Gedanken
von der wahren Schätzung
der
lebendigen Kräfte
und
Beurtheilung der Beweiſe
deren ſich
Herr von Leibnitz und andere Mechaniker
in
dieſer Streitſache
bedienet haben,
nebſt einigen vorhergehenden Betrachtungen,
welche
die Kraft der Körper
überhaupt betreffen,
durch
Immanuel Kant.

Königsberg 1746.

I

6

G.H.BIBL.Z.WEIMAR

Vorrede.

Nihil magis praeſtandum eſt, quam ne pecorum ritu ſequamur antecedentium gregem, pergentes, non qua eundum eſt, ſed qua itur.

SENECA de vita beata. Cap. I.

I.

Ich glaube, ich habe Urſache von dem Urtheile der Welt, dem ich dieſe Blätter überliefere, eine ſo gute Meynung zu faſſen, daß diejenige Freyheit, die ich mir herausnehme, großen Männern zu widerſprechen, mir vor kein Verbrechen werde ausgelegt werden. Es war eine Zeit, da man bey einem ſolchen Unterfangen viel zu befürchten hatte, allein ich bilde mir ein, dieſe Zeit ſey nunmehro vorbey, und der menſchliche Verſtand habe ſich ſchon der Feſſeln glücklich entſchlagen, die ihm Unwiſſenheit und Bewunderung ehemals angelegt hatten. Nunmehro kann man es kühnlich wagen, das Anſehen derer Newtons und Leibnitze für nichts zu achten, wenn es ſich der Entdeckung der Wahrheit entgegen ſetzen ſollte, und keinen andern Ueberredungen als dem Zuge des Verſtandes zu gehorchen.

II.

Wenn ich es unternehme, die Gedanken eines Herrn von Leibnitz, **Wolfen**, **Herrmanns**, **Bernoulli**, **Bülfingers** und anderer zu verwerfen, und denen meinigen den Vorzug einzuräumen, ſo wollte ich auch nicht gerne ſchlechtere Richter als dieſelben haben, denn ich weiß, ihr Urtheil, wenn es meine Meynungen verwürfe, würde die Abſicht derſelben doch nicht verdammen. Man kann dieſen Männern kein vortrefflicher Lob geben, als daß man alle Meynungen, ohne ihre eigene davon auszunehmen, vor ihnen ungeſcheut tadeln dürfe. Eine Mäßigung von dieſer Art war, obzwar bey einer andern Gelegenheit, einem großen Mann des Alterthums ſehr ruhmwürdig. Timoleon wurde, ohngeachtet der Verdienſte, die er um die Freyheit von Syracus hatte, einsmal vor Gericht gefordert. Die Richter entrüſteten ſich über die Vermeſſenheit ſeiner Ankläger. Allein Timoleon betrachtete dieſen Zufall ganz anders. Ein ſolches Unternehmen konnte einem Manne nicht mißfallen, der ſein ganzes Vergnügen darinn ſetzte, ſein Vaterland in der vollkommenſten Freyheit zu ſehen. Er beſchützte diejenigen, die ſich ihrer Freyheit ſo gar wider ihn ſelber bedienten. Das ganze Alterthum hat dieſes Verfahren mit Lobſprüchen begleitet.

Nach ſo großen Bemühungen, die ſich die größeſten Männer um die Freyheit des menſchlichen Verſtandes gegeben haben, ſollte man da wohl Urſache haben zu befürchten, daß ihnen der Erfolg derſelben mißfallen werde?

III.

Ich werde mich dieſer Mäßigung und Billigkeit zu meinem Vortheil bedienen. Allein ich werde ſie nur da antreffen, wo ſich das Merkmal des Verdienſtes und einer vorzüglichen Wiſſenſchaft hervorthut. Es iſt außer dieſem noch ein großer Hauſe übrig, über den das Vorurtheil und das Anſehen großer Leute annoch eine grauſame Herrſchaft führet. Dieſe Herren, die gerne für Schiedsrichter in der Gelehrſamkeit angeſehen ſeyn wollten, ſcheinen ſehr geſchickt zu ſeyn von einem Buche zu urtheilen, ohne es geleſen zu haben. Um es dem Tadel preis zu geben, darf man ihnen nur den Titel deſſelben zeigen. Wenn der Verfaſſer unbekannt, ohne Charakter und Verdienſte iſt, ſo iſt das Buch nicht werth, daß die Zeit damit verdorben werde; noch mehr aber, wenn er ſich großer Dinge unternimmt, berühmte Männer zu tadeln, Wiſſenſchaften zu verbeſſern, und ſeine eigene Gedanken der Welt anzupreiſen. Wenn es vor dem

Richterſtuhle der Wiſſenſchaften auf die Anzahl ankäme, ſo würde ich eine ſehr verzweifelte Sache haben. Allein dieſe Gefahr macht mich nicht unruhig. Dies iſt diejenige, die, wie man ſagt, nur unten am Parnaß wohnen, die kein Eigenthum beſitzen, und keine Stimme in der Wahl haben.

IV.

Das Vorurtheil iſt recht für den Menſchen gemacht, es thut der Bequemlichkeit und der Eigenliebe Vorſchub, zweyen Eigenſchaften, die man nicht ohne die Menſchheit ablegt. Derjenige, der von Vorurtheilen eingenommen, erhebet gewiſſe Männer, die es umſonſt ſeyn würde zu verkleinern und ſich herunter zu laſſen, über alle andre zu einer unerſteiglichen Höhe. Dieſer Vorzug bedecket alles übrige mit dem Scheine einer vollkommenen Gleichheit, und läßt ihn den Unterſchied nicht gewahr werden, der unter dieſen annoch herrſchet, und der ihn ſonſt der verdrüßlichen Beobachtung ausſetzen würde, zu ſehen, wie vielfach man noch von denenjenigen übertroffen werde, die noch innerhalb der Mittelmäßigkeit befindlich ſind.

So lange alſo die Eitelkeit der menſchlichen Gemüther noch mächtig ſeyn wird, ſo lange wird ſich das Vorurtheil auch erhalten, d. i. es wird niemals aufhören.

V.

Ich werde in dem Verfolg dieſer Abhandlung kein Bedenken tragen, den Satz eines noch ſo berühmten Mannes freymüthig zu verwerfen, wenn er ſich meinem Verſtande als falſch darſtellt. Dieſe Freyheit wird mir ſehr verhaßte Folgen zuziehen. Die Welt iſt ſehr geneigt zu glauben: daß derjenige, der in einem oder dem andern Falle eine richtigere Kenntniß zu haben glaubt, als etwa ein großer Gelehrter, ſich auch in ſeiner Einbildung gar über ihn ſetze. Ich unterſtehe mich zu ſagen, daß dieſer Schein ſehr betrüglich ſey, und daß er hier wirklich betrüge.

Es befindet ſich in der Vollkommenheit des menſchlichen Verſtandes keine ſolche Proportion und Aehnlichkeit, als

etwa

etwa in dem Baue des menſchlichen Körpers, bey dieſem iſt es zwar möglich, aus der Größe eines und des andern Gliedes einen Schluß auf die Größe des Ganzen zu machen; allein bey der Fähigkeit des Verſtandes iſt es ganz anders. Die Wiſſenſchaft iſt ein unregelmäßiger Körper, ohne Ebenmaaß und Gleichförmigkeit. Ein Gelehrter von Zwerggröße übertrift öfters an dieſem oder jenem Theile der Erkenntniß einen andern, der mit dem ganzen Umfange ſeiner Wiſſenſchaften weit über ihn hervorraget. Die Eitelkeit des Menſchen erſtreckt ſich allem Anſehen nach nicht ſo weit, daß ſie dieſen Unterſchied nicht ſollte gewahr werden, und die Einſicht einer und der andern Wahrheit, mit dem weiten Inbegriffe einer vorzüglichen Erkenntniß für einerley halten ſollte; zum wenigſten weiß ich, daß man mir Unrecht thun würde, wenn man mir dieſen Vorwurf machte.

VI.

Die Welt iſt ſo ungereimt nicht, zu denken, ein Gelehrter von Range ſey der Gefahr zu irren gar nicht mehr unterworfen. Allein, daß ein niedriger und unbekannter Schriftſteller dieſe Irrthümer vermieden habe, aus denen einen großen Mann alle ſeine Scharfſinnigkeit nicht hat retten können, das iſt die Schwierigkeit, die ſo leicht nicht zu verdauen iſt. Es ſteckt viel Vermeſſenheit in dieſen Worten: **Die Wahrheit, um die ſich die größeſten Meiſter der menſchlichen Erkenntniß vergeblich beworben haben, hat ſich meinem Verſtande zuerſt dargeſtellt.** Ich wage es nicht, dieſen Gedanken zu rechtfertigen, allein ich wollte ihm auch nicht gerne abſagen.

VII.

Ich ſtehe in der Einbildung, es ſey zuweilen nicht unnütze, ein gewiſſes edles Vertrauen in ſeine eigne Kräfte zu ſetzen. Eine Zuverſicht von der Art belebt alle unſre Bemühungen, und ertheilet ihnen einen gewiſſen Schwung, die der Unterſuchung der Wahrheit ſehr beförderlich iſt. Wenn man in der Verfaſſung ſteht, ſich überreden zu können, daß man ſeiner Betrachtung noch etwas zutrauen dürfe, und daß es möglich ſey, einen Herrn von Leibnitz auf Fehler zu ertappen, ſo wendet man alles an ſeine Vermuthung wahr zu machen. Nachdem man ſich nur tauſendmal bey einem Unterfangen verirret hat, ſo wird der Gewinnſt, der hiedurch der Erkenntniß der Wahrheiten zugewachſen iſt, dennoch viel erheblicher ſeyn, als wenn man nur die Heeresſtraße gehalten hatte.

Hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn ſchon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts ſoll mich hindern, ihn fortzuſetzen.

VIII.

Es iſt noch ein neuer Einwurf, den man mir machen wird, und dem ich, wie es ſcheint, zuvor kommen muß. Man wird mich zuweilen in dem Tone eines Menſchen hören, der von der Richtigkeit ſeiner Sätze ſehr wohl verſichert iſt, und der nicht befürchtet, daß ihm werde widerſprochen werden, oder daß ihn ſeine Schlüſſe betrügen können. Ich bin ſo eitel, nicht mir dieſes in der That einzubilden, ich habe auch nicht Urſache, meinen Sätzen den Schein eines Irrthums ſo ſorgfältig zu benehmen; denn nach ſo vielen Fehltritten, denen der menſchliche Verſtand zu allen Zeiten unterworfen geweſen, iſt es keine Schande mehr, geirret zu haben. Es ſteckt eine ganz andre Abſicht unter meinem Verfahren. Der Leſer dieſer Blätter iſt ohne Zweifel ſchon durch die Lehrſätze die itzo von den lebendigen Kräften im Schwange gehen, vorbereitet, ehe er ſich zu meiner Abhandlung wendet. Er weiß es, was man gedacht hat, ehe Leibnitz ſeine Kräftenſchätzung der Welt ankündigte, und der Gedanke dieſes Mannes muß ihm auch ſchon bekannt ſeyn. Er hat ſich ohnfehlbar durch die Schlüſſe einer von beyden Partheyen gewinnen laſſen, und allem Anſehen nach iſt dieſes die Leibnitziſche Parthey, denn ganz Deutſchland hat ſich itzo zu derſelben bekannt. In dieſer Verfaſſung lieſet er dieſe Blätter. Die Vertheidigungen der lebendigen Kräfte haben unter der Geſtalt geometriſcher Beweiſe ſeine ganze Seele eingenommen. Er ſiehet meine Gedanken alſo nur als Zweifel an, und wenn ich ſehr glücklich bin, noch etwa als ſcheinbare Zweifel, deren Auflöſung er der Zeit überläßt, und die der Wahrheit dennoch nicht hinderlich fallen können. Hingegen muß ich meine ganze Kunſt anwenden, um die Aufmerkſamkeit des Leſers etwas länger bey mir aufzuhalten. Ich muß mich ihm in dem ganzen Lichte der Ueberzeugung darſtellen, das meine Beweiſe mir gewähren, um ihn auf die Gründe aufmerkſam zu machen, die mir dieſe Zuverſicht einflößen.

Wenn ich meine Gedanken nur unter dem Nahmen der Zweifel vortrüge, ſo würde die Welt, die ohnedem geneigt iſt, ſie für nichts beſſeres anzuſehen, ſehr leicht über dieſelbige hinweg ſeyn; denn eine Meynung, die man einmal glaubt erwieſen zu haben, wird ſich noch ſehr lange im Beyfalle erhalten, wenn gleich die Zweifel, durch die ſie angefochten wird, noch ſo ſcheinbar ſind, und nicht leichtlich können aufgelöſet werden.

Ein Schriftſteller zieht gemeiniglich ſeinen Leſer unvermerkt mit in diejenige Verfaſſung, in der er ſich bey Verfertigung ſeiner Schrift ſelber befunden hatte. Ich wollte ihm alſo, wenn es möglich wäre, lieber den Zuſtand der Ueberzeugung, als des Zweifels mittheilen; denn jener würde mir, und vielleicht auch der Wahrheit, vortheilhafter ſeyn, als dieſer. Dieſes ſind die kleinen Kunſtgriffe, die ich itzo nicht verachten muß, um das Gleichgewicht der Waage nur einigermaaßen herzuſtellen, in der das Anſehen großer Männer einen ſo gewaltigen Ausſchlag giebt.

IX.

Die letzte Schwierigkeit, die ich noch wegräumen will, iſt diejenige, die man mir wegen der Unhöflichkeit machen wird. Es ſcheinet: daß ich denen Männern, die ich mich unterfangen habe zu widerlegen, mit mehr Ehrerbietigkeit hätte begegnen können, als ich wirklich gethan habe. Ich

hätte

hätte mein Urtheil, das ich über ihre Sätze fälle, in einem viel gelindern Tone ausſprechen ſollen. Ich hätte ſie nicht **Irrthümer**, **Falſchheiten** oder auch **Verblendungen** nennen ſollen. Die Härte dieſer Ausdrücke ſcheinet denen großen Nahmen verkleinerlich zu ſeyn, gegen die ſie gerichtet ſind. Zu der Zeit der Unterſcheidungen, welche auch die Zeit der Rauhigkeit der Sitten war, würde man geantwortet haben: daß man die Sätze von allen perſönlichen Vorzügen ihrer Urheber abgeſondert beurtheilen müſſe. Die Höflichkeit dieſes Jahrhunderts aber legt mir ein ganz ander Geſetz auf. Ich würde nicht zu entſchuldigen ſeyn, wenn die Art meines Ausdrucks die Hochachtung, die das Verdienſt großer Männer von mir fordert, beleidigte. Allein ich bin verſichert, daß dieſes nicht ſey. Wenn wir neben den größeſten Entdeckungen offenbare Irrthümer antreffen; ſo iſt dieſes nicht ſowohl ein Fehler des Menſchen, als vielmehr der Menſchheit; und man würde dieſer, in der Perſon der Gelehrten gar zu viel Ehre anthun, wenn man ſie von denenſelben gänzlich ausnehmen wollte. Ein großer Mann, der ſich ein Gebäude von Sätzen errichtet, kann ſeine Aufmerkſamkeit nicht auf alle mögliche Seiten gleich ſtark kehren. Er iſt in einer gewiſſen Betrachtung insbeſondre verwickelt, und es iſt kein Wunder, wenn ihm alsdenn von irgend einer andern Seite Fehler entwiſchen, die er ohnfehlbar vermieden haben würde, wenn er außerhalb dieſer Beſchäftigung nur ſeine Aufmerkſamkeit auf dieſelbe gerichtet hätte.

Ich will die Wahrheit nur ohne Umſchweife geſtehen. Ich werde nicht ungeneigt ſeyn, diejenigen Sätze für wirkliche Irrthümer und Falſchheiten zu halten, welche in meiner Betrachtung unter dieſer Geſtalt erſcheinen; und warum ſollte ich mir den Zwang anthun, dieſen Gedanken in meiner Schrift ſo ängſtlich zu verbergen, um dasjenige zu ſcheinen, was ich nicht denke, was aber die Welt gerne hätte, daß ich es dächte?

Und überhaupt zu reden, würde ich mit der Ceremonie auch ſchlecht zurechte kommen, allen meinen Urtheilen, die ich über große Männer ausſpreche, einen gewiſſen Schwung der Artigkeit zu ertheilen, die Ausdrücke geſchickt zu mildern, und überall das Merkmal der Ehrerbietigkeit ſehen zu laſſen; dieſe Bemühung würde mich wegen der Wahl derer Wörter öfters in eine verdrüßliche Enge bringen, und mich der Nothwendigkeit unterwerfen, über den Fußſteig der philoſophiſchen Betrachtung von allen auszuſchweifen. Ich will mich alſo der Gelegenheit dieſes Vorberichts bedienen, eine öffentliche Erklärung der Ehrerbietigkeit und Hochachtung zu thun, die ich gegen die großen Meiſter unſerer Erkenntniß, welche ich jetzo die Ehre haben werde meine Gegner zu heißen, jederzeit hegen werde, und der die Freyheit meiner ſchlechten Urtheile nicht den geringſten Abbruch thun kann.

X.

Nach den verſchiedenen Vorurtheilen, die ich mich jetzo berühmt habe, wegzuräumen, bleibt dennoch endlich noch ein gewiſſes rechtmäßiges Vorurtheil übrig, dem ich dasjenige, was in meiner Schrift etwa noch überzeugendes anzutreffen wäre, insbeſondere zu verdanken habe. Wenn viele große Männer von bewährter Scharfſinnigkeit und Urtheilskraft, theils durch einerley Wege zur Behauptung eben deſſelben Satzes geleitet werden, ſo iſt eine weit wahrſcheinlichere Vermuthung, daß ihre Beweiſe richtig ſind, als daß der Verſtand irgend eines ſchlechten Schriftſtellers die Schärfe in denenſelben genauer ſollte beobachtet haben. Es hat dieſer daher große Urſache, den Vorwurf ſeiner Betrachtung ſich beſonders klar und eben zu machen, denſelben ſo zu zergliedern und aus einander zu ſetzen, daß, wenn er vielleicht einen Fehlſchluß begienge, derſelbe ihm doch alsbald in die Augen leuchten müßte; denn es wird vorausgeſetzt: daß, wenn die Betrachtung gleich verwickelt iſt, derjenige eher die Wahrheit entdecken werde, der dem andern an Scharfſinnigkeit vorgehet. Er muß ſeine Unterſuchung alſo ſo viel möglich einfach und leicht machen, damit er nach dem Maa-

ße

ſe ſeiner Urtheilskraft in ſeiner Betrachtung eben ſo viel Licht und Richtigkeit vermuthen könne, als der andre nach dem Maaße der ſeinigen in einer viel verwickeltern Unterſuchung.

Dieſe Beobachtung habe ich mir in der Ausführung meines Vorhabens ein Geſetz ſeyn laſſen, wie man bald wahrnehmen wird.

XI.

Wir wollen, ehe wir dieſen Vorbericht endigen, uns den jetzigen Zuſtand der Streitſache von den lebendigen Kräften annoch kürzlich bekannt machen.

Der Herr von Leibnitz hat allem Anſehen nach die lebendigen Kräfte in denen Fällen nicht zuerſt erblickt, darinn er ſie zuerſt der Welt darſtellte. Der Anfang einer Meynung iſt gemeiniglich viel einfacher, beſonders einer Meynung, die etwas ſo kühnes und wunderbares mit ſich führt, als die von der Schätzung nach dem Quadrat. Man hat gewiſſe Erfahrungen, die ſehr gemein ſind, und dadurch wir wahrnehmen: daß eine würkliche Bewegung, z. E. ein Schlag oder Stoß, immer mehr Gewalt mit ſich führe, als ein todter Druck, wenn er gleich ſtark iſt. Dieſe Beobachtung war vielleicht der Saame eines Gedankens, der unter den Händen des Herrn von Leibnitz nicht unfruchtbar bleiben konnte, und der nach der Hand zu der Größe eines der berühmteſten Lehrgebäuden erwuchs.

XII.

Ueberhaupt zu reden, ſcheinet die Sache der lebendigen Kräfte ſo zu ſagen recht dazu gemacht zu ſeyn, daß der Verſtand einmal, es hätte auch zu einer Zeit ſeyn mögen, welche es wollte, durch dieſelbe mußte verführet werden. Die überwältigten Hinderniſſe der Schwere, die verrückten Materien, die zugedrückte Federn, die bewegte Maſſen, die in zuſammengeſetzter Bewegung entſpringende Geſchwindigkeiten, alles ſtimmt auf eine wunderbare Art zuſammen, den Schein der Schätzung nach dem Quadrat zuwege zu bringen. Es giebt eine Zeit, darinn die Vielheit der Beweiſe dasjenige gilt, was zu einer andern ihre Schärfe und Deutlichkeit ausrichten würde. Dieſe Zeit iſt itzo unter den Vertheidigern der lebendigen Kräfte vorhanden. Wenn ſie bey einem oder dem andern von ihren Beweiſen etwa wenig Ueberzeugung fühlen, ſo befeſtiget der Schein der Wahrheit, der ſich dagegen von deſto mehr Seiten hervorthut, ihren Beyfall und läßt ihn nicht wankend werden.

XIII.

Es iſt ſchwerer zu ſagen, auf welcher Seite ſich bis daher in der Streitſache der lebendigen Kräfte die Vermuthung des Sieges am meiſten gezeiget habe. Die zwey Herren **Bernoulli**, Herr von Leibnitz und **Herrmann**, die an der Spitze der Philoſophen ihrer Nation ſtanden, konnten durch das Anſehen der übrigen Gelehrten von Europa nicht überwogen werden. Dieſe Männer, die alle Waffen der Geometrie in ihrer Macht hatten, waren allein vermögend eine Meynung empor zu halten, die ſich vielleicht nicht hätte zeigen dürfen, wenn ſie ſich in den Händen eines minder berühmten Vertheidigers befunden hätte.

Sowohl die Parthey des Carteſius, als die des Herrn von Leibnitz, haben für ihre Meynung alle die Ueberzeugung empfunden, der man in der menſchlichen Erkenntniß gemeiniglich nur fähig iſt. Man hat von beyden Theilen über nichts als das Vorurtheil der Gegner geſeufzet, und jedwede Parthey hat geglaubt, ihre Meynung würde unmöglich können in Zweifel gezogen werden, wenn die Gegner derſelben ſich nur die Mühe nehmen wollten, ſie in einem rechten Gleichgewichte der Gemüthsneigungen anzuſehen.

Indeſſen zeigt ſich doch ein gewiſſer merkwürdiger Unterſchied, unter der Art, womit ſich die Parthey der lebendigen Kräfte zu erhalten ſucht, und unter derjenigen, womit die Schätzung des Carteſius ſich vertheidigt. Dieſe beruft ſich nur auf einfache Fälle, in denen die Entſcheidung der Wahrheit und des Irrthums leicht und gewiß iſt, jene im Gegentheil macht ihre Beweiſe ſo verwickelt und dunkel als möglich, und rettet ſich ſo zu ſagen durch Hülfe der Nacht aus einem Gefechte, darinn ſie vielleicht bey einem rechten Lichte der Deutlichkeit allemal den kürzern ziehen würde.

Die Leibnitzianer haben auch noch faſt alle Erfahrungen auf ihrer Seite; dies iſt vielleicht das einzige, was ſie vor den Carteſianern voraus haben. Die Herren Poleni, s' Graveſande, und van Muſſchenbroeck haben ihnen dieſen Dienſt geleiſtet, davon die Folgen vortreflich ſeyn würden, wenn man ſich derſelben richtiger bedient hätte.

Ich werde in dieſem Vorberichte keine Erzählung von demjenigen machen, was ich in gegenwärtiger Abhandlung in der Sache der lebendigen Kräfte zu leiſten gedenke. Dieſes Buch hat keine andre Hoffnung geleſen zu werden, als diejenige, die es auf ſeine Kürze baut; es wird alſo dem Leſer leicht ſeyn, ſich ſeinen Inbegriff ſelber bekannt zu machen.

Wenn ich meiner eigenen Einbildung etwas zutrauen dürfte: ſo würde ich ſagen, meine Meynungen könnten einige nicht unbequeme Handleiſtungen thun, eine der größten Spaltungen, die itzo unter den Geometern von Europa herrſcht, beyzulegen. Allein dieſe Ueberredung iſt eitel: das Urtheil eines Menſchen gilt nirgends weniger als in ſeiner eigenen Sache. Ich bin für die meinige ſo ſehr nicht eingenommen, daß ich ihr zum beſten einem Vorurtheile der Eigenliebe Gehör geben wollte. Indeſſen mag es hiemit beſchaffen ſeyn, wie es wolle, ſo unterſtehe ich es mir doch mit Zuverſicht vorauszuſagen: dieſer Streit werde entweder in kurzen abgethan werden, oder er werde niemals aufhören.

Erſtes Hauptſtück.

Von der Kraft der Körper überhaupt.

§. 1.

Jedweder Körper hat eine weſentliche Kraft.

Weil ich glaube, daß es etwas zu der Abſicht beytragen kann, welche ich habe, die Lehre von den lebendigen Kräften einmal gewiß und entſcheidend zu machen, wenn ich vorher einige metaphyſiſche Begriffe von der Kraft der Körper überhaupt feſtgeſetzt habe; ſo werde ich hiervon den Anfang machen.

Man ſagt, daß ein Körper, der in Bewegung iſt, eine Kraft habe. Denn Hinderniſſe überwinden, Federn ſpannen, Maſſen verrücken; dieſes nennt alle Welt würken. Wenn man nicht weiter ſieht, als etwa die Sinne lehren, ſo hält man dieſe Kraft für etwas, was dem Körper ganz und gar von drauſſen mitgetheilet worden, und wovon er nichts hat, wenn er in Ruhe iſt. Der ganze Haufe der Weltweiſen vor Leibnitzen, war dieſer Meynung, den einzigen Ariſtoteles ausgenommen. Man glaubt, die dunkele Entelechie dieſes Mannes ſey das Geheimniß für die Würkungen der Körper. Die Schullehrer insgeſammt, die alle dem Ariſtoteles folgten, haben dieſes Rätzel nicht begriffen, und vielleicht iſt es auch nicht dazu gemacht geweſen, daß es jemand begreifen ſollte. Leibnitz, dem die menſchliche Vernunft ſo viel zu verdanken hat, lehrete zuerſt, daß dem Körper eine weſentliche Kraft beywohne, die ihm ſogar noch vor der Ausdehnung zukommt. Eſt aliquid praeter extenſionem imo extenſione prius; dieſes ſind ſeine Worte.

§. 2.

§. 2.

Dieſe Kraft der Körper nannte Leibnitz überhaupt die würkende Kraft.

Der Erfinder nennte dieſe Kraft, mit dem allgemei-
en Nahmen der würkenden Kraft. Man hätte ihn in den
ehrgebäuden der Methaphyſik nur auf dem Fuße nachfolgen
ollen; allein man hat dieſe Kraft etwas näher zu beſtim-
nen geſucht. Der Körper, heißt es, hat eine bewegende
raft, denn' man ſieht ihn ſonſten nichts thun als Bewe-
ungen hervorbringen. Wenn er druckt, ſo ſtrebt er nach
er Bewegung, allein alsdenn iſt die Kraft in der Ausübung
enn die Bewegung würklich iſt. Ich behaupte aber, daß
enn man dem Körper eine weſentliche bewegende Kraft
vim motricem) beylegt, damit man eine Antwort auf die
rage von der Urſache der Bewegung fertig habe, ſo übe
an in gewiſſer Maaße den Kunſtgriff aus, deſſen ſich die
Schullehrer bedienten, indem ſie in der Unterſuchung der
Gründe der Wärme, oder der Kälte, zu einer vi calorifica
der frigifaciente ihre Zuflucht nahmen.

§. 3.

Man ſollte billig die weſentliche Kraft vim motricem nennen.

Man redet nicht richtig, wenn man die Bewegung zu
ner Art Würkungen macht, und ihr deswegen eine gleich-
amige Kraft beylegt. Ein Körper, dem unendlich wenig
Widerſtand geſchieht, der mithin faſt gar nicht würket, der
at am meiſten Bewegung. Die Bewegung iſt nur das
uſſerliche Phänomenon des Zuſtandes des Körpers, da er
war nicht würket, aber doch bemühet iſt zu würken, allein
enn er ſeine Bewegung durch einen Gegenſtand plötzlich
erliert, das iſt, in dem Augenblicke, darin er zur Ruhe ge-
racht wird, darin würk' er. Man ſollte daher die Kraft
ner Subſtanz nicht von demjenigen benennen, was gar kei-

ne

ne Würkung iſt, noch viel weniger aber von den Körpern die im Ruheſtande würken, (z. E. von einer Kugel, die den Tiſch, worauf ſie liegt, durch ihre Schwere drücket,) ſagen, daß ſie eine Bemühung haben ſich zu bewegen. Denn weil ſie alsdenn nicht würken würden, wenn ſie ſich bewegten, ſo müßte man ſagen: indem ein Körper würket, ſo hat er eine Bemühung in den Zuſtand zu gerathen, darin er nichts würkt. Man wird alſo die Kraft eines Körpers viel eher eine vim activam überhaupt, als eine vim motricem nennen ſollen.

§. 4.

Wie die Bewegung aus der würkenden Kraft überhaupt kann erkläret werden.

Es iſt aber nichts leichter, als den Urſprung deſſen, was wir Bewegung nennen, aus den allgemeinen Begriffen der würkenden Kraft herzuleiten. Die Subſtanz A, deren Kraft dahin beſtimmt wird, auſſer ſich zu würken, (das iſt den innern Zuſtand anderer Subſtanzen zu ändern,) findet entweder in dem erſten Augenblicke ihrer Bemühung ſogleich einen Gegenſtand, der ihre ganze Kraft erduldet, oder er findet einen ſolchen nicht. Wenn das erſtere allen Subſtanzen begegnete, ſo würden wir gar keine Bewegung kennen, wir würden alſo auch die Kraft der Körper von derſelben nicht benennen. Wenn aber die Subſtanz A in dem Augenblicke ihrer Bemühung ihre ganze Kraft nicht anwenden kann, ſo wird ſie nur einen Theil derſelben anwenden. Sie kann aber mit dem übrigen Theile derſelben nicht unthätig bleiben. Sie muß vielmehr mit ihrer ganzen Kraft würken, denn ſie würde ſonſten aufhören eine Kraft zu heiſſen, wenn ſie nicht ganz angewandt würde. Daher weil die Folgen dieſer Ausübung in dem coexiſtirenden Zuſtande der Welt nicht anzutreffen ſind, wird man ſie in der zweyten Abmeſſung derſelben, nehmlich in der ſucceſſiven Reihe der Dinge finden müſſen. Der Körper wird daher ſeine Kraft nicht auf einmal, ſondern nach und nach anwenden. Er kann aber in den nachfolgenden Augenblicken in eben dieſelben Subſtanzen nicht würken, in die er gleich anfänglich würkte, denn dieſe erdulten nur den erſten Theil ſeiner Kraft, das übrige aber ſind ſie nicht fähig anzunehmen; alſo würket A nach und nach immer in andre Subſtanzen. Die Subſtanz C aber in die er im zweyten Augenblicke würket, muß gegen A eine ganz andre Relation des Orts und der Lage haben, als B, in welches er gleich anfangs würkte, denn ſonſt wäre kein Grund, woher A nicht im Anfange auf einmal ſo wohl in die Subſtanz C als in B gewürkt hätte. Eben ſo haben die Subſtanzen, in die er in den nachfolgenden Augenblicken wirket, jedwede eine verſchiedene Lage gegen den erſten Ort des Körpers A. das heißt, A verändert ſeinen Ort, indem er ſucceſſive würkt.

§. 5.

Was für Schwierigkeiten daraus, in die Lehre, von der Würkung des Körpers in die Seele fließen; wenn man dieſem keine andre Kraſt, als die vim motricem beylegt.

Weil wir nicht deutlich gewahr werden, was ein Körper thut, wenn er im Zuſtande der Ruhe würket, ſo denken wir immer auf die Bewegung zurück, die erfolgen würde, wenn man den Widerſtand wegräumte. Es wäre genug, ſich derſelben dazu zu bedienen, daß man einen äuſſerlichen Charakter von demjenigen hätte, was in dem Körper vorgehet, und was wir nicht ſehen können —. Allein gemeiniglich wird die Bewegung als dasjenige angeſehen, was die Kraft thut, wenn ſie recht losbricht, und was die einzige Folge derſelben iſt. Weil es ſo leicht iſt ſich von dieſem kleinen Abwege auf die rechte Begriffe wieder zu finden, ſo ſollte man nicht denken, daß ein ſolcher Irrthum von Folgen wäre. Allein er iſt es in der That, obgleich nicht in der Mechanik und Naturlehre. Denn eben daher wird es in der Metaphyſik ſo ſchwer, ſich vorzuſtellen, wie die Materie im Stande ſey, in der Seele des Menſchen auf eine in der That würkſame Art; (das iſt, durch den phyſiſchen Einfluß) Vorſtellungen herauszubringen. Was thut die Materie anders, ſagt man, als daß ſie Bewegungen verurſache? daher wird alle ihre Kraft darauf hinaus laufen; daß ſie höchſtens die Seele aus ihrem Orte verrücke. Allein wie iſt es möglich, daß die Kraft, die allein Bewegungen hervorbringt, Vorſtellungen und Ideen erzeugen ſollte? Dieſes ſind ja ſo unterſchiedene Geſchlechter von Sachen, daß es nicht begreiflich iſt, wie eine die Quelle der andern ſeyn könne.

§. 6.

Die Schwierigkeit, die hieraus entſpringet, wenn von der Würkung der Seele in den Körper die Rede iſt. Und wie dieſe durch die Benennung einer vis activae überhaupt könne gehoben werden.

Eine gleiche Schwierigkeit äuſſert ſich, wenn die Frage iſt, ob die Seele auch im Stande ſey, die Materie in Bewegung zu ſetzen. Beyde Schwierigkeiten verſchwinden aber, und der phyſiſche Einfluß bekommt kein geringes Licht, wenn man die Kraft der Materie, nicht auf die Rechnung der Bewegung, ſondern der Würkungen in andre Subſtanzen, die man nicht näher beſtimmen darf, ſetzet. Denn die Frage, ob die Seele Bewegungen verurſachen könne, das iſt, ob ſie eine bewegende Kraft habe, verwandelt ſich in dieſe: ob ihre weſentliche Kraft zu einer Würkung nach drauſſen könne beſtimmet werden, das iſt, ob ſie auſſer ſich in andre Weſen zu würken und Veränderungen hervorzubringen fähig ſey? Dieſe Frage kann man auf eine ganz entſcheidende Art dadurch beantworten: daß die Seele nach drauſſen aus dieſem Grunde müſſe würken können, weil ſie in einem Orte iſt. Denn wenn wir den Begriff von dem-

jenigen

jenigen zergliedern, was wir den Ort nennen, ſo findet man, daß er die Würkungen der Subſtanzen in einander andeutet. Es hat alſo einen gewiſſen ſcharfſinnigen Schriftſteller nichts mehr verhindert, den Triumph des phyſiſchen Einfluſſes über die vorher beſtimmte Harmonie vollkommen zu machen, als dieſe kleine Verwirrung der Begriffe, aus der man ſich leichtlich heraus findet, ſo bald man nur ſeine Aufmerkſamkeit darauf richtet.

Wenn man die Kraſt der Körper überhaupt nur eine würkende Kraſt nennet, ſo begreiſt man leicht, wie die Materie die Seele zu gewiſſen Vorſtellungen beſtimmen könne.

Eben ſo leicht iſt es auch die Art vom paradoxen Satze zu begreifen, wie es nehmlich möglich ſey: daß die Materie, von der man doch in der Einbildung ſteht, daß ſie nichts als nur Bewegungen verurſachen könne, der Seele gewiſſe Vorſtellungen und Bilder eindrücke. Denn die Materie, welche in Bewegung geſetzt worden, würket in alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden iſt, mithin auch in die Seele; das iſt, ſie verändert den innern Zuſtand derſelben, in ſo weit er ſich auf das äuſſere beziehet. Nun iſt der ganze innerliche Zuſtand der Seele nichts anders, als die Zuſammenfaſſung aller ihrer Vorſtellungen und Begriffe, und in ſo weit dieſer innerliche Zuſtand ſich auf das äuſſerliche beziehet, heißt er der Status repraeſentativus univerſi; dahero ändert die Materie, vermittelſt ihrer Kraft, die ſie in der Bewegung hat, den Zuſtand der Seele, wodurch ſie ſich die Welt vorſtellet. Auf dieſe Weiſe begreifet man, wie ſie der Seele Vorſtellungen eindrücken könne.

§. 7.

Es können Dinge würklich exiſtiren, dennoch aber nirgends in der Welt vorhanden ſeyn.

Es iſt ſchwer in einer Materie, die von ſo weitem Umfange iſt, nicht auszuſchweifen; allein ich muß mich doch nur wieder zu dem wenden, was ich von der Kraft der Körper habe anmerken wollen. Weil alle Verbindung und Relation, auſſer einander exiſtirender Subſtanzen, von den gewechſelten Würkungen, die ihre Kräfte gegen einander ausüben, herrühret, ſo laßt uns ſehen, was für Wahrheiten aus dieſem Begriffe der Kraft können hergeleitet werden. Entweder iſt eine Subſtanz mit andern auſſer ihr in einer Verbindung und Relation, oder ſie iſt es nicht. Weil ein jedwedes ſelbſtſtändiges Weſen die vollſtändige Quelle aller ſeiner Beſtimmungen in ſich enthält, ſo iſt nicht nothwendig zu ſeinem Daſeyn, daß es mit andern Dingen in Verbindung ſtehe. Daher können Subſtanzen exiſtiren, und dennoch gar keine äuſſerliche Relation gegen andre haben, oder in einer würklichen Verbindung mit ihnen ſtehen. Weil nun ohne äuſſerliche Verknüpfungen, Lagen und Relationen kein Ort ſtatt findet, ſo iſt es wohl möglich, daß ein Ding würklich exiſtire, aber doch nirgends in der ganzen Welt vorhanden ſey. Dieſer paradoxe Saz, ob er gleich eine Folge und zwar eine ſehr leichte Folge der bekannteſten Wahrheiten iſt, iſt, ſo viel ich weiß, noch von niemanden angemerkt worden. Allein es fließen noch andre Sätze aus derſelben Quelle, die nicht minder wunderbar ſind, und den Verſtand ſo zu ſagen wider ſeinen Willen einnehmen.

§. 8.

Es iſt im recht metaphyſiſchen Verſtande wahr, daß mehr wie eine Welt exiſtiren könne.

Weil man nicht ſagen kann, daß etwas ein Theil von einem Ganzen ſey, wenn es mit den übrigen Theilen in gar keiner Verbindung ſtehet; (denn ſonſten würde kein Unterſchied unter einer würklichen Vereinigung, und unter einer eingebildeten zu finden ſeyn,) die Welt aber ein würklich zuſammengeſetztes Weſen iſt, ſo wird eine Subſtanz, die mit keinem Dinge in der ganzen Welt verbunden iſt, auch zu der Welt gar

nicht

nicht gehören, es ſey denn etwa in Gedanken, das heißt es wird kein Theil von derſelben ſeyn. Wenn dergleichen Weſen viel ſind, die mit keinem Dinge der Welt in Verknüpfung ſtehen, allein gegen einander eine Relation haben, ſo entſpringt daraus ein ganz beſonder Ganzes, ſie machen eine ganz beſondre Welt aus. Es iſt daher nicht richtig geredet, wenn man in den Hörſälen der Weltweisheit immer lehret, es könne im metaphyſiſchen Verſtande, nicht mehr wie eine einzige Welt exiſtiren. Es iſt würklich möglich, daß Gott viel Millionen Welten, auch in recht metaphyſiſcher Bedeutung genommen, erſchaffen habe; daher bleibt es unentſchieden, ob ſie auch würklich exiſtiren, oder nicht. Der Irrthum, den man hierinn begangen, iſt ohnfehlbar daher entſtanden, weil man auf die Erklärung von der Welt nicht genau Acht gehabt hat. Denn die Definition rechnet nur dasjenige zur Welt, was mit den übrigen Dingen in einer würklichen Verbindung ſtehet, *) das Theorem aber vergißt dieſe Einſchränkung, und redet von allen exiſtirenden Dingen überhaupt.

§. 9.

Wenn die Subſtanzen keine Kraſt hätten auſſer ſich zu würken, ſo würde keine Ausdehnung, auch kein Raum ſeyn.

Es iſt leicht zu erweiſen, daß kein Raum und keine Ausdehnung ſeyn würden, wenn die Subſtanzen keine Kraft hätten auſſer ſich zu würken. Denn ohne dieſe Kraft iſt keine Verbindung, ohne dieſe keine Ordnung und ohne dieſe endlich kein Raum. Allein es iſt etwas Schwerer einzuſehen, wie aus dem Geſetze, nach welchem dieſe Kraft der Subſtanzen auſſer ſich würket, die Vielheit der Abmeſſungen des Raumes her folge.

---

*) Mundus eſt rerum omnium contingentium ſimultanearum et ſucceſſivarum inter ſe connexarum ſeries.

Der Grund von der dreyfachen Dimenſion des Raumes iſt noch unbekannt.

Weil ich in dem Beweiſe, den Herr von Leibnitz irgendwo in der Theodicee von der Anzahl der Linien hernimmt, die von einem Punkte winkelrecht gegen einander können gezogen werden, einen Zirkelſchluß wahrnehme, ſo habe ich darauf gedacht, die dreyfache Dimenſion der Ausdehnung, aus demjenigen zu erweiſen, was man bey den Potenzen der Zahlen wahrnimmt. Die drey erſten Potenzen derſelben ſind ganz einfach, und laſſen ſich auf keine andre reduciren; allein die vierte, als das Quadratoquadrat, iſt nichts als eine Wiederholung der zweyten Potenz. So gut mir dieſe Eigenſchaft der Zahlen ſchien, die dreyfache Raumesabmeſſung daraus zu erklären, ſo hielte ſie in der Anwendung doch nicht Stich. Denn die vierte Potenz iſt in allem demjenigen, was wir uns durch die Einbildungskraft vom Raume vorſtellen können, ein Unding. Man kann in der Geometrie kein Quadrat mit ſich ſelber, noch den Würfel mit ſeiner Wurzel multipliciren; daher beruhet die Nothwendigkeit der dreyfachen Abmeſſung, nicht ſowohl darauf, daß wenn man mehrere ſetzte, man nichts anders thäte, als daß die vorigen wiederholt würden, (ſo wie es mit den Potenzen der Zahlen beſchaffen iſt,) ſondern vielmehr auf einer gewiſſen andern Nothwendigkeit, die ich noch nicht zu erklären im Stande bin.

§. 10.

Es iſt wahrſcheinlich, daß die dreyfache Abmeſſung des Raumes von dem Geſetze herrühre nach welchem die Kräfte der Subſtanzen in einander würken.

Weil alles, was unter den Eigenſchaften eines Dinges vorkömmt, von demjenigen muß hergeleitet werden können, was den vollſtändigen Grund von dem Dinge ſelber in ſich enthält, ſo werden ſich auch die Eigenſchaften der Ausdehnung, mithin auch die dreyfache Abmeſſung derſelben, auf die Eigenſchaften der Kraft gründen, welche die Subſtanzen, in Abſicht auf die Dinge, mit denen ſie verbunden ſind, beſitzen. Die Kraft, womit eine Subſtanz in der Vereinigung mit andern würkt, kann nicht ohne ein gewiſſes Geſetz gedacht werden, welches ſich in der Art ſeiner Würkung hervorthut. Weil die Art des Geſetzes, nach welchem die Subſtanzen in einander würken, auch die Art der Vereinigung und Zuſammenſetzung vieler derſelben beſtimmen muß, ſo wird das Geſetz, nach welchem eine ganze Sammlung von Subſtanzen (das iſt ein Raum) abgemeſſen wird, oder die Dimenſion der Ausdehnung, von den Geſetzen herrühren, nach welchen die Subſtanzen vermöge ihrer weſentlichen Kräfte ſich zu verhalten haben.

Die dreyfache Abmeſſung ſcheinet daher zu rühren, weil die Subſtanzen in der exiſtirenden Welt ſo in einander würken, daß die Stärke der Würkung, ſich wie das Quadrat der Weiten umgekehrt verhält.

Dieſem zu folge, halte ich dafür, daß die Subſtanzen in der exiſtirenden Welt, wovon wir ein Theil ſind, weſentliche Kräfte von der Art haben, daß ſie in Vereinigung mit einander nach der doppelten umgekehrten Verhältniß der Weiten ihre Würkungen von ſich ausbreiten; zweytens, daß das Ganze, was daher entſpringt, vermöge dieſes Geſetzes die Eigenſchaft der dreyfachen Dimenſion habe; drittens, daß dieſes Geſetz willkührlich ſey, und daß Gott dafür ein anders, zum Exempel der umgekehrten dreyfachen Verhältniß hätte wählen können; daß endlich viertens aus einem andern Geſetze, auch eine Ausdehnung von andern Eigenſchaften und Abmeſſungen gefloſſen wäre. Eine Wiſſenſchaft von allen dieſen möglichen Raumesarten, wäre ohnfehlbar die höchſte Geometrie die ein endlicher Verſtand unter-

unternehmen könnte. Die Unmöglichkeit, die wir bey uns bemerken, einen Raum von mehr als drey Abmeſſungen uns vorzuſtellen, ſcheinet mir daher zu rühren, weil unſre Seele ebenfalls nach dem Geſetze der umgekehrten doppelten Verhältniß der Weiten die Eindrücke von drauſſen empfängt, und weil ihre Natur ſelber dazu gemacht iſt, nicht allein ſo zu leiden, ſondern auch auf dieſe Weiſe auſſer ſich zu würken.

§. 11.

Die Bedingung unter der es wahrſcheinlich iſt, daß es viel Welten gebe.

Wenn es möglich iſt, daß es Ausdehnungen von andern Abmeſſungen gebe, ſo iſt es auch ſehr wahrſcheinlich, daß ſie Gott würklich irgendwo angebracht hat. Denn ſeine Werke haben alle die Größe und Mannigfaltigkeit, die ſie nur faſſen können. Räume von dieſer Art könnten nun unmöglich mit ſolchen in Verbindung ſtehen, die von ganz anderem Weſen ſind; daher würden dergleichen Räume zu unſrer Welt gar nicht gehören, ſondern eigene Welten ausmachen müſſen. Im vorigen habe ich gezeiget, daß mehr Welten im metaphyſiſchen Sinne genommen, zuſammen exiſtiren könnten, allein hier iſt zugleich die Bedingung, die, wie mir deucht, die einzige iſt, weswegen es auch wahrſcheinlich wäre, daß viele Welten wirklich exiſtiren. Denn wenn nur die einzige Raumesart, die nur eine dreyfache Abmeſſung leidet, möglich iſt, ſo würden die andern Welten, die ich auſſerhalb derjenigen ſetze, worinnen wir exiſtiren, mit der unſrigen, dem Raume nach können verbunden werden; weil ſie Räume von einerley Art ſind. Daher würde ſichs fragen, warum Gott die eine Welt von der andern geſondert habe, da er doch durch ihre Verknüpfung ſeinem Werke eine größere Vollkommenheit mitgetheilt haben würde; denn je mehr Verbindung, deſto mehr Harmonie und Uebereinſtimmung iſt in der Welt, da hingegen Lücken und Zertrennungen die Geſetze der Ordnung und der Vollkommenheit verle-

verletzen. Es iſt alſo nicht wahrſcheinlich, daß viele Welten exiſtiren, (ob es gleich an ſich möglich iſt,) es ſey denn, daß vielerley Raumesarten, von denen ich itzo geredet habe, möglich ſind.

Dieſe Gedanken können der Entwurf zu einer Betrachtung ſeyn, die ich mir vorbehalte. Ich kann aber nicht läugnen, daß ich ſie ſo mittheile, wie ſie mir beyfallen, ohne ihnen durch eine längere Unterſuchung ihre Gewißheit zu verſchaffen. Ich bin daher bereit ſie wieder zu verwerfen, ſo bald ein reiferes Urtheil mir die Schwäche derſelben aufdecken wird.

§. 12.

Einige Metaphyſiklehrer behaupten, daß der Körper vermöge ſeiner Kraft, ſich nach allen Gegenden zur Bewegung beſtrebe.

Die neueſte Weltweisheit ſetzet gewiſſe Begriffe von der weſentlichen Kraft der Körper feſt, die nicht allerdings können gebilliget werden. Man nennt dieſelbe eine immerwährende Beſtrebung zur Bewegung. Auſſer dem Fehler, den dieſer Begrif, wie ich im Anfange gezeiget habe, mit ſich führet, iſt noch ein andrer, von dem ich anjetzt reden will. Wenn die Kraft eine immerwährende Bemühung zum Würken iſt, ſo wäre es ein offenbarer Widerſpruch, wenn man ſagen wollte, daß dieſe Anſtrengung der Kraft in Abſicht auf die äuſſern Dinge ganz und gar unbeſtimmt ſey. Denn vermöge ihrer Definition, iſt ſie ja dahin bemühet auſſer ſich in andre Dinge zu würken; ja nach denen angenommenen Lehrſätzen der neueſten Metaphyſiklehrer würket ſie würklich in dieſelbe. Es ſcheinen daher diejenigen am richtigſten zu reden, die da ſagen, daß ſie vielmehr nach allen Gegenden gerichtet ſey, als daß ſie in Abſicht auf die Richtung ganz und gar unbeſtimmt ſey. Der berühmte Herr Hamberger behauptet daher, daß die Subſtantielle Kraft der Monaden ſich nach allen Gegenden zur Bewegung gleich beſtrebe,

ſtrebe, und ſich daher, ſo wie eine Waage, durch die Gleichheit der Gegendrücke in Ruhe erhalte.

§. 13.

Erſter Einwurf gegen dieſe Meynung.

Nach dieſem Syſtem entſtehet die Bewegung, wenn das Gleichgewicht zweyer, entgegengeſetzter Tendenzen gehoben iſt, und der Körper bewegt ſich nach der Richtung der gröſſern Tendenz mit dem Uebermaße der Kraft, das dieſe über die entgegengeſetzte kleinere erhalten hat. Dieſe Erklärung befriedigt die Einbildungskraft noch zwar in dem Falle, da der bewegende Körper mit dem bewegten immer zugleich fortrücket. Denn dieſer Fall iſt demjenigen ähnlich, da jemand mit der Hand eine von zweyen gleich wiegenden Waagſchaalen unterſtützet, und hierdurch die Bewegung der andern verurſacht. Allein ein Körper, dem ſeine Bewegung durch einen Stoß mitgetheilet worden, ſetzet dieſelbe ins Unendliche fort, ungeachtet die antreibende Gewalt aufhöret in ihm zu würken. Nach dem angeführten Lehrgebäude aber, würde er ſeine Bewegung nicht fortſetzen können, ſondern ſobald der antreibende Körper abließe in ihn zu würken, würde er auch plötzlich in Ruhe gerathen. Denn weil die nach allen Gegenden gerichtete Tendenzen der Kraft des Körpers, von ſeiner Subſtanz unzertrennlich ſind, ſo wird das Gleichgewicht dieſer Neigungen ſich den Augenblick wieder herſtellen, ſo bald die äuſſerliche Gewalt, die ſich der einen Tendenz entgegengeſetzt hatte, zu würken aufhöret.

§. 14.

Zweyter Einwurf gegen dieſelbe Meynung.

Es iſt dieſes aber nicht die einzige Schwierigkeit. Weil ein Ding durchgängig beſtimmt ſeyn muß, ſo wird die Beſtrebung zur Bewegung, welche die Subſtanzen nach allen Gegenden ausüben, einen gewiſſen Grad der Intenſität haben müſſen. Denn unendlich kann ſie nicht ſeyn;

allein eine endliche Bemühung zum Würken ohne eine gewiſſe Größe der Anſtrengung iſt unmöglich: daher weil der Grad der Intenſität endlich, und beſtimmt iſt, ſo ſetze man: daß ein Körper A von gleich großer Maſſe, gegen ihn mit einer Gewalt anlaufe, die dreymal ſtärker iſt, als alle die Bemühung zur Bewegung, die dieſer in der weſentlichen Kraft ſeiner Subſtanz hat, ſo wird er dem anlaufenden nur den dritten Theil ſeiner Geſchwindigkeit durch ſeine vim inertiae benehmen können: Er wird aber auch ſelber keine größere Geſchwindigkeit erlangen, als die dem Drittheil von der Geſchwindigkeit des bewegenden Körpers gleich iſt. Nach verrichtetem Stoße alſo wird A als der anlaufende Körper ſich mit zwey Graden Geſchwindigkeit, B aber nur mit einem Grade, in ebenderſelben Richtung fortbewegen ſollen. Weil nun B dem Körper A im Wege ſteht, und ſo viele Geſchwindigkeit nicht annimmt als er nöthig hat, damit er der Bewegung des Körpers A nicht hinderlich ſey; weil er dieſem ungeachtet dieſes ſeine Bewegung doch nicht vermögend iſt aufzuhalten, ſo wird ſich A würklich nach der Richtung A C Fig. I. mit der Geſchwindigkeit 2, B aber, welches dem Körper A im Wege iſt, nach eben dieſer Richtung mit der Geſchwindigkeit wie 1 bewegen, beyderſeits Bewegungen aber werden dennoch ungehindert vor ſich gehen. Dieſes iſt aber unmöglich, es ſey denn, daß man ſetzen wol[illegible] B würde von A durchdrungen, welches aber eine met[illegible]ſiſche Ungereimtheit iſt. *)

§. 15.

Doppelte Eintheilung der Bewegung.

Es iſt Zeit, daß ich dieſe metaphyſiſche Vorbereitung endige. Ich kann aber nicht umhin noch eine Anmerkung bey-

---

*) Man begreifet dieſes noch deutlicher, wenn man erwäget, daß der Körper A nach verrichtetem Stoße werde in C ſeyn, wenn B den Punkt D, der die Linie A C auf die Hälfte theilet, noch nicht

beyzufügen, die ich zum Verſtande des folgenden für unentbehrlich halte. Die Begriffe von dem todten Drucke und von dem Maaße deſſelben, die in der Mechanik vorkommen, ſetze ich bey meinen Leſern voraus, und überhaupt werde ich in dieſen Blättern keine vollſtändige Abhandlung von allen dem, was zu der Lehre der lebendigen und todten Kräfte gehöret, vortragen; ſondern nur einige geringe Gedanken entwerfen, die mir neu zu ſeyn ſcheinen, und meiner Hauptabſicht beförderlich ſeyn, das Leibnitziſche Kräftenmaaß zu verbeſſern. Daher theile ich alle Bewegungen in zwey Hauptarten ein. Die eine hat die Eigenſchaft, daß ſie ſich in dem Körper, dem ſie mitgetheilt werden, ſelber erhält, und ins unendliche fortdauert, wenn kein Hinderniß ſich entgegen ſetzt. Die andre iſt eine immerwährende Würkung einer ſtets antreibenden Kraft, bey der nicht einmal ein Widerſtand nöthig iſt, ſie zu vernichten, ſondern die nur auf die äuſſerliche Kraft beruhet, und eben ſo bald verſchwindet, als dieſe aufhöret ſie zu erhalten. Ein Exempel von der erſten Art, ſind die geſchoſſene Kugeln und alle geworfene Körper; von der zweyten Art, iſt die Bewegung einer Kugel, die von der Hand ſachte fortgeſchoben wird, oder ſonſt alle Körper, die getragen oder mit mäßiger Geſchwindigkeit gezogen werden.

§. 16.

Die Bewegung von der erſten Art iſt vom t[illegible]en Drucke nicht unterſchieden.

Man begreift leicht, ohne ſich in eine tiefe Betrachtung der Metaphyſik einzulaſſen, daß die Kraft, die ſich in der Bewegung von der erſten Art äuſſert, in Vergleichung der Kraft von dem zweyten Geſchlechte, etwas unendliches hat.

---

nicht überſchritten hat; mithin werde jener dieſen haben durchdringen müſſen, denn ſonſt hätte er vor ihm keinen Vorſprung erlangen können.

hat. Denn dieſe vernichtet ſich zum Theile ſelber, und höret von ſelber plötzlich auf, ſo bald man ihr die antreibende Kraft entziehet; man kann Sie dahero anſehen als wenn ſie jeden Augenblick verſchwände, aber auch eben ſo oft wieder erzeuget werde. Da hingegen jene eine innerliche Quelle, eine an ſich unvergängliche Kraft iſt, die in einer fortdaurenden Zeit ihre Würkung verrichtet. Sie verhält ſich alſo zu jener wie ein Augenblick zur Zeit oder wie der Punkt zur Linie. Es iſt daher eine Bewegung von dieſer Art von dem todten Drucke nicht unterſchieden, wie Herr Baron Wolf in ſeiner Coſmologie ſchon angemerket hat.

§. 17.

Die Bewegung von der zweyten Art ſetzet eine Kraft voraus, die ſich wie das Quadrat der Geſchwindigkeit verhält.

Weil ich von der Bewegung eigentlich reden will, die ſich in einem leeren Raume in Ewigkeit von ſelber erhält; ſo will mit wenigem die Natur derſelben, nach den Begriffen der Metaphyſik, anſehen. Wenn ein Körper, in freyer Bewegung, in einem unendlich ſubtilen Raume läuft, ſo kann ſeine Kraft nach der Summe aller der Würkungen, die er in Ewigkeit thut, abgemeſſen werden. Denn wenn dieſes Aggregat ſeiner ganzen Kraft nicht gleich wäre, ſo würde man, um eine Summe zu finden, die der ganzen Intenſität der Kraft gleich ſey, eine längere Zeit nehmen müſſen, als die unendliche Zeit iſt, welches ungereimt iſt. Man vergleiche nun zweene Körper A, und B, von denen A eine Geſchwindigkeit wie 2, B aber eine ſolche wie 1 hat, ſo drucket A, von dem Anfange ſeiner Bewegung an, in Ewigkeit, die unendlich kleine Maſſen des Raums, den er durchläuft, mit doppelt mehr Geſchwindigkeit wie B, allein er legt auch in dieſer unendlichen Zeit einen zweymal größern Raum zurück als B, alſo iſt die ganze Größe der Würkung, welche A verrichtet, dem Product aus der Kraft, womit er denen kleinen Theilen des Raumes begegnet, in die Menge dieſer Theile, proportionirt, und eben ſo iſt es mit der Kraft von B beſchaffen. Nun ſind beyder ihre Würkungen, in die kleine Moleculas des Raumes, ihren Geſchwindigkeiten proportionirt, und die Menge dieſer Theile ſind ebenfalls wie die Geſchwindigkeiten, folglich iſt die Größe der ganzen Würkung eines Körpers zu der ganzen Würkung des andern, wie das Quadrat ihrer Geſchwindigkeiten, und alſo ſind ihre Kräfte auch in dieſer Verhältniß. *)

§. 18.

Zweyter Grund hiervon.

Zum beſſern Begriffe dieſer Eigenſchaft der lebendigen Kräfte, kann man auf dasjenige zurück denken, was im 16ten §. geſagt worden. Die todten Drucke können nichts mehr als die einfache Geſchwindigkeit zum Maaße haben, denn weil ihre Kraft auf den Körpern, die ſie ausüben, ſelber nicht beruhet, ſondern durch eine äuſſere Gewalt verrichtet wird, ſo hat der Widerſtand, der dieſelbe überwältiget, nicht in Abſicht auf die Stärke, mit der ſich dieſe Kraft in dem Körper zu erhalten ſucht, eine gewiſſe beſondre Bemühung nöthig, (denn die Kraft iſt in der würkenden Subſtanz auf keinerley Weiſe eingewurzelt und bemühet, ſich in derſelben zu erhalten,) ſondern ſie hat nur die einzige Geſchwindigkeit zu vernichten nöthig, die der Körper gebraucht, den Ort zu verändern. Allein mit der lebendigen Kraft iſt es ganz anders. Weil der Zuſtand, in welchem die Subſtanz ſich befindet, indem ſie in freyer Bewegung mit einer gewiſſen

---

*) Weil ich in dieſer Schrift eigentlich der Meynung des Herrn von Leibnitz gewiſſe Einwürfe entgegen ſetzen will, ſo ſcheint es, daß ich mir ſelber widerſpreche, da ich in dieſem §. einen Beweis zur Beſtätigung ſeiner Meynung darbiete. Allein in dem letzten Capitel werde ich zeigen, daß des Herrn von Leibnitz Meynung, wenn ſie nur auf gewiſſe Weiſe eingeſchränkt wird, würklich ſtatt habe.

ſen Geſchwindigkeit fortläuft, ſich auf den innerlichen Beſtimmungen vollkommen gründet; ſo iſt dieſelbe Subſtanz zugleich dahin bemühet, ſich in dieſem Zuſtande zu erhalten. Der äuſſerliche Widerſtand alſo muß zugleich neben der Kraft, die er brauchet, der Geſchwindigkeit dieſes Körpers die Wage halten, noch eine beſondre Gewalt haben die Beſtrebung zu brechen, mit der die innerliche Kraft des Körpers angeſtrengt iſt, in ſich dieſen Zuſtand der Bewegung zu erhalten, und die ganze Stärke des Widerſtandes, der die Körper, die in freyer Bewegung ſich befinden, in Ruhe verſetzen ſoll, muß alſo in zuſammengeſetzter Verhältniß ſeyn, aus der Proportion der Geſchwindigkeit, und der Kraft, womit der Körper bemühet iſt dieſen Zuſtand der Bemühung in ſich zu erhalten; d. i. weil beyde Verhältniſſe einander gleich ſeyn, ſo iſt die Kraft, die der Widerſtand bedarf, wie das Quadrat der Geſchwindigkeit der anlaufenden Körper.

§. 19.

Ich darf mir nicht verſprechen, etwas entſcheidendes und unwiderſprechliches, in einer Betrachtung zu erlangen, die bloß metaphyſiſch iſt, daher wende ich mich zu dem folgenden Kapitel, welches durch die Anwendung der Mathematik, vielleicht mehr Anſprüche auf die Ueberzeugung wird machen können. Unſre Metaphyſik iſt wie viele andre Wiſſenſchaften in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß; Gott weiß, wenn man ſie ſelbige wird überſchreiten ſehen. Es iſt nicht ſchwer ihre Schwäche in manchem zu ſehen, was ſie unternimmt. Man findet ſehr oft das Vorurtheil als die größte Stärke ihrer Beweiſe. Nichts iſt mehr hieran Schuld, als die herrſchende Neigung derer, die die menſchliche Erkenntniß zu erweitern ſuchen. Sie wollten gerne eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünſchen, daß es auch eine gründliche ſeyn möchte. Es iſt einem Philoſophen faſt die einzige Vergeltung für ſeine Bemühung, wenn er nach einer mühſamen Unterſu-

chung

chung ſich endlich in dem Beſitze einer recht gründlichen Wiſſenſchaft beruhigen kann. Daher iſt es ſehr viel, von ihm zu verlangen, daß er nur ſelten ſeinem eignen Beyfall traue, daß er in ſeinen eigenen Entdeckungen die Unvollkommenheiten nicht verſchweige, die er zu verbeſſern nicht im Stande iſt, und daß er niemals ſo eitel ſey, dem Vergnügen, das die Einbildung von einer gründlichen Wiſſenſchaft macht, dem wahren Nutzen der Erkenntniß bie hintan zu ſetzen. Der Verſtand iſt zum Beyfalle ſehr geneigt, und es iſt freylich ſehr ſchwer, ihn lange zurück zu halten; allein man ſollte ſich doch endlich dieſen Zwang anthun, um einer gegründeten Erkenntniß alles aufzuopfern, was eine weitläuftige reizendes an ſich hat.

Zweytes Hauptſtück.

Unterſuchung der Lehrſätze der Leibnitziſchen Parthey von den lebendigen Kräften.

§. 20.

Ich finde in der Abhandlung, die Herr Bülfinger der Petersburgiſchen Academie überreicht hat, eine Betrachtung, der ich mich jederzeit als einer Regel in der Unterſuchung der Wahrheiten bedienet habe. Wenn Männer von gutem Verſtande, bey denen entweder auf keiner oder auf beyden Theilen die Vermuthung fremder Abſichten zu finden iſt, ganz wider einander laufende Meynungen behaupten, ſo iſt es der Logik der Wahrſcheinlichkeiten gemäß, ſeine Aufmerkſamkeit am meiſten auf einen gewiſſen Mittelſatz zu richten, der beyden Partheyen in gewiſſer Maaße Recht läßt.

§. 21.

Ich weiß nicht, ob ich ſonſt in dieſer Art zu denken bin glücklich geweſen, allein in der Streitſache von den lebendigen Kräften hoffe ich es zu ſeyn. Niemals hat ſich die Welt in gewiſſe Meynungen gleicher getheilet als in denen, die das Kräftenmaaß der bewegten Körper betreffen. Die Partheyen ſind allem Anſehen nach gleich ſtark, und gleich billig. Es können ſich freylich fremde Abſichten mit einmiſchen, allein von welcher Parthey ſollte man ſagen können, daß ſie hievon ganz frey wäre? Ich wähle alſo den ſicherſten Weg, indem ich eine Meynung ergreife, wobey beyde große Partheyen ihre Rechnung finden.

§. 22.

Leibnitzens und Carteſens Schätzung der Kräfte.

Die Welt hatte vor Leibnitzen dem einzigen Satze des Cartes gehuldigt, der überhaupt den Körpern, auch denen, die ſich in würklicher Bewegung befinden, zum Maaße ihrer Kraft nur die bloße Geſchwindigkeiten ertheilte. Niemand ließe es ſich beyfallen, daß es möglich wäre in daſſelbe einen Zweifel zu ſetzen; allein Leibnitz brachte die menſchliche Vernunft durch die Verkündigung eines neuen Geſetzes plötzlich in Empörung, welches nach der Zeit eines von denen geworden iſt, die denen Gelehrten den größten Wettſtreit des Verſtandes dargebothen haben. Cartes hatte die Kräfte der bewegten Körper nach den Geſchwindigkeiten ſchlechthin geſchätzet, allein der Herr von Leibnitz ſetzte zu ihrem Maaße das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit. Dieſe ſeine Regel trug er nicht, wie man denken ſollte, nur unter gewiſſen Bedingungen vor, die der vorigen annoch einigen Platz verſtatten; nein, ſondern er läugnete Carteſens Geſetze abſolut und ohne Einſchränkung, und ſetzte das ſeinige ſo fort an deſſen Stelle.

§. 23.

Erſter Fehler des Leibnitziſchen Kräftenmaaßes.

Es ſind eigentlich zwey Stücke, die ich an des Herrn von Leibnitz Regel auszuſetzen finde. Dasjenige, wovon ich jetzo handeln werde, ziehet in der Sache der lebendigen Kräfte keine Folgen von Wichtigkeit nach ſich; man kann es aber dennoch nicht unterlaſſen anzumerken, damit bey einem ſo großen Satze nichts verſäumet werde, was ihn von allen kleinen Vorwürfen, die man ihm etwan machen möchte, befreyen kann.

Das Leibnitziſche Kräftenmaaß iſt jederzeit in dieſer Formul vorgetragen worden: Wenn ein Körper in würklicher Bewegung begriffen iſt, ſo iſt ſeine Kraft, wie das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit. Alſo iſt, nach dieſem Satze, das Kennzeichen von dieſem Maaße der Kraft nichts wie die würkliche Bewegung. Es kann aber ein Körper ſich würklich bewegen, obgleich ſeine Kraft nicht größer iſt, als diejenige, die er etwa mit dieſer Anfangsgeſchwindigkeit bloß durch den Druck ausüben würde. Ich habe dieſes in dem vorigen Capitel ſchon erwieſen, und wiederhole es nochmals.

Eine Kugel, die ich auf einer glatten Fläche ganz ſachte fortſchiebe, hört ſo gleich auf ſich ferner zu bewegen, wenn ich die Hand abziehe. Es verſchwindet alſo in einer ſolchen Bewegung die Kraft des Körpers alle Augenblicke; ſie wird aber eben ſo oft durch einen neuen Druck wieder hergeſtellet. In denſelben Augenblicke alſo, da der Körper den Gegenſtand antrift, iſt ihm ſeine Kraft nicht von der vorigen Bewegung noch eigen, nein, dieſe iſt ſchon alle vernichtet, nur diejenige Kraft beſitzt er, welche ihm die antreibende Gewalt in eben dieſem Augenblick mittheilet, da er den Gegenſtand berühret. Man kann ihn alſo anſehen, als wenn er ſich gar nicht bewegt hätte, und als wenn er den Widerſtand bloß im Ruheſtande druckte. Ein ſolcher Körper iſt

mithin

mithin von demjenigen nicht unterſchieden, der einen **todten Druck** ausübet, und daher iſt ſeine Kraft nicht wie das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit, ſondern wie die Geſchwindigkeit ſchlechthin. Dieſes iſt alſo die erſte Einſchränkung, die ich dem Leibnitziſchen Geſetze mache. Er hätte nicht eine würkliche Bewegung allein, als das Kennzeichen der lebendigen Kraft angeben ſollen, es war auch nöthig eine **freye** Bewegung hinzuzuſetzen. Denn wenn die Bewegung nicht frey iſt, ſo hat der Körper niemals eine lebendige Kraft. Nach dieſer Beſtimmung wird das Leibnitziſche Geſetz, **wo es ſonſten nur richtig iſt**, in dieſer Formul erſcheinen müſſen: **Ein Körper, der ſich in würklicher und freyer Bewegung befindet, hat eine Kraft, die dem Quadrat ꝛc. ꝛc.**

§. 24.

Was eine würkliche Bewegung ſey?

Nunmehro mache ich die zweyte Anmerkung, die uns die Quelle des berüchtigten Streits entdecken wird, und die vielleicht auch das einzige Mittel darbiethet, denſelben wieder beyzulegen.

Die Vertheidiger von der neuen Schätzung der lebendigen Kräfte ſind hierinn noch mit den Carteſianern einig, daß die Körper, wenn ihre Bewegung nur im Anfange iſt, eine Kraft beſitzen, die ſich wie ihre bloße Geſchwindigkeit verhalte. Allein ſo bald man die Bewegung **würklich** nennen kann, ſo hat der Körper, ihrer Meynung nach, das Quadrat der Geſchwindigkeit zum Maaße.

Laſſet uns nun unterſuchen, was eigentlich eine **würkliche** Bewegung ſey. Denn dieſes Wort war die Urſache des Abfalls von **Carteſen**, allein vielleicht kann ſie auch eine Urſache der Wiedervereinigung werden.

Man nennt eine Bewegung alsdenn **würklich**, wenn ſie ſich nicht bloß in dem Punkte des Anfangs befindet, ſondern wenn, indem ſie währet, eine Zeit verfloſſen iſt. Dieſe verfloſſene Zeit, die zwiſchen dem Anfange der Bewegung, und dem Augenblicke, darinn der Körper würket, darzwiſchen iſt, die macht es eigentlich, daß man die Bewegung **würklich** nennen kann.

Man merke aber wohl, daß dieſe Zeit *) nicht etwas von geſetzter und gemeſſener Größe ſey, ſondern daß ſie gänzlich undeterminirt iſt, und nach Belieben kann beſtimmt werden. Das heißt: man kann ſie annehmen ſo klein man will, wenn man ſie dazu brauchen ſoll, eine **würkliche** Bewegung damit anzuzeigen. Denn es iſt nicht die und die Größe der Zeit, welche die Bewegung eigentlich **würklich** macht, nein, die Zeit überhaupt iſt es, ſie ſey ſo klein oder ſo groß, wie ſie wolle.

§. 25.

Zweyter Hauptfehler des Leibnitziſchen Kräftenmaaßes.

Demnach iſt die in der Bewegung aufgewandte Zeit, der wahre und einzige Character der lebendigen Kraft; und ſie allein iſt es, wodurch dieſe ein beſonderes Maaß vor der todten erhält.

Laßt uns nun die Zeit, die von dem Anfange der Bewegung an verfließet, bis der Körper einen Gegenſtand antrifft, in den er würket, durch die Linie A B vorſtellig machen, wovon der Anfang in A iſt. **) In B hat der Körper alſo eine lebendige Kraft, aber im Anfangspunkte A hat er ſie nicht, denn daſelbſt würde er einen Wiederhalt, der ihm entgegenſtünde, bloß mit einer Bemühung zur Bewegung drucken. Laßt uns aber ferner folgender Geſtalt ſchließen. Was

iſt

---

*) In der Formul des Leibnitziſchen Kräftenmaaßes.

**) Fig. II.

1ſte iſt die Zeit A B eine ſolche Beſtimmung des Körpers, der ſich in B befindet, wodurch in ihn eine lebendige Kraft geſetzt wird, und der Anfangspunkt A (wenn ich nehmlich den Körper in demſelben ſetze,) iſt eine Beſtimmung, die ein Grund der todten Kraft iſt. Vers

2te. Wenn ich in Gedanken dieſe Beſtimmung, die durch die Linie A B ausgedruckt wird, kleiner mache; ſo ſetze ich den Körper dem Anfangspunkte näher, und es läſt ſich leicht verſtehen, daß wenn ich dieſes fortſetzte, der Körper endlich ſich gar in A ſelber befinden würde; folglich wird die Beſtimmung A B durch ihre Abkürzung, der Beſtimmung in A immer näher geſetzt werden; denn wenn ſie ſich dieſer gar nicht näherte, ſo könnte der Körper durch die Abkürzung der Zeit, wenn ich ſie gleich unendlich fortſetzte, doch niemals den Punkt A gewinnen, welches ungereimt iſt. Es kömmt alſo die Beſtimmung des Körpers in C, denen Bedingungen der todten Kraft näher, als in B, in D noch näher als in C, und ſo ferner, bis er in A ſelber alle Bedingungen der todten Kraft hat, und die Bedingungen zur lebendigen gänzlich verſchwunden ſind. Wenn aber

3tens gewiſſe Beſtimmungen, die die Urſache einer Eigenſchaft eines Körpers ſeyn, ſich nach und nach in andere Beſtimmungen verwandeln, die ein Grund einer entgegengeſetzten Eigenſchaft ſind, ſo muß die Eigenſchaft, die eine Folge der erſteren Bedingungen war, ſich zugleich mit ändern, und ſich nach und nach in diejenige Eigenſchaft verwandeln, die eine Folge der letztern iſt. *) Da nun, wenn ich die Zeit A B, (die eine Bedingung einer lebendigen Kraft in B iſt,) in Gedanken abkürze, dieſe Bedingung der lebendigen Kraft, der Bedingung der todten Kraft nothwendig näher geſetzt wird, als ſie in B war, ſo muß auch der Körper in C würklich eine Kraft haben, die der todten näher kommt, als die in B, und noch näher, wenn ich ihn in D

---

*) Nach der Regel posita ratione ponitur rationatum.

ſetzte. Es hat demnach ein Körper, der unter der Bedingung der verfloſſenen Zeit eine lebendige Kraft beſitzet, dieſelbe nicht in jedweder Zeit, die ſo kurz ſeyn kann, als man will; nein, ſie muß determinirt und gewiß ſeyn, denn wenn ſie kürzer wäre, ſo würde er dieſe lebendige Kraft nicht mehr haben. Es kann alſo Leibnitzens Geſetze, von der Schätzung der Kräfte, nicht ſtatt finden; denn es legt den Körpern, die ſich überhaupt eine Zeit lang bewegt haben, (dies will ſo viel ſagen, als die ſich würklich bewegen) ohne Unterſchied eine lebendige Kraft bey, dieſe Zeit mag nun ſo kurz oder lang ſeyn, wie man wolle. *)

§. 26.

Beweiß eben deſſelben aus dem Geſetze der Continuität.

Was ich jetzo erwieſen habe, iſt eine ganz genaue Folge aus dem Geſetze der Continuität, deſſen weitläuftigen Nutzen man vielleicht noch nicht genug hat kennen gelernet. Der Herr von Leibnitz, der Erfinder deſſelben, machte ihm zum Probierſtein, an dem die Geſetze des Cartes die Probe nicht hielten. Ich halte es für den größten Beweiß ſeiner Vortreflichkeit, daß er faſt allein ein Mittel darbietet,

---

*) Der kurze Inhalt dieſes Beweiſes iſt folgender. Die Zeit, die ſich zwiſchen dem Anfange der Bewegung, und dem Augenblicke, darinn der Körper anſtößt, befindet, kann ſo viel kürzer gedacht werden, als beliebig iſt, ohne daß ſich dadurch verſtehen läßt, daß die Bedingung der lebendigen Kraft ſich dadurch verlieren werde, §. 24; nun iſt aber dieſe Abkürzung ein Grund, woraus verſtanden werden kann, daß wenn man ſie fortſetzete, der Körper endlich werde im Anfangspunkte ſeyn, wo die lebendige Kraft ſich würklich verlieret, und dagegen die Bedingung zur todten einfindet; es iſt alſo die Verkleinerung dieſer Zeit, kein Grund, der der Bedingung der lebendigen Kraft etwas entziehet, und iſt doch zugleich ein Grund hiezu: welches ſich widerſpricht.

das berufenſte Geſetze der ganzen Mechanik recht aufzudecken, und in der wahren Geſtalt zu zeigen.

Man darf nur ſeine Aufmerkſamkeit auf die Art und Weiſe richten, wie Herr von Leibnitz ſich dieſes Grundſatzes gegen Carteſen bedienet hat, ſo wird man leicht wahrnehmen, wie er hier müſſe angewandt werden. Er beweiſet, diejenige Regel, die da ſtatt hat, wenn ein Körper gegen einen ſtößt, der in Bewegung iſt, müſſe auch bleiben, wenn er wider einen anläuft, der in Ruhe iſt; denn die Ruhe iſt von einer ſehr kleinen Bewegung nicht unterſchieden. Was da gilt, wenn ungleiche Körper gegen einander laufen, das muß auch gelten, wenn die Körper gleich ſind; denn eine ſehr kleine Ungleichheit, kann mit der Gleichheit verwechſelt werden.

Auf dieſe Weiſe ſchließe ich auch: was da überhaupt gilt, wenn ein Körper ſich eine Zeitlang beweget hat, das muß auch gelten, wenn gleich nur die Bewegung im Anfange iſt, denn eine ſehr kleine Dauer der Bewegung, iſt von dem bloßen Anfange derſelben nicht unterſchieden, oder man kann ſie füglich verwechſeln. Hieraus folgere ich: wenn der Körper überhaupt alsdenn eine lebendige Kraft hat, wenn er ſich eine Zeitlang, (ſie ſey ſo kurz als man will) beweget hat, ſo muß er ſie auch haben, wenn er ſich erſt anfängt zu bewegen. Denn es iſt einerley, ob er eben erſt anfängt, oder etwa ſchon eine ungemein kleine Zeit fortfährt ſich zu bewegen. Und alſo ſchließe ich, weil aus dem Leibnitziſchen Geſetze der Kräftenſchätzung dieſe Ungereimtheit folget, daß ſelber im Anfangspunkte der Bewegung die Kraft lebendig ſeyn würde, ſo könne man ihm nicht beypflichten.

Es iſt leicht wahrzunehmen, wie ſehr ſich der Verſtand dawider ſetzet, wenn dieſes Geſetz ihm in dem rechten Lichte der Deutlichkeit vorgelegt wird. Es iſt unmöglich ſich zu überreden, daß ein Körper, der im Punkte A. eine todte Kraft hat, eine lebendige, die unendlichmahl größer iſt, wie die todte haben ſollte, wenn er ſich nur um eine unmerklich kleine Linie von dieſem Punkte entfernet hat. Dieſer Sprung der Gedanken iſt zu plötzlich, es iſt kein Weg, der uns von der einen Beſtimmung zur andern überführet.

§. 27.

Die in der Bewegung verfloſſene Zeit, mithin auch die Würklichkeit der Bewegung, iſt nicht die wahre Bedingung unter der dem Körper eine lebendige Kraft zukommt.

Man habe wohl auf das Acht, was hieraus flieſſet. Die verfloſſene Zeit, wenn ſie undeterminirt vorgetragen wird, kann keine Bedingung zur lebendigen Kraft ſeyn; und dies habe ich vorher erwieſen, aber wenn ſie gleich determinirt, und auf eine gewiſſe Gröſſe eingeſchränkt vorgetragen wird, ſo kann ſie doch nicht die eigentliche Bedingung der lebendigen Kraft abgeben, und dieſes beweiſe ich jetzt folgendergeſtalt.

Geſetzt, man könnte erweiſen, daß ein Körper, der dieſe Geſchwindigkeit hat, nach einer Minute eine lebendige Kraft haben werde, und daß dieſe Minute diejenige Bedingung ſey, unter der ihm dieſe Kraft zukommt; ſo würde, wenn die Gröſſe dieſer Zeit verdoppelt würde, alles dasjenige in dem Körper doppelt ſeyn, was vorher, nur einzeln genommen, in ihn ſchon eine lebendige Kraft ſetzte. Er ſetzte aber die Gröſſe der erſten Minute zu der Kraft des Körpers eine neue Dimenſion hinzu; (per hypotheſin) alſo wird die Gröſſe von zwey Minuten, weil ſie die Bedingungen, die die erſtere in ſie enthielte, verdoppelt in ſich begreift, zu der Kraft des Körpers eine Dimenſion mehr hinzuſetzen. Der Körper alſo, der ſeine Bewegung frey fortſetzet, wird im Anfangspunkte derſelben zwar nur eine Kraft von einer Dimenſion, und nach Verflieſſung einer Minute, eine Kraft von zwey Abmeſſungen haben; allein bey der zweyten Minute hat ſeine Kraft drey Abmeſſungen, bey der dritten vier,

bey

bey der vierten fünf, und ſo ferner. Das heißt: ſeine Kraft wird bey einförmiger Bewegung bald die Geſchwindigkeit ſchlechthin, bald das Quadrat derſelben, bald den Würfel, bald das Quadratoquadrat u. ſ. w. zum Maaße haben; welches ſolche Ausſchweifungen ſind, die niemand unternehmen wird zu vertheidigen. Man darf an der Richtigkeit dieſer Schlüſſe nicht zweifeln. Denn wenn man verlangt, daß eine Zeit von beſtimmter Größe, die von dem Anfange der Bewegung eines Körpers, bis zu einem gewiſſen Punkte verfließet, die Bedingungen der lebendigen Kraft ganz und gar in ſich faſſe; ſo kann man auch nicht leugnen, daß in einer zweymal größern Zeit auch zweymal mehr von dieſen Bedingungen ſeyn würden, denn die Zeit hat keine andere Beſtimmungen wie ihre Größe. Und wenn daher eine einfache Zeit der zureichende Grund iſt, eine neue Dimenſion in die Kraft eines Körpers hineinzubringen, ſo wird eine zweyfache Zeit zwey ſolcher Dimenſionen ſetzen (nach der Regel: rationata ſunt in proportione rationum ſuarum.) Man kann noch hinzuſetzen: daß die Zeit nur deswegen eine Bedingung zur lebendigen Kraft ſeyn konnte, weil der Körper bey der Verfließung derſelben ſich von der Bedingung der todten, welche in dem Anfangsaugenblicke beſtehet, entfernet; und deswegen dieſe Zeit eine beſtimmte Größe haben müſſe, weil er in weniger Zeit ſich von den Beſtimmungen der todten Kraft nicht genugſam entfernet haben würde, als die Größe einer lebendigen Kraft erfordert. Da er ſich nun in einer größern Zeit, von dem Anfangsaugenblicke, d. i. von der Bedingung der todten Kraft, immer weiter entfernet: ſo müßte die Kraft des Körpers ins unendliche, je länger er ſich beweget, auch bey ſeiner einförmigen Geſchwindigkeit immer mehr und mehr Abmeſſungen erlangen; welches ungereimt iſt.

Es iſt alſo erſtens die Abweſenheit der Würklichkeit der Bewegung nicht die wahre und rechte Bedingung, welche der Kraft eines Körpers die Schätzung der ſchlechten Geſchwindigkeit zueignet.

Zweytens, weder die Würklichkeit der Bewegung überhaupt, und die damit verknüpfte allgemeine und unbeſtimmte Betrachtung der verfloſſenen Zeit, noch die beſtimmte und geſetzte Größe der Zeit, iſt ein zureichender Grund der lebendigen Kraft, und der Schätzung derſelben nach dem Quadrat.

§. 28.

Die Mathematik kann die lebendigen Kräfte nicht erweiſen.

Wir wollen aus dieſer Betrachtung zwey Folgen von Wichtigkeit ziehen.

Die erſte iſt: daß die Mathematik niemals einige Beweiſe zum Vortheil der lebendigen Kräfte darbiethen könne, und daß eine auf dieſe Weiſe geſchätzte Kraft, wenn ſie ſonſten gleich ſtatt hat, dennoch zum wenigſten auſſerhalb dem Gebiethe der mathematiſchen Betrachtung ſey. Jedermann weiß es, daß, wenn man in dieſer Wiſſenſchaft die Kraft eines mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit bewegten Körpers ſchätzen will, man an keinem beſtimmten Augenblick, der in der Bewegung verfloſſenen Zeit, gebunden ſey, ſondern daß, in Abſicht auf dieſe Einſchränkung alles unbeſtimmt und gleichgültig ſey. Es iſt alſo die Schätzung der Kraft bewegter Körper, die die Mathematik darreicht, von der Art, daß ſie ſich über alle Bewegungen überhaupt erſtreckt, die Zeit, die darüber verfloſſen iſt, mag ſo kurz ſeyn, wie man wolle, und daß ſie uns hierinn gar keine Grenzen ſetzt. Eine Schätzung von der Art aber gehet auch auf die Bewegung der Körper, die im Anfange iſt, §. 25. 26. und die alſo todt iſt, und die ſchlechte Geſchwindigkeit zu ihrem Maaße hat. Und da die lebendigen Kräfte mit den todten zugleich unter einerley Schätzung nicht begriffen ſeyn können, ſo ſiehet man leicht, daß die erſtere von einer mathematiſchen Betrachtung gänzlich ausgeſchloſſen ſeyn.

Ueberdem betrachtet die Mathematik in der Bewegung eines Körpers nichts wie die Geſchwindigkeit, die Maſſe, und noch etwa die Zeit, wenn man ſie dazu nehmen wollte. Die Geſchwindigkeit iſt niemals ein Grund der lebendigen Kraft; denn der Körper, wenn er gleich nach der Meynung der Leibnitzianer eine lebendige Kraft beſäße, würde ſie doch nicht in allen Augenblicken ſeiner Bewegung haben können, ſondern es würde eine Zeit nach dem Anfange derſelben ſeyn, darinnen er ſie noch nicht hätte, ob in ihm gleich alle Geſchwindigkeit ſchon vorhanden wäre. §. 25. 26. Die Maſſe iſt noch viel weniger ein Grund zu derſelben. Endlich haben wir eben daſſelbe auch von der Zeit erwieſen. Es hat hat alſo die Bewegung eines jeden Körpers beſonders genommen, nichts in ſich, was in einer mathematiſchen Erwegung eine ihr beywohnende lebendige Kraft anzeigte. Weil nun alle Schlüſſe, die man von demjenigen macht, was ein Körper thut, der in Bewegung iſt, aus denen Notionen müſſen hergeleitet werden, die in der Betrachtung der Geſchwindigkeit, der Maſſe, und der Zeit begriffen ſind, ſo werden ſie, wenn ſie richtig herausgezogen ſind, keine Folgerungen darbiethen, die die lebendigen Kräfte feſtſetzen. Und wenn es ſcheinet, daß ſie ihnen dieſen Dienſt leiſten, ſo traue man dieſem Scheine nicht, denn es würde alsdenn in den Folgerungen mehr enthalten ſeyn, als die Grundſätze in ſich faſſeten, d. i. das rationatum würde größer ſeyn, als ſeine ratio.

Nach ſo vielfältigen und großen Bemühungen, die ſich die Geometer dieſer beyden Jahrhunderte gemacht haben, die Streitſache des Cartes und des Herrn von Leibnitz durch die Lehren der Mathematik abzuthun, ſcheinet es ſehr ſeltſam zu ſeyn, daß ich anfange dieſer Wiſſenſchaft die Entſcheidung derſelben abzuſprechen. Man hat zwar eine Zeit her geſtritten, ob dieſe Wiſſenſchaft Carteſens Geſetze günſtig ſey, oder ob ſie die Parthey des Herrn von Leibnitz vertheidige. Allein bey dieſem Zwieſpalte iſt jedermann darinn einig: daß man es, um die Streitfrage der Kräftenſchätzung

recht

recht aufzulöſen, auf den Ausſpruch der Mathematik müſſe ankommen laſſen. Es iſt wunderbar genug: daß groſſe Schlußkünſtler auf ſolche Abwege gerathen ſeyn ſollten, ohne wahrzunehmen, oder auch nur daran zu gedenken, ob dieſes auch der Weg ſey, der ſie zum Beſitz der Wahrheit führen könne, welcher ſie nachgeſpüret haben. Allein hier dünkt mich, daß ich Gründe finde, die mich nöthigen, alles das Wunderbare in den Wind zu ſchlagen, und wohin ſollte ich mich nach ihrem Ausſpruche weiter wenden?

Die zweyte Folge, die ich aus den vorhergehenden Betrachtungen ziehe, iſt dieſe: **daß die Gründe der Mathematik, anſtatt den lebendigen Kräften günſtig zu ſeyn, vielmehr Carteſens Geſetze immer beſtätigen werden.** *) Dieſes muß aus den Sätzen dieſes §phi ſchon klar ſeyn, und ich kann noch hinzuſetzen: daß die mathematiſchen Größen, die Linien, Flächen, u. ſ. w. eben dieſelben Eigenſchaften haben, wenn ſie noch ſo klein ſeyn, als wenn ſie, wer weiß, was für eine Größe haben; und daher aus den kleineſten mathematiſchen Größen, aus dem kleineſten Parallelogram, aus dem Fall eines Körpers durch die kleinſte Linie, eben dieſelben Eigenſchaften und Folgerungen müſſen hergeleitet werden können, als dem größeſten von dieſen Gattungen. Wenn nun eine Linie, die eine Bewegung anzeiget, wie ſie alsbald nach dem Anfange beſchaffen iſt, eben dieſelbe Beſtimmungen und Eigenſchaften, auch eben dieſelben Folgerungen hat, als diejenige Linie, die eine Bewegung lange nach dem Anfange andeutet: ſo wird die Kraft, die man in einer mathematiſchen Betrachtung der Bewegung eines Körpers herausbringt, niemals andere Eigenſchaften haben, als diejenige hat, die auch in der kleineſten Zeit, das iſt, in einer unendlich kleinen Zeit, von dem Anfangsaugenblicke an in dem Körper vorhanden iſt. Da dieſes nun eine todte Kraft iſt, und daher das Maaß der ſchlechten Geſchwindigkeit an ſich hat, ſo werden alle und jede mathematiſch erwogene Bewegungen keine andere Schätzung als ein-

---

*) Die Mathematik beſtätigt ſchon ihrer Natur nach Carteſens Geſetze.

einzig und allein die nach der bloßen Geſchwindigkeit darlegen.

§. 29.

Wir wiſſen demnach, noch ehe wir uns in eine nähere Unterſuchung der Sache einlaſſen, daß **Leibnitzens** Anhänger, weil ſie ſich mit ſolchen Waffen vertheidigen wollen, die von der Natur ihrer Sache weit entfernet ſind, in dem berüchtigten Streite wider **Carteſen** unterliegen werden. Nach dieſer allgemeinen Betrachtung wollen wir die Beweiſe insbeſondere in Erwägung ziehen, deren ſich **Leibnitzens** Parthey hauptſächlich in dieſer Streitſache bedienet hat.

Der Herr von Leibnitz iſt durch dasjenige, was man bey dem Falle der Körper durch ihre Schwere wahrnimmt, zuerſt auf ſeine Meynung geleitet worden. Allein es war ein unrecht angewandter Grundſatz des **Cartes**, der ihn zu einem Irrthum führete, welcher nach der Zeit vielleicht der ſcheinbarſte geworden, welcher ſich jemals in die menſchliche Vernunft eingeſchlichen hat. Er ſetzte nehmlich folgenden Satz feſt: Es iſt einerley Kraft nöthig, einen vier Pfund ſchweren Körper einen Schuh hoch zu heben, als einen einpfündigen vier Schuhe.

§. 30.

Der Satz, der den Herrn von Leibnitz zuerſt auf die lebendigen Kräfte gebracht hat.

Weil er ſich auf den Beyfall aller Mechaniker ſeiner Zeit beruft, ſo dünkt mich, er habe dieſen Satz aus einer Regel des **Cartes** gefolgert, deren dieſer ſich bediente, die Natur des Hebels zu erklären. **Cartes** nahm an, daß die an einem Hebel angehangene Gewichte, die unendlich kleinen Räume durchliefen, die in ihrer Entfernung vom Ruhepunkte können beſchrieben werden. Nun ſind zwey Körper alsdenn im Gleichgewichte, wenn dieſe Räume gegen einander umgekehrt wie die Gewichte der Körper ſind; und alſo ſo ſchloß Leibnitz, iſt nicht mehr Kraft nöthig, einen Körper von einem Pfunde zur Höhe vier zu erheben, als einen andern, deſſen Maſſe vier iſt, zur einfachen Höhe. Man wird leicht gewahr, daß dieſe Schlußfolge aus Carteſens Grundregel nur alsdenn herflieſſe, wenn die Zeiten der Bewegung gleich ſeyn. Denn bey der Schnellwage ſind dieſe Zeiten einander gleich, darinn die Gewichter ihre unendlich kleinen Räume durchlaufen würden. Der Herr von Leibnitz ließ dieſe Bedingung aus der Acht, und ſchloß auch auf die Bewegung in Zeiten, die einander nicht gleich ſeyn.

§. 31.

Des Herrn Herrmanns Beweiß, daß die Kräfte wie die Höhen ſind, die ſie durch dieſelben erreichen können.

Die Vertheidiger dieſes Mannes ſcheinen den Einwurf gemerkt zu haben, den man ihnen wegen der Zeit machen könnte. Daher haben ſie ihre Beweiſe ſo einzurichten geſucht, als wenn der Unterſchied der Zeit bey der Kraft, welche die Körper durch den Fall erlangen, durchaus für nichts anzuſehen ſey.

Es ſey die unendliche Feder A B, *) welche die Schwere vorſtellet, die den Körper in währendem Fallen aus A in B verfolget; ſo, ſagt Herr Herrmann, werde die Schwere dem Körper in jedem Punkte des Raumes einen gleichen Druck mittheilen. Dieſe Drucke bildet er durch die Linien AC, DE, BF, u. ſ. w. ab, die zuſammen das Rectangulum AF ausmachen. Der Körper hat alſo nach ſeiner Meynung, wenn er den Punkt B erreicht hat, eine Kraft, die der Summe aller dieſer Drucke, d. i., dem Rectangulo AF gleich iſt. Es verhält ſich alſo die Kraft in D, zur Kraft in B, wie das Rectangulum AE, zum Rectangulo AF, d. i. wie der durchgelaufene Raum AD, zum Raum AB, mithin wie die Quadrate der Geſchwindigkeiten in D und B.

So

---

*) Fig. III.

So ſchließt Herr **Herrmann**, indem er behauptet, daß die Würkung, welche die Schwere in einem Körper thut, welcher frey fällt, ſich nach dem Raume richte, den er im Fallen zurücklegt.

Die Carteſianer hingegen behaupten, daß die Würkung der Schwere, nicht denen, in aufgehaltener Bewegung, zurückgelegten Raumen, ſondern den Zeiten proportionirt ſeyn, in welchen der Körper entweder fällt oder zurückſteigt. Ich werde itzo einen Beweiß geben, der die Meynung der Carteſianer außer Zweifel ſetzen wird, und daraus man zugleich wird einſehen lernen, worinn der ſcheinbare Beweiß des Herrn **Herrmanns** fehle.

§. 32.

Beweiß, der den Fall des Herrn Herrmanns widerlegt.

Es iſt gleich viel Kraft nöthig, eine einzige von den fünf gleich geſpannten Federn *) A, B, C, D, E, eine Secunde lang zuzudrücken, als ſie alle fünfe nach und nach binnen eben dieſer Zeit zuzudrücken. Denn man theile die Secunde als die Zeit, wie lange der Körper M die Feder A zugedrückt hält, in fünf gleiche Theile, anſtatt daß nun M alle dieſe fünf Theile der Secunde hindurch, auf die Feder A losdrückt, ſo nehme man an, daß er die Feder A nur in dem erſten Theil der Secunde drücke, und daß in dem zweyten Theil der Secunde, anſtatt der Feder A, die andere B, die gleichen Grad der Spannung hat, untergeſchoben werde, ſo wird in der Kraft die M zu drücken brauchet, bey dieſer Verwechſelung kein Unterſchied anzutreffen ſeyn. Denn die Federn B und A ſind in allem vollkommen gleich, und alſo iſts einerley, ob in dem zweyten Secundtheile annoch dieſelbe Feder A oder ob B gedruckt werde. Eben ſo iſt es gleich viel, ob M in dem dritten Theil der Secunde, die dritte Fe-

der

---

*) Fig. IV.

der C ſpanne, oder ob er in dieſem Zeittheile annoch auf die vorige B drückte; denn man kann eine Feder an der andern Stelle ſetzen, weil ſie nichts unterſchieden ſeyn. Es wendet alſo der Körper M ſo viel Kraft an, die einzige Feder A eine ganze Secunde lang zugedrückt zu halten, als er brauchte fünf ſolchen Federn binnen eben dieſer Zeit nach und nach zu ſpannen. Eben dieſes kann geſagt werden, man mag die Menge der Federn auch ins unendliche vermehren, wenn die Zeit des Druckes nur gleich iſt. Es iſt alſo nicht die Menge der zugedrückten Federn, wornach die Kraft des Körpers, der ſie alle ſpannet, abgemeſſen wird, ſondern die Zeit der Druckung iſt das rechte Maaß.

Jetzt laßt uns die Vergleichung, die Herr Herrmann zwiſchen der Würkung der Federn und dem Druck der Schwere anſtellet, annehmen, ſo werden wir finden, daß die Zeit, wie lange die Kraft des Körpers der Schwere widerſtehen kann, und nicht der zurückgelegte Raum, dasjenige ſey, wornach die ganze Würkung des Körpers müſſe geſchätzt werden.

Dieſes iſt alſo der erſte Verſuch, der, wie ich glaube, dasjenige beſtätigt, was ich oben geſagt habe, daß nehmlich Carteſens Meynung in mathematiſchen Beweiſen das Geſetz des Herrn von Leibnitz übertreffe.

§. 33.

Der Carteſianer Fehler in Behauptung eben derſelben Sache.

Ich finde in dem Streite der Carteſianer, wider die Vertheidiger der lebendigen Kräfte, den die Frau Marquiſin Chaſtelet mit vieler Beredſamkeit ausgeführet hat, daß ſich jene auch des Unterſchiedes der Zeit bedienet haben, um die Schlüſſe der Leibnitzianer von dem Falle der Körper unkräftig zu machen. Allein aus demjenigen, was ſie aus der Schrift des Herrn von Mairan, gegen die neue Schäßung der Kräfte anführet, ſehe ich, daß ihm der wahre Vortheil unbekannt geweſen ſey, den er aus dem Unterſchiede der Zeit hätte ziehen können, und den ich im vorhergehenden §. angezeigt zu haben glaube, welcher gewiß ſo einfach und deutlich iſt, daß man ſich wundern muß, wie es möglich geweſen, ihn bey einem ſolchen Lichte des Verſtandes nicht wahrzunehmen.

Es iſt gewiß recht ſeltſam, wie weit ſich dieſe Männer verirret haben, indem ſie einem wahren Geſetze der Natur nachgiengen, daß nemlich die Kraft, die die Schwere einem Körper raubet, der Zeit und nicht dem Raume proportionirt ſey. Nachdem ſie ſich ſo weit vergangen, daß ſie den Leibnitzianern zugegeben, ein Körper könne mit doppelter Geſchwindigkeit vierfache Wirkung thun; nachdem ſie, ſage ich, ihre Sache ſo verdorben haben, ſo ſind ſie genöthigt, ſich mit einer ziemlich ſchlechten Ausflucht zu retten, daß nehmlich der Körper zwar eine vierfache Wirkung, aber nur in doppelter Zeit thue. Sie dringen daher ungemein ernſtlich darauf, daß die Kräfte zweyer Körper nach denen Wirkungen geſchätzt werden müſſen, die ſie in gleichen Zeiten thun; und daß man darauf gar nicht zu ſehen habe, was ſie etwa in ungleichen Zeiten ausrichten können. Man hat dieſer Ausflucht mit unendlicher Deutlichkeit begegnet, und ich begreife nicht, wie es möglich geweſen iſt, ſich dem Zwange der Wahrheit noch ferner zu widerſetzen.

Wir ſehen aber auch hieraus, daß es eigentlich nur die Fehlſchlüſſe der Carteſianer ſeyn, welche Leibnitzens Parthey triumphiren machen, und daß ſie den Streit gar nicht durch die Schwäche ihrer Sache verlieren. Sie würden allemal die Oberhand behalten, wenn ſie die rechten Waffen ergreifen möchten, die ihnen die Natur der Sache eigentlich darbiethet.

§. 34.

Ein Zweifel des Herrn Lichtſcheids wird gehoben.

Ich habe erwieſen, daß die Würkungen, welche die Schwere ausübet, und der Widerſtand, den ſie im Hinaufſteigen verübet, ſich wie die Zeit verhalte, welche die Körper in der Bewegung zubringen. Allein, ich beſinne mich auf einen Fall; der vielleicht ſcheinbar genug iſt, dieſen Satz bey einigen zweifelhaft zu machen. Herr Lichtſcheid bemerket in den Actis Erudit., wenn man einen Perpendikel *) aus D auf eine ſolche Art fallen läßt, daß ſich der Faden an dem Widerhalte E anleget, mithin indem er aus B in C wieder in die Höhe ſteiget, einen kleinern Circul beſchreibet, ſo erlange er doch, vermöge ſeiner in B erhaltenen Geſchwindigkeit, wieder die Höhe C F, welche der Höhe D G gleich iſt, von der er heruntergefallen. Es iſt aber die Zeit, die der Perpendikel, im Falle durch den Bogen D B, zubringt, länger, als die Zeit in der er bis C wieder in die Höhe ſteigt. Alſo hat die Schwere dorten in dem Perpendikel länger, als wie hier gewirket. Man ſollte nun denken, wenn es wahr iſt, was ich vorher erwieſen habe, daß die Schwere in größern Zeiten größere Würkung thue, ſo habe der Körper in B eine größere Geſchwindigkeit erhalten müſſen, als die Schwere in der Bewegung aus B in C ihm wieder zu nehmen im Stande iſt. Er müßte alſo vermittelſt dieſer Geſchwindigkeit vermögend ſeyn, ſich noch über den Punkt C hinauf zu ſchwingen, welches doch nach den Beweiſen des Herrn Lichtſcheids falſch iſt.

Wenn man aber nur bedenket, daß der Faden AB, dem Körper, indem er ſich aus D in B beweget, ſtärker entgegen geſetzt iſt, und den Fall durch ſeine Schwere mehr hindert, als der Faden EB, oder EC, in dem Falle aus C in B; ſo läſſet ſich auch leicht begreifen, daß das Element der Kraft, welches ſich in allen Augenblicken des Hinabſteigens aus D in B in den Körper häufet und ſammlet, kleiner

ſey

ſey wie die elementariſche Kraft, die die Schwere im Gegentheil in den Körper C jedweden Augenblick hineinbringt, wenn er aus C in B hinabſinket. Denn da es einerley iſt, ob ein Körper, der an einem Faden befeſtiget iſt, durch den Zurückhalt A genöthiget werde, den Cirkelbogen DB oder CB durchzulaufen, oder ob er auf einer eben ſo gekrümmten Fläche BD CB frey hinab kugele, ſo kann man ſich vorſtellen, als wenn der Fall, von dem wir reden, auf zwey ſolchen holen mit einander verbundenen Flächen würklich geſchehe. Nun iſt die Fläche DB ſtärker gegen die Horizontallinie geneigt, als die andere CB, mithin iſt in jener der Körper zwar den Antrieben der Schwere länger ausgeſetzt, als in dieſer, allein die Fläche hindert dafür auch einen gröſſern Theil der Schwere, die bemühet iſt ſich dem Körper einzuverleiben, als es die andere CB thut.

Ich hätte der Auflöſung dieſes Einwurfs überhoben ſeyn können, weil die Anhänger des Herren von Leibnitz ſeine Schwäche ſelber wahrgenommen zu haben ſcheinen, da ich nirgends finde, daß ſie ſich deſſelben bedienet hätten. Allein Herr von Leibnitz, der von Herrn Lichtſcheid zum Richter ſeiner Abhandlungen erwählt worden war, ertheilet derſelben einen rühmlichen Beyfall, und ſein Anſehen iſt es, welches ihm einiges Gewicht beylegen könnte.

§. 35.

Ehe ich die Materie, **von dem Falle der Körper durch ihre Schwere** verlaſſe, will ich den Vertheidigern der lebendigen Kräfte noch einen Fall aufzulöſen geben, der, wie mich dünkt, hinlänglich darthun ſoll: daß die Betrachtung der Zeit von der Schätzung der Kraft, die die Schwere in einen Körper hineinbringt, unmöglich ausgeſchloſſen werden könne, wie Herr von Leibnitz, und die Vertheidiger deſſelben, uns bis daher haben überreden wollen.

§. 36.

Neuer Fall, der darthut, daß in der Schätzung der Kraft, die durch die Schwere entſtehet, die Zeit nothwendig mit müſſe in Erwegung gezogen werden.

Der Fall iſt folgender: Ich ſtelle mir auf die, den Carteſianern und Leibnitzianern gewöhnliche Art, die Drucke der Schwere, die einem Körper von der Höhe *) ab, bis zur Horizontallinie b c mitgetheilet werden, durch die unendliche Anzahl Blechfedern, AB, CD, EF, GH, vor. Ferner ſetze ich einen Körper m auf die ſchiefe Fläche a c und einen andern l laſſe ich von a in b frey herunter fallen. Wie werden nun die Leibnitzianer die Kraft des Körpers m, der durch den Druck der Federn die ſchiefe Fläche a c herunter getrieben wird, am Ende dieſes ſchrägen Falles in c ſchätzen? Sie können nicht anders, als das Produkt, aus der Menge Federn, die den Körper aus a bis in c antreiben, in die Kraft, die jede Feder demſelben nach der Richtung a c eindrücket, zum Maaße angeben, denn dieſes erfordert ihr Lehrgebäude, wie wir aus dem Falle des Herrn Herrmanns, §. 31. geſehen haben. Und eben ſo werden ſie auch die Kraft, die ſich in dem andern Körper l findet, der von a bis in c frey fällt, durch das Factum, aus der Menge Federn von denen er fortgetrieben worden, in die Intenſität, womit jede ihn fortgeſtoßen hat, zu ſchätzen genöthiget. Es iſt aber die Anzahl Federn von beyden Seiten, ſowohl die ſchiefe Fläche a c, als die Höhe a b hindurch, gleich, alſo bleibt nur die Stärke der Kraft, die jede Feder in beyden Fällen in ihren Körper hineinbringt, zum wahren Maaße der in b und c erlangten Kräfte der Körper l und m übrig. Dieſe Stärke, womit eine jede von denen Blechfedern den Körper m nach der Richtung der ſchiefen Fläche a c drucket, verhält ſich zu der Intenſität des Druckes eben dieſer Blechfedern

---

*) Fig. VI.

federn auf den Körper l nach der Richtung ſeiner Bewegung ab, wie ab zu ac; wie uns die erſten Anfangsgründe der Mathematik lehren. Es wird alſo die Kraft, die der Körper l am Ende des Perpendikularfalles in b hat, zu der Kraft, die m am Ende des ſchiefen Falles in c hat, ſich gleichfalls wie ac zu ab verhalten; welches ungereimt iſt, denn beyde Körper haben in b und c gleiche Geſchwindigkeiten, und alſo auch gleiche Kräfte.

Die Carteſianer entgehen dieſem Einwurfe, indem ſie die Zeit mit herbeyziehen. Denn obgleich jede Feder in den Körpern m auf der ſchiefen Fläche ac weniger Kraft hineinbringt, (weil ein Theil durch den Widerſtand der Fläche verzehret wird,) ſo würken dafür dieſe Federn in den Körper m viel länger als in den Körper l, der ihrem Drucke eine viel kürzere Zeit ausgeſetzet iſt.

§. 37.

Nachdem ich erwieſen habe, daß die Betrachtung derer durch die Schwere fallenden Körper den lebendigen Kräften auf keinerley Weiſe vortheilhaft ſey, ſo iſt es Zeit, eine andere Gattung von Beweiſen in Erwegung zu ziehen, auf die ſich die Vertheidiger der lebendigen Kräfte jederzeit ſehr viel zu gute gethan haben. Es ſind diejenigen, die ihnen die Lehre von der Bewegung elaſtiſcher Körper darzubieten ſcheinet.

§. 38.

Es ſind in der Trennung, die des Herrn von **Leibnitz** Kräftenſchätzung in der Welt veranlaſſet hat, ſo viel Verblendungen und Abwege unter den Geometern entſtanden, als man bey großen Schlußkünſtlern kaum vermuthen ſollte. Die Nachrichten, die man uns von allen den Verfällen dieſes berüchtigten Streites aufbehalten wird, werden dereinſt in der Geſchichte des menſchlichen Verſtandes eine ſehr nutzbare Stelle einnehmen. Keine Betrachtung iſt ſiegreicher über die Einbildung derjenigen, die die Richtigkeit unſrer Vernunftſchlüſſe ſo ſehr erheben, als ſolche Verführungen, denen die ſcharfſinnigſten Meiſter der Geometrie in einer Unterſuchung nicht haben entgehen können, die ihnen vor andern Deutlichkeit und Ueberzeugung hätte gewähren ſollen.

Es wäre unmöglich geweſen auf ſolche Abwege zu gerathen, wenn die Herren Leibnitzianer ſich hätten die Mühe geben wollen, auf die Conſtruction derer Beweiſe ſelber ihre Aufmerkſamkeit zu richten, die ſie jetzt als unüberwindliche Beweißthümer vor die lebendigen Kräfte anſehen.

§. 39.

Die Summe aller Beweiſe, die aus der Bewegung elaſtiſcher Körper hergenommen ſind.

Faſt alle Beweiſe, zum wenigſten die ſcheinbarſten, unter denen, die man für die lebendigen Kräfte, von der **Bewegung elaſtiſcher Körper durch den Stoß**, entlehnet hat, ſind auf folgende Art entſprungen. Man hat die Kraft, die ſich in ihnen nach verübtem Stoße befindet, mit der Kraft vor dem Anſtoße verglichen. Jene iſt größer befunden worden, als dieſe, wenn man ſie nach dem Produkt aus der Maſſe in die Geſchwindigkeit geſchätzet hat, allein nur alsdenn zeigte ſich eine vollkommene Gleichheit, wenn man anſtatt der ſchlechten Geſchwindigkeit, das Quadrat derſelben ſetzte. Hieraus haben die Herren Leibnitzianer geſchloſſen, ein elaſtiſcher Körper würde nie vermögend ſeyn in diejenige, die er ſtößt, ſo viel Bewegung hineinzubringen, als würklich geſchiehet, wenn ſeine Kraft nur ſchlechthin wie ſeine Geſchwindigkeit wäre; denn nach dieſem Maaße ſey die Urſache immer kleiner, als die hervorgebrachte Würkung.

§. 40.

Die Leibnitzianer widerlegen ihre Schlüſſe durch ihre eigene mechaniſche Lehrgebäude.

Dieſer Schluß wird durch die Lehrſätze dererjenigen ſelber, die ſich derſelben bedienet haben, vollkommen widerleget.

leget. Ich will Wrens, Wallis, Huygens, und anderer mechaniſche Entdeckungen nicht anführen. Der Herr Regierungsrath und Freyherr von Wolf ſoll mein Gewährsmann ſeyn. Man ſehe ſeine Mechanik, die in aller Händen iſt, man wird darinn Beweiſe finden, die keinen Zweifel mehr übrig laſſen, daß die elaſtiſche Körper dem Geſetze, von der Gleichheit der Würkungen und der Urſache, ganz gemäß, alle die Bewegungen andern Körpern ertheilen, ohne daß man nöthig hat in ihnen eine andere Kraft, als die bloße Geſchwindigkeit zu ſetzen. Ich kann noch dazu thun, daß man die lebendigen Kräfte gar nicht, auch nicht dem Nahmen nach, kennen darf, ohne daß dieſes im geringſten hinderlich ſeyn ſollte, zu erkennen, daß von der Kraft eines federharten Körpers, in dem Anlaufe gegen andere gleichartige, die und die Bewegungen herflieſſen werden, die jedweder aus derſelben herleitet. Iſt es nicht ſeltſam, nach einem geometriſchen Beweiſe, darinn man die nach der bloßen Geſchwindigkeit geſchätzte Kraft, hinlänglich befunden, eine gewiſſe Größe der Bewegung in andern Körpern daraus herzuleiten, ich ſage nach einem ſolchen Beweiſe, ſich noch den Gedanken einkommen zu laſſen, daß dieſe Kraft nicht groß genug dazu ſey? Heißt dieſes nicht, alles widerrufen, was einmal in aller Strenge erwieſen worden, und das bloß wegen einer geringen Anſcheinung zum Gegentheil? Ich bitte diejenigen, die dieſe Blätter leſen, nur die Mechanik, die ich angeführt habe, hiermit zuſammen zu halten, ſie können nichts anders als die größeſte Ueberzeugung fühlen: daß ſie gar keinen Begriff von der Schätzung nach dem Quadrate nöthig haben, um in aller Strenge diejenigen Folgen und Bewegungen zu finden, die man den federharten Körpern zuzueignen pflegt. Wir wollen uns alſo von dieſem Fußſteige durch alle Verführungen nicht ableiten laſſen. Denn was in einem geometriſchen Beweiſe als wahr befunden wird, das wird auch in Ewigkeit wahr bleiben.

§. 41.

Der Fall des Herrn Herrmanns von dem Stoße dreyer elaſtiſcher Körper.

Laſſet uns dasjenige in einem beſondern Falle darthun, was wir überhaupt erwieſen haben. Herr Herrmann läſſet in der Abhandlung, die er zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte verfertiget hatte, einen Körper *) A, deſſen Maſſe 1, und die Geſchwindigkeit 2 iſt, auf einer vollkommen glatten Fläche, eine Kugel B, die ruhig, und deren Maſſe 3 iſt, nachher aber, indem A von der Kugel B abprellet und mit einem Grade Geſchwindigkeit wieder zurück kehret, eine Kugel C, die 1 zur Maſſe hat, ſtoßen. Die Kugel A wird der Kugel B einen Grad Geſchwindigkeit, und dem Körper C auch einen mittheilen, und alsdenn wird ſie ſich in Ruhe befinden. Herr Herrmann ſchließt hieraus, wenn die Kräfte nur wie die Geſchwindigkeiten wären, ſo würde A vor dem Stoße eine Kraft wie 2 haben, nach dem Stoße aber würde ſich in den Körpern B und C zuſammen eine vierfache Kraft befinden, welches ihm ungereimt zu ſeyn ſcheinet.

Wir wollen unterſuchen, wie der Körper A mit einer Kraft wie 2, in die Körper B und C eine vierfache Kraft ohne ein Wunderwerk hineinbringen könne, oder ohne daß es nöthig ſey die lebendigen Kräfte zu Hülfe zu rufen. Man ſtelle ſich die elaſtiſche Kraft des Körpers *) A, die durch den Stoß würkſam wird, durch die Feder AD und die Elaſticität der Kugel B, durch die Feder DB vor. Wir wiſſen nun aus den erſten Gründen der Mechanik: daß der Körper A in die Kugel B vermittelſt der Federn ſo lange noch immer neue Drückungen und Kräfte hineinbringe, bis ſich B und A mit gleichen Geſchwindigkeiten fortbewegen, welches alsdenn geſchiehet, wenn die Geſchwindigkeit dieſer Körper ſich zur Geſchwindigkeit der Kugel A vor dem Anlaufe verhält, wie die Maſſe A zur Summe beyder Maſſen

---

*) Fig. VII.

A und B zuſammen; d. i. in dem gegenwärtigen Falle, wenn ſie ſich mit $\frac{1}{2}$ Geſchwindigkeit in der Richtung BE fortbewegen: Niemand leugnet es, daß hierinn noch die Würkung der nach der Geſchwindigkeit geſchätzten Kraft proportional befunden werde. Allein laßt uns auch unterſuchen, was denn mit den Federn AD und BD geſchehe, indem der Körper A vermittelſt ihrer in die Kugel B würket. Weil die Feder AD in dem Puncte D eben ſo viel Kraft gegen die Feder DB anwenden muß, als dieſe dem Körper B eindrücken ſoll; die Kugel B aber der Würkung, welche in ſie geſchiehet eben ſo ſtark widerſtehet, ſo iſt klar, daß die Feder DB, durch die Anſtrengung der andern Feder, mit eben demſelben Grade Kraft werde zuſammen gedrückt werden, als ſie in die Kugel B hinein bringet. Eben desgleichen wird die Kugel A ihre Feder AD mit eben demſelben Grade zuſammen halten, womit dieſe im Punkte D in die Feder DB würket; weil nehmlich dieſe Feder der Feder AD eben ſo ſtark entgegen drücket, als dieſe in ſie würket, mithin auch eben ſo ſtark als die Kugel A dieſe ſeine Feder zuſammen zu drücken bemühet iſt. Da nun die Kraft, womit die Feder DB geſpannet wird, dem Widerſtande der Kugel B, mithin auch der Kraft, welche dieſe Kugel hiedurch empfängt, gleich iſt; die Kraft der Zuſammendrückung der Feder AD aber jener auch gleich iſt: ſo ſind beyde ſo groß, als die Kraft, die der Körper B hiebey erhalten hat, d. i. womit er ſich mit einer Maſſe wie 3, und $\frac{1}{2}$ Grad Geſchwindigkeit beweget. Wenn daher dieſe beyde Federn aufſpringen; ſo giebt die Feder DB der Kugel B eine Geſchwindigkeit, die der, vor dem Aufſpringen gleich iſt, nehmlich $\frac{1}{2}$; und die Feder AD dem Körper B, weil er dreymal weniger Maſſen hat als B, auch dreymal ſo viel Geſchwindigkeit, nehmlich $1 + \frac{1}{2}$ Grad; denn wenn die Kräfte gleich ſeyn, ſo ſind die Geſchwindigkeiten in umgekehrter Verhältniß der Maſſen, per hypotheſin. Alſo hat die Kugel B von dem Anlaufe des Körpers A, und hernach auch von dem Aufſpringen ihrer Feder, zuſammen 1 Grad Geſchwindigkeit, in der Richtung BE. Die Kugel A aber, weil die Geſchwindigkeit $\frac{1}{2}$, die in ihr nach dem Anlaufe in der Richtung AE noch übrig war, von derjenigen, welche die Aufſpringung der Feder in ſie nach der Richtung AC hineinbrachte, muß abgezogen werden, empfängt auch ein Grad Geſchwindigkeit, womit ſie ſich in der Richtung AC fortbeweget, *) welches gerade der Fall iſt, den Herr Herrmann für unmöglich gehalten hat nach dem Cartesianiſchen Geſetze zu erklären.

Ich ſchließe hieraus: der Körper A könne mit 2 Graden Geſchwindigkeit, und auch mit 2 Graden Kraft, die Würkung vollkommen ausrichten, die Herr **Herrmann** ihm abſtreiten wollen; und man verletze das Geſetz, von der **Gleichheit der Urſachen und Würkungen**, wenn man behauptet, er habe 4 Grade Kraft gehabt, und doch nur ſo viel ausgerichtet, als er mit 2 ausrichten können.

§. 42.

Der Grund des Irrthums in der Schlußrede des Herrn Herrmanns.

Wir wollen in dem Schluſſe des Herrn Herrmanns noch den rechten Punkt der Falſchheit aufſuchen, der ſich zugleich faſt allenthalben findet, wo man nur die elaſtiſchen Körper zum Behuf der lebendigen Kräfte hat brauchen wollen. Man hat alſo geſchloſſen: die Kräfte der Körper nach dem Stoße müſſen der Kraft vor demſelben gleich ſeyn; denn die Würkungen ſind ſo groß wie die Urſachen, die ſich erſchöpfet haben ſie hervorzubringen. Hieraus erſehe ich, daß ſie dafür gehalten haben, der Zuſtand und die Größe der Kraft, nach geſchehenem Stoße, ſey einzig und allein eine Würkung der Kraft, die in dem anlaufenden Körper

vor

---

*) Den Körper C miſche ich hiebey nicht mit ein, denn weil ſeine Geſchwindigkeit und Maſſe in nichts von der Maſſe und Geſchwindigkeit der Kugel B unterſchieden iſt, ſo wird er von Herrn Herrmann ohne Noth anſtatt des Körpers B eingeſchoben.

vor dem Anſtoße befindlich war. Dieſes iſt der Fehltritt, deſſen Folgen wir geſehen haben. Denn die Bewegungen, die eigentlich, und auf eine vollſtändige Art, von der Kraft des anlaufenden Körpers A herrühren, ſind nichts mehr, als daß ſich A und B da wie die Feder zuſammen gedrückt war, mit $\frac{1}{2}$ Geſchwindigkeit beyde fortbewegten, die Zuſammendrückung der Feder war nicht ſo wohl eine beſondere Würkung der Kraft, womit A gegen B fortrückte, als vielmehr eine Folge von der Trägheitskraft beyder Körper. Denn B konnte die Kraft $1 + \frac{1}{2}$ nicht erlangen, ohne eben ſo ſtark gegen die drückende Feder DB zurück zu würken, und die Feder AD könnte alſo keine Kraft in B hineinbringen, ohne daß der Zuſtand der Gleichheit des Druckes und Gegendruckes nicht zugleich die Feder BD geſpannet hätte. Ferner konnte der Körper A die Feder DB vermittelſt ſeiner Feder AD nicht drücken, ohne daß dieſe eben hiedurch mit einem gleichen Grade der Intenſität wäre geſpannet worden. Man darf ſich darüber nicht wundern, daß auf dieſe Weiſe zwey ganz neue Kräfte in die Natur kommen, die vorher in A alleine nicht befindlich waren. In dem Augenblicke, darinnen auch unelaſtiſche Körper ſich ſtoßen, iſt mehr Kraft in der Ausübung, als vor dem Stoße war. Dieſes geſchiehet würklich, wenn auch ein unelaſtiſcher Körper in einen andern würket, nur daß in dieſem Falle die Folgen dieſer neuen Kraft, nicht wie bey federharten Körpern, aufbehalten werden, ſondern verlohren gehen. Denn in dem Augenblicke, darinn A mit der Kraft x in B würket, empfängt nicht allein B dieſe Kraft nach der Richtung Bc, ſondern B würkt zugleich noch mit der Intenſität x in A wieder zurück. Es ſind alſo vors erſte $2x$ in der Natur vorhanden; nehmlich x vor dem Druck der Kugel A gegen B, und ebenfalls x vor dem Gegendruck der Kugel B: zweytens noch x, als die Kraft, die aus A in B nach der Richtung Bc übertritt. Die beyden erſten Gewalten werden in dem Zuſammenſtoße elaſtiſcher Körper angewandt, zwey Federn zu ſpannen, die hernach, wenn ſie aufſpringen, denen Körpern ihre Kräfte mit-

mit-

mittheilen. Die elaſtiſchen Körper ſind daher diejenige Maſchinen der Natur, welche angelegt ſeyn, die ganze Größe der Kraft aufzubehalten, die in dem Augenblicke des Zuſammenſtoßes in der Natur befindlich iſt; denn ohne dieſe würde ein Theil der Kräfte verlohren gehen, die der Conflictus der Körper in die Welt gebracht hat.

§. 43.

Ich habe, in der Auflöſung des Herrmanniſchen Falles, nichts geſagt, was dieſem Philoſophen im Grunde des Beweiſes hätte unbekannt ſeyn können; oder was die anſehnlichſten Verfechter der lebendigen Kräfte würden zu leugnen verlangen, wenn es darauf ankäme, daß ſie ſich deswegen erklären ſollten. Herr Herrmann mußte nothwendig wiſſen, wie man die Bewegungen, die in dem Stoße elaſtiſcher Körper entſprungen, aus ihrer bloßen Geſchwindigkeit herleiten können; denn ohne dieſes hätte es ihm unmöglich a priori bekannt ſeyn können: daß eine Kugel von einfacher Maſſe, in dem Stoße gegen eine dreyfache, mit zwey Graden Geſchwindigkeit, vier Grade Kraft hervorbringe. Ich ſage, dieſer Fall hätte ihm ſelber, ohne die Art der Auflöſung, welche wir gegeben haben, nicht bekannt ſeyn können; denn jedermann weiß: daß man in einer mechaniſchen Unterſuchung, die Bewegungen, die ein elaſtiſcher Körper durch den Stoß hervorbringt; finde, indem man dasjenige zuerſt insbeſondere ſuchet, was er ohne ſeine Federkraft thut, und hernach die Würkung der Elaſticität dazu nimmt, beydes aber nach demjenigen beſtimmet, was er nach Proportion ſeiner Maſſe und ſeiner ſchlechten Geſchwindigkeit thun kann. Man kann nichts ſtärkeres, in der Art der Schlußrede, die man ein argumentum ad hominem nennt, gegen den Herrn Herrmann und die Leibnitzianer überhaupt vorbringen. Denn ſie müſſen entweder bekennen: daß alle Beweiſe, darinn ſie bis daher einig geweſen, den Grund von den Bewegungen zugeben, welche in dem Stoße elaſtiſcher Körper entſpringen, falſch geweſen; oder

oder ſie müſſen geſtehen: daß ein ſolcher Körper, allein mit der, der Maſſe und Geſchwindigkeit ſchlechthin zuſammen genommen proportionirten Kraft, die Bewegungen hervorgebracht habe, weswegen ſie ihn das Quadrat der Geſchwindigkeit nöthig zu haben glaubten.

§. 44.

Der Frau von Chaſtelet iſt dieſe Auflöſung unbekannt geweſen.

Ich werde durch den Streit der Frau Marquiſin von Chaſtelet mit dem Herrn von Mairan überführet, daß es nicht überflüßig geweſen ſey, jetzo eine ausführliche Entwickelung, der Art und Weiſe, wie die elaſtiſche Körper durch den Stoß eine größere Quantität der Bewegung in die Welt bringen, als vor dem Stoß darinn geweſen, gegeben zu haben. Denn wenn Herr von Mairan ſaget: Die elaſtiſche Kraft ſey eine wahre Maſchine der Natur, ꝛc. daß wenn man alle Würkungen des Stoßes elaſtiſcher Körper beſonders betrachten will, indem man dasjenige als poſitiv ſummiret, was ſie in den beyden entgegengeſetzten Richtungen geben, man die neue Kraft, die daraus in der Natur zu entſpringen ſcheinet, und ſich durch den Stoß äuſſert, keinesweges der Thätigkeit des ſtoßenden Körpers zuſchreiben müſſe, als wenn er dieſelbe nur in den geſtoßenen übertrüge, ſondern einer fremden Quelle der Kraft ꝛc. Mit einem Worte einer gewiſſen phyſicaliſchen Urſache der Elaſticität, welche es auch immer ſey, deren Würkſamkeit der Stoß nur losgemacht, und ſo zu ſagen die Feder abgedrückt hat ꝛc. ich ſage, wenn Herr von Mairan dieſes ſaget, ſo antwortet ihm die Frau von Chaſtelet: es ſey unnütze es zu unterſuchen, bis der Urheber dieſer Meynung ſich die Mühe genommen, dasjenige, was er hier behaupten wollen auf einigen Beweiß zu gründen. Ich habe mir die Ehre genommen,

mich

mich dieſer Mühe anſtatt des Herrn von Mairan zu unterziehen, und dieſes iſt die Rechtfertigung, womit ich meine Weitläuftigkeit in dieſer Materie entſchuldige.

§. 45.

Herrn Jurins Einwurf von dem Gegenſtoße zweener unelaſtiſcher und ungleicher Körper.

Es iſt den Leibnitzianern durch Herrn Jurin, und andere, noch dieſer Einwurf gemacht worden: daß zweene unelaſtiſche Körper, die ſich einander mit ſolchen Geſchwindigkeiten begegnen, welche ſich umgekehrt wie ihre Maſſe verhalten, doch nach dem Stoß in Ruhe verbleiben. Hier ſind nun, nach der Lehre von den lebendigen Kräften, zweene Kräfte, die man ſo ungleich machen kann, als man will, und die ſich dennoch einander im Gleichgewicht erhalten.

Des Herrn Bernoulli Widerlegung dieſes Einwurfs durch Vergleichung mit der Zudrückung der Federn.

Ich finde in der Frau von Chaſtelet Naturlehre eine Antwort auf dieſen Einwurf, die, wie ich aus der Anführung erſehe, den berühmten Herrn von Bernoulli zum Urheber hat. Der Herr Bernoulli iſt nicht glücklich geweſen, eine Schutzwehre vor ſeine Meynung ausfindig zu machen, welche ſeines Nahmens würdig geweſen wäre. Er ſagt: daß die unelaſtiſchen Körper in einander durch den Eindruck ihrer Theile eben dieſelbe Würkung thun, als wenn ſie eine Feder, die ſich zwiſchen ihnen befände, zuſammen drückten: daher nimmt er eine Feder K *) an, die ſich zu gleicher Zeit auf beyde Seiten ausdehnet, und von beyden Seiten Körper von ungleicher Maſſe treibet. Er beweiſet, daß die Ge-

ſchwin-

---

*) Fig. IX.

ſchwindigkeiten, die den Körpern durch dieſe Feder mitgetheilet werden, in gegenſeitiger Verhältniß ihrer Maſſen ſind, und daß alſo, wenn die Kugeln A und B mit dieſen Geſchwindigkeiten zurückkehrten, ſie die Feder wieder in den erſten Stand der Zuſammendrückung ſetzen würden. Bis ſo weit iſt alles richtig, und mit den Lehrſätzen der Carteſianer vollkommen übereinſtimmend. Allein laſſet uns ſehen, wie er ſeinen Schluß verfolget. Die Theile der Feder, indem ſie auseinanderſpringt, bewegen ſich theils nach der Seite von A, theils nach der Seite von B, der Punct der Theilung aber iſt in R, der die Feder nach der umgekehrten Proportion der Maſſen A und B theilet. Es würket alſo der Theil RB von der Feder R in den Körper B, deſſen Maſſe 3 iſt, hingegen theilet der andere Theil RA, der Kugel A deren Maſſe 1. iſt ſeine Kraft mit. Es verhalten ſich aber die Kräfte, welche in dieſe Körper gebracht werden, wie die Anzahl der Federn, die ihren Druck an ſie angewandt haben; folglich ſind die Kräfte derer Kugeln A und B ungleich, obgleich ihre Geſchwindigkeiten in umgekehrter Proportion ihrer Maſſen ſtehen. Wenn nun die Feder R ſich völlig ausgedehnet hat, und die Körper kämen mit ebendenſelben Geſchwindigkeiten gegen ſie zurück, welche ſie ihnen beym Loßſpringen mitgetheilet hat; ſo ſiehet man leicht, daß einer den andern vermittelſt der Zuſammendrückung der Feder in Ruhe verſetzen würde. Nun ſind ihre Kräfte ungleich, folglich erkennet man hieraus, wie es möglich ſey, daß ſich zwey mit ungleichen Kräften einander in Ruhe verſetzen können. Hievon macht er die Anwendung auf den Zuſammenſtoß der unelaſtiſchen Körper.

§. 46.

Des Herrn Bernoulli Gedanken werden widerlegt.

Ich erkenne in dieſer Schlußrede nicht den Herrn Bernoulli, der gewohnt war, ſeine Beweiſe in viel vollkommener Schärfe zu bilden. Es iſt unſtreitig gewiß, daß die von einander ſpringende Feder einem von denen Körpern A und B eben ſo viel Kraft ertheilen müſſe, als wie dem andern. Denn ſie bringet ſo viel Kraft in die Kugel A als die Intenſität groß iſt, mit der ſie ſich gegen die andere Kugel B ſteifet. Wenn ſie ſich gar nicht an irgend einen Widerhalt ſteifete, ſo würde ſie der Kugel A gar keine Kraft ertheilen, denn alsdenn würde ſie ohne einzige Würkung losſpringen. Daher kann dieſe Feder keine Kraft an A anwenden, ohne von der andern Seite der beweglichen Kugel B eben denſelben Grad der Gewalt einzudrücken. Es ſind alſo die Kräfte der Kugeln A und B einander gleich, und nicht, wie die Länge AR zu RB.

Man ſiehet leicht, wie der Irrthum in dem Schluſſe des Herrn Bernoulli entſprungen ſey. Der Satz auf den die Leibnitziſche Parthey ſo ſehr dringet, iſt die Quelle deſſelben: nemlich, daß die Kraft eines Körpers ſich wie die Anzahl Federn verhalte, die in ihn gewürket haben. *) Wir haben denſelben ſchon oben widerlegt, und der Fall des Herrn Bernoulli beſtätiget unſeren Gedanken.

§. 47.

Der Gedanke des Herrn Bernoulli beſtätigt unſre Meynung.

Man kann nicht ohne Vergnügen wahrnehmen, wie vortreflich dieſe Erklärung, der man ſich zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte hat bedienen wollen, uns zu Waffen dienet, dieſelbe vielmehr völlig niederzuſchlagen. Denn da es einmal gewiß iſt, daß die Feder R den Körpern, deren Maſſen 1 und 3 ſind, gleiche Kräfte ertheilet, §. 46. ferner

daß

---

*) Die Körper A und B haben alſo deswegen gleiche Kräfte, weil die Federn RA und RB in ſie gleich lange gewürket haben; und weil die Theile dieſer Federn alle gleich ſtark geſpannet waren.

daß die Geſchwindigkeit der Kugel deren Maſſe 1 iſt dreyfach, und die Geſchwindigkeit der andern einfach ſey, wie die Leibnitzianer ſelber geſtehen; ſo fließen daraus zwey Folgen, die beyde den lebendigen Kräften ſchnurſtracks widerſtreiten. Erſtlich, daß die Kraft, die ein Körper durch den Druck der Federn erhält, ſich nicht wie die Anzahl der Federn verhalte, welche ihn fortgeſtoßen haben, ſondern vielmehr wie die Zeit der Würkung derſelben; zweytens, daß ein Körper, der eine einfache Maſſe, und eine dreyfache Geſchwindigkeit hat, nicht mehr Kraft habe, als ein anderer, der dreymal mehr Maſſen, aber nur eine einfache Geſchwindigkeit hat.

§. 48.

Vertheidigung der lebendigen Kräfte durch die beſtändige Erhaltung einerley Größe der Kraft in der Welt.

Bis hieher haben wir geſehen, wie ſich Leibnitzens Anhänger des Zuſammenſtoßes elaſtiſcher Körper bedienet haben, die lebendige Kraft dadurch zu vertheidigen. Allein die Anwendung derſelben war bloß mathematiſch. Sie haben aber auch einen metaphyſiſchen Grund in dieſem Stücke der Phoronomie zum Behuf ihrer Meynung zu finden vermeynet. Herr von Leibnitz iſt ſelbſt der Urheber deſſelben, und ſein Anſehen hat ihm kein geringes Gewichte ertheilet.

Er nahm Carteſens Grundſatz willig an; daß ſich in der Welt immer einerley Größe der Kraft erhalte, allein nur einer ſolchen Kraft, deren Quantität nach dem Quadrate der Geſchwindigkeit geſchätzt werden muß. Er zeigte, daß das alte Maaß der Kraft dieſe ſchöne Regel nicht verſtatte. Denn wenn man daſſelbe annimmt, ſo vermindere oder vermehre ſich die Kraft in der Natur unaufhörlich, nachdem die Stellung der Körper gegen einander verändert wird. Leibnitz glaubte, es ſey der Macht und Weisheit Gottes unanſtändig, daß er genöthiget ſeyn ſollte, die Bewegung, die er ſeinem Werke mitgetheilet, ohne Unterlaß wieder zu erneuern, wie Herr Newton ſich einbildete, und dieſes trieb ihn an, ein Geſetz zu ſuchen, wodurch er dieſer Schwierigkeit abhelfen könnte.

§. 49.

Erſte Auflöſung dieſes Einwurfs.

Weil wir in dem vorigen erwieſen haben, daß die lebendigen Kräfte, in der Art wie ſie von ihren Vertheidigern ſelber gebraucht werden, nehmlich im mathematiſchen Verſtande, nirgends Platz finden können; ſo rettet ſich hier die Macht und Weisheit Gottes ſchon ſelber durch die Betrachtung der gänzlichen Unmöglichkeit der Sache. Wir können uns allemal hinter dieſe Schutzwehre verbergen, wenn wir etwa in einer andern Art der Antwort auf dieſen Einwurf den kürzern ziehen ſollten. Denn wenn es gleich nach dem Geſetze der Bewegung, welches wir behauptet haben, nothwendig wäre, daß der Weltbau, nach einer allmähligen Erſchöpfung ſeiner Kräfte, endlich völlig in Unordnung geriethe, ſo kann dieſer Streich die Macht und Weisheit Gottes doch nicht treffen. Denn man kann es dieſer nimmer verdenken, daß ſie nicht ein Geſetz in die Welt gebracht hat, wovon wir wiſſen, daß es abſolut unmöglich ſey, und daher auf keine Weiſe ſtatt haben könne.

§. 50.

Zweyte Antwort auf gedachten Einwurf.

Allein man erhohle ſich nur. Wir ſind noch nicht gezwungen eine ſo verzweifelte Ausflucht zu ergreifen. Dies würde heiſſen den Knoten abhauen, wir wollen ihn aber lieber auflöſen.

Wenn die Leibnitzianer es zur Erhaltung der Weltmaſchine für unumgänglich nöthig halten, daß die Kraft der Körper der Schätzung nach dem Quadrat unterworfen ſey, ſo können wir ihnen dieſe kleine Forderung zugeſtehen. Alles, was ich bis daher erwieſen habe, und noch bis zum Beſchluſſe dieſes Hauptſtückes zu erweiſen gedenke, geht nur dahin, ſie zu überzeugen: daß weder in einer abſtrakten Betrachtung, noch in der Natur, die Kraft der Körper, auf eine ſolche Art wie die Leibnitzianer es thun, nemlich mathematiſch erwogen, eine Schätzung nach dem Quadrat geben werde. Ich habe aber deswegen noch nicht den lebendigen Kräften gänzlich abgeſagt. In dem dritten Hauptſtücke dieſer Abhandlung werde ich darthun, daß in der Natur würklich diejenigen Kräfte zu finden ſeyn, deren Maaß das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit iſt; nur mit der Einſchränkung, daß man ſie auf die Art, wie man es bis daher angefangen hat, niemals entdecken werde; daß ſie ſich vor dieſer Gattung der Betrachtung (nemlich der mathematiſchen) auf ewig verbergen werden, und daß nichts, wie irgend eine metaphyſiſche Unterſuchung, oder etwa eine beſondere Art von Erfahrungen, ſelbige uns bekannt machen können. Wir beſtreiten hier alſo nicht eigentlich die Sache ſelbſt, ſondern den modum cognoſcendi.

Demnach ſind wir mit den Leibnitzianern in der Hauptſache einig, wir könnten es alſo vielleicht auch in den Folgerungen derſelben werden.

§. 51.

Die Quelle des Leibnitziſchen Schluſſes von Erhaltung eben derſelben Größe der Kraft.

Es gründet ſich aber der Einwurf des Herrn von Leibnitz auf einer falſchen Vorausſetzung, die ſeit langer Zeit in die Weltweisheit ſchon viel Unbequemlichkeit hineingebracht hat. Es iſt nemlich zu einem Grundſatze in der Naturlehre geworden, daß keine Bewegung in der Natur entſtehe, als vermittelſt einer Materie, die auch in würklicher Bewegung iſt; und daß alſo die Bewegung, die in einem Theile der Welt verlohren gegangen, durch nichts anders, als, entweder durch eine andre würkliche Bewegung, oder die unmittelbare Hand Gottes könne hergeſtellet werden. Dieſer Satz hat denenjenigen jederzeit viel Ungelegenheit gemacht, die demſelben Beyfall gegeben haben. Sie ſind genöthiget worden ihre Einbildungskraft mit künſtlich erſonnenen Wirbeln müde zu machen, eine Hypotheſe auf die andre zu bauen, und anſtatt, daß ſie uns endlich zu einem ſolchen Plan des Weltgebäudes führen ſollten, der einfach, und begreiflich genug iſt, um die zuſammengeſetzte Erſcheinungen der Natur daraus herzuleiten; ſo verwirren ſie uns mit unendlich viel ſeltſamen Bewegungen, die viel wunderbarer und unbegreiflicher ſind, als alles dasjenige iſt, zu deſſen Erklärung ſelbige angewandt werden ſollen.

Wie man dieſer Schwierigkeit abhelfen könne.

Herr **Hamberger** hat, ſo viel ich weiß, zuerſt Mittel dargebothen, dieſem Uebel abzuhelfen. Sein Gedanke iſt ſchön, denn er iſt einfach, und alſo auch der Natur gemäß. Er zeiget (aber noch in einem ſehr unvollkommnen Riſſe,) wie ein Körper eine würkliche Bewegung durch eine Materie empfangen könne, die doch ſelber nur in Ruhe iſt. Dieſes beuget unzehligen Abwegen, ja öfters ſo gar Wunderwerken vor, die mit der entgegengeſetzten Meynung vergeſellſchaftet ſind. Es iſt wahr, der Grund dieſes Gedankens iſt metaphyſiſch, und alſo auch nicht nach dem Geſchmacke der itzigen Naturlehrer; allein es iſt zugleich augenſcheinlich: daß die allererſten Quellen von den Würkungen der Natur, durchaus ein Vorwurf der Metaphyſik ſeyn müſſen. Dem Herrn **Hamberger** iſt ſein Vorſatz nicht gelungen, der Welt einen neuen Weg anzuweiſen, der kürzer und bequemlicher iſt, uns zur Erkenntniß der Natur zu führen. Dieſes Feld iſt ungebaut geblieben; man hat ſich von dem alten Wege noch nicht losreiſſen können, um ſich auf den neuen

zu

zu wagen. Iſt es nicht wunderbar, daß man ſich einem unermeßlichen Meere von Ausſchweifungen und willkührlichen Erdichtungen der Einbildungskraft anvertrauet, und dagegen die Mittel nicht achtet, die einfach und begreiflich, aber eben daher auch die natürlichen ſind? Allein dieſes iſt ſchon die gemeine Seuche des menſchlichen Verſtandes. Man wird noch ſehr lange von dieſem Strohme hingeriſſen werden. Man wird ſich an der Betrachtung beluſtigen, die verwickelt und künſtlich iſt und wobey der Verſtand ſeine eigene Stärke wahrnimmt. Man wird eine Phyſik haben, die von vortreflichen Proben der Scharfſinnigkeit, und der Erfindungskraft voll iſt; allein keinen Plan der Natur ſelbſt und ihrer Würkungen. Aber endlich wird doch diejenige Meynung die Oberhand behalten, welche die Natur, wie ſie iſt, das iſt einfach und ohne unendliche Umwege ſchildert. Der Weg der Natur iſt nur ein einziger Weg. Man muß daher erſtlich unzählig viel Abwege verſucht haben, ehe man auf denjenigen gelangen kann, welcher der wahre iſt.

Die Leibnitzianer ſollten mehr als andere die Meynung des Herrn Hambergers ergreifen. Denn ſie ſind es, welche behaupten, daß ein todter Druck, der ſich in dem Körper, welchem er mitgetheilt worden, erhält, ohne daß ihn eine unüberwindliche Hinderniß wieder vernichtet, zu einer würklichen Bewegung erwachſe. Sie werden alſo auch nicht leugnen können: daß ein Körper, der ſich an die Theile einer Flüßigkeit, die ihn umgiebt, nach einer Richtung mehr anhängt, als nach der andern, alsdenn eine würkliche Bewegung erhalte, wenn dieſe Flüßigkeit von der Art iſt, daß ſie ihm ſeine Kraft durch ihren Widerſtand nicht wieder vernichtet. Dieſes muß ſie von demjenigen überzeugen, was ich itzt behaupte, nehmlich: daß ein Körper eine würkliche Bewegung von einer Materie empfangen könne, welche ſelber in Ruhe iſt.

Entſcheidung des Einwurfs, den der Herr von Leibnitz machet.

Wie werden wir alſo dem Streiche ausweichen, den der Herr von Leibnitz dem Carteſianiſchen Geſetze, durch die Betrachtung der Weisheit Gottes beybringen wollen? Es kommt alles darauf an, daß ein Körper eine würkliche Bewegung erhalten könne, auch durch die Würkung einer Materie, welche in Ruhe iſt. Hierauf gründe ich mich. Die allererſten Bewegungen in dieſem Weltgebäude ſind nicht durch die Kraft einer bewegten Materie hervorgebracht worden; denn ſonſt würden ſie nicht die erſten ſeyn. Sie ſind aber auch nicht durch die unmittelbare Gewalt Gottes, oder irgend einer Intelligenz, verurſachet worden, ſo lange es noch möglich iſt, daß ſie durch Würkung einer Materie, welche im Ruheſtande iſt, haben entſtehen können; denn Gott erſparet ſich ſo viele Würkungen, als er ohne den Nachtheil der Weltmaſchine thun kann, hingegen macht er die Natur ſo thätig und würkſam, als es nur möglich iſt. Iſt nun die Bewegung, durch die Kraft, einer an ſich todten und unbewegten Materie, in die Welt zu allererſt hineingebracht worden; ſo wird ſie ſich auch durch dieſelbe erhalten und, wo ſie eingebüſſet hat, wieder herſtellen können. Man müßte alſo eine große Luſt zum Zweifeln haben, wenn man noch ferner Bedenken tragen wollte, zu glauben: daß das Weltgebäude keinen Abbruch erleiden dürfe, wenn gleich in dem Stoße der Körper gewiſſe Kräfte verlohren giengen, welche vorher darinn waren.

§. 52.

Nach Leibnitzens Geſetze iſt die Kraft in dem Anſtoße eines kleinen elaſtiſchen Körpers gegen einen größern vor und nach dem Stoße gleich.

Ich erhohle mich wieder von einer Ausſchweifung, die mich von der Hauptſache, darinn ich verwickelt bin, etwas

ent-

entfernet hat. Jch habe ſchon angemerkt, daß die Verfechter der lebendigen Kräfte ſich insbeſondere mit derjenigen Beobachtung ſehr viel dünken laſſen, dadurch ſie befunden haben: daß, wenn die Kraft der Körper nach dem Geſetze des Herrn von Leibnitz geſchätzet wird, ſich in dem Anlauſe elaſtiſcher Körper vor und nach dem Stoße allemal einerley Größe der Kraft befände. Dieſer Gedanke, der auf eine ſo wunderſame Art den lebendigen Kräften geneigt zu ſeyn ſcheinet, ſoll uns vielmehr behülflich werden dieſelbe niederzuſchlagen. Laßt uns folgender Geſtalt [illegible]eßen: **dasjenige Geſetz, nach welchem, in dem Anlauſe eines kleinern elaſtiſchen Körpers gegen einen größern, nach dem Stoße nicht** mehr Kraft befunden wird, als vor demſelben, iſt falſch. Nun iſt Leibnitzens Geſetze von der Art, Ergo etc. etc.

§. 53.

Die angeführte Beobachtung iſt Leibnitzianern, iſt den lebendigen Kräften gänzlich entgegen.

Unter den Vorderſätzen dieſer Schlußrede iſt nur der major zu erweiſen. Wir wollen dieſes auf folgende Weiſe bewerkſtelligen. Jndem die Kugel A *) gegen eine größere B anläuft, ſo empfängt in dem Augenblicke, darin A den Stoß ausübet, und die Feder zudrückt, die wir die Elaſticität nennen, der Körper B nicht mehr Kraft, als er durch ſeine Trägheitskraft in A vernichtet, und der Körper A im Gegentheil verlieret nicht mehr von ſeiner Kraft durch den Widerſtand der Maſſe B, der ſich vermittelſt der Jntenſität der Feder, die er ſpannet, in ihn fortpflanzet, als er in eben dieſe Kugel hineinbringt. Wenn man dieſes leugnen wollte, ſo würde auch nicht mehr gewiß ſeyn, daß die in einen Körper übertragene Würkung mit ſeiner Gegenwürkung gleich ſey. Es iſt alſo die Feder geſpannet, und in beyden Kör-

---

*) Fig. VIII.

pern zuſammen genommen iſt eben dieſelbe Kraft vorhanden, die vorher in der Kugel A allein befindlich war. Wenn dieſe Federn der beyderſeitigen Elaſticität nun losſpringen, ſo dehnen ſie ſich gegen beyde Kugeln gleich ſtark aus. Nun iſt es klar, daß wenn A noch nach verübter Zudrückung der Federn in der Richtung AE eine ſo große Kraft beſäße, als die iſt, womit nun die ihm zugehörige Feder aufſpringet; ſo würde die Aufſpringung dieſer Feder eben ſo viel Kraft der Kugel A benehmen können, als auf der andern Seite die Feder DB′ in [illegible]hineinbringt; und alſo würde freylich, nachdem alles [illegible]bracht iſt, in denen Körpern A und B, ſo wohl durch den Stoß, als durch die Elaſticität, keine Kraft mehr befindlich ſeyn, als vorhero in A allein war. Allein es iſt vergeblich dieſes vorauszuſetzen. Wenn der Stoß geſchehen, und die Feder eben zugedrückt iſt, ſo hat A eben ſo viel Geſchwindigkeit als B, nach der Richtung AE, aber weniger Maſſe, als auch weniger Kraft, als die Feder in ihrer Losſpringung ausübet; denn dieſe hat eine Kraft der Spannung, die ſo groß iſt, als die Kraft der Kugel B. Hieraus folget, daß die Elaſtizität nicht ſo viel von der Kraft, die in A befindlich iſt, rauben kann, als ſie dem Körper B mittheilet. Denn A hat nicht ſo viel Kraft, folglich kann ſie ihm auch nicht genommen werden. Demnach muß durch die Würkung der Elaſticität in B ein neuer Grad Kraft hinzukommen, ohne daß dafür eben ſo viel auf der andern Seite abgienge; ja es erzeuget ſich ſo gar noch dazu ebenfalls in A eine neue Kraft. Denn da die Elaſticität nichts mehr von Kraft fand, was ſie in A verrichten konnte, ſo ſetzte die Kugel ſich derſelben mit nichts als der Trägheitskraft entgegen, und empfieng den Grad der Gewalt, den die Feder über die Kraft der Kugel A noch in ſich hatte, um damit gegen C zurück zu kehren.

Es iſt alſo klar: daß in dem Falle, da ein kleiner federharter Körper gegen einen größern anläuft, nach dem Stoße mehr Kraft vorhanden ſeyn müſſe, als vor demſelben. Nun würde man das Gegentheil ſetzen müſſen, nemlich: daß nach dem Stoße nur eben dieſelbe Größe der Kraft ſich finde, als vor demſelben, wenn Leibnitzens Kräftenmaaß wahr wäre. Alſo müſſen wir entweder dieſes Geſetz leugnen, oder aller der Ueberzeugung abſagen, die uns in dieſem §. dargethan worden.

§. 54.

Das vorige erhellet noch deutlicher, wenn man den Fall nimmt, darin ein größerer elaſtiſcher Körper, einen kleineren ſtößet.

Wir werden von der Richtigkeit desjenigen, was itzo geſagt worden, vollkommen überführet werden, wenn wir den vorigen Fall umkehren, und annehmen, daß die Kugel B *) von größerer Maſſe gegen die kleinere A anläuft. Denn hier verlieret erſtlich die Kugel B durch den Stoß gegen A nicht mehr auch nicht weniger Kraft, als ſie eben hierdurch in A erzeuget, (wenn wir nemlich dasjenige allein erwägen, was vorgehet, bevor die Elaſticität ſich hervorthut,). Alſo iſt, ehe die Federkraft ihre Würkung thut, die Kraft in dieſen Körpern weder vermehret, noch kleiner geworden. Nun iſt die Federkraft mit demjenigen Grade geſpannet, womit der Körper A gegen C fortrücket, alſo iſt ihre Intenſität kleiner, als die Kraft, die in B nach der Richtung BC übrig iſt, ſie wird ſie alſo, wenn ſie aufſpringt, niemals erſchöpfen, wenn ſie gleich ihre ganze Gewalt anwendet. Und wenn nun alſo die Feder, die in dem Stoße geſpannet worden, aufſpringt, ſo wird ſie zwar in den Körper A eine neue Kraft bringen, allein ſie wird auch eben ſo viel in B vernichten, als ſie jener Kugel mittheilet. Alſo wird auch durch die Federkraft die ganze Kraft nicht größer werden; weil allemal von der andern Seite eben ſo viel geraubet wird, als auf der einen hineinkommt.

Wir ſehen hieraus, daß einzig und allein in dem Falle, da ein größerer Körper einen von kleinerer Maſſe ſtößt, einerley Grad Kraft in dem Stoße aufbehalten werde; und daß in allen andern Fällen, wo die Elaſticität nicht an der einen Seite ſo viel Kraft zu vernichten findet, als ſie an der andern erzeuget, jederzeit die Kraft nach dem Stoße größer werde, als vor demſelben; welches das Leibnitziſche Geſetz zerſtöhret. Denn in demſelben bleibt in allen nur möglichen Fällen immer eben dieſelbe Größe der Kraft in der Natur, ohne einigen Abgang oder Vermehrung.

§. 55.

Die Berechnung beſtätigt es, daß in dem Falle, da ein größerer Körper einen kleineren ſtößt, nach dem Carteſianiſchen Geſetze eben dieſelbe Größe der Kraft verbleibe.

Die Leibnitzianer ſollten uns alſo, wenn ſie könnten, einen Fall vorlegen, da ein größerer elaſtiſcher Körper einen kleinern anſtößt, und der der Schätzung des Carteſius widerſtritte; ſo würde niemand dagegen was ausſetzen können. Denn nur einzig und allein ein ſolcher Fall würde entſcheidend und ohne Ausnahme ſeyn; weil man in demſelben nach dem Stoße gewiß immer die ganze Größe der Kraft vor demſelben antrift. Allein niemalen hat ſich irgend ein Vertheidiger der lebendigen Kräfte gewaget, in dieſer Art des Stoßes das Carteſianiſche Geſetz anzugreifen; denn er würde nothwendig ohne Mühe wahrgenommen haben: daß die mechaniſchen Regeln mit der Carteſianiſchen Schätzung hier ganz wohl übereinſtimmen. Man ne[illegible] z. E. an: daß die Maſſe der Körper B dreyfach, und A einfach ſey, und daß B mit 4 Graden Geſchwindigkeit gegen A anlaufe. Man argumentire alsdenn nach der bekannten phoronomiſchen Regel: Wie der Unterſchied der Maſſen A und B zur Summe derſelben; ſo verhält ſich die Geſchwindigkeit der Kugel B noch nach dem Stoße, zur Geſchwindigkeit vor demſelben. Sie hat alſo 2 Grade, ferner wie 2 B : A + B; ſo iſt die Geſchwindigkeit der Kugel A nach dem Stoße, zur Geſchwin-

Geſchwindigkeit, die in B vor demſelben war. A erlangt alſo 6 Grade Geſchwindigkeit. Mithin iſt, nach Carteſianiſcher Schätzung die Kraft nach dem Conflictu in beyden Körpern zuſammen 12; vor demſelben war ſie aber auch 12. Und das iſt es, was man verlanget hat.

§. 56.

Die Kraft, womit der kleinere Körper von dem größern abprallt, hat das Zeichen Minus.

Wenn man die Quantität einer Kraft meſſen will, ſo muß man ſie in ihren Würkungen verfolgen. Man muß aber diejenigen Phänomena vorhero davon abſondern, die mit denen Würkungen zwar verbunden ſind, aber keine eigentliche Folge der Kraft ſeyn, die da geſchätzet werden ſoll.

Wenn nun ein elaſtiſcher Körper, einen andern von größerer Maſſe anſtößt; ſo wiſſen wir aus den Geſetzen der Bewegung, daß der kleinere, mit einem gewiſſen Grade Kraft nach dem Schlage zurück kehre. Wir haben auch aus den letzten Paragraphis gelernet, daß dieſe Kraft, womit der kleinere Körper von dem größeren abprallet, dem Ueberſchuſſe derjenigen Kraft gleich ſey, den die Anſtrengung der lebendig gemachten Elaſticität, über die Kraft des Körpers A hat, womit dieſer ehe die Federkräfte beyder Kugeln würkſam wurden, mit der Kugel B zuſammen nach der Richtung A E fortrückte. Nun war, (nach demjenigen, was vorher erwieſen worden,) ſo lange die Elaſticität noch in dem Körper A eine Kraft antraf, die nach A B gerichtet war, welche ſie nach ebendemſelben Maaße vernichten konnte, als ſie in die Kugel B Kraft hineinbrachte, ich ſage, ſo lange war nichts in beyden Körpern zuſammen genommen, was nicht ganz genau dieſelbe Quantität der Kraft in ſich enthielte, die vorher in A, als der Urſache, allein vorhanden geweſen; folglich war ſo lange der Zuſtand beyder Körper als eine rechtmäßige Würkung der Kraft die A vor

dem

dem Anſtoße hatte, anzuſehen. Denn die Würkung iſt jederzeit weder größer noch kleiner als die Urſache. Wir wiſſen aber ferner: daß, wenn die Federkraft ſchon alle Kraft vernichtet hat, die in A nach der Richtung AE noch übrig war; ſie in beyde Körper A und B neue Kräfte hineinbringe, welche über diejenigen alſo hinzukommen, welche genuine und vollſtändige Würkung der Kugel A ausmachten. Wir werden alſo dieſe aus der Bewegung beyder Kugeln auf die Weiſe wieder herausziehen können: wenn wir dem Körper A die Kraft nehmen, mit dem er nach dem Schlage zurückkehret, und auch eben ſo viel von der Kraft abziehen, welche die Kugel B erlanget hat: Hieraus iſt leicht zu erſehen: daß die Kraft, womit eine kleine elaſtiſche Kugel von einer größern, an welche ſie anläuft, abprallet, von einer verneinenden Art ſey, und das Zeichen minus vor ſich habe. Wenn, z. E. eine Kugel A mit 2 Graden Geſchwindigkeit gegen eine von dreyfacher Maſſe B anläuft; ſo prallet ſie nach dem Stoße mit einem Grade Geſchwindigkeit ab, und giebt der Kugel B auch einen Grad. Die Kraft nun, womit A nach dem Stoße zurück kehret, kann man nicht zu der Kraft der Kugel B hinzuthun, wenn man die ganze Größe der Würkung haben will, welche A verübet hat. Nein, ſie muß ſo wohl dem Körper A weggenommen, als auch von der Kraft, die in B iſt, abgezogen werden. Der Ueberreſt, welcher 2 iſt, wird die ganz vollſtändige Würkung ſeyn, die durch die Kraft der Kugel A vollzogen worden. Alſo hat eine Kugel, die 2 zur Maſſe, und 1 zur Geſchwindigkeit hat, eben die Kraft als eine andere, welche eine einfache Maſſe, und eine zwiefache Geſchwindigkeit beſitzet.

§. 57.

Die Frau von Chaſtelet hat hierüber zur Unzeit geſcherzet.

Es hat alſo der erleuchteten Frau Marquiſin von Chaſtelet gegen den Herrn von Mairan, zur Unzeit gefal-

len

len ſcherzhaft zu ſeyn. Sie antwortet ihm auf eben die Beobachtung, die wir itzo angeführt haben: Sie glaubte, er würde nicht leichtlich einen Verſuch machen, und ſich auf dem Wege eines Körpers befinden wollen, der mit dem Zeichen Minus bemerket, mit 500 oder 1000 Graden Kraft zurückſchlüge. Ich glaube es auch; und ich würde mich ſehr betrügen, wenn ich beſorgte, daß Herr von Mairan ſich einlaſſen würde, die Wahrheit auf dieſe Weiſe auszumachen. Allein die Sache kommt nicht darauf an; daß die Kraft, welche mit dem Zeichen Minus bemerket worden, nicht eine würkliche Kraft ſey, wie die Frau Marquiſin daraus zu ſchließen ſcheinet. Der Herr von Mairan hat dieſes ohne Zweifel hiermit nicht ſagen wollen. Sie iſt in der That eine würkliche Kraft, und würde auch Würkungen ausüben, wenn man ſie auf die Proben ſtellen wollte. Nur dieſes wird hiedurch angedeutet: daß ſowohl dieſe Kraft als auch ein Theil in der Kraft der Kugel B, welcher ihr gleich iſt, nicht zu der vollſtändigen Würkung der Kugel A könne gerechnet werden; ſondern daß man ſie vielmehr ſo anſehen müſſe, als wenn ſie in A gar nicht vorhanden wäre, und dagegen noch von B abgezogen würde, und daß die nach dieſem übrigbleibende Kraft, alsdenn allererſt die vollſtändige Würkung, der Kraft die vor dem Anlaufe war, eigentlich darbiethe. Wenn man aber eine Größe ſo anſiehet; ſo gilt ſie in der Summirung weniger, wie nichts, und erfordert das verneinende Zeichen.

§. 58.

Die Leibnitzianer fliehen vor der Unterſuchung der lebendigen Kräfte durch den Stoß unelaſtiſcher Körper.

Nun werden meine Leſer vermuthen, auch aus der Lehre von der Bewegung unelaſtiſcher Körper durch den Stoß, gewiſſe Beweiſe angeführt zu finden, deren die Anhänger der Leibnitziſchen Schätzung ſich bedienet hätten, die

leben-

lebendigen Kräfte zu vertheidigen. Allein ſie betrügen ſich. Dieſe Herren finden die Bewegungen von der Art nicht für gar zu vortheilhaft für ihre Meynung; ſie ſuchen ſie alſo von dieſer Unterſuchung gänzlich auszuſchließen. Dies iſt eine Krankheit, woran diejenigen ordentlicher Weiſe darnieder liegen, die in der Erkenntniß der Wahrheiten Unternehmungen machen. Sie ſchließen, ſo zu ſagen, die Augen bey demjenigen zu, was dem Satze, den ſie ſich in den Kopf geſetzt haben, zu widerſtreiten ſcheinet. Eine kleine Ausflucht, eine froſtige und matte Ausrede, iſt fähig ihnen genug zu thun, wenn es darauf ankommt, eine Schwierigkeit wegzuſchaffen, die der Meynung, für die ſie eingenommen ſind, hinderlich iſt. Man hätte uns in der Philoſophie viel Fehler erſparen können, wenn man in dieſem Stücke ſich hätte einigen Zwang anthun wollen. Wenn man auf dem Wege iſt, alle Gründe herbeyzuziehen, welche der Verſtand zu Beſtätigung einer Meynung, die man ſich vorgeſetzet hat, darbiethet, ſo ſollte man mit eben der Aufmerkſamkeit und Anſtrengung, ſich bemühen, das Gegentheil auf allerley Arten von Beweiſen zu gründen, die ſich nur irgend hervorthun, eben ſo wohl als man für eine beliebte Meynung immer thun kann. Man ſollte nichts verachten, was dem Gegenſatze im geringſten vortheilhaft zu ſeyn ſcheinet, und es in der Vertheidigung derſelben aufs höchſte treiben. In einem ſolchen Gleichgewichte des Verſtandes, würde öfters eine Meynung verworfen werden, die ſonſten ohnfehlbar wäre angenommen worden, und die Wahrheit, wenn ſie ſich endlich hervorthäte, würde ſich in einem deſto größern Lichte der Ueberzeugung darſtellen.

§. 59.

Der Stoß unelaſtiſcher Körper iſt in Abſicht auf die lebendigen Kräfte entſcheidender, als der Stoß der elaſtiſchen.

Es iſt denen Vertheidigern der lebendigen Kräfte ſchon öfters eingeſchärft worden: daß die Bewegungen unelaſtiſcher Körper durch den Stoß viel geſchickter ſind es auszumachen: ob die lebendigen Kräfte ſtatt haben oder nicht, als die Bewegung der elaſtiſchen. Denn in dieſen miſchet ſich die Federkraft immer mit ein, und macht die Verwirrungen unendlich, da hingegen jener ihre Bewegung durch nichts als die Würkung und Gegenwürkung allein beſtimmet wird. Es iſt kein Zweifel, daß die Leibnitzianer ſich durch die Deutlichkeit dieſes Gedankens würden überzeugen laſſen, wenn er nur nicht das ganze Gebäude der lebendigen Kräfte umkehrte.

§. 60.

Die Ausflucht der Leibnitzianer in Abſicht auf den Einwurf, der ihnen von dem Stoße unelaſtiſcher Körper gemacht wird.

Sie ſind daher genöthiget worden, zu einer Ausnahme ihre Zuflucht zu nehmen, welche vielleicht die ſchlechteſte iſt, der man ſich jemals bedienet hat. Sie behaupten nehmlich: daß ſich ſtets in dem Stoße unelaſtiſcher Körper ein Theil der Kraft verliere, indem derſelbe angewandt wird, die Theile des Körpers einzudrücken. Daher gehet die Hälfte der Kraft, die ein unelaſtiſcher Körper hat, verlohren, wenn er an einen andern von gleicher Maſſe, der in Ruhe iſt, anſtößt, und verzehret ſich bey dem Eindrücken derer Theile.

§. 61.

Der Urſprung dieſes irrigen Gedankens.

Dieſer Gedanke hat mehr wie eine ſchlimme Seite. Wir wollen einige derſelben betrachten.

Es kann uns gleich beym erſten Anblicke nicht ſchwer werden, die Quelle dieſes Irrthums wahrzunehmen. Man weiß es theils durch die Erfahrung, theils durch die Gründe der Naturlehre: daß ein harter Körper, der im Stoße ſeine Figur nur ſehr wenig oder gar nicht ändert, allemal elaſtiſch ſey, und daß im Gegentheil die Theile unelaſtiſcher Körper ſo zuſammen gefügt ſind, daß ſie beym Stoße weichen und eingedrückt werden. Dieſe Eigenſchaften hat die Natur gemeiniglich zuſammen verbunden; allein in einer mathematiſchen Betrachtung ſind wir nicht genöthiget, ſie zuſammen zu nehmen.

Die Anhänger der lebendigen Kräfte haben ſich hiemit verwirret. Sie bilden ſich ein, weil in der Natur ein unelaſtiſcher Körper gemeiniglich einen ſolchen Bau hat, daß ſeine Theile beym Stoße weichen und eingedrückt werden, ſo können die Regeln, die eine pur mathematiſche Betrachtung der Bewegung ſolcher Körper darbiethet, ohne dieſe Eigenſchaft auch nicht beſtehen. Dieß iſt der Urſprung derjenigen Schwierigkeit, die wir §. 60. geſehen, und die ganz ohne Grund iſt, wie wir itzo lernen werden.

§. 61.

Erſte Antwort auf die Ausnahme der Leibnitzianer.

In der Mathematik verſtehet man unter der Federkraft eines Körpers nichts anders, als diejenige Eigenſchaft, durch die er einen andern Körper, der an ihn anläuft, mit eben demſelben Grade Kraft wieder zurückſtößet, mit welcher dieſer an ihn angelaufen war. Daher iſt ein unelaſtiſcher Körper ein ſolcher, der dieſe Eigenſchaft nicht hat.

Die Mathematik bekümmert ſich nicht um die Art und Weiſe, wie ſich dieſe Eigenſchaft in der Natur hervorthut. Es iſt und bleibt bey ihr gänzlich unbeſtimmt; ob die Elaſticität aus der Aendrung der Figur, und einer plötzlichen Herſtellung derſelben herfließe, oder ob eine verborgene Entelechie, eine qualitas occulta, oder Gott weiß, was noch ſonſt für eine Urſache mehr, die Quelle derſelben ſey. Wenn man in den Mechaniken die Elaſticität ſo beſchrieben findet, daß ſie aus der Eindrückung und Zurückſpringung der Theile eines Körpers entſtehe, ſo merke man: daß die Mathematiker, die ſich dieſer Erklärung bedienen, ſich in dasjenige mengen, was ſie nicht angeht, was zu ihrer Abſicht nichts thut, und was eigentlich ein Vorwurf der Naturlehre iſt.

Wenn demnach die Betrachtung eines unelaſtiſchen Körpers in der Mathematik nichts weiter vorausſetzet, als nur daß er in ſich keine Kraft habe, einen Körper, der an ihn ſtößt, wieder zurück zu prellen, und wenn dieſe einzige Beſtimmung dasjenige iſt; worauf das ganze Hauptſtück der Bewegung unelaſtiſcher Körper gebauet iſt; ſo iſt es ungereimt zu behaupten: daß die Regeln dieſer Bewegungen deswegen ſo beſchaffen ſeyn, weil die Eindrückung der Theile, derer ſich ſtoßenden Körper, ſolche und keine andere Geſetze zulaſſen. Denn in denen Grundſätzen, daraus man dieſe Geſetze gezogen, findet man keine Spur von dem Eindrücken der Theile. Alle Begriffe, worauf man dieſelbe gebauet hat, ſind ſo unbeſtimmt in Abſicht auf dieſe Einſchränkung, daß man unter die unelaſtiſchen Körper, ohne jenen Eintrag zu thun, eben ſo wohl diejenigen zählen kann, die in dem Stoße ihre Figur nicht ändern, als die, welche eine Zuſammendrückung ihrer Theile erdulden. Hat man nun in der Conſtruction dieſer Geſetze, gar nicht auf dieſe Eindrückung Acht gehabt, um die Regeln der Bewegung derſelben gemäß einzurichten, oder auch nicht einmal ſolche Begriffe zum Grunde gelegt, welche dieſe Eindrückung mit einſchließen: ſo iſt es ja ſehr ſeltſam, auf dieſe die Schuld davon zu ſchieben, daß gedachte Geſetze ſo beſchaffen ſeyn, wie ſie würklich ſind.

§. 63.

Zweyte Antwort. Weil man einen Körper unelaſtiſch nennen kann, wenn er gleich vollkommen hart iſt.

Wir haben geſagt, daß in der Betrachtung, welche uns die Mathematik von der Bewegung unelaſtiſcher Körper darbiethet, man dieſe auch als vollkommen hart anſehen kön-

könne, als wenn ihre Theile durch den Stoß nicht eingedrückt würden. Die Natur biethet uns auch Exempel dar, daß nicht eben derjenige Körper allemal unelaſtiſcher ſey, deſſen Theile mehr weichen, als die Theile eines andern, ſondern daß öfters ein Körper, deſſen Theile durch den Stoß in Vergleichung gegen einen andern faſt gar nicht eingedrückt werden kann, und gegen welche zu rechnen, jene ungemein hart genannt werden kann. Hieraus ſehen wir: daß der Körper ſogar in der Natur nicht deswegen unelaſtiſch ſey, weil ſeine Theile eingedrückt werden, ſondern nur deswegen, weil ſie ſich nicht mit eben dem Grade Kraft wiederherſtellen, mit welchem ſie eingedrückt worden. Alſo können wir auch Körper ſetzen, deren Theile in dem Stoße unendlich wenig weichen, die aber zugleich ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie ſich auch von dieſer unendlich kleinen Zuſammendrückung nicht wieder herſtellen, oder wo ſie es thun, doch nur lange nicht mit dem Grade der Geſchwindigkeit, womit ſie eingedrückt worden. Wie etwa eine hölzerne Kugel thun würde, wenn man kleine Dinge mit großen vergleichen darf. Dergleichen Körper, von denen ich rede, würden vollkommen hart *) aber doch unelaſtiſch ſeyn. Man würde ſie alſo von den Geſetzen des Stoßes unelaſtiſcher Körper nicht ausnehmen können, und ihre Theile würden dennoch nicht eingedrückt werden. Wie würde hier die Ausnahme der Herren Leibnizianer beſtehen?

§. 64.

Dritte Antwort. Das Eindrücken der Theile iſt kein Grund, weswegen in dem Stoße unelaſtiſcher Körper ein Theil der Kraft ſollte verlohren gehen.

Wir können den Leibnizianern noch ihre Vorausſetzung ſchenken, daß die unelaſtiſchen Körper immer eine Eindrückung

---

*) Denn ein Körper, der nur unendlich wenig ſich eindrücken läßt, kann ohne einen Irrthum vollkommen hart genannt werden.

ckung ihrer Theile erleiden, und es ſoll uns doch nichts ſchaden. Ein Körper thut in einen andern beweglichen, deſſen Theile er durch den Stoß eindrückt, eben dieſelbe Würkung, die er etwa ausüben würde, wenn ſich zwiſchen beyden eine Feder befände, welche er durch den Anlauf zuſammendrückte. Ich kann mich dieſes Gedankens frey bedienen, weil er nicht allein plan und überzeugend iſt, ſondern weil er auch von einem großen Schutzgotte der lebendigen Kräfte, dem Herrn Bernoulli, in eben demſelben Falle gebrauchet worden.

Wenn nun eine Kugel A *) gegen eine andere B bewegt wird, und die Feder R im Anlauf zudrücket; ſo, ſage ich, treten alle die kleinen Grade der Kraft, welche angewandt werden; die Federn zuſammen zu drücken, in die Maſſe des Körpers B über, und häufen ſich ſo lange, bis ſie in gedachten Körper B, die ganze Kraft hineingebracht haben, womit die Feder iſt zugedrückt worden. Denn der Körper A verlieret keinen einzigen Grad der Kraft, und die Feder wird auch nicht um den geringſten Theil zugedrückt, als nur in ſo fern ſie ſich an den Körper B ſteifet. Sie ſteifet ſich aber mit eben derſelben Gewalt gegen dieſe Kugel, mit welcher ſie nach dieſer Seite aufſpringen würde, wenn die Kugel plötzlich weiche, das iſt: mit der Kraft, womit A ſie von der andern Seite zugedrückt, und welche dieſer Körper in ihrer Zuſammendrückung aufwendet und verzehret. Nun iſt es augenſcheinlich, daß eben derſelbe Grad Kraft, mit der die Feder ſich gegen B auszudehnen bemühet iſt, und dem die Trägheitskraft der Kugel B widerſtehet, in dieſelbe Kugel hineinkommen müſſe. Alſo empfängt B die ganze Kraft ſich nach der Richtung BE zu bewegen, welche in A verzehret iſt, indem er die Feder R zuſammendrücket.

Die Anwendung iſt leicht zu machen. Denn die Feder R deutet die Theile der unelaſtiſchen Kugeln A und B an, die durch den Stoß eingedrückt werden. Es verzehret alſo der

---

*) Fig. IX.

Körper A, indem er in ſeinem Stoße gegen B, von beyden Seiten die Theile eindrücket, nichts von ſeiner Kraft bey dieſem Eindrucke, was nicht der Körper B überkommt, und womit er ſich nach dem Stoße beweget. Es gehet alſo kein Theil verlohren, noch viel weniger ein ſo großer Theil, als die Leibnitzianer fälſchlich vorgeben.

§. 65.

Ich werde müde, alle Unrichtigkeiten und Widerſprechungen auszukramen, die in dieſer Schwierigkeit begriffen ſind, welche die Leibnitzianer uns in der Sache von dem Stoße unelaſtiſcher Körper haben machen wollen. Die einzige, die ich noch anführen will, könnte allein genug ſeyn, ſie unnütze zu machen.

Vierte Antwort. Von der Proportion der Härte unelaſtiſcher Körper, und dem Grade der Kraft des Anlaufs, der bey der Ausnahme der Leibnitzianer beſtimmt ſeyn müſſe.

Wenn man gleich unſern Gegnern alles übrige verſtattete, ſo kann man ihnen doch die Kühnheit nicht verzeihen; die in der Forderung ſtecket: daß ſich in dem Stoße unelaſtiſcher Körper nicht mehr auch nicht weniger, ſondern nur gerade ſo viel, von der Kraft durch das Eindrücken derer Theile verzehren ſolle, als ſie es ſelber in jedwedem Falle nach ihrer Schätzung nöthig finden. Es iſt eine Verwegenheit, die unmöglich zu verdauen iſt: daß man uns ohne allen Beweiß zu glauben aufdringen will: ein Körper müſſe in einem Stoße gegen einen gleichen gerade die Hälfte, in dem Stoße gegen einen dreyfachen gerade $\frac{3}{4}$ der Kraft ꝛc. durch den Eindruck der Theile verlieren, ohne daß man uns einen Grund angeben kann, woher denn eben genau, ſo viel und nicht mehr oder weniger drauf gehe; denn geſetzt, daß der Begriff eines unelaſtiſchen Körpers nothwendig einigen Verluſt

luſt der Kraft beym Eindrücken erfordert, ſo weiß ich doch nicht, woraus man denn ſchließen wollte, daß dieſe Abweſenheit der Elaſticität erfordere, daß gerade ſo viel und nicht weniger Kraft verzehret werden müſſe. Die Leibnitzianer können doch nicht leugnen, daß je geringer die Feſtigkeit der Maſſe der unelaſtiſchen Körper in Vergleichung mit der Kraft des Anlaufenden iſt, deſto ſtärker werde ſich die Kraft beym Eindrücken der Theile verzehren, je härter aber beyde Körper ſeyn, um deſto weniger müſſe ſich von derſelben verlieren; denn wenn ſie vollkommen hart wären, ſo würde kein Verluſt der Kraft ſtatt finden. Es wird alſo eine gewiſſe beſtimmte Verhältniß der Härte zweener gleicher und unelaſtiſcher Körper dazu erfordert, wenn ſich in dem Stoße gerade die Hälfte von der Kraft des Anlaufenden verzehren und vernichtet werden ſoll. Und ohne dieſe Proportion würde mehr oder weniger herauskommen, nachdem man die ſich ſtoßende Körper, weicher oder härter machte. Nun iſt in den Regeln der Bewegung unelaſtiſcher Körper, wider welche die Leibnitzianer eine Ausnahme ſuchen, der Grad der Feſtigkeit, und noch vielmehr die Proportion derſelben zur Stärke des Anlaufs, gänzlich indeterminirt, folglich läßt ſich aus denenſelben gar nicht verſtehen, ob ein Eindruck der Theile geſchehe, ob ſich hiedurch eine Kraft verzehren, und wie viel von derſelben verlohren gehe. Denn dieſes geſchiehet nicht, ohne eine gewiſſe ganz genaue beſtimmte Verhältniß unter der Härte dieſer Körper und der Gewalt des Anſtoßes. Da nun keine ſolche Beſtimmung in den Grundſätzen anzutreffen iſt, daraus die Geſetze des Stoßes unelaſtiſcher Körper hergeleitet werden, die irgend einen Grund eines beſtimmten Verluſtes der Kraft in ſich enthielte, ſo iſt die Urſache, weswegen dieſe Regeln ſo und nicht anders beſchaffen ſeyn, nicht in der Eindrückung der Theile zu ſetzen, die gerade ſo viel Kraft in jedwedem Falle verluſtig macht, als die Leibnitzianer für gut befunden, aufzuheben.

Anwendung unſrer Schlüſſe.

Nachdem nun der Vorwand, durch den ſich die Vertheidiger der lebendigen Kräfte dem Schlage entziehen wollen, den ihnen alle Geſetze des Stoßes unelaſtiſcher Körper beybringen, auf mehr wie eine Art unkräftig befunden worden; ſo hindert uns nichts ferner, dieſelbe zu dem Dienſte zu gebrauchen, den ſie uns allemal vortreflich leiſten werden, nehmlich die lebendigen Kräfte aus dem Gebiethe der Mathematik hinweg zu räumen, worinn ſie ſich unrechtmäßiger Weiſe eingedrungen haben.

§. 66.

Der Stoß unelaſtiſcher Körper hebet die lebendigen Kräfte gänzlich auf.

Es iſt aber überflüßig, die Art und Weiſe hier weitläuftig aus einander zu ſetzen, wie die Bewegung unelaſtiſcher Körper die lebendigen Kräfte aufhebe. Ein jedweder Fall, den man nimmt, thut dieſes ohne die geringſte Ausnahme oder Schwierigkeit. Z. E. wenn ein unelaſtiſcher Körper A einen andern gleichartigen und gleich ſchweren B, der in Ruhe iſt, anſtößt, ſo bewegen ſich beyde nach dem Stoße mit $\frac{1}{2}$ Grade der Geſchwindigkeit, die vor dem Anſtoße war. Es iſt alſo, nach der Leibnitziſchen Schätzungsart, ein jedwedem nach verübtem Stoße $\frac{1}{4}$ Kraft, und alſo alles zuſammen $\frac{1}{2}$ Grad Kraft, da doch vor demſelben ein ganzer Grad in der Natur vorhanden geweſen. Es iſt alſo die Hälfte verlohren gegangen, ohne eine Wirkung gethan zu haben, welche ihr gleich iſt, oder auch ohne einen einzigen Widerſtand erlitten zu haben, durch den ſie etwan hätte verzehret werden können, welches auch ſo gar nach dem Geſtändniſſe unſerer Gegner, eine der größten Ungereimtheiten iſt, die man nur begehen kann.

§. 67.

Allgemeiner Beweiß: daß der Zuſammenſtoß elaſtiſcher Körper immer den lebendigen Kräften entgegen ſeyn müſſe.

Ich will dieſen Abſchnitt, darinn wir die lebendigen Kräfte durch den Zuſammenſtoß der Körper widerlegt haben, nicht endigen, ohne vorher eine allgemeine Betrachtung beygefügt zu haben, die alles in ſich begreifet, was man in dieſer Art wider die lebendigen Kräfte nur immer wird ſagen können. Ich werde in derſelben darthun: daß wenn man gleich den Leibnitzianern ihre Kräftenſchätzung ſchenken wollte, ſo ſey es doch der Natur der Sache ganz entgegen, ſelbige aus dem Zuſammenſtoße der Körper erweiſen zu wollen, und daß dieſe niemals ein anderes Maaß als die ſchlechte Geſchwindigkeit darbiethen würde, oder auch könnte, wenn gleich die Schätzung nach dem Quadrat eine ganz wahre und ungezweifelte Sache wäre. Es iſt unmöglich, ſage ich, daß ſie aus dem Zuſammenſtoße der Körper ſollte erkannt werden können, ſie mag ſich auch ſonſten in tauſend andern Fällen ſo offenbar zeigen als man immer will.

§. 68.

Ausführung dieſes Beweiſes.

Mein Beweiß beruhet auf folgendem.

Man iſt darinnen eins, daß man ſich der Bewegung der Körper durch den Stoß, auf keine andere Art zu dem Endzwecke, davon wir reden, bedienen könne, als daß man die Kraft, welche ein bewegter Körper durch den Stoß in andere hineinbringt, wie die Würkung anſieht, mit der man die Quantität der Urſache abmeſſen muß, die ſich erſchöpfet hat, ſie hervorbringen. Das iſt, man muß die Größe der Urſache in denen Würkungen aufſuchen, welche eine Folge derſelben ſind. Es verſteht ſich alſo ſchon von ſelbſten: daß man ſich hiebey insbeſondere darinn wohl vorzuſehen habe, daß man in denen geſtoßenen Körpern nur diejenige Kraft nimmt, welche würklich nichts anders iſt, als die durch den Anlauf des andern Körpers unmittelbar hervorgebrachte Würkung; denn ſonſt iſt das ganze Maaß, was man geſucht hat, betrüglich und unnütze. Es iſt aber augenſcheinlich, daß unmittelbar nach dem Augenblicke, darinn der ſtoßende Körper in dem geſtoßenen ſeine Würkung verübt hat, alle Kraft, die ſich alsdenn in dieſem befindet, eine ungezweifelte Würkung des Stoßes ſey. Daher muß man ſich nothwendig derſelben und keiner andern bedienen, um ſie zum Maaße der Kraft, die der anlaufende Körper, in Hervorbringung derſelben aufgewandt hat, zu machen. Nun hat ein Körper, der ſeine Bewegung durch den Anſtoß eines andern überkommt, ſo fort nach dem Augenblicke, darinn der Stoß die Kraft in ihn hineingebracht hat, und wenn er alſo ſich von der Berührung des anſtoßenden noch nicht eine endliche Weite hat entfernen können, zwar ſchon alle die Kraft, die dieſer ihm hat mittheilen können, allein noch keine würkliche Bewegung, weil man ihm keine Zeit dazu gelaſſen hat, ſondern nur eine bloße Bemühung zu derſelben, mithin eine Kraft, die da todt iſt, und die ſchlechte Geſchwindigkeit zu ihrem Maaße hat. Alſo hat ſich die Kraft, die in dem ſtoßenden Körper befindlich war, erſchöpfet, um in dem andern eine Kraft zu erwecken, deren ganz genaue Schätzung niemals etwas anders, als die bloße Geſchwindigkeit ſeyn kann, wenn man auch gleich durch eine Hypotheſe in dem Stoßenden eine ſetzen wollte, die, ich will nicht ſagen das Quadrat, ſondern gar den Würfel, das Quadratoquadrat, und wer weiß was für Potenzen der Geſchwindigkeit mehr, zum Maaße hätte.

Nun wäre es eine Ungereimtheit, die das Geſetz **von der Gleichheit der Würkung und der Urſache** gänzlich umkehren würde, wenn man ſetzen wollte, daß eine Kraft, die die Schätzung nach dem Quadrat erfordert, eine andere hervorzubringen aufgewandt wäre, die nach der Geſchwindigkeit allein geſchätzet würde. Denn weil jene unendlichemal größer als dieſe iſt, ſo würde es eben ſo viel ſeyn, als wenn man ſagen wollte, der ganze Inhalt eines Quadrats wäre angewandt worden, eine Linie und zwar eine endliche Linie hervorzubringen. Daher iſt es klar, daß alle Geſetze, ſo wohl elaſtiſcher, als unelaſtiſcher Körper, niemals einen Beweiß einer andern Schätzung, als der ſchlechten Geſchwindigkeit darbiethen werden, und daß ſie ſchon ihrer Natur nach den lebendigen Kräften allemal müſſen entgegen ſeyn, man mag gleich alle ſeine Erfindungskraft erſchöpfen, Fälle zu erdenken, die das Anſehen haben ihnen geneigt zu ſeyn.

§. 69.

Weil im vorigen §. alles darauf ankommt, daß man nur diejenige Kraft des fortgeſtoßenen Körpers zum Maaße der Kraft des anlaufenden annimmt, welche unmittelbar nach dem Augenblicke der mitgetheilten Würkung in jenem anzutreffen iſt, und eben da er ſich von der Berührung des Anſtoßenden losmachet, allein dennoch, noch ehe dieſe Bewegung ſchon würklich geſchehen iſt, ſo zweifle ich nicht, daß dieſes der Punkt ſeyn werde, dawider die Herren, die ich itzo die Ehre habe, meine Gegner zu heißen, am meiſten ſich empören werden: Ich wollte, daß ich ſo glücklich wäre, ihnen mit folgendem zuvorzukommen.

Fortgeſetzter Beweiß, daß man in dem Stoß der Körper nichts, wie die Anfangsgeſchwindigkeit des Geſtoßenen zu erwegen habe.

Entweder iſt die Kraft, die der geſtoßene Körper hat, den Augenblick zuvor, ehe er ſich von dem Stoßenden entfernet, derjenigen Kraft gleich, die er hat, nachdem er ſich ſchon würklich beweget, und von demſelben entwichen iſt, oder ſie ihr nicht gleich. Iſt das erſte, ſo bedarf es nicht einmal meiner Einſchränkung, ſondern man kann die Kraft des geſtoßenen Körpers nehmen, in welchem Augenblicke der

Bewegung man will, man wird ſie aber allenthalben der Geſchwindigkeit ſchlechthin gemäß finden, *) weil ſie derjenigen gleich iſt, die er hatte, ehe ſeine Bewegung würklich war. Iſt ſie ihr nicht gleich, ſo will man unfehlbar hiemit ſo viel ſagen, daß die Kraft, die in dem geſtoßenen Körper befindlich iſt, nachdem er ſich ſchon von dem anſtoßenden entfernet hat, größer ſey, als ſie in der Berührung war. Wenn aber dieſes iſt, ſo geſtehe ich, daß dieſes die Urſache ſey, weswegen ich mich derſelben nicht bedienen könne, um die Kraft des Anlaufs darnach zu ſchätzen. Denn wenn in dem geſtoßenen Körper, da er ſich von dem Anlaufenden nach dem Stoße ſchon entfernet hat, ein Grad Kraft mehr iſt, als wie in ihm war, ſo lange er dieſen noch berührte: ſo iſt dieſer neue Grad Kraft auch keine Würkung des anlaufenden Körpers, denn die Körper würken nur ſo lange in einander, als ſie ſich berühren; ſondern der erſtere iſt es allein. Daher kann man jene auch am füglichſten dazu brauchen, diejenige Kraft zu meſſen, die ſich verzehret hat, um ſie hervorzubringen.

§. 70.

Wir haben die Schwierigkeiten glücklich überſtiegen, die der Zuſammenſtoß der Körper dem alten Geſetze des Carteſius hätte machen können. Ich bilde mir, daß ich itzo kühnlich ſagen könne, daß die Parthey des Herrn von Leibnitz ihm von dieſer Seite nichts abgewinnen werde. Wir wollen uns bemühen, daß wir uns von denen übrigen dieſes auch rühmen können.

§. 71.

---

*) Denn ſo lange die Bewegung des geſtoßenen Körpers noch nicht würklich geworden iſt, (ſo lange er nemlich ſich von dem ſtoßenden noch nicht entfernet hat.) ſo lange iſt ſeine Kraft, ſelbſt nach dem Geſtändniſſe der Leibnizianer, noch todt.

§. 71.

Von der Vertheidigung der lebendigen Kräfte durch die Zuſammenſetzung der Bewegung.

Laſſet uns itzo diejenigen Fälle in Erwegung ziehen, welche die Vertheidiger der lebendigen Kräfte von den zuſammengeſetzten **Bewegungen** der Körper zu Befeſtigung ihrer Schätzung entlehnet haben. Gleichwie eine ſchlimme Sache jederzeit das Merkmal an ſich hat; daß ſie ſich gerne hinter dunkele und verwickelte Fälle verſtecket: ſo hat auch die Parthey der lebendigen Kräfte ſich die Verwirrung zu Nutze machen wollen, in die man leichtlich bey der Betrachtung der zuſammengeſetzten Bewegungen gerathen kann. Wir wollen uns bemühen, ihr die Decke der Dunkelheit abzuziehen, die den lebendigen Kräften bis daher einzig und allein geneigt geweſen. Herr **Bülfinger** hat ſich um dieſe Art der Beweiſe am meiſten verdient gemacht, und ſeine Gedanken ſollen daher die erſten ſeyn, die wir auf die Probe ſtellen wollen.

Wir finden ſeine Abhandlung in dem erſten Bande deß Commentarii Petropolitani. Der Satz, der ſeinem ganzen Gebäude zum Grunde liegt, iſt folgender. *) Ein Körper A, der zwey Bewegungen zu gleicher Zeit empfängt, eine nach der Richtung AB mit der Geſchwindigkeit AB, und eine andere, nach einer Richtung, welche mit der vorigen ſenkrecht verbunden iſt, mit der Geſchwindigkeit AC, bewegt ſich die Diagonallinie dieſes rechtwinklichten Parallelograms in eben der Zeit hindurch, darinn er eine jedwede von denen Seiten insbeſondere durchlaufen würde. Es ſind aber die nach den Seiten des Parallelograms gerichteten Kräfte einander nicht entgegen geſetzt, mithin kann die eine der andern auch nichts entziehen, und alſo wird die Kraft, die der Körper hat, wenn er beyden nachgiebt, nehmlich, wenn er ſich in der Diagonallinie beweget, denen Kräften nach

---

*) Fig. X.

nach den Seiten zuſammen genommen gleich ſeyn. Nun würde dieſes nach Carteſens Schätzung nicht ſtatt finden. Denn die Diagonallinie AD iſt immer kleiner, wie die zwey Seiten AB und AC zuſammen genommen; allein auch in allen andern möglichen Schätzungen, würde die Kraft, die der Körper mit der Geſchwindigkeit AD hat, der Summe der Kräfte mit denen Geſchwindigkeiten AB und AC niemalen gleich ſeyn, als nur in dem einzigen Falle, da dieſelben nach den Quadraten ihrer Geſchwindigkeiten geſchätzt werden. Hieraus ſchließt Herr Bülfinger: die Kraft eines Körpers der in würklicher Bewegung iſt, könne durch nichts anders, als mit dem Quadrate ſeiner Geſchwindigkeit abgemeſſen werden.

§. 72.

Herr Bülfinger hat in ſeinem Beweiſe nicht gänzlich geirret. Seine Schlüſſe ſind im Grunde der Sache vollkommen richtig; allein die Anwendung derſelben iſt eigentlich nur fehlerhaft, und hat das Merkmal eines übereilten Urtheils an ſich.

In welchem Verſtande der Bülfingeriſche Beweiß richtig ſey.

Wenn man die Bewegung, die der Körper nach*) der Seite AC hat, ſo anſiehet, wie gewöhnlich iſt, nehmlich: daß der Körper mit derſelben bemühet iſt, die Fläche CD perpendicular zu ſtoßen, ſo iſt gewiß; daß die andere Seitenbewegung in der Linie AB derſelben in dieſer Abſicht gar nicht entgegen geſetzet ſey, weil ſie mit der Fläche CD parallel läuft, folglich den Körper weder zu derſelben hinzu, noch von ihr abziehet. Eben deßgleichen wird die Seitenbewegung AC, der Bewegung in der andern Seite AB, in Abſicht auf die Würkung, die der Körper mit ihr gegen

---

*) Fig. X.

gen die Fläche B D zu thun bemühet iſt, gar nicht entgegen ſeyn, weil ſie mit dieſer Fläche gleichfalls parallel läuft. Was folget aber hieraus? Nichts weiter, als daß der Körper, wenn er dieſen beyden Seitenbewegungen zugleich nachgiebt, und die Diagonallinie durchläuft, gegen die Flächen C D und B D eben die Würkungen auf einmal ausüben werde, als er in abgeſonderter Bewegung durch die Seiten würde gethan haben. Der Körper hat alſo in der Bewegung durch die Diagonallinie **in Abſicht auf die beyden Flächen** C D und B D eine Kraft in ſich, die der Summe beyder Kräfte nach den Seiten gleich iſt. Allein dieſe Gleichheit iſt in ihm nur unter dieſer Bedingung, die ich geſagt habe, anzutreffen.

§. 73.

Herr Bülfinger hat über den Sinn der Streitfrage hinausgeſchloſſen.

Herr Bülfinger band ſich nicht an dieſe Bedingung; ohngeachtet er ſich dazu durch die Natur ſeines Beweiſes hätte genöthiget finden ſollen. Er ſchleß gerade zu: **Alſo hat der Körper in der Bewegung durch die Diagonallinie eine Kraft in ſich, die der Summe beyder Seitenkräfte gleich iſt.**

Dieſer ſo uneingeſchränkt vorgebrachte Satz, nimmt ordentlicher Weiſe eine Bedeutung an, die von dem Sinne der Schlußfolge, in dem Bülfingeriſchen Beweiſe, weit entfernet iſt. Denn wenn man ſagt: ein Körper, der die oder jene Geſchwindigkeit beſitzet, hat dieſe oder jene Kraft in ſich; ſo verſtehet man darunter die Kraft, die er in der geraden Richtung ſeiner Bewegung, und auf einen Gegenſtand, den er perpendicular anſtößet, ausüben würde. Man muß alſo, wenn auf eine ſo eingeſchränkte Weiſe die Rede von der Kraft eines Körpers iſt, ihre Größe in keiner andern Bedeutung, als in dieſer, zu beſtimmen ſuchen, ſonſt glaube man: der Körper habe in der geraden Richtung ſeiner Bewegung eine gewiſſe Kraft in ſich, die er doch nur zur Seite bey einer gewiſſen Lage des Gegenſtandes, den er anſtößt, ausüben kann. Herr Bülfinger, der dieſes aus der Acht gelaſſen hat, iſt hiedurch der Beſchuldigung einer fallaciae ignorationis elenchi ausgeſetzet worden. Denn er hat den Sinn der Streitfrage verlaſſen, und anſtatt, daß er hätte beweiſen ſollen: der Körper werde in der Bewegung durch die Diagonallinie einen Gegenſtand, der der Richtung dieſer ſeiner Bewegung perpendicular entgegen geſetzt iſt, mit einer Kraft ſtoßen, die der Summe der Kräfte, womit er durch die abgeſonderten Seitenbewegungen, die ihm unterliegende Flächen anſtoßen würde, gleich iſt: ſo bewieß er, daß derſelbe das Aggregat dieſer Kräfte zwar ausübe, aber nur gegen die zwey Seitenflächen CD und BD, und nicht gegen die, ſeiner Bewegung gerade entgegen geſetzte Perpendicularfläche.

§. 74.

Eben derſelbe Beweiß iſt in Abſicht auf den Punkt, warum geſtritten wird, fehlerhaft.

Es kommt alſo alles nur darauf an, daß ich beweiſe, ein in der Diagonallogie AD bewegter Körper habe, in der geraden Richtung AD nicht die Summe derer Seitenkräfte zuſammen in ſich. Ich brauche hiezu nichts weiter: als daß ich eine jedwede von den Seitenbewegungen als zuſammengeſetzt anſehe, wie die Mathematiker es zu thun gewohnt ſind. *) Die Seitenbewegung AB ſey demnach aus der Bewegung AF und AH, die Seitenbewegung AC im Gegentheil, aus den Bewegungen AE und AG zuſammengeſetzt. Weil nun ſowohl die Bewegung AF, als auch AE einander gerade widerſtreiten, mithin weil ſie gleich ſind, ſich auch aufheben; ſo ſind nur die Bewegung mit der Geſchwindigkeit AH, und die mit der Geſchwindigkeit AG übrig, womit der Körper in der Richtung der Diagonallinie fortfähret;

---

*) Fig. XI.

und alſo iſt nicht die ganze Kraft der beyden Seitenbewegungen in der Richtung der Diagonallinie vorhanden, ſondern es iſt in dieſer Abſicht nur ein Theil von derſelben anzutreffen. Ferner, weil die Bewegungen A F und A E ohnedem mit der Fläche B H, die der Körper in der Diagonalbewegung perpendicular anſtößt, parallel laufen, mithin keine von beyden dieſelbe treffen kann, ſo ſiehet man ſowohl aus dieſem als dem vorhergehenden, der Körper werde den, ſeiner Bewegung durch A D ſenkrecht entgegengeſetzten Gegenſtand, nicht mit der Summe der Kräfte nach den Seiten A C und A B anſtoßen.

§. 75.

Schluß hieraus.

Es iſt jetzo alles abgethan. Denn nunmehro wiſſen wir: daß ein Körper in der Bewegung durch die Diagonallinie gegen einen ſenkrecht entſtehenden Vorwurf nicht die ganze Summe beyder Seitenkräfte ausübe, die der Körper mit jedweder von ſeinen Seitenbewegungen, gegen die, ihnen gleichfalls perpendikular entgegengeſetzte Flächen, beſitzet. Hieraus folget nothwendig: die Kraft ſey in der Bewegung durch die Diagonallinie kleiner, als beyde Seitenkräfte zuſammen genommen; folglich könne die Kraft eines Körpers nicht nach dem Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit geſchätzet werden: Denn in dieſer Art der Schätzung würde gedachte Gleichheit nothwendig müſſen angetroffen werden, die doch in der That nicht anzutreffen iſt.

§. 76.

Aus dem Bülfingeriſchen Falle werden die lebendigen Kräfte ſelber widerleget.

Wir wollen uns hieran nicht begnügen. Anſtatt daß wir uns vor die Schlüſſe des Herrn Bülfingers fürchten ſollten, wollen wir ſie lieber willig ergreifen, um des Carteſens Geſetze dadurch zu beweiſen. Eine gute Sache hat allemal dieſes Merkmal an ſich: daß ſelbſt die Waffen der Gegner zur Vertheidigung derſelben dienen müſſen, und wir haben mehr wie einmal geſehen, daß die Unſrige ſich auch dieſes Vorzuges rühmen könne. *) Die Seitenbewegung AB, bringet, nach dem, was itzo erwieſen worden, in die Richtung der Diagonallinie keine andere Geſchwindigkeit, als nur die Geſchwindigkeit AH, womit der Körper in abgeſonderter Bewegung die Fläche BH perpendicular treffen würde. Ferner bringt die Seitenbewegung AC für ſich allein in die Richtung der Diagonallinie nur die Geſchwindigkeit AG, womit der Körper die Fläche CG ſenkrecht anſtoßen würde. Aus denen Kräften, welche dieſe beyden Bewegungen AH und AG mit ſich führen, iſt nun die ganze Kraft der Diagonallinie zuſammengeſetzt, und was alſo in jenen beyden nicht anzutreffen iſt, das wird in dieſer auch nicht vorhanden ſeyn; denn ſonſt würde in der Summe mehr enthalten ſeyn können, als in denen ſummandis zuſammen. Es ſoll alſo die Kraft mit der Geſchwindigkeit AD, der Kraft mit der Geſchwindigkeit AH, plus der Kraft mit der Geſchwindigkeit AG gleich ſeyn; und es fragt ſich, was für Potenzen von AH, von AG, und von AD, man nehmen müſſe, damit die Summe der beyden erſten, der letztern gleich ſey. Hier iſt es aus den leichteſten Gründen der Arithmetik klar, daß wenn man die Kräfte durch eine Potenz der Linien AH, AG, und AD ſchätzen wollte, die größer iſt als die erſte Potenz, die, auf dieſe Weiſe geſchätzte Kraft des Körpers, mit der Geſchwindigkeit AD größer ſeyn werde, als die Summe der Kräfte mit denen Geſchwindigkeiten AH und AG; wenn man aber eine kleinere Function (wie Herr Bülfinger ſich ausdrückt,) als die Function der ſchlechten Geſchwindigkeit nehmen wollte, ſo würde das Aggregat der Theilkräfte größer ſeyn, als die ganze daraus entſprungene Kraft, welche die Geſchwindigkeit AD zum

Werk-

---

*) Fig. XI.

Merkmal hat, im Gegentheil werden ſie gleich befunden werden, wenn alles zuſammen nach der bloßen Geſchwindigkeit geſchätzet wird. Hieraus folget: man müſſe entweder die Kräfte in Proportion der Geſchwindigkeiten AH, AG, und AD ſetzen, oder zugeben: daß das Aggregat kleiner oder größer ſeyn könne, als die Aggregandi zuſammen.

§. 77.

Eben dieſelbe Widerlegung: auf eine andere Art.

Wir können eben daſſelbe auch auf eine andere Art darthun. Wir nehmen wie Herr Bülfinger an: daß die Seitenkräfte *) AB und AC dem Körper a, durch den Stoß zweyer gleicher Kugeln, mit den Geſchwindigkeiten $bA = AB$, und $ca = AC$, mitgetheilet werden, und daß dieſe beyde zugleich geſchehene Antriebe, die Bewegung und Kraft durch die Diagonallinie veranlaſſen. Wir wollen aber, weil es einerley iſt, annehmen: daß dieſe Kugeln aus C und B ausliefen, und den Körper a im Punkte D, mit den Geſchwindigkeiten $CD = ba$, und $BD = ca$, anſtießen. Es iſt unläugbar, daß der Körper a in dieſem Orte von gedachten Kugeln eben die Kraft erhalten werde, als er im Punkte A erhalten konnte; denn der Ort macht gar keinen Unterſchied, da alles übrige ſonſt gleich iſt. Es frägt ſich alſo: was für eine Kraft die Kugel a im Punkte D, von dieſen zweyen, zu gleicher Zeit in ihn geſchehenen Stößen, BD und CD, gegen die Perpendikularfläche FC erhalten wird? Ich antworte: die Kugel B wird dem Körper a mit der Bewegung BD, eigentlich nur die Geſchwindigkeit BE, in Abſicht auf die Würkung in dieſe Fläche, ertheilen, und von dem Anlaufe der Kugel C, mit der Geſchwindigkeit CD, wird eben derſelbe Körper A nur die Geſchwindigkeit CF erlangen, womit er im Punkte D, in die Fläche CF würken

---

*) Tab. II. Fig. XII.

ken kann. Denn die andern zwey Bewegungen, Bg und Ch, welche a annoch von dieſem zwiefachen Stoße erhalten hat, gehen mit der Fläche parallel, folglich treffen ſie dieſelbe nicht, ſondern vernichten ſich vielmehr einander, weil ſie einander entgegen geſetzt und gleich ſeyn. Es haben alle beyde Seitenkräfte BD und CD, oder, welches eben ſo viel iſt, AC und AB, dem Körper, in Abſicht auf die Fläche, die er in der Diagonalbewegung perpendikular trift, nur eine ſolche Kraft ertheilet, die der Summe der Kräfte mit den Geſchwindigkeiten BE und CF gleich iſt; folglich, erſtlich nicht ihre ganze Kräfte, zweytens eine ſolche Kraft, von der hier eben ſo augenſcheinlich, als im vorigen §. erhellet, daß ſie ſich zu denen, aus welchen ſie zuſammen geſetzet iſt, wie die Geſchwindigkeit AD zu den Geſchwindigkeiten CF und BE, und nicht wie die Quadrate derſelben verhalten müſſe.

§. 78.

Die gerade Kraſt in der Diagonallinie iſt nicht der Summe der Kräfte nach den Seiten gleich.

Wir ſehen aus der bisherigen Betrachtung, daß, wenn man vorausſetzet, die nach den Seiten des Parallelograms in der Diagonalbewegung ausgeübten Kräfte wären zuſammen der Kraft in der Richtung der Diagonallinie gleich, hieraus folge: daß man die Kräfte nach den Quadraten der Geſchwindigkeit ſchätzen müſſe. Allein wir haben zugleich erwieſen: daß dieſe Vorausſetzung falſch ſey, und daß diejenige Würkungen, die ein Körper in ſchräger Bewegung ausübet, bis alle ſeine Kraft in ihm erſchöpfet iſt, allemal größer ſey, als dasjenige, was er durch einen perpendikularen Stoß ausrichten würde.

Dieſe Beobachtung hat das Anſehen eines paradoxen Satzes. Denn es folget hieraus, ein Körper könne in Anſehung gewiſſer ihm auf eine beſondere Art entgegenſtehender

Flächen

Flächen mehr Kraft ausüben, als man voraus ſetzet, daß er gar bey ſich habe. Denn ſo viel Kraft ſagt man, daß ein Körper habe, als er durch einen ſenkrechten Stoß gegen eine unüberwindliche Hinderniß aufwendet.

Wegen der metaphyſiſchen Auflöſung dieſer Schwierigkeit dörfen wir nur immerhin unbekümmert ſeyn, denn es mag hiemit beſchaffen ſeyn, wie es wolle, ſo thut die Mathematik doch einmal den Ausſpruch, und nach ihrem Urtheile kann man nicht länger zweifeln.

§. 79.

In der Leibnitziſchen Kräftenſchätzung iſt die Summe der in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte, der Diagonalkraft gleich; allein bey der Carteſianiſchen iſt jene oftermals unendlichemal größer als dieſe.

Aus der Zertheilung der Bewegung iſt klar, daß, wenn ein Körper nach einander gegen viele Flächen in ſchräger Richtung anläuft, er ſeine Bewegung alsdenn gänzlich verliere, wenn die Summe derer Quadrate aller ſinuum angulorum incidentiae dem Quadrate des ſinus totius, der die erſte Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung anzeiget, gleich iſt. Bis dahin ſind alle Mechaniker einig, die Carteſianer hievon nicht ausgenommen. Allein hieraus folget für die Leibnitzianer insbeſondere: daß der Körper, wenn man die Schätzung nach dem Quadrat ſtatt finden läſſet, alsdenn alle ſeine Bewegung verlohren habe, wenn die in ſchräger Richtung ausgeübten Kräfte alle zuſammen der Kraft, die ihm in gerader Bewegung beywohnet, gleich ſind. Hingegen nach der Carteſianiſchen Schätzung verhält es ſich hiemit ganz anders. Die Kräfte, die der Körper durch viele nach einander folgende Stöße in ſchräger Richtung ausübet, bis alle ſeine Bewegung verzehret iſt, ſind nach derſelben zuſammen viel größer, als die einzige unzertheilte Kraft,

die

die er in gerader Bewegung beſitzet. Alſo hat alsdenn der Körper ſeine Bewegung noch nicht verlohren, wenn die Summe aller in zertheilter Bewegung ausgeübten Kräfte ſeiner ganzen unzertheilten Kraft ſchon gleich iſt. Denn ein Körper kann in Anſehung vieler ſchiefen Flächen weit mehr ausrichten, als gegen diejenige, die er in gerader Richtung perpendikular anſtößt, und zwar dergeſtalt: daß, (wenn man annimmt, die Neigung des Stoßes geſchehe auf alle ſchiefe Flächen in gleichen Winkeln,) ſich die Größe der Kraft, die da nöthig iſt, um einem Körper durch ſchräg entgegengeſetzte Hinderniſſe ſeine Kraft zu verzehren, zu derjenigen, welche in gerader Richtung dieſelbe aufheben würde, verhalte, wie der ſinus totus zu dem ſinui des Einfallswinkels. Sie iſt alſo z. E. wenn der ſinus totus zum ſinu anguli incidentiae wie 2: 1 iſt, achtmal, und wenn dieſer unendlich klein iſt, auch unendlich mal größer, als die Gewalt der Hinderniſſe, die genug geweſen wäre, um ihn in gerader entgegengeſetzter Richtung ſeine ganze Bewegung zu verzehren. Alſo nimmt nach der Leibnitziſchen Schätzung eine gewiſſe Hinderniß einem Körper ſeine Kraft gänzlich, die ihm doch von eben derſelben in eben derſelben Richtung nach der Schätzung des Carteſius nur unendlich wenig zu vernichten vermag, d. i. bey der Schätzung nach dem Quadrat iſt der Verluſt der Kraft des bewegten Körpers, wenn die ganze Gewalt der ſummirten Hinderniſſe, die er überwunden hat endlich iſt, auch endlich, der Körper mag nun dieſe Hinderniſſe in ſo ſchiefer Bewegung überwältigt haben als man wolle; hingegen bey der Schätzung nach den Geſchwindigkeiten, kann die geſammte Kraft der ausgeübten Würkungen eines Körpers endlich ſeyn, und der Verluſt der Kraft des Körpers dennoch unendlich klein, wenn nur der Winkel, in welchem er alle dieſe Hinderniſſe überwindet, unendlich klein iſt.

Dieſer Unterſchied iſt erſtaunlich. Es muß ſich hievon irgendwo in der Natur eine Würkung zeigen, ſie ſey

auch

auch wo ſie wolle, und es wird ſich der Mühe verlohnen ſie aufzuſuchen. Denn die Folge derſelben wird nicht allein dieſe ſeyn: daß man entſcheiden könne, ob die Kraft eines Körpers in der Diagonallinie eines rechtwinklichten Parallelogramms der Summe der Seitenkräfte gleich ſey oder nicht, ſondern auch, ob die Schätzung des Herrn v. Leibnitz, oder die des Carteſius, die wahre ſey; denn die eine Frage iſt mit der andern unzertrennlich verbunden.

§. 80.

Die lebendigen Kräfte werden durch einen neuen Fall widerlegt.

Die Bewegung eines Körpers in einer Cirkellinie um einen Mittelpunkt, gegen den er durch ſeine Schwere gezogen wird, von welcher Art, (von welcher Art die Bewegungen der Planeten ſeyn,) iſt der Fall, den wir ſuchen.

Laſſet uns einen Körper annehmen, der einen hinlänglichen Centrifugalſchwung erhalten hätte, um die Erde in einer Cirkellinie zu laufen. Laſſet uns auch von allen Hinderniſſen auſſer der Schwere abſtrahiren, die ſeine Bewegung vermindern könnten; ſo iſt gewiß: daß erſtlich die Geſchwindigkeit ſeiner Bewegung endlich ſeyn, hernach zweytens mit eben demſelben Grade, in eben derſelben Linie unvermindert ins unendliche fortwähren werde. Dieſe zwey Lehnſätze ſetze ich zum Grunde, denn ſie ſind von beyden Partheyen, der Leibnitziſchen ſo wohl als der Carteſianiſchen, gebilliget. Ich ſetze ferner drittens zum Grunde, daß die Schwere in einem Körper, der ſich frey beweget, in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft hineinbringe, oder auch in demſelben verzehre, wenn die beyden Kräfte, die, welche dem Körper beywohnet, und die, womit die Schwere drücket, einander entgegen würken. Nun iſt der angenommene Körper, der um den gegebenen Mittelpunkt in einem Cirkel läuft, dem Drucke der Schwere unaufhörlich ausgeſetzet, und erleidet alſo durch die Summe aller unendlich kleinen Schwerdrückungen in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft, womit er gegen den Mittelpunkt ſeiner Umwendung getrieben wird, per Lemma 3. Indeſſen hält der Körper, durch ſeine eigenthümliche Kraft, allen dieſen in ihn geſchehenen Drückungen das Gleichgewicht, indem er ſich immer in eben derſelben Entfernung von dem Mittelpunkte erhält. Alſo hat er in jedweder endlichen Zeit auch eine endliche Kraft in Anſehung der überwundenen Hinderniſſe der Schwere ausgeübet. Nun iſt aus dem, was wir §. 79. erſehen haben, klar, daß: wenn ein Körper in ſchiefer Richtung eine gewiſſe Anzahl Hinderniſſe überwunden hat, die zuſammen eine endliche Größe der Kraft betragen, er hiebey zugleich, (wenn man die Leibnitzianiſche Schätzung zugiebt,) an ſeiner ihm beywohnenden Kraft einen Verluſt von einer endlichen Größe erleiden müſſe. Folglich verlieret der angenommene Körper in jedweder endlichen Zeit ſeines Zirkellaufes durch die Zurückhaltungen der Schwere eine endliche Kraft, und alſo in einer gewiſſen beſtimmten Zeit ſeine ganze Kraft und Geſchwindigkeit; denn die Geſchwindigkeit, die er in ſeinem Kreislaufe beſitzet, iſt nur endlich. Lemma 1.

Er kann alſo entweder gar nicht in einem Cirkel laufen, es ſey denn, daß er eine unendliche Geſchwindigkeit habe, oder man muß zugeben: daß ein Körper durch die Summe aller ſchrägen Würkungen hier unendlich viel mehr ausrichten könne, als er in geradem Anlaufe Kraft beſitzet, und daß das Leibnitziſche Kräftenmaaß, das dieſes nicht zugiebt, falſch ſey.

§. 81.

Weil der Gedanke, den wir hier ausgeführet haben, ſehr fruchtbar von Folgen iſt, ſo wollen wir alle kleine Schwierigkeiten um ihn wegräumen, und denſelben ſo viel möglich iſt, klar und eben machen.

Er weiß: daß ein in einen Cirkel laufender Körper gegen die Schwere eben ſo eine Würkung ausübe, als wenn er gegen eine ſchiefe Fläche anliefe.

Man muß zuerſt deutlich begreifen lernen: daß die Kraft, die der bewegte Körper in der Cirkelbewegung anwendet der Schwere das Gleichgewicht zu halten, eine ſchräge Würkung ausübe, und mit dem Anlaufe eines Körpers gegen eine ſchiefe Fläche zu vergleichen ſey, ſo wie wir es würklich im vorigen §. gethan haben.

Man ſtelle ſich zu dieſem Endzwecke die unendlich kleine Bogen, die der Körper in ſeiner Cirkelbewegung durchläuft, als ſo viel unendlich kleine gerade Linien vor, ſo wie man auch in der Mathematik gewöhnlich den Cirkel als ein Polygon von unendlich viel Seiten anſiehet. *) Der Körper, der nun die unendlich kleine Linie ab durchgelaufen iſt, würde, wenn ihm die Schwere keine Hinderniß entgegen ſetzte, die gerade Richtung dieſer Bewegung fortſetzen, und in dem zweyten unendlich kleinen Zeittheile in d ſeyn. Allein durch den Widerſtand der Schwere wird er genöthiget dieſe Richtung zu verlaſſen, und die unendlich kleine Linie be zu beſchreiben. Dieſe Hinderniß der Schwere hat ihm, per reſolutionem virium, alſo die Seitenbewegung ac genommen, welche durch die perpendikellinie ac ausgedruckt wird, die auf die, bis in c verlängerte Linie bc gefället worden. Es erleidet alſo der Körper durch die Hinderniß der Schwere im Punkte b eben denſelben Widerſtand, den er von einer Fläche ce würde erlitten haben, gegen die er, unter dem Winkel abc, angelaufen wäre; denn die Hinderniß, welche dieſe Fläche ihm entgegen ſetzet, wird, eben ſo wie hier, durch die kleine Perpendikellinie ac ausgedrücket. Alſo kann man die Kraft die ein Körper in ſei-

---

*) Fig. XIII.

ner Cirkelbewegung gegen die Schwere ausübet, welche ihn herunter ziehet, mit dem Anlaufe deſſelben gegen ſchiefe Flächen ganz wohl vergleichen, und auch auf eben die Weiſe wie dieſe ſchätzen. W. Z. E.

§. 82.

Der dritte von den angenommenen Grundſätzen unſeres Beweiſes im 80ten §., ſcheinet zweytens noch einiger Beſtätigung zu bedürfen; zum wenigſten kann man, wenn man mit ſolchen Gegnern zu thun hat, auch in Anſehung der augenſcheinlichſten Wahrheiten nicht behutſam genug ſeyn, denn der Streit von den lebendigen Kräften hat uns hinlänglich überführet, wie viel die Partheylichkeit in Anſehung gewiſſer Meynungen gewaltiger und einnehmender ſeyn könne, als die nackte Stärke der Wahrheit, und wie weit ſich die Freyheit des menſchlichen Verſtandes erſtrecke, bey den augenſcheinlichſten Wahrheiten annoch zu zweifeln, oder ſein Urtheil aufzuſchieben.

Der Kreislaufende Körper thut in jedweder endlichen Zeit gegen die Hinderniſſe der Schwere eine Würkung einer endlichen Kraft.

Ich könnte mich wegen des Satzes: daß die Schwere in einen Körper der ſich frey beweget, in jedweder gegebenen endlichen Zeit auch eine endliche Kraft hineinbringe, auf den 32ten §. berufen; allein derſelbe hat an denen Vertheidigern der lebendigen Kräfte ſchon ſeine Gegner, und es iſt beſſer, ſie mit ihren eigenen Waffen niederzuſchlagen. Der angenommene Körper, der in ſeiner Kreisbewegung in einer endlichen Zeit den Bogen af durchgelaufen iſt, empfängt die Drucke aller der Federn der Schwere, welcher er in dem ganzen endlichen Raume af unaufhörlich ausgeſetzet iſt. Nun bringen, ſelbſt nach dem Geſtändniſſe derer Leibnitzianer, die, in einem gewiſſen endlichen Raume befindliche Federn, der ſchwermachenden Materie, die ihren Druck einem Kör-

per

per durchgehends mittheilen, in denſelben eine endliche Kraft: Ergo etc.

§. 83.

Der Schluß.

Demnach beſtehet die, in zertheilter Bewegung ausgeübte Kraft, wenn ſie dem Quadrate der Seiten des rechtwinklichten Parallelogramms proportional geſchätzet wird, ſo gar nicht mit den allerbekannteſten Geſetzen der Kreisbewegung der Körper, und mit den Centralkräften, die ſie verüben. Es ſind alſo die Seitenkräfte in jedweder zuſammengeſetzter Bewegung nicht, ſo wie die Leibnitziſche Schätzung es erfordert, in der Proportion der Quadrate von ihren Geſchwindigkeiten, und eben daher iſt der Schluß auch allgemein: daß die Schätzung nach dem Quadrat gänzlich irre; denn eine jede Bewegung kann als zuſammengeſetzt angeſehen werden, wie aus den erſten Grundlehren der Mechanik bekannt iſt.

§. 84.

Wie die Carteſianiſche Schätzung dieſer Schwierigkeit abhelfe.

Es iſt noch nöthig anzumerken, wie vortreflich die Carteſianiſche Kräftenſchätzung der Schwierigkeit abhilft, unter der die Leibnitziſche erliegt, wie wir itzo erſehen haben.

Es iſt aus der Mathematik bekannt: daß die kleine Linie ac, *) die dem ſinui verſo bi, des unendlich kleinen Bogens ab, parallel und gleich iſt, ein unendlich kleines vom zweyten Grade ſey, und alſo unendliche mal kleiner als die unendlich kleine Linie ab. Nun iſt aber ac der ſinus des Winkels, womit der Körper allenthalben in ſeiner Kreisbewegung dem Drucke der Schwere entgegen würket, und

---

*) Fig. XIII.

ab, als ein unendlich kleiner Theil der abſoluten Bewegung des Körpers ſelber, iſt der ſinus totus deſſelben. Es iſt aber aus dem vorher erwieſenen §. 79. bekannt, daß: wenn ein Körper in ſchiefer Bewegung dergeſtalt gegen eine gewiſſe Hinderniß würket, daß der ſinus des Einfallswinkels, in Anſehung des ſinus totius, durchgehends unendlich klein iſt, die, durch die Hinderniſſe, verlohrne Kraft gegen die geſammte Gewalt aller überwundenen Hinderniſſe bey der Carteſianiſchen Schätzung unendlich klein ſey. Alſo verlieret der Körper in ſeinem Cirkellaufe durch die Drucke der Schwere nicht eher eine endliche Kraft, als bis er in der ganzen Summe aller derer Zurückhaltungen der Schwere eine Kraft die unendlich groß iſt, überwunden hat. Nun beträget aber die Summe aller Schwerdrückungen eine endliche Zeit hindurch nur eine endliche Kraft, §. 80. Lemma 3. und folglich nicht eher eine unendliche Kraft als nach einer unendlichen Zeit: Alſo verlieret der Körper, der um einen Mittelpunkt, gegen welchen er durch ſeine Schwere gezogen wird, in einem Cirkel läuft, durch die Hinderniſſe der Schwere nur in einer unendlichen Zeit eine endliche Kraft, und folglich in jedweder endlichen Zeit unendlich wenig. Hingegen würde der Verluſt bey der Leibnitziſchen Schätzung in eben dieſen Umſtänden in jeder endlichen Zeit etwas endliches betragen, §. 80. folglich iſt die Carteſianiſche Schätzung, in dieſem Falle der Schwierigkeit nicht unterworfen, welcher die Leibnitziſche, wie wir geſehen haben, allemal ausgeſetzet iſt.

§. 85.

Noch ein neuer Widerſpruch, welchem die lebendigen Kräfte hier ausgeſetzet ſeyn.

Der Einwurf, den wir itzo den lebendigen Kräften gemacht haben, entdecket zugleich eine ſeltſame Art des Widerſpruchs in der Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat. Denn jedermann iſt darinn einig; daß die, nach dem Re-

ctan-

ctangulo, der in ſich ſelbſt multiplicirten Geſchwindigkeit, geſchätzte Kraft, unendlich mehr Gewalt haben müſſe, als diejenige, die nur durch das ſchlechte Maaß der Geſchwindigkeit ausgedrücket wird, und daß ſie in Anſehung dieſer letztern dasjenige ſey, was die Fläche gegen die Linie iſt. Allein hier zeiget ſich gerade das Gegentheil, nemlich: daß in dem Falle, den wir geſehen haben, da beyde Arten von Kraft in ganz gleiche Umſtände zu würken geſetzet werden, die Leibnitziſche unendlich weniger vermöge als die Carteſianiſche, und durch unendlich weniger Hinderniſſe verzehret werde, als dieſe, welches ein Widerſpruch iſt, der nicht größer kann gedacht werden.

§. 86.

Die Zerſtörung des allgemeinen Grundſatzes, von der in zuſammengeſetzter Bewegung befindlichen gleichen Größe der Kraft mit der einfachen, wirft zugleich viele Fälle mehr über den Haufen, die die Verfechter der lebendigen Kräfte auf eben dieſem Grunde erbauet haben.

Widerlegung des Bernoulliſchen Falles von der Spannung 4 gleicher Federn.

Der Bernoulliſche Fall, den Herr von Wolf in ſeiner Mechanik anführet, iſt einer von den anſehnlichſten unter denſelben. Er nimmt 4 Federn an, die alle gleiche Kraft nöthig haben, geſpannet zu werden. Er läſſet ferner einen Körper mit 2 Graden Geſchwindigkeit unter einem Winkel von 30 Graden, deſſen ſinus wie 1 iſt, gegen die erſte, hernach mit dem Ueberreſte der Bewegung, unter einem Winkel, deſſen ſinus gleichfalls wie 1 iſt, gegen die zweyte, und ſo auch gegen die dritte, und endlich gegen die vierte Feder perpendikular anlaufen. Eine jedwede von dieſen Federn nun ſpannet dieſer Körper; er übet alſo mit 2 Graden Geſchwindigkeit 4 Grade Kraft aus, folglich hat er ſie gehabt, denn ſonſt hätte er ſie nicht ausüben können. Daher iſt die

Kraft

Kraft dieſes Körpers nicht wie ſeine Geſchwindigkeit 2, ſondern wie das Quadrat derſelben.

Ich verlange es nicht zu behaupten: daß der Körper mit 2 Graden Geſchwindigkeit, unter keinerley Umſtänden 4 Grade Kraft ausüben könne. Allein er kann ſie nur in ſchiefem Anlaufe ausüben, und es iſt genug, daß wir bewieſen haben, ſeine Kraft ſey in geradem Anlaufe doch jederzeit nur wie 2, und in ſchräger Bewegung allemal größer als in der perpendikularen. Jedermann ſchätzet aber die Kraft eines Körpers nach der Gewalt die im ſenkrechten Stoße in ihm anzutreffen iſt. Alſo iſt in derjenigen Art der Würkung, die ohne Zweydeutigkeit iſt, darinn alle Gegner zuſammen ſtimmen, daß ſie das wahre Maaß der Kraft ſey, der Vortheil auf der Seite des Carteſius gegen die Parthey der lebendigen Kräfte.

§. 87.

Es gründet ſich endlich auf die Zuſammenſetzung der Bewegung noch ein Fall, den man wohl den Achilles unſrer Gegner nennen könnte.

Des Herrn von Mairans Einwendung gegen den Herrmannſchen Fall.

Er beſtehet hierinn: Ein Körper A, der 1 zur Maſſe, und 2 zur Geſchwindigkeit hat, ſtößet auf einmal unter einem Winkel von 60 Graden, zweene Körper B und B, die jeder zur Maſſe 2 haben. Hier bleibet der ſtoßende Körper A nach dem Stoße in Ruhe, und die Körper B und B bewegen ſich jeder mit einem Grade Geſchwindigkeit, folglich beyde zuſammen genommen mit 4 Graden Kraft.

Der Herr von Mairan hat ſehr wohl wahrgenommen wie ſeltſam und paradox es heraus komme, daß ein beſonderer und nur auf gewiſſe Umſtände eingeſchränkter Fall eine neue Kräftenſchätzung beweiſen ſollte, die ſich doch wenn ſie

wahr

wahr wäre ohne Unterſchied bey allen und jeden Umſtänden hervorthun müßte. Die Leibnitzianer ſind jederzeit ſo kühn zu verlangen: daß wenn ein Körper 4 Grade Kraft ausübet, es ſey auch in welcher Art es wolle, man allemal ſicher ſagen könne, er werde eben dieſelbe Kraft auch in ſenkrechter Richtung ausüben; allein in dieſem gegenwärtigen Falle iſt es augenſcheinlich: daß alles auf eine beſtimmte Anzahl der Elemente, welche bewegt werden ſollen, und auf eine beſtimmte Lage derſelben gegen den ſtoßenden Körper ankomme, daß folglich die Sache ſich ganz anders verhalten werde, wenn dieſe Beſtimmungen geändert würden, mithin daß man ſich ſehr betrüge, wenn man ſo ſchließet: der Körper hat in dieſen Umſtänden dieſe oder jene Kraft verübet, alſo muß er, (gerade zu ohne alle Einſchränkung zu reden,) auch dieſe oder jene Kraft haben, und ſie wenn man will auch in ſenkrechter Würkung heraus laſſen.

Ich habe mich itzt nur bemühen wollen, den Sinn des Gedankens des Herrn von Mairan auszudrücken, welchen er in ſeiner Antwort auf die Einwürfe, die ihm die Frau von Chaſtellet in ihrer Naturlehre gemacht hatte, dem Herrmannſchen Falle entgegen ſetzte. Allein mich dünkt, die ganze Sache könne viel leichter und überzeugender, vermittelſt desjenigen, was wir bis daher in Anſehung der Zuſammenſetzung und Zertheilung der Kräfte angemerkt haben, abgethan werden, und ſie ſey auch größtentheils hiedurch ſchon abgethan; weswegen ich glaube, der Leſer dieſer Blätter werde mich leichtlich durch Herbeyziehung deſſen, was ich hiebey erinnert habe, einer ferneren Weitläuftigkeit überheben.

§. 88.

Der Herr von Mairan iſt der einzige unter denen Vertheidigern des Carteſius, der über die Wahl der Gründe, worauf die Leibnitzianer eine neue Kräftenſchätzung bauen wollen, einige Betrachtungen angeſtellet hat: allein er hat es auch nur in dem einzigen Falle gethan, den wir im vorigen

rigen §pho angezogen haben. Dieſe Gattung der Unterſuchung ſcheinet von nicht großer Erheblichkeit zu ſeyn, wenn man ſie obenhin anſiehet, allein ſie iſt in der That von ganz vortreflichem Nutzen, ſo wie irgend nur eine Methode in der Kunſt zu denken ſeyn mag.

Nutzbarkeit dieſer Methode des Herrn von Mairan.

Man muß eine Methode haben, vermittelſt welcher man in jedwedem Falle, durch eine allgemeine Erwegung der Grundſätze, worauf eine gewiſſe Meynung erbauet worden, und durch die Vergleichung derſelben mit der Folgerung, die aus denſelben gezogen wird, abnehmen kann, ob auch die Natur der Vorderſätze alles in ſich faſſe, was in Anſehung der hieraus geſchloſſenen Lehren erfordert wird. Dieſes geſchiehet, wenn man die Beſtimmungen, die der Natur des Schlußſatzes anhängen, genau bemerket, und wohl darauf Acht hat, ob man auch in der Conſtruction des Beweiſes ſolche Grundſätze gewählt habe, die auf die beſondern Beſtimmungen eingeſchränkt ſind, welche in der Concluſion ſtecken. Wenn man dieſes nicht ſo befindet, ſo darf man nur ſicher glauben: daß dieſe Schlüſſe, die auf eine ſolche Art mangelhaft ſind, nichts beweiſen, ob man gleich noch nicht entdecken kann, worinn der Fehler eigentlich liege, und wenn dieſes gleich niemals bekannt würde. Alſo habe ich z. E. aus der allgemeinen Erwegung der Bewegungen elaſtiſcher Körper geſchloſſen, daß die Phänomena, die ſich durch ihren Zuſammenſtoß hervorthun, unmöglich eine neue Kräftenſchätzung, die von der Carteſianiſchen verſchieden iſt, beweiſen könnten. Denn ich erinnerte mich, daß ja alle dieſe Phänomena von den Mechanikern aus der einzigen Quelle des Produkts der Maſſe in die Geſchwindigkeit, zuſammt der Elaſticität aufgelöſet werden, wovon man den Leibnitzianern hundert Proben aufzeigen kann, die alle die größeſten Geometrer zu Urhebern haben, und welche man ſie ſelber unzählige mal durch ihren eigenen Beyfall beſtätigen ſiehet. Alſo ſchloß ich, kann dasjenige, was bloß durch die, nach dem ſchlechten Maaße der Geſchwindigkeit, geſchätzte Kraft, hergebracht worden, auch von keiner andern Schätzung, als nur von der, nach der Geſchwindigkeit, ein Beweißthum abgeben. Ich wuſte damals noch nicht, wo eigentlich der Fehler in den Schlüſſen der Leibnitzianer, über den Zuſammenſtoß elaſtiſcher Körper, zu ſuchen ſey, allein, nachdem ich auf die angezeigte Art überführet worden, es müſſe irgendwo in denenſelben ein Fehlſchluß ſtecken, er ſey auch ſo verborgen, wie er wolle, ſo wandte ich alle Aufmerkſamkeit an, ihn aufzuſuchen, und mich deucht, daß ich ihn an mehr wie einem Orte angetroffen habe.

Mit einem Worte: dieſe ganze Abhandlung iſt einzig und allein ein Geſchöpfe von dieſer Methode zu denken. Ich will es aufrichtig geſtehen: ich habe alle diejenige Beweiſe für die lebendigen Kräfte, deren Schwäche ich itzo vollkommen zu begreifen glaube, anfänglich als ſo viel geometriſche Demonſtrationen angeſehen, in denen ich nicht den geringſten Fehler vermuthete und auch vielleicht nie einen einzigen gefunden hätte, wenn die allgemeine Erwegung der Bedingungen, unter welchen die Schätzung des Herrn von Leibnitz feſtgeſetzet wird, meiner Betrachtung nicht einen ganz andern Schwung ertheilet hätte. Ich ſahe, daß die Würklichkeit der Bewegung die Bedingung dieſes Kräftenmaaßes ſey, und daß ſie die eigentliche Urſache ausmache, weswegen man die Kraft des bewegten Körpers nicht ſo wie die Kraft des zur Bewegung ſtrebenden ſchätzen ſolle. Allein als ich die Natur dieſer Bedingung erwogen, begriff ich leicht, daß da man ſie mit der Bedingung der todten Kraft unter einerley Geſchlecht ſetzen kann, und ſie ſich von ihr nur durch die Größe unterſcheidet, ſie unmöglich eine Folgerung haben könne, die von der Folgerung derer Bedingungen einer todten Kraft toto genere unterſchieden iſt, und

auch

auch eben ſo unendlich ſehr von dieſer unterſchieden bleibet, wenn gleich die Bedingung, die eine Urſache dieſer Folgerung iſt, der andern Bedingung ſo nahe geſetzt wird, daß ſie ſich ſchon beynahe mit ihr vermenget. Alſo ſahe ich, mit einer Gewißheit, die der Geometriſchen gar nicht weichet, ein, daß die Würklichkeit der Bewegung kein hinlänglicher Grund ſeyn könne, zu ſchließen: daß die Kräfte der Körper in dieſem Zuſtande wie das Quadrat ihrer Geſchwindigkeit ſeyn müßten, da ſie bey einer unendlich kurz gedauerten Bewegung, oder, welches einerley iſt, bey der bloßen Beſtrebung zu derſelben, nichts wie die Geſchwindigkeit zum Maaße haben. Ich ſchloß hieraus: wenn die Mathematik die Würklichkeit der Bewegung als den Grund der Schätzung nach dem Quadrat vor ſich hat, und ſonſt nichts, ſo müſſen ihre Schlüſſe ſehr hinken. Mit dieſem gegründeten Mißtrauen in Anſehung aller Leibnitzianiſchen Beweiſe bewapnet, griff ich die Schlüſſe der Vertheidiger dieſer Schätzung an, um, auſſer dem, daß ich nunmehro wußte, es müßten in denenſelben Fehler vorhanden ſeyn, auch zu wiſſen, worinnen ſie beſtehen. Ich bilde mir ein, mein Vorhaben habe mir nicht gänzlich fehl geſchlagen.

§. 89.

Der Mangel dieſer Methode iſt eine Urſache mit geweſen, woher gewiſſe offenbare Irrthümer ſehr lange ſind verborgen geblieben.

Wenn man ſich jederzeit dieſer Art zu denken befliſſen hätte, ſo hätte man ſich in der Philoſophie viel Irrthümer erſparen können, zum wenigſten wäre es ein Mittel geweſen, ſich aus denenſelben viel zeitiger herauszureiſſen. Ich unterſtehe mich gar zu ſagen, daß die Tyranney der Irrthümer über den menſchlichen Verſtand, die zuweilen ganze Jahrhunderte hindurch gewähret hat, vornemlich von dem Mangel dieſer Methode, oder anderer, die mit derſelben eine Ver-

Verwandſchaft haben, hergerühret hat, und daß man ſich alſo dieſer nunmehro vor andern zu befleißigen habe, um jenem Uebel inskünftige vorzubeugen. Wir wollen dieſes beweiſen.

Wenn man vermittelſt gewiſſer Schlüſſe, die irgendwo einen Fehler verſteckt halten, der ſehr ſcheinbar iſt, eine gewiſſe Meynung erwieſen zu haben glaubet, und man hat hernach kein anderes Mittel, die Ungültigkeit des Beweiſes gewahr zu werden, als nur ſo, daß ſich zuerſt der Fehler entdecke, der in demſelben verborgen lieget, und daß man alſo vorher wiſſen müſſe, was es für ein Fehler ſey, der den Beweiß verwerflich macht, eher man ſagen kann, daß einer in demſelben befindlich ſey, wenn man, ſage ich, keine andere Methode als dieſe hat, ſo behaupte ich, der Irrthum werde ungemein lange unentdeckt bleiben, und der Beweiß werde unzähligemal betrügen, ehe der Betrug offenbar wird. Die Urſache hievon iſt folgende: Ich ſetze voraus, daß wenn die in einem Beweiſe vorkommende Sätze und Schlüſſe vollkommen ſcheinbar ſind, und das Anſehen der allerbekannteſten Wahrheiten an ſich haben, ſo werde der Verſtand demſelben Beyfall geben, und ſich in keine mühſame und langwierige Aufſuchung eines Fehlers in demſelben einlaſſen; denn alsdenn gilt der Beweiß, in Anſehung der Ueberzeugung, die dem Verſtande daher entſtehet, eben ſo viel, wie einer der eine geometriſche Schärfe und Richtigkeit hat, und der Fehler, der unter den Schlüſſen verſteckt liegt, thut, weil er nicht wahrgenommen wird, eben ſo wenig Würkung zu der Verminderung des Beyfalles, als wenn er in dem Beweiſe gar nicht anzutreffen wäre. Alſo müßte der Verſtand, entweder niemalen dem Beweiſe einen Beyfall geben, oder er muß es in dieſem thun, wo er nichts erblicket, was einem Fehler ähnlich ſiehet, d. i. wo er keinen vermuthet, wenn gleich einer in ihm verborgen wäre. In einem ſolchen Falle alſo wird er niemals eine beſondere Beſtrebung zu Aufſuchung eines Fehlers anwenden, weil er keinen Bewegungsgrund dazu hat, folglich wird derſelbe ſich nicht anders, als vermittelſt eines glücklichen Zufalls, hervorfinden, er wird alſo gemeiniglich ſehr lange verborgen bleiben, ehe er entdeckt wird, denn dieſer glückliche Zufall kann viele Jahre, ja oftmals ganze Jahrhunderte ausbleiben. Dies iſt beynahe der vornehmſte Urſprung der Irrthümer, die zur Schande des menſchlichen Verſtandes viel Zeiten hindurch fortgewähret haben, und die hernach eine ſehr leichte Betrachtung aufgedecket hat. Denn der Fehler, der irgendwo in einem Beweiſe ſtecket, ſieht dem erſten Anblicke nach einer bekannten Wahrheit ähnlich, alſo wird der Beweiß als vollkommen ſcharf angeſehen, man vermuthet mithin keinen Fehler in demſelben, man ſuchet ihn alſo auch nicht, und daher findet man ihn nicht anders, als zufälliger Weiſe. Hieraus läßt ſich leicht abnehmen, worinnen das Geheimniß werde zu ſuchen ſeyn, *) was dieſer Schwierigkeit vorbeuget, und welches uns die Entdeckung der Irrthümer, die man begangen hat, erleichtert. Wir müſſen die Kunſt beſitzen, aus denen Vorderſätzen zu errathen und zu muthmaßen, ob ein, auf gewiſſe Weiſe eingerichteter Beweiß, in Anſehung der Folgerung auch werde hinlängliche und vollſtändige Grundſätze in ſich enthalten. Auf dieſe Art werden wir abnehmen, ob in ihm ein Fehler befindlich ſeyn müſſe, wenn wir ihn gleich nirgends erblicken, wir werden aber alsdenn bewogen werden ihn zu ſuchen, denn wir haben eine hinlängliche Urſache ihn zu vermuthen. Alſo wird dieſes ein Wall gegen die gefährliche Bereitwilligkeit des Beyfalles ſeyn, der ohne dieſen Bewegungsgrund alle die Thätigkeit des Verſtandes von der Unterſuchung eines Gegenſtandes abwenden würde, indem er gar keine Urſache findet, einen Zweifel und Mißtrauen zu ſetzen. Dieſe Methode hat uns in den Paragraphis 25, 40, 62, 65, 68. geholfen, und ſie wird uns auch ferner gute Dienſte leiſten.

§. 90.

---

*) Wie das Mittel beſchaffen ſeyn muß, wodurch man der Langwierigkeit der Irrthümer vorbeuget.

§. 90.

Es würde eine Betrachtung von nicht geringem Nutzen ſeyn, wenn man dieſe Methode etwas deutlicher auseinander ſetzen, und die Regeln ihrer Abwendung zeigen wollte, allein dieſe Art der Unterſuchung gehöret nicht unter die Gerichtsbarkeit der Mathematik, welcher doch eigentlich dieſe Abhandlung gänzlich eigen ſeyn ſollte. Wir wollen aber annoch eine Probe ihres Nutzens in der Widerlegung der Schlüſſe, die zum Vortheil der lebendigen Kräfte aus der Zuſammenſetzung der Bewegungen entlehnet werden, darlegen.

In der Zuſammenſetzung der todten Drucke, z. E. derer Gewichte, die nach ſchrägen Richtungen einen Knoten ziehen, werden, wenn dieſe Richtungen einen rechten Winkel einſchließen, die Anfangsgeſchwindigkeiten derſelben auch durch Linien ausgedruckt, welche Seiten eines rechtwinklichten Parallelogramms ſind, und der hieraus entſpringende Druck, wird durch die Diagonallinie vorgeſtellet. Obgleich nun hier ebenfalls das Quadrat der Diagonallinie der Summe der Quadrate derer Seiten gleich iſt, ſo folget doch hieraus keinesweges, daß ſich die zuſammengeſetzte Kraft zu einer von den einfachen, wie das Quadrat derer Linien, die die Anfangsgeſchwindigkeiten ausdrücken, verhalten werde; ſondern alle Welt iſt darinn einig: daß dieſem unerachtet, die Kräfte in dieſem Falle dennoch nur in ſchlechter Proportion der Geſchwindigkeiten ſeyn. Man nehme nun auch die Zuſammenſetzung der würklichen Bewegungen, ſo wie man ſie durch die Mathematik vorſtellet, und vergleiche ſie hiemit. Die Linien, welche die Seiten und die Diagonal des Parallelogramms ausmachen, ſind nicht anders, als die Geſchwindigkeiten nach dieſen Richtungen, eben ſo, wie es in dem Falle der Zuſammenſetzung todter Drücke beſchaffen iſt. Die Diagonallinie hat eben die Verhältniß gegen die Seiten, als ſie dorten hat, und der Winkel iſt auch derſelbe. Alſo iſt nichts von denen Beſtimmungen, die in die mathematiſche Vorſtellung der zuſammengeſetzten würklichen Bewegungen hineinlaufen, von denen unterſchieden, unter denen man ſich in eben derſelben Wiſſenſchaft die Zuſammenſätze der todten Drucke vorſtellet. Da alſo aus dieſen keine Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit herfließet, ſo wird ſie aus jenen auch nicht können hergefolgert werden; denn es ſind eben dieſelben Grundbegriffe, mithin haben ſie auch einerley Folgerungen. Man wird noch einwenden, daß ja ein offenbarer Unterſchied unter denſelben anzutreffen ſey, weil man vorausſetzet, daß die eine von denſelben eine Zuſammenſetzung **würklicher** Bewegungen, die andere aber nur eine Zuſammenſetzung **todter** Drucke ſey. Allein dieſe Vorausſetzung iſt eitel und vergeblich. Sie kömmt nicht mit in den Plan der Grundbegriffe, die das Theorem ausmachen; denn die Mathematik drucket die Würklichkeit der Bewegung nicht aus. Die Linien, die der Vorwurf der Betrachtung ſind, ſeyn nur Vorſtellungen von der Verhältniß der Geſchwindigkeiten.[*] Alſo iſt die Einſchränkung von der **Würklichkeit** der Bewegung hier nur ein todter und müßiger Begriff, der nur nebenbey gedacht wird, und aus dem in der mathematiſchen Betrachtung nichts hergefolgert wird. Hieraus fließet: daß aus dieſer Art der Unterſuchung derer zuſammengeſetzten Bewegungen, nichts vortheilhaftes für die lebendigen Kräfte könne geſchloſſen werden, ſondern, daß es etwa untermengte **philoſophiſche** Schlußreden ſeyn müſſen, wovon aber itzo nicht die Rede iſt. Auf dieſe Weiſe haben wir durch Hülfe unſerer angerühmten Methode itzo begriffen, daß die mathematiſchen Beweiſe für die lebendigen Kräfte aus der Zuſammenſetzung der Bewegungen falſch und voller Fehler ſeyn müſſen, wir wiſſen aber noch nicht, was es für Fehler ſeyn, allein wir haben doch eine gegründete Muthmaaßung, oder vielmehr eine gewiſſe Ueberzeugung, daß ſie ohnfehlbar darinn ſeyn werden. Alſo dürfen wir uns die Mühe nicht verdrüßen laſſen, ſie mit Ernſt aufzuſuchen. Ich habe meine Leſer dieſer Mühe überhoben, denn mich dünkt, daß ich dieſe Fehler gefunden, und in denen kurz vorhergehenden Paragraphis angezeigt habe.

§. 91.

Unſere Methode iſt endlich noch ein Schwerdt gegen alle die Knoten der Spitzfindigkeiten und Unterſcheidungen, womit Herr **Bülfinger** ſeine Schlüſſe, die wir bis daher widerleget haben, gegen einen Einwurf, den ihm ſeine Gegner machen können, hat verwehren wollen. Es iſt ein großer Vortheil für uns, daß wir denſelben abhauen können, da es ſonſten ſehr mühſam ſeyn würde, ihn aufzulöſen.

Die Unterſcheidungen des Bülfingers, womit er dem Einwurfe des Herrn von Mairan entgehen will, werden vermittelſt dieſer Methode abgethan.

Herr **Bülfinger** hat ſehr wohl bemerkt: daß man ihm einwenden würde, ſeine Beweiſe, wenn ſie richtig wären, müßten eben daſſelbe auch für die todten Drucke beweiſen. Er hat ſich aber von dieſer Seite durch ein Bollwerk von verwickelten metaphyſiſchen Unterſcheidungen, wie er ſie zu machen weiß, befeſtiget. Er bemerket, die Würkung der todten Kraft müſſe durch das Produkt der Intenſität in den Weg, den ſie nimmt, geſchätzet werden, dieſes aber werde durch das Quadrat dieſer Linie ausgedrucket; alſo könne man den Carteſianern zwar geſtehen: daß die Würkungen in der Zuſammenſetzung todter Drucke gleich ſeyn, allein hieraus folge noch nicht, daß die Kräfte deswegen auch gleich ſeyn müßten. Er ſetzet hinzu: in motibus iſochronis ſolum actiones ſunt ut vires; non in niſu mortuo. Eine metaphyſiſche Unterſuchung thut in einem mathematiſchen Streite eine ſonderbare Würkung. Der Mathematikkundige glaubet, daß er ſich auf dieſe Spitzfindigkeiten nicht verſtehet, und wenn er ſie gleich nicht aufzulöſen vermögend iſt, ſo iſt es doch weit entfernet, daß er ſich durch dieſelbe ſollte irre machen laſſen. Er gehet an dem Leitfaden der Geometrie fort, und alle andere Wege ſind ihm verdächtig. Die Geometrer haben ſich in Anſehung der Ausflüchte des Herrn Bülfingers eben ſo aufgeführet. Es hat ſich noch niemand mit ihm, ſo viel ich weiß, auf dieſe Waffen eingelaſſen. Man hat ſich dieſe Mühe mit gutem Bedachte erſparet; denn eine metaphyſiſche Unterſuchung, insbeſondere eine die ſo verwickelt und zuſammengeſetzet iſt, verſtattet nach allen Seiten noch immer unzählige Schlupfwinkel, wohin der eine von den Gegnern ſich retten kann, ohne daß ihn der andere zu verfolgen oder hervorzuziehen im Stande iſt. Wir haben ſehr wohl gethan, daß wir die Schlüſſe des Herrn Bülfingers gleich anfangs von derjenigen Seite angegriffen haben, wo nach ſeinem eigenen Geſtändniß, die Mathematik allein den Ausſpruch thut. Allein vermittelſt unſerer Methode, ſind wir, wie ich ſchon geſagt habe, auch über dieſe Unterſcheidungen Meiſter, wenn ſie ſich gleich hinter noch ſo undurchdringliche Decken der Dunkelheit verborgen haben.

Unſere Methode beuget den Unterſcheidungen des Herrn Bülfingers vor.

Es iſt hier vornemlich die Frage: ob die Unterſcheidungen des Herrn Bülfingers den mathematiſchen Beweiß, den er aus der Verhältniß der Diagonallinie gegen die Seitenlinie in der Zuſammenſetzung würklicher Bewegungen für die lebendigen Kräfte genommen hat, geltend machen können, oder ob dieſer mathematiſche Beweiß allein dieſen ungeachtet, dennoch keine Schutzwehre der neuen Schätzung abgeben kann. Dies iſt eigentlich der Punkt, warum geſtritten wird; denn wenn das Gebäude des Herrn Bülfingers nur auf metaphyſiſchen Grundſätzen beruhet, und nicht durch die mathematiſchen Begriffe von der Zuſammenſetzung der Bewegungen unterſtützet wird, ſo entſchuldiget uns ſchon die Abſicht dieſes Hauptſtückes, wenn wir uns in die Unterſuchung deſſelben nicht einlaſſen. Es wird aber die Verhältniß der Diagonalgeſchwindigkeit gegen die Seitengeſchwindigkeiten in der Zuſammenſetzung würklicher Bewegungen,

gen, aus einem und eben demſelben Grunde erwieſen, woraus man dieſes Verhältniß ebenfalls in der Zuſammenſetzung todter Drucke herleitet. Sie iſt alſo wahr, wenn gleich in denen zuſammengeſetzten würklichen Bewegungen keine andere Eigenſchaften und Beſtimmungen anzutreffen ſeyn, als die ſich bey denen todten Drucken befinden, weil ſie hinlänglich bewieſen werden kann, ohne daß man etwas anders hiezu nöthig hat, als das, was man auch bey denen todten Drucken, die zuſammen geſetzet werden, vorausſetzen muß. Es kann alſo aus der Verhältniß der Diagonalgeſchwindigkeit bey würklichen Bewegungen nicht geſchloſſen werden: daß die zuſammengeſetzten Kräfte von anderer Natur und Schätzungsart ſeyn müßten, als die todten Drucke, denn eben dieſelbe Verhältniß hat dennoch ſtatt, wenn gleich die Natur der zuſammengeſetzten Kräfte von den todten Drucken nicht unterſchieden iſt, weil man keine andere Gründe brauchet, um ſie zu beweiſen, als diejenigen, die man auch hier nöthig haben würde. Es iſt alſo vergeblich, daß ſich Herr Bülfinger derſelben bedienen will, um hieraus zu ſchließen, daß die Kräfte nicht in Proportion der Geſchwindigkeiten, ſondern ihrer Quadrate ſtehen.

Demnach können die metaphyſiſchen Unterſcheidungen, derer ſich dieſer Philoſoph bedienet hat, zwar vielleicht etwas darbiethen: woraus eine fortgeſetzte philoſophiſche Erwägung einige Gründe zum Vortheil der lebendigen Kräfte ziehen würde; allein zur Emporhaltung desjenigen mathematiſchen Beweiſes, von dem wir reden, ſind ſie nicht hinlänglich, weil er ſchon ſeiner Natur nach dasjenige unbeſtimmt läſſet, was zu der Regel, die man daraus ziehen will, erfordert wird.

§. 92.

Ein beſonderer zuſammengeſetzter Fall des Herrn von Leibnitz.

Nach allen dieſen unterſchiedenen Gattungen der Beweiſe, deren Unrichtigkeit wir denen Vertheidigern der lebendigen Kräfte gezeiget haben, komme ich endlich auf denjenigen, der den Herrn von Leibnitz, den Vater der lebendigen Kräfte ſelber zum Urheber hat, und auch das Merkmal ſeiner Scharfſinnigkeit bey ſich führet. Er hat ihn, bey der Gelegenheit, da er die Einwürfe des Abtes Catelan auflöſete, in den Actis Eruditorum *) der Welt zuerſt dargeſtellet. Er hat ſich auch jederzeit, wenn er ſeiner Kräftenſchätzung ein Licht geben wollen, auf dieſelbe insbeſondere berufen: Alſo werden wir ihn als eine Hauptſtütze der lebendigen Kräfte anzuſehen und wegzuräumen haben.

**) Eine Kugel A von vierfacher Maſſe, falle auf der ſchiefen und gebogenen Fläche, deren Höhe 1 AE wie 1 iſt, aus 1 A in 2 A, und ſetze auf der Horizontalfläche EC, ſeine Bewegung, mit dem Grade Geſchwindigkeit, den er durch den Fall erlanget hat, und der wie 1 iſt, fort. Man ſetze ferner: daß er alle Kraft, welche er hat, in eine Kugel B von einfacher Maſſe übertrage, und nach dieſem ſelber im Punkte 3 A ruhe. Was wird nun die Kugel B, die 1 zur Maſſe hat, von der Kugel A, die viermal mehr Maſſe, und einen einfachen Grad der Geſchwindigkeit hat, für eine Geſchwindigkeit erhalten ſollen, wenn ihre Kraft hiedurch der Kraft, die der Körper A hatte, gleich werden ſoll? Die Carteſianer ſagen: ihre Geſchwindigkeit werde vierfach ſeyn müſſen. Es laufe alſo der Körper B, mit 4 Graden Geſchwindigkeit, auf der Horizontalfläche aus 1 B, in 2 B, und, nachdem er daſelbſt die ſchiefe und gebogene Fläche 2 B 3 B angetroffen, bewege er ſich dieſelbe hinauf, und erreiche mithin auf derſelben, durch die ihm beywohnende Geſchwindigkeit den Punkt 3 B, deſſen Perpendikulär-Höhe 3 B C wie 16 iſt. Man nehme ferner die inclinirte Schnellwaage 3 A 3 B an, die ſich an dem Punkte F beweget, und deren ein Arm F 3 B viermal und etwas weniges drüber länger iſt, als der andere Waagbalken 3 A F, die aber einander dennoch das Gleichgewicht halten. Wenn nun der Körper B den Punkt 3 B erreichet, und daſelbſt den Arm der Waage betritt, ſo iſt klar, daß, weil der Balken F 3 B, in Anſehung des andern 3 AF, etwas größer iſt, als die Maſſe des Körpers 3 A, in Vergleichung mit der Maſſe der Kugel 3 B, ſo werde das Gleichgewicht gehoben ſeyn, und der Körper 3 B aus 3 B in 4 B herunter ſinken, zugleich aber die Kugel 3 A aus 3 A in 4 A erheben. Es iſt aber die Höhe 4 A 3 A beynahe das vierte Theil der Höhe 3 BC, mithin wie 4; alſo hat der Körper B die Kugel A auf dieſe Weiſe zu einer beynahe vierfachen Höhe erhoben. Es kann nun durch ein leichtes mechaniſches Kunſtſtück gemacht werden: daß die Kugel 4 A aus 4 A in 1 A wieder zurückgehe, und mit der, durch ſeinen Zurückfall erlangten Kraft, gewiſſe mechaniſche Würkungen ausübe, hernach aber nochmals aus dem Punkte 1 A die ſchiefe Fläche 1 A 2 A herablaufe, und alles in den vorigen Zuſtand ſetze, auch der Kugel B, welche durch eine unmerklich kleine Neigung der Fläche 2 B 4 B, wieder in dem Punkte 1 B ſeyn kann, alle ſeine Kraft, wie vorher, übertrage, und alles noch einmal bewerkſtellige. Der Herr von Leibnitz fähret fort zu ſchließen: alſo folget aus der Kräftenſchätzung des Carteſius: daß ein Körper, wenn man ſich ſeiner Kraft nur wohl bedienet, ins unendliche immer mehr und mehr Würkungen verüben, Maſchinen treiben, Federn ſpannen, und Hinderniſſe überwinden könne, ohne daß ſeinem Vermögen etwas entgehe, eben dieſes ohne Aufhören noch ferner zu verüben; daß alſo die Würkung größer ſeyn könne, als ihre Urſache, und daß die immerwährende Bewegung, die alle Mechaniker für ungereimt halten, möglich ſey.

---

*) Acta. 1690.

**) Fig. XIV.

§. 93.

Der Punkt des Fehlſchluſſes in dieſem Beweiſe.

Dieſer Beweiß iſt der einzige unter allen Vertheidigungen der lebendigen Kräfte, deſſen Scheinbarkeit die Uebereillung entſchuldigen könnte, welche die Leibnitzianer in Anſehung der Schutzgründe ihrer Schätzung verlohren haben. Herr Bernoulli, Herr Herrmann und Wolf, haben nichts geſagt, was demſelben an Erfindung und ſcheinbarer Stärke gleich käme. Ein ſo großer Mann als Herr von Leibnitz war, konnte nicht irren, ohne daß ihm ſogar derjenige Gedanke rühmlich ſeyn mußte, der ihm zum Irrthum verleitete. Wir wollen in Anſehung dieſes Beweiſes dasjenige ſagen, was Hektor beym Virgil von ſich rühmt:

— — — Si Pergama dextra
defendi poſſent, etiam hac defenſa fuiſſent.
Virg. Aeneid.

Ich will mein Urtheil über denſelben kurz faſſen. Der Herr von Leibnitz hätte nicht ſagen ſollen: daß der Zurückfall der Kugel A, nachdem ſie vermittelſt der Schnellwage zu der vierfachen Höhe 4 A 3 A erhoben worden, und aus 3 A auf die ſchiefe Fläche 1 A wieder zurückkehret, vorher aber mechaniſche Kräfte ausübet, eine Würkung der in die Kugel B übertragenen Kraft ſey, ſo ſehr dieſelbe es auch ſcheinet zu ſeyn. Dieſe ausgeübte mechaniſche Kraft iſt, wie wir bald ſehen werden, zwar der nachfolgende Zuſtand in der Maſchine, der vermittelſt der in B übertretenen Kraft, veranlaſſet worden, allein ſie iſt dennoch keine Würkung dieſer Kraft. Wir müſſen die Vermengung dieſer zweyen Bedeutungen ſehr ſorgfältig vermeiden, denn hier iſt der rechte Punkt des Fehlſchluſſes, worauf aller Schein, der ſich in dem Leibnitziſchen Beweiſe hervorthut, gegründet iſt. Denn wenn alle dieſe mechaniſchen Folgen nicht eine rechte Würkung der Kraft ſind, die der Körper A in den andern B übertragen hat, ſo verſchwindet alles Anſehen eines paradoxen Gedankens auf einmal, wenn man gleich ſagt: daß mehr in dem nachfolgenden Zuſtande der Maſchine enthalten ſey, als in dem vorhergehenden. Denn es iſt deswegen noch nicht die Würkung größer, als die Urſache, und die immerwährende Bewegung ſelber iſt in dieſem Falle keine Ungereimtheit,

heit, weil die hervorgebrachte Bewegung nicht die wahre Würkung der Kraft iſt, welche dieſelbe eigentlich nur veranlaſſet hat, folglich auch immerhin größer ſeyn kann, als dieſe, ohne daß man gegen das Grundgeſetze der Mechanik anſtößet.

§. 94.

Die Kraft, welche A durch die Einrichtung der Maſchine erhalten, iſt keine hervorgebrachte Würkung der Kraft des Körpers B.

Der Körper B, in welchen man alle Kraft der Kugel A übertragen hat, wendet dieſelbe gänzlich auf, indem er die ſchiefe Fläche 2 B 3 B hinauf läuft. In dem Punkte 3 B hat er alſo die ganze Größe ſeiner Würkung vollendet, und auch alle ihm mitgetheilte Kraft verzehret. Indem er nun daſelbſt auf den Balken der Waage geräth, ſo iſt es nicht mehr die vorige Kraft, womit er den Körper 3 A in die Höhe hebet, ſondern die erneuerte Gewalt der Schwere thut allein dieſe Würkung, die Kraft aber, die B von der Kugel A erhalten hatte, hat hieran keinen Antheil. Wenn ferner die Kugel A hiedurch bis in 4 A erhoben worden, ſo hat die überwiegende Kraft der Kugel 3 B auch auf dieſe Art ihre völlige Würkung ausgeübet, und die Kraft, welche der Körper B empfängt, indem er aus 4 A in 1 A zurückkehret, iſt wieder eine Würkung einer neuen Urſache, die von der Thätigkeit des Hebels gänzlich unterſchieden, und auch viel größer als dieſelbe iſt, nemlich des Druckes der Schwere, welcher dem Körper im freyen Falle mitgetheilet wird. Alſo iſt diejenige Kraft, womit der Körper A mechaniſche Würkungen ausübet, ehe er wieder im Punkte 1 A ankömmt, etwas, was zwar durch die Kraft der Kugel B veranlaſſet, das iſt gewiſſen mechaniſchen Urſachen übergeben worden, aber ſie ſelber nicht zur hervorbringenden Urſache hat.

§. 95.

Dieſes wird beſtätiget.

Wenn die Leibnitzianer in dem nachfolgenden Zuſtande, der in der Natur entſtehet, allemal gerade nur ſo viel Kraft ſetzen wollen, als der vorhergehende in ſich enthält, ſo möchte ich gerne wiſſen, wie ſie ſich nur aus dem Einwurfe hinaushelfen wollten, den man ihnen aus ihrem eigenen Beweiſe machen kann. Wenn ich die Kugel B in 3 B auf die Schnellwaage ſetze, folglich ſie daſelbſt den Balken niederdrückt, und der Körper A aus 3 A in 4 A erhebet, ſo iſt dieſes der vorhergehende Zuſtand der Natur, die Kraft aber, die A hernach erhält, indem er aus 4 A wieder zurückfällt, iſt der nachfolgende Zuſtand, der durch den vorigen veranlaſſet wird. Es iſt aber in dieſem viel mehr Kraft enthalten, als in jenem. Denn die Ueberwucht des Körpers 3 B über den Körper 3 A, kann in Anſehung ihres eigenthümlichen Gewichtes unvergleichbar klein ſeyn, alſo kann die Geſchwindigkeit, womit 3 A gehoben wird, ungemein klein ſeyn, gegen die Geſchwindigkeit, die er durch den freyen Zurückfall aus 4 A in 1 A erhält, denn hier häufen ſich die unverminderten Drucke der Schwere, dort aber nur ſolche, die gegen dieſe unvergleichbar klein ſeyn. Alſo iſt der nachfolgende Zuſtand der Kraft, der in der Natur iſt, unſtrittig größer, als der vorhergehende, der ihn veranlaſſet hat.

§. 96.

Eben dieſes aus dem Geſetze der Continuität erwieſen.

Es kommt hier alles vornemlich darauf an: daß man überzeuget ſey, die Kraft, welche B mit 4 Graden Geſchwindigkeit beſitzet, ſey nicht die hervorbringende Urſache der Würkung, die ſich hier in der Maſchine hervorthut, wie die Leibnitzianer vorausſetzen müſſen, wenn ſie in des Carteſius Geſetze eine Ungereimtheit zeigen wollen. Denn, wenn die-

ſes wäre; ſo würde, wenn man dieſe Urſache nur um etwas
weniges verminderte, die Würkung auch nur ſehr wenig klei-
er werden. Allein dieſes zeiget ſich hier in der Maſchine
ganz anders. Wenn wir ſetzen: daß der Körper 1 B etwas
minder als 4 Grade Geſchwindigkeit habe, ſo wird er nur
bis zum Punkte a, auf der gebogenen Fläche 3 B a hinauf-
gelangen, wo die Länge 3 A F des einen Waagbalkens, ge-
en die Länge des andern Waagarmes ganz genau in vierfa-
her Verhältniß ſtehet, wo alſo das Gewichte des Körpers
den Hebel nicht beweget, noch den Körper 3 A im gering-
ſen aus ſeiner Stelle hinausdrücket. Alſo wenn B einen Theil
er Kraft weniger hat, der ſo klein angenommen werden
ann, daß er faſt gar nicht in Betrachtung kommt: ſo er-
angt 3 A alsdenn ſchon gar keine Kraft mehr, ſo bald im
Gegentheil dieſes wenige noch hinzukommt, ſo wird 3 A
icht allein die Kraft, die er anfänglich hatte, wieder be-
ommen, ſondern noch weit mehr drüber. Es iſt augen-
heinlich, daß dieſer Sprung ſich nicht zutragen würde,
wenn die Kraft des Körpers 3 B die wahre hervorbringende
lrſache desjenigen Zuſtandes wäre, der ſich in der Maſchi-
e hervorthut.

§. 97.

Die ganze Größe des zureichenden Grundes in dem vorhergehenden Zuſtande.

Wenn man die Anlegung des Hebels in dieſer Maſchi-
e, und ihre geometriſche Beſtimmung in Abſicht auf die
roportion der Körper erweget, wenn man hiezu noch das
ebermaaß der Verhältniß der Höhe 3 B 4 B, gegen die
öhe 1 AE, über die Proportion der Maſſe des Körpers B
r Maſſe A hinzuthut, (denn die Höhe 3 B 4 B iſt gegen
e Höhe 1 AE, wie 16 zu 1, die Maſſe A aber gegen B
ur wie 4 zu 1) ſo hat man die ganze Größe derjenigen Be-
immungen, welche die Kraft in A veranlaſſet haben; hie-
nehme man noch die Druckungen der Schwere, welche
ver-

vermittelſt der vortheilhaften Anlegung der geometriſchen Beſtimmungen würkſamer gemacht werden, ſo hat man die ganze Zuſammenfaſſung aller zureichenden Gründe, darinn man die Größe der Kraft die in A entſtehet, vollkommen wieder finden wird. Wenn man hievon die einzige Kraft des Körpers B abſondert, ſo iſt kein Wunder, daß ſie viel zu klein befunden wird, um in ihr den Grund der Kraft, die in A hineinkommt, darzulegen. Alles, was der Körper B hiebey thut, iſt, daß er zu gleicher Zeit, da er die Zurückhaltungen der Schwere überwindet, eine gewiſſe Modalität gewinnet, das iſt, eine gewiſſe Quantität der Höhe, die nemlich größer iſt, als nach Proportion ſeiner Geſchwindigkeit, und folglich auch ſeiner Maſſe.

So iſt denn die Kraft des Körpers B nicht die wahre würkende Urſache der Kraft, welche in A erzeuget wird: es wird in Anſehung ihrer alſo das große Geſetze der Mechanik: effectus quilibet aequipollet viribus cauſae plenae, ohne Gültigkeit ſeyn; und es kann immerhin auf dieſe Weiſe eine **immerwährende Bewegung** hervorgebracht werden, ohne daß dieſes Grundgeſetze im geringſten verletzet wird.

§. 98.

Die einzige Schwierigkeit, die noch in dem Leibnitziſchen Argumente ſtecken könnte.

Es beſtehet alſo alles, was der Herr von Leibnitz mit ſeinem Argumente uns entgegen ſetzen kann, darinn, daß es, wenn man gleich die gänzliche Unmöglichkeit der Sache nicht darthun kann, dennoch ſehr unregelmäßig und widernatürlich herauskomme, daß eine Kraft eine andere größere, als ſie iſt, erwecke, es mag nun auf eine Art geſchehen, wie ſie wolle. Der Herr von Leibnitz lenket ſich ſelber auf dieſe Seite: *) Sequeretur etiam cauſam non poſſe iterum reſtitui ſuoque effectui ſurrogari; quod quantum abhorreat a

more

---

*) Act. Erud. 1691. p. 542.

more naturae et rationibus rerum facile intelligitur. Et conſequens eſſet: decreſcentibus ſemper effectibus, neque unquam creſcentibus, ipſam continue rerum naturam declinare, perfectione imminuta, neque unquam reſurgere atque amiſſa recuperare poſſe ſine miraculo. Quo in Phyſicis certe abhorrent a ſapientia conſtantiaq. conditoris. Er würde ſo gelinde nicht geredet haben, wenn er nicht geſehen hätte, daß die Natur der Sache ihm dieſe Mäßigung auferlege. Man mag nur gewiß verſichert ſeyn: daß er mit dem ganzen Donner ſeines geometriſchen Bannes, und aller Gewalt der Mathematik wider ſeinen Feind aufgezogen wäre, wenn ſeine Scharfſinnigkeit dieſe Schwäche nicht wahrgenommen hätte. Allein er ſahe ſich genöthiget, die Weisheit Gottes zu Hülfe zu rufen, ein gewiſſes Merkmal, daß die Geometrie ihm keine tüchtigen Waffen dargebothen hätte.

> Nec DEVS interſit, niſi dignus vindice nodus
> Inciderit —— —— ——
>
> *Horat. de arte poët.*

Wird beantwortet.

Allein auch die kleine Schutzwehre iſt von keiner Beſtändigkeit. Es iſt hier blos von der Schätzung der Kräfte, welche durch die Mathematik erkannt wird, die Rede, und es iſt kein Wunder, wenn dieſelbe der Weisheit Gottes nicht vollkommen genug thut. Dies iſt eine, aus dem Mittel aller Erkenntniſſe herausgenommene Wiſſenſchaft, die für ſich allein nicht mit den Regeln des Wohlanſtändigen und Geziemenden gnugſam beſtehet, und die mit den Lehren der Metaphyſik zuſammen genommen werden muß, wenn ſie auf die Natur vollkommen angewendet werden ſoll. Die Harmonie, die ſich unter den Wahrheiten befindet, iſt wie die Uebereinſtimmung in einem Gemählde. Wenn man einen Theil insbeſondere herausnimmt, ſo verſchwindet das Wohlanſtändige, das Schöne und Geſchickte; allein ſie müſſen alle zugleich geſehen werden, um daſſelbe wahrzunehmen. Die Carteſianiſche Schätzung iſt den Abſichten der Natur zuwi-

zuwider: alſo iſt ſie nicht das wahre Kräftenmaaß der Natur, allein dieſes hindert dennoch nicht, daß ſie nicht das wahre und rechtmäßige Kräftenmaaß der Mathematik ſeyn ſollte. Denn die mathematiſchen Begriffe von den Eigenſchaften der Körper und ihrer Kräfte, ſind noch von den Begriffen, die in der Natur angetroffen werden, weit unterſchieden, und es iſt genug, daß wir geſehen haben: die Carteſianiſche Schätzung ſey jenen nicht entgegen. Wir müſſen aber die metaphyſiſchen Geſetze mit den Regeln der Mathematik verknüpfen, um das wahre Kräftenmaaß der Natur zu beſtimmen; dieſes wird die Lücke ausfüllen und den Abſichten der Weisheit Gottes beſſer Gnüge leiſten.

§. 99.

Der Einwurf des Herrn Papins.

Herr **Papin**, einer von den berüchtigſten Widerſachern der lebendigen Kräfte, hat die Sache des Carteſius gegen dieſen Beweisgrund des Herrn von Leibnitz ſehr unglücklich geführet. Er hat ſeinem Gegner das Schlachtfeld geräumet, und iſt querfeldein gelaufen, um irgendwo einen Poſten zu behaupten, der ihn ſchützen ſollte. Er giebt dem Herrn von Leibnitz zu: daß, wenn man vorausſetzet, der Körper A habe ſeine ganze Kraft in den Körper B übertragen, nach Carteſianiſcher Schätzung eine immerwährende Bewegung erfolge, und geſtehet ihm ſehr gutherzig zu, daß dieſe Art der Bewegung eine Ungereimtheit ſey: Quomodo autem per translationem totius potentiae corporis A in corpus B juxta Carteſium obtineri poſſit motus perpetuus evidentiſſime demonſtrat, atque ita Carteſianos ad abſurdum reductos arbitratur. Ego autem et motum perpetuum abſurdum eſſe fateor, et Cl. Vir. demonſtrationem ex ſuppoſita translatione eſſe legitimam; nachdem er ſeine Sache auf dieſe Weiſe verdorben hat, ſo ſuchet er ſeine Ausflucht darinn: daß er die Vorausſetzung ſeines Gegners, die ein ſehr zufällig Stück ſeines Arguments iſt, leugnet, und ihn her-

herausfodert, ihm dieſen Knoten aufzulöſen. Folgende Worte gaben ſeine Meynung zu erkennen: Sed Hypotheſis ipſius poſſibilitatem translationis nimirum totius potentiae ex corpore A in corpus B pernego, etc. — — *)

§. 100.

Der Herr von Leibnitz hat ſeinen Gegner auf einmal entwaffnet, und ihm nicht die geringſte Ausflucht übrig gelaſſen. Er hat ihm gezeiget: daß die würkliche Uebertragung der Kraft kein weſentliches Stück ſeines Beweiſes ſey, und daß es genug ſey in B eine Kraft zu ſetzen, die der Kraft in A ſubſtituirt werden könne. Man kann alles in der Abhandlung, die er den Actis einverleibet hat, und die wir ſchon angezogen haben, bewieſen antreffen. Ich kann aber nicht unterlaſſen, ein Vergehn des Herr von Leibnitz anzuführen, welches in einer öffentlichen Diſputation ſeinem Gegner den Sieg würde in die Hände geſpielet haben. Es beſtehet darinn: daß er etwas, was, wie er ſelber erinnert, eigentlich zur Hauptſache nicht gehöret, zugiebt, um einen Nebenumſtand im Argumente darzuthun, was aber, wenn es angenommen wird, zwar dieſe Nebenbedingung bewähret, allein den Hauptpunkt im Beweiſe gänzlich umkehret.

Die Sache verhält ſich alſo **): Herr Papin, der es ſich in den Kopf geſetzet hatte, keine andere Ausnahme in dem Einwurfe ſeines Gegners zu machen, als diejenige: daß es unmöglich ſey, daß ein Körper ſeine ganze Kraft einem andern mittheile, ſuchte dem Herrn von Leibnitz alle die Kunſtſtücke verdächtig zu machen, wodurch er dieſes zu leiſten vermeynete. Daher widerſtritte er ihm mit allem Eyfer: daß der vierfache Körper 1 A, ***) durch einen Stoß auf

---

*) Act. 1691. pag. 9.

**) Ein Vergehen des Herrn von Leibnitz.

***) Fig. XV.

auf den vollkommen ſteifen Hebel 1 ACB, im Punkte 1 A, deſſen Entfernung vom Ruhepunkte C, gegen die Entfernung CB viertheilig iſt, dem einfachen Körper B ſeine ganze Kraft mittheilen könne; denn dahin lenkte ſich der Herr von Leibnitz in Behauptung ſeines mechaniſchen Falles, von dem wir gehandelt haben. Herr Papin wurde den Vortheil nicht gewahr, den ſeine Sache erhalten konnte, wenn er dieſe Auflöſung ergriffen, und daraus ſelber gegen die lebendige Kräfte geſchloſſen hätte. Er faßte daher dieſelbe an: aber mit ſo ſchwachen Gründen, die ſeinem Gegner den Muth vermehrten auf der Behauptung deſſelben zu beharren. Leibnitz beſtand alſo auf der Richtigkeit dieſes Kunſtgriffes, deſſen er ſich glaubte bedienen zu können, um in einen Körper die ganze Kraft eines andern durch einen einzigen Stoß zu verſetzen. Er nahm die Gründe, die Papin angeführet hatte, die Scheinbarkeit deſſelben zu zeigen, mit Dankbarkeit an, und räumete die Schwierigkeiten weg, womit derſelbe dieſe hinwiederum zu vereiteln vermeynete. Ich glaube, daß er folgendes in rechtem Ernſt geſagt habe: Cum florentiae eſſem, dedi amico aliam adhuc demonſtrationem, pro poſſibilitate translationis virium dotalium etc. corpore majore in minus quieſcens, prorſus affinem iis ipſis, quo Cl. Papinus ingenioſiſſime pro me juvando excogitavit, pro quibus gratias debeo imo et ago ſinceritate ejus dignas. Wir wollen jetzt ſehen, daß Leibnitz ſeiner Sache einen ſehr ſchlechten Schwung gegeben habe, indem er auf der Behauptung dieſes Satzes ſteif beharrete, den er ſeinem Gegner vielmehr hätte einräumen ſollen; denn alsdenn hätte er zwar die Nebenſache verlohren (deren Verluſt ihm aber gar keinen Nachtheil bringen konnte,) allein die Hauptſache würde er gewonnen haben: Herr Papin hätte auf folgende Art argumentiren können und auch ſollen, um ſeinen Gegner auf ſeinem eigenen Geſtändniſſe zu ertappen.

Beweiß

Beweiß, daß ein vierfacher Körper durch einen Stoß auf einen Hebel einem einfachen 4 Grade Geſchwindigkeit mittheilen könne.

Wenn der vierfache Körper 1 A mit einem Grade Geſchwindigkeit den Hebel in 1 A ſtößet, ſo iſt augenſcheinlich: daß er in einen andern 2 A, der mit ihm von gleicher Maſſe iſt, und auch eben ſo weit vom Ruhepunkte des Hebels abſtehet, durch dieſen Stoß ſeine ganze Kraft und Geſchwindigkeit verſetzen werde. Weil aber dieſe Geſchwindigkeit, womit 2 A weggeprellet wird, eine Fortſetzung derjenigen Bewegung iſt, womit der Hebel, indem er den Körper fortſtößet, den unendlich kleinen Raum 2 A 2 a zurückleget, ſo iſt die Geſchwindigkeit dieſer unendlich kleinen Bewegung, der Geſchwindigkeit des fortgeſtoßenen Körpers 2 A, und alſo derjenigen, womit 1 A den Hebel ſtößet, gleich; mithin wird dieſe Kugel 1 A in ihrem Anlaufe den Hebel die unendlich kleine Linie 1 A 1 a hinunterdrücken, und zwar wird dieſelbe mit eben derſelben Geſchwindigkeit, womit 1 A anläuft, zurückgelegt werden. Nun ſetze man anſtatt des Körpers 2 A die Kugel 1 B, die viermal weniger Maſſe als A hat, in vierfacher Entfernung vom Ruhepunkte C, und ſehe was für eine Hinderniß, alsdenn der Körper B dem Körper A, indem dieſer den Hebel aus 1 A in 1 a wieder zu drücken bemühet iſt, machen werde. Es iſt bekannt, daß die vis inertiae, oder der Widerſtand den ein Körper vermittelſt ſeiner Trägheitskraft der Bewegung eines andern in den Weg leget, ſeiner Maſſe proportionirt ſey; nun iſt aber eine viertheilige Maſſe in vierfacher Entfernung vom Ruhepunkte, der Quantität einer einfachen in viertheiliger Entfernung gleich zu ſchätzen: Alſo thut B in B dem Stoße des Körpers 1 A auf den Hebel, gerade nur ſo viel Widerſtand, als der Körper 2 A = 1 A in 2 A würde gethan haben: So wird denn der Körper 1 A auch in dieſem Falle, da ſich die Kugel B anſtatt der Kugel 2 A auf dem Hebel befindet, die unendlich kleine Linie 1 A 1 a mit dem Hebel zugleich durchlaufen, und zwar mit eben der Geſchwindigkeit, wie im vorigen Falle, d. i. die ſo groß iſt als diejenige, womit er auf den Punkt 1 A anläuft. Es kann aber der Körper 1 A den Hebel aus 1 A in 1 a nicht niederdrücken, ohne zugleich das andere Ende in B aus B in b hinauf zu bewegen; die unendlich kleine Linie B b aber iſt 4 mal größer als 1 A 1 a: alſo wird der Körper B durch dieſen Stoß des Hebels eine Geſchwindigkeit erhalten, die gegen diejenige, womit A anläuft, vierfach iſt.

Eben daſſelbe auf eine andere Art erwieſen.

Dieſes erhellet noch auf eine andere Art. Alle harte Körper können wir uns als elaſtiſch, das iſt, als dem Stoße weichend, aber wieder zurückſpringend, vorſtellen; alſo können wir dem ſteifen Hebel 1 A C B auch eine ſolche Federkraft beylegen. Der Körper 1 A, alſo, der auf den Hebel mit dem Grade Geſchwindigkeit wie 1 anläuft, wendet ſeine ganze Kraft auf, indem er die Feder 1 A C ſpannet, und ſie um den Raum 1 A 1 a aufdrücket. Nun ſind die momenta der Geſchwindigkeit, welche dieſe Feder die ganze Zeit dieſes Druckes hindurch, durch ihren Widerſtand in dem Körper 1 A verzehret, denjenigen momentis gleich, womit die Feder C 2 A, als der fortgeſetzte Arm des Hebels, zu gleicher Zeit vermöge dieſer Spannkugel durch den Raum 2 A 2 a aufſpringet; mithin, wenn dieſe ſteife Linie bis B verlängert worden, ſind die momenta der Geſchwindigkeit, womit die Feder C B aufſpringet, indem der Hebel 1 a C B ſich in die gerade Linie 1 a C b wieder herſtellet, viermal größer, als die momenta, womit er im Punkte 2 A zurück ſchläget, (denn der Raum b B, den der Punkt B zu gleicher Zeit zurücke leget, iſt viermal größer als 2 A 2 a.) Allein, wegen der vierfachen Entfernung des Punktes B vom Ruhepuncte C, iſt die Steife der Federn C B dennoch viermal ſchwächer als die Steife der Feder C 2 A; daher muß man dagegen den Widerſtand in B viermal kleiner machen,

als

als in 2 A, und alsdenn bleibet das momentum der Geſchwindigkeit, daß die Feder CB in den viertheiligen Körper B hineinbringt, vierfach, da hingegen das momentum, welches die Feder C 2 A an den vierfachen Körper 2 A anwenden würde) einfach iſt. Nun iſt die Zeit, in der die Feder CB würket, ſo groß als diejenige, darin die C 2 A ausſpringen würde, und die Geſchwindigkeiten die zweene Körper, 2 A und B, durch die Würkung zweyer Federn, C 2 A und CB, die gleich lange würken, erhalten, ſind wie die momenta der Geſchwindigkeiten, welche dieſe Federn in ihre Körper hineinbringen, mithin in dem Körper B viermal größer, als in 2 A; da aber die Geſchwindigkeit die 2 A von dem Fortſtoße der Feder C 2 A erhalten würde, der Geſchwindigkeit, womit 1 A in 1 A anläuft, gleich iſt, ſo wird die Geſchwindigkeit, die der Körper B durch dieſen Stoß des Körpers 1 A auf den Hebel erhält, viermal größer ſeyn, als diejenige war, womit 1 A ſeinen Stoß verrichtete. W. z. E.

Wie Herr Papin hieraus gegen Leibnitzen hätte argumentiren können.

Wir ſehen alſo aus dieſem zwiefachen Beweiſe: daß ein vierfacher Körper, einem einfachen durch einen einzigen Stoß eine vierfache Geſchwindigkeit ertheilen könne. Dieſes iſt nach denen mechaniſchen Grundſätzen wahr, welche ſelbſt die eifrigſten Vertheidiger der lebendigen Kräfte nicht würden in Zweifel zu ziehen im Stande ſeyn. Herr Papin hätte hiedurch ſeinen Gegner rechtſchaffen in die Enge treiben können, wenn er ſeines Vortheils wohl wahrgenommen hätte. Er hätte ihm ſagen ſollen: Ihr habt mir zugegeben, daß ein vierfacher Körper, vermittelſt eines Hebels, in einen einfachen, deſſen Diſtanz vom Mittelpuncte vierfach iſt, alle ſeine Kraft, hinein bringen könne; ich kann euch aber darthun, daß er bey dieſen Umſtänden demſelben vier Grade Geſchwindigkeit ertheile: alſo hat ein einfacher

Körper mit 4 Graden Geſchwindigkeit alle Kraft eines vierfachen mit 1 Grade, dieſes iſt aber der Punkt, um welchen geſtritten wird, und den ihr mir zu leugnen verlanget.

§. 101.

So iſt denn der fürchterlichſte Streich unter allen, womit die lebendigen Kräfte der Schätzung des Carteſius gedrohet haben, leer ausgegangen. Nunmehro iſt keine Hofnung übrig, daß dieſelbe nach dieſem noch Mittel finden werden, ſich aufrecht zu erhalten.

> — — — vires inventum effudit, et ultro
> Ipſe gravis graviterque ad terram pondere vaſto
> Concidit: ut quondam cava concidit aut Erymantho,
> Aut Ida in magna, radicibus eruta pinus.
>
> *Virg. Aen. Libr. V.*

§. 102.

Wir haben die vornehmſten Gründe der Leibnitzianer widerlegt.

Wir haben die anſehnlichſte und berühmteſte Gründe der Neurung von den lebendigen Kräften bis daher angeführet, und Sorge getragen, dieſer Sekte, nach dem Rechte der Wiedervergeltung, alle die Vorwürfe und Zurechtweiſungen zu bezahlen, welche ſie den Schülern des Carteſius ſo häufig gemacht haben. Man würde mit Unrecht von uns verlangen: daß wir alles, was in dieſer Sache auf der Seite des Herrn von Leibnitz geſchrieben worden, herbey ziehen ſollten, um unſerer Parthey einen vollkommenen Triumph daraus zuzubereiten. Dieſes würde heiſſen, von den Cedern auf dem Libanon an, bis zu dem Iſop, der aus der Wand wächſt, nichts verſchonen, damit man ſein Werk nur bereichern könne. Wir könnten noch mehr wie einen Streif in das Gebiete unſerer Gegner thun, ihre Güter auszuplündern, und dem Anhange des Carteſius ſo viel Siegeszeichen und Triumpfsbogen errichten; allein ich glaube, meine Leſer werden kein großes Verlangen darnach bezeigen. Wenn man jemals mit Grunde geſagt hat, daß ein großes Buch ein groß Uebel ſey, ſo würde man es von einem ſolchen ſagen können, welches wie dieſes, wenig andere Dinge als lauter verſchiedene Vertheidigungen eben derſelben Sache, und zwar einer ſehr abſtrakten Sache anziehet, endlich ſie nur zu einem einzigen Endzwecke anziehet, nemlich ſie alle zu widerlegen.

Wir können indeſſen dieſem Misbrauche der Weitläufigkeit nicht ſo gänzlich abſagen, daß wir nicht noch einen Beweiß herbey zu ziehen berechtiget ſeyn ſollten, von deſſen Verſchweigung uns gleichwohl die ganze Anzahl der Gegner und Verfechter unſerer Streitſache losſprechen würde. Dieſer Beweiß hat nur wegen des Ranges ſeines Verfaſſers einen Anſpruch auf eine Stelle in dieſer Abhandlung; allein er hat nicht die geringſte, in Betrachtung des Anſehens, darin er bey den Anhängern beyder Partheyen ſtehet. Die Leibnitzianer haben nicht geglaubet, daß er ihrer Meynung etwas nützen könne, und man hat nicht geſehen, daß ſie zu demſelben ihre Zuflucht genommen hätten, ſo ſehr ſie auch öfters in die Enge getrieben worden.

§. 103.

Ein Argument des Herrn Wolfen.

Herr Wolf iſt derjenige, von dem wir dieſen Beweiß haben, und den er, mit allem Gepränge der Methode ausgezieret, in dem erſten Bande des Petersburgiſchen Commentarii vorgetragen hat. Man kann ſagen: daß die Hindurchführung ſeines Satzes durch eine große Reihe von vorhergehenden Sätzen, die vermittelſt einer geſtrengen Methode ſehr genau zertheilet und vervielfältiget werden, der Kriegsliſt einer Armee zu vergleichen iſt, welche, damit ſie ihrem Feinde ein Blendwerk mache, und ihre Schwäche ver-

verberge, ſich in viele Haufen ſondert, und ihre Flügel weit ausdehnet.

Ein jeder, der ſeine Abhandlung in dem angeführten Werke der Akademie leſen wird, wird befinden: daß es ſehr ſchwer ſey, in ihr dasjenige heraus zu ſuchen, was darinn den rechten Beweiß ausmacht, ſo ſehr iſt alles, vermöge der analytiſchen Neigung, die ſich daſelbſt hervorthut, gedehnet und unverſtändlich gemacht worden. Wir wollen uns die Beſchaffenheit ſeines Unternehmens einigermaaßen bekannt machen.

§. 104.

Der Hauptgrundſatz dieſes Arguments.

Herr **Papin** hatte behauptet: man könne nicht ſagen, daß ein Körper etwas gethan habe, wenn er gar keine Hinderniſſe überwältiget, keine Maſſen verrücket, keine Federn ſpannet, u. ſ. w. Herr Wolf widerſpricht ihm hierinn, und zwar aus dieſem Grunde: Wenn ein Menſch eine Laſt durch einen gewiſſen Raum hindurch trägt, ſo iſt jedermann darinn einig, daß er etwas **gethan** und ausgerichtet habe; nun träget ein Körper ſeine eigene Maſſe, vermöge der Kraft, die er in würklicher Bewegung beſitzet, durch einen Raum hindurch: Eben hiedurch hat ſeine Kraft etwas **gethan** und ausgeübet. Herr Wolf verſpricht im Anfange ſeiner Abhandlung ſich dieſes Grundes zu begeben, und unabhängig von demſelben ſeinen Satz zu beweiſen; allein er hat ſein Wort nicht gehalten.

Nachdem er erkläret hatte, was er durch **unſchädliche Würkungen** (effectus innocuos) verſtehe, nemlich ſolche, in derer Hervorbringung die Kraft ſich nicht verſehret; ſo ſetzet er einen Satz zum Grunde, auf welchem ſein Gebäude einzig und allein errichtet iſt, und den wir ihm nur nehmen dürfen, um alle Bemühung ſeiner Schrift fruchtlos zu machen. Si duo mobilia per ſpatia in aequalia transfe-

runtur

runtur, effectus innocui ſunt ut ſpatia. Dieſes iſt der Satz, den wir meynen *). Laſſet uns ſehen, wie er es angefangen hat, ihn zu beweiſen. Er ſchließet auf folgende Weiſe: Wenn der Effect durch den Raum A, wie c iſt, ſo iſt derjenige Effect, der in einem gleichen oder eben demſelben Raum A geſchiehet, auch c; folglich in dem Raum 2 A iſt er 2 c, in dem Raum 3 A wird er 3 c ſeyn, d. i. die Effekten werden in der Proportion der Räume ſtehen.

Sein Beweiß beruhet alſo auf dieſer Vorausſetzung: **Wenn der Körper durch eben denſelben Raum gehet, ſo hat er auch eben dieſelbe unſchädliche Würkung ausgeübet.** Dieſes iſt der rechte Punkt der Verführung und des Irrthums, der ſich hernach über ſeine ganze Schrift ausbreitet. Es iſt nicht genug, daß nur der Raum eben derſelbe ſey, wenn die Würkung, die in ihm durch einen gleichen Körper verübet werden, auch dieſelbe ſeyn ſoll; man muß hiebey die Geſchwindigkeit des Körpers, womit er den Raum zurückleget, mit in Erwegung ziehen. Wenn dieſe nicht ebenfalls gleich iſt, ſo wird, aller der Gleichheit des Raums ungeachtet, die unſchädliche Würkung dennoch unterſchieden ſeyn. Dieſes zu begreifen müſſen wir uns, ſo wie wir im 17. §. gethan haben, den Raum, den der Körper durchläuft, nicht als vollkommen leer, ſondern als mit Materie, aber mit unendlich dünner, folglich unendlich wenig widerſtehender Materie erfüllet, vorſtellen. Dieſes geſchieht nur, damit wir eine wahre Würkung und ein gewiſſes Subjekt derſelben haben, denn im übrigen bleibt es dennoch eine unſchädliche Würkung, ſo wie im Wolfiſchen Argumente. Wenn alſo der Körper einen eben ſo großen Raum

als

---

*) Es hat alſo Herr Wolf in der Bewegung durch einen Raum, darinn dem Körper nichts widerſtehet, d. i. durch einen leeren Raum, demſelben gewiſſe Würkungen beygelegt; und dieſer Würkungen bedienet er ſich hernach zu einem Maaße der Kraft des Körpers: folglich iſt er ſeinem Verſprechen nicht nachgekommen.

als ein anderer, der ihm gleich iſt, zurücke leget: ſo haben ſie beyde gleich viel Materie verrücket, aber deswegen noch nicht allemal gleiche Würkung ausgeübet. Denn, wenn der eine ſeinen Raum mit zweymal mehr Geſchwindigkeit durchgelaufen hat, ſo haben alle Theilchen ſeines Raumes durch ſeine Würkung auch zweymal mehr Geſchwindigkeit von ihm erhalten, als die Theilchen des Raumes, den der andere Körper mit einfacher Geſchwindigkeit durchläuft, folglich hat der erſtere Körper eine größere Würkung ausgeübet, obgleich die Maſſe und der zurückgelegte Raum in beyden gleich war.

§. 105.

Noch ein Hauptgrund des Wolfiſchen Schediasmatis.

So iſt denn der Grundſatz aller Schlüſſe des Herrn Wolfen augenſcheinlich falſch, und ſtreitet wider dasjenige, was man von den Begriffen des Würkens und der Bewegung am allerklärſten und gewiſſeſten beweiſen kann. Wenn man einmal geirret hat, ſo iſt die Folge nichts anders, als eine Kette von Irrthümern. Herr Wolf ziehet aus ſeinem Grundſatze einen andern, der ſeinem Syſtem eigentlich alle die große Folgerungen, die den Leſer ſo unvermuthet überraſchen und in Verwunderung ſetzen, darbiethet. Er heißt: Weil in gleichförmiger Bewegung die Raume in zuſammengeſetzter Verhältniß der Geſchwindigkeiten und Zeiten ſind; ſo ſind die unſchädliche Würkungen, wie die Maſſen, Zeiten und Geſchwindigkeiten zuſammen. Hierauf bauet er das Theorem: Actiones, quibus idem effectus producitur, ſunt ut celeritates. *) In dem Beweiſe dieſes Lehrſatzes findet ſich ein Fehlſchluß, der wo möglich noch härter iſt als der, welchen wir kaum bemerket haben. Er hatte bewieſen: daß wenn zwey gleiche Körper einerley Würkung in ungleicher Zeit ausrichten, ihre Geſchwin-

---

*) Wird widerlegt.

Geſchwindigkeiten ſich umgekehrt wie die Zeiten verhalten, darinn dieſe gleiche Würkungen hervorgebracht werden, das heißt: daß der Körper, der ſeine Würkung in halber Zeit vollendet, zwey Grade Geſchwindigkeit habe, da der andere im Gegentheil, der die ganze Zeit dazu aufwenden muß, nur einen Grad beſitzet: Hieraus ſchließet er: Weil jedermann geſtehet, diejenige Action ſey zweymal gröſſer, die in zweymal kürzerer Zeit als eine andere ihre Würkung vollbringet: ſo werden die Actiones in dieſem Falle in umgekehrter Verhältniß der Zeiten, d. i. der geraden von den Geſchwindigkeiten ſeyn. Hierauf gehet er weiter fort, und erweget den Fall, da zwey verſchiedene Körper einerley Würkung in gleicher Zeit ausüben. Er zeiget: daß in dieſem Falle die Geſchwindigkeiten in umgekehrter Verhältniß der Maſſen ſeyn werden, und ſchließet ferner alſo: Quoniam hic eadem eſt ratio maſſarum, quae in caſu priori erat temporum; ratio vero celeritatum eodem modo ſe habeat: perinde eſt, ſive maſſae diverſae et tempus idem, ſive maſſae ſint eaedem et tempus diverſum etc. Dieſer Schluß iſt ein Ungeheuer, nicht aber ein Argument, das man in einer mathematiſchen Abhandlung finden ſollte. Man erinnere ſich: daß in dem vorigen Falle nur deswegen ſey geſagt worden, die Actiones zweyer gleichen Körper, welche in ungleichen Zeiten gleiche Würkung ausrichten, ſeyn umgekehrt wie die Zeiten, weil diejenige Action, die eine Würkung in kürzerer Zeit ausrichtet, eben deswegen, und auch in eben demſelben Maaße größer iſt, als eine andere, welche dazu mehr Zeit aufwendet. Alſo hat dieſer Schluß aus dieſem Grunde ſtatt, weil die Kürze der Zeit, darinn eine Würkung vollendet wird, jederzeit von einer deſto größern Action zeuget. Allein, wenn ich, wie hier in dem zweyten Falle, anſtatt der Ungleichheit der Zeiten die Ungleichheit der Maſſen ſetze, und dagegen die Zeiten, gleich mache; ſo ſiehet man leicht, daß die Ungleichheit der Maſſen die Folge nicht habe, welche die Ungleichheit der Zeiten hat. Denn bey der erſtern

hatte

hatte der Körper, der in kleinerer Zeit ſeine Würkung vollendete, eben deswegen, weil die Zeit kleiner war, eine größere Action ausgeübet; allein hier hat der Körper, der eine kleinere Maſſe hat, und mit derſelben in gleicher Zeit eben ſo viel Würkung als der andere ausrichtet, nicht wegen der Kleinigkeit ſeiner Maſſe eine größere Activität. Dies wäre ganz ungereimt zu ſagen; denn die Kleinigkeit der Maſſe, iſt ein wahrer und weſentlicher Grund, worauf vielmehr die Kleinigkeit der Activität beruhet, und wenn ein Körper ohneachtet dieſer Kleinigkeit der Maſſe dennoch in gleicher Zeit eben ſo viel Würkung als ein anderer ausübet, ſo kann man nur ſchließen: daß das, was ſeiner Actioni wegen einer geringen Maſſe abgehet, durch eine größere Geſchwindigkeit erſetzet und ausgefüllet, und dadurch der Actioni des andern gleich gemacht worden. Alſo, wenn die Maſſen ungleich, die Zeiten und Würkungen aber gleich ſeyn: ſo kann man nicht ſagen, die Actiones der Körper verhalten ſich umgekehrt wie ihre Maſſen, ob wohl in dem Falle der ungleichen Zeiten und gleichen Maſſen dieſe Proportion in Anſehung der Zeiten und Actionum ſtatt hatte: Es iſt daher nicht einerley: ob die Maſſen ungleich und die Zeiten gleich, oder ob die Zeiten ungleich und die Maſſen gleich ſeyn.

So iſt denn derjenige Beweiß, worauf ein Haupttheorem in der Wolfiſchen Abhandlung gegründet worden, ungültig und unnütze; alſo werden die lebendige Kräfte daſelbſt kein Land finden, das ſie nähren kann.

Es giebt zuweilen in einer Schrift gewiße mäßige Fehler, die ſich nicht ſehr weit ausbreiten, und die Gültigkeit der Hauptſache nicht gänzlich verderben. Allein in derjenigen, von welcher wir reden, laufen die Sätze an der Methode als an einem Seile herab; daher machen ein oder zwey Irrthümer das ganze Syſtem verwerflich und unbrauchbar.

§. 106.

§. 106.

Wir haben noch keine Dynamick.

Herr Wolf hatte in ſeiner Abhandlung das Vorhaben, uns die erſte Grundlage zu einer Dynamick zu liefern. Sein Unternehmen iſt unglücklich ausgefallen. So haben wir denn noch zur Zeit keine Dynamiſche Grundſätze, auf welche wir mit Recht bauen können. Unſere Schrift, welche die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte darzulegen verſpricht, ſollte dieſen Mangel ergänzen. Das dritte Capitel ſoll hievon einen Verſuch machen; allein darf man wohl hoffen: daß man das Ziel treffen werde, da es einem von den verſuchteſten in dieſer Art der Betrachtung nicht gelungen iſt, es zu erreichen.

§. 107.

Das Argument des Herrn von Muſchenbröck.

Eben da ich im Begriffe bin, die Widerlegung derer Gründe, worauf die berühmteſte Leibnitzianer ihre Kräftenſchätzung gründen, mit dem vorhergehenden Falle zu beſchließen, erhalte ich die vom Herrn Profeſſor Gottſcheden überſetzte Grundlehren der Naturwiſſenſchaft des Herrn Peters von Muſchenbröck, die in der Oſtermeſſe dieſes 1747ſten Jahres an das Licht getreten ſind. Dieſer große Mann, der größeſte unter den Naturforſchern dieſer Zeit, an deſſen Meynungen das Vorurtheil und der Sekteneifer weniger als an irgend eines andern Menſchen Lehrſätzen einen Antheil hat, dieſer ſo berühmte Philoſoph, hat die Schätzung des Herrn von Leibnitz erſtlich ſeiner mathematiſchen Unterſuchung, hernach denen Verſuchen, die er ſo geſchickt zu machen weiß, unterworfen, und in beyden bewährt befunden. Dieſer letztere Weg, den er genommen hat, gehöret nicht zu gegenwärtigem Hauptſtücke; allein der erſtere gehöret zu demſelben. Die Abſicht dieſer Abhandlung erfordert es von mir, die Schwierigkeiten, die der berühmte Verfaſſer daſelbſt der Schätzung des Carteſius machet, zu erwegen, und ſie, wo möglich, von dem Gegenſtande, deſſen Vertheidigung unſer Geſchäfte iſt, abzuwenden. Werden mir aber nicht die enge Grenzen dieſer Blätter, oder damit ich mich offenherzig ausdrücke, die erſtaunliche Ungleichheit, die ſich hier hervorthut unüberwindliche Hinderniſſe ſetzen?

Laßt uns ſehen, was für Gründe es geweſen ſind, die ihm in der mathematiſchen Erwegung Leibnitzens Geſetze zu beweiſen geſchienen haben. *) Wenn eine gewiſſe äuſſerliche Urſache, die ſich mit dem gedruckten Körper zugleich mit beweget, z. E. eine Feder BC, die an dem Wiederhalte AS befeſtiget, einen Körper F fortſtößet, gegeben iſt: ſo wird ſie demſelben, wenn er in Ruhe iſt, 1 Grad Geſchwindigkeit ertheilen. So bald aber dieſer Körper dieſen Grad ſchon beſitzet, ſo werden zweymal mehr Federn erfordert, ihm den zweyten Grad der Geſchwindigkeit zu geben. Denn wenn ſich die einfache Feder noch einmal allein ausſtreckete, ſo würde der Körper, der ſich ſchon mit eben dem Grade Geſchwindigkeit würklich beweget, womit die Feder ſich ausdehnet, dieſelbe fliehen, und ihre Drucke nicht in ſich aufnehmen. Allein es muß die zweyte Feder DB hinzukommen, die da machet, daß der Punkt B, an welchem ſich die Feder BC ſteifet, dem Körper mit der Geſchwindigkeit, damit er entfliehen würde, nachfolge, und daß auf dieſe Weiſe der Körper F wie anfänglich in Anſehung der Feder BC ruhe, damit er, wenn dieſe ſich ausſtrecket, den Grad Geſchwindigkeit wie 1 erhalte. Eben **) ſo werden drey Federn ED, DB, BC, erfordert, um dem Körper F, der ſchon an ſich 2 Grade Geſchwindigkeit beſitzet, nur den dritten zu ertheilen. Einem Körper, der ſchon 100 Grade hat, einen einzigen neuen zu ertheilen, werden 101 Federn erfordert, und ſo weiter. Alſo iſt die Anzahl der Federn, die nöthig

---

*) Fig. XVI.

**) Fig. XVIII.

nöthig ſind einem Körper einen gewiſſen Grad Geſchwindigkeit zu geben, wie die Anzahl der Grade, in welche die ganze Geſchwindigkeit des Körpers zertheilet iſt; d. i. die ganze Kraft der Federn, die einem Körper einen Grad Geſchwindigkeit mittheilen, iſt wie die ganze Geſchwindigkeit, die der Körper alsdenn haben würde, wenn er dieſen Grad beſäße. Nun ſind in dem Triangel *) ABC, deſſen Cathetus AB in gleiche Theile getheilet werden, die Linien DE, FG; HI, etc. wie die Linien, AD; AF, AH, folglich kann man ſich der Linie DE bedienen, um diejenige Feder anzuzeigen, die dem Körper den erſten Grad Geſchwindigkeit AD ertheilet, die zweymal größere Linie FG, um die zweyfache Feder anzuzeigen, die den zweyten Grad Geſchwindigkeit DF hervorbringt; die Linie HI, um die dreymal größere Feder anzudeuten, die den dritten Grad Geſchwindigkeit FH erwecket, u. ſ. w. Wenn man ſich dieſe Linien DE, FG, etc. unendlich nahe gedenket, ſo werden ſie nach der Methode des unendlich kleinen, die Cavalerius in die Meßkunſt eingeführet hat, den ganzen Inhalt des Triangels ABC ausmachen. Alſo iſt die Summe aller Federn, die in einem Körper die Geſchwindigkeit AB erzeugen, wie die Fläche ABC, d. i. wie das Quadrat der Geſchwindigkeit AB. Dieſe Federn aber ſtellen die Kräfte vor, welche zuſammen in dem Körper gedachte Geſchwindigkeit hervorgebracht haben, und wie ſich die Anzahl Kräfte, die in einen Körper würken, verhält, ſo verhält ſich auch die in demſelben hervorgebrachte Kraft; alſo iſt die Kraft eines Körpers wie das Quadrat der Geſchwindigkeit, die er beſitzet.

§. 108.

Unterſuchung dieſes Argumentes.

Ich glaube ein Anhänger des Carteſius würde folgendes gegen dieſen Beweiß einwenden:

Wenn

---

*) Fig. XIX.

Wenn man die, in einen Körper übertragene Kraft, nach der Summe gewiſſer Federn ſchätzen will: ſo muß man nur diejenige Federn nehmen, die ihre Gewalt in den Körper würklich hineinbringen; allein diejenige, die in ihn gar nicht gewürket haben, kann man auch nicht gebrauchen, um eine ihnen gleiche Kraft in den Körper zu ſetzen. Dieſer Satz iſt einer von den allerdeutlichſten der Mechanik, und den nie ein Leibnitzianer in Zweifel gezogen hat. Der Herr von Muſchenbröck ſelber bekennet ſich zu demſelben am Ende ſeines Beweiſes; denn dieſes ſind ſeine Worte: **Wie ſich die Anzahl Kräfte, die in einen Körper würken, verhält, ſo verhält ſich auch die in demſelben hervor gebrachte Kraft.** Wenn aber ein Körper F, der ſich ſchon mit 1 Grade Geſchwindigkeit beweget, durch die Ausſtreckung der zweyen Federn DB, BC den 2ten Grad erhält; ſo würket von dieſen zweyen Federn nur BC in ihn, DB aber bringet nichts von ihrer Spannungskraft in ihn hinein. Denn die Feder DB ſtrecket ſich mit 1 Grade Geſchwindigkeit aus; der Körper F aber beweget ſich auch ſchon würklich mit 1 Grade; alſo fliehet F den Druck dieſer Feder, und dieſelbe wird ihn in ihrer Ausbreitung nicht erreichen können, um die Kraft ihrer Ausſpannung in ihn zu übertragen. Sie thut weiter nichts, als daß ſie den Widerhalt B, an welchem ſich die Feder Bc ſteifet, dem Körper F, mit eben der Geſchwindigkeit, womit er ſich beweget, nachträget, damit derſelbe, in Anſehung dieſes Körpers, ruhe, und die Feder BC ihre ganze Kraft, die wie 1 iſt, in ihn hineinbringe. Sie iſt alſo keine würkende, ſondern nur eine Gelegenheitsurſache, der Kraft, die auf dieſe Weiſe in F zu der erſteren hinzu kommt; die einzige Feder BC aber iſt die würkende Urſache derſelben. Ferner, wenn dieſer Körper ſchon 2 Grade Geſchwindigkeit beſitzet, ſo ertheilet ihm unter den dreyen gleichen Federn ED, DB, BC, nur die einzige BC ihre Kraft und auch den dritten Grad der Geſchwindigkeit, u. ſ. w. ins unendliche. Alſo wenn DE *) die erſte Feder iſt,

denn

---

*) Fig. XIX.

deren Kraft in den Körper F hineingekommen, und den erſten Grad Geſchwindigkeit AD in ihm erwecket hat, ſo hat die Feder FG, die ihr gleich iſt, ihm den zweyten Grad Geſchwindigkeit gegeben, und ihre Kraft in ihm übertragen; die Feder hI den dritten Grad, u. ſ. w. folglich macht die Summe der Federn $DE + fG + hI + kM + lN + rO + bC = BC$ die ganze Größe der Kraft aus, die an den Körper F von ſeiner Ruhe an angewandt worden, und die in ihm die Geſchwindigkeit AB erwecket hat. Es verhält ſich aber BC wie AB, und BC iſt die Kraft, AB aber die Geſchwindigkeit; alſo iſt die Kraft wie die Geſchwindigkeit, und nicht wie das Quadrat derſelben.

§. 109.

Neuer Fall zu Beſtätigung des Carteſianiſchen Kräftenmaaßes.

Nunmehro ſind wir über alle die Schwierigkeiten hinweg, die uns in der Behauptung des Carteſianiſchen Geſetzes entgegen ſtehen könnten. Wir wollen es aber hiemit noch nicht gut ſeyn laſſen. Eine Meynung, die einmal im Beſitze des Anſehens, und ſo gar des Vorurtheiles iſt, muß man ohne Ende verfolgen, und aus allen Schlupfwinkeln herausjagen. Eine ſolche iſt wie das vielköpfigte Ungeheuer, daß nach jedwedem Streiche neue Köpfe aushecket.

> Vulneribus foecunda ſuis erat ille: nec ullum
> De centum numero caput eſt impune reciſum,
> Quin gemino cervix haerede valentior eſſet.
>
> *Ovid. Metam.*

Ich würde es mir für ſehr rühmlich halten: wenn man an dieſem Werke tadelte, daß es die Leibnitziſche Kräftenſchätzung überflüßig und mit mehr Gründen als es nöthig geweſen wäre, widerlegt hätte; allein ich würde mich ſchämen, wenn ich es daran hätte ermangeln laſſen.

Nehmet eine inclinirte Stellwaage *) ACB, deren ein Arm CB gegen den andern AB vierfach, der Körper B aber, der das Ende des vierfachen Armes drücket, gegen den andern A viertheilig iſt. Dieſe werden in der Lage, darinn wir ſie geſetzet haben, ruhen und gegen einander vollkommen im Gleichgewichte ſtehen. Hänget zu dem Körper A noch ein kleines Gewicht c hinzu; ſo wird der Körper B durch den Bogen Bb gehoben, und A dagegen durch den Bogen Aa herab ſinken, der Körper B aber wird in dieſer Bewegung viermal mehr Geſchwindigkeit als A erhalten. Nehmet das Gewichte c hinweg, und hänget dagegen ein viermal kleineres d zu dem Körper b an das Ende des Waagarmes Cb hinzu; ſo wird b durch den Bogen bB niedergedrückt, a aber durch den Bogen aA hinauf gehoben werden; b aber, welches einerley mit B iſt, wird hiedurch eben ſo viel Geſchwindigkeit als in dem erſten Falle erhalten, ingleichen a, welches einerley mit A iſt, wird ſeine Geſchwindigkeit, die in ihn im erſtern Falle hineingebracht wurde, nun ebenfalls bekommen; nur mit dieſem Unterſchiede: daß die Richtung der Bewegungen umgekehrt wird. Da nun die Würkung, welche das angehängte Gewichte c ausübet, in der Kraft, die der Körper A und B zuſammen haben, beſtehet, und die Würkung, die das viermal kleinere d ausrichtet, ebenfalls in derjenigen Kraft, welche b = B und a = A hiedurch zuſammen erhalten, zu ſetzen iſt; ſo iſt klar: daß dieſe Gewichter c und d gleich große Wirkungen ausgeübt, folglich gleich viel Kraft müſſen angewandt und alſo auch gehabt haben. Es ſind aber die Geſchwindigkeiten, womit dieſe Gewichter c und d wirken, (nemlich ſo wohl ihre Anfangsgeſchwindigkeiten, als die endliche Geſchwindigkeiten, die ſie durch die Häufung aller dieſer Druckungen erhalten) umgekehrt wie ihre Maſſen: alſo haben zwey Körper, deren Geſchwindigkeiten in umgekehrter Verhältniß ihrer Maſſen ſind, gleiche Kräfte; welches die Schätzung nach dem Quadrate umwirft.

§. 110.

---

*) Fig. XX.

§. 110.

Leibnitzens Zweifelsknoten.

Die Carteſianer haben den Vertheidigern des neuen Kräftenmaaßes niemals mit mehr Zuverſicht Trotz biethen können, als nachdem Herr Jurin den Fall gefunden hat, dadurch man auf eine einfache Art und mit ſonnenklarer Deutlichkeit einſiehet: daß die Verdopplung der Geſchwindigkeit jederzeit nur die Verdoppelung der Kraft ſetze. Herr von Leibnitz leugnete dieſes insbeſondere in dem Verſuche einer Dynamiſchen Abhandlung, die er den Actis *) einverleibet. Man höre ihn nur folgendergeſtalt reden: Cum igitur comparare vellem corpora diverſa, aut diverſis celeritatibus praedita, equidem facile vidi: ſi corpus A ſit ſimplum & B duplum, utriusque autem celeritas aequalis, illius quoque vim eſſe ſimplam, hujus duplam, cum praeciſe quicquid in illo ponitur ſemel, in hoc ponatur bis. Nam in B eſt bis corpus ipſi A aequale, & aequivelox nec quicquam ultra. Sed ſi corpora A & B ſint aequalia, celeritas autem in A ſit ſimpla, et in C dupla, videbam non praeciſe quod in A eſt duplari in C. Dieſen Knoten hat Herr Jurin durch den leichteſten Fall von der Welt aufgelöſet.

Auflöſung des Herrn Jurins.

Er nahm eine bewegliche Fläche, z. E. **) einen Kahn A B an, der ſich nach der Richtung BC, mit der Geſchwindigkeit, wie 1 beweget und die Kugel E mit gleicher Bewegung mit ſich wegführet. Dieſe Kugel hat alſo durch die Bewegung der Fläche die Geſchwindigkeit 1, und auch die Kraft 1. Er nimmt ferner auf dieſer Fläche eine Feder R an, die an dem Widerhalte D losſchnellet, und der gedachten Kugel E vor ſich noch einen Grad Geſchwindigkeit, und alſo auch einen Grad Kraft ertheilet. Alſo hat dieſelbe zuſammen

---

*) Acta 1695. p. 155.

**) Fig. XXI.

zwey Grade Geſchwindigkeit, und mit demſelben zwey Grade Kraft empfangen. Es ziehet folglich die Verdoppelung der Geſchwindigkeit nichts mehr, als die Verdoppelung der Kraft nach ſich, und nicht wie die Leibnitzianer ſich fälſchlich überreden, die Vervierfachung derſelben.

Dieſer Beweiß iſt unendlich deutlich, und leidet gar keine Ausflucht, denn die Bewegung der Fläche kann nichts mehr thun, als daß ſie dem Körper eine Geſchwindigkeit, die ihr gleich iſt, das iſt, eine einfache Geſchwindigkeit, und folglich auch eine einfache Kraft ertheile. Die Feder R aber, weil ſie eine gemeinſchaftliche Bewegung mit der Fläche und Kugel zugleich hat, würket mit nichts als ihrer Spannungskraft. Dieſe nun iſt gerade ſo groß, daß ſie einem Körper wie der unſrige iſt, nicht mehr wie einen Grad Geſchwindigkeit, und alſo auch nur einen Grad Kraft ertheilen könne. Alſo wird man in allem, was in die Conſtruction dieſes Problems hineinkommt, nichts mehr als die Urſachen zu 2 Graden Kraft antreffen, man mag ſich wenden, wohin man wolle, und dennoch werden in dem Körper würklich 2 Grade Geſchwindigkeit vorhanden ſeyn.

§. 111.

Der Frau von Chaſtelet Einwurf gegen Jurins Argument.

Die Marquiſin von Chaſtelet hat dieſes Argument des Herrn Jurins beſtritten, aber auf eine Art, deren Schwäche zu bemerken, ſie ſcharfſinnig genug geweſen wäre, wenn die Neigung gegen eine Meynung, auf welche einmal die Wahl gefallen, nicht einer ſchlimmen Sache den ſchönſten Anſtrich geben konnte.

Sie hat folgendes eingewandt. Der Kahn A B iſt keine unbewegliche Fläche; folglich wenn ſich die Feder R gegen den Widerhalt D ſteifet, ſo wird ſie in den Kahn gewiſſe Kräfte hineinbringen, und man wird alſo in der Maſſe des Kahns, die 2 Grade wieder finden, die man in dem Körper E, nach Leibnitziſcher Schätzung vermiſſet.

§. 112.

In dieſer Ausflucht findet ſich der Fehler desjenigen Trugſchluſſes, den man fallaciam ignorationis elenchi nennet. Sie greift das Argument ihres Gegners nicht eigentlich da an, wo er den Nerven ſeines Beweiſes hineingeleget hat; ſondern bekümmert ſich um einen zufälligen Nebenumſtand, der ihrer Meynung günſtig zu ſeyn ſcheinet, der aber dem Juriniſchen Beweiſe nicht nothwendig anklebet. Wir können dieſen Stein des Anſtoßes leicht aus dem Wege räumen. Es hindert uns nichts, uns den Kahn AB als durch eine ſolche Kraft getrieben, vorzuſtellen, die ihm nicht verſtattet, vermöge der Feder gegen D, in die Richtung AF im geringſten zurück zu weichen. Man darf ihn zu dieſem Ende nur von unendlich großer Maſſe gedenken. Der Kahn wird alsdenn durch die endliche Kraft der Feder R nur unendlich wenig, d. i. gar nicht weichen; alſo wird der Körper eben die Kraft von dieſer Feder erhalten, als wenn dieſelbe gegen einen gänzlich unbeweglichen Widerhalt geſpannet, losgeſchnellete, d. i. er wird ihre ganze Kraft erhalten.

§. 113.

Herrn Richters Einwurf gegen Jurins Argument.

Herr **Richter**, der in dem Verzeichniſſe dererjenigen, welche zu der Emporhaltung des neuen Kräftenmaaßes ihren Beytrag gethan haben, keine geringe Stelle verdienet, hat einen etwas ſcheinbaren Einwurf gegen Jurins Argument vorgebracht. *)

---

*) Act. Erud. 1735. p. 511.

Er glaubt, eben dieſelbe Kraft könne in Relation gegen verſchiedene Dinge ſehr ungleich ſeyn. Die Feder R habe der Kugel E zwar in Anſehung derer Dinge, die ſich mit dem Kahne zugleich in einer Richtung und Geſchwindigkeit bewegen, eine Kraft wie 1 ertheilet, allein in Anſehung derer Gegenſtände, die da außerhalb dem Kahne würklich ruhen, habe die Feder der Kugel nicht eine einfache, ſondern dreyfache Kraft gegeben.

Ich möchte gerne wiſſen, wo doch die zwey Grade Kraft, die nach Herrn Richters Meynung der Körper E in Relation gegen die ruhende Gegenſtände erhält, herkommen ſollten; denn ſie können doch nicht wegen einer leeren Abſtraction oder eines müßigen Gedankens in ihm entſtanden ſeyn; ſondern es müſſen durchaus thätige Urſachen und Kräfte ſeyn, wodurch ſie hätten hervorgebracht werden ſollen. Wenn aber alles gegen die äuſſere Dinge in abſoluter Ruhe iſt, und der Kahn fängt an, ſich mit einem Grade Geſchwindigkeit zu bewegen, ſo entſtehet in dem Körper E hiedurch ein Grad abſoluter Kraft. Von da an thut der Kahn ſchon keine Würkung mehr in den Körper; denn er ruhet in Anſehung ſeiner, allein die Spannungskraft der Feder fängt an ihre Thätigkeit auszulaſſen. Dieſe hat nun gerade nur ſo viel, als zu Hervorbringung eines Grades Kraft erfordert wird; mehr wird man in ihr vergeblich ſuchen. Es iſt alſo in dem Körper nicht mehr abſolute Würkung verübt worden, als nur ſo viel man zu 2 Graden Kraft rechnet. Wenn nun in Relation gegen die ruhenden Dinge, d. i. in abſolutem Verſtande, in dem Körper 4 Grade Kraft entſtanden ſeyn ſollten, und es wäre dennoch nicht mehr wie 2 Grade abſolute Würkung in demſelben ausgeübet worden, ſo müßten 2 Grade von ohngefähr und ohne Urſache entſtanden, oder aus dem Nichts hervorgekrochen ſeyn.

Man kann zu gänzlicher Vermeidung alles Scrupels, wenn anders in einer ſo klaren Sache einiger Scrupel ſtatt hat, den Fall des Herrn Jurins ſo einrichten; daß, wenn

alles

alles in abſoluter Ruhe iſt, der Körper E zuerſt von der Feder einen Grad Geſchwindigkeit überkomme, indeſſen, daß der Kahn noch ruhet, ſo wird unſtreitig dieſe erlangte Kraft des Körpers E eine abſolute Kraft ſeyn. Wenn nun der Kahn ſich alsdenn auch anfängt mit einem Grade zu bewegen, ſo iſt dieſes wiederum eine abſolute Bewegung, weil er vorher gegen alle Dinge ruhete. Er theilet alſo allem demjenigen, was zu ſeiner Maſſe gehöret, folglich auch dem Körper E, wiederum einen Grad Kraft mit, der, weil die Urſache, die ihm erzeugete, in abſoluter Bewegung gewürket hat, von derſelben nicht mehr wie einfach ſeyn kann. Alſo entſpringen auch auf dieſe Weiſe in allem nicht mehr wie 2 Grade Kraft für den Körper E.

Herr Richter ſucht ſich noch mit einer andern Ausflucht, die er von dem Stoße elaſtiſcher Körper hernimmt, herauszuwickeln. Allein ſeine Rechtfertigung iſt auf der gemeinen Hypotheſe der Leibnitzianer erbauet: daß man nach dem Stoße elaſtiſcher Körper gerade die Kraft, die vor dem Stoße war, antreffen müſſe. Wir haben dieſe Vorausſetzung widerlegt, alſo iſt es nicht nöthig, ſich mit Herrn Richtern hier insbeſondere einzulaſſen.

§. 114.

Zuſätze und Erläuterungen, die einige Stücke dieſes Capitels betreffen.

1.

Erläuterung zum 25ten §.

Weil das Theorem dieſes §. die vornehmſte Grundveſte unſerer gegenwärtigen Betrachtungen iſt, ſo wollen wir es unter einer etwas deutlichern Geſtalt vortragen.

Das Merkmal einer würklichen Bewegung iſt eine endliche Dauer derſelben. Dieſe Dauer aber, oder, die von dem Anfange der Bewegung verfloſſene Zeit iſt unbeſtimmt, kann alſo nach Belieben angenommen werden. Wenn demnach

nach die Linie AB *) die während der Bewegung verfließende endliche Zeit vorſtellet: So hat der Körper in B eine würkliche Bewegung, ferner in C, als der Hälfte, auch in D, als dem Punkte des Viertheiles, **) und ſo fort an in allen noch kleineren Theilen dieſer Zeit, man mag ſie ins unendliche ſo klein machen, als man will; denn dieſes erlaubet der unbeſtimmte Begriff ihrer Größe. Alſo kann ich dieſe Zeit unendlich klein gedenken, ohne daß hiedurch dem Begriffe der Wirklichkeit der Bewegung etwas abgehet. Wenn aber die Zeit dieſer Dauer unendlich klein iſt, ſo iſt ſie wie nichts zu rechnen, und der Körper iſt nur in dem Anfangspunkte, d. i. in einer bloßen Beſtrebung zur Bewegung. Folglich, wenn es ohne fernere Einſchränkung, ſo wie Leibnitzens Geſetze erheiſchet, wahr iſt, daß des Körpers Kraft in jeder wirklichen Bewegung das Quadrat zum Maaße hat: So iſt ſie auch bey bloßer Beſtrebung zur Bewegung alſo beſchaffen; welches ſie ſelber doch verneinen müſſen.

Woher der undeterminirte Begriff der endlichen Zeit, die unendlich kleine mit in ſich ſchließet.

Es ſcheinet beym erſten Anblicke, als wenn Leibnitzens Geſetze, durch die ihm anhängende Einſchränkung der endlichen verfloſſenen Zeit genugſam geſichert ſey, daß es nicht auf die Bewegung, deren Dauer unendlich klein iſt, könne gezogen werden; denn die endliche Zeit iſt ja ein Begriff, der ein, von der unendlich kleinen Zeit, ganz unterſchiedliches Geſchlechte, andeutet: alſo hat es das Anſehen, daß, bey dieſer Einſchränkung, dasjenige durchaus nicht könne auf die unendlich kleine Zeit gezogen werden, was nur unter der Bedingung der endlichen zugelaſſen wird. Es hat dieſes auch ſeine Richtigkeit: wenn man von der endlichen Zeit ſo redet, daß man dabey vorausſetzet, daß ſie beſtimmt, und ihre Größe determinirt ſeyn müſſe, wenn dieſe oder jene Eigen-

ſchaft

---

*) Tab. I. Fig. 2.

**) Deutlicherer Vortrag des 25. §.

ſchaft aus ihr, als einer Bedingung, herfließen ſoll. Wenn man aber eine endliche Zeit erfordert, aber dabey zuläſſet, daß man ſie ſo groß oder klein nehmen könne, als man wolle: ſo iſt alsdenn auch die unendlich kleine Zeit mit in ihr Geſchlecht eingeſchloſſen. Denen Leibnitzianern kann dieſes nicht unbekannt ſeyn. Denn ſie müſſen wiſſen, daß ihr Anherr das Geſetze der Continuität auf dieſem Grunde erbauet habe: daß nemlich, wenn man annimmt, A ſey größer als B, doch ſo, daß es unbeſtimmt ſey, wie viel oder wenig es größer ſey, ſo werde man, ohne den Geſetzen, die unter dieſer Bedingung wahr ſeyn, Eintrag zu thun, auch ſagen können, A ſey B gleich, oder, wenn man A gegen B anlaufen läßt, und annimmt, daß ſich B auch bewege, ſo werde man, wenn der Grad dieſer ſeiner Bewegung unbeſtimmt iſt, auch annehmen können, daß B ruhe, ohne daß hiedurch dasjenige könne aufgehoben werden, was unter jener Bedingung feſtgeſetzet iſt, und ſo in andern Fällen mehr.

Leibnitzens Schätzung gilt auch nicht unter der Bedingung der endlichen Geſchwindigkeit.

Wollte man endlich noch ſagen: daß Leibnitzens Schätzung zwar nicht unter der Bedingung der endlichen Zeit, aber dennoch unter der Vorausſetzung der endlichen Geſchwindigkeit, wahr ſey, (obgleich dieſes offenbar gegen ihre Lehre ſeyn würde,) ſo merke man, daß man die endliche Geſchwindigkeit eben ſo wohl als die endliche Zeit, durch die Linie A B [*]) vorſtellen könne, und alsdenn wird es ſich gleichfalls ausweiſen, daß, wenn ihr Geſetz überhaupt bey endlicher Geſchwindigkeit gilt, es auch bey unendlich kleiner gelten müſſe, welches ſie doch ſelber nicht umhin können zu leugnen.

---

*) Tab. I. Fig. 2.

II.

Zuſätze zu den §. 31, bis §. 36.

Unſre Gegner rechnen es unter die klärſten Begriffe, die man nur haben kann: daß ein Körper gerade die Kraft aller der Federn habe, die er zudrückt, bis ihm ſeine ganze Bewegung genommen worden, die Zeit, in der dieſe Federn gedrucket worden, ſey wie ſie wolle. Herr Johann Bernoulli ſagt von denen, die mit der Anzahl der überwältigten Federn allein nicht zufrieden ſeyn, ſondern noch immer nach der Zeit der Zudrückung fragen, daß ſie eben ſo ungereimt wären, als einer, der die Menge Waſſer in einem Becher meſſen will, und ſich an dem würklichen Maaße, was er vor ſich hat, nemlich der Capacität des Bechers, nicht begnüget, ſondern meynet, er müſſe noch die Zeit dazu wiſſen, in der dieſer Becher angefüllet worden. Er ſetzet voc Zuverſicht und Unwillen hinzu **): Deſine igitur quaerere nodum in ſcirpo. Die Frau Marquiſin von Chaſtelet hat einen eben ſo ſcherzhaften Einfall in Bereitſchaft; allein ſie irren beyde, und zwar, wo mir es erlaubt iſt zu ſagen, mit eben ſo großem Nachtheile ihres Ruhms, als die Zuverſicht war, die ſie in dieſem Irrthume haben blicken laſſen.

Woher die Zeit nothwendig bey der Hinderniß der Schwere in Anſchlag kommt.

Wenn eine jede von den Federn ABCDE von ſolcher Art iſt, daß ſie nur einem einzigen Drucke des Körpers M widerſtehet, und zugleich dadurch ihre ganze Thätigkeit verlieret, folglich hernach in dem Körper M gar keine Würkung mehr thut, er mag ihr ſo lange ausgeſetzet ſeyn, als er wolle: ſo geſtehe ich ſelber, daß der Körper einerley Kraft ausgeübet habe, er mag dieſe Federn in einfacher oder vierfacher Zeit zugedruckt haben, denn nachdem er ſie einmal zugedrückt hat, ſo bringt er die übrige Zeit bey ihr müßig

zu.

---

*) Acta Erud. 1735. p. 210.

zu. Wenn im Gegentheil die Kraft des Körpers die Thätigkeit der Feder, deren Druck er überwindet, nicht zugleich aufhebet: ſo gehen aus der Feder in den entgegenwirkenden Körper alle Augenblicke neue Grade Kraft über; denn die Wirkſamkeit dieſer Feder, die in dem erſten Augenblicke die Urſache eines in dem Körper erloſchenen Grades Kraft war, iſt es auch noch, und zwar eben ſo ſtark, in dem zweyten Augenblicke, ferner in dem dritten, und ſo weiter in allen folgenden ins Unendliche. Unter dieſen Bedingungen iſt es nicht einerley, ob der Körper, der den Druck dieſer Feder überwältiget, es in kürzerer oder längerer Zeit thue; denn in der längern hat er mehr Drückungen ausgehalten, als in der kürzeren. Nun iſt aber der Druck der Schwere von dieſer Art. Eine jede Feder derſelben wirket alle Augenblicke mit gleicher Thätigkeit, und der Körper, der ihren Druck in dem erſten Augenblicke überwindet, hat es deswegen noch nicht auf alle folgende Augenblicke gethan. Er wird zu dem zweyten eben ſo viel Kraft brauchen, u. ſ. f. Die Kraft alſo, die ein Körper aufwendet, der Drückung eines einzigen Theiles der ſchwermachenden Materie Widerſtand zu leiſten, iſt nicht bloß wie die Intenſität der Schwerdrückung, ſondern wie das Rectangulum aus dieſer in die Zeit.

Noch ein Beweiß gegen die lebendigen Kräfte.

Man kann zum überflüßigen Beweiß des Satzes: daß nicht die Anzahl der Federn, ſondern die Zeit, das Maaß der verübten Wirkung ſey, noch dieſes hinzuſetzen. Ein ſchreg geworfener Körper, deſſen Bewegung paraboliſch iſt, müßte ſowohl eine gewiſſe Höhe weit ſchneller durch den Fall zurücklegen, als auch eine viel größere Geſchwindigkeit und Kraft am Ende deſſelben überkommen, als ihm der ſenkrechte Fall von gleicher Höhe ertheilen könnte. Denn indem er die krumme Linie beſchreibt, ſo durchläuft er bis zum Ende des Falles einen größern Raum, als wenn er vertikal gefallen wäre. In jenem größeren Raum aber muß er nothwenwendig mehr Federn der Schwere erdulten, als er in der kurzen geraden Linie antreffen konnte, denn die ſchwerdrückende Materie iſt nach allen Seiten gleich verbreitet: alſo müßte er, Leibnitzens Satze zufolge, in jenem mehr Kraft und Geſchwindigkeit erlangen, als in dieſem, welches ungereimt iſt.

Gedanken über den Streit, zwiſchen der Frau Marquiſin von Chaſtelet, und dem Herrn von Mairan, von den lebendigen Kräften.

Der Herr von Mairan iſt auf den Anſchlag gekommen, die Kraft eines Körpers nach den nicht überwundenen Hinderniſſen, nicht zugedrückten Federn, nicht verrückten Materien zu ſchätzen, oder, wie ſich die Frau von Chaſtelet ausdrückt, nach demjenigen, was er nicht thut. Dieſe Gegnerin hat ſo etwas wunderliches in dieſem Gedanken zu finden vermeynet, daß ſie geglaubet hat, ſie dürfe, um ihn lächerlich zu machen, ihn nur anführen. Ungeachtet dieſer berühmte Mann nun ſeinem Gedanken eine Einſchränkung beygefügt hat, worauf eigentlich alles ankommt, nemlich: daß dieſe Federn dennoch würden zugedrückt worden ſeyn, wenn man durch eine Hypotheſe annähme, daß er ſeine Kraft behalten, oder immer wieder angenommen hatte, ſo findet ſeine Gegnerinn dennoch ſo etwas unerlaubtes und unbefugtes in dieſer Hypotheſe, daß ſie ihm deswegen einen noch viel härteren Vorwurf machet. Ich werde kürzlich zeigen, wie gewiß und untrüglich der Gedanke dieſes vortrefflichen Mannes ſey, und daß, außer des Herrn Jurins ſeinem, den wir ſchon angeführet haben, nicht leicht etwas entſcheidenderes und gründlicheres in dieſer Sache habe erſonnen werden können.

Vertheidigung der Schätzungsart des Herrn von Mairan gegen die Frau von Chaſtelet.

Wenn man dasjenige nimmt, was die Kraft eines Körpers eingebüßet hat, indem gewiſſe Hinderniſſe durch die-

dieſelbe überwunden worden, wenn man, ſage ich, dieſe Einbuße mißt: ſo weiß man auf das gewiſſeſte, wie groß die geſammte Gewalt des überwältigten Widerſtandes geweſen iſt; denn der Körper hätte dieſen Widerſtand ohne Hinderniß nicht überwinden können, ohne einen ihr gleichen Grad Kraft dabey aufzuwenden, und wie groß denn dieſe in dem Körper zernichtete und verzehrte Kraft iſt, ſo ſtark iſt auch die Hinderniß geweſen, die ihm dieſelbe genommen hat, und auch die Wirkung, die auf dieſelbe Weiſe verübet worden.

Nehmet nun einen Körper an, der mit fünf Graden Geſchwindigkeit von dem Horizonte ſenkrecht in die Höhe ſteiget, und drücket den Raum, oder die Höhe, die er erreichet, wie gewöhnlich durch den Inhalt des Triangels A B C aus, in welchem die Linie A B die verfloſſene Zeit, B C aber die Geſchwindigkeit, womit er ſich zu der Höhe erhebet, ausdrücke. Die gleichen Linien A D, D F, F H, u. ſ. w. ſollen die Elemente der ganzen Zeit A B ausdrücken, folglich die kleinen Triangel, daraus die Fläche des großen zuſammengeſetzt iſt, und die alle ſo groß ſind, wie A D E, die Elemente des ganzen Raums, oder die Anzahl aller Federn, die der Körper binnen der Zeit A B zudrückt. Demnach drücket unſer Körper in dem erſten Zeittheilchen B K, darinn er anfängt in die Höhe zu ſteigen, die 9 Federn zu, die er in dem Raume K L B C antrifft. Er würde aber, wenn die Zurückhaltung dieſer Federn, die ihm keine Kraft verzehret hätten, oder wenn dieſer Verluſt immer anders woher wäre erſetzet worden, annoch die Feder L E C dazu zugedrückt haben, die er itzo nicht zudrucken kann, weil ihm gerade ſo viel Kraft, als er hiezu haben muß, bey der Zudrückung der andern aufgegangen. Alſo iſt die Feder L E C das Maaß derjenigen Kraft, die der Widerſtand der zugedrückten 9 Federn in unſerm Körper verzehret hat. Nachdem er nun dieſes verrichtet hat, ſo fähret er fort, mit dem Ueberreſte ſeiner Kraft, der ihm nach dem angezeigten Verluſte übergeblieben, weiter in die Höhe zu ſteigen, und drücket in dem

zwey-

zweyten Zeittheilchen KH die 7 Federn, die in dem Raum HIKL angetroffen werden, zu. Hier iſt nun aufs neue klar: daß wenn unſer Körper dieſe 7 Federn hätte zudrücken können, und ihm doch ſeine Kraft ganz verblieben wäre, ſo würde er in eben derſelben Minute noch die Feder IiL dazu zugedrücket und überwältigt haben; allein, da er dieſes nicht gethan hat, ſo folget: daß er, durch die Zudrückung der 7 übrigen Federn, den Grad verlohren habe, deſſen Ergänzung ihn würde in den Stand geſetzet haben, IiL noch dazu zu überwältigen; folglich zeiget dieſe Feder die Größe des Verluſtes an, den der Widerſtand der 7 Federn ſeiner Kraft zugezogen hat. Auf eben dieſe Weiſe wird die Feder Ggi die Einbuße der Kraft, durch die Zurückhaltungen der Schwere in dem dritten Zeittheilchen FH, zu erkennen geben, und ſo weiter. So iſt denn alſo der Verluſt, den der frey in die Höhe ſteigende Körper erleidet, indem er die Hinderniß der Schwere überwindet, wie die Summe der nicht zugedrückten Federn LIc, IiL, Ggi, Eeg, AaE, folglich auch die Quantität der Hinderniß ſelber, die er bezwungen hat, und mithin ſeine Kraft, in dieſer Proportion. Und, da die nicht zugedruckten Federn die Verhältniß der Zeiten oder Geſchwindigkeiten haben, ſo iſt die Kraft des Körpers auch wie dieſe. W. Z. E.

Es erhellet ferner hieraus, warum Herr von Mairan befugt ſey, durch eine Hypotheſe anzunehmen, der Körper habe Hinderniſſe überwunden, und doch ſeine Kraft ganz behalten, welches anfänglich dem erſten Grundgeſetze der Bewegungen zu widerſprechen ſcheinet Denn die Hinderniſſe nehmen ihm freylich einen ihnen gleichen Theil der Kraft; allein es ſtehet dennoch frey, dieſen Abgang immer in Gedanken anderswoher zu erſetzen, und den Körper dennoch ſchadlos zu halten, damit man ſehe, wie viel er, bey auf dieſe Weiſe unverminderter Kraft, mehr thun würde, als wenn dasjenige wäre verlohren geblieben, was die Hinderniß verzehret hatte. Dieſes wird alsdenn das ganze Maaß derjenigen

nigen Kraft an die Hand geben, die der Widerſtand wirklich dem Körper benimmt, weil es zu erkennen giebt, was für einen Grad man hinzuthun müſſe, damit der Körper nichts verlohren habe.

Ich kann nicht umhin, hier noch eine Anmerkung über diejenige Art zu machen, womit die Frau Marquiſin die Lehrſätze ihres Gegners angreifet. Mich dünkt, ſie habe keine beſſere Methode erwählen können, ihm den allerempfindlichſten Streich beyzubringen, als, da ſie ſeinen Schlüſſen den Zug von etwas ſeltſamen und ungereimten zu geben beſchäftigt iſt. Eine ernſthafte Vorſtellung locket den Leſer zu der gehörigen Aufmerkſamkeit und Unterſuchung an, und läſſet die Seele zu allen Gründen offen, die von einer oder der andern Seite in ſie eindringen können. Aber die wunderliche Figur, unter der ſie die Meynungen ihres Gegners auftreten läßt, bemächtigt ſich ſogleich der ſchwachen Seite des Leſers, und vernichtet in ihm die Luſt zu einer nähern Erwegung. Diejenige Kraft der Seele, die die Beurtheilung und das Nachſinnen regieret, iſt von einer trägen und ruhigen Natur; ſie iſt vergnügt, den Punkt ihres Ruheſtandes anzutreffen, und bleibt gerne bey demjenigen ſtehen, was ſie von einem mühſamen Nachdenken losſpricht; darum läßt ſie ſich leicht von ſolchen Vorſtellungen gewinnen, die die eine von zweyen Meynungen auf einmal unter die Wahrſcheinlichkeit herunterſetzet, und die Mühe fernerer Unterſuchungen für unnöthig erkläret. Unſere Philoſophie hätte alſo ihr ridendo dicere verum, oder den Einfall, ihrem Gegner im Lachen die Wahrheit zu ſagen, mit mehrerer Billigkeit, und vielleicht auch mit beſſerem Erfolg gebrauchen können, wenn ihr Gegner ernſthafter Gründe unfähig geweſen wäre, und man ihn ſeine Auslachenswürdigkeit hätte wollen empfinden laſſen. Die Anmerkung, die ich hier mache, würde gegen eine jede andere Perſon ihres Geſchlechts, das Anſehen eines ungeſitteten Betragens und einer gewiſſen Aufführung, die man pedantiſch nennet, an ſich haben; allein der

der Vorzug des Verſtandes und der Wiſſenſchaft an derjenigen Perſon, von der ich rede, der ſie über alle übrige ihres Geſchlechtes, und auch über einen großen Theil des andern hinwegſetzet, beraubet ſie zugleich desjenigen, was das eigentliche Vorrecht des ſchönern Theiles der Menſchen iſt, nemlich der Schmeicheley und der Lobſprüche, die dieſelbe zum Grunde haben.

Die Wahl des Herrn von Mairans wird noch dadurch vortrefflich: daß die Federn, die in ſeiner Methode das Maaß der aufgewandten Kraft ſeyn, nicht allein gleich ſeyn, ſondern auch in gleichen Zeiten würden ſeyn zugedrücket worden, folglich ſo wohl die Leibnitzianer vergnügt werden, die auf eine Gleichheit des Raumes dringen, wenn ſie geſtehen ſollen, daß die Kraft gleich ſey, als auch die Carteſianer, die dieſes in Anſehung der Zeit erfordern.

III.

Zuſätze zu den §. 45, 46, 47.

Mich deucht, ich habe nichts Gewiſſeres und Unwiderſprechlicheres ſagen können, als daß eine Feder einen Körper unmöglich fortſtoßen kann, wenn ſie ſich nicht mit eben der Gewalt gegen einen Widerhalt ſteifet, und eben ſo ſtark anſtämmet, als ſie auf der andern Seite mit ihrer Spannungskraft den Körper ſtößt, und folglich, weil in dem Falle des Herrn Bernoulli, kein anderer Widerhalt iſt, als der Körper B, ſie eben dieſelbe Gewalt der Anſtrengung gegen ihn anwenden müſſe, als ſie gegen A anwenden kann, denn die Feder würde den Körper A gar nicht fortſtoßen, wenn B nicht dieſelbe in der Spannung erhielte, indem er ihrer Ausſtreckung widerſtrebet; daher empfängt derſelbe, weil er kein unbeweglicher Widerhalt iſt, alle Kraft gleichfalls, die die Feder in A hineinbringt. Ohngeachtet die ganze Welt auf gleiche Weiſe denket, ſo fand doch Herr Johann Bernoulli in dem Gegenſatze, ich weiß nicht was für ein helles Licht, worauf er eine unüberwindliche Zuverſicht gründete.

Er

Er ſpricht: Non capio, quid pertinaciſſimus adverſarius, ſi vel ſcepticus eſſet, huic evidentiſſimae demonſtrationi opponere queat, und bald darauf: Certe, in noſtra poteſtate non eſt, aliquem eo adigere, ut fateatur, diſcere, quando videmus ſolem horizontem aſcendere. Laſſet uns dieſen Zufall der menſchlichen Vernunft, in der Perſon eines ſo groſſen Mannes nicht mit Gleichgültigkeit anſehen, ſondern daraus lernen, auch in unſere gröſſeſte Ueberzeugung ein weiſes Mißtrauen zu ſetzen, und allemal zu vermuthen, daß wir auch alsdenn noch nicht auſſer der Gefahr ſeyn, uns ſelber zu hintergehen; damit der Verſtand in ſeinem Gleichgewichte wenigſtens ſich ſo lange erhalte, bis er Zeit gewonnen hat, die Umſtände, den Beweiß und das Gegentheil in genugſamer Prüfung kennen zu lernen.

In eben dieſer Abhandlung, von der wir reden, zeiget der Herr Bernoulli: Wie man einem Körper eben dieſelbe Kraft, in kürzerer Zeit, durch den Druck einer gleichen Anzahl Federn ertheilen könne. Ich habe darauf, in ſo weit es unſer Geſchäft eigentlich angehet, ſchon genug geantwortet; allein hier will ich noch eine Beobachtung beyfügen, die zwar unſer Vorhaben nicht betrift, allein dennoch ihren beſondern Nutzen haben kann. Er ſpricht daſelbſt: die Kugel F werde durch die 4 Federn a b c d, allemal gleiche Kraft erhalten, man mag ſie in einer Linie, wie Fig. 23, oder in zwey Theilen neben einander, wie Fig. 24, oder in 4 ſolchen Zertheilungen, wie die 25ſte Fig. ausweiſet, zuſammenſetzen.

Erinnerung bey der Art, wie Herr Bernoulli in einen Körper die ganze Kraſt von viel Federn zu bringen vermeynet.

Hiebey merke man folgende Cautele. Der Gedanke deſſelben iſt nur bey ſolchen Umſtänden wahr, da die hintereinander hangende Federn a b c d, dem Körper noch nicht eine gröſſere Geſchwindigkeit ertheilen, als diejenige iſt, womit eine dieſer Federn abgeſondert für ſich allein aufſpringen würde; denn ſo bald dieſes iſt, ſo ſchlägt es fehl, wenn man, nach dem Anſchlage des Herrn Bernoulli, durch neben einander verknüpfte Federn, dem Körper eben dieſelbe Geſchwindigkeit geben will, als ſie ihm nach einander in einer Reihe mittheilen können. Es ſey nemlich die Geſchwindigkeit, die die Reihe Federn in der 23ſten Figur dem Körper, bis ſie ſich völlig ausgeſtrecket haben, ertheilet, wie 10, die Geſchwindigkeit aber, womit eine derſelben, z. E. d vor ſich allein, nemlich ohne daß ſie einen Körper fortſtößt, aufſpringet, wie 8: ſo iſt klar, daß in der Methode der 25ſten Figur, die 4 Federn dem Körper nur 8 Grade Geſchwindigkeit werden ertheilen können. Denn ſo bald der Körper dieſe Grade empfangen hat, ſo hat er eben ſo viel Geſchwindigkeit, als die Federn, die ihn fortſtoßen ſollen, ſelber haben, wenn ſie frey aufſpringen, alſo werden ſie alsdenn nichts mehr in ihn hineinbringen können. Indeſſen iſt doch unſtrittig, daß, wenn dieſer Körper F durch den Anlauf dieſe 4 Federn in der 25. Figur wieder zudrücken ſoll, er eben ſo wohl 10 ganze Grade Kraft hiezu nöthig habe, als in der 23ſten oder 24ſten. Weil aber eben dieſe 25ſte Figur die Abbildung der elaſtiſchen Kraft eines jeden Körpers ſeyn kann, ſo erhellet hieraus, daß es möglich ſey, daß ein völlig elaſtiſcher Körper gegen einen unbeweglichen Widerhalt mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit anlaufen könne, und daß dieſem ohngeachtet die Geſchwindigkeit, womit er zurückprallet, viel kleiner ſeyn könne, als womit er angeſtoßen hatte. Wenn man aber doch gerne haben will, daß dieſe 4 Federn dem Körper, den ſie ſtoßen, ihre ganze Kraft mittheilen ſollen, ſo muß man zu der Maſſe F noch $\frac{2}{10}$ hinzuthun, denn alsdenn werden die 4 Federn an der Menge der Materie dasjenige erſetzen, was ſie mit der Geſchwindigkeit nicht einbringen können.

IV. Er-

IV.

Erläuterung des 105ten §.

Ich habe mich deutlich genug erkläret, *) da ich pag. 147. den ungemeinen Fehler in dem Argumente des Herrn Baron Wolfens habe anzeigen wollen. Es ſcheinet beym erſten Anblicke, als wenn der Schluß darinn noch mathematiſch genug herauskomme, nemlich der Regel gemäß, aequales rationes ſibi ſubſtitui invicem poſſunt; allein er hat in der That mit derſelben gar keine Gemeinſchaft. Der vorhergehende Fall war dieſer: Tempora, quibus duo mobilia, ſi ſunt aequalia, eosdem effectus patrant, ſunt reciproce ut celeritates. Darauf folgt in der zweyten Nummer des Beweiſes: Maſſae corporum inaequalium, quae eosdem effectus patrant, ſunt reciproce ut celeritates. Hieraus folgert Herr Wolf nun, (denn ſo lautet ſein Argument, wenn man es gehörig auflöſet) weil die Verhältniß der Zeiten und der Maſſen in beyden Fällen der Verhältniß der Geſchwindigkeiten gleich ſeyn: ſo werden ſie unter einander gleich ſeyn. Dieſes kann gebilliget werden, aber daß man nur die Beſtimmungen nicht aus der Acht laſſe, unter welchen ſie einander gleich ſind, nemlich: daß die Maſſen ungleicher Körper, die einerley Würkung thun, ſich eben ſo verhalten, als die Zeiten, worinn NB. **gleiche Körper** eben dieſelbe Würkung verüben, denn, das iſt die Einſchränkung, die, wie man ſehen kann, den Verhältniſſen anhänget. Allein der Schluß des Herrn Wolfen iſt dieſer: alſo verhalten ſich die Maſſen dieſer Körper, wie die Zeiten, darinn **eben dieſe ungleiche Körper** ihre gleiche Würkung verüben; welches eine augenſcheinliche Verfälſchung der gegebenen Proportion iſt.

Wenn unſer Autor nur auf den Gedanken gekommen wäre, die zwey Sätze, die er aus einander herleiten will,

mit

---

*) Ausführliche Darſtellung der Fehler in dem Wolfiſchen Beweiſe.

mit einander zu vergleichen: ſo hätte er ſonnenklar ſehen müſſen, daß ſie von einander nicht allein nicht herfließen, ſondern ſo gar ſich gerade widerſprechen. Nemlich der erſte Satz iſt dieſer: Actiones, quibus corpora aequalia eosdem effectus patrant, ſunt ut celeritates. Hieraus will er den andern Satz, der das Reſultat der zweyten Nummer im Beweiſe iſt, herfolgern, nemlich: Actiones, quibus corpora inaequalia eosdem effectus patrant, ſunt etiam ut ipſorum celeritates; celeritates autem eorum ſunt reciproce ut maſſae.

Wenn wir nun, nach Maaßgebung des erſten Satzes, zwey gleiche Körper nehmen A und B, ſo, daß B zweymal mehr Geſchwindigkeit habe, als A: ſo iſt nach dieſer Regel, die Action, womit B ebendenſelben Effect thut als A, zweymal größer als die Action des Körpers A; weil jener nemlich wegen ſeiner größeren Geſchwindigkeit, dieſen Effect in zweymal kleinerer Zeit verrichtet. Allein nach der zweyten Regel würde ich B zweymal kleiner machen können, und die beſagte Action würde dort eben ſo groß ſeyn, wie vorher, wenn gleich die Geſchwindigkeit ſo wie vorher verbliebe. Nun iſt es aber augenſcheinlich: daß, wenn B zweymal kleiner wird, als es vorher geweſen, und ſeine Geſchwindigkeit dieſelbe verbleibt, es unmöglich den gegebenen Effect in eben der Zeit thun kann, als da ſeine Maſſe zweymal größer war, ſondern es wird mehr Zeit dazu brauchen; mithin, weil die Action deſto kleiner wird, je größer die Zeit iſt, die zu eben demſelben Effect angewandt worden, ſo wird die Action nothwendig alsdenn kleiner ſeyn müſſen, als wenn die Maſſe von B bey eben derſelben Geſchwindigkeit zweymal größer iſt, welches alſo dem Reſultat der zweyten Nummer widerſpricht.

Alle dieſe Widerſprüche aber ſind in dem vorhabenden Wolfiſchen Beweiſe anzutreffen, wenn man ihm gleich den Satz ſchenket, den er zum Grunde leget, nemlich: daß die Actiones ungleich ſeyn können, deren Effectus doch gleich

ſeyn.

ſeyn. Dieſer Satz, den nie ein Sterblicher ſich hat einfallen laſſen zu behaupten, iſt ein Widerſpruch in der beſten Form, ſo genau als man ſie nur immer erſinnen kann. Denn das Wort der Action iſt ein relatives Wort, welches die Wirkung oder Effekt in einem Dinge andeutet, in ſo weit ein anderes Ding den Grund davon in ſich enthält. Es iſt alſo der Effekt und die Action eben daſſelbe, und die Bedeutung unterſcheidet ſich nur darinn, daß ich es bald zu demjenigen Dinge referire, welches der Grund davon iſt, bald außer demſelben betrachte. Es würde alſo eben ſo viel geſagt ſeyn, als: eine Action könne ſich ſelber ungleich ſeyn. Zudem hat es nur deswegen den Nahmen der Action, weil von ihr ein Effekt abhänget, und wenn in dieſer Action ein Theil ſeyn könnte, von dem nicht ein ihm gleicher Effekt abhienge, ſo würde derſelbe Theil den Nahmen der Action auch nicht haben können. Wenn auch ſchon die Zeiten ungleich ſeyn, darinn eben dieſelbe Effectus hervorgebracht worden, ſo bleiben die daran gewandte Actiones dennoch gleich, und es folget nur daraus: daß bey gleichen Zeiten, die Effekte, und auch die ihnen correſpondirende Actiones, ungleich ſeyn werden.

Kurz hievon zu reden: Es leuchtet ſogleich in die Augen, daß ganz beſondere Urſachen müſſen geweſen ſeyn, welche ſo ausnehmende Fehler in dieſer Abhandlung veranlaſſet haben, die mit der bekannten und hochgeprieſenen Scharfſinnigkeit des Verfaſſers, die aus allem demjenigen hervorleuchtet, was ſein Eigenthum iſt, gar nicht zuſammen ſtimmen. Es iſt nicht ſchwer zu ermeſſen: daß das rühmliche Verlangen, die Ehre des Herrn von Leibnitz, welche man damals für die Ehre von ganz Deutſchland hielte, zu retten, dieſe Bemühung hervorgebracht, und die Beweiſe in einer viel vortheilhafteren Geſtalt dargeſtellet haben, als ſie auſſer dieſem Lichte ihrem Urheber würden erſchienen ſeyn. Die Sache ſelber war von ſo verzweifelter Art, daß ſie nicht konnte ohne Irrthümer vertheidigt wer-

den

den: aber ihr Unterfangen war doch ſo anlockend, daß ſie der Kaltſinnigkeit der Unterſuchung nicht Platz lieſſe. Eben dieſes will ich von den Vergehungen der hochberühmten Männer, des Herrn Herrmanns, Bernoulli ꝛc. geſagt haben, die ich entweder ſchon gezeigt habe, oder noch zeigen werde, und dergleichen man auſſer dieſem Vorwurfe bey ihnen faſt gar nicht antrifft. Die Ehre des Mannes alſo, von dem wir reden, bleibt geſichert. Ich habe Freyheit mit ſeiner Schutzſchrift ſo umzugehen, als mit einer Sache, die ſein Eigenthum nicht iſt. Er kann mir unterdeſſen dasjenige zurufen, was ein älterer Philoſoph, ob zwar bey einer Gelegenheit, die ihn etwas näher angieng, ausrief: Du triffſt nur das Gehäuſe des Anaxarchus.

Drittes Hauptſtück,

welches eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte, als das wahre Kräftenmaaß der Natur darleget.

§. 114.

Woher dasjenige Geſetze, welches in der Mathematik falſch befunden worden, in der Natur ſtatt haben könne.

Wir haben demnach ausführlich dargethan, daß die Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat in der Mathematik falſch befunden werde, und daß dieſe kein anderes Kräftenmaaß erlaube, als nur das alte, oder Carteſianiſche. Indeſſen haben wir doch an unterſchiedlichen Stellen des vorigen Hauptſtückes dem Leſer Hofnung gemacht, die

Quadratſchätzung dem ohngeachtet doch in die Natur einzuführen, und jetzo iſt es Zeit unſer Verſprechen zu erfüllen. Dieſes Unterfangen wird die meiſten von meinen Leſern ſtutzig machen; denn es ſcheinet, als wenn daraus folge, daß die Mathematik nicht unbetrüglich ſey, und daß es angebe von ihrem Ausſpruche noch zu appelliren. Allein die Sache befindet ſich wirklich nicht ſo. Wenn die Mathematik ihr Geſetze über alle Körper insgemein ausſpräche; ſo würden auch die natürlichen darunter begriffen ſeyn, und es würde vergeblich ſeyn, eine Ausnahme zu hoffen. Allein ſie ſetzet den Begriff von ihrem Körper ſelber feſt, vermittelſt der Axiomatum, von denen ſie fordert, daß man ſie bey ihrem Körper vorausſetzen müſſe, welche aber ſo beſchaffen ſeyn, daß ſie an demſelben gewiſſe Eigenſchaften nicht erlauben und ausſchlieſſen, die an dem Körper der Natur doch nothwendig anzutreffen ſeyn: Folglich iſt der Körper der Mathematik ein Ding, welches von dem Körper der Natur ganz unterſchieden iſt, und es kann daher etwas bey jenem wahr ſeyn, was doch auf dieſen nicht zu ziehen iſt.

§. 115.

Unterſchied zwiſchen dem mathematiſchen und natürlichen Körper, und derer, beyderſeits betreffenden Geſetze.

Wir wollen jetzt ſehen, was denn dieſes für eine Eigenſchaft ſey, die in dem Körper der Natur anzutreffen iſt, und die die Mathematik an dem ihrigen nicht erlaubet, und welches hernach verurſachet, daß jener ein Ding von ganz anderem Geſchlechte iſt, als dieſer. Die Mathematik erlaubet nicht, daß ihr Körper eine Kraft habe, die nicht von demjenigen, der die äuſſerliche Urſache ſeiner Bewegung iſt, gänzlich hervorgebracht worden. Alſo läßt ſie keine andere Kraft in dem Körper zu, als in ſo weit ſie von drauſſen in ihm verurſacht worden, und man wird ſie daher in den Urſachen ſeiner Bewegung allemal genau, und in eben demſelben

ſelben Maaße, wieder antreffen. Dieſes iſt ein Grundgeſetze der Mechanik, deſſen Vorausſetzung aber auch keine andere Schätzung, als die Carteſianiſche ſtatt finden läſſet. Mit dem Körper der Natur aber hat es, wie wir es bald erweiſen werden, eine ganz andere Beſchaffenheit. Derſelbe hat ein Vermögen in ſich, die Kraft, welche von drauſſen durch die Urſache ſeiner Bewegung in ihm erwecket worden, von ſelber in ſich zu vergrößern, ſo, daß in ihr Grade Kraft ſeyn können, die von der äuſſerlichen Urſache der Bewegung nicht entſprungen ſeyn, und auch größer ſeyn wie dieſelbe, die folglich mit demſelben Maaße nicht können gemeſſen werden, womit die Carteſianiſche Kraft gemeſſen wird, und auch eine andere Schätzung haben. Wir wollen dieſe Eigenſchaft des natürlichen Körpers mit aller Genauheit und Gründlichkeit, die eine ſo wichtige Sache erfordert, abhandeln.

§. 116.

Die Geſchwindigkeit iſt kein Begriff von einer Kraft.

Die Geſchwindigkeit ſchließet, wie wir §. 3. geſehen haben, an und für ſich keinen Begriff einer Kraft in ſich. Denn ſie iſt eine Beſtimmung der Bewegung, das iſt, desjenigen Zuſtandes des Körpers, da er die Kraft, die er hat, nicht anwendet, ſondern mit derſelben unthätig iſt. Sie iſt aber eigentlich die Zahl von derjenigen Kraft, die der Körper hat, wenn er ruhet, d. i. die er mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit hat; das iſt, ſie iſt die Zahl, darinn diejenige Kraft, die dem Körper bey unendlich kleiner Geſchwindigkeit beywohnet, die Einheit iſt. Dieſes erhellet am klärſten aus der Art der Zergliederung, nach Anweiſung des vortreflichen Juriniſchen Falles, §. 110; wenn wir nemlich auf die ähnliche Art, wie er die Geſchwindigkeit aus zwey gleichen Theilen beſtehend, betrachtet, ſie in ihren unendlich kleinen Theilen erwegen.

§. 117.

§. 117.

Es würde keine Kraft ſeyn, wenn keine Beſtrebung wäre, den Zuſtand in ſich zu erhalten.

Um genau zu wiſſen, was den Begriff der Kraft eigentlich beſtimme, müſſen wir auf nachfolgende Weiſe verfahren. Die Kraft wird mit Recht durch die Hinderniß geſchätzet, welche ſie bricht, und in dem Körper aufhebet. Hieraus erhellet: daß ein Körper gar keine Kraft haben würde, wenn in ihm nicht eine Beſtrebung wäre, den Zuſtand, den die Hinderniß aufheben ſoll, in ſich zu erhalten; denn wenn dieſes nicht wäre, ſo würde dasjenige, was die Hinderniß zu brechen hätte, wie 0 ſeyn.

Was die Intenſion ſey.

Die Bewegung iſt das äuſſerliche Phänomenon der Kraft, die Beſtrebung aber, dieſe Bewegung zu erhalten, iſt die Baſis der Activität, und die Geſchwindigkeit zeigt an, wie vielmal man dieſelbe nehmen müſſe, damit man die ganze Kraft habe. Jene wollen wir hinführo die Intenſion nennen; alſo iſt die Kraft dem Produkt aus der Geſchwindigkeit in die Intenſion gleich.

Erläuterung dieſes Begriffes.

Damit man ein Beyſpiel habe, davon man dieſe Begriffe deſto deutlicher vermerken könne, ſo nehme man die vierfache Feder a, b, c, d, *) an. Wenn wir nun ſehen, daß die Geſchwindigkeit, womit eine jede derſelben allein ſich anfängt auszurecken, wie 1 iſt: ſo iſt die Anfangsgeſchwindigkeit, womit die ganze Feder ad, die aus 4 dergleichen zuſammen geſetzet iſt, wenn ſie ſich frey ausſtreckte, wie 4, und es ſcheinet, als wenn daraus folge, daß die Anfangsgeſchwindigkeit, die die vierfache Feder einem Körper eindrückt, viermal größer ſeyn werde, als diejenige, die die einfache würket. Allein dieſe Intenſion iſt in der vierfachen Feder 4 mal kleiner als in der einfachen; denn

---

*) Fig. XXIII.

eben dieſelbe Kraft, die eine von dieſen vier verbundenen Federn gegen einen unbeweglichen Widerhalt in gewiſſer Maaße zudrücken würde, drücket die vierfache viermal mehr zu, weil der Widerhalt der einzelnen Feder, wenn ſie auf dieſe Weiſe mit 3 anderen verbunden worden, ein beweglicher Widerhalt iſt, und folglich der Steifigkeit, oder welches hier einerley iſt, der Intenſion, der vierfachen Feder dasjenige abgebet, was ihre Geſchwindigkeit überträgt. Daher geſchieht es denn: daß die Anfangsgeſchwindigkeit, die die vierfache Feder einem Körper ertheilet, nicht größer iſt, als diejenige, die er von einer einfachen haben kann, obgleich jener ihre Anfangsgeſchwindigkeit, wenn ſie ſich frey ausdehnet, dieſe viermal übertrifft. Und dieſes kann dienen, den Begriff der Intenſion verſtändlich zu machen, und zu zeigen, woher ſie bey Schätzung der Kraft nothwendig in Anſchlag kommen müſſe.

§. 118.

Wenn die Intenſion wie ein Punkt iſt, ſo iſt die Kraft wie eine Linie, nemlich wie die Geſchwindigkeit.

Wenn die Kraft eines Körpers von der Art iſt, daß ſie den Zuſtand der Bewegung nur auf einen Augenblick zu erhalten beſtrebt iſt, die Geſchwindigkeit mag ſeyn, wie ſie wolle: ſo iſt dieſe Beſtrebung, oder Intenſion, bey allen Geſchwindigkeiten gleich; folglich iſt die ganze Kraft eines ſolchen Körpers nur in Proportion ſeiner Geſchwindigkeit; denn der eine von denen Faktoren iſt immer gleich, folglich verhält ſich das Produkt, welches die Quantität der Kraft andeutet, wie der zweyte Faktor.

§. 119.

Wenn die Intenſion endlich, d. i. wie eine Linie iſt, ſo iſt die Kraft wie das Quadrat.

Bey einer ſolchen Bewegung würde eine unaufhörliche Erſetzung der in dem Körper alle Augenblicke verſchwinden-

den

den Kraft von drauſſen nöthig ſeyn, und die Kraft würde immer fort nur eine Wirkung eines beſtändigen äuſſerlichen Antriebes ſeyn, wenn der Körper auf dieſe Weiſe eine immerwährende Bewegung leiſten ſollte. Allein hieraus erhellet auch klärlich; daß wenn im Gegentheil die Kraft des Körpers von der Art wäre, daß ſie eine hinlängliche Beſtrebung in ſich enthielte, die Bewegung mit der gegebenen Geſchwindigkeit einförmig und unaufhörlich von ſelber ohne eine äuſſerliche Machthülfe zu erhalten, dieſe Kraft von ganz anderer Art, und auch unendlich viel vollkommener ſeyn müßte.

Denn da jener ihre Intenſion bey allen Geſchwindigkeiten gleich, nemlich unendlich klein iſt, und nur durch die Menge der Grade Geſchwindigkeit vervielfältiget iſt: ſo muß dieſelbe im Gegentheil in dieſer allemal in Proportion der Geſchwindigkeit ſeyn, und auch mit dieſer multipliciret werden, wovon das Reſultat das wahre Maaß der Kraft iſt. Denn die endliche Geſchwindigkeit, deren Intenſion unendlich klein iſt, giebt eine Kraft an die Hand, wovon diejenige, die eben dieſe Intenſion bey unendlich kleiner Geſchwindigkeit ausmachet, die Einheit iſt. Wenn alſo ein Körper dieſe Geſchwindigkeit und Kraft in ſich ſelber hinlänglich gründen ſoll, damit er die vollſtändige Beſtrebung habe, ſie immerwährend in ſich zu erhalten; ſo wird ſeine Intenſion, dieſer Kraft oder Geſchwindigkeit proportionirt ſeyn müſſen. Und hieraus entſpringet alsdenn eine ganz neue Gewalt, die das Produkt iſt, aus der, der Geſchwindigkeit proportionirten Kraft, in die Intenſion, die nun auch wie die Geſchwindigkeit iſt; welches Produkt alſo dem Quadrate der Geſchwindigkeit gleich iſt. Es iſt nemlich leicht zu begreifen: daß, da die Kraft, die der Körper mit unendlich kleiner Intenſion und bey endlicher Geſchwindigkeit hatte, wie eine Linie war, die dieſe Geſchwindigkeit vorſtellet, und die Intenſion wie ein Punkt, nunmehro aber die Intenſion ebenfalls wie eine Linie iſt, die hieraus ent-

ſprin-

ſpringende Kraft, wie eine Fläche ſey, die aus dem Fluſſe der erſteren Linie erzeuget worden, und zwar wie das Quadrat, weil benannte Linien einander proportional ſeyn.

Man merke, daß ich hier durchgehends von dem Unterſchiede der Maſſen abſtrahire, oder ſie gleich gedenke. Zweytens, daß ich den Raum bey denen Bewegungen, davon ich rede, als leer anſehe.

§. 130.

Der Körper, der ſeine Bewegung frey und immerwährend zu erhalten, die innerliche Beſtrebung in ſich hat, hat eine Kraft, die wie das Quadrat der Geſchwindigkeit iſt.

Es hat demnach derjenige Körper, der ſeine Bewegung in ſich ſelber hinlänglich gründet, ſo, daß aus ſeiner inneren Beſtrebung hinlänglich verſtanden werden kann, daß er die Bewegung, die er hat, frey, immerwährend und unvermindert ins unendliche ſelber in ſich erhalten werde, eine Kraft, die das Quadrat ſeiner Geſchwindigkeit zum Maaße hat, oder, wie wir ſie hinführo nennen wollen, eine lebendige Kraft. Im Gegentheil, wenn ſeine Kraft den Grund nicht in ſich hat, ſich ſelber zu erhalten, ſondern nur auf der Gegenwart der äuſſerlichen Urſache beruhet, ſo iſt ſie, wie die bloße Geſchwindigkeit, d. i. es iſt eine todte Kraft.

§. 131.

Der Körper erhebet aus ſeinem innern Antriebe den Eindruck von drauſſen unendlich höher und in ein ganz anderes Geſchlechte.

Nun wollen wir aber die Kraft eines Körpers erwegen, wie ſie beſchaffen iſt, wenn ſie durch die Wirkung einer äuſſerlichen Urſache in ihm zuerſt entſtehet. Sie iſt alsdenn ohnfehlbar auf der Gegenwart dieſer äuſſerlichen Urſache gegrün-

gegründet, und würde in demſelben Augenblicke in dem Körper nicht vorhanden ſeyn, wenn jene den Antrieb nicht erweckte. Alſo iſt in demſelben Augenblicke, darinn ſie auf der Gegenwart der äuſſerlichen Urſache beruhet, von der Art, daß ſie augenblicklich verſchwinden müßte, wenn jene nicht gegenwärtig wäre; denn, ob der Körper dieſe in ihm erweckte Kraft nach dieſem Augenblicke hernach in ſich ſelber gründen könne, und was alsdenn hieraus flieſſen würde, davon reden wir voritzo nicht. In demſelben Augenblicke iſt die Intenſion der Kraft alſo unendlich klein, und folglich die Kraft ſelber, die ſich nur auf den äuſſerlichen Antrieb gründet, wie die bloße Geſchwindigkeit, d. i. todt. Wenn hernach aber eben derſelbe Körper dieſe ihm ertheilte Geſchwindigkeit alſo in ſeiner inneren Kraft gründet, daß aus ſeiner Beſtrebung eine immerwährend freye Erhaltung der Bewegung herfolget: ſo iſt ſie alsdenn keine todte Kraft mehr, ſondern eine lebendige, die das Quadrat zum Maaße hat, und gegen jene wie eine Fläche gegen eine Linie zu rechnen iſt. Hieraus iſt klar: daß ein Körper auf dieſe Weiſe, wenn er ſeine ihm eingedrückte Geſchwindigkeit von ſelber frey fort ſetzet, diejenige Kraft, die er von der äuſſerlichen mechaniſchen Urſache empfangen hat, von ſelber in ſich unendlich vergrößere, und zu einem ganz anderen Geſchlechte erhebe, daß folglich die Anmerkung, die wir §. 115. gegeben haben, hier erwieſen ſey, und daß die lebendigen Kräfte gänzlich aus der Gerichtsbarkeit der Mathematik ausgeſchloſſen werden.

Der Körper kann keine lebendige Kraft von drauſſen erlangen.

Ferner erſiehet man hieraus, daß die lebendige Kraft nicht könne durch eine äuſſerliche Urſache, ſie ſey auch ſo groß wie ſie wolle, in einem Körper hervorgebracht werden; denn in ſo fern eine Kraft von einer Urſache von drauſſen abhängt, ſo iſt ſie allemal nur wie die ſchlechte Geſchwindigkeit, wie wir erwieſen haben: ſondern ſie muß aus der innern Quelle der Naturkraft des Körpers die zum Quadratmaaße gehörige Beſtimmungen überkommen.

§. 122.

Es ſind unendlich viel Zwiſchengrade zwiſchen der todten und lebendigen Kraft.

Wir haben erwieſen: daß, wenn ein Körper die Urſache ſeiner Bewegung in ſich ſelber hinlänglich und vollſtändig gegründet hat, ſo, daß aus der Beſchaffenheit ſeiner Kraft verſtanden werden kann, daß ſie ſich in ihm unverändert und frey auf immer erhalten werde, er eine lebendige Kraft habe, wenn er aber ſeine Kraft in ſich gar nicht gründet, ſondern damit von drauſſen abhängt, nur eine todte Kraft habe, die unendlich kleiner iſt als jene. Dieſes giebt ſogleich die Folge an die Hand: daß, wenn eben derſelbe Körper ſeine Kraft zwar etwas, aber noch nicht vollſtändig in ſich gegründet hat, ſeine Kraft der lebendigen etwas näher komme, und von der todten etwas unterſcheide, und daß nothwendig zwiſchen dieſen beyden äuſſerſten Grenzen, der gänzlich todten und gänzlich lebendigen Kraft, noch unendlich viel Zwiſchengrade ſeyn, die von jener zu dieſer überführen.

Die lebendige Kraft entſpringet nur in einer endlichen Zeit nach dem Anfange der Bewegung.

Ferner fließet hieraus Kraft des Geſetzes der Continuität, daß eben derſelbe Körper, der im Anfangsaugenblicke eine todte Kraft hat, und hernach eine lebendige überkommt, die gegen die erſtere wie eine Fläche gegen die erzeugende Linie iſt, dieſe Kraft erſt in einer endlichen Zeit erlange. Denn, wenn man ſetzen wollte, er überkomme dieſe letztere Kraft nicht in einer endlichen Zeit von dem Anfangsaugenblicke, ſondern unmittelbar in dem unendlich kleinen Zeittheilchen nach demſelben; ſo würde dieſes ſo viel ſagen, daß er in dem Anfangsaugenblicke ſelber dieſe lebendige Kraft ſchon habe. Denn das Geſetz der Continuität, und ſelbſt die Mathematik, beweiſet, daß es einerley ſey, ob ich ſage der Körper befinde ſich im Anfangsaugenblicke ſeiner Bewegung, oder in dem unendlich kleinen Zeittheilchen nach demſelben. Nun iſt aber die Kraft in dem Anfangspunkte der Bewegung ſelber todt: alſo kann man, ohne einen Widerſpruch zu begeben, nicht ſagen, daß ſie hernach lebendig ſey, als wenn man zugleich feſt ſetzet, daß dieſe lebendige Kraft in ihr allererſt nach einer endlichen Zeit, nach der Wirkung der äuſſerlichen Urſache, in ihr angetroffen werde.

Erläuterung deſſelben.

Die Naturkraft des Körpers ſetzet nemlich den von drauſſen empfangenen Eindruck in ſich ſelber fort, und indem ſie, durch eine fortgeſetzte Beſtrebung, die Intenſion, die vorher wie ein Punkt war, in ſich häufet, bis ſie wie eine Linie wird, die der von drauſſen in ſie erregten Kraft, die ſich wie die Geſchwindigkeit verhielte, proportional iſt, ſo häufet ſie hiedurch die von drauſſen erlangte Kraft ſelber, welche vorher auch nur wie eine Linie war, daß ſie itzo wie eine Fläche iſt, in der die eine Seite die äuſſerlich ertheilte Geſchwindigkeit und Kraft vorſtellet, die andere aber, die aus dem inneren des Körpers von ſelber erwachſene Intenſion vorbildet, die jener proportional iſt.

§. 123.

Was die Vivification iſt.

Denjenigen Zuſtand, da die Kraft des Körpers zwar noch nicht lebendig iſt, aber doch dazu fortſchreitet, nenne ich die Lebendigwerdung oder Vivification derſelben.

Wie

Wie die Intenſion während der Lebendigwerdung der Kraftbeſchaffenheit ſey.

In der Zwiſchenzeit alſo, darin die Kraft ſich zur lebendigen erhebet, welche zwiſchen den beyden Punkten, dem Anfangspunkte, und demjenigen, da die Kraft ſchon völlig lebendig iſt, begriffen wird, hat der Körper noch nicht ſeine Kraft und Geſchwindigkeit in ſich ſelber hinlänglich gegründet. Hie wird es vielleicht meinem Leſer einfallen zu fragen, wie denn der Körper in dieſer Zwiſchenzeit im Stande ſey, ſeine ihm ertheilte Geſchwindigkeit frey und einförmig zu erhalten und fortzuſetzen, da er doch alsdenn ſeine Kraft und Bewegung in ſich ſelber noch nicht hinlänglich gegründet hat, und folglich ſie auch nicht ſelber erhalten kann. Hierauf antworte ich: die Kraft iſt in dieſer Zwiſchenzeit zwar freylich nicht ſo beſchaffen, daß ſich aus ihr eine immerwährend freye und unverminderte Bewegung verſtehen ließe, wenn ſie nicht durch die innere Beſtrebung noch weiter erhoben würde. Allein ob die Beſtrebung der Kraft ſich zu erhalten in dieſer Art unvollſtändig iſt, davon iſt hie nicht die Rede. Es fragt ſich nur: ob die Intenſion der Kraft, die noch nicht ſo weit erwachſen iſt, daß ſie die Bewegung unvermindert und unaufhörlich erhalten könne, doch wenigſtens ſie diejenige Zeit hindurch erhalten könne, die bis zur vollendeten Vivification nöthig iſt. Daß dieſes aber nicht allein möglich ſey, ſondern ſich auch in der That ſo verhalte, erhellet hieraus, weil in dieſer ganzen Zwiſchenzeit, jeden Augenblick ein neues Element der Intenſion in dem Körper entſpringet, welches die gegebene Geſchwindigkeit ein unendlich kleines Zeittheilchen erhält, folglich alle die Elemente dieſer Intenſion, die die ganze Zwiſchenzeit hindurch in dem Körper entſpringen, in allen Augenblicken derſelben, das iſt in der ganzen Zeit, dieſelbe Geſchwindigkeit erhalten, wie dieſes aus der Zuſammenhaltung mit dem 18ten §. klar einleuchtet.

Wenn

Wenn die Vivification aufhören ſollte, ehe ſie vollſtändig geworden, was würde alsdenn mit der Bewegung geſchehen.

Wenn wir aber annehmen: daß in der Zwiſchenheit der Vivification, ehe dieſe noch vollſtändig geworden, der Körper auf einmal ablaſſe die Elemente der Intenſion ferner zu häufen, und die Kraft völlig lebendig zu machen, was wird alsdenn wohl geſchehen? Es iſt offenbar: daß alsdenn der Körper nur diejenige Grade der Geſchwindigkeit in ſich gründen, und in freyer Bewegung fortan beſtändig erhalten werde, welcher diejenige Intenſion, die er in dieſer Zeit der Vivification ſchon gewonnen hat, proportional iſt, die übrigen Grade Geſchwindigkeit aber, die eine größere Intenſion, als wirklich vorhanden iſt, fordern, um zu der völligen Vivification zu gelangen, plötzlich verſchwinden, und aufhören müſſen. Denn die vorhandene Intenſion iſt nur im Stande einen Theil dieſer Geſchwindigkeit in ſich zu gründen, und es entſpringen auch nicht weiter in jedem Augenblicke neue Elemente der Intenſion, die alle Augenblicke die gegebene Geſchwindigkeit erhalten, alſo muß der übrige Theil von ſelber verſchwinden.

Und wie wäre es alsdenn mit der Kraft beſchaffen.

Wenn alſo ein frey bewegter Körper einen Widerſtand trifft, an dem er ſeine Kraft anwendet, bevor er zur völligen Vivification mit ſeiner ganzen Geſchwindigkeit gelanget iſt: ſo iſt diejenige Kraft, die er ausübet, wie das Quadrat deßjenigen Grades Geſchwindigkeit, dem ſeine erlangte Intenſion proportional und gemäß iſt, und welche alſo in der gegebenen Zeit hat lebendig werden können, oder auch dem Quadrate dieſer ſeiner erlangten Intenſion; mit den übrigen Graden iſt der Körper unthätig, oder wirket doch nur nach dem Maaße der ſchlechten Geſchwindigkeit, welches aber gegen die andere Kraft wie nichts zu achten iſt.

§. 124.

Neue Schätzung der Kr.

Es hat demnach ein Körper, der ſeine Geſchwindigkeit in freyer Bewegung ins unendliche unvermindert erhält, eine lebendige Kraft, d. i. eine ſolche, die das Quadrat der Geſchwindigkeit zum Maaße hat.

Allein dieſes ſind auch die Bedingungen,[*] die dieſem Geſetze anhängen.

1. Muß der Körper den Grund in ſich enthalten, in einem nicht widerſtehenden Raume ſeine Bewegung gleichförmig, frey und immerwährend zu erhalten.

2. Siehet man aus dem vorher erwieſenen: daß er dieſe Kraft nicht von der äußerlichen Urſache herhabe, die ihn in Bewegung geſetzet, ſondern, daß ſie nach der äuſſerlichen Anreizung aus der inneren Naturkraft des Körpers ſelber entſpringe.

3) Daß dieſe Kraft in ihm in einer endlichen Zeit erzeuget werde.

§. 125.

Dieſes Geſetze iſt der Hauptgrund der neuen Kräftenſchätzung, von welcher ich ſagen würde: daß ich ſie an die Stelle der Schätzungen des Cartes und Leibnitzens ſetze, und zum Fundament der wahren Dynamick mache, wenn die Geringſchätzigkeit meiner Urtheile, in Vergleichung mit ſo großen Männern, mit denen ich zu thun habe, mir erlaubte mit ſolcher Auctorität zu reden. Indeſſen bin ich nicht ungeneigt, mich zu überreden: daß dieſes Geſetze vielleicht dasjenige Ziel beſtimmen könne, deſſen Verfehlung den Zwieſpalt und die Uneinigkeit unter den Philoſophen aller Nationen erregt hat. Die lebendigen Kräfte werden in die Natur aufgenommen, nachdem ſie aus der Mathematik

ver-

---

[*] Bedingungen derſelben.

verwieſen worden. Man wird keinen von beyden groſſen Weltweiſen, weder Leibnitzen noch Carteſen, durchaus des Irrthums ſchuldig geben können. Auch ſo gar in der Natur wird Leibnitzens Geſetze nicht anders ſtatt finden, als nachdem es durch Carteſens Schätzung gemäſſiget worden. Es heißt gewiſſermaaßen die Ehre der menſchlichen Vernunft vertheidigen, wenn man ſie in den verſchiedenen Perſonen ſcharfſinniger Männer mit ſich ſelber vereiniget und die Wahrheit, welche dieſer ihre Gründlichkeit niemals gänzlich verfehlet, auch alsdenn heraus findet, wenn ſie ſich gerade widerſprechen.

§. 126.

Weil es freye Bewegungen giebt, ſo giebt es auch lebendige Kräfte.

Es kommt nur darauf an, daß es in der Welt freye Bewegungen gebe: die ſich immerwährend und unvermindert erhalten würden, wenn kein äuſſerlicher Widerſtand wäre: ſo iſt die Sache ausgemacht, und es giebt gewiß in der Natur lebendige Kräfte. Die freye und immerwährende Bewegung der Planeten, wie auch die unzählbare andere Erfahrungen, welche es ausweiſen, daß die freybewegte Körper nur nach Maaßgebung des Widerſtandes ihre Bewegung verlieren, und ohne dieſelbe ſie immer erhalten würden, leiſten dieſe Gewährung, und behaupten das Daſeyn der lebendigen Kräfte in der Natur.

Die Mathematik erlaubt keine freye Bewegungen.

Indeſſen iſt hieraus auch klar: daß die Mathematik, nach der Schärfe zu urtheilen, an ihrem Körper keine freye Bewegung erlaube. Denn ſie erlaubet dasjenige nicht, welches nothwendig iſt die Bewegung frey und immerwährend zu machen, nemlich, daß der Körper aus ſeinem innern eine Beſtrebung und Kraft in ſich erzeuge, die weder von der äuſſerlichen Urſache entſtanden iſt, noch von ihr herkommen kann. Denn ſie erkennet keine andere Kraft in einem Körper, als diejenige, die von demjenigen Körper hervorgebracht worden, der die Urſache ſeiner Bewegung iſt.

§. 127.

Leichtere Methode dieſe Betrachtungen zu nutzen.

Obgleich die bisherige Betrachtungen und Beweiſe von der Art ſeyn, daß ſie, ſo viel als nur die Natur der Sache zuläßt, den mathematiſchen Begriffen und ihrer Klarheit gleich kommen: ſo will ich doch denen zu gefallen, denen alles verdächtig iſt, was nur den Schein einer Metaphyſik an ſich hat, und die durchaus eine Erfahrung fordern, ſie zum Grunde der Folgerungen zu legen, eine Methode anzeigen, nach welcher ſie dieſe Betrachtungen mit ihrer beſſeren Befriedigung gebrauchen können. Ich werde nemlich gegen das Ende dieſes Hauptſtückes aus einer Erfahrung in mathematiſcher Schärfe darthun: daß in der Natur wirklich Kräfte, die das Quadrat der Geſchwindigkeit haben, zu finden ſeyn.

Hierauf können dieſe Herren aus dem Reſultat aller Beweiſe des zweyten Hauptſtückes ſich überführen: daß eine dergleichen Kraft nicht könne eine Wirkung der äuſſerlichen mechaniſchen Urſache ſeyn, weil, wenn man die Kraft nur als eine Wirkung derjenigen Urſache zuläßt, die die Bewegung zuwege gebracht hat, keine andere Schätzung ſtatt haben könnte, als die nach der bloßen Geſchwindigkeit. Dieſes wird ſie hernach auf die Art und Weiſe leiten, wie dieſe Kraft aus der inneren Naturkraft des Körpers entſpringen könne, und ſie allmählig in diejenige Betrachtungen hineinführen, die ich über das Weſen der lebendigen Kräfte angeſtellet habe.

§. 128.

Herr Bernoulli hat ſchon dieſe Begriffe gehabt.

Ich habe geſagt, daß die freye, und aus dem innern des Körpers fortgeſetzte, Dauer der Kraft, das wahrhafte Merkmal ſey, woraus man einzig und allein abnehmen könne, daß dieſelbe lebendig ſey, und das Quadrat zum Maaße habe. Ich bin ungemein erfreut, dieſen Gedanken auf das genaueſte in derjenigen Abhandlung des Herrn Johann Bernoulli anzutreffen, welche wir oben angeführet haben. Er hat ſeine Meynung als ein bloßer Geometrer, zwar nicht in der rechten Sprache der Metaphyſik, aber dennoch vollkommen deutlich ausgedrücket: Vis viva, ſpricht er, eſt aliquid reale et ſubſtantiale, quod per ſe ſubſiſtit, et quantum in ſe eſt, non dependit ab alio; — — — Vis mortua non eſt aliquid abſolutum, et per ſe durans etc. etc.

Dieſe Anführung gereichet meiner Betrachtung zu nicht geringem Vortheil. Der Mathematikkundige ſiehet ſonſt die Schlüſſe, von denen er glaubt, daß ſie aus ſpitzfündigen metaphyſiſchen Unterſcheidungen herfließen, mit einem gewiſſen Mißtrauen, welches ihn nöthiget ſeinen Beyfall aufzuſchieben, und ich müßte beſorgen, daß er es auch in Anſehung der meinigen thun möchte; allein hier liegt die Sache ſo am Tage, daß ſie ſich dem ſtrengſten Geometrer in ſeiner mathematiſchen Erwegung von ſelber darſtellet.

Ich erſtaune, *) daß, da Herr Bernoulli in dem Begriffe von der lebendigen Kraft dieſe Erleuchtung hatte, es ihm möglich geweſen iſt, ſich in der Art und Weiſe ſo ſehr zu verirren, dadurch er dieſe Kraft beweiſen wollte. Er hätte leichtlich abnehmen können, daß er ſie in denen Fällen nicht finden würde, die in Anſehung dieſes realis et ſubſtantialis, quod per ſe ſubſiſtit, et eſt abſolutum aliquid, unbe-

*) Aber er hat ſie nicht in den tüchtigen Gründen aufgeſucht.

beſtimmt ſeyn, oder in denen diejenige Beſtimmungen, welche hierauf führen ſollen, nicht anzutreffen ſind; denn daſſelbe iſt ja, wie er es ſelber einſahe, das Geſchlechtsmerkmal der lebendigen Kraft, und dasjenige, was in Anſehung dieſes Charakters unbeſtimmt iſt, kann auch nicht auf die lebendige Kraft führen. Indeſſen meynte er ſie in dem Falle der, zwiſchen zwey ungleiche Körper ſich ausſtreckenden Feder, anzutreffen, darinn nicht allein nichts zu finden iſt, was vielmehr auf die, durch obiges Unterſcheidungszeichen bemerkte, lebendige Kraft, als auf die ſo genannte todte führen ſollte, ſondern ſogar alle Kraft, die in der Einrichtung ſeines Beweiſes vorkommt, etwas iſt, quod non eſt aliquid abſolutum, ſed dependet ab alio.

Wir werden hiedurch nochmals überführt wie gefährlich es ſey, ſich dem bloßen Ausgange des Beyfalls in einem zuſammengeſetzten und ſcheinbaren Beweiſe zu überlaſſen, ohne den Leitfaden der Methode, die wir §. 88, 89, 90. angeprieſen, und mit großem Nutzen gebraucht haben, d. i. wie unumgänglich nothwendig es ſey, die der Sache, welche das Subjekt des Beweiſes iſt, nothwendig anhängende Begriffe, zum voraus zu erwegen, und hernach zu unterſuchen, ob die Bedingungen des Beweiſes auch die gehörige Beſtimmungen in ſich ſchließen, die auf die Feſtſetzung dieſer Begriffe abzielen.

§. 129.

Die lebendige Kräfte ſind von zufälliger Natur.

Wir haben erwieſen: daß das Daſeyn der lebendigen Kräfte in der Natur ſich auf der Vorausſetzung allein gründe, daß es darinn freye Bewegungen giebt. Nun kann man aber aus den weſentlichen und geometriſchen Eigenſchaften eines Körpers kein Argument ausfindig machen, welches ein ſolches Vermögen zu erkennen geben ſollte, als zu Leiſtung einer freyen und unveränderten Bewegung erfordert wird, nach demjenigen, was wir in Anſehung deſſen in

dem

dem vorhergehenden ausgemacht haben. Alſo folget: *) daß die lebendigen Kräfte nicht als eine nothwendige Eigenſchaft erkannt werden, ſondern etwas hypothetiſches und zufälliges ſind. Herr von Leibnitz erkannte dieſes ſelber, wie er es inſonderheit in der Theodicee bekennet, und Herr Nicolaus Bernoulli beſtätiget es durch die Manier, die man, wie er meynet, brauchen muß, die lebendigen Kräfte erweislich zu machen; nemlich daß man die Grundäquation vorausſetzen müſſe $dv — pdt$, in welcher dv das Element der lebendigen Kraft, p der Druck der die Geſchwindigkeit erzeuget, und dt das Element der Zeit, darinn der Druck die unendlich kleine Geſchwindigkeit hervorgebracht hat, anzeiget. Er ſagt, **) dieſes ſey etwas hypothetiſches, welches man annehmen müſſe. Die andern Verfechter der lebendigen Kräfte, die ſich einen Gewiſſensſcrupel daraus machten, anders zu urtheilen, als Herr von Leibnitz, haben aus demſelben Tone geſungen. Und dennoch haben ſie die lebendigen Kräfte in denen Fällen geſuchet, die durchaus geometriſch nothwendig ſeyn, und auch darinn zu finden vermeynet; welches gewiß äuſſerſt zu verwundern iſt.

Herr Herrmann ***) verſuchte es auf die gleiche Art, ohne daß er ſich durch die Zufälligkeit der lebendigen Kräfte irre machen ließe. Allein die vorhergefaßte gute Meynung von Leibnitzens Gedanken, und der Vorſatz durchaus zum Zwecke zu kommen, leitete ihn in einen Fehlſchluß, der gewiß anmerkungswürdig iſt. Mich dünkt, es ſollte nicht leichtlich jemand gefunden werden, dem es einfallen ſollte, alſo zu ſchließen: die zwey Größen a und b ſoll man zuſammen nehmen, und in ihrer Verbindung betrachten, ergo muß man ſie zuſammen multipliciren; und dennoch geſchahe

dieſes

---

*) Dieſes haben auch die Leibnizianer erkannt.

**) Und dennoch ſuchen ſie ſie in geometriſchnothwendigen Wahrheiten.

***) Sonderbarer Fehltritt des Herrn Herrmanns in dieſer Materie.

dieſes recht nach dem Buchſtaben, von Herrn Herrmann, der ein ſo großer Meiſter im Schließen war. „Weil der, „ſagt er, der im Fallen ein neues Element der Kraft em„pfängt, doch ſchon eine Geſchwindigkeit hat, ſo muß man „dieſe doch auch mit in Betrachtung ziehen. Man wird alſo „die Geſchwindigkeit, die er ſchon hat, ſeine Maſſe M, „und das Element der Geſchwindigkeit, oder welches einer„ley iſt, das Product aus der Schwere G in die Zeit, d. i. „gdt zuſammen ſetzen. Ergo iſt dv, oder das Element „der lebendigen Kraft, gleich $gMdt$, d. i. dem Product „aus denen hier bezeichneten Größen.

§. 130.

Die Erfahrung beſtätigt die ſucceſſive Lebendigwerdung.

Unſer Lehrgebäude führet mit ſich, daß ein frey und gleichförmig bewegter Körper in dem Anfange ſeiner Bewegung noch nicht ſeine größeſte Kraft habe, ſondern daß dieſelbe größer ſey, wenn er ſich eine Zeitlang ſchon beweget hat. Mich dünkt, es ſind jedermann gewiſſe Erfahrungen bekannt, die dieſes beſtätigen. Ich habe ſelber befunden: daß bey vollkommen gleicher Ladung einer Flinte, und bey genauer Uebereinſtimmung der andern Umſtände, ihre Kugel viel tiefer in ein Holz drang, wenn ich dieſelbige einige Schritte vom Ziele abbrannte, als wenn ich ſie nur einige Zolle davon in ein Holz ſchloß. Diejenige, die beſſere Gelegenheit haben als ich Verſuche anzuſtellen, können hierüber genauere und beſſer abgemeſſene Proben machen. Indeſſen lehrt doch alſo die Erfahrung, daß die Intenſion eines Körpers, der ſich gleichförmig und frey bewegt, in ihm wachſe, und nur nach einer gewiſſen Zeit ihre rechte Größe habe, denen Sätzen gemäß, die wir hievon erwieſen haben.

§. 131.

Nunmehro nachdem wir das Fundament einer neuen Kräftenſchätzung gelegt haben, ſollten wir uns bemühen,

dieſediejenige Geſetze anzuzeigen, die mit derſelben inſonderheit verbunden ſeyn, und die gleichſam das Gerüſte zu einer neuen Dynamick ausmachen.

Ich bin in dem Beſitze, einige Geſetze darzulegen, nach denen die Vivification oder Lebendigwerdung der Kraft geſchiehet, allein, da dieſe Abhandlung den erſten Plan dieſer ſo neuen und unvermutheten Eigenſchaften der Kräfte zu entwerfen, bemühet iſt, ſo muß ich mit Recht beſorgen, daß meine Leſer, die vornemlich begierig ſind von dem Hauptweſen gewiß gemacht zu werden, ſich mit Verdruß in einer tiefen Unterſuchung einer Nebenſache verwickelt ſehen möchten, zumal, da es Zeit genug iſt, ſich darinn einzulaſſen, wenn das Hauptwerk erſtlich genugſam geſichert, und durch Erfahrungen bewähret iſt.

Dieſem zufolge, werde ich nur die allgemeinſten und beobachtungswürdigſten Geſetze, die mit unſerer Kräftenſchätzung verknüpfet ſind, und ohne die ihre Natur nicht wohl kann begriffen werden, mit möglichſter Deutlichkeit zu eröffnen bemühet ſeyn.

§. 132.

Folgende Anmerkung leget ein ganz unbekanntes Dynamiſches Geſetze dar, und iſt in der Kräftenſchätzung von nicht gemeiner Erheblichkeit.

Es gilt nicht bey allen Geſchwindigkeiten überhaupt die Lebendigwerdung der Kr.

Wir haben gelernet: daß ein Körper, der im Ruheſtande wirket, nur einen todten Druck ausübe, der von dem Geſchlechte der lebendigen Kräfte ganz unterſchieden iſt, und auch nur die ſchlechte Geſchwindigkeit zum Maaße hat; womit auch ſo wohl der ganze Anhang der Carteſianer, als Leibnitzens Schüler übereinſtimmen. Ein Körper aber, deſſen Geſchwindigkeit unendlich klein iſt, bewegt ſich eigentlich gar nicht, und hat alſo eine im Ruheſtande beſtehende Kraft; alſo hat ſie das Maaß der Geſchwindigkeit ſchlechthin.

Wenn wir alſo die, zum Geſchlechte der lebendigen Kräfte gehörige, Bewegungen beſtimmen wollen: ſo müſſen wir ſie nicht über alle Bewegungen ausdehnen, deren Geſchwindigkeit ſo groß oder klein ſeyn kann, als man will, d. i. ohne daß ihre Geſchwindigkeit dabey beſtimmt iſt. Denn alsdenn würde bey allen ins unendliche kleinern Graden der Geſchwindigkeit daſſelbe Geſetze wahr ſeyn, und die Körper würden auch bey unendlich kleiner Geſchwindigkeit eine lebendige Kraft haben können, welches kurz vorher falſch befunden worden.

Die Geſchwindigkeit muß hiebey beſtimmt ſeyn.

Demnach gilt das Geſetze der Quadratſchätzung nicht über alle Bewegungen, ohne Betrachtung ihrer Geſchwindigkeit, ſondern dieſe kommt dabey mit in Anſchlag. Daher wird bey einigen Graden Geſchwindigkeit, die mit denenſelben verbundene Kraft, nicht lebendig werden können, und es wird eine gewiſſe Größe der Geſchwindigkeit ſeyn, mit welcher die Kraft allererſt die Vivification erlangen kann, und unter welcher in allen kleinern Graden bis zur unendlich kleinen, dieſes nicht angehet.

Folglich iſt auch nicht ohne Unterſchied mit allen Geſchwindigkeiten eine freye Bewegung möglich.

Weil ferner die völlige Lebendigwerdung der Kraft die Urſache der freyen und immerwährenden Erhaltung der Bewegung iſt, ſo folget, daß dieſe auch nicht bey allen Geſchwindigkeiten ohne Einſchränkung möglich ſey, ſondern daß dieſelbe die gleichfalls beſtimmt ſeyn muß, d. i. es müſſe die Geſchwindigkeit eine gewiſſe beſtimmte Größe haben, wenn der Körper mit derſelben eine immerwährende, un-

verän-

veränderte und freye Bewegung leiſten ſoll; unter dieſem beſtimmten Grade würde bey allen kleineren Graden dieſes nicht möglich ſeyn, bis bey unendlich kleinem Grade Geſchwindigkeit dieſe Eigenſchaft ganz verſchwindet, und die Dauer der Bewegung nur etwas augenblickliches iſt.

Alſo wird die Regel der freyen und unverminderten Fortſetzung der Bewegung nicht überhaupt, ſondern nur von einem gewiſſen Grade Geſchwindigkeit an, gelten, unter demſelben werden alle kleinere Grade der Bewegungen ſich von ſelber aufzehren und verſchwinden, bis bey unendlich kleinen Grade die Bewegung nur einen Augenblick dauert, und einer immerwährenden Erſetzung von drauſſen nöthig hat. Daher gilt Newtons Regel in ſeiner unbeſtimmten Bedeutung nicht von den Körpern der Natur: Corpus quodvis pergit in ſtatu ſuo, vel quieſcendi, vel movendi, uniformiter, in directum, niſi a cauſa externa ſtatum mutare cogatur.

§. 133.

Die Erfahrung beſtätigt dieſes.

Die Erfahrung beſtätigt dieſe Anmerkung, denn wenn die unendlich kleine Geſchwindigkeit lebendig werden könnte, ſo müßte ſie, wegen der Proportion gegen die Lebendigwerdung der endlichen Kräfte, in unendlich kleiner Zeit lebendig werden, §. 122. alſo würden zweene Körper, wenn ſie nur allein den Druck der Schwere ausübeten, zwar nur ihren Geſchwindigkeiten proportionale Kräfte haben, aber, ſo bald ſie nur von ganz unmerklich kleinen Höhen herabgelaſſen würden, ſo müßte ihre Kraft ſogleich wie das Quadrat derſelben ſeyn. Welches dem Geſetze der Continuität und der Erfahrung entgegen iſt; denn wie wir ſchon erwäh[illegible] haben, ſo hat ein Körper, der ein Glas durch ſein Gewicht nicht zerbricht, auch nicht die Kraft es zu zerbrechen, wenn man es eine ungemein kleine Entfernung davon auf daſſelbe fallen läßt, und 2 Körper, die einander gleich wiegen, werden ſich auch das Gleichgewicht halten, wenn man ſie gleich beyde ein wenig auf die Waagſchalen fallen läßt, da doch, wofern jenes ſtatt hätte, alsdenn hier ein ungemeiner Ausſchlag erfolgen müßte.

Anwendung auf die Bewegung in medio reſiſtente.

Dieſe Regel muß alſo in Beſtimmung der Regeln, von dem Widerſtande des Mittelraumes, darinn Körper ſich frey bewegen, hinführo mit in Anſchlag kommen. Denn, wenn die Geſchwindigkeit ſchon ſehr klein zu werden anfängt, ſo thut der Mittelraum nicht mehr ſo viel zur Verringerung der Bewegung, als vorher, ſondern dieſelbe verliert ſich zum Theil von ſelber.

§. 134.

Ob die Lebendigwerdung und freye Bewegung in allen größern Graden der Geſchwindigkeit ins unendliche möglich ſey.

Wir ſind in dem Mittelpunkte der artigſten Aufgaben, welche die abſtracte Mechanik vorher niemals hat gewähren können.

Wir haben die Frage aufgeworfen, ob die Körper auch bey allen Geſchwindigkeiten, **ſie mögen ſo klein ſeyn, wie ſie wollen**, zur völligen Lebendigwerdung der Kraft gelangen, und ihre Bewegungen unverändert frey fortſetzen können. Jetzt wollen wir unterſuchen, ob ſie auch dieſelbe in allen höhern Graden der Geſchwindigkeit ins unendliche zu leiſten, vermögend ſeyn, das iſt, ob die Körper, die, ihnen ertheilte Bewegung frey fortſetzen und unvermindert erhalten, folglich zur völligen Lebendigwerdung der Kraft gelangen können, die Geſchwindigkeit, die ihnen ertheilt worden, **mag ſo groß ſeyn, wie ſie wolle.**

Weil die Lebendigwerdung, und die darauf ſich gründende unvermindert freye Fortſetzung der Bewegung, ein Erfolg der innern Naturkraft des Körpers iſt, folglich allemal vorausſetzet, daß dieſe vermögend ſey, jene in ſich hervorzubringen, und zu dem erforderlichen Grade der Intenſion von ſelber zu gelangen, ſo kommt es bey der Leiſtung aller ins unendliche höhern Graden der lebendigen Kraft, einzig und allein auf die Größe und das Vermögen dieſer Naturkraft an. Nun iſt aber keine Größe der Natur wirklich unendlich, wie dieſes die Metaphyſik auf eine unbetrügliche Art darthut: alſo muß die beſagte Naturkraft eines jeden Körpers eine beſtimmte endliche Quantität haben. Daher iſt ihr Vermögen zu wirken auch in ein endliches Maaß eingeſchränkt, und es folget: daß ſie ihre Fähigkeit, lebendige Kräfte bey immer größern Graden Geſchwindigkeit aus ſich hervorzubringen, nur bis auf ein gewiſſes endliches Ziel erſtrecken werde, das iſt, daß der Körper nicht ins unendliche, bey allen Graden Geſchwindigkeit, die Kraft mit derſelben in ſich lebendig machen, und folglich derſelben unendliche und unverminderte Fortdauer in freyer Bewegung leiſten könne, ſondern daß dieſes Vermögen des Körpers allemal nur bis auf eine gewiſſe Größe der Geſchwindigkeit gelte, ſo daß in allen höhern Graden über dieſelbe das Vermögen des Körpers weiter nicht zureicht, die derſelben gemäße Vivification zu vollführen, und eine ſo große Kraft aus ſich hervorzubringen.

§. 135.

Was in Anſehung der freyen Bewegung hieraus erfolge.

Hieraus fließet: daß, wenn dieſer Grad beſtimmt iſt, der Körper, wenn ihn eine äußerliche Urſache mit größerer Geſchwindigkeit antreibt, zwar derſelben nachgeben, und ſo lange, als der Antrieb von drauſſen dauert, dieſe Geſchwindigkeit der Bewegung annehmen werde, allein, ſo bald jene

abläßt,

abläßt, auch ſo fort denjenigen Grad von ſelber verlieren müſſe; der über die beſtimmte Maaße iſt; und nur denjenigen übrig behalten, und frey und unvermindert fortgeſetzt werde, welchen der Körper nach dem Maaße ſeiner Naturkraft in ſich lebendig zu machen vermögend iſt.

Der Körper Fähigkeit in Anſehung deſſen iſt verſchieden.

Ferner ergiebt ſich hieraus: daß es möglich, und auch wahrſcheinlich ſey, daß unter der großen Mannigfaltigkeit der Körper der Natur dieſer ihre Naturkraft in verſchiedenen Körpern von verſchiedener Größe ſeyn werde, folglich, daß einer von denſelben eine gewiſſe Geſchwindigkeit frey fortzuſetzen, vermögend ſey, wozu doch des andern Naturkraft nicht zulanget.

Summa.

Es ſind alſo zwey Grenzen, darinnen die Größe derjenigen Geſchwindigkeit eingeſchloſſen iſt, bey welcher die Lebendigwerdung der Kraft eines gewiſſen Körpers beſtehen kann, die eine unter welcher, die andere über welcher, die Lebendigwerdung und freye Bewegung nicht mehr kann erhalten werden.

§. 136.

Die lebendige Kraft kann zum Theil ohne Wirkung verſchwinden.

Wir haben §. 121. gelernet: daß die Kraft eines Körpers, wenn ſie lebendig geworden iſt, viel größer ſey, als diejenige mechaniſche Urſache war, die ihm die ganze Bewegung gegeben hatte; und daß daher ein Körper mit 2 Graden Geſchwindigkeit 4 Grade Kraft habe, obgleich die äuſſerlichen Urſachen ſeiner Bewegung, nach Anweiſung der Juriniſchen Methode, §. 110. in ihn nur mit 2 Graden

Kraft

Kraft gewirket hat. Jetzt wollen wir erklären: wie eine Hinderniß, deren Gewalt viel kleiner iſt, als die Kraft, die der Körper hat, ihm dennoch ſeine ganze Bewegung nehmen könne, und daß folglich, ſo wie die lebendige Kraft im erſteren Falle zum Theil von ſelber entſtehet, alſo auch im zweyten ſich von ſelber in der Ueberwältigung einer Hinderniß, die viel geringer iſt, als ſie, verzehren konne.

Beweiß.

Dieſes zu beweiſen, dürfen wir nur den Juriniſchen Fall §. 110. umkehren. Es bewege ſich nemlich der Kahn AB von C gegen K, mit der Geſchwindigkeit wie 1. Ferner wollen wir ſetzen: die Kugel E bewege ſich in derſelben Richtung, nemlich CB, aber in freyer Bewegung und mit lebendiger Kraft, mit einer Geſchwindigkeit wie 2, folglich wird dieſe Kugel die Hinderniß R, die hier durch eine Feder vorgeſtellet wird, und deren Kraft wie 1 iſt, nur mit einem einfachen Grade Geſchwindigkeit treffen; denn was den andern Grad betrift, ſo bewegt er ſich nicht mit demſelben in Anſehung dieſer Hinderniß, weil dieſe eben dieſelbe Bewegung nach einerley Richtung gleichfalls hat, folglich dem Körper nur ein Grad Bewegung in Relation gegen dieſelbe übrig bleibet. Bey einfachem Grade Geſchwindigkeit aber iſt die Kraft auch nur wie 1, folglich ſtößt die Kugel mit einer Kraft wie 1 auf die Hinderniß, welche ebenfalls eine einfache Kraft hat, und wird alſo durch dieſelbe dieſen ſeinen Grad Geſchwindigkeit und Kraft verlieren. Es bleibt ihm alsdenn aber nur ein Grad abſolute Bewegung, und folglich auch nur ein Grad Kraft übrig, die mithin wiederum durch eine andere Hinderniß, welche wie 1 iſt, mag vernichtet werden; folglich kann ein Körper, in dem wir eine lebendige Kraft ſetzen, und der alſo mit 2 Graden Geſchwindigkeit 4 Grade Kraft hat, von zwey Hinderniſſen zur Ruhe gebracht werden, die jede nur 1 Grad Kraft haben, mithin müſſen auf dieſe Weiſe 2 Grade in ihm von ſelber verſchwinſchwinden, ohne durch äußerliche Urſachen aufgehoben und gebrochen zu werden.

§. 137.

Die Umſtände, unter welchen ein Körper einen Theil ſeiner lebendigen Kraft ohne Wirkung verſchwendet, ſind alſo dieſe: daß zwey oder mehr Hinderniſſe ihm nach einander auf ſolche Weiſe Widerſtand thun, daß jedwede nicht der ganzen Geſchwindigkeit des bewegenden Körpers, ſondern nur einem Theile derſelben ſich entgegenſetzet, wie die Auflöſung des vorigen §. es zu erkennen giebt.

Erklärung dieſes Satzes nach unſeren Begriffen der lebendigen Kraft.

Wie dieſes mit unſern Begriffen von der lebendigen Kraft zuſammenſtimme, läßt ſich auf folgende Weiſe ohne Schwierigkeit begreifen. Wenn die Geſchwindigkeit eines Körpers in ihre Grade zertheilt wird, ſo iſt die lebendige Kraft, die bey einem von dieſen Graden von den andern abgeſondert anzutreffen iſt, und welche alſo der Körper auch anwendet, wenn er mit dieſem Grade ganz allein ohne die übrigen wirket, wie das Quadrat dieſes Grades; wenn er aber mit ſeiner ganzen Geſchwindigkeit unzertheilt und zugleich wirket, ſo iſt die ganze Totalkraft, wie das Quadrat derſelben, folglich derjenige Theil der Kraft, der dem benannten Grade Geſchwindigkeit zukommt, wie das Rectangulum aus dieſem Grade, in die ganze Geſchwindigkeit, welches eine viel größere Quantität ausmacht, als die in dem vorigen Falle war. Denn, wenn wir z. E. die ganze Geſchwindigkeit aus zwey Graden beſtehend, annehmen, welche dem Körper eine nach der andern ertheilt worden, ſo erhob ſich die lebendige Kraft, da die Geſchwindigkeit noch 1 war, nur zu einer Größe wie 1; nachdem aber der zweyte Grat hinzu kam, ſo entſprang in demſelben nicht allein wiederum ein Grad Kraft, der dieſem zweyten Grade Geſchwin-

digkeit

digkeit allein proportionirt iſt, ſondern die Naturkraft erhob die Intenſion noch in derſelben Proportion, darinn die Geſchwindigkeit wuchs, und machte, daß die lebendige Kraft bey der geſammten Geſchwindigkeit 4fach wurde, da doch die Summe der Kräfte bey allen abgeſonderten Graden, nur 2 fach geweſen ſeyn würde, folglich, daß ein jeder Grad, in der verbundenen Wirkung mit den übrigen, 2 Grade Kraft ausüben konnte, da ein jeder vor ſich in abgeſonderter Wirkung nur eine einfache hatte. Daher wenn ein Körper, der eine lebendige, folglich mit 2facher Geſchwindigkeit 4 Grade Kraft hat, ſeine ganze Geſchwindigkeit nicht zugleich, ſondern einen Grad nach dem andern anwendet: ſo übet er nur eine zwiefache Kraft aus, die übrigen 2 aber, die dem Körper bey der geſammten Geſchwindigkeit beywohneten, verſchwinden von ſelber, nachdem die Naturkraft aufhöret ſie zu erhalten, eben ſo, wie ſie bey ihrer Erzeugung gleichfalls aus dieſer Naturkraft von ſelber hervorgebracht worden.

§. 138.

Dieſe Anmerkung belohnet unſre Mühe mit wichtigen Folgerungen.

Folgerungen.

1. Wir werden die vollſtändige Wirkung der lebendigen Kraft nirgends antreffen, als wo die Hinderniß der ganzen Geſchwindigkeit, des, mit lebendiger Kraft eindringenden Körpers zugleich Widerſtand thut, und alle Grade derſelben zuſammen erduldet.

2. Wo im Gegentheil die Hinderniß ſich nur einem Grade derſelben allein widerſetzet, folglich die ganze Geſchwindigkeit nicht anders, als in zertheilten Graden, nach und nach erduldet, da gehet ein großer Theil der lebendigen Kraft von ſelber verluſtig, ohne daß er durch die Hinderniß vernichtiget worden, und man würde ſich betrügen, wenn man glaubete, die Hinderniß, die auf dieſe Weiſe die ganze Bewegung verzehret, habe auch die ganze Kraft ſelber gebrochen.

Dieſer Verluſt iſt jederzeit um deſto beträchtlicher, je kleiner der Grad Geſchwindigkeit, den die Hinderniß erdultet, gegen die ganze Geſchwindigkeit des bewegenden Körpers iſt. Z. E. Es ſey die Geſchwindigkeit, in der der Körper ſeine lebendige Kraft hat, in 3 gleiche Grade zertheilet, deren jedwedem allein ſich die Hinderniß auf einmal nur widerſetzen kann, ſo iſt, wenn gleich der Körper mit jedem dieſer Grade beſonders auch eine lebendige Kraft hat, die Kraft jeden Grades wie 1, folglich die Gewalt der Hinderniß, die dieſe 3 nach einander überwindet, auch wie 3; die ganze lebendige Kraft aber dieſes Körpers war wie das Quadrat von 3, d. i. wie 9: folglich ſind auf dieſe Weiſe 6 Grade Kraft, d. i. $\frac{2}{3}$ vom ganzen ohne äuſſerlichen Widerſtand von ſelber verlohren gegangen. Im Gegentheil, wenn wir eine andere Hinderniß nehmen, die nicht das Drittheil, ſondern die Hälfte beſagter ganzen Geſchwindigkeit auf einmal erduldet, folglich die ganze Bewegung nicht in 3, ſondern in 2 getrennten Graden verzehret, ſo iſt der Verluſt, den die lebendige Kraft hiebey auſſer demjenigen erduldet, was dieſe Hinderniß verzehret, nur wie 2, d. i. $\frac{1}{2}$ vom ganzen, folglich kleiner als im vorigen Falle. Auf gleiche Weiſe, wenn der Grad, dem die Hinderniß auf einmal widerſtrebet, $\frac{1}{8}$ von der ganzen Geſchwindigkeit iſt, ſo verſchwendet der Körper $\frac{7}{8}$ von der ganzen Kraft, davon die Urſache nicht in der Hinderniß zu ſuchen iſt, und ſo ins unendliche

3. Wenn der Grad Geſchwindigkeit, dem die Hinderniß ſich in jedem Augenblick entgegenſetzet, nur unendlich klein iſt: ſo iſt alsdenn gar keine Spur einer lebendigen Kraft mehr in den überwältigten Hinderniſſen zu finden, ſondern, weil alsdenn jeder einzelne Grad nur in Proportion ſeiner ſchlechthin genommenen Geſchwindigkeit wirket, und die Summe aller Grade der ganzen Geſchwindigkeit gleich iſt, ſo iſt die ganze Wirkung der Kraft des Körpers, ob ſie gleich lebendig iſt, doch nur der ſchlechten Geſchwindigkeit proportionirt, und die ganze Größe der lebendigen Kraft verſchwindet

det

det von ſelber völlig, ohne eine ihr gemäße Wirkung auszuüben, nemlich, da ſie eigentlich wie eine Fläche iſt, die aus dem Fluſſe derjenigen Linie, die die Geſchwindigkeit vorſtellet, erzeuget worden, ſo verſchwinden alle Elemente dieſer zweyten Abmeſſung nach und nach von ſelber, und es thut ſich in der Wirkung keine andere Spur einer Kraft hervor, als die nur der erzeugenden Linie, d. i. der Geſchwindigkeit ſchlechthin proportionirt iſt.

4. Alſo findet ſich nirgends eine Spur einer lebendigen Kraft in den verübten Wirkungen, oder überwältigten Hinderniſſen, wenn gleich der Körper wirklich eine lebendige Kraft hat, als nur da, wo das Moment der Geſchwindigkeit, womit die Hinderniß widerſtrebet, von endlicher Größe iſt; aber auch alsdenn doch nicht ohne dieſe wichtige Bedingung, nemlich, daß auch dieſe Größe der Geſchwindigkeit nicht ſo klein ſeyn mag, als ſie wolle, denn wir wiſſen aus dem 132. §. daß eine gewiſſe Quantität derſelben erfordert werde, damit der Körper, der ſich mit derſelben bewegt, eine lebendige Kraft haben könne, und wenn das Moment der Widerſtrebung der Hinderniß nach Maaßgebung derſelben zu klein iſt, in derſelben auch keine Wirkung der lebendigen Kraft könne verſpüret werden.

Den höchſt erheblichen Nutzen dieſer Anmerkung, werden wir inſonderheit gegen das Ende dieſes Hauptſtückes vernehmen, woſelbſt ſie dienen wird, die vornehmſte Erfahrung, die die lebendigen Kräfte beweiſet, recht zu erleuchten und bewährt zu machen.

§. 139.

Die Phänomena derer Körper, die die Schwere überwinden, beweiſen keine lebendige Kraft, dennoch ſtreiten ſie nicht dawider.

Da das Moment der Schwerdrückung nur mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit geſchiehet, ſo erhellet vermittelſt der dritten Nummer des vorigen §. gar deutlich, daß ein Körper, der ſeine Bewegung aufwendet, indem er die Hinderniſſe der Schwere überwindet, gegen dieſelbe nur eine Wirkung ausüben werde, die ſeiner Geſchwindigkeit ſchlechthin proportionirt iſt, obgleich die Kraft ſelber ſich wie das Quadrat dieſer Geſchwindigkeit verhält, demjenigen ganz gemäß, was auch die Erfahrung hievon zu erkennen giebt, wie wir es im vorigen Hauptſtücke ausführlich, und mehr als auf eine Weiſe geſehen haben.

Sehet alſo hier ſogar eine Erfahrung, die kein anderes als Carteſens Geſetze zuzulaſſen ſcheinet, und welches auch in der That eigentlich keine Merkmale von irgend einer andern Schätzung als von dieſer von ſich zeiget, gleichwohl aber bey genauer Erwegung der Quadratſchätzung, wenn ſie in ihrer richtigen Bedeutung genommen wird, nicht widerſtreitet, ſondern ihr dennoch Platz läßt.

Alſo widerleget die Wirkung, welche ſenkrecht in die Höhe ſteigende Körper verüben, indem ſie die Hinderniſſe der Schwere überwinden, zwar Leibnitzens Schätzung ohne alle Widerrede, allein unſre lebendigen Kräfte beweiſet ſie zwar eigentlich nicht; jedennoch hebet ſie dieſelbe auch nicht auf. Indeſſen, wenn wir unſre Aufmerkſamkeit nur genau hierauf richten, ſo werden wir auch ſogar daſelbſt noch einige Strahlen von unſerer Schätzung antreffen. Denn der Körper würde ſeine ihm beywohnende Bewegung nicht frey fortſetzen, und dieſelbe ſo lange ſelber erhalten können, bis die äußerliche Widerſtrebung ſie ihm nach und nach nimmt, wo er nicht diejenige innerliche Beſtrebung oder Intenſion aus ſich ſelbſt hervorbrächte, die zugleich der Grund der freyen Bewegung, und auch der lebendigen Kraft iſt.

§. 140.

Hierauf gegründete Proben.

Aus dem bis daher erwieſenen, erſehen wir zugleich die Urſache des wohlbekannten Kunſtſtückes, wie man faſt unbezwingliche Gewalten durch gar geringe Hinderniſſe aufheben könne. Wenn nemlich die Gewalt, die man brechen ſoll, auf einer lebendigen Kraft beruhet, ſo ſetzet man ihr nicht eine Hinderniß entgegen, die ihren Widerſtand auf einmal thut, und plötzlich muß gebrochen werden, denn dieſe müßet oftermals unermeßlich groß ſeyn, ſondern vielmehr eine ſolche, welche die Kraft nur in ihren kleinern Graden der Geſchwindigkeit nach und nach erduldet und aufzehret; denn auf dieſe Weiſe wird man durch ganz unbeträchtliche Widerſetzungen erſtaunlich große Gewalten vereiteln; gleichwie man z. E. die Stöße der Mauerbrecher durch Wollſäcke zernichtet hat, welche Mauern würden zermalmet haben, wenn ſie unmittelbar auf dieſelbe getroffen hätten.

§. 141.

Weiche Körper wirken nicht mit ihrer ganzen Kraft.

Ferner erhellet: daß die Körper, welche weich ſind, und ſich im Anlaufe leichtlich zuſammendrücken, lange nicht alle ihre Kraft durch den Stoß anwenden werden, und daß ſie vielmals gar geringe Wirkungen verüben, welche doch bey eben derſelben Kraft und Maſſe, aber größerer Härtigkeit, ungleich größer ſeyn würden. Ich weiß wohl, daß noch andere Urſachen dazu kommen, die außer derjenigen, von welcher wir reden, zu dieſem Verluſte das ihre beytragen, oder vielmehr machen, daß einer zu ſeyn ſcheinet, aber unſere angeführte iſt unſtrittig die vornehmſte, und zwar eines wahrhaften Verluſtes.

§. 142.

Aufgeworfene Frage, ob die Wirkung der Körper ohne Unterſchied ihrer Maſſe ihrer lebendigen Kraft proportional ſeyn könne.

Nunmehro wollen wir unterſuchen, wie denn die Wirkung eines Körpers, der eine lebendige Kraft hat, deſſen

Maſſe man aber unendlich klein gedenket, ſeyn werde, denn dieſes giebt hernach zu erkennen, ob bey gleichen Umſtänden, wenn die Kräfte zweyer Körper beyde lebendig ſeyn, alle beyde auch die, dieſen lebendigen Kräften proportionale Wirkungen ausüven können, wenn man ſie in gleiche Umſtände ſetzet, die Maſſe des einen ſey auch ſo klein wie ſie wolle, oder ob vielmehr eines jeden Körpers Maſſe eine gewiſſe Größe haben müſſe, ſo, daß, wenn man ſie kleiner machet, die Wirkung, die er verübet, ſeiner lebendigen Kraft nicht proportional ſeyn kann.

Das iſt wohl untrüglich: daß wenn ein Körper von endlicher Maſſe eine lebendige Kraft hat, ein jegliches ſeiner Theile, ſie mögen ſo klein ſeyn, wie ſie wollen, auch eine lebendige Kraft haben müſſe, und dieſe auch haben würde, wenn es ſich gleich von den andern abgeſondert bewegte; allein hier iſt die Frage, ob ein ſolches kleines, oder wie wir es hier annehmen wollen, unendlich kleines Theilchen, für ſich allein auch eine, ſeiner lebendigen Kraft proportionale Wirkung, in der Natur ausüben könne, wenn man es in die gleiche Umſtände ſetzet, darinn ein größerer in dieſer Proportion wirken würde. Wir werden befinden, daß dieſes nicht geſchehen könne, und daß ein Körper, der eine lebendige Kraft hat, wenn ſeine Maſſe kleiner iſt, als ſie nach Maaßgebung der Regel, die wir beweiſen wollen, ſeyn muß, in der Natur keine ſolche Wirkung verübe, die dieſer ſeiner lebendigen Kraft proportional iſt, ſondern, daß er um deſto weniger dieſer Proportion beykomme, je kleiner hernach die Maſſe iſt, bis, wenn die Maſſe unendlich klein iſt, der Körper mit derſelben nur in Proportion ſeiner Geſchwindigkeit ſchlechthin wirken kann, ob er gleich eine lebendige Kraft hat, und ein anderer Körper, mit eben derſelben Geſchwindigkeit und lebendigen Kraft, aber gehörig großer Maſſe, in gleichen Umſtänden eine Wirkung ausüben würde, die dem Quadrate ſeiner Geſchwindigkeit in die Maſſe multiplicirt gemäß wäre.

§. 143.

§. 143.

Beantwortung.

Die Sache kommt einzig und allein darauf an, daß alle Hinderniſſe in der Natur, die von einer gewiſſen Kraft ſollten gebrochen werden, derſelben nicht alſofort im Berührungspunkte gleich einen endlichen Grad der Widerſtrebung entgegen ſetzen, ſondern vorher einen unendlich kleinen, und ſo fortan bis nach dem unendlich kleinen Räumchen, welches die bewegende Kraft durchbrochen hat, der Widerſtand, den ſie antrift, endlich wird. Dieſes ſetze ich, Kraft der Uebereinſtimmung der wahren Naturlehre voraus, ohne daß ich mich einlaſſen will, die mancherley Gründe, die es beſtätigen, hier anzuführen. Newtons Schüler nehmen daher Gelegenheit zu ſagen, daß die Körper in andere wirken, wenn ſie ſich gleich noch nicht berühren. Dieſem zu Folge treffen wir einen beſondern Unterſchied, zwiſchen der Wirkung, die ein Körperchen von unendlich kleiner Maſſe, in ſolche Hinderniſſe der Natur ausübet, und zwiſchen derjenigen, die er verrichtet, wenn ſeine Maſſe die beſtimmte endliche Größe hat, wenn wir gleich den Unterſchied nicht achten, der ohnedem zwiſchen den Kräften zweyer Körper iſt, deren Maſſen verſchieden ſeyn, und der ſchon lange bekannt iſt, ſondern nur den in Betrachtung ziehen, der aus dem Begriffe unſerer lebendigen Kräfte allein herfließet.

Wir wiſſen nemlich ſchon: daß, wenn der Körper gleich eine lebendige Kraft hat, dieſe aber angewandt wird, die Hinderniß der Schwerdrückungen zu überwinden, ſeine Wirkung dennoch nur in Proportion der Geſchwindigkeit ſchlechthin ſtehe, und alle Intenſion, die das Merkmal der lebendigen Kraft iſt, ohne Wirkung verſchwinde. Nun wirket aber der Gegendruck der Schwere mit unendlich kleiner Sollicitation, bis in das innerſte ſeiner Maſſe, d. i. unmittelbar auf die unendlich kleinen Theile des bewegenden Körpers, alſo iſt dieſes ſein Zuſtand dem Zuſtande desjenigen Körperchens gleich, der zwar mit lebendiger Kraft, aber unendlich kleiner Maſſe gegen eine jegliche Hinderniß der Natur anläuft, denn dieſer erduldet, wie wir angemerkt haben, auch hier allemal einen Widerſtand, der, eben ſo wie bey der Schwere, mit unendlich kleiner Sollicitation ihm unmittelbar widerſtrebet, folglich wird eine ſolche unendlich kleine Maſſe auch auf gleiche Weiſe ſeine lebendige Kraft in ſich ſelbſt verzehren, und bey jeder Hinderniß der Natur nur nach Proportion ſeiner Geſchwindigkeit wirken.

Daß dieſes aber nur dem unendlich kleinen Körper begegne, und dagegen einer von endlicher und beſtimmter Maſſe in dieſelbe Hinderniß, eine, ſeiner lebendigen Kraft gemäße Wirkung ausüben könne, erhellet klärlich daraus, weil; wie wir annehmen, daß die Hinderniß ihren Widerſtand nur von auſſen thut, und nicht wie die Schwere in das innerſte wirket; folglich der endliche Körper daſelbſt, wo die unendlich kleine Widerſtrebung der Hinderniß ihre ganze Geſchwindigkeit verlohr, nur unendlich wenig, d. i. nichts verlieret, ſondern ſeine Kraft nur gegen die endlichen Grade der Widerſtrebung aufwendet, wozu jene nicht durchdringen kann, folglich in die Umſtände gelanget, in welchen, wie wir §. 38. No. 4. geſehen haben, derjenige Körper ſeyn muß, der ſeine lebendige Kraft zu einer ihr proportionalen Wirkung anwenden ſoll.

§. 144.

Die Maſſe muß beſtimmt ſeyn, mit welcher ein Körper, die ſeiner lebendigen Kraft proportionirte Wirkung ausüben kann, unter dieſer Größe können kleinere Maſſen dieſes nicht thun.

Da nun alſo die Wirkung des Körpers, der ſich mit endlicher Kraft, aber unendlich kleiner Maſſe beweget, nirgend in der Natur dem Quadrat der Geſchwindigkeit, ſondern nur derſelben ſchlechthin proportionirt iſt, ſo folget, vermöge der Art zu ſchließen, die uns ſchon durch die oftmalige Ausübung bekannt ſeyn muß, daß man nicht allgemein und ohne Einſchränkung ſagen könne: Dieſer Körper hat eine lebendige Kraft, folglich wird ſeine Wirkung bey gehörigen *) Umſtänden, ſeiner lebendigen Kraft auch proportional ſeyn, die Maſſe mag ſonſten ſo klein ſeyn, wie ſie wolle, ſondern es wird eine gewiſſe Quantität der Maſſe dazu erfordert werden, daß man dieſes ſagen könnt, und unter dieſem beſtimmten Maaße wird keine Wirkung eines ſolchen Körpers in die Hinderniſſe der Natur ſeiner lebendigen Kraft proportionirt ſeyn können, ſie mögen auch ſeyn, welche ſie wollen; es wird aber die Wirkung um deſto mehr von der Verhältniß der lebendigen Kraft abgehen, je mehr die Quantität der Maſſen unter dieſem beſtimmten Maaße iſt, in allen höhern Größen aber über dieſelbe, verſteht es ſich ſchon von ſelber, daß dieſe Abweichungen gar nicht angetroffen werde.

§. 145.

Es folgen hieraus nachſtehende Anmerkungen: **)

1. Daß ein kleiners Theilchen Materie, in feſter Vereinigung mit einer großen Maſſe, mit lebendiger Kraft eine ganz andere und ausnehmend größere Wirkung ausüben könne, als es allein und von derſelben getrennet, verrichten kann.

2. Daß dieſer Unterſchied dennoch nicht nothwendig ſey, ſondern auf dieſer zufälligen Eigenſchaft der Natur beruhe: daß alle ihre Hinderniſſe der Regel der Continuität gemäß, ſchon von weitem, und mit unendlich kleinen Graden anheben, ehe ſie ihre endliche Widerſtrebung dem anlaufenden Körper entgegen ſetzen, daß aber dieſem ungeachtet die Natur ſchon keine andere Wirkung verſtattet.

---

*) Nemlich in denenjenigen, darinnen ein anderer von größerer Maſſe mit derſelben Geſchwindigkeit ſeine lebendige Kraft ganz anwendet.

**) Folgerungen.

3. Daß es nicht ohne Unterſchied wahr ſey: daß die Wirkungen zweyer Körper, deren Kräfte lebendig ſind, und deren Geſchwindigkeit gleich iſt, ſich bey gleichen Umſtänden wie ihre Maſſe verhalten; denn, wenn die eine von ihnen kleiner iſt, als nach Maaßgebung der angeführten Regel ſeyn ſoll, ſo gehet ihre Wirkung noch dazu von dem Quadratmaaße der Geſchwindigkeit ab, und iſt alſo viel kleiner als ſie nach der Verhältniß der Maſſen allein hätte ſeyn ſollen.

4. Daß ſogar die Veränderung der Figur der Körper ohne Aenderung ihrer Maſſe verurſachen könne, daß ihre Wirkung bey den angeregten Umſtänden die Proportion ihrer Geſchwindigkeit habe, obgleich die Kraft die Verhältniß vom Quadrate derſelben hat, und daß alſo ein Körper, der eine lebendige Kraft hat, eine viel kleinere Wirkung thun könne, blos deswegen, weil ſeine Figur geändert worden, ohne daß, weder ſeine Maſſe, noch Geſchwindigkeit, noch lebendige Kraft, oder die Beſchaffenheit der Hinderniß, im geringſten eine Veränderung erlitten. Z. E. So muß eine goldene Kugel mit lebendiger Kraft eine viel größere Wirkung thun, als wenn eben dieſelbe goldene Maſſe mit gleicher Geſchwindigkeit und Kraft, gegen dieſelbe Hinderniß anliefe, aber ſo, daß ſie vorher zu einem dünnen und weit ausgedehnten Goldblatt geſchlagen worden. Denn obgleich hier in Anſehung der Kraft nichts verändert worden iſt, ſo machet doch die Aenderung der Figur, daß ſeine kleinſten Theile die Hinderniß hier eben ſo treffen, als wenn ſie von einander abgeſondert, auf dieſelbe geſtoßen hätten, folglich, laut dem kurz vorher erwieſenen, lange nicht mit ihrer lebendigen Kraft, und derſelben proportional wirken, ſondern eine Wirkung ausüben, die dem Maaße der ſchlechten Geſchwindigkeit entweder nahe kommt, oder mit ihr übereintrift; da im Gegentheil, wenn die Maſſe in der Figur einer ſoliden Kugel gegen die Hinderniß anläuft, ſie auf eine ſo kleine Fläche derſelben trift, daß die unendlich kleine Momente der Widerſetzungen, welche ſie in ſo kleinem Raume

antrift, nicht im Stande ſeyn, die Bewegung dieſer Maſſe aufzuzehren, folglich die lebendige Kraft unverſehrt bleibt, um einzig und allein gegen die endlichen Grade der Widerſtrebung dieſer Hinderniß angewandt zu werden; gleichwie es dagegen klar iſt, daß ſie mit ihrer erſten Figur eine überaus große Fläche der Hinderniß decket, und folglich bey einerley Maſſe, einen unglaublich größern Widerſtand, von der unendlich kleinen Solicitation, die in jedem Punkte der Hinderniß anzutreffen iſt, erleidet, und daher von dieſer leichter muß können aufgezehrt werden, mit, entweder gänzlichem, oder doch großem Verluſte der lebendigen Kraft, welches auf die erſtere Art nicht geſchiehet.

§. 146.

Flüßigkeiten wirken in Proportion des Quadrates der Geſchwindigkeit.

Allein die wichtigſte Folgerung, die ich aus dem jetzo erwieſenen Geſetze ziehe, iſt diejenige, welche ganz natürlicher Weiſe daraus herfließt, nemlich, daß flüßige Körper durch den Stoß in Verhältniß des Quadrats ihrer Geſchwindigkeit wirken, *) ob ſie gleich, wenn die Wirkung hier ihren lebendigen Kräften proportional ſeyn ſollte, ſolches nicht nach dem Maaße des Quadrats, ſondern des Würfels ihrer Geſchwindigkeit thun müßten; und wie dieſes unſerer Theorie der lebendigen Kräfte nicht entgegen ſey, ob es gleich die lebendigen Kräfte des Herrn von Leibnitz aufhebet, wie Herr Jurin ſchon ſehr wohl angemerket hat.

Wie dieſes aus dem vorigen folge.

Denn die Flüßigkeiten ſind in die feinſten Theile, welche für unendlich klein gelten können, zertheilet, und machen zuſammen keinen zuſammenhängenden feſten Körper aus, ſondern

---

*) Wie es Herr Mariotte durch Verſuche dargethan hat.

ſondern wirken alle nach einander, ein jedes für ſich, und von den übrigen abgeſondert; folglich erdulden ſie denjenigen Verluſt der lebendigen Kraft, den die unendlich kleine Körperchen, wie wir angemerket haben, allemal erleiden, wenn ſie gegen eine Hinderniß der Natur, ſie ſey welche ſie wolle, anlaufen, und wirken alſo nur in Proportion ihrer Geſchwindigkeit, ob ihre Kraft gleich wie das Quadrat derſelben iſt.

Herr Richter hat ſich viel vergebliche Mühe gegeben, dieſen Streich des Herrn Jurins abzuwenden. Seine Sache war hülflos, da ſie an die Regel gebunden war: daß die Kräfte in keiner andern Proportion ſtehen, als derjenigen, darinn ihre Wirkungen ſind.

Vom Widerſtande des Mittelraumes.

Endlich begreifet auch jedermann hieraus leichtlich, woher die Körper mit freyer Bewegung und lebendiger Kraft, in einem flüßigen Mittelraume, nur in Proportion des Quadrates ihrer Geſchwindigkeit Widerſtand leiden, ohne daß hiedurch unſeren lebendigen Kräften Eintrag geſchiehet, obgleich es der Leibnitziſchen Schätzung widerſpricht, nach welcher dieſer Widerſtand dem Würfel der Geſchwindigkeit proportionirt ſeyn müßte.

§. 147.

Wird durch die Erfahrung beſtätigt.

Es ſind unzählbare Erfahrungen, die die Regel beſtätigen, von der wir bis daher geredet haben. Ob dieſelbe gleich nicht ſo genau abgemeſſen ſeyn, ſo ſind ſie dennoch untrüglich, und haben die Uebereinſtimmung eines allgemeinen Beyfalles.

Denn wofern wir unſerer Regel nicht Platz einräumen, ſo müſſen wir ſagen: daß ein Körper, wenn er noch ſo klein und gering iſt, eben ſo große Wirkung in gleichen Umſtänden durch den Anſtoß thun würde, als eine große Maſſe, wenn man nur ihre Geſchwindigkeiten den Quadratwurzeln ihrer Maſſen umgekehrt proportionirt machte, oder nach Carteſens Regel, wenn ſie ſich wie dieſe Maſſen ſelber umgekehrt verhielten. Allein die Erfahrung widerſpricht dieſem. Denn jedermann iſt darinn einig, daß eine Pflaumfeder oder ein Sonnenſtäubchen durch eine freye Bewegung nicht die Wirkungen einer Kanonenkugel ausrichten würden, wenn man ihnen gleich noch ſo viele Grade Geſchwindigkeit, als man ſelber verlanget, zugeſtehen wollte; und niemand wird, wie ich glaube, vermuthen, daß eines von denſelben die feſte Klumpen der Materie zertrümmern, und Mauern durchbrechen könne, wenn ſie mit noch ſo großer Geſchwindigkeit in freyer Bewegung auf dieſelbe treffen ſollten. Dieſes alles kann zwar durch keinen ordentlich angeſtellten Verſuch geprüfet und beſtätiget werden, allein die unzählbaren Erfahrungen, die hievon in ähnlichen Fällen, obzwar nicht in ſo großer Maaße vorkommen, verurſachen, daß niemand an dem angeregten Erfolge zweifelt.

Nun iſt doch aber nicht zu leugnen, daß beſagte kleine Körpertheilchen unter der angeführten Einrichtung ihrer Geſchwindigkeit nothwendig mit den großen Körpern gleiche Kraft haben müßten, es ſey nach Carteſens oder Leibnitzens, oder unſerm Kräftenmaaße: alſo bleibt kein ander Mittel übrig, dieſes zu erklären, als, daß der kleine Körper eine viel kleinere Wirkung verüben müſſe, als nach Maaßgebung ſeiner Kraft geſchehen ſollte, und daß ſeine lebendige Kraft größtentheils ohne Wirkung vereitelt wird, gerade ſo, wie wir es §. 43. 44. 45. von demſelben bewieſen haben.

§. 148.

Die Bewegungen elaſtiſcher Körper heben Leibnitzens Schätzung, aber nicht die unſrige auf.

Zu denjenigen Erfahrungen, welche keine Spur von einer andern Schätzung, als nur der Carteſianiſchen, gehen, und daher unſerem Kräftenmaaße zu widerſtreiten ſcheinen, gehören endlich noch die Bewegungen elaſtiſcher Körper, durch den Stoß, wovon wir im vorigen Hauptſtücke ausführlich gehandelt haben, und welche alle in ganz untrüglichen Verſuchen wahr befunden werden. Sie heben auch in der That die Quadratſchätzung des Herrn von Leibnitz gänzlich auf, vermöge der Vorausſetzung, die damit unzertrennlich verbunden iſt: nemlich, daß die Wirkungen, zu deren Hervorbringung die Kraft ſich verzehret, dieſer allemal gleich ſeyn. Unſere hat den wohlgegründeten Vorzug, dieſem Geſetz nicht unterworfen zu ſeyn, und entgehet daher dieſem Streiche.

Wir wiſſen ſchon aus dem vorigen: daß die lebendige Kraft nicht ſo etwas iſt, welches von drauſſen durch eine äuſſerliche Urſache, z. E. durch einen Stoß, in einem Körper könne hervorgebracht werden; dieſes kann uns ſchon unterweiſen: daß wir die lebendigen Kräfte der geſtoßenen Körper nicht für die Wirkungen der ſtoßenden anſehen, und dieſe durch jene abzumeſſen ſuchen werden. Die Realauflöſung aber der ganzen Schwierigkeit, wo man ja eine noch hierinn anzutreffen vermeynt, beſtehet im nachfolgenden.

§. 149.

Beweiß.

Alle Mechanikverſtändige müſſen wiſſen: daß ein elaſtiſcher Körper in den andern nicht mit ſeiner ganzen Geſchwindigkeit auf einmal wirke, ſondern durch eine fortgeſetzte Häufung der unendlich kleinen Grade, die er in denſelben nach einander hineinbringt. Ich habe nicht nöthig, mich in die beſondern Urſachen hievon einzulaſſen, genug für mich, daß ich hierinn den einſtimmigen Beyfall auf meiner Seite habe, und daß jedermann es erkennet: daß ohne dieſe Vorausſetzung kein Bewegungsgeſetze könne erklärt werden. Die wahre Urſache hievon iſt wohl dieſe; weil die Elaſticität, nach der Natur einer Feder, ſich nur demjenigen

gen Grade Geſchwindigkeit entgegenſetzet, welche hinlänglich iſt, ſie zu ſpannen, folglich bey jedem unendlich kleinen Grade der Eindrückung, die ſie leidet, nur immer einen unendlich kleinen Grad der Geſchwindigkeit des anſtoßenden Körpers erduldet, und alſo jeden Augenblick nicht der ganzen Geſchwindigkeit, ſondern nur dem unendlich kleinen Grade entgegengeſetzet iſt, und ihn in ſich aufnimmt, bis die ſucceſſive Häufung, die ganze Geſchwindigkeit in den leidenden Körper auf dieſe Weiſe übertragen hat.

Hieraus folget, laut dem vorhergehenden, daß, da der anſtoßende Körper hier nur nach einander mit einzelnen unendlich kleinen Graden ſeiner Geſchwindigkeit wirket, er auch nur in ſchlechter Proportion ſeiner Geſchwindigkeit wirken werde, ohne Nachtheil ſeiner lebendigen Kraft, die er dem ungeachtet in ſich haben kann.

§. 150.

Das beliebte Geſetze des Herrn von Leibnitz, von der unveränderten Erhaltung einerley Größe der Kraft in der Welt, iſt noch ein Vorwurf, der allhier eine genaue Prüfung zu erfordern ſcheint. Es leuchtet ſogleich in die Augen: daß, wenn in den bisherigen Betrachtungen etwas gegründetes iſt, es in derjenigen Bedeutung, darinn es ſonſten aufgenommen worden, nicht ſtatt finden könne. Was aber unſere Schätzung in dieſem Stücke einführen würde, und wie ſie den Regeln der allgemeinen Harmonie und Ordnung, welche beſagtes Leibnitziſche Geſetze ſo preiswürdig gemacht haben, Gnüge leiſten könne, das erlaubet mir die Beſchaffenheit unſeres Vorhabens, und die Ermüdung, welche ich in einer ſo rauhen und ungebahnten Materie mit Recht von der Aufmerkſamkeit meines gelehrten Leſers beſorge, und die ich vielleicht ſchon gar zu ſehr beleidigt zu haben fürchten muß, nicht gehörig zu entwerfen, obgleich ich im Beſitze bin, einige Abriſſe davon darzulegen.

§. 151.

Wir befinden uns jetzo in dem Lande der Erfahrungen; ehe wir aber darinn Beſitz nehmen können, müſſen wir erſt gewiß ſeyn, daß diejenige Anſprüche vertilget worden, welche ein gegründeteres Recht hierauf zu haben vorſchützen, und uns aus dieſem Gebiete verdringen wollen. Unſere Bemühung, die wir bis daher hiezu angewandt haben, würde unvollſtändig ſeyn, wenn wir denjenigen Verſuch und mechaniſchen Beweiß, der den hochberühmten Herrn von Muſchenbröck zum Urheber hat, und folglich überredend und ſcharfſinnig iſt, vorübergiengen, ohne unſere übernommene Kräftenlehre dawider zu ſchützen. Er hat durch denſelben die lebendigen Kräfte in Leibnitziſcher Bedeutung zu vertheidigen gedacht, und daher iſt es unſere Pflicht, ihn zu prüfen.

Wir werden bey genauer Erwegung deſſelben belehret werden, daß er nicht den verbeſſten Erfolg habe, ſondern vielmehr Carteſens Kräftenmaaß beſtätige. Und dieſes wird unſere oft erwähnte Anmerkung aufs neue beſtätigen: daß man keine Spur einer nach dem Quadrat zu ſchätzenden Kraft antreffe, ſo lange man ihren Urſprung nirgend anders, als in den äuſſerlichen Urſachen zu finden vermeynet, und daß die wahrhafte lebendige Kraft nicht von drauſſen in dem Körper erzeuget werde, ſondern der Erfolg, der, bey der äuſſerlichen Solicitation in dem Körper aus der innern Naturkraft entſtehenden Beſtrebung iſt; daß alſo alle diejenigen, die nichts als das Maaß der äuſſerlich wirkenden mechaniſchen Urſachen annehmen, um das Maaß der Kräft in dem leidenden Körper, daraus zu beſtimmen, wofür ſie nur richtig urtheilen, niemals etwas anders, als Carteſens Schätzung antreffen werden.

§. 152.

Muſchenbröckſcher mechaniſcher Beweiß der lebendigen Kräfte.

Der Beweiß des Herrn von Muſchenbröck iſt folgender:

Nehmet einen hohlen Cylinder, an welchem eine Feder feſte gemacht iſt. Aus dem Cylinder muß ein Stab hervorragen, der mit Löchern verſehen iſt, und der durch die Oefnung eines ſteifen Bleches durchgeſtecket wird. Wenn ihr nun die ſtählerne Feder an dieſes Blech mit Gewalt andrücket, und ſpannet, ſo, daß der Stab durch die Oefnung deſſelben weiter heraus raget, ſo könnet ihr ſie in dieſer Spannung erhalten, indem ihr auf der hervorragenden Seite deſſelben einen Stift durch ein Loch des Stabes durchſtecket. Endlich hänget den Cylinder als ein Pendul an zwey Fäden an irgend einer Maſchiene auf, ſodann ziehet den Stift heraus, ſo wird die Feder losſchnellen, und dem Cylinder eine gewiſſe Geſchwindigkeit geben, die durch die erlangte Höhe erkannt wird. Benennet dieſe Geſchwindigkeit mit 10. Hierauf machet denſelben Cylinder zweymal ſchwerer als er vorher war, indem ihr in denſelben ſo viel Gewichte hineinleget als hiezu nöthig ſeyn, und ſpannet die Feder wie zuvor. Wenn ihr ſie nun alsdenn wiederum losſchnellen laſſet: ſo werdet ihr durch die Höhe, die er erreichet, befinden, daß die Geſchwindigkeit 7,07 Grade habe. Hieraus argumentiret Herr von Muſchenbröck wie folget.

Die Feder war beydemal gleich geſpannet, und hat daher in beyden Fällen gleiche Kraft gehabt, und da ſie jedesmal ihre ganze Kraft anwendet, ſo hat ſie auch beydemale gleiche Kräfte in den Cylinder hineingebracht; alſo muß die Kraft, die ein Körper von einfacher Maſſe mit 10 Graden Geſchwindigkeit beſitzet, derjenigen gleich ſeyn, die in einem andern, der eine zweyfache Maſſe und 7,07 Grade Geſchwindigkeit hat, anzutreffen iſt. Dieſes iſt aber auf keine andere Art möglich, als wenn man die Kraft nach dem Produkt aus der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit ſchätzet; denn alle andere mögliche Functionen der Geſchwindigkeit laſſen dieſe Gleichheit nicht zu, aber nach der Quadratſchätzung allein ſind die Quadrate der Zahlen

10 und 7,07, quam proxime in umgekehrter Verhältniß der Maſſen 1 und 2, folglich die Produkte derſelben in die gegenſeitige Maſſen gleich.

Es ſind alſo, ſchließt er, die Kräfte nicht nach dem Maaße der Geſchwindigkeiten, ſondern dem Quadrate derſelben zu ſchätzen.

§. 153.

Ich bin verbunden, die Erinnerung, die ich gegen dieſes Argument darlegen will, nicht gar zu weitläuftig zu machen; daher will ich von der gegründeten Einwendung, die ich hiebey noch machen könnte, nichts erwehnen, daß die Momente des Druckes, der ſich ausſpannenden Feder, auch nach dem Geſtändniſſe der Leibnitzianer nur todte Kräfte ſeyn, folglich, ſowohl ſie, als die damit dem Körper ertheilte Momente der Kraft, nur ſchlechthin nach den Geſchwindigkeiten müſſen geſchätzet werden, mithin auch die ganze Kraft, die die Summe dieſer Momente iſt; ſondern ich will auf eine, jedermann bekannte mechaniſche Art, die die Deutlichkeit der Geometrie an ſich hat, verfahren, aber zugleich etwas ausführlich erläutern, nicht als wenn die Sache nicht leicht genug wäre, daß ſie auch kürzer könnte begriffen werden, ſondern damit alle Verwirrung, die in Anſehung der Wirkung der Federn bis daher in dem Streite der Kräftenſchätzung geherrſchet hat, ein für allemal gänzlich abgethan werde.

§. 154.

Herr von Muſſchenbröck ſpricht: die Feder iſt in beyden Fällen gleich geſpannet, folglich hat ſie in beyden gleiche Kraft, ſie theilet aber jedesmal ihrem Cylinder ihre ganze Kraft mit, alſo giebt ſie auch beydemale, wenn ſie

ſich

ſich ausſtrecket, ihrem Cylinder eine gleiche Kraft. Dieſes iſt das Fundament des Beweiſes, aber auch des Irrthums, wiewohl dieſer nicht ſo wohl perſönlich dem Herrn von Muſchenbröck als vielmehr den geſammten Vertheidigern der Leibnitziſchen Kräftenſchätzung eigen iſt.

Eine gleich geſpannte Feder, theilet einem größeren Körper eine größere Kraft mit, als einem kleineren.

Wenn man von der ganzen Kraft einer Feder redet, ſo kann man darunter nichts anders als die Intenſion ihrer Spannung verſtehen, welche derjenigen Kraft gleich iſt, die der Körper, in den ſie wirket, in einem Moment von dem Drucke derſelben überkommet. In Anſehung dieſer kann man wohl ſagen, daß ſie gleich ſey, der Körper, in den die Feder wirket, mag groß oder klein ſeyn. Allein, wenn man auf diejenige Kraft ſiehet, welche dieſelbe in einen Körper in einer gewiſſen Zeit durch ihre fortgeſetzte Drückung hineinbringt, ſo iſt offenbar: daß die Größe, der auf dieſe Weiſe in den Körper gebrachten Kraft, auf die Größe der Zeit ankomme, in welcher die gleiche Drückung ſich in dem Körper gehäufet hat; und daß je größer die Zeit iſt, deſto größer auch die Kraft ſey, die die gleichgeſpannte Feder in derſelben dem Körper ertheilet. Nun kann man aber die Zeit, die die Feder, indem ſie einen Körper fort ſtößet, brauchet, bis ſie ſich ganz ausgeſtrecket hat, länger machen, nachdem man will, wenn man nemlich die Maſſe, die da fortgeſtoßen werden ſoll, größer macht, wie dieſes niemanden unbewußt iſt; alſo kann man auch nach Belieben veranſtalten, daß eben dieſelbe Feder bey gleicher Spannung bald mehr bald weniger Kraft durch ihre Ausſtreckung austheilet, nachdem die Maſſe, die durch die Feder getrieben wird, vermehret oder vermindert wird. Hieraus erhellet wie widernatürlich der Ausdruck iſt: daß die Feder einem Körper, den ſie fortſtößt, durch die Ausreckung ihre ganze Kraft ertheile. Denn die Kraft, die ſie dem Körper giebt, iſt ein Erfolg, der nicht allein von der Kraft der Feder, ſondern zugleich von der Beſchaffenheit des geſtoßenen Körpers abhanget, nachdem dieſer ſich länger, oder kürzer unter den Drückungen dieſer Feder befindet, d. i. nachdem er größer, oder kleiner an Maſſe iſt, die Kraft der Feder an ſich betrachtet aber, iſt nichts anders, als das Moment ihrer Ausſpannung.

§. 155.

Auflöſung der Muſſchenbröckſchen Schwierigkeit.

Nunmehro iſt es leicht die Verwirrung in dem Muſſchenbröckiſchen Beweiſe zu verhüten.

Der zweymal ſchwerere Cylinder iſt den Drückungen der Feder länger ausgeſetzet, indem dieſe ſich ausſtrecket, als der andere von einfacher Maſſe. Dieſen ſtößt die Feder mit gleicher Spannungskraft geſchwinder fort, und endigt den Raum ihrer Ausſtreckung mit ihm in kürzerer Zeit, als mit jenem. Weil aber das Moment der Kraft, welche die Feder in jedwedem Augenblicke den Cylindern eindruckt, in beyden gleich iſt, (denn das Moment ihrer Geſchwindigkeit iſt umgekehrt wie die Maſſen,) ſo muß der ſchwerere Cylinder durch den Antrieb der Feder mehr Kraft überkommen, als der leichtere. Alſo iſt diejenige Schätzung falſch, nach welcher dieſe Kräfte in beyden würden gleich befunden werden, d. i. ſie können nicht nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzet werden.

§. 156.

Woher die Quad. der Geſchwindigkeiten der Cylinder in verkehrter Verhältniß der Maſſen ſeyn.

Wenn man noch die Urſache wiſſen will, woher denn hier eben die Geſchwindigkeiten der Cylinder, die ſie von derſelben Feder erhalten, juſt ſo proportionirt ſeyn, daß ihre Quadrate ſich umgekehrt wie die Maſſen verhalten, (welche Verhältniß eigentlich dasjenige iſt, wodurch der Vertheidiger des Herrn von Leibnitz angelocket worden,) ſo können wir auch dieſes ohne Schwierigkeit klar machen, ohne deshalber eine andere als Carteſens Maaß zu Hülfe zu nehmen.

Denn es iſt aus den erſten Gründen der Mechanick bekannt: daß in einförmig beſchleunigter Bewegung, (motu uniformiter accelerato) die Quadrate der erlangten Geſchwindigkeiten, ſich wie die durchgelaufene Räume verhalten; folglich, wenn die Momente der Geſchwindigkeiten zweyer Körper, die beyde in motu uniformiter accelerato begriffen ſind, ungleich ſeyn, werden die Quadrate der Geſchwindigkeiten, die ſie in ſolcher Bewegung erlangen, in zuſammengeſetzter Verhältniß, aus den Räumen und dieſen Momenten ſtehen. Nun theilet aber im Muſſchenbröckiſchen Verſuche die gleichgeſpannte Feder jedwedem Cylinder ſeine Bewegung motu uniformiter accelerato mit, und die Räume ſind gleich, die ſie mit ſolcher beſchleunigten Bewegung durchlaufen, indem die Feder ſich bis zum Punkte ihrer größten Ausdehnung ausſtrecket, alſo verhalten ſich die Quadrate der hierbey überkommenen Geſchwindigkeiten, wie die Momente der Geſchwindigkeit, die die Drückung der Feder jedwedem Cylinder ertheilet, d. i. umgekehrt, wie die Maſſen dieſer Cylinder.

§. 157.

Nunmehro komme ich dahin, diejenige Verſuche und Erfahrungen darzulegen, welche die Wirklichkeit und das Daſeyn der nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit zu ſchätzenden Kräfte in der Natur unwiderſprechlich beweiſen, und meinen geneigten Leſer für alle mühſame Aufmerkſamkeit, die ihm gegenwärtige ſchlechte Aufſätze verurſacht haben, mit einer ſiegreichen Ueberzeugung belohnen werden.

Verſuche, die die lebendigen Kräfte beweiſen.

Ich habe nur mit denenjenigen zu thun, welchen die Beſchaffenheit der Streitſache von den lebendigen Kräften genugſam bekannt iſt. Daher ſetze ich voraus, daß meine Leſer von den berüchtigten Verſuchen der Herren Ricciolus, s'Gravelande, Poleni, und von Muſſchenbröck hinlängliche Kundſchaft haben, welche den Kräften der Körper nachforſcheten, indem ſie die Eindrücke maaßen, die dieſelbe durch den Stoß in weiche Materien verurſachten. Ich will nur kürzlich berühren: daß Kugeln von gleicher Größe und Maſſe, die von ungleicher Höhe in die weiche Materie z. E. Unſchlitt frey herabfielen, ſolche Höhlen in dieſelbe eingeſchlagen haben, welche die Proportion der Höhen hatten, von denen ſie herabgefallen waren, d. i. die Verhältniß des Quadrates ihrer Geſchwindigkeiten; und daß, wenn dieſelbe gleich an Größe, aber von ungleicher Maſſe waren, die Höhen aber, von denen man ſie fallen ließ, in umgekehrter Proportion dieſer Maſſen ſtanden, alsdenn die in die weiche Materie eingeſchlagenen Höhlen gleich befunden wurden. Wider die Richtigkeit dieſer Verſuche haben die Carteſianer nichts einzuwenden gewußt, es iſt nur die hieraus gezogene Folgerung geweſen, darum man geſtritten hat.

Die Leibnitzianer haben hieraus folgendergeſtalt ganz richtig argumentirt. Die Hinderniß, die die weiche Materie der Kraft des hineindringenden Körpers entgegenſetzet, iſt nichts anders, als der Zuſammenhang ihrer Theile, und daher beſtehet dasjenige, was der Körper zu thun hat, indem er in dieſelbe hineindringt, einzig und allein darinn, daß er ihre Theile trennet. Es iſt aber dieſer Zuſammenhang durch die ganze weiche Maſſe gleichförmig, alſo iſt die Quantität des Widerſtandes und daher auch der Kraft, die der Körper anwenden muß dieſelbe zu brechen, wie die Summe der zertrennten Theile, d.i. wie die Größe der eingeſchlagenen Höhlen. Dieſe aber verhalten ſich, laut dem angeführten Verſuche, wie die Quadrate der Geſchwindigkeiten der eindringenden Körper, folglich ſind die Kräfte von dieſen wie die Quadrate ihrer Geſchwindigkeiten.

§. 18.

Einwurf der Carteſianer.

Die Vertheidiger des Carteſius haben hiewider nichts tüchtiges einwenden können. Allein, weil ſie ehedem mit ungezweifelter Gewißheit eingeſehen hatten, daß die lebendige Kräfte durch die Mathematik verdammet würden, auf die ſich gleichwohl die Leibnitzianer auch beriefen, ſo gedachten ſie ſich aus dieſer Schwierigkeit ſo gut als ſie konnten heraus zu helfen, indem ſie nicht zweifelten, daß derjenige Verſuch betrüglich ſeyn müſte, welcher etwas feſtzuſetzen ſchiene, was die Geometrie nicht erlaubte. Wir haben hergegen ſchon oben die nöthige Erinnerungen beygebracht, jetzt wollen wir nur ſehen, was es für eine Ausflucht geweſen ſey, deren die Carteſianer ſich bedienet haben den angeführten Verſuch ungültig zu machen.

Sie wandten ein, die Leibnitzianer hätten hier wiederum auf die Zeit nicht Acht, in der dieſe Höhlen gemacht wären.

wären. Die Zeit ſey bey der Ueberwindung der Hinderniſſe dieſer weichen Materie eben ſo ein Knoten, als ſie bey der Ueberwindung der Schwere geweſen war. Die eingedruckte Höhlen würden nicht in gleicher Zeit gemacht. Kurz ſie waren überzeugt, daß der Einwurf von wegen der Zeit bey der Ueberwältigung der Hinderniſſe der Schwere gültig geweſen, (wie er es denn auch in der That geweſen iſt,) und nun, dachten ſie, könnte man ihn hie wiederum auf die Bahn bringen, und mit eben ſolchem Erfolg gegen die lebendige Kräfte gebrauchen.

§. 159.

Wird widerleget.

Ich weiß wohl, da, die Leibnitzianer dieſer Klage kurz abgeholfen haben, indem ſie unter andern zwey Kegel von unterſchiedlicher Grundfläche in die weiche Materie fallen ließen, wobey die Zeiten, drinn ihre Höhlen gemacht würden, nothwendig mußten gleich ſeyn, und dennoch der Erfolg ſo wie vorher beſchaffen war; allein ich will auch dieſem Vortheile abſagen, und die Schwierigkeit, die die Carteſianer machen, aus dem Grunde zernichten.

Bey der Würkung der Schwere kommt die Zeit mit in Anſchlag.

Man darf weiter nichts thun, als die Urſache erwegen, weswegen der Widerſtand der Schwerdrückung, die ein Körper überwinden ſoll, nicht dem Raume, ſondern der Zeit proportionirt iſt. Der Grund iſt aber dieſer. Wenn der Körper eine Feder der Schwere überwindet, ſo vernichtet er nicht hiedurch ihre Wirkſamkeit, ſondern er leiſtet ihr nur das Gegengewichte, ſie aber behält ihre Widerſtrebung dennoch unvermindert, um in ihn ſo lange immerfort mit glei-

gleichem Grade zu wirken, als er ihr ausgeſetzet iſt. Wenn der Körper eine jede Feder der Gravität dadurch, daß er ſie überwältiget, zugleich ſo zu ſagen zerſprengen und ihre Kraft vernichtigen möchte, ſo iſt kein Zweifel, daß, weil jede Feder gleiche Kraft hat, der Widerſtand, den der Körper erleidet, der Summe aller zerſprengten Federn gleich ſeyn würde, die Zeit möchte nun ſeyn, wie ſie wollte. Aber nun behält jede Feder, ohngeachtet ſie vom Körper überwunden wird, ihre Drückungskraft, und ſetzet dieſe in ihn ſo lange fort, als er ſich unter derſelben befindet, folglich kann für die Wirkung, die eine einzige Feder thut, nicht ein einzelner und untheilbarer Druck angegeben werden, ſondern ſie thut eine an einander hangende Reihe von Drückungen, welche um deſto größer iſt, je längere Zeit der Körper ihr unterworfen iſt, z. E. in denenjenigen Theilen des Raumes, da die Bewegung des Körpers längſamer iſt, da iſt auch das Zeittheilchen des Aufenthaltes in jedem Punkte länger, als da, wo die Bewegung geſchwinder iſt, folglich erduldet er dort von einer jeden einzelnen Feder eine längere Reihe gleicher Drückungen als hier.

Dieſes befindet ſich bey der weichen Materie ganz anders.

Allein dieſes befindet ſich bey der Trennung der weichen Maſſe ganz anders. Ein jedes Element der weichen Maſſe hat eine gleiche Kraft zuſammen zu hängen, und hiedurch benimmt ſie dem Körper, der ſie trennet, einen gleichen Grad Kraft, aber eben dadurch wird ſie auch zugleich zertrennet, und thut alſo fortan ſchon keinen Widerſtand mehr, die Zeit, die er ſich bey ihr aufhält, mag hernach ſo groß ſeyn, wie ſie wolle. Denn hier wird die Feder durch eben die Wirkung, die ihrem Widerſtand gleich iſt, zugleich zerbrochen, und kann daher nicht noch fortfahren zu wirken, ſo wie die Feder der Schwere, die an ſich unzerſtörlich war.

Daher iſt der Widerſtand, den die weiche Maſſe dem eindringenden Körper thut, wie die Summe der Federn, die er zerbricht, d. i. wie die Höhle, die er einſchläget, ohne daß hiebey im geringſten etwas zu thun hat.

§. 160.

Die Leibnitzianer haben Urſache über dieſe wichtige Vergehung der Carteſianer mit nicht geringer Befriedigung zu triumphiren. Dieſer Zufall rächet den Schimpf, den ihnen die Verweiſung ſo mancherley Fehltritte zugezogen hat, durch ein gleiches Schickſal an ihren Gegnern. Die Leibnitzianer haben die lebendige Kräfte in ſolchen Fällen zu finden vermeynet, darinn ſie nicht waren, aber was hindert dieſes? haben die Carteſianer ſie doch nicht in denen Fällen ſehen können, darinn ſie wirklich waren, und darinn ſie niemand ohne große Verblendung hätte überſehen können.

§. 161.

Der angeführte Verſuch alſo, erweiſet das Daſeyn ſolcher Kräfte in der Natur, die das Quadrat der Geſchwindigkeit zum Maaße haben; allein unſere vorhergehende Betrachtungen erklären, bey welchen Bedingungen dieſelbe nicht ſtatt haben, und auch welche Bedingungen die einzigen ſind, unter denen ſie Platz finden können. Wenn man ſich dieſes alles nach unſrer Anweiſung zu Nutze macht, ſo überkommt man nicht allein eine hinlängliche Gewißheit von den lebendigen

digen Kräften, ſondern auch einen Begriff von ihrer Natur, der nicht allein richtiger, ſondern auch vollſtändiger iſt als er ſonſt jemals geweſen iſt, oder auch hat ſeyn können. Die beſondere Beſchaffenheit dieſes vorhabenden Verſuches, giebt noch einige auſſerordentliche Merkmale an die Hand, die zu beſondern Anmerkungen Anlaß geben können; allein ich kann mich durchaus in dieſelbe nicht einlaſſen, nachdem die Aufmerkſamkeit des geneigten Leſers durch ſo viel verwickelte Unterſuchungen ermüdet, vielleicht nichts mehr als den Schluß dieſer Betrachtungen wünſchet.

Es iſt aber noch ein einziges, welches ich nicht unberührt laſſen kann, weil es die vorhergehenden Geſetze beſtätiget, und ihnen ein großes Licht ertheilet. Der Verſuch, den wir vorhaben, beweiſet ſolche Kräfte, die die Schätzung nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit an ſich haben, daher müſſen, nach Maaßgebung der 4ten Nummer des 138. §. die Geſchwindigkeiten der Widerſtrebung jedes Elementes der Hinderniß in dieſem Verſuche mit endlichen Graden geſchehen, denn wenn ſie nur mit unendlich kleinen geſchehen möchten, wie die Drückungen der Schwere, ſo würde die Ueberwindung derſelben eben ſo wenig als an dieſen eine nach dem Quadrat zu ſchätzende Kraft zu erkennen geben, §. 139. Wir wollen alſo beweiſen: daß der Reniſus eines jeglichen Elementes der weichen Maſſe nicht mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit, wie die Schwere, ſondern mit einem endlichen Grade geſchehe.

§. 162.

Das Moment der Hinderniß der weichen Materie geſchiehet mit endlicher Geſchwindigkeit.

Wenn man die Cylindriſche Höhle, welche der Kugelförmige Körper in die weiche Materie einſchläget, in ihre übereinander liegende Cirkelſcheibchen, deren Dicke unendlich klein iſt, eintheilet, ſo zeigt ein jegliches derſelben das Element der verrückten Maſſe an. Ein jedes von dieſen benimmt alſo dem eindringenden Körper einen unendlich kleinen Theil ſeiner Geſchwindigkeit, weil ſie alle insgeſammt ihm die ganze Geſchwindigkeit nehmen. Da aber die Quantität eines ſolchen Cirkelſcheibchens gegen die Maſſe der Kugel unendlich klein iſt, ſo folget, daß die Geſchwindigkeit ſeiner Widerſtrebung von endlicher Größe ſeyn müſſe, damit er dem Körper einen unendlich kleinen Theil ſeiner Bewegung durch ſeinen Widerſtand benehmen könne. Alſo leiſtet ein jegliches Element der weichen Materie, dem hineinſchlagenden Körper ihren Widerſtand, mit einer Beſtrebung, die ein endliches Maaß der Geſchwindigkeit hat. W. z. E.

§. 163.

So haben wir denn unſer Geſchäfte vollführet; welches in Anſehung des Vorwurfs, worauf es gerichtet war, groß genug geweſen iſt, wenn nur die Ausführung dieſem Unter-

Unterfangen gemäß geweſen wäre. Ich bilde mir ein, daß ich, inſonderheit was, das Hauptwerk betrift, auf eine unwiderſprechliche Gewißheit Anſpruch machen könne. In Anſehung dieſes Vorzuges, deſſen ich mich anmaaße, kann ich die gegenwärtige Handlung nicht endigen, ohne vorher mit meinen Gläubigern die Rechnung an Gelehrſamkeit und Erfindung, zu ſchlieſſen, Nach den ſcharfſinnigen Bemühungen der Carteſianer, war es nicht ſchwer, die Verwirrung der Quadratſchätzung mit der Mathematik zu verhüten, und nach den ſinnreichen Anſtalten der Leibnitzianer, war es faſt unmöglich, ſie in der Natur zu vermiſſen. Die Kenntniß dieſer zwey äußerſten Grenzen, mußten ohne Schwierigkeit den Punkt beſtimmen, darinnen das wahre von beyden Seiten zuſammen fiel. Dieſen anzutreffen, war nichts weniger als eine große Scharfſinnigkeit nöthig, es bedurfte nur einer kleinen Abweſenheit des Partheyeneifers, und ein kurzes Gleichgewicht der Gemüthsneigungen, ſo war die Beſchwerde ſo fort abgethan. Wenn es mir gelungen hat, in der Sache des Herrn von Leibnitz einige Fehltritte wahrzunehmen, ſo bin ich dennoch auch hierinn ein Schuldner dieſes großen Mannes, denn ich würde nichts vermocht haben, ohne den Leitfaden des vortreflichen Geſetzes der Continuität, welches wir dieſem unſterblichen Erfinder zu danken haben, und welches das einzige Mittel war, den Ausgang aus dieſem Labyrinthe zu finden. Kurz,

wenn

wenn gleich die Sache aufs beſte zu meinem Vortheile ausfällt: ſo iſt der Antheil der Ehre, der mir übrig bleibt, doch ſo gering, daß ich nicht befürchte, die Ehrſucht könne ſich ſo weit erniedrigen, mir dieſelbe zu mißgönnen.

Ende.

Errata.

Pag. 138. Lin. penult. für Spannkugel lies Spannung.
—— 168. vergleiche damit die 22ſte Figur.
—— 198. für $av - pdt$ lies $dv = pdt$.

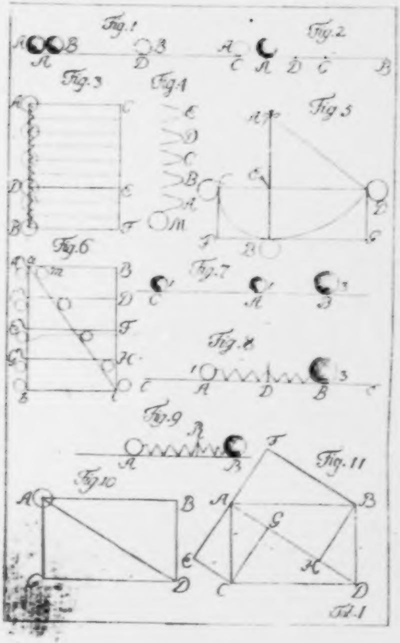


Fig. 1
A B
A D B
Fig. 2
A C A D C B
Fig. 3
A C
D E
B F
Fig. 4
E D C B A M
Fig. 5
A C D F B G
Fig. 6
A a m B
D F H
E G
b c
Fig. 7
C A B
Fig. 8
A D B C
Fig. 9
A B
Fig. 10
A B C D
Fig. 11
F A B G E H C D

Tab. I

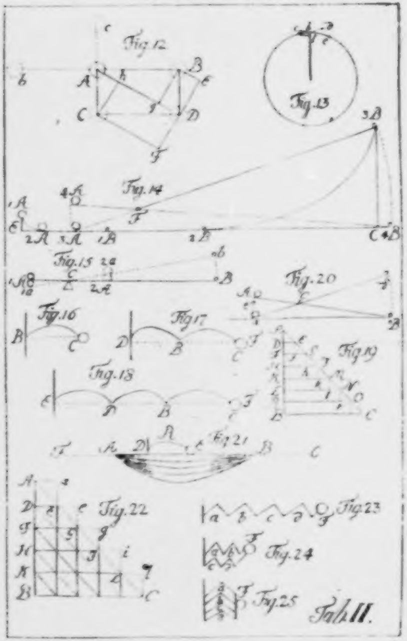


Fig. 12
Fig. 13
Fig. 14
Fig. 15
Fig. 16
Fig. 17
Fig. 18
Fig. 19
Fig. 20
Fig. 21
Fig. 22
Fig. 23
Fig. 24
Fig. 25
A
B
C
D
E
F

Tab. II.

Allgemeine

Naturgeſchichte

und

Theorie des Himmels,

oder

Verſuch

von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprunge

des ganzen Weltgebäudes

nach

Newtoniſchen Grundſätzen

abgehandelt.

von Imm. Kant.

Königsberg und Leipzig,
bey Johann Friederich Peterſen, 17[illegible].

Dem
Allerdurchlauchtigſten
Großmächtigſten Könige
und Herrn
Herrn
Friederich,
Könige von Preuſſen
Marggrafen zu Brandenburg, des H.
R. Reichs Erzkämmerer und Churfürſten,
Souverainen und oberſten Herzoge
von Schleſien, ꝛc. ꝛc. ꝛc.

Meinem
Allergnädigſten Könige
und Herrn

Allerdurchlauchtigſter,
Großmächtigſter König
Allergnädigſter
König und Herr!

Die Empfindung der eigenen Unwürdigkeit und der Glanz des Thrones können meine Blödigkeit nicht ſo kleinmüthig machen, als die Gnade, die der allerhuldreichſte **Monarch** über alle ſeine Unterthanen mit gleicher Großmuth verbreitet, mir Hoffnung einflöſet: daß die Kühnheit, der ich mich unterwinde, nicht mit ungnädigen Augen werde angeſehen werden. Ich lege hiemit in allerunterthänigſter Ehrfurcht eine der geringſten Proben desjenigen Eifers zu den Füſſen **Ew. Königl. Majeſtät**, womit **Höchſt Dero** Akademien durch die Aufmunterung

und

und den Schutz ihres erleuchteten Souverains, zur Nacheiferung anderer Nationen in den Wiſſenſchaften angetrieben werden. Wie beglückt würde ich ſeyn, wenn es gegenwärtigem Verſuche gelingen möchte, den Bemühungen, womit der niedrigſte und ehrfurchtsvolleſte Unterthan unausgeſetzt beſtrebt iſt, ſich dem Nutzen ſeines Vaterlandes einigermaaſſen brauchbar zu machen, das allerhöchſte Wohlgefallen ſeines Monarchen zu erwerben. Ich erſterbe in tiefſter Devotion

Ew. Königl. Majeſtät

Königsberg
den 14. Merz, 1755.

allerunterthänigſter
Knecht,
der Verfaſſer.

* * *

Vorrede.

Ich habe einen Vorwurf gewählet, welcher ſowol von Seiten ſeiner innern Schwierigkeit, als auch in Anſehung der Religion einen groſſen Theil der Leſer gleich anfänglich mit einem nachtheiligen Vorurtheile einzunehmen vermögend iſt. Das ſyſtematiſche, welches die groſſen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper ſelber und den Urſprung ihrer Bewegungen aus dem erſten Zuſtande der Natur durch mechaniſche Geſetze herzuleiten: ſolche Einſichten ſcheinen ſehr weit die Kräfte der menſchlichen Vernunft zu überſchreiten. Von der andern Seite drohet die Religion mit einer feyerlichen Anklage über die Verwegenheit, da man der ſich ſelbſt überlaſſenen Natur ſolche Folgen beyzumeſſen ſich erkühnen darf, darin man mit Recht die unmittelbare Hand des höchſten Weſens gewahr wird, und beſorget in dem Vorwitz ſolcher Betrachtungen eine Schutzrede des Gottesleugners anzutreffen. Ich ſehe alle dieſe Schwierigkeiten wohl und werde doch nicht kleinmüthig. Ich empfinde die ganze Stärke der Hinderniſſe die ſich entgegen ſetzen, und verzage doch nicht. Ich habe auf eine geringe Vermuthung eine gefährliche Reiſe gewagt, und erblicke ſchon die Vorgebürge neuer Länder. Diejenigen, welche die Herzhaftigkeit haben die Unterſuchung fortzuſetzen, werden ſie betreten und das Vergnügen haben, ſelbige mit ihrem Namen zu bezeichnen.

Ich habe nicht eher den Anſchlag auf dieſe Unternehmung gefaſſet, als bis ich mich in Anſehung der Pflichten der Religion in Sicherheit geſehen habe. Mein

Eifer

Eifer iſt verdoppelt worden, als ich bey jedem Schritte die Nebel ſich zerſtreuen ſahe, welche hinter ihrer Dunkelheit Ungeheuer zu verbergen ſchienen und nach deren Zertheilung die Herrlichkeit des höchſten Weſens mit dem lebhafteſten Glanze hervorbrach. Da ich dieſe Bemühungen von aller Sträflichkeit frey weiß, ſo will ich getreulich anführen was wohlgeſinnete oder auch ſchwache Gemüther in meinem Plane anſtößig finden können, und bin bereit es der Strenge des rechtgläubigen Areopagus mit einer Freymüthigkeit zu unterwerfen, die das Merkmaal einer redlichen Geſinnung iſt. Der Sachwalter des Glaubens mag demnach zuerſt ſeine Gründe hören laſſen.

Wenn der Weltbau mit aller Ordnung und Schönheit nur eine Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgeſetzen überlaſſenen Materie iſt, wenn die blinde Mechanik der Naturkräfte ſich aus dem

Chaos ſo herrlich zu entwickeln weiß und zu ſolcher Vollkommenheit von ſelber gelanget; ſo iſt der Beweis des göttlichen Urhebers, den man aus dem Anblicke der Schönheit des Weltgebäudes ziehet, völlig entkräftet, die Natur iſt ſich ſelbſt genugſam, die göttliche Regierung iſt unnöthig, Epikur lebt mitten im Chriſtenthume wieder auf, und eine unheilige Weltweisheit tritt den Glauben unter die Füſſe, welcher ihr ein helles Licht darreichet, ſie zu erleuchten.

Wenn ich dieſen Vorwurf gegründet fände, ſo iſt die Ueberzeugung, die ich von der Unfehlbarkeit göttlicher Wahrheiten habe, bey mir ſo vermögend, daß ich alles, was ihnen wiederſpricht durch ſie vor gnugſam widerlegt halten und verwerfen würde. Allein eben die Uebereinſtimmung, die ich zwiſchen meinem Syſtem und der Religion antreffe, erhebet meine Zuverſicht in Anſehung aller Schwierigkeiten zu einer unerſchrockenen Gelaſſenheit.

Ich erkenne den ganzen Werth derjenigen Beweiſe, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Beſtätigung eines höchſtweiſen Urhebers ziehet. Wenn man nicht aller Ueberzeugung muthwillig widerſtrebet, ſo muß man ſo unwiederſprechlichen Gründen gewonnen geben. Allein ich behaupte: daß die Vertheidiger der Religion dadurch, daß ſie ſich dieſer Gründe auf eine ſchlechte Art bedienen, den Streit mit den Naturaliſten verewigen, indem ſie ohne Noth denſelben eine ſchwache Seite darbiethen.

Man iſt gewohnt die Uebereinſtimmungen, die Schönheit, die Zwecke, und eine vollkommene Beziehung der Mittel auf dieſelbe in der Natur zu bemerken und herauszuſtreichen. Allein indem man die Natur von dieſer Seite erhebet, ſo ſucht

man

man ſie anderer Seits wiederum zu verringern. Dieſe Wohlgereimtheit, ſagt man, iſt ihr fremd, ſie würde ihren allgemeinen Geſetzen überlaſſen, nichts als Unordnung zuwege bringen. Die Uebereinſtimmungen zeigen eine fremde Hand, die eine von aller Regelmäßigkeit verlaſſene Materie in einen weiſen Plan zu zwingen gewußt hat. Allein ich antworte: wenn die allgemeinen Wirkungsgeſetze der Materie gleichfals eine Folge aus dem höchſten Entwurfe ſeyn, ſo können ſie vermuthlich keine andere Beſtimmungen haben, als die den Plan von ſelber zu erfüllen trachten, den die höchſte Weisheit ſich vorgeſetzet hat; oder wenn dieſes nicht iſt, ſolte man nicht in Verſuchung gerathen zu glauben, daß wenigſtens die Materie und ihre allgemeine Geſetze unabhängig wären, und daß die höchſtweiſe Gewalt, die ſich ihrer ſo rühmlichſt zu bedienen gewuſt hat, zwar groß, aber doch nicht unendlich, zwar mäch-

mächtig, aber doch nicht allgenugſam ſey?

Der Vertheidiger der Religion beſorgt: daß diejenigen Uebereinſtimmungen, die ſich aus einem natürlichen Hang der Materie erklären laſſen, die Unabhängigkeit der Natur von der göttlichen Vorſehung beweiſen dörften. Er geſteht es nicht undeutlich: daß, wenn man zu aller Ordnung des Weltbaues natürliche Gründe entdecken kan, die dieſelbe aus den allgemeinſten und weſentlichen Eigenſchaften der Materie zu Stande bringen können, ſo ſey es unnöthig ſich auf eine oberſte Regierung zu berufen. Der Naturaliſt findet ſeine Rechnung dabey, dieſe Vorausſetzung nicht zu beſtreiten. Er treibt aber Beyſpiele auf, die die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgeſetze an vollkommen ſchönen Folgen beweiſen und bringt den Rechtgläubigen durch ſolche Gründe in Gefahr, welche in deſſen Händen zu unü-

ber-

berwindlichen Waffen werden konten. Ich will Beyſpiele anführen. Man hat ſchon mehrmalen es als eine der deutlichſten Proben einer gütigen Vorſorge, die vor die Menſchen wacht, angeführt: daß in dem heiſſeſten Erdſtriche die Seewinde gerade zu einer ſolchen Zeit, da das erhitzte Erdreich am meiſten ihrer Abkühlung bedarf, gleichſam gerufen über das Land ſtreichen und es erquicken. Z. E. In der Inſel Jamaica, ſo bald die Sonne ſo hoch gekommen iſt, daß ſie die empfindlichſte Hitze auf das Erdreich wirft, gleich nach 9 Uhr Vormittags, fängt ſich an aus dem Meer ein Wind zu erheben, der von allen Seiten über das Land wehet; ſeine Stärke nimmt nach dem Maaſſe zu als die Höhe der Sonne zunimmt. Um 1 Uhr Nachmittages, da es natürlicher Weiſe am heiſſeſten iſt, iſt er am heftigſten und läßt wieder mit der Erniedrigung der Sonne allmählig nach, ſo daß gegen Abend eben die

Stille als beym Aufgange herrſchet. Ohne dieſe erwünſchte Einrichtung würde dieſe Inſel unbewohnbar ſeyn. Eben dieſe Wohlthat genieſſen alle Küſten der Länder die im heiſſen Erdſtriche liegen. Ihnen iſt es auch am nöthigſten, weil, da ſie die niedrigſten Gegenden des trockenen Landes ſeyn, auch die größte Hitze erleiden; denn die höher im Lande befindliche Gegenden, dahin dieſer Seewind nicht reichet, ſind ſeiner auch weniger benöthigt, weil ihre höhere Lage ſie in eine kühlere Luftgegend verſetzet. Iſt dieſes nicht alles ſchön, ſind es nicht ſichtbare Zwecke, die durch klüglich angewandte Mittel bewircket werden. Allein zum Widerſpiel muß der Naturaliſt die natürlichen Urſachen davon in den allgemeinſten Eigenſchaften der Luft antreffen ohne beſondere Veranſtaltungen deswegen vermuthen zu dörfen. Er bemerket mit Recht, daß dieſe Seewinde ſolche periodiſche Bewegungen anſtellen müſſen, wenn gleich kein Menſch auf ſolcher Inſel lebete, und zwar durch keine andere Eigenſchaft als die der Luft auch ohne Abſicht auf dieſen Zweck bloß zum Wachsthum der Pflanzen unentbehrlich vonnöthen iſt, nemlich durch ihre Elaſticität und Schweere. Die Hitze der Sonne hebet das Gleichgewicht der Luft auf, indem ſie diejenige verdünnet die über dem Lande iſt, und dadurch die kühlere Meeresluft veranlaſſet, ſie aus ihrer Stelle zu heben und ihren Platz einzunehmen.

Was vor einen Nutzen haben nicht die Winde überhaupt zum Vortheile der Erdkugel, und was vor einen Gebrauch macht nicht der Menſchen Scharfſinnigkeit aus denſelben; indeſſen waren keine andere Einrichtungen nöthig ſie hervorzubringen, als dieſelbe allgemeine Beſchaffenheit der Luft und Wärme, welche auch unangeſehen dieſer Zwecke auf der Erde befindlich ſeyn mußten.

Gebt ihr es, ſagt allhier der Freygeiſt, zu: daß, wenn man nützliche und auf Zwecke abzielende Verfaſſungen aus den allgemeinſten und einfachſten Naturgeſetzen herleiten kan, man keine beſondere Regierung einer oberſten Weisheit nöthig habe: ſo ſehet hier Beweiſe die euch auf eurem eigenen Geſtändniſſe ertappen werden. Die ganze Natur, vornemlich die unorganiſirte, iſt voll von ſolchen Beweiſen, die zu erkennen geben, daß die ſich ſelbſt durch die Mechanick ihrer Kräfte beſtimmende Materie eine gewiſſe Richtigkeit in ihren Folgen habe und den Regeln der Wohlanſtändigkeit ungezwungen genug thue. Wenn ein wohlgeſinneter die gute Sache der Religion zu retten, dieſe Fähigkeit der allgemeinen Naturgeſetze beſtreiten will, ſo wird er ſich ſelbſt in Verlegenheit ſetzen und dem Unglauben durch eine ſchlechte Vertheidigung Anlaß zu triumphiren geben.

Allein laßt uns ſehen, wie dieſe Gründe, die man in den Händen der Gegner als ſchädlich befürchtet, vielmehr kräftige Waffen ſind ſie zu beſtreiten. Die nach ihren allgemeinſten Geſetzen ſich beſtimmende Materie bringt durch ihr natürliches Betragen, oder wenn man es ſo nennen will durch eine blinde Mechanick anſtändige Folgen hervor, die der Entwurf einer höchſten Weisheit zu ſeyn ſcheinen. Luft, Waſſer, Wärme, erzeugen wenn man ſie ſich ſelbſt überlaſſen betrachtet, Winde und Wolcken, Regen, Ströme, welche die Länder befeuchten, und alle die nützliche Folgen, ohne welche die Natur traurig, öde und unfruchtbar bleiben müßte. Sie bringen aber dieſe Folgen nicht durch ein bloßes Ungefehr, oder durch einen Zufall der eben ſo leicht nachtheilig hätte ausfallen können hervor, ſondern man ſiehet: daß ſie durch ihre natürliche Geſetze eingeſchrenckt ſind auf keine andere als dieſe Weiſe zu wircken. Was ſoll man von dieſer Uebereinſtimmung denn gedencken. Wie wäre es wohl möglich, daß Dinge von verſchiedenen Naturen in Verbindung mit einander ſo vortrefliche Uebereinſtimmungen und Schönheiten zu bewircken trachten ſolten, ſo gar zu Zwecken ſolcher Dinge die ſich gewißermaaßen außer dem Umfange der todten Materie befinden, nemlich zum Nutzen der Menſchen und Thiere, wenn ſie nicht einen gemeinſchaftlichen Urſprung erkenneten, nemlich einen unendlichen Verſtand, in welchem aller Dinge weſentliche Beſchaffenheiten beziehend entworfen worden. Wenn ihre Naturen vor ſich und unabhängig nothwendig wären, was vor ein erſtaunliches Ohngefähr, oder vielmehr was vor eine Unmöglichkeit würde es nicht ſeyn, daß ſie mit ihren natürlichen Beſtrebungen ſich gerade ſo zuſammen paſſen ſolten, als eine überlegte kluge Wahl ſie hätte vereinbaren können.

Nunmehro mache ich getroſt die Anwendung auf mein gegenwärtiges Unterfangen. Ich nehme die Materie aller Welt in einer allgemeinen Zerſtreuung an und mache aus derſelben ein vollkommenes Chaos. Ich ſehe nach den ausgemachten Geſetzen der Attraktion den Stoff ſich bilden und durch die Zurückſtoßung ihre Bewegung modificiren. Ich genieße das Vergnügen ohne Beyhülfe willkährlicher Erdichtungen, unter der Veranlaſſung ausgemachter Bewegungsgeſetze ſich ein wohlgeordnetes Ganze erzeugen zu ſehen, welches demjenigen Weltſyſtem ſo ähnlich ſiehet das wir vor Augen haben, daß ich mich nicht entbrechen kan es vor daßelbe zu halten. Dieſe unerwartete Auswickelung der Ordnung der Natur im Groſſen wird mir anfänglich verdächtig, da ſie auf ſo ſchlechten und einfachen Grunde eine ne ſo zuſammengeſetzte Richtigkeit gründet. Ich belehre mich endlich aus der vorherangezeigten Betrachtung: daß eine ſolche Auswickelung der Natur nicht etwas unerhörtes an ihr iſt, ſondern daß ihre weſentliche Beſtrebung ſolche nothwendig mit ſich bringet, und daß dieſes das herrlichſte Zeugniß ihrer Abhängigkeit von demjenigen Urweſen iſt, welches ſo gar die Quelle der Weſen ſelber und ihrer erſten Wirkungsgeſetze in ſich hat. Dieſe Einſicht verdoppelt mein Zutrauen auf den Entwurf den ich gemacht habe. Die Zuverſicht vermehret ſich bey jeden Schritte den ich mit Fortgang weiter ſetze und meine Kleinmüthigkeit hört völlig auf.

Aber die Vertheidigung deines Syſtems, wird man ſagen, iſt zugleich die Vertheidigung der Meinungen des Epikurs, welche damit die gröſſeſte Aehnlichkeit haben. Ich will nicht völlig alle Uebereinſtimmung mit demſelben ablehnen. Viele ſind durch den Schein ſolcher Gründe zu Atheiſten geworden, welche bey genauerer Erwegung ſie von der Gewißheit des höchſten Weſens am kräftigſten hätten überzeugen können. Die Folgen die ein verkehrter Verſtand aus untadelhaften Grundſätzen zieht, ſind öfters ſehr tadelhaft, und ſo waren es auch die Schlüße des Epikurs, ohnerachtet ſein Entwurf der Scharfſinnigkeit eines groſſen Geiſtes gemäß war.

Ich werde es alſo nicht in Abrede ſeyn, daß die Theorie des Lukretz oder deßen Vorgängers des Epikurs, Leucipps, und Demokritus mit der meinigen viele Aehnlichkeit habe. Ich ſetze den erſten Zuſtand der Natur, ſo wie jene Weltweiſe, in der allgemeinen Zerſtreuung des Urſtoffs aller Weltkörper, oder der Atomen, wie ſie bey jenen genannt werden. Epikur ſetzte eine Schwere, die dieſe elementariſche Theilchen zum Sinken trieb, und dieſes

ſchei-

ſcheinet von der newtoniſchen Anziehung die ich annehme nicht ſehr verſchieden zu ſeyn; er gab ihnen auch eine gewiße Abweichung von der geradlinigten Bewegung des Falles, ob er gleich in Anſehung der Urſache derſelben und ihren Folgen ungereimte Einbildungen hatte: dieſe Abweichung kommt einigermaaſſen mit der Veränderung der geradlinigten Senkung, die wir aus der Zurückſtoſſungskraft der Theilchen herleiten, überein; endlich waren die Wirbel die aus der verwirreten Bewegung der Atomen entſtanden ein Hauptſtück in dem Lehrbegriffe des Leucipps und Democritus und man wird ſie auch in dem unſrigen antreffen. So viel Verwandſchaft mit einer Lehrverfaſſung, die die wahre Theorie der Gottesleugnung im Alterthum war, zieht indeßen die meinige dennoch nicht in die Gemeinſchaft ihrer Irrthümer. Auch in den aller unſinnigſten Meinungen welche ſich bey den Menſchen haben Beyfall erwerben können, wird man jederzeit etwas wahres bemerken. Ein falſcher Grundſatz, oder ein Paar unüberlegte Verbindungsſätze leiten den Menſchen von dem Fußſteige der Wahrheit durch unmerkliche Abwege bis in den Abgrund. Es bleibt ohnerachtet der angeführten Aehnlichkeit dennoch ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der alten Cosmogonie und der gegenwärtigen um aus dieſer ganz entgegengeſetzte Folgen ziehen zu können.

Die angeführten Lehrer der mechaniſchen Erzeugung des Weltbaues leiteten alle Ordnung die ſich an demſelben wahrnehmen läßt aus dem ungefehren Zufalle her, der die Atomen ſo glücklich zuſammentreffen ließ, daß ſie ein wohlgeordnetes Gantze ausmachten. Epikur war gar ſo unverſchämt, daß er verlangte, die Atomen wichen von ihrer geraden Bewegung ohne alle Urſache ab, um einander

der begegnen zu können. Alle insgeſammt trieben dieſe Ungereimtheit ſo weit, daß ſie den Urſprung aller belebten Geſchöpfe eben dieſem blinden Zuſammenlauf beymaßen und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten. In meiner Lehrverfaßung hingegen finde ich die Materie an gewiße nothwendige Geſetze gebunden. Ich ſehe in ihrer gänzlichen Auflöſung und Zerſtreuung ein ſchönes und ordentliches Ganze ſich ganz natürlich daraus entwickeln. Es geſchiehet dieſes nicht durch einen Zufall und von ungefehr, ſondern man bemerket daß natürliche Eigenſchaften es nothwendig alſo mit ſich bringen. Wird man hiedurch nicht bewogen zu fragen: warum muſte denn die Materie gerade ſolche Geſetze haben, die auf Ordnung und Wohlanſtändigkeit abzwecken? war es wohl möglich, daß viele Dinge, deren jedes ſeine von dem andern unabhängige Natur hat, einander von ſelber gera-

gerade ſo beſtimmen ſolten, daß ein wohlgeordnetes Ganze daraus entſpringe und wenn ſie dieſes thun, giebt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinſchaft ihres erſten Urſprungs ab, der ein allgenugſamer höchſter Verſtand ſeyn muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Abſichten entworfen worden?

Die Materie die der Urſtoff aller Dinge iſt, iſt alſo an gewiſſe Geſetze gebunden, welchen ſie frey überlaſſen nothwendig ſchöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freyheit von dieſem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da ſie alſo ſich einer höchſt weiſen Abſicht unterworfen befindet, ſo muß ſie nothwendig in ſolche übereinſtimmende Verhältniſſe durch eine über ſie herrſchende erſte Urſache verſetzt worden ſeyn, **und es iſt ein GOtt eben deswegen, weil die Natur auch ſelbſt im Chaos nicht anders** als regelmäßig und ordentlich verfahren kan.

Ich habe ſo viel gute Meinung von der redlichen Geſinnung dererjenigen, die dieſem Entwurfe die Ehre thun, ihn zu prüfen, daß ich mich verſichert halte, die angeführte Gründe werden, wo ſie noch nicht alle Beſorgniß ſchädlicher Folgen von meinem Syſtem aufheben können, dennoch wenigſtens die Lauterkeit meiner Abſicht auſſer Zweifel ſetzen. Wenn es dem ungeachtet boshafte Eiferer giebt, die es vor eine würdige Pflicht ihres heiligen Berufs halten, den unſchuldigſten Meinungen ſchädliche Auslegungen anzuheften, ſo bin ich verſichert, daß ihr Urtheil bey Vernünftigen gerade die entgegengeſetzte Wirkung ihrer Abſicht hat. Man wird mich übrigens des Rechts nicht berauben, das Carteſius, als er die Bildung der Weltkörper aus blos mechaniſchen Geſetzen zu erklären wagte, bey billigen Richtern je-

der-

derzeit genoſſen hat. Ich will deßwegen die Verfaſſer der allgemeinen Welthiſtorie (*) anführen: Indeſſen können wir nicht anders als glauben: daß der Verſuch dieſes „Weltweiſen, der ſich bemühet die Bildung der Welt in gewiſſer Zeit aus wüſter Materie durch die bloſſe Fortſetzung „einer einmal eingedrückten Bewegung zu „erklären, und ſolches auf einige wenige „leichte und allgemeine Bewegungsgeſetze „gebracht, ſo wenig als anderer, die ſeit „dem mit mehrerem Beyfall eben das „verſucht haben aus den urſprünglichen und anerſchaffenen Eigenſchaften der Materie zu thun, ſtrafbar oder „GOtt verkleinerlich ſey, wie ſich manche „eingebildet haben, indem dadurch vielmehr ein höherer Begriff ſeiner unendlichen Weisheit verurſacht wird.

Ich habe die Schwierigkeiten, die von Seiten der Religion meine Sätze zu bedrohen ſchienen hinweg zu räumen geſucht.

(*) 1. Theil §. 88.

Es giebt einige nicht geringere in Anſehung der Sache ſelber. Wenn es gleich wahr iſt, wird man ſagen, daß GOtt in die Kräfte der Natur eine geheime Kunſt gelegt hat, ſich aus dem Chaos von ſelber zu einer vollkommenen Weltverfaſſung auszubilden, wird der Verſtand des Menſchen, der bey den gemeinſten Gegenſtänden ſo blöd iſt, in ſo groſſem Vorwurfe die verborgene Eigenſchaften zu erforſchen vermögend ſeyn. Ein ſolches Unterfangen heißt eben ſo viel als wenn man ſagte: **Gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen.** Kan dich die Schwäche deiner Einſichten, die an den geringſten Dingen, welche deinen Sinnen täglich und in der Nähe vorkommen, zu ſchanden wird, nicht lehren: daß es vergeblich ſey, das Unermeßliche und das was in der Natur vorging ehe noch eine Welt war, zu entdecken. Ich vernichte dieſe Schwierigkeit, indem deutlich zeige, daß eben dieſe Unterſuchung unter allen, die in der Naturlehre aufgeworfen werden können diejenige ſey, in welcher man am leichteſten und ſicherſten bis zum Urſprunge gelangen kan. Eben ſo wie unter allen Aufgaben der Naturforſchung keine mit mehr Richtigkeit und Gewisheit aufgelöſet worden, als die wahre Verfaſſung des Weltbaues im Groſſen, die Geſetze der Bewegungen und das innere Triebwerk der Umläufe aller Planeten; als worin die Newtoniſche Weltweisheit ſolche Einſichten gewähren kan, dergleichen man ſonſt in keinem Theile der Weltweisheit antrift; eben alſo, behaupte ich, ſey unter allen Naturdingen, deren erſte Urſache man nachforſchet, der Urſprung des Weltſyſtems und die Erzeugung der Himmelskörper, ſamt den Urſachen ihrer Bewegungen, dasjenige, was man am erſten gründlich und zuverläßig einzuſehen hoffen darf. Die Urſache hievon iſt leicht zu erſehen. Die

Himmelskörper ſind runde Maſſen, alſo von der einfachſten Bildung, die ein Körper, deſſen Urſprung man ſucht, nur immer haben kan. Ihre Bewegungen ſind gleichfals unvermiſcht. Sie ſind nichts als eine freye Fortſetzung eines einmal eingedrückten Schwunges, welcher, mit der Attraktion des Körpers im Mittelpunkte verbunden, kreisförmigt wird. Ueberdem iſt der Raum, darinn ſie ſich bewegen, leer, die Zwiſchenweiten, die ſie von einander abſondern, ganz ungemein groß und alſo alles ſowohl zur unverwirrten Bewegung, als auch deutlichen Bemerkung derſelben auf das deutlichſte aus einander geſetzt. Mich dünkt, man könne hier in gewiſſem Verſtande ohne Vermeſſenheit ſagen: **Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen!** das iſt, gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entſtehen ſoll. Denn wenn Materie vorhanden iſt, welche mit einer weſentlichen Attraktionskraft begabt iſt, ſo iſt es nicht ſchweer diejenigen Urſachen zu beſtimmen, die zu der Einrichtung des Weltſyſtems im Großen betrachtet, haben beytragen können. Man weiß was dazu gehöret, daß ein Körper eine Kugelrunde Figur erlange, man begreift was erfordert wird, daß frey ſchwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um den Mittelpunkt anſtellen gegen den ſie gezogen werden. Die Stellung der Kreiſe gegeneinander, die Uebereinſtimmung der Richtung, die Eccentricität, alles kan auf die einfachſten mechaniſchen Urſachen gebracht werden, und man darf mit Zuverſicht hoffen ſie zu entdecken, weil ſie auf die leichteſten und deutlichſten Gründe geſetzt werden können. Kan man aber wohl von den geringſten Pflanzen oder Inſeckt ſich ſolcher Vortheile rühmen? Iſt man in Stande zu ſagen: **Gebt mir Materie, ich will euch zeigen wie eine**

Raupe erzeuget werden könnte? Bleibt man hier nicht bey dem erſten Schritte, aus Unwiſſenheit der wahren innern Beſchaffenheit des Objects und der Verwickelung der in demſelben vorhandenen Mannigfaltigkeit, ſtecken? Man darf es ſich alſo nicht befremden laſſen, wenn ich mich unterſtehe zu ſagen: daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Urſach ihrer Bewegungen, kurz, der Urſprung der ganzen gegenwärtigen Verfaſſung des Weltbaues, werde können eingeſehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe, aus mechaniſchen Gründen, deutlich und vollſtändig kund werden wird.

Dieſes ſind die Urſachen, worauf ich meine Zuverſicht gründe, daß der phyſiſche Theil der Weltwiſſenſchaft künftighin noch wohl eben die Vollkommenheit zu hoffen habe, zu der Newton die mathematiſche Hälfte derſelben erhoben hat.

Es ſind nächſt den Geſetzen, nach welchen der Weltbau, in der Verfaßung darinn er iſt, beſtehet, vielleicht keine anderen in der ganzen Naturforſchung ſolcher mathematiſchen Beſtimmungen fähig, als diejenigen, nach welchen er entſtanden iſt, und ohne Zweifel würde die Hand eines verſuchten Meßkünſtlers hier nicht unfruchtbare Felder bearbeiten.

Nachdem ich den Vorwurf meiner Betrachtung einer günſtigen Aufnahme zu empfehlen mir habe angelegen ſeyn laſſen; ſo wird man mir erlauben, mich wegen der Art, nach der ich ihn abgehandelt habe, kürzlich zu erklären. Der erſte Theil gehet mit einem neuen Syſtem des Weltgebäudes im Großen um. Herrn **Wright von Durham**, deßen Abhandlung ich aus den Hamburgiſchen freyen Urtheilen vom Jahr 1751. habe kennen lernen, hat mir zuerſt Anlaß gegeben, die Fixſterne nicht als ein ohne ſichtbare Ordnung zerſtreutes Gewimmel, ſondern als ein Syſtem anzuſehen, welches mit einem planetiſchen die größte Aehnlichkeit hat, ſo daß, gleichwie in dieſem die Planeten ſich einer gemeinſchaftlichen Fläche ſehr nahe befinden, alſo auch die Fixſterne ſich in ihren Lagen auf eine gewiſſe Fläche, die durch den ganzen Himmel muß gezogen gedacht werden, ſo nahe als möglich beziehen und durch ihre dichteſte Häufung zu derſelben denjenigen lichten Streif darſtellen, welcher die Milchſtraſſe genannt wird. Ich habe mich vergewiſſert, daß, weil dieſe von unzehligen Sonnen erleuchtete Zone ſehr genau die Richtung eines größten Zirkels hat, unſere Sonne ſich dieſer groſſen Beziehungsfläche gleichfals ſehr nahe befinden müſſe. Indem ich den Urſachen dieſer Beſtimmung nachgegangen bin, habe ich ſehr wahrſcheinlich zu ſeyn befunden: daß die ſo genannten Fixſterne, oder feſte Sterne, wohl eigentlich langſam bewegte Wandelſterne einer höhern Ordnung ſeyn konten. Zur Beſtätigung deßen, was man an ſeinem Orte von dieſem Gedanken antreffen wird, will ich allhier nur eine Stelle aus einer Schrift des Herrn Bradley von der Bewegung der Fixſterne anführen. „ Wenn „ man aus dem Erfolg der Vergleichung „ unſerer beſten jetzigen Beobachtungen, „ mit denen welche vor dieſem mit einem „ erträglichen Grade der Richtigkeit an- „ geſtellet werden, ein Urtheil fällen will, „ ſo erhellet: daß einige Fixſterne wirk- „ lich ihren Stand gegen einander verän- „ dert haben, und zwar ſo, daß man „ ſiehet, daß dieſes nicht irgend von einer „ Bewegung in unſerm Planetengebäu- „ de herrühret, ſondern daß es bloß einer „ Bewegung der Sterne ſelber zugeſchrie- „ ben werden kan. Der Arktur giebt „ einen ſtarken Beweis hievon an die „ Hand.“ Denn wenn man deſſelben ge-

„ gewärtige Declination mit ſeinem
„ Orte, wie derſelbe ſo wohl von Ticho
„ als auch von Flammſteed iſt beſtimmt
„ worden, vergleicht, ſo wird man finden:
„ daß der Unterſchied gröſſer iſt als
„ man ihn von der Ungewißheit ihrer
„ Beobachtungen herzurühren vermuthen
„ kan. Man hat Urſache zu vermuthen:
„ daß auch andere Exempel von
„ gleicher Beſchaffenheit unter der großen
„ Anzahl der ſichtbaren Sterne vorkommen
„ müſſen, weil ihre Lagen gegeneinander
„ durch mancherley Urſachen
„ können verändert werden. Denn wenn
„ man ſich vorſtellt, daß unſer eigenes
„ Sonnengebäude ſeinen Ort in Anſehung
„ des Weltraums verändert; ſo
„ wird dieſes nach Verlauf einiger Zeit
„ eine ſcheinbare Veränderung der Winkelentfernungen
„ der Fixſterne verurſachen.
„ Und weil dieſes in ſolchem Falle
„ in die Oerter der nächſten Sterne
„ einen gröſſeren Einfluß haben würde,

„ als in die Oerter dererjenigen, welche
„ weit entfernet ſind, ſo würden ihre
„ Lagen ſich zu verändern ſcheinen, obgleich
„ die Sterne ſelbſt wirklich unbeweglich
„ blieben. Und wenn im Gegentheil
„ unſer eigen Planetengebäude ſtille
„ ſteht und einige Sterne wirklich eine
„ Bewegung haben; ſo wird dieſes
„ gleichfalls ihre ſcheinbare Lage verändern,
„ und zwar um deſtomehr, je näher
„ ſie bey uns ſind, oder je mehr die
„ Richtung der Bewegung ſo beſchaffen
„ iſt, daß ſie von uns kan wahrgenommen
„ werden. Da nun alſo die Lagen
„ der Sterne von ſo mancherley Urſachen
„ können verändert werden, indem
„ man die erſtaunlichen Entfernungen,
„ in welchen ganz gewiß einige gelegen
„ ſind, betrachtet; ſo werden wohl die
„ Beobachtungen vieler Menſchenalter
„ nöthig ſeyn, die Geſetze der ſcheinbaren
„ Veränderungen, auch eines einzigen
„ Sternes, zu beſtimmen. Viel

ſchwere-

„ ſchweerer muß es alſo noch ſeyn, die
„ Geſetze für alle die merkwürdigſten
„ Sterne feſtzuſetzen.

Ich kan die Grenzen nicht genau beſtimmen, die zwiſchen dem Syſtem des Herrn **Wright** und dem meinigen anzutreffen ſeyn, und in welchen Stücken ich ſeinen Entwurf bloß nachgeahmet, oder weiter ausgeführt habe. Indeſſen bothen ſich mir nach der Hand annehmungswürdige Gründe dar, es auf der einen Seite beträchtlich zu erweitern. Ich betrachtete die Art neblichter Sterne, deren Herr von **Maupertuis** in der Abhandlung **von der Figur der Geſtirne** (*) gedenket, und die die Fi-

---

(*) Weil ich den angeführten Traktat nicht bey der Hand habe, ſo will ich daß dazu gehörige aus der Anführung der Ouvrages diverſes de Mſr. de Maupertuis in den Actis Erud. 1745. hier einrücken. Das erſte Phänomenon ſind diejenige lichte Stellen am Himmel, welche neblichte Sterne genannt, und vor einen Haufen kleiner Fixſterne gehalten werden.

gur von mehr oder weniger offenen Ellipſen vorſtellen, und verſicherte mich

leicht,

---

den. Allein die Aſtronomen haben durch vortrefliche Ferngläſer ſie nur als groſſe länglichtrunde Plätzchen, die etwas lichter als der übrige Theil des Himmels wären, befunden. **Hugen** hat dergleichen etwas zuerſt im **Orion** angetroffen; **Halley** gedenket in den Anglical. Trans. ſechs ſolcher Plätzchen. 1. im Schwerdt des Orions, 2. im Schützen, 3. im Centaurus, 4 vor dem rechten Fuſſe des Antinous, 5. im Herkules, 6. im Gürtel der Andromeda. Wenn dieſe durch ein reflectirendes Seherohr von 8 Fuß betrachtet werden, ſo ſiehet man, daß nur der vierte Theil derſelben vor einen Haufen Sterne könne gehalten werden; die übrige haben nur weißlichte Plätzchen vorgeſtellt, ohne erheblichen Unterſchied, auſſer daß eines mehr der Cirkelrundung beykommt, ein anderes aber länglichter iſt. Es ſcheinet auch, daß bey dem erſten die durch das Seherohr ſichtbaren kleinen Sternchen ſeinen weißlichten Schimmer nicht verurſachen können. **Halley** glaubt: daß man „aus dieſen Erſcheinungen dasjenige erklären könne, was man im Anfang der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte antrift, nemlich daß das Licht eher als die Sonne erſchaffen ſey. **Derham** vergleicht ſie Oeffnungen, dadurch eine andere unermeßliche Gegend und viel-

leicht

leicht, daß ſie nichts anders als eine Häufung vieler Fixſterne ſeyn können. Die jeder-

---

„leicht der Feuerhimmel durchſcheine. Er meynet, er habe bemerken können, daß die Sterne, die neben dieſen Plätzchen geſehen werden, uns viel näher wären, als dieſe lichte Stellen. Dieſen fügt der Verfaſſer ein Verzeichniß der neblichten Sterne aus dem Hevelius bey. Er hält dieſe Erſcheinungen vor groſſe lichte, Maſſen, die durch eine gewaltige Umwälzung abgeplattet worden wären. Die Materie, daraus ſie beſtehen, wenn ſie eine gleichleuchtende Kraft mit den übrigen Sternen hätte, würde von ungeheurer Gröſſe ſeyn müſſen, damit ſie, aus einem viel gröſſeren Abſtande, als der Sterne ihrer iſt, geſehen, dennoch dem Fernglaſe unter merklicher Geſtalt und Gröſſe erſcheinen können. Wenn ſie aber an Gröſſe den übrigen Fixſternen ohngefehr gleich kämen; müſten ſie uns nicht allein ungleich viel näher ſeyn, ſondern zugleich ein viel ſchwächeres Licht haben: weil ſie bey ſolcher Nähe und ſcheinbarer Gröſſe doch einen ſo blaſſen Schimmer an ſich zeigen. Es würde alſo der Mühe verlohnen, ihre Parallaxe, woſern ſie eine haben, zu entdecken. Denn diejenigen, welche ſie ihnen abſprechen, ſchlieſſen vielleicht von einigen auf alle. Die Sternchen, die man mitten auf dieſen Plätzchen antrift, wie in dem Orion, (oder noch ſchöner, in dem vor dem rechten Fuſſe des Antinous, welcher nicht anders ausſiehet als ein Fixſtern, der mit einem Nebel umgeben iſt) würden, woſern ſie uns näher wären, entweder nach Art der Projection auf denſelben geſehen, oder ſchienen durch jene Maſſen, gleich als durch die Schweife der Cometen, durch.

jederzeit abgemeſſene Rundung dieſer Figuren belehrte mich, daß hier ein unbegreiflich zahlreiches Sternenheer, und zwar um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt, müſte geordnet ſeyn, weil ſonſt ihre freye Stellungen gegen einander, wohl irreguläre Geſtalten, aber nicht abgemeſſene Figuren vorſtellen würden. Ich ſahe auch ein: daß ſie in dem Syſtem, darinn ſie ſich vereinigt befinden, vornemlich auf eine Fläche beſchränkt ſeyn müßten, weil ſie nicht zirkelrunde, ſondern elliptiſche Figuren abbilden, und daß ſie wegen ihres blaſſen Lichts unbegreiflich weit von uns abſtehen. Was ich aus dieſen Analogien geſchloſſen habe wird die Abhandlung ſelber der Unterſuchung des vorurtheilfreyen Leſers darlegen.

In dem zweiten Theile, der den eigentlichſten Vorwurf dieſer Abhandlung in ſich enthält, ſuche ich die Verfaſſung

ſung des Weltbaues aus dem einfachſten Zuſtande der Natur bloß durch mechaniſche Geſetze zu entwickeln. Wenn ich mich unterſtehen darf denenjenigen, die ſich über die Kühnheit dieſes Unternehmens entrüſten, bey der Prüfung womit ſie meine Gedanken beehren, eine gewiſſe Ordnung vorzuſchlagen, ſo wollte ich bitten das **achte Hauptſtück** zuerſt durchzuleſen, welches, wie ich hoffe, ihre Beurtheilung zu einer richtigen Einſicht vorbereiten kan. Wenn ich indeſſen den gneigten Leſer zur Prüfung meiner Meinungen einlade, ſo beſorge ich mit Recht, daß, da Hypotheſen von dieſer Art gemeiniglich nicht in viel beſſeren Anſehen, als philoſophiſche Träume ſtehen, es eine ſaure Gefälligkeit vor einen Leſer iſt, ſich zu einer ſorgfältigen Unterſuchung von ſelbſt erdachten Geſchichten der Natur zu entſchlieſſen und dem Verfaſſer durch alle die Wendungen, dadurch er den Schwierigrigkeiten, die ihm aufſtoſſen, ausweichet, geduldig zu folgen, um vielleicht am Ende, wie die Zuſchauer des londonſchen Marktſchreiers(*), ſeine eigne Leichtgläubigkeit zu belachen. Indeſſen getraue ich mir zu verſprechen: daß, wenn der Leſer durch das vorgeſchlagene Vorbereitungs-Hauptſtück hoffentlich wird überredet worden ſeyn, auf ſo wahrſcheinliche Vermuthungen doch ein ſolches phyſiſches Abentheuer zu wagen, er auf dem Fortgange des Weges nicht ſo viel krumme Abwege und unwegſame Hinderniſſe, als er vielleicht anfänglich beſorgt, antreffen werde.

Ich habe mich in der That mit gröſſeſter Behutſamkeit aller willkührlichen Erdichtungen entſchlagen. Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachſte Chaos verſetzt, keine andere Kräfte als die Anziehungs- und Zurückſtoſſungskraft

---

(*) ſiehe Gellerts Fabel: Hans Nord.

zur Entwickelung der groſſen Ordnung der Natur angewandt, zwey Kräfte, welche beyde gleich gewiß, gleich einfach und zugleich gleich urſprünglich und allgemein ſind. Beyde ſind aus der Newtoniſchen Weltweisheit entlehnet. Die erſtere iſt ein nunmehro auſſer zweifelgeſetztes Naturgeſetz. Die zweyte, welcher vielleicht die Naturwiſſenſchaft des **Newton** nicht ſo viel Deutlichkeit als die erſtere gewähren kan, nehme ich hier nur in demjenigen Verſtande an, da ſie niemand in Abrede iſt, nemlich bey der feinſten Auflöſung der Materie, wie z. E. bey den Dünſten. Aus dieſen ſo einfachen Gründen habe ich auf eine ungekünſtelte Art, ohne andere Folgen zu erſinnen, als diejenigen, worauf die Aufmerkſamkeit des Leſers ganz von ſelber verfallen muß, das folgende Syſtem hergeleitet.

Man erlaube mir ſchlüßlich wegen der Gültigkeit und des angeblichen Werthes der-

derjenigen Sätze, die in der folgenden Theorie vorkommen werden und wornach ich ſie vor billigen Richter geprüft zu werden wünſche, eine kurze Erklärungen zu thun. Man beurtheilt billig den Verfaſſer nach demjenigen Stempel, den er auf ſeine Waare druckt; daher hoffe ich, man werde in den verſchiedenen Theilen dieſer Abhandlung keine ſtrengere Verantwortung meiner Meinungen fodern, als nach Maasgebung des Werths, den ich von ihnen ſelber ausgebe. Ueberhaupt kan die gröſte geometriſche Schärfe und mathematiſche Unfehlbarkeit niemals von einer Abhandlung dieſer Art verlangt werden. Wenn das Syſtem auf Analogien und Uebereinſtimmungen, nach den Regeln der Glaubwürdigkeit und einer richtigen Denkungsart, gegründet iſt; ſo hat es allen Foderungen ſeines Objects genug gethan. Dieſen Grad der Tüchtigkeit meine ich in einigen Stücken dieſer

ſer Abhandlung, als in der Theorie der Fixſternenſyſtemen, in der Hypotheſe von der Beſchaffenheit der neblichten Sterne, in dem allgemeinen Entwurfe von der mechaniſchen Erzeugungsart des Weltbaues, in der Theorie von dem Saturnusringe und einigen andern erreicht zu haben. Etwas minder Ueberzeugung werden einige beſondere Theile der Ausführung gewähren, wie z. E. die Beſtimmung der Verhältniſſe der Eccentricität, die Vergleichung der Maſſen der Planeten, die mancherley Abweichungen der Cometen, und einige andere.

Wenn ich daher in dem ſiebenten Hauptſtück, durch die Fruchtbarkeit des Syſtems und die Annehmlichkeit des größten und wunderwürdigſten Gegenſtandes, den man ſich nur denken kan, angelocket, zwar ſtets an dem Leitfaden der Analogie und einer vernünftigen Glaubwürdigkeit; doch mit einiger Kühnheit die Folgen des Lehegebäudes ſo weit als möglich fortſetze; wenn ich das Unendliche der ganzen Schöpfung, die Bildung neuer Welten und den Untergang der alten, den unbeſchränkten Raum des Chaos der Einbildungskraft darſtelle; ſo hoffe ich, man werde der reizenden Annehmlichkeit des Objects und dem Vergnügen, welches man hat, die Uebereinſtimmungen einer Theorie in ihrer gröſſeſten Ausdehnung zu ſehen, ſo viel Nachſicht vergönnen, ſie nicht nach der größten geometriſchen Strenge, die ohnedem bey dieſer Art der Betrachtungen nicht ſtatt hat, zu beurtheilen. Eben dieſer Billigkeit verſehe ich mich in Anſehung des dritten Theiles. Man wird indeſſen allemal etwas mehr wie bloß willkührliches, obgleich jederzeit etwas weniger als ungezweifeltes, in ſelbigen antreffen.

Innhalt
des ganzen Werks.

Erſter Theil.

Abriß einer allgemeinen ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen, aus den Phänomenis der Milchſtraſſe hergeleitet. Aehnlichkeit dieſes Fixſternenſyſtems mit dem Syſteme der Planeten. Entdeckung vieler ſolcher Syſteme, die ſich in der Weite des Himmels, in Geſtalt elliptiſcher Figuren, zeigen. Neuer Begriff von der ſyſtematiſchen Verfaſſung der ganzen Schöpfung.

Beſchluß. Wahrſcheinliche Vermuthung mehrer Planeten über dem Saturn, aus dem Geſetze, nach welchem die Eccentricität der Planeten mit den Entfernungen zunimmt.

Zweyter Theil.

Erſtes Hauptſtück.

Gründe vor die Lehrverfaſſung eines mechaniſchen Urſprungs der Welt. Gegengründe. Einziger Begriff unter allen möglichen, beyden genug zu thun. Erſter Zuſtand der Natur. Zerſtreuung der Elemente aller Materie durch den ganzen Weltraum. Erſte Regung durch die Anziehung. Anfang der Bildung eines Körpers in dem Punkte der ſtärkſten Attraction. Allgemeine Senkung der Elemente gegen dieſen Centralkörper. Zurückſtoßungskraft der feinſten Theile, darinn die Materie aufgelöſet worden. Veränderte Richtung der ſinkenden Bewegung durch die Verbindung dieſer Kraft mit der erſtern. Einförmige Richtung aller dieſer Bewegungen nach eben derſelben Gegend. Beſtrebung aller Partickeln, ſich zu einer gemeinſchaftlichen Fläche zu dringen und daſelbſt zu häuſen. Mäßigung der Geſchwindigkeit ihrer Bewegung zu einem Gleichgewichte mit der Schweere des Abſtandes ihres Orts. Freyer Umlauf aller Theilchen um den Centralkörper in Cirkelkreiſen. Bildung der Planeten aus dieſen bewegten Elementen. Freye Bewegung der daraus zuſammengeſetzten Planeten in gleicher Richtung in gemeinſchaftlichen Plane, nahe beym Mittelpunkte beynahe in Cirkelkreiſen, und weiter von demſelben mit zunehmenden Graden der Eccentricität.

Zweytes Hauptſtück.

Handelt von der verſchiedenen Dichtigkeit der Planeten und dem Verhältniſſe ihrer Maſſen. Urſache woher die nahen Planeten dichterer Art ſind, als die entferneten. Unzulänglichkeit der Erklärung des Newton. Woher der Centralkörper leichterer Art iſt, als die nächſt um ihn laufende Kugeln. Verhältniß der Maſſen der Planeten, nach der Proportion der Entfernungen. Urſache aus der Art der Erzeugung, woher der Centralkörper die gröſte Maſſe hat. Ausrechnung der Dünnigkeit, in welcher alle Elemente der Weltmaterie zerſtreuet geweſen. Wahrſcheinlichkeit und Nothwendigkeit dieſer Verdünnung. Wichtiger Beweis der Art der Erzeugung der Himmelskörper aus einer merkwürdigen Analogie des Herren de Buffon.

Drittes Hauptſtück.

Von der Eccentricität der Planetenkreiſe und dem Urſprunge der Cometen. Die Eccentricität nimmt

Grad-

Gradweiſe, mit den Entfernungen von der Sonne, zu. Urſache dieſes Geſetzes aus der Cosmogonie. Woher die Cometenkreiſe von dem Plane der Eckliptick frey ausſchweifen. Beweis, daß die Cometen aus der leichteſten Gattung des Stoffes gebildet ſeyn. Beyläufige Anmerkung von dem Nordſcheine.

Viertes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge der Monde und den Bewegungen der Planeten um die Achſe. Der Stoff zu Erzeugung der Monde war in der Sphäre, daraus der Planet die Theile zu ſeiner eigenen Bildung ſamlete, enthalten. Urſache der Bewegung dieſer Monde mit allen Beſtimmungen. Woher nur die großen Planeten Monde haben. Von der Achſendrehung der Planeten. Ob der Mond ehedem eine ſchnellere gehabt habe? Ob die Geſchwindigkeit der Umwälzung der Erde ſich vermindere? Von der Stellung der Achſe der Planeten gegen, den Plan ihrer Kreiſe. Verrückung ihrer Achſe.

Fünftes Hauptſtück.

Von dem Urſprunge des Saturnusringes und der Berechnung ſeiner täglichen Umdrehung aus dem Verhältniſſen deſſelben. Erſter Zuſtand des Saturns mit der Beſchaffenheit eines Cometen verglichen. Bildung eines Ringes aus den Theilchen ſeiner Athmoſphäre vermittelſt der von ſeinem Umſchwunge eingedrückten Bewegungen. Beſtimmung der Zeit ſeiner Achſendrehung nach dieſer Hypotheſe. Betrachtung der Figur des Saturns. Von der ſphäroidiſchen Abplattung der Himmelskörper überhaupt. Nähere Beſtimmung der Beſchaffenheit dieſes Ringes. Wahrſcheinliche Vermuthung neuer Entdeckungen. Ob die Erde vor der Sündfluth nicht einem Ring gehabt habe?

Sech

Sechſtes Hauptſtück.

Von dem Zodiackallichte.

Siebendes Hauptſtück.

Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit ſowohl dem Raume als der Zeit nach. Urſprung eines groſſen Syſtems der Fixſterne. Centralkörper im Mittelpunkte des Sternenſyſtems. Unendlichkeit der Schöpfung. Allgemeine ſyſtematiſche Beziehung in ihrem ganzen Innbegriffe. Centralkörper der ganzen Natur. Succeßive Fortſetzung der Schöpfung in aller Unendlichkeit der Zeiten und Räume, durch unaufhörliche Bildung neuer Welten. Betrachtung über das Chaos der ungebildeten Natur. Allmählicher Verfall und Untergang des Weltbaues. Wohlanſtändigkeit eines ſolchen Begriffes. Wiedererneurung der verfallenen Natur.

Zugabe zum Siebenden Hauptſtücke.

Allgemeine Theorie und Geſchichte der Sonne überhaupt. Woher der Centralkörper eines Weltbaues ein feuriger Körper iſt. Nähere Betrachtung ſeiner Natur. Gedanken von den Veränderungen der ihn umgebenden Luft. Erlöſchung der Sonnen. Naher Anblick ihrer Geſtalt. Meinung des Herren Wright von dem Mittelpunkte derganzen Natur. Verbeſſerung derſelben.

Achtes Hauptſtück.

Allgemeiner Beweis von der Richtigkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung der Einrichtung des Welt-

Weltbaues überhaupt, inſonderheit von der Gewißheit der gegenwärtigen. Die weſentliche Fähigkeit der Naturen der Dinge, ſich von ſelber zur Ordnung und Vollkommenheit zu erheben, iſt der ſchönſte Beweis des Daſeyns GOttes. Vertheidigung gegen den Vorwurf des Naturalismus.

Die Verfaſſung des Weltbaues iſt einfach und nicht über die Kräfte der Natur geſetzt. Analogien, die den mechaniſchen Urſprung der Welt mit Gewißheit bewähren. Eben daſſelbe aus den Abweichungen bewieſen. Die Anführung einer unmittelbaren göttlichen Anordnung thut dieſen Fragen kein Gnüge. Schwierigkeit, die den Newton beweg, den mechaniſchen Lehrbegriff aufzugeben. Auflöſung dieſer Schwierigkeit. Das vorgetragene Syſtem iſt das einzige Mittel unter allen möglichen beyderſeitigen Gründen ein Gnüge zu leiſten. Wird ferner durch das Verhältniß der Dichtigkeit der Planeten, ihrer Maſſen, der Zwiſchenräume ihres Abſtandes und dem ſtuffenartigen Zuſammenhange ihrer Beſtimmungen erwieſen. Die Bewegungsgründe der Wahl GOttes beſtimmen dieſe Umſtände nicht unmittelbar. Rechtfertigung in Anſehung der Religion. Schwierigkeiten, die ſich bey einer Lehrverfaſſung von der unmittelbaren göttlichen Anordnung hervorthun.

Dritter Theil.

Enthält eine Vergleichung zwiſchen den Einwohnern der Geſtirne.

Ob alle Planeten bewohnt ſeyn? Urſache daran zu zweifeln. Grund der phyſiſchen Verhältniſſe zwiſchen den Bewohnern verſchiedener Planeten. Betrachtung des Menſchen. Urſachen der Unvollkom-

* * *

menheit ſeiner Natur. Natürliches Verhältniß der körperlichen Eigenſchaften der belebten Creaturen, nach ihrem verſchiedenen Abſtande von der Sonne. Folgen dieſer Verhältniß auf ihre geiſtige Fähigkeiten. Vergleichung der denkenden Naturen auf verſchiedenen Himmelskörpern. Beſtätigung aus gewiſſen Umſtänden ihrer Wohnplätze. Fernerer Beweis aus den Anſtalten der göttlichen Vorſehung die zu ihrem Beſten gemacht ſind. Kurze Ausſchweifung.

Beſchluß.

Die Begebenheiten des Menſchen in dem künftigen Leben.

Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels.

Erſter Theil,

Abriß einer ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen,

imgleichen

von der Vielheit ſolcher Fixſternſyſtemen.

Seht jene groſſe Wunderkette die alle Theile dieſer Welt,
Vereinet und zuſammenzieht und die das groſſe Ganz erhält.

Pope.

Kurzer Abriß
der nöthigſten Grundbegriffe
der
Newtoniſchen Weltwiſſenſchaft (*)
die zu dem Verſtande
des nachfolgenden erfordert werden.

Sechs Planeten, davon drey Begleiter haben, Merkur, Venus, die Erde mit ihrem Monde, Mars, Jupiter mit vier und Saturn mit fünf Trabanten, die um die Sonne als den Mittelpunkt Kreiſe beſchreiben, nebſt den Cometen, die es von allen Seiten her und in ſehr langen Kreiſen thun, machen ein Syſtem aus, welches man das Syſtem der Sonnen oder auch den planetiſchen Weltbau nennt. Die Bewegung aller dieſer Körper, weil ſie kreisförmig und in ſich ſelbſt zurückkehrend iſt, ſetzet zwey

---

(*) Dieſe kurze Einleitung, welche vielleicht in Anſehung der meiſten Leſer überflüßig ſeyn möchte, habe ich denen, die etwa der Newtoniſchen Grundſätze nicht genugſam kundig ſeyn, zur Vorbereitung der Einſicht in die folgende Theorie vorher ertheilen wollen.

Kräfte voraus, welche bey einer jeglichen Art des Lehrbegriffs gleich nothwendig ſind, nemlich eine **ſchieſſende Kraft**, dadurch ſie in jedem Punkte ihres krumlienigten Laufes die gerade Richtung fortſetzen, und ſich ins Unendliche entfernen würden, wenn nicht eine andere **Kraft**, welche es auch immer ſeyn mag, ſie beſtändig nöthigte dieſe zu verlaſſen und in einem krummen Gleiſe zu laufen, der die Sonne als den Mittelpunkt umfaſſet. Dieſe zweyte Kraft, wie die Geometrie ſelber es ungezweifelt ausmacht, zielt allenthalben zu der Sonne hin und wird daher die ſinkende, die Centripetalkraft, oder auch die Gravität genennet.

Wenn die Kreiſe der Himmelskörper genaue Cirkel wären, ſo würde die allereinfachſte Zergliederung der Zuſammenſetzung krumlienigter Bewegungen zeigen: daß ein anhaltender Trieb gegen den Mittelpunkt dazu erfordert werde; allein obgleich ſie an allen Planeten ſowohl als Cometen Ellipſen ſind, in deren gemeinſchaftlichem Brennpunkte ſich die Sonne befindet, ſo thut doch die höhere Geometrie mit Hülfe der Kepleriſchen Analogie, (nach welcher der **Radius Vector**, oder die von dem Planeten zur Sonne gezogene Linie, ſtets ſolche Räume von der elliptiſchen Bahn abſchneidet, die den Zeiten proportionirt ſeyn,) gleichfals mit untrieglicher Gewisheit dar: daß eine Kraft den Planet in dem ganzen Kreislaufe gegen den Mittelpunkt der Sonne unabläßig treiben müße. Dieſe Senkungskraft, die durch den ganzen Raum des Planetenſyſtems her-

her-

herſchet und zu der Sonne hinzielet, iſt alſo ein ausgemachtes Phänomenon der Natur, und eben ſo zuverläßig iſt auch das Geſetze erwieſen, nach welchem ſich dieſe Kraft von dem Mittelpunkte in die ferne Weiten erſtrecket. Sie nimmt immer umgekehrt ab, wie die Quadrate der Entfernungen von demſelben zunehmen. Dieſe Regel fließt auf eine eben ſo untriegliche Art aus der Zeit die die Planeten in verſchiedenen Entfernungen zu ihren Umläufen gebrauchen. Dieſe Zeiten ſind immer wie die Quadratwurzel aus den **Cubis** ihrer mitlern Entfernungen von der Sonne, woraus hergeleitet wird: daß die Kraft, die dieſe Himmelskörper zu dem Mittelpunkte ihrer Umwälzung treibt, in umgekehrten Verhältniſſe der Quadrate des Abſtandes abnehmen müſſe.

Eben daſſelbe Geſetz was unter den Planeten herrſcht, in ſo fern ſie um die Sonne laufen, findet ſich auch bey den kleinen Syſtemen, nemlich denen, die die um ihre Hauptplaneten bewegte Monden ausmachen. Ihre Umlaufszeiten ſind eben ſo gegen die Entfernungen proportionirt, und ſetzen eben daſſelbe Verhältniß der Senkungskraft gegen den Planeten feſt, als dasjenige iſt, dem dieſer zu der Sonne hin unterworfen iſt. Alles dieſes iſt aus der untrieglichſten Geometrie, vermittelſt unſtrittiger Beobachtungen, auf immer auſſer Wiederſpruch geſetzt. Hiezu kommt noch die Idee, daß dieſe Senkungskraft eben derſelbe Antrieb ſey, der auf der Oberfläche des Planeten die Schweere genannt wird, und der von dieſem ſich ſtufenweiſe nach dem angeführten Geſetze mit den Entfernungen vermindert. Dieſes erſiehet man aus der Vergleichung der Quantität der Schweere auf der Oberfläche der Erde mit der Kraft, die den Mond zum Mittelpunkte ſeines Kreiſes hintreibt, welche gegen einander eben ſo wie die Attraktion in dem ganzen Weltgebäude, nemlich im umgekehrten Verhältniß des Quadrats der Entfernungen iſt. Dies iſt die Urſache, warum man oftgemeldete Centralkraft auch die Gravität nennet.

Weil es überdem auch im höchſten Grade wahrſcheinlich iſt: daß, wenn eine Wirkung nur in Gegenwart und nach Proportion der Annäherung zu einem gewiſſen Körper geſchiehet, die Richtung derſelben auch aufs genaueſte auf dieſen Körper beziehend iſt, zu glauben ſey, dieſer Körper ſey, auf was für Art es auch wolle, die Urſache derſelben; ſo hat man um deswillen Grund genug zu haben vermeynet, dieſe allgemeine Senkung der Planeten gegen die Sonne, einer Anziehungskraft der letztern zuzuſchreiben, und dieſes Vermögen der Anziehung allen Himmelskörpern überhaupt beyzulegen.

Wenn ein Körper alſo dieſem Antriebe der ihn zum Sinken gegen die Sonne oder irgend einen Planeten treibt, frey überlaſſen wird; ſo wird er in ſtets beſchleunigter Bewegung zu ihm niederfallen und in kurzem ſich mit deſſelben Maſſe vereinigen. Wenn er aber einen Stoß nach der Seite hin bekommen hat; ſo wird er, wenn dieſer nicht ſo kräftig iſt, dem Drucke des Sinkens genau das Gleichgewicht zu leiſten, ſich in einer gebogenen Bewegung zu dem Centralkörper hinein ſenken, und wenn der Schwung, der ihm eingedruckt worden, wenigſtens ſo ſtark geweſen, ihn, ehe er die Oberfläche deſſelben berührt, von der ſenkrechten Linie um die halbe Dicke des Körpers im Mittelpunkte zu entfernen, ſo wird er nicht deſſen Oberfläche berühren, ſondern, nachdem er ſich dichte um ihn geſchwungen hat, durch die vom Falle erlangte Geſchwindigkeit ſich wieder ſo hoch erheben, als er gefallen war, um in beſtändiger Kreisbewegung um ihn ſeinen Umlauf fortzuſetzen.

Der Unterſchied zwiſchen den Laufkreiſen der Cometen und Planeten beſtehet alſo in der Abwiegung der Seitenbewegung gegen den Druck, der ſie zum Fallen treibt; welche zwey Kräfte je mehr ſie der Gleichheit nahe kommen, deſto ähnlicher wird der Kreis der Cirkelfigur, und je ungleicher ſie ſeyn, je ſchwächer die ſchieſſende Kraft in Anſehung der Centralkraft iſt, deſto länglichter iſt der Kreis, oder wie man es nennt, deſto eccentriſcher iſt er, weil der Himmelskörper in einem Theile ſeiner Bahn ſich der Sonne weit mehr nähert, als im andern.

Weil nichts in der ganzen Natur auf das genaueſte abgewogen iſt, ſo hat auch kein Planet eine ganz cirkelförmige Bewegung; aber die Cometen weichen am meiſten davon ab, weil der Schwung, der ihnen zur Seite eingedrückt worden, am wenigſten zu der Centralkraft ihres erſten Abſtandes proportionirt geweſen.

Ich werde mich in der Abhandlung ſehr oft des Ausdrucks einer ſyſtematiſchen Verfaſſung des **Weltbaues** bedienen. Damit man keine Schwierigkeit finde, ſich deutlich vorzuſtellen, was dadurch ſoll angedeutet werden, ſo will ich mich darüber mit wenigem erklären. Eigentlich machen alle Planeten und Cometen, die zu unſerem Weltbau gehören, dadurch ſchon ein **Syſtem** aus, daß ſie ſich um einen gemeinſchaftlichen Centralkörper drehen. Ich nehme aber dieſe Benennung noch in engerem Verſtande, indem ich auf die genauere Beziehungen ſehe, die ihre Verbindung mit einander regelmäßig und gleichförmig gemacht hat. Die Kreiſe der Planeten beziehen ſich ſo nahe, wie möglich auf eine gemeinſchaftliche Fläche, nemlich auf die verlängerte Aequatorsfläche der Sonne; die Abweichung von dieſer Regel findet nur bey der äuſſerſten Grenze des Syſtems, da alle Bewegungen allmählich aufhören, ſtatt. Wenn daher eine gewiſſe Anzahl Himmelskörper, die um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt geordnet ſind, und ſich um ſelbigen bewegen, zugleich auf eine gewiſſe Fläche ſo beſchrenkt worden, daß ſie von ſelbiger zu beyden Seiten nur ſo wenig als möglich abzuweichen die Freyheit haben: wenn die Abweichung nur bey denen, die von dem Mittelpunkte am weiteſten entfernet ſind, und daher an den Beziehungen weniger Antheil als die andern haben, ſtufenweiſe ſtatt findet; ſo ſage ich, dieſe Körper befinden ſich in einer **ſyſtematiſchen Verfaſſung** zuſammen verbunden.

Allgemeine
Naturgeſchichte
und
Theorie des Himmels.

Erſter Theil,
von der
ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen.

Der Lehrbegriff von der allgemeinen Verfaſſung des Weltbaues hat ſeit den Zeiten des Huygens keinen merklichen Zuwachs gewonnen. Man weiß noch zur Zeit nichts mehr, als was man ſchon damals gewuſt hat, nemlich, daß ſechs Planeten mit zehn Begleitern, welche alle beynahe auf einer Fläche die Cirkel ihres Umlaufs gerichtet haben, und die ewige cometiſche Kugeln, die nach allen Seiten ausſchweifen, ein

Syſtem ausmachen, deſſen Mittelpunkt die Sonne iſt, gegen welche ſich alles ſenkt, um welche ihre Bewegungen gehen, und von welcher ſie alle erleuchtet, erwärmet und belebet werden; daß endlich die Fixſterne als eben ſo viel Sonnen, Mittelpunkte von ähnlichen Syſtemen ſeyn, in welchen alles eben ſo groß und eben ſo ordentlich als in den unſrigen eingerichtet ſeyn mag, und daß der unendliche Weltraum von Weltgebäuden wimmele, deren Zahl und Vortreflichkeit ein Verhältniß zur Unermeßlichkeit ihres Schöpfers hat.

Das ſyſtematiſche, welches in der Verbindung der Planeten, die um ihre Sonnen laufen, ſtatt fand, verſchwand alhier in der Menge der Fixſternen; und es ſchien, als wenn die geſetzmäßige Beziehung, die im Kleinen angetroffen wird, nicht unter den Gliedern des Weltalls im Groſſen herrſche; die Fixſterne bekamen kein Geſetz, durch welches ihre Lagen gegen einander eingeſchränket wurden, und man ſahe ſie alle Himmel und aller Himmel Himmel ohne Ordnung und ohne Abſicht erfüllen. Seit dem die Wißbegierde des Menſchen ſich dieſe Schranken geſetzet hat, ſo hat man weiter nichts gethan, als die Gröſſe desjenigen daraus abzunehmen und zu bewundern, der in ſo unbegreiflich groſſen Werken ſich offenbaret hat.

Dem Herrn Wright von Durham, einem Engländer, war es vorbehalten, einen glücklichen Schritt zu einer Bemerkung zu thun, welche von ihm ſelber zu keiner gar zu tüchtigen Abſicht gebraucht zu ſeyn ſcheinet, und deren nützliche Anwendung er nicht genugſam beobachtet hat. Er betrachtete die Fixſterne nicht als ein ungeordnetes und ohne Abſicht zerſtreutes Gewimmel, ſondern er fand eine ſyſtematiſche Verfaſſung im Ganzen, und eine allgemeine Beziehung dieſer Geſtirne gegen einen Hauptplan der Raume, die ſie einnehmen.

Wir wollen den Gedanken, den er vorgetragen, zu verbeſſern und ihm diejenige Wendung zu ertheilen ſuchen, dadurch er an wichtigen Folgen fruchtbar ſeyn kan, deren völlige Beſtätigung den künftigen Zeiten aufbehalten iſt.

Jedermann, der den beſtirnten Himmel in einer heitern Nacht anſiehet, wird denjenigen lichten Streif gewahr, der durch die Menge der Sterne, die daſelbſt mehr als anderwerts gehäuft ſeyn, und durch ihre ſich in der groſſen Weite verlierende Kentlichkeit, ein einförmigtes Licht darſtellet, welches man mit dem Nahmen der **Milchſtraſſe** benennet hat. Es iſt zu bewundern, daß die Beobachter des Himmels durch die Beſchaffenheit dieſer am Himmel kenntlich unterſchiedenen Zone nicht längſt bewogen worden, ſonderbare Beſtimmungen in der Lage der Fixſterne daraus abzunehmen. Denn man ſiehet ihn die Richtung eines größten Zirkels, und zwar in ununterbrochenem Zuſammenhange, um den ganzen Himmel einnehmen, zwey Bedingungen, die eine ſo genaue Beſtimmung und von dem Unbeſtimmten des Ungefehrs ſo kenntlich unterſchiedene Merkmale mit ſich führen, daß aufmerkmerkſame Sternkundige natürlicher Weiſe dadurch hätten veranlaſſet werden ſollen, der Erklärung einer ſolchen Erſcheinung mit Aufmerkſamkeit nachzuſpüren.

Weil die Sterne nicht auf die ſcheinbare hole Himmelsſphäre geſetzet ſind, ſondern einer weiter als der andere von unſerm Geſichtspuncte entfernet, ſich in der Tiefe des Himmels verlieren: ſo folget aus dieſer Erſcheinung, daß in den Entfernungen, darinn ſie einer hinter dem andern von uns abſtehen, ſie ſich nicht in einer nach allen Seiten gleichgültigen Zerſtreuung befinden, ſondern ſich auf eine gewiſſe Fläche vornemlich beziehen müſſen, die durch unſern Geſichtspunkt gehet, und welcher ſie ſich ſo nahe als möglich zu befinden beſtimmet ſind.

Dieſe Beziehung iſt ein ſo ungezweifeltes Phänomenon, daß auch ſelber die übrigen Sterne, die in dem weißlichten Streiſe der Milchſtraſſe nicht begriffen ſind, doch um deſto gehäufter und dichter geſehen werden, je näher ihre Oerter dem Cirkel der Milchſtraſſe ſind, ſo, daß von den 2000 Sternen, die das bloſſe Auge am Himmel entdecket, der gröſte Theil in einer nicht gar breiten Zone, deren Mitte die Milchſtraſſe einnimmt, angetroffen wird.

Wenn wir nun eine Fläche durch den Sternenhimmel hindurch in unbeſchränkte Weiten gezogen gedenken, und annehmen: daß zu dieſer Fläche alle Fixſterne und Syſtemata eine allgemeine Beziehung ihres Orts haben, um ſich derſelben näher als andern Gegenden zu befinden, ſo wird das Auge, welches ſich in dieſer Beziehungsfläche befindet, bey ſeiner Ausſicht in das Feld der Geſtirne, an der hohlen Kugelfläche des Firmaments, dieſe dichteſte Häufung der Sterne in der Richtung ſolcher gezogenen Fläche unter der Geſtalt einer von mehrerem Lichte erleuchteten Zone erblicken. Dieſer lichte Streif wird nach der Richtung eines gröſten Zirkels fortgehen, weil der Stand des Zuſchauers in der Fläche ſelber iſt. In dieſer Zone wird es von Sternen wimmeln, welche durch die nicht zu unterſcheidende Kleinigkeit der hellen Punkte, die ſich einzeln dem Geſichte entziehen, und durch ihre ſcheinbare Dichtigkeit, einen einförmig weißlichten Schimmer, mit einem Worte, eine Milchſtraſſe vorſtellig machen. Das übrige Himmelsheer, deſſen Beziehung gegen die gezogene Fläche ſich nach und nach vermindert, oder welches ſich auch dem Stande des Beobachters näher befindet, wird mehr zerſtreuet, wiewol doch, ihrer Häufung nach, auf eben dieſen Plan beziehend geſehen werden. Endlich folget hieraus, daß unſere Sonnenwelt, weil von ihr aus dieſes Syſtem der Fixſterne in der Richtung eines gröſſeſten Zirkels geſehen wird, mit in eben derſelben groſſen Fläche befindlich ſey, und mit den übrigen ein Syſtem ausmache.

Wir wollen, um in die Beſchaffenheit der allgemeinen Verbindung, die in dem Weltbaue herrſchet, deſto beſſer zu dringen, die Urſache zu entdecken ſuchen, welche die Oerter der Fixſterne auch eine gemeinſchaftliche Fläche beziehend gemacht hat.

Die Sonne ſchrenket die Weite ihrer Anziehungskraft nicht in den engen Bezirk des Planetengebäudes ein. Allem Anſehen nach erſtreckt ſie ſelbige ins unendliche. Die Cometen, die ſich ſehr weit über den Kreiß des Saturns erheben, werden durch die Anziehung der Sonne genöthiget, wieder zurück zu kehren und in Kreiſen zu laufen. Ob es alſo gleich der Natur einer Kraft, die dem Weſen der Materie einverleibt zu ſeyn ſcheinet, gemäſſer iſt, unbeſchränkt zu ſeyn, und ſie auch wirklich von denen, die Newtons Sätze annehmen, davor erkannt wird; ſo wollen wir doch nur zugeſtanden wiſſen, daß dieſe Anziehung der Sonne ohngefehr bis zum nächſten Fixſterne reiche, und daß die Fixſterne als eben ſo viel Sonnen in gleichem Umfange um ſich wirken, folglich daß das ganze Heer derſelben einander durch die Anziehung zu nähern beſtrebt ſey; ſo finden ſich alle Weltſyſtemen in der Verfaſſung, durch die gegenſeitige Annäherung, die unaufhörlich und durch nichts gehindert iſt, über kurz oder lang in einen Klumpen zuſammen zu fallen, wofern dieſem Ruin nicht ſo wie bey den Kugeln unſers planetiſchen Syſtems durch die den Mittelpunkt fliehende Kräfte vorgebeugt worden, welche, indem ſie die Himmelskörper von dem geraden Falle abbeugen, mit den Kräften der Anziehung in Verbindung die ewige Kreisumläufe zuwege bringen, dadurch das Gebäude der Schöpfung vor der

Zerſtörung geſichert und zu einer unvergänglichen Dauer geſchickt gemacht wird.

So haben denn alle Sonnen des Firmaments Umlaufsbewegungen, entweder um einen allgemeinen Mittelpunkt oder um viele. Man kann ſich aber allhier der Analogie bedienen, deſſen, was bey den Kreisläufen unſerer Sonnenwelt bemerket wird: daß nemlich, gleichwie eben dieſelbe Urſache, die den Planeten die Centerfliehkraft, durch die ſie ihre Umläufe verrichten, ertheilet hat, ihre Laufkreiſe auch ſo gerichtet: daß ſie ſich alle auf eine Fläche beziehen, alſo auch die Urſache, welche es auch immer ſeyn mag, die den Sonnen der Oberwelt, als ſo viel Wandelſternen höherer Weltordnungen die Kraft der Umwendung gegeben, ihre Kreiſe zugleich ſo viel möglich auf eine Fläche gebracht, und die Abweichungen von derſelben einzuſchränken beſtrebt geweſen.

Nach dieſer Vorſtellung kann man das Syſtem der Fixſterne einiger maſſen durch das planetiſche abſchildern, wenn man dieſes unendlich vergröſſert. Denn wenn wir an ſtatt der 6 Planeten mit ihren 10 Begleitern ſo viele tauſend derſelben, und an ſtatt der 28 oder 30 Cometen, die beobachtet worden, ihrer hundert oder tauſendmal mehr annehmen, wenn wir eben dieſe Körper als ſelbſtleuchtend gedenken, ſo würde dem Auge des Zuſchauers, das ſie von der Erde anſiehet, eben der Schein als von den Fixſternen der Milchſtraſſe entſtehen. Denn die gedachte Planeten würden durch ihre Naheit zu dem gemeinen Plane ihrer Beziehung, uns, die wir mit unſerer Erde in eben demſelben Plane befindlich ſeyn, eine von unzählbaren Sternen dicht erleuchtete Zone darſtellen, deren Richtung nach dem gröſſeſten Zirkel gienge; dieſer lichte Streifen würde allenthalben mit Sternen genugſam beſetzet ſeyn, obgleich gemäß der Hypotheſe es Wandelſterne, mithin nicht an einen Ort geheftet ſind, denn es würden ſich allezeit nach einer Seite Sterne genug durch ihre Verſetzung befinden, obgleich andere dieſen Ort geändert hätten.

Die Breite dieſer erleuchteten Zone, welche eine Art eines Thierkreiſes vorſtellet, wird durch die verſchiedene Grade der Abweichung beſagter Irrſterne von dem Plane ihrer Beziehung und durch die Neigung ihrer Kreiſe gegen dieſelbe Fläche veranlaſſet werden; und weil die meiſten dieſem Plane nahe ſeyn, ſo wird ihre Anzahl nach dem Maaſſe der Entfernung von dieſer Fläche zerſtreuter erſcheinen; die Cometen aber, die alle Gegenden ohne Unterſcheid einnehmen, werden das Feld des Himmels von beyden Seiten bedecken.

Die Geſtalt des Himmels der Fixſterne hat alſo keine andere Urſache, als eben eine dergleichen ſyſtematiſche Verfaſſung im Groſſen, als der planetiſche Weltbau im Kleinen hat, indem alle Sonnen ein Syſtem ausmachen, deſſen allgemeine Beziehungsfläche die Milchſtraſſe iſt; die ſich am wenigſten auf dieſe Fläche beziehende, werden zur Seite geſehen, ſie ſind aber eben deswegen weniger gehäuhäufet, weit zerſtreuter und ſeltener. Es ſind ſo zu ſagen die Cometen unter den Sonnen.

Dieſer neue Lehrbegriff aber legt den Sonnen eine fortrückende Bewegung bey, und jedermann erkennet ſie doch als unbewegt, und von Anbeginn her an ihre Oerter geheftet. Die Benennung, die die Fixſterne davon erhalten haben, ſcheinet durch die Beobachtung aller Jahrhunderte beſtätigt und ungezweifelt zu ſeyn. Dieſe Schwierigkeit würde das vorgetragene Lehrgebäude vernichten, wenn ſie gegründet wäre. Allein allem Anſehen nach iſt dieſer Mangel der Bewegung nur etwas ſcheinbares. Es iſt entweder nur eine ausnehmende Langſamkeit, die von der groſſen Entfernung von dem gemeinen Mittelpunkte ihres Umlaufs, oder eine Unmerklichkeit, die durch den Abſtand von dem Orte der Beobachtung veranlaſſet wird. Laſſet uns die Wahrſcheinlichkeit dieſes Begriffes durch die Ausrechnung der Bewegung ſchätzen, die ein unſerer Sonne naher Fixſtern haben würde, wenn wir ſetzten, daß unſere Sonne der Mittelpunkt ſeines Kreiſes wäre. Wenn ſeine Weite nach dem Huygen über 21000mal gröſſer, als der Abſtand der Sonne von der Erde angenommen wird; ſo iſt nach dem ausgemachten Geſetze der Umlaufszeiten, die im Verhältniß der Quadratwurzel aus dem Würfel der Entfernungen vom Mittelpunkte ſtehen, die Zeit, die er anwenden müſte, ſeinen Zirkel um die Sonne einmal zu durchlaufen, von mehr als anderthalb Millionen Jahre, und dieſes würde in 4000 Jahren eine Verrückung ſeines Orts nur um einen Grad ſetzen. Da nun nur vielleicht ſehr wenige Fixſterne der Sonne ſo nahe ſind, als Huygen den Sirius ihr zu ſeyn gemuthmaſſet hat, da die Entfernung des übrigen Himmelsheeres des letzteren ſeine vielleicht ungemein übertrift, und alſo zu ſolcher periodiſchen Umwendung ungleich längere Zeiten erfordern würden, überdem auch wahrſcheinlicher iſt, daß die Bewegung der Sonnen des Sternenhimmels um einen gemeinſchaftlichen Mittelpunkt gehe, deſſen Abſtand ungemein groß, und die Fortrückung der Sterne daher überaus langſam ſeyn kan: ſo läßt ſich hieraus mit Wahrſcheinlichkeit abnehmen, daß alle Zeit, ſeit der man Beobachtungen am Himmel angeſtellet hat, vielleicht noch nicht hinlänglich ſey, die Veränderung, die in ihren Stellungen vorgegangen, zu bemerken. Man darf indeſſen noch nicht die Hoffnung aufgeben, auch dieſe mit der Zeit zu entdecken. Es werden ſubtile und ſorgfältige Aufmerker, imgleichen eine Vergleichung weit von einander abſtehender Beobachtungen dazu erfordert. Man müßte dieſe Beobachtungen vornemlich auf die Sterne der Milchſtraſſe richten (*), welche der Hauptplan aller Bewegung iſt. Herr **Bradley** hat beynahe un-

---

(*) Imgleichen auf diejenige Haufen von Sternen, deren viele in einem kleinen Raume bey einander ſeyn, als z. E. das Siebengeſtirn, welche vielleicht unter ſich ein kleines Syſtem in dem Gröſſern ausmachen.

unmerkliche Fortrückungen der Sterne beobachtet. Die Alten haben Sterne an gewiſſen Stellen des Himmels gemerket, und wir ſehen neue an andern. Wer weiß, waren es nicht die vorigen, die nur den Ort geändert haben. Die Vortreflichkeit der Werkzeuge und die Vollkommenheit der Sternenwiſſenſchaft machen uns gegründete Hoffnung zu Entdeckung ſo ſonderbarer Merkwürdigkeiten (*). Die Glaubwürdigkeit der Sache ſelber aus den Gründen der Natur und der Analogie unterſtützen dieſe Hoffnung ſo gut, daß ſie die Aufmerkſamkeit der Naturforſcher reitzen können, ſie in Erfüllung zu bringen.

Die Milchſtraſſe iſt, ſo zu ſagen, auch der Thierkreis neuer Sterne, welche faſt in keiner andern Himmelsgegend, als in dieſer, wechſelsweiſe ſich ſehen laſſen und verſchwinden. Wenn dieſe Abwechſelung ihrer Sichtbarkeit von ihrer periodiſchen Entfernung und Annäherung zu uns herrühret, ſo ſcheinet wohl aus der angeführten ſyſtematiſchen Verfaſſung der Geſtirne, daß ein ſolches Phänomenon mehrentheils nur in dem Bezirk der Milchſtraſſe müſſe geſehen werden. Denn da es Sterne ſind, die in ſehr ablangen Kreiſen um andere Fir-

---

(*) de la Hire bemerket in den Memoires der Academie zu Paris vom Jahr 1693, er habe ſowohl aus eigenen Beobachtungen, als auch aus Vergleichung derſelben mit des Ricciolus ſeinen eine ſtarke Aenderung in den Stellungen der Sterne des Siebengeſtirns wahrgenommen.

ſterne als Trabanten um ihre Hauptplaneten laufen, ſo erfordert es die Analogie mit unſerm planetiſchen Weltbau, in welchem nur die dem gemeinen Plane der Bewegungen nahe Himmelskörper um ſich laufende Begleiter haben, daß auch nur die Sterne, die in der Milchſtraſſe ſind, um ſich laufende Sonnen haben werden.

Ich komme zu demjenigen Theile des vorgetragenen Lehrbegriffs, der ihn durch die erhabene Vorſtellung, welche er von dem Plane der Schöpfung darſtellet, am meiſten reitzend macht. Die Reihe der Gedanken, die mich darauf geleitet haben, iſt kurz und ungekünſtelt; ſie beſtehet in folgendem. Wenn ein Syſtem von Fixſternen, welche in ihren Lagen ſich auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehen, ſo wie wir die Milchſtraſſe entworfen haben, ſo weit von uns entfernet iſt, daß alle Kenntlichkeit der einzelnen Sterne, daraus es beſtehet, ſo gar dem Sehrohre nicht mehr empfindlich iſt: wenn ſeine Entfernung zu der Entfernung der Sterne der Milchſtraſſe eben das Verhältniß, als dieſe zum Abſtande der Sonne von uns hat; kurz, wenn eine ſolche Welt von Fixſternen in einem ſo unermeßlichen Abſtande von dem Auge des Beobachters, das ſich auſſerhalb demſelben befindet, angeſchauet wird, ſo wird dieſelbe unter einem kleinen Winkel als ein mit ſchwachem Lichte erleuchtetes Räumchen erſcheinen, deſſen Figur zirkelrund ſeyn wird, wenn ſeine Fläche ſich dem Auge gerade zu darbietet und elliptiſch, wenn es von der Seite geſehen wird. Die

Schwä-

Schwäche des Lichts, die Figur und die kennbare Gröſſe des Durchmeſſers werden ein ſolches Phänomenon, wenn es vorhanden iſt, von allen Sternen, die einzeln geſehen werden, gar deutlich unterſcheiden.

Man darf ſich unter den Beobachtungen der Sternkundigen nicht lange nach dieſer Erſcheinung umſehen. Sie iſt von unterſchiedlichen Beobachtern deutlich wahrgenommen worden. Man hat ſich über ihre Seltſamkeit verwundert; man hat gemuthmaſſet und bisweilen wunderlichen Einbildungen, bisweilen ſcheinbaren Begriffen, die aber doch eben ſo ungegründet, als die erſtern waren, Platz gegeben. Die neblichten Sterne ſind es, welche wir meynen, oder vielmehr eine Gattung derſelben, die der Herr von Maupertuis ſo beſchreibet (*): **Daß es kleine, etwas mehr als das Finſtere des leeren Himmelsraums erleuchtete Plätzchen ſeyn, die alle darinn überein kommen, daß ſie mehr oder weniger offene Ellipſen vorſtellen, aber deren Licht weit ſchwächer iſt, als irgend ein anderes, das man am Himmel gewahr wird.** Der Verfaſſer der Aſtrotheologie bildete ſich ein, daß es Oefnungen im Firmamente wären, durch welche er den Feuerhimmel zu ſehen glaubte. Ein Philoſoph von erleuchtetern Einſichten, der ſchon angeführte Herr von Maupertuis, hält ſie in Betrachtung ihrer Figur und kennbaren Durchmeſſers vor erſtaunlich groſ-

---

(*) Abhandlung von der Figur der Sterne.

groſſe Himmelskörper, die durch ihre von dem Drehungsſchwunge verurſachte groſſe Abplattung von der Seite geſehen, elliptiſche Geſtalten darſtellen.

Man wird leicht überführt, daß dieſe letztere Erklärung gleichfalls nicht ſtatt finden könne. Weil dieſe Art von neblichten Sternen auſſer Zweifel zum wenigſten eben ſo weit als die übrigen Fixſterne von uns entfernet ſeyn muß; ſo wäre nicht allein ihre Gröſſe erſtaunlich, nach welcher ſie auch die gröſſeſten Sterne viele tauſendmal übertreffen müſten, ſondern das wäre am allerſeltſamſten, daß ſie bey dieſer auſſerordentlichen Gröſſe, da es ſelbſtleuchtende Körper und Sonnen ſeyn, das allerſtumpfſte und ſchwächſte Licht an ſich zeigen ſollten.

Weit natürlicher und begreiflicher iſt es, daß es nicht einzelne ſo groſſe Sterne, ſondern Syſtemata von vielen ſeyn, deren Entfernung ſie in einem ſo engen Raume darſtellet, daß das Licht, welches von jedem derſelben einzeln unmerklich iſt, bey ihrer unermeßlichen Menge in einen einförmigten blaſſen Schimmer ausſchlägt. Die Analogie mit dem Sternenſyſtem, darinn wir uns befinden, ihre Geſtalt, welche gerade ſo iſt, als ſie es nach unſerem Lehrbegriffe ſeyn muß, die Schwäche des Lichts, die eine vorausgeſetzte unendliche Entfernung erfordert. Alles ſtimmet vollkommen überein, dieſe elliptiſche Figuren vor eben dergleichen Welt-

Weltordnungen, und ſo zu reden, Milchſtraſſen zu halten, deren Verfaſſung wir eben entwickelt haben; und wenn Muthmaſſungen in denen Analogie und Beobachtung vollkommen übereinſtimmen, einander zu unterſtützen, eben dieſelbe Würdigkeit haben als förmliche Beweiſe, ſo wird man die Gewißheit dieſer Syſtemen vor ausgemacht halten müſſen.

Nunmehro hat die Aufmerkſamkeit der Beobachter des Himmels, Bewegungsgründe genug, ſich mit dieſem Vorwurfe zu beſchäftigen. Die Fixſterne, wie wir wiſſen, beziehen ſich alle auf einen gemeinſchaftlichen Plan, und machen dadurch ein zuſammengeordnetes Ganze, welches eine Welt von Welten iſt. Man ſiehet, daß in unermeßlichen Entfernungen es mehr ſolcher Sternenſyſtemen giebt, und daß die Schöpfung in dem ganzen unendlichen Umfange ihrer Gröſſe allenthalben ſyſtematiſch und auf einander beziehend iſt.

Man könnte noch muthmaſſen, daß eben dieſe höhere Weltordnungen nicht ohne Beziehung gegen einander ſeyn, und durch dieſes gegenſeitige Verhältniß wiederum ein noch unermeßlicheres Syſtem ausmachen. In der That ſiehet man, daß die elliptiſche Figuren dieſe Arten neblichter Sterne, welche der Herr von Maupertuis anführet, eine ſehr nahe Beziehung auf den Plan der Milchſtraſſe haben.

ben. Es ſtehet hier ein weites Feld zu Entdeckungen offen, wozu die Beobachtung den Schlüſſel geben muß. Die eigentlich ſo genannten neblichten Sterne, und die, über welche man ſtrittig iſt, ſie ſo zu benennen, müſten nach Anleitung dieſes Lehrbegriffs unterſucht und geprüft werden. Wenn man die Theile der Natur nach Abſichten und einem entdeckten Entwurfe betrachtet, ſo eröfnen ſich gewiſſe Eigenſchaften, die ſonſt überſehen werden und verborgen bleiben, wenn ſich die Beobachtung ohne Anleitung auf alle Gegenſtände zerſtreuet.

Der Lehrbegriff, den wir vorgetragen haben, eröfnet uns eine Ausſicht in das unendliche Feld der Schöpfung, und bietet eine Vorſtellung von dem Werke GOttes dar, die der Unendlichkeit des groſſen Werkmeiſters gemäß iſt. Wenn die Gröſſe eines planetiſchen Weltbaues, darinn die Erde als ein Sandkorn kaum bemerket wird, den Verſtand in Verwunderung ſetzt, mit welchem Erſtaunen wird man entzücket, wenn man die unendliche Menge Welten und Syſtemen anſiehet, die den Innbegriff der Milchſtraſſe erfüllen; allein wie vermehrt ſich dieſes Erſtaunen, wenn man gewahr wird, daß alle dieſe unermeßliche Sternordnungen wiederum die Einheit von einer Zahl machen, deren Ende wir nicht wiſſen, und die vielleicht eben ſo wie jene unbegreiflich groß, und doch wiederum noch die Einheit einer neuen Zahlverbindung iſt. Wir ſehen die erſten Glieder einer fortſchreitenden Verhältniß von Wel-

Welten und Syſtemen, und der erſte Theil dieſer unendlichen Progreßion giebt ſchon zu erkennen, was man von dem Ganzen vermuthen ſoll. Es iſt hie kein Ende, ſondern ein Abgrund einer wahren Unermeßlichkeit, worinn alle Fähigkeit der menſchlichen Begriffe ſinket, wenn ſie gleich durch die Hülfe der Zahlwiſſenſchaft erhoben wird. Die Weisheit, die Güte, die Macht, die ſich offenbaret hat, iſt unendlich, und in eben der Maaſſe fruchtbar und geſchäftig; der Plan ihrer Offenbarung muß daher eben wie ſie unendlich und ohne Grenzen ſeyn.

Es ſind aber nicht allein im Groſſen wichtige Entdeckungen zu machen, die den Begriff zu erweitern dienen, den man ſich von der Gröſſe der Schöpfung machen kann. Im Kleinern iſt nicht weniger unentdeckt, und wir ſehen ſogar in unſerer Sonnenwelt die Glieder eines Syſtems, die unermeßlich weit von einander abſtehen, und zwiſchen welchen man die Zwiſchentheile noch nicht entdecket hat. Sollte zwiſchen dem Saturn, dem äuſſerſten unter den Wandelſternen, die wir kennen, und dem am wenigſten eccentriſchen Cometen, der vielleicht von einer 10 und mehrmal entlegenern Entfernung zu uns herabſteigt, kein Planet mehr ſeyn, deſſen Bewegung der cometiſchen näher als jener käme? und ſolten nicht noch andere mehr durch eine Annäherung ihrer Beſtimmungen, vermittelſt einer Reihe von Zwiſchengliedern, die Planeten nach und nach in Cometen verwandeln, und die letztere Gattung mit der erſtern zuſammenhängen?

Das Geſetz, nach welchem die Eccentricität der Planetenkreiſe ſich in Gegenhaltung ihres Abſtandes von der Sonne verhält, unterſtützt dieſe Vermuthung. Die Eccentricität in den Bewegungen der Planeten nimmt mit derſelben Abſtande von der Sonne zu, und die entfernten Planeten kommen dadurch der Beſtimmung der Cometen näher. Es iſt alſo zu vermuthen, daß es noch andere Planeten über dem Saturn geben wird, welche noch eccentriſcher, und dadurch alſo jenen noch näher verwandt, vermittelſt einer beſtändigen Leiter die Planeten endlich zu Cometen machen. Die Eccentricität iſt bey der Venus $\frac{1}{126}$ von der halben Achſe ihres elliptiſchen Kreiſes; bey der Erde $\frac{1}{58}$, beym Jupiter $\frac{1}{20}$, und beym Saturn $\frac{1}{17}$ derſelben; ſie nimmt alſo augenſcheinlich mit den Entfernungen zu. Es iſt wahr, Merkur und Mars nehmen ſich durch ihre viel gröſſere Eccentricität, als das Maaß ihres Abſtandes von der Sonne es erlaubet, von dieſem Geſetze aus; aber wir werden im folgenden belehret werden, daß eben dieſelbe Urſachen, weswegen einigen Planeten bey ihrer Bildung eine kleinere Maſſe zu Theil worden, auch die Ermangelung des zum Cirkellaufe erforderlichen Schwunges, folglich die Eccentricität nach ſich gezogen, folglich ſie in beyden Stücken unvollſtändig gelaſſen hat.

Iſt

Iſt es dieſem zu folge nicht wahrſcheinlich: daß die Abnahme der Eccentricität der über dem Saturn zunächſt befindlichen Himmelskörper ohngefehr eben ſo gemäßigt, als in den untern ſey, und daß die Planeten durch minder plötzliche Abfälle mit dem Geſchlechte der Cometen verwandt ſeyn; denn es iſt gewiß, daß eben dieſe Eccentricität den weſentlichen Unterſchied zwiſchen den Cometen und Planeten macht, und die Schweife und Dunſtkugeln derſelben nur deren Folge ſeyn; ingleichen, daß eben die Urſache, welche es auch immerhin ſeyn mag, die den Himmelskörpern ihre Kreisbewegungen ertheilet hat, bey gröſſern Entfernungen nicht allein ſchwächer geweſen, den Drehungsſchwung der Senkungskraft gleich zu machen, und dadurch die Bewegungen eccentriſch gelaſſen hat, ſondern auch eben deswegen weniger vermögend geweſen, die Kreiſe dieſer Kugeln auf eine gemeinſchaftliche Fläche, auf welcher ſich die untern bewegen, zu bringen, und dadurch die Ausſchweifung der Cometen nach allen Gegenden veranlaſſet hat.

Man würde nach dieſer Vermuthung noch vielleicht die Entdeckung neuer Planeten über den Saturn zu hoffen haben, die eccentriſcher als dieſer, und alſo der cometiſchen Eigenſchaft näher ſeyn würden; aber eben daher würde man ſie nur eine kurze Zeit, nemlich in der Zeit ihrer Sonnennähe, erblicken können, welcher Umſtand zuſammt dem geringen Maaſſe der Annäherung und der Schwäche des Lichts die Entdeckung deſſelben bisher verhindert haben, und auch aufs künftige ſchwer machen müſſen. Der letzte Planet und erſte Comet würde, wenn es ſo beliebte, derjenige können genannt werden, deſſen Eccentricität ſo groß wäre, daß er in ſeiner Sonnennähe den Kreis des ihm nächſten Planeten, vielleicht alſo des Saturns, durchſchnitte.

Allgemeine
Naturgeſchichte
und
Theorie des Himmels.

Zweyter Theil,

von dem
erſten Zuſtande der Natur, der Bildung
der Himmelskörper, den Urſachen ihrer Bewegung,
und der ſyſtematiſchen Beziehung derſelben, ſowol
in dem Planetengebäude inſonderheit, als
auch in Anſehung der ganzen
Schöpfung.

Schau ſich die bildende Natur zu ihrem groſſen Zweck bewegen,
Ein jedes Sonnenſtäubchen ſich zu einem andern Stäubchen regen,
Ein jedes, das gezogen wird, das andere wieder an ſich ziehn,
Das nächſte wieder zu umfaſſen, es zu formiren ſich bemühn.
Beſchaue die Materie auf tauſend Art und Weiſe ſich
Zum allgemeinen Centro drängen.

Pope.

Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels.

Zweyter Theil,

Erſtes Hauptſtück,

von dem
Urſprunge des planetiſchen Weltbaues überhaupt, und den Urſachen ihrer Bewegungen.

Die Betrachtung des Weltbaues zeiget in Anſehung der gewechſelten Beziehungen, die ſeine Theile unter einander haben, und wodurch ſie die Urſache bezeichnen, von der ſie herſtammen, zwo Seiten, welche beyde gleich wahrſcheinlich und annehmungswürdig ſeyn. Wenn man eines Theils erweget: daß 6 Planeten mit 9 Begleitern, die um die Sonne, als ihren Mittelpunkt, Kreiſe beſchreiben, alle nach einer Seite ſich bewegen, und zwar nach derjenigen, nach welcher ſich die Sonne ſelber drehet, welche ihrer alle Umläufe durch die Kraft der Anziehung regieret, daß ihre Kreiſe nicht weit von einer gemeinen Fläche abweichen, nemlich von der verlängerten Aeqvatorsfläche der Sonnen, daß bey den entfernteſten der zur Sonnenwelt gehörigen Himmelskörper, wo die gemeine Urſache der Bewegung dem Vermuthen nach nicht ſo kräftig geweſen, als in der Naheit zum Mittelpuncte Abweichungen von der Genauheit dieſer Beſtimmungen Statt gefunden, die mit dem Mangel der eingedruckten Bewegung ein genugſames Verhältniß haben, wenn man, ſage ich, allen dieſen Zuſammenhang erweget: ſo wird man bewogen, zu glauben, daß eine Urſache, welche es auch ſey, einen durchgängigen Einfluß in dem ganzen Raume des Syſtems gehabt hat, und daß die Einträchtigkeit in der Richtung und Stellung der planetiſchen Kreiſe eine Folge der Uebereinſtimmung ſey, die ſie alle mit derjenigen materialiſchen Urſache gehabt haben müſſen, dadurch ſie in Bewegung geſetzet worden.

Wenn wir andern Theils den Raum erwegen, in dem die Planeten unſers Syſtems herum laufen, ſo iſt er vollkommen leer (*) und aller Materie

---

(*) Ich unterſuche hier nicht, ob dieſer Raum in dem allerrie beraubt, die eine Gemeinſchaft des Einfluſſes auf dieſe Himmelskörper verurſachen, und die Uebereinſtimmung unter ihren Bewegungen nach ſich ziehen könnte. Dieſer Umſtand iſt mit vollkommener Gewißheit ausgemacht, und übertrifft noch, wo möglich, die vorige Wahrſcheinlichkeit. Newton, durch dieſen Grund bewogen, konnte keine materialiſche Urſache verſtatten, die durch ihre Erſtreckung in dem Raume des Planetengebäudes die Gemeinſchaft der Bewegungen unterhalten ſollte. Er behauptete, die unmittelbare Hand GOttes habe dieſe Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet.

Man ſiehet bey unpartheyiſcher Erwegung: daß die Gründe hier von beyden Seiten gleich ſtark und beyde einer völligen Gewißheit gleich zu ſchätzen ſeyn. Es iſt aber eben ſo klar, daß ein Begriff ſeyn müſſe, in welchem dieſe dem Scheine nach wider einander ſtreitende Gründe vereiniget werden können und ſollen, und daß in dieſem Begriffe das wahre Syſtem zu ſuchen ſey. Wir wollen ihn mit kurzen Worten anzeigen. In der jetzigen Verfaſſung des Raumes, darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, iſt keine materialiſche Ur-

---

allereigentlichſten Verſtande könne leer genannt werden. Denn allhier iſt genug zu bemerken, daß alle Materie, die etwa in dieſem Raume anzutreffen ſeyn möchte, viel zu unvermögend ſey, als daß ſie in Anſehung der bewegten Maſſen, von denen die Frage iſt, einige Wirkung verüben könnte.

ſache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Dieſer Raum iſt vollkommen leer, oder wenigſtens ſo gut als leer; alſo muß er ehemals anders beſchaffen und mit genugſam vermögender Materie erfüllet geweſen ſeyn, die Bewegung auf alle darinn befindliche Himmelskörper zu übertragen, und ſie mit der ihrigen, folglich alle unter einander einſtimmig zu machen, und nachdem die Anziehung beſagte Räume gereinigt und alle ausgebreitete Materie in beſondere Klumpen verſammlet; ſo müſſen die Planeten nunmehro mit der einmal eingedrückten Bewegung ihre Umläufe in einem nicht widerſtehenden Raume frey und unverändert fortſetzen. Die Gründe der zuerſt angeführten Wahrſcheinlichkeit erfordern durchaus dieſen Begriff, und weil zwiſchen beyden Fällen kein dritter möglich iſt; ſo kann dieſer mit einer vorzüglichen Art des Beyfalles, welcher ihn über die Scheinbarkeit einer Hypotheſe erhebet, angeſehen werden. Man könnte, wenn man weitläuftig ſeyn wollte, durch eine Reihe aus einander gefolgerter Schlüſſe, nach der Art einer mathematiſchen Methode, mit allem Gepränge, den dieſe mit ſich führet und noch mit gröſſerm Schein, als ihr Aufzug in phyſiſchen Materien gemeinhin zu ſeyn pfleget, endlich auf den Entwurf ſelber kommen, den ich von dem Urſprunge des Weltgebäudes darlegen werde; allein ich will meine Meinungen lieber in der Geſtalt einer Hypotheſe vortragen, und der Einſicht des Leſers es überlaſſen, ihre Würdigkeit zu prüfen, als durch den Schein einer erſchliche-

nen

nen Ueberführung ihre Gültigkeit verdächtig machen, und indem ich die Unwiſſenden einnehme, den Beyfall der Kenner verlieren.

Ich nehme an: daß alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unſerer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Cometen beſtehen, im Anfange aller Dinge in ihren elementariſchen Grundſtoff aufgelöſet, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllet haben, darinn jetzo dieſe gebildete Körper herumlaufen. Dieſer Zuſtand der Natur, wenn man ihn, auch ohne Abſicht auf ein Syſtem, an und vor ſich ſelbſt betrachtet, ſcheinet nur der einfachſte zu ſeyn, der auf das Nichts folgen kann. Damals hatte ſich noch nichts gebildet. Die Zuſammenſetzung von einander abſtehender Himmelskörper, ihre nach den Anziehungen gemäßigte Entfernung; ihre Geſtalt, die aus dem Gleichgewichte der verſammleten Materie entſpringet, ſind ein ſpäterer Zuſtand. Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung gränzete, war ſo roh, ſo ungebildet als möglich. Allein auch in den weſentlichen Eigenſchaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, iſt das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu ſpüren, die ſie von ihrem Urſprunge her haben, indem ihr Weſen aus der ewigen Idee des göttlichen Verſtandes eine Folge iſt. Die einfachſten, die allgemeinſten Eigenſchaften, die ohne Abſicht ſcheinen entworfen zu ſeyn; die Materie, die bloß leidend und der Formen und Anſtalten bedürftig zu ſeyn ſcheinet, hat in ihrem einfachſten

Zu-

Zuſtande eine Beſtrebung, ſich durch eine natürliche Entwickelung zu einer vollkommenern Verfaſſung zu bilden. Allein die **Verſchiedenheit in den Gattungen der Elemente** träget zu der Regung der Natur und zur Bildung des Chaos das vornehmſte bey, als wodurch die Ruhe, die bey einer allgemeinen Gleichheit unter den zerſtreuten Elementen herrſchen würde, gehoben, und das Chaos in den Punkten der ſtärker anziehenden Partikeln ſich zu bilden anfängt. Die Gattungen dieſes Grundſtoffes ſind ohne Zweifel, nach der Unermeßlichkeit, die die Natur an allen Seiten zeigt, unendlich verſchieden. Die von gröſter ſpecifiſchen Dichtigkeit und Anziehungskraft, welche an und vor ſich weniger Raum einnehmen und auch ſeltener ſeyn, werden daher bey der gleichen Austheilung in dem Raume der Welt zerſtreuter, als die leichtern Arten ſeyn. Elemente von 1000mal gröſſerer ſpecifiſchen Schwere ſind tauſend, vielleicht auch Millionenmal zerſtreuter, als die in dieſem Maaſſe leichtern. Und da dieſe Abfälle ſo unendlich als möglich müſſen gedacht werden, ſo wird, gleichwie es körperliche Beſtandtheile von einer Gattung geben kan, die eine andere in dem Maaſſe an Dichtigkeit übertrifft, als eine Kugel, die mit dem Radius des Planetengebäudes beſchrieben worden, eine andere, die den tauſendſten Theil einer Linie im Durchmeſſer hat, alſo auch jene Art von zerſtreuten Elementen um einen ſo viel gröſſern Abſtand von einander entfernet ſeyn, als dieſe.

Bey einem auf ſolche Weiſe erfüllten Raume dauert die allgemeine Ruhe nur einen Augenblick. Die Elemente haben weſentliche Kräfte, einander in Bewegung zu ſetzen, und ſind ſich ſelber eine Quelle des Lebens. Die Materie iſt ſofort in Beſtrebung, ſich zu bilden. Die zerſtreuten Elemente dichterer Art ſammlen, vermittelſt der Anziehung, aus einer Sphäre rund um ſich alle Materie von minder ſpecifiſcher Schwere; ſie ſelber aber, zuſamt der Materie, die ſie mit ſich vereinigt haben, ſammlen ſich in den Puncten, da die Theilchen von noch dichterer Gattung befindlich ſeyn, dieſe gleichergeſtalt zu noch dichteren und ſo fortan. Indem man alſo dieſer ſich bildenden Natur in Gedanken durch den ganzen Raum des Chaos nachgehet, ſo wird man leichtlich inne: daß alle Folgen dieſer Wirkung zuletzt in der Zuſammenſetzung verſchiedener Klumpen beſtehen würde, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt ſeyn würden.

Allein die Natur hat noch andere Kräfte im Vorrath, welche ſich vornemlich äuſſern, wenn die Materie in feine Theilchen aufgelöſet iſt, als wodurch ſelbige einander zurück ſtoſſen und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervor bringen, die gleichſam ein dauerhaftes Leben der Natur iſt. Durch dieſe Zurückſtoſſungskraft, die ſich in der Elaſticität der Dünſte, dem Ausfluſſe ſtarkriechender Körper und der Ausbreitung aller geiſtigen Materien offenbaret, und die ein unſtreitiges Phänomenon der Natur iſt, werden die zu ihren Anziehungspunkten ſinkende Elemente durcheinander von der geradlinichten Bewegung ſeitwärts gelenket, und der ſenkrechte Fall ſchlägt in Kreisbewegungen aus, die den Mittelpunkt der Senkung umfaſſen. Wir wollen, um die Bildung des Weltbaues deutlich zu begreifen, unſere Betrachtung von dem unendlichen Inbegriffe der Natur auf ein beſonderes Syſtem einſchränken, ſo wie dieſes zu unſerer Sonne gehörige iſt. Nachdem wir die Erzeugung deſſelben erwogen haben, ſo werden wir auf eine ähnliche Weiſe zu dem Urſprunge der höhern Weltordnungen fortſchreiten, und die Unendlichkeit der ganzen Schöpfung in einem Lehrbegriffe zuſammen faſſen können.

Wenn demnach ein Punkt in einem ſehr groſſen Raume befindlich iſt, wo die Anziehung der daſelbſt befindlichen Elemente ſtärker als allenthalben um ſich wirket; ſo wird der in dem ganzen Umfange ausgebreitete Grundſtoff elementariſcher Partikeln ſich zu dieſem hinſenken. Die erſte Wirkung dieſer allgemeinen Senkung iſt die Bildung eines Körpers in dieſem Mittelpunkte der Attraction, welcher ſo zu ſagen von einem unendlich kleinen Keime, in ſchnellen Graden fortwächſet, aber in eben der Maaſſe, als dieſe Maſſe ſich vermehret, auch mit ſtärkerer Kraft die umgebenden Theile zu ſeiner Vereinigung beweget. Wenn die Maſſe dieſes Centralkörpers ſo weit angewachſen iſt, daß die Geſchwindigkeit, womit er die Theilchen von groſ-

ſen

ſen Entfernungen zu ſich zieht, durch die ſchwachen Grade der Zurückſtoſſung, womit ſelbige einander hindern, ſeitwärts gebeuget in Seitenbewegungen ausſchläget, die den Centralkörper, vermittelſt der Centerfliehkraft, in einem Kreiſe zu umfaſſen im Stande ſeyn: ſo erzeugen ſich groſſe Wirbel von Theilchen, deren jedes vor ſich krumme Linien durch die Zuſammenſetzung der anziehenden und der ſeitwärts gelenkten Umwendungskraft beſchreibet; welche Arten von Kreiſen alle einander durchſchneiden, wozu ihnen ihre groſſe Zerſtreuung in dieſem Raume Platz läßt. Indeſſen ſind dieſe auf mancherley Art unter einander ſtreitende Bewegungen natürlicher Weiſe beſtrebt, einander zur Gleichheit zu bringen, das iſt, in einen Zuſtand, da eine Bewegung der andern ſo wenig als möglich hinderlich iſt. Dieſes geſchiehet erſtlich, indem die Theilchen, eines des andern Bewegung ſo lange einſchränken, bis alle nach einer Richtung fortgehen; zweytens, daß die Partikeln ihre Vertikalbewegung, vermittelſt der ſie ſich dem Centro der Attraction nähern, ſo lange einſchränken, bis ſie alle horizontal, d. i. in parallel laufenden Zirkeln um die Sonne als ihren Mittelpunkt beweget, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungskraft mit der ſenkenden ſich in freyen Zirkelläufen in der Höhe, da ſie ſchweben, immer erhalten; ſo daß endlich nur diejenige Theilchen in dem Umfange des Raumes ſchweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geſchwindigkeit, und durch die Widerſtehung der andern eine Richtung bekom-

men

men haben, dadurch ſie eine freye Zirkelbewegung fortſetzen können. In dieſem Zuſtande, da alle Theilchen nach einer Richtung und in parallellauffenden Kreiſen, nemlich in freyen Zirkelbewegungen durch die erlangte Schwungskräfte um den Centralkörper laufen, iſt der Streit und der Zuſammenlauf der Elemente gehoben, und alles iſt in dem Zuſtande der kleinſten Wechſelwirkung. Dieſes iſt die natürliche Folge, darein ſich allemal eine Materie, die in ſtreitenden Bewegungen begriffen iſt, verſetzet. Es iſt alſo klar, daß von der zerſtreuten Menge der Partikeln eine groſſe Menge durch den Widerſtand, dadurch ſie einander auf dieſen Zuſtand zu bringen ſuchen, zu ſolcher Genauheit der Beſtimmungen gelangen muß; obgleich eine noch viel gröſſere Menge dazu nicht gelanget, und nur dazu dienet, den Klumpen des Centralkörpers zu vermehren, in welchen ſie ſinken, indem ſie ſich nicht in der Höhe, darinn ſie ſchweben, frey erhalten können, ſondern die Kreiſe der untern durchkreutzen und endlich durch deren Widerſtand alle Bewegung verlieren. Dieſer Körper in dem Mittelpunkte der Attraction, der dieſem zufolge das Hauptſtück des planetiſchen Gebäudes durch die Menge ſeiner verſammleten Materie worden iſt, iſt die Sonne, ob ſie gleich diejenige flammende Gluth alsdenn noch nicht hat, die nach völlig vollendeter Bildung auf ihrer Oberfläche hervor bricht.

Noch iſt zu bemerken: daß, indem alſo alle Elemente der ſich bildenden Natur, wie erwieſen,

nach

nach einer Richtung um den Mittelpunkt der Sonne ſich bewegen, bey ſolchen nach einer einzigen Gegend gerichteten Umläufen, die gleichſam auf einer gemeinſchaftlichen Achſe geſchehen, die Drehung der feinen Materie in dieſer Art nicht beſtehen kann; weil nach den Geſetzen der Centralbewegung alle Umläufe mit dem Plan ihrer Kreiſe den Mittelpunkt der Attraction durchſchneiden müſſen; unter allen dieſen aber um eine gemeinſchaftliche Achſe, nach einer Richtung laufenden Zirkeln nur ein einziger iſt, der den Mittelpunkt der Sonne durchſchneidet, daher alle Materie von beyden Seiten dieſer in Gedanken gezogenen Achſe nach demjenigen Cirkel hineilet, der durch die Achſe der Drehung gerade in dem Mittelpunkte der gemeinſchaftlichen Senkung gehet. Welcher Zirkel der Plan der Beziehung aller herumſchwebenden Elemente iſt, um welchen ſie ſich ſo ſehr als möglich häufen, und dagegen die von dieſer Fläche entferneten Gegenden leer laſſen; denn diejenigen, welche dieſer Fläche, zu welcher ſich alles dränget, nicht ſo nahe kommen können, werden ſich in den Oertern, wo ſie ſchweben, nicht immer erhalten können, ſondern, indem ſie an die herumſchwebenden Elemente ſtoſſen, ihren endlichen Fall zu der Sonne veranlaſſen.

Wenn man alſo dieſen herumſchwebenden Grundſtoff der Weltmaterie in ſolchem Zuſtande, darinn er ſich ſelbſt durch die Anziehung und durch einen mechaniſchen Erfolg der allgemeinen Geſetze des Widerſtandes verſetzet, erweget; ſo ſehen wir einen Raum, der zwiſchen zwey nicht weit von einander abſtehenden Flächen, in deſſen Mitte der allgemeine Plan der Beziehung ſich befindet, begriffen iſt, von dem Mittelpunkte der Sonne an, in unbekannte Weiten ausgebreitet, in welchem alle begriffene Theilchen, jegliche nach Maaßgebung ihrer Höhe und der Attraction, die daſelbſt herrſchet, abgemeſſene Zirkelbewungen in freyen Umläufen verrichten, und daher, indem ſie bey ſolcher Verfaſſung einander ſo wenig als möglich mehr hindern, darinn immer verbleiben würden, wenn die Anziehung dieſer Theilchen des Grundſtoffes unter einander nicht alsdenn anfienge, ſeine Wirkung zu thun und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten, welche entſtehen ſollen, ſeyn, dadurch veranlaſſete. Denn, indem die um die Sonne in parallelen Zirkeln bewegte Elemente, in nicht gar zu groſſem Unterſchiede des Abſtandes von der Sonne genommen, durch die Gleichheit der parallelen Bewegung, beynahe in reſpectiver Ruhe gegen einander ſeyn; ſo thut die Anziehung der daſelbſt befindlichen Elemente, von übertreffender ſpecifiſcher Attraction, ſogleich hier eine beträchtliche Wirkung (*), die Sammlung

---

(*) Der Anfang der ſich bildenden Planeten iſt nicht allein in der Newtoniſchen Anziehung zu ſuchen. Dieſe würde bey einem Partikelchen, von ſo ausnehmender Feinigkeit, gar zu langſam und ſchwach ſeyn. Man würde vielmehr ſagen, daß in dieſem Raume die erſte Bildung durch den Zuſammenlauf einiger Elemedte, die ſich durch die gewöhnlung der nächſten Partikeln zur Bildung eines Körpers anzufangen, der, nach dem Maaſſe des Anwuchſes ſeines Klumpens, ſeine Anziehung weiter ausbreitet, und die Elemente aus weitem Umfange zu ſeiner Zuſammenſetzung bewegt.

Die Bildung der Planeten, in dieſem Syſtem, hat vor einem jeden möglichen Lehrbegriffe dieſes voraus: daß der Urſprung der Maſſen zugleich den Urſprung der Bewegungen und die Stellung der Kreiſe in eben demſelben Zeitpuncte darſtellet; ja, daß ſogar die Abweichungen von der gröſſeſten Genauheit in dieſen Beſtimmungen eben ſowol, als die Uebereinſtimmungen ſelber, in einem Anblicke erhellen. Die Planeten bilden ſich aus den Theilchen, welche in der Höhe, da ſie ſchweben, genaue Bewegungen zu Zirkelkreiſen haben: alſo **werden die aus ihnen zuſammengeſetzte Maſſen eben dieſelbe Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derſelben Richtung fortſetzen.** Dieſes iſt genug, um einzuſehen, woher die Bewegung der Planeten ohngefehr cirkelförmig, und ihre Kreiſe auf einer Fläche ſeyn. Sie würden auch ganz genaue Zirkel ſeyn (*), wenn die

---

wöhnlichen Geſetze des Zuſammenhanges vereinigen, geſchehe, bis derjenige Klumpen, der daraus entſtanden, nach und nach ſo weit angewachſen, daß die Newtoniſche Anziehungskraft an ihm vermögend geworden, ihn durch ſeine Wirkung in die Ferne immer mehr zu vergröſſern.

(*) Dieſe abgemeſſene Cirkelbewegung betrifft eigent-

Weite, daraus ſie die Elemente zu ihrer Bildung verſammlen, ſehr klein, und alſo der Unterſchied ihrer Bewegungen ſehr gering wäre. Da aber dazu ein weiter Umfang gehöret, aus dem feinen Grundſtoffe, der in dem Himmelsraum ſo ſehr zerſtreuet iſt, einen dichten Klumpen eines Planeten zu bilden; ſo iſt der Unterſchied der Entfernungen, die dieſe Elemente von der Sonne haben, und mithin auch der Unterſchied ihrer Geſchwindigkeiten nicht mehr geringſchätzig, folglich würde nöthig ſeyn, daß, um bey dieſem Unterſchiede der Bewegungen dem Planeten die Gleichheit der Centralkräfte und die Zirkelgeſchwindigkeit zu erhalten, die Theilchen, die aus verſchiedenen Höhen mit verſchiedenen Bewegungen auf ihm zuſammen kommen, eine den Mangel der andern genau erſetzten, welches, ob es gleich in der That ziemlich genau geſchiehet (*), dennoch, da an dieſer vollkommenen Er-

---

gentlich nur die der Sonne nahen Planeten: denn von den groſſen Entfernungen, da ſich die entlegenſten Planeten oder auch die Cometen gebildet haben, iſt leicht zu vermuthen, daß, weil die ſinkende Bewegung des Grundſtoffs daſelbſt viel ſchwächer, die Weitläuftigkeit der Räume, da ſie zerſtreuet ſeyn, auch gröſſer iſt, die Elemente daſelbſt an und vor ſich ſchon von der zirkelgleichen Bewegung abweichen, und dadurch die Urſache der daraus gebildeten Körper ſeyn müſſen.

(*) Denn die Theilchen, von der zur Sonne nähern Gegend, welche eine gröſſere Umlaufsgeſchwindig-

Erſetzung etwas fehlet, den Abgang an der Zirkelbewegung und die Eccentricität nach ſich ziehet. Eben ſo leicht erhellet, daß, obgleich die Kreiſe aller Planeten billig auf einer Fläche ſeyn ſollten, dennoch auch in dieſem Stücke eine kleine Abweichung anzutreffen iſt weil, wie ſchon erwehnet, die elementariſchen Theilchen, da ſie ſich dem allgemeinen Beſtehungsplane ihrer Bewegungen ſo nahe als möglich befinden, dennoch einigen Raum von beyden Seiten deſſelben einſchlieſſen; da es denn ein gar zu glückliches Ohngefehr ſeyn würde, wenn gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwiſchen dieſen zwey Seiten, in der Fläche der Beziehung, ſelber ſich zu bilden anfangen ſollten, welches denn ſchon einige Neigung ihrer Kreiſe gegen einander veranlaſſet, obſchon die Beſtrebung der Partikeln, von beyden Seiten dieſe Ausweichung ſo ſehr als möglich einzuſchränken, ihr nur enge Grenzen zuläſſet. Man darf ſich alſo nicht wundern, auch hier die gröſſeſte Genauheit der Beſtimmungen ſo wenig, wie bey allen Dingen der Natur, anzutreffen, weil überhaupt die Vielheit der Umſtände, die an jeglicher Naturbeſchaffenheit Antheil nehmen, eine abgemeſſene Regelmäßigkeit nicht verſtattet.

---

digkeit haben, als in dem Orte, da ſie auf dem Planeten ſich verſammlen, zur Cirkelbewegung erfordert wird, erſetzen dasjenige, was denen von der Sonne entfernteren Theilchen, die ſich eben demſelben Körper einverleiben, an Geſchwindigkeit fehlet, um in dem Abſtande des Planeten zirkelförmig zu laufen.

Zweytes Hauptſtück,

von der

verſchiedenen Dichtigkeit der Planeten, und dem Verhältniſſe ihrer Maſſen.

Wir haben gezeiget, daß die Theilchen des elementariſchen Grundſtoffes, da ſie an und vor ſich in dem Weltraume gleich ausgetheilet waren, durch ihr Niederſinken zur Sonne, in den Orten ſchweben geblieben, wo ihre im Fallen erlangte Geſchwindigkeit gerade die Gleichheit gegen die Anziehung leiſtete, und ihre Richtung ſo, wie ſie bey der Zirkelbewegung ſeyn ſoll, ſenkrecht gegen den Zirkelſtrahl gebeuget worden. Wenn wir nun aber Partikeln, von unterſchiedlicher ſpecifiſcher Dichtigkeit, in gleichem Abſtande von der Sonne gedenken, ſo dringen die von gröſſerer ſpecifiſchen Schwere tiefer, durch den Widerſtand der andern zur Sonne hindurch, und werden nicht ſo bald von ihrem Wege abgebeuget, als die leichteren; daher ihre Bewegung nur in einer gröſſeren Annäherung zur Sonne zirkelförmigt wird. Dagegen werden die Elemente leichterer Art, eher von dem geradlinichten Falle abgebeuget, in Zirkelbewegungen ausſchlagen, ehe ſie ſo tief zu dem Centro hindurch gedrungen ſeyn, und alſo in gröſſeren Entfernungen ſchweben bleiben, auch durch den erfüllten Raum der Elemente nicht ſo tief hindurch dringen können, ohne

daß

daß ihre Bewegung durch dieſer ihren Widerſtand geſchwächet wird, und ſie die groſſen Grade der Geſchwindigkeit, die zur Umwendung näher beym Mittelpunkte erfordert werden, nicht erlangen können; alſo werden, nach erlangter Gleichheit der Bewegungen, die ſpecifiſch leichtern Partikeln in weitern Entfernungen von der Sonne umlaufen, die ſchwereren aber in den näheren anzutreffen ſeyn, und die Planeten, die ſich aus ihnen bilden, werden daher dichterer Art ſeyn, welche ſich näher zur Sonne, als die ſich weiter von ihr aus dem Zuſammenlaufe dieſer Atomen formiren.

Es iſt alſo eine Art eines ſtatiſchen Geſetzes, welches den Materien des Weltraumes ihre Höhen, nach dem verkehrten Verhältniſſe der Dichtigkeit, beſtimmet. Gleichwohl iſt es eben ſo leicht zu begreifen: daß nicht eben eine jegliche Höhe nur Partikeln von gleicher ſpecifiſchen Dichtigkeit einnehmen müſſe. Von denen Theilchen, von gewiſſer ſpecifiſchen Gattung, bleiben diejenigen in gröſſern Weiten von der Sonne ſchweben, und erlangen die zur beſtändigen Zirkelbewegung erforderliche Mäſſigung ihres Falles in weiterm Abſtande, welche von gröſſern Entfernungen zu ihr herab geſunken; dagegen die, deren urſprünglicher Ort, bey der allgemeinen Austheilung der Materien im Chaos, der Sonne näher war, ungeachtet ihrer nicht gröſſern Dichtigkeit, näher zu dieſer ihrem Zirkel des Umlaufs kommen werden. Und da alſo die Oerter der Materien, in Anſehung des Mittelpunkts ihrer

Senkung, nicht allein durch die ſpecifiſche Schwere derſelben, ſondern auch durch ihre urſprünglichen Plätze, bey der erſten Ruhe der Natur beſtimmet werden: ſo iſt leicht zu erachten, daß ihrer ſehr verſchiedene Gattungen, in jedem Abſtande von der Sonne, zuſammen kommen werden, um daſelbſt hängen zu bleiben, daß überhaupt aber die dichtern Materien häufiger zu dem Mittelpunkte hin, als weiter von ihm ab, werden angetroffen werden; und daß alſo, ungeachtet die Planeten eine Miſchung ſehr verſchiedentlicher Materien ſeyn werden, dennoch überhaupt ihre Maſſen dichter ſeyn müſſen, nach dem Maaſſe, als ſie der Sonne näher ſeyn, und minderer Dichtigkeit, nachdem ihr Abſtand gröſſer iſt.

Unſer Syſtem zeiget in Anſehung dieſes, unter den Planeten herrſchenden Geſetzes ihrer Dichtigkeiten, eine vorzügliche Vollkommenheit vor allen denjenigen Begriffen, die man ſich von ihrer Urſache gemacht hat, oder noch machen könnte. **Newton**, der die Dichtigkeit einiger Planeten durch Rechnung beſtimmet hatte, glaubte, die Urſache, ihres nach dem Abſtande eingerichteten Verhältniſſes, in der Anſtändigkeit der Wahl GOttes und in den Bewegungsgründen ſeines Endzwecks zu finden; weil die der Sonne näheren Planeten mehr Hitze von ihr aushalten müſſen, und die entferntern, mit wenigern Graden der Wärme ſich behelfen ſollen; welches nicht möglich zu ſeyn ſcheinet, wenn die, der Sonne nahen Planeten, nicht dichterer Art, und die entferneteren von leichterer Materie zuſammengeſetzt wären. Allein die Unzulänglichkeit einer ſolchen Erklärung einzuſehen, erfordert nicht eben viel Nachſinnen. Ein Planet, z. E. unſere Erde, iſt aus ſehr weit von einander unterſchiedenen Gattungen Materie zuſammen geſetzt; unter dieſen war es nun nöthig, daß die leichteren, die durch die gleiche Wirkung der Sonne mehr durchdrungen und bewegt werden, deren Zuſammenſatz ein Verhältniß zu der Wärme hat, womit ihre Strahlen wirken, auf der Oberfläche ausgebreitet ſeyn muſten; allein daß die Miſchung der übrigen Materien, im Ganzen des Klumpens, dieſe Beziehung haben müſſen, erhellet hieraus gar nicht; weil die Sonne auf das innere der Planeten gar keine Wirkung thut. **Newton** befurchte, wenn die Erde bis zu der Nähe des Merkurs in den Strahlen der Sonne verſenket würde, ſo dürfte ſie wie ein Comet brennen, und ihre Materie nicht genugſame Feuerbeſtändigkeit haben, um durch dieſe Hitze nicht zerſtreuet zu werden. Allein, um wie vielmehr müſte der Sonnen eigene Materie ſelber, welche doch 4mal leichter, als die iſt, daraus die Erde beſteht, von dieſer Gluth zerſtöret werden; oder warum iſt der Mond zweymal dichter, als die Erde, da er doch mit dieſer in eben demſelben Abſtande von der Sonne ſchwebet. Man kan alſo die proportionirten Dichtigkeiten nicht der Verhältniß zu der Sonnenwärme zuſchreiben, ohne ſich in die gröſſeſte Widerſprüche zu verwickeln. Man ſiehet vielmehr eine Urſache, die die Oerter der Planeten nach der Dichtigkeit ihres Klumpens austheilet, müſſe auf das innere ihrer Materie, und nicht auf ihre Oberfläche eine Beziehung gehabt haben; ſie müſſe, ohnerachtet dieſer Folge, die ſie beſtimmete, doch eine Verſchiedenheit der Materie in eben demſelben Himmelskörper verſtatten, und nur im Ganzen des Zuſammenſatzes dieſes Verhältniß der Dichtigkeit feſt ſetzen; welchem allen, ob irgend ein anderes ſtatiſches Geſetze, als wie das, ſo in unſerer Lehrverfaſſung vorgetragen wird, ein Gnüge leiſten könne, überlaſſe ich der Einſicht des Leſers, zu urtheilen.

Das Verhältniß unter den Dichtigkeiten der Planeten führet noch einen Umſtand mit ſich, der, durch eine völlige Uebereinſtimmung mit der vorher entworfenen Erklärung, die Richtigkeit unſeres Lehrbegriffes bewähret. Der Himmelskörper, der in dem Mittelpunkte anderer um ihn laufenden Kugeln ſtehet, iſt gemeiniglich leichterer Art, als der Körper, der am nächſten um ihn herum läuft. Die Erde in Anſehung des Mondes, und die Sonne in Anſehung der Erde, zeigen ein ſolches Verhältniß ihrer Dichtigkeiten. Nach dem Entwurfe, den wir dargelegt haben, iſt eine ſolche Beſchaffenheit nothwendig. Denn, da die untern Planeten vornemlich von dem Ausſchuſſe der elementariſchen Materie gebildet worden, welche durch den Vorzug ihrer Dichtigkeit, bis zu ſolcher Nähe zum Mittelpunkte, mit dem erforderlichen Grade der Geſchwindigkeit haben dringen können; dagegen der

Körper in dem Mittelpunkte ſelber, ohne Unterſcheid aus denen Materien aller vorhandenen Gattungen, die ihre geſetzmäßige Bewegungen nicht erlanget haben, zuſammen gehäufet worden, unter welchen, da die leichteren Materien den gröſſeſten Theil ausmachen, es leicht einzuſehen iſt, daß, weil der nächſte oder die nächſten zu dem Mittelpunkt umlaufenden Himmelskörper gleichſam eine Ausſonderung dichterer Sorten, der Centralkörper aber, eine Miſchung von allen ohne Unterſchied in ſich faſſet, jenes ſeine Subſtanz dichterer Art, als dieſer ſeyn werde. In der That iſt auch der Mond 2mal dichter als die Erde, und dieſe 4mal dichter als die Sonne, welche allem Vermuthen nach von den noch tieferen, der Venus und dem Merkur, in noch höheren Graden an Dichtigkeit wird übertroffen werden.

Anjetzo wendet ſich unſer Augenmerk auf das Verhältniß, welches die Maſſen der Himmelskörper nach unſerem Lehrbegriff, in Vergleichung ihrer Entfernungen, haben ſollen, um das Reſultat unſeres Syſtems an den untrieglichen Rechnungen des **Newton** zu prüfen. Es bedarf nicht viel Worte, um begreiflich zu machen: daß der Centralkörper jederzeit das Hauptſtück ſeines Syſtems, folglich die Sonne auf eine vorzügliche Art an Maſſe gröſſer, als die geſammten Planeten, ſeyn müſſe; wie denn dieſes auch vom Jupiter, in Anſehung ſeiner Nebenplaneten, und vom Saturn, in Betrachtung der ſeinigen, gelten wird. Der Centralkörper bil-

bildet ſich aus dem Niederſatze aller Partikeln, aus dem ganzen Umfange ſeiner Anziehungsſphäre, welche die genaueſte Beſtimmung der Zirkelbewegung, und die nahe Beziehung auf die gemeinſchaftliche Fläche, nicht haben bekommen können, und deren ohne Zweifel eine ungemein gröſſere Menge, als der letzteren, ſeyn muß. Um an der Sonne vornemlich dieſe Betrachtung anzuwenden: wenn man die Breite des Raumes, um den die in Zirkeln umlaufende Partikeln, welche den Planeten zum Grundſtoffe gedienet haben, am weiteſten von der gemeinſchaftlichen Fläche abgewichen ſind, ſchätzen will; ſo kann man ſie ohngefehr etwas gröſſer, als die Breite der gröſſeſten Abweichung der Planetenkreiſe von einander annehmen. Nun macht aber, indem ſie von der gemeinſchaftlichen Fläche nach beyden Seiten ausſchweifen, ihre größte Neigung gegen einander kaum 7½ Grade aus. Alſo kann man alle Materie, daraus die Planeten ſich gebildet haben, ſich als in denjenigen Raum ausgebreitet geweſen, vorſtellen, der zwiſchen zwey Flächen, von dem Mittelpunkte der Sonne aus, begriffen war, die einen Winkel von 7½ Grade einſchloſſen. Nun iſt aber eine, nach der Richtung des größten Zirkels, gehende Zone von 7½ Grad Breite, etwas mehr als der 17te Theil der Kugelfläche, alſo der körperliche Raum zwiſchen den zwo Flächen, die den ſphäriſchen Raum in der Breite obgedachten Winkels ausſchneiden, etwas mehr, als der 17te Theil des körperlichen Innhalts der ganzen Sphäre. Alſo würde dieſer Hypotheſe gemäß alle Materie

rie, die zur Bildung der Planeten angewandt worden, ohngefehr den ſiebenzehnten Theil derjenigen Materie ausmachen, die die Sonne aus eben der Weite, als der äuſſerſte Planet ſtehet, von beyden Seiten zu ihrer Zuſammenſetzung geſammlet hat. Allein dieſer Centralkörper hat einen Vorzug des Klumpens vor dem geſammten Innhalte aller Planeten, der nicht zu dieſem wie 17 : 1, ſondern wie 650 zu 1 iſt, wie die Ausrechnung des Newton es beſtimmet; aber es iſt auch leicht einzuſehen, daß in den obern Räumen über dem Saturn, wo die planetiſchen Bildungen entweder aufhören, oder doch ſelten ſeyn, wo nur einige wenige cometiſche Körper ſich gebildet haben, und wo vornemlich die Bewegungen des Grundſtoffes, indem ſie daſelbſt nicht geſchickt ſeyn, zu der geſetzmäßigen Gleichheit der Centralkräfte zu gelangen, als in der nahen Gegend zum Centro, nur in eine faſt allgemeine Senkung zum Mittelpunkte ausſchlagen, und die Sonne mit aller Materie aus ſo weit ausgedehnten Räumen vermehren, daß, ſage ich, aus dieſen Urſachen der Sonnenklumpen die ſo vorzügliche Gröſſe der Maſſe erlangen müſſe.

Um aber die Planeten in Anſehung ihrer Maſſen unter einander zu vergleichen: ſo bemerken wir erſtlich, daß nach der angezeigten Bildungsart die Quantität der Materie, die in den Zuſammenſatz eines Planeten kommt, auf die Weite ſeiner Entfernung von der Sonne vornemlich ankomme: 1) darum, weil die Sonne durch ihre Anziehung die Sphäre der Attraction eines Planeten einſchränkt, aber bey gleichen Umſtänden der entfernteren ihre nicht ſo enge einſchränkt, als der nahen: 2) weil die Zirkel, aus denen alle Theilchen zuſammen gekommen ſeyn, einen Planeten auszumachen, mit gröſſerem Radius beſchrieben werden, alſo mehr Grundſtoff, als die kleinern Zirkel in ſich faſſen: 3) weil aus eben dem letzten Grunde die Breite zwiſchen den zwey Flächen der gröſſeſten Abweichung, bey gleicher Anzahl Grade, in groſſen Höhen gröſſer, als in kleinen iſt. Dagegen wird dieſer Vorzug der entfernteren Planeten, vor den niedrigern, zwar dadurch eingeſchränkt, daß die Partikeln näher zur Sonne dichterer Art, und allem Anſehen nach auch weniger zerſtreuet, als in gröſſerem Abſtande ſeyn werden; allein man kan leicht ermeſſen, daß die erſteren Vortheile, zu Bildung groſſer Maſſen, die letztern Einſchränkungen dennoch weit übertreffen, und überhaupt die Planeten, die ſich in weitem Abſtande von der Sonne bilden, gröſſere Maſſen, als die nahen bekommen müſſen. Dieſes geſchiehet alſo in ſo ferne man ſich die Bildung eines Planeten nur als in Gegenwart der Sonne vorſtellet; allein, wenn man mehrere Planeten, in unterſchiedlichem Abſtande, ſich bilden läßt; ſo wird einer den Umfang der Attraction des andern, durch ſeine Anziehungsſphäre einſchränken, und dieſes bringt eine Ausnahme von dem vorigen Geſetze zuwege. Denn derjenige Planet, welcher einem andern, von ausnehmender Maſſe, nahe iſt, wird ſehr viel von der Sphäre ſeiner Bildung verlieren, und dadurch ungleich kleiner werden, als das Verhältniß ſeines Abſtandes von der Sonne allein es erheiſchet. Obgleich alſo im Ganzen die Planeten von gröſſerer Maſſe ſeyn, nachdem ſie weiter von der Sonne entfernt ſind, wie denn überhaupt Saturn und Jupiter, als die zwey Hauptſtücke unſeres Syſtems, darum die gröſſeſten ſeyn, weil ſie von der Sonne am weiteſten entfernet ſind: ſo finden ſich dennoch Abweichungen von dieſer Analogie, in denen aber jederzeit das Merkmal der allgemeinen Bildung hervorleuchtet, die wir von den Himmelskörpern behaupten: daß nemlich ein Planet von ausnehmender Gröſſe die nächſten von beyden Seiten, der, ihnen wegen ihrer Sonnenweite, gebührenden Maſſe beraubet, indem er einen Theil der Materien ſich zueignet, die zu jener ihrer Bildung kommen ſolten. In der That hat Mars, der vermöge ſeines Ortes gröſſer als die Erde ſeyn ſolte, durch die Anziehungskraft des ihm nahen ſo groſſen Juppiters an ſeiner Maſſe eingebüſſet; und Saturn ſelber, ob er gleich durch ſeine Höhe einen Vorzug über den Mars hat, iſt dennoch nicht gänzlich befreyet geweſen, durch Juppiters Anziehung eine beträchtliche Einbuſſe zu erleiden, und mich dünkt, Merkur habe die ausnehmende Kleinigkeit ſeiner Maſſe, nicht allein der Anziehung der ihm ſo nahen mächtigen Sonne, ſondern auch der Nachbarſchaft der Venus zu verdanken, welche, wenn man ihre muthmaßliche Dichtigkeit mit ihrer Gröſſe vergleicht, ein Planet von beträchtlicher Maſſe ſeyn muß.

Indem nun alles ſo vortreflich, als man es nur wünſchen mag, zuſammenſtimmet, die Zulänglichkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung, bey dem Urſprunge des Weltbaues und der Himmelskörper, zu beſtätigen; ſo wollen wir, indem wir den Raum ſchätzen, darinn der Grundſtoff der Planeten vor ihrer Bildung ausgebreitet geweſen, erwegen, in welchem Grade der Dünnigkeit dieſer Mittelraum damals erfüllet geweſen, und mit was vor Freyheit, oder wie wenigen Hinderniſſen die herumſchwebenden Partikeln ihre geſetzmäßige Bewegungen darinn haben anſtellen können. Wenn der Raum, der alle Materie der Planeten in ſich begriff, in demjenigen Theile der Saturniſchen Sphäre enthalten war, der von dem Mittelpunkte der Sonne aus, zwiſchen zwey um 7 Grade weit, in allen Höhen von einander abſtehenden Flächen begriffen, und daher der ſiebenzehnte Theil der ganzen Sphäre war, die man mit dem Radius der Höhe des Saturns beſchreiben kan; ſo wollen wir, um die Veränderung des planetiſchen Grundſtoffs, da er dieſen Raum erfüllete, auszurechnen, nur die Höhe des Saturns 100000 Erddiameter anſetzen; ſo wird die ganze Sphäre des ſaturniſchen Kreiſes den Raumesinhalt der Erdkugel 1000 Bimillionenmal übertreffen; davon, wenn wir an ſtatt des ſiebenzehnten Theils, auch nur den zwanzigſten nehmen, der Raum, darinn der elementariſche Grundſtoff ſchwebete, den Raumesinhalt der Erdkugel dennoch 50 Bimillionenmal übertreffen muß.

Wenn man nun die Maſſe aller Planeten mit ihren Begleitern $\frac{1}{650}$ des Sonnenklumpens nach dem Newton anſetzet; ſo wird die Erde, die nur $\frac{1}{169282}$ derſelben iſt, ſich zu der geſammten Maſſe aller planetiſchen Materie wie 1 zu $276\frac{1}{2}$ verhalten; und wenn man daher alle dieſe Materie zu gleicher ſpecifiſchen Dichtigkeit mit der Erde brächte, würde daraus ein Körper entſtehen, der $277\frac{1}{2}$ mal gröſſern Raum als die Erde einnähme. Wenn wir daher die Dichtigkeit der Erde in ihrem ganzen Klumpen nicht viel gröſſer, als die Dichtigkeit der feſten Materie, die man unter der oberſten Fläche derſelben antrifft, annehmen: wie es denn die Eigenſchaften der Figur der Erde nicht anders erfordern, und dieſe obere Materien ohngefehr 4 oder 5mal dichter als das Waſſer, das Waſſer aber 1000mal ſchwerer als die Luft anſetzen; ſo würde die Materie aller Planeten, wenn ſie zu der Dünnigkeit der Luft ausgedehnet würden, einen faſt 14mal hunderttauſendmal gröſſern Raum als die Erdkugel einnehmen. Dieſer Raum mit dem Raume, in welchem nach unſerer Vorausſetzung alle Materie der Planeten ausgebreitet war, verglichen, iſt dreyßig Millionenmal kleiner als derſelbe: alſo macht auch die Zerſtreuung der planetiſchen Materie in dieſem Raume eine eben ſo vielmal gröſſere Verdünnung aus, als die die Theilchen unſerer Atmoſphäre haben. In der That, dieſe Gröſſe der Zerſtreuung, ſo unglaublich ſie auch ſcheinen mag, war dennoch weder unnöthig, noch unnatürlich. Sie muſte ſo groß als möglich ſeyn,

um

um den ſchwebenden Partikeln alle Freyheit der Bewegung, faſt ſo, als in einem leeren Raume, zu verſtatten, und den Widerſtand unendlich zu verringern, den ſie einander leiſten könnten; ſie konten aber auch von ſelber einen ſolchen Zuſtand der Verdünnung annehmen, woran man nicht zweifeln darf, wenn man ein wenig die Ausbreitung kennet, die die Materie leidet, wenn ſie in Dünſte verwandelt iſt; oder wenn man, um bey dem Himmel zu bleiben, die Verdünnung der Materie in den Schweifen der Cometen erweget, die bey einer ſo unerhörten Dicke ihres Durchſchnittes, der den Durchmeſſer der Erde wohl hundertmal übertrifft, dennoch ſo durchſcheinend ſind, daß die kleinen Sterne dadurch können geſehen werden; welches unſere Luft, wenn ſie von der Sonne erleuchtet wird, in einer Höhe, die viel tauſendmal kleiner iſt, nicht verſtattet.

Ich beſchlieſſe dieſes Hauptſtück, indem ich eine Analogie hinzufüge, die an und vor ſich allein gegenwärtige Theorie, von der mechaniſchen Bildung der Himmelskörper über die Wahrſcheinlichkeit der Hypotheſe, zu einer förmlichen Gewißheit erheben kann. Wenn die Sonne aus den Partikeln deſſelben Grundſtoffes, daraus die Planeten ſich gebildet haben, zuſammengeſetzt iſt: und wenn nur darinn allein der Unterſchied beſtehet, daß in der erſteren die Materien aller Gattungen ohne Unterſchied gehäufet, bey dieſen aber in verſchiedenen Entfernungen, nach Beſchaffenheit der Dichtigkeit

keit ihrer Sorten, vertheilet worden; ſo wird, wenn man die Materie aller Planeten zuſammen vereinigt betrachtet, in ihrer ganzen Vermiſchung eine Dichtigkeit herauskommen müſſen, die der Dichtigkeit des Sonnenkörpers beynahe gleich iſt. Nun findet dieſe nöthige Folgerung unſeres Syſtems eine glückliche Beſtätigung in der Vergleichung, die der Herr **von Büffon**, dieſer ſo würdigberühmte Philoſoph, zwiſchen den Dichtigkeiten der geſammten planetiſchen Materie und der Sonnen ihre, angeſtellet hat; er fand eine Aehnlichkeit zwiſchen beyden, wie zwiſchen 640 und 650. Wenn ungekünſtelte und nothwendige Folgerungen aus einer Lehrverfaſſung in den wirklichen Verhältniſſen der Natur ſo glückliche Beſtätigungen antreffen; kan man denn wohl glauben, daß ein bloſſes Ungefehr dieſe Uebereinſtimmung zwiſchen der Theorie und der Beobachtung veranlaſſe?

* * *

Drittes Hauptſtück,

von der

Eccentricität der Planetenkreiſe, und dem Urſprunge der Cometen.

Man kan aus den Cometen nicht eine beſondere Gattung von Himmelskörpern machen, die ſich von dem Geſchlechte der Planeten gänzlich unterſchiede. Die Natur wirket hier, wie anderwerts, durch unmerkliche Abfälle, und, indem ſie alle Stuffen der Veränderungen durchgehet, hänget ſie, vermittelſt einer Kette von Zwiſchengliedern, die entferneten Eigenſchaften mit den nahen zuſammen. Die Eccentricität iſt bey den Planeten eine Folge des Mangelhaften in derjenigen Beſtrebung, dadurch die Natur trachtet, die planetiſchen Bewegungen gerade Zirkelgleich zu machen, welches ſie aber, wegen Dazwiſchenkunft von mancherley Umſtänden, niemals völlig erlangen kan, aber doch in gröſſeren Weiten mehr, als in nahen, davon abweichet.

Dieſe Beſtimmung führet, durch eine beſtändige Leiter, vermittelſt aller möglichen Stuffen der Eccentricität, von den Planeten endlich bis zu den Cometen, und ob zwar dieſer Zuſammenhang bey dem Saturn, durch eine groſſe Klufft, ſcheinet abgeſchnitten zu ſeyn, die das cometiſche Geſchlecht von den Planeten völlig abſondert; ſo haben wir doch in dem erſten Theile angemerket, daß es, vermüthlich über dem Saturn, noch andere Planeten geben mag, die, durch eine gröſſere Abweichung von der Zirkelrundung der Kreiſe, dem Laufe der Cometen näher treten, und daß es nur an dem Mangel der Beobachtung, oder auch an der Schwierigkeit derſelben, liegt, daß dieſe Verwandſchaft dem Auge nicht eben ſo ſichtbar, als dem Verſtande, vorlängſt dargeſtellet worden.

Wir haben ſchon eine Urſache in dem erſten Hauptſtücke dieſes Theils angeführet, welche die Laufbahn eines Himmelskörpers eccentriſch machen kan, der ſich aus dem herumſchwebenden Grundſtoffe bildet, wenn man gleich annimmt, daß dieſer in allen ſeinen Oertern gerade zur Zirkelbewegung abgewogene Kräfte beſitze. Denn, weil der Planet ſie aus weit von einander abſtehenden Höhen ſammlet, wo die Geſchwindigkeiten der Zirkelläufe unterſchieden ſeyn; ſo kommen ſie mit verſchiedenen ihnen beywohnenden Graden der Umlaufsbewegung auf ihm zuſammen, welche von dem Maaſſe der Geſchwindigkeit, die dem Abſtande des Planeten gebühret, abweichen, und dieſem dadurch in ſo ferne eine Eccentricität zuziehen, als dieſe verſchiedentliche Eindrücke der Partikeln ermangeln, eine der andern Abweichung völlig zu erſetzen.

Wenn die Eccentricität keine andere Urſache hätte, ſo würde ſie allenthalben gemäßigt ſeyn: ſie würde auch bey denen kleinen, und weit von der Sonne entferneten Planeten, geringer, als bey den nahen und groſſen ſeyn: wenn man nemlich vorausſetzte, daß die Partikeln des Grundſtoffes wirklich vorher genaue Zirkelbewegungen gehabt hätten. Da nun dieſe Beſtimmungen mit der Beobachtung nicht übereinſtimmen, indem, wie ſchon angemerkt, die Eccentricität mit der Sonnenweite zunimmt, und die Kleinigkeit der Maſſen vielmehr eine Ausnahme, zu Vermehrung der Eccentricität, zu machen ſcheinet, wie wir am Mars ſehen; ſo ſind wir genöthiget, die Hypotheſe von der genauen Zirkelbewegung der Partikeln des Grundſtoffes dahin einzuſchränken, daß, wie ſie in den der Sonne nahen Gegenden zwar dieſer Genauheit der Beſtimmung ſehr nahe beykommen, aber ſie doch deſto weiter davon abweichen laſſen, je entfernter dieſe elementariſche Theilchen von der Sonne geſchwebet haben. Eine ſolche Mäßigung des Grundſatzes, von der freyen zirkelgleichen Bewegung des Grundſtoffes, iſt der Natur gemäſſer. Denn, ungeachtet der Dünnigkeit des Raumes, die ihnen Freyheit zu laſſen ſcheinet, ſich einander auf den Punkt der völlig abgewogenen Gleichheit der Centralkräfte einzuſchränken; ſo ſind die Urſachen dennoch nicht minder beträchtlich, dieſen Zweck der Natur an ſeiner Vollführung zu verhindern. Je weiter die ausgebreiteten Theile des Urſtoffs von der Sonne entfernet ſind, deſto ſchwächer iſt die Kraft, die ſie zum Sinken bringt: der Widerſtand der untern Theile, die ihren Fall ſeitwärts beugen, und ihn nöthigen ſoll, ſeine Richtung ſenkrecht von dem Zirkelſtrahl anzuſtellen, vermindert ſich nach dem Maaſſe, als dieſe unter ihm wegſinken, um entweder der Sonne ſich einzuverleiben, oder in näheren Gegenden Umläufe anzuſtellen. Die ſpecifiſch vorzügliche Leichtigkeit dieſer höheren Materie verſtattet ihnen nicht, die ſinkende Bewegung, die der Grund von allem iſt, mit dem Nachdrucke, welcher erfordert wird, um die widerſtehende Partikeln zum Weichen zu bringen, an-

anzuſtellen; und vielleicht, daß dieſe entfernete Partikeln einander noch einſchränken, um nach einer langen Periode dieſe Gleichförmigkeit endlich zu überkommen; ſo haben ſich unter ihnen ſchon kleine Maſſen gebildet, als Anfänge zu ſo viel Himmelskörpern, welche, indem ſie ſich aus ſchwach bewegtem Stoffe ſammlen, eine nur eccentriſche Bewegung haben, womit ſie zur Sonne ſinken, und unter Weges mehr und mehr, durch die Einverleibung ſchneller bewegten Theile vom ſenkrechten Falle abgebeugt werden, endlich aber doch Cometen bleiben, wenn jene Räume, in denen ſie ſich gebildet haben, durch Niederſinken zur Sonne, oder durch Verſammlung in beſondern Klumpen, gereiniget und leer geworden. Dieſes iſt die Urſache der mit den Entfernungen von der Sonne zunehmenden Eccentricitäten der Planeten und derjenigen Himmelskörper, die um deswillen Cometen genannt werden, weil ſie in dieſer Eigenſchaft die erſtere vorzüglich übertreffen. Es ſind zwar noch zwey Ausnahmen, die das Geſetz von der mit dem Abſtande von der Sonne zunehmenden Eccentricität unterbrechen, die man an den beyden kleineſten Planeten unſeres Syſtems, am Mars und Merkur, wahrnimmt; allein an dem erſteren iſt vermuthlich die Nachbarſchaft des ſo groſſen Jupiters Urſache, der, indem er durch ſeine Anziehung auf ſeiner Seite den Mars, der Partikeln zur Bildung beraubet, ihm vornemlich nur Platz läſſet, gegen die Sonne ſich auszubreiten, dadurch eine Ueberwucht der Centralkraft und Eccentricität zuziehet. Was aber den Merkur, den unterſten aber auch am meiſten eccentriſchen unter den Planeten betrifft; ſo iſt leicht zu erachten, daß, weil die Sonne in ihrer Achſendrehung der Geſchwindigkeit des Merkurs noch lange nicht gleich kommt, der Widerſtand, den ſie der Materie des ſie umgebenden Raumes thut, nicht allein die nächſten Theilchen ihrer Centralbewegung berauben werde; ſondern auch leichtlich dieſe Widerſtrebung bis zum Merkur ausbreiten könne, und deſſen Umſchwungsgeſchwindigkeit dadurch beträchtlich werde vermindert haben.

Die Eccentricität iſt das vornehmſte Unterſcheidungszeichen der Cometen. Ihre Atmoſphären und Schweife, welche, bey ihrer groſſen Annäherung zur Sonne, durch die Hitze ſich verbreiten, ſind nur Folgen von dem erſtern, ob ſie gleich zu den Zeiten der Unwiſſenheit gedienet haben, als ungewohnte Schreckbilder, dem Pöbel eingebildete Schickſale zu verkündigen. Die Aſtronomen, welche mehr Aufmerkſamkeit auf die Bewegungsgeſetze, als auf die Seltſamkeit der Geſtalt, bezeigen, bemerken eine zweyte Eigenſchaft, die das Geſchlecht der Cometen von den Planeten unterſcheidet, nemlich daß ſie ſich nicht, wie dieſe, an die Zone des Thierkreiſes binden, ſondern frey in allen Gegenden des Himmels ihre Umläufe anſtellen. Dieſe Beſonderheit hat einerley Urſache mit ber Eccentricität. Wenn die Planeten darum ihre Kreiſe in dem engen Bezirke des Zodiakus eingeſchloſſen haben, weil die elementariſche Materie nahe um die Son-

Sonne Cirkelbewegungen bekommet, die bey jedem Umſchwunge den Plan der Beziehung zu durchkreutzen bemühet ſeyn, und den einmal gebildeten Körper von dieſer Fläche, dahin ſich alle Materie von beyden Seiten dränget, nicht abweichen laſſen: ſo muß der Grundſtoff der weit von dem Mittelpunkte entlegenen Raume, welcher durch die Attraction ſchwach bewegt, zu dem freyen Zirkelumſchwunge nicht gelangen kan, eben aus dieſer Urſache, die die Eccentricität hervorbringt, nicht vermögend ſeyn, ſich in dieſer Höhe zu dem Plane der Beziehung aller planetiſchen Bewegungen zu häufen, um die daſelbſt gebildete Körper, vornemlich in dieſem Gleiſe, zu erhalten: vielmehr wird der zerſtreuete Grundſtoff, da er keine Einſchränkung auf eine beſondere Gegend, ſo wie bey den untern Planeten, hat, ſich gleich leicht auf einer Seite ſowohl, als auf der andern, und weit von dem Beziehungsplane eben ſo häufig, als nahe bey demſelben, zu Himmelskörpern bilden. Daher werden die Cometen mit aller Ungebundenheit aus allen Gegenden zu uns herab kommen: aber doch diejenige, deren erſter Bildungsplatz nicht weit über der Planeten Kreiſe erhaben iſt, werden weniger Abweichung von den Schranken ihrer Laufbahne eben ſowohl, als weniger Eccentricität beweiſen. Mit den Entfernungen von dem Mittelpunkte des Syſtems nimmt dieſe geſetzloſe Freyheit der Cometen, in Anſehung ihrer Abweichungen, zu, und verlieret ſich in der Tiefe des Himmels in einen gänzlichen Mangel der Umwendung, der die äuſſeren ſich bil-

bildenden Körper ihrem Falle zur Sonne frey überläßt, und der ſyſtematiſchen Verfaſſung die letzten Grenzen ſetzet.

Ich ſetze, bey dieſem Entwurfe der cometiſchen Bewegungen, voraus: daß, in Anſehung ihrer Richtung, ſie ſelbige gröſſeſten Theils mit der Planeten ihrer gemein haben werden. Bey denen nahen Cometen ſcheinet mir dieſes ungezweifelt zu ſeyn, und dieſe Gleichförmigkeit kan ſich auch nicht eher in der Tiefe des Himmels verlieren, als da, wo der elementariſche Grundſtoff in der gröſten Mattigkeit der Bewegung, die etwa durch das Niederſinken entſtehende Drehung nach allerley Gegenden anſtellet, weil die Zeit, die erfordert wird, durch die Gemeinſchaft der untern Bewegungen, ſie in der Richtung einſtimmig zu machen, wegen der Weite der Entfernung, zu lang iſt, als daß ſie indeſſen, daß die Bildung der Natur in der niederen Gegend verrichtet wird, ſich bis dahin erſtrecken könne. Es werden alſo vielleicht Cometen ſeyn, die ihren Umlauf nach der entgegen geſetzten Seite, nemlich von Morgen gegen Abend, anſtellen werden; ob ich gleich aus Urſachen, die ich allhier anzuführen Bedenken trage, mich beynahe überreden möchte, daß von den 19 Cometen, an denen man dieſe Beſonderheit bemerket hat, bey einigen vielleicht ein optiſcher Schein Anlaß dazu gegeben haben möchte.

Ich muß von den Maſſen der Cometen, und von der Dichtigkeit ihres Stoffes, noch etwas anmerken. Von Rechtswegen ſolten in den obern Gegenden der Bildung dieſer Himmelskörper, aus denen im vorigen Hauptſtücke angeführten Gründen, ſich immer nach dem Maaſſe, als die Entfernung zunimmt, deſto gröſſere Maſſen bilden. Und es iſt auch zu glauben, daß einige Cometen gröſſer ſeyn, als Saturn und Jupiter; allein es iſt eben nicht zu glauben, daß dieſe Gröſſe der Maſſen ſo immer zunimmt. Die Zerſtreuung des Grundſtoffes, die ſpecifiſche Leichtigkeit ihrer Partikeln, machen die Bildung in der abgelegenſten Gegend des Weltraums langſam; die unbeſtimmte Verbreitung deſſelben, in dem ganzen unermeßlichen Umfange dieſer Weite, ohne eine Beſtimmung, ſich gegen eine gewiſſe Fläche zu häufen, verſtatten, an ſtatt einer einzigen beträchtlichen Bildung viele kleinere, und der Mangel der Centralkraft ziehet den größten Theil der Partikeln zu der Sonne herab, ohne ſich in Maſſen verſammlet zu haben.

Die ſpecifiſche Dichtigkeit des Stoffes, woraus die Cometen entſtehen, iſt von mehrerer Merkwürdigkeit, als die Gröſſe ihrer Maſſen. Vermuthlich, da ſie in der oberſten Gegend des Weltgebäudes ſich bilden, ſind die Theilchen ihres Zuſammenſatzes von der leichteſten Gattung; und man darf nicht zweifeln, daß dieſes die vornehmſte Urſache der Dunſtkugeln und der Schweife ſeyn, womit ſie ſich vor andern Himmelskörpern kenntlich machen. Man kan der Wirkung der Sonnenhitze dieſe Zerſtreuung der cometiſchen Materie in einen

Dunſt nicht hauptſächlich beymeſſen; einige Cometen erreichen in ihrer Sonnennähe kaum die Tieſe des Erdzirkels; viele bleiben zwiſchen dem Kreiſe der Erde und der Venus, und kehren ſodann zurück. Wenn ein ſo gemäßigter Grad Hitze, die Materien auf der Oberfläche dieſer Körper dermaſſen auflöſet und verdünnet; ſomüſſen ſie nicht aus dem leichteſten Stoffe beſtehen, der durch die Wärme mehr Verdünnung, als irgend eine Materie, in der ganzen Natur leidet.

Man kan auch dieſe, von dem Cometen ſo häufig aufſteigende Dünſte, der Hitze nicht beymeſſen, die ſein Körper von der etwa ehemaligen Sonnennähe übrig behalten hat: denn es iſt zwar zu vermuthen, daß ein Comet, zur Zeit ſeiner Bildung, etliche Umlaufe mit gröſſerer Eccentricität zurück geleget hat, und dieſe nur nach und nach vermindert worden; allein die andern Planeten, von denen man eben daſſelbe vermuthen könnte, zeigen dieſes Phänomenon nicht. Indeſſen würden ſie es an ſich zeigen, wenn die Sorten der leichteſten Materie, die in dem Zuſammenſatze des Planeten begriffen ſeyn, eben ſo häufig, als bey den Cometen, vorhanden wären.

Die Erde hat etwas an ſich, was man mit der Ausbreitung der cometiſchen Dünſte und ihren Schweifen vergleichen kan (*). Die feinſten Partikeln, die die Sonnenwirkung aus ihrer Oberflä-

(*) Dieſes ſind die Nordlichter.

fläche ziehet, häufen ſich um einen von denen Polen, wenn die Sonne den halben Zirkel ihres Laufes auf der entgegen geſetzten Halbkugel verrichtet. Die feinſten und würkſamſten Theilchen, die in dem brennenden Erdgürtel aufſteigen, nachdem ſie eine gewiſſe Höhe der Atmoſphäre erreichet haben, werden durch die Wirkung der Sonnenſtrahlen genöthiget, in diejenige Gegenden zu weichen und ſich zu häufen, die alsdenn von der Sonne abgewandt, und in einer langen Nacht begraben ſind, und vergüten den Bewohnern der Eiszone die Abweſenheit des groſſen Lichtes, welches ihnen auch in dieſer Entfernung die Würkungen ihrer Wärme zuſchicket. Eben dieſelbe Kraft der Sonnenſtrahlen, welche die Nordlichter macht, würde einen Dunſtkreis mit einem Schweife hervor bringen, wenn die feinſten und flüchtigen Partikeln auf der Erde eben ſo häufig, als auf dem Cometen, anzutreffen wären.

Viertes Hauptſtück,

von dem

Urſprunge der Monde, und den Bewegungen der Planeten um ihre Achſe.

Die Beſtrebung eines Planeten, aus dem Umfange der elementariſchen Materie ſich zu bilden, iſt zugleich die Urſache ſeiner Achſendrehung, und

und erzeuget die Monde, die um ihn laufen ſollen. Was die Sonne mit ihren Planeten im Groſſen iſt, das ſtellet ein Planet, der eine weit ausgedehnte Anziehungsſphäre hat, im kleinern vor, nemlich das Hauptſtück eines Syſtems, deſſen Theile durch die Attraction des Centralkörpers in Bewegung geſetzet worden. Der ſich bildende Planet, indem er die Partikeln des Grundſtoffs aus dem ganzen Umfange zu ſeiner Bildung bewegt, wird aus allen dieſen ſinkenden Bewegungen, vermittelſt ihrer Wechſelwirkung, Kreisbewegungen, und zwar endlich ſolche erzeugen, die in eine gemeinſchaftliche Richtung ausſchlagen, und deren ein Theil die gehörige Mäßigung des freyen Zirkellaufes bekommen, und in dieſer Einſchränkung ſich einer gemeinſchaftlichen Fläche nahe befinden werden. In dieſem Raume werden, ſo wie um die Sonne die Hauptplaneten, alſo auch um dieſe ſich die Monde bilden, wenn die Weite der Attraction ſolcher Himmelskörper günſtige Umſtände zu ihrer Erzeugung darreichet. Was übrigens in Anſehung des Urſprunges des Sonnenſyſtems geſagt worden, daſſelbe läßt ſich auf das Syſtem des Jupiters und des Saturns mit genugſamer Gleichheit anwenden. Die Monde werden alle nach einer Seite, und beynahe auf einer Fläche, die Kreiſe ihres Umſchwunges gerichtet haben, und dieſes zwar aus den gleichen Urſachen, die dieſe Analogie im groſſen beſtimmen: Aber warum bewegen ſich dieſe Begleiter in ihrer gemeinſchaftlichen Richtung vielmehr nach der Seite, nach der die Planeten laufen, als nach

ei-

einer jeden andern? Ihre Umläufe werden ja durch die Kreisbewegungen nicht erzeuget: ſie erkennen lediglich die Attraction des Hauptplaneten zur Urſache, und in Anſehung dieſer ſind alle Richtungen gleichgültig; ein bloſſes Ungefehr wird diejenige unter allen möglichen entſcheiden, nach der die ſinkende Bewegung des Stoſſes in Kreiſe ausſchlägt. In der That thut der Zirkellauf des Hauptplaneten nichts dazu, dem Stoſſe, aus dem ſich um ihn die Monde bilden ſollen, Umwälzungen um dieſen einzudrücken; alle Partikeln um den Planeten bewegen ſich in gleicher Bewegung mit ihm um die Sonne, und ſind alſo in reſpectiver Ruhe gegen denſelben. Die Attraction des Planeten thut alles allein. Allein die Kreisbewegung, die aus ihr entſtehen ſoll, weil ſie in Anſehung aller Richtungen an und vor ſich gleichgültig iſt, bedarf nur einer kleinen äuſſerlichen Beſtimmung, um nach einer Seite vielmehr, als nach der andern, auszuſchlagen: und dieſen kleinen Grad der Lenkung bekommt ſie von der Vorrückung der elementariſchen Partikeln, welche zugleich mit um die Sonne, aber mit mehr Geſchwindigkeit, laufen, und in die Sphäre der Attraction des Planeten kommen. Denn dieſe nöthiget die zur Sonne nähere Theilchen, die mit ſchnellerem Schwunge umlaufen, ſchon von weitem die Richtung ihres Gleiſes zu verlaſſen, und in einer ablangen Ausſchweifung ſich über den Planeten zu erheben. Dieſe, weil ſie einen gröſſern Grad der Geſchwindigkeit, als der Planet ſelber, haben, wenn ſie durch deſſen

An-

Anziehung zum Sinken gebracht werden, geben ihrem geradlinigten Falle, und auch dem Falle der übrigen, eine Abbeugung von Abend gegen Morgen, und es bedarf nur dieſer geringen Lenkung, um zu verurſachen, daß die Kreisbewegung, dahin der Fall, den die Attraction erregt, ausſchlägt, vielmehr dieſe, als eine jede andere Richtung, nehme. Aus dieſem Grunde werden alle Monde in ihrer Richtung, mit der Richtung des Umlaufs der Hauptplaneten übereinſtimmen. Aber auch die Fläche ihrer Bahn kan nicht weit von dem Plane der Planetenkreiſe abweichen, weil die Materie, daraus ſie ſich bilden, aus eben dem Grunde, den wir von der Richtung überhaupt angeführet haben, auch auf dieſe genaueſte Beſtimmung derſelben, nemlich die Uebereintreffung mit der Fläche der Hauptkreiſe, gelenket wird.

Man ſiehet aus allem dieſen klärlich, welches die Umſtände ſeyn, unter welchen ein Planet Trabanten bekommen könne. Die Anziehungskraft deſſelben muß groß, und folglich die Weite ſeiner Wirkungsſphäre weit ausgedehnt ſeyn, damit ſowohl die Theilchen durch einen hohen Fall zum Planeten bewegt, ohnerachtet deſſen, was der Widerſtand aufhebet, dennoch hinlängliche Geſchwindigkeit zum freyen Umſchwunge erlangen können, als auch genugſamer Stoff zu Bildung der Monde in dieſem Bezirke vorhanden ſey, welches bey einer geringen Attraction nicht geſchehen kan. Daher ſind nur die Planeten von groſſen Maſſen, und wei-

weiter Entfernung mit Begleitern, begabt. Jupiter und Saturn, die 2 gröſten und auch entferneteſten unter den Planeten, haben die meiſten Monde. Der Erde, die viel kleiner als jene iſt, iſt nur einer zu Theil worden; und Mars, welchem wegen ſeines Abſtandes auch einiger Antheil an dieſem Vorzuge gebührete, gehet leer aus, weil ſeine Maſſe ſo gering iſt.

Man nimmt mit Vergnügen wahr, wie dieſelbe Anziehung des Planeten, die den Stoff zur Bildung der Monde herbeyſchaffte, und zugleich derſelben Bewegung beſtimmete, ſich bis auf ſeinen eigenen Körper erſtreckt, und dieſer ſich ſelber durch eben dieſelbe Handlung, durch welche er ſich bildet, eine Drehung um die Achſe, nach der allgemeinen Richtung von Abend gegen Morgen, ertheilet. Die Partikeln des niederſinkenden Grundſtoffes, welche, wie geſagt, eine allgemeine drehende Bewegung von Abend gegen Morgen hin bekommen, fallen gröſten Theils auf die Fläche des Planeten, und vermiſchen ſich mit ſeinem Klumpen, weil ſie die abgemeſſene Grade nicht haben, ſich frey ſchwebend in Zirkelbewegungen zu erhalten. Indem ſie nun in den Zuſammenſatz des Planeten kommen, ſo müſſen ſie, als Theile deſſelben, eben dieſelbe Umwendung, nach eben derſelben Richtung fortſetzen, die ſie hatten, ehe ſie mit ihm vereiniget worden. Und weil überhaupt aus dem vorigen zu erſehen, daß die Menge der Theilchen, welche der Mangel an der erforderlichen Bewegung auf den

Centralkörper niederſtürzet, ſehr weit die Anzahl der andern übertreffen müſſe, welche die gehörige Grade der Geſchwindigkeit haben erlangen können; ſo begreifet man auch leicht, woher dieſer in ſeiner Achſendrehung zwar bey weitem die Geſchwindigkeit nicht haben werde, der Schwere auf ſeiner Oberfläche mit der fliehenden Kraft das Gleichgewicht zu leiſten, aber dennoch bey Planeten von groſſer Maſſe und weitem Abſtande weit ſchneller, als bey nahen und kleinen, ſeyn werde. In der That hat Jupiter die ſchnelleſte Achſendrehung, die wir kennen, und ich weiß nicht, nach welchem Syſtem man dieſes mit einem Körper, deſſen Klumpen alle andern übertrifft, zuſammen reimen könnte, wenn man nicht ſeine Bewegungen ſelber, als die Wirkung derjenigen Anziehung, anſehen könnte, die dieſer Himmelskörper, nach dem Maaſſe eben dieſes Klumpens, ausübet. Wenn die Achſendrehung eine Wirkung einer äuſſerlichen Urſache wäre, ſo müßte Mars eine ſchnellere, als Jupiter, haben; denn eben dieſelbe bewegende Kraft bewegt einen kleinern Körper mehr, als einen gröſſern, und überdieſes würde man ſich mit Recht wundern, wie, da alle Bewegungen weiter von dem Mittelpunkte hin abnehmen, die Geſchwindigkeiten der Umwelzungen mit denſelben Entfernungen zunehmen, und beym Jupiter ſogar drittehalbmal ſchneller, als ſeine jährliche Bewegung ſelber, ſeyn könne.

Indem man alſo genöthiget iſt, in den täglichen Umwendungen der Planeten eben dieſelbe Urſa-

che

che, welche überhaupt die allgemeine Bewegungsqvelle der Natur iſt, nemlich die Anziehung zu erkennen; ſo wird dieſe Erklärungsart durch das natürliche Vorrecht ſeines Grundbegriffes, und durch eine ungezwungene Folge aus demſelben, ihre Rechtmäßigkeit bewähren.

Allein, wenn die Bildung eines Körpers ſelber die Achſendrehung hervorbringt, ſo müſſen ſie billig alle Kugeln des Weltbaues haben; aber warum hat ſie der Mond nicht? welcher, wiewol fälſchlich, diejenige Art einer Umwendung, dadurch er der Erde immer dieſelbe Seite zuwendet, einigen vielmehr von einer Art einer Ueberwucht der einen Halbkugel, als von einem wirklichen Schwunge der Revolution, herzuhaben ſcheinet. Solte derſelbe ſich wohl ehedem ſchneller um ſeine Achſe gewelzet haben, und durch, ich weis nicht was vor Urſachen, die dieſe Bewegung nach und nach verminderten, bis zu dieſem geringen und abgemeſſenen Ueberreſt gebracht worden ſeyn? Man darf dieſe Frage nur in Anſehung eines von den Planeten auflöſen, ſo ergiebt ſich daraus die Anwendung auf alle von ſelber. Ich verſpare dieſe Auflöſung zu einer andern Gelegenheit, weil ſie eine nothwendige Verbindung mit derjenigen Aufgabe hat, die die königliche Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin, auf das 1754ſte Jahr, zum Preiſe aufgeſtellet hatte.

Die Theorie, welche den Urſprung der Achſendrehungen erklären ſoll, muſs auch die Stellung ihrer Achſen, gegen den Plan ihrer Kreiſe, aus eben denſelben Urſachen herleiten können. Man hat Urſache, ſich zu verwundern, woher der Aeqvator der täglichen Umwelzung mit der Fläche der Mondenkreiſe, die um denſelben Planeten laufen, nicht in demſelben Plane iſt; denn dieſelbe Bewegung, die den Umlauf eines Trabanten gerichtet, hat durch ihre Erſtreckung bis zum Körper des Planeten, deſſen Drehung um die Achſe hervorgebracht, und dieſer eben dieſelbe Beſtimmung in der Richtung und Lage ertheilen ſollen. Himmelskörper, die keine um ſich laufende Nebenplaneten haben, ſetzten ſich dennoch durch eben dieſelbe Bewegung der Partikeln, die zu ihrem Stoffe dieneten, und durch daſſelbe Geſetze, welches jene auf die Fläche ihrer periodiſchen Laufbahn einſchränkte, in eine Achſendrehung, welche aus den gleichen Gründen mit ihrer Umlaufsfläche in der Richtung übereintreffen muſte. Dieſen Urſachen zu Folge müſten billig die Achſen aller Himmelskörper, gegen die allgemeine Beziehungsfläche des planetiſchen Syſtems, welche nicht weit von der Ecliptik abweicht, ſenkrecht ſtehen. Allein ſie ſind nur bey den zwey wichtigſten Stücken dieſes Weltbaues ſenkrecht: beym Jupiter und bey der Sonne; die andern, deren Umdrehung man kennet, neigen ihre Achſen gegen den Plan ihrer Kreiſe; der Saturn mehr als die andern, die Erde aber mehr, als Mars, deſſen Achſe auch beynahe ſenkrecht gegen die Ecliptik gerichtet iſt. Der Aeqvator des Saturns, (wofern man denſelben durch die Richtung ſeines Ringes bezeichnet halten kan,) neiget ſich mit einem Winkel von 31 Graden zur Fläche ſeiner Bahn; der Erden ihrer aber nur mit 22½. Man kan die Urſache dieſer Abweichungen vielleicht der Ungleichheit in den Bewegungen des Stoffes beymeſſen, die den Planeten zu bilden zuſammen gekommen ſind. In der Richtung der Fläche ſeines Laufkreiſes war die vornehmſte Bewegung der Partikeln um den Mittelpunkt deſſelben, und daſelbſt war der Plan der Beziehung, um welchen die elementariſche Theilchen ſich häuften, um daſelbſt die Bewegung, wo möglich, zirkelgleich zu machen, und zur Bildung der Nebenplaneten Materie zu häuſen, welche um deswillen niemals von der Umlaufsbahn weit abweichen. Wenn der Planet ſich gröſtentheils nur aus dieſen Theilchen bildete, ſo würde ſeine Achſendrehung ſo wenig, wie die Nebenplaneten, die um ihn laufen, bey ſeiner erſten Bildung davon abgewichen ſeyn; aber er bildete ſich, wie die Theorie es dargethan hat, mehr aus den Partikeln, die auf beyden Seiten niederſunken, und deren Menge oder Geſchwindigkeit nicht ſo völlig abgewogen geweſen zu ſeyn ſcheinet, daß die eine Halbkugel nicht eine kleine Ueberwucht der Bewegung über die andere, und daher einige Abweichung der Achſe hätte bekommen können.

Dieſer Gründe ungeachtet trage ich dieſe Erklärung nur als eine Muthmaſſung vor, die ich mir nicht auszumachen getraue. Meine wahre Meynung gehet dahin: daß die Umdrehung der Planeten um die Achſe in dem urſprünglichen Zuſtande der erſten Bildung, mit der Fläche ihrer jährlichen

Bahn, ziemlich genau übereingetroffen habe, und daß Urſachen vorhanden geweſen, dieſe Achſe aus ihrer erſten Stellung zu verſchieben. Ein Himmelskörper, welcher aus ſeinem erſten flüßigen Zuſtande in den Stand der Feſtigkeit übergehet, erleidet, wenn er ſich auf ſolche Art völlig ausbildet, eine groſſe Veränderung in der Regelmäßigkeit ſeiner Oberfläche. Dieſelbe wird feſte und gehärtet, indeſſen, daß die tiefern Materien ſich noch nicht, nach Maaßgebung ihrer ſpecifiſchen Schweere, genugſam geſenket haben; die leichteren Sorten, die mit in ihrem Klumpen untermengt waren, begeben ſich endlich, nachdem ſie ſich von den andern geſchieden, unter die oberſte feſt gewordene Rinde, und erzeugen die groſſen Hölen, deren, aus Urſachen, welche allhier anzuführen, zu weitläuftig iſt, die gröſſeſte und weiteſte unter oder nahe zu dem Aeqvator befindlich ſind, in welche die gedachte Rinde endlich hineinſinkt, mannigfaltige Ungleichheiten, Berge und Höhlen, erzeuget. Wenn nun auf ſolche Art, wie es mit der Erde, dem Monde, der Venus, augenſcheinlich vorgegangen ſeyn muß, die Oberfläche uneben geworden; ſo hat ſie nicht das Gleichgewicht des Umſchwunges in ihrer Achſendrehung mehr auf allen Seiten leiſten können. Einige hervorragende Theile von beträchtlicher Maſſe, welche auf der entgegengeſetzten Seite keine andere fanden, die ihnen die Gegenwirkung des Schwunges leiſten konten, muſten alsbald die Achſe der Umdrehung verrücken, und ſie in ſolchen Stand zu ſetzen ſuchen, um welchen die Materien ſich im

Gleich=

Gleichgewichte aufhielten. Eben dieſelbe Urſache alſo, die bey der völligen Ausbildung eines Himmelskörpers ſeine Oberfläche aus dem waagerechten Zuſtande in abgebrochene Ungleichheiten verſetzte; dieſe allgemeine Urſache, die bey allen Himmelskörpern, welche das Fernglas deutlich genug entdecken kan, wahrgenommen wird, hat ſie in die Nothwendigkeit verſetzet, die urſprüngliche Stellung ihrer Achſe etwas zu verändern. Allein dieſe Veränderung hat ihre Grenzen, um nicht gar zu weit auszuſchweifen. Die Ungleichheiten erzeugen ſich, wie ſchon erwehnt, mehr neben dem Aeqvator einer umdrehenden Himmelskugel, als weit von demſelben; zu den Polen hin verlieren ſie ſich faſt gar, wovon die Urſachen anzuführen, ich andere Gelegenheit vorbehalte. Daher werden die am meiſten über die gleiche Fläche hervorragende Maſſen nahe bey dem Aequinoctialzirkel anzutreffen ſeyn, und indem dieſelbe, durch den Vorzug des Schwunges, dieſem ſich zu nähern ſtreben, werden ſie höchſtens nur um einige Grade die Achſe des Himmelskörpers, aus der ſenkrechten Stellung von der Fläche ſeiner Bahn, erheben können. Dieſem zu Folge wird ein Himmelskörper, der ſich noch nicht völlig ausgebildet hat, dieſe rechtwinklichte Lage der Achſe zu ſeinem Laufkreiſe noch an ſich haben, die er vielleicht nur in der Folge langer Jahrhunderte ändern wird. Jupiter ſcheinet noch in dieſem Zuſtande zu ſeyn. Der Vorzug ſeiner Maſſe und Gröſſe, die Leichtigkeit ſeines Stoffes, haben ihn genöthiget, den feſten Ruheſtand ſeiner Materien einige Jahrhunderte ſpäter, als andere Himmelskörper, zu überkommen. Vielleicht iſt das innere ſeines Klumpens noch in der Bewegung, die Theile ſeines Zuſammenſatzes zu dem Mittelpunkte, nach Beſchaffenheit ihrer Schwere, zu ſenken, und durch die Scheidung der dünnern Gattungen von den ſchweren, den Stand der Feſtigkeit zu überkommen. Bey ſolcher Bewandniß kan es auf ſeiner Oberfläche noch nicht ruhig ausſehen. Die Umſtürzungen und Ruine herrſchen auf derſelben. Selbſt das Fernglas hat uns davon verſichert. Die Geſtalt dieſes Planeten ändert ſich beſtändig, da indeſſen der Mond, die Venus, die Erde, dieſelbe unverändert erhalten. Man kan auch wohl mit Recht die Vollendung der Periode der Ausbildung bey einem Himmelskörper einige Jahrhunderte ſpäter gedenken, der unſere Erde an Gröſſe mehr wie zwanzigtauſendmal übertrifft, und an Dichtigkeit 4mal nachſtehet. Wenn ſeine Oberfläche eine ruhige Beſchaffenheit wird erreichet haben; ſo werden ohne Zweifel weit gröſſere Ungleichheiten, als die, ſo die Erdfläche bedecken, mit der Schnelligkeit ſeines Schwunges verbunden, ſeiner Umwendung in nicht gar langem Zeitlaufe diejenige beſtändige Stellung ertheilen, die das Gleichgewicht der Kräfte auf ihm erheiſchen wird.

Saturn, der 3mal kleiner, als Jupiter iſt, kan vielleicht durch ſeinen weitern Abſtand einen Vorzug einer geſchwinderen Ausbildung vor dieſem erhalten haben: zum wenigſten macht die viel ſchnellere

lere Achſendrehung deſſelben, und das groſſe Verhältniß ſeiner Centerfliehkraft zu der Schweere auf ſeiner Oberfläche, (welches in dem folgenden Hauptſtücke ſoll dargethan werden,) daß die vermuthlich auf derſelben dadurch erzeugte Ungleichheiten, gar bald den Ausſchlag auf die Seite der Ueberwucht, durch eine Verrückung der Achſe, gegeben haben. Ich geſtehe freymüthig, daß dieſer Theil meines Syſtems, welcher die Stellung der planetiſchen Achſen betrifft, noch unvollkommen und ziemlich weit entfernt ſey, der geometriſchen Rechnung unterworfen zu werden. Ich habe dieſes lieber aufrichtig entdecken wollen, als durch allerhand erborgte Scheingründe der Tüchtigkeit, der übrigen Lehrverfaſſung Abbruch zu thun, und ihr eine ſchwache Seite zu geben. Nachfolgendes Hauptſtück kan eine Beſtätigung von der Glaubwürdigkeit der ganzen Hypotheſe abgeben, wodurch wir die Bewegungen des Weltbaues haben erklären wollen.

Fünftes Hauptſtück,

von dem

Urſprunge des Ringes des Saturns, und Berechnung der täglichen Umdrehung dieſes Planeten aus den Verhältniſſen deſſelben.

Vermöge der ſyſtematiſchen Verfaſſung im Weltgebäude hängen die Theile derſelben durch eine ſtufenartige Abänderung ihrer Eigenſchaften zuſammen, und man kan vermuthen, daß ein in der entlegenſten Gegend der Welt befindlicher Planet ohngefehr ſolche Beſtimmungen haben werde, als der nächſte Comet überkommen möchte, wenn er durch die Verminderung der Eccentricität in das planetiſche Geſchlecht erhoben würde. Wir wollen demnach den Saturn ſo anſehen, als wenn er auf eine, der cometiſchen Bewegung ähnliche Art, etliche Umläufe mit gröſſerer Eccentricität zurück geleget habe, und nach und nach zu einem dem Zirkel ähnlichern Gleiſe gebracht worden (*). Die Hitze, die ſich ihm in ſeiner Sonnennähe einverleibete, erhob den leichten Stoff von ſeiner Oberfläche, der, wie

---

(*) Oder welches wahrſcheinlicher iſt, daß er in ſeiner Cometenähnlichen Natur, die er auch noch jetzo vermöge ſeiner Eccentricität an ſich hat, bevor der leichteſte Stoff ſeiner Oberfläche völlig zerſtreuet werden, eine cometiſche Atmoſphäre ausgebreitet habe.

wie wir aus den vorigen Hauptſtücken wiſſen, bey denen oberſten Himmelskörpern von überſchwenglicher Dünnigkeit iſt, ſich von geringen Graden Wärme ausbreiten zu laſſen. Indeſſen, nachdem der Planet in etlichen Umſchwüngen zu dem Abſtande, da er jetzt ſchwebet, gebracht worden; verlohr er in einem ſo gemäßigten Clima nach und nach die empfangene Wärme, und die Dünſte, welche von ſeiner Oberfläche ſich noch immer um ihn verbreiteten, lieſſen nach und nach ab, ſich bis in Schweifen zu erheben. Es ſtiegen auch nicht mehr neue ſo häufig auf, um die alten zu vermehren: kurz, die ſchon ihn umgebenden Dünſte blieben durch Urſachen, welche wir gleich anführen wollen, um ihn ſchweben, und erhielten ihm das Merkmal ſeiner ehemaligen cometenähnlichen Natur in einem beſtändigen Ringe, indeſſen, daß ſein Körper die Hitze verhauchte, und zuletzt ein ruhiger und gereinigter Planet wurde. Nun wollen wir das Geheimniß anzeigen, das dem Himmelskörper ſeine aufgeſtiegene Dünſte frey ſchwebend hat erhalten können, ja, ſie aus einer rund um ihn ausgebreiteten Atmoſphäre, in die Form eines allenthalben abſtehenden Ringes, verändert hat. Ich nehme an: Saturn habe eine Umdrehung um die Achſe gehabt; und nichts mehr, als dieſes, iſt nöthig, um das ganze Geheimniß aufzudecken. Kein anderes Triebwerk, als dieſes einzige, hat durch einen unmittelbaren mechaniſchen Erfolg, gedachtes Phänomenon dem Planeten zuwege gebracht; und ich getraue mir es zu behaupten, daß in der ganzen

Natur nur wenig Dinge auf einen ſo begreiflichen Urſprung können gebracht werden, als dieſe Beſonderheit des Himmels, aus dem rohen Zuſtande der erſten Bildung ſich entwickeln läßt.

Die von dem Saturn aufſteigende Dünſte hatten die Bewegung an ſich, und ſetzten ſie in der Höhe, dahin ſie aufgeſtiegen waren, frey fort, die ſie, als deſſen Theile bey ſeiner Umdrehung um die Achſe, gehabt hatten. Die Theilchen, die nahe beym Aeqvator des Planeten aufſtiegen, müſſen die ſchnellſte, und weiter davon ab zu den Polen, um ſo viel ſchwächere Bewegungen gehabt haben, je gröſſer die Breite des Orts war, von dem ſie aufſtiegen. Das Verhältniß der ſpecifiſchen Schwere ordnete den Partikeln die verſchiedentliche Höhen, zu denen ſie aufſtiegen; aber nur diejenige Partikeln konten die Oerter ihres Abſtandes in einem beſtändig freyen Zirkelumſchwunge behaupten, deren Entfernungen, in die ſie verſetzt waren, eine ſolche Centralkraft erheiſcheten, als dieſe mit der Geſchwindigkeit, welche ihnen von der Achſendrehung eigen war, leiſten konten; die übrigen, wofern ſie durch die Wechſelwirkung der andern nicht zu dieſer Genauheit gebracht werden können, müſſen entweder mit dem Uebermaaſſe der Bewegung aus der Sphäre des Planeten ſich entfernen, oder durch den Mangel derſelben, auf ihn zurück zu ſinken, genöthiget werden. Die durch den ganzen Umfang der Dunſtkugel zerſtreute Theilchen werden, vermöge eben derſelben Centralgeſetze, in der Bewegung ih-

ihres Umſchwunges, die fortgeſetzte Aeqvatorsfläche des Planeten von beyden Seiten zu durchſchneiden trachten, und, indem ſie einander in dieſem Plane von beyden Hemiſphärien einander aufhalten, werden ſie ſich daſelbſt häufen; und, weil ich ſetze, daß gedachte Dünſte diejenige ſind, die der Planet zu ſeiner Verkühlung zuletzt herauf ſchickt, wird alle zerſtreuete Dunſtmaterie ſich neben dieſem Plane in einem nicht gar breiten Raume ſammlen, und die Räume zu beyden Seiten leer laſſen. In dieſer neuen und veränderten Richtung aber werden ſie dennoch eben dieſelbe Bewegung fortſetzen, welche ſie, in freyen concentriſchen Zirkelumläufen, ſchwebend erhält. Auf ſolche Weiſe nun ändert der Dunſtkreiß ſeine Geſtalt, welche eine erfüllte Sphäre war, in eine Form einer ausgebreiteten Fläche, welche gerade mit dem Aeqvator des Saturns zuſammen trifft; aber auch dieſe Fläche muß aus eben denſelben mechaniſchen Gründen zuletzt die Form eines Ringes annehmen, deſſen äuſſerer Rand durch die Wirkung der Sonnenſtrahlen beſtimmet wird, welche diejenige Theilchen, die ſich bis zu gewiſſer Weite von dem Mittelpunkte des Planeten entfernet haben, durch ihre Kraft zerſtreuet und entfernet, ſo wie ſie es bey den Cometen thut, und dadurch die auswendige Grenze ihres Dunſtkreiſes abzeichnet. Der inwendige Rand dieſes entſpringenden Ringes wird durch die Verhältniß der Geſchwindigkeit des Planeten unter ſeinem Aeqvator beſtimmt. Denn in demjenigen Abſtande von ſeinem Mittelpunkte, da dieſe Geſchwindigkeit

keit mit der Attraction des Orts das Gleichgewichte leiſtet, da iſt die größte Nähe, in welcher die von ſeinem Körper aufgeſtiegene Theilchen, durch die von der Achſendrehung eigene Bewegung, Zirkelkreiſe beſchreiben können. Die nähern Theilchen, weil ſie einer gröſſern Geſchwindigkeit zu ſolchem Umlaufe bedürfen, die ſie doch nicht haben können, weil ſelbſt auf dem Aeqvator des Planeten die Bewegung nicht ſchneller iſt, werden dadurch eccentriſche Läufe erhalten, die einander durchkreutzen, eine der andern Bewegung ſchwächen, und endlich insgeſammt auf den Planeten niederſtürzen, von dem ſie ſich erhoben hatten. Da ſehen wir nun das wunderſeltſame Phänomenon, deſſen Anblick ſeit ſeiner Entdeckung die Aſtronomen jederzeit in Bewunderung geſetzet hat, und, deſſen Urſache zu entdecken, man niemals, auch nur eine wahrſcheinliche, Hoffnung hat faſſen können, auf eine leichte von aller Hypotheſe befreyete mechaniſche Art entſtehen. Was dem Saturn widerfahren iſt, das würde, wie hieraus leicht erſehen werden kan, einem jeden Cometen, der genugſame Achſendrehung hätte, wenn er in eine beſtändige Höhe verſetzt würde, in der ſein Körper nach und nach verkühlen könte, eben ſo regelmäßig widerfahren. Die Natur iſt an vortreflichen Auswickelungen, in dem ſich ſelbſt gelaſſenen Zuſtande ihrer Kräfte, ſogar im Chaos fruchtbar, und die darauf folgende Ausbildung bringet ſo herrliche Beziehungen und Uebereinſtimmungen zum gemeinſamen Nutzen der Creatur mit ſich, daß ſie ſogar, in den ewigen und unwanwandelbaren Geſetzen ihrer weſentlichen Eigenſchaften, dasjenige groſſe Weſen mit einſtimmiger Gewißheit zu erkennen geben, in welchem ſie, vermittelſt ihrer gemeinſchaftlichen Abhängigkeit, ſich zu einer geſammten Harmonie vereinbaren. Saturn hat von ſeinem Ringe groſſe Vortheile; er vermehret ſeinen Tag, und erleuchtet unter ſo viel Monden deſſen Nacht dermaſſen, daß man daſelbſt leichtlich die Abweſenheit der Sonne vergißt. Aber, muß man denn deswegen leugnen, daß die allgemeine Entwickelung der Materie durch mechaniſche Geſetze, ohne andere, als ihre allgemeine Beſtimmungen, zu bedürfen, habe Beziehungen hervorbringen können, die der vernünftigen Creatur Nutzen ſchaffen? Alle Weſen hängen aus einer Urſache zuſammen, welche der Verſtand GOttes iſt; ſie können dahero keine andere Folgen nach ſich ziehen, als ſolche, die eine Vorſtellung der Vollkommenheit in eben derſelben göttlichen Idee mit ſich führen.

Wir wollen nunmehro die Zeit der Achſendrehung dieſes Himmelskörpers aus den Verhältniſſen ſeines Ringes, nach der angeführten Hypotheſe ſeiner Erzeugung, berechnen. Weil alle Bewegung der Theilchen des Ringes, eine einverleibte Bewegung von der Achſendrehung des Saturns iſt, auf deſſen Oberfläche ſie ſich befanden; ſo trifft die ſchnelleſte Bewegung unter denen, die dieſe Theilchen haben, mit der ſchnelleſten Umwendung, die auf der Oberfläche des Saturns angetroffen wird, über-

überein, das iſt: die Geſchwindigkeit, womit die Partikeln des Ringes in ſeinem inwendigen Rande umlaufen, iſt derjenigen, die der Planet auf ſeinem Aeqvator hat, gleich. Man kan aber jene leicht finden, indem man ſie aus der Geſchwindigkeit eines von den Saturnustrabanten ſuchet, dadurch, daß man ſelbige, in dem Verhältniſſe der Qvadratwurzel der Entfernungen von dem Mittelpunkte des Planeten, nimmt. Aus der gefundenen Geſchwindigkeit ergiebt ſich unmittelbar die Zeit der Umdrehung des Saturns um ſeine Achſe; **ſie iſt von ſechs Stunden, drey und zwanzig Minuten, und drey und funfzig Secunden.** Dieſe mathematiſche Berechnung einer unbekannten Bewegung eines Himmelskörpers, die vielleicht die einzige Vorherverkündigung ihrer Art in der eigentlichen Naturlehre iſt, erwartet von den Beobachtungen künftiger Zeiten die Beſtätigung. Die noch zur Zeit bekannte Ferngläſer vergröſſern den Saturn nicht ſo ſehr, daß man die Flecken, die man auf ſeiner Oberfläche vermuthen kan, dadurch entdecken könnte, um durch deren Verrückung ſeine Umwendung um die Achſe zu erſehen. Allein die Sehröhre haben vielleicht noch nicht alle diejenige Vollkommenheit erlanget, die man von ihnen hoffen kan, und welche der Fleiß und die Geſchicklichkeit der Künſtler uns zu verſprechen ſcheinet. Wenn man dereinſt dahin gelangete, unſern Muthmaſſungen den Ausſchlag durch den Augenſchein zu geben, welche Gewißheit würde die Theorie des Saturns, und was vor eine vorzügliche

Glaub-

Glaubwürdigkeit würde das ganze Syſtem dadurch nicht erlangen, das auf den gleichen Gründen errichtet iſt. Die Zeit der täglichen Umdrehung des Saturns führet auch die Verhältniß, der den Mittelpunkt fliehenden Kraft ſeines Aeqvators, zur Schweere auf ſeiner Oberfläche mit ſich; ſie iſt zu dieſer, wie 20 : 32. Die Schweere iſt alſo nur um $\frac{3}{5}$ gröſſer, als die Centerfliehkraft. Dieſes ſo groſſe Verhältniß verurſachet nothwendig einen ſehr beträchtlichen Unterſcheid der Durchmeſſer dieſes Planeten, und man könte beſorgen, daß er ſo groß entſpringen müßte, daß die Beobachtung bey dieſem, ob zwar wenig, durch das Fernglas vergröſſerten Planeten, dennoch gar zu deutlich in die Augen fallen müßte, welches wirklich nicht geſchiehet, und die Theorie dadurch einen nachtheiligen Anſtoß erleiden könte. Eine gründliche Prüfung hebet dieſe Schwierigkeit völlig. Nach der Hugenianiſchen Hypotheſe, welche annimmt, daß die Schweere in dem innern eines Planeten durch und durch gleich ſey, iſt der Unterſcheid der Durchmeſſer in einer zweyfach kleinern Verhältniß zu dem Durchmeſſer des Aeqvators, als die Centerfliehkraft zur Schweere unter den Polen hat. Z. E. da bey der Erde, die den Mittelpunkt fliehende Kraft des Aeqvators $\frac{1}{289}$ der Schweere unter den Polen iſt; ſo muß in der Huygenianiſchen Hypotheſe der Durchmeſſer der Aeqvatorsfläche $\frac{1}{578}$ gröſſer, als die Erdachſe ſeyn. Die Urſache iſt dieſe: weil, da die Schweere der Vorausſetzung gemäß, in dem innern des Erdklumpens, in allen Nähen zum Mittelpunkte ſo groß, wie auf der Oberfläche iſt, die Centrifugalkraft aber mit den Annäherungen zum Mittelpunkte abnimmt, ſelbige nicht allenthalben $\frac{1}{289}$ der Schweere iſt, ſondern vielmehr die ganze Verminderung des Gewichtes der flüßigen Säule in der Aequatorsfläche aus dieſem Grunde nicht $\frac{1}{289}$, ſondern die Hälfte davon, d. i. $\frac{1}{578}$, deſſelben beträgt. Dagegen hat in der Hypotheſe des Newton die Centerfliehkraft, welche die Achſendrehung erreget, in der ganzen Fläche des Aequators, bis zum Mittelpunkte, eine gleiche Verhältniß zur Schweere des Orts: weil dieſe in dem innern des Planeten, (wenn er durch und durch von gleichförmiger Dichtigkeit angenommen wird), mit dem Abſtande vom Mittelpunkte in derſelben Proportion, als die Centerfliehkraft, abnimmt, mithin dieſe jederzeit $\frac{1}{289}$ der erſtern iſt. Dieſes verurſachet eine Erleichterung der flüßigen Säule in der Aequatorsfläche, und auch die Erhebung derſelben um $\frac{1}{578}$, welcher Unterſchied der Durchmeſſer in dieſem Lehrbegriffe noch dadurch vermehret wird, daß die Verkürzung der Achſe eine Annäherung der Theile zum Mittelpunkte, mithin eine Vermehrung der Schweere; die Verlängerung des Aequatordurchmeſſers aber eine Entfernung der Theile von eben demſelben Mittelpunkte, und daher eine Verringerung ihrer Gravität mit ſich führet, und aus dieſem Grunde die Abplattung des Newtoniſchen Sphäroids ſo vermehret, daß der Unterſchied der Durchmeſſer von $\frac{1}{578}$ bis zu $\frac{1}{230}$ erhoben wird.

Nach dieſen Gründen müſten die Durchmeſſer des Saturns noch in gröſſerem Verhältniſſe, als das von 20 zu 32 iſt, gegen einander ſeyn; ſie müſten der Proportion von 1 zu 2 beynahe gleich kommen. Ein Unterſcheid, der ſo groß iſt, daß die geringſte Aufmerkſamkeit ihn nicht fehlen würde, ſo klein auch Saturn durch die Ferngläſer erſcheinen mag. Allein hieraus iſt nur zu erſehen, daß die Vorausſetzung der gleichförmigen Dichtigkeit, welche bey dem Erdkörper ziemlich richtig angebracht zu ſeyn ſcheinet, beym Saturn gar zu weit von der Warheit abweiche; welches ſchon an ſich ſelber bey einem Planeten wahrſcheinlich iſt, deſſen Klumpen dem groſſeſten Theile, ſeines Inhaltes nach, aus den leichteſten Materien beſtehet, und denen von ſchwererer Art in ſeinem Zuſammenſatze, bevor er den Zuſtand der Feſtigkeit bekommt, die Niederſinkung zum Mittelpunkte, nach Beſchaffenheit ihrer Schweere, weit freyer verſtattet, als diejenige Himmelskörper, deren viel dichterer Stoff den Niederſatz der Materien verzögert, und ſie, ehe dieſe Niederſinkung geſchehen kan, feſt werden läßt. Indem wir alſo beym Saturn vorausſetzen, daß die Dichtigkeit ſeiner Materien, in ſeinem Innern, mit der Annäherung zum Mittelpunkte zunehme, ſo nimmt die Schweere nicht mehr in dieſem Verhältniſſe ab; ſondern die wachſende Dichtigkeit erſetzt den Mangel der Theile, die über die Höhe des in dem Planeten befindlichen Punkts geſetzt ſeyn, und durch ihre Anziehung zu deſſen Gravität nichts beytragen (*). Wenn dieſe vorzügliche Dichtigkeit der tiefſten Materien ſehr groß iſt; ſo verwandelt ſie, vermöge der Geſetze der Anziehung, die zum Mittelpunkte hin in dem innern abnehmende Schweere in eine faſt gleichförmige, und ſetzet das Verhältniß der Durchmeſſer dem Huygeniſchen nahe, welches immer die Hälfte von dem Verhältniß zwiſchen der Centrifugalkraft und der Schweere iſt, folglich, da dieſe gegen einander wie 2 : 3 waren; ſo wird der Unterſcheid der Durchmeſſer dieſes Planeten nicht $\frac{1}{3}$, ſondern $\frac{1}{6}$ des Aeqvatordurchſchnitts ſeyn: welcher Unterſcheid ſchlüßlich noch dadurch verborgen wird, weil Saturn, deſſen Achſe mit der Fläche ſeiner Bahn jederzeit einen Winkel von 31 Graden macht, die Stellung deſſelben gegen ſeinen Aeqvator niemals, wie beym Jupiter, gerade zu darbietet, welches den vorigen Unterſcheid faſt um den dritten Theil, dem Scheine nach, vermindert. Man kan bey ſolchen Umſtänden, und vornemlich bey der ſo groſſen Weite dieſes Planeten leicht erachten: daß die ab-

---

(*) Denn nach den Newtoniſchen Geſetzen der Attraction wird ein Körper, der ſich in dem inwendigen einer Kugel befindet, nur von demjenigen Theile derſelben angezogen, der in der Weite, welche jener vom Mittelpunkte hat, um dieſen ſphäriſch beſchrieben worden. Der auſſer dieſem Abſtande befindliche concentriſche Theil thut, wegen des Gleichgewichts ſeine Anziehungen, die einander aufheben, nichts dazu, weder den Körper zum Mittelpunkte hin, noch von ihm weg, zu bewegen.

abgeplattete Geſtalt ſeines Körpers nicht ſo leicht, als man wohl denken ſolte, in die Augen fallen werde; dennoch wird die Sternwiſſenſchaft, deren Aufnehmen vornemlich auf die Vollkommenheit der Werkzeuge ankommt, die Entdeckung einer ſo merkwürdigen Eigenſchaft, wo ich mir nicht zu ſehr ſchmeichle, durch derſelben Hülfe vielleicht zu erreichen, in den Stand geſetzet werden.

Was ich von der Figur des Saturns ſage, kan gewiſſermaſſen der Naturlehre des Himmels zu einer allgemeinen Bemerkung dienen. Jupiter, der, nach einer genauen Ausrechnung, eine Verhältniß der Schweere zur Centrifugalkraft auf ſeinem Aeqvator wenigſtens wie $9\frac{1}{4}$: 1 hat, ſolte, wenn ſein Klumpen durch und durch von gleichförmiger Dichtigkeit wäre, nach den Lehrſätzen des Newton, einen noch gröſſern Unterſcheid, als $\frac{1}{9}$, zwiſchen ſeiner Achſe und dem Aeqvatorsdurchmeſſer, an ſich zeigen. Allein Caßini hat ihn nur $\frac{1}{15}$, Poned $\frac{1}{12}$, bisweilen $\frac{1}{14}$ befunden; wenigſtens ſtimmen alle dieſe verſchiedene Beobachtungen, welche durch ihren Unterſcheid die Schwierigkeit dieſer Abmeſſung beſtätigen, darin überein, ſie viel kleiner zu ſetzen, als ſie es nach dem Syſtem des Newton, oder vielmehr nach ſeiner Hypotheſe, von der gleichförmigen Dichtigkeit ſeyn ſolte. Und wenn man daher die Vorausſetzung der gleichförmigen Dichtigkeit, welche die ſo groſſe Abweichung der Theorie von der Beobachtung veranlaſſet, in die viel wahrſcheinlichere verändert, da die Dichtigkeit des planetiſchen Klumpens zu ſeinem Mittelpunkte hinzunehmend geſetzet wird; ſo wird man nicht allein an dem Jupiter die Beobachtung rechtfertigen, ſondern auch bey dem Saturn, einem viel ſchwerer abzumeſſenden Planeten, die Urſache einer minderen Abplattung ſeines ſphäroidiſchen Körpers deutlich einſehen können.

Wir haben aus der Erzeugung des ſaturniſchen Ringes Anlaß genommen, den kühnen Schritt zu wagen, die Zeit der Achſendrehung, welche die Ferngläſer zu entdecken nicht vermögen, ihm durch Rechnung zu beſtimmen. Laſſet uns dieſe Probe einer phyſiſchen Vorherſagung, noch mit einer andern, an eben dieſem Planeten vermehren, welche von vollkommeneren Werkzeugen künftiger Zeiten das Zeugniß ihrer Richtigkeit zu erwarten hat.

Der Vorausſetzung gemäß: daß der Ring des Saturns eine Häufung der Theilchen ſey, die, nachdem ſie von der Oberfläche dieſes Himmelskörpers als Dünſte aufgeſtiegen, ſich vermöge des Schwunges, den ſie von der Achſendrehung deſſelben an ſich haben und fortſetzen, in der Höhe ihres Abſtandes frey in Zirkeln laufend erhalten, haben dieſelbe nicht in allen ihren Entfernungen vom Mittelpunkte, gleiche periodiſche Umlaufszeiten; ſondern dieſe verhalten ſich vielmehr, wie die Qvadratwurzeln, aus den Würfeln ihres Abſtandes, wenn ſie ſich durch die Geſetze der Centralkräfte ſchwebend erhalten ſollen. Nun iſt die Zeit, darinn, nach dieſer Hypotheſe, die Theilchen des inwendigen Randes ih-

ihren Umlauf verrichten, ohngefehr von 10 Stunden, und die Zeit des Zirkellaufs der Partikeln im auswendigen Rande iſt, nach gehöriger Ausrechnung, 15 Stunden; alſo, wenn die niedrigſten Theile des Ringes ihren Umlauf 3mal verrichtet haben*, haben es die entferneteſten nur 2mal gethan. Es iſt aber wahrſcheinlich, man mag die Hinderniß, die die Partikeln bey ihrer groſſen Zerſtreuung in der Ebene des Ringes einander leiſten, ſo gering ſchätzen, als man will, daß das Nachbleiben der entferntern Theilchen, bey jeglichem ihrer Umläufe, die ſchneller bewegte niedrige Theile nach und nach verzögern und aufhalten: dagegen dieſe denen obern einen Theil ihrer Bewegung, zu einer geſchwindern Umwendung, eindrücken müſſen, welches, wenn dieſe Wechſelwirkung nicht endlich unterbrochen würde, ſo lange dauren würde, bis die Theilchen des Ringes alle dahin gebracht wären, ſowohl die niedrigen, als die weitern, in gleicher Zeit ſich herumzuwenden, als in welchem Zuſtande ſie in reſpectiver Ruhe gegen einander ſeyn, und durch die Wegrückung keine Wirkung in einander thun würden. Nun würde aber ein ſolcher Zuſtand, wenn die Bewegung des Ringes dahin ausſchlüge, denſelben gänzlich zerſtören, weil, wenn man die Mitte von der Ebene des Ringes nimmt, und ſetzet, daß daſelbſt die Bewegung in dem Zuſtande verbleibe, darinn ſie vorher war und ſeyn muß, um einen freyen Zirkellauf leiſten zu können, die untern Theilchen, weil ſie ſehr zurück gehalten worden, ſich nicht in ihrer Höhe ſchwebend erhalten, ſondern in ſchieſen und eccentriſchen Bewegungen einander durchkreutzen, die entferntern aber durch den Eindruck einer gröſſern Bewegung, als ſie vor die Centralkraft ihres Abſtandes ſeyn ſoll, weiter von der Sonne abgewandt, als die Sonnenwirkung die äuſſere Grenze des Ringes beſtimmt, durch dieſelbe hinter dem Planeten zerſtreuet und fortgeführet werden müſten.

Allein, man darf alle dieſe Unordnung nicht befürchten. Der Mechaniſmus der erzeugenden Bewegung des Ringes führet auf eine Beſtimmung, die denſelben, vermittelſt eben der Urſachen, die ihn zerſtören ſollen, in einen ſichern Zuſtand verſetzet, dadurch, daß er in etliche concentriſche Zirkelſtreifen getheilet wird, welche wegen der Zwiſchenräume, die ſie abſondern, keine Gemeinſchaft mehr unter einander haben. Denn indem die Partikeln, die in dem inwendigen Rande des Ringes umlaufen, die obere durch ihre ſchnellere Bewegung etwas fortführen, und ihren Umlauf beſchleunigen; ſo verurſachen die vermehrten Grade der Geſchwindigkeit in dieſen ein Uebermaaß der Centrifugalkraft, und eine Entfernung von dem Orte, da ſie ſchwebeten. Wenn man aber vorausſetzet, daß, indem dieſelbe ſich von den niedrigen zu trennen beſtreben, ſie einen gewiſſen Zuſammenhang zu überwinden haben, der, ob es zwar zerſtreuete Dünſte ſeyn, dennoch bey dieſen nicht ganz nichts bedeutend zu ſeyn ſcheinet; ſo wird dieſer vermehrte Grad des Schwunges gedachten Zuſammenhang zu überwinden

den trachten: aber ſelbigen nicht überwinden, ſo lange der Ueberſchuß der Centerfliehkraft, die er in gleicher Umlaufszeit mit den niedrigſten anwendet, über die Centralkraft ihres Orts, dieſes Anhängen nicht übertrifft. Und aus dieſem Grunde muß in einer gewiſſen Breite eines Streifens von dieſem Ringe, obgleich, weil deſſen Theile in gleicher Zeit ihren Umlauf verrichten, die obere eine Beſtrebung anwenden, ſich von den untern abzureiſſen, dennoch der Zuſammenhang beſtehen, aber nicht in gröſſerer Breite, weil, indem die Geſchwindigkeit dieſer in gleichen Zeiten unbewegten Theilchen, mit den Entfernungen, alſo mehr, als ſie es nach den Centralgeſetzen thun ſolte, zunimmt, wenn ſie den Grad überſchritten hat, den der Zuſammenhang der Dunſttheilchen leiſten kan, von dieſen ſich abreiſſen und einen Abſtand annehmen müſſen, welcher dem Ueberſchuſſe der Umwendungskraft über die Centralkraft des Orts gemäß iſt. Auf dieſe Weiſe wird der Zwiſchenraum beſtimmet, der den erſten Streifen des Ringes von den übrigen abſondert: und auf gleiche Weiſe macht die beſchleunigte Bewegung der obern Theilchen, durch den ſchnellen Umlauf der untern, und der Zuſammenhang derſelben, welcher die Trennung zu hindern trachtet, den zweyten concentriſchen Ring, von welchem der dritte um eine mäßige Zwiſchenweite abſtehet. Man könte die Zahl dieſer Zirkelſtreifen, und die Breite ihrer Zwiſchenräume, ausrechnen, wenn der Grad des Zuſammenhanges bekannt wäre, welcher die Theilchen an einander hängt; allein wir können uns begnügen, überhaupt die Zuſammenſetzung des Saturniſchen Ringes, die deſſen Zerſtörung vorbeugt, und ihn durch freye Bewegungen ſchwebend erhält, mit gutem Grunde der Wahrſcheinlichkeit errathen zu haben.

Dieſe Muthmaſſung vergnüget mich nicht wenig, vermittelſt der Hoffnung, ſelbige noch wohl dereinſt durch wirkliche Beobachtungen beſtätiget zu ſehen. Vor einigen Jahren verlautete aus London, daß, indem man mit einem neuen, vom Herrn Bradley verbeſſerten Newtoniſchen Sehrohre, den Saturn beobachtete, es geſchienen habe, ſein Ring ſey eigentlich eine Zuſammenſetzung von vielen concentriſchen Ringen, welche durch Zwiſchenräume abgeſondert wären. Dieſe Nachricht iſt ſeitdem nicht fortgeſetzet worden (*). Die
Werk-

(*) Nachdem ich dieſes aufgeſetzet; finde ich in den Memoires der königl. Academie der Wiſſenſchaften zu Paris vom Jahre 1705 in einer Abhandlung des Herrn Caßini von den Trabanten und dem Ringe des Saturns, auf der 571ſten Seite des zweyten Theils der v. Steinwehrſchen Ueberſetzung, eine Beſtätigung dieſer Vermuthung, die faſt keinen Zweifel ihrer Richtigkeit mehr übrig läßt. Nachdem Herr Caßini einen Gedanken vorgetragen, der gewiſſer maſſen eine kleine Annäherung zu derjenigen Warheit hätte ſeyn können, die wir herausgebracht haben, ob er gleich an ſich unwahrſcheinlich iſt: nemlich, daß vielleicht dieſer Ring ein Schwarm kleiner Trabanten ſeyn möchte, die vom Saturn aus, eben ſo anzu-
ſe-

Werkzeuge des Geſichts haben die Kenntniſſe der äuſſerſten Gegenden des Weltgebäudes dem Verſtande eröfnet. Wenn es nun vornemlich auf ſie ankommt, neue Schritte darinn zu thun; ſo kan man von der Aufmerkſamkeit des Jahrhunderts auf alle dasjenige, was die Einſichten der Menſchen erweitern kan, wohl mit Wahrſcheinlichkeit hoffen, daß ſie ſich vornemlich auf eine Seite wenden werde, welche ihr die größte Hoffnung zu wichtigen Entdeckungen darbietet.

Wenn aber Saturn ſo glücklich geweſen, ſich einen Ring zu verſchaffen, warum iſt denn kein anderer Planet mehr dieſes Vortheils theilhaftig worden? die Urſache iſt deutlich. Weil ein Ring aus den Ausdünſtungen eines Planeten, der ſie bey ſei-

nem

ſehen wären, als die Milchſtraſſe von der Erde aus erſcheinet (Welcher Gedanke Platz finden kan, wenn man vor dieſe kleine Trabanten die Dünſttheilchen nimmt, die mit eben dergleichen Bewegung ſich um ihn ſchwingen); ſo ſagt er ferner: Dieſen Gedanken beſtätigten die Obſervationen, die man in den Jahren gemacht, da der Ring des Saturns breiter und offener ſchien. Denn man ſahe die Breite des Ringes durch eine dunkele elliptiſche Linie, deren nächſter Theil, nach der Kugel zu, heller war, als der entfernteſte, in zween Theile getheilet. Dieſe Linie bemerkte gleichſam einen kleinen Zwiſchenraum zwiſchen den zween Theilen, ſo wie die Weite der Kugel vom Ringe, durch die größte Dunkelheit zwiſchen beyden, angezeiget wird.

nem rohen Zuſtande aushauchet, entſtehen ſoll, und die Achſendrehung dieſer den Schwung geben muß, den ſie nur fortzuſetzen haben, wenn ſie in die Höhe gelanget ſeyn, da ſie mit dieſer eingepflanzten Bewegung der Gravitation gegen den Planeten gerade das Gleichgewicht leiſten können; ſo kan man leicht durch Rechnung beſtimmen, zu welcher Höhe die Dünſte von einem Planeten aufſteigen müſſen, wenn ſie durch die Bewegungen, die ſie unter dem Aeqvator deſſelben hatten, ſich in freyer Zirkelbewegung erhalten ſollen, wenn man den Durchmeſſer des Planeten, die Zeit ſeiner Umdrehung, und die Schweere auf ſeiner Oberfläche kennet. Nach dem Geſetze der Centralbewegung wird die Entfernung eines Körpers, der um einen Planeten mit einer deſſen Achſendrehung gleichen Geſchwindigkeit frey im Zirkel laufen kan, in eben ſolchem Verhältniſſe zum halben Durchmeſſer des Planeten ſeyn, als die den Mittelpunkt fliehende Kraft, unter dem Aeqvator deſſelben, zur Schweere iſt. Aus dieſen Gründen war die Entfernung des innern Randes des Saturnringes wie 8, wenn der halbe Diameter deſſelben wie 5 angenommen wird, welche zwey Zahlen in demſelben Verhältniſſe wie 32 : 20 iſt, die, ſo wie wir vorher bemerket haben, die Proportion zwiſchen der Schweere und der Centerfliehkraft unter dem Aeqvator ausdrückt. Aus den gleichen Gründen, wenn man ſetzte, daß Jupiter einen auf dieſe Art erzeugten Ring haben ſolte, würde deſſen kleinſter halber Durchmeſſer die halbe Dicke des Jupiter 10mal übertreffen, welches gerade dahin treffen würde, wo ſein äuſſerſter Trabante um ihn läuft, und daher ſowohl aus dieſen Gründen, als auch, weil die Ausdünſtung eines Planeten ſich ſo weit von ihm nicht ausbreiten kan, unmöglich iſt. Wenn man verlangte zu wiſſen, warum die Erde keinen Ring bekommen hat; ſo wird man die Beantwortung in der Gröſſe des halben Durchmeſſers finden, den nur ſein innerer Rand hätte haben müſſen, welcher 289 halbe Erddiameter müſte groß geworden ſeyn. Bey den langſamer bewegten Planeten entfernet ſich die Erzeugung eines Ringes noch weiter von der Möglichkeit; alſo bleibt kein Fall übrig, da ein Planet auf die Weiſe, wie wir es erkläret haben, einen Ring hätte bekommen können, als derjenige, darinn der Planet iſt, welcher ihn würklich hat, welches eine nicht geringe Beſtärkung der Glaubwürdigkeit unſerer Erklärungsart iſt.

Was mich aber faſt verſichert macht, daß der Ring, welcher den Saturn umgiebet, ihm nicht auf diejenige allgemeine Art entſtanden, und durch die allgemeine Bildungsgeſetze erzeugt worden, die durch das ganze Syſtem der Planeten geherrſchet, und dem Saturn auch ſeine Trabanten verſchaffet hat, daß, ſage ich, dieſe äuſſerliche Materie nicht ihren Stoff dazu hergegeben, ſondern er ein Geſchöpf des Planeten ſelber ſey, der ſeine flüchtigſten Theile durch die Wärme erhoben, und ihnen durch ſeine eigene Achſendrehung den Schwung zur Umwendung ertheilet hat, iſt dieſes, daß der

Ring

Ring nicht ſo wie die andern Trabanten deſſelben, und wie überhaupt alle umlaufende Körper, die in der Begleitung der Hauptplaneten befindlich ſeyn, in der allgemeinen Beziehungsfläche der planetiſchen Bewegungen gerichtet iſt, ſondern von ihr ſehr abweicht: welches ein ſicherer Beweis iſt, daß er nicht aus dem allgemeinen Grundſtoffe gebildet, und ſeine Bewegung aus deſſen Herabſinken bekommen, ſondern von dem Planeten, nach längſt vollendeter Bildung aufgeſtiegen, und durch deſſen eingepflanzte Umſchwungskräfte, als ſein abgeſchiedener Theil, eine ſich auf deſſelben Achſendrehung beziehende Bewegung und Richtung, bekommen habe.

Das Vergnügen, eine von den ſeltenſten Beſonderheiten des Himmels, in dem ganzen Umfange ihres Weſens und Erzeugung, begriffen zu haben, hat uns in eine ſo weitläuftige Abhandlung verwickelt. Laſſet uns mit der Vergünſtigung unſerer gefälligen Leſer dieſelbe, wo es beliebig, bis zur Ausſchweiſſung treiben, um, nachdem wir uns auf eine angenehme Art willkührlichen Meinungen, mit einer Art von Ungebundenheit, überlaſſen haben, mit deſto mehrerer Behutſamkeit und Sorgfalt, wiederum zu der Warheit zurück zu kehren.

Könte man ſich nicht einbilden, daß die Erde eben ſowohl, wie Saturn, ehemals einen Ring gehabt habe? Er möchte nun von ſeiner Oberfläche eben ſo, wie Saturns ſeiner, aufgeſtiegen ſeyn, und habe ſich lange Zeit erhalten, indeſſen daß die Erde von einer viel ſchnelleren Umdrehung, als

als die gegenwärtige iſt, durch, wer weiß was vor Urſachen, bis zu gegenwärtigem Grade aufgehalten worden, oder daß man dem abwerts ſinkenden allgemeinen Grundſtoffe es zutrauet, denſelben nach den Regeln, die wir oben erkläret, gebildet zu haben, welches man ſo genau nicht nehmen muß, wenn man ſeine Neigung zum ſonderbaren, vergnügen will. Allein, was vor ein Vorrath von ſchönen Erläuterungen und Folgen bietet uns eine ſolche Idee dar. Ein Ring um die Erde! Welche Schönheit eines Anblicks vor diejenige, die erſchaffen waren, die Erde als ein Paradies zu bewohnen; wie viel Beqvemlichkeit vor dieſe, welche die Natur von allen Seiten anlachen ſolte! Allein dieſes iſt noch nichts gegen die Beſtätigung, die eine ſolche Hypotheſe aus der Urkunde der Schöpfungsgeſchichte entlehnen kan, und die vor diejenige keine geringe Empfehlung zum Beyfalle iſt, welche die Ehre der Offenbarung nicht zu entweihen, ſondern zu beſtätigen glauben, wenn ſie ſich ihrer bedienen, den Ausſchweifungen ihres Witzes dadurch ein Anſehen zu geben. Das Waſſer der Veſte, deren die Moſaiſche Beſchreibung erwehnet, hat den Auslegern ſchon nicht wenig Mühe verurſachet. Könte man ſich dieſes Ringes nicht bedienen, ſich aus dieſer Schwierigkeit heraus zu helfen? Dieſer Ring beſtand ohne Zweifel aus wäßrichten Dünſten; und man hat auſſer dem Vortheile, den er den erſten Bewohnern der Erde verſchaffen konte, noch dieſen, ihn im benöthigten Falle zerbrechen zu laſſen, um die Welt, die ſolcher

Schönheit ſich unwürdig gemacht hatte, mit Ueberſchwemmungen zu züchtigen. Entweder ein Comet, deſſen Anziehung die regelmäßige Bewegungen ſeiner Theile in Verwirrung brachte, oder die Verkühlung der Gegend ſeines Aufenthalts vereinigte deſſen zerſtreuete Dunſttheile, und ſtürzte ſie, in einem der allergrauſamſten Wolkenbrüche, auf den Erdboden nieder. Man weiß leichtlich, was die Folge hievon war. Alle Welt gieng im Waſſer unter, und ſog noch über dieſes, in denen fremden und flüchtigen Dünſten dieſes unnatürlichen Regens, denjenigen langſamen Gift ein, der alle Geſchöpfe dem Tode und der Zerſtörung näher brachte. Nunmehro war die Figur eines blaſſen und lichten Bogens von dem Horizonte verſchwunden, und die neue Welt, welche ſich dieſes Anblicks niemals erinnern konte, ohne ein Schrecken vor dieſes fürchterliche Werkzeug der göttlichen Rache zu empfinden, ſahe vielleicht mit nicht geringer Beſtürzung in dem erſten Regen denjenigen farbigten Bogen, der, ſeiner Figur nach, den erſtern abzubilden ſchien, aber durch die Verſicherung des verſöhnten Himmels, ein Gnadenzeichen und Denkmaal einer fortwährenden Erhaltung des nunmehro veränderten Erdbodens, ſeyn ſolte. Die Aehnlichkeit der Geſtalt dieſes Erinnerungszeichens mit der bezeichneten Begebenheit, könte eine ſolche Hypotheſe denenjenigen anpreiſen, die der herrſchenden Neigung ergeben ſind, die Wunder der Offenbarung mit den ordentlichen Naturgeſetzen in ein Syſtem zu bringen. Ich finde es vor rathſamer, den flüchtigen Beyfall, den ſolche Uebereinſtimmungen erwecken können, dem wahren Vergnügen völlig aufzuopfern; welches aus der Wahrnehmung des regelmäßigen Zuſammenhanges entſpringet, wenn phyſiſche Analogien einander zur Bezeichnung phyſiſcher Warheiten unterſtützen.

* * *

Sechſtes Hauptſtück,

von dem

Zodiakallichte.

Die Sonne iſt mit einem ſubtilen und dunſtigen Weſen umgeben, welches in der Fläche ihres Aeqvators, mit einer nur geringen Ausbreitung auf beyden Seiten, bis zu einer groſſen Höhe ſie umgiebet, wovon man nicht verſichert ſeyn kan, ob es, wie **Herr von Mairan** es abbildet, in der Figur eines erhaben geſchliffenen Glaſes, figura lenticulari,) mit der Oberfläche der Sonne zuſammen ſtößt, oder wie der Ring des Saturns allenthalben von ihm abſtehet. Es ſey nun das eine oder das andere; ſo bleibet Aehnlichkeit genug übrig, um dieſes Phänomenon mit dem Ringe des Saturns in Vergleichung zu ſtellen, und es aus einem übereinkommenden Urſprunge herzuleiten. Wenn dieſe ausgebreitete Materie ein Ausfluß aus der Sonne iſt, wie es denn am wahrſcheinlichſten iſt, ſie davor zu halten; ſo wird man die Urſache nicht verfehlen können, die ſie auf die, dem Sonnenäqvator gemeine Fläche gebracht hat. Der leichteſte und flüchtigſte Stoff, den das Sonnenfeuer von deſſen Oberfläche erhebet, und ſchon lange erhoben hat, wird durch derſelben Wirkung weit über ſie fortgetrieben, und bleibet, nach Maasgebung ſeiner Leichtigkeit, in einer Entfernung ſchweben, wo die forttreibende Wirkung der Strahlen der Schweere dieſer Dunſttheilchen das Gleichgewicht leiſtet, oder ſie werden von dem Zufluſſe neuer Partikeln unterſtützet, welche beſtändig zu ihnen hinzu kommen. Nun, weil die Sonne, indem ſie ſich um die Achſe drehet, dieſen von ihrer Oberfläche abgeriſſenen Dünſten ihre Bewegung gleichmäßig eindrückt; ſo behalten dieſelbe einen gewiſſen Schwung zum Umlaufe, wodurch ſie von beyden Seiten, den Centralgeſetzen gemäß, in dem Zirkel ihrer Bewegung die fortgeſetzte Aeqvatorsfläche der Sonne zu durchſchneiden, beſtrebt ſeyn; und daher, weil ſie in gleicher Qvantität von beyden Hemiſphärien ſich zu derſelben hindringen, daſelbſt ſich mit gleichen Kräften häufen, und eine ausgebreitete Ebene, in dieſem auf dem Sonnenäqvator beziehenden Plan, formiren.

Allein, ohnerachtet dieſer Aehnlichkeit mit dem Saturnusringe, bleibt ein weſentlicher Unterſchied übrig, welcher das Phänomenon des Zodiakallichtes von jenem ſehr abweichend macht. Die Partikeln des erſtern erhalten ſich durch die eingepflanzte Umdrehungsbewegung in frey ſchwebendem Zirkellaufe; allein die Theilchen des letztern werden durch die Kraft der Sonnenſtrahlen in ihrer Höhe erhalten, ohne welcher die ihnen von der Sonnenumwendung beywohnende Bewegung gar weit fehlen würde, ſie im freyen Umſchwunge vom Falle abzuhalten. Denn, da die den Mittelpunkt fliehende Kraft der Achſendrehung auf der Oberfläche der Sonne noch nicht $\frac{1}{40000}$ der Attraction iſt; ſo würden dieſe aufgeſtiegene Dünſte 40000 halbe Sonnendiameter von ihr entfernet werden müſſen, um in ſolcher Weite allererſt eine Gravitation anzutreffen, der ihrer mitgetheilten Bewegung das Gleichgewicht leiſten könte. Man iſt alſo ſicher, dieſes Phänomenon der Sonne ihr nicht auf die, dem Saturnusringe gleiche Art zuzumeſſen.

Gleichwohl bleibet eine nicht geringe Wahrſcheinlichkeit übrig, daß dieſer Halsſchmuck der Sonne vielleicht denſelben Urſprung erkenne, den die geſammte Natur erkennet, nemlich die Bildung aus dem allgemeinen Grundſtoff, deſſen Theile, da ſie in den höchſten Gegenden der Sonnenwelt herum geſchwebet, nur allererſt nach völlig vollendeter Bildung des ganzen Syſtems zu der Sonne, in einem ſpäten Falle mit geſchwächter, aber doch von Abend gegen Morgen gekrümmter Bewegung, herab geſunken, und, vermittelſt dieſer Art des Kreislaufes, die fortgeſetzte Aeqvatorsfläche derſelben durchſchnitten, daſelbſt durch ihre Häufung von beyden Seiten, indem ſie ſich aufhielten, eine in dieſer Stellung ausgebreitete Ebene eingenommen haben, worinn ſie ſich zum Theil durch der Sonnenſtrahlen Zurücktreibung, zum Theil durch ihre wirklich erlangte Kreißbewegung, jetzo in beſtändig gleicher Höhe erhalten. Die gegenwärtige Erklärung hat keine andere Würdigkeit, als diejenige, welche Muthmaſſungen zukommt, und keinen Anſpruch, als nur auf einen willkührlichen Beyfall; das Urtheil des Leſers mag ſich auf diejenige Seite wenden, welche ihm die annehmungswürdigſte zu ſeyn dünket.

Siebendes Hauptſtück,

von der

Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit, ſowohl dem Raume, als der Zeit nach.

Das Weltgebäude ſetzet durch ſeine unermeßliche Gröſſe, und durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Schönheit, welche aus ihr von allen Seiten hervorleuchtet, in ein ſtilles Erſtaunen. Wenn die Vorſtellung aller dieſer Vollkommenheit nun die Einbildungskraft rühret; ſo nimmt den Verſtand anderer Seits eine andere Art der Entzückung ein, wenn er betrachtet, wie ſo viel Pracht, ſo viel Gröſſe, aus einer einzigen allgemeinen Regel,

gel, mit einer ewigen und richtigen Ordnung, abflieſſet. Der planetiſche Weltbau, indem die Sonne aus dem Mittelpunkte aller Kreiſe, mit ihrer mächtigen Anziehung, die bewohnte Kugeln ihres Syſtems in ewigen Kreiſen umlaufend macht, iſt gänzlich, wie wir geſehen haben, aus dem urſprünglich ausgebreiteten Grundſtoff aller Weltmaterie gebildet worden. Alle Fixſterne, die das Auge an der holen Tiefe des Himmels entdecket, und die eine Art von Verſchwendung anzuzeigen ſcheinen, ſind Sonnen und Mittelpunkte von ähnlichen Syſtemen. Die Analogie erlaubt es alſo hier nicht, zu zweifeln, daß dieſe auf die gleiche Art, wie das, darinn wir uns befinden, aus denen kleinſten Theilen der elementariſchen Materie, die den leeren Raum, dieſen unendlichen Umfang der göttlichen Gegenwart, erfüllete, gebildet und erzeuget worden.

Wenn nun alle Welten und Weltordnungen dieſelbe Art ihres Urſprungs erkennen: wenn die Anziehung unbeſchränkt und allgemein, die Zurückſtoſſung der Elemente aber ebenfalls durchgehends wirkſam, wenn bey dem unendlichen das groſſe und kleine beyderſeits klein iſt; ſolten nicht alle die Weltgebäude gleichermaſſen eine beziehende Verfaſſung und ſyſtematiſche Verbindung unter einander angenommen haben, als die Himmelskörper unſerer Sonnenwelt im kleinen, wie Saturn, Jupiter und die Erde, die vor ſich inſonderheit Syſteme ſeyn, und dennoch unter einander als Glieder in einem

nem noch gröſſern zuſammen hängen? Wenn man in dem unermeßlichen Raume, darinn alle Sonnen der Milchſtraſſe ſich gebildet haben, einen Punkt annimmt, um welchen durch, ich weiß nicht was vor eine Urſache, die erſte Bildung der Natur aus dem Chaos angefangen hat; ſo wird daſelbſt die größte Maſſe, und ein Körper von der ungemeinſten Attraction, entſtanden ſeyn, der dadurch fähig geworden, in einer ungeheuren Sphäre um ſich alle in der Bildung begriffene Syſteme zu nöthigen, ſich gegen ihn, als ihren Mittelpunkt, zu ſenken, und um ihn ein gleiches Syſtem im Ganzen zu errichten, als derſelbe elementariſche Grundſtoff, der die Planeten bildete, um die Sonne im Kleinen gemacht hat. Die Beobachtung macht dieſe Muthmaſſung beynahe ungezweifelt. Das Heer der Geſtirne macht, durch ſeine beziehende Stellung gegen einen gemeinſchaftlichen Plan, eben ſowohl ein Syſtem aus, als die Planeten unſeres Sonnenbaues um die Sonne. Die Milchſtraſſe iſt der Zodiakus dieſer höheren Weltordnungen, die von ſeiner Zone ſo wenig als möglich, abweichen, und deren Streif immer von ihrem Lichte erleuchtet iſt, ſo wie der Thierkreiß der Planeten von dem Scheine dieſer Kugeln, obzwar nur in ſehr wenig Punkten, hin und wieder ſchimmert. Eine jede dieſer Sonnen macht mit ihren umlaufenden Planeten vor ſich ein beſonderes Syſtem aus; allein dieſes hindert nicht, Theile eines noch gröſſeren Syſtems zu ſeyn, ſo wie Jupiter oder Saturn, ungeachtet ihrer eigenen Begleitung, in der ſyſtema-

ti-

tiſchen Verfaſſung eines noch gröſſeren Weltbaues beſchränkt ſeyn. Kan man, an einer ſo genauen Uebereinſtimmung in der Verfaſſung nicht die gleiche Urſache und Art der Erzeugung erkennen?

Wenn nun die Fixſterne ein Syſtem ausmachen, deſſen Umfang durch die Anziehungsſphäre desjenigen Körpers, der im Mittelpunkte befindlich iſt, beſtimmet wird, werden nicht mehr Sonnenſyſtemata, und, ſo zu reden, mehr Milchſtraſſen entſtanden ſeyn, die in dem Grenzenloſen Felde des Weltraums erzeuget werden? Wir haben mit Erſtaunen Figuren am Himmel erblickt, welche nichts anders, als ſolche auf einen gemeinſchaftlichen Plan beſchränkte Fixſternenſyſtemata, ſolche Milchſtraſſen, wenn ich mich ſo ausdrücken darf, ſeyn, die in verſchiedenen Stellungen gegen das Auge, mit einem, ihrem unendlichen Abſtande gemäß geſchwächten Schimmer, elliptiſche Geſtalten darſtellen; es ſind Syſtemata von, ſo zu ſagen, unendliche mal unendlich gröſſerm Durchmeſſer, als der Diameter unſeres Sonnenbaues, iſt; aber ohne Zweifel auf gleiche Art entſtanden, aus gleichen Urſachen geordnet und eingerichtet, und erhalten ſich durch ein gleiches Triebwerk, als dieſes, in ihrer Verfaſſung.

Wenn man dieſe Sternenſyſtemata wiederum als Glieder an der groſſen Kette der geſammten Natur anſiehet; ſo hat man eben ſo viel Urſache, wie vorher, ſie in einer gegenſeitigen Beziehung zu gedenken, und in Verbindungen, welche Kraft des durch die ganze Natur herrſchenden Geſetzes der erſten Bildung, ein neues noch gröſſeres Syſtem ausmachen, das durch die Anziehung eines Körpers von ungleich mächtigerer Attraction, als alle die vorige, waren, aus dem Mittelpunkte ihrer regelmäßigen Stellungen regieret wird. Die Anziehung, welche die Urſache der ſyſtematiſchen Verfaſſung unter den Fixſternen der Milchſtraſſe iſt, wirket auch noch in der Entfernung eben dieſer Weltordnungen, um ſie aus ihren Stellungen zu bringen, und die Welt in einem unvermeidlich bevorſtehenden Chaos zu begraben, wenn nicht regelmäßig ausgetheilte Schwungskräfte der Attraction das Gegengewicht leiſten, und beyderſeits in Verbindung diejenige Beziehung hervorbringen, die der Grund der ſyſtematiſchen Verfaſſung iſt. Die Anziehung iſt ohne Zweifel eine eben ſo weit ausgedehnte Eigenſchaft der Materie, als die Coexiſtenz, welche den Raum macht, indem ſie die Subſtanzen durch gegenſeitige Abhängigkeiten verbindet, oder, eigentlicher zu reden, die Anziehung iſt eben dieſe allgemeine Beziehung, welche die Theile der Natur in einem Raume vereinigt: ſie erſtrecket ſich alſo auf die ganze Ausdehnung deſſelben, bis in alle Weiten ihrer Unendlichkeit. Wenn das Licht von dieſen entfernten Syſtemen zu uns gelanget, das Licht, welches nur eine eingedrückte Bewegung iſt, muß nicht vielmehr die Anziehung, dieſe urſprüngliche Bewegungsqvelle, welche eher, wie alle Bewegung iſt: die keiner fremden Urſachen bedarf, auch durch keine Hinderniß kan aufgehalten werden,

weil

weil ſie in das innerſte der Materie, ohne einigen Stoß, ſelbſt bey der allgemeinen Ruhe der Natur wirket, muß, ſage ich, die Anziehung nicht dieſe Fixſternen-Syſtemata, ihrer unermeßlichen Entfernungen ungeachtet, bey der ungebildeten Zerſtreuung ihres Stoffes, im Anfange der Regung der Natur, in Bewegungen verſetzet haben, die eben ſo, wie wir im Kleinen geſehen haben, die Quelle der ſyſtematiſchen Verbindung, und der dauerhaften Beſtändigkeit ihrer Glieder iſt, die ſie vor den Verfall ſichert?

Aber, welches wird denn endlich das Ende der ſyſtematiſchen Einrichtungen ſeyn? wo wird die Schöpfung ſelber aufhören? Man merket wohl, daß, um ſie in einem Verhältniſſe mit der Macht des unendlichen Weſens zu gedenken, ſie gar keine Grenzen haben müſſe. Man kommt der Unendlichkeit der Schöpfungskraft GOttes nicht näher, wenn man den Raum ihrer Offenbarung in einer Sphäre mit dem Radius der Milchſtraſſe beſchrieben, einſchlieſſet, als wenn man ihn in eine Kugel beſchränken will, die einen Zoll im Durchmeſſer hat. Alles was endlich, was ſeine Schranken und ein beſtimmtes Verhältniß zur Einheit hat, iſt von dem unendlichen gleich weit entfernet. Nun wäre es ungereimt, die Gottheit mit einem unendlich kleinen Theile ihres ſchöpferiſchen Vermögens in Wirkſamkeit zu ſetzen, und ihre unendliche Kraft, den Schatz einer wahren Unermeßlichkeit, von Naturen und Welten unthätig, und in einem ewigen

Mangel der Ausübung verſchloſſen, zu gedenken. Iſt es nicht vielmehr anſtändiger, oder beſſer zu ſagen, iſt es nicht nothwendig, den Inbegriff der Schöpfung alſo anzuſtellen, als er ſeyn muß, um ein Zeugniß von derjenigen Macht zu ſeyn, die durch keinen Maaßſtab kan abgemeſſen werden? Aus dieſem Grunde iſt das Feld der Offenbarung göttlicher Eigenſchaften eben ſo unendlich, als dieſe ſelber ſind (*). Die Ewigkeit iſt nicht hinlänglich,

---

(*) Der Begriff einer unendlichen Ausdehnung der Welt findet unter den Metaphyſikkündigern Gegner, und hat nur neulich an dem Herrn M. Weitenkampf einen gefunden. Wenn dieſe Herren, wegen der angeblichen Unmöglichkeit einer Menge ohne Zahl und Grenzen, ſich zu dieſer Idee nicht beqvemen können: ſo wolte ich nur vorläufig fragen: ob die künftige Folge der Ewigkeit nicht eine wahre Unendlichkeit von Mannigfaltigkeiten und Veränderungen in ſich faſſen wird? und ob dieſe unendliche Reihe nicht auf einmal ſchon jetzo dem göttlichen Verſtande gänzlich gegenwärtig ſey? Wenn es nun möglich war, daß GOtt den Begriff der Unendlichkeit, der ſeinem Verſtande auf einmal darſtehet, in einer auf einander folgenden Reihe würklich machen kan: warum ſolte derſelbe nicht den Begriff einer andern Unendlichkeit in einem, dem Raume nach, verbundenen Zuſammenhange darſtellen, und dadurch den Umfang der Welt ohne Grenzen machen können? Indeſſen, daß man dieſe Frage wird zu beantworten ſuchen, ſo werde mich der Gelegenheit, die ſich darbieten wird, bedienen, durch eine aus der Natur der Zahlen gezo-

gene

lich, die Zeugniſſe des höchſten Weſens zu faſſen, wo ſie nicht mit der Unendlichkeit des Raumes verbunden wird. Es iſt wahr, die Ausbildung, die Form, die Schönheit und Vollkommenheit, ſind Beziehungen der Grundſtücke und der Subſtanzen, die den Stoff des Weltbaues ausmachen; und man bemerket es an den Anſtalten, die die Weisheit GOttes noch zu aller Zeit trifft; es iſt ihr auch am gemäſſeſten, daß ſie ſich, aus dieſer ihren eingepflanzten allgemeinen Geſetzen, durch eine ungezwungene Folge herauswickeln. Und daher kan man mit gutem Grunde ſetzen, daß die Anordnung und Einrichtung der Weltgebäude, aus dem Vorrathe des erſchaffenen Naturſtoffes, in einer Folge der Zeit, nach und nach geſchehe; allein, die Grundmaterie ſelber, deren Eigenſchaften und Kräfte allen Veränderungen zum Grunde liegen, iſt eine unmittelbare Folge des göttlichen Daſeyns: ſelbige muß alſo auf einmal ſo reich, ſo vollſtändig ſeyn, daß die Entwickelung ihrer Zuſammenſetzungen in dem Abfluſſe der Ewigkeit ſich über einen Plan ausbreiten könne, der alles in ſich ſchlieſſet, was ſeyn kan, der kein Maaß annimmt, kurz, der unendlich iſt.

Wenn

---

gene Erläuterung, die vermeinte Schwierigkeit zu heben, woferne man, bey genauer Erwegung, es noch als eine einer Erörterung bedürftige Frage anſehen kan: ob dasjenige, was eine durch die höchſte Weisheit begleitete Macht hervorgebracht hat, ſich zu offenbaren, zu demjenigen, was ſie hat hervorbringen können, ſich, wie eine Differenzialgröſſe verhalte?

Wenn nun alſo die Schöpfung, der Räume nach, unendlich iſt, oder es wenigſtens, der Materie nach, wirklich von Anbeginn her ſchon geweſen iſt, der Form, oder der Ausbildung nach, aber es bereit iſt, zu werden; ſo wird der Weltraum mit Welten ohne Zahl und ohne Ende belebet werden. Wird denn nun jene ſyſtematiſche Verbindung, die wir vorher bey allen Theilen inſonderheit erwogen haben, auch aufs Ganze gehen, und das geſammte Univerſum, das All der Natur, in einem einigen Syſtem, durch die Verbindung der Anziehung und der fliehenden Kraft, zuſammen faſſen? Ich ſage ja; wenn nur lauter abgeſonderte Weltgebäude, die unter einander keine vereinte Beziehung zu einem Ganzen hätten, vorhanden wären, ſo könte man wohl, wenn man dieſe Kette von Gliedern als wirklich unendlich annähme, gedenken, daß eine genaue Gleichheit der Anziehung ihrer Theile von allen Seiten dieſe Syſtemata von dem Verfall, den ihnen die innere Wechſelanziehung drohet, ſicher halten könne. Allein hiezu gehöret eine ſo genaue abgemeſſene Beſtimmung in denen, nach der Attraction abgewogenen Entfernungen, daß auch die geringſte Verrückung dem Univerſo den Untergang zuziehen, und ſie in langen Perioden, die aber doch endlich zu Ende lauffen müſſen, dem Umſturze überliefern würde. Eine Weltverfaſſung, die ſich ohne ein Wunder nicht erhielt, hat nicht den Character der Beſtändigkeit, die das Merkmal der Wahl GOttes iſt; man trifft es alſo dieſer weit anſtändiger, wenn man der geſammten Schöpfung

ein

ein einziges Syſtem machet, welches alle Welten und Weltordnungen, die den ganzen unendlichen Raum ausfüllen, auf einen einigen Mittelpunkt beziehend macht. Ein zerſtreuetes Gewimmel von Weltgebäuden, ſie möchten auch durch noch ſo weite Entfernungen von einander getrennet ſeyn, würde mit einem unverhinderten Hang zum Verderben und zur Zerſtörung eilen, wenn nicht eine gewiſſe beziehende Einrichtung gegen einen allgemeinen Mittelpunkt, das Centrum der Attraction des Univerſi, und den Unterſtützungspunkt der geſammten Natur durch ſyſtematiſche Bewegungen getroffen wäre.

Um dieſen allgemeinen Mittelpunkt der Senkung der ganzen Natur, ſowohl der gebildeten, als der rohen, in welchem ſich ohne Zweifel der Klumpen von der ausnehmendſten Attraction befindet, der in ſeine Anziehungsſphäre alle Welten und Ordnungen, die die Zeit hervorgebracht hat, und die Ewigkeit hervorbringen wird, begreiffet, kan man mit Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß die Natur den Anfang ihrer Bildung gemacht, und daſelbſt auch die Syſtemen am dichteſten gehäufet ſeyn; weiter von demſelben aber in der Unendlichkeit des Raumes ſich, mit immer gröſſeren Graden der Zerſtreuung verlieren. Man könnte dieſe Regel aus der Analogie unſeres Sonnenbaues abnehmen, und dieſe Verfaſſung kan ohnedem dazu dienen, daß in groſſen Entfernungen nicht allein der allgemeine Centralkörper, ſondern auch alle um ihn zunächſt lau-

laufende Syſtemata ihre Anziehung zuſammen vereinigen, und ſie gleichſam aus einem Klumpen gegen die Syſtemata des noch weiteren Abſtandes ausüben. Dieſes wird alsdenn mit dazu behülflich ſeyn, die ganze Natur in der ganzen Unendlichkeit ihrer Erſtreckung, in einem einzigen Syſtema, zu begreifen.

Um nun der Errichtung dieſes allgemeinen Syſtems der Natur, aus den mechaniſchen Geſetzen der zur Bildung ſtrebenden Materie, nachzuſpüren; ſo muß in dem unendlichen Raume des ausgebreiteten elementariſchen Grundſtoffes, an irgend einem Orte, dieſer Grundſtoff die dichteſte Häufung gehabt haben, um durch die daſelbſt geſchehende vorzügliche Bildung, dem geſammten Univerſo eine Maſſe verſchaffet zu haben, die ihm zum Unterſtützungspunkt dienete. Es iſt zwar an dem, daß in einem unendlichen Raume kein Punkt eigentlich das Vorrecht haben kan, der Mittelpunkt zu heiſſen; aber, vermittelſt einer gewiſſen Verhältniß, die ſich auf die weſentliche Grade der Dichtigkeit des Urſtoffes gründet, nach welcher dieſe zugleich mit ihrer Schöpfung an einem gewiſſen Orte vorzüglich dichter gehäuffet, und mit den Weiten von demſelben in der Zerſtreuung zunimmt, kan ein ſolcher Punkt das Vorrecht haben, der Mittelpunkt zu heiſſen, und er wird es auch wirklich, durch die Bildung der Centralmaſſe, von der kräftigſten Anziehung in demſelben, zu dem ſich alle übrige, in Particularbildungen begriffene elementariſche Materie ſen-

ket,

ket, und dadurch, ſo weit ſich auch die Auswickelung der Natur erſtrecken mag, in der unendlichen Sphäre der Schöpfung, aus dem ganzen All, nur ein einziges Syſtem macht.

Das iſt aber was wichtiges, und welches, woferne es Beyfall erlanget, der gröſſeſten Aufmerkſamkeit würdig iſt, daß der Ordnung der Natur, in dieſem unſerm Syſtem zu Folge, die Schöpfung, oder vielmehr die Ausbildung der Natur, bey dieſem Mittelpunkte zuerſt anfängt, und mit ſtetiger Fortſchreitung nach und nach in alle fernere Weiten ausgebreitet wird, um den unendlichen Raum in dem Fortgange der Ewigkeit mit Welten und Ordnungen zu erfüllen. Laſſet uns dieſer Vorſtellung einen Augenblick mit ſtillem Vergnügen nachhängen. Ich finde nichts, das den Geiſt des Menſchen zu einem edleren Erſtaunen erheben kan, indem es ihm eine Ausſicht in das unendliche Feld der Allmacht eröfnet, als dieſen Theil der Theorie, der die ſucceßive Vollendung der Schöpfung betrifft. Wenn man mir zugiebt, daß die Materie, die der Stoff zu Bildung aller Welten iſt, in dem ganzen unendlichen Raume der göttlichen Gegenwart nicht gleichförmig, ſondern nach einem gewiſſen Geſetze ausgebreitet geweſen, das ſich vielleicht auf die Dichtigkeit der Partikeln bezog, und nach welchem von einem gewiſſen Punkte, als dem Orte der dichteſten Häufung, mit den Weiten von dieſem Mittelpunkte die Zerſtreuung des Urſtoffes zunahm;

nahm; ſo wird, in der urſprünglichen Regung der Natur, die Bildung zunächſt dieſem Centro angefangen, und denn, in fortſchreitender Zeitfolge, der weitere Raum, nach und nach Welten und Weltordnungen, mit einer gegen dieſen ſich beziehenden ſyſtematiſchen Verfaſſung, gebildet haben. Ein jeder endlicher Periodus, deſſen Länge zu der Gröſſe des zu vollbringenden Werks ein Verhältniß hat, wird immer nur eine endliche Sphäre, von dieſem Mittelpunkte an, zur Ausbildung bringen; der übrige unendliche Theil wird indeſſen noch mit der Verwirrung und dem Chaos ſtreiten, und um ſo viel weiter von dem Zuſtande der vollendeten Bildung entfernet ſeyn, je weiter deſſen Abſtand, von der Sphäre der ſchon ausgebildeten Natur, entfernet iſt. Dieſem zu Folge, ob wir gleich von dem Orte unſeres Aufenthalts in dem Univerſo eine Ausſicht in eine, wie es ſcheinet, völlig vollendete Welt, und, ſo zu reden, in ein unendliches Heer von Weltordnungen, die ſyſtematiſch verbunden ſind, haben; ſo befinden wir uns doch eigentlich nur in einer Naheit zum Mittelpunkte der ganzen Natur, wo dieſe ſich ſchon aus dem Chaos ausgewickelt, und ihre gehörige Vollkommenheit erlanget hat. Wenn wir eine gewiſſe Sphäre überſchreiten könten; würden wir daſelbſt das Chaos und die Zerſtreuung der Elemente erblicken, die nach dem Maaſſe, als ſie ſich dieſem Mittelpunkte näher befinden, den rohen Zuſtand zum Theil verlaſſen, und der Vollkommenheit der Ausübung näher ſind, mit den Graden der Entfernung aber

aber ſich nach und nach in einer völligen Zerſtreuung verlieren. Wer würde ſehen, wie der unendliche Raum der göttlichen Gegenwart, darinn der Vorrath zu allen möglichen Naturbildungen anzutrefſen iſt, in einer ſtillen Nacht begraben, voll von Materie, den künftig zu erzeugenden Welten zum Stoffe zu dienen, und von Triebfedern ſie in Bewegung zu bringen, die, mit einer ſchwachen Regung, diejenige Bewegungen anfangen, womit die Unermeßlichkeit dieſer öden Räume dereinſt noch ſoll belebet werden. Es iſt vielleicht eine Reihe von Millionen Jahren und Jahrhunderten verfloſſen, ehe die Sphäre der gebildeten Natur, darinn wir uns befinden, zu der Vollkommenheit gediehen iſt, die ihr jetzt beywohnet; und es wird vielleicht ein eben ſo langer Periodus vergehen, bis die Natur einen eben ſo weiten Schritt in dem Chaos thut: allein die Sphäre der ausgebildeten Natur iſt unaufhörlich beſchäftiget, ſich auszubreiten. Die Schöpfung iſt nicht das Werk von einem Augenblicke. Nachdem ſie mit der Hervorbringung einer Unendlichkeit von Subſtanzen und Materie den Anfang gemachet hat; ſo iſt ſie mit immer zunehmenden Graden der Fruchtbarkeit, die ganze Folge der Ewigkeit hindurch, wirkſam. Es werden Millionen, und ganze Gebürge von Millionen Jahrhunderten verflieſſen, binnen welchen immer neue Welten und Weltordnungen nach einander in denen entfernten Weiten von dem Mittelpunkte der Natur, ſich bilden, und zur Vollkommenheit gelangen werden; ſie werden, ohnerachtet der ſyſtematiſchen Verfaſſung, die unter ihren Theilen iſt, eine allgemeine Beziehung auf den Mittelpunkt erlangen, welcher der erſte Bildungspunkt, und das Centrum der Schöpfung durch das Anziehungsvermögen, ſeiner vorzüglichen Maſſe worden iſt. Die Unendlichkeit der künftigen Zeitfolge, womit die Ewigkeit unerſchöpflich iſt, wird alle Räume der Gegenwart GOttes ganz und gar beleben, und in die Regelmäßigkeit, die der Treflichkeit ſeines Entwurfes gemäß iſt, nach und nach verſetzen, und wenn man mit einer kühnen Vorſtellung die ganze Ewigkeit, ſo zu ſagen, in einem Begriffe zuſammen faſſen könte; ſo würde man auch den ganzen unendlichen Raum mit Weltordnungen angefüllet, und die Schöpfung vollendet anſehen können. Weil aber in der That von der Zeitfolge der Ewigkeit der rückſtändige Theil allemal unendlich, und der abgefloſſene endlich iſt; ſo iſt die Sphäre der ausgebildeten Natur allemal nur ein unendlich kleiner Theil desjenigen Inbegriffs, der den Saamen zukünftiger Welten in ſich hat, und ſich aus dem rohen Zuſtande des Chaos, in längern oder kürzern Perioden, auszuwickeln trachtet. Die Schöpfung iſt niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber ſie wird niemals aufhören. Sie iſt immer geſchäftig; mehr Auftritte der Natur, neue Dinge und neue Welten hervor zu bringen. Das Werk, welches ſie zu Stande bringet, hat ein Verhältniß zu der Zeit, die ſie darauf anwendet. Sie braucht nichts weniger, als eine Ewigkeit, um die ganze grenzenloſe Weite

der

der unendlichen Räume, mit Welten ohne Zahl und ohne Ende, zu beleben. Man kan von ihr dasjenige ſagen, was der erhabenſte unter den deutſchen Dichtern von der Ewigkeit ſchreibet:

Unendlichkeit! wer miſſet dich?
Vor dir ſind Welten Tag, und Menſchen Augenblicke;
Vielleicht die tauſendſte der Sonnen welzt jetzt ſich,
Und tauſend bleiben noch zurücke.

Wie eine Uhr, beſeelt durch ein Gewicht,
Eilt eine Sonn, aus GOttes Kraft bewegt:
Ihr Trieb läuft ab, und eine andre ſchlägt,
Du aber bleibſt, und zählſt ſie nicht.

v. Haller.

Es iſt ein nicht geringes Vergnügen, mit ſeiner Einbildungskraft über die Grenze der vollendeten Schöpfung, in den Raum des Chaos, auszuſchweifen, und die halb rohe Natur, in der Naheit zur Sphäre der ausgebildeten Welt, ſich nach und nach durch alle Stuffen und Schattirungen der Unvollkommenheit, in dem ganzen ungebildeten Raume, verlieren zu ſehen. Aber iſt es nicht eine tadelnswürdige Kühnheit, wird man ſagen, eine Hypotheſe aufzuwerfen, und ſie, als einen Vorwurf der Ergötzung des Verſtandes, anzupreiſen, welche vielleicht nur gar zu willkührlich iſt, wenn man behauptet, daß die Natur, nur einem unendlich kleinen Theile nach, ausgebildet ſey, und unendliche Räume noch mit dem Chaos ſtreiten, um in der Folge künftiger Zeiten gantze Heere von Welten und Weltordnungen, in aller gehörigen Ordnung und Schönheit, darzuſtellen? Ich bin den Folgen, die meine Theorie darbietet, nicht ſo ſehr ergeben, daß ich nicht erkennen ſolte, wie die Muthmaſſung, von der ſucceßiven Ausbreitung der Schöpfung, durch die unendliche Räume, die den Stoff dazu in ſich faſſen, den Einwurf der Unerweislichkeit nicht völlig ablehnen könne. Indeſſen verſpreche ich mir doch von denenjenigen, welche die Grade der Wahrſcheinlichkeit zu ſchätzen, im Stande ſind, daß eine ſolche Charte der Unendlichkeit, ob ſie gleich einen Vorwurf begreiffet, der beſtimmt zu ſeyn ſcheinet, dem menſchlichen Verſtande auf ewig verborgen zu ſeyn, nicht um deswillen ſofort als ein Hirngeſpinſte werde angeſehen werden, vornemlich, wenn man die Analogie zu Hülfe nimmt, welche uns allemal, in ſolchen Fällen, leiten muß, wo dem Verſtande der Faden der untrüglichen Beweiſe mangelt.

Man kan aber auch die Analogie noch durch annehmungswürdige Gründe unterſtützen, und die Einſicht des Leſers, wofern ich mich ſolches Beyfalls ſchmeicheln darf, wird ſie vielleicht mit noch wichtigern vermehren können. Denn wenn man erweget, daß die Schöpfung den Character der Beſtändigkeit nicht mit ſich führet, wofern ſie der allgemeinen Beſtrebung der Anziehung, die durch alle ihre Theile wirket, nicht eine eben ſo durchgängige Beſtimmung entgegen ſetzet, die dem Hange der

der erſten zum Verderben und zur Unordnung genugſam widerſtehen kan, wenn ſie nicht Schwungskräfte ausgetheilet hat, die in der Verbindung, mit der Centralneigung, eine allgemeine ſyſtematiſche Verfaſſung feſtſetzen; ſo wird man genöthiget, einen allgemeinen Mittelpunkt des ganzen Welt-Alls anzunehmen, die alle Theile deſſelben in verbundener Beziehung zuſammen hält, und aus dem ganzen Inbegriff der Natur nur ein Syſtem machet. Wenn man hiezu den Begriff, von der Bildung der Weltkörper, aus der zerſtreueten elementariſchen Materie füget, wie wir ihn in den vorhergehenden entworfen haben, jedoch ihn allhier nicht auf ein abſonderliches Syſtem einſchränkt, ſondern über die ganze Natur ausdehnet; ſo wird man genöthiget, eine ſolche Austheilung des Grundſtoffes, in dem Raume des urſprünglichen Chaos, zu gedenken, die natürlicher Weiſe einen Mittelpunkt der ganzen Schöpfung mit ſich bringet, damit in dieſen die wirkſame Maſſe, die in ihrer Sphäre die geſammte Natur begreift, zuſammengebracht, und die durchgängige Beziehung bewirket werden könne, wodurch alle Welten nur ein einziges Gebäude ausmachen. Es kan aber in dem unendlichen Raume, kaum eine Art der Austheilung des urſprünglichen Grundſtoffes, gedacht werden, die einen wahren Mittel- und Senkungspunkt der geſammten Natur ſetzen ſolte, als wenn ſie nach einem Geſetze der zunehmenden Zerſtreuung, von dieſem Punkte an, in alle ferne Weiten eingerichtet iſt. Dieſes Geſetze aber ſetzet zugleich einen Unterſcheid in der Zeit, die ein Syſtem in den verſchiedenen Gegenden des unendlichen Raumes gebrauchet, zur Reife ſeiner Ausbildung zu kommen, ſo, daß dieſe Periode deſto kürzer iſt, je näher der Bildungsplatz eines Weltbaues ſich dem Centro der Schöpfung befindet, weil daſelbſt die Elemente des Stoffes dichter gehäufet ſind, und dagegen um deſto länger Zeit erfordert, je weiter der Abſtand iſt, weil die Partikeln daſelbſt zerſtreueter ſind, und ſpäter zur Bildung zuſammen kommen.

Wenn man die ganze Hypotheſe, die ich entwerfe, in dem ganzen Umfange ſowohl deſſen, was ich geſagt habe, als was ich noch eigentlich darlegen werde, erweget; ſo wird man die Kühnheit ihrer Forderungen wenigſtens nicht vor unfähig halten, eine Entſchuldigung anzunehmen. Man kan den unvermeidlichen Hang, den ein jegliches zur Vollkommenheit gebrachtes Weltgebäude nach und nach zu ſeinem Untergange hat, unter die Gründe rechnen, die es bewähren können, daß das **Univerſum** dagegen in andern Gegenden an Welten fruchtbar ſeyn werde, um den Mangel zu erſetzen, den es an einem Orte erlitten hat. Das ganze Stück der Natur, das wir kennen, ob es gleich nur ein Atomus in Anſehung deſſen iſt, was über oder unter unſerem Geſichtskreiſe verborgen bleibt, beſtätiget doch dieſe Fruchtbarkeit der Natur, die ohne Schranken iſt, weil ſie nicht anders, als die Ausübung der göttlichen Allmacht, ſelber iſt. Unzählige Thiere und Pflanzen werden täglich zer-

ſtö-

ſtöret, und ſind ein Opfer der Vergänglichkeit; aber nicht weniger bringet die Natur, durch ein unerſchöpftes Zeugungsvermögen, an andern Orten wiederum hervor, und füllet das leere aus. Beträchtliche Stücke des Erdbodens, den wir bewohnen, werden wiederum in dem Meere begraben, aus dem ſie ein günſtiger Periodus hervorgezogen hatte; aber an anderen Orten ergänzet die Natur den Mangel, und bringet andere Gegenden hervor, die in der Tiefe des Weſens verborgen waren, um neue Reichthümer ihrer Fruchtbarkeit über dieſelbe auszubreiten. Auf die gleiche Art vergehen Welten und Weltordnungen, und werden von dem Abgrunde der Ewigkeiten verſchlungen; dagegen iſt die Schöpfung immerfort geſchäftig, in andern Himmelsgegenden neue Bildungen zu verrichten, und den Abgang mit Vortheile zu ergänzen.

Man darf nicht erſtaunen, ſelbſt in dem Groſſen der Werke GOttes, eine Vergänglichkeit zu verſtatten. Alles, was endlich iſt, was einen Anfang und Urſprung hat, hat das Merkmaal ſeiner eingeſchränkten Natur in ſich; es muß vergehen, und ein Ende haben. Die Dauer eines Weltbaues hat, durch die Vortreflichkeit ihrer Errichtung, eine Beſtändigkeit in ſich, die, unſern Begriffen nach, einer unendlichen Dauer nahe kommt. Vielleicht werden tauſend, vielleicht Millionen Jahrhunderte ſie nicht vernichten; allein, weil die Eitelkeit, die an denen endlichen Naturen haftet, beſtändig an ihrer Zerſtörung arbeitet; ſo wird die

Ewigkeit alle mögliche Perioden in ſich halten, um durch einen allmählichen Verfall den Zeitpunkt ihres Unterganges doch endlich herbey zu führen. Newton, dieſer groſſe Bewunderer der Eigenſchaften GOttes, aus der Vollkommenheit ſeiner Werke, der mit der tiefſten Einſicht, in die Treflichkeit der Natur, die gröſte Ehrfurcht gegen die Offenbarung der göttlichen Allmacht verband, ſahe ſich genöthiget, der Natur ihren Verfall durch den natürlichen Hang, den die Mechanik der Bewegungen dazu hat, vorher zu verkündigen. Wenn eine ſyſtematiſche Verfaſſung, durch die weſentliche Folge der Hinfälligkeit, in groſſen Zeitläuften auch den allerkleinſten Theil, den man ſich nur gedenken mag, dem Zuſtande ihrer Verwirrung nähert; ſo muß in dem unendlichen Ablaufe der Ewigkeit doch ein Zeitpunkt ſeyn, da dieſe allmähliche Verminderung alle Bewegung erſchöpfet hat,

Wir dürfen aber den Untergang eines Weltgebäudes nicht als einen wahren Verluſt der Natur bedauren. Sie beweiſet ihren Reichthum in einer Art von Verſchwendung, welche, indem einige Theile der Vergänglichkeit den Tribut bezahlen, ſich durch unzehlige neue Zeugungen in dem ganzen Umfange ihrer Vollkommenheit unbeſchadet erhält. Welch eine unzehlige Menge Blumen und Inſecten zerſtöret ein einziger kalter Tag; aber wie wenig vermiſſet man ſie, ohnerachtet es herrliche Kunſtwerke der Natur und Beweisthümer der göttlichen Allmacht ſeyn; an einem andern Orte wird dieſer Abgang mit Ueberfluß wiederum erſetzet. Der

Menſch,

Menſch, der das Meiſterſtück der Schöpfung zu ſeyn ſcheinet, iſt ſelbſt von dieſem Geſetze nicht ausgenommen. Die Natur beweiſet, daß ſie eben ſo reich, eben ſo unerſchöpfet, in Hervorbringung des treflichſten unter den Creaturen, als des geringſchätzigſten, iſt, und daß ſelbſt deren Untergang eine nothwendige Schattirung in der Mannigfaltigkeit ihrer Sonnen iſt, weil die Erzeugung derſelben ihr nichts koſtet. Die ſchädlichen Wirkungen der angeſteckten Luft, die Erdbeben, die Ueberſchwemmungen, vertilgen ganze Völker von dem Erdboden; allein es ſcheinet nicht, daß die Natur dadurch einigen Nachtheil erlitten habe. Auf gleiche Weiſe verlaſſen ganze Welten und Syſtemen den Schauplatz, nachdem ſie ihre Rolle ausgeſpielet haben. Die Unendlichkeit der Schöpfung iſt groß genug, um eine Welt, oder eine Milchſtraſſe von Welten, gegen ſie anzuſehen, wie man eine Blume, oder ein Inſect, in Vergleichung gegen die Erde, anſiehet. Indeſſen, daß die Natur mit veränderlichen Auftritten die Ewigkeit auszieret, bleibt GOtt in einer unaufhörlichen Schöpfung geſchäftig, den Zeug zur Bildung noch gröſſerer Welten zu formen.

Der ſtets mit einem gleichen Auge, weil er, der Schöpfer, ja von allen,
Sieht einen Helden untergehn, und einen kleinen Sperling fallen,
Sieht eine Waſſerblaſe ſpringen, und eine ganze Welt vergehn,

Pope,

nach Brockes Ueberſetzung.

Laſt uns alſo unſer Auge, an dieſe erſchreckliche Umſtürzungen als an die gewöhnlichen Wege der Vorſehung, gewöhnen, und ſie ſogar mit einer Art von Wohlgefallen anſehen. Und in der That iſt dem Reichthume der Natur nichts anſtändiger als dieſes. Denn wenn ein Weltſyſtem in der langen Folge ſeiner Dauer alle Mannigfaltigkeit erſchöpfet, die ſeine Einrichtung faſſen kan, wenn es nun ein überflüßiges Glied in der Kette der Weſen geworden; ſo iſt nichts geziemender, als daß es in dem Schauſpiele der ablaufenden Veränderungen des Univerſi die letzte Rolle ſpielet, die jedem endlichen Dinge gebühret, nemlich der Vergänglichkeit ihr Gebühr abtrage. Die Natur zeiget, wie gedacht, ſchon in dem kleinen Theile ihres Inbegriffes, dieſe Regel ihres Verfahrens, die das ewige Schickſal ihr im ganzen vorgeſchrieben hat, und ich ſage es nochmals, die Gröſſe desjenigen was untergehen ſoll, iſt hierin nicht im geringſten hinderlich, denn alles was groß iſt, wird klein, ja es wird gleichſam nur ein Punkt, wenn man es mit dem Unendlichen vergleicht, welches die Schöpfung in dem unbeſchränkten Raume, die Folge der Ewigkeit hindurch, darſtellen wird.

Es ſcheinet, daß dieſes denen Welten, ſo wie allen Naturdingen verhängte Ende, einen gewiſſen Geſetze unterworfen ſey, deſſen Erwegung der Theorie einen neuen Zug der Anſtändigkeit giebet. Nachdemſelben hebt es bey denen Weltkörpern an, die ſich dem Mittelpunkte des Welt-Alls am nächſten befinden, ſo wie die Erzeugung und Bildung neben dieſem Centro zuerſt angefangen: von da breitet ſich das Verderben und die Zerſtörung nach und nach in die weiteren Entfernungen aus, um alle Welt, welche ihre Periode zurück geleget hat, durch einen allmählichen Verfall der Bewegungen, zuletzt in einem einzigen Choas zu begraben. Andererſeits iſt die Natur auf der entgegengeſetzten Grenze der ausgebildeten Welt, unabläßig beſchäftiget, aus dem rohen Zeuge der zerſtreueten Elemente Welten zu bilden, und, indem ſie an der einen Seite neben dem Mittelpunkte veraltet, ſo iſt ſie auf der andern jung und an neuen Zeugungen fruchtbar. Die ausgebildete Welt befindet ſich dieſemnach zwiſchen den Ruinen der zerſtörten, und zwiſchen dem Choas der ungebildeten Natur mitten inne beſchräncket, und wenn man wie es wahrſcheinlich iſt, ſich vorſtellet, daß eine ſchon zur Vollkommenheit gediehene Welt, eine längere Zeit dauren könne, als ſie bedurft hat, gebildet zu werden; ſo wird ungeachtet aller der Verheerungen, die die Vergänglichkeit unaufhörlich anrichtet, der Umfang des Univerſi dennoch überhaupt zunehmen.

Will man aber noch zuletzt einer Idee Platz laſſen, die eben ſo wahrſcheinlich, als der Verfaſſung der göttlichen Werke, wohlanſtändig iſt; ſo wird die Zufriedenheit welche eine ſolche Abſchilderung der Veränderungen der Natur erreget, bis zum höchſten Grade des Wohlgefallens erhoben.

Kan

Kan man nicht glauben, die Natur, welche vermögend war ſich aus dem Chaos in eine regelmäßige Ordnung und in ein geſchicktes Syſtem zu ſetzen, ſey ebenfalls im Stande, aus dem neuen Chaos, darinn ſie die Verminderung ihrer Bewegungen verſenket hat, ſich wiederum eben ſo leicht herzuſtellen, und die erſte Verbindung zu erneuren? Können die Federn, welche den Stoff der zerſtreuten Materie in Bewegung und Ordnung brachten, nachdem ſie der Stillſtand der Maſchine zur Ruhe gebracht hat, durch erweiterte Kräfte nicht wiederum in Wirkſamkeit geſetzt werden, und ſich nach eben denſelben allgemeinen Regeln zur Uebereinſtimmung einſchränken, wodurch die urſprüngliche Bildung zuwege gebracht worden iſt? Man wird nicht lange Bedenken tragen, dieſes zuzugeben, wenn man erweget, daß, nachdem die endliche Mattigkeit der Umlaufs-Bewegungen in dem Weltgebäude die Planeten und Cometen insgeſamt auf die Sonne niedergeſtürzt hat, dieſer ihre Glut einen unermeßlichen Zuwachs durch die Vermiſchung ſo vieler und groſſer Klumpen bekommen muß, vornemlich da die entfernete Kugeln des Sonnenſyſtems, unſerer vorher erwieſenen Theorie zufolge, den leichteſten und im Feuer wirkſamſten Stoff der ganzen Natur, in ſich enthalten. Dieſes durch neue Nahrung und die flüchtigſte Materie in die gröſte Heftigkeit verſetzte Feuer, wird ohne Zweifel nicht allein alles wiederum in die kleinſten Elemente auflöſen, ſondern auch dieſelbe in dieſer Art, mit einer der Hitze gemäſſen Ausdehnungskraft, und mit einer Schnelligkeit, welche durch keinen Widerſtand des Mittelraums geſchwächet wird, in dieſelben weiten Räume wiederum ausbreiten und zerſtreuen, welche ſie vor der erſten Bildung der Natur eingenommen hatten, um, nachdem die Heftigkeit des Centralfeuers durch eine beynahe gänzliche Zerſtreuung ihrer Maſſe gedämpfet werden, durch Verbindung der Attractions- und Zurückſtoßungskräfte, die alten Zeugungen und ſyſtematiſch beziehende Bewegungen, mit nicht minderer Regelmäßigkeit zu wiederholen und ein neues Weltgebäude darzuſtellen. Wenn denn ein beſonderes Planetenſyſtem auf dieſe Weiſe in Verfall gerathen und durch weſentliche Kräfte ſich daraus wiederum hergeſtellet hat, wenn es wohl gar dieſes Spiel mehr wie einmal wiederholet; ſo wird endlich die Periode herannahen, die auf gleiche Weiſe das groſſe Syſtem, darinn die Fixſterne Glieder ſeyn, durch den Verfall ihrer Bewegungen, in einem Chaos verſamlen wird. Man wird hier noch weniger zweifeln, daß die Vereinigung einer ſo unendlichen Menge Feuerſchätze, als dieſe brennenden Sonnen ſind, zuſammt dem Gefolge ihrer Planeten den Stoff ihrer Maſſen durch die unnenbare Glut aufgelöſet, in den alten Raum ihrer Bildungsſphäre zerſtreuen und daſelbſt die Materialien zu neuen Bildungen durch dieſelbe mechaniſche Geſetze hergeben werden, woraus wiederum der öde Raum mit Welten und Syſtemen kan belebet werden. Wenn wir denn dieſen Phönix der Natur, der ſich nur darum verbrennet, um aus ſeiner Aſche wie-

wiederum verjüngt aufzuleben, durch alle Unendlichkeit der Zeiten und Räume hindurch folgen: wenn man ſiehet, wie ſie ſogar in der Gegend da ſie verfält und veraltet an neuen Auftritten unerſchöpft und auf der anderen Grenze der Schöpfung in dem Raum der ungebildeten rohen Materie mit ſtetigen Schritten zur Ausdehnung des Plans der göttlichen Offenbarung fortſchreitet, um die Ewigkeit ſowohl, als alle Räume mit ihren Wundern zu füllen; ſo verſenket ſich der Geiſt, der alles dieſes überdencket, in ein tiefes Erſtaunen; aber annoch mit dieſem ſo groſſen Gegenſtande unzufrieden, deſſen Vergänglichkeit die Seele nicht gnugſam zufrieden ſtellen kan, wünſchet er dasjenige Weſen von nahem kennen zu lernen, deſſen Verſtand, deſſen Gröſſe die Quelle desjenigen Lichtes iſt, das ſich über die geſammte Natur, gleichſam als aus einem Mittelpunkte, ausbreitet. Mit welcher Art der Ehrfurcht muß nicht die Seele ſo gar ihr eigen Weſen anſehen, wenn ſie betrachtet, daß ſie noch alle dieſe Veränderungen überleben ſoll, ſie kan zu ſich ſelber ſagen, was der philoſophiſche Dichter von der Ewigkeit ſaget:

Wenn denn ein zweytes Nichts, wird dieſe Welt begraben;
Wenn von dem Alles ſelbſt, nichts bleibet als die Stelle;
Wenn mancher Himmel noch, von andern Sternen helle,
Wird ſeinen Lauf vollend haben;

Wirſt du ſo jung als jetzt, von deinem Tod
gleich weit,
Gleich ewig künftig ſeyn, wie heut.

v. Haller.

O glücklich wenn ſie unter dem Tumult der Elemente und den Trümmern der Natur jederzeit auf eine Höhe geſetzet iſt, von da ſie die Verheerungen, die die Hinfälligkeit den Dingen der Welt verurſacht, gleichſam unter ihren Füſſen kan vorbey rauſchen ſehen. Eine Glückſeligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünſchen ſich erkühnen darf, lehret uns die Offenbarung mit Ueberzeugung hoffen. Wenn denn die Feſſeln, welche uns an die Eitelkeit der Creaturen geknüpft halten, in dem Augenblicke, welcher zu der Verwandelung unſers Weſens beſtimmt worden, abgefallen ſeyn, ſo wird der unſterbliche Geiſt von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreyet, in der Gemeinſchaft mit dem unendlichen Weſen, den Genuß der wahren Glückſeligkeit finden. Die ganze Natur, welche eine allgemeine harmoniſche Beziehung zu dem Wohlgefallen der Gottheit hat, kan diejenige vernünftige Creatur nicht anders als mit immerwährender Zufriedenheit erfüllen, die ſich mit dieſer Urquelle aller Vollkommenheit vereint befindet. Die Natur von dieſem Mittelpunkte aus geſehen, wird von allen Seiten lauter Sicherheit, lauter Wohlanſtändigkeit zeigen. Die veränderlichen Scenen der Natur vermögen nicht, den Ruheſtand der Glückſeligkeit eines Geiſtes zu verrücken, der einmal zu ſolcher

Höhe erhoben iſt. Indem er dieſen Zuſtand, mit einer ſüſſen Hofnung, ſchon zum voraus koſtet; kan er ſeinen Mund in denjenigen Lobgeſängen üben, dadavon dereinſt alle Ewigkeiten erſchallen ſollen.

Wenn dereinſt der Bau der Welt, in ſein
Nichts zurück geeilet
Und ſich deiner Hände Werk nicht durch Tag
und Nacht mehr theilet;
Denn ſoll mein gerührt Gemüthe, ſich durch
dich geſtärkt bemühn,
In Verehrung deiner Allmacht, ſtets vor
deinen Thron zu ziehn:
Mein von Dank erfüllter Mund ſoll durch
alle Ewigkeiten,
Dir und deiner Majeſtät, ein unendlich Lob
bereiten;
Iſt dabey gleich kein vollkomnes, denn o
HErr! ſo groß biſt du,
Dich nach Würdigkeit zu loben, reicht die
Ewigkeit nicht zu.

Addiſſon

Nach Gottſcheds Ueberſetzung.

Zuga-

Zugabe

zum ſiebenden Hauptſtücke.

Allgemeine Theorie und Geſchichte der Sonne überhaupt.

Es iſt noch eine Hauptfrage deren Auflöſung in der Naturlehre des Himmels, und in einer vollſtändigen Coſmogonie unentbehrlich iſt. Woher wird nemlich der Mittelpunkt eines jeden Syſtems von einem flammenden Cörper eingenommen? Unſer planetiſche Weltbau hat die Sonne zum Centralkörper, und die Fixſterne die wir ſehen, ſind allem Anſehen nach Mittelpunkte ähnlicher Syſtematum.

Um zu begreifen, woher in der Bildung eines Weltgebäudes, der Körper, der zum Mittelpunkte der Attraction dienet, ein feuriger Körper hat werden müſſen, indeſſen daß die übrige Kugeln ſeiner Anziehungsſphäre dunkele und kalte Weltkörper blieben, darf man nur die Art der Erzeugung eines Weltbaues ſich zurück erinnern, die wir in dem vorhergehenden umſtändlich entworfen haben. In dem weit ausgedehnten Raume, darinn der ausgebreitete elementariſche Grundſtoff ſich zu Bildungen und ſyſtematiſchen Bewegungen anſchickt, bilden ſich die Planeten und Cometen nur allein aus demjenigen Theile, des zum Mittelpunkte der Attraction ſinkenden elementariſchen Grundſtoffes, welcher durch den Fall und die Wechſelwirkung, den geſammten Partikeln zu der genauen Einſchränkung der Richtung und Geſchwindigkeit, die zum Umſchwunge erfordert wird, beſtimmt worden. Dieſer Theil iſt, wie oben dargethan worden, der mindeſte von der ganzen Menge der abwärts ſinkenden Materie, und zwar nur der Ausſchuß dichterer Sorten, welche durch den Wiederſtand der andern zu dieſem Grade der Genauheit haben gelangen können. Es befinden ſich in dieſem Gemenge, heranſchwebende Sorten vorzüglicher Leichtigkeit, die, durch die Wiederſtrebung des Raumes gehindert, durch ihren Fall zu der gehörigen Schnelligkeit der periodiſchen Umwendungen nicht durchdringen, und die folglich in der Mattigkeit ihres Schwunges insgeſamt zum Centralkörper hinabgeſtürtzet werden. Weil nun eben dieſe leichteren und flüchtigen Theile auch die wirkſamſten ſeyn, das Feuer zu unterhalten; ſo ſehen wir, daß durch ihren Zuſatz der Körper und Mittelpunkt des Syſtems den Vorzug erhält, eine flammende Kugel, mit einem Worte, eine Sonne zu werden. Dagegen wird der ſchwerere und unkräftige Stoff und der Mangel dieſer feuernährenden Theilchen, aus den Planeten nur kalte und todte Klumpen machen, die ſolcher Eigenſchaft beraubt ſeyn.

Dieſer Zuſatz ſo leichter Materien iſt es auch, wodurch die Sonne die ſpecifiſch mindere Dichtigkeit überkommen hat, dadurch ſie auch ſo gar unſerer Erde, dem dritten Planeten in dem Abſtande von ihr, 4 mal an Dichtigkeit nachſtehet; obgleich

gleich es natürlich iſt, zu glauben, daß ſie in dieſem Mittelpunkte des Weltbaues, als in deſſen niedrigſten Orte, die ſchweereſten und dichteſten Gattungen der Materie ſich befinden ſolten, wodurch ſie, ohne dem Zuſatz einer ſo groſſen Menge des leichteſten Stoffes, die Dichtigkeit aller Planeten übertreffen würde.

Die Vermengung dichterer und ſchweerer Sorten der Elementen, zu dieſen leichteſten und flüchtigſten, dienet gleichfalls dem Centralkörper zu der heftigſten Glut, die auf ſeiner Oberfläche brennen und unterhalten werden ſoll, geſchickt zu machen. Denn wir wiſſen, daß das Feuer, in deſſen nährenden Stoffe dichte Materien unter den flüchtigen ſich vermengt befinden, einen groſſen Vorzug der Heftigkeit vor denenjenigen Flammen hat, die nur von den leichten Gattungen unterhalten wird. Dieſe Untermiſchung aber, einiger ſchweeren Sorten unter die leichteren, iſt eine nothwendige Folge unſers Lehrbegriffes von der Bildung der Weltkörper, und hat noch dieſen Nutzen, daß die Gewalt der Glut, die brennbare Materie der Oberfläche nicht plötzlich zerſtreue, und daß ſelbige, durch den Zufluß der Nahrung aus dem innern, allmählig und beſtändig genähret wird.

Nachdem die Frage nun aufgelöſet iſt, woher der Centralkörper eines groſſen Sternſyſtems, eine flammende Kugel d. i. eine Sonne ſey; ſo ſcheinet es nicht überflüßig zu ſeyn, ſich mit dieſem Vorwurfe noch einige Zeit zu beſchäftigen, und den Zuſtand eines ſolchen Himmelskörpers mit einer ſorgfältigen Prüfung zu erforſchen; vornemlich, da die Muthmaſſungen allhier aus tüchtigeren Gründen ſich herleiten laſſen, als ſie es gemeiniglich, bey den Unterſuchungen der Beſchaffenheit entferneter Himmelskörper, zu ſeyn pflegen.

Zuvörderſt ſetze ich feſt, daß man nicht zweifeln könne, die Sonne ſey wirklich ein flammender Körper, und nicht eine bis zum höchſten Grade erhitzte Maſſe geſchmoltzener und glüender Materie, wie einige aus gewiſſen Schwierigkeiten, welche ſie bey der erſteren Meinung zu finden vermeinet, haben ſchlieſſen wollen. Denn wenn man erweget, daß ein flammendes Feuer, vor einer jeden andern Art der Hitze, dieſen weſentlichen Vorzug hat, daß es, ſo zu ſagen, aus ſich ſelbſt wirkſam, anſtatt ſich durch die Mittheilung zu verringern, oder zu erſchöpfen, vielmehr eben dadurch mehr Stärke und Heftigkeit überkommt, und alſo nur Stoff und Nahrung zum Unterhalte erfordert, um immer fort zu währen; dahingegen die Glut einer, auf den höchſten Grad erhitzten Maſſe, ein blos leidender Zuſtand iſt, der ſich durch die Gemeinſchaft der berührenden Materie unaufhörlich vermindert, und keine eigene Kräfte hat, ſich aus einem kleinen Anfange auszubreiten, oder bey der Verminderung wiederum aufzuleben, wenn man, ſage ich, dieſes erweget, ſo wird man, ich geſchweige der anderen Gründe, ſchon hieraus ſattſam erſehen können, daß der Sonne, der Quelle des Lichtes und der Wärme in jegli-

jeglichem Weltbau, jene Eigenſchaft wahrſcheinlicher Weiſe müſſe beygeleget werden.

Wenn die Sonne nun, oder die Sonnen überhaupt flammende Kugeln ſeyn; ſo iſt die erſte Beſchaffenheit ihrer Oberfläche, die ſich hieraus abnehmen läſt, daß auf ihnen Luft befindlich ſeyn müſſe, weil ohne Luft kein Feuer brennet. Dieſer Umſtand giebt Anlaß zu merkwürdigen Folgerungen. Denn wenn man erſtlich die Athmoſphäre der Sonne und ihr Gewicht in Verhältniß des Sonnenklumpens ſetzet; in welchem Stande der Zuſammendrückung wird dieſe Luft nicht ſeyn, und wie vermögend wird ſie nicht eben dadurch werden, die heftigſten Grade des Feuers durch ihre Federkraft zu unterhalten? In dieſer Athmoſphäre erheben ſich, allem Vermuthen nach, auch die Rauchwolken von denen durch die Flamme aufgelöſeten Materien, die, wie man nicht zweifeln darf, eine Miſchung von groben und leichteren Theilchen, in ſich haben, welche, nachdem ſie ſich zu einer Höhe, die vor ſie eine kühlere Luft heget, erhoben haben, in ſchweren Pech- und Schwefelregen hinabſtürzen und der Flamme neue Nahrung zuführen. Eben dieſe Athmoſphäre iſt auch, aus den gleichem Urſachen wie auf unſerer Erde, von denen Bewegungen der Winde nicht befreyet, welche aber, dem Anſehen nach, alles was die Einbildungskraft nur ſich vorzuſtellen vermag, an Heftigkeit weit übertreffen müſſen. Wenn irgend eine Gegend auf der Obeſläche der Sonne, entweder durch die erſtickende Gewalt der ausbrechenden Dämpfe, oder durch den ſparſamen Zufluß brenbarer Materien, in dem Ausbruche der Flamme nachläſt; ſo erkühlet die darüber befindliche Luft einigermaſſen, und, indem ſie ſich zuſammenziehet, giebt ſie der daneben befindlichen Platz, mit einer dem Ueberſchuſſe ihrer Ausſpannung gemäſſen Gewalt, in ihren Raum zu dringen, um die erloſchene Flamme anzufachen.

Gleichwohl verſchlinget alle Flamme immer viele Luft, und es iſt kein Zweifel, daß die Federkraft des flüßigen Luftelements, das die Sonne umgiebet, dadurch in einiger Zeit nicht geringen Nachtheil erleiden müſſe. Wenn man dasjenige, was Herr **Hales** hievon, bey der Wirkung der Flamme in unſerer Athmoſphäre, durch ſorgfältige Verſuche bewähret hat, hier in groſſen anwendet; ſo kan man die immerwährende Beſtrebung der aus der Flamme gehenden Rauchtheilchen, die Elaſticität der Sonnen Athmoſphäre zu zernichten, als einen Hauptknoten anſehen, deſſen Auflöſung mit Schwierigkeiten verbunden iſt. Denn dadurch, daß die Flamme, die über der ganzen Fläche der Sonne brennet, ſich ſelber die Luft benimmt, die ihr zum Brennen unentbehrlich iſt, ſo iſt die Sonne in Gefahr gar zu verlöſchen, wenn der gröſte Theil ihrer Athmoſphäre verſchlungen worden. Es iſt wahr, das Feuer erzeuget auch, durch Auflöſung gewiſſer Materien, Luft; aber die Verſuche beweiſen, daß allezeit mehr verſchlungen, als erzeuget wird. Zwar, wenn ein Theil des Sonnenfeuers, unter erſtickenden Dämpfen der Luft, die zu ihrer Erhaltung dienet

berau-

beraubet wird; ſo werden, wie wir ſchon angemerket haben, heftige Stürme ſie zerſtreuen und wegzuführen bemühet ſeyn. Allein im ganzen wird man die Erſetzung dieſes nöthigen Elements auf folgende Art ſich begreiflich machen können, wenn man in Betrachtung ziehet, daß da bey einem flammenden Feuer, die Hitze faſt nur über ſich, und nur wenig unter ſich würket, wenn ſie durch die angeführte Urſache erſticket worden, ihre Heftigkeit gegen das innere des Sonnenkörpers kehret, und deſſen tiefe Schlünde nöthiget, die in ihren Höhlen verſchloſſene Luft hervorbrechen zu laſſen, und das Feuer aufs neue anzufachen: wenn man in dieſem ihrem Eingeweide durch eine Freyheit, die bey einem ſo unbekannten Gegenſtande nicht verboten iſt, vornemlich Materien ſetzet, die, wie der Salpeter, an elaſtiſcher Luft unerſchöpflich ergiebig ſeyn; ſo wird das Sonnenfeuer überaus lange Perioden hindurch an dem Zufluſſe immer erneueter Luft, nicht leichtlich Mangel leiden können.

Gleichwohl ſiehet man, die deutlichen Merkmaale der Vergänglichkeit auch an dieſem unſchätzbaren Feuer, das die Natur zur Fackel der Welt aufgeſtecket. Es kommt eine Zeit, darinn ſie wird erloſchen ſeyn. Die Entziehung der flüchtigſten und feinſten Materien, die, durch die Heftigkeit der Hitze zerſtreuet, niemals wieder zurück kehren, und den Stoff des Zodiakallichts vermehren, die Häufung unverbrenlicher und ausgebrannter Materien, z. E. der Aſche auf der Oberfläche, endlich auch der Mangel der Luft, werden der Sonne ein Ziel ſetzen, da ihre Flamme dereinſt erlöſchen, und ihren Ort, der anjetzo der Mittelpunkt des Lichtes und des Lebens dem ganzen Weltgebäude iſt, ewige Finſterniſſe einnehmen werden. Die abwechſelnde Beſtrebung ihres Feuers, durch die Eröfnung neuer Grüfte, wiederum aufzuleben, wodurch ſie ſich vielleicht vor ihrem Untergange etlichemal herſtellet, könnte eine Erklärung des Verſchwindens und der Wiedererſcheinung einiger Fixſterne abgeben. Es würden Sonnen ſeyn, welche ihrem Erlöſchen nahe ſind, und die noch etlichemal aus ihrem Schutte aufzuleben trachten. Es mag dieſe Erklärung Beyfall verdienen, oder nicht, ſo wird man ſich doch gewiß dieſe Betrachtung dazu dienen laſſen, einzuſehen, daß, da der Vollkommenheit aller Weltordnungen, es ſey auf die eine oder andere Art, ein unvermeidlicher Verfall drohet, man keine Schwierigkeit in dem oben angeführten Geſetze ihres Unterganges, durch den Hang der mechaniſchen Einrichtung, finden werde, welche dadurch aber vornemlich annehmungswürdig wird, weil ſie den Saamen der Wiedererneurung, ſelbſt in der Vermengung mit dem Chaos, bey ſich führet.

Zuletzt laſſet uns der Einbildungskraft ein ſo wunderſeltſames Object, als eine brennende Sonne iſt, gleichſam von nahen vorſtellen. Man ſiehet in einem Anblicke weite Feuerſeen, die ihre Flammen gen Himmel erheben, raſende Stürme, deren Wuth die Heftigkeit der erſten verdoppelt, welche,

che, indem ſie ſelbige über ihre Ufer aufſchwellend machen, bald die erhabene Gegenden dieſes Weltkörpers bedecken, bald ſie in ihre Grenzen zurückſinken laſſen: ausgebrannte Felſen, die aus den flammenden Schlünden ihre fürchterliche Spitzen herausſtrecken, und deren Ueberſchwemmung oder Entblöſſung von dem wallenden Feuerelemente, das abwechſelnde Erſcheinen und Verſchwinden der Sonnenflecken, verurſachet: dicke Dämpfe, die das Feuer erſticken, und die, durch die Gewalt der Winde erhoben, finſtre Wolken ausmachen, welche in feurigen Regengüſſen wiederum herabſtürzen, und als brennende Ströhme, von den Höhen des feſten Sonnenlandes (*) ſich in die flammende Thäler

---

(*) Ich ſchreibe nicht ohne Urſache der Sonnen alle Unebenheiten hes feſten Landes, der Gebürge und der Thäler zu, die wir auf unſerer Erde und andern Weltkörpern antreffen. Die Bildung einer Weltkugel, die ſich aus einem flüßigen Zuſtande in einen feſten verändert, bringt nothwendig ſolche Ungleichheiten auf der Oberfläche zuwege. Wenn die Oberfläche ſich härtet, indeſſen, daß in dem flüßigen inwendigen Theile ſolcher Maſſe, die Materien ſich noch nach Maßgebung ihrer Schweere zum Mittelpunkte, hinſenken; ſo werden die Partickeln des elaſtiſchen Luft- oder Feuerelements, das ſich in dieſen Materien mit untergemengt befindet, heraus gejagt, und häuffen ſich unter der indeſſen feſtgewordenen Rinde, unter welcher ſie groſſe, und nach Proportion des Sonnenklumpens ungeheure Höhlen erzeugen, in die gedachte oberſte Rinde, zuletzt mit mannigfaltigen Einbeugungen hereinſinkt, und ſowohl ergieſſen, das Krachen der Elemente, den Schutt ausgebrannter Materien, und die mit der Zerſtörung ringende Natur, welche, ſelbſt mit dem abſcheulichſten Zuſtande ihrer Zerrüttungen die Schönheit der Welt und den Nutzen der Creaturen, bewirket.

Wenn denn die Mittelpunkte aller groſſen Weltſyſtemen flammende Körper ſeyn; ſo iſt dieſes am meiſten von dem Centralkörper desjenigen unermeßlichen Syſtems zu vermuthen, welches die Fixſterne ausmachen. Wird nun aber dieſer Cörper, deſſen Maſſe zu der Gröſſe ſeines Syſtems ein Verhältniß haben muß, wenn er ein ſelbſtleuchtender Körper oder eine Sonne wäre, nicht mit vorzüglichem Glanze und Gröſſe in die Augen fallen? Gleichwohl ſehen wir keinen dergleichen ſich ausnehmend unterſcheidenden Fixſtern unter dem Himmelsheere hervorſchimmern. In der That, man darf es ſich nicht befremden laſſen, wenn dieſes nicht geſchicht. Wenn er gleich 10000mahl unſere Sonne an Gröſſe überträffe, ſo könnte er doch, wenn man ſeine Entfernung 100mahl gröſſer, als des Sirius ſeine annimmt, nicht gröſſer und heller, als dieſer, erſcheinen.

Vielleicht aber iſt es dem künftigen Zeiten aufgehoben, wenigſtens noch dereinſt die Gegend zu

ent=

---

wohl erhöhete Gegenden und Gebirge, als auch Thäler und Fluthbette weiter Feuerſeen dadurch zubereitet.

entdecken, wo der Mittelpunkt (*) des Fixſternenſyſtems, darein unſere Sonne gehöret, befindlich iſt,

---

(*) Ich habe eine Muthmaſſung, nach welcher es mir ſehr wahrſcheinlich zu ſeyn dünket, daß der Sirius oder Hundsſtern, in dem Syſtem der Sterne, die die Milchſtraſſe ausmachen, der Centralkörper ſey, und den Mittelpunkt einnehme, zu welchen ſie ſich alle beziehen. Wenn man dieſes Syſtem, nach dem Entwurfe des erſten Theils dieſer Abhandlung, wie ein Gewimmel von Sonnen, die zu einer gemeinſchaftlichen Fläche gehäuft ſeyn, anſiehet, welches nach allen Seiten von dem Mittelpunkte derſelben ausgeſtreuet iſt, und durch einen gewiſſen, ſo zu ſagen, zirkelförmigten Raum, der durch die geringe Abweichungen derſelben von Beziehungsplane, ſich auch in die Breite von beyden Seiten etwas ausdehnet, ausmacht: ſo wird die Sonne, die ſich gleichfalls dieſem Plane nahe befindet, die Erſcheinung dieſer zirkelförmigten, weislicht ſchimmernden Zone, nach derjenigen Seite hin, am breiteſten ſehen, nach welcher ſie ſich der äuſſerſten Grenze des Syſtems am nächſten befindet; denn es iſt leicht zu vermuthen, daß ſie ſich nicht eben gerade im Mittelpunkte aufhalten werde. Nun iſt der Streif der Milchſtraſſe, in dem Theile zwiſchen dem Zeichen des Schwaans und des Schützens am breiteſten, folglich wird dieſes die Seite ſeyn, da der Platz unſerer Sonne der äuſſerſten Peripherie des zirkelförmigten Syſtems am nächſten iſt: und in dieſem Theile werden wir den Ort, wo die Sternbilder des Adlers und Fuchſes mit der Gans ſtehen, inſonderheit vor den allernächſten halten, weil daſelbſt aus dem Zwiſchenraume, da die Milchſtraſſe ſich theilet, die gröſſeſte ſcheinbare Zerſtreuung der Sterne erhellet.

iſt, oder vielleicht wohl gar zu beſtimmen, wohin man den Centralkörper des **Univerſi**, nach welchem alle Theile deſſelben mit einſtimmiger Senkung zielen, ſetzen müſſe. Von was vor einer Beſchaffenheit dieſes Fundementalſtücke der ganzen Schöpfung ſey, und was auf ihm befindlich, wollen wir dem Herrn **Wrigt von Durham** zu beſtimmen überlaſſen, der mit einer fanatiſchen Begeiſterung, ein kräftiges Weſen von der Götterart mit geiſtlichen Anziehungs- und Zurückſtoſſungskräften, das, in einer unendlichen Sphäre um ſich wirkſam, alle Tugend an ſich zöge, die Laſter aber, zurücktriebe, in dieſem glücklichen Orte, gleichſam auf einen Thron der geſammten Natur, erhöhete. Wir wollen die Kühnheit unſerer Muthmaſſungen, welchen wir vielleicht nur gar zu viel erlaubt haben, nicht

bis

---

let. Wenn man daher ohngefehr von dem Orte neben dem Schwanze des Adlers, eine Linie mitten durch die Fläche der Milchſtraſſe bis zu dem gegen überſtehenden Punkte ziehet; ſo muß dieſe auf den Mittelpunkt des Syſtems zutreffen, und ſie trift in der That ſehr genau auf den Sirius, den helleſten Stern am ganzen Himmel, der, wegen dieſer glücklichen, mit ſeiner vorzüglichen Geſtalt ſowohl harmonierenden Zuſammentreffung, es zu verdienen ſcheinet, daß man ihn vor den Centralkörper ſelber halte. Er würde, nach dieſem Begriffe, auch gerade in dem Streiſe der Milchſtraſſe geſehen werden, wenn nicht der Stand unſerer Sonne der beym Schwanze des Adlers von dem Plane derſelben etwas abweichet, nicht den optiſchen Abſtand des Mittelpunktes gegen die andere Seite ſolcher Zone, verurſachte.

bis zu willkührlichen Erdichtungen den Zügel ſchieſſen laſſen. Die Gottheit iſt in der Unendlichkeit des ganzen Weltraumes allenthalben gleich gegenwärtig; allenthalben wo Naturen ſeyn, welche fähig ſeyn, ſich über die Abhängigkeit der Geſchöpfe, zu der Gemeinſchaft des höchſten Weſens, empor zu ſchwingen, befindet es ſich gleich nahe. Die ganze Schöpfung iſt von ihren Kräften durchdrungen, aber nur derjenige, der ſich von dem Geſchöpfe zu befreyen weiß, welcher ſo edel iſt, einzuſehen, daß in dem Genuſſe dieſer Urqvelle der Vollkommenheit die höchſte Staffell der Glückſeligkeit einzig und allein zu ſuchen, der allein iſt fähig, dieſem wahren Beziehungspunkte aller Treflichkeit ſich näher, als irgend etwas anders in der ganzen Natur, zu befinden. Indeſſen wenn ich, ohne an der enthuſiaſtiſchen Vorſtellung des Engelländers Theil zu nehmen, von den verſchiedenen Graden der Geiſterwelt aus der phyſiſchen Beziehung ihrer Wohnplätze gegen den Mittelpunkt der Schöpfung, muthmaſſen ſoll, ſo wollte mit mehrer Wahrſcheinlichkeit die vollkommenſten Claſſen vernünftiger Weſen, weiter von dieſem Mittelpunkte, als nahe bey demſelben, ſuchen. Die Vollkommenheit mit Vernunft begabter Geſchöpfe, in ſo weit ſie von der Beſchaffenheit der Materie abhänget, in deren Verbindung ſie beſchränket ſeyn, kommt gar ſehr auf die Feinigkeit des Stoffes an, deſſen Einfluß dieſelbe zur Vorſtellung der Welt und zur Gegenwirkung in dieſelbe beſtimmt. Die Trägheit und der Widerſtand der Materie ſchränket die Freyheit des geiſtigen

ſtigen Weſens zum Wirken und die Deutlichkeit ihrer Empfindung von äuſſern Dingen gar zu ſehr ein, ſie macht ihre Fähigkeiten ſtumpf, indem ſie deren Bewegungen nicht mit gehöriger Leichtigkeit gehorchet. Daher wenn man, wie es wahrſcheinlich iſt, nahe zum Mittelpunkte der Natur die dichteſten und ſchweerſten Sorten der Materie, nnd dagegen in der gröſſeren Entfernung, die zunehmenden Grade der Feinigkeit und Leichtigkeit derſelben, der Analogie gemäß, die in unſern Weltbau herrſchet, annimmt; ſo iſt die Folge begreiflich. Die vernünftigen Weſen deren Erzeugungsplatz und Aufenthalt näher zu dem Mittelpunkte der Schöpfung ſich befindet, ſind in eine ſteife und unbewegliche Materie verſenket, die ihre Kräfte in einer unüberwindlichen Trägheit verſchloſſen enthält, und auch eben ſo unfähig iſt, die Eindrücke des Univerſi, mit der nöthigen Deutlichkeit und Leichtigkeit, zu übertragen und mitzutheilen. Man wird dieſe denkende Weſen alſo in die niedrige Claſſe zu zehlen haben; dagegen wird, mit den Entfernungen vom allgemeinen Centro, dieſe Vollkommenheit der Geiſterwelt, welche auf der gewechſelten Abhängigkeit derſelben von der Materie beruhet, wie eine beſtändige Leiter wachſen. In der tiefſten Erniedrigung zu dieſem Senkungspunkte hat man dieſem zufolge die ſchlechteſten und unvollkommenſten Gattungen denkender Naturen zu ſetzen, und hiewärtshin iſt, wo dieſe Treflichkeit der Weſen ſich, mit allen Schattierungen der Verminderung, endlich in den gänzlichen Mangel der Ueberlegung und des Denkens

kens verlieret. In der That, wenn man erweget, daß der Mittelpunkt der Natur zugleich der Anfang ihrer Bildung aus dem rohen Zeuge, und ihre Grenze mit dem Chaos, ausmacht: wenn man dazu ſetzet, daß die Vollkommenheit geiſtiger Weſen, welche wohl eine äuſſerſte Grenze ihres Anfanges hat, wo ihre Fähigkeiten mit der Unvernunft zuſammenſtoſſen, aber keine Grenzen der Forſetzung, über welche ſie nicht könte erhoben werden, ſondern nach der Seite hin, eine völlige Unendlichkeit vor ſich findet; ſo wird man, wenn ja ein Geſetze ſtatt finden ſoll, nach welchem der vernünftigen Creaturen Wohnplätze, nach der Ordnung ihrer Beziehung zum gemeinſchaftlichen Mittelpunkte, vertheilet ſeyn, die niedrigſte und unvollkommenſte Gattung, die gleichſam den Anfang des Geſchlechtes der Geiſterwelt ausmacht, an demjenigen Orte zu ſetzen haben, der der Anfang des geſammten **Univerſi** zu nennen iſt, um zugleich mit dieſem in gleicher Fortſchreitung alle Unendlichkeit der Zeit und der Räume, mit ins unendliche wachſenden Graden der Vollkommenheit des Denkungsvermögens, zu erfüllen, und ſich, gleichſam nach und nach, dem Ziele der höchſten Treflichkeit, nemlich der Gottheit zu näheren, ohne es doch jemals erreichen zu können.

Achtes Hauptſtück,

Allgemeiner Beweis von der Richtigkeit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung, der Einrichtung des Weltbaues überhaupt, inſonderheit von der Gewißheit der gegenwärtigen.

Man kan das Weltgebäude nicht anſehen, ohne die treflichſte Anordnung in ihrer Einrichtung, und die ſicheren Merkmaale der Hand GOttes, in der Vollkommenheit ihrer Beziehungen, zu kennen. Die Vernunft, nachdem ſie ſo viel Schönheit, ſo viel Treflichkeit erwogen und bewundert hat, entrüſtet ſich mit Recht über die kühne Thorheit, welche ſich unterſtehen darf, alles dieſes dem Zufalle, und einem glücklichen Ohngefehr. zuzuſchreiben. Es muß die höchſte Weisheit den Entwurf gemacht, und eine unendliche Macht ſelbige ausgeführet haben, ſonſt wäre es unmöglich, ſo viele in einem Zweck zuſammen kommende Abſichten, in der Verfaſſung des Weltgebäudes, anzutreffen. Es kommt nur noch darauf an, zu entſcheiden, ob der Entwurf der Einrichtung des **Univerſi** von dem höchſten Verſtande ſchon in die weſentliche Beſtimmungen der ewigen Naturen gelegt, und in die allgemeine Bewegungsgeſetze gepflanzet ſey, um ſich aus ihnen, auf eine der vollkommenſten Ordnung anſtändige Art, ungezwungen zu entwickeln; oder ob die allgemeine Eigenſchaften der Beſtandtheile der Welt die völlige Unfähigkeit zur Uebereinſtimmung, und nicht die geringſte Beziehung zur Verbindung, haben, und durchaus einer fremden Hand bedurft haben, um diejenige Einſchränkung und Zuſammenfügung zu überkommen, welche Vollkommenheit und Schönheit an ſich blicken läßt. Ein faſt allgemeines Vorurtheil hat die meiſten Weltweiſen, gegen die Fähigkeit der Natur, etwas ordentliches durch ihre allgemeine Geſetze hervorzubringen, eingenommen, gleich als wenn es GOtt die Regierung der Welt ſtreitig machen hieſſe, wenn man die urſprüngliche Bildungen in den Naturkräften ſuchet, und als wenn dieſe ein von der Gottheit unabhängiges Principium, und ein ewiges blindes Schickſaal, wäre.

Wenn man aber erweget, daß die Natur und die ewigen Geſetze, welche den Subſtanzen zu ihrer Wechſelwirkung vorgeſchrieben ſeyn, kein ſelbſtändiges, und ohne GOtt nothwendiges, Principium ſey, daß eben dadurch, weil ſie ſo viel Uebereinſtimmung und Ordnung in demjenigen zeiget, was ſie durch allgemeine Geſetze hervorbringet, zu erſehen iſt, daß die Weſen aller Dinge, in einem gewiſſen Grundweſen, ihren gemeinſchaftlichen Urſprung haben müſſen, und daß ſie darum lauter gewechſelte Beziehungen und lauter Harmonie zeigen, weil ihre Eigenſchaften in einem einzigen höchſten Verſtande ihre Quelle haben, deſſen weiſe Idee ſie in durchgängigen Beziehungen entworfen, und ihnen diejenige Fähigkeit eingepflanzet hat, dadurch ſie lauter Schönheit, lauter Ordnung, in dem ihnen

nen ſelbſt gelaſſenen Zuſtande ihrer Wirkſamkeit, hervorbringen: wenn man, ſage ich, dieſes erweget, ſo wird die Natur uns würdiger, als ſie gemeiniglich angeſehen wird, erſcheinen, und man wird von ihren Auswickelungen nichts, als Uebereinſtimmung, nichts als Ordnung, erwarten. Wenn man hingegen einem ungegründeten Vorurtheile Platz läſſet, daß die allgemeine Naturgeſetze, an und vor ſich ſelber, nichts als Unordnung zuwege bringen, und aller Uebereinſtimmung zum Nutzen, welche bey der Verfaſſung der Natur hervor leuchtet, die unmittelbare Hand GOttes anzeiget; ſo wird man genöthiget, die ganze Natur in Wunder zu verkehren. Man wird den ſchönen farbigten Bogen, der in den Regentropfen erſcheinet, wenn dieſelben die Farben des Sonnenlichts abſondern, wegen ſeiner Schönheit, den Regen, wegen ſeines Nutzens, die Winde, wegen der unentbehrlichen Vortheile, die ſie in unendlichen Arten der menſchlichen Bedürfniſſe leiſten; kurz, alle Veränderungen der Welt, welche Wohlanſtändigkeit und Ordnung mit ſich führen, nicht aus den eingepflanzten Kräften der Materie herleiten ſollen. Das Beginnen der Naturforſcher, die ſich mit einer ſolchen Weltweisheit abgegeben haben, wird, vor dem Richterſtuhle der Religion, eine feyerliche Abbitte thun müſſen. Es wird in der That alsdenn keine Natur mehr ſeyn; es wird nur ein GOtt in der Maſchine die Veränderungen der Welt hervor bringen. Aber, was wird denn dieſes ſeltſame Mittel, die Gewißheit des höchſten Weſens aus der weſentlichen Unfä-

hig-

higkeit der Natur zu beweiſen, vor eine Wirkung zur Ueberführung des Epikurers thun. Wenn die Naturen der Dinge, durch die ewigen Geſetze ihrer Weſen, nichts als Unordnung und Ungereimtheit zuwege bringen; ſo werden ſie eben dadurch den Charakter ihrer Unabhängigkeit von GOtt beweiſen: und was vor einen Begriff wird man ſich von einer Gottheit machen können, welcher die allgemeinen Naturgeſetze nur durch eine Art von Zwange gehorchen, und an und vor ſich deſſen weiſeſten Entwürfen widerſtreiten? Wird der Feind der Vorſehung nicht eben ſo viel Siege über dieſe falſchen Grundſätze davon tragen, als er Uebereinſtimmungen aufweiſen kan, welche die allgemeinen Wirkungsgeſetze der Natur, ohne alle beſondere Einſchränkungen, hervorbringen? und wird es ihm wohl an ſolchen Beyſpielen fehlen können? Dagegen laſſet uns mit gröſſerer Anſtändigkeit und Richtigkeit alſo ſchlieſſen: Die Natur, ihren allgemeinen Eigenſchaften überlaſſen, iſt an lauter ſchönen und vollkommenen Früchten fruchtbar, welche nicht allein an ſich Uebereinſtimmung und Treflichkeit zeigen, ſondern auch mit dem ganzen Umfange ihrer Weſen, mit dem Nutzen der Menſchen, und der Verherrlichung der göttlichen Eigenſchaften, wohl harmoniren. Hieraus folget, daß ihre weſentlichen Eigenſchaften keine unabhängige Nothwendigkeit haben können; ſondern, daß ſie ihren Urſprung in einem einzigen Verſtande, als dem Grunde und der Quelle aller Weſen, haben müſſen, in welchem ſie, unter gemeinſchaftlichen Beziehungen, entworfen ſind. Alles, was ſich auf einander, zu einer gewechſelten Harmonie, beziehet, muß in einem einzigen Weſen, von welchem es insgeſammt abhänget, unter einander verbunden werden. Alſo iſt ein Weſen aller Weſen, ein unendlicher Verſtand und ſelbſtändige Weisheit vorhanden, daraus die Natur, auch ſogar ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriffe der Beſtimmungen, ihren Urſprung ziehet. Nunmehro darf man die Fähigkeit der Natur, als dem Daſeyn eines höchſten Weſens nachtheilig, nicht beſtreiten; je vollkommener ſie in ihren Entwickelungen iſt, je beſſer ihre allgemeinen Geſetze zur Ordnung und Uebereinſtimmung führen; ein deſto ſicherer Beweisthum der Gottheit iſt ſie, von welcher ſie dieſe Verhältniſſe entlehnet. Ihre Hervorbringungen ſind nicht mehr Wirkungen des Ohngefehrs, und Folgen des Zufalls; es flieſſet alles nach unwandelbaren Geſetzen von ihr ab, welche darum lauter geſchicktes darſtellen müſſen, weil ſie lauter Züge aus dem allerweiſeſten Entwurfe ſeyn, aus dem die Unordnung verbannet iſt. Nicht der ohngefehre Zuſammenlauf der Atomen des **Lucrez** hat die Welt gebildet; eingepflanzte Kräfte und Geſetze, die den weiſeſten Verſtand zur Quelle haben, ſind ein unwandelbarer Urſprung derjenigen Ordnung geweſen, die aus ihnen nicht von ohngefehr, ſondern nothwendig abflieſſen muſte.

Wenn man ſich alſo eines alten und ungegründeten Vorurtheils, und der faulen Weltweisheit, entſchlagen kan, die, unter einer andächtigen Mine, eine

eine träge Unwiſſenheit zu verbergen trachtet; ſo hoffe ich, auf unwiderſprechliche Gründe, eine ſichere Ueberzeugung zu gründen: **daß die Welt eine mechaniſche Entwickelung, aus den allgemeinen Naturgeſetzen, zum Urſprunge ihrer Verfaſſung, erkenne;** und daß zweytens **die Art der mechaniſchen Erzeugung, die wir vorgeſtellet haben, die wahre ſey.** Wenn man beurtheilen will, ob die Natur genugſame Fähigkeiten habe, durch eine mechaniſche Folge ihrer Bewegungsgeſetze, die Anordnung des Weltbaues zuwege zu bringen; ſo muß man vorhero erwegen, wie einfach die Bewegungen ſeyn, welche die Weltkörper beobachten, und daß ſie nichts an ſich haben, was eine genauere Beſtimmung erforderte, als es die allgemeinen Regeln der Naturkräfte mit ſich führen. Die Umlaufsbewegungen beſtehen aus der Verbindung der ſinkenden Kraft, die eine gewiſſe Folge aus den Eigenſchaften der Materie iſt, und aus der ſchieſſenden Bewegung, die, als die Wirkung der erſteren, als eine, durch das Herabſinken, erlangte Geſchwindigkeit, kan angeſehen werden, in der nur eine gewiſſe Urſache nöthig geweſen, den ſenkrechten Fall ſeitwärts abzubeugen. Nach einmal erlangter Beſtimmung dieſer Bewegungen iſt nichts ferner nöthig, ſie auf immer zu erhalten. Sie beſtehen in dem leeren Raume, durch die Verbindung der einmal eingedrückten ſchieſſenden Kraft, mit der aus den weſentlichen Naturkräften flieſſenden Attraction, und leiden weiterhin keine Veränderung. Allein die Analogien, in der Uebereinſtimmung dieſer Bewegungen, bezeigen die Wirklichkeit eines mechaniſchen Urſprunges ſo deutlich, daß man daran keinen Zweifel tragen kan. Denn

1. Haben dieſe Bewegungen eine durchgehends übereinſtimmende Richtung, daß von ſechs Hauptplaneten, von 10 Trabanten, ſowohl in ihrer fortrückenden Bewegung, als in ihren Umdrehungen um die Achſe, nicht ein einziger iſt, der nach einer andern Seite, als von Abend gegen Morgen, ſich bewegete. Dieſe Richtungen ſind überdem ſo genau zuſammentreffend, daß ſie nur wenig von einer gemeinſchaftlichen Fläche abweichen, und dieſe Fläche, auf welche ſich alles beziehet, iſt die Aeqvatorsfläche des Körpers, der, in dem Mittelpunkte des ganzen Syſtems, ſich nach eben derſelben Gegend um die Achſe drehet, und der, durch ſeine vorzügliche Attraction, der Beziehunspunkt aller Bewegungen geworden, und folglich an denenſelben ſo genau, als möglich, hat Theil nehmen müſſen. Ein Beweis, daß die geſammte Bewegungen auf eine, den allgemeinen Naturgeſetzen gemäſſe, mechaniſche Art entſtanden und beſtimmet worden, und daß die Urſache, welche entweder die Seitenbewegungen eindrückte, oder richtete, den ganzen Raum des Planetengebäudes beherrſchet hat, und darinn den Geſetzen gehorchet, welche die, in einem gemeinſchaftlich bewegten Raume, befindliche Materie beobachtet, daß alle verſchiedene Bewegungen zuletzt eine einzige Richtung annehmen, und ſich ins-

geſammt ſo genau, als möglich, auf eine einzige Fläche beziehend machen.

2. Sind die Geſchwindigkeiten ſo beſchaffen, als ſie es in einem Raume ſeyn müſſen, da die bewegende Kraft in dem Mittelpunkte iſt, nemlich, ſie nehmen in beſtändigen Graden mit den Entfernungen von dieſem ab, und verlieren ſich, in der gröſſeſten Weite, in eine gänzliche Mattigkeit der Bewegung, welche den ſenkrechten Fall nur ſehr wenig ſeitwärts beuget. Vom Merkur an, welcher die gröſte Schwungskraft hat, ſiehet man dieſe ſtufenweiſe ſich vermindern, und in dem äuſſerſten Cometen ſo gering ſeyn, als ſie es ſeyn kan, um nicht gerade in die Sonne zu fallen. Man kan nicht einwenden, daß die Regeln der Centralbewegungen, in Zirkelkreiſen, es ſo erheiſchen, daß, je näher zum Mittelpunkte der allgemeinen Senkung, deſto gröſſer die Umſchwungsgeſchwindigkeit ſeyn müſſe; denn woher müſſen eben die, dieſem Centro nahen Himmelskörper, Zirkelförmigte Kreiſe haben? woher ſind nicht die nächſten ſehr eccentriſch, und die entfernteren in Zirkeln umlaufend? oder vielmehr, da ſie alle von dieſer abgemeſſenen geometriſchen Genauheit abweichen; warum nimmt dieſe Abweichung, mit den Entfernungen zu? Bezeichnen dieſe Verhältniſſe nicht den Punkt, zu dem alle Bewegung urſprünglich ſich gedränget, und, nach dem Maaſſe der Naheit, auch gröſſere Grade erlanget hat, bevor andere Beſtimmungen ihre Richtungen in die gegenwärtige verändert haben?

Will man nun aber die Verfaſſung des Weltbaues, und den Urſprung der Bewegungen, von den allgemeinen Naturgeſetzen ausnehmen, um ſie der mittelbaren Hand GOttes zuzuſchreiben; ſo wird man alsbald inne, das die angeführte Analogien einen ſolchen Begriff offenbar widerlegen. Denn was erſtlich die durchgängige Uebereinſtimmung in der Richtung betrifft, ſo iſt offenbar, daß hier kein Grund ſey, woher die Weltkörper, gerade nach einer einzigen Gegend, ihre Umläufe anſtellen müſten, wenn der Mechaniſmus ihrer Erzeugung ſie nicht dahin beſtimmet hätte. Denn der Raum, in dem ſie laufen, iſt unendlich wenig widerſtehend, und ſchränket ihre Bewegungen ſo wenig nach der einen Seite, als nach der andern, ein; alſo würde die Wahl GOttes, ohne den geringſten Bewegungsgrund, ſich nicht an eine einzige Beſtimmung binden, ſondern ſich mit mehrerer Freyheit in allerley Abwechſelungen und Verſchiedenheit zeigen. Noch mehr: warum ſind die Kreiſe der Planeten ſo genau auf eine gemeinſchaftliche Fläche beziehend, nemlich auf die Aequatorsfläche desjenigen groſſen Körpers, der in dem Mittelpunkte aller Bewegung ihre Umläufe regieret? Dieſe Analogie, an ſtatt einen Bewegungsgrund der Wohlanſtändigkeit an ſich zu zeigen, iſt vielmehr die Urſache einer gewiſſen Verwirrung, welche durch eine freye Abweichung der Planetenkreiſe würde gehoben werden: denn die Anziehungen der Planeten ſtören anjetzo gewiſſermaſſen die Gleichförmigkeit ihrer Bewegungen, und würden einander gar nicht hinderlich ſeyn,

wenn

wenn ſie ſich nicht ſo genau auf eine gemeinſchaftliche Fläche bezögen.

Noch mehr, als alle dieſe Analogien, zeiget ſich das deutlichſte Merkmaal von der Hand der Natur, an dem Mangel der genaueſten Beſtimmung, in denjenigen Verhältniſſen, die ſie zu erreichen beſtrebt geweſen. Wenn es am beſten wäre, daß die Planetenkreiſe beynahe auf eine gemeinſchaftliche Fläche geſtellet wären, warum ſind ſie es nicht ganz genau? und warum iſt ein Theil derjenigen Abweichung übrig geblieben, welche hat vermieden werden ſollen? Wenn darum die der Laufbahne der Sonne nahen Planeten, die der Attraction das Gleichgewicht haltende Gröſſe der Schwungskraft empfangen haben, warum fehlet noch etwas an dieſer völligen Gleichheit? und woher ſind ihre Umläufe nicht vollkommen Zirkelrund, wenn bloß die weiſeſte Abſicht, durch das gröſte Vermögen unterſtützet, dieſe Beſtimmung hervorzubringen, getrachtet hat? Iſt es nicht klar einzuſehen, daß diejenige Urſache, welche die Laufbahnen der Himmelskörper geſtellet hat, indem ſie ſelbige auf eine gemeinſchaftliche Fläche zu bringen beſtrebt geweſen, es nicht völlig hat ausrichten können; ingleichen, daß die Kraft, welche den Himmelsraum beherrſchete, als alle Materie, die nunmehro in Kugeln gebildet iſt, ihre Umſchwungsgeſchwindigkeiten erhielt, ſie zwar nahe beym Mittelpunkte in ein Gleichgewicht mit der ſenkenden Gewalt zu bringen getrachtet hat; aber die völlige Genauheit nicht hat erreichen können.

nen. Iſt nicht das gewöhnliche Verfahren der Natur hieran zu erkennen, welches, durch die Dazwiſchenkunft der verſchiedenen Mitwürkungen, allemal von der ganz abgemeſſenen Beſtimmung abweichend gemacht wird? und wird man wohl lediglich in den Endzwecken, des unmittelbar ſo gebietenden höchſten Willens, die Gründe dieſer Beſchaffenheit finden? Man kan, ohne eine Hartnäckigkeit zu bezeigen, nicht in Abrede ſeyn, daß die geprieſene Erklärungsart von den Natureigenſchaften, durch Anführung ihres Nutzens, Grund anzugeben, hier nicht die verhofte Probe halte. Es war gewiß, in Anſehung des Nutzens, der Welt ganz gleichgültig, ob die Planetenkreiſe völlig zirkelrund, oder ob ſie ein wenig eccentriſch wären; ob ſie mit der Fläche ihrer allgemeinen Beziehung völlig zuſammen treffen, oder noch etwas davon abweichen ſolten; vielmehr, wenn es ja nöthig war, in dieſer Art von Uebereinſtimmungen beſchränkt zu ſeyn, ſo war es am beſten, ſie völlig an ſich haben. Wenn es wahr iſt, was der Philoſoph ſagte: daß GOtt beſtändig die Geometrie ausübet: wenn dieſes auch in den Wegen der allgemeinen Naturgeſetze hervor leuchtet; ſo würde gewiß dieſe Regel, bey den unmittelbaren Werken des allmächtigen Wortes, vollkommen zu ſpüren ſeyn, und dieſe würden alle Vollkommenheit der geometriſchen Genauheit an ſich zeigen. Die Cometen gehören mit unter dieſe Mängel der Natur. Man kan nicht leugnen, daß, in Anſehung ihres Laufes und der Veränderungen, die ſie dadurch erleiden, ſie als unvollkommene Glieder der Schöpfung anzuſehen ſeyn, welche weder dienen können, vernünftigen Weſen bequeme Wohnplätze abzugeben, noch dem Beſten des ganzen Syſtems dadurch nützlich zu werden, daß ſie, wie man vermuthet hat, der Sonne dereinſt zur Nahrung dieneten; denn es iſt gewiß, daß die meiſten derſelben dieſen Zweck nicht eher, als bey dem Umſturze des ganzen planetiſchen Gebäudes, erreichen würden. In dem Lehrbegriffe, von der unmittelbaren höchſten Anordnung der Welt, ohne eine natürliche Entwickelung aus allgemeinen Naturgeſetzen, würde eine ſolche Anmerkung anſtößig ſeyn, ob ſie gleich gewiß iſt. Allein in einer mechaniſchen Erklärungsart verherrlichet ſich dadurch die Schönheit der Welt, und die Offenbarung der Allmacht, nicht wenig. Die Natur, indem ſie alle mögliche Stufen der Mannigfaltigkeit in ſich faſſet, erſtrecket ihren Umfang über alle Gattungen von der Vollkommenheit bis zum Nichts, und die Mängel ſelber ſind ein Zeichen des Ueberfluſſes, an welchem ihr Innbegriff unerſchöpft iſt.

Es iſt zu glauben, daß die angeführten Analogien ſo viel über das Vorurtheil vermögen würden, den mechaniſchen Urſprung des Weltgebäudes annehmungswürdig zu machen, wenn nicht noch gewiſſe Gründe, die aus der Natur der Sache ſelber hergenommen ſind, dieſer Lehrverfaſſung gänzlich zu widerſprechen ſchienen. Der Himmelsraum iſt, wie ſchon mehrmalen gedacht, leer, oder wenigſtens mit unendlich dünner Materie angefüllet, wel-

welche folglich kein Mittel hat abgeben können, denen Himmelskörpern gemeinſchaftliche Bewegungen einzudrücken. Dieſe Schwierigkeit iſt ſo bedeutend und gültig, daß **Newton**, welcher Urſache hatte, den Einſichten ſeiner Weltweisheit, ſo viel als irgend ein Sterblicher zu vertrauen, ſich genöthiget ſahe, allhier die Hoffnung aufzugeben, die Eindrückung der den Planeten beywohnenden Schwungskräfte, ohnerachtet aller Uebereinſtimmung, welche auf einen mechaniſchen Urſprung zeigete, durch die Geſetze der Natur und die Kräfte der Materie, aufzulöſen. Ob es gleich vor einen Philoſophen eine betrübte Entſchlieſſung iſt, bey einer zuſammengeſetzten, und noch weit von den einfachen Grundgeſetzen entferneten Beſchaffenheit, die Bemühung der Unterſuchung aufzugeben, und ſich mit der Anführung des unmittelbaren Willens GOttes zu begnügen; ſo erkannte doch **Newton** hier die Grenzſcheidung, welche die Natur und den Finger GOttes, den Lauf der eingeführten Geſetze der erſteren, und den Wink des letzteren, von einander ſcheidet. Nach eines ſo groſſen Weltweiſen Verzweifelung ſcheinet es eine Vermeſſenheit zu ſeyn, noch einen glücklichen Fortgang in einer Sache, von ſolcher Schwierigkeit, zu hoffen.

Allein eben dieſelbe Schwierigkeit, welche dem **Newton** die Hoffnung benahm, die denen Himmelskörpern ertheilte Schwungskräfte, deren Richtung und Beſtimmungen das Syſtematiſche des Weltbaues ausmachet, aus denen Kräften der Na-

tur

tur zu begreiffen, iſt die Qvelle der Lehrverfaſſung geweſen, die wir in den vorigen Hauptſtücken vorgetragen haben. Sie gründet einen mechaniſchen Lehrbegriff; aber einen ſolchen, der weit von demjenigen entfernet iſt, welchen **Newton** unzulänglich befand, und um deſſen willen er alle Unterurſachen verwarf, weil er, (wenn ich es mir unterſtehen darf, zu ſagen,) darinn irrete, daß er ihn vor den einzigen, unter allen möglichen ſeiner Art, hielte. Es iſt ganz leicht und natürlich, ſelbſt vermittelſt der Schwierigkeit des **Newton**, durch eine kurze und gründliche Schlußfolge auf die Gewißheit derjenigen mechaniſchen Erklärungsart zu kommen, die wir in dieſer Abhandlung entworfen haben. Wenn man vorausſetzt, (wie man denn nicht umhin kan, es zu bekennen,) daß die obigen Analogien es mit gröſſeſter Gewißheit feſtſetzen, daß die harmonirenden, und ſich auf einander ordentlich beziehenden Bewegungen und Kreiſe der Himmelskörper, eine natürliche Urſache, als ihren Urſprung, anzeigen; ſo kan dieſe doch nicht dieſelbe Materie ſeyn, welche anjetzt den Himmelsraum erfüllet. Alſo muß diejenige, welche ehedem dieſe Räume erfüllete, und deren Bewegung der Grund von den gegenwärtigen Umläufen der Himmelskörper geweſen iſt, nachdem ſie ſich auf dieſe Kugeln verſammlet, und dadurch die Räume gereiniget hat, die man anjetzt leer ſiehet, oder, welches unmittelbar hieraus herflieſſet, die Materie ſelber, daraus die Planeten, die Cometen, ja die Sonne, beſtehen, müſſen anfänglich in dem Raume des planetiſchen Syſtems ausgebrei-

tet

tet geweſen ſeyn, und in dieſem Zuſtande ſich in Bewegungen verſetzet haben, welche ſie behalten haben, als ſie ſich in beſondere Klumpen vereinigten, und die Himmelskörper bildeten, welche alle den ehemals zerſtreueten Stoff der Weltmaterie in ſich faſſen. Man iſt hiebey nicht lange in Verlegenheit, das Triebwerk zu entdecken, welches dieſen Stoff der ſich bildenden Natur in Bewegung geſetzt haben möge. Der Antrieb ſelber, der die Vereinigung der Maſſen zuwege brachte, die Kraft der Anziehung, welche der Materie weſentlich beywohnet, und ſich daher, bey der erſten Regung der Natur, zur erſten Urſache der Bewegung ſo wohl ſchicket, war die Quelle derſelben. Die Richtung, welche bey dieſer Kraft immer gerade zum Mittelpunkte hin zielet, macht allhier kein Bedenken; denn es iſt gewiß, daß der feine Stoff zerſtreueter Elemente in der ſenkrechten Bewegung, ſowohl durch die Mannigfaltigkeit der Attractionspunkte, als durch die Hinderniß, die einander ihre durchkreutzende Richtungslinien leiſten, hat in verſchiedene Seitenbewegungen ausſchlagen müſſen, bey denen das gewiſſe Naturgeſetz, welches macht, daß alle einander, durch gewechſelte Wirkung einſchränkende Materie, ſich zuletzt auf einen ſolchen Zuſtand bringet, da eine der andern ſo wenig Veränderung, als möglich, mehr zuziehet, ſowohl die Einförmigkeit der Richtung, als auch die gehörigen Grade der Geſchwindigkeiten, hervorgebracht hat, die in jedem Abſtande nach der Centralkraft abgewogen ſeyn, und durch deren Verbindung weder über noch unter ſich auszuſchweifen trachten: da alle Elemente alſo nicht allein nach einer Seite, ſondern auch bey nahe in parallelen und freyen Zirkeln, um den gemeinſchaftlichen Senkungspunkt, in dem dünnen Himmelsraume umlaufend gemacht worden. Dieſe Bewegungen der Theile muſten hernach fortdauren, als ſich planetiſche Kugeln daraus gebildet hatten, und beſtehen anjetzt durch die Verbindung des einmal eingepflanzten Schwunges mit der Centralkraft, in unbeſchränkte künftige Zeiten. Auf dieſem ſo unbegreiflichen Grunde beruhen die Einförmigkeit der Richtungen in den Planetenkreiſen, die genaue Beziehung auf eine gemeinſchaftliche Fläche, die Mäßigung der Schwungskräfte nach der Attraction des Ortes, die mit den Entfernungen abnehmende Genauheit dieſer Analogien, und die freye Abweichung der äuſſerſten Himmelskörper nach beyden Seiten ſowohl, als nach entgegengeſetzter Richtung. Wenn dieſe Zeichen der gewechſelten Abhängigkeit in denen Beſtimmungen der Erzeugung auf eine, durch den ganzen Raum verbreitete urſprünglich bewegte Materie, mit offenbarer Gewißheit zeigen; ſo beweiſet der gänzliche Mangel aller Materien in dieſem nunmehro leeren Himmelsraume, auſſer derjenigen, woraus die Körper der Planeten, der Sonne und der Cometen zuſammengeſetzt ſeyn, daß dieſe ſelber im Anfange in dieſem Zuſtande der Ausbreitung, müſſe geweſen ſeyn. Die Leichtigkeit und Richtigkeit, mit welcher aus dieſem angenommenen Grundſatze, alle Phänomena des Weltbaues in den vorigen Hauptſtücken

ſtücken hergeleitet worden, iſt eine Vollendung ſolcher Muthmaſſung, und giebt ihr einen Werth, der nicht mehr willkührlich iſt.

Die Gewißheit einer mechaniſchen Lehrverfaſſung von dem Urſprunge des Weltgebäudes, vornemlich des unſrigen, wird auf den höchſten Gipfel der Ueberzeugung erhoben, wenn man die Bildung der Himmelskörper ſelber, die Wichtigkeit und Gröſſe ihrer Maſſen nach dem Verhältniſſen erweget, die ſie, in Anſehung ihres Abſtandes von dem Mittelpunkte der Gravitation, haben. Denn erſtlich iſt die Dichtigkeit ihres Stoffes, wenn man ſie im ganzen ihres Klumpens erweget, in beſtändigen Graden mit den Entfernungen von der Sonne abnehmend: eine Beſtimmung, die ſo deutlich auf die mechaniſche Beſtimmungen der erſten Bildung zielet, daß man nichts mehr verlangen kan. Sie ſind aus ſolchen Materien zuſammengeſetzet, deren die von ſchwererer Art einen tiefern Ort zu dem gemeinſchaftlichen Senkungspunkte; die von leichterer Art aber, einen entferneteren Abſtand bekommen haben: welche Bedingung, in aller Art der natürlichen Erzeugung, nothwendig iſt. Aber bey einer unmittelbar aus dem göttlichen Willen flieſſenden Errichtung, iſt nicht der mindeſte Grund zu gedachten Verhältniſſe anzutreffen. Denn ob es gleich ſcheinen möchte, daß die entferneteren Kugeln aus leichterem Stoffe beſtehen müſten, damit ſie von der geringern Kraft der Sonnenſtrahlen die nöthige Wirkung verſpüren können; ſo iſt dieſes doch nur ein Zweck, der auf die Beſchaffenheit der auf der Oberfläche befindlichen Materien, und nicht auf die tieferen Sorten ſeines inwendigen Klumpens zielet, als in welche die Sonnenwärme niemals einige Wirkung thut, die auch nur dienen die Attraction des Planeten, welche die ihn umgebenden Körper zu ihm ſinkend machen ſoll, zu bewirken, und daher nicht die mindeſte Beziehung auf die Stärke oder Schwäche der Sonnenſtrahlen haben darf. Wenn man daher fraget, woher die aus den richtigen Rechnungen des Newton gezogene Dichtigkeiten der **Erde**, des **Jupiters**, des **Saturns** ſich gegeneinander wie 400, 94½ und 64 verhalten; ſo wäre es ungereimt die Urſache der Abſicht GOttes, welcher ſie nach den Graden der Sonnenwärme gemäſſiget hat, beyzumeſſen; denn da kan unſere Erde uns zum Gegenbeweiſe dienen, bey der die Sonne nur in eine ſo geringe Tiefe unter der Oberfläche durch ihre Strahlen wirket, daß derjenige Theil ihres Klumpens, der dazu einige Beziehung haben muß, bey weitem nicht den millionſten Theil des ganzen beträgt, wovon das übrige in Anſehung dieſer Abſicht völlig gleichgültig iſt. Wenn alſo der Stoff, daraus die Himmelskörper beſtehen, ein ordentliches mit den Entfernungen harmonirendes Verhältniß, gegen einander hat, und die Planeten einander anjezt nicht einſchränken können, da ſie nun in leerem Raume von einander abſtehen; ſo muß ihre Materie vordem in einem Zuſtande geweſen ſeyn, da ſie in einander gemeinſchaftliche Wirkung thun können, um ſich in die, ihrer ſpeciſiſchen Schweere proportionirte Oerter, einzuſchränken, welches nicht anders hat geſchehen können, als daß ihre Theile vor der Bildung in dem ganzen Raume des Syſtems ausgebreitet geweſen, und, dem allgemeinen Geſetze der Bewegung gemäß, Oerter gewonnen haben, welche ihrer Dichtigkeit gebühren.

Das Verhältniß unter der Gröſſe der planetiſchen Maſſen, welches mit den Entfernungen zunimmt, iſt der zweyte Grund der die mechaniſche Bildung der Himmelskörper, und vornemlich unſere Theorie von derſelben, klärlich beweiſet. Warum nehmen die Maſſen der Himmelskörper ohngefehr mit den Entfernungen zu? Wenn man einer der Wahl GOttes alles zuſchreibenden Lehrart nachgehet; ſo könnte keine andere Abſicht gedacht werden, warum die entferneteren Planeten gröſſere Maſſen haben müſſen, als damit ſie die vorzügliche Stärke ihrer Anziehung in ihrer Sphäre einen oder etliche Monde begreifen könten, welche dienen ſollen den Bewohnern, welche vor ſie beſtimmt ſind, den Aufenthalt bequemlich zu machen. Allein dieſer Zweck konte eben ſowohl durch eine vorzügliche Dichtigkeit in dem inwendigen ihres Klumpens erhalten werden, und warum muſte denn die aus beſonderen Gründen flieſſende Leichtigkeit des Stoffes, welche dieſem Verhältniß entgegen iſt bleiben, und durch den Vorzug des Volumens ſo weit übertroffen werden, daß dennoch die Maſſe der obern wichtiger als der untern ihre würde? Wenn man nicht auf die Art der natürlichen Erzeugung dieſer

Kör-

Körper Acht hat; ſo wird man ſchwerlich von dieſem Verhältniſſe Grund geben können: aber in Betrachtung derſelben iſt nichts leichter, als dieſe Beſtimmung zu begreifen. Als der Stoff aller Weltkörper in den Raum des planetiſchen Syſtems noch ausgebreitet war; ſo bildete die Anziehung aus dieſen Theilchen Kugeln, welche ohne Zweifel um deſto gröſſer werden muſten, je weiter der Ort ihrer Bildungsſphäre von demjenigen allgemeinen Centralkörper entfernet war, der aus dem Mittelpunkte des ganzen Raumes, durch eine vorzüglich mächtige Attraction dieſe Vereinigung, ſo viel an ihm iſt, einſchränkete und hinderte.

Man wird die Merkmale dieſer Bildung der Himmelskörper aus dem, im Anfange ausgebreitet geweſenem Grundſtoffe mit Vergnügen an der Weite, der Zwiſchenräume gewahr, die ihre Kreiſe von einander ſcheiden, und die nach dieſem Begriffe als die leeren Fächer müſſen angeſehen werden, aus denen die Planeten die Materie zu ihrer Bildung hergenommen haben. Man ſiehet, wie dieſe Zwiſchenräume zwiſchen den Kreiſen ein Verhältniß zu der Gröſſe der Maſſen haben, die daraus gebildet ſeyn. Die Weite zwiſchen dem Kreiſe des **Jupiters** und des **Mars** iſt ſo groß, daß der darinn beſchloſſene Raum die Fläche aller unteren Planetenkreiſe zuſammengenommen übertrift: allein er iſt des gröſſeſten unter allen Planeten würdig, desjenigen, der mehr Maſſe hat, als alle übrigen zuſammen. Man kan dieſe Entfernung des Jupiters von dem Mars nicht der Abſicht beymeſſen, daß ihre Attractionen einander ſo wenig als möglich, hindern ſolten. Denn nach ſolchem Grunde würde ſich der Planet zwiſchen zwey Kreiſen allemal demjenigen am nächſten befinden, deſſen mit der ſeinigen vereinigte Attraction die beyderſeitigen Umläufe um die Sonne, am wenigſten ſtöhren kan: folglich demjenigen, der die kleinſte Maſſe hat. Weil nun nach den richtigen Rechnungen **Newtons** die Gewalt, womit Jupiter in den Lauf des Mars wirken kan, zu derjenigen, die er in den Saturn durch die vereinigte Anziehung ausübet, wie $\frac{1}{13512}$ zu $\frac{1}{200}$ verhält; ſo kan man leicht die Rechnung machen, um wie viel Jupiter ſich dem Kreiſe des Mars näher befinden müſte, als des Saturns ſeinem, wenn ihr Abſtand durch die Abſicht ihrer äuſſerlichen Beziehung, und nicht durch den Mechanismus ihrer Erzeugung beſtimmt worden wäre. Da dieſes ſich nun aber ganz anders befindet: da ein planetiſcher Kreis in Anſehung der zwey Kreiſe, die über und unter ihm ſeyn, ſich oft von demjenigen abſtehender befindet, in welchem ein kleinerer Planet läuft, als die Bahn deſſen von gröſſerer Maſſe; die Weite des Raumes aber um den Kreis eines jeden Planeten, allemal ein richtiges Verhältniß zu ſeiner Maſſe hat; ſo iſt klar, daß die Art der Erzeugung dieſe Verhältniſſe müſſe beſtimmt haben, und daß, weil dieſe Beſtimmungen ſo, wie die Urſache und die Folgen derſelben, ſcheinen verbunden zu ſeyn, man es wohl am richtigſten treffen wird, wenn man die, zwiſchen den Kreiſen begriffene Räume als die Behältniſſe desjenigen Stoffes anſiehet, daraus ſich die Pla-

Planeten gebildet haben: woraus unmittelbar folget, daß deren Gröſſe dieſer ihren Maſſen proportionirt ſeyn muß, welches Verhältniß aber bey denen entfernetern Planeten durch die, in dem erſten Zuſtande gröſſere Zerſtreuung der elementariſchen Materie in dieſen Gegenden vermehret wird. Daher von zwey Planeten die an Maſſe einander ziemlich gleich kommen, der entferntern einen gröſſern Bildungsraum, d. i. einen gröſſern Abſtand von den beyden nächſten Kreiſen haben muß, ſowohl weil der Stoff daſelbſt an ſich ſpecifiſch leichterer Art, als auch, weil er zerſtreuter war, als bey dem, ſo ſich näher zu der Sonne bildete. Daher obgleich die Erde zuſammt dem Monde der Venus noch nicht an körperlichen Innhalte gleich zu ſeyn ſcheinet, ſo hat ſie dennoch um ſich einen gröſſern Bildungsraum erfordert: weil ſie ſich aus einem mehr zerſtreuten Stoffe zu bilden hatten, als dieſer untere Planet. Vom Saturn iſt aus dieſen Gründen zu vermuthen, daß ſeine Bildungsſphäre ſich auf der abgelegenen Seite viel weiter wird ausgebreitet haben, als auf der Seite gegen den Mittelpunkt hin, (wie denn dieſes faſt von allen Planeten gilt;) und daher wird der Zwiſchenraum zwiſchen den Saturnuskreiſe, und der Bahn des dieſem Planeten zunächſt obern Himmelskörpers, den man über ihn vermuthen kan, viel weiter, als zwiſchen eben demſelben und dem Jupiter, ſeyn.

Alſo gehet alles in dem planetiſchen Weltbaue ſtuffenweiſe, mit richtigen Beziehungen zu der erſten erzeugenden Kraft, die neben dem Mittelpunkte wirkſamer als in der Ferne geweſen, in alle unbeſchränkte Weiten fort. Die Verminderung der eingedruckten ſchieſſenden Kraft, die Abweichung von der genaueſten Uebereinſtimmung in der Richtung und der Stellung der Kreiſe, die Dichtigkeiten der Himmelskörper, die Sparſamkeit der Natur in Abſehen auf den Raum ihrer Bildung: alles vermindert ſich ſtuffenartig von dem Centro in die weiten Entfernungen: alles zeiget, daß die erſte Urſache an die mechaniſchen Regeln der Bewegung gebunden geweſen, und nicht durch eine freye Wahl gehandelt hat.

Allein was ſo deutlich, als irgend ſonſten etwas, die natürliche Bildung der Himmelskugeln aus dem urſprünglich in dem Raume des Himmels, der nunmehro leer iſt, ausgebreitet geweſenen Grundſtoffe anzeiget, iſt diejenige Uebereinſtimmung, die ich von dem Herrn von **Buffon** entlehne, die aber in ſeiner Theorie bey weitem den Nutzen, als in der unſrigen, nicht hat. Denn nach ſeiner Bemerkung, wenn man die Planeten, deren Maſſen man durch Rechnung beſtimmen kan, zuſammen ſummiret: nemlich den Saturn, den Jupiter, die Erde und den Mond; ſo geben ſie einen Klumpen, deſſen Dichtigkeit der Dichtigkeit des Sonnenkörpers wie 640 zu 650 beykömmt, welche, da es die Hauptſtücke in den planetiſchen Syſtem ſind, gegen die übrigen Planeten Mars, Venus und Merkur kaum verdienen gerechnet zu werden; ſo wird man billig über die merkwürdige Gleichheit erſtaunen, die zwiſchen der Materie des geſammten planetiſchen Gebäudes, wenn es als in einem Klumpen vereinigt betrachtet wird, und zwiſchen der Maſſe der Sonnen herrſchet. Es wäre ein unverantwortlicher Leichtſinn, dieſe Analogie einem Ungefehr zuzuſchreiben, welche unter einer Mannigfaltigkeit ſo unendlich verſchiedener Materien, deren nur allein auf unſerer Erde einige anzutreffen ſind, die 15tauſendmal an Dichtigkeit von einander übertroffen worden, dennoch im ganzen der Verhältniß von 1 bis 1 ſo nahe kommen: und man muß zugeben, daß, wenn man die Sonne als ein Mengſel von allen Sorten Materie, die in dem planetiſchen Gebäude von einander geſchieden ſeyn, betrachtet, alle insgeſammt ſich in einem Raume ſcheinen gebildet zu haben, der urſprünglich mit gleichförmig ausgebreiteten Stoffe erfüllet war, und auf dem Centralkörper ſich ohne Unterſchied verſammlet, zur Bildung der Planeten aber nach Maßgebung der Höhen eingetheilet worden. Ich überlaſſe es denen, die die mechaniſche Erzeugung der Weltkörper nicht zugeben können, aus dem Bewegungsgründen der Wahl GOttes dieſe ſo beſondere Uebereinſtimmung, wo ſie können, zu erklären. Ich will endlich aufhören, eine Sache von ſo überzeugender Deutlichkeit, als die Entwickelung des Weltgebäudes aus den Kräften der Natur iſt, auf mehr Beweisthümer zu gründen. Wenn man im Stande iſt, bey ſo vieler Ueberführung unbeweglich zu bleiben; ſo muß man entweder gar zu tief in den Feſſeln des Vorurtheils liegen, oder gänzlich unfähig ſeyn, ſich über den Wuſt hergebrachter Meinungen, zu der Betrachtung der allerreinſten Wahrheit, empor zu ſchwingen. Indeſſen iſt zu glauben, daß niemand als die Blödſinnigen, auf deren Beyfall man nicht rechnen darf, die Richtigkeit dieſer Theorie verkennen könte, wenn die Uebereinſtimmungen, die der Weltbau in allen ſeinen Verbindungen zu dem Nutzen der vernünftigen Creatur hat, nicht etwas mehr, als bloſſe allgemeine Naturgeſetze zum Grunde zu haben ſchienen. Man glaubt auch mit Recht, daß geſchickte Anordnungen, welche auf einen würdigen Zweck abzielen, einen weiſen Verſtand zum Urheber haben müſſen, und man wird völlig befriedigt werden, wenn man bedenkt, daß, da die Naturen der Dinge keine andere, als eben dieſe Urquelle erkennen, ihre weſentliche und allgemeine Beſchaffenheiten eine natürliche Neigung zu anſtändigen und unter einander wohl übereinſtimmenden Folgen haben müſſen. Man wird ſich alſo nicht befremden dörfen, wenn man zum gewechſelten Vortheile der Creaturen gereichende Einrichtungen der Weltverfaſſung gewahr wird, ſelbige einer natürlichen Folge aus den allgemeinen Geſetzen der Natur beyzumeſſen denn was aus dieſem herflieſſet, iſt nicht die Wirkung des blinden Zufalles oder der unvernünftigen Nothwendigkeit: es gründet ſich zuletzt doch in der höchſten Weisheit, von der die allgemeinen Beſchaffenheiten ihre Uebereinſtimmung entlehnen. Der eine Schluß iſt ganz richtig: Wenn in der Verfaſſung der Welt, Ordnung und Schönheit hervorleuchten; ſo iſt ein Gott. Allein, der andere iſt nicht weniger gegründet: Wenn dieſe Ordnung aus allgemeinen Naturgeſetzen hat herflieſſen können; ſo iſt die ganze Natur nothwendig eine Wirkung der höchſten Weisheit.

Wenn

Wenn man es ſich aber durchaus belieben läßt, die unmittelbare Anwendung der göttlichen Weisheit an allen Anordnungen der Natur, die unter ſich Harmonie und nützliche Zwecke begreiffen, zu erkennen, indem man der Entwickelung aus allgemeinen Bewegungsgeſetzen keine übereinſtimmende Folgen zutrauet; ſo wollte ich rathen, in der Beſchauung des Weltbaues ſeine Augen nicht auf einen einzigen unter den Himmelskörpern, ſondern auf das Ganze zu richten, um ſich aus dieſem Wahne auf einmal heraus zu reiſſen. Wenn die ſchiefe Lage der Erdachſe, gegen die Fläche ihres jährlichen Laufes, durch die beliebte Abwechſelung der Jahreszeiten, ein Beweisthum der unmittelbaren Hand GOttes ſeyn ſoll, ſo darf man nur dieſe Beſchaffenheit bey den andern Himmelskörpern dagegen halten; ſo wird man gewahr werden, daß ſie bey jedem derſelben abwechſelt, und daß in dieſer Verſchiedenheit es auch einige giebt, die ſie gar nicht haben: wie z. E. Jupiter, deſſen Achſe ſenkrecht zu dem Plane ſeines Kreiſes iſt, und Mars, deſſen ſeine es beynahe iſt, welche beyde keine Verſchiedenheit der Jahreszeiten genieſſen, und doch eben ſowohl Werke der höchſten Weisheit, als die andern, ſind. Die Begleitung der Monde beym Saturn, dem Jupiter und der Erde, würden ſcheinen, beſondere Anordnungen des Weſens zu ſeyn, wenn die freye Abweichung von dieſem Zwecke, durch das ganze Syſtem des Weltbaues, nicht anzeigte, daß die Natur, ohne durch einen auſſerordentlichen Zwang in ihrem freyen Betragen geſtört zu ſeyn, dieſe Beſtimmungen hervorgebracht habe. Jupiter hat vier Monde, Saturn fünf, die Erde einen, die übrigen Planeten gar keinen; ob es gleich ſcheinet, daß dieſe, wegen ihrer längeren Nächte, derſelben bedürftiger wären, als jene. Wenn man die proportionirte Gleichheit, der den Planeten eingedrückten Schwungskräfte, mit den Centralneigungen ihres Abſtandes, als die Urſache, woher ſie beynahe in Zirkeln um die Sonne laufen, und, durch die Gleichmäßigkeit der von dieſer ertheilten Wärme, zu Wohnplätzen vernünftiger Creaturen geſchickt werden, bewundert, und ſie, als den unmittelbaren Finger der Allmacht, anſiehet; ſo wird man auf einmal auf die allgemeinen Geſetze der Natur zurück geführet, wenn man erweget, daß dieſe planetiſche Beſchaffenheit ſich nach und nach, mit allen Stufen der Verminderung, in der Tiefe des Himmels verlieret, und daß eben die höchſte Weisheit, welche an der gemäßigten Bewegung der Planeten ein Wohlgefallen gehabt hat, auch die Mängel nicht ausgeſchloſſen, mit welchen ſich das Syſtem endiget, indem es in der völligen Unregelmäßigkeit und Unordnung aufhöret. Die Natur, ohnerachtet ſie eine weſentliche Beſtimmung zur Vollkommenheit und Ordnung hat, faſſet in dem Umfange ihrer Mannigfaltigkeit alle mögliche Abwechſelungen, ſogar bis auf die Mängel und Abweichungen, in ſich. Eben dieſelbe unbeſchränkte Fruchtbarkeit derſelben hat die bewohnten Himmelskugeln ſowohl, als die Cometen, die nützlichen Berge und die ſchädlichen Klippen, die bewohnbaren Landſchaften und öden Wüſteneyen, die Tugenden und Laſter, hervorgebracht.

Allgemeine

Naturgeſchichte

und

Theorie des Himmels.

Dritter Theil,

Welcher

einen Verſuch einer auf die Analogien der
Natur gegründeten Vergleichung, zwiſchen den
Einwohnern verſchiedener Planeten,
in ſich enthält.

Wer das Verhältniß aller Welten, von einem Theil zum andern weis,
Wer aller Sonnen Menge kennet, und jeglichen Planetenkreis;
Wer die verſchiedenen Bewohner von einem jeden Stern erkennet,
Dem iſt allein, warum die Dinge ſo ſeyn, als wie ſie ſeyn, vergönnet,
Zu faſſen, und uns zu erklären.

Pope.

Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels.

Dritter Theil.

Anhang, von den Bewohnern der Geſtirne.

Weil ich davor halte, daß es den Charakter der Weltweisheit entehren heiſſe, wenn man ſich ihrer gebrauchet, mit einer Art von Leichtſinn freye Ausſchweifungen des Wizes, mit einiger Scheinbarkeit, zu behaupten, wenn man ſich gleich erklären wolte, daß es nur geſchähe, um zu beluſtiſtigen; ſo werde in gegenwärtigem Verſuche keine anderen Sätze anführen, als ſolche, die zur Erweiterung unſeres Erkenntniſſes wirklich beytragen können, und deren Wahrſcheinlichkeit zugleich ſo wohl gegründet iſt, daß man ſich kaum entbrechen kan, ſie gelten zu laſſen.

Obgleich es ſcheinen möchte, daß in dieſer Art des Vorwurfes, die Freyheit zu erdichten, keine eigentliche Schranken habe, und daß man in dem Urtheil von der Beſchaffenheit der Einwohner entlegener Welten, mit weit gröſſerer Ungebundenheit, der Phantaſey könne den Zügel ſchieſſen laſſen, als ein Mahler in der Abbildung der Gewächſe oder Thiere unentdeckter Länder, und daß dergleichen Gedanken weder recht erwieſen, noch widerleget werden könten; ſo muß man doch geſtehen, daß die Entfernungen der Himmelskörper von der Sonne gewiſſe Verhältniſſe mit ſich führen, welche einen weſentlichen Einfluß, in die verſchiedenen Eigenſchaften der denkenden Naturen, nach ſich ziehen, die auf denenſelben befindlich ſind, als deren Art zu wirken und zu leiden, an die Beſchaffenheit der Materie, mit der ſie verknüpfet ſeyn, gebunden iſt, und von dem Maaß der Eindrücke abhänget, die die Welt, nach den Eigenſchaften der Beziehung ihres Wohnplatzes, zu dem Mittelpunkte der Attraction und der Wärme, in ihnen erwecket.

Ich bin der Meinung, daß es eben nicht nothwendig ſey, zu behaupten, alle Planeten müßten bewohnt ſeyn, ob es gleich eine Ungereimtheit wäre, dieſes, in Anſehung aller, oder auch nur der meiſten, zu leugnen. Bey dem Reichthume der Natur, da Welten und Syſteme, in Anſehung des Ganzen der Schöpfung, nur Sonnenſtäubchen ſeyn, könnte es auch wohl öde und unbewohnte Gegenden geben, die nicht auf das genaueſte zu dem Zwecke der Natur, nemlich der Betrachtung vernünftiger Weſen, genutzet würden. Es wäre, als wenn man ſich aus dem Grunde der Weisheit GOttes ein Bedenken machen wolte, zuzugeben, daß ſandigte und unbewohnte Wüſteneyen groſſe Strecken des Erdbodens einnehmen, und daß es verlaſſene Inſeln im Weltmeere gebe, darauf kein Menſch befindlich iſt. Indeſſen iſt ein Planet, viel weniger in Anſehung des Ganzen der Schöpfung, als eine Wüſte, oder Inſel, in Anſehung des Erdbodens.

Vielleicht, daß ſich noch nicht alle Himmelskörper völlig ausgebildet haben; es gehören Jahrhunderte, und vielleicht tauſende von Jahren dazu, bis ein groſſer Himmelskörper einen feſten Stand ſeiner Materien erlanget hat. Jupiter ſcheinet noch in dieſem Streite zu ſeyn. Die merkliche Abwechſelung ſeiner Geſtalt, zu verſchiedenen Zeiten, hat die Aſtronomen ſchon vorlängſt muthmaſſen laſſen, daß er groſſe Umſtürzungen erleiden müſſe, und bey weiten ſo ruhig auf ſeiner Oberfläche nicht ſey, als es ein bewohnbarer Planet ſeyn muß. Wenn er keine Bewohner hat, und auch keine jemals haben ſolte, was vor ein unendlich kleiner Aufwand der

Natur wäre dieſes, in Anſehung der Unermeßlichkeit der ganzen Schöpfung? Und wäre es nicht vielmehr ein Zeichen der Armuth, als des Ueberfluſſes derſelben, wenn ſie in jedem Punkte des Raumes ſo ſorgfältig ſeyn ſolte, alle ihre Reichthümer aufzuzeigen?

Allein, man kan noch mit mehr Befriedigung vermuthen, daß, wenn er gleich jetzt unbewohnt iſt, er dennoch es dereinſt werden wird, wenn die Periode ſeiner Bildung wird vollendet ſeyn. Vielleicht iſt unſere Erde tauſend oder mehr Jahre vorhanden geweſen, ehe ſie ſich in Verfaſſung befunden hat, Menſchen, Thiere und Gewächſe unterhalten zu können. Daß ein Planet nun einige tauſend Jahre ſpäter zu dieſer Vollkommenheit kommt, das thut dem Zwecke ſeines Daſeyns keinen Abbruch. Er wird eben um deswillen auch ins zukünftige länger in der Vollkommenheit ſeiner Verfaſſung, wenn er ſie einmal erreichet hat, verbleiben; denn es iſt einmal ein gewiſſes Naturgeſetz: alles, was einen Anfang hat, nähert ſich beſtändig ſeinem Untergange, und iſt demſelben um ſo viel näher, je mehr es ſich von dem Punkte ſeines Anfanges entfernet hat.

Die ſatyriſche Vorſtellung jenes witzigen Kopfes aus dem Haag, welcher, nach der Anführung der allgemeinen Nachrichten aus dem R. d. Wiſſenſchaften, die Einbildung von der nothwendigen Bevölkerung aller Weltkörper, auf der lächerlichen Seite vorzuſtellen wuſte, kan nicht anders, als gebilliget werden. „Diejenigen Creaturen,„ ſpricht er, „welche die Wälder auf dem Kopfe eines Bettlers bewohnen, hatten ſchon lange ihren „Aufenthalt vor eine unermeßliche Kugel, und ſich „ſelber, als das Meiſterſtück der Schöpfung, angeſehen, als einer unter ihnen, den der Himmel mit „einer feinern Seele begabet hatte, ein kleiner **Fontenelle** ſeines Geſchlechts, den Kopf eines Edelmanns unvermuthet gewahr ward. Alsbald rief „er alle witzige Köpfe ſeines Quartiers zuſammen, „und ſagte ihnen mit Entzückung: wir ſind nicht „die einzigen belebten Weſen der ganzen Natur: ſehet „hier ein neues Land, **hie wohnen mehr Läuſe.**„ Wenn der Ausgang dieſes Schluſſes ein Lachen erwecket; ſo geſchicht es nicht um deswillen, weil er von der Menſchen Art, zu urtheilen, weit abgehet; ſondern, weil eben derſelbe Irrthum, der bey dem Menſchen eine gleiche Urſache zum Grunde hat, bey dieſen mehr Entſchuldigung zu verdienen ſcheinet.

Laßt uns ohne Vorurtheil urtheilen. Dieſes Inſekt, welches, ſowohl ſeiner Art zu leben, als auch ſeiner Nichtswürdigkeit nach, die Beſchaffenheit der meiſten Menſchen ſehr wohl ausdrückt, kan mit gutem Fuge zu einer ſolchen Vergleichung gebraucht werden. Weil, ſeiner Einbildung nach, der Natur an ſeinem Daſeyn unendlich viel gelegen iſt: ſo hält es die ganze übrige Schöpfung vor vergeblich, die nicht eine genaue Abzielung auf ſein Geſchlechte, als den Mittelpunkt ihrer Zwecke, mit ſich führet. Der Menſch, welcher gleich unendlich weit von der oberſten Stufe der Weſen abſtehet, iſt ſo verwegen, von der Nothwendigkeit ſeines Daſeyns, ſich mit gleicher Einbildung zu ſchmeicheln. Die Unendlichkeit der Schöpfung faſſet alle Naturen, die ihr überſchwenglicher Reichthum hervorbringt, mit gleicher Nothwendigkeit in ſich. Von der erhabenſten Claſſe, unter den denkenden Weſen, bis zu dem verachteteſten Inſekt, iſt ihr kein Glied gleichgültig; und es kan keins fehlen, ohne daß die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zuſammenhange beſtehet, dadurch unterbrochen würde. Indeſſen wird alles, durch allgemeine Geſetze, beſtimmet, welche die Natur, durch die Verbindung ihrer urſprünglich eingepflanzten Kräfte, bewirket. Weil ſie in ihrem Verfahren lauter Wohlanſtändigkeit und Ordnung hervorbringt; ſo darf keine einzelne Abſicht ihre Folgen ſtören und unterbrechen. Bey ihrer erſten Bildung war die Erzeugung eines Planeten nur eine unendlich kleine Folge ihrer Fruchtbarkeit; und nun wäre es etwas ungereimtes, daß ihre ſo wohlgegründete Geſetze, den beſondern Zwecken dieſes Atomus nachgeben ſolten. Wenn die Beſchaffenheit eines Himmelskörpers der Bevölkerung natürliche Hinderniſſe entgegen ſetzet: ſo wird er unbewohnt ſeyn, obgleich es an und vor ſich ſchöner wäre, daß er Einwohner hätte. Die Trefflichkeit der Schöpfung verlieret dadurch nichts: denn das Unendliche iſt unter allen Gröſſen diejenige, welche, durch Entziehung eines endlichen Theiles, nicht vermindert wird. Es wäre, als wenn man klagen wolte, daß der Raum, zwiſchen dem

Ju-

Jupiter und dem Mars, ſo unnöthig leer ſtehet, und daß es Cometen giebt, welche nicht bevölkert ſind. In der That, jenes Inſekt mag uns ſo nichtswürdig ſcheinen, als es wolle, es iſt der Natur gewiß an der Erhaltung ihrer ganzen Claſſe mehr gelegen, als an einer kleinen Zahl vortreflicherer Geſchöpfe, deren es dennoch unendlich viel giebt, wenn ihnen gleich eine Gegend, oder Ort, beraubet ſeyn ſolte. Weil ſie in Hervorbringung beyder unerſchöpflich iſt, ſo ſieht man ja gleich unbekümmert, beyde in ihrer Erhaltung und Zerſtörung, den allgemeinen Geſetzen überlaſſen. Hat wohl jemals der Beſitzer jener bewohnten Wälder, auf dem Kopfe des Bettlers, gröſſere Verheerungen unter dem Geſchlechte dieſer Colonie gemacht, als der Sohn Philipps, in dem Geſchlechte ſeiner Mitbürger, anrichtete, als es ihm ſein böſer Genius in den Kopf geſetzet hatte, daß die Welt nur um ſeinetwillen hervorgebracht ſey?

Indeſſen ſind doch die meiſten unter den Planeten gewiß bewohnt, und die es nicht ſind, werden es dereinſt werden. Was vor Verhältniſſe werden nun, unter den verſchiedenen Arten dieſer Einwohner, durch die Beziehung ihres Ortes in dem Weltgebäude zu dem Mittelpunkte, daraus ſich die Wärme verbreitet, die alles belebt, verurſachet werden. Denn es iſt gewiß, daß dieſe, unter den Materien dieſer Himmelskörper, nach Proportion ihres Abſtandes, gewiſſe Verhältniſſe in ihren Beſtimmungen mit ſich führet. Der Menſch, welcher unter allen vernünftigen Weſen dasjenige iſt, welches wir am deutlichſten kennen, ob uns gleich ſeine innere Beſchaffenheit annoch ein unerforſchtes Problema iſt, muß in dieſer Vergleichung zum Grunde und zum allgemeinen Beziehungspunkte dienen. Wir wollen ihn allhier nicht nach ſeinen moraliſchen Eigenſchaften, auch nicht nach der phyſiſchen Einrichtung ſeines Baues betrachten: wir wollen nur unterſuchen, was das Vermögen, vernünftig zu denken, und die Bewegung ſeines Leibes, die dieſem gehorchet, durch die, dem Abſtande von der Sonne proportionirte Beſchaffenheit der Materie, an die er geknüpfet iſt, vor Einſchränkungen leide. Des unendlichen Abſtandes ungeachtet, welcher zwiſchen der Kraft, zu denken, und der Bewegung der Materie, zwiſchen dem vernünftigen Geiſte, und dem Körper, anzutreffen iſt, ſo iſt es doch gewiß, daß der Menſch, der alle ſeine Begriffe und Vorſtellungen von dem Eindrucke her hat, die das **Univerſum**, vermittelſt des Körpers, in ſeiner Seele erreget, ſowohl in Anſehung der Deutlichkeit derſelben, als auch der Fertigkeit, dieſelbe zu verbinden und zu vergleichen, welche man das Vermögen zu denken nennet, von der Beſchaffenheit dieſer Materie völlig abhängt, an die der Schöpfer ihn gebunden hat.

Der Menſch iſt erſchaffen, die Eindrücke und Rührungen, die die Welt in ihm erregen ſoll, durch denjenigen Körper anzunehmen, der der ſichtbare Theil ſeines Weſens iſt, und deſſen Materie nicht allein dem unſichtbaren Geiſte, welcher ihn bewohnet,

net, dienet, die erſten Begriffe der äuſſeren Gegenſtände einzudrücken; ſondern auch in der innern Handlung dieſe zu wiederholen, zu verbinden: kurz, zu denken, unentbehrlich iſt (*). Nach dem Maaſſe, als ſein Körper ſich ausbildet, bekommen die Fähigkeiten ſeiner denkenden Natur, auch die gehörigen Grade der Vollkommenheit, und erlangen allererſt ein geſetztes und männliches Vermögen, wenn die Faſern ſeiner Werkzeuge die Feſtigkeit und Dauerhaftigkeit überkommen haben, welche die Vollendung ihrer Ausbildung iſt. Diejenigen Fähigkeiten entwickeln ſich bey ihm früh genug, durch welche er der Nothdurft, die die Abhängigkeit von den äuſſerlichen Dingen ihm zuziehet, genug thun kan. Bey einigen Menſchen bleibt es bey dieſem Grade der Auswickelung. Das Vermögen, abgezogene Begriffe zu verbinden, und durch eine freye Anwendung der Einſichten, über den Hang der Leidenſchaften zu herrſchen, findet ſich ſpät ein, bey einigen niemals in ihrem ganzen Leben; bey allen aber iſt es ſchwach: es dienet den unteren Kräften, über die es doch herrſchen ſolte, und in deren Regierung der Vorzug ſeiner Na-

---

(*) Es iſt aus den Gründen der Pſychologie ausgemacht, daß, vermöge der jetzigen Verfaſſung, darinn die Schöpfung Seele und Leib von einander abhängig gemachet hat, die erſtere nicht allein alle Begriffe des Univerſi durch des letztern Gemeinſchaft und Einfluß überkommen muß; ſondern auch die Ausübung ſeiner Denkungskraft ſelber auf deſſen Verfaſſung ankommt, und von deſſen Beyhülfe die nöthige Fähigkeit dazu entlehnet.

Natur beſtehet. Wenn man das Leben der meiſten Menſchen anſiehet: ſo ſcheinet dieſe Creatur geſchaffen zu ſeyn, um wie eine Pflanze Saft in ſich zu ziehen und zu wachſen, ſein Geſchlecht fortzuſetzen, endlich alt zu werden, und zu ſterben. Er erreichet unter allen Geſchöpfen am wenigſten den Zweck ſeines Daſeyns, weil er ſeine vorzügliche Fähigkeiten zu ſolchen Abſichten verbrauchet, die die übrigen Creaturen mit weit minderen, und doch weit ſicherer und anſtändiger, erreichen. Er würde auch das Verachtungswürdigſte unter allen, zum wenigſten in den Augen der wahren Weisheit, ſeyn, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhübe, und denen, in ihm verſchloſſenen Kräften, nicht die Periode einer völligen Auswickelung bevorſtünde.

Wenn man die Urſache der Hinderniſſe unterſuchet, welche die menſchliche Natur in einer ſo tiefen Erniedrigung erhalten; ſo findet ſie ſich in der Grobheit der Materie, darinn ſein geiſtiger Theil verſenket iſt, in der Unbiegſamkeit der Faſern, und der Trägheit und Unbeweglichkeit der Säfte, welche deſſen Regungen gehorchen ſollen. Die Nerven und Flüßigkeiten ſeines Gehirnes liefern ihm nur grobe und undeutliche Begriffe, und weil er der Reizung der ſinnlichen Empfindungen, in dem inwendigen ſeines Denkungsvermögens, nicht genugſam kräftige Vorſtellungen zum Gleichgewichte entgegen ſtellen kan: ſo wird er von ſeinen Leidenſchaften hingeriſſen, von dem Getümmel der Elemente, die ſeine Maſchine unterhalten, übertäubet und geſtöret. Die Bemühungen der Vernunft, ſich dagegen zu erheben, und dieſe Verwirrung durch das Licht der Urtheilskraft zu vertreiben, ſind wie die Sonnenblicke, wenn dicke Wolken ihre Heiterkeit unabläſſig unterbrechen und verdunkeln.

Dieſe Grobheit des Stoffes und des Gewebes in dem Baue der menſchlichen Natur iſt die Urſache derjenigen Trägheit, welche die Fähigkeiten der Seele in einer beſtändigen Mattigkeit und Kraftloſigkeit erhält. Die Handlung des Nachdenkens, und der durch die Vernunft aufgeklärten Vorſtellungen iſt ein mühſamer Zuſtand, darein die Seele ſich nicht ohne Wiederſtand ſetzen kan, und aus welchem ſie, durch einen natürlichen Hang der körperlichen Maſchine, alsbald in den leidenden Zuſtand zurückfällt, da die ſämtlichen Reizungen alle ihre Handlungen beſtimmen und regieren.

Dieſe Trägheit ſeiner Denkungskraft, welche eine Folge der Abhängigkeit von einer groben und ungelenkſamen Materie iſt, iſt nicht allein die Quelle des Laſters, ſondern auch des Irrthums. Durch die Schwierigkeit, welche mit der Bemühung verbunden iſt, den Nebel der verwirrten Begriffe zu zerſtreuen, und das durch verglichene Ideen entſpringende allgemeine Erkenntniß von den ſinnlichen Eindrücken abzuſondern, abgehalten, giebt ſie lieber einem übereilten Beyfalle Plaz, und beruhigt ſich in dem Beſitze einer Einſicht, welche ihr die Trägheit ihrer Natur und der Wiederſtand der Materie kaum von der Seite erblicken laſſen.

In dieſer Abhängigkeit ſchwinden die geiſtigen Fähigkeiten zugleich mit der Lebhaftigkeit des Leibes: wenn das hohe Alter durch den geſchwächten Umlauf

lauf der Säfte nur dicke Säfte in dem Körper kochet, wenn die Beugſamkeit der Faſern, und die Behendigkeit in allen Bewegungen abnimmt, ſo erſtarren die Kräfte des Geiſtes in einer gleichen Ermattung. Die Hurtigkeit der Gedanken, die Klarheit der Vorſtellung, die Lebhaftigkeit des Witzes und das Erinnerungsvermögen werden kraftlos und erkalten. Die durch lange Erfahrung eingepfropften Begriffe erſetzen noch einigermaſſen den Abgang dieſer Kräfte und der Verſtand würde ſein Unvermögen noch deutlicher verrathen, wenn die Heftigkeit der Leidenſchaften, die deſſen Zügel nöthig haben, nicht zugleich, und noch eher als er, abnehmen möchten.

Es erhellet demnach hieraus deutlich, daß die Kräfte der menſchlichen Seele von den Hinderniſſen einer groben Materie, an die ſie innigſt verbunden werden, eingeſchränket und gehemmet werden; aber es iſt etwas noch merkwürdigers, daß dieſe ſpecifiſche Beſchaffenheit des Stoffes eine weſentliche Beziehung zu dem Grade des Einfluſſes hat, womit die Sonne nach dem Maſſe ihres Abſtandes ſie belebet, und zu den Verrichtungen der animaliſchen Oeconomie tüchtig macht. Dieſe nothwendige Beziehung zu dem Feuer, welches ſich aus dem Mittelpunkte des Weltſyſtems verbreitet, um die Materie in der nöthigen Regung zu erhalten, iſt der Grund einer Analogie, die eben hieraus, zwiſchen den verſchiedenen Bewohnern der Planeten, veſt geſetzet wird: und eine jede Claſſe derſelben iſt vermöge dieſer Verhältniß an den Ort durch die Noth-

wen-

wendigkeit ihrer Natur gebunden, der ihr in dem Univerſo angewieſen worden.

Die Einwohner der Erde und der Venus können ohne ihr beyderſeitiges Verderben ihre Wohnplätze gegeneinander nicht vertauſchen. Der erſtere, deſſen Bildungsſtoff vor den Grad der Wärme ſeines Abſtandes proportionirt, und daher vor einen noch gröſſern zu leicht und flüchtig iſt, würde in einer erhitzteren Sphäre gewaltſame Bewegungen und eine Zerrüttung ſeiner Natur erleiden, die von der Zerſtreuung und Austrocknung der Säfte und einer gewaltſamen Spannung ſeiner elaſtiſchen Faſern entſtehen würde; der letztere deſſen gröberer Bau und Trägheit der Elemente ſeiner Bildung, eines groſſen Einfluſſes der Sonne bedarf, würde in einer kühleren Himmelsgegend erſtarren und in einer Lebloſigkeit verderben. Eben ſo müſſen es weit leichtere und flüchtigere Materie ſeyn, daraus der Körper des Jupiters Bewohners beſtehet, damit die geringe Regung, womit die Sonne in dieſem Abſtande würken kan, dieſe Maſchinen eben ſo kräftig bewegen könne, als ſie es in den unteren Gegenden verrichtet, und damit alles in einem allgemeinen Begriffe zuſammenfaſſe. **Der Stoff woraus die Einwohner verſchiedener Planeten, ja ſo gar die Thiere und Gewächſe auf denſelben, gebildet ſeyn, muß überhaupt um deſto leichterer und feinerer Art, und die Elaſticität der Faſern ſammt der vortheilhaften Anlage ihres Baues, um deſto vollkommener ſeyn, nach dem Maſſe als ſie weiter von der Sonne abſtehen.**

Dieſes Verhältniß iſt ſo natürlich und wohl gegründet, daß nicht allein die Bewegungsgründe des Endzwecks darauf führen, welche in der Naturlehre gemeiniglich nur als ſchwache Gründe angeſehen werden, ſondern zugleich die Proportion der ſpecifiſchen Beſchaffenheit der Materien woraus die Planeten beſtehen, welche ſowohl durch die Rechnungen des **Newton**, als auch durch die Gründe der Coſmogonie ausgemacht ſind, dieſelbe beſtätigen, nach welchen der Stoff, woraus die Himmelskörper gebildet ſind, bey den entfernetern allemal leichterer Art, als bey den nahen iſt, welches nothwendig an denen Geſchöpfen, die ſich auf ihnen erzeugen und unterhalten, ein gleiches Verhältniß nach ſich ziehen muß.

Wir haben eine Vergleichung zwiſchen der Beſchaffenheit der **Materie**, damit die vernünftigen Geſchöpfe auf den Planeten weſentlich vereinigt ſeyn, ausgemacht: und es läſt ſich auch nach der Einleitung dieſer Betrachtung leichtlich erachten, daß dieſe Verhältniſſe eine Folge, auch in Anſehung ihrer geiſtigen Fähigkeit, nach ſich ziehen werde. Wenn demnach dieſe geiſtige Fähigkeiten eine nothwendige Abhängigkeit von dem Stoffe der Maſchine haben, welche ſie bewohnen; ſo werden wir mit mehr als wahrſcheinlicher Vermuthung ſchlieſſen können: daß die Treflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorſtellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die ſie durch äuſſerlichen Eindruck bekommen, ſammt dem Vermögen ſie zuſammen zuſetzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewiſſen Regel ſtehen, nach welcher dieſelben, nach dem Verhältniß des Abſtandes ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer treflicher und vollkommener werden.

Da dieſes Verhältniß einen Grad der Glaubwürdigkeit hat, der nicht weit von einer ausgemachten Gewißheit entfernet iſt, ſo finden wir ein ofnes Feld zu angenehmen Muthmaſſungen, die aus der Vergleichung der Eigenſchaften dieſer verſchiedenen Bewohner entſpringen. Die menſchliche Natur, welche in der Leiter der Weſen gleichſam die mittelſte Sproſſe inne hat, ſiehet ſich zwiſchen den zwey äuſſerſten Grenzen der Vollkommenheit mitten inne, von deren beyden Enden ſie gleich weit entfernet iſt. Wenn die Vorſtellung der erhabenſten Claſſen vernünftiger Creaturen, die den Jupiter oder den Saturn bewohnen, ihre Eiferſucht reitzet, und ſie durch die Erkenntniß ihrer eigenen Niedrigkeit demüthiget; ſo kan der Anblick der niedrigen Stufen ſie wiederum zufrieden ſprechen und beruhigen, die in den Planeten Venus und Merkur weit unter der Vollkommenheit der menſchlichen Natur erniedrigt ſeyn. Welch ein verwunderungswürdiger Anblick! Von der einen Seite ſahen wir denkende Geſchöpfe, bey denen ein Grönländer oder Hottentotte ein Newton ſeyn würde; und auf der andern Seite andere, die dieſen als einen Affen bewundern.

Da jüngſt die obern Weiſen ſahn,
Was unlängſt recht verwunderlich,
Ein Sterblicher bey uns gethan,
Und wie er der Natur Geſetz entfaltet; wunderten ſie ſich,
Daß durch ein irrdiſches Geſchöpf dergleichen möglich zu geſchehn,
Und ſahen unſern Newton an, ſo wie wir einen Affen ſehn.

Pope.

Zu welch einem Fortgange in der Erkenntniß, wird die Einſicht jener glückſeligen Weſen der oberſten Himmelsſphären nicht gelangen! Welche ſchöne Folgen, wird dieſe Erleuchtung der Einſichten nicht in ihre ſittliche Beſchaffenheit haben! Die Einſichten des Verſtandes, wenn ſie die gehörigen Grade der Vollſtändigkeit und Deutlichkeit beſitzen, haben weit lebhaftere Reitzungen als die ſinnlichen Anlockungen an ſich, und ſind vermögend, dieſe ſiegreich zu beherrſchen, und unter den Fuß zu treten. Wie herrlich wird ſich die Gottheit ſelbſt, die ſich in allen Geſchöpfe mahlet in dieſen denkenden Naturen nicht mahlen, welche als ein von den Stürmen der Leidenſchaften unbewegtes Meer ihr Bild ruhig aufnehmen, und zurückſtrahlen! Wir wollen dieſe Muthmaſſungen nicht über die, einer phyſiſchen Abhandlung vorgezeichnete Grenzen erſtrecken, wir bemerken nur nochmals die oben angeführte Analogie: **daß die Vollkommenheit der Geiſterwelt ſowohl, als der materialiſchen in den Planeten, von dem Merkur an bis zum Saturn, oder vielleicht noch über ihm,** (wo-

(woferne noch andere Planeten ſeyn,) in einer richtigen Gradenfolge, nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne, wachſe und fortſchreite.

Indeſſen, daß dieſes aus den Folgen der phyſiſchen Beziehung ihrer Wohnplätze zu dem Mittelpunkte der Welt zum Theil natürlich herflieſſet, zum Theil geziemend veranlaſſet wird: ſo beſtätigt anderer Seits der wirkliche Anblick der vortreflichſten, und ſich vor die vorzügliche Vollkommenheit dieſer Naturen in den obern Gegenden anſchickende Anſtalten, dieſe Regel ſo deutlich, daß ſie beynahe einen Anſpruch auf eine völlige Ueberzeugung machen ſollte. Die Hurtigkeit der Handlungen, die mit den Vorzügen einer erhabenen Natur verbunden iſt, ſchicket ſich beſſer zu den ſchnell abwechſelnden Zeitperioden jener Sphären, als die Langſamkeit träger und unvollkomener Geſchöpfe.

Die Sehröhre lehren uns, daß die Abwechſelung des Tages und der Nacht im Jupiter in 10 Stunden geſchehe. Was würde der Bewohner der Erde, wenn er in dieſen Planeten geſetzt würde, bey dieſer Eintheilung wohl anfangen? Die 10 Stunden würden kaum zu derjenigen Ruhe zureichen, die dieſe grobe Maſchine zu ihrer Erholung durch den Schlaf gebrauchet. Was würden die Vorbereitung zu den Verrichtungen des Wachens, das Kleiden, die Zeit die zum Eſſen angewandt wird, nicht vor einen Antheil an der folgenden Zeit abfordern, und wie würde eine Creatur, deren Handlungen mit ſolcher Langſamkeit geſchehen, nicht zerſtreuet, und zu etwas tüchtigen unvermögend gemacht werden, deren 5 Stunden Geſchäfte plötzlich durch die Dazwiſchenkunft einer eben ſo langen Finſterniß unterbrochen würden? Dagegen wenn Jupiter von vollkommneren Creaturen bewohnet iſt, die mit einer feinern Bildung mehr elaſtiſche Kräfte, und eine gröſſere Behendigkeit in der Ausübung verbinden; ſo kan man glauben, daß dieſe 5 Stunden ihnen eben daſſelbe und mehr ſind, als was die 12 Stunden des Tages vor die niedrige Claſſe der Menſchen betragen. Wir wiſſen, daß das Bedürfniß der Zeit etwas relatives iſt, welches nicht anders, als aus der Gröſſe desjenigen was verrichtet werden ſoll, mit der Geſchwindigkeit der Ausübung verglichen, kan erkannt und verſtanden werden. Daher eben dieſelbe Zeit, die vor eine Art der Geſchöpfe gleichſam nur ein Augenblick iſt, vor eine andere eine lange Periode ſeyn kan, in der ſich eine groſſe Folge der Veränderungen durch eine ſchnelle Wirkſamkeit auswickelt. Saturn hat nach der wahrſcheinlichen Berechnung ſeiner Umwälzung, die wir oben dargelegt haben, eine noch weit kürzere Abtheilung des Tages und der Nacht, und läſſet daher an der Natur ſeiner Bewohner noch vorzüglichere Fähigkeiten vermuthen.

Endlich ſtimmet alles überein das angeführte Geſetz zu beſtätigen. Die Natur hat ihren Vorrath augenſcheinlich auf der entlegenen Seite der Welt am reichlichſten ausgebreitet. Die Monde, die den geſchäftigen Weſen dieſer glückſeligen Gegenden, durch eine hinlängliche Erſetzung die Entziehung des Tageslichts vergüten, ſind in gröſſeſter

Men-

Menge daſelbſt angebracht, und die Natur ſcheinet ſorgfältig geweſen zu ſeyn, ihrer Wirkſamkeit alle Beyhülfe zu leiſten, damit ihnen faſt keine Zeit hinderlich ſey, ſolche anzuwenden. Jupiter hat in Anſehung der Monde einen augenſcheinlichen Vorzug vor allen unteren Planeten, und Saturn wiederum vor ihm, deſſen Anſtalten an dem ſchönen und nützlichen Ringe der ihn umgiebt, noch gröſſere Vorzüge von ſeiner Beſchaffenheit, wahrſcheinlich machen; dahingegen die untern Planeten, bey denen dieſer Vorrath unnützlich würde verſchwendet ſeyn, deren Claſſe weit näher an die Unvernunft grenzet, ſolcher Vortheile entweder gar nicht, oder doch ſehr wenig theilhaftig geworden ſind.

Man kan aber, (damit ich einem Einwurfe zuvor komme, der alle dieſe angeführte Uebereinſtimmung vereiteln könnte,) den gröſſeren Abſtand von der Sonne, dieſer Quelle des Lichts und des Lebens, nicht als ein Uebel anſehen, wogegen die Weitläuftigkeit ſolcher Anſtalten bey den entfernetern Planeten nur vorgekehrt werden, um ihm einigermaſſen abzuhelfen, und daß in der That die obern Planeten eine weniger vortheilhafte Lage im Weltgebäude und eine Stellung hätten, die der Vollkommenheit ihrer Anſtalten nachtheilig wäre, weil ſie von der Sonne einen ſchwächern Einfluß erhalten. Denn wir wiſſen, daß die Wirkung des Lichts und der Wärme nicht durch deren abſolute Intenſität, ſondern durch die Fähigkeit der Materie, womit ſie ſolche annimmt, und ihrem Antriebe weniger oder mehr wiederſtehet, beſtimmt werde, und daß daher eben derſelbe Abſtand, der vor eine Art grober Materie ein gemäßigtes Clima kan genannt werden, ſubtilere Flüßigkeiten zerſtreuen, und vor ſie von ſchädlicher Heftigkeit ſeyn würde; mithin nur ein feinerer und aus beweglichern Elementen beſtehender Stoff dazu gehöret, um die Entfernungen des Jupiters oder Saturns von der Sonne beyden zu einer glücklichen Stellung zu machen.

Endlich ſcheinet noch die Treflichkeit der Naturen in dieſen oberen Himmelsgegenden, durch einen phyſiſchen Zuſammenhang mit einer Dauerhaftigkeit, deren ſie würdig iſt, verbunden zu ſeyn. Das Verderben und der Tod können dieſen treflichen Geſchöpfen nicht ſo viel, als uns niedrigen Naturen anhaben. Eben dieſelbe Trägheit der Materie und Grobheit des Stoffes, die bey den unteren Stuffen das ſpecifiſche Principium ihrer Erniedrigung iſt, iſt auch die Urſache desjenigen Hanges, den ſie zum Verderben haben. Wenn die Säfte, die das Thier oder den Menſchen nähren und wachſen machen, indem ſie ſich zwiſchen ſeine Fäſerchen einverleiben und an ſeine Maſſe anſetzen, nicht mehr zugleich deſſen Gefäſſe und Canäle in der Raumesausdehnung vergröſſern können, wenn das Wachsthum ſchon vollendet iſt; ſo müſſen dieſe ſich anſetzende Nahrungsſäfte durch eben den mechaniſchen Trieb, der das Thier zu nähren angewandt wird, die Höle ſeiner Gefäſſe verengen und verſtopfen, und den Bau der ganzen Maſchine, in einer nach und nach zunehmenden Erſtarrung, zu Grunde richten. Es iſt zu glauben, daß, obgleich die Vergänglichkeit auch an den vollkommenſten Naturen naget, dennoch der Vorzug in der Feinigkeit des Stoffes, in der Elaſticität der Gefäſſe, und der Leichtigkeit und Wirkſamkeit der Säfte, woraus jene vollkommnere Weſen, welche in den entferneten Planeten wohnen, gebildet ſeyn, dieſe Hinfälligkeit, welche eine Folge aus der Trägheit einer groben Materie iſt, weit länger aufhalten, und dieſen Creaturen eine Dauer, deren Länge ihrer Vollkommenheit proportionirt iſt, verſchaffen werde, ſo wie die Hinfälligkeit des Lebens der Menſchen ein richtiges Verhältniß zu ihrer Nichtswürdigkeit hat.

Ich kan dieſe Betrachtung nicht verlaſſen, ohne einem Zweifel zuvor zu kommen, welcher natürlicher Weiſe aus der Vergleichung dieſer Meinungen mit unſeren vorigen Sätzen entſpringen könnte. Wir haben in den Anſtalten des Weltbaues an der Menge der Trabanten, welche die Planeten der entfernteſten Kreiſe erleuchten, an der Schnelligkeit der Achſendrehungen, und dem gegen die Sonnenwirkung proportionirten Stoffe ihres Zuſammenſatzes, die Weisheit GOttes erkannt, welche alles dem Vortheile der vernünftigen Weſen, die ſie bewohnen, ſo zuträglich angeordnet hat. Aber wie wollte man anjetzt mit der Lehrverfaſſung der Abſichten einen mechaniſchen Lehrbegriff zuſammen reimen, ſo daß, was die höchſte Weisheit ſelbſt entwarf, der rohen Materie, und das Regiment der Vorſehung, der ſich ſelbſt überlaſſenen Natur zur Ausführung aufgetragen worden? Iſt das erſtere nicht vielmehr ein Geſtändniß, daß die Anordnung des Weltbaues nicht durch die allgemeinen Geſetze der letzteren entwickelt worden.

Man wird dieſe Zweifel bald zerſtreuen, wenn man auf dasjenige nur zurück denckt, was in gleicher Abſicht in dem vorigen angeführet worden. Muß nicht die Mechanik aller natürlichen Bewegungen einen weſentlichen Hang zu lauter ſolchen Folgen haben, die mit dem Project der höchſten Vernunft in dem ganzen Umfange der Verbindungen wohl zuſammenſtimmet? Wie kan ſie abirrende Beſtrebungen, und eine ungebundene Zerſtreuung in ihren Beginnen haben, da alle ihre Eigenſchaften, aus welchen ſich dieſe Folgen entwickeln, ſelbſt ihre Beſtimmung aus der ewigen Idee des göttlichen Verſtandes haben, in welchem ſich alles nothwendig auf einander beziehen, und zuſammenſchicken muß? Wenn man ſich recht beſinnet, wie kan man die Art zu urtheilen rechtfertigen, daß man die Natur, als ein wiederwärtiges Subject anſiehet, welches nur durch eine Art von Zwange, der ihrem freyen Betragen Schranken ſetzt, in dem Gleiſe der Ordnung und der gemeinſchaftlichen Harmonie kan erhalten werden, woferne man nicht etwa davor hält, daß ſie ein ſich ſelbſt genugſames Principium ſey, deſſen Eigenſchaften keine Urſache erkennen, und welche GOtt, ſo gut als es ſich thun läßt, in den Plan ſeiner Abſichten zu zwingen trachtet. Je näher man die Natur wird kennen lernen, deſto mehr wird man einſehen, daß die allgemeinen Beſchaffenheiten der Dinge einander nicht fremd und getrennt ſeyn. Man wird hinlänglich überführet werden, daß ſie weſentliche Verwandtſchaften haben, durch die ſie ſich von ſelber anſchicken, einander in Errichtung vollkommener Verfaſſungen zu unterſtützen, die Wechſelwirkung der Elemente zur Schönheit der materialiſchen und doch auch zugleich zu den Vortheilen der Geiſterwelt, und daß überhaupt die einzelen Naturen der Dinge in dem Felde der ewigen Wahrheiten ſchon untereinander, ſo zu ſagen, ein Syſtem ausmachen, in welchem eine auf die andere beziehend iſt; man wird auch alsbald inne werden, daß die Verwandtſchaft ihnen von der Gemeinſchaft des Urſprungs eigen iſt, aus dem ſie insgeſammt ihre weſentlichen Beſtimmungen geſchöpft haben.

Und um daher dieſe wiederholte Betrachtung zu dem vorhabenden Zwecke anzuwenden: Eben dieſelbe allgemeine Bewegungsgeſetze, die den oberſten Planeten einen entfernten Platz von dem Mittelpunkte der Anziehung und der Trägheit in dem Weltſyſtem angewieſen haben, haben ſie dadurch zugleich in die vortheilhafteſte Verfaſſung geſetzt, ihre Bildungen am weiteſten von dem Beziehungspunkte der groben Materie, und zwar mit gröſſerer Fryheit anzuſtellen; ſie haben ſie aber auch zugleich in eine regelmäßige Verhältniß zu dem Einfluſſe der Wärme verſetzt, welche ſich, nach gleichem Geſetze, aus eben dem Mittelpunkte ausbreitet. Da nun eben dieſe Beſtimmungen es ſind, welche die Bildung der Weltkörper in dieſen entferneten Gegenden ungehinderter, die Erzeugung der davon abhängenden Bewegungen ſchneller und kurz zu ſagen, das Syſtem wohlanſtändiger gemacht haben, da endlich die geiſtigen Weſen eine nothwendige Abhängigkeit von der Materie haben, an die ſie perſönlich verbunden ſind; ſo iſt kein Wunder, daß die Vollkommenheit der Natur von beyderley Orten in einem einzigen Zuſammenhange der Urſachen, und aus gleichen Gründen bewirket worden. Dieſe Uebereinſtimmung iſt alſo bey genauer Erwegung nichts plötzliches oder unerwartetes, und weil die letzeren Weſen durch ein gleiches Principium in die allgemeine Verfaſſung der materialiſchen Natur eingeflochten worden; ſo wird die Geiſterwelt aus eben den Urſachen in den entferneten Sphären vollkommener ſeyn, weswegen es die körperliche iſt.

So hänget denn alles in dem ganzen Umfange der Natur in einer ununterbrochenen Gradfolge zuſammen, durch die ewige Harmonie, die alle Glieder auf einander beziehend macht. Die Vollkommenheiten GOttes haben ſich in unſern Stufen deutlich offenbaret, und ſind nicht weniger herrlich in den niedrigſten Claſſen, als in den erhabnern.

Welch eine Kette die von GOtt den Anfang nimmt, was vor Naturen
Von himmliſchen und irrdiſchen, von Engeln, Menſchen bis zum Vieh,
Vom Seraphim bis zum Gewürm. O Weite die das Auge nie
Erreichen und betrachten kan!
Von dem Unendlichen zu dir, von dir zum Nichts!
Pope.

Wir haben die bisherige Muthmaſſungen treulich an dem Leitfaden der phyſiſchen Verhältniſſe fortgeführet, welcher ſie auf dem Pfade einer vernünftigen Glaubwürdigkeit erhalten hat. Wollen wir uns noch eine Ausſchweifung aus dieſem

Gleiſe in das Feld der Phantaſie erlauben? Wer zeiget uns die Grenze wo die gegründete Wahrſcheinlichkeit aufhöret, und die willkührlichen Erdichtungen anheben? Wer iſt ſo kühn, eine Beantwortung der Frage zu wagen: ob die Sünde ihre Herrſchaft auch in den andern Kugeln des Weltbaues ausübe, oder ob die Tugend allein ihr Regiment daſelbſt aufgeſchlagen.

Die Sterne ſind vielleicht ein Sitz verklärter Geiſter,
Wie hier das Laſter herrſcht, iſt dort die Tugend Meiſter.

v. Haller.

Gehört nicht ein gewiſſer Mittelſtand zwiſchen der Weisheit und Unvernunft zu der unglücklichen Fähigkeit ſündigen zu können. Wer weiß, ſind alſo die Bewohner jener entferneten Weltkörper nicht zu erhaben und zu weiſe, um ſich bis zu der Thorheit, die in der Sünde ſteckt, herabzulaſſen, diejenigen aber, die in den unteren Planeten wohnen, zu feſt an die Materie geheftet und mit gar zu geringen Fähigkeiten des Geiſtes verſehen, um die Verantwortung ihrer Handlungen vor dem Richterſtuhle der Gerechtigkeit tragen zu dörfen? Auf dieſe Weiſe wäre die Erde, und vielleicht noch der Mars, (damit der elende Troſt uns ja nicht genommen werde, Gefährten des Unglücks zu haben,) allein in der gefährlichen Mittelſtraſſe, wo die Verſuchung der ſinnlichen Reitzungen gegen die Oberherrſchaft des Geiſtes ein ſtarkes Vermögen zur Verleitung haben, dieſer aber dennoch diejenige Fähigkeit nicht verleugnen kann, wodurch er im Stande iſt, ihnen Wiederſtand zu leiſten, wenn es ſeiner Trägheit nicht vielmehr gefiele, ſich durch dieſelbe hinreiſſen zu laſſen, wo alſo der gefährliche Zwiſchenpunkt zwiſchen der Schwachheit und dem Vermögen iſt, da eben dieſelbe Vorzüge, die ihn über die niederen Claſſen erheben, ihn auf eine Höhe ſtellen, von welcher er wiederum unendlich tiefer unter dieſe herabſinken kan. In der That ſind die beyden Planeten, die Erde und der Mars, die mittelſten Glieder des planetiſchen Syſtems, und es läſt ſich von ihren Bewohnern vielleicht nicht mit Unwahrſcheinlichkeit ein mittlerer Stand der phyſiſchen ſowohl, als moraliſchen Beſchaffenheit zwiſchen den zwey Endpunkten vermuthen; allein ich will dieſe Betrachtung lieber denenjenigen überlaſſen, die mehr Beruhigung bey einem unerweißlichen Erkenntniſſe, und mehr Neigung deſſen Verantwortung zu übernehmen, bey ſich finden.

Beſchluß.

Es iſt uns nicht einmal recht bekannt, was der Menſch anjetzo wirklich iſt, ob uns gleich das Bewuſtſeyn und die Sinne hievon belehren ſolten; wie vielweniger werden wir errathen können, was er dereinſt werden ſoll. Dennoch ſchnappet die Wißbegierde der menſchlichen Seele ſehr begierig nach dieſem von ihr ſo entfernten Gegenſtande, und ſtrebet, in ſolchem dunkeln Erkenntniſſe, einiges Licht zu bekommen.

Solte die unſterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer, die das

Grab

Grab ſelber nicht unterbricht, ſondern nur verändert, an dieſen Punkt des Weltraumes, an unſere Erde jederzeit geheftet bleiben? Solte ſie niemals von den übrigen Wundern der Schöpfung eines näheren Anſchauens theilhaftig werden? Wer weis, iſt es ihr nicht zugedacht, daß ſie dereinſt jene entfernte Kugeln des Weltgebäudes, und die Treflichkeit ihrer Anſtalten, die ſchon von weitem ihre Neugierde ſo reitzen, von nahem ſoll kennen lernen! Vielleicht bilden ſich darum noch einige Kugeln des Planetenſyſtems aus, um nach vollendetem Ablaufe der Zeit, die unſerem Aufenthalte allhier vorgeſchrieben iſt, uns in andern Himmeln neue Wohnplätze zu bereiten. Wer weis, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinſt zu leuchten?

Es iſt erlaubt, es iſt anſtändig, ſich mit dergleichen Vorſtellungen zu beluſtigen; allein niemand wird die Hoffnung des Künftigen auf ſo unſichern Bildern der Einbildungskraft gründen. Nachdem die Eitelkeit ihren Antheil an der menſchlichen Natur wird abgefordert haben: ſo wird der unſterbliche Geiſt, mit einem ſchnellen Schwunge, ſich über alles, was endlich iſt, empor ſchwingen, und in einem neuen Verhältniſſe gegen die ganze Natur, welche aus einer näheren Verbindung mit dem höchſten Weſen entſpringet, ſein Daſeyn fortſetzen. Forthin wird dieſe erhöhete Natur, welche die Quelle der Glückſeeligkeit in ſich ſelber hat, ſich nicht mehr unter den äuſſeren Gegenſtänden zerſtreuen, um eine Beruhigung bey ihnen zu ſuchen. Der geſammte Innbegriff der Geſchöpfe, welcher eine nothwendige Uebereinſtimmung zum Wohlgefallen des höchſten Ur-

Urweſens hat, muß auch ſie auch zu dem ſeinigen haben, und wird ſie nicht anders, als mit immerwährender Zufriedenheit, rühren.

In der That, wenn man mit ſolchen Betrachtungen, und mit den vorhergehenden, ſein Gemüth erfüllet hat; ſo giebt der Anblick eines beſtirnten Himmels, bey einer heitern Nacht, eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bey der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne, redet das verborgene Erkenntnißvermögen des unſterblichen Geiſtes eine unnennbare Sprache, und giebt unausgewickelte Begriffe, die ſich wohl empfinden, aber nicht beſchreiben laſſen. Wenn es unter den denkenden Geſchöpfen dieſes Planeten niederträchtige Weſen giebt, die, ungeachtet aller Reitzungen, womit ein ſo groſſer Gegenſtand ſie anlocken kan, dennoch im Stande ſind, ſich feſt an die Dienſtbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich iſt dieſe Kugel, daß ſie ſo elende Geſchöpfe hat erziehen können? Wie glücklich aber iſt ſie anderer Seits, da ihr unter den aller annehmungswürdigſten Bedingungen ein Weg eröfnet iſt, zu einer Glückſeeligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben iſt, die die allervortheilhafteſte Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kan.

E N D E.

Verſuch
einiger Betrachtungen
über den
Optimismus

von

M. Immanuel Kant,

wodurch
er zugleich ſeine Vorleſungen
auf das bevorſtehende halbe Jahr ankündigt.

Den 7. October, 1759.

Königsberg,
gedruckt bey Johann Friedrich Drieſt.

Seitdem man ſich von GOtt einen geziemenden Begriff gemacht hat, iſt vielleicht kein Gedanke natürlicher geweſen; als dieſer, daß wenn er wählt, er nur das Beſte wähle. Wenn man vom Alexander ſagt: Daß er glaubte nichts gethan zu haben, ſo lange vor ihn noch etwas zu thun übrig war, ſo wird ſich dieſes mit einer unendlich größeren Richtigkeit von dem gütigſten und mächtigſten unter allen Weſen ſagen laſſen. Leibniß hat auch damit nichts Neues vorzutragen geglaubt, wenn er ſagte: Dieſe Welt ſey unter allen möglichen die beſte, oder welches eben ſo viel iſt: der Inbegriff alles deſſen was GOtt außer ſich hervor gebracht hat, iſt das beſte was nur hervor zu bringen möglich war; ſondern das Neue beſtand nur in der Anwendung, um bey den Schwierigkeiten die man von dem Urſprunge des Böſen macht, den Knoten abzuhauen, der ſo ſchwer aufzulöſen iſt. Ein Gedanke der ſo leicht, ſo natürlich iſt, den man endlich ſo oft ſagt, daß er gemein wird, und Leute von zärtlichem Geſchmacke vereckelt, kan ſich nicht lange im Anſehen erhalten. Was hat man denn vor Ehre davon, mit dem großen Haufen mit zu denken und einen Satz zu behaupten der ſo leicht zu beweiſen iſt? Subtile Irrthümer ſind ein Reiz vor die Eigenliebe welche die eigene Stärke gerne fühlt; offenbahre Wahrheiten hingegen werden ſo leicht und durch einen ſo gemeinen Verſtand eingeſehen, daß es ihnen endlich ſo geht wie jenen Geſängen, welche man nicht mehr ertragen kan, ſo bald ſie aus dem Munde des Pöbels erſchallen. Mit einem Worte: Man ſchätzt gewiſſe Erkenntniſſe öfters nicht darum hoch weil ſie richtig ſind, ſondern weil ſie uns was koſten, und man hat nicht gerne die Wahrheit gutes Kaufs. Dieſemnach hat man es erſtlich auſſerordentlich, dann ſchön und endlich richtig gefunden, zu behaupten, daß es GOtt beliebt habe unter allen möglichen Welten dieſe zu wählen, nicht weil ſie beſſer war als die übrige die in ſeiner Gewalt waren, ſondern weil es kurzum ihm ſo beliebte; Und warum beliebte es denn dir du Ewiger, frage ich mit Demuth, das ſchlechtere dem beſſern vorzuziehen? und Menſchen legen dem Allerhöchſten die Antwort in den Mund: Es gefiel mir alſo, und das iſt genug.

Ich entwerfe jetzt mit einiger Eilfertigkeit Anmerkungen, die das Urtheil über die Streitigkeit erleichtern können, welche ſich hierüber erhoben hat. Meine Herren Zuhörer werden ſie vielleicht dienlich finden, den Vortrag den ich über dieſen Artickel in den Vorleſungen thue in ſeinem Zuſammenhange beſſer einzuſehen. Ich fange demnach alſo an zu ſchließen.

Wenn keine Welt gedacht werden kan über die ſich nicht noch eine beſſere denken ließe, ſo hat der höchſte Verſtand unmöglich die Erkenntniß aller möglichen Welten haben können; Nun iſt das letztere falſch, alſo auch des erſtere. Die Richtigkeit des Oberſatzes erhellet alſo: wenn ich es von einer jeden einzelnen Idee die man ſich nur von einer Welt machen mag, ſagen kan, daß die Vorſtellung einer noch beſſern möglich ſey, ſo kan dieſes auch von allen Ideen der Welten im göttlichen Verſtande geſagt werden; alſo ſind beſſere Welten möglich als alle die ſo von GOtt erkannt werden, und GOtt hat nicht von allen möglichen Welten Kenntniß gehabt. Ich bilde mir ein, daß der Unterſatz von jedem Rechtgläubigen werde eingeräumt werden, und ſchließe, daß es falſch ſey zu behaupten, es könne keine Welt gedacht werden, über die ſich nicht noch eine beſſere denken ließe, oder welches einerley iſt, es iſt eine Welt möglich über die ſich keine beſſere denken läßt. Hieraus folgt nur zwar freylich nicht, daß eine unter allen möglichen Welten müſſe die vollkommenſte ſeyn, denn wenn zwey oder mehrere derſelben an Vollkommenheit gleich wären, ſo würde, wenn gleich keine beſſere als eine von beyden könnte gedacht werden, doch keine die beſte ſeyn, weil beyde einerley Grad der Güte haben.

Um dieſen zweyten Schluß machen zu können, ſtelle ich folgende Betrachtung an, die mir neu zu ſeyn ſcheinet. Man erlaube mir zuförderſt, daß ich die (*) abſolute Vollkommenheit eines Dinges, wenn man ſie ohne irgend eine Abſicht vor ſich ſelbſt betrachtet, in dem Grade der Realität ſetze. Ich habe in dieſer Vorausſetzung die Beyſtimmung der meiſten Weltweiſen auf meiner Seite, und könnte

ſehr

(*) Die Vollkommenheit im reſpecktiven Verſtande, iſt die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu einer gewiſſen Regel, dieſe mag ſeyn welche ſie wolle. So iſt mancher Betrug manche Rauberotte vollkommen in ihrer Art. Allein im abſoluten Verſtande iſt etwas nur vollkommen in ſo ferne das Mannigfaltige in demſelben den Grund einer Realität in ſich enthält. Die Gröſſe dieſer Realität beſtimmet den Grad der Vollkommenheit. Und weil GOtt die höchſte Realität iſt, ſo würde dieſer Begriff mit demjenigen übereintreffen, da man ſagte, es iſt etwas vollkommen in ſo ferne es mit den göttlichen Eigenſchaften zuſammenſtimmet.

ſehr leicht dieſen Begriff rechtfertigen. Nun behaupte ich, daß Realität und Realität niemals als ſolche können unterſchieden ſeyn. Denn wenn ſich Dinge von einander unterſcheiden, ſo geſchieht es durch dasjenige, was in dem einen iſt, und in dem andern nicht iſt. Wenn aber Realitäten als ſolche betrachtet werden, ſo iſt ein jedes Merkmaal* in ihnen poſitiv, ſollten ſich nun dieſelbe von einander als Realitäten unterſcheiden, ſo müſſe in der einen etwas poſitives ſeyn, was in der andern nicht wäre, alſo würde in der einen etwas negatives gedacht werden, wodurch ſie ſich von der andern unterſcheiden ließe, daß heißt ſie werden nicht als Realitäten mit einander verglichen, welches doch gefordert wurde. Demnach unterſcheiden ſich Realität ünd Realität von einander durch nichts als durch die einer von beyden anhängende Negationen, Abweſenheiten, Schranken, das iſt nicht in Anſehung ihrer Beſchaffenheit (qualitate) ſondern Größe (gradu.)

Demnach wenn Dinge von einander unterſchieden ſind, ſo unterſcheiden ſie ſich jederzeit nur durch den Grad ihrer Realität, und unterſchiedliche Dinge konnen nie einerley Grad der Realität haben. Alſo können ihn auch niemalen zwey unterſchiedene Welten haben; Das heißt es ſind nicht zwey Welten möglich welche gleich gut, gleich vollkommen wären. Herr Reinhard ſagt in ſeiner Preisſchrift vom Optimismus: Eine Welt könne wohl eben die Summe von Realitäten, aber anderer Art haben als die andere, und alsdenn wären es verſchiedene Welten und doch von gleicher Vollkommenheit. Allein er irret in dem Gedanken, als wenn Realitäten von gleichem Grad doch konten in ihrer Beſchaffenheit (qualitate) von einander unterſchieden ſeyn. Denn, um es nochmals zu ſagen, man ſetze daß ſie es wären, ſo würde in einer etwas ſeyn was in der andern nicht iſt, alſo würden ſie ſich durch die Beſtimmungen A und non A unterſcheiden, wovon die eine allemal eine warhafte Verneinung iſt, mithin durch die Schranken derſelben und den Grad, nicht aber durch ihre Beſchaffenheit; denn die Verneinungen können niemalen zu den Qvalitäten einer Realität gezählt werden, ſondern ſie ſchränken ſie ein und beſtimmen ihren Grad. Dieſe Betrachtung iſt abſtrakt, und würde wohl einiger Erläuterungen bedürfen, welche ich aber anderer Gelegenheit vorbehalte.

Wir ſind ſo weit gekommen gründlich einzuſehen daß unter allen möglichen Welten eine die vollkommenſte ſey ſo daß ihr weder eine an Treflichkeit vorgehet noch eine andere ihr gleich kommt. Ob dieſes nun die würkliche Welt ſey oder nicht wollen wird bald erwegen; jetzt wollen wir das abgehandelte in ein größeres Licht zu ſetzen ſuchen.

Es giebt Größen von denen ſich keine denken läßt daß nicht eine noch größere könte gedacht werden. Die größeſte unter allen Zahlen, die geſchwindeſte unter allen Bewegungen ſind von dieſer Art. Selbſt der göttliche Verſtand denket ſie nicht, denn ſie ſind wie Leibnitz anmerkt betrügliche Begriffe (notiones deceptrices), von denen es ſcheinet daß man etwas durch ſie denket, die aber in der That nichts vorſtellen. Nun ſagen die Gegner des Optimiſmus: eine vollkommenſte unter allen Welten ſey ſo wie die größeſte unter allen Zahlen ein wiederſprechender Begriff; denn man könne eben ſo wohl zu einer Summe der Realität in einer Welt einige mehrere hinzuthun, wie zu der Summe der Einheiten in einer Zahl andere Einheiten können hinzugethan werden, ohne daß jemals was gröſtes herauskommt.

Ohne hier zu erwähnen: daß man nicht füglich den Grad der Realität eines Dinges in Vergleichung der kleinern als eine Zahl in Vergleichung mit ihren Einheiten anſehen kan, ſo führe ich nur folgendes an, um zu zeigen, daß die angeführte Inſtanz nicht wohl paſſe. Es iſt gar keine größeſte Zahl möglich, es iſt aber ein größter Grad der Realität möglich, und dieſer befindet ſich in GOTT. Sehet da den erſten Grund warum man hier ſich fälſchlich der Zahlbegriffe bedienet. Der Begriff einer größeſten endlichen Zahl iſt ein abſtrakter Begriff der Vielheit ſchlechthin, welche endlich iſt, zu welcher aber gleichwohl mehr hinzugedacht werden kan, ohne daß ſie aufhöret endlich zu ſeyn; in welcher alſo die Endlichkeit der Größe keine beſtimmte ſondern nur allgemeine Schranken ſetzt, weswegen keiner von ſolchen Zahlen das Prädicat der größten zukommen kan; denn man mag eine beſtimmte Menge gedenken wie man will, ſo kan dieſe eine jede endliche Zahl ohne Nachtheil der Endlichkeit durch die Hinzuthuung vermehren. Der Grad der Realität einer Welt iſt hingegen etwas durchgängig beſtimmtes; die Schranken die der möglich größten Vollkommenheit einer Welt geſetzt ſeyn ſind nicht bloß allgemein ſondern durch einen Grad der nothwendig in ihr fehlen muß feſtgeſetzt. Die Unabhängigkeit die Selbſtgenugſamkeit, die Gegenwart an allen Orten, die Macht zu erſchaffen, u. ſ. w. ſind Vollkommenheiten die keine Welt haben kan. Hier iſt es nicht ſo wie bey der mathematiſchen Unendlichkeit daß das endliche durch eine beſtändig fortgeſetzte und immer mögliche Steigerung mit dem Unendlichen nach dem Geſetze der Continuität zuſammenhängt. Hier iſt der Abſtand der unendlichen Realität und der endlichen durch eine beſtimmte Größe die ihren Unterſcheid ausmacht feſtgeſetzt. Und die Welt, die ſich auf derjenigen Sproſſe von der Leiter der Weſen befindet, wo die Kluft anhebt, die die unermeßlichen Grade der Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geſchöpf erheben, dieſe Welt ſage ich, iſt das vollkommenſte unter allem was endlich iſt.

Mich deucht man könne anjetzt mit einer Gewisheit, welcher die Gegner wenigſtens nichts größeres entgegen zu ſetzen haben, einſehen: es ſey unter allem endlichen was möglich war eine Welt von der größten Vortreflichkeit, das höchſte endliche Gut, allein würdig von dem Oberſten unter allen Weſen gewählt zu werden, um mit dem Unendliche zuſammengenommen die gröſte Summe, die ſeyn kan, auszumachen.

Wenn man mir das oben bewieſene zugiebt, wenn man mit mir einſtimmig iſt: Daß unter allen möglichen Welten eine nothwendig die vollkommenſte ſey, ſo

ver-

verlange ich nicht ferner zu ſtreiten. Nicht alle Ausſchweifung in Meinungen kan uns zu der Bemühung verbindlich machen ſie mit Sorgfalt zu beantworten. Wenn ſich jemand aufwirft zu behaupten: Die höchſte Weisheit habe das ſchlechtere beſſer finden können als das beſte, oder die höchſte Güte habe ſich ein kleiner Gut mehr belieben laſſen als ein gröſſeres, welches eben ſo wohl in ihrer Gewalt war, ſo halte ich mich nicht länger auf. Man bedienet ſich der Weltweisheit ſehr ſchlecht, wenn man ſie dazu gebraucht die Grundſätze der geſunden Vernunft umzukehren, und man thut ihr wenig Ehre an, wenn man, um ſolche Bemühungen zu widerlegen, es noch nöthig findet ihre Waffen aufzubieten.

Derjenige welchem es zu weitläuftig wäre, ſich in alle die feine Fragen, die wir bis daher aufgeworfen und beantwortet haben, ſtückweiſe einzulaſſen, würde zwar mit etwas weniger Schulgelehrſamkeit, aber vielleicht mit eben ſo bündigem Urtheil eines richtigen Verſtandes von derſelben Warheit weit leichter können überzeugt werden. Er würde ſo ſchlieſſen: Eine vollkommenſte Welt iſt möglich, weil ſie wirklich iſt, und, und ſie iſt wirklich, weil ſie durch den weiſeſten und gütigſten Rathſchluß iſt hervorgebracht worden. Entweder ich kan mir gar keinen Begriff von einer Wahl machen, oder man wählt nach Belieben, was aber beliebt das gefält, Gefallen aber und vor gut halten, vorzüglich belieben, ſich vorzüglich Gefallen laſſen, und vor vorzüglich gut halten, ſind meiner Meinung nach nur Unterſchiede der Worte. Darum weil GOTT dieſe Welt unter allen möglichen die er kannte, allein wählete, muß er ſie vor die beſte gehalten haben, und weil ſein Urtheil niemals fehlt, ſo iſt ſie es auch in der That. Wenn es auch möglich wäre, das höchſte Weſen könte nach der erdichteten Art von Freyheit, die einige auf die Bahn gebracht haben, wählen, und unter viel beſſerem das ſchlechtere vorziehen, durch ich weis nicht was vor ein unbedingtes Belieben, ſo würde es doch dieſes nimmer gethan haben. Man mag ſich ſo etwas von irgend einer Untergottheit der Fabel träumen laſſen, aber dem Gott der Götter geziemet kein Werk, als welches ſeiner würdig iſt, d. i., welches unter allem möglichen das Beſte iſt. Vielleicht iſt die gröſſere Uebereinſtimmung mit den göttlichen Eigenſchaften der Grund des Rathſchluſſes, der dieſer Welt, ohne ihren beſondern innern Vorzug in Betrachtung zu ziehen, das Daſeyn gab. Wohlan, auch denn iſt noch gewiß, daß ſie vollkommener ſey als alle andere mögliche. Denn weil aus der Wirkung zu ſehen iſt, daß alle andere in geringerer Uebereinſtimmung mit den Eigenſchaften des Willens GOTTes geweſen, in GOTT aber alles Realität iſt, mit dieſer aber nichts in gröſſerer Harmonie iſt, als worinn ſelbſt eine gröſſere Realität anzutreffen, ſo muß die gröſſeſte Realität die einer Welt zukommen kan in keiner als in der gegenwärtigen befindlich ſeyn. Es iſt ferner dieſes vielleicht ein Zwang des Willens und eine Nothwendigkeit, welche die Freyheit aufhebt, nicht umhin zu können, dasjenige zu wählen, was man deutlich und richtig vors beſte erkennt,

erkennt. Gewiß, wenn das Gegentheil hievon Freyheit iſt, wer
Scheidewege in einem Labyrinth von Schwierigkeiten ſeyn, wo ich au
zu irren mich zu einem entſchlieſſen ſoll, ſo beſinne ich mich nicht lange.
eine ſolche Freyheit, die das Beſte unter dem, was zu ſchaffen mögli
ewige Nichts verbannet, um troß allem Ausſpruche der Weisheit d
gebieten daß es Etwas ſey. Wenn ich durchaus unter Irrthümern
ſo lobe ich mir lieber jene gütige Nothwendigkeit, wobey man ſich ſo w
und woraus nichts anders als das Beſte entſpringen kan. Ich bin der
vielleicht ein Theil meiner Leſer mit mir, überzeugt, ich bin zugleich e
als einen Bürger in einer Welt zu ſehen die nicht beßer möglich war.
Beſten unter allem Weſen zu dem vollkommenſten unter allen möglich
ſen als ein geringes Glied, an mir ſelbſt unwürdig, und um des ga
auserleſen, ſchätze ich mein Daſeyn deſto höher, weil ich erkohren war
ſten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geſchöpfe zu
nicht ſelbſt unwürdig macht ſo zu heißen: Heil uns, wir ſind! und d
hat an uns Wohlgefallen. Unermeßliche Räume und Ewigkeiten w
nur vor dem Auge des Allwiſſenden die Reichthümer der Schöpfung in
zen Umfange eröfnen, ich aber aus dem Geſichtspunkte worinn ich
bewaſnet durch die Einſicht die meinem ſchwachen Verſtande verliehe
um mich ſchauen ſo weit ich kan, und immer mehr einſehen lernen: **daß**
das Beſte ſey, und alles um des ganzen Willen gut ſey.

* * *

Ich werde in dem bevorſtehenden halben Jahre die Logick, wie
bin, über Meyern, die Metaphyſick über Baumgarten, über eben de
die Ethick, die phyſiſche Geographie über meine eigene Handſchrift, d
thematick, die ich anfange, in einer beſondern, die mechaniſche W
aber in einer andern Stunde, beyde nach Wolffen, vorgetragen.
lung der Stunden wird beſonders bekannt gemacht. Man weiß ſch
jede dieſer Wiſſenſchaften in einem halben Jahre zu Ende bringe, u
dieſes zu kurz iſt, den Reſt in einigen Stunden des folgen
den nachhole.

n hier zwey
f die Gefahr
. Dankvor
h war, ins
dem Uebel zu
wählen ſoll,
ohl befindet,
mnach, und
rfreut, mich
Von dem
en Entwür-
nzen Willen
d in dem be-
welches ſich
er Schöpfer
werden wohl
n ihrem gan-
mich befinde,
n iſt, werde
das ganze

ich gewohnt
nſelben auch
e reine Ma-
iſſenſchaften
Die Einthei-
en, daß ich
nd wenn

Die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren,

erwieſen

von

Immanuel Kant.

Frankfurt und Leipzig, 1797.

§. 1.

Allgemeiner Begriff von der Natur der Vernunftſchlüſſe.

Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heißt urtheilen. Das Ding ſelbſt iſt das Subjekt, das Merkmal das Prädikat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen iſt oder ſeyn ausgedrückt, welches, wenn es ſchlechthin gebraucht wird, das Prädikat als ein Merkmal des Subjekts bezeichnet, iſt es aber mit dem Zeichen der Verneinung behaftet, das Prädikat als ein dem Subjekte entgegengeſeztes Merkmal zu erkennen giebt. In dem erſten Fall iſt das Urtheil bejahend, in dem andern verneinend. Man verſteht leicht, daß wenn man das Prädikat ein Merkmal nennet, dadurch nicht geſagt werde, daß ein Merkmal des Subjekts ſey; denn dieſes iſt nur in bejahenden Urtheilen alſo, ſondern, daß es als ein Merkmal von irgend einem Dinge angeſehen werde, ob es gleich in einem verneinenden Urtheile dem Subjekte deſſelben widerſpricht. So iſt ein Geiſt das Ding, das ich gedenke; zuſammengeſezt ein Merkmal von irgend etwas; das Urtheil, ein Geiſt iſt nicht zuſammengeſezt, ſtellt dieſes Merkmal als widerſtreitend dem Dinge ſelbſt vor.

Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges iſt, das nennt man ein mittelbares Merkmal deſſelben. So iſt nothwendig ein unmittelbares Merkmal Gottes, unveränderlich aber ein Merkmal des Nothwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man ſiehet leicht: daß das unmittelbare Merkmal zwiſchen dem entfernten und der Sache ſelbſt die Stelle eines Zwiſchenmerkmals (nota intermedia) vertrete, weil nur durch daſſelbe das entfernte Merkmal mit der Sache ſelbſt verglichen wird. Man kann aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwiſchenmerkmal verneinend vergleichen, dadurch, daß man erkennet, daß etwas dem unmittelbaren Merkmale einer Sache widerſtreite. Zufällig widerſtreitet als ein Merkmal dem Nothwendigen; nothwendig aber iſt ein Merkmal von Gott; und man erkennet alſo vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals, daß zufällig ſeyn Gott widerſpreche.

Nunmehr errichte ich meine Realerklärung von einem Vernunftſchluſſe. Ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal iſt ein Vernunftſchluß, oder mit andern Worten: es iſt die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals. Dieſes Zwiſchenmerkmal (nota intermedia) in einem Vernunftſchluß heißt auch ſonſten der mittlere Hauptbegrif (terminus medius); welches die andern Hauptbegriffe ſind, iſt genugſam bekannt.

Um die Beziehung des Merkmals zu der Sache in dem Urtheile die menſchliche Seele iſt ein Geiſt, deutlich zu erkennen, bediene ich mich des Zwiſchenmerkmals vernünftig, ſo daß ich vermittelſt deſſelben ein Geiſt zu ſeyn als ein mittelbares Merkmal der menſchlichen Seele anſehe. Es müſſen nothwendig hier drey Urtheile vorkommen, nemlich:

1. ein Geiſt ſeyn iſt ein Merkmal des vernünftigen,
2. vernünftig iſt ein Merkmal der menſchlichen Seele,
3. ein Geiſt ſeyn iſt ein Merkmal der menſchlichen Seele, denn die Vergleichung eines entfernten Merkmals mit der Sache ſelbſt iſt nicht anders wie durch dieſe drey Handlungen möglich.

In der Form der Urtheile würden ſie ſo lauten: Alles vernünftige iſt ein Geiſt, die Seele des Menſchen iſt vernünftig, folglich iſt die Seele des Menſchen ein Geiſt. Dieſes iſt nun ein bejahender Vernunftſchluß. Was die verneinenden anlangt, ſo fällt es eben ſo leicht in die Augen, daß weil ich den Widerſtreit eines Prädikats und Subjekts nicht jederzeit klar genug erkenne, ich mich, wenn ich kann, des Hülfsmittels bedienen müſſe, meine Einſicht durch ein Zwiſchenmerkmal zu erleichtern. Setzet, man lege mir das verneinende Urtheil vor: Die Dauer Gottes iſt durch keine Zeit zu meſſen, und ich finde nicht, daß mir dieſes Prädikat, ſo unmittelbar mit dem Subjekte verglichen, eine genugſam klare Idee des Widerſtreits gebe, ſo bediene ich mich eines Merkmals, das ich mir unmittelbar in dieſem Subjekte vorſtellen kann, und vergleiche das Prädikat damit, und vermittelſt deſſelben mit der Sache ſelbſt. Durch die Zeit meßbar ſeyn widerſtreitet allem Unveränderlichen, unveränderlich aber iſt ein Merkmal Gottes alſo u. ſ. w. Dieſes förmlich ausgedruckt, würde ſo lauten: Nichts unveränderliches iſt meßbar durch die Zeit, die Dauer Gottes iſt unveränderlich, folglich u. ſ. w.

§. 2.

Von den oberſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe.

Aus dem Angeführten erkennet man, daß die erſte und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftſchlüſſe ſey: Ein

Merkmal vom Merkmal iſt ein Merkmal der Sache ſelbſt (nota notae est etiam nota rei ipſius) von allen verneinenden: Was dem Merkmal eines Dinges widerſpricht, widerſpricht dem Dinge ſelbſt (repugnans notae repugnat rei ipſi). Keiner dieſer Regeln iſt ferner eines Beweiſes fähig. Denn ein Beweis iſt nur durch einen oder mehr Vernunftſchlüſſe möglich, die oberſte Formel aller Vernunftſchlüſſe demnach beweiſen wollen, würde heißen im Cirkel ſchließen. Allein daß dieſe Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schlußart enthalten, erhellet daraus, weil diejenige, die ſonſt bis daher von allen Logikern für die erſte Regel aller Vernunftſchlüſſe gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus den unſrigen entlehnen müſſen. Das Dictum de omni, der oberſte Grund aller bejahenden Vernunftſchlüſſe lautet alſo: Was von einem Begrif allgemein bejahet wird, wird auch von einem jeden bejahet, der unter ihm enthalten iſt. Der Beweisgrund hievon iſt klar. Derjenige Begrif, unter welchem andere enthalten ſind, iſt allemal als ein Merkmal von dieſen abgeſondert worden; was nun dieſem Begrif zukommt, das iſt ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen ſelbſt, von denen er iſt abgeſondert worden, d. i. er kommt denen niedrigen zu, die unter ihm enthalten ſind. Ein jeder, der nur einigermaßen in logiſchen Kenntniſſen unterwieſen iſt, ſiehet leicht ein: daß dieſes Dictum lediglich um dieſes Grundes willen wahr ſey und daß es alſo unter unſerer erſten Regel ſtehe. Das Dictum de nullo ſteht in eben ſolchem Verhältniß gegen unſre zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneinet wird, das wird auch von allen demjenigen verneinet, was unter demſelben enthalten iſt. Denn derjenige Begrif, unter welchem dieſe andern enthalten ſind, iſt nur ein von ihnen abgeſondertes Merkmal. Was aber dieſem Merkmal widerſpricht, das widerſpricht auch den Sachen ſelbſt; folglich, was den höhern Begriffen widerſpricht, muß auch den niedrigen widerſtreiten, die unter ihm ſtehen.

§. 3.

Von reinen und vermiſchten Vernunftſchlüſſen.

Es iſt jedermann bekannt, daß es unmittelbare Schlüſſe gebe, da aus einem Urtheil die Wahrheit eines andern ohne einen Mittelbegrif unmittelbar erkannt wird. Um deswillen ſind dergleichen Schlüſſe auch keine Vernunftſchlüſſe; z. E. aus dem Saze: Eine jede Materie iſt veränderlich, folgt geradezu: was nicht veränderlich iſt, iſt nicht Materie. Die Logiker zählen

zählen verſchiedene Arten ſolcher unmittelbaren Schlußfolgen, worunter ohne Zweifel die durch die logiſche Umkehrung, ingleichen durch die Contrapoſition die vornehmſten ſind.

Wenn nun ein Vernunftſchluß nur durch drey Sätze geſchieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftſchluſſe nur eben vorgetragen worden, ſo nenne ich ihn einen reinen Vernunftſchluß (ratiocinium purum) iſt er aber nur möglich, indem mehr wie drey Urtheile mit einander verbunden ſind, ſo iſt er ein vermengter Vernunftſchluß, (ratiocinium hybridum). Setzet nemlich, daß zwiſchen die drey Hauptſätze noch ein aus ihm gefolgerter unmittelbarer Schluß müſſe geſchoben werden und alſo ein Satz mehr dazu komme, als ein reiner Vernunftſchluß erlaubt, ſo iſt es ratiocinium hybridum, z. E. Gedenket euch, es ſchlöße jemand alſo:

Nichts was verweslich iſt, iſt einfach,
Mithin kein einfaches iſt verweslich
Die Seele des Menſchen iſt einfach
Alſo die Seele des Menſchen iſt nicht verweslich,

ſo würde er zwar keinen eigentlich zuſammengeſetzten Vernunftſchluß haben, weil dieſer aus mehreren Vernunftſchlüſſen beſtehen ſoll, dieſer aber enthält außerdem was zu einem Vernunftſchluß erfodert wird, noch einen unmittelbaren Schluß durch die Contrapoſition und enthält vier Sätze.

Wenn aber auch würklich nur drey Urtheile ausgedruckt würden, allein die Folge des Schlußſatzes aus dieſen Urtheilen wäre nur möglich Kraft einer erlaubten logiſchen Umkehrung, Contrapoſition oder einer andern logiſchen Veränderung eines dieſer Vorderurtheile ſo wäre gleichwohl der Vernunftſchluß ein ratiocinium hybridum; denn es kommt hier gar nicht darauf an, was man ſagt, ſondern was man unumgänglich nöthig hat, dabey zu denken, wenn eine richtige Schlußfolge ſoll vorhanden ſeyn. Nehmet einmal an, in dem Vernunftſchluſſe

Nichts verwesliches iſt einfach,
die Seele des Menſchen iſt einfach,

alſo, die Seele des Menſchen iſt nicht verweslich, ſey nur inſofern eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Oberſatzes ſagen kann: nichts verwesliches iſt einfach, folglich nichts einfaches iſt verweslich, ſo bleibt der Vernunftſchluß immer ein vermiſchter Schluß, weil ſeine Schlußkraft auf der geheimen Dazufügung dieſer unmittelbaren Folgerung beruhet, die man wenigſtens in Gedanken haben muß.

§. 4.

In der ſogenannten erſten Figur ſind einzig und allein reine Vernunftſchlüſſe möglich, in den drey übrigen lediglich vermiſchte.

Wenn ein Vernunftſchluß unmittelbar nach einer von unſern zwey eben angeführten Regeln geführt wird, ſo iſt er jederzeit in der erſten Figur. Die erſte Regel heißt alſo: ein Merkmal B von einem Merkmal C einer Sache A iſt ein Merkmal der Sache A ſelbſt. Hieraus entſpringen drey Sätze:

	C B
C hat zum Merkmal B	Was vernünftig iſt, iſt ein Geiſt,
	A C
A hat zum Merkmal C	Die menſchliche Seele iſt vernünftig
	A B
Alſo hat A zum Merkm. B	Alſo iſt die menſchl. Seele ein Geiſt.

Es iſt ſehr leicht, mehr ähnliche und unter andern auch auf die Regel der verneinenden Schlüſſe anzuwenden, um ſich zu überzeugen, daß, wenn ſie dieſen gemäs ſind, ſie jederzeit in der erſten Figur ſtehen, daß ich hier mit Recht eine ekelhafte Weitläuftigkeit zu verhüten ſuche. Man wird auch leichtlich gewahr, daß dieſe Regeln der Vernunftſchlüſſe nicht erfodern, daß außer dieſen Urtheilen irgend dazwiſchen eine unmittelbare Schlußfolge aus einem oder andern derſelben müſſe geſchoben werden, wofern das Argument ſoll bündig ſeyn, daher iſt der Vernunftſchluß in der erſten Figur von einer Art.

In der zweyten Figur ſind keine andre als vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

Die Regel der zweyten Figur iſt dieſe: Wenn ein Merkmal eines Dinges widerſpricht, das widerſpricht dem Dinge ſelbſt. Dieſer Satz iſt nur darum wahr, weil dasjenige, dem ein Merkmal widerſpricht, das widerſpricht auch dieſem Merkmale, was aber einem Merkmale widerſpricht, widerſtreitet der Sache ſelbſt; alſo dasjenige, dem ein Merkmal einer Sache widerſpricht, das widerſtreitet der Sache ſelbſt. Hier iſt nun offenbar, daß bloß deswegen, weil ich den Oberſatz als einen verneinenden Satz ſchlechthin umkehren kann, eine Schlußfolge vermittelſt des Unterſatzes auf die Concluſion möglich iſt. Demnach muß dieſe Umkehrung dabey geheim gedacht werden, ſonſt ſchließen meine Sätze nicht. Der durch die Umkehrung herausgebrachte Satz aber iſt eine eingeſchobene unmittelbare Folge aus den erſteren, und der Vernunftſchluß hat vier Urtheile, und iſt ein ratiocinium hybridum, z. E. wenn ich ſage,

Kein Geiſt iſt theilbar,
alle Materie iſt theilbar,
folglich iſt keine Materie ein Geiſt;

ſo ſchließe ich recht, nur die Schlußkraft ſteckt darin, weil aus dem erſten Satz, kein Geiſt iſt theilbar, durch eine unmittelbare Folgerung fließt, folglich nichts theilbares iſt ein Geiſt und nach dieſem alles nach der allgemeinen Regel aller Vernunftſchlüſſe richtig folgt. Aber da nur Kraft dieſer daraus zu ziehenden unmittelbaren Folgerung eine Schlußfähigkeit in dem Argumente iſt, ſo gehört dieſelbe mit dazu und er hat vier Urtheile:

Kein Geiſt iſt theilbar,
Und daher nichts theilbares iſt ein Geiſt;
Alle Materie iſt theilbar,
Mithin keine Materie iſt ein Geiſt.

In der dritten Figur ſind keine andere als vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

Die Regel der dritten Figur iſt folgende: Was einer Sache zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht einigen, die unter einem andern Merkmale dieſer Sache enthalten ſind. Dieſer Satz ſelber iſt nur darum wahr, weil ich das Urtheil, in welchem geſagt wird, daß ein anderes Merkmal dieſer Sache zukommt (per conversionem logicam) umkehren kann, wodurch es der Regel aller Vernunftſchlüſſe gemäs wird. Es heißt z. E.

Alle Menſchen ſind Sünder;
Alle Menſchen ſind vernünftig:
alſo einige vernünftige ſind Sünder.

Dieſes ſchließt nur, weil ich durch eine Umkehrung per accidens aus dem Unterſatz alſo ſchließen kann: folglich ſind einige vernünftige Weſen Menſchen und alsdenn werden die Begriffe nach der Regel aller Vernunftſchlüſſe verglichen, aber nur vermittelſt eines eingeſchobnen unmittelbaren Schluſſes, und man hat ein ratiocinium hybridum

Alle Menſchen ſind Sünder,
Alle Menſchen ſind vernünftig;
mithin einige Vernünftige ſind Menſchen,
alſo einige Vernünftige ſind Sünder.

Eben daſſelbe kann man ſehr leicht in der verneinenden Art dieſer Figur zeigen, welches ich um der Kürze willen weglaſſe.

In der vierten Figur ſind keine andere wie vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

Die Schlußart in dieſer Figur iſt ſo unnatürlich, und gründet ſich auf ſo viel mögliche Zwiſchenſchlüſſe, die als eingeſchoben gedacht werden müſſen, daß die Regel, die ich davon allgemein vortragen könnte, ſehr dunkel und unverſtändlich ſeyn würde. Um deswillen will ich nur ſagen, um welcher Bedingung eine Schlußkraft darinnen liegt. In den verneinenden Arten dieſer Vernunftſchlüſſe iſt darum, weil ich entweder durch logiſche Umkehrung oder Contrapoſition die Stellen der Hauptbegriffe verändern, und alſo nach jeden Vorderſatze ſeine unmittelbare Schlußfolge gedenken kann, ſo daß dieſe Schlußfolgen die Beziehung bekommen, die ſie in einem Vernunftſchluſſe nach der allgemeinen Regel überhaupt haben müſſen, eine richtige Folgerung möglich. Von den bejahenden aber werde ich zeigen, daß ſie in der vierten Figur gar nicht möglich ſind. Der verneinende Vernunftſchluß nach dieſer Figur wird, wie er eigentlich gedacht werden muß, ſich auf folgende Art darſtellen:

Kein Dummer iſt gelehrt;
folglich Kein Gelehrter iſt dumm.
Einige Gelehrte ſind fromm,
folglich Einige Fromme ſind gelehrt.
alſo einige Fromme ſind nicht dumm.

Es ſey ein Syllogiſmus von der zweyten Art:

Ein jeder Geiſt iſt einfach;
alles Einfache iſt unverweslich:
Alſo einiges Unverwesliche iſt ein Geiſt.

Hier leuchtet deutlich in die Augen, daß das Schlußurtheil, ſo wie es da ſteht, aus den Vorderſätzen gar nicht fließen könne. Man vernimmt dieſes gleich, ſobald man den mittlern Hauptbegrif damit vergleicht. Ich kann nemlich nicht ſagen, einiges Unverwesliche iſt ein Geiſt, weil es einfach iſt, denn darum, weil etwas einfach iſt, iſt es nicht ſofort ein Geiſt. Ferner ſo können durch alle mögliche logiſche Veränderungen die Vorderſätze nicht ſo eingerichtet werden, daß der Schlußſatz oder auch nur ein anderer Satz, aus welchem derſelbe als eine unmittelbare Folge fließt, könnte hergeleitet werden, wenn nemlich nach der in allen Figuren einmal feſtgeſetzten Regel die Hauptbegriffe ihre Stellen ſo haben ſollen, daß der größere Hauptbegrif im Oberſatz, der kleinere im Unterſatze vorkomme *). Und obgleich,

---

*) Dieſe Regel gründet ſich auf die ſynthetiſche Ordnung, nach welcher zuerſt das entferntere und dann das nähere Merkmal mit

wenn ich die Stellen der Hauptbegriffe gänzlich verändere, ſo, daß derjenige der kleinere wird, der vorher der gröſſere war, und umgekehrt, ein Schlußſatz aus dem die gegebene Concluſion flieſſt, kann gefolgert werden, ſo iſt doch alsdenn auch eine gänzliche Verſetzung der Vorderſätze nöthig, und der nach der vierten Figur enthaltene ſogenannte Vernunftſchluß enthält wohl die Materialien, aber nicht die Form, wornach geſchloſſen werden ſoll und iſt gar kein Vernunftſchluß nach der logiſchen Ordnung, in der allein die Eintheilung der vier Figuren möglich iſt, welches bey der verneinenden Schlußart in derſelben Figur ſich ganz anders befindet. Es wird nemlich ſo heiſſen müſſen:

Ein jeder Geiſt iſt einfach,
alles Einfache iſt unverweslich;
alſo ein jeder Geiſt iſt unverweslich,
mithin einiges Unverwesliche iſt ein Geiſt.

Dieſes ſchlieſſt ganz richtig, allein ein dergleichen Vernunftſchluß iſt von dem in der erſten Figur nicht durch eine andere Stelle des mittlern Hauptbegrifs unterſchieden, ſondern nur darinn, daß die Stellen der Vorderſätze verändert *) worden und in dem Schlußſatze die Stellen der Hauptbegriffe. Darinn beſteht aber gar nicht die Veränderung der Figur. Einen Fehler von dieſer Art findet man an dem angeführten Orte der Cruſiſchen Logik, wo man durch dieſe Freyheit die Stelle der Vorderſätze zu verändern geglaubt hat, in der vierten Figur und zwar natürlicher zu ſchlieſſen. Es iſt ſchade um die Mühe, die ſich ein groſſer Geiſt giebt, an einer unnützen Sache beſſern zu wollen. Man kann nur was nützliches thun, wenn man ſie vernichtet.

dem Subjecte verglichen wird. Indeſſen wenn dieſelbe gleich als blos willkührlich angeſehn würde, ſo wird ſie doch unumgänglich nöthig, ſobald man vier Figuren haben will. Denn ſobald es einerley iſt, ob ich das Prädikat der Concluſion in dem Oberſatz oder Unterſatz bringe, ſo iſt die erſte Figur von der vierten gar nicht unterſchieden. Einen dergleichen Fehler findet man in Cruſii Logik, Seite 600. die Anmerk.

*) Denn wenn derjenige Satz der Oberſatz iſt, in dem das Prädikat der Concluſion vorkommt, ſo iſt von der eigentlichen Concluſion, die hier aus den Vorderſätzen unmittelbar flieſſt, der zweyte Satz der Oberſatz und der erſte der Unterſatz. Alsdenn iſt aber alles nach der erſten Figur geſchloſſen, nur ſo, daß der aufgegebene Schlußſatz aus dem, welcher zunächſt aus gedachten Urtheilen folgt, durch eine logiſche Umkehrung gezogen wird.

§. 5.

Die logiſche Eintheilung der vier ſyllogiſtiſchen Figuren iſt eine falſche Spitzfindigkeit.

Man kann nicht in Abrede ſeyn, daß in allen dieſen vier Figuren richtig geſchloſſen werden könne. Nun iſt aber unſtreitig, daß ſie alle, die erſte ausgenommen, nur durch einen Umſchweif und eingemengte Zwiſchenſchlüſſe die Folge beſtimmen, und daß eben derſelbe Schlußſatz aus dem nämlichen Mittelbegriffe in der erſten Figur rein und unvermengt abfolgen würde. Hier könnte man nun denken, daß darum die drey anderen Figuren höchſtens unnütze, nicht aber falſch wären. Allein wenn man die Abſicht erwägt, in der ſie erfunden worden, und noch immer vorgetragen werden, ſo wird man anders urtheilen. Wenn es darauf ankäme, eine Menge von Schlüſſen, die unter die Haupturtheile gemengt wären, mit dieſen ſo zu verwickeln, daß, indem einige ausgedrückt, andere verſchwiegen würden, es viele Kunſt koſtete, ihre Uebereinſtimmung mit den Regeln zu ſchlüſſen, zu beurtheilen, ſo würde man wohl eben nicht mehr Figuren, aber doch mehr räthſelhafte Schlüſſe, die Kopfbrechens genug machen könnten, noch darzu erſinnen können. Es iſt aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, ſondern aufzulöſen, nicht verdeckt, ſondern augenſcheinlich etwas vorzutragen. Daher ſollen dieſe vier Schlußarten einfach, unvermengt, und ohne verdeckte Nebenſchlüſſe ſeyn, ſonſt iſt ihnen die Freyheit nicht zugeſtanden, in einem logiſchen Vortrage als Formeln der deutlichſten Vorſtellung eines Vernunftſchluſſes zu erſcheinen. Es iſt auch gewiß, daß bis daher alle Logiker ſie ~~der~~ einfache Vernunftſchlüſſe ohne nothwendige Dazwiſchenſetzung von andern Urtheilen angeſehen haben, ſonſt würde ihnen niemals dieſes Bürgerrecht ſeyn ertheilt worden. Es ſind alſo die übrigen drey Schlußarten als Regeln der Vernunftſchlüſſe überhaupt richtig, als ſolche aber die einen einfachen und reinen Schluß enthielten, falſch. Dieſe Unrichtigkeit, welche es zu einem Rechte macht, Einſichten verwickeln zu dürfen, anſtatt, daß die Logik zu ihrem eigenthümlichen Zwecke hat, alles auf die einfachſte Erkenntnisart zu bringen, iſt um deſto größer, jemehr beſondere Regeln (deren eine jede Figur etliche eigene hat) nöthig ſeyn, um bey dieſen Seitenſprüngen ſich nicht ſelbſt ein Bein unterzuſchlagen. In der That wo jemals auf eine gänzlich unnütze Sache viel Scharfſinnigkeit verwandt, und viel ſcheinbare Gelehrſamkeit verſchwendet worden iſt, ſo iſt's dieſe. Die ſogenannten Modi, die in jeder Figur möglich ſind, durch ſeltſame Wörter angedeutet, die zugleich mit viel geheimer Kunſt Buchſtaben enthalten, welche die Verwandlung in die erſte erleichtern, werden künftighin eine ſchätzbare Seltenheit von der Denkungsart des menſchlichen Verſtandes enthalten, wenn dereinſt der ehrwürdige Roſt des Alterthums einer beſſer unterwieſenen Nachkommenſchaft die emſigen und vergeblichen Bemühungen ihrer Vorfahren an dieſen Ueberbleibſeln wird bewundern und bedauern lehren.

Es iſt auch leicht, die erſte Veranlaſſung zu dieſer Spitzfindigkeit zu entdecken. Derjenige, ſo zuerſt einen Syllogiſmus in drey Reihen übereinander ſchrieb, ihn wie ein Schachbret anſahe, und verſuchte, was aus der Verſetzung der Stellen des Mittelbegrifs herauskommen möchte, der war eben ſo betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als einer, der ein Anagram im Namen findet. Es war eben ſo kindiſch, ſich über das eine wie über das andere zu erfreuen, vornemlich da man darüber vergas, daß man nichts neues in Anſehung der Deutlichkeit, ſondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit, aufbrächte. Allein es iſt einmal das Loos des menſchlichen Verſtandes ſo bewandt; entweder er iſt grübleriſch und geräth auf Fratzen, oder haſchet verwegen nach zu groſſen Gegenſtänden, und bauet Luftſchlöſſer. Von dem groſſen Haufen der Denker wählt der eine die Zahl 666, der andere den Urſprung der Thiere und Pflanzen, oder die Geheimniſſe der Vorſehung. Der Irrthum, darinn beyde gerathen, iſt von ſehr verſchiedenem Geſchmack, ſo wie die Köpfe verſchieden ſind.

Die wiſſenswürdigen Dinge häufen ſich zu unſern Zeiten. Bald wird unſere Fähigkeit zu ſchwach, und unſere Lebenszeit zu kurz ſeyn, nur den nützlichſten Theil daraus zu faſſen. Es bieten ſich Reichthümer im Ueberfluſſe dar, welche einzunehmen wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müſſen. Es wäre beſſer geweſen, ſich niemals damit zu beläſtigen.

Ich würde mir zu ſehr ſchmeicheln, wenn ich glaubte, daß die Arbeit von einigen Stunden vermögend ſeyn werde, den Coloſſen umzuſtürzen, der ſein Haupt in die Wolken des Alterthums verbirgt, und deſſen Füſſe von Thon ſind. Meine Abſicht iſt nur, Rechenſchaft zu geben, weswegen ich in dem logiſchen Vortrage, in welchem ich nicht alles meiner Einſicht gemäs errichten kann, ſondern manches dem herrſchenden Geſchmacke zu Gefallen thun muß, in dieſen Materien nur kurz ſeyn werde, um die Zeit, die ich dabey gewinne, zur wirklichen Erweiterung nützlicher Einſichten zu verwenden.

Es giebt noch eine gewiſſe andere Brauchbarkeit der Syllogiſtik, nämlich vermittelſt ihrer in einem gelehrten Wortwechſel dem unbehutſamen den Rang abzulaufen. Da dieſes aber zur Athletik der Gelehrten gehört, einer Kunſt, die ſonſten wohl ſehr nützlich ſeyn mag, nur daß ſie nicht viel zum Vortheil der Wahrheit beyträgt, ſo übergehe ich ſie hier mit Stillſchweigen.

§. 6.

Schlußbetrachtung.

Wir ſind demnach belehrt, daß die oberſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe führe, die man die erſte Figur nennet, daß alle andere Verſetzungen des Mittelbegrifs nur eine richtige Schlußfolge geben, indem ſie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf ſolche Sätze führen, die in der einfältigen Ordnung der erſten Figur verknüpft ſind, daß es unmöglich ſey, in mehr wie einer Figur einfach und unvermengt zu ſchlieſen, weil doch immer nur die erſte Figur, die durch verſteckte Folgerungen in einem Vernunftſchluſſe verborgen liegt, die Schlußkraft enthält und die veränderte Stellung der Begriffe nur einen kleinen oder größern Umſchweif verurſacht, den man zu durchlaufen hat, um die Folge einzuſehen, und daß die Eintheilung der Figuren überhaupt, in ſofern ſie reine und mit keinen Zwiſchenurtheilen vermiſchte Schlüſſe enthalten ſollen, falſch und unmöglich ſey. Wie unſere allgemeine Grundregeln aller Vernunftſchlüſſe zugleich die beſondern Regeln der ſo genannten erſten Figur enthalten, imgleichen, wie man aus dem gegebenen Schlußſatze und dem mittlern Hauptbegriffe ſogleich einen jeden Vernunftſchluß aus einer der übrigen Figuren ohne die unnütze Weitläuftigkeit der Reductionsformeln in die erſte und einfache Schlußart verändern könne, ſo daß entweder die Concluſion ſelbſt oder ein Satz, daraus dieſe durch unmittelbare Folgerung fließt, geſchloſſen wird, iſt aus unſerer Erläuterung ſo leicht abzunehmen, daß ich mich dabey nicht aufhalte.

Ich will dieſe Betrachtung nicht endigen, ohne einige Anmerkungen beygefügt zu haben, die auch anderweitig von erheblichen Nutzen ſeyn könnten.

Ich ſage demnach erſtlich daß ein *deutlicher* Begrif nur durch ein *Urtheil*, ein *vollſtändiger* aber nicht anders als durch einen *Vernunftſchluß* möglich ſey. Es wird nemlich zu einem deutlichen Begrif erfodert, daß ich etwas als ein Merkmal eines Dinges klar erkenne, dieſes aber iſt ein Urtheil. Um einen deutlichen Begrif vom Körper zu haben, ſtelle ich mir die Undurchdringlichkeit als ein Merkmal deſſelben klar vor. Dieſe Vorſtellung aber iſt nichts anders als der Gedanke, ein Körper iſt undurchdringlich. Hiebey iſt nur zu merken, daß dieſes Urtheil nicht der deutliche Begrif ſelbſt, ſondern die Handlung ſey, wodurch er wirklich wird; denn die Vorſtellung, die nach dieſer Handlung von der Sache ſelbſt entſpringt, iſt deutlich. Es iſt leicht zu zeigen, daß ein vollſtändiger Begrif nur durch einen Vernunftſchluß möglich ſey, man darf nur den erſten Paragraph dieſer Abhandlung nachſehen. Um deswillen könnte man einen deutlichen Begrif auch einen ſolchen nennen, der durch ein Urtheil klar iſt, einen vollſtändigen aber, der durch einen Vernunftſchluß deutlich iſt. Iſt die Vollſtändigkeit vom erſten Grade, ſo iſt der Vernunftſchluß ein einfacher, iſt ſie vom zweyten oder dritten, ſo iſt ſie nur durch eine Reihe von Kettenſchlüſſen, die der Verſtand nach der Art eines Sorites verkürzt, möglich. Hieraus erhellet auch ein weſentlicher Fehler der Logik, ſo wie ſie gemeiniglich abgehandelt wird, daß von den deutlichen und vollſtändigen Begriffen eher gehandelt wird, wie von Urtheilen und Vernunftſchlüſſen, obgleich jene nur durch dieſe möglich ſind.

Zweytens eben ſo augenſcheinlich wie es iſt, daß zum vollſtändigen Begriffe keine andere Grundkraft der Seele erfodert werde, wie zum deutlichen, (indem eben dieſelbe Fähigkeit, die etwas unmittelbar als ein Merkmal in einem Dinge erkennet, auch in dieſem Merkmale wieder ein anderes Merkmal vorzuſtellen, und alſo die Sache durch ein entferntes Merkmal zu denken gebraucht wird;) eben ſo leicht fällt es auch in die Augen, daß Verſtand und Vernunft d. i. das Vermögen deutlich zu erkennen, und dasjenige, Vernunftſchlüſſe zu machen, keine verſchiedene Grundfähigkeiten ſind. Beyde ſtehen im Vermögen zu urtheilen; wenn man aber mittelbar urtheilt, ſo ſchließt man.

Drittens iſt hieraus auch abzunehmen, daß die obere Erkenntnißkraft ſchlechterdings nur auf dem Vermögen zu urtheilen beruhe. Demnach wenn ein Weſen urtheilen kann, ſo hat es die obere Erkenntnißfähigkeit. Findet man Urſache, ihm dieſe letztere abzuſprechen, ſo vermag es auch nicht zu urtheilen. Die Verabſäumung ſolcher Betrachtungen hat einen berühmten Gelehrten veranlaßt, den Thieren deutliche Begriffe zuzugeſtehn. Ein Ochs, heißt es, hat in ſeiner Vorſtellung vom Stalle, doch auch eine klare Vorſtellung von ſeinem Merkmale der Thüre, alſo einen deutlichen Begrif vom Stalle. Es iſt leicht, hier die Verwirrung zu verhüten. Nicht darin beſteht die Deutlichkeit eines Begrifs, daß dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge iſt, klar vorgeſtellt werde, ſondern daß es *als* ein Merkmal des Dinges erkannt werde. Die Thüre iſt zwar etwas zum Stalle gehöriges, und kann zum Merkmal deſſelben dienen, aber nur derjenige, der das Urtheil abfaßt: *dieſe Thüre gehört zu dieſem Stalle*, hat einen deutlichen Begrif von dem Gebäude, und dieſes iſt ſicherlich über das Vermögen des Viehes.

Ich gehe noch weiter und ſage: es iſt ganz was anders, Dinge von einander *unterſcheiden*, und den *Unterſcheid* der Dinge *erkennen*. Das Letztere iſt nur durch Urtheilen möglich, und kann von keinem unvernünftigen Thiere geſchehen. Folgende Eintheilung kann von großen Nutzen ſeyn. *Logiſch unterſcheiden*, heißt erkennen, daß ein Ding A nicht B ſey, und iſt jederzeit ein verneinendes Urtheil, *phyſiſch unterſcheiden*, heißt, durch verſchiedene Vorſtellungen zu verſchiedenen Handlungen getrieben werden.

Der Hund unterſcheidet den Braten vom Brodte, weil er anders vom Braten, als vom Brodte gerührt wird (denn verſchiedene Dinge verurſachen verſchiedene Empfindungen,) und die Empfindungen vom erſtern iſt ein Grund einer andern Begierde in ihm als die vom letztern, *) nach der natürlichen Verknüpfung ſeiner Triebe mit ſeinen Vorſtellungen. Man kann hieraus die Veranlaſſung ziehen, dem weſentlichen Unterſchiede der vernünftigen und vernunftloſen Thiere beſſer nachzudenken. Wenn man einzuſehen vermag, was denn dasjenige vor eine geheime Kraft ſey, wodurch das Urtheilen möglich wird, ſo wird man den Knoten auflöſen. Meine jetzige Meynung geht dahin, daß dieſe Kraft oder Fähigkeit nichts anders ſey, als das Vermögen des innern Sinnes d. i. ſeine eigene Vorſtellungen zum Objecte ſeiner Gedanken zu machen. Dieſes Vermögen iſt nicht aus einem andern abzuleiten, es iſt ein Grundvermögen im eigentlichen Verſtande und kann, wie ich davor halte, blos vernünftigen Weſen eigen ſeyn. Auf demſelben aber beruhet die ganze obere Erkenntnißkraft. Ich ſchließe mit einer Vorſtellung, die denenjenigen angenehm ſeyn muß, welche das Vergnügen über die Einheit in den menſchlichen Erkenntniſſen empfinden können. Alle bejahende Urtheile ſtehen unter einer gemeinſchaftlichen Formel dem Satze der Einſtimmung: Cuilibet ſubjecto competit praedicatum ipſi identicum alle verneinende unter dem Satze des Widerſpruchs: Nulli ſubjecto competit praedicatum ipſi oppoſitum. Alle bejahende Vernunftſchlüſſe ſind unter der Regel enthalten: Nota notae eſt nota rei ipſius, alle verneinende unter dieſen: Oppoſitum notae opponitur rei ipſi. Alle Urtheile, die unmittelbar unter den Sätzen der Einſtimmung oder des Widerſpruchs ſtehen, das iſt, bey denen weder die Identität noch der Widerſtreit durch ein Zwiſchenmerkmal (mithin nicht vermittelſt der Zergliederung der Begriffe) ſondern unmittelbar eingeſehen wird, ſind unerweisliche Urtheile, diejenige, wo ſie mittelbar erkannt werden kann, ſind erweislich. Die menſchliche Erkenntniß iſt voll ſolcher unerweislicher Urtheile. Vor jeglicher Definition kommen deren etliche vor, ſobald man um zu ihr zu gelangen, dasjenige, was man zunächſt und unmittelbar an einem Dinge erkennet, ſich als ein Merkmal deſſelben vorſtellt. Diejenigen Weltweiſen irren, die ſo verfahren, als wenn es gar keine unerweißliche Grundwahrheiten auſſer einem gebe. Diejenigen irren eben ſo ſehr, die ohne genugſame Gewährleiſtung zu freygebig ſind, verſchiedene ihrer Sätze dieſes Vorzugs zu würdigen.

---

*) Es iſt in der That von der äuſerſten Erheblichkeit, bey der Unterſuchung der thieriſchen Natur hierauf acht zu haben. Wir werden an ihnen lediglich äuſere Handlungen gewahr, deren Verſchiedenheit unterſchiedliche Beſtimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Innern diejenige Handlung der Erkenntnißkraft vorgeht, da ſie ſich der Uebereinſtimmung oder des Widerſtreits desjenigen, was in einer Empfindung iſt, mit dem, was in einer andern befindlich iſt, bewußt ſeyn und alſo urtheilen, das folgt gar nicht daraus.

Träume
eines Geiſterſehers,
erläutert
durch
Träume der Metaphyſik.

Immanuel Kant.

BIBL. UNIVERS. LIPS.
EX
DONO
UCKERMANN

> velut aegri ſomnia, vanae
> Finguntur ſpecies.
>
> Horat.

Riga und Mietau,
bey Johann Friedrich Hartknoch.
1766.

([illegible])

Ein Vorbericht

der ſehr wenig vor die Ausführung verſpricht.

für

Das Schattenreich iſt das Paradies der Phantaſten. Hier finden ſie ein unbegränztes Land, wo ſie ſich nach Belieben anbauen können. Hypochondriſche Dünſte, Ammenmärchen und Kloſterwunder laſſen es ihnen an Bauzeug nicht ermangeln. Die Philoſophen zeichnen den Grundriß, und ändern ihn wiederum, oder verwerfen ihn, wie ihre Gewohnheit iſt. Nur das heilige Rom hat daſelbſt einträgliche Provinzen; die zwey Kronen des unſichtbaren Reichs ſtützen die dritte, als das hinfällige Diadem ſeiner irdiſchen Hoheit, und die Schlüſſel, welche die beyden Pforten der andern Welt aufthun, öffnen zugleich ſympathetiſch die Kaſten der gegenwärtigen. Dergleichen Rechtſame des Geiſterreichs, in ſo fern es durch die Gründe der Staatsklugheit bewieſen iſt, erheben ſich weit über alle ohnmächtige Einwürfe der Schulweiſer, und ihr Gebrauch oder Mißbrauch iſt ſchon zu ehrwürdig, als daß er ſich einer ſo verworfenen Prüfung auszuſetzen nöthig hätte. Allein die gemeinen Erzählungen, die ſo viel Glauben finden und wenigſtens ſo ſchlecht beſtritten ſind, weswegen laufen die ſo ungenützt oder ungeahndet umher, und ſchleichen ſich ſelbſt in die Lehrverfaſſungen ein, ob ſie gleich den Beweis vom Vortheil hergenommen (argumentum ab utili) nicht vor ſich haben, welcher der überzeugendſte unter allen iſt? Welcher Philoſoph hat nicht einmal, zwiſchen den Betheurungen eines vernünftigen und veſtüberredeten Augenzeugen und der inneren Gegenwehr eines unüberwindlichen Zweifels, die einfältigſte Figur gemacht, die man ſich vorſtellen kann?

Soll

Soll er die Richtigkeit aller ſolcher Geiſtererſcheinungen gänzlich abläugnen? Was kann er vor Gründe anführen ſie zu widerlegen? Soll er auch nur eine einzige dieſer Erzählungen als wahrſcheinlich einräumen? wie wichtig wäre ein ſolches Geſtändniß, und in welche erſtaunliche Folgen ſieht man hieraus, wenn auch nur eine ſolche Begebenheit als bewieſen vorausgeſetzet werden könnte? Es iſt wohl noch ein dritter Fall übrig, nämlich ſich mit dergleichen vorwitzigen oder müßigen Fragen gar nicht zu bemengen und ſich an das Nützliche zu halten. Weil dieſer Anſchlag aber vernünftig iſt, ſo iſt er jederzeit von gründlichen Gelehrten durch die Mehrheit der Stimmen verworfen worden.

Da es eben ſo wohl ein dummes Vorurtheil iſt, von vielem, das mit einigem Schein der Wahrheit erzählt wird, ohne Grund Nichts zu glauben, als von dem, was das gemeine Gerücht ſagt, ohne Prüfung Alles zu glauben, ſo ließ ſich der Verfaſſer dieſer Schrift um dem erſten Vorurtheile auszuweichen, zum Theil von dem letzteren fortſchleppen. Er bekennt mit einer gewiſſen Demüthigung, daß er ſo treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuſpüren. Er fand — — — wie gemeiniglich, wo man nichts zu ſuchen hat — — — er fand nichts. Nun iſt dieſes wohl an ſich ſelbſt ſchon eine hinlängliche Urſache, ein Buch zu ſchreiben; allein, es kam noch dasjenige hinzu, was beſcheidenen Verfaſſern ſchon mehrmalen Bücher abgedrungen hat, das ungeſtüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde. Ueberdem war ein großes Werk gekauft, und welches noch ſchlimmer iſt, geleſen worden, und dieſe Mühe ſollte nicht verloren ſeyn. Daraus entſtand nun die gegenwärtige Abhandlung, welche, wie man ſich ſchmeichelt, den Leſer nach der Beſchaffenheit der Sache völlig befriedigen ſoll, indem er das vornehmſte nicht verſtehen, das andere nicht glauben, das übrige aber belachen wird.

Der erſte Theil,

welcher dogmatiſch iſt.

Erſtes Hauptſtück.

Ein verwickelter metaphyſiſcher Knoten, den man nach Belieben auflöſen oder abhauen kann.

Wenn alles dasjenige, was von Geiſtern der Schulknabe herbetet, der große Haufe erzählt, und der Philoſoph demonſtrirt, zuſammen genommen wird, ſo ſcheint es keinen kleinen Theil von unſerm Wiſſen auszumachen. Nichts deſtoweniger getraue ich mich zu behaupten, daß, wenn es Jemand einfiele, ſich bey der Frage etwas zu verweilen: was denn das eigentlich vor ein Ding ſey, wovon man unter dem Namen eines Geiſtes ſo viel zu verſtehen glaubt, er alle dieſe Vielwiſſer in die beſchwerlichſte Verlegenheit verſetzen würde. Das methodiſche Geſchwätz der hohen Schulen iſt oftmals nur ein Einverſtändniß, durch veränderliche Wortbedeutungen einer ſchwer zu löſenden Frage auszuweichen, weil das bequeme und mehrentheils vernünftige: Ich weiß nicht, auf Akademien nicht leichtlich gehöret wird. Gewiſſe neuere Weltweiſen, wie ſie ſich gerne nennen laſſen, kommen ſehr leicht über dieſe Frage hinweg. Ein Geiſt, heißt es, iſt ein Weſen, welches Vernunft hat. So iſt es denn alſo keine Wundergabe Geiſter zu ſehen; denn wer Menſchen ſieht, der ſieht Weſen, die Vernunft haben. Allein fährt man fort, dieſes Weſen, was im Menſchen Vernunft hat, iſt nur ein Theil vom Menſchen, und dieſer Theil, der ihn belebt, iſt ein Geiſt. Wohlan denn: ehe ihr alſo beweiſet, daß nur ein geiſtiges Weſen Vernunft haben könne, ſo ſorget doch, daß ich zuvorderſt verſtehe, was ich mir unter einem geiſtigen Weſen vor einen Begrif zu machen habe. Dieſe Selbſttäuſchung, ob ſie gleich grob genug iſt, um mit halb offenen Augen bemerkt zu werden, iſt doch von ſehr begreiflichem Urſprunge. Denn wovon man frühzeitig als ein Kind ſehr viel weiß, davon iſt man ſicher, ſpäter hin und im Alter nichts zu wiſſen, und der Mann der Gründlichkeit wird zuletzt höchſtens der Sophiſt ſeines Jugendwahnes.

Ich weiß alſo nicht, ob es Geiſter gebe, ja was noch mehr iſt, ich weiß nicht einmal, was das Wort **Geiſt** bedeute. Da ich es indeſſen oft ſelbſt gebraucht oder andere habe brauchen hören, ſo muß doch etwas darunter verſtanden werden, es mag nun dieſes Etwas ein Hirngeſpinſt oder was Wirkliches ſeyn. Um dieſe verſteckte Bedeutung auszuwickeln, ſo halte ich meinen ſchlecht verſtandenen Begriff an allerley Fälle der Anwendung, und dadurch, daß ich bemerke auf welchen er trifft und welchem er zuwider iſt, verhoffe ich deſſen verborgenen Sinn zu entfalten.*)

---

*) Wenn der Begriff eines Geiſtes von unſern eignen Erfahrungsbegriffen abgeſondert wäre, ſo würde das Verfahren ihn deutlich zu machen leicht ſeyn, indem man nur diejenigen Merkmale anzuzeigen hätte, welche uns die Sinne an dieſer Art Weſen offenbareten, und wodurch wir ſie von materiellen Dingen unterſcheiden. Nun aber wird von Geiſtern geredet, ſelbſt alsdenn, wenn man zweifelt ob es gar dergleichen Weſen gebe. Alſo kann der Begrif von der geiſtigen Natur nicht als ein von der Erfahrung abſtrahirter behandelt werden. Fragt ihr aber: wie iſt man denn zu dieſem Begrif überhaupt gekommen, wenn es nicht durch Abſtraktion geſchehen iſt? Ich antworte: viele Begriffe entſpringen durch geheime und dunkele

Nehmet etwa einen Raum von einem Cubikfuß, und ſetzet, es ſey etwas, das dieſen Raum erfüllt, d. i. dem Eindringen jedes andern Dinges widerſtehet, ſo wird niemand das Weſen, was auf ſolche Weiſe im Raum iſt, geiſtig nennen. Es würde offenbar materiell heißen, weil es ausgedehnt, undurchdringlich, und, wie alles Körperliche, der Theilbarkeit und den Geſetzen des Stoßes unterworfen iſt. Bis dahin ſind wir noch auf dem gebähnten Gleiſe anderer Philoſophen. Allein denket euch ein einfaches Weſen,

und

---

lele Schlüſſe bey Gelegenheit der Erfahrungen, und pflanzen ſich nachher auf andere fort ohne Bewußtſeyn der Erfahrung ſelbſt oder des Schluſſes, welcher den Begriff über dieſelbe errichtet hat. Solche Begriffe kann man erſchlichene nennen. Dergleichen ſind viele, die zum Theil nichts als ein Wahn der Einbildung, zum Theil auch wahr ſeyn, indem auch dunkle Schlüſſe nicht immer irren. Der Redegebrauch und die Verbindung eines Ausdrucks mit verſchiedenen Erzählungen, in denen jederzeit einerley Hauptmerkmal anzutreffen iſt, geben ihm eine beſtimmte Bedeutung, welche folglich nur dadurch kann entfaltet werden, daß man dieſen verſteckten Sinn durch eine Vergleichung mit allerley Fällen der Anwendung, die mit ihm einſtimmig ſeyn, oder ihm widerſtreiten, aus ſeiner Dunkelheit hervorzieht.

und gebet ihm zugleich Vernunft; wird dies alsdenn die Bedeutung des Wortes Geiſt gerade ausfüllen? Damit ich dieſes entdecke, ſo will ich die Vernunft dem beſagten einfachen Weſen als eine innere Eigenſchaft laſſen, verjetzt es aber nur in äußeren Verhältniſſen betrachten. Und nunmehro frage ich: wenn ich dieſe einfache Subſtanz in jenen Raum vom Cubikfuß, der voll Materie iſt, ſetzen will, wird alsdenn ein einfaches Element derſelben den Platz räumen müſſen, damit ihn dieſer Geiſt erfülle? Meynet ihr, ja? wohlan, ſo wird der gedachte Raum um einen zweyten Geiſt einzunehmen, ein zweytes Elementartheilchen verlieren müſſen, und ſo wird endlich, wenn man fortfährt, ein Cubikfuß Raum von Geiſtern erfüllet ſeyn, deren Klumpe eben ſo wohl durch Undurchdringlichkeit widerſteht, als wenn er voll Materie wäre, und, eben ſo wie dieſe, der Geſetze des Stoßes fähig ſeyn muß. Nun würden aber dergleichen Subſtanzen, ob ſie gleich in ſich Vernunftkraft haben mögen, doch äußerlich von den Elementen der Materie gar nicht unterſchieden ſeyn, bey denen man auch nur die Kräfte ihrer äußeren Gegenwart kennet, und was zu ihren

inneren

inneren Eigenſchaften gehören mag, gar nicht weiß. Es iſt alſo außer Zweifel, daß eine ſolche Art einfacher Subſtanzen nicht geiſtige Weſen heißen würden, davon Klumpen zuſammengeballt werden könnten. Ihr werdet alſo den Begriff eines Geiſtes nur beybehalten können, wenn ihr euch Weſen gedenkt, die ſo gar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig ſeyn können; *) Weſen alſo, welche die Eigenſchaft der Undurchdringlichkeit nicht an ſich haben, und deren ſo viele als man auch will vereinigt niemals ein ſolides Ganze ausmachen. Einfache Weſen von

dieſer

---

*) Man wird hier leichtlich gewahr: daß ich nur von Geiſtern, die als Theile zum Weltganzen gehören, und nicht von dem unendlichen Geiſte rede, der der Urheber und Erhalter deſſelben iſt. Denn der Begriff von der geiſtigen Natur des letzteren iſt leicht, weil er lediglich negativ iſt, und darinn beſteht, daß man die Eigenſchaften der Materie an ihm verneinet, die einer unendlichen und ſchlechterdings nothwendigen Subſtanz widerſtreiten. Dagegen bey einer geiſtigen Subſtanz, die mit der Materie in Vereinigung ſeyn ſoll, wie z. E. der menſchlichen Seele, äußert ſich die Schwierigkeit: daß ich eine wechſelſeitige Verknüpfung derſelben mit körperlichen Weſen zu einem Ganzen denken, und dennoch die einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Weſen ſtatt findet, aufheben ſoll.

dieſer Art werden immaterielle Weſen, und, wenn ſie Vernunft haben, Geiſter genannt werden. Einfache Subſtanzen aber, deren Zuſammenſetzung ein undurchdringliches und ausgedehntes Ganze giebt, werden materielle Einheiten, ihr Ganzes aber Materie heißen. Entweder der Name eines Geiſtes iſt ein Wort ohne allen Sinn, oder ſeine Bedeutung iſt die angezeigte.

Von der Erklärung, was der Begriff eines Geiſtes enthalte, iſt der Schritt noch ungemein weit zu dem Satze, daß ſolche Naturen wirklich, ja auch nur möglich ſeyn. Man findet in den Schriften der Philoſophen recht gute Beweiſe, darauf man ſich verlaſſen kann: daß alles was da denkt einfach ſeyn müſſe, daß eine jede vernünftigdenkende Subſtanz eine Einheit der Natur ſey, und das untheilbare Ich nicht könne in einem Ganzen von viel verbundenen Dingen vertheilt ſeyn. Meine Seele wird alſo eine einfache Subſtanz ſeyn. Aber es bleibt durch dieſen Beweis noch immer unausgemacht, ob ſie von der Art derjenigen ſey, die in dem Raume vereinigt ein ausgedehntes und undurchdringliches Ganze geben und alſo materiell, oder ob ſie im-

materiell

materiell und folglich ein Geiſt ſey, ja ſo gar, ob eine ſolche Art Weſen als diejenige, ſo man geiſtige nennet, nur möglich ſey.

Und hiebey kann ich nicht umhin vor übereilten Entſchließungen zu warnen, welche in den tiefſten und dunkelſten Fragen ſich am leichteſten eindringen. Was nämlich zu den gemeinen Erfahrungsbegriffen gehört, das pflegt man gemeiniglich ſo anzuſehen, als ob man auch ſeine Möglichkeit einſehe. Dagegen was von ihnen abweicht, und durch keine Erfahrung auch nicht einmal der Analogie nach verſtändlich gemacht werden kann, davon kann man ſich freylich keinen Begriff machen, und darum pflegt man es gerne als unmöglich ſofort zu verwerfen. Alle Materie widerſtehet in dem Raume ihrer Gegenwart und heißt darum undurchdringlich. Daß dieſes geſchehe, lehret die Erfahrung, und die Abſtraktion von dieſer Erfahrung bringt in uns auch den allgemeinen Begriff der Materie hervor. Dieſer Widerſtand aber, den Etwas in dem Raume ſeiner Gegenwart leiſtet, iſt auf ſolche Weiſe wohl erkannt, allein darum nicht begriffen. Denn es iſt derſelbe, ſo wie alles, was einer Thätigkeit entgegenwirkt, eine wahre Kraft, und, da ihre Richtung derjenigen entgegen ſteht, wornach die fortgezogne Linien der Annäherung zielen, ſo iſt ſie eine Kraft der Zurückſtoßung, welche der Materie und folglich auch ihren Elementen muß beygelegt werden. Nun wird ſich ein jeder Vernünftiger bald beſcheiden, daß hier die menſchliche Einſicht zu Ende ſey. Denn nur durch die Erfahrung kann man inne werden, daß Dinge der Welt, welche wir materiell nennen, eine ſolche Kraft haben, niemals aber die Möglichkeit derſelben begreifen. Wenn ich nun Subſtanzen anderer Art ſetze, die mit andern Kräften im Raume gegenwärtig ſeyn, als mit jener treibenden Kraft, deren Folge die Undurchdringlichkeit iſt, ſo kann ich freylich eine Thätigkeit derſelben, welche keine Analogie mit meinen Erfahrungsvorſtellungen hat, gar nicht in Concreto denken, und indem ich ihnen die Eigenſchaft nehme, den Raum, in dem ſie wirken, zu erfüllen, ſo ſtehet mir ein Begriff ab, wodurch mir ſonſten die Dinge denklich ſeyn, welche in meine Sinne fallen, und es muß daraus nothwendig eine Art von Undenklichkeit entſpringen. Allein dieſe kann darum nicht als eine erkannte Unmöglichkeit angesehen werden, eben darum, weil das Gegentheil seiner Möglichkeit nach gleichfalls uneingesehen bleiben wird, ob zwar dessen Wirklichkeit in die Sinne fällt.

Man kann demnach die Möglichkeit immaterieller Wesen annehmen ohne Besorgniß widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können. Solche geistige Naturen würden im Raume gegenwärtig seyn, so daß derselbe dem ungeachtet vor körperliche Wesen immer durchdringlich bliebe, weil ihre Gegenwart wohl eine **Wirksamkeit** im Raume, aber nicht dessen **Erfüllung**, d. i. einen Widerstand als den Grund der Solidität enthielte. Nimmt man nun eine solche **einfache** geistige Substanz an, so würde man unbeschadet ihrer Untheilbarkeit sagen können: daß der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart nicht ein Punkt, sondern selbst ein Raum sey. Denn um die Analogie zu Hülfe zu rufen, so müssen nothwendig selbst die einfachen Elemente der Körper ein jegliches ein Räumchen in dem Körper erfüllen, der ein proportionirter Theil seiner

ſeiner ganzen Ausdehnung iſt, weil Punkte gar nicht Theile, ſondern Grenzen des Raumes ſind. Da dieſe Erfüllung des Raumes vermittelſt einer wirkſamen Kraft (der Zurückſtoßung) geſchieht, und alſo nur einen Umfang der größeren Thätigkeit, nicht aber eine Vielheit der Beſtandtheile des wirkſamen Subjekts anzeigt, ſo widerſtreitet ſie gar nicht der einfachen Natur derſelben, obgleich freylich die Möglichkeit hievon nicht weiter kann deutlich gemacht werden, welches niemals bey den erſten Verhältniſſen der Urſachen und Wirkungen angeht. Eben ſo wird mir zum wenigſten keine erweisliche Unmöglichkeit entgegen ſtehen, obſchon die Sache ſelbſt unbegreiflich bleibt, wenn ich behaupte: daß eine geiſtige Subſtanz, ob ſie gleich einfach iſt, dennoch einen Raum einnehme (d. i. in ihm unmittelbar thätig ſeyn könne), ohne ihn zu erfüllen (d. i. materiellen Subſtanzen darinn Widerſtand zu leiſten). Auch würde eine ſolche immaterielle Subſtanz nicht ausgedehnt genannt werden müſſen, ſo wenig wie es die Einheiten der Materie ſind; denn nur dasjenige, was abgeſondert von allem und vor ſich allein exiſtirend einen Raum einnimmt, iſt ausgedehnt;

die Subſtanzen aber, welche Elemente der Materie ſind, nehmen einen Raum nur durch die äuſſere Wirkung in andre ein, vor ſich beſonders aber, wo keine andre Dinge in Verknüpfung mit ihnen gedacht werden, und da in ihnen ſelbſt auch nichts auſſer einander Befindliches anzutreffen iſt, enthalten ſie keinen Raum. Dieſes gilt von Körperelementen. Dieſes würde auch von geiſtigen Naturen gelten. Die Grenzen der Ausdehnung beſtimmen die Figur. An ihnen würde alſo keine Figur gedacht werden können. Dieſes ſind ſchwer einzuſehende Gründe der vermutheten Möglichkeit immaterieller Weſen in dem Weltganzen. Wer im Beſitze leichterer Mittel iſt, die zu dieſer Einſicht führen können, der verſage ſeinen Unterricht einem Lehrbegierigen nicht, vor deſſen Augen im Fortſchritt der Unterſuchung ſich öfters Alpen erheben, wo andre einen ebenen und gemächlichen Fußſteig vor ſich ſehen, den ſie fortwandern oder zu wandern glauben.

Geſetzt nun, man hätte bewieſen, die Seele des Menſchen ſey ein Geiſt (wiewohl aus dem vorigen zu ſehen iſt, daß ein ſolcher Beweis noch niemals geführet worden), ſo würde die nächſte

Frage

Frage, die man thun könnte, etwa dieſe ſeyn: Wo iſt der Ort dieſer menſchlichen Seele in der Körperwelt? Ich würde antworten: derjenige Körper, deſſen Veränderungen meine Veränderungen ſeyn, dieſer Körper iſt mein Körper, und der Ort deſſelben iſt zugleich mein Ort. Setzt man die Frage weiter fort, wo iſt denn dein Ort (der Seele) in dieſem Körper? ſo würde ich etwas Verfängliches in dieſer Frage vermuthen. Denn man bemerkt leicht, daß darinn etwas ſchon vorausgeſetzt werde, was nicht durch Erfahrung bekannt iſt, ſondern vielleicht auf eingebildeten Schlüſſen beruhet: nämlich, daß mein denkendes Ich in einem Orte ſey, der von den Oertern andrer Theile deßjenigen Körpers, der zu meinem Selbſt gehöret, unterſchieden wäre. Niemand aber iſt ſich eines beſondern Orts in ſeinem Körper unmittelbar bewußt, ſondern deßjenigen, den er als Menſch in Anſehung der Welt umher einnimmt. Ich würde mich alſo an der gemeinen Erfahrung halten und vorläufig ſagen: wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin eben ſo unmittelbar in der Fingerſpitze, wie in dem Kopfe. Ich bin es ſelbſt, der in der Ferſe leidet und welchem das Herz im

Affekte klopft. Ich fühle den ſchmerzhaften Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, ſondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich einige Theile meiner Empfindung von mir vor entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in ein mikroſcopiſch kleines Plätzchen des Gehirnes zu verſperren, um von da aus den Hebezeug meiner Körpermaſchine in Bewegung zu ſetzen, oder dadurch ſelbſt getroffen zu werden. Daher würde ich einen ſtrengen Beweis verlangen, um dasjenige ungereimt zu finden, was die Schullehrer ſagten: meine Seele iſt ganz im ganzen Körper und ganz in jedem ſeiner Theile. Der geſunde Verſtand bemerkt oft die Wahrheit eher, als er die Gründe einſiehet, dadurch er ſie beweiſen oder erläutern kann. Der Einwurf würde mich auch nicht gänzlich irre machen, wenn man ſagte, daß ich auf ſolche Art die Seele ausgedehnt und durch den ganzen Körper verbreitet gedächte, ſo ohngefähr wie ſie den Kindern in der gemahlten Welt abgebildet wird. Denn ich würde dieſes Hinderniß dadurch wegräumen, daß ich bemerkte: die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen Raume be-

weiſe

weiſe nur eine Sphäre der äußern Wirkſamkeit, aber nicht eine Vielheit innerer Theile, mithin auch keine Ausdehnung oder Figur, als welche nur ſtatt finden, wenn in einem Weſen vor ſich allein geſetzt ein Raum iſt, d. i. Theile anzutreffen ſind, die ſich auſſerhalb einander befinden. Endlich würde ich entweder dieſes wenige von der geiſtigen Eigenſchaft meiner Seele wiſſen, oder, wenn man es nicht einwilligte, auch zufrieden ſeyn, davon gar nichts zu wiſſen.

Wollte man dieſen Gedanken die Unbegreiflichkeit, oder, welches bey den meiſten vor einerley gilt, ihre Unmöglichkeit vorrücken, ſo könnte ich es auch geſchehen laſſen. Alsdenn würde ich mich zu den Füßen dieſer Weiſen niederlaſſen, um ſie alſo reden zu hören: Die Seele des Menſchen hat ihren Sitz im Gehirne, und ein unbeſchreiblich kleiner Platz in demſelben iſt ihr Aufenthalt *). Daſelbſt empfindet ſie wie die Spinne

---

*) Man hat Beyſpiele von Verletzungen, dadurch ein guter Theil des Gehirns verlohren worden, ohne daß es dem Menſchen das Leben oder die Gedanken gekoſtet hat. Nach der gemeinen Vorſtellung, die ich hier anführe, würde ein Atomus deſſelben haben dürfen entführt,

im Mittelpunkte ihres Gewebes. Die Nerven des Gehirnes ſtoßen oder erſchüttern ſie, dadurch verurſachen ſie aber, daß nicht dieſer unmittelbare Eindruck, ſondern der, ſo auf ganz entlegne Theile des Körpers geſchieht, jedoch als ein auſſerhalb dem Gehirne gegenwärtiges Objekt vorgeſtellet wird. Aus dieſem Sitze bewegt ſie auch die Seile und Hebel der ganzen Maſchine, und verurſacht willkührliche Bewegungen nach ih-

---

entführt, oder aus der Stelle gerückt werden, um in einem Augenblick den Menſchen zu entſeelen. Die herrſchende Meynung der Seele einen Platz im Gehirne anzuweiſen, ſcheinet hauptſächlich ihren Urſprung darinn zu haben, daß man bey ſtarkem Nachſinnen deutlich fühlt, daß die Gehirnnerven angeſtrengt werden. Allein, wenn dieſer Schluß richtig wäre, ſo würde er auch noch andre Oerter der Seele beweiſen. In der Bangigkeit oder der Freude ſcheint die Empfindung ihren Sitz im Herzen zu haben. Viele Affekten, ja die mehreſten äuſſern ihre Hauptſtärke im Zwerchfell. Das Mitleiden bewegt die Eingeweide, und andre Inſtinkte äuſſern ihren Urſprung und Empfindſamkeit in andern Organen. Die Urſache, die da macht, daß man die nachdenkende Seele vornehmlich im Gehirne zu empfinden glaubt, iſt vielleicht dieſe. Alles Nachſinnen erfordert die Vermittelung der Zeichen vor die zu erweckende Ideen, um in rem Belieben. Dergleichen Sätze laſſen ſich nur ſehr ſeichte, oder gar nicht beweiſen, und, weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt genug iſt, auch nur eben ſo ſchwach widerlegen. Ich würde alſo mich in keine Schulgezänke einlaſſen, wo gemeiniglich beyde Theile alsdenn am meiſten zu ſagen haben, wenn ſie von ihrem Gegenſtande gar nichts verſtehen; ſondern ich würde lediglich den Folgerungen nachgehen, auf die mich

---

deren Begleitung und Unterſtützung deſſen den erforderlichen Grad Klarheit zu geben. Die Zeichen unſerer Vorſtellungen aber ſind vornehmlich ſolche, die entweder durchs Gehör oder das Geſicht empfangen ſind, welche beyde Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden, indem ihre Organen auch dieſem Theile am nächſten liegen. Wenn nun die Erweckung dieſer Zeichen, welche Carteſius ideas materiales nennt, eigentlich eine Reizung der Nerven zu einer ähnlichen Bewegung mit derjenigen iſt, welche die Empfindung ehedem hervorbrachte, ſo wird das Gewebe des Gehirns im Nachdenken vornehmlich genöthiget werden mit vormaligen Eindrücken harmoniſch zu beben und dadurch ermüdet werden. Denn wenn das Denken zugleich affektvoll iſt, ſo empfindet man nicht allein Anſtrengungen des Gehirnes, ſondern zugleich Angriffe der reizbaren Theile, welche ſonſt mit den Vorſtellungen der in Leidenſchaft verſetzten Seele in Sympathie ſtehen.

eine Lehre von dieſer Art leiten kann. Weil alſo nach denen mir angeprieſenen Sätzen meine Seele, in der Art wie ſie im Raume gegenwärtig iſt, von jedem Element der Materie nicht unterſchieden wäre, und die Verſtandeskraft eine innere Eigenſchaft iſt, welche ich in dieſen Elementen doch nicht wahrnehmen könnte, wenn gleich ſelbige in ihnen allen angetroffen würde, ſo könnte kein tauglicher Grund angeführet werden, weswegen nicht meine Seele eine von den Subſtanzen ſey, welche die Materie ausmachen, und warum nicht ihre beſondre Erſcheinungen lediglich von dem Orte herrühren ſollten, den ſie in einer künſtlichen Maſchine, wie der thieriſche Körper iſt, einnimmt, wo die Nervenvereinigung der innern Fähigkeit des Denkens und der Willkühr zu ſtatten kommt. Alsdenn aber würde man kein eigenthümliches Merkmaal der Seele mehr mit Sicherheit erkennen, welches ſie von dem rohen Grundſtoffe der körperlichen Naturen unterſchiede, und Leibnitzens ſcherzhafter Einfall, nach welchem wir vielleicht im Caffee Atomen verſchluckten, woraus Menſchenſeelen werden ſollen, wäre nicht mehr ein Gedanke zum Lachen. * Würde aber auf ſolchen

Fall

Falle dieſes denkende Ich nicht dem gemeinen Schickſale materieller Naturen unterworfen ſeyn, und, wie es durch den Zufall aus dem Chaos aller Elemente gezogen worden, um eine thieriſche Maſchine zu beleben, warum ſollte es, nachdem dieſe zufällige Vereinigung aufgehört hat, nicht auch künftig dahin wiederum zurückkehren? Es iſt bisweilen nöthig den Denker, der auf unrechtem Wege iſt, durch die Folgen zu erſchrecken, damit er aufmerkſamer auf die Grundſätze werde, durch welche er ſich gleichſam träumend hat fortführen laſſen.

Ich geſtehe, daß ich ſehr geneigt ſey das Daſeyn immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten, und meine Seele ſelbſt in die Klaſſe dieſer Weſen zu verſetzen *). Alsdenn aber wie

---

*) Der Grund hievon, der mir ſelbſt ſehr dunkel iſt und wahrſcheinlicher Weiſe auch ſo bleiben wird, trifft zugleich auf das empfindende Weſen in den Thieren. Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, ſcheint immaterieller Natur zu ſeyn. Denn alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, ſich ſelbſt nach Willkühr zu beſtimmen. Da hingegen das weſentliche Merkmaal der Materie in der Erfüllung des Raumes durch eine nothwendige Kraft beſteht, die durch äußere Gegenwirkung

geheimnißvoll wird nicht die Gemeinſchaft zwiſchen einem Geiſte und einem Körper? aber wie natürlich iſt nicht zugleich dieſe Unbegreiflichkeit, da unſere Begriffe äußrer Handlungen von denen der Materie abgezogen worden, und jederzeit mit den Bedingungen des Druckes oder Stoßes verbunden ſeyn, die hier nicht ſtatt finden. Denn wie ſollte wohl eine immaterielle Subſtanz der Materie im Wege liegen, damit dieſe in ihrer Bewegung auf einen Geiſt ſtoße, und wie können körperliche Dinge Wirkungen auf ein fremdes Weſen ausüben, das ihnen nicht Undurchdring-

lichkeit

---

wirkung beſchränkt iſt; daher der Zuſtand alles deſſen, was materiell iſt, äußerlich abhängend und gezwungen iſt; diejenigen Naturen aber, die ſelbſt thätig und aus ihrer innern Kraft wirkſam den Grund des Lebens enthalten ſollen, kurz diejenigen, deren eigene Willkühr ſich von ſelber zu beſtimmen und zu verändern vermögend iſt, ſchwerlich materieller Natur ſeyn können. Man kann vernünftiger Weiſe nicht verlangen, daß eine ſo unbekannte Art Weſen, die man mehrentheils nur hypothetiſch erkennt, in den Abtheilungen ihrer verſchiedenen Gattungen ſollte begriffen werden; zum wenigſten ſind diejenigen immateriellen Weſen, die den Grund des thieriſchen Lebens enthalten, von denjenigen unterſchieden, die in ihrer Selbſtthätigkeit Vernunft begreifen und Geiſter genannt werden.

lichkeit entgegen ſtellt, oder welches ſie auf keine Weiſe hindert, ſich in demſelben Raume, darin es gegenwärtig iſt, zugleich zu befinden? Es ſcheint ein geiſtiges Weſen ſey der Materie innigſt gegenwärtig, mit der es verbunden iſt, und wirke nicht auf diejenigen Kräfte der Elemente, womit dieſe untereinander in Verhältniſſen ſeyn, ſondern auf das innere Principium ihres Zuſtandes. Denn eine jede Subſtanz, ſelbſt ein einfaches Element der Materie, muß doch irgend eine innere Thätigkeit als den Grund der äußerlichen Wirkſamkeit haben, wenn ich gleich nicht anzugeben weis, worin ſolche beſtehe *). Anderer Seits würde bey ſolchen Grundſätzen die Seele auch in

dieſen

---

*) Leibnitz ſagte, dieſer innere Grund aller ſeiner äußeren Verhältniſſe und ihrer Veränderungen ſey eine Vorſtellungskraft, und ſpätere Philoſophen empfingen dieſen unausgeführten Gedanken mit Gelächter. Sie hätten aber nicht übel gethan, wenn ſie vorhero bey ſich überlegt hätten, ob denn eine Subſtanz, wie ein einfacher Theil der Materie iſt, ohne allen inneren Zuſtand möglich ſey, und wenn ſie denn dieſen etwa nicht ausſchließen wollten, ſo würde ihnen obgelegen haben, irgend einen andern möglichen innern Zuſtand zu erſinnen, als den der Vorſtellungen und der Thätigkeiten, die von ihnen abhängig ſind. Jedermann ſieht von ſelber,

daß

dieſen innern Beſtimmungen als Wirkungen den Zuſtand des Univerſumsanſchauend erkennen, der die Urſache derſelben iſt. Welche Nothwendigkeit aber verurſache, daß ein Geiſt und ein Körper zuſammen Eines ausmache, und welche Gründe bey gewiſſen Zerſtörungen dieſe Einheit wiederum aufheben, dieſe Fragen überſteigen nebſt verſchiedenen andern ſehr weit meine Einſicht, und wie wenig ich auch ſonſt dreiſt bin, meine Verſtandesfähigkeit an den Geheimniſſen der Natur zu meſſen, ſo bin ich gleichwohl zuverſichtlich genug, keinen noch ſo fürchterlich ausgerüſteten Gegner zu ſcheuen (wenn ich ſonſt einige Neigung zum Streiten hätte) um in dieſem Falle mit ihm den Verſuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bey den Gelehrten eigentlich die Geſchicklichkeit iſt, einander das Nichtwiſſen zu demonſtriren.

Zweytes

---

daß, wenn man auch den einfachen Elementartheilen der Materie ein Vermögen dunkler Vorſtellungen zugeſteht, daraus noch keine Vorſtellungskraft der Materie ſelbſt erfolge, weil viel Subſtanzen von ſolcher Art in einem Ganzen verbunden, doch niemals eine denkende Einheit ausmachen können.

Zweytes Hauptſtück.

Ein Fragment der geheimen Philoſophie, die Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt zu eröffnen.

Der Initiat hat ſchon den groben und an den äuſſerlichen Sinnen klebenden Verſtand zu höhern und abgezogenen Begriffen gewöhnt, und nun kann er geiſtige und von körperlichem Zeuge enthüllete Geſtalten in derjenigen Dämmerung ſehen, womit das ſchwache Licht der Metaphyſik das Reich der Schatten ſichtbar macht. Wir wollen daher, nach der beſchwerlichen Vorbereitung, welche überſtanden iſt, uns auf den gefährlichen Weg wagen.

> Ibant obſcuri ſub nocte per umbras,
> Perque domos Ditis vacuas et inania regna.
>
> VIRGILIUS.

Die todte Materie, welche den Weltraum erfüllet, iſt ihrer eigenthümlichen Natur nach im Stande der Trägheit und der Beharrlichkeit in einerley Zuſtande; ſie hat Solidität, Ausdehnung und Figur, und ihre Erſcheinungen, die auf allen dieſen Gründen beruhen, laſſen eine phyſiſche Erklärung zu, die zugleich mathematiſch iſt, und zuſam-

zuſammen mechaniſch genannt wird. Wenn man andrer Seits ſeine Achtſamkeit auf diejenige Art Weſen richtet, welche den Grund des Lebens in dem Weltganzen enthalten, die um deswillen nicht von der Art ſeyn, daß ſie als Beſtandtheile den Klumpen und die Ausdehnung der lebloſen Materie vermehren, noch von ihr nach den Geſetzen der Berührung und des Stoßes leiden, ſondern vielmehr durch innere Thätigkeit ſich ſelbſt und überdem den todten Stoff der Natur rege machen, ſo wird man, wo nicht mit der Deutlichkeit einer Demonſtration, doch wenigſtens mit der Vorempfindung eines nicht ungeübten Verſtandes, ſich von dem Daſeyn immaterieller Weſen überredet finden, deren beſondre Wirkungsgeſetze pnevmatiſch, und ſo ferne die körperlichen Weſen Mittelurſachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt ſeyn, organiſch genannt werden. Da dieſe immaterielle Weſen ſelbſtthätige Principien ſind, mithin Subſtanzen und vor ſich beſtehende Naturen, ſo iſt diejenige Folge, auf die man zunächſt geräth, dieſe: daß ſie untereinander unmittelbar vereinigt vielleicht ein großes Ganze ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt (mundus

dus intelligibilis) nennen kann. Denn mit welchem Grunde der Wahrſcheinlichkeit wollte man wohl behaupten, daß dergleichen Weſen von einander ähnlicher Natur nur vermittelſt andrer (körperlichen Dinge) von fremder Beſchaffenheit in Gemeinſchaft ſtehen könnten, indem dieſes letztere noch viel räthſelhafter als das erſte iſt.

Dieſe immaterielle Welt kann alſo als ein vor ſich beſtehendes Ganze angeſehen werden, deren Theile untereinander in wechſelſeitiger Verknüpfung und Gemeinſchaft ſtehen, auch ohne Vermittelung körperlicher Dinge, ſo daß dieſes letztre Verhältniß zufällig iſt und nur einigen zukommen darf, ja, wo ſie auch angetroffen wird, nicht hindert, daß nicht eben die immateriellen Weſen, welche durch die Vermittelung der Materie ineinander wirken, auſſer dieſem noch in einer beſondern und durchgängigen Verbindung ſtehen, und jederzeit untereinander als immaterielle Weſen wechſelſeitige Einflüſſe ausüben, ſo daß das Verhältniß derſelben vermittelſt der Materie nur zufällig und auf einer beſondern göttlichen Anſtalt beruhet, jene hingegen natürlich und unauflöslich iſt.

Indem man denn auf ſolche Weiſe alle Principien des Lebens in der ganzen Natur, als ſo viel unkörperliche Subſtanzen untereinander in Gemeinſchaft, aber auch zum Theil mit der Materie vereinigt zuſammennimmt, ſo gedenkt man ſich ein großes Ganze der immateriellen Welt; eine unermeßliche aber unbekannte Stuffenfolge von Weſen und thätigen Naturen, durch welche der todte Stoff der Körperwelt allein belebt wird. Bis auf welche Glieder aber der Natur Leben ausgebreitet ſey, und welche diejenigen Grade deſſelben ſeyn, die zunächſt an die völlige Lebloſigkeit grenzen, iſt vielleicht unmöglich jemals mit Sicherheit auszumachen. Der **Hylozoiſmus** belebt alles, der **Materialiſmus** dagegen, wenn er genau erwogen wird, tödtet alles. Maupertuis maß den organiſchen Nahrungstheilchen aller Thiere den niedrigſten Grad Leben bey; andre Philoſophen ſehen an ihnen nichts als todte Klumpen, welche nur dienen den Hebezeug der thieriſchen Maſchinen zu vergrößern. Das ungezweifelte Merkmaal des Lebens an dem was in unſre äuſſere Sinne fällt, iſt wohl die freye Bewegung, die da blicken läßt, daß ſie aus Willkühr entſprungen ſey; allein der Schluß iſt nicht ſicher,

ſicher, daß, wo dieſes Merkmaal nicht angetroffen wird, auch kein Grad des Lebens befindlich ſey. Boerhave ſagt an einem Orte: **Das Thier iſt eine Pflanze, die ihre Wurzel im Magen (inwendig) hat.** Vielleicht könnte ein anderer eben ſo ungetadelt mit dieſen Begriffen ſpielen und ſagen: **Die Pflanze iſt ein Thier, das ſeinen Magen in der Wurzel (äuſſerlich) hat.** Daher auch den letzteren die Organe der willkührlichen Bewegung und mit ihnen die äußerlichen Merkmaale des Lebens fehlen können, die doch den erſteren nothwendig ſind, weil ein Weſen, welches die Werkzeuge ſeiner Ernährung in ſich hat, ſich ſelbſt ſeinem Bedürfniß gemäß muß bewegen können, dasjenige aber, an welchem dieſelbe auſſerhalb und in dem Elemente ſeiner Unterhaltung eingeſenkt ſind, ſchon genugſam durch äußere Kräfte erhalten wird, und, wenn es gleich ein Principium des inneren Lebens in der Vegetation enthält, doch keine organiſche Einrichtung zur äuſſerlichen willkührlichen Thätigkeit bedarf. Ich verlange nichts von allem dieſem auf Beweisgründen, denn auſſerdem, daß ich ſehr wenig zum Vortheil von dergleichen Muthmaßungen würde zu ſagen haben, ſo haben ſie noch als beſtäubte veraltete Grillen den Spott der Mode wider ſich. Die Alten glaubten nämlich dreyerley Art von Leben annehmen zu können, das pflanzenartige, das thieriſche und das vernünftige. Wenn ſie die drey immateriellen Principien derſelben in dem Menſchen vereinigten, ſo möchten ſie wohl Unrecht haben, wenn ſie aber ſolche unter die dreyerley Gattungen der wachſenden und ihres Gleichen erzeugenden Geſchöpfe vertheilten, ſo ſagten ſie freylich wohl etwas Unerweisliches, aber darum noch nicht Ungereimtes, vornehmlich in dem Urtheile desjenigen, der das beſondre Leben, der von einigen Thieren abgetrennten Theile, die Irritabilität, dieſe ſo wohl erwieſene, aber auch zugleich ſo unerklärliche Eigenſchaft der Faſern eines thieriſchen Körpers und einiger Gewächſe, und endlich die nahe Verwandſchaft der Polypen und andrer Zoophyten mit den Gewächſen in Betracht ziehen wollte. Uebrigens iſt die Berufung auf immaterielle Principien eine Zuflucht der faulen Philoſophie, und darum auch die Erklärungsart in dieſem Geſchmacke nach aller Möglichkeit zu vermeiden, damit

damit diejenigen Gründe der Welterſcheinungen, welche auf den Bewegungsgeſetzen der bloßen Materie beruhen, und welche auch einzig und allein der Begreiflichkeit fähig ſeyn, in ihrem ganzen Umfange erkannt werden. Gleichwohl bin ich überzeugt, daß Stahl, welcher die thieriſchen Veränderungen gerne organiſch erklärt, oftmals der Wahrheit näher ſey, als Hofmann, Boerhave u. a. m. welche die immateriellen Kräfte aus dem Zuſammenhange laſſen, ſich an die mechaniſchen Gründe halten, und hierin einer mehr philoſophiſchen Methode folgen, die wohl bisweilen fehlt, aber mehrmalen zutrifft, und die auch allein in der Wiſſenſchaft von nützlicher Anwendung iſt, wenn anderſeits von dem Einfluſſe der Weſen von unkörperlicher Natur höchſtens nur erkannt werden kann, daß er da ſey, niemals aber wie er zugehe und wie weit ſich ſeine Wirkſamkeit erſtrecke.

So würde denn alſo die immaterielle Welt zuerſt alle erſchaffne Intelligenzen, deren einige mit der Materie zu einer Perſon verbunden ſeyn, andre aber nicht, in ſich befaſſen, überdem die empfindenden Subjekte in allen Thierarten, und endlich alle Principien des Lebens, welche ſonſt noch in der Natur wo ſeyn mögen, ob dieſes ſich gleich durch keine äußerliche Kennzeichen der willkührlichen Bewegung offenbarte. Alle dieſe immaterielle Naturen ſage ich, ſie mögen nun ihre Einflüſſe in der Körperwelt ausüben oder nicht, alle vernünftige Weſen, deren zufälliger Zuſtand thieriſch iſt, es ſey hier auf der Erde oder in andern Himmelskörpern, ſie mögen den rohen Zeug der Materie jetzt oder künftig beleben, oder ehedem belebt haben, würden nach dieſen Begriffen in einer ihrer Natur gemäßen Gemeinſchaft ſtehen, die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch die Verhältniß der Körper eingeſchränkt iſt, und wo die Entfernung der Oerter oder der Zeitalter, welche in der ſichtbaren Welt die große Kluft ausmacht, die alle Gemeinſchaft aufhebt, verſchwindet. Die menſchliche Seele würde daher ſchon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zweyen Welten zugleich müſſen angeſehen werden, von welchen ſie, ſo fern ſie zu perſönlicher Einheit mit einem Körper verbunden iſt, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geiſterwelt die reinen Einflüſſe immaterieller Naturen empfängt und ertheilt, ſo daß, ſo bald jene Verbindung

dung aufgehört hat, die Gemeinſchaft, darinn ſie jederzeit mit geiſtigen Naturen ſteht, allein übrig bleibt, und ſich ihrem Bewußtſeyn zum klaren Anſchauen eröffnen müßte *).

---

*) Wenn man von dem Himmel als dem Sitze der Seligen redet, ſo ſetzt die gemeine Vorſtellung ihn gerne über ſich, hoch in dem unermeßlichen Weltraume. Man bedenkt aber nicht, daß unſre Erde aus dieſen Gegenden geſehen, auch als einer von den Sternen des Himmels erſcheine, und daß die Bewohner andrer Welten mit eben ſo gutem Grunde nach uns hin zeigen könnten, und ſagen, ſehet da den Wohnplatz ewiger Freuden und einen himmliſchen Aufenthalt, welcher zubereitet iſt uns dereinſt zu empfangen. Ein wunderlicher Wahn nämlich macht, daß der hohe Flug, den die Hoffnung nimmt, immer mit dem Begriffe des Steigens verbunden iſt, ohne zu bedenken, daß, ſo hoch man auch geſtiegen iſt, man doch wieder ſinken müſſe, um allenfalls in einer andern Welt feſten Fuß zu faſſen. Nach den angeführten Begriffen aber würde der Himmel eigentlich die Geiſterwelt ſeyn, oder, wenn man will, der ſelige Theil derſelben, und dieſe würde man weder über ſich noch unter ſich zu ſuchen haben, weil ein ſolches immaterielle Ganze nicht nach den Entfernungen oder Naheiten gegen körperliche Dinge, ſondern in geiſtigen Verknüpfungen ſeiner Theile untereinander vorgeſtellt werden muß, wenigſtens die Glieder derſelben ſich nur nach ſolchen Verhältniſſen ihrer ſelbſt bewußt ſeyn.

Es wird mir nach gerade beſchwerlich, immer die behutſame Sprache der Vernunft zu führen. Warum ſollte es mir nicht auch erlaubt ſeyn im akademiſchen Tone zu reden, der entſcheidender iſt, und ſo wohl den Verfaſſer als den Leſer des Nachdenkens überhebt, welches über lang oder kurz beyde nur zu einer verdrießlichen Unentſchloſſenheit führen muß. Es iſt demnach ſo gut als demonſtrirt, oder, es könnte leichtlich bewieſen werden, wenn man weitläuftig ſeyn wollte, oder noch beſſer, es wird künftig, ich weis nicht wo oder wenn, noch bewieſen werden: daß die menſchliche Seele auch in dieſem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinſchaft mit allen immateriellen Naturen der Geiſterwelt ſtehe, daß ſie wechſelsweiſe in dieſe wirke und von ihnen Eindrücke empfange, deren ſie ſich aber als Menſch nicht bewußt iſt, ſo lange alles wohl ſteht. Andererſeits iſt es auch wahrſcheinlich, daß die geiſtigen Naturen unmittelbar keine ſinnliche Empfindung von der Körperwelt mit Bewußtſeyn haben können, weil ſie mit keinem Theil der Materie zu einer Perſon verbunden ſeyn, um ſich vermittelſt deſſelben ihres Orts in dem materiellen Weltganzen,

und

und durch künſtliche Organen der Verhältniß der ausgedehnten Weſen gegen ſich und gegen einander bewußt zu werden, daß ſie aber wohl in die Seelen der Menſchen als Weſen von einerley Natur einfließen können, und auch wirklich jederzeit mit ihr in wechſelſeitiger Gemeinſchaft ſtehen, doch ſo, daß in der Mittheilung der Vorſtellungen diejenige, welche die Seele als ein von der Körperwelt abhängendes Weſen in ſich enthält, nicht in andern geiſtigen Weſen, und die Begriffe der letzteren, als anſchauende Vorſtellungen von immateriellen Dingen, nicht in das klare Bewußtſeyn des Menſchen übergehen können, wenigſtens nicht in ihrer eigentlichen Beſchaffenheit, weil die Materialien zu beyderley Ideen von verſchiedener Art ſind.

Es würde ſchön ſeyn, wenn eine dergleichen ſyſtematiſche Verfaſſung der Geiſterwelt, als wir ſie vorſtellen, nicht lediglich aus dem Begriffe von der geiſtigen Natur überhaupt, der gar zu ſehr hypothetiſch iſt, ſondern aus irgend einer wirklichen und allgemein zugeſtandenen Beobachtung könnte geſchloſſen, oder auch nur wahrſcheinlich vermuthet werden. Daher wage ich es, auf die Nachſicht des Leſers einen Verſuch von dieſer Art hier einzuſchalten, der zwar etwas auſſer meinem Wege liegt, und auch von der Evidenz weit gnug entfernt iſt, gleichwohl aber zu nicht unangenehmen Vermuthungen Anlaß zu geben ſcheint.

* * *

Unter den Kräften, die das menſchliche Herz bewegen, ſcheinen einige der mächtigſten auſſerhalb demſelben zu liegen, die alſo nicht etwa als bloße Mittel ſich auf die Eigennützigkeit und Privatbedürfniß, als auf ein Ziel, das innerhalb dem Menſchen ſelbſt liegt, beziehen, ſondern welche machen, daß die Tendenzen unſerer Regungen den Brennpunkt ihrer Vereinigung auſſer uns in andre vernünftige Weſen verſetzen; woraus ein Streit zweyer Kräfte entſpringt, nämlich der Eigenheit, die alles auf ſich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch welche das Gemüth gegen andre auſſer ſich getrieben oder gezogen wird. Ich halte mich bey dem Triebe nicht auf, vermöge deſſen wir ſo ſtark und ſo allgemein am Urtheile andrer hängen, und fremde Billigung oder Beyfall zur Vollendung des unſrigen von uns ſelbſt ſo nöthig zu ſeyn erachten, woraus, wenn gleich bisweilen ein übel-

übelverſtandener Ehrenwahn entſpringt, dennoch ſelbſt in der uneigennützigſten und wahrhafteſten Gemüthsart ein geheimer Zug verſpürt wird, dasjenige, was man vor ſich ſelbſt als gut oder wahr erkennt, mit dem Urtheil andrer zu vergleichen, um beyde einſtimmig zu machen, imgleichen eine jede menſchliche Seele auf dem Erkenntnißwege gleichſam anzuhalten, wenn ſie einen andern Fußſteig zu gehen ſcheint, als den wir eingeſchlagen haben, welches alles vielleicht eine empfundene Abhängigkeit unſrer eignen Urtheile vom **allgemeinen menſchlichen Verſtande** iſt, und ein Mittel wird dem Ganzen denkender Weſen eine Art von Vernunfteinheit zu verſchaffen.

Ich übergehe aber dieſe ſonſt nicht unerhebliche Betrachtung, und halte mich vor itzt an eine andre, welche einleuchtender und beträchtlicher iſt, ſo viel es unſre Abſicht betrifft. Wenn wir äußere Dinge auf unſer Bedürfniß beziehen, ſo können wir dieſes nicht thun, ohne uns zugleich durch eine gewiſſe Empfindung gebunden und eingeſchränkt zu fühlen, die uns merken läßt, daß in uns gleichſam ein fremder Wille wirkſam ſey, und unſer eignes Belieben die Bedingung von äußerer

Bey-

[illegible]: den ganzen denkenden Weſen

Beyſtimmung nöthig habe. Eine geheime Macht nöthiget uns unſre Abſicht zugleich auf andrer Wohl oder nach fremder Willkühr zu richten, ob dieſes gleich öfters ungern geſchieht, und der eigennützigen Neigung ſtark widerſtreitet, und der Punkt, wohin die Richtungslinien unſrer Triebe zuſammenlaufen, iſt alſo nicht bloß in uns, ſondern es ſind noch Kräfte, die uns bewegen in dem Wollen anderer auſſer uns. Daher entſpringen die ſittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen, das ſtarke Geſetz der Schuldigkeit und das ſchwächere der Gütigkeit, deren jede uns manche Aufopferung abdringt, und ob gleich beyde dann und wann durch eigennützige Neigungen überwogen werden, doch nirgend in der menſchlichen Natur ermangeln ihre Wirklichkeit zu äuſſern. Dadurch ſehen wir uns in den geheimſten Bewegungsgründen abhängig von der **Regel des allgemeinen Willens**, und es entſpringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine **moraliſche Einheit** und ſyſtematiſche Verfaſſung nach bloß geiſtigen Geſetzen. Will man dieſe in uns empfundene Nöthigung unſres Willens zur Einſtimmung mit dem

dem

dem allgemeinen Willen das ſittliche Gefühl nennen, ſo redet man davon nur als von einer Erſcheinung deſſen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Urſachen derſelben auszumachen. So nannte Newton) das ſichere Geſetz der Beſtrebungen aller Materie ſich einander zu nähern die Gravitation derſelben, indem er ſeine mathemathiſche n Demonſtrationen nicht in eine verdrießliche Theilnehmung ahme an philoſophiſchen Streitigkeiten verflechten wollte, die ſich über die Urſache derſelben ereignen könnten. Gleichwohl trug er kein Bedenken dieſe Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Thätigkeit der Materie ineinander zu behandeln, und gab ihr daher auch den Namen der Anziehung. Sollte es nicht möglich ſeyn die Erſcheinung der ſittlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie ſolche ſich auf einander wechſelsweiſe beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaftig thätigen Kraft, dadurch durch welche geiſtige Naturen ineinander einfließen, vorzuſtellen, ſo daß das ſittliche Gefühl, dieſe empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre, und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechſelwirkung, dadurch durch welche die immate-

rielle

„rielle Welt ihre ſittliche Einheit erlangt, indem ſie ſich nach den Geſetzen dieſes ihr eignen Zuſammenhanges zu einem Syſtem von geiſtiger Vollkommenheit bildet.“ Wenn man dieſen Gedanken ſo viel Scheinbarkeit zugeſteht als erforderlich iſt, um die Mühe zu verdienen ſie an ihren Folgen zu meſſen, ſo wird man vielleicht durch den Reiz derſelben unvermerkt in einige Partheylichkeit gegen ſie verflochten werden. Denn es ſcheinen in dieſem Falle die Unregelmäßigkeiten meiſtentheils mehrentheils zu verſchwinden, die ſonſten bey dem Widerſpruch der moraliſchen und phyſiſchen Verhältniſſe der Menſchen hier auf der Erde ſo befremdlich in die Augen fallen. Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollſtändige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menſchen haben, wohl aber in der Geiſterwelt nach pnevmatiſchen Geſetzen. Die wahren Abſichten, die geheimen Bewegründe vieler aus Ohnmacht fruchtloſen Beſtrebungen, der Sieg über ſich ſelbſt, oder auch bisweilen die verborgene Tücke bey ſcheinbar~~lich~~ guten Handlungen, ſind meiſtentheils mehrentheils für vor den phyſiſchen Erfolg in dem körperlichen Zuſtande verlo~~h~~ren, ſie würden

würden aber auf ſolche Weiſe in der immateriellen Welt als fruchtbare Gründe angeſehen werden müſſen, und in Anſehung ihrer nach pnevmatiſchen Geſetzen zu Folge der Verknüpfung des Privatwillens und des allgemeinen Willens, d. i. der Einheit und des Ganzen der Geiſterwelt, eine der ſittlichen Beſchaffenheit der freyen Willkühr angemeſſene Wirkung ausüben oder auch gegenſeitig empfangen. Denn weil das Sittliche der That den innern Zuſtand des Geiſtes betrifft, ſo kann es auch natürlicher Weiſe nur in der unmittelbaren Gemeinſchaft der Geiſter, die der ganzen Moralität adäquate Wirkung nach ſich ziehen. Dadurch würde es nun geſchehen, daß die Seele des Menſchen ſchon in dieſem Leben dem ſittlichen Zuſtande zufolge, ihre Stelle unter den geiſtigen Subſtanzen des Univerſum einnehmen müßte, ſo wie nach den Geſetzen der Bewegung die Materie des Weltraums ſich in ſolche Ordnung gegeneinander ſetzen, die ihren Körperkräften gemäß iſt *). Wenn denn endlich durch den Tod

die

---

*) Die aus dem Grunde der Moralität entſpringenden Wechſelwirkungen des Menſchen und der Geiſterwelt, nach den Geſetzen des pnevmatiſchen

Eindie Gemeinſchaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, ſo würde das Leben in der andern Welt nur eine natürliche Fortſetzung derjenigen Verknüpfung ſeyn, darinn ſie mit ihr ſchon in dieſem Leben geſtanden war, und die geſammte Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit würden ſich dort in den~~en~~ Wirkungen wieder finden, die ein mit der ganzen Geiſterwelt in unauflöslicher Gemeinſchaft ſtehendes Weſen ſchon vorher daſelbſt nach pnevmatiſchen Geſetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden alſo gleichſam aus einem Stücke ſeyn, und ein ſtetiges Ganze ausmachen, ſelbſt nach der **Ordnung der Natur**. Dieſer letztre Umſtand iſt von beſonderer Erheblichkeit. Denn in einer Vermuthung nach bloßen Gründen der Vernunft iſt es eine große Schwierigkeit, wenn man, um den Uebelſtand zu heben, der aus der unvollendeten

Harmonie

Einfluſſes, könnte man darein ſetzen, daß daraus natürlicher Weiſe eine nähere Gemeinſchaft einer guten oder böſen Seele mit guten und böſen Geiſtern entſpringe und jene dadurch ſich ſelbſt dem Theile der geiſtigen Republik zugeſellten, der ihrer ſittlichen Beſchaffenheit gemäß iſt, mit der Theilnehmung an allen Folgen, die daraus nach der Ordnung der Natur entſtehen mögen.

Harmonie zwiſchen der Moralität und ihren Folgen in dieſer Welt entſpringt, zu einem auſſerordentlichen göttlichen Willen ſeine Zuflucht nehmen muß; weil, ſo wahrſcheinlich auch das Urtheil über denſelben nach unſeren Begriffen von der göttlichen Weisheit ſeyn mag, immer ein ſtarker Verdacht übrig bleibt, daß die ſchwachen Begriffe unſres Verſtandes vielleicht auf den Höchſten ſehr verkehrt übertragen worden, da des Menſchen Obliegenheit nur iſt, von dem göttlichen Willen zu urtheilen aus der Wohlgereimtheit, die er wirklich in der Welt wahrnimmt, oder welche er nach der Regel der Analogie, gemäß der Naturordnung, darinn vermuthen kann, nicht aber nach dem Entwurfe ſeiner eigenen Weisheit, den er zugleich dem göttlichen Willen zur Vorſchrift macht, befugt iſt, neue und willkührliche Anordnungen in der gegenwärtigen oder künftigen Welt zu erſinnen.

* * *

Wir lenken nunmehr unſre Betrachtung wiederum in den vorigen Weg ein, und nähern uns dem Ziele, welches wir uns vorgeſetzt hatten. Wenn es ſich mit der Geiſterwelt und dem Antheile, den unſre Seele an ihr hat, ſo verhält, wie der Abriß, den wir ertheilten, ihn vorſtellt; ſo ſcheint faſt nichts befremdlicher zu ſeyn, als daß die Geiſtergemeinſchaft nicht eine ganz allgemeine und gewöhnliche Sache iſt, und das Auſſerordentliche betrifft faſt mehr die Seltenheit der Erſcheinungen, als die Möglichkeit derſelben. Dieſe Schwierigkeit läßt ſich indeſſen ziemlich gut heben, und iſt zum Theil auch ſchon gehoben worden. Denn die Vorſtellung, die die Seele des Menſchen von ſich ſelbſt als einem Geiſte durch ein immaterielles Anſchauen hat, indem ſie ſich in Verhältniß gegen Weſen von ähnlicher Natur betrachtet, iſt von derjenigen ganz verſchieden, da ihr Bewußtſeyn ſich ſelbſt als einen Menſchen vorſtellt, durch ein Bild, das ſeinen Urſprung aus dem Eindrucke körperlicher Organen hat, und welches in Verhältniß gegen keine andre als materielle Dinge vorgeſtellt wird. Es iſt demnach zwar einerley Subjekt, was der ſichtbaren und unſichtbaren Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht eben dieſelbe Perſon, weil die Vorſtellungen der einen, ihrer verſchiedenen Beſchaffenheit wegen, keine begleitende Ideen von denen der andern Welt ſind, und daher, was ich als

Geiſt

Geiſt denke von mir als Menſch nicht erinnert wird, und umgekehrt, mein Zuſtand als eines Menſchen in die Vorſtellung meiner ſelbſt als eines Geiſtes gar nicht hinein kommt. Uebrigens mögen die Vorſtellungen von der Geiſterwelt ſo klar und anſchauend ſeyn wie man will *), ſo iſt dieſes doch

---

*) Man kann dieſes durch eine gewiſſe Art von zwiefacher Perſönlichkeit, die der Seele ſelbſt in Anſehung dieſes Lebens zukommt, erläutern. Gewiſſe Philoſophen glauben, ſich ohne den mindeſten beſorglichen Einſpruch auf den Zuſtand des feſten Schlafes berufen zu können, wenn ſie die Wirklichkeit dunkler Vorſtellungen beweiſen wollen, da ſich doch nichts weiter hievon mit Sicherheit ſagen läßt, als daß wir uns im Wachen keiner von denenjenigen erinnern, die wir im feſten Schlafe etwa mochten gehabt haben, und daraus nur ſo viel folgt, daß ſie beym Erwachen nicht klar vorgeſtellt worden, nicht aber, daß ſie auch damals als wir ſchliefen dunkel waren. Ich vermuthe vielmehr, daß dieſelbe klärer und ausgebreiteter ſeyn mögen, als ſelbſt die kläreſten im Wachen; weil dieſes bey der völligen Ruhe äußerer Sinne von einem ſo thätigen Weſen als die Seele iſt, zu erwarten iſt, wiewohl, da der Körper des Menſchen zu der Zeit nicht mit empfunden iſt, beym Erwachen die begleitende Idee deſſelben ermangelt, welche den vorigen Zuſtand der Gedanken, als zu eben derſelben Perſon gehörig zum Bewußtſeyn verhelfen könnte. Die Hand-

doch nicht hinlänglich, um mich deren als Menſch bewußt zu werden; wie denn ſo gar die Vorſtellung ſeiner ſelbſt (d. i. der Seele) als eines Geiſtes wohl durch Schlüſſe erworben wird, bey keinem Menſchen aber ein anſchauender und Erfahrungsbegriff iſt.

Dieſe Ungleichartigkeit der geiſtigen Vorſtellungen und derer die zum leiblichen Leben des Menſchen gehören, darf indeſſen nicht als eine ſo große Hinderniß angeſehen werden, daß ſie alle Möglichkeit aufhebe, ſich bisweilen der Einflüſſe von Seiten der Geiſterwelt ſo gar in dieſem Leben bewußt zu werden. Denn ſie können in das

---

Handlungen einiger Schlafwanderer, welche bisweilen in ſolchem Zuſtande mehr Verſtand als ſonſten zeigen, ob ſie gleich nichts davon beym Erwachen erinnern, beſtätigt die Möglichkeit deſſen, was ich vom feſten Schlafe vermuthe. Die Träume dagegen, das iſt, die Vorſtellungen des Schlafenden, deren er ſich beym Erwachen erinnert, gehören nicht hieher. Denn alsdenn ſchläft der Menſch nicht völlig; er empfindet in einem gewiſſen Grade klar und webt ſeine Geiſteshandlungen in die Eindrücke der äußeren Sinne. Daher er ſich ihrer zum Theil nachhero erinnert, aber auch an ihnen lauter wilde und abgeſchmackte Chimären antrifft, wie ſie es denn nothwendig ſeyn müſſen, da in ihnen Ideen der Phantaſie und die der äuſſeren Empfindung untereinander geworfen wird.

perſönliche Bewußtſeyn des Menſchen zwar nicht unmittelbar, aber doch ſo übergehen, daß ſie nach dem Geſetz der vergeſellſchaftenten Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt ſeyn, und analogiſche Vorſtellungen unſrer Sinne erwecken, die wohl nicht der geiſtige Begriff ſelber, aber doch deren Symbolen ſind. Denn es iſt doch immer eben dieſelbe Subſtanz, die zu dieſer Welt ſo wohl als zu der andern wie ein Glied gehöret, und beyderley Art von Vorſtellungen gehören zu demſelben Subjekte, und ſind mit einander verknüpft. Die Möglichkeit hievon können wir einiger maßen dadurch faßlich machen; wenn wir betrachten, wie unſere höhere Vernunftbegriffe, welche ſich den geiſtigen ziemlich nähern, gewöhnlicher maßen gleichſam ein körperlich Kleid annehmen, um ſich in Klarheit zu ſetzen. Daher die moraliſchen Eigenſchaften der Gottheit unter den Vorſtellungen des Zorns, der Eiferſucht, der Barmherzigkeit, der Rache, u. d. g. vorgeſtellt werden; daher perſonificiren Dichter die Tugenden, Laſter oder andre Eigenſchaften der Natur, doch ſo, daß die wahre Idee des Verſtandes hindurchſcheinet; ſo ſtellt der Geometra die Zeit durch eine Linie vor, obgleich Raum und Zeit nur eine Uebereinkunft in Verhältniſſen haben und alſo wohl der Analogie nach, niemals aber der Qualität nach mit einander übereintreffen; daher nimmt die Vorſtellung der göttlichen Ewigkeit ſelbſt bey Philoſophen den Schein einer unendlichen Zeit an, ſo ſehr wie man ſich auch hütet beyde zu vermengen, und eine große Urſache, weswegen die Mathematiker gemeiniglich abgeneigt ſeyn, die Leibnitziſche Monaden einzuräumen, iſt wohl dieſe, daß ſie nicht umhin können ſich an ihnen kleine Klümpchen vorzuſtellen. Daher iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß geiſtige Empfindungen in das Bewußtſeyn übergehen könnten, wenn ſie Phantaſeyen erregen, die mit ihnen verwandt ſeyn. Auf dieſe Art würden Ideen, die durch einen geiſtigen Einfluß mitgetheilt ſind, ſich in die Zeichen derjenigen Sprache einkleiden, die der Menſch ſonſten im Gebrauch hat, die empfundene Gegenwart eines Geiſtes in das Bild einer menſchlichen Figur, Ordnung und Schönheit der immateriellen Welt in Phantaſien, die unſre Sinne ſonſt im Leben vergnügen, u. ſ. w.

Dieſe Art der Erſcheinungen kann gleichwohl nicht etwas gemeines und gewöhnliches ſeyn, ſondern ſich nur bey Perſonen eräugnen, deren Organen *) eine ungewöhnlich große Reizbarkeit haben, die Bilder der Phantaſie dem innern Zuſtande der Seele gemäß durch harmoniſche Bewegung mehr zu verſtärken, als gewöhnlicher Weiſe bey geſunden Menſchen geſchieht und auch geſchehen ſoll. Solche ſeltſame Perſonen würden in gewiſſen Augenblicken mit der Apparenz mancher Gegenſtände als auſſer ihnen angefochten ſeyn, welche ſie vor eine Gegenwart von geiſtigen Naturen halten würden, die auf ihre körperliche Sinne fiele, ob gleich hiebey nur ein Blendwerk der Einbildung vorgeht, doch ſo, daß die Urſache davon ein wahrhafter geiſtiger Einfluß iſt, der nicht unmittelbar empfunden werden kann, ſondern ſich nur durch verwandte Bilder der Phan-

---

*) Ich verſtehe hierunter nicht die Organen der äußeren Empfindung, ſondern das Senſorium der Seele, wie man es nennt, d. i. denjenigen Theil des Gehirnes, deſſen Bewegung die mancherley Bilder und Vorſtellungen der denkenden Seele zu begleiten pflegt, wie die Philoſophen davor halten.

taſie, welche den Schein der Empfindungen annehmen, zum Bewußtſeyn offenbaret.

Die Erziehungsbegriffe, oder auch mancherley ſonſt eingeſchlichene Wahn, würden hiebey ihre Rolle ſpielen, wo Verblendung mit Wahrheit untermengt wird, und eine wirkliche geiſtige Empfindung zwar zum Grunde liegt, die doch in Schattenbilder der ſinnlichen Dinge umgeſchaffen worden. Man wird aber auch zugeben, daß die Eigenſchaft auf ſolche Weiſe die Eindrücke der Geiſterwelt in dieſem Leben zum klaren Anſchauen auszuwickeln, ſchwerlich wozu nützen könne; weil dabey die geiſtige Empfindung nothwendig ſo genau in das Hirngeſpinnſt der Einbildung verwebt wird, daß es unmöglich ſeyn muß in derſelben das Wahre von den groben Blendwerken, die es umgeben, zu unterſcheiden. Imgleichen würde ein ſolcher Zuſtand, da er ein verändertes Gleichgewicht in den Nerven vorausſetzt, welche ſo gar durch die Wirkſamkeit der bloß geiſtig empfindenden Seele in unnatürliche Bewegung verſetzet werden, eine wirkliche Krankheit anzeigen. Endlich würde es gar nicht befremdlich ſeyn, an einem Geiſterſeher zugleich einen Phantaſten anzu-

treffen,

treffen, zum wenigſten in Anſehung der begleitenden Bilder von dieſen ſeinen Erſcheinungen, weil Vorſtellungen die ihrer Natur nach fremd, und mit denen im leiblichen Zuſtande des Menſchen unvereinbar ſind, ſich hervordrengen, und übelgepaarte Bilder in die äußere Empfindung hereinziehen, wodurch wilde Chimären und wunderliche Fratzen ausgeheckt werden, die in langem Geſchleppe den betrognen Sinnen vergaukeln, ob ſie gleich einen wahren geiſtigen Einfluß zum Grunde haben mögen.

Nunmehro kann man nicht verlegen ſeyn, von denen Geſpenſtererzählungen, die den Philoſophen ſo oft in den Weg kommen, imgleichen allerley Geiſtereinflüſſen, von denen hie oder da die Rede geht, ſcheinbare Vernunftgründe anzugeben. Abgeſchiedene Seelen und reine Geiſter können zwar niemals unſern äußeren Sinnen gegenwärtig ſeyn, noch ſonſt mit der Materie in Gemeinſchaft ſtehen, aber wohl auf den Geiſt des Menſchen, der mit ihnen zu einer großen Republik gehört, wirken, ſo, daß die Vorſtellungen, welche ſie in ihm erwecken, ſich nach dem Geſetze ſeiner Phantaſey in verwandte Bilder einkleiden, und die Apparenz der ihnen gemäßen Gegenſtände als auſſer ihm erregen. Dieſe Täuſchung kann einen jeden Sinn betreffen, und ſo ſehr dieſelbe auch mit ungereimten Hirngeſpinnſten untermengt wäre, ſo dürfte man ſich dieſes nicht abhalten laſſen, hierunter geiſtige Einflüſſe zu vermuthen. Ich würde der Scharfſichtigkeit des Leſers zu nahe treten, wenn ich mich bey der Anwendung dieſer Erklärungsart noch aufhalten wollte. Denn metaphyſiſche Hypotheſen haben eine ſo ungemeine Biegſamkeit an ſich, daß man ſehr ungeſchickt ſeyn müßte, wenn man die gegenwärtige nicht einer jeden Erzählung bequemen könnte, ſo gar ehe man ihre Wahrhaftigkeit unterſucht hat, welches in vielen Fällen unmöglich und in noch mehreren ſehr unhöflich iſt.

Wenn indeſſen die Vortheile und Nachtheile in einander gerechnet werden, die demjenigen erwachſen können, der nicht allein vor die ſichtbare Welt, ſondern auch vor die unſichtbare in gewiſſem Grade organiſirt iſt, (wofern es jemals einen ſolchen gegeben hat) ſo ſcheint ein Geſchenk von dieſer Art demjenigen gleich zu ſeyn, womit Juno den Tireſias beehrte, die ihn zuvor blind machte,

damit

damit ſie ihm die Gabe zu weiſſagen ertheilen könnte. Denn, nach den obigen Sätzen zu urtheilen, kann die anſchauende Kenntniß der andern Welt allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verſtande einbüßt, welchen man vor die **gegenwärtige** nöthig hat. Ich weis auch nicht, ob ſelbſt gewiſſe Philoſophen gänzlich von dieſer harten Bedingung frey ſeyn ſollten, welche ſo fleißig und vertieft ihre metaphyſiſche Gläſer nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von daher zu erzählen wiſſen, zum wenigſten misgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur beſorge ich: daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verſtande und wenig Feinigkeit eben daſſelbe dürfte zu verſtehen geben, was dem **Tycho de Brahe** ſein Kutſcher antwortete, als jener meynte zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzeſten Weg fahren zu können: **Guter Herr, auf den Himmel mögt ihr euch wohl verſtehen, hier aber auf der Erde ſeyd ihr ein Narr.**

Drittes Hauptſtück.

Antikabala. Ein Fragment der gemeinen Philoſophie, die Gemeinſchaft mit der Geiſterwelt aufzuheben.

Ariſtoteles ſagt irgendwo: **Wenn wir wachen, ſo haben wir eine gemeinſchaftliche Welt, träumen wir aber, ſo hat ein jeder ſeine eigne.** Mich dünkt, man ſollte wohl den letzteren Satz umkehren und ſagen können: wenn von verſchiedenen Menſchen ein jeglicher ſeine eigene Welt hat, ſo iſt zu vermuthen, daß ſie träumen. Auf dieſen Fuß, wenn wir die **Luftbaumeiſter** der mancherley Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die ſeinige mit Ausſchließung andrer ruhig bewohnt, denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge, ſo wie ſie von **Wolfen** aus wenig Bauzeug der Erfahrung aber mehr erſchlichenen Begriffen gezimmert, oder die, ſo von **Cruſius** durch die magiſche Kraft einiger Sprüche, vom **Denklichen und Undenklichen** aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnen, ſo werden wir uns bey dem Widerſpruche ihrer Viſionen gedulden, bis dieſe Herren ausgeträumet haben. Denn wenn ſie einmal, ſo Gott will, völlig wachen, d. i. zu einem Blicke, der die Einſtimmung mit anderem Menſchenverſtande nicht ausſchließt, die Augen aufthun werden, ſo wird niemand von ihnen etwas ſehen, was nicht jedem andern gleichfalls bey dem Lichte ihrer Beweisthümer augenſcheinlich und gewiß erſcheinen ſollte, und die Philoſophen werden zu derſelbigen Zeit eine gemeinſchaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Größenlehrer ſchon längſt inne gehabt haben, welche wichtige Begebenheit nicht lange mehr anſtehen kann, wofern gewiſſen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen iſt, die ſeit einiger Zeit über dem Horizonte der Wiſſenſchaften erſchienen ſind.

In gewiſſer Verwandſchaft mit den **Träumern der Vernunft** ſtehen die Träumer der **Empfindung**, und unter dieſelben werden gemeiniglich diejenigen, ſo bisweilen mit Geiſtern zu thun haben, gezählt, und zwar aus dem nämlichen Grunde, wie die vorigen, weil ſie etwas ſehen, was kein andrer geſunder Menſch ſieht, und ihre eigene Gemeinſchaft mit Weſen haben, die ſich niemanden ſonſt offenbaren, ſo gute Sinne er auch haben mag. Es iſt auch die Benennung der

Träume-

Träumereyen, wenn man vorausſetzt, daß die gedachten Erſcheinungen auf bloße Hirngeſpinnſte auslaufen, in ſo ferne paſſend, als die eine ſo gut wie die andre ſelbſt ausgeheckte Bilder ſind, die gleichwohl als wahre Gegenſtände die Sinne betrügen; allein wenn man ſich einbildet, daß beyde Täuſchungen übrigens in ihrer Entſtehungsart ſich ähnlich genug wären, um die Quelle der einen auch zur Erklärung der andern zureichend zu finden, ſo betrügt man ſich ſehr. Derjenige, der im Wachen ſich in Erdichtungen und Chimären, welche ſeine ſtets fruchtbare Einbildung ausheckt, dermaßen vertieft, daß er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am meiſten angelegen ſeyn, wird mit Recht ein **wachender Träumer** genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlaſſen, ſo wird er ſchlafen und die vorigen Chimären werden wahre Träume ſeyn. Die Urſache, weswegen ſie es nicht ſchon im Wachen ſind, iſt dieſe, weil er ſie zu der Zeit als **in ſich**, andre Gegenſtände aber die er empfindet als **auſſer ſich** vorſtellt, folglich jene zu Wirkungen ſeiner eignen Thätigkeit, dieſe aber zu demjenigen zählet, was er von

auſſen

auſſen empfängt und erleidet. Denn hiebey kommt es alles auf das Verhältniß an, darinn die Gegenſtände auf ihn ſelbſt als einen Menſchen, folglich auch auf ſeinen Körper gedacht werden. Daher können die nämlichen Bilder ihn im Wachen wohl ſehr beſchäfftigen, aber nicht betrügen, ſo klar ſie auch ſeyn mögen. Denn ob er gleich alsdenn eine Vorſtellung von ſich ſelbſt und ſeinem Körper auch im Gehirne hat, gegen die er ſeine phantaſtiſchen Bilder in Verhältniß ſetzt, ſo macht doch die wirkliche Empfindung ſeines Körpers durch äußere Sinne gegen jene Chimären einen Contraſt oder Abſtechung, um jene als von ſich ausgeheckt, dieſe aber als empfunden anzuſehen. Schlummert er hiebey ein, ſo erliſcht die empfundene Vorſtellung ſeines Körpers, und es bleibt bloß die ſelbſtgedichtete übrig, gegen welche die andren Chimären als in äuſſerer Verhältniß gedacht werden, und auch ſo lange man ſchläft den Träumenden betrügen müſſen, weil keine Empfindung da iſt, die in Vergleichung mit jener das Urbild vom Schattenbilde, nämlich das äußere vom innern unterſcheiden ließe.

Von wachenden Träumen ſind demnach die Geiſterſeher nicht bloß dem Grade, ſondern der

Art nach gänzlich unterſchieden. Denn dieſe referiren im Wachen und oft bey der größten Lebhaftigkeit andrer Empfindungen gewiſſe Gegenſtände unter die äußerlichen Stellen der andern Dinge, die ſie wirklich um ſich wahrnehmen, und die Frage iſt hier nur, wie es zugehe, daß ſie das Blendwerk ihrer Einbildung auſſer ſich verſetzen, und zwar in Verhältniß auf ihren Körper, den ſie auch durch äußere Sinne empfinden. Die große Klarheit ihres Hirngeſpinnſtes kann hievon nicht die Urſache ſeyn, denn es kommt hier auf den Ort an, wohin es als ein Gegenſtand verſetzt iſt, und daher verlange ich, daß man zeige, wie die Seele ein ſolches Bild, was ſie doch als in ſich enthalten, vorſtellen ſollte, in ein ganz ander Verhältniß, nämlich in einen Ort äußerlich und unter die Gegenſtände verſetze, die ſich ihrer wirklichen Empfindung darbiethen. Auch werde ich mich durch die Anführung andrer Fälle, die einige Aehnlichkeit mit ſolcher Täuſchung haben, und etwa im fieberhaften Zuſtande vorfallen, nicht abfertigen laſſen; denn geſund oder krank, wie der Zuſtand des Betrogenen auch ſeyn mag, ſo will man nicht wiſſen, ob dergleichen auch ſonſten geſchehe, ſondern wie dieſer Betrug möglich ſey.

Wir

Wir finden aber bey dem Gebrauch der äußeren Sinne, daß über die Klarheit, darinn die Gegenſtände vorgeſtellt werden, man in der Empfindung auch ihren Ort mit begreife, vielleicht bisweilen nicht allemal mit gleicher Richtigkeit, dennoch als eine nothwendige Bedingung der Empfindung, ohne welche es unmöglich wäre die Dinge als auſſer uns vorzuſtellen. Hiebey wird es ſehr wahrſcheinlich: "daß unſre Seele das empfundene Objekt dahin in ihrer Vorſtellung verſetze, wo die verſchiedene Richtungslinien des Eindrucks, die daſſelbe gemacht hat, wenn ſie fortgezogen werden, zuſammenſtoßen." Daher ſieht man einen ſtralenden Punkt an demjenigen Orte, wo die von dem Auge, in der Richtung des Einfalls der Lichtſtralen zurückgezogene Linien ſich ſchneiden. Dieſer Punkt, welchen man den Sehepunkt nennt, iſt zwar in der Wirkung der **Zerſtreuungspunkt**, aber in der Vorſtellung der **Sammlungspunkt** der Directionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird (focus imaginarius). So beſtimmt man ſelbſt durch ein einziges Auge einem ſichtbaren Objekte den Ort, wie unter andern geſchieht, wenn das Spektrum eines Körpers vermittelſt eines

Hohl-

Hohlſpiegels in der Luft geſehen wird, gerade da, wo die Stralen, welche aus einem Punkte des Objekts ausfließen, ſich ſchneiden, ehe ſie ins Auge fallen *).

Vielleicht kann man eben ſo bey den Eindrücken des Schalles, weil deſſen Stöße auch nach geraden Linien geſchehen, annehmen: daß die Empfindung deſſelben zugleich mit der Vorſtellung eines foci imaginarii begleitet ſey, der dahin geſetzt wird, wo die geraden Linien des in Bebung geſetzten Nervengebäudes im Gehirne äuſſerlich fortgezogen zuſammenſtoßen. Denn man bemerkt die Gegend und Weite eines ſchallenden

Objekts

---

*) So wird das Urtheil, welches wir von dem ſcheinbaren Orte naher Gegenſtände fällen, in der Sehekunſt gemeiniglich vorgeſtellt, und es ſtimmt auch ſehr gut mit der Erfahrung. Indeſſen treffen eben dieſelben Lichtſtralen, die aus einem Punkte auslaufen, vermöge der Brechung in den Augenfeuchtigkeiten nicht divergirend auf den Sehenerven, ſondern vereinigen ſich daſelbſt in einem Punkte. Daher, wenn die Empfindung lediglich in dieſem Nerven vorgeht, der focus imaginarius nicht auſſer dem Körper, ſondern im Boden des Auges geſetzt werden müßte, welches eine Schwierigkeit macht, die ich jetzt nicht auflöſen kann, und die mit den obigen Sätzen, ſo wohl als mit der Erfahrung unvereinbar ſcheint.

Objekts einigermaßen, wenn der Schall gleich leiſe iſt und hinter uns geſchieht, ob ſchon die geraden Linien, die von da gezogen werden können, eben nicht die Eröffnung des Ohrs treffen, ſondern auf andre Stellen des Haupts fallen, ſo daß man glauben muß, die Richtungslinien der Erſchütterung werden in der Vorſtellung der Seele äußerlich fortgezogen, und das ſchallende Objekt in den Punkt ihres Zuſammenſtoßes verſetzt. Eben daſſelbe kann, wie mich dünkt, auch von den übrigen drey Sinnen geſagt werden, welche ſich darinn von dem Geſichte und dem Gehör unterſcheiden, daß der Gegenſtand der Empfindung mit den Organen in unmittelbarer Berührung ſteht, und die Richtungslinien des ſinnlichen Reizes daher in dieſen Organen ſelbſt ihren Punkt der Vereinigung haben.

Um dieſes auf die Bilder der Einbildung anzuwenden, ſo erlaube man mir dasjenige, was Carteſius annahm und die mehreſten Philoſophen nach ihm billigten, zum Grunde zu legen: nämlich, daß alle Vorſtellungen der Einbildungskraft zugleich mit gewiſſen Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervengeiſte des Gehirnes begleitet

gleitet ſind, welche man ideas materiales nennt, d. i. vielleicht mit der Erſchütterung oder Bebung des feinen Elements, welches von ihnen abgeſondert wird, und die derjenigen Bewegung ähnlich iſt, welche der ſinnliche Eindruck machen könnte, wovon er die Copie iſt. Nun verlange ich aber mir einzuräumen: „daß der vornehmſte Unterſchied der Nervenbewegung in den Phantaſien, von der in der Empfindung darinn beſtehe, daß die Richtungslinien der Bewegung bey jenem ſich innerhalb dem Gehirne, bey dieſem aber auſſerhalb ſchneiden“; daher, weil der focus imaginarius, darinn das Objekt vorgeſtellt wird, bey den klaren Empfindungen des Wachens auſſer mir, der von den Phantaſien aber, die ich zu der Zeit etwa habe, in mir geſetzt wird, ich, ſo lange ich wache, nicht fehlen kann die Einbildungen als meine eigene Hirngeſpinſte von dem Eindruck der Sinne zu unterſcheiden.

Wenn man dieſes einräumt, ſo dünkt mich, daß ich über diejenige Art von Stöhrung des Gemüths, die man den Wahnſinn und im höhern Grade die Verrückung nennt, etwas begreifliches zur Urſache anführen könne. Das Eigenthümliche

liche dieſer Krankheit beſteht darinn: daß der verworrene Menſch bloße Gegenſtände ſeiner Einbildung auſſer ſich verſetzt, und als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge anſieht.″ Nun habe ich geſagt: daß nach der gewöhnlichen Ordnung die Direktionslinien der Bewegung, die in dem Gehirne als materielle Hülfsmittel der Phantaſie begleiten; ſich innerhalb demſelben durchſchneiden müſſen, und mithin der Ort, darinn er ſich ſeines Bildes bewußt iſt, zur Zeit des Wachens in ihm ſelbſt gedacht werde. Wenn ich alſo ſetze: daß durch irgend einen Zufall oder Krankheit, gewiſſe Organen des Gehirnes ſo verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht ſeyn, daß die Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantaſien harmoniſch beben, nach ſolchen Richtungslinien geſchieht, welche fortgezogen ſich auſſerhalb dem Gehirne durchkreuzen würden, ſo iſt der focus imaginarius auſſerhalb dem denkenden Subjekt geſetzt *), und das Bild, welches ein Werk der

---

*) Man könnte, als eine entfernte Aehnlichkeit mit dem angeführten Zufalle, die Beſchaffenheit der Trunkenen anführen, die in dieſem Zuſtande mit beyden Augen doppelt ſehen; darum, weil durch die Anſchwel-

bloßen Einbildung iſt, wird als ein Gegenſtand vorgeſtellt, der den äußeren Sinnen gegenwärtig wäre. Die Beſtürzung über die vermeinte Erſcheinung einer Sache, die nach der natürlichen Ordnung nicht zugegen ſeyn ſollte, wird, obſchon auch anfangs ein ſolches Schattenbild der Phantaſie nur ſchwach wäre, bald die Aufmerkſamkeit

rege

Anſchwellung der Blutgefäße eine Hinderniß entſpringt, die Augenachſen ſo zu richten, daß ihre verlängerte Linien ſich im Punkte, worinn das Objekt iſt, ſchneiden. Eben ſo mag die Verziehung der Hirngefäße, die vielleicht nur vorübergehend iſt, und ſo lange ſie dauert, nur einige Nerven betrifft, dazu dienen, daß gewiſſe Bilder der Phantaſie ſelbſt im Wachen als auſſer uns erſcheinen. Eine ſehr gemeine Erfahrung kann mit dieſer Täuſchung verglichen werden. Wenn man nach vollbrachtem Schlafe mit einer Gemächlichkeit, die einem Schlummer nahe kommt, und gleichſam mit gebrochnen Augen die mancherley Fäden der Bettvorhänge oder des Bezuges oder die kleinen Flecken einer nahen Wand anſieht, ſo macht man ſich daraus leichtlich Figuren von Menſchengeſichtern und dergleichen. Das Blendwerk hört auf ſo bald man will und die Aufmerkſamkeit anſtrengt. Hier iſt die Verſetzung des foci imaginarii der Phantaſien der Willkühr einigermaßen unterworfen, da ſie bey der Verrückung durch keine Willkühr kann gehindert werden.

rege machen, und der Scheinempfindung eine ſo große Lebhaftigkeit geben, die den betroguen Menſchen an der Wahrhaftigkeit nicht zweifeln läßt. Dieſer Betrug kann einen jeden äußeren Sinn betreffen, denn von jeglichen haben wir copirte Bilder in der Einbildung, und die Verrückung des Nervengewebes kann die Urſache werden, den focum imaginarium dahin zu verſetzen, von wo der ſinnliche Eindruck eines wirklich verhandenen körperlichen Gegenſtandes kommen würde. Es iſt alsdenn kein Wunder, wenn der Phantaſt manches ſehr deutlich zu ſehen oder zu hören glaubt, was niemand auſſer ihm wahrnimmt, imgleichen wenn dieſe Hirngeſpinnſter ihm erſcheinen und plötzlich verſchwinden, oder indem ſie etwa einem Sinne, z. E. dem Geſichte vorgaukeln, durch keinen andern, wie z. E. das Gefühl ~~Geſicht~~ können empfunden werden, und daher durchdringlich ſcheinen. Die gemeine Geiſtererzählungen laufen ſo ſehr auf dergleichen Beſtimmungen hinaus, daß ſie den Verdacht ungemein rechtfertigen, ſie könnten wohl aus einer ſolchen Quelle entſprungen ſeyn. Und ſo iſt auch der gangbare Begriff von geiſtigen Weſen, den wir oben aus dem gemei-

gemeinen Redegebrauche herauswickelten, dieſer Täuſchung ſehr gemäß, und verläugnet ſeinen Urſprung nicht; weil die Eigenſchaft einer durchdringlichen Gegenwart im Raume das weſentliche Merkmaal dieſes Begriffes ausmachen ſoll.

Es iſt auch ſehr wahrſcheinlich, daß die Erziehungsbegriffe von Geiſtergeſtalten dem kranken Kopfe die Materialien zu den täuſchenden Einbildungen geben, und daß ein von allen ſolchen Vorurtheilen leeres Gehirne, wenn ihm gleich eine Verkehrtheit anwandelte, wohl nicht ſo leicht Bilder von ſolcher Art aushecken würde. Ferner ſiehet man daraus auch, daß, da die Krankheit des Phantaſten nicht eigentlich den Verſtand, ſondern die Täuſchung der Sinne betrifft, der Unglückliche ſeine Blendwerke durch kein Vernünfteln heben könne; weil die wahre oder ſcheinbare Empfindung der Sinne ſelbſt vor allem Urtheil des Verſtandes vorhergeht, und eine unmittelbare Evidenz hat, die alle andre Ueberredung weit übertrifft.

Die Folge, die ſich aus dieſen Betrachtungen ergiebt, hat dieſes Ungelegene an ſich, daß ſie die tiefe Vermuthungen des vorigen Hauptſtücks ganz entbehrlich macht, und daß der Leſer, ſo bereitwillig er auch ſeyn mochte, denen idealiſchen Einwürfen deſſelben einigen Beyfall einzuräumen, dennoch den Begriff vorziehen wird, welcher mehr Gemächlichkeit und Kürze im Entſcheiden bey ſich führet, und ſich einen allgemeineren Beyfall verſprechen kann. Denn auſſer dem, daß es einer vernünftigen Denkungsart gemäßer zu ſeyn ſcheint, die Gründe der Erklärung aus dem Stoffe herzunehmen, den die Erfahrung uns darbietet, als ſich in ſchwindlichten Begriffen einer halb dichtenden halb ſchließenden Vernunft zu verlieren, ſo äußert ſich noch dazu auf dieſer Seite einiger Anlaß zum Geſpötte, welches, es mag nun gegründet ſeyn oder nicht, ein kräftigeres Mittel iſt als irgend ein anders, eitele Nachforſchungen zurückzuhalten. Denn auf eine ernſthafte Art über die Hirngeſpinnſte der Phantaſten Auslegungen machen zu wollen, giebt ſchon eine ſchlimme Vermuthung, und die Philoſophie ſetzt ſich in Verdacht, welche ſich in ſo ſchlechter Geſellſchaft betreffen läßt. Zwar habe ich oben den Wahnſinn in dergleichen Erſcheinung nicht beſtritten, vielmehr ihn, zwar nicht als die Urſache einer eingebildebildeten Geiſtergemeinſchaft, doch als eine natürliche Folge derſelben damit verknüpfet; allein was vor eine Thorheit giebt es doch, die nicht mit einer bodenloſen Weltweisheit, könnte in Einſtimmung gebracht werden? Daher verdenke ich es dem Leſer keinesweges, wenn er, anſtatt die Geiſterſeher vor Halbbürger der andern Welt anzuſehen, ſie kurz und gut als Candidaten des Hoſpitals abfertigt, und ſich dadurch alles weiteren Nachforſchens überhebt. Wenn nun aber alles auf ſolchen Fuß genommen wird, ſo muß auch die Art dergleichen Adepten des Geiſterreichs zu behandeln von derjenigen nach den obigen Begriffen ſehr verſchieden ſeyn, und da man es ſonſt nöthig fand, bisweilen einige derſelben zu **brennen**, ſo wird es itzt genug ſeyn, ſie nur zu **purgiren**. Auch wäre es bey dieſer Lage der Sachen eben nicht nöthig geweſen, ſo weit auszuholen und in dem fieberhaften Gehirne betrogener Schwärmer durch Hülfe der Metaphyſik Geheimniſſe aufzuſuchen. Der ſcharfſichtige **Hudibras** hätte uns allein das Räthſel auflöſen können, denn nach ſeiner Meynung: **wenn ein hypochondriſcher Wind in den Eingewei-**

den tobet, ſo kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt, geht er abwärts, ſo wird daraus ein F —, ſteigt er aber aufwärts ſo iſt es eine Erſcheinung oder ſeine heilige Eingebung.

Viertes Hauptſtück.

Theoretiſcher Schluß aus den geſammten Betrachtungen des erſten Theils.

Die Trüglichkeit einer Waage, die nach bürgerlichen Geſetzen ein Maaß der Handlung ſeyn ſoll, wird entdeckt, wenn man Waare und Gewichte ihre Schaalen vertauſchen läßt, und die Parteylichkeit der Verſtandeswaage offenbaret ſich durch eben denſelben Kunſtgriff, ohne welchen man auch in philoſophiſchen Urtheilen nimmermehr ein einſtimmiges Facit aus den verglichenen Abwiegungen herausbekommen kann. Ich habe meine Seele von Vorurtheilen gereinigt, ich habe eine jede blinde Ergebenheit vertilgt, welche ſich jemals einſchlich, um manchem eingebildeten Wiſſen in mir Eingang zu verſchaffen. Jetzo iſt mir nichts angelegen, nichts ehrwürdig, als was durch den Weg der Aufrichtigkeit in einem ruhigen und vor alle Gründe zugänglichem Gemüthe Platz nimmt; es mag mein voriges Urtheil beſtätigen oder aufheben, mich beſtimmen oder unentſchieden laſſen. Wo ich etwas antreffe, das mich belehrt, da eigne ich es mir zu. Das Urtheil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, iſt mein Urtheil, nachdem ich es vorerſt gegen die Schaale der Selbſtliebe und nachher in derſelben gegen meine vermeintliche Gründe abgewogen und in ihm einen größeren Gehalt gefunden habe. Sonſt betrachtete ich den allgemeinen menſchlichen Verſtand blos aus dem Standpunkte des meinigen; jetzt ſetze ich mich in die Stelle einer fremden und äußeren Vernunft, und beobachte meine Urtheile ſammt ihren geheimſten Anläſſen aus dem Geſichtspunkte andrer. Die Vergleichung beyder Beobachtungen giebt zwar ſtarke Parallaxen, aber ſie iſt auch das einzige Mittel den optiſchen Betrug zu verhüten, und die Begriffe an die wahren Stellen zu ſetzen, darinn ſie in Anſehung der Erkenntnißvermögen der menſchlichen Natur ſtehen. Man wird ſagen, daß dieſes eine ſehr ernſthafte Sprache ſey, vor eine ſo gleichgültige Aufgabe, als wir abhandeln, die mehr ein Spielwerk als eine ernſtliche Beſchäfftigung genannt zu werden verdient, und man hat nicht Unrecht ſo zu urtheilen. Allein, ob man zwar über eine Kleinigkeit keine große Zurüſtung machen darf, ſo kann man ſie doch gar wohl bey Gelegenheit derſelben machen, und die entbehrliche Behutſamkeit beym Entſcheiden in Kleinigkeiten, kann zum Beyſpiele in wichtigen Fällen dienen. Ich finde nicht, daß irgend eine Anhänglichkeit, oder ſonſt eine vor der Prüfung eingeſchlichene Neigung meinem Gemüthe die Lenkſamkeit nach allerley Gründen vor oder dawider benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verſtandeswaage iſt doch nicht ganz unparteyiſch, und ein Arm derſelben, der die Aufſchrift führet: **Hoffnung der Zukunft**, hat einen mechaniſchen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schaale fallen, die Speculationen von an ſich größeren Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieſes iſt die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will. Nun geſtehe ich, daß alle Erzählungen vom Erſcheinen abge-

abgeſchiedener Seelen oder von Geiſtereinflüſſen und alle Theorien von der muthmaßlichen Natur geiſtiger Weſen und ihrer Verknüpfung mit uns, nur in der Schaale der Hoffnung merklich wiegen; dagegen in der Speculation aus lauter Luft zu beſtehen ſcheinen. Wenn die Ausmittelung der aufgegebenen Frage nicht mit einer vorher ſchon entſchiedenen Neigung in Sympathie ſtände, welcher Vernünftige würde wohl unſchlüßig ſeyn, ob er mehr Möglichkeit darinn finden ſollte, eine Art Weſen anzunehmen, die mit allem, was ihm die Sinne lehren, gar nichts ähnliches haben, als einige angebliche Erfahrungen dem Selbſtbetruge und der Erdichtung beyzumeſſen, die in mehreren Fällen nicht ungewöhnlich ſind.

Ja dieſes ſcheint auch überhaupt von der Beglaubigung der Geiſtererzähluugen, welche ſo allgemeinen Eingang finden, die vornehmſte Urſache zu ſeyn, und ſelbſt die erſten Täuſchungen von vermeynten Erſcheinungen abgeſchiedener Menſchen, ſind vermuthlich aus der ſchmeichelhaften Hoffnung entſprungen, daß man noch auf irgend eine Art nach dem Tode übrig ſey, da denn bey nächtlichen Schatten oftmals der Wahn die Sinne be-

trog,

trog, und aus zweydeutigen Geſtalten Blendwerke ſchuf, die der vorhergehenden Meynung gemäß waren, woraus denn endlich die Philoſophen Anlaß nahmen die Vernunftidee von Geiſtern auszudenken und ſie in Lehrverfaſſung zu bringen. Man ſieht es auch wohl meinem anmaßlichen Lehrbegriff von der Geiſtergemeinſchaft an, daß er eben dieſelbe Richtung nehme, in den die gemeine Neigung einſchlägt. Denn die Sätze vereinbaren ſich ſehr merklich nur dahin, um einen Begriff zu geben, wie der Geiſt des Menſchen aus dieſer Welt herausgehe *) d. i. vom Zuſtande nach dem Tode; wie er aber hineinkomme, d. i.

---

*) Das Sinnbild der alten Egypter vor die Seele war ein Papillion, und die Griechiſche Benennung bedeutete eben daſſelbe. Man ſiehet leicht, daß die Hoffnung, welche aus dem Tode nur eine Verwandlung macht, eine ſolche Idee ſammt ihren Zeichen veranlaßt habe. Indeſſen hebt dieſes keinesweges das Zutrauen zu der Richtigkeit der hieraus entſprungenen Begriffe. Unſre innere Empfindung und die darauf gegründete Urtheile des Vernunftähnlichen führen, ſo lange ſie unverderbt ſind, eben dahin, wo die Vernunft hin leiten würde, wenn ſie erleuchteter und ausgebreiteter wäre.

von der Zeugung und Fortpflanzung, davon erwehne ich nichts; ja ſo gar nicht einmal, wie er in dieſer Welt **gegenwärtig** ſey, d. i. wie eine immaterielle Natur in einem Körper und durch denſelben wirkſam ſeyn könne; alles um einer ſehr gültigen Urſache willen, welche dieſe iſt, daß ich hievon insgeſammt nichts verſtehe, und folglich mich wohl hätte beſcheiden können, eben ſo unwiſſend in Anſehung des künftigen Zuſtandes zu ſeyn, wofern nicht die Parteylichkeit einer Lieblingsmeynung denen Gründen, die ſich darboten, ſo ſchwach ſie auch ſeyn mochten, zur Empfehlung gedienet hätte.

Eben dieſelbe Unwiſſenheit macht auch, daß ich mich nicht unterſtehe ſo gänzlich alle Wahrheit an den mancherley Geiſtererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen obgleich wunderlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derſelben in Zweifel zu ziehen, allen zuſammen genommen aber einigen Glauben beyzumeſſen. Dem Leſer bleibt das Urtheil frey; was mich aber anlangt, ſo iſt zum wenigſten der Ausſchlag auf die Seite der Gründe des zweyten Hauptſtücks bey mir groß genug, mich bey Anhörung der mancherley befremdlichen Erzählungen dieſer Art ernſthaft und unentſchieden zu erhalten. Indeſſen da es niemals an Gründen der Rechtfertigung fehlt, wenn das Gemüth vorher eingenommen iſt, ſo will ich dem Leſer mit keiner weiteren Vertheidigung dieſer Denkungsart beſchwerlich fallen.

Da ich mich itzt beym Schluſſe der Theorie von Geiſtern befinde, ſo unterſtehe ich mir noch zu ſagen: daß dieſe Betrachtung, wenn ſie von dem Leſer gehörig genutzt wird, alle philoſophiſche Einſicht von dergleichen Weſen vollende, und daß man davon vielleicht künftighin noch allerley **meynen**, niemals aber mehr **wiſſen** könne. Dieſes Vorgeben klingt ziemlich ruhmräthig. Denn es iſt gewiß kein den Sinnen bekannter Gegenſtand der Natur, von dem man ſagen könnte, man habe ihn durch Beobachtung oder Vernunft jemals **erſchöpft**, wenn es auch ein Waſſertropfen, ein Sandkorn, oder etwas noch einfacheres wäre; ſo unermeßlich iſt die Mannigfaltigkeit desjenigen, was die Natur in ihren geringſten Theilen einem ſo eingeſchränkten Verſtande, wie der menſchliche iſt, zur Auflöſung darbietet. Allein mit dem philoſophiſchen Lehrbegriff von geiſtigen Weſen iſt es

ganz

ganz anders bewandt. Er kann vollendet ſeyn, aber im negativem Verſtande, indem er nämlich die Grenzen unſrer Einſicht mit Sicherheit feſtſetzt, und uns überzeugt: daß die verſchiedenen Erſcheinungen des Lebens in der Natur und deren Geſetze alles ſeyn, was uns zu erkennen vergönnet iſt, das Principium dieſes Lebens aber, d. i. die geiſtige Natur, welche man nicht kennet, ſondern vermuthet, niemals poſitiv könne gedacht werden, weil keine Data hiezu in unſeren geſammten Empfindungen anzutreffen ſeyn, und daß man ſich mit Verneinungen behelfen müſſe, um etwas von allem Sinnlichen ſo ſehr unterſchiedenes zu denken, daß aber ſelbſt die Möglichkeit ſolcher Verneinungen weder auf Erfahrung, noch auf Schlüſſen, ſondern auf einer Erdichtung beruhe, zu denen eine von allen Hülfsmitteln entblößte Vernunft ihre Zuflucht nimmt. Auf dieſen F kann die Pneumatologie der Menſchen ein Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwiſſenheit, in Abſicht auf eine vermuthete Art Weſen genannt werden, und als ein ſolcher der Aufgabe leichtlich adäquat ſeyn.

Nunmehro

Nunmehro lege ich die ganze Materie von Geiſtern, ein weitläuftig Stück der Metaphyſik, als abgemacht und vollendet bey Seite. Sie geht mich künftig nichts mehr an. Indem ich den Plan meiner Nachforſchung auf dieſe Art beſſer zuſammenziehe, und mich einiger gänzlich vergeblichen Unterſuchungen entſchlage, ſo hoffe ich meine geringe Verſtandesfähigkeit auf die übrige Gegenſtände vortheilhafter anlegen zu können. Es iſt mehrentheils umſonſt das kleine Maaß ſeiner Kraft auf alle windigte Entwürfe ausdehnen zu wollen. Daher gebeut die Klugheit, ſowohl in dieſem als in andern Fällen, den Zuſchnitt der Entwürfe den Kräften angemeſſen zu machen, und, wenn man das Große nicht füglich erreichen kann, ſich auf das Mittelmäßige einzuſchränken.

Der zweyte Theil,

welcher hiſtoriſch iſt.

Erſtes Hauptſtück.

Eine Erzählung, deren Wahrheit der beliebigen Erkundigung des Leſers empfohlen wird.

Sit mihi fas audita loqui. — — —
VIRG.

Die Philoſophie, deren Eigendünkel macht, daß ſie ſich ſelbſt allen eiteln Fragen bloß ſtellet, ſiehet ſich oft bey dem Anlaſſe gewiſſer Erzählungen in ſchlimmer Verlegenheit, wenn ſie entweder an einigem in denſelben ungeſtraft nicht zweifeln oder manches davon unausgelacht nicht glauben darf. Beyde Beſchwerlichkeiten finden ſich in gewiſſer Maaße bey den herumgehenden Geiſtergeſchichten zuſammen, die erſte bey Anhörung desjenigen der ſie betheurt, und die zweyte in Betracht derer auf die man ſie weiter bringt. In der That iſt auch kein Vorwurf dem Philoſophen bitterer, als der der Leichtgläubigkeit und der Ergebenheit in den gemeinen Wahn, und da diejenigen, welche ſich darauf verſtehen, gutes

Kaufs klug zu ſcheinen, ihr ſpöttiſches Gelächter auf alles werfen, was die Unwiſſenden und die Weiſen gewiſſermaßen gleich macht, indem es beyden unbegreiflich iſt: ſo iſt kein Wunder, daß die, ſo häufig vorgegebene Erſcheinungen großen Eingang finden, öffentlich aber entweder abgeleugnet oder doch verhehlet werden. Man kann ſich daher darauf verlaſſen: daß niemals eine Akademie der Wiſſenſchaften dieſe Materie zur Preisfrage machen werde; nicht als wenn die Glieder derſelben gänzlich von aller Ergebenheit in die gedachte Meynung frey wären, ſondern weil die Regel der Klugheit denen Fragen, welche der Vorwitz und die eitle Wißbegierde ohne Unterſcheid aufwirft, mit Recht Schranken ſetzet. Und ſo werden die Erzählungen von dieſer Art wohl jederzeit nur heimliche Gläubige haben, öffentlich aber durch die herrſchende Mode des Unglaubens verworfen werden.

Da mir indeſſen dieſe ganze Frage weder wichtig noch vorbereitet gnug ſcheint, um über dieſelbe etwas zu entſcheiden, ſo trage ich kein Bedenken hier eine Nachricht der erwehnten Art anzuführen, und ſie mit völliger Gleichgültigkeit dem geneigten oder ungeneigten Urtheile der Leſer preis zu geben.

Es lebt zu Stockholm ein gewiſſer Herr **Schwedenberg**, ohne Amt oder Bedienung, von ſeinem ziemlich anſehnlichen Vermögen. Seine ganze Beſchäftigung beſteht darinn, daß er, wie er ſelbſt ſagt, ſchon ſeit mehr als zwanzig Jahren, mit Geiſtern und abgeſchiedenen Seelen im genaueſten Umgange ſtehet, von ihnen Nachrichten aus der andern Welt einholet und ihnen dagegen welche aus der gegenwärtigen ertheilt, große Bände über ſeine Entdeckungen abfaßt und bisweilen nach London reiſet, um die Ausgabe derſelben zu beſorgen. Er iſt eben nicht zurückhaltend mit ſeinen Geheimniſſen, ſpricht mit jedermann frey davon, ſcheint vollkommen von dem, was er vorgiebt, überredet zu ſeyn, ohne einigen Anſchein eines angelegten Betruges oder Charlatanerey. So wie er, wenn man ihm ſelbſt glauben darf, der Erzgeiſterſeher unter allen Geiſterſehern iſt, ſo iſt er auch ſicherlich der Erzphantaſt unter allen Phantaſten, man mag ihn nun aus der Beſchreibung derer, welche ihn kennen, oder aus ſeinen Schriften beurtheilen. Doch kann

dieſer

dieſer Umſtand diejenige, welche den Geiſtereinflüſſen ſonſt günſtig ſeyn, nicht abhalten, hinter ſolcher Phantaſterey noch etwas Wahres zu vermuthen. Weil indeſſen das Creditiv aller Bevollmächtigten aus der andern Welt in den Beweisthümern beſteht, die ſie durch gewiſſe Proben in der gegenwärtigen von ihrem außerordentlichen Beruf ablegen, ſo muß ich von demjenigen, was zur Beglaubigung der außerordentlichen Eigenſchaft des gedachten Mannes herumgetragen wird, wenigſtens dasjenige anführen, was noch bey den meiſten einigen Glauben findet.

Gegen das Ende des Jahres 1761 wurde Herr Schwedenberg zu einer Fürſtinn berufen, deren großer Verſtand und Einſicht es beynahe unmöglich machen ſollte in dergleichen Fällen hintergangen zu werden. Die Veranlaſſung dazu gab das allgemeine Gerüchte von denen vorgegebenen Viſionen dieſes Mannes. Nach einigen Fragen, die mehr darauf abzielten ſich mit ſeinen Einbildungen zu beluſtigen, als wirkliche Nachrichten aus der andern Welt zu vernehmen, verabſchiedete ihn die Fürſtinn, indem ſie ihm vorher einen geheimen Auftrag that, der in ſeine Geiſtergemeinſchaft einſchlug. Nach einigen Tagen erſchien Herr Schwedenberg mit der Antwort, welche von der Art war, daß ſolche die Fürſtinn, ihrem eigenen Geſtändniſſe nach, in das größeſte Erſtaunen verſetzte, indem ſie ſolche wahr befand, und ihm gleichwohl ſolche von keinem lebendigen Menſchen konnte ertheilt ſeyn. Dieſe Erzählung iſt aus dem Berichte eines Geſandten an dem dortigen Hofe, der damals zugegen war, an einen andern fremden Geſandten in Copenhagen gezogen worden, ſtimmt auch genau mit dem, was die beſondere Nachfrage darüber hat erkundigen können, zuſammen.

Folgende Erzählungen haben keine andere Gewährleiſtung als die gemeine Sage, deren Beweis ſehr mislich iſt Madame **Marteville**, die Wittwe eines holländiſchen Envoye an dem ſchwediſchen Hofe, wurde von den Angehörigen eines Goldſchmiedes um die Bezahlung des Rückſtandes vor ein verfertigtes Silberſervice gemahnet. Die Dame, welche die regelmäßige Wirthſchaft ihres verſtorbenen Gemahls kannte, war überzeugt, daß dieſe Schuld ſchon bey ſeinem Leben abgemacht ſeyn müßte; allein ſie fand in ſeinen hinterlaſſenen

terlaſſenen Papieren gar keinen Beweis. Das Frauenzimmer iſt vorzüglich geneigt den Erzählungen der Wahrſagerey, der Traumdeutung und allerley anderer wunderbarer Dinge Glauben beyzumeſſen. Sie entdeckte daher ihr Anliegen dem Herren Schwedenberg mit dem Erſuchen, wenn es wahr wäre, was man von ihm ſagte, daß er mit abgeſchiedenen Seelen im Umgange ſtehe, ihr aus der andern Welt von ihrem verſtorbenen Gemahl Nachricht zu verſchaffen, wie es mit der gedachten Anforderung bewandt ſey. Herr Schwedenberg verſprach ſolches zu thun, und ſtellte der Dame nach wenig Tagen in ihrem Hauſe den Bericht ab, daß er die verlangte Kundſchaft eingezogen habe, daß in einem Schrank, den er anzeigte und der ihrer Meynung nach völlig ausgeräumt war, ſich noch ein verborgenes Fach befinde, welches die erforderliche Quittungen enthielte. Man ſuchte ſofort ſeiner Beſchreibung zufolge, und fand nebſt der geheimen holländiſchen Correſpondence die Quittungen, wodurch alle gemachte Anſprüche völlig getilgt wurden.

Die dritte Geſchichte iſt von der Art, daß ſich ſehr leicht ein vollſtändiger Beweis ihrer Richtigkeit oder Unrichkeit muß geben laſſen. Es war, wo ich recht berichtet bin, gegen das Ende des 1759ſten Jahres, als Herr Schwedenberg, aus England kommend, an einem Nachmittage zu **Gothenburg** ans Land trat. Er wurde denſelben Abend zu einer Geſellſchaft bey einem dortigen Kaufmann gezogen, und gab ihr nach einigem Aufenthalt mit allen Zeichen der Beſtürzung die Nachricht, daß eben itzt in Stockholm im **Südermalm** eine erſchreckliche Feuersbrunſt wüthe. Nach Verlauf einiger Stunden, binnen welchen er ſich dann und wann entfernte, berichtete er der Geſellſchaft, daß das Feuer gehemmet ſey, imgleichen wie weit es um ſich gegriffen habe. Eben denſelben Abend verbreitete ſich ſchon dieſe wunderliche Nachricht, und war den andern Morgen in der ganzen Stadt herumgetragen; allein nach zwey Tagen allererſt kam der Bericht davon aus Stockholm in Gothenburg an, völlig einſtimmig, wie man ſagt, mit Schwedenbergs Viſionen.

Man wird vermuthlich fragen, was mich doch immer habe bewegen können ein ſo verachtetes Geſchäfte zu übernehmen, als dieſes iſt, Märchen weiter zu bringen, die ein Vernünftiger Bedenken trägt mit Geduld anzuhören; ja ſolche gar zum Text philoſophiſcher Unterſuchungen zu machen. Allein da die Philoſophie, welche wir voranſchicken, eben ſo wohl ein Märchen war aus dem Schlaraffenlande der Metaphyſik, ſo ſehe ich nichts Unſchickliches darinn, beyde in Verbindung auftreten zu laſſen; und warum ſollte es auch eben rühmlicher ſeyn, ſich durch das blinde Vertrauen in die Scheingründe der Vernunft, als durch unbehutſamen Glauben an betrügliche Erzählungen, hintergehen zu laſſen.

Thorheit und Verſtand haben ſo unkenntlich bezeichnete Grenzen, daß man ſchwerlich in dem einen Gebiete lange fortgeht, ohne bisweilen einen kleinen Streif in das andre zu thun; aber was die Treuherzigkeit anlangt, die ſich bereden läßt, vielen feſten Betheurungen ſelbſt wider die Gegenwehr des Verſtandes bisweilen etwas einzuräumen, ſo ſcheint ſie ein Reſt der alten Stammehrlichkeit zu ſeyn, die freylich auf den itzigen Zuſtand nicht recht paßt, und daher oft zur Thorheit wird, aber darum doch eben nicht als ein natürliches Erbſtück der Dummheit angeſehen werden muß. Daher überlaſſe ich es dem Belieben des Leſers bey der wunderlichen Erzählung, mit welcher ich mich bemenge, jene zweydeutige Miſchung von Vernunft und Leichtgläubigkeit in ihre Elemente aufzulöſen, und die Proportion beyder Ingredientien vor meine Denkungsart auszurechnen. Denn da es bey einer ſolchen Kritik doch nur um die Anſtändigkeit zu thun iſt, ſo halte ich mich gnugſam vor den Spott geſichert, dadurch, daß ich mit dieſer Thorheit, wenn man ſie ſo nennen will, mich gleichwohl in recht guter und zahlreicher Geſellſchaft befinde, welches ſchon gnug iſt, wie Fontenelle glaubt, um wenigſtens nicht vor unklug gehalten zu werden. Denn es iſt zu allen Zeiten ſo geweſen, und wird auch wohl künftighin ſo bleiben, daß gewiſſe widerſinnige Dinge, ſelbſt bey Vernünftigen Eingang findet, bloß darum, weil allgemein davon geſprochen wird. Dahin gehören die Sympathie, die Wünſchelruthe, die Ahndungen, die Wirkung der Einbildungskraft ſchwan-

gerer

gerer Frauen, die Einflüße der Mondwechſel auf Thiere und Pflanzen u. d. g. Ja hat nicht vor kurzem das gemeine Landvolk denen Gelehrten die Spötterey gut vergolten, welche ſie gemeiniglich auf daſſelbe der Leichtgläubigkeit wegen zu werfen pflegen? Denn durch vieles Hörenſagen brachten Kinder und Weiber endlich einen großen Theil kluger Männer dahin, daß ſie einen gemeinen Wolf vor eine Hyäne hielten; obgleich itzo ein jeder Vernünftiger leicht einſieht, daß in den Wäldern von Frankreich wohl kein afrikaniſches Raubthier herumlaufen werde. Die Schwäche des menſchlichen Verſtandes in Verbindung mit ſeiner Wißbegierde macht, daß man anfänglich Wahrheit und Betrug ohne Unterſchied aufraffet. Aber nach und nach läutern ſich die Begriffe, ein kleiner Theil bleibt, das übrige wird als Auskehrigt weggeworfen.

Wem alſo jene Geiſtererzählungen eine Sache von Wichtigkeit zu ſeyn ſcheinen, der kann immerhin, im Fall er Geld gnug und nichts beſſeres zu thun hat, eine Reiſe auf eine nähere Erkundigung derſelben wagen, ſo wie Artemidor zum Beſten der Traumdeutung in Kleinaſien herumzog.

umzog. Es wird ihm auch die Nachkommenſchaft von ähnlicher Denkungsart davor höchlich verbunden ſeyn, daß er verhütete, damit nicht dereinſt ein anderer **Philoſtrat** aufſtände, der nach Verlauf vieler Jahre aus unſerm Schwedenberg einen neuen **Apollonius** von **Tyane** machete, wenn das Hörenſagen zu einem förmlichen Beweiſe wird gereifet ſeyn, und das ungelegene obzwar höchſtnöthige Verhör der Augenzeugen dereinſt unmöglich geworden ſeyn wird.

Zweytes Hauptſtück.

Ecſtatiſche Reiſe eines Schwärmers durch die Geiſterwelt.

> Somnia, terrores magicos, miracula, ſagas,
> Nocturnos lemures, portentaque Teſſala.
>
> Horatius.

Ich kann es dem behutſamen Leſer auf keinerley Weiſe übel nehmen, wenn ſich im Fortgange dieſer Schrift einiges Bedenken bey ihm gereget hätte über das Verfahren, das der Verfaſſer vor gut gefunden hat darinn zu beobachten. Denn da ich den dogmatiſchen Theil vor dem hiſtoriſchen,

und

und alſo die Vernunftgründe vor der Erfahrung voranſchickte, ſo gab ich Urſache zu dem Argwohn, als wenn ich mit Hinterliſt umgienge, und da ich die Geſchichte ſchon vielleicht zum Voraus im Kopfe gehabt haben mochte, mich nur ſo angeſtellet hätte, als wüßte ich von nichts, als von reinen abgeſonderten Betrachtungen, damit ich den Leſer, der ſich nichts dergleichen beſorgt, am Ende mit einer erfreulichen Beſtätigung aus der Erfahrung überraſchen könnte. Und in der That iſt dieſes auch ein Kunſtgrif, deſſen die Philoſophen ſich mehrmalen ſehr glücklich bedient haben. Denn man muß wiſſen, daß alle Erkenntniß zwey Enden habe, bey denen man ſie faſſen kann, das eine a priori, das andere a poſteriori. Zwar haben verſchiedene Naturlehrer neuerer Zeiten vorgegeben, man müſſe es bey dem letzteren anfangen, und glauben den Aal der Wiſſenſchaft beym Schwanze zu erwiſchen, indem ſie ſich grauſamer Erfahrungskenntniſſe verſichern, und denn ſo allmählig zu allgemeinen und höheren Begriffen hinaufrücken. Allein ob dieſes zwar nicht unklug gehandelt ſeyn möchte; ſo iſt es doch bey weitem nicht gelehrt und philoſophiſch gnug, denn man

man iſt auf dieſe Art bald auf einem **Warum**, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philoſophen gerade ſo viel Ehre macht als einem Kaufmann, der bey einer Wechſelzahlung freundlich bittet, ein andermal wieder anzuſprechen. Daher haben ſcharfſinnige Männer, um dieſe Unbequemlichkeit zu vermeiden, von der entgegengeſetzten äußerſten Grenze, nämlich dem oberſten Punkte der Metaphyſik angefangen. Es findet ſich aber hiebey eine neue Beſchwerlichkeit, nämlich daß man anfängt, ich weis nicht **wo**, und kömmt, ich weis nicht **wohin** und daß der Fortgang der Gründe nicht auf die Erfahrung treffen will, ja daß es ſcheinet, die Atomen des **Epikurs** dürften eher, nachdem ſie von Ewigkeit her immer gefallen, einmal von ungefehr zuſammenſtoßen, um eine Welt zu bilden, als die allgemeinſten und abſtrakteſten Begriffe, um ſie zu erklären. Da alſo der Philoſoph wohl ſahe, daß ſeine Vernunftgründe einer Seits, und die wirkliche Erfahrung oder Erzählung anderer Seits, wie ein Paar Parallellinien wohl ins Undenkliche neben einander fortlaufen würden, ohne jemals zuſammen zu treffen, ſo iſt er mit den übrigen,

gen, gleich als wenn ſie darüber Abrede genommen hätten, übereingekommen ein jeder nach ſeiner Art den Anfangspunkt zu nehmen und darauf, nicht in der geraden Linie der Schlußfolge, ſondern mit einem unmerklichen Clinamen der Beweisgründe, dadurch daß ſie nach dem Ziele gewiſſer Erfahrungen oder Zeugniſſe verſtohlen hinſchielten, die Vernunft ſo zu lenken, daß ſie gerade dahin treffen mußte, wo der treuherzige Schüler ſie nicht vermuthet hatte, nämlich dasjenige zu beweiſen, wovon man ſchon vorher wußte, daß es ſollte bewieſen werden. Dieſen Weg nannten ſie alsdenn noch den Weg a priori, ob er wohl unvermerkt durch ausgeſteckte Stäbe nach dem Punkte a poſteriori gezogen war, wobey aber billigermaßen der, ſo die Kunſt verſteht, den Meiſter nicht verrathen muß. Nach dieſer ſinnreichen Lehrart haben verſchiedene verdienſtvolle Männer auf dem bloßen Wege der Vernunft ſo gar Geheimniſſe der Religion ertappt, ſo wie Romanſchreiber die Heldinn der Geſchichte in entfernete Länder fliehen laſſen, damit ſie ihrem Anbeter durch ein glückliches Abentheuer von ungefehr aufſtoße: et fugit ad ſalices et ſe cupit ante videri.

videri. Virg. Ich würde mich alſo bey ſo geprieſenen Vorgängern in der That nicht zu ſchämen Urſache haben, wenn ich gleich wirklich eben daſſelbe Kunſtſtück gebraucht hätte, um meine Schrift zu einem erwünſchten Ausgange zu verhelfen. Allein ich bitte den Leſer gar ſehr dergleichen nicht von mir zu glauben. Was würde es mir auch itzo helfen, da ich keinen mehr hintergehen kann, nachdem ich das Geheimniß ſchon ausgeplaudert habe? Zudem habe ich das Unglück, daß das Zeugniß, worauf ich ſtoße und was meiner philoſophiſchen Hirngeburt ſo ungemein ähnlich iſt, verzweifelt mißgeſchaffen und albern ausſieht, ſo daß ich viel eher vermuthen muß, der Leſer werde, um der Verwandtſchaft mit ſolchen Beyſtimmungen willen, meine Vernunftgründe vor ungereimt, als jene um dieſer willen vor vernünftig halten. Ich ſage demnach ohne Umſchweif, daß was ſolche anzügliche Vergleichungen anlangt, ich keinen Spaß verſtehe, und erkläre kurz und gut, daß man entweder in Schwedenbergs Schriften mehr Klugheit und Wahrheit vermuthen müſſe, als der erſte Anſchein blicken läßt, oder daß es nur ſo von ohngefehr komme, wenn er mit meinem Syſtem zuſammentrift, wie Dichter bisweilen wenn ſie raſen, weiſſagen, wie man glaubt, oder wenigſtens wie ſie ſelbſt ſagen, wenn ſie dann und wann mit dem Erfolge zuſammentreffen.

Jch komme zu meinem Zwecke, nemlich zu den Schriften meines Helden. Wenn manche jetzt vergeſſene, oder dereinſt doch namenloſe Schriftſteller, kein geringes Verdienſt haben, daß ſie in der Ausarbeitung großer Werke den Aufwand ihres Verſtandes nicht achteten, ſo gebühret dem Herren Schwedenberg ohne Zweifel die größeſte Ehre unter allen. Denn gewiß ſeine Flaſche in der Mondenwelt iſt ganz voll, und weicht keiner einzigen unter denen, die Arioſto dort mit der hier verlornen Vernunft angefüllet geſehen hat, und die ihre Beſitzer dereinſt werden wiederſuchen müſſen, ſo völlig entleert iſt das große Werk von einem jeden Tropfen deſſelben. Nichts deſtoweniger herrſcht darinnen eine ſo wunderſame Uebereinkunft mit demjenigen, was die feineſte Ergrübelung der Vernunft über den ähnlichen Gegenſtand herausbringen kann, daß der Leſer mir es verzeihen wird, wenn ich hier diejenige Seltenheit in den Spielen der Einbildung finde, die ſo viel andere Sammler in denen Spielen der Natur angetroffen haben, als wenn ſie etwa im fleckigten Marmor die heilige Familie, oder in Bildungen von Tropfſtein, Mönche, Taufſtein und Orgeln, oder ſogar wie der Spötter Liſcow auf einer gefrorenen Fenſterſcheibe die Zahl des Thieres und die dreyfache Krone entdecken; lauter Dinge, die niemand ſonſten ſieht, als deſſen Kopf ſchon vorher damit angefüllet iſt.

Das große Werk dieſes Schriftſtellers enthält acht Quartbände voll Unſinn, welche er unter dem Titel: Arcana coeleſtia, der Welt als eine neue Offenbarung vorlegt, und wo ſeine Erſcheinungen mehrentheils auf die Entdeckung des geheimen Sinnes in den zwey erſten Büchern Moſis und eine ähnliche Erklärungsart der ganzen H. Schrift angewendet werden. Alle dieſe ſchwärmende Auslegungen gehen mich hier nichts an; man kann aber, wenn man will, einige Nachrichten von denenſelben in des Herrn Doktor Erneſti Theol. Bibliothek im erſten Bande aufſuchen. Nur die audita et viſa, d. i. was ſeine eigne Augen ſollen geſehen und eigene Ohren gehört haben, ſind alles was wir vornehmlich aus

denen

denen Beylagen zu ſeinen Capiteln ziehen wollen, weil ſie allen übrigen Träumereyen zum Grunde liegen, und auch ziemlich in das Abentheuer einſchlagen, das wir oben auf dem Luftſchiffe der Metaphyſik gewagt haben. Der Stil des Verfaſſers iſt platt. Seine Erzählungen und ihre Zuſammenordnung ſcheinen in der That aus fanatiſchem Anſchauen entſprungen zu ſeyn, und geben gar wenig Verdacht, daß ſpekulative Hirngeſpinſte einer verkehrtgrüblenden Vernunft ihn bewogen haben ſolten, dieſelbe zu erdichten und zum Betruge anzulegen. In ſo ferne haben ſie alſo einige Wichtigkeit, und verdienen wirklich in einem kleinen Auszuge vorgeſtellet zu werden, vielleicht mehr, als ſo manche Spielwerke hirnloſer Vernünftler, welche unſere Journale anſchwellen, weil eine zuſammenhängende Täuſchung der Sinne überhaupt ein viel merkwürdiger Phönomenon iſt, als der Betrug der Vernunft, deſſen Gründe bekannt genug ſind, und der auch großen Theils durch willkührliche Richtung der Gemüthskräfte und etwas mehr Bändigung eines leeren Vorwitzes könnte verhütet werden, da hingegen jene das erſte Fundament aller Urtheile betrift, dawider, wenn es unrichtig iſt, die Regeln der Logik wenig vermögen! Ich ſondere alſo bey unſerm Verfaſſer den **Wahnſinn** vom **Wahnwitze** ab, und übergehe dasjenige, was er auf eine verkehrte Weiſe klügelt, indem er nicht bey ſeinen **Viſionen** ſtehen bleibt, eben ſo wie man ſonſt vielfältig bey einem Philoſophen dasjenige, was er **beobachtet**, von dem abſondern muß, was er **vernünftelt**, und ſo gar **Scheinerfahrungen** mehrentheils lehrreicher ſind, als die **Scheingründe** aus der Vernunft. Indem ich alſo dem Leſer einige von denen Augenblicken raube, die er ſonſt vielleicht mit nicht viel größerem Nutzen auf die Leſung **gründlicher** Schriften von eben der Materie würde verwandt haben, ſo ſorge ich zugleich vor die Zärtlichkeit ſeines Geſchmacks, da ich mit Weglaſſung vieler wilden Chimären, die Quinteſſenz des Buchs auf wenig Tropfen bringe, wovor ich mir von ihm eben ſo viel Dank verſpreche, als ein gewiſſer Patient glaubte den Aerzten „ ſchuldig zu ſeyn, daß ſie ihn nur die Rinde von „ der Quinquina verzehren ließen, da ſie ihn leichtlich „ hätten nöthigen können den ganzen Baum „ aufzueſſen.

Herr

Herr Schwedenberg theilet ſeine Erſcheinungen in drey Arten ein, davon die erſte iſt, vom Körper befreyet zu werden; ein mittlerer Zuſtand zwiſchen ſchlafen und wachen, worin er Geiſter geſehen, gehört, ja gefühlt hat. Dergleichen iſt ihm nur drey- oder viermal begegnet. Die **zweyte** iſt, vom Geiſte weggeführt zu werden, da er etwa auf der Straße geht, ohne ſich zu verwirren, indeſſen daß er im Geiſte in ganz anderen Gegenden iſt, und anderwärts Häuſer, Menſchen, Wälder u. d. g. deutlich ſieht, und dieſes wohl einige Stunden lang, bis er ſich plötzlich wiederum an ſeinem rechten Orte gewahr wird. Dieſes iſt ihm zwey- bis dreymal zugeſtoßen. Die **dritte** Art der Erſcheinungen iſt die gewöhnliche, welche er täglich im völligen Wachen hat, und davon auch hauptſächlich dieſe ſeine Erzählungen hergenommen ſind.

Alle Menſchen ſtehen ſeiner Ausſage nach in gleich inniglicher Verbindung mit der Geiſterwelt; nur ſie empfinden es nicht, und der Unterſcheid zwiſchen ihm und den andern beſteht nur darin, **daß ſein Innerſtes aufgethan iſt**, von welchem Geſchenke er jederzeit mit Ehrerbietigkeit redet (datum mihi eſt ex divina Domini miſericordia). Man ſiehet aus dem Zuſammenhange, daß dieſe Gabe darin beſtehen ſoll, ſich derer dunkelen Vorſtellungen bewußt zu werden, welche die Seele durch ihre beſtändige Verknüpfung mit der Geiſterwelt empfängt. Er unterſcheidet daher an dem Menſchen das äußere und innere Gedächtniß. Jenes hat er als eine Perſon, die zu der ſichtbaren Welt gehört, dieſes aber Kraft ſeines Zuſammenhanges mit der Geiſterwelt. Darauf gründet ſich auch der Unterſchied des äußeren und inneren Menſchen, und ſein eigener Vorzug beſteht darin, daß er ſchon in dieſem Leben als eine Perſon ſich in der Geſellſchaft der Geiſter ſieht, und von ihnen auch als eine ſolche erkannt wird. In dieſem innern Gedächtniß wird auch alles aufbehalten, was aus dem äußeren verſchwunden war, und es geht nichts von allen Vorſtellungen eines Menſchen jemals verloren. Nach dem Tode iſt die Erinnerung alles desjenigen, was jemals in ſeine Seele kam und was ihm ſelbſt ehedem verborgen blieb, das vollſtändige Buch ſeines Lebens.

Die Gegenwart der Geiſter trift zwar nur ſeinen innern Sinn. Dieſes erregt ihm aber die Apparenz derſelben als außer ihm, und zwar unter einer menſchlichen Figur. Die Geiſterſprache iſt eine unmittelbare Mittheilung der Ideen, ſie iſt aber jederzeit mit der Apparenz derjenigen Sprache verbunden, die er ſonſt ſpricht und wird vorgeſtellt als außer ihm. Ein Geiſt lieſt in eines andern Geiſtes Gedächtniß die Vorſtellungen die dieſer darin mit Klarheit enthält. So ſehen die Geiſter in Schwedenbergen ſeine Vorſtellungen, die er von dieſer Welt hat, mit ſo klarem Anſchauen, daß ſie ſich dabey ſelbſt hintergehen und ſich öfters einbilden, ſie ſehen unmittelbar die Sachen, welches doch unmöglich iſt, denn kein reiner Geiſt hat die mindeſte Empfindung von der körperlichen Welt; allein durch die Gemeinſchaft mit andern Seelen lebender Menſchen können ſie auch keine Vorſtellung davon haben, weil ihr Innerſtes nicht aufgethan iſt, d. i. ihr innerer Sinn gänzlich dunkele Vorſtellungen enthält. Daher iſt Schwedenberg das rechte Orakel der Geiſter, welche eben ſo neugierig ſeyn in ihm den gegenwärtigen Zuſtand der Welt zu beſchauen,

ſchauen, als er es iſt, in ihrem Gedächtniß wie in einem Spiegel die Wunder der Geiſterwelt zu betrachten. Obgleich dieſe Geiſter mit allen andern Seelen lebender Menſchen gleichfals in der genaueſten Verbindung ſtehen, und in dieſelbe wirken oder von ihnen leiden, ſo wiſſen ſie doch dieſes eben ſo wenig, als es die Menſchen wiſſen, weil dieſer ihr innerer Sinn, welcher zu ihrer geiſtigen Perſönlichkeit gehört, ganz dunkel iſt. Es meynen alſo die Geiſter: daß dasjenige was aus dem Einfluſſe der Menſchenſeelen in ihnen gewirkt worden, von ihnen allein gedacht ſey, ſo wie auch die Menſchen in dieſem Leben nicht anders glauben, als daß alle ihre Gedanken und Willensregungen aus ihnen ſelbſt entſpringen, ob ſie gleich in der That oftmals aus der unſichtbaren Welt in ſie übergehen. Indeſſen hat eine jede menſchliche Seele ſchon in dieſem Leben ihre Stelle in der Geiſterwelt, und gehört zu einer gewiſſen Societät, die jederzeit ihrem innern Zuſtande des Wahren und Guten, d. i. des Verſtandes und Willens gemäß iſt. Es haben aber die Stellen der Geiſter untereinander nichts mit dem Raume der körperlichen Welt

gemein;

gemein; daher die Seele eines Menſchen in Indien, mit der eines andern in Europa, was die geiſtigen Lagen betrift, oft die nächſten Nachbaren ſeyn, und dagegen die, ſo dem Körper nach in einem Hauſe wohnen, nach jenen Verhältniſſen weit gnug von einander entfernet ſeyn können. Stirbt der Menſch, ſo verändert die Seele nicht ihre Stelle, ſondern empfindet ſich nur in derſelben, darin ſie in Anſehung anderer Geiſter ſchon in dieſem Leben war. Uebrigens, obgleich die Verhältniß der Geiſter untereinander kein wahrer Raum iſt, ſo hat dieſelbe doch bey ihnen die Apparenz deſſelben, und ihre Verknüpfungen werden unter der begleitenden Bedingung der Naheiten, ihre Verſchiedenheiten aber als Weiten vorgeſtellt, ſo wie die Geiſter ſelber wirklich nicht ausgedehnt ſeyn, einander aber doch die Apparenz einer menſchlichen Figur geben. In dieſem eingebildetem Raume iſt eine durchgängige Gemeinſchaft der geiſtigen Naturen. Schwedenberg ſpricht mit abgeſchiedenen Seelen, wenn es ihm beliebt, und lieſt in ihrem Gedächtniß (Vorſtellungskraft) denjenigen Zuſtand, darin ſie ſich ſelbſt beſchauen, und ſiehet dieſen eben ſo klar als mit leiblichen Augen. Auch iſt die ungeheure Entfernung der vernünftigen

Bewohner der Welt in Abſicht auf das geiſtige Weltganze, vor nichts zu halten, und, mit einem Bewohner des Saturns zu reden, iſt ihm eben ſo leicht, als eine abgeſchiedene Menſchenſeele zu ſprechen. Alles kommt auf das Verhältniß des innern Zuſtandes und auf die Verknüpfung an, die ſie untereinander nach ihrer Uebereinſtimmung im **Wahren** und im **Guten** haben; die entferntere Geiſter aber können leichtlich durch Vermittelung anderer in Gemeinſchaft kommen. Daher braucht der Menſch auch nicht in den übrigen Weltkörpern wirklich gewohnt zu haben, um dieſelbe dereinſt mit allen ihren Wundern zu kennen. Seine Seele lieſet in dem Gedächtniſſe anderer abgeſchiedenen Weltbürger ihre Vorſtellungen, die dieſe von ihrem Leben und Wohnplatze haben, und ſiehet darin die Gegenſtände ſo gut wie durch ein unmittelbares Anſchauen.

Ein Hauptbegrif in Schwedenbergs Phantaſterey iſt dieſer: Die körperliche Weſen haben keine eigene Subſiſtenz, ſondern beſtehen lediglich durch die Geiſterwelt; wiewohl ein jeder Körper nicht durch einen Geiſt allein, ſondern durch alle zuſammengenommen. Daher hat die Erkenntniß der materiellen Dinge zweyerley Bedeutung, einen äußerlichen Sinn, in Verhältniß der Materie aufeinander, und einen innern, in ſo ferne ſie als Wirkungen die Kräfte der Geiſterwelt bezeichnen, die ihre Urſachen ſind. So hat der Körper des Menſchen eine Verhältniß der Theile untereinander nach materiellen Geſetzen; aber, in ſo ferne er durch den Geiſt, der in ihm lebt, erhalten wird, haben ſeine verſchiedene Gliedmaßen und ihre Funktionen einen bezeichnenden Werth vor diejenige Seelenkräfte, durch deren Wirkung ſie ihre Geſtalt, Thätigkeit und Beharrlichkeit haben. Dieſer innere Sinn iſt den Menſchen unbekannt, und den hat Schwedenberg, deſſen Innerſtes aufgethan iſt, den Menſchen bekannt machen wollen. Mit allen andern Dingen der ſichtbaren Welt iſt es eben ſo bewandt, ſie haben, wie geſagt, eine Bedeutung als Sachen, welches wenig iſt, und eine andere als Zeichen, welches mehr iſt. Dieſes iſt auch der Urſprung der neuen Auslegungen, die er von der Schrift hat machen wollen. Denn der innere Sinn, nemlich die ſymboliſche Beziehung aller darin erzählten Dinge auf die Geiſterwelt, iſt, wie er ſchwärmet,

ſchwärmet, der Kern ihres Werths, das übrige iſt nur die Schale. Was aber wiederum in dieſer ſymboliſchen Verknüpfung körperlicher Dinge als Bilder mit dem innern geiſtigen Zuſtande wichtig iſt, beſteht darin. Alle Geiſter ſtellen ſich einander jederzeit unter dem Anſchein ausgedehnter Geſtalten vor, und die Einflüße aller dieſer geiſtigen Weſen untereinander erregt ihnen zugleich die Apparenz von noch andern ausgedehnten Weſen, und gleichſam von einer materialen Welt, deren Bilder doch nur Symbolen ihres inneren Zuſtandes ſeyn, aber gleichwohl eine ſo klare und dauerhafte Täuſchung des Sinnes verurſachen, daß ſolche der wirklichen Empfindung ſolcher Gegenſtände gleich iſt. (Ein künftiger Ausleger wird daraus ſchlieſſen: daß Schwedenberg ein Idealiſt ſey; weil er der Materie dieſer Welt auch die eigne Subſiſtenz abſpricht, und ſie daher vielleicht nur vor eine zuſammenhängende Erſcheinung halten mag, welche aus der Verknüpfung der Geiſterwelt entſpringt.) Er redet alſo von Gärten, weitläuftigen Gegenden, Wohnplätzen, Gallerien und Arcaden der Geiſter, die er mit eigenen Augen in dem kläreſten Lichte ſähe und verſichert: daß, da er mit

allen

allen ſeinen Freunden nach ihrem Tode vielfältig geſprochen, er an denen, die nur kürzlich geſtorben, faſt jederzeit gefunden hätte, daß ſie ſich kaum hätten überreden können geſtorben zu ſeyn, weil ſie eine ähnliche Welt um ſich ſähen; imgleichen, daß Geiſtergeſellſchaften von einerley innerem Zuſtande einerley Apparenz der Gegend, und anderer daſelbſt befindlichen Dinge hätten, die Veränderung ihres Zuſtandes aber ſey mit dem Schein der Veränderung des Orts verbunden. Weil nun jederzeit, wenn die Geiſter den Menſchenſeelen ihre Gedanken mittheilen, dieſe mit der Apparenz materieller Dinge verbunden ſind, welche im Grunde nur Kraft einer Beziehung auf den geiſtigen Sinn, doch mit allem Schein der Wirklichkeit ſich demjenigen vormahlen, der ſolche empfängt, ſo iſt daraus der Vorrath der wilden und unausſprechlich albernen Geſtalten herzuleiten, welche unſer Schwärmer bey ſeinem täglichen Geiſterumgange in aller Klarheit zu ſehen glaubt.

Ich habe ſchon angeführt, daß, nach unſerm Verfaſſer, die mancherley Kräfte und Eigenſchaften der Seele mit denen ihrer Regierung untergeordneten Organen des Körpers in Sympathie ſtehen. Der ganze äußere Menſch correſpondirt alſo dem ganzen innern Menſchen, und wenn daher ein merklicher geiſtiger Einfluß aus der unſichtbaren Welt eine oder andere dieſer ſeiner Seelenkräfte vorzüglich trift, ſo empfindet er auch harmoniſch die apparente Gegenwart deſſelben an denen Gliedmaßen ſeines äußeren Menſchen, die dieſen correſpondiren. Dahin bezieht er nun eine große Mannigfaltigkeit von Empfindungen an ſeinem Körper, die jederzeit mit der geiſtigen Beſchauung verbunden ſeyn, deren Ungereimtheit aber zu groß iſt, als daß ich es wagen dürfte nur eine einzige derſelben anzuführen.

Hieraus kann man ſich nun, wofern man es der Mühe werth hält, einen Begrif von der abentheurlichſten und ſeltſamſten Einbildung machen, in welche ſich alle ſeine Träumereyen vereinbaren. So wie nemlich verſchiedene Kräfte und Fähigkeiten diejenige Einheit ausmachen, welche die Seele oder der innere Menſch iſt, ſo machen auch verſchiedene Geiſter (deren Hauptcharaktere ſich eben ſo auf einander beziehen, wie die mancherley Fähigkeiten eines Geiſtes unter-

einander,)

einander,) eine Societät aus, welche die Apparenz eines großen Menſchen an ſich zeigt, und in welchem Schattenbilde ein jeder Geiſt ſich an demjenigen Orte und in den ſcheinbaren Gliedmaßen ſieht, die ſeiner eigenthümlichen Verrichtung in einem ſolchen geiſtigen Körper gemäß iſt. Alle Geiſterſocietäten aber zuſammen und die ganze Welt aller dieſer unſichtbaren Weſen, erſcheinet zuletzt ſelbſt wiederum in der Apparenz des **größeſten Menſchen.** Eine ungeheure und rieſenmäßige Phantaſie, zu welcher ſich vielleicht eine alte kindiſche Vorſtellung ausgedehnt hat, wenn etwa in Schulen, um dem Gedächtniß zu Hülfe zu kommen, ein ganzer Welttheil unter dem Bilde einer ſitzenden Jungfrau u. d. g. den Lehrlingen vorgemahlt wird. In dieſem unermeßlichen Menſchen iſt eine durchgängige innigſte Gemeinſchaft eines Geiſtes mit allem und aller mit einem, und, wie auch immer die Lage der lebenden Weſen gegeneinander in dieſer Welt, oder deren Veränderung beſchaffen ſeyn mag, ſo haben ſie doch eine ganz andere Stelle im größeſten Menſchen, welche ſie niemals verändern und welche nur dem Scheine nach ein Ort in einem unermeßlichen Raume, in der That aber eine beſtimmte Art ihrer Verhältniſſe und Einflüſſe iſt.

Ich bin es müde die wilden Hirngeſpinſte des ärgſten Schwärmers unter allen, zu copiren, oder ſolche bis zu ſeinen Beſchreibungen vom Zuſtande nach dem Tode fortzuſetzen. Ich habe auch noch andere Bedenklichkeiten. Denn ob gleich ein Naturſammler unter den präparirten Stücken thieriſcher Zeugungen nicht nur ſolche, die in natürlicher Form gebildet ſeyn, ſondern auch Mißgeburten in ſeinem Schranke aufſtellt, ſo muß er doch behutſam ſeyn, ſie nicht jedermann und nicht gar zu deutlich ſehen zu laſſen. Denn es könnten unter den Vorwitzigen leichtlich ſchwangere Perſonen ſeyn, bey denen es einen ſchlimmen Eindruck machen dürfte. Und da unter meinen Leſern einige in Anſehung der idealen Empfängniß eben ſowohl in andern Umſtänden ſeyn mögen, ſo würde mir es leid thun, wenn ſie ſich hier etwa woran ſollten verſehen haben. Indeſſen, weil ich ſie doch gleich anfangs gewarnet habe, ſo ſtehe ich vor nichts, und hoffe, man werde mir die Mondkälber nicht aufbürden, die bey dieſer Veranlaſſung von ihrer fruchtbaren Einbildung möchten geboren werden.

Uebrigens habe ich den Träumereyen unſeres Verfaſſers keine eigene unterſchoben, ſondern ſolche durch einen getreuen Auszug dem bequemen und wirthſchaftlichen Leſer, (der einem kleinen Vorwitze nicht ſo leicht 7 Pfund Sterlinge aufopfern möchte) dargeboten. Zwar ſind die unmittelbare Anſchauungen mehrentheils von mir weggelaſſen worden, weil dergleichen wilde Hirngeſpinſte nur den Nachtſchlaf des Leſers ſtören würden; auch iſt der verworrene Sinn ſeiner Eröfnungen hin und wieder in eine etwas gangbare Sprache eingekleidet worden; allein die Hauptzüge des Abriſſes haben dadurch in ihrer Richtigkeit nicht gelitten. Gleichwohl iſt es nur umſonſt es verhelen zu wollen, weil es Jedermann doch ſo in die Augen fällt, daß alle dieſe Arbeit am Ende auf nichts herauslaufe. Denn da die vorgegebene Privaterſcheinungen des Buchs ſich ſelbſt nicht beweiſen können, ſo konnte der Bewegungsgrund, ſich mit ihnen abzugeben, nur in der Vermuthung liegen, daß der Verfaſſer zur Beglaubigung derſelben ſich vielleicht auf Vorfälle von der oben erwähnten Art, die durch lebende Zeugen beſtätigt werden könnten, berufen würde. Dergleichen aber findet man nirgend. Und ſo ziehen wir uns mit einiger Beſchämung von einem thörigten Verſuche zurück, mit der vernünftigen obgleich etwas ſpäten Anmerkung: daß das Klugdenken mehrentheils eine leichte Sache ſey, aber leider, nur nachdem man ſich eine Zeitlang hat hintergehen laſſen.

~~~

Ich habe einen undankbaren Stoff bearbeitet, den mir die Nachfrage und Zudringlichkeit vorwitziger und müßiger Freunde unterlegte. Indem ich dieſem Leichſinn meine Bemühung unterwarf, ſo habe ich zugleich deſſen Erwartung betrogen, und, weder dem Neugierigen durch Nachrichten, noch dem Forſchenden durch Vernunftgründe, etwas zur Befriedigung ausgerichtet. Wenn keine andre Abſicht dieſe Arbeit beſeelte, ſo habe ich meine Zeit verloren; ich habe das Zutrauen des Leſers verloren, deſſen Erkundigung und Wißbegierde ich durch einen langweiligen Umweg zu demſelben Punkte der Unwiſſenheit geführet habe, aus welchem er herausgegangen war. Allein ich hatte in der That einen Zweck vor Augen, der mir wichtiger ſcheint, als der, welchen

ich
~~~

ich vorgab, und dieſen meyne ich erreicht zu haben. Die Metaphyſik, in welche ich das Schickſal habe verliebt zu ſeyn, ob ich mich gleich von ihr nur ſelten einiger Gunſtbezeugungen rühmen kann, leiſtet zweyerley Vortheile. Der erſte iſt, denen Aufgaben ein Gnüge zu thun, die das forſchende Gemüth aufwirft, wenn es verborgenern Eigenſchaften der Dinge durch Vernunft nachſpähet. Aber hier täuſcht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung, und iſt diesmal auch unſern begierigen Händen entgangen.

Ter, fruſtra comprenſa manus; effugit imago,
Par levibus ventis volucrique ſimillima ſomno.

Virg.

Der andre Vortheil iſt der Natur des menſchlichen Verſtandes mehr angemeſſen und beſteht darin: einzuſehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wiſſen kann, auch beſtimmt ſey und welches Verhältniß die Frage zu denen Erfahrungsbegriffen habe, darauf ſich alle unſre Urtheile jederzeit ſtützen müſſen. In ſo ferne iſt die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft von den **Grenzen der menſchlichen Vernunft**, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt ſeine Beſitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, ſo iſt dieſer Nutzen der erwähnten Wiſſenſchaft der unbekannteſte und zugleich der wichtigſte, wie er denn auch nur ziemlich ſpät und nach langer Erfahrung erreichet wird. Ich habe dieſe Grenze hier zwar nicht genau beſtimmt, aber doch in ſo weit angezeigt, daß der Leſer bey weiterem Nachdenken finden wird, er könne ſich aller vergeblichen Nachforſchung überheben, in Anſehung einer Frage, wozu die Data in einer andern Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen ſind. Ich habe alſo meine Zeit verloren, damit ich ſie gewönne. Ich habe meinen Leſer hintergangen, damit ich ihm nützete, und wenn ich ihm gleich keine neue Einſicht darbot, ſo vertilgte ich doch den Wahn und das eitele Wiſſen, welches den Verſtand aufbläbet und in ſeinem engen Raume den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweiſung einnehmen könnten.

Wen die bisherigen Betrachtungen ermüdet haben, ohne ihn zu belehren, deſſen Ungeduld kann ſich nunmehro damit aufrichten, was Diogenes

genes, wie man ſagt, ſeinen gähnenden Zuhörern zuſprach, als er das letzte Blatt eines langweiligen Buchs ſahe: Courage meine Herren, ich ſehe Land. Vorher wandelten wir wie Demokrit im leeren Raume, wohin uns die Schmetterlingsflügel der Metaphyſik gehoben hatten, und unterhielten uns daſelbſt mit geiſtigen Geſtalten. Itzt, da die ſtiptiſche Kraft der Selbſterkenntniß die ſeidene Schwingen zuſammengezogen hat, ſehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verſtandes; glücklich! wenn wir denſelben als unſeren angewieſenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungeſtraft hinausgehen, und der auch alles enthält, was uns befriedigen kann, ſo lange wir uns am Nützlichen halten.

Drittes Hauptſtück.

Praktiſcher Schluß aus der ganzen Abhandlung.

Einem jeden Vorwitze nachzuhängen, und der Erkenntnißſucht keine andre Grenzen zu verſtatten, als das Unvermögen, iſt ein Eifer, welcher der Gelehrſamkeit nicht übel anſteht. Allein unter unzähligen Aufgaben, die ſich ſelbſt darbieten, diejenige auswählen, deren Auflöſung dem Menſchen angelegen iſt, iſt das Verdienſt der **Weisheit.** Wenn die Wiſſenſchaft ihren Kreis durchlaufen hat, ſo gelanget ſie natürlicher Weiſe zu dem Punkte eines beſcheidenen Mistrauens, und ſagt, unwillig über ſich ſelbſt, **wie viel Dinge giebt es doch, die ich nicht einſehe.** Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, ſpricht in dem Munde des **Sokrates** mitten unter den Waaren eines Jahrmarkts, mit heiterer Seele: **Wie viel Dinge giebt es doch, die ich alle nicht brauche.** Auf ſolche Art flieſſen endlich zwey Beſtrebungen von ſo unähnlicher Natur in eine zuſammen, ob ſie gleich anfangs nach ſehr verſchiedenen Richtungen ausgingen, indem die erſte eitel und unzufrieden, die zweyte aber geſetzt und gnügſam iſt. Denn um vernünftig zu wählen, muß man vorher ſelbſt das Entbehrliche, ja das Unmögliche kennen; aber endlich gelangt die Wiſſenſchaft zu der Beſtimmung, der ihr durch die Natur der menſchlichen Vernunft geſetzten Grenzen; alle bodenloſe Entwürfe aber, die vielleicht an ſich ſelbſt nicht unwürdig ſeyn mögen, nur daß ſie außer der Sphäre der Menſchen liegen, fliehen auf den **Limbus** der Eitelkeit. Alsdenn wird ſelbſt die Metaphyſik dasjenige, wovon ſie itzo noch ziemlich weit entfernet iſt, und was man von ihr am wenigſten vermuthen ſolte, die **Begleiterinn der Weisheit.** Denn ſo lange die Meynung einer Möglichkeit, zu ſo entfernten Einſichten zu gelangen, übrig bleibt, ſo ruft die weiſe **Einfalt** vergeblich, daß ſolche große Beſtrebungen entbehrlich ſeyn. Die Annehmlichkeit, welche die Erweiterung des Wiſſens begleitet, wird ſehr leicht den Schein der Pflichtmäßigkeit annehmen, und aus jener vorſetzlichen und überlegten Gnügſamkeit eine **dumme Einfalt** machen, die ſich der Veredelung unſerer Natur entgegenſetzen will. Die Fragen von der geiſtigen Natur, von der Freiheit und Vorherbeſtimmung, dem künftigen Zuſtande u. d. g. bringen anfänglich alle Kräfte des Verſtandes in Bewegung, und ziehen den Menſchen durch ihre Vortreflichkeit in den Wetteifer der Spekulation, welche ohne Unterſchied klügelt und entſcheidet, lehret oder widerlegt, wie es die Scheineinſicht jedesmal mit ſich bringt. Wenn dieſe Nachforſchung aber in Philoſophie ausſchlägt, die über ihr eigen Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenſtände allein, ſondern deren Verhältniß zu dem Verſtande des Menſchen kennt, ſo ziehen ſich die Grenzen enger zuſammen, und die Markſteine werden gelegt, welche die Nachforſchung aus eigenthümlichen Bezirke niemals mehr ausſchweifen laſſen. Wir haben einige Philoſophie nöthig gehabt, um die Schwierigkeit zu kennen, welche einen Begrif umgeben, den man gemeiniglich als ſehr bequem und alltägig behandelt. Etwas mehr Philoſophie entfernet dieſes Schattenbild der Einſicht noch mehr, und überzeugt uns, daß es gänzlich außer dem Geſichtskreiſe der Menſchen liege. Denn in den Verhältniſſen der Urſache und Wirkung, der Subſtanz und der Handlung, dient anfänglich die Philoſophie dazu, die verwickelte Erſcheinungen aufzulöſen und ſolche auf einfachere Vorſtellungen zu bringen. Iſt man aber endlich zu den Grundverhältniſſen gelangt, ſo hat das Geſchäfte der Philoſophie ein Ende, und: wie etwas könne eine Urſache ſeyn oder eine Kraft haben, iſt unmöglich jemals durch Vernunft einzuſehen, ſondern dieſe Verhältniſſe müſſen lediglich

aus

aus der Erfahrung genommen werden. Denn unſere Vernunftregel gehet nur auf die Vergleichung nach der **Identität** und dem **Widerſpruche.** So ferne aber etwas eine Urſache iſt, ſo wird durch **Etwas** etwas **Anders** geſetzt, und es iſt alſo kein Zuſammenhang vermöge der Einſtimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich eben daſſelbe nicht als eine Urſache anſehen will, niemals ein Widerſpruch entſpringt, weil es ſich nicht contradiciret: wenn etwas geſetzt iſt, etwas anderes aufzuheben. Daher die Grundbegriffe der Dinge als Urſachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn ſie nicht aus der Erfahrung hergenommen ſind, gänzlich willkührlich ſeyn, und weder bewieſen noch widerlegt werden können. Ich weiß wohl, daß das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann dieſe Erſcheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen und ſie daher wohl erkennen, aber nicht einſehen. Daß mein Wille meinen Arm bewegt iſt mir nicht verſtändlicher, als wenn jemand ſagte, daß derſelbe auch den Mond in ſeinem Kreiſe zurückhalten könnte; der Unterſchied iſt nur dieſer: daß ich jenes erfahre,

fahre, dieſes aber niemals in meine Sinne gekommen iſt. Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Subjekte was lebt, nemlich Gedanken, Willkühr ꝛc. ꝛc. und, weil dieſe Beſtimmungen von anderer Art ſeyn, als alles, was zuſammengenommen meinen Begrif vom Körper macht, ſo denke ich mir billiger maßen ein unkörperliches und beharrliches Weſen. Ob dieſes auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, kann vermittelſt dieſer aus Erfahrung erkannten Natur niemals geſchloſſen werden. Ich bin mit meiner Art Weſen durch Vermittelung körperlicher Geſetze in Verknüpfung, ob ich aber auch ſonſt nach andern Geſetzen, welche ich pnevmatiſch nennen will, ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung ſtehe, oder jemals ſtehen werde, kann ich auf keinerley Weiſe aus demjenigen ſchlieſſen, was mir gegeben iſt. Alle ſolche Urtheile, wie diejenige, von der Art wie meine Seele den Körper bewegt, oder mit andern Weſen ihrer Art jetzt oder künftig in Verhältniß ſteht, können niemals etwas mehr als Erdichtungen ſeyn, und zwar bey weitem nicht einmal von demjenigen Werthe, als die in der Naturwiſſenſchaft, welche man Hypotheſen nennt, bey welchen man keine Grundkräfte erſinnt, ſondern diejenige, welche man durch Erfahrung ſchon kennt, nur auf eine den Erſcheinungen angemeſſene Art verbindet, und deren Möglichkeit ſich alſo jederzeit muß können beweiſen laſſen; dagegen im erſten Falle ſelbſt neue Fundamentalverhältniſſe von Urſache und Wirkung angenommen werden, in welchen man niemals den mindeſten Begrif ihrer Möglichkeit haben kann, und alſo nur ſchöpferiſch oder chimäriſch, wie man es nennen will, dichtet. Die Begreiflichkeit verſchiedener wahren, oder angeblichen Erſcheinungen aus dergleichen angenommenen Grundideen, dienet dieſen zu gar keinem Vortheile. Denn man kann leicht von allem Grund angeben, wenn man berechtigt iſt, Thätigkeiten und Wirkungsgeſetze zu erſinnen, wie man will. Wir müſſen alſo warten, bis wir vielleicht in der künftigen Welt durch neue Erfahrungen neue Begriffe von denen uns noch verborgenen Kräften in unſerm denkenden Selbſt werden belehrt werden. So haben uns die Beobachtungen ſpäterer Zeiten, nachdem ſie durch Mathematik aufgelößt werden, die Kraft der Anziehung an der Materie offenbaret,

offenbaret, von deren Möglichkeit (weil ſie eine Grundkraft zu ſeyn ſcheint) man ſich niemals einigen ferneren Begrif wird machen können. Diejenige, welche, ohne den Beweis aus der Erfahrung in Händen zu haben, vorher ſich eine ſolche Eigenſchaft hätten erſinnen wollen, würden als Thoren mit Recht verdienet haben ausgelacht zu werden. Da nun die Vernunftgründe in dergleichen Fällen weder zur Erfindung noch zur Beſtätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von der mindeſten Erheblichkeit ſeyn: ſo kann man nur den Erfahrungen das Recht der Entſcheidung einräumen, ſo wie ich es auch der Zeit, welche Erfahrung bringt, überlaſſe, etwas über die geprieſene Heilkräfte des Magnets in Zahnkrankheiten auszumachen, wenn ſie eben ſo viel Beobachtungen wird vorzeigen können, daß magnetiſche Stäbe auf Fleiſch und Knochen wirken, als wir ſchon vor uns haben, daß es auf Eiſen und Stahl geſchehe. Wenn aber gewiſſe angebliche Erfahrungen ſich in kein unter den meiſten Menſchen einſtimmiges Geſetz der Empfindung bringen laſſen, und alſo nur eine Regelloſigkeit in den Zeugniſſen der Sinne beweiſen würden, (wie es in der That mit den herumgehenden Geiſtererzählungen bewandt iſt,) ſo iſt rathſam ſie nur abzubrechen; weil der Mangel der Einſtimmung und Gleichförmigkeit alsdenn der hiſtoriſchen Erkenntniß alle Beweiskraft nimt, und ſie untauglich macht, ein Fundament zu irgend einem Geſetze der Erfahrung zu dienen, worüber der Verſtand urtheilen könnte.

So wie man einer Seits durch etwas tiefere Nachforſchung einſehen lernet: daß die überzeugende und philoſophiſche Einſicht in dem Falle, wovon wir reden, *unmöglich* ſey, ſo wird man auch anderer Seits bey einem ruhigen und vorurtheilfreyen Gemüthe geſtehen müſſen, daß ſie entbehrlich und *unnöthig* ſey. Die Eitelkeit der Wiſſenſchaft entſchuldigt gerne ihre Beſchäftigung mit dem Vorwande der Wichtigkeit, und ſo giebt man auch hier gemeiniglich vor, daß die Vernunfteinſicht von der geiſtigen Natur der Seele zu der Ueberzeugung von dem Daſeyn nach dem Tode, dieſe aber zum Bewegungsgrunde eines tugendhaften Lebens ſehr nöthig ſey; die müßige Neubegierde aber ſetzt hinzu, daß die Wahrhaftigkeit der Erſcheinungen abgeſchiedener Seelen von

von allem dieſen ſo gar einen Beweis aus der Erfahrung abgeben könne. Allein die wahre Weisheit iſt die Begleiterinn der Einfalt, und, da bey ihr das Herz dem Verſtande die Vorſchrift giebt, ſo macht ſie gemeiniglich die großen Zurüſtungen der Gelehrſamkeit entbehrlich, und ihre Zwecke bedürfen nicht ſolcher Mittel, die nimmermehr in aller Menſchen Gewalt ſeyn können. Wie? iſt es denn nur darum gut tugendhaft zu ſeyn, weil es eine andre Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinſt belohnt werden, weil ſie an ſich ſelbſt gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menſchen nicht unmittelbare ſittliche Vorſchriften, und muß man um ihn allhier ſeiner Beſtimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maſchinen an eine andere Welt anſetzen? Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heiſſen, welcher ſich gern ſeinen Lieblingslaſtern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe ſchreckte, und wird man nicht vielmehr ſagen müſſen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit ſcheue, die laſterhafte Geſinnung aber in ſeiner Seele nähre, daß er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend ſelbſt aber haſſe? Und in der That lehret die Erfahrung auch, daß ſo viele, welche von der künftigen Welt belehrt und überzeugt ſind, gleichwohl dem Laſter und der Niederträchtigkeit ergeben, nur auf Mittel ſinnen, den drohenden Folgen der Zukunft argliſtig auszuweichen; aber es hat wohl niemals eine rechtſchaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende ſey, und deren edle Geſinnung ſich nicht zur Hofnung der Zukunft erhoben hätte. Daher ſcheint es der menſchlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu ſeyn: die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hofnung der andern Welt zu gründen. So iſt auch der **moraliſche Glaube** bewandt, deſſen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben ſeyn kann, und welcher einzig und allein dem Menſchen in jeglichem Zuſtande angemeſſen iſt, indem er ihn ohne Umſchweif zu ſeinen wahren Zwecken führet. Laßt uns demnach alle lermende Lehrverfaſſungen von ſo entfernten Gegenſtänden, der Spekulation und der Sorge müßiger Köpfe überlaſſen. Sie ſind uns in der That gleichgültig, und

und

und der augenblickliche Schein der Gründe vor oder darwider mag vielleicht über den Beyfall der Schulen, ſchwerlich aber etwas über das künftige Schickſal der Redlichen entſcheiden. Es war auch die menſchliche Vernunft nicht gnugſam dazu beflügelt, daß ſie ſo hohe Wolken theilen ſolte, die uns die Geheimniſſe der andern Welt aus den Augen ziehen, und denen Wißbegierigen, die ſich nach derſelben ſo angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen aber ſehr natürlichen Beſcheid geben: daß es wohl am rathſamſten ſey, **wenn ſie ſich zu gedulden beliebten, bis ſie werden dahin kommen.** Da aber unſer Schickſal in der künftigen Welt vermuthlich ſehr darauf ankommen mag, wie wir unſern Poſten in der gegenwärtigen verwaltet haben, ſo ſchließe ich mit demjenigen, was **Voltaire** ſeinen ehrlichen **Candide**, nach ſo viel unnützen Schulſtreitigkeiten, zum Beſchluſſe ſagen läßt: **Laßt uns unſer Glück beſorgen, in den Garten gehen, und arbeiten.**

Beobachtungen
über
das Gefühl
des
Schönen und Erhabenen.

von

M. Immanuel Kant.

BIB
VNIVERS.
LIPS.

Riga,
bey Friedrich Hartknoch, 1771.

Erſter Abſchnitt.

Von den unterſchiedenen Gegenſtänden des Gefühles vom Erhabenen und Schönen.

Die verſchiedenen Empfindungen deß Vergnügens, oder des Verdruſſes, beruhen nicht ſo ſehr auf der Beſchaffenheit der äuſſeren Dinge, die ſie erregen, als auf dem jedem Menſchen eigenen Gefühle, dadurch mit Luſt oder Unluſt gerühret zu werden. Daher kommen die Freuden einiger Menſchen, woran andre einen Ekel haben, die verliebte Leidenſchaft, die öfters jedermann ein Räthſel iſt, oder auch der lebhafte Widerwille, den der eine woran empfindet, was dem andern völlig gleichgültig iſt. Das Feld der Beobachtungen dieſer Beſonderheiten der menſchlichen Natur erſtrecket ſich ſehr weit, und verbirgt annoch einen reichen Vorrath zu Entdeckungen, die eben ſo anmuthig als lehrreich ſind. Ich werfe vorjetzt meinen Blick nur auf einige Stellen, die ſich in dieſem Bezirke beſonders auszunehmen ſcheinen, und auch auf dieſe mehr das Auge eines Beobachters, als des Philoſophen.

Weil ein Menſch ſich nur in ſo fern glücklich findet, als er eine Neigung befriediget; ſo iſt das Gefühl, welches ihn fähig macht, große Vergnügen zu genießen, ohne dazu ausnehmende Talente zu bedürfen, gewiß nicht eine Kleinigkeit. Wohlbeleibte Perſonen, deren geiſtreicher Autor ihr Koch iſt, und deren Werke von feinem Geſchmacke ſich in ihrem Keller befinden, werden bey gemeinen Zoten und einem plumpen Scherze in eben ſo lebhafte Freude gerathen, als diejenige iſt, worauf Perſonen von edeler Empfindung ſo ſtolz thun. Ein bequemer Mann, der die Vorleſung der Bücher liebt, weil es ſich ſehr wohl dabey einſchlafen läßt; der Kaufmann, dem alle Vergnügen läppiſch ſcheinen, dasjenige ausgenommen, was ein kluger Mann genießt, wenn er ſeinen Handlungsvortheil überſchlägt; derjenige, der das andre Geſchlecht nur in ſo fern liebt, als er es zu den genießbaren Sachen zählet; der Liebhaber der Jagd, er mag nun Fliegen jagen, wie Domitian, oder wilde Thiere wie A--; alle dieſe haben ein Gefühl, welches ſie fähig macht, Vergnügen nach ihrer Art zu genießen, ohne daß ſie andere beneiden dürfen, oder auch von andern ſich einen Begriff machen können; allein ich wende vorjetzt darauf keine Aufmerkſamkeit. Es giebt noch ein Gefühl von feinerer Art, welches entweder darum ſo genennet wird, weil man es länger ohne Sättigung und Erſchöpfung genießen kann, oder weil es, ſo zu ſagen, eine Reizbarkeit der Seele vorausſetzt, die dieſe zugleich zu tugendhaften Regungen geſchickt macht, oder weil ſie Talente und Verſtandesvorzüge anzeigt; da im Gegentheile jene bey völliger Gedankenloſigkeit ſtatt finden können. Dieſes Gefühl iſt es, wovon ich eine Seite betrachten will. Doch ſchließe ich hiervon die Neigung aus, welche auf hohe Verſtandes-Einſichten geheftet iſt, und den Reiz, deſſen ein Kepler fähig war, wenn er, wie Bayle berichtet, eine ſeiner Erfindungen nicht um ein Fürſtenthum würde verkauft haben. Dieſe Empfindung iſt gar zu fein, als daß ſie in gegen-

gegenwärtigen Entwurf gehören ſollte, welcher nur das ſinnliche Gefühl berühren wird, deſſen auch gemeinere Seelen fähig ſind.

Das feinere Gefühl, das wir jetzt erwegen wollen, iſt vornehmlich zwiefacher Art; das Gefühl des Erhabenen und des Schönen. Die Rührung von beyden iſt angenehm: aber auf ſehr verſchiedene Weiſe. Der Anblick eines Gebirges, deſſen beſchneyte Gipfel ſich über Wolken erheben, die Beſchreibung eines raſenden Sturmes, oder die Schilderung des hölliſchen Reiches von Milton, erregen Wohlgefallen aber mit Grauſen; dagegen, die Ausſicht auf blumenreiche Wieſen, Thäler mit ſchlängelnden Bächen, bedeckt von weidenden Heerden, die Beſchreibung des Elyſium, oder Homers Schilderung von dem Gürtel der Venus, veranlaſſen auch eine angenehme Empfindung, die aber fröhlich und lächelnd iſt. Damit jener Eindruck auf uns in gehöriger Stärke geſchehen könne: ſo müſſen wir ein Gefühl des Erhabenen, und, um die letztere recht zu genießen, ein Gefühl für das Schöne haben. Hohe Eichen und einſame Schatten im heiligen Hayne ſind erhaben, Blumenbetten, niedrige Hecken und in Figuren geſchnittene Bäume ſind ſchön. Die Nacht iſt erhaben, der Tag iſt ſchön. Gemüthsarten, die ein Gefühl für das Erhabene beſitzen, werden durch die ruhige Stille eines Sommerabends, wenn das zitternde Licht der Sterne durch die braunen Schatten der Nacht hindurch bricht, und der einſame Mond im Geſichtskreiſe ſteht, allmählig in hohe Empfindungen gezogen, von Freundſchaft, von Verachtung der Welt, von Ewigkeit. Der glänzende Tag flößt geſchäftigen Eifer und ein Gefühl von Luſtigkeit ein. Das Erhabene rührt; das Schöne reizt. Die Mine des Menſchen, der im vollen Gefühle des Erhabenen ſich befindet, iſt ernſthaft, bisweilen ſtarr und erſtaunt. Dagegen kündigt ſich die lebhafte Empfindung des Schönen durch glänzende Herrlichkeit in den Augen, durch Züge des Lächelns, und oft durch laute Luſtigkeit an. Das Erhabene iſt wiederum verſchiedener Art. Das Gefühl deſſelben iſt bisweilen mit einigem Grauſen, oder auch Schwermuth, in einigen Fällen blos mit ruhiger Bewunderung, und in noch andern mit einer über einen erhabenen Plan verbreiteten Schönheit begleitet. Das erſtere will ich das

Schreckhafterhabene, das zweyte das Edle und das dritte das Prächtige nennen. Tiefe Einſamkeit iſt erhaben, aber auf eine ſchreckhafte Art.* Daher große weitgeſtreckte Einöden, wie

---

* Ich will nur ein Beyſpiel von dem edlen Grauſen geben, welches die Beſchreibung einer gänzlichen Einſamkeit einflößen kann, und ziehe um deswillen einige Stellen aus Carazans Traume im Brem. Magazin, Band V, Seite 539. aus. Dieſer karge Reiche hatte nach dem Maaße, wornach ſeine Reichthümer zunahmen, ſein Herz dem Mitleiden und der Liebe gegen jeden andern verſchloſſen. Indeſſen, ſo wie die Menſchenliebe in ihm erkaltete, nahm die Emſigkeit ſeiner Gebete und der Religionshandlungen zu. Nach dieſem Geſtändniſſe, fährt er alſo fort zu reden: An einem Abende, da ich bey meiner Lampe meine Rechnungen zog, und den Handlungsvortheil überſchlug, überwältigte mich der Schlaf. In dieſem Zuſtande ſah ich den Engel des Todes wie einen Wirbelwind über mich kommen; er ſchlug mich, ehe ich den ſchrecklichen Streich abbitten konnte. Ich erſtarrete, als ich gewahr ward, daß mein Loos für die Ewigkeit geworfen ſey, und daß zu allem Guten, das ich verübt, nichts konnte hinzugethan, und von allem Böſen, das ich gethan, nichts konnte hinweggenommen werden. Ich ward vor den Thron deſſen, der in dem dritten Himmel wohnet, geführet. Der Glanz, der vor mir flammte, redete mich alſo an: Carazan, dein Gottesdienſt iſt verworfen. Du haſt dein Herz der Menſchenliebe verſchloſſen, und

wie die ungeheure Wüſte Chamo in der Tartarey, jederzeit Anlaß gegeben haben, fürchterliche Schatten, Kobolde und Geſpenſterlarven dahin zu verſetzen.

und deine Schätze mit einer eiſernen Hand gehalten. Du haſt nur für dich ſelbſt gelebt, und darum ſollſt du auch künftig in Ewigkeit allein und von aller Gemeinſchaft mit der ganzen Schöpfung ausgeſtoßen leben. In dieſem Augenblicke ward ich durch eine unſichtbare Gewalt fortgeriſſen, und durch das glänzende Gebäude der Schöpfung getrieben. Ich ließ bald unzählige Welten hinter mir. Als ich mich dem äußerſten Ende der Natur näherte, merkte ich, daß die Schatten des gränzenloſen Leeren ſich in die Tiefe vor mir herabſenkten. Ein fürchterliches Reich von ewiger Stille, Einſamkeit und Finſterniß. Unausſprechliches Grauſen überfiel mich bey dieſem Anblicke. Ich verlor allgemach die letzten Sterne aus dem Geſichte, und endlich erloſch der letzte ſchimmernde Schein des Lichtes in der äußerſten Finſterniß! Die Todesangſt der Verzweiflung nahm mit jedem Augenblicke zu, ſo wie jeder Augenblick meine Entfernung von der letzten bewohnten Welt vermehrte. Ich bedachte mit unleidlicher Herzensangſt, daß, wenn zehntauſendmal tauſend Jahre mich jenſeit der Gränzen alles Erſchaffenen würden weiter gebracht haben, ich doch immerhin in den unermeßlichen Abgrund der Finſterniß vorwärts ſchauen würde, ohne Hülfe oder Hoffnung einiger Rückkehr — — In dieſer Betäu-

Das Erhabene muß jederzeit groß, das Schöne kann auch klein ſeyn. Das Erhabene muß einfältig, das Schöne kann geputzt und geziert ſeyn. Eine große Höhe iſt eben ſo wohl erhaben, als eine große Tiefe: allein dieſe iſt mit der Empfindung des Schauderns begleitet, jene mit der Bewunderung; daher dieſe Empfindung ſchreckhaft erhaben, und jene edel ſeyn kann. Der Anblick einer Aegyptiſchen Pyramide rührt, wie Haſſelquiſt berichtet, weit mehr, als man ſich aus aller Beſchreibung es vorſtellen kann: aber ihr Bau iſt einfältig und edel. Die Peterskirche in Rom iſt prächtig. Weil auf dieſen Entwurf, der groß und einfältig iſt, Schönheit z. E. Gold, moſaiſche Arbeit ꝛc. ꝛc. ſo verbreitet iſt, daß die Empfindung des Erhabenen doch am meiſten hindurch wirkt: ſo heißt der Gegenſtand

präch-

---

täubung ſtreckte ich meine Hände mit ſolcher Heftigkeit nach Gegenſtänden der Wirklichkeit aus, daß ich darüber erwachte. Und nun bin ich belehrt worden, Menſchen hochzuſchätzen; denn auch der Geringſte von denenjenigen, die ich im Stolze meines Glückes von meiner Thüre gewieſen hatte, würde in jener erſchrecklichen Einöde von mir allen Schätzen von Golconda weit ſeyn vorgezogen worden. — —

prächtig. Ein Arſenal muß edel und einfältig, ein Reſidenzſchloß prächtig, und ein Luſtpallaſt ſchön und geziert ſeyn.

Eine lange Dauer iſt erhaben. Iſt ſie von vergangener Zeit, ſo iſt ſie edel; wird ſie in einer unabſehlichen Zukunft voraus geſehen, ſo hat ſie etwas vom Schreckhaften an ſich. Ein Gebäude aus dem entfernteſten Alterthume iſt ehrwürdig. Hallers Beſchreibung von der künftigen Ewigkeit flößt ein ſanftes Grauſen, und von der vergangenen ſtarre Bewunderung ein.

Zweyter Abſchnitt.

Von den Eigenſchaften des Erhabenen und Schönen am Menſchen überhaupt.

Verſtand iſt erhaben, Witz iſt ſchön. Kühnheit iſt erhaben und groß, Liſt iſt klein, aber ſchön. Die Behutſamkeit, ſagte Cromwell, iſt eine Bürgermeiſtertugend. Wahrhaftigkeit und Redlichkeit iſt einfältig und edel, Scherz und gefällige Schmeicheley iſt fein und ſchön. Artigkeit iſt die Schönheit der Tugend. Uneigennütziger

Dienſteifer iſt edel, Geſchliffenheit (Politeſſe) und Höflichkeit ſind ſchön. Erhabene Eigenſchaften flößen Hochachtung, ſchöne aber Liebe ein. Leute, deren Gefühl vornehmlich auf das Schöne geht, ſuchen ihre redlichen, beſtändigen und ernſthaften Freunde nur in der Noth auf; den ſcherzhaften, artigen und höflichen Geſellſchafter aber erwählen ſie ſich zum Umgange. Man ſchätzt manchen viel zu hoch, als daß man ihn lieben könne. Er flößt Bewunderung ein: aber er iſt zu weit über uns, als daß wir mit der Vertraulichkeit der Liebe uns ihm zu nähern getrauen.

Diejenigen, welche beyderley Gefühl in ſich vereinbaren, werden finden: daß die Rührung von dem Erhabenen mächtiger iſt, als die vom Schönen; nur daß ſie ohne Abwechſelung oder Begleitung der letztern ermüdet, und nicht lange genoſſen werden kann. * Die hohen Empfindun-

gen,

---

* Die Empfindungen des Erhabenen ſpannen die Kräfte der Seele ſtärker an, und ermüden daher eher. Man wird ein Schäfergedicht länger in einer Folge leſen können, als Miltons verlornes Paradies, und den de la Bruyere länger, als den Young. Es ſcheint mir ſo gar ein Fehler des letzteren, als eines moraliſchen Dichters, zu ſeyn,

daß

gen, zu denen die Unterredung in einer Geſellſchaft von guter Wahl ſich bisweilen erhebt, müſſen ſich dazwiſchen in heitern Scherz auflöſen, und die lachenden Freunde ſollen mit der gerührten ernſthaften Mine den ſchönen Contraſt machen, welcher beyde Arten von Empfindung ungezwungen abwechſeln läßt. Freundſchaft hat hauptſächlich den Zug des Erhabenen, Geſchlechterliebe aber des Schönen an ſich. Doch geben Zärtlichkeit und tiefe Hochachtung der letzteren eine gewiſſe Würde und Erhabenheit; dagegen gaukelhafter Scherz und Vertraulichkeit das Colorit des Schönen in dieſer Empfindung erhöhen. Das Trauerſpiel unterſcheidet ſich, meiner Meynung nach, vom Luſtſpiele vornehmlich darinnen: daß in dem erſteren das Gefühl fürs Erhabene, im zweyten für das Schöne gerührt wird. In dem erſteren zeigen ſich großmüthige Auf-

---

daß er gar zu einförmig im erhabenen Tone anhält; denn die Stärke des Eindrucks kann nur durch Abſtechungen mit ſanfteren Stellen erneuert werden. Bey dem Schönen ermüdet nichts mehr als mühſame Kunſt, die ſich dabey verräth. Die Bemühung zu reitzen wird peinlich und mit Beſchwerlichkeit empfunden.

Aufopferung für fremdes Wohl, kühne Entſchloſſenheit in Gefahren und geprüfte Treue. Die Liebe iſt daſelbſt ſchwermüthig, zärtlich und voll Hochachtung; das Unglück anderer beweget in dem Buſen des Zuſchauers theilnehmende Empfindungen, und läßt ſein großmüthiges Herz für fremde Noth klopfen. Er wird ſanft gerührt, und fühlt die Würde ſeiner eigenen Natur. Dagegen ſtellt das Luſtſpiel ſeine Ränke, wunderliche Verwirrungen, und Witzige, die ſich herauszuziehen wiſſen, Narren, die ſich betrügen laſſen, Spaße und lächerliche Charaktere vor. Die Liebe iſt hier nicht ſo grämiſch: ſie iſt luſtig und vertraulich. Doch können, ſo wie in andern Fällen, alſo auch in dieſen, das Edle mit dem Schönen in gewiſſem Grade vereinbart werden.

Selbſt die Laſter und moraliſchen Gebrechen führen öfters gleichwohl einige Züge des Erhabenen oder Schönen bey ſich; wenigſtens ſo, wie ſie unſerem ſinnlichen Gefühle erſcheinen, ohne durch Vernunſt geprüft zu ſeyn. Der Zorn eines furchtbaren iſt erhaben, wie Achilles Zorn in der Iliade. Ueberhaupt iſt der Held des Homers ſchrecklich erhaben, des Virgils ſeiner dagegen

gegen edel. Offenbare dreiſte Rache, nach großer Beleidigung, hat etwas Großes an ſich, und ſo unerlaubt ſie auch ſeyn mag, ſo rührt ſie in der Erzählung gleichwohl mit Grauſen und Wohlgefallen. Als Schach-Nadir zur Nachtzeit von einigen Verſchwornen in ſeinem Zelte überfallen ward: ſo rief er, wie Hanway erzählet, nachdem er ſchon einige Wunden bekommen und ſich voll Verzweifelung wehrte: **Erbarmung!** ich will euch allen vergeben. Einer unter ihnen antwortete, indem er den Säbel in die Höhe hob: Du haſt keine **Erbarmung** bewieſen, und verdienſt auch keine. Entſchloſſene Verwegenheit an einem Schelmen iſt höchſt gefährlich: aber ſie rührt doch in der Erzählung, und ſelbſt wenn er zu einem ſchändlichen Tode geſchleppt wird, ſo veredelt er ihn noch gewiſſermaßen dadurch, daß er ihm trotzig und mit Verachtung entgegen geht. Von der andern Seite hat ein liſtig ausgedachter Entwurf, wenn er gleich auf ein Bubenſtück ausgeht, etwas an ſich, was fein iſt, und belacht wird. Buhleriſche Neigung (Coquetterie) im feinen Verſtande, nemlich eine Befliſſenheit, einzunehmen und zu reitzen, an einer ſonſt artigen Perſon, iſt vielleicht

leicht tadelhaft, aber doch ſchön, und wird gemeiniglich dem ehrbaren ernſthaften Anſtande vorgezogen.

Die Geſtalt der Perſonen, die durch ihr äußeres Anſehen gefallen, ſchlägt bald in eine, bald in die andere Art des Gefühles ein. Eine große Statur erwirbt ſich Anſehen und Achtung, eine kleine mehr Vertraulichkeit. Selbſt die bräunliche Farbe und ſchwarzen Augen ſind dem Erhabenen, blaue Augen und blonde Farbe dem Schönen näher verwandt. Ein etwas größeres Alter vereinbaret ſich mehr mit den Eigenſchaften des Erhabenen, Jugend aber mit dem Schönen. So iſt es auch mit dem Unterſchiede der Stände bewandt, und in allen dieſen nur erwähnten Beziehungen müſſen ſo gar die Kleidungen auf dieſen Unterſchied des Gefühles eintreffen. Große anſehnliche Perſonen müſſen Einfalt, höchſtens Pracht in ihrer Kleidung beobachten, kleine können geputzt und geſchmückt ſeyn. Dem Alter geziemen dunklere Farben und Einförmigkeit im Anzuge; die Jugend ſchimmert durch hellere und lebhaft abſtechende Kleidungsſtücke. Unter den Ständen muß bey gleichem Vermögen und Range der Geiſtliche die größeſte Einfalt, der Staatsmann die meiſte Pracht zeigen. Der Cizisbeo kann ſich ausputzen, wie es ihm beliebt.

Auch in äußerlichen Glücksumſtänden iſt etwas, das wenigſtens nach dem Wahne der Menſchen in dieſe Empfindungen einſchlägt. Geburt und Titel finden die Menſchen gemeiniglich zur Achtung geneigt. Reichthum, auch ohne Verdienſte, wird ſelbſt von Uneigennützigen geehrt; vermuthlich weil ſich mit ſeiner Vorſtellung Entwürfe von großen Handlungen vereinbaren, die dadurch könnten ausgeführt werden. Dieſe Achtung trifft gelegentlich auch manchen reichen Schurken, der ſolche Handlungen niemals ausüben wird, und von dem edlen Gefühle keinen Begriff hat, welches Reichthümer einzig und allein ſchätzbar machen kann. Was das Uebel der Armuth vergrößert, iſt die Geringſchätzung, welche auch nicht durch Verdienſte gänzlich kann überwogen werden, wenigſtens nicht vor gemeinen Augen, wo nicht Rang und Titel dieſes plumpe Gefühl täuſchen und einigermaßen zu deſſen Vortheile hintergehen.

In der menſchlichen Natur finden ſich niemals rühmliche Eigenſchaften, ohne daß zugleich Abartungen derſelben durch unendliche Schattirungen

rungen bis zur äußerſten Unvollkommenheit übergehen ſollten. Die Eigenſchaft des Schrecklicherhabenen, wenn ſie ganz unnatürlich wird, iſt abentheuerlich. * Unnatürliche Dinge, in ſo fern das Erhabene darinnen gemeynet iſt, ob es gleich wenig oder gar nicht angetroffen wird, ſind Fratzen. Wer das Abentheuerliche liebt und glaubt, iſt ein Phantaſt, die Neigung zu Fratzen macht den Grillenfänger. Andererſeits artet das Gefühl des Schönen aus, wenn das Edle dabey gänzlich mangelt, und man nennet es läppiſch. Eine Mannsperſon von dieſer Eigenſchaft, wenn ſie jung iſt, heißt ein Laffe; iſt ſie im mittleren Alter, ſo iſt es ein Geck. Weil dem höheren Alter das Erhabene am nothwendigſten iſt: ſo iſt ein alter Geck das verächtlichſte Geſchöpf in der Natur, ſo wie ein junger Grillenfänger das widrigſte und unleidlichſte iſt. Scherze und Munterkeit ſchlagen in das Gefühl des Schönen ein. Gleichwohl kann noch ziemlich viel Verſtand hindurchſcheinen, und in ſo fern können ſie mehr oder weniger

dem

---

* In ſo fern die Erhabenheit oder Schönheit das bekannte Mittelmaaß überſchreitet, ſo pflegt man ſie romanhaft zu nennen.

dem Erhabenen verwandt ſeyn. Der, in deſſen Munterkeit dieſe Dazumiſchung unmerklich iſt, faſelt. Der beſtändig faſelt iſt albern. Man merket leicht, daß auch kluge Leute bisweilen faſeln, und daß nicht wenig Geiſt dazu gehöre den Verſtand eine kurze Zeit von ſeinem Poſten abzurufen, ohne daß dabey etwas verſehen wird. Derjenige, deſſen Reden oder Handlungen weder beluſtigen noch rühren, iſt langweilig. Der Langweilige, in ſo fern er gleichwol beydes zu thun geſchäftig iſt, iſt abgeſchmackt. Der Abgeſchmackte, wenn er aufgeblaſen, iſt ein Narr.[*]

Ich will dieſen wunderlichen Abriß der menſchlichen Schwachheiten durch Beyſpiele etwas verſtändlicher machen; denn der, welchem Hogarths Grabſtichel fehlt, muß, was der Zeichnung am Ausdrucke mangelt, durch Beſchreibung erſetzen. Kühne Uebernehmung der Gefahren für unſere, des Vaterlandes, oder unſerer Freunde Rechte iſt erhaben. Die Creutzzüge, die alte Ritterſchaft, waren abentheuerlich; die Duelle, ein elender Reſt der letztern aus einem verkehrten Begriffe des Ehrenrufes, ſind Fratzen. Schwermüthige Entfernung von dem Geräuſche der Welt aus einem rechtmäßigen Ueberdruſſe iſt edel. Der alten Eremiten einſiedleriſche Andacht war abentheuerlich. Klöſter und dergleichen Gräber, um lebendige Heilige einzuſperren, ſind Fratzen. Bezwingung ſeiner Leidenſchaften durch Grundſätze iſt erhaben. Caſteyungen, Gelübde und andere Mönchstugenden mehr ſind Fratzen. Heilige Knochen, heiliges Holz und aller dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des großen Lama von Thibet nicht ausgeſchloſſen, ſind Fratzen. Von den Werken des Witzes und des feinen Gefühls, fallen die epiſchen Gedichte des Virgils und Klopſtocks ins Edle, Homers und Miltons ins Abentheuerliche. Die Verwandlungen des Ovids ſind Fratzen, die Feenmärchen des franzöſiſchen Aberwitzes ſind die elendeſten Fratzen, die jemals ausgeheckt worden. Anakreontiſche Gedichte ſind gemeiniglich ſehr nahe beym Läppiſchen.

---

[*] Man bemerket bald, daß dieſe ehrwürdige Geſellſchaft ſich in zwo Logen theile, in die der Grillenfänger und die der Gecken. Ein gelehrter Grillenfänger wird beſcheidentlich ein Pedant genannt. Wenn er die trotzige Weisheitsmine annimmt, wie die Dunſe alter und neuer Zeiten, ſo ſteht ihm die Kappe mit Schellen gut zum Geſichte. Die Claſſe der Gecken wird mehr in der großen Welt angetroffen. Sie iſt vielleicht noch beſſer als die erſtere. Man hat an ihnen viel zu verdienen und viel zu lachen. In dieſer Caricatur macht gleichwohl einer dem andern ein ſchief Maul, und ſtößt mit ſeinem leeren Kopfe an den Kopf ſeines Bruders.

Die Werke des Verſtandes und der Scharfſinnigkeit, in ſo fern ihre Gegenſtände auch etwas für das Gefühl enthalten, nehmen gleichfalls einigen Antheil an den gedachten Verſchiedenheiten. Die mathematiſche Vorſtellung von der unermeßlichen Größe des Weltbaues, die Betrachtungen der Metaphyſik von der Ewigkeit, der Vorſehung, der Unſterblichkeit unſerer Seele, enthalten eine gewiſſe Erhabenheit und Würde. Hingegen wird die Weltweisheit auch durch viele leere Spitzfindigkeiten entſtellet, und der Anſchein der Gründlichkeit hindert nicht, daß die vier ſyllogiſtiſchen Figuren nicht zu Schulfratzen gezählt zu werden verdienten.

In moraliſchen Eigenſchaften iſt wahre Tugend allein erhaben. Es giebt gleichwohl gute ſittliche Qualitäten, die liebenswürdig und ſchön ſind, und in ſo fern ſie mit der Tugend harmoniren, auch als edel angeſehen werden, ob ſie gleich eigentlich nicht zur tugendhaften Geſinnung gezehlt werden können. Das Urtheil hierüber iſt fein und verwickelt. Man kann gewiß die Gemüthsverfaſſung nicht tugendhaft nennen, die ein Quell ſolcher Handlungen iſt, auf welche zwar auch die Tugend hinauslaufen würde, allein aus einem Grunde, der nur zufälliger Weiſe damit übereinſtimmt, ſeiner Natur nach aber den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerſtreiten kann. Eine gewiſſe Weichmüthigkeit, die leichtlich in ein warmes Gefühl des Mitleidens geſetzt wird, iſt ſchön und liebenswürdig; denn es zeigt eine gütige Theilnehmung an dem Schickſale anderer Menſchen an, worauf Grundſätze der Tugend gleichfalls hinausführen. Allein dieſe gutartige Leidenſchaft iſt gleichwohl ſchwach und jederzeit blind. Denn ſetzet: dieſe Empfindung bewege euch, mit einem Aufwande einen Nothleidenden aufzuhelfen, allein ihr ſeyd einem andern ſchuldig, und ſetzt euch dadurch außer Stand, die ſtrenge Pflicht der Gerechtigkeit zu erfüllen: ſo kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorſatze entſpringen; denn ein ſolcher könnte euch unmöglich anreitzen eine höhere Verbindlichkeit dieſer blinden Bezauberung aufzuopfern. Wenn dagegen die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menſchliche Geſchlecht in euch zum Grundſatze geworden iſt, welchem ihr jederzeit

eure

eure Handlungen unterordnet, alsdann bleibt die Liebe gegen den Nothleidenden noch; allein ſie iſt jetzt aus einem höhern Standpunkte in das wahre Verhältniß gegen eure geſammte Pflicht verſetzt worden. Die allgemeine Wohlgewogenheit iſt ein Grund der Theilnehmung an ſeinem Uebel, aber auch zugleich der Gerechtigkeit, nach deren Vorſchrift ihr jetzo dieſe Handlung unterlaſſen müſſet. So bald nun dieſes Gefühl zu ſeiner gehörigen Allgemeinheit geſtiegen iſt, ſo iſt es erhaben, aber auch kälter. Denn es iſt nicht möglich, daß unſer Buſen für jedes Menſchen Antheil von Zärtlichkeit aufſchwelle, und bey jeder fremden Noth in Wehmuth ſchwimme, ſonſten würde der Tugendhafte unaufhörlich in mitleidigen Thränen, wie Heraklit ſchmelzend, bey aller dieſer Gutherzigkeit gleichwohl nichts weiter als ein weichmüthiger Müßiggänger werden.*

---

* Bey näherer Erwegung findet man, daß ſo liebenswürdig auch die mitleidige Eigenſchaft ſeyn mag, ſie doch die Würde der Tugend nicht an ſich habe. Ein leidendes Kind, ein unglückliches und artiges Frauenzimmer, wird unſer Herz mit dieſer Wehmuth anfüllen, indem wir zu gleicher Zeit die Nachricht von einer großen Schlacht mit Kaltſinn vernehmen, in welcher, wie leicht zu erachten, ein anſehnlicher Theil

Die zweyte Art des gütigen Gefühls, welches zwar ſchön und liebenswürdig, aber noch nicht die Grundlage einer wahren Tugend iſt, iſt die Gefälligkeit. Eine Neigung, andern durch Freundlichkeit, durch Einwilligung in ihr Verlangen, und durch Gleichförmigkeit unſeres Betragens mit ihren Geſinnungen angenehm zu werden. Dieſer Grund einer reizenden Gefälligkeit iſt ſchön, und die Biegſamkeit eines ſolchen Herzens gutartig. Allein ſie iſt ſo gar keine Tugend, daß, wo nicht höhere Grundſätze ihr Schranken ſetzen und ſie ſchwächen, alle Laſter daraus entſpringen können. Denn nicht zu gedenken, daß dieſe Gefälligkeit, gegen die, mit welchen wir umgehen, ſehr oft eine Ungerechtigkeit gegen andere iſt, die ſich außer dieſem kleinen Zirkel befinden, ſo wird ein ſolcher Mann, wenn man dieſen Antrieb allein nimmt, alle Laſter haben können; nicht aus un-

mittel-

Theil des menſchlichen Geſchlechts unter grauſamen Uebeln unverſchuldet erliegen muß. Mancher Prinz, der ſein Geſicht vor Wehmuth vor einer einzigen unglücklichen Perſon wegwandte, gab gleichwohl aus einem öfters eitlen Bewegungsgrunde zu gleicher Zeit den Befehl zum Kriege. Es iſt hier gar keine Proportion in der Wirkung, wie kann man denn ſagen, daß die allgemeine Menſchenliebe die Urſache ſey?

mittelbarer Neigung, ſondern weil er gern zu gefallen lebt. Er wird aus liebreicher Gefälligkeit ein Lügner, ein Müßiggänger, ein Säufer ꝛc. ꝛc. ſeyn, denn er handelt nicht nach den Regeln, die auf das Wohlverhalten überhaupt gehen, ſondern nach einer Neigung, die an ſich ſchön, aber indem ſie ohne Haltung und ohne Grundſätze iſt, läppiſch wird.

Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundſätze gepfropft werden, welche, je allgemeiner ſie ſind, deſto erhabener und edler wird ſie. Dieſe Grundſätze ſind nicht ſpekulativiſche Regeln, ſondern das Bewußtſeyn eines Gefühles, das in jedem menſchlichen Buſen lebt, und ſich viel weiter als auf die beſonderen Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erſtreckt. Ich glaube, ich faſſe alles zuſammen, wenn ich ſage: Es ſey das *Gefühl von der Schönheit und der Würde der menſchlichen Natur.* Das erſtere iſt ein Grund der allgemeinen Wohlgewogenheit, das zweyte der allgemeinen Achtung, und wenn dieſes Gefühl die größeſte Vollkommenheit in irgend einem menſchlichen Herzen hätte: ſo würde dieſer Menſch ſich zwar auch ſelbſt lieben und ſchätzen, aber nur in ſo fern er einer von allen iſt, auf die ſein ausgebreitetes und edles Gefühl ſich ausdehnet. Nur indem man einer ſo erweiterten Neigung ſeine beſondere unterordnet, können unſere gütige Triebe proportionirt angewandt werden, und den edlen Anſtand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend iſt.

In Anſehung der Schwäche der menſchlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moraliſche Gefühl über die meiſten Herzen ausüben würde, hat die Vorſehung dergleichen hülfleiſtende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die, indem ſie einige auch ohne Grundſätze zu ſchönen Handlungen bewegen, zugleich andern, die durch dieſe letztere regiert werden, einen größeren Stoß und einen ſtärkern Antrieb dazu geben können. Mitleiden und Gefälligkeit ſind Gründe von ſchönen Handlungen, die vielleicht durch das Uebergewicht eines gröbern Eigennutzes insgeſammt würden erſtickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend, wie wir geſehen haben, obgleich, da ſie durch die Verwandtſchaft mit ihr geadelt werden, ſie auch ihren Namen erwerben. Ich kann ſie daher adoptirte Tugenden nennen, diejenige aber, die auf Grundſätzen beruhet, die ächte Tugend.

gend. Jene ſind ſchön und reitzend, dieſe allein iſt erhaben und ehrwürdig. Man nennet ein Gemüth, in welchem die erſteren Empfindungen regieren, ein gutes Herz, und den Menſchen von ſolcher Art gutherzig; Dagegen man mit Recht dem Tugendhaften aus Grundſätzen ein edles Herz beylegt, ihn ſelber aber einen Rechtſchaffenen nennet. Dieſe adoptirten Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden große Aehnlichkeit, indem ſie das Gefühl einer unmittelbaren Luſt an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten. Der Gutherzige wird ohne weitere Abſicht aus unmittelbarer Gefälligkeit friedſam und höflich mit euch umgehen, und aufrichtiges Beyleid bey der Noth eines andern empfinden.

Allein, da dieſe moraliſche Sympathie gleichwohl noch nicht genug iſt, die träge menſchliche Natur zu gemeinnützigen Handlungen anzutreiben: ſo hat die Vorſehung in uns noch ein gewiſſes Gefühl gelegt, welches fein iſt, und uns in Bewegung ſetzen, oder auch dem gröbern Eigennutze und der gemeinen Wolluſt das Gleichgewicht leiſten kann. Dieſes iſt das Gefühl für Ehre, und deſſen Folge die Schaam. Die Meynung,

nung, die andere von unſerm Werthe haben mögen, und ihr Urtheil von unſern Handlungen iſt ein Bewegungsgrund von großem Gewichte, der uns manche Aufopferungen ablockt; und was ein guter Theil der Menſchen, weder aus einer unmittelbar aufſteigenden Regung der Gutherzigkeit, noch aus Grundſätzen würde gethan haben, geſchieht oft genug blos um des äußeren Scheines willen, aus einem Wahne, der ſehr nützlich, obzwar an ſich ſelbſt ſehr ſeicht iſt: als wenn das Urtheil anderer den Werth von uns und unſern Handlungen beſtimmete. Was aus dieſem Antriebe geſchieht, iſt nicht im mindeſten tugendhaft, weswegen auch ein jeder, der für einen ſolchen gehalten werden will, den Bewegungsgrund der Ehrbegierde wohlbedächtig verhelet. Es iſt auch dieſe Neigung nicht einmal ſo nahe wie die Gutherzigkeit der ächten Tugend verwandt, weil ſie nicht unmittelbar durch die Schönheit der Handlungen, ſondern durch den in fremde Augen fallenden Anſtand derſelben bewegt werden kann. Ich kann demnach, da gleichwohl das Gefühl für Ehre fein iſt, das Tugendähnliche, und was dadurch veranlaßt wird, den Tugendſchimmer nennen.

Vergleichen wir die Gemüthsarten der Menſchen, in ſo fern eine von dieſen dreyen Gattungen des Gefühls in ihnen herrſchet und den moraliſchen Charakter beſtimmt: ſo finden wir, daß eine jede derſelben mit einem der gewöhnlichermaßen eingetheilten Temperamente in näherer Verwandtſchaft ſtehe, doch ſo, daß über dieſes ein größerer Mangel des moraliſchen Gefühls dem phlegmatiſchen zum Antheile werden würde. Nicht als wenn das Hauptmerkmal in dem Charakter dieſer verſchiedenen Gemüthsarten auf die gedachte Züge ankäme; denn das gröbere Gefühl, z. E. des Eigennutzes, der gemeinen Wolluſt ꝛc. ꝛc. erwegen wir in dieſer Abhandlung gar nicht, und auf dergleichen Neigungen wird bey der gewöhnlichen Eintheilung gleichwohl vorzüglich geſehen; ſondern weil die erwehnten feineren moraliſchen Empfindungen ſich leichter mit einem oder dem andern dieſer Temperamente vereinbaren laſſen und würklich meiſtentheils damit vereinigt ſind.

Ein inniglicheſ Gefühl für die Schönheit und Würde der menſchlichen Natur, und eine Faſſung und Stärke des Gemüths hierauf, als auf einen allgemeinen Grund, ſeine geſamte Handlungen zu beziehen, iſt ernſthaft, und geſellet ſich nicht wohl mit einer flatterhaften Luſtigkeit, noch mit dem Unbeſtande eines Leichtſinnigen. Es nähert ſich ſo gar der Schwermuth, einer ſanften und edlen Empfindung, in ſo fern ſie ſich auf dasjenige Grauſen gründet, das eine eingeſchränkte Seele fühlt, wenn ſie, von einem großen Vorſatze voll, die Gefahren ſieht, die ſie zu überſtehen hat, und den ſchweren, aber großen Sieg der Selbſtüberwindung vor Augen hat. Die ächte Tugend alſo aus Grundſätzen, hat etwas an ſich, was am meiſten mit der melancholiſchen Gemüthsverfaſſung im gemilderten Verſtande zuſammenzuſtimmen ſcheint.

Die Gutherzigkeit, eine Schönheit und feine Reitzbarkeit des Herzens, nach dem Anlaſſe, der ſich vorfindet, in einzelnen Fällen mit Mitleiden oder Wohlwollen gerührt zu werden, iſt dem Wechſel der Umſtände ſehr unterworfen; und indem die Bewegung der Seele nicht auf einem allgemeinen Grundſatze beruht: ſo nimmt ſie leichtlich veränderte Geſtalten an, nachdem die Gegenſtände eine oder die andere Seite darbieten. Und da dieſe Neigung auf das Schöne hinausläuft, ſo ſcheint ſie ſich mit derjenigen Gemüthsart, die man ſangviniſch nennt, welche flatterhaft und den

Be-

Beluſtigungen ergeben iſt, am natürlichſten zu vereinbaren. In dieſem Temperamente werden wir die beliebten Eigenſchaften, die wir adoptirte Tugenden nannten, zu ſuchen haben.

Das Gefühl für die Ehre iſt ſonſten ſchon gewöhnlich als ein Merkmal der choleriſchen Complexion angenommen worden, und wir können dadurch Anlaß nehmen, die moraliſchen Folgen dieſes feinen Gefühls, welche mehrentheils nur aufs Schimmern abgezielt ſind, zu Schilderung eines ſolchen Charakters aufzuſuchen.

Niemals iſt ein Menſch ohne alle Spuren der feineren Empfindung; allein ein größerer Mangel derſelben, der vergleichungsweiſe auch Fühlloſigkeit heißt, kömmt in den Charakter des phlegmatiſchen, den man ſonſten auch ſo gar der gröbern Triebfedern, als der Geldbegierde ꝛc. ꝛc. beraubt, die wir aber, zuſamt andern verſchwiſterten Neigungen, ihm allenfalls laſſen können, weil ſie gar nicht in dieſen Plan gehören.

Laßt uns anjetzt die Empfindungen des Erhabenen und Schönen, vornehmlich ſo fern ſie moraliſch ſind, unter der angenommenen Eintheilung der Temperamente näher betrachten.

Der

Der, deſſen Gefühl ins Melancholiſche einſchlägt, wird nicht darum ſo genannt, weil er, der Freuden des Lebens beraubt, ſich in finſterer Schwermuth härmet, ſondern weil ſeine Empfindungen, wenn ſie über einen gewiſſen Grad vergrößert würden, oder durch einige Urſachen eine falſche Richtung bekämen, auf dieſelbe leichter als auf einen andern Zuſtand auslaufen würden. Er hat vorzüglich ein Gefühl für das Erhabene. Selbſt die Schönheit, für welche er eben ſo wohl Empfindung hat, muß ihn nicht allein reizen, ſondern, indem ſie ihm zugleich Bewunderung einflößt, rühren. Der Genuß der Vergnügen iſt bey ihm ernſthafter: aber um deswillen nicht geringer. Alle Rührungen des Erhabenen haben mehr Bezauberndes an ſich, als die gaukelnden Reize des Schönen. Sein Wohlbefinden wird eher Zufriedenheit als Luſtigkeit ſeyn. Er iſt ſtandhaft. Um deswillen ordnet er ſeine Empfindungen unter Grundſätze. Sie ſind deſto weniger dem Unbeſtande und der Veränderung unterworfen, je allgemeiner dieſer Grundſatz iſt, welchem ſie untergeordnet werden, und je erweiterter alſo das hohe Gefühl iſt, welches die niedere unter ſich befaſſet. Alle beſondere Gründe der

Nei

Neigungen ſind vielen Ausnahmen und Aenderungen unterworfen, wofern ſie nicht aus einem ſolchen oberen Grunde abgeleitet ſind. Der muntere und freundliche Alceſt ſagt: Ich liebe und ſchätze meine Frau, denn ſie iſt ſchön, ſchmeichelhaft und klug. Wie aber, wenn ſie nun durch Krankheit entſtellt, durch Alter mürriſch, und, nachdem die erſte Bezauberung verſchwunden, euch nicht klüger ſcheinen würde, wie jede andere? Wenn der Grund nicht mehr da iſt, was kann aus der Neigung werden? Nehmet dagegen den wohlwollenden und geſetzten Adraſt, welcher bey ſich denkt: Ich werde dieſer Perſon liebreich und mit Achtung begegnen, denn ſie iſt meine Frau. Dieſe Geſinnung iſt edel und großmüthig. Nunmehro mögen die zufälligen Reize ſich ändern, ſie iſt gleichwohl noch immer ſeine Frau. Der edle Grund bleibt und iſt nicht dem Unbeſtande äußerer Dinge ſo ſehr unterworfen. Von ſolcher Beſchaffenheit ſind Grundſätze in Vergleichung der Regungen, die bloß bey einzelnen Veranlaſſungen aufwallen, und ſo iſt der Mann von Grundſätzen im Gegenhalte mit demjenigen, welchem gelegentlich eine gutherzige und liebreiche Bewegung anwandelt. Wie aber, wenn ſo gar die geheime

Sprache ſeines Herzens alſo lautete: Ich muß jenem Menſchen da zu Hülfe kommen, denn er leidet; nicht daß er etwa mein Freund oder Geſellſchafter wäre, oder daß ich ihn fähig hielte, dereinſt Wohlthat mit Dankbarkeit zu erwiedern. Es iſt jetzt keine Zeit zu vernünfteln, und ſich bey Fragen aufzuhalten. Er iſt ein Menſch, und was Menſchen widerfährt, das trifft auch mich. Alsdann ſtützet ſich ſein Verfahren auf den höchſten Grund des Wohlwollens in der menſchlichen Natur, und iſt äußerſt erhaben, ſowohl ſeiner Unveränderlichkeit nach, als um der Allgemeinheit ſeiner Anwendung willen.

Ich fahre in meinen Anmerkungen fort. Der Menſch von melancholiſcher Gemüthsverfaſſung bekümmert ſich wenig darum, was andere urtheilen, was ſie für gut oder für wahr halten, er ſtützet ſich desfalls bloß auf ſeine eigene Einſicht. Weil die Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundſätze annehmen: ſo iſt er nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen; ſeine Standhaftigkeit artet auch bisweilen in Eigenſinn aus. Er ſieht den Wechſel der Moden mit Gleichgültigkeit und ihren Schimmer mit Verachtung an. Freundſchaft iſt erhaben, und daher für ſein Gefühl. Er kann vielleicht einen veränderlichen Freund verlieren; allein dieſer verliert ihn nicht eben ſo bald. Selbſt das Andenken der erloſchenen Freundſchaft iſt ihm noch ehrwürdig. Geſprächigkeit iſt ſchön, gedankenvolle Verſchwiegenheit erhaben. Er iſt ein guter Verwahrer ſeiner und anderer Geheimniſſe. Wahrhaſtigkeit iſt erhaben, und er haſſet Lügen oder Verſtellung. Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menſchlichen Natur. Er ſchätzet ſich ſelbſt und hält einen Menſchen für ein Geſchöpf, das da Achtung verdienet. Er erduldet keine verworfene Unterthänigkeit, und athmet Freyheit in einem edlen Buſen. Alle Ketten, von denen vergoldeten an, die man am Hofe trägt, bis zu dem ſchweren Eiſen des Galeerenſclaven, ſind ihm abſcheulich. Er iſt ein ſtrenger Richter ſeiner ſelbſt und anderer, und nicht ſelten ſeiner ſowohl, als der Welt überdrüßig.

In der Ausartung dieſes Charakters neiget ſich die Ernſthaftigkeit zur Schwermuth, die Andacht zur Schwärmerey, der Freyheitseifer zum Enthuſiasmus. Beleidigung und Ungerechtigkeit zünden in ihm Rachbegierde an. Er iſt alsdann ſehr zu fürchten. Er trotzet der Gefahr, und verachtet den Tod. Bey der Verkehrtheit ſeines

Gefühls und dem Mangel einer aufgeheiterten Vernunft verfällt er aufs Abentheuerliche. Eingebungen, Erſcheinungen, Anfechtungen. Iſt der Verſtand noch ſchwächer: ſo geräth er auf Fratzen. Bedeutende Träume, Ahndungen und Wunderzeichen. Er iſt in Gefahr ein Phantaſt oder ein Grillenfänger zu werden.

Der von ſanguiniſcher Gemüthsverfaſſung hat ein herrſchendes Gefühl für das Schöne. Seine Freuden ſind daher lachend und lebhaft. Wenn er nicht luſtig iſt, ſo iſt er mißvergnügt und kennet wenig die zufriedene Stille. Mannigfaltigkeit iſt ſchön, und er liebt die Veränderung. Er ſucht die Freude in ſich und um ſich, beluſtiget andere und iſt ein guter Geſellſchafter. Er hat viel moraliſche Sympathie. Anderer Frölichkeit macht ihn vergnügt, und ihr Leid weichherzig. Sein ſittliches Gefühl iſt ſchön, allein ohne Grundſätze, und hängt jederzeit unmittelbar von dem gegenwärtigen Eindrucke ab, den die Gegenſtände auf ihn machen. Er iſt ein Freund von allen Menſchen, oder, welches einerley ſagen will, eigentlich niemals ein Freund, ob er zwar gutherzig und wohlwol-

[illegible]!

lend

lend iſt. Er verſtellet ſich nicht. Er wird euch heute mit ſeiner Freundlichkeit und guten Art unterhalten, morgen, wenn ihr krank oder im Unglücke ſeyd, wahres und ungeheucheltes Beyleid empfinden, aber ſich ſachte davon ſchleichen, bis ſich die Umſtände geändert haben. Er muß niemals Richter ſeyn. Die Geſetze ſind ihm gemeiniglich zu ſtrenge, und er läßt ſich durch Thränen beſtechen. Er iſt ein ſchlimmer Heiliger, niemals recht gut und niemals recht böſe. Er ſchweift öfters aus, und iſt laſterhaft, mehr aus Gefälligkeit als aus Neigung. Er iſt freygebig und wohlthätig, aber ein ſchlechter Zahler deſſen, was er ſchuldig iſt, weil er wohl viel Empfindung für Güte, aber wenig für Gerechtigkeit hat. Niemand hat eine ſo gute Meynung von ſeinem eigenen Herzen, als er. Wenn ihr ihn gleich nicht hochachtet: ſo werdet ihr ihn doch lieben müſſen. In dem größeren Verfalle ſeines Charakters geräth er ins Läppiſche, er iſt tändelnd und kindiſch. Wenn nicht das Alter noch etwa die Lebhaftigkeit mindert, oder mehr Verſtand herbeybringt: ſo iſt er in Gefahr ein alter Geck zu werden.

Der, welchen man unter der choleriſchen Gemüthsbeſchaffenheit meynet, hat ein herrſchendes Gefühl für diejenige Art des Erhabenen, welche man das Prächtige nennen kann. Sie iſt eigentlich nur der Schimmer der Erhabenheit und eine ſtark abſtechende Farbe, welche den inneren Gehalt der Sache oder Perſon, der vielleicht nur ſchlecht und gemein iſt, verbirgt und durch den Schein täuſchet und rühret. So wie ein Gebäude durch eine Uebertünchung, welche gehauene Steine vorſtellt, einen eben ſo edlen Eindruck macht, als wenn es wirklich daraus beſtünde; und geklebte Geſimſe und Pilaſtern die Meynung von Veſtigkeit geben, ob ſie gleich wenig Haltung haben und nichts unterſtützen: alſo glänzen auch tombackene Tugenden, Flittergold von Weisheit und gemaltes Verdienſt.

Der Choleriſche betrachtet ſeinen eigenen Werth und den Werth ſeiner Sachen und Handlungen, aus dem Anſtande oder dem Scheine, womit er in die Augen fällt. In Anſehung der innern Beſchaffenheit und der Bewegungsgründe, die der Gegenſtand ſelber enthält, iſt er kalt, weder erwärmet durch wahres Wohlwollen, noch

gerührt

gerührt durch Achtung. *Sein Betragen iſt künſtlich. Er muß allerley Standpunkte zu nehmen wiſſen, um ſeinen Anſtand aus der verſchiedenen Stellung der Zuſchauer zu beurtheilen; denn er fragt wenig darnach was er ſey, ſondern nur was er ſcheine. Um deswillen muß er die Wirkung auf den allgemeinen Geſchmack und die mancherley Eindrucke wohl kennen, die ſein Verhalten außer ihm haben wird. Da er in dieſer ſchlauen Aufmerkſamkeit durchaus kalt Blut bedarf, und nicht durch Liebe, Mitleiden und Theilnehmung ſeines Herzens ſich muß blenden laſſen: ſo wird er auch vielen Thorheiten und Verdrießlichkeiten entgehen, in welche ein ſangviniſcher gerāth, der durch ſeine unmittelbare Empfindung bezaubert wird. Um deßwillen ſcheint er gemeiniglich verſtändiger als er wirklich iſt. Sein Wohlwollen iſt Höflichkeit, ſeine Achtung Ceremonie, ſeine Liebe ausgeſonnene Schmeicheley. Er iſt jederzeit voll von ſich ſelbſt, wenn er den Anſtand eines Liebhabers oder eines Freundes annimmt, und iſt niemals weder das eine, noch das

---

* Er hält ſich auch ſogar nur in ſo fern für glücklich, als er vermuthet, daß er dafür von andern gehalten wird.

das andere. Er ſucht durch Moden zu ſchimmern: aber, weil alles an ihm künſtlich und gemacht iſt, ſo iſt er darinnen ſteif und ungewandt. Er handelt weit mehr nach Grundſätzen, als der Sangviniſche, der blos durch gelegentliche Eindrücke bewegt wird: aber dieſe ſind nicht Grundſätze der Tugend, ſondern der Ehre, und er hat kein Gefühl für die Schönheit oder den Werth der Handlungen, ſondern für das Urtheil der Welt, das ſie davon fällen möchte. Weil ſein Verfahren, in ſo fern man nicht auf die Quelle ſieht, daraus es entſpringt, übrigens faſt eben ſo gemeinnützig als die Tugend ſelbſt iſt: ſo erwirbt er vor gemeinen Augen eben die Hochſchätzung als der Tugendhafte; aber für feinere Augen verbirgt er ſich ſorgfältig, weil er wohl weiß, daß die Entdeckung der geheimen Triebfeder der Ehrbegierde, ihn um die Achtung bringen würde. Er iſt daher der Verſtellung ſehr ergeben, in der Religion heuchleriſch, im Umgange ein Schmeichler, in Staatspartheyen wetterwendiſch nach den Umſtänden. Er iſt gern ein Sklave der Großen, um dadurch ein Tyrann über Geringere zu werden. Die Naivität, dieſe edle oder ſchöne Einfalt, welche das Siegel der Natur und nicht der Kunſt auf ſich trägt, iſt ihm gänzlich fremd. Daher, wenn ſein Geſchmack ausartet, ſo wird ſein Schimmer ſchreyend d. i. auf eine widrige Art prahlend. Er geräth alsdann ſo wohl ſeinem Stil als dem Ausputze nach, in den Gallimatias (das Uebertriebene) eine Art Fratzen, die in Anſehung des Prächtigen dasjenige iſt, was das Abentheuerliche oder Grillenhafte in Anſehung des Ernſthafterhabenen. In Beleidigungen fällt er alsdann auf Zweykämpfe oder Proceſſe, und in dem bürgerlichen Verhältniſſe auf Ahnen, Vortritt und Titel. So lange er nur noch eitel iſt, d. i. Ehre ſucht, und ſich bemüht in die Augen zu fallen: ſo kann er noch wohl geduldet werden; allein wenn bey gänzlichem Mangel wirklicher Vorzüge und Talente er aufgeblaſen wird: ſo iſt er das, wofür er am mindeſten gern möchte gehalten werden, nämlich ein Narr.

Da in der phlegmatiſchen Miſchung keine Ingredienzien vom Erhabenen oder Schönen in ſonderlich merklichem Grade hineinzukommen pflegen: ſo gehöret dieſe Gemüthseigenſchaft nicht in den Zuſammenhang unſerer Erwegungen.

Von welcher Art auch dieſe feinere Empfindungen ſeyn mögen, von denen wir bis daher gehandelt haben, es mögen erhabene oder ſchöne ſeyn, ſo haben ſie doch das Schickſal gemein, daß ſie in dem Urtheile desjenigen, der kein darauf geſtimmtes Gefühl hat, jederzeit verkehrt und ungereimt ſcheinen. Ein Menſch von einer ruhigen und eigennützigen Aemſigkeit, hat, ſo zu reden, gar nicht die Organen, um den edlen Zug in einem Gedichte oder in einer Heldentugend zu empfinden, er lieſt lieber einen Robinſon als einen Grandiſon, und hält den Cato für einen eigenſinnigen Narren. Eben ſo ſcheint Perſonen von etwas ernſthafter Gemüthsart dasjenige läppiſch, was andern reizend iſt, und die gaukelnde Naivetät einer Schäferhandlung iſt ihnen abgeſchmackt und kindiſch. Auch ſelbſt, wenn das Gemüth nicht gänzlich ohne ein einſtimmiges feineres Gefühl iſt, ſind doch die Grade der Reizbarkeit deſſelben ſehr verſchieden, und man ſieht, daß der eine etwas edel und anſtändig findet, was dem andern zwar groß aber abentheuerlich vorkömmt. Die Gelegenheiten, die ſich darbieten, bey unmoraliſchen Dingen etwas von dem Gefühle des andern auszuſpähen,

können

können uns Anlaß geben, mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit auch auf ſeine Empfindung, in Anſehung der höheren Gemüthseigenſchaften und ſelbſt derer des Herzens, zu ſchließen. Wer bey einer ſchönen Muſik lange Weile hat, giebt ſtarke Vermuthung, daß die Schönheiten der Schreibart und die feinen Bezauberungen der Liebe wenig Gewalt über ihn haben werden.

Es iſt ein gewiſſer Geiſt der Kleinigkeiten, (eſprit des baggatelles,) welcher eine Art von feinem Gefühle anzeigt, welches aber gerade auf das Gegentheil von dem Erhabenen abzielt. Ein Geſchmack für etwas, weil es ſehr künſtlich und mühſam iſt, Verſe die ſich vor und rückwärts leſen laſſen, Räthſel, Uhren in Ringen, Flohketten ꝛc. ꝛc.; ein Geſchmack für alles, was abgezirkelt und auf peinliche Weiſe ordentlich, obzwar ohne Nutzen iſt, z. E. Bücher, die ſein zierlich in langen Reihen im Bücherſchranke ſtehen, und ein leerer Kopf, der ſie anſieht und ſich erfreuet; Zimmer, die wie optiſche Kaſten geziert und überaus ſauber gewaſchen ſind, zuſammt einem ungaſtfreyen und mürriſchen Wirthe, der ſie bewohnt. Ein Geſchmack an allem dem-

demjenigen was ſelten iſt, ſo wenig wie es auch ſonſten den innern Werth haben mag. Epiktets Lampe, ein Handſchuh vom König Carl den zwölften; in gewiſſer Art ſchlägt die Münzenſucht mit hierauf ein. Solche Perſonen ſtehen ſehr im Verdachte, daß ſie in den Wiſſenſchaften Grübler und Grillenfänger, in den Sitten aber für alle das, was auf freye Art ſchön oder edel iſt, ohne Gefühl ſeyn werden.

Man thut einander zwar Unrecht, wenn man denjenigen, der den Werth, oder die Schönheit deſſen, was uns rührt, oder reizt, nicht einſieht, damit abfertigt, daß er es nicht verſtehe. Es kömmt hiebey nicht ſo ſehr darauf an, was der Verſtand einſehe, ſondern was das Gefühl empfinde. Gleichwohl haben die Fähigkeiten der Seele einen ſo groſſen Zuſammenhang, daß man mehrentheils von der Erſcheinung der Empfindung auf die Talente der Einſicht ſchließen kann. Denn es würden demjenigen, der viele Verſtandesvorzüge hat, dieſe Talente vergeblich ertheilet ſeyn, wenn er nicht zugleich ſtarke Empfindung für das wahrhaftig Edle oder Schöne hätte, welche die Triebfeder ſeyn muß

jene

ſeine Gemüthsgaben wohl und regelmäßig anzuwenden. *

Es iſt einmal gebräuchlich, nur dasjenige nützlich zu nennen, was unſerer gröbern Empfindung ein Gnüge leiſten kann, was uns Ueberfluß im Eſſen und Trinken, Aufwand in Kleidung und in Hausgeräthe, imgleichen Verſchwendung in Gaſtereyen verſchaffen kann, ob ich gleich nicht ſehe, warum nicht alles, nur immer meinem lebhafteſten Gefühle erwünſcht iſt, eben ſo wohl denen nützlichen Dingen ſollte beygezehlt werden. Allein, alles gleichwohl auf dieſen Fuß genommen, ſo iſt derjenige, welchen

der

---

* Man ſieht auch, daß eine gewiſſe Feinheit des Gefühls einem Menſchen zum Verdienſte angerechnet wird. Daß jemand in Fleiſch oder Kuchen eine gute Mahlzeit thun kann, imgleichen daß er unvergleichlich wohl ſchläft, das wird man ihm wohl als ein Zeichen eines guten Magens, aber nicht als ein Verdienſt auslegen. Dagegen, wer einen Theil ſeiner Mahlzeit dem Anhören einer Muſik aufopfert oder bey einer Schilderung ſich in eine angenehme Zerſtreuung vertiefen kann, oder einige witzige Sachen, wenn es auch nur poetiſche Kleinigkeiten wären, gern lieſt, hat doch faſt in jedermanns Augen den Anſtand eines feineren Menſchen, von dem man eine vortheilhaftere und für ihn rühmlichere Meynung hat.

der Eigennutz beherrſchet, ein Menſch, mit welchem man über den feineren Geſchmack niemals vernünfteln muß. Ein Huhn iſt freylich in ſolchem Betracht beſſer als ein Papagey, ein Kochtopf nützlicher als ein Porcellängeſchirr, alle witzige Köpfe in der Welt gelten nicht den Werth eines Bauren, und die Bemühung, die Weite der Fixſterne zu entdecken, kann ſo lange ausgeſetzt bleiben, bis man übereingekommen ſeyn wird, wie der Pflug auf das vortheilhafteſte könne geführt werden. Allein welche Thorheit iſt es, ſich in einen ſolchen Streit einzulaſſen, wo es unmöglich iſt, ſich einander auf einſtimmige Empfindungen zu führen, weil das Gefühl gar nicht einſtimmig iſt. Gleichwohl wird doch ein Menſch von der gröbſten und gemeinſten Empfindung wahrnehmen können, daß die Reize und Annehmlichkeiten des Lebens, welche die entbehrlichſten zu ſeyn ſcheinen, unſere meiſte Sorgfalt auf ſich ziehen, und daß wir wenig Triebfedern zu ſo vielfältigen Bemühungen übrig haben würden, wenn wir jene ausſchließen wollten. Imgleichen iſt wohl niemand ſo grob, daß er nicht empfinde, daß eine ſittliche Handlung, wenigſtens an einem andern, um deſto mehr rühre, je weiter ſie vom Eigennutze iſt, und ie mehr jene edlere Antriebe in ihr hervorſtechen.

Wenn ich die edele und ſchwache Seite der Menſchen wechſelsweiſe bemerke, ſo verweiſe ich es mir ſelbſten, daß ich nicht denjenigen Standpunkt zu nehmen vermag, von dem dieſe Abſtechungen das große Gemälde der ganzen menſchlichen Natur gleichwohl in einer rührenden Geſtalt darſtellen. Denn ich beſcheide mich gern, daß, ſo fern es zu dem Entwurfe der großen Natur gehöret, dieſe groteske Stellungen nicht anders als einen edlen Ausdruck geben können; ob man ſchon viel zu kurzſichtig iſt, ſie in dieſem Verhältniſſe zu überſehen. Um indeſſen doch einen ſchwachen Blick hierauf zu werfen; ſo glaube ich folgendes anmerken zu können. Dererjenigen unter den Menſchen, die nach Grundſätzen verfahren, ſind nur ſehr wenige, welches auch überaus gut iſt, da es ſo leicht geſchehen kann, daß man in dieſen Grundſätzen irre, und alsdann der Nachtheil, der daraus erwächſt, ſich um deſto weiter erſtreckt, je allgemeiner der Grundſatz und je ſtandhafter die Perſon iſt, die ihn ſich vorgeſetzt hat. Derer, ſo aus gutherzigen Trieben handeln, ſind weit mehrere, welches äußerſt vortrefflich iſt, ob es gleich einzeln nicht als

ein

ein ſonderliches Verdienſt der Perſon kann angerechnet werden; denn dieſe tugendhafte Inſtinkte fehlen wohl bisweilen, allein im Durchſchnitte leiſten ſie eben ſo wohl die große Abſicht der Natur, wie die übrigen Inſtinkten, die ſo regelmäßig die thieriſche Welt bewegen. Derer, die ihr allerliebſtes Selbſt, als den einzigen Beziehungspunkt ihrer Bemühungen, ſtarr vor Augen haben, und die um den Eigennutz, als um die große Achſe, alles zu drehen ſuchen, giebt es die meiſten, worüber auch nichts vortheilhafteres ſeyn kann, denn dieſe ſind die ämſigſten, ordentlichſten und behutſamſten; ſie geben dem Ganzen Haltung und Veſtigkeit, indem ſie auch ohne ihre Abſicht gemeinnützig werden, die nothwendigen Bedürfniſſe herbeyſchaffen, und die Grundlage liefern, über welche feinere Seelen Schönheit und Wohlgereimtheit verbreiten können. Endlich iſt die Ehrliebe in aller Menſchen Herzen, obzwar in ungleichem Maaße, verbreitet worden, welches dem Ganzen eine bis zur Bewunderung reizende Schönheit geben muß. Denn wiewohl die Ehrbegierde ein thörichter Wahn iſt, ſo fern er zur Regel wird, der man die übrigen Neigungen unterordnet; ſo iſt ſie doch als ein begleitender Trieb äußerſt vortrefflich. Denn

indem

indem ein jeder auf der großen Bühne, ſeinen herrſchenden Neigungen gemäß, die Handlungen verfolgt: ſo wird er zugleich durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken außer ſich ſelbſt einen Standpunkt zu nehmen, um den Anſtand zu beurtheilen, den ſein Betragen hat, wie es ausſehe und dem Zuſchauer in die Augen falle. Dadurch vereinbaren ſich die verſchiedenen Gruppen in ein Gemälde von prächtigem Ausdrucke, wo mitten unter großer Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moraliſchen Natur Schönheit und Würde an ſich zeiget.

Dritter Abſchnitt.

Von dem Unterſchiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniſſe beyder Geſchlechter.

Derjenige, ſo zuerſt das Frauenzimmer unter dem Namen des ſchönen Geſchlechts begriffen hat, kann vielleicht etwas ſchmeichelhaftes haben ſagen wollen: aber er hat es beſſer getroffen, als er wohl ſelbſt geglaubt haben mag.

Denn, ohne in Erwegung zu ziehen, daß ihre Geſtalt überhaupt feiner, ihre Züge zärter und ſanfter, ihre Mine im Ausdrucke der Freundlichkeit, des Scherzes und der Leutſeligkeit bedeutender und einnehmender iſt, als bey dem männlichen Geſchlechte: ohne auch dasjenige zu vergeſſen, was man für die geheime Zauberkraft abrechnen muß, wodurch ſie unſere Leidenſchaft zum vortheilhaften Urtheile für ſie geneigt machen: ſo liegen vornehmlich in dem Gemüthscharakter dieſes Geſchlechts eigenthümliche Züge, die es von dem unſeren deutlich unterſcheiden, und die darauf hauptſächlich hinauslaufen, ſie durch das Merkmal des Schönen kenntlich zu machen. Andererſeits könnten wir auf die Benennung des edlen Geſchlechtes Anſpruch machen, wenn es nicht auch von einer edlen Gemüthsart erfordert würde, Ehrennamen abzulehnen und ſie lieber zu ertheilen als zu empfangen. Hiedurch wird nun nicht verſtanden, daß das Frauenzimmer edeler Eigenſchaften ermangelte, oder das männliche Geſchlecht der Schönheiten gänzlich entbehren müßte, vielmehr erwartet man, daß ein jedes Geſchlecht beyde vereinbare, doch ſo, daß von einem Frauenzimmer alle andere Vorzüge ſich nur dazu vereinigen

gen ſollen, um den Charakter des Schönen zu erhöhen, welcher der eigentliche Beziehungspunkt iſt. und dagegen unter den nämlichen Eigenſchaften das Erhabene, als das Kennzeichen ſeiner Art, deutlich hervorſteche. Hierauf müſſen alle Urtheile von dieſen zwo Gattungen, ſo wohl die rühmliche, als die des Tadels ſich beziehen. Alle Erziehung und Unterweiſung muß dieſes vor Augen haben, und alle Bemühung die ſittliche Vollkommenheit des einen oder des andern befördern; wo man nicht den reizenden Unterſchied unkenntlich machen will, den die Natur zwiſchen zwo Menſchengattungen hat treffen wollen. Denn es iſt hier nicht genug ſich vorzuſtellen, daß man Menſchen vor ſich habe: man muß auch zugleich nicht aus der Acht laſſen, daß dieſe Menſchen nicht von einerley Art ſind.

Das Frauenzimmer hat ein angebohrnes ſtärkeres Gefühl für alles was ſchön, zierlich und geſchmückt iſt. Schon in der Kindheit ſind ſie gern geputzt und gefallen ſich, wenn ſie geziert ſind. Sie ſind reinlich und ſehr zärtlich in Anſehung alles deſſen, was Ekel verurſacht. Sie lieben den Scherz, und können durch Kleinigkeiten, wenn ſie nur munter und lachend ſind, unterhalten werden. Sie haben ſehr früh ein ſittſames Weſen an ſich, wiſſen ſich einen feinen Anſtand zu geben und beſitzen ſich ſelbſt; und dieſes in einem Alter, wenn unſere wohlerzogene männliche Jugend noch unbändig, tölpiſch und verlegen iſt. Sie haben viel theilnehmende Empfindungen, Gutherzigkeit und Mitleiden, ziehen das Schöne dem Nützlichen vor, und werden den Ueberfluß des Unterhaltes gern in Sparſamkeit verwandeln, um den Aufwand auf das Schimmernde und den Putz zu unterſtützen. Sie ſind von ſehr zärtlicher Empfindung in Anſehung der mindeſten Beleidigung, und überaus fein, den geringſten Mangel der Aufmerkſamkeit und Achtung gegen ſie zu bemerken. Kurz, ſie enthalten in der menſchlichen Natur den Hauptgrund der Abſtechung der ſchönen Eigenſchaften mit den edelen, und verfeinern ſelbſt das männliche Geſchlecht.

Man wird mir hoffentlich die Herzählung der männlichen Eigenſchaften, in ſo fern ſie jenen parallel ſind, ſchenken, und ſich befriedigen, beyde nur in der Gegeneinanderhaltung zu betrachten. Das ſchöne Geſchlecht hat eben ſo wohl Verſtand, als das männliche, es iſt nur ein ſchöner Verſtand, der unſrige ſoll ein tiefer Verſtand

ſtand ſeyn, welches ein Ausdruck iſt, der einerley mit dem Erhabenen bedeutet.

Zur Schönheit aller Handlungen gehöret vornehmlich, daß ſie Leichtigkeit an ſich zeigen und ohne peinliche Bemühung ſcheinen vollzogen zu werden; dagegen Beſtrebungen und überwundene Schwierigkeiten Bewunderung erregen und zum Erhabenen gehören. Tiefes Nachſinnen und eine lange fortgeſetzte Betrachtung ſind edel, aber ſchwer, und ſchicken ſich nicht wohl für eine Perſon, bey der die ungezwungene Reize nichts anders, als eine ſchöne Natur zeigen ſollen. Mühſames Lernen oder peinliches Grübeln, wenn es gleich ein Frauenzimmer darin hoch bringen ſollte, vertilgen die Vorzüge, die ihrem Geſchlechte eigenthümlich ſind, und können dieſelbe wohl um der Seltenheit willen zum Gegenſtande einer kalten Bewunderung machen: aber ſie werden zugleich die Reize ſchwächen, wodurch ſie ihre große Gewalt über das andere Geſchlecht ausüben. Ein Frauenzimmer, das den Kopf voll Griechiſch hat, wie die Frau Dacier, oder über die Mechanik gründliche Streitigkeiten führt, wie die Marquiſin von Chaſtelet, mag nur immerhin noch einen Bart dazu haben; denn dieſer würde vielleicht die Mine des Tiefſinnes noch kenntlicher ausdrücken, um welchen ſie ſich bewerben. Der ſchöne Verſtand wählt zu ſeinen Gegenſtänden alles, was mit dem feineren Gefühle nahe verwandt iſt, und überläßt abſtrakte Spekulationen oder Kenntniſſe, die nützlich aber trocken ſind, dem ämſigen, gründlichen und tiefen Verſtande. Das Frauenzimmer wird demnach keine Geometrie lernen; es wird vom Satze des zureichenden Grundes, oder den Monaden nur ſo viel wiſſen, als nöthig iſt, um das Salz in den Spottgedichten zu vernehmen, welche die ſeichten Grübler unſers Geſchlechts durchgezogen haben. Die Schönen können den Carteſius ſeine Wirbel immer drehen laſſen, ohne ſich darum zu bekümmern, wenn auch der artige Fontenelle ihnen unter den Wandelſternen Geſellſchaft leiſten wollte, und die Anziehung ihrer Reize verliert nichts von ihrer Gewalt, wenn ſie gleich nichts von allem dem wiſſen, was Algarotti zu ihrem Beſten von den Anziehungskräften den groben Materien nach dem Newton anzuzeichnen bemühet geweſen. Sie werden in der Geſchichte ſich nicht den Kopf mit Schlachten, und in der Erdbeſchreibung nicht mit Veſtungen anfüllen; denn es ſchicket ſich für ſie eben ſo wenig, daß ſie nach Schießpulver, als für die Mannsperſonen, daß ſie nach Bieſam riechen ſollen.

Es ſcheint eine boshafte Liſt der Mannsperſonen zu ſeyn, daß ſie das ſchöne Geſchlecht zu dieſem verkehrten Geſchmacke haben verleiten wollen. Denn wohl bewuſt ihrer Schwäche, in Anſehung der natürlichen Reize deſſelben, und daß ein einziger ſchalkhafter Blick ſie mehr in Verwirrung ſetze, als die ſchwerſte Schulfrage, ſehen ſie ſich, ſo bald das Frauenzimmer in dieſen Geſchmack einſchlägt, in einer entſchiedenen Ueberlegenheit, und ſind in dem Vortheile, den ſie ſonſt ſchwerlich haben würden, mit einer groſmüthigen Nachſicht den Schwächen ihrer Eitelkeit aufzuhelfen. Der Innhalt der großen Wiſſenſchaft des Frauenzimmers iſt vielmehr der Menſch, und unter den Menſchen der Mann. Ihre Weltweisheit iſt nicht Vernünfteln, ſondern Empfinden. Bey der Gelegenheit, die man ihnen geben will, ihre ſchöne Natur auszubilden, muß man dieſes Verhältniß jederzeit vor Augen haben. Man wird ihr geſamtes moraliſches Gefühl und nicht ihr Gedächtniß zu erweitern ſuchen, und zwar nicht durch allgemeine Regeln, ſondern durch einiges

Urtheil über das Betragen, welches ſie um ſich ſehen. Die Beyſpiele, die man aus andern Zeiten entlehnet, um den Einfluß einzuſehen, den das ſchöne Geſchlecht in die Weltgeſchäfte gehabt hat, die mancherley Verhältniſſe, darinnen es in andern Zeitaltern oder in fremden Landen gegen das männliche geſtanden; der Charakter beyder, ſo fern er ſich hierdurch erläutern läßt, und der veränderliche Geſchmack der Vergnügungen, machen ihre ganze Geſchichte und Geographie aus. Es iſt ſchön, daß einem Frauenzimmer der Anblick einer Charte, die entweder den ganzen Erdkreis oder die vornehmſten Theile der Welt vorſtellt, angenehm gemacht werde. Dieſes geſchieht dadurch, daß man ſie nur in der Abſicht vorlegt, um die unterſchiedlichen Charaktere der Völker, die ſie bewohnen, die Verſchiedenheiten ihres Geſchmacks und ſittlichen Gefühl's, vornehmlich in Anſehung der Wirkung, die dieſe auf die Geſchlechterverhältniſſe haben, dabey zu ſchildern; mit einigen leichten Erläuterungen aus der Verſchiedenheit der Himmelsſtriche, ihrer Freyheit oder Sclaverey. Es iſt wenig daran gelegen, ob ſie die beſonderen Abtheilungen dieſer Länder, ihr Gewerbe, Macht und Beherrſcher wiſſen oder nicht.

nicht. Eben ſo werden ſie von dem Weltgebäude nichts mehr zu kennen nöthig haben, als nöthig iſt, den Anblick des Himmels an einem ſchönen Abende ihnen rührend zu machen, wenn ſie einigermaßen begriffen haben, daß noch mehr Welten und daſelbſt noch mehr ſchöne Geſchöpfe anzutreffen ſeyn. Gefühl für Schildereyen von Ausdrucke, und für die Tonkunſt, nicht in ſo fern ſie Kunſt ſondern Empfindung äußert, alles dieſes verfeinert oder erhebt den Geſchmack dieſes Geſchlechts, und hat jederzeit einige Verknüpfung mit ſittlichen Regungen. Niemals ein kalter und ſpekulativer Unterricht, jederzeit Empfindungen, und zwar die ſo nahe wie möglich bey ihrem Geſchlechtverhältniſſe bleiben. Dieſe Unterweiſung iſt darum ſo ſelten, weil ſie Talente, Erfahrenheit und ein Herz voll Gefühl erfodert, und jeder andern kann das Frauenzimmer ſehr wohl entbehren, wie es denn auch ohne dieſe ſich von ſelbſt gemeiniglich ſehr wohl ausbildet.

Die Tugend des Frauenzimmers iſt eine ſchöne Tugend.* Die, des männlichen Geſchlechts, ſoll

---

* Dieſe wurde oben, Seite 24. in einem ſtrengen Urtheile adoptirte Tugend genannt; hier, da ſie um des Geſchlechtscharakters willen eine günſtige Rechtfertigung verdienet, heiſt ſie überhaupt eine ſchöne Tugend.

ſoll eine edele Tugend ſeyn. Sie werden das Böſe vermeiden, nicht weil es unrecht, ſondern weil es häßlich iſt, und tugendhafte Handlungen bedeuten bey ihnen ſolche, die ſittlich ſchön ſind. Nichts von Sollen, nichts von Müſſen, nichts von Schuldigkeit. Das Frauenzimmer iſt aller Befehle und alles mürriſchen Zwanges unleidlich. Sie thun etwas nur darum, weil es ihnen ſo beliebt, und die Kunſt beſteht darinnen, zu machen, daß ihnen nur dasjenige beliebe, was gut iſt. Ich glaube ſchwerlich, daß das ſchöne Geſchlecht der Grundſätze fähig ſey, und ich hoffe dadurch nicht zu beleidigen, denn dieſe ſind auch äußerſt ſelten beym männlichen. Dafür aber hat die Vorſehung in ihrem Buſen gütige und wohlwollende Empfindungen, ein feines Gefühl für Anſtändigkeit, und eine gefällige Seele gegeben. Man fodere ja nicht Aufopferungen und großmüthigen Selbſtzwang. Ein Mann muß es ſeiner Frau niemals ſagen, wenn er einen Theil ſeines Vermögens um einen Freund in Gefahr ſetze. Warum will er ihre muntere Geſprächigkeit feſſeln, dadurch, daß er ihr Gemüth mit einem wichtigen Geheimniſſe beläſtiget, deſſen Aufbewahrung ihm allein obliegt? Selbſt viele von ihren Schwach-

heiten

heiten ſind, ſo zu reden, ſchöne Fehler. Beleidigung oder Unglück bewegen ihre zarte Seele zur Wehmuth. Der Mann muß niemals andre als großmüthige Thränen weinen. Die, ſo er in Schmerzen oder über Glücksumſtände vergießt, machen ihn verächtlich. Die Eitelkeit, die man dem ſchönen Geſchlechte ſo vielfältig vorrückt, wofern ſie ja an demſelben ein Fehler iſt, ſo iſt ſie nur ein ſchöner Fehler. Denn zu geſchweigen, daß die Mannsperſonen, die dem Frauenzimmer ſo gern ſchmeicheln, übel daran ſeyn würden, wenn dieſes nicht geneigt wäre, es wohl aufzunehmen, ſo beleben ſie dadurch wirklich ihre Reize. Dieſe Neigung iſt ein Antrieb, Annehmlichkeiten und den guten Anſtand zu zeigen, ihren muntern Witz ſpielen zu laſſen, ingleichen durch die veränderlichen Erfindungen des Putzes zu ſchimmern, und ihre Schönheit zu erhöhen. Hierinnen iſt nun ſo gar nichts Beleidigendes für andere, ſondern vielmehr, wenn es mit guten Geſchmacke gemacht wird, ſo viel artiges, daß es ſehr ungezogen iſt, dagegen mit mürriſchem Tadel loszuziehen. Ein Frauenzimmer, das hierinnen gar zu flatterhaft und gaukelnd iſt, heißt eine Närrinn; welcher Ausdruck gleichwohl keine ſo harte Bedeutung hat, als mit veränderter Endſylbe beym Manne, ſo gar, daß, wenn man ſich untereinander verſteht, es wohl bisweilen eine vertrauliche Schmeicheley anzeigen kann. Wenn die Eitelkeit ein Fehler iſt, der an einem Frauenzimmer ſehr wohl Entſchuldigung verdient: ſo iſt das aufgeblaſene Weſen an ihnen nicht allein, ſo wie an Menſchen überhaupt, tadelhaft, ſondern verunſtaltet gänzlich ihren Geſchlechtscharakter. Denn dieſe Eigenſchaft iſt überaus dumm und häßlich und dem einnehmenden beſcheidenen Reize gänzlich entgegen geſetzt. Alsdann iſt eine ſolche Perſon in einer ſchlüpfrigen Stellung. Sie wird ſich gefallen laſſen ohne alle Nachſicht und ſcharf beurtheilt zu werden; denn wer auf Hochachtung pocht, fodert alles um ſich zum Tadel auf. Eine jede Entdeckung auch des mindeſten Fehlers macht jedermann eine wahre Freude, und das Wort, Närrinn, verliert hier ſeine gemilderte Bedeutung. Man muß Eitelkeit und Aufgeblaſenheit jederzeit unterſcheiden. Die erſtere ſucht Beyfall und ehret gewiſſermaßen diejenige, um deren willen ſie ſich dieſe Bemühung giebt; die zweyte glaubt ſich ſchon in dem völligen Beſitze deſſelben, und indem ſie keinen zu erwerben beſtrebt, ſo gewinnt ſie auch keinen.

Wenn

Wenn einige Ingredienzien von Eitelkeit ein Frauenzimmer in den Augen des männlichen Geſchlechts gar nicht verunzieren: ſo dienen ſie doch, je ſichtbarer ſie ſind, um deſto mehr das ſchöne Geſchlecht unter einander zu veruneinigen. Sie beurtheilen einander alsdann ſehr ſcharf, weil eine der anderen Reize zu verdunkeln ſcheint, und es ſind auch wirklich diejenigen, die noch ſtarke Anmaßungen auf Eroberung machen, ſelten Freundinnen von einander im wahren Verſtande.

Dem Schönen iſt nichts ſo ſehr entgegengeſetzt als der Ekel, ſo wie nichts tiefer unter das Erhabene ſinkt als das Lächerliche. Daher kann einem Manne kein Schimpf empfindlicher ſeyn, als daß er ein *Narr*, und einem Frauenzimmer, daß ſie *ekelhaft* genannt werde. Der engliſche Zuſchauer hält dafür: daß einem Manne kein Vorwurf könne gemacht werden, der kränkender ſey, als wenn er für einen Lügner, und einem Frauenzimmer kein bitterer, als wenn ſie für unkeuſch gehalten wird. Ich will dieſes, in ſo fern es nach der Strenge der Moral beurtheilt wird, in ſeinem Werthe laſſen. Allein hier iſt die Frage nicht, was an ſich ſelbſt den größeſten Tadel verdiene, ſondern was wirklich am allerhärteſten empfunden werde.

werde. Und da frage ich einen jeden Leſer, ob, wenn er ſich in Gedanken auf dieſen Fall ſetzt, er nicht meiner Meynung beyſtimmen müſſe. Die Jungfer Ninon Lenclos machte nicht die mindeſten Anſprüche auf die Ehre der Keuſchheit, und gleichwohl würde ſie unerbittlich beleidigt worden ſeyn, wenn einer ihrer Liebhaber ſich in ſeinem Urtheile ſo weit ſollte vergangen haben: und man weiß das grauſame Schickſal des Monaldeſchi um eines beleidigenden Ausdruckes willen von ſolcher Art, bey einer Fürſtinn, die eben keine Lukretia hat vorſtellen wollen. Es iſt unausſtehlich, daß man nicht einmal ſollte Böſes thun können, wenn man gleich wollte, weil auch die Unterlaſſung deſſelben alsdann jederzeit nur eine ſehr zweydeutige Tugend iſt.

Um von dieſem Ekelhaften ſich ſo weit, als möglich, zu entfernen, gehöret die Reinlichkeit, die zwar einem jeden Menſchen wohl anſteht, bey dem ſchönen Geſchlechte unter die Tugenden vom erſten Range, und kann ſchwerlich von demſelben zu hoch getrieben werden, da ſie gleichwohl an einem Manne bisweilen zum Uebermaaße ſteigt und alsdann läppiſch wird.

Die Schamhaftigkeit iſt ein Geheimniß der Natur, ſo wohl einer Neigung Schranken zu ſetzen, die ſehr unbändig iſt, und, indem ſie den Ruf der Natur vor ſich hat, ſich immer mit guten ſittlichen Eigenſchaften zu vertragen ſcheint, wenn ſie gleich ausſchweift. Sie iſt demnach als ein Supplement der Grundſätze höchſt nöthig; denn es giebt keinen Fall, da die Neigung ſo leicht zum Sophiſten wird, gefällige Grundſätze zu erklügeln, als hier. Sie dient aber auch zugleich, um einen geheimnißvollen Vorhang ſelbſt vor die geziemendſten und nöthigſten Zwecke der Natur zu ziehen, damit die gar zu geheime Bekanntſchaft mit denſelben nicht Ekel, oder zum mindeſten Gleichgültigkeit veranlaſſe, in Anſehung der Endabſichten eines Triebes, worauf die feinſten und lebhafteſten Neigungen der menſchlichen Natur geproft ſind. Dieſe Eigenſchaft iſt dem ſchönen Geſchlechte vorzüglich eigen, und ihm ſehr anſtändig. Es iſt auch eine plumpe und verächtliche Ungezogenheit durch die Art pöbelhafter Scherze, welche man Zoten nennt, die zärtliche Sittſamkeit deſſelben in Verlegenheit oder Unwillen zu ſetzen. Weil indeſſen, man mag nun um das Geheimniß ſo weit herumgehen, als man immer will, die Geſchlechterneigung doch allen den übrigen Reizen endlich zum Grunde liegt, und ein Frauenzimmer, immer als ein Frauenzimmer, der angenehme Gegenſtand einer wohlgeſitteten Unterhaltung iſt: ſo möchte daraus vielleicht zu erklären ſeyn, warum ſonſt artige Mannsperſonen ſich bisweilen die Freyheit nehmen, durch den kleinen Muthwillen ihrer Scherze einige feine Anſpielungen durchſcheinen zu laſſen, welche machen, daß man ſie loſe oder ſchalkhaft nennet, und wo, indem ſie weder durch ausſpähende Blicke beleidigen, noch die Achtung zu verletzen gedenken, glauben, berechtigt zu ſeyn, die Perſon, die es mit unwilliger und ſpröder Mine aufnimmt, eine Ehrbarkeitspedantinn zu nennen. Ich führe dieſes nur an, weil es gemeiniglich als ein etwas kühner Zug vom ſchönen Umgange angeſehen wird, auch in der That von je her viel Witz darauf verſchwendet worden iſt: was aber das Urtheil nach moraliſcher Strenge anlangt, ſo gehöret das nicht hieher, da ich in der Empfindung des Schönen nur die Erſcheinungen zu beobachten und zu erläutern habe.

Die edlen Eigenſchaften dieſes Geſchlechts, welche jedoch, wie wir ſchon angemerkt haben, niemals das Gefühl des Schönen unkenntlich machen müſſen, kündigen ſich durch nichts deutlicher und ſicherer an, als durch die Beſcheidenheit, einer Art von edler Einfalt und Naivetät bey großen Vorzügen. Aus derſelben leuchtet eine ruhige Wohlgewogenheit und Achtung gegen andere hervor, zugleich mit einem gewiſſen edlen Zutrauen auf ſich ſelbſt, und einer billigen Selbſtſchätzung verbunden, welche bey einer erhabenen Gemüthsart jederzeit anzutreffen iſt. Indem dieſe feine Miſchung zugleich durch Reize einnimmt und durch Achtung rührt: ſo ſtellt ſie alle übrige ſchimmernde Eigenſchaften wider den Muthwillen des Tadels und der Spottſucht in Sicherheit. Perſonen von dieſer Gemüthsart haben auch ein Herz zur Freundſchaft, welches an einem Frauenzimmer niemals kann hoch genung geſchätzt werden, weil es ſo gar ſelten iſt und zugleich ſo überaus reizend ſeyn muß.

Da unſre Abſicht iſt, über Empfindungen zu urtheilen, ſo kann es nicht unangenehm ſeyn, die Verſchiedenheit des Eindrucks, den die Geſtalt und Geſichtszüge des ſchönen Geſchlechts auf das männliche machen, wo möglich unter Begriffe zu bringen. Dieſe ganze Bezauberung iſt im Grunde über den Geſchlechtertrieb verbreitet. Die Natur verfolgt ihre große Abſicht, und alle Reinigkeiten, die ſich hinzugeſellen, ſie mögen nun ſo weit davon abzuſiehen ſcheinen, wie ſie wollen, ſind nur Verbrämungen, und entlehnen ihren Reiz doch am Ende aus eben derſelben Quelle. Ein geſunder und derber Geſchmack, der ſich jederzeit ſehr nahe bey dieſem Triebe hält, wird durch die Reize des Anſtandes, der Geſichtszüge, der Augen ꝛc. ꝛc. an einem Frauenzimmer wenig angefochten, und indem er eigentlich nur aufs Geſchlecht geht, ſo ſieht er mehrentheils die Delicateſſe anderer für leere Tändeley an.

Wenn dieſer Geſchmack gleich nicht fein iſt, ſo iſt er deswegen doch nicht zu verachten. Denn der größeſte Theil der Menſchen befolget vermittelſt deſſelben die große Ordnung der Natur auf eine ſehr einfältige und ſichere Art. * Dadurch werden die meiſten Ehen bewirkt und zwar von

dem

---

* Wie alle Dinge in der Welt auch ihre ſchlimme Seite haben, ſo iſt bey dieſem Geſchmacke nur zu bedauern, daß er leichter als ein anderer in Lüderlichkeit ausartet. Denn weil das Feuer, das eine Perſon entzündet hat, eine jede andere wieder löſchen kann: ſo ſind nicht genug Schwierigkeiten da, die eine unbändige Neigung einſchränken könnten.

dem ämſigſten Theile des menſchlichen Geſchlechts, und indem der Mann den Kopf nicht von bezaubernden Minenſchmachtenden Augen, edlem Anſtande ꝛc. ꝛc. voll hat, auch nichts von allem dieſem verſteht: ſo wird er deſto aufmerkſamer auf haushälteriſche Tugenden, Sparſamkeit ꝛc. ꝛc. und auf das Eingebrachte. Was den etwas feineren Geſchmack anlangt, um deſſentwillen es nöthig ſeyn möchte, einen Unterſchied unter den äußerlichen Reizen des Frauenzimmers zu machen: ſo iſt derſelbe entweder auf das, was in der Geſtalt und dem Ausdrucke des Geſichts moraliſch iſt, oder auf das unmoraliſche geheftet. Ein Frauenzimmer wird in Anſehung der Annehmlichkeiten von der letzteren Art hübſch genannt. Ein proportionirlicher Bau regelmäßige Züge, Farben von Auge und Geſichte, die zierlich abſtechen, lauter Schönheiten die auch an einem Blumenſtrauße gefallen und einen kalten Beyfall erwerben. Das Geſicht ſelber ſagt nichts, ob es gleich hübſch iſt, und redet nicht zum Herzen. Was den Ausdruck der Züge, der Augen und der Minen anlangt, der moraliſch iſt: ſo geht er entweder auf das Gefühl des Erhabenen, oder des Schönen. Ein Frauenzimmer, an welchem die Annehmlichkeiten, die ihrem Geſchlechte geziemen, vornehmlich den moraliſchen Ausdruck des Erhabenen hervorſtechen laſſen, heißt ſchön im eigentlichen Verſtande: diejenige, deren moraliſche Zeichnung, ſo fern ſie in den Minen oder Geſichtszügen ſich kennbar macht, die Eigenſchaften des Schönen ankündigt, iſt annehmlich, und wenn ſie es in einem höhern Grade iſt, reizend. Die erſtere läßt unter einer Mine von Gelaſſenheit und einem edlen Anſtande den Schimmer eines ſchönen Verſtandes aus beſcheidenen Blicken hervorſpielen, und, indem ſich in ihrem Geſichte ein zärtlich Gefühl und wohlwollendes Herz abmalt: ſo bemächtigt ſie ſich ſo wohl der Neigung als der Hochachtung eines männlichen Herzens. Die zweyte zeiget Munterkeit und Witz in lachenden Augen, etwas feinen Muthwillen, das Schäckerhafte der Scherze und ſchalkhafte Sprödigkeit. Sie reizt, wenn die erſtere rührt, und das Gefühl der Liebe, deſſen ſie fähig iſt und welche ſie anderen einflößt, iſt flatterhaft, aber ſchön; dagegen die Empfindung der erſteren zärtlich, mit Achtung verbunden und beſtändig iſt. Ich mag mich nicht in gar zu ausführliche Zergliederungen von dieſer

Art einlaſſen; denn in ſolchen Fällen ſcheint der Verfaſſer jederzeit ſeine eigene Neigung zu malen. Indeſſen berühre ich noch: daß der Geſchmack, den viele Damen an einer geſunden aber blaſſen Farbe finden, ſich hier verſtehen laſſe. Denn dieſe begleitet gemeiniglich eine Gemüthsart von mehr innerem Gefühle und zärtlicher Empfindung, welches zur Eigenſchaft des Erhabenen gehöret, dagegen die rothe und blühende Farbe weniger von der erſteren, allein mehr von der fröhlichen und muntern Gemüthsart ankündigt; es iſt aber der Eitelkeit gemäßer zu rühren und zu feſſeln, als zu reizen und anzulocken. Es können dagegen Perſonen ohne alles moraliſche Gefühl, und ohne einigen Ausdruck, der auf Empfindungen deutete, ſehr hübſch ſeyn; allein ſie werden weder rühren noch reizen, es ſey denn denjenigen derben Geſchmack, von dem wir Erwehnung gethan haben, welcher ſich bisweilen etwas verfeinert und dann nach ſeiner Art auch wählet. Es iſt ſchlimm, daß dergleichen ſchöne Geſchöpfe leichtlich in den Fehler der Aufgeblaſenheit verfallen, durch das Bewußtſeyn der ſchönen Figur, die ihnen ihr Spiegel zeigt, und aus einem Mangel feinerer Empfinpfindungen; da ſie dann alles gegen ſich kaltſinnig machen, den Schmeichler ausgenommen, der auf Abſichten ausgeht und Ränke ſchmiedet.

Man kann nach dieſen Begriffen vielleicht etwas von der ſo verſchiedenen Wirkung verſtehen, die die Geſtalt eben deſſelben Frauenzimmers auf den Geſchmack der Männer thut. Dasjenige, was in dieſem Eindrucke ſich zu nahe auf den Geſchlechtertrieb bezieht und mit dem beſondern wollüſtigen Wahne, darin ſich eines jeden Empfindung einkleidet, einſtimmig ſeyn mag, berühre ich nicht, weil es außer dem Bezirke des feinern Geſchmackes iſt; und es kann vielleicht richtig ſeyn, was der Herr v. Buffon vermuthet, daß diejenige Geſtalt, die den erſten Eindruck macht, zu der Zeit, wenn dieſer Trieb noch neu iſt und ſich zu entwickeln anfängt, das Urbild bleibe, worauf in der künftigen Zeit alle weibliche Bildungen mehr oder weniger einſchlagen müſſen, welche die phantaſtiſche Sehnſucht rege machen können, dadurch eine ziemlich grobe Neigung unter den verſchiedenen Gegenſtänden eines Geſchlechts zu wählen genöthigt wird. Was den etwas feineren Geſchmack anlangt, ſo behaupte ich,

ich, daß diejenige Art von Schönheit, welche wir die hübſche Geſtalt genannt haben, von allen Männern ziemlich gleichförmig beurtheilt werde, und daß darüber die Meynungen nicht ſo verſchieden ſeyn, wie man wohl gemeiniglich dafür hält. Die Cirkaſſiſche und Georgiſche Mädchen ſind von allen Europäern, die durch ihre Länder reiſen, jederzeit für überaus hübſch gehalten worden Die Türken, die Araber, die Perſer müſſen wohl mit dieſem Geſchmacke ſehr einſtimmig ſeyn, weil ſie ſehr begierig ſind, ihre Völkerſchaft durch ſo feines Blut zu verſchönern, und man merket auch an, daß der perſiſchen Race dieſes wirklich gelungen iſt. Die Kaufleute von Indoſtan ermangeln gleichfalls nicht, von einem boshaften Handel mit ſo ſchönen Geſchöpfen großen Vortheil zu ziehen, indem ſie ſolche den leckerhaften Reichen ihres Landes zuführen, und man ſieht, daß, ſo ſehr auch der Eigenſinn des Geſchmacks in dieſen verſchiedenen Weltgegenden abweichend ſeyn mag, dennoch dasjenige, was einmal in einer derſelben als vorzüglich hübſch erkannt wird, in allen übrigen auch dafür gehalten werde. Wo aber ſich in das Urtheil über die feine Geſtalt dasjenige einmengt,

was

was in den Zügen moraliſch iſt: ſo iſt der Geſchmack bey verſchiedenen Mannsperſonen jederzeit ſehr verſchieden, ſo wohl nachdem ihr ſittliches Gefühl ſelbſt unterſchieden iſt, als auch nach der verſchiedenen Bedeutung, die der Ausdruck des Geſichts in eines jeden Wahne haben mag. Man findet, daß diejenigen Bildungen, die beym erſten Anblicke nicht ſonderliche Wirkung thun, weil ſie nicht auf eine entſchiedene Art hübſch ſind, gemeiniglich, ſo bald ſie bey näherer Bekanntſchaft zu gefallen anfangen, auch weit mehr einnehmen und ſich beſtändig zu verſchönern ſcheinen; dagegen das hübſche Anſehen, das ſich auf einmal ankündigt, in der Folge mit größerem Kaltſinne wahrgenommen wird, welches vermuthlich daher kömmt, daß moraliſche Reitze, wo ſie ſichtbar werden, mehr feſſeln, imgleichen weil ſie ſich nur bey Gelegenheit ſittlicher Empfindungen in Wirkſamkeit ſetzen und ſich gleichſam entdecken laſſen, jede Entdeckung eines neuen Reizes aber immer noch mehr derſelben vermuthen läßt; anſtatt daß alle Annehmlichkeiten, die ſich gar nicht verhelen, nachdem ſie gleich Anfangs ihre ganze Wirkung ausgeübt haben, in der Folge nichts weiter thun können, als den verliebten Vorwitz abzukühlen und ihn allmählig zur Gleichgültigkeit zu bringen.

Unter dieſen Beobachtungen bietet ſich ganz natürlich folgende Anmerkung dar. Das ganz einfältige und grobe Gefühl in den Geſchlechterneigungen führet zwar ſehr gerade zum großen Zwecke der Natur, und indem es ihre Foderungen erfüllt, iſt es geſchickt die Perſon ſelbſt ohne Umſchweife glücklich zu machen; allein um der großen Allgemeinheit willen artet es leichtlich in Ausſchweifung und Lüderlichkeit aus. An der anderen Seite dient ein ſehr verfeinerter Geſchmack zwar dazu, einer ungeſtümen Neigung die Wildheit zu benehmen, und, indem ſie ſolche nur auf ſehr wenig Gegenſtände einſchränkt, ſie ſittſam und anſtändig zu machen; allein ſie verfehlet gemeiniglich die große Endabſicht der Natur, und da ſie mehr fodert oder erwartet, als dieſe gemeiniglich leiſtet, ſo pflegt ſie die Perſon von ſo delikater Empfindung ſehr ſelten glücklich zu machen. Die erſtere Gemüthsart wird ungeſchlacht, weil ſie auf alle von einem Geſchlechte geht, die zweyte grübleriſch, indem ſie eigentlich auf keinen geht, ſondern nur mit einem Gegenſtande beſchäftigt iſt, den die verliebte Neigung ſich in Gedanken ſchafft, und mit allen edlen und ſchönen Eigenſchaften auszieret, welche die Natur ſelten in einem Menſchen vereinigt und noch ſeltner demjenigen zuführet, der ſie ſchätzen kann und der vielleicht eines ſolchen Beſitzers würdig ſeyn wird. Daher entſpringt der Aufſchub und endlich die völlige Entſagung auf die eheliche Verbindung, oder, welches vielleicht eben ſo ſchlimm iſt, eine grämiſche Reue nach einer getroffenen Wahl, welche die großen Erwartungen nicht erfüllet, die man ſich gemacht hatte: denn nicht ſelten findet der äſopiſche Hahn eine Perle, welchem ein gemeines Gerſtenkorn beſſer würde geziemet haben.

Wir können hiebey überhaupt bemerken, daß, ſo reizend auch die Eindrücke des zärtlichen Gefühles ſeyn mögen, man doch Urſache habe, in der Verfeinerung deſſelben behutſam zu ſeyn, wofern wir uns nicht durch übergroße Reizbarkeit nur viel Unmuth und eine Quelle von Uebel erklügeln wollen. Ich möchte edleren Seelen wohl vorſchlagen, das Gefühl, in Anſehung derer Eigenſchaften, die ihnen ſelbſt zukommen, oder derer Handlungen die ſie ſelber thun, ſo ſehr zu verfeinern, als ſie können, dagegen in An-

Anſehung deſſen, was ſie genießen, oder von andern erwarten, den Geſchmack in ſeiner Einfalt zu erhalten; wenn ich nur einſähe, wie dieſes zu leiſten möglich ſey. In dem Falle aber, daß es angienge, würden ſie andere glücklich machen und auch ſelbſt glücklich ſeyn. Es iſt niemals aus den Augen zu laſſen, daß, in welcher Art es auch ſey, man keine ſehr hohe Anſprüche auf die Glückſeligkeiten des Lebens und die Vollkommenheit der Menſchen machen müſſe; denn derjenige, welcher jederzeit nur etwas Mittelmäßiges erwartet, hat den Vortheil, daß der Erfolg ſelten ſeine Hoffnung widerlegt, dagegen bisweilen ihn auch wohl unvermuthete Vollkommenheiten überraſchen.

Allen dieſen Reizen drohet endlich das Alter, der große Verwüſter der Schönheit, und es müſſen, wenn es nach der natürlichen Ordnung gehen ſoll, allmählig die erhabenen und edlen Eigenſchaften die Stelle der ſchönen einnehmen, um eine Perſon, ſo wie ſie nachläßt liebenswürdig zu ſeyn, immer einer größeren Achtung werth zu machen. Meiner Meynung nach ſollte in der ſchönen Einfalt, die durch ein verfeinertes Gefühl an allem, was reizend und edel iſt erhoben wor-

worden, die ganze Vollkommenheit des ſchönen Geſchlechts in der Blüthe der Jahre beſtehen. Allmählig, ſo wie die Anſprüche auf Reizungen nachlaſſen, könnte das Leſen der Bücher und die Erweiterung der Einſicht unvermerkt die erledigte Stelle der Grazien durch die Muſen erſetzen und der Ehemann ſollte der erſte Lehrmeiſter ſeyn. Gleichwohl, wenn ſelbſt die allem Frauenzimmer ſo ſchreckliche Epoche des Altwerdens herankömmt, ſo gehört es doch auch alsdann noch immer zum ſchönen Geſchlechte und es verunzieret ſich ſelbſt, wenn es in einer Art von Verzweiflung, dieſen Charakter länger zu erhalten, ſich einer mürriſchen und grämiſchen Laune überläßt.

Eine bejahrte Perſon, welche mit einem ſittſamen und freundlichen Weſen der Geſellſchaft beywohnt, auf eine muntere und vernünftige Art geſprächig iſt, die Vergnügen der Jugend, darinnen ſie ſelbſt nicht Antheil nimmt, mit Anſtande begünſtigt, und, indem ſie für alles ſorgt, Zufriedenheit und Wohlgefallen an der Freude, die um ihr vorgeht, verräth, iſt noch immer eine feinere Perſon, als ein Mann in gleichem Alter, und vielleicht noch liebenswürdiger als ein Mädchen,

chen, wiewohl in einem anderen Verſtande. Zwar möchte die platoniſche Liebe wohl etwas zu myſtiſch ſeyn, welche ein alter Philoſoph vorgab, wenn er von dem Gegenſtande ſeiner Neigung ſagte: Die Grazien reſidiren in ihren Runzeln, und meine Seele ſcheint auf meinen Lippen zu ſchweben, wenn ich ihren welken Mund küſſe; allein dergleichen Anſprüche müſſen alsdann auch aufgegeben werden. Ein alter Mann, der verliebt thut, iſt ein Geck, und die ähnliche Anmaßungen des andern Geſchlechts ſind alsdann ekelhaft. An der Natur liegt es niemals, wenn wir nicht mit einem guten Anſtande erſcheinen, ſondern daran, daß man ſie verkehren will.

Damit ich meinen Text nicht aus den Augen verliere: ſo will ich noch einige Betrachtungen über den Einfluß anſtellen, den ein Geſchlecht aufs andere haben kann, deſſen Gefühl zu verſchönern oder zu veredlen. Das Frauenzimmer hat ein vorzügliches Gefühl für das Schöne, ſo fern es ihnen ſelbſt zukömmt; aber für das **Edle**, in ſo weit es am männlichen Geſchlechte angetroffen wird. Der Mann dagegen hat ein entſchiedenes Gefühl für das **Edle**, das zu ſeinen Eigenſchaften gehört: für das Schöne aber, in ſo fern es an dem Frauenzimmer anzutreffen iſt. Daraus muß folgen, daß die Zwecke der Natur darauf gehen, den Mann durch die Geſchlechterneigung noch mehr zu veredlen und das Frauenzimmer durch eben dieſelbe noch mehr zu verſchönern. Ein Frauenzimmer iſt darüber wenig verlegen, daß ſie gewiſſe hohe Einſichten nicht beſitzt, daß ſie furchtſam und zu wichtigen Geſchäften nicht auferlegt iſt ꝛc. ꝛc. ſie iſt ſchön und nimmt ein, und das iſt genug. Dagegen fordert ſie alle dieſe Eigenſchaften am Manne und die Erhabenheit ihrer Seele zeigt ſich nur darinnen, daß ſie dieſe edlen Eigenſchaften zu ſchätzen weiß, ſo fern ſie bey ihm anzutreffen ſeyn. Wie würde es ſonſten wohl möglich ſeyn, daß ſo viel männliche Fratzengeſichter, ob ſie gleich Verdienſte beſitzen mögen, ſo artige und feine Frauen bekommen könnten. Dagegen iſt der Mann viel delikater in Anſehung der ſchönen Reize des Frauenzimmers. Er iſt durch die feine Geſtalt deſſelben, die muntere Naivetät und die reizende Freundlichkeit genugſam ſchadlos gehalten, wegen des Mangels von Büchergelehrſamkeit und wegen anderer Mängel, die er durch

ſeine

ſeine eigenen Talente erſetzen muß. Eitelkeit und Moden können wohl dieſen natürlichen Trieben eine falſche Richtung geben und aus mancher Mannsperſon einen ſuſſen Herrn, aus dem Frauenzimmer aber eine Pedantinn oder Amazone machen; allein die Natur ſucht doch jederzeit zu ihrer Ordnung zurückzufuhren. Man kann daraus urtheilen, welche mächtige Einfluſſe die Geſchlechterneigung vornehmlich auf das männliche Geſchlecht haben könnte, um es zu veredlen, wenn, anſtatt vieler trockenen Unterweiſungen, das moraliſche Gefühl des Frauenzimmers zeitig entwickelt wurde, um dasjenige gehörig zu empfinden, was zu der Würde und den erhabenen Eigenſchaften des anderen Geſchlechts gehört und dadurch vorbereitet wurde, den lappiſchen Zieraffen mit Verachtung anzuſehen, und ſich keinen andern Eigenſchaften als den Verdienſten zu ergeben. Es iſt auch gewiß, daß die Gewalt ihrer Reize dadurch überhaupt gewinnen würde; denn es zeiget ſich, daß die Bezauberung derſelben mehrentheils nur auf edlere Seelen wirke, die anderen ſind nicht fein genug ſie zu empfinden. Eben ſo ſagte der Dichter Simonides, als man ihm rieth, fur den Teſſaliern ſeine ſchönen Geſange hören zu laſſen: Dieſe Kerle ſind zu dumm dazu, als daß ſie von einem ſolchen Manne, wie ich bin, könnten betrogen werden. Man hat es ſonſten ſchon für eine Wirkung des Umganges mit dem ſchönen Geſchlecht angeſehen, daß die männlichen Sitten ſanfter, ihr Betragen artiger und geſchliffener, und ihr Anſtand zierlicher geworden; allein dieſes iſt nur ein Vortheil in der Nebenſache.[*] Es liegt am meiſten daran, daß der Mann als Mann vollkommner werde und die Frau als ein Weib, d. i. daß die Triebfedern der Geſchlechterneigung dem Winke der Natur gemäß wirken, den einen noch mehr zu veredlen und die Eigenſchaften der andren verſchönern. Wenn alles aufs äußerſte kömmt, ſo wird der Mann, dreiſt auf ſeine Verdienſte, ſagen können: Wenn ihr mich gleich nicht liebt, ſo will

---

[*] Dieſer Vortheil ſelbſt wird gar ſehr gemindert durch die Beobachtung, welche man gemacht haben will, daß diejenigen Mannsperſonen, welche zu früh und zu häufig in ſolchen Geſellſchaften eingeflochten ſind, denen das Frauenzimmer den Ton giebt, gemeiniglich etwas läppiſch werden, und im männlichen Umgange langweilig oder auch verächtlich ſind, weil ſie den Geſchmack an einer Unterhaltung verloren haben, die zwar munter, aber doch auch von wirklichem Gehalte, zwar ſcherzhaft, oder auch durch ernſthafte Geſpräche nützlich ſeyn muß.

will ich euch zwingen mich hochzuachten, und das Frauenzimmer, ſicher der Macht ihrer Reize, wird antworten: Wenn ihr uns gleich nicht innerlich hochſchätzet, ſo zwingen wir euch doch uns zu lieben. In Ermangelung ſolcher Grundſätze ſieht man Männer Weiblichkeiten annehmen, um zu gefallen, und Frauenzimmer bisweilen (wiewohl viel ſeltner) einen männlichen Anſtand künſteln, um Hochachtung einzuflößen; was man aber wider den Gang der Natur macht, das macht man jederzeit ſehr ſchlecht.

In dem ehelichen Leben ſoll das vereinigte Paar gleichſam eine einzige moraliſche Perſon ausmachen, welche durch den Verſtand des Mannes und den Geſchmack der Frauen belebt und regiert wird. Denn nicht allein, daß man jenem mehr auf Erfahrung gegründete Einſicht, dieſem aber mehr Freyheit und Richtigkeit in der Empfindung zutrauen kann, ſo iſt eine Gemüthsart, je erhabener ſie iſt, auch um deſto geneigter, die größte Abſicht der Bemühungen in der Zufriedenheit eines geliebten Gegenſtandes zu ſetzen, und andererſeits je ſchöner ſie iſt, deſto mehr ſucht ſie durch Gefälligkeit dieſe Bemühung zu erwiedern. Es iſt alſo in einem ſolchen Verhältniſſe ein Vorzugsſtreit läppiſch, und wo er ſich eräugnet, das ſicherſte Merkmal eines plumpen, oder ungleichen gepaarten Geſchmackes. Wenn es dahin kömmt, daß die Rede vom Rechte des Befehlshabers iſt, ſo iſt die Sache ſchon äußerſt verderbt; denn wo die ganze Verbindung eigentlich nur auf Neigung errichtet iſt, da iſt ſie ſchon halb zerriſſen, ſo bald ſich das Sollen anfängt hören zu laſſen. Die Anmaßung des Frauenzimmers in dieſem harten Tone iſt äußerſt häßlich, und des Mannes im höchſten Grade unedel und verächtlich. Indeſſen bringt es die weiſe Ordnung der Dinge ſo mit ſich: daß alle dieſe Feinheiten und Zärtlichkeiten der Empfindung nur im Anfange ihre ganze Stärke haben, in der Folge aber durch Gemeinſchaft und häusliche Angelegenheit allmählig ſtumpfer werden, und dann in vertrauliche Liebe ausarten, wo endlich die große Kunſt darinnen beſteht, noch genugſame Reſte von jenen zu erhalten, damit Gleichgültigkeit und Ueberdruß nicht den ganzen Werth des Vergnügens aufheben, um deſſentwillen es einzig und allein verlohnt hat, eine ſolche Verbindung einzugehen.

Vierter Abſchnitt.

Von den Nationalcharaktern, * in ſo fern ſie auf dem unterſchiedlichen Gefühle des Erhabenen und Schönen beruhen.

Unter den Völkerſchaften unſeres Welttheiles ſind meiner Meynung nach die Italiener und Franzoſen diejenigen, welche im Gefühle des Schönen, die Deutſchen, Engländer und Spa-

nier,

---

* Meine Abſicht iſt gar nicht, die Charakter der Völkerſchaften ausführlich zu ſchildern, ſondern ich entwerfe nur einige Züge, die das Gefühl des Erhabenen und Schönen an ihnen ausdrucken. Man kann leicht erachten, daß an dergleichen Zeichnung nur eine leidliche Richtigkeit könne verlangt werden, daß die Urbilder davon nur in dem großen Haufen derer jenigen, die auf ein feineres Gefühl Anſpruch machen, hervorſtechen, und daß es keiner Nation an Gemüthsarten fehle, welche die vortrefflichſten Eigenſchaften von dieſer Art vereinbaren. Um deswillen kann der Tadel, der gelegentlich auf ein Volk fallen möchte, keinen beleidigen, wie er denn von ſolcher Natur iſt, daß ein jeglicher ihn wie einen Ball auf ſeinen Nachbar ſchlagen kann. Ob dieſe Nationalunterſchiede zufällig ſeyn und von den Zeitläuften und der Regierungsart abhängen, oder mit einer gewiſſen Nothwendigkeit an das Clima gebunden ſeyn, das unterſuche ich hier nicht.

nier, aber, die durch das Gefühl des Erhabenen ſich unter allen übrigen am meiſten ausnehmen. Holland kann für dasjenige Land gehalten werden, wo dieſer feinere Geſchmack ziemlich unmerklich wird. Das Schöne ſelbſt iſt entweder bezaubernd und rührend, oder lachend und reizend. Das erſtere hat etwas von dem Erhabenen an ſich, und das Gemüth in dieſem Gefühle iſt tiefſinnig und entzückt, in dem Gefühle der zweyten Art aber lächelnd und fröhlich. Den Italiänern ſcheint die erſtere, den Franzoſen die zweyte Art des ſchönen Gefühls vorzüglich angemeſſen zu ſeyn. In dem Nationalcharaktere, der den Ausdruck des Erhabenen an ſich hat, iſt dieſes entweder das von der ſchreckhaftern Art, das ſich ein wenig zum Abentheuerlichen neigt, oder es iſt ein Gefühl für das Edle, oder für das Prächtige. Ich glaube Gründe zu haben, das Gefühl der erſteren Art dem Spanier, der zweyten dem Engländer, und der dritten dem Deutſchen beylegen zu können. Das Gefühl fürs Prächtige iſt ſeiner Natur nach nicht Original, ſo wie die übrigen Arten des Geſchmacks; und obgleich ein Nachahmungsgeiſt mit jedem andern Gefühl kann verbunden ſeyn, ſo iſt er doch dem für das Schimmerndmernderhabene mehr eigen: denn es iſt dieſes eigentlich ein gemiſchtes Gefühl, aus dem des Schönen und des Edlen, wo jedes für ſich betrachtet kälter iſt, und daher das Gemüth frey genug iſt, bey der Verknüpfung deſſelben auf Beyſpiele zu merken und auch deren Antrieb von nöthen hat. Der Deutſche wird demnach weniger Gefühl in Anſehung des Schönen haben als der Franzoſe; und weniger von demjenigen, was auf das Erhabene geht, als der Engländer: aber in denen Fällen, wo beydes verbunden erſcheinen ſoll, wird es ſeinem Gefühle mehr gemäß ſeyn, wie er denn auch die Fehler glücklich vermeiden wird, in die eine ausſchweifende Stärke einer jeden dieſer Arten des Gefühls allein gerathen könnte.

Ich berühre nur flüchtig die Künſte und die Wiſſenſchaften, deren Wahl den Geſchmack der Nationen beſtätigen kann, welchen wir ihnen beygemeſſen haben. Das italiäniſche Genie hat ſich vornehmlich in der Tonkunſt, der Malerey. Bildhauerkunſt und der Architektur hervorgethan. Alle dieſe ſchönen Künſte finden einen gleich feinen Geſchmack in Frankreich für ſich, obgleich die Schönheit derſelben hier weniger rührend iſt. Der Geſchmack in Anſehung der dichteriſchen oder redneriſchen Vollkommenheit fällt in Frankreich mehr in das Schöne, in England mehr in das Erhabene. Die feinen Scherze, das Luſtſpiel, die lachende Satyre, das verliebte Tändeln und die leicht und natürlich fließende Schreibart ſind dort Original. In England dagegen Gedanken von tiefſinnigen Inhalte, das Trauerſpiel, das epiſche Gedicht und überhaupt ſchweres Gold von Witze, welches unter franzöſiſchen Hammer zu dünnen Blätchen von großer Oberfläche kann gedehnt werden. In Deutſchland ſchimmert der Witz noch ſehr durch die Folie. Ehedem war er ſchreyend, durch Beyſpiele aber und den Verſtand der Nation iſt er zwar reizender und edler geworden, aber jenes mit weniger Naivetät, dieſes mit einem minder kühnen Schwunge, als in den erwehnten Völkerſchaften. Der Geſchmack der holländiſchen Nation an einer peinlichen Ordnung und einer Zierlichkeit, die in Bekümmerniß und Verlegenheit ſetzet, läßt auch wenig Gefühl im Anſehung der ungekünſtelten und freyen Bewegungen des Genies vermuthen, deſſen Schönheit durch die ängſtliche Verhütung der Fehler nur würde entſtellt werden. Nichts kann allen Künſten und Wiſſenſchaften mehr entgegen ſeyn, als

ein

ein abentheuerlicher Geſchmack, weil dieſer die Natur verdreht, welche das Urbild alles Schönen und Edlen iſt. Daher hat die ſpaniſche Nation auch wenig Gefühl für die ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften an ſich gezeiget.

Die Gemüthscharaktere der Völkerſchaften ſind am kenntlichſten bey demjenigen, was an ihnen moraliſch iſt; um deswillen wollen wir noch das verſchiedene Gefühl derſelben in Anſehung des Erhabenen und Schönen aus dieſem Geſichtspunkte in Erwegung ziehen. *

Der Spanier iſt ernſthaft, verſchwiegen und wahrhaft. Es giebt wenig redlichere Kaufleute in der Welt als die ſpaniſchen. Er hat eine ſtolze Seele und mehr Gefühl für große als für ſchöne Handlungen. Da in ſeiner Miſchung wenig von dem gütigen und ſanften Wohlwollen anzutreffen iſt: ſo iſt er öfters hart und auch wohl grauſam. Das Auto da Fe erhält ſich nicht

---

* Es iſt kaum nöthig, daß ich hier meine vorige Entſchuldigung wiederhole. In jedem Volke enthält der feinſte Theil rühmliche Charaktere von aller Art, und wen ein oder anderer Tadel treffen ſollte, der wird, wenn er fein genug iſt, ſeinen Vortheil verſtehen, der darauf ankömmt, daß er jeden andern ſeinem Schickſale überläßt, ſich ſelbſt aber ausnimmt.

ſo wohl durch Aberglauben, als durch die abentheuerliche Neigung der Nation, welche durch einen ehrwürdig ſchrecklichen Aufzug gerührt wird, worinnen es den mit Teufelsgeſtalten bemalten San Benito den Flammen, die eine wüthende Andacht entzündet hat, überliefern ſieht. Man kann nicht ſagen, der Spanier ſey hochmüthiger oder verliebter als jemand aus einem andern Volke; allein er iſt beydes auf eine abentheuerliche Art, die ſeltſam und ungewöhnlich iſt. Den Pflug ſtehen laſſen und mit einem langen Degen und Mantel ſo lange auf dem Ackerfelde ſpazieren, bis der vorüber reiſende Fremde vorbey iſt, oder in einem Stiergefechte, wo die Schönen des Landes einmal unverſchleyert geſehen werden, ſeine Beherrſcherinn durch einen beſonderen Gruß ankündigen und dann ihr zu Ehren ſich in einen gefährlichen Kampf mit einem wilden Thiere wagen, ſind ungewöhnliche und ſeltſame Handlungen, die von dem Natürlichen weit abweichen.

Der Italiäner ſcheint ein gemiſchtes Gefühl zu haben, von dem eines Spaniers und dem eines Franzoſen; mehr Gefühl für das Schöne als der erſtere und mehr für das Erhabene als der letztere. Auf dieſe Art können, wie ich meine, die übrigen Züge ſeines moraliſchen Charakters erklärt werden.

Der Franzoſe hat ein herrſchendes Gefühl für das moraliſche Schöne. Er iſt artig, höflich und gefällig. Er wird ſehr geſchwind vertraulich, iſt ſcherzhaft und frey im Umgange, und der Ausdruck ein Mann oder eine Dame von gutem Tone hat nur eine verſtändliche Bedeutung für den, der das artige Gefühl eines Franzoſen erworben hat. Selbſt ſeine erhabene Empfindungen, deren er nicht wenige hat, ſind dem Gefühle des Schönen untergeordnet und bekommen nur ihre Stärke durch die Zuſammenſtimmung mit dem letzteren. Er iſt ſehr gern witzig und wird einem Einfalle ohne Bedenken etwas von der Wahrheit aufopfern. Dagegen, wo man nicht witzig ſeyn kann, [*] zeiget er eben ſo wohl

---

[*] In der Metaphyſik, der Moral und den Lehren der Religion, kann man bey den Schriften dieſer Nation nicht behutſam genug ſeyn. Es herrſchet darin gemeiniglich viel ſchönes Blendwerk, welches in einer kalten Unterſuchung die Probe nicht hält. Der Franzoſe liebt das Kühne in ſeinen Ausſprüchen; allein, um zur Wahrheit zu gelangen, muß man nicht kühn, ſondern behutſam ſeyn. In der Geſchichte hat er gern Anekdoten, denen nichts weiter fehlt, als das zu wünſchen, daß ſie nur wahr wären.

gründliche Einſicht, als jemand aus irgend einem andern Volke z. E. in der Mathematik und in den übrigen trockenen oder tiefſinnigen Künſten und Wiſſenſchaften. Ein Bon Mot hat bey ihm nicht den flüchtigen Werth als anderwärts, es wird begierig verbreitet und in Büchern aufbehalten, wie die wichtigſte Begebenheit. Er iſt ein ruhiger Bürger, und rächet ſich wegen der Bedrückungen der Generalpächter durch Satyren, oder durch Parlaments-Remonſtrationen, welche, nachdem ſie ihrer Abſicht gemäß den Vätern des Volks ein ſchönes patriotiſches Anſehen gegeben haben, nichts weiter thun, als daß ſie durch eine rühmliche Verweiſung gekrönt und in ſinnreichen Lobgedichten beſungen werden. Der Gegenſtand, auf welchen ſich die Verdienſte und Nationalfähigkeiten dieſes Volks am meiſten beziehen, iſt das Frauenzimmer.* Nicht, als wenn es hier mehr als an-

der-

---

* Das Frauenzimmer giebt in Frankreich allen Geſellſchaften und allem Umgange den Ton. Nun iſt wohl nicht zu läugnen, daß die Geſellſchaften ohne das ſchöne Geſchlecht ziemlich ſchmacklos und langweilig ſeyn; allein wenn die Dame darin den ſchönen Ton angiebt: ſo ſollte der Mann ſeinerſeits den edlen angeben. Widrigenfalls wird der Um-

gang

derwärts geliebt oder geſchätzet würde, ſondern weil es die beſte Veranlaſſung giebt, die beliebteſten Talente des Witzes, der Artigkeit und der guten Manieren in ihrem Lichte zu zeigen; übrigens liebt eine eitele Perſon eines jeden Geſchlechts jederzeit nur ſich ſelbſt: die andere iſt bloß ihr Spielwerk. Da es den Franzoſen an edlen Eigenſchaften gar nicht gebricht, nur daß dieſe durch die Empfindung des Schönen allein können be-

---

gang eben ſo wohl langweilig, aber aus einem entgegengeſetzten Grunde; weil nichts ſo ſehr verekelt als lauter Süßigkeit. Nach dem franzöſiſchen Geſchmacke heißt es nicht: iſt der Herr zu Hauſe, ſondern, iſt Madam zu Hauſe? Madam iſt vor der Toilette, Madam hat Vapeurs (eine Art ſchöner Grillen); kurz mit Madam und von Madam beſchäftigen ſich alle Unterredungen und alle Luſtbarkeiten. Indeſſen iſt das Frauenzimmer dadurch gar nicht mehr geehrt. Ein Menſch, welcher tändelt, iſt jederzeit ohne Gefühl, ſo wohl der wahren Achtung als auch der zärtlichen Liebe. Ich möchte wohl, um wer weiß wie viel, dasjenige nicht geſagt haben, was Rouſſeau ſo verwegen behauptet: daß ein Frauenzimmer niemals etwas mehr als ein großes Kind werde. Allein der ſcharfſichtige Schweizer ſchrieb dieſes in Frankreich und vermuthlich empfand er es als ein ſo großer Vertheidiger des ſchönen Geſchlechts mit Entrüſtung, daß man demſelben nicht mit mehr wirklicher Achtung daſelbſt begegnet.

lebt werden: ſo würde das ſchöne Geſchlecht hier einen mächtigern Einfluß haben können, die edelſten Handlungen des männlichen zu erwecken und rege zu machen als irgend ſonſten in der Welt, wenn man bedacht wäre, dieſe Richtung des Nationalgeiſtes ein wenig zu begünſtigen. Es iſt Schade, daß die Lilien nicht ſpinnen.

Der Fehler, woran dieſer Nationalcharakter am nächſten gränzt, iſt das Läppiſche, oder mit einem höflicheren Ausdrucke das Leichtſinnige. Wichtige Dinge werden als Spaße behandelt, und Kleinigkeiten dienen zur ernſthafteſten Beſchäftigung. Im Alter ſingt der Franzoſe alsdann noch luſtige Lieder, und iſt, ſo viel er kann, auch galant gegen das Frauenzimmer. Bey dieſen Anmerkungen habe ich große Gewährsmänner aus eben derſelben Völkerſchaft auf meiner Seite, und ziehe mich hinter einen Montesquieu und D'Alembert, um wider jeden beſorglichen Unwillen ſicher zu ſeyn.

Der **Engländer** iſt im Anfange einer jeden Bekanntſchaft kaltſinnig, und gegen einen Fremden gleichgültig. Er hat wenig Neigung zu kleinen Gefälligkeiten; dagegen wird er, ſo bald er ein Freund iſt, zu großen Dienſtleiſtungen aufs

erlegt.

erlegt. Er bemühet ſich wenig im Umgange witzig zu ſeyn, oder einen artigen Anſtand zu zeigen, dagegen iſt er verſtändig und geſetzt. Er iſt ein ſchlechter Nachahmer, fragt nicht viel darnach, was andere urtheilen und folget lediglich ſeinem eigenen Geſchmacke. Er iſt in Verhältniß auf das Frauenzimmer nicht von franzöſiſcher Artigkeit, aber bezeiget gegen daſſelbe weit mehr Achtung und treibt dieſe vielleicht zu weit, indem er im Eheſtande ſeiner Frau gemeiniglich ein unumſchränktes Anſehen einräumet. Er iſt ſtandhaft, bisweilen bis zur Härtnäckigkeit, kühn und entſchloſſen, oft bis zur Vermeſſenheit und handelt nach Grundſätzen gemeiniglich bis zum Eigenſinne. Er wird leichtlich ein Sonderling, nicht aus Eitelkeit, ſondern weil er ſich wenig um andre bekümmert, und ſeinem Geſchmacke aus Gefälligkeit oder Nachahmung nicht leichtlich Gewalt thut; um deswillen wird er ſelten ſo ſehr geliebt als der Franzoſe, aber, wenn er gekannt iſt, gemeiniglich mehr hochgeachtet.

Der Deutſche hat ein gemiſchtes Gefühl aus dem eines Engländers und dem eines Franzoſen, ſcheint aber dem erſteren am nächſten zu kommen und die größere Aehnlichkeit mit dem letzteren iſt nur gekünſtelt und nachgeahmt. Er hat eine glückliche Miſchung in dem Gefühle ſo wohl des Erhabenen und des Schönen; und wenn er in dem erſteren es nicht einem Engländer, im zweyten aber dem Franzoſen nicht gleich thut: ſo übertrifft er ſie beyde, in ſo ferne er ſie verbindet. Er zeigt mehr Gefälligkeit im Umgange als der erſtere, und wenn er gleich nicht ſo viel angenehme Lebhaftigkeit und Witz in die Geſellſchaft bringt, als der Franzoſe, ſo äußert er doch darin mehr Beſcheidenheit und Verſtand. Er iſt, ſo wie in aller Art des Geſchmacks, alſo auch in der Liebe ziemlich methodiſch, und indem er das Schöne mit dem Edlen verbindet, ſo iſt er in der Empfindung beyder kalt genung, um ſeinen Kopf mit den Ueberlegungen des Anſtandes, der Pracht und des Aufſehens zu beſchäftigen. Daher ſind Familie, Titel und Rang bey ihm ſo wohl im bürgerlichen Verhältniſſe als in der Liebe Sachen von großer Bedeutung. Er fragt weit mehr als die vorigen darnach: was die Leute von ihm urtheilen möchten, und wo etwas in ſeinem Charakter iſt, das den Wunſch einer Hauptverbeſſerung rege machen könnte, ſo iſt es dieſe Schwachheit, nach welcher er ſich nicht erkühnet Original zu ſeyn, ob er gleich dazu alle Talente hat und daß er ſich zu viel mit der Meynung anderer einläßt, welches den ſittlichen Eigenſchaften alle Haltung nimmt, indem es ſie wetterwendiſch und falſch gekünſtelt machet.

Der Holländer iſt von einer ordentlichen und ämſigen Gemüthsart, und, indem er lediglich auf das Nützliche ſieht, ſo hat er wenig Gefühl für dasjenige, was im feineren Verſtande ſchön oder erhaben iſt. Ein großer Mann bedeutet bey ihm eben ſo viel als ein reicher Mann, unter dem Freunde verſteht er ſeinen Correſpondenten, und ein Beſuch iſt ihm ſehr langweilig, der ihm nichts einbringt. Er macht den Contraſt, ſo wohl gegen den Franzoſen als den Engländer, und iſt gewiſſermaßen ein ſehr phlegmatiſirter Deutſche.

Wenn wir den Verſuch dieſer Gedanken in irgend einem Falle anwenden, um z. E. das Gefühl der Ehre zu erwegen, ſo zeigen ſich folgende Nationalunterſchiede. Die Empfindung für die Ehre iſt am Franzoſen Eitelkeit, an dem Spanier Hochmuth, an dem Engländer Stolz, an dem Deutſchen Hoffarth, und an dem Holländer Aufgeblaſenheit. Dieſe Ausdrücke ſcheinen beym erſten Anblicke einerley zu bedeuten, allein ſie bemerken nach dem Reichthume unſerer deutſchen Sprache ſehr kenntliche Unterſchiede: Die Eitelkeit buhlet um Beyfall; iſt flatterhaft und veränderlich, ihr äußeres Betragen aber iſt höflich. Der Hochmüthige iſt voll von fälſchlich eingebildeten großen Vergnügen und bewirbt ſich nicht viel um den Beyfall anderer, ſeine Aufführung iſt ſteif und hochtrabend. Der **Stolz** iſt eigentlich nur ein größeres Bewuſtſeyn ſeines eigenen Werthes, der öfters ſehr richtig ſeyn kann, (um deswillen er auch bisweilen ein edler Stolz heißt; niemals aber kann ich jemandem einen edlen Hochmuth beylegen, weil dieſer jederzeit eine unrichtige und übertriebene Selbſtſchätzung anzeigt,) das Betragen des Stolzen gegen andere iſt gleichgültig und kaltſinnig. Der Hoffärtige iſt ein Stolzer, der zugleich eitel iſt.[*] Der Beyfall aber, den er bey andern ſucht, beſteht in Ehrenbezeugungen. Daher ſchimmert er gern durch Tittel, Ahnenregiſter

und

---

[*] Es iſt nicht nöthig, daß ein Hoffärtiger zugleich hochmüthig ſey, d. i. ſich eine übertriebene falſche Einbildung von ſeinen Vorzügen mache, ſondern er kann vielleicht ſich nicht höher ſchätzen als er werth iſt, er hat aber nur einen falſchen Geſchmack, dieſen ſeinen Werth äußerlich geltend zu machen.

und Gepränge. Der Deutſche iſt vornehmlich von dieſer Schwachheit angeſteckt. Die Wörter: Gnädig, Hochgeneigt, Hoch- und Wohlgeb. und dergleichen Bombaſt mehr, machen ſeine Sprache ſteif und ungewandt, und verhindern gar ſehr die ſchöne Einfalt, welche andere Völker ihrer Schreibart geben können. Das Betragen eines Hoffärtigen in dem Umgange iſt *Ceremonie*. Der *Aufgeblaſene* iſt ein Hochmüthiger, welcher deutliche Merkmale der Verachtung anderer in ſeinem Betragen äußert. In der Aufführung iſt er *grob*. Dieſe elende Eigenſchaft entfernet ſich am weiteſten vom feineren Geſchmacke, weil ſie offenbar dumm iſt; denn das iſt gewiß nicht das Mittel dem Gefühle für Ehre ein Gnüge zu leiſten, daß man durch offenbare Verachtung alles um ſich zum Haſſe und zur beiſſenden Spötterey auffordert.

In der Liebe haben der Deutſche und der Engländer einen ziemlich guten Magen, etwas fein von Empfindung, mehr aber von geſunden und derben Geſchmacke. Der Italiäner iſt in dieſem Punkte grübleriſch, der Spanier phantaſtiſch, der Franzoſe vernaſcht.

Die Religion unſeres Welttheiles iſt nicht die Sache eines eigenwilligen Geſchmacks, ſondern von ehrwürdigerem Urſprunge. Daher können auch nur die Ausſchweifungen in derſelben, und das was darin den Menſchen eigenthümlich angehört, Zeichen von den verſchiedenen Nationaleigenſchaften abgeben. Ich bringe dieſe Ausſchweifungen unter folgende Hauptbegriffe: Leichtgläubigkeit (Credulität) Aberglaube (Superſtition,) Schwärmerey (Fanaticiſm,) und Gleichgültigkeit (Indifferentiſm.) Leichtgläubig iſt mehrentheils der unwiſſende Theil einer jeden Nation, ob er gleich kein merkliches, feineres Gefühl hat. Die Ueberredung kömmt lediglich auf das Hörenſagen und das ſcheinbare Anſehen an, ohne daß einige Art des feineren Gefühls dazu die Triebfeder enthielte. Die Beyſpiele ganzer Völker von dieſer Art muß man im Norden ſuchen. Der Leichtgläubige, wenn er von abentheuerlichen Geſchmacke iſt, wird abergläubiſch. Dieſer Geſchmack iſt ſo gar an ſich ſelbſt ein Grund etwas leichter zu glauben*, und [illegible] voll von zweenen Menſchen, deren der eine von dieſem Gefühle angeſteckt, der andere aber von kalter und gemäßigter Gemüthsart iſt, wird der erſtere, wenn er gleich wirklich mehr Verſtand hat, dennoch durch ſeine herrſchende Neigung eher verleitet werden, etwas Unnatürliches zu glauben, als der andere, welchen nicht ſeine Einſicht, ſondern ſein gemeines und phlegmatiſches Gefühl vor dieſer Ausſchweifung bewahret. Der Abergläubiſche in der Religion ſtellet zwiſchen ſich und dem höchſten Gegenſtande der Verehrung gern gewiſſe mächtige und erſtaunliche Menſchen, ſo zu reden Rieſen der Heiligkeit, denen die Natur gehorcht und deren beſchwörende Stimme die eiſerne Thore des Tartarus auf- oder zuſchließt, die, indem ſie mit ihrem Haupte den Himmel berühren, ihren

---

* Man hat ſonſt bemerkt, daß die Engländer, als ein ſo kluges Volk, gleichwohl leicht durch eine drei-

ſe Ankündigung einer wunderlichen und ungereimten Sache können berückt werden, ſie anfänglich zu glauben; wovon man viele Beyſpiele hat. Allein eine kühne Gemüthsart, vorbereitet durch verſchiedene Erfahrungen, in welchen manche ſeltſame Dinge gleichwohl wahr befunden worden, bricht geſchwinde durch die kleinen Bedenklichkeiten, von denen ein ſchwacher und mistrauiſcher Kopf bald aufgehalten wird, und ſo ohne ſein Verdienſt bisweilen vor dem Irrthume verwahret wird.

Fuß noch auf der niederen Erde ſtehen haben. Die Unterweiſung der geſunden Vernunft wird demnach in Spanien große Hinderniſſe zu überwinden haben, nicht darum, weil ſie die Unwiſſenheit daſelbſt zu vertreiben hat, ſondern weil ein ſeltſamer Geſchmack ihr entgegenſteht, welchem das Natürliche gemein iſt, und der niemals glaubt in einer erhabenen Empfindung zu ſeyn, wenn ſein Gegenſtand nicht abentheuerlich iſt. Die Schwärmerey iſt ſo zu ſagen eine andächtige Vermeſſenheit und wird durch einen gewiſſen Stolz und ein gar zu großes Zutrauen zu ſich ſelbſt veranlaßt, um den himmliſchen Naturen näher zu treten und ſich durch einen erſtaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeſchriebene Ordnung zu erheben. Der Schwärmer redet nur von unmittelbarer Eingebung und von beſchaulichem Leben, indeſſen daß der Abergläubiſche vor den Bildern großer wunderthätiger Heiligen Gelübde thut und ſein Zutrauen auf die eingebildeten und unnachahmlichen Vorzüge anderer Perſonen von ſeiner eigenen Natur ſetzet. Selbſt die Ausſchweifungen führen, wie wir oben bemerkt haben, Zeichen des Nationalgefühls bey ſich, und ſo iſt der Fanati-

cismus

cismus, * wenigſtens in den vorigen Zeiten, am meiſten in Deutſchland und England anzutreffen geweſen, und iſt gleichſam ein unnatürlicher Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieſer Völker gehört, und überhaupt bey weiten nicht ſo ſchädlich, als die abergläubiſche Neigung, wenn ſie gleich im Anfange ungeſtüm iſt, weil die Erhitzung eines ſchwärmeriſchen Geiſtes allmählig verkühlet und ſeiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mäßigung gelangen muß, anſtatt daß der Aberglaube ſich in einer ruhigen und leidenden Gemüthsbeſchaffenheit unvermerkt tiefer einwurzelt, und dem gefeſſelten Menſchen das Zutrauen gänzlich benimmt, ſich von einem ſchädlichen Wahne jemals zu befreyen. Endlich iſt ein Eiteler und Leichtſinniger jederzeit ohne ſtärkeres Gefühl für das Erhabene, und ſeine Reli-

* Der Fanaticismus muß von Enthuſiasmus jederzeit unterſchieden werden. Jener glaubt eine unmittelbare und außerordentliche Gemeinſchaft mit einen höheren Natur zu fühlen, dieſer bedeutet den Zuſtand des Gemüths, da daſſelbe durch irgend einen Grundſatz über den geziemenden Grad erhitzt werden, es ſey nun durch die Maxime der patriotiſcher Tugend, oder der Freundſchaft, oder der Religion, ohne daß hiebey die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinſchaft etwas zu ſchaffen hat.

Religion iſt ohne Rührung, mehrentheils nur eine Sache der Mode, welche er mit aller Artigkeit begeht und kalt bleibt. Dieſes iſt der praktiſche Indifferentismus, zu welchem der franzöſiſche Nationalgeiſt am meiſten geneigt zu ſeyn ſcheint, wovon bis zur frevelhaften Spötterey nur ein Schritt iſt, und der im Grunde, wenn auf den inneren Werth geſehen wird, von einer gänzlichen Abſagung wenig voraus hat.

Gehen wir mit einem flüchtigen Blicke noch die anderen Welttheile durch: ſo treffen wir den Araber als den edelſten Menſchen im Oriente an, doch von einem Gefühle, welches ſehr in das Abentheuerliche ausartet. Er iſt gaſtfrey, großmüthig und wahrhaft; allein ſeine Erzählung und Geſchichte und überhaupt ſeine Empfindung iſt jederzeit mit etwas Wunderbarem durchflochten. Seine erhitzte Einbildungskraft ſtellet ihm die Sachen in unnatürlichen und verzogenen Bildern dar, und ſelbſt die Ausbreitung ſeiner Religion war ein großes Abentheuer. Wenn die Araber gleichſam die Spanier des Orients ſind, ſo ſind die Perſer die Franzoſen von Aſien. Sie ſind gute Dichter, höflich und von ziemlich feinem Geſchmacke. Sie ſind nicht ſo ſtrenge Befolger

folger des Jslam und erlauben ihrer zur Luſtigkeit aufgelegten Gemüthsart eine ziemlich milde Auslegung des Coran. Die Japoneſer könnten gleichſam als die Engländer dieſes Welttheils angeſehen werden: aber kaum in einer andern Eigenſchaft, als ihrer Standhaftigkeit, die bis zur äußerſten Halsſtarrigkeit ausartet, ihrer Tapferkeit und Verachtung des Todes. Uebrigens zeigen ſie wenig Merkmale eines feineren Gefühls an ſich. Die Jndianer haben einen herrſchenden Geſchmack von Fratzen, von derjenigen Art, die ins Abentheuerliche einſchlägt. Jhre Religion beſteht aus Fratzen. Götzenbilder von ungeheurer Geſtalt, der unſchätzbare Zahn des mächtigen Affen Hanumann, die unnatürliche Büſſungen der Fakirs (heidniſcher Bettelmönche) u. ſ. w. ſind in dieſem Geſchmacke. Die willkührliche Aufopferung der Weiber, in eben demſelben Scheiterhaufen, der die Leiche ihres Mannes verzehrt, iſt ein ſcheusliches Abentheuer. Welche läppiſche Fratzen enthalten nicht die weitſchichtigen und ausſtudirten Complimente der Chineſer; ſelbſt ihre Gemälde ſind fratzenhaft und ſtellen wunderliche und unnatürliche Geſtalten vor, dergleichen nirgend in der Welt anzutreffen ſind. Sie haben auch ehrwürdige Fratzen, darum weil ſie von uraltem Gebrauche ſind,* und keine Völkerſchaft in der Welt hat deren mehr als dieſe.

Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppiſche ſtiege. Herr Hume fodert jedermann auf, ein einziges Beyſpiel anzuführen, da ein Neger Talente gewieſen habe, und behauptet: daß unter den hunderttauſenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren ſehr viele auch in Freyheit geſetzt würden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunſt oder Wiſſenſchaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenſchaft etwas großes vorgeſtellt habe, obgleich unter den Weißen ſich beſtändig welche aus dem niedrigſten Pöbel empor ſchwingen, und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Anſehen erwerben. So weſentlich iſt der Unterſchied zwiſchen dieſen zwey Menſchengeſchlechtern, und er ſcheint

---

* Man begeht noch in Peking die Ceremonie, bey einer Sonnen- oder Mondfinſterniß durch großes Geräuſch den Drachen zu verjagen, der dieſe Himmelskörper verſchlingen will, und behält einen elenden Gebrauch aus den älteſten Zeiten der Unwiſſenheit bey, ob man gleich beſſer belehrt iſt.

ſcheint eben ſo groß in Anſehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu ſeyn. Die unter ihnen weit ausgebreitete Religion der Fetiſche iſt vielleicht eine Art von Götzendienſt, welcher ſo tief ins Läppiſche ſinkt, als es nur immer von der menſchlichen Natur möglich zu ſeyn ſcheint. Eine Vogelfeder, ein Kuhhorn, eine Muſchel, oder jede andere gemeine Sache, ſo bald ſie durch einige Worte eingeweihet worden, iſt ein Gegenſtand der Verehrung und der Anrufung in Eidſchwüren. Die Schwarzen ſind ſehr eitel, aber auf Negerart, und ſo plauderhaft, daß ſie mit Prügeln müſſen auseinander gejagt werden.

Unter allen Wilden iſt keine Völkerſchaft, welche einen ſo erhabenen Gemüthscharakter an ſich zeigete, als die von Nordamerika. Sie haben ein ſtarkes Gefühl für Ehre, und indem ſie, um ſie zu erjagen, wilde Abentheuer von hundert Meilen weit aufſuchen: ſo ſind ſie noch äußerſt aufmerkſam, den mindeſten Abbruch derſelben zu verhüten, wenn ihr eben ſo harter Feind, nachdem er ſie ergriffen hat, durch grauſame Quaalen feige Seufzer von ihnen zu erzwingen ſucht. Der canadiſche Wilde iſt übrigens wahrhaft und redlich. Die Freundſchaft, die er errichtet, iſt eben ſo abentheuerlich und enthuſiaſtiſch, als was jemals aus den älteſten und fabelhaften Zeiten davon gemeldet worden. Er iſt äußerſt ſtolz, empfindet den ganzen Werth der Freyheit und erduldet ſelbſt in der Erziehung keine Begegnung, welche ihm eine niedrige Unterwerfung empfinden ließe. Lycurgus hat wahrſcheinlicher Weiſe eben dergleichen Wilden Geſetze gegeben; und wenn ein Geſetzgeber unter den ſechs Nationen aufſtünde; ſo würde man eine ſpartaniſche Republik ſich in der neuen Welt erheben ſehen; wie denn die Unternehmung der Argonauten von den Kriegeszügen dieſer Indianer wenig unterſchieden iſt, und Jaſon vor dem Attakakullakulla nichts als die Ehre eines griechiſchen Namens voraus hat. Alle dieſe Wilden haben wenig Gefühl für das Schöne im moraliſchen Verſtande, und die großmüthige Vergebung einer Beleidigung, die zugleich edel und ſchön iſt, iſt als Tugend unter den Wilden völlig unbekannt, ſondern wird wie eine elende Feigheit verachtet. Tapferkeit iſt das gröſeſte Verdienſt des Wilden, und Rache ſeine ſüßeſte Wolluſt. Die übrigen Eingeborne dieſes Welttheils zeigen wenig Spuren eines Gemüthscharakters, welcher zu feineren Em-

Empfindungen aufgelegt wäre, und eine außerordentliche Fühlloſigkeit macht das Merkmal dieſer Menſchen-Gattungen aus.

Betrachten wir das Geſchlechter-Verhältniß in dieſen Welttheilen, ſo finden wir, daß der Europäer einzig und allein das Geheimniß gefunden hat, den ſinnlichen Reiz einer mächtigen Neigung mit ſo viel Blumen zu ſchmücken und mit ſo viel Moraliſchen zu durchflechten, daß er die Annehmlichkeiten deſſelben nicht allein überaus erhöhet, ſondern auch ſehr anſtändig gemacht hat. Der Bewohner des Orients iſt in dieſem Punkte von ſehr falſchem Geſchmacke. Indem er keinen Begriff hat von dem ſittlich Schönen, das mit dieſem Triebe kann verbunden werden: ſo büßet er auch ſo gar den Werth des ſinnlichen Vergnügens ein, und ſein Haram iſt ihm eine beſtändige Quelle von Unruhe. Er geräth auf allerley verliebte Fratzen, worunter das eingebildete Kleinod eins der vornehmſten iſt, deſſen er ſich vor allem zu verſichern ſucht, deſſen ganzer Werth nur darin beſteht, daß man es zerbricht, und von welchem man überhaupt in unſerem Welttheile viel hämiſchen Zweifel heget, und zu deſſen Erhaltung er ſich ſehr unbilliger nicht öfters ekelhaſter Mittel bedienet. Daher iſt die Frauensperſon daſelbſt jederzeit im Gefängniſſe, ſie mag nun ein Mägdchen ſeyn, oder einen barbariſchen untüchtigen und jederzeit argwöhniſchen Mann haben. In den Ländern der Schwarzen, was kann man da beſſeres erwarten, als was durchgängig daſelbſt angetroffen wird, nehmlich das weibliche Geſchlecht in der tiefſten Sclaverey? Ein Verzagter iſt allemal ein ſtrenger Herr den Schwächeren, ſo wie auch bey uns derjenige Mann jederzeit ein Tyrann in der Küche iſt, welcher außer ſeinem Hauſe ſich kaum erkühnet jemanden unter die Augen zu treten. Der Pater Labat meldet zwar, daß ein Negerzimmermann, dem er das hochmüthige Verfahren gegen ſeine Weiber vorgeworfen, geantwortet habe: *Ihr Weißen ſeyd rechte Narren, denn zuerſt räumet ihr euren Weibern zu viel ein, und hernach klagt ihr, wenn ſie euch den Kopf toll machen.* Es iſt auch, als wenn hierin ſo etwas wäre, was vielleicht verdiente, in Ueberlegung gezogen zu werden; allein kurz um, dieſer Kerl war vom Kopfe bis auf die Füße ganz ſchwarz; ein deutlicher Beweis, daß das, was er ſagte, dumm war. Unter allen Wilden ſind keine, bey denen das weibliche Geſchlecht in größerem wirklichen Anſehen ſtünde, als die von Canada. Vielleicht übertreffen ſie darin ſo gar unſeren geſitteten Welttheil. Nicht, als wenn man den Frauen daſelbſt demüthige Aufwartungen machte; das ſind nur Complimente. Nein ſie haben wirklich zu befehlen. Sie verſammlen ſich und berathſchlagen über die wichtigſten Anordnungen der Nation, über Krieg und Frieden. Sie ſchicken darauf ihre Abgeordneten an den männlichen Rath und gemeiniglich iſt ihre Stimme diejenige, welche entſcheidet. Aber ſie erkaufen dieſen Vorzug theuer genug. Sie haben alle häusliche Angelegenheiten auf dem Halſe, und nehmen an allen Beſchwerlichkeiten der Männer mit Antheil.

Wenn wir zuletzt noch einige Blicke auf die Geſchichte werfen: ſo ſehen wir den Geſchmack der Menſchen, wie einen Proteus, ſtets wandelbare Geſtalten annehmen. Die alten Zeiten der Griechen und Römer zeigeten deutliche Merkmale eines ächten Gefühls für das Schöne ſo wohl als das Erhabene, in der Dichtkunſt, der Bildhauerkunſt, der Architektur, der Geſetzgebung und ſelbſt in den Sitten. Die Regierung der römiſchen Kaiſer veränderte die edle ſo wohl als die ſchöne Einfalt

falt in das Prächtige und dann in den falſchen Schimmer, wovon uns noch die Ueberbleibſel ihrer Beredſamkeit, Dichtkunſt und ſelbſt die Geſchichte ihrer Sitten belehren können. Allmählig erloſch auch dieſer Reſt des feinern Geſchmacks mit dem gänzlichen Verfalle des Staats. Die Barbaren, nachdem ſie ihrer Seits ihre Macht beveſtigten, führten einen gewiſſen verkehrten Geſchmack ein, den man den Gothiſchen nennet, und der auf Fratzen hinauslief. Man ſah nicht allein Fratzen in der Baukunſt, ſondern auch in den Wiſſenſchaften und den übrigen Gebräuchen. Das verunartete Gefühl, da es einmal durch falſche Kunſt geführet ward, nahm eher eine jede andere natürliche Geſtalt, als die alte Einfalt der Natur an, und war entweder beym Uebertriebenen, oder beym Läppiſchen. Der höchſte Schwung, den das menſchliche Genie nahm, um zu dem Erhabenen aufzuſteigen, beſtand in Abentheuren. Man ſah geiſtliche und weltliche Abentheuer, und oftmals eine widrige und ungeheure Baſtartart von beyden. Mönche, mit dem Meßbuche in einer und der Kriegsfahne in der andern Hand, denen ganze Heere betrogener Schlachtopfer folgen, um in andere Himmelsgegenden und in einem

einem heiligeren Boden ihre Gebeine verſcharren zu laſſen, eingeweyhete Krieger, durch feyerliche Gelübde zur Gewaltthätigkeit und Miſſethaten geheiligt, in der Folge eine ſeltſame Art von heroiſchen Phantaſten, welche ſich Ritter nannten und Abentheuer aufſuchten, Turnire, Zweykämpfe und romantiſche Handlungen. Während dieſer Zeit ward die Religion zuſammt den Wiſſenſchaften und Sitten durch elende Fratzen entſtellet, und man bemerket, daß der Geſchmack nicht leichtlich auf einer Seite ausartet, ohne auch in allem übrigen, was zum feineren Gefühle gehöret deutliche Zeichen ſeiner Verderbniß darzulegen. Die Kloſtergelübde machten aus einem großen Theile nützbarer Menſchen zahlreiche Geſellſchaften ämſiger Müßiggänger, deren grübleriſche Lebensart ſie geſchickt machte, tauſend Schulfratzen auszuhecken, welche von da in die größere Welt ausgiengen und ihre Art verbreiteten. Endlich, nachdem das menſchliche Genie von einer faſt gänzlichen Zerſtöhrung ſich durch eine Art von Palingeneſie glücklich wiederum erhoben hat: ſo ſehen wir in unſern Tagen den richtigen Geſchmack des Schönen und Edlen ſo wohl in den Künſten und Wiſſenſchaften als in Anſehung des

Sittlichen aufblühen, und es iſt nichts mehr zu wünſchen, als daß der falſche Schimmer, der ſo leichtlich täuſcht, uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne: vornehmlich aber, daß das noch unentdeckte Geheimniß der Erziehung dem alten Wahne entriſſen werde, um das ſittliche Gefühl frühzeitig in dem Buſen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer thätigen Empfindung zu erhöhen, damit nicht alle Feinigkeit bloß auf das flüchtige und müßige Vergnügen hinauslaufe, dasjenige, was außer uns vorgeht, mit mehr oder weniger Geſchmacke zu beurtheilen.

Prolegomena
zu
einer jeden
# künftigen Metaphyſik
die
als Wiſſenſchaft
wird auftreten können,

von

Immanuel Kant.

BIBL.
VNIVERS
LI

Riga,
bey Johann Friedrich Hartknoch.
1783.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Dieſe Prolegomena ſind nicht zum Gebrauch vor Lehrlinge, ſondern vor künftige Lehrer, und ſollen auch dieſen nicht etwa dienen, um den Vortrag einer ſchon vorhandnen Wiſſenſchaft anzuordnen, ſondern um dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt allererſt zu erfinden.

Es giebt Gelehrte, denen die Geſchichte der Philoſophie (der alten ſowol, als neuen) ſelbſt ihre Philoſophie iſt, vor dieſe ſind gegenwärtige Prolegomena nicht geſchrieben. Sie müſſen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft ſelbſt zu ſchöpfen bemühet ſind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdenn wird an ihnen die Reihe ſeyn, von dem Geſchehenen der Welt Nachricht zu geben. Widrigenfalls kan nichts geſagt werden, was ihrer

Meinung nach nicht ſchon ſonſt geſagt worden iſt, und in der That mag dieſes auch als eine untrügliche Vorherſagung vor alles künftige gelten; denn, da der menſchliche Verſtand über unzählige Gegenſtände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherley Weiſe geſchwärmt hat, ſo kan es nicht leicht fehlen, daß nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden ſollte, was damit einige Aehnlichkeit hätte.

Meine Abſicht iſt, alle diejenigen, ſo es werth finden, ſich mit Metaphyſik zu beſchäftigen, zu überzeugen: daß es unumgänglich nothwendig ſey, ihre Arbeit vor der Hand auszuſetzen, alles bisher geſchehene als ungeſchehen anzuſehen, und vor allen Dingen zuerſt die Frage aufzuwerfen: „ob auch ſo etwas, als Metaphyſik, überall nur möglich ſey.„

Iſt ſie Wiſſenſchaft, wie kommt es, daß ſie ſich nicht, wie andre Wiſſenſchaften, in allgemeinen und daurenden Beyfall ſetzen kan? Iſt ſie keine, wie geht es zu, daß ſie doch unter dem Scheine einer Wiſſenſchaft unaufhörlich groß thut, und den menſchlichen Verſtand mit niemals erlöſchenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag alſo entweder ſein Wiſſen oder Nichtwiſſen demonſtriren, ſo muß doch einmal über die Natur dieſer angemaßten Wiſſenſchaft etwas ſicheres ausgemacht werden; denn auf

dem-

demſelben Fuſſe kann es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es ſcheint beinahe belachenswerth, indeſſen daß jede andre Wiſſenſchaft unaufhörlich fortrückt, ſich in dieſer, die doch die Weisheit ſelbſt ſeyn will, deren Orakel jeder Menſch befrägt, beſtändig auf derſelben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben ſich ihre Anhänger gar ſehr verloren, und man ſiehet nicht, daß diejenigen, die ſich ſtark genug fühlen, in andern Wiſſenſchaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieſer wagen wollen, wo jedermann, der ſonſt in allen übrigen Dingen unwiſſend iſt, ſich ein entſcheidendes Urtheil anmaßt, weil in dieſem Lande in der That noch kein ſicheres Maaß und Gewicht vorhanden iſt, um Gründlichkeit von ſeichtem Geſchwätze zu unterſcheiden.

Es iſt aber eben nicht ſo was unerhörtes, daß, nach langer Bearbeitung einer Wiſſenſchaft, wenn man Wunder denkt, wie weit man ſchon darin gekommen ſey, endlich ſich jemand die Frage einfallen läßt: ob und wie überhaupt eine ſolche Wiſſenſchaft möglich ſey. Denn die menſchliche Vernunft iſt ſo bauluſtig, daß ſie mehrmalen ſchon den Thurm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu ſehen, wie das Fundament deſſelben wohl beſchaffen ſeyn möchte. Es iſt niemals zu ſpät, vernünftig und weiſe zu werden; es iſt aber jederzeit ſchwerer, wenn die Einſicht ſpät kommt, ſie in Gang zu bringen.

Zu fragen: ob eine Wiſſenſchaft auch wohl möglich ſey, ſezt voraus, daß man an der Wirklichkeit derſelben zweifle. Ein ſolcher Zweifel aber beleidigt jedermann, deſſen ganze Habſeligkeit vielleicht in dieſem vermeinten Kleinode beſtehen möchte; und daher mag ſich der, ſo ſich dieſen Zweifel entfallen läßt, nur immer auf Widerſtand von allen Seiten gefaßt machen. Einige werden in ſtolzem Bewußtſeyn ihres alten, und eben daher vor rechtmäßig gehaltenen Beſitzes, mit ihren metaphyſiſchen Compendien in der Hand, auf ihn mit Verachtung herabſehen: andere die nirgend etwas ſehen, als was mit dem einerley iſt, was ſie ſchon ſonſt irgendwo geſehen haben, werden ihn nicht verſtehen, und alles wird einige Zeit hindurch ſo bleiben, als ob gar nichts vorgefallen wäre, was eine nahe Veränderung beſorgen oder hoffen lieſſe.

Gleichwohl getraue ich mir vorauszuſagen, daß der ſelbſtdenkende Leſer dieſer Prolegomenen nicht blos an ſeiner bisherigen Wiſſenſchaft zweifeln, ſondern in der Folge gänzlich überzeugt ſeyn werde, daß es dergleichen gar nicht geben könne, ohne daß die hier geäuſſerte Forderungen geleiſtet werden, auf welchen ih-

ihre Möglichkeit beruht, und, da dieſes noch niemals geſchehen, daß es überall noch keine Metaphyſik gebe. Da ſich indeſſen die Nachfrage nach ihr doch auch niemals verlieren kan *), weil das Intereſſe der allgemeinen Menſchenvernunft mit ihr gar zu innigſt verflochten iſt, ſo wird er geſtehen, daß eine völlige Reform, oder vielmehr eine neue Geburt derſelben, nach einem bisher ganz unbekanten Plane, unausbleiblich bevorſtehe, man mag ſich nun eine Zeitlang dagegen ſträuben, wie man wolle.

Seit Loks und Leibnitzens Verſuchen, oder vielmehr ſeit dem Entſtehen der Metaphyſik, ſo weit die Geſchichte derſelben reicht, hat ſich keine Begebenheit zugetragen, die in Anſehung des Schickſals dieſer Wiſſenſchaft hätte entſcheidender werden können, als der Angrif, den David Hume auf dieſelbe machte. Er brachte kein Licht in dieſe Art von Erkentniß, aber er ſchlug doch einen Funken, bey welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, deſſen Glimmen ſorgfältig wäre unterhalten und vergröſſert worden.

---

*) Ruſticus exſpectat, dum defluat amnis: at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aeuum.
Horat.

Hume ging hauptſächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphyſik, nämlich dem der **Verknüpfung der Urſache und Wirkung,** (mithin auch deſſen Folgebegriffe der Kraft und Handlung ꝛc.) aus, und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schooſſe erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte ſie ſich denkt: daß etwas ſo beſchaffen ſeyn könne, daß, wenn es geſetzt iſt, dadurch auch etwas anderes nothwendig geſetzt werden müſſe; denn das ſagt der Begriff der Urſache. Er bewies unwiderſprechlich: daß es der Vernunft gänzlich unmöglich ſey, a priori, und aus Begriffen eine ſolche Verbindung zu denken, denn dieſe enthält Nothwendigkeit; es iſt aber gar nicht abzuſehen, wie darum, weil Etwas iſt, etwas anderes nothwendiger Weiſe auch ſeyn müſſe, und wie ſich alſo der Begrif von einer ſolchen Verknüpfung a priori einführen laſſe. Hieraus ſchloß er, daß die Vernunft ſich mit dieſem Begriffe ganz und gar betriege, daß ſie ihn fälſchlich vor ihr eigen Kind halte, da er doch nichts anders als ein Baſtard der Einbildungskraft ſey, die, durch Erfahrung beſchwängert, gewiſſe Vorſtellungen unter das Geſetz der Aſſociation gebracht hat, und eine daraus entſpringende ſubjective Nothwendigkeit d. i. Gewohnheit, vor eine objective aus Einſicht, unterſchiebt. Hieraus ſchloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, ſolche Verknüpfungen, auch ſelbſt nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdenn bloſſe Erdichtungen ſeyn würden, und alle ihre vorgeblich a priori beſtehende Erkentniſſe wären nichts als falſch geſtempelte gemeine Erfahrungen, welches eben ſo viel ſagt, als es gäbe überall keine Metaphyſik und könne auch keine geben. *)

So übereilt und unrichtig auch ſeine Folgerung war, ſo war ſie doch wenigſtens auf Unterſuchung gegründet, und dieſe Unterſuchung war es wohl werth, daß ſich die guten Köpfe ſeiner Zeit vereinigt hätten,

---

*) Gleichwol nannte Hume eben dieſe zerſtörende Philoſophie ſelbſt Metaphyſik, und legte ihr einen hohen Werth bey. „Metaphyſik und Moral, ſagt er, (Verſuche 4ter Theil, Seite 214, deutſche Ueberſ.) ſind die wichtigſten Zweige der Wiſſenſchaft; Mathematik und Naturwiſſenſchaft ſind nicht halb ſo viel werth.„ Der ſcharfſinnige Mann ſahe aber hier blos auf den negativen Nutzen, den die Mäſſigung der übertriebenen Anſprüche der ſpeculativen Vernuhft haben würde, um ſo viel endloſe und verfolgende Streitigkeiten, die das Menſchengeſchlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den poſitiven Schaden aus den Augen, der daraus entſpringt, wenn der Vernunft die wichtigſten Ausſichten genommen werden, nach denen allein ſie dem Willen das höchſte Ziel aller ſeiner Beſtrebungen ausſtecken kan.

die Aufgabe, in dem Sinne, wie er ſie vortrug, wo möglich, glücklicher aufzulöſen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wiſſenſchaft hätte entſpringen müſſen.

Allein das der Metaphyſik von je her ungünſtige Schickſal wollte, daß er von keinem verſtanden würde. Man kan es, ohne eine gewiſſe Pein zu empfinden, nicht anſehen, wie ſo ganz und gar ſeine Gegner Reid, Oswald, Beattie, und zuletzt noch Prieſtley, den Punct ſeiner Aufgabe verfehlten, und indem ſie immer das als zugeſtanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrentheils mit groſſer Unbeſcheidenheit dasjenige bewieſen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, ſeinen Wink zur Verbeſſerung ſo verkannten, daß alles in dem alten Zuſtande blieb, als ob nichts geſchehen wäre. Es war nicht die Frage, ob der Begrif der Urſache richtig, brauchbar, und in Anſehung der ganzen Naturerkentniß unentbehrlich ſey, denn dieſes hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; ſondern ob er durch die Vernunft a priori gedacht werde, und, auf ſolche Weiſe, eine von aller Erfahrung unabhängige innre Wahrheit, und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht blos auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt ſey: hierüber erwartete Hume Eröffnung. Es war ja nur die Rede von dem Urſprunge dieſes Begrifs, nicht von der Unentbehrlichkeit deſſelben im Gebrauche: wäre jenes nur ausgemittelt, ſo würde es ſich wegen der Bedingungen ſeines Gebrauches, und des Umfangs, in welchem er gültig ſeyn kan, ſchon von ſelbſt gegeben haben.

Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Gnüge zu thun, ſehr tief in die Natur der Vernunft, ſo fern ſie blos mit reinem Denken beſchäftigt iſt, hineindringen müſſen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einſicht trotzig zu thun, nämlich, die Berufung auf den gemeinen Menſchenverſtand. In der That iſts eine groſſe Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, ſchlichten) Menſchenverſtand zu beſitzen. Aber man muß ihn durch Thaten beweiſen, durch das Ueberlegte und Vernünftige, was man denkt und ſagt, nicht aber dadurch, daß, wenn man nichts Kluges zu ſeiner Rechtfertigung vorzubringen weiß, man ſich auf ihn, als ein Orakel berufe. Wenn Einſicht und Wiſſenſchaft auf die Neige gehen, alsdenn und nicht eher, ſich auf den gemeinen Menſchenverſtand zu berufen, das iſt eine von den ſubtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabey es der ſchaalſte Schwätzer mit den gründlichſten Kopfe getroſt aufnehmen, und es mit ihm aushalten kan. So lange aber noch ein kleiner Reſt von Einſicht da iſt, wird man ſich wohl hüten, dieſe Nothhülfe zu ergreifen. Und, beym Lichte beſehen, iſt dieſe Appellation nichts anders, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge; ein Zuklatſchen, über das der Philoſoph erröthet, der populaire Witzling aber triumphirt und trotzig thut. Ich ſollte aber doch denken, Hume habe auf einen geſunden Verſtand eben ſo wohl Anſpruch machen können, als Beattie, und noch überdem auf das, was dieſer gewiß nicht beſaß, nämlich, eine critiſche Vernunft, die den gemeinen Verſtand in Schranken hält, damit er ſich nicht in Speculationen verſteige, oder, wenn blos von dieſen die Rede iſt, nichts zu entſcheiden begehre, weil er ſich über ſeine Grundſätze nicht zu rechtfertigen verſteht; denn nur ſo allein wird er ein geſunder Verſtand bleiben. Meiſſel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferſtechen muß man die Radiernadel brauchen. So ſind geſunder Verſtand ſowol, als ſpeculativer, beyde, aber jeder in ſeiner Art brauchbar: jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieſer aber, wo im Allgemeinen, aus bloſſen Begriffen geurtheilt werden ſoll, z. B. in der Metaphyſik, wo der ſich ſelbſt, aber oft per anthiphrasin, ſo nennende geſunde Verſtand ganz und gar kein Urtheil hat.

Ich geſtehe frey: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerſt den dogmatiſchen Schlummer unterbrach, und meinen Unterſuchungen im Felde der ſpeculativen Philoſophie eine ganz andre Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Anſehung ſeiner Folgerungen Gehör zu geben, die blos daher rührten, weil er ſich ſeine Aufgabe nicht im Ganzen vorſtellete, ſondern nur auf einen Theil derſelben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kan. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlaſſen, ſo kan man wohl hoffen, es bey fortgeſetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der ſcharfſinnige Mann kan, dem man den erſten Funken dieſes Lichts zu verdanken hatte.

Ich verſuchte alſo zuerſt, ob ſich nicht Hume's Einwurf allgemein vorſtellen lieſſe, und fand bald: daß der Begrif der Verknüpfung von Urſache und

Wir-

Wirkung bey weitem nicht der einzige ſey, durch den der Verſtand a priori ſich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, daß Metaphyſik ganz und gar daraus beſtehe. Ich ſuchte mich ihrer Zahl zu verſichern, und, da dieſes mir nach Wunſch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, ſo ging ich an die Deduction dieſer Begriffe, von denen ich nunmehr verſichert war, daß ſie nicht, wie Hume beſorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, ſondern aus dem reinen Verſtande entſprungen ſeyn. Dieſe Deduction, die meinem ſcharfſinnigen Vorgänger unmöglich ſchien; die niemand auſſer ihm ſich auch nur hatte einfallen laſſen, obgleich jedermann ſich der Begriffe getroſt bediente, ohne zu fragen, worauf ſich denn ihre objective Gültigkeit gründe, dieſe, ſage ich, war das ſchwerſte, das jemals zum Behuf der Metaphyſik unternommen werden konte, und was noch das Schlimmſte dabey iſt, ſo konte mir Metaphyſik, ſo viel davon nur irgendwo vorhanden iſt, hiebey auch nicht die mindeſte Hülfe leiſten, weil jene Deduction zuerſt die Möglichkeit einer Metaphyſik ausmachen ſoll. Da es mir nun mit der Auflöſung des Humiſchen Problems nicht blos in einem beſondern Falle, ſondern in Abſicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war: ſo konnte ich ſichere, ob-

gleich

gleich immer nur langſame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in ſeinen Grenzen ſowol, als ſeinem Inhalt, vollſtändig und nach allgemeinen Principien zu beſtimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphyſik bedarf, um ihr Syſtem nach einem ſicheren Plan aufzuführen.

Ich beſorge aber, daß es der Ausführung des Humiſchen Problems in ſeiner möglich größten Erweiterung (nämlich der Critik der reinen Vernunft) eben ſo gehen dürfte, als es dem Problem ſelbſt erging, da es zuerſt vorgeſtellt wurde. Man wird ſie unrichtig beurtheilen, weil man ſie nicht verſteht; man wird ſie nicht verſtehen, weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Luſt hat; und man wird dieſe Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerſtreitend und überdem weitläuftig iſt. Nun geſtehe ich, daß es mir unerwartet ſey, von einem Philoſophen Klagen wegen Mangel an Popularität, Unterhaltung und Gemächlichkeit zu hören, wenn es um die Exiſtenz einer geprieſenen und der Menſchheit unentbehrlichen Erkenntniß ſelbſt zu thun iſt, die nicht anders, als nach den ſtrengſten Regeln einer ſchulgerechten Pünctlichkeit ausgemacht werden kan, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Allein, was eine gewiſſe Dunkelheit betrift, die zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans herrühret, bey welcher man die Hauptpunkte, auf die es bey der Unterſuchung ankommt, nicht wohl überſehen kan: ſo iſt die Beſchwerde deshalb gerecht, und dieſer werde ich durch gegenwärtige Prolegomena abhelfen.

Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in ſeinem ganzen Umfange und Grenzen darſtellt, bleibt dabey immer die Grundlage, worauf ſich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen; denn jene Critik muß als Wiſſenſchaft, ſyſtematiſch, und bis zu ihren kleinſten Theilen vollſtändig darſtehen, ehe noch daran zu denken iſt, Metaphyſik auftreten zu laſſen, oder ſich auch nur eine entfernte Hoffnung zu derſelben zu machen.

Man iſt es ſchon lange gewohnt, alte abgenutzte Erkentniſſe dadurch neu aufgeſtutzt zu ſehen, daß man ſie aus ihren vormaligen Verbindungen herausnimmt, ihnen ein ſyſtematiſches Kleid nach eigenem beliebigen Schnitte, aber unter neuen Titeln, anpaßt; und nichts anders wird der größte Theil der Leſer auch von jener Critik zum voraus erwarten. Allein dieſe Prolegomena werden ihn dahin bringen, einzuſehen, daß es eine ganz neue Wiſſenſchaft ſey, von welcher niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon ſelbſt die bloſſe Idee unbekant war, und wozu von allem bisher gegebenen nichts genutzt werden konte, als allein der Wink, den Humes Zweifel geben konten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wiſſenſchaft ahndete, ſondern ſein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Scepticism) ſetzte, da es denn liegen und verfaulen mag, ſtatt deſſen es bey mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der, nach ſicheren Principien der Steuermannskunſt, die aus der Kentniß des Globus gezogen ſind, mit einer vollſtändigen Seecharte und einem Compas verſehen, das Schiff ſicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.

Zu einer neuen Wiſſenſchaft, die gänzlich iſolirt und die einzige ihrer Art iſt, mit dem Vorurtheil gehen, als könne man ſie vermittelſt ſeiner ſchon ſonſt erworbenen vermeinten Kentniſſe beurtheilen, obgleich die es eben ſind, an deren Realität zuvor gänzlich gezweifelt werden muß, bringt nichts anders zuwege, als daß man allenthalben das zu ſehen glaubt, was einem ſchon ſonſt bekant war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten, nur, daß einem alles äuſſerſt verunſtaltet, widerſinniſch und kauderwelſch vorkommen muß, weil man nicht die Gedanken des Verfaſſers, ſondern immer nur ſeine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabey zum Grunde legt. Aber die Weitläuftigkeit des Werks, ſo fern ſie in der Wiſſenſchaft ſelbſt, und nicht dem Vortrage gegründet iſt, die dabey unvermeidliche Trockenheit und ſcholaſtiſche Pünctlichkeit, ſind Eigenſchaften, die zwar der Sache ſelbſt überaus vortheilhaft ſeyn mögen, dem Buche ſelbſt aber allerdings nachtheilig werden müſſen.

Es iſt zwar nicht jedermann gegeben, ſo ſubtil und doch zugleich ſo anlockend zu ſchreiben, als David Hume, oder ſo gründlich, und dabey ſo elegant, als Moſes Mendelsſohn; allein Popularität hätte ich meinem Vortrage (wie ich mir ſchmeichele) wohl geben können, wenn es mir nur darum zu thun geweſen wäre, einen Plan zu entwerfen, und deſſen Vollziehung andern anzupreiſen, und mir nicht das Wohl der Wiſſenſchaft, die mich ſo lange beſchäftigt hielt,

hielt, am Herzen gelegen hätte; denn übrigens gehörte viel Beharrlichkeit und auch ſelbſt nicht wenig Selbſtverläugnung dazu, die Anlockung einer früheren günſtigen Aufnahme der Ausſicht auf einen zwar ſpäten, aber dauerhaften Beyfall nachzuſetzen.

Plane machen iſt mehrmalen eine üppige, prahleriſche Geiſtesbeſchäftigung, dadurch man ſich ein Anſehen von ſchöpferiſchem Genie giebt, indem man fodert, was man ſelbſt nicht leiſten, tadelt, was man doch nicht beſſer machen kan, und vorſchlägt, wovon man ſelbſt nicht weiß, wo es zu finden iſt, wiewohl auch nur zum tüchtigen Plane einer allgemeinen Critik der Vernunft ſchon etwas mehr gehöret hätte, als man wohl vermuthen mag, wenn er nicht blos, wie gewöhnlich, eine Deklamation frommer Wünſche hätte werden ſollen. Allein reine Vernunft iſt eine ſo abgeſonderte, in ihr ſelbſt ſo durchgängig verknüpfte Sphäre, daß man keinen Theil derſelben antaſten kan, ohne alle übrige zu berühren, und nichts ausrichten kan, ohne vorher jedem ſeine Stelle und ſeinen Einfluß auf den andern beſtimmt zu haben, weil, da nichts außer derſelben iſt, was unſer Urtheil innerhalb berichtigen könte, jedes Theiles Gültigkeit und Gebrauch von dem Verhältniſſe abhängt, darin es gegen die übrige in der Vernunft ſelbſt ſteht, und, wie bey dem Gliederbau eines organiſirten Körpers, der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollſtändigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kan. Daher kan man von einer ſolchen Critik ſagen, daß ſie niemals zuverläßig ſey, wenn ſie nicht ganz, und bis auf die mindeſten Elemente der reinen Vernunft vollendet iſt, und daß man von der Sphäre dieſes Vermögens entweder alles, oder nichts beſtimmen und ausmachen müſſe.

Ob aber gleich ein bloſſer Plan, der vor der Critik der reinen Vernunft vorhergehen möchte, unverſtändlich, unzuverläſſig und unnütze ſeyn würde, ſo iſt er dagegen um deſto nützlicher, wenn er darauf folgt. Denn dadurch wird man in den Stand geſetzt, das Ganze zu überſehen, die Hauptpuncte, worauf es bey dieſer Wiſſenſchaft ankommt, ſtückweiſe zu prüfen, und manches dem Vortrage nach beſſer einzurichten, als es in der erſten Ausfertigung des Werks geſchehen konte.

Hier iſt nun ein ſolcher Plan, nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytiſcher Methode angelegt ſeyn darf, da das Werk ſelbſt durchaus nach ſynthetiſcher Lehrart abgefaßt ſeyn mußte, damit die Wiſſenſchaft alle ihre Articulationen, als den Gliederbau eines ganz beſondern Erkentnißvermögens, in ſeiner natürlichen Verbindung vor Augen ſtelle. Wer dieſen Plan, den ich als Prolegomena vor aller künftigen Metaphyſik voranſchicke, ſelbſt wiederum dunkel findet, der mag bedenken, daß es eben nicht nöthig ſey, daß jedermann Metaphyſik ſtudire, daß es manches Talent gebe, welches in gründlichen und ſelbſt tiefen Wiſſenſchaften, die ſich mehr der Anſchauung nähern, ganz wohl fortkömmt, dem es aber mit Nachforſchungen duch lauter abgezogene Begriffe, nicht gelingen will, und daß man ſeine Geiſtesgaben in ſolchem Fall auf einen andern Gegenſtand verwenden müſſe, daß aber derjenige, der Metaphyſik zu beurtheilen, ja ſelbſt eine abzufaſſen unternimmt, denen Forderungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Gnüge thun müſſe, es mag nun auf die Art geſchehen, daß er meine Auflöſung annimmt, oder ſie auch gründlich widerlegt, und eine andere an deren Stelle ſetzt, — denn abweiſen kan er ſie nicht — und daß endlich die ſo beſchriene Dunkelheit (eine gewohnte Bemäntelung ſeiner eigenen Gemächlichkeit oder Blödſichtigkeit) auch ihren Nutzen habe: da alle, die in Anſehung aller andern

Wiſſenſchaften ein behutſames Stillſchweigen beobachten, in Fragen der Metaphyſik meiſterhaft ſprechen, und dreuſt entſcheiden, weil ihre Unwiſſenheit hier freylich nicht gegen anderer Wiſſenſchaft deutlich abſticht, wohl aber gegen ächte critiſche Grundſätze, von denen man alſo rühmen kan:

> ignavum, fucos, pecus a praeſepibus arcent.
>
> *Virg.*

Prolegomena.

Vorerinnerung
von dem
Eigenthümlichen aller metaphyſiſchen Erkentniß.

§. 1.
Von den Quellen der Metaphyſik.

Wenn man eine Erkentniß als Wiſſenſchaft darſtellen will, ſo muß man zuvor das Unterſcheidende, was ſie mit keiner andern gemein hat, und was ihr alſo eigenthümlich iſt, genau beſtimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wiſſenſchaften in einander laufen, und keine derſelben, ihrer Natur nach, gründlich abgehandelt werden kan.

Dieſes Eigenthümliche mag nun in dem Unterſchiede des Objects, oder der Erkentnißquellen, oder auch der Erkentnißart, oder einiger, wo nicht aller dieſer Stücke zuſammen, beſtehen, ſo beruht darauf zuerſt die Idee der möglichen Wiſſenſchaft und ihres Territorium.

Zuerſt, was die Quellen einer metaphyſiſchen Erkentniß betrift, ſo liegt es ſchon in ihrem Begriffe, daß ſie nicht empiriſch ſeyn können. Die Principien derſelben, (wozu nicht blos ihre Grundſätze, ſondern auch Grundbegriffe gehören) müſſen alſo niemals aus der Erfahrung genommen ſeyn: denn ſie ſoll nicht phyſiſche, ſondern metaphyſiſche, d. i. jenſeit der Erfahrung liegende Erkentniß ſeyn. Alſo wird weder äuſſere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Phyſik, noch innere, welche die Grundlage der empiriſchen Pſychologie ausmacht, bey ihr zum Grunde liegen. Sie iſt alſo Erkentniß a priori, oder aus reinem Verſtande und reiner Vernunft.

Hierin aber würde ſie nichts Unterſcheidendes von der reinen Mathematik haben; ſie wird alſo **reine philoſophiſche Erkentniß** heiſſen müſſen; wegen der Bedeutung dieſes Ausdrucks aber beziehe ich mich auf Critik d. r. V. Seite 712 u. f. wo der Unterſchied dieſer zwey Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und gnugthuend iſt dargeſtellt worden. — So viel von den Quellen der metaphyſiſchen Erkentniß.

§. 2.

Von der Erkentnißart, die allein metaphyſiſch heiſſen kan.

a)

Von dem Unterſchiede ſynthetiſcher und analytiſcher Urtheile überhaupt.

Metaphyſiſche Erkentniß muß lauter Urtheile a priori enthalten, das erfordert das Eigenthümliche ihrer Quellen. Allein Urtheile mögen nun einen Urſprung ha-

ben,

ben, welchen ſie wollen, oder auch ihrer logiſchen Form nach, beſchaffen ſeyn wie ſie wollen, ſo giebt es doch einen Unterſchied derſelben, dem Inhalte nach, vermöge deſſen ſie entweder blos **erläuternd ſind**, und zum Inhalte der Erkentniß nichts hinzuthun, oder **erweiternd**, und die gegebene Erkentniß vergrößern; die erſteren werden **analytiſche**, die zweyten **ſynthetiſche** Urtheile genannt werden können.

Analytiſche Urtheile ſagen im Prädicate nichts, als das, was im Begriffe des Subjects ſchon wirklich, obgleich nicht ſo klar und mit gleichem Bewußtſeyn gedacht war. Wenn ich ſage: alle Körper ſind ausgedehnt, ſo habe ich meinen Begrif vom Körper nicht im mindeſten erweitert, ſondern ihn nur aufgelöſet, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe ſchon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrücklich geſagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urtheil iſt alſo analytiſch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper ſind ſchwer, etwas im Prädicate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird, er vergrößert alſo meine Erkentniß, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzuthut, und muß daher ein ſynthetiſches Urtheil heiſſen.

b)

Das gemeinſchaftliche Princip aller analytiſchen Urtheile iſt der Satz des Widerſpruchs.

Alle analytiſche Urtheile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerſpruchs, und ſind ihrer Natur nach Erkentniſſe a priori, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empiriſch ſeyn, oder nicht. Denn, weil das Prädikat eines bejahenden analytiſchen Urtheils ſchon vorher im Begriffe des Subjects gedacht wird, ſo kan es von ihm ohne Widerſpruch nicht verneinet werden, eben ſo wird ſein Gegentheil, in einem analytiſchen, aber verneinenden Urtheile, nothwendig von dem Subject verneinet, und zwar auch zufolge dem Satze des Widerſpruchs. So iſt es mit denen Sätzen: Jeder Körper iſt ausgedehnt und kein Körper iſt unausgedehnt (einfach), beſchaffen.

Eben darum ſind auch alle analytiſche Sätze Urtheile a priori, wenn gleich ihre Begriffe empiriſch ſeyn, z. B. Gold iſt ein gelbes Metall; denn um dieſes zu wiſſen, brauche ich keiner weitern Erfahrung, auſſer meinem Begriffe vom Golde, der enthielte, daß dieſer Körper gelb und Metall ſey: denn dieſes machte eben meinen Begrif aus, und ich durfte nichts thun, als dieſen zergliedern, ohne mich auſſer demſelben wornach anders umzuſehen.

c)

Synthetiſche Urtheile bedürfen ein anderes Princip, als den Satz des Widerſpruchs.

Es giebt ſynthetiſche Urtheile a posteriori, deren Urſprung empiriſch iſt; aber es giebt auch deren, die a priori gewiß ſeyn, und die aus reinem Verſtande und Vernunft entſpringen. Beyde kommen aber darin überein, daß ſie nach dem Grundſatze der Analyſis, nämlich, dem Satze des Widerſpruchs allein nimmermehr entſpringen können;

ſie erfordern noch ein ganz anderes Princip, ob ſie zwar aus jedem Grundſatze, welcher er auch ſey, jederzeit dem Satze des Widerſpruchs gemäß abgeleitet werden müſſen, denn nichts darf dieſem Grundſatze zuwider ſeyn, obgleich eben nicht alles daraus abgeleitet werden kan. Ich will die ſynthetiſchen Urtheile zuvor unter Claſſen bringen.

1) Erfahrungsurtheile ſind jederzeit ſynthetiſch. Denn es wäre ungereimt, ein analytiſches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufaſſen, und alſo kein Zeugniß der Erfahrung dazu nöthig habe. Daß ein Körper ausgedehnt ſey, iſt ein Satz, der a priori feſtſteht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile ſchon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerſpruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewuſt werden kan, welche mir Erfahrung nicht einmal lehren würde.

2) Mathematiſche Urtheile ſind insgeſamt ſynthetiſch. Dieſer Satz ſcheint den Bemerkungen der Zergliederer der menſchlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegengeſetzt zu ſeyn, ob er gleich unwiderſprechlich gewiß, und in der Folge ſehr wichtig iſt. Denn weil man fand, daß die Schlüſſe der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerſpruchs fort-

ge

gehen, (welches die Natur einer jeden apodictiſchen Gewißheit erfordert,) ſo überredete man ſich, daß auch die Grundſätze aus dem Satze des Widerſpruchs erkant würden, worin ſie ſich ſehr irreten; denn ein ſynthetiſcher Satz kan allerdings nach dem Satze des Widerſpruchs eingeſehen werden, aber nur ſo, daß ein anderer ſynthetiſcher Satz vorausgeſetzt wird, aus dem er gefolgert werden kan, niemals aber an ſich ſelbſt.

Zuvörderſt muß bemerkt werden: daß eigentliche mathematiſche Sätze jederzeit Urtheile a priori und nicht empiriſch ſeyn, weil ſie Nothwendigkeit bey ſich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kan. Will man mir aber dieſes nicht einräumen, wohlan ſo ſchränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begrif es ſchon mit ſich bringt, daß ſie nicht empiriſche, ſondern blos reine Erkentniß a priori enthalte.

Man ſollte anfänglich wohl denken: daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein blos analytiſcher Satz ſey, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerſpruchs erfolge. Allein, wenn man es näher betrachtet, ſo findet man, daß der Begrif der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beyder Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſey, die beyde zuſammenfaßt. Der Begrif von Zwölf iſt keinesweges dadurch ſchon gedacht, daß ich mir blos jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und, ich mag meinen

Be-

Begrif von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über dieſe Begriffe hinausgehen, indem man die Anſchauung zu Hülfe nimmt, die einem von beyden correſpondirt, etwa ſeine fünf Finger, oder (wie Segner in ſeiner Arithmetik) fünf Puncte, und ſo nach und nach die Einheiten der in der Anſchauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Man erweitert alſo wirklich ſeinen Begrif durch dieſen Satz 7 + 5 = 12 und thut zu dem erſteren Begrif einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetiſche Satz iſt jederzeit ſynthetiſch, welches man deſto deutlicher inne wird, wenn man etwas gröſſere Zahlen nimmt; da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unſern Begrif drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anſchauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelſt der bloſſen Zergliederung unſerer Begriffe die Summe niemals finden können.

Eben ſo wenig iſt irgend ein Grundſatz der reinen Geometrie analytiſch. Daß die gerade Linie zwiſchen zweyen Puncten die kürzeſte ſey, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Denn mein Begrif vom Geraden enthält nichts von Gröſſe, ſondern nur eine Qualität. Der Begrif des Kürzeſten kommt alſo gänzlich hinzu, und kan durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anſchauung muß alſo hier zu Hülfe genommen werden, vermittelſt deren allein die Syntheſis möglich iſt.

Einige andere Grundſätze, welche die Geometer vorausſetzen, ſind zwar wirklich analytiſch und beruhen auf dem Satze des Widerſpruchs, ſie dienen aber nur, wie identiſche Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Principien, z. B. a = a, das Ganze iſt ſich ſelber gleich, oder (a + b) > a d. i. das Ganze iſt gröſſer als ſein Theil. Und doch auch dieſe ſelbſt, ob ſie gleich nach bloſſen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelaſſen, weil ſie in der Anſchauung können dargeſtellet werden. Was nun hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädicat ſolcher apodictiſchen Urtheile ſchon in unſerm Begriffe, und das Urtheil ſey alſo analytiſch, iſt blos die Zweydeutigkeit des Ausdrucks. Wir *ſollen* nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewiſſes Prädicat hinzudenken, und dieſe Nothwendigkeit haftet ſchon an den Begriffen. Aber die Frage iſt nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu *denken ſollen*, ſondern was wir *wirklich* in ihnen, obzwar nur dunkel, *denken*, und da zeigt ſich, daß das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht unmittelbar, ſondern vermittelſt einer Anſchauung, die hinzukommen muß, anhänge.

§. 3.

Anmerkung

zur allgemeinen Eintheilung der Urtheile in analytiſche und ſynthetiſche.

Dieſe Eintheilung iſt in Anſehung der Critik des menſchlichen Verſtandes unentbehrlich, und verdient daher in ihr claſſiſch zu ſeyn; ſonſt wüßte ich nicht, daß ſie irgend anderwerts einen beträchtlichen Nutzen hätte. Und hierin finde ich auch die Urſache, weswegen dogmatiſche Philoſophen, die die Quellen metaphyſiſcher Urtheile immer nur in der Metaphyſik ſelbſt, nicht aber auſſer ihr, in den reinen Vernunftgeſetzen überhaupt, ſuchten, dieſe Eintheilung, die ſich von ſelbſt darzubieten ſcheint, vernachläſſigten, und wie der berühmte Wolf, oder der ſeinen Fußtapfen folgende ſcharfſinnige Baumgarten den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar ſynthetiſch iſt, im Satze des Widerſpruchs ſuchen konten. Dagegen treffe ich ſchon in Lock's Verſuchen über den menſchlichen Verſtand einen Wink zu dieſer Eintheilung an. Denn im vierten Buch, dem dritten Hauptſtück §. 9 u. f. nachdem er ſchon vorher von der verſchiedenen Verknüpfung der Vorſtellungen in Urtheilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in der Identität oder Widerſpruch ſetzt (analytiſche Urtheile), die andere aber in der Exiſtenz der Vorſtellungen in einem Subject (ſynthetiſche Urtheile), ſo geſteht er §. 10, daß unſere Erkentniß (a priori) von der letztern ſehr enge und beynahe gar nichts ſey. Allein es herrſcht in dem, was er von dieſer Art der Erkentniß ſagt, ſo wenig beſtimmtes und auf Regeln gebrachtes, daß man ſich nicht wundern darf, wenn niemand, ſonderlich nicht einmal Hume, Anlaß daher genommen hat, über Sätze dieſer Art Betrachtungen anzuſtellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch beſtimmte Principien

lernt

lernt man nicht leicht von andern, denen ſie nur dunkel obgeſchwebt haben. Man muß durch eigenes Nachdenken zuvor ſelbſt darauf gekommen ſeyn, hernach findet man ſie auch anderwerts, wo man ſie gewiß nicht zuerſt würde angetroffen haben, weil die Verfaſſer ſelbſt nicht einmal wußten, daß ihren eigenen Bemerkungen eine ſolche Idee zum Grunde liege. Die, ſo niemals ſelbſt denken, beſitzen dennoch die Scharfſichtigkeit, alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was ſonſt ſchon geſagt worden, aufzuſpähen, wo es doch vorher niemand ſehen konte.

Der Prolegomenen Allgemeine Frage,

Iſt überall Metaphyſik möglich?

§. 4.

Wäre Metaphyſik, die ſich als Wiſſenſchaft behaupten könte, wirklich; könte man ſagen: hier iſt Metaphyſik, die dürft ihr nur lernen, und ſie wird euch unwiderſtehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen; ſo wäre dieſe Frage unnöthig, und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unſerer Scharfſinnigkeit, als den Beweis von der Exiſtenz der Sache ſelbſt beträfe, nämlich, wie ſie möglich ſey, und wie Vernunft es anfange, dazu zu gelangen. Nun iſt es der

der menſchlichen Vernunft in dieſem Falle ſo gut nicht geworden. Man kan kein einziges Buch aufzeigen, ſo wie man etwa einen Euclid vorzeigt, und ſagen, das iſt Metaphyſik, hier findet ihr den vornehmſten Zweck dieſer Wiſſenſchaft, das Erkentniß eines höchſtens Weſens, und einer künftigen Welt, bewieſen aus Principien der reinen Vernunft. Denn man kann uns zwar viele Sätze aufzeigen, die apodictiſch gewiß ſind, und niemals beſtritten worden; aber dieſe ſind insgeſamt analytiſch, und betreffen mehr die Materialien und den Bauzeug zur Metaphyſik, als die Erweiterung der Erkentniß, die doch unſere eigentliche Abſicht mit ihr ſeyn ſoll. (§. 2. litt. c.) Ob ihr aber gleich auch ſynthetiſche Sätze (z. B. den Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die ihr niemals aus bloſſer Vernunft, mithin, wie doch eure Pflicht war, a priori bewieſen habt, die man euch aber doch gerne einräumet: ſo gerathet ihr doch, wenn ihr euch derſelben zu eurem Hauptzwecke bedienen wollt, in ſo unſtatthafte und unſichere Behauptungen, daß zu aller Zeit eine Metaphyſik der anderen entweder in Anſehung der Behauptungen ſelbſt, oder ihrer Beweiſe widerſprochen, und dadurch ihren Anſpruch auf daurenden Beyfall ſelbſt vernichtet hat. So gar ſind die Verſuche, eine ſolche Wiſſenſchaft zu Stande zu bringen, ohne Zweifel die erſte Urſache des ſo früh entſtandenen Scepticismus geweſen, einer Denkungsart, darin die Vernunft ſo gewaltthätig gegen ſich ſelbſt verfährt, daß dieſe niemals, als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Anſehung ihrer wichtigſten Abſichten hätte entſtehen können. Denn lange vorher, ehe man die Natur methodiſch zu befragen anfing, befrug man blos ſeine abgeſonderte Vernunft, die durch gemeine Erfahrung in gewiſſer Maaſſe ſchon geübt war; weil Vernunft uns doch immer gegenwärtig iſt, Naturgeſetze aber gemeiniglich mühſam aufgeſucht werden müſſen: und ſo ſchwamm Metaphyſik oben auf, wie Schaum, doch ſo, daß, ſo wie der, den man geſchöpft hatte, zerging, ſich ſogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer einige begierig aufſammleten, wobey andere, anſtatt in der Tiefe die Urſache dieſer Erſcheinung zu ſuchen, ſich damit weiſe dünkten, daß ſie die vergebliche Mühe der erſtern belachten.

Das Weſentliche und Unterſcheidende der reinen mathematiſchen Erkentniß von aller andern Erkentniß a priori iſt, daß ſie durchaus nicht aus Begriffen, ſondern jederzeit nur durch die Conſtruction der Begriffe (Critik S. 713.) vor ſich gehen muß. Da ſie alſo in ihren Sätzen über den Begrif zu demjenigen, was die ihm correſpondirende Anſchauung enthält, hinausgehen muß: ſo können und ſollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe, d. i. analytiſch, entſpringen, und ſind daher insgeſamt ſynthetiſch.

Ich kan aber nicht umhin, den Nachtheil zu bemerken, den die Vernachläſſigung dieſer ſonſt leichten und unbedeutend ſcheinenden Beobachtung der Philoſophie zugezogen hat. Hume, als er den eines Philoſophen wür-

dig-

digen Beruf fühlete, ſeine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkentniß a priori zu werfen, in welchem ſich der menſchliche Verſtand ſo groſſe Beſitzungen anmaßt, ſchnitte unbedachtſamer Weiſe eine ganze und zwar die erheblichſte Provinz derſelben, nemlich reine Mathematik, davon ab, in der Einbildung, ihre Natur, und ſo zu reden ihre Staatsverfaſſung, beruhe auf ganz andern Principien, nämlich, lediglich auf dem Satze des Widerſpruchs, und ob er zwar die Eintheilung der Sätze nicht ſo förmlich und allgemein, oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geſchieht, ſo war es doch gerade ſo viel, als ob er geſagt hätte: reine Mathematik enthält blos analytiſche Sätze, Metaphyſik aber ſynthetiſche a priori. Nun irrete er hierin gar ſehr, und dieſer Irthum hatte auf ſeinen ganzen Begrif entſcheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geſchehen, ſo hätte er ſeine Frage, wegen des Urſprungs unſerer ſynthetiſchen Urtheile, weit über ſeinen metaphyſiſchen Begrif der Cauſalität erweitert, und ſie auch auf die Möglichkeit der Mathematik a priori ausgedehnt; denn dieſe mußte er eben ſowol vor ſynthetiſch annehmen. Alsdenn aber hätte er ſeine metaphyſiſchen Sätze keinesweges auf bloſſe Erfahrung gründen können, weil er ſonſt die Axiomen der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde, welches zu thun er viel zu einſehend war. Die gute Geſellſchaft, worin Metaphyſik alsdenn zu ſtehen gekommen wäre, hätte ſie wider die Gefahr einer ſchnöden Mißhandlung geſichert, denn die Streiche, welche der letztern zugedacht waren, hätten die erſtere auch treffen müſſen, welches aber ſeine Meinung nicht war, auch nicht ſeyn konnte: und ſo wäre der ſcharfſinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müſſen, womit wir uns jetzt beſchäftigen, die aber durch ſeinen unnachahmlich ſchönen Vortrag unendlich würde gewonnen haben.

Eigentlich metaphyſiſche Urtheile ſind insgeſamt ſynthetiſch. Man muß zur Metaphyſik gehörige von eigentlich metaphyſiſchen Urtheilen unterſcheiden. Unter jenen ſind ſehr viele analytiſch, aber ſie machen nur die Mittel zu metaphyſiſchen Urtheilen aus, auf die der Zweck der Wiſſenſchaft ganz und gar gerichtet iſt, und die allemal ſynthetiſch ſeyn. Denn wenn Begriffe zur Metaphyſik gehören, z. B. von der Subſtanz, ſo gehören die Urtheile, die aus der bloſſen Zergliederung derſelben entſpringen, auch nothwendig zur Metaphyſik, z. B. Subſtanz iſt dasjenige, was nur als Subject exiſtirt ꝛc. und vermittelſt mehrerer dergleichen analytiſchen Urtheile ſuchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analyſis eines reinen Verſtandesbegrifs (dergleichen die Metaphyſik enthält) nicht auf andere Art vor ſich geht, als die Zergliederung jedes andern auch empiriſchen Begrifs, der nicht in die Metaphyſik gehört (z. B. Luft iſt eine elaſtiſche Flüſſigkeit, deren Elaſticität durch keinen bekanten Grad der Kälte aufgehoben wird), ſo iſt zwar der

Be-

Begrif, aber nicht das analytiſche Urtheil eigenthümlich metaphyſiſch: denn dieſe Wiſſenſchaft hat etwas beſonderes und ihr eigenthümliches in der Erzeugung ihrer Erkentniſſe a priori; die alſo von dem, was ſie mit allen andern Verſtandeserkentniſſen gemein hat, muß unterſchieden werden; ſo iſt z. B. der Satz: alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, iſt beharrlich, ein ſynthetiſcher und eigenthümlich metaphyſiſcher Satz.

Wenn man die Begriffe a priori, welche die Materie der Metaphyſik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewiſſen Principien geſammlet hat, ſo iſt die Zergliederung dieſer Begriffe von groſſem Werthe; auch kan dieſelbe als ein beſonderer Theil (gleichſam als philoſophia definitiua), der lauter analytiſche zur Metaphyſik gehörige Sätze enthält, von allen ſynthetiſchen Sätzen, die die Metaphyſik ſelbſt ausmachen, abgeſondert vorgetragen werden. Denn in der That haben jene Zergliederungen nirgend anders einen beträchtlichen Nutzen, als in der Metaphyſik, d. i. in Abſicht auf die ſynthetiſchen Sätze, die aus jenen zuerſt zergliederten Begriffen ſollen erzeugt werden.

Der Schluß dieſes Paragraphs iſt alſo: daß Metaphyſik es eigentlich mit ſynthetiſchen Sätzen a priori zu thun habe, und dieſe allein ihren Zweck ausmachen, zu welchem ſie zwar allerdings mancher Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytiſcher Urtheile bedarf, wobey aber das Verfahren nicht anders iſt, als in jeder andern Erkentnißart, wo man ſeine Begriffe durch Zergliederung blos deutlich zu machen ſucht. Allein die *Erzeugung* der Erkentniß a priori ſowol der Anſchauung als Begriffen nach, endlich auch ſynthetiſcher Sätze a priori, und zwar im philoſophiſchen Erkentniſſe, machen den weſentlichen Inhalt der Metaphyſik aus.

Ueberdrüſſig alſo des Dogmatiſmus, der uns nichts lehrt und zugleich des Scepticiſmus, der uns gar überall nichts verſpricht, auch nicht einmal den Ruheſtand einer erlaubten Unwiſſenheit, aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkentniß, deren wir bedürfen, und miſtrauiſch durch lange Erfahrung in Anſehung jeder, die wir zu beſitzen glauben, oder die ſich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine critiſche Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unſer künftiges Betragen einrichten können: *Iſt überall Metaphyſik möglich?* Aber dieſe Frage muß nicht durch ſceptiſche Einwürfe gegen gewiſſe Behauptungen einer wirklichen Metaphyſik (denn wir laſſen jetzt noch keine gelten) ſondern aus dem nur noch *problematiſchen* Begriffe einer ſolchen Wiſſenſchaft beantwortet werden.

In der *Critik der reinen Vernunft* bin ich in Abſicht auf dieſe Frage ſynthetiſch zu Werke gegangen, nämlich ſo, daß ich in der reinen Vernunft ſelbſt forſchte, und in dieſer Quelle ſelbſt die Elemente ſowol, als auch die Geſetze ihres reinen Gebrauchs nach Principien zu beſtimmen ſuchte. Dieſe Arbeit iſt ſchwer, und erfordert einen entſchloſſenen Leſer, ſich nach und nach in ein Syſtem hinein

zu

zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, auſſer die Vernunft ſelbſt, und alſo, ohne ſich auf irgend ein Factum zu ſtützen, die Erkentniß aus ihren urſprünglichen Keimen zu entwickeln ſucht. Prolegomena ſollen dagegen Vorübungen ſeyn; ſie ſollen mehr anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wiſſenſchaft, wo möglich, zur Wirklichkeit zu bringen, als ſie ſelbſt vortragen. Sie müſſen ſich alſo auf etwas ſtützen, was man ſchon als zuverläſſig kent, von da man mit Zutrauen ausgehen, und zu den Quellen aufſteigen kan, die man noch nicht kent, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wußte, erklären, ſondern zugleich einen Umfang vieler Erkentniſſe, die insgeſamt aus den nämlichen Quellen entſpringen, darſtellen wird. Das methodiſche Verfahren der Prolegomenen, vornemlich derer, die zu einer künftigen Metaphyſik vorbereiten ſollen, wird alſo analytiſch ſeyn.

Es trift ſich aber glücklicher Weiſe, daß, ob wir gleich nicht annehmen können, daß Metaphyſik als Wiſſenſchaft wirklich ſey, wir doch mit Zuverſicht ſagen können, daß gewiſſe reine ſynthetiſche Erkenntniße a priori wirklich und gegeben ſeyn, nämlich reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft; denn beyde enthalten Sätze, die theils apodictiſch gewiß durch bloſſe Vernunft, theils durch die allgemeine Einſtimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkant werden. Wir haben alſo einige, wenigſtens unbeſtrittene, ſynthetiſche Erkentniß a priori, und dürfen nicht fragen, ob ſie möglich ſey, (denn ſie iſt wirklich) ſondern nur wie ſie möglich ſey, um aus dem Princip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.

Prolegomena.

Allgemeine Frage,

Wie iſt Erkentniß aus reiner Vernunft möglich?

§. 5.

Wir haben oben den mächtigen Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile geſehen. Die Möglichkeit analytiſcher Sätze konte ſehr leicht begriffen werden; denn ſie gründet ſich lediglich auf dem Satze des Widerſpruchs. Die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze a poſteriori, d. i. ſolcher, welche aus der Erfahrung geſchöpfet werden, bedarf auch keiner beſondern Erklärung; denn Erfahrung iſt ſelbſt nichts anders, als eine continuirliche Zuſammenfügung (Syntheſis) der Wahrnehmungen. Es bleiben uns alſo nur ſynthetiſche Sätze a priori übrig, deren Möglichkeit geſucht oder unterſucht werden muß, weil ſie auf anderen Principien, als dem Satze des Widerſpruchs, beruhen muß.

Wir dürfen aber die Möglichkeit ſolcher Sätze hier nicht zuerſt ſuchen, d. i. fragen, ob ſie möglich ſeyn. Denn es ſind deren genug, und zwar mit unſtreitiger Gewißheit wirklich gegeben, und, da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytiſch ſeyn ſoll, ſo werden wir davon anfangen: daß dergleichen ſynthetiſche, aber reine Vernunfterkentniß wirklich ſey; aber alsdenn müſſen wir den Grund dieſer Möglichkeit dennoch unterſuchen, und fragen, wie dieſe Erkentniß möglich ſey, damit wir aus den Principien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen deſſelben zu beſtimmen in Stand geſetzt werden. Die eigentliche mit ſchulgerechter Präciſion ausgedruckte Aufgabe, auf die alles ankömmt, iſt alſo:

Wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich?

Ich habe ſie oben, der Popularität zu Gefallen, etwas anders, nämlich als eine Frage nach dem Erkentniß aus reiner Vernunft, ausgedruckt, welches ich dieſes mal ohne Nachtheil der geſuchten Einſicht wohl thun konte, weil, da es hier doch lediglich um die Metaphyſik und deren Quellen zu thun iſt, man, nach den vorher gemachten Erinnerungen, ſich, wie ich hoffe, jederzeit erinnern wird: daß, wenn wir hier von Erkenntniß aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytiſchen, ſondern lediglich der ſynthetiſchen die Rede ſey. *)

---

*) Es iſt unmöglich zu verhüten, daß, wenn die Erkentniß nach und nach weiter fortrückt, nicht gewiſſe ſchon claſſiſch gewordne Aus-

Auf die Auflöſung dieſer Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Methaphyſik, und alſo ihre Exiſtenz gänzlich an. Es mag jemand ſeine Behauptungen in derſelben mit noch ſo groſſem Schein vortragen, Schlüſſe auf Schlüſſe bis zum Erdrücken aufhäufen, wenn er nicht vorher jene Frage hat genugthuend beantworten können, ſo habe ich Recht zu ſagen: es iſt alles eitele grundloſe Philoſophie und falſche Weisheit. Du ſprichſt durch reine Vernunft, und maaſſeſt dir an, a priori Erkentniſſe gleichſam zu erſchaffen, indem du nicht blos gegebene Begriffe zergliederſt, ſondern neue Verknüpfungen vorgiebſt, die nicht auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen, und die du doch ſo ganz unabhängig von aller Erfahrung einzuſehen vermeineſt; wie kommſt du nun hiezu, und wie willſt du dich wegen ſolcher Anmaaſſungen rechtfertigen?

Ausdrücke, die noch von dem Kindheitsalter der Wiſſenſchaft her ſind, in der Folge ſollten unzureichend und übel anpaſſend gefunden werden, und ein gewiſſer neuer und mehr angemeſſener Gebrauch mit dem Alten in einige Gefahr der Verwechſelung gerathen ſollte. Analytiſche Methode, ſofern ſie der ſynthetiſchen entgegengeſezt iſt, iſt ganz was anderes, als ein Inbegrif analytiſcher Säze: ſie bedeutet nur, daß man von dem, was geſucht wird, als ob es gegeben ſey, ausgeht und zu den Bedingungen aufſteigt, unter denen es allein möglich. In dieſer Lehrart bedienet man ſich öfters lauter ſynthetiſcher Säze, wie die mathematiſche Analyſis davon ein Beyſpiel giebt, und ſie könte beſſer die regreſſive Lehrart, zum Unterſchiede von der ſynthetiſchen oder progreſſiven, heiſſen. Noch komt der Name Analytik auch als ein Haupttheil der Logik vor, und da iſt es die Logik der Wahrheit, und wird der Dialektik entgegengeſezt, ohne eigentlich darauf zu ſehen, ob die zu jener gehörigen Erkentniſſe analytiſch oder ſynthetiſch ſeyn.

Dich auf Beyſtimmung der allgemeinen Menſchenvernunft zu berufen, kan dir nicht geſtattet werden; denn das iſt ein Zeuge, deſſen Anſehn nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruht.

Quodcunque oſtendis mihi ſic, incredulus odi.
Horat.

So unentbehrlich aber die Beantwortung dieſer Frage iſt, ſo ſchwer iſt ſie doch zugleich, und, obzwar die vornehmſte Urſache, weswegen man ſie nicht ſchon längſt zu beantworten geſucht hat, darin liegt, daß man ſich nicht einmal hat einfallen laſſen, daß ſo etwas gefragt werden könne, ſo iſt doch eine zweyte Urſache dieſe, daß eine gnugthuende Beantwortung dieſer einen Frage ein weit anhaltenderes, tieferes, und mühſameres Nachdenken erfordert, als jemals das weitläuftigſte Werk der Metaphyſik, das bey der erſten Erſcheinung ſeinem Verfaſſer Unſterblichkeit verſprach. Auch muß ein jeder einſehender Leſer, wenn er dieſe Aufgabe nach ihrer Foderung ſorgfältig überdenkt, anfangs durch ihre Schwierigkeit erſchreckt, ſie vor unauflöslich, und gäbe es nicht wirklich dergleichen reine ſynthetiſche Erkentniſſe a priori, ſie ganz und gar vor unmöglich halten, welches dem David Hume wirklich begegnete, ob er ſich zwar die Frage bey weitem nicht in ſolcher Allgemeinheit vorſtellete, als es hier geſchieht und geſchehen muß, wenn die Beantwortung vor die ganze Methaphyſik entſcheidend werden ſoll. Denn, wie iſt es möglich, ſagte der ſcharfſinnige ge Mann: daß, wenn mir ein Begrif gegeben iſt, ich über denſelben hinausgehen, und einen andern damit verknüpfen kan, der in jenem gar nicht enthalten iſt, und zwar ſo, als wenn dieſer nothwendig zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kan uns ſolche Verknüpfungen an die Hand geben, (ſo ſchloß er aus jener Schwierigkeit, die er vor Unmöglichkeit hielt) und alle jene vermeintliche Nothwendigkeit, oder welches einerley iſt, davor gehaltene Erkenntniß a priori, iſt nichts als eine lange Gewohnheit, etwas wahr zu finden, und daher die ſubjective Nothwendigkeit vor objectiv zu halten.

Wenn der Leſer ſich über Beſchwerde und Mühe beklagt, die ich ihm durch die Auflöſung dieſer Aufgabe machen werde, ſo darf er nur den Verſuch anſtellen, ſie auf leichtere Art ſelbſt aufzulöſen. Vielleicht wird er ſich alsdenn demjenigen verbunden halten, der eine Arbeit von ſo tiefer Nachforſchung für ihn übernommen hat, und wohl eher über die Leichtigkeit, die nach Beſchaffenheit der Sache der Auflöſung noch hat gegeben werden können, einige Verwunderung merken laſſen, auch hat es Jahre lang Bemühung gekoſtet, um dieſe Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit (in dem Verſtande, wie die Mathematiker dieſes Wort nehmen, nämlich hinreichend vor alle Fälle) aufzulöſen, und ſie auch endlich in analytiſcher Geſtalt, wie der Leſer ſie hier antreffen wird, darſtellen zu können.

Alle Metaphyſiker ſind demnach von ihren Geſchäften feyerlich und geſetzmäſſig ſo lange ſuſpendirt, bis ſie die

Fra-

Frage: Wie ſind ſynthetiſche Erkentniſſe a priori möglich? gnugthuend werden beantwortet haben. Denn in dieſer Beantwortung allein beſteht das Kreditiv, welches ſie vorzeigen muſten, wenn ſie im Namen der reinen Vernunft etwas bey uns anzubringen haben; in Ermangelung deſſelben aber können ſie nichts anders erwarten, als von Vernünftigen, die ſo oft ſchon hintergangen worden, ohne alle weitere Unterſuchung ihres Anbringens, abgewieſen zu werden.

Wollten ſie dagegen ihr Geſchäfte nicht als Wiſſenſchaft, ſondern als eine Kunſt heilſamer und dem allgemeinen Menſchenverſtande anpaſſender Ueberredungen, treiben, ſo kan ihnen dieſes Gewerbe nach Billigkeit nicht verwehrt werden. Sie werden alsdenn die beſcheidene Sprache eines vernünftigen Glaubens führen, ſie werden geſtehen, daß es ihnen nicht erlaubt ſey, über das, was jenſeit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinausliegt, auch nur einmal zu muthmaſſen, geſchweige etwas zu wiſſen, ſondern nur etwas (nicht zum ſpeculativen Gebrauche, denn auf den müſſen ſie Verzicht thun, ſondern lediglich zum practiſchen) anzunehmen, was zur Leitung des Verſtandes und Willens im Leben möglich und ſogar unentbehrlich iſt. So allein werden ſie den Namen nützlicher und weiſer Männer führen können, um deſto mehr, je mehr ſie auf den der Metaphyſiker Verzicht thun; denn dieſe wollen ſpeculative Philoſophen ſeyn, und da, wenn es um Urtheile a priori zu thun iſt, man es auf ſchaale

Wahr-

Wahrſcheinlichkeiten nicht ausſetzen kan, (denn was dem Vorgeben nach a priori erkant wird, wird eben dadurch als nothwendig angekündigt) ſo kan es ihnen nicht erlaubt ſeyn, mit Muthmaſſungen zu ſpielen, ſondern ihre Behauptung muß Wiſſenſchaft ſeyn, oder ſie iſt überall gar nichts.

Man kan ſagen, daß die ganze Transſcendentalphiloſophie, die vor aller Metaphyſik nothwendig vorhergeht, ſelbſt nichts anders, als blos die vollſtändige Auflöſung der hier vorgelegten Frage ſey, nur in ſyſtematiſcher Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe alſo bis jetzt keine Transſcendentalphiloſophie: Denn, was den Namen davon führet, iſt eigentlich ein Theil der Metaphyſik; jene Wiſſenſchaft ſoll aber die Möglichkeit der letzteren zuerſt ausmachen, und muß alſo vor aller Methaphyſik vorhergehen: Man darf ſich alſo auch nicht wundern, da eine ganze und zwar aller Beyhülfe aus andern beraubte, mithin an ſich ganz neue Wiſſenſchaft nöthig iſt, um nur eine einzige Frage hinreichend zu beantworten, wenn die Auflöſung derſelben mit Mühe und Schwierigkeit, ja ſogar mit einiger Dunkelheit verbunden iſt.

Indem wir jetzt zu dieſer Auflöſung ſchreiten, und zwar nach analytiſcher Methode, in welcher wir vorausſetzen, daß ſolche Erkentniſſe aus reiner Vernunft wirklich ſeyn: ſo können wir uns nur auf zwey Wiſſenſchaften der theoretiſchen Erkentniß (als von der allein hier die Rede iſt) berufen, nämlich reine Mathematik und reine

Na-

Naturwiſſenſchaft, denn nur dieſe können uns die Gegenſtände in der Anſchauung darſtellen, mithin, wenn etwa in ihnen eine Erkentniß a priori vorkäme, die Wahrheit, oder Uebereinſtimmung derſelben mit dem Objecte, in concreto, d. i. ihre Wirklichkeit zeigen, von der alsdenn zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytiſchen Wege fortgegangen werden könte. Dieß erleichtert das Geſchäfte ſehr, in welchem die allgemeine Betrachtungen nicht allein auf Facta angewandt werden, ſondern ſogar von ihnen ausgehen, anſtatt daß ſie in ſynthetiſchem Verfahren gänzlich in abſtracto aus Begriffen abgeleitet werden müſſen.

Um aber von dieſen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkentniſſen a priori zu einer möglichen, die wir ſuchen, nämlich einer Metaphyſik, als Wiſſenſchaft, aufzuſteigen, haben wir nöthig, das, was ſie veranlaßt, und als blos natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige, Erkenntniß a priori jener zum Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle critiſche Unterſuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlicher Maßen ſchon Metaphyſik genant wird, mit einem Worte die Naturanlage zu einer ſolchen Wiſſenſchaft unter unſerer Hauptfrage mit zu begreifen, und ſo wird die transſcendentale Hauptfrage in vier andere Fragen zertheilt nach und nach beantwortet werden.

1) Wie iſt reine Mathematik möglich?

2) Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

3) Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich?

4) Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich?

Man ſiehet, daß, wenn gleich die Auflöſung dieſer Aufgaben hauptſächlich den weſentlichen Inhalt der Critik darſtellen ſoll, ſie dennoch auch etwas Eigenthümliches habe*, welches auch vor ſich allein der Aufmerkſamkeit würdig iſt, nämlich zu gegebenen Wiſſenſchaften die Quellen in der Vernunft ſelbſt zu ſuchen, um dadurch dieſer ihr Vermögen, etwas a priori zu erkennen, vermittelſt der That ſelbſt zu erforſchen und auszumeſſen; wodurch denn dieſe Wiſſenſchaften ſelbſt, wenn gleich nicht in Anſehung ihres Inhalts, doch, was ihren richtigen Gebrauch betrift, gewinnen, und, indem ſie einer höheren Frage wegen ihres gemeinſchaftlichen Urſprungs, Licht verſchaffen, zugleich Anlaß geben, ihre eigene Natur beſſer aufzuklären.

Der transſcendentalen Hauptfrage

Erſter Theil.

Wie iſt reine Mathematik möglich?

§. 6.

Hier iſt nun eine groſſe und bewährte Erkentniß, die ſchon jetzt von bewundernswürdigem Umfange iſt, und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verſpricht, die durch und durch apodictiſche Gewißheit, d. i. abſolute Nothwendigkeit, bey ſich führet, alſo auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Product der Vernunft, überdem aber durch und durch ſynthetiſch iſt; „wie iſt es nun der menſchlichen Vernunft möglich, eine ſolche Erkentniß gänzlich a priori zu Stande zu bringen?„ Setzt dieſes Vermögen, da es ſich nicht auf Erfahrung fußt, noch fuſſen kan, nicht irgend einen Erkentnißgrund a priori voraus, der tief verborgen liegt, der ſich aber durch dieſe ſeine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den erſten Anfängen derſelben nur fleiſſig nachſpürete?

§. 7.

Wir finden aber, daß alle mathematiſche Erkentniß dieſes Eigenthümliche habe, daß ſie ihren Begrif vorher in der Anſchauung, und zwar a priori mithin einer ſolchen, die nicht empiriſch, ſondern reine Anſchauung iſt, darſtellen müſſe, ohne welches Mittel ſie nicht einen einzigen Schritt thun kan; daher ihre Urtheile jederzeit intuitiv ſind, an ſtatt daß Philoſophie ſich mit diſcurſiven Urtheilen aus bloſſen Begriffen begnügen, und ihre apodictiſche Lehren wol durch Anſchauung erläutern, niemals aber daher ableiten kan. Dieſe Beobachtung in Anſehung der Natur der Mathematik giebt uns nun ſchon eine Leitung auf die erſte und oberſte Bedingung ihrer Möglichkeit: nämlich, es muß ihr irgend eine reine Anſchauung zum

Grunde liegen, in welcher ſie alle ihre Begriffe in concreto, und dennoch a priori darſtellen, oder, wie man es nennt, ſie conſtruiren kan. *) Können wir dieſe reine Anſchauung, und die Möglichkeit einer ſolchen ausfinden, ſo erklärt ſich daraus leicht, wie ſynthetiſche Sätze a priori in der reinen Mathematik, und mithin auch, wie dieſe Wiſſenſchaft ſelbſt möglich ſey; denn, ſo wie die empiriſche Anſchauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, daß wir unſeren Begrif, den wir uns von einem Object der Anſchauung machen, durch neue Prädicate, die die Anſchauung ſelbſt darbietet, in der Erfahrung ſynthetiſch erweitern, ſo wird es auch die reine Anſchauung thun, nur mit dem Unterſchiede: daß im letztern Falle das ſynthetiſche Urtheil a priori gewiß und apodictiſch, im erſteren aber nur a poſteriori und empiriſch gewiß ſeyn wird, weil dieſe nur das enthält, was in der zufälligen empiriſchen Anſchauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen nothwendig angetroffen werden muß, indem ſie als Anſchauung a priori, mit dem Begriffe vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden iſt.

§. 8.

Allein die Schwierigkeit ſcheint bey dieſem Schritte eher zu wachſen, als abzunehmen. Denn nunmehro lautet die Frage: wie iſt es möglich, etwas a priori anzuſchauen? Anſchauung iſt eine Vorſtellung, ſo wie ſie

uns

---

*) Siehe Kritik S. 713.

unmittelbar von der Gegenwart des Gegenſtandes abhängen würde. Daher ſcheinet es unmöglich, a priori urſprünglich anzuſchauen, weil die Anſchauung alsdenn ohne einen weder vorher, noch jetzt gegenwärtigen Gegenſtand, worauf ſie ſich bezöge, ſtattfinden müßte, und alſo nicht Anſchauung ſeyn könte. Begriffe ſind zwar von der Art, daß wir uns einige derſelben, nämlich die, ſo nur das Denken eines Gegenſtandes überhaupt enthalten, ganz wohl a priori machen können, ohne daß wir uns in einem unmittelbaren Verhältniſſe zum Gegenſtande befänden, z. B. den Begrif von Gröſſe, von Urſach ꝛc. aber ſelbſt dieſe bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verſchaffen, einen gewiſſen Gebrauch in concreto, d. i. Anwendung auf irgend eine Anſchauung, dadurch uns ein Gegenſtand derſelben gegeben wird. Allein wie kan Anſchauung des Gegenſtandes vor dem Gegenſtande ſelbſt vorhergehen?

§. 9.

Müßte unſre Anſchauung von der Art ſeyn, daß ſie Dinge vorſtellte, ſo wie ſie an ſich ſelbſt ſind, ſo würde gar keine Anſchauung a priori ſtattfinden, ſondern ſie wäre allemal empiriſch. Denn was in dem Gegenſtande an ſich ſelbſt enthalten ſey, kan ich nur wiſſen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben iſt. Freylich iſt es auch alsdenn unbegreiflich, wie die Anſchauung einer gegenwärtigen Sache mir dieſe ſollte zu erkennen geben, wie ſie an ſich iſt, da ihre Eigenſchaften nicht in meine Vorſtellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, ſo würde doch dergleichen Anſchauung nicht a priori ſtattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenſtand vorgeſtellt würde: denn ohne das kan kein Grund der Beziehung meiner Vorſtellung auf ihn erdacht werden, ſie müßte denn auf Eingebung beruhen. Es iſt alſo nur auf eine einzige Art möglich, daß meine Anſchauung vor der Wirklichkeit des Gegenſtandes vorhergehe, und als Erkentniß a priori ſtattfinde, wenn ſie nämlich nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenſtänden afficirt werde. Denn daß Gegenſtände der Sinne dieſer Form der Sinnlichkeit gemäß allein angeſchaut werden können, kan ich a priori wiſſen. Hieraus folgt: daß Sätze, die blos dieſe Form der ſinnlichen Anſchauung betreffen, von Gegenſtänden der Sinne möglich und gültig ſeyn werden, imgleichen umgekehrt, daß Anſchauungen, die a priori möglich ſeyn, niemals andere Dinge, als Gegenſtände unſrer Sinne betreffen können.

§. 10.

Alſo iſt es nur die Form der ſinnlichen Anſchauung, dadurch wir a priori Dinge anſchauen können, wodurch wir aber auch die Objecte nur erkennen, wie ſie uns (unſern Sinnen) erſcheinen können, nicht wie ſie an ſich ſeyn mögen,

gen, und dieſe Vorausſetzung iſt ſchlechterdings nothwendig, wenn ſynthetiſche Sätze a priori als möglich eingeräumt, oder im Falle ſie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum voraus beſtimmt werden ſoll.

Nun ſind Raum und Zeit diejenigen Anſchauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkentniſſen, und Urtheilen, die zugleich als apodictiſch und nothwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muß alle ihre Begriffe zuerſt in der Anſchauung, und reine Mathematik in der reinen Anſchauung darſtellen, d. i. ſie conſtruiren, ohne welche (weil ſie nicht analytiſch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, ſondern ſynthetiſch verfahren kan) es ihr unmöglich iſt, einen Schritt zu thun, ſo lange ihr nämlich reine Anſchauung fehlt, in der allein der Stoff zu ſynthetiſchen Urtheilen a priori gegeben werden kan. Geometrie legt die reine Anſchauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt ſelbſt ihre Zahlbegriffe durch ſucceſſive Hinzuſetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande, vornemlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelſt der Vorſtellung der Zeit zu Stande bringen. Beyde Vorſtellungen aber ſind blos Anſchauungen; denn wenn man von den empiriſchen Anſchauungen der Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empiriſche, nämlich was zur Empfindung gehört, wegläßt, ſo bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche alſo reine Anſchauungen ſind, die jenen a priori zum Grunde liegen, und dader ſelbſt niemals weggelaſſen werden können, aber eben dadurch, daß ſie reine Anſchauungen a priori ſind, beweiſen, daß ſie bloſſe Formen unſerer Sinnlichkeit ſind, die vor aller empiriſchen Anſchauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenſtände, vorhergehen müſſen, und denen gemäß Gegenſtände a priori erkant werden können, aber freylich nur, wie ſie uns erſcheinen.

§. 11.

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abſchnitts iſt alſo aufgelöſet. Reine Mathematik iſt, als ſynthetiſche Erkentniß a priori, nur dadurch möglich, daß ſie auf keine andere als bloſſe Gegenſtände der Sinne geht, deren empiriſcher Anſchauung eine reine Anſchauung (des Raums und der Zeit) und zwar a priori zum Grunde liegt, und darum zum Grunde liegen kan, weil dieſe nichts anders als die bloſſe Form der Sinnlichkeit iſt, welche vor der wirklichen Erſcheinung der Gegenſtände vorhergeht, indem ſie dieſelbe in der That allererſt möglich macht. Doch betrift dieſes Vermögen, a priori anzuſchauen, nicht die Materie der Erſcheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung iſt, denn dieſe macht das Empiriſche aus, ſondern nur die Form derſelben Raum und Zeit. Wollte man im mindeſten daran zweifeln, daß beyde gar keine den Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur bloſſe ihrem Verhältniſſe zur Sinnlichkeit anhängende Beſtimmungen ſeyn, ſo möchte ich gerne wiſſen, wie man es möglich finden kan, a priori, und alſo vor aller Bekantſchaft mit den Dingen, ehe ſie nämlich uns gegeben ſind, zu wiſſen, wie ihre Anſchauung beſchaffen ſeyn müſſe, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit iſt. Dieſes iſt aber ganz begreiflich, ſo bald beyde vor nichts weiter, als formale Bedingungen unſerer Sinnlichkeit, die Gegenſtände aber blos vor Erſcheinungen gelten, denn alsdenn kan die Form der Erſcheinung d. i. die reine Anſchauung allerdings aus uns ſelbſt d. i. a priori vorgeſtellt werden.

§. 12.

Um etwas zur Erläuterung und Beſtätigung beyzufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich nothwendige Verfahren der Geometern anſehen. Alle Beweiſe von durchgängiger Gleichheit zweyer gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der andern geſetzt werden kan) laufen zuletzt darauf hinaus, daß ſie einander decken; welches offenbar nichts anders, als ein auf der unmittelbaren Anſchauung beruhender ſynthetiſcher Satz iſt, und dieſe Anſchauung muß rein und a priori gegeben werden, denn ſonſt könte jener Satz nicht vor apodictiſch gewiß gelten, ſondern hätte nur empiriſche Gewißheit. Es würde nur heiſſen: man bemerkt es jederzeit ſo, und er gilt nur ſo weit, als unſre Wahrnehmung bis dahin ſich erſtreckt hat. Daß der vollſtändige Raum (der ſelbſt keine Grenze eines anderen Raumes mehr iſt) drey Abmeſſungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derſelben haben könne, wird auf den Satz gebaut, daß ſich in einem Puncte nicht mehr als drey Linien rechtwinklicht ſchneiden können; dieſer Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, ſondern beruht unmittelbar auf Anſchauung, und zwar reiner a priori, weil er apodictiſch gewiß iſt; daß man verlangen kan, eine Linie ſolle ins Unendliche gezogen (in indefinitum), oder eine Reihe Veränderungen (z. B.) durch Bewegung zurückgelegte Räume) ſolle ins Unendliche fortgeſetzt werden, ſetzt doch eine Vorſtellung des Raumes und der Zeit voraus, die blos an der Anſchauung hängen kan, nämlich ſo fern ſie an ſich durch nichts begrenzt iſt; denn aus Begriffen könte ſie nie geſchloſſen werden. Alſo liegen doch wirklich der Mathematik reine Anſchauungen a priori zum Grunde, welche ihre ſynthetiſche und apodictiſch geltende Sätze möglich machen, und daher erklärt unſere transſcendentale Deduction der Begriffe im Raum und Zeit zugleich die Möglichkeit einer reinen Mathematik, die, ohne eine ſolche Deduction, und, ohne daß wir annehmen, „alles, was unſern Sinnen gegeben werden mag (den äuſſeren im Raume, dem inneren in der Zeit), werde von uns nur angeſchauet, wie es uns erſcheinet, nicht wie es an ſich ſelbſt iſt,“ zwar eingeräumt, aber keinesweges eingeſehen werden könte.

§. 13.

Diejenigen, welche noch nicht von dem Begriffe loskommen können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beſchaf-

ſens

fenheiten wären, die den Dingen an ſich ſelbſt anhingen, können ihre Scharfſinnigkeit an folgendem Paradoxon üben, und, wenn ſie deſſen Auflöſung vergebens verſucht haben, wenigſtens auf einige Augenblicke von Vorurtheilen frey, vermuthen, daß doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu bloſſen Formen unſerer ſinnlichen Anſchauung Grund haben möge.

Wenn zwey Dinge in allen Stücken, die an jedem vor ſich nur immer können erkant werden (in allen zur Gröſſe und Qualität gehörigen Beſtimmungen) völlig einerley ſind, ſo muß doch folgen, daß eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des andern könne geſetzt werden, ohne daß dieſe Vertauſchung den mindeſten kenntlichen Unterſchied verurſachen würde. In der That verhält ſich dies auch ſo mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verſchiedene ſphäriſche zeigen, ohnerachtet jener völligen innern Uebereinſtimmung, doch eine ſolche im äuſſeren Verhältniß, daß ſich eine an die Stelle der andern gar nicht ſetzen läßt, z. B. zwey ſphäriſche Triangel von beyden Hemiſphären, die einen Bogen des Aequators zur gemeinſchaftlichen Baſis haben, können völlig gleich ſeyn, in Anſehung der Seiten ſowohl als Winkel, ſo daß an keinem, wenn er allein und zugleich vollſtändig beſchrieben wird, nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beſchreibung des andern läge, und dennoch kan einer nicht an die Stelle des andern (nämlich auf dem entgegengeſetzten Hemiſphär) geſetzt werden, und hier iſt denn doch eine innere Verſchiedenheit beyder Triangel, die kein Verſtand als innerlich angeben kan, und die ſich nur durch das äuſſere Verhältniß im Raume offenbaret. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kan wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher, und in allen Stücken gleicher ſeyn, als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kan ich eine ſolche Hand, als im Spiegel geſehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes ſetzen; denn wenn dieſes eine rechte Hand war, ſo iſt jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres iſt ein linkes, das nimmermehr die Stelle des erſteren vertreten kan. Nun ſind hier keine innre Unterſchiede, die irgend ein Verſtand nur denken könte; und dennoch ſind die Unterſchiede innerlich, ſo weit die Sinne lehren, denn die linke Hand kan mit der rechten, ohnerachtet aller beyderſeitigen Gleichheit und Aehnlichkeit, doch nicht zwiſchen denſelben Grenzen eingeſchloſſen ſeyn, (ſie können nicht congruiren) der Handſchuh der einen Hand kan nicht auf den andern gebraucht werden. Was iſt nun die Auflöſung? Dieſe Gegenſtände ſind nicht etwa Vorſtellungen der Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, und wie ſie der pure Verſtand erkennen würde, ſondern es ſind ſinnliche Anſchauungen, d. i. Erſcheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältniſſe gewiſſer an ſich unbekanten Dinge zu etwas anderem, nämlich unſerer Sinnlichkeit beruht. Von dieſer iſt nun der Raum die Form der äuſſern Anſchauung, und

die

die innere Beſtimmung eines jeden Raumes iſt nur durch die Beſtimmung des äuſſeren Verhältniſſes zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil iſt, (dem Verhältniſſe zum äuſſeren Sinne) d. i. der Theil iſt nur durchs Ganze möglich, welches bey Dingen an ſich ſelbſt, als Gegenſtänden des bloſſen Verſtandes niemals, wol aber bey bloſſen Erſcheinungen ſtattfindet. Wir können daher auch den Unterſchied ähnlicher und gleicher, aber doch incongruenter Dinge (z. B. widerſinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begrif verſtändlich machen, ſondern nur durch das Verhältniß zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anſchauung geht.

Anmerkung I.

Die reine Mathematik, und namentlich die reine Geometrie, kan nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, daß ſie blos auf Gegenſtände der Sinne geht, in Anſehung deren aber der Grundſatz feſtſteht: daß unſre ſinnliche Vorſtellung keinesweges eine Vorſtellung der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur der Art ſey, wie ſie uns erſcheinen. Daraus folgt, daß die Sätze der Geometrie nicht etwa Beſtimmungen eines bloſſen Geſchöpfs unſerer dichtenden Phantaſie, und alſo nicht mit Zuverläſſigkeit auf wirkliche Gegenſtände könten bezogen werden, ſondern daß ſie nothwendiger Weiſe vom Raume, und darum auch von allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten, weil der Raum nichts anders iſt, als die Form aller äuſſeren Erſcheinungen, unter der uns allein

Gegenſtände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit, deren Form die Geometrie zum Grunde legt, iſt das, worauf die Möglichkeit äuſſerer Erſcheinungen beruht; dieſe alſo können niemals etwas anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorſchreibt. Ganz anders würde es ſeyn, wenn die Sinne die Objecte vorſtellen müßten, wie ſie an ſich ſelbſt ſind. Denn da würde aus der Vorſtellung vom Raume, die der Geometer a priori mit allerley Eigenſchaften deſſelben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, daß alles dieſes ſamt dem, was daraus gefolgert wird, ſich gerade ſo in der Natur verhalten müſſe. Man würde den Raum des Geometers vor bloſſe Erdichtung halten, und ihm keine objective Gültigkeit zutrauen; weil man gar nicht einſieht, wie Dinge nothwendig mit dem Bilde, das wir uns von ſelbſt und zum voraus von ihnen machen, übereinſtimmen müßten. Wenn aber dieſes Bild, oder vielmehr dieſe formale Anſchauung, die weſentliche Eigenſchaft unſerer Sinnlichkeit iſt, vermittelſt deren uns allein Gegenſtände gegeben werden, dieſe Sinnlichkeit aber nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ihre Erſcheinungen vorſtellt, ſo iſt ganz leicht zu begreifen, und zugleich unwiderſprechlich bewieſen: daß alle äuſſere Gegenſtände unſrer Sinnenwelt nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünctlichkeit übereinſtimmen müſſen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form äuſſerer Anſchauung, (den Raum) womit ſich der Geometer beſchäftigt, jene Gegenſtände, als bloſſe Erſcheinungen

ſelbſt

ſelbſt allererſt möglich macht. Es wird allemal ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geſchichte der Philoſophie bleiben, daß es eine Zeit gegeben hat, da ſelbſt Mathematiker, die zugleich Philoſophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometriſchen Sätze, ſofern ſie blos den Raum betrafen, aber an der objectiven Gültigkeit und Anwendung dieſes Begrifs ſelbſt und aller geometriſchen Beſtimmungen deſſelben auf Natur zu zweifeln anfingen, da ſie beſorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wol aus phyſiſchen Puncten, mithin der wahre Raum im Objecte aus einfachen Theilen beſtehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keinesweges beſtehen kan. Sie erkanten nicht, daß dieſer Raum in Gedanken den phyſiſchen d. i. die Ausdehnung der Materie ſelbſt möglich mache: daß dieſer gar keine Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur eine Form unſerer ſinnlichen Vorſtellungskraft ſey: daß alle Gegenſtände im Raume bloſſe Erſcheinungen, d. i. nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern Vorſtellungen unſerer ſinnlichen Anſchauung ſeyn, und, da der Raum, wie ihn ſich der Geometer denkt, ganz genau die Form der ſinnlichen Anſchauung iſt, die wir a priori in uns finden, und die den Grund der Möglichkeit aller äuſſern Erſcheinungen (ihrer Form nach) enthält, dieſe nothwendig und auf das präciſeſte mit den Sätzen des Geometers, die er aus keinem erdichteten Begrif, ſondern aus der ſubjectiven Grundlage aller äuſſern Erſcheinungen, nämlich der Sinnlichkeit ſelbſt zieht,

zu

zuſammen ſtimmen müſſen. Auf ſolche und keine andere Art kan der Geometer wider alle Chicanen einer ſeichten Metaphyſik, wegen der ungezweifelten objectiven Realität ſeiner Sätze geſichert werden, ſo befremdend ſie auch dieſer, weil ſie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, ſcheinen müſſen.

Anmerkung II.

Alles, was uns als Gegenſtand gegeben werden ſoll, muß uns in der Anſchauung gegeben werden. Alle unſere Anſchauung geſchieht aber nur vermittelſt der Sinne; der Verſtand ſchauet nichts an, ſondern reflectirt nur. Da nun die Sinne nach dem jetzt erwieſenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ihre Erſcheinungen zu erkennen geben, dieſe aber bloſſe Vorſtellungen der Sinnlichkeit ſind, „ſo müſſen auch alle Körper mit ſamt dem Raume, darin ſie ſich befinden, vor nichts als bloſſe Vorſtellungen in uns gehalten werden, und exiſtiren nirgend anders, als blos in unſern Gedanken.„ Iſt dieſes nun nicht der offenbare Idealismus?

Der Idealismus beſteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Weſen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anſchauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorſtellungen in den denkenden Weſen, denen in der That kein auſſerhalb dieſen befindlicher Gegenſtand correſpondirete. Ich dagegen ſage: es ſind uns Dinge als auſſer uns befindliche Gegenſtände unſerer Sinne gegeben den allein von dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, wiſſen wir nichts, ſondern kennen nur ihre Erſcheinungen, d. i. die Vorſtellungen, die ſie in uns wirken, indem ſie unſere Sinne afficiren. Demnach geſtehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, uns gänzlich unbekant, wir durch die Vorſtellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unſre Sinnlichkeit uns verſchaft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort alſo blos die Erſcheinung jenes uns unbekanten, aber nichts deſto weniger wirklichen Gegenſtandes bedeutet. Kan man dieſes wol Idealismus nennen? Es iſt ja gerade das Gegentheil davon.

Daß man, unbeſchadet der wirklichen Exiſtenz äuſſerer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate ſagen könne: ſie gehöreten nicht zu dieſen Dingen an ſich ſelbſt, ſondern nur zu ihren Erſcheinungen, und hätten auſſer unſerer Vorſtellung keine eigene Exiſtenz, iſt etwas, was ſchon lange vor Lock's Zeiten, am meiſten aber nach dieſen, allgemein angenommen und zugeſtanden iſt. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geſchmack ꝛc. Daß ich aber noch über dieſe, aus wichtigen Urſachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man primarias nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den Raum, mit allem was ihm anhängig iſt, (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Geſtalt ꝛc.) auch mit zu bloſſen Erſcheinungen zähle, dawider kan man nicht den mindeſten Grund der Unzuläſſigkeit

keit anführen, und ſo wenig, wie der, ſo die Farben nicht als Eigenſchaften, die dem Object an ſich ſelbſt, ſondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten laſſen, darum ein Idealiſt heiſſen kan: ſo wenig kan mein Lehrbegrif idealiſtiſch heiſſen, blos deshalb, weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenſchaften, die die Anſchauung eines Körpers ausmachen, blos zu ſeiner Erſcheinung gehören; denn die Exiſtenz des Dinges, was erſcheint, wird dadurch nicht wie beym wirklichen Idealism aufgehoben, ſondern nur gezeigt, daß wir es, wie es an ſich ſelbſt ſey, durch Sinne gar nicht erkennen können.

Ich möchte gerne wiſſen, wie denn meine Behauptungen beſchaffen ſeyn müßten, damit ſie nicht einen Idealism enthielten. Ohne Zweifel müßte ich ſagen: daß die Vorſtellungen vom Raume nicht blos dem Verhältniſſe, was unſre Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäß ſey, denn das habe ich geſagt, ſondern daß ſie ſogar dem Object völlig ähnlich ſey; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kan, ſo wenig, als daß die Empfindung des Rothen mit der Eigenſchaft des Zinnobers, der dieſe Empfindung in mir erregt, eine Aehnlichkeit habe.

Anmerkung III.

Hieraus läßt ſich nun ein leicht vorherzuſehender, aber nichtiger, Einwurf gar leicht abweiſen: „daß nämlich durch die Idealität des Raums und der Zeit die ganze

Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde... Nachdem man nemlich zuvörderſt alle philoſophiſche Einſicht von der Natur der ſinnlichen Erkentniß dadurch verdorben hatte, daß man die Sinnlichkeit blos in einer verworrenen Vorſtellungsart ſetzte, nach der wir die Dinge immer noch erkenneten, wie ſie ſind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieſer unſeren Vorſtellung zum klaren Bewuſtſeyn zu bringen: dagegen von uns bewieſen worden, daß Sinnlichkeit nicht in dieſem logiſchen Unterſchiede, der Klarheit oder Dunkelheit, ſondern in dem genetiſchen des Urſprungs der Erkentniß ſelbſt, beſtehe, da ſinnliche Erkentniß die Dinge gar nicht vorſtellt, wie ſie ſind, ſondern nur die Art, wie ſie unſere Sinnen afficiren, und alſo daß durch ſie blos Erſcheinungen, nicht die Sachen ſelbſt dem Verſtande zur Reflexion gegeben werden: Nach dieſer nothwendigen Berichtigung regt ſich ein aus unverzeihlicher und beynahe vorſetzlicher Misdeutung entſpringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegrif alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.

Wenn uns Erſcheinung gegeben iſt, ſo ſind wir noch ganz frey, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Jene, nämlich Erſcheinung, beruhete auf den Sinnen, dieſe Beurtheilung aber auf dem Verſtande, und es frägt ſich nur, ob in der Beſtimmung des Gegenſtandes Wahrheit ſey oder nicht. Der Unterſchied aber zwiſchen Wahrheit und Traum, wird nicht durch die Beſchaffenheit der Vorſtellungen, die auf Gegenſtände bezogen werden, aus-

ausgemacht, denn die ſind in beyden einerley, ſondern durch die Verknüpfung derſelben nach denen Regeln, welche den Zuſammenhang der Vorſtellungen in dem Begriffe eines Objects beſtimmen, und wie fern ſie in einer Erfahrung beyſammen ſtehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erſcheinungen, wenn unſere Erkenntniß den Schein vor Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anſchauung, wodurch uns ein Object gegeben wird, vor Begrif vom Gegenſtande, oder auch der Exiſtenz deſſelben, die der Verſtand nur denken kan, gehalten wird. Den Gang der Planeten ſtellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin iſt weder Falſchheit noch Wahrheit, weil, ſo lange man ſich beſcheidet, daß dieſes vorerſt nur Erſcheinung iſt, man über die objective Beſchaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urtheilt. Weil aber, wenn der Verſtand nicht wohl darauf Acht hat, zu verhüten, daß dieſe ſubjective Vorſtellungsart nicht vor objectiv gehalten werde, leichtlich ein falſches Urtheil entſpringen kan, ſo ſagt man: ſie ſcheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, ſondern des Verſtandes, dem es allein zukommt, aus der Erſcheinung ein objectives Urtheil zu fällen.

Auf ſolche Weiſe, wenn wir auch gar nicht über den Urſprung unſerer Vorſtellungen nachdächten, und unſre Anſchauungen der Sinne, ſie mögen enthalten was ſie wollen, im Raume und Zeit nach Regeln des Zuſammenhanges aller Erkenntniß in einer Erfahrung verknüpfen: ſo kan,

nach

nachdem wir unbehutſam oder vorſichtig ſeyn, trüglicher Schein oder Wahrheit entſpringen; das geht lediglich den Gebrauch ſinnlicher Vorſtellungen im Verſtande, und nicht ihren Urſprung an. Eben ſo, wenn ich alle Vorſtellungen der Sinne ſamt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, vor nichts als Erſcheinungen, und die letztern vor eine bloſſe Form der Sinnlichkeit halte, die auſſer ihr an den Objecten gar nicht angetroffen wird, und ich bediene mich derſelben Vorſtellungen nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung, ſo iſt darin nicht die mindeſte Verleitung zum Irrthum, oder ein Schein enthalten, daß ich ſie vor bloſſe Erſcheinungen halte; denn ſie können deſſen ungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zuſammenhängen. Auf ſolche Weiſe gelten alle Sätze der Geometrie vom Raume eben ſowohl von allen Gegenſtänden der Sinne, mithin in Anſehung aller möglichen Erfahrung, ob ich den Raum als eine bloſſe Form der Sinnlichkeit, oder als etwas an den Dingen ſelbſt haftendes anſehe; wiewohl ich im erſteren Falle allein begreifen kan, wie es möglich ſey, jene Sätze von allen Gegenſtänden der äuſſeren Anſchauung a priori zu wiſſen; ſonſt bleibt in Anſehung aller nur möglichen Erfahrung alles eben ſo, wie, wenn ich dieſen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte.

Wage ich es aber mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich iſt, wenn ich ſie vor Beſchaffenheiten ausgebe, die den Dingen an ſich ſelbſt anhingen, (denn was ſollte mich da hindern, ſie auch von eben denſelben Dingen, meine Sinnen möchten nun auch anders eingerichtet ſeyn, und vor ſie paſſen oder nicht, dennoch gelten zu laſſen?) alsdenn kan ein wichtiger Irrthum entſpringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine blos meinem Subject anhangende Bedingung der Anſchauung der Dinge war, und ſicher vor alle Gegenſtände der Sinne, mithin nur alle mögliche Erfahrung galt, vor allgemein gültig ausgab, weil ich ſie auf die Dinge an ſich ſelbſt bezog, und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einſchränkte.

Alſo iſt es ſo weit gefehlt, daß meine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt zum bloſſen Scheine mache, daß ſie vielmehr das einzige Mittel iſt, die Anwendung einer der allerwichtigſten Erkentniſſe, nämlich derjenigen, welche Mathematik a priori vorträgt, auf wirkliche Gegenſtände zu ſicheren, und zu verhüten, daß ſie nicht vor bloſſen Schein gehalten werde, weil ohne dieſe Bemerkung es ganz unmöglich wäre auszumachen, ob nicht die Anſchauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen, und die dennoch in unſerer Vorſtellung a priori liegen, bloſſe ſelbſtgemachte Hirngeſpinſte wären, denen gar kein Gegenſtand wenigſtens nicht adäquat correſpondirte, und alſo Geometrie ſelbſt ein bloſſer Schein ſey, dagegen ihre unſtreitige Gültigkeit in Anſehung aller Gegenſtände der Sin-

nen-

nenwelt, eben darum, weil dieſe bloſſe Erſcheinungen ſind, von uns hat dargethan werden können.

Es iſt zweytens ſo weit gefehlt, daß dieſe meine Principien darum, weil ſie aus den Vorſtellungen der Sinne Erſcheinungen machen, ſtatt der Wahrheit der Erfahrung ſie in bloſſen Schein verwandeln ſollten, daß ſie vielmehr das einzige Mittel ſeyn, den transſcendentalen Schein zu verhüten, wodurch Metaphyſik von je her getäuſcht, und eben dadurch zu den kindiſchen Beſtrebungen verleitet worden, nach Seifenblaſen zu haſchen, weil man Erſcheinungen, die doch bloſſe Vorſtellungen ſind, vor Sachen an ſich ſelbſt nahm, woraus alle jene merkwürdige Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt ſind, davon ich weiter hin Erwähnung thun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird: daß Erſcheinung, ſo lange als ſie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, ſobald ſie aber über die Grenze derſelben hinausgeht und transſcendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt.

Da ich alſo den Sachen, die wir uns durch Sinne vorſtellen, ihre Wirklichkeit laſſe, und nur unſre ſinnliche Anſchauung von dieſen Sachen dahin einſchränke, daß ſie in gar keinem Stücke, ſelbſt nicht in den reinen Anſchauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als blos Erſcheinung jener Sachen, niemals aber die Beſchaffenheit derſelben an ihnen ſelbſt vorſtellen, ſo iſt dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und meine Pre

Proteſtation wider alle Zumuthung eines Idealiſm iſt ſo bündig und einleuchtend, daß ſie ſogar überflüſſig ſcheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem ſie vor jede Abweichung von ihrer verkehrten obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten, und niemals über den Geiſt der philoſophiſchen Benennungen urtheilen, ſondern blos am Buchſtaben hingen, bereit ſtånden, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl beſtimmter Begriffe zu ſetzen, und dieſe dadurch zu verdrehen und zu verunſtalten. Denn daß ich ſelbſt dieſer meiner Theorie den Namen eines transſcendentalen Idealiſms gegeben habe, kan keinen berechtigen, ihn mit dem empiriſchen Idealiſm des Cartes (wiewol dieſer nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es, nach Carteſens Meinung, jedermann frey ſtand, die Exiſtenz der cörperlichen Welt zu verneinen, weil ſie niemals genugthuend beantwortet werden könte,) oder mit dem myſtiſchen und ſchwärmeriſchen des **Berkley** (wowider und andre åhnliche Hirngeſpinſte unſre Critik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthålt) zu verwechſeln. Denn dieſer von mir ſogenannte Idealiſm betraf nicht die Exiſtenz der Sachen, (die Bezweifelung derſelben aber macht eigentlich den Idealiſm in recipirter Bedeutung aus) denn die zu bezweifeln, iſt mir niemals in den Sinn gekommen, ſondern blos die ſinnliche Vorſtellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zuoberſt gehören, und von dieſen, mithin überhaupt von allen **Erſcheinungen**, habe ich nur gezeigt:

daß

daß ſie nicht Sachen, (ſondern bloſſe Vorſtellungsarten) auch nicht den Sachen an ſich ſelbſt angehörige Beſtimmungen ſind. Das Wort transſcendental aber, welches bey mir niemals eine Beziehung unſerer Erkentniß auf Dinge, ſondern nur aufs Erkentnißvermögen bedeutet, ſollte dieſe Misdeutung verhüten. Ehe ſie aber denſelben doch noch fernerhin veranlaſſe, nehme ich dieſe Benennung lieber zurück und will ihn den critiſchen genannt wiſſen. Wenn es aber ein in der That verwerflicher Idealism iſt, wirkliche Sachen, (nicht Erſcheinungen) in bloſſe Vorſtellungen zu verwandeln, mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt bloſſe Vorſtellungen zu Sachen macht? Ich denke, man könne ihn den träumenden Idealism nennen, zum Unterſchiede von dem vorigen, der der ſchwärmende heiſſen mag, welche beyde durch meinen, ſonſt ſogenannten transſcendentalen, beſſer critiſchen, Idealism haben abgehalten werden ſollen.

Der transſcendentalen Hauptfrage

Zweyter Theil.

Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?

§. 14.

Natur iſt das Daſeyn der Dinge, ſo fern es nach allgemeinen Geſetzen beſtimmt iſt. Sollte Natur das Daſeyn der Dinge an ſich ſelbſt bedeuten, ſo würden wir ſie niemals, weder a priori noch a poſteriori, erkennen können. Nicht a priori, denn wie wollen wir wiſſen, was den Dingen an ſich ſelbſt zukomme, da dieſes niemals durch Zergliederung unſerer Begriffe (analytiſche Sätze) geſchehen kan, weil ich nicht wiſſen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten ſey, (denn das gehört zu ſeinem logiſchen Weſen) ſondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu dieſem Begrif hinzukomme, und wodurch das Ding ſelbſt in ſeinem Daſeyn auſſer meinem Begriffe beſtimmt ſey. Mein Verſtand, und die Bedingungen, unter denen er allein die Beſtimmungen der Dinge in ihrem Daſeyn verknüpfen kan, ſchreibt den Dingen ſelbſt keine Regel vor; dieſe richten ſich nicht nach meinem Verſtande, ſondern mein Verſtand müßte ſich nach ihnen richten; ſie müßten alſo mir vorher gegeben ſeyn, um dieſe Beſtimmungen von ihnen abzunehmen, alsdenn aber wären ſie nicht a priori erkant.

Auch a poſteriori wäre eine ſolche Erkenntniß der Natur der Dinge an ſich ſelbſt unmöglich. Denn wenn mich Erfahrung Geſetze, unter denen das Daſeyn der Dinge ſteht, lehren ſoll, ſo müßten dieſe, ſo fern ſie Dinge an ſich ſelbſt betreffen, auch auſſer meiner Erfahrung ihnen nothwendig zukommen. Nun lehret mich die Erfahrung zwar, was daſey, und wie es ſey, niemals aber, daß es nothwendiger Weiſe ſo und nicht anders ſeyn müſſe. Alſo kan ſie die Natur der Dinge an ſich ſelbſt niemals lehren.

§. 15.

§. 15.

Nun ſind wir gleichwol wirklich im Beſitze einer reinen Naturwiſſenſchaft, die a priori und mit aller derjenigen Nothwendigkeit, welche zu apodictiſchen Sätzen erforderlich iſt, Geſetze vorträgt, unter denen die Natur ſteht. Ich darf hier nur diejenige Propädevtik der Naturlehre, die, unter dem Titel der allgemeinen Naturwiſſenſchaft, vor aller Phyſik (die auf empiriſche Principien gegründet iſt) vorhergeht, zum Zeugen rufen. Darin findet man Mathematik, angewandt auf Erſcheinungen, auch blos diſcurſive Grundſätze (aus Begriffen), welche den philoſophiſchen Theil der reinen Naturerkentniß ausmachen. Allein es iſt doch auch manches in ihr, was nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig iſt: als der Begrif der Bewegung, der Undurchdringlichkeit (worauf der empiriſche Begrif der Materie beruht), der Trägheit u. a. m. welche es verhindern, daß ſie nicht ganz reine Naturwiſſenſchaft heiſſen kan; zudem geht ſie nur auf die Gegenſtände äuſſerer Sinne, alſo giebt ſie kein Beyſpiel von einer allgemeinen Naturwiſſenſchaft in ſtrenger Bedeutung, denn die muß die Natur überhaupt, ſie mag den Gegenſtand äuſſerer Sinne oder den des innern Sinnes (den Gegenſtand der Phyſik ſowohl als Pſychologie) betreffen unter allgemeine Geſetze bringen. Es finden ſich aber unter den Grundſätzen jener allgemeinen Phyſik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: daß die Subſtanz bleibt und beharrt, daß alles, was geſchicht, jederzeit durch eine Urſache nach beſtändigen Geſetzen vorher beſtimmt ſey, u. ſ. w. Dieſe ſind wirklich allgemeine Naturgeſetze, die völlig a priori beſtehen. Es giebt alſo in der That eine reine Naturwiſſenſchaft, und nun iſt die Frage: wie iſt ſie möglich?

§. 16.

Noch nimmt [illegible] Wort Natur eine andere Bedeutung an, die nämlich das Object beſtimmt, indeſſen daß in der obigen Bedeutung ſie nur die Geſetzmäſſigkeit der Beſtimmungen des Daſeyns der Dinge überhaupt andeutete. Natur alſo materialiter betrachtet iſt der Inbegrif aller Gegenſtände der Erfahrung. Mit dieſer haben wir es hier nur zu thun, da ohnedem Dinge, die niemals Gegenſtände einer Erfahrung werden können, wenn ſie nach ihrer Natur erkant werden ſollten, uns zu Begriffen nöthigen würden, deren Bedeutung niemals in concreto (in irgend einem Beyſpiele einer möglichen Erfahrung) gegeben werden könte, und von deſſen Natur wir uns alſo lauter Begriffe machen müßten, deren Realität, d. i. ob ſie wirklich ſich auf Gegenſtände beziehen, oder bloſſe Gedankendinge ſind, gar nicht entſchieden werden könte. Was nicht ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kan, deſſen Erkentniß wäre hyperphyſiſch, und mit dergleichen haben wir hier gar nicht zu thun, ſondern mit der Naturerkentniß, deren Realität durch Erfahrung beſtätigt werden kan, ob ſie gleich a priori möglich iſt, und vor aller Erfahrung vorhergeht.

§. 17.

Das Formale der Natur in dieſer engern Bedeutung iſt alſo die Geſetzmäſſigkeit aller Gegenſtände der Erfahrung, und, ſofern ſie a priori erkant wird, die nothwendige Geſetzmäſſigkeit derſelben. Es iſt aber eben dargethan: daß die Geſetze der Natur an Gegenſtänden, ſofern ſie nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung, ſondern als Dinge an ſich ſelbſt betrachtet werden, niemals a priori können erkannt werden. Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an ſich ſelbſt (dieſer ihre Eigenſchaften laſſen wir dahin geſtellt ſeyn) ſondern blos mit Dingen, als Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung zu thun, und der Inbegrif derſelben iſt es eigentlich, was wir hier Natur nennen. Und nun frage ich, ob, wenn von der Möglichkeit einer Naturerkentniß a priori die Rede iſt, es beſſer ſey, die Aufgabe ſo einzurichten: wie iſt die nothwendige Geſetzmäſſigkeit der Dinge als Gegenſtände der Erfahrung, oder: wie iſt die nothwendige Geſetzmäſſigkeit der Erfahrung ſelbſt in Anſehung aller ihrer Gegenſtände überhaupt a priori zu erkennen möglich?

Beym Lichte beſehen, wird die Auflöſung der Frage, ſie mag auf die eine oder die andere Art vorgeſtellt ſeyn, in Anſehung der reinen Naturerkentniß (die eigentlich den Punct der Quäſtion ausmacht) ganz und gar auf einerley

hin-

hinauslaufen. Denn die ſubjectiven Geſetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntniß von Dingen möglich iſt, gelten auch von dieſen Dingen, als Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung, (freylich aber nicht von ihnen als Dingen an ſich ſelbſt, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen). Es iſt gänzlich einerley, ob ich ſage: ohne das Geſetz, daß, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, ſie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf ſie nach einer allgemeinen Regel folgt, kan niemals ein Wahrnehmungsurtheil vor Erfahrung gelten; oder ob ich mich ſo ausdrücke: alles, wovon die Erfahrung lehrt, daß es geſchieht, muß eine Urſache haben.

Es iſt indeſſen doch ſchicklicher, die erſtere Formel zu wählen. Denn da wir wohl a priori und vor allen gegebenen Gegenſtänden eine Erkenntniß derjenigen Bedingungen haben können, unter denen allein eine Erfahrung in Anſehung ihrer möglich iſt, niemals aber, welchen Geſetzen ſie, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung an ſich ſelbſt unterworfen ſeyn mögen, ſo werden wir die Natur der Dinge a priori nicht anders ſtudiren können, als daß wir die Bedingungen und allgemeine (obgleich ſubjective) Geſetze erforſchen, unter denen allein ein ſolches Erkentniß, als Erfahrung, (der bloſſen Form nach) möglich iſt, und darnach die Möglichkeit der Dinge, als Gegenſtände der Erfahrung beſtimmen; denn, würde ich die zweyte Art des Ausdrucks wählen, und die Bedingungen a priori ſuchen,

chen, unter denen Natur als Gegenſtand der Erfahrung möglich iſt, ſo würde ich leichtlich in Misverſtand gerathen können, und mir einbilden, ich hätte von der Natur als einem Dinge an ſich ſelbſt zu reden, und da würde ich fruchtlos in endloſen Bemühungen herumgetrieben werden, vor Dinge, von denen mir nichts gegeben iſt, Geſetze zu ſuchen.

Wir werden es alſo hier blos mit der Erfahrung und den allgemeinen und a priori gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun haben, und daraus die Natur, als den ganzen Gegenſtand aller möglichen Erfahrung, beſtimmen. Ich denke, man werde mich verſtehen: daß ich hier nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur, die ſchon gegeben iſt, verſtehe, die ſetzen ſchon Erfahrung voraus, alſo nicht, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Geſetze ablernen können, denn dieſe wären alsdenn nicht Geſetze a priori, und gäben keine reine Naturwiſſenſchaft, ſondern wie die Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen ſind, aus denen alle allgemeine Naturgeſetze hergeleitet werden müſſen.

§. 18.

Wir müſſen denn alſo zuerſt bemerken; daß, obgleich alle Erfahrungsurtheile empiriſch ſeyn, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empiriſche Urtheile darum Erfahrungsurtheile ſind, ſondern, daß über das Empiriſche, und überhaupt über das der ſinnlichen Anſchauung gegebene, noch beſondere Begriffe hinzukommen müſſen, die ihren Urſprung gänzlich a priori im reinen Verſtande haben, unter die jede Wahrnehmung allererſt ſubſumirt, und dann vermittelſt derſelben in Erfahrung kan verwandelt werden.

Empiriſche Urtheile, ſo fern ſie objective Gültigkeit haben, ſind **Erfahrungsurtheile**; die aber, ſo nur ſubjectiv gültig ſind, nenne ich bloſſe **Wahrnehmungsurtheile**. Die letztern bedürfen keines reinen Verſtandesbegrifs, ſondern nur der logiſchen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subject. Die erſtern aber erfordern jederzeit, über die Vorſtellungen der ſinnlichen Anſchauung, noch beſondere im Verſtande urſprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurtheil objectiv gültig iſt.

Alle unſere Urtheile ſind zuerſt bloſſe Wahrnehmungsurtheile, ſie gelten blos vor uns, d. i. vor unſer Subject, und nur hinten nach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object, und wollen, daß es auch vor uns jederzeit und eben ſo vor jedermann gültig ſeyn ſolle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenſtande übereinſtimmt, ſo müſſen alle Urtheile über denſelben Gegenſtand auch unter einander übereinſtimmen, und ſo bedeutet die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts anders, als die nothwendige Allgemeingültigkeit deſſelben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Urſache finden, ein Urtheil vor nothwendig allgemeingültig zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, ſondern dem reinen Verſtandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung ſubſumirt iſt), ſo müſſen wir es auch vor objectiv halten, d. i. daß es nicht blos eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subject, ſondern eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinſtimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenſtandes wäre, auf den ſie ſich alle beziehen, mit dem ſie übereinſtimmen, und daher auch alle unter einander zuſammenſtimmen müſſen.

§. 19.

Es ſind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (vor jedermann) Wechſelbegriffe, und ob wir gleich das Object an ſich nicht kennen, ſo iſt doch, wenn wir ein Urtheil als gemeingültig und mithin nothwendig anſehen, eben darunter die objective Gültigkeit verſtanden. Wir erkennen durch dieſes Urtheil das Object, (wenn es auch ſonſt, wie es an ſich ſelbſt ſeyn möchte, unbekant bliebe,) durch die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen, und da dieſes der Fall von allen Gegenſtänden der Sinne iſt, ſo werden Erfahrungsurtheile ihre objective Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntniß des Gegenſtandes, (denn dieſe iſt unmöglich) ſondern blos von der Bedingung der

der Allgemeingültigkeit der empiriſchen Urtheile entlehnen, die, wie geſagt, niemals auf den empiriſchen, ja überhaupt ſinnlichen Bedingungen, ſondern auf einem reinen Verſtandesbegriffe beruht. Das Object bleibt an ſich ſelbſt immer unbekant; wenn aber durch den Verſtandesbegrif die Verknüpfung der Vorſtellungen, die unſrer Sinnlichkeit von ihm gegeben ſind, als allgemeingültig beſtimmt wird, ſo wird der Gegenſtand durch dieſes Verhältniß beſtimmt, und das Urtheil iſt objectiv.

Wir wollen dieſes erläutern: daß das Zimmer warm, der Zucker ſüß, der Wermuth widrig ſey *), ſind blos ſubjectiv gültige Urtheile. Ich verlange gar nicht, daß ich es jederzeit, oder jeder anderer es eben ſo, wie ich, finden ſoll, ſie drücken nur eine Beziehung zweener Empfindungen auf daſſelbe Subject, nemlich mich ſelbſt, und auch nur in meinem diesmaligen Zuſtande der Wahrnehmung aus, und ſollen daher auch nicht vom Objecte gelten; dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurtheile. Eine ganz andere Bewandniß hat es mit dem Erfahrungsurtheile. Was

---

*) Ich geſtehe gern, daß dieſe Beyſpiele nicht ſolche Wahrnehmungsurtheile vorſtellen, die jemals Erfahrungsurtheile werden könten, wenn man auch einen Verſtandesbegrif hinzu thäte, weil ſie ſich blos aufs Gefühl, welches jedermann als blos ſubiectiv erkent und welches alſo niemals dem Object beygelegt werden darf, beziehen, und alſo auch niemals objectiv werden können; ich wollte nur vor der Hand ein Beyſpiel von dem Urtheile geben, was blos ſubiectiv gültig iſt, und in ſich keinen Grund zur nothwendigen Allgemeingültigkeit und dadurch zu einer Beziehung aufs Object enthält. Ein Beyſpiel der Wahrnehmungsurtheile, die durch hinzugeſetzten Verſtandesbegrif Erfahrungsurtheile werden, folgt in der nächſten Anmerkung.

die Erfahrung unter gewiſſen Umſtänden mich lehrt, muß ſie mich jederzeit und auch jedermann lehren, und die Gültigkeit derſelben ſchränkt ſich nicht auf das Subject oder ſeinen damaligen Zuſtand ein. Daher ſpreche ich alle dergleichen Urtheile als objectiv gültige aus, als z. B. wenn ich ſage, die Luft iſt elaſtiſch, ſo iſt dieſes Urtheil zunächſt nur ein Wahrnehmungsurtheil, ich beziehe zwey Empfindungen in meinen Sinnen nur auf einander. Will ich, es ſoll Erfahrungsurtheil heiſſen, ſo verlange ich, daß dieſe Verknüpfung unter einer Bedingung ſtehe, welche ſie allgemein gültig macht. Ich will alſo, daß ich jederzeit, und auch jedermann dieſelbe Wahrnehmung unter denſelben Umſtänden nothwendig verbinden müſſe.

§. 20.

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müſſen, um zu ſehen, was in dieſem Product der Sinne und des Verſtandes enthalten, und wie das Erfahrungsurtheil ſelbſt möglich ſey. Zum Grunde liegt die Anſchauung, deren ich mir bewuſt bin, d. i. Wahrnehmung (perceptio), die blos den Sinnen angehört. Aber zweytens gehört auch dazu das Urtheilen (das blos dem Verſtande zukömmt). Dieſes Urtheilen kan nun zwiefach ſeyn: erſtlich, indem ich blos die Wahrnehmungen vergleiche, und in einem Bewuſtſeyn meines Zuſtandes, oder zweytens, da ich ſie in einem Bewuſtſeyn überhaupt verbinde. Das erſtere Urtheil iſt blos ein Wahrnehmungsurtheil, und hat ſo fern nur ſub-

ſubjective Gültigkeit, es iſt blos Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszuſtande, ohne Beziehung auf den Gegenſtand. Daher iſt es nicht, wie man gemeiniglich ſich einbildet, zur Erfahrung gnug, Wahrnehmungen zu vergleichen, und in einem Bewußtſeyn vermittelſt des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entſpringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung ſeyn kan.

Es geht alſo noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kan. Die gegebene Anſchauung muß unter einem Begrif ſubſumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Anſehung der Anſchauung beſtimmt, das empiriſche Bewußtſeyn der letzteren in einem Bewußtſeyn überhaupt verknüpft, und dadurch den empiriſchen Urtheilen Allgemeingültigkeit verſchaft; dergleichen Begrif iſt ein reiner Verſtandesbegrif a priori, welcher nichts thut, als blos einer Anſchauung die Art überhaupt zu beſtimmen, wie ſie zu Urtheilen dienen kan. Es ſey ein ſolcher Begrif der Begrif der Urſache, ſo beſtimmt er die Anſchauung, die unter ihm ſubſumirt iſt, z. B. die der Luft in Anſehung des Urtheilens überhaupt, nämlich daß der Begrif der Luft in Anſehung der Ausſpannung in dem Verhältniß des Antecedens zum Conſequens in einem hypothetiſchen Urtheile diene. Der Begrif der Urſache iſt alſo ein reiner Verſtandesbegrif, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterſchieden

iſt,

iſt, und nur dazu dient, diejenige Vorſtellung, die unter ihm enthalten iſt, in Anſehung des Urtheilens überhaupt zu beſtimmen, mithin ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen.

ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kan, zuerſt erfordert: daß die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verſtandesbegriffe ſubſumirt werde; z. B. die Luft gehört unter den Begrif der Urſachen, welcher das Urtheil über dieſelbe in Anſehung der Ausdehnung als hypothetiſch beſtimmt.*) Dadurch wird nun nicht dieſe Ausdehnung, als blos zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zuſtande, oder in mehrern meiner Zuſtände, oder in dem Zuſtande der Wahrnehmung anderer gehörig, ſondern als dazu nothwendig gehörig, vorgeſtellt, und dis Urtheil, die Luft iſt elaſtiſch, wird allgemeingültig, und dadurch allererſt Erfahrungsurtheil, daß gewiſſe Urtheile vorhergehen, die die Anſchauung der Luft unter den Begrif der Urſache und Wirkung ſubſumiren, und dadurch die Wahrnehmungen

---

*) Um ein leichter einzuſehendes Beyſpiel zu haben, nehme man folgendes. Wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm. Dieſes Urtheil iſt ein bloſſes Wahrnehmungsurtheil, und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieſes noch ſo oft und andere auch noch ſo oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden ſich nur gewöhnlich ſo verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, ſo komt über die Wahrnehmung noch der Verſtandesbegrif der Urſache hinzu, der mit dem Begrif des Sonnenſcheins den der Wärme nothwendig verknüpft und das ſynthetiſche Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt.

Logiſche Tafel
der Urtheile.

1.
Der Quantität nach
Allgemeine,
Beſondere
Einzelne

2.
Der Qualität nach
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.
Der Relation nach
Categoriſche
Hypothetiſche
Disjunctive

4.
Der Modalität nach
Problematiſche
Aſſertoriſche
Apodictiſche

Transſcendentale Tafel
der Verſtandesbegriffe.

1.
Der Quantität nach
Einheit (das Maaß)
Vielheit (die Größe)
Allheit (das Ganze)

2.
Der Qualität
Realität
Negation
Einſchränkung

3.
Der Relation
Subſtanz
Urſache
Gemeinſchaft

4.
Der Modalität
Möglichkeit
Daſeyn
Nothwendigkeit

Reine phyſiologiſche Tafel
allgemeiner Grundſätze der Naturwiſſenſchaft.

1.
Axiomen
der Anſchauung

2.
Anticipationen
der Wahrnehmung

3.
Analogien
der Erfahrung

4.
Poſtulate
des empiriſchen Denkens
überhaupt.

§. 21.

Um alles bisherige in einen Begrif zuſammenzufaſſen, iſt zuvörderſt nöthig die Leſer zu erinnern: daß hier nicht von dem Entſtehen der Erfahrung die Rede ſey, ſondern von dem, was in ihr liegt. Das erſtere gehört zur empi-

von dem, [illegible] würde ſelbſt auch da, ohne das

riſchen Pſychologie, und würde ſelbſt auch da, ohne das zweyte, welches zur Kritik der Erkentniß und beſonders des Verſtandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.

Erfahrung beſteht aus Anſchauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Geſchäfte des Verſtandes ſind. Diejenige Urtheile aber, die der Verſtand lediglich aus ſinnlichen Anſchauungen macht, ſind noch bey weitem nicht Erfahrungsurtheile. Denn in einem Fall würde das Urtheil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, ſo wie ſie in der ſinnlichen Anſchauung gegeben ſeyn, in dem letztern Falle aber ſollen die Urtheile ſagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht was die bloſſe Wahrnehmung, deren Gültigkeit blos ſubjectiv iſt, enthält. Das Erfahrungsurtheil muß alſo noch über die ſinnliche Anſchauung und die logiſche Verknüpfung derſelben (nachdem ſie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) im einem Urtheile etwas hinzufügen, was das ſynthetiſche Urtheil als nothwendig und hierdurch als allgemeingültig beſtimmt, und dieſes kan nichts anders ſeyn, als derjenige Begrif, der die Anſchauung in Anſehung einer Form des Urtheils vielmehr als der andere, als an ſich beſtimmt, vorſtellt, die ein Begrif von derjenigen ſynthetiſchen Einheit der Anſchauungen, die nur durch eine gegebne logiſche Function der Urtheile vorgeſtellt werden kan.

§. 22.

Die Summe hievon iſt dieſe: Die Sache der Sinne iſt, anzuſchauen; die des Verſtandes, zu denken. Denken aber iſt Vorſtellungen in einem Bewuſtſeyn vereinigen. Dieſe Vereinigung entſteht entweder blos relativ aufs Subject, und iſt zufällig und ſubjectiv, oder ſie findet ſchlechthin ſtatt, und iſt nothwendig oder objectiv. Die Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewuſtſeyn iſt das Urtheil. Alſo iſt Denken ſo viel, als Urtheilen, oder Vorſtellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher ſind Urtheile entweder blos ſubjectiv, wenn Vorſtellungen auf ein Bewuſtſeyn in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder ſie ſind objectiv, wenn ſie in einem Bewuſtſeyn überhaupt d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Die logiſche Momente aller Urtheile ſind ſo viel mögliche Arten, Vorſtellungen in einem Bewuſtſeyn zu vereinigen. Dienen aber eben dieſelben als Begriffe, ſo ſind ſie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derſelben in einem Bewuſtſeyn, mithin Principien objectiv gültiger Urtheile. Dieſe Vereinigung in einem Bewuſtſeyn iſt entweder analytiſch, durch die Identität, oder ſynthetiſch, durch die Zuſammenſetzung und Hinzukunft ver-

ſchie-

ſchiedener Vorſtellungen zu einander. Erfahrung beſteht in der ſynthetiſchen Verknüpfung der Erſcheinungen, (Wahrnehmungen) in einem Bewußtſeyn, ſo fern dieſelbe nothwendig iſt. Daher ſind reine Verſtandesbegriffe diejenige, unter denen alle Wahrnehmungen zuvor müſſen ſubſumirt werden, ehe ſie zu Erfahrungsurtheilen dienen können, in welchen die ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingültig vorgeſtellt wird. *)

§. 23.

Urtheile, ſo fern ſie blos als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewußtſeyn betrachtet werden, ſind Regeln. Dieſe Regeln, ſo fern ſie die Vereinigung als nothwendig vorſtellen, ſind Regeln a priori, und ſo fern keine über ſie ſind, von denen ſie abgeleitet werden, Grundſätze. Da nun in Anſehung der

---

*) Wie ſtimmt aber dieſer Satz: daß Erfahrungsurtheile Nothwendigkeit in der Syntheſis der Wahrnehmungen enthalten ſollen, mit meinem oben vielfältig eingeſchärften Satze: daß Erfahrung, als Erkentniß a poſteriori, blos zufällige Urtheile geben könne? Wenn ich ſage, Erfahrung lehrt mir etwas, ſo meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. daß auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und alſo iſt der Erfahrungsſatz ſo fern allemal zufällig. Daß dieſe Erwärmung nothwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, iſt zwar in dem Erfahrungsurtheile (vermöge des Begrifs der Urſache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, ſondern umgekehrt, Erfahrung wird allererſt, durch dieſen Zuſatz des Verſtandesbegrifs (der Urſache) zur Wahrnehmung, erzeugt. Wie die Wahrnehmung zu dieſem Zuſatze komme, darüber muß die Critik im Abſchnitte von der tranſſc. Urtheilskraft, Seite 137. u. f. nachgeſehen werden.

der Möglichkeit aller Erfahrung, wenn man an ihr blos die Form des Denkens betrachtet, keine Bedingungen der Erfahrungsurtheile über diejenige ſind, welche die Erſcheinungen, nach der verſchiedenen Form ihrer Anſchauung, unter reine Verſtandesbegriffe bringen, die das empiriſche Urtheil objectiv-gültig machen, ſo ſind dieſe die Grundſätze a priori möglicher Erfahrung.

Die Grundſätze möglicher Erfahrung ſind nun zugleich allgemeine Geſetze der Natur, welche a priori erkannt werden können. Und ſo iſt die Aufgabe, die in unſerer vorliegenden zweyten Frage liegt: Wie iſt reine Vernunftwiſſenſchaft möglich? aufgelöſet. Denn das Syſtematiſche, was zur Form einer Wiſſenſchaft erfodert wird, iſt hier vollkommen anzutreffen, weil über die genannte formale Bedingungen aller Urtheile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, die die Logik darbietet, keine mehr möglich ſind, und dieſe ein logiſches Syſtem, die darauf gegründeten Begriffe aber, welche die Bedingungen a priori zu allen ſynthetiſchen und nothwendigen Urtheilen erhalten, eben darum ein transſcendentales, endlich die Grundſätze, vermittelſt deren alle Erſcheinungen unter dieſe Begriffe ſubſumirt werden, ein phyſiologiſches d. i. ein Naturſyſtem ausmachen, welches vor aller empiriſchen Naturerkentniß vorhergeht, dieſe zuerſt möglich macht, und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwiſſenſchaft genannt werden kan.

§. 24.

Das erſte*) jener phyſiologiſchen Grundſätze ſubſumirt alle Erſcheinungen, als Anſchauungen im Raum und Zeit, unter den Begrif der Gröſſe, und iſt ſofern ein Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Das zweyte ſubſumirt das eigentlich Empiriſche, nämlich die Empfindung, die das Reale der Anſchauungen bezeichnet, nicht geradezu unter den Begrif der Gröſſe, weil Empfindung keine Anſchauung iſt, die Raum oder Zeit enthielte, ob ſie gleich den ihr correſpondirenden Gegenſtand in beyde ſetzt; allein es iſt zwiſchen Realität (Empfindungsvorſtellung) und der Null d. i. dem gänzlich leeren der Anſchauung in der Zeit, doch ein Unterſchied, der eine Gröſſe hat, da nämlich zwiſchen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finſterniß, zwiſchen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte, jedem Grad der Schwere und der abſoluten Leichtigkeit, jedem Grade der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Raume, immer noch kleinere Grade gedacht werden können, ſo wie ſelbſt zwiſchen einem Bewuſtſeyn und dem völligen Unbewuſtſeyn (pſychologiſcher Dunkelheit) immer noch kleinere ſtattfinden; daher keine Wahrnehmung möglich iſt, welche einen abſoluten Mangel bewieſe, z. B. keine pſychologiſche Dun-

kelſelheit, die nicht als ein Bewuſstſeyn betrachtet werden könte, welches nur von anderem ſtärkeren überwogen wird, und ſo in allen Fällen der Empfindung, weswegen der Verſtand ſo gar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empiriſchen Vorſtellungen (Erſcheinungen) ausmachen, anticipiren kan, vermittelſt des Grundſatzes, daß ſie alle insgeſamt, mithin das Reale aller Erſcheinung Grade habe, welches die zweyte Anwendung der Mathematik (matheſis intenſorum) auf Naturwiſſenſchaft iſt.

---

*) Dieſe drey aufeinander folgende Paragraphen werden ſchwerlich gehörig verſtanden werden können, wenn man nicht das, was die Critik über die Grundſätze ſagt, dabey zur Hand nimmt; ſie können aber den Nutzen haben, das Allgemeine derſelben leichter zu überſehen und auf die Hauptmomente Acht zu haben.

§. 25.

In Anſehung der Verhältniſſes der Erſcheinungen, und zwar lediglich in Abſicht auf ihr Daſeyn, iſt die Beſtimmung dieſes Verhältniſſes nicht mathematiſch, ſondern dynamiſch, und kann niemals objectiv gültig, mithin zu einer Erfahrung tauglich ſeyn, wenn ſie nicht unter Grundſätzen a priori ſteht, welche die Erfahrungserkentniß in Anſehung derſelben allererſt möglich machen. Daher müſſen Erſcheinungen unter den Begrif der Subſtanz, welcher aller Beſtimmung des Daſeyns, als ein Begrif vom Dinge ſelbſt, zum Grunde liegt, oder zweytens, ſo fern eine Zeitfolge unter den Erſcheinungen, d. i. eine Begebenheit angetroffen wird, unter den Begrif einer Wirkung in Beziehung auf Urſache, oder, ſo fern das Zugleichſeyn objectiv, d. i. durch ein Erfahrungsurtheil erkant werden ſoll, unter den Begrif der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) ſubſumirt werden, und ſo liegen Grundſätze a priori objectiv gültigen

ob-

obgleich empiriſchen Urtheilen, d. i. der Möglichkeit der Erfahrung, ſo fern ſie Gegenſtände dem Daſeyn nach in der Natur verknüpfen ſoll, zum Grunde. Dieſe Grundſätze ſind die eigentlichen Naturgeſetze, welche dynamiſch heiſſen können.

Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurtheilen die Erkentniß der Uebereinſtimmung und Verknüpfung, nicht ſowol der Erſcheinungen unter einander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältniß zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Uebereinſtimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verſtand erkennt, oder Zuſammenhang mit dem Materialen der Sinne und der Wahrnehmung, oder beyden in einen Begrif vereinigt, folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nach allgemeinen Naturgeſetzen enthält, welches die phyſiologiſche Methodenlehre (Unterſcheidung der Wahrheit und Hypotheſen und die Grenzen der Zuverläſſigkeit der letzteren) ausmachen würde.

§. 26.

Obgleich die dritte aus der Natur des Verſtandes ſelbſt nach critiſcher Methode gezogene Tafel der Grundſätze eine Vollkommenheit an ſich zeigt, darin ſie ſich weit über jede andre erhebt, die von den Sachen ſelbſt auf dogmatiſche Weiſe, obgleich vergeblich, jemals verſucht worden iſt, oder nur künftig verſucht werden mag: nämlich daß ſie alle ſynthetiſche Grundſätze a priori vollſtändig und nach einem Princip, nämlich dem Vermögen zu Urtheilen überhaupt, welches das Weſen der Erfahrung in Abſicht auf den Verſtand ausmacht, ausgeführt worden, ſo daß man gewiß ſeyn kan, es gebe keine dergleichen Grundſätze mehr, (eine Befriedigung, die die dogmatiſche Methode niemals verſchaffen kan) ſo iſt dieſes doch bey weitem noch nicht ihr gröſtes Verdienſt.

Man muß auf den Beweisgrund Acht geben, der die Möglichkeit dieſer Erkentniß a priori entdeckt, und alle ſolche Grundſätze zugleich auf eine Bedingung einſchränkt, die niemals überſehen werden muß, wenn ſie nicht misverſtanden und im Gebrauche weiter ausgedehnt werden ſoll, als der urſprüngliche Sinn, den der Verſtand darin legt, es haben will: nämlich, daß ſie nur die Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt enthalten, ſo fern ſie Geſetzen a priori unterworfen iſt. So ſage ich nicht: daß Dinge an ſich ſelbſt eine Gröſſe, ihre Realität einen Grad, ihre Exiſtenz Verknüpfung der Accidenzen in einer Subſtanz u. ſ. w. enthalte; denn das kan niemand beweiſen, weil eine ſolche ſynthetiſche Verknüpfung aus bloſſen Begriffen, wo alle Beziehung auf ſinnliche Anſchauung einer Seits, und alle Verknüpfung derſelben in einer möglichen Erfahrung anderer Seits, mangelt, ſchlechterdings unmöglich iſt. Die weſentliche Einſchränkung der Begriffe alſo in dieſen Grundſätzen iſt: daß alle Dinge nur als Gegenſtände der Erfahrung unter den genannten Bedingungen nothwendig a priori ſtehen.

Hieraus folgt denn zweytens auch eine ſpecifiſch eigenthümliche Beweisart derſelben: daß die gedachte Grundſätze auch nicht geradezu auf Erſcheinungen und ihr Verhältniß, ſondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, wovon Erſcheinungen nur die Materie, nicht aber die Form ausmachen, d. i. auf objectiv- und allgemeingültige ſynthetiſche Sätze, worin ſich eben Erfahrungsurtheile von bloſſen Wahrnehmungsurtheilen unterſcheiden, bezogen werden. Dieſes geſchieht dadurch, daß die Erſcheinungen als bloſſe Anſchauungen, welche einen Theil von Raum und Zeit einnehmen, unter dem Begrif der Gröſſe ſtehen, welcher das Mannigfaltige derſelben a priori nach Regeln ſynthetiſch vereinigt, daß, ſo fern die Wahrnehmung auſſer der Anſchauung auch Empfindung enthält, zwiſchen welcher und der Null, d. i. dem völligen Verſchwinden derſelben, jederzeit ein Uebergang durch Verringerung ſtattfindet, das Reale der Erſcheinungen einen Grad haben müſſe, ſo fern ſie nämlich ſelbſt keinen Theil von Raum oder Zeit einnimt, *) aber doch der Uebergang zu ihr von der leeren Zeit oder Raum nur in der

Zeit

---

*) Die Wärme, das Licht ꝛc. ſind im kleinen Raume (dem Grade nach) eben ſo groß, als in einem groſſen; eben ſo die innere Vorſtellungen, der Schmerz, das Bewußtſeyn überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob ſie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauren. Daher iſt die Gröſſe hier in einem Puncte und in einem Augenblicke eben ſo groß als in jedem noch ſo groſſen Raume oder Zeit. Grade ſind alſo gröſſer, aber nicht in der Anſchauung, ſondern der bloſſen Empfindung nach, oder auch die Gröſſe des Grundes einer Anſchauung, und können nur durch das Verhältniß von 1 zu 0, d. i. dadurch, daß eine jede derſelben durch unendliche Zwiſchengrade bis zum Verſchwinden, oder von der Null durch unendliche Momente des Zuwachſes bis zu einer beſtimmten Empfindung, in einer gewiſſen Zeit erwachſen kan, als Gröſſen geſchätzt werden. (Quantitas qualitatis eſt gradus.)

Zeit möglich iſt, mithin, obzwar Empfindung, als die Qualität der empiriſchen Anſchauung, in Anſehung deſſen, worin ſie ſich ſpecifiſch von andern Empfindungen unterſcheidet, niemals a priori erkant werden kan, ſie dennoch in einer möglichen Erfahrung überhaupt, als Gröſſe der Wahrnehmung intenſiv von jeder andern gleichartigen unterſchieden werden könne; woraus denn die Anwendung der Mathematik auf Natur, in Anſehung der ſinnlichen Anſchauung, durch welche ſie uns gegeben wird, zuerſt möglich gemacht, und beſtimmt wird.

Am meiſten aber muß der Leſer auf die Beweisart der Grundſätze, die unter dem Namen der Analogien der Erfahrung vorkommen, aufmerkſam ſeyn. Denn weil dieſe nicht, ſo wie die Grundſätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwiſſenſchaft überhaupt, die Erzeugung der Anſchauungen, ſondern die Verknüpfung ihres Daſeyns in einer Erfahrung betreffen, dieſe aber nicht anders, als die Beſtimmung der Exiſtenz in der Zeit nach nothwendigen Geſetzen ſeyn kan, unter denen ſie allein objectiv-gültig, mithin Erfahrung iſt: ſo geht der Beweis nicht auf die ſynthetiſche Einheit in der Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, ſondern der Wahrnehmungen, und zwar dieſer nicht in Anſehung ihres Inhalts, ſondern der Zeitbeſtimmung und des Verhältniſſes des Daſeyns in ihr, nach allgemeinen Geſetzen. Dieſe allgemeinen Geſetze enthalten alſo die Nothwendigkeit der Beſtimmung des Daſeyns in der Zeit überhaupt (folglich nach einer Regel des Verſtandes a priori) wenn die empiriſche Beſtimmung iſt der relativen Zeit objectiv-gültig, mithin Erfahrung ſeyn ſoll. Mehr kan ich hier als in Prolegomenen nicht anführen, als nur, daß ich dem Leſer, welcher in der langen Gewohnheit ſteckt, Erfahrung vor eine blos empiriſche Zuſammenſetzung der Wahrnehmungen zu halten, und daher daran gar nicht denkt, daß ſie viel weiter geht, als dieſe reichen, nämlich empiriſchen Urtheilen Allgemeingültigkeit giebt und dazu einer reinen Verſtandeseinheit bedarf, die a priori vorhergeht, empfehle: auf dieſen Unterſchied der Erfahrung von einem bloſſen Aggregat von Wahrnehmungen wohl Acht zu haben, und aus dieſem Geſichtspuncte die Beweisart zu beurtheilen.

§. 27.

Hier iſt nun der Ort, den Humiſchen Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht: daß wir die Möglichkeit der Cauſſalität, d. i. der Beziehung des Daſeyns eines Dinges auf das Daſeyn von irgend etwas anderem, was durch jenes nothwendig geſezt werde, durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Ich ſetze noch hinzu, daß wir eben ſo wenig den Begrif der Subſiſtenz d. i. der Nothwendigkeit darin einſehen, daß dem Daſeyn der Dinge ein Subject zum Grunde liege, das ſelbſt kein Prädicat von irgend einem anderen Dinge ſeyn könne, ja ſogar, daß wir uns keinen Begrif von der Möglichkeit eines ſolchen Dinges machen können, (obgleich wir in der Erfahrung Beyſpiele ſeines Gebrauchs aufzeigen können) imgleichen, daß eben dieſe Unbegreiflichkeit auch die Gemeinſchaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzuſehen iſt, wie aus dem Zuſtande eines Dinges eine Folge auf den Zuſtand ganz anderer Dinge auſſer ihm, und ſo wechſelſeitig, könne gezogen werden, und wie Subſtanzen, deren jede doch ihre eigene abgeſonderte Exiſtenz hat, von einander und zwar nothwendig abhängen ſollen. Gleichwol bin ich weit davon entfernet, dieſe Begriffe als blos aus der Erfahrung entlehnt, und die Nothwendigkeit, die in ihnen vorgeſtellt wird, als angedichtet, und vor bloſſen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorſpiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, daß ſie und die Grundſätze aus denſelben a priori vor aller Erfahrung feſt ſtehen, und ihre ungezweifelte objective Richtigkeit, aber freylich nur in Anſehung der Erfahrung haben.

§. 28.

Ob ich alſo gleich von einer ſolchen Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, wie ſie als Subſtanz exiſtiren, oder als Urſache wirken, oder mit andern (als Theile eines realen Ganzen) in Gemeinſchaft ſtehen können, nicht den mindeſten Begrif habe, noch weniger aber dergleichen Eigenſchaften an Erſcheinungen als Erſcheinungen denken kan (weil jene Begriffe nichts, was in den Erſcheinungen liegt, ſondern, was der Verſtand allein denken muß, enthalten,) ſo haben wir doch von einer ſolchen Verknüpfung der Vorſtellungen in unſerm Verſtande, und zwar in Urtheilen überhaupt, einen dergleichen Begrif, nämlich: daß Vorſtellungen in einer Art Urtheile als Subject in Beziehung auf Prädicate, in einer anderen als Grund in Beziehung auf Folge, und in einer dritten als Theile, die zuſammen ein ganzes mögliches Erkentniß ausmachen, gehören. Ferner erkennen wir a priori: daß ohne die Vorſtellung eines Objects in Anſehung einer oder der andern dieſer Momente als beſtimmt anzuſehen, wir gar keine Erkentniß, die von dem Gegenſtande gelte, haben könten, und, wenn wir uns mit dem Gegenſtande an ſich ſelbſt beſchäftigten, ſo wäre kein einziges Merkmal möglich, woran ich erkennen könte, daß es in Anſehung eines oder des andern gedachter Momente beſtimmt ſey, d. i. unter den Begrif der Subſtanz, oder der Urſache, oder (im Verhältniß gegen andere Subſtanzen) unter den Begrif der Gemeinſchaft gehöre; denn von der Möglichkeit einer ſolchen Verknüpfung des Daſeyns habe ich keinen Begrif. Es iſt aber auch die Frage nicht, wie Dinge an ſich, ſondern, wie Erfahrungserkentniß der Dinge in Anſehung gedachter Momente der Urtheile überhaupt beſtimmt ſey, d. i. wie Dinge, als Gegenſtände der Erfahrung, unter jene Verſtandesbegriffe können und ſollen ſubſumirt werden. Und da iſt es klar: daß ich nicht allein die Möglichkeit, ſondern auch die Nothwendigkeit, alle Erſcheinungen unter dieſe Begriffe zu ſubſumiren, d. i. ſie zu Grundſätzen der Möglichkeit der Erfahrung zu brauchen, vollkommen einſehe.

§. 29.

Um einen Verſuch an Humes problematiſchem Begrif (dieſem ſeinem crux metaphyſicorum), nämlich dem Begriffe der Urſache, zu machen, ſo iſt mir erſtlich vermittelſt der Logik die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nämlich, ein gegebenes Erkentniß als Grund, und das andere als Folge zu gebrauchen, a priori gegeben. Es iſt aber möglich, daß in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältniſſes angetroffen wird, die da ſagt: daß auf eine gewiſſe Erſcheinung eine andere, (obgleich nicht umgekehrt) beſtändig folgt, und dieſes iſt ein Fall, mich des hypothetiſchen Urtheils zu bedienen, und z. B. zu ſagen, wenn ein Cörper lange gnug von der Sonne beſchienen iſt, ſo wird er warm. Hier iſt nun freylich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begrif der Urſache. Allein ich fahre fort, und ſage: wenn obiger Satz, der blos eine ſubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen iſt, ein Erfahrungsſatz ſeyn ſoll, ſo muß er als nothwendig und allgemeingültig angeſehen werden. Ein ſolcher Satz aber würde ſeyn: Sonne iſt durch ihr Licht die Urſache der Wärme. Die obige empiriſche Regel wird nunmehr als Geſetz angeſehen, und zwar nicht als geltend blos von Erſcheinungen, ſondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und alſo nothwendig gültige Regeln bedarf. Ich ſehe alſo den Begrif der Urſache, als einen zur bloſſen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begrif, und deſſen Möglichkeit als ei-

einer ſynthetiſchen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewuſtſeyn überhaupt, ſehr wohl ein: die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Urſache, ſehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begrif der Urſache ganz und gar keine den Dingen, ſondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich, daß dieſe nur eine objectiv-gültige Erkentniß von Erſcheinungen und ihrer Zeitfolge ſeyn könne, ſo fern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetiſcher Urtheile verbunden werden kan.

§. 30.

Daher haben auch die reine Verſtandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn ſie von Gegenſtänden der Erfahrung abgehen und auf Dinge an ſich ſelbſt (noumena) bezogen werden wollen. Sie dienen gleichſam nur, Erſcheinungen zu buchſtabiren, um ſie als Erfahrung leſen zu können, die Grundſätze, die aus der Beziehung derſelben auf die Sinnenwelt entſpringen, dienen nur unſerm Verſtande zum Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus ſind es willkührliche Verbindungen, ohne objective Realität, deren Möglichkeit man weder a priori erkennen, noch ihre Beziehung auf Gegenſtände durch irgend ein Beyſpiel beſtättigen, oder nur verſtändlich machen kan, weil alle Beyſpiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenſtände jener Begriffe nirgend anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden können.

Dieſe vollſtändige, obzwar wider die Vermuthung des Urhebers ausfallende Auflöſung des Humiſchen Problems rettet alſo den reinen Verſtandesbegriffen ihren Urſprung a priori, und den allgemeinen Naturgeſetzen ihre Gültigkeit, als Geſetzen des Verſtandes, doch ſo, daß ſie ihren Gebrauch nur auf Erfahrung einſchränkt, darum, weil ihre Möglichkeit blos in der Beziehung des Verſtandes auf Erfahrung ihren Grund hat: nicht aber ſo, daß ſie ſich von Erfahrung, ſondern daß Erfahrung ſich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume ſich niemals einfallen ließ.

Hieraus fließt nun folgendes Reſultat aller bisherigen Nachforſchungen: „Alle ſynthetiſche Grundſätze a priori ſind nichts weiter, als Principien möglicher Erfahrung," und können niemals auf Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur auf Erſcheinungen, als Gegenſtände der Erfahrung, bezogen werden. Daher auch reine Mathematik ſowol als reine Naturwiſſenſchaft niemals auf irgend etwas mehr als bloſſe Erſcheinungen gehen können, und nur das vorſtellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was, indem es aus dieſen Principien abgeleitet iſt, jederzeit in irgend einer möglichen Erfahrung muß vorgeſtellt werden können.

§. 31.

Und ſo hat man denn einmal etwas beſtimmtes, und woran man ſich bey allen metaphyſiſchen Unternehmungen, die

die bisher, kühn gnug, aber jederzeit blind, über alles ohne Unterſchied gegangen ſind, halten kan. Dogmatiſche Denker haben ſich es niemals einfallen laſſen, daß das Ziel ihrer Bemühungen ſo kurz ſollte ausgeſteckt werden, und ſelbſt diejenige nicht, die, trotzig auf ihre vermeinte geſunde Vernunft, mit zwar rechtmäſſigen und natürlichen, aber zum bloſſen Erfahrungsgebrauch beſtimmten Begriffen und Grundſätzen der reinen Vernunft auf Einſichten ausgingen, vor die ſie keine beſtimmte Grenzen kanten, noch kennen konten, weil ſie über die Natur und ſelbſt die Möglichkeit eines ſolchen reinen Verſtandes niemals entweder nachgedacht hatten oder nachzudenken vermochten.

Mancher Naturaliſt der reinen Vernunft (darunter ich den verſtehe, welcher ſich zutraut, ohne alle Wiſſenſchaft in Sachen der Methaphyſik zu entſcheiden) möchte wohl vorgeben, er habe das, was hier mit ſo viel Zurüſtung, oder, wenn er lieber will, mit weitſchweifigem pedantiſchen Pompe vorgetragen worden, ſchon längſt durch den Wahrſagergeiſt ſeiner geſunden Vernunft nicht blos vermuthet, ſondern auch gewußt und eingeſehen: „daß wir nämlich mit aller unſerer Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinaus kommen können.“ Allein da er doch, wenn man ihm ſeine Vernunftprincipien allmählig abfrägt, geſtehen muß, daß darunter viele ſind, die er nicht aus Erfahrung geſchöpft hat, die alſo von dieſer unabhängig und a priori gültig ſind, wie und mit welchen Gründen will er denn den Dogmatiker und ſich ſelbſt in Schranken halten, der dieſer Begriffe und Grundſätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben weil ſie unabhängig von dieſer erkant werden. Und ſelbſt er, dieſer Adept der geſunden Vernunft, iſt ſo ſicher nicht, ungeachtet aller ſeiner angemaßten wohlfeil erworbenen Weisheit, unvermerkt über Gegenſtände der Erfahrung hinaus in das Feld der Hirngeſpinſte zu gerathen. Auch iſt er gemeiniglich tief gnug drin verwickelt, ob er zwar durch die populaire Sprache, da er alles blos vor Wahrſcheinlichkeit, vernünftige Vermuthungen oder Analogie ausgiebt, ſeinen grundloſen Anſprüchen einigen Anſtrich giebt.

§. 32.

Schon von den älteſten Zeiten der Philoſophie her, haben ſich Forſcher der reinen Vernunft, auſſer den Sinnenweſen oder Erſcheinungen, (phaenomena) die die Sinnenwelt ausmachen, noch beſondere Verſtandesweſen, (noumena) welche eine Verſtandeswelt ausmachen ſollten, gedacht, und da ſie (welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war) Erſcheinung und Schein vor einerley hielten, den Verſtandesweſen allein Wirklichkeit zugeſtanden.

In der That, wenn wir die Gegenſtände der Sinne, wie billig, als bloſſe Erſcheinungen anſehen, ſo geſtehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an ſich ſelbſt zum Grunde liege, ob wir daſſelbe gleich nicht, wie es an ſich beſchaffen ſey, ſondern nur ſeine Erſcheinung, d. i.

die Art, wie unſre Sinnen von dieſem unbekanten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verſtand alſo, eben dadurch, daß er Erſcheinungen annimmt, geſteht auch das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und ſo fern können wir ſagen, daß die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſſer Verſtandesweſen nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſey.

Unſere critiſche Deduction ſchließt dergleichen Dinge (Noumena) auch keinesweges aus, ſondern ſchränkt vielmehr die Grundſätze der Aeſthetik dahin ein, daß ſie ſich ja nicht auf alle Dinge erſtrecken ſollen, wodurch alles in bloſſe Erſcheinung verwandelt werden würde, ſondern daß ſie nur von Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung gelten ſollen. Alſo werden hiedurch Verſtandesweſen zugelaſſen, nur mit Einſchärfung dieſer Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wir von dieſen reinen Verſtandesweſen ganz und gar nichts beſtimmtes wiſſen, noch wiſſen können, weil unſere reine Verſtandesbegriffe ſowol als reine Anſchauungen auf nichts als Gegenſtände möglicher Erfahrung, mithin auf bloſſe Sinnenweſen gehen, und, ſo bald man von dieſen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeſte Bedeutung mehr übrig bleibt.

§. 33.

Es iſt in der That mit unſeren reinen Verſtandesbegriffen etwas verfängliches, in Anſehung der Anlockung zu einem transſcendenten Gebrauch; denn ſo nenne ich denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Nicht allein, daß unſere Begriffe der Subſtanz, der Kraft, der Handlung, der Realität ꝛc. ganz von der Erfahrung unabhängig ſind, imgleichen gar keine Erſcheinung der Sinne enthalten, alſo in der That auf Dinge an ſich ſelbſt (noumena) zu gehen ſcheinen, ſondern, was dieſe Vermuthung noch beſtärkt, ſie enthalten eine Nothwendigkeit der Beſtimmung in ſich, der die Erfahrung niemals gleich kommt. Der Begrif der Urſache enthält eine Regel, nach der aus einem Zuſtande ein anderer nothwendiger Weiſe folgt; aber die Erfahrung kan uns nur zeigen, daß oft, und wenn es hoch kommt, gemeiniglich auf einen Zuſtand der Dinge ein anderer folge, und kan alſo weder ſtrenge Allgemeinheit, noch Nothwendigkeit verſchaffen ꝛc.

Daher ſcheinen Verſtandesbegriffe viel mehr Bedeutung und Inhalt zu haben, als daß der bloſſe Erfahrungsgebrauch ihre ganze Beſtimmung erſchöpfte, und ſo baut ſich der Verſtand unvermerkt an das Haus der Erfahrung noch ein viel weitläuftigeres Nebengebäude an, welches er mit lauter Gedankenweſen anfüllt, ohne es einmal zu merken, daß er ſich mit ſeinen ſonſt richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs verſtiegen habe.

§. 34.

Es waren alſo zwey wichtige, ja ganz unentbehrliche, obzwar äuſſerſt trockene Unterſuchungen nöthig, welche Crit. Seite 137 ꝛc. und 235 ꝛc. angeſtellt worden, durch deren erſtere gezeigt wurde, daß die Sinne nicht die reine Verſtandesbegriffe in concreto, ſondern nur das Schema zum Gebrauche derſelben an die Hand geben, und der ihm gemäſſe Gegenſtand nur in der Erfahrung (als dem Producte des Verſtandes aus Materialien der Sinnlichkeit) angetroffen werde. In der zweyten Unterſuchung (Crit. S. 235.) wird gezeigt; daß ungeachtet der Unabhängigkeit unſrer reinen Verſtandesbegriffe und Grundſätze von Erfahrung, ja ſelbſt ihrem ſcheinbarlich gröſſeren Umfange des Gebrauchs, dennoch durch dieſelbe, auſſer dem Felde der Erfahrung, gar nichts gedacht werden könne, weil ſie nichts thun können, als blos die logiſche Form des Urtheils in Anſehung gegebener Anſchauungen beſtimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anſchauung giebt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle, indem ſie durch kein Mittel in concreto können dargeſtellt werden, folglich alle ſolche Noumena, zuſamt dem Inbegrif derſelben, einer intelligibeln *) Welt, nichts als Vorſtellungen einer Aufgabe ſind,

---

*) Nicht (wie man ſich gemeiniglich ausdrückt) intellectuellen Welt. Denn intellectuel ſind die Erkentniſſe durch den Verſtand, und dergleichen gehen auch auf unſere Sinnenwelt; intelligibel aber heiſſen Gegenſtände, ſo fern ſie blos durch den Verſtand vorgeſtellt werden können und auf die keine unſerer ſinnlichen Anſchauungen gehen kan. Da aber doch jedem Gegenſtande irgend eine mögliche Anſchauung entſprechen muß, ſo würde man ſich einen Verſtand denken müſſen, der unmittelbar Dinge anſchauete; von einem ſolchen aber haben wir nicht den mindeſten Begrif, mithin auch nicht von den Verſtandeswesen, auf die er gehen ſoll.

ſind, deren Gegenſtand an ſich wohl möglich, deren Auflöſung aber, nach der Natur unſeres Verſtandes, gänzlich unmöglich iſt, indem unſer Verſtand kein Vermögen der Anſchauung, ſondern blos der Verknüpfung gegebener Anſchauungen in einer Erfahrung iſt, und daß dieſe daher alle Gegenſtände vor unſere Begriffe enthalten müſſe, auſſer ihr aber alle Begriffe, da ihnen keine Anſchauung unterlegt werden kan, ohne Bedeutung ſeyn werden.

§. 35.

Es kan der Einbildungskraft vielleicht verziehen werden, wenn ſie bisweilen ſchwärmt, d. i. ſich nicht behutſam innerhalb den Schranken der Erfahrung hält, denn wenigſtens wird ſie durch einen ſolchen freyen Schwung belebt und geſtärkt, und es wird immer leichter ſeyn, ihre Kühnheit zu mäſſigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Daß aber der Verſtand, der **denken** ſoll, an deſſen ſtatt **ſchwärmt**, das kan ihm niemals verziehen werden; denn auf ihm beruht allein alle Hülfe, um der Schwärmerey der Einbildungskraft, wo es nöthig iſt, Grenzen zu ſetzen.

Er fängt es aber hiemit ſehr unſchuldig und ſittſam an. Zuerſt bringt er die Elementarerkentniſſe, die ihm vor aller Erfahrung beywohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müſſen, ins Reine. Allmählig läßt er dieſe Schranken weg, und was ſollte ihn auch daran hindern, da der Verſtand ganz frey ſeine

Grund-

Grundſätze aus ſich ſelbſt genommen hat? und nun geht es zuerſt auf neu erdachte Kräfte in der Natur, bald hernach auf Weſen auſſerhalb der Natur, mit einem Wort auf eine Welt, zu deren Einrichtung es uns an Bauzeug nicht fehlen kan, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeygeſchafft, und durch Erfahrung zwar nicht beſtättigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das iſt auch die Urſache, weswegen junge Denker Metaphyſik in ächter dogmatiſcher Manier ſo lieben, und ihr oft ihre Zeit und ihr ſonſt brauchbares Talent aufopfern.

Es kan aber gar nichts helfen, jene fruchtloſe Verſuche der reinen Vernunft durch allerley Erinnerungen wegen der Schwierigkeit der Auflöſung ſo tief verborgener Fragen, Klagen über die Schranken unſerer Vernunft, und Herabſetzung der Behauptungen auf bloſſe Muthmaſſungen, mäſſigen zu wollen. Denn wenn die **Unmöglichkeit** derſelben nicht deutlich dargethan worden, und die **Selbſterkenntniß** der Vernunft nicht wahre Wiſſenſchaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtloſen Gebrauchs, ſo zu ſagen, mit geometriſcher Gewißheit unterſchieden wird, ſo werden jene eitle Beſtrebungen niemals völlig abgeſtellt werden.

§. 36.

Wie iſt Natur ſelbſt möglich?

Dieſe Frage, welche der höchſte Punct iſt, den tranſſcendentale Philoſophie nur immer berühren mag, und zu welchem ſie auch, als ihrer Grenze und Vollendung, geführt werden muß, enthält eigentlich zwey Fragen.

Erſtlich: Wie iſt Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anſchauung nach, als der Inbegrif der Erſcheinungen, wie iſt Raum, Zeit, und das, was beyde erfüllt, der Gegenſtand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort iſt: vermittelſt der Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, nach welcher ſie, auf die ihr eigenthümliche Art, von Gegenſtänden, die ihr an ſich ſelbſt unbekant, und von jenen Erſcheinungen ganz unterſchieden ſind, gerührt wird. Dieſe Beantwortung iſt, in dem Buche ſelbſt, in der transſcendentalen Aeſthetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflöſung der erſten Hauptfrage, gegeben worden.

Zweytens: Wie iſt Natur in formeller Bedeutung, als der Inbegrif der Regeln, unter denen alle Erſcheinungen ſtehen müſſen, wenn ſie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden ſollen, möglich? Die Antwort kan nicht anders ausfallen, als: ſie iſt nur möglich vermittelſt der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes, nach welcher alle jene Vorſtellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewußtſeyn nothwendig bezogen werden, und wodurch allererſt die eigenthümliche Art unſeres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelſt dieſer die Erfahrung, welche von der Einſicht der Objecte an ſich ſelbſt ganz zu unterſcheiden iſt, möglich iſt. Dieſe Beantwortung iſt in dem Buche ſelbſt, in der transſcendentalen Logik, hier aber in den

Pro

Prolegomenen, in dem Verlauf der Auflöſung der zweyten Hauptfrage gegeben worden.

Wie aber dieſe eigenthümliche Eigenſchaft unſrer Sinnlichkeit ſelbſt, oder die unſeres Verſtandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden nothwendigen Apperception, möglich ſey, läßt ſich nicht weiter auflöſen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenſtände immer wieder nöthig haben.

Es ſind viele Geſetze der Natur, die wir nur vermittelſt der Erfahrung wiſſen können, aber die Geſetzmäßigkeit in Verknüpfung der Erſcheinungen, d. i. die Natur überhaupt, können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung ſelbſt ſolcher Geſetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen.

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt iſt alſo zugleich das allgemeine Geſetz der Natur, und die Grundſätze der erſtern ſind ſelbſt die Geſetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegrif der Erſcheinungen d. i. der Vorſtellungen in uns, und können daher das Geſetz ihrer Verknüpfung nirgend anders, als von den Grundſätzen der Verknüpfung derſelben in uns, d. i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewußtſeyn, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Selbſt der Hauptſatz, der durch dieſen ganzen Abſchnitt ausgeführt worden, daß allgemeine Naturgeſetze a priori erkant werden können, führt ſchon von ſelbſt auf den Satz: daß die oberſte Geſetzgebung der Natur in uns ſelbſt, d. i. in unſerm Verſtande liegen müſſe, und daß wir die allgemeinen Geſetze derſelben nicht von der Natur vermittelſt der Erfahrung, ſondern umgekehrt, die Natur ihrer allgemeinen Geſetzmäſſigkeit nach, blos aus den in unſerer Sinnlichkeit und dem Verſtande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ſuchen müſſen; denn wie wäre es ſonſt möglich, dieſe Geſetze, da ſie nicht etwa Regeln der analytiſchen Erkentniß, ſondern wahrhafte ſynthetiſche Erweiterungen derſelben ſind, a priori zu kennen? Eine ſolche und zwar nothwendige Uebereinſtimmung der Principien möglicher Erfahrung mit den Geſetzen der Möglichkeit der Natur, kan nur aus zweyerley Urſachen ſtattfinden: entweder dieſe Geſetze werden von der Natur vermittelſt der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt die Natur wird von den Geſetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet, und iſt mit der bloſſen allgemeinen Geſetzmäſſigkeit der letztern völlig einerley. Das erſtere widerſpricht ſich ſelbſt, denn die allgemeinen Naturgeſetze können und müſſen a priori (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkant, und allem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes zum Grunde gelegt werden, alſo bleibt nur das zweyte übrig [**].

Wir

[**] Cruſius allein wuſte einen Mittelweg: daß nämlich ein Geiſt, der nicht irren noch betriegen kan, uns dieſe Naturgeſetze urſprünglich eingepflanzt habe. Allein, da ſich doch oft auch trügliche Grundſätze einmiſchen, wovon das Syſtem dieſes Man-

Wir müſſen aber empiriſche Geſetze der Natur, die jederzeit beſondere Wahrnehmungen vorausſetzen, von den reinen, oder allgemeinen Naturgeſetzen, welche, ohne daß beſondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, blos die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterſcheiden, und in Anſehung der letztern iſt Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerley, und da in dieſer die Geſetzmäſſigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erſcheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenſtand der Sinnenwelt erkennen können) mithin auf den urſprünglichen Geſetzen des Verſtandes beruht, ſo klingt es zwar anfangs befremdlich, iſt aber nichts deſto weniger gewiß, wenn ich in Anſehung der letztern ſage: **Der Verſtand ſchöpft ſeine Geſetze (a priori) nicht aus der Natur, ſondern ſchreibt ſie dieſer vor.**

§. 37.

Wir wollen dieſen dem Anſcheine nach gewagten Satz durch ein Beyſpiel erläutern, welches zeigen ſoll: daß Geſetze, die wir an Gegenſtänden der ſinnlichen Anſchauung entdecken, vornemlich wenn ſie als nothwendig

---

nes ſelbſt nicht wenig Beyſpiele giebt, ſo ſieht es bey dem Mangel ſicherer Criterien, den ächten Urſprung von dem unächten zu unterſcheiden, mit dem Gebrauche eines ſolchen Grundſatzes ſehr mißlich aus, indem man niemals ſicher wiſſen kan, was der Geiſt der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflößt haben möge.

erkannt worden, von uns ſelbſt ſchon vor ſolche gehalten werden, die der Verſtand hinein gelegt, ob ſie gleich den Naturgeſetzen, die wir der Erfahrung zuſchreiben, ſonſt in allen Stücken ähnlich ſind.

§. 38.

Wenn man die Eigenſchaften des Cirkels betrachtet, dadurch dieſe Figur ſo manche willkührliche Beſtimmungen des Raums in ihr, ſo fort in einer allgemeinen Regel vereinigt, ſo kan man nicht umhin, dieſem geometriſchen Dinge eine Natur beyzulegen. So theilen ſich nämlich zwey Linien, die ſich einander und zugleich den Cirkel ſchneiden, nach welchem Ohngefähr ſie auch gezogen werden, doch jederzeit ſo regelmäſſig: daß das Rectangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der andern gleich iſt. Nun frage ich, „liegt dieſes Geſetz im Cirkel, oder liegt es im Verſtande,„ d. i. enthält dieſe Figur, unabhängig vom Verſtande, den Grund dieſes Geſetzes in ſich, oder legt der Verſtand, indem er nach ſeinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmeſſer) die Figur ſelbſt conſtruirt hat, zugleich das Geſetz der einander in geometriſcher Proportion ſchneidenden Sehnen in dieſelbe hinein? Man wird bald gewahr, wenn man den Beweiſen dieſes Geſetzes nachgeht, daß es allein von der Bedingung, die der Verſtand der Conſtruction dieſer Figur zum Grunde legte, nämlich der Gleichheit der Halbmeſſer könne abgeleitet werden. Erweitern wir dieſen Begrif nun, die Einheit mannigfal-

ti-

tiger Eigenſchaften geometriſcher Figuren unter gemeinſchaftlichen Geſetzen noch weiter zu verfolgen, und betrachten den Cirkel als einen Kegelſchnitt, der alſo mit andern Kegelſchnitten unter eben denſelben Grundbedingungen der Conſtruction ſteht, ſo finden wir, daß alle Sehnen, die ſich innerhalb der letztern, der Ellipſe, der Parabel und Hyperbel ſchneiden, es jederzeit ſo thun, daß die Rectangel aus ihren Theilen zwar nicht gleich, aber doch immer in gleichen Verhältniſſen gegen einander ſtehen. Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der phyſiſchen Aſtronomie, ſo zeigt ſich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes phyſiſches Geſetz der wechſelſeitigen Attraction, deren Regel iſt, daß ſie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punct eben ſo abnehmen, wie die Kugelflächen, in die ſich dieſe Kraft verbreitet, zunehmen, welches als nothwendig in der Natur der Dinge ſelbſt zu liegen ſcheint, und daher auch als a priori erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieſes Geſetzes ſeyn, indem ſie blos auf dem Verhältniſſe der Kugelfläche von verſchiedenen Halbmeſſern beruhen, ſo iſt doch die Folge davon ſo vortreflich in Anſehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zuſammenſtimmung und Regelmäſſigkeit derſelben, daß nicht allein alle mögliche Bahnen der Himmelscörper in Kegelſchnitten, ſondern auch ein ſolches Verhältniß derſelben unter einander erfolgt, daß kein ander Geſetz der Attraction, als das des umgekehrten Quadratverhältniſſes der Entfernungen zu einem Weltſyſtem als ſchicklich erdacht werden kan.

Hier iſt alſo Natur, die auf Geſetzen beruht, welche der Verſtand a priori erkent, und zwar vornemlich aus allgemeinen Principien der Beſtimmung des Raums. Nun frage ich: liegen dieſe Naturgeſetze im Raume, und lernt ſie der Verſtand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, blos zu erforſchen ſucht, oder liegen ſie im Verſtande und in der Art, wie dieſer den Raum nach den Bedingungen der ſynthetiſchen Einheit, darauf ſeine Begriffe insgeſamt auslaufen, beſtimmt. Der Raum iſt etwas ſo gleichförmiges und in Anſehung aller beſondern Eigenſchaften ſo unbeſtimmtes, daß man in ihm gewiß keinen Schatz von Naturgeſetzen ſuchen wird. Dagegen iſt das, was den Raum zur Cirkelgeſtalt, der Figur des Kegels und der Kugel beſtimmt, der Verſtand, ſo fern er den Grund der Einheit der Konſtruction derſelben enthält. Die bloſſe allgemeine Form der Anſchauung, die Raum heißt, iſt alſo wohl das Subſtratum aller auf beſondere Objecte beſtimmbaren Anſchauungen, und in jenem liegt freylich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letztern; aber die Einheit der Objecte wird doch lediglich durch den Verſtand beſtimmt, und zwar nach Bedingungen, die in ſeiner eigenen Natur liegen, und ſo iſt der Verſtand der Urſprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erſcheinungen unter ſeine eigene Geſetze faßt, und dadurch allererſt Erfahrung (ihrer Form

nach)

nach) a priori zu Stande bringt, vermöge deren alles, was nur durch Erfahrung erkant werden ſoll, ſeinen Geſetzen nothwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an ſich ſelbſt zu thun, die iſt ſowohl von Bedingungen unſerer Sinnlichkeit als des Verſtandes unabhängig, ſondern mit der Natur, als einem Gegenſtande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verſtand, indem er dieſe möglich macht, zugleich, daß Sinnenwelt entweder gar kein Gegenſtand der Erfahrung oder eine Natur iſt.

§. 39.

Anhang
zur
reinen Naturwiſſenſchaft
von dem
Syſtem der Categorien.

Es kan einem Philoſophen nichts erwünſchter ſeyn, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe oder Grundſätze, die ſich ihm vorher durch den Gebrauch, den er von ihnen in concreto gemacht hatte, zerſtreut dargeſtellt hatten, aus einem Princip a priori ableiten, und alles auf ſolche Weiſe in eine Erkentniß vereinigen kan. Vorher glaubte er nur, daß, was ihm nach einer gewiſſen Abſtraction übrig blieb, und, durch Vergleichung unter einander, eine beſondere Art von Erkentniſſen auszumachen ſchien, vollſtändig geſammlet ſey, aber es war nur ein Aggregat; jetzt weiß er, daß gerade nur ſo viel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkentnißart ausmachen könne, und ſahe die Nothwendigkeit ſeiner Eintheilung ein, welches ein Begreifen iſt, und nun hat er allererſt ein Syſtem.

Aus dem gemeinen Erkentniſſe die Begriffe herausſuchen, welche gar keine beſondere Erfahrung zum Grunde liegen haben, und gleichwohl in aller Erfahrungserkentniß vorkommen, von der ſie gleichſam die bloſſe Form der Verknüpfung ausmachen, ſetzte kein gröſſeres Nachdenken, oder mehr Einſicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt herausſuchen, und ſo Elemente zu einer Grammatik zuſammentragen (in der That ſind beyde Unterſuchungen einander auch ſehr nahe verwandt, ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade dieſe und keine andere formale Beſchaffenheit habe, noch weniger aber, daß gerade ſo viel, nicht mehr noch weniger, ſolcher formalen Beſtimmungen derſelben überhaupt angetroffen werden können.

Ariſtoteles hatte zehn ſolcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Categorien *) zuſammengetragen. Dieſen, welche auch Prädicamente genennt wurden, ſahe er ſich hernach genöthigt, noch fünf Poſtprädicamente beyzufügen **), die doch zum Theil ſchon in jenen liegen

(als

---

*) 1. Subſtantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6 Paſſio 7. Quando. 8. Ubi 9 Situs. 10. Habitus.

**) Oppoſitum, Prius, Simul, Motus, Habere.

(als prius, ſimul, motus); allein dieſe Rhapſodie konte mehr vor einen Wink vor den künftigen Nachforſcher, als vor eine regelmäſſig ausgeführte Idee gelten, und Beyfall verdienen, daher ſie auch, bey mehrerer Aufklärung der Philoſophie, als ganz unnütz verworfen werden.

Bei einer Unterſuchung der reinen (nichts Empiriſches enthaltenden) Elemente der menſchlichen Erkentniß gelang es mir allererſt nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verſtandes mit Zuverläſſigkeit zu unterſcheiden und abzuſondern. Dadurch wurden nun aus jenem Regiſter die 7te, 8te, 9te Categorien ausgeſchloſſen. Die übrigen konten mir zu nichts nutzen, weil kein Princip vorhanden war, nach welchem der Verſtand völlig ausgemeſſen und alle Functionen deſſelben, daraus ſeine reine Begriffe entſpringen, vollzählig und mit Präciſion beſtimmt werden könten.

Um aber ein ſolches Princip auszufinden, ſahe ich mich nach einer Verſtandeshandlung um, die alle übrige enthält, und ſich nur durch verſchiedene Modificationen oder Momente unterſcheidet, das Mannigfaltige der Vorſtellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, dieſe Verſtandeshandlung beſtehe im Urtheilen. Hier lag nun ſchon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freye Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand geſetzt wurde, eine vollſtändige Tafel reiner Verſtandesfunctionen, die aber in Anſehung alles Objects unbeſtimmt waren, darzuſtellen. Ich bezog endlich dieſe Functionen zu urtheilen auf Objecte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urtheile als objectivgültig zu beſtimmen, und es entſprangen reine Verſtandesbegriffe, bey denen ich auſſer Zweifel ſeyn konte, daß gerade nur dieſe, und ihrer nur ſo viel, nicht mehr noch weniger, unſer ganzes Erkentniß der Dinge aus bloſſem Verſtande ausmachen können. Ich nannte ſie, wie billig, nach ihrem alten Namen Categorien; wobey ich mir vorbehielt, alle von dieſen abzuleitende Begriffe, es ſey durch Verknüpfung unter einander, oder mit der reinen Form der Erſcheinung (Raum und Zeit) oder mit ihrer Materie, ſo fern ſie noch nicht empiriſch beſtimmt iſt, (Gegenſtand der Empfindung überhaupt) unter der Benennung der Prädicabilien, vollſtändig hinzuzufügen, ſo bald ein Syſtem der transſcendentalen Philoſophie, zu deren Behuf ich es jetzt nur mit der Critik der Vernunft ſelbſt zu thun hatte, zu Stande kommen ſollte.

Das Weſentliche aber in dieſem Syſtem der Categorien, dadurch es ſich von jener alten Rhapſodie, die ohne alles Princip fortging, unterſcheidet, und warum es auch allein zur Philoſophie gezählt zu werden verdient, beſteht darin: daß vermittelſt derſelben die wahre Bedeutung der reinen Verſtandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau beſtimmt werden konte. Denn da zeigte ſich, daß ſie vor ſich ſelbſt nichts als logiſche Functionen ſind, als ſolche aber nicht den mindeſten Begriff von einem

Ob-

Objecte an ſich ſelbſt ausmachen, ſondern es bedürfen, daß ſinnliche Anſchauung zum Grunde liege, und alsdenn nur dazu dienen, empiriſche Urtheile, die ſonſt in Anſehung aller Functionen zu urtheilen unbeſtimmt und gleichgültig ſind, in Anſehung derſelben zu beſtimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verſchaffen, und vermittelſt ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen.

Von einer ſolchen Einſicht in die Natur der Categorien, die ſie zugleich auf den bloſſen Erfahrungsgebrauch einſchränkte, ließ ſich weder ihr erſter Urheber, noch irgend einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne dieſe Einſicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduction derſelben abhängt) ſind ſie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregiſter, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel das ganze Studium der reinen Vernunfterkentniß, welches unter dem Namen Metaphyſik viele Jahrhunderte hindurch ſo manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Geſtalt zu uns gekommen, und hätte den Verſtand der Menſchen aufgeklärt, anſtatt ihn, wie wirklich geſchehen iſt, in düſtern und vergeblichen Grübeleyen zu erſchöpfen, und vor wahre Wiſſenſchaft unbrauchbar zu machen.

Dieſes Syſtem der Categorien macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenſtandes der reinen Vernunft ſelbſt wiederum ſyſtematiſch, und giebt eine ungezweifelte Anweiſung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Puncte der Unterſuchung jede metaphyſiſche Betrachtung, wenn ſie vollſtändig werden ſoll, müſſe geführt werden: denn es erſchöpft alle Momente des Verſtandes, unter welche jeder andere Begrif gebracht werden muß. So iſt auch die Tafel der Grundſätze entſtanden, von deren Vollſtändigkeit man nur durch das Syſtem der Categorien gewiß ſeyn kan, und ſelbſt in der Eintheilung der Begriffe, welche über den phyſiologiſchen Verſtandesgebrauch hinausgehen ſollen, (Critik S. 344. imgleichen S. 415.) iſt es immer derſelbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieſelbe feſte, im menſchlichen Verſtande a priori beſtimmte Puncte geführt werden muß, jederzeit einen geſchloſſenen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig läßt, daß der Gegenſtand eines reinen Verſtandes oder Vernunftbegrifs, ſo fern er philoſophiſch und nach Grundſätzen a priori erwogen werden ſoll, auf ſolche Weiſe vollſtändig erkant werden könne. Ich habe ſogar nicht unterlaſſen können, von dieſer Leitung in Anſehung einer der abſtracteſten ontologiſchen Eintheilungen, nämlich der mannigfaltigen Unterſcheidung der Begriffe von Etwas und Nichts Gebrauch zu machen, und darnach eine regelmäſſige und nothwendige Tafel (Critik S. 292) zu Stande zu bringen *).

---

*) Ueber eine vorgelegte Tafel der Categorien laſſen ſich allerley artige Anmerkungen machen, als: 1) daß die dritte aus der erſten und zweyten in einen Begrif verbunden entſpringe, 2) daß in denen von der Gröſſe und Qualität blos ein Fortſchritt von der Einheit zur Allheit, oder von dem Etwas zum Nichts (zu dieſem Behuf müſſen die Categorien der Qualität ſo ſtehen: Realität

Eben dieſes Syſtem zeigt ſeinen nicht genug anzupreiſenden Gebrauch, ſo wie jedes auf ein allgemeines Princip gegründetes wahres Syſtem, auch darin, daß es alle fremdartige Begriffe, die ſich ſonſt zwiſchen jene reine Verſtandesbegriffe einſchleichen möchten, ausſtößt, und jedem Erkentniß ſeine Stelle beſtimmt. Diejenige Begriffe, welche ich unter dem Namen der Reflexionsbegriffe gleichfalls nach dem Leitfaden der Categorien in eine Tafel gebracht hatte, mengen ſich in der Ontologie, ohne Vergünſtigung und rechtmäſſige Anſprüche, unter die reinen Verſtandesbegriffe, obgleich dieſe Begriffe der Verknüpfung, und dadurch des Objects ſelbſt, jene aber nur der bloſſen Vergleichung ſchon gegebener Begriffe ſind, und daher eine ganz andere Natur und Gebrauch haben; durch meine geſetzmäſſige Eintheilung (Critik S. 260.) werden ſie aus

die

---

alität, Einſchränkung, völlige Negation) fortgehen, ohne correlata oder opposita, dagegen die der Relation und Modalität dieſe letztere bey ſich führen, 3) daß, ſo wie im Logiſchen categoriſche Urtheile allen andern zum Grunde liegen, ſo die Categorie der Subſtanz allen Begriffen von wirklichen Dingen, 4) daß, ſo wie die Modalität im Urtheile kein beſonderes Prädicat iſt, ſo auch die Modelbegriffe keine Beſtimmung zu Dingen hinzuthun, u. ſ. w. dergleichen Betrachtungen alle ihren groſſen Nutzen haben. Zählt man überdem alle Prädicabilien auf, die man ziemlich vollſtändig aus jeder guten Ontologie (z. E. Baumgartens) ziehen kan und ordnet ſie claſſenweiſe unter die Categorien, wobey man nicht verſäumen muß, eine ſo vollſtändige Zergliederung aller dieſer Begriffe, als möglich, hinzuzufügen, ſo wird ein blos analytiſcher Theil der Metaphyſik entſpringen, der noch gar keinen ſynthetiſchen Satz enthält und vor dem zweyten (dem ſynthetiſchen) vorhergehen könte, und durch ſeine Beſtimmtheit und Vollſtändigkeit nicht allein Nutzen, ſondern, vermöge des Syſtematiſchen in ihm, noch überdem eine gewiſſe Schönheit enthalten würde.

dieſem Gemenge geſchieden. Noch viel heller aber leuchtet der Nutzen jener abgeſonderten Tafel der Categorien in die Augen, wenn wir, wie es gleich jetzt geſchehen wird, die Tafel transſcendentaler Vernunftbegriffe, die von ganz anderer Natur und Urſprung ſind, als jene Verſtandesbegriffe, (daher auch eine andre Form haben muß,) von jenen trennen, welche ſo nothwendige Abſonderung doch niemals in irgend einem Syſtem der Metaphyſik geſchehen iſt, jene Vernunftideen mit Verſtandesbegriffen, als gehöreten ſie, wie Geſchwiſter, zu einer Familie, ohne Unterſchied durch einander laufen, welche Vermengung, in Ermangelung eines beſondern Syſtems der Categorien, auch niemals vermieden werden konte.

Der tranſcendentalen Hauptfrage
Dritter Theil.
Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich?

§. 40.

Reine Mathematik und reine Naturwiſſenſchaft, hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewißheit keiner dergleichen Deduction bedurft, als wir bisher von beyden zu Stande gebracht haben; denn die erſtere ſtützt ſich auf ihre eigene Evidenz; die zweyte aber, obgleich aus reinen Quellen des Verſtandes entſprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Beſtättigung, welcher letztern Zeugniß ſie darum nicht gänzlich ausſchlagen und entbehren kan, weil ſie mit aller ihrer Gewißheit dennoch, als Philoſophie, es der Mathematik niemals gleich thun kan. Beyde Wiſſenſchaften hatten alſo die gedachte Unterſuchung nicht vor ſich, ſondern vor eine andere Wiſſenſchaft, nämlich Methaphyſik, nöthig.

Methaphyſik hat es, auſſer mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objective Realität (daß ſie nicht bloſſe Hirngeſpinſte ſind) und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falſchheit durch keine Erfahrung beſtättigt, oder aufgedeckt werden kan, und dieſer Theil der Metaphyſik iſt überdem gerade derjenige, welcher den weſentlichen Zweck derſelben, wozu alles andre nur Mittel iſt, ausmacht, und ſo bedarf dieſe Wiſſenſchaft einer ſolchen Deduction um ihrer ſelbſt willen. Die uns jetzt vorgelegte dritte Frage betrift alſo gleichſam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphyſik, nämlich die Beſchäftigung der Vernunft blos mit ſich ſelbſt, und, indem ſie über ihre eigene Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entſpringende Bekantſchaft mit Objecten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nöthig zu haben, noch überhaupt durch dieſelbe dazu gelangen zu können *)

Ohne

---

*) Wenn man ſagen kan, daß eine Wiſſenſchaft wenigſtens in der Idee aller Menſchen wirklich ſey, ſo bald es ausgemacht iſt, daß die Aufgaben, die darauf führen, durch die Natur der menſchlichen Vernunft jedermann vorgelegt, und daher auch jederzeit der-

Ohne Auflöſung dieſer Frage thut ſich Vernunft niemals ſelbſt genug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verſtand einſchränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Beſtimmung. Jede einzelne Erfahrung iſt nur ein Theil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das abſolute Ganze aller möglichen Erfahrung iſt aber ſelbſt keine Erfahrung, und dennoch ein nothwendiges Problem vor die Vernunft, zu deſſen bloſſer Vorſtellung ſie ganz anderer Begriffe nöthig hat, als jener reinen Verſtandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent iſt, d. i. auf Erfahrung geht, ſo weit ſie gegeben werden kan, indeſſen daß Vernunftbegriffe auf die Vollſtändigkeit, d. i. die collective Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebne Erfahrung hinausgehen, und transſcendent werden.

So wie alſo der Verſtand der Categorien zur Erfahrung bedurfte, ſo enthält die Vernunft in ſich den Grund zu Ideen, worunter ich nothwendige Begriffe verſtehe, deren Gegenſtand gleichwol in keiner Erfahrung gegeben werden kan. Die letztern ſind eben ſowol in der Natur der Vernunft, als die erſtere in der Natur des Verſtandes gelegen, und, wenn jene einen Schein bey ſich führen, der leicht verleiten kan, ſo iſt dieſer Schein unvermeidlich, obzwar „daß er nicht verführe„ gar wohl verhütet werden kan.

Da

---

darüber viele, obgleich fehlerhafte, Verſuche unvermeidlich ſind, ſo wird man auch ſagen müſſen: Metaphyſik ſey ſubjective (und zwar nothwendiger Weiſe) wirklich, und da fragen wir alſo mit Recht, wie ſie (objective) möglich ſey.

Da aller Schein darin beſteht, daß der ſubjective Grund des Urtheils vor objectiv gehalten wird, ſo wird ein Selbſterkentniß der reinen Vernunft, in ihrem transſcendenten (überſchwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen ſeyn, in welche die Vernunft geräth, wenn ſie ihre Beſtimmung misdeutet, und dasjenige transſcendenter Weiſe aufs Object an ſich ſelbſt bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung deſſelben in allem immanenten Gebrauche angeht.

§. 41.

Die Unterſcheidung der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Categorien, oder reinen Verſtandesbegriffen, als Erkentniſſen von ganz verſchiedener Art, Urſprung und Gebrauch, iſt ein ſo wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wiſſenſchaft, welche das Syſtem aller dieſer Erkentniſſe a priori enthalten ſoll, daß, ohne eine ſolche Abſonderung Metaphyſik ſchlechterdings unmöglich oder höchſtens ein regelloſer ſtümperhafter Verſuch iſt, ohne Kentniß der Materialien, womit man ſich beſchäftigt, und ihrer Tauglichkeit zu dieſer oder jener Abſicht ein Kartengebäude zuſammenzuflicken. Wenn Critik d. r. V. auch nur das allein geleiſtet hätte, dieſen Unterſchied zuerſt vor Augen zu legen, ſo hätte ſie dadurch ſchon mehr zur Aufklärung unſeres Begrifs und der Leitung der Nachforſchung im Felde der Metaphyſik beygetragen, als alle fruchtloſe Bemühungen den transſcendenten Aufgaben der r. V. ein Gnü-

Gnüge zu thun, die man von je her unternommen hat, ohne jemals zu wähnen, daß man ſich in einem ganz andern Felde befände, als dem des Verſtandes, und daher Verſtandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob ſie von einerley Art wären, in einem Striche hernannte.

§. 42.

Alle reine Verſtandeserkentniſſe haben das an ſich, daß ſich ihre Begriffe in der Erfahrung geben, und ihre Grundſätze durch Erfahrung beſtättigen laſſen; dagegen die transſcendenten Vernunfterkentniſſe ſich, weder was ihre Ideen betrift, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung beſtättigen, noch widerlegen laſſen; daher der dabey vielleicht einſchleichende Irrthum durch nichts anders, als reine Vernunft ſelbſt, aufgedeckt werden kan, welches aber ſehr ſchwer iſt, weil eben dieſe Vernunft vermittelſt ihrer Ideen natürlicher Weiſe dialectiſch wird, und dieſer unvermeidliche Schein durch keine objective und dogmatiſche Unterſuchungen der Sachen, ſondern blos durch ſubjective, der Vernunft ſelbſt als einem Quell der Ideen, in Schranken gehalten werden kan.

§. 43.

Es iſt jederzeit in der Critik mein gröſtes Augenmerk geweſen, wie ich nicht allein die Erkentnißarten ſorgfältig unterſcheiden, ſondern auch allein zu jeder derſelben gehörige Begriffe aus ihrem gemeinſchaftlichen Quell ableiten könte,

das

damit ich nicht allein dadurch, daß ich unterrichtet wäre, woher ſie abſtammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit beſtimmen könte, ſondern auch den noch nie vermutheten, aber unſchätzbaren Vortheil hätte, die Vollſtändigkeit in der Aufzehlung, Claſſificirung und Specificirung der Begriffe a priori, mithin nach Principien zu erkennen. Ohne dieſes iſt in der Metaphyſik alles lauter Rhapſodie, wo man niemals weiß, ob deſſen, was man beſitzt, gnug iſt, oder ob, und wo, noch etwas fehlen möge. Freylich kan man dieſen Vortheil auch nur in der reinen Philoſophie haben, von dieſer aber macht derſelbe auch das Weſen aus.

Da ich den Urſprung der Categorien in den vier logiſchen Functionen aller Urtheile des Verſtandes gefunden hatte, ſo war es ganz natürlich, den Urſprung der Ideen in den drey Functionen der Vernunftſchlüſſe zu ſuchen; denn wenn einmal ſolche reine Vernunftbegriffe (transſc. Ideen) gegeben ſind, ſo könnten ſie, wenn man ſie nicht etwa vor angebohren halten will, wohl nirgends anders, als in derſelben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, ſo fern ſie blos die Form betrift, das Logiſche der Vernunftſchlüſſe, ſo fern ſie aber die Verſtandesurtheile in Anſehung einer oder der andern Form a priori als beſtimmt vorſtellt, transſcendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.

Der formale Unterſchied der Vernunftſchlüſſe macht die Eintheilung derſelben in categoriſche, hypothetiſche und disjunctive, nothwendig. Die darauf gegründete Vernunftbegriffe enthalten alſo erſtlich die Idee des vollſtändigen Subjects (Subſtantiale), zweytens die Idee der vollſtändigen Reihe der Bedingungen, drittens die Beſtimmung aller Begriffe in der Idee eines vollſtändigen Inbegrifs des Möglichen *). Die erſte Idee war phyſiologiſch, die zweyte cosmologiſch, die dritte theologiſch, und, da alle drey zu einer Dialectik Anlaß geben, doch jede auf ihre eigene Art, ſo gründete ſich darauf die Eintheilung der ganzen Dialectik der reinen Vernunft: in den Paralogismus, die Antinomie, und endlich das Ideal derſelben, durch welche Ableitung man völlig ſicher geſtellt wird, daß alle Anſprüche der reinen Vernunft hier ganz vollſtändig vorgeſtellt ſind, und kein einziger fehlen kan, weil das Vernunftvermögen ſelbſt, als woraus ſie allen ihren Urſprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemeſſen wird.

§. 44.

Es iſt bey dieſer Betrachtung im Allgemeinen noch merkwürdig: daß die Vernunftidee nicht etwa ſo wie die

Cat

---

*) Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit, reſpectiv auf einen gewiſſen Begrif, als eingetheilt. Das ontologiſche Princip der durchgängigen Beſtimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eines zu) welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile iſt, legt den Inbegrif aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als beſtimmter angeſehen wird. Dieſes dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: daß die Vernunfthandlung in disjunctiven Vernunftſchlüſſen der Form nach mit derjenigen einerley ſey, wodurch ſie die Idee eines Inbegrifs aller Realität zu Stande bringt, welche das Poſitive aller einander entgegengeſetzten Prädicate in ſich enthält.

Categorien, uns zum Gebrauche des Verſtandes in Anſehung der Erfahrung irgend etwas nutzen, ſondern in Anſehung deſſelben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Vernunfterkentniſſes der Natur entgegen und hinderlich, gleichwohl aber doch in anderer noch zu beſtimmender Abſicht nothwendig ſeyn. Ob die Seele eine einfache Subſtanz ſey, oder nicht, das kan uns zur Erklärung der Erſcheinungen derſelben ganz gleichgültig ſeyn; denn wir können den Begrif eines einfachen Weſens durch keine mögliche Erfahrung ſinnlich, mithin in concreto verſtändlich machen, und ſo iſt er, in Anſehung aller verhofften Einſicht in die Urſache der Erſcheinungen, ganz leer, und kan zu keinem Princip der Erklärung deſſen, was innere oder äuſſere Erfahrung an die Hand giebt, dienen. Eben ſo wenig können uns die cosmologiſchen Ideen vom Weltanfange, oder der Weltewigkeit (a parte ante) dazu nutzen, um irgend eine Begebenheit in der Welt ſelbſt daraus zu erklären. Endlich müſſen wir, nach einer richtigen Maxime der Naturphiloſophie, uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchſten Weſens gezogen worden, enthalten, weil dieſes nicht mehr Naturphiloſophie iſt, ſondern ein Geſtändniß, daß es damit bey uns zu Ende geht. Es haben alſo dieſe Ideen eine ganz andere Beſtimmung ihres Gebrauchs, als jene Categorien, durch die, und die darauf gebauten Grundſätze, Erfahrung ſelbſt allererſt möglich ward. Indeſſen würde doch unſre mühſame Analytik des Verſtandes, wenn unſre Abſicht auf nichts anders als bloſſe Naturerkentniß, ſo wie ſie in der Erfahrung gegeben werden kan, gerichtet wäre, auch ganz überflüſſig ſeyn; denn Vernunft verrichtet ihr Geſchäfte ſo wohl in der Mathematik als Naturwiſſenſchaft, auch ohne alle dieſe ſubtile Deduction ganz ſicher und gut: alſo vereinigt ſich unſre Critik des Verſtandes mit den Ideen der reinen Vernunft zu einer Abſicht, welche über den Erfahrungsgebrauch des Verſtandes hinausgeſetzt iſt, von welcher wir doch oben geſagt haben, daß er in dieſem Betracht gänzlich unmöglich, und ohne Gegenſtand oder Bedeutung ſey. Es muß aber dennoch zwiſchen dem, was zur Natur der Vernunft und des Verſtandes gehört, Einſtimmung ſeyn, und jene muß zur Vollkommenheit der letztern beytragen, und kan ſie unmöglich verwirren.

Die Auflöſung dieſer Frage iſt folgende: Die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht beſondere Gegenſtände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Abſicht, ſondern fodert nur Vollſtändigkeit des Verſtandesgebrauchs im Zuſammenhange der Erfahrung. Dieſe Vollſtändigkeit aber kan nur eine Vollſtändigkeit der Principien, aber nicht der Anſchauungen und Gegenſtände ſeyn. Gleichwol, um ſich jene beſtimmt vorzuſtellen, denkt ſie ſich ſolche, als die Erkentniß eines Objects, deſſen Erkentniß in Anſehung jener Regeln vollſtändig beſtimmt iſt, welches Object aber nur eine Idee iſt, um die Verſtandeserkentniß der Vollſtändigkeit, die jene Idee bezeichnet, ſo nahe wie möglich zu bringen.

§. 45.

Vorläufige Bemerkung zur Dialectik der reinen Vernunft.

Wir haben oben Paragraph 33, 34. gezeigt: daß die Reinigkeit der Categorien von aller Beymiſchung ſinnlicher Beſtimmungen die Vernunft verleiten könne, ihren Gebrauch gänzlich, über alle Erfahrung hinaus, auf Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, wiewohl, da ſie ſelbſt keine Anſchauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn in concreto verſchaffen könte, ſie als blos logiſche Functionen, zwar ein Ding überhaupt vorſtellen, aber vor ſich allein keinen beſtimmten Begrif von irgend einem Dinge geben können. Dergleichen hyperboliſche Objecte ſind nun die, ſo man Noumena oder reine Verſtandesweſen (beſſer Gedankenweſen) nennt, als z. B. Subſtanz, welche aber ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Urſache, die aber nicht in der Zeit wirkte, u. ſ. w. da man ihnen denn Prädicate beylegt, die blos dazu dienen, die Geſetzmäſſigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwohl alle Bedingungen der Anſchauung, unter denen allein Erfahrung möglich iſt, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren.

Es hat aber keine Gefahr, daß der Verſtand von ſelbſt, ohne durch fremde Geſetze gedrungen zu ſeyn, über ſeine Grenzen ſo ganz muthwillig in das Feld von bloſſen Ge-

Gedankenweſen ausſchweifen werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verſtandesregeln, als der immer noch bedingt iſt, völlig befriedigt ſeyn kan, Vollendung dieſer Kette von Bedingungen fodert, ſo wird der Verſtand aus ſeinem Kreiſe getrieben, um theils Gegenſtände der Erfahrung in einer ſo weit erſtreckten Reihe vorzuſtellen, dergleichen gar keine Erfahrung faſſen kan, theils ſo gar (um ſie zu vollenden) gänzlich auſſerhalb derſelben Noumena zu ſuchen, an welche ſie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig, ihre Haltung gleichwol vollſtändig machen könne. Das ſind nun die transſcendentalen Ideen, welche, ſie mögen nun nach dem wahren, aber verborgenen Zwecke der Naturbeſtimmung unſerer Vernunft, nicht auf überſchwengliche Begriffe, ſondern blos auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt ſeyn, dennoch durch einen unvermeidlichen Schein dem Verſtande einen transſcendenten Gebrauch ablocken, der, obzwar betrüglich, dennoch durch keinen Vorſatz innerhalb den Grenzen der Erfahrung zu bleiben, ſondern nur durch wiſſenſchaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kan.

§. 46.

1. Pſychologiſche Ideen. Critik (S. 341. u. f.)

Man hat ſchon längſt angemerkt, daß uns an allen Subſtanzen das eigentliche Subject, nämlich das, was

übrig

übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (als Prädicate) abgeſondert worden, mithin das Subſtantiale ſelbſt, unbekant ſey, und über dieſe Schranken unſrer Einſicht vielfältig Klagen geführt. Es iſt aber hiebey wohl zu merken, daß der menſchliche Verſtand darüber nicht in Anſpruch zu nehmen ſey: daß er das Subſtantiale der Dinge nicht kennt, d. i. vor ſich allein beſtimmen kan, ſondern vielmehr darüber, daß er es, als eine bloſſe Idee, gleich einem gegebenen Gegenſtande beſtimmt, zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fodert, daß wir zu jedem Prädicate eines Dinges ſein ihm zugehöriges Subject, zu dieſem aber, welches nothwendiger Weiſe wiederum nur Prädicat iſt, fernerhin ſein Subject und ſo forthin ins Unendliche (oder ſo weit wir reichen) ſuchen ſollen. Aber hieraus folgt, daß wir nichts, wozu wir gelangen können, vor ein letztes Subject halten ſollen, und daß das Subſtantial ſelbſt niemals von unſerm noch ſo tief eindringenden Verſtande, ſelbſt wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne; weil die ſpecifiſche Natur unſeres Verſtandes darin beſteht, alles diſcurſiv d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädicate zu denken, wozu alſo das abſolute Subject jederzeit fehlen muß. Daher ſind alle reale Eigenſchaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, ſo gar die Undurchdringlichkeit, die man ſich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorſtellen muß, dazu uns das Subject fehlt.

Nun ſcheint es, als ob wir in dem Bewußſeyn unſerer ſelbſt (dem denkenden Subject) dieſes Subſtantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anſchauung; denn alle Prädicate des innern Sinnes beziehen ſich auf das Ich, als Subject, und dieſes kan nicht weiter als Prädicat irgend eines andern Subjects gedacht werden. Alſo ſcheint hier die Vollſtändigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädicate auf ein Subject, nicht blos Idee, ſondern der Gegenſtand, nämlich das abſolute Subject ſelbſt, in der Erfahrung gegeben zu ſeyn. Allein dieſe Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich iſt gar kein Begrif*), ſondern nur Bezeichnung des Gegenſtandes des innern Sinnes, ſo fern wir es durch kein Prädicat weiter erkennen, mithin kan es zwar an ſich kein Prädicat von einem andern Dinge ſeyn, aber eben ſo wenig auch ein beſtimmter Begrif eines abſoluten Subjects, ſondern nur, wie in allen andern Fällen, die Beziehung der innern Erſcheinungen auf das unbekannte Subject derſelben. Gleichwol veranlaßt dieſe Idee (die gar wohl dazu dient, als regulatives Princip alle materialiſtiſche Erklärungen der innern Erſcheinungen unſerer Seele gänzlich zu vernichten) *) durch einen ganz natürlichen Misverſtand ein ſehr ſcheinbares

---

*) Wäre die Vorſtellung der Apperception, das Ich, ein Begrif wodurch irgend etwas gedacht würde, ſo würde es auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden können, oder ſolche Prädicate in ſich enthalten. Nun iſt es nichts mehr als Gefühl eines Daſeyns ohne den mindeſten Begrif und nur Vorſtellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) ſteht.

res Argument, um, aus dieſem vermeinten Erkentniß von dem Subſtantiale unſeres denkenden Weſens, ſeine Natur, ſo fern die Kentniß derſelben ganz auſſer den Inbegrif der Erfahrung hinaus fällt, zu ſchlieſſen.

§. 47.

Dieſes denkende Selbſt (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subject des Denkens, was ſelbſt nicht weiter, als Prädicat eines andern Dinges vorgeſtellt werden kan, Subſtanz heiſſen: ſo bleibt dieſer Begrif doch gänzlich leer, und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit, als das, was den Begrif der Subſtanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewieſen werden kan.

Die Beharrlichkeit kan aber niemals aus dem Begriffe einer Subſtanz, als eines Dinges an ſich, ſondern nur zum Behuf der Erfahrung bewieſen werden. Dieſes iſt bey der erſten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden, (Critik S. 182.) und, will man ſich dieſem Beweiſe nicht ergeben, ſo darf man nur den Verſuch ſelbſt anſtellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjects, was ſelbſt nicht als Prädicat eines andern Dinges exiſtirt, zu beweiſen, daß ſein Daſeyn durchaus beharrlich ſey, und daß es, weder an ſich ſelbſt, noch durch irgend eine Natururſache entſtehen, oder vergehen könne. Dergleichen ſynthetiſche Sätze a priori können niemals an ſich ſelbſt, ſondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge, als Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, bewieſen werden.

§. 48.

Wenn wir alſo aus dem Begriffe der Seele als Subſtanz auf Beharrlichkeit derſelben ſchlieſſen wollen: ſo kan dieſes von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung, und nicht von ihr, als einem Dinge an ſich ſelbſt und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun iſt die ſubjective Bedingung aller unſerer möglichen Erfahrung das Leben: folglich kan nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geſchloſſen werden, denn der Tod des Menſchen iſt das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenſtand derſelben betrift, wofern nicht das Gegentheil dargethan wird, als wovon eben die Frage iſt. Alſo kan die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menſchen (deren Beweis man uns wohl ſchenken wird) aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen iſt) dargethan werden, und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begrif der Subſtanz, ſo fern er mit dem Begrif der Beharrlichkeit als nothwendig verbunden angeſehen werden ſoll, dieſes nur nach einem Grundſatze möglicher Erfahrung und alſo auch nur zum Behuf derſelben ſeyn kan.*)

§. 49.

---

*) Es iſt in der That ſehr merkwürdig, daß die Metaphyſiker jederzeit ſo ſorglos über den Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanzen weggeſchlüpft ſind, ohne jemals einen Beweis davon zu verſuchen; ohne Zweifel, weil ſie ſich, ſo bald ſie es mit dem Begriffe Subſtanz anfingen, von allen Beweisthümern gänzlich verlaſſen ſahen. Der gemeine Verſtand, der gar wohl inne ward, daß ohne dieſe Vorausſetzung keine Vereinigung der Wahr-

§. 49.

Daß unſeren äuſſeren Wahrnehmungen etwas wirkliches auſſer uns, nicht blos correſpondire, ſondern auch correſpondiren müſſe, kan gleichfalls niemals als Verknüpfung der Dinge an ſich ſelbſt, wohl aber zum Behuf der Erfahrung bewieſen werden. Dieſes will ſo viel ſagen: daß etwas auf empiriſche Art, mithin als Erſcheinung im Raume auſſer uns ſey, kan man gar wohl beweiſen; denn mit andern Gegenſtänden, als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum, weil ſie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, und alſo vor uns nichts ſeyn. Empiriſch auſſer mir iſt das, was im Raume angeſchaut wird, und

da

Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich ſey, erſezte dieſen Mangel durch ein Poſtulat: denn aus der Erfahrung ſelbſt konte er dieſen Grundſaz nimmermehr ziehen, theils weil ſie die Materien, (Subſtanzen) bey allen ihren Veränderungen und Auflöſungen, nicht ſo weit verfolgen kan, um den Stoff immer unvermindert anzutreffen, theils weil der Grundſaz Nothwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Princips a priori iſt. Nun wandten ſie dieſen Grundſaz getroſt auf den Begrif der Seele als einer Subſtanz an, und ſchloſſen auf eine nothwendige Fortdauer derſelben nach dem Tode des Menſchen (vornämlich da die Einfachheit dieſer Subſtanz, welche aus der Untheilbarkeit des Bewuſtſeyns gefolgert ward, ſie wegen des Unterganges durch Auflöſung ſicherte). Hätten ſie die ächte Quelle dieſes Grundſazes gefunden, welches aber weit tiefere Unterſuchungen erforderte, als ſie jemals anzufangen Luſt hatten, ſo würden ſie geſehen haben: daß jenes Geſez der Beharrlichkeit der Subſtanzen nur zum Behuf der Erfahrung ſtattfinde, und daher nur auf Dinge, ſo fern ſie in der Erfahrung erkant und mit andern verbunden werden ſollen, niemals aber von ihnen auch unangeſehen aller möglichen Erfahrung, mithin auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne.

da dieſer ſamt allen Erſcheinungen, die er enthält, zu den Vorſtellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgeſetzen eben ſowol ihre objective Wahrheit beweiſet, als die Verknüpfung der Erſcheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenſtandes des innern Sinnes), ſo bin ich mir vermittelſt der äuſſern Erfahrung eben ſowol der Wirklichkeit der Körper, als äuſſerer Erſcheinungen im Raume, wie vermittelſt der innern Erfahrung des Daſeyns meiner Seele in der Zeit, bewuſt, die ich auch nur, als einen Gegenſtand des innern Sinnes, durch Erſcheinungen, die einen innern Zuſtand ausmachen, erkennen, und wovon mir das Weſen an ſich ſelbſt, das dieſen Erſcheinungen zum Grunde liegt, unbekant iſt. Der Carteſianiſche Idealiſm unterſcheidet alſo nur äuſſere Erfahrung vom Traume, und die Geſetzmäſſigkeit als ein Criterium der Wahrheit der erſtern, von der Regelloſigkeit und dem falſchen Schein der letztern. Er ſetzt in beyden Raum und Zeit als Bedingungen des Daſeyns der Gegenſtände voraus, und frägt nur, ob die Gegenſtände äuſſerer Sinne wirklich im Raum anzutreffen ſeyn, die wir darin im Wachen ſetzen, ſo wie der Gegenſtand des innern Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit iſt, d. i. ob Erfahrung ſichere Criterien der Unterſcheidung von Einbildung bey ſich führe. Hier läßt ſich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn auch jederzeit im gemeinen Leben dadurch, daß wir die Verknüpfung der Erſcheinungen in beyden nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung unterſuchen, und können, wenn die Vorſtellung äuſſerer Dinge damit durchgehends übereinſtimmt, nicht zweifeln, daß ſie nicht wahrhafte Erfahrung ausmachen ſollten. Der materiale Idealiſm, da Erſcheinungen als Erſcheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, läßt alſo ſich ſehr leicht heben, und es iſt eine eben ſo ſichere Erfahrung, daß Körper auſſer uns (im Raume) exiſtiren, als daß Ich ſelbſt, nach der Vorſtellung des innern Sinnes (in der Zeit) da bin: Denn der Begrif: *auſſer uns*, bedeutet nur die Exiſtenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: *Ich bin*, nicht blos den Gegenſtand der innern Anſchauung (in der Zeit) ſondern das Subject des Bewuſtſeyns, ſo wie Körper nicht blos die äuſſere Anſchauung (im Raume) ſondern auch das Ding *an ſich ſelbſt* bedeutet, was dieſer Erſcheinung zum Grunde liegt. ſo kan die Frage: ob die Körper (als Erſcheinungen des äuſſern Sinnes) *auſſer meinen Gedanken* als Körper exiſtiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneinet werden; aber darin verhält es ſich gar nicht anders mit der Frage, ob ich ſelbſt *als Erſcheinung des innern Sinnes* (Seele nach der empiriſchen Pſychologie) auſſer meiner Vorſtellungskraft in der Zeit exiſtire, denn dieſe muß eben ſo wohl verneinet werden. Auf ſolche Weiſe iſt alles, wenn es auf ſeine wahre Bedeutung gebracht wird, entſchieden, und gewiß. Der formale Idealiſm (ſonſt von mir transſcendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder Carteſianiſchen auf. Denn wenn der

Raum

Raum nichts als eine Form meiner Sinnlichkeit iſt, ſo iſt er als Vorſtellung in mir eben ſo wirklich, als ich ſelbſt, und es kommt nur noch auf die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen in demſelben an. Iſt das aber nicht, ſondern der Raum und Erſcheinungen in ihm ſind etwas auſſer uns exiſtirendes, ſo können alle Criterien der Erfahrung auſſer unſerer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieſer Gegenſtände auſſer uns beweiſen.

§. 50.

II. Cosmologiſche Ideen. (Crit. S. 405. u. f.)

Dieſes Product der reinen Vernunft in ihrem transſcendenten Gebrauch iſt das merkwürdigſte Phänomen derſelben, welches auch unter allen am kräftigſten wirkt, die Philoſophie aus ihrem dogmatiſchen Schlummer zu erwecken, und ſie zu dem ſchweren Geſchäfte der Critik der Vernunft ſelbſt zu bewegen.

Ich nenne dieſe Idee deswegen cosmologiſch, weil ſie ihr Object jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere als die, deren Gegenſtand ein Object der Sinne iſt, braucht, mithin ſo fern einheimiſch und nicht transſcendent, folglich bis dahin noch keine Idee iſt; dahingegen, die Seele ſich als eine einfache Subſtanz denken, ſchon ſo viel heißt, als ſich einen Gegenſtand denken (das Einfache) dergleichen den Sinnen gar nicht vorgeſtellt werden können. Demungeachtet erweitert doch die cosmologiſche Idee die Verknüpfung des Bedingten mit ſeiner Bedingung (dieſe

mag

mag mathematiſch oder dynamiſch ſeyn) ſo ſehr, daß Erfahrung ihr niemals gleichkommen kan, und iſt alſo in Anſehung dieſes Punkts immer eine Idee, deren Gegenſtand niemals adäquat in irgend einer Erfahrung gegeben werden kan.

§. 51.

Zuerſt zeigt ſich hier der Nutzen eines Syſtems der Categorien ſo deutlich und unverkennbar, daß, wenn es auch nicht mehrere Beweisthümer deſſelben gäbe, dieſer allein ihre Unentbehrlichkeit im Syſtem der reinen Vernunft hinreichend darthun würde. Es ſind ſolcher transſcendenten Ideen nicht mehr als vier, ſo viel als Claſſen der Categorien; in jeder derſelben aber gehen ſie nur auf die abſolute Vollſtändigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Dieſen cosmologiſchen Ideen gemäß giebt es auch nur viererley dialectiſche Behauptungen der reinen Vernunft, die, da ſie dialectiſch ſind, dadurch ſelbſt beweiſen, daß einer jeden, nach eben ſo ſcheinbaren Grundſätzen der reinen Vernunft, ein ihm widerſprechender entgegenſteht, welchen Widerſtreit keine metaphyſiſche Kunſt der ſubtilſten Diſtinction verhüten kan, ſondern die den Philoſophen nöthigt, zu den erſten Quellen der reinen Vernunft ſelbſt zurück zu gehen. Dieſe nicht etwa beliebig erdachte, ſondern in der Natur der menſchlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie, enthält nun folgende vier Sätze ſamt ihren Gegenſätzen.

1.

Satz

Die Welt hat der Zeit und dem Raum nach einen Anfang (Grenze)

Gegenſatz

Die Welt iſt der Zeit und dem Raum nach unendlich

2.

Satz

Alles in der Welt beſteht aus dem Einfachen

Gegenſatz

Es iſt nichts Einfaches, ſondern alles iſt zuſammengeſetzt

3.

Satz

Es giebt in der Welt Urſachen durch Freyheit

Gegenſatz

Es iſt keine Freyheit, ſondern alles iſt Natur

4.

Satz

In der Reihe der Welturſachen iſt irgend ein nothwendig Weſen

Gegenſatz

Es iſt in ihr nichts nothwendig, ſondern in dieſer Reihe iſt alles zufällig.

§. 52.

Hier iſt nun das ſeltſamſte Phänomen der menſchlichen Vernunft, wovon ſonſt kein Beiſpiel in irgend einem andern Gebrauch derſelben gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geſchieht, uns die Erſcheinungen der Sinnenwelt als Dinge an ſich ſelbſt denken, wenn wir die Grundſätze ihrer Verbindung als allgemein von Dingen an ſich ſelbſt und nicht bloß von der Erfahrung geltende Grundſätze annehmen, wie denn dieſes eben ſo gewöhnlich, ja ohne unſere Critik unvermeidlich iſt: ſo thut ſich ein nicht vermutheter Widerſtreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen dogmatiſchen Wege beygelegt werden kan, weil ſowol Satz als Gegenſatz durch gleich einleuchtende klare und unwiderſtehliche Beweiſe dargethan werden können, — denn vor die Richtigkeit aller dieſer Beweiſe verbürge ich mich, — und die Vernunft ſich alſo mit ſich ſelbſt entzweyt ſieht, ein Zuſtand, über den der Sceptiker frohlockt, der critiſche Philoſoph aber in Nachdenken und Unruhe verſetzt werden muß.

§. 52. b.

Man kan in der Metaphyſik auf mancherley Weiſe herumpfuſchen, ohne eben zu beſorgen, daß man auf Unwahrheit werde betreten werden. Denn, wenn man ſich nur nicht ſelbſt widerſpricht, welches in ſynthetiſchen, obgleich gänzlich erdichteten Sätzen gar wohl möglich iſt: ſo können wir in allen ſolchen Fällen, wo die Begriffe, die wir verknüpfen, bloſſe Ideen ſind, die gar nicht (ihrem ganzen Inhalte nach) in der Erfahrung gegeben werden können, niemals durch Erfahrung widerlegt werden. Denn wie wollten wir es durch Erfahrung ausmachen: ob die Welt von Ewigkeit her ſey, oder einen Anfang habe, ob Materie ins Unendliche theilbar ſey, oder aus einfachen Theilen beſtehe, dergleichen Begriffe laſſen ſich in keiner, auch der größtmöglichen Erfahrung geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch dieſen Probierſtein nicht entdecken.

Der einzige mögliche Fall, da die Vernunft ihre geheime Dialectik, die ſie fälſchlich vor Dogmatik ausgiebt, wider ihren Willen offenbarete, wäre der, wenn ſie auf einen allgemeinen zugeſtandenen Grundſatz eine Behauptung gründete, und aus einem andern eben ſo beglaubigten, mit der größten Richtigkeit der Schlußart, gerade das Gegentheil folgerte. Dieſer Fall iſt hier nun wirklich, und zwar in Anſehung vier natürlicher Vernunftideen, woraus vier Behauptungen einerſeits, und eben ſo viel Gegenbehauptungen anderer Seits, jede mit richtiger Conſequenz aus allgemein zugeſtandnen Grundſätzen, entſpringen, und dadurch den dialectiſchen Schein der reinen Vernunft im Gebrauch dieſer Grundſätze offenbaren, der ſonſt auf ewig verborgen ſeyn müßte.

Hier iſt alſo ein entſcheidender Verſuch, der uns nothwendig eine Unrichtigkeit entdecken muß, die in den Vorausſetzungen der Vernunft verborgen liegt *). Von

zwey

---

*) Ich wünſche daher, daß der critiſche Leſer ſich mit dieſer Antinomie hauptſächlich beſchäftige, weil die Natur ſelbſt ſie aufgeſtellt zu haben ſcheint, um die Vernunft in ihren dreiſten Anmaſſungen ſtutzig zu machen, und zur Selbſtprüfung zu nöthigen. Jeden Beweis, den ich für die Theſis ſo wol als Antitheſis gegeben habe, mache ich mich anheiſchig zu verantworten, und dadurch die Gewißheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzuthun. Wenn der Leſer nun durch dieſe ſeltſame Erſcheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabey zum Grunde liegenden

Vorzwey einander widerſprechenden Sätzen können nicht alle beide falſch ſeyn, auſſer, wenn der Begriff ſelbſt widerſprechend iſt, der beiden zum Grunde liegt; z. B. die zwey Sätze: ein viereckigter Zirkel iſt rund, und ein viereckigter Zirkel iſt nicht rund, ſind beide falſch. Denn, was den erſten betrift, ſo iſt es falſch, daß der genannte Cirkel rund ſey, weil er viereckigt iſt; es iſt aber auch falſch, daß er nicht rund, d. i. eckigt ſey, weil er ein Cirkel iſt. Denn darin beſteht eben das logiſche Merkmal der Unmöglichkeit eines Begrifs, daß unter deſſelben Vorausſetzung zwey widerſprechende Sätze zugleich falſch ſeyn würden, mithin, weil kein drittes zwiſchen ihnen gedacht werden kan, durch jenen Begrif gar nichts gedacht wird.

§. 52. c.

Nun liegt den zwey erſteren Antinomien, die ich mathematiſche nenne, weil ſie ſich mit der Hinzuſetzung oder Theilung des Gleichartigen beſchäftigen, ein ſolcher widerſprechender Begrif zum Grunde; und daraus erkläre ich, wie es zugehe: daß Theſis ſo wohl als Antitheſis bey beiden falſch ſind.

Wenn ich von Gegenſtänden in Zeit und Raum rede, ſo rede ich nicht von Dingen an ſich ſelbſt, darum, weil ich von dieſen nichts weiß, ſondern nur von Dingen in

---

Vorausſetzung zurückzugehen, ſo wird er ſich gezwungen fühlen, die erſte Grundlage aller Erkentniß der reinen Vernunft mit mir tiefer zu unterſuchen.

der Erſcheinung, d. i. von der Erfahrung, als einer beſondern Erkentnisart der Objecte, die dem Menſchen allein vergönnet iſt. Was ich nun im Raume oder in der Zeit denke, von dem muß ich nicht ſagen: daß es an ſich ſelbſt, auch ohne dieſen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit ſey; denn da würde ich mir ſelbſt widerſprechen; weil Raum und Zeit, ſamt den Erſcheinungen in ihnen, nichts an ſich ſelbſt und auſſer meinen Vorſtellungen exiſtirendes, ſondern ſelbſt nur Vorſtellungsarten ſind, und es offenbar widerſprechend iſt, zu ſagen, daß eine bloße Vorſtellungsart auch auſſer unſerer Vorſtellung exiſtire. Die Gegenſtände alſo der Sinne exiſtiren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieſelbe, oder vor ihr, ihnen eine eigene vor ſich beſtehende Exiſtenz zu geben, heißt ſo viel, als ſich vorſtellen, Erfahrung ſey auch ohne Erfahrung, oder vor derſelben wirklich.

Wenn ich nun nach der Weltgröſſe, dem Raume und der Zeit nach, frage, ſo iſt es vor alle meine Begriffe eben ſo unmöglich zu ſagen, ſie ſey unendlich, als ſie ſey endlich. Denn keines von beiden kan in der Erfahrung enthalten ſeyn, weil weder von einem unendlichen Raume, oder unendlicher verfloſſener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum, oder eine vorhergehende leere Zeit, Erfahrung möglich iſt; das ſind nur Ideen. Alſo müßte dieſe, auf die eine oder die andere Art beſtimmte Gröſſe der Welt in ihr ſelbſt liegen, abgeſondert von aller Erfahrung. Dieſes widerſpricht aber dem Begriffe einer

Sinnen-

Sinnenwelt, die nur ein Inbegrif der Erſcheinung iſt, deren Daſeyn und Verknüpfung nur in der Vorſtellung, nämlich der Erfahrung, ſtattfindet, weil ſie nicht Sache an ſich, ſondern ſelbſt nichts als Vorſtellungsart iſt. Hieraus folgt, daß, da der Begrif einer vor ſich exiſtirenden Sinnenwelt in ſich ſelbſt widerſprechend iſt, die Auflöſung des Problems wegen ihrer Gröſſe, auch jederzeit falſch ſeyn werde, man mag ſie nun bejahend oder verneinend verſuchen.

Eben dieſes gilt von der zweyten Antinomie, die die Theilung der Erſcheinungen betrift. Denn dieſe ſind bloſſe Vorſtellungen, und die Theile exiſtiren blos in der Vorſtellung derſelben, mithin in der Theilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin ſie gegeben werden, und jene geht daher nur ſo weit, als dieſe reicht. Anzunehmen, daß eine Erſcheinung, z. B. die des Körpers, alle Theile vor aller Erfahrung an ſich ſelbſt enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kan, heißt: einer bloßen Erſcheinung, die nur in der Erfahrung exiſtiren kan, doch zugleich eine eigene vor Erfahrung vorhergehende Exiſtenz geben, oder zu ſagen, daß bloße Vorſtellungen da ſind, ehe ſie in der Vorſtellungskraft angetroffen werden, welches ſich widerſpricht, und mithin auch jede Auflöſung der misverſtandenen Aufgabe, man mag darinne behaupten, die Körper beſtehen an ſich aus unendlich viel Theilen oder einer endlichen Zahl einfacher Theile.

§. 53.

In der erſten Claſſe der Antinomie (der mathematiſchen) beſtand die Falſchheit der Vorausſetzung darin: daß, was ſich widerſpricht (nämlich Erſcheinung als Sache an ſich ſelbſt) als vereinbar in einem Begriffe vorgeſtellt würde. Was aber die zweyte, nämlich dynamiſche Claſſe der Antinomie betrift, ſo beſteht die Falſchheit der Vorausſetzung darin: daß, was vereinbar iſt, als widerſprechend vorgeſtellt wird, folglich, da im erſteren Falle alle beide einander entgegengeſetzte Behauptungen falſch waren, hier wiederum ſolche, die durch bloßen Misverſtand einander entgegengeſetzt werden, alle beide wahr ſeyn können.

Die mathematiſche Verknüpfung nämlich ſetzt nothwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Gröſſe) voraus, die dynamiſche erfordert dieſes keinesweges. Wenn es auf die Gröſſe des Ausgedehnten ankommt, ſo müſſen alle Theile unter ſich, und mit dem Ganzen gleichartig ſeyn; dagegen in der Verknüpfung der Urſache und Wirkung kan zwar auch Gleichgültigkeit angetroffen werden, aber ſie iſt nicht nothwendig; denn der Begrif der Cauſſalität (vermittelſt deſſen durch Etwas etwas ganz davon verſchiedenes geſetzt wird) erfordert ſie wenigſtens nicht.

Würden die Gegenſtände der Sinnenwelt vor Dinge an ſich ſelbſt genommen, und die oben angeführte Naturgeſetze vor Geſetze der Dinge an ſich ſelbſt, ſo wäre

der

der Widerſpruch unvermeidlich. Eben ſo, wenn das Subject der Freyheit gleich den übrigen Gegenſtänden als bloße Erſcheinung vorgeſtellt würde, ſo könte eben ſo wohl der Widerſpruch nicht vermieden werden, denn es würde eben daſſelbe von einerley Gegenſtande in derſelben Bedeutung zugleich bejahet und verneinet werden. Iſt aber Naturnothwendigkeit blos auf Erſcheinungen bezogen, und Freyheit blos auf Dinge an ſich ſelbſt, ſo entſpringt kein Widerſpruch, wenn man gleich beide Arten von Cauſſalität annimt, oder zugiebt, ſo ſchwer oder unmöglich es auch ſeyn möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen.

In der Erſcheinung iſt jede Wirkung eine Begebenheit, oder etwas, das in der Zeit geſchieht; vor ihr muß, nach dem allgemeinen Naturgeſetze, eine Beſtimmung der Cauſſalität ihrer Urſache (ein Zuſtand derſelben) vorhergehen, worauf ſie nach einem beſtändigen Geſetze folgt. Aber dieſe Beſtimmung der Urſache zur Cauſſalität muß auch etwas ſeyn, was ſich eräugnet oder geſchieht; die Urſache muß angefangen haben zu handeln, denn ſonſt ließe ſich zwiſchen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer geweſen, ſo wie die Cauſſalität der Urſache. Alſo muß unter Erſcheinungen die Beſtimmung der Urſache zum Wirken auch entſtanden, und mithin eben ſo wohl, als ihre Wirkung, eine Begebenheit ſeyn, die wiederum ihre Urſache haben muß, u. ſ. w. und folglich Naturnothwendigkeit die Bedingung ſeyn, nach welcher die wirkende Urſachen beſtimmt werden. Soll dagegen Freyheit eine Eigenſchaft gewiſſer Urſachen der Erſcheinungen ſeyn, ſo muß ſie, reſpective auf die letztere, als Begebenheiten, ein Vermögen ſeyn, ſie von ſelbſt (ſponte) anzufangen, d. i. ohne daß die Cauſſalität der Urſache ſelbſt anfangen dürfte, und daher keines andern ihren Anfang beſtimmenden Grundes benöthiget wäre. Alsdenn aber müßte die Urſache, ihrer Cauſſalität nach, nicht unter Zeitbeſtimmungen ihres Zuſtandes ſtehen, d. i. gar nicht Erſcheinung ſeyn, d. i. ſie müßte als ein Ding an ſich ſelbſt, die Wirkungen aber allein als Erſcheinungen angenommen werden*). Kan man einen ſolchen Einfluß der Verſtan-

des-

---

*) Die Idee der Freyheit findet lediglich in dem Verhältniſſe des Intellectuellen, als Urſache, zur Erſcheinung, als Wirkung, ſtatt. Daher können wir der Materie in Anſehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch ſie ihren Raum erfüllt, nicht Freyheit beylegen, obſchon dieſe Handlung aus innerem Princip geſchieht. Eben ſo wenig können wir vor reine Verſtandesweſen, z. B. Gott, ſo fern ſeine Handlung immanent iſt, keinen Begriff von Freyheit angemeſſen finden. Denn ſeine Handlung, obzwar unabhängig von äußeren beſtimmenden Urſachen, iſt dennoch in ſeiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur, beſtimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen ſoll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen ſeyn ſoll, (z. B. Anfang der Welt) da erhebt ſich die Frage, ob die Cauſſalität der Urſache ſelbſt auch anfangen müſſe, oder, ob die Urſache eine Wirkung anheben könne, ohne daß ihre Cauſſalität ſelbſt anfängt. Im erſteren Falle iſt der Begriff dieſer Cauſſalität ein Begriff der Naturnothwendigkeit, im zweyten der Freyheit. Hieraus wird der Leſer erſehen, daß, da ich Freyheit als das Vermögen eine Begebenheit von ſelbſt anzufangen erklärete, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphyſik iſt.

deswegen auf Erſcheinungen ohne Widerſpruch denken, ſo wird zwar aller Verknüpfung der Urſache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Urſache, die ſelbſt keine Erſcheinung iſt (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freyheit zugeſtanden, Natur alſo und Freyheit eben demſelben Dinge, aber in verſchiedener Beziehung, einmal als Erſcheinung, das andremal als einem Dinge an ſich ſelbſt ohne Widerſpruch beygelegt werden können.

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht blos mit ſeinen ſubjectiv beſtimmenden Gründen, welche die Natururſachen ſeiner Handlungen ſind, in Verknüpfung ſteht, und ſo fern das Vermögen eines Weſens iſt, das ſelbſt zu den Erſcheinungen gehört, ſondern auch auf objective Gründe, die blos Ideen ſind, bezogen wird, ſo fern ſie dieſes Vermögen beſtimmen können, welche Verknüpfung durch *Sollen* ausgedruckt wird. Dieſes Vermögen heißt *Vernunft*, und ſo fern wir ein Weſen (den Menſchen) lediglich nach dieſer objectiv beſtimmbaren Vernunft betrachten, kan es nicht als ein Sinnenweſen betrachtet werden, ſondern die gedachte Eigenſchaft iſt die Eigenſchaft eines Dinges an ſich ſelbſt, deren Möglichkeit, wie nämlich das *Sollen*, was doch noch nie geſchehen iſt, die Thätigkeit deſſelben beſtimme, und Urſache von Handlungen ſeyn könne, deren Wirkung Erſcheinung in der Sinnenwelt iſt, wir gar nicht begreifen können. Indeſſen würde doch die Cauſſalität der Vernunft in Anſehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freyheit ſeyn, ſo fern objective Gründe, die ſelbſt Ideen ſind, in Anſehung ihrer als beſtimmend angeſehen werden. Denn ihre Handlung hinge alsdann nicht an ſubjectiven, mithin auch keinen Zeitbedingungen und alſo auch nicht vom Naturgeſetze ab, daß dieſe zu beſtimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Principien, ohne Einfluß der Umſtände der Zeit oder des Orts, Handlungen die Regel geben.

Was ich hier anführe, gilt nur als Beyſpiel zur Verſtändlichkeit, und gehört nicht nothwendig zu unſerer Frage, welche, unabhängig von Eigenſchaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus bloſſen Begriffen entſchieden werden muß.

Nun kan ich ohne Widerſpruch ſagen: alle Handlungen vernünftiger Weſen, ſo fern ſie Erſcheinungen ſind, (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden) ſtehen unter der Naturnothwendigkeit; eben dieſelbe Handlungen aber, blos reſpective auf das vernünftige Subject, und deſſen Vermögen nach bloſſer Vernunft zu handeln, ſind frey. Denn was wird zur Naturnothwendigkeit erfodert? Nichts weiter als die Beſtimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt, nach beſtändigen Geſetzen, mithin eine Beziehung auf Urſache in der Erſcheinung, wobey das Ding an ſich ſelbſt, was zum Grunde liegt, und deſſen Cauſſalität unbekant bleibt. Ich ſage aber: Das Naturgeſetz bleibt, es mag nun das vernünftige Weſen aus Vernunft, mithin durch Freyheit, Urſache der Wirkungen der Sinnenwelt ſeyn, oder es mag dieſe auch nicht aus Vernunftgründen beſtimmen. Denn, iſt das erſte, ſo geſchieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erſcheinung jederzeit beſtändigen Geſetzen gemäß ſeyn wird: iſt das zweyte, und die Handlung geſchieht nicht nach Principien der Vernunft, ſo iſt ſie den empiriſchen Geſetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beſtändigen Geſetzen zuſammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnothwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im erſten Falle iſt Vernunft die Urſache dieſer Naturgeſetze, und iſt alſo frey, im zweyten Falle laufen die Wirkungen nach bloſſen Naturgeſetzen der Sinnlichkeit, darum, weil die Vernunft keinen Einfluß auf ſie ausübt: ſie, die Vernunft, wird aber darum nicht ſelbſt durch die Sinnlichkeit beſtimmt, (welches unmöglich iſt) und iſt daher auch in dieſem Falle frey. Die Freyheit hindert alſo nicht das Naturgeſetz der Erſcheinungen, ſo wenig, wie dieſes der Freyheit des practiſchen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an ſich ſelbſt, als beſtimmenden Gründen, in Verbindung ſteht, Abbruch thut.

Hiedurch wird alſo die practiſche Freyheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objectiv-beſtimmenden Gründen Cauſſalität hat, gerettet, ohne daß

der

der Naturnothwendigkeit in Anſehung eben derſelben Wirkungen, als Erſcheinungen, der mindeſte Eintrag geſchieht. Eben dieſes kan auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transſcendentalen Freyheit und deren Vereinbarung mit Naturnothwendigkeit (in demſelben Subjecte, aber nicht in einer und derſelben Beziehung genommen) zu ſagen hatten, dienlich ſeyn. Denn was dieſe betrift, ſo iſt ein jeder Anfang der Handlung eines Weſens aus objectiven Urſachen, reſpective auf dieſe beſtimmende Gründe, immer ein *erſter Anfang*, obgleich dieſelbe Handlung in der Reihe der Erſcheinungen nur ein *ſubalterner Anfang* iſt, vor welchem ein Zuſtand der Urſache vorhergehen muß, der ſie beſtimmt, und ſelbſt eben ſo von einer nah vorhergehenden beſtimmt wird: ſo daß man ſich an vernünftigen Weſen, oder überhaupt an Weſen, ſo fern ihre Cauſſalität in ihnen als Dingen an ſich ſelbſt beſtimmt wird, ohne in Widerſpruch mit Naturgeſetzen zu gerathen, ein Vermögen denken kan, eine Reihe von Zuſtänden von ſelbſt anzufangen. Denn das Verhältniß der Handlung zu objectiven Vernunftgründen iſt kein Zeitverhältniß: hier geht das, was die Cauſſalität beſtimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil ſolche beſtimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenſtände auf Sinne, mithin nicht auf Urſachen in der Erſcheinung, ſondern beſtimmende Urſachen, als Dinge an ſich ſelbſt, die nicht unter Zeitbedingungen ſtehen, vorſtellen. So kan die Handlung in

Anſehung der Cauſſalität der Vernunft als ein erſter Anfang, in Anſehung der Reihe der Erſcheinungen, aber doch zugleich als ein blos ſubordinirter Anfang angeſehen, und ohne Widerſpruch in jenem Betracht als frey, in dieſem (da ſie blos Erſcheinung iſt) als der Naturnothwendigkeit unterworfen, angeſehen werden.

Was die vierte Antinomie betrift, ſo wird ſie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt in der dritten. Denn, wenn die Urſache in der Erſcheinung, nur von der Urſache der Erſcheinungen, ſo fern ſie als Ding an ſich ſelbſt gedacht werden kan, unterſchieden wird, ſo können beide Sätze wohl neben einander beſtehen, nämlich, daß von der Sinnenwelt überall keine Urſache (nach ähnlichen Geſetzen der Cauſſalität) ſtattfinde, deren Exiſtenz ſchlechthin nothwendig ſey, imgleichen anderer Seits, daß dieſe Welt dennoch mit einem nothwendigen Weſen als ihrer Urſache (aber von anderer Art und nach einem andern Geſetze) verbunden ſey; welcher zween Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Misverſtande beruht, das, was blos von Erſcheinungen gilt, über Dinge an ſich ſelbſt auszudehnen, und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

§. 54.

Dies iſt nun die Aufſtellung und Auflöſung der ganzen Antinomie, darin ſich die Vernunft bey der Anwendung ihrer Principien auf die Sinnenwelt verwickelt findet, und wovon auch jene (die bloße Aufſtellung) ſogar allein ſchon ein beträchtliches Verdienſt um die Kentnis der menſchlichen Vernunft ſeyn würde, wenn gleich die Auflöſung dieſes Widerſtreits den Leſer, der hier einen natürlichen Schein zu bekämpfen hat, welcher ihm nur neuerlich als ein ſolcher vorgeſtellet worden, nachdem er ihn bisher immer vor wahr gehalten, hiedurch noch nicht völlig befriedigt werden ſollte. Denn eine Folge hievon iſt doch unausbleiblich, nämlich daß, weil es ganz unmöglich iſt, aus dieſem Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt herauszukommen, ſo lange man die Gegenſtände der Sinnenwelt vor Sachen an ſich ſelbſt nimmt, und nicht vor das, was ſie in der That ſind, nämlich bloſſe Erſcheinungen, der Leſer dadurch genöthigt werde, die Deduction aller unſrer Erkentnis a priori und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entſcheidung zu kommen. Mehr verlange ich jetzt nicht; denn wenn er ſich bey dieſer Beſchäftigung nur allererſt tief gnug in die Natur der reinen Vernunft hinein gedacht hat, ſo werden die Begriffe, durch welche die Auflöſung des Widerſtreits der Vernunft allein möglich iſt, ihm ſchon geläufig ſeyn, ohne welchen Umſtand ich ſelbſt von dem aufmerkſamſten Leſer völligen Beyfall nicht erwarten kan.

§. 55.

III. Theologiſche Idee. (Critik S 571. u. f.)

Die dritte transſcendentale Idee, die zu dem allerwichtigſten, aber, wenn er blos ſpeculativ betrieben wird, überſchwenglichen (transſcendenten) und eben dadurch dialectiſchen Gebrauch der Vernunft, Stoff giebt, iſt das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft hier nicht, wie bey der pſychologiſchen und coſmologiſchen Idee, von der Erfahrung anhebt, und durch Steigerung der Gründe, wo möglich, zur abſoluten Vollſtändigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, ſondern gänzlich abbricht, und aus bloſſen Begriffen von dem, was die abſolute Vollſtändigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelſt der Idee eines höchſt vollkommnen Urweſens zur Beſtimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller andern Dinge herabgeht; ſo iſt hier die bloſſe Vorausſetzung eines Weſens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung, um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee von dem Verſtandesbegriffe leichter wie in den vorigen Fällen zu unterſcheiden. Daher konte hier der dialectiſche Schein, welcher daraus entſpringt, daß wir die ſubiective Bedingungen unſeres Denkens vor objective Bedingungen der Sachen ſelbſt und eine nothwendige Hypotheſe zur Befriedigung unſerer Vernunft vor ein Dogma halten, leicht vor Augen geſtellt werden, und ich habe daher nichts weiter über die Anmaſſungen der transſcendentalen Theologie zu erinnern, da das, was die Critik hierüber ſagt, faßlich, einleuchtend und entſcheidend iſt.

§. 56.

Allgemeine Anmerkung

zu

den transſcendentalen Ideen.

Die Gegenſtände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, ſind uns in vielerley Abſicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgeſetz führt, wenn ſie bis zu einer gewiſſen Höhe, aber immer dieſen Geſetzen gemäß getrieben werden, gar nicht aufgelöſet werden, z. B. woher Materien einander anziehen. Allein, wenn wir die Natur ganz und gar verlaſſen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung überſteigen, mithin uns in bloſſe Ideen vertiefen, alsdenn können wir nicht ſagen, daß uns der Gegenſtand unbegreiflich ſey, und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdenn gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objecten, ſondern blos mit Begriffen zu thun, die in unſerer Vernunft lediglich ihren Urſprung haben, und mit bloſſen Gedanken-Weſen, in Anſehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derſelben entſpringen müſ-

müſſen, aufgelöſet werden können, weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollſtändige Rechenſchaft geben kan, und muß *). Da die phyſiologiſche, cosmologiſche und theologiſche Ideen lauter reine Vernunftbegriffe ſind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, ſo ſind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Anſehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenſtände, ſondern durch bloſſe Maximen der Vernunft um ihrer Selbſtbefriedigung willen aufgegeben, und müſſen insgeſamt hinreichend beantwortet werden können, welches auch dadurch geſchieht, daß man zeigt, daß ſie Grundſätze ſind, unſern Verſtandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollſtändigkeit und ſynthetiſchen Einheit zu bringen, und ſo fern blos von der Erfahrung, aber im Ganzen derſelben gelten. Obgleich aber ein abſolutes Ganze der Erfahrung unmöglich iſt, ſo iſt doch

die

---

*) Herr Platner in ſeinen Aphoriſmen ſagt daher mit Scharfſinnigkeit §. 728. 729. „Wenn die Vernunft ein Criterium iſt, ſo kan „kein Begrif möglich ſeyn, welcher der menſchlichen Vernunft „unbegreiflich iſt. — In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit ſtatt. Hier entſteht die Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen.„ — Es klingt alſo nur paradox und iſt übrigens nicht befremdlich, zu ſagen, in der Natur ſey uns vieles unbegreiflich, (z. B. das Zeugungsvermögen) wenn wir aber noch höher ſteigen und ſelbſt über die Natur hinausgehen, ſo werde uns wieder alles begreiflich; denn wir verlaſſen alsdenn ganz die Gegenſtände, die uns gegeben werden können, und beſchäftigen uns blos mit Ideen, bey denen wir das Geſetz, welches die Vernunft durch ſie dem Verſtande, zu ſeinem Gebrauch in der Erfahrung vorſchreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Product iſt.

die Idee eines Ganzen der Erkentnis nach Principien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine beſondere Art der Einheit, nämlich die von einem Syſtem, verſchaffen kan, ohne die unſer Erkentnis nichts als Stückwerk iſt, und zum höchſten Zwecke (der immer nur das Syſtem aller Zwecke iſt,) nicht gebraucht werden kan; ich verſtehe aber hier nicht blos den practiſchen, ſondern auch den höchſten Zweck des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft.

Die transſcendentale Ideen drücken alſo die eigenthümliche Beſtimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Princips der ſyſtematiſchen Einheit des Verſtandesgebrauchs. Wenn man aber dieſe Einheit der Erkentnisart davor anſieht, als ob ſie dem Objecte der Erkentnis anhänge, wenn man ſie, die eigentlich blos regulativ iſt, vor conſtitutiv hält, und ſich überredet, man könne vermittelſt dieſer Ideen ſeine Kentnis weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf transſcendente Art erweitern, da ſie doch blos dazu dient, Erfahrung in ihr ſelbſt der Vollſtändigkeit ſo nahe wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch nichts einzuſchränken, was zur Erfahrung nicht gehören kan, ſo iſt dieſes ein bloſſer Misverſtand in Beurtheilung der eigentlichen Beſtimmung unſerer Vernunft, und ihrer Grundſätze, und eine Dialectik, die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit ſich ſelbſt entzweyet.

Beſchluß
von der
Grenzbeſtimmung der reinen Vernunft.

§. 57.

Nach den allerkläreſten Beweiſen, die wir oben gegeben haben, würde es Ungereimtheit ſeyn, wenn wir von irgend einem Gegenſtande mehr zu erkennen hoffeten, als zur möglichen Erfahrung deſſelben gehört, oder auch von irgend einem Dinge, wovon wir annehmen, es ſey nicht ein Gegenſtand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeſte Erkentnis Anſpruch machten, es nach ſeiner Beſchaffenheit, wie es an ſich ſelbſt iſt, zu beſtimmen; denn wodurch wollen wir dieſe Beſtimmung verrichten, da Zeit, Raum, und alle Verſtandesbegriffe, vielmehr aber noch die durch empiriſche Anſchauung, oder Wahrnehmung in der Sinnenwelt, gezogene Begriffe keinen andern Gebrauch haben, noch haben können, als blos Erfahrung möglich zu machen, und laſſen wir ſelbſt von den reinen Verſtandesbegriffen dieſe Bedingung weg, ſie alsdenn ganz und gar kein Object beſtimmen, und überall keine Bedeutung haben.

Es würde aber anderer Seits eine noch gröſſere Ungereimtheit ſeyn, wenn wir gar keine Dinge an ſich ſelbſt einräumen, oder unſere Erfahrung vor die einzig mögliche Erkentnisart der Dinge, mithin unſre Anſchauung in Raum und Zeit vor die allein mögliche Anſchauung, unſern diſcurſiven Verſtand aber vor das Urbild von jedem möglichen Verſtande ausgeben wollte, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung vor allgemeine Bedingungen der Dinge an ſich ſelbſt wollten gehalten wiſſen.

Unſre Principien, welche den Gebrauch der Vernunft blos auf mögliche Erfahrung einſchränken, könten demnach ſelbſt transſcendent werden, und die Schranken unſerer Vernunft vor Schranken der Möglichkeit der Dinge ſelbſt ausgeben, wie davon Humes Dialogen zum Beiſpiel dienen können, wenn nicht eine ſorgfältige Critik die Grenzen unſerer Vernunft auch in Anſehung ihres empiriſchen Gebrauchs bewachte, und ihren Anmaſſungen ihr Ziel ſetzte. Der Scepticiſm iſt uranfänglich aus der Metaphyſik und ihrer Policeyloſen Dialektik entſprungen. Anfangs mochte er wohl blos zu Gunſten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft, alles, was dieſen überſteigt, vor nichtig und betrüglich ausgeben, nach und nach aber, da man inne ward, daß es doch eben dieſelbe Grundſätze a priori ſind, deren man ſich bey der Erfahrung bedient, die unvermerkt, und, wie es ſchien, mit eben demſelben Rechte noch weiter führeten, als Erfahrung reicht, ſo fing man an, ſelbſt in Erfahrungsgrundſätze einen Zweifel zu ſetzen. Hiemit hat es nun wohl keine Noth; denn der geſunde Verſtand wird hierin wohl jederzeit ſeine Rechte behaupten, allein es entſprang doch eine beſondere Verwirrung in der Wiſſenſchaft, die nicht beſtimmen

kan,

kan, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen ſey, dieſer Verwirrung aber kan nur durch förmliche und aus Grundſätzen gezogene Grenzbeſtimmung unſeres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden.

Es iſt wahr: wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an ſich ſelbſt ſeyn mögen, keinen beſtimmten Begriff geben. Wir ſind aber dennoch nicht frey vor der Nachfrage nach dieſen, uns gänzlich derſelben zu enthalten; denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Gnüge; ſie weiſet uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück, und läßt uns in Anſehung des völligen Aufſchluſſes derſelben unbefriedigt, wie jedermann dieſes aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten ſubjectiven Grund hat, hinreichend erſehen kan. Wer kan es wohl ertragen, daß wir von der Natur unſerer Seele bis zum klaren Bewußſeyn des Subjects und zugleich der Ueberzeugung gelangen, daß ſeine Erſcheinungen nicht materialiſtiſch können erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich ſey, und, wenn kein Erfahrungsbegrif hiezu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegrif (eines einfachen materiellen Weſens) blos zu dieſem Behuf anzunehmen, ob wir gleich ſeine objective Realität gar nicht darthun können? Wer kan ſich bey der bloſſen Erfahrungserkentnis in allen cosmologiſchen Fragen, von der Weltdauer und Gröſſe, der Freyheit oder Naturnothwendigkeit, befriedigen, da, wir mögen es anfangen, wie wir wollen, eine jede nach Erfahrungsgrundgeſetzen gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert, die eben ſo wohl beantwortet ſeyn will, und dadurch die Unzulänglichkeit aller phyſiſchen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich darthut? Endlich, wer ſieht nicht bey der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles deſſen, was er nur nach Erfahrungsprincipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bey dieſen ſtehen zu bleiben, und fühlt ſich nicht nothgedrungen, unerachtet alles Verbots, ſich nicht in transſcendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kan, noch in dem Begriffe eines Weſens Ruhe und Befriedigung zu ſuchen, davon die Idee zwar an ſich ſelbſt der Möglichkeit nach nicht eingeſehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kan, weil ſie ein bloſſes Verſtandesweſen betrift, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müßte.

Grenzen (bey ausgedehnten Weſen) ſetzen immer einen Raum voraus, der auſſerhalb einem gewiſſen beſtimmten Platze angetroffen wird, und ihn einſchließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, ſondern ſind bloſſe Verneinungen, die eine Gröſſe afficiren, ſo fern ſie nicht abſolute Vollſtändigkeit hat. Unſre Vernunft aber ſieht gleichſam um ſich einen Raum vor die Erkentnis der Dinge an ſich ſelbſt, ob ſie gleich von ihnen niemals beſtimm te Begriffe haben kan, und nur auf Erſcheinungen eingeſchränkt iſt.

So lange die Erkentniß der Vernunft gleichartig iſt, laſſen ſich von ihr keine beſtimmte Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwiſſenſchaft erkent die menſchliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d. i. zwar, daß etwas auſſer ihr liege, wohin ſie niemals gelangen kan, aber nicht, daß ſie ſelbſt in ihrem innern Fortgange irgendwo vollendet ſeyn werde. Die Erweiterung der Einſichten in der Mathematik, und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; eben ſo die Entdeckung neuer Natureigenſchaften, neuer Kräfte und Geſetze, durch fortgeſetzte Erfahrung und Vereinigung derſelben durch die Vernunft. Aber Schranken ſind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf Erſcheinungen, und was nicht ein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung ſeyn kan, als die Begriffe der Metaphyſik und Moral, das liegt ganz auſſerhalb ihrer Sphäre, und dahin kan ſie niemals führen; ſie bedarf aber derſelben auch gar nicht. Es iſt alſo kein continuirlicher Fortgang und Annäherung zu dieſen Wiſſenſchaften, und gleichſam ein Punct oder Linie der Berührung. Naturwiſſenſchaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erſcheinung iſt, aber doch zum oberſten Erklärungsgrunde der Erſcheinungen dienen kan, entdecken; aber ſie braucht dieſes auch nicht zu ihren phyſiſchen Erklärungen; ja, wenn ihr auch der-

dergleichen anderweitig angeboten würde, (z. B. Einfluß immaterieller Weſen) ſo ſoll ſie es doch ausſchlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, ſondern dieſe jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenſtand der Sinne zu Erfahrung gehören, und mit unſern wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgeſetzen in Zuſammenhang gebracht werden kan.

Allein Metaphyſik führet uns in den dialectiſchen Verſuchen der reinen Vernunft (die nicht willkührlich, oder muthwilliger Weiſe angefangen werden, ſondern dazu die Natur der Vernunft ſelbſt treibt) auf Grenzen, und die transſcendentale Ideen, eben dadurch, daß man ihrer nicht Umgang haben kan, daß ſie ſich gleichwohl niemals wollen realiſiren laſſen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, ſondern auch die Art, ſolche zu beſtimmen, und das iſt auch der Zweck und Nutzen dieſer Naturanlage unſerer Vernunft, welche Metaphyſik, als ihr Lieblingskind, ausgebohren hat, deſſen Erzeugung, ſo wie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufalle, ſondern einem urſprünglichen Keime zuzuſchreiben iſt, welcher zu groſſen Zwecken weislich organiſirt iſt. Denn Metaphyſik iſt vielleicht mehr, wie irgend eine andere Wiſſenſchaft, durch die Natur ſelbſt ihren Grundzügen nach in uns gelegt, und kan gar nicht als das Product einer beliebigen Wahl, oder als zufällige Erweiterung beym Fortgange der Erfahrungen (von denen ſie ſich gänzlich abtrennt,) angeſehen werden.

Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Geſetze des Verſtandes, die ihr zum empiriſchen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt, hinreichend ſind, findet doch von ſich dabey keine Befriedigung; denn durch ins Unendliche immer wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflöſung derſelben benommen. Die tranſſcendentale Ideen, welche dieſe Vollendung zur Abſicht haben, ſind ſolche Probleme der Vernunft. Nun ſieht ſie klärlich: daß die Sinnenwelt dieſe Vollendung nicht enthalten könne, mithin eben ſo wenig auch alle jene Begriffe, die lediglich zum Verſtändniſſe derſelben dienen: Raum und Zeit, und alles, was wir unter dem Namen der reinen Verſtandesbegriffe angeführt haben. Die Sinnenwelt iſt nichts als eine Kette nach allgemeinen Geſetzen verknüpfter Erſcheinungen, ſie hat alſo kein Beſtehen vor ſich, ſie iſt eigentlich nicht das Ding an ſich ſelbſt, und bezieht ſich alſo nothwendig auf das, was den Grund dieſer Erſcheinung enthält, auf Weſen, die nicht blos als Erſcheinung, ſondern als Dinge an ſich ſelbſt erkant werden können. In der Erkentniß derſelben kan Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollſtändigkeit im Fortgange vom Bedingten zu deſſen Bedingungen einmal befriedigt zu ſehen.

Oben (§. 33. 34.) haben wir Schranken der Vernunft in Anſehung aller Erkentniß bloſſer Gedankenweſen ange-

angezeigt, jetzt, da uns die transſcendentale Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen nothwendig machen, und nur alſo gleichſam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren, (wovon wir nichts wiſſen können, den Noumenis) geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft beſtimmen; denn in allen Grenzen iſt auch etwas Poſitives, (z. B. Fläche iſt die Grenze des cörperlichen Raumes, indeſſen doch ſelbſt ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche iſt, Punct die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume,) dahingegen Schranken bloſſe Negationen enthalten. Die im angeführten §ph angezeigte Schranken ſind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben, daß noch über dieſelbe etwas (ob wir es gleich, was es an ſich ſelbſt ſey, niemals erkennen werden,) hinausliege. Denn nun frägt ſich, wie verhält ſich unſere Vernunft bey dieſer Verknüpfung deſſen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen, und auch niemals kennen werden? Hier iſt eine wirkliche Verknüpfung des bekanten mit einem völlig unbekanten, (was es auch jederzeit bleiben wird) und, wenn dabey das Unbekante auch nicht im Mindeſten bekanter werden ſollte — wie denn das in der That auch nicht zu hoffen iſt — ſo muß doch der Begrif von dieſer Verknüpfung beſtimmt, und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

Wir ſollen uns denn alſo ein immaterielles Weſen, eine Verſtandeswelt, und ein höchſtes aller Weſen (lauter Nou-

Noumena) denken, weil die Vernunft nur in dieſen, als Dingen an ſich ſelbſt, Vollendung und Befriedigung antrift, die ſie in der Ableitung der Erſcheinungen aus ihren gleichartigen Gründen, niemals hoffen kan, und weil dieſe ſich wirklich auf etwas von ihnen unterſchiedenes (mithin gänzlich ungleichartiges) beziehen, indem Erſcheinungen doch jederzeit eine Sache an ſich ſelbſt vorausſetzen, und alſo darauf Anzeige thun, man mag ſie nun näher erkennen, oder nicht.

Da wir nun aber dieſe Verſtandesweſen, nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, d. i. beſtimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber ſolche im Verhältniß auf die Sinnenwelt dennoch annehmen, und durch die Vernunft damit verknüpfen müſſen, ſo werden wir doch wenigſtens dieſe Verknüpfung vermittelſt ſolcher Begriffe denken können, die ihr Verhältniß zur Sinnenwelt ausdrucken. Denn, denken wir das Verſtandesweſen durch nichts als reine Verſtandesbegriffe, ſo denken wir uns dadurch wirklich nichts beſtimmtes, mithin iſt unſer Begrif ohne Bedeutung: denken wir es uns durch Eigenſchaften, die von der Sinnenwelt entlehnt ſind, ſo iſt es nicht mehr Verſtandesweſen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen ein Beyſpiel vom Begriffe des höchſten Weſens hernehmen.

Der Deiſtiſche Begrif iſt ein ganz reiner Vernunftbegrif, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorſtellt, ohne deren eine einzige beſtimmen zu können, weil dazu das Beyſpiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müßte, in welchem Falle ich es immer nur mit einem Gegenſtande der Sinne, nicht aber mit etwas ganz ungleichartigem, was gar nicht ein Gegenſtand der Sinne ſeyn kan, zu thun haben würde. Denn ich würde ihm z. B. Verſtand beylegen; ich habe aber gar keinen Begrif von einem Verſtande, als dem, der ſo iſt, wie der meinige, nämlich ein ſolcher, dem durch Sinne Anſchauungen müſſen gegeben werden, und der ſich damit beſchäftigt, ſie unter Regeln der Einheit des Bewuſtſeyns zu bringen. Aber alsdenn würden die Elemente meines Begrifs immer in der Erſcheinung liegen; ich würde aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erſcheinungen genöthigt, über dieſelbe hinaus, zum Begriffe eines Weſens zu gehen, was gar nicht von Erſcheinungen abhängig, oder damit, als Bedingungen ſeiner Beſtimmung, verflochten iſt. Sondere ich aber den Verſtand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verſtand zu haben; ſo bleibt nichts als die bloſſe Form des Denkens ohne Anſchauung übrig, wodurch allein ich nichts beſtimmtes, alſo keinen Gegenſtand erkennen kan. Ich müßte mir zu dem Ende einen andern Verſtand denken, der die Gegenſtände anſchauete, wovon ich aber nicht den mindeſten Begrif habe, weil der menſchliche discurſiv iſt, und nur durch allgemeine Begriffe erkennen kan. Eben das widerfährt mir auch, wenn ich dem höchſten Weſen einen

Willen

Willen beylege: Denn ich habe dieſen Begrif nur, indem ich ihn aus meiner innern Erfahrung ziehe, dabey aber meiner Abhängigkeit der Zufriedenheit von Gegenſtänden, deren Exiſtenz wir bedürfen, und alſo Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchſten Weſens gänzlich widerſpricht.

Die Einwürfe des Hume wider den Deismus ſind ſchwach, und treffen niemals etwas mehr als die Beweisthümer, niemals aber den Satz der deiſtiſchen Behauptung ſelbſt. Aber in Anſehung des Theismus, der durch eine nähere Beſtimmung unſeres dort blos transſcendenten Begrifs vom höchſten Weſen zu Stande kommen ſoll, ſind ſie ſehr ſtark, und, nachdem man dieſen Begrif einrichtet, in gewiſſen (in der That, allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Hume hält ſich immer daran: daß durch den bloſſen Begrif eines Urweſens, dem wir keine andere als ontologiſche Prädicate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beylegen, wir wirklich gar nichts beſtimmtes denken, ſondern es müſten Eigenſchaften hinzukommen, die einen Begrif in concreto abgeben können: es ſey nicht genung, zu ſagen: er ſey Urſache, ſondern wie ſeine Cauſſalität beſchaffen ſey, etwa durch Verſtand und Willen; und da fangen ſeine Angriffe der Sache ſelbſt, nämlich der Theismus an, da er vorher nur die Beweisgründe des Deismus geſtürmt hatte, welches keine ſonderliche Gefahr nach ſich ziehet. Seine gefährlichen Argumente beziehen ſich insgeſamt auf den Anthropomorphismus,

von

von dem er dafür hält, er ſey von dem Theiſm unabtrennlich, und mache ihn in ſich ſelbſt widerſprechend, ließe man ihn aber weg, ſo fiele dieſer hiemit auch, und es bliebe nichts als ein Deiſm übrig, aus dem man nichts machen, der uns zu nichts nützen und zu gar keinen Fundamenten der Religion und Sitten dienen kan. Wenn dieſe Unvermeidlichkeit des Anthropomorphiſmus gewiß wäre, ſo möchten die Beweiſe vom Daſeyn eines höchſten Weſens ſeyn, welche ſie wollen, und alle eingeräumt werden, der Begrif von dieſem Weſen würde doch niemals von uns beſtimmt werden können, ohne uns in Widerſprüche zu verwickeln.

Wenn wir mit dem Verbot, alle transſcendente Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit, dem Anſchein nach, ſtreitende Gebot, bis zu Begriffen, die auſſerhalb dem Felde des immanenten (empiriſchen Gebrauchs) liegen, hinauszugehen, verknüpfen, ſo werden wir inne, daß beide zuſammen beſtehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn dieſe gehöret eben ſo wohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenweſen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene ſo merkwürdige Ideen lediglich zur Grenzbeſtimmung der menſchlichen Vernunft dienen, nämlich, einerſeits Erfahrungserkentniß nicht unbegrenzt auszudehnen, ſo daß gar nichts mehr als blos Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererſeits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen, und von Dingen auſſerhalb derſelben, als Dingen an ſich ſelbſt, urtheilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieſer Grenze, wenn wir unſer Urtheil blos auf das Verhältnis einſchränken, welches die Welt zu einem Weſen haben mag, deſſen Begrif ſelbſt auſſer aller Erkentnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig ſeyn. Denn alsdenn eignen wir dem höchſten Weſen keine von den Eigenſchaften *an ſich ſelbſt* zu, durch die wir uns Gegenſtände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den *dogmatiſchen* Anthropomorphiſmus; wir legen ſie aber dennoch dem Verhältniſſe deſſelben zur Welt bey, und erlauben uns einen *ſymboliſchen* Anthropomorphiſm, der in der That nur die Sprache und nicht das Object ſelbſt angeht.

Wenn ich ſage, wir ſind genöthigt, die Welt ſo anzuſehen, als *ob* ſie das Werk eines höchſten Verſtandes und Willens ſey, ſo ſage ich wirklich nichts mehr, als: wie verhält ſich eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künſtler, Baumeiſter, Befehlshaber, ſo die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieſes Inbegrifs von Erſcheinungen ausmacht) zu dem Unbekanten, das ich alſo hiedurch zwar nicht nach dem, was es an ſich ſelbſt iſt, aber doch nach dem, was es vor mich iſt, nämlich in Anſehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne.

§. 58.

Eine ſolche Erkentnis iſt die nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Aehnlichkeit zweener Dinge, ſondern eine vollkommne Aehnlichkeit zweener Verhältniſſe zwiſchen ganz unähnlichen Dingen bedeutet *). Vermittelſt dieſer Analogie bleibt doch ein vor uns hinlänglich beſtimmter Begrif von dem höchſten Weſen übrig, ob wir gleich alles weggelaſſen haben, was ihn ſchlechthin und an ſich ſelbſt beſtimmen könte; denn wir beſtimmen ihn doch reſpectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr iſt uns auch nicht nöthig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen thut, welche dieſen Begrif abſolut beſtimmen wollen, indem ſie die Materialien dazu von ſich ſelbſt und der Welt ent-

lehnen,

---

*) So iſt eine Analogie zwiſchen dem rechtlichen Verhältniſſe menſchlicher Handlungen, und dem mechaniſchen Verhältniſſe der bewegenden Kräfte: ich kan gegen einen andern niemals etwas thun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen eben daſſelbe gegen mich zu thun; eben ſo wie kein Körper auf einen andern mit ſeiner bewegenden Kraft wirken kan, ohne dadurch zu verurſachen, daß der andre ihm eben ſo viel entgegen wirke. Hier ſind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältniſſe iſt doch völlige Aehnlichkeit. Vermittelſt einer ſolchen Analogie kan ich daher einen Verhältnisbegrif von Dingen, die mir abſolut unbekant ſind, geben. Z. B. wie ſich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder = a. zu der Liebe der Eltern = b. ſo die Wohlfahrt des menſchlichen Geſchlechts = c. zu dem Unbekanten in Gott = x, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeſte Aehnlichkeit mit irgend einer menſchlichen Neigung hätte, ſondern, weil wir das Verhältnis derſelben zur Welt demjenigen ähnlich ſetzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Der Verhältnisbegrif aber iſt hier eine bloſſe Categorie, nämlich der Begrif der Urſache, der nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat.

lehnen, treffen uns nicht; auch kan er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objectiven Anthropomorphism von dem Begriffe des höchſten Weſens wegnähme.

Denn wenn man uns nur anfangs (wie es auch Hume in der Perſon des Philo gegen den Cleanth in ſeinen Dialogen thut), als eine nothwendige Hypotheſe, den deiſtiſchen Begrif des Urweſens einräumt, in welchem man ſich das Urweſen durch lauter ontologiſche Prädicate, der Subſtanz, Urſache ꝛc. denkt, (welches man thun muß, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt ſind, getrieben, ohne das gar keine Befriedigung haben kan und welches man auch füglich thun kan, ohne in den Anthropomorphism zu gerathen, der Prädicate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterſchiedenes Weſen überträgt, indem jene Prädicate bloße Categorien ſind, die zwar keinen beſtimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeſchränkten Begrif deſſelben geben): ſo kan uns nichts hindern von dieſem Weſen eine Cauſſalität durch Vernunft in Anſehung der Welt zu prädiciren, und ſo zum Theismus überzuſchreiten, ohne eben genöthigt zu ſeyn, ihm dieſe Vernunft an ihm ſelbſt, als eine ihm anklebende Eigenſchaft, beyzulegen. Denn, was das Erſte betrift, ſo iſt es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft, in Anſehung aller möglichen Erfahrung, in der

Sinnenwelt durchgängig mit ſich einſtimmig auf den höchſten Grad zu treiben, wenn man ſelbſt wiederum eine höchſte Vernunft als eine Urſache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt: ein ſolches Princip muß ihr durchgängig vortheilhaft ſeyn, kan ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche ſchaden; Zweytens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenſchaft auf das Urweſen an ſich ſelbſt übertragen, ſondern nur **auf das Verhältnis** deſſelben zur Sinnenwelt und alſo der Anthropomorphism gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Urſache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchſten Weſen, ſo fern es den Grund dieſer Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beygelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. ſo fern dieſer Ausdruck nur das Verhältnis anzeigt, was die uns unbekante oberſte Urſache zur Welt hat, um darin alles im höchſten Grade vernunftmäßig zu beſtimmen. Dadurch wird nun verhütet, daß wir uns der Eigenſchaft der Vernunft nicht bedienen, um Gott, ſondern um die Welt vermittelſt derſelben ſo zu denken, als es nothwendig iſt, um den größtmöglichen Vernunftgebrauch in Anſehung dieſer nach einem Princip zu haben. Wir geſtehen dadurch: daß uns das höchſte Weſen nach demjenigen, was es an ſich ſelbſt ſey, gänzlich unerforſchlich und **auf beſtimmte Weiſe** ſo gar undenkbar ſey, und werden dadurch abgehalten, nach unſeren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden

Urſa

Urſache (vermittelſt des Willens) haben, keinen tranſſcendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenſchaften, die doch immer nur von der menſchlichen Natur entlehnt ſind, zu beſtimmen und uns in grobe oder ſchwärmeriſche Begriffe zu verlieren, andrer Seits aber auch nicht die Weltbetrachtung, nach unſeren auf Gott übertragenden Begriffen von der menſchlichen Vernunft, mit hyperphyſiſchen Erklärungsarten zu überſchwemmen und von ihrer eigentlichen Beſtimmung abzubringen, nach der ſie ein Studium der bloſen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermeſſene Ableitung ihrer Erſcheinungen von einer höchſten Vernunft ſeyn ſoll. Der unſeren ſchwachen Begriffen angemeſſene Ausdruck wird ſeyn: daß wir uns die Welt ſo denken, als ob ſie von einer höchſten Vernunft ihrem Daſeyn und inneren Beſtimmung nach abſtamme, wodurch wir theils die Beſchaffenheit, die ihr, der Welt, ſelbſt zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaßen, die ihrer Urſache an ſich ſelbſt beſtimmen zu wollen, theils anderer Seits in das Verhältniß der oberſten Urſache zur Welt den Grund dieſer Beſchaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt dazu vor ſich ſelbſt zureichend zu finden *).

---

*) Ich werde ſagen: die Cauſſalität der oberſten Urſache iſt dasjenige in Anſehung der Welt, was menſchliche Vernunft in Anſehung ihrer Kunſtwerke iſt. Dabey bleibt mir die Natur der oberſten Urſache ſelbſt unbekant: ich vergleiche nur ihre mir bekante Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmäßigkeit mit den mir bekanten Wirkungen menſchlicher Vernunft, und nen-

Auf ſolche Weiſe verſchwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerſtehen ſcheinen, dadurch: daß man mit dem Grundſatze des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatiſch hinaus zu treiben, einen anderen Grundſatz verbindet, den Hume gänzlich überſah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht vor dasjenige, was in den Augen unſerer Vernunft ſich ſelbſt begrenzte, anzuſehen. Critik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwiſchen dem Dogmatism, den Hume bekämpfte, und dem Scepticism, den er dagegen einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht, wie andere Mittelwege, die man gleichſam mechaniſch (etwas von einem, und etwas von dem andern) ſich ſelbſt zu beſtimmen anräth, und wodurch kein Menſch eines beſſeren belehrt wird, ſondern einen ſolchen, den man nach Principien genau beſtimmen kan.

§. 59.

Ich habe mich zu Anfange dieſer Anmerkung des Sinnbildes einer Grenze bedient, um die Schranken der Vernunft in Anſehung ihres ihr angemeſſenen Gebrauchs feſtzuſetzen. Die Sinnenwelt enthält blos Erſcheinungen, die noch nicht Dinge an ſich ſelbſt ſind, welche letztere (Noumena) alſo der Verſtand, eben darum,

---

ne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben daſſelbe, was ich am Menſchen unter dieſem Ausdruck verſtehe, oder ſonſt etwas mir bekantes ihr als ihre Eigenſchaft beyzulegen.

weil er die Gegenſtände der Erfahrung vor bloße Erſcheinungen erkennt, annehmen muß. In unſerer Vernunft ſind beide zuſammen befaßt, und es frägt ſich: wie verfährt Vernunft, den Verſtand in Anſehung beider Felder zu begrenzen? Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt ſich nicht ſelbſt: ſie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte. Das, was ſie begrenzen ſoll, muß gänzlich auſſer ihr liegen, und dieſes iſt das Feld der reinen Verſtandesweſen. Dieſes aber iſt vor uns ein leerer Raum, ſo fern es auf die Beſtimmung der Natur dieſer Verſtandesweſen ankommt, und ſo fern können wir, wenn es auf dogmatiſch-beſtimmte Begriffe angeſehen iſt, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen. Da aber eine Grenze ſelbſt etwas Poſitives iſt, welches ſo wohl zu dem gehört, was innerhalb derſelben, als zum Raume der auſſer einem gegebenen Inbegrif liegt, ſo iſt es doch eine wirkliche poſitive Erkentnis, deren die Vernunft blos dadurch theilhaftig wird, daß ſie ſich bis zu dieſer Grenze erweitert, ſo doch, daß ſie nicht über dieſe Grenze hinaus zu gehen verſucht, weil ſie daſelbſt einen leeren Raum vor ſich findet, in welchem ſie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge ſelbſt denken kan. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr ſonſt unbekant iſt, iſt doch eine Erkentnis, die der Vernunft in dieſem Standpunkte noch übrig bleibt, dadurch ſie nicht innerhalb der Sinnenwelt beſchloſſen, auch nicht auſſer derſelben ſchwärmend, ſondern ſo, wie es einer Kentnis der Grenze zukomt, ſich blos auf das Verhältnis desjenigen, was auſſerhalb derſelben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten iſt, einſchränkt.

Die natürliche Theologie iſt ein ſolcher Begrif auf der Grenze der menſchlichen Vernunft, da ſie ſich genöthigt ſieht, zu der Idee eines höchſten Weſens (und, in practiſcher Beziehung, auch auf die einer intelligibelen Welt) hinauszuſehen, nicht, um in Anſehung dieſes bloſſen Verſtandesweſens, mithin auſſerhalb der Sinnenwelt, etwas zu beſtimmen, ſondern nur um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derſelben nach Principien der gröſt-möglichen (theoretiſchen ſo wohl als practiſchen) Einheit zu leiten, und zu dieſem Behuf ſich der Beziehung derſelben auf eine ſelbſtſtändige Vernunft, als der Urſache aller dieſer Verknüpfungen zu bedienen, hiedurch aber nicht etwa ſich blos ein Weſen zu erdichten, ſondern, da auſſer der Sinnenwelt nothwendig Etwas, was nur der reine Verſtand denkt, anzutreffen ſeyn muß, dieſes nur auf ſolche Weiſe, obwohl freylich blos nach der Analogie, zu beſtimmen.

Auf ſolche Weiſe bleibt unſer obiger Satz, der das Reſultat der ganzen Critik iſt: „daß uns Vernunft durch „alle ihre Principien a priori niemals etwas mehr, als „lediglich Gegenſtände möglicher Erfahrung und auch von „dieſen nichts mehr, als was in der Erfahrung erkant „werden kan, lehre„; aber dieſe Einſchränkung hindert

nicht

nicht, daß ſie uns nicht bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf etwas, was ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung, aber doch der oberſte Grund aller derſelben ſeyn muß, führe, ohne uns doch von demſelben etwas an ſich, ſondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollſtändigen und auf die höchſten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung, zu lehren. Dieſes iſt aber auch aller Nutzen, den man vernünftiger-Weiſe hiebey auch nur wünſchen kan, und mit welchem man Urſache hat zufrieden zu ſeyn.

§. 60.

So haben wir Metaphyſik, wie ſie wirklich in der Naturanlage der menſchlichen Vernunft gegeben iſt, und zwar in demjenigen, was den weſentlichen Zweck ihrer Bearbeitung ausmacht, nach ihrer ſubjectiven Möglichkeit ausführlich dargeſtellt. Da wir indeſſen doch fanden, daß dieſer blos natürliche Gebrauch einer ſolchen Anlage unſerer Vernunft, wenn keine Diſciplin derſelben, welche nur durch wiſſenſchaftliche Critik möglich iſt, ſie zügelt und in Schranken ſetzt, ſie in überſteigende, theils blos ſcheinbare, theils unter ſich ſo gar ſtrittige dialectiſche Schlüſſe verwickelt, und überdem dieſe vernünftelnde Metaphyſik zur Beförderung der Naturerkentnis entbehrlich, ja wohl gar ihr nachtheilig iſt, ſo bleibt es noch immer eine der Nachforſchung würdige Aufgabe, die Naturzwecke, worauf dieſe Anlage zu transſcendenten Begriffen in unſere Vernunft abgezielt ſeyn mag, aufzufinden, weil alles, was in der Natur liegt, doch auf irgend eine nützliche Abſicht urſprünglich angelegt ſeyn muß.

Eine ſolche Unterſuchung iſt in der That mislich: auch geſtehe ich, daß es nur Muthmaßung ſey, wie alles, was die erſten Zwecke der Natur betrift, was ich hievon zu ſagen weiß, welches mir auch in dieſem Fall allein erlaubt ſeyn mag, da die Frage nicht die objective Gültigkeit metaphyſiſcher Urtheile, ſondern die Naturanlage zu denſelben angeht, und alſo auſſer dem Syſtem der Metaphyſik in der Anthropologie liegt.

Wenn ich alle transſcendentale Ideen, deren Inbegrif die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche ſie nöthigt, die bloſſe Naturbetrachtung zu verlaſſen, und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieſer Beſtrebung das Ding (es ſey Wiſſen oder Vernünfteln) was Metaphyſik heißt, zu Stande zu bringen, ſo glaube ich gewahr zu werden, daß dieſe Naturanlage dahin abgezielet ſey, unſeren Begrif von den Feſſeln der Erfahrung und den Schranken der bloſſen Naturbetrachtung ſo weit loszumachen, daß er wenigſtens ein Feld vor ſich eröfnet ſehe, was blos Gegenſtände vor den reinen Verſtand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kan, zwar nicht in der Abſicht, um uns mit dieſen ſpeculativ zu beſchäftigen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß faſſen können), ſondern damit praktiſche Principien, die, ohne einen ſolchen Raum vor ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor ſich zu finden, ſich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könten, deren die Vernunft in moraliſcher Abſicht unumgänglich bedarf.

Da finde ich nun, daß die pſychologiſche Idee, ich mag dadurch auch noch ſo wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menſchlichen Seele einſehen, doch wenigſtens die Unzulänglichkeit der letzteren deutlich gnug zeige, und mich dadurch vom Materialiſm, als einem zu keiner Naturerklärung tauglichen, und überdem die Vernunft in praktiſcher Abſicht verengenden pſychologiſchen Begriffe abführe. So dienen die cosmologiſche Ideen durch die ſichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkentnis, die Vernunft in ihrer rechtmäßigen Nachfrage zu befriedigen, uns vom Naturaliſm, der die Natur vor ſich ſelbſt gnugſam ausgeben will, abzuhalten. Endlich da alle Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt iſt, indem ſie immer Abhängigkeit der Dinge von andern vorausſetzt, und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterſchiedenen Urſache geſucht werden muß, die Cauſſalität derſelben aber wiederum, wenn ſie blos Natur wäre, niemals das Daſeyn des Zufälligen als ſeine Folge begreiflich machen könte, ſo macht ſich die Vernunft vermittelſt der theologiſchen Idee vom Fataliſm los, ſo wohl einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zuſammenhange der Natur ſelbſt, ohne erſtes Princip, als auch in der Cauſſalität dieſes Princip's ſelbſt, und führt auf den Begrif einer Urſache durch Freyheit, mithin einer oberſten Intelligenz. So dienen die tranſſcendentale Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns poſitiv zu belehren, doch die freche und das Feld der Vernunft verengende Behauptungen des Materialiſmus, Naturaliſmus, und Fataliſmus aufzuheben, und dadurch den moraliſchen Ideen auſſer dem Felde der Speculation Raum zu verſchaffen, und dieſes würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermaßen erklären.

Der practiſche Nutzen, den eine blos ſpeculative Wiſſenſchaft haben mag, liegt auſſerhalb den Grenzen dieſer Wiſſenſchaft, kan alſo blos als ein Scholion angeſehen werden, und gehört, wie alle Scholien, nicht als ein Theil zur Wiſſenſchaft ſelbſt. Gleichwohl liegt dieſe Beziehung doch wenigſtens innerhalb den Grenzen der Philoſophie, vornemlich derjenigen, welche aus reinen Vernunftquellen ſchöpft, wo der ſpeculative Gebrauch der Vernunft in der Metaphyſik mit dem practiſchen in der Moral nothwendig Einheit haben muß. Daher die unvermeidliche Dialectik der reinen Vernunft, in einer Metaphyſik als Naturanlage betrachtet, nicht blos als ein Schein, der aufgelöſet zu werden bedarf, ſondern auch als Naturanſtalt ſeinem Zwecke nach, wenn man kan, erklärt zu werden verdient, wiewohl dieſes Geſchäfte, als über-

über-

überverdienſtlich, der eigentlichen Metaphyſik mit Recht nicht zugemuthet werden darf.

Vor ein zweytes, aber mehr mit dem Inhalte der Metaphyſik verwandtes Scholion, müßte die Auflöſung der Fragen gehalten werden, die in der Critik von Seite 647 bis 668 fortgehen. Denn da werden gewiſſe Vernunftprincipien vorgetragen, die die Naturordnung oder vielmehr den Verſtand, der ihre Geſetze durch Erfahrung ſuchen ſoll, a priori beſtimmen. Sie ſcheinen conſtitutiv und geſetzgebend in Anſehung der Erfahrung zu ſeyn, da ſie doch aus bloſſer Vernunft entſpringen, welche nicht ſo, wie Verſtand, als ein Princip möglicher Erfahrung angeſehen werden darf. Ob nun dieſe Uebereinſtimmung darauf beruhe, daß, ſo wie Natur den Erſcheinungen oder ihrem Quell, der Sinnlichkeit, nicht an ſich ſelbſt anhängt, ſondern nur in der Beziehung der letzteren auf den Verſtand angetroffen wird, ſo dieſem Verſtande die durchgängige Einheit ſeines Gebrauchs, zum Behuf einer geſammten möglichen Erfahrung (in einem Syſtem) nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne, mithin auch Erfahrung mittelbar unter der Geſetzgebung der Vernunft ſtehe, mag von denen, welche der Natur der Vernunft, auch auſſer ihrem Gebrauch in der Metaphyſik, ſo gar in den allgemeinen Principien eine Naturgeſchichte überhaupt ſyſtematiſch zu machen, nachſpüren wollen, weiter erwogen werden; denn dieſe Aufgabe habe ich in der

Schrift

Schrift ſelbſt zwar als wichtig vorgeſtellt, aber ihre Auflöſung nicht verſucht *).

Und ſo endige ich die analytiſche Auflöſung der von mir ſelbſt aufgeſtellten Hauptfrage: Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich? indem ich von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigſtens in den Folgen gegeben iſt, zu den Gründen ihrer Möglichkeit hinaufſtieg.

Auflöſung
der allgemeinen Frage
der Prolegomenen
'Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich?

Metaphyſik, als Naturanlage der Vernunft, iſt wirklich, aber ſie iſt auch vor ſich allein (wie die analytiſche Auflöſung der dritten Hauptfrage bewies,) dialectiſch und trüglich. Aus dieſer alſo die Grundſätze hernehmen wollen, und in dem Gebrauche derſelben dem zwar natür-

---

*) Es iſt mein immerwährender Vorſatz durch die Critik geweſen, nichts zu verſäumen, was die Nachforſchung der Natur der reinen Vernunft zur Vollſtändigkeit bringen könte, ob es gleich noch ſo tief verborgen liegen möchte. Es ſteht nachher in jedermanns Belieben, wie weit er ſeine Unterſuchung treiben will, wenn ihm nur angezeigt worden, welche noch anzuſtellen ſeyn möchten, den dieſes kann man von demjenigen billig erwarten, der es ſich zum Geſchäfte gemacht hat, dieſes ganze Feld zu übermeſſen, um es hernach zum künftigen Anbau und beliebigen Austheilung andern zu überlaſſen. Dahin gehören auch die beiden Scholien, welche ſich durch ihre Trockenheit Liebhabern wohl ſchwerlich empfehlen dürften, und daher nur vor Kenner hingeſtellt worden.

natürlichen, nichts deſtoweniger aber falſchen Scheine folgen, kan niemals Wiſſenſchaft, ſondern nur eitele dialectiſche Kunſt hervorbringen, darin es eine Schule der andern zuvorthun, keine aber jemals einen rechtmäßigen und dauernden Beyfall erwerben kan.

Damit ſie nun als Wiſſenſchaft nicht blos auf trügliche Ueberredung, ſondern auf Einſicht und Ueberzeugung Anſpruch machen könne, ſo muß eine Critik der Vernunft ſelbſt den ganzen Vorrath der Begriffe a priori, die Eintheilung derſelben nach den verſchiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verſtande und der Vernunft, ferner eine vollſtändige Tafel derſelben, und die Zergliederung aller dieſer Begriffe, mit allem, was daraus gefolgert werden kan, darauf aber vornemlich die Möglichkeit des ſynthetiſchen Erkentniſſes a priori, vermittelſt der Deduction dieſer Begriffe, die Grundſätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen deſſelben, alles aber in einem vollſtändigen Syſtem darlegen. Alſo enthält Critik, und auch ſie ganz allein, den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja ſo gar alle Mittel der Vollziehung in ſich, wornach Metaphyſik als Wiſſenſchaft zu Stande gebracht werden kan; durch andere Wege und Mittel iſt ſie unmöglich. Es frägt ſich alſo hier nicht ſo wohl, wie dieſes Geſchäfte möglich, ſondern nur wie es in Gang zu bringen, und gute Köpfe von der bisherigen verkehrten und fruchtloſen zu einer untrüglichen Bearbeitung zu bewegen ſeyn, und wie eine ſolche Vereinigung auf den

gemein-

gemeinſchaftlichen Zweck am füglichſten gelenkt werden könne.

So viel iſt gewiß: wer einmal Critik gekoſtet hat, den ekelt auf immer alles dogmatiſche Gewäſche, womit er vorher aus Noth vorlieb nahm, weil ſeine Vernunft etwas bedurfte, und nichts beſſeres zu ihrer Unterhaltung finden konte. Die Critik verhält ſich zur gewöhnlichen Schulmetaphyſik gerade wie Chemie zur Alchimie, oder wie Aſtronomie zur wahrſagenden Aſtrologie. Ich bin davor gut, daß Niemand, der die Grundſätze der Critik auch nur in dieſen Prolegomenen durchgedacht und gefaßt hat, jemals wieder zu jener alten und ſophiſtiſchen Scheinwiſſenſchaft zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewiſſen Ergötzen auf eine Metaphyſik hinausſehen, die nunmehr allerdings in ſeiner Gewalt iſt, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerſt der Vernunft dauernde Befriedigung verſchaffen kan. Denn das iſt ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wiſſenſchaften Metaphyſik allein mit Zuverſicht rechnen kan, nämlich, daß ſie zur Vollendung und in den beharrlichen Zuſtand gebracht werden kan, da ſie ſich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig iſt; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkentnis nicht in den Gegenſtänden und ihrer Anſchauung, (durch die ſie nicht ferner eines Mehreren belehrt werden kan) ſondern in ſich ſelbſt hat, und, wenn ſie die Grundgeſetze ihres Vermögens vollſtändig und gegen alle Mißdeutung beſtimmt dargeſtellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunſt a priori erkennen, ja auch nur was ſie mit Grunde fragen könte. Die ſichere Ausſicht auf ein ſo beſtimmtes und geſchloſſenes Wiſſen hat einen beſondern Reiz bey ſich, wenn man gleich allen Nutzen (von welchem ich hernach noch reden werde) bey Seite ſetzt.

Alle falſche Kunſt, alle eitele Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerſtört ſie ſich ſelbſt, und die höchſte Cultur derſelben iſt zugleich der Zeitpunct ihres Unterganges. Daß in Anſehung der Metaphyſik dieſe Zeit jetzt da ſey, beweiſet der Zuſtand, in welchen ſie bey allem Eifer, womit ſonſt Wiſſenſchaften aller Art bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völkern verfallen iſt. Die alte Einrichtung der Univerſitätsſtudien erhält noch ihren Schatten, eine einzige Academie der Wiſſenſchaften bewegt noch dann und wann durch ausgeſetzte Preiſe, ein und anderen Verſuch darin zu machen, aber unter gründliche Wiſſenſchaften wird ſie nicht mehr gezählet, und man mag ſelbſt urtheilen, wie etwa ein geiſtreicher Mann, den man einen großen Metaphyſiker nennen wollte, dieſen wohlgemeinten, aber kaum von jemanden beneideten Lobſpruch aufnehmen würde.

Ob aber gleich die Zeit des Verfalls aller dogmatiſchen Metaphyſik ungezweifelt da iſt, ſo fehlt doch noch manches dran, um ſagen zu können, daß die Zeit ihrer Wiedergeburt, vermittelſt einer gründlichen und vollendeten Critik der Vernunft dagegen ſchon erſchienen ſey. Alle Uebergänge von einer Neigung zu der ihr entgegengeſetzten gehen durch den Zuſtand der Gleichgültigkeit, und dieſer Zeitpunct iſt der gefährlichſte vor einen Verfaſſer, aber, wie mich dünkt, doch der günſtigſte vor die Wiſſenſchaft. Denn wenn durch gänzliche Trennung vormaliger Verbindungen der Parteygeiſt erloſchen iſt, ſo ſind die Gemüther in der beſten Verfaſſung, nur allmälig Vorſchläge zur Verbindung nach einem anderen Plane anzuhören.

Wenn ich ſage, daß ich von dieſen Prolegomenen hoffe, ſie werden die Nachforſchung im Felde der Critik vielleicht rege machen, und dem allgemeinen Geiſte der Philoſophie, dem es im ſpeculativen Theile an Nahrung zu fehlen ſcheint, einen neuen und viel verſprechenden Gegenſtand der Unterhaltung darreichen, ſo kan ich mir ſchon zum voraus vorſtellen: daß jedermann, der die dornigten Wege, die ich ihn in der Critik geführt habe, unwillig und überdrüßig gemacht haben, mich fragen werde, worauf ich wohl dieſe Hoffnung gründe? Ich antworte, auf das unwiderſtehliche Geſetz der Nothwendigkeit.

Daß der Geiſt des Menſchen metaphyſiſche Unterſuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, iſt eben ſo wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu ſchöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einſtellen würden. Es wird alſo in der Welt

jeder-

jederzeit, und was noch mehr, bey jedem, vornemlich dem nachdenkenden Menſchen Metaphyſik ſeyn, die, in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaßes, jeder ſich nach ſeiner Art zuſchneiden wird. Nun kan das, was bis daher Metaphyſik geheiſſen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Gnüge thun, ihr aber gänzlich zu entſagen, iſt doch auch unmöglich, alſo muß endlich eine Critik der reinen Vernunft ſelbſt *verſucht*, oder, wenn eine da iſt, *unterſucht*, und in allgemeine Prüfung gezogen werden, weil es ſonſt kein Mittel giebt, dieſer dringenden Bedürfnis, welche noch etwas mehr, als bloſſe Wißbegierde iſt, abzuhelfen.

Seitdem ich Critik kenne, habe ich am Ende des Durchleſens einer Schrift metaphyſiſchen Inhalts, die mich durch Beſtimmung ihrer Begriffe, durch Mannigfaltigkeit und Ordnung und einen leichten Vortrag ſo wohl unterhielt, als auch cultivirte, mich nicht entbrechen können, zu fragen: *hat dieſer Autor wohl die Metaphyſik um einen Schritt weiter gebracht?* Ich bitte die gelehrte Männer um Vergebung, deren Schriften mir in anderer Abſicht genutzt, und immer zur Cultur der Gemüthskräfte beygetragen haben, weil ich geſtehe, daß ich weder in ihren noch in meinen geringeren Verſuchen (denen doch Eigenliebe zum Vortheil ſpricht) habe finden können, daß dadurch die Wiſſenſchaft im mindeſten weiter gebracht worden, und dieſes zwar aus dem ganz natürlichen Grunde, weil die Wiſſenſchaft noch nicht exiſtirte, und auch nicht ſtückweiſe zuſammengebracht werden kan, ſondern ihr Keim in der Critik vorher völlig präformirt ſeyn muß. Man muß aber, um alle Misdeutung zu verhüten, ſich aus dem vorigen wohl erinnern, daß durch analytiſche Behandlung unſerer Begriffe zwar dem Verſtande allerdings recht viel genutzt, die Wiſſenſchaft der (Metaphyſik) aber dadurch nicht im mindeſten weiter gebracht werde, weil jene Zergliederungen der Begriffe nur Materialien ſind, daraus allererſt Wiſſenſchaft gezimmert werden ſoll. So mag man den Begrif von Subſtanz und Accidens noch ſo ſchön zergliedern und beſtimmen; das iſt recht gut als Vorbereitung zu irgend einem künftigen Gebrauche. Kan ich aber gar nicht beweiſen, daß in allem, was da iſt, die Subſtanz beharre, und nur die Accidenzen wechſeln, ſo war durch alle jene Zergliederung die Wiſſenſchaft nicht im mindeſten weiter gebracht. Nun hat Metaphyſik weder dieſen Satz, noch den Satz des zureichenden Grundes, vielweniger irgend einen zuſammengeſetztern, als z. B. einen zur Seelenlehre oder Cosmologie gehörigen, und überall gar keinen ſynthetiſchen Satz bisher a priori gültig beweiſen können: alſo iſt durch alle jene Analyſis nichts ausgerichtet, nichts geſchafft und gefördert worden, und die Wiſſenſchaft iſt nach ſo viel Gewühl und Geräuſch noch immer da, wo

ſie

ſie zu Ariſtoteles Zeiten war, obzwar die Veranſtaltungen dazu, wenn man nur erſt den Leitfaden zu ſynthetiſchen Erkentniſſen gefunden hätte, ohnſtreitig viel beſſer, wie ſonſt getroffen worden.

Glaubt jemand ſich hiedurch beleidigt, ſo kan er dieſe Beſchuldigung leicht zu nichte machen, wenn er nur einen einzigen ſynthetiſchen, zur Metaphyſik gehörigen Satz anführen will, den er auf dogmatiſche Art a priori zu beweiſen ſich erbietet, denn nur dann, wenn er dieſes leiſtet, werde ich ihm einräumen, daß er wirklich die Wiſſenſchaft weiter gebracht habe: ſollte dieſer Satz auch ſonſt durch die gemeine Erfahrung genug beſtätigt ſeyn. Keine Foderung kan gemäßigter und billiger ſeyn, und, im (unausbleiblich gewiſſen) Fall der Nichtleiſtung, kein Ausſpruch gerechter, als der: daß Metaphyſik als Wiſſenſchaft bisher noch gar nicht exiſtirt habe.

Nur zwey Dinge muß ich, im Fall, daß die Ausfoderung angenommen wird, verbitten: Erſtlich, das Spielwerk von Wahrſcheinlichkeit und Muthmaßung, welches der Metaphyſik eben ſo ſchlecht anſteht, als der Geometrie: zweytens die Entſcheidung vermittelſt der Wünſchelruthe des ſo genanten geſunden Menſchenverſtandes, die nicht jedermann ſchlägt, ſondern ſich nach perſönlichen Eigenſchaften richtet.

Denn was das erſtere anlangt, ſo kan wohl nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphyſik, einer Philoſophie aus reiner Vernunft, ſeine Urtheile auf Wahrſcheinlichkeit und Muthmaßung gründen zu wollen. Alles, was a priori erkant werden ſoll, wird eben dadurch vor apodictiſch gewiß ausgegeben, und muß alſo auch ſo bewieſen werden. Man könte eben ſo gut eine Geometrie, oder Arithmetick auf Muthmaßungen gründen wollen; denn was den calculus probabilium der letzteren betrift, ſo enthält er nicht wahrſcheinliche, ſondern ganz gewiſſe Urtheile über den Grad der Möglichkeit gewiſſer Fälle, unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäß zutreffen müſſen, ob dieſe gleich in Anſehung jedes einzelnen Zufalles nicht gnug beſtimmt iſt. Nur in der empiriſchen Naturwiſſenſchaft können Muthmaßungen (vermittelſt der Induction und Analogie) gelitten werden, doch ſo, daß wenigſtens die Möglichkeit deſſen, was ich annehme, völlig gewiß ſeyn muß.

Mit der **Berufung auf den geſunden Menſchenverſtand**, wenn von Begriffen und Grundſätzen, nicht ſo fern ſie in Anſehung der Erfahrung gültig ſeyn ſollen, ſondern ſo fern ſie auch auſſer den Bedingungen der Erfahrung vor geltend ausgegeben werden wollen, iſt es, wo möglich, noch ſchlechter bewandt. Denn was iſt der **geſunde Verſtand**? Es iſt der **gemeine Verſtand**, ſo

fern

fern er richtig urtheilt. Und was iſt nun die gemeine Verſtand? Er iſt das Vermögen der Erkentnis und des Gebrauchs der Regeln in concreto, zum Unterſchiede des ſpeculativen Verſtandes, welcher ein Vermögen der Erkentnis der Regeln in abſtracto iſt. So wird der gemeine Verſtand die Regel: daß alles, was geſchieht, vermittelſt ſeiner Urſache beſtimmt ſey, kaum verſtehen, niemals aber ſo im allgemeinen einſehen können. Er fordert daher ein Beiſpiel aus Erfahrung, und, wenn er hört, daß dieſes nichts anders bedeute, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm eine Fenſterſcheibe zerbrochen oder ein Hausrath verſchwunden war, ſo verſteht er den Grundſatz und räumt ihn auch ein. Gemeiner Verſtand hat alſo weiter keinen Gebrauch, als ſo fern er ſeine Regeln (obgleich dieſelben ihm wirklich a priori beywohnen) in der Erfahrung beſtätigt ſehen kan, mithin ſie a priori, und unabhängig von der Erfahrung einzuſehen, gehört vor den ſpeculativen Verſtand, und liegt ganz auſſer dem Geſichtskreiſe des gemeinen Verſtandes. Metaphyſik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkentnis zu thun, und es iſt gewiß ein ſchlechtes Zeichen eines geſunden Verſtandes, ſich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urtheil hat, und den man ſonſt wohl nur über die Achſel anſieht, auſſer, wenn man ſich im Gedränge ſieht, und ſich in ſeiner Speculation weder zu rathen, noch zu helfen weiß.

Es iſt eine gewöhnliche Ausflucht, deren ſich dieſe falſche Freunde des gemeinen Menſchenverſtandes (die ihn gelegentlich hoch preiſen, gemeiniglich aber verachten) zu bedienen pflegen, daß ſie ſagen: Es müſſen doch endlich einige Sätze ſeyn, die unmittelbar gewiß ſeyn, und von denen man nicht allein keinen Beweis, ſondern auch überall keine Rechenſchaft zu geben brauche, weil man ſonſt mit den Gründen ſeiner Urtheile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweiſe dieſer Befugnis können ſie (auſſer dem Satze des Widerſpruchs, der aber die Wahrheit ſynthetiſcher Urtheile darzuthun nicht hinreichend iſt) niemals etwas anderes ungezweifeltes, was ſie dem gemeinen Menſchenverſtande unmittelbar beymeſſen dürfen, anführen, als mathematiſche Sätze: z. B. daß zweymal zwey vier ausmachen, daß zwiſchen zwey Puncten nur eine gerade Linie ſey, u. a. m. Das ſind aber Urtheile, die von denen der Metaphyſik himmelweit unterſchieden ſeyn. Denn in der Mathematik kan ich alles das durch mein Denken ſelbſt machen, (conſtruiren) was ich mir durch einen Begrif als möglich vorſtelle: ich thue zu einer Zwey die andere Zwey nach und nach hinzu, und mache ſelbſt die Zahl vier, oder ziehe in Gedanken von einem Puncte zum andern allerley Linien, und kan nur eine einzige ziehen, die ſich in allen ihren Theilen (gleichen ſo wohl als ungleichen) ähnlich iſt. Aber ich kan aus dem Begriffe eines Dinges, durch meine ganze

Denk-

Denkkraft, nicht den Begrif von Etwas anderem, deſſen Daſeyn nothwendig mit dem erſteren verknüpft iſt, herausbringen, ſondern muß die Erfahrung zu rathe ziehen, und, obgleich mir mein Verſtand a priori (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung) den Begrif von einer ſolchen Verknüpfung (der Cauſſalität) an die Hand giebt, ſo kan ich ihn doch nicht, wie die Begriffe der Mathematik, a priori, in der Anſchauung darſtellen, und alſo ſeine Möglichkeit a priori darlegen, ſondern dieſer Begrif, ſamt denen Grundſätzen ſeiner Anwendung, bedarf immer, wenn er a priori gültig ſeyn ſoll — wie es doch in der Metaphyſik verlangt wird — eine Rechtfertigung und Deduction ſeiner Möglichkeit, weil man ſonſt nicht weiß, wie weit er gültig ſey, und ob er nur in der Erfahrung oder auch auſſer ihr gebraucht werden könne. Alſo kan man ſich in der Metaphyſik, als einer ſpeculativen Wiſſenſchaft der reinen Vernunft, niemals auf den gemeinen Menſchenverſtand berufen, aber wohl, wenn man genöthigt iſt, ſie zu verlaſſen, und auf alles reine ſpeculative Erkentnis, welches jederzeit ein Wiſſen ſeyn muß, mithin auch auf Metaphyſik ſelbſt, und deren Belehrung (bey gewiſſen Angelegenheiten) Verzicht zu thun, und ein vernünftiger Glaube uns allein möglich, zu unſerm Bedürfnis auch hinreichend (vielleicht gar heilſamer, als das Wiſſen ſelbſt) befunden wird. Denn alsdenn iſt die Geſtalt der Sache ganz verändert. Metaphyſik muß

Wiſſenſchaft ſeyn, nicht allein im Ganzen, ſondern auch allen ihren Theilen, ſonſt iſt ſie gar nichts; weil ſie, als Speculation der reinen Vernunft, ſonſt nirgends Haltung hat, als an allgemeinen Einſichten. Auſſer ihr aber können Wahrſcheinlichkeit und geſunder Menſchenverſtand gar wohl ihren nützlichen und rechtmäßigen Gebrauch haben, aber nach ganz eigenen Grundſätzen, deren Gewicht immer von der Beziehung aufs practiſche abhängt.

Das iſt es, was ich zur Möglichkeit einer Metaphyſik als Wiſſenſchaft zu fodern mich berechtigt halte.

Anhang

von dem, was geſchehen kan, um Metaphyſik als Wiſſenſchaft wirklich zu machen.

Da alle Wege, die man bisher eingeſchlagen iſt, dieſen Zweck nicht erreicht haben, auch auſſer einer vorhergehenden Critik der reinen Vernunft ein ſolcher wohl niemals erreicht werden wird, ſo ſcheint die Zumuthung nicht unbillig, den Verſuch, der hievon jetzt vor Augen gelegt iſt, einer genauen und ſorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, wofern man es nicht für noch rathſamer hält, lieber alle Anſprüche auf Metaphyſik gänzlich auf-

zuge

zugeben, in welchem Falle, wenn man ſeinem Vorſatze nur treu bleibt, nichts dawider einzuwenden iſt. Wenn man den Lauf der Dinge nimmt, wie er wirklich geht, nicht, wie er gehen ſollte, ſo giebt es zweyerley Urtheile, ein Urtheil, das vor der Unterſuchung vorhergeht, und dergleichen iſt in unſerm Falle dasjenige, wo der Leſer aus ſeiner Metaphyſik über die Critik der reinen Vernunft (die allererſt die Möglichkeit derſelben unterſuchen ſoll) ein Urtheil fället, und dann ein anderes Urtheil, welches auf die Unterſuchung folgt, wo der Leſer die Folgerungen aus den critiſchen Unterſuchungen, die ziemlich ſtark wider ſeine ſonſt angenommene Metaphyſik verſtoßen dürften, eine Zeitlang bey Seite zu ſetzen vermag, und allererſt die Gründe prüft, woraus jene Folgerungen abgeleitet ſeyn mögen. Wäre das, was gemeine Metaphyſik vorträgt, ausgemacht gewiß (etwa wie Geometrie), ſo würde die erſte Art zu urtheilen gelten; denn wenn die Folgerungen gewiſſer Grundſätze ausgemachten Wahrheiten widerſtreiten, ſo ſind jene Grundſätze falſch, und ohne alle weitere Unterſuchung zu verwerfen. Verhält es ſich aber nicht ſo, daß Metaphyſik von unſtreitig gewiſſen (ſynthetiſchen) Sätzen einen Vorrath habe, und vielleicht gar ſo, daß ihrer eine Menge, die eben ſo ſcheinbar als die beſten unter ihnen, gleichwohl in ihren Folgerungen ſelbſt unter ſich ſtreitig ſeyn, überall aber ganz und gar kein ſicheres Criterium der Wahrheit eigentlich-metaphyſiſcher (ſynthetiſcher) Sätze in ihr anzutreffen iſt: ſo kan die vorhergehende Art zu urtheilen nicht Statt haben, ſondern die Unterſuchung der Grundſätze der Critik muß vor allem Urtheile über ihren Werth oder Unwerth vorhergehen.

Probe
eines Urtheils über die Critik
das
vor der Unterſuchung vorhergeht.

Dergleichen Urtheil iſt in den Göttingiſchen gelehrten Anzeigen, der Zugabe dritten Stück, vom 19 Jenner 1782. Seite 40 u. f. anzutreffen.

Wenn ein Verfaſſer, der mit dem Gegenſtande ſeines Werks wohl bekant iſt, der durchgängig eigenes Nachdenken in die Bearbeitung deſſelben zu legen befliſſen geweſen, einem Recenſenten in die Hände fällt, der ſeiner Seits ſcharfſichtig gnug iſt, die Momente auszuſpähen, auf die der Werth oder Unwerth der Schrift eigentlich beruht, nicht an Worten hängt, ſondern den Sachen nachgeht, und nicht blos die Principien, von denen der Verfaſſer ausging, ſichtet und prüft, ſo mag dem letzteren zwar die Strenge des Urtheils misfallen, das Publicum iſt dagegen gleichgültig, denn es gewinnt dabey; und der Verfaſſer ſelbſt kan zufrieden ſeyn, daß er Gelegenheit bekomt, ſeine von

einem

einem Kenner frühzeitig geprüfte Aufſätze zu berichtigen, oder zu erläuteren, und auf ſolche Weiſe, wenn er im Grunde Recht zu haben glaubt, den Stein des Anſtoſſes, der ſeiner Schrift in der Folge nachtheilig werden könte, bey Zeiten wegzuräumen.

Ich befinde mich mit meinem Recenſenten in einer ganz anderen Lage. Es ſcheint gar nicht einzuſehen, worauf es bey der Unterſuchung, womit ich mich (glücklich oder unglücklich) beſchäftigte, eigentlich ankam, und, es ſey nun Ungeduld ein weitläuftig Werk durchzudenken, oder verdrießliche Laune über eine angedrohete Reform einer Wiſſenſchaft, bey der er ſchon längſtens alles ins Reine gebracht zu haben glaubte, oder, welches ich ungern vermuthe, ein wirklich eingeſchränkter Begrif, daran Schuld, dadurch er ſich über ſeine Schulmetaphyſik niemals hinauszudenken vermag; kurz, er geht mit Ungeſtüm eine lange Reihe von Sätzen durch, bey denen man, ohne ihre Prämiſſen zu kennen, gar nichts denken kann, ſtreut hin und wieder ſeinen Tadel aus, von welchem der Leſer eben ſo wenig den Grund ſieht, als er die Sätze verſteht, dawider derſelbe gerichtet ſeyn ſoll, und kan alſo weder dem Publicum zur Nachricht nützen, noch mir im Urtheile der Kenner das mindeſte ſchaden; daher ich dieſe Beurtheilung gänzlich übergangen ſeyn würde, wenn ſie mir nicht zu einigen Erläuterungen Anlaß gäbe,

die

die den Leſer dieſer Prolegomenen in einigen Fällen vor Misdeutung bewahren könten.

Damit Recenſent aber doch einen Geſichtspunkt faſſe, aus dem er am leichteſten auf eine dem Verfaſſer unvortheilhafte Art das ganze Werk vor Augen ſtellen könne, ohne ſich mit irgend einer beſondern Unterſuchung bemühen zu dürfen, ſo fängt er damit an, und endigt auch damit, daß er ſagt: „dies Werk iſt ein Syſtem des transſcendenten (oder, wie er es überſetzt, des höheren) *) Idealismus.„

Beym Anblicke dieſer Zeile ſahe ich bald, was vor eine Recenſion da herauskommen würde, ungefähr ſo, als wenn jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört oder geſehen hätte, einen Euclid fände, und er-

---

*) Bey Leibe nicht der höhere. Hohe Thürme, und die ihnen ähnliche metaphyſiſch-groſſe Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind iſt, ſind nicht vor mich. Mein Platz iſt das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort, transſcendental, deſſen ſo vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Recenſenten nicht einmal gefaßt worden, (ſo flüchtig hat er alles angeſehen) bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, ſondern, was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts mehrerem beſtimmt iſt, als lediglich Erfahrungserkentnis möglich zu machen. Wenn dieſe Begriffe die Erfahrung überſchreiten, dann heiſſet ihr Gebrauch transſcendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeſchränkten Gebrauch unterſchieden wird. Allen Mißdeutungen dieſer Art iſt in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden: allein der Recenſent fand ſeinen Vortheil bey Mißdeutungen.

ſucht würde, ſein Urtheil darüber zu fällen, nachdem er beym Durchblättern auf viel Figuren geſtoßen, etwa ſagte: „das Buch iſt eine ſyſtematiſche Anweiſung zum Zeich„nen: der Verfaſſer bedient ſich einer beſondern Sprache, „um dunkele, unverſtändliche Vorſchriften zu geben, die „am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was „jeder durch ein gutes natürliches Augenmaß zu Stande „bringen kan ꝛc.

Laßt uns indeſſen doch zuſehen, was denn das vor ein Idealism ſey, der durch mein ganzes Werk geht, obgleich bey weitem noch nicht die Seele des Syſtems ausmacht.

Der Satz aller ächten Idealiſten, von der eleatiſchen Schule an, bis zum Biſchof Berkley, iſt in dieſer Formel enthalten: „alle Erkentnis durch Sinne und Erfah„rung iſt nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen „des reinen Verſtandes und Vernunft iſt Wahrheit.„

Der Grundſatz, der meinen Idealism durchgängig regiert und beſtimmt, iſt dagegen: „Alles Erkentnis von „Dingen, aus bloſſem reinen Verſtande, oder reiner „Vernunft, iſt nichts als lauter Schein, und nur in der „Erfahrung iſt Wahrheit.„

Das iſt ja aber gerade das Gegentheil von jenem eigentlichen Idealism, wie kam ich denn dazu, mich dieſes Ausdrucks zu einer ganz entgegengeſetzten Abſicht zu bedienen, und wie der Recenſent, ihn allenthalben zu ſehen?

Die Auflöſung dieſer Schwierigkeit beruht auf etwas, was man ſehr leicht aus dem Zuſammenhange der Schrift hätte einſehen können, wenn man gewollt hätte. Raum und Zeit, ſamt allem, was ſie in ſich enthalten, ſind nicht die Dinge, oder deren Eigenſchaften an ſich ſelbſt, ſondern gehören blos zu Erſcheinungen derſelben; bis dahin bin ich mit jenen Idealiſten auf einem Bekentniſſe. Allein dieſe, und unter ihnen vornehmlich Berkley, ſahen den Raum vor eine bloße empiriſche Vorſtellung an, die eben ſo, wie die Erſcheinungen in ihm, uns nur vermittelſt der Erfahrung oder Wahrnehmung, zuſamt allen ſeinen Beſtimmungen bekant würde; ich dagegen zeige zuerſt: daß der Raum (und eben ſo die Zeit, auf welche Berkley nicht Acht hatte) ſamt allen ſeinen Beſtimmungen a priori von uns erkant werden könne, weil er ſo wohl, als die Zeit uns vor aller Wahrnehmung, oder Erfahrung, als reine Form unſerer Sinnlichkeit beywohnt, und alle Anſchauung derſelben, mithin auch alle Erſcheinungen möglich macht. Hieraus folgt: daß, da Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Geſetzen, als ihren Criterien beruht, die Erfahrung bey Berkley keine Criterien der Wahrheit haben könne, weil den Erſcheinungen derſelben (von ihm) nichts a priori zum Grunde gelegt ward, woraus denn folgte, daß ſie nichts als lauter Schein ſey, dagegen bey uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verſtandesbegriffen) a priori aller möglichen Erfahrung ihr Geſetz vorſchreiben, welches zugleich das ſichere Criterium abgiebt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterſcheiden *).

Mein ſo genanter (eigentlich critiſcher) Idealiſm iſt alſo von ganz eigenthümlicher nämlich ſo, daß er den gewöhnlichen umſtürzt, daß durch ihn alle Erkentnis a priori, ſelbſt die der Geometrie, zuerſt objective Realität bekömmt, welche ohne dieſe meine bewieſene Idealität des Raumes und der Zeit ſelbſt von den eifrigſten Realiſten gar nicht behauptet werden könte. Bey ſolcher Bewandniß der Sachen wünſchte ich nun allen Misverſtand

zu

---

*) Der eigentliche Idealiſmus hat iederzeit eine ſchwärmeriſche Abſicht, und kan auch keine andre haben, der meinige aber iſt lediglich dazu, um die Möglichkeit unſerer Erkentnis a priori von Gegenſtänden der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem iſt, das bisher noch nicht aufgelöſet, ia nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze ſchwärmeriſche Idealiſm, der immer (wie auch ſchon aus dem Plato zu erſehen) aus unſeren Erkentniſſen a priori (ſelbſt derer der Geometrie) auf eine andere, (nämlich intellectuelle Anſchauung) als die der Sinne ſchloß, weil man ſich gar nicht einfallen ließ, daß Sinne auch a priori anſchauen ſolten.

zu verhüten, daß ich dieſen meinen Begrif anders benennen könte; aber ihn ganz abzuändern will ſich nicht wohl thun laſſen. Es ſey mir alſo erlaubt, ihn künftig, wie oben ſchon angeführt worden, den formalen, beſſer noch den critiſchen Idealism zu nennen, um ihn vom dogmatiſchen des Berkley und vom ſceptiſchen des Carteſius zu unterſcheiden.

Weiter finde ich in der Beurtheilung dieſes Buchs nichts merkwürdiges. Der Verfaſſer derſelben urtheilt durch und durch en gros, eine Manier, die klüglich gewählt iſt, weil man dabey ſein eigen Wiſſen oder Nichtwiſſen nicht verräth: ein einziges ausführliches Urtheil en detail würde, wenn es, wie billig, die Hauptfrage betroffen hätte, vielleicht meinen Irrthum, vielleicht auch das Maaß der Einſicht des Recenſenten in dieſer Art von Unterſuchungen aufgedeckt haben. Es war auch kein übelausgedachter Kunſtgrif, um Leſern, welche ſich nur aus Zeitungsnachrichten von Büchern einen Begrif zu machen gewohnt ſind, die Luſt zum Leſen des Buchs ſelbſt frühzeitig zu benehmen, eine Menge von Sätzen, die auſſer dem Zuſammenhange mit ihren Beweisgründen und Erläuterungen geriſſen (vornemlich ſo antipodiſch, wie dieſe in Anſehung aller Schulmetaphyſik ſind) nothwendig widerſinniſch lauten müſſen, in einem Athem hinter einander her zu ſagen, die Geduld des Leſers bis zum Ekel zu zu beſtürmen, und denn, nachdem man mich mit dem ſinnreichen Satze, daß beſtändiger Schein Wahrheit ſey, bekant gemacht hat, mit der derben, doch väterlichen Lection zu ſchlieſſen: Wozu denn der Streit wider die angenommene Sprache, wozu denn und woher die idealiſtiſche Unterſcheidung? Ein Urtheil, welches alles Eigenthümliche meines Buchs, da es vorher metaphyſiſch-ketzeriſch ſeyn ſollte, zuletzt in einer bloſſen Sprachneuerung ſetzt, und klar beweiſt, daß mein angemaßter Richter auch nicht das mindeſte davon, und obenein ſich ſelbſt nicht recht verſtanden habe *).

Recenſent ſpricht indeſſen wie ein Mann, der ſich wichtiger und vorzüglicher Einſichten bewuſt ſeyn muß, die er aber noch verborgen hält; denn mir iſt in Anſehung der Metaphyſik neuerlich nichts bekant geworden, was zu einem ſolchen Tone berechtigen könte. Daran thut er aber ſehr unrecht, daß er der Welt ſeine Entdeckungen vorenthält; denn es geht ohne Zweifel noch mehreren ſo, wie

---

*) Der Recenſent ſchlägt ſich mehrentheils mit ſeinem eigenen Schatten. Wenn ich die Wahrheit der Erfahrung dem Traum entgegenſetze, ſo denkt er gar nicht daran, daß hier nur von dem bekanten ſomnio obiectiue ſumto der wolfiſchen Philoſophie die Rede ſey; der blos formal iſt, und wobey es auf den Unterſchied des Schlafens und Wachens gar nicht angeſehen iſt, und in einer Transſcendentalphiloſophie auch nicht geſehen werden kan. Uebrigens nennt er meine Deduction der Categorien und die Tafel der Verſtandesgrundſätze: „gemein bekante Grundſätze der Logik und „Onto-

wie mir, daß ſie, bei allem Schönen, was ſeit langer Zeit in dieſem Fache geſchrieben worden, doch nicht finden konten, daß die Wiſſenſchaft dadurch um einen Fingerbreit weiter gebracht worden. Sonſt Definitionen anſpitzen, lahme Beweiſe mit neuen Krücken verſehen, dem Cento der Metaphyſik neue Lappen, oder einen veränderten Zuſchnitt geben, das findet man noch wohl, aber das verlangt die Welt nicht. Metaphyſiſcher Behauptungen iſt die Welt ſatt: man will die Möglichkeit dieſer Wiſſenſchaft, die Quellen, aus denen Gewißheit in derſelben abgeleitet werden könne, und ſichere Criterien, den dialectiſchen Schein der reinen Vernunft von der Wahrheit zu unterſcheiden. Hiezu muß der Recenſent den Schlüſſel beſitzen, ſonſt würde er nimmermehr aus ſo hohem Tone geſprochen haben.

Aber ich gerathe auf den Verdacht, daß ihm ein ſolches Bedürfnis der Wiſſenſchaft vielleicht niemals in Gedanken gekommen ſeyn mag, denn ſonſt würde er ſeine Beurtheilung auf dieſen Punkt gerichtet, und ſelbſt ein fehlgeſchlagner Verſuch in einer ſo wichtigen Angelegenheit, Achtung bey ihm erworben haben. Wenn das iſt, ſo ſind wir wieder gute Freunde. Er mag ſich ſo tief in

ſeine

„Ontologie auf idealiſtiſche Art ausgedrückt.“ Der Leſer darf nur darüber dieſe Prolegomenen nachſehen, um ſich zu überzeugen, daß ein elenderes und ſelbſt hiſtoriſch unrichtigeres Urtheil gar nicht könne gefället werden.

ſeine Metaphyſik hinein denken, als ihm gut dünkt, daran ſoll ihn Niemand hindern, nur über das, was auſſer der Metaphyſik liegt, die in der Vernunft befindliche Quelle derſelben, kan er nicht urtheilen. Daß mein Verdacht aber nicht ohne Grund ſey, beweiſe ich dadurch, daß er von der Metaphyſik der ſynthetiſchen Erkentnis a priori, welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Auflöſung das Schickſal der Metaphyſik gänzlich beruht, und worauf meine Critik (eben ſo wie hier meine Prolegomena) ganz und gar hinauslief, nicht ein Wort erwähnete. Der Idealism, auf den er ſtieß, und an welchem er auch hängen blieb, war nur, als das einige Mittel jene Aufgabe aufzulöſen, in den Lehrbegriff aufgenommen worden (wiewohl er denn auch noch aus andern Gründen ihre Beſtätigung erhielt), und da hätte er zeigen müſſen, daß entweder jene Aufgabe die Wichtigkeit nicht habe, die ich ihr (wie auch jetzt in den Prolegomenen) beylege, oder daß ſie durch meinen Begrif von Erſcheinungen gar nicht, oder auch auf andere Art beſſer könne aufgelöſet werden, davon aber finde ich in der Recenſion kein Wort. Der Recenſent verſtand alſo nichts von meiner Schrift, und vielleicht auch nichts von dem Geiſt und dem Weſen der Metaphyſik ſelbſt, wofern nicht vielmehr, welches ich lieber annehme, Recenſenteneilfertigkeit, über die Schwierigkeit, ſich durch ſo viel Hinderniſſe durchzuarbeiten, entrüſtet, einen nachtheiligen Schatten auf

das

das vor ihm liegende Werk warf, und es ihm in ſeinen Grundzügen unkenntlich machte.

Es fehlt noch ſehr viel daran, daß eine gelehrte Zeitung, ihre Mitarbeiter mögen auch mit noch ſo guter Wahl und Sorgfalt ausgeſucht werden, ihr ſonſt verdientes Anſehen im Felde der Metaphyſik eben ſo wie anderwerts behaupten könne. Andere Wiſſenſchaften und Kenntniſſe haben doch ihren Maaßſtab. Mathematik hat ihren in ſich ſelbſt, Geſchichte und Theologie in weltlichen oder heiligen Büchern, Naturwiſſenſchaft und Arzneykunſt in Mathematik und Erfahrung, Rechtsgelehrſamkeit in Geſetzbüchern, und ſo gar Sachen des Geſchmacks in Muſtern der Alten. Allein zur Beurtheilung des Dinges, das Metaphyſik heißt, ſoll erſt der Maaßſtab gefunden werden (ich habe einen Verſuch gemacht, ihn ſo wohl als ſeinen Gebrauch zu beſtimmen). Was iſt nun, ſo lange, bis dieſer ausgemittelt wird, zu thun, wenn doch über Schriften dieſer Art geurtheilt werden muß? Sind ſie von dogmatiſcher Art, ſo mag man es halten wie man will: lange wird keiner hierin über den andern den Meiſter ſpielen, ohne daß ſich einer findet, der es ihm wieder vergilt. Sind ſie aber von critiſcher Art, und zwar nicht in Abſicht auf andere Schriften, ſondern auf die Vernunft ſelbſt, ſo daß der Maaßſtab der Beurtheilung nicht ſchon angenommen werden kan, ſondern

aller-

allererſt geſucht wird: ſo mag Einwendung und Tadel unverbeten ſeyn, aber Verträglichkeit muß dabey doch zum Grunde liegen, weil das Bedürfnis gemeinſchaftlich iſt, und der Mangel benöthigter Einſicht ein richterlich-entſcheidendes Anſehen unſtatthaft macht.

Um aber dieſe meine Vertheidigung zugleich an das Intereſſe des philoſophirenden gemeinen Weſens zu knüpfen, ſchlage ich einen Verſuch vor, der über die Art, wie alle metaphyſiſche Unterſuchungen auf ihren gemeinſchaftlichen Zweck gerichtet werden müſſen, entſcheidend iſt. Dieſer iſt nichts anders, als was ſonſt wohl Mathematiker gethan haben, um in einem Wettſtreit den Vorzug ihrer Methoden auszumachen, nämlich, eine Ausfoderung an meinen Recenſenten, nach ſeiner Art irgend einen einzigen von ihm behaupteten wahrhaftig metaphyſiſchen, d. i. ſynthetiſchen und a priori aus Begriffen erkanten, allenfalls auch einen der unentbehrlichſten, als z. B. den Grundſatz der Beharrlichkeit der Subſtanz, oder der nothwendigen Beſtimmung der Weltbegebenheiten durch ihre Urſache, aber, wie es ſich gebührt, durch Gründe a priori zu erweiſen. Kan er dies nicht, (Stillſchweigen aber iſt Bekentnis) ſo muß er einräumen: daß, da Metaphyſik ohne apodictiſche Gewißheit der Sätze dieſer Art ganz und gar nichts iſt, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit derſelben vor allen Dingen zuerſt in einer Critik der reinen Vernunft ausgemacht werden müſſe, mithin iſt er verbunden, entweder zu geſtehen, daß meine Grundſätze der Critik richtig ſind, oder ihre Ungültigkeit zu beweiſen. Da ich aber ſchon zum voraus ſehe, daß, ſo unbeſorgt er ſich auch bisher auf die Gewißheit ſeiner Grundſätze verlaſſen hat, dennoch, da es auf eine ſtrenge Probe ankomt, er in dem ganzen Umfange der Metaphyſik auch nicht einen einzigen auffinden werde, mit dem er dreuſt auftreten könne, ſo will ich ihm die vortheilhafteſte Bedingung bewilligen, die man nur in einem Wettſtreite erwarten kan, nemlich ihm das onus probandi abnehmen, und es mir auflegen laſſen.

Er findet nemlich in dieſen Prolegomenen, und in meiner Critik S. 426 — 461. acht Sätze, deren zwey und zwey immer einander widerſtreiten, jeder aber nothwendig zur Metaphyſik gehört, die ihn entweder annehmen oder widerlegen muß, (wiewohl kein einziger derſelben iſt, der nicht zu ſeiner Zeit von irgend einem Philoſophen wäre angenommen worden). Nun hat er die Freiheit, ſich einen von dieſen acht Sätzen nach Wohlgefallen auszuſuchen, und ihn ohne Beweis, den ich ihm ſchenke, anzunehmen; aber nur einen, (denn ihm wird Zeitverſpillerung eben ſo wenig dienlich ſeyn wie mir) und alsdenn meinen Beweis des Gegenſatzes anzugreifen. Kan ich nun dieſen gleichwohl retten, und auf ſolche Art zeigen,

zeigen, daß nach Grundſätzen, die jede dogmatiſche Metaphyſik nothwendig anerkennen muß, das Gegentheil des von ihm adoptirten Satzes gerade eben ſo klar bewieſen werden könne, ſo iſt dadurch ausgemacht, daß in der Metaphyſik ein Erbfehler liege, der nicht erklärt, vielweniger gehoben werden kan, als wenn man bis zu ihrem Geburtsort, der reinen Vernunft ſelbſt, hinaufſteigt, und ſo muß meine Critik entweder angenommen, oder an ihrer Statt eine beſſere geſetzt, ſie alſo wenigſtens ſtudirt werden: welches das einzige iſt, das ich jetzt nur verlange. Kan ich dagegen meinen Beweis nicht retten, ſo ſteht ein ſynthetiſcher Satz a priori aus dogmatiſchen Grundſätzen auf der Seite meines Gegners feſt, meine Beſchuldigung der gemeinen Metaphyſik war darum ungerecht, und ich erbiete mich, ſeinen Tadel meiner Critik (obgleich das lange noch nicht die Folge ſeyn dürfte,) vor rechtmäßig zu erkennen. Hiezu aber würde es, dünkt mich, nöthig ſeyn, aus dem Incognito zu treten, weil ich nicht abſehe, wie es ſonſt zu verhüten wäre, daß ich nicht, ſtatt einer Aufgabe von ungenanten und doch unberufenen Gegnern, mit mehreren beehrt oder beſtürmt würde.

Vorſchlag zu einer Unterſuchung der Critik, auf welche das Urtheil folgen kan.

Ich bin dem gelehrten Publicum auch vor das Stillſchweigen verbunden, womit es eine geraume Zeit hindurch meine Critik beehrt hat; denn dieſes beweiſet doch einen Aufſchub des Urtheils, und alſo einige Vermuthung, daß in einem Werke, was alle gewohnte Wege verläßt, und einen neuen einſchlägt, in den man ſich nicht ſo fort finden kan, doch vielleicht etwas liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgeſtorbener Zweig menſchlicher Erkentniſſe neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könne, mithin eine Behutſamkeit, durch kein übereiltes Urtheil den noch zarten Propfreis abzubrechen und zu zerſtören. Eine Probe eines aus ſolchen Gründen verſpäteten Urtheils komt mir nur eben jetzt in der Gothaiſchen gelehrten Zeitung vor Augen, deſſen Gründlichkeit (ohne mein hiebey verdächtiges Lob in Betracht zu ziehen) aus der faßlichen und unverfälſchten Vorſtellung eines zu den erſten Principien meines Werks gehörigen Stücks jeder Leſer von ſelbſt wahrnehmen wird.

Und nun ſchlage ich vor, da ein weitläuftig Gebäude unmöglich durch einen flüchtigen Ueberſchlag ſo fort im im Ganzen beurtheilt werden kan, es von ſeiner Grundlage an, Stück vor Stück zu prüfen, und hiebey gegenwärtige Prolegomena als einen allgemeinen Abriß zu brauchen, mit welchem denn gelegentlich das Werk ſelbſt verglichen werden konnte. Dieſes Anſinnen, wenn es nichts weiter, als meine Einbildung von Wichtigkeit, die die Eitelkeit gewöhnlicher maſſen allen eigenen Producten leihet, zum Grunde hätte, wäre unbeſcheiden, und verdiente mit Unwillen abgewieſen zu werden. Nun aber ſtehen die Sachen der ganzen ſpeculativen Philoſophie ſo, daß ſie auf dem Puncte ſind, völlig zu erlöſchen, obgleich die menſchliche Vernunft an ihnen mit nie erlöſchender Neigung hängt, die nur darum weil ſie unaufhörlich getäuſcht wird, es jetzt, obgleich vergeblich, verſucht, ſich in Gleichgültigkeit zu verwandeln.

In unſerm denkenden Zeitalter läßt ſich nicht vermuthen, daß nicht viele verdiente Männer jede gute Veranlaſſung benutzen ſollten, zu dem gemeinſchaftlichen Intereſſe der ſich immer mehr aufklärenden Vernunft mit zu arbeiten, wenn ſich nur einige Hoffnung zeigt, dadurch zum Zweck zu gelangen. Mathematik, Naturwiſſenſchaft, Geſetze, Künſte, ſelbſt Moral ꝛc. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der vor die bloße reine und ſpeculative Vernunft abgeſtochen iſt, und deſſen Leere uns zwingt, in

Fratzen oder Tändelwerk, oder auch Schwärmerey, dem Scheine nach, Beſchäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerſtreuung zu ſuchen, um den beſchwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Beſtimmung gemäß etwas verlangt, was ſie vor ſich ſelbſt befriedige, und nicht blos zum Behuf anderer Abſichten, oder zum Intereſſe der Neigungen in Geſchäftigkeit verſetze. Daher hat eine Betrachtung, die ſich blos mit dieſem Umfange der vor ſich ſelbſt beſtehenden Vernunft beſchäftigt, darum, weil eben in demſelben alle andere Kentniſſe, ſo gar Zwecke zuſammenſtoſſen, und in ein Ganzes vereinigen müſſen, wie ich mit Grunde vermuthe, vor jedermann, der es nur verſucht hat, ſeine Begriffe ſo zu erweitern, einen groſen Reitz, und ich darf wohl ſagen, einen gröſeren, als jedes andere theoretiſche Wiſſen, welches man gegen jenes nicht leichtlich eintauſchen würde.

Ich ſchlage aber darum dieſe Prolegomena zum Plane und Leitfaden der Unterſuchung vor, und nicht des Werks ſelbſt, weil ich mit dieſem zwar, was den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt betrift: die auf jeden Satz gewandt worden, um ihn genau zu wägen und zu prüfen, ehe ich ihn hinſtellete, auch noch jetzt ganz wohl zufrieden bin, (denn es haben Jahre dazu gehört, mich nicht allein von dem Ganzen, ſondern bisweilen auch nur von einem einzigen Satze in Anſehung ſeiner Quellen völlig zu befriedigen,) aber mit meinem Vortrage in einigen Abſchnitten der Elementarlehre, z. B. der Deduction der Verſtandesbegriffe, oder dem von den Paralogiſmen d. r. V. nicht völlig zufrieden bin, weil eine gewiſſe Weitläuftigkeit in denſelben die Deutlichkeit hindert, an deren ſtatt man das, was hier die Prolegomenen in Anſehung dieſer Abſchnitte ſagen, zum Grunde der Prüfung legen kan.

Man rühmt von den Deutſchen, daß, wozu Beharrlichkeit und anhaltender Fleiß erforderlich ſind, ſie es darin weiter als andere Völker bringen können. Wenn dieſe Meinung gegründet iſt, ſo zeigt ſich hier nun eine Gelegenheit, ein Geſchäfte, an deſſen glücklichem Ausgange kaum zu zweifeln iſt, und woran alle denkende Menſchen gleichen Antheil nehmen, welches doch bisher nicht gelungen war, zur Vollendung zu bringen, und jene vortheilhafte Meinung zu beſtätigen; vornehmlich, da die Wiſſenſchaft, welche es betrift, von ſo beſonderer Art iſt, daß ſie auf einmal zu ihrer ganzen Vollſtändigkeit und in denjenigen beharrlichen Zuſtand gebracht werden kan, da ſie nicht im mindeſten weiter gebracht, und durch ſpätere Entdeckung weder vermehrt, noch auch nur verändert werden kan, (den Ausputz durch hin und wieder vergrößerte Deutlichkeit oder angehängten Nutzen in allerley Abſicht rechne ich hieher nicht,) ein Vortheil,

theil, den keine andere Wiſſenſchaft hat, noch haben kan, weil keine ein ſo völlig iſolirtes, von andern unabhängiges und mit ihnen unvermengtes Erkentnisvermögen betrift. Auch ſcheint dieſer meiner Zumuthung der jetzige Zeitpunct nicht ungünſtig zu ſeyn, da man jetzt in Teutſchland faſt nicht weiß, womit man ſich, auſſer den ſogenanten nützlichen Wiſſenſchaften noch ſonſt beſchäftigen könne, ſo daß es doch nicht bloſſes Spiel, ſondern zugleich Geſchäfte ſey, wodurch ein bleibender Zweck erreicht wird.

Wie die Bemühungen der Gelehrten zu einem ſolchen Zweck vereinigt werden könten, dazu die Mittel zu erſinnen, muß ich andern überlaſſen. Indeſſen iſt meine Meinung nicht, irgend jemanden eine bloſſe Befolgung meiner Sätze zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hoffnung derſelben zu ſchmeicheln, ſondern, es mögen ſich, wie es zutrift, Angriffe, Wiederholungen, Einſchränkungen, oder auch Beſtätigung, Ergänzung und Erweiterung, dabey zutragen, wenn die Sache nur von Grund aus unterſucht wird, ſo kan es jetzt nicht mehr fehlen, daß nicht ein Lehrgebäude, wenn gleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme, was ein Vermächtnis vor die Nachkommenſchaft werden kan, davor ſie Urſache haben wird, dankbar zu ſeyn.

Was, wenn man nur allererſt mit den Grundſätzen der Critik in Richtigkeit iſt, vor eine Metaphyſik, ihr zu Folge, könne erwartet werden und wie dieſe keinesweges dadurch, daß man ihr die falſche Federn abgezogen, armſelig und zu einer nur kleinen Figur herabgeſetzt erſcheinen dürfe, ſondern in anderer Abſicht reichlich und anſtändig ausgeſtattet erſcheinen könne; würde hier zu zeigen zu weitläuftig ſeyn; allein andere große Nutzen, die eine ſolche Reform nach ſich ziehen würde, fallen ſofort in die Augen. Die gemeine Metaphyſik ſchaffte dadurch doch ſchon Nutzen, daß ſie die Elementarbegriffe des reinen Verſtandes aufſuchte, um ſie durch Zergliederung deutlich und durch Erklärungen beſtimmt zu machen. Dadurch ward ſie eine Cultur vor die Vernunft, wohin dieſe ſich auch nachher zu wenden gut finden möchte; Allein das war auch alles Gute, was ſie that. Denn dieſes ihr Verdienſt vernichtete ſie dadurch wieder, daß ſie durch waghälſige Behauptungen den Eigendünkel, durch ſubtile Ausflüchte und Beſchönigung die Sophiſterey, und durch die Leichtigkeit, über die ſchwerſten Aufgaben mit ein wenig Schulweisheit wegzukommen, die Seichtigkeit begünſtigte, welche deſto verführeriſcher iſt, je mehr ſie einerſeits etwas von der Sprache der Wiſſenſchaft, andererſeits von der Popularität anzunehmen die Wahl hat und dadurch allen Alles, in der That aber überall nichts iſt. Durch Critik dagegen wird unſerem Urtheil der Maasſtab zugetheilt, wodurch Wiſſen von Scheinwiſſen mit Sicherheit unterſchieden werden kan, und dieſe gründet der dadurch, daß ſie in der Metaphyſik in ihre volle Ausübung gebracht wird, eine Denkungsart, die ihren wohlthätigen Einfluß nachher auf jeden andern Vernunftgebrauch erſtreckt und zuerſt den wahren philoſophiſchen Geiſt einflößt. Aber auch der Dienſt, den ſie der Theologie leiſtet, indem ſie ſolche von dem Urtheil der dogmatiſchen Speculation unabhängig macht und ſie eben dadurch wider alle Angriffe ſolcher Gegner völlig in Sicherheit ſtellt, iſt gewiß nicht gering zu ſchätzen. Denn gemeine Metaphyſik, ob ſie gleich jener viel Vorſchub verhieß, konte doch dieſes Verſprechen nachher nicht erfüllen, und hatte noch überdem dadurch, daß ſie ſpeculative Dogmatik zu ihrem Beyſtand aufgeboten, nicht anders gethan, als Feinde wider ſich ſelbſt zu bewaffnen. Schwärmerey, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kan, als nur wenn ſie ſich hinter einer Schulmetaphyſik verbirgt, unter deren Schutz ſie es wagen darf, gleichſam mit Vernunft zu raſen, wird durch critiſche Philoſophie aus dieſem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, und über das Alles kan es doch einem Lehrer der Metaphyſik nicht anders als wichtig ſeyn, einmal mit allgemeiner Beyſtimmung ſagen zu können, daß, was er vorträgt, nun endlich auch Wiſſenſchaft ſey, und dadurch dem gemeinen Weſen würklicher Nutzen geleiſtet werde.

Critik

der

Urtheilskraft

von

Immanuel Kant.

Berlin und Libau,
bey Lagarde und Friederich
1790.

Vorrede.

Man kann das Vermögen der Erkenntnis aus Principien a priori, **die reine Vernunft** und die Unterſuchung der Möglichkeit und Grenzen derſelben überhaupt, die Critik der reinen Vernunft nennen, ob man gleich unter dieſem Vermögen nur die Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauche verſteht, wie es auch in dem erſten Werke unter jener Benennung geſchehen iſt, ohne noch ihr Vermögen, als practiſche Vernunft nach ihren beſonderen Principien in Unterſuchung ziehen zu wollen. Jene geht alsdenn blos auf unſer Vermögen Dinge a priori zu erkennen und beſchäftigt ſich alſo nur mit dem Erkenntnisvermögen, mit Ausſchließung des Gefühls der Luſt und Unluſt und des Begehrungsvermögens, und unter den Erkenntnisvermögen mit dem **Verſtande**, nach ſeinen Principien a priori mit Ausſchließung der **Urtheilskraft** und der **Vernunft** (als zum theoretiſchen Erkenntnis gleichfals gehöriger Vermögen), weil es ſich in dem Fortgange findet, daß kein anderes Erkenntnisvermögen, als der Verſtand, conſtitutive Erkenntnisprincipien a priori an die Hand geben kann: ſo, daß die Critik, welche ſie insgeſamt, nach dem Antheile, den jedes der anderen an dem baaren Beſitz der Erkenntnis aus eigener Wurzel zu haben vorgeben möchte, ſichtet, nichts übrig läßt, als was der **Verſtand** a priori als Geſetz für die Natur, als Inbegrif von Erſcheinungen (deren Form eben ſo wohl a priori gegeben iſt) vorſchreibt, alle andere reine Begriffe aber unter die Ideen verweiſet, die für unſer theoretiſches Erkenntnisvermögen überſchwenglich, dabey aber doch nicht etwa unnütz, oder entbehrlich ſind, ſondern, als regulative Principien, theils die beſorgliche Anmaßungen des Verſtandes, als ob er (indem er a priori die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann anzugeben vermag) dadurch auch die Möglichkeit aller Dinge überhaupt in dieſen Grenzen beſchloſſen habe, zurück zu halten, theils um ihn ſelbſt in der Betrachtung der Natur nach einem Princip der Vollſtändigkeit, wiewohl er ſie nie erreichen kann, zu leiten und dadurch die Endabſicht alles Erkenntniſſes zu befördern.

Es war alſo eigentlich der **Verſtand** der ſein eigenes Gebiet und zwar im **Erkenntnisvermögen** hat, ſo fern er conſtitutive Erkenntnisprincipien a priori enthält, welcher durch die im allgemeinen ſo benannte Critik der reinen Vernunft gegen alle übrige Competenten in ſicheren aber einigen Beſitz geſetzt werden ſollte. Eben ſo iſt **der Vernunft** die nirgend als lediglich in Anſehung des Begehrungsvermögens conſtitutive Principien a priori enthält, in der Critik der practiſchen Vernunft ihr Beſitz angewieſen worden.

Ob nun die Urtheilskraft, die in der Ordnung unſerer Erkenntnisvermögen zwiſchen dem Verſtande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für ſich Principien a priori habe, ob dieſe conſtitutiv oder blos regulativ ſind (und alſo kein eigenes Gebiet beweiſen) und ob ſie dem Gefühle der Luſt und Unluſt, als dem Mittelgliede zwiſchen dem Erkenntnisvermögen und Begehrungsvermögen, (eben ſo, wie der Verſtand dem erſteren, die Vernunft aber dem letzteren a priori Geſetze vorſchreibt) a priori die Regel gebe: das iſt es, wor mit ſich gegenwärtige Critik der Urtheilskraft beſchäftigt.

Eine Critik der reinen Vernunft, d. i. unſeres Vermögens nach Principien a priori zu urtheilen, würde unvollſtändig ſeyn, wenn die der Urtheilskraft, welche für ſich als Erkenntnisvermögen darauf auch Anſpruch macht, nicht als ein beſonderer Theil derſelben abgehandelt würde; obgleich ihre Principien in einem Syſtem der reinen Philoſophie keinen beſonderen Theil zwiſchen der theoretiſchen und practiſchen ausmachen dürfen, ſondern im Nothfalle jedem von beyden gelegentlich angeſchloſſen werden können. Denn, wenn ein ſolches Syſtem unter dem allgemeinen Nahmen der Metaphyſik einmal zu Stande kommen ſoll (welches ganz vollſtändig zu bewerkſtelligen möglich und für den Gebrauch der Vernunft in aller Beziehung höchſt wichtig iſt) ſo muß die Critik den Boden zu dieſem Gebäude vorher ſo tief, als die erſte Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Principien liegt, erforſcht haben, damit es nicht an irgend einem Theile ſinke, welches den Einſturz des Ganzen unvermeidlich nach ſich ziehen würde.

Man kann aber aus der Natur der Urtheilskraft, (deren richtiger Gebrauch ſo nothwendig und allgemein erforderlich iſt, daß daher unter dem Nahmen des geſunden Verſtandes kein anderes, als eben dieſes Vermögen gemeynet wird) leicht abnehmen, daß es mit großen Schwierigkeiten begleitet ſeyn müſſe, ein eigenthümliches Princip derſelben auszufinden (denn irgend eins muß es a priori in ſich enthalten, weil es ſonſt nicht, als ein beſonderes Erkenntnisvermögen, ſelbſt der gemeinſten Critik ausgeſetzt ſeyn würde), welches gleichwohl nicht aus Begriffen a priori abgeleitet ſeyn muß; denn die gehören dem Verſtande an, und die Urtheilskraft geht nur auf die Anwendung derſelben. Sie ſoll alſo ſelbſt einen Begrif angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird, ſondern der nur ihr ſelbſt zur Regel dient, aber nicht zu einer objectiven, der ſie ihr Urtheil anpaſſen kann, weil dazu wiederum eine andere Urtheilskraft erforderlich ſeyn würde, um unterſcheiden zu können, ob es der Fall der Regel ſey oder nicht.

Dieſe Verlegenheit wegen eines Princips (es ſey nun ein ſubjectives oder objectives) findet ſich hauptſächlich in denjenigen Beurtheilungen, die man äſthetiſch nennt, die das Schöne und Erhabne, der Natur oder der Kunſt, betreffen. Und gleichwohl iſt die critiſche Unterſuchung eines Princips der Urtheilskraft in denſelben das wichtigſte Stück einer Critik dieſes Vermögens. Denn ob ſie gleich für ſich allein zum Erkenntnis der Dinge gar nichts beytragen, ſo gehören ſie doch dem Erkenntnisvermögen allein an, und beweiſen eine unmittelbare Beziehung dieſes Vermögens auf das Gefühl der Luſt oder Unluſt nach irgend einem Princip a priori, ohne es mit dem, was Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens ſeyn kann, zu vermengen, weil dieſes ſeine Principien a priori in Begriffen der Vernunft hat. — Was aber die logiſche Beurtheilung der Natur anbelangt, da, wo die Erfahrung eine Geſetzmäßigkeit an Dingen aufſtellt, welche zu verſtehen oder zu erklären der allgemeine Verſtandesbegrif vom Sinnlichen nicht mehr zulangt und die Urtheilskraft aus ſich ſelbſt ein Princip der Beziehung des Naturdinges auf das unerkennbare Ueberſinnliche nehmen kann, es auch nur in Abſicht auf ſich ſelbſt zum Erkenntnis der Natur brauchen muß, da kann und muß ein ſolches Princip a priori zwar zum Erkenntnis der Weltweſen angewandt werden und eröfnet zugleich Ausſichten, die für die practiſche Vernunft vortheilhaft ſind, aber es hat keine unmittelbare Beziehung aufs Gefühl der Luſt und Unluſt, die gerade das Räthſelhafte in dem Princip der Urtheilskraft iſt, welches eine beſondere Abtheilung in der Critik für dieſes Vermögen nothwendig macht, da die logiſche Beurtheilung nach Begriffen (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung aufs Gefühl der Luſt und Unluſt gezogen werden kann) allenfalls dem theoretiſchen Theile der Philoſophie, ſammt einer critiſchen Einſchränkung derſelben, hätte angehängt werden können.

Da die Unterſuchung des Geſchmackvermögens, als äſthetiſcher Urtheilskraft hier nicht zur Bildung und Cultur des Geſchmacks, (denn dieſe wird auch ohne alle ſolche Nachforſchungen, wie bisher, ſo fernerhin, ihren Gang nehmen) ſondern blos in transſcendentaler Abſicht angeſtellt wird, ſo wird ſie, wie ich mir ſchmeichle, in Anſehung der Mangelhaftigkeit jenes Zwecks auch mit Nachſicht beurtheilt werden. Was aber die letztere Abſicht betrift, ſo muß ſie ſich auf die ſtrengſte Prüfung gefaßt machen. Aber auch da kann die große Schwierigkeit, ein Problem, welches die Natur ſo verwickelt hat, aufzulöſen, einiger nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflöſung deſſelben, wie ich hoffe, zur Entſchuldigung dienen, wenn nur, daß das Princip richtig angegeben worden, klar gnug dargethan iſt, geſetzt, die Art das Phänomen der Urtheilskraft davon abzuleiten, habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nämlich von einem Erkenntnis nach Begriffen mit Recht fordern kann, die ich auch im zweyten Theile dieſes Werks erreicht zu haben glaube.

Hiemit endige ich alſo mein ganzes critiſches Geſchäft. Ich werde ungeſäumt zum Doctrinalen ſchreiten, um, wo möglich, meinem zunehmenden Alter die dazu noch einigermaßen günſtige Zeit noch abzugewinnen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß für die Urtheilskraft darinn kein beſonderer Theil ſey, weil in Anſehung derſelben die Critik ſtatt der Theorie dient, ſondern daß, nach der Eintheilung der Philoſophie in die theoretiſche und practiſche und der reinen in eben ſolche Theile, die Metaphyſik der Natur und die der Sitten jenes Geſchäft ausmachen werden.

Einleitung.

I.

Von der Eintheilung der Philoſophie.

Wenn man die Philoſophie, ſo fern ſie Principien der Vernunfterkenntnis der Dinge (nicht blos, wie die Logik thut, die der Form des Denkens überhaupt, ohne Unterſchied der Objecte) durch Begriffe enthält, wie gewöhnlich, in die **theoretiſche** und **practiſche** eintheilt: ſo verfährt man ganz recht. Aber alsdenn müſſen auch die Begriffe, welche den Principien dieſer Vernunfterkenntnis ihr Object anweiſen, ſpecifiſch verſchieden ſeyn, weil ſie ſonſt zu keiner Eintheilung berechtigen würden, welche jederzeit eine Entgegenſetzung der Principien, der zu den verſchiedenen Theilen einer Wiſſenſchaft gehörigen Vernunfterkenntnis, vorausſetzt.

Es ſind aber nur zweyerley Begriffe, welche eben ſo viel verſchiedene Principien der Möglichkeit ihrer Gegenſtände zulaſſen, nämlich die **Naturbegriffe** und der **Freyheitsbegrif**. Da nun die erſtere ein **theoreti-**

ſches Erkenntnis nach Principien a priori möglich machen, der zweyte aber in Anſehung derſelben nur ein negatives Princip (der bloßen Entgegenſetzung) ſchon in ſeinem Begriffe bey ſich führt, dagegen für die Willensbeſtimmung erweiternde Grundſätze, welche darum practiſch heiſſen, errichtet: ſo wird die Philoſophie in zwey, den Principien nach ganz verſchiedene Theile, in die theoretiſche als **Naturphiloſophie** und die practiſche als **Moralphiloſophie** (denn ſo wird die practiſche Geſetzgebung der Vernunft nach dem Freyheitsbegriffe genannt) mit Recht eingetheilt. Es hat aber bisher ein großer Misbrauch mit dieſen Ausdrücken zur Eintheilung der verſchiedenen Principien, und mit ihnen auch der Philoſophie, geherrſcht: indem man das Practiſche nach Naturbegriffen mit dem Practiſchen nach dem Freyheitsbegriffe für einerley nahm, und ſo, unter denſelben Benennungen einer theoretiſchen und practiſchen Philoſophie, eine Eintheilung machte, durch welche (da beyde Theile einerley Principien haben konnten) in der That, nichts eingetheilt war.

Der Wille, als Begehrungsvermögen, iſt nämlich eine von den mancherley Natururſachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt, und alles, was als durch einen Willen möglich (oder nothwendig) vorgeſtellt wird, heißt practiſch-möglich (oder nothwendig) zum Unterſchiede von der phyſiſchen Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Wirkung, wozu die

Urſache nicht durch Begriffe (ſondern, wie bey der lebloſen Materie, durch Mechanism und, bey Thieren, durch Inſtinkt) zur Cauſſalität beſtimmt wird. — Hier wird nun in Anſehung des Practiſchen unbeſtimmt gelaſſen: ob der Begrif, der der Cauſſalität des Willens die Regel giebt, ein Naturbegrif, oder ein Freyheitsbegrif ſey.

Der letztere Unterſchied aber iſt weſentlich: denn iſt der die Cauſſalität beſtimmende Begrif ein Naturbegrif, ſo ſind die Principien **techniſch-practiſch**, iſt er aber ein Freyheitsbegrif, ſo ſind dieſe **moraliſch-practiſch**, und weil es in der Eintheilung einer Vernunftwiſſenſchaft gänzlich auf diejenige Verſchiedenheit der Gegenſtände ankommt, deren Erkenntnis verſchiedener Principien bedarf, ſo werden die erſtere zur theoretiſchen Philoſophie (als Naturlehre) gehören, die zweyten aber ganz allein den zweyten Theil, nämlich (als Sittenlehre) die practiſche Philoſophie ausmachen.

Alle techniſch-practiſche Regeln (d. i. die der Kunſt und Geſchicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geſchicklichkeit auf Menſchen und ihren Willen Einfluß zu haben), ſo fern ihre Principien auf Begriffen beruhen, müſſen nur als Corollarien zur theoretiſchen Philoſophie gezählt werden. Denn ſie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen ſind, ſondern ſelbſt der Wille (als Begehrungs- mithin als Naturvermögen) gehört, ſo fern er durch Triebfetegorieen zusammen. Aber Kant's tiefer und rastloser Geist arbeitete noch eine Vermittelung der theoretischen und praktischen Vernunft aus sich heraus, die nach seiner ausdrücklichen Versicherung freilich nicht eine Einheit seyn sollte, in welcher der Begriff der Vernunft und dessen Realität sich in gegenseitiger Durchdringung frei gestalteten, aber doch eine Synthesis, in welcher das Erkennen zur Voraussetzung einer von dem subjectiven Begreifen unabhängigen, an sich zweckmässigen Thätigkeit gezwungen wird. Nach der Vernunftkritik ist der Begriff der subjective Gegensatz zur Objectivität der Anschauung. Existirt aber eine objective Zweckmässigkeit, so muss derselben in ihrer Äusserlichkeit der Begriff als das unbewusst in ihr sich Gestaltende einwohnen. Nach der Kritik der praktischen Vernunft haben wir das Vermögen, Gegenstände ausser uns hervorzubringen; dann haben wir den Begriff derselben zuvor und das Handeln ist nur dessen Nachbildung, dessen materielle Reproduction. In einer unmittelbar objectiven Zweckmässigkeit geht aber der Begriff seiner Realität nicht voran, sondern macht mit ihr von Anfang eine untrennbare Einheit aus. Die Objectivität ist bei ihr nicht die Folge eines ausser ihr und vor ihr gesetzten subjectiven Begriffs, sondern selbst der sich verwirklichende, wiewohl sich nicht begreifende Begriff. In solcher Objectivität hat der Gedanke Seyn, und das Seyn, als an sich durch den Zweck erfüllt, ihn in sich producirend, ist Gedanke. Der Gegensatz des Seyns und Denkens als sich ausschliessender, gegen einander absolut spröder Elemente ist verschwunden. Der Begriff der Idee als der sich selbst in sich vermittelnden Einheit des Begriffs und seiner Realität ist in dieser Form wieder erreicht.

Kant nahm allerdings, wie wir es bei ihm nun schon in der Ordnung finden werden, auch für diese höchste Stufe, die er erstieg, dem Bekenntniss nach, nur einen subjectiven Standpunct ein.

Man beurtheilt Kant aber falsch, wenn man ihm, wie von Unwissenden in neuerer Zeit nicht selten geschehen, Subjectivität in dem Sinne vorwirft, als wenn er in einem nur assertorischen Meinungswesen, in einer von allem Substantiellen entblössten Hohlheit sich umtreibe. Gewiss ist Kant's Philosophie die der Subjectivität, allein derjenigen, durch welche das Subject sich wieder den Zugang zum Object bahnen und mit dem unendlichen Inhalt sich ersättigen wollte. Man muss bei ihm die Cautelen, die er aufstellt, um die Consequenz der Subjectivität zu bewahren, von der objectiven Bedeutung seiner Inconsequenzen wohl unterscheiden. Es ist eine der schönsten Eigenschaften Kant's gewesen, immer wieder von Vorn anfangen zu können. Diese Jugendkraft verliess ihn nie. Sie ist der Beweis seiner Unbefangenheit im Forschen, die in einem so hohen Alter, in welchem der Mensch die Epoche der erfinderischen Stimmung gewöhnlich schon verlebt hat, zur Bewunderung nöthigt, wenn wir auch annehmen müssen, dass die Gewalt der neuen Gegenstände, denen er sich zuwandte, ein relatives Vergessen des Früheren begünstigte. Auch war der strenge, sich selbst bestimmende Zusammenhang noch gar nicht Sache des Zeitalters. Die demonstrative Methode Wolff's ging zwar auf den Beweis, liess aber, da man sich für ihn mit dem formalen Syllogismus begnügte, viel Willkühr zu. Die Popularphilosophie aber ging mehr auf Überredung durch Erregung des Gemüths, als auf Überzeugung durch den Sachinhalt und gestattete, schon der Eleganz wegen, eine noch weit grössere Willkür. Erst Kant gewöhnte an eine methodischere und doch nicht pedantische Darstellung der Philosophie. In der lockeren Erzählungsmanier, von der er nicht frei zu sprechen, herrschte doch der ernste Rhythmus der Kategorieen und der immer auf die Sache dringende theoretische Ernst.

In der Vernunftkritik gab er ganz im Ton der empirischen Psychologie ein Vermögen nach dem andern, Sinnlichkeit, Verstand, Urtheilskraft, Einbildungskraft, Vernunft. Für die Kritik der praktischen Vernunft fand er die innere Erfahrung der Thatsache des freien Willens. Und so findet sich auf einmal zwischen dem Theoretischen und

Praktischen ein drittes Vermögen, die Urtheilskraft, die wir freilich schon kennen gelernt, damals aber ganz das höchst Eigenthümliche ihrer Stellung übersehen haben. Denn diese ist folgende. Der Verstand ist gesetzgebend und sagt uns, was ist; die praktische Vernunft ist auch gesetzgebend und sagt uns, was seyn soll; die Urtheilskraft verbindet beides, das Seyn und Seyn Sollen, den Begriff und die That, das Theoretische und Praktische. Denn wenn die theoretische Vernunft auf die Natur, die praktische auf die Freiheit geht, so ist sie das Vermögen, welches Natur und Freiheit im Menschen verknüpft. Sie ist ein Gegenstand der allgemeinen Logik, wenn sie bereits den Begriff des Allgemeinen hat und unter denselben den des Besonderen subsumirt. Sucht sie umgekehrt zum Besondern das Allgemeine, so ist sie reflectirend. Denkt man sich aber einen Verstand, in welchem der Grund der Einheit eines Mannigfaltigen enthalten wäre, in welchem also nicht vom analytisch Allgemeinen, sondern vom synthetisch Allgemeinen angefangen würde, so würde in einem solchen die Urtheilskraft bestimmend seyn. Das Allgemeine würde an sich schon das Besondere seyn. — Die Vereinigung von Natur und Freiheit in der Urtheilskraft suchte Kant darin, dass sie, obwohl an sich ein intellectueller Act, doch nothwendig mit dem Gefühl der Lust und Unlust verbunden sey, weil die entweder gelingende oder misslingende Integration des Allgemeinen und Besonderen unwillkürlich eine solche Erregung in uns erzeuge, folglich das Apriorische, die Verstandesthätigkeit, und das Aposteriorische, die Empfindung, im Urtheilen zusammenfielen. — Indem Kant diesen Schritt that, musste er rückwärts blicken. Er musste sich Rechenschaft ablegen, wie diese neue Welt mit der alten zusammenhinge. Er musste dem neuen Kinde die Legitimität, ein transscendentalphilosophisches zu seyn, nachweisen und stellte daher zu seiner Beruhigung folgende Übersicht aller Principien der Transscendentalphilosophie auf.

1. Vermögen des Gemüths: *a.* Erkenntnissvermögen; *b.* Gefühle der Lust und Unlust; *c.* Begehrungsvermögen.

2. Erkenntnissvermögen: *a.* Verstand; *b.* Urtheilskraft; *c.* Vernunft.

3. Principien *a priori:* *a.* Gesetzmässigkeit; *b.* Zweckmässigkeit; *c.* Endzweck.

4. Anwendung: *a.* auf Natur; *b.* Kunst; *c.* Freiheit.

Die Kritik der Urtheilskraft erschien 1790. Die Einleitung zeigt abermals, wie Kant da, wo er nicht auf eine regelrechte Architektonik ausgeht, in Vorreden, kleineren Abhandlungen, den speculativsten Ausdruck und kraftvollsten Styl hat. In der systematischen Exposition zerbröckelt er öfters. Das Schiff seiner gediegenen Vernunft zerschellt dann am Diamantfelsen seines Verstandes, und man hat Mühe, die umtreibenden Trümmer des Wraks durch die Netze der Ideale und Haken der Postulate nothdürftig zusammenzubringen. Die speculative Grösse der Kritik der Urtheilskraft liegt in der oben auseinandergesetzten Aufhebung des Gegensatzes zwischen Seyn und Denken, Sinnlichem und Intelligibelm, Objectivem und Subjectivem, Realem und Idealem, oder wie man sonst die Glieder desselben bestimmen mag. Diese Aufhebung bringt auch im Styl eine milde Wärme hervor. Die wesenhafte Natur der Erscheinungen, die sonst in ein undurchdringliches Dunkel verwiesen wird, leuchtet mit freundlichem Schimmer herein. Die todten Dinge-an-sich verlieren ihren gespenstischen Schein und der Wille steht der Sinnlichkeit nicht mehr nur mit geschwungener Keule, sie zu tödten, gegenüber. Der skeptische Spleen der Kritik der reinen und das Catonische Stirnrunzeln der Kritik der praktischen Vernunft sind einer weltoffeneren, am Spiel der Phänomene sich erheiternden, den durch die Idee berechtigten Reiz des Sinnlichen anerkennenden Stimmung gewichen, die nicht ohne Poesie ist. Im Unterschied von dem nur discursiven Erkennen, welches vom Durchlaufen der einzelnen Theile zur Vorstellung des Ganzen sich erhebt, fasste Kant den Gedanken eines intuitiven Verstandes, in welchem das Besondere und das Allgemeine, Anschauung und Begriff an und für sich identisch wären. Dem Keim nach entwickelte er diesen Gedanken bereits im Begriff des transscendentalen Schematismus der Urtheilskraft in der Kritik der reinen Vernunft. Um sich nicht zu widersprechen, degradirte er den Werth desselben bei der Ausführung zu einem blossen Vehikel der Einsicht. Er giebt zu, dass wir weder das Schöne noch das Organische würden verstehen können, wenn wir nicht den Begriff objectiver Zweckmässigkeit annähmen, allein eben dieser so fruchtbare Begriff soll nur eine Hypothese zur Erleichterung des Erkennens, ein Möbel zur grösseren Bequemlichkeit des subjectiven Verstehens seyn. Er giebt zu, dass, falls ein Gott existirt, wir ihm einen solchen Verstand zuschreiben müssten. Allein es ist das nur eine blosse Möglichkeit, für deren Wirklichkeit gar keine Garantie zu geben ist. Eine solche Gewissenhaftigkeit kann demjenigen unangenehm seyn, der den Beweisen der Schuldogmatik nie misstrauete; er darf aber nicht, wie von Theologen geschehen ist, deshalb Kant's spotten, sondern er muss ihn vielmehr achten. Man muss sich nur auf die concreten Objecte einlassen, welche er der Urtheilskraft gab, das Schöne und die Natur, um jede Missstimmung gegen seinen praktischen Atheismus, wie man sich mit der banalen Frechheit der Hierarchie ausgedrückt hat, zu verlieren.

Seit Kant's Schrift über das Gefühl des Erhabenen und Schönen waren fast dreissig Jahre verflossen. Die Lessing'sche und Winkelmann'sche Wirksamkeit hatte in die damalige ästhetische Kritik eine grössere Fülle und Schärfe gebracht. Dem seichten Raisonnement des Geschmacks und der Unbestimmtheit des Gefühls hatte sie die Macht der gelehrten Vertiefung in die Geschichte der Kunst und das erschöpfende Studium grosser Kunstwerke entgegengesetzt. Es finden sich bei Kant keine Spuren, dass er Lessing oder Winkelmann einer nähern Aufmerksamkeit gewürdigt hätte. Überhaupt war er mit der geschichtlichen Entwicklung der Kunst wohl nicht sonderlich vertraut und Königsberg war nicht der Ort, von Aussen dem Kunstsinn entgegenzukommen. Aber vielleicht bedurfte es gerade einer solchen, an äusseren Erregungsmitteln dieser Art dürftigen Situation, um eine solche Kraft der Abstraction zu concentriren, als Kant sie in diesem Werk bewies. Die Kunstgeschichte hat einen unendlichen Reiz, welche dem metaphysischen Geschäft Eintrag thun kann. Man gewöhnt sich an das Geniessen. Ohne solche Versuchung blieb Kant die Nothwendigkeit des Begriffs, die Sache selbst. Man muss mit dem krausen Ideengewirr der meisten ästhetischen Schriften aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, mit ihrem subjectiven Gesalbader, ihrem psychologischen Galimathias, ihrer Principlosigkeit, ihrem Umhertappen nach Systematik, bekannt seyn, um einerseits Lessing und Winkelmann in ihrer historischen Kritik der Kunst, andererseits Kant in seiner systematischen Energie, in den weitgezogenen, aber sicheren Umrissen seiner Metaphysik des Schönen, welche die Ergänzung zur Lessing-Winkelmann'schen Richtung enthielt, gehörig anzuerkennen.

Kant's Analytik der ästhetischen Urtheilskraft gab die ersten haltbaren Bestimmungen des Begriffs des Schönen und Erhabenen. Subjective Zwecke sind praktische. Bei objectiver Zweckmässigkeit stimmt das Mannigfaltige des Dinges mit einem vorhergehenden Begriff desselben unmittelbar zusammen. Die Zweckmässigkeit selbst kann die äussere und die innere seyn. Die äussere ist die Nützlichkeit, die innere die Vollkommenheit. Baumgarten fiel noch auf diese. Das Schöne hat seine eigene Teleologie. Es wirkt durch seine Zweckmässigkeit nicht nur auf unseren Verstand, oder nur auf unser Gefühl, sondern es erregt nach Kant das Spiel unserer Phantasie, wodurch das Gefühl sowohl als der Verstand mitbewegt werden. Das Schöne ist das, was der Qualität nach ein Wohlgefallen ohne praktisches Interesse erzeugt. Die Bestimmtheit des Gegenstandes musste hier das Erste seyn und Kant war von sich selbst frei genug, um hier mit der Kategorie des Qualitativen zu beginnen, so sehr er sonst der der Quantität die Ehre des Vorranges gab. — Der Quantität nach gefällt das Schöne als ein Einzelnes allgemein ohne Begriff, weil es nämlich unser Gefühl und unsere Einbildungskraft in Anspruch nimmt. Denn die Kategorieen des Verstandes sind zwar allgemein, aber in ihrer Allgemeinheit nicht schön. Das Schöne dagegen gefällt allgemein, ohne durch Verstandesbegriffe bedingt zu seyn. — Die beiden folgenden Kategorieen geben eigentlich nur eine modificirende Wiederholung der beiden ersteren. Der Relation nach soll nämlich das Schöne dasjenige seyn, was ohne Vorstellung eines Zweckes zweckmässig ist, d. h. ohne dass wir dem Object eine Beziehung geben, einen Zweck hinein legen. — Der Modalität nach aber das, was ein nothwendiges Wohlgefallen ohne Begriff erzeugt.

Bei diesen Auseinandersetzungen stellte Kant eine Menge ästhetischer Bestimmungen fest, deren man sich meist ganz unkritisch bediente, und brachte durch solche Sonderung auf diesem Gebiet eine wohlthätige Revolution hervor. Er liess es sich nicht verdriessen, mit fast peinlicher Sorgfalt Unterschiede, wie die des Angenehmen vom Guten und Schönen, auszuführen. Die abschliessende Formulirungsgabe Kant's that dem schwankenden Ausdruck der Zeit, aus dem man sich durch Synonymik umsonst herauszuziehen suchte, Noth. Dass das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt, das Gute gebilligt wird, war eine solche Reduction des Begriffs auf eine populare treffende Bezeichnung, welche Allen, so zu sagen, auf der Zunge lag. Dahin gehört auch seine Unterscheidung der freien und anhaftenden Schönheit, der Gestalt und des Spieles der Form. Besonders machte er sich auch durch eine nähere Bestimmung des so viel gemissbrauchten Begriffs des Ideals als eines Musters des Geschmacks verdient, indem er für dasselbe ein Maximum der schönen Gestalt und die Vernunftidee des Vollkommenen forderte.

Das *Erhabene* stimmt mit dem Schönen darin überein, dass es ohne Begriff, ohne Zweck gefällt, unsere Sinnlichkeit praktisch nicht interessirt u. s. f., unterscheidet sich aber doch von demselben, indem es, als unserer sinnlichen und verständigen Auffassung unerreichbar, zunächst einen Zustand der *Unlust* in uns hervorbringt. Gelingt es nun aber unserer Phantasie, dennoch ein Bild von dem Gegenstande zu schaffen oder ihn auf eine Vernunftidee zu beziehen, so verwandelt sich die Unlust in Lust. Das Erhabene ist daher das, was im *Widerstreit mit dem Sinnlichen* gefällt und was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maassstab der Sinne übertrifft. Es ist in sich theoretisch und praktisch unterschieden. In Bezug auf das Erkenntnissvermögen ist es das *absolut Grosse*, das man auch das *mathematisch* Erhabene nennen kann. *Protensiv* bezieht sich dies auf den Begriff der Zeit, *extensiv* auf den des Raums. Das Ungeheure und Kolossale sind hier nur extreme Nebenbestimmungen. In Bezug auf die Causalität ist das Erhabene *Kraft, die wie ein Wille wirkend* vorgestellt wird. Es kann als das *dynamisch* Erhabene bezeichnet werden. In seiner specifischen Individualisirung kann dies physisch, intellectuell und praktisch erhaben, ein Sturm, eine umfassende Intelligenz, eine moralisch grosse Handlung u. dgl. seyn. Das Erhabenste ist Gott. Die hier entspringende extreme Nebenbestimmung ist der Begriff des Furchtbaren.

Die Analytik des Schönen zeigt also die Allgemeinheit und Nothwendigkeit desselben. So sehr Kant dem subjectiven Standpunct noch Zugeständnisse macht, so sehr überragt er doch denselben. Auf das Ritterlichste bekämpft er die Flachheit der Meinung, als wenn das Urtheil über das Schöne ein nur subjectives seyn müsse, sagt ihr aber dabei so viel Höflichkeiten, als nur mit philosophischem Anstand geschehen kann. Sein volles Bewusstseyn darüber spricht er in der *Dialektik* des Schönen aus. Der Inhalt derselben ist der Gegensatz, ob das Schöne begriffen werden könne oder nicht, ob es, wenn es auf Begriffen beruht, für Jedermann Gültigkeit haben müsse, oder ob es dem Geschmack Jedermanns, also der Zufälligkeit, zu überlassen sey? In der That streitet man sich gern auf diese Weise herum. Kant löst diese Antinomie dadurch auf, dass er behauptet, es sey gar keine da, sondern das Wort Begriff werde hierbei in ganz verschiedenem Sinne genommen und diese Verschiedenheit erzeuge den Streit. Denke man darunter den Verstandesbegriff, so sey das Schöne allerdings aus ihm nicht begreiflich zu machen, da es wesentlich eine Erregung des Gefühls in sich schliesse. Es sey aber hier vielmehr der Vernunftbegriff, das Übersinnliche, wovon eine bestimmte Vorstellung freilich nicht möglich sey, die aber doch das Gefühl errege. Das Geschmacksurtheil sey eben eine Mischung des Gefühls und der Reflexion. Aus diesem Grunde könne es auch keine Methodenlehre des Schönen geben, wohl aber eine Propädeutik des Geschmacks, welche Kant in der Moral sucht; eine bei ihm zu erwartende Wendung. Das Insiegel der Sittlichkeit muss er Allem aufdrücken. Er findet nämlich im Geschmacksurtheil Autonomie und macht von ihr den Übergang zum Begriff des Guten, für welches das Schöne Symbol seyn soll. Denn das Symbol stellt einen Begriff indirect dar. In der sinnlichen Anschauung könnte ihm nichts Angemessenes gegeben werden, aber dem Symbol wird der Vernunftbegriff untergelegt. Es ist das Substrat für seine Übersinnlichkeit. Sittlichkeit ist daher nach Kant die beste Vorschule für den guten Geschmack, der nur darin bestehen kann, das Sinnliche mit dem Moralischen in Einstimmung zu setzen, mit welchem Urtheil Kant über den Dualismus der praktischen Vernunft hinausgeht, nach welchem eine solche Identität zwar postulirt, aber nicht als wirklich gefunden wird.

Kant wollte also keine Wissenschaft des Schönen und der Kunst geben. Eine solche hielt er wegen des subjectiven Elementes der Lust und Unlust für unmöglich.

Nur eine Kritik des Geschmacks wollte er liefern. Allein er liess sich nicht nur keinen der in dies Gebiet gehörigen Hauptbegriffe entgehen, sondern übersah auch die zarteren Schattirungen nicht und bestimmte sie oft auf eine sehr glückliche, man möchte sagen, kanonische Weise. Man erinnere sich nur an seine, von ihm mehr beiläufig gegebene Definition des Lächerlichen, auf welche noch jeder Deutsche Ästhetiker, der diese intricate Materie behandelte, beistimmend, modificirend oder widerlegend hat zurückkommen müssen. Umgehen hat sie Niemand gekonnt. Kant stopfte Vieles als subaltern in die Anmerkungen, was mit vollen Ehren im Text stehen und eine Hauptsache ausmachen konnte. Durch die doctrinelle Stellung, die er einem Begriff giebt, muss man bei ihm nie einen Schluss auf dessen wahren Werth machen. In der Abfolge z. B., in welcher er die Momente der ästhetischen Urtheilskraft durchnimmt, zeichnet er anspruchlos, ja, ein solches Unternehmen ausdrücklich von sich ablehnend, die richtigen Grundlinien einer Ästhetik. Nachdem er nämlich den Begriff des Schönen und Erhabenen im Allgemeinen festgesetzt hat, wendet er sich zum Begriff der Kunst und von diesem zur Entwicklung desselben in besonderen Künsten. Es wurde im ersten Buch gezeigt, wie diese Elemente an verschiedene Nationen vertheilt waren und aus ihrer Isolirung bei den Briten, Schweizern und Franzosen in der Wolff-Baumgarten'schen Ästhetik sich zu vereinigen anfingen. Kant unterschied das künstlerische Hervorbringen sehr scharf nicht blos von der wissenschaftlichen Thätigkeit, sondern auch von dem Wirken der Natur einerseits und dem Machen des Handwerks andererseits. Er hielt an dem Unbewusstseyn des Künstlers in seinem Schöpferdrange fest, welches gleich weit von der Bewusstlosigkeit der Natur als von der zweckvollen Absichtlichkeit der Lohnkunst entfernt ist. Sein Thun ist das der freien Kunst und doch ein ihm nothwendiges, Gedanken, durch deren enthusiastische Wiederholung im System des transscendentalen Idealismus, 1800, S. 452 ff. Schelling so vielen Beidern der Natur, jenen Regeln gemäß beſtimmt werden kann. Doch heißen dergleichen practiſche Regeln nicht Geſetze (etwa ſo wie phyſiſche) ſondern nur Vorſchriften, und zwar darum, weil der Wille nicht blos unter dem Naturbegriffe, ſondern auch unter dem Freyheitsbegriffe ſteht, in Beziehung auf welchen die Principien deſſelben Geſetze heiſſen und, mit ihren Folgerungen, den zweyten Theil der Philoſophie, nämlich den practiſchen allein ausmachen.

So wenig alſo die Auflöſung der Probleme der reinen Geometrie zu einem beſonderen Theile derſelben gehört, oder die Feldmeßkunſt den Nahmen einer practiſchen Geometrie, zum Unterſchiede von der reinen, als ein zweyter Theil der Geometrie überhaupt verdient: ſo und noch weniger, darf die mechaniſche oder chemiſche Kunſt der Experimente oder der Beobachtungen, für einen practiſchen Theil der Naturlehre, endlich die Haus-Land-Staatswirthſchaft, die Kunſt des Umganges, die Vorſchrift der Diätetik, ſelbſt nicht die allgemeine Glückſeeligkeitslehre, ſogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affecten zum Behuf der letzteren zur practiſchen Philoſophie gezählt werden, oder die letzteren wohl gar den zweyten Theil der Philoſophie überhaupt ausmachen; weil ſie insgeſammt nur Regeln der Geſchicklichkeit, die mithin nur techniſch-practiſch ſind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die, nach Naturbegriffen der Urſachen und Wirkungen mögfall erwarb. Denn Kant ging ja, wie Schelling auch nach ihm that, davon aus, dass in der ästhetischen Urtheilskraft Natur und Freiheit synthesirt würden. Der wahre Künstler ist nach Kant originell, d. h. er copirt nicht, sondern bringt etwas hervor, das in seiner Kunst als exemplarisch gelten kann. Das Wesen eines Kunstwerks ist der Geist, d. i. nach Kant, das belebende Princip im Gemüth, das nicht ohne Ideen seyn kann. Sein Produciren bedarf daher des Genies, welches ein Vermögen ist, einen gegebenen Begriff durch ästhetische, nicht logische Ideen, zweckmässig darzustellen, so dass die dadurch erzeugte subjective Gemüthsstimmung als Begleitung eines Begriffs Anderen mitgetheilt werden kann. — Die Differenz der Künste wird durch die Formverschiedenheit des Ausdrucks begründet, indem das Wort, die Articulation, die Poesie und Beredsamkeit; die Geberdung, die Gesticulation, die bildenden und mimischen Künste; der Ton, die Modulation, die Tonkunst, hervorbringt. Diese Eintheilung giebt Kant äusserst bescheiden nur anmerkungsweise als einen Versuch, dem er keine besondere wissenschaftliche Bedeutung beilegt. Höchst treffend sind seine Bemerkungen über die Redekunst, der er ein sorgfältiges Studium gewidmet hatte. —

In der ästhetischen Urtheilskraft beruht das Lustgefühl auf der formalen subjectiven Zweckmässigkeit des vorgestellten Gegenstandes. In der teleologischen betrifft die Beurtheilung die objective Zweckmässigkeit der Natur, welche mit keinem Lustgefühl verbunden, sondern rein intellectueller Art ist. Die Analytik der teleologischen Urtheilskraft geht insofern weiter, wie die der ästhetischen, als sie, wenn auch nur behufs der Erklärung der Natur, den Begriff des Zwecks in schlechthin objectiver Bedeutung nimmt. Der Zweck ist an sich Begriff, denn er ist die Einheit eines Mannigfaltigen. Seine Objectivität ist formal, wenn die Zweckmässigkeit sich aus der Anwendung ergiebt, die man von dem Gegenstande machen kann, wie bei den geometrischen Figuren, welche als solche weder Kunstwerke noch Naturzwecke, vielmehr reine Formen sind, in die wir die Zweckmässigkeit zuerst hineinlegen, dann aber dieselbe in der Natur wie in der Kunst sich bewähren sehen. Bei der materialen Objectivität des Zweckes legen wir nach Kant die Idee der Wirkung der Causalität als dieser selbst zu Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren unter. Er machte hier den grossen Schritt aus der früher geschilderten Verseichtigung, in welche die Teleologie der Natur gerathen war, zu einer wissenschaftlichen Fassung derselben. Er ward der Wiedererwecker der Aristotelischen Entelechie. Er schied die äussere Zweckmässigkeit von der inneren. Die äussere ist ein Zusammenhang, welcher den Objecten selbst, ihrer Natur nach, vollkommen gleichgültig ist. Der Schnee des Nordens z. B. schützt die keimende Wintersaat. Allein im Begriff des Schnees liegt gar nicht der der Pflanze, oder in dem der Pflanze der des Schnees. Noch weniger liegt im Begriff des Schnees, der Vegetation als wärmende Hülle zu dienen. Diese Beziehung ist eine den Objecten an sich zufällige Relativität. Das eine Object wird mit dem andern, wenn auch höchst zweckmässig, doch nur äusserlich verbunden. Das eine ist Mittel für das andere, ohne dass aus seinem Begriff an sich eine solche Bestimmung gefolgert werden könnte. Bei der inneren Zweckmässigkeit hingegen ist Alles an dem Object gegenseitig Zweck und Mittel. Ein solches Object ist ein organisirtes. Das Ganze producirt aus sich das Einzelne. Das Einzelne aber producirt umgekehrt, indem sich, zugleich das Ganze. Die Theile sind nicht indifferent gegen einander. Als einander aus der Idee des Ganzen mit Nothwendigkeit sich voraussetzend und zu Einem Zweck zusammenwirkend, sind sie Glieder. Zeugung, Wachsthum, Gestaltung, sind daher die besonderen Functionen eines organisirten Wesens, das nur als continuirliches Übergehen des Ganzen in die Theile, der Theile in das Ganze existirt. Diese Weise der Wirksamkeit der Natur nannte Kant ihren Technicismus.

Nun hatte er aber früher im Zusammenhang mit der Weltansicht seiner Zeit in der Natur keine andere als eine mechanische Wirksamkeit angenommen. In der Kritik der reinen Vernunft setzte er unter dem Abschnitt der kosmologischen Antinomie dem mechanischen Causalnexus nur die Freiheit entgegen. Die dynamische Thätigkeit der Natur, die er in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft ausgefunden, verfolgte er nicht weiter. Hier fasste er endlich mit entschiedener Klarheit den Begriff, zu welchem die ganze Zeit hindrängte und der noch immer der philosophischen Bestimmtheit ermangelte, durch welche er erst recht brauchbar wird. Den Ausdruck Organ, Organisches, findet man natürlich schon vor der Kant'schen Kritik der Urtheilskraft. Seit den siebziger Jahren ward er immer häufiger. Herder besonders erkor ihn zu einem seiner Lieblinge und machte namentlich im ersten Theil seiner Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit 1785 sich viel damit zu schaffen. Allein Kant's unsterbliches Verdienst ist es, diesem unendlich wichtigen Begriff seinen festen Unterschied gesichert zu haben. Wie er die Wissenschaft der unorganischen Natur, die Mechanik und Physik durch den Begriff des Dynamischen auf eine höhere Stufe erhob, so auch die Wissenschaft des Organischen, welche nun an jener einfachen Bestimmung, dass ein organisches Product der Natur dasjenige sey, was nur sich als Selbstzweck producire und sich selbst gliedere, auch für die schwierigsten Untersuchungen einen sicheren Leitfaden erhalten hatte. Und wie er in der Ästhetischen Urtheilskraft sich sehr wohl des Gegensatzes seiner Theorie zur herrschenden bewusst war, so auch in der teleologischen. Er sprach ihn in der Dialektik derselben durch die Antinomie des mechanischen und teleologischen Processes aus. Wir würden nach ihm in diese Antinomie gar nicht verfallen, wenn wir bedenken, dass die Begriffe der Urtheilskraft nur einen regulativen, keineswegs constitutiven Gebrauch zulassen, indem durch den Begriff der objectiven Zweckmässigkeit über das Object an sich nichts ausgemacht seyn soll. Dies ist wieder seine subjective Ausflucht vor der Macht seiner eigenen Entdeckungen. Er bekämpft sich selbst. Die Gewissheit der Wahrheit soll immer wieder nur eine Ansicht seyn. Wir kennen schon dies heldenmüthige, rührende Versteckspielen mit sich selbst. Nichtsdestoweniger ist es hier, wo er zum Begriff der intellectuellen Anschauung durchbricht, wenn auch nur in der Form einer Untersuchung über die Möglichkeit eines Verstandes, in welchem die *causa efficiens* und die *causa finalis*, Mechanismus und Technicismus, materielle Kraft und begriffliche Form, empirische Mannigfaltigkeit und ideelle Zweckeinheit untrennbar Eines sind. Kant fertigt den Widerspruch der Antinomie hier also gar nicht, wie in der Vernunftkritik, mit der Versicherung ab, dass an dem Setzen eines Widerspruchs nur die Unzulänglichkeit unseres bornirten Erkenntnissvermögens Schuld sey, sondern giebt sich im Gegentheil die grösste Mühe, die auch, wie der Verlauf der Geschichte der Deutschen Philosophie zeigt, die dankbarsten und glänzendsten Früchte getragen hat, eine Verknüpfung der mechanischen und der Endursachen in einem anschauenden Verstande begreiflich zu machen, der vom synthetisch Allgemeinen, somit von der concreten Einheit des Seyns und Denkens, ausgeht. Ein solcher Verstand wäre der göttliche.

Dieser Gedanke eines intuitiven Verstandes ist der Culminationspunct des Kant'schen Philosophirens gewesen; der Eckstein, den er Vielen zum Fall, Anderen zur Auferstehung, hinwarf.

Im Vorbeigehen fasste er hier noch mit seiner gewaltigen Kraft die höchsten Gegensätze der Productionstheorieen übersichtlich zusammen, ein Geschäft, das freilich, wie auch Goethe es liebte, nur ein Schematisiren war, allein zum Fortschritt der Erkenntniss durch Zuschärfung der Bestimmungen ausserordentlich viel beitrug. Viele handthierten mit Kant'schen Typen, ohne es zu wissen. Nimmt man, so ordnet er, eine unabsichtlich wirkende Ursache in der Natur an, so entsteht ein Idealismus, der einerseits zu Epikurischer Casualität führt, welche nur den Zufall anerkennt.

Setzt man dagegen eine der Natur an und für sich immanente, mit ihrem Daseyn ohne Weiteres identische Zweckmässigkeit, so entsteht ein Spinoza'scher Fatalismus, der den Zufall in der Nothwendigkeit seiner Technik aufhebt, aber die Zweckmässigkeit selbst so wenig begreiflich macht, als die entgegengesetzte Annahme.

Setzt man hingegen eine absichtlich wirkende Ursache für die Natur, so entsteht der Realismus der Erklärung, der entweder der physische oder der hyperphysische ist.

Der erstere, der Hylozoismus, besteht darin, dass er der Materie Leben als ein nach Absichten handelndes Vermögen beilegt.

Der andere ist der Theismus, der die Naturzwecke von der Existenz eines verständigen Urwesens ausser der Natur ableitet.

Kant verwirft diese vier Systeme, weil sie nach ihm dogmatisch als Prädicat der Objecte bestimmen, was nur ursprünglicher Verstandesgebrauch in den Kategorieen ist und schlägt als Vereinigung der mechanischen und teleologischen Erklärungsweise zwei andere, den Occasionalismus und Prästabilismus, vor.

Den ersteren, nach welchem Gott, bei jeder Zeugung sich einmischend, die Materie erst selbst organisire, verwirft er sogleich, als alle Selbstwirksamkeit der Natur und somit auch alle Philosophie über dieselbe aufhebend.

Der Prästabilismus hingegen nimmt an, dass die oberste, verständige Weltursache in die Producte die Anlagen, sich selbst zu organisiren und folglich auch sich fortzupflanzen, ursprünglich gelegt habe. Als Evolutionstheorie oder als System der individuellen Präformation, bringt er es freilich nur zu einem Educt. Die Zeugung wird nur Veranlassung, das an sich schon fertige Product hervortreten zu lassen. Anders ist es mit dem System der Epigenesis oder der generischen Präformation, nach welchem die

Natur ursprünglich die Anlage hat, sich selbst nach der Mannigfaltigkeit der Gattungen zu organisiren und durch Zeugung zweier generisch gleicher Wesen ein ihnen gleiches Individuum als Product hervorzubringen. Für dies System entscheidet sich Kant mit Recht, warnt aber noch in seiner Bedenklichkeitsmanie, das Princip constitutiv zu gebrauchen, da es nur der reflectirenden Urtheilskraft angehöre.

Wie nun Kant in der ästhetischen Urtheilskraft nicht eher ruhte, als bis er von ihr zur Moralität eine Brücke geschlagen hatte, so schloss er auch die Kritik der teleologischen auf ähnliche Weise. In der unorganischen Natur nämlich bedürfen wir der Teleologie gar nicht. In der organischen können wir allerdings Zweckmässigkeit, aber keinen Endzweck entdecken, in welchem alle Zwecke sich zusammenfassten. Von allen Wesen, die wir kennen, sind nur wir selbst es, die durch die Idee des Guten einen Zweck der Zwecke besitzen. Als blosse Naturwesen würden wir mit der Cultur unserer Anlagen ausreichen Da wir aber zugleich moralische Wesen sind, so bedürfen wir auch der Zucht. Als moralische Wesen können wir ein Wesen voraussetzen, welches die Natur für den höchsten Zweck, die Existenz der Moralität, zweckvoll eingerichtet hat. Die Zweckmässigkeit der Natur als solche würde uns noch nicht berechtigen, auf das Daseyn eines Gottes ausser ihr zu schliessen, da wir in der Natur die Kette der Zwecke nicht in einen Ring durch einen Zweck aller Zwecke zu verknüpfen im Stande sind. Die Physikotheologie kann deshalb nicht leisten, was sie verspricht. Nur als Ethikotheologie vermag die Teleologie eine Propädeutik der Theologie zu seyn. Dies propädeutische Antichambriren vor dem Audienzsaal der Idee gefiel Kant zuletzt über die Maassen. Er setzte darin auch die Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft und äusserte sich noch weitläufig über das Bedürfniss der menschlichen Vernunft, die Idee Gottes zu hypostasiren und zu anthropomorphisiren.

Er ging hierin so weit, als man von dem Schöpfer eines philosophischen Systems nur erwarten kann, der gegen sich selbst eine halb bewusste Polemik eröffnet, gegen die er jedoch, seinen legitimen Standpunct zu retten, selbst wieder polemisirt. Wenn in der Kritik der praktischen Vernunft die Natur es unserer Freiheit nur nicht unmöglich machen sollte, frei zu seyn, so gab er hier sogar eine wahrscheinliche Harmonie der Natur mit der Freiheit zu. Wenn ferner nach der Kritik der reinen Vernunft der Glaube an Gott nur durch die Unmöglichkeit eines Wissens von ihm begründet ward, so vernehmen wir doch hier nicht mehr nur den Schrei der egoistischen Verzweiflung als das Motiv dazu, sondern es wird auch aus der Existenz des Zweckmässigen in der Natur auf einen intuitiven schöpferischen Verstand geschlossen, wie er etwa der Gottes selbst seyn möge. Zwar unterlässt Kant nicht, einzuschärfen, dass das Daseyn Gottes auch hier gar nicht objectiv theoretisch bewiesen, nur subjectiv praktisch wahrscheinlich gemacht werden könne, allein es ist doch eine schöne Äusserung seiner speculativen Tiefe, dass er auf diese Aufgabe aller Aufgaben auch hier wieder zurückkommt. Und merkwürdig ist auch, dass er gegen die vermenschlichende Vorstellung Gottes sich hier sehr tolerant zeigt, da er sonst alles Übersinnliche der compacten sinnlichen Weltwirklichkeit als ein gestaltloses Vacuum entgegensetzt.

III.

Die praktische Epoche.

1790 — 1804.

Man hat sich die letzte Lebenszeit Kant's im Standpunct ihrer Productivität keineswegs als eine gegen die früheren Perioden scharf abgegrenzte zu denken. Jedoch herrschte die Richtung auf das Praktische darin zu entschieden vor, um sie nicht von dem vorangehenden Zeitraum, der vorzugsweise auf die theoretische Speculation hingewandt war, ablösen zu müssen. Einmal war es natürlich, dass Kant, nachdem er mit den fundamentalen Bestimmungen seines Systems so weit, als ihm nur möglich, aufs Reine gekommen war, zur detaillirten Betrachtung des Praktischen, das ihm so sehr am Herzen lag, überging. Sodann war aber auch die ganze Zeit mit der höchsten Spannung gerade auf die Begriffe von Staat und Kirche hingerichtet.

Man darf bei dieser letzten Epoche auf die Abfolge der Veröffentlichung seiner Schriften nicht gerade ein grosses Gewicht legen wollen, da ein so bejahrter Autor, ein Held des Katheders, unstreitig eine Menge Stoff angesammelt hatte, den er nur buchlich zu machen, dem er für den Druck nur noch die letzte Bestimmtheit zu geben hatte. Einen gewissen Zusammenhang der Mittheilungen wird man aber auch wieder nicht leugnen können. In der Kritik der Urtheilskraft schloss er mit dem Gedanken, dass die Teleologie der Natur eine Propädeutik der Theologie seyn solle, und das Nächste, was er 1793 mittheilte, war die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Da nun diese aber durchaus auf die Moralität ausging, so musste er von ihr zu einer specielleren Darstellung des Ethischen sich fortgezogen fühlen. Indem aber die Religion nach Kant ein ethisches Gemeinwesen zu gründen sucht, welches unter dem Namen der Kirche dem bürgerlichen gegenübersteht, so fing Kant von Oben her an. Er begann mit dem Allgemeinsten und hörte mit dem Individuellsten auf. Erst entwickelte er den Gedanken eines Völkerbundes, dann die verschiedenen Rechtsbegriffe überhaupt und zuletzt den Begriff der Tugend als Eigenschaft und Thätigkeit des einzelnen Subjects. Die Schrift, zum ewigen Frieden, die Rechts- und Tugendlehre folgten einander.

Nachdem er hiermit fertig war, hatte er eigentlich sein Tagewerk geschlossen. Er schwebte nun über der Wissenschaft und über der Menschheit mit dem ewigkeitsvollen Sinnen des Greises. In die Zukunft blickte er hinauf, in die Vergangenheit hinab und schrieb noch sein Vermächtniss.

Er sah den Fortschritt der Gattung verbürgt und die lautere Wissenschaft als die mächtigste Verbündete in diesem Werk. Von diesem Standpunct schrieb er seinen Streit der Facultäten. Die Axe der modernen Welt hatte sich wiederum gedreht. Unsere Universitäten hatten scholastisch mit einer Unterordnung aller Wissenschaften unter die positive Theologie begonnen. Die Medicin und Jurisprudenz arbeiteten sich zuerst, die Philosophie zuletzt zur Selbstständigkeit hervor. Durch die Natur der Sache trat diese jedoch allmälig an die Spitze. Die Fachwissenschaft der Facultäten musste sich bewusst werden; ihre Wurzeln in der allgemeinen Wissenschaft zu haben. Und umgekehrt musste die Philosophie sich von selbst in alle Besonderung der Erkenntniss hineincontinuiren. Kant sprach daher den Primat der Philosophie im Reich der Wissenschaft bestimmt aus und suchte das nothwendige Interesse der verschiedenen Facultäten an der Speculation nachzuweisen.

In die Vergangenheit aber wendete er sich, um sich noch einmal zu vergewissern, welche Stellung seine Philosophie historisch zur Aufgabe der Speculation habe. Wie die Berliner Akademie 1763 ihm die erste Veranlassung zu einer auf den Begriff der Methode der Philosophie gerichteten Abhandlung gegeben hatte, so auch 1796 durch die Frage nach den Fortschritten, welche die Metaphysik seit Leibnitz in Deutschland gemacht habe! Diese Frage ging Kant speciell an. Er machte sich zu seinem eigenen Kritiker, starb jedoch über dem Versuch ihrer Beantwortung als der König der Deutschen Philosophen in demselben Jahr, in welchem der Consul der Franzosen in den Kaiser derselben sich verwandelte, 1804.

Wenn man den Briefwechsel Fichte's mit Kant (Fichte's Leben, 1831, II, 157 ff.) liest, so könnte ein psychologisch-pragmatischer Historiker auf den Gedanken fallen, Kant habe sein Buch über die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 1793 herausgegeben, um die 1792 ohne Fichte's Namen erschienene, so grossen Eindruck machende Kritik aller Offenbarung, welche zuerst ihm selbst zugeschrieben wurde, zu contrebalanciren. Allein nicht blos, dass Kant schon 1792 in der Berliner Monatsschrift einen Theil seines Buches veröffentlicht hatte, so war er schon 1786 auf dem theologischen Gebiet mit der schönen Abhandlung über den muthmaasslichen Anfang der Menschengeschichte (S. W. VII. A. 363) hervorgetreten. Er gab darin eine philosophische Auslegung der Erzählung der Mosaischen Genesis vom Beginn des menschlichen Geschlechts. Er strebte danach, nichts in dem biblischen Text umsonst seyn zu lassen und doch ihn sowohl mit der Geschichte als mit der Vernunft ungezwungen in Einklang zu bringen. Er fasste die Erzählung nicht als authentischen Bericht eines genau so geschehenen Factums, sondern als mythische Darstellung eines allgemeinen, d. h. sich in aller Geschichte immer wiederholenden Inhalts. Er hatte es nicht Hehl, in jener Sage die geschichtliche Nothwendigkeit der Sünde ausgesprochen zu finden, eine Ansicht, welche die Deutsche Philosophie, besonders die Hegel'sche, seit ihm, ganz in denselben Wendungen, stets wiederholt hat. Die absolute Nothwendigkeit der Sünde leugnete er, wie jeder Philosoph sie leugnen wird, der zum Begriff der Freiheit gekommen ist; die relative dagegen behauptete er. Die Möglichkeit der Freiheit, sich gegen ihre eigene Nothwendigkeit negativ zu verhalten, ist eine reale und wird also wirklich, obschon diese Wirklichkeit nicht im positiven Begriff der Freiheit überhaupt, sondern nur in dem Moment der Selbstbestimmung liegt, insofern diese, um sich in ihrem abstracten Fürsichseyn zu fassen, der Isolirung fähig ist. Dass das Böse nicht ein dem Begriff des Guten, die gesetzlose Willkür nicht ein dem Begriff der Freiheit inhärirendes Prädicat sey, ist es, was die Theologen damit sagen wollen, dass der Mensch auch ohne das Bösewerden eine Gelich iſt, welche, da ſie zur theoretiſchen Philoſophie gehören, jenen Vorſchriften als bloßen Corollarien aus derſelben (der Naturwiſſenſchaft), keine Stelle in einer beſonderen Philoſophie, die practiſche genannt, verlangen können. Dagegen machen die moraliſch-practiſche Vorſchriften, die ſich gänzlich auf dem Freyheitsbegriffe, mit völliger Ausſchließung der Beſtimmungsgründe des Willens aus der Natur, gründen, eine ganz beſondere Art von Vorſchriften aus, welche auch, gleich denen Regeln, denen die Natur gehorcht, ſchlechthin Geſetze heiſſen, aber nicht, wie dieſe, auf ſinlichen Bedingungen, ſondern auf einem überſinnlichen Princip beruhen und, neben dem theoretiſchen Theile der Philoſophie, für ſich ganz allein, einen anderen Theil, unter dem Nahmen der practiſchen Philoſophie, fordern.

Man ſiehet hieraus daß ein Inbegrif practiſcher Vorſchriften, welche die Philoſophie giebt, nicht einen beſonderen, dem theoretiſchen zur Seite geſetzten, Theil derſelben darum ausmache, weil ſie practiſch ſind; denn das könnten ſie ſeyn wenn ihre Principien gleich gänzlich aus der theoretiſchen Erkenntnis der Natur hergenommen wären, (als techniſch-practiſche Regeln), ſondern weil und wenn ihr Princip gar nicht vom Naturbegriffe, der jederzeit ſinnlich bedingt iſt, entlehnt iſt, mithin auf dem Ueberſinnlichen, welches der Freyheitsbegrif allein durch formale Geſetze kennschichte hätte haben können. Kant fasste die ursprüngliche, paradiesische Einheit des Menschen mit Gott wegen ihrer Unmittelbarkeit als Instinct. Bei diesem konnte aber es der Freiheit des Menschen wegen nicht sein Verbleiben haben. Denn das Wesen der Freiheit ist, sich selbst zu setzen, ihr Daseyn durch die eigene That zu vermitteln. Gegen die der Zeit nach anfängliche Unmittelbarkeit musste die dem Begriff nach frühere, primitive, mit dem Geist des Menschen identische Selbstbestimmung sich negativ verhalten. Der Instinct des bewusstlos gesetzmässigen Handelns musste gebrochen werden. Für den Einzelnen war dieser Act nach Kant Sünde, denn er machte den an sich seyenden Unterschied seines individuellen Willens vom universellen zur Entgegensetzung beider; er fiel aus der Einheit mit Gott als einer erst durch Gott, noch nicht auch durch ihn gesetzten ab. Für die Gattung aber war diese Entzweiung ein Fortschritt, denn diese wurde erst mit ihr des Verhältnisses ihres Willens zum göttlichen und der an und für sich nothwendigen Einheit beider inne.

1791 folgte ganz consequent auf diese geistreiche Entwicklung des Sündenfalls die Abhandlung: über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. Denn das Böse als Negation des Guten fordert selbst wieder die Negation. Diese in ihrer Äusserlichkeit ist das Übel. Es lässt sich nun fragen: warum schuf Gott den Menschen nicht mit der Unmöglichkeit zu sündigen und wie soll man sich das Daseyn so vieler Übel in der Welt erklären, welche gar nicht Folgen der Sünde, vielmehr nothwendige Entwicklungen der Natur zu seyn scheinen? Lässt Gott sich wegen einer solchen Welteinrichtung rechtfertigen? Kant stellte den Begriff des physisch und moralisch Negativen unter die Kategorie der Zweckwidrigkeit und erklärte die Verunglückung der Theodiceen aus der Unmöglichkeit der Erkenntniss Gottes, die er bewiesen zu haben glaubte. Er wusste nichts Besseres, als seine Speculation in den uferlosen Ocean eines Glaubens an den undemonstrirbaren Gott zu münden und dem Sterblichen den Compass des Gewissens auf der Fahrt durch das Leben mitzugeben.

Doch liess der Gedanke ihm keine Ruhe. 1796 schrieb er (S. W. VII. A. 409) über das Ende aller Dinge, in welcher Vorstellung wenn nicht die Auflösung wenigstens die Vernichtung aller Widersprüche liegt. Kant unterschied ein physisches Ende aller Dinge, das immerfort gegenwärtige Vergehen des Vergänglichen; ein moralisches, die Erhebung des Menschen über alle Endlichkeit durch die Verewigung seines Willens in absolutem Inhalt; und ein mystisches, ein unbegreifliches mit Schrecken zu Grundegehen der ganzen Welt. Diese letztere Form des Weltunterganges behandelt er ironisch und man sieht wohl, dass nur die beiden ersteren für ihn Wahrheit hatten, woran er auch als Philosoph ganz Recht that.

Es ist merkwürdig, aber ganz in Kant's Weise, wenn von diesen trefflichen Untersuchungen in seinem Werk über die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 1793 (S. W. X.) nichts vorkommt. Der allgemeine Standpunct derselben ist dem Wesentlichen nach schon oben bei der Kritik der praktischen Vernunft angegeben. Hier gilt es noch die nähere Nachweisung seines Verhältnisses zum Christenthum. Kant hatte sehr verschiedene Auffassungen der Religion vor sich. Die kirchlich orthodoxe ging vom Symbolum der Confession aus. Die naturalistische erkannte die Religion an, abstrahirte jedoch von einer positiven Gestaltung derselben durch Bibel und Symbol. — Beide Richtungen waren bis zum Extrem ausgebildet. Die Orthodoxie hatte sich zu einer historischen Theologie verflacht, welche begrifflos nur für den trockenen Buchstaben, für das todte Factum ein Interesse nahm. Der Naturalismus hingegen war häufig in der Polemik gegen die supernaturalistische Gedankenscheue bis zu einer gegen die Religion überhaupt feindseligen Stimmung oder wenigstens zur Dünnheit eines rein subjectiven Fürwahrhaltens ausgeartet. — Der Spener-Franke'sche Pietismus endlich suchte objectiven, biblischen Inhalt mit subjectiver Innigkeit, mit eigenem Geist zu vereinigen, verfiel aber gemach der aschfarbigen Trübheit und Regungslosigkeit der Stillen im Lande. — In Verhältniss zu diesen Differenzen war es Kant's grosses Verdienst, einmal die Äusserlichkeit der buchstäbischen Schultheologie in der Behandlung der Religion, sodann aber auch die schrankenlosen Licenzen des freigeisterischen Naturalismus, so wie die Anmaassungen des gebetsstolzen und gefühlssüchtigen Pietismus aufzuheben. Die Moralität war in diesem Kampf ganz an ihrer Stelle, weil sie der Religion einen gediegenen Inhalt selbstbewusst vindicirte.

Dr. Strauss (Leben Jesu 1ste Ausg. II. 721 ff. vgl. I. 25 ff.) hat diesen Standpunct die symbolische Wendung des Rationalismus genannt, weil er in denjenigen Vorstellungen der Bibel und der Kirche, welche keinen direct moralischen Gehalt haben, einen solchen hineinzudeuten sucht, um sie sich assimiliren, sie in der Wirklichkeit brauchbar, lebendig machen zu können. Dass die Bibel nicht überall nach dem Buchstaben zu verstehen sey, hatte man längst, seit Origenes, eingesehen. Sie bedarf der Auslegung, um nicht missverstanden zu werden. Aber mit dieser Nothwendigkeit entsteht der Widerspruch der Ausleger. Die objective Biegsamkeit des Textes ist so unendlich als die subjective Scharfsinnigkeit der Deutung. Um Verwirrung zu vermeiden, soll daher das confessionelle Glaubensbekenntniss die Norm der Exegese werden. Allein da es verschiedene, in nicht wenigen Puncten sogar entgegengesetzte Confessionen giebt, so erneut sich die Entzweiung. Aus einem Kampf der Gelehrten wird sie zu einem Kampf der Kirchen und Secten. Um dieser abermaligen Verwirrung zu entgehen, abstrahirt der Verstand von der confessionellen Bestimmtheit und schafft sich eine natürliche, von der positiven Offenbarung unabhängige Religion, bei der es nicht der weitläufigen, künstlichen, hadervollen Interpretation eines zufällig zu göttlichem Ansehen gelangten Buches bedarf. Allein mit diesem Geschäft fällt er in Consequenzen, welche dem Wesen des Christenthums, dem Begriff der Menschwerdung Gottes, widersprechen. Der davon erschreckte Geist flüchtet sich daher in das gedankenlose Gefühl. Er strengt sich an, das Denken, das so viel Noth und Unheil angerichtet, wegzudenken. Nur als Erregungsmittel seiner Frömmigkeit will er es noch gelten lassen, sonst aber dem gebotenen Glauben unbedingt vertrauen. — In allen diesen bis auf Kant schon in mehrfachen Perioden abgelaufenen Wendungen war die Moralität noch niemals unvermischt als Kanon des Glaubens aufgetreten. Nur die Socinianer können als Vorbildner dieses Standpunctes angesehen werden (vgl. ihren Lehrbegriff in Marheineke's *Institutiones symbolicae, ed. II*, 1825, 168ff.). Die Nothwendigkeit der Moralität für die Religion konnte von keiner der noch so divergirenden Richtungen in Abrede gestellt werden. Obschon nur ein Moment der Totalität, ist sie doch ein unentbehrliches. Kant machte sie zum identischen Centrum aller Religion. Als Kanon des Glaubens gedacht, drang sie auf einen begriffenen, in der That gegenwärtigen, seinem Werth nach absoluten Inhalt und stellte sich, alles geheimnissvoll Überschwängliche verachtend, so gut dem blos historischen Wissen, der gelehrten Grübelei, als dem zur Skepsis sich neigenden Naturalismus oder der faulen Schwelgerei des Gefühls entgegen. Und doch erkannte sie in der heiligen Geschichte bereitwillig Alles an, worin sie sich selbst mit ihren Gesetzen wiederfand; doch theilte sie gern den Zweifel an die Wahrheit von Thatsachen und Vorschriften, die religiös nothwendig und doch ohne alle Beziehung auf die sittliche Freiheit seyn sollten; doch achtete sie die Scrupulosität, welche ihren Wandel mit Furcht und Zittern schafft, und freute sich der praktischen Begeisterung. Von dieser Seite wurde Kant der Wiederhersteller des Glaubens. Er schaffte der Religion wieder Zutrauen und leitete durch seine zwischen der Idee und der Geschichte schwebende Halbheit die späteren grossen Umwälzungen der Deutschen Philosophie und Theologie ein, welche immer mehr das Christenthum in der Vernunft, die Vernunft im Christenthum zu bewähren trachteten. Man erkannte dies damals auch an und darf es jetzt nicht vergessen wollen. Man sprach ihn frei von jedem Verdacht Französischer Frivolität und rühmte seine Versöhnung der Moral mit der Religion. (Vgl. besonders eines Ungenanten: Versuche zu sehen. Hamburg 1800, II, 471 ff.)

Allein in dieser aus dem Gang der Entwicklung entspringenden Nothwendigkeit, die Moral zum unzweideutigen und inhaltsvollen Kriterium der Religion zu machen, lag freilich auch der Mangel. Die Sittlichkeit ist für die wahrhafte Religiosität eine unerlassliche Bedingung, aber die Religion geht doch noch über sie hinaus. Der moralische Mensch wird, will er nicht zum Pharisäer werden, was ihm abermals die Moral selbst verbietet, mit sich nie gänzlich zufrieden seyn, niemals nur Freude an sich erleben können. Zwischen dem unerbittlichen Pflichtgebot und seinem empirischen Handeln wird er immer einen gewissen Abstand erblicken, der ihn bekümmern muss. Das Hin und Her der sich anklagenden und rechtfertigenden Gedanken wird nie aufhören. Hier ist es nun, wo die Religion mit ihrer Macht hervorbricht. Ohne die Nothwendigkeit der Moral zu beeinträchtigen, soll doch für die Versöhnung des Menschen mit Gott der moralische Defect nicht eine Hemmung, eine Ausschliessung werden. Sie macht ihm im Gedränge der Pflichten und Tugenden die Brust weit, indem sie durch die Gewissheit, dass eine solche subjective Unvollendung der Moralität den Einzelnen, falls es ihm nur mit der Vollendung derselben überhaupt Ernst ist, von der Einigung mit dem Absoluten nicht ausschliesst, den Menschen beseligt. Geht nun die Religiosität ganz in die Moralität auf, so fällt zunächst das Verhalten des Menschen zu Gott als einem persönlichen fort. Er kann an Gott glauben. Die Moral verbietet es ihm nicht. Aber es ist ein Überfluss. Nothwendig ist es nicht. Das Gewissen ist sein Gott. Auf den Begriff des höchsten Gutes, des kategorischen Imperativs, der Maxime, kommt es vor allen Dingen an. — Einer Menschwerdung Gottes bedarf es aber auch nicht, denn, selbst wenn wir sie verstehen und zugeben könnten, so würde doch der Selbstthätigkeit des moralischen Subjectes mit einer solchen Thatsache nichts erspart, da eine Freiheit, die nicht sich selbst hervorbringt, eine Moralität, die nicht autonomisch sich bestimmt, keine ist. Die Vorstellung also des menschgewordenen Gottes könnte uns nur als Personification eines absolut moralischen Handelns, als ein ideales Bild gelten, das uns, was wir seyn sollen, veranschaulicht. Da die Moralität der Endzweck der Welt und die Natur für die Verwirklichung desselben eingerichtet ist, so muss man auch nicht glauben, dass Wunder als willkürliche Negationen der Naturgesetze es sind, welche den, der für die Menschen erlösend wirken will, in seiner Göttlichkeit legitimiren, vielmehr einzig die lautere Moralität seiner Lehre und noch mehr die seines Wandels. Der Stifter der wahrhaften, der Vernunftreligion kann nur unter den Gesichtspuncten eines Moralpredigers und Tugendmusters betrachtet werden. — Der historische Christus ist für die Moralität nicht absolut nothwendig. Der Mensch könnte auch ohne ihn des Sittengesetzes und der Möglichkeit, demselben zu genügen, inne werden. Wie Gottes Daseyn selbst nur eine Probabilitätshypothese, so ist auch die Existenz des geschichtlichen Christus nur eine zufällige; das Ideal des Gott wohlgefälligen, schlechthin moralischen Menschen ist allein das Nothwendige, ja sogar das Maass, nach welchem wir die Realität der Geschichte Jesu von Nazareth beurtheilen. — Die Möglichkeit, dass der Einzelne für sich das Ideal der Moralität verwirklichte, lässt sich nach Kant nicht bestreiten und eine Gemeinschaft der Menschen zur Erreichung dieses Ziels kann nur eine Erleichterung derselben gewähren. In so ferne nun die Kirche ein besonders auf die Pflege der Moralität gerichtetes Institut ist, darf man sie nicht verwerfen, jedoch nicht vergessen, dass sie nur ein Vehikel der reinen Innerlichkeit seyn kann. Ein Cultus, der nicht auf diese sich hinrichtet, ist ein Afterdienst, nicht ein Gottesdienst.

Während daher Kant auf der einen Seite zur Emancipation des Christenthums von Aberglauben und Unglauben so viel beitrug, gerieth er auf der anderen eben durch die Art und Weise, wie er es für seine Zeit thun musste, mit der kirchlichen Dogmatik in Widerspruch und zwar in einem Augenblick, in welchem in Preussen der Buchstabe wieder zu bedeutendem Ansehen gelangt war, so dass Kant grosse Mühe hatte, sein Buch bei der regierungsmässig bornirten Censur durchzubringen. Nicht nur seine hierauf bezügliche Vorrede zur Vernunftreligion, nicht nur seine sorgfältige Rücksichtnahme auf mögliches Missverständniss spricht die Bedrängniss aus, in der er mit seiner religiösen Überzeugung sich befand, sondern es geht dies auch ausdrücklich aus seinen mit Fichte über dessen Kritik aller Offenbarung gewechselten Briefen hervor. Unter Anderem räth er diesem zu einer Verständigung mit der „strengen" Censur. Er könne sagen: mein unvorsätzlicher Nichtglaube ist kein vorsätzlicher Unglaube. „Allein", fügt er (a. a. O. S. 162) hinzu, „Sie werden diesen Mittelweg schwerlich einem Censor gefällig machen, der, wie zu vermuthen ist, das historische Credo zur unnachlässlichen Religionspflicht macht." Hätte er nicht schon einen zu grossen Namen gehabt, so wäre sein Buch vielleicht nie in Preussen gedruckt worden. Wie immer, trieb die Tyrannei einer fanatischen Orthodoxie den Fanatismus des Gegensatzes nur desto greller hervor. Es wären hier viel zum Theil von anonymen Verfassern, zum Theil ohne Druckort erschienene Schriften aus dem letzten Decennium des vorigen Jahrhunderts zu nennen. Nicht blos ein Bahrt mit seiner aufklärerischen Volksbibel; nicht nur ein Steinbart mit seiner seichten Glückseligkeitslehre und Ähnliche gehören hierher, sondern auch Schriften, wie z. B. das Theater aller Religionen, worin die Humanität des Heidenthums der Intoleranz, Befangenheit, Grausamkeit, Unsittlichkeit des alttestamentischen Judenthums und katholischen Christenthums mit unverhohlenem Hass entgegengestellt wurde.

Von einer Theologie, einer Wissenschaft von Gott, konnte bei Kant natürlich keine Rede seyn, da er in dieser Hinsicht nur ein negatives Wissen kannte. Er begann deshalb sogleich mit der Anthropologie. Allein hier ist es höchst interessant zu sehen, wie er wiederum seine Kritik der praktischen Vernunft relativ vergisst. Nach dieser sollte man ihn auf gut Rousseau'sche Weise vom Begriff eines dem Menschen von Kindheit auf anhaftenden Bösen weit entfernt glauben. Dem ist aber nicht so, vielmehr setzt Kant ausser dem durch den freien Willen in seinen besonderen Entschlüssen fixirten Bösen ein unmittelbares Böse in ihm voraus. Ein unmittelbares Böse scheint ein hölzernes Eisen zu seyn und man hat es an Vorwürfen weder gegen die Kirche noch gegen speculative Philosophen und Theologen fehlen lassen, wenn sie der Theorie, dass der Mensch von Natur gut sey, die widersprechende, dass er von Natur böse sey, entgegensetzten. In der That ist auch das Böse in beider Hinsicht ein der Vermittelung nach verschiedenes. Das Böse, das ich mit selbstbewusster Freiheit vollbringe, ist als That eine ganz andere Verschuldung, als der Zustand, in welchem ich mich in meiner ungebrochenen Natürlichkeit befinde. Aber weil diese nicht der Zustand ist, der mir als Geist entspricht, weil ich darin nicht der gute, sondern der nicht freie bin, so bin ich unmittelbar böse; ich mache, so lange ich der unwiedergeborene, natürliche Mensch bin, meine Egoität als das Absolute geltend, erkenne weder mich noch die Anderen in der dem Geist wesentlichen Allgemeinheit. Weil jedoch mich in meiner Einzelheit aus der ihr immanenten Allgemeinheit, weil meine Willkür aus der Gesetzlichkeit zu bestimmen mein Wesen ist, so verwandelt sich die Unschuld jenes Zustandes in die Schuld des Geistes und der blosse Zustand erhält die Bedeutung einer That. Das Nichtherausgehen aus ihm, das Verharren in der natürlichen Unfreiheit, wird zum Bösen. Kant bewies sich deshalb mit seiner Lehre als ein tiefer Mensch, wiewohl ihm die Annäherung derselben an die kirchliche ausserordentlich verdacht ward. Viele sahen nur eine Schwachheit des Alters darin. Seine Lebensbeschreiber erzählen uns dagegen, wie tief er von der Wahrheit derselben durchdrungen war und er selbst citirt gegen das Rousseau'sche Gerede das *bon mot* Friedrich's des Grossen gegen Sulzer in Bezug auf die lieben gutherzigen Menschen: *ah, mon cher Sulzer, vous ne connoissez pas assez cette maudite race là!*

Kant bestimmte zuerst den Begriff des Guten im Menschen und fand dies theils im Leben, in so ferne er Thier ist; theils in der Vernunft, wodurch er Mensch ist; theils in der Zurechnung, wodurch er Persönlichkeit ist. Kann nun wohl Leben, Vernunft, Zurechnung Grund des Bösen seyn? Unmöglich. Wie sollte doch aus dem Positiven das Negative entspringen? Dies ist nun freilich eine sehr unzureichende, höchstens blendende Fassung der Sache. Früherhin hatte er das Böse immer in dem Sinnlichen als dem Heteronomischen gefunden. Jetzt erklärte er sich für ein intelligibles Princip der Sünde, da sie die Freiheit des Menschen voraussetze und aus der blossen Sinnlichkeit nimmermehr entstehen könne, was ganz richtig ist. Allein er kam doch nicht weiter, als bis zur Thatsache, dass der Mensch sich von früh an als böse zeigt. Das Böse ist ein Hang in ihm. Sein Wesen ist es nicht. Er kann es nicht zu seiner Maxime machen. Wohl aber vermag in ihm die Gewohnheit zu entstehen, nicht der Maxime als solcher, sondern egoistischen Triebfedern zu folgen. Die Fehlerhaftigkeit der Maxime begründet sich allerdings durch die Willkür des Menschen, jedoch ihr constant Werden lässt sich daraus nicht begreifen. Die Allgemeinheit der originalen Existenz des Bösen in den Einzelnen ist unerklärlich. Das Böse ist ein radicales. Es wohnt neben dem Guten in uns, ohne dass dies ein Dualismus wäre, denn in diesem Fall würde es als ein mit dem Guten gleich berechtigtes, absolutes Princip gelten müssen. Der Ausdruck, radicales Böse, ist nur ein philosophischer Euphemismus für die kirchliche Erbsünde. Räthselhaft bleibt es, weshalb Kant hier nicht auf den oben erwähnten Gedankenlauf in dem Aufsatz über den Anfang der Menschengeschichte zurückging, wo er dem Begriff der eigenen Negativität der Freiheit so nahe war.

Das gute und böse Princip kämpfen also mit einander um die Herrschaft im Menschen. Das Wesentliche bei der Betrachtung dieses Kampfes war für Kant die Personification der Principe, des guten als eines Sohnes Gottes, des bösen als eines Teufels, so dass man sich vorstellen kann, wie ein jeder von diesen ein Recht an den Menschen anspreche. Ein solches Personificiren entspringt aus dem Schematisiren der Einbildungskraft, dieser für Kant so gütigen Göttin *ex machina*. Es soll mit dem Anthropomorphosiren nicht verwechselt werden. In diesem ziehe man Gott in das Menschliche hernieder und vergesse, dass er nicht Mensch ist. Im Schematisiren dagegen werde der Unterschied der Idee, des Princips, von der Vorstellung derselben in einem Subject festgehalten; d. h. die Persönlichkeit ist nur eine leere Form, welche für die Intelligenz eine grössere Bequemlichkeit gewährt. Die vollkommen moralische Menschheit kann man gewissermaassen Sohn Gottes nennen. Die Idee des Guten, als Urbild der menschlichen Vollkommenheit vorgestellt, macht uns den Begriff der praktischen Vernunft zur Objectivität. Da in uns dem Sollen des Pflichtgebots das Bewusstseyn des Könnens entspricht, so ist es ganz gleichgültig, ob in der empirischen Wirklichkeit ein Mensch existirt oder existirt hat, in welchem der Begriff der Pflicht völlig adäquate Realität hat oder hatte. Denn wir dürfen uns doch dem Gesetz der Moralität nicht entziehen. Einem solchen Menschen aber könnten wir nur aus uns Zeugniss geben, weil wir nämlich in alle Wege anerkennen müssen, dass, eine solche, als Factum gegebene, Übereinstimmung unserer Wirklichkeit mit unserem Begriff hervorzubringen, uns nicht schlechthin unmöglich wäre. Von Aussen kann uns anregend nur entgegenkommen, was wir selbst schon in uns sind und haben. Hier besonders eröffnet nun Kant seine symbolischen Interpretationssubsidien. Weil Gotbar macht, beruht, und ſie alſo moraliſch-practiſch, d. i. nicht blos Vorſchriften und Regeln in dieſer oder jenen Abſicht, ſondern, ohne vorgehende Bezugnehmung auf Zwecke und Abſichten, Geſetze ſind.

II.

Vom Gebiete der Philoſophie überhaupt.

So weit Begriffe a priori ihre Anwendung haben, ſo weit reicht der Gebrauch unſeres Erkenntnisvermögens nach Principien, und mit ihm die Philoſophie.

Der Inbegrif aller Gegenſtände aber, worauf jene Begriffe bezogen werden, um, wo möglich, ein Erkenntnis derſelben zu Stande zu bringen, kann, nach der verſchiedenen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit unſerer Vermögen zu dieſer Abſicht, eingetheilt werden.

Begriffe, ſo fern ſie auf Gegenſtände bezogen werden, unangeſehen, ob ein Erkenntnis derſelben möglich ſey oder nicht, haben ihr Feld, welches blos nach dem Verhältniſſe, das ihr Object zu unſerem Erkenntnisvermögen überhaupt hat, beſtimmt wird. — Der Theil dieſes Feldes, worinn für uns Erkenntnis möglich iſt, iſt ein Boden (territorium) für dieſe Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnisvermögen. Der Theil des Bodens, worauf dieſe geſetzgebend ſind, iſt das Gebiet (ditio) dieſer Begriffe, und der ihnen zuſtehenden Erkenntnisvermögen. Erfahrungsbegriffe haben alſo zwar ihren Boden in der Natur als dem Inbegriffe aller tes Zweck kein anderer seyn könne, als die Menschheit zur moralischen Vollkommenheit zu führen, so lasse sich sagen, es sey in Gott eine Menschwerdung von Ewigkeit her. Von Ewigkeit an habe er, den Menschen zu schaffen, den Entschluss gefasst. Und da dieser Zweck der Welt ein Gedanke Gottes sey, Gedanken aber sich durch die Sprache darstellen, so lasse sich wohl sagen, dass das Wort von Anfang an bei Gott gewesen und Mensch geworden sey; ja, da die Moralität das Letzte sey, worauf Alles in der Welt ankomme, so dürfe man sich so ausdrücken, dass durch das Wort und für dasselbe Alles geschaffen sey. Niemand werde auch von sich behaupten, ein solches Urbild aus sich concipirt zu haben; es sey gleichsam vom Himmel herabgekommen und existire demnach in uns gleichsam im Stande der Erniedrigung. Ein Mensch, der, unter den grössten Anfechtungen, unter den herbsten Schmerzen, doch der Moralität unerschütterlich treu bleibe, sey die Vorstellung des Ideals für unser Handeln. Kant nimmt hier die nämliche Wendung, wie mit dem Begriff Gottes in der Kritik der Urtheilskraft, dass er die Existenz eines solchen Menschen nicht für unmöglich hält, da wir nichs Höheres als einen solchen Gott wohlgefälligen Lebenswandel denken könnten und uns ihm schlechthin verbunden achten müssten. Ein Mensch, der sich dies Ideal zum Bewusstseyn bringe, werde sich als einen neuen gegen sich vor dieser Erkenntniss betrachten. Der Vorsatz, nie anders, als nach der Maxime der praktischen Vernunft zu handeln, bringe im Menschen die Wiedergeburt hervor. In so ferne er nun in diesem Zustande das Leiden als Strafe für die früher begangenen Sünden sich anrechne, thue der neue Mensch für den alten genug, eine Satisfactionstheorie, welche die Theologen, die zur Anselmischen Theorie sich bekannten, empörte, weil sie das stellvertretende Verdienst Christi, überhaupt den Begriff einer Erlösung des Menschen durch Gott ganz beseitigte. Darin aber war Kant wieder vollkommen kirchlich, dass er als Grund der Rechtfertigung des Menschen vor Gott zwar nicht den Glauben an den historischen Christus, wie die Kirchenlehre fordert, aber doch nur die gute Gesinnung gelten liess, da nämlich der Einzelne im Hinblick auf das Ideal stets seiner sittlichen Gebrechlichkeit inne werden müsste. Wie er in der Annahme eines intelligibeln Grundes des radicalen Bösen über den oberflächlichen Begriff des Bösen in seiner Kritik der praktischen Vernunft, so ging er mit dieser Anerkennung auch über den daselbst entwickelten Bettelstolz der Tugend hinaus, welche, obschon hinter dem, was sie seyn sollte, unendlich zurückbleibend, doch ihres vermeinten Verdienstes wegen die Glückseligkeit zu postuliren nicht unterliess.

Durch die Vorstellung eines Ideals moralischer Vollkommenheit und die Besserung der Gesinnung wird nun die Herrschaft des bösen Princips zwar gebrochen, aber nicht besiegt. Um den Sieg zu bewirken, muss die Moralität ein ethisches Gemeinwesen begründen. Wie im Politischen der Einzelne aus dem *status naturae* in das bürgerliche Gemeinwesen übertritt, so soll er auch aus der moralischen Isolirung herausgehen und sich mit Anderen zu einem Volk Gottes verbinden, das fleissig wäre zu guten Werken. Dies Gemeinwesen ist die Kirche, welche Kant nach seinen vier Kategorieen in ihren allgemeinen Grundzügen ganz gut charakterisirt. Allein wenn schon das Ideal eines Sohnes Gottes eine Inconsequenz seiner Pelagianischen selbstgenügsamen Moralität war, so war es die Entwicklung der Kirche noch mehr, denn er gab zu, dass ihre Constitution am Besten von einer historischen Offenbarung ausgehe, welche wieder am Sichersten in einer heiligen Schrift überliefert werde, die von localen und temporellen Zufälligkeiten nicht frei seyn könne, also im Wechsel der Generationen immer von Neuem der Auslegung bedürfe. Diese aber habe kein anderes Kriterium als die Vernunft und die Philosophie sey daher die Macht, welche den statutarischen Kirchenglauben mit der steigenden Aufklärung allmälig immer mehr in den reinen Religionsglauben auflösen werde.

Mit dieser Genugthuung für die Souverainetät der Philosophie und Vernunft hätte Kant seine Religionsphilosophie beschliessen können, da er in den constitutiven Grundbestimmungen der Kirche, dass sie als eine allgemeine die Sectirerei von sich ausschliesse; als auf lautere, moralische Gesinnung gegründet, von Blödsinn wie vom Fanatismus der Schwärmerei gleich fern; im Princip eine freie; in ihrer Verfassung unabänderliche sey, die nur im Unwesentlichen, in der Form der Administration, Veränderungen gestatte; da er in allem diesen den Begriff des Cultus schon mitgesetzt hatte. Allein er fügte noch ein viertes Hauptstück hinzu, vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum. Man muss die gereizte Stimmung des vorigen Jahrhunderts bedenken, welche, der oft so unerträglich arroganten Bevormundung durch Priester entwachsen, über die stumme Bewunderung prunkvoll kirchlicher Schauspiele hinaus, gegen Alles, was von Seiten der Religion den Anschein des Zwanges annahm, mit der grössten Bitterkeit sich auszusprechen pflegte. Der Sturz der Jesuiten, welche die Kunst des Pfaffenthums am Feinsten und Drückendsten getrieben, fand den freudigsten Antheil. In solchen Gesinnungen war Kant recht ein Sohn seiner Zeit. Mit Flammenworten hat er solche Passagen geschrieben. Die Sache der Vernunft, der Philosophie, des vernünftigen Fortschritts, der Humanität als *ecclesia pressa* fühlend, eiferte er gegen Alles, was die subjective Freiheit in der Religion beeinträchtigen kann. Wahrlich, er bedurfte dieses vierten Hauptstücks, um seines Ingrimms gegen Hierarchie und Werkheiligkeit aller Art sich recht gründlich zu entäussern. Und die Pfaffen haben es ihm reichlich vergolten! Dass er für die moralische Interpretation der Bibel sich solche Mühe gab, hätte man ihm, da er dabei augenscheinlich Alles versuchte, mit dem orthodoxen Lehrbegriff auf dem verträglichsten Fuss zu stehen, hingehen lassen, aber dass er mit solchem Nachdruck den Einzelnen von aller klerokratischen Leitung entfesseln wollte, schmerzte zu tief. Sie haben daher gewetteifert, ihn als einen religiösen Seichtling, als irr- und ungläubig, als stoischen Heiden, als lächerlichen Tugendhelden, nebulosen Idealisten, als den gefährlichsten Feind der positiven Religion zu schildern. Kant suchte seinen Begriff der Religion sowohl vom Naturalismus, der gar keine Offenbarung zugiebt, als vom Supernaturalismus, der alle Religion lediglich auf Offenbarung gründet, als Rationalismus zu unterscheiden, der nämlich allerdings die praktische Vernunft zur Richterin über die Religion macht, jedoch theoretisch über das Wesen Gottes nichts zu bestimmen wagt und deshalb die Möglichkeit einer positiven Offenbarung nicht in Abrede stellt. Das Gewissen ist ihm der untrügliche Leitfaden in Glaubenssachen, da es nach seiner Meinung nur auf einen Gott wohlgefälligen Lebenswandel ankommen kann, alles Andere aber ein Accidentelles ist. Das Pfaffenthum besteht eben darin, jene ewige Wahrheit nicht anzuerkennen, sondern das Ceremoniel oder die theologische Gelehrsamkeit zur Hauptsache zu stempeln. Nichts aber erschien ihm fürchterlicher und verkehrter, als Jemanden seines Glaubens wegen zu verfolgen!

Der Pelagianismus, dessen Kant auf dem Gebiete der Religion sich schuldig machte, war ihm auf dem der Politik günstig. Auch fühlte er sich auf diesem weniger genirt. Es herrschte auf ihm noch eine gewisse Unbefangenheit der Censur. Kühne Äusserungen wurden als philanthropische Schwärmereien geduldet. Das allgemeine Vorurtheil war die Auffassung aller rechtlichen und politischen Verhältnisse unter der Form des Vertrages und das Suchen nach Garantieen für die Erfüllung der Verträge. Es war die Rousseau'sche Ansicht. Der Staat galt als Durchgangspunct für die Zwecke des Einzelnen. Aus der unbedingten, angeborenen Freiheit des Naturzustandes tritt man heraus und beschränkt sich in der Gemeinschaft mit Anderen, um schneller und sicherer zu einem höheren Grade von Freiheit zu gelangen, als es dem Einzelnen für sich möglich wäre. Der Staat ist ein Vertrag Aller mit Allen.

Kant erklärt sich ausdrücklich darüber, dass es thöricht wäre, nach Urkunden für diesen Vertrag suchen zu wollen; er habe vielmehr den Werth einer Idee, das Rechtsverhältniss des Einzelnen zum Ganzen begreiflich zu machen; es sey eben so gut, als ob ein Instrument auf Eselshaut darüber existire. So sehr nun Kant, wie er auf seinem moralisch-praktischen Standpunct nicht anders konnte, der Atomisirung Rousseau's sich hingab, so gährte doch, ähnlich wie in seiner Metaphysik der Natur, der Trieb in ihm, das analytische Moment mit dem synthetischen zu vereinigen. Die Franzosen haben in der Entwicklung der Freiheit immer das Einseitige, dass sie es wohl zur Gleichheit bringen, aber die Einheit, welche ohne den Unterschied eine leere ist, noch nicht zu organisiren verstehen, weshalb diese Nothwendigkeit bei ihnen erst social sich gestaltet und jeder Franzose, bei aller Anerkennung der Gleichheit Aller, doch eine, sey's wodurch es wolle, distinguirte Person zu seyn sucht. Die Engländer dagegen halten wieder an der Ungleichheit, an dem ständischen Unterschied fest, ohne jedoch die Einheit als Totalität der Differenzen, zu vergessen, nur dass die Erzeugung derselben durch die Neigung zur Fixation der Unterschiede sehr schwierig wird. Kant suchte einen Ausweg durch die Moralität. Diese reisst den Einzelnen von der Auctorität der volksthümlichen Sitten und Gesetze los; nur die Stimme des Gewissens erkennt er als absolute Bestimmung in sich an. Er hat ein Verhältniss zu Anderen, nicht, in so ferne sie einem anderen Volk, einer anderen Geschichte angehören, sondern in so ferne sie Menschen sind. Kant wollte daher weder durch das continentale Paris, noch durch das maritime London die Geschichte beherrschen, sondern stellte zwischen die Abstraction des Individuums und die der Menschheit den Gedanken eines Völkerbundes in die Mitte. In diesem fand er das Centrum seiner Politik, das grosse Vehikel, sie moralisch zu machen. Die Moralität ist ihm einmal der Endzweck der Welt. Es darf also keine Verhältnisse geben, welche ihre Negation bedingen. Die Politik darf nicht auf immer das Werk eines Macchiavellismus seyn, den Kant's fürstlicher Zeitgenosse, Friedrich der Grosse, auch eigens widerlegte. Die Sittlichkeit der Völker, die noch viel höher, als ihre materielle Wohlfahrt steht, oder richtiger, die gar keine Nebenbuhlerin haben kann, darf nicht dem eingebildeten Glück, dem Ruhm, der Laune der Fürsten geopfert werden. Die bequemste Unbedingtheit des Herrschens kann nicht die letzte Aufgabe der Staatsweisheit, nur einer selbstsüchtigen Klugheit seyn. Jene schnöde, verwerfliche Politik musste eintreten, als das Germanische Mittelalter sich auflöste, als die einzelnen Staaten die Einheit in sich zunächst in der Form einer abstracten Souverainetät durchbildeten. Jetzt wollte man aber dieser Form auch den entsprechenden Inhalt zurückgeben. Es sollte die fürstliche Souverainetät mit der nationalen als identisch gesetzt werden, so dass die Entfremdung der Völker von ihren Fürsten, der Fürsten von ihren Völkern aufhörte. Die Diplomatie als eine auf ihre Erbärmlichkeiten so stolze Kunst des Scheines, der Zweideutigkeit, der Lüge, der Pfiffigkeit, des Verraths sollte stürzen. Die dunkle, orakelmässige Regierung der Cabinette sollte der Öffentlichkeit weichen. In dieser sah Kant das Hauptmittel, um den alten Zwiespalt zwischen Moral und Politik gründlich auszuheilen, und Jeder, der die Natur des Geistes als die Manifestation seiner selbst erkannt hat, wird ihm darin beistimmen müssen.

Am Schönsten hat Kant Alles, was ihm in dieser Hinsicht so innig am Herzen lag, in dem herrlichen Aufsatz, 1784, Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (S. W. VII. A), niedergelegt. Den Zusammenhang desselben mit ähnlichen Bestrebungen habe ich in meiner Abhandlung über das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte, 1835, 13 ff. dargelegt. Mit eiserner Consequenz gab Kant in einer Folge von Sätzen die nothwendige Richtung der Geschichte an. Das Individuum vermag freilich nicht, alle in ihm gesetzten Anlagen zu vollständiger Ausbildung zu bringen, allein die **Gattung** ist zur Verwirklichung ihrer Möglichkeit bestimmt. Sie soll sich **allseitig** ausleben. Es kommt also darauf an, den **Egoismus des Einzelnen zu interessiren**, damit er für sich thätig sey und doch, ihm unbewusst, darin zugleich den Plan des Ganzen realisire. Nur durch freie That vermag der Mensch zu werden, was er an sich ist. Ein **Antagonismus** der Individuen, Gesellschaften und Völker ist dabei unvermeidlich. Seine Spannung kann zum Widerspruch des **Krieges** führen. Allein dieser ist nur das Mittel, eine desto grössere Unabhängigkeit der Einzelnen zu bewirken, während sie doch durch die Vermehrung ihrer Interessen in eine immer grössere Einheit mit einander treten. Es sollte ein friedlicher Verkehr unter den Völkern bestehen, allein vor der Hand ist nur eine Annäherung dazu möglich, denn nur die **innere und äussere Organisation** der Staaten und die Errichtung eines **obersten Gerichtshofes** für die Streitigkeiten der Völker kann dazu führen. Die Erzeugung der vollendeten Staatsverfassung hält Kant geradezu für das letzte und schwerste Problem, das die Menschheit überhaupt zu lösen habe. — Man kann an diesen Ideen mäkeln, allein widerlegen lassen sie sich nicht. Kant hat den richtigen Begriff der Philosophie der Geschichte gehabt. Will man in dieselbe Alles hineinpfropfen, was in der Totalität der Geschichte überhaupt vorkommt, so entstehen unfehlbar unübersehliche Weiten, ein Gemisch *de omnibus et de quibusdam aliis.* Der **Begriff des Staates** allein gewährt einen festen Anhalt, eine organische Entfaltung. Religion, Kunst, Wissenschaft können darin nur in ihrer **Beziehung** zur politischen Freiheit, nicht an und für sich Gegenstand seyn.

Seine Ansicht vertheidigte Kant auch 1793 in dem Aufsatz: über den Gemeinspruch, das mag in der **Theorie** richtig seyn, taugt aber nicht für die **Praxis**. Der Grundgedanke Kant's war wieder gesund und trefflich, nämlich dem Gespenst zu entgegnen, welches in dem abgedroschenen Vorurtheil umschleicht und besonders bei

Weltleuten, die sich für Matadore aller menschenmöglichen Einsicht halten, gegen die Speculation so vornehm thut, als wenn die Praxis gescheuter und gründlicher, als wenn sie werthvoller und überhaupt ohne die Theorie etwas für sich wäre, als ob nicht, wo eine glückliche Praxis existirt, nothwendig auch eine wahrhafte und zweckmässige Theorie vorausgesetzt werden müsste, die ja nur der Begriff der Praxis ist. Im Besonderen aber wandte er sich erstens gegen Garve, welchem die Kant'sche Moral durch das Ausschliessenwollen aller eudämonistischen Motive ein zu herber Rigorismus geschienen hatte, und vertheidigte die Würde der nur um der Pflicht willen handelnden Tugend. Sodann kehrte er sich gegen Hobbes, um gegen den Mechanismus seines Staats die Selbstständigkeit, Gleichheit und Freiheit der individuellen Persönlichkeit geltend zu machen, welche durch den Eintritt in den Staat nicht abstract aufgehoben, sondern im Vertrag bestätigt werden soll. Endlich gegen Mendelssohn, der das alte trostlose Gerede wieder vorgebracht hatte, dass die Menschheit in einem Cirkel sich bewege, wogegen Kant mit Jünglingsmuth in unbeschreiblicher Heiterkeit und entzückender Grazie das Evangelium vom unendlichen Fortschritt des Geschlechts verkündete. In solchen Momenten ist er so voll Begeisterung, dass man von dem Prophetphilosophen nur zu gern sich hinreissen lässt.

Die kleine Schrift 1795 vom ewigen Frieden war nur eine weitere Ausführung oder vielmehr Umformung des früheren Aufsatzes über die Philosophie der Geschichte. Es sind dieselben Gedanken und Wendungen, nur durch die Form, als Artikel eines Friedenschlusses in der Gravität von Präliminar- und Definitivbestimmungen zu erscheinen, anders pointirt und schärfer markirt. Und wie langsam auch der Fortschritt der Zeit seyn mag, wie sehr an sich treffliche, schon gefundene Institutionen durch die Treulosigkeit und Nichtswürdigkeit ihrer Verweser dem Zweck, dem sie geheiligt seyn sollten, nicht entsprechen, so müssen wir doch bekennen, dass Kant in den meisten Dingen einen richtigen Vorausblick gehabt hat. Der Krieg ist noch immer nothwendig, aber schon sehen wir ihn schwieriger werden. Die Cultur ist es, die ihn vernichtet. In drei bis viertausend Jahren werden die Culturvölker über seine Barbarei vielleicht eben so urtheilen, als sie jetzt, die Hand aufs Herz, über die Barbarei des Sklaventhums, des Harems, der unbedingten Elternrechte urtheilen müssen. Im Centrum der Europäischen Menschheit wird er am ersten unmöglich werden; an der Peripherie, im Kampf gegen halbcivilisirte und uncivilisirte Völker, wird er noch lange fortdauern. Man wird in Europa den Krieg, da man so sehr an ihn gewöhnt ist und die stehenden Heere seinen Gedanken beständig aufrecht erhalten und zu seiner Realisirung herausfordern, noch oft wollen, allein es wird sich zeigen, dass seine Ausführung jetzt nicht mehr so thunlich ist, wo das Netz der Eisenbahnen und Dampfschiffstrassen, die Verschlingung der industriellen und mercantilen Interessen, die grössere Gleichartigkeit der Weltansicht, die schnelle Verbreitung aller Ereignisse, der Austausch der Literaturen einen solchen Grad erreicht hat, als jetzt im Werden begriffen ist. Aufstände, Einzelschlachten, vereinzelte Blocaden, Demonstrationsmärsche, Cordons treten an die Stelle jahrelanger Feldzüge. Diejenigen Philosophen, welche, wie *Hegel* (S. W. I, 372 ff. und VIII, 418 ff.), aus einer hohen Begeisterung für sittliche Individualität dem Kriege Nothwendigkeit zuschreiben, weil er die Stagnation der Völker verhindere, weil er Ernst mache mit der Vernichtung des Eitlen, in das der Mensch zu Friedenszeiten sich einhause, haben an seiner blutigen Tragödie eine grandiose Freude gehabt. Aber sie haben dem Geist zu wenig zugetraut und ihre Augen sind noch gehalten gewesen, in die ethischen Wunder der Zukunft zu schauen. Für die Erhaltung der Beweglichkeit der Völker reflectirte Kant mehr auf den *Handel*, für die der persönlichen Würde, der männlichen Energie der Freiheit auf die Ausbildung der *inneren Freiheit der Verfassungen*. Kant war *Republicaner*. Er verstand darunter jede Staatsform, in welcher nicht ein Stand, nicht ein Mensch, als solcher, sondern das Gesetz gilt, gleichviel übrigens, ob die Souverainetät des Staats persönlich als demokratische, aristokratische oder monarchische existirt. Er dachte hierin gerade, wie sein philosophischer Zeitgenosse, der Weise von Sans-souci, der auch keine abstracte Monarchie wollte und sich selbst für den ersten Diener des Staats erklärte. Einer der schönsten Gedanken Kant's war noch der, das Weltbürgerrecht auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität einzuschränken, d. h. es würde sich ohne ein absichtliches Einwirken der Regierungen ganz im Stillen allmälig im Verkehr der Völker ein Typus der Freiheit ausbilden, der die Anerkennung derselben in jedem Menschen und die aus ihr folgende humane Behandlung zur unausweichlichen, sich von selbst verstehenden Nothwendigkeit macht. Wie karg auch Publicisten von Fach (z. B. Sartorius, Organon des vollkommnen Friedens, Zürich 1837, 185), Kant's Erwähnung thun, so sind wir trotz aller Schreiberei doch nicht im Wesentlichen, nur im Detail, über ihn hinaus. Im Politischen streifte Kant die Engheit, die ihm sonst wohl anhaftete, ab und vertiefte sich mit priesterlichem Sinn ganz in den grossen Geist der Geschichte, in ihre Zukunft, in den Fortschritt der Freiheit der Völker.

Die 1797 herausgegebene Rechtslehre war in ihrem zweiten Theil, in der Darstellung des öffentlichen Rechts, als Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht, nur eine systematischer geordnete Zusammenstellung der in den bisher genannten Aufsätzen schon dargelegten Ideen. In ihrem ersten Theil aber, der Lehre vom privaten Recht, hatte sie (wie mitleidig auch Fachjuristen davon reden und sie, als Mangel an Studien und Altersschwäche verrathend, des grossen Mannes ganz unwürdig finden mögen, z. B. Schmitthenner) wenigstens das Verdienst einer genaueren Begriffsbestimmung und übersichtlicheren Eintheilung. Dass Kant hierbei auf das Römische Recht und dessen Terminologie so viel Rücksicht nahm, ist gar nicht zu tadeln, Gegenſtände der Sinne, aber kein Gebiet (ſondern nur ihren Aufenthalt, domicilium); weil ſie zwar geſetzlich erzeugt werden, aber nicht geſetzgebend ſind, ſondern die auf ſie gegründete Regeln empiriſch, mithin zufällig ſind.

Unſer geſamtes Erkenntnisvermögen hat zwey Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freyheitsbegrifs; denn durch beyde iſt es a priori geſetzgebend. Die Philoſophie theilt ſich nun auch, dieſem gemäs, in die theoretiſche und practiſche. Aber der Boden, auf dem ihr Gebiet errichtet wird, und auf welchem ihre Geſetzgebung ausgeübt wird, iſt immer doch nur der Inbegrif der Gegenſtände aller möglichen Erfahrung, ſo fern ſie für nichts mehr als bloße Erſcheinungen genommen werden; denn ohne das würde keine Geſetzgebung des Verſtandes in Anſehung derſelben gedacht werden können.

Die Geſetzgebung durch Naturbegriffe geſchieht durch den Verſtand und iſt theoretiſch. Die Geſetzgebung durch den Freyheitsbegrif geſchieht von der Vernunft, und iſt blos practiſch. Nur allein im practiſchen kann die Vernunft geſetzgebend ſeyn; in Anſehung des theoretiſchen Erkenntniſſes (der Natur) kan ſie nur (als geſetzkundig, vermittelſt des Verſtandes) aus gegebenen Geſetzen durch Schlüſſe Folgerungen ziehen, die doch immer nur bey der Natur ſtehen bleiben. Umgekehrt aber wo Regeln da dasselbe in dieser Sphäre grösstentheils classisch ist. Jahrhunderte hindurch sind Justinian's Institutionen die eigentliche Philosophie des Sachen- und Personenrechts gewesen. Dass Kant, wie ihm oft bitter genug vorgeworfen worden, das Eherecht auch zu Römisch genommen, indem es nach ihm in der gegenseitigen Benutzung der Geschlechtseigenschaften der Gatten sein Wesen haben soll (S. W. IX, 90), ist wahr; allein zur Entschuldigung einer solchen Barbarei lässt sich wohl besonders anführen, dass er als Hagestolz von der Tiefe und Innigkeit der ehlichen Gemeinschaft keine Erfahrung hatte, so dass er, wie einige Capitel der Anthropologie zeigen, sogar zum Spötter über die Dialektik der lieben ehlichen Häuslichkeit werden konnte.

Die Rechtslehre war der eine Theil seiner versprochenen Metaphysik der Sitten. Der andere war die Tugendlehre, die er in demselben Jahr 1797 herausgab und von welcher ungefähr das Nämliche, wie von jener, zu sagen ist. Die Eintheilung ist einfacher und zusammenhängender, die Begriffsbestimmungen sind präciser, als in den zahllosen Werken des gewöhnlichen Schlendrians, der sich an die Bearbeitung der Tugendlehre heranmacht und dessen grösstes Laster Gedankenlosigkeit und Unglaube an die Sache, dessen kleinste Tugend Wissenschaftlichkeit und Freiheitsliebe ist. Die meisten gefallen sich im Moralpredigen, im Pomp der Declamation vom hohen Werth und Nutzen der Tugend. Und nicht damit allein langweilen sie den Leser, sondern peinigen ihn auch damit, dass sie die Grenzen ihrer Wissenschaft nicht kennen und bald in die Psychologie, bald in die Politik und Religionsphilosophie, wohl gar Ästhetik sich verirren. Zum Überdruss foltern sie uns noch mit einer hyperpopulairen Sprache und werden nicht müde, von den Eigenschaften des Herzens zu reden. Von dergleichen Wust hat Kant die Tugendlehre gereinigt und ist wenigstens nicht Schuld daran, wenn Andere ihn so wenig als den Aristoteles kennen und mit empörender Unbefangenheit das tausendmal Dagewesene wiederholen. Mit einer Eleganz, wie sie auf diesem Felde seit Cicero's Buch *de officiis* nicht erlebt war, hat er die Pflichten gegen uns und Andere, so wie die Ascetik und Didaktik der Ethik beschrieben. Er gab auch ein Bruchstück von einem moralischen Katechismus. Da Moralität der Abgott Kant's war, so kommt hier sein Innerstes recht unumwunden zu Tage. Er charakterisirt nämlich die Tugend als Apathie im antiken Sinne und ist in seinen Forderungen unerbittlich. Jedoch ist auch hier selbst jenes anziehende Hinaussеyn Kant's über sich zu finden, jenes Hinübergreifen des Geistes und seiner Wahrheit über die bedächtig gezogenen Schranken der Disciplin. Kant giebt uns nämlich nach der Abhandlung eines Begriffs eine Menge casuistischer Fragen, z. B. ob ein Mann mit seiner Frau, wenn sie schon schwanger und der Naturzweck also erreicht sey, doch noch den Beischlaf vollziehen dürfe? Die Antwort überlässt er uns, d. h. er führt die Moralität auf Puncte, wo sie allein machtlos wird und noch andere Principien eintreten müssen. Diese ironische Verpuffung der moralischen Austerität, dies leise Kichern über die Verlegenheit, worin der kategorische Imperativ versetzt wird, ist ein glänzendes Zeugniss nicht nur für Kant's Genialität, sondern auch für seine urkräftige Sittlichkeit. An der Bearbeitung des von ihm in der Casuistik hingeworfenen Stoffs hat die Deutsche Moralwissenschaft noch eine erkleckliche Schuld abzutragen.

Hier treffen wir wohl auf den schicklichsten Ort, seiner Pädagogik zu erwähnen. Sie war in der That nur ein Tribut, den er seiner amtlichen Stellung brachte, welche ihm den Vortrag derselben als Pflicht auferlegte. Es ist in ihr nicht auf strenge Wissenschaftlichkeit abgesehen. Es sind nur gute Rathschläge an junge Leute für das Geschäft der Erziehung, in einer lockeren Ordnung aneinander gereiht und sehr ungleichartig ausgeführt, wie solche Ungleichheit das Schicksal aller Vorlesungshefte ist. Der Mensch soll 1. disciplinirt, 2. cultivirt, 3. civilisirt, 4. moralisirt werden, wobei denn natürlich die Klage nicht ausbleibt, dass wir von dem letzteren Ziele noch unendlich weit entfernt wären. Auch finden sich viele fast zu sichtbare Einflüsse der Lectüre des Rousseau'schen Emils. Vom Säugen und Wiegen wird mit grossmütterlicher Angelegentlichkeit verhandelt. Und doch nannte der Jurist **Zachariä** in seinen vierzig Büchern vom Staat dies Heftchen ein *liber aureus!* Pädagogen sind nämlich selten, wie **Herbart** es wirklich ist, Philosophen. Sie treiben daher, statt zu denken, mit der Declamation von der Wichtigkeit der guten Erziehung, von den Vortheilen und Nachtheilen der verschiedenen Methoden u. s. f., oft in einem packleinenen Styl, ein solch geisttödtendes Unwesen, dass es nur zu begreiflich wird, wenn ihre dickleibigen Bücher wenig fruchten. Noch widriger werden so viele Pädagogen durch ihre Allwisserei und Eitelkeit. Ihre Pedanterei muss man ihnen am ehesten zu Gute halten. Sie ist, der quecksilbernen Jugendunruhe gegenüber, kaum zu vermeiden. Ohne jene abstossenden Eigenschaften giebt Kant, in schlichter Ehrlichkeit und liebevoller Wärme, mit guter Kenntniss der Kindernatur, gediegenen Rath. Diese Entfernung von Allem, was einer aparten Technik ähnlich sieht, worauf Pädagogen, indem sie Leben und Natur, Staat und Kirche als die substantiell erziehenden Mächte vergessen und Alles allein aus dem Menschen hervorpumpen wollen, verfallen, thut an dem kleinen Buch so wohl, das übrigens beiläufig eine Menge geistreicher Bemerkungen enthält, z. B. dass wir uns gegenwärtig in einer Lage befinden, in welcher mit dem Glück der Staaten das Elend der Menschen zu wachsen scheine u. dgl. m.

Es ist das hohe Vorrecht so riesenhafter Geister, wie Kant, dass sie Alles, was sie berühren, sogleich in eine höhere Existenz hinaufverwandeln. Ihre Productivität dringt mit magischer Gewalt bis in die kleinsten Poren des Vorgefundenen und gestaltet es auf eine Weise um, die uns das Bekenntniss der Verwunderung abzwingt, warum es nicht schon lange so gewesen sey. Selbst da, wo ihre Kraft schon matter ist, wo sie es nicht gerade auf ein Anderswerden anlegen, bringen sie doch oft noch Revolutionen hervor und bewirken, gleichsam spielend, Dinge, welche Anderen räthselhaft erscheinen, weil aller Fleiss, alle subjective Anstrengung doch niemals für das Wunder des Genies zum Surrogat werden kann. Dies Geständniss drängt sich uns bei Kant's Anthropologie in pragmatischer Hinsicht über die Lippen, die er auch als ein aus Vorlesungen entstandenes Buch 1798 herausgab und welche ebenfalls eine grosse, wenn gleich weniger ostensible Wirkung gehabt hat. Kant hat bei seiner Anthropologie kein System produciren wollen. Er erzählt, reflectirt, stellt zusammen, bricht ab, nimmt wieder auf. Allein in diesem sich Gehenlassen ist er so reich in seiner Beobachtung, so sicher in seiner Auffassung, so geschmackvoll in seiner Beschreibung und selbst, für seine Zeit, so vollständig in der Zusammenfassung des Materials, dass er einen wesentlichen Fortschritt bewirkte. Er fand die beiden Extreme, zwischen welchen die Wissenschaft vom subjectiven Geist wegen ihres Anfangs und Endes immer auseinanderschwanken wird, das empirisch physiologisch-pathologische, und das abstract metaphysische, in scharfem Gegensatz durch die Lokke'sche und Wolff'sche Richtung repräsentirt vor und suchte auch hier das rechte Maass einzuleiten. Der ältere Carus hat die Psychologie am meisten in demselben Sinne fortgebildet, den man allerdings in der Zeit der Morgenröthe des absoluten Idealismus verachtete. Die Anthropologie war keine nach den Regeln der wissenschaftlichen Taktik aufgestellte Schlachtordnung, aber ein trefflicher Guerillaskrieg mit einer Masse kleiner und doch so wichtiger Begriffe. Sie war keine geregelte Baumschule, streute aber auf Windesflügeln einen reichen Samen aus. Sie war kein objectiv gegliedertes System, wohl aber eine wissenschaftliche Confession in einer bei Deutschen Speculanten damals noch seltenen weltmännischen Nettigkeit und Erfahrenheit.

Und noch rastete der Geist nicht. Er schrieb noch den Streit der Facultäten, den er allerdings seinen einzelnen Partieen nach schon früher vorgebildet hatte. Er holte darin besonders nach, was er, der Censur wegen, in seiner Religionsphilosophie einige Jahre zuvor hatte unterdrücken müssen. Ein kriegerischeres Buch hat er nicht geschrieben. 1796 hatte er in einem besonderen Aufsatz den Frieden der Philosophie verkündigt, wenn die Philosophen es dahin gebracht haben würden, subjectiv vollkommen wahr zu seyn. Allein der Friede der Philosophie mit sich wird sie nur um so stärker machen, gegen die Unphilosophie aufzutreten. Kant fasste den Gedanken der positiven Auflösung der Fachwissenschaften in den Universalismus des philosophischen Wissens. Die Philosophie ist die absolute Wissenschaft und hat als solche ein Verhältniss zu allen besonderen Wissenschaften, was eben sowohl ein Verhältniss von diesen zu ihr ist. Dies stellte Kant als einen Streit der Facultäten, nicht mit sich, sondern mit der Philosophie dar. Die letzte Entscheidung auf dem Kampfplatz des Wissens wird immer der speculative Gedanke haben. Kant ordnet, nach dem akademischen Herkommen, die Philosophie als die untere Facultät den drei oberen, der theologischen, juridischen und medicinischen, unter, zeigt aber in der Ausführung, dass in der Sache gerade umgekehrt die Philosophie als die Wissenschaft an und für sich die Superiorität über die anderen Facultäten hat. Der Streit derselben mit der Medicin betrifft nun eigentlich nur die Pathologie, die Gewalt der freien Selbstbestimmung als Mittel zur Linderung und Aufhebung von Schmerzen und Krankheiten gedacht. — Gegen die juristische Facultät macht die philosophische den Fortschritt des menschlichen Geschlechts, das Neuschaffen der Verfassungen, Gesetze und Rechte aus dem ewigen Urquell der Vernunft geltend, wie nach Kant die Franzosen in dem Versuch, für die Gründung einer Constitution nur vom Begriff des Staats und der Menschheit auszugehen, allen Völkern ein für allemal ein glänzendes Beispiel in ihrer Revolution gegeben haben. Kant meint, die Gefahr der Jurisprudenz sey, ein positives Recht, das sich historisch gebildet, mit dem absoluten Recht der Vernunft zu verwechseln, welches die

Philosophie zu vertreten habe. — Am härtesten und ausführlichsten wird der Kampf der Philosophie mit der Theologie. Diese ist Wissenschaft nur durch das Denken. Das Denken geht auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Als Facultätswissenschaft hat aber die Theologie ihre Basis an einem Factum, dem der Offenbarung und an dessen schriftlicher Tradition, der Bibel, an welche sie sich somit passiv und anschmiegsam verhalten muss. Das Denken aber kann sie nicht entbehren, denn sie soll ja die Offenbarung zum Verständniss bringen und die heiligen Urkunden auslegen. Allein das Denken ist wesentlich sich selbst bestimmendes und tritt also mit dem Thatsächlichen als einem Gegebenen in Conflict. Es ist ohne Allgemeinheit und Nothwendigkeit Nichts und doch soll das Geschichtliche, das der Form nach Zufällige, weil es dem Inhalt nach das Göttliche ist, die letzte Instanz ihm gegenüber seyn. Diese Controverse des Rationalismus mit dem Supernaturalismus hat Kant auf das Umsichtigste und mit der grössten Hochachtung gegen die Theologen geführt. Er erklärt es für ihre Pflicht, das Bibelwort mit aller Kraft zu schützen, will aber auch jede Beschränkung der Philosophie in der Theologie durch die Arroganz eines Religionsedictes als mit dem Begriff der Vernunft und Wissenschaft unverträglich entfernt wissen. — Kant's Schrift, die eine Menge ähnlicher von Schelling, Schleiermacher, Steffens u. A. zum Gefolge gehabt hat, bezeichnet die durchgreifende Emancipation der Philosophie von aller Bedientenhaftigkeit in ihrem Verhältniss zu den anderen Wissenschaften. Es ist dahin gekommen, dass die geschichtliche Begründung, das blosse Zurückgehen auf das empirische Daseyn, die Berufung auf die Auctorität in allen Fächern machtlos geworden ist, dass die Entzweiungen des Geistes nur durch das tiefste und bewussteste Insichgehen desselben, was in der Form der Philosophie sich darstellt, zur Versöhnung sich fortentwickeln können. Kant benimmt sich im Streit der Facultäten mit königlicher Würde. Er spricht mit einer Unfehlbarkeit, die ihm am

Ende seines Lebens wohl anstand. Er giebt uns das Bild eines Philosophen im Sinne des Platonischen Staats, der die höchsten Geheimnisse der Regierungskunst besitzt.

Mit dieser prophetisch imperatorischen Stellung beschloss er seine Laufbahn. Mit einer Betrachtung der Materie hatte er sie begonnen; das Sternenall durchforscht; alle Seiten der Theologie, der Naturwissenschaft, der Psychologie und Metaphysik gestreift und die mannigfachsten Töne angeschlagen.

So gestählt warf er, Schlag auf Schlag, in voller Rüstung die bestehende Philosophie nieder und schuf in seinen grossen speculativen Werken, in seinen Kritiken, eine neue Ära der Wissenschaft, die des das Wahre und Falsche, das Wesen und den Schein aus eigener Machtvollkommenheit scheidenden und für die Freiheit als seine absolute Nothwendigkeit Alles aufopfernden Geistes.

Die Liebe zu seinem Geschlecht hatte ihn endlich immer mehr in das Praktische sich vertiefen lassen. Keiner Forderung, auch der nicht, dem Christenthum Rede zu stehen, entzog er sich hier und vertheidigte zuletzt tapferen Muthes die mit dem Wesen des Geistes identische Berechtigung der Philosophie zu freier Forschung im Bewusstseyn ihrer göttlichen Nothwendigkeit gegen alle beschränkende Willkür.

Er soll sich in den letzten Jahren seines Lebens mit einem Werk getragen haben: Übergang aus der Metaphysik in die Physik, welcher Titel an die von Schelling gebrauchte Wendung erinnert, wie man mit dem Rationalen an das Empirische herankommen könne? Was für ein Problem Kant eigentlich darunter verstanden hat, ist nicht zu sagen, da er es zu keiner Metaphysik, nur zu Prolegomenen einer solchen brachte, wenn er auch sich selbst unstreitig später mit dem Wahn täuschte, in der Vernunftkritik eine solche zu besitzen. Womit er sich wirklich beschäftigte, war eine Beantwortung der Frage, welche Fortschritte die Metaphysik in Deutschland seit Leibnitz gemacht habe? In dieser nach seinem Tode erschienenen Abhandlung spricht er ein sehr entschiedenes Bewusstseyn darüber aus, dass seine Philosophie, die transscendentale oder kritische, sowohl die Fehler des Dogmatismus als die des Skepticismus vermeide, indem sie die Vorzüge derselben in sich vereinige. So kehrte er am Schluss seines langen Lebens, nur noch nach Aussen hin durch die politischen Explosionen der Zeit aufgerüttelt, ganz in sich zurück. Er starb im stillen Selbstgenuss seines thatenvollen rühmlichen Daseyns ein Jahr nach Klopstock, der mit ihm in demselben Jahr geboren war und, wie er in der Philosophie, so in der Poesie, die Deutschen zur Selbstständigkeit des Geistes emporgehoben; wie er, den Protestantismus in sich verklärt; wie er, die Revolution mit Jauchzen begrüsst und, nachdem das Haupt des Königs unter dem Beil gefallen, zwar von solch blutiger That schmerzlich betroffen sich abgewendet, darüber jedoch den Glauben an den Fortschritt der Menschheit zum Besseren, an den unvermeidlichen Sieg des Guten und Wahren, an die Freiheit und Liebe des Geistes nicht verloren hatte.

DRITTES BUCH.

DIE CONSEQUENZEN
DER
PHILOSOPHIE KANT'S.

practiſch ſind, iſt die Vernunft nicht darum ſo fort **geſetzgebend**, weil ſie auch techniſch-practiſch ſeyn können.

Verſtand und Vernunft haben alſo zwey verſchiedene Geſetzgebungen auf einem und demſelben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag thun darf. Denn ſo wenig der Naturbegrif auf die Geſetzgebung durch den Freyheitsbegrif Einflus hat, eben ſo wenig ſtöhrt dieſer die Geſetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit, das Zuſammenbeſtehen beyder Geſetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demſelben Subject ſich wenigſtens ohne Widerſpruch zu denken, bewies die Critik d. r. V, indem ſie die Einwürfe dawider durch Aufdeckung des dialectiſchen Scheins in denſelben vernichtete.

Aber, daß dieſe zwey verſchiedene Gebiete, die ſich zwar nicht in ihrer Geſetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einſchränken, nicht **Eines** ausmachen, kommt daher: daß der Naturbegrif zwar ſeine Gegenſtände in der Anſchauung, aber nicht als Dinge an ſich ſelbſt, ſondern als bloſe Erſcheinungen, der Freyheitsbegrif dagegen in ſeinem Objecte zwar ein Ding an ſich ſelbſt, aber nicht in der Anſchaung vorſtellig machen, mithin keiner von beyden ein theoretiſches Erkenntnis von ſeinem Objecte (und ſelbſt dem denkenden Subjecte) als Dinge an ſich verſchaffen kan, welches das Ueberſinnliche ſeyn würde, wovon man die Idee zwar der Möglichkeit aller jener Gegenſtände der

Die Consequenzen einer wahrhaften Philosophie erstrecken sich eigentlich von ihrem Ursprunge ab durch die ganze fernere Weltgeschichte hin, da sie einen dem Geist in seiner Entwicklung nothwendigen Standpunct in der ihm adäquatesten Gestalt darstellt. Der Geist schreitet allerdings immer weiter fort und bringt so gut immer neue Philosophieen hervor, als er sich andere Sitten und Verfassungen, Confessionen und Kunstschulen erzeugt. Allein innerhalb der veränderten Totalität erhält sich der schon überwundene Standpunct als wesentliches, integrirendes, wenn auch oft vom Geist der Gegenwart, der mit seiner Zukunft ringt, gar nicht mehr ausdrücklich bemerktes Moment fort. Da er ein einst nothwendiger, wenn auch nicht absolut erschöpfender war, so hat er die Macht, immer wieder einzelne in sich zu fixiren. Wenn sie ihn auch aus dem Geist ihrer Zeit heraus modificiren, so rechtfertigt er doch zugleich seine Bedeutung eben dadurch, dass sie ihn zu erneuen gezwungen sind. Er wird ein Begriff. Platonismus, Stoicismus, Cynismus, Sophistik, Scholastik u. s. f. sind solche zu allgemeinen, immer wieder sich realisirenden Begriffen geworden. Der Kant'sche Kriticismus, dieses meisterhafte Kunstschiff, die Sympleiaden des Dogmatismus und Skepticismus unzertrümmert zu durchsegeln, hat sich ebenfalls zu solch welthistorischen Ehren erhoben.

Die Griechische Philosophie enthält die reinsten und einfachsten Prototypen aller möglichen Formen der Philosophie. Schon oben wurde an den Vergleich Kant's mit Sokrates erinnert und dabei auf den beiden vorangegangenen Entwicklungsprocess reflectirt. Es liesse sich aber eine gleiche Parallele über beide hinaus entwerfen, die zunächst freilich auch nur das Interesse eines wissenschaftlichen Witzes haben würde. Fasst man nämlich Cartesius als den Erneuerer des Sokratischen Standpunctes, der aus dem Begriff des Selbstbewusstseyns ein Nichtwissen von Allem behauptet, was man eben nicht als sich selbst, nicht so deutlich und bestimmt, als sich, weiss, so werden Spinoza und Malebranche als die Erneuerer der Platonischen Idealwelt, des Schauens aller Dinge in Gott, Leibnitz aber schon durch die Spontaneität seiner Monaden als der Wiederhersteller der Aristotelischen Entelechie gelten können. Lokke's Sensualismus gliche dann dem Epikuräismus; Hume's Skepticismus dem Skepticismus; Kant's Kriticismus würde die theoretische Schwäche der akademischen Wahrscheinlichkeitskrämerei mit der praktischen Stärke des stoischen, die Apathie der Tugend, die Rücksichtslosigkeit der Pflicht vergötternden Rigorismus in sich vereinigen. Endlich aber würde auf diesen Gegensatz des Empfindens und Denkens, wie im Alterthum der Neuplatonische Idealismus, so der Schelling'sche und Hegel'sche in Triaden, wie bei Plotinos und Proklos, sich entfaltende absolute Idealismus gefolgt seyn.

Doch wichtiger, als solche Parallelen, bei denen der hinkende Bote in der näheren Darlegung nie ausbleibt, ist für uns die Frage, wo die concrete Grenze der Consequenz der Kant'schen Philosophie zu suchen sey! Denn jene durch die ganze Weltgeschichte in tausend oft unsichtbaren Canälen fortströmende Consequenz kann uns nicht beschäftigen. Wir bedürfen grösserer Bestimmtheit und können dieselbe unstreitig nur da finden, wo wir der Thatsache einer anderen Philosophie begegnen, welche die Kant'sche mit kritischem Bewusstseyn in sich aufnimmt, sie nach ihren Präcedenzen zu rechtfertigen, nach ihren nächsten Consequenzen in Ansehung ihrer Einseitigkeit zu widerlegen und dasjenige zu vollbringen sucht, was sie tadelnd an ihr vermisst. Diese Thatsache ist in ihrer Erscheinung eine getheilte. Das negativ kritische Moment ist der unmittelbarsten productiven Consequenz des Kant'schen Systems immanent, der Fichte'schen Subjectivitätsphilosophie, die zu einer sehr gründlichen Einsicht in das Unspeculative eines Ausgehens von verschiedenen Principien gelangte und lediglich vom Begriff des Selbstbewusstseyns aus zum Begriff des Weltbewusstseyns gelangen wollte. Das positiv befreiende, eine selbstständige Objectivität anstrebende Moment ist der Schelling'sche Absolutismus der Vernunft, welcher die Natur dem Ich als eine Homousie coordinirte. Wenn bei Fichte durch die absolute Selbstthätigkeit des Ich die Natur zu einem blossen Bilde wurde und die Alles verdächtigende Hypochondrie des Englischen Skepticismus darin zum Deutschen Titanenwahnsinn sich aufbäumte; wenn bei Schelling durch die Construction der Einen sich selbst gleichen Vernunft in den sich entgegengesetzten Erscheinungsformen derselben als Natur und Geschichte der Wolff'sche Dogmatismus mit seiner selbstgefälligen Allwissenheit sich wiederspiegelte: so ist erst Hegel's Philosophie die vollständige sowohl negative als positive, sowohl kritische als productive Thatsache, in welche die Kant'sche Philosophie sich hineincontinuirt. Kant schloss zwischen Skepticismus und Dogmatismus einen Handelsvertrag, durch Moderantismus von beiden Seiten sich gegenseitig nicht zu ruiniren, während sie ohne freundschaftliche Synthese Bankerutt machen müssten. Hegel brachte es zu einem Bündniss auf Leben und Tod, indem er, den einen durch den andern tödtend, beide in dem Begriff der ihrer selbst als aller Realität gewissen Wahrheit auferstehen liess, so dass, wer nur auf das skeptische Moment der negativen Bewegung in seinem System achtet, ihn für einen grundlosen Nihilisten; wer aber nur auf das Dogmatische der Ruhe, der Selbstgenügsamkeit, der relativen Totalität der einzelnen Bestimmungen desselben sieht, ihn für einen formalistischen Methodiker erklären wird. Hegel wiederholte den Schluss, den Kant von den Prämissen Hume's und Wolff's machte, aber auf einer viel höheren Stufe, denn Fichte und Schelling waren seine Prämissen.

Die Entwicklung der Kant'schen Philosophie bis zu dieser Grenze hin hat der Form nach, wie die einer jeden universellen Philosophie, folgende Momente:

Erstlich breitet sie sich für sich in einer Schule aus, welche das System des Meisters wiederholt und durch Detailausführungen befestigt.

Zweitens erhebt sich gegen dieselbe ein Kampf. Die schon bestehenden Philosophieen durch den neuen Prätendenten, der die allgemeine Aufmerksamkeit des Publicums gewinnt, im ruhigen Genuss des Besitzes ihrer Herrschaft gestört, reagiren und fördern dadurch, indem ihr Inhalt selbst das Bauzeug ist, aus welchem die neue Macht sich organisirt, einerseits ihren Sturz, andererseits, was dasselbe ist, den Sieg der über ihren Häuptern hinschreitenden Philosophie.

Drittens aber liegt in diesem Kampf der Keim zu einer positiven Fortbildung der Philosophie, welche nicht blos formal positiv, wie die im Allgemeinen mechanische Reproduction der Schule sich verhält; nicht blos formal negativ, wie die Reaction durch neues Geltendmacher schon widerlegter, verschollener Standpuncte, die Bildung zurückzuhalten versucht; sondern wahrhaft productiv eine organische, weiterstrebende Consequenz unternimmt.

In den herkömmlich gewordenen Darstellungen der neueren Deutschen Philosophie pflegt man nur das letztere Moment hervorzuheben, die beiden ersteren kaum anzudeuten, das zweite von diesen wohl gar ganz zu verleugnen. Wir, auf unserem ehrlich historischen, nicht phänomenologisch deductiven Standpunct, dürfen uns jedoch nicht erlauben, mit der Versicherung, dass es sich der Mühe nicht verlohne, flüchtig darüber hinzustreifen, sondern haben gerade die Pflicht, diesen Process in seinen verschiedenen Wendungen darzustellen. Auch dürfte in Zukunft es noch schwieriger werden, als es jetzt schon ist, den weitläufigen Apparat dazu herbeizuschaffen. Der Historiker soll Anderen, so viel es thunlich ist, die Mühe ersparen, die oft sehr langweiligen Acten durchzugehen. Wir werden daher die productive Consequenz als eine schon so oft und so oft auch richtig geschilderte in viel kürzeren Umrissen zeichnen, als die reproductive und reagirende, und in ihr hauptsächlich nur das hervorheben, was sich auf ihr directes Verhältniss zu Kant bezieht, damit man sehe, wie in ihrem Spiegel die Philosophie desselben sich reflectirt.

Das aber wollen wir hier ein für allemal bemerken, dass wir nicht alle die kleinen Veränderungen nachzeichnen wollen, welche die vielen Kantianer am System ihres Meisters mit mehr oder weniger Verstand und Geschick vornahmen. Diese Schnörkel, diese Modificatiönchen, können nur auf Vergessenheit Anspruch machen. Das ist die Gerechtigkeit, die man ihnen schuldig ist. Um der Mnemosyne ernstlich überliefert zu werden, sind sie mit zu wenig Grund gemacht. Nicht die Originalität der Stärke, sondern der Idiotismus der Schwäche ist meistens ihr Urheber. Sie legen Zeugniss ab von der oberflächlichen Auffassung Kant's oder von der Verwirrung seiner Philosophie mit fremden Bestandtheilen, deren sich der Darsteller nicht hat entledigen können. So hatte in letzterer Beziehung z. B. Jacob ein Wolff'sches, Krug ein Fichte'sches Element in sich, das ihnen immerfort ihren Kantianismus kreuzte. Für diese mikrologische und wenig Interesse darbietende Detailkenntniss müssen wir auf historische Handbücher, wie das von Eberstein, Tennemann, Reinhold, Michelet u. A. verweisen. Wir dagegen werden vielmehr statt solcher Excerpte den Gang der Geschichte, die allgemeine Tendenz, die literarphilosophische Stellung der Schriftsteller hervorheben, von welchen Bedingungen jenes Diminutivverändern eigentlich nur Folge war. — Am wenigsten erwarte man eine bibliographische Befriedigung in Aufzählung der Compendien und Broschüren, welche Kantianer und Antikantianer geschrieben haben, denn für diese Seite unserer Geschichte lässt sich nicht mehr leisten, als in dem kleinen, von Wendt wiederholt herausgegebenen Handbuch der Geschichte der Philosophie von **Tennemann** bereits geschehen ist. Vollständigkeit und Genauigkeit sind darin gleich sehr zu loben. Nichtsdestoweniger wird unsere Darstellung auch dem Literaturfreunde, nicht blos dem Philosophen, wie wir hoffen, gar manches Neue und Übersehene bringen.

Erster Abschnitt.

Ausbreitung und Befestigung der Kant'schen Philosophie.

Eine wahrhafte Philosophie muss Epoche machen, denn sie erschafft den Zeitgenossen das höchste Bewusstseyn über ihr Wesen. Sie giebt ihnen, was keine Winkelphilosophie vermag, die mit der Klage über ungerechte Vernachlässigung so freigebig zu seyn pflegt, den reinsten Ausdruck ihres Geistes. Sie erfüllt für sie das Gebot des Delphischen Gottes. Die Sympathieen der Zeit neigen sich ihr deshalb unmittelbar zu, weil sie selbst aus dem tiefsten Innern desselben entsprossen ist. Man findet in ihr sich selbst wieder. Sie breitet sich schnell, wie es zuerst scheint, fast widerstandslos aus, weil sie eigentlich überall schon vorhanden ist. Alles ist, so zu sagen, schon schlagfertig und sie theilt nur, im Kampf sich als verbündet zu erkennen, für die Tagesordnung die Parole aus. Mit elektrischer Schnelligkeit pflanzte die Kant'sche Philosophie durch Deutschland sich fort und überschritt sogar die Grenzen desselben ziemlich früh. Folgende Momente unterscheiden sich in dieser Bewegung:

Erstlich die Entwicklung der Kant'schen Schule in Deutschland.

Zweitens der Einfluss der Kant'schen Philosophie auf die sogenannten Fachwissenschaften.

Drittens ihr Schicksal im Auslande.

Erstes Capitel.

Kant's Schule.

Die Schilderung der Kant'schen Schule, d. h. aller derjenigen, welche durch seine Philosophie sich mehr oder weniger befriedigt fanden und dieselbe mit einer stricteren oder laxeren Observanz als die einzig wahre reproducirten, leidet an dem Übelstande einer ausserordentlichen Monotonie. Die Kantianer gewöhnlichen Schlages sehen sich, wie alle ordinairen Aner, einander so ähnlich, sind so sehr nur durch ihre Namen und Wohnorte, kaum durch die Titel ihrer zahlreichen Bücher unterschieden, dass es, wie schon vorhin angedeutet worden, beinahe verlorene Mühe ist, solche *espècen* in ihren Gedankendifferenzen ausführlich zu charakterisiren. Dadurch, dass die Deutschen Universitäten vorzugsweise das Organ der Assimilation und Fortpflanzung dieser Philosophie wurden, kommt allerdings ein lebendigeres Ingrediens herein. Da eine Universität alle Wissenschaften in lebendigem Complex in sich zusammenfassen und das reinste Interesse am Wissen begründen soll, so ist wünschenswerth, um den wissenschaftlichen Sinn recht zu emancipiren und zur uneigennützigen Pflege der Wissenschaft heranzuziehen, dass auf einer jeden Universität von Zeit zu Zeit eine Philosophie Epoche mache. Den Fachwissenschaften fällt eine solche speculative Unruhe oft unbequem, allein am Ende ernten auch sie heilsame Früchte davon. Königsberg namentlich ist als Universität erst seit Kant zu einer allgemeineren Wirksamkeit, einem regeren wissenschaftlichen Verkehr, zu einer specifischen Prägnanz seines intellectuellen Charakters gekommen.

Die Verbreitung der Kant'schen Philosophie nahm den ganz natürlichen Gang, dass sie durch die protestantischen Staaten Deutschlands von Osten in der Richtung nach Südwest wanderte, indem die dem Katholicismus zugeneigten Staaten sie directer oder indirecter von sich ausschlossen.

In Königsberg selbst unterschieden sich, wenn wir von dem grösserem Publicum, das er so mächtig anzog, abstrahiren, in Ansehung Kant's zwei verschiedene Gruppen, eine von Collegen, eine von Schülern gebildete.

Kant's Hauptgedanken waren allerdings in seiner Inauguraldissertation von 1770 im Allgemeinen angedeutet, allein Dissertationen sind Schriften, die zwar veröffentlicht, zum Theil sogar *gratis* vergeben, aber doch nicht bekannt werden. Kant hatte für seine Kritik der reinen Vernunft noch einen eigenthümlichen Vorläufer, dessen Wichtigkeit jedoch vielfach übertrieben ist. Sein Schüler und Freund Th. G. v. Hippel, geb. 1741, gest. 1796, hatte in seinen herrlichen „Lebensläufen in aufsteigender Linie," Berlin 1778—81, 3 Bde. einen Professor als Dekan der philosophischen Facultät eingeführt, der den jungen Mann in das Album einschreibt und dabei etwas mephistophelisch über die Wissenschaften und besonders über die Philosophie allerdings im Kant'schen Sinne, aber nichts weniger als Doctrinair seiner Philosophie, spricht, was schon dem poetischen Genius Hippel's unmöglich gewesen wäre. Die Beschuldigung eines Plagiats aus Kant'schen Heften musste er schon früh erfahren. Er selbst äussert sich am 10. April 1781 in einem Brief an Scheffner (Hippel's sämmtliche Werke XIV. Berlin 1839, 213) folgendermaassen darüber: „Welch' ein Narr müsst' ich seyn, leugnen zu wollen, dass Kant mein Lehrer gewesen. Allein den Geist dieses Buchs zu kennen, ist genug, um einzusehen, dass der Herr Glamir zu viel thut. Was für ein gefährlicher Mensch ist der? Das Kant'sche Werk kommt diese Ostern gewiss heraus, und da wird sich denn auch von dieser Seite zeigen, ob ich solch eine hämische Behandlung verdient habe. — Als ob es auf Stellung bei Definitionen, als ob es auf Definitionen selbst ankäme! als ob nicht nur ein Gott und eine Wahrheit sey und als ob in meinem ganzen Buche nicht eitel praktische hausbackne Philosophie wäre!" v. Hippel und Kant blieben zeitlebens Freunde.

Kant hatte auf Hippel's poetische Prolegomena seine Vernunftkritik und auf diese seine eigenen Prolegomena 1783 folgen lassen, aber noch war das Publicum ohne besondere Theilnahme dafür geblieben, obwohl ihm Kant gegen Ende in den Prolegomenen für seinen Aufschub des Urtheils als einen Beweis von Behutsamkeit dankte. Die erste Recension in den Göttinger Anzeigen bewies sogar ein arges Missverstehen und die Wolffianer rückten mit immer mehr Entgegnungen in das Feld. Unter solchen Umständen musste es Kant höchst erfreulich seyn, dass Johann Schulze, Königlicher Hofprediger und Professor der Mathematik zu Königsberg 1784 „Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft" herausgab. In der Vorrede erzählt Schulze, dass die Kritik dem Publicum trotz der Prolegomena noch immer in Hieroglyphen geschrieben zu seyn scheine und dass Kant sein Unternehmen, den Inhalt der Kritik zugänglicher zu machen, schriftlich und mündlich gebilligt habe. Wirklich verdienen diese Erläuterungen allen Beifall. Sie verdunkeln, verwirren und besonders verlangweilen nicht, wie so manche zu ähnlichem Zweck geschriebene Bücher. In mässigem Umfang geben sie eine sehr verständige Übersicht, welche am Schluss auch eine Beruhigung für die Theologen enthält, der Kant'schen Philosophie doch wegen des Christenthums nicht zu misstrauen, da sie ja in göttlichen Dingen aller Bestimmung sich enthalte, also der Offenbarung und den Geheimnissen des Glaubens freien Spielraum lasse. Diese Darstellung hatte einen sehr günstigen Erfolg und kann als die Wetterscheide der allgemeinsten Ab- und Zuneigung in Betreff der Kant'schen Philosophie angesehen werden. Dadurch ermuntert liess Schulze (obschon auf dem Titel des gleich zu nennenden Buchs Schultz gedruckt ist, so ist es doch dieselbe Person mit dem Verfasser des zuvor genannten) 1789 zu Königsberg den ersten und 1792 den zweiten Theil einer „Prüfung" der Kritik der reinen Vernunft folgen, worin er besonders das Verhältniss der Mathematik zur Philosophie untersuchte und Kant wegen der trans-

Erfahrung unterlegen muß, ſie ſelbſt aber niemals zu einem Erkenntniſſe erheben und erweitern kann.

Es giebt alſo ein unbegränztes, aber auch unzugängliches Feld für unſer geſammtes Erkenntnisvermögen, nämlich das Feld des Ueberſinnlichen, worinn wir keinen Boden für uns finden, alſo auf demſelben weder für die Verſtandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretiſchen Erkenntnis haben können; ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretiſchen ſowohl als practiſchen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen beſetzen müſſen, denen wir in Beziehung auf die Geſetze aus dem Freyheitsbegriffe, keine andere als practiſche Realität verſchaffen können, wodurch demnach unſer theoretiſches Erkenntnis nicht im Mindeſten zu dem Ueberſinnlichen erweitert wird.

Ob nun zwar eine unüberſehbare Kluft zwiſchen dem Gebiete des Naturbegrifs, alſo dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freyheitsbegrifs, als dem Ueberſinnlichen, befeſtigt iſt, ſo daß von dem erſteren zum anderen (alſo vermittelſt des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang möglich iſt, gleich als ob es ſo viel verſchiedene Welten wären, davon die erſte auf die zweyte keinen Einflus haben kann: ſo **ſoll** doch dieſe auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freyheitsbegrif den durch ſeine Geſetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch ſo gedacht werden können, daß die Geſetzmäßigkeit ihrer Form scendentalen Ästhetik und wegen seiner Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile gegen die Einwürfe von Feder, Titel und Eberhard rechtfertigte. Er starb ein Jahr nach Kant 1805.

Eine ganz andere Stellung zu Kant nahm sein College Christian Jakob Kraus ein, geb. 1753, seit 1781 Professor der praktischen Philosophie und der Cameralwissenschaften an der Königsberger Universität, gest. 1807. Er war Kant's Schüler; ein Mann von ausserordentlichem Umfang und nicht geringerer Gründlichkeit im Wissen, der zugleich ein seltenes Lehrtalent besass. Er war der abstractesten Metaphysik fähig, allein er wandte sich ihr, je älter er wurde, immer mehr ab. Das Studium der Mathematik, der Sprachen, der Nationalökonomie fesselte ihn aufs Lebhafteste. Ohne die Wichtigkeit der Metaphysik zu verkennen, allein über die Unergiebigkeit ihrer Resultate sich ärgernd, ward er im Gegensatz zu Kant's theoretischem Streben der Mäcen des praktischen. Beide Männer ergänzten sich gewissermassen, was selbst von Seiten der persönlichen Unruhe und Ängstlichkeit, die in Kraus vibrirte, der Fall war, welche gegen Kant's Gemessenheit sehr abstach, der ihn übrigens, so kraus seine Individualität ihm oft seyn mochte, ausserordentlich hochschätzte und ihn sogar mit Kepler verglichen haben soll. Er zog eine Menge Preussischer Staatsmänner zu gediegener Bildung heran. Einer derselben, v. Auerswald, besorgte eine Ausgabe seines reichhaltigen Nachlasses, über dessen philosophische Bedeutung Herbart eine interessante Abhandlung hinzufügte. Sein Leben und Wirken wurde sehr anziehend und lehrreich von Professor J. Voigt (Kraus' vermischte Schriften, VIII. Königsberg, 1819) beschrieben. Namentlich ist der darin vorkommende Briefwechsel, unter andern mit Jacobi, wichtig.

Der dritte hier zu nennende College Kant's, der Schulze's Hingebung mit Kraus' Selbstständigkeit vereinte, war H. L. Pörschke, geb. 1752, gest. 1812 als Professor der Philosophie und Pädagogik. Er war Kant's vieljähriger, vertrauter Freund, ein lern- und lehreifriger Mann. Wir würden von ihm noch weniger wissen, als der Fall ist, wenn nicht Kraus in seinen Briefen seiner erwähnte und in der Fichte'schen Correspondenz (a. a. O. II. 365—73) einige Briefe von ihm aufbehalten wären, in denen er sich selbst mit vieler Laune als einen alten Studenten schildert und auch eine treffliche Beschreibung Kant's giebt. Er sehnte sich auch, wie Reinhold, nach einer Philosophie ohne Beinamen. Von einer kritischen wollte er so wenig wissen, als man von einer Euklideischen Geometrie spräche. Die Kantianer, welche er eine Rotte nannte, waren ihm in tiefster Seele verhasst. Er selbst hatte kein System. Man kann ihn keinen orthodoxen Kantianer, eher wohl einen eklektischen nennen, dessen Seele die schönste Begeisterung für Freiheit und Würde des Menschen war. Seine anthropologischen Aufsätze, seine tiefempfundene Moral, welche von Lastern und Tugenden in Theophrast's Weise treffende Schilderungen giebt, beweisen seine Feinsinnigkeit. Vor Allem verdienen seine „Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen“ Libau, 1794, eine Auszeichnung, auch wegen des guten Styls, worin sie geschrieben sind. Bei einem so gedankenreichen Buche, einer so seelenvollen und witzigen Darstellung kann uns eine rechte Wehmuth befallen, welch' eine Menge Pflanzen auch in der Literatur erst verwesen müssen, um eine Dammerde zu erzeugen, aus welcher ein üppigerer Aufschuss möglich wird. Was für schlechte Ästhetiker haben es nicht zu langlebiger Dauer gebracht! In der That, Pörschke's Buch verdiente dem Wust der Maculatur entrissen zu werden.

Neben diesen Collegen Kant's sind jüngere Schüler zu nennen, die ihm in den letzten Jahren seines Lebens freundlich zur Hand gingen, wie Dr. Jachmann, der auch Notizen zu einer Biographie Kant's mittheilte; Magister Gensichen, der schon bei der Naturgeschichte des Himmels erwähnt ward; Rink, der auch Professor der Theologie an der Universität wurde, Ansichten über Kant's Leben schrieb, die Pädagogik und die physische Geographie herausgab; G. B. Jäsche, der Herausgeber der Logik, welcher Professor zu Dorpat wurde und sich besonders mit zweierlei beschäftigte, erstens mit einer Architektonik der Wissenschaften, von welcher er schon 1795 im Philosophischen Journal, I. 4, 327 ff. unter dem Titel: Idee zu einer neuen systematischen Encyklopädie aller Wissenschaften, eine Grundlage mittheilte; und zweitens mit einer ausführlichen Bekämpfung des Pantheismus, über welche nur zu sagen ist, dass er diesen überall findet, wo er nicht den Deismus trifft. Sie ist daher voll von ungewollten Ungerechtigkeiten. —

Nächst Königsberg setzte sich die Kant'sche Philosophie in Berlin fest, mit welchem Kant durch die Akademie, durch Lambert, Mendelssohn, Nicolai, Biester und dessen Monatsschrift zeitlebens in Verkehr stand. Durch Mendelssohn unterstützt entwickelte sich hier besonders Salomon Maimon, 1753 in Litthauen geb., 1800 in Niederschlesien gestorben, der Sohn eines armen Rabbiner, der seine merkwürdigen Lebensschicksale selbst beschrieb. Er schrieb sehr viel, sowohl an Journalen, namentlich am Niethhammer'schen, als auch in eigenen Büchern, von welchen sein „Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens, nebst angehängten Briefen des Philalethes an Änesidemus“ Berlin 1794, das philosophisch bedeutendste ist. Wenn Maimon so oft als ein stricter Anhänger Kant's genannt wird, so ist das in dem Grade falsch, dass er ihn vielmehr in vielen Puncten bestritt. Vorzüglich bekämpfte er die Antithetik als unvernünftig, indem die Vernunft, wenn sie als Totalität sich mit sich in Widerstreit setzen könnte, nicht mehr Vernunft seyn würde. Die Kategorieen nahm er als solche an, forderte aber einen Nachweis, dass sie auf das Sinnliche angewendet werden dürften. Im Wesentlichen gab er Kant Recht, das Vermögen der Erkenntniss vor dem wirklichen Erkennen einer Kritik zu unterwerfen. Allein dies hinderte nicht, einen Skepticismus in ihm aufwachsen zu lassen, der aus Kant's System selbst entsprang. Mit Reinhold hielt er die Kant'sche Philosophie bei aller Hochachtung für dieselbe, weder für die einzig mögliche, noch für die beste. Als einen neuen Grundsatz stellte er den der Bestimmbarkeit auf, d. h. er wollte in den Kategorieen selbst den Übergang zum Reellen nachweisen und versprach sich von der Durchführung dieses Gedankens eine neue Organisation der ganzen Philosophie. Kant hat sich gegen Vorwürfe dieser Art, dass der Zusammenhang zwischen den Kategorieen und den concreten Objecten bei ihm fehle, z. B. gegen Eberhard, immer durch seinen Schematismus vertheidigt, der im Grunde wirklich für ihn das Geforderte leistete. Maimon sympathisirte mit Allem, was über Kant's Philosophie in zweifelndem Ton sich äusserte und begrüsste daher den Verfasser des Änesidemus so gut als Reinhold's Fundamentallehre, gegen welche derselbe sich kehrte, mit höchstem Beifall, obwohl er natürlich auch mit diesem nicht völlig übereinstimmte, wie er Reinhold in einem Briefe sogar von himmelweiter Verschiedenheit (Reinhold's Leben, 375) sprach, während er im ersten Brief an Änesidemus (Theorie des Denkens, 293) versichert hatte, in der Hauptsache mit ihm einig zu seyn und nur in gewissen Stücken von ihm abzuweichen. Maimon war voll von kleinen Neuheiten und wusste sie in einem ziemlich guten Styl, einer zum Theil witzig seyn sollenden Fortsetzung der Mendelssohn'schen Verstandeseleganz vorzutragen. Er war ein recht Talmudischer Ideenspalter, ein Zerdenker, ein für die geschickte Verwirrung des Einzelnen fruchtbarer, aber für die Organisation des Grossen und Ganzen leerer Geist.

Es charakterisirt ihn, dass er auch ein philosophisches Wörterbuch, Berlin 1792, Erstes Stück, unternahm. Schmid in Jena (Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kant'schen Schriften, 2te Ausg. 1788) war ihm darin vorangegangen; Mellin und Krug folgten. Wenn für irgend ein Gebiet des Wissens Wörterbücher erscheinen, so ist dies ein Beweis, dass das Publicum die Sache nicht mehr ignoriren kann und das Bedürfniss der Bekanntschaft mit ihr eingesteht. Es will schnell und prompt über Dinge unterrichtet seyn, die ihm aus den Tagesdebatten jeden Augenblick in die Ohren klingen. Es will in Ansehung derselben nicht mehr die Schande der Unwissenheit haben. Sie sind zu allgemein wissenswürdigen Artikeln geworden. Es will auch wohlfeilen Kaufs die Eitelkeit befriedigen, mit dareinsprechen zu können. Was heisst nur, wurde damals gefragt, transscendental, synthetisch, Paralogismus, Schematismus u. s. f.! Wie übersetze ich mir diese Schulausdrücke in die Sprache des gemeinen Lebens, der Conversation! In solcher Noth kommen die Einflüsterungen eines Wörterbuchs gelegen. Man versteht wahrscheinlich die Erklärung nicht, die man darin findet, aber man hat sie doch nachgeschlagen und fühlt sich schon durch diesen formellen Act in seinem intellectuellen Gewissen beruhigt. Es ist unmöglich, Philosophie aus einer lexikalischen Behandlung lernen zu wollen. Das philosophische Wissen beruht gerade auf dem strengsten Zusammenhang, auf dem consequentesten Fortschritt, auf der Haltung, die ein Gedanke dem andern giebt und von ihm empfängt. Eine lexikalische Anordnung zerreisst den Zusammenhang, hebt den Fortschritt auf, zerbröckelt die Continuität der Begriffe. Je besser ein derartiges Wörterbuch ist — und man muss Schmid, wie Maimon und Mellin loben —, um so mehr wird man finden, dass es eigentlich kein Lexikon ist, sondern der Erklärung einzelner Ausdrücke wegen auf grössere Artikel als auf kleine Abhandlungen verweist, in deren Verlauf die gewünschte Erklärung vorkommt. Maimon's Wörterbuch begann mit dem Artikel Aberglauben und endete mit dem Artikel Zweifel, den beiden Grenzen, zwischen denen ein Jude, der sich vom Rabbinismus durch Aufklärung frei gemacht hat, fast immer schwanken wird. Mellin, Prediger an der Deutschreformirten Gemeinde zu Magdeburg, neigte auch zu einer solch' isolirenden Betrachtung der philosophischen Begriffe. Schon in seinen Marginalien zeigte er einen Hang zu solcher Manier. Sein Wörterbuch, 6 Bde. 1797—1803, ist übrigens eine solide Arbeit, welche an sich der Kant'schen Philosophie zur Zierde gereicht. Man muss in dieser selbst eine Veranlassung zur alphabetischen Zerstückelung finden. Das Ausgehen von verschiedenen Vermögen; das stete von Vorn Anfangen Kant's, das diesem allerdings, wie gezeigt worden, als ein Beweis von Unbefangenheit und naiver Rücksichtslosigkeit gegen sich selbst hoch anzurechnen ist; die erzählende Weise, in der er darzustellen pflegte; die Kunst, mit welcher er in kleineren Aufsätzen, vom systematischen Connex abstrahirend, einzelne Begriffe der Philosophie behandelt hatte; alles dies mochte eine solche Zerreissung des Denkens in seine Momente begünstigen. Bei der Fichte'schen, Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie ist eine solche dem Begriff des speculativen Wissens widersprechende Formirung desselben noch nicht versucht worden. Das Krug'sche Wörterbuch hat eine Menge von Artikeln aufgenommen, die gar nicht zur Philosophie als solcher, sondern zur positiven Medicin, Jurisprudenz und Theologie gehören.

Als der kanonische Repräsentant der Kant'schen Philosophie zu Berlin ist J. G. C. Kiesewetter anzusehen, der auch Kant's eigene Belehrung in Königsberg genossen hatte. Kiesewetter besass gerade Capacität genug, um das, was ihm gegeben wurde, unverändert in sich aufzunehmen und, weil dies Erworbene ihm nicht durch die Reaction eines eigenen Denken gestört wurde, es auch Anderen mit grosser Glätte wieder darstellen zu können. Die bornirte Zuversicht, mit welcher solche Naturen das ihnen Überlieferte reproduciren, und das Bedürfniss, das sie haben, nicht für sich zu besitzen, sondern Andern ihre gelernte Weisheit beizubringen, der Docententic, macht sie in ihrer Rolle unschätzbar. Man darf nur Titel Kiesewetter'scher Schriften lesen, um dies Empressement zu erkennen. Er ist, was man, zumal an Philosophen, so sehr liebt, bescheiden und wagt nur einen Versuch. Er will fasslich seyn, denn dadurch verderben es ja die Philosophen immer mit dem gebildeten Publicum, dass sie eine so kauderwelsche Sprache führen; er will die wichtigsten Wahrheiten lehren, denn Wahrheit an und für sich würde schon unfasslich seyn. Er giebt eine Auswahl der Wahrheiten, wie einem von der Zeit gedrängten Reisenden ein gefälliger Cicerone nur die wichtigsten Merkwürdigkeiten einer Stadt zum Augenschein bringt. Er giebt Unterricht in der neueren Philosophie, denn es handelt sich darum, mit der Zeit fortzuschreiten; kennt man das Neuere, wird man auch das Ältere zu fassen und, was die Hauptsache ist, zu beurtheilen wissen. Kiesewetter schreibt für Uneingeweihte. Mann, lass dich küssen für diese Erfindung! Uneingeweihte! Welch zarter Ausdruck für das Nichtgeschult-, nicht gehörig Vorbereitet-, für das Unwissendseyn. Uneingeweiht! Es bedarf nur einer kleinen Ceremonie, einer gewissen Manipulation, nur des Ankaufs deines Büchleins für wenige Groschen — und der Vorhang steigt, das Mysterium giebt sich bloss, man ist eingeweiht. Man weiss nun auch, was kategorischer Imperativ, Antinomie, Transscendentalästhetik u. s. w., was alle diese noch vor wenigen Stunden so impalpabeln Sächelchen besagen wollen. Aber damit noch nicht zufrieden, giebst du, umsichtiger Lehrer, in einem Anhang uns noch einen gedrängten Auszug aus dem fatalen Buch, der Vernunftkritik. Wer von uns Geschäftsmännern, die wir gebildet genug sind, der Philosophie gern ein Ständchen unserer kostbaren Zeit zu widmen, hat denn Musse genug, ein so dickes und abstruses Buch, als das Original, durchzulesen? Dank dir, du bietest uns einen Auszug. Ja, damit noch nicht zufrieden, einen gedrängten. Können wir mehr — oder eigentlich weniger — wünschen? Doch selbst damit beruhigt deine Menschenfreundlichkeit sich noch nicht, sondern du fügst noch die Erklärung der wichtigsten darin vorkommenden Ausdrücke der Schule hinzu, damit man ganz *au fait* und im Gespräch, im Salon bei philosophischen Materien nie *hors de combat* gesetzt, genug auch darin ein *comme il faut* sey. Dieses Büchlein, dessen Titel das Eigenthümlichste, erschien Berlin 1795, nachdem Kiesewetter sich schon durch seinen Grundriss einer allgemeinen Logik nach Kant'schen Grundsätzen in zwei Bänden, 1791, welche noch 1825 wieder aufgelegt wurde, den Ruf eines hellen Kopfes erworben hatte. Kiesewetter, der sich nicht einmal Philosoph, sondern gemeinverständlich Doctor und Professor der Weltweisheit nannte, der auch gute Toilette zu machen, überhaupt mit Anstand zu leben und selbst Damen fasslich zu seyn verstand, wurde der eigentliche Modephilosoph des Kantianismus. Er war es, der auch die Frageform, in welcher Kant die Hauptprobleme seines Philosophirens zusammengefasst hatte, besonders in Umlauf setzen half. Was kann ich wissen, was soll ich thun, was darf ich hoffen! Nicht wahr, das klingt viel humaner, als das barsche: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich! Vor dieser Frage steht man wie angedonnert über den seltsamen Einfall des Philosophen, bei jenen Fragen hingegen gesteht man sich mit heimlichem Beifall ein, sie vor der Belehrung durch den grossen Kant für sich auch schon gekannt zu haben. Und das Alles verdanken wir der Kiesewetter'schen Popularisirung.

Hier ist wohl der geeignetste Ort, eines Mannes zu erwähnen, der ganz Kiesewetter's Gegentheil war und den grössten Theil seines Lebens in Berlin zubrachte, nämlich des Arztes J. B. Erhard's, geb. 1766 zu Nürnberg, gest. 1827 zu Berlin. Erhard war Autodidakt. Schon früh von dem Reiz der Philosophie ergriffen und 1786 von Wolff zu Kant fortgehend, wollte er Alles um sich herum, insbesondere auch die Frauenzimmer, zumal wenn sie seine Geliebten wurden, zu seinen Ansichten bekehren. Er wurde vom Studium Kant's entzückt. Eine Wiedergeburt seines ganzen Menschen ward dadurch bewirkt. Die Lectüre der praktischen Vernunft rührte ihn zu seligen Thränen! Er musste dem Drange seines Herzens genug thun und nach Königsberg reisen, seinen geistigen Vater von Angesicht zu Angesicht zu sehen, der auch ganz erbaut von ihm war und der erklärte, dass er mit ihm sehr gern beständigen

Umgang haben möchte. Erhard hatte, trotz seiner sentimentalen Schwärmereien auf der Hallerwiese zu Nürnberg mit Danaë und Diotima, in seinem persönlichen Betragen etwas Cynisches, besass aber viel Charakter und aufrichtige Begeisterung für das Wohl der Menschheit und einen scharfen Verstand. Mit Schiller, Reinhold, Novalis, Fichte, Baggesen, namentlich aber mit dem merkwürdigen, in speculativer Selbstzerfleischung am Kant'schen Dualismus von Sinnlichkeit und reiner Vernunft verblutenden Baron Herbert in Klagenfurt, stand er in vielfachem Verkehr und war recht für ein *συμφιλοσοφεῖν*, für ein sociales Philosophiren gemacht. Er war übrigens von Kant gar nicht abstract abhängig, sondern wusste sich ein freies Urtheil zu erhalten. Varnhagen v. Ense, dieser freiwillige Archivar so grosser Briefschätze, dieser Grossiegelbewahrer tausend biographischer und literarischer Geheimnisse, dieser unermüdliche Portraitmaler unserer Zeitgeschichte, hat sich das Verdienst erworben, Erhard's Denkwürdigkeiten, d. h. seine Autobiographie und seinen Briefwechsel, 1830 zu Stuttgart herauszugeben (vgl. die schöne Charakteristik von Karl Gutzkow in dessen Beiträgen zur Geschichte der neuesten Literatur, Stuttgart, 1836, II, 57 — 66). Die Biographie und zwischenleitende Reflexionen zwischen den Briefen sind wieder abgedruckt in Varnhagen's Denkwürdigkeiten und vermischten Schriften, Mannheim 1837, I, 204 ff. Wir können uns nicht enthalten, eine ausserordentlich gelungene Schilderung daraus mitzutheilen, in welcher Varnhagen mit der meisterhaften Spürkraft und Combination, die ihm für solche Gegenstände zu Gebote steht, die socialen Wirkungen der Kant'schen Philosophie als gleichsam einer neuen Religion, die sich ausbreitet, darlegt: „Wir sehen sie als Gegenstand der höchsten Beziehungen und Bedürfnisse eines weiten Menschenkreises von Königsberg über ganz Deutschland, bis nach Hamburg und Kopenhagen und bis nach Wien und Triest ausstrahlen, sehen, wie sie erweckt, befeuert, das Höchste verheisst, und zuletzt doch nur eine missliche Befriedigung gewährt. Die redlichsten und begabtesten Männer und Jünglinge, ja auch Frauen, durchwandeln mit Eifer diese Bahn, erreichen auch das Ziel; aber nach der ersten Freude finden sie sich bald in unleidlichem Zwiespalt, in fürchterlicher Enge. So lange sie untersuchen, ist Alles gut, aber mit ihrem Ergebniss wissen sie nichts anzufangen und möchten es doch zu allen Leistungen gebrauchen. In die Breite des Lebens folgt ihnen kein Gewinn, in der Wissenschaft wird jeder Fortschreitende ihr Feind, ihrer eigenen Philosophie nach müssen sie aufhören zu philosophiren. Sie haben weggeräumt, was in ihrem Rücken lag; was vor ihnen aufkeimt, müssen sie verneinen; aber die Lebensfluthen des Vorhergegangenen wie des Nachfolgenden überströmen unaufgehalten die machtlose Verneinung. Wie dieses Schicksal der Kant'schen Philosophie, sich nicht als ethisches Heil der Menschheit zu legitimiren, verbunden mit der Enttäuschung, welche die Geschichte dem Wahn, in der Französischen Revolution ein solches materielles Heil alsogleich zu erleben, durch deren eigne Entwicklung spielt, wie dieses Geschick von den einzelnen Betheiligten getragen und verarbeitet wird, ist hier (in der Erhard'schen Briefsammlung) in merkwürdigen Verschiedenheiten dargelegt. Wir sehen dem Tode gewaltsame Opfer fallen, sehen das bewegliche Talent sich in neue Gestaltungen hinüberwinden, zarteres Gemüth nur hoher Liebesinnigkeit pflegen, andern Sinn sich zur gemeinen Welt zurückwenden. Erhard war einer der beharrlichsten Anhänger seines grossen Meisters; aber auch ihn drängte seine hauptsächliche Lebensthätigkeit zu andern als philosophischen Gegenständen, und seine noch übrige philosophische Beschäftigung ging, darin ächt Kantisch, nicht auf eigentliche Speculation mehr aus.“ Die Abhandlungen Erhard's sind noch nicht gesammelt. Eine, über die Narrheit und ihre ersten Anfänge und eine andere über die Melancholie stehen im ersten und zweiten Bande der Beiträge zur philosophischen Anthropologie von **Wagner**, Wien 1794 und 1796. Zwei andere befinden sich im Niethhamwenigſtens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freyheitsgeſetzen zuſammenſtimme. — Alſo muß es doch einen Grund der **Einheit** des Ueberſinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem was der Freyheitsbegrif practiſch enthält, geben, davon der Begrif, wenn er gleich weder theoretiſch noch practiſch zu einem Erkenntniſſe deſſelben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen, zu der nach Principien der anderen, möglich macht.

III.

Von der Critik der Urtheilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwey Theile der Philoſophie zu einem Ganzen.

Die Critik der Erkenntnisvermögen in Anſehung deſſen, was ſie *a priori* leiſten können, hat eigentlich kein Gebiet in Anſehung der Objecte; weil ſie keine Doctrin iſt, ſondern nur, ob und wie, nach der Bewandnis die es mit unſeren Vermögen hat, eine Doctrin durch ſie möglich ſey, zu unterſuchen hat. Ihr Feld erſtreckt ſich auf alle Anmaßungen derſelben, um ſie in die Gränzen ihrer Rechtmäßigkeit zu ſetzen. Was aber nicht in die Eintheilung der Philoſophie kommen kann, das kann doch, als ein Haupttheil, in die Critik des reinen Erkenntnisvermögens überhaupt kommen, wenn es nämlich Principien mer'schen philosophischen Journal; die eine, I. 2, 1, 1795, enthält eine sehr geistreiche Darstellung des Ideals der Bosheit, aller Maximen, die dasselbe einschliesst u. s. f. unter dem Titel: Apologie des Teufels; die andere II, 4, 1, 1795 giebt einen Beitrag zur Theorie der Gesetzgebung durch eine Abhandlung über das Princip der Gesetzgebung, insofern der Inhalt der Gesetze dadurch bestimmt wird. Ausserdem haben wir auch noch in Reinhold's Schrift über das Fundament des philosophischen Wissens, Jena, 1791, 141 ff. die Prüfung einer Beurtheilung der Reinhold'schen Theorie des Vorstellens.

Wenn die Kant'sche Philosophie zu Berlin sich so modisch herausputzte, wie durch Kiesewetter geschah, so wurde sie in Halle scholastisch popularisirt. Noch hatte auf dieser Universität der Wolffianismus die Oberhand. Die Theologie, die als pietistische erst einen solchen Kampf mit ihm bestanden, hatte ihn, wie es ihr mit den meisten Philosophieen zu gehen pflegt, allmälig zu ihrem Vorurtheil gemacht. Der Philosoph Eberhard kämpfte für ihn. Maass, einer jener gründlichen, geschmackvollen und ehrenwerthen Kathederhelden, an denen Deutschland reicher ist, als irgend eine Nation, blieb, ohne sich den Einflüssen des kritischen Idealismus ganz zu verschliessen, doch in vielen Puncten noch dem Wolff'schen System getreu. Erst L. H. Jacob, geb. 1759, gest. 1827, warf sich mit jugendlichem Eifer in die Kant'sche Philosophie. Zwei Schriften von ihm, über die Unsterblichkeit der Seele und über das Daseyn Gottes, worin er die moralische Argumentation vortrug, befeuerten ihn und er betrieb nun, zumal Kant ihm auch für sein erstes gegen Mendelssohn gerichtetes Büchlein selbst einige Worte schrieb, die Propaganda der neuen Lehre durch Vorlesungen, Compendien und Recensionen in einer wahren Hetze. Er war eine polypragmosynesche Natur. An sich ohne eigene Ideen, die ihm zu schaffen gemacht hätten, wusste er die Gedanken Anderer leicht zu assimiliren und dadurch, dass er Alles unter das Joch des hausbackenen Menschenverstandes beugte, vortheilhaft auszubeuten. Er schrieb demzufolge einen mittelmässigen, oft ledernen Styl, der in seiner Verstandeshelle, eingefasst von gewöhnlichen Redeblumen, wie ein mässig tiefer, die Seichtheit kaum verbergender Bach, vor den Ohren des Publicums mit biederer, den Armen am Geist so wohlthuender Geschwätzigkeit hinmurmelte. In der That, Jacob's Verdienste um die Regulirung des Russischen Geldwesens und der Russischen Gesetzgebung, als er in Charkow und Petersburg während der Französischen Invasion lebte, sind gewiss grösser, als die, welche er sich um die Philosophie erworben hat. Auch seine Polizeiwissenschaft übertrifft das Lehrbuch der empirischen Seelenwissenschaft, das er für die Lehranstalten des Russischen Reichs verfasste, unendlich. Es hat mit ihm eine ähnliche Bewandtniss, wie mit Pölitz, der auch in die Philosophie hineindilettirt hat, dessen Wirksamkeit aber man ganz ausserhalb derselben suchen muss. Jacob galt als Lehrer des Kantianismus gewiss mit Recht für einen der ersten Kantianer, nur hatte er nicht die geringste speculative Eigenthümlichkeit, vielmehr behielt er in seinen Lehrbüchern, z. B. im Grundriss der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der Metaphysik, Halle 1800, vierte Auflage, sehr Vieles von der Wolff'schen Philosophie bei und vermischte es sehr widrig mit den Principien der Kant'schen, so dass man zwischen Dogmatismus und Kriticismus hin und her taumelt. In seiner „Allgemeinen Religion für gebildete Leser“ Halle 1797, wärmte er die alte Physikotheologie in der grössten Breite wieder auf und gestand in der Vorrede S. XVII, selbst nicht recht zu wissen, ob er die Meinung Kant's getroffen habe oder nicht, weshalb er auch den unsterblichen Mann für seine Behauptungen nicht verantwortlich gemacht haben wollte.

Ein viel schärferer Denker war Hoffbauer, der zu Halle 1823 starb, im abstract logischen Calcul eine ausserordentliche Gewandtheit besass und besonders in der Criminalpsychologie Werthvolles leistete. Er hat auch viel geschrieben, wie alle Kantianer.

Der letzte derselben in Halle war J. H. *Tieftrunk*, gest. 1835. Er begann theologisch. Seine Censur des protestantischen Lehrbegriffs, wovon noch weiter unten die Rede seyn wird, machte ihm zuerst einen Namen. Später warf er sich auch in die Politik und redigirte viele Jahre lang den Halleschen Courier. Die Zusammenstellung der kleinen Schriften Kant's (s. meine Vorrede zu Bd. I. der sämmtlichen Werke XXVI ff.), in welcher er schon einen anonymen, aber nicht, wie er, von Kant gutgeheissenen Vorgänger fand, half seinen Namen verbreiten. Er war ein mannigfach unterrichteter Mann, dem es ernstlicher, als vielen Kantianern, um Wahrheit zu thun war. Nur wusste er späterhin, nachdem er, was sich immer rächt, die weitere auf Kant und Fichte gefolgte Entwicklung der Deutschen Philosophie bei Seite geschoben hatte und doch der dadurch bewirkten allgemeinen Ideenumwälzung sich nicht hatte entziehen können, gar nicht recht, wie er sich mit so manchem Zweifel, der in ihm entstanden war, benehmen sollte. Er warf sich daher auf eine Verbesserung der Philosophie durch *Reinigung ihrer Sprache*. Dieser Schritt ist oft der Schritt der Verzweiflung, im Denken selbst zu einer Befriedigung zu gelangen. Es ist die Auskunft oder besser Ausflucht, welche das Publicum so häufig nimmt, die Entzweiung der Philosophen unter einander für *Wortstreit* zu erklären. Man setzt voraus, die Sprache müsse doch am Besten selbst wissen, *was sie sagen wolle*. Man dürfe also nur sie befragen, nur ihr die Urgedanken ablauschen, um zur Wahrheit zu kommen und nichts Falsches vorzubringen. Man vergisst, dass der Geist als der Schöpfer der Sprache auch Herr ihrer Wörter ist und dass deren Bedeutung zu bestimmen zu seinen Majestätsrechten gehört. Bei Tieftrunk lag diesem Schritt ein wirkliches philosophisches Interesse zu Grunde. Seine beiden letzten Bücher, das *Weltall* nach menschlicher Ansicht und die *Denklehre in reindeutschem Gewande*, enthalten vollkommen speculative Stellen, die seinem Geist die grösste Ehre machen. Aber dann wird er plötzlich berock. Der philosophische Drang überschlägt sich. Es kommt zu parodistischen Anspielungen; Seyn oder Nichtseyn, sagt Hamlet, ist die Frage. Aber, ruft Tieftrunk, Seyn oder Etwas seyn, ist auch die Frage! Es kommt zu Bildern, die eine groteske Ungeheuerlichkeit haben; er lässt éinmal den Löwen und die Mücke das Weltall durchstöhnen. Es kommt zu den possirlichsten Monologen. Er fühlte den Dualismus zwischen Vernunft und Sinnlichkeit sehr lebhaft und wollte durchaus von einem nur unsinnlichen, übersinnlichen Geist nichts wissen. Da führt er uns in der Logik einen körperlosen Geist vor, der zum Todtlachen im Universum nach Materie seufzt und jammert, ohne die er sich so matt und nichtig ist. Die Sprachverdeutschung vollendet diese Lächerlichkeiten. Statt sich orientiren sagt er: sich ostnen; statt reflectiren: bewissen; statt Vernunft: Emporkraft; statt Quantität: Begrössung; statt Subsumtion: Unterfassung; statt Verstand und Urtheilskraft auch: Binnenkraft; statt in der Zeit denken: bezeiten u. s. w. Schade um die Kraft, welche Tieftrunk, der erst ganz plan schrieb, auf diesen krausen Purismus verwendet hat. Aber zu solchen Verzerrungen verdammt der Geist der Zeit die, welche ihm nicht folgen wollen und doch sich seiner ganz zu entschlagen noch zu viel Offenheit für ihn haben. Sein contagiöses Miasma bricht dann in solchen Aftergebilden aus. In Halle war Tieftrunk, da Gruber und Gerlach auch stark das Jacobi'sche Element in sich aufgenommen haben, eigentlich der letzte Kantianer; auch Niemeyer war vor ihm gestorben.

Im benachbarten Leipzig, dem Sitz der socialen Popularisation der Wissenschaft, übersetzte F. G. Born die Hauptwerke Kant's ins Lateinische (IV Bde. 1796—98) und bewährte damit den Ruf der Sächsischen Philologie. Diese Übersetzung wurde besonders in den Bibliotheken der Deutschen katholischen Klöster und Unterrichtsanstalten verbreitet, damit man doch der Zeitphilosophie nicht ganz den Rücken kehrte. Man berechnete dabei auch wohl, dass der Lateinische Ausdruck, so schulgerecht, selbst elegant er war, doch Vieles heilsam abstumpfte. Born gab auch einige kleinere Schriften in Bezug auf Kant heraus. Doch war der eigentliche Repräsentant des Kantianismus am Ende des vorigen Jahrhunderts zu Leipzig der Professor K. H. Heydenreich, geb. 1764, gest. 1801. Dieser Mann schwärmte für Klopstock und Kant ohne Gehalt. Er hatte Talent und Sinn für Philosophiren, war aber mehr ein poetisirender Rhetor und verschwemmte durch seine Declamation beständig, was von wirklicher Philosophie durch die Lectüre von Philosophen in ihm sich ansetzte. Zum eigentlichen Studium liess ihn übergrosse gesellige Zerstreuung, ewiger Kampf mit seinen Gläubigern und die Hast, mit welcher er zu ihrer Befriedigung Bücher schreiben musste, nicht kommen. Ein Buchhändler, dem er den Termin in Ablieferung eines Manuscriptes nicht eingehalten hatte und dem er verschuldet war, belegte ihn einmal sogar mit Wechselarrest, was natürlich auf seine öffentliche Stellung sehr nachtheilig einwirkte. Solche sanguinische, unruhige, unordentliche Naturen, wie Heydenreich, wollen endlich von der Philosophie ganz was Anderes, als Wissenschaft und als die durch dieselbe mögliche Beseligung. Sie wollen acute moralische Stärkung, weil sie sich ihren Versuchungen beständig erliegen sehen. Sie wollen nicht geistestiefe Erhebung durch den Begriff der Idee, nur schnelle, die Phantasie beschäftigende Enthebung aus ihren irdischen Verlegenheiten zu einem sorgenfreien, wolkenlosen Horizont. Gern möchten sie Anakreontisch bekränzt, mit Epikurischem Lächeln, die Schönheit der Welt, der Natur, die Süssigkeit der Liebe und Freundschaft geniessen. Statt dessen müssen sie aus Noth oft einem unfreiwilligen Stoicismus huldigen und die Stirn mit den Runzeln des endlichsten Verdrusses über Geldmangel bekleiden. Beweglich, wie sie sind, lassen sie sich zuletzt auf Alles ein, wenn sie nur einen soliden Erwerb hoffen dürfen. Sie verknechten sich den Buchhändlern. Das lohnendste Feld für den Geldertrag ist immer das erbauliche, denn viele Menschen sind mit ihnen im gleichen Falle. Der Gedanke Gottes soll für sie eine Art Talisman werden, die fatalen Dämone ökonomischer Bedrückung, körperlicher Leiden, eines unvorsichtig zerrütteten Rufes zu bannen. Das erste, beste Erbauungsbuch, der Katechismus, die Bibel, würde für sie das Angemessenste seyn; allein sie sind zu verweichlicht, halten sich als gebildete Menschen in einer leeren Vornehmheit einer höheren Form für bedürftig und nennen die Reflexionen, in denen sie Beschwichtigung ihrer Übel suchen, Philosophie. Ihre nächsten, dringendsten Pflichten, deren Erfüllung ihnen unendliche Heiterkeit schaffen würde, übersehen sie gern und werfen sich mit gemachtem Schwung in eine unbestimmte Weite, die sie Gott nennen. Ach! es ist traurig zu sagen, aber es ist wahr, bei vielen Menschen culminirt der dürftige Egoismus ihrer Frömmigkeit nur in Geldverlegenheiten. Zu diesen persönlich, besonders als Gesellschafter, oft sehr anziehenden Individualitäten, die Geist genug haben, über ihren wahren Zustand oft bis zum Todtenbett hin sich zu täuschen, gehörte Heydenreich. Die in ihm flackernde Sinnlichkeit jagte ihn in die Ästhetik; er verwechselte seine lebhafte Empfindung für das Schöne mit einer Erkenntniss desselben. In seiner Unruhe hatte er tausend Einfälle, die er als Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie veröffentlichte. Fünf Bände schüttete er davon aus! Endlich wurde er der Religionsprediger unter den Kantianern. Mit seinem Anflug von Poesie, mit seiner Klopstock'schen Feierlichkeit, seinem Anreiz zum Denken, mit Kant'scher Terminologie, schrieb er über den Atheismus, schrieb er ein mehrbändiges Taschenbuch für denkende Gottesverehrer u. s. w. und machte sich durch seinen sentimentalen Schmelz, durch sein Frageungestüm und seine Ausrufungskraft, durch das Austoben seiner Begeisterung für Tugend, Gott und Unsterblichkeit ein grosses Publicum. (Heydenreich's sehr entschuldigende Charakteristik als Mensch und Schriftsteller, von K. G. Schelle. Leipzig 1802. Den ersten tödtlichen Stoss gab Schelling in seiner

Kritik der Briefe über den Atheismus im Philosophischen Journal V. 1, 1797, 58 ff.)

Späterhin wurde W. T. Krug der Repräsentant des Kantianismus zu Leipzig, nachdem er als Adjunct in Wittenberg, in Frankfurt a. d. Oder gelebt hatte und, durch den Minister v. Massow berufen, 1805 — 8 in Königsberg der Nachfolger erst Kant's, dann auch Kraus' gewesen war. Anfänglich, in seinem neuen Organon, worin er eine Synthese des Seyns und Wissens im Bewusstseyn als eine Vereinigung des Realismus und Idealismus aufstellte, machte er Miene, die Philosophie selbstständig umändern zu wollen. Indessen blieb es bei ihm in dieser Hinsicht mehr bei einer Velleitas und, eine Nachahmung der Fichte'schen deductiven Manier und Analogie seiner praktischen Dringlichkeit abgerechnet, wies er sich, je länger je mehr als einen zweifellosen Kantianer aus. Die Namen seiner Bücher wurden oft das Eigenthümlichste daran; er schrieb eine Dikäopolitik, eine Pisteologie und dgl. Besonders charakterisirt ihn auch, so Vieles unter der Kategorie des Verhältnisses betrachtet zu haben, z. B.: „über das Verhältniss der kritischen Philosophie zur moralischen, politischen und religiösen Cultur des Menschen“, eine seiner frühesten Schriften. Wenn irgend Jemand die literarische Industrie der Philosophie in Leipzig darzustellen vermag, so ist es Krug. Er ist aller Formen mächtig. Lehrbücher, Systeme, Wörterbücher, Abhandlungen, Geschichten, Reden, Recensionen, Sendschreiben, anonym und benamst, trocken ernst und satirisch spottend, Alles arbeitet er mit gleicher Leichtigkeit. Er ist im äussersten Grade ein encyklopädischer Kopf. Sogar eine Encyklopädie der Kriegswissenschaften hat er drucken lassen. Eine unverwüstliche, dem Alter — er wurde 1770 geboren — trotzende Rührigkeit, ein Drang, zu Allem sein Votum abzugeben; keine Wendung der Literatur, kein Ereigniss der Geschichte ohne die Taufe seines popularen Wassers zu lassen, zwingen ihm Broschüren auf Broschüren ab. Er ist im Stande, gegen diese Charakteristik, so wie er sie gelesen hat, die Feder zu ergreifen. Er ist ein Selbstdenker, wie Nicolai, der erst dann sich zufrieden stellt, wenn er die Welt mit dem Geschenk seiner Meinung beglückt hat. Aber Krug ist in allem Ernst subjectiv ein sehr honnetter Mensch. Er meint es mit seinem Aufklärungsstreben, mit seinem Schreien nach Licht und Besserung, mit seinem Enthusiasmus für den gesunden Menschenverstand im höchsten Grade aufrichtig und will nur gerecht seyn, wie er bei mehrfachen Gelegenheiten rühmlichst bewährt hat. Auch soll ihm die Anerkennung eines Talentes, für die Durchschnittsintelligenz der Masse den rechten Ton zu treffen, der dann freilich auch wohl in das Gemeine hinuntersinkt, nicht versagt werden. Mannigfaltige Kenntnisse, besonders in der Theologie, welcher er Anfangs sich gewidmet hatte, und in der Jurisprudenz, haben ihn dabei nie völlig in eine absolut gehaltlose Salbaderei verfallen lassen. Eine gewisse mitunter auch in schlechten Versen sich Luft machende Jovialität hat ihm sogar bei allem aufklärerischen Fanatismus eine *espèce* von Unbefangenheit und Ironie, so wie die Eitelkeit eine *espèce* von Tapferkeit möglich gemacht. So sehr man irren würde, Krug für einen tiefen Philosophen zu halten, so sehr würde man sich versündigen, seine grossen Verdienste um Ausbreitung des Interesses für Philosophie, um Förderung eines verständigen politischen und kirchlichen Liberalismus und seine strenge Rechtlichkeit nicht sehen zu wollen. Vor der Leiche eines Königs der Speculation, wie Hegel, dem auch Krug aus Gewissenhaftigkeit manchen Dolchstoss gegeben, würde ein kritischer Antonius sprechen müssen: ja, Krug, du bist ein ehrenwerther Mann!

Als Tribune, das Volk zu haranguiren, war also Leipzig für die Kant'sche Philosophie sehr wichtig. Für sie als Philosophie wurde indessen Jena noch wichtiger, denn hier war es, wo die tiefer unten darzustellende Weiterbewegung sich entwickelte. Daries hatte hier die Wolff'sche Philosophie mit Erfolg gelehrt. Hennings und Ulrich waren, wie Lossius auf der benachbarten Universität Erfurt, nicht mehr so durchaus geschworene Anhänger derselben. Wenn in Halle immer die Richtung der Theologie, in Leipzig die der conversationellen Cultur für die Philosophie den Ausschlag gegeben hat, so hat sich in Jena mehr ein rein philosophisches Treiben erhalten, dem, auch bei geringeren Leistungen und untergeordneteren Vertretern, eine gewisse Frische nicht abgeht. Ein Privatdocent J. H. G. Heusinger, der sich auch der Pädagogik widmete, schrieb damals mit Einsicht und Geschmack in Briefen den: Versuch einer Encyklopädie der Philosophie, verbunden mit einer praktischen Anleitung zum Studium der kritischen Philosophie, vorzüglich auf Universitäten, Weimar 1796, 2 Bde. — Der bedeutendste Kantianer wurde hier K. Chr. E. Schmid, geb. 1761, gest. 1812 als Professor der Philosophie und Theologie. Er gehörte zu den am wenigsten unbedingten Schülern Kant's. Er hatte zu viel Forschungstrieb, um mit einem blossen Copiren sich begnügen zu können. Auch besass er eine zu umfassende und gründliche Bildung, um nicht auch bei Anderen überall auf Lücken zu stossen. Durch die freie Weise, wie er sich zu Kant stellte, flösste er den Denkenden, welche doch noch unselbstständig genug sind, der Autorität eines ehrenvollen Beispiels zu bedürfen, mehr Vertrauen zur Kritik ein, als das brutale und banale Beifallsklatschen eines Böotischen Pöbels vermochte, der sich für Kant's Philosophie erklärte, obschon er sie nicht verstanden hatte und der sie, hätte er sich auch die Mühe dazu gegeben, doch nie verstanden hätte. Indem diese Glücksritter der jedesmal neuesten Philosophie die Kant'sche gedankenlos, nur auf äussern Erfolg bedacht, für die ihrige erklärten, machten sie edlere Naturen scheu, mit ihnen in Gesellschaft zu kommen. Schmid gab zuerst 1786 einen Auszug aus der Vernunftkritik und ein 1788 wieder aufgelegtes Wörterbuch, von dem schon oben die Rede war. — 1790 gab er den Versuch einer Moralphilosophie, der 1792 sehr vermehrt von ihm edirt ward und der ihn als Begründer des sogenannten intelligibeln Fatalismus berühmt machte. Er stiess sich nämlich daran, dass nach Kant der Grund des Bösen unerkennbar seyn solle. Er hatte ganz Recht, für die Philosophie nichts Unerklärliches zu statuiren. Schwierigkeiten der Enträthselung müsse man von der Unmöglichkeit des Begreifens unterscheiden. Die Annahme der letzteren hebe die Philosophie selbst auf. So wollte er denn auch das radicale Böse nicht blos als eine Erscheinung fassen, sondern meinte, dass der Grund desselben eben sowohl im Dinge an sich liegen müsse, als der zum Guten. Das Noumen müsse an sich sowohl das Positive als die Möglichkeit des Negativen enthalten. So weit sey also auch das Böse erkennbar, dessen Grund weder naturalistisch im Sinnlichen noch supernaturalistisch im Übersinnlichen gesucht werden könne. Dass aber das Böse sey und seyn müsse, sey ein Fatum der Natur des intelligibeln Noumenons. (Vgl. die Darstellung und Beurtheilung dieser Theorie in Daub's Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, Altona 1834, 146—64.) Bei der Gewalt, mit welcher der noch junge und doch schon so marmorne Ruhm Kant's damals bereits drückte, war das Wagniss dieser Opposition gegen den mysteriösen Nimbus des Dinges an sich für die Freiheit des Philosophirens ein wohlthätiger Schritt. — 1791 gab Schmid eine empirische Psychologie, die im Einzelnen oft recht scharfsinnige Expositionen enthält; 1793 den Grundriss eines Naturrechts; auch schrieb er eine philosophische Dogmatik. Nun kam aber Fichte nach Jena und Schmid liess in das Philosophische Journal III, 2, 1795, 95 ff. Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Principien einrücken, welche ein *un je ne sais quoi* des Fichte'schen Systems an sich hatten, worauf Fichte im folgenden Stück desselben Journals 267 ff. in seiner annihilirenden Weise eine Vergleichung des von Herrn Professor Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre schrieb, worin er zeigte, dass er zwar sich und Herrn Schmid, Herr Schmid aber, der immer noch wie die meisten Menschen die von der Amme ihm vorgesagten Mährenthält, die für ſich weder zum theoretiſchen noch practiſchen Gebrauche tauglich ſind.

Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretiſchen Erkenntnis a priori enthalten, beruheten auf der Geſetzgebung des Verſtandes. — Der Freyheitsbegrif, der den Grund zu allen ſinnlich-unbedingten practiſchen Vorſchriften a priori enthielt, beruhete auf der Geſetzgebung der Vernunft. Beyde Vermögen alſo haben, außer dem, daß ſie der logiſchen Form nach auf Principien, welchen Urſprungs ſie auch ſeyn mögen, angewandt werden können, überdem noch jedes ſeine eigene Geſetzgebung dem Inhalte nach, über die es keine andere (a priori) giebt, und die daher die Eintheilung der Philoſophie in die theoretiſche und practiſche rechtfertigt.

Allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen giebt es doch noch ein Mittelglied zwiſchen dem Verſtande und der Vernunft: dieſes iſt die **Urtheilskraft**, von welcher man Urſache hat, nach der Analogie zu vermuthen, daß ſie eben ſowohl, wenn gleich nicht eine eigene Geſetzgebung, doch ein ihr eigenes Princip nach Geſetzen zu ſuchen, allenfalls ein blos ſubjectives a priori, in ſich enthalten dürfte, welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenſtände als ſein Gebiet zuſtände, doch irgend einen Boden haben kann, und eine gewiſſe Beſchaffenheit deſſelben wofür gerade nur dieſes Princip geltend ſeyn möchte.

chen nicht vergessen könne, weder ihn noch sich verstehe. — Seit diesem Unfall schrieb er wenig; es erschien noch eine interessante Monographie von ihm über den wichtigen Begriff des sittlich Gleichgültigen: Adiaphora, wissenschaftlich und historisch untersucht, Leipzig 1809.

Es ist schwer, von Schmid's Büchern sich eine Vorstellung zu machen. Hätte er noch mehr und noch dickere Bücher geschrieben, würde die Schwierigkeit noch grösser seyn. Er verfährt nämlich mit einem Gedanken in der Weise der Tortur, welche einen Menschen auf der Leiter bis zum Zerreissen ausdehnt und ihn dann mit zermalmten Gliedmaassen leichnamartig liegen lässt. Er hält einen Gedanken für sich fest und zerfasert ihn mit scharfem Verstande so sehr, bis alle Muskelspannung aus ihm verschwunden ist. Er distinguirt ins Unendliche hin. Man könnte auch von ihm sagen, was von Elliot's Beschiessung Gibraltars durch Claudius gesagt wurde: er schiesst ein Loch und in dem Loch ist noch ein Loch, das grösser als das Schiesseloch. Durch dies Zerstückeln der Stücke verliert sich die einheitliche Übersicht. Der Zusammenhang des Einzelnen mit dem Allgemeinen wird unsichtbar. Ein Schmid'sches Buch lockt zuerst an. Die Tüchtigkeit des Mannes tritt sogleich hervor, allein bald schreckt er ab. Vor dem immer wiederholten Besprechen der Behandlungsarten, vor den vielen Grundsätzen und Cautelen, Folgerungen und Fortsetzungen, vor den Römischen Zahlen, Lateinischen, Griechischen und Hebräischen Buchstaben, welche die Aushängeschilde der Differenzen sind, vor der Unmasse der Paragraphen scheut der Geist als vor einem ausweglosen Labyrinth zurück. Schmid's Mangel war, mehr Sinn für die Nebenbestimmungen als für die Hauptsache zu haben. Dass er mit einem Wörterbuch, worin der Zufall der alphabetischen Ordnung die Systematik zersplittert, seine philosophische Laufbahn begann, war für die Form seines Geistes gewiss eben so bezeichnend, als für den Inhalt, dass er mit einer Untersuchung über die Adiaphora schloss. Als ihn das Schicksal mit einem wahren Philosophen, mit Fichte, in unmittelbare Berührung brachte, welcher vor der Schmid so theuren Gelehrsamkeit als solcher gar keinen Respect hatte, der es wagte, ihn philosophisch als für ihn gar nicht existirend zu erklären, da musste die innere Haltungslosigkeit und Systemkünstelei Schmid's nur zu offenbar werden.

Besonders wichtig wurde Jena für die Kant'sche Philosophie dadurch, dass einer ihrer Anhänger, der Philologe Schütz, begünstigt von Goethe, unterstützt von den beliebtesten und bewährtesten Autoritäten, hier eine Literaturzeitung begründete, welche für ihr Verständniss überaus thätig war, als ein frisches Blatt bald einen grossen Leserkreis gewann, mit Schütz nach Halle hin sich übersiedelte und auch hier, namentlich in der Theologie, der alten Farbe treu blieb. Nächst den früheren Menken'schen *Actis eruditorum* in Leipzig, dem Organ des gelehrtgediegenen Wolffianismus, und der allgemeinen Deutschen Bibliothek von Nicolai in Berlin, dem Organ der aufklärerischen Popularphilosophie, ward sie im vorigen Jahrhundert und am Anfang des jetzigen das bedeutendste kritische Journal und überflügelte sowohl die Göttinger Anzeigen, als Wieland's neuen Deutschen Merkur, Cäsar's philosophische Denkwürdigkeiten u. s. f. Es wimmelte damals noch mehr, als jetzt, so unglaublich dies Manchem scheinen mag, in Deutschland von Journalen, weil die Zuversicht der Einzelnen, eine literarisch pädagogische Macht zu werden, und das goldene Zeitalter der Menschheit durch gemeinnützige Belehrung herbeizuführen, eine noch grössere war. Dagegen hat sich das politische Zeitungswesen bei uns vermehrt und gehoben. Eine neue Richtung wird heut zu Tage immer ein Journal zum Organ haben müssen, um bei der Unendlichkeit der Lectüre, bei der Flüchtigkeit und Einseitigkeit der meisten Leser, sich durch stete Reproduction ihrer substantiellen Idee, durch die unermüdliche Aufdringlichkeit derselben Geltung zu verschaffen und das Publicum an sich zu gewöhnen. Da für die Philosophie eine nur kritische Vertretung nie hinreicht, sondern auch die Abhandlung einen Ort haben muss, so wurden für diesen Zweck von Jacob 1795 Philosophische Annalen gegründet, welche die kritische Philosophie gegen die neuen Oppositionen vertheidigen sollten, allein schon nach zwei Jahrgängen wieder eingingen.

Einen rechten Abstich gegen das muntere Jena bildete Göttingen, die Universität der Gelehrsamkeit, der citirenden Wiederkäuer. Die reiche und schön geordnete Bibliothek, deren Katalogzimmer allein eine Bibliothek ausmacht, reizt unaufhörlich zum Anbau der Erudition. Wie man nicht ungestraft unter Palmen wandelt, so wohnt man auch nicht fruchtlos in der Nähe solcher Bücherschätze. Die Polyhistorie, die historische Betrachtung der Wissenschaft wird dadurch genährt. Das Denken wird zum Wiederdenken dessen, was Andere gedacht haben. Es verknöchert zum Gedächtniss. Höchstens fügt es, um sich selbstthätig zu erweisen, seine Meinung hinzu. Es wird ein subjectiv kritisches. Wo ein solcher Mumienduft sich verbreitet und einnistet, hat die Philosophie einen schwierigen Stand. Sie wird, wenn sie sich als freie Speculation geltend machen will, von der soliden, auf Documenten und Experimenten aller Art beruhenden Wissenschaft leicht als unbequem empfunden. Es wird das Vorurtheil gern gesehen, als wenn speculative Productivität ein Einfall kenntnissloser Köpfe sey. Ungelehrsamkeit im Sinne der vasten Belesenheit ist das fürchterlichste Brandmal in Göttingen; ein falscher Schluss ist eine Kleinigkeit; aber ein falsches oder gar kein Citat ist ein Verbrechen. Man liebt daher im Allgemeinen nur eine Philosophie, welche der Erfahrung die Ehre giebt, Philosophen, welche historische Eklektiker sind. Feder war damals der denkkräftigste, zog sich aber später nach Hannover ins praktische Leben hinüber. Er war ein Wolffianer, nicht ganz ohne Bildungstrieb. Meiners, der vielthätige, war hier. Buhle war hier, der Aristoteles'sche Kantianer, ein anspruchloser Mann, der mit treuem Fleiss die Schätze der Göttinger Bibliothek excerpirte und dadurch sich das grosse Verdienst erwarb, dass man, um manche Seltenheiten der Philosophie, namentlich aus dem untergehenden Mittelalter kennen zu lernen, nicht mehr nach Göttingen zu reisen braucht. Für die grosse Göttinger Geschichte der Künste und Wissenschaften seit ihrer Wiederherstellung bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts schrieb er die Geschichte der neuern Philosophie, in deren sechstem Bande, 1804, als fünftes und letztes Hauptstück, S. 575 ff. er die Geschichte der kritischen Philosophie erzählte. Er wiederholte auszugsweise diese Darstellung in seinem achtbändigen Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Es sind dies zuverlässige und nützliche, mit angenehmen Sach- und Namenregistern versehene Bücher. Die Auszüge sind nicht ungeschickt und durch ihre reine Facticität, ihre, wenn auch mitunter plumpe, Objectivität, manchen andern Bearbeitungen vorzuziehen, welche durch ihre Prätension der Eigenheit der Auffassung und Darstellung oft so sehr das Richtige entstellen und also noch weniger zur Wahrheit kommen. Von Schulze und Bouterwek muss in weiterem Zusammenhang unten die Rede seyn. Der wahrhaft philosophische Geist, der über Göttingens Bücherkatakomben seine ironischen Leuchtkugeln aufsteigen liess, war der unvergleichliche Lichtenberg, der hier mit Bürger Münchhausen's welthistorische Begebenheiten schrieb.

Von den übrigen Deutschen Universitäten ist zu erwähnen, dass auf allen die Kant'sche Philosophie, obschon sie grossen Widerstand erfuhr, sich doch zu fixiren wusste. Was die Macht einer Zeit ist, drängt sich durch, wie man es auch abzusperren versuchen möge. Kann das Princip nicht offen als ein Strom einherrauschen, so sickert es unmerklich durch den Boden; ja, es geht damit, wie mit Flüssen, die plötzlich unter der Erde verschwinden, um einige Stunden weiter mit desto grösserer Kraft wieder hervorzubrechen. In Altdorf ist Will zu nennen; in Marburg Tiedemann, der skeptisch zahme Verfasser des Theätet oder über das menschliche Wissen, ein Beitrag zur Vernunftkritik, 1794, der auch den „Geist der speculativen Philosophie,“ und Tennemann, der die Geschichte der Philosophie in ihrem ganzen Umfang bearbeitete. Er liess seine Darstellung vom Gesichtspunct der kritischen Philosophie beherrschen, so dass sie für die Kant'sche Schule mustergiltig ward und einen grossen Einfluss übte. In Giessen wirkte Snell, der mit einem subalternen philosophischen Talent grossen Eifer verband. Er trieb in Briefen, Gesprächen, Lehrbüchern das Popularisiren ins Triviale. Besonders machte er Glück mit Gesprächen über die praktische Vernunft unter dem Titel Menon und mit einer Volksmoral, die mehrmals aufgelegt wurde und worin ein dem Herzen des Weisen viel Ehre machender Brief Kant's an Jung Stilling abgedruckt ist, in welchem er ihm sagt, sehr wohl daran zu thun, im Evangelium Lehre und Hoffnung zu suchen, diesem unvergänglichen Leitfaden wahrer Weisheit, mit welchem eine ihre Speculation vollendende Vernunft zusammentreffe. Es giebt nichts Wohlgemeinteres und nichts durch seine Flachheit Zurückstossenderes, als Snell's Lehrbücher über alle Zweige der Philosophie. Bei demjenigen Publicum, welchem die Philosophie die liebste ist, die ihm nur das sagt, was es schon längst weiss, die ihm nichts Neues giebt, ihm keine Anstrengung zumuthet, sondern mit zuthulicher Geschwätzigkeit vom Begriff und den Ideen wie von andern Dingen auch erzählt, sind solche Darstellungen immer sehr beliebt gewesen und werden es immer von Neuem seyn. Man bedarf bei einem solchen Zuschnitt keiner philosophischen Bildung, nur der kritiklosen Zuversicht zu seiner eingebildeten Weisheit.

In Erlangen bemühten sich Goes, Privatdocent (Systematische Darstellung der Kantischen Vernunftkritik zum Gebrauch akademischer Vorlesungen, nebst einer Abhandlung über ihren Zweck, Gang und ihre Schicksale, Nürnberg 1794), und der Professor Abicht, der erfreuliche Hoffnungen erregte und unter Anderem die Metaphysik des Vergnügens nach Kant'schen Grundsätzen bearbeitete, um die Ausbreitung der Kant'schen Philosophie. — In

Baiern ist vornämlich Sebastian Mutschelle, Fürstlich Freisingscher geistlicher Rath und Canonicus zu St. Veit, zu nennen, der ein schönes Talent im popularen Vortrag der praktischen Philosophie besass (Vermischte Schriften; auch mit dem anonymen Doppeltitel: Philosophische Gedanken und Abhandlungen meist moralischen Inhalts, auch mit Rücksicht auf die kritische Philosophie; von einem Verehrer der Weisheit. 4 Bändchen. München, 1793—98.). Mutschelle gehörte zu derjenigen Fraction des Deutsch-katholischen Klerus, die, bei aller Anhänglichkeit an ihre Kirche, doch die Nationalität derselben und das auch zum Heil des Christenthums berufene Volk nie über der Curie und den Mönchen vergessen und welche in ihrem liebevollen Streben an dem ehrwürdigen Sailer, an einem Dalberg und Wessenberg so treffliche, von der papistischen Herrschsucht freilich stets angefeindete Haltpuncte gehabt hat. — In Würzburg beschäftigte sich der Domstiftsvicar Baur (Beiträge zur Erläuterung und Prüfung des Kantischen Sistems in sechs Abhandlungen, Gotha 1794) angelegentlich mit Kant und der Professor Reuss daselbst war für ihn so begeistert, dass er die weite Reise nach Königsberg machte, um seinen philosophischen Meister auch einmal von Angesicht zu Angesicht zu sehen. — In Würtemberg war Abel zu Stuttgart, besonders aber der Diakonus Brastberger zu Heidenheim thätig, welcher gegen die reine sowohl als praktische Vernunft eine Menge gegründeter Einwürfe machte (s. besonders die auch methodisch ausgezeichneten Untersuchungen über Kant's Kritik der reinen Vernunft, Halle 1790.). — In Karlsruhe war Professor Tittel.

Im Österreichischen konnte sich die Kant'sche Philosophie nur an die Josephinische Richtung anlehnen und mit der schon im Mittelalter gegen die Wissenstyrannei der Kirche erlernten Wendung introducirt werden, dass, weil aus der speculativen Bemühung um das Wissen die Unmöglichkeit desselben hervorgehe, das Glauben desto nothwendiger sey, eine Wendung, welche in der Kant'schen

Philosophie oben auf lag. Der eigentliche Lehrer der Wiener in derselben war Lazarus Bendavid, ihr Mendelssohn, der 1802 starb. Für ihn als Wiener Philosoph ist es bezeichnend, dass er 1794 mit einem Versuch über das Vergnügen in 2 Bden auftrat. Er wusste Kant's sämmtliche Kritiken in elegante, deutliche, wohlgedruckte, mit empfehlenswerthen Registern ausgestattete Paragraphen zu zerlegen. Es kann nicht schaden, zur näheren Veranschaulichung der Wiener Gemüthlichkeit den Anfang der Vorrede mitzutheilen, mit welcher Bendavid seine Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft (Erste Ausgabe, Wien, 1795) eröffnete: „In grossen Gesellschaften, sagte meine Tante, putze, Neffe! nie Licht. Der glücklichste Erfolg bringt keine Ehre: das Misslingen macht Dich lächerlich. — Fast sollte man glauben, dass der Geist meiner Tante mich bei dieser Arbeit verlassen habe. — Allein ausser dass ich selbst im Finstern sass, und mein Werk für mich, bei meinen Vorlesungen, nöthig hatte, glaubte ich, es lohne der Gefahr, lächerlich zu werden, bei Geschäften, die etwas mehr auf sich haben, als Lichtputzen. Es giebt noch immer Liebhaber der Philosophie, die von den Kantischen, neu entdeckten Wahrheiten unterrichtet seyn möchten u. s. f.“ — Doch, trotz Bendavid's Vorlesungen, konnte sich die kritische Philosophie in Wien nie recht einwurzeln, noch weniger anderwärts in Österreich, ausser in kryptischen Formen. Nur 1818 begegnen uns noch ganz offen: Philosophische Grundsätze der Sittenlehre, nach Immanuel Kant's derley Schriften verfasst und erläutert; zum Gebrauch für gemeine doch denkende Leser; — und eben so der Tugendlehre von L. Reif; natürlich mit Registern für die bequemen Wiener, denen in der Vorrede Herr Reif recht eindringlich darzuthun sucht, dass das Studium der Philosophie zwar keinen direct materiellen Nutzen gewähre, dass es aber doch nicht so ganz unnütz sey; auch sey es nicht ganz leicht, aber doch auch nicht über menschliche Kräfte hinaus, und für das Christenthum besonders sey Kant, da er das Gesetz desselben, die Liebe, anerkenne, überdem gefahrlos. Alles, was in Kant's praktischer Philosophie Philosophie ist, findet sich hier zum dürrsten Katechismusgeripp abgemagert. In der Vorrede zur Tugendlehre preist Herr Reif die guten Wirkungen der Tugend und Weisheit, wie ein Krämer, macht aber doch den Fehler, von ihr höchst unwienerisch zu behaupten, sie ehre den König, was offenbar, nach der Wiener praktischen Vernunft heissen muss: sie ehrt den Kaiser. — Österreich hat zur Philosophie noch keinen Beruf, was gar kein Tadel für das glückselige Land ist. Preussen hat ihn, denn es ist ein werdender, aus dem Begriff zur Realität übergehender, ein im eigentlichsten Sinn sich schaffender Staat, der nur dadurch bestehen kann, dass er stets fortschreitet und der deshalb der Philosophie bedarf, die in ihm gar nicht die Eule der Dämmerung, sondern der mit freudigem Auge der Sonne sich entgegenhebende Adler ist. An Intelligenz als solcher fehlt es in Österreich so wenig, als in Preussen, nur hat sie andere Gegenstände und Richtungen. Es ist sehr charakteristisch, dass im Österreichischen die allgemeine, den Zusammenhang der Conversation anknüpfende und fortführende Wendung vom Schauen entnommen wird. Im westlichen Deutschland ist es nicht die Anschauung des Auges, sondern die Innerlichkeit des Gehörs, an die man sich mit dem Hören oder auch dem dem Wissen verwandteren Sehen richtet. In Westphalen bis nach Friesland hin sagt man Wissen. Die Intelligenz überhaupt tritt hervor. In Preussen werden alle diese Wendungen zwar durcheinander gebraucht, aber vorherrschend ist von Berlin ab unter den germanisirten Slavenstämmen das Denken. Der redselige Sachse (d. h. der Bewohner des Königreichs Sachsen, eine Mischung von Thüringern und Sorben) hält es mit dem Sagen. Im Österreichischen ist es die Natur, die Technik, Mechanik, Musik, worauf der Geist sich richtet und im Kreise der Staaten, welche dasselbe äusserlich zusammenfasst, ist es Böhmen, das aus einer tiefen, seelenvollen Innerlichkeit die meisten in Kunst und Wissenschaft productiven Menschen zu erzeugen scheint.

Man kann sich von dem sonderbaren Gemisch feiner Cavalierbildung, gründlicher Kenntniss der Naturwissenschaften, eines kräftigen Triebes zum Denken und zu sprachlicher Eigenheit in Österreich kaum eine Vorstellung machen, wenn man nicht die Bücher selbst zur Hand nimmt. Man vergleiche z. B.: „Zwei Abhandlungen über Metaphysik und Naturlehre, geschöpft aus Principien der reinen Vernunft; Erstere dieser Abhandlungen nicht allein die Möglichkeit der Existenz der Metaphysik als Wissenschaft, sondern auch die Wirklichkeit derselben Apodictisch begründend und folglich eine Apodictisch gewisse Widerlegung der Kantischen Lehrsätze über Metaphysik enthaltend; Letztere Abhandlung aber alle Geheimnisse des Weltbaues und Naturerschaffung Apodictisch gewiss entschleiernd. Von Karl des Heiligen Römischen Reichs Freyherrn von Kerekes, Magnaten des Königreichs Ungarn. Tyrnau 1806.“ So wenig dieser Mann von Allem, was die Deutsche Philosophie bis zu diesem Jahr hin zur Widerlegung Kant's gethan hatte, eine Ahnung zu haben scheint, so wenig hat sie von der seinigen oder von seiner Naturphilosophie Notiz genommen, in welcher eine originelle Terminologie herrscht: Sonnedienstleistungsandränge, Bewegungsheftigkeit, Zustandebringungsmöglichkeit des Weltklumpens, Erkenntnisserlangungsart u. s. f.

Wenn hier nun, nachdem Schulze, Kraus, Maimon, Kiesewetter, Erhard, Jacob, Tieftrunk, Born, Krug, Heydenreich, Schmid, Buhle, Tennemann, Snell, Mutschelle, Brastberger, Bendavid, als die denkwürdigsten Kantianer uns vorübergegangen sind, manche, wie Dietz, Peuker, Schaumann u. s. f., die sonst aufgeführt zu werden pflegen, fehlen, so darf man versichert seyn, dass von denselben keine bemerkenswerthere Richtung repräsentirt wurde, dass sie nur im allgemeinen Chorus ihre Stimme verhallen liessen. Solcher charakterloser Namen liessen sich aus den Literarischen Journalen jener Zeit noch viele häufen. Vermisst man aber hier in Schilderung der Kant'schen Schule manche Namen, welche man ebenfalls bei ihr traditionell zu hören gewohnt ist, so wird man diese im weiteren Verlauf unserer Geschichte in ihrem bestimmten ideellen Zusammenhang auftauchen sehen, wie z. B. Reinhold, Bouterwek, Fries u. s. f. Schon Männer, wie Maimon und Brastberger, könnten aus den strengen Grenzen der Schule entfernt werden.

Wie schnell der Assimilationsprocess der Kant'schen Philosophie, nachdem der erste Durchbruch geschehen, um sich griff, ist merkwürdig. Schon 1793 konnte sie in der fleissigen, wie man sagt, von Hausius herrührenden Sammlung: Materialien zur Geschichte der critischen Philosophie, Leipzig 1793, 2 starke Bände, historisches Object werden. Aber nicht weniger merkwürdig ist es, dass mit dem Moment, wo durch dieses Archiv der Verrath einer ersten relativen Sättigung sich kund gab, auch die neue Philosophie, die Fichte'sche, ihren ersten, noch namenlosen Spross hervorgetrieben hatte. Da man sich die Herrschaft der Kant'schen Philosophie nicht mehr ableugnen konnte, so entstand das Bedürfniss, zu wissen, wodurch sie denn eigentlich von den übrigen Philosophieen, die bis dahin an der Tagesordnung gewesen waren, sich unterschiede; ein Bedürfniss, welches man theils durch übersichtliche Auszüge aus Kant's Hauptschriften, theils durch historische Darlegungen befriedigte. Man spähte dem Zusammenhang der Systeme und ihren Controverspuncten nach. Hausius sammelte aus Zeitschriften wichtige Actenstücke, stellte die wichtigsten Dissertationen und Kritiken zusammen, ordnete unter mehren Rubriken einen höchst dankenswerthen Katalog aller bis 1793 in Bezug auf Kant's Philosophie erschienenen Schriften und Schriftchen und gab aus den bedeutendsten zweckmässige Auszüge oder mindestens einen Wink; bei vielen Nullitäten war der Titel hinreichend. Eine solche Sammlung wäre jeder Philosophie zu wünschen. Unter dem Titel: Kurzer Abriss der alten und neuen Philosophie bis auf das neunzehnte Jahrhundert, Bamberg 1802, erschien ein ähnlicher, aber ganz sudelhafter, höchst unvollständiger und unzuverlässiger Versuch, der des Hau-

Hierzu kommt aber noch (nach der Analogie zu urtheilen) ein neuer Grund, die Urtheilskraft mit einer anderen Ordnung unſerer Vorſtellungskräfte in Verknüpfung zu bringen, welche von noch größerer Wichtigkeit zu ſeyn ſcheint, als die der Verwandſchaft mit der Familie der Erkenntnisvermögen. Denn alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten, können auf die drey zurück geführt werden, welche ſich nicht ferner aus einem gemeinſchaftlichem Grunde ableiten laſſen: das **Erkenntnisvermögen**, das **Gefühl der Luſt und Unluſt** und das **Begehrungsvermögen**. Für das Erkenntnisvermögen iſt allein der Verſtand geſetzgebend, wenn jenes (wie es auch geſchehen muß, wenn es für ſich, ohne Vermiſchung mit dem Begehrungsvermögen, betrachtet wird) als Vermögen eines **theoretiſchen Erkenntniſſes** auf die Natur bezogen wird, in Anſehung deren allein (als Erſcheinung) es uns möglich iſt, durch Naturbegriffe a priori, welche eigentlich reine Verſtandesbegriffe ſind, Geſetze zu geben. — Für das Begehrungsvermögen, als ein oberes Vermögen nach dem Freyheitsbegriffe iſt allein die Vernunft (in der allein dieſer Begrif ſtatt hat) a priori geſetzgebend. — Nun iſt zwiſchen dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen das Gefühl der Luſt, ſo wie zwiſchen dem Verſtande und der Vernunft die Urtheilskraft, enthalten. Es iſt alſo wenigſtens vorläufig zu vermuthen, daß die Urtheilskraft eben ſo wohl für ſich ein Princip a priori enthalte und, sius' Werk ganz ignorirt und nur in dem Einen Punct Beachtung verdient, dass er die auf den Kantianismus bezüglichen Recensionen der allgemeinen Oberdeutschen Salzburger Zeitung nachweist, welche damals im Interesse des Katholicismus gegen die Transscendentalphilosophie zu Felde zog.

Da die Philosophie die höchste Form des Wissens ist, so muss sie auch in ihrem realen Inhalt zur Totalität sich abrunden; sie muss alle besonderen Wissenschaften in sich integriren. Die wahrhafte Philosophie kann keine Gestalt der Idee von sich ausschliessen wollen. Sie hat den ganzen Umfang der Wirklichkeit ungescheut aufzunehmen und sich daran zu versuchen. Sie muss auf die Nachbildung der Systematik ausgehen, welche das Universum an sich selbst ist und am Nachweis seiner Vernünftigkeit *in concreto* den Begriff bewähren, den sie von der Vernunft *in abstracto* hat. Dies aus dem Wesen der Philosophie mit Nothwendigkeit entspringende Geschäft wird ihr vom gemeinen Verstande eben so oft verargt, als es auch wieder von ihr gefordert wird. Es wird gefordert, denn an solcher gedankenmässigen Durchdringung der Realität will man den objectiven Beweis von dem Nichtirren der Speculation haben. Man will sehen, wie die Philosophie auf einem Boden sich bewegt, auf dem man selbst zu Hause ist oder zu seyn meint. Allein man verargt ihr auch wieder das Herausgehen aus dem Gebiet des reinen Denkens, denn sie stört nicht selten die Fachwissenschaften in ihrer positiven Zuversichtlichkeit und erscheint noch dazu in so ferne undankbar, als sie ohne die Vermittelung der Empirie von der Natur, von den Formen des Rechts u. s. f. wenig würde wissen können. Sehen wir nun, wie die Kant'sche Philosophie hier sich stellte.

Zweites Capitel.

Einfluss der Kant'schen Philosophie
auf
die positiven Fachwissenschaften.

An und für sich kann das Wissen den Unterschied einer philosophischen und einer sogenannten positiven Wissenschaft gar nicht in sich haben. Er entsteht nur dadurch, dass irgend ein Object des Wissens aus dem organischen, universellen Zusammenhang losgerissen wird. Man abstrahirt von den Voraussetzungen, die dasselbe an andern Bestimmungen hat. Die Position ist das unmittelbare Setzen eines particulären Inhaltes, der eben als das **Fach** bezeichnet wird, welches andere Fächer, unbestimmt viele, neben sich hat. Die Griechen kannten diesen Unterschied gar nicht. Bei Plato und Aristoteles wird die reale Mannigfaltigkeit des besonderen Inhalts des Wissens noch ganz unbefangen genommen. Die Isolirung der Metaphysik als einer Wissenschaft der Principien und der Logik als einer Wissenschaft von den allgemeinen Formen des Denkens gab jedoch durch den letztgenannten den ersten Anstoss zur Begründung einer solchen Sonderung. Im Mittelalter bildete sich diese durch die kirchliche Dogmatik noch mehr aus, als welche in ihren sachlichen Bestimmungen schlechthin fertig und unantastbar, also im radicalsten Sinne positiv seyn sollte, so dass, ihr gegenüber, das Denken als Philosophiren in einem völlig unfreien Zustand sich befand und nur formelle Dienste leisten konnte. Aber erst mit der schärferen Ausbildung der **Facultäten** auf den Universitäten, erst mit der selbstständig werdenden **Philologie** und **Naturwissenschaft** gestaltete jener Gegensatz sich bis zu einer solchen Härte, dass in manchen Epochen der Gedanke der Einheit alles Wissens fast zu verschwinden und zwei stets in Spannung mit einander befindliche

Feldlager der Wissenschaft zu entstehen schienen. Baco kann als derjenige angesehen werden, der in dieser Weise zuerst mit völligem Bewusstseyn philosophirte. Die Kant'sche Philosophie fand den Gegensatz der philosophischen und der Fachwissenschaften nicht nur vor, sondern steigerte ihn sogar noch, indem sie die Nichtbefriedigung der Speculation in Ansehung der höchsten Interessen eingestand und dadurch die Empirie um so muthiger machte, sich für sich gehen zu lassen und von der Philosophie die Kategorieen nur zu borgen, ihrer sich als Instrumente zum Ordnen ihres mannigfaltigen Stoffs zu bedienen. Dies Subsumiren eines Gegebenen unter eine Kategorie hiess, die Kant'sche Philosophie auf etwas anwenden; eine ganz richtige Bezeichnung. Solche Ubertünchung der empirischen Wissenschaften mit Kant'scher Topik gedieh in kurzer Zeit sehr weit.

Wie gering man nun auch dies sogenannte Anwenden anschlagen möge, so ist es doch ein sehr wesentliches Verdienst, das freilich so misslich, als undankbar ist. Denn die Einzelnen, welche ihren Ruf an dies Geschäft wagen, ernten weder von den strengeren Philosophen, denen sie nicht speculativ genug sind, noch von den strengeren Positivisten, denen ihre Gelehrsamkeit noch zu dünn ist, Anerkennung. Im besten Fall wird ihnen ein zweideutiges Lob zu Theil; der entgegengesetzte Stolz schenkt ihnen mitleidige Nachsicht, indem er sich unendlich über ihre Halbheit erhaben fühlt. Es wird aber durch ein solches Schematisiren die Einheit der Philosophie mit den Fachwissenschaften wenigstens vorläufig hergestellt. Es wird von diesen die ältere Gestalt, die allemal mit der früher herrschenden Philosophie unvermeidlich zusammenhängt, abgestreift und endlich ein Reichthum von Combinationen eröffnet, von denen vielleicht viele unhaltbar sind, nur wenige ausdauern, die aber, weil sie mit einem glücklichen Leichtsinn eine andere Ordnung der Dinge improvisiren, Alles in einen wohlthätigen Fluss bringen und ahnungsvoll das vom zähen Verstand als unvereinbar Genommene keck zusammenfügen.

Der kritisch analytische Geist war damals ohnehin in allen Wissenschaften lebendig. Die Chemie und Geologie bewegten sich ganz darin; Semler hatte die kanonischen Evangelien einer scharfen Prüfung unterworfen. Wolff zerlegte das Homer'sche Epos. Die Historiker secirten das Mittelalter u. s. f. Mit der Schelling'schen Philosophie, die vom Begriff eines Absoluten, nicht von einer Antithese ausging, trat in allen Wissenschaften eine Reaction gegen jene kritische Sichtung ein, aber mit ihr auch nur zu oft eine unkritische Gläubigkeit.

Wie viel nun Kant's Philosophie in den Fachwissenschaften gewirkt habe, lässt sich in den meisten derselben, mit Ausnahme der Theologie, gar nicht recht übersehen. Im Kreise der Naturwissenschaften geht die von ihm gegebene Anregung noch unaufhörlich fort. Der sporadischen Berufung auf Kant begegnet man jeden Augenblick. Der Krystallograph, wie ein Weiss, geht eben sowohl auf ihn zurück, als der Physiologe, wie ein Johannes Müller. Die Mathematiker wurden durch Kant's Commentator Schulze, der selbst Mathematiker war, angezogen und die Forscher der angewandten Mathematik, Astronomen und Mechaniker, konnten sich mit ihm, da er an den Newton'schen Principien festhielt, leicht befreunden.

Ähnliches lässt sich von der Rechtswissenschaft sagen, in welcher Kant den damaligen Publicisten dadurch willkommen war, dass er den Tendenzen des Jahrhunderts, der Öffentlichkeit und dem Repräsentativsystem der Verfassung, huldigte, dem Föderalismus der Staaten sich entschieden zuneigte und in einem gemässigten Liberalismus mit Friedrich dem Grossen wetteiferte. Den Privatrechtslehrern aber war er dadurch sehr zugänglich, dass er in seine Rechtslehre viel Römisches aufgenommen, sich auch hier besonders an den Begriff des Vertrags gehalten und manche schwierig werdende Neuerung, wie Beccaria's Einwürfe gegen die Todesstrafe, als sentimental zurückgewiesen hatte. — G. Hufeland, Rehberg, Gros, Schmalz, Feuerbach u. A. gingen auf dem von Kant eingeschlagenen Wege fort.

Auf die Philologie hatte Kant, wenn wir Herrmann's Bearbeitung der Metrik nach dem Schematismus der Kategorieen ausnehmen, keinen besonderen Einfluss, wie er selbst denn auch mit grammatischen oder historisch-antiquarischen Untersuchungen niemals sich beschäftigt hatte. Doch ist der Versuch gemacht worden, die philosophische Grammatik nach den Kategorieen zu behandeln. Ein Ungenannter gab 1805 zu Königsberg: Philosophische Principien einer allgemeinen Sprachlehre nach Kant und Sacy, in einer ausführlichen Recension der Grundsätze des letzteren, heraus. Der Verfasser erwähnt, dass er ein Freund Kant's gewesen und ihm auch den Entwurf eines Sprachsystems zur Begutachtung mitgetheilt habe, der jedoch unter dessen Papieren verloren gegangen. Diese Arbeit ist mit Sachkenntniss und Verstand gemacht. Die speciellere Anwendung des Kant'schen Systems tritt erst gegen das Ende hervor, indem besonders das Zeitwort und die Syntaktik nach der Kategorieentafel sinnreich abgehandelt werden.

Die durchgreifendste Wirkung hatte Kant's System auf die Theologie. Es ist früher gezeigt worden, wie seine Auffassung der Religion und speculativen Theologie mit der Richtung seines Zeitalters innig zusammenhing, so dass Kant nicht gerade materiell etwas schlechthin Neues hervorbrachte, sondern das Neue hier nur die prägnante formelle Bestimmung der schon begründeten Einsicht war. Die Unerkennbarkeit Gottes; die Verwerfung aller anthropomorphischen Weise seiner Manifestation, um durch sie die gestaltlose Unbestimmtheit des reinen Wesens nicht zu stören; der Zweifel an eine direct gegebene Offenbarung Gottes; die wesentliche Gleichstellung Christi mit den andern Menschen; die Gleichgültigkeit, selbst Verstimmung gegen den Beweis der Göttlichkeit einer Religion durch die Berufung auf Wunder oder überhaupt auf nicht im Begriff der Wahrheit, im Zeugniss des Geistes liegende Autoritäten; die Reduction des Cultus auf die einfache Innerlichkeit, auf die nur von sich abhängige Moralität; der Kampf des zur Klarheit des Begriffs strebenden Verstandes mit den Vorstellungen der religiösen Phantasie; — alle diese Elemente theilte Kant mit seinen Zeitgenossen, erhob sie aber auch für sie zu einem letzten Abschluss. Die Theologen konnten sich ihm wohl hingeben, da er das Daseyn Gottes auch wieder rettete, die Möglichkeit der Offenbarung nicht absolut leugnete, in Jesus die zweckmässigste Darstellung des Ideals der praktischen Vernunft annahm und mit wahrhaftem Ernst, mit Enthusiasmus auf ein sittlich reines Leben drang. Die Hauptwendung, welche die Theologie nahm, war daher die Abstraction vom Dogmatischen als solchem und die Reflexion auf das Moralische. Die Moralität wurde zum Maassstab für den absoluten Gehalt der Dogmen gemacht, so dass von den vier Hauptstücken der Dogmatik nur die beiden mittleren, die Anthropologie und Soterologie, in ihrer moralischen Modification übrig blieben, das erste und letzte aber, die Theologie und Eschatologie, so gut wie ganz verschwanden. Worin man von Moralität nichts entdecken konnte, das wurde als unhaltbar und unwesentlich bei Seite geschoben. Was soll der Mensch, meinte man, mit Dogmen, die für seinen Verstand überall nur das Widerspruchsvolle darbieten und seine Thatkraft, einen besseren Lebenswandel, auf den Alles ankommt, zu führen, nicht besonders anregen! Das Dogma von der Trinität, von der Ensarkosis, von der Illumination u. s. f. ist ein solcher Ballast. Die Theologen gingen daher daran, die Dogmatik in diesem Sinne zu behandeln, und kamen dadurch allerdings mit dem kirchlichen Glauben in Conflict, der in jenen Dogmen, wie hart sie dem Verstande auch klingen, absolute Elemente, die Substanz des Geistes selbst bewahrt, so dass der Geist es ist, der in ihnen den Geist an sich bindet, falle auch seine Rechenschaft darüber, solchen Dunkelheiten sich anzuvertrauen, unbehülflich und wissenschaftlich ungenügend aus oder habe der unwissenschaftliche Glaube die Wissenschaft, die ihm seinen Inhalt in ganz anderer Form giebt, in Verdacht der Münzfälschung. Damals durfte man unter der Ägide der Moral schon etwas sich herausnehmen. Den eigentlichen Vermittler von der Philosophie zur Theologie machte Tieftrunk, welcher, nachdem Schulze's Beruhigungen schon vorangegangen waren, anonym 1791 zu Berlin die berühmte: Censur des protestantischen Lehrbegriffs, nach den Principien der Religionskritik mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher von Döderlein und Morus, herausgab. Tieftrunk suchte den Streit zwischen Offenbarung und Vernunft dadurch zu schlichten, dass er alle dogmatischen Lehren auf ein einziges Vernunftprincip — nämlich den kategorischen Imperativ — zurückzuführen suchte. Die dogmatische Vernunft wollte alles wissen und die dogmatische Offenbarung Alles glauben, allein, da sie aus Einem Princip fliessen, so ist der Gegensatz von Wissen und Glauben nur aus der Verkennung desselben entsprungen. Es muss bewiesen werden, ob die dogmatischen Lehren unserem höchsten sittlichen Gesetz entsprechen, Tieftrunk argumentirt so:

1. Die christliche Religion hat ein einziges und allgemeines Grundgesetz.

2. Dieses Grundgesetz ist das wahre und alleinige Principium der Religion.

3. Die sich in ihrem Vermögen erforschende und selbstkennende Vernunft hat nicht nur nichts wider diesen Grundsatz einzuwenden, sondern geräth auch durch eine Kritik ihrer selbst auf kein anderes, als eben dasselbe Principium der Religion und aller religiösen Dogmatik.

Der, welcher den Geist des Kriticismus nach allen Seiten hin systematisch, exegetisch, in historischen Monographieen, in verschiedenen Zeitschriften förderte, war der Würtemberger K. F. Stäudlin, geb. 1761 zu Stuttgart, zu Göttingen 1826 gestorben. Er liess sich besonders angelegen seyn, zu zeigen, wie der Process der intellectuellen Verarbeitung der Glaubensvorstellungen allmälig bis zum Standpunct der moralischen Interpretation heranreifen musste. Flügge ging ihm darin zur Seite. Kant achtete Stäudlin so hoch, dass er ihm seinen Streit der Facultäten widmete.

Der ebenfalls 1761 geborene Landsmann und Jugendgenosse Stäudlin's, Paulus, erst zu Jena, späterhin zu Heidelberg, kam dem Kantianismus vornämlich durch seine exegetischen Studien entgegen. Er wusste sowohl das Hebräische des Alten, als das Hellenistische des Neuen Testaments so zu entwickeln, dass man die Kant'schen Religionsbegriffe darin wiedersehen konnte, — was Kant selbst angedeutet hatte, — wofern man nur immer eingedenk war, dass der Morgenländer in seiner symbolischen Sprachweise hyperbolisch sich ausdrücke, in seinem Pomp also etwas ganz Anderes zu sagen scheine, als der nüchterne abstracte Abendländer. Was nicht gerade unter dieser Voraussetzung sich in die Verständigkeit der Aufklärung einschmelzen liess, das wurde, um es moralisch verdaulich zu machen, unter die andere gebracht, dass die Religionslehrer aus Lehrweisheit den Vorstellungen und Redensarten des Volkes, um ihm fasslich zu seyn, sich anbequemt hätten. So führte Paulus in die Exegese die Auffassung von Rabbi und Prophet als Lehrregent, von Wunder als ausserordentlichem Ereigniss, von Glaube als Überzeugungstreue, von Liebe als Tugend und guten Lebenswandel ein. Als Resultat seiner vereinzelten exegetischen Bemühungen, als Kern seines ganzen Strebens gab er eine in sich sehr consequente Darstellung des ganzen Lebens Jesu, worin derselbe dem Kant'schen Tugendideal so conform als möglich gemacht ist. Die biblische Christologie wird immer, weil sie auf das ganz Concrete sich einzulassen zwingt, für den religiösen Standpunct eines Systems entscheidend seyn. Paulus ist in der moralisirenden Aushöhlung Christi, die für ihn allerdings eine plastische Verdichtung desselben ist, weiter gegangen, als Kant zufolge nothwendig war. Er hat Christus doch gar zu menschlich beschränkt genommen und zu viel aus einer kleinlichen psychologischen Pragmatik erklärt. Er hat die erhabene Gestalt des Erlösers durch alle die Erklärungsmaschinen, womit er sie umgiebt, dem Blick entzogen. Doch steht er ungleich höher, als die freimaurerischen Auffassungen des Lebens Christi von Venturini, oder die frühere zwar popularisirende, aber wahrhaftig nicht volksmässige von Bahrdt (vgl. Strauss' Leben Jesu; I, Einleit. 20 ff. Erste Ausg.). Wie trocken seine von Wunderhass inficirte Interpretation, wie unhistorisch sie durch zahllose ganz moderne Voraussetzungen als Mittelursachen für Christi Reden und Thaten sey, wie sehr er durch sein unumwundenes Heraussprechen sich, man darf wohl sagen, den Hohn und Fluch der strengen Supernaturalisten zugezogen habe, denen der Begriff des Göttlichen umgekehrt oft ganz zu dem des ordinair Thaumatischen zusammenschrumpft, so darf doch bei Paulus so wenig als bei Krug vergessen werden, dass sein Interesse für das praktische Christenthum, wie der in Mode kommende Ausdruck lautete, ein wahrhaftes und ernstliches ist und dass Paulus subjectiv in der Rastlosigkeit seines Mühens für das Besserwerden, in der Energie, mit welcher er seinen Standpunct vertritt, ein Muster genannt werden kann. Des Denkgläubigen mag man spotten; gegen den redlichen Mann muss man gerecht seyn. Paulus war es auch, der zu Anfang des Jahrhunderts eine Gesammtausgabe des Spinoza, für welche Hegel die Französischen Übersetzungen verglich, vollbrachte, denn dieser war es eigentlich, der wissenschaftlich, biblisch sowohl als philosophisch, in seinem *tractatus theologico-politicus* den ganzen sogenannten Rationalismus der neueren Theologie begründete.

Was Paulus für den Kantianismus durch die Exegese, das wurde Wegscheider (geb. 1771 im Braunschweigischen) für ihn, nach mehren kleineren Prolusionen z. B. 1804 über die von der neuesten Philosophie geforderte Trennung der Moral von der Religion, seit 1815 für die Dogmatik. Diese Lateinisch geschriebenen, so oft wieder gedruckten, den Manen Luther's gewidmeten, so berühmtberüchtigten, im päpstlichen Index der verbotenen Bücher verzeichneten *Institutiones dogmaticae* sind nichts Anderes, als eine flache Synthese der Kant'schen Religionsphilosophie mit der kirchlichen Dogmatik. Die Resultate, welche Stäudlin mehr auf geschichtlichem, Paulus mehr auf exegetischem Wege herausbrachten, stellte er neben die Angabe der kirchlichen positiven Bestimmungen und gab dann zuletzt seine Meinung dahin ab, dass für ein in der Cultur schon so entsetzlich weit vorgerücktes, vom wohlthätigen Licht der Aufklärung so durchdrungenes Zeitalter trübe, wundersüchtige, sich selbst nicht gehörig verstehende Vorstellungen unter gebildeten Leuten fernerhin nicht wohl in ihrer unmittelbaren Crassheit als wahr und gewiss genommen, vielmehr durch moralische Deutung erträglich, nützlich, für die Führung eines guten Lebenswandels fruchtbar gemacht werden müssten. Er fing also immer mit der *doctrina ecclesiastica* an, welcher die *doctrina biblica* folgte; dieser folgte die *historia dogmatis;* dieser die *epicrisis.* Die letztere ist die wirkliche Wegscheider'sche Sentenz, die schliessliche Abfertigung eines Dogmas nach dem verständigen Raisonnement der nicht in der Tugend und nicht in der Glückseligkeit sich genügenden Moralität. Eigene Gedanken hat Wegscheider nicht, hat aber eine ungeheure Masse Gedanken Anderer zusammengelesen. Die Noten, die den Paragraphen als breiter Schlepp angehängt sind, geben ein die Einsicht in der That eher verwirrendes als förderndes Aggregat von Belegstellen zu dem im Text Gesagten aus den verschiedensten Schriftstellern, unter denen Luther, Kant, Tieftrunk, Jacobi, Krug, Bouterweck, Ammon, Stäudlin und Wegscheider's philosophischer College in Halle, der Professor Gerlach, der einige Lehrbücher geschrieben hat, vorzüglich berücksichtigt werden. Man kann sich nicht leicht ein gelehrteres und unbehülflicheres Buch vorstellen, als das Wegscheider'sche. Die Armuth an eigenen Gedanken wird durch die so breit sich ausgiessende Fülle fremder nur noch auffallender gemacht. Die subjective Festigkeit des Verfassers, der Umfang seiner da mit dem Begehrungsvermögen nothwendig Luſt oder Unluſt verbunden iſt (es ſey daß ſie wie beym unteren, vor dem Princip deſſelben vorhergehe oder wie beym oberen, nur aus der Beſtimmung deſſelben durchs moraliſche Geſetz folge), eben ſo wohl einen Uebergang von reinen Erkenntnisvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freyheitsbegrifs bewirken werde, als ſie im logiſchen Gebrauche den Uebergang vom Verſtande zur Vernunft möglich macht.

Wenn alſo gleich die Philoſophie nur in zwey Haupttheile, die theoretiſche und practiſche eingetheilt werden kann, wenn gleich alles, was wir von den eignen Principien der Urtheilskraft zu ſagen haben möchten, in ihr zum theoretiſchen Theile, d. i. dem Vernunfterkenntnis nach Naturbegriffen, gezählt werden müßte: ſo beſteht doch die Critik der reinen Vernunft, die alles dieſes vor der Unternehmung jenes Syſtems, zum Behuf der Möglichkeit deſſelben, ausmachen muß, aus drey Theilen: der Critik des reinen Verſtandes, der reinen Urtheilskraft und der reinen Vernunft, welche Vermögen darum rein genannt werden, weil ſie a priori geſetzgebend ſind.

IV.

Von der Urtheilskraft, als einem a priori geſetzgebenden Vermögen.

Urtheilskraft überhaupt iſt das Vermögen das Beſondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken.

Gelahrtheit, die Lauterkeit seiner Gesinnung, sind hier das eigentlich positiv Belebende gewesen; negativ der Dünkel, auf der Höhe der Zeit zu stehen, über die engen Vorurtheile früherer Jahrhunderte unendlich hinauszuseyn, die Glaubensdummheit des von den Pfaffen geistig geknechteten Mittelalters überwunden zu haben, die Schmeichelei des Selbstdenkens. Als das ausführlichste Repertorium der verschiedensten theologischen und philosophischen Stimmen, als eine höchst fleissige Blumenlese dogmatischer Reflexionen wird Wegscheider's Glaubenslehre in ähnlicher Bedeutung für den Rationalismus auf die Nachwelt kommen, als des Lombarden Sentenzenbuch die Summe classischer Stellen für die Dogmatik der älteren, noch unbefangenen Römischen Kirche enthielt.

Für die Darstellung der Kant'schen Theologie haben sich besonders wiederum zwei Würtemberger Verdienste erworben, die hier zu erwähnen sind; erstlich Baur in seiner christlichen Gnosis, Tübingen 1835, 660 ff.; besonders aber in der trefflichen Monographie: die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, ebend. 1838, 565 — 614, wo der Begriff von Sündenschuld und Sündenstrafe, wie er nach den Kant'schen Principien bei Tieftrunk, Stäudlin, Süskind, Flatt, Krug u. A. sich entwickelte, sehr genau durchgegangen ist. Sodann Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttgart, 1839, 258 ff. Diese Würtemberger theologische Schule, zu welcher auch für den Kant'schen Kreis Flatt und Storr in polemischer Hinsicht gehören, ist eine wirklich grossartige Erscheinung.

Für die Kantisirung der Moral war, ausser Stäudlin, vornämlich Ammon in Dresden thätig und schuf für sie ein Werk, welches dem Rationalismus dasselbe leistete, was dem gemässigten Supernaturalismus Reinhard's Moral; es erschien in drei Theilen 1823 — 29 und wiederholt 1838. Er unterschied in der Moral die Nomothetik, welche den Begriff des Ideals aufstellt; die Anthropologie, welche die Unmöglichkeit seiner Realisirung durch den Menschen, wie er eben ist, nachweist, und die **Ethik**, welche, dieser eingesehenen Unmöglichkeit zum Trotz, das unausgesetzte Streben danach zur Pflicht macht. Er hatte hierbei ein leichteres und gefahrloseres Geschäft, als in der Dogmatik, da jede Religion mit dem philosophisch moralischen Rigorismus am ehesten sich versöhnt. In seinem Werk, über die Fortbildung des Christenthums zur **Weltreligion** (eine Ansicht der höheren Dogmatik, wie der Titel besagt, erste Ausgabe, Leipzig 1833 — 35), suchte er zu zeigen, dass die wahrhafte Religion ihr an sich immer gleiches Wesen in der Erscheinung der verschiedenen Religionen und Confessionen unaufhörlich zu läutern und zu vollenden strebe. Die Weltreligion ist keine andere als die christliche, aber das Christenthum, befreit von den Schranken der durch die Unvollkommenheit des Menschen gesetzten relativen Entstellungen und Verkümmerungen.

Noch wären hier **Henke**, **Vater**, **Augusti** und viele Andere zu nennen, welche bald näher, bald ferner, bald mehr rechts, bald mehr links vom Kant'schen Centrum standen. Für das **Praktische** überhaupt war der Ostpreussische Schulrath **Dinter** und der Kanzler der Universität Halle, **Niemeyer**, sehr thätig. Die Katechetik bearbeiteten **Gräffe** und **Daub**, letzterer 1801 in einem trefflichen Lehrbuch, das zu Frankfurt a. M. erschien. Doch muss man sich Daub nicht als einen schülerhaften Anhänger Kant's vorstellen, sondern er stand zu ihm in solcher Abhängigkeit und Unabhängigkeit, wie er auch zu Schelling und Hegel stand. Seine eigenen merkwürdigen Worte der Vorrede S. IV lauten hierüber so: „Ohne Philosophie kann **keine** Wissenschaft, im strengen Sinne des Worts, zu Stande kommen, es sey nun, dass durch Philosophie die Principien der Wissenschaft, oder durch die eine Wissenschaft die Principien einer anderen, oder die einer Kunst, wie hier der sokratischen und katechetischen Kunst des Unterrichts, ausgemittelt werden sollen. Die Katechetik bedarf der Philosophie in beiderlei Rücksicht und hat sich daher auch in diesem Lehrbuch ihrem Einflusse weder entziehen wollen noch können; den Vorwurf besorgt der Verfasser nicht, dass sie blos an dem Gerüste eines besonderen philosophischen Systems, des Kantischen oder Fichteschen, aufgeführt sey, und nur Lehrsätze dieses Systems zur Unterlage habe, denn er ist mit dem Vorsatz, sich von jeder anderen ausser der Auctorität des Gewissens unabhängig zu erhalten, an die Untersuchung gegangen, und hat unter derselben, so sehr er konnte, eben um ihr durchaus ihren freien Lauf zu lassen, von den Lehrsätzen jeder philosophischen Schule als solcher, und selbst von den durch verdiente Männer in der Katechetik bereits gemachten Entdeckungen mit allem Fleiss abstrahirt. Will man ihm aber den Vorwurf machen, dass die Untersuchung und Darstellung nicht frei von der philosophischen Denkart des Zeitalters geblieben sey, so lässt er sich das gern gefallen.“ Da wir Daub weiterhin unter den Bestreitern Kant's antreffen und seine philosophischen Schlangenhäutungen Vielen so unbegreiflich gewesen sind, so schien uns die Mittheilung dieser ersten Selbstkritik Pflicht.

Das Extrem des Kant'schen Rationalismus in der Theologie wurde Röhr in Weimar mit seinen Briefen über den Rationalismus, Zeiz 1813, deren Tendenz er durch ein kritisches Journal, die Predigerbibliothek, in einem weiten Umfang später verfolgte. Er war auch derjenige, der mit dem Gedanken einer Constituirung neuer Symbole des Glaubens hervortrat, weil die alten bis jetzt noch als normativ anerkannten unserem dermaligen Bewusstseyn nicht mehr entsprächen und wir daher, wie einst die Reformatoren auch dieser Freiheit sich bedienten, mit demselben Recht als sie dem veränderten Inhalt unseres Glaubens den ihm angemessenen Ausdruck schaffen müssten (vgl. meine Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Halle 1831, 219, 318 ff., 357 ff.).

Das Hauptmoment der Bewegung, welche die Kant'sche Philosophie in der Theologie hervorgebracht hat, liegt allerdings in dem Verhältniss des Selbstbewusstseyns und Bewusstseyns, welches gerade in der Constituirung eines

Symbols zur Sprache kommt. Was vom Bewusstseyn als Gegenstand, als das Ansich gesetzt wird, das muss auch, soll der Geist seine Freiheit behaupten, vom Selbstbewusstseyn als es selbst gesetzt werden. Es muss darin auch für sich seyn können. Die Kant'sche Philosophie drückte dies Verhältniss in einseitig praktischer Weise aus. Was als Dogma von dem Wesen Gottes, als Geschichte von dem menschgewordenen Sohn Gottes gelehrt wurde, das sollte in der Bewegung des Willens, in der Selbstheit der Freiheit, wiedergefunden werden. Es lässt sich in der Geschichte der Religion und Theologie ein periodisches Wechseln der Momente des Bewusstseyns und Selbstbewusstseyns überhaupt bemerken, wodurch einmal der Inhalt dem Subject gegenüber als ein Anderes, sodann aber der Inhalt vom Subject als es selbst gesetzt wird.

Bei der kritischen Stimmung, welche die ganze Zeit durchdrang und auf allen Gebieten des Lebens und der Wissenschaft die erfolgreichsten Revolutionen hervorbrachte, konnte die Theologie der Deutschen katholischen Kirche nicht unberührt bleiben, ohne es oft selbstbewusst zu merken, von welchen Principien sie bestimmt ward. Hermes war es, der, erst in Münster, dann in Bonn, als Professor mit ausgezeichnetem Nachdruck wirkend, hier die katholische Modification des Kantianismus durchsetzte, den man auch im Leben von Rom aus gewähren liess, nach seinem Tode aber verketzerte. Nicht, als ob er nicht mit ganzer Seele Katholik gewesen wäre. Kein Gedanke hätte dem Mann schmerzlicher seyn können, als der, nicht durch und durch der allein seligmachenden Kirche angeeignet zu seyn! Auch nicht ein Jota wollte er ihrem Bestande und ihrer Autorität rauben. Es erging ihm, wie dem Cartesius, der subjectiv, individuell der strengste Katholik war und seine Unterwerfung unter den päpstlichen Stuhl so aufrichtig meinte, dass er Manuscripte, die ihm gefährlich schienen, sogar zerstörte. So war auch Hermes ein treuer Katholik und doch zugleich, ohne als ein Anhänger Kant's im formalen Sinne bezeichnet werden zu können, materiell ein Vertreter desselben Princips, nämlich der **subjectiven Freiheit**. Man muss sich die Sache so denken, dass die Metamorphose des allgemeinen Weltbewusstseyns, die für Deutschland in den Bestimmungen der Kant'schen Philosophie ihren schärfsten Ausdruck fand, auch in der katholischen Theologie irgendwo zum Durchbruch kommen musste. An übereilten zu directen Anschlüssen derselben an Kant hatte es vor Hermes nicht gefehlt. Jedoch war es ihnen schlecht genug ergangen. Noch im vorigen Jahrhundert machte der Professor **Koller** in Heidelberg, ein Lazarist, in öffentlichen sowohl als Privat-Vorlesungen seine Schüler mit Kant's Schriften und Grundsätzen bekannt. Weniger habe man doch, sagte er, von einem Lehrer der Philosophie nicht fordern können. Dort äusserte er, dass er mit Kant, was die Grundlage seines Systems betreffe, nicht einstimmig sey. Seine Worte machten wenig oder gar keinen Eindruck, viel weniger Aufsehen. Er fuhr daher ungehindert fort, Kant in seinen Vorlesungen zu erklären, bis er in der rationalen Theologie den Satz aufstellte, dass man aus blos speculativer Vernunft das Daseyn Gottes nicht beweisen könne. Er wurde deswegen von seinem Superior, einem Franzosen, der den Kant nicht lesen, viel weniger verstehen konnte, zur Rede gesetzt und antwortete auf die Frage, ob er obigen Satz gelehrt habe, bejahend. Er vertheidigte sich so gut er konnte, dass durch die Behauptung dieses Satzes der Religion nicht nur kein Abtrag geschehe, sondern dass sie dabei unendlich gewinne. Er berief sich auf die Würzburger und Mainzer Akademie, wo man Kant mit grossem Beifall lehre. Dies goss Öl ins Feuer. Nachdem der Superior in *longum, latum et profundum* bewiesen, dass Kant *ridicula, argutias* und *ineptias* lehre und evident den Atheismus und Spinozismus einführen wolle, verdammte er Koller, unter Androhung der Entlassung aus der Gesellschaft, zum Widerruf und sogar zur Widerlegung des öffentlich vorgetragenen Satzes. Kant's Schriften wurden ihm abgefordert und ihm verboten, Kant zu lesen und jemals in den Vorlesungen etwas von ihm zu sagen. Endlich sollte er das, was er von Kant im Collegium gelehrt hatte, seinem Superior, der Kant nicht gelesen hatte, zur Kritik vorlegen. Er antwortete ihm aber, dass er das Gesagte weder widerrufen noch widerlegen könne. Hierauf ward er seines philosophischen Lehrstuhls entsetzt; Kant aber bei den Lazaristen in Heidelberg so verhasst, dass sie einen Hundenamen daraus machten und denselben auch in der That ihren Hunden beilegten (Materialien zur Geschichte der critischen Philosophie, Leipzig 1793, CLXIX).

In der Widerlegung Kant's von der Seite, dass derselbe die positive Religion, Bibel, Statut und Kirche nur als ein sich selbst aufhebendes Vehikel der Bildung betrachtete und die Nichterkennbarkeit Gottes lehrte, suchte Hermes mit anderen katholischen Theologen, einem Berti, Gazzaniga, Stattler, Klüpfel, Zimmer, Debmayer, Liebermann, zu wetteifern, wollte sich aber deswegen dem Glauben nicht grundlos anvertrauen. Er hielt es für Pflicht, zu untersuchen, was Wahrheit sey und wie man dazu komme, etwas nothwendig für wahr zu halten, wodurch das Wissen als ein entschiedenes vom Meinen sich unterscheide. Er forderte daher für das Fürwahrhalten Vernunftgründe, Bestimmungen, welche für alle Menschen gleiche Nothwendigkeit hätten. Sodann untersuchte er die Beweise für das Daseyn Gottes, weil, bevor wir nicht von diesem überzeugt sind, alles Andere, was von ihm gesagt wird, kein Fundament hat. Ein zweiter Anselmus widmete er dieser Lehre einen ausdauernden Fleiss. Sein an sich trockener, aber von wahrer Frömmigkeit getragener Verstand erging sich in dieser Syllogistik mit sichtbarem Wohlgefallen (s. Hermes Philosophische Einleitung, Münster 1819, und Positive Einleitung, Ebend. 1829). Durch die theoretische Vernunft können wir uns überzeugen, dass Gott ist. Von der Offenbarung können wir zwar die Möglichkeit und Wirklichkeit, aber keineswegs die absolute Nothwendigkeit erkennen. Wie gelangen wir nun aber zu Gründen, eine vorgebliche Offenbarung zu prüfen und uns zur Gewissheit darüber zu bringen, dass sie von Gott uns wirklich etwas offenbart? Hier tritt die praktische Vernunft ein, die durch den Begriff des Sittengesetzes uns zwar nicht eine Entschiedenheit des Fürwahrhaltens, aber doch die eines für wahr Annehmens der Offenbarung möglich macht, als welche nämlich der Ausdruck des Sittengesetzes seyn muss und uns Gottes Wesen in einer Weise eröffnet, welche mit den Eigenschaften desselben, die wir aus der theoretischen Vernunft wohl noch dafür entnehmen können, nicht in Widerspruch stehen darf. Da also unser Erkenntnissvermögen zwar fähig ist, aus sich einzusehen, dass Gott ist, nicht aber eigentlich, was er ist, so tritt hier die Offenbarung supplirend ein. Diese ist aber nach Hermes in der katholischen Kirche am Reinsten gegeben, wie die Einheit der Lehre in ihr an allen Orten und zu allen Zeiten und die nie unterbrochene Continuität ihrer Überlieferung von der Stiftung der Kirche ab darthut. Hermes beweist also die Wahrheit des Christenthums praktisch und findet dasselbe in der katholischen Kirche gegeben, welche von ihm durchaus anerkannt wird, nachdem er sich von der Nothwendigkeit und Trefflichkeit derselben durch Gründe überzeugt hat.

Die unleugbare Verwandtschaft dieses Systems der Theologie mit der Kant'schen Religionsphilosophie wurde auch in den Streitigkeiten, welche dasselbe gleich nach dem Tode des Stifters erregte, vielfach zur Sprache gebracht. Die mystisch klerokratische Partei des jesuitisirenden Ultramontanismus in Münster, Aschaffenburg, Würzburg, München, liess es sich sehr angelegen seyn, alle die Waffen auch gegen Hermes zu richten, welche die über den Kantianismus hinausgeschrittene Philosophie gegen diesen und besonders gegen seine Religionsphilosophie aufgefunden hatte. Ein Herr v. Sieger machte auf das Hermes'sche Nothwendigkeitssystem einen plumpen Angriff und vergass nicht, an Kant und Jacobi zu erinnern. Gegen diese „Urphilosophie" aus Aschaffenburg richtete einer der geistvollsten Schüler von Hermes, Professor Balzer in Breslau, 1832: Hinweisungen auf den Grundcharakter des Hermesischen Systems, worin er die Verschiedenheit desselben von dem Grundcharakter aller anderen Hauptsysteme der Philosophie alter und neuer Zeit urgirte, ein Geschäft, das durch die eigenthümliche Hermes'sche Terminologie, die etwas altfränkisch ist und das Zusammentreffen mit Gedanken der kritischen Philosophie nicht gern von vorn herein kund giebt, erleichtert wird. Dass in Norddeutschland, welches, wie widersprechend die Thatsachen aussehen mögen, immer mehr zur Begründung einer von Rom unabhängigen episkopalen katholischen Kirche heranreift, dies System eine grosse Begeisterung unter der wissenschaftlich aufstrebenden Jugend, namentlich in Preussen, dem Staate der Zukunft, erwecken musste, begreift sich unschwer. Kein Lehrer der katholischen Theologie hat seit Jahren in und ausser Deutschland eine so nachhaltige Wirksamkeit als Hermes gehabt. Keiner hat so viel gelehrte und einsichtige, gründliche und charaktervolle Schüler und Anhänger gezogen: Droste-Hülshoff, der leider zu früh starb, Braun, Elvenich, Ritter, Schwann, Achterfeldt, Balzer u. A.

Ein solches Epochemachen konnte der Curie auf die Länge nicht verborgen bleiben, wenn sie auch kein Deutsch und am wenigsten Deutsche Philosophie versteht. Sie verstand aber so viel, dass, nachdem sie Erkundigungen eingezogen, es sich hier um ein wahrhaftes Wissen handle, was sie nie geliebt hat. Freie Forschung, Kritik des von ihr als wahr Gebotenen zerstört das *Credo, quia absurdum est*, das sie doch noch so vielfach zu patronisiren hat. Wer, wie Hermes, nach Gründen verlangt, die ihm den Glauben erst nothwendig machen sollen; wer, wie er, dies Begründen für Pflicht hält; wer, wie er, die Vernunftgemässheit des Glaubens, sey's auch in der loyalsten Gesinnung, in der besten Absicht, in der regelrechtesten Mönchskutte, beweisen will, trägt in sich ein Princip, gegen welches die Curie sich nur noch negativ verhalten kann, das Princip der Selbstständigkeit der Intelligenz, der freien nur an die Nothwendigkeit der Sache gebundenen Einsicht. Die Römische Kirche darf nur noch ein Gedächtniss für die Dogmen toleriren, keine denkende Reproduction derselben, kein Streben, ihrer als des Wesens des Selbstbewusstseyns inne zu werden. Aber die Wahrheit, welche frei macht, wird siegen. Die Subjectivität hat dieselben Rechte, als die Objectivität. Der wahre Geist ist nur ihre Einheit.

Drittes Capitel.

Kant's Philosophie im Auslande.

Erst dann kann eine Philosophie von dem Volk, welches sie erzeugte, zu anderen Völkern übergehen, wenn sie im Inhalt eine wahrhaft neue und daher im Gang der Erkenntniss nothwendige Stufe betreten und wenn sie eine human gebildete Form erreicht hat. Untersuchungen beschränkteren Inhalts oder blosse Zusammenstellungen der Gedanken Anderer können auf eine solche Ausbreitung so wenig Anspruch machen, als originelle Gedanken, in einer verzwickten, hieroglyphischen Sprache vorgetragen. Wenn durch zufällige Verbindungen der Autoren, oder den Zufall des Buchhandels solche Versuche über die Grenzen ihrer Particularität gesteigert werden, so haben sie doch keinen befruchtenden Erfolg. Nur das Ächte, das Universelle hält in der Philosophie auch ausser der Heimath aus. Die Kant'sche hatte, wie früher gezeigt worden, zu den ausländischen Philosophieen ein inneres nothwendiges Verhältniss. Sie löst Fragen, welche in denselben gemacht sind, sie stellt Probleme, welche aus ihnen folgen, und kann also in der Weiterentwicklung des Erkennens von jenen Standpuncten aus gar nicht umgangen werden. Sie ist eine unvermeidliche Gestalt des philosophirenden Bewusstseyns. Existiren einmal Dogmatismus und Skepticismus, abstracter Idealismus und abstracter Realismus, so muss es auch zur Existenz einer solchen halben Einheit dieser Gegensätze kommen, als der Kriticismus ist. Dieser Zusammenhang der Sache verpflichtet daher die anderen Nationen zu seiner Assimilation. Man wird diesen nicht die Möglichkeit abstreiten, selbst vorwärts zu schreiten, allein man darf auch nicht vergessen, dass die Weltgeschichte das absolut Nothwendige in seiner plastischen Vollendung nicht zweimal thut. Sie kargt mit der Einzigkeit. *Nulla*, sagt das Sprichwort, *post Homerum Ilias*.

Der neueren Deutschen Philosophie hat die Weltgeschichte die Stellung gegeben, Lehrerin der anderen Völker zu werden, wodurch die Deutschen für die Unselbstständigkeit gegen sie in so vielen anderen Dingen schadlos gehalten werden. Im Mittelalter konnte für die Philosophie der Unterschied des In- und Auslandes gar nicht gemacht werden. Die Kirche wusste nichts von einer Individualisirung der Wissenschaft. Die Scholastiker gingen von Volk zu Volk. Die Lateinische Sprache war ebensowohl das Instrument der Diplomatie als der Wissenschaft. Als aber die Nationalität der Völker sich constituirte, ward auch die Philosophie eine eigenthümliche. Sie ward nun erst recht Philosophie, während sie vorher mehr Doctrin gewesen war. Noch geraume Zeit blieb sie bei dem Lateinischen Ausdruck stehen, bis die Eigenheit des Denkens dies unmöglich machte. Aber weil nun erst die Einzelheit lebendige Totalität war, gewann auch die Tiefe und Macht des Gedankens mit dieser Nationalisirung der Speculation. Abwechselnd, wie es gerade mit dem Geist und Sprachtypus der jedesmal zur That berufenen Individualität am besten übereinstimmte, überkam nun die eine und andere Nation in dem fortlaufenden Erkenntnissprocess die ihr entsprechende Rolle zuertheilt Dann wurden die an-

Iſt das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Geſetz) gegeben, ſo iſt die Urtheilskraft, welche das Beſondere darunter ſubſumirt (auch, wenn ſie als transſcendentale Urtheilskraft, a priori die Bedingungen angiebt, denen gemäs allein unter jenem Allgemeinen ſubſumirt werden kann) **beſtimmend**. Iſt aber nur das beſondere gegeben, wozu ſie das Allgemeine finden ſoll, ſo iſt die Urtheilskraft blos **reflectirend**.

Die beſtimmende Urtheilskraft unter allgemeinen transſcendentalen Geſetzen, die der Verſtand giebt, iſt nur ſubſummirend; das Geſetz iſt ihr a priori vorgezeichnet, und ſie hat alſo nicht nöthig für ſich ſelbſt auf ein Geſetz zu denken, um das beſondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können. — Allein es ſind ſo mannigfaltige Formen der Natur, gleichſam ſo viele Modificationen der allgemeinen transſcendentalen Naturbegriffe, die durch jene Geſetze, welche der reine Verſtand a priori giebt, weil dieſelbe nur auf die Möglichkeit einer Natur als Gegenſtandes der Sinne) überhaupt gehen, unbeſtimmt gelaſſen werden, daß dafür doch auch Geſetze ſeyn müſſen, die zwar, als empiriſche, nach **unſerer** Verſtandeseinſicht zufällig ſeyn mögen, die aber doch, wenn ſie Geſetze heißen ſollen, (wie es auch der Begrif einer Natur erfordert) aus einem, wenn gleich uns unbekannten Princip der Einheit des mannigfaltigen, als nothwendig angeſehen werden müſſen. — Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Beſondern in der deren Völker ihre Schüler. So waren die Deutschen nach einander bei den Italienern, Engländern und Franzosen in die Schule gegangen. Der Deutsche Leibnitz hatte die ächt Deutsche Gefälligkeit, ihnen in Ansehung der Bekanntschaft mit ihm sprachlich die Mühe zu ersparen. Er schrieb meist Französisch und Lateinisch. Erst mit Kant änderte sich das Verhältniss entschieden. Hier musste sich das Ausland es sauer werden lassen, zum Verständniss zu gelangen. Deutschland trat in der Wissenschaft seit diesem Augenblick hodegetisch hervor, denn es ist sein Beruf, die organische Synthese aller Romanischen und Scandinavischen Einseitigkeiten zu seyn. Die Slaven zählen hier noch nicht mit. Sie stehen erst im ABCstadium des Philosophirens und nur bei den Polen ist die Speculation wirklich der Dämmervogel der Pallas, der mit in die Nacht blitzendem Auge über den Trümmern des Daseyns schwebt, wie Trentowsky, Cioskowsky u. A. beweisen.

Das Erste, was die anderen Nationen zu thun haben, ist die Aneignung der kritischen Philosophie durch Übersetzungen, denn theils stehen sie innerhalb der Speculation noch auf einem Standpunct, dessen natürliche Consequenz die Transscendentalphilosophie ist, haben also in der progressiven Richtung des Denkens das Bedürfniss derselben, wenn sie nicht einen gefährlichen Sprung machen wollen; theils wurzeln die auf Kant folgenden Deutschen Systeme so sehr in dem Kant'schen, dass man sie ohne ein gründliches Eingehen in dasselbe gar nicht recht verstehen kann. Namentlich gilt dies von Hegel, der unaufhörlich bald affirmativ, bald negativ auf Kant zurückkommt, so dass das Studium desselben auch von dieser Seite den Vorgang und Vorrang haben müste. (S. Schram, Beitrag zur Geschichte der Philosophie, Bonn 1836, 72, das unverdächtige Zeugniss eines Bibliothekars.) Allein das Merkwürdige ist, dass in der einfachen Assimilation, welche sich durch den Act des Übersetzens ausdrückt, auch ein Fortschritt eingetreten ist. Früher nämlich wurden die in der Nationalsprache verfassten Werke, zuweilen unter Leitung des Autors, noch in das Lateinische übertragen, wie dies mit Cartesius, Baco und Lokke der Fall gewesen. Jetzt hingegen soll auch die Übersetzung eine nationale seyn. Sie soll die Intimität des einheimischen Geistes erreichen, was eine viel schwierigere Aufgabe ist, als die Latinisirung Born's, von der oben die Rede war. Kant soll Italienisch reden, was Sacchi; Französisch, was Hoehne und Tissot; Holländisch, was Kinker; Englisch, was Nitsch und Semple versucht haben. Man sehe das Verzeichniss sonstiger Anleitungen zum Verständniss Kant's bei den Ausländern in Tennemann's Handbuch der Geschichte der Philosophie. Es ist uns unmöglich gewesen, hier einen vollständigen Apparat zusammenzubringen, eine in allen Stücken authentische Übersicht aus der Kenntniss der Originale zu gewinnen, weshalb wir uns auf folgende Bemerkungen beschränken müssen.

In Italien hat die Philosophie jetzt überhaupt grosse Schwierigkeiten. Von Sicilien, Neapel und dem Kirchenstaat kann in Ansehung ihrer gar nicht die Rede seyn. Hier ist nur noch ein wüster Scholasticismus gelitten, wie die Verhandlungen der Curie mit den Hermes'schen Theologen bis zum Übermaass bewiesen haben. In Florenz und der Lombardei ist mehr philosophischer Trieb. Auf Kant wird so viel Rücksicht genommen, als einstweilen möglich. Romagnosi; Pasquale Galuppi aus Tropea im Neapolitanischen *(Lettere sulle vicende della Filosofia da Cartesio a Kant)*; Rosmini Serbati in Turin *(Nuovo saggio* 1830*)*; haben von der Kritik des Erkenntnissvermögens einen Begriff zu machen gesucht und Galuppi besonders hat auch einen *saggio filosofico sulle critica della conoscenza*, *Napoli*, 1829, 2 *voll.*, geschrieben. Allein wir gestehen, dass, soweit wir dieses Philosophiren aus eigener Anschauung kennen, z. B. Rosmini's *saggio sull' origine delle idee*, welcher schon eine zweite Ausgabe erlebt hat, uns dasselbe höchst ungeniessbar gewesen ist. Es enthält so viel Willkürliches und Hypothetisches, das aber hinter dem Bollwerk formaler Schlüsse sich mit dem Schein der Nothwendigkeit beträgt; es breitet sich über das Psychologische mit einer für uns so verjährten Empirie aus; es kränkelt an einer so verrosteten Metaphysik und hat zuletzt gegen die kirchliche Censur so wenig Spielraum, dass wir Deutsche jetzt die Langeweile solcher stets sehr ernsthaft, mit einer gewissen Feierlichkeit angestellten, äusserst breiten Untersuchungen nur mit grosser Anstrengung überwinden. — Ein durch Heydenreich's Übersetzung einer Geschichte der neuern Philosophie von Agatopisto Cremaziano in Deutschland sehr bekannt gewordenes Buch hat durch den Professor Baldassare Poli nicht nur an einer Bearbeitung des vielerwähnten Tennemann'schen Handbuchs, sondern auch an einer eigenen Vervollständigung, welche die neuesten Systeme Deutschlands, Frankreichs und Englands darstellt, *Supplementi al Manuale di Tennemann*, *Milano* 1836, eine zweckmässige Ergänzung gefunden.

In Holland, Dänemark, England hat die Kant'sche Philosophie eine sporadische Existenz erhalten. Am lebhaftesten dürfte das Interesse für sie in Schottland aus der im ersten Buch bei der Charakteristik der Schottischen Schule entwickelten Verwandtschaft derselben mit Kant's Weltansicht seyn. Man ist, ihn zu verstehen, hier gut vorbereitet und es bedarf hier nicht einer so verwickelten, oft barocken Combination des Psychologischen mit dem Metaphysischen, wie sie bei den Italienern vorliegt, um den Kampf des Selbstbewusstseyns mit der Metaphysik zu der Art und Weise, wie Kant die Aufgabe stellt, hinzuleiten.

Die Franzosen haben durch den Elsass ein ihre Nationalität und Sprache mit der der Deutschen vermittelndes Element. Bautain in Strassburg, der sich später ganz der Theologie widmete, suchte hier eine Vereinfachung der Kategorieen aufzustellen. Ch. Fr. D. de Villers, 1764 in Deutschlothringen geboren, 1815 zu Lübeck gest., schickte 1799 einen kurzen Abriss der Kritik der reinen Vernunft an Kant, welcher in einer Deutschen Übersetzung in (Rink's) Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion, Königsberg 1811, 1—56 übersetzt ward. 1801 gab er zu Metz folgende treffliche Schrift heraus: *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transscendentale*, welche für die Franzosen besonders durch die auf den Gang der neueren Deutschen Literatur, auf Kant's sämmtliche Schriften und seine Gegner, sich verbreitende Einleitung einen grossen Werth erhalten musste. — Ihm folgte J. M. Dégérando mit seiner *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connoissances humaines, à Paris*, 1804, 3 T. Es gehört daraus hierher *T. II, Chap. XVI* und *XVII* und *T. III, Chap. XIII*, 505, welches *Considérations sur le criticisme* enthält. Man muss es den Franzosen zugestehen, dass sie für literarische Portraitirungen und Schilderungen eines Kampfes der Schulen grosses Talent besitzen. Sie wissen so gut zu gruppiren und die dominirenden Persönlichkeiten so bedeutsam zu accentuiren, dass man ihre Abrisse in dieser Hinsicht mit Vergnügen liest. Dégérando ist in der scenischen Ausstattung reicher, als die meisten Deutschen Berichterstatter, denen immer die Darstellung des Systems zur Hauptsache wird und welche sich von der Masse des spielenden Personals meist bedrängt fühlen, so dass sie dasselbe in ihrer Ehrlichkeit immer nur unter zwei Rubriken, Anhänger und Gegner, zu bringen und katalogartig aufzuzählen wissen, wie z. B. Buhle, Tennemann, Eberstein verfahren. Der Blick des Franzosen hingegen ist durch sein sociales und politisches Parteileben für die scharfe Fassung der mannigfachsten Schattirungen höchst geübt und sein kriegerischer Sinn hat an der Anschauung des Kampfes selbst eine Freude, während hier der Deutsche leichter ermüdet, um dem endlichen Resultate zuzueilen. — Während unter dem Kaiserthum die Seichtigkeit der sogenannten Ideologie herrschte und Royer Collard auf das System des Schotten Reid als eine tiefere Befriedigung gewährend hinwies, verlor sich das Studium des Kriticismus wieder. — Unter der Restauration gab der Chorführer des Eklekticismus, Cousin, eine Übersetzung des Tennemann'-

schen Handbuchs der Geschichte der Philosophie, welche wenigstens genauere historische Kenntniss wieder erzeugte, an der es den Franzosen oft so sehr gebricht. — 1837 gab endlich der Baron Barchou de Penhoën in zwei Bänden eine *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu' à Hegel*, die auch ein mit Sorgfalt gezeichnetes, umfassendes Bild der Kant'schen Philosophie enthält und die witzig-geistreichen Genrebilder, welche Heine in der *Revue de deux mondes* von den Deutschen Philosophen den Franzosen mitgetheilt hatte, mit ihrer Systematik ergänzt. — Der grösste Philosoph der jetzigen Franzosen, der eben so bescheidene, als kühne Pierre Leroux ist in seinem Dictionnaire durch das, was er *Formule de Leibnitz* nennt und wofür er mit Recht so begeistert ist, unstreitig auf dem Wege, Kant besser, als einer seiner Vorgänger zu verstehen.

Zweiter Abschnitt.

Die Bekämpfung der Kant'schen Philosophie.

Wir haben bisher gesehen, wie die Philosophie Kant's von Königsberg in verhältnissmässig kurzer Zeit bis in das Ausland drang und, über die Philosophie im engeren Sinn hinaus, die besonderen Wissenschaften umgestalten half. Wir wenden uns von dieser positiven Consequenz zur negativen, welche polemisch gegen Kant auftrat und von welcher noch eine dritte zu unterscheiden ist, die mit der negativen Haltung zugleich das Setzen ganz neuer, positiver, aus der immanenten Fortentwickelung des Kant'schen Systems entspringender Principien enthielt. Diese war negativ nur, weil sie positiv war. Je schärfer hier die Opposition gegen Kant wurde, um so mehr Gerechtigkeit widerfuhr ihm zugleich, während man da, wo man von den vor ihm liegenden Standpuncten oder von nur theilweisen Erweiterungen aus opponirte, in der Auffassung Kant's selbst oft so weit hinter dem Begriff seiner Verdienste zurückblieb. Wir müssen daher diejenige Opposition, welche die weiter fortschreitende Philosophie in sich schliesst, durchaus von derjenigen unterscheiden, welcher es nicht um Eroberung, nur um Festhaltung dessen, was man schon als unbestrittenen Besitz ansieht, zu thun ist und welche, wo sie productiv wird, es nur zu untergeordneten Combinationen und Modificationen bringt.

Wenn eine Philosophie erst in der Ausbreitung begriffen ist, wenn sie, Aufsehen zu machen, als Bedürfniss, als Nothwendigkeit erkannt zu werden, erst anfängt und nach keiner Seite hin das Urtheil über sie schon irgend eine Entschiedenheit gewonnen hat, so drängt man sich gern an sie heran. Die Theilnahme an ihren neuen Gesichtspuncten, das Interesse an den tausend Möglichkeiten, die sie involvirt, ist ehrenvoll. Man beweist dadurch, dass man hinter den Fortschritten der Zeit nicht zurückbleibt, dass man für neu auftauchende Erscheinungen Empfänglichkeit, einen von Vorurtheilen freien Sinn hat. Allein mit der wachsenden Menge der Theilnehmenden tritt ein Punct ein, wo, *ein Anhänger der neuesten Philosophie zu seyn, schon so gewöhnlich wird.* Es giebt schon so viele *Aner*, dass man durch einen Anschluss sich nicht mehr auszeichnen kann. Der Kluge, dem es auch in der Wissenschaft um gute Lebensart zu thun ist, der literarische Diplomat, der Egoist, welcher die Wissenschaft nur als ein Mittel nimmt, seiner Persönlichkeit ein Relief zu schaffen, der allerdings ein Interesse an der Literatur hat, aber ein eitles, und im unschuldigsten Fall nur die geistreiche Unterhaltung bezweckendes, wird es nie so weit kommen lassen, dass man ihn als einen *Aner* bezeichnen könnte. Er hat, wenn es darauf ankommt, immer noch zu viel Selbstständigkeit des Urtheils besessen, als so in die Heerde der doctrinairen Anhängerschaft gerathen zu können. Viele, die weniger vorsichtig sind, welche das Schicksal der Wissenschaft noch nicht tief genug aus dem Gesichtspunct der Mode studirt haben, machen sich eine Zeit lang aus der *Schülerschaft* eine Ehre. Wer wollte sich nicht gern einen Schüler des Weisen von Königsberg nennen! Wer wollte sich nicht durch den Gedanken erhoben fühlen, seinen unsterblichen Ruhm, wenn auch nur in geringem Maass, zu theilen! Wer wollte nicht freudig mit den andern Schülern des grossen Mannes wetteifern, seine erleuchtende Lehre in immer weiteren Kreisen auszudehnen!

So lauten die selbstschmeichelnden Reden.

Allein bald tritt ein Moment ein, wo nicht blos die Gewöhnlichkeit des *Kantianerseyns* bedenklich macht, sich so zu stellen und zu nennen, sondern wo es *schimpf-*

lich wird, ein Aner zu seyn. Dieser Moment ist der, wo die Ideenlosigkeit und Impotenz, die mit gleich elender Haltung für alle Sättel gerecht ist, der Pöbel der gelehrten Welt, sich der neuen Philosophie als einer Phrase bemächtigt und nichts mehr versteht, als was in diesen Lauten klingt.

Doch zur philosophischen, systematisirten Bornirtheit gesellt sich eine noch schlimmere Gattung niedriger Selbstlinge, die sich des Namens der Schülerschaft bemächtigt, um doch aus ihrem Nichts heraus zu Etwas zu kommen, etwa wie manche Menschen, um sich eine sociale, präsentable Handhabe zu schaffen, sich den philosophischen Doctortitel oder den Hofrathstitel erwerben. Diese Sorte affectirter Schülerhaftigkeit ist für den Meister und sein Werk allerdings höchst unbequem und nachtheilig, denn sie ist es, welche durch ihre beschränkte Auffassung und plump anmaassende Darstellung seiner Lehre diese bei denen, welche mit ihr noch unbekannt sind und nicht Menschenkenntniss genug haben, in Misscredit bringen muss und gegen welche, wie auch von Kant geschah, der es freilich später auch auf Fichte anwenden wollte (Fichte's Leben II. 177), das alte Wort gerichtet werden muss, dass Gott uns nur vor unseren Freunden behüten möge, denn mit unseren Feinden wollten wir schon selbst fertig werden. In der That wimmelte es in Deutschland von solchen Seichtlingen, welche den Namen Kantianer usurpirten, weil sie einmal ein Buch von ihm angelesen oder ein entstellendes Conterfei seines Systems hatten drucken lassen, oder weil sie an Recensionsanstalten die philosophische Klinik übernommen oder überhaupt nur eine grundlose Vorliebe für ihn sich eingebildet hatten. Dieser Haufe schäbiger Sanscülotten, die in Kant's Namen zu Allem sich erdreisteten, welche mit den blossen drei Wörtern: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, Wunderdinge ausrichteten, fiel natürlich immer mehr in Verachtung, je stärker und selbstbewusster die Opposition wurde. Um sich daher aus der grauen Masse des *servum imitatorum pecus* auszuscheiden, fing man bald an, nach Eigenthümlichkeit zu haschen.

Dies ist der Moment, wo man, um nur nicht in den Verdacht der einfachen und ehrlichen Schülerhaftigkeit zu gerathen, die mit dem schmählichen Vorwurf geistiger Nullität gleichnamig geworden, sich zur Originalität forcirte. Zu einem solchen Treiben hatte die Kant'sche Philosophie selbst dadurch Veranlassung gegeben, dass sie auf das Selbstdenken drang, womit sie, recht verstanden, das ganz Nothwendige forderte, da Niemand für einen Anderen so wenig denken als essen kann. Allein das Selbstdenken wurde zur Caprice der Selbstdenkerei. Es wurde auch in dem schaalen Sinn genommen, selbst etwas zu erklügeln, eine philosophische Erfindung zu machen, auf welche man in der literarischen Republik ein Patent lösen könne.

Wo es nun gar nicht glücken wollte, auf einen solchen selbstdenkerischen Einfall zu kommen, wusste die Pfiffigkeit doch Rath. Sie warf sich nämlich mit einer nicht ausgesprochenen Opposition auf eine Philosophie von älterem Datum, die als Philosophie wenigstens anerkannt war, zu welcher zu bekennen also gefahrlos erschien, mit welcher man sich gar nicht compromittiren, vielmehr der Philosophie von jüngerem Ursprung, ohne sie entschieden zu verdammen, ein vornehm vedrriessliches Gesicht machen und ihr zur Beschämung in jener ein in so vieler Hinsicht unerreichbares Muster vorhalten und alles das an ihr vermissen konnte, wodurch sie sich eben unterschieden. Die Wolff'sche oder Lokke'sche Philosophie durfte dies natürlich nicht seyn. Sie waren zu sehr selbst in den lebendigen Process verflochten und gaben zu viel Bestandtheile seiner Gährung ab. Allein die Bacon'sche oder, was in allen solchen Fällen das Gerathenste bleibt, die Platon'sche, sind treffliche Verschanzungen, in die man sich mit dem grössten Erfolg zurückziehen kann. Denn Platoniker sind doch nicht zu häufig und, da Plato dialogisirt, so lässt sich aus ihm durch abgerissene Citate, bei welchen man die durch den Zusammenhang geforderte Bedeutung ignorirt, für jede Meinung eine Waffe holen, wozu noch der Vortheil kommt, dass die Platon'sche Philosophie eine gewisse Salbung, eine theologisirende Verklärung begünstigt. Gegen Kant warf sich Schlosser vornämlich in diese Rüstung.

Die Reaction gegen Kant lässt also sehr verschiedene Standpuncte unterscheiden.

Erstlich traten die schon bestehenden Richtungen der Philosophie gegen ihn auf. Sie suchten, indem sie Kant widerlegten, sich zu rechtfertigen. Polemik und Apologetik vereinigten sich. Das Resultat dieser Polemik war das Entgegengesetzte von dem, was sie bezweckte. Sie trug nur zur Verbreitung der feindlichen Lehre bei. Sie war Apostel wider Willen und arbeitete an ihrem eigenen Untergange, da sie auch ihre Blössen unbewusst immer mehr aufdeckte. Jedoch entbehrte sie nicht des Verdienstes, viel Einseitiges des neuen Systems durch Vergleichung mit der schon bestehenden Wissenschaft bemerklich zu machen.

Durch solche Einsicht entstand zweitens die Tendenz nach Umbildungsversuchen, die allerdings nicht eine ganz neue Basis der Philosophie, nur eine Reproduction der neuen gaben, aber zugleich jene, bei der durch die ältere Philosophie angestellten Revision in ihr aufgestossenen, Lücken ausfüllen, die ihr nachgewiesenen Inconsequenzen und Extreme vermeiden und den zu idiosynkratisch erscheinenden Ausdruck als eine vielbeklagte Hemmung des Verständnisses mildern und popularisiren wollten.

Drittens. Nun ist mit solchem Verfahren allerdings ein wesentlicher Schritt geschehen, denn das Wahre der älteren und jüngeren Philosophie ist durch solche Vermittelung sich näher gekommen, hat sich in der Wesentlichkeit seiner Identität erkannt und es ist eine etwas mildere Stimmung hüben und drüben eingetreten. Allein zugleich ist auch die Verwirrung grösser geworden. Es existiren

Natur zum Allgemeinen aufzuſteigen die Obliegenheit hat, bedarf alſo eines Princips, welches ſie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empiriſchen Principien unter gleichfalls empiriſchen, aber höheren Principien, und alſo die Möglichkeit der ſyſtematiſchen Unterordnung derſelben unter einander, begründen ſoll. Ein ſolches transſcendentales Princip kann alſo die reflectirende Urtheilskraft ſich nur ſelbſt als Geſetz geben, nicht anderwärts hernehmen, (weil ſie ſonſt beſtimmende Urtheilskraft ſeyn würde) noch der Natur vorſchreiben; weil die Reflexion über die Geſetze der Natur ſich nach der Natur, und dieſe nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Anſehung dieſer ganz zufälligen Begrif von ihr zu erwerben trachten.

Nun kann dieſes Princip kein anderes ſeyn, als: daß da allgemeine Naturgeſetze ihren Grund in unſerem Verſtande haben, der ſie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorſchreibt, die beſondere, empiriſche Geſetze in Anſehung deſſen, was in ihnen durch jene unbeſtimmt gelaſſen iſt, nach einer ſolchen Einheit betrachtet werden müſſen, als ob gleichfalls ein Verſtand (wenn gleich nicht der unſrige) ſie zum Behuf unſerer Erkenntnisvermögen, um ein Syſtem der Erfahrung nach beſonderen Naturgeſetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als wenn auf dieſe Art wirklich ein ſolcher Verſtand angenommen werden müßte, (denn es iſt nur die reflectirende Urtheilskraft, der dieſe doch einmal mehre Philosophieen. Sie unterscheiden sich von einander. Der Unterschied ist auch Negation. Sie bekämpfen sich und vertragen sich nur relativ miteinander. Welche hat denn nun eigentlich Recht? Müsste sich das nicht aus einer historischen Darstellung entnehmen lassen? Oder sollten alle diese Philosophieen ein gewisses Recht haben, so dass es nur auf geschickte Vereinigung der Parteien, auf das *juste milieu* ankäme?

Diese Fragen drängen sich ungestüm hervor und fordern zu dem Versuch einer Vermittelung auf, die aber zunächst nicht anders, als oberflächlich ausfallen kann, so dass, nachdem sie gemacht ist, die Verlegenheit, woran man sich halten solle, nicht weniger gross erscheint. Die blosse Abstumpfung der Spitzen der Gegensätze wie der Zwang der Verknüpfung erregen die Nothwendigkeit einer tieferen Einheit, welche die Differenzen organisch constitutiv löse und in das Meinungsgewirr eine neue Ordnung bringe. Eben in ihm ist diese neue Welt schon gezeitigt. Es bedarf nur noch der Geburt, sie aus dem Dunkel der embryonischen Brütung ans Licht treten zu lassen.

Erstes Capitel.

Reaction

der von der Kant'schen Philosophie vorgefundenen Richtungen gegen dieselbe.

Dass die von der Kant'schen Philosophie als bestehend vorgefundenen Richtungen ihrer zuerst gewahr werden mussten, ist natürlich, denn ihnen wurde ja der Krieg erklärt. Diese Gestalten des philosophischen Vorkant'schen Bewusstseyns haben wir früher kennen gelernt, nämlich die Leibnitz-Wolff'sche, die Verstandes- und die Glaubens-Philosophie. Es ist damals auch schon Manches von der unmittelbaren Controverse zwischen ihnen und Kant angedeutet worden; jetzt aber kommt es auf Herausstellung der absichtlichen an.

I.

Reaction

der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie.

Da der Skepticismus in Deutschland keinen offenen und nachdrucksvollen Bekenner hatte, Kant ihn auch stets mit Connivenz behandelte, hingegen die alte Logik und Metaphysik mit entschiedenem Ton stürzte, so musste die Wolff'sche Philosophie sich zuerst getroffen fühlen, um so mehr, als Kant bis 1781 so ziemlich Wolff'sch erschienen war, wenn auch mit einigen Häresieen und in einem eleganteren Anzuge. Man ahnte daher anfänglich gar nicht die Grösse der Gefahr.

Feder erzählt uns (S. J. G. H. Feder's Leben, Natur und Grundsätze, 1826, 118 ff.) recht treuherzig, wie die Recension der Vernunftkritik in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, welche Kant so tief erbitterte, entstand. Garve war ins Bad von Pyrmont gegangen und wollte daselbst gern einige Beschäftigung haben, bat also um Auftrag zu Recensionen. Feder hatte von Kant's Buch in der Erlanger oder Gothaer Literaturzeitung eine Anzeige gelesen, allein so obenhin und gab dasselbe an Garve zur Beurtheilung, der es denn recensirte, wie andere Bücher auch, indem er zwar für das psychologisch Ethische, nicht aber für das eigentlich Speculative Sinn hatte und die unermessliche Bedeutung der Kritik gar nicht fasste (s. über sein Verhältniss zu Kant K. G. Schelle's Briefe über Garve's Schriften und Philosophie, Leipzig, 1800, 41 ff. u. 384 ff.). Die Recension war jedoch zu lang. Feder als Redacteur machte sie daher ohne Bedenken durch einen Auszug journalgerecht und liess dabei natürlich auch von dem Seinigen einfliessen, namentlich die Identification des Kant'schen

Idealismus mit dem Berkeley'schen. Wie erstaunt war der gute Mann, als Kant ihn, ohne ihn zu kennen, da man damals in dem Recensirwesen die Anonymität liebte, um 1783 im Anhang der Prolegomenen andonnerte und ihm als einen klüglich *en gros* Urtheilenden sein Incognito besonders zum Vorwurf machte. Feder kann sich in seiner Autobiographie noch nicht recht über die Sache beruhigen. Er nennt sein Verfahren unverzeihlich, das Buch nicht erst gelesen zu haben, bevor er die Garve'sche Recension epitomirte. Wiederholt kommt er auf den fatalen Umstand zurück, von der enormen Wichtigkeit des Buchs vor seiner Berühmtheit so gar nichts geahnt zu haben! Endlich tröstet er sich damit, dass Garve doch Vieles auch ganz richtig gefasst, ja dass ein Kantianer, dem Kant selbst seine Ächtheit bezeugt hatte, Jacob nämlich, sich einst auf seiner Stube verwundert habe, was für hyperidealische Dinge wirklich in der Vernunftkritik, nämlich in der ersten ihm fremden Ausgabe, die Feder ihm zeigte, stünden, und wie Kant doch in der zweiten Ausgabe, wohl durch seine Recension veranlasst, gerade in diesen Puncten so bedeutende Änderungen habe eintreten lassen. Damals setzte sich Feder freilich sogleich hin, eine kleine Schrift über Raum und Causalität zu verfassen, 1787, und, um noch mehr gegen die Kant'schen Irrthümer wirken zu können, verband er sich 1788 mit seinem Collegen Meiners, ein kritisches Journal herauszugeben, das, in recht Göttingschem Geschmack, den Titel einer philosophischen Bibliothek führte. Es waren dies theils Auszüge aus Kant'schen Schriften, theils Abhandlungen darüber, alle in einem sehr milden Ton. Der Verleger fing bald an, über schlechten Absatz zu klagen und so ging das Journal ein. Auch darüber tröstete sich der stoische Feder, weil bei philosophischen Zeitschriften dies der gewöhnliche Fall sey.

Der lebhafteste Angriff ging von Halle aus, welches auch als die ursprüngliche Wiege des Wolffianismus dazu gewissermaassen das Vorrecht hatte. Nach Meier's Tode hatte Eberhard die Wirksamkeit desselben geerbt, seit

1778, nachdem er zuvor Prediger gewesen, aber durch seine neue Apologie des Sokrates, Berlin 1772, den Ruf eines orthodoxen Theologen für sich nicht befördert hatte. Er war 1739 zu Halberstadt geboren und starb 1809. Von ausgebreiteten allein oberflächlichen Kenntnissen, mehr Rhetor als Philosoph, mehr historisch als productiv denkend, war er mit jener Mittelmässigkeit eines sogenannten guten Styls begabt, welche so viele Leser besticht, die in dem Bund einer verständigen Deutlichkeit mit einer mässigen Phantasie den höchsten Triumph der Darstellung erblicken. Eberhard organisirte zuerst gegen Kant in Halle 1788—92 ein philosophisches Magazin, 4 Bde. Wir müssen hier wieder an die Nothwendigkeit erinnern, dass für unsere Zeit jede Richtung, welche auf Geltung Anspruch macht, der Propaganda eines Journals nicht wohl entbehren kann, um stets schlagfertig nach allen Seiten hin abwehrend, anknüpfend, beschränkend, berichtigend, bekämpfend sich wenden zu können. Bei einem Journal schaart man sich zusammen. Die Gemeinschaftlichkeit macht dem Furchtsamen Muth, den Dreisten dreister. Man spricht in dem sonoren Wir und fühlt den Rückhalt der Partei. Wo man selbst nicht ausreicht, hofft man auf die Anderen. Die Solidarität der guten Sache, für die man ficht, stimmt zur Keckheit. Wenn man jetzt diese Journale durchsieht, so kann man sich der Bemerkung nicht erwehren, wie noch immer unsere jetzigen mit ihnen formell die grösste Ähnlichkeit haben. So beginnt z. B. in Eberhard's Archiv Bd. II. St. 4. 60, eine Recension der Vernunft folgendermaassen: „Die Kantische Philosophie wird in der That in Zukunft einen sehr merkwürdigen Beitrag zur Geschichte der Verirrungen des menschlichen Verstandes liefern. Kaum wird man es für möglich halten, dass so manche wirklich grosse Menschen, wozu vor vielen gewiss Kant selbst gehört, einem gänzlich bodenlosen Systeme so fest haben anhängen, es so leidenschaftlich und mit wirklich gutem Erfolg haben vertheidigen können. Ob nun gleich derjenige, der meine (nämlich G. Fr. Werner's) Aetiologie der Deutschen Philosophen gemacht, welche von Fichte, Schelling, Hegel und Herbart (gegen Schelling) ausgegangen sind und den Durchbruch einer Entwicklungsstufe am Entschiedensten bezeichnen.

Doch liess Eberhard, obwohl Kant's Schrift schnell eine zweite Auflage erlebte, sich dadurch nicht muthlos machen, sondern setzte seine Polemik in einem neuen Journal, dem Philosophischen Archiv fort, das zu Berlin 1792 und 1793 erschien. Schwab, Brastberger, Maass waren die vornämlichsten Mitarbeiter. Eberhard schrieb besonders dogmatische Briefe, denn die Epistolographik war eine seinem Philosophiren sehr zusagende Form. Solche Leute, wie Eberhard, berühren überall das Richtige, allein sie fassen es nicht. Die Idee schimmert bei ihnen zuweilen durch, leuchtet aber nicht und es herrscht plötzlich wieder die tiefste Finsterniss. So sagt Eberhard z. B. im achtundzwanzigsten Brief, I, 4, 79 ff. gar nicht übel: „Es klingt freilich sehr schön, zumal in den Ohren der *philosophes ignorans* unsrer Zeiten, wenn man sagt: „wir vermessen uns nicht, von dem Unsinnlichen etwas zu wissen,“ wenn nur auch das Sinnliche ohne das Unsinnliche begreiflich seyn könnte. Man nimmt etwas Zusammengesetztes, man nimmt endliche Dinge an, allein das erstere ist ohne das Einfache, das letztere ohne das Unendliche nicht begreiflich;- man nimmt ewige und nothwendige Wahrheiten an, allein diese ewigen und nothwendigen Wahrheiten sind nicht begreiflich, wenn nicht die Ewigkeit und Nothwendigkeit eines unendlichen Verstandes bereits gewiss ist; man nimmt eine Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit an; allein die Wirklichkeit dieser Harmonie ist nicht begreiflich, wenn nicht die Wirklichkeit eines höchsten Wesens aus andern Gründen bereits gewiss ist.“ Diese Gewissheit aber wolle man nun nicht bei Eberhard suchen. Er stellt wohl die Gegensätze endlich und unendlich, einfach und zusammengesetzt, sinnlich und unsinnlich u. s. f. hin, allein die Auflösung bleibt er schuldig, die synthetische Einheit *a priori*, um welche es Kant so sehr zu thun war.

Die Puncte, welche vornämlich zur Sprache kamen, waren: die speculativen Beweise für das Daseyn Gottes, wo man denn unter Anderem Kant's praktischen Beweis als eine Antiquität darzustellen versuchte, weil auch Basedow ihn bereits vor ihm gelehrt habe; — die Untauglichkeit der Kategorieentafel zur Bildung einer wahren Ontologie; — die falsche Auffassung der Mathematik bei Kant, als ob die Methode derselben nur synthetische Urtheile zuliesse und ohne constructive Anschauung nicht denkbar sey, was nur, woran man ganz Recht hatte, von der Geometrie gelte; — der Determinismus des Handelns, den die Wolffianer vertheidigten; — die Proportion der Moralität und Glückseligkeit; — die Nothwendigkeit einer Rücksichtnahme auf letztere für Volkslehrer, die sich ja auch bei Christus und den Aposteln in Verheissung eines Lohnes finde u. s. w. Ja, Schwab suchte sogar Kant's Astronomie, besonders seine Ansicht vom Saturnringe, zu turbiren. Aus einem *Monthly Review* liess man (II, 2, 100) das Urtheil eines Engländers über Kant drucken, worin die verwundenden Worte vorkamen: „*a great part of his system is far from being original, and seems to be not unlike the ingenious sophistry of Dr. Berkeley.*“

Eine sehr bittere, tädiöse Wendung war auch der Zusammenhang, in welchen man in diesem Journal die Kant'sche Philosophie mit der Französischen Revolution brachte. In neuerer Zeit ist es sehr beliebt geworden, den Entwicklungsgang der Deutschen Philosophie von Kant ab mit dem der Französischen Politik zu parallelisiren und den Deutschen Philosophen einen Ruhm daraus zu machen. Damals aber meinte man dies ganz anders und spielte den Vergleich in das Denuncirende einer destructiven Tendenz hinüber; welche Wendung bei der Hegel'schen Philosophie sich kürzlich auch erneut hat. In einem Aufsatz: dreierlei Desorganisationen gegen das Ende unseres Jahrhunderts (II, St. 3, 17 ff.), wurde die Revolution der

Franzosen als die politische; der Mesmerismus als die körperliche; der Kantianismus als die philosophische Desorganisation dargestellt. Die Schilderung der letzteren leitet der anonyme Ankläger S. 22 mit folgenden, auch für solche Fälle stereotyp gewordenen Worten ein: „Der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft, eines Werkes, das überhaupt Proben eines seltenen Tiefsinns und einer originellen metaphysischen Denkkraft enthält, hat das gewiss nicht geringe Verdienst, in mancher Hinsicht eine gründlichere Art zu philosophiren veranlasst zu haben; aber eben die Unparteilichkeit, womit wir seinen Talenten Gerechtigkeit widerfahren lassen, zwingt uns auch zu sagen, dass, indem er die Philosophie auf eine ganz neue Art organisiren, und weder Skeptiker noch Dogmatiker (eine allerdings neue Idee!) seyn wollte, er die Philosophie auf eine Weise *desorganisirte, wovon man bisher noch kein Beispiel* gesehen hatte.“ Es wird ihm nun vorgeworfen, dass er erstens das Objective von dem Subjectiven bis zur gänzlichen Verbindungslosigkeit getrennt; zweitens die praktische Philosophie von der theoretischen gänzlich losgerissen; drittens nicht nur Sinnlichkeit und Vernunft, sondern auch zwei wesentlich verschiedene Ichheiten, die gar keine gemeinschaftlichen Prädicate hätten, unterschieden habe.

Auch lächerlich wollte man die Kant'sche praktische Vernunft machen und nahm dazu aus der Französischen Revolution die That jenes patriotisch begeisterten Mädchens, welche in ganz Europa und America Entzücken erregte. Ein kritischer Philosoph unterhält sich II. St. 4, 110 ff. mit der Mörderin des berüchtigten Marat.

Philosoph.

Sie haben durch die Ermordung des Marat eine sehr unmoralische Handlung begangen.

Cordé.

Ich! Eine unmoralische Handlung begangen! — Ich glaube vielmehr, mich durch die Ermordung dieses Bösewichts um ganz Frankreich, ja um das ganze menschliche Geschlecht verdient gemacht zu haben.

Philosoph.

Ich gebe Ihnen zu, dass Marat ein Bösewicht, ein Ungeheuer war; dass es gut ist, dass dieses Ungeheuer nicht mehr lebe: aber Sie hätten ihn nicht ermorden sollen.

Cordé.

Warum nicht?

Philosoph.

Weil die Maxime, nach welcher Sie in diesem Fall gehandelt haben, nie ein allgemeines Gesetz werden kann.

Cordé.

Welche Maxime?

Philosoph.

Die Maxime, dass eine jede Privatperson einen notorischen Bösewicht ohne Weiteres ermorden darf.

Cordé.

Diese Maxime kann allerdings nicht als allgemeines Gesetz aufgestellt werden. Aber ich behaupte, dass es Fälle gebe u. s. w.

II.

Reaction der Popularphilosophie.

In Verhältniss zu einer neu auftretenden Philosophie hat die ihr vorangehende immer eine gewisse Popularität, denn sie hat sich unvermerkt in das Geschlecht eingelebt. Ihre Hauptsätze und Stichworte sind gäng und gäbe geworden und haben, wenn auch nicht immer, wenn oft auch falsch verstanden, doch das herrschende Vorurtheil einer gewissen Befriedigung für sich. In so ferne stand der

Wolffianismus dem Kantianismus mit popularer Kraft gegenüber, aber nach zehn Jahren seines Bestehens übertraf dieser jenen an Popularität unendlich, denn Kant war derselben, wenn man zumal die praktische Seite seines Systems erwägt, sachlich wenig im Wege. Praktisch zu seyn ist der ewige Refrain der Popularphilosophie und damit schrieen die Kantianer sich heiser. Auch in theoretischer Beziehung liess man sich die Unerkennbarkeit des Unendlichen, Göttlichen, recht gern gesagt seyn. Die Popularphilosophie ist keine Freundin des Absoluten und bescheidet sich mit stolzer Demuth, nur an der Rinde der Endlichkeiten zu nagen. Selbst in der Form hatte Kant sich höchst willfährig gezeigt. In jüngeren Jahren hatte er sogar witzig mit einem gewissen belletristischen Schimmern sich interessant gemacht. Späterhin nahm er an der Berliner Monatsschrift, die doch eine recht verständige aufgeklärte Richtung verfolgte, Jahre hindurch lebhaften Antheil.

Und dennoch kam es hier zum Conflict, weil die Popularphilosophie, ihren Principien nach, eigentlich Wolff'scher Dogmatismus war, so dass die Polemik desselben sich hier nur in anderer Form erneute und manche Schriftsteller, wie Mendelssohn, auch wirklich beiden Formen, der strengeren, wie der leichteren, angehörten. Da Kant überall auf eine Vermittlung der Gegensätze wenigstens ausging, so traf der sogenannte gesunde Verstand, bei allem Befreundeten, doch noch auf eine Menge ihm anstössiger Bestimmungen. Dass Raum und Zeit nichts an sich, nur Formen unseres subjectiven Anschauens seyn sollten, kam den Meisten doch zu absurd vor. Dass unser Erkennen überhaupt nur Erscheinungen, nicht die doch so fühl-, sicht- und hörbaren Dinge selbst in der compacten Fülle ihrer unmittelbaren Objectivität sollte fassen können, erschien dem philosophirenden Jan Hagel als ein recht überflüssiger, vornehmer Skepticismus, als eine eigensinnige Verblendung der Speculation über die palpabelste Wahrheit. Die Annullirung des teleologischen Beweises für das

Idee zum Princip dient, (zum Reflectiren nicht zum Beſtimmen), ſondern dieſes Vermögen giebt ſich dadurch nur ſelbſt und nicht der Natur ein Geſetz.

Weil nun der Begrif von einem Objekt, ſofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieſes Objekts enthält, der **Zweck** und die Uebereinſtimmung eines Dinges, mit derjenigen Beſchaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich iſt, die **Zweckmäßigkeit** der Form derſelben heißt: ſo iſt das Princip der Urtheilskraft, in Anſehung der Form der Dinge der Natur unter empiriſchen Geſetzen überhaupt, die **Zweckmäßigkeit der Natur** in ihrer Mannigfaltigkeit, d. i. die Natur wird durch dieſen Begrif ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empiriſchen Geſetze enthalte.

Die Zweckmäßigkeit der Natur iſt alſo ein beſonderer Begrif a priori, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft ſeinen Urſprung hat. Denn den Naturproducten kan man ſo etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beylegen, ſondern dieſen Begrif nur brauchen, um über ſie in Anſehung der Verknüpfung der Erſcheinungen in ihr, die nach empiriſchen Geſetzen gegeben iſt, zu reflectiren. Auch iſt dieſer Begrif von der practiſchen Zweckmäßigkeit (der menſchlichen Kunſt oder auch der Sitten) ganz unterſchieden, ob er zwar nach einer Analogie mit derſelben gedacht wird.

Daseyn Gottes, dessen Natur nicht zu kennen man mit Kant unbedenklich geständig war, beleidigte ausserordentlich, denn er war ein rechtes Schoosskind der Popularphilosophie. Sie hatte ihre mannigfachen Kenntnisse so schön dahin eingearbeitet und auf der Kanzel, auf dem Katheder, im speculativen Gespräch einen so trefflichen Gebrauch davon machen können. Und das Alles sollte nun mit Einem Male nicht mehr gelten dürfen? Wahrlich, war nicht Kant eigentlich ein feiner Atheist? Noch mehr; leugnete er nicht im Grunde auch die Unsterblichkeit der Seele? Er wollte sie zwar so gut als Gottes Daseyn praktisch beweisen, allein, und darauf kam es an, er fand doch in der Beschaffenheit der Seele selbst nicht den Asbest vor, der im Brand des Todes unversehrt bliebe.

Diese Bedenklichkeiten brachten Kant in den Geruch, mit seinem praktischen Beweis sich nur einen Nothbehelf ersonnen zu haben, um nicht zu grossen Widerstand zu erregen. Auch dünkte das Verwerfen aller Glückseligkeitsprincipien für die Moralität eine unmenschliche Grille zu seyn, da der Trieb nach Glückseligkeit allen Wesen, auch dem Menschen, zu tief eingepflanzt sey, wie man sich botanisch ausdrückte. Das Behaupten eines Handelns um der Pflicht willen aus blosser Achtung vor dem Gesetz, aus reinem Gehorsam vor dem kategorischen Imperativ wurde von Vielen als eine Überspanntheit, wenn nicht gar Heuchelei genommen und sie lobten sich das Christenthum, welches doch auf die Schwachheiten des Menschen gehörig Rücksicht nehme.

Nicht weniger ärgerte man sich in formeller Beziehung über Kant's Terminologie. Wozu doch, meinte man, solch' undeutsche Ausdrücke, wie Amphibolie, Antinomie, Kathartikon, Noumen, Epigenesis u. s. f., über welche der zwar sehr gesunde, aber nicht gerade Griechisch gelehrte Menschenverstand jeden Augenblick stolpert? Wozu ferner eine so künstliche Systematik, wo man nur durch ganze Reihen von Schlüssen hindurch eine nothdürftige Wahrscheinlichkeit erreicht und sich immer so sehr besinnen muss, in welchem Theil und Hauptstück der Elementar- oder Methodenlehre man sich gerade befinde, um nicht von dem philosophischen Baukünstler gescholten zu werden, dass man ihm ganz am unrechten Ort Vorwürfe mache und durch einen ganz falschen Eingang zu ihm gekommen sey. Überhaupt wird die Popularphilosophie dadurch geärgert, dass so etwas, wie speculative Philosophie, existirt, über die man, ohne sie studirt zu haben, nicht soll urtheilen dürfen; welche das Privilegium haben soll, Vieles mit ganz anderen Augen, als der gemeine Menschenverstand, ansehen zu dürfen; welche zwar ihn zu begreifen, aber nicht von ihm begriffen zu werden erklärt. Warum soll er solche Anmassung, so souveraine Verachtung dulden! Warum soll nicht auch er durch Verachtung der Speculation sich rächen, namentlich beim steten Wechsel der Systeme, von denen jedes das allein seligmachende zu seyn behauptet und jeden Andersdenkenden verketzert, während der schlichte Menschensinn von solch' exclusivem Verhalten nichts weiss, vielmehr bei allen Völkern und zu allen Zeiten mit philosophischer Katholicität sich gleich ist.

Diese Gedanken wird der rührige, werkthätige, weltbefreundete Pariah der Intelligenz dem theosophischen Brahmanen der Speculation beständig entgegenhalten. Nicht nur eine Menge Journale stimmten diesen Ton gegen Kant an, sondern er erscholl auch in einer Unzahl von Broschüren und Büchern, die man grösstentheils in der früher erwähnten Sammlung von Hausius verzeichnet findet und deren Heftigkeit sich steigerte, als die Kantianer zu versichern anfingen, dass man die Speculation gar nicht popularisiren müsse. Der Beweise für das Daseyn Gottes nahm sich Mendelssohn in seiner eleganten Manier an. Er hielt seinen Söhnen Vorlesungen in den Morgenstunden, welche zum zweiten Mal Berlin 1786 herauskamen und worin er den ontologischen Beweis zu rechtfertigen sich bemühte. In der Vorrede äusserte er noch die Hoffnung, dass Kant's Tiefsinn auch wieder aufbauen würde, was er eingerissen habe. Er fand sogleich, wie schon oben erwähnt worden, an Jacob in Halle den Mann, der an ihm zum Ritter werden wollte und von Kant selbst den Schild sich vorhalten liess. Mendelssohn's Schrift war aber, wie ungenügend sie auch ausfiel, doch ungleich besser und scharfsinniger, als Jacob's Antithese, welche der Mendelssohn'schen Entwicklung in der That die Kant'sche nur gegenüberstellte und sich dann für dieselbe erklärte. Die dünne Bescheidenheit, womit dies geschieht, ein gewisser Scrupel, ob Kant auch völlig Recht habe, verletzt noch mehr. — Eine der würdigsten Oppositionen der Popularphilosophie war die von Reimarus: Über die Gründe der menschlichen Erkenntniss und der natürlichen Religion, Hamburg, 1787. Er suchte zu zeigen, wie es sich widerspreche, zu behaupten, dass die Vernunft Schranken oder Unvermögen habe, die verböten, und doch ein Bedürfniss, einen Trieb, d. i. ein Naturgesetz, welches geböte, weiter zu forschen.

Eine Menge Schriften hielten sich in einem gewissen Zwielicht. Sie wagten nicht, entschieden zu loben oder zu tadeln, sondern referirten und machten zu ihrem aus Unverstand oft sehr entstellenden Bericht bedenkliche Mienen, eine Carricatur der antiken ἐπόχη; murmelten zuweilen ein höhnisches *Sic!* dazwischen; fochten mit in Parenthese gesetzten Frage- und Ausrufungszeichen; verdoppelten diese auch wohl; liessen aus dem Zusammenhang heraus Stellen abdrucken und fragten, ob wohl so was zu verstehen sey; lobten die einfachen Alten; munkelten von einreissender Sophistik; blickten mit schwermüthigen Augen in die trübe Zukunft, die einer solchen Philosophie folgen müsse, da leider die Thatsache wahr sey, dass die Philosophie auf alle Wissenschaften, auf das ganze Leben einen unvermeidlichen Einfluss äussere — und was dergleichen hergebrachte Künste der Gedankenlosigkeit mehr sind.

Allein viele Schriften benahmen sich auch mit einer pöbelhaften Manier, mit einem unfläthigen Schimpfen; z. B.: Suitnak's (Umkehrung des Namens Kant's, von *Kantius)* Brief an Kant; worauf Kausch's Antwort im Namen der apologetischen Gesellschaft; in den Apologieen, Leipzig, 1787, Heft I. — Die noch jetzt lesbarsten sind die, welche auf Witz ausgehen. Bei manchen hat sich derselbe allerdings schon auf dem Titel erschöpft, z. B.: Maassstab und Compass aller Vernunft, in der allgemeinen Ziel- und Maassgebenden Gleichgewichtswissenschaft, aus dem Vollkommenheitsgrunde, Meinungen 1789. — Oder: Kritische Spaziergänge zum Ziel der Vernunft in elysäischen Feldern, vom Geist der verzweifelten Metaphysik; — worin ein Musensohn Poeplen, seine Freundinnen Diotima und Theano, Aristoteles, Wizenmann, Leibnitz, Baco von Verulam und endlich Plato auftreten und sich über das Unwesen beklagen, das auf der Erde mit der in Zweifelsucht ausartenden Philosophie getrieben werde. — Oder: Kritik der schönen Vernunft. Von einem Neger. Marokko 1800. — Es ist zu erwähnen, dass der Druckort auf nicht wenigen der hier einschlagenden Schriften pseudonym ist, wie Europa, Deutschland, Eleutheropolis, Heliopolis u. a. damals in solcher Weise figurirten. — Als Curiosität sind noch zu nennen die: Actenmässigen Nachrichten von der neuesten philosophischen Synode und von der auf derselben abgefassten allgemeingültigen Concordienformel für die philosophischen Gemeinden, herausgegeben von Isonomophilus, Bürger des philosophischen Freistaats, 1791; wozu vielleicht Klopstock's Gelehrtenrepublik eine Veranlassung gegeben hatte. — 1787 war auch schon zu Berlin die dramatische Form versucht worden, um eine recht fassliche poetisirende Revision der philosophischen Systeme zu geben, welche der Nihilismus der Fee Metaphysik vorführt: „Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik. Ein kritisches Drama zu neuer Grundkritik vom Geist des Lebens.“ Schade, dass es sehr langweilig ausgefallen, da unstreitig für diesen Zweck die dramatische Form die angemessenste ist.

Der Mittelpunct der ganzen Reaction der Popularphilosophie war aber die Thätigkeit Fr. Nicolai's in Berlin (geb. 1733, gest. 1811), der es sich einmal zu fest vorgenommen hatte, Deutschland gründlich vor allen Excentricitäten zu bewahren. Er bekämpfte den Kantianismus und liess ihn bekämpfen in der von ihm gestifteten *Allgemeinen Deutschen Bibliothek*, worin er Alles, was ihm paradox schien, nicht weniger einregistrirte, als alles nach seiner Meinung Lobwürdige anpries. Sie war der antagonistische Pol der Jenaschen für Kant günstigen Literaturzeitung. Er verarbeitete aber sein polemisches Material auch in *Romanform*, deren er schon im Sebaldus Nothanker, welchen er gegen den Pietismus richtete, sich bedient hatte. Seine gegen Kant geschriebenen Romane sind noch nüchterner und gedehnter, noch mehr nur allegorisch steife Einhüllungen seiner Polemik. 1794 schrieb er in zwei Bänden: „Geschichte eines dicken Mannes, worin drey Heurathen und drey Körbe nebst viel Liebe.“ Der Held des Romans, der gute, dicke Anselm, ein eifriger Anhänger der kritischen Philosophie, der mit einem Göttinger Universitätsfreund, Herrn v. Reitheim, wüthend darüber disputirt, parodirt durch sein Schicksal überall die Grundsätze seines Systems. Sich in Geldverlegenheit befinden, Unglück bei Frauenzimmern haben, im Hausstand nicht zurechtkommen, zum Doctor der Philosophie promoviren, Bücherschreiben, die Noth, sie unterzubringen, das Harren auf Recensionen, der Ärger, den sie machen, wenn sie endlich da sind, die Auflösung aller philosophischen Streitigkeiten in blossen Wortstreit: das ist so ungefähr die Quintessenz der Fäden, aus welchen Nicolai den epischen Einschlag seiner Romane entnahm. — Bis zur Unerträglichkeit stieg diese Plattheit in dem Roman: Leben und Meinungen Sempronius Gundibert's, eines Deutschen Philosophen, Berlin 1798. Dieser Gundibert ist nur eine Selbstnachahmung des dicken Mannes, aber noch dürrer, noch doctrinairer, noch vogelscheuchenartiger. Der Gedanke eines philosophischen Reichstages, dem wir vorhin schon begegneten, ist sehr ledern darin benutzt. Ein Bader, der zugleich Grützmüller in Quirlequitsch ist, sucht den kritischen Gundibert von der Begeisterung für den Transcendentalismus zur Anerkennung nützlicher Kenntnisse, zur Würdigung eines verständigen Eklekticismus, zum weisen Gebrauch der Geschichte der Philosophie zu führen. Etwas, zuweilen neben einem soliden Geschäft, wie die Leinweberei, mit welchem Gundibert früher auf vertrautem Fuss gestanden, zu philosophiren, sey recht gut; allein immer reine Philosophie zu treiben, höchst schädlich. Der Katholicismus, die Klöster, die Scholastik werden bei so weisen hausbackenen Lehren nicht vergessen. Was Nicolai an philosophischen Irrationalitäten seit der Geschichte des dicken Anselmus aufgehört und aufgezeichnet hatte und nicht in den Text bringen konnte, speicherte er in den Noten dazu auf. Reinhold und Fichte (der es ihm aber in dem Leben und sonderbaren Meinungen des *a priori* deducirten Nicolai, Tübingen 1801 vergalt) mussten auch schon herhalten. Der Hauptwitz, wenn die Musen und Grazien es so zu nennen erlauben, welchen Nicolai durch das ganze Buch hin mit eklem Wohlgefallen mehr als zu Tode hetzte, war, das *a posteriori* und *a priori* mit Deutschen Worten zu geben und von einer vonvornigen Erkenntniss und Wissenschaft von hinten zu reden, des Beifallgewiehers aller aphilosophischen Cyniker bei dem jedesmaligen Anschlag dieser Schmuzlaute gewiss. Im Anselm war doch noch eine gewisse Laune. Die Leerheit des Sollens, die ins Endlose sich ausdehnende Postulirung des Kantianismus, war in des dicken Mannes Fährlichkeiten mit einer Viertelskomik geschildert, allein Gundibert ist so über Alles poesielos, von einer so arroganten Altklugheit eines beschränkten Geistes durchdrungen, dass man hier durch nichts entschädigt wird. Man erkennt hier, wie die Deutsche Aufklärung bei allen Sympathieen, welche sie mit der Französischen Bildung des achtzehnten Jahrhunderts hatte, an Geist, an Phantasie, Witz, Schalkhaftigkeit und Schärfe unendlich hinter ihr zurückblieb. Die Deutschen haben, was übrigens gar kein Tadel für sie ist, keinen Voltaire gehabt, keinen Candide hervorgebracht. — Hierauf schrieb Nicolai: Uber meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniss der critischen Philosophie und meine Schriften, dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, J. B. Erhard und Fichte. Eine Beylage zu den neun Gesprächen zwischen Christian Wolff und einem Kantianer. Berlin 1799; eine gehässige Anekdotenkrämerei, die in einem persiflirenden Realindex der wichtigsten Sachen, deren darin Erwähnung geschieht, in Rink's Mancherley (Königsberg 1800, 171 ff.), eine gebührende Abfertigung fand. — Damit noch nicht zufrieden, hielt Nicolai auch in der Berliner Akademie der Wissenschaften Vorlesungen, in denen er den Kantianismus verfolgte. Die Akademie verehrte in Leibnitz ihren Stifter und hatte Lambert zu ihren Mitgliedern gezählt; ein anderes, Herr Dr. Christian Gottlieb Selle, hatte in seinen: Grundsätzen der reinen Philosophie, Berlin 1788, sich an so vielen auffallenden Lehren der Transcendentalphilosophie seinen harten Schädel wund gestossen. Kant, der früher bei den Aufgaben der Akademie selbst concurrirte, ja es selbst 1796 noch thun wollte, hatte über des Akademikers Herrn Nicolai Buchmacherei einen bissigen Brief geschrieben; der Unsinn und die Frechheit der Kantianer waren so hoch gestiegen — genug, Nicolai konnte nicht aufhören, als ein getreuer Eckart an dem Eingange des lockenden Venusberges der neuesten Philosophie warnend zu predigen. Er predigte so eindringlich über Aberglauben in der Philosophie. Er wusste das Unzureichende des Kant'schen Moralprincipes so evident an verzweifelten Thatsachen zu zeigen; er wusste vor allen Dingen dem späteren Kant den früheren entgegenzuhalten. Er erinnerte daran, dass Kant 1763 in der Abhandlung über die Evidenz in den moralischen Wissenschaften, für welche die Akademie ihm das Accessit ertheilt hatte, die analytische Methode als die einzig richtige in der Philosophie angegeben; dass er eben damals einen einzig möglichen Beweisgrund, allein nicht den praktischen, für das Daseyn Gottes gelehrt habe und dass er, mit Verschweigung dieser früheren Überzeugung, von sich abgefallen sey. 1808 gab er diese Abhandlungen zu Berlin in zwei Bänden heraus. In Bd. I. findet sich hier auch jene Abhandlung über die Erscheinung von Phantasmen, derentwegen Goethe im Zwischenspiel des Faust von Oberon's und Titania's Hochzeit ihn als Proktophantasmisten verewigt hat.

Wie sehr Nicolai damals einen grossen Theil des Publicums befriedigte, ist bekannt. Wenn eine Philosophie erst von seichten und fanatischen Anhängern prostituirt wird, wenn sie durch eine äusserliche Majorität, so zu sagen, durch eine Übervölkerung für die Cultur anderer Richtungen unbequem fällt, so werden selbst diejenigen, welche Geist genug besitzen, ihre wahren Verdienste zu würdigen, eine gewisse Misstimmung zu nähren anfangen, einer gewissen Schadenfreude fähig seyn, wenn sich die Schul-Philosophen lächerlich machen. So finden wir in Falk's satyrischem Almanach von 1797 auch ein satyrisches Bild auf die kritische Philosophie, das freilich, verglichen mit den Carricaturen der Engländer und Franzosen, zeigt, wie kindlich wir noch in dieser Kunst der Persiflage sind. Es entschuldigt sich dieser Mangel an kaustischer Phantasie wohl damit, dass bei uns eine solche Bilderpolemik auf die Literatur sich beschränkt.

III.

Reaction der Glaubensphilosophie.

Mit der Entgegensetzung sowohl der Wolff'schen als der Popularphilosophie zusammenhängend und doch wieder sehr von ihr verschieden war die der Glaubensphilosophie, d. h. diejenige Reaction, welche gegen den Kantianismus dadurch erregt ward, dass man durch ihn einerseits den objectiven Gehalt des kirchlichen Glaubens, andererseits die subjective Innigkeit der Religiosität für gefährdet hielt. Es muss hier also eine doppelte Opposition unterschieden werden.

1.

Opposition der kirchlichen Dogmatik.

Dass Kant mit der kirchlichen Dogmatik, so viel sein Princip es zuliess, in Übereinstimmung zu stehen suchte, konnte für ihn selbst nur Achtung einflössen und die Auflösung alles traditionellen Inhaltes und der ihm adhärirenden Zufälligkeiten in die Form der ewig sich selbst gleichen moralischen Nothwendigkeit war eine Stufe, welche das religiöse Bewusstseyn unvermeidlich einmal betreten musste. Dem biblischen, epischen Christenthum und den dialektischen Controversen der symbolischen Bücher musste sich die moralische Vernunftreligion einmal gegenüberstellen, denn die Moralität ist der wahren Religiosität so nothwendig, als die Vernunft und deren Katholicität. Die Entgegensetzung konnte nur ein Schein seyn, durch einseitige Verbildung des einen oder anderen Elementes veranlasst.

Innerhalb der protestantischen Kirche wurde die moralische Vereinseitigung des Christenthums am tiefsten in Würtemberg empfunden, in dem Deutschen Stamme, aus welchem damals der Kant in so vielfacher Hinsicht zugeneigte Schiller, aus welchem später seine positivsten Gegner, Schelling und Hegel, aus welchem Stäudlin, Paulus und in neuester Zeit Strauss hervorgingen. Das theologische Seminar Tübingens, auf welchem alle diese Männer gebildet wurden, ist das Conservatorium des ächt evangelischen Geistes. Im vorigen Jahrhundert, während der Krise, welche wir schildern, war besonders Storr, der als Oberhofprediger zu Stuttgart starb, derjenige, der diese Treue gegen das Dogma aufrecht erhielt. Seine aus einem gründlichen Bibelstudium erwachsene Dogmatik athmete eine geläuterte, ehrenfeste Rechtgläubigkeit. Der Übersetzer derselben, Flatt, schloss sich ihm an und bestritt Kant in mehren sehr scharfsinnigen Untersuchungen: *Fragmentari-*

sche Beyträge zur Bestimmung und Deduction des Begriffs und Grundsatzes der Causalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie in Beziehung auf die Kantische Philosophie. Leipzig, 1788; — ferner: Briefe über den moralischen Erkenntnissgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie. Tübingen. 1788; — *Observationes quaedam ad comparandam Kantianam disciplinam cum christiana doctrina pertinentes. Diss. inaug. Tüb.* 1792. —

Auf den meisten Universitäten fand die Kant'sche Philosophie eine Beanstandung, weil man von ihr für die Jugend einen destructiven Einfluss fürchtete. Besondere Gutachten für ihre Ungefährlichkeit wurden von den Regierungen einverlangt, wie z. B. Tiedemann in Marburg ein solches gab. Am heftigsten brach dieser Conflict wiederum in Halle aus, wo neben den Vertretern des nun schon popularisirten Wolffianismus der Kantianismus rasch emporgeblüht war und in dem lehreifrigen Jacob einen so rüstigen Anwalt, in Tieftrunk aber einen Anhänger besass, der mit der Ausgleichung der kritischen Philosophie und des Christenthums sich speciell beschäftigte. Es entstanden bei den Prüfungen der Candidaten der Theologie manche Verlegenheiten. Sie interpretirten häufig die Bibel zu keck vom moralischen Standpunct aus und gaben den Dogmen immer eine praktische Wendung. Die Predigten der jungen Leute strotzten von Moralität. Die Preussische Regierung, welche 1788 schon den Missgriff eines Religionsedictes gemacht hatte, liess diese Widersprüche damals sich nicht wissenschaftlich auflösen, sondern griff in den Entwicklungsprocess von Aussen her ein. Der Minister v. Wöllner wollte einer missverstandenen Orthodoxie eine unbedingte Herrschaft sichern. Er hegte die Vorstellung und hatte sie auch dem Könige einzuflössen gewusst, dass der Kantianismus zur Vernichtung der wahren Religiosität beitragen werde und dass nur gewaltsame Maassregeln den lebendigen, bibelgerechten Glauben und mit ihm Redlich-

V.

Das Princip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur iſt ein transſcendentales Princip der Urtheilskraft.

"Ein transſcendentales Princip iſt dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgeſtellt wird, unter der allein Dinge Objecte unſerer Erkenntnis überhaupt werden können." Dagegen heißt ein Princip metaphyſiſch, wenn es die Bedingung a priori vorſtellt, unter der allein, Objecte deren Begrif empiriſch gegeben ſeyn muß, a priori weiter beſtimmet werden können. So iſt das Princip der Erkenntnis der Körper als Subſtanzen und als veränderlicher Subſtanzen transſcendental, wenn dadurch geſagt wird, daß ihre Veränderung eine Urſach haben müſſe; es iſt aber metaphyſiſch wenn dadurch geſagt wird ihre Veränderung müſſe eine äußere Urſache haben, weil im erſteren Falle der Körper nur durch ontologiſche Prädicate (reine Verſtandesbegriffe) z. B. als Subſtanz gedacht werden darf um den Satz a priori zu erkennen, im zweyten aber der empiriſche Begrif eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) dieſem Satze zum Grunde gelegt werden muß, alsdann aber, daß dem Körper das letztere Prädicat (der Bewegung nur durch äußere Urſache) zukomme, völlig a priori eingeſehen werden kann. — So iſt wie ich ſo gleich zeigen werde, das Princip der Zweckmäßigkeit der keit und Patriotismus würden erhalten können. Diese unselige Verblendung führte dahin, dass der König 1794 an die theologische Facultät in Halle ein Rescript erliess, wie sie ihre Vorlesungen dem Religionsedict gemäss einzurichten habe. Baumgarten wird darin sehr gelobt; die populäre Dogmatik, das vernunftmässige Christenthum arg verpönt; die Typologie des alten Bundes als unverkennbare Wahrheit gelehrt und keinem Lehrer an einer Königlichen Universität gestattet, seine Pflicht gegen das heilige Wort Gottes so sehr zu vergessen, dass er in der Exegese eine Teufelsaustreibung nur als Heilung eines Epileptischen; das Brausen, als die versammelten Jünger das Pfingstfest feierten, nur für ein Gewitter, die Ceremonien des Levitischen Cultus nur für willkürliche Mosaische Einrichtungen u. s. f. zu halten sich beigehen lasse. In Betreff der Predigtabfassung wird das Moralisiren streng untersagt; „eine jede muss so abgefasst seyn, dass auch derjenige Zuhörer, welcher zunächst in die Ewigkeit abgerufen wird, in derselben eine Anweisung zur Besorgung seiner Seligkeit erhalten haben kann.“ Die Erbauung wird empfohlen, der Opfertod Christi u. s. f. S.: Blätter aus dem Archiv der Toleranz und Intoleranz. Ein freywilliger Beytrag zum Archiv der neuesten Kirchengeschichte. In allen Buchhandlungen. 1797, Bd. II, 23 ff. Bahrt schrieb anonym eine Farce unter dem Titel: das Religionsedict, deren Local der Kronprinz, der vornehmste Gasthof in Halle, war, wo er besonders auch den Weltumsegler Forster, damals Professor in Halle, eine derbe Rolle spielen liess. Kant selbst in Königsberg war durch eine Cabinetsordre zum Stillschweigen über religiöse Dinge verwiesen und dem Befehl stillschweigend mit tiefer Indignation nachgekommen Dieser beklommene Zustand dauerte in Preussen bis zum Regierungsantritt des jetzigen Königs, der 1798 das Religionsedict in jenem herrlichen Erlass zurücknahm, an welchen man in Preussen so vielfach in neuerer Zeit sich hat wieder erinnern müssen. Kant machte nun auch sogleich sich Luft, im Streit der Facultäten, besonders in der Vorrede.

Dies war die Reaction des kirchlichen Protestantismus. Die des Katholicismus betraf vorzüglich die Abhaltung der Lectüre Kant's von den Klöstern, in die er heimlich vielfachen Eingang gefunden und in denen man durch das Studium der Scholastiker für die formelle Subtilität des Systems äusserlich gut gerüstet, innerlich aber durch den Drang der Zeit, der auch über die hohen Klostermauern in die weltabgeschiedene Zelle des Mönches sich zu verbreiten wusste, auch für seinen Inhalt nicht ohne Empfänglichkeit. Man lese die Autobiographieen Fessler's und Schad's, um von dieser stillen, halbbewussten, doch innigen Aufregung sich ein Bild zu entwerfen, um die Listen kennen zu lernen, mit denen man die verbotenen Bücher in die Klöster einschmuggelte, um das Herzpochen zu fühlen, was die Studirenden ergriff, denen sich in den Schriften des ketzerischen Kant ein America der Freiheit und des Verständnisses aufrollte. Anfangs duldete man den Vortrag Kant'scher Ansichten auf den Lyceen und Akademieen. Professor Dorsch in Mainz; Peutinger, Benedictiner zu St. Ulrich in Augsburg, und Andere zeigten ihre Neigung zur Kant'schen Philosophie anfänglich unverhohlen. Der Professor der Philosophie an der Juliusuniversität zu Würzburg, Matern Reuss, machte einen Ehrenpunct aus ihr und schrieb 1789 einen besonderen Aufsatz: Soll man auf katholischen Universitäten Kant's Philosophie erklären? (In den Materialien zur Geschichte der krit. Philos. Bd. I. 52 ff. wieder abgedruckt. S. 80 sagte er noch: „Sollen die Lehrer auf katholischen Universitäten nur Zuschauer seyn? Etwa gar aus diesem bodenlosen Grunde, dass es eine protestantische und katholische Philosophie gebe? Nein, so dumm sind wir nicht mehr. Vielmehr glauben wir, es sey Pflicht, bei den dermaligen uns zur rastlosen Arbeit auffordernden Umständen der Philosophie unverdrossen mitzuarbeiten, um nicht gar zu weit hinter unseren protestantischen Herrn Collegen zurückzubleiben.“) — Eine solche Theilnahme konnte die eigentliche Hierarchie nicht ohne Besorgniss mit ansehen. Je mehr die Kant'sche Philosophie sich entwickelte, je mehr auf den concreten Gebieten des Rechts, der Moral, der Religion ihr Wesen, die Freiheit der Subjectivität zur Erscheinung kam, musste sie sich gegen sie kehren. Es erfolgten nun Warnungen und Verbote. Eine noch strengere Controle beaufsichtigte die Lectüre der Mönche, um sie nicht über den mittelaltrigen Legendenhorizont hinausblicken zu lassen. Die Capuziner verordneten 1791 in ihren oberrheinischen Provinzen, dass künftighin bei ihren Ordensbrüdern keine Schriften mehr gedruckt werden sollten, die „nach der heutigen Aufklärung und bösen Philosophie“ röchen. — Der wüthendste Gegner von dieser Seite war der Churpfalzbaiersche Rath Ben. Stattler, obwohl man von ihm, da er selbst wegen seiner *theologia demonstrativa* hart verfolgt wurde, eher das Gegentheil hätte erwarten können. Er schrieb einen Anti-Kant, 2 Bde. München 1788, einen Anhang dazu und Wien 1792 einen Auszug daraus, Antikant im Kurzen. Er behandelte Kant mit äusserster Wegwerfung als einen *Pfuscher*, *Stümper*, nannte seine Schriften antireligionair, antichristisch, warf ihm eine Aftermoral, verdorbene Denkart u. s. w. vor.

Die Polemik, welche Adam Weishaupt, der bekannte Stifter des Illuminatenordens, dieser seltsamen Verschmelzung von Jesuitismus und freimaurerischer Aufklärung, von militairischem Zwange und republicanischer Gleichheit, gegen Kant in einer Reihe von Schriften eröffnete, seitdem er 1785 seine Lehrstelle in Ingolstadt verloren hatte, war nur philosophischer Art, denn im Praktischen harmonirte er so sehr mit Kant, dass der Abbé Barruel, welcher die Geschichte des Illuminatenordens schrieb, Kant sogar einen Chef der Illuminaten zu nennen sich erlaubte.

2.

Opposition der Philosophie des Glaubens.

Der bestehende Glaube einer Kirche muss mit einer in ihren Kreisen entstehenden Philosophie, sobald sie das Gebiet der Religion betritt, nothwendig in Spannung gerathen, ob sein Bewusstseyn hier in der That auch das ihrige, ob nicht, während die Speculation ihre Harmonie mit dem Glauben behauptet, doch ein anderer Inhalt vorhanden sey. Aber auch in der Form entsteht eine Spannung. Die Philosophie ist nichts ohne den entwickelten Begriff, ohne den auseinandergelegten Beweis. Philosophisches Wissen ist nur, was seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit sich selbst bewusst ist. Durch die Forderung einer Ableitung, Entfaltung der Bestimmungen stört es aber die in sich selbst vertiefte Unmittelbarkeit des religiösen Gemüths. Dem Gefühl scheint die Substanz selbst zu verschwinden, wenn sie in der Sauberkeit der logischen Darstellung die Wahrheit dem Geist zur bewiesenen Gewissheit erhebt. Es scheint eine Lüge zu seyn, dass das, was in der Frömmigkeit mich so beseligt, zu seinem Process doch dem Syllogismus nicht ausweichen könne, in welchem man nämlich nur die Nothwendigkeit, nicht auch die Freiheit des Begriffs und seiner Momente erblickt. Gegen das Ekstatische des religiösen Gefühls, gegen die bunte Bilderwelt des Glaubens scheint die Wissenschaft so grau und blass, so philisterhaft armselig. Allerdings soll nun Gott auch gefühlt werden, aber diese Form der subjectiven Identität mit ihm schliesst das wissenschaftliche Erkennen so wenig aus, als in diesem eine nur negative Negation des Gefühls liegt, denn in der Gewissheit ist ja das Ich, das Meinseyn eines Inhaltes, die Durchdringung mit ihm gesetzt. Hamann, Herder, Jacobi wichen von Kant weder darin ab, dass sie Protestanten waren; noch darin, dass sie das Absolute für etwas der menschlichen Intelligenz Ungegenständliches; noch darin endlich, dass sie den Verstand für ein Organ der nur endlichen Erkenntniss hielten. Sie wollten gegen Kant nicht als Vertheidiger der kirchlichen Dogmatik auftreten. Aber, für die Concentration der subjectiven Freiheit kämpfend, stiessen sie sich einmal daran, dass Kant nicht mit der einfachen Versicherung von der Unmöglichkeit einer Erkenntniss des Unendlichen für uns, das eben daher nur empfunden werden könne, sich begnügte, sondern dass er für die Nothwendigkeit der Annahme eines Glaubens an das Absolute einen weitläufigen, vielverschränkten Beweis der Ohnmacht unseres Wissens als Bedingung verlangte. Ferner wichen sie von einander darin ab, dass Kant für die Religion nur die Moralität als wesentlich anerkannte und durch solche Beschränkung die ahnungsvolle Tiefe, die mysteriöse, das Weltall umfassende Überschwänglichkeit des religiösen Gefühls beeinträchtigte, während sie den Verkehr mit Gott, die Süssigkeit, seine unmittelbarste Gegenwart zu geniessen, nicht aufgeben wollten. Einer solchen Gemeinschaft mit Gott und ihres Bewusstseyns, die für Hamann und Jacobi Bedürfniss waren, konnte der verständige, pflichttreue Kantianer entbehren und doch seiner Wohlgefälligkeit für Gott überzeugt seyn. In den verschiedensten Wendungen wird man diesen Controverspuncten in den hierüber gepflogenen Erörterungen begegnen, welche freilich durch die Individualität der Kämpfenden sich sehr verschieden äusserten; bei einem Hamann grossartig und lakonisch; bei einem Herder kleinlich und geschwätzig; bei einem Jacobi voll scharfer Reflexion und Wärme; bei einem Schlosser confus und gereizt.

Hamann's Angriff war von dieser Seite unstreitig der erschütterndste. Bald nach dem Erscheinen der Vernunftkritik schrieb er eine: Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft, welche den wunden Fleck derselben, den Dualismus des Sinnlichen und Intellectuellen, des Endlichen und Unendlichen, ganz richtig traf und in ihrem kleinen Umfange eines der wunderbarsten Producte ist, welche Deutscher Geist und Deutsche Sprache jemals hervorgebracht haben. Es ist die eigenthümlichste Verschmelzung von Gedankentiefsinn und genial verbildlichender Phantasiekraft. Hamann widersetzt sich jenem Dualismus von Anschauung und Begriff mit einer contemplativen Energie, welche, um sich deutlich zu machen und dem Systematischen abhold, bald die feinsten Fäden der Dialektik spinnt, bald wieder in kolossal apokalyptischen Visionen sich auslässt. Hamann findet das Sinnliche und Logische in der Sprache als synthetische Einheit gegeben und will nichts davon wissen, wenn die Speculation ihren Ruhm darin setzt, die Erfahrung ganz ignoriren zu können. (Zuerst abgedruckt 1800 in Rink's mehrfach citirtem Mancherley S. 120 ff. Hamann hatte nämlich aus Freundschaft für Kant diesen Aufsatz nicht drucken lassen. Vgl. über diese Angelegenheit F. Herbst: Bibliothek christlicher Denker, Leipzig 1830, 67 fl. Hegel in seiner Kritik der Hamann'schen Schriften, in deren siebentem Bande die Metakritik wieder abgedruckt ist, in den Vermischten Schriften II. (S. W. XVII.) 83 ff. Endlich eine viel zu wenig beachtete Analyse, die Hamann vielfach gegen Hegel rechtfertigt, in Sietze's Grundbegriff Preussischer Staats- und Rechtsgeschichte, Berlin 1829, 442—81.)

War Hamann der Delphische fernhintreffende prophetische Gott, so wurde Herder leider der belfernde Thersites. Kant hatte sein Werk über die Philosophie der Geschichte, 1785 (S. W. VII. 1. 339 ff.), beurtheilt und gleich Eingangs seiner Recension, die in der Jenaschen Literaturzeitung erschien, ein sehr treffendes Bild des „sinnreichen und beredten" Herder gezeichnet, das diesem aber so wenig, als mancher Tadel, den Kant oft nur in der Manier des Berichts hatte blicken lassen, gerecht war. Wir wissen jetzt aus dem ersten Band der Trätschereien der Weimarschen literarischen Notabilitäten, welche der Böttiger'sche Nachlass enthält, wie sehr ihn diese Kritik verdrossen hatte. Er warf sich daher auf den durch Jacobi von den Todten wieder aufgeweckten Spinoza und schrieb unter dem verblüffenden Titel: Gott; 1787 zu Gotha, einige Gespräche darüber, in denen er bereits S. 153, 154, 194 auf Kant sehr unwillige Blicke warf. Besonders hatte ihn in Kant's Kritik wohl die kühl ironische Art und Weise betroffen, wie derselbe referirt, dass Herder in seinen Ideen mit grossem Wortpomp aus der aufrechten Stellung des Menschen alles das ableitet, was umgekehrt jene erst zur

Folge hat; der Mensch geht aufrecht, weil er ein vernünftiges Wesen ist; er ist nicht vernünftig, weil er aufrecht geht. — Mit den Jahren steigerte sich seine Verdriesslichkeit und 1799 gab er zu Leipzig in zwei Bänden seine „Metakritik der reinen Vernunft" heraus. Hegel a. a. O. meint, dieselbe habe mit dem Hamann'schen Aufsatz nur den Namen gemein. Richtig ist auch, dass Herder desselben nicht erwähnt und in speculativer Hinsicht weit hinter Hamann zurückbleibt. Sonst scheint uns der Hauptgedanke ganz derselbe, nämlich die Kritik der Vernunft durch die Sprache zu vermitteln, nur dass Herder sich gegen Kant noch den Aristoteles, Leibnitz und eine Menge Scharteken sogar zu Hülfe genommen hat, um darzuthun, wie sehr die Kategorieen, auf welche die Kantianer so stolz waren, von Anderen auch bereits durchdacht und oft schon treffender dargestellt waren. Statt einer Philosophie des Denkens gab Herder also im Grunde eine Philosophie der Sprache. Im Einzelnen machte er eine Menge richtiger Bemerkungen, wie das von einem Geist, als der seinige, in Betreff eines so reichen Buchs, als die Vernunftkritik und nachdem über dasselbe schon zwanzig Jahre hindurch so viel kritisches Wasser herabgestürzt war, kaum anders möglich war. Allein von dem wahren Problem Kant's, das ihn verewigt, schien er nicht einmal eine Ahnung gehabt zu haben. Das Missverstehen und Nichtverstehen von Kant's hoher speculativer Intention hatte daher einen widrig schulmeisternden Ton zur Folge, der mitunter sogar hämisch ward, wenn er z. B. Kant nachtrug, dass grammatisch es nicht *Prototypon*, sondern *Prototypos* heissen müsse und in einer Note, II, 105 hinwarf, dass das Ideal der reinen Vernunft in der Vernunftreligion dazu führe, eine allbekannte Geschichte, Christi nämlich, für eine blosse Erdichtung zu halten. Diese Herabwürdigung verletzte schwer. Rätze trat mit einer eigenen Schrift dagegen auf; Rink brachte das mehrerwähnte Mancherley und Jäsche suchte in demselben in einer Abhandlung zu beweisen, dass Herder ausser dem Hamann'schen Kraftgedanken, den er breitgetreten, noch mit Kategorieen gegen Kant focht, die er selbst als sein Zuhörer auf der Königsberger Universität von ihm gelernt hatte. Kant soll nämlich zu jener Zeit Alles aus den Kategorieen des Raums, der Zeit und der Kraft entwickelt haben, von denen Herder allerdings vielfachen Gebrauch machte. Jäsche meinte nun, Herder wolle den späteren Kant mit dem früheren schlagen. Auch wurde, wie es bei solchen Gelegenheiten zu geben pflegt, ein sehr respectvoller Brief Herder's an Kant von Riga aus ebendort 156—64 abgedruckt, um Herder's Bissigkeit auch als Undankbarkeit, als eine moralische Abscheulichkeit hinzustellen.

Herder zog daher noch einmal ins Feld. Er schrieb 1800 gegen die Kritik der Urtheilskraft die Kalligone, deren erster Theil vom Angenehmen und Schönen, der zweite von Kunst und Kunstrichterei, der dritte vom Erhabenen und vom Ideal handelte. Waren Herder's Freunde über die Metakritik betroffen gewesen, hatte Fichte (Leben II, 303) geäussert, dass Herder ganz auf eigene Hand sich prostituirt habe, so musste mit diesem Buch der Grimm wachsen. Eine Menge geistreicher Einzelheiten muss man ihm natürlich auch hier zugestehen, namentlich in Betreff der Bestimmung des Verhältnisses der Künste untereinander. Hier hatte er vor Kant ein wenn gleich immer dilettantisch gebliebenes, doch sehr ausgebreitetes Studium der Poesie und der bildenden Künste voraus. Er war auf Kunstreisen, in Italjen gewesen. Er lässt es Kant z. B. fühlen, dass er die Peterskirche in Rom nicht selbst gesehen habe und nur von Hörensagen darüber spreche. In seiner culturhistorischen Weise versteht er über den Unterschied des gebildeten Menschen vom Barbaren zu sprechen, wie derselbe durch die Reinlichkeit, durch die Opposition gegen allen Schmuz begründet werde. Er versteht es, viel mehr Künste herauszurechnen, als dem armen Kant eingefallen waren. Er wollte das von diesem Verschmähte zu Ehren bringen. Er adoptirte nicht nur die schon von ihm anerkannten Künste, sondern zählte zu den ersten freien Künsten auch die Kleiderkunst, die Waffenkunst und Sprachkunst, d. i. das Sprechenkönnen, denn die Beredtsamkeit unterschied er hiervon und pries sie gegen Kant's Auffassung, welche ihr, des Überredens wegen, nicht zu sehr geschmeichelt hatte, gewaltig heraus, da er selbst im Philosophiren ein blosser Dilettant, im Reden eine Virtuosität besass. Auch den schon oft vor ihm angefochtenen Satz Kant's, dass von eigentlichem Genie nur in der Kunst, nicht in der Wissenschaft die Rede seyn könne, griff er in voller Wuth an. — Wir wollen uns einmal dies Alles und vieles Andere gesagt seyn lassen, so muss der Ton, in welchem Herder über Kant spricht, empören. Wie müsste es ihm ergehen, wenn man seine Bücher so periodenweise zerpflücken und das Widerspruchvolle, das oft erst durch das Zerreissen gemacht wird, wie Exercitienfehler anstreichen wollte, da Niemand sich mehr und öfter als er in seiner rhetorischen Versatilität im Einzelnen widersprochen hat. Das Grosse Kant's sieht er gar nicht. Die Vernunftkritik nennt er verdorbene Phantasie, Abstractionendichtung. Er declamirt von dem Recht und der Pflicht, dagegen aufzutreten. Er wagt in der Kalligone I, 244 von der Kritik der Urtheilskraft zu sagen: „Dass diese aus Noth entstandene, leere, hohle, verderbliche Theorie, eine Kritik ohn' alle Kritik, bei einigem ernsthaften Studium des Schönen, sowohl in Gegenständen, als in den Empfindungen desselben, nie entstanden wäre, bedarf keines Erweises. Auf einem vermeintlich leer gelassenen Fleck ist sie *a priori* geworden; ein Spiel des Witzes und Scharfsinns, zwecklos-zweckmässig und zweckmässig-zwecklos.“ Hamann in seiner grossartigen Manier hatte eine Vision geschildert, in welcher er den Reihentanz zweier Vernunftheere, nämlich von Anschauungen und Begriffen, die geheime und ärgerliche Chronik ihrer Buhlschaft und Nothzucht — bis auf das Formenspiel einer alten Baubo mit ihr selbst — *inaudita specie solaminis*, wie der heilige Arnobius sagt — und einer neuen unbefleckten Jungfrau, die aber keine Mutter Gottes seyn mag, wofür sie der heilige Anselmus hielt, — vor sich erblickte. (S. seine Metakritik in Rink's Mancherley 131.) Herder entblödete sich nicht, in der Kalligone II, 194, gegen Kant's Unterschied zwischen Genuss und Lust „als Ideenspiel, die zugleich Cultur ist und uns zu mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht," diese Wendung im niedrigsten Sinn zu gebrauchen und diesen Worten, die eine unvollkommene Beschreibung des Aristotelischen Gedankens enthalten, dass die Theoria das Süsseste sey, ein hämisches: o Baubo, Baubo! nachzuspotten. Baumgarten, Sulzer, Lessing, Winckelmann werden im dritten Band gelobt, um Kant dadurch zu degradiren. Höchst abstossend ist das Nordische Mythologisiren von Hugr, das trockene Dialogisiren und gequälte Etymologisiren, was die Kraft und Neuheit des Gedankens ersetzen soll.

Allein wenn wir auch dies sogar aus dem reizbaren und misslaunigen Wesen Herder's, das wir jetzt aus den bekannt gewordenen Briefen hinlänglich kennen, verzeihen wollen, so bleibt eines ein ewiger Schandfleck für ihn, die politische Verdächtigung der Kant'schen Philosophie. Während er durch seine Polemik leider genugsam bewies, dass er die wahrhaft speculative Bedeutung des Kriticismus, seine historische wie seine absolute Berechtigung, verkannte und verstimmt an Kleinigkeiten herummäkelte, masste er sich doch an, die Transscendentalphilosophie als eine Religions- und Staatsgefährliche zu verschreien; ja, man möchte in Rücksicht auf seine Stellung zu Weimar und zur Nation fast sagen, zu denunciren. Schon in einem Anhang zum zweiten Theil der Metakritik, in Bezug auf Kant's damals so eben erschienenen Streit der Facultäten, gab er eine sarkastische Nachricht von einer kritischen Facultät der reinen Vernunft, in welcher er es Kant sehr übel nahm, dass derselbe einen eben so hohen Begriff von der Bedeutung der Philosophie zeigte, als Platon in seiner Republik, und für sie die grösste Freiheit der Entwickelung in Anspruch nahm. Wie ein banausischer Philister hetzte er hier die Geschäftsleute gegen den Philosophen, als ob sie nämlich nach Kant erst auf diesen warten müssten, um

Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empiriſchen Geſetze) ein transſcendentales Princip. Denn der Begrif von den Objekten, ſo fern ſie als unter dieſem Princip ſtehend gedacht werden, iſt nur der reine Begrif von Gegenſtänden des möglichen Erfahrungserkenntniſſes überhaupt und enthält nichts Empiriſches. Dagegen wäre das Princip der practiſchen Zweckmäßigkeit die in der Idee der **Beſtimmung** eines freyen **Willens** gedacht werden muß, ein metaphyſiſches Princip; weil der Begrif eines Begehrungsvermögens als eines Willens doch empiriſch gegeben werden muß (nicht zu den transſcendentalen Prädicaten gehört). Beyde Principien aber ſind dennoch nicht empiriſch, ſondern Principien a priori weil es zur Verbindung des Prädicats mit dem empiriſchen Begriffe des Subjects ihrer Urtheile keiner weiteren Erfahrung bedarf, ſondern jene völlig a priori eingeſehen werden kann.

Daß der Begrif einer Zweckmäßigkeit der Natur zu den transſcendentalen Principien gehöre, kann man aus den Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforſchung der Natur a priori zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts, als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntnis der Natur, aber nicht blos als Natur überhaupt, ſondern als durch eine Mannigfaltigkeit beſonderer Geſetze beſtimmten Natur gehen, hinreichend erſehen. — Sie kommen als Sentenzen der metaphyſiſchen Weisheit, bey Gelegenheit mancher Rezur Vernunft zu kommen. Er hetzte die in einer anderen philosophischen Bildung, als gerade der der Transscendentalphilosophie, Herangewachsenen, dass sie von kenntnisslosen kritischen Jünglingen, welche der so heilsamen Erfahrung in ihrem Dünkel vornehm sich abwendeten und nichts recht verstünden, sich sollten meistern lassen. Er hetzte endlich die Regierungen, indem er ihnen die Philosophie als eine lästige, naseweise Bevormundung darstellte. Der metaphysische Kritiker sey nach Kant „Beurtheiler aller Befehle der Regierung, Controleur aller Facultäten, Oberrichter der Philosophie aller Geschäftsleute des Staats, Apokrisiarius, Autokrator“ (a. a. O. 392.) Dies unwürdige Geschäft setzte er in der Vorrede zum dritten Theil der Kalligone fort. Er erzählte hier, wie er 1762/65 bei Kant gehört, was dieser damals für ein Mann gewesen, wie er, Herder, aber doch durch den Umgang mit den ersten Geistern aller Zeiten seine Selbstständigkeit behauptet. Er gab grossmüthig zu, dass das Wahre in der Kant'schen Philosophie ewig wahr seyn werde. Er wollte gerecht das viele Gute, das sie angeregt, nicht verkennen — —, aber nun folgten auch desto härtere Anklagen. Die Begeisterung, welche die kritische Philosophie für das Denken erweckt hatte, nannte er einen St. Veitstanz und scheute den Schmutz nicht, von einer Transscendentalinfluenza zu sprechen. Er klagte sie an, bei der Jugend „eine Verödung der Seelen, eine ignorante Verleidung alles reellen Wissens und Thuns, die unerträgliche Verachtung aller Guten und Grossen, die vor uns gelebt haben, einen stolzblinden Enthusiasmus für fremde Wortlarven u. s. f.“ erzeugt zu haben. Alle Hebel seiner Beredtsamkeit setzte er ein, um von der Jugend die Gefahr abzuwenden, mit der Kant'schen Philosophie bekannt gemacht zu werden. S. XVII: „Herzu also, alle Verständige und Gute, den Frevel, der mit der Jugend getrieben wird, abzustellen, nicht etwa nur zu entlarven, denn er entlarvt sich täglich.“ S. XIX: „In wessen Händen dies Blatt ist, fühlet er sich rüstig zum Werk, so feire er nicht, sondern thue das Seine, damit die übersinnliche Transscendenz descendire. Die ganze Vorgeschichte der Menschheit ist für uns; alle cultivirte Nationen sind mit uns; die Natur strebt selbst dahin u. s. w. u. s. w."

Wenn Michelet in der Geschichte der neuesten Deutschen Philosophie I, 319 sagt: „Herder habe für die Geschichte den philosophischen von Kant errungenen Standpunct weiter durchgeführt und begründet, so sehr auch beide gegen einander polemisirten und im Einzelnen von einander abwichen," so ist es wohl wahr, dass beide in dem Gedanken der Perfectibilität des Geistes übereinstimmten, allein man darf nicht vergessen, dass dieser Gedanke damals auch von Anderen geäussert, dass er der Gedanke der Zeit war. S. 333 sagt Michelet denn auch selbst, „dass bei Herder der absolute Zweck nicht, wie bei Kant, in die vernünftige Organisation des Staatslebens, sondern in den Einzelnen als solchen verlegt wird," was denn doch wohl für die specifische Bestimmung des Begriffs der Geschichte eine totale, durchgreifende Differenz, keineswegs nur eine Abweichung im Einzelnen genannt werden muss.

Ganz anders gestaltete sich die Polemik bei Jacobi. 1786 in dem Büchlein: Wider Mendelssohn's Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, 101, berief er sich wegen des ihm angeschuldigten blinden oder gar Wunder-Glaubens auf seine Übereinstimmung mit Kant, nach welchem man auch an Gott nur glauben und nur praktisch in diesem Glauben sich unbeweglich machen könne, ohne dass derselbe seit länger als sechs Jahren, worin er dies lehre, angefochten sey. — Späterhin trennte ihn das methodische Verfahren Kant's von demselben. Im Denken trennte sie das Denken. Das Denken Kant's brachte es wenigstens zu Postulaten, zu einem hypothetischen Urtheil für die Bestimmung der Existenz des Absoluten. Das Denken Jacobi's war nur ein Aussprechen seines innigen kategorischen Gefühls, ein assertorisches Urtheil. Das Gefühl besitzt mühelos, was der Gedanke mit letzter Anstrengung für die Gewissheit erkämpft. Als ein völlig unsystematischer Philosoph hatte Jacobi seine Freude an Hamann's kernhaftem Ausspruch, dass die Philosophie, nachdem sie so lange bei den Wolffianern eine Wissenschaft des Möglichen gewesen, nun, in Bezug auf die Inhaltslosigkeit der Resultate, zu einer Wissenschaft der Unwissenheit geworden sey. Über sein Verhältniss zu Kant hat sich Jacobi ausführlich geäussert 1787 in dem Gespräch: David Hume, über den Glauben oder Idealismus und Realismus, dem er eine wichtige Beilage über den transscendentalen Idealismus hinzufügte; in einem langen Brief an Kant, der in den sämmtl. W. IV. abgedruckt ist; 1801 in Reinhold's Beiträgen zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie in dem Aufsatz: über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen; endlich 1815 in der einleitenden Vorrede zum zweiten Band seiner sämmtlichen Werke. Weil Jacobi die Einheit, welche Kant nur als eine Beziehung des Sinnlichen und Begrifflichen setzte, im Gefühl mit der ganzen Wucht der substantiellen Unmittelbarkeit besass, so stiess er sich an der Form der Kant'schen Philosophie, überhaupt an ihrer Tendenz, auf dem Wege des Beweises von der Halbheit und Nichtigkeit der menschlichen Erkenntniss sich zu überzeugen. Er konnte sich nicht überreden, dass wir es in unseren Vorstellungen nur mit wesenlosen Erscheinungen zu thun haben sollten. Die syllogistische Rettungsanstalt, wodurch Kant den erst auch logisch getödteten Gott wieder zu einigem mässigen Leben brachte, war ihm ein Greuel. Die Vergötterung der unverdrossenen handwerksmässigen Pflichterfüllung und der aus ihr fliessenden Zufriedenheit war der warmen Unendlichkeit seines genialen Gefühls etwas so Widersprechendes, dass er in Kant's Kritiken, nach seinem eigenen Ausdruck, nichts als Gespenster, Hexenrauch und logischen Dunst erblickte.

Ich fühle, dass ich bin. — Ich fühle, dass ausser mir etwas ist, die Natur. — Ich fühle, dass über mir etwas ist, ein Unsagbares, aber Ewiges, Heiliges, Freies, Persönliches, das absolute Du meines Ich's, Gott! — Ich kann für mich nur meine Bedingtheit und aus ihr die Existenz eines Unbedingten erfühlen, ohne welches ich selbst mich als das Unbedingte fühlen müsste.

Diese Sätze waren im Grunde Jacobi's ganze Philosophie. Sie war ein Ausdruck seiner Stimmung, aber der geistreichste Ausdruck. Jacobi war die philosophisch erregteste Persönlichkeit, welche aber die Philosophie, wie sehr sie das Bedürfniss derselben hatte, nicht zu ertragen vermochte. Dieser Widerspruch, nur fühlen zu wollen und doch denken zu müssen, macht Jacobi so interessant. Es müsste einer Natur, wie der seinigen, möglich seyn, ohne Philosophie zu leben, denn ein so intensives Fühlen, als ihn beseelte, könnte sich selbst genügen. Allein die Bildung hat ihm das unmittelbare Verhalten zerstört und nöthigt ihn widerwillig zum Reflectiren, das nun in den buntesten Lichtern spielt und dem Gefühl, es zu rechtfertigen und zu verklären, die witzigsten Opferfeuerwerke abbrennt. Eine stete Leidenschaft, den namenlosen wie gestaltlosen und doch so innig gefühlten *Gott* anzubeten; ein reiner Enthusiasmus, den Wunderbaren zu verkünden; eine naive Sicherheit des Gemüths gegen alle scholastische Erörterung überstrahlten wieder die Witzraketen. Jacobi vermochte den Spinoza nicht auszuhalten, weil er bei diesem sich ganz und gar aufgeben musste. Er war aber auch nicht im Stande, mit Kant sich zu versöhnen, weil dieser eine gewisse Objectivität der Erkenntniss forderte, wie subjectiv er sie auch begründen mochte. Man muss vielen Einwürfen Jacobi's gegen Kant Recht geben. Er fühlte bei diesem so richtig den Mangel des Dualismus, das Peinliche der widerspruchsvollen Elemente, das Dürftige ihres Verbandes, als bei Spinoza den Mangel des wahrhaften Unterschiedes in der absoluten Position der Einen Substanz. Bei Kant bedrängte ihn die Fülle und Zähheit der Bestimmungen, bei Spinoza der *horror vacui* in der Unterschiedlosigkeit, im Schein aller gesetzten Bestimmungen. Jacobi huldigte einer weichen, der Individualität schmeichelnden Schönseligkeit, von welcher Spinoza und Kant frei waren.

Dass Er der das Unendliche Fühlende war, dass Ihn die Empfindung des Göttlichen durchschauerte, war ihm eine Hauptsache. Mit der Natur, welche für ihren Begriff durchaus Objectivität verlangt, vermochte er daher niemals sich wissenschaftlich zu befreunden. In den Briefen, welche Woldemar von dem Lande in die Stadt schreibt, lässt er zwar Gott zu ihm sich ins Gras lagern, allein das ist nur eine *belle phrase*, denn ernstlich erklärte er, dass die Natur ihm Gott mehr verberge, als enthülle. Er und Goethe entfremdeten sich sogar über diesen Punct. Ja, er war so sehr in Auffassung Alles dessen, was nicht ein persönliches Moment in sich trug, schwächlich, dass seine Darstellung der Gedanken Anderer oft in Entstellung abirrte. In Betreff Kant's hat ihn Hegel ein solch' falsches Citiren, grundloses Schmähen und Galimathisiren im kritischen Journal II. 1, 1802, 95—108 (S. W. I.) ausführlich und gründlich nachgewiesen. — Da die Intensität der Empfindung etwas Unbestimmtes ist, das bald stärker, bald schwächer seyn kann, so musste Jacobi auch in seiner Schreibart alle Hülfsmittel der graphischen Mimik erschöpfen. Gedankenstriche, Ausrufungs- und Fragezeichen, gesperrte Lettern, Mottos oft aus mehren Schriftstellern, mussten bei ihm zuletzt die verhüllten, nicht zur freien Gestalt der Sprache durchgedrungenen Gedanken symbolisch vertreten. Auch darf nicht Wunder nehmen, dass ein Schriftsteller, wie Jacobi, welcher den Klang der Idee überall durchsummen lässt und von einer glänzenden Welt- und Literaturkenntniss unterstützt wird; ein Schriftsteller, der sich im Geistreichen und Frappanten des Ausdrucks, also auch im Vieldeutigen gefällt, seinen Verehrern Stoff genug bietet, ihn gegen jeden Angriff, auch den billigsten, mit scheinbaren Waffen zu vertheidigen, da man für jede Ausstellung, wenn man nur sucht, in seiner zerfliessenden Aphoristik die entgegengesetzte Äusserung finden kann. (Vgl. im Interesse Jacobi's die Schrift von Kuhn: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz 1834, die Polemik gegen Kant, S. 148—176.)

Eine Darstellung nicht der Kant'schen, sondern der Jacobi'schen Philosophie würde noch eine ganze zum Theil auch persönlich genau verbundene Gruppe von Männern zu schildern haben, welche gegen die Kant'sche Richtung ähnlich wie Jacobi, aber zugleich beschränkter und weniger philosophisch sich verhielten; z. B. Jung Stilling, der einzelne Aufsätze in Ewald's Urania; ein Buch: Heimweh; einen Schlüssel zum Heimweh u. s. w. schrieb und darin den Glauben mit der Kant'schen Speculation auseinandersetzte; Friedrich v. Stollberg, der in der Einleitung zu seiner Übersetzung Platonischer Gespräche der Philosophie des Tages den Krieg erklärte u. s. f. Wir nennen hier nur noch J. G. Schlosser, geb. zu Frankfurt a. M. 1739, gest. 1799. Er erhob in Anmerkungen zu den Platonischen Briefen vom Standpunct des Glaubens die zügelloseste und unverständigste Opposition gegen Kant, für welche dieser ihn gelinde genug züchtigte in dem Aufsatz über den Abschluss eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie 1796 (S. W. I. 658). Hierdurch erbittert, verfasste er ein: Sendschreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte. Lübeck und Leipzig 1797, über welche eine prägnante Recension im Philosophischen Journal, V. 2, 1797, 184 ff. nachzusehen ist, aus welcher hier nur folgende Worte stehen sollen: „Diese an Inhalt und Ausdruck nicht blos plebejische, sondern wahrhaft proletarische Schandschrift enthält ausser den ungeschicktesten und abgenutztesten Verdrehungen der kritischen Philosophie nichts wie Schmähungen gegen Kant's Person und denuncirende Verläumdungen gegen alle Philosophen." Dies war die Spitze der Reaction dieser Richtung, man müsste denn annehmen, dass Herder sie noch übertroffen habe.

Zweites Capitel.

Reaction

der Umbildungsversuche.

Wir haben jetzt den Wolffianismus, die Popular- und Glaubensphilosophie in einer solchen Entgegensetzung gegen die kritische Philosophie gesehen, dass bei der ersteren der Dogmatismus der Objectivität des Erkennens; bei der zweiten das kritiklose Festhalten der unmittelbaren Weltanschauung und der daraus entspringende verstohlene Hass der Philosophie überhaupt; bei der dritten die Bewahrung des objectiven Gehaltes der christlichen Religion einerseits und das Geltendmachen der unmittelbaren Gewissheit des Glaubens andererseits den Standpunct ausmachten. In diesen verschiedenen Reactionen bildete sich eine neue aus, eine eigenthümliche Verschmelzung von Anhängerschaft und von Selbstständigkeit. Durch die Reaction der von Kant vorgefundenen Standpuncte und durch die Blössen, welche seine Anhänger gezeigt hatten, war man vorsichtiger geworden. Es war aber auch der Drang gewachsen, sich von der Kant'schen Philosophie eine einfachere Vorstellung zu machen, sie auf Ein Princip zurückzuführen. Für die Popularisirung der Begriffe sorgte die Schule wohl durch Commentare und Paraphrasen. Allein dies Streben ging mehr in die Breite. Da bei Kant jedoch in den drei Kritiken drei ganz verschiedene Principien neben einander standen, die am Ende doch in der Einheit unseres Bewusstseyns integrirt werden müssen, so musste es sich bald darum handeln, diese aufzusuchen. Es musste eine Totalität entwickelt werden, welche Verstand, Urtheilskraft, theoretische und praktische Vernunft als besondere Functionen in sich auflöste. Dies Ringen nach Einheit der Unterschiede, nach einer einfachen Begründung der Kritiken ist der Nerv der Arbeiten, die uns hier begegnen. Schon

Maimon hatte dies Bedürfniss gefühlt. Die allgemeine Vertretung dieses Standpunctes übernahm aber Reinhold, der anfänglich nur ein ganz directer Schüler zu seyn schien. Gegen ihn kehrte sich Schulze mit dem einfachen Zweifel an der Wahrheit der Transscendentalphilosophie. Beck dagegen begründete den tieferen Sinn des Kant'schen Idealismus von Neuem, indem er die Bildung von synthetischen Urtheilen *a priori* wieder urgirte. — Während man nun so *in abstracto* über die Principien stritt, warf sich Schiller auf dem ästhetisch-ethischen Gebiete in die concrete Fortbildung der Kant'schen Philosophie. — Diese ganze umbildnerische Bewegung hatte ihre Endschaft wahrhafter Weise in Fichte's System erreicht, welches die synthetische Apperception des Selbstbewusstseyns als das Absolute hervorhob, aus welchem alles Andere als ein Moment hervor und in welches eben daher auch Alles wieder zurückgehe. Allein die eigenthümliche, besondere Pseudobeendigung dieser Tendenzen war Bardili's Logik, oder genauer, sein Grundriss der Ersten Logik, ein Buch, das eine allgemeine Verwirrung anrichtete und zur theoretischen Widerlegung die Grobheit hinzufügte.

Reinhold setzte an die Stelle des Erkenntnissvermögens das Vorstellungsvermögen. Das Vorstellen war ihm der Begriff, der als der allgemeinere dem theoretischen und praktischen Verhalten der Intelligenz vorangehen sollte. Was er Vorstellen nannte, war ein anderer Ausdruck für den Begriff des Bewusstseyns, denn er zerlegte jede Vorstellung in ein Vorgestelltes und Vorstellendes, d. h. er bestimmte sie als negative Einheit von Object und Subject, von Stoff und Form. — Schulze konnte sich in diese Einheit nicht finden. Er warf Object und Subject wieder auseinander. Er bezweifelte zwar die Möglichkeit einer Erkenntniss des Ubersinnlichen, allein die Gewissheit von der Existenz des Sinnlichen schien ihm zweifellos. Er verfocht im Grunde gegen den Dualismus der Kant'schen Kritik den Dogmatismus der gröbsten Empirie. — Beck war daher recht sein Gegentheil, denn er ging auf die

Thatsache eines ursprünglichen Vorstellens zurück, aus welchem die besonderen Formen des Vorstellens als dessen verschiedene Functionen abgeleitet werden müssten. Beck war hierin auf dem Wege einer richtigen Consequenz, hatte aber nicht Kraft genug und blieb daher in einer unglückseligen Mitte zwischen der weicheren Reinhold'schen und härteren Fichte'schen Formation aufgeschwemmt. — Schiller kämpfte für die Vereinigung des Sinnlichen mit dem Geistigen in der Natur, Kunst und Sitte, indem die Schönheit, zu welcher diese Gestalten der Idee berufen sind, weder von dem einen, noch von dem andern Element abstrahiren kann. Er gab auf solche Weise dem Gedanken Kant's von einem architektonischen oder intuitiven Verstande zuerst eine würdige bestimmte Ausführung. Bardili endlich ergriff die Abstraction des Denkens, das als das Eine sich in sich immer positiv und negativ wiederholt. Er durchbrach allerdings die subjective Beschränktheit des Gedankens, allein zu einer deutlichen Entwickelung des Begriffs der Vernunft an und für sich gelangte er nicht. Dass die Gedankenbestimmungen als solche, die Kategorieen in ihrer Reinheit, als die Angeln der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, nicht nur ein Gesetz unseres Denkens, sondern das absolute Gesetz alles Denkens und Seyns überhaupt seyn müssten, dass die Kategorieen somit Objectivität und Realität hätten, war das Ächte in Bardili's Ansicht. Aber dies Ächte war mit viel Unwesen versetzt und hatte überhaupt in der Philosophie seines Vetters, Schelling, schon eine adäquatere Form zu gewinnen angefangen, weshalb auch diese beiden hart an einander geriethen.

Karl Leonhard Reinhold wurde 1757 zu Wien geboren. 1772 ward er als Novize in das Probhaus des Jesuitercollegiums zu St. Anna daselbst aufgenommen und sog mit jugendlicher Schwärmerei die Illusionen des Klosterlebens in sich. Er spielte mit Inbrunst Billard, um von seinen Mitjüngern einige Aves zu erobern, die sie für ihn beten mussten. Er unterwarf sich der Dorsal- und Spanischen Geisselung mit Herzenslust. Er wagte es nicht, an seine Eltern anders als auf Erlaubniss der Oberen zu denken u. s. f. Als 1773 der Jesuiterorden aufgehoben wurde, trat er 1774 in das Barnabitenkloster neben der Michaeliskirche. 1780 wurde er Lehrer der Philosophie. Er trat mit Blumauer, Alxinger u. A. in eine Loge, zur wahren Eintracht, zusammen und gab mit diesen Freunden die Wiener Realzeitung heraus, ein Blatt, das höher stand, als die gegenwärtigen, kümmerlichen, ganz in den Localismus versunkenen Leistungen der Wiener Journalistik. Durch die Maurerei und durch das fortgesetzte Studium der Philosophie gerieth er mit der mönchischen Scholastik in Widerspruch und benutzte die Gelegenheit, sich 1783 von dem Leipziger Professor der Philosophie Petzold entführen zu lassen. Er ging über Prag nach Leipzig, wo er auch Platner's Vorlesungen hörte und von der Wiener Loge Unterstützung genoss. Von Leipzig ging er 1784 nach Weimar, wo ihn besonders Wieland fesselte, dessen Schwiegersohn er wurde und der ihm für den literarischen Erwerb mancherlei Wege öffnete. Der Deutsche Merkur, den Wieland redigirte, nahm eine Menge Beiträge von Reinhold auf. Auch eine Damenbibliothek übertrug er in 6 Bänden aus dem Französischen. Das Freimaurerwesen dauerte inzwischen lebhaft fort. 1787 ward er Professor der Philosophie zu Jena und wirkte hier mit ausserordentlichem Erfolg. Er ist einer unserer ersten Kathederhelden gewesen. Durch sein freundliches Benehmen gewann er sich auch die Herzen der Studirenden, die ihm viel Beweise ihrer zärtlichen Anhänglichkeit gaben. Die ökonomische Knappheit seiner Lage bewog ihn, 1794 einen Ruf nach Kiel anzunehmen, wo er noch bis 1823 mit redlichem Fleiss unermüdet fortwirkte. (S. K. L. Reinhold's Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und anderer philosophirender Zeitgenossen an ihn, herausgegeben von Ernst Reinhold, Professor zu Jena. Jena 1825.) Er blieb auch noch bis an seinen Tod Schriftsteller, aber die eigentliche Blüthe geln, deren Nothwendigkeit man nicht aus Begriffen darthun kann, im Laufe dieſer Wiſſenſchaft oft genug, aber nur zerſtreut vor. „Die Natur nimmt den kürzeſten Weg (lex parſimoniae): Sie thut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zuſammenſtellung ſpecifiſch verſchiedener Formen (lex continui in natura): ihre große Mannigfaltigkeit in empiriſchen Geſetzen iſt gleichwohl Einheit unter wenigen Principien, (principia praeter neceſſitatem non ſunt multiplicanda)“ u. d. g.

Wenn man aber von dieſen Grundſätzen den Urſprung anzugeben denkt, und es auf dem pſychologiſchen Wege verſucht, ſo iſt dies dem Sinne derſelben gänzlich zuwider. Denn ſie ſagen nicht was geſchieht, d. i. nach welcher Regel unſere Erkenntniskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurtheilt wird, ſondern wie geurtheilt werden ſoll; und da kommt dieſe logiſche objective Nothwendigkeit nicht heraus, wenn die Principien blos empiriſch ſind. Alſo iſt die Zweckmäßigkeit der Natur für unſere Erkenntnisvermögen, und ihren Gebrauch, welche offenbar aus ihnen hervorleuchtet, ein transſcendentales Princip der Urtheile und bedarf alſo auch einer transſcendentalen Deduction, vermittelſt deren der Grund ſo zu urtheilen in den Erkenntnisquellen a priori aufgeſucht werden muß.

Wir finden nämlich in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung zuerſt freylich etwas Nothwendiges, seines philosophischen Ruhmes war schon im Anfang unseres Jahrhunderts abgewelkt. Es kann jetzt nicht mehr von Interesse seyn, im Einzelnen zu wissen, was Reinhold in seinem Leben Alles nach einander gelehrt, welche gebrechliche Modificationen er sowohl an der Doctrin Anderer, wie an seinen eigenen Dogmen successiv vorgenommen hat, als vielmehr sich von der merkwürdigen Stellung, die er in der Geschichte der Kant'schen Philosophie im Allgemeinen einnimmt, ein richtiges Bild zu schaffen.

Reinhold war zuvörderst ein rechter Deutscher. Brav, aufrichtig, schwärmerisch, freundschaftseifrig, bemühte er sich, wie es des Deutschen Natur ist, um alle ihm zugängliche Bildung. Dadurch erschien er aber nicht blos, sondern war er auch so wandelbar, inconsequent und unselbstständig. Seinem Wandel lag ein gewisses Autoritätsbedürfniss zu Grunde. Sobald in der Philosophie etwas Epoche machte, ja, sobald es nur neu war, hatte er einen unwiderstehlichen Hang, es anzuerkennen, sich ihm zu subordiniren und anzuschliessen. Dies Bedürfniss war in ihm auch wohl ein Rest des Katholicismus, der in geistigen Dingen die Unterwerfung unter die Auctorität gewohnt ist. Erst war es Kant, dann Fichte, dann Jacobi, dann Bardili, auf die er fusste. Freilich gab er sich ihnen nicht sklavisch hin, sondern in der Art und Weise der Anerkennung trat wieder der Deutsche Trieb der Individualisirung, des Originalseynwollens hervor. Er machte an dem, was er vorfand, Verbesserungen. Er verstand es also immer besser, als die Urheber. Er war immer schon über sie hinaus. Immer hatte er von solchen Veränderungen, als Fichte, als Bardili vornahmen, schon etwas geahnt. In einzelnen Stellen seiner Schriften hatte er sie schon angedeutet; sie waren ihm nichts weniger, als schlechthin unerwartet. Enthusiastisch konnte er sich für sie gehen lassen, da die neue Entdeckung seinen eigensten Wünschen und Tendenzen entgegenkam. Es ist rührend, den Jubel zu hören, mit welchem Reinhold Fichte's Schrift über die Offenbarung, mit welchem er Bardili's Logik begrüsst. Der

Schweiss rinnt ihm beim Studiren von der Stirn. Er zählt sogar, wie oft er ein Buch gelesen, wahrscheinlich in dem Glauben, dass das öftere Lesen auch ein gründlicheres Verstehen garantire. Tragikomisch ist es, wie er in jeder Opposition etwas Wahres, in jeder Scharteke eine nothwendige, von ihm schon dunkel vorgefühlte Richtung erblickte. Aber geradezu lächerlich ist es, wie schnell solche Revolutionen in ihm vorgingen. In ein paar Tagen war er im Stande, einen neuen philosophischen Menschen anzuziehen. Man weiss oft nicht, ob man Selbsttäuschung oder eine innere Angst, vernichtet zu werden, voraussetzen soll. Was er gerade betrieb, war ihm das Wichtigste in dem schlechten Sinn, dass es ihn für Anderes förmlich beschränkt, Anderes vergessen machte und so lebte er von einer Ubereilung zur andern hin und corrigirte jeden Widerspruch, in den er sich verwickelte, durch einen neuen.

Diese Wandlungsfähigkeit wurde durch ein grosses stylistisches Talent unterstützt. Wie ein Goldschläger ein Stückchen Gold zu einer breiten Fläche dehnt, konnte Reinhold den kleinsten Gedanken ins Unabsehbare hin ausspinnen. Er hatte viel Scharfsinn für das Einzelne, jene logische Subtilität der katholischen Lyceen und Universitäten, die doch mit ausserordentlicher Kurzsichtigkeit, mit einem Verfehlen des rechten Punctes verknüpft seyn kann. Reinhold's Geist zerbröckelte sich. Je loser die einzelnen Gedanken neben einander standen, um so dicker wurden die Bücher. Reinhold's Styl ist daher für den tiefer Denkenden, der aus dem Blumengarten der schönen Redensarten in den majestätischen Wald sich sehnt, wirklich langweilig. Er schnappt jeden Augenblick ab. Das unaufhörliche Bedingen dessen, was er sagt, nimmt die Freude an der Sache immer wieder weg. Die: Insofern, Freilich, Eigentlich, Allerdings, Wenigstens, Vielleicht, In dieser Hinsicht und wie alle diese zwickenden Daumschrauben heissen, finden sich bei wenigen Schriftstellern so abgebraucht. — Auch blieb schon damals seine Darstellung nicht ungerügt. Da man ihm nämlich von vielen

Seiten her einen wirklich ungemessenen Beifall spendete, als ob die Kant'sche Philosophie nur auf seine Schönschreiberei zu warten gehabt hätte, so regte sich die Eifersucht der ästhetisch-popularen, der Heydenreich'schen Fraction der Kant'schen Schule, welche in Heydenreich die Vollendung des Styls bewunderte (s. Heydenreich's Charakteristik von Schelle S. 470 ff. Note).

Eine so bewegliche, so im äusserlichen Denken umhergeworfene Natur, die aber bei aller Bonhommie und Edelsinn nicht ohne Lüsternheit nach literarischem Ruhm war, musste zum Journalismus sich besonders eignen. Er nahm stets fleissigen Antheil daran und man mag in der von seinem Sohn gelieferten Biographie den Nachweis der vielen Recensionen, die er verfertigte, nachsehen. Seine Schreib[illegible] war ungeheuer. Er hat immer schon geschrieben, er ist schon gedruckt, bevor er noch gedacht hat. In seinen Briefen macht die Anmeldung einer neuen Schrift zur Oster- oder Michaelismesse einen stehenden Artikel aus. — In seinen Vorlesungen war er höchst püncktlich und sorgfältig und wusste sowohl gut vorzutragen, wenn man nämlich, wie das gewöhnlich geschieht, einen unstockenden, gewählten und zungengeläufigen Ausdruck darunter meint, als er auch mit den Studirenden sich in ein gutes Verhältniss zu setzen verstand, so dass sie ihn aufrichtig und zärtlich liebten und ehrten. Aber er war auch ein Pedant. Er schreibt an Baggesen regelmässig, wenn es im Auditorium so voll gewesen, dass er zum Katheder sich hat durchdrängen müssen; wenn berühmte Männer bei ihm hospitirt haben; wenn er ein Vivat bekommen und macht über jede neue Vorlesung ein gewaltiges Aufheben, als ob er nun den Stein der Weisen gefunden habe. — Auf das Publicum wirkte er ungemein, weil er es in den geschilderten Zügen eigentlich selbst darstellte. Das Publicum neigt sich mit seinem Urtheil immer dahin, wo momentan der factische Sieg errungen wird. Es jauchzt gern am Wagen des Triumphators. Es liebt die begrifflose Deutlichkeit, welche recht starke Antithesencontraste, allein keine

Auflösung derselben giebt. Es liebt die rechtschaffene Geschwätzigkeit und sanfte Anständigkeit, gegen welche Reinhold nie gefehlt hat. Es legt, wie Reinhold, auf eine grosse Zuhörerschaft, auf bedeutenden Gehalt, auf Abendmusiken und Orden — Reinhold bekam auch den Danebrogorden — das grösste Gewicht. Sogar darin trifft die Parallele, dass es die Differenzen der Philosophie aus der zu grossen Nichtbeachtung der Sprache, die für uns denkt, abzuleiten geneigt ist. Und so weit sank auch Reinhold, immer mit Anstand, herunter. Er mühte sich zuletzt mit der Sprache umher, in ihr die wahre Philosophie zu entdecken. Stets hatte er es mit Berichtigung von Missverständnissen, mit Erzeugung des Einverständnisses, mit Schlichtung der Sprachverwirrung, Aufhebung der Unverträglichkeit und Meinungsverschiedenheit zu thun und wie die irenischen Wörtchen alle lauten.

Wenn man an seine Lectüre geht, muss man sich auf die grösste Ordnung und Klarheit im Kleinen und auf die grösste Verwirrung im Grossen gefasst machen. Durch das selbstzufriedene Air, mit welchem er auftritt, muss man sich nicht imponiren lassen und nicht meinen, weil er so meisternd über Andere spricht, in ihm einen Meister zu finden. Man muss nicht glauben, dass seine dicken Bücher eben so sehr von Gedanken strotzen. Man muss ihn vielmehr als ein formelles Talent nehmen, das aus halben Gedanken grosse oder richtiger weitläufige Theorieen macht. Was Reinhold dunkel fühlte, war meist das Richtige, aber die entscheidende That geschah von Anderen und dann blieb ihm nichts übrig, als ihr Diener und Herold zu werden. Das aber muss man seinem edlen Charakter zugestehen, dass er die Selbstvernichtung, das sich für bankerutt Erklären, mit einer beispiellosen Selbstverleugnung geübt hat. Reinhold untergrub sich dadurch, dass er jedes Extrem vermeiden wollte und auf dem Wege dieses Moderantismus bei ursprünglich schönen Anlagen in eine extreme Mittelmässigkeit verfiel. Im Jahre 1796 machte er ein merkwürdiges Unternehmen, zu welchem sein steter Zusammenhang mit Orden, mit Logen, sein Associationsgeist ihn trieben, was aber auch als ein Versuch angesehen werden kann, der Kant'schen Moralität ein objectives Daseyn zu schaffen. Es war ein Tugendbund, dessen Mitglieder sich die Einverstandenen nannten. Reinhold arbeitete einen Plan als Manuscript aus: Entwurf zu einem Einverständnisse unter Wohlgesinnten über die Hauptmomente der moralischen Angelegenheiten als Versuch eines Beytrages zur Läuterung und Befestigung der öffentlichen Überzeugung; den er in seinen Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität, Lübeck und Leipzig 1798, S. 163 ff. abdrucken liess, da die Sache nicht recht zu Stande kam. In diesem Entwurf kommt nun folgender Paragraph vor, der uns das treueste Bild von Reinhold's Mittlerthum geben kann. §. 35:

„Die Gesundheit des Verstandes, welche die Einverstandenen in der Gesinnung voraussetzen, und nach welcher sie in der Denkart streben, kündigt sich durch die gleich weite Entfernung von anmasslicher Wisserei und Zweifelsucht — von Unglauben und von Aberglauben, und von den entgegengesetzten Extremen politischer Schwärmerei an.

Für den unbefangenen Freund der Wahrheit und des Rechts ist das Wahre im Skepticismus der Abscheu vor der Einbildung und dem Streben, zu wissen, was sich nicht wissen lässt; und insoferne ist Er kein Dogmatiker.

Das Wahre im Dogmatismus ist für ihn der Abscheu vor Zweifelsucht und gleichgültigem Dahingestelltseynlassen der die moralischen Angelegenheiten betreffenden Aufgaben; und insoferne ist Er kein Skeptiker.

Das Wahre im Naturalismus ist für ihn der Abscheu vor Aberglauben; und insoferne ist Er kein Supernaturalist.

Das Wahre im Supernaturalismus ist für ihn der Abscheu vor Unglauben; und insoferne ist Er kein Naturalist.

Das Wahre im Demokratismus ist für ihn der Abscheu vor Unterdrückung und Sklaverei; und insoferne ist Er kein Aristokrat.

Das Wahre im Aristokratismus ist für ihn der Abscheu vor Zügellosigkeit und Anarchie; und insoferne ist Er kein Demokrat.

Die theoretischen Lehrgebäude dieser Secten aber, in denen das Wahre von dem Falschen durch einträchtige und von allgemein anerkannten Principien ausgehende Untersuchungen wohlgesinnter Selbstdenker noch lange nicht geschieden ist, werden von den Einverstandenen eben so wenig unbedingt verworfen als unbedingt angenommen."

Dies war die höchste Weisheit Reinhold's auf dem Culminationspunct seiner Productivität, denn Alles, was späterhin noch von ihm ausging, fristete sich nur ein Winkeldaseyn. Den ersten Ruf als Philosoph erwarb er sich durch seine Briefe über die Kant'sche Philosophie, welche zuerst im Deutschen Merkur, dann gesammelt in 2 Bden. 1790 und 92 zu Leipzig erschienen. Wir halten sie für das lebendigste, gedankenvollste, bestgeschriebene Werk Reinhold's, welches in der damaligen Zeit allen ihm zu Theil gewordenen Beifall verdiente. Kant selbst war in einem Brief an ihn 1787 (Reinhold's Leben 127) der Meinung, dass dieselben an einer mit Anmuth verbundenen Gründlichkeit nichts übertreffen könne. Kant wünschte späterhin Reinholden zum Kampf gegen Eberhard zu disponiren, übernahm aber zuletzt selbst den Strauss. Der Briefwechsel dauerte bis 1795. Die Altersschwäche Kant's erlaubte ihm keine tiefeingreifende Theilnahme. — Hierauf schrieb Reinhold: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag und Jena 1789, den er Ignaz von Born in Wien, Kant und Wieland dedicirte und den er mit einem Aufsatz: über die bisherigen Schicksale der kritischen Philosophie, einleitete. Das Neue war hauptsächlich der Gedanke, dass der Begriff des Vorstellens gegen den des Erkennens eine grössere Allgemeinheit habe; wäre nicht der Begriff des Bewusstseyns in der Duplicität des Ob- und Subjectes hierbei im Hintergrunde gewesen, so würde Reinhold in die Wolff'sche Psychologie zurückgesunken seyn. So aber kam er, nach dem Intermezzo der Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, Jena 1790, doch dazu, das Bewusstseyn als das Princip des Vorstellens zu fassen: Über das Fundament des philosophischen Wissens. Jena 1791. — Die Summe dessen, was Reinhold in dieser Zeit vorbrachte, kann man in dem Gedanken zusammenfassen, dass er den Begriff der Philosophie und des Philosophirens überhaupt richtig beschrieb, dass daher die Forderungen, die er kritisch an sich und Andere machte, ebenfalls richtig waren, dass aber die reale Bestimmung selbst, was das Absolute sey, ihn in Verlegenheit setzte. In derselben schwankte er zwischen Fichte und Jacobi, zwischen dem Begriff des autokratischen Selbstbewusstseyns und des dictatorischen Gefühls, hin und her und schrieb zur Vermittelung der Ansichten beider eine kleine Schrift: über die Paradoxieen der neuesten Philosophie, Hamburg 1799. — In dieser Noth kam ihm Bardili's Terrorismus eben recht. Er fand an ihm, da Kant der raschen und energischen Entwicklung nicht mehr zu folgen vermochte und Jacobi bereits in seine Verstimmtheit verfiel, einen Anhalt gegen die Fluth des Schelling'schen Absolutismus und doch auch manches Verwandte von diesem selbst. Er vereinigte sich also förmlich mit Bardili in den: Beiträgen zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie bei dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg 1801—3. — Da Fichte, Hegel und Schelling sich gegen Bardili sowohl als Reinhold mit aller Übermacht ihrer Genialität wendeten, so gaben beide zu München 1804 einen Briefwechsel heraus: Über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Speculation. — Reinhold's spätere Schriften haben wenig Interesse und schon ihr Titel verräth ihre Mattheit. Wir nennen nur noch: Anleitung zur Kenntniss und Beurtheilung der Philosophie in ihren sämmtlichen Lehrgebäuden, ein Lehrbuch, Wien 1805; — Versuch einer Critik der Logik aus dem Gesichtspunct der Sprache, Kiel 1806; Anfangsgründe der Erkenntniss der Wahrheit in einer Fibel für noch unbefriedigte Wahrheitsforscher, Kiel 1808; — Rüge einer merkwürdigen Sprachverwirrung unter den Weltweisen, Weimar 1809; — Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften, Kiel 1812, welches Buch Reinhold für das eigentliche Resultat seines bisherigen Lernens und Forschens hielt, damit auch abschliessen wollte, aber 1816 doch noch eine Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens herausgab, worin er die Sprache als das Mittelglied zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen zu entwickeln suchte, also auf den Hamann-Herder'schen Gedanken zurückkam.

Reinhold wollte also Kant's Erkenntnisstheorie dadurch begreiflicher machen, dass er eine Theorie des Vorstellens gäbe. Kant habe den Begriff der Vorstellung wohl berührt, aber nicht bestimmt genug entwickelt. Die Vorstellung sey das dem eigentlichen Erkennen noch vorangehende Element, denn alle unsere Erkenntnisse beständen aus Vorstellungen. Alle diese Bestimmungen waren im höchsten Grade schlüpfrig und wurden zum Überfluss noch in ein Vermögen des Vorstellens eingeschnürt, welches von dem des Erkenntnissvermögens das *Prius* sey, weil dieses schon den Verstandesgebrauch der Kategorieen fordere. Die Vorstellung könne ohne Einmischung der Kategorieen für sich betrachtet werden. Das, was vorgestellt wird, sey eben so sehr von der Vorstellung selbst unterschieden, als das, was vorstellt. Weder das Object noch das Subject seyen die Vorstellung, sondern diese sey ihre Verbindung. Diese drei Momente, des vorstellenden Subjects, des vorgestellten Objects und der Vorstellung selbst als der Synthese des Sub- und Objectes seyen daher nicht zu vermischen und erst, wenn dies feststände, liessen sich nun die *besonderen* Specificationen des Vorstellens durch die Sinnlichkeit, den Verstand und die Vernunft als Gefühle, Begriffe und Ideen, als Functionen des Erkennens, untersuchen. — Das Vorstellungsvermögen wurde für Reinhold das *Fundament* des philosophischen Wissens. Er suchte offenbar nach einem Ausweg, die Incohärenz in Kant's psychologischer Manier aufzuheben. Dieser richtige Sinn ärntete auch mit Recht die ihm gezollte Zustimmung. Das *Bewusstseyn*, nämlich das Vorstellen des Vorstellens, sollte *als Thatsache der Satz seyn*, aus dem alle andere Bestimmungen erst folgen könnten. Schärfer bestimmte Reinhold seine Theorie als *Elementarphilosophie* in der Weise, dass Alles *Mannigfaltige* des Vorstellens durch den *Stoff* des Objects, alle *Einheit* durch das *formirende* Subject gegeben werde. Hiermit that er einen grossen Schritt aus seiner abstracten Grundlage vorwärts und wollte sowohl die Metaphysik als Ethik gleichmässig begründen.

Diese *Wechselbestimmung* von *Stoff* und *Form* war der Gipfel des Reinhold'schen Philosophirens. Bald darauf trat Fichte mit seiner Wissenschaftslehre auf und gab darin mit schärfster Präcision das, was Reinhold gesucht hatte, die concrete Einheit des Objectiven und Subjectiven, des Theoretischen und Praktischen. Nun war Reinhold, da Fichte vom Standpunct des Bewusstseyns zum immanenten Grunde desselben, zum Selbstbewusstseyn fortgegangen war, geknickt. Noch vertheidigten ihn Erhard und Forberg gegen Schwab und Andere; Kant erklärte sich gegen Fichte; dennoch erkannte Reinhold Fichte'n an, warf sich aber, als Jacobi's Sendschreiben an diesen erschien, Jacobi, dem er auch im Local durch seine Versetzung nach Kiel persönlich sich genähert hatte, in die Arme und ging von diesem wiederum zu Bardili über. Da er nun von jeher historisch zur Philosophie gekommen war, so trat bei ihm gerade in den productivsten Momenten der damaligen Speculation eine Zurückhaltung des Erkennens ein. Er wollte die Fluth der Systeme sich verlaufen lassen. Nichts mehr schien ihm mit Gewissheit gesagt werden zu können. In den neuen Beiträgen wollte er nur ein hypothetisches Philosophiren gestatten. Man müsse vorsichtig seyn und erst recht der für das Philosophiren unumgänglichen Bedingungen sich versichern. Man müsse nur vorläufige Begriffe bilden. Dies Anfangen vor dem Anfang, dies Denken, was doch keines seyn soll, dies in der Luft schwebende provisorische und propädeutische Philosophiren, dies Tendiren zur Begründung war in der That die lächerlichste Carricatur des Kant'schen Unternehmens, das Erkenntnissvermögen zu untersuchen, ob es auch die Fähigkeit habe, der Wahrheit gewiss zu werden.

Um sich von dieser merkwürdigen Erscheinung ein anschauliches Bild zu schaffen, muss man den ausführlichen Briefwechsel lesen, den Reinhold mit Baggesen (in dessen von seinen Söhnen herausgegebenen Briefen; die speciell auf Reinhold's philosophische Metamorphosen bezüglichen sind zusammengestellt in Conversationssaal und Geisterrevue, Stuttgart, 1837, 843 ff. Ebendaselbst sind auch 678 ff. die Briefe Reinhold's, welche die Maurerei betreffen und 259 ff. die auf Fichte bezüglichen sehr zweckmässig zusammengeordnet) und den kürzeren, den er mit Fichte führte (S. Fichte's Leben 201 — 324). Baggesen war ein enthusiastischer Anhänger Kant's. Nächst Christus hielt er ihn für den wahrheitsvollsten, heiligsten und liebenswürdigsten Menschen. Mit Reinhold stand er in vieljähriger vertrauter Freundschaft. Durch seine Reisen und sein conversationelles Talent, so wie durch seine Briefwuth, die damals überhaupt noch an der Tagesordnung war, bildete er einen Vermittler der bedeutenderen Persönlichkeiten, welche mit der Kant'schen Philosophie zusammenhingen. Er verkehrte mit Erhard in Nürnberg, mit Baron Herbert in Klagenfurt, mit Fichte in Zürich und in Jena, mit Jacobi in Pempelfort und Eutin, mit Schiller in Jena u. s. f. Er war eine lebensprühende Incarnation des Kant'schen Rationalismus, der auch seine Poesie durchdrang. Das nämlich die allgemeine Geſetze, ohne welche Natur überhaupt (als Gegenſtand der Sinne) nicht gedacht werden kann, und dieſe beruhen auf den Categorien, angewandt auf die formale Bedingungen aller uns möglichen Anſchauung ſo fern ſie gleichfalls a priori gegeben iſt, und unter dieſen Geſetzen iſt die Urtheilskraft beſtimmend; denn ſie hat nichts zu thun, als unter gegebnen Geſetzen zu ſubſumiren. Z. B. der Verſtand ſagt: alle Veränderung hat ihre Urſache (allgemeines Naturgeſetz), die transſcendentale Urtheilskraft hat nun nichts weiter zu thun als die Bedingung der Subſumtion unter dem vorgelegten Verſtandesbegrif a priori anzugeben, und das iſt die Succeſſion der Beſtimmungen eines und deſſelben Dinges. Für die Natur nun überhaupt (als Gegenſtand möglicher Erfahrung) wird jenes Geſetz als ſchlechterdings nothwendig erkannt. — Nun ſind aber die Gegenſtände der empiriſchen Erkenntnis außer jener formalen Zeitbedingung noch auf mancherley Art beſtimmt, oder, ſo viel man a priori urtheilen kann, beſtimmbar, ſo, daß ſpecifiſch-verſchiedene Naturen, auſſerdem was ſie, als zur Natur überhaupt gehörig gemein haben, noch auf unendlich mannigfaltige Weiſe Urſachen ſeyn können und eine jede dieſer Arten muß (nach dem Begriffe einer Urſache überhaupt) ihre Regel haben, die Geſetz iſt, mithin Nothwendigkeit bey ſich führt, ob wir gleich, nach der Beſchaffenheit und den Schranken unſerer Erkenntnisvermögen, dieſe Nothwendigkeit gar

Denken arbeitete in ihm mit vulcanischer Gluth. Der erste Zauber der Französischen Revolution riss ihn nach Paris und brachte ihn dem Tode nah. Baggesen war durch seine poetische Intuition speculativer als Reinhold, den er zwar vergötterte, den er als Wega unter die Gestirne versetzte, wie Fichte'n als Arcturus, den er aber oft ganz richtig warnte und dem er seine Blössen in freundschaftlich schmeichelnder Rede mit lobwürdiger Aufrichtigkeit aufdeckte. Bei solchen Expositionen ist Baggesen reich an den treffendsten philosophischen Bezeichnungen. Mit seiner poetischen Kraft weiss er die Gedanken gleichsam zu malen. Wenn Reinhold ihm einen doctrinairen Brief voll ermüdender, nicht selten trivialen Auseinandersetzungen mit einer Ankündigung von der neuen Staffel, die er auf der Leiter der Speculation wieder emporgeklommen, zuschickt, so freut man sich schon wieder auf den frischen, in lebenssatte Farben eingetauchten, von heiterer Ironie erhellten Brief Baggesen's. Damals war unser philosophisches Zeitalter! Wo man ging und stand, wurde philosophirt, wie jetzt politisirt. Die Speculation war die Würze der Unterhaltung. Ein neues Buch von einem renommirten Denker, eine Recension von Reinhold, von Fichte, war ein Ereigniss. Fichte besucht Baggesen in Zürich. Sie haben sich noch nie gesehen. Baggesen hat ein todtkrankes Kind und kann den Besuch nicht annehmen. Er kommt mit Fichte nur auf der Treppe zusammen. Aber da stehen sie auf Einem Fuss anderthalb Stunden, um über das Bewusstseyn zu philosophiren. Baggesen's Satz war das *Sum ergo cogito* und Fichte trug sich gerade mit dem Begriff des obersten Princips des Wissens. — Reinhold's Briefwechsel mit Fichte zeigt uns das allerdings immer liebenswürdige Benehmen, aber auch die grosse philosophische Schwäche des Reinen und Holden, wie Baggesen zu sagen pflegte. Fichte hatte eingestanden, dass er Reinhold sehr viel verdanke und ohne ihn wohl nicht zu seinem Standpunct gelangt wäre. Er hatte dasselbe von seinem Verhältniss zu Maimon gesagt. Als er nun Reinholden überflügelte, schonte er auch das

Matte und Tergiversirende in diesem nicht. Ihr persönliches Verhältniss wurde zwar nicht eigentlich getrübt, aber doch lau, als sie sich philosophisch entschieden trennten und Reinhold von Bardili sich ans Schlepptau nehmen liess. Fichte sagte ihm umsonst aufs Nachdrücklichste, dass dessen Logik nichts als seine eigene, nämlich Reinhold's Elementarphilosophie, sey. In dem schönen Brief aus Berlin d. 18. Juli 1800 (a. a. O. 321) musste er ihm schreiben: „Sie sagen: der Philosoph (dem das begegne, was mir nie begegnen kann) solle denken, dass er als Individuum irren könne, dass er als solcher von Anderen lernen könne und müsse u. s. w. Wissen Sie, lieber Reinhold, welche Stimmung Sie da beschreiben! Die eines Menschen, der in seinem Leben noch nie von irgend etwas überzeugt gewesen.“

Als Reinhold's Schrift über das Fundament des philosophischen Wissens erschienen war, kam 1792 ohne Angabe des Druckorts und des Verfassers eine Schrift heraus: Änesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie; nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik; — ein Briefwechsel zwischen Hermias und Änesidemus, von denen der erstere nur dazu da ist, die Belehrungen des Letzteren in die Tasche zu stecken. Er ist nur das dumme Futteral für die Weisheit des Skeptikers. In der Vorrede wurde der decidirenden Partei der Philosophen die protestirende entgegengestellt, welche die Rechnung niemals abschliesst, sondern die Perfectibilität der Vernunft darin ehrt, dass sie einen beständigen Fortschritt des Erkennens lehrt und keinem Gedankenmonarchen sich unterwirft. Die Schrift machte Kant den Vorwurf, dass er in der Erfahrung Begriffe mit Objecten ohne alle Bürgschaft ihrer Concordanz zusammenfasse, und Reinhold, dass der Satz des Bewusstseyns, ich stelle mir etwas vor, nicht Princip der ganzen Philosophie seyn könne, was in so ferne nicht schwer zu beweisen war, als kein Satz dazu ausreicht. Änesidemus predigte dagegen den bornirtesten Skepticismus, einen solchen nämlich, der sich die Wahrheit des Sinnlichen und die auf sie gerichtete täppische Empirie wohl gefallen lässt, aber gegen die Erkennbarkeit des Übersinnlichen, gegen die Voraussetzung von Dingen an sich, selbst gegen den Idealismus der praktischen Freiheit, sehr spröde thut. Kant sollte über den Hume'schen Skepticismus, der eine sichere Anwendung des Causalbegriffs leugnet und gegen das Glauben nichts einzuwenden hat, doch nicht hinausgekommen seyn. Reinhold's Unterscheidung aber der Objectivität des Stoffs und der Subjectivität der Form wurde damit bekämpft, dass Vorstellungen ohne Object existirten und dass das reale Object an sich, abgesehen vom Subject, doch existire. Ein Baum z. B. wachse, habe Stamm und Blätter, eine Grösse und Qualität ohne mein Zuthun. Es sey eine sonderbare Blindheit, die Wirklichkeit des Sinnlichen und die Wahrheit eines unmittelbaren Erfassens desselben nicht zugestehen zu wollen. Diese so plausibeln Einwürfe, die mit dem wahren Wesen des Skepticismus, der weit davon entfernt ist, dem Sinnlichen einen positiven Charakter zu leihen, nichts gemein haben, fanden einen ungeheuren Beifall. Als Verfasser des Änesidemus enthüllte sich nun der Hofrath Schulze, Professor der Philosophie in Helmstädt, später in Göttingen, wo er 1833 starb. Die Schadenfreude, dass dem so schnell zu einer literarischen Macht emporgewachsenen Reinhold, dass dem so schwierig zu verstehenden und dem Dogmatismus so feindseligen Kant, nun auch vom bisher zurückgebliebenen Skepticismus ein solcher Fehdehandschuh entgegengeworfen wurde, hatte an dem Ruf des Änesidemus unstreitig grossen Antheil. Noch jetzt haben manche ältere Leute, deren Jugend in jene Periode fiel, die Erinnerung an das Buch als an eine kolossale Leistung der Speculation und Schulze wurde lange mit einem gewissen Erschrecken vor seiner Potenz nur der Verfasser des Änesidemus genannt, wie Roman- oder Theaterschriftsteller sich oft nach dem ersten Product, mit dem sie die

Gunst des Publicums erwarben, zu nennen pflegen. Fichte in der Jenaer Literaturzeitung 1794, No. 47—49 fertigte ihn ab. 1800 trat Schulze noch einmal auf mit einer Kritik der theoretischen Philosophie, Hamburg, 2 Bde., worin er das Kant'sche System mit einem weitschweifigen Auszug aus der Vernunftkritik noch einmal allen seinen kläglichen Bedenklichkeiten unterwarf und alle wahrhaft speculativen, alle über das Sinnliche sich erhebenden, alle das Absolute, die ewige Idee ergreifenden Philosophen als theosophistische Grillenfänger, als unlogische Köpfe, über die Klinge springen liess, eine Rohheit des Denkens, eine Verlorenheit in die dickste Crapula der Empirie, welche ihm, zumal er viel todte Gelehrsamkeit auskramte, abermals viel Freunde erwarb. „Es konnte die Untersuchung über die Kantische Philosophie dadurch vorzüglich interessant werden, dass diese Verstandesphilosophie über ihr eigenes Princip, das sie in der Reflexion hat, emporgehoben, und die grosse Idee der Vernunft, und eines Systems der Philosophie, die ihr allenthalben wie eine ehrwürdige Ruine, in der sich der Verstand angesiedelt hat, zu Grunde liegt, hervorgezogen und dargestellt worden wäre. Die Wirksamkeit dieser Idee wird schon an dem äusseren Gerüst ihrer Theile sichtbar; aber sie tritt auch an den Culminationspuncten ihrer Synthesen, besonders in der Kritik der Urtheilskraft ausgesprochener hervor. Es ist der Geist der Kantischen Philosophie, ein Bewusstseyn über diese höchste Idee zu haben, aber sie ausdrücklich wieder auszurotten. Wir unterscheiden also zweierlei Geist, der in der Kantischen Philosophie sichtbar wird, einen der Philosophie, den das System immer ruinirt, und einen des Systems, der auf das Tödten der Vernunftidee geht; dieser letztere geistlose Geist hat aber auch noch einen Buchstaben und Herr Schulze erinnert, dass er den ausdrücklichen Versicherungen Kant's gemäss, dass man sein System nach dem Buchstaben, nicht nach dem Geist nehmen müsse, sich an den Buchstaben gehalten habe; auf welche Weise er also an den geistlosen Buchstaben des geistlosen Geistes der Philosophie gerathen ist. Dies ganz formelle Wesen hat er nun mit eben solchem formellen Wesen kritisirt; die Kantische Philosophie in die möglichst crasseste Form gegossen, wozu der Verfasser durch den Vorgang der Reinholdischen Theorie und anderer Kantianer allerdings berechtigt war; und sie nicht anders als in der Gestalt des crassesten Dogmatismus, der eine Erscheinung und Sachen an sich hat, die **hinter** der **Erscheinung** wie unbändige Thiere hinter dem Busch der Erscheinung liegen, begriffen; nicht als ob die Kantianer nur mit dem Bild dieser Crassheit geplagt werden sollten, sondern weil — das System der unleugbaren Gewissheit der Thatsachen des Bewusstseyns, und dieser Skepticismus, es nicht anders vermag. Für die Kantianer, die in den Buchstaben eingenagelt sind, könnte diese harte Arbeit und die saure Mühe, die sich ein anderer Formalismus mit dem Formalismus Kant's giebt, so wie das Bild jener Crassheit, wenn sie noch davor zu erschrecken fähig sind, die Wirkung haben, sie zum Erschrecken zu bringen; nicht gerade nur das Bild der Kantischen Philosophie, wie es ihnen hier gegeben wird, sondern dies Bild, wie es sich in der ganzen Continuität dieser vier Alphabete grell genug für sich selbst repräsentirt; so wie auch das Mangelhafte des Kantischen Formalismus, seine Formen zu deduciren oder herbeizuführen, ihnen sattsam gezeigt wird. Aber den Begriff der Vernunft oder der Philosophie würden sie vergeblich darin suchen; welche in dem Gedränge der Thatsachen, und der hinter diesen Thatsachen, wie ihr Schuld gegeben wird, gesuchten Dinge, entwischt ist, und welche daher das ganze Geschäft dieses Skepticismus im Geringsten nichts angeht." (Hegel im kritischen Journal, 1802, I. 2, 69 ff.)

Schulze's Skepticismus war theils die einfachste Negation, die man denken kann, ein wohlfeiles Kopfschütteln, ob so etwas, wie speculative Philosophie zu seyn vorgebe, existiren könne, theils der entschiedendste Dogmatismus, nämlich der besinnungslosesten, wiewohl ungemein nüchternen Empirie. Im Gegensatz zu dieser Negation des kritischen Idealismus erzeugte sich eine schärfere Wiedererfassung desselben. Jakob Sigismund Beck, Professor erst zu Halle, dann zu Rostock, gab auf Anrathen Kant's einen: Erläuternden Auszug aus dessen kritischen Schriften heraus, 2 Bde. Riga 1793 u. 94. Als dritter Band folgte 1796 die Darstellung des: einzig möglichen Standpuncts, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muss. Beck lehrte, wie Schelling damals sogleich bemerkte, im Grunde einen empirischen Idealismus als das Wesen des Kantianismus. Das Vorstellen selbst, der reine Verstandesgebrauch, ist als das Ursprüngliche des Erkennens anzusehen. Wenn ich z. B. einen Tisch vor mir habe, so ist gewiss, dass dadurch in mir die Vorstellung Tisch erzeugt werden kann. Aber den Tisch als dieses unmittelbare Object ohne die Kategorieen würde dazu unfähig seyn. Niemals würde ich ohne sie der Tisch als eine solche Causalität auffassen, denn Causalität ist ein Begriff, der mir keine Erfahrung, keine Anschauung geben, den ich nur aus dem Verstande selbst schöpfen kann. Diese Begriffe sind unabhängig von aller Erfahrung die ursprünglichen Thatsachen des Bewusstseyns. Beck wollte daher auch die Kategorie der Quantität benutzen, Raum und Zeit aus ihr abzuleiten und so der Trennung der transscendentalen Ästhetik von der Logik überhoben seyn, was Reinhold ihm zum besonderen Vorwurf machte. Da er also die als Thatsache vorgefundenen logischen Bestimmungen zum Ausgangspunct nahm, so verfocht er hartnäckig auch die Idealität des Dings an sich, welches die Kantianer als das gegebene Object zu interpretiren angefangen hatten, Beck dagegen vielmehr für das erklärte, was das in unserem Erkennen Unverständliche ausmache; erkennbar sey für uns nur das ursprüngliche Vorstellen selbst. Die Transscendentalphilosophie sey daher sowohl Negation des Dogmatismus, denn sie gehe nicht von äusserlich gegebenem Positiven aus; als auch Negation des Skepticismus, denn sie verneine gar nicht die Wirklichkeit oder Möglichkeit des Erkennens. — Ausserdem trieb Beck sein Erklärungsgeschäft Kant's fort. Er commentirte z. B. die Metaphysik der Sitten mit einer fast beleidigenden, d. h. im Aufhellungseifer wieder verdunkelnden Deutlichkeit. —

Während nun Reinhold die Philosophie ohne Beinamen zu schaffen und durch allgemeingeltende Begriffe allgemeingültige hervorbringen wollte; während Schulze mit innerm Zweifelmuth dem Äther des Idealismus aus allen Poren seiner Schriften den Qualm des Sinnlichen zudünstete; während Beck den reinen Verstandesgebrauch und die Idealität des Dings an sich bis zur Unverständlichkeit hin in Schutz nahm; und während über diese Zerwürfnisse der Schule in der Gesellschaft, wie in der Journalistik ein Hin- und Herdemonstriren, ein lauter Tumult sich erhob; arbeitete Schiller an einer concreten Erweiterung der Kant'schen Philosophie. Schiller gehörte, wie ich im ersten Band meiner Studien, Berlin 1839, 256—76, zu zeigen gesucht habe, seiner ganzen Natur und Poesie nach dem Kantianismus. Aus der Duplicität der Anschauung und des Begriffs musste er sich immer zur Einheit mit sich in beiden Elementen erst herstellen. Er war ursprünglich keine intuitive, sondern discursive Individualität. Einer immensen Phantasie stand bei ihm eine nicht weniger unerschöpfliche Reflexion gegenüber. Er fühlte sich daher von Kant's System, besonders von seinem praktischen Theil und von der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft im höchsten Grade angezogen. (Eine Darstellung der persönlichen Umstände, unter denen Schiller sich dem Studium der Kant'schen Philosophie widmete, besonders seines Umganges mit Reinhold und Fischenich in Jena, nebst Auszügen aus seinen Abhandlungen und äusserlich erklärenden Bemerkungen zu denselben findet man in Karl Hoffmeister's Buch: Schiller's Leben, Geistesentwicklung und Werke im Zusammenhang. Bd. I. Stuttgart 1838, 250—344. Hoffmeister muss aber im philosophischen Verständniss Hinrichs weichen, der freilich, nur auf die Sache bedacht, durch keinen rhetorischen Glanz anzieht, zuweilen auch dem Kleineren eine zu grosse Aufmerksamkeit widmet und bei den einzelnen Gedichten von gemachten Übergängen nicht freizusprechen ist, sonst jedoch das Verhältniss Schiller's zum Kantianismus richtig durchschaut und, soweit er dessen bedurfte, entwickelt hat; s. Schiller's Dichtungen nach ihren historischen Beziehungen und nach ihrem innern Zusammenhange. Leipzig 1837 ff. Es gehört für uns besonders aus der Einleitung des zweiten Theils, Erste Abtheilung 1838, S. XXVI—XXXI und LIX ff.)

Das Postuliren der Kant'schen Philosophie war dem kühnen Sinn Schiller's schon ganz recht und er sprach es schön aus, dass man das Glauben wagen müsse, weil die Götter kein Pfand lieben. Allein er konnte nicht in dem abstracten Unterschiede des Sinnlichen und Vernünftigen beharren, so wenig als Kant selbst ihn hatte aushalten können. Schiller's künstlerische Natur rang nach einer Ausgleichung und Versöhnung dieser Elemente nicht nur in seinen Dichtungen, sondern auch in einer Folge von Abhandlungen. Die Kunst vermag den Geist nur durch das Medium der Natur erscheinen zu lassen und kann daher von ihr gar nicht so einseitig sich wegwenden, als der einsame Gedanke. Schon in den Philosophischen Briefen zwischen Julius und Raphael, die er 1786 schrieb, kündigte sich das Bewusstseyn der an und für sich seyenden Einheit des Geistigen und Sinnlichen bei Schiller an. Seine Sinnlichkeit war gigantisch. Die Gedichte seiner Jugendperiode lodern höllentiefe und himmelhohe Empfindungen der Sinnlichkeit. Aber eben so machtvoll drängte sich die Energie des Sittlichen, die Majestät des Willens in ihm hervor und nur ein Mensch, der so wie Schiller den Riesenkampf der Pflicht gekämpft, der so wie er mitten im Mänadenrausch der fieberhaftesten Entzückung vom Leichenduft angehaucht war, nur eine so vollsaftige Sinnengluth in einer so idealischen Seele, konnte auch sagen, dass die Gottheit von ihrem Thron steigt, wenn wir sie in unseren Willen aufnehmen. Die Kant'sche Philosophie gab eben deswegen für Schiller eine reiche Ausbeute, weil sie sich ganz in dem Dualismus des Sinnlichen und Geistigen bewegte und doch eine Synthese zwischen beiden anstrebte, die er je länger je mehr als das wahrhafte Ziel nicht nur der Kunst, sondern selbst des Lebens erkannte. Die Erfassung des Praktischen als des nur Moralischen, das immer auf den atomen Menschen zurückgeht, erhob sich daher auch bei Schiller zum Begriff des Sittlichen. Sein Weltenherz konnte es in der Clausur der moralischen Individualisirung nicht aushalten, mit den Brüdern wollte er der Gottheit vertraulich näher treten und die ganze Menschheit zum Kuss an seine Brust drücken. Schiller bewegte sich daher auch gern in der Betrachtung der Anfänge der menschlichen Gesellung und Gesittung und hatte eine tiefe Anschauung von der ethischen Macht des Ackerbaues. Die Demeter war die Göttin, der er am liebsten Altäre baute; in den holden Banden allgemeiner Sitte ist der Unterschied von Legalität und Moralität, der Kant bedrückte, zur seelenvollen Einheit verschwunden und es war eine innere Nothwendigkeit der Sache, dass Schiller, Hölderlin und Hegel für die Anschauung der volksthümlichen Sittlichkeit sich den Griechen zuwendeten. Doch kehren wir zur näheren Angabe der Schiller'schen Ideen zurück.

1789 im 11ten Heft der Thalia gab er aus seinen universalhistorischen Vorlesungen auf der Universität zu Jena: Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der Mosaischen Urkunde; ein Aufsatz, in welchem er die Kant'sche Ansicht von der Nothwendigkeit des sogenannten Sündenfalls für die Gattung, das sich Losreissen des Menschen vom Instinct, die Erschaffung einer Welt des Selbstbewusstseyns durch die Negation des unmittelbar natürlichen Dahinlebens mit schöner Beredtsamkeit vertheidigte. Als Stufen des Überganges des Menschen zur Freiheit und Humanität gab er an: häusliches Leben; Verschiedenheit der Lebensweise; aufgehobene Standesgleichheit; den ersten König, der nach ihm ein Usurpator war und welchen Gewalt und Glück und eine schlagfertige Miliz auf den Thron setzten. — Im zweiten Stück der

Neuen Thalia 1793 gab er die Abhandlung über Anmuth und Würde, worin er die Kant'sche Bestimmung dieser Begriffe weiter ausführte. Schönheit ist die Bürgerin zweier Welten, der der Sinnlichkeit und der Vernunft. Anmuth ist durch Vernunft bestimmte Sinnlichkeit; Würde ist Vernunft, die sich zur Sinnlichkeit herablässt. Die Schönheit basirt sich demnach in ihrer Gestaltung mehr auf dem Bau oder mehr auf dem Spiel der Form und ist in dem einen Fall die ruhende architektonische, in dem andern die bewegliche. In dieser meisterhaften, von anmuthiger Würde überträufelnden Dialektik polemisirte er auch S. W. XVII. 217 gegen die Härte, mit welcher Kant die Idee der Pflicht vorgetragen habe, die alle Grazien davon zurückschrecke „und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der grosse Weltweise gegen diese Missdeutung zu verwahren suchte, die seinem heitern und freien Geiste unter allen gerade die empörendste seyn muss, so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Principien einen starken, obgleich bei seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden, Anlass dazu gegeben. Über die Sache selbst kann, nach den von ihm geführten Beweisen, unter denkenden Köpfen, die überzeugt seyn wollen, kein Streit mehr seyn und ich wüsste kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschenseyn aufgeben, als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte.“ Kant vertheidigte sich hiergegen in der neuen Ausgabe seiner Vernunftreligion (S. W. X. 24) damit, dass durch eine Rücksicht auf die Grazien, die im Gefolge der Tugend sind, so leicht der Eudämonismus sich einschleichen könne und sagte sehr schön: „Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musagetes.“

Schiller lud Kant auch zur Theilnahme an den Horen ein und gab im dritten Band der Neuen Thalia 1793, St. 3 eine Abhandlung: vom Erhabenen, zur weiteren Ausfühnicht einſehen. Alſo müſſen wir in der Natur, in Anſehung ihrer blos empiriſchen Geſetze, eine Möglichkeit unendlich mannigfaltiger empiriſcher Geſetze denken, die für unſere Einſicht dennoch zufällig ſind (a priori nicht erkannt werden könnten); und in Anſehung deren beurtheilen wir die Natureinheit nach empiriſchen Geſetzen, und die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (als Syſtems nach empiriſchen Geſetzen) als zufällig. Weil aber doch eine ſolche Einheit nothwendig vorausgeſetzt und angenommen werden muß, (weil ſonſt kein durchgängiger Zuſammenhang empiriſcher Erkenntniſſe zu einem Ganzen der Erfahrung ſtatt finden würde, indem die allgemeine Naturgeſetze zwar einen ſolchen Zuſammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach, als Naturdinge überhaupt, aber nicht ſpecifiſch, als ſolche beſondere Naturweſen, an die Hand geben:) ſo muß die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip a priori annehmen, daß das für die menſchliche Einſicht zufällige in den beſonderen (empiriſchen) Naturgeſetzen, dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende aber doch denkbare geſetzliche Einheit in der Verbindung ihres mannigfaltigen zu einer an ſich möglichen Erfahrung, enthalte; folglich, weil die geſetzliche Einheit in einer Verbindung, die wir zwar einer nothwendigen Abſicht (einem Bedürfnis) des Verſtandes gemäs, aber zugleich doch als an ſich zufällig erkennen, als Zweckmäßigkeit der Objekte (hier der rung einiger Kantischen Ideen, welche in Döring's Nachlese zu Schiller's Werken, Zeiz 1835, 414 ff. abgedruckt ist, wovon aber in den sämmtlichen Werken nur der Schluss unter dem Titel: über das Pathetische, sich findet. Er leistete hier für das Verständniss Kant's besonders durch zweckmässige Beispiele sehr viel und suchte die Eintheilung des Begriffs des Erhabenen durch die Scheidung des theoretisch- und praktisch-Erhabenen zu vervollständigen. — 1795 flocht sich bei ihm der Gedanke der Kant'schen Begrenzungsmanie in einen Aufsatz ein: über die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen, indem er den ästhetischen Standpunct als den der Einheit und Harmonie des Sinnlichen und Geistigen und den moralischen als den ihres Unterschiedes auseinanderhielt und das Verhältniss des Schönen zum Wahren theils in seiner Collision mit den Anforderungen der Wissenschaft und ihres Vortrages; theils in seiner Collision mit gesellschaftlichen und individuellen Rücksichten erörterte. — Die Hauptthat Schiller's war auf diesem Felde 1795 die Reihenfolge von Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts in den Horen. Er trat darin dem Begriff der Realisirung des Ideals am Nächsten. Der empirische Mensch soll immer und überall den an sich ihm immanenten idealischen realisiren. Die höchste Form, in welcher dies geschieht, ist der Staat. Allein der Staat als solcher reicht nicht dazu aus, wenn er nicht die Kunst als die Verwirklichung der Schönheit in sich aufnimmt, denn die Schönheit allein vereinigt die Ansprüche des sinnlichen wie des geistigen Menschen auf gleiche Weise in sich und beide, Sinnlichkeit und Vernunft, sind erst der ganze, der wahre Mensch. Es lassen sich daher im Menschen zwei Triebe unterscheiden, der Stofftrieb, der auf die gegebene Wirklichkeit, auf die Ersättigung mit Endlichem, Realem geht, und der Formtrieb, der auf die Nothwendigkeit der Dinge, auf die Erzeugung eines Ewigen, sich selbst Gleichen geht. Dort ist das Gemüth mit seiner Neigung, hier die Vernunft mit ihrer Würde thätig. Dort gilt es die Wahrheit und Richtigkeit, hier die Vollkommenheit. Die Einheit beider Triebe ist der Spieltrieb, aus welchem die Production der Schönheit hervorgeht. Er macht die Wirklichkeit klein, weil er das Gemüth mit Ideen erfüllt und die Erfüllung leicht, weil er die Nothwendigkeit mit der Empfindung verschmilzt. Der ästhetische Trieb giebt daher der Freiheit ihren höchsten Ausdruck, indem er eine von der Gediegenheit des Realen erfüllte, von der Vollendung der Form gestaltete Geselligkeit des schönen Scheines erzeugt, einen Staat, in welchem nur die Idee die Herrscherin ist.

Noch einmal in den Horen 1795 und 96 unterwarf er in dem Aufsatz über naive und sentimentalische Dichtung den Begriff des Realismus und Idealismus einer nähern Bestimmung. Er gab darin eine Poetik nach den Grundsätzen der Kant'schen Kritik der Urtheilskraft. Der Begriff des Sollens wurde ihm die Markscheide der qualitativen Differenz der Poesie. Der naive Dichter ist Natur, der sentimentalische sucht sie. Die Natur, d. h. Daseyn nach eigenen Gesetzen, ewige Einheit mit sich, bringt die Idylle und ihren Frieden, das Epos und seine Anschaulichkeit, die plastische Objectivität hervor. Das Seynsollen der Natur, das Hinausgehen über das Gegebene, das Suchen der Versöhnung ist das Sentimentale. Die Elegie, die melancholische Subjectivität, die Romantik, die Satire, die Ironie, der Humor, entspringen daraus. — Besonders wichtig für Schiller wurde der Begriff des Sollens dadurch, dass die Tragödie das Individuum mit den allgemeinen Gesetzen seines Wesens, welche für es die Nothwendigkeit enthalten, in freien Conflict treten lässt. Das Tragische enthüllt uns die Freiheit in ihrer Nothwendigkeit. Das Erhabene ist in der Tragödie nichts anderes als die Manifestation der Möglichkeit, dass das handelnde Subject in seiner empirischen Wirklichkeit die Nothwendigkeit seines Wesens darzustellen vermag, sey nun die particuläre Situation die Collision, wie man zu sagen pflegt, der Sinnlichkeit mit der Moralität oder einer geringeren moralischen

Verpflichtung mit einer höheren. Hierüber liess sich Schiller vornämlich in dem Aufsatz über das Erhabene von 1796 aus, den man nicht mit dem vorhin erwähnten verwechseln muss und der auf das Engste mit einem frühern Aufsatz Schiller's über den Grund unseres Vergnügens an tragischen Gegenständen zusammenhängt. — Goethe hat mit Kant'scher Philosophie blos im Vorbeigehen sich beschäftigt. Nur die Kritik der Urtheilskraft las er und gab hin und wieder aphoristische Äusserungen über die Transscendentalphilosophie, die ihm durch ihre Fermentation in Jena nahe genug kam. Das allgemeine Verhältniss Goethe's und Kant's habe ich in meinen Studien geschildert, I. 246 u. 47.

Hier müssen wir auch W. v. Humboldt's gedenken, des vertrauten Freundes Schiller's, der mit ihm für Kant so begeistert war. Wie Schiller in der Schönheit der Natur, Kunst und Sitte ein Element fand, worin sich die Abstraction des Sollens zur lebendigen Existenz aufhob, worin Vernunft und Sinnlichkeit sich durchdrangen, so fand auch Humboldt in der Sprache ein solch concretes Element. Was Hamann als speculativer Visionair ahnte; was Herder mit nur etymologischer Spielerei der Vernunftkritik entgegenstellte; was ein Ungenannter vom Kriticismus aus mit Bezug auf Silvestre de Sacy andeutete; was Reinhold in seiner Synonymik und seiner letzten Entwicklung des Erkenntnissvermöges dunkel vorschwebte: Humboldt hat es in seinem unsterblichen Werk über die Kawisprache oder vielmehr in der Einleitung dazu, welche eine Philosophie der Sprache enthält, Berlin 1836, geleistet. — Wie er damals zur kritischen Philosophie stand, ergiebt sich vorzüglich aus seinem Briefwechsel mit Schiller, den er selbst noch kurz vor seinem Tode 1830 herausgab und aus deren trefflicher Einleitung wir die Schilderung Kant's als eine der schönsten Charakteristiken des Weisen zu rühmen haben. —

Während nun auf der einen Seite die Consequenz abstracter Fundamentalbestimmungen sich fortspann, Reinhold also vom Erkenntnissvermögen zu einem Vorstellungsvermögen, zum Bewusstseyn überhaupt fortging; während Schulze zum Antidogmatismus, wie er seinen empirischen Skepticismus nannte, und Beck zur Thatsache eines ursprünglichen Vorstellens, zu einem empirischen Idealismus fortschritt; während auf der anderen Seite Schiller die Einseitigkeit und Dürftigkeit des nur moralischen Standpunctes durch die Fülle und Weite der ästhetischen Auffassung zu höherem Inhalt zu steigern suchte; entwickelte sich die Fichte'sche Philosophie nach jener, die Schelling'sche nach dieser Richtung hin. Plötzlich aber erzeugte ein neues speculatives Phänomen eine noch grössere Verwirrung, als früher der verkappte Änesidemus Bestürzung. Bardili, geb. 1761, Professor zu Stuttgart, gest. 1808, dessen oben bei Schilderung Reinhold's schon so vielfach gedacht worden, gab 1800 zu Stuttgart einen: Grundriss der Ersten Logik, gereiniget von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik, sondern eine *Medicina mentis*, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie; — heraus, ein Büchlein, welches „der Berliner Akademie der Wissenschaften, den Herren Herder, Schlosser, Eberhard, Jedem Retter des erkrankten Schulverstandes in Deutschland, mithin auch dem Herrn Friedrich Nikolai zum Denkmal die deutsche Vaterlandsliebe widmet.“ Bardili hatte schon mehre wenig bemerkte Schriftchen, eine Rede über Kant, eine Abhandlung über die Epochen der Vernunft, eine andere über die Willensfreiheit herausgegeben, allein erst mit dieser Logik, die eine *philosophia prima* seyn sollte, machte er Effect. Die ungeheuer angewachsene speculative Gährung der Zeit erbrach sich in ihm. Er hat etwas Wüstes, Unheimliches an sich, ein Zerrbild ächter Genialität. Der Kantianismus und Schellingianismus warfen in ihm zugleich wie in einem Hexenkessel geräuschvoll Blasen und er stritt in sich immer mit dem einen gegen den andern. An Kant tadelte er ganz richtig, dass er weder die Logik im Allgemeinen, noch die logischen Formen im Besonderen wirklich abgeleitet habe, wiewohl er von einer Deduction der Kategorieen spreche. Kant habe erklärt, die Logik sey fertig. Seit Aristoteles habe sie sich nach ihm nicht verändert, aber er selbst habe sich nun auch dabei beruhigt und ihre Typen ohne Weiteres aufgenommen, wie er sie gegeben fand. Nur habe er ihnen die Selbstständigkeit genommen und sie, wie auch die Metaphysik, *psychologisirt*. Das Denken sey nach ihm ein durchaus *subjectives* Thun der Intelligenz, das an sich schlechthin *formal* ohne allen Inhalt sey, der ihm beständig erst durch die Anschauung mittelst der Sinnlichkeit gegeben werden müsse. Dies sey aber eine schlechte des Denkens unwürdige Ansicht vom Denken, denn das *Denken sey das Seyn*, was gedacht werden *müsse*, wenn wir auch nicht Etwas im Raum oder in der Zeit denken; Materie stellten wir nur vor als Materie. Das Denken sey recht eigentlich die Wesenheit der Dinge und es könne kein Inhalt ohne dasselbe gedacht werden. Ohne das Denken sey das Concrete auch nichts. Bardili wollte das Denken als die weder ob- noch subjective Thätigkeit der Vernunft gedacht wissen; dies war das Schelling'sche Moment in ihm. Es fehlte ihm aber nicht weniger als Kant an einer Ableitung des Inhalts und einer Durchdringung desselben mit den Gedankenbestimmungen. Das Denken fordert einen *Stoff*. Das ist bei Kant auch der Fall. Diese Materiatur soll durchs Denken, wie Bardili sich ausdrückt, *zernichtet* werden, sonst würde er Stoff bleiben und nicht gedacht werden. Das klingt sehr tief; aber es *soll* auch *etwas vom Stoff bleiben*, wodurch der *Unterschied der Objecte* gesetzt wird, weil sonst das Denken, obschon an und für sich selbstständig, unfruchtbar wäre. Dies Individuelle, das *Dieses* am Denkstoff wird uns theils durch einen *Impuls* von Aussen, theils durch einen von Innen gegeben. Bardili liebt es hierbei, von unserem *animalischen Bewusstseyn* zu sprechen. Da haben wir denn die ganze Kant'sche Theorie mit anderen Worten wieder. Es lag bei Bardili allerdings noch der Gedanke im Hinterhalt, dass die Vernunft an sich eben sowohl positiv als negativ sey, zu welcher Einsicht aber auch Schelling bereits gelangt war, dessen Gebrauch der arithmetischen Form er bis ins Absurde trieb, momentan aber auch vom Lächerlichen wieder zum Erhabenen sich erhob und den Eindruck eines an Wahnsinn Streifenden machte. Vom Plus und Minus sagt er z. B. einmal, dass über diese beiden Katarakte Alles ins Leben stürze. Er erklärte das Denken für ein Rechnen, mit welcher Auffassung er es offenbar seiner psychologischen, subjectiven Beschränkung entreissen wollte. Es ist ein Setzen von Position und Negation in unendlicher Wiederholung. Einmal Eins ist nur Eins. Diese Identität ist jedoch nur die des Stoffs. Das Eins als Zwei ist das durch Affinität mit dem stofflichen Eins identische, das Eins als Form. Berechnen ist das Vollziehen derselben Operation von Plus und Minus an einem concreten Gegenstande und so ist auch das Denken des Denkens vom Denken eines Concreten unterschieden. Das einfach Eine wiederholt sich ins Unendliche hin im Vielen. Bardili glaubte daher auch seinen Grundriss als den der Ersten Logik bezeichnen zu können, da nämlich nach ihm noch Niemand, ihn ausgenommen, daran gedacht habe, das Denken in solch absoluter Bedeutung zu nehmen. Da nichts Reales ohne das Denken gedacht werden könne, da die Begriffe Substanz und Accidens, Subject und Prädicat, Universales und Particulares, jedem besondern Inhalt noch vorausgesetzt sind, so ist das Denken selbst das den Inhalt Bestimmende, der allerdings ausserdem auch etwas für sich ist, das nicht in das Denken und seine Formen aufgeht. Das Denken kann jedoch nicht erst durch die Anschauung, wie Kant will, einen Werth erhalten, sondern ist an sich ein Reales und es wäre schlimm, wenn der Begriff Gottes, für welchen eine sinnliche Anschauung unmöglich ist, darauf warten sollte, durch eine solche gerechtfertigt zu werden. Das Denken an sich ist das Prius aller anderen Bestimmungen und nicht erst, wie bei

Kant, aus Begriff, Urtheil und Schluss abzuleiten, die vielmehr erst Folge von ihm sind.

Bardili trug sein Denken des Denkens mit unglaublichem Selbstgefühl und seine Polemik gegen Kant mit unleugbarer Brutalität vor. Es war kein Wunder, wenn sich ein allgemeiner Tumult erhob. Jäsche, der gerade Kant's Logik herausgab, eröffnete in der Vorrede eine Polemik gegen ihn, worin er sich zu zeigen bemühte, dass das von Bardili sogenannte logische Prius nichts Anderes sey, als was man längst in den für alle Wissenschaften gültigen Denkgesetzen der Identität und des Widerspruchs kenne. Fichte, durch Reinhold, der ihm versicherte, den Bardili'schen Grundriss wohl zehnmal durchgelesen zu haben, angestachelt, das Buch zu lesen und darin sich bedauert finden, von einem Kant so verdreht worden zu seyn, wunderte sich, dass Reinhold von solcher Impotenz so viel Lärm schlage und suchte ihm zu zeigen, dass unter den anmasslichen Formen seine eigene Elementarphilosophie, sein wohlbekannter Gegensatz von Stoff und Form und dessen Enthaltenseyn in dem weder ob- noch subjectiven und deshalb fundamentalen Bewusstseyn, versteckt sey. Er schrieb, wie über den Änesidemus, über den Grundriss eine hinrichterliche Recension, die aber bei Reinhold nichts fruchtete, der dafür als für eine neu aufgethane, längst ersehnte Welt schwärmte. Nur diese Entdeckung hatte ihm noch gefehlt, die Philosophie zu vollenden. Die Reduction der Philosophie auf Logik, wie nun sein Feldgeschrei lautete, werde endlich den Missverständnissen, den Unverträglichkeiten ein Ende machen und einen festen Grund legen. Er setzte sich auch sogleich mit Bardili in Verbindung, der ihm Beiträge zu seinen Beiträgen lieferte und sich darin in der That besser, umsichtiger und anständiger vertheidigte, als er im Grundriss seine neu seyn sollende Lehre verwirrt, bissig und marktschreierisch vorgetragen hatte. (Eine gute Relation der Entwicklung dieses rationalen Realismus gab J. K. Wezel in seinem Grundriss der einzig zweckmässigen Propädeutik zum Studium der Metaphysik, Leipzig 1802, 297—322.) — Hegel griff am Schluss seiner Auseinandersetzung der Differenz zwischen Fichte und Schelling 1801 durch Reinhold indirect auch Bardili an und meinte, die Reduction der Philosophie auf Logik sey eine sehr bequeme Erfindung, sich ausserhalb aller Philosophie zu halten. — Mit besonderer Beziehung auf seine eigenen Leistungen wiederholte Schelling die Polemik Hegel's in einem Gespräch, womit er das kritische Journal eröffnete, und gab darin nach seiner genial maliciösen Weise sowohl von Bardili als Reinhold sehr ergötzliche Schilderungen. Ersteren, obschon sein leiblicher Vetter, malte er als ein wunderliches Seegeschöpf, „in welchem die äussere Feuchtigkeit des Elements den innern Bildungstrieb in widersinnische Formen zwingt;“ den letzteren nannte er geradezu einen Dummkopf, wobei wir bemerken wollen, dass er einige Jahre zuvor im Niethhammer'schen Journal von Reinhold mit der grössten Anerkennung gesprochen hatte. Bardili behauptete dafür 1803, dass Schelling's ganze Philosophie aus seinen „Briefen über den Ursprung einer Metaphysik überhaupt“ abgeborgt sey.

Der Bardili'sche speculative Rattenkönig wurde auf solche Weise der Schluss aller progressiven Tendenz des Kantianismus in sich, indem mit der Anstrengung, auf einem anderen Wege, als durch die Absolutheit des Selbstbewusstseyns zur Absolutheit der Vernunft als seines Inhaltes hindurchzudringen, sich das kritische Bewusstseyn dieser Richtung in allen seinen Repräsentanten hier vereinigte. Bardili erhob sich über Kant nur, um unbewusst sogleich wieder in ihn und seinen Dualismus zurückzusinken. Wollte man sich nur an jene derbe Polemik von Fichte, Hegel und Schelling oder nur an Reinhold's Hyperenthusiasmus für Bardili halten, so würde man schwer zu einem gerechten Urtheil über ihn gelangen. Aber gewiss war in Bardili ein ganz wahrer Gedanke aufgegangen, nur noch schwach und unerzogen, daher auch unklar und ungezogen. Jäsche war es nicht zu verdenken, wenn er bei ihm nur eine andere Einkleidung der alten Denkgesetze traf, allein Bardili wollte denselben ihren subjectiven Charakter als Functionen blos unseres Bewusstseyns nehmen. Noch weniger war es Hegel und Schelling zu verargen, wenn sie in ihm nur Formalismus erblickten, weil sie damals nur auf die reale Doppelgestalt der Vernunft in der Natur und Geschichte, im Object und Subject reflectirten und von der absoluten Bestimmung des Absoluten noch abstrahirten, welche hinterher bei Schelling gnostisch-kosmogonisch, bei Hegel metaphysisch-logisch wurde. Bardili brachte zuerst entschieden das Denken in seiner Neutralität als Denken als an und für sich seyende Idee, abgesehen von den realen und idealen Potenzen, in Anregung. *Die Nothwendigkeit, dass Alles auf die concrete* Identität des Allgemeinen und Einzelnen ankomme, entwickelte er in den Beiträgen ganz gut und that von dieser Einsicht aus helle Blicke in die Geschichte der Philosophie. Wie ein plötzlich von Regengüssen aufgeschwollener Bergstrom durch Felsengeröll und Gestrüpp tosend sich fortarbeitet, so sieht man bei ihm die Wahrheit jenes Gedankens in einer sehr massiven doch mitunter kernigen Sprache durch das Gedränge anderer Ansichten, besonders der Kant'schen, mit Hülfe vieler Citate aus Leibnitz und den Alten sich Bahn machen. Er konnte die „heteronomische Concrescenz“ des Kant'schen Systems nicht aushalten, wenn er sie auch nicht zu überwinden vermochte. Man muss bedenken, dass, wo ein neuer und nothwendiger Gedanke zuerst erscheint, der damit Beschäftigte, davon Erfüllte, noch oft in die entgegengesetzten Bildungen, aus denen er sich aufringt und mit welchen er sich verfeindet, zurücksinkt und so auch mit sich selbst in Widerspruch geräth.

Drittes Capitel.

Die Vermittelungsversuche.

Durch die von Aussen kommende Reaction des Wolffianismus einerseits, durch die immanente Reaction der aus dem Kant'schen System selbst entspringenden Fortbildungsversuche entstand unvermeidlich die grösste Unentschiedenheit bei der Masse, deren Geist in solchem Gewirr sich auf doppelte Weise zu retten sucht. Einmal bemüht er sich, durch schärfere Auffassung des Gewordenen sich Beruhigung zu verschaffen. Das sich zum Bewusstseyn Bringen, das Vergegenständlichen auch der grössten Zerrissenheit, hat eine wundersam stillende Kraft. — Das anderemal strebt der Geist, die Differenzen, die er erkannt hat, äusserlich auszugleichen: er wird Eklektiker.

1.

Die historische Vermittlung,

Die historische Vermittlung stellt sich die Aufgabe, die Facta des Gedankens, wie sie in die Erscheinung getreten sind, zu beschreiben und ihr Verhältniss zu einander anzugeben, was, ohne einen Begriff der Philosophie zu haben, natürlich unmöglich ist. Schon hatten Einzelne, wie Goes, Peuker, Wille u. A. solche Übersichten gegeben. Die Berliner Akademie, in zweien ihrer Mitglieder, Herrn Selle und Nicolai, wie wir sahen, Antikantianer hegend, übernahm es schon 1791, für das rathlos werdende Publicum eine Auskunft zu schaffen. Sie stellte die Preisfrage: Was hat die Metaphysik in Deutschland seit Leibnitz und Wolff für Fortschritte gemacht!

Für die Naturwissenschaft und Geschichte werden durch Preisfragen bedeutende Resultate erreicht werden können.

Natur) vorgeſtellt wird, ſo muß die Urtheilskraft, die in Anſehung der Dinge unter möglichen (noch zu entdeckenden) empiriſchen Geſetzen, blos reflectirend iſt, die Natur in Anſehung der letzteren nach einem **Princip der Zweckmäßigkeit** für unſer Erkenntnisvermögen denken, welches dann in obigen Maximen der Urtheilskraft ausgedrückt wird. Dieſer transſcendentale Begrif einer Zweckmäßigkeit der Natur iſt nun weder ein Naturbegrif, noch ein Freyheitsbegrif, weil er gar nichts dem Objecte (der Natur) beylegt, ſondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenſtände der Natur in Abſicht auf eine durchgängig zuſammenhängen Erfahrung verfahren müſſen, vorſtellt, folglich ein ſubjektives Princip (Maxime) der Urtheilskraft; daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher unſre Abſicht begünſtigender Zufall wäre, wenn wir eine ſolche ſyſtematiſche Einheit unter blos empiriſchen Geſetzen antreffen, erfreuet (eigentlich eines Bedürfniſſes entledigt) werden, ob wir gleich nothwendig annehmen mußten; es ſey eine ſolche Einheit, ohne daß wir ſie doch einzuſehen und zu beweiſen vermochten.

Um ſich von der Richtigkeit dieſer Deduction des vorliegenden Begrifs und der Nothwendigkeit ihn als transſcendentales Erkenntnisprincip anzunehmen, zu überzeugen, bedenke man nur die Größe der Aufgabe: aus gegebenen Wahrnehmungen, einer allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empiriſcher Geſetze enthaltenden

Die Philosophie aber wird nur aus der Tiefe des eigensten und einsamsten Lebens geboren. Ihre Werke können nicht nach einem Termin gezeitigt werden und müssen dem, der sie schafft, selbst zu einer von seinem Daseyn unabtrennbaren Nothwendigkeit werden. Alle Preisschriften, welche für das philosophische Erkennen selbst etwas ausmachen sollten, sind spurlos vorübergegangen. Sie haben, könnte man sagen, ihren Lohn dahin. Sie sind keine organischen Entwicklungsknoten geworden, sondern gehören zu dem indifferenten Mittelgut, dessen Schicksal es ist, in den Annalen der Literatur wohl verzeichnet, ausserdem aber vergessen zu werden; wer denkt noch an die Preisschriften von Hoffbauer, Suabedissen, Bachmann u. s. w. Will eine Akademie für Philosophie etwas thun, so kann sie es wirklich nur durch Veranlassung einer Berichterstattung, wie auch z. B. jetzt das *Institut de France* einen solchen Bericht über die Entwicklung der Deutschen Philosophie von Kant ab gewünscht hat. Das Urtheil eines solchen Gerichtshofes ist freilich auch nicht als ein apodiktisches zu nehmen, denn es würde nicht nur Einstimmigkeit, sondern auch Virtuosität in der philosophischen Bildung seiner Mitglieder voraussetzen, woran doch nicht zu denken ist. Das Beste ist, dass durch solche Aufgaben eine allgemeine Aufmerksamkeit auf den Gegenstand veranlasst und die Schrift, die dem akademischen Areopag als tüchtig erscheint, gewiss anständig gedruckt wird. Damals war es interessant, alle Standpuncte herbeikommen zu sehen, welche nicht positiv über Kant hinausgingen, um sich, wie die Kriegsknechte vor Christi Kreuz, in den Mantel des Kriticismus zu theilen.

Zuerst unterwarf Salomon Maimon 1792 in der Schrift: Streifereien im Gebiet der Philosophie, 1—58, in einer Abhandlung über die Progressen der Philosophie, die Aufgabe der Akademie einer Beurtheilung und spielte die Frage ganz in das Allgemeine, ob überhaupt Metaphysik möglich sey.

1794 hatte der Freiherr v. Eberstein zu Halle den Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibnitz bis auf die gegenwärtige Zeit, angefangen, allein eine Krankheit unterbrach die Vollendung und er konnte den zweiten Theil erst 1799 herausgeben. Eberstein gehörte zu den gründlichsten Kennern der Geschichte der neueren Philosophie. Sein kleines Werk über die natürliche Theologie der Scholastiker ist noch immer ohne Nebenbuhler und auch das eben angeführte Buch zeugt von einem sehr rühmlichen, wiewohl trockenen Fleiss. Man kann es namentlich als ein Repertorium aller kleinen Händel ansehen, welche von 1780 — 1800 in der Philosophie bei uns gefochten wurden, indem er selbst auf die Recensionen der Kant'schen Philosophie in den verschiedenen Literaturzeitungen sorgfältige Rücksicht nahm. Übrigens war er Wolffianer und liess, bei aller Gerechtigkeitsliebe und kaltblütigen Facticität, doch in der Vorrede des zweiten Theils eine gewisse Freude über die verschiedene Auslegung durchblicken, welche über Kant's Lehre in der Kant'schen Schule entstanden war, ob man die Vorstellungen selbst subjectiv idealistisch als das Ursprüngliche setzen oder objectiv realistisch Dinge an sich, durch welche die Vorstellungen hervorgebracht würden, annehmen solle, in welchem Falle die von Kant behauptete Nichterkennbarkeit des Übersinnlichen problematisch werden würde.

Bis 1795 erneute die Akademie die Aufgabe. Da liefen endlich mehrere Beantwortungen ein. Die eine war von einem Wolffianer, von Schwab, dem rüstigen Mitarbeiter an Eberhard's Journalen. Die andere von einem ziemlich orthodoxen Kantianer, von Abicht in Erlangen, der sich vorzüglich mit der Fehlerhaftigkeit der von der Wolff'schen Schule gegebenen Definitionen beschäftigte. Die dritte war von Reinhold, der sich in seiner matten Weise, nachdem er die verschiedenen seit Leibnitz geltend gemachten Standpuncte geschildert hatte, am Schluss als den zu keiner Schule gehörigen Beobachter darstellen wollte. Schwab dagegen, auf die Gunst der Akademie rechnend, war in einem recht zuversichtlichen Ton aufgetreten. — Ein Accessit gewann Jenisch: über den Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik. Nebst einem Sendschreiben des Verfassers an den Herrn Professor Kant über die bisherigen günstigen und ungünstigen Einflüsse der kritischen Philosophie, Berlin 1796. Jenisch gehört in die Kategorie der rhetorischen Philosophen. Er schreibt mehr des Schreibens als der Sache wegen. Ein gewisser Taumel zum Fortschritt, ein Bramarbasiren mit dem Wohl der Menschheit, ein auf seine Extremlosigkeit, d. h. totale Unbestimmtheit, eingebildeter Moderantismus, ein Schimmern mit unverdauter Gelehrsamkeit und pomphaftes sehr verdächtiges Stellencitiren, machen das Buch widrig.

Die gründlichste und geistvollste, im unabhängigsten Geist geschriebene, ungekrönte Beantwortung der Aufgabe der Akademie gab August Ludwig Hülsen: Prüfung der von der Akademie zu Berlin aufgestellten Preisfrage u. s. f. Altona 1796. Er repräsentirte darin den Geist der Wissenschaftslehre, wie sie sich noch für eine blosse Fortsetzung des Kriticismus hielt. Hülsen, den man, wie Niebuhr im ersten Band seiner Briefe erzählt, in Kiel Hegekern nannte, war eine höchst eigenthümliche, ächt Norddeutsche, d. h. die Selbstheit des Wissens und Handelns und persönliche Harmonie anstrebende Natur. Er gab auch noch 1797 im Philosophischen Journal, IX, Briefe an Herrn Brinst von Nennhausen über Popularität in der Philosophie; 1798, Bd. 9, II. eine Abhandlung über den Bildungstrieb; im Schlegel'schen Athenäum eine Abhandlung: über die ursprüngliche Gleichheit der Menschen und sehr schöne Fragmente von einer Schweizerreise. Ach, so viel Elendes wird bei uns gedruckt und wiedergedruckt und diese Blüthen hat noch Niemand zu einem Kranz zusammengewunden! Hülsen, dessen Persönlichkeit viel bedeutender war, als Alles, was er schrieb, den gemeine Leute für ihres Gleichen, Professoren für einen höheren Geist halten konnten; Hülsen, der in sich bei aller Bewegtheit eine unendliche Ruhe und nach Aussen bei aller kraftvollen Beweglichkeit eine schöne Würde hatte, war im Gespräch erst Alles, was er war. Er starb an schwerer Krankheit. Nach seinem Tode veröffentlichte de la Motte Fouqué in Schelling's Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, 1813, 267—97 aus seinem Nachlass noch eine gediegene, von einer tiefen Weihe durchheiligte Abhandlung: über das Wesen und die nothwendige Form der Wissenschaften. Schelling fügte ein schönes Nachwort hinzu, denn Hülsen's imposante Persönlichkeit hatte auch ihn mächtig ergriffen. Eine Vervollständigung der von ihm gegebenen Züge findet sich in dem: Leben J. Erich's v. Berger, von Professor Ratjen, Altona 1835, 67.

Überhaupt sey auf diese kleine, aber höchst inhaltvolle Schrift hier aufmerksam gemacht, welche wir sehr in Gefahr kämen, für eine vollständige Schilderung der Bewegung der Kant'schen Philosophie in Holstein, im Gegensatz zu der zum Mystischen sich neigenden in Westphalen und Churhessen, zu excerpiren. Die Krisis, welche sie im Norddeutschland von Bremen bis Lübeck und Danzig hervorbrachte; die Gewalt, mit welcher sie Thorild, v. Berger, Herbart, Thaden, Rosenkranz, Muhrbeck, Hülsen und Andere ergriff; die Freundschaftsbande, welche sich dadurch knüpften; die philanthropischen, öfter utopischen Entwürfe, zu denen sie begeisterte; der Klopstock-Voss'sche Accent, der überall durchzuhören ist; das Alles ist darin aus genauer Kenntniss vortrefflich dargestellt. v. Berger, der später in Kiel Professor der Astronomie und Philosophie wurde, schwankte endlich zwischen dem Kriticismus und der Naturphilosophie. Er schrieb damals eine Geschichte der Religionsphilosophie. Später machte er einen Abschluss seiner Forschungen in den vier Bänden seiner Grundzüge der Wissenschaft. Um den innersten Geist dieser merkwürdigen Philosophengruppe sich selbst aussprechen zu lassen, mögen hier die Schlussworte aus Hülsen's Prüfung stehen: „Alle Thatsachen sind nur eine, die eine: dass die Vernunft in ihre Rechte eintrete und

Gesetzgeberin für den Willen werde. Das war den Menschen das endlich errungene Ziel ihrer Menschheit. Der Mann hat es ergriffen und suchet jetzt Ruhe auf den Ruinen der Vorurtheile und des Aberglaubens. Das kann er nicht verfehlen, denn sein Wort wird in ihm leben und sein Lichtkreis sich verbreiten, wohin er redet. Die mögen es für Wahn und Täuschung halten, die noch ihren Willen dem Zufalle hingeben, und den Menschen noch nie anders als mit den Augen ihres Leibes sahen. Aber auch auf sie ist gerechnet. Denn lange genug hat die Autorität Wunder gethan, und den Geist des Menschen an den Buchstaben zu schmieden gewusst. Nun wird sie aufhören, und wie ein Irrlicht aufhören, das sich selbst verzehrend in sich selbst erlischt. Ja man kann es sagen, der Wahrheit muss sie weichen; der Wahrheit, die mit Allmacht gerüstet keinen Hinterhalt fürchtet, und keine Gegenkraft achtet, die nur das Ewige hervorruft, und das, was sie niederschlägt, auch auf ewig vernichtet.“

II.

Die eklektische Vermittlung.

Die historische Vermittlung fruchtete wenig. Sie überzeugte nur noch dringender von der Nothwendigkeit, den Process der Idee in sich selbst weiter zu verfolgen. Dieser Fortgang auf dem in sich bestimmten Wege der Idee und des Erkennens hat aber in seiner historischen Breite eine Menge von Nebenfiguren, welche derjenige zu übersehen eilt, der mit seiner Aufmerksamkeit nur auf den phänomenologischen Stufengang sich richtet, von denen jedoch der Geschichtschreiber Kunde zu geben verpflichtet ist, wiewohl wissend, in welchem Maasse. Zu diesen Nebenfiguren gehören in der Geschichte der Kant'schen Philosophie die Eklektiker, welche die objective Subjectivität des Jacobi'schen Philosophirens mit der subjectiven Objectivität des Kant'schen Systems zu vereinigen strebten. Der Eklekticismus giebt dem Durcheinander successiv aufgetretener und sich den Rang streitig machender philosophischer Ansichten gewissermassen Entschiedenheit. Für den, der sich aus Schwäche und richtungsloser Vielseitigkeit zu ihm hält, hat er viel Schmeichelhaftes. Er giebt den Schein, über dem Streit der Parteien erhaben zu seyn. Mit der kritischen Unbefangenheit und Unparteilichkeit verbindet er, seiner Aussage zu Folge, die Humanität des Geltenlassens anderer Standpuncte. Er ist zu einsichtsvoll, um nicht auch das Verschiedenste doch in seiner relativen Berechtigung zu erkennen und also auch anzuerkennen. Er beschützt die Schwäche im dunkeln Gefühl und Wunsch, *dass auch sie durch ihre Majorität ihn beschütze.* Leben und Lebenlassen ist sein Wahlspruch, und der Zaubergürtel, mit welchem er die Widersprüche vereint, das Wörtchen: Auch. In unerschütterlichem Gleichmuth, mit „ausnahmloser Credulität,“ kleistert er durch ein Auch auch das Heterogenste zusammen und wird in seiner versöhnlichen Laune, bei jedem Extrem die Existenz des andern vergessend, Alles nur in sanfte Berührung bringend, von keinem Schmerz der Entgegensetzung afficirt, als welche er ausser sich zu halten weiss. — Das Maass, nach welchem man die philosophische Dignität von Eklektikern beurtheilen muss, ist die Art und Weise, wie flach oder tief sie die Einheit von Entgegengesetztem auffassen, ob sie von einer nur äusseren Differenz oder einem wesentlichen Unterschiede wissen. Manche Eklektiker haben sich aus diesem Grunde die Terminologie erdacht, ein blos formales Zusammenraffen und Zusammenstellen als Synkretismus zu bezeichnen und dagegen den Ausdruck Eklekticismus für das Streben nach einer organischeren Einheit speciell aufzusparen.

Die Nichterkennbarkeit des Absoluten war in der Jacobi'schen wie Kant'schen Philosophie das identische Resultat. Der Grund dafür war dort die vorgebliche Unmöglichkeit, das Gefühl als Begriff zu setzen. Könnten wir

Gott, den wir allerdings fühlen, als Begriff aussprechen, so würden wir nach Jacobi nicht nur er selbst seyn, sondern sogar über ihn hinausgehen. Das Unendliche lässt sich mit Endlichem, wie der Begriff ist, nicht fassen. — Bei Kant vermag der Verstand das Absolute auch nicht zu fassen, weil er nach ihm nur auf dasjenige angewendet zu werden vermag, was uns durch die Sinnlichkeit als Stoff gegeben wird, also selbst endlich ist. Wir können folglich an das Übersinnliche nur glauben. Wir müssen seine Existenz praktisch postuliren. Begreifen lässt es sich so wenig als apodiktisch beweisen. — Somit lag der Coincidenzpunct der Jacobi'schen und Kant'schen Philosophie im Glauben an die Idee. Sonst war die erstere aller Entäusserung *der Gefühlsinnigkeit zur Doctrin* eben so abgeneigt, als diese mit ihrer verständigen Nüchternheit der Emphase oder gar Schwärmerei des Gefühls.

Die Gefühlsphilosophie hat folglich zur Grundlage die substantielle Unmittelbarkeit. Dass wir uns selbst und die Natur fühlen, ist eben so sehr Thatsache, als dass wir Gott fühlen. In dieser Form steht das Bedingte dem Unbedingten gleich. — Die Reflexionsphilosophie hat nun zwar auch eine unmittelbare Grundlage, aber nicht eine einfache, sondern doppelte, eine ästhetische und logische, Sinnlichkeit und Verstand. — Den Inhalt des Gefühls kann die Gefühlsphilosophie nur beschreiben. Die Selbstbeobachtung ist das Princip der Aussagen, die sie über sich macht. Sie reflectirt auf die Zustände des Subjects, aus dem Wechsel der Empfindungen das Ewige zu erlauschen, wie von der Pythia, wenn der weissagende Gott im wallenden Dampf sie umhüllt, durch die Priester die Weisungen erhorcht werden. — Die Reflexionsphilosophie hat eine viel complicirtere Methode. Sie bezieht den Verstand mit gesonderten festen Functionen auf den Stoff der Sinnlichkeit. Sie hat bestimmte Denkgesetze, das Chaos der mannigfachen Erscheinungen zu bändigen und zu ordnen. Sie setzt ein Bedingtes und Bedingendes in ihrer Gegenseitigkeit und erhält so eine trichotomische Eintheilung. — Endlich kann die Gefühlsphilosophie es nur zu einer Confession bringen. Sie spricht sich aus. Sie kehrt ihre Eingeweide heraus und bleibt sich doch ein Räthsel. Sie schildert, was sie im innersten Heiligthum des Herzens erlebt, mit brennenden Farben. Aber Alles, was sie sagt, wird von ihr selbst doch nur für ein Symbol der Unendlichkeit erklärt, welche sie geheim und überschwänglich bewegt. — Die Reflexionsphilosophie dagegen wird architektonisch. Wie sie den Begriff durch die Methode ausbreitet, will sie auch der Mannigfaltigkeit der Erscheinung die ihr gebührende Form einer systematischen Totalität geben. Sie will Alles an seinen Ort stellen. Obschon die Idee der Vernunfteinheit nur regulativ als ein Kanon wirkt, so soll doch diese transscendente Einheit wenigstens erscheinen. Die Kant'sche Philosophie hat daher für die Wissenschaften viel mehr geleistet, als die Jacobi'sche, welche genau genommen nur auf die Religionsphilosophie Einfluss gewonnen hat, weil hier das Gefühl den Gipfel seiner Erfüllung erreicht. Es wurde darin nicht nur das Glauben über das Wissen, sondern zuletzt das Ahnen noch über das Glauben gesetzt und die abstracteste Zerflossenheit des Geistes apotheosirt. — Wenn ein junger Westphale Willmanns 1797 zu Halle eine Dissertation *de similitudine inter mysticismum purum et Kantianum religionis doctrinam* drucken liess, wenn er dieselbe an Kant überschickte und dieser im Streit der Facultäten (S. W. X. 328 ff.) den Hauptgedanken daraus nach einem Brief desselben mittheilte, ohne ihm jedoch, wie er in einer Note sagte, unbedingt beitreten zu mögen, so muss man nicht glauben, als ob hierbei an jene Jacobi'sche geheimnissreiche Mystik des Gefühls zu denken wäre, sondern die Sache läuft darauf hinaus, dass Willmanns unter reinen Mystikern diejenigen versteht, welche die Lehren der Bibel auch in den Gesetzen ihres eigenen Inneren wiederfinden wollen und ein sittliches Leben über das werkheilige Beten und Kirchengehen setzen.

Der nun entstehende Eklekticismus bestand in einer Verknüpfung der angegebenen Unterschiede des Gefühls und der Reflexion. Salat, Cajetan von Weiller, Köppen, Bouterwek, Fries, Franke, Calker, Beneke, Suabedissen, u. A. gehören hierher. Mehr noch als eine Geschichte der Kant'schen Philosophie hat eine der Jacobi'schen darauf einzugehen, obwohl Kuhn in seiner früher erwähnten Schrift über Jacobi sich gar nicht darauf eingelassen hat. Wahrlich könnte man hier auch oft anwenden, was Gervinus in seiner Geschichte der Deutschen Literatur III, 334, einmal sagt: „Wenn sich der Leser über leere Namen gelangweilt, in unserer Darstellung Interesse vermisst und aus den Sachen keinen Gewinn gezogen hat, so ist es mir gelungen, eben die Wirkungen hervorzubringen, die die Gegenstände unmittelbar aus der erste Hand auf den Leser machen würden.“

Am meisten würde dies der Fall seyn bei Salat, Professor in Landshut, dem untersten Ton dieser Scala. In einem langen, schreibseligen Leben hat er sich in dieser Niedrigkeit zu erhalten verstanden. An seinem guten Willen steht nicht zu zweifeln, allein so viel Lärm er stets von seinen eigenen Schriften macht, seit er im Niethhammer'schen Journal den Aufsatz schrieb: Auch die Aufklärung hat ihre Gefahren; so ist seine philosophische Impotenz doch unter der Kritik. Er hat es nur zum „Bequängeln“ der Speculation gebracht. Ein eingebildeter Polterer, ein Horcher, mit Winken grossthuend, ohne eigentliche Studien, nur von Journalweisheit sich nährend, ein Fezzenverarbeiter, überall nach Personalitäten umschnüffelnd, hat er nur in Österreich und Oberbaiern, in Ländern, worin die Philosophie noch eine exotische Pflanze ist, ein gewisses Aufsehen machen können. Zuletzt hat er sich über den Pantheismus und die Physis der Naturphilosophie die tollsten Hirngespinnste in den Kopf gesetzt; als katholischer Priester durch seine Jacobi'sche Offenbarungsgläubigkeit sich manche Verlegenheit bereitet, die ihm durch Günther's Angriffe in den Wiener Jahrbüchern besonders fühlbar gemacht wurden, und sich in einen finstern Hass gegen Schelling hineingegrollt, weil dieser von Erlangen, nicht aber er von Landshut, dessen Universität aufgehoben wurde, als Professor der Philosophie nach München versetzt wurde. — Eine edlere Gestalt war Cajetan v. Weiller, der sich auch besonders der Religionsphilosophie widmete, dem „letzten und höchsten Zweige der Philosophie,“ wie Salat auf dem Titel der seinigen sich auszudrücken beliebt. — Auch Köppen kann hier genannt werden als derjenige, der die Unbestimmtheit des religiösen Gefühls bei Jacobi mit dem positiven Christenthum zu vermitteln suchte. Die Begrifflosigkeit ging bei ihm in Salbung und die Salbung in Salbaderei über.

Bei diesen dreien überwog das Jacobi'sche Element und sie verhielten sich daher zu Kant meist polemisch. Nicht so Bouterwek und Fries, welche die Nothwendigkeit objectiver Begriffsbestimmungen ausserhalb des ästhetischen Gebiets der Religion, jenseits des absoluten Fühlens, anerkannten. Bouterwek in Göttingen (st. 1828) war zum Literarhistoriker, nicht zum Philosophen im engern Sinn bestimmt. Und gewiss kann man jenes in hohem Grade und daneben ein ganz guter akademischer Lehrer der Philosophie seyn. Allein Bouterwek wollte auch als productiver Philosoph etwas vorstellen. Er machte — dies liegt eben in der Stellung des Literarhistorikers — die Prätension einer kritischen Unbefangenheit. Er schrieb philosophische Romane voll eleganter, ja galanter Lebensweisheit, wie Graf Donamar, voll abstruser Herderianismen, wie den Septimius Severus oder die Geheimnisse von Eleusis. Er schrieb 1799 in 2 Bänden (zu Halle) eine: „Idee der Apodiktik; ein Beitrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skepticismus.“ Das Motto ist sogleich charakteristisch. Es ist das Spinoza'sche: *Verum est index sui;* aber die Folge *et falsi*, lässt Bouterwek fort. Man muss das Buch gelesen haben, um zu erfahren, was es heisst, ohne wirkliche Tiefe doch ganz die Gewohnheiten derselben zu usurpiren. Die Apodiktik

Natur, eine zuſammenhängende Erfahrung zu machen, welche Aufgabe a priori in unſrem Verſtande liegt. Der Verſtand iſt zwar a priori im Beſitze allgemeiner Geſetze der Natur, ohne welche ſie gar kein Gegenſtand einer Erfahrung ſeyn könnte: aber er bedarf doch auch über dem noch einer gewiſſen Ordnung der Natur, in den beſonderen Regeln derſelben, die ihm nur empiriſch bekannt werden können und die in Anſehung ſeiner zufällig ſind. Dieſe Regeln, ohne welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur beſonderen ſtatt finden würde, muß er ſich als Geſetze d. i. als nothwendig denken, weil ſie ſonſt keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Nothwendigkeit nicht erkennt, oder jemals einſehen könnte. Ob er alſo gleich in Anſehung derſelben (Objecte) a priori, nichts beſtimmen kann, ſo muß er doch, um dieſen empiriſchen ſogenannten Geſetzen nachzugehen, ein Princip a priori, daß nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich ſey, aller Reflexion über dieſelbe zum Grunde legen, dergleichen Princip nachfolgende Sätze ausdrücken: daß es in ihr eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe, daß jene ſich einander wiederum einem gemeinſchaftlichen Princip nähern, damit ein Uebergang von einer zu der anderen, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich ſey, daß da für die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Naturwirkungen eben ſo viel verſchiedene Arten der mit ihrem zierlich vornehmen Anstand, mit ihrer Leutseligkeit gegen die Herren Reinhold, Beck und Consorten, wollte leisten, was die Kritik der reinen Vernunft nur angestrebt hatte. Sie wollte auch eine reale Befriedigung schaffen und wollte beweisen. In einer 1. logischen; 2. transscendentalen; 3. praktischen Apodiktik wird mit feinen Redensarten eine Schaar guter alter Bekannten vorgestellt, um zuletzt dem neuen, von Bouterwek erfundenen Herrscher im Reiche der Ideen, dem Begriff, der Virtualität als Unterthanen zugeführt zu werden. Eine Kraft, die als solche natürlich etwas Unsagbares ist, muss doch das Letzte, das Wirkende und Begründende seyn! Wo wäre denn sonst das Begründete, Bewirkte hergekommen! Bouterwek merkte nicht, dass unter seinem ausgeklügelten Wort ihm das Gespenst des Dings an sich doch wiedergekehrt war und dass er gar nicht mehr wusste, als Beck, welcher das Ding an sich für das Unverständliche in unserem Erkennen erklärte. — 1805 setzte Bouterwek (zu Hamburg) Kant in einem kleinen panegyrischen Schriftchen ein Denkmal, dessen wir dankbar zu erwähnen haben, da es allerdings auffallend ist, dass man so still war. Bouterwek wollte als ein Unbefangener zwischen Hyperkantianern und Antikantianern „an Kant's Genie und Verdienst mit wenigen, jedem literarisch gebildeten Deutschen verständlichen Worten, nicht lobrednerisch, aber auch nicht ohne Wärme erinnern." — Unter den Studirenden in Göttingen war Bouterwek's sehr mittelmässige Ästhetik als ein goldenes Buch hochgeachtet. — Mit vorrückendem Alter beschäftigte ihn die Religionsphilosophie, der Ärger über die in immer neuen Köpfen aufschiessende Hyder des Pantheismus lebhaft und er forcirte sich noch einmal zu einem systematischen Buch, zu einer Religionsphilosophie, um die Fortschritte auf diesem Gebiet zu beschleunigen, eine Mühe, die eben so unnütz war, als die, welche der Philosoph Krause in einem dicken Buch aufwendete, das Bouterwek'sche mit der ermüdendsten Genauigkeit zu widerlegen.

Ungestört durch literarhistorische Neigungen, welche das Ächteste in Bouterwek waren, wogegen er in Selbsttäuschung sie immer als ein Parergon zu nehmen und die Miene eines autochthonischen Philosophen zu machen suchte, widmete sich Jakob Friedr. Fries, geb. 1773 zu Barby, bis 1816 Professor zu Heidelberg, dann zu Jena, der Philosophie, ein Mann voll edlen Strebens, nur zu sehr von überwallender Jacobi'scher Reizbarkeit durchdrungen, der namentlich dem Centrum seines Philosophirens entgegenstehende Richtungen mit zu grosser Empfindlichkeit von sich ablehnte und sich wahre Phantasmen von ihnen erschuf, die er eifrig bekämpfte. Herbart betrachtet Reinhold als den progressiven, Fries als den regressiven Kantianer, weil der erstere durch den Grundsatz des Bewusstseyns zu Fichte, der andere gefällig, wie Herbart sich ausdrückt, zu Schelling hinneigt. Übrigens hat Jacobi sich eben sowohl Fries, als dieser ihm genähert, denn Jacobi mochte doch wohl erkennen, dass eine systematisirende Kraft seiner Philosophie Noth thue. Die principielle Flachheit, in welche Fries verfallen ist, muss man von der wirklichen Anstrengung, die er für einzelne Gebiete gemacht hat, wohl unterscheiden. Jene principielle Seichtigkeit war für ihn die nothwendige Consequenz des Bestrebens, mit Jacobi's subjectiver Concentration doch die architektonische Expansion Kant's zu verbinden. Zu dem Ende erfand er sich eine philosophische Zwecklehre für die Werthgebung der Dinge. Das Ethische, Religiöse und Schöne subsumirte er unter die ästhetische Weltansicht als unter diejenige, welche das begrifflose, unaussprechliche Ahnen eines Ewigen, Guten, Wahren und Schönen über alle wissenschaftliche Bestimmtheit hinausrückt. Er wollte der Philosophie eine anthropologische Grundlage geben. Es komme darauf an, im Gefühl das Wesen der Dinge durch Reflexion zu entdecken. Wenn Fries hierdurch Alles in den Cirkel des engsten Subjectivismus bannte, so war er doch zugleich durch den Reichthum seiner Kenntnisse, die er gern systematisiren wollte, in sich mit diesem zerfallen, wie er denn auch über alle philosophischen Wissenschaften Lehrbücher geschrieben hat. Und so hoch er die Schönheit der Seele, das subjective Hochgefühl der Ideen stellte, es auch in einem bekannten Roman Evagoras verherrlichte, so erweiterte sich doch seine Empfindung zur nationalen und blieb nicht, wie die Jacobi'sche, in den Gesellschaftssälen von Pempelfort und freundschaftlichen Correspondenzen von der Bewegung der Zeit abgesperrt. Fries bildete die Brücke von der Kantisch-Jacobi'schen Philosophie zu Jahn. Darin, dass er auf die Naturwissenschaft sich einliess, wich er gänzlich von Jacobi ab, der so wenig als Fichte ihr etwas abzugewinnen gewusst hatte. Auch in der Geschichte der Philosophie erwarb er sich gründliche Kenntnisse. Für uns ist von seinen zahlreichen Schriften zunächst die Neue Kritik der Vernunft, 3 Bde., 1807, zu nennen, eine langweilige Verwässerung des speculativen Kerns der Kant'schen, worin Alles darauf hinausläuft, dass der Mensch eine Erfahrung seines Innern machen und an die Ideen des Wahren, Guten und Schönen glauben solle, wie er schon 1805 in einer Schrift über „Glauben, Wissen und Ahnen" gepredigt hatte. Von den Theologen wurde bekanntlich de Wette derjenige, der die ästhetische Weltansicht von Fries vorzüglich geltend zu machen suchte. — Wichtiger, obschon in den Geschichten der Philosophie z. B. bei Michelet, nicht beachtet, scheint uns: die mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet, Heidelberg, 1822. Wir geben daher einen Auszug aus ihr. Die Natur eines Wesens besteht nach Fries darin, dass der Wechsel seiner Zustände nach Gesetzen mit Nothwendigkeit bestimmt ist. Die Natur der Dinge überhaupt ist aber das Ganze der Sinnenwelt, inwiefern der Wechsel der Zustände aller Wesen in der Sinnenwelt nach Gesetzen bestimmt ist. — Alle menschliche Wissenschaft ist nothwendig Naturwissenschaft, d. h. alle unsre wissenschaftliche Erkenntniss betrifft diese Unterordnung der Erscheinungen in der Sinnenwelt unter ihre Gesetze. — In den menschlichen Überzeugungen muss diese ganze

Wissenschaft vom Glauben an die ewige Wahrheit getrennt bleiben. Es ist ein Fehler des trägen Verstandes, wenn er in der idealen Erkenntniss Erklärungsgründe einer Wissenschaft sucht, wenn er aus der weltschaffenden Kraft oder aus Gottes Willen Erscheinungen in der Sinnenwelt wissenschaftlich abzuleiten gedenkt. Wir fordern von jeder wissenschaftlichen Erklärung nur eine Ableitung der Erscheinung von Naturgesetzen. Die Nothwendigkeit dieser Scheidung ist erst in der neueren Zeit klar geworden durch die allmälig grössere Ausbildung der Mathematik und durch bessere Anwendung derselben auf die Naturlehre. Die einzige vollständig wissenschaftliche Erkenntniss des Menschen ist die Erkenntniss von der Welt der Gestalten und der Bewegungen. Die Erkenntniss der Wesen nach ihren sinnlichen Qualitäten, so wie die Erkenntniss des geistigen Lebens erhält nur vermittelst jener Erkenntniss von Gestalt und Bewegung ihre Raum-, Zeit-, Zahl-, Gradbestimmungen, ihre Unterordnung unter Gesetz und Regel. Alle diese Erkenntnisse lassen nur eine unvollständige wissenschaftliche Entwicklung zu und erhalten ihre vollständige Bedeutung in der ästhetischen Beurtheilung unter Ideen.

Fries erscheint nun als eine recht offene Consequenz Kant's darin, dass er jedes wissenschaftliche Ganze aus Empirie, welche wahrnimmt; aus Mathematik, den abstracten Lehren der reinen Vernunftwissenschaft; und aus Philosophie bestehen lässt, deren theoretische Lehre den Zusammenhang der Thatsachen der Wahrnehmung aus den Gesetzen der reinen Vernunftwissenschaft erklären soll. Die empirische, inductorische und speculative Methode sollen für diese Ausbildung verbunden werden. — Die geistige Weltansicht hat es nur mit Qualitäten zu thun, die der Geist sich selbst zeigt im Erkennen und Wollen. Das Leben der geistigen Weltansicht steht unmittelbarer(!) in Berührung mit den Ideen, dadurch mit der Ästhetik und hat daher andere Verhältnisse zur theoretischen Entwicklung der Erkenntniss als die Erkenntniss des Körperlichen. Soll die Erkenntniss des geistigen Lebens wissenschaftlich werden, so muss, wie in aller Wissenschaft, erst Mathematik zu Hülfe gegeben werden, was hier einzig durch den gradweisen Unterschied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen geschieht, den wir in den Lebensäusserungen unseres Geistes bemerken. Jeder geistigen Naturwissenschaft, soll heissen, jeder Wissenschaft von der Natur des Geistes liegt theoretische Anthropologie als innere Naturlehre zum Grunde, in welcher wir unmittelbar die Natur der eigenen Vernunft studiren, die sich aber zur theoretischen Menschenkenntniss ausbreitet und für die geistige Weltansicht die Geschichte der Menschheit endlich zur grössten und letzten wissenschaftlichen Aufgabe macht. In aller dieser Lehre ist aber nur so weit Theorie, als jener innere Unterschied des Dunkeln und Klaren sie vermittelt. Dieser Unterschied giebt nun das Aufkeimen der Reflexion durch inneren Sinn und ihre Bildung durch den willkürlich thätigen Verstand, wie Fries die Spontaneität desselben ausdrückt. Daher ist nach ihm alle innere Theorie, soll wieder heissen: Theorie des Inneren, eigentlich Theorie der Reflexion, und selbst das einzige theoretische Thema der Geschichte der Menschheit, welches nicht nur erzählt, sondern eingesehen und erklärend entwickelt werden kann, ist die Ausbildung des Verstandes, und deren Forterbung, d. h. die Geschichte der sich selbst beobachtenden und deutlich erkennenden Reflexion. Somit steht neben der inneren Naturlehre als Lehre von der Natur des menschlichen Geistes nur noch die Ethik als Lehre von der Ausbildung des Geistes. Diese Lehre hat also mit der mathematischen Naturphilosophie nichts gemein. Wer eine geistige Weltansicht für eine andere als ästhetische Ansicht über das menschliche Leben in der Geschichte der Menschheit ausdehnt, verliert sich in verworrene Träume ohne Bedeutung. Ideen des ewigen Lebens, Vorstellungen von der Weltseele oder dem weltordnenden Verstande, so wie alle Principien aus Zweckbegriffen dürfen nie in der äusseren Naturwissenschaft als Erklärungsgründe zugelassen werden. Solche Phantasieen in der combinirenden Physik sind nur durch Verwechselung des Gebietes der Psychologie mit der äusseren Naturwissenschaft, der Somatologie, entstanden, die doch ihre Erklärungsgründe nie von einander entlehnen dürfen. Anstatt des in der Empfindung gegebenen Verhältnisses der Körper zum Geist, der Ästhetik, fasst die mathematische Ansicht für die Welt der Bewegungen nur das Verhältniss von Körpern zu Körpern auf, atomistisch als Zusammensetzung des Ganzen aus Theilen, dynamisch als Stätigkeit der Einheit.

Fries folgt nun ganz der Kant'schen Behandlung der Naturphilosophie, nur dass er die Mathematik als einen integrirenden Theil derselben behandelt und als Syntaktik oder Combinationslehre, als Arithmetik und Geometrie von der Bewegungslehre unterscheidet. Unserer ganzen Erkenntniss der Körperwelt liegt eine mathematisch philosophische Erkenntniss zu Grunde. Alle menschliche Erkenntniss bildet sich aus sinnlichen Anschauungsweisen hervor und die abstracten Vorstellungsweisen sind immer erst künstliche Erzeugnisse des Verstandes, nur seine Werkzeuge der Selbstbeobachtung. Im Anfang aber wird ihre Bedeutung unvermeidlich mit der einer anschaulichen Erkenntnissweise verwechselt werden und so werden die allgemeinen Begriffe einer abstracten Vorstellungsweise wie Gegenstände der Anschauung beurtheilt. In dieser Verwechselung unserer Begriffe mit dem Wesen selbst besteht nach Fries der Mysticismus. Jede mystische Ansicht der Dinge hat daher nach ihm in der Geschichte der Ausbildung des menschlichen Geistes eine Periode, in welcher sie gleichsam zur gesunden Erscheinung des Lebens mitgehört, wo nämlich die ihr zu Grunde liegenden Abstractionen zuerst mit Bestimmtheit vom Verstande entdeckt und ausgebildet wurden.

Die reine Bewegungslehre beginnt Fries ganz nach Kant erstens mit Grundlehren der Phoronomie von der Bewegung der Puncte in Linien u. s. f. Bewegung ist ihm stetige Veränderung des Ortes, Ruhe die andauernde, eine

Zeit hindurch existirende Gegenwart eines Dinges an demselben Ort. — Hierauf folgen die Grundlehren der **Dynamik**. **Materie** ist das im Raume Gegenwärtige, in ihm Existirende. Ihr Wesen ist daher das **unmittelbar** im Raum vorhandene, von welchem wir nur die Zustände seiner Beweglichkeit mathematisch erkennen. Die Quantität der Substanz in einem Körper ist seine **Masse**. Die Ursache der Bewegung ist die Kraft, die anziehend als Verkleinerung, abstossend als Vergrösserung der Entfernung der Puncte einer geraden Linie wirkt. Hierauf entwickelt Fries die Grundlehren der **Mechanik**, der **Stöchiologie**, der **Morphologie** und unterscheidet in letzterer: 1. **Gravitationsprocesse**, in welchen schwere Massen durch ursprüngliche Anziehung aus der Ferne in Gegenwirkung sind; 2. **Chemische** Processe, welche durch Gegenwirkung schwerer Massen in Mischungen und Ausscheidungen durch ihre Flächenkräfte bestimmt werden; 3. **Phlogistische** Processe, in welchen das Gesetz der Gegenwirkung durch Feuerstoffe bestimmt wird; 4. **Morphotische** Processe der Erstarrung und Schmelzung, Processe der Gestaltung und Umgestaltung, deren Naturtriebe **Bildungstriebe** genannt werden, in welchen die Gegenwirkung vorherrschend durch die die Starrheit bedingenden Kräfte bestimmt wird. — Den Schluss machen auch bei ihm die Grundlehren der **Phänomenologie**, von der Art und Weise, wie uns die Körper erscheinen. — Den Begriff der Organisation stellt er auch ganz nach Kant auf.

Fries' Ansichten wurden und werden von Vielen getheilt. **Calker** in Bonn mit seiner Urgesetzlehre vom Wahren, Guten und Schönen, 1820; **Franke** in Rostock mit seiner Lehre vom Gefühl als dem unmittelbaren Urtheile des Geistes; der in Heidelberg 1836 verstorbene **Schmidt** u. A. gehören hierher. **Beneke**, geb. 1798, hat auch eine verwandte Ansicht, denn er setzt die Aufgabe der Philosophie in die **Zergliederung des Bewusstseyns** und will mit der inneren Erfahrung die äussere verknüpfen. Was Fries die anthropologische, nennt er die **psycholo-**

gische Grundlage und so entblösst sich in diesen regressiven Philosophen der psychologische Gang, welchen Kant bei der Vernunftkritik nahm, völlig. Beneke muss bei seiner Einseitigkeit in der heutigen Philosophie des Auslandes, bei Italienern, wie Pasquale Galuppi; bei Schotten und Engländern, wie Reid und Bentham; bei Franzosen, wie Destüt de Tracy, Royer Collard, Laromiguière, Jouffroy und den Americanischen Nachklängen derselben mehr Befriedigung finden, als bei den speculativen Philosophieen seiner Deutschen Landsleute. Schon Fichte erscheint ihm verrückt. In Schriften und Kritiken müht er sich ab, uns durch ausländische Tränke zum Kantianismus zurückzuverjüngen, zu einem durch ihn verbesserten Kantianismus. Bevor aber die Ausländer nicht die Frage verstanden haben: ob synthetische Urtheile *a priori* möglich sind? dürfen sie sich nicht schmeicheln, dass wir der Philosophie halber bei ihnen in die Schule gehen sollten, und die Bedeutung dieser Frage hat auch Beneke nicht gefasst, sonst würde er uns nicht jene philosophischen Grössen des Auslandes empfehlen und nicht so viel von den Grenzen des Erkennens und der Unmöglichkeit declamiren, mit dem Begriff an das Seyende heranzukommen. Doch ist Beneke's Pädagogik zu loben. Sie hat die Psychologie von der Verkehrtheit befreit, in ihren Entwicklungen schon immer den praktischen Ton anzuschlagen und die Pädagogik umgekehrt der Einsicht entgegengeführt, dass sie von Seiten der Methode wesentlich praktische Psychologie ist. Für uns ist er dadurch merkwürdig, dass er zu Berlin 1832 in einem Büchlein: Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, eine Jubelschrift auf die Kritik der reinen Vernunft, ein Freudenfeuer anzündete, das freilich weder leuchtete noch wärmte, da die Eitelkeit zu sichtbar wurde, dass man bei dieser Gelegenheit von dem grossen Kant auf den ihn so viel besser, als er sich selbst verstehenden Beneke blicken solle. Kant sollte theils nur Autorität, theils Folie für seinen Glanz seyn. Der Kobold des Zufalls, der in der Gestalt der Cholera die Berliner Druckereien etwas derangirte, richtete es daher auch witzig so ein, dass der Druck des Schriftchens, das doch billig 1831 hätte erscheinen sollen, bis 1832 sich hinzögerte, so dass Beneke als ein nachhinkender Jubelbote erschien.

Es ist interessant, zu sehen, wie in Berlin seit der Julirevolution als in einem speculativen America sich alle unsre Racen der Philosophie mischen und sich einander auch mit derselben exclusiven Haltung gegenüberstehen. Der Hegelianer Michelet (Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, 1837, I, VI.) sieht dort auf seinen Kantisirenden Collegen Beneke mit derselben Verachtung herab, wie ein Weisser auf einen Mohren, der nicht weiss zu waschen ist.

Dritter Abschnitt.

Die Überwindung der Kant'schen Philosophie.

Der Eklekticismus ist mehr ein Symbol des Fortschrittes, als der wirkliche aus immanenter Nothwendigkeit entspringende Fortgang. Dieser ist der, welcher die Einseitigkeit des Epoche machenden Systems zum Extrem ausbildet, sie dadurch in ihrer Unwahrheit manifestirt, hiermit aber auch die Wahrheit, an welcher sie haftet, erscheinen lässt und dadurch sowohl eine sachliche Widerlegung als Rechtfertigung möglich macht. Diese productive Consequenz ist jedoch zugleich die *qualitative Grenze* unserer Darstellung, denn mit ihrer Erhebung über das alte System beginnt nach Vorwärts eine neue Welt, die in ihrer Selbstständigkeit auf eigenthümliche Darstellung Anspruch hat. Eine förmliche Entwicklung und Geschichte der Deutschen Philosophie von Kant ab würde den Umfang dieser Monographie zu weit ausdehnen und ein Fehler für sie seyn. Wir haben nur das *Verhältniss* darzulegen, in welchem die über den Kant'schen Standpunct hinausgehenden Systeme zu diesem selbst stehen. Wir haben anzugeben, wie sie mit ihm sich auseinandersetzen, was sie an ihm anerkennen, was sie daran verwerfen.

Es musste über Kant hinausgegangen werden. Seine Philosophie war die der *totalen Entzweiung*, welche sich jedoch, der Friede und die Einheit selbst zu seyn, überredete. Das *Erkennen* war nach Kant der *Widerspruch*, dass das *Unendliche*, die *Vernunfteinheit*

„ Cauſſalität annehmen zu müſſen, unſerem Verſtande anfänglich unvermeidlich ſcheint, ſie dennoch unter einer geringen Zahl von Principien ſtehen mögen, mit deren Aufſuchung wir uns zu beſchäftigen haben u. ſ. w." Dieſe Zuſammenſtimmung der Natur zu unſerem Erkenntnisvermögen wird von der Urtheilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieſelbe, nach ihren empiriſchen Geſetzen, a priori vorausgeſetzt; indem ſie der Verſtand zugleich objectiv als zufällig anerkennt, und blos die Urtheilskraft ſie der Natur als transſcendentale Zweckmäßigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnisvermögen des Subjects) beylegt; weil wir ohne dieſe vorauszuſetzen, keine Ordnung der Natur nach empiriſchen Geſetzen, mithin keinen Leitfaden für eine mit dieſen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzuſtellende Erfahrung und Nachforſchung derſelben haben würden.

Denn es läßt ſich wohl denken: daß, ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdingen nach den allgemeinen Geſetzen, ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntniſſes überhaupt gar nicht ſtatt finden würde, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der empiriſchen Geſetze der Natur, ſammt ihren Wirkungen, dennoch ſo groß ſeyn könnte, daß es für unſeren Verſtand unmöglich wäre, in ihr eine faßliche Ordnung zu entdecken, ihre Producte in Gattungen und Arten einzutheilen um die Principien der Erklärung und des Verſtändniſſes des einen auch zur Erklärung und Begreifung des anerkannt werden *sollte*, dies aber unmöglich war, theils, weil zum wirklichen Erkennen *Erfahrung* als Empfinden und Anschauen vorhergehen müsse, theils weil die Formen des Verstandes, die Synthesen des Denkens, nur auf Empirisches sich anwenden lassen und als selbst endlicher Natur auch nur Endliches nicht sowohl begreifen als nur erfassen. Die Vernunft wurde also als das Nothwendige, als das Absolute gewusst, aber zugleich sollte bewiesen seyn, dass ihr Begriff für uns eine Unmöglichkeit wäre, dass wir auf die Gegenwart der Vernunft in unserm Erkennen Verzicht zu leisten hätten. Das Wirkliche im Erkennen war nur der Verstand, der das Endliche und Wichtige sich unterwirft. Somit musste die Consequenz gemacht werden, dass das Endliche an und für sich in dem Unendlichen, der Verstand in der Vernunft, die Empirie in der Speculation *enthalten* seyn müsse und dass Widersprüche, Paralogismen und Antinomieen hier nur existirten, weil man sie existiren *lassen* und die Endlichkeit des Erkennens hartnäckig behaupten, dieselbe nicht als Moment in die Vernunfteinheit aufheben wollte.

Die *Gewissheit* war bei Kant eine nur subjective, eine von der *Wahrheit* getrennte, d. h. eine unwahre Gewissheit. Kant setzte das Selbst als das seiner selbst gewisse, allein nur als formale Einheit. Der *objective* Inhalt der Gewissheit konnte nicht als wahrhaft gewiss *gewusst*, vielmehr lediglich *geglaubt* werden. Die Gewissheit war also eine nur negative. Die Wahrheit blieb ihr Jenseits. Aber erst die ihrer selbst gewisse Wahrheit ist die absolute und erst die ihrer als der Wahrheit gewisse Gewissheit die wahrhafte Gewissheit, eine in sich unterschiedene Einheit der Sub- und Objectivität, die sich als unausweichliche Consequenz manifestiren musste. Die Vernunft ist in ihrer Entwicklung selbst die Bewegung der Subjectivität zum Begriff der Objectivität und der Objectivität zum Begriff der Subjectivität. Bei Kant war ein steter Dualismus zwischen Setzen und Gesetzwerden. Das Object wurde immer in das Subject nur hereingenommen;

es wurde vom Subject im Grunde ganz empirisch vorgefunden, selbst in seinen absoluten Gestalten, als Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sollte aber doch vom Subject gesetzt werden. Das Postulat war der Versuch, das Absolute auf solche Weise von der Subjectivität abhängig zu machen. Die Subjectivität war daher der Existenz der Objectivität immer nur halb gewiss. Das Daseyn Gottes u. s. f. blieb problematisch. Es war eine Möglichkeit, der wir aber, aus vielen guten Gründen, den Werth der Wirklichkeit beilegen sollten.

Weil also das Subject weder vom Object, noch das Object vom Subject frei war; weil für das Subject das Object nur als Erscheinnng, nicht an sich als Wesen Gegenständlichkeit hatte und weil das Subject zwar eine Kunde davon besass, dass Noumene, Dinge an sich, Wesenheiten, Absolutes existire, allein sich zugleich den Beweis führte, dass ihm diese Welt verschlossen sey, so entstand das komische Schauspiel einer Philosophie, welche, im Bewusstseyn der völligen Nichtigkeit und Grundlosigkeit ihres Erkennens, doch den Niessbrauch des Unendlichen, der Idee nicht entbehren wollte und ihr pathologisches Bedürfniss zum Fundament der Gewissheit für die Wahrheit des Göttlichen machte. Diese Form ist zugleich die niedrigste, welche für diese Region gedacht werden kann. Sie ist die äusserste Degradation der eingebornen Idee Gottes u. s. f. Ich bin, der ohne einen Gott nicht aushalten könnte. Gott ist mir als Garantie meiner Glückseligkeit unentbehrlich. Er ist, wie Herder spöttisch sagte, ein Nothnagel. Dieser Widerspruch, der ehernen Bildsäule der Objectivität ein thönern Fussgestell zu machen, ist komisch, weil das Subject unbewusst sich hier selbst betrügt, ein Betrug, der, wie wir sahen, darin besonders zum Vorschein kam, dass die Tugend des Einzelnen, obwohl sie nicht leistet, was sie leisten sollte, doch die Prätension einer Belohnung für die Mühe ihrer Unzulänglichkeit nicht aufgiebt.

Die Freiheit des Erkennens hebt sich also in ihr Gegentheil auf; sie sollte freilich seyn, ist aber nicht. Die Freiheit des Handelns gelangt auch nicht weiter. Hier soll die Selbstbestimmung das Princip ausmachen, wie ja im Erkennen Raum und Zeit apriorische Formen des äussern und innern Sinnes und die Kategorieen apriorische Formen der reinen Intelligenz sind. Die praktische Autonomie giebt der theoretischen nichts nach. Wie der Verstand, hat auch der Wille seine Gesetze. Wie aber die Intelligenz nicht ein an und für sich freies Denken, ein seine Bestimmungen selbst erzeugendes Begreifen, sondern nur ein äusserliches Synthesiren ist, so ist auch die Freiheit als praktische inhaltslos. Um Inhalt zu haben, muss auch sie auf die Sinnlichkeit sich beziehen und aus ihr, aus dem empirischen Willen den Stoff für den reinen nehmen, der als kategorisches Pflichtgebot ewig nur die leere Identität mit sich bleiben würde. Diese Entzweiung war also auch hier wieder der Widerspruch, dass wir zwar absolut frei seyn könnten, allein das Bedürfnifs haben, durch Begierden und Neigungen der Freiheit erst Gelegenheit zur Verwirklichung zu schaffen, also die Freiheit durch die Unfreiheit zu bedingen.

Theoretisch blieb Kant folglich eben so sehr als praktisch in einer Befangenheit, über die er zugleich hinaus war und diese in ihm selbst schon liegende Negation der von ihm gesetzten Negation war das Princip, von welchem aus eine Fortgestaltung der Speculation sich in unaufhaltsamen Trieb ergeben musste. Kant hatte den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, des Verstandes und der Vernunft, der Gewissheit und Wahrheit, des Sinnlichen und Übersinnlichen, der Freiheit und Nothwendigkeit so sehr gespannt, dass er in sich selbst mit sich zusammengehen, aus seinen Extremen in sich zurückkehren und die Idee als die in sich eben sowohl positive und negative als die unendlich affirmative Bewegung manifestiren musste. Die speculative Grösse Kant's ist dieser Anstoss, den er, nachdem er seine Präcedenzen besiegt hatte, für seine Consequenzen gab. Und wie er im Begriff des synthetischen Urtheils *a priori* den freien Unterschied, die sich von sich selbst unterscheidende und im Unterschied als einem sich aufhebenden mit sich identische Einheit fasste, so setzte er auch die Identität des Allgemeinen und Besonderen, der Einheit und des Mannigfaltigen als eine concrete im Begriff des intuitiven Verstandes. Allerdings löste er jenen Begriff nur unvollkommen, denn er vergass, dass das Selbstbewusstseyn eine solche negative Einheit, eine sich selbst zum Unterschied bestimmende und den Unterschied in sich zurücknehmende Identität ist und den hohen Begriff eines anschauenden Verstandes, der als ein Archetypus der weltbaumeisterliche Verstand Gottes selber seyn könnte, erklärte er wieder nur für eine subjective Maxime zum Behuf eines leichteren und besseren Verständnisses der Natur und Kunst, gerade wie der Gedanke der Vernunft ihm ein blosser Kanon der Wissenschaft, ein nur regulatives Moment blieb. Nichts destoweniger hat Kant diese Gedanken gehabt. Die Idee hat im tiefsten Innern seines Geistes ihn der Manifestation gewürdigt. Kant hat in der Wahrheit gestanden. Allein ehe sich nun in jener Zeit ihr Gedanke durch so viel Hemmungen des Verstandes durcharbeitete, erblasste sie und kam schüchtern ans Licht. Sie sprang bei ihm nicht geharnischt hervor, sondern lag unscheinbar und dämmernd in niederer Krippe. Man muss gar keinen Sinn für Speculation haben, wenn man nicht von der Qual, welche es Kant macht, die Einheit des Begriffs und seiner Realität zuzugeben; von der Verschämtheit, mit welcher er die Existenz der Idee als nicht unmöglich eingesteht; von der Innigkeit, die ihn dabei heimlich durchglüht, im Tiefsten erschüttert wird. Dieser Hintergrund der Ewigkeit brachte bei ihm den unermüdlichen Jünglingsmuth hervor, mit welchem er immer von Neuem die Arbeit der Erkenntniss begann und gab seinen Schriften gerade durch ihre tiefsinnigen Widersprüche den anregenden dialektischen Reiz.

Nur von zwei Puncten aus konnte die Philosophie fortschreiten, vom Selbstbewusstseyn und vom Ding an sich aus. Es musste die Einheit der Subjectivität und Objectivität, die bei Kant nur Relation, nur assertorisch und problematisch war, erreicht werden. Das Selbstbewusstseyn musste sich als dasjenige setzen, welches alles Objective selbst erzeugt und es dadurch nicht nur als ein Anderes überhaupt sich gegenüber hat, sondern als sein Anderes schon von Vorn herein in sich einschliesst. Wenn aber das Object ein nur vom Subject gesetztes ist, so ist es nur ein subjectives, somit kein wahrhaftes Object. Es ist nur ein Schein, ein Bild. Vielmehr ist aber das Object an sich eben so selbstständig als das Subject. Es ist eben so die Negation des Subjectes; es ist gesetzt, aber nicht vom Subject, sondern von dem Absoluten, welches auch das Setzende des Subjects ist. Das Subject ist also, was bei Kant ganz verloren gegangen war, auch ein an sich gesetztes und das Object ist für es als das erkennende Subject gesetzt, nicht aber durch es. Das Selbstbewusste hat an dem Nichtbewussten einen Gegensatz, der im Absoluten als dem gleichen Grunde beider aufgehoben ist. Das Absolute, die Vernunft an und für sich, nicht in der einseitigen Form einer nur theoretischen oder praktischen, ist daher die Negation eben so sehr des Subjects, als des Objects, weil es die Position sowohl von dem einen als von dem andern ist. Das Ich ist nicht das Weltschaffende, wenn gleich die Welt als die an sich seinige in sich nachschaffende und sich in sie als die dazu bestimmte hineinbildende und das Object, die Natur wird nicht blos von uns verständig aufgefasst, von uns so behandelt, als ob Vernunft darin wäre, sondern die Vernunft ist wirklich die immanente Bildnerin der Natur. Sie giebt sich in ihr reale Gegenwart; sie soll nicht blos in ihr seyn. Und so ist sie auch in der Geschichte als der Entfaltung des erkennenden und handelnden Selbstbewusstseins *actu* gegenwärtig, soll es nicht nur seyn, wie da, wo die Befriedigung des Geistes immer über ihn selbst und seine Gegenwart in das Jenseits einer unbestimmten Zukunft verlegt wird, ein Resultat der Kant'schen Philosophie, gegen welches der Geist sich auf das Gründlichste bis zu dem Extrem der feindseligen Abstraction vom Jenseits hin empörte. Die parallele Contraposition der Natur und Geschichte war die Negation der tragischen Anstrengung, mit welcher das Selbstbewusstseyn, die komische Selbstvergessenheit Kant's aufhebend, Ernst damit machte, die Objectivität gar nicht mehr als empirisch gegebene, sondern schlechthin selbsterzeugte setzen zu wollen. Allein so richtig diese Coordination des Objects neben das Subject und die Subordination beider unter das Absolute war, so sollte doch zunächst dies als ihre negative Einheit in ihnen sich entwickeln. Es sollte in seiner Offenbarung, in der Duplicität seiner Formen, unmittelbar sich selbst zu immer höheren Gestalten potenziren, d. h. es sollte von seiner Offenbarung nicht frei seyn. Es bedurfte also noch einer Auseinandersetzung der in diesem System confundirten Begriffe der Vernunft und des Geistes, um diesen Mangel in der Bestimmung des Begriffs des Absoluten zu verbessern. Denn ein Absolutes, welches in seine Erscheinung aufgeht und, da diese nie endet, niemals vollständig seinem Begriff entspricht, ist nicht das absolut Absolute, nur das relativ Absolute. Das Absolute ist nur dann das wahrhafte, wenn es, obwohl in der Erscheinung der Natur und Geschichte sein Wesen offenbarend und darin sich vergegenwärtigend, doch zugleich das von dieser Manifestation, mit der es als Grund an sich identisch ist, für sich freie und seiner selbst als aller Wahrheit gewiss ist, so dass es die selbstbewusste Totalität des durch es ursprünglich gesetzten und von ihm in sich zu eigener Lebendigkeit frei gelassenen Universums, der absolute Geist ist, der, als das Princip aller Entwicklung, in ewiger Identität mit sich, selbst ohne Veränderung in seiner unendlichen Thätigkeit das absolut substantielle Subject ist. Kant hatte die Einheit der Vernunft und die Kategorieen des Verstandes auseinandergehalten. Fichte hatte alle diese Bestimmungen nur als Momente des Selbstbewusstseyns gesetzt; Schelling sie zurückgeschoben, des Reichthums der Welt mit wollüstigem Wühlen darin geniessend. Hegel vollbrachte die Arbeit, die lebendige Einheit des Verstandes mit der Vernunft und die lebendige Einheit der logischen Idee mit der Idee der Natur und des Geistes darzuthun. Kant hatte die Natur in sein System immer nur eingeflickt; nie hatte sie bei ihm sich einer freien Stellung erfreut, sondern stets war sie zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft in eine gewisse Klemme gerathen. Fichte hatte sie ganz zu eliminiren getrachtet, während Schelling umgekehrt sie vergötterte und eine Menge Ideen über ihr Wesen ausbrütete. Endlich bei Hegel gelangte sie als die Mitte der logischen Idee und des Geistes zu dem Recht ihres Begriffs, die schon incarnirte, incorporirte Vernunft, aber doch noch nicht der menschgewordene Logos, sondern nur erst der Boden des Geistes zu seyn, auf, nicht aus welchem er sich in seiner Freiheit entwickelt. Der Geist selbst gelangte bei Kant nur zu atomer Subjectivität. Fichte wollte ihn aus den Schranken des Selbstbewusstseyns emancipiren, fiel aber selbst in seiner Politik, immer wieder darin zurück. Schelling verhielt sich hier anfänglich ganz wie Fichte, bis er den Begriff des Geistes dem Werke desselben, der Geschichte opferte und daher auf diesem Gebiete niemals zum Begriff der Selbstständigkeit des von der Geschichte, die er allerdings hervorbringt, doch zugleich freien Geistes, nicht einmal zu einer Psychologie, geschweige denn zu einer Moral, die er verachtete, oder gar Religionsphilosophie gekommen ist, sondern sich immer mit dem Interpretiren des geschichtlichen Niederschlags des Geistes beschäftigt hat, was er jetzt, wo er an der Quelle der zeit- und geschichtslosen Wahrheit zu trinken aufgehört zu haben scheint, Philosophie der Offenbarung nennt. Hegel machte diesen Wirren ein Ende, indem er nicht nur den Begriff des subjectiven Geistes von dem des absoluten unterschied und nicht nur den Process der Absolutheit des Geistes in seinen verschiedenen in einander sich aufhebenden Gestalten auseinander legte, sondern auch zeigte, wie der Begriff des objectiven Geistes die Einheit des subjectiven und absoluten vermittelt. Die Absolutheit des Geistes ist der ideelle Grund, worin sich die reale Breite seiner Objectivität aufhebt; die Geschichte, das Werden ist nur ein äusserlicher Durchgang des sich entfaltenden Geistes und zwar die von ihm selbst erchaffene Welt, über die er aber zu sich selbst als dem seiner Wahrheit nach absoluten hinausgeht. Hegel hat daher die Philosophie der Geschichte ganz wie Kant als vom Begriff des Staates ausgehend genommen. Wenn Kant aber die Absolutheit des Geistes nur praktisch in der einseitigen Form der Moralität kannte, so hat Hegel dagegen die absolute Form des Geistes als des in der Kunst, Religion und Wissenschaft sich absolut mit sich erfüllenden auch in ihr Recht wieder eingesetzt und die Moral zwar nicht, wie Schelling ignorirt, aber doch aus ihrer Vermischung mit der Religiosität zurückgestellt. Erst Hegel ist der vollständige Überwinder der Kant'schen Philosophie. Diese Überwindung ist nur durch die ausführliche Lösung der von Kant gestellten Probleme, durch die Verbesserung der von ihm gemachten Lösung, durch die Einsicht in seine Entzweiungen, genug durch eine selbstbewusste, in sich versöhnte Rückkehr in alle von ihm gesetzten Anfänge, durch eine dialektische Ausführung des ganzen Systems der Philosophie möglich gewesen. Gehen wir nach dieser Übersicht noch an eine kurze Darlegung der besonderen Momente dieser Entwicklung.

Das Niethammer-Fichte'sche Journal.

Die productive Fortbewegung erschuf sich zunächst wieder ein journalistisches Organ, das Philosophische Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, von 1795—

99, welches Niethammer erst allein, dann mit Fichte gemeinschaftlich herausgab und, wenn wir das beinah von Hegel allein geschriebene Kritische Journal für Philosophie 1802 ausnehmen, die ausgezeichnetste noch unübertroffene Leistung ist, welche jemals bei uns in diesem Fach hervorgebracht worden. Es wusste die speculative Productivität vortrefflich mit der Kritik der jeweiligen philosophischen Literatur zu vereinigen. Die in letzterer Beziehung gegebenen Übersichten über Pädagogik, Geschichte der Philosophie u. dgl. sind musterhaft. Seine Bedeutung für den Kriticismus ist seine allseitige Fortführung zu dem von ihm selbst herausgeforderten höheren Standpunct, eine Bedeutung, welche theils durch die schon öfter gemachten Erwähnungen, theils durch noch zu machende sattsam erhellen wird. Im Vorbericht war besonders als Zweck angegeben, an der Vollendung der Philosophie als Wissenschaft zu arbeiten und zugleich die Philosophie als Wissenschaft der Wissenschaften auszubilden, um dadurch den Resultaten derselben Anwendung und Ausbreitung zu verschaffen, welches der wahrhafte Weg der nothwendigen Popularisation der Philosophie sey. Es ward daher auch vorzüglich Deutlichkeit der Darstellung gefordert. Die Theilnehmer kennen wir bereits. Zu den spätern gehörte auch Schad, der im Jahrgang 1798 sehr weitläufig die Frage untersuchte, ob die Kritik Metaphysik sei.

Fichte.

Das, was Maimon, Reinhold und Beck versuchten, nämlich von Einem Punct aus alle besonderen bei Kant noch unverbundenen Principien abzuleiten und die Kategorieen nicht mehr sich geben zu lassen, leistete Fichte. Er traf, um des Aristoteles Worte von Anaxagoras zu gebrauchen, mit sicheren Streichen, während die Vorigen Lufthiebe thaten. Fichte hatte in Leipzig, bevor er als Hauslehrer nach Warschau ging, vorzüglich die Kritik der Urtheilskraft zu seinem Studium gemacht und darüber auch eine grössere, ungedruckt gebliebene Abhandlung ausgearbeitet. Von Warschau wandte er sich nach Königsberg, wo er Kant's Bekanntschaft machte und ihm, um sich gewissermaassen geistig zu legitimiren, seinen in vier Wochen geschriebenen: Versuch einer Kritik aller Offenbarung, vorlegte. Die ihm zugedachte Dedication strich Kant, las auch nur Weniges von dem Aufsatze, erklärte sich aber sehr zufrieden und hochachtungsvoll darüber. Von Königsberg ging Fichte in eine neue Hauslehrerschaft in der Nähe Danzigs und führte von hier aus einen Briefwechsel mit Kant. Man ersieht daraus Kant's grosse Bedenklichkeit wegen des Ärgernisses, den die positive Theogie an der Philosophie der Religion zu nehmen pflegt. Fichte suchte sich zu rechtfertigen und Kant zu beruhigen, als ob jemals seine That ihm zur Schuld gemacht werden solle. Fichte's Buch ershien 1792 ohne seinen Namen und ohne Angabe eines Verlags- und Druckortes. Die Schlussanmerkung war in jener stolzen, kühnen, hinreissenden Manier geschrieben, worin Fichte ein so hohes Muster ist. In jenem Buche gab er die Möglichkeit einer Offenbarung zu, stellte sie aber als etwas dar, das nur eine äussere Bestätigung dessen seyn könne, was im Innern unseres Herzens, im Heiligthum unseres Geistes an und für sich vorgeht. Das Gewissen war auch ihm, wie Kant, das Kriterium, welches wir in uns selbst besitzen, die Wahrheit einer Religion, einer positiven Offenbarung zu prüfen. Obschon Fichte, der ja selbst Candidat war, der in Warschau gepredigt hatte, die Offenbarung als eine gegebene nicht leugnete, so wollte er doch zugleich die Freiheit der Subjectivität erhalten. Der wesentliche Inhalt der Offenbarung sollte kein anderer seyn dürfen, als welcher im Geist des Menschen, in der Moralität überhaupt sich vorfindet. Dieser Begriff wurde ihm daher Princip für die Kritik der Offenbarung. Diese Brochüre erregte ein ungeheures Aufsehen. Um ein Bild davon zu bekommen, muss man den oberwähnten Briefwechsel Baggesen's mit Reinhold nachdern zu gebrauchen, und aus einem für uns ſo verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unſerer Faſſungskraft nicht angemeſſenen) Stoffe eine zuſammenhängende Erfahrung zu machen.

Die Urtheilskraft hat alſo auch ein Princip a priori für die Möglichkeit der Natur, aber nur in ſubjectiver Rückſicht, in ſich, wodurch ſie, nicht der Natur (als Avtonomie) ſondern ihr ſelbſt (als Heavtonomie) für die Reflexion über jene ein Geſetz vorſchreibt, welches man das **Geſetz der Specification der Natur** in Anſehung ihrer empiriſchen Geſetze nennen könnte, daß ſie a priori an ihr nicht erkennt, ſondern zum Behuf einer für unſeren Verſtand erkennbaren Ordnung derſelben in der Eintheilung, die ſie von ihren allgemeinen Geſetzen macht, annimmt, wenn ſie dieſen eine Mannigfaltigkeit der beſondern unterordnen will. Wenn man alſo ſagt: die Natur ſpecificirt ihre allgemeine Geſetze nach dem Princip der Zweckmäßigkeit für unſer Erkenntnisvermögen, d. i. zur Angemeſſenheit mit dem menſchlichen Verſtande in ſeinem nothwendigen Geſchäfte, zum Beſonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine und zum Verſchiedenen (für jede Species zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit des Princips zu finden: ſo ſchreibt man dadurch weder der Natur ein Geſetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung (ob zwar jenes Princip durch dieſe beſtätigt werden kann). Denn es iſt nicht ein Princip der lesen. Allgemein hielt man sie für ein Werk Kant's, dessen Vernunftreligion damals noch nicht erschienen war. In der Jenaer Literaturzeitung schrieb Reinhold in diesem Sinn sogleich eine Anzeige. Die Kantianer waren schon gemeint gewesen, nach dem Sturz der speculativen Theologie den Offenbarungsbegriff ganz aufgeben zu müssen. Das Vulgus unter ihnen freute sich daher ungemein, denselben wenn auch nur in der bescheidenen Form einer Nichtunmöglichkeit erhalten zu sehen. Doch bald erklärte Kant, dass er nicht der Verfasser sey, und nun wandte sich Alles voll Erstaunen zu dem grossen Unbekannten, der ganz wie Kant schreiben und denken könne. Fichte's Incognito hörte auf.

Dies war das erste Stadium seines Verhältnisses zu Kant. Seine zweite anonyme Schrift: **Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution**, zur Beurtheilung ihrer Rechtmässigkeit, 1793, ohne Druck- und Verlagsort; so wie seine an die Fürsten gerichtete, im letzten Jahr der alten Finsterniss geschriebene, zu Heliopolis gedruckte: **Zurückforderung der Denkfreiheit**; brachten ihn, da auch dies Geheimniss nicht Geheimniss blieb, in den Ruf eines Demokraten. Fichte war von Danzig nach Zürich gegangen, wo er sich mit Rahn's Tochter verheirathete und dadurch was für ihn, den Deutschen Patrioten, den republicanisch gesinnten Philosophen, immerhin merkwürdig ist, da Rahn Klopstock's Schwager war, mit dem alten Barden in Verwandtschaft kam, der die Deutschen mit so mächtigen Tönen zum Erwachen ihres Selbstgefühls aufgesungen hatte. Von der Schweiz aus bekam Fichte den Ruf nach Jena, als Reinhold 1794 von hier nach Kiel abging. Beide befreundeten sich mit einander und unterdrückten persönliche Misshelligkeiten, welche dadurch entstanden, dass Fichte auf dem Katheder den Studenten Reinhold's philosophische Schwächen sarkastisch sollte preisgegeben haben. Der Mittelpunct aller Anstrengungen Fichte's war hier die Wissenschaftslehre.

Nach Kant ist die Einheit aller Acte der Intelligenz die synthetische Apperception *a priori*, das: Ich denke. Aber Kant hatte diese Einheit nur formal, nicht auch real genommen. Er hatte das ästhetische und logische Element nur äusserlich darin zusammengefasst. Fichte erkannte das Unwissenschaftliche einer solchen Incohärenz. Das Ich soll nach Kant alle Acte der Intelligenz begleiten, aber eben nur begleiten, d. h. ausser ihnen sich halten. Da es nun aber als Sein Denken, als Denken Sein ist, so ist es an sich die Aufhebung des Unterschiedes der Anschauung als des Princips der realen und des Verstandes als des Princips der idealen oder der sinnlichen und übersinnlichen Erkenntniss. Das Ich, der Begriff des Selbstbewusstseyns ist das Princip der Wissenschaft. Der von Kant auseinandergehaltene Gegensatz von Schauen und Denken fällt in ihm als intellectuelle Anschauung zusammen. Ich ist als Subject nicht objectlos, sondern enthält an sich sein Object, denn es ist Ich nur, insofern es für sich ist. Wenn es sich nicht von sich unterscheidet, somit als Gegenstand setzt, und in diesem selbstgesetzten Unterschied von sich sich auf sich als Einheit seiner selbst und des Unterschiedes bezieht, ist es gar nicht Selbstbewusstseyn. Als These ist es sogleich Synthese, aber als Synthese Antithese, denn es ist sich in sich selbst als Begriff, als Denken, als Ideales und als Gegenstand, als Sein, als Reales entgegengesetzt. Ich ist also das Ideal- und Realprincip. Als Seyn ist es selbst das Begrifflose, was nicht gewusst werden kann, weil es Sein ist, allein es erzeugt dies Nichtwissen aus dem Begriff seines Wissens; das Seyn wird ihm nicht aufgedrungen, sondern ist seine eigene Nothwendigkeit, weshalb die Philosophie wesentlich Wissenschaft des Wissens ist. Nur das Denken kann gedacht, nur das Wissen gewusst werden, und es kommt darauf an, das, was ein Gesetztes, ein Seyn, ein Nichtselbstbewusstes ist, doch mit dem Ich auszugleichen. Fichte hob daher die verschiedenen Ausgangspuncte der Kant'schen Kritiken in der Vereinfachung des Gegensatzes auf, dass theoretisch das Ich durch das Nicht-Ich, das Subject durch das Object, das Denken durch das Sein bestimmt wird; praktisch aber das Nicht-Ich umgekehrt durch das Ich, das Object durch das Subject, das Seyn durch das Denken. Der transscendentale Idealismus hatte auf diese Weise das Jenseits des Dings an sich in die *a priori* synthetische Einheit des Selbstbewusstseyns aufgenommen und wenn auch noch nicht überwunden, doch schon machtlos gemacht.

Ich bin für mich eine Thatsache, aber eine Thatsache, die ich selbst hervorbringe, die nur durch mich ist. Indem aber das Ich sich setzt, setzt es sich zunächst auch nur für sich. Ich ist also weder eine empirisch zu erwerbende sinnliche Anschauung oder Empfindung, noch ist es eine Kategorie, die vom Verstande als ein Organon des Erkennens auf irgend einen Stoff angewendet werden könnte. Ich erscheint nicht nur sich selbst, sondern ist auch der Grund seines Erscheinens. Es ist unmöglich, dass für das Ich irgend etwas sey, was es nicht für sich setze. In unendlicher Actuosität ist Ich die reinste Autonomie und Autarkie. Raum und Zeit, Materie, die Natur überhaupt, empirische andere Ich's, deren auch sinnlich wahrnehmbare Handlungen, sind für das Ich nur durch es selbst. Sie haben keine Objectivität, wenn Ich sie ihnen nicht giebt. Ich kann, weil es das Subject ist, nur sich selbst Object seyn. Indem Ich das Andere seiner selbst für sich als sein Anderes setzt, hört es auf, ein Anderes zu seyn. Es wird als nicht Ich aufgehoben und dem Ich gleichgesetzt. Absolut ist der Gegensatz nur ein scheinbarer und das Nicht-Ich nur der unendliche Anstoss für die Thätigkeit des schlechthin spontanen Ichs.

In der ersten Ausgabe seiner Vernunftkritik war Kant, wie schon öfter erwähnt, diesem Idealismus nicht selten ganz nahe gewesen, allein in den Prolegomenen, in der zweiten Ausgabe und in der Streitschrift gegen Eberhard hatte er immer mehr davon abgelenkt. Vom Standpunct einer abstracten Consequenzmacherei kann man ihm dies zum Vorwurf wenden; ja man kann es pragmatisch-psychologisch noch aus anderweiten Gründen erklären. Allein es war auch wohl ein Vernunftinstinct, welcher Kant davon zurückhielt, die Subjectivität als Extrem zu nehmen und in diesem Betracht kommt ihm jene Halbheit billig zu Gute. Im Selbstbewusstseyn sah er freilich nur das identische Band der Vorstellungen, wogegen es Fichte als das productive Princip des Vorstellens selbst fasste, denn das Selbstbewusstseyn ist in der That der Grund des Bewusstseyns, die Wirklichkeit, durch welche es erst möglich wird. Bewusstseyn, Wissen von Etwas, ist nur, wo das Subject nicht blos vom Object, dem ihm Anderen unterschieden und mit ihm unmittelbar durch das Empfinden identisch ist, sondern wo es selbst vom Gegenstande sich unterscheidet, weil es sich von sich selbst in sich unterscheidet. Der Unterschied von Anderem ist demnach ein durch den Unterschied von sich als gewusster vermittelter. Sonst würde er ein nur äusserlicher oder auch ein nur empfundener seyn. Diese Consequenz, die Objectivität als ein Moment der Subjectivität aus dieser selbst abzuleiten, war unvermeidlich. Daher musste sowohl Reinhold mit seiner Theorie des weder ob- noch subjectiven Bewusstseyns, als auch Beck mit seiner Standpunctlehre von der Thatsache des ursprünglichen Vorstellens von der Klarheit der Fichte'schen Exposition sich überwunden fühlen. Fichte konnte nicht nur aus dem Einen Ich durch die Bestimmbarkeit des Ichs vom Nicht-Ich und des Nicht-Ichs vom Ich den Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft ableiten, während bei Kant die praktische nur als Supplement zur theoretischen hinzutrat; er konnte nicht nur die ästhetische Urtheilskraft systematisch im Gange der theoretischen Vernunft, sondern auch die Kategorieen als Bestimmungen des vom Empfinden und Vorstellen zum Einbilden und Denken sich entwickelnden Selbstbewusstseyns, als nothwendig auseinander folgende Thathandlungen desselben, als Stufen des Processes der von sich aus und in sich zurückgehenden Intelligenz genetisch darstellen. So erreichte er jene organische Gliederung, von welcher Kant weit entfernt war, wiewohl er selbst den Grund dazu gelegt, sich jedoch immer in der lässlichen Weise eines Erzählenden und Reflectirenden gehalten hatte.

Dies Dringen auf Methodik, diese dialektische Kunst des Ableitens des Vielen aus Einem, diese eine verzagende Entwicklungsfähigkeit Fichte's erschreckte die Kantianer, nicht blos den Rest der Wolffianer, nicht blos das Heer der Nicolaiten. Sein Terrorismus, Alles nur aus dem Begriff des Selbstbewusstseyns in streng logischer Folgerung zu schöpfen und die ganze grosse Welt unter die Kategorie des Nicht-Ich zu setzen, erschien besonders denen als ein Wahnsinn, welche den Begriff des Dinges an sich schon gar nicht mehr in der idealen Bedeutung des Noumens, sondern bereits in der dogmatischen der gemein empirischen Gegenständlichkeit zu nehmen sich gewöhnt hatten. Namentlich wuchs dies Geschrei, als Fichte nach einander den vermeintlichen Riesen Änesidemus erlegte; als er Schmidt niederwarf; als er Beck zurückwies; als er in seinem Naturrecht, noch ehe das Kant'sche erschien, eine Anwendung der Wissenschaftslehre machte. Dass das Wissen nur das Wissen sollte zum Gegenstand haben können, schien Vielen doch eine zu harte Zumuthung. Man missverstand die Absolutheit des Ich's, nahm es im empirischen Sinn als individuell und insinuirte der Wissenschaftslehre den Egoismus, woran Fichte nie gedacht hatte und was die bitterste Verachtung dieses Völkleins, das über Speculation mitzusprechen die Frechheit hatte, in seiner erhabenen Seele erregte. Demnach gab er sich die Mühe, im Philosophischen Journal eine mehr populär gehaltene neue Darstellung der Wissenschaftslehre mitzutheilen, die ein Meisterstück von Auseinandersetzung ist und in deren Eingang er auch sein Verhältniss zu Kant scharf, freimüthig und bescheiden angiebt.

Unterdessen war auch seine Sittenlehre erschienen und der rüstige Schullehrer Forberg schrieb für das Journal den bekannten oder vielmehr berüchtigten kleinen Aufsatz über die Entwicklung des Begriffs der Religion, worin er nachzuweisen suchte, dass der Begriff Gottes, um lebendige Gegenwart zu haben, für uns in den Begriff der moralischen Weltordnung sich verwandeln müsse. Dies war wiederum eine Consequenz des Kant'schen Systems, in welchem freilich überall die theistische Vorstellung von Gott beibehalten, in der That aber für Gott nicht der geringste Spielraum gelassen wird, auf willkürliche Weise in die Natur und Geschichte, welche von ihm selbst durch eigenthümliche Gesetze organisirt sind, einzugreifen. Das Sollen des kategorischen Imperativs war das *actu* gegenwärtige Absolute, Göttliche und der Begriff eines Ideals die Vorstellung Gottes als Weltrichters, die Theilnahme an kirchlicher Gemeinschaft waren nur Vehikel für den reinen moralischen Vernunftglauben. 1798 im ersten Stück des Journals wurde Forberg's Aufsatz gedruckt. Fichte leitete ihn durch einen andern, der aller schroffen Auffassung vorbeugen sollte, ein „über den Grund unseres Glaubens an eine moralische Weltordnung.“ Es erfolgte die Anklage des Atheismus, deren specielle Geschichte uns hier nichts angeht. Man lese sie in Fichte's von seinem Sohn herausgegebenen Leben nach, wo auch zum Theil die betreffenden Actenstücke dieses höchst merkwürdigen Processes zu finden sind, von welchen eine umfassende Sammlung wünschenswerth erscheint, zumal Alles, was Fichte in dieser Sache geschrieben hat, classisch ist. Überhaupt dürfte es doch wohl endlich an der Zeit seyn, eine vollständige, unverstümmelte Ausgabe von Fichte's Werken zu veranstalten. Die herrlichsten Abhandlungen dieses Mannes, dem die Nation so viel Dank schuldig ist, werden von Privatbesitzern als literarische Kleinodien argushaft gehütet, weil die meisten confiscirt wurden. Ja, wie viele Philosophen von Fach mögen bei uns seyn, welche im Philosophischen Journal seine originellen Abhandlungen über den Ursprung der Sprache, über Buchstab und Geist in der Philosophie oder seine witzigen Annalen des philosophischen Tons gelesen haben! O Deutschland, fürchtest du dich, an der Macht und Kühnheit eines Fichte dich zu erbauen, vom Donnersturm seiner Rede dich zusammenrütteln, von seinen Flammenworten dich verklären zu lassen! Wie träge bist du doch, für deine grossen Geister nicht einmal das Nothdürftige, geschweige das Nothwendige zu thun!

Durch Zureden wurde Kant jetzt bewogen, um einem möglichen Rückschlage der Consequenz von der Anklage des Tochtersystems auf das Muttersystem vorzubeugen, im Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung, 1799, 109, in Folge einer im Namen des Publicums von einem Recensenten an ihn ergangenen Aufforderung, zu erklären, dass die Wissenschaftslehre mit der kritischen Philosophie nichts gemein habe. Er habe früherhin Fichte selbst brieflich gerathen, solche Spitzfindigkeiten zu lassen und seine gute Darstellungsgabe zum Nutzen der Kritik zu verwenden. Vornämlich kränkte ihn auch der Umstand, dass so viel von der Vollendung der Transscendentalphilosophie die Rede war und er erklärte daher, dass er nicht blos eine Propädeutik zu derselben, sondern das System selbst geliefert und das vollendete Ganze desselben für das beste Merkmal der Wahrheit der Kritik gepriesen habe. Die Wissenschaftslehre erklärte er gleich im Anfang für reine Logik, welche von allem Materialen des Erkenntnisses abstrahire. — Fichte äusserte sich hierüber in einem ostensibeln Schreiben an Schelling, mit dem er damals noch in gutem Vernehmen war und ihn für seinen Commentator hielt, ebendort, No. 122 (Fichte's Leben II, 177 ff.), und erklärte den Vorgang zuletzt philosophisch-psychologisch, ganz richtig in folgenden denkwürdigen Worten: „Es ist in der Regel, lieber Schelling, dass, indem die Vertheidiger der vorkantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns saget: in der Regel, dass, während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unverbesserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der seinigen gegen uns versichert. *Wer weiss, wo schon jetzt der junge feurige Kopf arbeitet*, der über die Principien der Wissenschaftslehre hinauszugehen und daher Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen versuchen wird. Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, dass wir nicht bei der Versicherung, dies seyen fruchtlose Spitzfindigkeiten, und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben, sondern dass Einer von uns, oder, wenn uns dies selbst nicht mehr zuzumuthen seyn sollte, statt unserer ein in unserer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Nichtigkeit dieser neuen Entdeckungen *beweise*, oder, wenn er dies nicht kann, sie in unserem Namen dankbar annehme.“ Will man von dem Process, welcher in Fichte jetzt vor sich ging, ein vollständiges Bild haben, so muss man wiederum seinen Briefwechsel mit Reinhold aus dieser Zeit lesen. Die Klarheit und Besonnenheit, welche er hierbei mitten im Kampf zeigt, müssen die grösste Achtung für ihn einflössen und selbst, wenn er bitter wird, versöhnt er durch den grossen Styl, worin er es ist. Die stärkste Aeusserung dieser Art über Kant ist folgende, durch den Zusammenhang sogleich mild erscheinende; 1799, an Reinhold (Fichte's Leben II, 302): „Es ist ein gerechtes und weises Gericht, dass Männer, die durch Halbheit ein gewisses Ansehen bei den Zeitgenossen erworben, und durch dieses Ansehen die bleierne Mittelmässigkeit verewigen und den raschen Fortschritt des Zeitalters aufhalten könnten — sich zuletzt noch kräftig prostituiren müssen. So ist es *Nicolai* ergangen, so ergeht es jetzt *Wielanden* und *Kanten*. Dass der erstere gegen die Griechen, die grossen Italiener, einen Cervantes der Spanier, Shakspeare der Engländer, Goethe der Deutschen, nur ein mittelmässiger Dichter ist, darüber sind Sie vielleicht mit mir nicht einig, und ich würde Ihnen diese meine Meinung nur bei dieser Gelegenheit bekannt haben, dass der letztere doch nur ein *Dreiviertelskopf* ist, und dass es mit seiner Philosophie in der That die Bewandtniss hat, die sie wider mich behauptet, und die ich einst sehr auseinandergesetzt, indem ich sie von Kant leugnete, geht aus seiner neuesten Erklärung sonnenklar hervor. Nun, so mögen sie sich in Gottes Namen prostituiren, damit der blinde Glaube an sie sinke und das Bessere Platz gewinne!"

Bis hierher geht das zweite Stadium im Verhältniss Fichte's zu Kant, denn er trat nun ganz auf eigene Füsse. Die Verfolgung der weiteren Berücksichtigung, die er Kant angedeihen liess, gehört nicht weiter hierher, sondern in die Geschichte der Fichte'schen Philosophie. Fichte war der grosse Mensch, in dessen kraftvoller, mit weltschöpferischem Muth ausgerüsteter Individualität der philosophirende Geist durch die härteste, weil abstracteste Entzweiung hin, zur subjectiven Versöhnung mit der Objectivität, zur Unterwerfung des Universums unter das Selbstbewusstseyn gelangte. Die objective Gediegenheit Fichte's manifestirte sich bei ihm vorzüglich politisch und religiös. Er erhob sich zum Gedanken des Volkes, zum Gedanken einer Nationalerziehung, welcher Preussen so viel verdankt, wenn die Statistiker es auch nicht mit Zahlen nachrechnen können. Kant wusste von der Glückseligkeit, wiewohl er sie als Princip streng verwarf, doch nicht los zu kommen: Fichte erreichte den Begriff des seligen Lebens. Kant wusste den historischen Christus nur als ein Beispiel des Idealen gelten zu lassen: Fichte erkannte in Christi Selbstbewusstseyn das absolut Göttliche an und gab eine philosophische Auslegung der Johanneischen Logoslehre. (Vgl. namentlich die Auseinandersetzung vom Unterschiede des historischen und metaphysischen Christus in der Beilage zur sechsten Vorlesung der Anweisung zum seligen Leben.)

Herbart.

Als Fichte in die populären Darstellungen seines Philosophirens den Kampf zu hüllen begann, den ihm das Schelling'schen System bereitete, trat Herbart auf, der in

Jena noch sein Zuhörer gewesen war, dann eine Hauslehrerstelle in Bern annahm, bis er von hier nach Göttingen, von Göttingen nach Königsberg und, nach einem anhaltenden Wirken in dieser Stadt, nach Göttingen zurückging. Herbart ist vielfach als ein Kantianer im gewöhnlichen Sinn, nur mit einigen grillenhaften Abweichungen, behandelt und man hat seinen eigenen Ausspruch, der letzte Kantianer zu seyn, in crasser Buchstäblichkeit genommen. Allein wiewohl ein unleugbarer, von Herbart nie versteckter Zusammenhang zwischen ihm und Kant da ist, so ist doch jene Auffassung eine viel zu oberflächliche, gegen welche Herbart eben so gut behaupten könnte, er sey eben Herbart und man möge, ihn zu verstehen, einstweilen alles Vergleichen bei Seite setzen. Herbart ist gewiss eine höchst energische Natur, nur dass seine Kraft sich ganz in eine aristokratische, an den Typus des *gentleman* erinnernde Haltung concentrirt, nicht, wie bei Fichte, in eine im edlen Sinn des Wortes demokratische Breite ergossen hat. Herbart ging von Fichte aus, allein schon als dieser die Schelling'sche Schrift vom Ich billigte und darin einen ansprechenden Commentar seiner Wissenschaftslehre fand, bei welchem es ihn nur wunderte, dass Schelling dies nicht auch gesagt, zeigte sich seine abweichende Eigenthümlichkeit. Durch sein Studium der antiken Philosophie, um welche Fichte, der an Spinoza und Kant genug hatte, sich nie sehr kümmerte und lieber Kriegskunst und Macchiavell studirte, erstarkte er in sich. Die Bekanntschaft, die er in der Schweiz mit Pestalozzi machte, auf den auch Fichte sehr viel hielt, unterstützte die Bildung seiner pädagogischen Neigung. Mit Schriften zur Pädagogik, wie dem ABC der Anschauung, und zur praktischen Philosophie trat Herbart zuerst auf. Später folgte die Metaphysik, zuletzt die Psychologie (1824) und eine ausführliche Entwicklung der Metaphysik (1828), von welcher er früher nur die Hauptpuncte in scharfen Umrissen gezeichnet hatte. War nun Fichte die subjective Consequenz des Kant'schen Systems, so war Herbart die objective. Nicht von Vermöbeſtimmenden, ſondern blos der reflectirenden Urtheilskraft; man will nur, daß man, die Natur mag ihren allgemeinen Geſetzen nach eingerichtet ſeyn wie ſie wolle, durchaus nach jenem Princip und den ſich darauf gründenden Maximen ihren empiriſchen Geſetzen nachſpühren müſſe, weil wir, nur ſo weit als jenes ſtatt findet, mit dem Gebrauche unſeres Verſtandes in der Erfahrung fort kommen und Erkenntnis erwerben können.

VI.

Von der Verbindung des Gefühls der Luſt mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur.

Die gedachte Uebereinſtimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer beſonderen Geſetze zu unſerem Bedürfniſſe, Allgemeinheit der Principien für ſie aufzufinden, muß nach aller unſerer Einſicht, als zufällig beurtheilt werden, gleichwohl aber doch, für unſer Verſtandesbedürfnis, als unentbehrlich, mithin als Zweckmäßigkeit, dadurch die Natur mit unſerer, aber nur auf Erkenntnis gerichteten Abſicht, übereinſtimmt. — Die allgemeine Geſetze des Verſtandes, welche zugleich Geſetze der Natur ſind, ſind derſelben eben ſo nothwendig (obgleich aus Spontaneität entſprungen) als die Bewegungsgeſetze der Materie, und ihre Erzeugung ſetzt keine Abſicht mit unſeren Erkenntnisvermögen voraus, weil wir nur durch dieſelbe von dem, was Erkenntnis der gen, nicht vom Ich als absoluter Thatsache, sondern von Gegenständen, vom gegebenen empirischen Bewusstseyn, von der gemeinen Erfahrung geht er aus. Ein Begriff, dessen Eigenthümlichkeit wir im ersten Buch bei der Charakteristik der Wolff'schen Philosophie berührt haben, der bei Kant sich zur umfassendsten und nichtssagendsten Abstraction ausweitete, der bei Fichte eigentlich ganz verschwand, kommt daher bei Herbart wieder zum Vorschein, der Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften. Darin stimmt Herbart mit Kant und Fichte überein, dass das Denken für sich ohne die Erfahrung von einer Natur u. s. f. nie etwas wissen würde, allein er geht aus dem Schein, den er durch die kritische Besinnung entdeckt, auf das Seyn zurück, welches, wie man schliessen muss, dem Schein zu Grunde liegt und von welchem er nur die Folge ist. Das leere Ding an sich, das bei Kant die Negation der Erkenntniss ausmacht, wird bei Herbart zur absoluten Position. In so ferne dieser Begriff aber eine Folgerung ist, muss die theoretische Philosophie von der praktischen schlechthin geschieden bleiben. Die theoretische Philosophie soll uns die Widersprüche der Erfahrung durch Berichtigung und Ergänzung erklären; die praktische dagegen hat es mit in sich bestimmten von den Begriffen der Psychologie und Metaphysik ganz unabhängigen Ideen zu thun. Das Göttliche selbst aber muss eine Voraussetzung bleiben; wir können es glauben; die Wissenschaft kann uns dafür empfänglich machen, allein es ist kein Gegenstand der Speculation.

Herbart hat Alles, was Kant begründen wollte, zu geben versucht. Er stimmt mit ihm im Anfang und im Ende überein, weicht aber in der Mitte von ihm ab und diese Abweichung ist es, welche wir hier auseinanderzusetzen haben.

Als Anfang des Erkennens setzt Herbart also die Erscheinung, wie sie in unserem unmittelbaren Bewusstseyn gegeben ist. Ohne sie würde das Erkennen inhaltslos, d. h. gar kein Erkennen seyn. Die Erfahrung als Ausdruck für die unwissenschaftliche Erwerbung von Kenntnissen ist der Quell der Begriffe, unter welcher Benennung Herbart nicht blos, wie Kant, die abstract logischen Bestimmungen, sondern jeden Inhalt unseres empirischen Bewusstseyns überhaupt versteht. — Die Begriffe widersprechen aber einander und dieser Widerspruch übt einen Zwang auf uns, dem wir uns nicht entziehen können. Der Widerspruch der Erfahrung mit sich ist da und weil er sich uns aufdringt, müssen wir ihn anerkennen. Hierin stimmt Herbart ganz mit Kant überein, welcher in unserem Bewusstseyn auch nothwendige Widersprüche, eine Antinomik gegeben fand und, wie Kant, vermag er in der Logik, die er lediglich als formale nimmt, keine ausreichende Hülfe dagegen zu sehen. Die Logik hat es nur mit der Deutlichkeit der einzelnen Begriffe und mit ihrer reinlichen Zusammenstellung zu thun. Sie ist nach Herbart die Moral des Denkens. Sie wirkt negativ, den Irrthum, die Verwirrung zu verhüten, aber nicht positiv, die reale Wahrheit zu entdecken.

Um also das Antinomische unsers Bewusstseyns, das Widerspruchsvolle der Erfahrung, die doch das Einzige ist, von dem wir, ohne abenteuerlich zu werden, ausgehen können, aufzuheben, bedarf es einer eigenen Wissenschaft. Dies ist die Metaphysik. Eine Metaphysik hat Kant gar nicht gegeben. Er hat die Metaphysik, wie Bardili sich ausdrückte und worin Herbart ihm völlig beistimmt, psychologisirt. Der Begriff der Causalität z. B. sollte nach ihm aus der Zeit, deren das denkende Subject zum Denken bedarf, aus der Succession der Momente, begreiflich gemacht werden. Herbart hat eine Metaphysik gegeben. Sie soll die Widersprüche, die in unserem Bewusstseyn sich als gegeben vorfinden, beseitigen. Dies ist jedoch ohne eine Veränderung der Begriffe nicht möglich. Wir können sie nicht lassen, wie sie uns unmittelbar gegeben sind, denn alsdann würden wir aus dem Anfang des Erkennens und dem Widerspruch selbst nicht herauskommen. Eine Auflösung der Antinomieen gab nun Kant zwar auch, allein eine solche, die den Widerspruch unverändert liess, indem er ihn als objective Existenz leugnete und der subjectiven Schwäche unserer Intelligenz zuschob. Wir sollten die Schuld des Widerspruchs tragen. Herbart dagegen hält die Objectivität der Erkenntniss fest. Die Veränderung hat das Geschäft der Berichtigung und Ergänzung der gegebenen Begriffe, in welchen entweder etwas ist, was nicht darin seyn sollte, oder welchen etwas fehlt, was man darin treffen sollte.

Der Widerspruch ist also zwar wirklich für uns da, allein an und für sich kann er nicht seyn. Sein Daseyn ist ein Schein. Der Schein würde jedoch nicht seyn, wenn nicht das Seyn wäre. Das Negative des Widerspruchs ist ohne das Positive einer einfachen Einheit undenkbar. Der Schein deutet auf ein Seyn. Wollen wir — und das ist das Geschäft der Philosophie — unsere Begriffe bearbeiten, wollen wir unsere Erfahrung begreiflich machen, so müssen wir das Seyende aufsuchen, was sich selbst gleich bleibt, das Unveränderliche, die absolute Position, welche als das allein Reale allen Erscheinungen zu Grunde liegt. Hier könnte man erwarten, dass Herbart einen Gang wie Spinoza einschlüge, der auch vom Schein der Modalitäten und von der Vielheit der gegebenen Attribute auf den Begriff der Einen Substanz als das alleinige Wesen zurückgeht, allein Herbart will nicht blos ein solches negatives Aufheben des Unterschiedes, sondern auch das Gesetzseyn desselben. Er fasst das Einfache sogleich in einer Vielheit: das Reale sind viele Realitäten, viele reale Wesen. Dies ist der Grund, weshalb er gegen Spinoza, abgesehen von den in ethischer Hinsicht zwischen ihnen obwaltenden Differenzen, indem nach Herbart Spinoza's Moral durchaus immoralisch ist, unaufhörlich zu Felde liegt. Die Aufhebung des Unterschiedes als eines blossen Scheines ist für Herbart so unmöglich, dass er im Gegentheil lauter ursprüngliche Unterschiede setzt. Seine Polemik gegen Spinoza ist bei ihm daher kein Eigensinn, vielmehr ein Instinct, gegen einen mächtigen Feind sich selbst zu erhalten; sie ist für ihn systematische Nothwendigkeit und es ist ein

Zeugniss für Herbart's Tiefe, dass Spinoza ihm keine Ruhe lässt, dass er immer von Neuem sich gegen ihn kehrt. Über die Herbheit, mit welcher er es thut, mag man, wie von Feuerbach geschehen, mit ihm rechten, allein den inneren Zusammenhang darf man nicht übersehen. Selbst in der Weise der Herbart'schen Kritik Spinoza's drückt sich das unendlich Antithetische beider Geister aus, denn Herbart zerpflückt immer die Ethik und zerrt ihre Einheit in lauter Einzelheiten auseinander, deren Widersprüche er uns dann triumphirend herrechnet und uns fragt, wie man doch so dürftige und selbst sinnlose Bestimmungen, in einer so barbarischen Sprache dargestellt, habe bewundern, wie man aus dem Benedictus, der doch nur ein Schüler des Cartesius gewesen, so viel habe machen können!

Herbart nimmt also mit Kant an, dass an und für sich kein Widerspruch existirt, dass er eine subjective, der Sache äusserliche Auffassung ist, allein er setzt eine objective Erklärung dieses intellectuellen Phänomens dadurch als möglich, dass er den Begriff der absoluten Position aufstellt, das an sich Gesetztseyn der Unterschiede, bei welchem wir nach einem Wie und Warum gar nicht fragen können. Sie sind. Daher ziehen ihn die Eleaten, Platon und die Skeptiker so sehr an, während Heraklit, Aristoteles und die Neuplatoniker ihn abstossen. Die Eleaten erklärten das Werden, die Veränderung, die Bewegung für eine Täuschung des gemeinen Bewusstseyns, denn an sich sey nur das Seyn, was nicht entstehe noch vergehe. Plato stellte der Erscheinung die Ideen, als das sich gleich Bleibende, wie Herbart's Ausdruck dafür substituiren würde, als die realen Wesen gegenüber und dachte bei Idee gar nicht, wie es bei uns oft geschieht, nur an himmlische Transscendenzen, sondern lediglich an das generisch Allgemeine der Dinge; er fand es nicht unter der Würde der Philosophie, von einer Idee nicht nur, wie unsere Tischler wieder sagen würden, sondern von der Idee des Tisches, des Bettes u. s. f. zu handeln, wie denn Diogenes ihn mit der Becherheit verspottete. Die antiken Skeptiker endlich sagen Herbart zu, weil sie in ihren Tropen die Widersprüche des gemeinen Bewusstseyns sammelten und beschrieben, also den empirischen Ausgangspunct für die Reflexion fixirten, weshalb Herbart in seiner Einleitung in die Philosophie auch den Sextus Empirikus sehr empfiehlt, wie derselbe es in der That verdient.

Darin stimmt nun Herbart wiederum mit Kant überein, dass wir das Was, die Qualität, das Wesen der Dinge nicht zu erkennen im Stande sind. Das Reale ist unmittelbar auch das qualitativ Bestimmte. Die Qualität des Seyenden ist seine einfache Beschaffenheit, die gar nicht werden kann. Seyn, Realität, Qualität sind dasselbe, wenn wir auch die absolute Position nach verschiedenen Seiten hin bezeichnen. Da der Schein ohne ein ihm zu Grunde liegendes Seyn gar nicht wäre, so ist die Realität des Wesens vorauszusetzen oder vielmehr ist sie eine Deduction aus dem Begriff des Scheines. Und da ferner in der Erscheinung eine Mannigfaltigkeit von Widersprüchen auftaucht, so müssen wir als das Reale eine Vielheit realer Wesen setzen. Von diesen sucht jedes sich selbst zu erhalten, d. h. zu bleiben, was es ist. Es muss Alles, was es nicht ist, von sich als einem Einfachen ausschliessen, als ein Anderes abstossen. Es sucht demnach jede Störung von sich zu entfernen, obwohl dieser Begriff der Störung nur als eine äusserliche Negation zu nehmen ist, da die Qualität selbst als das schlechthin Einfache nicht negirt werden kann. Die Negation der Störung eines realen Wesens durch ein anderes und die Negation dieser Negation durch die Position der Identität des Wesens mit sich ist daher eine Bewegung, welche man sich in einem intelligibeln Raum denken muss, auf dessen Begriff sogar schon eine Analyse der Sprache führt, welche in dem ganzen philosophischen Material beständig auf räumliche Vorstellungen führt, wie selbst das Wort Substanz beweist. Vom intelligibeln Raum ist der sinnliche nur ein Nachbild, und man würde sich irren, die realen Wesen sich etwa als palpable Körperchen zu denken. Dies ist die eigenthümliche Art und Weise, wie Herbart Kant's transscendentale Ästhetik, dass Raum und Zeit nur Formen der Anschauung sind, umgebildet hat. Auch nicht als Kräfte hat man die einfachen Wesen sich vorzustellen, sondern durch ihre Beziehung auf einander wirken sie in der Weise, die wir Kraft zu nennen pflegen. Herbart unterscheidet sich deswegen hier von Kant darin, dass er die Materie nicht dynamisch erklärt und ihr Attraction und Repulsion nicht als immanente Kräfte beilegt. Die einfachen Wesen bleiben uns freilich, wie das Ding an sich, unzugänglich. Wie wollten wir es doch anfangen, das Einfache zu begreifen! Wie könnten wir uns doch anmaassen, im Begriff die Sache selbst zu haben! Wie schon der intelligible Raum ein Hülfsbegriff ist, der an sich gar keine Realität hat, so sind wir noch eines anderen Hülfsbegriffs benöthigt, des der zufälligen Ansicht, d. h. des Begriffs, dass wir es wesentlich nicht mit dem wahrhaft Realen, sondern nur mit Verhältnissbestimmungen zu thun haben, welche das einfache Was selbst nicht erreichen. Die Nothwendigkeit der zufälligen Ansicht entspringt aus dem Begriff der absoluten Position und nöthigt, bei der Auffassung der zusammengesetzten Vielheit stehen zu bleiben. Die Ontologie hat es daher mit dem Problem der Inhärenz, mit dem Begriff des Dinges und seiner Merkmale zu thun. Die Synechologie untersucht den Begriff der Veränderung, welche nicht Entwicklung im Sinn eines sich stufenweise manifestirenden Dranges, sondern ein theils scheinbares, theils wirkliches Geschehen ist. Es geschieht, dass die realen Wesen in eine andere Verbindung treten. Warum es geschieht, können wir wohl fragen, werden aber nie eine Antwort darauf erhalten. Die Frage ist leer, denn das Reale hat wohl Folgen, aber keine Gründe. Die Eidologie endlich beschäftigt sich mit dem Begriff des Selbstbewusstseyns, als für welches das Geschehen zur Erscheinung wird. Hier kommt vornämlich der grosse Unterschied zum Vorschein, der zwischen Herbart und Fichte statt findet, welcher eigentlich von gar keinem Geschehen, nur von einem Handeln weiss und für welchen das Selbst nicht blos einen Reflex der Veränderung der realen Wesen, die jedoch wieder nur ein Schein ist, sondern die absolute Position selbst ausmacht. Herbart nennt daher seine Methode die der Beziehungen, weil seine Philosophie das Empirische metaphysisch bearbeitet. Das analytische und synthetische Verfahren fällt bei ihm auseinander, und er ist in steter Sorge, die Momente der Reflexionsbegriffe, Seyn und Schein, Reales und Nichtreales, Grund- und Hülfsbegriffe, wirkliches und scheinbares Geschehen, Grund und Folge nicht mit einander verwechseln zu lassen. Kant's naive Unbesorgtheit ist bei ihm verschwunden. Herbart hat durch den steten Widerspruch, die interessantesten Probleme aufzustellen und uns nachher mit der elegantesten Geschäftigkeit doch unbefriedigt mit blossen Hülfsbegriffen, die am Ende nichts helfen, stehen zu lassen, etwas Aufspannendes, Aufreibendes, das zu ertragen eine grosse Kraft der Abstraction erfordert wird, die dann freilich, weil sie so viel zu thun findet, auch den grössten Genuss von sich hat.

Aber nicht nur, dass Herbart eine Metaphysik unternahm, so gab er auch eine Psychologie, während Kant die vorgefundene zwar zerstörte, an ihre Stelle jedoch nur eine Anthropologie in pragmatischer Hinsicht setzte, wozu er auch in so ferne berechtigt war, als seine Vernunftkritik in ihrer Folge der verschiedenen Vermögen der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Einbildungskraft, Urtheilskraft und Vernunft psychologisch genug war. Herbart bleibt für den Begriff der Seele seiner Metaphysik getreu. Sie ist nach ihm ein in ihrem Was uns ganz unbekanntes Wesen, das, als gänzlich einfach, ohne alle besondere Vermögen gedacht werden muss. Diese Annahme verschiedener Seelenkräfte vergleicht er mit der Mythologie, welche für den Donner z. B. einen Gott des Donners erfindet. Hierin unterscheidet er sich demnach durchaus von Kant, der von Wolff und der Popularphilosophie in der Annahme verschiedener Vermögen nicht abging. Wie aber nicht Ein reales Wesen, sondern viele gesetzt werden müssen, so auch setzt Herbart in der Einheit der an sich einfachen

Seele unendlich viele Vorstellungen, welche in ihr gerade so existiren, wie die realen Wesen im intelligibeln Raum. Während nun Herbart mit der Polemik gegen die ins Unbestimmte hin zu vermehrende Vielheit von Seelenvermögen ganz Recht hat, verfällt er dennoch einem bei Weitem atomistischeren Mechanismus, welcher die productive Thätigkeit des Selbstbewusstseyns ganz und gar lähmt, die Seele ohne concrete Subjectivität, ohne durch alle Differenzen hingreifende Mitte, zu einem Schauplatz von mechanisch sich verlaufenden Begebenheiten macht und das Ich wieder, wie bei Kant, zum Begleiter aber nicht einmal der Acte der Seele, sondern des Geschehens in ihr herabsetzt. Hier hat Herbart Fichte zu sehr fallen lassen. Man begreift bei einem so redlichen Forscher, als Herbart, bei einem so gedankenvollen und gedankenstarken Menschen eine solche Geistlosigkeit nur aus der Nothwendigkeit der historischen Entwicklung, dass dem Hypersubjectivismus Fichte's sich der Hyperobjectivismus Herbart's zur Seite stellen, dass dem Ich und seinem Setzen des Nicht-Ichs das Ding mit seinen Eigenschaften, dem unendlichen Handeln des Selbstbewusstseyns das träumerische Geschehen entgegentreten musste. Es ist der höchste Widerspruch, das Geistloseste, die mechanisirte Subjectivität, auf das Geistreichste beschrieben zu sehen. Wer diesen Genuss haben will, muss Herbart's ausführliche Psychologie lesen, denn in seinem Lehrbuch dieser Wissenschaft nimmt er auf die gewöhnliche rationale und empirische Behandlung derselben so viel Rücksicht, dass seine Eigenheit darüber ganz verkürzt wird.

Die Vorstellung ist allerdings nach Herbart keine Kraft, aber sie wirkt in der Seele, wie eine Kraft, da der Begriff Kraft ja nur das Verhältniss ausdrückt, worin Etwas zu Anderem steht. Eine Vorstellung ist etwas für sich und sucht sich daher auch selbst zu erhalten, ein Bestreben, das mit dem entgegengesetzten identisch ist, die Störung durch andere Vorstellungen von sich auszuschliessen. Die Quantität ist daher im Verhältniss der Vorstellungen unter einander eine sehr wesentliche Bestimmung, denn, ob eine Vorstellung dem Ich als Bewusstseyn gegenwärtig ist, kommt auf die Stärke an, mit welcher sie sich gegen die Störung durch alle andere Vorstellungen selbst zu erhalten vermag. Es muss also eine Wissenschaft der Statik und Mechanik der Vorstellungen geben, die Herbart auch mit meisterhafter Virtuosität dargestellt hat (s. meine Psychologie, 1837, 265), und welche ihm allein vielleicht so gelingen konnte, weil er auch ein grosser Kenner der Musik ist. Für eine Compositionslehre sind die Töne in ihrer qualitativen an sich seyenden Differenz, zugleich wesentlich Quanta, welche disharmonisch und harmonisch nur durch ihr Verhältniss zu einander etwas sind. Herbart erinnert nun selbst, dass man unsere complicirten Begriffe, die concreten Vorstellungen eines Individuums keiner Berechnung unterwerfen könne. Ein solches Unternehmen, erklärt er ausdrücklich, müsste gänzlich misslingen; diese Unmöglichkeit aber dürfe nicht abhalten, für die Wissenschaft die allgemeinen Gesetze der Hemmung und Verschmelzung der Vorstellungen, ihrer Reihen, ihrer Wölbung und Zuspitzung, ihres Antagonismus, über die Schwelle des Bewusstseyns zu treten, zu untersuchen. Fixe Kategorieen kennt Herbart natürlich gar nicht, sondern diese entwickeln sich bei ihm als Stufenreihe der sich bildenden Vorstellung, worin eine entfernte Analogie mit Fichte's Deduction derselben. Dass Herbart die freie Selbstbestimmung der theoretischen Intelligenz bei diesem Mechanismus des Vorstellens gänzlich geopfert, ist durchaus gegen die Intention des Kriticismus, für welchen in dieser Beziehung die Fichte'sche Consequenz die nächste und richtigste war. Wenn die Vorstellung nur als Quantum betrachtet, wenn vergessen wird, dass ihre Qualität an sich wohl ihre Energie bestimmt, die wahrhafte Stärke derselben aber immer von der Freiheit des Subjectes abhängig bleibt, so dass ein und dieselbe Vorstellung nicht nur in verschiedenen Subjecten mit ganz verschiedenen anderen Vorstellungen in Verhältniss tritt, sondern auch eine ganz verschiedene organische Begleitung hervorruft, so kann man nicht anders, als den Begriff des Geistes zerstört finden. Das Geistreiche der Herbart'schen Darstellung liegt gerade darin, den Geist als das Geistlose, als einen Mechanismus behandelt zu haben. Wiewohl daher der dürftige Begriff des Geistes als eines Aggregates von Kräften bei ihm verschwunden ist, wiewohl er, namentlich im zweiten Theil der Psychologie, von zahllosen, scharfsinnigen und fruchtbaren Bemerkungen überströmt, welche noch auf lange hin anregend wirken werden, so bleibt doch im Besonderen bei ihm Alles wie in der gewöhnlichen Psychologie und er selbst verfährt nach ihrer Weise, z. B. Umrisse zur Pädagogik §. 20 ff. Herbart's Psychologie begreift nicht den Geist, nur ein Moment desselben.

So abweichend Herbart hier von Kant ist, so abweichend ist er es auch, wiewohl er in der scharfen Isolirung des Theoretischen mit ihm übereinstimmt, im Praktischen, indem er den Begriff der Freiheit als der sich aus innerer Nothwendigkeit bestimmenden Macht leugnet. Wenn die theoretische Philosophie von der Bearbeitung der Begriffe ausgeht, in denen wir Widersprüche entdecken, so die praktische von dem Gefühl, von dem ästhetischen Urtheil der Lust und Unlust, aus welchem sich Beifall und Missfallen ergiebt. Herbart leugnet weder die Freiheit noch ihre Nothwendigkeit, aber er bestreitet den Begriff der Freiheit als den des Geistes überhaupt, in dessen Entwicklung derselbe seine Nothwendigkeit habe. Er bekämpft daher sowohl die mystische Freiheitslehre Spinoza's, als den platten Determinismus eines Romano. Das ästhetische Urtheil würde nun freilich ohne nähere Bestimmung eine blosse Relativität seyn. Damit es praktischen Werth habe, muss es ein unbedingtes werden. Solcher Urtheile giebt es jedoch nicht unendlich viele, sondern aus dem Verhältniss des Willens zu sich und zum Willen Anderer nach jenem Gegensatz der Lust und Unlust eine bestimmte Anzahl, aus denen sich die praktischen Musterbegriffe ergeben, nämlich des Rechts, das auf der Vermeidung des Streits, Dinge (der Natur) ſey, zuerſt einen Begrif erhalten, und ſie der Natur, als Object unſerer Erkenntnis überhaupt, nothwendig zukommen. Allein daß die Ordnung der Natur nach ihren beſonderen Geſetzen, bey aller unſere Faſſungskraft überſteigenden wenigſtens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, doch dieſer wirklich angemeſſen ſey, iſt, ſo viel wir einſehen können, zufällig und die Auffindung derſelben iſt ein Geſchäft des Verſtandes, welches mit Abſicht zu einem nothwendigen Zwecke deſſelben, nämlich Einheit der Principien in ſie hineinzubringen, geführt wird, welchen Zweck dann die Urtheilskraft der Natur beylegen muß, weil der Verſtand ihr hierüber kein Geſetz vorſchreiben kann.

Die Erreichung jeder Abſicht iſt mit dem Gefühle der Luſt verbunden, und, iſt die Bedingung der erſtern eine Vorſtellung a priori (wie hier ein Princip für die reflectirende Urtheilskraft überhaupt,) ſo iſt das Gefühl der Luſt auch durch einen Grund a priori und für jedermann gültig beſtimmt, und zwar blos durch die Beziehung des Objects aufs Erkenntnisvermögen, ohne daß der Begrif der Zweckmäßigkeit hier im Mindeſten auf das Begehrungsvermögen Rückſicht nimmt und ſich also von aller practiſchen Zweckmäßigkeit der Natur gänzlich unterſcheidet.

In der That, da wir von dem Zuſammentreffen der Wahrnehmungen mit den Geſetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Categorien) nicht die mindeſte Wirauf dem Vertrage beruht, der Billigkeit, des Wohlwollens (d. i. Zutrauens, Credits, wofür Schleiermacher in seiner Ethik sogar Glauben sagt), der Vollkommenheit und der innern Freiheit, welche letztere die Bedingung der vier übrigen Begriffe, das Princip der Tugend ist. Diese Construction ist ein Analogon der Platon'schen Ethik. Jenen Musterbegriffen entsprechend gliedern sich fünf Systeme des Handelns: das System des Rechts, des Lohns, der Verwaltung, der Cultur und beseelten Gesellschaft. Wenn Kant also den Willen mehr formal bestimmte, wenn er einen Imperativ und Maximen aufstellte, aus welchen man sich in den concreten Fällen die Bestimmung selbst entnehmen sollte, so sehen wir bei Herbart gerade das Materiale des Praktischen vorwiegen. Von angeborenen Rechten kann natürlich bei ihm nicht die Rede seyn, nur von erworbenen und wir finden ihn daher auch in einer eigenen Abhandlung über die Moral und das Naturrecht viel mit der Kritik jener älteren Rechtslehrer beschäftigt, welche, wie Hobbes, auch keine schlechthin nothwendige Form des Rechts und der Sittlichkeit statuirten. Und vollends das Böse als ein dem Menschen an sich schon immanentes zu setzen, ihn als von Natur böse zu nehmen, widerspricht ihm und er hat daher einen eigenen Dialog über das Verhältniss des Guten zum Bösen geschrieben, als Daub's Judas Ischarioth erschien und dem radicalen Bösen, welches bei Kant eine Hypothese war, den ethisch irrationalen Zustand des empirischen Menschen begreiflich zu machen, noch eine Hypothese von dem aus sich selbst sich entzündenden, durch die Natur als Gift, Unform und Tod hindurchschlagenden und den Menschen zur Empörung gegen Gottes Gebot verführenden Urbösen voraussetzte.

Darin ist er aber wiederum mit Kant identisch, dass er, da wir uns den Schein wohl erklären, das Reale selbst seiner Einfachheit wegen jedoch nur voraussetzen können, eine speculative Theologie, ein Wissen von Gott für unmöglich hält. So wenig wir einen Begriff von Schöpfung haben, so wenig wir eine Kosmogonie aufstellen können, da das Seyn von uns nicht weiter abgeleitet zu werden vermag, so wenig können wir auch einen Begriff von Gott haben, sondern nur an ihn glauben. Darin unterscheidet sich Herbart auch hier noch von Kant, dass er statt dessen praktischem Beweis für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit, dem teleologischen, den Kant als unausreichend verwarf, obwohl er ihn im Stillen sehr liebte, wieder den Primat auf diesem Gebiet einräumte. Das Existiren in sich zweckvoller Organisationen lässt sich nach ihm durch nichts Anderes, als durch die Hypothese einer absoluten, die Zweckmässigkeit wollenden Intelligenz erklären, der man dann auch die Prädicate der Güte, Weisheit, Allmacht u. dgl. geben kann. Dies ist die Art und Weise, wie der Kant'sche Gedanke eines intuitiven Verstandes bei Herbart verdämmerte.

Dass ein solches System besonders zum Pädagogischen sich hinneigt, ist begreiflich. Das Individuum ist gegeben. Das Spiel der Vorstellungen, die Reflexion des ästhetischen Urtheils beginnt in ihm. Regierung, Unterricht, Zucht sollen es leiten und zum Glied der beseelten Gesellschaft bilden, denn von eigentlichem Volksleben und von kirchlichem Gemeindeleben hat sich Herbart's System entfremdet. Es kommt ihm darauf an, im Individuum eine Vielseitigkeit des Interesses zu erregen und doch auch die Vertiefungsfähigkeit zu cultiviren. Es kommt darauf an, ihm eine gewisse Entschiedenheit, Charakter zu geben. Der Einzelne soll nach Herbart eine in sich abgerundete Totalität seyn, die das *Perpetuum mobile* ihrer Vorstellungen und Begierden mit vornehmer Grazie überschaut und lenkt.

Über sein Verhältniss zu Kant hat Herbart selbst sich ausführlich geäussert, zuerst in einer schönen Rede, die er 1811 zu Königsberg in der Aula der Universität hielt, als in derselben Kant's Büste an dessen Geburtstage aufgestellt wurde; s. Königsberger Archiv für Philosophie, Theologie u. s. w. 1811, I, 1—21. — Sodann in dem Lehrbuch der Einleitung in die Philosophie und in der grösseren Psychologie gelegentlich an einer Menge von Stellen. — Endlich ausfühlich und sehr gründlich in dem ersten historischen Theil der allgemeinen Metaphysik §. 32—39, 56—59, 82—110, 150—60. — Mit diesem Werk hatte er, wie er selbst erklärte, seine philosophische That vollbracht. Wenn er noch eine Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften der Hegel'schen entgegenstellte, so that er dies mehr aus Gefälligkeit für die Geschäftsleute, ihnen vom Tisch der Speculation auch ein Brosamen Weltweisheit abfallen zu lassen und spielte daher darin mit der Wissenschaft im epideiktischen Ton eines Virtuosen der Denkkunst. Er kehrte das Hinterste nach Vorn und blieb im Durcheinander der Disciplinen seiner doch gewiss, wie ein Jongleur, der eine Kugel durch die Beine über den Rücken in die Höhe wirft und sie, ohne sie eines Blicks zu würdigen, doch vorn auffängt. — Seit er wieder in Göttingen ist, hat er sich mit kleinen Monographieen beschäftigt und die Ausbildung und Vertheidigung seiner Principien seinen nun immer nachdrücklicher auftretenden Anhängern, Drobisch, Hartenstein, Griepenkerl, Strümpell, Röer, Bobrik, Reiche, der in Göttingen eine Dissertation über Kant's Antinomieen geschrieben hat, überlassen. Chalybäus in Dresden macht zwischen ihnen und der über Hegel hinausgegangenseynwollenden Philosophie von Weisse und Fichte eine gewisse Vermittelung aus. (Es sind hier über das Verhältniss von Herbart zu Kant zu vergleichen: M. W. Drobisch's Beiträge zur Orientirung über Herbart's System der Philosophie, Leipzig 1834, 7—19. Die Darstellung, welche Michelet in seiner Geschichte u. s. f. 1837, I. 274 ff. gab, fand eine Entgegnung in Hartenstein's Schrift: über die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie, Leipzig 1838, worin sich eine sehr weitläufige Auseinandersetzung des Verhältnisses Kant's und Herbart's findet. Mehr gehört hier nicht her, denn die Literatur über den Streit des Hegel'schen und Herbart'schen Systems beginnt schon anzuschwellen und fordert ihre eigenthümliche Berücksichtigung. Der Erisapfel ist hier der Begriff des Widerspruchs. Herbart erkennt denselben an, will ihn aber nur beseitigen in dem Sinne, dass das Wahre, das Wirkliche, das Reale, das Widerspruchlose, Einfache, mit sich Identische ist. Herbart hält daher den Widerspruch von der objectiven Existenz, von der realen Position ab. Hegel hingegen setzt den Widerspruch als ein Moment des Wirklichen in dieses selbst. Es ist nicht wahr, wenn man behauptet, Hegel gebe den Widerspruch für den Begriff des Wahren aus, d. h. er mache die Absurdität zum Element der Wissenschaft. Nach Hegel ist das Reale das mit sich Identische, allein zugleich ist es als solches oder vielmehr, weil es ein solches ist, das in sich positiv und negativ Unterschiedene und dieser Unterschied kann in seiner Bewegung als Extrem zum Widerspruch sich steigern. Als Widerspruch ist das in sich zerrissene Ganze nicht das Wahre, aber der Widerspruch kann auch, als nur ein Moment der Totalität, sich nicht erhalten, sondern geht gerade mittelst seiner Bewegung wieder als gesetzter Unterschied in die ihn ursprünglich entlassende Einheit zurück, welche in seinen sich gegenseitig aufhebenden Extremen das Thätige, sie spannende aber auch sie auflösende ist. Zuweilen, wenn Herbart über den Begriff des Werdens, der Veränderung, der Bewegung reflectirt, gewinnt es den Anschein, als wenn er den Begriff des Widerspruchs auch in jenem dialektischen Sinn fasste, aber dann ist er bei ihm doch wieder nur das Ausschliessende, dass ein Prädicat nicht zugleich ein anderes seyn kann. Daher wird, wie auch der bisherige historische Verlauf gezeigt hat, das Herbart'sche System dem Hegel'schen zwar im Einzelnen viel zu schaffen machen, aber es nicht überwinden. Herbart selbst hat die Wichtigkeit dieses Streitpunctes, der in der Kant'schen Antinomik seinen Anfang nahm, wohl erkannt und in einer eigenen Dissertation zu Göttingen sich zu zeigen bemüht, dass Hegel den Satz der Identität und Contradiction falsch verstehe. Eine gerechtere Auffassung Herbart's von Seiten der Hegel'schen Schule gab übrigens Gabler in seiner Propädeutik, I. Erlangen 1827, 176 ff. und 215 ff.)

Es würde sich hier wohl lohnen, auf die Verschiedenheit des Styls bei Kant, Fichte und Herbart einen Blick zu werfen. Kant ist reine Doctrin. Eine milde Klarheit, sanfte Bewegtheit ist ihm eigen. Zuweilen steigert sich jene bis zum haarkleibenden Scharfsinn, diese bis Declamation, welche den Rednermantel in schulgerechte Falten schlägt. — Fichte hatte drei ganz verschiedene, durchaus prägnante Stylarten: die deductive, welche im Schuppenharnisch der scharfen logischen Ableitung auftrat; die oratorisch-didaktische, welche die Philosopheme in erhabener Feierlichkeit und doch mit verständiger Ruhe auseinandersetzte und die Zuhörer zur nachhaltigen Innigkeit der Auffassung heranbeschwor; endlich die polemisch vernichtende, worin er als ein speculativer Zeus das Otterngezücht der literarischen Sykophanten, wie Nicolai, das speculative Unvermögen, wie Schmidt, in den Hades der Verstandlosigkeit hinabschleuderte. — Herbart ist in der Darstellung auch vielförmig. Abhandlungen, Reden, Kritiken, Briefe, Dialoge, Systeme, Alles steht ihm zu Gebot. Ein nie versagender Ausdruck macht ihm das Schreiben leicht. Das Charakteristische seiner Schreibart aber ist das Auflösende, die punctualisirende Discretion aller Continuität. Wie seiner metaphysischen Weltanschauung die unbestimmmte Vielheit der realen Wesen; seinem Begriff vom Geist die der Vorstellungen, seinem Begriff vom Staat die unbestimmte Vielheit der Individuen zu Grunde liegt, und wie sich die Wesen, Vorstellungen und Individuen durch das Streben nach ihrer Selbsterhaltung stören, indem sie im intelligibeln wie im körperlichen Raum unvermeidlich aufeinander treffen, so ist auch in Herbart's Styl eine eigenthümliche Unruhe, was man mit dem Platonischen Ausdruck eines eiferartigen Wesens bezeichnen möchte. Jeder Satz stellt sich für sich mit herausfordernder Geberde hin. Die Form der Frage herrscht vor. Alles lockert sich auf. Mitten in die syllogistische Verkettung bricht mit einem Mal die subjectivste Willkür und wirft uns in die Verlegenheit, einem herrischen: ob es erlaubt sey, dies oder jenes zu denken, ob man sich wohl die Befugniss gestatten dürfe, dies oder jenes anzunehmen! nicht sogleich Rede stehen zu können. Unsere Erfahrung soll uns durch Begriffe verständlich gemacht, soll durch Bestimmungen verbessert werden, die uns neue Räthsel scheinen. Die Kraft des Widerspruchs drängt oder richtiger schleicht sich in unsere gewöhnlichen Vorstellungen wie eine Schlingpflanze ein, die sich durch die Fugen eines Gebäudes zwängt und dasselbe endlich zu sprengen droht. Herbart hat daher auch das Eigenthümliche, dass er immerfort darauf reflectirt, wie es wohl im Bewusstseyn seines Lesers aussehe. Er unterhandelt beständig mit ihm. Nach dem Eindruck, den er mit diplomatischer Feinheit hervorbringen will oder hervorgebracht hat, modificirt er die Tonart seines Styls ins Unendliche hin. Er ist unerschöpflich an pädagogischen Manipulationen, weil er keine inhaltsvolle, nur eine formelle Selbstbestimmung voraussetzt und der Begriff der Aufmerksamkeit für ihn deswegen ein ausserordentliches Gewicht hat.

Es wird uns nach dieser Auseinandersetzung wohl einleuchten, warum Herbart mit Spinoza nicht nur, sondern auch mit Fries sich nicht vertragen kann. Der Spinozismus kennt nur Eine Substanz, die in ihrer Absolutheit alles Andere, was wir in ihr unterscheiden, zum Accidentellen, zur Modification heruntersetzt. Herbart dagegen hat Spinoza's Inconsequenz, den Satz, dass jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebe, zum Princip gemacht und seiner Welt ein Gewimmel von Substanzen zur Basis gegeben. Mit Fries aber collidirt er gewissermaassen, denn auch Fries gesteht der Logik eine nur negative Bedeutung zu, hebt die Naturwissenschaft hervor, begründet die praktische Philosophie durch eine ästhetische Werthgebung der Dinge und lässt schliessich von Gott nur ein Glauben, nicht ein Wissen zu. — (Wenn Hartenstein (Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik XXVIII) zu verstehen giebt, dass Herbart die von Napoleon nach seiner tiefsinnigen Äusserung gegen Mongé gesuchte Welt der Details entdeckt habe, so glauben wir, dass Napoleon an den realen Wesen getadelt haben würde, dass sie ihm über den Newtonianismus, den er überwinden wollte, doch nicht hinweghülfen, sondern wieder in ihn zurückfielen. Der Gedanke Napoleon's scheint uns vielmehr auf das zu gehen, was man neuerdings die Idealität der Materie genannt hat.)

Schopenhauer.

Das Selbstbewusstseyn als das allein Wahre setzt alles Wirkliche nur als sich und durch sich. So Fichte. — Das Wahre ist nur das Ding an sich, das aber nicht ein blos negativer Begriff, sondern der positive des realen Wesens ist. Die Realität ist aber nicht nur ein Wesen, sondern die absolute Position ist die Vielheit realer Wesen, von denen an sich keines vor dem andern etwas voraus hat. So Herbart. — Das absolute Ich ist nur eine Abstraction; concreter Weise existiren viel Ich. Das Reale schlechthin ist nur eine Abstraction; concreter Weise existiren so viel Realitäten, als Qualitäten. — Das Subject erschafft dort aus seiner Thätigkeit selbst alle Objectivität und setzt sich dazu nur den Anstoss einer Selbsthemmung voraus. Hier ist das Object das an und für sich Fertige. Es wird nicht hervorgebracht. Es ist. Das Seyende hat keinen Ursprung. Das Ich ist das Bewusstseyn, in welches die Bewegung der realen Wesen sich reflectirt, worin das ursprüngliche Geschehen als Vorstellen geschieht. Das Ding einerseits, die Vorstellung andererseits sind das Thätige. — Allein Subject und Object, Ich und Anderes, Erkennen und Seyn, sind nur in ihrer Doppelbewegung mit einander, was sie sind. Object ohne Subject ist kein Object. Damit Etwas als Gegenstand erscheine, muss ein Erkennendes da seyn, dem es erscheint. Hieraus folgt, dass die Existenz des Subjects die des Objects bedingt. Die Natur z. B. könnte seyn. Wenn aber nicht der Mensch wäre, dem sie als Natur erschiene, so wäre sie nicht objectiv. Das blosse Daseyn eines Dinges macht es noch nicht zum Object. Das Erkennende aber, das Subject, setzt auch sogleich sein Anderes, das Object. Daraus ergiebt sich dann allerdings, dass die absolute Sache selbst nur Eine ist, welche in der Gestalt des Subjectiven und Objectiven gesetzt wird, denn ob ich das Erkennen oder ob ich die Gegenstände beschreibe, auf die es sich richtet, ist dasselbe. Wenn ich den Schlund, den Magen, die Eingeweide erkenne, so erkenne ich in diesen Objecten das, was subjectiv als Hunger empfunden wird. Nun ist aber das Subject Subject nur durch Spontaneität; diese ist Selbstbestimmung, ist Wille; der Wille allein ist daher das wahrhafte Absolute. Wenn Kant nicht im Theoretischen, sondern im Praktischen die Lösung der Welträthsel fand, wenn er im Willen, in der Freiheit das Vermögen erblickte, eine Reihe von Handlungen aus sich anfangen zu können, also diejenige Causalität, die zugleich der Begriff ihrer selbst zu seyn vermag, so muss die Consequenz gemacht werden, dass der Wille selbst im Grunde das so viel gesuchte, unbekannt seyn sollende Ding an sich ist. Dass Kant diese Consequenz nur bis auf einen gewissen Grad machte, kann nicht abhalten, sie vollständig zu machen. Die Erkenntniss, das Vorstellen, ist dem Willen, d. h. dem wahrhaft Subjectiven, als ein aus ihm erst folgendes Moment untergeordnet. Die in der Schulphilosophie gäng und gäbe Weltanschauung, den Willen als das Secundäre, die Erkenntniss als das den Willen Bedingende anzusehen, ist völlig umzukehren. Ist der Wille das Erste, so ist mit Einem Male Einheit in der Welt. Wie aus dem Denken das Reale hervorgehen soll, ist immer ein Problem gewesen, aber der Wille, die schlechthin sich selbst besimmende Macht, reicht wohl dazu aus. Das Vorstellen ist nur ein Setzen dessen, was an sich für uns als Gegenstand existirt und Kant hat daher in seiner Erkenntnisstheorie allerdings mit der Behauptung völlig Recht, dass unser Erkennen nur auf Erscheinungen geht. Wille und Vorstellung sind daher die Elemente, in denen sich der Begriff der Welt bewegt; nicht nur ein subjectiver Idealismus, der die Realität als ein Bild aus sich projectirt; nicht nur ein objectiver Realismus, der die Idealität nur negativ darin besitzt, dass er vom Begriff der realen Wesen und ihrer Bewegung im intelligibeln Raum den Gedanken der Sinnlichkeit abhält; sondern ein realer Idealismus ist das Wahre.

Der Urheber dieser eigenthümlichen Vollendung des Kant'schen Systems ist sein Landsmann, in Berlin auch ein Zuhörer Fichte's, der Danziger Arthur Schopenhauer, ein Sohn der berühmten Schriftstellerin dieses Namens. Er lebt in Frankfurt am Main. Zu Rudolstadt 1813 gab er zuerst eine Schrift: über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, heraus. Schopenhauer wollte die Specification des Grundes in der Homogeneität seines Begriffs aufsuchen. Er wollte nicht so von Grund überhaupt gesprochen wissen, sondern, abgesehen von der metalogischen Begründung, wie er es nennt, die Dependenz in der Empfindung der Sinnlichkeit; die Causalität, als das Werk des anschauenden Verstandes, worin im Verhältniss von Ursach und Wirkung nach ihm auch der Begriff der Endlichkeit liegt; und die Begriffe der Vernunft als Grund und Motiv zu etwas unterschieden wissen. — Ein Beispiel hierzu gab er in seiner Abhandlung: über das Sehen und die Farben, Leipzig 1816. — Ebendort gab er 1819 sein vortreffliches auch stylistisch ausgezeichnetes Werk: die Welt als Wille und Vorstellung, heraus. Im Anhang desselben lieferte er von seinem Standpunct aus eine sehr gründliche nur öfter zu unnachsichtige, von der individuellen Entwicklung Kant's zu sehr abstrahirende Kritik des Kant'schen Systems. — Das Werk selbst wiederholte in seinem ersten Dianoiologischen Theil die Lehre vom Satz des zureichenden Grundes. Es ruft sich dabei unwillkürlich die Erinnerung zurück, dass Berkeley sich auch, wie Schopenhauer, mit der Theorie des Sehens beschäftigte, was uns immer nur die Erscheinung der Objecte, nie unmittelbar diese selbst darstellt. — Der zweite Theil, der physische, beschrieb die Objectivation des Willens, seine Entäusserung zur unendlichen Gestaltenreihe der Natur. — Der dritte, ästhetische, betrachtet die Platonische Idee und die Kunst, d. h. dasjenige Vorstellen, was sich über den Fluss der Erscheinungen, worin das mit sich unbekannte Vorstellen steht, zum ewigen Vernunftgrunde der Dinge emporgehoben hat. Genie und Wahnsinn sind eben darin mit einander verwandt, dass sie für ihre Anschauungen von der unmittelbaren Umgebung nicht bedingt werden. Sie sind Seher, in eine andere Welt verloren. Was Schopenhauer hier über die verschiedenen Künste sagt, ist neu und schön und zeugt von einem sehr feingebildeten, an Shakspeare's und Goethe's Werke vornämlich grossgezogenen Geschmack. — Der vierte ethische Theil stellt den Willen dar, wie er, nach vollbrachter Selbsterkenntniss, sich als Bejahung und Verneinung verhält. Nämlich das Wollen als Wollen von diesem und jenem, als zufälliges und endliches, kann den Menschen im tiefsten Innern nicht befriedigen. Es erzeugt eine nur vorübergehende Ruhe, keinen Frieden. Der alte Sättigung heischende Zustand erneut sich durch jede Sättigung. Die meisten Menschen leben freilich im Wechsel der Begierde und der nach ihrer Stillung quälenden Langeweile. Seligkeit aber, welche über dies Elend hinaus ist, kann der Mensch nur dadurch erlangen, dass er seinen Willen selbst negirt. Der Wille muss sich gegen sein Wollen, in sofern es das negative ist, negativ verhalten. Wie das Vorstellen in der Platonischen Idee vom Strom der vorüberrauschenden, vergänglichen Bilder zum Schauen des Unwandelbaren und seines entzückenden Sternenglanzes sich erhebt, so muss auch das Wollen des Endlichen sich selbst aufheben und von seiner rastlosen Pein zum Wollen des Ewigen sich aufschwingen. Diese Negation ist somit absolute Affirmation, ein Act, der sehr wohl als Gnadenwirkung, als göttliche Wiedergeburt gefasst und dessen perennirende Existenz am Vollkommensten in Christi Leben angeschaut werden kann. Jene Nichtigkeit des Wollens haben die Indischen Büsser, die Stifter von Mönchsorden, haben die Fürsten, welche nach vielen Schlachten kung aufs Gefühl der Luſt in uns antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verſtand damit unabſichtlich nach ſeiner Natur nothwendig verfährt: ſo iſt anderſeits die entdeckte Vereinbarkeit zweyer oder mehrerer empiriſcher heterogener Naturgeſetze unter einem ſie beyde befaſſenden Princip, der Grund einer ſehr merklichen Luſt, oft ſogar einer Bewunderung, ſelbſt einer ſolchen, die nicht aufhört, ob man ſchon mit dem Gegenſtande derſelben gnug bekannt iſt. Zwar ſpühren wir an der Faßlichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abtheilung in Gattungen und Arten, wodurch allein empiriſche Begriffe möglich ſind, durch welche wir ſie nach ihren beſonderen Geſetzen erkennen, keine merkliche Luſt mehr; aber ſie iſt gewiß zu ihrer Zeit geweſen und, nur weil die gemeinſte Erfahrung ohne ſie nicht möglich ſeyn würde, iſt ſie allmählig mit dem bloßen Erkenntniſſe vermiſcht, und nicht mehr beſonders bemerkt worden. — Es gehört alſo etwas, was in der Beurtheilung der Natur auf die Zweckmäßigkeit derſelben für unſern Verſtand aufmerkſam macht, ein Studium ungleichartige Geſetze derſelben wo möglich unter höhere, ob wohl immer noch empiriſche zu bringen, dazu, um, wenn es gelingt, an dieſer Einſtimmung derſelben für unſer Erkenntnisvermögen die wir als blos zufällig anſehen Luſt zu empfinden. Dagegen würde uns eine Vorſtellung der Natur durchaus misfallen, durch welche man uns voraus ſagte, daß, bey der mindeſten Nachforſchung über die und Staatsactionen Schwert und Krone mit der Capuze vertauschten, tief gefühlt. Dies letzte Buch ist mit einer tiefen weltverachtenden Bitterkeit und mit einem grandiosen, genuinen Mysticismus geschrieben. Eine klosterreife Lebensmüdigkeit gattet sich darin mit Timon'scher Herbheit, ein heroischer Leidensmuth mit einer weichgeschaffenen, für alles Elend zart empfänglichen Seele, die auch dem Selbstmörder nicht zürnen kann. Dies Buch ist zwar nach unserer Meinung das philosophisch nicht so entwickelte; es ist mehr eine Lebensansicht, aber ein erhabenes erschütterndes Gedicht.

Kant hatte für den reinen Willen, ihn zu erfüllen, das Material der Sinnlichkeit, so zu sagen, die Versuchung, nothwendig gehabt. Schopenhauer ekelt dies stete sich Bedingenlassen an und er stösst mit verächtlichem Fusstritt die ganze impetuose, anfdringliche Sinnlichkeit weit von sich. Mit Einem Sprung ist er in dem lautern Willen, der Nichts mehr will. Die Vernunft als solche kann eben so gut einen Tyrannen als einen Weisen bilden. Er bestreitet Kant, die Vernunft als Princip der Freiheit anzusehen. Sie ist ihm ein an sich indifferentes Werkzeug, das dem Verbrecher, dem Bösewicht so gut als dem Menschenfreund dienen kann. Überhaupt hält er nichts von der sogenannten praktischen Philosophie und vermag Kant's Rechts- und Tugendlehre keinen Geschmack abzugewinnen. So kommt er denn zuletzt auf einen Magismus des Wollens und nennt jedes individuelle Streben, jede subjective Entwicklung, auch wenn sie des Selbstbewusstseyns entbehrt, Wille. Pflanzen und Thiere gestalten sich aus einem Willen heraus; der Sumpfvogel schafft sich aus demselben lange schreitende Füsse und reckt den scharf geschnäbelten Hals weit aus u. s. w. Dies Paradoxon hat er 1836 in der Schrift: der Wille in der Natur, ausgeführt. Wird das selbstbewusste Erkennen nicht als ein nothwendiges Moment des Wollens, das Denken nicht als Bedingung des praktischen Verhaltens gesetzt, so kann alle natürliche organische Triebkraft, alle unbewusste Zweckthätigkeit als Wille erklärt werden. Gegen solche Vermischung des Geistigen mit dem Natürlichen wird Kant ewig Recht behalten und aller Aufwand von Geist und Kenntniss kann Schopenhauer nicht helfen, diese Caprice zur Nothwendigkeit der Wissenschaft zu stempeln. Am wenigsten kann es ihm helfen, in dem oscillirenden Ausdruck der Sprachen, in den ohne philosophische Kritik gebrauchten Ausdrücken von Physiologen und Zoologen, endlich gar in den noch sehr zweideutigen Übersetzungen Indischer und Chinesischer Dogmen und Philosopheme eine Bewährung seiner Ansicht zu finden. Selbst die Zauberei hat er als Beleg herangezogen, weil in ihr oftmals der Wille als solcher als das eigentlich Energische, über Raum und Zeit hinaus, auf das scheinbar Undurchdringlichste doch Wirkende angesehen wird. Diese Bedeutung der Zauberei als eines praktischen Idealismus und seine Stellung in der Religion als einer Stufe der Naturreligion kann man des Weiteren in der zweiten Abtheilung meiner Naturreligion 1831 entwickelt finden. Allein auf den Wierus, auf die Hexenprocesse sich zu berufen, ist zu viel und man muss Schopenhauer vorwerfen, die Zauberei zwar verstanden, aber doch nicht genug verstanden zu haben.

Mit diesem grüblerischen, naturliebenden, kunstentzückten, quietistischen Mysticismus als der höchsten Anstrengung der Subjectivität, den Kant'schen Dualismus zu überwinden, endigt nun eigentlich die Geschichte der Kant'schen Philosophie. Eine weitere unmittelbar mit ihr, nicht durch eines dieser Medien zusammenhängende Consequenz ist nicht denkbar. Die synthetische Einheit *a priori* ist:

erstens zur Absolutheit des Selbstbewusstseyns geworden, als des das Ding an sich in sich selbst aus sich setzenden;

zweitens zur Absolutheit des Dinges an sich in der Voraussetzung der Vielheit realer Wesen;

drittens zur Absolutheit des Willens, der aus der Objectivation seiner selbst, aus der intuitiven Contemplation und der Zerstreuung der Endlichkeit in sich als in die mit sich versöhnte Ewigkeit zurückkehrt.

Fichte nimmt den phänomenologischen Anfang; Herbart die metaphysische und praktische Mitte; Schopenhauer das ethisch-religiöse Ende ein. Der erste ist der schlachtenselige Ritter; der zweite der umsichtig vermittelnde Diplomat; der dritte der melancholische, mit geistvoller Ironie in sich hineinlächelnde, von Schmerz und Wonne zerrissene Eremit der Kant'schen Philosophie.

Alle drei sind aber darin identisch, dass sie das gewöhnliche Erkennen nur als Erscheinung nehmen und durch ihre ethische Tapferkeit ihrer skeptischen Stimmung das Gleichgewicht halten; so wie darin, dass sie in ihrer wissenschaftlichen Tüchtigkeit, Gewissenhaftigkeit und Reinlichkeit würdige Nachfolger Kant's, Zierden unserer philosophischen Literatur sind.

Schelling, Baader, Daub.

Doch mag es erlaubt seyn, mit wenigen Strichen noch den Gang anzudeuten, welchen die fernere Polemik gegen Kant, ihn zu überwinden, bei uns genommen hat, obwohl diese Entwicklung Fichte schon zur Voraussetzung hat und deswegen in der Geschichte dieser Systeme selbst dargestellt werden muss. Überhaupt würde sonst ein schlechter Progress ins Unendliche von Schrift zu Schrift möglich seyn. Der allgemeine Zusammenhang ist übrigens schon oben da gewesen und es bedarf nur noch einiger Notizen als eines literarischen Leitfadens, um von dem Punct aus, wo wir angelangt sind, dem Leser die Brücke in den weiteren, anderswo abzuhandelnden Verfolg dieser Geschichte zu geben.

Schelling trat zuerst nach einer jetzt ziemlich verschwundenen Brochüre über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt 1795 ganz im Sinne des Fichte'schen Idealismus mit einer Abhandlung: vom Ich oder dem

Unbedingten in unserm Wissen, auf. Auffallend ist es, dass er Fichte's dabei nirgends erwähnte, sondern seinen Versuch mit ausdrücklichen Worten in der Vorrede als einen solchen bezeichnete, der die höheren Principien zur Ableitung der transscendentalen Aesthetik und Logik und zur Vereinung der praktischen Philosophie mit der theoretischen unter Einem Gesichtspunct, die man bei Kant vermisse, zu geben beabsichtige. Die erste Revolution in der Philosophie sey gewesen, da man als Princip alles Wissens Erkenntniss der Objecte aufstellte. So sey man denn von Object zu Object, aber nicht von Princip zu Princip gegangen. Die zweite Revolution werde die gänzliche Umkehr dieses Standpunctes, d. h. also, das Ausgehen vom Subject seyn. — Noch in demselben Jahr schrieb er für das Niethammer'sche Journal die herrlichen Briefe über: Dogmatismus und Kriticismus, worin er der breitspurigen Zerfahrenheit und hypothetischen Zagheit des ordinairen Kantianismus gegenüber die concentrische Gediegenheit, naive Selbstgewisseit und Kummerlosigkeit des Spinocismus geltend machte. — $17\frac{96}{97}$ schrieb er für dasselbe Journal ausser einer neuen Deduction des Naturrechts und einer sehr liberalen Abhandlung: über Volksunterricht und Offenbarung; die allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur (mit einigen Auslassungen nebst den beiden zunächst vorhergenannten Aufsätzen unter dem Titel: Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre in den, wie Alles von Schelling, auch Fragment gebliebenen Gesammelten philosophischen Schriften, 1809, 201 — 340 abgedruckt). In diesen leicht und sicher hingeworfenen Skizzen zeigte Schelling dem Vulgus der buchstäbischen Kantianer, wie wenig sie Kanten im Grunde verständen, und wie weit sie von seiner ursprünglichen Intention abgeirrt seyen. — Indem er ihnen aber in Fichte'scher Weise darthun wollte, was sie denn eigentlich, um in höherem Sinne Kantisch orthodox zu seyn, unter Verstand und Vernunft, unter Postulaten und Antinomieen u. s. w., zu denken hätten, philosophirte er sich unvermerkt aus dem Fichtenismus selbst heraus. Diese Periode Schelling's ist gewiss die schönste seines ganzen Lebens gewesen. Es überkam ihn eine grosse Ahnung nach der andern. Mit heiterem Enthusiasmus stürzte er sich in jede neue Wendung des Erkennens. Er muss einem Ideenkatarakt geglichen haben. Man jauchzt auf bei der Keckheit, mit welcher er im Selbstgefühl der Wahrheit mit den Gegnern umspringt. Oft wirrt in ihm ein Gedankengewoge, allein einzelne Blitze machen es doch anziehend. Es scheint als wäre er von dem Gedanken, mit welchem er Epoche machte, allmälig überrascht worden. In der Schrift über die Weltseele z. B. kann man das Wachsthum des Begriffs des Organischen, wie Kant denselben aufgestellt hatte und die Zurückweisung des Begriffs des Mechanismus in seine Schranken schrittweise verfolgen. Noch im System des transscendentalen Idealismus wandelte er in der praktischen Philosophie, im Begriff der Verfassung und im Begriff der ästhetischen Anschauung, ganz auf Kant'schen Wegen. Aber, wie Hegel ihm und Fichten zeigte, die Grundanschauung war schon eine ganz andere geworden. Das Object war frei neben das Subject, der Realismus neben den Idelismus, die Natur neben die Geschichte getreten. Beide sich entgegengesetzte Begriffe waren im Begriff des sich in ihnen producirenden weder realen noch idealen, sondern indifferenten Absoluten, dem absoluten Subject-Object, aufgehoben. Spinoza's Substanz war mit dem Fichte'schen Ich und Nicht-Ich vermählt. — Dies ist die Wahrheit und der Ruhm, diese Bestimmungen gefasst zu haben, wird Schelling, wie sehr er auch durch Neid sich moralisch compromittire und durch ein immer unerfüllt bleibendes Ankündigen der Veranstaltung der letzten Revolution der Philosophie sich gemach um allen Credit bringe, ewig verbleiben und die Entdeckungen von Magis Amica *Veritas*, d. h. vom Kirchenrath Paulus in Heidelberg, die er zu Bremen 1835 herausgab, unsterblich überleben. Denn so genau diese Entdeckungen in allem Äusserlichen sind und so sehr sie bei einer Geschichte der Schelling'schen Philosophie berücksichtigt werden müssen, so übersehen sie doch die speculative Originalität Schelling's gänzlich, weil sie von Vorn herein sie ihm zu entreissen die Absicht haben.

Schelling in jener brausenden Jugendlust der frischen Ideeneroberung liess es gegen die Kantianer an genialem Hohn nicht fehlen. Der Jena'schen Literaturzeitung schlug er hart ins Gesicht. Seine Angriffe wurden von den Schellingianern, deren es in Süd- und Norddeutschland bald sehr viele gab, wiederholt. Seine leidenschaftliche Manier wurde nachgeahmt. Wenn er aber als ein philosophischer Apollo manchem Marsyas, der auf der *Ἓν καὶ Πᾶν* Flöte der Idee mit ihm wettzusingen sich thöricht unterfangen, das Philisterfell über die Ohren streifte, so gebehrdeten manche Schellingianer in ihrer Polemik gegen die Kantianer sich nicht besser als Fleischerknechte. Die Streitigkeiten wurden brutal und unwahr. Man warf sich besonders auf das ästhetische und religiöse Deficit der Transscendentalphilosophie. Die Tugend, der moralisch gute Lebenswandel wurden, wie auch später von den Pietisten und Katholiken geschah, als etwas Bettelhaftes verspottet und die Poesie der romantischen Schule trug dies neue Evangelium weit umher. Die Bedächtigkeit der Kant'schen Untersuchungen wurde als Pedantismus verschrieen und mit dem Absoluten, mit der intellectuellen Anschauung und der Construction, deren Trichotomie übrigens Kanten selbst ihr Daseyn verdankte, ein grosser Unfug getrieben. Um zu zeigen, wie sich hier die Polemik gegen Kant im Besonderen gestaltete, müsste unser Kreis, wie schon angedeutet, durchbrochen und in die Geschichte der Schelling'schen Schule, deren geistvollste Repräsentanten, Kayssler, Klein, Stutzmann, Steffens, Wagner und Troxler, in polemischer Beziehung jedoch eine würdige Haltung beobachteten, übergehen. Nur an Franz Baader's Polemik müssen wir hier kurz erinnern. Er gab in Bezug auf Kant's Naturphilosophie 1797: Beiträge zur Elementarphysiologie; 1809 eine Abhandlung über: Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letztern; später in mehren

Heften die: *Fermenta cognitionis.* Baader's Schüler F. Hoffmann hat in seiner übrigens sehr interessanten: Vorhalle zur speculativen Lehre Franz Baaders, Aschaffenburg 1836, XVIII, für Baader die Anerkennung derjenigen Stellung gefordert, welche wir Schelling zu geben gewohnt sind. Allein dies ist nur eine Usurpation. Baader hat viel geistreiche Einfälle und einen dialektischen Prickel. Von Anderen, besonders von Mystikern und Dichtern, hat er sich viel Wahres gemerkt und weiss es trefflich an den Mann zu bringen, allein eine constructive Natur wie Schelling, eine organische Triebkraft besitzt er nicht. Alles so von ihm Versuchte ist schwach geblieben. Für die Fürstlichkeiten, denen er seine Schriften zu dediciren pflegt, besonders den weiblichen Theil derselben, mag dies vielleicht schon zu gründlich seyn, aber für die Wissenschaft ist es noch zu unausgebildet, zu roh, zu sehr Entwurf. Wenn ein Schriftsteller aus dem Lallen der Aphoristik nicht herauskommt und noch dazu immer dieselben Laute vernehmen lässt, so lassen wir ihn endlich stehen und seine verlegene Waare bald in Münster, bald in Würzburg und Nürnberg, Stuttgart oder sonst wo in barocken Brochüren vertrödeln. In der Polemik oder besser in einer gewissen Form der Polemik hat Baader viel geleistet. Er versteht nämlich Pointen zu machen. Er besitzt das Französisch-Talleyrand'sche Talent, den durchbohrenden Pfeil abzuschnellen, im höchsten Grade, aber er besitzt es als Deutscher, d. h. er ist zugleich grob. Es kommt ihm nicht darauf an, zur Abwechselung den Köcher ruhen zu lassen, um seinem Gegner mit massiver Keule die Knochen zu zerschlagen. Die wahre Niederlage war freilich immer schon von Anderen, von Fichte, Schelling, Hegel, angerichtet. Dann kommt Baader als kritischer Indianer, an den Todten oder Verwundeten den Skalpirer zu machen und dabei seinen witzigen Sang erschallen zu lassen, der bald von den Choralklängen der Kirchenväter bis zum Geistergeflüster der Mystik aufsteigt, bald von der Weltweisheit der Dichter zum Bonmot der Profangeschichte heruntergeht. Dies gilt besonders von den *Fermentis cognitionis*, in denen sein Jargon die höchste Politur erreichte, deren er fähig ist, die aber nicht als eine frische That, sondern mehr als die polemische Ausfeilung der Thaten Anderer gelten können und auch auf die Consequenzen der Kant'schen Philosophie einen Hagel von Grobheiten herunterregneten.

Neben Baader ist hier noch einmal als sein gerades Gegentheil Daub's zu erwähnen. Oben trafen wir ihn in der Theologie als den, welcher die Kant'sche Philosophie auf das Gebiet der Katechese hinüberzog. Allein Daub verknechtete sich keiner Philosophie, auch der Hegel'schen nicht, die er sich vielmehr mit der selbstständigsten Freiheit aneignete, wie seine nun von Marheineke und Dittenberger herausgegebenen Vorlesungen die Welt wohl endlich überzeugen werden. Das Ausland, von Deutschen Vorurtheilen ungehemmt, ist darin schon gerechter (s. das Leben Jesu vom Doctor Strauss. Von Edgar Quinet. Aus dem Französischen von G. Kleine, 1839, Holzminden, 21. Anmerkung). Daub zog von einer philosophischen Herberge zur andern, sobald er in der neuen nach eigenem Urtheil sich mehr Befriedigung versprechen durfte; s. seine Vorrede zum ersten Heft des Judas Ischariot 1816. So wandte sich Daub von Kant zu Schelling, den er aber in den Theologumenen 1806 eigentlich schon überschritt. Er nahm hierin die ontologische Argumentation für die Existenz Gottes gegen den Kriticismus nachdrücklich in Schutz, ein Geschäft, das er bis an seinen Tod mit besonderer Vorliebe gepflegt hat, wie unter Anderem die schöne Entwickelung der Beweise für das Daseyn Gottes im Anhang zu den Prologomenen zur Dogmatik (nicht zu verwechseln mit der Einleitung in die Dogmatik) darthut. In seinem Judas Ischarioth oder über das Böse im Verhältniss zum Guten 1816 ff. verfocht er den Begriff des radicalen Bösen in der potenzirten Gestalt eines absoluten persönlichen Bösen, das als Grund des empirischen und relativen Bösen vorausgesetzt werden müsse. Daub griff hierbei den Rationalismus scharf an, unterschied aber stets den negativen Rationalismus vom positiven. Den Kantschen ehrte er als den positiven und zeigte, wie oft die rationalistischen Theologen sich fälschlich auf ihn beriefen. — Eine gedrungene, von der tiefsten Durchschauung zeugende Darstellung der Kritik, d. h. der kritischen Philosophie überhaupt in ihrer Beziehung zur Religion gab er 1833 in der Schrift: die dogmatische Theologie jetziger Zeit, 57—95. Auch gab er in der letzten Abtheilung derselben eine mit Dante'scher Ironie geschriebene Entwicklung des Begriffs des Pfaffenthums. — Daub hatte sich tief in Kant hineingelebt. Man kann keines seiner Bücher in die Hand nehmen, worin er nicht überall und, selbst gegen ihn kämpfend, mit inniger Zuneigung und Hochachtung, auf ihn bei den verschiedensten Gelegenheiten zurückkäme (vgl. meine Erinnerungen an Daub, Berlin 1837, 4.). — An Witz und kaustischer Stärke steht Daub's Polemik der Baader'schen nicht nach, übertrifft sie aber an Wahrheit. Beide sind Meister in Conversionen, wodurch sie das Fehlerhafte einer Ansicht durch plötzliche Contraste aufdecken. Baader sprüht in Raketen und Kanonenschlägen. Daub gleicht einem Minirer, der langsam den unterirdischen oben noch von lustigem Rasen überdeckten Todesweg wühlt. Der Feind steht über seinem Haupt. Nun zieht er sich zurück und sprengt ihn sammt seinem Werk in die Luft. Er lässt, besonders im Judas, den Gegner in Monologen sich selbst aussprechen, zuletzt aber auch je mehr er sich rechtfertigt, um so mehr widerlegen. Wie können doch scheinbar so vernünftige, so solide Anfänge einen so albernen, wohl gar unreligiösen Ausgang haben! In dieser komödischen Persiflage besteht Daub's polemische Virtuosität.

Hegel.

Derjenige aber, der Kant thatsächlich und vollständig überwand, indem er nach allen Seiten hin vollendete, was

Kant und Schelling begonnen hatten, war Hegel. Nachdem er 1801 in: Darlegung der Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems die Urheber derselben so wie die Zeit zum Bewusstseyn darüber brachte, dass ein ganz neuer Standpunct gewonnen sey, ging er von dieser allgemeinen Kritik an die besondere. Hegel fing philosophisch sogleich mit dem Begriff an, dass das Absolute eben sowohl Erstes als Letztes, dass es Anfang und Resultat als in sich zurückkehrende, weil sich aus sich selbst bestimmende Bewegung seyn müsse. Er wusste nichts mehr von einer Gewissheit, welche die Wahrheit zum Inhalt zwar haben sollte, aber niemals erreichte, also inhaltslos blieb und, bei dem richtigen Begriff des Wahren als der Einheit des Seyns und Denkens, doch den Unterschied beider von Vorn herein als unüberwindlich setzte, ihn also auch nicht zur concreten Einheit aufheben konnte, denn dies wäre ja gegen die Voraussetzung gewesen. Noch weniger wusste Hegel von einer Welt, die, als dem sich als alle Vernunft wissenden Ich entgegengesetzt, an sich vernunftlos seyn und die Vernunft erst in sich hineingebildet erhalten, die erst vernünftig gemacht werden sollte. Er trat in die Philosophie sogleich mit dem Bewusstseyn, dass an die Stelle der Kritik der Vernunft und des leeren Begriffs derselben als einer formalen Einheit, die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse regeln zu helfen, der positive Begriff der Vernunft als der sich mit sich selbst erfüllenden Wahrheit gesetzt werden müsse. An die Stelle einer blossen Beziehung zwischen Anschauung und Kategorie, zwischen Object und Subject, Realem und Idealem war ihre concrete Einheit, das weder nur reale noch nur ideale, sondern eben sowohl reale als ideale Absolute, das in der Duplicität seiner Formen mit ihnen, aber auch mit sich identische Absolute getreten. — Nachdem Hegel von diesem Standpunct aus am Schluss jener Schrift Reinhold's und Bardili's Reformunwesen beleuchtet hatte, gab er im kritischen Journal eine Annihilisation von Schulze's Pseudoskepticismus, von Krug's gemeinem Menschenverstande, von Rückert's und Weiss' gemeinſte Erfahrung hinaus, wir auf eine ſolche Heterogeneität ihrer Geſetze ſtoßen würden, die die Vereinigung ihrer beſonderen Geſetze unter allgemeinen empiriſchen für unſeren Verſtand unmöglich machte; weil das dem Princip der ſubjectiv-zweckmäßigen Specification der Natur in ihrer Gattungen und unſerer reflectirenden Urtheilskraft in der Abſicht der letzteren widerſtreitet.

Dieſe Vorausſetzung der Urtheilskraft iſt gleichwohl darüber ſo unbeſtimmt: wie weit jene idealiſche Zweckmäßigkeit der Natur für unſer Erkenntnisvermögen ausgedehnt werden ſolle, daß, wenn man uns ſagt, eine tiefere oder ausgebreitetere Kenntnis der Natur durch Beobachtung müſſe zuletzt auf eine Mannigfaltigkeit von Geſetzen ſtoßen, die kein menſchlicher Verſtand auf ein Princip zurück führen kann, wir es auch zufrieden ſind, ob wir es gleich lieber hören, wenn andere uns Hofnung geben: daß, je mehr wir die Natur im Inneren kennen würden, oder mit äußeren uns für jetzt unbekannten Gliedern vergleichen könnten, wir ſie in ihren Principien um deſto einfacher und, bey der ſcheinbaren Heterogeneität ihrer empiriſchen Geſetze, einhelliger finden würden, je weiter unſere Erfahrung fortſchritte; denn es iſt ein Geheiß unſerer Urtheilskraft nach dem Princip der Angemeſſenheit der Natur zu unſerem Erkenntnisvermögen zu verfahren, ſo weit es reicht, ohne (weil es keine beſtimmende Urtheilskraft iſt, die uns dieſe Regel giebt) auszumachen, ob es irgend wo ſeine Grenzen habe, oder

Philosophie, zu der es keines Denkens bedarf und die unvergleichliche Darstellung: Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Totalität ihrer Formen, nämlich als Kant'scher, Jacobi'scher, Fichte'scher. Es ist nicht zu viel behauptet, diese Darstellung und Kritik Kant's die in aller Kürze treffendste zu nennen, die wir irgend besitzen.

1807 lieferte er in der Phänomenologie des Geistes als der Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseyns das Seitenstück zur Kritik der reinen Vernunft. Wenn diese psychologisch von einem Vermögen der Seele zum andern fortgegangen war, so ging Hegel phänomenologisch zu Werke, d. h. er betrachtete das Bewusstseyn, wie es durch die Veränderung der Sache an sich auch für sich verändert wird, wie es aber von einer Bestimmung zu einer anderen nur in so ferne fortgehen kann, als es mit einer Bestimmung sich identisch, sie also als sich, sich als sie gesetzt hat und zugleich an sich, seinem immanenten Wesen oder dem Ziele nach, zu dem es als Bewusstseyn des Geistes bestimmt ist, über das jedesmal als das Wahre fixirte Wesen hinaus ist, ein Hinaus, welches nur dadurch aufgehoben werden kann, dass das erkennende Subject dasjenige Prädicat des Wahren, denjenigen Begriff desselben findet, der mit seiner eigenen Natur zusammenfällt. Wenn das Subject nicht den Begriff der Substanz erreicht, welcher der Begriff seiner eigenen Substanz ist oder auch, wenn die Substanz sich nicht als das Subject erschliesst, welches die Substanz selbst ist, so ist Wahrheit und Gewissheit immer auseinander. Dieser Begriff der negativen, dialektischen, nicht positiven, dogmatischen Einheit des Seyns und Denkens, der Substanz und des Subjectes, kann aber nur durch eine Methode erreicht werden, welche die Bewegung der Sache selbst ist, denn nur dadurch kann dem einseitigen Übergewicht entweder des Objects oder des Subjects ein Ende gemacht werden. Die absolute Methode ist daher freilich die einfachste, weil sie alle künstliche Zurüstung verwirft, aber gerade dadurch, dass sie wahre Speculation als eine Entäusserung des Subjectes von sich verlangt, um der Sache selbst freie Bewegung in sich zu gestatten, die in Ansehung der individuellen Heranbildung zu ihr die schwerste, denn das Subject muss mit der Vertiefung in das Object zugleich die höchste Lebendigkeit beweisen, im Anderen als seinem Anderen bei sich selbst zu seyn. Die Entäusserung ist keine abstracte Opferung. Die Methode ist sich aber bewusst, die ewige, unwiderlegliche zu seyn, weil sie als Dialektik der Sache nicht weniger Dialektik des Selbstbewusstseyns ist, das „in dem göttlichen Taumel, in dem kein Glied nicht trunken ist,“ wie Hegel mit kühner Metapher sagte, den Rhythmus seiner eigenen Bewegung wieder erkennt. — Wenn die Kritik den Begriff des Wissens auf die logische Einrahmung der sinnlich gegebenen Erscheinung durch die Vermittelung des transscendentalen Schemas zurückgebracht und das Wissen der Wahrheit in ihrer Absolutheit in den Glauben an eine Wahrscheinlichkeit verwandelt hatte, so ging Hegel die Entwicklung des Bewusstseyns Schritt vor Schritt durch, um es, so zu sagen, auf der That zu ertappen, wo es denn der Fassung dessen, was ihm als Wesen gegenständlich wird, nicht mehr mächtig wäre. Kant hatte untersuchen wollen, ob das Erkennen der Wahrheit möglich sey! Er hatte sehen wollen, ob der erkennende Geist nicht aus sich heraus, d. h. *a priori*, die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen, also eine synthetische Einheit, so zu setzen vermöchte, dass er ihrer als der Wahrheit ohne Skepsis gewiss seyn könne. Ohne Bewusstseyn, ohne Erkennen war eine solche Untersuchung unmöglich. Das Erkennen wurde ein Selbsterkennen. Es legte sich selbst, den Begriff von sich, als Maassstab an sich. Hegel wollte nun dies Bewusstseyn von seiner Unmittelbarkeit an, wo es durch das Instrument der Sinnlichkeit sich eine dürftige Objectivität erzeugt, bis dahin verfolgen, wo, was ihm als Gegenstand erscheint, die erfüllte Totalität seines abstracten Begriffs zu seyn sich ihm erweist. Er wollte sehen, wo der Progress im

Bildungsprocess des Bewusstseyns aufhöre, wo die Grenze seines Erkennens sey. Eine Geschichte des Bewusstseyns hatte schon Platner geben wollen. Fichte's Wissenschaftslehre hatte in diesen Gedanken die dialektische Bewegung gebracht. Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus hatte in der Fichte'schen Form schon einen reicheren Inhalt gegeben. Hegel aber übertraf sie alle sowohl in der Form der Selbsterzeugung des Inhaltes als in der Universalität desselben und der Tiefe wie Ausführlichkeit und unendlichen Schönheit der Darstellung. Mit der durchdringendsten Schärfe fasste er den Unterschied der Wahrheit und Gewissheit in seiner Einheit. Was von dem Bewusstseyn als endlichem für sein Wesen gehalten wird, verändert sich. Die Negation des Gegenstandes, nicht das Wahre zu seyn, ist aber keine Negation des Objectes überhaupt. Nur die Meinung, in ihm das Wahre an und für sich zu besitzen, wird negirt und diese Negation entspringt aus der endlichen Natur des Objectes selbst, welches dem erkennenden Bewusstseyn als dasjenige sich offenbart, was an Anderem seine Grenze habe, in Anderes hin sich aufhebe, so dass dies Andere, aus ihm als seine positive Negation sich entwickelnde, nun das Wesen ist. Indem das Bewusstseyn das Object begreift, geht es, so lange dasselbe nicht das absolute, sondern nur eine Seite, ein Moment desselben ist, über das Object und folglich auch über seine durch dasselbe in ihm gesetzte Bestimmtheit hinaus. Es tritt wieder, nachdem das Bewusstseyn in der gemachten Erfahrung das erst fremde, ihm als ein Anderes gegenüberstehende Object zur Gleichheit mit sich erhoben und das Negative des an sich seyenden Unterschiedes negirt hat, eine Ungleichheit zwischen mir und dem neuen als Resultat gewordenen Gegenstande ein. Damit, dass in das Erkennen die Negativität als Moment, der Schein des Wesens, eintritt, verschwindet die Objectivität nicht überhaupt. — Auf solche Weise geht Hegel die Erfahrung des Bewusstseyns durch von der primitiven Unmittelbarkeit an, wo es Sinnliches als das ihm

Andere sich gegenüber hat, bis dahin, wo das Göttliche ihm als sein Anderes, das kein Object mehr ausser sich hat, sich offenbart. Hier also hört das Anderswerden des Gegenstandes eben so sehr auf, als das des Selbstbewusstseyns. Weil dies über das Object, da es das Absolute ist, nicht mehr hinausgehen kann, geht es in sich zurück oder erreicht es vielmehr die ewige Jugend absolut erfüllter Gegenwart. Die Wahrheit ist ganz in die Gewissheit eingegangen, diese jener gleich geworden. Hier erst ist das Wesen das, welches als selbst die absolute, d. h. nicht wie bei Herbart nur einfache und starre, sondern in sich negative und lebendige, Position und darum über alle Entäusserung ihrer selbst hingreifende, nicht negirt werden kann. Das Göttliche ist so wenig eine zum Nichtwissen verurtheilende Grenze, dass in ihm erst das Selbstbewusstseyn sich völlig, nämlich als Geist begreift. Der Begriff Gottes als des Geistes schlechthin und unserer als der zur in sich unterschiedenen Einheit mit ihm bestimmten Geister ist etwas ganz Anderes, als der Gedanke, dass der Anfang des Wesens, das wahre Ding an sich, das Ende unseres Erkennens wäre. Dies ist ein Wahn, welchen das Bewusstseyn durch seine Erfahrung widerlegt.

Die Einheit des Seyns und Denkens, die ihren Unterschied gegenseitig in einander aufhebende Wahrheit und deren Gewissheit, ist in ihrer abstracten Form die Vernunft als das System der logischen Kategorieen, die als solche nur im Element des abstracten Denkens existiren, an sich aber Allem, was ist, inwohnen. Das Denken ist daher nicht durch das Sinnliche bedingt, um Inhalt zu haben. Es ist sein eigener Inhalt und das Sinnliche, überhaupt Empirische empfängt von uns nicht nur eine den Gegenständen an sich fremd bleibende logische Taufe, sondern der Gedanke ist in allem concreten Inhalt das Bestimmende. Das Denken ist an sich mit dem Seyn und das Seyn mit ihm identisch. Was von denen, welche die Selbstbestimmung der Vernunft zu den Kategorieen und die concrete Einheit der Natur und des Geistes mit der reinen, d. h. von der Natur und dem Geist noch abstrahirenden Vernunft noch nicht eingesehen haben, als barbarisch betrachtet wird, die ontologische Bedeutung des Logischen, ist gerade das Wahrste und die Rechtfertigung Kant's, in der transscendentalen Logik die logischen Urtheilsformen zugleich in metaphysische Begriffe zu übersetzen. — Auch rechtfertigte Hegel Kant's Entdeckung, dass im Erkennen sich nothwendige Widersprüche aufthun, durch das ganze System der Philosophie als die immanente Dialektik der Begriffe. Eben dadurch rechtfertigte er Kant's trichotomische Darstellung und baute mit seiner universellen Kenntniss den Tempel der philosophischen Erkenntniss, den Kant angelegt hatte, fertig.

Hegel hat daher Kanten überall die grösste Achtung und Berücksichtigung gewidmet. Bei aller Herbheit, welche die Polemik öfter annimmt, wird man beständig die Wichtigkeit durchfühlen, die eine Behauptung Kant's und ihre Widerlegung für ihn hat. Die Antinomieen besonders haben ihn viel beschäftigt. Überall kommt er in der Logik und in seinen Vorlesungen auf Kant zurück. In der Einleitung der Encyklopädie gab er eine sehr plastische Darstellung der drei Kritiken, die sehr viel in neuerer Zeit benutzt worden ist und ohne welche Viele, so gross sie thun, vom alten Kant nicht viel mehr als den Namen wissen würden. — In den von Michelet herausgegebenen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie findet man einen weitläufigeren Abriss der Kant'schen Philosophie, der freilich ganz crude, aber doch dadurch interessant ist, dass Hegel ihn mit sehr prägnantem Tadel oder Beifall oft durchbricht. Oft fügt er seinem Referat hinzu, es sey dies oder jenes ein grosser, wichtiger Schritt gewesen.

In Hegel's Schule hat sich dieses Interesse für Kant forterhalten. Wir erwähnen von Hinrichs: die Religion im inneren Verhältniss zur Wissenschaft, Heidelberg 1822, 103—24 und 147—71; ferner dessen: Genesis des Wissens, 1835, 44—68. In der Kunst der phänomenologischen Dialektik steht Hinrichs aus der ganzen Schule Hegel bis jetzt formell am Nächsten. — Ferner: die Principien der Ethik in historischer Entwicklung, von v. Henning, Berlin 1824, §. 50 und 51. — Ferner Michelet's schon oft citirte Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Berlin 1837, I. 39—218. — Endlich die Idee und Geschichte der Philosophie von Bayrhofer, Leipzig 1838, 254—71.

Schluss.

Diese innere Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit der beiden grossen Gedankenarchitekten Kant und Hegel, des Anfängers und des Vollenders einer der grössten Epochen der Philosophie, deren Systeme zum Ring der Ewigkeit ineinander greifen, hat wohl am meisten dazu beigetragen, der Hegel'schen Ideenwelt gerade in Preussen eine so fruchtbare Stätte zu geben. Kant's Philosophie war die reinste Gestalt der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Sie zertrümmerte den tyrannischen Dogmatismus, wies den trotzig werdenden Empirismus in seine Schranken, zähmte den anarchischen Skepticismus und begründete den Idealismus des die Welt nach seinen Gesetzen auffassenden Selbstbewusstseyns. Sie schürte das Feuer der Andacht wieder auf und wollte von keinem Recht ohne Pflicht wissen. — Mit blitzgleicher Geschwindigkeit breitete sie sich aus und drang selbst in scholastisch vergitterte Mönchszellen. War in den Siebenziger Jahren in der Deutschen Poesie ein Aufschäumen des Genius revolutionirend hervorgetreten, so hatte jetzt die Philosophie ihre Sturm- und Drangperiode. — Der nur negativen Reaction des Wolffianismus und der Popularphilosophie folgte die positive der Umbildung, des versuchten Fortschritts und dieser die historische und eklektische Vermittelung. — Diese zum Theil verworrenen, sich überstürzenden, ins Kleinliche sich wieder zersplitternden Bestrebungen bereiteten grösseren die

Bahn. — Man wird, wenn man die empirische Breite erwägt, in welche alles menschliche Thun sich auslegen muss, bevor es sich in seinen Zwecken erreicht; wenn man die Menge der nun glücklich vergessenen Namen, Bücher und Zeitschriften überdenkt, in denen damals Lehre und Schicksal der Kant'schen Philosophie verhandelt wurde, immer an das Bild erinnert, dass die Gräben einer Festung erst mit Leichen ausgefüllt werden müssen, bevor den Siegern das Panier auf den erstürmten Wällen aufzupflanzen vergönnt ist. — Aus der Ameisengeschäftigkeit der Duodezbemühungen um die Philosophie ohne Beinamen trat Fichte's Riesengedanke hervor, das Selbstbewusstseyn zum Ideal- und Realprincip zu machen, während Schelling, an dem Gedanken des intuitiven Verstandes und an dem Vorbild der Spinozischen Ethik festhaltend, der Objectivität der Vernunft, in welcher das Selbstbewusstseyn oder richtiger die Subjectivität nur ein Moment ist, ihr Recht zu geben suchte. — Hegel löste diesen Widerspruch und brachte dadurch zwar eine grosse Aufregung hervor, die aber, bei seiner Tiefe und überwältigenden Originalität mehr einen passiven Charakter hatte und zunächst eine gewisse philosophische Asthenie bewirkte, welche als historisches Phänomen dem Kant'schen Doctrinarismus von 1786-96 ähnlich war. Wir leben nicht mehr mit Kant im Jahrhundert des *Roi philosophe*, sondern mit Hegel in dem der Politik, die aber, wie die Dinge einmal stehen und wenn sie mehr als hazardirende Routine, wenn sie Staatsweisheit seyn will, für die endliche Menschwerdung des Staates, besonders für seine Versöhnung mit der christlichen Kirche, deren Weltperspectiven gegen den Horizont eines gegebenen geschichtlich bedingten Volksbewusstseyns transscendent sind, der Philosophie immer weniger entbehren kann.

Nothwendige Berichtigungen.

Seite 4 Zeile 2 v. u. lies statt Cardamus: Cardanus.
S. 5 Z. 10 v. u. l. st. Epochen unterschieden: Epochenunterschieden.
- 51 Z. 5 v. o. l. st. Rausch: Reusch.
- 53 Z. 14 v. u. l. st. Battaux: Batteux.
- 58 Z. 11 v. o. l. vor der: Unterschied.
- 95 Z. 14 v. u. l. st. Backhofsverwalter: Packhofsverwalter.
- 110 Z. 3 v. u. l. st. in ihm: in ihnen.
- 121 Z. 10 v. o. l. st. der: die.
- 127 Z. 4 v. o. l. st. an: in.
- 132 Z. 10 v. u. l. st. Astereiden: Asteroiden.
- 137 Z. 12 v. u. l. st. Kenntniss: Kenntnisse.
- 141 Z. 4 v. o. l. st. sie: es.
- 146 Z. 9 v. o. l. st. Betitz: Besitz.
- 147 Z. 13 v. u. l. st. Seelenmacht: Seelennacht.
- 152 Z. 4 v. u. l. st. *tamporis: temporis.*
- 153 Z. 3 v. o. l. st. *tempas: tempus.*
- 175 Z. 4 v. o. l. st. Valke: Vatke.
- 176 Z. 2 v. o. l. st. Philosophie: Theologie.
- 182 Z. 16 v. o. l. st. zusammen: Zusammen.
- 192 Z. 17 v. u. l. st. Identität: Idealität.
- 241 Z. 9 v. u. l. st. Urtheilskreft: Urtheilskraft.
- 290 Z. 11 v. o. l. st. Ästhetiker: Ästhetiken.
- 301 Z. 16 v. o. l. st. Ideemwälzung: Ideenumwälzung.
- 315 Z. 3 v. o. l. st. Philosoph: Philosophen.
- 325 Z. 22 v. u. l. st. alles: Alles.
- — Z. 18 v. u. setze hinter entsprechen ein Punctum.

S. 326 Z. 13 v. u. l. st. guten: gutem.
- 338 Z. 7 v. o. l. st. gemann: gewann.
- 339 Z. 21 v. u. l. st. Cioskowsky: Cieszkowsky.
- 351 Z. 3 v. o. l. st. um: nun.
- 352 Z. 10 v. u. l. st. Vernunft: Vernunftkritik.
- 370 Z. 10 v. o. l. hinter: Empfänglichkeit: war.
- 383 Z. 14 v. o. l. st. ihn: ihm.
- 385 Z. 3 v. o. l. st. der: dem.
- 390 Z. 9 v. u. fehlt hinter Wald: der Ideen.
- 397 Z. 14 v. o. l. st. Alles: alles.
- 399 Z. 13 v. o. l. st. trivialen: trivialer.
- 404 Z. 14 v. o. l. st. den: der.
- — Z. 16 v. o. l. st. der: den.
- 415 Z. 16 v. o. l. st. finden: findend.
- 421 Z. 11 v. o. l. st. Brinst: Briest.
- 427 Z. 13 v. o. l. st. erste: ersten.
- 429 Z. 9 v. o. streiche hinter Begriff das Komma.
- 439 Z. 12 v. o. l. st. Wichtige: Nichtige.
- 445 Z. 17 v. u. setze hinter aber ein Komma.
- 448 Z. 13 v. o. l. st. Theogie: Theologie.
- 453 Z. 6 v. o. l. st. eine: nie.
- — Z. 9 v. u. l. st. Demnach: Dennoch.
- 455 Z. 1 v. o. streiche: nicht einmal.
- 468 Z. 9 v. u. l. st. Romano: Romang.
- 474 Z. 6 v. u. l. st. schliessich: schliesslich.
- 482 Z. 19 v. u. l. st. Spinocismus: Spinozismus.

Die Abbreviatur: S. W. bezeichnet, wenn kein Name dabei steht, immer die Voss'sche Ausgabe von Kant's sämmtlichen Werken.

Die so weite Entfernung des Verfassers vom Druckort, welche ihm die Correctur nicht selbst gestattete, wird auch hier, wie anderwärts, wegen der sinnentstellenden Druckfehler in seinen Schriften entschuldigen.

INHALT.

Seite
Einleitung . . . . 1—11

Erstes Buch.

Die Präcedenzen der Kant'schen Philosophie.

Erster Abschnitt. Die Englische Philosophie . . 16
Zweiter Abschnitt. Die Französische Philosophie . 27
Dritter Abschnitt. Die Deutsche Philosophie . . 36
  Erstes Capitel. Die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie 41
  Zweites Capitel. Die Philosophie des Verstandes und der Aufklärung 55
  Drittes Capitel. Die Glaubensphilosophie 92

Zweites Buch.

Die Philosophie Kant's.

Erster Abschnitt. Die heuristische Epoche . . . 130
Zweiter Abschnitt. Die speculativ-systematische Epoche 152
Dritter Abschnitt. Die praktische Epoche. . . . 245

Drittes Buch.

Die Consequenzen der Kant'schen Philosophie.

Erster Abschnitt. Ausbreitung und Befestigung der Kant'schen Philosophie 285
  Erstes Capitel. Kant's Schule 286

Seite
Zweites Capitel. Einfluss der Kant'schen Philosophie auf die Fachwissenschaften 320
Drittes Capitel. Kant's Philosophie im Auslande . 337
Zweiter Abschnitt. Bekämpfung der Kant'schen Philosophie 344
Erstes Capitel. Reaction der von der Kant'schen Philosophie vorgefundenen Standpuncte 349
I. Die Leibnitz-Wolff'sche Schule 350
II. Die Philosophie des Verstandes und der Aufklärung 357
III. Die Glaubensphilosophie 366
1. Die kirchliche Dogmatik 367
2. Die Philosophie des Glaubens 371
Zweites Capitel. Reaction der Umbildungsversuche . 385
Drittes Capitel. Reaction der Vermittlungsversuche . 418
1. Die historische Vermittlung 418
2. Die eklektische Vermittlung 423
Dritter Abschnitt. Überwindung der Kant'schen Philosophie 438
Fichte 447
Herbart 457
Schopenhauer 475
Schelling, Baader, Daub 481
Hegel 487
Schluss 494

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

nicht; weil wir zwar in Anſehung des rationalen Gebrauchs unſerer Erkenntnisvermögen Gränzen beſtimmen können, im empiriſchen Felde aber keine Gränzbeſtimmung möglich iſt.

VII.

Von der äſthetiſchen Vorſtellung der Zweckmäßigkeit der Natur.

Was an der Vorſtellung eines Objects blos ſubjectiv iſt, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenſtand ausmacht, iſt die äſthetiſche Beſchaffenheit derſelben; was aber an ihr zur Beſtimmung des Gegenſtandes (zum Erkenntniſſe) dient, oder gebraucht werden kann, iſt ihre logiſche Gültigkeit. In dem Erkenntniſſe eines Gegenſtandes der Sinne kommen beyde Beziehungen zuſammen vor. In der Sinnenvorſtellung der Dinge außer mir, iſt die Qvalität des Raums, darinn wir ſie anſchauen, das blos Subjective meiner Vorſtellung derſelben (dadurch, was ſie als Objecte an ſich ſeyn, unausgemacht bleibt), um welcher Beziehung willen der Gegenſtand auch dadurch blos als Erſcheinung gedacht wird; der Raum iſt aber, ſeiner blos ſubjectiven Qvalität ungeachtet, gleichwohl doch ein Erkenntnisſtück der Dinge als Erſcheinungen. **Empfindung** (hier die äußere) drückt eben ſowohl das blos Subjective unſerer Vorſtellun-

gen der Dinge außer uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derſelben (wodurch etwas Exiſtirendes gegeben wird), ſo wie der Raum die bloße Form a priori der Möglichkeit ihrer Anſchauung, und gleichwohl wird jene auch zum Erkenntnis der Objecte außer uns gebraucht.

Dasjenige Subjective aber an einer Vorſtellung, **was gar kein Erkenntnisſtück werden kann,** iſt die mit ihr verbundene **Luſt** oder **Unluſt**; denn durch ſie erkenne ich nichts an dem Gegenſtande der Vorſtellung, obgleich ſie wohl die Wirkung irgend einer Erkenntnis ſeyn kann. Nun iſt die Zweckmäßigkeit eines Dinges, ſo fern ſie in der Wahrnehmung vorgeſtellt wird, auch keine Beſchaffenheit des Objects ſelbſt (denn eine ſolche kann nicht wahrgenommen werden), ob ſie gleich aus einem Erkenntniſſe der Dinge gefolgert werden kann. Die Zweckmäßigkeit alſo, die vor dem Erkenntniſſe eines Objects vorhergeht, ja ohne ſogar die Vorſtellung deſſelben zu einem Erkenntnis brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird, iſt das Subjective derſelben, was gar kein Erkenntnisſtück werden kann. Alſo wird der Gegenſtand alsdann nur darum zweckmäßig genannt, weil ſeine Vorſtellung unmittelbar mit dem Gefühle der Luſt verbunden iſt, und dieſe Vorſtellung ſelbſt iſt eine äſthetiſche Vorſtellung der

Zweckmäßigkeit. — Es frägt ſich nur, ob es überhaupt eine ſolche Vorſtellung der Zweckmäßigkeit gebe.

Wenn mit der bloßen Auffaſſung (apprehenſio) der Form eines Gegenſtandes der Anſchauung, ohne Beziehung derſelben auf einen Begrif zu einem beſtimmten Erkenntnis, Luſt verbunden iſt: ſo wird die Vorſtellung dadurch nicht auf das Object, ſondern lediglich auf das Subject bezogen, und die Luſt kann nichts anders als die Angemeſſenheit deſſelben zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiel ſind, und ſo fern ſie darin ſind, alſo blos eine ſubjective formale Zweckmäßigkeit des Objects ausdrücken. Denn jene Auffaſſung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geſchehen, ohne daß die reflectirende Urtheilskraft, auch unabſichtlich, ſie wenigſtens mit ihrem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieſer Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anſchauungen a priori) zum Verſtande, als Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorſtellung unabſichtlich in Einſtimmung verſetzt und dadurch ein Gefühl der Luſt erweckt wird, ſo muß der Gegenſtand alsdann als zweckmäßig für die reflectirende Urtheilskraft angeſehen werden. Ein ſolches Urtheil iſt ein äſthetiſches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objects, welches ſich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenſtande gründet und keinen von ihm verſchafft. Ein Gegenſtand deſſen Form, (nicht das

Materielle ſeiner Vorſtellung, als Empfindung) in der bloßen Reflexion über dieſelbe, (ohne Abſicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begrif) als der Grund einer Luſt an der Vorſtellung eines ſolchen Objects beurtheilt wird, mit deſſen Vorſtellung wird dieſe Luſt auch als nothwendig verbunden geurtheilt, folglich als nicht blos für das Subject, welches dieſe Form auffaßt, ſondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Der Gegenſtand heißt alsdann ſchön und das Vermögen durch eine ſolche Luſt (folglich auch allgemeingültig) zu urtheilen der Geſchmack. Denn da der Grund der Luſt blos in der Form des Gegenſtandes für die Reflexion überhaupt, mithin in keiner Empfindung des Gegenſtandes und auch ohne Beziehung auf einen Begrif, der irgend eine Abſicht enthielte, geſetzt wird, ſo iſt es allein die Geſetzmäßigkeit im empiriſchen Gebrauche der Urtheilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem Verſtande) in dem Subjecte, mit der die Vorſtellung des Objects in der Reflexion, deren Bedingungen a priori allgemein gelten, zuſammen ſtimmt und, da dieſe Zuſammenſtimmung des Gegenſtandes mit den Vermögen des Subjects zufällig iſt, ſo bewirkt ſie die Vorſtellung einer Zweckmäßigkeit deſſelben in Anſehung der Erkenntnißvermögen des Subjects.

Hier iſt nun eine Luſt, die, wie alle Luſt oder Unluſt, welche nicht durch den Freyheitsbegrif (d. i. durch die vorhergehende Beſtimmung des oberen Begehrungsvermögens durch reine Vernunft) gewirkt wird, niemals aus Begriffen, als mit der Vorſtellung eines Gegenſtandes nothwendig verbunden, eingeſehen werden kann, ſondern jederzeit nur durch reflectirte Wahrnehmung als mit dieſer verknüpft erkannt werden muß, folglich, wie alle empiriſche Urtheile, keine objective Nothwendigkeit ankündigen und auf Gültigkeit a priori Anſpruch machen kann. Aber das Geſchmacksurtheil macht auch nur Anſpruch wie jedes andere empiriſche Urtheil, für jedermann zu gelten, welches unerachtet der inneren Zufälligkeit deſſelben, immer möglich iſt. Das Befremdende und Abweichende liegt nur darinn: daß es nicht ein empiriſcher Begrif ſondern ein Gefühl der Luſt (folglich gar kein Begrif,) iſt, welches doch durch das Geſchmacksurtheil, gleich als ob es ein mit dem Erkenntniſſe des Objekts verbundenes Prädicat wäre, jedermann zugemuthet und mit der Vorſtellung deſſelben verknüpft werden ſoll.

Ein einzelnes Erfahrungsurtheil, z. B. von dem, der in einem Bergcryſtall einen beweglichen Tropfen Waſſer wahrnimmt, verlangt mit Recht, daß ein jeder andere es eben ſo finden müſſe, weil er dieſes Urtheil nach den allgemeinen Bedingungen der beſtimmenden Urtheilskraft, unter den Geſetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefället hat. Eben ſo macht derjenige, welcher in der bloßen Reflexion über die Form eines Gegenſtandes, ohne Rückſicht auf einen Begrif, Luſt empfindet, ob zwar dieſes Urtheil empiriſch und ein einzelnes Urtheil iſt, mit Recht Anſpruch auf Jedermanns Beyſtimmung; weil der Grund zu dieſer Luſt, in der allgemeinen ob zwar ſubjectiven Bedingung der reflectirenden Urtheile, nämlich der zweckmäßigen Uebereinſtimmung eines Gegenſtandes (er ſey Product der Natur oder der Kunſt) mit dem Verhältnis der Erkenntnisvermögen unter ſich, die zu jedem empiriſchem Erkenntnis erfordert wird (der Einbildungskraft und des Verſtandes), angetroffen wird. Die Luſt iſt alſo im Geſchmacksurtheile zwar von einer empiriſchen Vorſtellung abhängig und kann a priori mit keinem Begriffe verbunden werden, (man kann a priori nicht beſtimmen, welcher Gegenſtand dem Geſchmacke gemäs ſeyn werde, oder nicht, man muß ihn verſuchen;) aber ſie iſt doch der Beſtimmungsgrund dieſes Urtheils nur dadurch, daß man ſich bewußt iſt, ſie beruhe blos auf der Reflexion und den allgemeinen, obwohl nur ſubjectiven Bedingungen der Uebereinſtimmung derſelben zum Erkenntnis der Objekte überhaupt, für welche die Form des Objekts zweckmäßig iſt.

Das iſt die Urſache, warum die Urtheile des Geſchmacks ihrer Möglichkeit nach, weil dieſe ein Princip a priori vorausſetzt, auch einer Critik unterworfen ſind, obgleich dieſes Princip weder ein Erkenntnisprincip für den Verſtand, noch ein practiſches für den Willen und alſo a priori gar nicht beſtimmend iſt.

Die Empfänglichkeit einer Luſt aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur ſo wohl als der Kunſt) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmäßigkeit der Objekte in Verhältnis auf die reflectirende Urtheilskraft, gemäs dem Naturbegriffe am Subject, ſondern auch umgekehrt des Subjects in Anſehung der Gegenſtände ihrer Form ja ſelbſt ihrer Unform nach, zu folge dem Freyheitsbegriffe und dadurch geſchieht es: daß das äſthetiſche Urtheil nicht blos als Geſchmacksurtheil, auf das Schöne, ſondern auch, als aus einem Geiſtesgefühl entſprungenes, aufs **Erhabene** bezogen und ſo jene Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft in zwey dieſen gemäße Haupttheile zerfallen muß.

VIII.

Von der logiſchen Vorſtellung der Zweckmäßigkeit der Natur.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenſtande kann Zweckmäßigkeit vorgeſtellt werden, entweder aus einem blos ſubjectiven Grunde, als Uebereinſtimmung ſeiner Form, in der **Auffaſſung** (apprehenſio) deſſelben vor allem Begriffe, mit den Erkenntnisvermögen, um die Anſchauung mit Begriffen zu einem Erkenntnis überhaupt zu vereinigen, oder aus einem objectiven, als Uebereinſtimmung ſeiner Form mit der Möglichkeit des Dinges ſelbſt, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieſer Form enthält. Wir haben geſehen: daß die Vorſtellung der Zweckmäßigkeit der erſteren Art auf der unmittelbaren Luſt an der Form des Gegenſtandes in der bloßen Reflexion über ſie beruhe; die alſo von der Zweckmäßigkeit der zweyten Art, da ſie die Form des Objects nicht auf die Erkenntnisvermögen des Subjects in der Auffaſſung derſelben, ſondern auf ein beſtimmtes Erkenntnis des Gegenſtandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, hat nichts mit einem Gefühle der Luſt an den Dingen, ſondern mit dem Verſtande in Beurtheilung derſelben zu thun. Wenn der Begrif von einem Gegenſtande gegeben iſt, ſo beſteht das Geſchäfte der Urtheilskraft im Gebrauche deſſelben zum Erkenntnis, in der **Darſtellung** (exhibitio), d. i. darinn, dem Begriffe eine correſpondirende Anſchauung zur Seite zu ſtellen, es ſey, daß dieſes durch unſere eigene Einbildungskraft geſchehe, wie in der Kunſt, wenn wir einen vorhergefaßten Begrif von einem Gegenſtande, der für uns Zweck iſt, realiſiren, oder durch die Natur, in der Technik derſelben (wie bey organiſirten Körpern), wenn wir ihr unſeren Begrif vom Zweck zur Beurtheilung ihres Productes unterlegen, in welchem Falle nicht blos **Zweckmäßigkeit** der Natur in der Form des Dinges, ſondern dieſes ihr Product als **Naturzweck** vorgeſtellt wird. — Ob zwar unſer Begrif von einer ſubjectiven Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Formen, nach empiriſchen Geſetzen gar kein Begrif vom Object iſt, ſondern nur ein Princip der Urtheilskraft ſich in dieſer ihrer übergroßen Mannigfaltigkeit Begriffe zu verſchaffen (in ihr orientiren zu können): ſo legen wir ihr doch hiedurch gleichſam eine Rückſicht auf unſer Erkenntnisvermögen nach der Analogie eines Zwecks bey, und ſo können wir die **Naturſchönheit** als **Darſtellung** des Begrifs der formalen (blos ſubjectiven), und die **Naturzwecke** als Darſtellung des Begrifs einer realen (objectiven) Zweckmäßigkeit anſehen, deren eine wir durch Geſchmack (äſthetiſch, vermittelſt des Gefühls der Luſt) die andere durch Verſtand und Vernunft (logiſch, nach Begriffen) beurtheilen.

Hierauf gründet ſich die Eintheilung der Critik der Urtheilskraft in die der **äſthetiſchen** und **teleologiſchen**; indem unter der erſteren das Vermögen die formale Zweckmäßigkeit (ſonſt auch ſubjective genannt) durchs Gefühl der Luſt oder Unluſt, unter der zweyten das Vermögen die reale Zweckmäßigkeit (objective) der Natur durch Verſtand und Vernunft zu beurtheilen verſtanden wird.

In einer Critik der Urtheilskraft iſt der Theil welcher die äſthetiſche Urtheilskraft enthält, ihr weſentlich angehörig, weil dieſe allein ein Princip enthält, welches die Urtheilskraft völlig a priori ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmäßigkeit der Natur nach ihren beſonderen (empiriſchen) Geſetzen für unſer Erkenntnisvermögen, ohne welche ſich der Verſtand in ſie nicht finden könnte: anſtatt daß gar kein Grund a priori angegeben werden kann, ja nicht einmal die Möglichkeit davon aus dem Begriffe einer Natur, als Gegenſtande der Erfahrung im Allgemeinen ſowohl, als im Beſonderen, erhellet, daß es objective Zwecke der Natur, d. i. Dinge die nur als Naturzwecke möglich ſind, geben müſſe, ſondern nur die Urtheilskraft, ohne ein Princip dazu a priori in ſich zu enthalten, in vorkommenden Fällen (gewiſſer Producte) um zum Behuf der Vernunft von dem Begriffe der Zwecke Gebrauch zu machen, die Regel enthalte; nachdem jenes transſcendentale Princip ſchon den Begrif eines Zwecks (wenigſtens der Form nach) auf die Natur anzuwenden den Verſtand vorbereitet hat.

Der transſcendentale Grundſatz aber, ſich eine Zweckmäßigkeit der Natur in ſubjektiver Beziehung auf unſer Erkenntnisvermögen an der Form eines Dinges als ein Princip der Beurtheilung derſelben vorzuſtellen läßt es gänzlich unbeſtimmt, wo und in welchen Fällen ich die Beurtheilung, als die eines Products nach einem Princip der Zweckmäßigkeit und nicht vielmehr blos nach allgemeinen Naturgeſetzen anzuſtellen habe, und überläßt es der *äſthetiſchen* Urtheilskraft, im Geſchmacke die Angemeſſenheit deſſelben (ſeiner Form) zu unſeren Erkenntnisvermögen (ſo fern dieſe nicht durch Uebereinſtimmung mit Begriffen, ſondern durchs Gefühl entſcheidet) auszumachen. Dagegen giebt die teleologiſch-gebrauchte

Urtheilskraft die Bedingungen beſtimmt an, unter denen etwas (z. B. ein organiſirter Körper) nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurtheilen ſey, kann aber keinen Grundſatz aus dem Begriffe der Natur, als Gegenſtande der Erfahrung, für die Befugnis anführen, ihr eine Beziehung auf Zwecke a priori beyzulegen, und auch nur unbeſtimmt dergleichen von der wirklichen Erfahrung an ſolchen Producten anzunehmen; davon der Grund iſt, daß viele beſondere Erfahrungen angeſtellt und unter der Einheit ihres Princips betrachtet werden müſſen, um eine objective Zweckmäßigkeit an einem gewiſſen Gegenſtande nur empiriſch erkennen zu können. — Die äſthetiſche Urtheilskraft iſt alſo ein beſonderes Vermögen Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen zu beurtheilen. Die teleologiſche iſt kein beſonderes Vermögen, ſondern nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, ſo fern ſie wie überall im theoretiſchen Erkenntniſſe, nach Begriffen, aber in Anſehung gewiſſer Gegenſtände der Natur, nach beſonderen Principien nämlich einer blos reflectirenden nicht Objecte beſtimmenden Urtheilskraft verfährt, alſo ihrer Anwendung nach zum theoretiſchen Theile der Philoſophie gehöret, und der beſonderen Principien wegen, die nicht, wie es in einer Doctrin ſeyn muß, beſtimmend ſind, auch einen beſonderen Theil der Critik ausmachen muß; anſtatt daß die äſthetiſche Urtheilskraft zum Erkenntnis ihrer Gegenſtände nichts beyträgt und alſo nur zur Critik des urtheilenden Subjects und der Erkenntnisvermögen deſſelben, ſo fern ſie der Principien a priori fähig ſind, von welchem Gebrauche (dem theoretiſchen oder practiſchen) dieſe übrigens auch ſeyn mögen, gezählt werden muß, welche die Propädevtik aller Philoſophie iſt.

IX.

Von der Verknüpfung der Geſetzgebungen des Verſtandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

Der Verſtand iſt a priori geſetzgebend für die Natur als Object der Sinne, zu einem theoretiſchen Erkenntnis derſelben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft iſt a priori geſetzgebend für die Freyheit und ihre eigene Cauſſalität, als das Ueberſinnliche in dem Subjecte, zu einem unbedingt-practiſchen Erkenntnis. Das Gebiet des Naturbegrifs, unter der einen, und das des Freyheitsbegrifs, unter der anderen Geſetzgebung, ſind gegen allen wechſelſeitigen Einfluß, den ſie für ſich, (ein jedes nach ſeinen Grundgeſetzen) auf einander haben könnten, durch die große Kluft, welche das Ueberſinnliche von den Erſcheinungen trennt, gänzlich abgeſondert; der Freyheitsbegrif beſtimmt nichts in Anſehung der theoretiſchen Erkenntnis der Natur: der Naturbegrif eben ſo wohl nichts in Anſehung der practiſchen Geſetze der Freyheit, und es iſt in ſo fern nicht möglich eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuſchlagen. — Allein, wenn die Beſtimmungsgründe der Cauſſalität nach dem Freyheitsbegriffe (und der practiſchen Regel die er enthält) gleich nicht in der Natur belegen ſind, und das Sinnliche das Ueberſinnliche im Subject nicht beſtimmen kann, ſo iſt dieſes doch umgekehrt (zwar nicht in Anſehung des Erkenntniſſes der Natur, aber doch der Folgen aus dem erſteren auf die letztere) möglich und ſchon in dem Begriffe einer Cauſſalität durch Freyheit enthalten, deren **Wirkung** dieſen ihren formalen Geſetzen gemäß in der Welt geſchehen ſoll, ob zwar das Wort **Urſache**, von dem Ueberſinnlichen gebraucht, nur den **Grund** bedeutet, die Cauſſalität der Naturdinge, zu einer Wirkung gemäß dieſer ihren eigenen Naturgeſetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgeſetze einhellig zu beſtimmen, wovon die Möglichkeit zwar nicht eingeſehen, aber der Einwurf von einem vorgeblichen Widerſpruch, der ſich darin fände, hinreichend widerlegt werden kan. *)

---

*) Einer von den verſchiedenen vermeynten Widerſprüchen in dieſer gänzlichen Unterſcheidung der Naturcauſſalität von der durch Freyheit iſt der, da man ihr den Vorwurf macht: „daß, wenn ich von Hinderniſſen, die die Natur der Cauſſalität nach Freyheitsgeſetzen (den moraliſchen) legt, oder ihrer Beförderung durch dieſelbe rede, ich doch der erſteren auf die letztere einen Einflus einräume." Aber, wenn man das Geſagte nur verſtehen will, ſo iſt die Misdeutung ſehr leicht zu verhüten. Der Widerſtand oder die Beför-

— Die Wirkung nach dem Freyheitsbegriffe iſt der Endzweck, der (oder deſſen Erſcheinung in der Sinnenwelt) exiſtiren ſoll, wozu die Bedingung der Möglichkeit deſſelben in der Natur (des Subjects als Sinnenweſens, nämlich als Menſch) vorausgeſetzt wird. Das, was dieſe a priori und ohne Rückſicht aufs Practiſche vorausſetzt, die Urtheilskraft, giebt den vermittelnden Begrif zwiſchen den Naturbegriffen und dem Freyheitsbegriffe, der den Uebergang von der reinen theoretiſchen zur reinen practiſchen, von der Geſetzmäßigkeit nach der erſten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer **Zweckmäßigkeit** der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einſtimmung ihrer Geſetze wirklich werden kan, erkannt.

Der Verſtand giebt, durch die Möglichkeit ſeiner Geſetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß dieſe von uns nur als Erſcheinung erkannt werde,

---

derung, iſt nicht zwiſchen der Natur und Freyheit, ſondern der erſteren als Erſcheinung und den Wirkungen der letzten als Erſcheinungen in der Sinnenwelt; und ſelbſt die Cauſſalität der Freyheit (der reinen practiſchen Vernunft) iſt die Cauſſalität einer jener untergeordneten Natururſache (des Subjects, als Menſch, folglich als Erſcheinung betrachtet), von deren Beſtimmung das Intelligibile, welches unter der Freyheit gedacht wird, auf eine übrigens (eben ſo wie eben daſſelbe, was das Ueberſinnliche Subſtrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art, den Grund enthält.

mithin zugleich Anzeige auf ein überſinnliches Subſtrat derſelben; aber läßt dieſes gänzlich **unbeſtimmt.** Die Urtheilskraft verſchafft durch ihr Princip a priori der Beurtheilung der Natur, nach möglichen beſonderen Geſetzen derſelben, ihrem überſinnlichen Subſtrat (in uns ſowohl als außer uns) **Beſtimmbarkeit durchs intellectuelle Vermögen.** Die Vernunft aber giebt eben demſelben durch ihr practiſches Geſetz a priori die **Beſtimmung;** und ſo macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegrifs zu dem des Freyheitsbegrifs möglich.

In Anſehung der Seelenvermögen überhaupt, ſo fern ſie als obere, d. i. als ſolche, die eine Autonomie enthalten, betrachtet werden, iſt für das **Erkenntnisvermögen** (das theoretiſche der Natur), der Verſtand, dasjenige, welches die **conſtitutive** Principien a priori enthält; für das **Gefühl der Luſt und Unluſt,** iſt es die Urtheilskraft, unabhängig von Begriffen und Empfindungen, die ſich auf Beſtimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar practiſch ſeyn könnten; für das **Begehrungsvermögen,** die Vernunft, welche ohne Vermittelung irgend einer Luſt, woher ſie auch komme, practiſch iſt und demſelben, als oberes Vermögen, den Endzweck beſtimmt, der zugleich das reine intellectuelle Wohlgefallen am Objecte mit ſich führt. — Der Begrif der Urtheilskraft von einer Zweckmäßigkeit der Natur iſt noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als regulatives Princip des Erkenntnisvermögens; ob zwar das äſthetiſche Urtheil über gewiſſe Gegenſtände (der Natur oder der Kunſt), welches ihn veranlaſſet, in Anſehung des Gefühls der Luſt oder Unluſt ein conſtitutives Princip iſt. Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnisvermögen, deren Zuſammenſtimmung den Grund dieſer Luſt enthält, macht den gedachten Begrif zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegrifs mit dem Freyheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, indem dieſe zugleich die Empfänglichkeit des Gemüths fürs moraliſche Gefühl befördert. — Folgende Tafel kann die Ueberſicht aller oberen Vermögen ihrer ſyſtematiſchen Einheit nach erleichtern *).

---

*) Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Eintheilungen in der reinen Philoſophie faſt immer dreytheilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Eintheilung a priori geſchehen, ſo wird ſie entweder analytiſch ſeyn, nach dem Satze des Widerſpruchs und da iſt ſie jederzeit zweytheilig (quodlibet ens eſt aut A aut non A) oder ſie iſt ſynthetiſch und, wenn ſie in dieſem Falle aus Begriffen a priori (nicht wie in der Mathematik aus der a priori dem Begriffe correſpondirenden Anſchauung) ſoll geführt werden, ſo muß, nach demjenigen, was zu der ſynthetiſchen Einheit überhaupt erforderlich iſt, nämlich 1. Bedingung 2. ein Bedingtes 3. der Begrif der aus der Vereinigung des Bedingten mit ſeiner Bedingung entſpringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie ſeyn.

Geſammte Vermögen des Gemüths	Erkenntnisvermögen	Principien a priori	Anwendung auf
Erkenntnisvermögen	Verſtand	Geſetzmäßigkeit	Natur
Gefühl der Luſt und Unluſt	Urtheilskraft	Zweckmäßigkeit.	Kunſt
Begehrungsvermögen.	Vernunft	Endzweck.	Freyheit.

Eintheilung

des ganzen Werks.

Erſter Theil.

Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft.

Erſter Abſchnitt.

Analytik der äſthetiſchen Urtheilskraft.

Erſtes Buch.

Analytik des Schönen. — S. 3

Zweytes Buch.

Analytik des Erhabenen. — — 73

Zweyter Abſchnitt.

Dialectik der äſthet. Urtheilskraft. — 228

Zweyter Theil.

Critik der teleologiſchen Urtheilskraft. 261

Erſte Abtheilung.

Analytik der teleolog. Urtheilskraft. — 267

Zweyte Abtheilung.

Dialectik der teleolog. Urtheilskraft. — 307

Anhang.

Methodenlehre der teleolog. Urtheilsk. — 359

f.

Der

Critik der Urtheilskraft

Erſter Theil.

Critik

der

äſthetiſchen Urtheilskraft.

2.

Erſter Abſchnitt.

Analytik

der äſthetiſchen Urtheilskraft.

Erſtes Buch.

Analytik des Schönen.

Erſtes Moment

des Geſchmacksurtheils *) der Qualität nach.

§. 1.

Das Geſchmacksurtheil iſt äſthetiſch.

Um zu unterſcheiden, ob etwas ſchön ſey oder nicht, beziehen wir die Vorſtellung nicht durch den Verſtand auf s Object zum Erkenntniſſe, ſondern durch die Einbil-

---

*) Die Definition des Geſchmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, iſt: daß er das Vermögen der Beurtheilung des Schönen ſey. Was aber dazu erfodert wird, um einen Gegenſtand ſchön zu nennen, das muß die Analyſe der Urtheile des Geſchmacks entdecken. Die Momente, worauf dieſe Urtheilskraft in ihrer Reflexion acht hat, habe ich nach

bungskraft (vielleicht mit dem Verſtande verbunden) aufs Subject und das Gefühl der Luſt oder Unluſt deſſelben. Das Geſchmacksurtheil iſt alſo kein Erkenntnisurtheil, mithin nicht logiſch, ſondern äſthetiſch, worunter man dasjenige verſteht, „deſſen Beſtimmungsgrund **nicht anders als ſubjectiv** ſeyn kann.“ Alle Beziehung der Vorſtellungen, ſelbſt die der Empfindungen, aber kann objectiv ſeyn (und da bedeutet ſie das Reale einer empiriſchen Vorſtellung): nur nicht die auf das Gefühl der Luſt und Unluſt, wodurch gar nichts im Objecte bezeichnet wird, ſondern in der das Subject, wie es durch die Vorſtellung afficirt wird, ſich ſelbſt fühlt.

Ein regelmäßiges, zweckmäßiges Gebände, mit ſeinem Erkenntnißvermögen (es ſey in deutlicher oder verworrener Vorſtellungsart) zu befaſſen, iſt ganz etwas anders, als ſich dieſer Vorſtellung mit der Empfindung des Wohlgefallens bewußt zu ſeyn. Hier wird die Vorſtellung gänzlich aufs Subject, und zwar auf das Lebensgefühl deſſelben, unter dem Namen des Gefühls der Luſt oder Unluſt, bezogen, welches ein ganz beſonderes Unterſcheidungs- und Beurtheilungsvermögen gründet, das zum Erkenntnis nichts beyträgt, ſondern nur

---

Anleitung der logiſchen Functionen zu urtheilen, aufgeſucht (denn im Geſchmacksurtheile iſt immer noch eine Beziehung auf den Verſtand enthalten). Die der Qualität habe ich zuerſt in Betrachtung gezogen, weil das äſthetiſche Urtheil über das Schöne auf dieſe zuerſt Rückſicht nimmt.

die gegebene Vorſtellung im Subjecte gegen das ganze Vermögen der Vorſtellungen hält, deſſen ſich das Gemüth im Gefühl ſeines Zuſtandes bewußt wird. Gegebene Vorſtellungen in einem Urtheile können empiriſch (mithin äſthetiſch) ſeyn, das Urtheil aber, das durch ſie gefällt wird, iſt logiſch, wenn jene nur im Urtheile aufs Object bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorſtellungen gar rational wären, würden aber in einem Urtheile lediglich aufs Subject (ſein Gefühl) bezogen, ſo ſind ſie ſofern jederzeit äſthetiſch.

§. 2.

Das Wohlgefallen, welches das Geſchmacksurtheil beſtimmt, iſt ohne alles Intereſſe.

Intereſſe wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbinden. Ein ſolches hat daher immer zugleich Beziehung aufs Begehrungsvermögen, entweder als Beſtimmungsgrund deſſelben, oder doch als mit dem Beſtimmungsgrunde deſſelben nothwendig zuſammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage iſt, ob etwas ſchön ſey, nicht wiſſen, ob uns, oder irgend jemand, an der Exiſtenz der Sache irgend etwas gelegen ſey, oder auch nur gelegen ſeyn könne, ſondern wie wir ſie in der bloßen Betrachtung (Anſchauung oder Reflexion) beurtheilen. Wenn mich jemand frägt, ob ich den Pallaſt, den ich vor mir ſehe, ſchön finde, ſo mag ich zwar ſagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die blos fürs Angaffen gemacht ſind, oder, wie jener Irokeſiſche Sachem, ihm gefallen in Paris nichts beſſer als die Garküchen; ich kann noch überdem auf die Eitelkeit der Großen auf gut Rouſſeauiſch ſchmälen, welche den Schweis des Volks auf ſo entbehrliche Dinge verwenden, ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, daß, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eylande, ohne Hofnung jemals wieder zu Menſchen zu kommen, befände, und ich durch meinen bloßen Wunſch ein ſolches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal dieſe Mühe darum geben würde, wenn ich ſchon eine Hütte hätte, die mir bequem genug iſt. Man kann mir alles dieſes einräumen und gutheißen, nur davon iſt jetzt nicht die Rede. Man will nur wiſſen, ob die bloße Vorſtellung des Gegenſtandes in mir mit Wohlgefallen begleitet ſey, ſo gleichgültig ich auch immer in Anſehung der Exiſtenz des Gegenſtandes dieſer Vorſtellung ſeyn mag. Man ſieht leicht, daß es auf dem, was ich aus dieſer Vorſtellung in mir ſelbſt mache, nicht auf dem, worin ich von der Exiſtenz des Gegenſtandes abhänge, ankomme, um zu ſagen, er ſey ſchön und zu beweiſen, ich habe Geſchmack. Ein jeder muß eingeſtehen, daß dasjenige Urtheil über Schönheit, worin ſich das mindeſte Intereſſe mengt, ſehr partheylich und kein reines Geſchmacksurtheil ſey. Man muß nicht im mindeſten für die Exiſtenz der Sache eingenommen, ſondern in dieſem Betracht ganz gleichgültig ſeyn, um in Sachen des Geſchmacks den Richter zu ſpielen.

Wir können aber dieſen Satz, der von vorzüglicher Erheblichkeit iſt, nicht beſſer erläutern, als wenn wir dem reinen unintereſſirten *) Wohlgefallen im Geſchmacksurtheile, dasjenige, was mit Intereſſe verbunden iſt, entgegenſetzen, vornehmlich wenn wir zugleich gewiß ſeyn können, daß es nicht mehr Arten des Intereſſe gebe, als die ſo eben jetzt namhaft gemacht werden ſollen.

§. 3.

Das Wohlgefallen am Angenehmen iſt mit Intereſſe verbunden.

"Angenehm iſt das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt." Hier zeigt ſich nun ſofort die Gelegenheit, eine ganz gewöhnliche Verwechſelung der doppelten Bedeutung, die das Wort Empfindung haben kann, zu rügen und darauf aufmerkſam zu machen. Alles Wohlgefallen, (ſagt oder denkt man) iſt ſelbſt Empfindung (einer Luſt). Mithin iſt alles was gefällt, eben hierin, daß es gefällt, angenehm (und nach den verſchiedenen Graden oder auch Verhältniſſen zu andern angenehmen Empfindungen **anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich** u. ſ. w.). Wird aber das eingeräumt, ſo ſind Eindrücke der Sinne, welche der Neigung, oder Grundſätze der Vernunft, die den Willen, oder bloße reflectirte Formen der Anſchauung, die die Urtheilskraft beſtimmen, was die Wirkung aufs Gefühl der Luſt betrift, gänzlich einerley. Denn dieſe wäre die Annehmlichkeit in der Empfindung ſeines Zuſtandes, und, da doch endlich alle Bearbeitung unſerer Vermögen aufs Practiſche ausgehen und ſich darin als in ihrem Ziele vereinigen muß, ſo könnte man ihnen keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werths zumuthen, als die in dem Vergnügen beſteht, welches ſie verſprechen. Auf die Art, wie ſie dazu gelangen, kommt es am Ende gar nicht an, und da nur die Wahl der Mittel hierin allein einen Unterſchied machen kann, ſo könnten Menſchen einander wohl der Thorheit und des Unverſtandes, niemals aber der Niederträchtigkeit und Bosheit beſchuldigen; weil ſie doch alle, ein jeder nach ſeiner Art die Sachen zu ſehen, nach einem Ziele laufen, das für jedermann das Vergnügen iſt.

---

*) Ein Urtheil über einen Gegenſtand des Wohlgefallens kann ganz unintereſſirt, aber doch ſehr intereſſant ſeyn, d. i. es gründet ſich auf keinem Intereſſe, aber es bringt ein Intereſſe hervor; dergleichen ſind alle reine moraliſche Urtheile. Aber die Geſchmacksurtheile begründen an ſich auch gar kein Intereſſe. Nur in der Geſellſchaft wird es intereſſant Geſchmack zu haben, wovon der Grund in der Folge angezeigt werden wird.

Wenn eine Beſtimmung des Gefühls der Luſt oder Unluſt, Empfindung genannt wird, ſo bedeutet dieſer Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich eine Vorſtellung einer Sache (durch Sinne als zum Erkenntnis gehörige Receptivität) Empfindung nenne. Denn im letztern Falle wird die Vorſtellung aufs Object, im erſtern aber lediglich aufs Subject bezogen, und dient zu gar keinem Erkenntniſſe, auch nicht zu demjenigen, dadurch ſich das Subject ſelbſt erkennt.

Wir verſtehen aber in der obigen Erklärung unter dem Worte Empfindung eine objective Vorſtellung der Sinne, und, um nicht immer Gefahr zu laufen, misgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit blos ſubjectiv bleiben muß und ſchlechterdings keine Vorſtellung eines Gegenſtandes ausmachen kann, mit dem ſonſt üblichen Namen des Gefühls benennen. Die grüne Farbe der Wieſen gehört zur **objectiven** Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenſtandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derſelben aber zur **ſubjectiven** Empfindung, wodurch kein Gegenſtand vorgeſtellt wird; d. i. zum Gefühl, dadurch der Gegenſtand als Object des Wohlgefallens (welches kein Erkenntnis deſſelben iſt) betrachtet wird.

Daß nun mein Urtheil über einen Gegenſtand, dadurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Intereſſe an demſelben ausdrücke, iſt daraus ſchon klar, daß es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenſtände rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das bloße Urtheil über ihn, ſondern die Beziehung ſeiner Exiſtenz auf meinen Zuſtand, ſofern er durch ein ſolches Object afficirt wird, vorausſetzt. Daher man von dem Angenehmen nicht blos ſagt, es **gefällt**, ſondern es **vergnügt**. Es iſt nicht ein bloßer Beyfall, den ich ihm widme, ſondern Neigung wird dadurch erzeugt und zu dem, was auf die lebhafteſte Art angenehm iſt, gehört ſogar kein Urtheil über die Beſchaffenheit des Objects, daß diejenigen, ſo immer nur aufs Genieſſen ausgehen, (denn das iſt das Wort, womit man das Innige des Vergnügens bezeichnet) ſich gerne alles Urtheilens überheben.

§. 4.

Das Wohlgefallen am Guten iſt mit Intereſſe verbunden.

Gut iſt das, was vermittelſt der Vernunft durch den bloßen Begrif gefällt. Wir nennen einiges **wozu gut**, (das Nützliche) was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber **an ſich gut**, was für ſich ſelbſt gefällt. In beiden iſt immer der Begrif eines Zwecks, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigſtens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am **Daſeyn** eines Objects oder einer Handlung, d. i. irgend ein Intereſſe enthalten.

Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wiſſen, was der Gegenſtand für ein Ding ſeyn ſolle, d. i. einen Begrif von demſelben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nöthig. Blumen, freye Zeichnungen, ohne Abſicht in einander geſchlungene Züge, unter dem Namen des Laubwerks, bedeuten nichts, hängen von keinem beſtimmten Begriffe ab, und gefallen doch. Das Wohlgefallen am Schönen muß von der Reflexion über einen Gegenſtand, die zu irgend einem Begriffe (unbeſtimmt welchem) führt, abhangen und unterſcheidet ſich dadurch auch vom Angenehmen, das ganz auf der Empfindung beruht.

Zwar ſcheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerley zu ſeyn. So wird man gemeiniglich ſagen: alles (vornehmlich dauerhafte) Vergnügen iſt an ſich ſelbſt gut; welches ohngefähr ſo viel heißt, als dauerhaft angenehm oder gut ſeyn, iſt einerley. Allein man kann bald bemerken, daß dieſes blos eine fehlerhafte Wortvertauſchung ſey, da die Begriffe, welche dieſen Ausdrücken eigenthümlich anhängen, keinesweges gegen einander ausgetauſcht werden können. Das Angenehme, das, als ein ſolches, den Gegenſtand lediglich in Beziehung auf den Sinn vorſtellt, muß allererſt durch den Begrif eines Zwecks unter Principien der Vernunft gebracht werden, um es, als Gegenſtand des Willens, gut zu nennen. Daß dieſes aber alsdenn eine ganz andere Beziehung auf das Wohlgefallen ſey, wenn ich das, was vergnügt, zugleich *gut* nenne, iſt daraus zu erſehen, daß beym Guten immer die Frage iſt, ob es blos mittelbar-gut oder unmittelbar-gut (ob nützlich oder an ſich gut) ſey, da hingegen beym Angenehmen hierüber gar nicht die Frage ſeyn kann, indem das Wort jederzeit etwas bedeutet, was unmittelbar gefällt. (Eben ſo iſt es auch mit dem, was ich ſchön nenne, bewandt.)

Selbſt in den gemeinſten Reden unterſcheidet man das Angenehme vom Guten. Von einem durch Gewürze und andern Zuſätzen den Geſchmack erhebenden Gerichte ſagt man ohne Bedenken, es ſey angenehm, und geſteht zugleich, daß es nicht gut ſey, weil es zwar unmittelbar den Sinnen behagt, mittelbar aber, d. i. durch die Vernunft, die auf die Folgen hinaus ſieht, betrachtet, misfällt. Selbſt in der Beurtheilung der Geſundheit kann man noch dieſen Unterſchied bemerken. Sie iſt jedem, der ſie beſitzt, unmittelbar angenehm (wenigſtens negativ, d. i. als Entfernung aller körperlichen Schmerzen). Aber, um zu ſagen, daß ſie gut ſey, muß man ſie noch durch die Vernunft auf Zwecke richten, nehmlich daß ſie ein Zuſtand iſt, der uns zu allen unſern Geſchäften auferlegt macht. Aber von der Glückſeligkeit, glaubt endlich doch jedermann, die größte Summe (der Menge ſowohl als Dauer nach) der Annehmlichkeiten des Lebens, ein wahres, ja ſogar das höchſte Gut nennen zu können. Allein auch dawider ſträubt ſich die Vernunft. Annehmlichkeit iſt Genuß. Iſt es aber auf dieſen allein angelegt, ſo wäre es thöricht, ſcrupulös in Anſehung der Mittel zu ſeyn, die ihn uns verſchaffen, ob er leidend, von der Freygebigkeit der Natur, oder durch Selbſtthätigkeit und unſer eigen Wirken erlangt wäre. Daß aber eines Menſchen Exiſtenz einen Werth habe, der nur blos lebt (und in dieſer Abſicht noch ſo ſehr geſchäftig iſt) um zu genieſſen, ſogar wenn er dabey andern, die alle eben ſo wohl nur aufs Genießen ausgehen, als Mittel dazu aufs beſte beförderlich wäre, und zwar darum, weil er durch Sympathie alles Vergnügen mit genöſſe, das wird ſich die Vernunft nie überreden laſſen. Nur durch das, was er thut, ohne Rückſicht auf Genuß, in voller Freyheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verſchaffen könnte, giebt er ſeinem Daſeyn als der Exiſtenz einer Perſon einen Werth und die Glückſeligkeit iſt, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bey weitem nicht ein unbedingtes Gut. *)

Aber, unerachtet aller dieſer Verſchiedenheit zwiſchen dem Angenehmen und Guten, kommen beyde doch darin überein: daß ſie jederzeit mit einem Intereſſe an ihrem Gegenſtande verbunden ſind, nicht allein das Angenehme §. 3 und das mittelbar Gute (das Nützliche) welches als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit gefällt, ſondern auch das ſchlechterdings und in aller Abſicht Gute, nehmlich das moraliſche, welches das höchſte Intereſſe bey ſich führt. Denn das Gute iſt das Object

*) Eine Verbindlichkeit zum Genieſſen iſt eine offenbare Ungereimtheit. Eben das muß alſo auch eine vorgegebene Verbindlichkeit zu allen Handlungen ſeyn, die zu ihrem Ziele blos das Genieſſen haben, dieſes mag nun ſo geiſtig ausgedacht (oder verbrämt) ſeyn, wie es wolle, und wenn es auch ein myſtiſcher ſogenannter himmliſcher Genuß wäre

des Willens (d. i. eines durch Vernunft beſtimmten Begehrungsvermögens). Etwas aber wollen und an dem Daſeyn deſſelben ein Wohlgefallen haben d. i. daran ein Intereſſe nehmen, iſt identiſch.

§. 5.

Vergleichung der drey ſpecifiſch verſchiedenen Arten des Wohlgefallens.

Das Angenehme und Gute haben beyde eine Beziehung auf's Begehrungsvermögen, und führen ſofern, jenes ein pathologiſch-bedingtes (durch Anreize, Stimulos), dieſes ein reines practiſches Wohlgefallen bey ſich, welches nicht blos durch die Vorſtellung des Gegenſtandes, ſondern zugleich durch die vorgeſtellte Verknüpfung des Subjects mit der Exiſtenz deſſelben beſtimmt wird. Daher iſt das Geſchmacksurtheil blos contemplativ d. i. ein Urtheil welches, indifferent in Anſehung des Daſeyns eines Gegenſtandes, nur ſeine Beſchaffenheit mit Gefühl der Luſt und Unluſt zuſammenhält. Aber dieſe Contemplation ſelbſt iſt auch nicht auf Begriffe gerichtet; denn das Geſchmacksurtheil iſt kein Erkenntnisurtheil (ein theoretiſches) und daher auch nicht auf Begriffe gegründet oder auch auf ſolche abgezweckt.

Das Angenehme, das Schöne, das Gute, bezeichnen alſo drey verſchiedene Verhältniſſe der Vorſtellungen zum Gefühl der Luſt und Unluſt, in Beziehung auf welches wir Gegenſtände, oder Vorſtellungsarten, von einander unterſcheiden. Auch ſind die jedem angemeſſene Ausdrücke, womit man die Complacenz in denſelben bezeichnet, nicht einerley. **Angenehm** heißt Jemanden das, was ihn **vergnügt**, **ſchön** was ihm blos **gefällt**, **gut** was **geſchätzt** d. i. worin von ihm ein objectiver Werth geſetzt wird. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftloſe Thiere, Schönheit nur für Menſchen d. i. thieriſche, aber doch vernünftige Weſen, das Gute aber für jedes vernünftige Weſen überhaupt. Ein Satz, der nur in der Folge ſeine vollſtändige Rechtfertigung und Erklärung bekommen kann. Man kann ſagen: daß unter allen dieſen drey Arten des Wohlgefallens, das des Geſchmacks am Schönen einzig und allein ein unintereſſirtes und **freyes** Wohlgefallen ſey; denn ein Intereſſe, ſowohl das der Sinne, als das der Vernunft, zwingt den Beyfall ab. Daher könnte man von dem Wohlgefallen ſagen: es beziehe ſich in den drey genannten Fällen auf **Neigung**, oder **Gunſt**, oder **Achtung**. Denn **Gunſt** iſt das einzige freye Wohlgefallen. Ein Gegenſtand der Neigung und der, ſo durch ein Vernunftgeſetz uns zum Begehren auferlegt wird, laſſen uns keine Freyheit, uns ſelbſt irgend woraus einen Gegenſtand der Luſt zu machen. Alles Intereſſe ſetzt Bedürfnis voraus, oder bringt eines hervor, und, als Beſtimmungsgrund des Beyfalls, läßt es das Urtheil über den Gegenſtand nicht mehr frey ſeyn.

Was das Intereſſe der Neigung beym Angenehmen betrift, ſo ſagt jedermann: Hunger iſt der beſte Koch, und Leuten von geſundem Appetit ſchmeckt alles, was nur eßbar iſt; mithin beweiſet ein ſolches Wohlgefallen keine Wahl nach Geſchmack. Nur wenn das Bedürfnis befriedigt iſt, kann man unterſcheiden, wer unter vielen Geſchmack habe, oder nicht. Eben ſo giebt es Sitten (Conduite) ohne Tugend, Höflichkeit ohne Wohlwollen, Anſtändigkeit ohne Ehrbarkeit u. ſ. w. Denn wo das ſittliche Geſetz ſpricht, da giebt es auch weiter keine freye Wahl in Anſehung deſſen, was zu thun ſey, und Geſchmack in ſeiner Aufführung (oder Beurtheilung anderer ihrer) zeigen, iſt etwas ganz anderes, als ſeine moraliſche Denkungsart äußern; denn dieſe enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfnis hervor, da hingegen der ſittliche Geſchmack mit den Gegenſtänden des Wohlgefallens nur ſpielt, ohne ſich an eines zu hängen.

Aus dem erſten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Geſchmack iſt das Beurtheilungsvermögen eines Gegenſtandes oder einer Vorſtellungsart durch ein Wohlgefallen, oder Misfallen, **ohne alles Intereſſe.** Der Gegenſtand eines ſolchen Wohlgefallens heißt **Schön.**

Zweytes Moment des Geſchmacksurtheils, nämlich ſeiner Quantität nach.

§. 6.

Das Schöne iſt das, was ohne Begriffe, als Object eines **allgemeinen** Wohlgefallens vorgeſtellt wird.

Dieſe Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung deſſelben, als eines Gegenſtandes des Wohlgefallens ohne alles Intereſſe, gefolgert werden. Denn das, wovon jemand ſich bewußt iſt, daß das Wohlgefallen an demſelben bey ihm ſelbſt ohne alles Intereſſe ſey, das kann derſelbe nicht anders als ſo beurtheilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müſſe. Denn da es ſich nicht auf irgend eine Neigung des Subjects (noch auf irgend ein anderes überlegtes Intereſſe) gründet, ſondern der Urtheilende ſich in Anſehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenſtande widmet, völlig **frey** fühlt: ſo kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die ſich ſein Subject allein hinge und muß es daher als in demjenigen begründet anſehen, was er auch bey jedem andern vorausſetzen kann; folglich muß er glauben Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuthen. Er wird daher vom Schönen ſo ſprechen, als ob Schönheit eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes und das Urtheil logiſch (durch Begriffe vom Objecte eine Erkenntnis deſſelben ausmachend) wäre; ob es gleich nur äſthetiſch iſt und blos eine Beziehung der Vorſtellung des Gegenſtandes aufs Subject enthält; darum, weil es doch mit dem logiſchen die Aehnlichkeit hat, daß man die Gültigkeit deſſelben für jederman daran vorausſetzen kann. Aber aus Begriffen kann dieſe Allgemeinheit auch nicht entſpringen. Denn von Begriffen giebt es keinen Uebergang zum Gefühle der Luſt und Unluſt (ausgenommen in reinen practiſchen Geſetzen, die aber ein Intereſſe bey ſich führen, dergleichen mit dem reinen Geſchmacksurtheile nicht verbunden iſt). Folglich muß dem Geſchmacksurtheile, mit dem Bewußtſeyn der Abſonderung in demſelben von allem Intereſſe, ein Anſpruch auf Gültigkeit für jedermann ohne auf Objecte geſtellte Allgemeinheit anhängen, d. i. es muß damit ein Anſpruch auf ſubjective Allgemeinheit verbunden ſeyn.

§. 7.

Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal.

In Anſehung des **Angenehmen** beſcheidet ſich ein jeder: daß ſein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl gründet und wodurch er von einem Gegenſtande ſagt, daß er ihm gefalle, ſich auch blos auf ſeine Perſon einſchränke. Daher iſt er es gern zufrieden, daß, wenn er ſagt, der Canarienſect iſt angenehm, ihm ein anderer den Ausdruck verbeſſere und ihn erinnere, er ſolle ſagen: er iſt **mir** angenehm, und ſo nicht allein im Geſchmack der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, ſondern auch dem, was für Augen und Ohren jedem angenehm ſeyn mag. Dem einen iſt die violette Farbe ſanft und lieblich, dem andern todt und erſtorben. Einer liebt den Ton der Blasinſtrumente, der andre den von den Saiteninſtrumenten. Darüber in der Abſicht zu ſtreiten, um das Urtheil anderer, welches von dem unſeigen verſchieden iſt, gleich als ob es dieſem logiſch entgegen geſetzt wäre, für unrichtig zu ſchelten, wäre Thorheit und in Anſehung des Angenehmen gilt der Grundſatz: ein jeder hat ſeinen beſondern Geſchmack (der Sinne).

Mit dem Schönen iſt es ganz anders bewandt. Es wäre (gerade umgekehrt) lächerlich, wenn jemand, der ſich auf ſeinen Geſchmack etwas einbildete, ſich damit zu rechtfertigen gedächte, dieſer Gegenſtand (das Gebäude, was wir ſehen, das Kleid, was jener trägt, das Concert, was wir hören, das Gedicht, welches zur Beurtheilung aufgeſtellt iſt,) iſt **für mich** ſchön. Denn er muß es nicht **ſchön** nennen, wenn es blos ihm gefällt. Einen Reiz und Annehmlichkeit mag für ihn Vieles haben, darum bekümmert ſich niemand; wenn er aber etwas für ſchön ausgiebt, ſo muthet er andern eben daſſelbe Wohlgefallen zu, er urtheilt nicht blos für ſich, ſondern für jedermann, und ſpricht alsdenn von der Schönheit, als wäre ſie eine Eigenſchaft der Dinge. Er ſagt daher, die **Sache** iſt ſchön und rechnet nicht etwa darum auf andere Einſtimmung in ſein Urtheil des Wohlgefallens, weil er es mehrmalen mit dem ſeinigen einſtimmig befunden hat, ſondern **fordert** es von ihnen. Er tadelt ſie, wenn ſie anders urtheilen und ſpricht ihnen den Geſchmack ab, von dem er doch verlangt, daß ſie ihn haben ſollen, und ſofern kann man nicht ſagen: ein jeder hat ſeinen beſondern Geſchmack. Dieſes würde ſo viel ſagen, als: es giebt gar keinen Geſchmack, d. i. kein äſthetiſches Urtheil, welches auf jedermanns Beyſtimmung rechtmäßigen Anſpruch machen könnte.

Gleichwohl findet man auch in Anſehung des Angenehmen, daß in der Beurtheilung deſſelben ſich Einhelligkeit unter Menſchen antreffen laſſe, in Abſicht auf welche man doch einigen den Geſchmack abſpricht, andern ihn zugeſteht, und zwar nicht in der Bedeutung als Organſinn, ſondern als Beurtheilungsvermögen in Anſehung des Angenehmen überhaupt. So ſagt man von jemanden, der ſeine Gäſte mit Annehmlichkeiten (des Genuſſes durch alle Sinne) ſo zu unterhalten weiß, daß es ihnen insgeſammt gefällt; er habe Geſchmack. Aber hier wird die Allgemeinheit nur comparativ genommen und da giebt es nur **generale**, nicht **univerſale** Regeln, welche letztere das Geſchmacksurtheil über das

Schöne ſich unternimmt oder darauf Anſpruch macht. Es iſt ein Urtheil in Beziehung auf die Geſelligkeit, ſofern ſie auf empiriſchen Regeln beruht. In Anſehung des Guten machen die Urtheile zwar auch mit Recht auf Gültigkeit für jedermann Anſpruch, allein das Gute wird nur **durch einen Begrif** als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt, welches weder beym Angenehmen noch Schönen der Fall iſt.

§. 8.

Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geſchmacksurtheile nur als ſubjectiv vorgeſtellt.

Dieſe beſondere Beſtimmung der Allgemeinheit eines äſthetiſchen Urtheils, die ſich in einem Geſchmacksurtheile antreffen läßt, iſt eine Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transſcendental-Philoſophen, welche ihre nicht geringe Bemühung auffordert, um den Urſprung derſelben zu entdecken, dafür aber auch eine Eigenſchaft unſeres Erkenntnißvermögens aufdeckt, welche, ohne dieſe Zergliederung, unbekannt geblieben wäre.

Zuerſt muß man ſich davon völlig überzeugen: daß man durchs Geſchmacksurtheil (über das Schöne) das Wohlgefallen an einem Gegenſtande **jedermann** anſinne, ohne ſich doch auf einem Begriffe zu gründen (denn da wäre es das Gute), und daß dieſer Anſpruch auf Allgemeingültigkeit, ſo weſentlich zu einem Urtheil gehöre, dadurch wir etwas für ſchön erklären, daß, ohne dieſelbe dabey zu denken, es niemand in die Gedanken kommen würde, dieſen Ausdruck zu brauchen, ſondern alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen gezählt werden würde, in Anſehung deſſen man jeglichem ſeinen Kopf für ſich haben läßt und keiner dem andern Einſtimmung zu ſeinem Geſchmacksurtheile zumuthet, welches doch im Geſchmacksurtheile über Schönheit jederzeit geſchieht. Ich kann den erſten den Sinnen-Geſchmack, den zweyten den Reflexions-Geſchmack nennen: ſofern der erſtere blos Privaturtheile, der zweyte aber vorgebliche gemeingültige (publike), beyde~~rſeits~~ aber ästhetiſche (nicht practiſche) Urtheile über einen Gegenſtand, in Anſehung des Verhältniſſes ſeiner Vorſtellung zum Gefühl der Luſt und Unluſt, fällen. Nun iſt es doch befremdlich, daß, da von dem Sinnengeſchmack nicht allein die Erfahrung zeigt, daß ſein Urtheil (der Luſt oder Unluſt an irgend etwas) nicht allgemein gelte, ſondern jedermann auch von ſelbſt ſo beſcheiden iſt, dieſe Einſtimmung andern nicht eben anzuſinnen (ob ſich gleich wirklich öfters eine ſehr ausgebreitete Einhelligkeit auch in dieſen Urtheilen vorfindet), der Reflexionsgeſchmack, der doch auch oft genug mit ſeinem Anſpruche auf die allgemeine Gültigkeit ſeines Urtheils (über das Schöne) für jedermann abgewieſen wird, wie die Erfahrung lehrt, gleichwohl es möglich finden könne (welches er auch wirklich thut) ſich Urtheile vorzuſtellen, die dieſe Einſtimmung allgemein fordern könnten und ſie in der That für jedes ſeiner Geſchmacksurtheile jedermann zumuthet, ohne daß die Urtheilenden wegen der Möglichkeit eines ſolchen Anſpruchs im Streite ſind, ſondern ſich nur in beſondern Fällen wegen der richtigen Anwendung dieſes Vermögens nicht einigen können.

Hier iſt nun allererſt zu merken, daß eine Allgemeinheit, die nicht auf Begriffen vom Objecte (wenn gleich nur empiriſchen) beruht, gar nicht logiſch, ſondern äſthetiſch ſey, d. i. keine objective Quantität des Urtheils, ſondern nur eine ſubjective enthalte, für welche ich auch den Ausdruck **Gemeingültigkeit**, welcher die Gültigkeit nicht von der Beziehung einer Vorſtellung aufs Erkenntnißvermögen, ſondern auf das Gefühl der Luſt und Unluſt für jedes Subject gebrauche. (Man kann ſich aber auch deſſelben Ausdrucks für die logiſche Quantität des Urtheils bedienen, wenn man nur dazuſetzt **objective** Allgemeingültigkeit, zum Unterſchiede von der blos ſubjectiven, welche allemal äſthetiſch iſt).

Nun iſt ein **objectiv allgemeingültiges** Urtheil auch jederzeit ſubjectiv, d. i. wenn das Urtheil für alles, was unter einem gegebenen Begriffe enthalten iſt, gilt, ſo gilt es auch für jedermann, der ſich einen Gegenſtand durch dieſen Begrif vorſtellt: aber von einer **ſubjectiven Allgemeingültigkeit**, d. i. der äſthetiſchen, die auf keinem Begriffe beruht, läßt ſich nicht auf die logiſche ſchließen; weil jene Art Urtheile gar nicht aufs Object geht. Eben darum aber muß auch die äſthetiſche Allgemeinheit, die einem Urtheile beygelegt wird, von beſonderer Art ſeyn, weil ſie das Prädikat der Schönheit nicht mit dem Begriffe des Objects in ſeiner ganzen Sphäre betrachtet, verknüpft, und doch eben daſſelbe über die ganze Sphäre der Urtheilenden ausdehnt.

In Anſehung der logiſchen Quantität ſind alle Geſchmacksurtheile *einzelne* Urtheile. Denn weil ich den Gegenſtand unmittelbar an mein Gefühl der Luſt und Unluſt halten muß, und doch nicht durch Begriffe, ſo kann es nicht die Quantität eines objectiv-gemeingültigen Urtheils haben, obgleich wenn die einzelne Vorſtellung des Objects des Geſchmacksurtheils nach den Bedingungen, die das letztere beſtimmen, durch Vergleichung in einen Begrif verwandelt wird, ein logiſch allgemeines Urtheil daraus werden kann, z. B. die Roſe, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geſchmacksurtheil für ſchön. Dagegen iſt das Urtheil, welches durch Vergleichung vieler einzelnen entſpringt: die Roſen überhaupt ſind ſchön, nunmehr nicht blos als äſthetiſches, ſondern als ein auf einem äſthetiſches gegründetes logiſches Urtheil ausgeſagt. Nun iſt das Urtheil: die Roſe iſt (im Gebrauche) angenehm zwar auch ein äſthetiſches und einzelnes aber kein Geſchmacks- ſondern Sinnenurtheil. Es unterſcheidet ſich nämlich vom erſteren darin: daß das Geſchmacksurtheil eine *äſthetiſche Quantität* der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für jedermann bey ſich führt, welche im Urtheile über das Angenehme nicht angetroffen werden kann. Nur allein die Urtheile über das Gute, ob ſie gleich auch das Wohlgefallen an einem Gegenſtande beſtimmen, haben logiſche, nicht blos äſthetiſche Allgemeinheit, denn ſie gelten vom Object, als Erkenntniſſe deſſelben, und darum für jedermann.

Wenn man Objecte blos nach Begriffen beurtheilt, ſo geht alle Vorſtellung der Schönheit verloren. Alſo kann es auch keine Regel geben, nach der jemand genöthigt werden ſollte, etwas für ſchön anzuerkennen. Ob ein Kleid, ein Haus, eine Blume ſchön ſey, dazu läßt man ſich ſein Urtheil durch keine Gründe oder Grundſätze abſchwatzen. Man will das Object ſeinen eignen Augen unterwerfen, gleich als ob ſein Wohlgefallen von der Empfindung abhinge, und dennoch, wenn man den Gegenſtand alsdenn ſchön nennt, ſo glaubt man eine allgemeine Stimme für ſich zu haben und macht Anſpruch auf den Beytritt von jedermann, da hingegen jede Privatempfindung nur für ihn allein und ſein Wohlgefallen entſcheiden würde.

Hier iſt nun zu ſehen, daß in dem Urtheile des Geſchmacks nichts poſtulirt wird, als eine ſolche **allgemeine Stimme**, in Anſehung des Wohlgefallens ohne Vermittelung der Begriffe, mithin die Möglichkeit eines äſthetiſchen Urtheils, das zugleich als für jedermann gültig betrachtet werden könne. Das Geſchmacksurtheil ſelber **poſtulirt** nicht jedermanns Einſtimmung (denn das kann nur ein logiſch allgemeines, weil es Gründe anführen kann, thun); es **ſinnet** nur jedermann dieſe Einſtimmung an, als einen Fall der Regel, in Anſehung deſſen er die Beſtätigung nicht von Begriffen, ſondern von anderer Beytritt erwartet. Die allgemeine Stimme iſt alſo nur eine Idee (worauf ſie beruhe, wird hier noch nicht unterſucht). Daß der, welcher ein Geſchmacksurtheil zu fällen glaubt, in der That dieſer Idee gemäß urtheile, kann ungewiß ſeyn; aber daß er es doch darauf beziehe, mithin daß es ein Geſchmacksurtheil ſeyn ſolle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an; für ſich ſelbſt aber kann er durchs bloße Bewußtſeyn der Abſonderung alles deſſen, was zum Angenehmen und Guten gehört, von dem Wohlgefallen, was ihm noch übrig bleibt, davon gewiß werden und das iſt alles, wozu er ſich die Beyſtimmung von jedermann verſpricht, ein Anſpruch, dazu unter dieſen Bedingungen er auch berechtigt ſeyn würde, wider die er aber öfters fehlt und darum ein irriges Geſchmacksurtheil fället.

§. 9.

Unterſuchung der Frage: ob im Geſchmacksurtheile das Gefühl der Luſt vor der Beurtheilung des Gegenſtandes, oder dieſe vor jener vorhergehe.

Die Auflöſung dieſer Aufgabe iſt der Schlüſſel zur Critik des Geſchmacks und daher aller Aufmerkſamkeit würdig.

Ginge die Luſt an dem gegebenen Gegenſtande vorher und nur die allgemeine Mittheilbarkeit derſelben ſollte im Geſchmacksurtheile der Vorſtellung des Gegenſtandes zuerkannt werden, ſo würde ein ſolches Verfahren mit ſich ſelbſt im Widerſpruche ſtehen. Denn dergleichen Luſt würde keine andere, als die bloße Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung ſeyn und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können, weil ſie von der Vorſtellung, dadurch der Gegenſtand gegeben wird, unmittelbar abhinge.

Alſo iſt es die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszuſtandes in der gegebenen Vorſtellung, welche als ſubjective Bedingung des Geſchmacksurtheils, demſelben zum Grunde liegen und die Luſt an dem Gegenſtande zur Folge haben muß. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden, als Erkenntnis und Vorſtellung, ſofern ſie zum Erkenntnis gehört. Denn ſofern iſt die letztere nur allein objectiv und hat nur dadurch einen allgemeinen Beziehungspunct, womit die Vorſtellungskraft aller zuſammenzuſtimmen genöthiget wird. Soll nun der Beſtimmungsgrund des Urtheils über dieſe allgemeine Mittheilbarkeit der Vorſtellung blos ſubjectiv, nämlich ohne einen Begrif vom Gegenſtande gedacht werden, ſo kann er kein anderer als der Gemüthszuſtand ſeyn, der im Verhältniſſe der Vorſtellungskräfte zu einander angetroffen wird, ſofern ſie eine gegebene Vorſtellung auf Erkenntnis überhaupt beziehen.

Die Erkenntniskräfte, die durch dieſe Vorſtellung ins Spiel geſetzt werden, ſind hiebey in einem freyen Spiele, weil kein beſtimmter Begrif ſie auf eine beſondere Erkenntnisregel einſchränkt. Alſo muß der Gemüthszuſtand in dieſer Vorſtellung der eines Gefühls des freyen Spiels der Vorſtellungskräfte an einer gegebenen Vorſtellung zu einem Erkenntniſſe überhaupt ſeyn. Nun gehören zu einer Vorſtellung, dadurch ein Gegenſtand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, Einbildungskraft für die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen der Anſchauung, und Verſtand für die Einheit des Begrifs der die Vorſtellungen vereinigt, und dieſer Zuſtand eines freyen Spiels der Erkenntnisvermögen, bey einer Vorſtellung dadurch ein Gegenſtand gegeben wird, muß ſich allgemein mittheilen laſſen, weil Erkenntnis, als Beſtimmung des Objects, womit gegebene Vorſtellungen (in welchem Subjecte es auch ſey) zuſammen ſtimmen ſollen, die einzige Vorſtellungsart iſt, die für jedermann gilt.

Die ſubjective allgemeine Mittheilbarkeit der Vorſtellungsart in einem Geſchmacksurtheile, da ſie ohne einen beſtimmten Begrif vorauszuſetzen, ſtatt finden ſoll, kann nichts anders als der Gemüthszuſtand in dem freyen Spiele der Einbildungskraft und des Verſtandes (ſofern ſie unter einander, wie es zu einem Erkenntniſſe überhaupt erforderlich iſt, zuſammen ſtimmen) ſeyn, indem wir uns bewußt ſind, daß dieſes zum Erkenntnis überhaupt ſchickliche ſubjective Verhältnis, eben ſo wohl für jedermann gelten und folglich allgemein mittheilbar ſeyn müſſe, als es eine jede beſtimmte Erkenntnis iſt, die doch immer auf jenem Verhältnis als ſubjectiver Bedingung beruht.

Dieſe blos ſubjective (äſthetiſche) Beurtheilung des Gegenſtandes, oder der Vorſtellung dadurch er gegeben wird, geht nun vor der Luſt an demſelben vorher und iſt der Grund dieſer Luſt an der Harmonie der Erkenntnisvermögen; auf jener Allgemeinheit aber der ſubjectiven Bedingungen der Beurtheilung der Gegenſtände gründet ſich allein dieſe allgemeine ſubjective Gültigkeit des Wohlgefallens, welches wir mit der Vorſtellung des Gegenſtandes, den wir ſchön nennen, verbinden.

Daß, ſeinen Gemüthszuſtand, ſelbſt auch nur in Anſehung der Erkenntnisvermögen, mittheilen zu können, eine Luſt bey ſich führe, könnte man aus dem natürlichen Hange des Menſchen zur Geſelligkeit (empiriſch und pſychologiſch) leichtlich darthun. Das iſt aber zu unſerer Abſicht nicht genug. Die Luſt, die wir fühlen, muthen wir jedem andern im Geſchmacksurtheile als nothwendig zu, gleich als ob es für eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes, die an ihm nach Begriffen beſtimmt iſt, anzuſehen wäre, wenn wir etwas ſchön nennen, da doch Schönheit ohne Beziehung aufs Gefühl des Subjects für ſich nichts iſt. Die Erörterung dieſer Frage aber müſſen wir uns bis zur Beantwortung derjenigen: ob und wie äſthetiſche Urtheile a priori möglich ſind, vorbehalten.

Jetzt beſchäftigen wir uns noch mit der mindern Frage: auf welche Art wir uns einer wechſelſeitigen ſubjectiven Uebereinſtimmung der Erkenntnißkräfte im Geſchmacksurtheile bewußt werden, ob äſthetiſch durch den bloßen innern Sinn und Empfindung, oder intellectuell durchs Bewußtſeyn unſerer abſichtlichen Thätigkeit, womit wir jene ins Spiel ſetzen.

Wäre die gegebene Vorſtellung, welche das Geſchmacksurtheil veranlaßt, ein Begrif, welcher Verſtand und Einbildungskraft in der Beurtheilung des Gegenſtandes zu einem Erkenntniſſe des Objects vereinigte, ſo wäre das Bewußtſeyn dieſes Verhältniſſes intellectuell (wie im objectiven Schematism der Urtheilskraft, wovon die Critik handelt). Aber das Urtheil wäre auch alsdenn nicht in Beziehung auf Luſt und Unluſt gefället, mithin kein Geſchmacksurtheil. Nun beſtimmt aber das Geſchmacksurtheil, unabhängig von Begriffen, das Object in Anſehung des Wohlgefallens und des Prädikats der Schönheit. Alſo kann jene ſubjective Einheit des Verhältniſſes ſich nur durch Empfindung kenntlich machen. Die Belebung beyder Vermögen der Einbildungskraft und des Verſtandes zu unbeſtimmter, aber doch, vermittelſt des Anlaſſes der gegebenen Vorſtellung, einhelligen Thätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einem Erkenntnis überhaupt gehört, iſt die Empfindung, deren allgemeine Mittheilbarkeit das Geſchmacksurtheil poſtulirt. Ein objectives Verhältnis kann zwar nur gedacht, aber, wenn es ſeinen Bedingungen nach ſubjectiv iſt, doch in der Wirkung aufs Gemüth empfunden werden, und bey einem Verhältniſſe, welches keinen Begrif zum Grunde legt (wie das der Vorſtellungskräfte zu einem Erkenntnisvermögen überhaupt) iſt auch kein anderes Bewußtſeyn deſſelben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beyder durch wechſelſeitige Zuſammenſtimmung belebten Gemüthskräfte (der Einbildungskraft und des Verſtandes) beſteht, möglich. Eine Vorſtellung, die als einzelne und ohne Vergleichung mit andern, dennoch eine Zuſammenſtimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geſchäfte des Verſtandes überhaupt ausmacht, bringt die Erkenntnisvermögen in die proportionirte Stimmung, die wir zu allem Erkenntniſſe fordern und daher auch als für jedermann, der durch Verſtand und Sinne in Verbindung zu urtheilen beſtimmt iſt (jeden Menſchen) gültig halten.

Aus dem zweyten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Schön iſt das, was ohne Begrif allgemein gefällt.

Drittes Moment

der Geſchmacksurtheile nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird.

§. 10.

Von der Zweckmäßigkeit überhaupt.

Wenn man, was ein Zweck ſey, nach ſeinen tranſcendentalen Beſtimmungen (ohne etwas Empiriſches, dergleichen das Gefühl der Luſt iſt, vorauszuſetzen) erklären will: ſo iſt Zweck, der Gegenſtand eines Begrifs, ſofern dieſer als die Urſache von jenem (der reale Grund ſeiner Möglichkeit) angeſehen wird und die Cauſalität eines Begrifs in Anſehung ſeines Objects, iſt die Zweckmäßigkeit (forma finalis). Wo alſo nicht etwa blos die Erkenntnis von einem Gegenſtande, ſondern der Gegenſtand ſelbſt (die Form oder Exiſtenz deſſelben) als Wirkung, nur als durch einen Begrif von der letzteren möglich gedacht wird, da denkt man ſich einen Zweck. Die

Vorſtellung

Vorſtellung der Wirkung iſt hier der Beſtimmungsgrund ihrer Urſache und geht vor der letzteren vorher. Das Bewußtſeyn der Cauſalität einer Vorſtellung in Abſicht auf den Zuſtand des Subjects es in demſelben zu erhalten, kann hier im Allgemeinen das bezeichnen, was man Luſt nennt; dagegen Unluſt diejenige Vorſtellung iſt, die den Zuſtand der Vorſtellungen zu ihrem eigenen Gegentheile zu beſtimmen den Grund enthält.

Das Begehrungsvermögen, ſofern es nur durch Begriffe, d. i. der Vorſtellung eines Zwecks gemäß zu handeln, beſtimmbar iſt, würde der Wille ſeyn. Zweckmäßig aber heißt ein Object, oder Gemüthszuſtand, oder eine Handlung auch, wenn gleich ihre Möglichkeit die Vorſtellung eines Zwecks nicht nothwendig vorausſetzt, blos darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, ſofern wir eine Cauſalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der ſie nach der Vorſtellung einer gewiſſen Regel ſo angeordnet hätte, zum Grunde derſelben annehmen. Die Zweckmäßigkeit kann alſo ohne Zweck ſeyn, ſofern wir die Urſache dieſer Form nicht in einem Willen ſetzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit, nur indem wir ſie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nöthig durch Vernunft (ſeiner Möglichkeit nach) einzuſehen. Alſo können wir eine Zweckmäßigkeit der Form nach, auch ohne daß wir ihr einen Zweck (als die Materie des nexus finalis) zum Grunde legen, wenigſtens beobachten und an Gegenſtänden, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken.

§. 11.

Das Geſchmacksurtheil hat nichts als die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes (oder Vorſtellungsart deſſelben) zum Grunde.

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angeſehen wird, führt immer ein Intereſſe, als Beſtimmungsgrund des Urtheils über den Gegenſtand der Luſt, bey ſich. Alſo kann dem Geſchmacksurtheil kein ſubjectiver Zweck zum Grunde liegen. Aber auch keine Vorſtellung eines objectiven Zwecks, d. i. der Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt nach Principien der Zweckverbindung, mithin kein Begrif des Guten kann das Geſchmacksurtheil beſtimmen; weil es ein äſthetiſches und kein Erkenntnisurtheil iſt, welches alſo keinen **Begrif** von der Beſchaffenheit und innern oder äußern Möglichkeit des Gegenſtandes, durch dieſe oder jene Urſache, ſondern blos das Verhältnis der Vorſtellungskräfte zu einander, ſofern ſie durch eine Vorſtellung beſtimmt werden, betrift.

Nun iſt dieſes Verhältnis in der Beſtimmung eines Gegenſtandes, als eines Schönen, mit dem Gefühle einer Luſt verbunden, die durchs Geſchmacksurtheil zugleich als für jedermann gültig erklärt wird; folglich kann eben ſo wenig eine die Vorſtellung begleitende Annehmlichkeit, als die der Vollkommenheit des Gegenſtandes und der Begrif des Guten den Beſtimmungsgrund enthalten. Alſo kann nichts anders als die ſubjective Zweckmäßigkeit in der Vorſtellung eines Gegenſtandes, ohne allen (weder objectiven noch ſubjectiven) Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorſtellung, dadurch uns ein Gegenſtand gegeben wird, ſofern wir uns ihrer bewußt ſind, das Wohlgefallen, welches wir ohne Begrif als allgemein mittheilbar beurtheilen, mithin den Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils ausmachen.

§. 12.

Das Geſchmacksurtheil beruht auf Gründen a priori.

Die Verknüpfung des Gefühls einer Luſt oder Unluſt, als einer Wirkung mit irgend einer Vorſtellung (Empfindung oder Begrif) als ihrer Urſache, a priori auszumachen, iſt ſchlechterdings unmöglich; denn das wäre ein beſonderes Cauſalverhältnis, welches (unter Gegenſtänden der Erfahrung) nur jederzeit a poſteriori und vermittelſt der Erfahrung ſelbſt erkannt werden kann. Zwar haben wir in der Critik der practiſchen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung (als eine beſondere und eigenthümliche Modification dieſes Gefühls, welches weder mit der Luſt noch Unluſt, die wir von empiriſchen Gegenſtänden bekommen, recht übereintreffen will) von allgemeinen ſittlichen Begriffen a priori abgeleitet. Aber wir konnten dort auch die Grenzen der Erfahrung überſchreiten und eine Cauſalität, die auf einer überſinnlichen Beſchaffenheit des Subjects beruhete, nämlich die der Freyheit, herbey rufen. Allein ſelbſt da leiteten wir eigentlich nicht dieſes Gefühl von der Idee des Sittlichen als Urſache her, ſondern blos die Willensbeſtimmung wurde davon abgeleitet, der Gemüthszuſtand aber eines irgend wodurch beſtimmten Willens iſt an ſich ſchon ein Gefühl der Luſt und mit ihm identiſch, folgt alſo nicht als Wirkung daraus; welches letztere nur alsdenn angenommen werden müßte, wenn der Begrif des Sittlichen als eines Guts vor der Willensbeſtimmung durchs Geſetz vorherginge; da alsdenn die Luſt, die mit dem Begriffe verbunden wäre, aus dieſem als einer bloßen Erkenntnis vergeblich würde abgeleitet werden.

Nun iſt es auf ähnliche Weiſe mit der Luſt im äſthetiſchen Urtheile bewandt; nur daß ſie hier blos contemplativ und, ohne ein Intereſſe am Object zu bewirken, im moraliſchen aber practiſch iſt. Das Bewußtſeyn der blos formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjects, bey einer Vorſtellung, dadurch ein Gegenſtand gegeben wird, iſt die Luſt ſelbſt, weil es ein Beſtimmungsgrund der Thätigkeit des Subjects in Anſehung der Belebung der Erkenntniskräfte deſſelben, alſo eine innere Cauſalität (welche zweckmäßig iſt) in Anſehung der Erkenntnis überhaupt, aber ohne auf eine beſtimmte Erkenntnis eingeſchränkt zu ſeyn, mithin eine bloße Form der ſubjectiven Zweckmäßigkeit einer Vorſtellung in einem äſthetiſchen Urtheile enthält. Dieſe Luſt iſt auch auf keinerley Weiſe practiſch, weder, wie die aus dem pathologiſchen Grunde der Annehmlichkeit, noch die aus dem intellectuellen des vorgeſtellten Guten. Sie hat aber doch Cauſalität in ſich, nämlich den Zuſtand der Vorſtellung ſelbſt und die Beſchäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Abſicht zu **erhalten**. Wir **weilen** bey der Betrachtung des Schönen, weil dieſe Betrachtung ſich ſelbſt ſtärkt und reproducirt, welches derjenigen Verweilung analogiſch (aber doch mit ihr nicht einerley) iſt, da ein Reiz in der Vorſtellung des Gegenſtandes die Aufmerkſamkeit wiederholentlich erweckt, wobey das Gemüth paſſiv iſt.

§. 13.

Das reine Geſchmacksurtheil iſt von Reiz und Rührung unabhängig.

Alles Intereſſe verdirbt das Geſchmacksurtheil und nimmt ihm ſeine Unpartheylichkeit, vornehmlich, wenn es nicht, ſo wie das Intereſſe der Vernunft, die Zweckmäßigkeit vor dem Gefühle der Luſt voranſchickt, ſondern ſie auf dieſe gründet; welches letztere allemal im äſthetiſchen Urtheile über etwas, ſofern es vergnügt oder ſchmerzt, geſchieht. Daher Urtheile, die ſo afficirt ſind, auf allgemeingültiges Wohlgefallen entweder gar keinen, oder ſo viel weniger Anſpruch machen können, als ſich von der gedachten Art Empfindungen unter den Beſtimmungsgründen des Geſchmacks befinden. Der Geſchmack iſt jederzeit noch barbariſch, wo er die Beymiſchung der **Reize** und **Rührungen** zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar dieſe zum Maaßſtabe ſeines Beyfalls macht.

Indeſſen werden Reize doch öfters nicht allein zur Schönheit (die doch eigentlich blos die Form betreffen ſollte) als Beytrag zum äſthetiſchen allgemeinen Wohlgefallen gezählt, ſondern ſie werden wohl gar für ſich ſelbſt für Schönheiten, mithin die Materie des Wohlgefallens für die Form ausgegeben: ein Misverſtand der ſich, ſo wie mancher andere, welcher doch noch immer etwas Wahres zum Grunde hat, ſich durch ſorgfältige Beſtimmung dieſer Begriffe heben läßt.

Ein Geſchmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluß haben, (ob ſie ſich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden laſſen) welches alſo blos die Zweckmäßigkeit der Form zum Beſtimmungsgrunde hat, iſt ein **reines Geſchmacksurtheil.**

§. 14.

Erläuterung durch Beyſpiele.

Aeſthetiſche Urtheile können, eben ſo wohl als theoretiſche (logiſche), in reine und empiriſche eingetheilt werden. Die erſtere ſind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweyte welche Schönheit von einem Gegenſtande, oder Vorſtellungsart deſſelben, ausſagen; jene ſind Sinnenurtheile (materiale äſthetiſche Urtheile), dieſe allein eigentliche Geſchmacksurtheile.

Ein Geſchmacksurtheil iſt alſo nur ſofern rein, als kein blos empiriſches Wohlgefallen dem Beſtimmungsgrunde deſſelben beygemiſcht wird, dieſes aber geſchieht allemal, wenn Reiz oder Rührung, einen Antheil an dem Urtheile haben, dadurch etwas für ſchön erklärt werden ſoll.

Nun thun ſich wieder manche Einwürfe hervor, die zuletzt den Reiz nicht blos zum nothwendigen Ingredienz der Schönheit, ſondern wohl gar als für ſich allein hinreichend, um ſchön genannt zu werden, vorſpiegeln. Eine bloße Farbe, z. B. die grüne eines Raſenplatzes, ein bloßer Ton (zum Unterſchiede vom Schalle und Geräuſch), wie etwa der einer Violin, wird von den meiſten an ſich für ſchön erklärt, ob zwar beyde blos die Materie der Vorſtellungen, nämlich lediglich Empfindung, zum Grunde zu haben ſcheinen und darum nur angenehm genannt zu werden verdienten. Allein man wird doch zugleich bemerken, daß die Empfindungen der Farbe ſowohl als des Tons ſich nur ſofern für ſchön gehalten zu werden berechtigt halten, als beyde rein ſind; welches eine Beſtimmung iſt, die ſchon die Form betrift und auch das einzige, was ſich von dieſen Vorſtellungen mit

Gewißheit allgemein mittheilen läßt, weil die Qualität der Empfindungen ſelbſt nicht in allen Subjecten als einſtimmig und die Annehmlichkeit einer Farbe vorzüglich vor der andern, oder des Tons eines muſicaliſchen Inſtruments vor dem eines andern ſich ſchwerlich bey jedermann als auf gleiche Art beurtheilt annehmen läßt.

Nimmt man, mit **Eulern**, an, daß die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge (pulſus) des Aethers, ſo wie Töne der im Schalle erſchütterten Luft ſind, und, was das vornehmſte iſt, das Gemüth nicht blos durch den Sinn die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, ſondern auch durch die Reflexion das regelmäßige Spiel der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verſchiedener Vorſtellungen) wahrnehmen, (woran ich doch gar ſehr zweifle) ſo würde Farbe und Ton nicht bloße Empfindungen, ſondern ſchon formale Beſtimmung der Einheit eines Mannigfaltigen derſelben ſeyn und alsdenn auch für ſich zu Schönheiten gezählt werden können.

Das Reine aber einer einfachen Empfindungsart bedeutet: daß die Gleichförmigkeit derſelben durch keine fremdartige Empfindung geſtöhrt und unterbrochen wird und gehört blos zur Form; weil man dabey von der Qualität jener Empfindungsart (ob, und welche Farbe; oder ob, und welcher Ton ſie vorſtelle) abſtrahiren kann. Daher werden alle einfache Farben, ſofern ſie rein ſind, für ſchön gehalten; die gemiſchte haben dieſen Vorzug nicht, eben darum, weil, da ſie nicht einfach ſind, man keinen Maaßſtab der Beurtheilung hat, ob man ſie rein oder unrein nennen ſolle.

Was aber die dem Gegenſtande ſeiner Form wegen beygelegte Schönheit, ſofern ſie, wie man meynt, durch Reiz wohl gar könne erhöht werden, anlangt, ſo iſt dies ein gemeiner und dem ächten unbeſtochenenen gründlichen Geſchmacke ſehr nachtheiliger Irrthum; ob ſich zwar allerdings neben der Schönheit auch noch Reize hinzufügen laſſen, um das Gemüth durch die Vorſtellung des Gegenſtandes, außer dem trockenen Wohlgefallen, noch zu intereſſiren und ſo dem Geſchmacke und deſſen Cultur zur Anpreiſung zu dienen, vornehmlich wenn er noch roh und ungeübt iſt. Aber ſie thun wirklich dem Geſchmacksurtheile Abbruch; wenn ſie die Aufmerkſamkeit als Beurtheilungsgründe der Schönheit auf ſich ziehen. Denn es iſt ſo weit gefehlt, daß ſie dazu beytrügen, daß ſie vielmehr, als Fremdlinge, nur ſofern ſie jene ſchöne Form nicht ſtöhren, wenn Geſchmack noch ſchwach und ungeübt iſt, mit Nachſicht müſſen aufgenommen werden.

In der Mahlerei, Bildhauerkunſt, ja allen bildenden Künſten, der Baukunſt, Gartenkunſt, ſofern ſie ſchöne Künſte ſind, iſt die **Zeichnung** das Weſentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, ſondern blos durch ſeine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geſchmack ausmacht. Die Farben, welche den Abris illuminiren, gehören zum Reiz, den Gegenſtand an ſich können zwar für die Empfindung beliebt, aber nicht anſchauungswürdig und ſchön machen, vielmehr werden ſie durch das, was die ſchöne Form erfordert, mehrentheils gar ſehr eingeſchränkt und ſelbſt da, wo der Reiz zugelaſſen wird, durch die ſchöne Form allein veredelt.

Alle Form der Gegenſtände der Sinne (der äußern ſowohl als mittelbar auch des innern) iſt entweder **Geſtalt** oder **Spiel**, im letztern Falle entweder Spiel der Geſtalten (im Raume, die Mimik und der Tanz) oder Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der Reiz der Farben, oder angenehmer Töne des Inſtruments, kann hinzukommen, aber die Zeichnung in der erſten und die Compoſition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenſtand des reinen Geſchmacksurtheils aus, und daß die Reinigkeit der Farben ſowohl als Töne, oder auch die Mannigfaltigkeit derſelben und ihre Abſtechung zur Schönheit beyzutragen ſcheint, will nicht ſo viel ſagen, daß ſie darum, weil ſie für ſich angenehm ſind, gleichſam einen gleichartigen Zuſatz zu dem Wohlgefallen an der Form abgeben, ſondern weil ſie dieſe letztern nur genauer, beſtimmter und vollſtändiger anſchaulich machen, und überdem durch ihren Reiz die Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand ſelbſt erwecken und erheben.

Selbſt was man Zierrathen nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorſtellung des Gegenſtandes als Beſtandſtück innerlich, ſondern nur äußerlich als Zuthat gehört und das Wohlgefallen des Geſchmacks vergrößert, thut dieſes doch auch nur durch ſeine Form wie Gewänder an Statuen oder Säulengänge um Prachtgebäude. Beſteht aber der Zierrath nicht ſelbſt in der ſchönen Form, iſt er wie der goldene Rahmen blos um durch ſeinen Reiz das Gemälde dem Beyfall zu empfehlen angebracht, ſo heißt er alsdenn Schmuck und thut der ächten Schönheit Abbruch.

Rührung, eine Empfindung, da Annehmlichkeit nur vermittelſt augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender ſtärkerer Ergießung der Lebenskraft gewirkt wird, gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit aber erfordert einen andern Maaßſtab der Beurtheilung als der Geſchmack ſich zum Grunde legt, und ſo hat ein reines Geſchmacksurtheil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung, als Materie des äſthetiſchen Urtheils, zum Beſtimmungsgrunde.

§. 15.

Das Geſchmacksurtheil iſt von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig.

Die objective Zweckmäßigkeit kann nur vermittelſt der Beziehung des Mannigfaltigen auf einen beſtimmten Zweck, alſo nur durch einen Begrif erkannt werden. Hieraus allein ſchon erhellet: daß das Schöne, deſſen Beurtheilung eine blos formale Zweckmäßigkeit, d. i. eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck zum Grunde hat, von der Vorſtellung des Guten ganz unabhängig ſey, weil das letztere eine objective Zweckmäßigkeit, d. i. die Beziehung des Gegenſtandes auf einen beſtimmten Zweck, vorausſetzt.

Die objective Zweckmäßigkeit iſt entweder die äußere, d. i. die **Nützlichkeit**, oder die innere, d. i. die **Vollkommenheit** des Gegenſtandes. Daß das Wohlgefallen an einem Gegenſtande, weshalb wir ihn ſchön nennen, nicht auf der Vorſtellung ſeiner Nützlichkeit beruhen könne, iſt aus beiden vorigen Hauptſtücken hinreichend zu erſehen; weil es alsdenn nicht ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Gegenſtande ſeyn würde, welches letztere die weſentliche Bedingung des Urtheils über Schönheit iſt. Aber eine objective Zweckmäßigkeit, d. i. Vollkommenheit, kommt dem Prädikate der Schönheit ſchon näher und iſt daher auch von nahmhaften Philoſophen, doch mit dem Beyſatze, **wenn ſie verworren gedacht wird**, für einerley mit der Schönheit gehalten worden. Es iſt von der größten Wichtigkeit, in einer Critik des Geſchmacks zu entſcheiden, ob ſich auch die Schönheit wirklich in den Begrif der Vollkommenheit auflöſen laſſe.

Die objective Zweckmäßigkeit zu beurtheilen, bedürfen wir jederzeit den Begrif eines Zwecks, und [wenn jene Zweckmäßigkeit nicht eine äußere (Nützlichkeit) ſondern eine innere ſeyn ſoll] den Begrif eines innern Zwecks, der den Grund der innern Möglichkeit des Gegenſtandes enthalte. So wie nun Zweck überhaupt dasjenige iſt, deſſen **Begrif** als der Grund der Möglichkeit des Gegenſtandes ſelbſt angeſehen werden kann: ſo wird, um ſich eine objective Zweckmäßigkeit an einem Dinge vorzuſtellen, der Begrif von dieſem, **was es für ein Ding ſeyn ſolle**, voran gehen und die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen in demſelben zu dieſem Begriffe (welcher die Regel der Verbindung deſſelben an ihm giebt) iſt die **qualitative Vollkommenheit** eines Dinges, welche von der **quantitativen**, als der Vollſtändigkeit eines jeden Dinges in ſeiner Art, gänzlich unterſchieden und ein bloßer Größenbegrif (der Allheit) iſt, bei ~~dem~~, **was das Ding ſeyn ſolle**, ſchon zum voraus als beſtimmt gedacht und nur ob alles dazu erforderliche an ihm ſey, gefragt wird. Das formale in der Vorſtellung eines Dinges d. i. die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbeſtimmt was es ſeyn ſolle) giebt, für ſich, ganz und gar keine objective Zweckmäßigkeit zu erkennen; weil da von dieſem Einem **als Zweck** (was das Ding ſeyn ſolle) abſtrahirt wird, nichts als die ſubjective Zweckmäßigkeit der Vorſtellungen im Gemüthe des Anſchauenden übrig bleibt, welche wohl eine gewiſſe Zweckmäßigkeit des Vorſtellungszuſtandes im Subject und in dieſem eine Behaglichkeit deſſelben eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufaſſen, aber keine Vollkommenheit irgend eines Objects, das hier durch keinen Begrif eines Zwecks gedacht wird, angiebt. Wie

z. B., wenn ich im Walde einen Raſenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Cirkel ſtehen und ich mir dabey nicht einen Zweck, nämlich daß er etwa zum ländlichen Tanze dienen ſolle, vorſtelle, nicht der mindeſte Begrif von Vollkommenheit durch die bloße Form gegeben wird. Eine formale **objective** Zweckmäßigkeit aber ohne Zweck, d. i. die bloße Form einer **Vollkommenheit** (ohne alle Materie und Begrif von dem wozu zuſammengeſtimmt wird) ſich vorzuſtellen, iſt ein wahrer Widerſpruch.

Nun iſt das Geſchmacksurtheil ein äſthetiſches Urtheil, d. i. ein ſolches, was auf ſubjectiven Gründen beruht und deſſen Beſtimmungsgrund kein Begrif, mithin auch nicht der eines beſtimmten Zwecks ſeyn kann. Alſo wird durch die Schönheit, als formales ſubjectiven Zweckmäßigkeit, keinesweges eine Vollkommenheit des Gegenſtandes, als vorgeblich-formale gleichwohl aber doch objective Zweckmäßigkeit gedacht, und der Unterſchied der zwiſchen den Begriffen des Schönen und Guten, als ob beyde nur der logiſchen Form nach unterſchieden, die erſte blos ein verworrener, die zweyte ein deutlicher Begrif der Vollkommenheit, ſonſt aber dem Inhalte und Urſprunge nach einerley wären, iſt nichtig; weil alsdenn zwiſchen ihnen kein **ſpecifiſcher** Unterſchied, ſondern ein Geſchmacksurtheil eben ſo wohl ein Erkenntnisurtheil wäre, als das Urtheil, wodurch etwas für gut erklärt wird, ſo wie etwa der gemeine Mann, wenn er ſagt: daß der Betrug unrecht ſey, ſein Urtheil auf verworrene, der Philoſoph auf deutliche, im Grunde aber beyde auf einerley Vernunft-Principien gründet. Ich habe aber ſchon angeführt, daß ein äſthetiſches Urtheil einig in ſeiner Art ſey und ſchlechterdings kein Erkenntnis (auch nicht ein verworrenes) vom Object gebe, welches letztere nur durch ein logiſches Urtheil geſchieht, da jenes hingegen die Vorſtellung, dadurch ein Object gegeben wird, lediglich auf das Subject bezieht und keine Beſchaffenheit des Gegenſtandes, ſondern nur die zweckmäßige Form der Vorſtellungskräfte, die ſich mit jenem beſchäftigen, zu bemerken giebt. Das Urtheil heißt auch eben darum äſthetiſch, weil der Beſtimmungsgrund deſſelben kein Begrif, ſondern das Gefühl (des innern Sinnes) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemüthskräfte iſt, die nur empfunden werden kann. Dagegen wenn man verworrene Begriffe und das objective Urtheil, das ſie zum Grunde hat, wollte äſthetiſch nennen, man einen Verſtand haben würde, der ſinnlich urtheilt, oder einen Sinn, der durch Begriffe ſeine Objecte vorſtellte. Das Vermögen der Begriffe, ſie mögen verworren oder deutlich ſeyn, iſt der Verſtand und, obgleich zum Geſchmacksurtheil als äſthetiſchem Urtheile auch (wie zu allen Urtheilen) Verſtand gehört, ſo gehört er zu demſelben doch nicht als Vermögen der Erkenntnis eines Gegenſtandes, ſondern der Beſtimmung deſſelben und ſeiner Vorſtellung, (ohne Begrif) nach dem Verhältnis derſelben aufs Subject und deſſen inneres Gefühl, und zwar ſofern dieſes Urtheil nach einer allgemeinen Regel möglich iſt.

§. 16.

Das Geſchmacksurtheil, wodurch ein Gegenſtand unter der Bedingung eines beſtimmten Begrifs für ſchön erklärt wird, iſt nicht rein.

Es giebt zweyerley Arten von Schönheit: freye Schönheit (pulchritudo vaga), oder die blos anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Die erſtere ſetzt keinen Begrif von dem voraus, was der Gegenſtand ſeyn ſoll, die zweyte ſetzt einen ſolchen und die Vollkommenheit des Gegenſtandes nach demſelben voraus. Die erſtern heißen (für ſich beſtehende) Schönheiten dieſes oder jenes Dinges, die andere wird als einem Begriffe anhängend (bedingte Schönheit) Objecten, die unter dem Begriffe eines beſondern Zwecks ſtehen, beygelegt.

Blumen ſind freye Naturſchönheiten. Was eine Blume für ein Ding ſeyn ſoll, weiß, außer dem Botaniker, ſchwerlich ſonſt jemand, und ſelbſt dieſer, der daran das Befruchtungsorgan der Pflanze erkennt, nimmt, wenn er darüber durch Geſchmack urtheilt, auf dieſen Naturzweck keine Rückſicht. Es wird alſo keine Vollkommenheit von irgend einer Art keine innere Zweckmäſſigkeit, auf welche ſich die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen beziehe, dieſem Urtheile zum Grunde gelegt.

Viele Vögel (der Papagey, der Colibrit, die Paradiesvögel), eine Menge Schaalthiere des Meeres, ſind für ſich Schönheiten, die gar keinem nach Begriffen in Anſehung ſeines Zwecks beſtimmten Gegenſtande zukommen, ſondern frey und für ſich gefallen. So bedeuten die Zeichnungen a la grec, das Laubwerk zu Einfaſſungen, oder auf Papiertapeten u. ſ. w. für ſich nichts: ſie ſtellen nichts vor, kein Object unter einem beſtimmten Begriffe und ſind freye Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Muſik Phantaſien (ohne Thema) nennt, ja die ganze Muſik ohne Text zu derſelben Art zählen.

In der Beurtheilung einer freyen Schönheit (der bloßen Form nach) iſt das Geſchmacksurtheil rein. Es iſt kein Begrif von irgend einem Zwecke, wozu das Mannigfaltige dem gegebenen Objecte dienen und was dieſes alſo vorſtellen ſolle, vorausgeſetzt, daß dadurch die Freyheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Geſtalt gleichſam ſpielt, nur eingeſchränkt werden würde.

Allein die Schönheit eines Menſchen (und unter dieſer Art die eines Mannes, oder Weibes, oder Kindes) die eines Pferdes, eines Gebäudes (als Kirche, Pallaſt, Arſenal, oder Gartenhaus) ſetzt einen Begrif vom Zwecke voraus, der beſtimmt was das Ding ſeyn ſoll, mithin einen Begrif ſeiner Vollkommenheit und iſt alſo blos adhärirende Schönheit. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrift, die Reinigkeit des Geſchmacksurtheils verhinderte, ſo thut die Verbindung des Guten (wozu nämlich das Mannigfaltige dem Dinge ſelbſt, nach ſeinem Zwecke, gut iſt) mit der Schönheit, der Reinigkeit derſelben Abbruch.

Man würde vieles unmittelbar in der Anſchauung gefallendes an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche ſeyn ſollte, eine Geſtalt mit allerley Schnörkeln und leichten doch regelmäßigen Zügen, wie die Neuſeeländer mit ihren Tettowiren thun, verſchönern können, wenn es nur nicht ein Menſch wäre, und dieſer könnte viel feinere Züge und einen gefälligeren ſanftern Umris der Geſichtsbildung haben, wenn er nur nicht einen Mann, oder gar einen kriegeriſchen vorſtellen ſollte.

Nun iſt das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den innern Zweck, der ſeine Möglichkeit beſtimmt, ein Wohlgefallen, das auf einem Begriffe gegründet iſt; das an der Schönheit aber iſt ein ſolches, welches keinen Begrif vorausſetzt, ſondern mit der Vorſtellung, dadurch der Gegenſtand gegeben (nicht wodurch er gedacht) wird, unmittelbar verbunden iſt. Wenn nun das Geſchmacksurtheil, in Anſehung des letzteren, vom Zwecke in dem erſteren, als Vernunfturtheile, abhängig gemacht und dadurch eingeſchränkt wird, ſo iſt jenes nicht mehr ein freyes und reines Geſchmacksurtheil.

Zwar gewinnt der Geſchmack durch dieſe Verbindung des äſthetiſchen Wohlgefallens mit dem intellectuellen darin, daß er fixirt wird und iſt zwar nicht allgemein, doch können ihm in Anſehung gewiſſer zweckmäßig beſtimmter Objecte, Regeln vorgeſchrieben werden. Dieſe ſind aber alsdann auch keine Regeln des Geſchmacks, ſondern blos der Vereinbarung des Geſchmacks mit der Vernunft, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jener zum Inſtrument der Abſicht in Anſehung des letztern brauchbar wird, um diejenige Gemüthsſtimmung, die ſich ſelbſt erhält und von ſubjectiver allgemeiner Gültigkeit iſt, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühſamen Vorſatz erhalten werden kann, aber objectiv allgemeingültig iſt. Eigentlich aber gewinnt weder die Vollkommenheit durch die Schönheit, noch die Schönheit durch die Vollkommenheit; ſondern, weil es nicht vermieden werden kann, wenn wir die Vorſtellung, dadurch uns ein Gegenſtand gegeben wird, mit dem Objecte (in Anſehung deſſen was es ſeyn ſoll) durch einen Begrif vergleichen, ſie zugleich mit der Empfindung im Subjecte zuſammen zu halten, ſo gewinnt das **geſammte Vermögen** der Vorſtellungskraft, wenn beyde Gemüthszuſtände zuſammen ſtimmen.

Ein Geſchmacksurtheil würde in Anſehung eines Gegenſtandes von beſtimmtem innern Zwecke nur alsdenn rein ſeyn, wenn der Urtheilende entweder von dieſem Zwecke keinen Begrif hätte, oder in ſeinem Urtheile davon abſtrahirte. Aber alsdenn würde dieſer, ob er gleich ein richtiges Geſchmacksurtheil fällete, indem er den Gegenſtand als freye Schönheit beurtheilete, dennoch von dem andern, der die Schönheit an ihm nur als anhängende Beſchaffenheit betrachtet (der auf den Zweck des Gegenſtandes ſieht) getadelt und eines falſchen Geſchmacks beſchuldigt werden obgleich beyde in ihrer Art richtig urtheilen: der eine nach dem, was er vor den Sinnen, der andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch dieſe Unterſcheidung kann man manchen Zwiſt der Geſchmacksrichter über Schönheit beylegen, indem man ihnen zeigt, daß der eine ſich an die freye, der andere an die anhängende Schönheit wende, der erſtere ein reines, der zweyte ein angewandtes Geſchmacksurtheil fälle.

§. 17.

Vom Ideale der Schönheit.

Es kann keine objective Geſchmacksregel, die durch Begriffe beſtimmte, was ſchön ſey, geben. Denn alles Urtheil aus dieſer Quelle iſt äſthetiſch, d. i. das Gefühl des Subjects und kein Begrif eines Objects iſt ſein Beſtimmungsgrund. Ein Princip des Geſchmacks, welches das allgemeine Criterium des Schönen durch beſtimmte Begriffe angäbe, zu ſuchen, iſt eine fruchtloſe Bemühung, weil, was geſucht wird, unmöglich und an ſich ſelbſt widerſprechend iſt. Die allgemeine Mittheilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder

Mißfallens), und zwar eine ſolche, die ohne Begrif ſtatt findet, die Einhelligkeit, ſo viel möglich, aller Zeiten und Völker in Anſehung dieſes Gefühls in der Vorſtellung gewiſſer Gegenſtände, iſt das empiriſche wiewohl ſchwache und kaum zur Vermuthung zureichende empiriſche Criterium der Abſtammung eines ſo durch Beyſpiele bewährten Geſchmacks, von dem tief verborgenen allen Menſchen gemeinſchaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen ihnen Gegenſtände gegeben werden.

Daher ſieht man einige Producte des Geſchmacks als **exemplariſch** an; nicht als ob Geſchmack könne erworben werden, indem er andere nachahmt. Denn der Geſchmack muß ein ſelbſt eigenes Vermögen ſeyn; der aber, ſo ein Muſter nachahmt, zeigt ſofern als er es trift, zwar Geſchicklichkeit, aber nur Geſchmack ſofern er dieſes Muſter ſelbſt beurtheilen kann *). Hieraus folgt aber, daß das höchſte Muſter, das Urbild des Geſchmacks, eine bloße Idee ſey, die jeder in ſich ſelbſt hervorbringen muß und darnach er alles, was Object des Geſchmacks, was

---

*) Muſter des Geſchmacks in Anſehung der redenden Künſte müſſen in einer todten und gelehrten Sprache abgefaßt ſeyn; das erſte, um nicht die Veränderungen erdulden zu müſſen, welche die lebenden unvermeidlicher Weiſe trifft, daß edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeſchaffene in einen nur kurz daurenden Umlauf gebracht werden; das zweyte damit ſie eine Grammatik habe, welche keinem muthwilligen Wechſel der Mode unterworfen ſey, ſondern ihre unveränderliche Regel hat.

Beyſpiel der Beurtheilung durch Geſchmack ſey und ſelbſt den Geſchmack von jedermann beurtheilen muß. **Idee** bedeutet eigentlich einen Vernunftbegrif, und **Ideal** die Vorſtellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Weſens. Daher kann jenes Urbild des Geſchmacks, welches freylich auf der unbeſtimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, ſondern nur in einzelner Darſtellung kann vorgeſtellt werden, beſſer das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Beſitze deſſelben ſind, doch in uns hervorzubringen ſtreben. Es wird aber blos ein Ideal der Einbildungskraft ſeyn, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, ſondern auf der Darſtellung beruht; das Vermögen der Darſtellung aber iſt die Einbildungskraft — Wie gelangen wir nun zu einem ſolchen Ideale der Schönheit? A priori oder empiriſch? Imgleichen welche Gattung des Schönen iſt eines Ideals fähig?

Zuerſt iſt wohl zu bemerken, daß die Schönheit, zu der ein Ideal geſucht werden ſoll, keine **vage**, ſondern durch einem Begrif von objectiver Zweckmäßigkeit **fixirte** Schönheit ſeyn, folglich keinem Objecte eines ganz reinen, ſondern zum Theil intellectuirten Geſchmacksurtheils angehören müſſe, d. i. in welcher Art von Gründen der Beurtheilung ein Ideal ſtatt finden ſoll, da muß irgend eine Idee der Vernunft nach beſtimmten Begriffen zum Grunde liegen, die a priori den Zweck beſtimmet, worauf die innere Möglichkeit des Gegenſtandes beruhet. Ein Ideal ſchöner Blumen, eines ſchönen Ameublements, einer ſchönen Ausſicht, läßt ſich nicht denken. Aber auch von einer beſtimmten Zwecken anhängenden Schönheit z. B. einem ſchönen Wohnhauſe, einem ſchönen Baume, ſchönen Garten u. ſ. w. läßt ſich kein Ideal vorſtellen; vermuthlich weil die Zwecke durch ihren Begrif nicht genug beſtimmt und fixirt ſind, folglich die Zweckmäßigkeit beynahe ſo frey iſt, als bey der **vagen** Schönheit. Nur das, was den Zweck ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat, der **Menſch**, der ſich durch Vernunft ſeine Zwecke ſelbſt beſtimmen, oder, wo er ſie von der äußern Wahrnehmung hernehmen muß, doch mit weſentlichen und allgemeinen Zwecken zuſammenhalten und die Zuſammenſtimmung mit jenen alsdenn auch äſthetiſch beurtheilen kann, dieſer **Menſch** iſt alſo eines Ideals der **Schönheit**, ſo wie die Menſchheit in ſeiner Perſon, als Intelligenz, des Ideals der **Vollkommenheit**, unter allen Gegenſtänden in der Welt allein fähig.

Hiezu gehören aber zwey Stücke: **erſtlich** die äſthetiſche **Normalidee**, welche eine einzelne Anſchauung (der Einbildungskraft) iſt, die das Richtmaaß ſeiner Beurtheilung, als zu einer beſonderen Thierſpecies gehörigen Dinges, vorſtellt; **zweytens** die **Vernunftidee**, welche die Zwecke der Menſchheit, ſofern ſie nicht ſinnlich vorgeſtellt werden können, zum Princip der Beurtheilung einer Geſtalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erſcheinung, ſich jene offenbaren. Die Normalidee muß ihre Elemente zur Geſtalt eines Thiers von beſonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; aber die größte Zweckmäßigkeit in der Conſtruction der Geſtalt, die zum allgemeinen Richtmaaß der äſthetiſchen Beurtheilung jedes Einzelnen dieſer Species tauglich wäre, das Bild, was gleichſam abſichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung im Ganzen, aber kein Einzelnes abgeſondert adäquat iſt, liegt doch blos in der Idee des Beurtheilenden, welche aber, mit ihren Proportionen, als äſthetiſche Idee, in einem Muſterbilde völlig in concreto dargeſtellt werden kann. Um, wie dieſes zugehe, einigermaßen begreiflich zu machen, (denn wer kann der Natur ihr Geheimnis gänzlich ablocken?) wollen wir eine pſychologiſche Erklärung verſuchen.

Es iſt anzumerken: daß, auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art, die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich, ſelbſt von langer Zeit her, zurückzurufen, ſondern auch das Bild und die Geſtalt des Gegenſtandes von einer unausſprechlichen Zahl von Gegenſtänden verſchiedener Arten, oder auch ein und derſelben Art, reproduciren könne, ja auch, wenn das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuthen nach wirklich, wenn gleich nicht hinreichend zum Bewußtſeyn, reproduciren, ein Bild gleichſam auf das andere fallen laſſen, und, durch die Congruenz der mehdern von derſelben Art, ein Mittleres herauszubekommen wiſſe, welches allen zum gemeinſchaftlichen Maaße dient. Jemand hat tauſend erwachſene Mannsperſonen geſehen. Will er nun über die vergleichungsweiſe zu ſchätzende Normalgröße urtheilen, ſo läßt (meiner Meynung nach) die Einbildungskraft eine große Zahl der Bilder (vielleicht alle jene tauſend) auf einander fallen, und, wenn es mir erlaubt iſt hiebey die Analogie der optiſchen Darſtellung anzuwenden, der Raum, wo die meiſten ſich vereinigen, und innerhalb dem Umriſſe, wo der Plaz mit der am ſtärkſten aufgetragenen Farbe illuminirt iſt, da wird die mittlere Größe kenntlich, die ſowohl der Höhe als Breite nach von den äußerſten Grenzen der größten und kleinſten Staturen gleich weit entfernt iſt; und dies iſt die Statur für einen ſchönen Mann. (Man könnte eben daſſelbe mechaniſch heraus bekommen, wenn man alle tauſend mäße, ihre Höhen unter ſich und Breiten (und Dicken) für ſich zuſammen addirte und die Summe durch tauſend dividirte. Allein die Einbildungskraft thut eben dieſes durch einen dynamiſchen Effect, der aus der vielfältigen Auffaſſung ſolcher Geſtalten auf das Organ des innern Sinnes entſpringt.) Wenn nun auf ähnliche Art für dieſen mittlern Mann der mittlere Kopf, für dieſen die mittlere Naſe u. ſ. w. geſucht wird, ſo iſt dieſe Geſtalt I. N. ~~das Ideal~~ des ſchönen Mannes, in dem Lande, da dieſe Vergleichung angeſtellt wird; daher ein Neger nothwendig ein anderes [illegible] ~~Ideal~~ der Schönheit der Geſtalt haben muß, als ein Weißer, der Chineſe ein anderes, als der Europäer. Mit dem Muſter eines ſchönen Pferdes oder Hundes (von gewiſſer Race) würde es eben ſo gehen. — Dieſe Normalidee iſt nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als beſtimmte Regeln, abgeleitet: ſondern nach ihr werden allererſt Regeln der Beurtheilung möglich. Sie iſt das zwiſchen allen einzelnen, auf mancherley Weiſe verſchiedenen, Anſchauungen der Individuen ſchwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derſelben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben ſcheint. Sie iſt keinesweges das Urbild der **Schönheit** in dieſer Gattung, ſondern nur die Form, welche die unnachlaßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin blos die **Richtigkeit** in Darſtellung der Gattung. Sie iſt, wie man **Polyclets** berühmten **Doryphorus** nannte, die **Regel** (eben dazu konnte auch **Myrons** Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden). Sie kann eben darum auch nichts Specifiſch-Characteriſtiſches enthalten; denn ſonſt wäre ſie nicht **Normalidee** für die Gattung. Ihre Darſtellung gefällt auch nicht durch Schönheit, ſondern blos weil ſie keiner Bedingung, unter der allein ein Ding dieſer Gattung ſchön ſeyn kann, widerſpricht. Die Darſtellung iſt blos ſchulgerecht *).

---

*) Man wird finden, daß ein vollkommen regelmäßiges Geſicht, welches der Mahler ihm wohl zum Modell zu ſitzen bitten

Von der Normalidee des Schönen iſt doch noch das Ideal deſſelben unterſchieden, welches man lediglich an der menſchlichen Geſtalt aus ſchon angeführten Gründen erwarten darf. An dieſer nun beſteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenſtand nicht allgemein und dazu poſitiv (nicht blos negativ in einer ſchulgerechten Darſtellung) gefallen würde. Der ſichtbare Ausdruck ſittlicher Ideen, die den Menſchen innerlich beherrſchen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit allem dem, was unſere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchſten Zweckmäßigkeit verknüpft, die Seelengüte, oder Reinigkeit, oder Stärke, oder

möchte, gemeiniglich nichts ſagt: weil es nichts Characteriſtiſches enthält, alſo mehr die Idee der Gattung, als das Specifiſche einer Perſon ausdrückt. "Das Characteriſtiſche von dieſer Art, was übertrieben iſt," d. i. welches der Normalidee (der Zweckmäßigkeit der Gattung) ſelbſt Abbruch thut, heißt Caricatur. Auch zeigt die Erfahrung: daß jene ganz regelmäßige Geſichter im Innern gemeiniglich eben ſowohl einen nur mittelmäßigen Menſchen verrathen, vermuthlich (wenn angenommen werden darf, daß die Natur im Aeußeren die Proportion des Inneren ausdrücke) deswegen, weil, wenn keine von den Gemüthsanlagen über diejenige Proportion hervorſtechend iſt, die erfordert wird bloß einen fehlerfreyen Menſchen auszumachen, nichts von dem, was man Genie nennt, erwartet werden darf, in welchem die Natur von ihren gewöhnlichen Verhältniſſen der Gemüthskräfte zum Vortheil einer einzigen abzugehen ſcheint.

Ruhe u. ſ. w. in körperlicher Aeuſerung (als Wirkung des Inneren) gleichſam ſichtbar zu machen, dazu gehören reine Ideen der Vernunft und groſe Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, der ſie nur beurtheilen, vielmehr noch der ſie darſtellen will. Die Richtigkeit eines ſolchen Ideals der Schönheit beweiſet ſich daran: daß es keinem Sinnenreiz ſich in das Wohlgefallen an ſeinem Objecte zu miſchen erlaubt und dennoch ein groſes Intereſſe daran nehmen läßt, welches dann beweiſet, daß die Beurtheilung nach einem ſolchen Maaßſtabe niemals rein äſthetiſch ſeyn könne, und die Beurtheilung nach einem Ideale der Schönheit kein bloßes Urtheil des Geſchmacks ſey.

Aus dieſem dritten Momente geſchloſſene Erklärung des Schönen.

[illegible]

"Schönheit iſt Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenſtandes, ſofern ſie ohne Vorſtellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird *)."

---

*) Man könnte wider dieſe Erklärung als Inſtanz anführen: daß es Dinge giebt, an denen man eine zweckmäßige Form ſieht, ohne auch an ihnen einen Zweck zu erkennen z. B. die öfters aus alten Grabhügeln gezogene, mit einem Loche als zu einem Hefte, verſehene ſteinerne Geräthe, die, ob ſie zwar in ihrer Geſtalt eine Zweckmäßigkeit deutlich verrathen, für die man den Zweck nicht kennt, darum gleichwohl nicht für ſchön erklärt werden. Allein daß man ſie für ein Kunſtwerk anſieht iſt ſchon genug, um geſtehen zu müſſen,

Viertes Moment

des Geſchmacksurtheils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenſtande.

§. 18.

Was die Modalität eines Geſchmacksurtheils ſey.

Von einer jeden Vorſtellung kann ich ſagen: wenigſtens es ſey *möglich*, daß ſie (als Erkenntniß) mit einer Luſt verbunden ſey. Von dem, was ich *angenehm* nenne, ſage ich, daß es in mir *wirklich* Luſt bewirke. Vom *Schönen* aber denkt man ſich, daß es eine nothwendige Beziehung aufs Wohlgefallen habe. Dieſe Nothwendigkeit aber iſt von beſonderer Art, nicht eine theoretiſche objective Nothwendigkeit, da a priori erkannt werden kann, daß jedermann dieſes Wohlgefallen an dem von mir ſchön genannten Gegenſtande *fühlen werde*, auch nicht eine practiſche, da durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, der freyhandelnden Weſen zur Regel dient, dieſes Wohlgefallen die nothwendige

---

daß man ihrer Figur auf irgend eine Abſicht und einen beſtimmten Zweck bezieht. Daher auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anſchauung. Eine Blume aber z. B. eine Tulpe, wird für ſchön gehalten, weil eine gewiſſe Zweckmäßigkeit, die ſo, wie wir ſie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird.

Folge eines objectiven Geſetzes iſt und nichts anders bedeutet, als daß man ſchlechterdings (ohne weitere Abſicht) auf gewiſſe Art handeln ſolle; ſondern ſie kann als Nothwendigkeit, die in einem äſthetiſchen Urtheile gedacht wird, nur **exemplariſch** genannt werden, d. i. die Nothwendigkeit der Beyſtimmung **aller** zu einem Urtheil, was wie Beyſpiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angeſehen wird. Da ein äſthetiſches Urtheil kein objectives und Erkenntnißurtheil iſt, ſo kann dieſe Nothwendigkeit nicht aus beſtimmten Begriffen abgeleitet werden und iſt alſo nicht apodictiſch. Viel weniger kann ſie aus der Allgemeinheit der Erfahrung (von einer durchgängigen Einhelligkeit der Urtheile über die Schönheit eines gewiſſen Gegenſtandes) geſchloſſen werden. Denn nicht allein, daß die Erfahrung hiezu ſchwerlich hinreichend viele Beläge ſchaffen würde, ſo läßt ſich auf empiriſche Urtheile kein Begrif der Nothwendigkeit dieſer Urtheile gründen.

§. 19.

Die ſubjective Nothwendigkeit, die wir dem Geſchmacksurtheile beylegen, iſt bedingt.

Das Geſchmacksurtheil ſinnet jedermann Beyſtimmung an und wer etwas für ſchön erklärt, will, daß jedermann dem vorliegenden Gegenſtande Beyfall geben und ihn gleichfalls für ſchön erklären **ſolle**. Das **Sollen** im äſthetiſchen Urtheile wird alſo ſelbſt nach allen Datis, die zur Beurtheilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgeſprochen. Man wirbt um jedes andern Beyſtimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein iſt, auf welche man auch rechnen könnte, wenn man nur immer ſicher wäre, daß der Fall unter jenem Grunde als Regel des Beyfalls richtig ſubſumirt wäre.

§. 20.

Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geſchmacksurtheil vorgiebt, iſt die Idee eines Gemeinſinnes.

Wenn Geſchmacksurtheile (gleich den Erkenntnisurtheilen) ein beſtimmtes objectives Princip hätten, ſo würde der, ſo es nach dem letztern fället, auf unbedingte Nothwendigkeit ſeines Urtheils Anſpruch machen. Wären ſie ohne alles Princip, wie die des bloſsen Sinnengeſchmacks, ſo würde man ſich gar keine Nothwendigkeit derſelben in die Gedanken kommen laſſen. Alſo müſſen ſie ein ſubjectives Princip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig beſtimme, was gefalle oder mißfalle. Ein ſolches Princip aber könnte nur als ein **Gemeinſinn** angeſehen [illegible] werden, der vom gemeinen Verſtande, den man bisweilen auch Gemeinſinn (sensus communis) nennt, weſentlich unterſchieden iſt, indem letzterer nicht nach Gefühl, ſondern jederzeit nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nach ihnen, als nur dunkel vorgeſtellten Principien, urtheilt.

Alſo nur unter der Vorausſetzung, daß es einen Gemeinſinn gebe (wodurch wir aber keinen äußern Sinn, ſondern die Wirkung aus dem freyen Spiel unſrer Erkenntnißkräfte, verſtehen) nur unter Vorausſetzung, ſage ich, eines ſolchen Gemeinſinnes kann das Geſchmacksurtheil gefällt werden.

§. 21.

Ob man mit Grunde einen Gemeinſinn vorausſetzen könne.

Erkenntniſſe und Urtheile müſſen ſich, ſamt der Ueberzeugung, die ſie begleitet, allgemein mittheilen laſſen; denn ſonſt käme ihnen keine Uebereinſtimmung mit dem Object zu; ſie wären insgeſamt ein blos ſubjectives Spiel der Vorſtellungskräfte, gerade ſo wie es der Scepticiſm verlangt. Sollen ſich aber Erkenntniſſe mittheilen laſſen, ſo muß ſich auch der Gemüthszuſtand, d. i. die Stimmung der Erkenntnißkräfte zu einer Erkenntniß überhaupt und zwar diejenige Proportion, welche ſich für eine Vorſtellung (dadurch uns ein Gegenſtand gegeben wird) gebühret, um daraus Erkenntniß zu machen, allgemein mittheilen laſſen; weil ohne dieſe, als ſubjective Bedingung des Erkennens, das Erkenntniß, als Wirkung, nicht entſpringen könnte. Dieſes geſchieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenſtand vermittelſt der Sinne die Einbildungskraft zur Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen, dieſe aber den Verſtand zur Einheit derſelben in Begriffen, in Thätigkeit bringt.

Aber dieſe Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verſchiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine verſchiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieſes innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichſte für beyde Gemüthskräfte in Abſicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenſtände) überhaupt iſt, und dieſe Stimmung kann nicht anders als durchs Gefühl (nicht nach Begriffen) beſtimmt werden. Da ſich nun dieſe Stimmung ſelbſt muß allgemein mittheilen laſſen, mithin auch das Gefühl derſelben (bey einer gegebenen Vorſtellung) die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinſinn vorausſetzt: ſo wird dieſer mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne ſich deßfalls auf pſychologiſche Beobachtungen zu fußen, ſondern als die nothwendige Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unſerer Erkenntnis, welche in jeder Logik und jedem Princip der Erkenntniſſe, das nicht ſceptiſch iſt, vorausgeſetzt werden muß.

§. 22.

Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beyſtimmung, die in einem Geſchmacksurtheil gedacht wird, iſt eine ſubjective Nothwendigkeit die unter der Vorausſetzung eines Gemeinſinns als objectiv vorgeſtellt wird.

In allen Urtheilen, wodurch wir etwas für ſchön erklären, verſtatten wir keinem anderer Meynung zu ſeyn, ohne gleichwohl unſer Urtheil auf Begriffe, ſondern nur auf unſer Gefühl zu gründen, welches wir alſo nicht als Privatgefühl, ſondern als ein gemeinſchaftliches zum Grunde legen. Nun kann dieſer Gemeinſinn zu dieſem Behuf nicht auf der Erfahrung gegründet werden; denn er will zu Urtheilen berechtigen, die ein Sollen enthalten; er ſagt nicht, daß jedermann mit unſerm Urtheile übereinſtimmen *werde*, ſondern damit zuſammenſtimmen *ſolle*. Alſo iſt der Gemeinſinn, von deſſen Urtheil ich mein Geſchmacksurtheil mir als ein Beyſpiel angebe: und weßwegen ich ihm *exemplariſche* Gültigkeit beylege, eine bloße idealiſche Norm unter deren Vorausſetzung man ein Urtheil, welches mit ihr zuſammenſtimmte und das in demſelben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Object für jedermann mit Recht zur Regel machen könnte, weil zwar das Princip nur ſubjectiv, dennoch aber für ſubjectiv allgemein (eine jedermann nothwendige Idee) angenommen, was die Einhelligkeit verſchiedener Urtheilenden betrift, gleich einem objectiven, allgemeine Beyſtimmung fordern könnte; wenn man nur ſicher wäre darunter richtig ſubſumirt zu haben.

Dieſe unbeſtimmte Norm eines Gemeinſinns wird von uns wirklich vorausgeſetzt: das beweiſet unſere Anmaßung Geſchmacksurtheile zu fällen. Ob es in der That einen ſolchen Gemeinſinn, als conſtitutives Princip der Möglichkeit der Erfahrung gebe, oder ein noch höheres Princip der Vernunft es uns nur zum regulativen Princip mache, allererſt einen Gemeinſinn zu höhern Zwecken in uns hervorzubringen, ob alſo Geſchmack ein urſprüngliches und natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künſtlichen Vermögen ſey, ſo daß ein Geſchmacksurtheil, mit ſeiner Zumuthung einer allgemeinen Beyſtimmung, in der That, nur eine Vernunftforderung ſey, eine ſolche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen und das Sollen d. i. die objective Nothwendigkeit des Zuſammenfließens des Gefühls von jedermann mit jedes ſeinem beſondern nur die Möglichkeit hierin einträchtig zu werden bedeute, und das Geſchmacksurtheil nur von Anwendung dieſes Princips ein Beyſpiel aufſtelle, das wollen und können wir hier noch nicht unterſuchen, ſondern haben vor jetzt nur das Geſchmacksvermögen in ſeine Elemente aufzulöſen, und ſie zuletzt in der Idee eines Gemeinſinns zu vereinigen.

Aus dem vierten Momente gefolgerte Erklärung vom Schönen.

Schön iſt, was ohne Begrif als Gegenſtand eines **nothwendigen** Wohlgefallens erkannt wird.

* * *

Allgemeine Anmerkung zum erſten Abſchnitte der Analytik.

Wenn man das Reſultat aus den obigen Zergliederungen zieht, ſo findet ſich, daß alles auf den Begrif des Geſchmacks herauslaufe: daß er ein Beurtheilungsvermögen eines Gegenſtandes in Beziehung auf die freye Geſetzmäßigkeit der Einbildungskraft ſey. Wenn nun im Geſchmacksurtheile die Einbildungskraft in ihrer Freyheit betrachtet werden muß, ſo wird ſie erſtlich nicht reproductiv, wie ſie den Aſſociationsgeſetzen unterworfen iſt, ſondern als productiv und ſelbſtthätig (als Urheberin willkührlicher Formen möglicher Anſchauungen) angenommen und, ob ſie zwar bey der Auffaſſung eines gegebenen Gegenſtandes der Sinne an eine beſtimmte Form dieſes Objects gebunden iſt und ſofern kein freyes Spiel (wie im Dichten) hat, ſo läßt ſich doch noch wohl begreifen: daß der Gegenſtand ihr gerade eine ſolche Form an die Hand geben könne, die eine Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen enthält, wie ſie die Einbildungskraft, wenn ſie ſich ſelbſt frey überlaſſen wäre, in Einſtimmung mit der **Verſtandesgeſetzmäßigkeit** überhaupt entwerfen würde. Allein daß die **Einbildungskraft** frey und doch von **ſelbſt geſetzmäßig** ſey, d. i. daß ſie eine Autonomie bey ſich führe, iſt ein Widerſpruch. Der Verſtand allein giebt das Geſetz. Wenn aber die Einbildungskraft nach einem beſtimmten Geſetze zu verfahren genöthigt wird, ſo wird ihr Product, der Form nach, durch Begriffe beſtimmt, wie es ſeyn ſoll; aber alsdenn iſt das Wohlgefallen, wie oben gezeigt, nicht das am Schönen, ſondern am Guten (der Vollkommenheit allenfalls blos der formalen) und das Urtheil iſt kein Urtheil durch Geſchmack. Es wird alſo eine Geſetzmäßigkeit ohne Geſetz und eine ſubjective Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande, ohne eine objective, da die Vorſtellung auf einen beſtimmten Begrif von einem Gegenſtande bezogen wird, mit der freyen Geſetzmäßigkeit des Verſtandes (welche auch Zweckmäßigkeit ohne Zweck genannt worden) und mit der Eigenthümlichkeit eines Geſchmacksurtheils allein zuſammen beſtehen können.

Nun werden geometriſch-regelmäßige Geſtalten, eine Cirkelfigur, ein Quadrat, ein Würfel u. ſ. w. von Critikern des Geſchmacks gemeiniglich als die einfachſten und unzweifelhafteſten Beyſpiele der Schönheit angeführt und dennoch werden ſie eben darum regelmäßig genannt, weil man ſie nicht anders vorſtellen kann als ſo, daß ſie für bloße Darſtellungen eines beſtimmten Begrifs, der jener Geſtalt die Regel vorſchreibt (nach der ſie allein möglich iſt) angeſehen werden. Eines von beyden muß alſo irrig ſeyn, entweder jenes Urtheil der Critiker gedachten Geſtalten Schönheit beyzulegen, oder das unſrige, welches Zweckmäßigkeit ohne Begrif zur Schönheit nöthig findet.

Niemand wird leichtlich einen Menſchen von Geſchmack dazu nöthig finden, um an einer Cirkelgeſtalt mehr Wohlgefallen, als an einem kritzlichen Umriſſe, an einem gleichſeitigen und gleicheckigten Viereck mehr, als an einem ſchiefen ungleichſeitigen, gleichſam verkrüppelten zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verſtand und gar kein Geſchmack. Wo eine Abſicht z. B. die Größe eines Platzes zu beurtheilen, oder das Verhältnis der Theile zu einander und zum Ganzen in einer Eintheilung, da ſind regelmäßige Geſtalten, und zwar die von der einfachſten Art, nöthig und das Wohlgefallen ruht nicht unmittelbar auf dem Anblicke der Geſtalt, ſondern der Brauchbarkeit derſelben zu allerley möglicher Abſicht. Ein Zimmer, deſſen Wände ſchiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von ſolcher Art, ſelbſt alle Verletzung der Symmetrie ſowohl in der Geſtalt der Thiere, (z. B. einäugig zu ſeyn) als der Gebäude, oder der Blumenſtücke, misfällt, weil es zweckwidrig iſt, nicht allein practiſch in Anſehung eines beſtimmten Gebrauchs dieſer Dinge, ſondern auch für die Beurtheilung in allerley möglicher Abſicht, welches der Fall im Geſchmacksurtheile nicht iſt, welches, wenn es rein iſt, Wohlgefallen oder Misfallen, ohne Rückſicht auf den Gebrauch oder einen Zweck, mit der bloßen Betrachtung des Gegenſtandes unmittelbar verbindet.

Die Regelmäßigkeit, die zum Begriffe von einem Gegenſtande führt, iſt zwar die unentbehrliche Bedingung (conditio ſine qua non) den Gegenſtand in eine einzige Vorſtellung zu faſſen, und das Mannigfaltige in der Form deſſelben zu beſtimmen. Dieſe Beſtimmung iſt ein Zweck in Anſehung der Erkenntnis und in Beziehung auf dieſe iſt ſie auch jederzeit mit Wohlgefallen (welche die Bewirkung einer jeden auch blos problematiſchen Abſicht begleitet) verbunden. Es iſt aber blos die Billigung der Auflöſung die einer Aufgabe Gnüge thut und nicht eine freye und unbeſtimmt-zweckmäßige Unterhaltung der Gemüthskräfte, mit dem, was wir ſchön nennen und wo der Verſtand der Einbildungskraft und nicht dieſe jenem zu Dienſten iſt.

An einem Dinge, was nur durch eine Abſicht möglich iſt, einem Gebäude, ſelbſt einem Thier, muß die Regelmäßigkeit, die in der Symmetrie beſteht, die Einheit der Anſchauung ausdrücken, welche den Begrif des Zwecks begleitet und gehört mit zum Erkenntniſſe. Aber wo nur ein freyes Spiel der Vorſtellungskräfte (doch unter der Bedingung, daß der Verſtand dabey keinen Anſtos leide) unterhalten werden ſoll, in Luſtgärten, Stubenverzierung, allerley geſchmackvollem Geräthe u. d. gl. wird die Regelmäßigkeit, die ſich als Zwang ankündigt, ſo viel möglich vermieden; daher der engliſche Geſchmack in Gärten, der Barockgeſchmack an Mobilien, die Freyheit der Einbildungskraft wohl eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt und in dieſer Abſonderung von allem Zwange der Regeln eben den Fall ſetzt, wo der Geſchmack in Entwürfen der Einbildungskraft ſeine größte Vollkommenheit zeigen kann.

Alles ſteif-regelmäßige (was der mathematiſchen Regelmäßigkeit nahe kommt) hat das Geſchmackwidrige an ſich: daß es keine lange Unterhaltung mit der Betrachtung deſſelben gewährt, ſondern, ſofern es nicht ausdrücklich das Erkenntnis, oder einen beſtimmten practiſchen Zweck zur Abſicht hat, lange Weile macht. Dagegen iſt das, womit Einbildungskraft ungeſucht und zweckmäßig ſpielen kann, uns jederzeit neu und man wird ſeines Anblicks nicht überdrüßig. Marsden in ſeiner Beſchreibung von Sumatra macht die Anmerkung, daß die freye Schönheiten der Natur den Zuſchauer daſelbſt überall umgeben und daher wenig anziehendes mehr für ihn haben: dagegen ein Pfeffergarten, wo die Stangen an denen ſich dieſes Gewächs rankt, in Parallellinien Alleen zwiſchen ſich bilden, wenn er ihn mitten in einem Walde antraf, für ihn viel Reiz hatte, und ſchließt daraus, daß wilde, dem Anſcheine nach regelloſe Schönheit, nur dem zur Abwechſelung gefalle, der ſich an der regelmäßigen ſatt geſehen hat. Allein er durfte nur den Verſuch machen, ſich einen Tag bey ſeinem Pfeffergarten aufzuhalten, um inne zu werden, daß, wenn der Verſtand durch die Regelmäßigkeit ſich in die Stimmung zur Ordnung, die er allerwärts bedarf, verſetzt hat, ihn der Gegenſtand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbildungskraft einen läſtigen Zwang anthue: dagegen daß die dorten an Mannigfaltigkeiten bis zur Ueppigkeit verſchwenderiſche Natur, die keinem Zwange künſtlicher Regeln unterworfen iſt, ſeinem Geſchmacke für beſtändig Nahrung geben könne. — Selbſt der Geſang der Vögel, den wir unter keine muſikaliſche Regel bringen können, ſcheint mehr Freyheit und darum mehr für den Geſchmack zu enthalten, als ſelbſt ein menſchlicher Geſang, der nach allen Regeln der Tonkunſt geführt wird; weil man den letztern, wenn er oft und lange Zeit wiederholt wird, weit eher überdrüßig wird. Allein hier vertauſchen wir wohl vermuthlich unſere Theilnehmung an der Luſtigkeit eines kleinen beliebten Thierchens mit der Schönheit ſeines Geſanges, der wenn er vom Menſchen (wie es mit dem Schlagen der Nachtigall bisweilen geſchieht) ganz genau nachgeahmt wird, unſerem Ohre ganz geſchmacklos zu ſeyn dünkt.

Noch ſind ſchöne Gegenſtände von ſchönen Ausſichten auf Gegenſtände (die öfters der Entfernung wegen nicht mehr deutlich erkannt werden können) zu unterſcheiden. In den letzteren ſcheint der Geſchmack nicht ſowohl an dem, was die Einbildungskraft in dieſem Felde auffaßt, als vielmehr an dem, was ſie hiebey zu dichten Anlas bekommt d. i. an den eigentlichen Phantaſien, womit ſich das Gemüth unterhält, indeſſen daß es durch die Mannigfaltigkeit auf die das Auge ſtößt, continuirlich erweckt wird, zu haften, ſo wie etwa bey dem Anblick der veränderlichen Geſtalten eines Caminfeuers, oder eines rieſelnden Baches, welche beyde keine Schönheiten ſind, aber doch für die Einbildungskraft einen Reiz bey ſich führen; weil ſie ihr freyes Spiel unterhalten.

Zweytes Buch.

Analytik des Erhabenen.

§. 23.

Uebergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen.

Das Schöne kommt darin mit dem Erhabenen überein, daß beydes für ſich ſelbſt gefällt. Ferner darin, daß beydes kein Sinnes- noch ein logiſch-beſtimmendes, ſondern ein Reflexionsurtheil vorausſetzt, folglich das Wohlgefallen nicht an einer Empfindung, wie die des Angenehmen, noch an einem beſtimmten Begriffe wie das Wohlgefallen am Guten, hängt, gleichwohl aber doch auf Begriffe, obzwar unbeſtimmt welche, bezogen wird, mithin das Wohlgefallen an der bloßen Darſtellung oder dem Vermögen derſelben geknüpft iſt, wodurch das Vermögen der Darſtellung, oder die Einbildungskraft, bey einer gegebenen Anſchauung mit dem **Vermögen der Begriffe** des Verſtandes oder der Vernunft, als Beförderung der letzteren, in Einſtimmung betrachtet wird. Daher ſind auch beyderley Urtheile **einzelne** und doch ſich für allgemeingültig in Anſehung jedes Subjects ankündigende Urtheile, ob ſie zwar blos auf das Gefühl der Luſt und kein Erkenntnis des Gegenſtandes Anſpruch machen.

Allein es ſind auch namhafte Unterſchiede zwiſchen beyden in die Augen fallend. Das Schöne der Natur betrift die Form des Gegenſtandes, die in der Begrenzung beſteht; das Erhabene iſt dagegen auch an einem formloſen Gegenſtande zu finden, ſofern **Unbegrenztheit** an ihm, oder durch deſſen Veranlaſſung, vorgeſtellt und doch Totalität derſelben hinzugedacht wird; ſo daß das Schöne für die Darſtellung eines unbeſtimmten Verſtandesbegrifs, das Erhabene aber, eines dergleichen Vernunftbegrifs, genommen zu werden ſcheint. Alſo iſt das Wohlgefallen dort mit der Vorſtellung der **Qualität**, hier aber der **Quantität** verbunden. Auch iſt das letztere der Art nach von dem erſteren Wohlgefallen gar ſehr unterſchieden, indem dieſes directe ein Gefühl der Beförderung des Lebens bey ſich führt und daher mit Reitzen und einer ſpielenden Einbildungskraft vereinbar iſt, jenes aber eine Luſt iſt, welche nur indirecte entſpringt, nämlich ſo daß ſie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf ſogleich folgenden deſto ſtärkeren Ergießung derſelben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, ſondern Ernſt in der Beſchäftigung der Einbildungskraft zu ſeyn ſcheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar iſt und, indem das Gemüth von dem Gegenſtande nicht blos angezogen, ſondern wechſelsweiſe auch immer wieder abgeſtoßen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht ſowohl poſitive Luſt als vielmehr Bewunderung oder Achtung, d. i. negative Luſt genannt zu werden verdient.

Der wichtigſte und innere Unterſchied aber des Erhabenen vom Schönen iſt wohl dieſer: daß, wenn wir, wie billig, hier zuvörderſt nur das Erhabene an Naturobjecten in Betrachtung ziehen, (das der Kunſt wird nämlich immer auf die Bedingungen der Uebereinſtimmung mit der Natur eingeſchränkt) die Naturſchönheit (die ſelbſtſtändige) eine Zweckmäßigkeit in ihrer Form, wodurch der Gegenſtand für unſere Urtheilskraft gleichſam vorherbeſtimmt zu ſeyn ſcheint, bey ſich führe und ſo an ſich einen Gegenſtand des Wohlgefallens ausmacht, ſtatt deſſen das, was in uns, ohne zu vernünfteln, blos in der Auffaſſung, das Gefühl des Erhabenen erregt, der Form nach gar zweckwidrig für unſere Urtheilskraft, unangemeſſen unſerm Darſtellungsvermögen und gleichſam gewaltthätig für die Einbildungskraft, erſcheinen mag, dennoch nur um deſto erhabener zu ſeyn geurtheilt wird.

Man ſieht aber hieraus ſofort, daß wir uns überhaupt unrichtig ausdrücken, wenn wir irgend einen **Gegenſtand der Natur** erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig ſehr viele derſelben ſchön nennen können; denn wie kann das mit einem Ausdrucke des Beyfalls bezeichnet werden, was an ſich als zweckwidrig abgefaßt wird. Wir können nicht mehr ſagen, als daß der Gegenſtand zur Darſtellung einer Erhabenheit tauglich ſeyn, die im Gemüthe angetroffen werden kann; denn das eigentliche Erhabene kann in keiner ſinnlichen Form enthalten ſeyn, ſondern trift nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemeſſene Darſtellung möglich iſt, eben durch dieſe Unangemeſſenheit, welche ſich ſinnlich darſtellen läßt, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden. So kann der weite, durch Stürme empörte Ocean, nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick iſt gräslich und man muß das Gemüth ſchon mit mancherley Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine ſolche Anſchauung zu einem Gefühl geſtimmt werden ſoll, was ſelbſt erhaben iſt, indem das Gemüth die Sinnlichkeit zu verlaſſen und ſich mit Ideen, die höhere Zweckmäßigkeit enthalten, zu beſchäftigen angereizt wird.

Die ſelbſtſtändige Naturſchönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche ſie als ein Syſtem nach Geſetzen, deren Princip wir in unſerm ganzen Verſtandesvermögen nicht antreffen, vorſtellig macht, nämlich dem einer Zweckmäßigkeit, reſpectiv auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Anſehung der Erſcheinungen, ſo daß dieſe nicht blos als zur Natur in ihrem zweckloſen Mechanism, ſondern auch als **Kunſt** gehörig, beurtheilt werden müſſen. Sie erweitert alſo wirklich zwar nicht unſere Erkenntnis der Naturobjecte, aber doch unſern Begrif von der Natur, nämlich als bloßem Mechanism, zu dem von eben derſelben als **Kunſt**, welches zu tiefen

Unterſuchungen über die Möglichkeit einer ſolchen Form einladet. Aber in dem, was wir an ihr erhaben zu nennen pflegen, iſt ſogar nichts, was auf beſondere objective Principien und dieſen gemäßen Formen der Natur führte, daß dieſe vielmehr in ihren Chaos oder in ihrer wildeſten regelloſeſten Unordnung und Verwüſtung, wenn ſie nur Größe und Macht blicken läßt, die Ideen des Erhabenen am meiſten erregt. Daraus ſehen wir, daß der Begrif des Erhabenen der Natur bey weitem nicht ſo wichtig und an Folgerungen reichhaltig ſey, als der des Schönen in derſelben und daß er überhaupt nichts zweckmäßiges in der Natur ſelbſt, ſondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anſchauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmäßigkeit in uns ſelbſt fühlbar zu machen, anzeige. Zum Schönen der Natur müſſen wir einen Grund auſſer uns ſuchen, zum Erhabenen aber blos in uns und der Denkungsart, die in die Vorſtellung der erſteren Erhabenheit hineinbringt; eine ſehr nöthige vorläufige Bemerkung, welche die Ideen des Erhabenen von der einer Zweckmäßigkeit der Natur ganz abtrennt und aus der Theorie deſſelben einen bloßen Anhang zur äſthetiſchen Beurtheilung der Zweckmäßigkeit der Natur macht, weil dadurch keine beſondere Form in dieſer vorgeſtellt, ſondern nur ein zweckmäßiger Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorſtellung macht, entwickelt wird.

§. 24.

Von der Eintheilung einer Unterſuchung des Gefühls des Erhabenen.

Was die Eintheilung der Momente der äſthetiſchen Beurtheilung der Gegenſtände, in Beziehung auf das Gefühl des Erhabenen, betrift, ſo wird die Analytik nach demſelben Princip fortlaufen können, wie in der Zergliederung der Geſchmacksurtheile geſchehen iſt. Denn als Urtheile der äſthetiſchen reflectirenden Urtheilskraft, muß das Wohlgefallen am Erhabenen eben ſowohl, als am Schönen, der **Quantität** nach allgemeingültig, der **Qualität** nach ohne Intereſſe, der **Relation** nach ſubjective Zweckmäßigkeit und der **Modalität** nach die letztere als nothwendig, vorſtellig machen. Hierin wird alſo die Methode von der im vorigen Abſchnitte nicht abweichen, man müßte denn das für etwas rechnen, daß wir dort, wo das äſthetiſche Urtheil die Form des Objects betraf, von der Unterſuchung der Qualität anfingen, hier aber, bey der Formloſigkeit, welche dem, was wir erhaben nennen, zukommen kann, von der Quantität, als dem erſten Moment des äſthetiſchen Urtheils über das Erhabene, anfangen werden: wozu aber der Grund aus dem vorhergehenden § zu erſehen iſt.

Aber eine Eintheilung hat die Analyſis des Erhabenen nöthig, welche die des Schönen nicht bedarf, nämlich die ins **mathematiſch**- und ins **dynamiſch**-Erhabene.

Denn da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurtheilung des Gegenſtandes verbundene **Bewegung** des Gemüths, als ſeinen Character bey ſich führt, anſtatt daß der Geſchmack am Schönen das Gemüth in **ruhiger** Contemplation vorausſetzt und erhält, dieſe Bewegung aber als ſubjectiv zweckmäßig beurtheilt werden ſoll (weil das Erhabene gefällt) ſo wird ſie durch die Einbildungskraft entweder auf das **Erkenntnis**- oder auf das **Begehrungsvermögen** bezogen, in beyderley Beziehung aber die Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorſtellung nur in Anſehung dieſer **Vermögen** (ohne Zweck oder Intereſſe) beurtheilt werden: da dann die erſte, als eine **mathematiſche**, die zweyte als **dynamiſche** Stimmung der Einbildungskraft dem Objecte beygelegt und daher dieſes auf gedachte zwiefache Art als erhaben vorgeſtellt wird.

A.

Vom Mathematiſch-Erhabenen.

§. 25.

Nahmenerklärung des Erhabenen.

“**Erhaben** nennen wir das, was **ſchlechthin gros** iſt.” Gros-ſeyn aber und eine Größe ſeyn ſind ganz verſchiedene Begriffe (magnitudo und quantitas). Imgleichen **ſchlechtweg** (ſimpliciter) **ſagen**, daß etwas gros ſey, iſt auch ganz was anderes als zu ſagen, daß es ſchlechthin gros (abſolute non comparative magnum) ſey. Das letztere iſt das was über alle Vergleichung gros iſt. — Was will nun aber der Ausdruck daß etwas gros oder klein, oder mittelmäßig ſey, ſagen? Ein reiner Verſtandesbegrif iſt er nicht, noch weniger eine Sinnenanſchauung und eben ſo wenig ein Vernunftbegrif, weil er gar kein Princip der Erkenntnis bey ſich führt. Er muß alſo ein Begrif der Urtheilskraft ſeyn oder von einem ſolchen abſtammen und eine ſubjective Zweckmäſſigkeit der Vorſtellung in Beziehung auf die Urtheilskraft zum Grunde legen. Daß etwas eine Größe (quantum) ſey, läßt ſich aus dem Dinge ſelbſt, ohne alle Vergleichung mit andern, erkennen; wenn nämlich Vielheit des Gleichartigen zuſammen Eines ausmacht. Wie gros es aber ſey, erfordert jederzeit etwas anderes, was auch Größe iſt, zu ſeinem Maaße. Dieweil es aber in der Beurtheilung der Größe nicht blos auf die Vielheit (Zahl), ſondern auch auf die Größe der Einheit (des Maaßes) ankommt und dieſer ihre Größe immer wiederum etwas anderes als Maaß bedarf, womit es verglichen werden könne, ſo ſehen wir: daß alle Größenbeſtimmung der Erſcheinungen ſchlechterdings keinen abſoluten Begrif von einer Größe, ſondern allemal nur einen Vergleichungsbegrif liefern könne.

Wenn ich nun ſchlechtweg ſage, daß etwas gros ſey, ſo ſcheint es daß ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigſtens mit keinem objectiven Maaße, weil dadurch

dadurch gar nicht beſtimmt wird, wie gros der Gegenſtand ſey. Ob aber gleich der Maasſtab der Vergleichung blos ſubjectiv iſt, ſo macht das Urtheil nichts deſto weniger auf allgemeine Beſtimmung Anſpruch; die Urtheile: der Mann iſt ſchön und er iſt groß, ſchränken ſich nicht blos aufs urtheilende Subject ein, ſondern verlangen, gleich theoretiſchen Urtheilen, jedermanns Beyſtimmung.

Weil aber in einem Urtheile, dadurch etwas ſchlechtweg als gros bezeichnet wird, nicht blos geſagt werden will, daß der Gegenſtand eine Größe habe, ſondern dieſe ihm zugleich vorzugsweiſe vor vielen andern gleicher Art beygelegt wird, ohne doch dieſen Vorzug beſtimmt anzugeben, ſo wird demſelben allerdings ein Maasſtab zum Grunde gelegt, den man für jedermann, als eben denſelben, annehmen zu können vorausſetzt, der aber zu keiner logiſchen (mathematiſch-beſtimmten), ſondern nur äſthetiſchen Beurtheilung der Größe brauchbar iſt, weil er ein blos ſubjectiv dem reflectirenden Urtheile über Größe zum Grunde liegender Maasſtab iſt (er mag nun empiriſch ſeyn, wie etwa die mittlere Größe der uns bekannten Menſchen, Thiere von gewiſſer Art, Bäume, Häuſer, Berge u. d. gl.; oder ein a priori gegebener Maasſtab, der durch die Mängel des Subjects auf ſubjective Bedingungen der Darſtellung in concreto eingeſchränkt iſt, als im Practiſchen: die Größe einer gewiſſen Tugend, oder der öffentlichen Freyheit und Gerechtigkeit in einem Lande, oder im Theoretiſchen: die Größe der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer gemachten Obſervation oder Meſſung u. d. gl.).

Hier iſt nun merkwürdig: daß, wenn wir gleich am Objecte gar kein Intereſſe haben, d. i. die Exiſtenz deſſelben uns gleichgültig iſt, doch die bloße Größe deſſelben, ſelbſt wenn es als formlos betrachtet wird, ein Wohlgefallen bey ſich führen könne, das allgemein mittheilbar iſt, mithin Bewußtſeyn einer ſubjectiven Zweckmäßigkeit im Gebrauche unſrer Erkenntnisvermögen enthalte, aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Objecte, wie beym Schönen (weil es formlos ſeyn kann) wo die reflectirende Urtheilskraft ſich in Beziehung aufs Erkenntnis überhaupt zweckmäßig geſtimmt findet, ſondern an der Erweiterung der Einbildungskraft an ſich ſelbſt.

Wenn wir (unter der obgenannten Einſchränkung) von einem Gegenſtande ſchlechtweg ſagen, er ſey gros, ſo iſt dies kein mathematiſch-beſtimmendes, ſondern ein bloßes Reflexionsurtheil über die Vorſtellung deſſelben, die für einen gewiſſen Gebrauch unſerer Erkenntniskräfte in der Größenſchätzung ſubjectiv zweckmäßig iſt und wir verbinden alsdenn mit der Vorſtellung jederzeit eine Art von Achtung, ſo wie mit dem, was wir ſchlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Uebrigens geht die Beurtheilung der Dinge als gros oder klein auf alles, ſelbſt auf alle Beſchaffenheiten derſelben; daher wir ſelbſt die Schönheit gros oder klein nennen, wovon der Grund darin zu ſuchen iſt, daß was wir nach Vorſchrift der Urtheilskraft in der Anſchauung nur immer darſtellen (mithin äſthetiſch vorſtellen) mögen, insgeſamt Erſcheinung, mithin auch ein Quantum iſt.

Wenn wir aber etwas nicht allein gros, ſondern ſchlechthin = abſolut = in aller Abſicht = (über alle Vergleichung) gros, d. i. Erhaben, nennen, ſo ſieht man bald ein: daß wir für daſſelbe keinen ihm angemeſſenen Maasſtab auſſer ihm, ſondern blos in ihm zu ſuchen verſtatten. Es iſt eine Gröſſe, die blos ſich ſelber gleich iſt. Daß das Erhabene alſo nicht in den Dingen der Natur, ſondern allein in unſern Ideen zu ſuchen ſey, folgt hieraus; in welchen es aber liege muß für die Deduction aufbehalten werden.

Die obige Erklärung kann auch ſo ausgedrückt werden: **Erhaben iſt das mit welchem in Vergleichung alles andere klein iſt.** Hier ſieht man leicht: daß nichts in der Natur gegeben werden könne, ſo gros als es auch von uns beurtheilt würde, was nicht in einem andern Verhältniſſe betrachtet bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte und umgekehrt, nichts ſo klein, was ſich nicht in Vergleichung mit noch kleinern Maasſtäben für unſere Einbildungskraft bis zu einer Weltgröſſe erweitern ließe. Die Teleſcopien haben uns die erſtere, die Microſcopien die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts alſo, was Gegenſtand der Sinnen ſeyn kann, iſt auf dieſen Fuß betrachtet erhaben zu nennen. Aber eben darum, daß in unſerer Einbildungskraft ein Beſtreben zum Fortſchritte ins Unendliche, in unſerer Vernunft aber ein Anſpruch auf abſolute Totalität, als einer reellen Idee liegt, iſt ſelbſt jene Unangemeſſenheit unſeres Vermögens der Größenſchätzung der Dinge der Sinnenwelt für dieſe Idee, die Erweckung des Gefühls eines überſinnlichen Vermögens in uns und der Gebrauch, den die Urtheilskraft, von gewiſſen Gegenſtänden zum Behuf des letzteren (Gefühls) natürlicher Weiſe macht, nicht aber der Gegenſtand der Sinne, iſt ſchlechthin gros, gegen ihn jeder andere Gebrauch klein, mithin Geiſtesſtimmung, durch eine gewiſſe die reflectirende Urtheilskraft beſchäftigende Vorſtellung, nicht aber das Object, iſt erhaben zu nennen.

Wir können alſo zu den vorigen Formeln der Erklärung des Erhabenen noch dieſe hinzuthun: **Erhaben iſt was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiſet, das jeden Maasſtab der Sinne übertrift.**

§. 26.

Von der Größenſchätzung der Naturdinge die zur Idee des Erhabenen erforderlich iſt.

Die Größenſchätzung durch Zahlbegriffe (oder deren Zeichen in der Algebra) iſt mathematiſch, die aber in der bloßen Anſchauung (nach dem Augenmaaße) iſt äſthetiſch. Nun können wir zwar nur beſtimmte Begriffe davon, **wie gros** etwas ſey, durch Zahlen (allenfalls Annäherungen durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen, deren Einheit das Maas iſt; und ſofern iſt alle logiſche Größenſchätzung mathematiſch. Allein da die Größe des Maaßes doch als bekannt angenommen werden muß, ſo würde, wenn dieſe nun wiederum nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Maas ſeyn müßte, mithin mathematiſch geſchätzt werden ſollte, wir niemals ein erſtes oder Grundmaas, mithin auch keinen beſtimmten Begrif von einer gegebenen Größe haben können. Alſo muß die Schätzung der Größe des Grundmaaßes blos darin beſtehen, daß man ſie in einer Anſchauung unmittelbar faſſen und durch Einbildungskraft zur Darſtellung der Zahlbegriffe brauchen kann: d. i. Alle Größenſchätzung der Gegenſtände der Natur iſt zuletzt äſthetiſch (d. i. ſubjectiv und nicht objectiv beſtimmt).

Nun giebt es zwar für die mathematiſche Größenſchätzung kein Größtes (denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche) aber für die äſthetiſche Größenſchätzung giebt es allerdings ein Größtes und von dieſem ſage ich: daß, wenn es als abſolutes Maas, über das kein größeres ſubjectiv (dem beurtheilenden Subject) möglich ſey, beurtheilt wird, es die Idee des Erhabenen bey ſich führe und diejenige Rührung, welche keine mathematiſche Schätzung der Größen durch Zahlen (es ſey denn ſo weit jenes äſthetiſche Grundmaas dabey in der Einbildungskraft lebendig erhalten wird) bewirken kann, hervorbringe, weil die letztere immer nur die relative Größe duch Vergleichung mit andern gleicher Art, die erſtere aber die Größe ſchlechthin, ſo weit das Gemüth ſie in einer Anſchauung faſſen kann, darſtellt.

Anſchaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Maaße, oder als Einheit, zu Größenſchätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwey Handlungen dieſes Vermögens: **Auffaſſung** (apprehenſio) und **Zuſammen~~ſetz~~faſſung** (comprehenſio aeſthetica). Mit der Auffaſſung hat es keine Noth; denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zuſammenfaſſung wird immer ſchwerer, je weiter die Auffaſſung fortrückt und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem äſthetiſch-größten Grundmaaße der Größenſchätzung. Denn, wenn die Auffaſſung ſo weit gelanget iſt, daß die zuerſt aufgefaßten Theilvorſtellungen der Sinnenanſchauung in der Einbildungskraft ſchon zu erlöſchen anheben, indeſſen daß dieſe zu Auffaſſung mehrerer fortrückt, ſo verliert ſie auf einer Seite eben ſo viel als ſie auf der andern gewinnt, und in der Zuſammenfaſſung iſt ein Größtes, über welches ſie nicht hinauskommen kann.

Daraus läßt ſich erklären, was **Savary** in ſeinen Nachrichten von Aegypten anmerkt: daß man den Pyramiden nicht ſehr nahe kommen, eben ſo wenig als zu weit dav[illegible]tfernt ſeyn müſſe, um die ganze Rührung von ihrer Größe zu bekommen. Denn iſt das letztere, ſo ſind die Theile, die aufgefaßt werden (die Steine derſelben übereinander) nur dunkel vorgeſtellt und ihre Vorſtellung thut keine Wirkung auf das äſthetiſche Urtheil des Subjects. Iſt aber das erſtere, ſo bedarf das Auge einige Zeit um die Auffaſſung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden; in dieſer aber erlöſchen immer zum Theil die erſteren, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat und die Zuſammenfaſſung iſt nie vollſtändig. — Eben daſſelbe kann auch hinreichen, die Beſtürzung, oder Art von Verlegenheit, die, wie man erzählt, dem Zuſchauer in der St. Peterskirche in Rom beym erſten Eintritte anwandelt, zu erklären. Denn es iſt hier ein Gefühl der Unangemeſſenheit ſeiner Einbildungskraft für die Ideen eines Ganzen, um ſie darzuſtellen, worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht, und, bey der Beſtrebung es zu erweitern, in ſich ſelbſt zurückſinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen verſetzt wird.

Ich will jetzt noch nichts von dem Grunde dieſes Wohlgefallens anführen, welches mit einer Vorſtellung, davon man es am wenigſten erwarten ſollte, die nämlich uns die Unangemeſſenheit, folglich auch ſubjective Unzweckmäßigkeit der Vorſtellung für die Urtheilskraft in der Größenſchätzung merken läßt, verbunden iſt: ſondern bemerke nur, daß, wenn das äſthetiſche Urtheil rein (mit keinem teleologiſchen als Vernunfturtheile **vermiſcht**) und daran ein der Critik der **äſthetiſchen** Urtheilskraft völlig anpaſſendes Beyſpiel gegeben werden ſoll, man nicht das Erhabene an Kunſtprodukten (z. B. Gebäuden, Säulen u. ſ. w.), wo ein menſchlicher Zweck die Form ſowohl als die Größe beſtimmt, noch an Naturdingen, **deren Begrif ſchon einen beſtimmten Zweck bey ſich führt**, (z. B. Thieren von bekannter Naturbeſtimmung) ſondern an der rohen Natur (und an dieſer, ſogar nur, ſofern ſie für ſich keinen Reiz oder Rührung aus wirklicher Gefahr bey ſich führt) blos ſofern ſie Größe enthält, aufzeigen müſſe. Denn in dieſer Art der Vorſtellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer (noch was prächtig oder gräslich) wäre, die Größe die aufgefaßt wird, mag ſo weit angewachſen ſeyn als man will, wenn ſie nur durch Einbildungskraft in ein Ganzes zuſammengefaßt werden kann. "**Ungeheuer** iſt ein Gegenſtand, wenn er durch ſeine Größe den Zweck, der den Begrif deſſelben ausmacht, vernichtet." "**Coloſſaliſch** aber wird die bloße Darſtellung eines Begrifs genannt, die für alle Darſtellung beynahe zu gros iſt (an das relativ Ungeheure grenzt);" weil der Zweck der Darſtellung eines Begrifs, dadurch, daß die Anſchauung des Gegenſtandes für unſer Auffaſſungsvermögen beynahe zu gros iſt, erſchwert wird. — Ein reines Urtheil über das Erhabene aber muß gar keinen Zweck des Objects zum Beſtimmungsgrunde haben, wenn es äſthetiſch und nicht mit irgend einem Verſtandes- oder Vernunfturtheile vermengt ſeyn ſoll.

* * *

Weil alles, was der blos reflectirenden Urtheilskraft ohne Intereſſe gefallen ſoll, in ſeiner Vorſtellung ſubjective und, als ſolche, allgemein-gültige Zweckmäſſigkeit bey ſich führen muß, gleichwohl aber hier keine Zweckmäßigkeit der **Form** des Gegenſtandes (wie beym Schönen) der Beurtheilung zum Grunde liegt, ſo fragt ſich, welches iſt dieſe ſubjective Zweckmäßigkeit und wodurch wird ſie als Norm vorgeſchrieben, um in der bloßen Größenſchätzung und zwar der, welche gar bis zur Unangemeſſenheit unſeres Vermögens der Einbildungskraft in Darſtellung des Begrifs von einer Größe getrieben worden, einen Grund zum allgemeingültigen Wohlgefallen abzugeben.

Die Einbildungskraft ſchreitet in der Zuſammenſetzung, die zur Größenvorſtellung erforderlich iſt, von ſelbſt, ohne daß ihr etwas hinderlich wäre, ins Unendliche fort; der Verſtand aber leitet ſie durch Zahlbegriffe, wozu jene das Schema hergeben muß, und in dieſem Verfahren als zur logiſchen Größenſchätzung gehörig, iſt etwas, was zwar objectiv zweckmäßig iſt, nach dem Begriffe von einem Zwecke (dergleichen jede Ausmeſſung iſt) aber nichts für die äſthetiſche Urtheilskraft zweckmäſſiges und gefallendes. Es iſt auch in dieſer abſichtlichen Zweckmäßigkeit nichts, was die Größe des Maaßes, mithin der **Zuſammenfaſſung** des Vielen in eine Anſchauung, bis zur Grenze des Vermögens der Einbildungskraft, und ſo weit, wie dieſe in Darſtellungen nur immer reichen mag, zu treiben nöthigte. Denn in der Verſtandesſchätzung der Größen (der Arithmetik) kommt man eben ſo weit, ob man die Zuſammenfaſſung der Einheiten bis zur Zahl 10 (in der Decadik) oder nur bis 4 (in der Tetractik) treibt; die weitere Größenerzeugung aber im Zuſammenſetzen, oder, wenn das Quantum in der Anſchauung gegeben iſt, im Auffaſſen, blos progreſſiv (nicht comprehenſiv) nach einem angenommenen Progreſſionsprincip verrichtet. Der Verſtand wird in dieſer mathematiſchen Größenſchätzung eben ſo gut bedient und befriedigt, ob Einbildungskraft zur Einheit eine Größe, die man in einem Blick faſſen kann, z. B. einen Fus oder Ruthe, oder ob ſie eine deutſche Meile, oder gar einen Erddurchmeſſer, deren Auffaſſung zwar, aber nicht die Zuſammenfaſſung in eine Anſchauung der Einbildungskraft (nicht durch die comprehenſio aeſthetica, obzwar gar wohl durch comprehenſio logica in einen Zahlbegrif) möglich iſt, wähle. In beyden Fällen geht die logiſche Größenſchätzung ungehindert ins Unendliche.

Nun aber hört das Gemüth in ſich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Größen, ſelbſt denen, die zwar niemals ganz aufgefaßt werden können, gleichwohl aber (in der ſinnlichen Vorſtellung) als ganz gegeben beurtheilt werden, Totalität fordert, mithin Zuſammenfaſſung in **eine** Anſchauung und für alle jene Glieder einer fortſchreitend-wachſenden Zahlreihe **Darſtellung** verlangt und ſelbſt das Unendliche (Raum und verfloſſene Zeit) von dieſer Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, es ſich (in dem Urtheile der gemeinen Vernunft) als **ganz** (ſeiner Totalität nach) **gegeben** zu denken.

Das Unendliche aber iſt ſchlechthin (nicht blos comparativ) groß. Mit dieſem verglichen iſt alles andere (von derſelben Art Größen) klein. Aber, was das vornehmſte iſt, es als **ein Ganzes** auch nur denken zu können zeigt ein Vermögen des Gemüths an, welches allen Maasſtab der Sinne übertrift. Denn dazu würde eine Zuſammenfaſſung erfordert werden, welche einen Maasſtab als Einheit lieferte, der zum Unendlichen ein beſtimmtes, in Zahlen angebliches Verhältnis hätte, welches unmöglich iſt. Das Unendliche aber dennoch ohne Widerſpruch **auch nur denken zu könen**, dazu wird ein Vermögen, das ſelbſt überſinnlich iſt, im menſchlichen Gemüthe erfordert. Denn nur durch dieſes und deſſen Idee eines Noumens, welches ſelbſt keine Anſchauung verſtattet, aber doch der Weltanſchauung, als bloſſer Erſcheinung, zum Subſtrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt, in der reinen intellectuellen Größenſchätzung, **unter** einem Begriffe **ganz** zuſammengefaßt, obzwar es in der mathematiſchen

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT,I. FN. 1962/045

durch **Zahlenbegriffe** nie ganz gedacht werden kann. Selbſt ein Vermögen ſich das Unendliche der überſinnlichen Anſchauung als (in ſeinem intelligibelen Subſtrat) gegeben denken zu können übertrift allen Maasſtab der Sinnlichkeit und iſt über alle Vergleichung ſelbſt mit dem Vermögen der mathematiſchen Schätzung gros, freylich wohl nicht in theoretiſcher Abſicht zum Behuf des Erkenntnisvermögens, aber doch als Erweiterung des Gemüths, welches die Schranken der Sinnlichkeit in anderer (der practiſchen) Abſicht zu überſchreiten ſich vermögend fühlt.

Erhaben iſt alſo die Natur, in derjenigen ihrer Erſcheinungen, deren Anſchauung die Idee ihrer Unendlichkeit bey ſich führt. Dieſes letztere kann nun nicht anders geſchehen, als durch die Unangemeſſenheit, ſelbſt der größten Beſtrebung unſerer Einbildungskraft in der Größenſchätzung eines Gegenſtandes. Nun iſt aber für die mathematiſche Größenſchätzung die Einbildungskraft jedem Gegenſtande gewachſen, um für dieſelbe ein hinlängliches Maas zu geben, weil die Zahlbegriffe des Verſtandes, durch Progreſſion, jedes Maas einer jeden Größe angemeſſen machen können. Alſo muß es die **äſthetiſche** Größenſchätzung ſeyn, in welcher die Beſtrebung zur Zuſammenfaſſung das Vermögen der Einbildungskraft überſchreitet, die progreſſive Auffaſſung in ein Ganzes der Anſchauung zu begreifen gefühlt und dabey zugleich die Unangemeſſenheit dieſes Vermögens, welches im Fortſchreiten unbegrenzt iſt, wahrgenommen wird, ein mit dem mindeſten Aufwande des Verſtandes zur Größenſchätzung taugliche Grundmaas zu faſſen und zur Größenſchätzung zu gebrauchen. Nun iſt das eigentliche unveränderliche Grundmaas der Natur das abſolute Ganze derſelben, welches bey ihr als Erſcheinung zuſammengefaßte Unendlichkeit iſt. Da aber dieſes Grundmaas ein ſich ſelbſt widerſprechender Begrif iſt (wegen der Unmöglichkeit der abſoluten Totalität eines Progreſſes ohne Ende) ſo muß diejenige Größe eines Naturobjects, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zuſammenfaſſung fruchtlos verwendet, den Begrif der Natur auf ein überſinnliches Subſtrat (das ihr und zugleich unſerm Vermögen zu denken zum Grunde liegt) führen, welches über allen Maasſtab der Sinne gros iſt und daher, nicht ſowohl den Gegenſtand, als vielmehr die Gemüthsſtimmung in Schätzung deſſelben, als **erhaben** beurtheilen läßt.

Alſo, gleichwie die äſthetiſche Urtheilskraft in Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freyen Spiele auf den **Verſtand** bezieht, um mit deſſen **Begriffen** überhaupt (ohne Beſtimmung derſelben) zuſammenzuſtimmen: ſo bezieht ſie daſſelbe Vermögen in Beurtheilung eines Dinges als Erhabenen auf die **Vernunft**, um zu deren **Ideen** (unbeſtimmt welchen) ſubjectiv übereinzuſtimmen, d. i. eine Gemüthsſtimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäs und mit ihr verträglich iſt, die der Einfluß beſtimmter Ideen (practiſcher) aufs Gefühl bewirken würde.

Man ſieht hieraus auch, daß die wahre Erhabenheit nur im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Naturobjecte, deſſen Beurtheilung dieſe Stimmung deſſelben veranlaßt, müſſe geſucht werden. Wer wollte auch ungeſtalte Gebirgsmaſſen, in wilder Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düſtere tobende See, u. ſ. w. erhaben nennen. Aber das Gemüth fühlt ſich in ſeiner eigenen Beurtheilung gehoben, wenn es ſich in der Betrachtung derſelben, ohne Rückſicht auf ihre Form, der Einbildungskraft und einer, obſchon ganz ohne beſtimmten Zweck damit in Verbindung geſetzten, jene blos erweiternden Vernunft, überläßt, die ganze Macht der Einbildungskraft dennoch ihren Ideen unangemeſſen befindet.

Beyſpiele von Mathematiſch-erhabenen der Natur in der bloſſen Anſchauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht ſowohl ein gröſſerer Zahlbegrif, als vielmehr groſſe Einheit als Maas (zu Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildungskraft gegeben wird. Ein Baum, den wir nach Manneshöhe ſchätzen, giebt allenfalls einen Maasſtab für einen Berg und, wenn dieſer etwa eine Meile hoch wäre, kann er zur Einheit für die Zahl, welche den Erddurchmeſſer ausdrückt, dienen, um den letzteren anſchaulich zu machen: der Erddurchmeſſer für das uns bekannte Planetenſyſtem, dieſes für das der

Milchſtraße, und der unermeslichen Menge ſolcher Milchſtraßenſyſtemen unter dem Nahmen der Nebelſterne, welche vermuthlich wiederum ein dergleichen Syſtem unter ſich ausmachen, laſſen uns hier keine Grenzen erwarten. Nun liegt das Erhabene, bey der äſthetiſchen Beurtheilung eines ſo unermeslichen Ganzen, nicht ſowohl in der Größe der Zahl, als darin, daß wir im Fortſchritte immer auf deſto größere Einheiten gelangen, (wozu die ſyſtematiſche Abtheilung des Weltgebäudes beyträgt) die uns alles Große in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unſere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzloſigkeit und mit ihr die Natur als gegen die Idee der Vernunft, wenn ſie eine ihnen angemeſſene Darſtellung verſchaffen ſoll, verſchwindend vorſtellt.

§. 27.

Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen.

" Das Gefühl der Unangemeſſenheit unſeres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Geſetz iſt," iſt Achtung." Nun iſt die Idee der Zuſammenfaſſung einer jeden Erſcheinung, die uns gegeben werden mag, in die Anſchauung eines Ganzen [illegible] welche uns durch ein Geſetz der Vernunft auferlegt iſt, die kein anderes beſtimmtes für jedermann gültiges und veränderliches Maas erkennt als das abſolut-Ganze. Unſere Einbildungskraft aber beweiſet, ſelbſt in ihrer größten

Anſtrengung, in Anſehung der von ihr verlangten Zuſammenfaſſung eines gegebenen Gegenſtandes in einem Ganzen der Anſchauung (mithin zur Darſtellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemeſſenheit, doch aber zugleich ihre Beſtimmung zur Bewirkung der Angemeſſenheit mit derſelben als einem Geſetze. Alſo iſt das Gefühl des Erhabenen in der Natur, Achtung für unſere eigene Beſtimmung die wir einem Objecte der Natur durch eine gewiſſe Subreption (Verwechſelung einer Achtung für das Object ſtatt der für die Idee der Menſchheit in unſerm Subjecte) beweiſen, welches uns die Ueberlegenheit der Vernunftbeſtimmung unſerer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichſam anſchaulich macht.

Das Gefühl des Erhabenen iſt alſo ein Gefühl der Unluſt, aus der Unangemeſſenheit der Einbildungskraft in der äſthetiſchen Größenſchätzung, für die durch die Vernunft, und eine dabey zugleich erweckte Luſt, aus der Uebereinſtimmung eben dieſes Urtheils der Unangemeſſenheit des größten ſinnlichen Vermögens zu Vernunftideen, ſofern die Beſtrebung zu denſelben doch für uns Geſetz iſt. Es iſt nämlich für uns Geſetz (der Vernunft) und gehört zu unſerer Beſtimmung, alles, was die Natur als Gegenſtand der Sinne für uns Großes enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu ſchätzen und, was das Gefühl dieſer überſinnlichen Beſtimmung in uns rege macht, ſtimmt zu jenem

Geſetze

Geſetze zuſammen. Nun iſt die größte Beſtrebung der Einbildungskraft in Darſtellung der Einheit für die Größenſchätzung eine Beziehung auf etwas **Abſolut-großes**, folglich auch eine Beziehung auf das Geſetz der Vernunft dieſes allein zum oberſten Maaße der Größen anzunehmen. Alſo iſt die innere Wahrnehmung der Unangemeſſenheit alles ſinnlichen Maaßſtabes zur Größenſchätzung der Vernunft eine Uebereinſtimmung mit Geſetzen derſelben und eine Unluſt, welche das Gefühl unſerer überſinnlichen Beſimmung in uns rege macht, nach welcher es zweckmäßig, mithin Luſt iſt, jeden Maaßſtab der Sinnlichkeit, den Ideen des Verſtandes unangemeſſen zu finden.

Das Gemüth fühlt ſich in der Vorſtellung des Erhabenen in der Natur, **bewegt**: da es in dem äſthetiſchen Urtheile über das Schöne derſelben, in **ruhiger** Contemplation iſt. Dieſe Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erſchütterung verglichen werden, d. i. mit einem ſchnellwechſelnden Abſtoßen und Anziehen eben deſſelben Objects. Das Ueberſchwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem ſie in der Auffaſſung der Anſchauung getrieben wird) iſt gleichſam ein Abgrund, worin ſie ſich ſelbſt zu verlieren fürchtet, aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Ueberſinnlichen, nicht überſchwenglich, ſondern geſetzmäßig, eine ſolche Beſtrebung der Einbildungskraft hervorzubringen, mithin in eben dem Maaße wiederum anziehend, als es für bloße Sinnlichkeit abſtoßend war. Das Urtheil ſelber bleibt aber hiebey immer nur äſthetiſch, weil es, ohne einen beſtimmten Begrif vom Objecte zum Grunde zu haben, blos das ſubjective Spiel der Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) ſelbſt durch ihren Contraſt als harmoniſch vorſtellt. Denn ſo wie Einbildungskraft und **Verſtand** in der Beurtheilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, ſo bringen Einbildungskraft und **Vernunft** durch ihren Widerſtreit ſubjective Zweckmäßigkeit der Gemüthskräfte hervor, nämlich ein Gefühl, daß wir reine ſelbſtſtändige Vernunft haben, ein Vermögen der Größenſchätzung, deſſen Vorzüglichkeit durch nichts anſchaulich gemacht werden kann, als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darſtellung der Größen (ſinnlicher Gegenſtände) ſelbſt unbegrenzt iſt.

Meſſung eines Raums (als Auffaſſung) iſt zugleich Beſchreibung deſſelben, mithin objective Bewegung in der Einbildung und ein Progreſſus; die Zuſammenfaſſung der Vielheit in die Einheit, nicht des Gedankens, ſondern der Anſchauung, mithin des Succeſſiv-aufgefaßten in einem Augenblick iſt dagegen ein Regreſſus, der die Zeitbedingung im Progreſſus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das **Zugleichſeyn** anſchaulich macht. Sie iſt alſo (da die Zeitfolge eine Bedingung des innern Sinnes und einer Anſchauung iſt) eine ſubjective Bewegung der Einbildungskraft, dadurch ſie dem inneren Sinne Gewalt anthut, die deſto merklicher ſeyn muß, je größer das Quantum iſt, welches die Einbildungskraft in eine Anſchauung zuſammenfaßt. Die Beſtrebung alſo ein Maas für Größen in eine einzelne Anſchauung aufzunehmen, welches aufzufaſſen merkliche Zeit erfordert, iſt eine Vorſtellungsart, welche ſubjectiv betrachtet, zweckwidrig; objectiv aber, als zur Größenſchätzung erforderlich, mithin zweckmäßig iſt, wobey aber doch eben dieſelbe Gewalt, die dem Subjecte durch die Einbildungskraft wiederfährt, für die ganze Beſtimmung des Gemüths als zweckmäßig beurtheilt wird.

Die Qualität des Gefühls des Erhabenen iſt: daß ſie ein Gefühl der Unluſt über das äſthetiſche Beurtheilungsvermögen an einem Gegenſtande iſt, die darin doch zugleich als zweckmäßig vorgeſtellt wird; welches dadurch möglich iſt, daß das eigne Unvermögen das Bewußtſeyn eines unbeſchränkten Vermögens deſſelben Subjects entdeckt und das Gemüth das letztere nur durch das erſtere äſthetiſch beurtheilen kann.

In der logiſchen Größenſchätzung würde die Unmöglichkeit, durch den Progreſſus der Meſſung der Dinge der Sinnenwelt in Zeit und Raum jemals zur abſoluten Totalität zu gelangen, für objectiv, d. i. eine Unmöglichkeit das Unendliche als ganz gegeben zu denken und nicht als blos ſubjectiv, d. i. als Unvermögen es zu faſſen erkannt, weil auf den Grad der Zuſammenfaſſung in eine Anſchauung, als Maas, da gar nicht geſehen wird, ſondern alles auf einen Zahlbegrif ankommt. Allein in einer äſthetiſchen Größenſchätzung muß der Zahlbegrif wegfallen oder verändert werden und die Comprehenſion der Einbildungskraft zur Einheit des Maaßes (mithin mit Vermeidung der Begriffe von einem Geſetze der ſucceſſiven Erzeugung der Größenbegriffe) iſt allein für ſie zweckmäßig. — Wenn nun eine Größe beynahe das äußerſte unſeres Vermögens der Zuſammenfaſſung in eine Anſchauung erreicht und die Einbildungskraft doch durch Zahlgrößen (für die wir uns unſeres Vermögens als unbegrenzt bewußt ſind) zur äſthetiſchen Zuſammenfaſſung in eine größere Einheit aufgefordert wird, ſo fühlen wir uns im Gemüth als äſthetiſch in Grenzen eingeſchloſſen; aber die Unluſt wird doch, in Hinſicht auf die nothwendige Erweiterung der Einbildungskraft zur Angemeſſenheit mit dem, was in unſerm Vermögen der Vernunft unbegrenzt iſt, nämlich der Idee des abſoluten Ganzen, mithin die Unzweckmäſſigkeit des Vermögens der Einbildungskraft doch für Vernunftideen und deren Erweckung als zweckmäßig vorgeſtellt. Eben dadurch aber wird das äſthetiſche Urtheil ſelbſt ſubjectiv-zweckmäßig für die Vernunft, als Quell der Ideen d. i. einer ſolchen intellectuellen Zuſammenfaſſung, für die alle äſthetiſche klein iſt, und der Gegenſtand wird als Erhaben mit einer Luſt aufgenommen, die nur vermittelſt einer Unluſt möglich iſt.

B.

Vom Dynamiſch-Erhabenen der Natur.

§. 28.

Von der Natur als einer Macht.

Macht iſt ein Vermögen, welches großen Hinderniſſen überlegen iſt. Eben dieſelbe heißt eine **Gewalt**, wenn ſie auch dem Widerſtande deſſen, was ſelbſt Macht beſitzt, überlegen iſt. Die Natur im äſthetiſchen Urtheile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, iſt **dynamiſch-erhaben**.

Wenn von uns die Natur dynamiſch als erhaben beurtheilt werden ſoll, ſo muß ſie als Furcht erregend vorgeſtellt werden (obgleich nicht umgekehrt, jeder Furcht erregende Gegenſtand in unſerm äſthetiſchen Urtheile erhaben gefunden wird). Denn in der äſthetiſchen Beurtheilung (ohne Begrif) kann die Ueberlegenheit über Hinderniſſe nur nach der Größe des Widerſtandes beurtheilt werden. Nun iſt aber das, dem wir zu widerſtehen beſtrebt ſind, ein Uebel, und, wenn wir unſer Vermögen demſelben nicht gewachſen finden, ein Gegenſtand der Furcht. Alſo kann für die äſthetiſche Urtheilskraft die Natur nur ſofern als Macht, mithin dynamiſch-erhaben, gelten, ſofern ſie als Gegenſtand der Furcht betrachtet wird.

Man kann aber einen Gegenſtand als **furchtbar** betrachten, ohne ſich **vor** ihm zu fürchten, wenn wir ihn nämlich ſo beurtheilen, daß wir uns blos den Fall *denken*, da wir ihm etwa Widerſtand thun wollten und daß alsdenn aller Widerſtand bey weitem vergeblich ſeyn würde. So fürchtet der Tugendhafte Gott, ohne ſich vor ihm zu fürchten, weil er ihm und ſeinen Geboten widerſtehen zu wollen, ſich als keinen von *ihm* beſorglichen Fall denkt. Aber auf jeden ſolchen Fall, den er als an ſich nicht unmöglich denkt, erkennt er ihn als furchtbar.

Der ſich fürchtet kann über das Erhabene der Natur gar nicht urtheilen, ſo wenig als der, welcher durch Neigung und Appetit angenommen iſt, über das Schöne. Er fliehet den Anblick eines Gegenſtandes, der ihm dieſen Scheu einjagt und es iſt unmöglich an einem Schrecken, der ernſtlich gemeynt wäre, Wohlgefallen zu finden. Daher iſt die Annehmlichkeit aus dem Aufhören einer Beſchwerde das *Frohſeyn*. Dieſes aber, wegen der Befreyung von einer Gefahr, iſt ein Frohſeyn mit dem Vorſatze ſich derſelben nie mehr auszuſetzen, ja man mag an jene Empfindung nicht einmal gerne zurückdenken, weit gefehlt, daß man die Gelegenheit dazu ſelbſt aufſuchen ſollte.

Kühne überhangende gleichſam drohende Felſen, am Himmel ſich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer ganzen zerſtörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelaſſenen Verwüſtung, der grenzenloſe Ocean in Empörung geſetzt, ein hoher Waſſerfall eines mächtigen Fluſſes u. d. gl. machen unſer Vermögen zu widerſtehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um deſto anziehender, je furchtbarer er iſt, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden und wir nennen dieſe Gegenſtände gern erhaben, weil ſie die Seelenſtärke über ihr gewöhnliches Mittelmaas erhöhen und ein Vermögen zu widerſtehen von ganz anderer Art in uns entdecken laſſen, welches uns Muth macht, uns mit der ſcheinbaren Allgewalt der Natur meſſen zu können.

Denn, ſo wie wir zwar an der Unermeslichkeit der Natur und der Unzulänglichkeit unſeres Vermögens einen der äſthetiſchen Größenſchätzung ihres Gebiets proportionirten Maasſtab zu nehmen, unſere eigene Einſchränkung, gleichwohl aber doch auch an unſerm Vernunftvermögen zugleich einen andern nicht-ſinnlichen Maasſtab, welcher jene Unendlichkeit ſelbſt als Einheit unter ſich hat, gegen den alles in der Natur klein iſt, mithin in unſerm Gemüthe eine Ueberlegenheit über die Natur ſelbſt in ihrer Unermeslichkeit fanden: ſo giebt auch die Unwiderſtehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturweſen betrachtet, zwar unſere Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen und eine Ueberlegenheit über die Natur, worauf ſich eine Selbſterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige iſt die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, dabey die Menſchheit in unſerer Perſon unerniedrigt bleibt, obgleich der Menſch jener Gewalt unterliegen müßte. Auf ſolche Weiſe wird die Natur in unſerm äſthetiſchen Urtheile nicht, ſofern ſie furchterregend iſt, als erhaben beurtheilt, ſondern weil ſie unſere Kraft (die nicht Natur iſt) in uns aufruft, um das, wofür wir beſorgt ſind (Güter, Geſundheit und Leben) als klein und daher ihre Macht (der wir in Anſehung dieſer Stücke allerdings unterworfen ſind) für uns und unſere Perſönlichkeit demungeachtet doch für keine Gewalt anſehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unſre höchſte Grundſätze und deren Behauptung oder Verlaſſung ankäme. Alſo heißt die Natur hier erhaben, blos weil ſie die Einbildungskraft zu Darſtellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit ſeiner Beſtimmung ſelbſt über die Natur ſich fühlbar machen kann.

Dieſe Selbſtſchätzung verliert dadurch nichts, daß wir uns ſicher ſehen müſſen, um dieſes begeiſternde Wohlgefallen zu empfinden, mithin, weil es mit der Gefahr nicht Ernſt iſt, es auch (wie es ſcheinen möchte) mit der Erhabenheit unſeres Geiſtesvermögens eben ſo wenig Ernſt ſeyn möchte. Denn das Wohlgefallen betrift hier nur die ſich in ſolchem Falle entdeckende **Beſtimmung** unſeres Vermögens, ſo wie die Anlage zu demſelben in unſerer Natur iſt, indeſſen daß die Entwickelung und

Uebung deſſelben uns überlaſſen und obliegend iſt, und hierin iſt Wahrheit; ſo ſehr ſich auch der Menſch, wenn er ſeine Reflexion bis dahin erſtreckt, ſeiner gegenwärtigen wirklichen Ohnmacht bewußt ſeyn mag.

Dieſes Princip ſcheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt, mithin für ein äſthetiſches Urtheil überſchwenglich zu ſeyn; allein die Beobachtung des Menſchen beweiſet das Gegentheil und daß es den gemeinſten Beurtheilungen zum Grunde liegen kann, ob man ſich gleich deſſelben nicht immer bewußt iſt. Denn was iſt das, was ſelbſt den Wilden ein Gegenſtand der größten Bewunderung iſt? Ein Menſch der nicht erſchrickt, der ſich nicht fürchtet, alſo der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Ueberlegung rüſtig zu Werke geht. Auch im allergeſittetſten Zuſtande bleibt dieſe vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur daß man noch dazu verlangt, daß er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmuth, Mitleid und ſelbſt geziemende Sorgfalt für ſeine eigne Perſon beweiſe, eben darum weil daran die Unbezwinglichkeit ſeines Gemüths durch Gefahr erkannt wird. Daher mag man noch ſo viel in der Vergleichung des Staatsmanns mit dem Feldherrn über die Vorzüglichkeit der Achtung, die einer vor dem andern verdient, ſtreiten; das äſthetiſche Urtheil entſcheidet für den letztern. Selbſt der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an ſich und macht zugleich die Den-

„kungsart des Volks, welches ihn auf dieſe Art führt, nur um deſto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgeſetzt war und ſich muthig darunter hat behaupten können: da hingegen ein langer Friede den bloßen Handlungsgeiſt, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrſchend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.“

Wider dieſe Auflöſung des Begrifs des Erhabenen, ſofern dieſes der Macht beygelegt wird, ſcheint zu ſtreiten: daß wir Gott im Ungewitter, im Sturm, im Erdbeben u. d. gl. als im Zorn, zugleich aber auch in ſeiner Erhabenheit ſich darſtellend vorſtellig zu machen pflegen, wobey doch die Einbildung einer Ueberlegenheit unſeres Gemüths, über die Wirkungen und, wie es ſcheint, gar die Abſichten einer ſolchen Macht, Thorheit und Frevel zugleich ſeyn würde. Hier ſcheint kein Gefühl der Erhabenheit unſerer eigenen Natur, ſondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeſchlagenheit und Gefühl ſeiner gänzlichen Ohnmacht die Gemüthsſtimmung zu ſeyn, die ſich für die Erſcheinung eines ſolchen Gegenſtandes ſchickt und auch gewöhnlichermaaßen mit der Idee deſſelben bey dergleichen Naturbegebenheit verbunden zu ſeyn pflegt. In der Religion überhaupt ſcheint Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit zerknirſchten angſtvollen Gebehrden und Stimmen, das einzigſchickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu ſeyn, welches daher auch die meiſten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein dieſe Gemüthsſtimmung iſt auch bey weitem nicht mit der Idee der **Erhabenheit** einer Religion und ihres Gegenſtandes an ſich und nothwendig verbunden. Der Menſch, der ſich wirklich fürchtet, weil er dazu in ſich Urſache findet, indem er ſich bewußt iſt, mit ſeiner verwerflichen Geſinnung wider eine Macht zu verſtoßen, deren Wille unwiderſtehlich und zugleich gerecht iſt, iſt in gar keiner Gemüthsfaſſung um die göttliche Größe zu bewundern, wozu eine Stimmung zur ruhigen Contemplation und zwangfreyes Urtheil erforderlich iſt. Nur alsdenn, wenn er ſich ſeiner aufrichtigen gottgefälligen Geſinnung bewußt iſt, dienen jene Wirkungen ſeiner Macht in ihm die Idee der Erhabenheit dieſes Weſens zu erwecken, ſofern er einer ſeinem Willen gemäßen Erhabenheit der Geſinnung an ihm ſelbſt bewußt iſt und dadurch über die Furcht vor ſolchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche ſeines Zorns anſieht, erhoben wird. Selbſt die Demuth, als unnachſichtliche Beurtheilung ſeiner Mängel, die ſonſt, beym Bewußtſeyn guter Geſinnungen, leicht mit der Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur bemäntelt werden könnten, iſt eine erhabene Gemüthsſtimmung, ſich willkührlich dem Schmerze der Selbſtverweiſe zu unterwerfen, um die Urſache dazu nach und nach zu vertilgen. Auf ſolche Weiſe allein unterſcheidet ſich innerlich Religion von Superſtition, welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, ſondern Furcht und

Angſt vor das übermächtige Weſen, deſſen Willen der erſchreckte Menſch ſich unterworfen ſieht, ohne ihn doch hochzuſchätzen, im Gemüthe gründet, woraus denn freylich nichts als Gunſtbewerbung und Einſchmeichelung, ſtatt einer Religion des guten Lebenswandels entſpringen kann.

Alſo iſt die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, ſondern nur in unſerm Gemüthe enthalten, ſofern wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur (ſofern ſie auf uns einfließt) außer uns, überlegen zu ſeyn uns bewußt werden können. Alles, was dieſes Gefühl in uns erregt, wozu die **Macht** der Natur gehört, welche unſere Kräfte auffordert, heißt alsdenn (obzwar uneigentlich) erhaben, und nur unter der Vorausſetzung dieſer Idee in uns und in Beziehung auf ſie ſind wir fähig zur Idee der Erhabenheit desjenigen Weſens zu gelangen, welches nicht blos durch ſeine Macht die es in der Natur beweiſet, innige Achtung in uns wirkt, ſondern noch mehr durch das Vermögen, welches in uns gelegt iſt, jene ohne Furcht zu beurtheilen und unſere Beſtimmung als über ſie erhaben zu denken.

§. 29.

Von der Modalität des Urtheils über das Erhabene der Natur.

Es giebt unzählige Dinge der ſchönen Natur, darüber wir Einſtimmigkeit des Urtheils mit dem unſrigen jedermann geradezu anſinnen und auch, ohne ſonderlich zu fehlen, erwarten können; aber mit unſerm Urtheile über das Erhabene in der Natur können wir uns nicht ſo leicht Eingang bey andern verſprechen. Denn es ſcheint eine bey weitem größere Cultur, nicht blos der äſthetiſchen Urtheilskraft, ſondern auch der Erkenntnisvermögen, die ihr zum Grunde liegen, erforderlich zu ſeyn, um über dieſe Vorzüglichkeit der Naturgegenſtände ein Urtheil fällen zu können.

Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit deſſelben für Ideen; denn eben in der Unangemeſſenheit der Natur zu den letztern, mithin nur unter dieſer ihrer Vorausſetzung und der Anſpannung der Einbildungskraft, die Natur als ein Schema für die letztere zu behandeln, beſteht das Abſchreckende für die Sinnlichkeit, welches doch zugleich anziehend iſt; weil es eine Gewalt iſt, welche die Vernunft auf jene ausübt, nur um ſie ihrem eigentlichen Gebiete (dem practiſchen) angemeſſen zu erweitern und ſie auf das Unendliche hinausſehen zu laſſen, welches für jene ein Abgrund iſt. In der That wird ohne Entwickelung ſittlicher Ideen, das, was wir, durch Cultur verbreitet, erhaben nennen, dem rohen Menſchen blos abſchreckend vorkommen. Er wird an den Beweisthümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerſtöhrung und dem großen Maasſtabe ihrer Macht, wogegen die ſeinige in Nichts verſchwindet, lauter Mühſeeligkeit, Gefahr und Noth ſehen, die den Menſchen umgeben würden, der dahin gebannt wäre. So nannte der gute, übrigens verſtändige ſavoyiſche Bauer (wie Hr. v. Sauſſüre erzählt) alle Liebhaber der Eisgebürge ohne Bedenken Narren. Wer weiß auch ob er ſo ganz Unrecht gehabt hätte, wenn jener Beobachter die Gefahren, denen er ſich hier ausſetzte, blos, wie die meiſten Reiſende pflegen, aus Liebhaberey, oder um dereinſt pathetiſche Beſchreibungen davon geben zu können, übernommen hätte; ſo aber war ſeine Abſicht, Belehrung der Menſchen, und die ſeelenerhebende Empfindung hatte und gab der vortrefliche Mann den Leſern ſeiner Reiſen in ihren Kauf oben ein.

Darum aber, weil das Urtheil über das Erhabene der Natur, Cultur bedarf (mehr als das über das Schöne), iſt es doch dadurch nicht eben von der Cultur zuerſt erzeugt und etwa blos conventionsmäßig in der Geſellſchaft eingeführt, ſondern hat ihre Grundlage in der menſchlichen Natur und zwar demjenigen, was man mit dem geſunden Verſtande zugleich jedermann anſinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (practiſche) Ideen, d. i. den moraliſchen.

Hierauf gründet ſich nun die Nothwendigkeit der Beyſtimmung des Urtheils anderer vom Erhabenen zu dem unſrigen, welche wir in dieſem zugleich mit einſchließen. Denn, ſo wie wir dem, der in der Beurtheilung eines Gegenſtandes der Natur, welchen wir ſchön finden, gleichgültig iſt, Mangel des **Geſchmacks** vorwerfen, ſo ſagen wir von dem, der bey dem, was wir erhaben zu ſeyn urtheilen, unbewegt bleibt, er habe kein **Gefühl**; beydes aber fordern wir von jedem Menſchen und ſetzen es auch, wenn er einige Cultur hat, an ihm voraus, nur mit dem Unterſchiede, daß wir das erſtere, weil die Urtheilskraft darin die Einbildung blos auf den Verſtand, als Vermögen der Begriffe, bezieht, geradezu von jedermann, das zweyte aber, weil ſie darin die Einbildungskraft auf Vernunft, als Vermögen der Ideen, bezieht, nur unter einer ſubjectiven Vorausſetzung, (die wir aber jedermann anſinnen zu dürfen uns berechtigt glauben) fordern, nämlich der des moraliſchen Gefühls und hiemit dem äſthetiſchen Urtheile Nothwendigkeit beylegen.

In dieſer Modalität der äſthetiſchen Urtheile, nämlich der angemaßten Nothwendigkeit derſelben, liegt ein Hauptmoment für die Critik der Urtheilskraft. Denn die macht eben an ihnen ein Princip a priori kenntlich und hebt ſie aus der empiriſchen Pſychologie, in der ſie ſonſt unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzens, nur mit dem nichtsſagenden Beywort eines **feinern** Gefühls begraben bleiben würde, um ſie, und vermittelſt ihrer die Urtheilskraft, in die Claſſe derer zu ſtellen, welche Principien a priori zum

Grunde haben, als ſolche aber, ſie in die Transcendentalphiloſophie herüberzuziehen.

Allgemeine Anmerkung zur Expoſition der äſthetiſchen reflectirenden Urtheile.

In Beziehung aufs Gefühl der Luſt iſt ein Gegenſtand entweder zum **Angenehmen**, oder **Schönen**, oder **Erhabenen**, oder **Guten** (ſchlechthin) zu zählen (iucundum, pulchrum, ſublime, honeſtum).

Das **Angenehme** iſt, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerley Art, woher es auch kommen und wie ſpeciſiſch-verſchieden auch die Vorſtellung (des Sinnes und der Empfindung objectiv betrachtet) ſeyn mag. Daher kommt es bey der Beurtheilung des Einfluſſes deſſelben aufs Gemüth nur auf die Menge der Reize (zugleich und nach einander) und gleichſam nur auf die Maſſe der angenehmen Empfindung an und dieſe läßt ſich alſo durch nichts als die **Quantität** verſtändlich machen. Es cultivirt auch nicht, ſondern gehört zum bloßen Genuſſe. — Das **Schöne** erfordert dagegen die Vorſtellung einer gewiſſen **Qualität** des Objects, die ſich auch verſtändlich machen und auf Begriffe bringen läßt (wiewohl es im äſthetiſchen Urtheile darauf nicht gebracht wird) und cultivirt, indem es zugleich auf Zweckmäſſigkeit im Gefühle der Luſt Acht zu haben lehrt. — Das **Erhabene** beſteht blos in der **Relation**, darin das Sinnliche in der Vorſtellung der Natur für einen möglichen überſinnlichen Gebrauch deſſelben als tauglich beurtheilt wird. — Das **Schlechthin-Gute**, ſubjectiv nach dem Gefühle, welches es einflößt, beurtheilt, (das Object des moraliſchen Gefühls) als die Beſtimmbarkeit der Kräfte des Subjects, durch die Vorſtellung eines **ſchlechthin-nöthigenden** Ge-

ſetzes,

ſetzes, unterſcheidet ſich vornehmlich durch die **Modalität** einer auf Begriffen a priori beruhenden Nothwendigkeit, die nicht blos **Anſpruch**, ſondern auch **Gebot** des Beyfalls für jedermann in ſich enthält, und gehört an ſich zwar nicht für die äſthetiſche (ſondern reine intellectuelle) Urtheilskraft, wird auch nicht in einem blos reflectirenden, ſondern beſtimmenden Urtheile, nicht der Natur, ſondern der Freyheit beygelegt; aber die **Beſtimmbarkeit des Subjects** durch dieſe Idee und zwar eines Subjects, welches in ſich an der Sinnlichkeit **Hinderniſſe**, zugleich aber Ueberlegenheit über dieſelbe durch die Ueberwindung derſelben als **Modification ſeines Zuſtandes** empfinden kann, d. i. das moraliſche Gefühl iſt doch mit der äſthetiſchen Urtheilskraft und deren **formalen Bedingungen** ſofern verwandt, daß es dazu dienen kann, die Geſetzmäßigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als äſthetiſch, d. i. als erhaben oder auch als ſchön vorſtellig zu machen, ohne an ſeiner Reinigkeit einzubüßen, welches nicht ſtatt findet, wenn man es mit dem Gefühl des Angenehmen in natürliche Verbindung ſetzen wollte.

Wenn man das Reſultat aus der bisherigen Expoſition beyderley Arten äſthetiſcher Urtheile zieht, ſo würden ſich daraus folgende kurze Erklärungen ergeben:

Schön iſt das, was in der bloßen Beurtheilung (alſo nicht vermittelſt der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verſtandes) gefällt. Hieraus folgt von ſelbſt, daß es ohne alles Intereſſe gefallen müſſe.

Erhaben iſt das, was durch ſeinen Widerſtand gegen das Intereſſe der Sinne unmittelbar gefällt.

Beyde als Erklärungen äſthetiſcher allgemeingültiger Beurtheilung beziehen ſich auf ſubjective Gründe, nämlich einerſeits der Sinnlichkeit, ſo wie ſie zu Gunſten des contemplativen Verſtandes, andererſeits wie ſie wider die

Zwecke der practiſchen Vernunſt und doch beyde in demſelben Subjecte vereinigt, in Beziehung auf das moraliſche Gefühl zweckmäßig ſind. Das Schöne bereitet uns vor etwas, ſelbſt die Natur, ohne Intereſſe zu lieben; das Erhabene, es, ſelbſt wider unſer (ſinnliches) Intereſſe, hochzuſchätzen.

Man kann das Erhabene ſo beſchreiben: es iſt ein Gegenſtand (der Natur), **deſſen Vorſtellung das Gemüth beſtimmt, ſich die Unerreichbarkeit der Natur als Darſtellung von Ideen zu denken.**

Buchſtäblich genommen und logiſch betrachtet, können Ideen nicht dargeſtellt werden. Aber, wenn wir unſer empiriſches Vorſtellungsvermögen (mathematiſch, oder dynamiſch) für die Anſchauung der Natur erweitern, ſo tritt unausbleiblich die Vernunſt hinzu, als Vermögen der Independenz der abſoluten Totalität und bringt die, obzwar vergebliche, Beſtrebung des Gemüths hervor, die Vorſtellung der Sinne dieſen angemeſſen zu machen. Dieſe Beſtrebung und das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft iſt ſelbſt eine Darſtellung der ſubjectiven Zweckmäßigkeit unſeres Gemüths im Gebrauche der Einbildungskraft, für deſſen überſinnliche Beſtimmung und nöthigt uns ſubjectiv die Natur ſelbſt in ihrer Totalität, als Darſtellung von etwas Ueberſinnlichen zu denken, ohne dieſe Darſtellung objectiv zu Stande bringen zu können.

Denn das werden wir bald inne, daß der Natur im Raume und der Zeit das Unbedingte, mithin auch die abſolute Größe ganz abgehe, die doch von der gemeinſten Vernunſt verlangt wird. Eben dadurch werden wir auch erinnert, daß wir es nur mit einer Natur als Erſcheinung zu thun haben und dieſe ſelbſt noch als bloße Darſtellung einer Natur an ſich (welche die Vernunſt in der Idee hat) müſſe angeſehen werden. Dieſe Idee aber des Ueberſinnlichen, die wir zwar nicht weiter beſtimmen, mithin die Natur als Darſtellung derſelben nicht **erkennen**, ſondern nur **denken** können, wird in uns durch einen Gegenſtand erweckt, deſſen äſthetiſche Beurtheilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es ſey der Erweiterung (mathematiſch), oder ihrer Macht über das Gemüth (dynamiſch), anſpannt, indem ſie ſich auf dem Gefühle einer Beſtimmung deſſelben gründet, welche das Gebiet der erſteren gänzlich überſchreitet, (das moraliſche Gefühl), in Anſehung deſſen die Vorſtellung des Gegenſtandes als ſubjectiv-zweckmäßig beurtheilt wird.

In der That läßt ſich ein Gefühl für das **Erhabene** der Natur nicht wohl denken, ohne eine **Stimmung** des Gemüths, die der zum moraliſchen ähnlich iſt, damit zu verbinden und, obgleich die unmittelbare Luſt am Schönen der Natur gleichfalls eine gewiſſe **Liberalität** der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom bloßen Sinnengenuſſe vorausſetzt und cultivirt, ſo wird dadurch doch mehr die Freyheit im **Spiele** als unter einem geſetzlichen **Geſchäfte** vorgeſtellt, welches die ächte Beſchaffenheit der Sittlichkeit des Menſchen iſt, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muß, nur daß im äſthetiſchen Urtheile über das Erhabene dieſe Gewalt durch die Einbildungskraft ſelbſt, als einem Werkzeuge der Vernunft, ausgeübt vorgeſtellt wird.

Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur iſt daher auch nur **negativ**, (ſtatt deſſen das am Schönen **poſitiv** iſt) nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freyheit der Einbildungskraft, durch ſie ſelbſt, indem ſie nach einem andern Geſetze, als dem des empiriſchen Gebrauchs, zweckmäßig beſtimmt wird. Dadurch bekommt ſie eine Erweiterung und Macht, welche größer iſt, als die, ſo ſie aufopfert, deren Grund aber ihr ſelbſt verborgen iſt, ſtatt deſſen ſie die Aufopferung oder die Beraubung und zugleich die Urſache fühlt, der ſie unterworfen wird. Die Verwunderung, die an Schreck grenzt, das Grauſen und der heilige Schauer, welcher den Zuſchauer bey dem Anblicke himmelanſteigender Gebürgsmaſſen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewäſſer, tiefbeſchatteter, zum ſchwermüthigen Nachdenken einladender Einöden, u. ſ. w. ergreift, iſt, bey der Sicherheit, darin er ſich weiß, nicht wirkliche Furcht, ſondern nur ein Verſuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulaſſen, um die Macht ebendeſſelben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüths mit dem Ruheſtande deſſelben zu verbinden und ſo der Natur in uns ſelbſt, mithin auch der außer uns, ſofern ſie auf das Gefühl unſeres Wohlbefindens Einflus haben kann, überlegen zu ſeyn. Denn die Einbildungskraft nach dem Aſſociationsgeſetze macht unſeren Zuſtand der Zufriedenheit phyſiſch abhängig; aber eben dieſelbe nach Principien des Schematisms der Urtheilskraft, (folglich ſofern der Freyheit untergeordnet) iſt Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als ſolches aber eine Macht, unſere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüſſe zu behaupten, das, was nach der erſteren gros iſt, als klein abzuwürdigen und ſo das Schlechthin-Große nur in ſeiner (des Subjects) eigenen Beſtimmung zu ſetzen. Dieſe Reflexion der äſthetiſchen Urtheilskraft, zur Angemeſſenheit mit der Vernunft, (doch ohne einen beſtimmten Begrif derſelben) zu erheben, ſtellt ſie den Gegenſtand, ſelbſt durch die objective Unangemeſſenheit der Einbildungskraft in ihrer größten Erweiterung für die Vernunft (als Vermögen der Ideen) doch als ſubjectiv zweckmäßig vor.

Man muß hier überhaupt darauf Acht haben, was oben ſchon erinnert worden, daß in der tranſcendentalen Aeſthetik der Urtheilskraft lediglich von reinen äſthetiſchen Urtheilen die Rede ſeyn müſſe, folglich die Beyſpiele nicht von ſolchen ſchönen oder erhabenen Gegenſtänden der Natur hergenommen werden dürfen, die den Begrif von einem Zwecke vorausſetzen; denn alsdenn würden es entweder teleologiſche, oder ſich auf bloßen Empfindungen eines Gegenſtandes (Vergnügen oder Schmerz) gründende, mithin im erſteren Falle nicht äſthetiſche, im zweyten nicht bloße formale Zweckmäßigkeit ſeyn. Wenn man alſo den Anblick des beſtirnten Himmels erhaben nennt, ſo muß man der Beurtheilung deſſelben nicht Begriffe von Welten, von vernünftigen Weſen bewohnt und nun die hellen Puncte, womit wir den Raum über uns erfüllt ſehen, als ihre Sonnen in ſehr zweckmäßig für ſie geſtellten Kreiſen bewegt, zum Grunde legen, ſondern blos, wie man ihn ſieht, als ein weites Gewölbe, was alles befaßt, und blos unter dieſer Vorſtellung müſſen wir die Erhabenheit ſetzen, die ein reines äſthetiſches Urtheil dieſem Gegenſtande beylegt. Eben ſo den Anblick des Oceans nicht ſo, wie wir, mit allerley Kenntniſſen (die aber nicht in der unmittelbaren Anſchauung enthalten ſind) bereichert, ihn denken, etwa als ein weites Reich von Waſſergeſchöpfen, den großen Waſſerſchatz für die Ausdünſtungen, welche die Luft mit Wolken zum Behuf der Länder beſchwängern, oder auch als ein Element, das zwar Welttheile von einander trennt, gleichwohl aber die größte Gemeinſchaft unter ihnen möglich macht, vorſtellen, denn das giebt lauter teleologiſche Urtheile; ſondern man muß den Ocean blos, wie die Dichter es thun, nach dem, was der Augenſchein zeigt, etwa, wenn er in Ruhe betrachtet wird, als einen klaren Waſſerſpiegel, der blos vom Himmel begrenzt iſt, aber iſt er unruhig, wie einen alles zu verſchlingen drohenden Abgrund dennoch erhaben finden können. Eben das iſt von dem Erhabenen und Schönen in der Menſchengeſtalt zu ſagen, wo wir nicht auf Begriffe der Zwecke, wozu alle ſeine Gliedmaßen da ſind, als Beſtimmungsgründe des Urtheils zurückſehen und die Zuſammenſtimmung mit ihnen auf unſer (alsdenn nicht mehr reines) äſthetiſches Urtheil nicht einfließen laſſen müſſen, obgleich, daß ſie jenen nicht widerſtreiten, freylich eine nothwendige Bedingung auch des äſthetiſchen Wohlgefallens iſt. Die äſthetiſche Zweckmäßigkeit iſt die Geſetzmäßigkeit der Urtheilskraft in ihrer Freyheit. Das Wohlgefallen an dem Gegenſtande hängt von der Beziehung ab, in welcher wir die Einbildungskraft ſetzen wollen: nur daß ſie für ſich ſelbſt das Gemüth in freyer Beſchäftigung unterhalte. Wenn dagegen etwas anderes, es ſey Sinnenempfindung, oder Verſtandesbegrif, das Urtheil beſtimmt, ſo iſt es zwar geſetzmäßig, aber nicht das Urtheil einer freyen Urtheilskraft.

Wenn man alſo von intellectueller Schönheit oder Erhabenheit ſpricht, ſo ſind erſtlich dieſe Ausdrücke nicht ganz richtig, weil es äſthetiſche Vorſtellungsarten ſind, die, wenn wir bloße reine Intelligenzen wären, (oder uns auch in Gedanken in dieſe Qualität verſetzen) in uns gar nicht anzutreffen ſeyn würden, **zweytens**, obgleich beyde, als Gegenſtände eines intellectuellen (moraliſchen) Wohlgefallens, zwar ſofern mit dem äſthetiſchen vereinbar ſind, als ſie auf keinem Intereſſe beruhen, ſo ſind ſie doch darin wiederum mit dieſen ſchwer zu vereinigen, weil ſie ein Intereſſe bewirken ſollen, welches, wenn die Darſtellung zum Wohlgefallen in der äſthetiſchen Beurtheilung zuſammenſtimmen ſoll, in dieſer niemals anders als durch ein Sinnenintereſſe, welches man damit in der Darſtellung verbindet, geſchehen würde, wodurch aber der intellectuellen Zweckmäßigkeit Abbruch geſchieht und ſie verunreinigt wird.

Der Gegenſtand eines reinen und unbedingten intellectuellen Wohlgefallens iſt das moraliſche Geſetz in ſeiner Macht, die es in uns über alle und jede vor ihm vorhergehende

Triebfedern des Gemüths ausübt und, da dieſe Macht ſich eigentlich nur durch Aufopferungen äſthetiſch-kenntlich macht, welches eine Beraubung, obgleich zum Behuf der innern Freyheit, iſt, dagegen eine unergründliche Tiefe dieſes überſinnlichen Vermögens, mit ihren ins Unabſehliche ſich erſtreckenden Folgen, in uns aufdeckt, ſo iſt das Wohlgefallen von der äſthetiſchen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ, d. i. wider dieſes Intereſſe, von der intellectuellen aber betrachtet poſitiv und mit einem Intereſſe verbunden. Hieraus folgt: daß das intellectuelle, an ſich ſelbſt zweckmäßige (das Moraliſch-Gute), äſthetiſch beurtheilt, nicht ſowohl ſchön, als vielmehr erhaben vorgeſtellt werden müſſe, ſo daß es mehr das Gefühl der Achtung (welches den Reiz verſchmäht) als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menſchliche Natur nicht ſo von ſelbſt, ſondern nur durch Gewalt die die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zuſammenſtimmt. Umgekehrt, wird auch das, was wir in der Natur außer uns, oder auch in uns (z. B. gewiſſe Affecten), erhaben nennen, nur als eine Macht des Gemüths, ſich über die Hinderniſſe der Sinnlichkeit durch menſchliche Grundſätze zu ſchwingen vorgeſtellt und dadurch intereſſant werden.

Ich will bey dem letztern etwas verweilen. Die Idee des Guten mit Affect heißt der **Enthuſiasm**. Dieſer Gemüthszuſtand ſcheint erhaben zu ſeyn, dermaßen, daß man gemeinlich vorgiebt, ohne ihn könne nichts Großes ausgerichtet werden. Nun iſt aber jeder Affect *) blind, entweder in der Wahl ſeines Zwecks, oder wenn dieſer auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung deſſelben; denn er iſt diejenige Bewegung des Gemüths, welche es unvermögend macht, ſich nach freyer Ueberlegung durch Grundſätze zu beſtimmen. Alſo kann er auf keinerley Weiſe ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Aeſthetiſch gleichwohl iſt der Enthuſiasm erhaben, weil er eine Anſpannung der Kräfte durch Ideen iſt, welche dem Gemüthe einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch Sinnenvorſtellungen. Aber (welches befremdlich ſcheint) ſelbſt **Affectloſigkeit** (Apathie, Phlegma in ſignificatu bono) eines ſeinen unwandelbaren Grundſätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths iſt und zwar auf weit vorzüglichere Art erhaben, weil ſie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft auf ihre Seite hat. Eine dergleichen Gemüthsart heißt allein edel, welcher Ausdruck nachher auch auf Sachen, z. B. Gebäude, ein Kleid, Schreibart, körperlicher Anſtand u. d. gl. angewandt wird, wenn dieſe nicht ſowohl **Verwunderung** (Affect in der Vorſtellung der Neuigkeit die die Erwartung überſteigt) als **Bewunderung** (eine Verwunderung, die beym Verluſt der Neuigkeit nicht aufhört) erregt, welches geſchieht, wenn Ideen in ihrer Darſtellung unabſichtlich und ohne Kunſt zum äſthetiſchen Wohlgefallen zuſammenſtimmen.

---

*) Affecten ſind von Leidenſchaften ſpecifiſch unterſchieden. Jene beziehen ſich blos aufs Gefühl, dieſe gehören dem Begehrungsvermögen an und ſind Neigungen, welche alle Beſtimmbarkeit der Willkühr durch Grundſätze erſchweren oder unmöglich machen. Jene ſind ſtürmiſch und unvor-

Ein jeder Affect von der wackern Art (der nämlich das Bewußtſeyn unſerer Kräfte jeden Widerſtand zu über-

---

ſetzlich, dieſe anhaltend und überlegt; ſo iſt der Unwille, als Zorn, ein Affect; aber als Haß (Rachgier) eine Leidenſchaft. Die letztere kann niemals und in keinem Verhältnis erhaben genannt werden; weil im Affect die Freyheit des Gemüths zwar gehemmt, in der Leidenſchaft aber aufgehoben wird.

winden (animi ſtrenui) rege macht] iſt äſthetiſch-erhaben, z. B. der Zorn, ſogar die Verzweiflung (nämlich die entrüſtete, nicht aber die verzagte). Der Affect von der ſchmelzenden Art aber [welcher die Beſtrebung zu widerſtehen ſelbſt zum Gegenſtande der Unluſt (animum languidum) macht] hat nichts Edeles an ſich, kann aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden. Daher ſind die Rührungen, welche bis zum Affect ſtark werden können, auch ſehr verſchieden. Man hat muthige, man hat zärtliche Rührungen. Die letztern, wenn ſie bis zum Affect ſteigen, taugen gar nichts; der Hang dazu heißt die Empfindeley. Ein theilnehmender Schmerz, der ſich nicht will tröſten laſſen, oder auf den wir uns, wenn er erdichtete Uebel betrift, bis zur Täuſchung durch die Phantaſie, als ob es wirkliche wären, vorſetzlich einlaſſen, beweiſet und macht eine weiche aber zugleich ſchwache Seele, die eine ſchöne Seite zeigt und zwar phantaſtiſch, aber nicht einmal enthuſiaſtiſch genannt werden kann. Romanen, weinerliche Schauſpiele, ſchaale Sittenvorſchriften, die mit (obzwar fälſchlich) ſogenannten edlen Geſinnungen tändeln, in der That aber das Herz welk und für die ſtrenge Vorſchrift der Pflicht unempfindlich, aller Achtung für die Würde der Menſchheit in unſerer Perſon und das Recht der Menſchen (welches ganz etwas anderes als ihre Glückſeeligkeit iſt) und überhaupt aller feſten Grundſätze unfähig machen, ſelbſt ein Religionsvortrag, welcher kriechende, niedrige Gunſtbewerbung und Einſchmeichelung empfiehlt, die alles Vertrauen auf eigenes Vermögen zum Widerſtande gegen das Böſe in uns aufgiebt, ſtatt der rüſtigen Entſchloſſenheit, die Kräfte, die uns bey aller unſerer Gebrechlichkeit doch noch übrig bleiben, zu Ueberwindung der Neigungen zu verſuchen, die falſche Demuth, welche in der Selbſtverachtung, in der winſelnden erheuchelten Reue und einer blos leidenden Gemüthsfaſſung die Art ſetzt, wie man allein dem höchſten Weſen gefällig werden könne, vertragen ſich nicht einmal mit dem, was zur Schönheit, weit weniger aber noch mit dem, was zur Erhabenheit der Gemüthsart gezählt werden könnte.

Aber auch ſtürmiſche Gemüthsbewegungen, ſie mögen nun, unter dem Nahmen der Erbauung, mit Ideen der Religion oder als blos zur Cultur gehörig mit Ideen die ein geſellſchaftliches Intereſſe enthalten, verbunden werden, können, ſo ſehr ſie auch die Einbildungskraft ſpannen, keinesweges auf die Ehre einer erhabenen Darſtellung Anſpruch machen, wenn ſie nicht eine Gemüthsſtimmung zurücklaſſen, die, wenn gleich nur indirect, auf das Bewußtſeyn ſeiner Stärke und Entſchloſſenheit zu dem, was reine intellectuelle Zweckmäßigkeit bey ſich führt (dem Ueberſinnlichen), Einflus hat. Denn ſonſt gehören alle dieſe Rührungen nur zur **Motion**, welche man der Geſundheit wegen gerne hat. Die angenehme Mattigkeit, welche auf eine ſolche Rüttelung durch das Spiel der Affecten folgt, iſt ein Genus des Wohlbefindens, aus dem hergeſtellten Gleichgewichte der mancherley Lebenskräfte in uns, welcher am Ende auf daſſelbe hinausläuft als derjenige, den die Wollüſtlinge des Orients ſo behaglich finden, wenn ſie ihren Körper gleichſam durchkneten und alle ihre Muskeln und Gelenke ſanft drücken und biegen laſſen, nur daß dort das bewegende Princip größtentheils in uns, hier hingegen gänzlich außer uns iſt. Da glaubt ſich nun mancher durch eine Predigt erbaut, indem doch nichts aufgebauet (kein Syſtem guter Maximen) iſt, oder durch ein Trauerſpiel gebeſſert, der blos über glücklich vertriebene lange Weile froh iſt. Alſo muß das Erhabene jederzeit Beziehung auf die **Denkungsart** haben d. i. auf

Maximen dem Intellectuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verſchaffen.

Man darf nicht beſorgen, daß das Gefühl des Erhabenen durch eine dergleichen abgezogene Darſtellungsart, die in Anſehung des Sinnlichen gänzlich negativ wird, verlieren werde; denn die Einbildungskraft, ob ſie zwar über das Sinnliche hinaus nichts findet, woran ſie ſich halten kann, fühlt ſich doch auch eben durch dieſe Wegſchaffung der Schranken derſelben unbegrenzt, und jene Abſonderung iſt alſo eine Darſtellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anders als blos negative Darſtellung ſeyn kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht giebts keine erhabenere Stelle im Geſetzbuche der Juden, als das Gebot: du ſollſt dir kein Bildnis machen, noch irgend ein Gleichnis, weder deſſen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden iſt ꝛc. Dieſes Gebot allein kann den Enthuſiasm erklären, den das jüdiſche Volk in ſeiner geſitteten Epoche für ſeine Religion fühlete, wenn es ſich mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflößt. Eben daſſelbe gilt auch von der Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes und der Anlage zur Moralität in uns. Es iſt eine ganz irrige Beſorgnis, daß, wenn man ſie alles deſſen beraubt, was ſie den Sinnen empfehlen kann, ſie alsdenn keine andere, als kalte lebloſe Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bey ſich führen würde. Es iſt gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor ſich ſehen und die unverkennliche und unauslöſchliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nöthig ſeyn, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mäßigen, um ihn nicht bis zum Enthuſiasm ſteigen zu laſſen, als, aus Furcht vor Kraftloſigkeit dieſer Ideen, für ſie in Bildern und kindiſchem Apparat

Hülfe zu ſuchen. Daher haben auch Regierungen gerne erlaubt die Religion mit dem letztern Zubehör reichlich verſorgen zu laſſen und ſo dem Unterthan die Mühe, zugleich aber auch das Vermögen, zu benehmen geſucht, ſeine Seelenkräfte über die Schranken auszudehnen, die man ihm willkührlich ſetzen und wodurch man ihn, als blos paſſiv leichter behandeln kann.

Dieſe reine, ſeelenerhebende, blos negative Darſtellung der Sittlichkeit, bringt dagegen keine Gefahr der Schwärmerey, welche ein **Wahn** iſt über alle **Grenze** der Sittlichkeit hinaus etwas ſehen d. i. nach Grundſätzen träumen (mit Vernunft raſen) zu wollen; eben darum, weil die Darſtellung bey jener blos negativ iſt. Denn die **Unerforſchlichkeit der Idee der Freyheit** ſchneidet aller poſitiven Darſtellung gänzlich den Weg ab: das moraliſche Geſetz aber iſt an ſich ſelbſt in uns hinreichend und urſprünglich beſtimmend, ſo daß es nicht einmal erlaubt uns nach einem Beſtimmungsgrunde außer demſelben umzuſehen. Wenn der Enthuſiasm mit dem **Wahnſinn**, ſo iſt die Schwärmerey mit dem **Wahnwitz** zu vergleichen, wovon der letztere ſich unter allen am wenigſten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grübleriſch lächerlich iſt. Im Enthuſiasm als Affect iſt die Einbildungskraft zügellos, in der Schwärmerey, als eingewurzelter brütender Leidenſchaft, regellos. Der erſtere iſt vorübergehender Zufall, der den geſundeſten Verſtand bisweilen wohl betrifft, der zweyte eine Krankheit, die ihn zerrüttet.

Einfalt (kunſtloſe Zweckmäßigkeit) iſt gleichſam der Styl der Natur im Erhabenen und ſo auch der Sittlichkeit, welche eine zweyte (überſinnliche) Natur iſt, davon wir nur die Geſetze kennen, ohne das überſinnliche Vermögen in uns, ſelbſt was den Grund dieſer Geſetzgebung enthält, durch anſchauen erreichen zu können.

Noch iſt anzumerken, daß, obgleich das Wohlgefallen am Schönen eben ſowohl, als das am Erhabenen, nicht allein durch allgemeine *Mittheilbarkeit* unter den anderen äſthetiſchen Beurtheilungen kenntlich unterſchieden ſind und durch dieſe Eigenſchaft in Beziehung auf Geſellſchaft (in der es ſich mittheilen läßt) ein Intereſſe bekommt, gleichwohl doch auch die *Abſonderung von aller Geſellſchaft* als etwas Erhabenes angeſehen werde, wenn ſie auf Ideen beruht, welche über alles ſinnliche Intereſſe hinweg ſehen. Sich ſelbſt genug zu ſeyn, mithin Geſellſchaft nicht bedürfen, ohne doch ungeſellig zu ſeyn d. i. ſie zu fliehen, iſt etwas dem Erhabenen ſich näherndes, ſo wie jede Ueberhebung von Bedürfniſſen. Dagegen iſt Menſchen zu fliehen, aus *Miſanthropie*, weil man ſie anfeindet, oder aus *Anthropophobie* (Menſchenſcheu) weil man ſie als ſeine Feinde fürchtet, theils häslich, theils verächtlich. Gleichwohl giebt es eine (ſehr uneigentlich ſogenannte) Miſanthropie, wozu die Anlage ſich mit dem Alter in vieler wohldenkenden Menſchen Gemüth einzufinden pflegt, welche zwar, was das Wohlwollen betrift, philanthropiſch genug iſt, aber vom Wohlgefallen an Menſchen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht iſt, wovon der Hang zur Eingezogenheit, der phantaſtiſche Wunſch auf einem entlegenen Landſitze, oder auch (bey jungen Perſonen) die erträumte Glückſeeligkeit auf einem der übrigen Welt unbekannten Eylande, mit einer kleinen Familie, ſeine Lebenszeit zubringen zu können, welche die Romanſchreiber, oder Dichter der Robinſonaden ſo gut zu nutzen wiſſen, Zeugnis giebt. Falſchheit, Undankbarkeit, Ungerechtigkeit, das Kindiſche in den von uns ſelbſt für wichtig und gros gehaltenen Zwecken, in deren Verfolgung ſich Menſchen ſelbſt und unter einander alle erdenkliche Uebel anthun, ſtehen mit der Idee deſſen, was ſie ſeyn könnten, wenn ſie wollten, ſo im Widerſpruch und ſind dem lebhaften Wunſche ſie beſſer zu ſehen, ſo ſehr entgegen, daß, um ſie nicht zu haſſen, da man ſie nicht lieben kann, die Verzichtthuung auf alle geſellſchaftliche Freuden nur ein kleines Opfer zu ſeyn ſcheint. Dieſe Traurigkeit, nicht über die Uebel, welche das Schickſal über andere Menſchen verhängt (wovon die Sympathie Urſache iſt) ſondern die ſie ſich ſelbſt anthun (welche auf der Antipathie in Grundſätzen beruht), iſt, weil ſie auf Ideen beruht, erhaben, indeſſen daß die erſtere allenfalls nur für ſchön gelten kann. — Der eben ſo geiſtreiche als gründliche v. Sauſſüre ſagt in der Beſchreibung ſeiner Alpenreiſen von Bonhomme, einem der ſavoyiſchen Gebürge, „es herrſcht daſelbſt eine gewiſſe **abgeſchmackte Traurigkeit.**“ Er kannte daher doch auch eine **intereſſante** Traurigkeit, welche der Anblick einer Einöde einflößt, in die ſich Menſchen wohl verſetzen möchten, um von der Welt nichts weiter zu hören noch zu erfahren, die denn doch nicht ſo ganz unwirthbar ſeyn muß, daß ſie nur einen höchſt mühſeligen Aufenthalt für Menſchen darböte. — Ich mache dieſe Anmerkung nur in der Abſicht, um zu erinnern, daß auch Betrübniß (nicht niedergeſchlagene Traurigkeit) zu den rüſtigen Affecten gezählt werden könne, wenn ſie in moraliſchen Ideen ihren Grund hat; wenn ſie aber auf Sympathie gegründet und, als ſolche, auch liebenswürdig iſt, ſie blos zu den ſchmelzenden Affecten gehöre, um dadurch auf die Gemüthsſtimmung, die nur im erſteren Falle erhaben iſt, aufmerkſam zu machen.

* * *

Man kann mit der jetzt durchgeführten tranſcendentalen Expoſition der äſthetiſchen Urtheile nun auch die pſychologiſche, wie ſie ein **Burke** und viele ſcharfſinnige Männer unter uns bearbeitet haben, vergleichen, um zu ſehen, wohin eine blos empiriſche Expoſition des Erhabenen und Schönen führe. Burke *) der in dieſer Art der Behandlung als der vornehmſte Verfaſſer genannt zu werden verdient, bringt auf dieſem Wege (S. 223 ſeines Werks) heraus, „daß das Gefühl des Erhabenen ſich auf dem Triebe zur Selbſterhaltung und auf Furcht d. i. einem Schmerze gründe, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht — Bewegungen hervorbringt, die, da ſie die feineren oder gröberen Gefäße von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen, im Stande ſind angenehme Empfindungen zu erregen, zwar nicht Luſt, ſondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewiſſe Ruhe, die mit Schrecken vermiſcht iſt.“ Das Schöne, welches er auf Liebe gründet, (wovon er doch die Begierde abgeſondert wiſſen will) führt er (S. 251 — 252) „auf die Nachlaſſung, Losſpannung und Erſchlaffung der Fibern des Körpers, mithin eine Erweichung, Auflöſung, Ermattung, ein Hinſinken, Hinſterben, Wegſchmelzen für Vergnügen hinaus.“ Und nun beſtätigt er dieſe Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem Verſtande, ſondern ſogar Sinnesempfindung in uns das Gefühl des Schönen ſowohl als des Erhabenen erregen köne. — Als pſychologiſche Bemerkungen ſind dieſe Zergliederungen der Phänomene unſeres Gemüths überaus ſchön und geben reichen Stoff zu den beliebteſten Nachforſchungen der empiriſchen Anthropologie. Es iſt auch nicht zu läugnen, daß alle Vorſtellungen in uns, ſie mögen objectiv blos ſinnlich oder ganz intellectuell ſeyn, doch ſubjectiv mit Vergnügen oder

---

*) Nach der deutſchen Ueberſetzung ſeiner Schrift: Philoſophiſche Unterſuchungen über den Urſprung unſerer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga bey Hartknoch 1773.

Schmerz, ſo unmerklich beydes auch ſeyn mag, verbunden werden können (weil ſie insgeſamt das Gefühl des Lebens afficiren und keine derſelben, ſofern als ſie Modification des Subjects iſt, indifferent ſeyn kann) ſo gar, daß, wie Epicur behauptete, alles **Vergnügen** und **Schmerz** zuletzt doch körperlich ſey, es mag immer von der Einbildung oder gar von Verſtandesvorſtellungen anfangen, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs blos Bewußtſeyn ſeiner Exiſtenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte ſey; weil das Gemüth für ſich allein ganz Leben (das Lebensprincip ſelbſt) iſt und Hinderniſſe oder Beförderungen außer demſelben und doch im Menſchen ſelbſt, mithin in der Verbindung mit ſeinem Körper geſucht werden müſſen.

Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenſtande ganz und gar darin, daß dieſer durch Reiz oder durch Rührung vergnügt, ſo muß man auch keinem andern zumuthen zu dem äſthetiſchen Urtheile, was **wir** fällen, beyzuſtimmen; denn darüber befragt ein jeder mit Recht nur ſeinen Privatſinn. Alsdenn aber hört auch alle Cenſur des Geſchmacks gänzlich auf; man müßte denn das Beyſpiel, welches andere, durch die zufällige Uebereinſtimmung ihrer Urtheile, geben, zum Gebot des Beyfalls für uns machen, wider welches Princip wir uns doch vermuthlich ſträuben und auf das natürliche Recht berufen würden, das Urtheil, welches auf dem unmittelbaren Gefühle des eigenen Wohlbefindens beruht, ſeinem eigenen Sinne und nicht anderer ihrem zu unterwerfen.

Wenn alſo das Geſchmacksurtheil nicht für egoiſtiſch, ſondern ſeiner inneren Natur nach, d. i. um ſein ſelbſt, nicht um der Beyſpiele willen, die andere von ihrem Geſchmack geben, nothwendig als **pluraliſtiſch** gelten muß, wenn man es als ein ſolches würdigt, welches zugleich verlangen

darf,

darf, daß jedermann ihm beypflichten ſoll; ſo muß ihm irgend ein (es ſey objectives oder ſubjectives) Princip a priori zum Grunde liegen, zu welchem man durch Aufſpähung empiriſcher Geſetze der Gemüthsveränderungen niemals gelangen kann; weil dieſe nur zu erkennen geben, wie geurtheilt wird, nicht aber gebieten, wie geurtheilt werden ſoll und zwar gar ſo, daß das Gebot unbedingt iſt, dergleichen die Geſchmacksurtheile vorausſetzen, indem ſie das Wohlgefallen mit einer Vorſtellung unmittelbar verknüpft wiſſen wollen. Alſo mag die empiriſche Expoſition der äſthetiſchen Urtheile immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Unterſuchung herbeyzuſchaffen, ſo iſt doch eine tranſcendentale Erörterung dieſes Vermögens zur Critik des Geſchmacks weſentlich gehörig; denn, ohne daß dieſer Principien a priori habe, könnte er unmöglich die Urtheile anderer richten und über ſie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsurtheile fällen.

Drittes Buch.

Deduction der äſthetiſchen Urtheile.

§. 30.

Die Deduction der äſthetiſchen Urtheile über die Gegenſtände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieſer erhaben nennen, ſondern nur auf das Schöne gerichtet werden.

Der Anſpruch eines äſthetiſchen Urtheils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subject bedarf, als ein Urtheil, welches ſich auf irgend ein Princip a priori fußen muß, einer

Deduction, (d. i. Legitimation ſeiner Anmaßung) die über die Expoſition deſſelben noch hinzukommen mußte, wenn es nämlich ein Wohlgefallen oder Misfallen an der **Form des Objects** betrift. Dergleichen ſind die Geſchmacksurtheile über das Schöne der Natur. Denn die Zweckmäßigkeit hat alsdenn doch im Objecte und ſeiner Geſtalt ihren Grund, wenn ſie gleich nicht die Beziehung deſſelben auf andere Gegenſtände nach Begriffen (zum Erkenntnisurtheile) anzeigt, ſondern blos die Auffaſſung dieſer Form, ſofern ſie dem **Vermögen** ſowohl der Begriffe, als dem der Darſtellung derſelben welches mit dem der Auffaſſung eines und daſſelbe iſt) im Gemüth gemäs iſt, überhaupt betrift. Man kann daher auch in Anſehung des Schönen der Natur mancherley Fragen aufwerfen, die die Urſache dieſer Zweckmäſſigkeit ihrer Formen betreffen, z. B. wie man erklären wolle, warum die Natur ſo verſchwenderiſch allerwärts Schönheit verbreitet habe, ſelbſt im Grunde des Oceans, wo nur ſelten das menſchliche Auge (für welches jene doch allein zweckmäßig iſt) hinlangt u. d. gl.

Allein das Erhabene der Natur, wenn wir darüber ein reines äſthetiſches Urtheil fällen, — welches nicht mit Begriffen von Vollkommenheit, als objectiver Zweckmäßigkeit, vermengt iſt, in welchem Falle es ein teleologiſches Urtheil ſeyn würde — kann ganz als formlos oder ungeſtalt, dennoch aber als Gegenſtand eines reinen Wohlgefallens betrachtet werden und ſubjective

Zweckmäßigkeit der gegebenen Vorſtellung zeigen, und da frägt ſichs nun, ob zu dem äſthetiſchen Urtheile dieſer Art auch, außer der Expoſition deſſen, was in ihm gedacht wird, noch eine Deduction ſeines Anſpruchs auf irgend ein (ſubjectives) Princip a priori verlangt werden könne.

Hierauf dient zur Antwort: daß das Erhabene der Natur nur uneigentlich ſo genannt werde, und eigentlich blos der Denkungsart, oder vielmehr der Grundlage zu derſelben in der menſchlichen Natur, beygelegt werde, welcher ſich bewußt zu werden, die Auffaſſung eines ſonſt formloſen und unzweckmäßigen Gegenſtandes, die bloße Veranlaſſung giebt, welcher auf ſolche Weiſe ſubjectiv-zweckmäßig gebraucht, aber nicht als ein ſolcher für ſich und ſeiner Form wegen beurtheilt wird (gleichſam species finalis accepta, non data) Daher war unſere Expoſition der Urtheile über das Erhabene der Natur zugleich ihre Deduction. Denn, wenn wir die Reflexion der Urtheilskraft in denſelben zerlegten, ſo fanden wir in ihnen ein zweckmäßiges Verhältnis der Erkenntnisvermögen, welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) a priori zum Grunde gelegt werden muß und daher ſelbſt a priori zweckmäßig iſt, welches denn ſofort die Deduction, d. i. die Rechtfertigung des Anſpruchs eines dergleichen Urtheils auf allgemein-nothwendige Gültigkeit, iſt.

Wir werden alſo nur die Deduction der Geſchmacksurtheile, d. i. derer, über die Schönheit der Naturdinge, zu ſuchen haben, und ſo der Aufgabe für die geſammte äſthetiſche Urtheilskraft im Ganzen ein Genüge thun.

§. 31.

Von der Methode der Deduction der Geſchmacksurtheile.

Die Obliegenheit einer Deduction d. i. der Gewährleiſtung der Rechtmäßigkeit einer Art Urtheile, tritt nur ein, wenn das Urtheil Anſpruch auf Nothwendigkeit macht, welches der Fall auch alsdenn iſt, wenn es ſubjective Allgemeinheit, d. i. jedermanns Beyſtimmung fordert, indeſſen daß es doch kein Erkenntnisurtheil, ſondern nur der Luſt oder Unluſt an einem gegebenen Gegenſtande, d. i. Anmaßung einer durchgängig für jedermann geltenden ſubjectiven Zweckmäßigkeit iſt, die ſich auf keine Begriffe von der Sache gründen ſoll, weil es Geſchmacksurtheil iſt.

Da wir im letztern Falle kein Erkenntnisurtheil, weder ein theoretiſches, welches den Begrif einer **Natur** überhaupt durch den Verſtand, noch ein (reines) practiſches, welches die Idee der **Freyheit**, als a priori durch die Vernunft gegeben, zum Grunde legt, vor uns haben und alſo weder ein Urtheil, welches vorſtellt, was eine Sache iſt, noch daß ich, um ſie hervorzubringen, etwas verrichten ſoll, nach ſeiner Gültigkeit a priori zu rechtfertigen iſt: ſo wird blos die **allgemeine Gültigkeit** eines **einzelnen** Urtheils, welches die ſubjective Zweckmäßigkeit einer empiriſchen Vorſtellung der Form eines Gegenſtandes ausdrückt, für die Urtheilskraft überhaupt darzuthun ſeyn, um zu erklären, wie es möglich ſey, daß etwas blos in der Beurtheilung (ohne Sinnenempfindung oder Begrif) gefallen und, ſo wie die Beurtheilung eines Gegenſtandes zum Behuf einer Erkenntnis überhaupt allgemeine Regeln hat, auch ein Wohlgefallen für jeden andern als Regel dürfe angekündigt werden.

Wenn nun dieſe Allgemeingültigkeit ſich nicht auf Stimmenſammlung und Herumfragen bey andern, wegen ihrer Art zu empfinden, gründen, ſondern gleichſam auf einer Autonomie des über das Gefühl der Luſt (an der gegebenen Vorſtellung) urtheilenden Subjects, d. i. auf ſeinem eigenen Geſchmacke beruhen, gleichwohl aber doch auch nicht von Begriffen abgeleitet werden ſoll, ſo hat ein ſolches Urtheil — wie das Geſchmacksurtheil in der That iſt — eine zwiefache und zwar logiſche Eigenthümlichkeit, nämlich **erſtlich** der Allgemeingültigkeit a priori, und doch nicht einer logiſchen Allgemeinheit nach Begriffen, ſondern der Allgemeinheit eines einzelnen Urtheils, **zweytens** eine Nothwendigkeit, (die jederzeit auf Gründen a priori beruhen muß), die aber doch von keinen Beweisgründen a priori abhängt, durch deren Vorſtellung der Beyfall, den das Geſchmacksurtheil jedermann anſinnt, erzwungen werden könnte.

Die Auflöſung dieſer logiſchen Eigenthümlichkeiten, darin ſich ein Geſchmacksurtheil von allen Erkenntnisurtheilen unterſcheidet, wenn wir hier anfänglich von allem Inhalte deſſelben, nämlich dem Gefühle der Luſt abſtrahiren und blos die äſthetiſche Form mit der Form der objectiven Urtheile, wie ſie die Logik vorſchreibt, vergleichen, wird allein zur Deduction dieſes ſonderbaren Vermögens hinreichend ſeyn. Wir wollen alſo dieſe characteriſtiſche Eigenſchaften des Geſchmacks zuvor, durch Beyſpiele erläutert, vorſtellig machen.

§. 32.

Erſte Eigenthümlichkeit des Geſchmacksurtheils.

Das Geſchmacksurtheil beſtimmt ſeinen Gegenſtand in Anſehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anſpruche auf **jedermanns** Beyſtimmung, als ob es objectiv wäre.

Sagen: dieſe Blume iſt ſchön, heißt eben ſo viel als ihren eigenen Anſpruch auf jedermanns Wohlgefallen ihr nur nachſagen. Durch die Annehmlichkeit ihres Geruchs hat ſie gar keine Anſprüche; den einen ergötzt dieſer Geruch, dem andern benimmt er den Kopf. Was ſollte man nun anders daraus vermuthen, als daß die Schönheit für eine Eigenſchaft der Blume ſelbſt gehalten werden müſſe, die ſich nicht nach der Verſchiedenheit der Köpfe und ſo vieler Sinne richtet, ſondern darnach ſich dieſe richten müſſen, wenn ſie darüber urtheilen wollen, und doch verhält es ſich nicht ſo. Denn darin beſteht eben das Geſchmacksurtheil, daß es eine Sache nur nach derjenigen Beſchaffenheit ſchön nennt, in welcher ſie ſich nach unſerer Art ſie aufzunehmen richtet.

Ueberdies wird von jedem Urtheil, welches den Geſchmack des Subjects beweiſen ſoll, verlangt: daß das Subject für ſich, ohne nöthig zu haben durch Erfahrung unter anderer ihren Urtheilen herumzutappen, und ſich von ihrem Wohlgefallen oder Mißfallen an demſelben Gegenſtande vorher zu belehren, mithin nicht als Nachahmung, da etwas wirklich allgemein gefällt, folglich a priori ausgeſprochen werden ſolle. Man ſollte aber denken, daß ein Urtheil a priori einen Begrif vom Object enthalten müſſe, zu deſſen Erkenntnis es das Princip enthält; das Geſchmacksurtheil aber gründet ſich gar nicht auf Begriffe und iſt überall nicht Erkenntnis, ſondern nur ein äſthetiſches Urtheil.

Daher läßt ſich ein junger Dichter von der Ueberredung, daß ſein Gedicht ſchön ſey, nicht durch das Urtheil des Publicums, nicht durch das ſeiner Freunde, abbringen und, wenn er ihnen Gehör giebt, ſo geſchieht es nicht darum, weil er es nun anders beurtheilt, ſondern weil er, wenn gleich (wenigſtens in Abſicht ſeiner) das ganze Publicum einen falſchen Geſchmack hätte, ſich doch (ſelbſt wider ſein Urtheil) dem gemeinen Wahne zu bequemen in ſeiner Begierde nach Beyfall Urſache findet. Nur ſpäterhin, wenn ſeine Urtheilskraft durch Ausübung mehr geſchärft werden, geht er freywillig von ſeinem vorigen Urtheile ab; ſo wie er es auch mit ſeinen Urtheilen hält, die ganz auf der Vernunft beruhen. Der Geſchmack macht auf Autonomie Anſpruch. Fremde Urtheile ſich zum Beſtimmungsgrunde des ſeinigen zu machen, wäre Heteronomie.

Daß man die Werke der Alten mit Recht zu Muſtern anpreiſet, und die Verfaſſer derſelben claſſiſch nennt, gleich einem gewiſſen Adel unter den Schriftſtellern, der dem Volke durch ſeinen Vorgang Geſetze giebt, ſcheint Quellen des Geſchmacks a poſteriori anzuzeigen und die Autonomie deſſelben in jedem Subjecte zu widerlegen. Allein man könnte eben ſo gut ſagen, daß die alten Mathematiker, die bis jetzt für nicht wohl zu entbehrende Muſter der höchſten Gründlichkeit und Eleganz der ſynthetiſchen Methode gehalten werden, auch eine nachahmende Vernunft auf unſerer Seite bewieſen und ein Unvermögen derſelben aus ſich ſelbſt ſtrenge Beweiſe, mit der größten Intuition, durch Conſtruction der Begriffe, hervorzubringen, darthue. Es iſt gar kein Gebrauch unſerer Kräfte, ſo frey er auch ſeyn mag und ſelbſt der Vernunft, (die alle ihre Urtheile aus der gemeinſchaftlichen Quelle a priori ſchöpfen muß) welcher, wenn jedes Subject immer gänzlich von der rohen Anlage ſeines Naturells anfangen ſollte, nicht in fehlerhafte Verſuche gerathen würde, wenn nicht andere mit den ihrigen ihm vorgegangen wären, nicht um die Nachfolgende zu bloßen Nachahmern zu machen, ſondern durch ihr Verfahren andere auf die Spuhr zu bringen, um die Principien in ſich ſelbſt zu ſuchen und ſo ihren eigenen, oft beſſeren, Gang zu nehmen. Selbſt in der Religion, wo gewis ein jeder die Regel ſeines Verhaltens aus ſich ſelbſt hernehmen muß, weil er dafür auch ſelbſt verantwortlich bleibt und die Schuld ſeiner Vergehungen nicht auf andre, als Lehrer oder Vorgänger, ſchieben kann, wird doch nie durch allgemeine Vorſchriften, die man entweder von Prieſtern oder Philoſophen bekommen, oder auch aus ſich ſelbſt genommen, ſo viel ausgerichtet werden, als durch ein Beyſpiel der Tugend oder Heiligkeit, welches, in der Geſchichte aufgeſtellt, die Autonomie der Tugend, aus der eigenen und urſprünglichen Idee der Sittlichkeit (a priori), nicht entbehrlich macht, oder dieſe in einem Mechaniſm der Nachahmung verwandelt. **Nachfolge**, die ſich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, iſt der rechte Ausdruck für allen Einfluß, den Producte eines exemplariſchen Urhebers auf Andere haben können; welches nur ſo viel bedeutet, als: aus denſelben Quellen ſchöpfen, daraus jener ſelbſt ſchöpfte und ſeinen Vorgängern nur die Art, wie ſie ſich dabey benehmen, abzulernen. Aber unter allen Vermögen und Talenten iſt der Geſchmack gerade dasjenige, welches, weil ſein Urtheil nicht durch Begriffe und Vorſchriften beſtimmbar iſt, am meiſten der Beyſpiele deſſen, was ſich im Fortgange der Cultur am längſten in Beyfall erhalten hat, bedürftig iſt, um nicht bald wieder ungeſchlacht zu werden und in die Rohigkeit der erſten Verſuche zurückzufallen.

§. 33.

Zweyte Eigenthümlichkeit des Geſchmacksurtheils.

Das Geſchmacksurtheil iſt gar nicht durch Beweisgründe beſtimmbar, gleich als ob es blos **ſubjectiv** wäre.

Wenn jemand ein Gebäude, eine Ausſicht, ein Gedicht nicht ſchön findet, ſo läßt er ſich **erſtlich** den Beyfall nicht durch hundert Stimmen, die es alle hoch preiſen, innerlich aufdringen. Er mag ſich zwar anſtellen, als ob es ihm auch gefalle, um nicht für geſchmacklos angeſehen zu werden; er kann ſogar zu zweifeln anfangen, ob er ſeinen Geſchmack, durch Kenntnis einer gnugſamen Menge von Gegenſtänden einer gewiſſen Art, auch genug gebildet habe, (wie einer, der in der Entfernung etwas für einen Wald zu erkennen glaubt, was alle andere für eine Stadt anſehen, an dem Urtheile ſeines eigenen Geſichts zweifelt,) das ſieht er aber doch klar ein: daß der Beyfall anderer gar keinen für die der Schönheits-Beurtheilung gültigen Beweis abgebe und daß andere allenfalls für ihn ſehen und beobachten, und was viele auf einerley Art geſehen haben einen hinreichenden Beweisgrund für ihn, der es anders geſehen zu haben glaubt, zum theoretiſchen, niemals aber das, was andern gefallen hat, zum Grunde eines äſthetiſchen Urtheils dienen könne. Das uns ungünſtige Urtheil anderer kann uns zwar mit Recht in Anſehung des unſrigen bedenklich machen, niemals aber von der Unrichtigkeit deſſelben überzeugen. Alſo giebt es keinen empiriſchen Beweisgrund, das Geſchmacksurtheil jemanden abzunöthigen.

Zweytens kann noch weniger ein Beweis a priori nach beſtimmten Regeln das Urtheil über Schönheit beſtimmen. Wenn mir jemand ſein Gedicht vorlieſt, oder mich in ein Schauſpiel führt, welches am Ende meinem Geſchmacke nicht behagen will, ſo mag er den Batteux oder Leſſing, oder noch ältere und berühmtere Critiker des Geſchmacks und alle von ihnen aufgeſtellte Regeln zum Beweiſe anführen, daß ſein Gedicht ſchön ſey, wenigſtens mögen gewiſſe Stellen, die mir eben misfallen, mit Regeln der Schönheit (ſo wie ſie dort gegeben und allgemein anerkannt ſind) gar wohl zuſammenſtimmen, ſo ſtopfe ich mir die Ohren zu, mag nach keinen Gründen und Vernünfteln hören und werde eher annehmen, daß jene Regeln der Critiker falſch ſeyn, oder daß wenigſtens hier nicht der Fall ihrer Anwendung ſey, als daß ich mein Urtheil durch Beweisgründe a priori ſollte beſtimmen laſſen, da es ein Urtheil des Geſchmacks und nicht des Verſtandes oder der Vernunft ſeyn ſoll.

Es ſcheint, daß dieſes eine der Haupturſachen ſey, weswegen man dieſes äſthetiſche Beurtheilungsvermögen gerade mit dem Nahmen des Geſchmacks belegt hat. Denn es mag mir jemand alle Ingredienzen eines Gerichts herzählen und von jedem bemerken, daß jedes derſelben mir ſonſt angenehm ſey und oben ein die Geſundheit dieſes Eſſens mit Recht rühmen, ſo bin ich gegen alle dieſe Gründe taub, verſuche das Gericht an *meiner* Zunge und Gaumen, und darnach (nicht nach allgemeinen Principien) fälle ich mein Urtheil.

In der That wird das Geſchmacksurtheil durchaus immer als ein einzelnes Urtheil vom Object gefällt. Der Verſtand kann durch die Vergleichung des Objects im Puncte des Wohlgefälligen mit dem Urtheile anderer ein allgemeines Urtheil machen z. B. alle Tulpen ſind ſchön; aber das iſt alsdenn kein Geſchmacks- ſondern ein logiſches Urtheil, welches die Beziehung eines Objects auf den Geſchmack zum Prädicate der Dinge von einer gewiſſen Art überhaupt machte; dasjenige aber, wodurch ich eine einzelne gegebene Tulpe ſchön d. i. mein Wohlgefallen an derſelben allgemeingültig finde, iſt allein das Geſchmacksurtheil. Deſſen Eigenthümlichkeit beſteht aber darinn: daß, ob es gleich blos ſubjective Gültigkeit hat, es dennoch *alle* Subjecte ſo in Anſpruch nimmt, als es nur immer geſchehen könnte, wenn es ein objectives Urtheil wäre, was auf Erkenntnisgründen beruht und durch einen Beweis könnte erzwungen werden.

§. 34.

Es iſt kein objectives Princip des Geſchmacks möglich.

Unter einem Princip des Geſchmacks würde man einen Grundſatz verſtehen, unter deſſen Bedingung man den Begrif eines Gegenſtandes ſubſumiren und alsdenn durch einen Schlus herausbringen könnte, daß er ſchön ſey. Das iſt aber ſchlechterdings unmöglich. Denn ich muß unmittelbar an der Vorſtellung deſſelben die Luſt empfinden und ſie kann mir durch keine Beweisgründe angeſchwatzt werden. Obgleich alſo Critiker, wie **Hume** ſagt, ſcheinbarer vernünfteln können als Köche, ſo haben ſie doch mit dieſen einerley Schickſal. Den Beſtimmungsgrund ihres Urtheils können ſie nicht von der Kraft der Beweisgründe, ſondern nur von der Reflexion des Subjects über ſeinen eigenen Zuſtand (der Luſt oder Unluſt,) mit Abweiſung aller Vorſchriften und Regeln, erwarten.

Worüber aber Critiker dennoch vernünfteln können und ſollen, ſo, daß es zur Berichtigung und Erweiterung unſerer Geſchmacksurtheile gereiche, das iſt nicht, um den Beſtimmungsgrund dieſer Art äſthetiſcher Urtheile in einer allgemeinen brauchbaren Formel darzulegen, welches unmöglich iſt, ſondern um über die Erkenntnisvermögen und deren Geſchäfte in dieſen Urtheilen Nachforſchung zu thun und die wechſelſeitige ſubjective Zweckmäßigkeit von der oben gezeigt iſt, daß ihre Form in einer gegebenen Vorſtellung die Schönheit des Gegenſtandes derſelben ſey, in Beyſpielen aus einander zu ſetzen. Alſo iſt die Critik des Geſchmacks ſelbſt nur ſubjectiv, in Anſehung der Vorſtellung, wodurch uns ein Object gegeben wird, nämlich ſie iſt die Kunſt, oder Wiſſenſchaft, das wechſelſeitige Verhältnis des Verſtandes und der Einbildungskraft zu einander in der gegebenen Vorſtellung, (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung, oder Begrif) mithin die Einhelligkeit oder Mishelligkeit derſelben unter Regeln zu bringen und ſie in Anſehung ihrer Bedingungen zu beſtimmen. Sie iſt Kunſt, wenn ſie dieſes nur an Beyſpielen zeigt, ſie iſt Wiſſenſchaft, wenn ſie die Möglichkeit einer ſolchen Beurtheilung von der Natur dieſer Vermögen, als Erkenntnisvermögen überhaupt, ableitet. Mit der letzteren, als transſcendentalen Critik, haben wir es hier überall allein zu thun. Sie ſoll das ſubjective Princip des Geſchmacks, als ein Princip a priori der Urtheilskraft entwickeln und rechtfertigen. Die Critik, als Kunſt, ſucht blos die phyſiologiſche (hier pſychologiſche) mithin empiriſche Regeln, nach denen der Geſchmack wirklich verfährt, (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken) auf die Beurtheilung ſeiner Gegenſtände anzuwenden und critiſirt die Producte der ſchönen Kunſt, ſo wie jene das Vermögen ſelbſt ſie zu beurtheilen.

§. 35.

Das Princip des Geſchmacks iſt das ſubjective Princip der Urtheilskraft überhaupt.

Das Geſchmacksurtheil unterſcheidet ſich darin von dem logiſchen; daß das letztere eine Vorſtellung unter Begriffe vom Object, das erſtere aber gar nicht unter einem Begriffe ſubſumirt, weil ſonſt der nothwendige allgemeine Beyfall durch Beweiſe würde erzwungen werden können. Gleichwohl aber iſt es darin dem letztern ähnlich, daß es eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Object, folglich eine blos ſubjective vorgiebt. Weil nun die Begriffe in einem Urtheile den Inhalt deſſelben (zum Erkenntnis des Objects gehörige) ausmachen, das Geſchmacksurtheil aber nicht durch Begriffe beſtimmbar iſt, ſo gründet es ſich nur auf der ſubjectiven formalen Bedingung eines Urtheils überhaupt. Die ſubjective Bedingung aller Urtheile iſt das Vermögen zu urtheilen ſelbſt, oder die Urtheilskraft. Dieſe, in Anſehung einer Vorſtellung, dadurch ein Gegenſtand gegeben wird, gebraucht, erfordert zweyer Vorſtellungskräfte Zuſammenſtimmung, nämlich der Einbildungskraft (für die Anſchauung und die Zuſammenſetzung des Mannigfaltigen derſelben) und den Verſtand (für den Begrif als Vorſtellung der Einheit dieſer Zuſammenſetzung). Weil nun dem Urtheile hier kein Begrif vom Objecte zum Grunde liegt, ſo kann es nur in der Subſumtion der Einbildungskraft ſelbſt, bey einer Vorſtellung, dadurch ein Gegenſtand gegeben wird, unter die Bedingungen, daß der Verſtand überhaupt von der Anſchauung zu Begriffen gelangt, beſtehen: d. i. weil eben darin, daß die Einbildungskraft ohne Begrif ſchematiſirt, die Freyheit derſelben beſteht, ſo muß das Geſchmacksurtheil auf einer bloßen Empfindung der ſich wechſelſeitig belebenden Einbildungskraft in ihrer **Freyheit**, und des Verſtandes mit ſeiner **Geſetzmäßigkeit**, alſo auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenſtand nach der Zweckmäßigkeit der Vorſtellung (wodurch ein Gegenſtand gegeben wird) auf die Beförderung des Erkenntnisvermögens in ihrem freyen Spiele beurtheilen läßt und der Geſchmack als ſubjective Urtheilskraft enthält ein Princip der Subſumtion, aber nicht der Anſchauungen unter **Begriffe**, ſondern des Vermögens der Anſchauungen, oder Darſtellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verſtand) ſo fern das erſtere **in ſeiner Freyheit** zum letzteren **in ſeiner Geſetzmäßigkeit** zuſammen ſtimmt.

Um dieſen Rechtsgrund nun durch eine Deduction der Geſchmacksurtheile ausfindig zu machen, können nur die formale Eigenthümlichkeiten dieſer Art Urtheile, mithin

mithin ſo fern an ihnen blos die logiſche Form betrachtet wird, uns zum Leitfaden dienen.

§. 36.

Von der Aufgabe einer Deduction der Geſchmacksurtheile.

Mit der Wahrnehmung eines Gegenſtandes kann unmittelbar der Begrif von einem Objecte überhaupt, von welchem jene die empiriſche Prädicate enthält, zu einem Erkenntnisurtheile verbunden und dadurch ein Erfahrungsurtheil erzeugt werden. Dieſem liegen nun Begriffe a priori von der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung, um es als Beſtimmung eines Objects zu denken, zum Grunde und dieſe Begriffe (die Categorien) erfordern eine Deduction, die auch in der Critik d. r. V. gegeben worden, wodurch denn auch die Auflöſung der Aufgabe zu Stande kommen konnte: Wie ſind ſynthetiſche Erkenntnisurtheile a priori möglich? Dieſe Aufgabe betraf alſo die Principien a priori des reinen Verſtandes und ſeiner theoretiſchen Urtheile.

Mit einer Wahrnehmung kann aber auch unmittelbar ein Gefühl der Luſt (oder Unluſt) und ein Wohlgefallen verbunden werden, welches die Vorſtellung des Objects begleitet und denſelben ſtatt Prädicats dient und ſo ein äſthetiſches Urtheil, welches kein Erkenntnisurtheil iſt, entſpringen. Einem ſolchen, wenn es nicht bloßes Empfindungs- ſondern ein formales Reflexions-Urtheil iſt, welches dieſes Wohlgefallen jedermann als nothwendig anſinnet, muß etwas als Princip a priori zum Grunde liegen, welches allenfalls ein blos ſubjectives ſeyn mag (wenn ein objectives zu ſolcher Art Urtheile unmöglich ſeyn ſollte), aber auch als ein ſolches einer Deductjon bedarf, um zu begreifen, wie ein äſthetiſches Urtheil auf Nothwendigkeit Anſpruch machen könne. Hierauf gründet ſich nun die Aufgabe mit der wir uns jetzt beſchäftigen: Wie ſind Geſchmacksurtheile möglich? welche Aufgabe alſo die Principien a priori der reinen Urtheilskraft in **äſthetiſchen** Urtheilen betrift, d. i. in ſolchen, wo ſie nicht (wie in den theoretiſchen) unter objectiven Verſtandesbegriffen blos zu ſubſumiren hat und unter einem Geſetze ſteht, ſondern ihr ſelbſt ſubjectiv Gegenſtand ſowohl als Geſetz iſt.

Dieſe Aufgabe kann auch ſo vorgeſtellt werden: Wie iſt ein Urtheil möglich, das blos aus dem **eigenen** Gefühl der Luſt an einem Gegenſtande, unabhängig von deſſen Begriffe, dieſe Luſt, als der Vorſtellung deſſelben Objects **in jedem andern Subjecte** anhängig, a priori d. i. ohne fremde Beyſtimmung abwarten zu dürfen, beurtheilte.

Daß Geſchmacksurtheile ſynthetiſche ſind iſt leicht einzuſehen, weil ſie über den Begrif, und ſelbſt die Anſchauung des Objects, hinausgehen und etwas, was gar nicht einmal Erkenntnis iſt, nämlich Gefühl der Luſt (oder Unluſt) zu jener als Prädicat hinzuthun. Daß ſie aber, obgleich das Prädikat (der mit der Vorſtellung verbundenen eigenen Luſt) empiriſch iſt, ſie gleichwohl, was die geforderte Beyſtimmung von jedermann betrift, Urtheile a priori ſind, oder dafür gehalten werden wollen, iſt gleichfalls ſchon in den Ausdrücken ihres Anſpruchs enthalten und ſo gehört dieſe Aufgabe der Critik der Urtheilskraft unter das allgemeine Problem der Transſcendentalphiloſophie: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?

§. 37.

Was wird eigentlich in einem Geſchmacksurtheile von einem Gegenſtande a priori behauptet.

Daß die Vorſtellung von einem Gegenſtande unmittelbar mit einer Luſt verbunden ſey, kann nur innerlich wahrgenommen werden und würde, wenn man nichts weiter als dieſes anzeigen wollte, ein blos empiriſches Urtheil geben. Denn a priori kann ich mit keiner Vorſtellung ein beſtimmtes Gefühl (der Luſt oder Unluſt) verbinden, auſſer wo ein den Willen beſtimmendes Princip a priori in der Vernunft zum Grunde liegt, da denn die Luſt (im moraliſchen Gefühl) die Folge davon iſt, eben darum aber mit der Luſt im Geſchmacke gar nicht verglichen werden kann, weil ſie einen beſtimmten Begrif von einem Geſetze erfordert, da hingegen jene unmittelbar mit der bloßen Beurtheilung vor allem Begriffe verbunden ſeyn ſoll. Daher ſind auch alle Geſchmacksurtheile einzelne Urtheile, weil ſie ihr Prädicat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, ſondern mit einer gegebenen einzelnen empiriſchen Vorſtellung verbinden.

Alſo iſt es nicht die Luſt, ſondern **die Allgemeingültigkeit dieſer Luſt**, die mit der bloßen Beurtheilung eines Gegenſtandes im Gemüthe als verbunden wahrgenommen wird, welche a priori als allgemeine Regel für die Urtheilskraft, für jedermann gültig, in einem Geſchmacksurtheile vorgeſtellt wird. Es iſt ein empiriſches Urtheil, daß ich einen Gegenſtand mit Luſt wahrnehme und beurtheile. Es iſt aber ein Urtheil a priori daß ich ihn ſchön finde d. i. jenes Wohlgefallen jedermann als nothwendig anſinnen darf.

§. 38.

Deduction der Geſchmacksurtheile.

Wenn eingeräumt wird: daß in einem reinen Geſchmacksurtheile das Wohlgefallen an dem Gegenſtande mit der bloßen Beurtheilung ſeiner Form verbunden ſey, ſo iſt es nichts anderes, als die ſubjective Zweckmäßigkeit derſelben für die Urtheilskraft, welche wir mit der Vorſtellung des Gegenſtandes im Gemüthe verbunden empfinden: Da nun die Urtheilskraft in Anſehung der formalen Regeln der Beurtheilung, ohne alle Materie (weder Sinnenempfindung noch Begrif) nur auf die ſubjective Bedingungen des Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt (die weder auf die beſondere Sinnesart, noch einen beſondern Verſtandesbegrif eingeſchränkt iſt) gerichtet ſeyn kann, folglich auf dasjenige Subjective, welches man in allen Menſchen (als zum möglichen Erkenntniſſe überhaupt erforderlich) vorausſetzen kann: ſo muß die Uebereinſtimmung einer Vorſtellung mit dieſen Bedingungen der Urtheilskraft als für jedermann gültig a priori angenommen werden können, d. i. die Luſt oder ſubjective Zweckmäßigkeit der Vorſtellung für das Verhältnis der Erkenntnisvermögen in der Beurtheilung eines ſinnlichen Gegenſtandes überhaupt, wird jedermann mit Recht angeſonnen werden können. *)

---

*) Um berechtigt zu ſeyn auf allgemeine Beyſtimmung zu einem blos auf ſubjectiven Gründen beruhenden Urtheile der äſthetiſchen Urtheilskraft Anſpruch zu machen iſt genug, daß man einräume: 1) Bey allen Menſchen ſeyn die ſubjective Bedingungen dieſes Vermögens, was das Verhältnis der darinn in Thätigkeit geſetzten Erkenntniskräfte zu einem Erkenntnis überhaupt betrift, einerley; welches wahr ſeyn muß, weil ſich ſonſt Menſchen ihre Vorſtellungen und ſelbſt das Erkenntnis nicht mittheilen könnten: 2) Das Urtheil habe blos auf dieſes Verhältnis (mithin die formale Bedingung der Urtheilskraft) Rückſicht genommen und ſey rein, d. i. weder mit Begriffen vom Object noch Empfindungen, als Beſtimmungsgründen, vermengt. Wenn in Anſehung dieſes letztern auch gefehlt werden, ſo betrift das nur die unrichtige Anwendung der Befugnis, die ein Geſetz uns giebt, auf einen beſondern Fall, wodurch die Befugnis überhaupt nicht aufgehoben wird.

Anmerkung.

Dieſe Deduction iſt darum ſo leicht, weil ſie keine objective Realität eines Begrifs zu rechtfertigen nöthig hat; denn Schönheit iſt kein Begrif vom Object und das Geſchmacksurtheil iſt kein Erkenntnisurtheil. Es behauptet nur: daß wir berechtigt ſind, dieſelbe ſubjective Bedingungen der Urtheilskraft allgemein bey jedem Menſchen voraus zu ſetzen, die wir in uns antreffen und nur noch, daß wir unter dieſe Bedingungen das gegebene Object richtig ſubſumirt haben, welches letztere zwar unvermeidliche, der logiſchen Urtheilskraft nicht anhängende Schwierigkeiten hat, weil man in dieſer unter Begriffe, in der äſthetiſchen aber unter ein blos empfindbares Verhältnis, der an der vorgeſtellten Form des Objects wechſelſeitig unter einander ſtimmenden Einbildungskraft und des Verſtandes ſubſumirt; wo die Subſumtion leicht trügen kann, dadurch aber doch der Rechtmäßigkeit des Anſpruchs der Urtheilskraft, auf allgemeine Beyſtimmung zu rechnen, nichts benommen wird, welcher nur darauf hinaus läuft: die Richtigkeit des Princips aus ſubjectiven Gründen für jedermann gültig zu urtheilen; denn was die Schwierigkeit und den Zweifel wegen der Richtigkeit der Subſumtion unter jenes Princip betrift, ſo macht ſie die Rechtmäßigkeit des Anſpruchs auf dieſe Gültigkeit eines äſthetiſchen Urtheils überhaupt, mithin das Princip ſelber, ſo wenig zweifelhaft, als die eben ſo wohl (obgleich nicht ſo oft und leicht) fehlerhafte Subſumtion der logiſchen Urtheilskraft unter ihr Princip, das letztere welches objectiv iſt zweifelhaft machen kann. Würde aber die Frage ſeyn: wie iſt es möglich, die Natur auch als einen Inbegrif von Gegenſtänden des Geſchmacks *a priori* anzunehmen? ſo hat dieſe Aufgabe Beziehung auf die Teleologie, weil es als Zweck der Natur angeſehen werden müßte, der ihrem

Begriffe weſentlich anhinge, für unſere Urtheilskraft zweckmäßige Formen aufzuſtellen. Aber die Richtigkeit dieſer Annahme iſt noch ſehr zu bezweifeln, indeſſen daß die Wirklichkeit der Naturſchönheiten der Erfahrung blos liegt.

§. 39.

Von der Mittheilbarkeit einer Empfindung.

Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntnis bezogen wird, ſo heißt ſie Sinnenempfindung, und das Specifiſche ihrer Qualität läßt ſich nur als durchgängig auf gleiche Art mittheilbar vorſtellen, wenn man annimmt, daß jedermann einen gleichen Sinn mit dem unſrigen habe; dieſes läßt ſich aber von einer Sinnesempfindung ſchlechterdings nicht vorausſetzen. So kann dem welchem der Sinn des Geruchs fehlt, dieſe Art der Empfindung nicht mitgetheilt werden und, ſelbſt wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht ſicher ſeyn, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben. Noch mehr unterſchieden müſſen wir uns aber die Menſchen in Anſehung der **Annehmlichkeit** oder **Unannehmlichkeit** durch die Empfindung eben deſſelben Gegenſtandes der Sinne vorſtellen und es iſt ſchlechterdings nicht zu verlangen, daß die Luſt an dergleichen Gegenſtänden, von jedermann zugeſtanden werde. Man kann die Luſt von dieſer Art, weil ſie durch den Sinn ins Gemüth kommt und wir dabey alſo paſſiv ſind, die Luſt des **Genuſſes** nennen.

Das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moraliſchen Beſchaffenheit willen iſt dagegen keine Luſt des Genuſſes, ſondern der Selbſtthätigkeit und deren Gemäßheit mit der Idee ſeiner Beſtimmung. Dieſes Gefühl, welches das ſittliche heißt, erfordert aber Begriffe und ſtellt keine freye, ſondern geſetzliche Zweckmäßigkeit dar, läßt ſich alſo auch nicht anders, als vermittelſt der Vernunft und, ſoll die Luſt bey jedermann gleichartig ſeyn, durch ſehr beſtimmte practiſche Vernunftbegriffe allgemein mittheilen.

Die Luſt am Erhabenen der Natur, als Luſt der vernünftelnden Contemplation, macht zwar auch auf allgemeine Theilnehmung Anſpruch, ſetzt aber doch ſchon ein anderes Gefühl, nämlich das ſeiner überſinnlichen Beſtimmung voraus, welches, ſo dunkel es auch ſeyn mag, eine moraliſche Grundlage hat, worauf aber, daß andere Menſchen Rückſicht nehmen und in der Betrachtung der rauhen Größe der Natur ein Wohlgefallen finden ~~bringen~~ werden, (welche wahrhaftig dem Anblicke derſelben, der eher abſchreckend iſt, nicht zugeſchrieben werden kann) ich nicht ſchlechthin vorauszuſetzen berechtigt bin. Dem ungeachtet kann ich doch in Betrachtung deſſen, daß auf jene moraliſche Anlagen bey jeder ſchicklichen Veranlaſſung Rückſicht genommen werden ſollte, auch jenes Wohlgefallen jedermann anſinnen, aber nur vermittelſt des moraliſchen Geſetzes, welches ſeiner Seits wiederum auf Begriffen der Vernunft gegründet iſt.

Dagegen iſt die Luſt am Schönen weder eine Luſt des Genuſſes, noch einer geſetzlichen Thätigkeit, auch nicht der vernünftelnden Contemplation nach Ideen, ſondern der bloßen Reflexion und, ohne irgend einen Zweck oder Grundſatz zur Richtſchnur zu haben, begleitet ſie die gemeine Auffaſſung eines Gegenſtandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen der Anſchauung, in Beziehung auf den Verſtand, als Vermögen der Begriffe, durch ein Verfahren der Urtheilskraft, welches ſie auch zum Behuf der gemeinſten Erfahrung ausüben muß, nur daß ſie es hier, um einen empiriſchen objectiven Begrif, dort aber, (in der äſthetiſchen Beurtheilung) nur um die Angemeſſenheit der Vorſtellung zur harmoniſchen (ſubjectiv-zweckmäßigen) Beſchäftigung beyder Erkenntnisvermögen in ihrer Freyheit warzunehmen d. i. ſeinen Vorſtellungszuſtand mit Luſt zu empfinden, zu thun iſt. Dieſe Luſt muß nothwendig bey jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil ſie ſubjective Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt ſind und die Proportion dieſer Erkenntnisvermögen, die zum Geſchmack erfordert wird, auch zum gemeinen und geſunden Verſtande erforderlich iſt, den man bey jedermann vorausſetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geſchmack urtheilende (wenn er nur in dieſem Bewußtſeyn nicht irrt und die Materie für die Form, den Reiz für Schönheit nimmt) die ſubjective Zweckmäßigkeit, d. i. ſein Wohlgefallen am Obſetzte, jedem anderen anſinnen und ſein Gefühl als allgemein mittheilbar, und zwar ohne Vermittelung der Begriffe, annehmen.

§. 40.

Vom Geſchmacke als einer Art von ſenſus communis.

Man giebt oft der Urtheilskraft, wenn nicht ſowohl ihre Reflexion als vielmehr blos das Reſultat derſelben bemerklich iſt, den Nahmen eines Sinnes und redet von einem Wahrheitsſinne, von einem Sinne für Anſtändigkeit, Gerechtigkeit u. ſ. w.; ob man zwar weiß, wenigſtens billig wiſſen ſollte, daß es nicht ein Sinn iſt, in dem dieſe Begriffe ihren Sitz haben können, noch weniger, daß dieſer zu einem Ausſpruche allgemeiner Regeln die mindeſte Fähigkeit habe, ſondern daß uns von Wahrheit, Schicklichkeit, Schönheit, oder Gerechtigkeit nie eine Vorſtellung dieſer Art in Gedanken kommen könnte, wenn wir uns nicht über die Sinne zu höhern Erkenntnisvermögen erheben könnten. **Der gemeine Menſchenverſtand**, den man, als blos geſunden (noch nicht cultivirten) Verſtand, für das geringſte anſieht, deſſen man nur immer ſich von dem, der auf den Nahmen eines Menſchen Anſpruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch die kränkende Ehre mit dem Nahmen des Gemeinſinnes (ſenſus communis) belegt zu werden, und ſo, daß man unter dem Worte **gemein** (nicht bloß in unſerer Sprache, die in dieſem wirklich eine Zweydeutigkeit enthält, ſondern auch in mancher andern) ſo viel als das vulgare, was man allenthalben antrift, verſteht, welches zu beſitzen ſchlechterdings kein Verdienſt oder Vorzug iſt.

Unter dem ſenſus communis aber muß man die Idee eines **gemeinſchaftlichen** Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens verſtehen, welches in ſeiner Reflexion auf die Vorſtellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rückſicht nimmt, um gleichſam an die geſammte Menſchenvernunft ſein Urtheil zu halten und dadurch der Illuſion zu entgehen, die aus ſubjectiven Privatbedingungen, die leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würden. Dieſes geſchieht nun dadurch, daß man ſein Urtheil an anderer ihre, nicht ſowohl wirkliche als vielmehr blos mögliche, Urtheile hält und ſich in die Stelle jedes anderen verſetzt, indem man blos von den Beſchränkungen, die unſerer eigenen Beurtheilung zufälliger Weiſe anhängen, abſtrahirt, welches wiederum dadurch bewirkt wird, daß man das, was in unſerm Vorſtellungszuſtande Materie d. i. Empfindung iſt, ſo viel möglich wegläßt und lediglich auf die formale Eigenthümlichkeiten ſeiner Vorſtellung, oder ſeines Vorſtellungs-Zuſtandes, Acht hat. Nun ſcheint dieſe Operation der Reflexion vielleicht allzu künſtlich zu ſeyn, um ſie dem Vermögen, welches wir den **gemeinen** Sinn nennen, beyzulegen; allein ſie ſieht auch nur ſo aus, wenn man ſie in abſtracten Formeln ausdrückt; an ſich iſt nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abſtrahiren, wenn man ein Urtheil ſucht, welches zur allgemeinen Regel dienen ſoll.

Folgende Maximen des gemeinen Menſchenverſtandes gehören zwar nicht hieher, als Theile der Geſchmackscritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundſätze dienen. Es ſind folgende: 1. Selbſtdenken. 2. An der Stelle jedes andern zu denken. 3. Jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken. Die erſte iſt die Maxime der **vorurtheilfreyen**, die zweyte der **erweiterten**, die dritte der **conſequenten** Denkungsart. Die erſte iſt die Maxime einer niemals **paſſiven** Vernunft (der Hang zur letztern, mithin zur Heteronomie der Vernunft, heißt das **Vorurtheil**, unter welchen das größte iſt, die Natur ſich Regeln, die der Verſtand ihr durch ſein eigenes weſentliches Geſetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzuſtellen, d. i. der **Aberglaube**. Befreyung vom Aberglauben heißt **Aufklärung** *); weil, obſchon dieſe Benennung auch der Befreyung von Vorurtheilen überhaupt zukommt, jener doch vorzugsweiſe

---

*) Man ſieht bald, daß Aufklärung zwar in Theſi leicht, in Hypotheſi aber eine ſchwere und langſam auszuführende Sache ſey; weil mit ſeiner Vernunft nicht paſſiv, ſondern jederzeit ſich ſelbſt geſetzgebend zu ſeyn, zwar etwas ganz leichtes für den Menſchen iſt, der nur ſeinem weſentlichen Zwecke angemeſſen ſeyn will und das, was über ſeinen Verſtand iſt, nicht zu wiſſen verlangt: aber, da die Beſtre-

(in ſenſu eminenti) ein Vorurtheil genannt zu werden verdient, indem die Blindheit, darin der Aberglaube verſetzt, ja ſie wohl gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfnis von andern geleitet zu werden, mithin den Zuſtand einer paſſiven Vernunſt vorzüglich kenntlich macht. Was die zweyte Maxime der Denkungsart betrift, ſo ſind wir ſonſt wohl gewohnt, denjenigen eingeſchränkt (**bornirt**, das Gegentheil vom **erweiterten**) zu nennen, deſſen Talente zu keinem großen Gebrauche (vornehmlich dem intenſiven) zulangen. Allein hier iſt nicht die Rede von Vermögen des Erkenntniſſes, ſondern von der Denkungsart einen zweckmäßigen Gebrauch davon zu machen, welche, ſo klein auch der Umfang und der Grad ſey, wohin die Naturgabe des Menſchen reicht, dennoch einen Mann von **erweiterter Denkungsart** anzeigt, wenn er ſich über die ſubjective Privatbedingungen des Urtheils, wozwiſchen ſo viele andere wie eingeklammert ſind, wegſetzen und aus einem **allgemeinen Standpuncte** (den er dadurch nur beſtimmen kann, daß er ſich in den Standpunct anderer verſetzt) über ſein eigen Urtheil reflectirt. Die dritte Maxime nämlich die der **conſequenten** Denkungsart,

bung zum letzteren kaum zu verhüten iſt, und es an andern, die dieſe Wisbegierde befriedigen zu können mit viel Zuverſicht verſprechen, nie fehlen wird, ſo muß das blos Negative (welches die eigentliche Aufklärung ausmacht) in der Denkungsart (zumal der öffentlichen) zu erhalten, oder herzuſtellen, ſehr ſchwer ſeyn.

iſt am ſchwerſten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beyder erſten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derſelben erreicht werden. Man kann ſagen: die erſte dieſer Maximen iſt die des Verſtandes, die zweyte der Urtheilskraft, die dritte der Vernunft. —

Ich nehme den durch dieſe Epiſode verlaſſenen Faden wieder auf und ſage: daß der Geſchmack mit mehrerem Rechte ſenſus communis genannt werden könne, als der geſunde Verſtand und die äſthetiſche Urtheilskraft eher als die intellectuelle den Nahmen eines gemeinſchaftlichen Sinnes *) führen könne, wenn man ja das Wort Sinn von einer Wirkung der bloßen Reflexion aufs Gemüth brauchen will; denn da verſteht man unter Sinn das Gefühl der Luſt. Man könnte ſogar den Geſchmack durch das Beurtheilungsvermögen desjenigen was unſer Gefühl an einer gegebenen Vorſtellung ohne Vermittelung eines Begrifs **allgemein mittheilbar** macht, definiren.

Die Geſchicklichkeit der Menſchen ſich ihre Gedanken mitzutheilen, erfordert auch ein Verhältnis der Einbildungskraft und des Verſtandes, um den Begriffen Anſchauungen und dieſem Begriffe zuzugeſellen, die in ein Erkenntnis zuſammenfließen; aber alsdenn iſt die

---

*) Man könnte den Geſchmack durch ſenſus communis aeſtheticus, den gemeinen Menſchenverſtand durch ſenſus communis logicus benennen.

Zuſammenſtimmung beyder Gemüthskräfte geſetzlich, unter dem Zwange beſtimmter Begriffe. Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freyheit den Verſtand erweckt und dieſer ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmäßig Spiel ſetzt, da theilt ſich die Vorſtellung, nicht als Gedanke, ſondern als inneres Gefühl, eines zweckmäßigen Zuſtandes des Gemüths mit.

Der Geſchmack iſt alſo das Vermögen die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorſtellung (ohne Vermittelung eines Begrifs) verbunden ſind, a priori zu beurtheilen.*

Wenn man annehmen dürfte, daß die bloße allgemeine Mittheilbarkeit ſeines Gefühls an ſich ſchon ein Intereſſe für uns bey ſich führen müſſe, (welches man aber aus der Beſchaffenheit einer blos reflectirenden Urtheilskraft zu ſchließen nicht berechtigt iſt) ſo würde man ſich erklären können, woher das Gefühl im Geſchmacksurtheile gleichſam als Pflicht jedermann zugemuthet werde.

§. 41.

Vom empiriſchen Intereſſe am Schönen.

Daß das Geſchmacksurtheil, wodurch etwas für ſchön erklärt wird, kein Intereſſe zum Beſtimmungsgrunde haben müſſe, iſt oben hinreichend dargethan worden. Aber daraus folgt nicht, daß ein ſolches, nachdem es, als reines äſthetiſches Urtheil, gegeben worden, damit nicht verbunden werden könne. Dieſe Verbindung wird aber immer nur indirect ſeyn können, d. i. der Geſchmack muß allererſt mit etwas anderem verbunden vorgeſtellt werden, um mit dem Wohlgefallen der bloßen Reflexion über einen Gegenſtand, ~~welches~~ noch eine **Luſt an der Exiſtenz** deſſelben (als worin alles Intereſſe beſteht) verknüpfen zu können. Denn es gilt hier im äſthetiſchen Urtheile, was im Erkenntnisurtheile (von Dingen überhaupt) geſagt wird, a poſſe ad eſſe non valet conſequentia. Dieſes Andere kann nun etwas Empiriſches ſeyn, nämlich eine Neigung, die der menſchlichen Natur eigen iſt, oder etwas Intellectuelles, als Eigenſchaft des Willens, a priori durch Vernunft beſtimmt werden zu können, welche beyde ein Wohlgefallen am Daſeyn eines Objects enthalten und ſo den Grund zu einem Intereſſe an demjenigen legen können, was ſchon für ſich und ohne Rückſicht auf irgend ein Intereſſe gefallen hat.

Empiriſch intereſſirt das Schöne nur in der **Geſellſchaft**, und, wenn man den Trieb zur Geſellſchaft als den Menſchen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d. i. die **Geſelligkeit** zur Erforderniß des Menſchen, als für die Geſellſchaft beſtimmten Geſchöpfs, alſo als zur **Humanität** gehörige Eigenſchaft einräumt, ſo kann es nicht fehlen, daß man nicht auch den Geſchmack als ein Beurtheilungsvermögen alles deſſen, wodurch man ſogar ſein **Gefühl** jedem andern mit-

thei-

theilen kann, mithin als Beförderungsmittel deſſen, was eines jeden natürliche Neigung verlangt, anſehen ſollte.

Für ſich allein würde ein verlaſſener Menſch auf einer wüſten Inſel weder ſeine Hütte, noch ſich ſelbſt ausputzen, oder Blumen aufſuchen, noch weniger ſie pflanzen, um ſich damit auszuſchmücken; ſondern nur in Geſellſchaft kommt es ihm ein, nicht blos Menſch, ſondern auch nach ſeiner Art ein feiner Menſch zu ſeyn (der Anfang der Civiliſirung): denn als einen ſolchen beurtheilt man denjenigen, der ſeine Luſt andern mitzutheilen geneigt und geſchickt iſt und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demſelben nicht in Gemeinſchaft mit andern fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein jeder die Rückſicht auf allgemeine Mittheilung von jedermann, gleichſam als aus einem urſprünglichen Vertrage, der durch die Menſchheit ſelbſt dictirt iſt und ſo werden freylich anfangs nur Reize, z. B. Farben, um ſich zu bemahlen, (Rocou bey den Caraiben und Zinnober bey den Irokeſen) oder Blumen, Muſchelſchaalen, ſchönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch ſchöne Formen (als an Canots, Kleidern u. ſ. w.), die gar kein Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Genuſſes bey ſich führen, in der Geſellſchaft wichtig und mit großem Intereſſe verbunden, bis endlich die auf den höchſten Punct gekommene Civiliſirung daraus beynahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht und Empfindungen nur ſo viel werth gehalten werden, als ſie ſich allgemein mittheilen laſſen, wo denn, wenn gleich die Luſt, die jeder an einem ſolchen Gegenſtande hat, nur unbeträchtlich und für ſich ohne merkliches Intereſſe iſt, doch die Idee von ihrer allgemeinen Mittheilbarkeit ihren Werth beynahe unendlich vergrößert.

Dieſes indirect dem Schönen, durch Neigung zur Geſellſchaft angehängtes, mithin empiriſches, Intereſſe iſt aber für uns hier von keiner Wichtigkeit, die wir nur darauf zu ſehen haben, was auf das Geſchmacksurtheil a priori, wenn gleich nur indirect, Beziehung haben mag. Denn, wenn auch in dieſer Form ſich ein damit verbundenes Intereſſe entdecken ſollte, ſo würde Geſchmack einen Uebergang unſeres Beurtheilungsvermögens von dem Sinnengenuß zum Sittengefühl entdecken und nicht allein, daß man dadurch den Geſchmack zweckmäßig zu beſchäftigen beſſer geleitet werden würde, ſo würde auch ein Mittelglied der Kette, der menſchlichen Vermögen a priori, von denen alle Geſetzgebung abhängen muß, als ein ſolches dargeſtellt werden. So viel kann man von dem empiriſchen Intereſſe an Gegenſtänden des Geſchmacks und am Geſchmack ſelbſt wohl ſagen, daß es, da dieſer der Neigung fröhnt, obgleich ſie noch ſo verfeinert ſeyn mag, ſich doch auch mit allen Neigungen und Leidenſchaften, die in der Geſellſchaft ihre größte Mannigfaltigkeit und höchſte Stufe erreichen, gern zuſammenſchmelzen läßt und das Intereſſe am Schönen, wenn es darauf gegründet iſt, einen nur ſehr zweydeutigen Uebergang vom Angenehmen zum Guten abgeben könne, welcher, ob er nicht etwa doch durch den Geſchmack, wenn er in ſeiner Reinigkeit genommen wird, befördert werden könne, wir zu unterſuchen Urſache haben.

§. 42.

Vom intellectuellen Intereſſe am Schönen.

Es geſchah in gutmüthiger Abſicht, daß diejenigen, welche alle Beſchäftigungen der Menſchen, wozu ſie die innere Naturanlage antreibt, gerne auf den letzten Zweck der Menſchheit, nämlich das Moraliſch-Gute richten wollten, es für ein Zeichen eines guten moraliſchen Characters hielten, am Schönen überhaupt ein Intereſſe zu nehmen. Ihnen iſt aber nicht ohne Grund von andern widerſprochen worden, die ſich auf die Erfahrung berufen, daß Virtuoſen des Geſchmacks nicht allein öfters, ſondern wohl gar gewöhnlich eitel, eigenſinnig und verderblichen Leidenſchaften ergeben, vielleicht noch weniger wie andere auf den Vorzug der Anhänglichkeit an ſittliche Grundſätze Anſpruch machen könnten und ſo ſcheint es, daß das Gefühl fürs Schöne, nicht allein (wie es auch wirklich iſt) vom moraliſchen Gefühl ſpecifiſch unterſchieden, ſondern auch das Intereſſe, welches man damit verbinden kann, mit dem moraliſchen ſchwer, keinesweges aber durch innere Affinität, vereinbar ſey.

Ich räume nun zwar gerne ein, daß das Intereſſe am **Schönen der Kunſt** (wozu ich auch den künſtlichen Gebrauch der Naturſchönheiten zum Putze, mithin zur Eitelkeit, rechne) gar keinen Beweis einer dem Moraliſchguten anhänglichen, oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe, dagegen behaupte ich, daß ein **unmittelbares Intereſſe** an der Schönheit der **Natur** zu nehmen (nicht blos Geſchmack haben, um ſie zu beurtheilen) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele ſey, wenn dieſes Intereſſe habituell iſt, wenigſtens eine dem moraliſchen Gefühl günſtige Gemüthsſtimmung anzeige, wenn es ſich mit der **Beſchauung der Natur** gerne verbindet. Man muß ſich aber wohl erinnern, daß ich hier eigentlich die ſchöne **Formen** der Natur meyne, die **Reize** dagegen, welche ſie ſo reichlich auch mit jenen zu verbinden pflegt, noch zur Seite ſetze, weil das Intereſſe daran zwar auch unmittelbar, aber doch empiriſch iſt.

Der, ſo einſam (und ohne Abſicht ſeine Bemerkungen andern mittheilen zu wollen) die ſchöne Geſtalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Inſects u. ſ. w. betrachtet, um ſie zu bewundern, zu lieben und ſie nicht gerne in der Natur überhaupt vermiſſen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geſchähe, vielweniger ein Nutzen daraus für ihn hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares und zwar intellectuelles Intereſſe an der Schönheit der Natur, d. i. nicht allein ihr Product der Form nach, ſondern auch das Daſeyn deſſelben gefällt, ohne daß ein Sinnenreiz daran Antheil hätte, oder er auch irgend einen Zweck damit verbände.

Es iſt aber hiebey merkwürdig, daß, wenn man dieſem Liebhaber des Schönen in geheim hintergangen hätte und künſtliche Blumen (die man den natürlichen ganz ähnlich verfertigen kann) in die Erde geſteckt, oder künſtlich geſchnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen geſetzt hätte und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Intereſſe was er vorher daran nahm, alsbald verſchwinden, vielleicht aber ein anderes, nämlich das Intereſſe der Eitelkeit ſein Zimmer für fremde Augen damit auszuſchmücken, an deſſen Stelle ſich einfinden würde. Daß die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat: dieſer Gedanke muß die Anſchauung und Reflexion begleiten und auf dieſem gründet ſich allein das unmittelbare Intereſſe, was man daran nimmt, ſonſt bleibt entweder ein bloßes Geſchmacksurtheil, ohne alles Intereſſe, oder nur mit einem mittelbaren nämlich auf die Geſellſchaft bezogenen verbunden übrig, welches letztere keine ſichere Anzeige auf moraliſch-gute Denkungsart abgiebt.

Dieſer Vorzug der Naturſchönheit vor der Kunſtſchönheit, wenn jene gleich durch dieſe der Form nach ſogar übertroffen würde, dennoch an jener allein ein unmittelbares Intereſſe zu nehmen, ſtimmt mit der geläuterten und gründlichen Denkungsart aller Menſchen überein, die ihr ſittliches Gefühl cultivirt haben. Wenn ein Mann, der Geſchmack genug hat über Producte der ſchönen Kunſt mit der größten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zimmer gern verläßt, in welchem jene, die Eitelkeit und allenfalls geſellſchaftliche Freuden unterhaltende, Schönheiten anzutreffen ſind, und ſich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichſam Wolluſt für ſeinen Geiſt in einem Gedankengange zu finden, den er ſich nie völlig entwickeln kann, ſo werden wir dieſe ſeine Wahl ſelber mit Hochachtung betrachten und in ihm eine ſchöne Seele vorausſetzen, auf die kein Kunſtkenner und Liebhaber, um des Intereſſe willen, das er an ſeinen Gegenſtänden nimmt, Anſpruch machen kann. — Was iſt nun der Unterſchied der ſo verſchiedenen Schätzung zweyerley Objecte, die im Urtheile des bloßen Geſchmacks einander kaum den Vorzug ſtreitig machen würden?

Wir haben ein Vermögen der blos äſthetiſchen Urtheilskraft, ohne Begriffe über Formen zu urtheilen, und an der bloßen Beurtheilung derſelben ein Wohlgefallen zu finden, welches wir zugleich jedermann zur Regel machen, ohne daß dieſes Urtheil ſich auf einem Intereſſe gründet, noch ein ſolches hervorbringt. — Andererſeits haben wir auch ein Vermögen einer intellectuellen Urtheilskraft für bloße Formen practiſcher Maximen (ſofern ſie ſich zur allgemeinen Geſetzgebung von ſelbſt qualificiren) ein Wohlgefallen a priori zu beſtimmen, welches wir jedermann zum Geſetze machen, ohne daß unſer Urtheil ſich auf irgend einem Intereſſe gründet, aber doch ein ſolches hervorbringt. Die Luſt oder Unluſt im erſteren Urtheile heißt die des Geſchmacks, die zweyte des moraliſchen Gefühls.

Da es aber die Vernunft auch intereſſirt, daß die Ideen (für die ſie im moraliſchen Gefühle ein unmittelbares Intereſſe bewirkt) auch objective Realität haben, d. i. daß die Natur wenigſtens eine Spuhr zeige, oder einen Wink gebe, ſie enthalte in ſich irgend einen Grund eine geſetzmäßige Uebereinſtimmung ihrer Producte zu unſerm von allem Intereſſe unabhängigen Wohlgefallen (welches wir a priori für jedermann als Geſetz erkennen, ohne dieſes auf Beweiſen gründen zu können) anzunehmen: ſo muß die Vernunft an jeder Aeußerung der Natur von einer dieſer ähnlichen Uebereinſtimmung ein Intereſſe nehmen; folglich kann das Gemüth über die Schönheit der Natur nicht nachdenken, ohne ſich dabey zugleich intereſſirt zu finden. Dieſes Intereſſe aber iſt der Verwandſchaft nach moraliſch und der, ſo es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur ſofern an demſelben nehmen, als er vorher ſchon ſein Intereſſe am Sittlichguten wohlgegründet hat. Wen alſo die Schönheit der Natur unmittelbar intereſſirt, bey dem hat man Urſache wenigſtens eine Anlage zu guter moraliſchen Geſinnung zu vermuthen.

Man wird ſagen: dieſe Deutung äſthetiſcher Urtheile auf Verwandſchaft mit dem moraliſchen Gefühl ſehe gar zu ſtudirt aus, um ſie für die wahre Auslegung der Chiffernſchrift zu halten, wodurch die Natur in ihren ſchönen Formen figürlich zu uns ſpricht. Allein erſtlich iſt dieſes unmittelbare Intereſſe am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, ſondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten ſchon ausgebildet iſt, oder dieſer Ausbildung vorzüglich empfänglich iſt und dann führt die Analogie zwiſchen dem reinen Geſchmacksurtheile, welches, ohne von irgend einem Intereſſe abzuhängen, ein Wohlgefallen fühlen läßt, und es zugleich a priori als der Menſchheit überhaupt anſtändig vorſtellt, mit dem moraliſchen Urtheile, welches eben daſſelbe aus Begriffen thut, auch ohne deutliches, ſubtiles und vorſetzliches Nachdenken, auf ein gleichmäßiges unmittelbares Intereſſe an dem Gegenſtande des erſteren, ſo wie an dem des letzteren; nur daß jenes ein freyes, dieſes ein auf objective Geſetze gegründetes Intereſſe iſt. Dazu kommt noch die Bewunderung der Natur, die ſich an ihren ſchönen Producten als Kunſt, nicht blos durch Zufall, ſondern gleichſam abſichtlich, nach geſetzmäßiger Anordnung und als Zweckmäßigkeit ohne Zweck, zeigt, welchen letzteren, da wir ihn äußerlich nirgend antreffen, wir natürlicher Weiſe in uns ſelbſt und zwar demjenigen was den letzten Zweck unſeres Daſeyns ausmacht, nämlich der moraliſchen Beſtimmung ſuchen (von welcher Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit einer ſolchen Naturzweckmäßigkeit aber allererſt in der Teleologie die Rede ſeyn wird).

Daß das Wohlgefallen an der ſchönen Kunſt im reinen Geſchmacksurtheile nicht eben ſo mit einem unmittelbaren Intereſſe verbunden iſt, als das an der ſchönen Natur, iſt auch leicht zu erklären. Denn jene iſt entweder eine ſolche Nachahmung von dieſer, die bis zur Täuſchung geht und alsdenn thut ſie die Wirkung als (dafür gehaltene) Naturſchönheit; oder ſie iſt eine abſichtlich auf unſer Wohlgefallen ſichtbarlich gerichtete Kunſt; alsdenn aber würde das Wohlgefallen an dieſem Producte zwar unmittelbar durch Geſchmack ſtatt finden, aber kein anderes als mittelbares Intereſſe an der zum Grunde liegenden Urſache, nämlich einer Kunſt, welche nur durch ihren Zweck, niemals an ſich ſelbſt intereſſiren kann. Man wird vielleicht ſagen, daß dieſes auch der Fall ſey, wenn ein Object der Natur durch ſeine Schönheit nur ſofern intereſſirt als ihr eine moraliſche Idee beygeſellet wird: aber nicht dieſes, ſondern die Beſchaffenheit derſelben an ſich ſelbſt, daß ſie ſich zu einer ſolchen Beygeſellung qualificirt, die ihr alſo innerlich zukommt, intereſſirt unmittelbar.

Die Reize in der ſchönen Natur, welche ſo häufig mit der ſchönen Form gleichſam zuſammenſchmelzend angetroffen werden, ſind entweder zu den Modificationen des Lichts (in der Farbengebung) oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn dieſe ſind die einzigen Empfindungen, welche nicht blos Sinnengefühl, ſondern auch Reflexion über die Form dieſer Modificationen der

Sinne verſtatten und ſo gleichſam eine Sprache, die die Natur zu uns führt und die einen höhern Sinn zu haben ſcheint, in ſich enthalten. So ſcheint die weiſſe Farbe der Lilie das Gemüth zu Ideen der Unſchuld und nach der Ordnung der ſieben Farben, von der rothen an bis zur violetten, 1) zur Idee der Erhabenheit, 2) der Kühnheit, 3) der Freymüthigkeit, 4) der Freundlichkeit, 5) der Beſcheidenheit, 6) der Standhaftigkeit und 7) der Zärtlichkeit zu ſtimmen. Der Geſang der Vögel verkündigt Frölichkeit und Zufriedenheit mit ſeiner Exiſtenz. Wenigſtens ſo deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Abſicht ſeyn oder nicht. Aber dieſes Intereſſe, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, daß es Schönheit der Natur ſey und es verſchwindet ganz ſobald man bemerkt, man ſey getäuſcht und es ſey nur Kunſt, ſogar, daß auch der Geſchmack alsdenn nichts Schönes, oder das Geſicht etwas Reizendes mehr daran finden kann. Was wird von Dichtern höher geprieſen als der bezaubernd ſchöne Schlag der Nachtigall, in einſamen Gebüſchen, an einem ſtillen Sommerabende, bey dem ſanften Lichte des Mondes? Indeſſen hat man Beyſpiele, daß, wo kein ſolcher Sänger angetroffen wird, irgend ein luſtiger Wirth ſeine zum Genuß der Landluft bey ihm eingekehrten Gäſte dadurch zu ihrer gröſten Zufriedenheit hintergangen hat, daß er einen muthwilligen Burſchen, welcher dieſen Schlag (mit Schilf oder Rohr im Munde) ganz der

Natur ähnlich nachzumachen wußte, in einem Gebüſche verbarg. Sobald man aber inne wird, daß es Betrug ſey, ſo wird niemand es lange aushalten, dieſem vorher für ſo reizend gehaltenen Geſange zuzuhören; und ſo iſt es mit jedem anderen Singvogel beſchaffen. Es muß Natur ſeyn, oder von uns dafür gehalten werden, damit wir am Schönen als einem ſolchen ein unmittelbares **Intereſſe** nehmen können, noch mehr aber, wenn wir gar andern zumuthen dürfen, daß ſie es daran nehmen ſollten, welches in der That geſchieht, indem wir die Denkungsart derer für grob und unedel halten, die kein **Gefühl** für die ſchöne Natur haben (denn ſo nennen wir die Empfänglichkeit eines Intereſſe an ihrer Betrachtung) und ſich bey der Mahlzeit oder der Bouteille am Genuſſe bloßer Sinnesempfindungen halten.

§. 43.

Von der Kunſt überhaupt.

1) **Kunſt** wird von der **Natur**, wie Thun (facere) vom Handeln, oder Wirken, überhaupt (agere) und das Product, oder die Folge der erſtern, als **Werk** (opus) von der letztern als Wirkung (effectus) unterſchieden.

Von rechtswegen ſollte man nur die Hervorbringung durch Freyheit, d. i. durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kunſt nennen. Denn, ob man gleich das Product der Bienen (die regelmäßig gebauete Wachsſcheiben) ein Kunſtwerk zu nennen beliebt, ſo geſchieht dieſes doch nur wegen der Analogie mit der letzteren; ſobald man ſich nämlich beſinnt, daß ſie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, ſo ſagt man alsbald, es iſt ein Product ihrer Natur (des Inſtincts) und als Kunſt wird es nur ihrem Schöpfer zugeſchrieben.

Wenn man bey Durchſuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geſchehen iſt, ein Stück behauenes Holz antrift, ſo ſagt man nicht, es iſt ein Product der Natur, ſondern der Kunſt; die hervorbringende Urſache derſelben hat ſich einen Zweck gedacht, dem dieſes ſeine Form zu danken hat. Sonſt ſieht man wohl auch an allem eine Kunſt, was ſo beſchaffen iſt, daß eine Vorſtellung deſſelben in ihrer Urſache vor ihrer Wirklichkeit vorhergegangen ſeyn muß (wie ſelbſt bey Bienen), ohne daß doch die Wirkung von ihr eben *gedacht* ſeyn dürfe; wenn man aber etwas ſchlechthin ein Kunſtwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterſcheiden, ſo verſteht man allemal darunter ein Werk der Menſchen.

2) *Kunſt* als Geſchicklichkeit des Menſchen wird auch von der *Wiſſenſchaft* unterſchieden (*Können* vom *Wiſſen*), als practiſches vom theoretiſchen Vermögen, als Technik von der Theorie (wie die Feldmeßkunſt von der Geometrie). Und da wird auch das, was man *kann*, ſobald man nur *weiß*, was gethan werden ſoll und alſo nur die begehrte Wirkung genugſam

kennt, nicht eben Kunſt genannt. Nur das, was, wenn man es auch auf das vollſtändigſte kennt, dennoch darum zu machen noch nicht ſofort die Geſchicklichkeit hat, gehört in ſo weit zur Kunſt. **Camper** beſchreibt ſehr genau, wie der beſte Schuh beſchaffen ſeyn müßte, aber er konnte gewiß keinen machen *).

3) Wird auch **Kunſt** vom **Handwerke** unterſchieden, die erſte heißt **freye**, die andere kann auch **Lohnkunſt** heiſſen. Man ſieht die erſte ſo an, als ob ſie nur als Spiel d. i. als Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt, zweckmäßig ausfallen (gelingen) könne, die zweyte ſo, daß ſie als Arbeit, d. i. Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm (beſchwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend iſt, mithin zwangsmäßig auferlegt werden kann. Ob in der Rangliſte der Zünfte, Uhrmacher für Künſtler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten ſollen, das bedarf eines andern Geſichtspuncts der Beurtheilung, als derjenige iſt, den wir hier nehmen, nämlich die Proportion der Talente die dem einen oder anderen dieſer Geſchäfte zum Grunde liegen müſſen: Ob auch unter den ſoge-

---

*) In meinen Gegenden ſagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine ſolche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit ſeinem Ey: das iſt keine Kunſt, es iſt nur eine Wiſſenſchaft: d. i. wenn man es weiß, ſo kann man es, und eben dieſes ſagt er von allen vorgeblichen Künſten des Taſchenſpielers. Die des Seiltänzers dagegen wird er gar nicht in Abrede ſeyn Kunſt zu nennen.

nannten ſieben freyen Künſten nicht einige, die den Wiſſenſchaften beyzuzählen, manche auch die mit Handwerken zu vergleichen ſind, aufgeführt worden ſeyn möchten, davon will ich hier nicht reden. Daß aber in allen freyen Künſten dennoch etwas zwangsmäßiges, oder, wie man es nennt, ein **Mechaniſmus** erforderlich ſey, ohne welchen der **Geiſt**, der in der Kunſt **frey** ſeyn muß und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunſten würde, iſt nicht unrathſam zu erinnern (z. B. in der Dichtkunſt, die Sprachrichtigkeit und Sprachreichthum, imgleichen die Proſodie und das Sylbenmaaß) da manche neuere Erzieher eine freye Kunſt am beſten zu befördern glauben, wenn ſie allen Zwang von ihr wegnehmen und ſie aus Arbeit in bloßes Spiel verwandeln.

§. 44.

Von der ſchönen Kunſt.

Es giebt weder eine Wiſſenſchaft des Schönen, ſondern nur Critik, noch ſchöne Wiſſenſchaft, ſondern nur ſchöne Kunſt. Denn was die erſtere betrift, ſo würde in ihr wiſſenſchaftlich, d. i. durch Beweisgründe ausgemacht werden ſollen, ob etwas für ſchön zu halten ſey oder nicht; das Urtheil über Schönheit würde alſo, wenn es zur Wiſſenſchaft gehörte kein Geſchmacksurtheil ſeyn. Was das zweyte anlangt, ſo iſt eine Wiſſenſchaft, die, als ſolche, ſchön ſeyn ſoll, ein Unding. Denn, wenn man in ihr als Wiſſenſchaft nach Gründen und Beweiſen früge, ſo würde man uns durch geſchmackvolle Ausſprüche (Bon Mots) abfertigen. — Was den gewöhnlichen Ausdruck, **ſchöne Wiſſenſchaften** veranlaßt hat, iſt ohne Zweifel nichts anders, als daß man ganz richtig bemerkt hat, es werde zur ſchönen Kunſt in ihrer ganzen Vollkommenheit viel Wiſſenſchaft, als z. B. Kenntnis alter Sprachen, Beleſenheit der Autoren, die für Claſſiker gelten, Geſchichte, Kenntnis der Alterthümer u. ſ. w. erfodert und, um daher dieſe hiſtoriſche Wiſſenſchaften weil ſie zur ſchönen Kunſt die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch weil darunter ſelbſt die Kenntnis der Producte der ſchönen Kunſt (Beredſamkeit und Dichtkunſt) begriffen worden, durch eine Wortverwechſelung, ſelbſt ſchöne Wiſſenſchaften genannt hat.

Wenn die Kunſt, dem **Erkenntniſſe** eines möglichen Gegenſtandes angemeſſen, blos ihn wirklich zu machen die dazu erforderliche Handlungen verrichtet, ſo iſt ſie **mechaniſche**, hat ſie aber das Gefühl der Luſt zur unmittelbaren Abſicht, ſo heißt ſie **äſthetiſche** Kunſt. Dieſe iſt entweder **angenehme** oder **ſchöne** Kunſt. Das erſte iſt ſie, wenn der Zweck derſelben iſt; daß die Luſt die Vorſtellungen als bloße **Empfindungen**, das zweyte, daß ſie dieſelbe als **Erkenntnisarten** begleite.

Angenehme Künſte ſind die, welche blos zum Genuſſe abgezweckt werden, dergleichen alle die Reitze ſind, welche die Geſellſchaft an einer Tafel vergnügen können: als unterhaltend zu erzählen, die Geſellſchaft in freymüthige und lebhafte Geſprächigkeit zu verſetzen, durch Scherz und Lachen ſie zu einem gewiſſen Tone der Luſtigkeit zu ſtimmen, wo, wie man ſagt, manches ins Gelag hinein geſchwatzt werden kann und niemand über das, was er ſpricht, verantwortlich ſeyn will, weil es nur auf die augenblickliche Unterhaltung, nicht auf einen bleibenden Stoff zum Nachdenken oder Nachſagen angelegt iſt. (Hiezu gehört denn auch die Art, wie der Tiſch zum Genuſſe ausgerüſtet iſt, oder wohl gar bey großen Gelagen die Tafelmuſik, ein wunderlich Ding, welches nur als ein angenehmes Geräuſch die Stimmung der Gemüther zur Fröhlichkeit unterhalten ſoll und, ohne daß jemand auf die Compoſition derſelben die mindeſte Aufmerkſamkeit verwendet, die freye Geſprächigkeit eines Nachbars mit dem andern begünſtigt.) Dazu gehören ferner alle Spiele, die weiter kein Intereſſe bey ſich führen, als die Zeit unvermerkt verlaufen zu machen.

" Schöne Kunſt dagegen iſt eine Vorſtellungsart, die
" für ſich ſelbſt zweckmäßig iſt und obgleich ohne Zweck,
" dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geſelligen
" Mittheilung befördert."

Die allgemeine Mittheilbarkeit einer Luſt führt es ſchon in ihrem Begriffe mit ſich, daß dieſe nicht eine Luſt des Genuſſes, aus bloßer Empfindung, ſondern der Reflexion ſeyn müſſe und ſo iſt äſthetiſche Kunſt, als ſchöne Kunſt, eine ſolche, die die reflectirende Urtheilskraft und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaaße hat.

§. 45.

Schöne Kunſt iſt eine Kunſt ſo fern ſie zugleich Natur zu ſeyn ſcheint.

An einem Producte der ſchönen Kunſt muß man ſich bewußt werden, daß es Kunſt ſey und nicht Natur, aber doch muß die Zweckmäßigkeit in der Form deſſelben von allem Zwange willkührlicher Regeln ſo frey ſcheinen, als ob es ein Product der bloßen Natur ſey. Auf dieſem Gefühle der Freyheit im Spiele unſerer Erkenntnisvermögen, welches doch zugleich zweckmäßig ſeyn muß, beruht diejenige Luſt, welche allein allgemein mittheilbar iſt, ohne ſich doch auf Begriffe zu gründen. Die Natur war ſchön, wenn ſie zugleich als Kunſt ausſahe und die Kunſt kann nur ſchön genannt werden, wenn wir uns bewußt ſind, ſie ſey Kunſt und ſie uns doch als Natur ausſieht.

Denn wir können allgemein ſagen, es mag die Natur- oder die Kunſtſchönheit betreffen, **ſchön iſt das, was in der bloßen Beurtheilung** (nicht in der Sinnenempfindung noch durch einen Begrif) **gefällt.** Nun hat Kunſt jederzeit eine beſtimmte Abſicht etwas hervorzubringen. Wenn dieſes aber bloße Empfindung (etwas blos ſubjectives) wäre, die mit Luſt begleitet ſeyn ſollte, ſo würde dies Product, in der Beurtheilung, nur vermittelſt des Sinnengefühls gefallen. Wäre die Abſicht auf die Hervorbringung eines beſtimmten Objects gerichtet, ſo würde, wenn ſie durch die Kunſt erreicht wird, das Object nur durch Begriffe gefallen. In beyden Fällen aber würde die Kunſt nicht **in der bloßen Beurtheilung** d. i. nicht als ſchöne, ſondern mechaniſche Kunſt gefallen.

Alſo muß die Zweckmäßigkeit im Producte der ſchönen Kunſt ob ſie zwar abſichtlich iſt, doch nicht abſichtlich ſcheinen, d. i. ſchöne Kunſt muß als Natur **anzuſehen** ſeyn; ob man ſich ihrer zwar als Kunſt bewußt iſt. Als Natur aber erſcheint ein Product der Kunſt dadurch, daß zwar alle **Pünctlichkeit** in der Uebereinkunſt mit Regeln, nach denen allein das Product das werden kann, was es ſeyn ſoll, angetroffen wird, aber ohne **Peinlichkeit**, d. i. ohne eine Spuhr zu zeigen, daß die Regel dem Künſtler vor Augen geſchwebt und ſeinen Gemüthskräften Feſſeln angelegt habe.

§. 46.

Schöne Kunſt iſt Kunſt des Genie's.

" **Genie** iſt das Talent (Naturgabe), welches der Kunſt die Regel giebt." Da das Talent, als angebohrnes productives Vermögen des Künſtlers, ſelbſt zur Natur gehört, ſo könnte man ſich auch ſo ausdrücken:

"**Genie** iſt die angebohrne Gemüthsanlage (ingenium) „**durch welche** die Natur der Kunſt die Regel giebt."

Was es auch mit dieſer Definition für eine Bewandnis habe und ob ſie blos willkührlich, oder dem Begriffe, welchen man mit dem Worte **Genie** zu verbinden gewohnt iſt, angemeſſen ſey, oder nicht (welches in dem folgenden §. erörtert werden ſoll), ſo kann man doch ſchon zum Voraus beweiſen, daß, nach der hier angenommenen Bedeutung des Worts, ſchöne Künſte nothwendig als Künſte des **Genie's** betrachtet werden müſſen.

Denn eine jede Kunſt ſetzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererſt ein Product, wenn es künſtlich heiſſen ſoll, als möglich vorgeſtellt wird. Der Begriff der ſchönen Kunſt aber verſtattet nicht, daß das Urtheil über die Schönheit ihres Products von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen **Begrif** zum Beſtimmungsgrunde habe, mithin ohne einen Begrif von der Art, wie es möglich ſey, zum Grunde zu legen. Alſo kann die ſchöne Kunſt ſich ſelbſt nicht die Regel ausdenken, nach der ſie ihr Product zu Stande bringen ſoll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Product niemals Kunſt heißen kann, ſo muß die Natur im Subjecte (und durch die Stimmung der Vermögen deſſelben) der Kunſt die Regel geben, d. i. die ſchöne Kunſt iſt nur als Product des Genie's möglich.

Man ſieht hieraus, daß Genie 1) Ein Talent ſey, dasjenige, wozu ſich keine beſtimmte Regel geben läßt, hervorzubringen, nicht Geſchicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgend einer Regel gelernt werden kann, folglich daß Originalität ſeine erſte Eigenſchaft ſeyn müſſe. 2) Daß, da es auch originalen Unſinn geben kann, ſeine Producte zugleich, Muſter d. i. exemplariſch ſeyn müſſen, mithin ſelbſt nicht durch Nachahmung entſprungen, anderen doch dazu, d. i. zum Richtmaaße oder Regel der Beurtheilung, dienen müſſen: 3) daß es, wie es ſein Product zu Stande bringe ſelbſt nicht wiſſenſchaftlich anzeigen könne, ſondern daß es als Natur die Regel gebe, und daher der Urheber eines Products, welches er ſeinem Genie verdankt, ſelbſt nicht weiß, wie ſich in ihm die Ideen dazu herbey finden, auch es nicht in ſeiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken und anderen in Vorſchriften mitzutheilen, die ſie in den Stand ſetzen, gleichmäßige Producte hervorzubringen (daher denn auch vermuthlich das Wort Genie von genius, dem eigenthümlichen einem Menſchen bey der Geburt mitgegebenen ſchützenden und leitenden Geiſt, von deſſen Eingebung jene originale Ideen herrührten, abgeleitet iſt). 4) Daß die Natur durch das Genie nicht der Wiſſenſchaft, ſondern der Kunſt die Regel vorſchreibe und dieſes auch nur ſo fern ſie ſchöne Kunſt ſeyn ſoll.

§. 47.

Erläuterung und Beſtätigung obiger Erklärung vom Genie.

Darinn iſt jedermann einig, daß Genie dem **Nachahmungsgeiſte** gänzlich entgegen zu ſetzen ſey. Da nun Lernen nichts als Nachahmen iſt, ſo kann die größte Fähigkeit, Gelehrigkeit (Capacität) als Gelehrigkeit doch nicht für Genie gelten. Wenn man aber auch ſelbſt denkt oder dichtet und nicht blos was andere gedacht haben auffaßt, ja ſogar für Kunſt und Wiſſenſchaft manches erfindet, ſo iſt doch dieſes auch noch nicht der rechte Grund um einen ſolchen (oftmals großen) **Kopf** (im Gegenſatze mit dem, der, weil er niemals was mehr als blos lernen und nachahmen kann, ein **Pinſel** heißt) ein **Genie** zu nennen: weil eben das auch hätte **können** gelernet werden, alſo doch auf dem natürlichen Wege des Forſchens und Nachdenkens nach Regeln liegt und von dem, was durch Fleis vermittelſt der Nachahmung erworben werden kann, nicht ſpecifiſch unterſchieden iſt. So kann man alles was Newton in ſeinem unſterblichen Werke der Principien der Naturphiloſophie, ſo ein großer Kopf auch erforderlich war dergleichen zu erfinden, gar wohl lernen, aber man kann nicht geiſtreich dichten lernen, ſo ausführlich auch alle Vorſchriften für die Dichtkunſt und ſo vortreflich auch die Muſter derſelben ſeyn mögen. Die Urſache iſt, daß Newton alle ſeine

Schritte die er von den erſten Elementen der Geometrie an, bis zu ſeinen großen und tiefen Erfindungen zu thun hatte, nicht allein ſich ſelbſt, ſondern jeden andern ganz anſchaulich und zur Nachfolge beſtimmt vormachen könnte, kein Homer aber oder Wieland anzeigen kann, wie ſich ſeine phantaſiereiche und doch zugleich gedankenvolle Ideen in ſeinem Kopfe hervor und zuſammen finden, darum weil er es ſelbſt nicht weiß und es alſo auch keinen andern lehren kann. Im Wiſſenſchaftlichen alſo iſt der größte Erfinder vom mühſeligſten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, den die Natur für die ſchöne Kunſt begabt hat, ſpecifiſch unterſchieden. Indeſſen liegt hierin keine Herabſetzung jener großen Männer, denen das menſchliche Geſchlecht ſo viel zu verdanken hat, gegen die Günſtlinge der Natur in Anſehung ihres Talents für die ſchöne Kunſt. Eben darinn, daß jener ihr Talent zur immer fortſchreitenden größeren Vollkommenheit in Erkenntniſſen und alles Nutzens, der davon abhängig iſt, imgleichen zur Belehrung anderer in eben denſelben Kenntniſſen gemacht iſt, beſteht ein großer Vorzug derſelben vor denen, welche die Ehre verdienen, Genie's zu heißen, weil für dieſe die Kunſt irgend wo ſtill ſteht, indem ihr eine Grenze geſetzt iſt, über die ſie nicht weiter gehen kann, die vermuthlich auch ſchon ſeit lange her erreicht iſt und nicht mehr erweitert werden kann und überdem eine ſolche Geſchicklichkeit ſich auch nicht mittheilen läßt, ſondern jedem unmittelbar von der Hand der Natur ertheilt ſeyn will, mit ihm alſo ſtirbt, bis die Natur einmal einen andern wiederum eben ſo begabt, der nichts weiter als eines Beyſpiels bedarf, um das Talent, deſſen er ſich bewußt iſt, auf ähnliche Art wirken zu laſſen.

Da die Naturgabe der Kunſt (als ſchönen Kunſt) die Regel geben muß, welcherley Art iſt denn dieſe Regel? Sie kann in keiner Formel abgefaßt zur Vorſchrift dienen, denn ſonſt würde das Urtheil über das Schöne nach Begriffen beſtimmbar ſeyn, ſondern die Regel muß von der That d. i. vom Product abſtrahirt werden, an welchem andere ihr eigenes Talent prüfen mögen, um ſich jenes zum Muſter, nicht der Nachmachung, ſondern der Nachahmung, dienen zu laſſen. Wie dieſes möglich ſey, iſt ſchwer zu erklären. Die Ideen des Künſtlers erregen ähnliche Ideen ſeines Lehrlings, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemüthskräfte verſehen hat. Die Muſter der ſchönen Kunſt ſind daher die einzige Leitungsmittel dieſe auf die Nachkommenſchaft zu bringen, welches durch bloße Beſchreibungen nicht geſchehen könnte (vornehmlich nicht im Fache der redenden Künſte) und auch in dieſen können nur die in alten, todten und jetzt nur als gelehrte aufbehaltenen Sprachen claſſiſch werden.

Ob zwar mechaniſche und ſchöne Kunſt, die erſte als bloße Kunſt des Fleißes und der Erlernung, die zweyte als die des Genie's, ſehr von einander unterſchieden ſind, ſo giebt es doch keine ſchöne Kunſt in welcher nicht etwas mechaniſches, welches nach Regeln gefaßt und befolgt werden kann, und alſo etwas **Schulgerechtes** die weſentliche Bedingung der Kunſt ausmachte. Denn etwas muß dabey als Zweck gedacht werden, ſonſt kann man ihr Product gar keiner Kunſt zuſchreiben, es wäre ein bloßes Product des Zufalls. Um aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden beſtimmte Regeln erfodert, von denen man ſich nicht frey ſprechen darf. Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) weſentliches Stück vom Character des Genie's ausmacht, ſo glauben ſeichte Köpfe, daß ſie nicht beſſer zeigen können, ſie wären aufblähende Genie's, als wenn ſie ſich vom Schulzwange aller Regeln losſagen und glauben man paradire beſſer auf einem kollerichten Pferde, als auf einem Schulpferde. Das Genie kann nur reichen **Stoff** zu Producten der ſchönen Kunſt hergeben, die Verarbeitung deſſelben und die **Form** erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urtheilskraft beſtehen kann. Wenn aber jemand ſogar in Sachen der ſorgfältigſten Vernunftunterſuchung wie ein Genie ſpricht und entſcheidet, ſo iſt es vollends lächerlich; man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um ſich ſo viel Dunſt verbreitet, bey dem man nichts deutlich beurtheilen, aber deſto mehr ſich einbilden kann, oder mehr über das Publicum lachen ſoll, welches ſich treuherzig einbildet, daß ſein Unvermögen das Meiſterſtück der Einſicht deutlich erkennen und faſſen zu können daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Maſſen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemeſſene Erklärungen und ſchulgerechte Prüfung der Grundſätze) nur Stümperwerk zu ſeyn ſcheint.

§. 48.

Vom Verhältniſſe des Genie's zum Geſchmack.

Zur **Beurtheilung** ſchöner Gegenſtände, als ſolcher, wird **Geſchmack**, zur ſchönen Kunſt ſelbſt aber d. i. der **Hervorbringung** ſolcher Gegenſtände, wird **Genie** erfodert.

Wenn man das Genie als Talent zur ſchönen Kunſt betrachtet (welches die eigenthümliche Bedeutung des Worts mit ſich bringt) und es in dieſer Abſicht in die Vermögen zergliedern will, die ein ſolches Talent ausmachen zuſammen kommen müſſen, ſo iſt nöthig zuvor den Unterſchied zwiſchen der Naturſchönheit, deren Beurtheilung nur Geſchmack und der Kunſtſchönheit, deren Möglichkeit (worauf in der Beurtheilung eines dergleichen Gegenſtandes auch Rückſicht genommen werden muß) Genie erfodert, genau zu beſtimmen.

Eine Naturſchönheit iſt ein ſchönes Ding, die Kunſtſchönheit iſt eine **ſchöne Vorſtellung** von einem Dinge.

Um eine Naturſchönheit als eine ſolche zu beurtheilen, brauche ich nicht vorher einen Begrif davon zu haben, was der Gegenſtand für ein Ding ſeyn ſolle, d. i. ich habe nicht nöthig, die materiale Zweckmäßigkeit (den Zweck) zu kennen, ſondern die bloße Form ohne Kenntnis des Zwecks gefällt in der Beurtheilung für ſich ſelbſt. Wenn aber der Gegenſtand für ein Product der Kunſt gegeben iſt und als ſolches für ſchön erklärt werden ſoll, ſo muß, weil Kunſt immer einen Zweck in der Urſache (und deren Cauſalität) vorausſetzt, zuerſt ein Begrif von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding ſeyn ſoll und, da die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge, zu einer innern Beſtimmung deſſelben als Zweck, die Vollkommenheit des Dinges iſt, ſo wird in der Beurtheilung der Kunſtſchönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anſchlag gebracht werden müſſen, wornach in der Beurtheilung einer Naturſchönheit (als einer ſolchen) gar nicht die Frage iſt. — Zwar wird in der Beurtheilung, vornehmlich der belebten Gegenſtände der Natur, z. B. des Menſchen oder eines Pferdes, auch die objective Zweckmäßigkeit gemeiniglich mit in Betracht gezogen, um über die Schönheit derſelben zu urtheilen, alsdenn iſt aber auch das Urtheil nicht mehr rein-äſthetiſch, d. i. bloßes Geſchmacksurtheil. Die Natur wird nicht mehr beurtheilt wie ſie als Kunſt erſcheint, ſondern ſofern ſie wirklich (obzwar übermenſchliche) Kunſt iſt und das te-

teleologiſche Urtheil dient dem äſthetiſchen zur Grundlage und Bedingung, worauf dieſes Rückſicht nehmen muß. In einem ſolchen Falle denkt man auch, wenn z. B. geſagt wird: „das iſt ein ſchönes Weib“ in der That nichts anders als die Natur ſtellt in ihrer Geſtalt die Zwecke im weiblichen Baue ſchön vor; denn man muß noch über die bloße Form auf einen Begrif hinausſehen, damit der Gegenſtand auf ſolche Art durch ein logiſch-bedingtes äſthetiſches Urtheil gedacht werde.

Die ſchöne Kunſt zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, daß ſie Dinge, die in der Natur häßlich oder mißfällig ſeyn würden, ſchön beſchreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüſtungen des Krieges u. d. gl. können ſehr ſchön beſchrieben, ja ſogar im Gemälde vorgeſtellt werden; nur eine Art Häßlichkeit kann nicht der Natur gemäß vorgeſtellt werden, ohne alles äſthetiſche Wohlgefallen, mithin der Kunſtſchönheit zu Grunde zu richten, nämlich diejenige, welche **Ekel** erweckt. Denn, weil in dieſer ſonderbaren auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung der Gegenſtand gleichſam, als ob er ſich zum Genuſſe aufdränge, wider den wir doch mit Gewalt ſtreben, vorgeſtellt wird, ſo wird die künſtliche Vorſtellung des Gegenſtandes von der Natur dieſes Gegenſtandes ſelbſt in unſerer Empfindung nicht mehr unterſchieden und jene kann alsdenn unmöglich für ſchön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunſt, weil an ihren Producten die Kunſt mit der Natur beynahe verwechſelt wird, die unmittelbare Vorſtellung häßlicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen und dafür z. B. den Tod (in einem ſchönen Genius), den Kriegsmuth (am Mars) durch eine Allegorie, oder Attribute, die ſich gefällig ausnehmen, mithin nur indirect vermittelſt einer Auslegung der Vernunft und nicht für blos äſthetiſche Urtheilskraft vorzuſtellen erlaubt.

So viel von der ſchönen Vorſtellung eines Gegenſtandes, die eigentlich nur die Form der Darſtellung eines Begrifs iſt, durch die dieſer allgemein mitgetheilt wird. — Dieſe Form aber dem Producte der ſchönen Kunſt zu geben, dazu wird blos Geſchmack erfordert, an welchem der Künſtler, nachdem er ihn durch mancherley Beyſpiele der Kunſt, oder der Natur geübt und berichtigt hat, ſein Werk hält und, nach manchen oft mühſamen Verſuchen denſelben zu befriedigen, diejenige Form findet, die ihm Genüge thut, daher dieſe nicht gleichſam eine Sache der Eingebung, oder eines freyen Schwunges der Gemüthskräfte, ſondern einer langſamen und gar peinlichen Nachbeſſerung iſt, um ſie dem Gedanken angemeſſen und doch der Freyheit im Spiele derſelben nicht nachtheilig werden zu laſſen.

Geſchmack iſt aber blos ein Beurtheilungs- nicht ein productives Vermögen und, was ihm gemäs iſt, iſt darum eben nicht ein Werk der ſchönen Kunſt, es kann ein zur nützlichen und mechaniſchen Kunſt, oder gar zur Wiſſenſchaft gehöriges Product nach beſtimmten Regeln ſeyn, die gelernt werden können und genau befolgt werden müſſen, die gefällige Form aber, die man ihm giebt, iſt nur das Vehikel der Mittheilung und eine Manier gleichſam des Vortrages, in Anſehung deſſen man noch in gewiſſem Maaße frey iſt, wenn er doch übrigens an einem beſtimmten Zweck gebunden iſt. So verlangt man, daß das Tiſchgeräthe, oder auch eine moraliſche Abhandlung, ſogar eine Predigt dieſe Form der ſchönen Kunſt, ohne doch *geſucht* zu ſcheinen, an ſich haben müſſe, man wird ſie aber darum nicht Werke der ſchönen Kunſt nennen. Zu der letzteren aber wird ein Gedicht, eine Muſik, eine Bildergallerie u. d. gl. gezählt und da kann man an einem ſeynſollenden Werke der ſchönen Kunſt oftmals Genie ohne Geſchmack, an einem andern Geſchmack ohne Genie warnehmen.

§. 49.

Von den Vermögen des Gemüths, die das Genie ausmachen.

Man ſagt von gewiſſen Producten, von welchen man erwartet, daß ſie ſich, zum Theil wenigſtens, als ſchöne Kunſt zeigen ſollten: ſie ſind ohne *Geiſt*; ob man gleich an ihnen, was den Geſchmack betrift, nichts zu tadeln findet. Ein Gedicht kann recht nett und elegant ſeyn, aber es iſt ohne Geiſt. Eine Geſchichte iſt genau und ordentlich, aber ohne Geiſt. Eine feyerliche Rede iſt gründlich und zugleich zierlich, aber ohne Geiſt. Manche Converſation iſt nicht ohne Unterhaltung, aber doch ohne Geiſt; ſelbſt von einem Frauenzimmer ſagt man wohl, ſie iſt hübſch, geſprächig und artig, aber ohne Geiſt. Was iſt das denn, was man hier unter Geiſt verſteht?

Geiſt in äſthetiſcher Bedeutung, heißt das belebende Princip im Gemüthe. Dasjenige aber wodurch dieſes Princip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, iſt das, was die Gemüthskräfte zweckmäßig in Schwung verſetzt, d. i. in ein ſolches Spiel, welches ſich von ſelbſt erhält und ſelbſt die Kräfte dazu ſtärkt.

Nun behaupte ich, dieſes Princip ſey nichts anders, als das Vermögen der Darſtellung **äſthetiſcher Ideen**; unter einer äſthetiſchen Idee aber verſtehe ich diejenige Vorſtellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein beſtimmter Gedanke d. i. **Begrif** adäquat ſeyn kann, den folglich keine Sprache völlig erreicht und verſtändlich machen kann. — Man ſieht leicht, daß ſie das Gegenſtück (Pendant) von einer **Vernunftidee** ſey, welche umgekehrt ein Begrif iſt, dem keine **Anſchauung** (Vorſtellung der Einbildungskraft) adäquat ſeyn kann.

Die Einbildungskraft (als productives Erkenntnisvermögen) iſt nämlich ſehr mächtig in Schaffung gleichſam einer andern Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche giebt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltägig vorkommt, bilden dieſe auch wohl um, zwar noch immer nach analogiſchen Geſetzen, aber doch auch nach Principien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns eben ſowohl natürlich ſind, als die, nach welcher der Verſtand die empiriſche Natur auffaßt), wobey wir unſere Freyheit vom Geſetze der Aſſociation (welches dem empiriſchen Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, nach welchem uns von der Natur zwar Stoff geliehen, der von uns aber zu etwas ganz anderem und was die Natur übertrift, verarbeitet werden kann.

Man kann dergleichen Vorſtellungen der Einbildungskraft Ideen nennen, eines Theils darum, weil ſie zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus liegenden wenigſtens ſtreben und ſo einer Darſtellung der Vernunftbegriffe (der intellectuellen Ideen) nahe zu kommen ſuchen, welches ihnen den Anſchein einer objectiven Realität giebt, andrerſeits, und zwar hauptſächlich, weil ihnen, als inneren Anſchauungen, kein Begrif völlig adäquat ſeyn kann. Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unſichtbaren Weſen, das Reich der Seeligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. d. gl. zu verſinnlichen, oder auch das, was zwar Beyſpiele in der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laſter, imgleichen die Liebe, den Ruhm u. d. gl. über die Schranken der Erfahrung hinaus vermittelſt einer Einbildungskraft, die dem Vernunft-Vorſpiele in Erreichung eines Größten nacheifert, in einer Vollſtändigkeit ſinnlich zu machen, für die ſich in der Natur kein Beyſpiel findet und es iſt eigentlich die Dichtkunſt, in welcher ſich das Vermögen äſthetiſcher Ideen in ſeinem ganzen Maaße zeigen kann. Dieſes Vermögen aber für ſich allein betrachtet iſt eigentlich nur ein Talent (der Einbildungskraft).

Wenn nun einem Begriffe eine Vorſtellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu ſeiner Darſtellung gehört, aber für ſich allein ſo viel zu denken veranlaßt, als ſich niemals in einem beſtimmten Begrif zuſammenfaſſen läßt, mithin den Begrif ſelbſt auf unbegrenzte Art äſthetiſch erweitert, ſo iſt die Einbildungskraft hiebey ſchöpferiſch und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr bey Veranlaſſung einer Vorſtellung zu denken, (was zwar zu dem Begriffe des Gegenſtandes gehört) als in ihr aufgefaßt und deutlich gedacht werden kann.

Man nennt diejenige Formen, welche nicht die Darſtellung eines gegebenen Begrifs ſelber ausmachen, ſondern nur, als Nebenvorſtellungen der Einbildungskraft, die damit verknüpfte Folgen und die Verwandſchaft deſſelben mit andern ausdrücken, **Attribute** (äſthetiſche) eines Gegenſtandes, deſſen Begrif, als Vernunftidee, nicht adäquat dargeſtellt werden kann. So iſt der Adler des Jupiters, mit dem Blitze in den Klauen, ein Attribut des mächtigen Himmelsköniges und der Pfau der prächtigen Himmelskönigin. Sie ſtellen nicht, wie die **logiſche Attribute**, das was in unſern Begriffen von der Erhabenheit und Majeſtät der Schöpfung liegt, ſondern etwas anderes vor, was der Einbildungskraft Anlas giebt, ſich über eine Menge von verwandten Vorſtellungen zu verbreiten, die mehr denken laſſen, als man in einen durch Worte beſtimmten Begrif ausdrücken kann und geben eine **äſthetiſche Idee**, die jener Vernunftidee ſtatt logiſcher Darſtellung dient, eigentlich aber um das Gemüth zu beleben, indem ſie ihm die Ausſicht in ein unabſehliches Feld verwandter Vorſtellungen eröfnet. Die ſchöne Kunſt aber thut dieſes nicht allein in der Mahlerey oder Bildhauerkunſt (wo der Nahme der Attribute gewöhnlich gebraucht wird), ſondern die Dichtkunſt und Beredſamkeit nehmen den Geiſt, der ihre Werke belebt, auch lediglich von den äſthetiſchen Attributen der Gegenſtände her, welche den logiſchen zur Seite gehen und der Einbildungskraft einen Schwung geben, mehr dabey, obzwar auf unentwickelte Art, zu denken, als ſich in einem Begriffe, mithin in einem beſtimmten Sprachausdrucke, zuſammenfaſſen läßt. — Ich muß mich der Kürze wegen nur auf wenige Beyſpiele einſchränken.

Wenn der große König ſich in einem ſeiner Gedichte ſo ausdrückt: „laßt uns aus dem Leben ohne Murren weichen und ohne etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdenn mit Wohlthaten überhäuft zurücklaſſen. So verbreitet die Sonne, nachdem ſie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel und die letzte Strahlen, die ſie in die Lüfte ſchickt, ſind ihre letzte Seufzer für das Wohl der Welt," ſo belebt er ſeine Vernunftidee, von weltbürgerlicher Geſinnung noch am Ende des Lebens, durch ein Attribut, welches die Einbildungskraft (in der Erinnerung an alle Annehmlichkeiten eines vollbrachten ſchönen Sommertages, die uns ein heiterer Abend ins Gemüth ruft) jener Vorſtellung beygeſellt und welches eine Menge von Empfindungen und Nebenvorſtellungen rege macht, für die ſich kein Ausdruck findet. Andererſeits kann ſogar ein intellectueller Begrif umgekehrt zum Attribut einer Vorſtellung der Sinne dienen und ſo dieſe letztern durch die Idee des Ueberſinnlichen beleben, aber nur indem das Aeſthetiſche, was dem Bewußtſeyn des letzteren ſubjectiv anhänglich iſt, hiezu gebraucht wird. So ſagt z. B. ein gewiſſer Dichter in der Beſchreibung eines ſchönen Morgens: „die Sonne quoll hervor wie Ruh aus Tugend quillt." Das Bewußtſeyn der Tugend, wenn man ſich auch nur in Gedanken in die Stelle eines Tugendhaften verſetzt, verbreitet im Gemüthe eine Menge erhabener und beruhigender Gefühle und eine grenzenloſe Ausſicht in eine frohe Zukunft, die kein Ausdruck, welcher einem beſtimmten Begriffe angemeſſen iſt, völlig erreicht *).

---

*) Vielleicht iſt nie etwas Erhabeneres geſagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufſchrift

Mit einem Worte, die äſthetiſche Idee iſt eine einem gegebenen Begriffe beygeſellete Vorſtellung der Einbildungskraft, welche mit einer ſolchen Mannigfaltigkeit der Theilvorſtellungen in dem freyen Gebrauche derſelben verbunden iſt, daß für ſie kein Ausdruck, der einen beſtimmten Begrif bezeichnet, gefunden werden kann, der alſo viel Unnennbares zu einem Begriffe hinzu denken läßt, davon das Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchſtaben, Geiſt verbindet.

Die Gemüthskräfte alſo, deren Vereinigung (in gewiſſem Verhältniſſe) das **Genie** ausmachen, ſind Einbildungskraft und Verſtand. Nur, da im Gebrauch der Einbildungskraft zum Erkenntniſſe die Einbildungskraft unter dem Zwange des Verſtandes und der Beſchränkung unterworfen iſt, dem Begriffe deſſelben angemeſſen zu ſeyn, in äſthetiſcher Abſicht aber die Einbildungskraft frey iſt, um über jene Einſtimmung zum Begriffe noch ungeſucht reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verſtand, worauf dieſer in ſeinem Be-

---

über dem Tempel der Iſis, (der Mutter Natur): „Ich bin alles was da iſt, was da war, und was da ſeyn wird, und meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgedeckt.“ Segner benutzte dieſe Idee, durch eine ſinnreiche ſeiner Naturlehre vorgeſetzte Vignette, um ſeinen Lehrling, den er in dieſen Tempel zu führen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüth zu feyerlicher Aufmerkſamkeit ſtimmen ſoll.

griffe nicht Rückſicht nahm, zu liefern, welchen dieſer aber, nicht ſowohl objectiv zum Erkenntniſſe, als ſubjectiv zur Belebung der Erkenntniskräfte, indirect alſo doch auch zu Erkenntniſſen anwendet: ſo beſteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältniſſe, welches keine Wiſſenſchaft lehren und kein Fleis erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden und andrerſeits zu dieſen den **Ausdruck** zu treffen, durch den die dadurch bewirkte ſubjective Gemüthsſtimmung, als Begleitung eines Begrifs, anderen mitgetheilt werden kann. Des letztern Talent iſt eigentlich dasjenige, was man Geiſt nennt; denn das Unnennbare in dem Gemüthszuſtande bey einer gewiſſen Vorſtellung auszudrücken und allgemein mittheilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache, oder Mahlerey, oder Plaſtik beſtehen, das erfordert ein Vermögen, das ſchnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufaſſen und in einen Begrif, (der eben darum original iſt und zugleich eine neue Regel eröfnet, die aus keinen vorhergehenden Principien oder Beyſpielen hat gefolgert werden können) zu vereinigen, der ſich ohne Zwang mittheilen läßt.

* * *

Wenn wir nach dieſen Zergliederungen auf die oben gegebene Erklärung deſſen, was man **Genie** nennt, zurückſehen, ſo finden wir: **erſtlich**, daß es ein Talent zur Kunſt ſey, nicht zur Wiſſenſchaft, in welcher deutlich gekannte Regeln vorangehen und das Verfahren in derſelben beſtimmen müſſen: **zweytens**, daß es als Kunſttalent, einen beſtimmten Begrif von dem Producte, als Zweck, mithin Verſtand, aber auch eine, (wenn gleich unbeſtimmte) Vorſtellung, von dem Stoff, d. i. der Anſchauung, zur Darſtellung dieſes Begrifs, mithin ein Verhältnis der Einbildungskraft zum Verſtande vorausſetze: daß es ſich **drittens** nicht ſowohl in der Ausführung des vorgeſetzten Zwecks in Darſtellung eines beſtimmten **Begrifs**, als vielmehr im Vortrage, oder dem Ausdrucke **äſthetiſcher Ideen** zeige, welche zu jener Abſicht reichen Stoff enthalten, mithin die Einbildungskraft, in ihrer Freyheit von aller Anleitung der Regeln, dennoch als zweckmäßig zur Darſtellung des gegebenen Begrifs vorſtellig mache: daß endlich **viertens** die ungeſuchte unabſichtliche ſubjective Zweckmäßigkeit in der freyen Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zur Geſetzlichkeit des Verſtandes eine ſolche Proportion und Stimmung dieſer Vermögen vorausſetze, als keine Befolgung von Regeln, es ſey der Wiſſenſchaft oder mechaniſchen Nachahmung, bewirken, ſondern blos die Natur des Subjects hervorbringen kann.

Nach dieſen Vorausſetzungen iſt Genie: die muſterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im **freyen** Gebrauche ſeiner Erkenntnisvermögen. Auf ſolche Weiſe iſt das Product eines Genie's (nach demjenigen, was in demſelben dem Genie, nicht der möglichen

Erlernung oder der Schule, zuzuſchreiben iſt) ein Beyſpiel nicht der Nachahmung (denn da würde das, was daran Genie iſt und den Geiſt des Werks ausmacht, weg fallen), ſondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefühl ſeiner eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreyheit von Regeln ſo in der Kunſt auszuüben, daß dieſe dadurch ſelbſt eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent ſich als muſterhaft zeigt. Weil aber das Genie ein Günſtling der Natur iſt, dergleichen man nur als ſeltene Erſcheinung anzuſehen hat, ſo bringt ſein Beyſpiel für andere gute Köpfe eine Schule hervor, d. i. eine methodiſche Unterweiſung nach Regeln, ſoweit man ſie aus jenen Geiſtesproducten und ihrer Eigenthümlichkeit hat ziehen können und für die iſt die ſchöne Kunſt ſofern Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab.

Aber dieſe Nachahmung wird **Nachäffung**, wenn der Schüler alles **nachmacht**, bis auf das, was das Genie als Misgeſtalt nur hat zulaſſen müſſen, weil es ſich, ohne die Idee zu ſchwächen, nicht wohl wegſchaffen ließ. Dieſer Muth iſt an einem Genie allein Verdienſt und eine gewiſſe **Kühnheit** im Ausdrucke und überhaupt manche Abweichung von der gemeinen Regel ſteht demſelben wohl an, iſt aber keinesweges nachahmungswürdig, ſondern bleibt immer an ſich ein Fehler, den man wegzuſchaffen ſuchen muß, für dergleichen aber das Genie gleichſam privilegirt iſt, da das Unnachahmliche ſeines Geiſtesſchwunges durch ängſtliche Behutſamkeit leiden würde. Das **Manieriren** iſt eine andere Art von Nachäffung, nämlich der bloßen **Eigenthümlichkeit** (Originalität) überhaupt, um ſich ja von Nachahmern ſo weit als möglich zu entfernen, ohne doch das Talent zu beſitzen, dabey zugleich **muſterhaft** zu ſeyn. — Zwar giebt es zweyerley Art (modus) überhaupt der Zuſammenſtellung ſeiner Gedanken des Vortrages, deren die eine **Manier** (modus aeſtheticus), die andere **Methode** (modus logicus) heißt, die ſich darin von einander unterſcheiden: daß die erſtere kein anderes Richtmaas hat, als das **Gefühl** der Einheit in der Darſtellung, die andere aber hierin beſtimmte **Principien** befolgt; für die ſchöne Kunſt gilt alſo nur die erſtere. Allein **manierirt** heißt ein Kunſtproduct nur alsdann, wenn der Vortrag ſeiner Idee in demſelben auf die Sonderbarkeit **angelegt** und nicht der Idee angemeſſen gemacht wird. Das Prangende (Preciöſe), das Geſchrobene und Affectirte, um ſich nur vom Gemeinen (aber ohne Geiſt) zu unterſcheiden, ſind dem Benehmen desjenigen ähnlich, von dem man ſagt, daß er ſich ſprechen höre, oder ſteht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre um angegafft zu werden, welches jederzeit einen Stümper verräth.

---

§. 50.

Von der Verbindung des Geſchmacks mit Genie in Producten der ſchönen Kunſt.

Wenn die Frage iſt, woran in Sachen der ſchönen Kunſt mehr gelegen ſey, ob daran, daß ſich an ihnen Genie, oder ob daß ſich Geſchmack zeige, ſo iſt das eben ſo viel als wenn gefragt würde, ob es darin mehr auf Einbildung, als auf Urtheilskraft ankomme. Da nun eine Kunſt in Anſehung des erſteren eher eine **geiſtreiche**, in Anſehung des zweyten aber allein eine **ſchöne** Kunſt genannt zu werden verdient, ſo iſt das letztere wenigſtens als unumgängliche Bedingung (conditio ſine qua non) das vornehmſte, worauf man in Beurtheilung der Kunſt als ſchöne Kunſt zu ſehen hat. Reich und original an Ideen zu ſeyn bedarf es nicht ſo nothwendig zum Behuf der Schönheit, aber wohl der Angemeſſenheit jener Einbildungskraft in ihrer Freyheit zu der Geſetzmäßigkeit des Verſtandes. Denn aller Reichthum der erſteren bringt in ihrer geſetzloſen Freyheit nichts als Unſinn hervor; die Urtheilskraft iſt aber das Vermögen ſie dem Verſtande anzupaſſen.

Der Geſchmack iſt, ſo wie die Urtheilskraft überhaupt, die Diſciplin (oder Zucht) des Genie's, beſchneidet dieſem ſehr die Flügel und macht es geſittet oder geſchliffen, zugleich aber giebt er dieſem eine Leitung, worüber und bis wie weit er ſich verbreiten ſoll, um zweckmäßig zu bleiben und, indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, ſo macht er die Ideen haltbar, eines daurenden zugleich auch allgemeinen Beyfalls, der Nachfolge anderer und einer immer fortſchreitenden Cultur fähig. Wenn alſo im Widerſtreite beyderley Eigenſchaften an einem Producte etwas aufgeopfert werden ſoll, ſo müßte es eher auf der Seite des Genie's geſchehen und die Urtheilskraft, welche in Sachen der ſchönen Kunſt aus eigenen Principien den Ausſpruch thut, wird eher der Freyheit und dem Reichthum der Einbildungskraft, als dem Verſtande Abbruch zu thun, erlauben.

Zur ſchönen Kunſt würden alſo **Einbildungskraft, Verſtand, Geiſt** und **Geſchmack** erforderlich ſeyn *).

§. 51.

Von der Eintheilung der ſchönen Künſte.

Man kann überhaupt Schönheit (ſie mag Natur- oder Kunſtſchönheit ſeyn) den **Ausdruck** äſthetiſcher Ideen nennen: nur daß in der ſchönen Kunſt dieſe Idee durch einen Begrif vom Object veranlaßt werden muß, in der ſchönen Natur aber die bloße Reflexion über eine gegebene Anſchauung, ohne Begrif von dem was der Gegenſtand ſeyn ſoll, zur Erweckung und Mittheilung der Idee, von der jenes Object als der **Ausdruck** betrachtet wird, hinreichend iſt.

---

*) Die drey erſtere Vermögen bekommen durch das vierte allererſt ihre Vereinigung. Hume giebt in ſeiner Geſchichte den Engländern zu verſtehen, daß, obzwar ſie in ihren Werken keinem Volke in der Welt in Anſehung der Beweisthümer der drey erſteren Eigenſchaften, abgeſondert betrachtet, etwas nachgäben, ſie doch in der, welche ſie vereinigt, ihren Nachbaren, den Franzoſen, nachſtehen müßten.

Wenn wir alſo die ſchöne Künſte eintheilen wollen: ſo können wir, wenigſtens zum Verſuche, kein bequemeres Princip dazu wählen als die Analogie der Kunſt mit der Art des Ausdrucks, deſſen ſich Menſchen im Sprechen bedienen, um ſich, ſo vollkommen als möglich iſt, einander, d. i. nicht blos ihren Begriffen, ſondern auch Empfindungen nach, mitzutheilen *). — Dieſer beſteht im **Worte**, der **Gebehrdung** und dem **Tone** (Articulation, Geſticulation und Modulation). Nur die Verbindung dieſer drey Arten des Ausdrucks macht die vollſtändige Mittheilung des Sprechenden aus. Denn Gedanke, Anſchauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den andern übertragen.

Es giebt alſo nur dreyerley Arten ſchöner Künſte, die **redende**, die **bildende** Kunſt und die **des Spiels der Empfindungen** (als äußerer Sinneneindrücke.) Man könnte dieſe Eintheilung auch dichotomiſch einrichten, ſo daß die ſchöne Kunſt in die des Ausdrucks der Gedanken, oder der Anſchauungen; dieſe wiederum blos nach ihrer Form oder Materie (der Empfindung) eingetheilt würde, allein ſie würde alsdenn zu abſtract und nicht ſo angemeſſen den gemeinen Begriffen ausſehen.

---

*) Der Leſer wird dieſen Entwurf zu einer möglichen Eintheitheilung der ſchönen Künſte nicht als beabſichtigte Theorie beurtheilen. Es iſt nur einer von den mancherley Verſuchen die man noch anſtellen kann und ſoll.

1. Die redende Künſte ſind **Beredſamkeit** und **Dichtkunſt**. **Beredſamkeit** iſt die Kunſt ein Geſchäfte des Verſtandes als ein freyes Spiel der Einbildungskraft zu betreiben: **Dichtkunſt** ein freyes Spiel der Einbildungskraft als ein Geſchäfte des Verſtandes auszuführen.

Der Redner alſo kündigt ein Geſchäfte an und führt es ſo aus, als ob es blos ein **Spiel** mit Ideen ſey um die Zuhörer zu unterhalten. Der **Dichter** kündigt blos ein unterhaltendes **Spiel** mit Ideen an, und es kommt doch ſo viel für den Verſtand heraus, als ob er blos deſſen Geſchäfte zu treiben die Abſicht gehabt hätte. Die Verbindung und Harmonie beyder Erkenntnisvermögen, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, die einander zwar nicht entbehren, aber doch auch ohne Zwang und wechſelſeitigen Abbruch nicht wohl vereinigen laſſen, muß unabſichtlich zu ſeyn, und ſich von ſelbſt ſo zu fügen ſcheinen, ſonſt iſt es nicht **ſchöne** Kunſt. Daher alles Geſuchte und Peinliche darin vermieden werden muß; denn ſchöne Kunſt muß in doppelter Bedeutung freye Kunſt ſeyn; ſo wohl daß ſie nicht als Lohngeſchäfte, eine Arbeit ſey, deren Größe ſich nach einem beſtimmten Maaßſtabe beurtheilen, erzwingen oder bezahlen läßt, ſondern auch daß das Gemüth ſich zwar beſchäftigt aber dabey doch, ohne auf einen andern Zweck hinauszuſehen, (unabhängig vom Lohne) befriedigt und erweckt fühlt.

Der Redner giebt alſo zwar etwas, was er nicht verſpricht, nämlich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; aber er bricht auch dem etwas ab, was er verſpricht, und was doch ſein angekündigtes Geſchäfte iſt, nämlich den Verſtand zweckmäßig zu beſchäftigen. Der Dichter dagegen verſpricht wenig und kündigt ein bloßes Spiel mit Ideen an, leiſtet aber etwas, was eines Geſchäftes würdig iſt, nämlich dem Verſtande ſpielend Nahrung zu verſchaffen und ſeinen Begriffen durch Einbildungskraft Leben zu geben.

2) Die **bildende** Künſte, oder die des Ausdrucks für Ideen in der **Sinnenanſchauung** (nicht durch Vorſtellungen der bloßen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden) ſind entweder die der **Sinnenwahrheit** oder des **Sinnenſcheins**. Die erſte heißt die **Plaſtick**, die zweyte die **Mahlerey**. Beide machen Geſtalten im Raume zum Ausdrucke für Ideen: jene macht Geſtalten für zwey Sinne kennbar, dem Geſichte und Gefühl (ob zwar den letzteren nicht in Abſicht auf Schönheit) dieſe nur für den erſtern. Die äſthetiſche Idee (Archetypon, Urbild) liegt zu beyden in der Einbildungskraft zum Grunde, die Geſtalt aber, die

den Ausdruck derſelben ausmacht, (Ectypon, Nachbild) wird entweder in ihrer körperlichen Ausdehnung (wie der Gegenſtand ſelbſt exiſtirt) oder nach der Art, wie dieſe ſich im Auge mahlt (nach ihrer Apparenz in einer Fläche) gegeben: oder, wenn auch das erſtere iſt, entweder die Beziehung auf einen wirklichen Zweck, oder nur der Anſchein deſſelben der Reflexion zur Bedingung gemacht.

Zur **Plaſtik**, als der erſten Art ſchöner bildender Künſte, gehört die **Bildhauerkunſt** und **Baukunſt**. Die **erſte** iſt diejenige, welche Begriffe von Dingen, ſo wie ſie **in der Natur exiſtiren könnten**, körperlich darſtellt, (doch als ſchöne Kunſt mit Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäßigkeit) die **zweyte** iſt die Kunſt, Begriffe von Dingen, die **nur durch Kunſt** möglich ſind und deren Form nicht die Natur, ſondern einen willkührlichen Zweck zum Beſtimmungsgrunde hat, zu dieſer Abſicht, doch auch zugleich äſthetiſch-zweckmäßig, darzuſtellen. Bey der letzteren iſt ein gewiſſer **Gebrauch** des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung, die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt werden. Bey der erſteren iſt der bloße **Ausdruck** äſthetiſcher Ideen die Hauptabſicht. So ſind Bildſäulen von Menſchen, Göttern, Thieren u. d. g. von der erſtern Art; aber Tempel, oder Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Cenotaphien u. d. g. zum Ehrengedächtnis errichtet, zur Baukunſt gehörig, ja alles Hausgeräthe (die Arbeit des Tiſchlers u. d. g. Dinge zum Gebrauche) können dazu gezählt werden; weil die Angemeſſenheit des Products zu einem gewiſſen Gebrauche das Weſentliche eines **Bauwerks** ausmacht, dagegen ein bloßes **Bildwerk**, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt und für ſich ſelbſt gefallen ſoll, als körperliche Darſtellung bloße Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen; wobey denn die **Sinnenwahrheit** nicht ſo weit gehen darf, daß es aufhöre als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen.

Die **Mahlerkunſt** als die zweyte Art bildender Künſte, welche den **Sinnenſchein** künſtlich mit Ideen verbunden darſtellt, würde ich in die der ſchönen **Schilderung der Natur** und in die der ſchönen Zuſammenmenſtellung ihrer **Producte** eintheilen. Die erſte wäre die **eigentliche Mahlerey**, die zweyte die **Luſtgärtnerey**. Denn die erſte giebt nur den Schein der körperlichen Ausdehnung: die zweyte zwar dieſe nach der Warheit, aber nur den Schein einer Benutzung und Gebrauchs zu anderen Zwecken, als blos für das Spiel der Einbildung in Beſchauung ihrer Formen. *) Die letztere iſt nichts anders als die Schmückung des Bodens mit derſelben Mannigfaltigkeit (Gräſern, Blumen, Sträuchen und Bäumen, ſelbſt Gewäſſern, Hügeln und Thälern) womit ihn die Natur dem Anſchauen darſtellt, nur anders und angemeſſen gewiſſen Ideen, zuſammengeſtellt. Die ſchöne Zuſammenſtellung aber körperlicher Dinge iſt auch nur für das Auge gegeben, wie die Mahlerey und der Sinn des Gefühls kann keine anſchauliche Vorſtellung von einer ſolchen Form verſchaffen. Zu der Mahlerey im weiten Sinne würde ich noch die Verzierung der Zimmer durch Tapeten, Aufſätze und alles ſchöne Ameublement, welches blos zur Anſicht dient zählen, imgleichen die Kunſt der Kleidung nach Geſchmack, (Ringe und Doſen ꝛc.); denn ein Parterre von allerley Blumen, ein Zimmer mit allerley Zierrathen, (ſelbſt den Putz der Damen darunter begriffen) machen an einem Prachtfeſte eine Art von Gemählde aus, wel-

---

*) Daß die Luſtgärtnerey als eine Art von Mahlerkunſt betrachtet werden könne, ob ſie zwar ihre Formen körperlich darſtellt, ſcheint befremdlich; da ſie aber ihre Formen wirklich aus der Natur nimmt, (die Bäume, Geſträuche, Gräſer und Blumen aus Wald und Feld, wenigſtens uranfänglich) und ſo fern nicht, etwa wie die Plaſtik, Kunſt iſt, auch

keinen Begrif von dem Gegenſtande und ſeinem Zwecke (wie etwa die Baukunſt) zur Bedingung ihrer Zuſammenſtellung hat, ſondern blos das freye Spiel der Einbildungskraft in der Beſchauung: ſo kommt ſie mit der blos äſthetiſchen Mahlerey, die kein beſtimmtes Thema hat (Luft, Land und Waſſer durch Licht und Schatten unterhaltend zuſammen ſtellt) ſo fern überein. — Ueberhaupt wird der Leſer dieſes nur als einen Verſuch die Verbindung der ſchönen Künſte unter einem Princip, welches diesmal das des Ausdrucks äſthetiſcher Ideen (nach der Analogie einer Sprache) ſeyn ſoll, beurtheilen, und nicht als für entſchieden gehaltene Ableitung derſelben anſehen.

ches, ſo wie die eigentlich ſogenannten, (die nicht etwa Geſchichte, oder Naturkenntnis zu **lehren** die Abſicht haben) blos zum Anſehen da iſt, und um die Einbildungskraft im freyen Spiele mit Ideen zu unterhalten, und ohne beſtimmten Zweck die äſthetiſche Urtheilskraft beſchäftigen. Das Machwerk an allem dieſen Schmucke mag immer mechaniſch ſehr unterſchieden ſeyn und ganz verſchiedene Künſtler erfordern, ſo iſt doch das Geſchmacksurtheil über das, was in dieſer Kunſt ſchön iſt, ſo fern auf einerley Art beſtimmt, nämlich nur die Formen (ohne Rückſicht auf einen Zweck) ſo, wie ſie ſich dem Auge darbieten, einzeln oder in ihrer Zuſammenſetzung, nach der Wirkung, die ſie auf die Einbildungskraft thun, zu beurtheilen. — Wie aber bildende Kunſt zur Gebehrdung in einer Sprache (der Analogie nach) gezählt werden könne, wird dadurch gerechtfertigt, daß der Geiſt des Künſtlers durch dieſe Geſtalten von dem, was und wie er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck giebt, und die Sache ſelbſt gleichſam mimiſch ſprechen macht: ein ſehr gewöhnliches Spiel unſerer Phantaſie, welche lebloſen Dingen ihrer Form gemäs einen Geiſt unterlegt, der aus ihnen ſpricht.

3) Die Kunſt des **ſchönen Spiels der Empfindungen**, (die von auſſen erzeugt werden) und das ſich gleichwohl doch muß allgemein mittheilen laſſen, kann nichts anders, als die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung (Spannung)

des Sinns, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desſelben betreffen, und in dieſer weitläuftigen Bedeutung des Worts kann ſie in das künſtliche Spiel mit dem Tone der Empfindung des Gehörs und der des Geſichts, mithin in Muſik und Farbenkunſt, eingetheilt werden. — Es iſt merkwürdig: daß dieſe zwey Sinne, außer der Empfänglichkeit für Eindrücke, ſo viel davon erforderlich iſt, um von äußern Gegenſtänden vermittelſt ihrer Begriffe zu bekommen, noch einer beſonderen damit verbundenen Empfindung fähig ſind, von welcher man nicht recht ausmachen kann, ob ſie den Sinn, oder die Reflexion zum Grunde habe, und daß dieſe Affectibilität doch bisweilen mangeln kann, obgleich der Sinn übrigens, was ſeinen Gebrauch zum Erkenntnis der Objecte betrift, gar nicht mangelhaft, ſondern wohl gar vorzüglich fein iſt; das heißt, man kann nicht mit Gewißheit ſagen: ob eine Farbe oder ein Ton (Klang) blos angenehme Empfindungen, oder an ſich ſchon ein ſchönes Spiel von Empfindungen ſeyn und als ein ſolches ein Wohlgefallen an der Form in der äſthetiſchen Beurtheilung bey ſich führen. Wenn man die Schnelligkeit der Licht- oder in der zweyten Art, der Luftbebungen, die alles unſer Vermögen, die Proportion der Zeiteintheilung durch dieſelbe unmittelbar bey der Warnehmung zu beurtheilen, wahrſcheinlicherweiſe bey weitem übertrift, bedenkt, ſo ſollte man glauben, nur die Wirkung dieſer Zitterungen auf die elaſtiſche Theile unſeres Körpers werde empfunden, die *Zeiteintheilung* durch dieſelbe aber nicht bemerkt und in Beurtheilung gezogen, mithin mit Farben und Tönen nur Annehmlichkeit, nicht Schönheit ihrer Compoſition, verbunden. Bedenkt man aber dagegen *erſtlich*: das Mathematiſche, welches ſich über die Proportion dieſer Schwingungen in der Muſik und ihre Beurtheilung ſagen läßt und beurtheilt die Farbenabſtechung wie billig nach der Analogie mit der letztern; *zweytens*, zieht man die, ob zwar ſeltene Beyſpiele von Menſchen, die mit dem beſten Geſichte von der Welt nicht haben Farben und, mit dem ſchärfſten Gehör, nicht Töne unterſcheiden können, imgleichen für die, die dieſes können, die Warnehmung einer veränderten Qualität (nicht blos des Grades der Empfindung) bey den verſchiedenen Anſpannungen auf der Farben- oder Tonleiter, imgleichen daß die Zahl derſelben für *begreifliche* Unterſchiede beſtimmt iſt: ſo möchte man ſich genöthigt ſehen, die Empfindungen von beyden nicht als bloßen Sinneneindruck, ſondern als die Wirkung einer Beurtheilung der Form im Spiele vieler Empfindrugen anzuſehen. Der Unterſchied, den die eine oder die andere Meynung in der Beurtheilung des Grundes der Muſik giebt würde aber nur die Definition dahin verändern, daß ſie entweder, wie wir gethan haben, ſie für das ſchöne Spiel der

Empfindungen (durchs Gehör) oder **angenehmer** Empfindungen erklären. Nur nach der erſteren Erklärungsart wird Muſik gänzlich als **ſchöne**, nach der zweyten aber als **angenehme** Kunſt (wenigſtens zum Theil) vorgeſtellt werden.

§. 52.

Von der Verbindung der ſchönen Künſte in einem und demſelben Producte.

Die Beredſamkeit kann mit einer mahleriſchen Darſtellung, ihrer Subjecte ſowohl, als Gegenſtände, in einem **Schauſpiele**, die Poeſie mit Muſik im **Geſange**, dieſer aber zugleich mit mahleriſcher (theatraliſcher) Darſtellung in einer **Opera**, das Spiel der Empfindungen in einer Muſik mit dem Spiele der Geſtalten im **Tanz** u. ſ. w. verbunden werden. Auch kann die Darſtellung des Erhabenen, ſo fern ſie zur ſchönen Kunſt gehört, in einem **gereimten Trauerſpiele**, einem **Lehrgedichte**, einem **Oratorium** ſich mit der Schönheit vereinigen und in dieſen Verbindungen iſt die ſchöne Kunſt noch künſtlicher, ob aber auch ſchöner, (da ſich ſo mannigfaltige verſchiedene Arten des Wohlgefallens einander durchkreutzen) kann in einigen dieſer Fälle bezweifelt werden. Doch in aller ſchönen Kunſt beſteht das Weſentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurtheilung zweckmäßig iſt, wo die Luſt zugleich Cultur iſt und den Geiſt zu Ideen ſtimmt, mithin ihn mehrerer ſolcher Luſt und Unterhaltung empfänglich macht, nicht in der Materie der Empfindung (dem Reitze oder der Rührung), wo es blos auf Genuß angelegt iſt, welcher nichts in der Idee zurückläßt, den Geiſt ſtumpf, den Gegenſtand aneckelnd und das Gemüth, durch das Bewußtſeyn ſeiner im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung, mit ſich ſelbſt unzufrieden und launiſch macht.

Wenn die ſchöne Künſte nicht, nahe oder fern, mit moraliſchen Ideen in Verbindung gebracht werden, die allein ein ſelbſtſtändiges Wohlgefallen bey ſich führen, ſo iſt das letztere ihr endliches Schickſal. Sie dienen alsdenn nur zur Zerſtreuung, deren man immer deſto mehr bedürftig wird, als man ſich ihrer bedient, um die Unzufriedenheit des Gemüths mit ſich ſelbſt dadurch zu vertreiben, daß man ſich immer noch unnützlicher und mit ſich ſelbſt unzufriedener macht. Ueberhaupt ſind die Schönheiten der Natur zu der erſteren Abſicht am zuträglichſten, wenn man frühe dazu gewohnt wird, ſie zu beobachten, zu beurtheilen und zu bewundern.

§. 53.

Vergleichung des äſthetiſchen Werths der ſchönen Künſte untereinander.

Unter allen behauptet die Dichtkunſt (die faſt gänzlich dem Genie ihren Urſprung verdankt und am wenigſten durch Vorſchrift, oder durch Beyſpiele geleit ſeyn will) den oberſten Rang. Sie erweitert das Gemüth dadurch, daß ſie die Einbildungskraft in Freyheit ſetzt und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begrifs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zuſammenſtimmender Formen, diejenige darbietet, welche die Darſtellung deſſelben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat iſt und ſich alſo äſthetiſch zu Ideen erhebt. Sie ſtärkt das Gemüth, indem ſie es ſein freyes, ſelbſtthätiges und von der Naturbeſtimmung unabhängiges Vermögen fühlen läßt, die Natur, als Erſcheinung, nach Anſichten zu betrachten und zu beurtheilen, die ſie nicht von ſelbſt, weder für den Sinn noch den Verſtand in der Erfahrung darbietet und ſie alſo zum Behuf und gleichſam zum Schema des Ueberſinnlichen zu gebrauchen. Sie ſpielt mit dem Schein, den ſie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn ſie erklärt ihre Beſchäftigung ſelbſt für bloßes Spiel, welches gleichwohl vom Verſtande und zu deſſen Geſchäfte zweckmäßig gebraucht werden kann. — Die Beredſamkeit, ſo fern darunter die Kunſt zu überreden, d. i. durch den ſchönen Schein zu hintergehen (als ars oratoria) und nicht bloße Wohlredenheit (Eloquenz und Styl) verſtanden wird, iſt eine Dialectik, die von der Dichtkunſt nur ſo viel entlehnt, als nöthig iſt, die Gemüther vor der Beurtheilung für den Redner zu ſeinem Vortheil zu gewinnen und dieſer die Freyheit zu benehmen, kann alſo weder für die Gerichtsſchranken, noch für die Canzeln angerathen werden. Denn wenn es um bürgerliche Geſetze, um das Recht einzelner Perſonen und um dauerhafte Belehrung und Beſtimmung der Gemüther zur richtigen Kenntnis und gewiſſenhaften Beobachtung ihrer Pflicht, zu thun iſt, ſo iſt es unter der Würde eines ſo wichtigen Geſchäftes, auch nur eine Spuhr von Ueppigkeit des Witzes und der Einbildungskraft, noch mehr aber von der Kunſt zu überreden und zu ſeinem Vortheil einzunehmen, blicken zu laſſen, welche, wenn ſie gleich bisweilen zu an ſich rechtmäßigen und lobenswürdigen Abſichten angewandt werden kann, doch dadurch verwerflich wird, daß auf dieſe Art die Maximen und Geſinnungen ſubjectiv verderbt werden, wenn gleich die That objectiv geſetzmäßig iſt; indem es nicht genug iſt das, was Recht iſt, zu thun, ſondern dieſes auch aus dem Grunde, weil es allein Recht iſt, auszuüben. Auch hat der bloße deutliche Begrif dieſer Arten von menſchlicher Angelegenheit, mit einer lebhaften Darſtellung in Beyſpielen verbunden und ohne Verſtos wieder die Regeln des Wohllauts der Sprache, oder der Wohlanſtändigkeit des Ausdrucks, für Ideen der Vernunft (die zuſammen die Wohlredenheit ausmachen) ſchon für ſich hinreichenden Einflus auf menſchliche Gemüther, ohne daß es nöthig wäre noch die Maſchinen der Ueberredung hiebey anzulegen, welche, da ſie eben ſo wohl auch zur Beſchönigung oder Verdeckung des Laſters und Irrthuns gebraucht werden können, den geheimen Verdacht wegen einer künſtlichen Ueberliſtung nicht ganz vertilgen können. In der Dichtkunſt geht alles ehrlich und aufrichtig zu. Sie erklärt ſich: ein bloßes unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft und zwar der Form nach, einſtimmig mit Verſtandesgeſetzen treiben zu wollen und verlangt nicht den Verſtand durch ſinnliche Darſtellung zu überſchleichen und zu verſtricken. *)

---

*) Ich muß geſtehen: daß ein ſchönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anſtatt daß die Leſung der beſten Rede eines römiſchen Volks- oder jetzigen Parlements- oder Canzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Misbilligung einer hinterliſtigen Kunſt vermengt war, die die Menſchen als Maſchinen in wichtigen Dingen zu einem Urtheile zu bewegen verſteht, welches im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bey ihnen verlieren muß. Beredheit und Wohlredenheit (zuſammen Rhetorick) gehören zur ſchönen Kunſt; aber Rednerkunſt (ars oratoria) iſt, als Kunſt ſich der Schwächen der Menſchen zu ſeinen Abſichten zu bedienen (dieſe mögen immer ſo gut gemeynt, oder auch wirklich gut ſeyn, als ſie wollen) gar keiner Achtung würdig. Auch erhob ſie ſich nur, ſo wohl in Athen als in Rom, zur höchſten Stufe zu einer Zeit, da der Staat ſeinem Verderben zu eilte und wahre patriotiſche Denkungsart erloſchen war. Wer bey klarer Einſicht in Sachen, die Sprache nach ihrem Reichthum und Reinigkeit in ſeiner Gewalt hat und, bey einer fruchtbaren zur Darſtellung ſeiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft lebhaften Herzensantheil am wahren Guten nimmt, iſt der vir bonus dicendi peritus, der Redner ohne Kunſt, aber voll Nachdruck, wie ihn Cicero haben will, ohne doch dieſem Ideal ſelbſt immer treu geblieben zu ſeyn.

Nach der Dichtkunſt würde ich, wenn es um den Reitz und Bewegung des Gemüths zu thun iſt, diejenige, welche ihr unter den redenden am nächſten kommt und ſich damit auch ſehr natürlich vereinigen läßt, nämlich die Tonkunſt ſetzen. Denn, ob ſie zwar durch lauter Empfindungen ohne Begriffe ſpricht, mithin nicht, wie die Poeſie, etwas zum Nachdenken übrig bleiben läßt, ſo bewegt ſie doch das Gemüth mannigfaltiger und, obgleich blos vorübergehend, doch inniglicher, iſt aber freylich mehr Genuß als Cultur (das Gedankenſpiel was nebenbey dadurch erregt wird, iſt blos die Wirkung einer gleichſam mechaniſchen Aſſociation) und hat, durch Vernunft beurtheilt, weniger Werth, als jede andere der ſchönen Künſte. Daher verlangt ſie, wie jeder Genuß, öftern Wechſel und hält die mehrmalige Wiederholung nicht aus, ohne Ueberdruß zu erzeugen. Der Reitz derſelben, der ſich ſo allgemein mittheilen läßt, ſcheint darauf zu beruhen: daß jeder Ausdruck der Sprache im Zuſammenhange einen Ton hat, der dem Sinne deſſelben angemeſſen iſt: daß dieſer Ton mehr oder weniger einen Affect des Sprechenden bezeichnet und gegenſeitig auch im Hörenden hervorbringt, der denn in dieſem umgekehrt auch die Idee erregt, die in der Sprache mit ſolchem Tone ausgedrückt wird, und daß, ſo wie die Modulation gleichſam eine allgemeine jedem Menſchen verſtändliche Sprache der Empfindungen iſt, die Tonkunſt dieſe für ſich allein in ihrem ganzen Nachdrucke, nämlich als Sprache der Affecten ausübe und ſo, nach dem Geſetze der Aſſociation, die damit natürlicher Weiſe verbundene äſthetiſche Ideen allgemein mittheile; daß aber, weil jene äſthetiſche Ideen keine Begriffe und beſtimmte Gedanken ſind, die Form der Zuſammenſetzung dieſer Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur, ſtatt der Form einer Sprache, dazu diene, vermittelſt einer proportionirten Stimmung derſelben (welche, weil ſie bey Tönen auf dem Verhältnis der Zahl der Luftbebungen in derſelben Zeit, ſo fern die Töne zugleich oder auch nach einander verbunden werden, beruht, mathematiſch unter gewiſſe Regeln gebracht werden kann) die äſthetiſche Idee eines zuſammenhangenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle einem gewiſſen Thema gemäß, welches den in dem Stücke herrſchenden Affect ausmacht, auszudrücken. An dieſer mathematiſchen Form, obgleich nicht durch beſtimmte Begriffe vorgeſtellt, hängt allein das Wohlgefallen welches die bloſe Reflexion über eine ſolche Menge einander begleitenden oder folgenden Empfindungen mit dieſem Spiele derſelben als für jedermann gültige Bedingung ſeiner Schönheit verknüpft, und ſie iſt es allein nach welcher der Geſchmack ſich ein Recht über das Urtheil von jedermann zum voraus auszuſprechen anmaßen darf.

Aber an dem Reitze und der Gemüthsbewegung, welche die Muſik hervorbringt, hat die Mathematik ſicherlich nicht den mindeſten Antheil; ſondern ſie iſt nur die unumgängliche Bedingung (conditio ſine qua non) derjenigen Proportion der Eindrücke, in ihrer Verbindung ſowohl als ihrem Wechſel, dadurch es möglich wird ſie zuſammen zu faſſen und zu verhindern, daß dieſe einander nicht zerſtöhren, ſondern zu einer continuirlichen Bewegung und Belebung des Gemüths durch damit conſonirende Affecten und hiemit zu einem behaglichen Selbſtgenuſſe zuſammenſtimmen.

Wenn man dagegen den Werth der ſchönen Künſte nach der Cultur ſchätzt, die ſie dem Gemüth verſchaffen und die Erweiterung der Vermögen, welche in der Urtheilskraft zum Erkenntniſſe zuſammen kommen müſſen, zum Maasſtabe nimmt, ſo hat Muſik unter den ſchönen Künſten ſo fern den unterſten (ſo wie unter denen, die zugleich nach ihrer Annehmlichkeit geſchätzt werden, vielleicht den oberſten) Platz, weil ſie blos mit Empfindungen ſpielt. Die bildende Künſte gehen ihr alſo in dieſem Betracht weit vor, denn indem ſie die Einbildungskraft in ein freyes und doch zugleich dem Verſtande angemeſſenes Spiel verſetzen, ſo treiben ſie zugleich ein Geſchäfte, indem ſie ein Product zu Stande bringen, welches den Verſtandes-Begriffen zu einem dauerhaften und für ſich ſelbſt ſich empfehlenden Vehikel dient, die Vereinigung derſelben mit der Sinnlichkeit und ſo gleichſam die Urbanität der obern Erkenntniskräfte zu befördern. Beyderley Art Künſte nehmen einen ganz verſchiedenen Gang: die erſtere von Empfindungen zu unbeſtimmten Ideen, die zweyte Art aber von beſtimmten Ideen zu Empfindungen. Die letztere ſind von **bleibenden**, die erſtere nur von **tranſitoriſchen** Eindrucke. Die Einbildungskraft kann jene zurückrufen und ſich damit angenehm unterhalten, dieſe aber erlöſchen entweder gänzlich, oder, wenn ſie unwillkührlich von der Einbildungskraft wiederholt werden, ſind ſie uns eher läſtig als angenehm. — Unter den bildenden Künſten würde ich der Mahlerey den Vorzug geben, theils weil ſie, als Zeichnungskunſt, allen übrigen bildenden zum Grunde liegt, theils, weil ſie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anſchauung, dieſen gemäs mehr erweitern kann, als es den übrigen verſtattet iſt.

Anmerkung.

Zwiſchen dem, was **blos** in der **Beurtheilung** gefällt und dem, was **vergnügt** (in der Empfindung gefällt), iſt, wie wir oft gezeigt haben, ein weſentlicher Unterſchied. Das letztere iſt etwas, welches man nicht ſo, wie das erſtere, jedermann anſinnen kann. Vergnügen, (die Urſache deſſelben mag immerhin auch in Ideen liegen), ſcheint jederzeit in einem Gefühl der Beförderung des geſammten Lebens des Menſchen, mithin auch des körperlichen Wohlbefindens d. i. der Geſundheit, zu beſtehen, ſo daß Epicur, der alles Vergnügen im Grunde für körperliche Empfindung ausgab, ſo fern vielleicht nicht Unrecht haben mag und ſich nur ſelbſt misverſtand, wenn er das intellectuelle und ſelbſt practiſche Wohlgefallen zu den Vergnügen zählte. Wenn man den letztern Unterſchied vor Augen hat, ſo kann man ſich erklären, wie ein Vergnügen, dem, der es empfindet, ſelbſt misfallen könne (wie die Freude eines dürftigen aber wohldenkenden Menſchen über die Erbſchaft von ſeinem ihn liebenden aber kargen Vater) oder wie ein tiefer Schmerz dem der ihn leidet doch gefallen könne (die Traurigkeit einer Wittwe über ihres verdienſtvollen Mannes Tod) oder wie ein Vergnügen oben ein noch gefallen könne (wie das an Wiſſenſchaften, die wir treiben) oder ein Schmerz (z. B. Haß, Neid und Rachgierde) uns noch dazu misfallen könne. Das Wohlgefallen oder Misfallen beruht hier auf der Vernunft und iſt mit der **Billigung** oder **Misbilligung** einerley; Vergnügen und Schmerz aber können nur auf dem Gefühl oder der Ausſicht eines, aus welchem Grunde es auch ſey, auf ein mögliches **Wohl- oder Uebelbefinden** beruhen.

Alles wechſelnde freye Spiel der Empfindungen (die keine Abſicht zum Grunde haben) vergnügt; weil es das Gefühl der Geſundheit befördert, wir mögen nun in der Vernunftbeurtheilung an ſeinem Gegenſtande und ſelbſt an dieſem Vergnügen ein Wohlgefallen haben oder nicht, und dieſes Vergnügen kann bis zum Affect ſteigen, ob gleich wir an dem Gegenſtande ſelbſt kein Intereſſe, wenigſtens kein ſolches nehmen, was dem Grad des letztern proportionirt wäre. Wir können ſie ins **Glücksſpiel**, **Tonſpiel** und **Gedankenſpiel** eintheilen. Das erſte fordert ein Intereſſe es ſey der Eitelkeit oder des Eigennutzes, welches aber bey weitem nicht ſo gros iſt, als das an der Art, wie wir es uns zu verſchaffen ſuchen; das zweyte blos den Wechſel der **Empfindungen**, deren jede ihre Beziehung auf Affect, aber ohne den Grad eines Affects hat, und äſthetiſche Ideen rege macht; das dritte entſpringt blos aus dem Wechſel der Vorſtellungen, in der Urtheilskraft, wodurch zwar kein Gedanke, der irgend ein Intereſſe bey ſich führete, erzeugt, das Gemüth aber doch belebt wird.

Wie vergnügend die Spiele ſeyn müſſen, ohne daß man nöthig hätte intereſſirte Abſicht dabey zum Grunde zu legen, zeigen alle unſere Abendgeſellſchaften; denn ohne Spiel kann ſich beynahe keine unterhalten. Aber die Affecten der Hoffnung, der Furcht, der Freude, des Zorns, des Hohns ſpielen dabey, indem ſie jeden Augenblick wechſeln, ſind ſo lebhaft, daß dadurch, als eine innere Motion, das ganze Lebensgeſchäfte im Körper befördert zu ſeyn ſcheint, wie eine dadurch erzeugte Munterkeit des Gemüths es beweiſt, obgleich weder etwas gewonnen noch gelernt worden. Aber da das Glücksſpiel kein ſchönes Spiel iſt, ſo wollen wir es hier bey Seite ſetzen. Aber Muſik und Stof zum lachen ſind zweyerley Arten des Spiels mit äſthetiſchen Ideen, oder auch Verſtandesvorſtellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird und die blos durch ihren Wechſel lebhaft vergnügen können, wodurch ſie ziemlich klar zu erkennen geben, daß die Belebung in beyden blos körperlich ſey, ob ſie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird und daß das Gefühl der Geſundheit, durch eine jener ihrem Spiele correſpondirenden Bewegung der Eingeweide, das ganze, für ſo fein und geiſtvoll geprieſene, Vergnügen einer aufgeweckten Geſellſchaft ausmachen. Nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum nothwendigen Vehickel dient, ſondern das beförderte Lebensgeſchäfte im Körper, der Affect, der die Eingeweide und das Zwergfell bewegt, mit einem Worte das Gefühl der Geſundheit (welche ſich ohne ſolche Veranlaßung ſonſt nicht fühlen läßt) machen das Vergnügen aus, welches man daran findet, daß man dem Körper auch durch die Seele beykommen und dieſe zum Artzt von jenem brauchen kann.

In der Muſik geht dieſes Spiel von der Empfindung des Körpers zu äſthetiſchen Ideen (der Objecte für Affecten) von dieſen alsdenn wieder zurück, aber mit vereinigter Kraft, auf den Körper. Im Scherze (der eben ſo wohl wie jene eher zur angenehmen, als ſchönen Kunſt gezählt zu werden verdient) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgeſammt, ſo fern ſie ſich ſinnlich ausdrücken wollen, auch den Körper beſchäftigen und, indem der Verſtand in dieſer Darſtellung, darinn er das Erwartete nicht findet, plötzlich nachläßt, ſo fühlt man die Wirkung dieſer Nachlaſſung im Körper durch die Schwingungen der Organen, welche die Herſtellung ihres Gleichgewichts befördert und auf die Geſundheit einen wohlthätigen Einfluß hat.

Es muß in allem, was ein lebhaftes erſchütterndes Lachen erregen ſoll, etwas Widerſinniges ſeyn, (woran alſo der Verſtand an ſich kein Wohlgefallen finden kann). **Das Lachen iſt ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer geſpannten Erwartung in nichts.** Eben dieſe Verwandlung, die für den Verſtand gewis nicht erfreulich iſt, erfreuet doch indirect auf einen Augenblick ſehr lebhaft; alſo muß die Urſache in dem Einfluſſe der Vorſtellung auf dem Körper, und deſſen Wechſelwirkung aufs Gemüth beſtehen und zwar nicht, ſo fern die Vorſtellung objectiv ein Gegenſtand des Vergnügens iſt, wie etwa bey einem, der von einem großen Handlungsgewinn Nachricht bekommt (denn wie kann eine getäuſchte Erwartung vergnügen), ſondern lediglich dadurch, daß ſie, als bloßes Spiel der Vorſtellungen, ein Spiel der Lebenskräfte im Körper hervorbringt.

Wenn jemand erzählt: daß, als ein Indianer an der Tafel eines Engländers in Surat eine Bouteille mit Ale öfnen und alles dieſes Bier, in Schaum verwandelt, herausdringen ſah und mit vielen Ausrufungen ſeine große Verwunderung anzeigte, auf die Frage des Engländers: was iſt denn hier ſich ſo ſehr zu verwundern, antwortete: Ich wundere mich auch nicht darüber, daß es herausgeht, ſondern wie ihrs habt herein kriegen können: ſo lachen wir und es macht uns eine herzliche Luſt, nicht, weil wir uns etwa klüger finden als dieſen Unwiſſenden, oder ſonſt über etwas, was uns der Verſtand hierin Wohlgefälliges bemerken ließe, ſondern unſre Erwartung war geſpannt und verſchwindet plötzlich in nichts. Oder wenn der Erbe eines reichen Verwandten dieſem ſein Leichenbegängnis recht feyerlich veranſtalten will und klagt, daß es ihm hiemit nicht recht gelingen wolle; denn ſagt er: je mehr ich meinen Trauerleuten Geld gebe betrübt auszuſehen, deſto luſtiger ſehen ſie aus: ſo lachen wir laut und der Grund liegt darinn daß eine Erwartung ſich plötzlich in Nichts verwandelt. Man muß wohl bemerken: daß ſie ſich nicht in das Gegentheil eines erwarteten Gegenſtandes, denn das iſt immer Etwas und kann öfters betrüben, ſondern in Nichts verwandeln müſſe. Denn wenn jemand uns mit der Erzählung einer Geſchichte große Erwartung erregt und wir beym Schluſſe die Unwahrheit derſelben ſofort einſehen, ſo macht es uns Misfallen, wie z. B. die von Leuten, die für großen Gram in einer Nacht graue Haare bekommen haben ſollen; dagegen, wenn auf eine dergleichen Erzählung zur Erwiederung ein anderer Schalk ſehr umſtändlich den Gram eines Kaufmanns erzählt, der aus Indien mit allem ſeinen Vermögen in Waaren, nach Europa zurückkehrend, in einem ſchweren Sturm alles über Bord zu werfen genöthigt wurde und ſich dermaaßen grämte, daß ihm darüber in derſelben Nacht die Perüque grau wurde, ſo lachen wir und es macht uns Vergnügen, weil wir unſern eignen Misgrif nach einem für uns übrigens gleichgültigen Gegenſtande, oder vielmehr unſere verfolgte Idee, wie einen

Ball, noch eine Zeit durch hin und herſchlagen, indem wir blos gemeynt ſind ihn zu greifen und feſt zu halten. Es iſt hier nicht die Abfertigung eines Lügners oder Dummkopfs, welche das Vergnügen erweckt; denn auch für ſich würde die letztere mit angenommenen Ernſt erzählte Geſchichte in eine Geſellſchaft ein helles Lachen verſetzen, und jenes wäre gewöhnlichermaßen auch der Mühe nicht werth.

Merkwürdig iſt daß in allen ſolchen Fällen der Spas immer etwas in ſich enthalten muß, welches auf einen Augenblick täuſchen kann; daher, wenn der Schein in Nichts verſchwindet, das Gemüth wieder zurückſieht um es mit ihm noch einmal zu verſuchen und ſo durch ſchnell hinter einander folgende Anſpannung und Abſpannung hin und zurückgeſchnellt und in Schwankung geſetzt wird, die, weil der Abſprung von dem, was gleichſam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliges Nachlaſſen) geſchah, eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende inwendige körperliche verurſachen muß, die unwillkührlich fortdauert und Ermüdung, dabey aber auch Aufheiterung, die Wirkungen einer zur Geſundheit gereichenden Motion, hervorbringt.

Denn, wenn man annimmt, daß mit allen unſern Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmoniſch verbunden ſey, ſo wird man ſo ziemlich begreifen, wie jener plötzlichen Verſetzung des Gemüths bald in einen bald in den andern Standpunct, um ſeinen Gegenſtand zu betrachten, eine wechſelſeitige Anſpannung und Loslaſſung der elaſtiſchen Theile unſerer Eingeweide, die ſich dem Zwergfell mittheilt, correſpondiren könne, welche (gleich derjenigen welche, kitzliche Leute fühlen) die Luft mit ſchnell einander folgenden Abſätzen ausſtößt und ſo eine der Geſundheit zuträgliche Bewegung

gung bewirkt, die allein und nicht das, was im Gemüthe vorgeht, die eigentliche Urſache des Vergnügens an einem Gedanken iſt, der im Grunde nichts vorſtellt. — Voltaire ſagte, der Himmel habe uns zum Gegengewicht gegen die vielen Mühſeeligkeiten des Lebens zwey Dinge gegeben: die Hofnung und den Schlaf. Er hätte noch das Lachen dazu rechnen können; wenn die Mittel es bey Vernünftigen zu erregen nur ſo leicht bey der Hand wären, und der Witz oder Originalität der Laune, die dazu erforderlich iſt, nicht eben ſo ſelten wären, als häufig das Talent **kopfbrechend**, wie myſtiſche Grübler, **halsbrechend**, wie Genies, oder **herzbrechend**, wie empfindſame Romanſchreiber, (auch wohl dergleichen Moraliſten) zu dichten.

Man kann alſo, wie mich dünkt, dem Epikur wohl einräumen: daß alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlaßt wird, welche äſthetiſche Ideen erwecken, animaliſche d. i. körperliche Empfindung, ſey, ohne dadurch dem geiſtigen Gefühl der Achtung für moraliſche Ideen welche kein Vergnügen iſt, ſondern eine Selbſtſchätzung (der Menſchheit in uns) die uns über das Bedürfnis deſſelben erhebt, ja ſelbſt nicht einmal dem minder edlen des Geſchmacks im mindeſten Abbruch zu thun.

Etwas aus beyden zuſammengeſetztes findet ſich in der **Naivität**, die der Ausbruch der der Menſchheit urſprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordenen Verſtellungskunſt iſt. Man lacht über die Einfalt, die es noch nicht verſteht ſich zu verſtellen und erfreut ſich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunſt hier einen Querſtrich ſpielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünſtelten und auf den ſchönen Schein vorſichtig angelegten Aeußerung und ſiehe es iſt die unverdorbene ſchuldloſe Natur, die man anzutreffen gar nicht gewärtig und der, ſo ſie blicken ließ, zu entblößen auch nicht gemeynet war. Daß der ſchöne, aber falſche Schein, der gewöhnlich in unſerm Urtheile ſehr viel bedeutet, hier plötzlich in Nichts verwandelt, daß gleichſam der Schalk in uns ſelbſt blos geſtellt wird, bringt die Bewegung des Gemüths nach zwey entgegengeſetzten Richtungen nach einander hervor, die zugleich den Körper heilſam ſchüttelt. Daß aber etwas, was unendlich beſſer als alle angenommene Sitte iſt. die Lauterkeit der Denkungsart, (wenigſtens die Anlage dazu) doch nicht ganz in der menſchlichen Natur erloſchen iſt, miſcht Ernſt und Hochſchätzung in dieſes Spiel der Urtheilskraft. Weil es aber nur eine kurze Zeit Erſcheinung iſt und die Decke der Verſtellungskunſt bald wieder vorgezogen wird, ſo mengt ſich zugleich ein Bedauren darunter, welches eine Rührung der Zärtlichkeit iſt, die ſich als Spiel mit einem ſolchen gutherzigen Lachen ſehr wohl verbinden läßt, und auch wirklich damit gewöhnlich verbindet, zugleich auch die Verlegenheit deſſen, der den Stoff dazu hergiebt, darüber daß er noch nicht nach Menſchenweiſe gewitzigt iſt, zu vergüten pflegt. — Eine Kunſt naiv zu ſeyn iſt daher ein Widerſpruch; allein die Naivität in einer erdichteten Perſon vorzuſtellen iſt wohl möglich und ſchöne ob zwar auch ſeltene Kunſt. Mit der Naivität muß offenherzige Einfalt, welche die Natur nur darum nicht verkünſtelt, weil ſie ſich darauf nicht verſteht was Kunſt des Umganges ſey, nicht verwechſelt werden.

Zu dem, was aufmunternd, mit dem Vergnügen aus dem Lachen nahe verwandt und zur Originalität des Geiſtes, aber eben nicht zum Talent der ſchönen Kunſt gehörig iſt, kann auch die launigte Manier gezählt werden. Laune im guten Verſtande bedeutet nämlich das Talent ſich willkührlich in eine gewiſſe Gemüthsdispoſition verſetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (ſogar umgekehrt), und doch gewiſſen Vernunftprincipien in einer ſolchen Gemüthsſtimmung gemäs, beurtheilt werden. Wer ſolchen Veränderungen unwillkührlich unterworfen iſt, iſt launiſch; wer ſie aber willkührlich und zweckmäßig (zum Behuf einer lebhaften Darſtellung vermittelſt eines Lachen erregenden Contraſtes) anzunehmen vermag, der und ſein Vortrag heiſst launigt. Dieſe Manier gehört indeſſen mehr zur angenehmen als ſchönen Kunſt, weil der Gegenſtand der letzteren immer einige Würde an ſich zeigen muß und daher einen gewiſſen Ernſt in der Darſtellung, ſo wie der Geſchmack in der Beurtheilung, erfordert.

Der Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft

Zweyter Abſchnitt.

Die Dialectik der äſthetiſchen Urtheilskraft.

§. 55.

Eine Urtheilskraft, die dialectiſch ſeyn ſoll, muß zuvörderſt vernünftelnd ſeyn d. i. die Urtheile derſelben müſſen auf Allgemeinheit und zwar a priori Anſpruch machen *) denn in ſolcher Urtheile Entgegenſetzung beſteht die Dialectik. Daher iſt die Unvereinbarkeit äſthetiſcher Sinnesurtheile (über das angenehme und unangenehme) nicht dialectiſch. Auch der Widerſtreit der Geſchmacksurtheile, ſo fern ſich ein jeder blos auf ſeinen eignen Geſchmack beruft, macht keine Dialectik des Geſchmacks aus; weil niemand ſein Urtheil zur allgemeinen Regel

---

*) Ein vernünftelnd Urtheil (judicium ratiocinans) kann ein jedes heiſſen, das ſich als allgemein ankündigt; denn ſo fern kann es zum Oberſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen. Ein Vernunfturtheil (judicium ratiocinatum) kann dagegen nur ein ſolches genannt werden, welches als der Schlusſatz von einem Vernunftſchluſſe, folglich als a priori gegründet gedacht wird.

zu machen gedenkt. Es bleibt alſo kein Begrif von einer Dialectik übrig, die den Geſchmack angehen könnte, als der einer Dialectik der **Critik** des Geſchmacks (nicht des Geſchmacks ſelbſt) in Anſehung ihrer **Principien**: da nämlich über den Grund der Möglichkeit der Geſchmacksurtheile überhaupt einander widerſtreitende Begriffe natürlicher und unvermeidlicher Weiſe auftreten. Transſcendentale Critik des Geſchmacks wird alſo nur ſo fern einen Theil enthalten, der den Nahmen einer Dialectik der äſthetiſchen Urtheilskraft führen kann, wenn ſich eine Antinomie der Principien dieſes Vermögen vorfindet, welche die Geſetzmäßigkeit deſſelben mithin auch ſeine innere Möglichkeit, zweifelhaft macht.

§. 56.

Vorſtellung der Antinomie des Geſchmacks.

Der erſte Gemeinort des Geſchmacks iſt in dem Satze, womit ſich jeder Geſchmackloſe gegen Tadel zu verwahren denkt, enthalten. **Ein jeder hat ſeinen eignen Geſchmack.** Das heißt ſo viel, als der Beſtimmungsgrund dieſes Urtheils iſt blos ſubjectiv (Vergnügen oder Schmerz) und das Urtheil hat kein Recht auf die nothwendige Beyſtimmung anderer.

Der zweyte Gemeinort deſſelben, der auch von denen ſogar gebraucht wird, die dem Geſchmacksurtheile das Recht einräumen, für jedermann gültig auszuſprechen, iſt: **über den Geſchmack läßt ſich nicht diſputiren.** Das heißt ſo viel, als: der Beſtimmungsgrund eines Geſchmacksurtheils mag zwar auch objectiv ſeyn, aber läßt ſich nicht auf beſtimmte Begriffe bringen, mithin kann über das Urtheil ſelbſt durch Beweiſe nichts **entſchieden** werden, obgleich darüber gar wohl und mit Recht **geſtritten** werden kann. Denn **Streiten** und **Diſputiren** ſind zwar darinn einerley, daß ſie durch wechſelſeitigen Widerſtand der Urtheile Einhelligkeit derſelben hervorzubringen ſuchen, darinn aber verſchieden, daß das letztere dieſes nach beſtimmten Begriffen als Beweisgründen zu bewirken hofft, mithin **objective Begriffe** als Gründe des Urtheils annimmt. Wo dieſes aber als unthunlich betrachtet wird, da wird das Diſputiren eben ſowohl als unthunlich beurtheilt.

Man ſieht leicht, daß zwiſchen dieſen zweyen Gemeinörtern ein Satz fehlt, der zwar nicht ſprüchwörtlich im Umlaufe, aber doch in jedermanns Sinne enthalten iſt, nämlich: **über den Geſchmack läßt ſich ſtreiten** (obgleich nicht diſputiren), dieſer Satz aber enthält das Gegentheil des oberſten Satzes. Denn worüber es erlaubt ſeyn ſoll zu ſtreiten, da muß Hofnung ſeyn unter einander überein zu kommen, mithin muß man auf Gründe des Urtheils, die nicht blos Privatgültigkeit haben und alſo nicht blos ſubjectiv ſind, rechnen können, welchem gleichwohl jener Grundſatz: **ein jeder hat ſeinen eignen Geſchmack** gerade entgegen iſt.

Es zeiget ſich alſo in Anſehung des Princips des Geſchmacks folgende Antinomie:

1) **Theſis.** Das Geſchmacksurtheil gründet ſich nicht auf Begriffen; denn ſonſt ließe ſich darüber disputiren (durch Beweiſe entſcheiden).

2) **Antitheſis.** Das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf Begriffen; denn ſonſt ließe ſich, unerachtet der Verſchiedenheit deſſelben, darüber auch nicht einmal ſtreiten (auf die nothwendige Einſtimmung anderer mit dieſem Urtheile Anſpruch machen).

§. 57.

Aufloſung der Antinomie des Geſchmacks.

Es iſt keine Möglichkeit den Wiederſtreit jener jedem Geſchmacksurtheile untergelegten Principien (welche nichts anders ſind, als die oben in der Analytik vorgeſtellten zwey Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils) zu heben, als daß man zeigt, der Begrif, worauf man das Object in dieſer Art Urtheile bezieht, werde in beyden Maximen der äſthetiſchen Urtheilskraft nicht in einerley Sinn genommen; dieſer zwiefache Sinn, oder Geſichtspunct, der Beurtheilung ſey unſerer transſcendentalen Urtheilskraft nothwendig, aber auch der Schein, in der Vermengung des einen mit dem andern, als natürliche Illuſion, unvermeidlich.

Auf irgend einen Begrif muß ſich das Geſchmacksurtheil beziehen; denn ſonſt könnte es ſchlechterdings nicht auf nothwendige Gültigkeit für jedermann Anſpruch machen. Aber aus einem Begriffe darf es darum eben nicht erweislich ſeyn, weil ein Begrif entweder beſtimmbar oder auch an ſich unbeſtimmt und zugleich unbeſtimmbar ſeyn kann. Von der erſtern Art iſt der Verſtandesbegrif, der durch Prädicate der ſinnlichen Anſchauung, die ihm correſpondiren kann, beſtimmbar iſt; von der zweyten aber der transſcendentale Vernunftbegrif, von dem Ueberſinnlichen, was aller jener Anſchauung zum Grunde liegt, der alſo weiter nicht beſtimmt werden kann.

Nun geht das Geſchmacksurtheil auf Gegenſtände der Sinne, aber nicht um einen **Begrif** derſelben für den Verſtand zu beſtimmen; denn es iſt kein Erkenntnisurtheil. Es iſt daher, als aufs Gefühl der Luſt bezogene anſchauliche einzelne Vorſtellung, nur ein Privaturtheil und ſo fern würde es ſeiner Gültigkeit nach auf das urtheilende Individuum allein beſchränkt ſeyn: der Gegenſtand iſt **für mich** ein Gegenſtand des Wohlgefallens, für andre mag es ſich anders verhalten; — ein jeder hat ſeinen Geſchmack.

Gleichwohl iſt ohne Zweifel im Geſchmacksurtheile eine erweiterte Beziehung der Vorſtellung des Objects (zugleich auch des Subjects) enthalten, worauf wir eine Ausdehnung dieſer Art Urtheile, als nothwendig für jedermann, gründen, welcher nothwendig irgend ein Begrif zum Grunde liegen muß, aber ein Begrif der ſich gar nicht durch Anſchauung beſtimmen, durch den ſich nichts erkennen, mithin auch **kein Beweis** für das Geſchmacksurtheil **führen läßt.** Ein dergleichen Begrif aber iſt der bloße reine Vernunftbegrif von dem Ueberſinnlichen, was dem Gegenſtande (und auch dem urtheilenden Subjecte) als Sinnenobjecte, mithin Erſcheinung zum Grunde liegt. Denn nähme man eine ſolche Rückſicht nicht an, ſo wäre der Anſpruch des Geſchmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten; wäre der Begrif, worauf es ſich gründet ein nur blos verworrener Verſtandesbegrif, etwa von Vollkommenheit, dem man correſpondirend die ſinnliche Anſchauung des Schönen geben könnte, ſo würde es wenigſtens an ſich möglich ſeyn, das Geſchmacksurtheil auf Beweiſe zu gründen, welches der Theſis widerſpricht.

Nun fällt aber aller Widerſpruch weg, wenn ich ſage; das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf einem Begriffe, (eines Grundes überhaupt von der ſubjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urtheilskraft) aus dem aber nichts in Anſehung des Objects erkannt und bewieſen werden kann, weil er an ſich unbeſtimmbar und zum Erkenntnis untauglich iſt; es bekommt aber durch eben denſelben doch zugleich Gültigkeit für jedermann (bey jedem zwar als einzelnes, die Anſchauung unmittelbar begleitendes, Urtheil) weil der Beſtimmungsgrund deſſelben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das überſinnliche Subſtrat der Menſchheit angeſehen werden kann.

Es kommt bey der Auflöſung einer Antinomie nur auf die Möglichkeit an, daß zwey einander dem Scheine nach wiederſtreitende Sätze einander in der That nicht widerſprechen, ſondern neben einander beſtehen können, wenn gleich die Erklärung der Möglichkeit ihres Begrifs unſer Erkenntnisvermögen überſteigt. Daß dieſer Schein auch natürlich und der menſchlichen Vernunft unvermeidlich ſey, imgleichen warum er es ſey und bleibe, ob er gleich nach der Auflöſung des Scheinwiderſpruchs nicht betrügt, kann hieraus auch begreiflich gemacht werden.

Wir nehmen nämlich den Begrif, worauf die Allgemeingültigkeit eines Urtheils ſich gründen muß, in beyden widerſtreitenden Urtheilen in einerley Bedeutung und ſagen doch von ihm zwey entgegengeſetzte Prädicate aus. In der Theſis ſollte es daher heiſſen: Das Geſchmacksurtheil gründet ſich nicht auf **beſtimmten** Begriffen, in der Antitheſis aber: das Geſchmacksurtheil gründet ſich doch auf einem, ob zwar **unbeſtimmten**, Begriffe (nemlich vom überſinnlichen Subſtrat der Erſcheinungen) und alsdann wäre zwiſchen ihnen kein Widerſtreit.

Mehr, als dieſen Widerſtreit in den Anſprüchen und Gegenanſprüchen des Geſchmacks zu heben, können wir nicht leiſten. Ein beſtimmtes objectives Princip des Geſchmacks, wornach die Urtheile deſſelben geleitet, geprüft und bewieſen werden könnten, zu geben, iſt ſchlechterdings unmöglich; denn es wäre alsdenn kein Geſchmacksurtheil. Das ſubjective Princip, nämlich die unbeſtimmte Idee des Ueberſinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüſſel der Enträthſelung dieſes uns ſelbſt ſeinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden.

Der hier aufgeſtellten und ausgeglichenen Antinomie liegt der richtige Begrif des Geſchmacks, nämlich als einer blos reflectirenden äſthetiſchen Urtheilskraft, zum Grunde und da wurden beyde dem Scheine nach widerſtreitende Grundſätze mit einander vereinigt, indem **beyde wahr ſeyn können**, welches auch genug iſt. Würde dagegen zum Beſtimmungsgrunde des Geſchmacks, (wegen der Einzelnheit der Vorſtellung, die dem Geſchmacksurtheil zum Grunde liegt), wie von Einigen geſchieht, die **Annehmlichkeit**, oder wie andere (wegen der Allgemeingültigkeit deſſelben) wollen, das Princip der **Vollkommenheit** angenommen und die Definition des Geſchmacks darnach eingerichtet, ſo entſpringt daraus eine Antinomie, die ſchlechterdings nicht auszugleichen iſt, als ſo, daß man zeigt, daß **beyde** einander (aber nicht blos contradictoriſch) entgegenſtehende **Sätze falſch ſind**; welches dann beweiſet, daß der Begrif worauf ein jeder gegründet iſt, ſich ſelbſt widerſpreche. Man ſieht alſo, daß die Hebung der Antinomie der äſthetiſchen Urtheilskraft einen ähnlichen Gang nehme, als den die Critik in Auflöſung der Antinomien der reinen theoretiſchen Vernunft befolgte und daß, eben ſo hier und auch in der Critik der practiſchen Vernunft die Antinomien wider Willen nöthigen über das Sinnliche hinaus zu ſehen und im Ueberſinnlichen den Vereinigungspunct aller unſerer Vermögen a priori zu ſuchen; weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit ſich ſelbſt einſtimmig zu machen.

Anmerkung I.

Da wir in der Transcendental-Philoſophie ſo oft Veranlaſſung finden, Ideen von Verſtandesbegriffen zu unterſcheiden, ſo kann es von Nutzen ſeyn ihrem Unterſchiede angemeſſene Kunſtausdrücke einzuführen. Ich glaube, man werde nichts dawider haben, wenn ich welche in Vorſchlag bringe. — Ideen in der allgemeinſten Bedeutung ſind, nach einem gewiſſen (ſubjectiven oder objectiven) Princip, auf einen Gegenſtand bezogene Vorſtellungen, ſofern ſie doch nie eine Erkenntnis deſſelben werden können. Sie ſind entweder nach einem blos ſubjectiven Princip der Uebereinſtimmung der Erkenntnisvermögen unter einander (der Einbildungskraft und des Verſtandes) auf eine Anſchauung bezogen und heiſſen alsdann äſthetiſche, oder nach einem objectiven Princip auf einen Begrif bezogen und können doch nie eine Erkenntnis des Gegenſtandes abgeben und heiſſen Vernunftideen, in welchem Falle der Begrif ein transcendenter Begrif iſt, welcher vom Verſtandesbegriffe, dem jederzeit eine adäquat correſpondirende Erfahrung untergelegt werden kann und der darum immanent heißt, unterſchieden iſt.

Eine äſthetiſche Idee kann keine Erkenntnis werden, weil ſie eine Anſchauung (der Einbildungskraft) iſt, der niemals ein Begrif adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntnis werden, weil ſie einen Begrif (vom Ueberſinnlichen) enthält, dem niemals eine Anſchauung angemeſſen gegeben werden kann.

Nun glaube ich, man könne die äſthetiſche Idee eine inexponible Vorſtellung der Einbildungskraft, die Vernunftidee aber einen indemonſtrabeln Begrif der Vernunft nennen. Von beiden wird vorausgeſetzt, daß ſie nicht etwa gar grundlos, ſondern (nach der obigen Erklärung einer Idee überhaupt) gewiſſen Principien der Erkenntnisvermögen, dazu ſie gehören (jene den ſubjectiven, dieſe objectiven Principien) gemäs erzeugt ſeyn.

Verſtandesbegriffe müſſen, als ſolche, jederzeit demonſtrabel ſeyn, d. i. der ihnen correſpondirende Gegenſtand muß jederzeit in der Anſchauung (reinen oder empiriſchen) gegeben werden können; denn dadurch allein können ſie Erkenntniſſe werden. Der Begrif der Größe kann in der Raumesanſchauung a priori, z. B. einer geraden Linie u. ſ. w. gegeben werden; der Begrif der Urſache, an der Undurchdringlichkeit, dem Stoße der Körper u. ſ. w.; mithin können beyde durch eine empiriſche Anſchauung belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beyſpiele gewieſen (demonſtrirt, aufgezeigt,) werden und dieſes muß geſchehen können; widrigenfalls man nicht gewis iſt, ob der Gedanke nicht leer, d. i. ohne alles Object ſey.

Man bedient ſich in der Logik der Ausdrücke des Demonſtrabeln oder Indemonſtrabeln gemeiniglich nur in Anſehung der Sätze, da die erſtere beſſer durch die Benennung der nur mittelbar, die zweyte der unmittelbar-gewiſſen Sätze könnten bezeichnet werden; denn die reine Philoſophie hat auch Sätze von beyden Arten, wenn darunter beweisfähige und beweisunfähige wahre Sätze verſtanden werden; aber aus Gründen a priori kann ſie, als Philoſophie, zwar beweiſen, aber nicht demonſtriren, wenn man nicht ganz und gar von der Wortbedeutung abgehen will, nach welcher demonſtriren (oſtendere, exhibere) ſo viel heißt, als (es ſey im Beweiſen oder auch blos im Definiren) ſeinen Begrif zugleich in der Anſchauung darſtellen, welche, wenn ſie Anſchauung a priori iſt, das Conſtruiren deſſelben heißt, iſt dieſe aber auch empiriſch, gleichwohl die Vorzeigung des Objects iſt, durch welche dem Begriffe die objective Realität geſichert wird. So ſagt man von einem Anatomiker: er demonſtrire das menſchliche Auge, wenn er den Begrif, den er vorher discurſiv vorgetragen hat, vermittelſt der Zergliederung dieſes Organs anſchaulich macht.

Dieſem zu Folge iſt der Vernunftbegrif vom überſinnlichen Subſtrat aller Erſcheinungen überhaupt, oder auch von dem, was unſerer Willkühr in Beziehung auf moraliſche Geſetze zum Grunde gelegt werden muß, nämlich der transcendentalen Freyheit, ſchon der Species nach ein indemonſtrabler Begrif und Vernunftidee, Tugend aber dem Grade nach, weil dem erſteren an ſich gar nichts der Qualität nach in der Erfahrung correſpondirendes gegeben werden kann, in der zweyten aber kein Erfahrungsproduct jener Cauſalität den Grad erreicht, den die Vernunftidee zur Regel vorſchreibt.

So wie an einer Vernunftidee, die Einbildungskraft, mit ihren Anſchauungen, den gegebenen Begrif nicht erreicht, ſo erreicht bey einer äſthetiſchen Idee, der Verſtand, durch ſeine Begriffe, nie die ganze innere Anſchauung der Einbildungskraft, welche ſie mit einer gegebenen Vorſtellung verbindet. Da nun eine Vorſtellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen ſo viel heißt, als ſie exponiren: ſo kann die äſthetiſche Idee eine inexponible Vorſtellung derſelben (in ihrem freyen Spiele) genannt werden. Ich werde von dieſer Art Ideen in der Folge noch einiges auszuführen Gelegenheit haben; jetzt bemerke ich nur: daß beyde Arten von Ideen, die Vernunftideen ſowohl als die äſthetiſchen, ihre Principien haben müſſen und zwar beyde in der Vernunft, jene in den objectiven, dieſe in den ſubjectiven Principien ihres Gebrauchs.

Man kann dieſem zu Folge Genie auch durch das Vermögen äſthetiſcher Ideen erklären, wodurch zugleich der Grund angezeigt wird, warum in Producten des Genie's die Natur (des Subjects), nicht ein überlegter Zweck, der Kunſt (der Hervorbringung des Schönen) die Regel giebt. Denn da das Schöne nicht nach Begriffen beurtheilt werden muß, ſondern nach der zweckmäßigen Stimmung der Einbildungskraft zur Uebereinſtimmung mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt, ſo kann nicht Regel und Vorſchrift, ſondern nur das, was blos Natur im Subjecte iſt, aber nicht unter Regeln oder Begriffe gefaßt werden kann, d. i. das überſinnliche Subſtrat aller ſeiner Vermögen (welches kein Verſtandesbegrif erreicht) folglich das, worauf in Beziehung alle unſere Erkenntnisvermögen zuſammenſtimmend zu machen der letzte durch das Intelligibele unſerer Natur gegebene Zweck iſt, jener äſthetiſchen aber unbedingten Zweckmäßigkeit in der ſchönen Kunſt, die jedermann gefallen zu müſſen rechtmäßigen Anſpruch machen ſoll, zum ſubjectiven Richtmaaße dienen. So iſt es auch allein möglich, daß dieſe, der man kein objectives Princip vorſchreiben kann, ein ſubjectives und doch allgemeingültiges Princip a priori zum Grunde liege.

Anmerkung II.

Folgende wichtige Bemerkung bietet ſich hier von ſelbſt dar: daß es nämlich dreyerley Arten der Antinomie der reinen Vernunft gebe, die aber alle darin übereinkommen, daß ſie dieſelbe zwingen, von der ſonſt ſehr natürlichen Vorausſetzung, die Gegenſtände der Sinne für die Dinge an ſich ſelbſt zu halten, abzugehen, ſie vielmehr blos für Erſcheinungen gelten zu laſſen und ihnen ein intelligibles Subſtrat (etwas Ueberſinnliches, wovon der Begrif nur Idee iſt und keine eigentliche Erkenntnis zuläßt) unterzulegen. Ohne eine ſolche Antinomie würde die Vernunft ſich niemals zu Annehmung eines ſolchen das Feld ihrer Speculation ſo ſehr verengenden Princips und zu Aufopferungen, wobey ſo viele ſonſt ſehr ſchimmernde Hofnungen gänzlich verſchwinden müſſen, entſchließen können; denn ſelbſt jetzt, da ſich ihr zur Vergütung dieſer Einbuße ein um deſto größerer Gebrauch in practiſcher Rückſicht eröfnet, ſcheint ſie ſich nicht ohne Schmerz von jenen Hofnungen trennen und von der alten Anhänglichkeit losmachen zu können.

Daß es drey Arten der Antinomie giebt, hat ſeinen Grund darin, daß es drey Erkenntnisvermögen, Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft giebt, deren jedes (als oberes Erkenntnisvermögen) ſeine Principien a priori haben muß, da denn die Vernunft, ſofern ſie über dieſe Principien ſelbſt und ihren Gebrauch urtheilt, in Anſehung ihrer aller zu dem gegebenen bedingten unnachlaßlich das Unbedingte fordert, welches ſich doch nie finden läßt, wenn man das Sinnliche, als zu den Dingen an ſich ſelbſt gehörig betrachtet und ihm nicht vielmehr, als bloßer Erſcheinung, etwas Ueberſinnliches (das intelligibele Subſtrat der Natur außer uns und in uns) als Sache an ſich ſelbſt unterlegt. Da giebt es dann 1) eine Anti-

Antinomie der Vernunft in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs des Verſtandes bis zum Unbedingten hinauf fürs Erkenntnisvermögen, 2) eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des äſthetiſchen Gebrauchs der Urtheilskraft fürs Gefühl der Luſt und Unluſt, 3) eine Antinomie in Anſehung des practiſchen Gebrauchs der an ſich ſelbſt geſetzgebenden Vernunft fürs Begehrungsvermögen: ſofern alle dieſe Vermögen ihre obere Principien a priori haben, und, gemäs einer unumgänglichen Forderung der Vernunft, nach dieſen Principien auch unbedingt müſſen urtheilen und ihr Object ſollen beſtimmen können.

In Anſehung zweyer Antinomien, der des theoretiſchen und der des practiſchen Gebrauchs, jener obern Erkenntnisvermögen, haben wir die Unvermeidlichkeit derſelben, wenn dergleichen Urtheile nicht auf ein überſinnliches Subſtrat der gegebenen Objecte, als Erſcheinungen, zurückſehen, dagegen aber auch die Auflöslichkeit derſelben, ſobald das letztere geſchieht, ſchon anderwärts gezeigt. Was nun die Antinomie im Gebrauche der Urtheilskraft, gemäs der Forderung der Vernunft und deren hier gegebene Auflöſung betrift, ſo giebts kein anderes Mittel derſelben auszuweichen, als entweder zu läugnen, daß dem äſthetiſchen Geſchmacksurtheile irgend ein Princip a priori zum Grunde liege, ~~daß~~ daß aller Anſpruch auf Nothwendigkeit allgemeiner Beyſtimmung, grundloſer leerer Wahn ſey und ein Geſchmacksurtheil nur ſofern für richtig gehalten zu werden verdienen, weil es ſich trift, daß viele in Anſehung deſſelben übereinkommen und auch dieſes eigentlich nicht um deswillen, weil man hinter dieſer Einſtimmung ein Princip a priori vermuthet, ſondern (wie im Gaumengeſchmack) weil die Subjecte zufälliger Weiſe gleichförmig organiſirt ſeyn: oder man müßte annehmen, daß das Geſchmacksurtheil eigentlich ein verſtecktes

Vernunfturtheil, über die an einem Dinge und die Beziehung des Mannigfaltigen in ihm zu einem Zwecke entdeckte Vollkommenheit ſey, mithin nur um der Verworrenheit willen, die dieſer unſerer Reflexion anhängt, äſthetiſch genannt werde, ob es gleich im Grunde teleologiſch ſey, in welchem Falle man die Auflöſung der Antinomie durch tranſcendentale Ideen für unnöthig und nichtig erklären und ſo mit den Objecten der Sinne nicht als bloßen Erſcheinungen, ſondern auch als Dingen an ſich ſelbſt jene Geſchmacksgeſetze vereinigen könnte. Wie wenig aber die eine ſowohl als die andere Ausflucht verſchlage, iſt an mehreren Orten in der Expoſition der Geſchmacksurtheile gezeigt worden.

Räumt man aber unſerer Deduction wenigſtens ſo viel ein, daß ſie auf dem rechten Wege geſchehe, wenn gleich noch nicht in allen Stücken hell genug gemacht ſey, ſo zeigen ſich drey Ideen: erſtlich des Ueberſinnlichen überhaupt, ohne weitere Beſtimmung, als Subſtrats der Natur, zweytens eben deſſelben, als Princips der ſubjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für unſer Erkenntnisvermögen, drittens eben deſſelben als Princips der Zwecke der Freyheit und Princips der Uebereinſtimmung derſelben mit jener im Sittlichen.

§. 58.

Vom Idealismus der Zweckmäßigkeit der Natur ſowohl als Kunſt, als dem alleinigen Princip der äſthetiſchen Urtheilskraft.

Man kann zuvörderſt das Princip des Geſchmacks entweder darinn ſetzen, daß dieſer jederzeit nach empiriſchen Beſtimmungsgründen und alſo nach ſolchen, die nur a poſteriori durch Sinne gegeben werden, oder man kann einräumen, daß er aus einem Grunde a priori urtheile. Das erſtere wäre der **Empirism** der Critik des Geſchmacks, das zweyte der **Rationalism** derſelben. Nach dem **erſten** wäre das Object unſeres Wohlgefallens nicht vom **Angenehmen**, nach dem zweyten, wenn das Urtheil auf beſtimmten Begriffen beruhete, nicht vom **Guten** unterſchieden und ſo würde alle **Schönheit** aus der Welt weggeläugnet und nur ein beſonderer Nahme, vielleicht für eine gewiſſe Miſchung von beyden vorgenannten Arten des Wohlgefallens, an deſſen Statt übrig bleiben. Allein wir haben gezeigt, daß es auch Gründe des Wohlgefallens a priori gebe, die alſo mit dem Princip des Rationalisms zuſammen beſtehen können, unerachtet ſie nicht in **beſtimmte Begriffe** gefaßt werden können.

Der Rationalism des Princips des Geſchmacks iſt dagegen entweder der des **Realisms** der Zweckmäßigkeit, oder des **Idealisms** derſelben. Weil nun ein Geſchmacksurtheil kein Erkenntnisurtheil und Schönheit keine Beſchaffenheit des Objects, für ſich betrachtet, iſt, ſo kann der Rationalism des Princips des Geſchmacks niemals darinn geſetzt werden, daß die Zweckmäßigkeit in dieſem Urtheile als objectiv gedacht werde, d. i. daß das Urtheil theoretiſch mithin auch logiſch (wenn gleich nur in einer verworrenen Beurtheilung) auf die Vollkommenheit des Objects, ſondern nur äſthetiſch, auf die Uebereinſtimmung ſeiner Vorſtellung in der Einbildungskraft mit den weſentlichen Principien der Urtheilskraft überhaupt, im Subjecte gehe. Folglich kann, ſelbſt nach dem Princip des Rationalisms, das Geſchmacksurtheil und der Unterſchied des Realisms und Idealisms deſſelben nur darin geſetzt werden, daß entweder jene ſubjective Zweckmäßigkeit im erſtern Falle als wirklicher (abſichtlicher) **Zweck** der Natur (oder der Kunſt), mit unſerer Urtheilskraft übereinzuſtimmen, oder nur als eine, ohne Zweck, von ſelbſt und zufälliger Weiſe ſich hervorthuende zweckmäßige Uebereinſtimmung zu dem Bedürfnis der Urtheilskraft, in Anſehung der Natur und ihrer nach beſondern Geſetzen erzeugten Formen, angenommen werde.

Dem Realism der äſthetiſchen Zweckmäßigkeit der Natur, da man nämlich annehmen möchte: daß der Hervorbringung des Schönen eine Idee deſſelben in der hervorbringenden Urſache, nämlich ein **Zweck** zu Gunſten unſerer Einbildungskraft, zum Grunde gelegen habe, reden die ſchöne Bildungen im Reiche der organiſirten Natur gar ſehr das Wort. Die Blumen, Blüthen ja die Geſtalten ganzer Gewächſe, die für ihren eigenen Gebrauch unnöthige, aber für unſern Geſchmack gleichſam ausgewählte Zierlichkeit der thieriſchen Bildungen von allerley Gattungen, vornämlich die unſern Augen ſo wohlgefällige und reitzende Mannigfaltigkeit und harmoniſche Zuſammenſetzung von Farben (am

Phaſan, Schaalthieren, Inſecten, bis zu den gemeinſten Blumen) die, indem ſie blos die Oberfläche und auch an dieſer nicht einmal die Figur der Geſchöpfe, welche doch noch zu den innern Zwecken derſelben erforderlich ſeyn könnte, betreffen, gänzlich auf äußere Beſchauung abgezweckt zu ſeyn ſcheinen, geben der Erklärungsart durch Annehmung wirklicher Zwecke der Natur für unſere äſthetiſche Urtheilskraft ein großes Gewicht.

Dagegen widerſetzt ſich dieſer Annahme nicht allein die Vernunft durch ihre Maximen, allerwärts die unnöthige Vervielfältigung der Principien nach aller Möglichkeit zu verhüten, ſondern die Natur zeigt in ihren freyen Bildungen überall ſo viel mechaniſchen Hang zu Erzeugung von Formen, die für den äſthetiſchen Gebrauch unſerer Urtheilskraft gleichſam gemacht zu ſeyn ſcheinen, ohne den geringſten Grund zur Vermuthung an die Hand zu geben, daß es dazu noch etwas mehr, als ihres Mechanisms, blos als Natur, bedürfe, wornach ſie, auch ohne alle ihr zum Grunde liegende Idee, für unſere Beurtheilung zweckmäßig ſeyn können. Ich verſtehe aber unter einer **freyen Bildung** der Natur **diejenige**, wodurch aus einem **flüßigen in Ruhe**, durch Verflüchtigung oder Abſonderung eines Theils deſſelben (bisweilen blos der Wärmmaterie) das Uebrige im feſtwerden eine beſtimmte Geſtalt, oder Gewebe, (Figur oder Textur) annimmt, die, nach der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Materien, verſchieden, in eben derſelben aber genau dieſelbe iſt. Hiezu aber wird, was man unter einer wahren Flüßigkeit jederzeit verſteht, nämlich daß die Materie in ihr völlig aufgelöſet, d. i. nicht als ein bloßes Gemenge feſter und darinn blos ſchwebender Theile anzuſehen ſey, vorausgeſetzt.

Die Bildung geſchieht alsdenn durch **Anſchießen**, d. i. durch ein plötzliches Feſtwerden, nicht durch einen allmäligen Uebergang aus dem flüßigen in den feſten Zuſtand, ſondern gleichſam durch einen Sprung, welcher Uebergang auch das **Cryſtalliſiren** genannt wird. Das gemeinſte Beyſpiel von dieſer Art Bildung iſt das gefrierende Waſſer, in welchem ſich zuerſt gerade Eisſtrählchen erzeugen, die in Winkeln von 60 Grad ſich zuſammenfügen, indeſſen ſich andere an jedem Punct derſelben eben ſo anſetzen, bis alles zu Eis geworden iſt, ſo daß während dieſer Zeit, das Waſſer zwiſchen den Eisſträlchen nicht allmälig zäher wird, ſondern ſo vollkommen flüßig iſt als es bey weit größerer Wärme ſeyn würde und doch die völlige Eiskälte hat. Die ſich abſondernde Materie, die im Augenblicke des Feſtwerdens plötzlich entwiſcht, iſt ein anſehnliches Quantum von Wärmſtoff, deſſen Abgang, da es blos zum flüßig ſeyn erfordert wurde, dieſes nunmehrige Eis nicht im mindeſten kälter, als das kurz vorher in ihm flüßige Waſſer, zurück läßt.

Viele Salze, imgleichen Steine, die eine cryſtalliniſche Figur haben, werden eben ſo von einer im

Waſſer, wer weiß durch was für Vermittelung, aufgelöſeten Erdart erzeugt. Eben ſo bilden ſich die druſigte Configurationen vieler Minern, des würflichten Bleyglanzes, des Rothgüldenerzes u. d. g. allem Vermuthen nach auch im Waſſer und durch Anſchießen der Theile, indem ſie durch irgend eine Urſache genöthigt werden dieſes Vehikel zu verlaſſen und ſich unter einander in beſtimmte äußere Geſtalten zu vereinigen.

Aber auch innerlich zeigen alle Materien, welche blos durch Hitze flüßig waren und durch Erkalten Feſtigkeit angenommen haben, im Bruche eine beſtimmte Textur und laſſen daraus urtheilen, daß, wenn nicht ihr eigen Gewicht oder Luftberührung es gehindert hätte, ſie auch äußerlich ihre ſpecifiſch eigenthümliche Geſtalt würden gewieſen haben, dergleichen man an einigen Metallen die nach der Schmelzung äußerlich erhärtet, inwendig aber noch flüßig waren, durch Abzapfen des inneren noch flüßigen Theils und nunmehrigen ruhigen Anſchießen des übrigen inwendig zurückgebliebenen, beobachtet hat. Viele von jenen mineraliſchen Cryſtalliſationen, als die Spatdruſen, der Glaskopf, die Eiſenblüthe, geben oft überaus ſchöne Geſtalten, wie ſie die Kunſt nur immer ausdenken möchte und die Glorie in der Höle von Antiparos iſt blos das Product eines ſich durch Gipslager durchſickernden Waſſers.

Das flüßige iſt, allem Anſehen nach, überhaupt älter als das feſte und ſowohl die Pflanzen als thieriſche

Körper werden aus flüſſiger Nahrungsmaterie gebildet ſo fern ſie ſich in Ruhe formt, freylich zwar in der letztern zuvörderſt nach einer gewiſſen urſprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, (die wie im zweyten Theile gewieſen werden wird nicht äſthetiſch, ſondern teleologiſch, nach dem Princip des Realiſms beurtheilt werden muß) aber neben bey doch auch vielleicht als, dem allgemeinen Geſetze der Verwandſchaft der Materien gemäs, anſchießend und ſich in Freyheit bildend. So wie nun die in einer Atmoſphäre, welche ein Gemiſch verſchiedener Luftarten iſt, aufgelöſete wäßrige Flüſſigkeiten, wenn ſich die letztere, durch Abgang der Wärme von jener ſcheidet, Schneefiguren erzeugen, die nach Verſchiedenheit der dermaligen Luftmiſchung, von oft ſehr künſtlichſcheinenden und überaus ſchöner Figur ſind, ſo läßt ſich, ohne dem teleologiſchem Princip der Beurtheilung der Organiſation etwas zu entziehen, wohl denken: daß, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muſcheln, ihrer Geſtalt ſowohl als Farbe nach, betrift, dieſe der Natur und ihrem Vermögen, ſich in ihrer Freyheit, ohne beſondere darauf gerichtete Zwecke, nach chemiſchen Geſetzen, durch Abſetzung der zur Organiſation erforderlichen Materie, auch äſthetiſch-zweckmäßig zu bilden, zugeſchrieben werden könne.

Was aber das Princip der Idealität der Zweckmäßigkeit im Schönen der Natur als dasjenige, welches wir im äſthetiſchen Urtheile ſelbſt jederzeit zum

Grunde legen und welches uns keinen Realiſm eines Zwecks derſelben, für unſere Vorſtellungskraft zum Erklärungsgrunde zu brauchen erlaubt, gerade zu beweiſet, iſt, daß wir in der Beurtheilung der Schönheit überhaupt das Richtmaaß derſelben a priori in uns ſelbſt ſuchen und die äſthetiſche Urtheilskraft in Anſehung des Urtheils, ob etwas ſchön ſey oder nicht, ſelbſt geſetzgebend iſt, welches bey Annehmung des Realiſms der Zweckmäßigkeit der Natur nicht ſtatt finden kann; weil wir da von der Natur lernen müßten, was wir ſchön zu finden hätten und das Geſchmacksurtheil empiriſchen Principien unterworfen ſeyn würde. Denn in einer ſolchen Beurtheilung kommt es nicht darauf an, was die Natur iſt, oder auch für uns als Zweck iſt, ſondern wie wir ſie aufnehmen. Es würde immer eine objective Zweckmäßigkeit der Natur ſeyn, wenn ſie für unſer Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte und nicht eine ſubjective Zweckmäßigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freyheit beruhete, wo es Gunſt iſt womit wir die Natur aufnehmen, nicht eine ſolche die ſie uns erzeugt. Die Eigenſchaft der Natur, daß ſie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältniſſe unſere Gemüthskräfte in Beurtheilung gewiſſer Producte derſelben warzunehmen und zwar als eine ſolche, die aus einem überſinnlichen Grunde für nothwendig und allgemeingültig erklärt werden ſoll, kann nicht Naturzweck ſeyn, oder vielmehr von uns als ein ſolcher beurtheilt werden; weil ſonſten das Urtheil, das dadurch beſtimmt wurde, Heteronomie, und nicht, wie es einem Geſchmacksurtheile geziemt, frey ſeyn, und Avtonomie zum Grunde haben würde.

In der ſchönen Kunſt iſt das Princip des Idealisms der Zweckmäßigkeit noch deutlicher zu erkennen. Denn, daß hier nicht ein äſthetiſcher Realism derſelben, durch Empfindungen, (wobey ſie ſtatt ſchöner blos angenehme Kunſt ſeyn würde) angenommen werden könne, das hat ſie mit der ſchönen Natur gemein. Allein daß das Wohlgefallen durch äſthetiſche Ideen nicht von der Erreichung beſtimmter Zwecke (als mechaniſch abſichtliche Kunſt) abhängen müſſe, folglich, ſelbſt im Rationalism des Princips, Idealität der Zwecke, nicht Realität derſelben zum Grunde liege, leuchtet auch ſchon dadurch ein, daß ſchöne Kunſt, als ſolche, nicht als ein Product des Verſtandes und der Wiſſenſchaft, ſondern des Genie's betrachtet werden muß, und alſo durch **äſthetiſche** Ideen, welche von Vernunftideen beſtimmter Zwecke weſentlich unterſchieden ſind, ihre Regel bekomme.

So wie die **Idealität** der Gegenſtände der Sinne als Erſcheinungen, die einzige Art iſt, die Möglichkeit zu erklären, daß ihre Formen a priori beſtimmt werden können, ſo iſt auch der **Idealism** der Zweckmäßigkeit, in Beurtheilung des Schönen der Natur und der Kunſt, die einzige Vorausſetzung, unter der allein die

Critik die Möglichkeit eines Geſchmacksurtheils, welches a priori Gültigkeit für jederman fordert, (ohne doch die Zweckmäßigkeit, die am Objecte vorgeſtellt wird auf Begriffe zu gründen) erklären kann.

§. 59.

Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.

Die Realität unſerer Begriffe darzuthun werden immer Anſchauungen erfordert. Sind es empiriſche Begriffe, ſo heiſſen die letztere **Beyſpiele**. Sind jene reine Verſtandes-Begriffe, ſo werden die letztere **Schemate** genannt. Verlangt man gar, daß die objective Realität der Vernunftbegriffe, d. i. der Ideen, und zwar zum Behuf des theoretiſchen Erkenntniſſes derſelben dargethan werde, ſo begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen ſchlechterdings keine Anſchauung angemeſſen gegeben werden kann.

Alle **Hypotypoſe** (Darſtellung, ſubjectio ſub adſpectum) als Verſinnlichung, iſt zwiefach: entweder **ſchematiſch**, da einem Begriffe, den der Verſtand faßt, die correſpondirende Anſchauung a priori gegeben wird, oder **ſymboliſch**, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine ſinnliche Anſchauung angemeſſen ſeyn kann, eine ſolche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft, demjenigen, was ſie im Schematiſiren beobachtet, blos analogiſch, d. i. mit ihm blos der Regel dieſes Verfahrens, nicht der Anſchauung ſelbſt, mithin blos der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt.

Es iſt ein von den neuern Logikern zwar angenommener, aber ſinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Worts **ſymboliſch**, wenn man es der **intuitiven** Vorſtellungsart entgegenſetzt; denn die ſymboliſche iſt nur eine Art der intuitiven. Die letztere (die intuitive) kann nämlich in die **ſchematiſche** und in die **ſymboliſche** Vorſtellungsart eingetheilt werden. Beyde ſind Hypotypoſen, d. i. Darſtellungen (exhibitio), nicht bloße **Characterismen**, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende ſinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anſchauung des Objects gehöriges enthalten, ſondern nur jenen, nach dem Geſetze der Aſſociation der Einbildungskraft, mithin in ſubjectiver Abſicht, zum Mittel der Reproduction dienen; dergleichen ſind entweder Worte, oder ſichtbare (algebraiſche, ſelbſt mimiſche) Zeichen, als bloße **Ausdrücke** für Begriffe. *)

Alle Anſchauungen, die man Begriffen a priori unterlegt, ſind alſo entweder **Schemate** oder **Symbolen**, wovon die erſtern, directe, die zweyte, indirecte Darſtellungen des Begrifs enthalten. Die erſte thun dieſes demonſtrativ, die zweyte vermittelſt einer Analogie, (zu welcher man ſich auch empiriſcher Anſchauungen bedient) in welcher die Urtheilskraft ein doppeltes Geſchäfte verrichtet, erſtlich den Begrif auf den Gegenſtand einer ſinnlichen Anſchauung und dann zweytens die bloße Regel der Reflexion über jene Anſchauung auf einen ganz andern Gegenſtand, von dem der erſtere nur das Symbol iſt, anzuwenden. So wird ein monarchiſcher Staat durch einen beſeelten Körper, wenn er nach inneren Volksgeſetzen, durch eine bloße Maſchine aber, (wie etwa eine Handmühle) wenn er durch einen einzelnen abſoluten Willen beherrſcht wird, in beyden Fällen aber nur **ſymboliſch** vorgeſtellt. Denn, zwiſchen einem despotiſchen Staate und einer Handmühle iſt zwar keine Aehnlichkeit, wohl aber zwiſchen der Regel über beyde und ihre Cauſſalität zu reflectiren. Dies Geſchäfte iſt bis jetzt noch wenig auseinandergeſetzt worden, ſo ſehr es auch eine tiefere Unterſuchung verdient; allein hier iſt nicht der Ort ſich dabey aufzuhalten. Unſere Sprache iſt voll von dergleichen indirecten Darſtellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begrif, ſondern blos ein Symbol für die Reflexion enthält. So ſind die Wörter **Grund** (Stütze, Baſis), **Abhängen** (von oben gehalten werden), woraus **fließen** (ſtatt folgen), **Subſtanz** (wie Locke ſich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht ſchematiſche, ſondern ſymboliſche

---

*) Das Intuitive der Erkenntnis muß dem Discurſiven (nicht dem Symboliſchen) entgegengeſetzt werden Das erſtere iſt nun entweder ſchematiſch, durch Demonſtration, oder ſymboliſch, als Vorſtellung nach einer bloßen Analogie.

Hypotypoſen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelſt einer directen Anſchauung, ſondern nur nach einer Analogie mit derſelben, d. i. der Uebertragung der Reflexion über einen Gegenſtand der Anſchauung auf einen ganz andern Begrif, dem vielleicht nie eine Anſchauung direct correſpondiren kann. Wenn man eine bloße Vorſtellungsart ſchon Erkenntnis nennen darf (welches, wenn ſie ein Princip nicht der theoretiſchen Beſtimmung des Gegenſtandes, was er an ſich, ſondern practiſchen was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen Gebrauch derſelben werden ſoll, wohl erlaubt iſt) ſo iſt alle unſere Erkenntnis von Gott blos ſymboliſch und der, welcher ſie mit den Eigenſchaften Verſtand, Wille, u. ſ. w. die allein an Weltweſen ihre objective Realität beweiſen, für ſchematiſch nimmt, geräth in den Anthropomorphism, ſo wie, wenn er alles Intuitive weg läßt, in den Deism, wodurch überall nichts, auch nicht in practiſcher Abſicht erkannt wird.

Nun ſage ich: das Schöne iſt das Symbol des Sittlichguten und auch nur in dieſer Rückſicht (einer Beziehung, die jedermann natürlich iſt und die auch jedermann andern als Pflicht zumuthet) gefällt es, mit einem Anſpruche auf jedes andern Beſtimmung, wobey ſich das Gemüth zugleich einer gewiſſen Veredelung und Erhebung über die bloße Empfänglichkeit einer Luſt durch Sinneneindrücke bewußt iſt und anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft ſchätzet.

Das iſt das **Intelligibele**, worauf, wie der vorige Paragraph Anzeige that, der Geſchmack hinausſieht, wozu nämlich ſelbſt unſere obere Erkenntnisvermögen zuſammenſtimmen, ohne welches zwiſchen ihrer Natur, verglichen mit den Anſprüchen, die der Geſchmack macht, lauter Widerſprüche erwachſen würden. In dieſem Vermögen ſieht ſich die Urtheilskraft nicht, wie ſonſt in empiriſcher Beurtheilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgeſetze unterworfen; ſie giebt in Anſehung der Gegenſtände eines ſo reinen Wohlgefallens ihr ſelbſt das Geſetz, ſo wie die Vernunft es in Anſehung des Begehrungsvermögens thut und ſieht ſich ſowohl wegen dieſer innern Möglichkeit im Subjecte, als wegen der äußern Möglichkeit einer damit übereinſtimmenden Natur, auf etwas im Subjecte ſelbſt und außer ihm, was nicht Natur, auch nicht Freyheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Ueberſinnlichen verknüpft iſt, bezogen, in welchem das theoretiſche Vermögen mit dem practiſchen auf gemeinſchaftliche und unbekannte Art, zur Einheit verbunden wird. Wir wollen einige Stücke dieſer Analogie anführen, indem wir zugleich die Verſchiedenheit derſelben nicht unbemerkt laſſen.

1) Das Schöne gefällt **unmittelbar** (aber nur in der reflectirenden Anſchauung, nicht, wie Sittlichkeit im Begriffe). 2) Es gefällt **ohne alles Intereſſe** (das Sittlichgute zwar nothwendig mit einem Intereſſe, aber nicht einem ſolchen, was vor dem Urtheile über das

Wohlgefallen vorhergeht, verbunden, ſondern was dadurch allererſt bewirkt wird). 3) Die **Freyheit** der Einbildungskraft (alſo der Sinnlichkeit unſeres Vermögens) wird in der Beurtheilung des Schönen mit der Geſetzmäßigkeit des Verſtandes als einſtimmig vorgeſtellt (im moraliſchen Urtheile wird die Freyheit des Willens als Zuſammenſtimmung des letzteren mit ſich ſelbſt nach allgemeinen Vernunftgeſetzen gedacht). 4) Das ſubjective Princip der Beurtheilung des Schönen wird als **allgemein**, d. i. für jedermann gültig, aber durch keinen allgemeinen Begrif kenntlich, vorgeſtellt (das objective Princip der Moralität wird auch für allgemein, d. i. für alle Subjecte, zugleich auch für alle Handlungen deſſelben Subjects und dabey durch einen allgemeinen Begrif kenntlich erklärt). Daher iſt das moraliſche Urtheil nicht allein beſtimmter conſtitutiver Principien fähig, ſondern iſt nur durch Gründung der Maximen auf dieſelbe und ihre Allgemeinheit möglich.

Die Rückſicht auf dieſe Analogie iſt auch dem gemeinen Verſtande gewöhnlich und wir benennen ſchöne Gegenſtände der Natur, oder der Kunſt, oft mit Nahmen, die eine ſittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen ſcheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majeſtätiſch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlig; ſelbſt Farben werden unſchuldig, beſcheiden, zärtlich genannt, weil ſie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewußtſeyn eines durch moraliſche Urtheile bewirkten Gemüthszuſtandes Analogiſches enthalten. Der Geſchmack macht gleichſam den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moraliſchen Intereſſe, ohne einen zu gewaltſamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freyheit als zweckmäßig für den Verſtand beſtimmbar vorſtellt, und ſogar an Gegenſtänden der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freyes Wohlgefallen zu finden lehrt.

§. 60.

Anhang.

Von der Methodenlehre des Geſchmacks.

Die Eintheilung einer Critik in Elementarlehre und Methodenlehre, welche vor der Wiſſenſchaft vorhergeht, läßt ſich auf die Geſchmackscritik nicht anwenden; weil es keine Wiſſenſchaft des Schönen giebt noch geben kann, und das Urtheil des Geſchmacks nicht durch Principien beſtimmbar iſt. Denn was das Wiſſenſchaftliche in jeder Kunſt anlangt, welches auf **Wahrheit** in der Darſtellung ihres Objects geht, ſo iſt dieſes zwar die unumgängliche Bedingung (conditio ſine qua non) der ſchönen Kunſt, aber dieſe nicht ſelber. Es giebt alſo für die ſchöne Kunſt nur eine **Manier** (modus) nicht **Lehrart** (methodus). Der Meiſter muß es vormachen, was und wie es der Schüler zu Stande bringen ſoll und die allgemeine Regeln, darunter er zuletzt ſein Verfahren bringt, können eher dienen die Hauptmomente deſſelben gelegentlich in Erinnerung zu bringen, als ſie ihm vorzuſchreiben. Hiebey muß dennoch auf ein gewiſſes Ideal Rückſicht genommen werden, welches die Kunſt vor Augen haben muß, ob ſie es gleich in ihrer Ausübung nie völlig erreicht. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers zur Angemeſſenheit mit einem gegebenen Begriffe, durch die angemerkte Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche der Begrif ſelbſt nicht erreicht, weil ſie äſthetiſch iſt, und durch ſcharfe Critik kann verhütet werden, daß die Beyſpiele, die ihm vorgelegt werden, von ihm nicht ſofort für Urbilder und etwa keiner noch höhern Norm und eigener Beurtheilung unterworfene Muſter der Nachahmung gehalten und ſo das Genie, mit ihm aber auch die Freyheit der Einbildungskraft ſelbſt in ihrer Geſetzmäßigkeit erſtickt/werde, ohne welche keine ſchöne Kunſt, ſelbſt nicht einmal ein richtiger ſie beurtheilender eigener Geſchmack, möglich iſt.

Die Propädevtik zu aller ſchönen Kunſt, ſofern es auf den höchſten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt iſt, ſcheint nicht in Vorſchriften, ſondern in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenige Vorkenntniſſe zu liegen, welche man humaniora nennt, vermuthlich, weil **Humanität** einerſeits das allgemeine **Theilnehmungsgefühl**, andererſeits das Vermögen ſich innigſt und allgemein **mittheilen** zu können bedeutet, welche Eigenſchaften zuſammen verbunden die der Menſchheit angemeſſene Geſelligkeit ausmachen, wodurch ſie ſich von der thieriſchen Eingeſchränktheit unterſcheidet. Das Zeitalter ſowohl, als die Völker, in welchen der rege Trieb zur **geſetzlichen** Geſelligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Weſen ausmacht, mit den großen Schwierigkeiten rang, welche die ſchwere Aufgabe, Freyheit (und alſo auch Gleichheit) mit einem Zwange (mehr der Achtung und Unterwerfung aus Pflicht als Furcht) zu vereinigen, umgeben, ein ſolches Zeitalter und ein ſolches Volk mußte die Kunſt der wechſelſeitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildeteſten Theils mit dem roheren, die Abſtimmung der Erweiterung und Verfeinerung der erſteren zur natürlichen Einfalt und Originalität der letzteren und auf dieſe Art dasjenige Mittel zwiſchen der höheren Cultur und der genügſamen Natur zuerſt erfinden, welches den richtigen, nach keinen allgemeinen Regeln anzugebenden Maasſtab auch für den Geſchmack, als allgemeinen Menſchenſinn, ausmacht.

Schwerlich wird ein ſpäteres Zeitalter jene Muſter entbehrlich machen; weil es der Natur immer weniger nahe ſeyn wird und ſich zuletzt, ohne bleibende Beyſpiele von ihr zu haben, kaum einen Begrif von der glücklichen Vereinigung des geſetzlichen Zwanges der höchſten Cultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen

Werth fühlenden freyen Natur in einem und demſelben Volke zu machen im Stande ſeyn möchte.

Da aber der Geſchmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Verſinnlichung ſittlicher Ideen, vermittelſt einer gewiſſen Analogie der Reflexion über beyde, iſt, davon auch und der darauf zu gründenden größeren Empfänglichkeit für das Gefühl aus den letzteren (welches das moraliſche heißt) diejenige Luſt ſich ableitet, welche der Geſchmack, als für die Menſchheit überhaupt, nicht blos für jedes ſein Privatgefühl, gültig erklärt: ſo leuchtet ein, daß die wahre Propädevtik zur Gründung des Geſchmacks die Entwickelung ſittlicher Ideen und die Cultur des moraliſchen Gefühls ſey; mit welchem in Einſtimmung die Sinnlichkeit gebracht, der ächte Geſchmack allein eine beſtimmte unveränderliche Form annehmen kann.

Der
Critik der Urtheilskraft
Zweyter Theil.
Critik
der
teleologiſchen Urtheilskraft.

---

§. 61.

Von der objectiven Zweckmäßigkeit der Natur.

Man hat nach tranſcendentalen Principien guten Grund, eine ſubjective Zweckmäßigkeit der Natur in ihren beſondern Geſetzen zur Faßlichkeit für die menſchliche Urtheilskraft, und der Möglichkeit der Verknüpfung der beſondern Erfahrungen, in einem Syſtem derſelben anzunehmen; wo dann unter den vielen Producten derſelben auch ſolche als möglich erwartet werden können, die, als ob ſie ganz eigentlich für unſere Urtheilskraft angelegt wären, eine ſolche ſpecifiſche ihr angemeſſene Form enthalten, welche durch ihre Mannigfaltigkeit und Einheit die Gemüthskräfte (die im Gebrauche dieſes Vermögens im Spiele ſind) gleichſam zu ſtärken und zu unterhalten dienen und denen man daher den Nahmen **ſchöner** Formen beylegt.

Daß aber Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit ſelbſt nur durch dieſe Art von Cauſalität hinreichend verſtändlich ſey, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur als Inbegriffs der Gegenſtände der

Sinne. Denn im obigen Falle konnte die Vorſtellung der Dinge, weil ſie etwas in uns iſt, als zu der innerlich zweckmäßigen Stimmung unſerer Erkenntnisvermögen geſchickt und tauglich, ganz wohl auch a priori gedacht werden; wie aber Zwecke, die nicht die unſrige ſind und die auch der Natur (welche wir nicht als intelligentes Weſen annehmen) nicht zukommen, doch eine beſondere Art der Cauſalität, wenigſtens eine ganz eigne Geſetzmäßigkeit derſelben ausmachen können oder ſollen, läßt ſich a priori gar nicht mit einigem Grunde präſumiren. Was aber noch mehr iſt, ſo kann uns ſelbſt die Erfahrung die Wirklichkeit derſelben nicht beweiſen; es müßte denn eine Vernünfteley vorhergegangen ſeyn, die nur den Begrif des Zwecks in die Natur der Dinge hineinſpielt, aber ihn nicht von den Objecten und ihrer Erfahrungserkenntnis hernimmt, denſelben alſo mehr braucht die Natur nach der Analogie mit einem ſubjectiven Grunde der Verknüpfung der Vorſtellungen in uns begreiflich zu machen, als ſie aus objectiven Gründen zu erkennen.

Ueberdem iſt die objective Zweckmäßigkeit, als Princip der Möglichkeit der Dinge der Natur, ſo weit davon entfernt, mit dem Begriffe derſelben nothwendig zuſammenzuhängen; daß ſie vielmehr gerade das iſt, worauf man ſich vorzüglich beruft, um die Zufälligkeit derſelben (der Natur) und ihrer Form daraus zu beweiſen. Denn wenn man, z. B. den Bau eines Vogels, die Hölung in ſeinen Knochen, die Lage ſeiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum ſteuern u. ſ. w. anführt, ſo ſagt man, daß dieſes alles nach dem bloßen nexus effectivus in der Natur, ohne noch eine beſondere Art der Cauſalität, nämlich die der Zwecke (nexus finalis) zu Hülfe zu nehmen, im höchſten Grade zufällig ſey, d. i. daß ſich die Natur, als bloßer Mechanism betrachtet, auf tauſendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem ſolchen Princip zu ſtoßen, und man alſo außer dem Begriffe der Natur, nicht in demſelben, den mindeſten Grund dazu a priori allein anzutreffen hoffen dürfe.

Gleichwohl wird die teleologiſche Beurtheilung, wenigſtens problematiſch, mit Recht zur Naturforſchung gezogen, aber nur, um ſie nach der **Analogie** mit der Cauſalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Nachforſchung zu bringen, ohne ſich anzumaßen ſie darnach zu erklären. Sie gehört alſo zur reflectirenden, nicht der beſtimmenden, Urtheilskraft. Der Begrif von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken iſt doch wenigſtens **ein Princip mehr**, die Erſcheinungen derſelben unter Regeln zu bringen, wo die Geſetze der Cauſalität nach dem bloßen Mechanism derſelben nicht zulangen. Denn wir führen einen teleologiſchen Grund an, wo wir einem Begriffe vom Objecte, als ob er in der Natur (nicht in uns) belegen wäre, Cauſalität in Anſehung eines Objects zueignen, oder vielmehr nach der Analogie einer ſolchen Cauſalität (dergleichen wir in uns antreffen) uns die Möglichkeit des Gegenſtandes vorſtellen, mithin die Natur als durch eignes Vermögen **techniſch** denken; dagegen, wenn wir ihr nicht eine ſolche Wirkungsart beylegen, ihre Cauſalität als blinder Mechanism vorgeſtellt werden müßte. Würden wir dagegen der Natur **abſichtlich**-wirkende Urſachen unterlegen, mithin der Teleologie, nicht blos ein regulativ Princip für die bloße **Beurtheilung** der Erſcheinungen, denen die Natur nach ihren beſondern Geſetzen als unterworfen gedacht werden könne, ſondern dadurch auch conſtitutives Princip der **Ableitung** ihrer Producte von ihren Urſachen zum Grunde legen, ſo würde der Begrif eines Naturzwecks nicht mehr für die reflectirende, ſondern die beſtimmende Urtheilskraft gehören; alsdenn aber in der That gar nicht der Urtheilskraft eigenthümlich angehören (wie der der Schönheit als formaler ſubjectiver Zweckmäßigkeit) ſondern, als Vernunftbegrif, eine neue Cauſalität in der Naturwiſſenſchaft einführen, die wir doch nur von uns ſelbſt entlehnen und andern Weſen beylegen, ohne ſie gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Erſte Abtheilung.

Analytik
der
teleologiſchen Urtheilskraft.

§. 62.

Von der objectiven Zweckmäßigkeit die blos formal iſt, zum Unterſchiede von der materialen.

Alle geometriſche Figuren, die nach einem Princip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte, objective Zweckmäßigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflöſung vieler Probleme nach einem einzigen Princip und auch wohl eines jeden derſelben auf unendlich verſchiedene Art, an ſich. Die Zweckmäßigkeit iſt hier offenbar objectiv und intellectuell, nicht aber blos ſubjectiv und äſthetiſch. Denn ſie drückt die Angemeſſenheit der Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Geſtalten aus und wird durch Vernunft erkannt. Allein die Zweckmäßigkeit macht doch den Begrif von dem Gegenſtande ſelbſt nicht möglich, d. i. er wird nicht blos in Rückſicht auf dieſen Gebrauch als möglich angeſehen.

In einer ſo einfachen Figur, als der Cirkel iſt, liegt der Grund zu einer Aufloͤſung einer Menge von Problemen, deren jedes fuͤr ſich mancherley Zuruͤſtung erfordern wuͤrde und die als eine von den unendlich vielen vortreflichen Eigenſchaften dieſer Figur, ſich gleichſam von ſelbſt ergiebt. Iſt es z. B. darum zu thun, aus der gegebenen Grundlinie und den ihr gegenuͤberſtehenden Winkel einen Triangel zu conſtruiren, ſo iſt die Aufgabe unbeſtimmt, d. i. ſie laͤßt ſich auf unendlich mannigfaltige Art aufloͤſen. Allein der Cirkel befaßt ſie doch alle insgeſammt, als der geometriſche Ort fuͤr alle Dreyecke, die dieſer Bedingung gemaͤs ſind. Oder zwey Linien ſollen ſich einander ſo ſchneiden, daß das Rechteck aus den zwey Theilen der einen, dem Rechteck aus den zwey Theilen der andern gleich ſey: ſo hat die Aufloͤſung der Aufgabe dem Anſehen nach viele Schwierigkeit. Aber alle Linien, die ſich innerhalb dem Cirkel, deſſen Umkreis jede derſelben begrenzt, ſchneiden, theilen ſich von ſelbſt in dieſer Proportion. Die andere krumme Linien geben wiederum andere zweckmaͤßige Aufloͤſungen an die Hand, an die in der Regel, die ihre Conſtruction ausmacht, gar nicht gedacht war. Alle Kegelſchnitte fuͤr ſich und in Vergleichung mit einander ſind fruchtbar an Principien zur Aufloͤſung einer Menge moͤglicher Probleme, ſo einfach auch ihre Erklaͤrung iſt, welche ihren Begrif beſtimmt. — Es iſt eine wahre Freude den Eifer der alten Geometer anzuſehen, mit dem ſie dieſen Eigenſchaften der Linien dieſer Art nachforſchten, ohne ſich durch die Frage eingeſchränkter Köpfe irre machen zu laſſen, wozu denn dieſe Kenntnis nutzen ſollte, z. B. die der Parabel, ohne das Geſetz der Schwere auf der Erde zu kennen, welches ihnen die Anwendung derſelben auf die Wurfslinie ſchwerer Körper, (deren Richtung der Schwere in ihrer Bewegung als parallel angeſehen werden kann) würde an die Hand gegeben haben; oder der Ellipſe, ohne zu ahnden, daß auch eine Schwere an Himmelskörpern zu finden ſey und ohne ihr Geſetz in verſchiedenen Entfernungen vom Anziehungspuncte zu kennen, welches macht, daß ſie dieſe Linie in freyer Bewegung beſchreiben. Während deſſen, daß ſie hierin, ihnen ſelbſt unbewußt, für die Nachkommenſchaft arbeiteten, ergötzten ſie ſich an einer Zweckmäßigkeit in dem Weſen der Dinge, die ſie doch völlig a priori in ihrer Nothwendigkeit darſtellen konnten. Plato, ſelbſt Meiſter in dieſer Wiſſenſchaft, gerieth über eine ſolche urſprüngliche Beſchaffenheit der Dinge, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können, und über das Vermögen des Gemüths, die Harmonie der Weſen aus ihrem überſinnlichen Princip ſchöpfen zu können (wozu noch die Eigenſchaften der Zahlen kommen, mit denen das Gemüth in der Muſik ſpielt), in die Begeiſterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellectuelle Gemeinſchaft mit dem Urſprunge aller Weſen erklärlich zu ſeyn ſchienen. Kein Wunder, daß er den der Meßkunſt Unkundigen aus ſeiner Schule verwies, indem er das, was Anaxagoras aus Erfahrungsgegenſtänden und ihrer Zweckverbindung ſchlos, aus der reinen, dem menſchlichen Geiſte innerlich beywohnenden Anſchauung abzuleiten dachte. Denn in der Nothwendigkeit deſſen was zweckmäßig iſt und was ſo beſchaffen iſt, als ob es für unſern Gebrauch abſichtlich ſo eingerichtet wäre, was gleichwohl dem Weſen der Dinge urſprünglich zuzukommen ſcheint, ohne auf unſern Gebrauch Rückſicht zu nehmen, liegt eben der Grund der großen Bewunderung der Natur, nicht ſowohl außer uns, als in unſerer eigenen Vernunft, wobey es wohl verzeihlich iſt, daß dieſe Bewunderung durch Misverſtand nach und nach bis zur Schwärmerey ſteigen mochte.

Dieſe intellectuelle Zweckmäßigkeit aber, ob ſie gleich objectiv iſt (nicht wie die äſthetiſche ſubjectiv) läßt ſich gleichwohl ihrer Möglichkeit nach als blos formale (nicht reale) d. i. als Zweckmäßigkeit, ohne daß doch ein Zweck ihr zum Grunde zu legen mithin Teleologie dazu nöthig wäre, gar wohl, aber nur im Allgemeinen begreifen. Die Cirkelfigur iſt eine Anſchauung, die durch den Verſtand nach einem Princip beſtimmt worden: die Einheit dieſes Princips, welches ich willkührlich annehme und als Begrif zum Grunde lege, angewandt auf eine Form der Anſchauung (den Raum), die gleichfalls blos als Vorſtellung und zwar a priori in mir angetroffen wird, macht die Einheit vieler ſich aus der Conſtruction jenes Begrifs ergebender Regeln, die in mancherley möglicher Abſicht zweckmäßig ſind, begreiflich, ohne dieſer Zweckmäßigkeit einen Zweck, oder irgend einen andern Grund derſelben unterlegen zu dürfen. Es iſt hiemit nicht ſo bewandt, als wenn ich in einem, in gewiſſe Grenzen eingeſchloſſenen Inbegriffe von **Dingen** außer mir, z. B. einem Garten, Ordnung und Regelmäßigkeit der Bäume, Blumenbetten, Gänge u. ſ. w. anträfe, welche ich a priori aus meiner beliebigen Umgrenzung eines Raums zu folgern nicht hoffen kann, weil es exiſtirende Dinge ſind, die empiriſch gegeben ſeyn müſſen, um erkannt werden zu können, und nicht eine bloße nach einem Princip a priori beſtimmte Vorſtellung in mir. Daher die letztere (empiriſche) Zweckmäßigkeit, als **Real**, von dem Begriffe eines Zwecks abhängig iſt.

Aber auch der Grund der Bewunderung einer, obzwar in dem Weſen der Dinge (ſofern ihre Begriffe conſtruirt werden können), wahrgenommenen Zweckmäßigkeit läßt ſich ſehr wohl und zwar als rechtmäßig einſehen. Die mannigfaltige Regeln, deren Einheit (aus einem Princip) dieſe Bewunderung erregt, ſind insgeſamt ſynthetiſch und folgen nicht aus einem **Begriffe** des Objects, z. B. des Cirkels, ſondern bedürfen es, daß dieſes Object in der Anſchauung gegeben ſey. Dadurch aber bekommt dieſe Einheit das Anſehen, als ob ſie empiriſch einen von unſerer Vorſtellungskraft unterſchiedenen äußern Grund der Regeln habe, und alſo die Uebereinſtimmung des Objects zu dem Bedürfnis der Regeln, das dem Verſtande eigen iſt, an ſich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich ſey. Nun ſollte uns zwar eben dieſe Harmonie, weil ſie, aller dieſer Zweckmäßigkeit ungeachtet, dennoch nicht empiriſch, ſondern a priori erkannt wird, von ſelbſt darauf bringen, daß der Raum, durch deſſen Beſtimmung (vermittelſt der Einbildungskraft, gemäß einem Begriffe) das Object allein möglich war, nicht eine Beſchaffenheit der Dinge außer mir, ſondern eine bloße Vorſtellungsart in mir ſey und ich alſo in die Figur, die ich **einem Begriffe angemeſſen** zeichne, d. i. in meine eigene Vorſtellungsart von dem, was mir äußerlich, es ſey an ſich was es wolle, gegeben wird, die **Zweckmäßigkeit hineinbringe**, nicht von dieſem über dieſelbe belehrt werde, folglich zu jener keinen beſondern Zweck außer mir am Objecte bedürfe. Dieweil aber dieſe Ueberlegung ſchon einen critiſchen Gebrauch der Vernunft erfordert, mithin in der Beurtheilung des Gegenſtandes nach ſeinen Eigenſchaften nicht ſofort mit enthalten ſeyn kann, ſo giebt mir die letztere unmittelbar nichts als Vereinigung heterogener Regeln, (ſogar nach dem, was ſie ungleichartiges an ſich haben) in einem Princip an die Hand, welches, ohne einen außer meinem Begriffe und überhaupt meiner Vorſtellung a priori liegenden beſondern Grund dazu zu fordern, dennoch von mir a priori als wahrhaft erkannt wird. Nun iſt die **Verwunderung** ein Anſtos des Gemüths, an der Unvereinbarkeit einer Vorſtellung und der durch ſie gegebenen Regel mit den ſchon in ihm zum Grunde liegenden Principien, welche alſo einen Zweifel, ob man auch recht geſehen oder geurtheilt habe, hervorbringt; **Bewunderung** aber eine immer wiederkommende Verwunderung, unerachtet der Verſchwindung dieſes Zweifels. Folglich iſt die letzte eine ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmäßigkeit in dem Weſen der Dinge (als Erſcheinungen), die auch ſo fern nicht getadelt werden kann, indem die Vereinbarung jener Form der ſinnlichen Anſchauung (welche der Raum heißt) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verſtande), nicht allein deswegen, daß ſie gerade dieſe und keine andere iſt, uns unerklärlich, ſondern überdem noch für das Gemüth erweiternd iſt, noch etwas über jene ſinnliche Vorſtellungen hinausliegendes gleichſam zu ahnden, worinn, ob zwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einſtimmung angetroffen werden mag, welchen zu kennen wir zwar auch nicht nöthig haben, wenn es blos um formale Zweckmäßigkeit unſerer Vorſtellungen a priori zu thun iſt, wohin aber auch nur hinausſehen zu müſſen für den Gegenſtand, der uns dazu nöthigt, zugleich Bewunderung einflößt.

Man iſt gewohnt die erwähnte Eigenſchaften, ſo wohl der geometriſchen Geſtalten, als auch wohl der

Zahlen, um einer gewiſſen, aus der Einfachheit ihrer Conſtruction nicht erwarteten Zweckmäßigkeit derſelben a priori zu allerley Erkenntnisgebrauch willen, **Schönheit** zu nennen und ſpricht z. B. von dieſer oder jener **ſchönen** Eigenſchaft des Cirkels, welche auf dieſe oder jene Art entdeckt wäre. Allein es iſt keine äſthetiſche Beurtheilung durch die wir ſie zweckmäßig finden, keine Beurtheilung ohne Begrif, die eine bloße **ſubjective** Zweckmäßigkeit im freyen Spiele unſerer Erkenntnisvermögen bemerklich machte, ſondern eine intellectuelle nach Begriffen, welche eine objective Zweckmäßigkeit, d. i. Tauglichkeit zu allerley (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken deutlich zu erkennen giebt. Man müßte ſie eher eine **relative** Vollkommenheit, als eine Schönheit der mathematiſchen Figur nennen; die Benennung einer **intellectuellen Schönheit** kann auch überhaupt nicht füglich erlaubt werden; weil ſonſt das Wort Schönheit alle beſtimmte Bedeutung, oder das intellectuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem ſinnlichen verlieren müßte. Eher würde man einer **Demonſtration** ſolcher Eigenſchaften, weil durch dieſe der Verſtand, als Vermögen der Begriffe und Einbildungskraft, als Vermögen der Darſtellung derſelben a priori ſich geſtärkt fühlen (welches mit der Praeciſion, die die Vernunft hineinbringt, zuſammen, die Eleganz derſelben genannt wird) ſchön nennen können: indem hier doch wenigſtens das Wohlgefallen, ob gleich der Grund derſelben in Begriffen liegt, ſubjectiv iſt, da die Vollkommenheit ein objectives Wohlgefallen bey ſich führt.

§. 63.

Von der relativen Zweckmäßigkeit der Natur zum Unterſchiede von der innern.

Die Erfahrung leitet unſere Urtheilskraft auf den Begrif einer objectiven und materialen Zweckmäßigkeit, d. i. auf den Begrif eines Zwecks der Natur nur alsdenn, wenn ein Verhältniß der Urſache zur Wirkung zu beurtheilen iſt, *) welches wir als geſetzlich einzuſehen uns nur dadurch vermögend finden, daß wir die Idee der Wirkung der Cauſſalität ihrer Urſache, als die dieſer ſelbſt zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der erſteren, unterlegen. Dieſes kann aber auf zwiefache Weiſe geſchehen: entweder indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunſtproduct oder nur als Material für die Kunſt anderer möglichen Naturweſen, alſo entweder als Zweck, oder als Mittel zum zweckmäßigen Gebrauche anderer Urſachen, anſehen. Die letztere Zweckmäßigkeit heißt die Nutzbarkeit (für Menſchen),

---

*) Daher, weil in der reinen Mathematik nicht von der Exiſtenz, ſondern nur der Möglichkeit der Dinge, nämlich einer ihrem Begriffe correſpondirenden Anſchauung, mithin gar nicht von Urſache und Würkung die Rede ſeyn kann, alle daſelbſt angemerkte Zweckmäßigkeit blos als formal, niemals als Naturzweck, betrachtet werden muß

oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geſchöpf) und iſt blos relativ, indeſſen daß die erſtere eine innere Zweckmäßigkeit des Naturweſens iſt.

Die Flüſſe führen z. B. allerley zum Wachsthum der Pflanzen dienliche Erde mit ſich fort, die ſie bisweilen mitten im Lande, oft auch an ihren Mündungen, abſetzen. Die Fluth führt dieſen Schlich an manchen Küſten über das Land, oder ſetzt ihn an deſſen Ufer ab und, wenn vornehmlich Menſchen dazu helfen, damit die Ebbe ihn nicht wieder wegführe, ſo nimmt das fruchtbare Land zu und das Gewächsreich nimmt da Platz, wo vorher Fiſche und Schaalthiere ihren Auffenthalt gehabt hatten. Die meiſte Landeserweiterungen auf dieſe Art hat wohl die Natur ſelbſt verrichtet und fährt damit auch noch, ob zwar langſam fort.

Nun frägt ſich, ob dieß als ein Zweck der Natur zu beurtheilen ſey, weil es eine Nutzbarkeit für Menſchen enthält; denn die für das Gewächsreich ſelber kann man nicht in Anſchlag bringen, weil dagegen eben ſo viel den Meergeſchöpfen entzogen wird, als dem Lande Vortheil zuwächſt. Oder, um ein Beyſpiel von der Zuträglichkeit gewiſſer Naturdinge als Mittel für andere Geſchöpfe (wenn man ſie als Zwecke vorausſetzt) zu geben: ſo iſt kein Boden den Fichten gedeylicher als ein Sandboden. Nun hat das alte Meer, ehe es ſich vom Lande zurück zog, ſo viele Sandſtriche in unſern nördlichen Gegenden zurückgelaſſen, daß auf dieſen für alle

Cultur ſonſt ſo unbrauchbaren Boden weitläuftige Fichtenwälder haben aufſchlagen können, wegen derer unvernünftiger Ausrottung wir häufig unſere Verfahren anklagen, und da kann man fragen, ob dieſe uralte Abſetzung der Sandſchichten ein Zweck der Natur war, zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder. So viel iſt klar: daß, wenn man dieſe als Zweck der Natur annimmt, man jenen Sand auch, aber nur als relativen Zweck einräumen müſſe, wozu wiederum der alte Meeresſtrand und deſſen Zurückziehen das Mittel war; denn in der Reihe der einander ſubordinirten Glieder einer Zweckverbindung muß ein jedes Mittelglied als Zweck (obgleich eben nicht als Endzweck) betrachtet werden, wozu ſeine nächſte Urſache das Mittel iſt. Eben ſo, wenn einmal Rindvieh, Schaafe, Pferde u. ſ. w. in der Welt ſeyn ſollten, ſo mußte Gras auf Erden, aber es mußten auch Salzkräuter in Sandwüſten wachſen, wenn Cameele gedeyen ſollten, oder auch dieſe und andere grasfreſſende Thierarten in Menge anzutreffen ſeyn, wenn es Wölfe, Tieger und Löwen geben ſollte. Mithin iſt die objective Zweckmäßigkeit, die ſich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objective Zweckmäßigkeit der Dinge an ſich ſelbſt, als ob der Sand für ſich, als Wirkung aus ſeiner Urſache, dem Meere, nicht könnte begriffen werden, ohne dem letztern einen Zweck unterzulegen, und ohne die Wirkung nämlich den Sand als Kunſtwerk zu betrachten. Sie iſt eine blos relative, dem

Dinge ſelbſt, dem ſie beygelegt wird, blos zufällige Zweckmäßigkeit; und obgleich unter den angeführten Beyſpielen die Grasarten für ſich, als organiſirte Producte der Natur, mithin als Kunſtreich zu beurtheilen ſind, ſo werden ſie doch in Beziehung auf Thiere, die ſich davon nähren, als bloße rohe Materie angeſehen.

Wenn aber vollends der Menſch durch Freyheit ſeiner Cauſſalität, die Naturdinge ſeinen oft thörigten Abſichten (die bunte Vogelfedern zum Putzwerk ſeiner Bekleidung, farbigte Erden oder Pflanzenſäfte zur Schminke) mannigmal auch vernünftiger Abſicht, das Pferd zum Reiten, den Stier und in Minorca ſogar das Schwein zum Pflügen zuträglich findet, ſo kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf dieſen Gebrauch) annehmen. Denn ſeine Vernunft weis den Dingen eine Uebereinſtimmung mit ſeinen willkührlichen Einfällen, dazu er ſelbſt nicht einmal von der Natur prädeſtinirt war, zu geben. Nur wenn man annimmt, Menſchen haben auf Erden leben ſollen, ſo müſſen doch wenigſtens die Mittel, ohne die ſie als Thiere und ſelbſt als vernünftige Thiere (in wie niedrigem Grade es auch ſey) nicht beſtehen konnten, auch nicht fehlen; alsdenn aber würden diejenigen Naturdinge, die zu dieſem Behuf unentbehrlich ſind, auch als Naturzwecke angeſehen werden müſſen.

Man ſieht hieraus leicht ein, daß die äußere Zweckmäßigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, daß die Exiſtenz desjenigen, dem es zunächſt, oder auf entfernte Weiſe zuträglich iſt, für ſich ſelbſt Zweck der Natur ſey, für einen äußern Naturzweck angeſehen werden könne. Da jenes aber, durch bloße Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen iſt, ſo folgt daß die relative Zweckmäßigkeit, ob ſie gleich hypothetiſch auf Naturzwecke Anzeige giebt, dennoch zu keinem abſoluten teleologiſchen Urtheile berechtige.

Der Schnee ſichert die Saaten in kalten Ländern wider den Froſt, er erleichtert die Gemeinſchaft der Menſchen (durch Schlitten), der Lappländer findet dort Thiere, die dieſe Gemeinſchaft bewirken (Rennthiere) und die an einem dürren Mooſe, welches ſie ſich ſelbſt unter dem Schnee hervorſcharren müſſen, hinreichende Nahrung finden und gleichwohl ſich leicht zähmen und der Freyheit, in der ſie ſich gar wohl erhalten könnten, willig berauben laſſen. [illegible] in derſelben Eiszone enthält das Meer [illegible] Vorrath an Thieren, die, auſſer der Nahrung und Kleidung, die ſie liefern, und dem Holze, welches ihnen das Meer zu Wohnungen gleichſam hinflößet, ihnen noch Brennmaterien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier iſt nun eine bewundernswürdige Zuſammenkunft von ſo viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieſer iſt der Grönländer, der Lappe, der Samojede, oder Jakute u. ſ. w. Aber man ſieht nicht, warum überhaupt Menſchen dort leben müſſen. Alſo ſagen: daß darum Dünſte aus der Luft in der Form des Schnees herunterfallen, das Meer ſeine Ströhme habe, welche das in wärmern Ländern gewachſene Holz dahin ſchwemmen und große mit Oel angefüllte Seethiere da ſind: weil der Urſache, die alle die Naturproducte herbeyſchaft, die Idee eines Vortheils für gewiſſe armſeelige Geſchöpfe zum Grunde liege, wäre ein ſehr gewagtes und willkührliches Urtheil. Denn, wenn alle dieſe Naturnützlichkeit auch nicht wäre, ſo würden wir nichts an der Zulänglichkeit der Natururſachen zu dieſer Beſchaffenheit vermiſſen, vielmehr eine ſolche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen ſolchen Zweck zuzumuthen (da ohnedem nur die größte Unverträglichkeit [illegible]nſchen unter einander ſie bis in ſo un[illegible]genden hat verſprengen können), würde [illegible]meſſen und unüberlegt zu ſeyn dünken.

§. 64.

Von dem eigenthümlichen Character der Dinge als Naturzwecke.

Um einzuſehen, daß ein Ding nur als Zweck möglich ſey, d. i. die Cauſſalität ſeines Urſprungs nicht im Mechanism der Natur, ſondern in einer Urſache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe beſtimmt wird, ſuchen zu müſſen, dazu wird erfodert:

daß ſeine Form nicht nach bloßen Naturgeſetzen möglich ſey, d. i. ſolchen, welche von uns durch den Verſtand allein, auf Gegenſtände der Sinne angewandt, erkannt werden können, ſondern daß ſelbſt ihr empiriſches Erkenntnis, ihrer Urſache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft vorausſetze. Dieſe **Zufälligkeit** ſeiner Form bey allen empiriſchen Naturgeſetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturproducts auch die Nothwendigkeit derſelben erkennen muß, wenn ſie auch nur die mit ſeiner Erzeugung verknüpfte Bedingungen einſehen will, gleichwohl aber an jener gegebenen Form dieſe Nothwendigkeit nicht annehmen kann, iſt ſelbſt ein Grund die Cauſſalität deſſelben ſo anzunehmen, als ob ſie eben darum nur durch Vernunft möglich ſey; dieſe aber iſt alsdenn das Vermögen nach Zwecken zu handeln (ein Wille) und das Object, welches nur als aus dieſem möglich vorgeſtellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgeſtellt werden.

Wenn jemand in einem ihm unbewohnt ſcheinenden Lande eine geometriſche Figur allenfalls vom regulären Sechsecke im Sande gezeichnet wahrnähme, ſo würde ſeine Reflexion, indem ſie an einem Begriffe derſelben arbeitet der Einheit des Princips der Erzeugung deſſelben, wenn gleich dunkel vermittelſt der Vernunft inne werden, und ſo, dieſer gemäß, den

Sand, das benachbarte Meer, die Winde, oder auch Thiere mit ihren Fußtritten, die er kennt, oder jede andere vernunftloſe Urſache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer ſolchen Geſtalt beurtheilen; weil ihm die Zufälligkeit, mit einem ſolchen Begriffe, der nur in der Vernunft möglich iſt, zuſammen zu treffen, ſo unendlich groß ſcheinen würde, daß es eben ſo gut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgeſetz gebe, folglich auch keine Urſache in der blos mechaniſch wirkenden Natur, ſondern nur der Begrif von einem ſolchen Object, als Begrif, den nur Vernunft geben und mit demſelben den Gegenſtand vergleichen kann, auch die Cauſſalität zu einer ſolchen Wirkung enthalten, folglich dieſe durchaus als **Zweck**, aber nicht **Naturzweck**, d. i. als Product der **Kunſt** angeſehen werden könne (veſtigium hominis video).

Um aber etwas, was man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck mithin als **Naturzweck** zu beurtheilen, dazu, wenn nicht etwa hierinn gar ein Widerſpruch liegt, wird ſchon mehr erfordert. Ich würde ſagen: ein Ding exiſtirt als Naturzweck, **wenn es von ſich ſelbſt Urſache und Wirkung iſt**, denn hierin liegt eine Cauſſalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann, zwar ohne Widerſpruch gedacht aber nicht begriffen werden kann. Wir wollen die Beſtimmung dieſer Idee von einem Naturzwecke zuvörderſt durch ein Beyſpiel erläutern, ehe wir ſie völlig aus einander ſetzen.

Ein Baum zeugt erſtlich einen andern Baum nach einem bekannten Naturgeſetze. Der Baum aber, den er erzeugt iſt von derſelben Gattung und ſo erzeugt er ſich ſelbſt der **Gattung** nach, in der er einerſeits als Wirkung, andrerſeits als Urſache von ſich ſelbſt unaufhörlich hervorgebracht und, eben ſo, ſich ſelbſt oft hervorbringend, ſich, als Gattung, beſtändig erhält.

Zweytens erzeugt ein Baum ſich auch ſelbſt als **Individuum**. Dieſe Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum; aber dieſer iſt in ſolchem Sinne zu nehmen, daß er von jeder andern Größenzunahme nach mechaniſchen Geſetzen gänzlich unterſchieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Nahmen, gleich zu achten iſt. Die Materie, die er zu ſich hinzu ſetzt, verarbeitet dieſes Gewächs vorher zu ſpecifiſch-eigenthümlicher Qualität, die der Naturmechaniſm auſſer ihr nicht liefern kann und bildet ſich ſelbſt weiter aus, vermittelſt eines Stoffes, der, ſeiner Miſchung nach, ſein eigenes Product iſt. Denn, ob er zwar, was die Beſtandtheile betrift, die er von der Natur auſſer ihm erhält, nur als Educt angeſehen werden muß, ſo iſt doch in der Scheidung und neuen Zuſammenſetzung dieſes rohen Stoffs eine ſolche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieſer Art Naturweſen anzutreffen, von der alle Kunſt unendlich weit entfernt bleibt, wenn ſie es verſucht aus den Elementen, die ſie durch Zergliederung derſelben, oder auch dem Stoff, den die Natur zur Nahrung derſelben liefert, jene Producte des Gewächsreichs wieder herzuſtellen.

Drittens erzeugt ein Theil dieſes Geſchöpfs auch ſich ſelbſt ſo: daß die Erhaltung des einen von der Erhaltung der anderen wechſelsweiſe abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von ſeiner eignen Art hervor und eben ſo der Propfreis auf einem andern Stamme. Daher kann man auch an demſelben Baume jeden Zweig oder Blatt als blos auf dieſem gepropft oder oculirt, mithin als einen für ſich ſelbſt beſteherden Baum, der ſich nur an einen andern anhängt und paraſitiſch nährt, anſehen. Zugleich ſind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber dieſen doch auch gegenſeitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten und ſein Wachsthum hängt von dieſer ihrer Wirkung auf den Stamm ab. Der Selbſthülfe der Natur in dieſen Geſchöpfen bey ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Theils, der zur Erhaltung der benachbarten gehörte, von den übrigen ergänzt wird; der Misgeburten oder Misgeſtalten im Wachsthum, da gewiſſe Theile, wegen vorkommender Mängel oder Hinderniſſe, ſich auf ganz neue Art formen, um das, was da iſt, zu erhalten und ein anomaliſches Geſchöpf hervorzubringen, will ich hier nur im Vorbeygehen erwähnen, unerachtet ſie unter die wunderſamſten Eigenſchaften organiſirter Geſchöpfe gehören.

§. 65.

Dinge, als Naturzwecke, ſind organiſirte Weſen.

Nach dem im vorigen §. angeführten Character muſs ein Ding, was als Naturproduct doch zugleich nur als Naturzweck möglich erkannt werden ſoll, ſich zu ſich ſelbſt wechſelſeitig als Urſache und Würkung verhalten, welches ein etwas uneigentlicher und unbeſtimmter Ausdruck iſt, der einer Ableitung von einem beſtimmten Begriffe bedarf.

Die Cauſſalverbindung, ſo fern ſie blos durch den Verſtand gedacht wird, iſt eine Verknüpfung die eine Reihe (von Urſachen und Würkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht, und die Dinge ſelbſt, welche als Würkungen andere als Urſache vorausſetzen, können von dieſen nicht gegenſeitig zugleich Urſache ſeyn. Dieſe Cauſſalverbindung nennt man die der wirkenden Urſachen (nexus effectivus). Dagegen aber kann doch auch eine Cauſſalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man ſie als Reihe betrachtete, ſowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bey ſich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Würkung bezeichnet iſt, dennoch aufwärts den Nahmen einer Urſache desjenigen Dinges verdient, wovon es es die Wirkung iſt. Im Practiſchen (nämlich der Kunſt) findet man leicht dergleichen Verknüpfung wie z. B. das Haus zwar die Urſache der Gelder iſt, die für Miethe eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorſtellung von dieſem möglichen Einkommen die Urſache der Erbauung des Hauſes war. Eine ſolche Cauſſalverknüpfung wird die der Endurſachen (nexus finalis) genannt. Man könnte die erſtere vielleicht ſchicklicher die Verknüpfung der realen, die zweyte der idealen Urſachen nennen, weil bey dieſer Benennung zugleich begriffen wird, daß es nicht mehr als dieſe zwey Arten der Cauſſalität geben könne.

Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun **erſtlich** erfordert, daß die Theile (ihrem Daſeyn und Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich ſind. Denn das Ding ſelbſt iſt ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befaßt, die alles, was in ihm enthalten ſeyn ſoll, a priori beſtimmen muß. So fern aber ein Ding nur auf dieſe Art als möglich gedacht wird, iſt es blos ein Kunſtwerk, d. i. das Product einer von der Materie (den Theilen) deſſelben unterſchiedenen vernünftigen Urſache, deren Cauſſalität (in Herbeyſchaffung und Verbindung der Theile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen (mithin nicht durch die Natur auſſer ihm) beſtimmt wird.

Soll aber ein Ding, als Naturproduct, in ſich ſelbſt und ſeiner innern Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Cauſſalität der Begriffe von vernünftigen Weſen auſſer ihm möglich ſeyn, ſo wird **zweytens** dazu erfordert: daß die Theile deſſelben ſich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß ſie von einander wechſelſeitig Urſache und Wirkung ihrer Form ſind; denn auf ſolche Weiſe iſt es allein möglich, daß umgekehrt (wechſelſeitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile beſtimme; nicht als Urſache — denn da wäre es ein Kunſtproduct — ſondern als Erkenntnißgrund der ſyſtematiſchen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten iſt, für den, der es beurtheilt.

Zu einem Körper alſo, der an ſich und ſeiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden ſoll, wird erfordert, daß die Theile deſſelben einander insgeſammt ihrer Form ſowohl als Verbindung nach, wechſelſeitig und ſo ein Ganzes aus eigener Cauſſalität hervorbringen, deſſen Begrif wiederum umgekehrt (in einem Weſen, welches die einem ſolchen Product angemeſſene Cauſſalität nach Begriffen beſäße) Urſache von demſelben nach einem Princip, folglich die Verknüpfung der **wirkenden Urſachen** zugleich als **Wirkung durch Endurſachen** beurtheilt werden könnte.

In einem ſolchen Producte der Natur wird ein jeder Theil, ſo, wie er nur **durch** alle übrige da iſt, auch als **um der andern** und des Ganzen **willen** exiſtirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht, welches aber nicht genug iſt (denn er könnte auch Werkzeug der Kunſt ſeyn und ſo nur als Zweck überhaupt möglich vorgeſtellt werden) ſondern als ein die andere Theile, (folglich jeder den andern wechſelſeitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunſt, ſondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (ſelbſt denen der Kunſt) liefernden Natur ſeyn kann und nur dann und darum wird ein ſolches Product als **organiſirtes** und **ſich ſelbſt organiſirendes Weſen** ein **Naturzweck** genannt werden können.

In einer Uhr iſt ein Theil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht die wirkende Urſache der Hervorbringung der anderen; ein Theil iſt zwar um des andern willen, aber nicht durch denſelben da. Daher iſt auch die hervorbringende Urſache derſelben und ihrer Form nicht in der Natur (dieſer Materie) ſondern auſſer ihr in einem Weſen, was nach Ideen eines durch ſeine Cauſſalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten. Daher bringt auch nicht ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, ſo daß ſie andere Materie dazu benutzte (ſie organiſirte); daher erſetzt ſie auch nicht von ſelbſt die ihr entwandte Theile, oder vergütet ihren Mangel in der erſten Bildung durch

den

den Beytritt der Uebrigen, oder beſſert ſich etwa ſelbſt aus, wenn ſie in Unordnung gerathen iſt, welches alles wir dagegen von der organiſirten Natur erwarten können. — Ein organiſirtes Weſen iſt alſo nicht blos Maſchine, denn die hat lediglich **bewegende** Kraft, ſondern beſitzt in ſich **bildende** Kraft und zwar eine ſolche, die ſie den Materien mittheilt, welche ſie nicht haben, (ſie organiſirt): alſo eine ſich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechaniſm) nicht erklärt werden kann.

Man ſagt von der Natur und ihrem Vermögen in organiſirten Producten bey weitem zu wenig, wenn man dieſes ein **Analogon der Kunſt** nennt: denn da denkt man ſich den Künſtler (ein vernünftiges Weſen) auſſer ihr. Sie organiſirt ſich vielmehr ſelbſt und in jeder Species ihrer organiſirten Producte, zwar nach einerley Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit ſchicklichen Abweichungen, die die Selbſterhaltung nach den Umſtänden erfordert. Näher tritt man vielleicht dieſer unerforſchlichen Eigenſchaft, wenn man ſie ein **Analogon des Lebens** nennt; aber da muß man entweder die Materie als bloße Materie mit einer Eigenſchaft (Hylozoiſm) begaben, die ihrem Weſen widerſtreitet, oder ihr ein fremdartiges mit ihr **in Gemeinſchaft ſtehendes** Princip (eine Seele) beygeſellen, wozu man aber, wenn ein ſolches Product ein Naturproduct ſeyn ſoll, organiſirte Materie als Werkzeug jener Seele entweder ſchon vorausſetzt und jene alſo nicht im mindeſten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künſtlerin dieſes Bauwerks machen, und ſo das Product der Natur (der körperlichen) entziehen muß. Genau zu reden hat alſo die Organiſation der Natur nichts Analogiſches mit irgend einer Cauſſalität die wir kennen *); Schönheit der Natur, weil ſie den Gegenſtänden nur in Beziehung auf die Reflexion über die **äußere** Anſchauung derſelben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beygelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunſt genannt werden. Aber **innere Naturvollkommenheit**, dergleichen Dinge beſitzen, die nur als **Naturzwecke** möglich ſind und darum organiſirte Weſen heißen, ſind nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten phyſiſchen d. i. Natur-Vermögens, ja da wir ſelbſt zur Natur im weiteſten Verſtande gehören, ſelbſt nicht einmal durch eine genau angemeſſene Analogie mit menſchlicher Kunſt denkbar und erklärlich.

---

*) Man kann umgekehrt einer gewiſſen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man ſich, bey einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volks zu einem Staat, des Worts Organiſation häufig für Einrichtung der Magiſtraturen u. ſ. w. und ſelbſt des ganzen Staatskörpers ſehr ſchicklich bedient. Denn jedes Glied ſoll freylich in einem ſolchen Ganzen nicht blos Mittel, ſondern zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum, ſeiner Stelle und Function nach, beſtimmt ſeyn.

Der Begrif eines Dinges, als an ſich Naturzwecks, iſt alſo kein conſtitutiver Begrif des Verſtandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begrif für die reflectirende Urtheilskraft ſeyn, nach einer entfernten Analogie mit unſerer Cauſſalität nach Zwecken überhaupt die Nachforſchung über Gegenſtände dieſer Art zu leiten und über ihren oberſten Grund nachzudenken; das letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntnis der Natur, oder jenes Urgrundes deſſelben, als vielmehr eben deſſelben practiſchen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Urſache jener Zweckmäßigkeit in Analogie betrachteten.

Organiſirte Weſen ſind alſo die einzigen in der Natur, welche, wenn man ſie auch für ſich und ohne ein Verhältnis auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derſelben möglich gedacht werden müſſen und die alſo zuerſt dem Begriffe eines **Zwecks** der nicht ein practiſcher, ſondern Zweck **der Natur** iſt, objective Realität, und dadurch für die Naturwiſſenſchaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem beſondern Princip, verſchaffen, dergleichen man in ſie einzuführen (weil man die Möglichkeit einer ſolchen Art Cauſſalität gar nicht a priori einſehen kann) ſonſt ſchlechterdings nicht berechtigt ſeyn würde.

§. 66.

Vom Princip der Beurtheilung der innern Zweckmäßigkeit in organiſirten Weſen.

Dieſes Princip, zugleich die Definition derſelben, heißt: **Ein organiſirtes Product der Natur iſt das, in welchem alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt.** Nichts in ihm iſt umſonſt, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuſchreiben.

Dieſes Princip iſt zwar ſeiner Veranlaſſung nach, von Erfahrung abzuleiten, nämlich derjenigen, welche methodiſch angeſtellt wird und Beobachtung heißt; der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen aber, die es von einer ſolchen Zweckmäßigkeit ausſagt, kann es nicht blos auf Erfahrungsgründen beruhen, ſondern muß irgend ein Princip a priori, wenn es gleich blos regulativ wäre und jene Zwecke allein in der Idee des Beurtheilenden und nirgend in einer wirkenden Urſache lägen, zum Grunde haben. Man kann daher obgenanntes Princip eine **Maxime** der Beurtheilung der inneren Zweckmäßigkeit organiſirter Weſen nennen.

Daß die Zergliederer der Gewächſe und Thiere, um ihre Structur zu erforſchen und die Gründe einſehen zu können, warum und zu welchem Ende ſolche Theile, warum eine ſolche Lage und Verbindung der Theile und gerade dieſe innere Form ihnen gegeben worden, jene Maxime: daß nichts in einem ſolchen Geſchöpf **umſonſt** ſey, als unumgänglich nothwendig annehmen und ſie eben ſo, als den Grundſatz der allgemeinen Naturlehre: daß **nichts von ohngefähr** geſchehe, geltend machen, iſt bekannt. In der That können ſie ſich auch von dieſem teleologiſchem Grundſatze eben ſo wenig losſagen, als dem allgemeinen phyſiſchen, weil, ſo wie bey Veranlaſſung des letzteren gar keine Erfahrung überhaupt, ſo bey der des erſteren Grundſatzes kein Leitfaden für die Beobachtung einer Art von Naturdinge, die wir einmal teleologiſch unter dem Begriffe der Naturzwecke gedacht haben, übrig bleiben würde.

Denn dieſer Begrif führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines bloßen Mechanisms der Natur der uns hier nicht mehr gnug thun will. Eine Idee ſoll der Möglichkeit des Naturproducts zum Grunde liegen. Weil dieſe aber eine abſolute Einheit der Vorſtellung iſt, ſtatt deſſen die Materie eine Vielheit der Dinge iſt, die für ſich keine beſtimmte Einheit der Zuſammenſetzung an die Hand geben kann, ſo muß, wenn jene Einheit der Idee, ſogar als Beſtimmungsgrund a priori eines Naturgeſetzes der Cauſſalität einer ſolchen Form des Zuſammengeſetzten dienen ſoll, der Zweck der Natur auf **Alles**, was in ihrem Producte liegt, erſtreckt werden; weil, wenn wir einmal dargleichen Wirkung **im Ganzen** auf einen überſinnlichen Beſtimmungsgrund über den blinden Mechanism der Natur hinaus, beziehen, wir ſie auch ganz nach dieſem Princip beurtheilen müſſen und kein Grund da iſt, die Form eines ſolchen Dinges noch zum Theil vom letzteren als abhängig anzunehmen, da alsdenn bey der Vermiſchung ungleichartiger Principien, gar keine ſichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde.

Es mag immer ſeyn, daß z. B. in einem thieriſchen Körper manche Theile als Concretionen nach blos mechaniſchen Geſetzen begriffen werden könnten (als Häute, Knochen, Haare) ſo muß doch die Urſache, welche die dazu ſchickliche Materie herbeyſchaft, dieſe ſo modificirt und an ihren gehörigen Stellen abſetzt, immer teleologiſch beurtheilt werden, ſo, daß alles in ihm als organiſirt betrachtet werden muß und alles auch in gewiſſer Beziehung auf das Ding ſelbſt wiederum Organ iſt.

§. 67.

Vom Princip der teleologiſchen Beurtheilung über Natur überhaupt als Syſtem der Zwecke.

Wir haben oben von der **äußeren** Zweckmäßigkeit der Naturdinge geſagt: daß ſie keine hinreichende Berechtigung gebe, ſie zugleich als Zwecke der Natur, zu Erklärungsgründen ihres Daſeyns und der zufällig-zweckmäßigen Wirkungen derſelben in der Idee, zu Gründen ihres Daſeyns nach dem Princip der Endurſachen zu brauchen. So kann man die **Flüſſe**, weil ſie die Gemeinſchaft im Innern der Länder unter Völker befördern, **Gebirge**, weil ſie zu dieſen die Quellen und zur Erhaltung derſelben den Schneevorrath für regenloſe Zeiten enthalten, imgleichen den **Abhang** der Länder, der dieſe Gewäſſer abführt und das Land trocken werden läßt, darum nicht ſo fort für Naturzwecke halten; weil, ob zwar dieſe Geſtalt der Oberfläche der Erde zur Entſtehung und Erhaltung des Gewächs- und Thierreichs ſehr nöthig war, ſie doch nichts an ſich hat, zu deſſen Möglichkeit man ſich genöthigt ſähe eine Cauſſalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächſen, die der Menſch zu ſeiner Nothdurft oder Ergötzlichkeit nutzt: von Thieren, dem Cameele, dem Rinde, dem Pferde, Hunde u. ſ. w. die er theils zu ſeiner Nahrung, theils ſeinem Dienſte ſo vielfältig gebrauchen und großentheils gar nicht entbehren kann. Von Dingen deren keines für ſich als Zweck anzuſehen man Urſache hat, kann das äußere Verhältnis nur hypothetiſch für zweckmäßig beurtheilt werden.

Ein Ding ſeiner innern Form halber, als Naturzweck beurtheilen, iſt ganz etwas anderes, als die Exiſtenz dieſes Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letztern Behauptung bedürfen wir nicht blos den Begrif von einem möglichen Zweck, ſondern die Erkenntnis des Endzwecks (ſcopus) der Natur, welches eine Beziehung derſelben auf etwas Ueberſinnliches bedarf, die alle unſere teleologiſche Naturerkenntnis weit überſteigt;

denn der Zweck der Exiſtenz der Natur ſelbſt muß über die Natur hinausgeſucht werden. Die innere Form eines bloßen Grashalms kann ſeinen blos nach der Regel der Zwecke möglichen Urſprung, für unſer menſchliches Beurtheilungsvermögen hinreichend, beweiſen. Geht man aber davon ab und ſieht nur auf den Gebrauch, den andere Naturweſen davon machen, verläßt alſo die Betrachtung der innern Organiſation und ſieht nur auf äußere zweckmäßige Beziehungen, wie das Gras dem Vieh, wie dieſes dem Menſchen als Mittel zu ſeiner Exiſtenz nöthig ſey und man ſieht nicht, warum es denn nöthig ſey, daß Menſchen exiſtiren (welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, ſo leicht nicht zu beantworten ſeyn möchte) ſo gelangt man zu keinem categoriſchen Zwecke, ſondern alle dieſe zweckmäßige Beziehung beruht auf einer immer weiter hinauszuſetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Daſeyn eines Dinges als Endzweck) ganz außerhalb der phyſiſch-teleologiſchen Weltbetrachtung liegt. Alsdenn aber iſt ein ſolches Ding auch nicht Naturzweck; denn es iſt (oder ſeine ganze Gattung) nicht als Naturproduct anzuſehen.

Es iſt alſo nur die Materie, ſo fern ſie organiſirt iſt, welche den Begrif von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bey ſich führt, weil dieſe ihre ſpecifiſche Form zugleich Product der Natur iſt. Aber dieſer Begrif führt nun nothwendig auf die Idee der geſammten Natur als eines Syſtems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanism der Natur nach Principien der Vernunft, (wenigſtens um daran die Naturerſcheinung zu verſuchen) untergeordnet werden muß. Das Princip der Vernunft iſt ihr als nur ſubjectiv, d. i. als Maxime zuſtändig: alles in der Welt iſt irgend wo zu gut; nichts iſt in ihr umſonſt; und man iſt durch das Beyſpiel, daß die Natur an ihren organiſchen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Geſetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig iſt, zu erwarten.

Es verſteht ſich, daß dieſes nicht ein Princip für die beſtimmende, ſondern nur für die reflectirende Urtheilskraft ſey, daß es regulativ und nicht conſtitutiv ſey und wir dadurch nur einen Leitfaden bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Beſtimmungsgrund, der ſchon gegeben iſt, nach einer neuen geſetzlichen Ordnung zu betrachten, und die Naturkunde nach einem andern Princip nämlich dem der Endurſachen, doch unbeſchadet den des Mechanisms ihrer Cauſſalität, zu erweitern. Uebrigens wird dadurch keinesweges ausgemacht, ob irgend etwas, was wir nach dieſem Princip beurtheilen, **abſichtlich** Zweck der Natur ſey: Ob die Gräſer für das Rind oder Schaaf, und ob dieſes und die übrige Naturdinge für den Menſchen da ſind. Es iſt gut, ſelbſt die uns unangenehme und in beſondern Beziehungen zweckwidrige Dinge auch von dieſer Seite zu betrachten. So könnte man z. B. ſagen: das Ungeziefer, welches die Menſchen in ihren Kleidern, Haaren, oder Bettſtellen plagt, ſey nach einer weiſen Naturanſtalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für ſich ſchon ein wichtiges Mittel der Erhaltung der Geſundheit iſt. Oder die Moskitomücken und andere ſtechende Inſecten, welche die Wüſten von Amerika den Wilden ſo beſchwerlich machen, ſind ſo viel Stacheln der Thätigkeit für dieſe angehende Menſchen, um die Moräſte abzuleiten und die dichte, den Luftzug abhaltende Wälder licht zu machen und dadurch, imgleichen durch den Anbau des Bodens, ihren Auffenthalt zugleich geſunder zu machen. Selbſt was dem Menſchen in ſeiner innern Organiſation widernatürlich zu ſeyn ſcheint, wenn es auf dieſe Weiſe behandelt wird, giebt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Ausſicht in eine teleologiſche Ordnung der Dinge, auf die uns, ohne ein ſolches Princip, die blos phyſiſche Betrachtung allein nicht führen würde. So wie einige den Bandwurm dem Menſchen oder Thier, dem er beywohnt, gleichſam zum Erſatz eines gewiſſen Mangels ſeiner Lebensorganen beygegeben zu ſeyn urtheilen: ſo würde ich fragen, ob nicht die Träume (ohne die niemals der Schlaf iſt, ob man ſich gleich nur ſelten derſelben erinnert) eine zweckmäßige Anordnung der Natur ſeyn mögen, indem ſie nämlich bey dem Abſpannen aller körperlichen bewegenden Kräfte, dazu dienen, vermittelſt der Einbildungskraft und der großen Geſchäftigkeit derſelben (die in dieſem Zuſtande mehrentheils bis zum Affecte ſteigt) die Lebensorganen innigſt zu bewegen: ſo wie ſie auch bey überfüllteten Magen, wo dieſe Bewegung um deſto nöthiger iſt im Nachtſchlafe gemeiniglich mit deſto mehr Lebhaftigkeit ſpielt und daß, ohne dieſe innerlich bewegende Kraft und die ermüdende Unruhe, worüber wir die Träume anklagen (die doch in der That vielleicht Heilmittel ſind), der Schlaf, ſelbſt im geſunden Zuſtande, wohl gar ein völliges Erlöſchen des Lebens ſeyn würde.

Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zuſammenſtimmung mit dem freyen Spiele unſerer Erkenntnisvermögen in der Auffaſſung und Beurtheilung ihrer Erſcheinung, kann auf die Art als objective Zweckmäßigkeit der Natur in ihrem Ganzen, als Syſtem, worinn der Menſch ein Glied iſt, betrachtet werden; wenn einmal die teleologiſche Beurtheilung derſelben durch die Naturzwecke, welche uns die organiſirte Weſen an die Hand geben, zu der Idee eines großen Syſtems der Zwecke der Natur uns berechtigt haben. Wir können ſie als eine Gunſt, *) die die Natur für uns gehabt hat,

---

*) In dem äſthetiſchen Theile wurde geſagt: wir ſähen die ſchöne Natur mit Gunſt an, indem wir an dieſer ihrer Form ein ganz freyes (unintereſſirtes) Wohlgefallen haben: denn in dieſem bloßen Geſchmacksurtheile wird gar nicht darauf Rückſicht genommen, zu welchem Zwecke dieſe Naturſchönheiten exiſtiren: ob um uns eine Luſt zu erwecken,

betrachten, daß ſie über das Nützliche noch Schönheit und Reitze ſo reichlich austheilete und ſie deshalb lieben, ſo wie, ihrer Unermeslichkeit wegen, mit Achtung betrachten und uns ſelbſt in dieſer Betrachtung veredelt fühlen, gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieſer Abſicht ihre herrliche Bühne aufgeſchlagen und ausgeſchmückt habe.

Wir wollen in dieſem §. nichts anders ſagen: als daß, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Producte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endurſachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen und auch die, welche, oder ihr, obgleich zweckmäßiges Verhältnis, es eben nicht nothwendig machen über den Mechanism der blind wirkenden Urſachen hinaus ein ander Princip für ihre Möglichkeit aufzuſuchen, dennoch als zu einem Syſtem der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen; weil uns die erſtere Idee ſchon, was ihren Grund betrift, über die Sinnenwelt weit hinausführt, da denn die Einheit des überſinnlichen Princips nicht blos für gewiſſe Species der Naturweſen, ſondern für das Naturganze, als Syſtem, auf dieſelbe Art als gültig betrachtet werden muß.

---

oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem teleologiſchen Urtheile aber geben wir auch auf dieſe Beziehung acht und da können wir es als Gunſt der Natur anſehen, daß ſie uns, durch Aufſtellung ſo vieler ſchöner Geſtalten, zur Cultur hat beförderlich ſeyn wollen.

§. 68.

Von dem Princip der Teleologie als innerem Princip der Naturwiſſenſchaft.

Die Principien einer Wiſſenſchaft ſind derſelben entweder innerlich und werden einheimiſch genant (principia domeſtica), oder ſie ſind auf Begriffe, die nur auſſer ihr ihren Platz finden können, gegründet und ſind **auswärtige** Principien (peregrina). Wiſſenſchaften welche die letzteren enthalten legen ihren Lehren Lehnſätze (Lemmata) zum Grunde, d. i. ſie borgen irgend einen Begrif und mit ihm einen Grund der Anordnung von einer anderen Wiſſenſchaft.

Eine jede Wiſſenſchaft iſt für ſich ein Syſtem und es iſt nicht gnug in ihr nach Principien zu bauen und alſo techniſch zu verfahren, ſondern man muß mit ihr, als einem für ſich beſtehenden Gebäude, auch architectoniſch zu Werke gehen und ſie nicht, wie einen Anbau und als einen Theil eines andern Gebäudes, ſondern als ein Ganzes für ſich behandeln, ob man gleich nachher einen Uebergang aus dieſem in jenes oder wechſelſeitig errichten kann.

Wenn man alſo für die Naturwiſſenſchaft und in ihren Context den Begrif von Gott hereinbringt, um ſich die Zweckmäßigkeit in der Natur erklärlich zu machen und hernach dieſe Zweckmäßigkeit wiederum braucht, um zu beweiſen, daß ein Gott ſey: ſo iſt in keiner von beyden Wiſſenſchaften innerer Beſtand und ein täuſchendes Dialele bringt jede in Unſicherheit, dadurch, daß ſie ihre Grenzen in einander laufen laſſen.

Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt dieſer Verwirrung ſchon gnugſam vor, um Naturwiſſenſchaft und die Veranlaſſung, die ſie zur **teleologiſchen** Beurtheilung ihrer Gegenſtände giebt, nicht mit der Gottesbetrachtung und alſo einer **theologiſchen** Ableitung zu vermengen, und man muß es nicht als unbedeutend anſehen: ob man jenen Ausdruck mit dem eines göttlichen Zwecks in der Anordnung der Natur verwechſele, oder wohl gar den letztern für ſchicklicher und einer frommen Seele angemeſſener ausgebe, weil es doch am Ende dahin kommen müſſe, jene zweckmäßige Formen in der Natur von einem weiſen Welturheber abzuleiten, ſondern ſich ſorgfältig und beſcheiden auf den Ausdruck, der gerade ſo viel ſagt als wir wiſſen, nämlich eines Zwecks der Natur einſchränken. Denn ehe wir noch nach der Urſache der Natur ſelbſt fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Producte, die nach bekannten Erfahrungsgeſetzen in ihr erzeugt werden, nach welchen die Naturwiſſenſchaft ihre Gegenſtände beurtheilen, mithin auch deren Cauſſalität nach der Regel der Zwecke in ihr ſelbſt ſuchen muß. Daher muß ſie ihre Gränze nicht überſpringen, um das, deſſen Begriffe gar keine Erfahrung angemeſſen ſeyn kann und woran man ſich allererſt nach

Vollendung der Naturwiſſenſchaft zu wagen befugt iſt, in ſie ſelbſt als einheimiſches Princip hinein zu ziehen.

Naturbeſchaffenheiten, die ſich a priori demonſtriren und alſo ihrer Möglichkeit nach aus allgemeinen Principien ohne allen Beytritt der Erfahrung einſehen laſſen, können, ob ſie gleich eine techniſche Zweckmäßigkeit bey ſich führen, dennoch, weil ſie ſchlechterdings nothwendig ſind, gar nicht zur Teleologie der Natur, als einer in die Phyſik gehörigen Methode die Fragen derſelben aufzulöſen, gezählt werden. Arithmetiſche, geometriſche Analogien, ingleichen allgemeine mechaniſche Geſetze, ſo ſehr uns auch die Vereinigung verſchiedener dem Anſchein nach von einander ganz unabhängiger Regeln in einem Princip, an ihnen befremdend und bewundernswürdig vorkommen mag, enthalten deswegen keinen Anſpruch darauf, teleologiſche Erklärungsgründe in der Phyſik zu ſeyn und, wenn ſie gleich in der allgemeinen Theorie der Zweckmäßigkeit der Dinge der Natur überhaupt mit in Betrachtung gezogen zu werden verdienen, ſo würde dieſe doch anderwärts hin, nämlich in die Metaphyſik gehören und kein inneres Princip der Naturwiſſenſchaft ausmachen; wie es wohl mit den empiriſchen Geſetzen der Naturzwecke an organiſirten Weſen nicht allein erlaubt, ſondern auch unvermeidlich iſt, die teleologiſche **Beurtheilungsart** zum Princip der Naturlehre in Anſehung einer eigenen Claſſe ihrer Gegenſtände zu gebrauchen.

Damit nun Phyſik ſich genau in ihren Gränzen halte, ſo abſtrahirt ſie von der Frage, ob die Naturzwecke es **abſichtlich** oder **unabſichtlich** ſind, gänzlich; denn das würde Einmengung in ein fremdes Geſchäft (nämlich das der Metaphyſik) ſeyn. Genug es ſind nach Naturgeſetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können, einzig und allein erklärbare und blos auf dieſe Weiſe, ihrer innern Form nach, ſogar auch nur innerlich erkennbare Gegenſtände. Um ſich alſo auch nicht der mindeſten Anmaßung, als wollte man etwas, was gar nicht in die Phyſik gehört, nämlich eine übernatürliche Urſache, unter unſere Erkenntnisgründe miſchen, verdächtig zu machen, ſpricht man in der Teleologie zwar von der Natur als ob die Zweckmäßigkeit in ihr abſichtlich ſey, aber doch zugleich ſo, daß man der Natur, d. i. der Materie, dieſe Abſicht beylegt; wodurch man (weil hierüber kein Misverſtand ſtatt finden kann, indem von ſelbſt ſchon keiner einem lebloſen Stoffe Abſicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beylegen wird) anzeigen will, daß dieſes Wort hier nur ein Princip der reflectirenden nicht der beſtimmenden Urtheilskraft bedeute und alſo keinen beſondern Grund der Cauſſalität einführen ſolle, ſondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforſchung als die nach mechaniſchen Geſetzen iſt, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letzteren, ſelbſt zur empiriſchen Aufſuchung aller beſondern Geſetze der Natur,

tur zu ergänzen. Daher ſpricht man in der Teleologie, ſo fern ſie zur Phyſik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparſamkeit, der Vorſorge, der Wohlthätigkeit der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verſtändiges Weſen zu machen, (weil das ungereimt wäre,) aber auch ohne ſich zu erkühnen ein anderes verſtändiges Weſen über ſie als Werkmeiſter, ſetzen zu wollen, weil dieſes vermeſſen*) ſeyn würde: ſondern es ſoll dadurch nur eine Art der Cauſſalität der Natur, nach einer Analogie mit der unſrigen im techniſchen Gebrauche der Vernunft, bezeichnet werden, um die Regel, darnach gewiſſen Producten der Natur nachgeforſcht werden muß, vor Augen zu haben.

Warum aber macht doch die Teleologie gewöhnlich keinen eigenen Theil der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft aus, ſondern wird zur Theologie als Propädevtik oder Uebergang gezogen? Dieſes geſchieht um das Studium der Natur nach ihrem Mechanism an demjenigen feſt zu halten, was wir unſerer Beobachtung oder Experimenten ſo unterwerfen können, daß wir es gleich der Natur, wenigſtens der Aehnlichkeit der Geſetze nach, ſelbſt hervorbringen könnten; "denn nur ſo viel ſieht man vollſtändig ein, als man nach Begriffen ſelbſt machen und zu Stande bringen kann." Organiſation aber, als innerer Zweck der Natur, überſteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darſtellung durch Kunſt, und was äußere für zweckmäßig gehaltene Natureinrichtungen betrift, (z. B. Winde, Regen u. d. g.), ſo betrachtet die Phyſik wohl den Mechanism derſelben, aber ihre Beziehung auf Zwecke, ſo fern dieſe eine zur Urſache nothwendig gehörige Bedingung ſeyn ſoll, kann ſie gar nicht darſtellen, weil dieſe Nothwendigkeit der Verknüpfung gänzlich die Verbindung unſerer Begriffe und nicht die Beſchaffenheit der Dinge angeht.

---

*) Das deutſche Wort vermeſſen iſt ein gutes bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bey welchem man das Längenmaas ſeiner Kräfte (des Verſtandes) zu überſchlagen vergißt, kann bisweilen ſehr demüthig klingen und macht doch große Anſprüche, und iſt doch ſehr vermeſſen. Von der Art ſind die meiſten, dadurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Abſichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen ſollen.

Zweyte Abtheilung.

Dialectik
der
teleologiſchen Urtheilskraft.

§. 69.

Was eine Antinomie der Urtheilskraft ſey?

Die **beſtimmende** Urtheilskraft hat für ſich keine Principien, welche **Begriffe von Objecten** gründen. Sie iſt keine Avtonomie; denn ſie **ſubſumirt** nur unter gegebenen Geſetzen, oder Begriffen, als Principien. Eben darum iſt ſie auch keiner Gefahr ihrer eigenen Antinomie und einem Widerſtreit ihrer Principien ausgeſetzt. So war die transſcendentale Urtheilskraft, welche die Bedingungen unter Categorien zu ſubſumiren enthielte, für ſich nicht **nomothetiſch**, ſondern nannte nur die Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung, unter denen einem gegebenen Begriffe, als Geſetze des Verſtandes, Realität (Anwendung) gegeben werden kann; worüber ſie niemals mit ſich ſelbſt in Uneinigkeit (wenigſtens den Principien nach) gerathen konnte.

Allein die **reflectirende** Urtheilskraft ſoll unter einem Geſetze ſubſumiren, was noch nicht gegeben und alſo in der That nur ein Princip der Reflexion über Gegenſtände iſt, für die es uns objectiv gänzlich an einem Geſetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Object, der zum Princip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntnisvermögen ohne Principien verſtattet werden darf, ſo wird die reflectirende Urtheilskraft in ſolchen Fällen ihr ſelbſt zum Princip dienen müſſen, welches, weil es nicht objectiv iſt, und keinen für die Abſicht hinreichenden Erkenntnisgrund des Objects unterlegen kann, als blos ſubjectives Princip, zum zweckmäßigen Gebrauche der Erkenntnisvermögen, nämlich über eine Art Gegenſtände zu reflectiren, dienen ſoll. Alſo hat in Beziehung auf ſolche Fälle die reflectirende Urtheilskraft ihre Maximen und zwar nothwendige, zum Behuf der Erkenntnis der Naturgeſetze in der Erfahrung, um vermittelſt derſelben zu Begriffen zu gelangen, ſollten dieſe auch Vernunftbegriffe ſeyn; wenn ſie ſolcher durchaus bedarf, um die Natur nach ihren empiriſchen Geſetzen blos kennen zu lernen. — Zwiſchen dieſen nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft kann nun ein Widerſtreit, mithin eine Antinomie, ſtatt finden, worauf ſich eine Dialectik gründet, die, wenn jede zweyer einander widerſtreitender Maximen in der Natur der Erkenntnisvermögen ihren Grund hat, eine natürliche Dialectik genannt werden kann und ein unvermeidlicher Schein, den man in der Critik entblößen und auflöſen muß, damit er nicht betrüge.

§. 70.

Vorſtellung dieſer Antinomie.

So fern die Vernunft es mit der Natur, als Inbegrif der Gegenſtände äußerer Sinne, zu thun hat, kann ſie ſich auf Geſetze gründen, die der Verſtand theils ſelbſt a priori der Natur vorſchreibt, theils durch die in der Erfahrung vorkommende empiriſche Beſtimmungen, ins Unabſehliche erweitern kann. Zur Anwendung der erſtern Art von Geſetzen, nämlich den allgemeinen der materiellen Natur überhaupt, braucht die Urtheilskraft kein beſonderes Princip der Reflexion; denn da iſt ſie beſtimmend, weil ihr ein objectives Princip durch den Verſtand gegeben iſt. Aber, was die beſondere Geſetze betrift, die uns nur durch Erfahrung kund werden können, ſo kann unter ihnen eine ſo große Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit ſeyn, daß die Urtheilskraft ihr ſelbſt zum Princip dienen muß, um auch nur in den Erſcheinungen der Natur nach einem Geſetze zu forſchen und es auszuſpähen, indem ſie ein ſolches zum Leitfaden bedarf, wenn ſie ein zuſammenhangendes Erfahrungserkenntnis nach einer durchgängigen Geſetzmäßigkeit der Natur, die Einheit derſelben nach empiriſchen Geſetzen, auch nur hoffen ſoll. Bey dieſer zufälligen Einheit der beſonderen Geſetze kann es ſich nun zutragen: daß die Urtheilskraft in ihrer Reflexion von zwey Maximen ausgeht, deren die eine ihr der bloße Verſtand a priori an die Hand giebt, die andere aber durch beſondere Erfahrungen veranlaßt wird, welche die Vernunft ins Spiel bringen, um nach einem beſondern Princip die Beurtheilung der körperlichen Natur und ihrer Geſetze anzuſtellen. Da trift es ſich dann, daß dieſe zweyerley Maximen nicht wohl neben einander beſtehen zu können den Anſchein haben, mithin ſich eine Dialectik hervorfindet, welche die Urtheilskraft in dem Princip ihrer Reflexion irre macht.

Die erſte Maxime derſelben iſt der Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach blos mechaniſchen Geſetzen möglich beurtheilt werden.

Die zweyte Maxime iſt der **Gegenſatz**: Einige Producte der materiellen Natur können nicht, als nach blos mechaniſchen Geſetzen möglich, beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Geſetz der Cauſſalität, nämlich das der Endurſachen).

Wenn man dieſe regulative Grundſätze für die Nachforſchung nun in conſtitutive, der Möglichkeit der Objecte ſelbſt, verwandelte, ſo würden ſie ſo lauten:

Satz: Alle Erzeugung materieller Dinge iſt nach blos mechaniſchen Geſetzen möglich.

Gegenſatz: Einige Erzeugung derſelben iſt nach blos mechaniſchen Geſetzen nicht möglich.

In dieſer letzteren Qualität, als objective Principien für die beſtimmende Urtheilskraft, würden ſie einander widerſprechen, mithin einer von beyden Sätzen nothwendig falſch ſeyn; aber das wäre alsdenn zwar eine Antinomie, aber nicht der Urtheilskraft, ſondern ein Widerſtreit in der Geſetzgebung der Vernunft. Die Vernunft kann aber weder den einen noch den andern dieſer Grundſätze beweiſen; weil wir von Möglichkeit der Dinge nach blos empiriſchen Geſetzen der Natur kein beſtimmendes Princip a priori haben können.

Was dagegen die zuerſt vorgetragene Maxime einer reflectirenden Urtheilskraft betrift, ſo enthält ſie in der That gar keinen Widerſpruch. Denn wenn ich ſage: ich muß alle Eräugniſſe in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen, als Producte derſelben, ihrer Möglichkeit nach, nach blos mechaniſchen Geſetzen **beurtheilen**, ſo ſage ich damit nicht: ſie **ſind darnach allein** (ausſchließungsweiſe von jeder andern Art Cauſſalität) **möglich**: ſondern das will nur anzeigen, **ich ſoll** jederzeit über dieſelbe **nach dem Princip** des bloßen Mechanismus der Natur **reflectiren** und mithin dieſem, ſo weit ich kann, nachforſchen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforſchung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntnis geben kann. Dieſes hindert nun die zweyte Maxime, bey gelegentlicher Veranlaſſung, nicht, nämlich einigen Naturformen (und auf deren Veranlaſſung ſogar der ganzen Natur) nach einem Princip nachzuſpüren und über ſie zu reflectiren, welches von der Erklärung nach dem Mechanism der Natur ganz verſchieden iſt, nämlich dem Princip der Endurſachen. Denn die Reflexion nach der erſten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, ſie, ſo weit man kann, zu verfolgen, auch wird dadurch nicht geſagt, daß, nach dem Mechanism der Natur, jene Formen nicht möglich wären; — nur wird behauptet daß **die menſchliche Vernunft** in Befolgung derſelben und auf dieſe Art niemals von dem, was das Specifiſche eines Naturzwecks ausmacht, den mindeſten Grund, wohl aber andere Erkenntniſſe von Naturgeſetzen wird auffinden können; wobey es als unausgemacht dahin geſtellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur ſelbſt die phyſiſch-mechaniſche und die Zweckverbindung an denſelben Dingen in einem Princip zuſammen hängen mögen, nur daß unſere Vernunft ſie in einem ſolchen zu vereinigen nicht im Stande iſt, und die Urtheilskraft alſo, als (aus einem ſubjectiven Grunde) **reflectirende**, nicht als (einem objectiven Princip der Möglichkeit der Dinge an ſich zu Folge) beſtimmende Urtheilskraft, genöthigt iſt, für gewiſſe Formen in der Natur ein anderes Princip, als das des Naturmechanismus zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

§. 71.

Vorbereitung zur Auflöſung obiger Antinomie.

Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organiſirten Naturproducte durch den bloßen Mechaniſm der Natur keinesweges beweiſen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der beſondern Naturgeſetze, die für uns zufällig ſind, da ſie nur empiriſch erkannt werden, ihrem erſten innern Grunde nach nicht einſehen, und ſo das innere durchgängig zureichende Princip der Möglichkeit einer Natur (welches im Ueberſinnlichen liegt) ſchlechterdings nicht erreichen können. Ob alſo das productive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir, als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden, beurtheilen, nicht eben ſo gut, als für das, wozu wir blos ein Maſchinenweſen der Natur zu bedürfen glauben, zulange und ob in der That für Dinge als eigentliche Naturzwecke (wie wir ſie nothwendig beurtheilen müſſen) eine ganz andere Art von urſprünglicher Cauſſalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligibelen Subſtrat enthalten ſeyn kann, nämlich ein architectoniſcher Verſtand zum Grunde liege, darüber kann unſere in Anſehung des Begrifs der Cauſſalität, wenn er a priori ſpecificirt werden ſoll, ſehr enge eingeſchränkte Vernunft ſchlechterdings keine Auskunft geben. — Aber daß, reſpectiv auf unſer Erkenntnißvermögen, der bloße Mechaniſm der Natur für die Erzeugung organiſirter Weſen auch keinen Erklärungsgrund abgeben könne, iſt eben ſo ungezweifelt gewiß. **Für die reflectirende Urtheilskraft** iſt alſo das ein ganz richtiger Grundſatz: daß für die ſo offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endurſachen eine vom Mechaniſm unterſchiedene Cauſalität, nämlich einer nach Zwecken handelnden (verſtändigen) Welturſache gedacht werden müſſe, ſo übereilt und unerweislich er **für die beſtimmende** ſeyn würde. In dem erſteren Falle iſt er bloße Maxime der Urtheilskraft; wobey der Begrif jener Cauſalität eine bloße Idee iſt, der man keinesweges Realität zuzugeſtehen unternimmt, ſondern ſie nur zum Leitfaden der Reflexion braucht, die dabey für alle mechaniſche Erklärungsgründe immer offen bleibt, und ſich nicht aus der Sinnenwelt verliert; im zweyten Falle würde der Grundſatz ein objectives Princip ſeyn, das die Vernunft vorſchriebe und dem die Urtheilskraft ſich beſtimmend unterwerfen müßte, wobey ſie aber über die Sinnenwelt hinaus ſich ins Ueberſchwengliche verliert und vielleicht irre geführt wird.

Aller Anſchein einer Antinomie zwiſchen den Maximen der eigentlich phyſiſchen (mechaniſchen) und der teleologiſchen (techniſchen) Erklärungsart beruht alſo darauf; daß man einen Grundſatz der reflectirenden Urtheilskraft mit dem der beſtimmenden und die **Autonomie** der erſteren, (die blos ſubjectiv für unſern Vernunftgebrauch in Anſehung der beſonderen Erfahrungsgeſetze gilt) mit der **Heteronomie** der anderen, welche ſich nach den von dem Verſtande gegebenen (allgemeinen oder beſondern Geſetzen) richten muß, verwechſelt.

§. 72.

Von den mancherley Syſtemen über die Zweckmäßigkeit der Natur.

Die Richtigkeit des Grundſatzes: daß über gewiſſe Dinge der Natur (organiſirte Weſen) und ihre Möglichkeit nach dem Begriffe von Endurſachen geurtheilt werden müſſe, ſelbſt auch nur wenn man, um ihre Beſchaffenheit durch Beobachtung kennen zu lernen, einen **Leitfaden** verlangt, ohne ſich bis zur Unterſuchung über ihren erſten Urſprung zu verſteigen, hat noch niemand bezweifelt. Die Frage kann alſo nur ſeyn: ob dieſer Grundſatz blos ſubjectiv gültig, d. i. blos Maxime unſerer Urtheilskraft oder ein objectives Princip der Natur ſey, nach welchem ihr, auſſer ihrem Mechaniſm (nach bloßen Bewegungsgeſetzen), noch eine andere Art von Cauſſalität zukomme, nämlich die der Endurſachen, unter denen jene (der bewegenden Kräfte) nur als Mittelurſachen ſtänden.

Nun könnte man dieſe Frage, oder Aufgabe für die Speculation, gänzlich unausgemacht und unaufgelöſet laſſen; weil, wenn wir uns mit der letzteren innerhalb den Gränzen der bloßen Naturerkenntnis begnügen, wir an jenen Maximen genug haben, um die Natur, ſo weit als menſchliche Kräfte reichen zu ſtudiren und ihren verborgenſten Geheimniſſen nachzuſpähen. Es iſt alſo wohl eine gewiſſe Ahndung unſerer Vernunft, oder ein von der Natur uns gleichſam gegebener Wink, daß wir vermittelſt jenes Begrifs von Endurſachen wohl gar über die Natur hinauslangen und ſie ſelbſt an den höchſten Punct in der Reihe der Urſachen knüpfen könnten, wenn wir die Nachforſchung der Natur (ob wir gleich darinn noch nicht weit gekommen ſind) verließen, oder wenigſtens einige Zeit ausſetzten, und vorher worauf jener Fremdling vom Begriffe in der Naturwiſſenſchaft, nämlich der der Naturzwecke, führe, zu erkunden verſuchten.

Hier müßte nun freylich jene unbeſtrittene Maxime in die ein weites Feld zu Streitigkeiten eröfnende Aufgabe übergehen: Ob die Zweckverknüpfung in der Natur eine beſondere Art der Cauſſalität für dieſelbe beweiſe, oder ob ſie, an ſich und nach objectiven Principien betrachtet, nicht vielmehr mit dem Mechanism der Natur einerley ſey, oder auf einem und demſelben Grunde beruhe; nur daß wir, da dieſer für unſere Nachforſchung in manchen Naturproducten oft zu tief verſteckt iſt, es mit einem ſubjectiven Princip, nämlich dem der Kunſt, d. i. der Cauſſalität nach Ideen verſuchen, um ſie der Natur der Analogie nach unterzulegen; welche Nothhülfe uns auch in vielen Fällen gelingt, in einigen zwar zu mißlingen ſcheint, auf alle Fälle aber nicht berechtigt, eine beſondere von der Cauſſalität nach blos mechaniſchen Geſetzen der Natur ſelbſt unterſchiedene Wirkungsart in die Naturwiſſenſchaft einzuführen. Wir wollen, indem wir das Verfahren (die Cauſſalität) der Natur, wegen des Zweckähnlichen welches wir in ihren Producten finden, Technik nennen, dieſe in die **abſichtliche** (technica intentionalis) und in die **unabſichtliche** (technica naturalis) eintheilen. Die erſte ſoll bedeuten: daß das productive Vermögen der Natur nach Endurſachen für eine beſondere Art von Cauſſalität gehalten werden müſſe, die zweyte: daß ſie mit dem Mechanism der Natur im Grunde ganz einerley ſey und das zufällige Zuſammentreffen mit unſeren Kunſtbegriffen und ihren Regeln, als blos ſubjective Bedingung ſie zu beurtheilen, fälſchlich für eine beſondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde.

Wenn wir jetzt von den Syſtemen der Naturerklärung in Anſehung der Endurſachen reden, ſo muß man wohl bemerken: daß ſie insgeſamt dogmatiſch d. i. über objective Principien der Möglichkeit der Dinge, es ſey durch abſichtlich oder lauter unabſichtlich wirkende Urſachen, unter einander ſtreitig ſind und nicht etwa über die ſubjective Maxime, über die Urſache ſolcher zweckmäßigen Producte blos zu urtheilen, in welchem letztern Falle **disparate** Principien noch wohl vereinigt werden könnten, anſtatt daß im erſteren **contradicto-**

riſch-entgegengeſetzte einander aufheben und neben ſich nicht beſtehen können.

Die Syſteme in Anſehung der Technik der Natur, d. i. ihrer productiven Kraft nach der Regel der Zwecke, ſind zwiefach des **Idealiſmus** oder des **Realiſmus** der Naturzwecke. Der erſtere iſt die Behauptung: daß alle Zweckmäßigkeit der Natur **unabſichtlich**, der zweyte daß einige derſelben (in organiſirten Weſen) **abſichtlich** ſey; woraus denn auch die als Hypotheſe gegründete Folge gezogen werden könnte, daß die Technik der Natur, auch, was alle andere Producte derſelben in Beziehung aufs Naturganze betrift, abſichtlich, d. i. Zweck ſey.

1) Der Idealiſm der Zweckmäßigkeit (ich verſtehe hier immer die objective) iſt nun entweder der der **Caſualität**, oder der **Fatalität** der Naturbeſtimmung in der zweckmäßigen Form ihrer Producte. Das erſtere Princip betrift die Beziehung der Materie auf den phyſiſchen Grund ihrer Form, nämlich die Bewegungsgeſetze, das zweyte auf ihren und der ganzen Natur **hyperphyſiſchen** Grund. Das Syſtem der **Caſualität**, welches dem Epicur oder Democritus beygelegt wird, iſt, nach dem Buchſtaben genommen, ſo offenbar ungereimt, daß es uns nicht verweilen darf: dagegen iſt das Syſtem der Fatalität (wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Anſehen nach viel älter iſt) welches ſich auf etwas Ueberſinnliches

beruft, dahin alſo unſere Einſicht nicht reicht, ſo leicht nicht zu wiederlegen; darum, weil ſein Begrif von dem Urweſen gar nicht zu verſtehen iſt. So viel iſt aber klar: daß die Zweckverbindung in der Welt in demſelben als unabſichtlich angenommen werden muß (weil ſie von einem Urweſen, aber nicht von ſeinem Verſtande, mithin keiner Abſicht deſſelben, ſondern aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur und der davon abſtammenden Welteinheit abgeleitet wird), mithin der Fatalismus der Zweckmäßigkeit zugleich ein Idealism derſelben iſt.

2) Der **Realism** der Zweckmäßigkeit der Natur iſt auch entweder phyſiſch oder hyperphyſiſch. Der **erſte** gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Abſicht handelnden Vermögens, dem **Leben der Materie** (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Princip, (eine Weltſeele) und heißt der **Hylozoism**. Der **zweyte** leitet ſie von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Abſicht hervorbringenden (urſprünglich lebenden) verſtändigen Weſen ab und iſt der **Theism** *).

---

*) Man ſieht hieraus: daß in den meiſten ſpeculativen Dingen der reinen Vernunft, was die dogmatiſche Behauptungen betrift, die philoſophiſche Schulen gemeiniglich alle Auflöſungen, die über eine gewiſſe Frage möglich ſind, verſucht haben. So hat man über die Zweckmäßigkeit der Natur bald entweder die lebloſe Materie, oder einen lebloſen Gott, bald eine lebende Materie, oder auch einen lebendigen Gott zu dieſem Behufe verſucht. Für uns bleibt

§. 73.

Keines der obigen Syſteme leiſtet das was es vorgiebt.

Was wollen alle jene Syſteme? Sie wollen unſere teleologiſche Urtheile über die Natur erklären und gehen damit ſo zu Werke, daß ein Theil die Wahrheit derſelben läugnet, mithin ſie für einen Idealiſm der Natur (als Kunſt vorgeſtellt) erklärt, der andere Theil ſie als wahr anerkennt, und die Möglichkeit einer Natur nach der Idee der Endurſachen darzuthun verſpricht.

1) Die für den Idealiſm der Endurſachen in der Natur ſtreitende Syſteme laſſen nun einerſeits zwar an dem Princip derſelben eine Cauſſalität nach Bewegungsgeſetzen zu, (durch welche die Naturdinge zweckmäßig exiſtiren) aber ſie läugnen an ihr die Intentionalität, d. i. daß ſie abſichtlich zu dieſer ihrer zweckmäßigen Hervorbringung beſtimmt oder, mit anderen Worten, ein Zweck die Urſache ſey. Dieſes iſt die Erklärungsart **Epicurs**, nach welcher der Unterſchied einer Technik der Natur von der bloßen Mechanik gänzlich abgeläugnet wird und nicht allein für die Uebereinſtimmung der er-

zeug-

---

nichts übrig, als, wenn es Noth thun ſollte, von allen dieſen objectiven Behauptungen abzugehen und unſer Urtheil blos in Beziehung auf unſere Erkenntnißvermögen critiſch zu erwägen, um ihrem Princip eine, wo nicht dogmatiſche, doch zum ſichern Vernunftgebrauch hinreichende Gültigkeit einer Maxime zu verſchaffen.

zeugten Producte mit unſern Begriffen vom Zwecke, mithin für die Technik, ſondern ſelbſt für die Beſtimmung der Urſachen dieſer Erzeugung nach Bewegungsgeſetzen, mithin ihre Mechanik, der blinde Zufall zum Erklärungsgrunde angenommen, alſo nichts, auch nicht einmal der Schein in unſerm teleologiſchen Urtheile erklärt, mithin der vergebliche Idealism in demſelben keinesweges dargethan wird.

Andererſeits will Spinoza uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben und dieſer Idee alle Realität nehmen, daß er ſie überhaupt nicht für Producte, ſondern für einem Urweſen inhärirende Accidenzen gelten läßt, und dieſem Weſen, als Subſtrat jener Naturdinge in Anſehung derſelben nicht Cauſſalität, ſondern blos Subſiſtenz beylegt und, (wegen der unbedingten Nothwendigkeit deſſelben, ſamt allen Naturdingen, als ihm inhärirenden Accidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmäßigkeit erforderlich iſt, ſichert, aber zugleich die Zufälligkeit derſelben, ohne die keine **Zweckeinheit** gedacht werden kann, entreißt und mit ihr alles **Abſichtliche**, ſo wie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verſtand, wegnimmt.

Der Spinozism leiſtet aber das nicht was er will. Er will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht läugnet) der Dinge der Natur angeben und nennt blos die Einheit des Subjects, dem ſie alle inhäſiren. Aber, wenn man ihm auch dieſe Art zu exiſtiren für die Weltweſen einräumt, ſo iſt doch jene ontologiſche Einheit, darum noch nicht ſo fort **Zweckeinheit** und macht dieſe keinesweges begreiflich. Die letztere iſt nämlich eine ganz beſondere Art derſelben, die aus der Verknüpfung der Dinge (Weltweſen) in einem Subjecte (dem Urweſen) gar nicht folgt, ſondern durchaus die Beziehung auf eine **Urſache**, die Verſtand hat, bey ſich führt, und ſelbſt, wenn man alle dieſe Dinge in einem einfachen Subjecte vereinigte, doch niemals eine Zweckbeziehung darſtellt, wofern man unter ihnen nicht erſtlich innere **Wirkungen** der Subſtanz als einer **Urſache**; zweytens eben derſelben als Urſache **durch ihren Verſtand** denkt. Ohne dieſe formale Bedingungen iſt alle Einheit bloße Naturnothwendigkeit, und wird ſie gleichwohl Dingen beygelegt, die wir als außer einander vorſtellen, blinde Nothwendigkeit. Will man aber das, was die Schule die transſcendentale Vollkommenheit der Dinge (in Beziehung auf ihr eigenes Weſen) nennt, nach welcher alle Dinge alles an ſich haben, was erfordert wird um ſo ein Ding und kein anderes zu ſeyn, Zweckmäßigkeit der Natur nennen: ſo iſt das ein kindiſches Spielwerk mit Worten ſtatt Begriffen. Denn, wenn alle Dinge als Zwecke gedacht werden müſſen, alſo ein Ding ſeyn und Zweck ſeyn einerley iſt, ſo giebt es im Grunde nichts was beſonders als Zweck vorgeſtellt zu werden verdiente.

Man ſieht hieraus wohl: daß Spinoza dadurch, daß er unſere Begriffe von dem Zweckmäßigen in der Natur auf das Bewußtſeyn unſerer ſelbſt in einem allbefaſſenden (doch zugleich einfachen) Weſen zurück führte und jene Form blos in der Einheit der letztern ſuchte, nicht den Realiſm ſondern blos den Idealiſm der Zweckmäßigkeit derſelben zu behaupten die Abſicht haben mußte, dieſe aber ſelbſt doch nicht bewerkſtelligen konnte, weil die bloße Vorſtellung der Einheit des Subſtrats auch nicht einmal die Idee von einer, auch nur unabſichtlichen, Zweckmäßigkeit bewirken kann.

2) Die den **Realiſm** der Naturzwecke nicht blos behaupten, ſondern ihn auch zu erklären vermeynen, glauben eine beſondere Art der Cauſſalität, nämlich abſichtlich wirkender Urſachen, wenigſtens ihrer Möglichkeit nach einſehen zu können; ſonſt könnten ſie es nicht unternehmen jene erklären zu wollen; denn zur Befugnis ſelbſt der gewagteſten Hypotheſe muß wenigſtens die **Möglichkeit** deſſen, was man als Grund annimmt, gewiß ſeyn, und man muß dem Begriffe deſſelben ſeine objective Realität ſichern können.

Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie (deren Begrif einen Widerſpruch enthält, weil Lebloſigkeit, inertia, den weſentlichen Character derſelben ausmacht) läßt ſich nicht einmal denken: die einer belebten Materie und der geſammten Natur, als eines Thiers, kann nur ſo fern (zum Behuf einer Hypotheſe der Zweckmäßigkeit im Großen der Natur) dürftiger Weiſe gebraucht werden, als ſie uns an der Organiſation derſelben, im Kleinen, in der Erfahrung offenbart wird, keinesweges aber a priori ſeiner Möglichkeit nach eingeſehen werden. Es muß alſo ein Cirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmäßigkeit der Natur an organiſirten Weſen aus dem Leben der Materie ableiten will, und dieſes Leben wiederum nicht anders als an organiſirten Weſen kennt, alſo ohne dergleichen Erfahrung ſich keinen Begrif von der Möglichkeit derſelben machen kann. Der Hylozoism leiſtet alſo das nicht was er verſpricht.

Der **Theism** kann endlich die Möglichkeit der Naturzwecke als einen Schlüſſel zur Teleologie eben ſo wenig dogmatiſch begründen, ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derſelben darinn den Vorzug hat, daß er durch einen Verſtand, den er dem Urweſen beylegt, die Zweckmäßigkeit der Natur dem Idealism am beſten entreißt und eine abſichtliche Cauſſalität für die Erzeugung derſelben einführt.

Denn da müßte allererſt, für die beſtimmende Urtheilskraft hinreichend, die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den bloßen Mechanism derſelben bewieſen werden, um berechtigt zu ſeyn den Grund derſelben über die Natur hinaus auf beſtimmte Weiſe zu ſetzen. “Wir können aber nichts weiter herausbringen als daß nach der Beſchaffenheit und den Schranken″ unſerer Erkenntnisvermögen″ (indem wir den erſten inneren

Grund ſelbſt dieſes Mechanisms nicht einſehen) wir auf keinerley weiſe in der Materie ein Princip beſtimmter Zweckbeziehungen ſuchen müſſen, ſondern für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung ihrer Producte, als Naturzwecke, übrig bleibe, als die durch einen oberſten Verſtand als Welturſache. Das iſt aber nur ein Grund für die reflectirende, nicht für die beſtimmende Urtheilskraft und kann ſchlechterdings zu keiner objectiven Behauptung berechtigen.

§. 74.

Die Urſache der Unmöglichkeit den Begrif einer Technik der Natur dogmatiſch zu behandeln iſt die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks.

Wir verfahren mit einem Begriffe (wenn er gleich empiriſch bedingt ſeyn ſollte) dogmatiſch, wenn wir ihn als unter einem anderen Begriffe des Objects, der ein Princip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten und ihn dieſem gemäs beſtimmen. Wir verfahren aber mit ihm blos critiſch, wenn wir ihn nur in Beziehung auf unſer Erkenntnisvermögen, mithin auf die ſubjective Bedingungen ihn zu denken betrachten, ohne es zu unternehmen über ſein Object etwas zu entſcheiden. Das dogmatiſche Verfahren mit einem Begriffe iſt alſo das, was für die beſtimmende, das critiſche, was blos für die reflectirende Urtheilskraft geſetzmäßig iſt.

Nun iſt der Begrif, von einem Dinge als Naturzwecke, ein Begrif der die Natur unter eine Cauſſalität, die nur durch Vernunft denkbar iſt ſubſumirt, um nach dieſem Princip über das, was vom Objecte in der Erfahrung gegeben iſt, zu urtheilen. Um ihn aber dogmatiſch für die beſtimmende Urtheilskraft zu gebrauchen, mußten wir der objectiven Realität dieſes Begrifs zuvor verſichert ſeyn, weil wir ſonſt kein Naturding unter ihm ſubſumiren könnten. Der Begrif eines Dinges als Naturzwecks iſt aber zwar ein empiriſch bedingter, d. i. nur unter gewiſſen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglicher, aber doch von derſelben nicht zu abſtrahirender, ſondern nur nach einem Vernunftprincip in der Beurtheilung des Gegenſtandes möglicher Begrif. Er kann alſo als ein ſolches Princip, ſeiner objectiven Realität nach, (d. i. daß ihm gemäß ein Object möglich ſey) gar nicht eingeſehen und dogmatiſch begründet werden, und wir wiſſen nicht ob er nicht blos ein vernünftelnder und objectiv leerer (conceptus ratiocinans) oder ein Vernunftbegrif, ein Erkenntnis gründender, von der Vernunft beſtätigter (conceptus ratiocinatus) ſey. Alſo kann er nicht dogmatiſch für die beſtimmende Urtheilskraft behandelt werden, d. i. es kann nicht allein nicht ausgemacht werden, ob Dinge der Natur als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine Cauſſalität von ganz beſonderer Art (die nach Abſichten) erfordern, oder nicht, ſondern es kann auch nicht einmal gefragt werden, weil der Begrif eines Naturzwecks ſeiner objectiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich iſt (d. i. er iſt nicht für die beſtimmende Urtheilskraft conſtitutiv, ſondern für die reflectirende blos regulativ).

Daß er es aber nicht ſey, iſt daraus klar, weil er, als Begrif von einem **Naturproduct**, Naturnothwendigkeit und doch zugleich eine Zufälligkeit der Form des Objects (in Beziehung auf bloße Geſetze der Natur) an eben demſelben Dinge als Zweck in ſich faßt, folglich, wenn hierin kein Widerſpruch ſeyn ſoll, einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur und doch auch einen Grund der Möglichkeit dieſer Natur ſelbſt und ihrer Beziehung auf etwas, was nicht empiriſch erkennbare Natur (überſinnlich) mithin für uns gar nicht erkennbar iſt, enthalten muß, um nach einer andern Art Cauſſalität als der des Naturmechanisms beurtheilt zu werden, wenn man ſeine Möglichkeit ausmachen will. Da alſo der Begrif eines Dinges als Naturzwecks **für die beſtimmende Urtheilskraft** überſchwenglich iſt, wenn man das Object durch die Vernunft betrachtet, (ob er zwar für die reflectirende Urtheilskraft in Anſehung der Gegenſtände der Erfahrung immanent ſeyn mag) mithin ihm für beſtimmende Urtheile die objective Realität nicht verſchaft werden kann: ſo iſt hieraus begreiflich, wie alle Syſteme, die man für die dogmatiſche Behandlung des Begrifs der Naturzwecke und die Natur, als ein durch Endurſachen zuſammenhängendes Ganzes, nur immer entwerfen mag, weder objectiv bejahend noch objectiv verneinend, irgend etwas entſcheiden können; weil wenn Dinge unter einem Begriffe, der blos problematiſch iſt, ſubſumirt werden, die ſynthetiſche Prädicate deſſelben (z. B. hier ob der Zweck der Natur, den wir uns zu der Erzeugung der Dinge denken, abſichtlich oder unabſichtlich ſind) eben ſolche (problematiſche) Urtheile ſie mögen nun bejahend oder verneinend ſeyn, vom Object abgeben müſſen, indem man nicht weiß ob man über Etwas oder Nichts urtheilt. Der Begrif einer Cauſſalität durch Zwecke (der Kunſt) hat allerdings objective Realität, der einer Cauſſalität nach dem Mechanism der Natur, eben ſo wohl. Aber der Begrif einer Cauſſalität der Natur nach der Regel der Zwecke, noch mehr aber eines Weſens, dergleichen uns gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann, nämlich eines ſolchen, als Urgrundes der Natur, kann zwar ohne Widerſpruch gedacht werden, aber zu dogmatiſchen Beſtimmungen doch nicht taugen; weil ihm, da er nicht aus der Erfahrung gezogen werden kann, auch zur Möglichkeit derſelben nicht erforderlich iſt, ſeine objective Realität durch nichts geſichert werden kann. Geſchähe dieſes aber auch, wie kann ich Dinge, die für Producte göttlicher Kunſt beſtimmt angegeben werden, noch unter Producte der Natur zählen, deren Unfähigkeit, dergleichen nach ihren Geſetzen hervorzubringen, eben die Berufung auf eine von ihr unterſchiedene Urſach nothwendig machte?

§. 75.

Der Begrif einer objectiven Zweckmäßigkeit der Natur iſt ein critiſches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft.

Es iſt doch etwas ganz anderes ob ich ſage: die Erzeugung gewiſſer Dinge der Natur, oder auch der geſammten Natur, iſt nur durch eine Urſache, die ſich nach Abſichten zum Handeln beſtimmt, möglich, oder: ich kann **nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit meiner Erkenntnisvermögen** über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urtheilen, als wenn ich mir zu dieſer eine Urſache, die nach Abſichten wirkt, mithin ein Weſen denke, welches nach der Analogie mit der Cauſſalität eines Verſtandes, productiv iſt. Im erſteren Falle will ich etwas über das Object ausmachen, und bin verbunden die objective Realität eines angenommenen Begrifs, darzuthun; im zweyten beſtimmt die Vernunft nur den Gebrauch meiner Erkenntnisvermögen, angemeſſen ihrer Eigenthümlichkeit, und den weſentlichen Bedingungen, ihres Umfanges ſowohl, als ihrer Schranken. Alſo iſt das erſte Princip ein **objectiver Grund-**

ſatz für die beſtimmende, das zweyte ein ſubjectiver Grundſatz blos für die reflectirende Urtheilskraft, mithin eine Maxime derſelben, die ihr die Vernunft auferlegt.

Wir haben nämlich unentbehrlich nöthig der Natur den Begrif einer Abſicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organiſirten Producten durch fortgeſetzte Beobachtung nachforſchen wollen und dieſer Begrif iſt alſo ſchon für den Erfahrungsgebrauch unſerer Vernunft eine ſchlechterdings nothwendige Maxime. Es iſt offenbar: daß, da einmal ein ſolcher Leitfaden die Natur zu ſtudiren aufgenommen und bewährt gefunden iſt, wir die gedachte Maxime der Urtheilskraft auch am Ganzen der Natur wenigſtens verſuchen müſſen, weil ſich nach derſelben noch manche Geſetze derſelben dürften auffinden laſſen, die uns, nach der Beſchränkung unſerer Einſichten in das Innere des Mechanismus derſelben, ſonſt verborgen bleiben würden. Aber in Anſehung des letztern Gebrauchs iſt jene Maxime der Urtheilskraft zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organiſirt (in der oben angeführten engſten Bedeutung des Worts) nicht gegeben iſt; dagegen in Anſehung der Producte derſelben, welche nur als abſichtlich ſo und nicht anders geformt müſſen beurtheilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntnis ihrer innern Beſchaffenheit zu bekommen, iſt jene Maxime der reflectirenden Urtheilskraft weſentlich nothwendig: weil ſelbſt der Gedanke von ihnen, als organiſirten Dingen, ohne die einer Erzeugung mit Abſicht damit zu verbinden, unmöglich iſt.

Nun iſt der Begrif eines Dinges, deſſen Exiſtenz oder Form wir uns unter der Bedingung eines Zwecks möglich zu ſeyn vorſtellen, mit dem Begriffe einer Zufälligkeit deſſelben (nach Naturgeſetzen) unzertrennlich verbunden. Daher machen auch die Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmſten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und ſind der einzige für den gemeinen Verſtand eben ſowohl als den Philoſophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und Urſprungs deſſelben von einem außer der Welt exiſtirenden und zwar (um jener zweckmäßigen Form willen) verſtändigen Weſen, und die Teleologie findet keine Vollendung des Aufſchluſſes für ihre Nachforſchungen als in einer Theologie.

Was beweiſet nun aber am Ende auch die allervollſtändigſte Teleologie? Beweiſet ſie etwa daß ein ſolches verſtändiges Weſen da ſey? Nein; nicht weiter als daß wir nach der Beſchaffenheit unſerer Erkenntnisvermögen, alſo in Verbindung der Erfahrung mit den oberſten Principien der Vernunft, uns ſchlechterdings keinen Begrif von der Möglichkeit einer ſolchen Welt machen können, als ſo, daß wir uns eine **abſichtlich-wirkende** oberſte Urſache derſelben denken. Objectiv können wir alſo nicht den Satz darthun: es iſt ein verſtändiges Urweſen, ſondern nur ſubjectiv für den Gebrauch unſerer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die nach keinem anderen Princip als dem einer abſichtlichen Cauſſalität einer höchſten Urſache gedacht werden können.

Wollten wir den oberſten Satz dogmatiſch, aus teleologiſchen Gründen darthun, ſo würden wir unter Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht heraus wickeln könnten. Denn da würde dieſen Schlüſſen, der Satz zum Grunde gelegt werden müſſen: die organiſirte Weſen in der Welt ſind nicht anders, als durch eine abſichtlich-wirkende Urſache möglich. Daß aber, weil wir dieſe Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Cauſſalverbindung verfolgen und dieſe nach ihrer Geſetzmäßigkeit erkennen können, wir auch berechtigt wären, eben dieſes auch für jedes denkende und erkennende Weſen als nothwendige, mithin dem Objecte und nicht blos unſerm Subjecte anhängende Bedingung, vorauszuſetzen, das müßten wir hiebey unvermeidlich behaupten wollen. Aber mit einer ſolchen Behauptung kommen wir nicht durch. Denn, da wir die Zwecke in der Natur als abſichtliche eigentlich nicht beobachten, ſondern nur, in der Reflexion über ihre Producte, dieſen Begrif als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzu denken, ſo ſind ſie uns nicht durchs Object gegeben. A priori iſt es ſogar für uns unmöglich einen ſolchen Begrif, ſeiner objectiven Realität nach, als annehmungsfähig zu rechtfertigen. Es bleibt alſo ſchlechterdings ein nur auf ſubjectiven Bedingungen nämlich der, unſeren Erkenntnisvermögen angemeſſen reflectirenden Urtheilskraft beruhender Satz, der, wenn man ihn als objectiv-dogmatiſch geltend ausdrückte, heiſſen würde: es iſt ein Gott: nun aber, für uns als Menſchen, nur die eingeſchränkte Formel erlaubt: „Wir können uns die Zweckmäßigkeit, die ſelbſt unſerer Erkenntnis der inneren Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muß, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir ſie und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verſtändigen Urſache vorſtellen."

Wenn nun dieſer auf einer unumgänglich nothwendigen Maxime unſerer Urtheilskraft gegründete Satz, allem ſowohl ſpeculativen als practiſchen Gebrauche unſerer Vernunft in jeder menſchlichen Abſicht vollkommen genugthuend iſt, ſo möchte ich wohl wiſſen, was uns dann darunter abgehe, daß wir ihn nicht auch für höhere Weſen gültig, nämlich aus reinen objectiven Gründen (die leider unſer Vermögen überſteigen) beweiſen können. Es iſt nämlich ganz gewis, daß wir die organiſirte Weſen und deren innere Möglichkeit nach blos mechaniſchen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können und zwar ſo gewiß, daß man dreiſt ſagen kann, es iſt für Menſchen ungereimt auch nur einen ſolchen Anſchlag zu faſſen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinſt ein Newton aufſtehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgeſetzen, die keine Abſicht geordnet hat, begreiflich machen werde; ſondern man muß dieſe Einſicht den Menſchen ſchlechterdings abſprechen. Daß denn aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Princip derſelben in der Specification ihrer allgemeinen uns bekannten Geſetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organiſirter Weſen, ohne ihrer Erzeugung eine Abſicht unterzulegen, (alſo im bloßen Mechanism derſelben) gar nicht verborgen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermeſſen geurtheilt; denn woher wollen wir das wiſſen? — Wahrſcheinlichkeiten fallen hier gar weg, wo es auf Urtheile der reinen Vernunft ankommt. — Alſo können wir über den Satz: ob ein nach Abſichten handelndes Weſen als Welturſache (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liege, objectiv gar nicht, weder bejahend noch verneinend, urtheilen; nur ſo viel iſt ſicher, daß, wenn wir doch wenigſtens nach dem, was uns einzuſehen durch unſere eigene Natur vergönnt iſt, (nach den Bedingungen und Schranken unſerer Vernunft) urtheilen ſollen, wir ſchlechterdings nichts anders als ein verſtändiges Weſen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen können, welches der Maxime unſerer reflectirenden Urtheilskraft, folglich einem ſubjectiven, aber dem menſchlichen Geſchlecht unnachlaßlich anhängenden Grunde allein gemäß iſt.

§. 76.

Anmerkung.

Dieſe Betrachtung, welche es gar ſehr verdient in der Transſcendentalphiloſophie umſtändlich ausgeführt zu werden, mag hier nur epiſodiſch, zur Erläuterung (nicht zum Beweiſe des hier Vorgetragenen), eintreten.

Die Vernunft iſt ein Vermögen der Principien und geht in ihrer äuſſerſten Forderung aufs Unbedingte, da hingegen der Verſtand ihr immer nur unter einer gewiſſen Bedingung, die gegeben werden muß, zu Dienſten ſteht. Ohne Begriffe des Verſtandes aber, denen objective Realität gegeben werden muß, kann die Vernunft gar nicht objectiv (ſynthetiſch) urtheilen, und enthält, als theoretiſche Vernunft, für ſich ſchlechterdings keine conſtitutive, ſondern blos regulative Principien. Man wird bald inne: daß, wo der Verſtand nicht folgen kann, die Vernunft überſchwenglich wird und in zuvor gegründeten Ideen (als regulativer Principien), aber nicht objectiv gültigen Begriffen ſich hervorthut, der Verſtand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig ſeyn würde, die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subject, aber doch allgemein für alle von dieſer Gattung, d. i. auf die Bedingung einſchränke, daß nach der Natur unſeres (menſchlichen) Erkenntnisvermögens oder gar überhaupt nach dem Begriffe, den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Weſens überhaupt machen können, nicht anders als ſo könne und müſſe gedacht werden, ohne doch zu behaupten, daß der Grund eines ſolchen Urtheils im Objecte liege. Wir wollen Beyſpiele anführen, die zwar zu viel Wichtigkeit haben, um ſie hier ſo fort als erwieſene Sätze dem Leſer aufzudringen, die ihm aber Stoff zum Nachdenken geben und dem, was hier unſer eigenthümliches Geſchäfte iſt, zur Erläuterung dienen können.

Es iſt dem menſchlichen Verſtande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterſcheiden. Der Grund davon liegt im Subjecte und der Natur ſeiner Erkenntnisvermögen. Denn, wären zu dieſer ihrer Ausübung nicht zwey ganz heterogene Stücke, Verſtand für Begriffe und ſinnliche Anſchauung für Objecte, die ihnen correſpondiren, erforderlich, ſo würde es keine ſolche Unterſcheidung (zwiſchen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nemlich unſer Verſtand anſchauend, ſo hätte er keine Gegenſtände als das Wirkliche. Begriffe (die blos auf die Möglichkeit eines Gegenſtandes) und ſinnliche Anſchauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenſtand erkennen zu laſſen) würden beyde wegfallen. Nun beruht aber alle unſere Unterſcheidung des blos Möglichen vom Wirklichen darauf, daß das erſtere nur die Poſition der Vorſtellung eines Dinges reſpectiv auf unſern Begrif und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an ſich ſelbſt bedeutet. Alſo iſt die Unterſcheidung möglicher Dinge von wirklichen eine ſolche, die blos ſubjectiv für den menſchlichen Verſtand gilt, da wir nämlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht iſt, oder etwas als gegeben uns vorſtellen, ob wir gleich noch keinen Begrif davon haben. Die Sätze alſo: daß Dinge möglich ſeyn können ohne wirklich zu ſeyn, daß alſo aus der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geſchloſſen werden könne, gelten ganz richtig für die menſchliche Vernunft, ohne darum zu beweiſen daß dieſer Unter-

ſchied

ſchied in den Dingen ſelbſt liege. Denn daß dieſes nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von Objecten gelten, ſo fern unſer Erkenntnisvermögen, als ſinnlich-bedingt, ſich auch mit Objecten der Sinne beſchäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt, leuchtet aus der unnachlaslichen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgund) als unbedingt nothwendig exiſtirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterſchieden werden ſollen, und für welche Idee unſer Verſtand ſchlechterdings keinen Begrif hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein ſolches Ding und ſeine Art zu exiſtiren ſich vorſtellen ſolle. "Denn wenn er es denkt (er mag es denken wie er will), ſo iſt es blos als möglich vorgeſtellt." Iſt er ſich deſſen, als in der Anſchauung gegeben bewußt, ſo iſt es wirklich, ohne ſich hiebey irgend etwas von Möglichkeit zu denken. Daher iſt der Begrif eines abſolutnothwendigen Weſens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menſchlichen Verſtand unerreichbarer problematiſcher Begrif. Er gilt aber doch für den Gebrauch unſerer Erkenntnisvermögen, nach der eigenthümlichen Beſchaffenheit derſelben, mithin nicht vom Objecte und hiemit für jedes erkennende Weſen, weil ich nicht bey jedem das Denken und die Anſchauung als zwey verſchiedene Bedingungen der Ausübung ihrer Erkenntnisvermögen, mithin der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge vorausſetzen kann. Für einen Verſtand, bey dem dieſer Unterſchied nicht einträte, würde es heiſſen: alle Objecte, die ich erkenne, ſind (exiſtiren) und die Möglichkeit einiger die doch nicht exiſtirten, d. i. die Zufälligkeit derſelben, wenn ſie exiſtiren, alſo auch die davon zu unterſcheidende Nothwendigkeit, würde in die Vorſtellung eines ſolchen Weſens gar nicht kommen können. Was unſerm Verſtande aber ſo beſchwerlich fällt, der Vernunft hier mit ſeinen Begriffen es gleich zu thun, iſt blos: daß für ihn, als menſchlichem Verſtande, das überſchwenglich, (d. i. den ſubjectiven Bedingungen ſeines Erkenntniſſes unmöglich) iſt, was doch die Vernunft als zum Object gehörig zum Prinzip macht. — Hiebey gilt nun immer die Maxime, daß wir alle Objecte, da wo ihr Erkenntnis das Vermögen des Verſtandes überſteigt, nach den ſubjectiven, unſerer, d. i. der menſchlichen Natur, nothwendig anhängenden Bedingungen der Ausübung ihrer Vermögen denken, und, wenn die auf die Art gefällete Urtheile (wie es auch in Anſehung der überſchwenglichen Begriffe nicht anders ſeyn kann) nicht conſtitutive Principien, die das Object, wie es beſchaffen iſt, beſtimmen, ſeyn können, ſo werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und ſichere, der menſchlichen Abſicht angemeſſene Principien bleiben.

So wie die Vernunft in theoretiſcher Betrachtung der Natur die Idee einer unbedingten Nothwendigkeit ihres Urgrundes annehmen muß, ſo ſetzt ſie auch in practiſcher, ihre eigene (in Anſehung der Natur) unbedingte Cauſſalität, d. i. Freyheit, voraus, indem ſie ſich ihres moraliſchen Gebots bewußt iſt. Weil nun aber hier die objective Nothwendigkeit der Handlung, als Pflicht, derjenigen, die ſie, als Begebenheit, haben würde, wenn ihr Grund in der Natur und nicht in der Freyheit (d. i. der Vernunftcauſſalität) läge, entgegengeſetzt und die moraliſch-ſchlechthin-nothwendige Handlung, phyſiſch als ganz zufällig angeſehen wird, (d. i. daß das was nothwendig geſchehen ſollte, doch öfters nicht geſchicht) ſo iſt klar, daß es nur von der ſubjectiven Beſchaffenheit unſeres practiſchen Vermögens herrührt, daß die moraliſche Geſetze als Gebote (und die ihnen gemäße Handlungen als Pflichten) vorgeſtellt werden müſſen und die Vernunft dieſe Nothwendigkeit nicht durch ein Seyn (geſchehen), ſondern Seyn-Sollen ausdrückt, welches nicht ſtatt finden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als ſubjective Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenſtände der Natur) ihrer Cauſſalität nach, mithin als Urſache in einer intelligibelen, mit dem moraliſchen Geſetze durchgängig übereinſtimmenden, Welt betrachtet würde, wo zwiſchen Sollen und Thun, zwiſchen einem practiſchen Geſetze, von dem was durch uns möglich iſt, und dem theoretiſchen, von dem, was durch uns wirklich iſt, kein Unterſchied ſeyn würde. Ob nun aber gleich eine intelligibele Welt in welcher alles darum wirklich ſeyn würde, blos nur weil es (als etwas Gutes) möglich iſt, und ſelbſt die Freyheit, als formale Bedingung derſelben, für uns ein überſchwenglicher Begrif iſt, der zu keinem conſtitutiven Princip, ein Object und deſſen objective Realität zu beſtimmen, tauglich iſt, ſo dient die letztere doch, nach der Beſchaffenheit unſerer (zum Theil ſinnlichen) Natur und Vermögens, für uns und alle vernünftige mit der Sinnenwelt in Verbindung ſtehende Weſen, ſo weit wir ſie uns nach der Beſchaffenheit unſerer Vernunft vorſtellen können, zu einem allgemeinen **regulativen Princip**, welches die Beſchaffenheit der Freyheit, als Form der Cauſſalität, nicht objectiv beſtimmt, ſondern, und zwar mit nicht minderer Gültigkeit, als ob dieſes geſchähe, die Regel der Handlungen nach jener Idee für jedermann zu Geboten macht.

Eben ſo kann man auch was unſern vorhabenden Fall betrift, einräumen, wir würden zwiſchen Naturmechanism und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derſelben keinen Unterſchied finden, wäre unſer Verſtand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Beſondern gehen muß, und die Urtheilskraft alſo in Anſehung des Beſondern keine Zweckmäßigkeit erkennen, mithin keine beſtimmende Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Geſetz zu haben, darunter ſie jenes ſubſumiren könne. Da nun aber das Beſondere, als ein ſolches, in Anſehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung beſonderer Geſetze der Natur doch auch Einheit, mithin Geſetzlichkeit erfordert (welche Geſetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt) und die Ableitung der beſonderen Geſetze aus den allgemeinen, in Anſehung deſſen, was jene Zufälliges in ſich enthalten, a priori durch Beſtimmung des Begriſs vom Objecte unmöglich iſt, ſo wird der Begriſ der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Producten, ein für die menſchliche Urtheilskraft in Anſehung der Natur nothwendiger, aber nicht die Beſtimmung der Objecte ſelbſt angehender Begriſ ſeyn, alſo ein ſubjectives Princip der Vernunft für die Urtheilskraft, welches als regulativ (nicht conſtitutiv) für unſere menſchliche Urtheilskraft eben ſo nothwendig gilt, als ob es ein objectives Princip wäre.

§. 77.

Von der Eigenthümlichkeit des menſchlichen Verſtandes, dadurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird.

Wir haben in der Anmerkung, Eigenthümlichkeiten unſeres (ſelbſt des oberen) Erkenntnisvermögens, welche wir leichtlich als objective Prädikate auf die Sachen ſelbſt überzutragen verleitet werden, angeführt; aber ſie betreffen Ideen, denen angemeſſen kein Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, und die alsdenn nur zu regulativen Principien in Verfolgung der letzteteren dienen konnten. Mit dem Begriffe eines Naturzwecks verhält es ſich zwar eben ſo, was die Urſache der Möglichkeit eines ſolchen Prädikats betrift, die nur in der Idee liegen kann; aber die ihr gemäße Folge (das Product ſelbſt) iſt doch in der Natur gegeben, und der Begriff einer Cauſalität der letzteren, als eines nach Zwecken handelnden Weſens, ſcheint die Idee eines Naturzwecks zu einem conſtitutiven Princip deſſelben zu machen, und darin hat ſie etwas von allen andern Ideen Unterſcheidendes.

Dieſes Unterſcheidende beſteht aber darin: daß gedachte Idee nicht ein Vernunftprincip für den Verſtand, ſondern für die Urtheilskraft, mithin lediglich die Anwendung eines Verſtandes überhaupt auf mögliche Gegenſtände der Erfahrung iſt, und zwar da, wo das Urtheil nicht beſtimmend, ſondern blos reflectirend ſeyn kann, mithin der Gegenſtand zwar in der Erfahrung gegeben, aber darüber der Idee gemäs gar nicht einmal **beſtimmt** (geſchweige völlig angemeſſen) **geurtheilt**, ſondern nur über ihn reflectirt werden kann.

Es betrift alſo eine Eigenthümlichkeit **unſeres** (menſchlichen) Verſtandes in Anſehung der Urtheilskraft, in der Reflexion derſelben über Dinge der Natur. Wenn das aber iſt, ſo muß hier die Idee von einem andern möglichen Verſtande, als dem menſchlichen zum Grunde liegen (ſo wie wir in der Critik d. r. V. eine andere mögliche Anſchauung in Gedanken haben mußten, wenn die Unſrige als eine beſondere Art, nämlich der, für welche Gegenſtände nur als Erſcheinungen gelten, gehalten werden ſollte) damit man ſagen könne: gewiſſe Naturproducte müſſen nach der beſondern Beſchaffenheit unſeres Verſtandes ihrer Möglichkeit nach **von uns** als abſichtlich und als Zwecke erzeugt, **betrachtet werden**, ohne doch darum zu verlangen, daß es wirklich eine beſondere Urſache, welche die Vorſtellung eines Zwecks zu ihrem Beſtimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen, daß nicht ein anderer (höherer) Verſtand, als der menſchliche, auch im Mechanism der Natur d. i. einer Cauſſalverbindung, zu der nicht ausſchließungsweiſe ein Verſtand als Urſache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit ſolcher Produkte der Natur antreffen könne.

Es kommt hier alſo auf das Verhalten **unſeres** Verſtandes zur Urtheilskraft an, daß wir nämlich darin eine gewiſſe Zufälligkeit der Beſchaffenheit des unſrigen aufſuchen, um dieſe als Eigenthümlichkeit unſeres Verſtandes, zum Unterſchiede von anderen möglichen anzumerken.

Dieſe Zufälligkeit findet ſich ganz natürlich in dem **Beſondern**, welches die Urtheilskraft unter das **Allgemeine** der Verſtandesbegriffe bringen ſoll; denn durch das Allgemeine **unſeres** (menſchlichen) Verſtandes iſt das beſondere nicht beſtimmt, und es iſt zufällig, auf wie vielerley Art unterſchiedene Dinge, die doch in einem gemeinſamen Merkmale übereinkommen, unſerer Wahrnehmung vorkommen können. Unſer Verſtand iſt ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein diſcurſiver Verſtand, für den es freylich zufällig ſeyn muß, welcherley und wie ſehr verſchieden das Beſondere ſeyn mag, das ihm in der Natur gegeben werden, und was unter ſeine Begriffe gebracht werden kann. Weil aber zum Erkenntnis doch auch Anſchauung gehört, und ein Vermögen einer **völligen Spontaneität der Anſchauung** ein von der Sinnlichkeit unterſchiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnisvermögen, mithin Verſtand in der allgemeinſten Bedeutung ſeyn würde: ſo kann man ſich auch einen **intuitiven** Verſtand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Beſonderen und ſo zum einzelnen (durch Begriffe) geht, und für welchen jene Zufälligkeit der Zuſammenſtimmung der Natur in ihren Produkten nach **beſondern** Geſetzen zum Verſtande nicht angetroffen wird, welche dem unſrigen es ſo ſchwer macht, das Mannigfaltige derſelben zur Einheit des Erkenntniſſes zu bringen; ein Geſchäfte, das der unſrige nur durch Uebereinſtimmung der Naturmerkmale zu unſerm Vermögen der Begriffe, welche ſehr zufällig iſt, zu Stande bringen kann, ein anſchauender Verſtand aber nicht bedarf.

Unſer Verſtand hat alſo das Eigene für die Urtheilskraft, daß im Erkenntnis durch denſelben, durch das Allgemeine das Beſondere nicht beſtimmt wird, und dieſes alſo von jenem allein nicht abgeleitet werden kann: gleichwohl aber dieſes Beſondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Geſetze) zuſammenſtimmen ſoll, um darunter ſubſumirt werden zu können, welche Zuſammenſtimmung unter ſolchen Umſtänden ſehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne beſtimmtes Princip ſeyn muß.

Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer ſolchen Zuſammenſtimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft, (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorſtellen) wenigſtens denken zu können, müſſen wir uns zugleich einen andern Verſtand denken, in Beziehung auf welchen, und zwar vor allem ihm beygelegten Zweck, wir jene Zuſammenſtimmung der Naturgeſetze mit unſerer Urtheilskraft, (die für unſern Verſtand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar iſt,) als **nothwendig** vorſtellen können.

Unſer Verſtand nämlich hat die Eigenſchaft, daß er in ſeinem Erkenntniſſe, z. B. der Urſache eines Products, vom **Analytiſch allgemeinen** (von Begriffen) zum Beſondern (der gegebenen empiriſchen Anſchauung) gehen muß, dabey er alſo in Anſehung der Mannigfaltigkeit des letztern nichts beſtimmt, ſondern dieſe Beſtimmung für die Urtheilskraft von der Subſumtion der empiriſchen Anſchauung (wenn der Gegenſtand ein Naturproduct iſt) unter dem Begriff erwarten muß. Nun können wir uns aber auch einen Verſtand denken, der, weil er nicht wie der unſrige diſcurſiv, ſondern intuitiv iſt, vom **Synthetiſch-allgemeinen** (der Anſchauung eines Ganzen, als eines ſolchen) zum Beſondern geht, d. i. von Ganzen zu den Theilen, der alſo und deſſen Vorſtellung des Ganzen die **Zufälligkeit** der Verbindung der Theile nicht in ſich enthält, um eine beſtimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unſer Verſtand bedarf, welcher von den Theilen, als allgemein-gedachten Gründen, zu verſchiedenen darunter zu ſubſumirenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muß. Nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes, iſt hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzuſehen. Wollen wir uns alſo nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Theilen, wie es unſerm diſcurſiven Verſtande gemäs iſt, ſondern, nach Maasgabe des intuitiven (urbildlichen), die Möglichkeit der Theile (ihrer Beſchaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorſtellen, ſo kann dieſes, nach eben derſelben Eigenthümlichkeit unſeres Verſtandes, nicht ſo geſchehen, daß das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile, (welches in der diſcurſiven Erkenntnisart Widerſpruch ſeyn würde), ſondern nur daß die **Vorſtellung** eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form deſſelben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdenn eine Wirkung (**Product**) ſeyn würde, deſſen **Vorſtellung** als die **Urſache** ſeiner Möglichkeit angeſehen wird, das Product aber einer Urſache, deren Beſtimmungsgrund blos die Vorſtellung ſeiner Wirkung iſt, ein Zweck heißt, ſo folgt daraus: daß es blos eine Folge aus der beſondern Beſchaffenheit unſeres Verſtandes ſey, wenn wir Producte der Natur nach einer andern Art der Cauſſalität, als der der Naturgeſetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und Endurſachen uns als möglich vorſtellen, und daß dieſes Princip nicht die Möglichkeit ſolcher Dinge ſelbſt (ſelbſt als Phänomene betrachtet) nach dieſer Erzeugungsart, ſondern nur der unſerem Verſtande möglichen Beurtheilung derſelben angehe; wobey wir zugleich einſehen, warum wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Producte der Natur durch Cauſſalität nach Zwecken lange nicht zufrieden ſind, weil wir nämlich in derſelben die Naturerzeugung blos unſerm Vermögen ſie zu beurtheilen, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft und nicht den Dingen ſelbſt zum Behuf der beſtimmenden Urtheilskraft angemeſſen zu beurtheilen verlangen. Es iſt hiebey auch gar nicht nöthig zu beweiſen, daß ein ſolcher intellectus archetypus möglich ſey, ſondern nur daß wir in der Dagegenhaltung unſeres diſcurſiven, der Bilder bedürftigen, Verſtandes (intellectus ectypus) und der Zufälligkeit einer ſolchen Beſchaffenheit auf jene Idee (eines intellectus archetypus) geführt werden, dieſe auch keinen Widerſpruch enthalte.

Wenn wir nun ein Ganzes der Materie, ſeiner Form nach, als ein Product der Theile und ihrer Kräfte und Vermögen ſich von ſelbſt zu verbinden (andere Materien, die dieſe einander zuführen, hinzugedacht) betrachten, ſo ſtellen wir uns eine mechaniſche Erzeugungsart deſſelben vor. Aber es kommt auf ſolche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus, deſſen innere Möglichkeit durchaus die Idee von einem Ganzen vorausſetzt, von der ſelbſt die Beſchaffenheit und Wirkungsart der Theile abhängt, wie wir uns doch einen organiſirten Körper vorſtellen müſſen. Hieraus folgt aber, wie eben gewieſen worden, nicht, daß die mechaniſche Erzeugung eines ſolchen Körpers unmöglich ſey; denn das würde ſoviel ſagen, als, es ſey eine ſolche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen **für jeden Verſtand** unmöglich (d. i. widerſprechend) ſich vorzuſtellen, ohne daß die Idee derſelben zugleich die erzeugende Urſache derſelben ſey, d. i. ohne abſichtliche Hervorbringung. Gleichwohl würde dieſes in der That folgen, wenn wir materielle Weſen als Dinge an ſich ſelbſt anzuſehen berechtigt wären. Denn alsdenn würde die Einheit, welche den Grund der Möglichkeit der Naturbildungen ausmacht, lediglich die Einheit des Raums ſeyn, welcher aber kein Realgrund der Erzeugungen, ſondern nur die formale Bedingung derſelben iſt, obwohl er mit dem Realgrunde, welchen wir ſuchen, darin einige Aehnlichkeit hat, daß in ihm kein Theil ohne in Verhältnis auf das Ganze (deſſen Vorſtellung alſo der Möglichkeit der Theile zum Grunde liegt) beſtimmt werden kann. Da es aber doch wenigſtens möglich iſt, die materielle Welt als bloße Erſcheinung zu betrachten, und etwas als Ding an ſich ſelbſt (welches nicht Erſcheinung iſt) als Subſtrat zu denken, dieſem aber eine correſpondirende intellectuelle Anſchauung (wenn ſie gleich nicht die unſrige iſt) unterzulegen; ſo würde ein, ob zwar für uns unerkennbarer, überſinnlicher Realgrund für die Natur ſtatt finden, zu der wir ſelbſt mitgehören, in welcher wir alſo das, was in ihr als Gegenſtand der Sinne nothwendig iſt, nach mechaniſchen Geſetzen, die Zuſammenſtimmung und Einheit aber der beſonderen Geſetze und der Formen nach denſelben, die wir in Anſehung jener als zufällig beurtheilen müſſen, in ihr als Gegenſtande der Vernunft (ja das Naturganze als Syſtem) zugleich nach teleologiſchen Geſetzen betrachten, und ſie nach zweyerley Principien beurtheilen würden, ohne daß die mechaniſche Erklärungsart durch die teleologiſche, als ob ſie einander widerſprächen, ausgeſchloſſen wird.

Hieraus läßt ſich auch das, was man ſonſt zwar leicht vermuthen, aber ſchwerlich mit Gewißheit behaupten und beweiſen konnte, einſehen, daß zwar das Princip einer mechaniſchen Ableitung zweckmäßiger Naturproducte neben dem teleologiſchen beſtehen, dieſes letztere aber keines weges entbehrlich machen könnte: d. i. man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurtheilen müſſen (einem organiſirten Weſen) zwar alle bekannte und noch zu entdeckende Geſetze der mechaniſchen Erzeugung verſuchen, und auch hoffen dürfen, damit guten Fortgang zu haben, niemals aber der Berufung auf einem davon ganz unterſchiedenen Erzeugungsgrund, nämlich der Cauſſalität durch Zwecke, für die Möglichkeit eines ſolchen Products überhoben ſeyn, und ſchlechterdings kann keine menſchliche Vernunft (auch keine, endliche, die der Qualität nach der unſrigen ähnlich wäre, ſie aber dem Grade nach noch ſo ſehr überſtiege) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus blos mechaniſchen Urſachen zu verſtehen hoffen. Denn, wenn die teleologiſche Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes für die Urtheilskraft ganz unentbehrlich iſt, ſelbſt um dieſe nur am Leitfaden der Erfahrung zu ſtudiren; wenn für äußere Gegenſtände, als Erſcheinungen, ein ſich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, ſondern dieſer, der auch in der Natur liegt, doch nur im überſinnlichen Subſtrat derſelben geſucht werden muß, von welchem uns aber alle mögliche Einſicht abgeſchnitten iſt, ſo iſt es uns ſchlechterdings unmöglich aus der Natur ſelbſt hergenommene Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu ſchöpfen, und nach der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnisvermögens nothwendig, den oberſten Grund dazu in einem urſprünglichen Verſtande als Welturſache zu ſuchen.

§. 78.

Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechaniſmus der Materie mit dem teleologiſchen in der Technik der Natur.

Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechaniſm der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu laſſen und in der Erklärung derſelben nicht vorbey zu gehen; weil ohne dieſen keine Einſicht in der Natur der Dinge erlangt werden kann. Wenn man uns gleich einräumt: daß ein höchſter Architekt die Formen der Natur, ſo wie ſie von je her da ſind, unmittelbar geſchaffen, oder die, ſo ſich in ihrem Laufe continuirlich nach eben demſelben Muſter bilden, prädeterminirt habe, ſo iſt doch dadurch unſere Erkenntnis der Natur nicht im mindeſten gefördert; weil wir jenes Weſens Handlungsart und die Ideen deſſelben welche die Principien der Möglichkeit der Naturweſen enthalten ſollen gar nicht kennen und von demſelben als von oben herab (a priori) die Natur nicht erklären können. Wollen wir aber von den Formen der Gegenſtände der Erfahrung, alſo von unten hinauf (a posteriori) weil wir in dieſen Zweckmäßigkeit anzutreffen glauben, um dieſe zu erklären, uns auf eine nach Zwecken wirkende Urſache berufen, ſo würden wir ganz tavtologiſch erklären und die Vernunft mit Worten täuſchen, ohne noch zu erwähnen: daß da, wo wir uns mit dieſer Erklärungsart ins Ueberſchwengliche verlieren, wohin uns die Naturkenntnis nicht folgen kann, die Vernunft dichteriſch zu ſchwärmen verleitet wird, welches zu verhüten eben ihre vorzüglichſte Beſtimmung iſt.

Von der andern Seite iſt es eine eben ſowohl nothwendige Maxime der Vernunft, das Princip der Zwecke an den Producten der Natur nicht vorbey zu gehen; weil es, wenn es gleich die Entſtehungsart derſelben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein hevriſtiſches Princip iſt, den beſondern Geſetzen der Natur nachzuforſchen, geſetzt auch daß man davon keinen Gebrauch machen wollte, um die Natur ſelbſt darnach zu erklären, indem man ſie ſo lange, ob ſie gleich abſichtliche Zweckeinheit augenſcheinlich darlegt, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derſelben zu ſuchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen muß: ſo iſt es eben ſo nothwendig für ſie, eine beſondere Art der Cauſſalität, die ſich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Natururſachen die ihrige hat, indem zu der Receptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren fähig iſt, noch eine Spontaneität einer Urſache (die alſo nicht Materie ſeyn kann) hinzukommen muß, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann.

Zwar muß die Vernunft, ehe ſie dieſen Schritt thut, behutſam verfahren und nicht jede Technik der Natur, d. i. ein productives Vermögen derſelben, welches Zweckmäßigkeit der Geſtalt für unſere bloße Apprehenſion an ſich zeigt, (wie bey regulären Körpern) für teleologiſch zu erklärenſuchen, ſondern immer ſo lange für blos mechaniſch-möglich anſehen; allein darüber das teleologiſche Princip gar ausſchließen, und, wo die Zweckmäßigkeit, für die Vernunftunterſuchung der Möglichkeit der Naturformen, durch ihre Urſachen, ſich ganz unläugbar als Beziehung auf eine andere Art der Cauſſalität zeigt, doch immer den bloßen Mechanism befolgen wollen, muß die Vernunft eben ſo phantaſtiſch und unter Hirngeſpinſten von Naturvermögen, die ſich gar nicht denken laſſen, herumſchweifend machen, als eine blos teleologiſche Erklärungsart, die gar keine Rückſicht auf den Naturmechanism nimmt ſie ſchwärmeriſch machte.

An einem und eben demſelben Dinge der Natur laſſen ſich nicht beyde Principien, als Grundſätze der Erklärung (Deduction) eines von dem andern, verknüpfen, d. i. als dogmatiſche und conſtitutive Principien der Natureinſicht für die beſtimmende Urtheilskraft, vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, ſie ſey als Product des bloßen Mechaniſmus der Materie (der neuen Bildung, die ſie für ſich ſelbſt bewerkſtelligt, wenn ihre Elemente durch Fäulnis in Freyheit geſetzt werden) anzuſehen, ſo kann ich nun nicht von den derſelben Materie, als einer Cauſſalität nach Zwecken zu handeln, eben daſſelbe Product ableiten. Umgekehrt, wenn ich daſſelbe Product als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechaniſche Erzeugungsart deſſelben rechnen, und ſolche als conſtitutives Princip zur Beurtheilung deſſelben ſeiner Möglichkeit nach annehmen und ſo beyde Principien vereinigen. Denn eine Erklärungsart ſchließt die andere aus, geſetzt auch, daß objectiv beyde Gründe der Möglichkeit eines ſolchen Products, auf einem einzigen beruheten, wir aber auf dieſen nicht Rückſicht nähmen. Das Princip, welches die Vereinbarkeit beyder in Beurtheilung der Natur nach denſelben möglich machen ſoll, muß in dem was auſſerhalb beyden (mithin auch auſſer der möglichen empiriſchen Naturvorſtellung) liegt, von dieſer aber doch den Grund enthält, d. i. im Ueberſinnlichen geſetzt und eine jede beyder Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von dieſem nichts als den unbeſtimmten Begrif eines Grundes haben können, der die Beurtheilung der Natur nach empiriſchen Geſetzen möglich macht, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher beſtimmen können, ſo folgt, daß die Vereinigung beyder Principien nicht auf einem Grunde der **Erklärung** (Explication) der Möglichkeit eines Products nach gegebenen Geſetzen für die **beſtimmende**, ſondern nur auf einem Grunde der **Erörterung** (Expoſition) derſelben für die reflectirende Urtheilskraft beruhen könne. — Denn Erklären heißt von einem Princip ableiten, welches man alſo deutlich muß erkennen und angeben können. Nun müſſen zwar das Princip des Mechanisms der Natur und das teleologiſchen der Cauſſalität derſelben, an einem und eben demſelben Naturproducte in einem einzigen oberen Princip zuſammenhängen und daraus gemeinſchaftlich abfließen, weil ſie ſonſt in der Naturbetrachtung nicht neben einander beſtehen könnten. Wenn aber dieſes objectiv = gemeinſchaftliche, und alſo auch die Gemeinſchaft der davon abhängenden Maxime der Naturforſchung berechtigende Princip von der Art iſt, daß es zwar angezeigt, nie aber beſtimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann, ſo läßt ſich aus einem ſolchen Princip keine Erklärung d. i. deutliche und beſtimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zweyen heterogenen Principien möglichen Naturproducts ziehen. Nun iſt aber das gemeinſchaftliche Princip der mechaniſchen einerſeits und der teleologiſchen Ableitung andrerſeits das Ueberſinnliche, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müſſen. Von dieſem aber können wir uns in theoretiſcher Abſicht nicht den mindeſten bejahend beſtimmten Begrif machen; wie alſo nach demſelben, als Princip, die Natur (nach ihren beſondern Geſetzen) für uns ein Syſtem ausmache, welches ſowohl nach dem Princip der Erzeugung von phyſiſchen als dem der Endurſachen, als möglich erkannt werden könne, läßt ſich keinesweges erklären, ſondern nur, wenn es ſich zuträgt, daß Gegenſtände der Natur vorkommen, die nach dem Princip des Mechanisms (welches jederzeit an einem Naturweſen Anſpruch hat) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleologiſche Grundſätze zu ſtützen, von uns nicht können gedacht werden vorausſetzen, daß man nur getroſt beyden gemäß den Naturgeſetzen nachforſchen dürfe, (nachdem die Möglichkeit ihres Products aus einem oder dem andern Princip, unſerm Verſtande erkennbar iſt) ohne ſich an den ſcheinbaren Widerſtreit zu ſtoßen, der ſich zwiſchen den Principien der Beurtheilung deſſelben hervorthut, weil wenigſtens die Möglichkeit, daß beyde auch objectiv in einem Princip vereinbar ſeyn möchten, (da ſie Erſcheinungen betreffen, die einen überſinnlichen Grund vorausſetzen) geſichert iſt.

Ob alſo gleich ſowohl der Mechanism als der teleologiſche (abſichtliche) Technicism der Natur in Anſehung ebendeſſelben Products und ſeiner Möglichkeit unter einem gemeinſchaftlichen obern Princip der Natur nach beſondern Geſetzen ſtehen mögen, ſo können wir doch, da dieſes Princip **transſcendent** iſt, nach der Eingeſchränktheit unſeres Verſtandes beyde Principien **in der Erklärung** eben derſelben Naturerzeugung alsdenn nicht vereinigem, wenn ſelbſt die innere Möglichkeit dieſes Products nur durch eine Cauſſalität nach Zwecken **verſtändlich** iſt (wie organiſirte Materien von der Art ſind). Es bleibt alſo bey dem obigen Grundſatze der Teleologie: daß, nach der Beſchaffenheit des menſchlichen Verſtandes, für die Möglichkeit organiſcher Weſen in der Natur keine andere als abſichtlich wirkende Urſache könne angenomen werden und der bloße Mechanism der Natur zur Erklärung dieſer ihrer Producte gar nicht hinlänglich ſeyn könne, ohne doch dadurch in Anſehung der Möglichkeit ſolcher Dinge ſelbſt durch dieſen Grundſatz entſcheiden zu wollen.

Da nämlich dieſer nur eine Maxime der reflectirenden, nicht der beſtimmenden Urtheilskraft, daher nur ſubjectiv für uns, nicht objectiv für die Möglichkeit dieſer Art Dinge ſelbſt gilt (wo beyderley Erzeugungsarten wohl in einem und demſelben Grunde zuſammenhangen könnten), da ferner ohne allen zu der teleologiſch-gedachten Erzeugungsart hinzukommenden Begrif von einem dabey zugleich anzutreffenden Mechanism der Natur, dergleichen Erzeugung gar nicht als Naturproduct beurtheilt werden könnte: ſo führt obige Maxime zugleich die Nothwendigkeit einer Vereinigung beyder Principien in der Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke bey ſich, aber nicht um eine ganz, oder in gewiſſen Stücken, an die Stelle der andern zu ſetzen. Denn an die Stelle deſſen, was (von uns wenigſtens) nur als nach Abſicht möglich gedacht wird, läßt ſich kein Mechanism und an die Stelle deſſen, was nach dieſem als nothwendig erkannt wird, läßt ſich keine Zufälligkeit, die eines Zwecks zum Beſtimmungsgrunde bedürfe, annehmen; ſondern nur die eine (der Mechanism) der andern (dem abſichtlichen Technicism) unterordnen, welches, nach dem transſcendentalen Princip der Zweckmäßigkeit der Natur, ganz wohl geſchehen darf.

Denn, wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewiſſer Dinge gedacht werden, da muß man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgeſetz für ſich nichts einen Zweck vorausſetzendes bedarf, mithin mechaniſch und doch eine untergeordnete Urſache abſichtlicher Wirkungen ſeyn kann. Daher läßt ſich ſelbſt in organiſchen Producten der Natur, noch mehr aber, wenn wir, durch die unendliche Menge derſelben veranlaßt, das Abſichtliche in der Verbindung der Natururſachen nach beſondern Geſetzen nun auch (wenigſtens durch erlaubte Hypotheſe) zum allgemeinen Princip der reflectirenden Urtheilskraft für das Naturganze (die Welt) annehmen, eine große und ſogar allgemeine Verbindung der mechaniſchen Geſetze mit den teleologiſchen in den Erzeugungen der Natur denken, ohne die Principien der Beurtheilung derſelben zu verwechſeln und eines an die Stelle des andern zu ſetzen; weil in einer teleologiſchen Beurtheilung die Materie, ſelbſt, wenn die Form, welche ſie annimmt, nur als nach Abſicht möglich beurtheilt wird, doch, ihrer Natur nach mechaniſchen Geſetzen gemäß, jenem vorgeſtellten Zwecke auch zum Mittel untergeordnet ſeyn kann; wie wohl, da der Grund dieſer Vereinbarkeit in demjenigen, was weder das eine noch das andere, (weder Mechanism, noch Zweckverbindung), ſondern das überſinnliche Subſtrat der Natur iſt, von dem wir nichts erkennen, für unſere, die menſchliche Vernunft beyde Vorſtellungsarten der Möglichkeit ſolcher Objecte nicht zuſammenzuſchmelzen ſind, ſondern wir ſie nicht anders, als nach der Verknüpfung der Endurſachen, auf einem oberſten Verſtande gegründet beurtheilen können, wodurch alſo der teleologiſchen Erklärungsart nichts benommen wird.

Weil nun aber ganz unbeſtimmt und für unſere Vernunft auch auf immer unbeſtimmbar iſt, wie viel der Mechaniſm der Natur als Mittel zu jeder Endabſicht in derſelben thue, und (wegen des oberwähnten intelligibelen Princips der Möglichkeit einer Natur überhaupt,) gar angenommen werden kann, daß ſie durchgängig nach beyderley allgemein zuſammenſtimmenden Geſetzen (den phyſiſchen und den der Endurſachen) möglich ſey, wie wohl wir die Art, wie dieſes zugehe, gar nicht einſehen können, ſo wiſſen wir auch nicht, „wie weit die für uns mögliche mechaniſche Erklärungsart gehe,“ ſondern nur ſo viel gewis: daß, ſo weit wir nur immer darin kommen mögen, ſie doch allemal für Dinge, die wir einmal als Naturzwecke anerkennen, unzureichend ſeyn und wir alſo, nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes, jene Gründe insgeſammt einem teleologiſchen Princip unterordnen müſſen.

Hierauf gründet ſich nun die Befugnis und, wegen der Wichtigkeit, welche das Naturſtudium nach dem

Princip des Mechaniſms für unſerm theoretiſchen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf: alle Producte und Eräugniſſe der Natur, ſelbſt die zweckmäßigſten ſo weit mechaniſch zu erklären, als es immer in unſerm Vermögen (deſſen Schranken wir innerhalb dieſer Unterſuchungsart nicht angeben können) ſteht, dabey aber niemals aus den Augen zu verlieren, daß wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Unterſuchung ſelbſt auch nur aufſtellen können, der weſentlichen Beſchaffenheit unſerer Vernunft gemäß, jenen mechaniſchen Urſachen ungeachtet, doch zuletzt der Cauſſalität nach Zwecken unterordnen müſſen.

Methodenlehre der teleologiſchen Urtheilskraft.

§. 79.

Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müſſe.

Eine jede Wiſſenſchaft muß in der Encyclopädie aller Wiſſenſchaften ihre beſtimmte Stelle haben. Iſt es eine philoſophiſche Wiſſenſchaft, ſo muß ihr ihre Stelle in dem theoretiſchen oder practiſchen Theil derſelben und, hat ſie ihren Platz im erſteren, entweder in der Naturlehre, ſo fern ſie das, was Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, erwägt, (folglich der Körperlehre, der Seelenlehre und allgemeinen Weltwiſſenſchaft) oder in der Gotteslehre (von dem Urgrunde der Welt als Inbegrif aller Gegenſtände der Erfahrung) angewieſen werden.

Nun frägt ſich: welche Stelle gebührt der Teleologie? gehört ſie zur (eigentlich ſogenannten) Naturwiſſenſchaft oder zur Theologie? Eins von beyden muß ſeyn; denn zum Uebergange aus einer in die andere kann gar keine Wiſſenſchaft gehören, weil dieſer nur die Articulation oder Organiſation des Syſtems und keinen Platz in demſelben bedeutet.

Daß ſie in die Theologie als ein Theil derſelben nicht gehöre, ob gleich in derſelben von ihr der wichtigſte Gebrauch gemacht werden kann, iſt für ſich ſelbſt klar. Denn ſie hat Naturerzeugungen und die Urſache derſelben zu ihrem Gegenſtande und, ob ſie gleich auf die letztere, als einen auſſer und über die Natur belegenen Grund, (göttlichen Urheber), hinausweiſet, ſo thut ſie dieſes doch nicht für die beſtimmende, ſondern nur um die Beurtheilung der Dinge in der Welt durch eine ſolche Idee dem menſchlichen Verſtande angemeſſen, als regulatives Princip zu leiten, blos für die reflectirende Urtheilskraft in der Naturbetrachtung.

Eben ſo wenig ſcheint ſie aber auch in die Naturwiſſenſchaft zu gehören, welche beſtimmende und nicht blos reflectirende Principien bedarf, um von Naturwirkungen objective Gründe anzugeben. In der That iſt auch für die Theorie der Natur, oder die mechaniſche Erklärung der Phänomene derſelben, durch ihre wirkende Urſachen, dadurch nichts gewonnen, daß man ſie nach dem Verhältniſſe der Zwecke zu einander betrachtet. Die Aufſtellung der Zwecke der Natur an ihren Producten, ſo fern ſie ein Syſtem nach teleologiſchen Begriffen ausmachen, iſt eigentlich nur zur Naturbeſchreibung gehörig, welche nach einem beſondern Leitfaden abgefaſſet iſt, wo die Vernunft zwar ein herrliches unterrichtendes und practiſch in mancherley Abſicht zweckmäßiges Geſchäfte verrichtet, aber über das Entſtehen und die innere Möglichkeit dieſer Formen gar keinen Aufſchlus giebt, warum es doch der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft eigentlich zu thun iſt.

Die Teleologie, als Wiſſenſchaft, gehört alſo zu gar keiner Doctrin, ſondern nur zur Critik und zwar eines beſondern Erkenntnisvermögens, nämlich der Urtheilskraft. Aber, ſo fern ſie Principien a priori enthält, kann und muß ſie die Methode, wie über die Natur nach dem Princip der Endurſachen geurtheilt werden müſſe, angeben, und ſo hat ihre Methodenlehre wenigſtens negativen Einfluß auf das Verfahren in der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft und auch auf das Verhältnis, welches dieſe in der Metaphyſik zur Theologie, als Propädevtik derſelben, haben kann.

§. 80.

Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanisms unter dem teleologiſchen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks.

Die **Befugnis** auf eine blos mechaniſche Erklärungsart aller Naturproducte **auszugehen** iſt an ſich ganz unbeſchränkt; aber das **Vermögen** damit allein **auszulangen** iſt, nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes, ſofern er es mit Dingen als Naturzwecken zu thun hat, nicht allein ſehr beſchränkt, ſondern auch deutlich begrenzt, nämlich ſo, daß, nach einem Princip der Urtheilskraft, durch das erſtere Verfahren allein zur Erklärung der letzteren gar nichts ausgerichtet werden könne, mithin die Beurtheilung ſolcher Producte jederzeit von uns zugleich einem teleologiſchen Princip untergeordnet werden müſſe.

Es iſt daher vernünftig, ja verdienſtlich, dem Naturmechanism, zum Behuf einer Erklärung der Naturproducte, ſoweit nachzugehen, als es mit Wahrſcheinlichkeit geſchehen kann, ja dieſen Verſuch nicht darum aufzugeben, weil es **an ſich** unmöglich ſey auf ſeinem Wege mit der Zweckmäßigkeit der Natur zuſammenzutreffen, ſondern nur darum, weil es **für uns** als Menſchen unmöglich iſt; in dem dazu eine andere als ſinnliche Anſchauung und ein beſtimmtes Erkenntnis des intelligibelen Subſtrats der Natur, woraus ſelbſt von dem Mechaniſm der Erſcheinungen nach beſondern Geſetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich ſeyn würde, welches alles unſer Vermögen gänzlich überſteigt.

Damit alſo der Naturforſcher nicht auf reinen Verluſt arbeite, ſo muß er in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet iſt (organiſirter Weſen), immer irgend eine urſprüngliche Organiſation zum Grunde legen, welche jenen Mechaniſm ſelbſt benutzt, um andere organiſirte Formen hervorzubringen, oder die ſeinige zu neuen Geſtalten (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäs erfolgen) zu entwickeln.

Es iſt rühmlich, vermittelſt einer comparativen Anatomie die groſe Schöpfung organiſirter Naturen durchzugehen, um zu ſehen: ob ſich daran nicht etwas einem Syſtem ähnliches, und zwar dem Erzeugungsprincip nach, vorfinde, ohne daß wir nöthig haben, beym bloſen Beurtheilungsprincip (welches für die Einſicht ihrer Erzeugung keinen Aufſchluß giebt) ſtehen zu bleiben und muthlos allen Anſpruch auf **Natureinſicht** in dieſem Felde aufzugeben. Die Uebereinkunft ſo vieler Thiergattungen in einem gewiſſen gemeinſamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, ſondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen ſcheint, wo bewundrungswürdige Einfalt des Grundriſſes durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieſer und Auswickelung jener Theile, eine ſo große Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, läßt einen obgleich ſchwachen Strahl von Hoffnung ins Gemüth fallen, daß hier wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne das es ohnedem keine Naturwiſſenſchaft geben kann, auszurichten ſeyn möchte. Dieſe Analogie der Formen, ſofern ſie bey aller Verſchiedenheit einem gemeinſchaftlichen Urbilde gemäß erzeugt zu ſeyn ſcheinen, verſtärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandſchaft derſelben in der Erzeugung von einer gemeinſchaftlichen Urmutter, durch die ſtufenartige Annäherung einer Thiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meiſten bewährt zu ſeyn ſcheint, nämlich dem Menſchen, bis zum Polyp, von dieſem ſogar bis zu Mooſen und Flechten, und endlich zu der niedrigſten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften nach mechaniſchen Geſetzen (gleich denen, darnach ſie in Cryſtallerzeugungungen wirkt) die ganze Technick der Natur, die uns in organiſirten Weſen ſo unbegreiflich iſt, daß wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genöthigt glauben, abzuſtammen ſcheint.

Hier ſteht es nun dem **Archäologen** der Natur frey, aus den übriggebliebenen Spuhren ihrer älteſten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemuthmaaßten Mechanism derſelben, jene große Familie von

Geſchöpfen (denn ſo mußte man ſie ſich vorſtellen, wenn die genannte durchgängig zuſammenhangende Verwandſchaft einen Grund haben ſoll) entſpringen zu laſſen. Er kann den Mutterſchoos der Erde, die eben aus ihrem chaotiſchen Zuſtande herausgieng (gleichſam als ein großes Thier) anfänglich Geſchöpfe von minder-zweckmäßigen Form, dieſe wiederum andere, welche angemeſſener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältniſſe unter einander ſich ausbildeten, gebähren laſſen, bis dieſe Gebährmutter ſelbſt erſtarrt ſich verknöchert, ihre Geburten auf beſtimmte fernerhin nicht ausartende Species eingeſchränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit ſo bliebe, wie ſie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war — Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieſer allgemeinen Mutter eine auf alle dieſe Geſchöpfe zweckmäßig geſtellte Organiſation beylegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken iſt. *) Alsdann aber hat er den Erklä-

---

*) Eine Hypotheſe von ſolcher Art kann man ein gewagtes Abentheuer der Vernunft nennen, und es mögen wenige, ſelbſt von den ſcharfſinnigſten Naturforſchern, ſeyn, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. Denn ungereimt iſt es eben nicht, wie die generatio aequiuoca, worunter man die Erzeugung eines organiſirten Weſens durch die Mechanick der rohen unorganiſirten Materie verſteht. Sie wäre immer noch generatio vniuoca in der allgemeinſten Bedeutung des Worts, ſo fern nur etwas Orga-

rungsgrund nur weiter aufgeſchoben und kann ſich nicht anmaaßen, die Erzeugung jener zweyen Reiche von der Bedingung der Endurſachen unabhängig gemacht zu haben.

Selbſt, was die Veränderung betrift, der gewiſſe Individuen der organiſirten Gattungen zufälligerweiſe unterworfen werden, wenn man findet, daß ihr ſo abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, kann nicht füglich anders als gelegentliche Entwickelung einer in der Species urſprünglich vorhandenen zweckmäßigen Anlage, zur Selbſterhaltung der Art, beurtheilt werden; weil das Zeugen ſeines gleichen, bey der durchgängigen inneren Zweckmäßigkeit eines organiſirten Weſens, mit der Bedingung nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem ſolchen Syſtem von Zwecken zu einer der unent-

---

niſches aus einem andern Organiſchen, ob zwar unter dieſer Art Weſen ſpecifiſch von ihm unterſchiedenen, erzeugt wurde, z. B. wenn gewiſſe Waſſerthiere ſich nach und nach zu Sumpfthieren und aus dieſen, nach einigen Zeugungen zu Landthieren ausbildeten. A priori im Urtheile der bloßen Vernunft, widerſtreitet ſich das nicht. Allein die Erfahrung zeigt davon kein Beyſpiel, nach der vielmehr alle Zeugung, die wir kennen, generatio homonima iſt, nicht blos vniuoca, im Gegenſatz mit der Zeugung aus unorganiſirtem Stoffe, ſondern auch nie in der Organiſation ſelbſt mit dem Erzeugenden gleichartiges Product hervorbringt, und die generatio heteronima, ſo weit unſere Erfahrungsfahrungskenntnis der Natur reicht, nirgend angetroffen wird.

wickelten urſprünglichen Anlagen gehört, ſo nahe verbunden iſt. Denn wenn man von dieſem Princip abgeht, ſo kann man mit Sicherheit nicht wiſſen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Species anzutreffenden Form eben ſo zufälligen zweckloſen Urſprungs ſeyn mögen, und das Princip der Teleologie: in einem organiſirten Weſen nichts von dem, was ſich in der Fortpflanzung deſſelben erhält, als unzweckmäßig zu beurtheilen, müßte dadurch in der Anwendung ſehr unzuverläßig werden, und lediglich für den Urſtamm (den wir aber nicht mehr kennen) gültig ſeyn.

Hume macht wider diejenigen, welche für alle ſolche Naturzwecke ein teleologiſches Princip der Beurtheilung, d. i. einen architectoniſchen Verſtand anzunehmen nöthig finden, die Einwendung: daß man mit eben dem Rechte fragen könnte, wie denn ein ſolcher Verſtand möglich ſey, d. i. wie die mancherley Vermögen und Eigenſchaften, welche die Möglichkeit eines Verſtandes, der zugleich ausführende Macht hat, ausmachen, ſich ſo zweckmäßig in einem Weſen haben zuſammen finden können. Allein dieſer Einwurf iſt nichtig. Denn die ganze Schwierigkeit, welche die Frage, wegen der erſten Erzeugung eines in ſich ſelbſt Zwecke enthaltenden und durch ſie allein begreiflichen Dinges umgiebt, beruht auf der Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen *außer einander* in dieſem Producte, da denn, wenn dieſer Grund in dem Verſtande einer hervorbringenden Urſache als einfacher Subſtanz geſetzt wird, jene Frage, ſofern ſie teleologiſch iſt, hinreichend beantwortet wird, wenn aber die Urſache blos in der Materie, als einem Aggregat vieler Subſtanzen aus einander, geſucht wird, die Einheit des Princips für die innerlich zweckmäßige Form ihrer Bildung gänzlich ermangelt; und die **Autocratie** der Materie in Erzeugungen, welche von unſerm Verſtande nur als Zwecke begriffen werden können, iſt ein Wort ohne Bedeutung.

Daher kommt es, daß diejenigen, welche für die objectiv-zweckmäßigen Formen der Materie einen oberſten Grund der Möglichkeit derſelben ſuchen, ohne ihm eben einen Verſtand zuzugeſtehen, das Weltganze doch gern zu einer einigen allbefaſſenden Subſtanz (Pantheism) oder (welches nur eine beſtimmtere Erklärung des vorigen iſt) zu einem Inbegriffe vieler einer einigen **einfachen Subſtanz** inhärirenden Beſtimmungen (Spinozism) machen, blos um jene Bedingung aller Zweckmäßigkeit, die **Einheit** des Grundes, heraus zu bekommen; wobey ſie zwar **einer** Bedingung der Aufgabe, nämlich der Einheit in der Zweckbeziehung, vermittelſt des blos ontologiſchen Begrifs einer einfachen Subſtanz, ein Genüge thun, aber für die **andere** Bedingung nämlich das Verhältnis derſelben zu ihrer Folge als **Zweck**, wodurch jener ontologiſche Grund für die Frage näher beſtimmt werden ſoll, nichts anführen, mithin **die ganze** Frage keinesweges beantworten werten, die auch ſchlechterdings unbeantwortlich (für unſere Vernunft) bleibt, wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache Subſtanz und dieſer ihre Eigenſchaft zu der ſpecifiſchen Beſchaffenheit der auf ſie ſich gründenden Naturformen, nämlich der Zweckeinheit, nicht als einer intelligibelen Subſtanz, das Verhältnis aber derſelben zu den letzteren (wegen der Zufälligkeit die wir an allem was wir uns nur als Zweck möglich denken) nicht als das Verhältnis einer Cauſſalität uns vorſtellen.

§. 81.

Von der Beygeſellung des Mechanismus, zum teleologiſchen, in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturproducts.

Gleich wie der Mechanism der Natur nach dem vorhergehenden §. allein nicht zulangen kann, um ſich die Möglichkeit eines organiſirten Weſens darnach zu denken, ſondern, (wenigſtens nach der Beſchaffenheit unſers Erkenntnisvermögens), einer abſichtlich wirkenden Urſache urſprünglich untergeordnet werden muß: ſo langt eben ſo wenig der bloße teleologiſche Grund eines ſolchen Weſens, es zugleich als ein Product der Natur zu betrachten und zu beurtheilen, wenn nicht der Mechanism der letzteren dem erſteren beygeſellt wird, gleichſam als das Werkzeug einer abſichtlich wirkenden Urſache, deren Zwecke die Natur in ihren mechaniſchen Geſetzen gleichwohl untergeordnet iſt. Die Möglichkeit einer ſolchen Vereinigung zweyer ganz verſchiedener Arten von Cauſſalität, der Natur in ihrer allgemeinen Geſetzmäßigkeit, mit einer Idee, welche jene auf eine beſondere Form einſchränkt, wozu ſie für ſich gar keinen Grund enthält, begreift unſere Vernunft nicht; ſie liegt im überſinnlichen Subſtrat der Natur, wovon wir nichts bejahend beſtimmen können, als daß es das Weſen an ſich ſey, von welchem wir blos die Erſcheinung kennen. Aber das Princip: alles, was wir als zu dieſer Natur (Phaenomenon) gehörig und als Product derſelben annehmen, auch nach mechaniſchen Geſetzen mit ihr verknüpft denken zu müſſen, bleibt nichts deſto weniger in ſeiner Kraft; weil, ohne dieſe Art von Cauſſalität, organiſirte Weſen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturproducte ſeyn würden.

Wenn nun das teleologiſche Princip der Erzeugung dieſer Weſen angenommen wird (wie es denn nicht anders ſeyn kann) ſo kann man entweder den **Occaſionalism**, oder den **Präſtabilism** der Urſache ihrer innerlich zweckmäßigen Form zum Grunde legen. Nach dem erſteren würde die oberſte Welturſache, ihrer Idee gemäs, bey Gelegenheit einer jeden Begattung der in derſelben ſich miſchenden Materie unmittelbar die organiſche Bildung geben; nach dem zweyten würde ſie in die anfänglichen Producte dieſer ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht haben, vermittelſt deren ein organiſches Weſen ſeines Gleichen hervorbringt und die Species ſich ſelbſt beſtändig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerſtöhrung arbeitende Natur continuirlich erſetzt wird. Wenn man den Occaſionalism der Hervorbringung organiſirter Weſen annimmt, ſo geht alle Natur hiebey gänzlich verlohren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer ſolchen Art Producte zu urtheilen; daher man vorausſetzen kann, daß niemand dieſes Syſtem annehmen wird, dem es irgend um Philoſophie zu thun iſt.

Der **Präſtabilism** kann nun wiederum auf zwiefache Art verfahren. Er betrachtet nämlich ein jedes von ſeines Gleichen gezeugte organiſche Weſen entweder als das **Educt**, oder als das **Product** des erſteren. Das Syſtem der Zeugungen als bloßer Educte heißt das der **individuellen Präformation**, oder auch die **Evolutionstheorie**; das der Zeugungen als Producte wird das Syſtem der Epigeneſis genannt, dieſes kann auch das Syſtem **der generiſchen Proformation** genannt werden; weil das productive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmäßigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Theil wurden, alſo die ſpecifiſche Form virtualiter präformirt war. Dieſem gemäß würde man die entgegenſtehende Theorie der individuellen Präformation auch beſſer **Involutionstheorie** (oder die der Einſchachtelung) nennen können.

Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu laſſen, wollen es alſo doch nicht wagen dieſes nach der Hypotheſe des Occaſionalisms geſchehen zu laſſen, ſo daß die Begattung eine bloße Formalität wäre, unter der eine oberſte verſtändige Welturſache beſchloſſen hätte, jedesmal eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derſelben zu überlaſſen. Sie erklärten ſich für die Präformation; gleich als wenn es nicht einerley wäre, übernatürlicher Weiſe, ob im Anfange, oder im Fortlaufe der Welt, dergleichen Formen entſtehen zu laſſen und nicht vielmehr eine große Menge übernatürlicher Anſtalten durch gelegentliche Schöpfung erſpahrt wurde, welche erforderlich ſeyn würden, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch, bis zu ſeiner Entwickelung, nicht von den zerſtöhrenden Kräften der Natur litte und ſich unverletzt erhielte, imgleichen eine unermeslich größere Zahl ſolcher vorgebildeten Weſen, als jemals entwickelt werden ſollten und mit ihnen eben ſo viel Schöpfungen dadurch unnöthig und zwecklos gemacht wurden. Allein ſie wollten doch wenigſtens etwas hierinn der Natur überlaſſen, um nicht gar in völlige Hyperphyſik zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann. Sie hielten zwar noch feſt an ihrer Hyperphyſik, ſelbſt da ſie an Mißgeburten (die man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten kann) eine bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit finden, ſollte ſie auch nur darauf abgezielt ſeyn, daß ein Anatomiker einmal daran, als einer zweckloſen Zweckmäßigkeit, Anſtoß nehmen und niederſchlagende Bewunderung fühlen ſollte. Aber die Erzeugung der Baſtarte konnten ſie ſchlechterdings nicht in das Syſtem der Präformation hineinpaſſen, ſondern mußten dem Saamen der männlichen Geſchöpfe, dem ſie übrigens nichts, als die mechaniſche Eigenſchaft, zum erſten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugeſtanden hatten, doch noch obenein eine zweckmäßig bildende Kraft zugeſtehen, welche ſie doch in Anſehung des ganzen Products einer Erzeugung von zweyen Geſchöpfen derſelben Gattung keinem von beyden einräumen wollten.

Wenn man dagegen an dem Vertheidiger der Epigeneſis den großen Vorzug, den er in Anſehung der Erfahrungsgründe zum Beweiſe ſeiner Theorie vor dem erſteren hat, gleich nicht kennete: ſo würde die Vernunft doch ſchon zum Voraus für ſeine Erklärungsart mit vorzüglicher Gunſt eingenommen ſeyn, weil ſie die Natur in Anſehung der Dinge, welche man urſprünglich nur nach der Cauſſalität der Zwecke ſich als möglich vorſtellen kann, doch wenigſtens, was die Fortpflanzung betrift, als ſelbſt hervorbringend, nicht blos als entwickelnd, betrachtet und ſo doch mit dem kleinſt-möglichen Aufwande des Uebernatürlichen alles folgende vom erſten

Anfange an der Natur überläßt (ohne aber über dieſen erſten Anfang, an dem die Phyſik überhaupt ſcheitert, ſie mag es mit einer Kette der Urſachen verſuchen mit welcher ſie wolle, etwas zu beſtimmen).

In Anſehung dieſer Theorie der Epigeneſis hat niemand mehr, ſo wohl zum Beweiſe derſelben, als auch zur Gründung der ächten Principien ihrer Anwendung, zum Theil durch die Beſchränkung eines zu vermeſſenen Gebrauchs derſelben, geleiſtet, als Herr H. R. Blumenbach. Von organiſirter Materie hebt er alle phyſiſche Erklärungsart dieſer Bildungen an. Denn, daß rohe Materie ſich nach mechaniſchen Geſetzen urſprünglich ſelbſt gebildet habe, daß aus der Natur des lebloſen, Leben habe entſpringen und Materie in die Form einer ſich ſelbſt erhaltenden Zweckmäßigkeit ſich von ſelbſt habe fügen können, erklärt er mit Recht für vernunftwidrig; läßt aber zugleich dem Naturmechanism unter dieſem uns unerforſchlichen **Princip** einer urſprünglichen **Organiſation** einen unbeſtimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Antheil, wozu das Vermögen der Materie zum Unterſchiede von der, ihr allgemein beywohnenden, blos mechaniſchen **Bildungskraft**, von ihm in einem organiſirten Körper ein (gleichſam unter der höheren Leitung und Anweiſung der erſteren ſtehender) **Bildungstrieb** genannt wird.

§. 82.

Von dem teleologiſchen Syſtem in den äußern Verhältniſſen organiſirter Weſen.

Unter der äußern Zweckmäßigkeit verſtehe ich diejenige, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmäßigkeit haben, oder zu ihrer Möglichkeit vorausſetzen, z. B. Erden, Luft, Waſſer, u. ſ. w. gleichwohl äußerlich, d. i. im Verhältnis auf andere Weſen ſehr zweckmäßig ſeyn; aber dieſe müſſen jederzeit organiſirte Weſen, d. i. Naturzwecke ſeyn, denn ſonſt könnten jene auch nicht als Mittel beurtheilt werden. So können Waſſer, Luft und Erden nicht als Mittel zu Anhäufung von Gebirgen angeſehen werden, weil dieſe an ſich gar nichts enthalten, was einen Grund ihrer Möglichkeit nach Zwecken erforderte, worauf in Beziehung alſo ihre Urſache niemals unter dem Prädicate eines Mittels (das dazu nützte) vorgeſtellt werden kann.

Die äußere Zweckmäßigkeit iſt ein ganz anderer Begrif, als der der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenſtandes, unangeſehen, ob ſeine Wirklichkeit ſelbſt Zweck ſey, oder nicht, verbunden iſt. Man kann von einem organiſirten Weſen noch fragen: wozu iſt es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man blos die Wirkung vom Mechanism der Natur erkennt; denn in jenen ſtellen wir uns ſchon eine Cauſſalität nach Zwecken zu ihrer inneren Möglichkeit, einen ſchaffenden Verſtand vor und beziehen dieſes thätige Vermögen auf den Beſtimmungsgrund deſſelben, die Abſicht. Es giebt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit, die mit der innern der Organiſation zuſammenhängt, und, ohne daß die Frage ſeyn darf, zu welchem Ende dieſes ſo organiſirte Weſen eben habe exiſtiren müſſen, dennoch im äußeren Verhältnis eines Mittels zum Zwecke dient, und dieſe iſt die Organiſation beyderley Geſchlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, eben ſo wie bey einem Individuum, fragen, warum mußte ein ſolches Paar exiſtiren. Die Antwort iſt: Dieſes hier macht allererſt ein **organiſirendes** Ganze aus, ob zwar nicht ein organiſirtes in einem einzigen Körper.

Wenn man nun frägt, wozu ein Ding da iſt, ſo iſt die Antwort entweder: ſein Daſeyn und ſeine Erzeugung hat gar keine Beziehung auf eine nach Abſichten wirkende Urſache, und alsdenn verſteht man immer einen Urſprung deſſelben aus dem Mechanism der Natur; oder es iſt irgend ein abſichtlicher Grund ſeines Daſeyns (als eines zufälligen Naturweſens) und dieſen Gedanken kann man ſchwerlich von dem Begriffe eines organiſirten Dinges trennen; weil, da wir einmal ſeiner innern Möglichkeit eine Cauſſalität der

Endurſachen, und eine Idee, die dieſer zum Grunde liegt, unterlegen müſſen, wir auch die Exiſtenz dieſes Products nicht anders als Zweck denken können; denn die vorgeſtellte Wirkung, die zugleich der Beſtimmungsgrund der verſtändigen wirkenden Urſache zu ihrer Hervorbringung iſt, heißt **Zweck**. In dieſem Falle alſo kann man entweder ſagen: "der Zweck der Exiſtenz eines ſolchen Naturweſens iſt in ihm ſelbſt," d. i. es iſt nicht blos Zweck, ſondern auch **Endzweck**," oder dieſer iſt auſſer ihm in anderen Naturweſen, d. i. es exiſtirt zweckmäßig nicht als Endzweck, ſondern nothwendig zugleich als Mittel.

Wenn wir aber die ganze Natur durchgehen, ſo finden wir in ihr, als Natur, kein Weſen, was auf den Vorzug Endzweck der Schöpfung zu ſeyn Anſpruch machen könnte und man kann ſogar a priori beweiſen: daß dasjenige, was etwa noch für die Natur ein **letzter Zweck** ſeyn könnte, nach allen erdenklichen Beſtimmungen und Eigenſchaften, womit man es ausrüſten möchte, doch als Naturding niemals ein **Endzweck** ſeyn könne.

Wenn man das Gewächsreich anſieht, ſo könnte man anfänglich durch die unermeßliche Fruchtbarkeit, durch welche es ſich beynahe über jeden Boden verbreitet, auf die Gedanken gebracht werden, es für ein bloßes Product des Mechanisms der Natur, welches ſie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt, zu halten. Eine nähere Kenntnis aber der unbeſchreiblich weiſen Organiſation in demſelben läßt uns an dieſem Gedanken nicht haften, ſondern veranlaßt die Frage: wozu ſind dieſe Geſchöpfe da? Wenn man ſich antwortet: für das Thierreich, welches dadurch genährt wird, damit es ſich in ſo mannigfaltige Gattungen über die Erde habe verbreiten können, ſo kommt die Frage wieder: Wozu ſind denn dieſe Pflanzen-verzehrende Thiere da? die Antwort würde etwa ſeyn, für die Raubthiere, die ſich nur von dem nähren können was Leben hat? Endlich iſt die Frage: wozu ſind dieſe ſammt den vorigen Naturreichen gut? Für den Menſchen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn ſein Verſtand von allen jenen Geſchöpfen machen lehrt; und er iſt der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Weſen auf derſelben iſt, welches ſich einen Begrif von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch ſeine Vernunft ein Syſtem der Zwecke machen kann.

Man könnte auch, mit dem Ritter Linné, den dem Scheine nach umgekehrten Weg gehen und ſagen: Die Gewächsfreſſenden Thiere ſind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, dadurch viele Species derſelben erſtickt werden würden, zu mäßigen, die Raubthiere jener ihrer Gefräßigkeit Grenzen zu ſetzen, endlich der Menſch, damit, indem er dieſe verfolgt und vermindert, ein gewiſſes Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerſtöhrenden Kräften der Natur geſtiftet werde: Und ſo würde der Menſch, ſo ſehr er auch in gewiſſer Beziehung als Zweck gewürdigt ſeyn möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben.

Wenn man ſich eine objective Zweckmäßigkeit in der Mannigfaltigkeit der Gattungen der Erdgeſchöpfe und ihrem äußern Verhältniſſe zu einander, als zweckmäßig conſtruirter Weſen, zum Princip macht, ſo iſt es der Vernunft gemäs ſich in dieſem Verhältniſſe wiederum eine gewiſſe Organiſation und ein Syſtem aller Naturreiche nach Endurſachen zu denken; allein hier ſcheint die Erfahrung der Vernunftmaxime laut zu widerſprechen, vornemlich was einen letzten Zweck der Natur betrift, der doch zu der Möglichkeit eines ſolchen Syſtems erforderlich iſt, und den wir nirgends anders als im Menſchen ſetzen können: da vielmehr in Anſehung dieſes, als einer der vielen Thiergattungen, die Natur ſo wenig von den zerſtöhrenden als erzeugenden Kräften die mindeſte Ausnahme gemacht hat, alles einem Mechanism derſelben, ohne einen Zweck zu unterwerfen.

Das erſte, was in einer Anordnung zu einem zweckmäßigen Ganzen der Naturweſen auf der Erde abſichtlich eingerichtet ſeyn mußte, würde wohl ihr Wohnplatz, der Boden und das Element ſeyn, auf und in welchem ſie ihr Fortkommen haben ſollten. Allein eine genauere

Kenntniß der Beſchaffenheit dieſer Grundlage aller organiſchen Erzeugung giebt auf keine andere als ganz unabſichtlich wirkende, ja eher noch verwüſtende, als Erzeugung Ordnung und Zwecke begünſtigende Urſachen, Anzeige. Land und Meer enthalten nicht allein Denkmäler von alten mächtigen Verwüſtungen, die ſie und alle Geſchöpfe, auf und in demſelben, betroffen haben, in ſich: ſondern ihr ganzes Bauwerk, die Erdlager des einen und die Grenzen des andern, haben gänzlich das Anſehen des Products wilder allgewaltiger Kräfte einer im chaotiſchen Zuſtande arbeitenden Natur. So zweckmäßig, wie auch jetzt die Geſtalt das Bauwerk und der Abhang der Länder für die Aufnahme der Gewäſſer aus der Luft, die Quelladern, zwiſchen Erdſchichten von mannigfaltiger Art (für mancherley Producte) und dem Laufe der Ströhme angeordnet zu ſeyn ſcheinen mögen, ſo beweiſet doch eine nähere Unterſuchung derſelben: daß ſie blos als die Wirkung theils feuriger, theils wäſſeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen ſind, ſo wohl was die erſte Erzeugung dieſer Geſtalt, als vornehmlich die nachmalige Umbildung derſelben, zugleich mit dem Untergange ihrer erſten organiſchen Erzeugungen betrift *) — Wenn nun

---

*) Wenn der einmal angenommene Name Naturgeſchichte für Naturbeſchreibung bleiben ſoll, ſo kann man für das, was die erſtere buchſtäblich anzeigt, nämlich eine Vorſtellung des ehemaligen alten Zuſtandes der Erde, worüber man,

der Wohnplatz, der Mutterboden (des Landes) und der Mutterſchoos (des Meeres), für alle dieſe Geſchöpfe auf keinen andern als gänzlich unabſichtlichen Mechaniſm ſeiner Erzeugung Anzeige giebt; wie und mit welchem Recht können wir für dieſe letztere Producte einen andern Urſprung verlangen und behaupten? Wenn gleich der Menſch, wie die genauſte Prüfung der Ueberreſte jener Naturverwüſtungen (nach Campers Urtheile) zu beweiſen ſcheint, in dieſen Revolutionen nicht mit begriffen war, ſo iſt er doch von den übrigen Erdgeſchöpfen ſo abhängig, daß wenn ein über die andere allgemeinwaltender Mechaniſm der Natur eingeräumt wird, er als darunter mit begriffen angeſehen werden muß; wenn ihn gleich ſein Verſtand (großentheils wenigſtens) unter ihren Verwüſtungen hat retten können.

Dieſes Argument ſcheint aber mehr zu beweiſen, als die Abſicht enthielt, wozu es aufgeſtellt war; nämlich, nicht blos daß der Menſch kein letzter Zweck der Natur, und aus dem nämlichen Grunde, das Aggre-

wenn man gleich keine Gewißheit hoffen darf, doch mit gutem Grunde Vermuthungen wagt, die Archäologie der Natur, im Gegenſatz mit der Kunſt, nennen. Zu jener würden die Petrefacten, ſo wie zu dieſer die geſchnittene Steine u. ſ. w. gehören. Denn da man doch wirklich an einer ſolchen (unter dem Nahmen einer Theorie der Erde) beſtändig, wenn gleich, wie billig, langſam arbeitet, ſo wäre dieſer Nahme eben nicht einer blos eingebildeten Naturforſchung gegeben, ſondern einer ſolchen, zu der die Natur ſelbſt uns einladet und auffordert.

gar der organiſirten Naturdinge auf der Erde nicht ein Syſtem von Zwecken ſeyn könne, ſondern daß gar die vorher für Naturzwecke gehaltene Naturproducte keinen andern Urſprung haben, als den Mechaniſm der Natur.

Allein in der obigen Auflöſung der Antinomie der Principien, der mechaniſchen und der teleologiſchen Erzeugungsart der organiſchen Naturweſen, haben wir geſehen: daß, da ſie, in Anſehung der nach ihren beſondern Geſetzen (zu deren ſyſtematiſchen Zuſammenhange uns aber der Schlüſſel fehlt) bildenden Natur, blos Principien der reflectirenden Urtheilskraft ſind, die nämlich ihren Urſprung nicht an ſich beſtimmen, ſondern nur ſagen, daß wir, nach der Beſchaffenheit unſeres Verſtandes und unſrer Vernunft, ihn in dieſer Art Weſen nicht anders als nach Endurſachen denken können, die größtmögliche Beſtrebung, ja Kühnheit in Verſuchen ſie mechanich zu erklären, nicht allein erlaubt iſt, ſondern wir auch durch Vernunft dazu aufgerufen ſind, unerachtet wir wiſſen, daß wir damit aus ſubjectiven Gründen der beſondern Art und Beſchränkung unſeres Verſtandes niemals auslangen können, (und nicht etwa, weil der Mechaniſm der Erzeugung einem Urſprunge nach Zwecken an ſich wiederſpräche) und daß endlich in dem überſinnlichen Princip der Natur (ſo wohl außer uns als in uns) gar wohl die Vereinbarkeit beyder Arten und die Möglichkeit der Natur vorzuſtellen, liegen könne, indem die Vorſtellungsart nach Endurſachen nur eine ſubjective Bedingung unſeres Vernunftgebrauchs ſey, wenn ſie die Beurtheilung der Gegenſtände nicht blos als Erſcheinungen angeſtellt wiſſen will, ſondern dieſe Erſcheinungen ſelbſt, ſamt ihren Principien, auf das überſinnliche Subſtrat zu beziehen verlangt, um gewiſſe Geſetze der Einheit derſelben möglich zu finden, die ſie ſich nicht anders als durch Zwecke (davon die Vernunft auch ſolche hat die überſinnlich ſind) vorſtellig machen kann.

§. 83.

Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologiſchen Syſtems.

Wir haben im vorigen gezeigt, daß wir den Menſchen nicht blos, wie alle organiſirte Weſen, als Naturzweck, ſondern auch hier auf Erden als den **letzten Zweck** der Natur, in Beziehung auf den alle übrige Naturdinge ein Syſtem von Zwecken ausmachen, nach Grundſätzen der Vernunft, zwar nicht für die beſtimmende, doch für die reflectirende Urtheilskraft, zu beurtheilen hinreichende Urſache haben. Wenn nun dasjenige im Menſchen ſelbſt angetroffen werden muß, was als Zweck durch ſeine Verknüpfung mit der Natur befördert werden ſoll: ſo muß entweder der Zweck von der Art ſeyn, daß er ſelbſt durch die Natur in ihrer Wohlthätigkeit befriedigt werden kann, oder es iſt die Tauglichkeit und Geſchicklichkeit zu allerley Zwecken dazu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erſte Zweck der Natur würde die **Glückſeeligkeit**, der zweyte die **Cultur** des Menſchen ſeyn.

Der Begriff der Glückſeeligkeit iſt nicht ein ſolcher, den der Menſch etwa von ſeinen Inſtincten abſtrahirt, und ſo aus der Thierheit in ihm ſelbſt hernimmt, ſondern iſt eine bloße **Idee** eines Zuſtandes, der er den letzteren unter blos empiriſchen Bedingungen (welches unmöglich iſt) adäquat machen will. Er entwirft ſie ſich ſelbſt, und zwar auf ſo verſchiedene Art, durch ſeinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verſtand, er ändert ſo gar dieſen ſo oft, daß die Natur, wenn ſie auch ſeiner Willkühr gänzlich unterworfen wäre, doch ſchlechterdings kein beſtimmtes allgemeines und feſtes Geſetz annehmen könnte, um mit dieſem ſchwankenden Begriff, und ſo mit dem Zweck, den jeder ſich willkührlicher Weiſe vorſetzt, übereinzuſtimmen. Aber, ſelbſt wenn wir entweder dieſen auf das wahrhafte Naturbedürfniß, worin unſere Gattung durchgängig mit ſich übereinſtimmt, herabſetzen, oder, andererſeits, die Geſchicklichkeit ſich eingebildete Zwecke zu verſchaffen noch ſo hoch ſteigern wollten, ſo würde doch, was der Menſch unter Glückſeeligkeit verſteht, und was in der

That ſein eigener letzter Naturzweck (nicht Zweck der Freyheit) iſt, von ihm nie erreicht werden; denn ſeine Natur iſt nicht von der Art, irgend wo im Beſitze und Genuſſe aufzuhören und befriedigt zu werden. Andrerſeits iſt ſo weit gefehlt: daß die Natur ihn zu ihren beſondern Liebling aufgenommen und vor allen Thieren mit Wohlthun begünſtigt habe, daß ſie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Peſt, Hunger, Waſſergefahr, Froſt, Anfall von andern großen und kleinen Thieren u. d. g. eben ſo wenig verſchont, wie jedes andere Thier: noch mehr aber, daß das Widerſinniſche der Naturanlagen ihn ſelbſt in ſelbſterſonnenen Plagen und noch andere von ſeiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herſchaft, die Barbarey der Kriege u. ſ. w. in ſolche Noth verſetzt und er ſelbſt, ſo viel an ihm iſt, an der Zerſtörung ſeiner eigenen Gattung arbeitet, daß ſelbſt bey der wohlthätigſten Natur außer uns, der Zweck derſelben, wenn er auf die Glückſeeligkeit unſerer Species geſtellet wäre in einem Syſtem derſelben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derſelben nicht empfänglich iſt. Er iſt alſo immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke, zwar Princip in Anſehung manches Zwecks, dazu die Natur ihn in ihrer Anlage beſtimmt zu haben ſcheint, indem er ſich ſelbſt dazu macht, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäßigkeit im Mechanism der übrigen Glieder. Als das einzige Weſen auf Erden das Verſtand, mithin

mithin ein Vermögen hat, ſich ſelbſt willkührlich Zwecke zu ſetzen, iſt er zwar betitelter Herr der Natur, und, wenn man dieſe als ein teleologiſches Syſtem anſieht, ſeiner Beſtimmung nach, der letzte Zweck der Natur, aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verſtehe und den Willen habe, dieſer und ~~ihm~~ ſich ſelbſt eine ſolche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur ſich ſelbſt gnugſam, mithin Endzweck ſeyn könne, der aber in der Natur gar nicht geſucht werden muß.

Um aber auszufinden, worin wir am Menſchen wenigſtens jenen **letzten Zweck** der Natur zu ſetzen haben, müſſen wir dasjenige, was die Natur zu leiſten vermag, um ihn dazu vorzubereiten, was er ſelbſt thun muß, um Endzweck zu ſeyn, herausſuchen, und es von allen den Zwecken abſondern, deren Möglichkeit auf Bedingungen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf. Von der letztern Art iſt die Glückſeeligkeit auf Erden, worunter der Inbegrif aller durch die Natur auſſer und in dem Menſchen möglichen Zwecke deſſelben verſtanden wird; das iſt die Materie aller ſeiner Zwecke auf Erden, die, wenn er ſie zu ſeinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht ſeiner eigenen Exiſtenz einen Endzweck zu ſetzen und dazu zuſammen zu ſtimmen. Es bleibt alſo von allen ſeinen Zwecken in der Natur, nur die formale, ſubjective Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: ſich ſelbſt überhaupt Zwecke zu ſetzen und, (unabhängig von der Natur in ſeiner Zweckbeſtimmung) die

Natur den Maximen ſeiner freyen Zwecke überhaupt angemeſſen, als Mittel, zu gebrauchen übrig, was die Natur, in Abſicht auf den Endzweck, der auſſer ihr liegt, ausrichten und welches alſo als ihr letzter Zweck angeſehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Weſens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in ſeiner Freyheit) iſt die **Cultur.** Alſo kann nur die Cultur der letzte Zweck ſeyn, den man der Natur in Anſehung der Menſchengattung beyzulegen Urſache hat: (Nicht ſeine eigene Glückſeeligkeit auf Erden, oder wohl gar blos das vornehmſte Werkzeug zu ſeyn, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftloſen Natur außer ihm zu ſtiften).

Aber nicht jede Cultur iſt zu dieſem letzten Zwecke der Natur hinlänglich. Die der **Geſchicklichkeit** iſt freylich die vornehmſte ſubjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt, aber doch nicht hinreichend die **Freyheit,** in der Beſtimmung und Wahl ſeiner Zwecke, zu befördern, welche doch zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken weſentlich gehört. Die letztere Bedingung der Tauglichkeit, welche man die Cultur der Zucht (Diſciplin) nennen könnte, iſt negativ und beſteht in der Befreyung des Willens von dem Deſpotiſm der Begierden, wodurch wir, an gewiſſe Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden ſelbſt zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Feſſeln dienen laſſen, die uns die Natur nur ſtatt Leitfäden beygegeben hat, um die Beſtimmung der Thierheit in uns nicht zu vernachläßigen, oder gar zu verletzen, indeſſen daß wir doch frey genug ſind ſie anzuziehen oder nachzulaſſen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.

Die Geſchicklichkeit kann in der Menſchengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelſt der Ungleichheit unter Menſchen; da die größte Zahl die Nothwendigkeiten des Lebens gleichſam mechaniſch, ohne dazu beſonders Kunſt zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Muſſe anderer, beſorget, welche die minder nothwendige Stücke der Cultur, Wiſſenſchaft und Kunſt, bearbeiten und von dieſen in einem Stande des Drucks, ſaurer Arbeit und wenig Genuſſes gehalten wird, auf welche Claſſe ſich denn doch manches von der Cultur der höheren nach und nach auch verbreitet. Die Plagen aber wachſen im Fortſchritte derſelben (deſſen Höhe, wenn der Hang zum Entbehrlichen ſchon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt, Luxus heißt) auf beyden Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewaltthätigkeit, auf der andern durch innere Ungnugſamkeit; aber das glänzende Elend iſt doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menſchengattung verbunden und der Zweck der Natur ſelbſt, wenn es gleich nicht unſer Zweck iſt, wird doch hiebey erreicht. Die formale Bedingung, unter welcher die Natur dieſe ihre Endabſicht allein erreichen kann, iſt diejenige Verfaſſung im

Verhältniſſe der Menſchen untereinander, da dem Abbruche der einander wechſelſeitigen widerſtreitenden Freyheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches **bürgerliche Geſellſchaft** heißt, entgegengeſetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwickelung der Naturanlagen geſchehen, zu welcher aber doch, wenn gleich Menſchen ſie auszufinden klug und ſich ihrem Zwange willig zu unterwerfen weiſe genug wären, noch ein **Weltbürgerliches** Ganze, d. i. ein Syſtem aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr ſind, erforderlich wäre, in Ermangelung deſſen und bey dem Hinderniß, welches Ehrſucht, Herrſchſucht und Habſucht, vornemlich an denen die Gewalt in Händen haben, ſelbſt der Möglichkeit eines ſolchen Entwurfs entgegenſetzen, der Krieg (theils in welchem ſich Staaten zerſpalten und in kleinere auflöſen, theils ein Staat andere Kleinere mit ſich vereinigt und ein größeres Ganze zu bilden ſtrebt) unvermeidlich iſt, der ſo, wie er ein unabſichtlicher (durch zügelloſe Leidenſchaften angeregter) Verſuch der Menſchen, doch tief verborgener abſichtlicher der oberſten Weisheit iſt, Geſetzmäßigkeit mit der Freyheit der Staaten und dadurch Einheit eines moraliſch begründeten Syſtems derſelben, wo nicht zu ſtiften, dennoch vorzubereiten, unerachtet der ſchrecklichſten Drangſaale, womit er das menſchliche Geſchlecht belegt, und der vielleicht noch größern, womit die beſtändige Bereitſchaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr iſt (indeſſen daß die Hofnung zu dem Ruheſtande einer Volksglückſeligkeit ſich immer weiter entfernt) alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchſten Grade zu entwickeln.

Was die Diſciplin der Neigungen betrift, zu denen die Naturanlage in Abſicht auf unſere Beſtimmung, als einer Thiergattung, ganz zweckmäßig iſt, die aber die Entwickelung der Menſchheit ſehr erſchweren, ſo zeigt ſich doch auch in Anſehung dieſes zweyten Erforderniſſes zur Cultur, ein zweckmäßiges Streben der Natur zu einer Ausbildung, welche uns höherer Zwecke, als die Natur ſelbſt liefern kann, empfänglich macht. Das Uebergewicht der Uebel, welche die Verfeinerung des Geſchmacks bis zur Idealiſirung deſſelben, ſelbſt der Luxus in Wiſſenſchaften, als einer Nahrung für die Eitelkeit, durch die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausſchüttet, iſt nicht zu beſtreiten; dagegen aber der Zweck der Natur auch nicht zu verkennen, der Rohigkeit und dem Ungeſtüm derjenigen Neigungen, welche mehr der Thierheit in uns angehören und der Ausbildung zu unſerer höheren Beſtimmung am meiſten entgegen ſind (denen des Genuſſes) immer mehr abzugewinnen und der Entwickelung der Menſchheit Platz zu machen. Schöne Kunſt und Wiſſenſchaften, die durch eine Luſt, die ſich allgemein mittheilen läßt und die Geſchliffenheit und Verfeinerung für die Geſellſchaft wenn gleich den Menſchen nicht ſittlich beſſer, doch geſittet machen, gewinnen der Tyranney des Sinnenhanges ſehr viel ab und bereiten dadurch den Menſchen zu einer Herrſchaft vor, in der die Vernunft allein Gewalt haben ſoll, indeſſen daß die Uebel, womit uns theils die Natur, theils die unvertragſame Selbſtſucht der Menſchen heimſucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, ſteigern und ſtählen, um jenen nicht unterzuliegen und uns ſo eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen laſſen. *)

§. 84.

Von dem Endzwecke des Daſeyns einer Welt d. i. der Schöpfung ſelbſt.

Endzweck iſt derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung ſeiner Möglichkeit bedarf.

Wenn für die Zweckmäßigkeit der Natur, der bloße Mechaniſm derſelben zum Erklärungsgrunde angenommen wird, ſo kann man nicht fragen: wozu die Dinge in der Welt da ſind; denn es iſt alsdenn, nach einem ſolchen idealiſtiſchen Syſtem nur von der phyſiſchen Möglichkeit der Dinge (welche uns als Zwecke zu denken bloße Vernünfteley, ohne Object, ſeyn würde) die Rede, man mag nun dieſe Form der Dinge auf den Zufall, oder blinde Nothwendigkeit deuten in beyden Fällen wäre jene Frage leer. Nehmen wir aber die Zweckverbindung in der Welt für real und für ſie eine beſondere Art der Cauſſalität, nämlich einer **abſichtlich wirkenden** Urſache an, ſo können wir bey der Frage nicht ſtehen bleiben: wozu Dinge der Welt (organiſirte Weſen) dieſe oder jene Form haben, in dieſe oder jene Verhältniſſe gegen andere von der Natur geſetzt ſind, ſondern, da einmal ein Verſtand gedacht wird, der als die Urſache der Möglichkeit ſolcher Formen angeſehen werden muß, wie ſie wirklich an Dingen gefunden werden, ſo muß auch in eben demſelben nach dem objectiven Grunde gefragt werden, der dieſen productiven Verſtand zu einer Wirkung dieſer Art beſtimmt haben könne, welcher dann der Endzweck iſt, wozu dergleichen Dinge da ſind.

---

*) Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieſer blos nach dem geſchätzt wird, was man genießt (dem natürlichen Zwecke der Summe aller Neigungen, der Glückſeligkeit,) iſt leicht zu entſcheiden. Er ſinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denſelben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, ſelbſt entworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch blos auf Genuß geſtellt wäre, aufs neue antreten? Welchen Werth das Leben habe, nach dem, was es nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat, geführt, in ſich enthält und in dem beſteht, was man thut (nicht blos genießt), wo wir aber immer doch nur Mittel zu unbeſtimmten Endzwecke ſind, iſt oben gezeigt worden. Es

p. 377.

Ich habe oben geſagt: daß der Endzweck kein Zweck ſey, welchen zu bewirken und der Idee deſſelben

bleibt alſo wohl nichts übrig, als der Werth, den wir unſerem Leben ſelbſt geben, durch das, was wir nicht allein thun, ſondern auch ſo unabhängig von der Natur zweckmäßig thun, daß ſelbſt die Exiſtenz der Natur nur unter dieſer Bedingung Zweck ſeyn kann.

kann nicht weiter gefragt werden: wozu (quem in finem) er exiſtire. Sein Daſeyn hat den höchſten Zweck ſelbſt in ſich, dem, ſo viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigſtens welchem zuwider er ſich keinem Einfluſſe der Natur unterworfen halten darf. — Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Exiſtenz nach, abhängige Weſen, einer nach Zwecken handelnden oberſten Urſache bedürfen, ſo iſt der Menſch der Schöpfung Endzweck; denn ohne dieſen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollſtändig gegründet und nur im Menſchen, aber auch in dieſem nur als Subjecte der Moralität, iſt die unbedingte Geſetzgebung in Anſehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn alſo allein fähig macht Endzweck zu ſeyn, dem die ganze Natur teleologiſch untergeordnet iſt. *)

---

*) Es wäre möglich, daß Glückſeeligkeit der vernünftigen Weſen in der Welt ein Zweck der Natur wäre und alsdenn wäre ſie auch ihr letzter Zweck; wenigſtens kann man a priori nicht einſehen, warum die Natur nicht ſo eingerichtet ſeyn ſollte, weil durch ihren Mechanism dieſe Wirkung, wenigſtens ſo viel wir einſehen, wohl möglich wäre. Aber Moralität und eine ihr untergeordnete Cauſſalität nach Zwecken iſt ſchlechterdings durch Natururſachen unmöglich; denn das Princip ihrer Beſtimmung zum handeln iſt überſinnlich, iſt alſo das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, was in Anſehung der Natur ſchlechthin unbedingt iſt und ihr Subject dadurch zum Endzwecke der Schöpfung, dem die ganze Natur untergeordnet iſt, allein qualificirt. — Glückſeeligkeit dagegen iſt, wie im vorigen §. nach dem Zeugnis der Erfahrung,

§. 85.

Von der Phyſicotheologie.

Die **Phyſicotheologie** iſt der Verſuch der Vernunft aus den **Zwecken** der Natur, (die nur empiriſch erkannt werden können) auf die oberſte Urſache der Natur und ihre Eigenſchaften zu ſchließen. Eine **Moraltheologie** (Ethicotheologie) wäre der Verſuch aus dem moraliſchen Zwecke vernünftiger Weſen in der Natur, (der a priori erkannt werden kann) auf jene Urſache und ihre Eigenſchaften zu ſchließen.

---

gezeigt worden, nicht einmal ein Zweck der Natur in Anſehung des Menſchen, mit einem Vorzuge vor anderen Geſchöpfen, weit gefehlt, daß ſie ein **Endzweck** der Schöpfung ſeyn ſollte. Menſchen mögen ſie ſich immer zu ihrem letzten ſubjectiven Zwecke machen, wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: Wozu haben Menſchen exiſtiren müſſen? ſo iſt von einem objectiven oberſten Zwecke die Rede, wie ihn die höchſte Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Weſen exiſtiren, denen jene oberſte Urſache wohlthun könne, ſo widerſpricht man der Bedingung, der die Vernunft des Menſchen ſelbſt ſeinen innigſten Wunſch der Glückſeeligkeit unterwirft (nämlich die Uebereinſtimmung mit ſeiner eigenen inneren moraliſchen Geſetzgebung). Dies beweiſet: daß die Glückſeeligkeit nur bedingter Zweck, der Menſch alſo, nur als moraliſches Weſen, Endzweck der Schöpfung ſeyn könne; was aber ſeinen Zuſtand betrift, Glückſeeligkeit nur als Folge, nach Maasgabe der Uebereinſtimmung mit jenem Zwecke, als dem Zwecke ſeines Daſeyns, in Verbindung ſtehe.

Die erſtere geht natürlicher Weiſe vor der zweyten vorher. Denn, wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Welturſache **teleologiſch** ſchließen wollen, ſo müſſen Zwecke der Natur zuerſt gegeben ſeyn, für die wir nachher einen Endzweck und für dieſen dann das Princip der Cauſſalität dieſer oberſten Urſache zu ſuchen haben.

Nach dem teleologiſchen Princip können und müſſen viele Nachforſchungen der Natur geſchehen, ohne daß man nach dem Grunde der Möglichkeit zweckmäßig zu wirken, welche wir an verſchiedenen der Producte der Natur antreffen, zu fragen Urſache hat. Will man nun aber auch hievon einen Begriff haben, ſo haben wir dazu ſchlechterdings keine weitergehende Einſicht, als blos die Maxime der reflectirenden Urtheilskraft: daß nämlich, wenn uns auch nur ein einziges organiſches Product der Natur gegeben wäre, wir, ″nach der Beſchaffenheit unſeres Erkenntnisvermögens,″ dafür keinen andern Grund denken können, als den einer Urſache der Natur ſelbſt, (es ſey der ganzen Natur oder auch nur dieſes Stücks derſelben) die durch Verſtand die Cauſſalität zu demſelben enthält; ein Beurtheilungsprincip, wodurch wir in der Erklärung der Naturdinge und ihres Urſprungs zwar um nichts weiter gebracht werden, die uns aber doch über die Natur hinaus einige Ausſicht eröfnet, um den ſonſt ſo unfruchtbaren Begrif eines Urweſens vielleicht näher beſtimmen zu können.

Nun ſage ich: die Phyſicotheologie, ſo weit ſie auch getrieben werden mag, kann uns doch nichts von einem **Endzwecke** der Schöpfung eröfnen; denn ſie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demſelben. Sie kann alſo zwar den Begrif einer verſtändigen Welturſache, als einen ſubjectiv für die Beſchaffenheit unſeres Erkenntnisvermögens allein tauglichen Begrif von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verſtändlich machen können, rechtfertigen, aber dieſen Begrif weder in theoretiſcher noch practiſcher Abſicht weiter beſtimmen; und ihr Verſuch erreicht ſeine Abſicht nicht, eine Theologie zu gründen, ſondern ſie bleibt immer nur eine phyſiſche Teleologie; weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muß, mithin den Zweck, wozu die Natur ſelbſt exiſtirt, (dazu der Grund auſſer der Natur geſucht werden muß) gar nicht einmal in Anfrage bringen kann, auf deſſen beſtimmte Idee gleichwohl der beſtimmte Begrif jener oberen verſtändigen Welturſache, mithin die Möglichkeit einer Theologie, ankommt.

Wozu die Dinge in der Welt "einander nutzen," wozu das Mannigfaltige in einem Dinge für dieſes Ding ſelbſt gut iſt, wie man ſogar Grund habe anzunehmen, daß nichts in der Welt umſonſt, ſondern alles irgend wozu **in der Natur**, unter der Bedingung, daß gewiſſe Dinge (als Zwecke) exiſtiren ſollten, gut ſey, wobey mithin unſere Vernunft für die Urtheilskraft kein anderes Princip der Möglichkeit des Objects ihrer unvermeidlichen teleologiſchen Beurtheilung in ihrem Vermögen hat, als das, den Mechanism der Natur der Architectonick eines verſtändigen Welturhebers unterzuordnen: das alles leiſtet die teleologiſche Weltbetrachtung ſehr herrlich und zur äußerſten Bewunderung. Weil aber die Data, mithin die Principien jenen Begrif einer intelligenten Welturſache (als höchſten Künſtlers) zu **beſtimmen**, blos empiriſch ſind, ſo laſſen ſie auf keine Eigenſchaften weiter ſchließen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen derſelben offenbahrt, welche, da ſie nie die geſammte Natur als Syſtem befaſſen kann, oft auf, (dem Anſcheine nach) jenem Begriffe und unter einander widerſtreitende Beweisgründe ſtoßen muß, niemals aber, wenn wir gleich vermögend wären auch das ganze Syſtem, ſofern es bloße Natur betrift, empiriſch zu überſchauen, uns, über die Natur, zu dem Zwecke ihrer Exiſtenz ſelber, und dadurch zum beſtimmten Begriffe jener obern Intelligenz, erheben können.

Wenn man ſich die Aufgabe, um deren Auflöſung einer Phyſicotheologie zu thun iſt, klein macht, ſo ſcheint ihre Auflöſung leicht. Verſchwendet man nämlich den Begrif von einer **Gottheit** an jedes von uns gedachtes verſtändiges Weſen, deren es eines oder mehrere geben mag, das viel und ſehr große, aber eben nicht alle Eigenſchaften habe, die zu Gründung einer mit dem größtmöglichen Zwecke übereinſtimmenden Natur überhaupt erforderlich ſind: oder hält man es für nichts, in einer Theorie den Mangel deſſen, was die Beweisgründe leiſten, durch willkührliche Zuſätze zu ergänzen, und, wo man nur Grund hat *viel* Vollkommenheit anzunehmen (und was iſt viel für uns?) ſich da befugt hält *alle mögliche* vorauszuſetzen, ſo macht die phyſiſche Teleologie wichtige Anſprüche auf den Ruhm eine Theologie zu begründen. Wenn aber verlangt wird anzuzeigen: "was uns denn antreibe und überdem berechtige jene Ergänzungen zu machen," ſo werden wir in den Principien des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, welcher durchaus verlangt, zu Erklärung eines Objects der Erfahrung dieſem nicht mehr Eigenſchaften beyzulegen, als empiriſche Data zu ihrer Möglichkeit anzutreffen ſind, vergeblich Grund zu unſerer Rechtfertigung ſuchen, und bey näherer Prüfung ſehen, daß eigentlich eine Idee von einem höchſten Weſen, die auf ganz verſchiedenen Vernunftgebrauch (den practiſchen) beruht, in uns a priori zum Grunde liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorſtellung einer phyſiſchen Theologie, von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur, bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen, und wir würden uns nicht fälſchlich einbilden, dieſe Idee, mit ihr aber eine Theologie, durch den theoretiſchen Vernunftgebrauch der phyſiſchen Weltkenntnis zu Stande gebracht, viel weniger ihre Realität bewieſen zu haben.

Man kann es den Alten nicht ſo hoch zum Tadel anrechnen, wenn ſie entweder ihre Götter ſich als, theils ihrem Vermögen, theils den Abſichten und Willensmeynungen nach, ſehr mannigfaltig verſchieden, alle aber, ſelbſt ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menſchliche Weiſe eingeſchränkt dachten. Denn wenn ſie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten, ſo fanden ſie zwar Grund genug etwas mehr als Mechaniſches zur Urſache derſelben anzunehmen und Abſichten gewiſſer oberer Urſachen, die ſie nicht anders als übermenſchlich denken konnten, hinter dem Maſchinenwerk dieſer Welt zu vermuthen. Weil ſie aber das Gute und Böſe, das Zweckmäßige und Zweckwidrige in ihr, wenigſtens für unſere Einſicht, ſehr gemiſcht antrafen und ſich nicht erlauben konnten ins geheim dennoch zum Grunde liegende weiſe und wohlthätige Zwecke, von denen ſie doch den Beweis nicht ſahen, zum Behuf der willkührlichen Idee eines einigen höchſtvollkommenen Urhebers anzunehmen, ſo konnte ihr Urtheil von der oberſten Welturſache ſchwerlich anders ausfallen, ſo fern ſie nämlich nach Maximen des blos theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft ganz conſequent verfuhren. Andere die als Phyſicker zugleich Theologen ſeyn wollten, dachten Befriedigung für die Vernunft darin zu finden, daß ſie für die abſolute Einheit des Princips der Naturdinge, welche die Vernunft fordert, vermittelſt der Idee von einem Weſen ſorgten, in welchem,

chem, als alleiniger Subſtanz, jene insgeſamt nur inhärirende Beſtimmungen wären, die zwar nicht, durch Verſtand, Urſache der Welt, in der aber doch, als Subject, aller Verſtand der Weltweſen anzutreffen wäre, welches zwar nicht nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge, wegen der Einheit des Subjects, von dem ſie blos Beſtimmungen ſind, auch ohne Zweck und Abſicht nothwendig ſich auf einander zweckmäßig beziehen mußten, und ſo den Idealism der Endurſachen einführeten: indem ſie die ſo ſchwer herauszubringende Einheit einer Menge zweckmäßig verbundener Subſtanzen, ſtatt der Cauſſalabhängigkeit **von einer**, in die der Inhärenz **in einer** verwandelten; welches Syſtem in der Folge, von Seiten der inhärirenden Weltweſen betrachtet, als **Pantheism**, von Seiten des allein ſubſiſtirenden Subjects, als Urweſens, (ſpäterhin) als **Spinozism**, nicht ſowohl die Frage vom erſten Grunde der Zweckmäßigkeit der Natur auflöſete, als ſie vielmehr für nichtig erklärte, indem der letztere Begrif, aller ſeiner Realität beraubt zur bloßen Misdeutung eines allgemeinen ontologiſchen Begrifs von einem Dinge überhaupt gemacht wurde.

Nach blos theoretiſchen Principien des Vernunftgebrauchs (worauf die Phyſicotheologie ſich allein gründet) kann alſo niemals der Begrif einer Gottheit, der für unſere teleologiſche Beurtheilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. Denn wir erklären entweder alle Teleologie für bloße Täuſchung der Urtheilskraft in der Beurtheilung der Cauſſalverbindung der Dinge und flüchten uns zu dem alleinigen Princip eines bloßen Mechanismus der Natur, welche, wegen der Einheit der Subſtanz, von der ſie nichts als das Mannigfaltige ſeiner Beſtimmungen ſey, uns eine allgemeine Beziehung auf Zwecke zu enthalten blos ſcheine: oder, wenn wir ſtatt dieſes Idealiſms der Endurſachen, dem Grundſatze des Realiſms dieſer beſondern Art der Cauſſalität anhänglich bleiben wollen, ſo mögen wir viele verſtändige Urweſen, oder nur ein einiges, den Naturzwecken unterlegen, ſo bald wir zu Begründung des Begrifs von demſelben nichts als Erfahrungsprincipien, von der wirklichen Zweckverbindung in der Welt hergenommen, zur Hand haben, ſo können wir einerſeits wider die Mißhelligkeit, die die Natur in Anſehung der Zweckeinheit in vielen Beyſpielen aufſtellt, keinen Rath finden, andrerſeits den Begrif einer einigen intelligenten Urſache, ſo wie wir ihn, durch bloße Erfahrung berechtigt, herausbringen, niemals für irgend eine, auf welche Art es auch ſey, (theoretiſch oder practiſch) brauchbare Theologie beſtimmt genug, daraus ziehen.

Die phyſiſche Teleologie treibt uns zwar an eine Theologie zu ſuchen, aber kann keine hervorbringen, ſo weit wir auch der Natur durch Erfahrung nachſpühren und der in ihr entdeckten Zweckverbindung, durch Vernunftideen (die zu phyſiſchen Aufgaben theoretiſch ſeyn müſſen), zu Hülfe kommen mögen. Was hilfts, wird man mit Recht klagen: daß wir allen dieſen Einrichtungen einen großen, einen für uns unermeßlichen Verſtand zum Grunde legen und ihn dieſe Welt nach Abſichten anordnen laſſen, wenn uns die Natur von der Endabſicht nichts ſagt, noch jemals ſagen kann, ohne welche wir uns doch keinen gemeinſchaftlichen Beziehungspunct aller dieſer Naturzwecke, kein hinreichendes teleologiſches Princip machen können, theils die Zwecke insgeſammt in einem Syſtem zu erkennen, theils uns von dem oberſten Verſtande, als Urſache einer ſolchen Natur, einen Begrif zu machen, der unſerer über ſie teleologiſch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmaaße dienen könnte? "Ich hätte alsdenn zwar einen **Kunſtverſtand**, für zerſtreute Zwecke, aber keine **Weisheit**, für einen Endzweck, der doch eigentlich den Beſtimmungsgrund von jenem enthalten muß." In Ermangelung aber eines Endzwecks, den nur die reine Vernunft a priori an die Hand geben kann, (weil alle Zwecke in der Welt empiriſch bedingt ſind, und nichts, als was hiezu oder dazu, als zufälliger Abſicht, nicht was ſchlechthin gut iſt, enthalten können) und der mich allein lehren würde: welche Eigenſchaften, welchen Grad und welches Verhältniß der oberſten Urſache zur Natur ich mir zu denken habe um dieſe als teleologiſches Syſtem zu beurtheilen: wie und mit welchem Rechte darf ich da meinen ſehr eingeſchränkten Begrif von jenem urſprünglichen Verſtande, den ich auf meine geringe Weltkenntnis gründen kann, von der Macht dieſes Urweſens ſeine Ideen zur Wirklichkeit zu bringen, von ſeinem Willen es zu thun u. ſ. w. nach Belieben erweitern und bis zur Idee eines allweiſen unendlichen Weſens ergänzen, welches, wenn es theoretiſch geſchehen ſollte, in mir ſelbſt Allwiſſenheit vorausſetzen würde, um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zuſammenhange einzuſehen und noch oben ein alle andere mögliche Plane denken zu können, mit denen in Vergleichung der Gegenwärtige als der beſte mit Grunde beurtheilt werden müßte. Denn, ohne dieſe vollendete Kenntnis der Wirkung, kann ich auf keinen beſtimmten Begrif von der oberſten Urſache, der nur in dem von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz, d. i. dem Begriffe einer Gottheit, angetroffen werden kann, ſchließen und eine Grundlage zur Theologie zu Stande bringen.

Wir können alſo, bey aller möglichen Erweiterung der phyſiſchen Teleologie, nach dem oben angeführten Grundſatze, wohl ſagen: daß wir, nach der Beſchaffenheit und den Principien unſeres Erkenntnisvermögens, die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmäßigen Anordnungen, nicht anders als das Product eines Verſtandes, dem dieſe unterworfen iſt, denken können; ob aber dieſer Verſtand mit dem Ganzen derſelben und deſſen Hervorbringung noch eine Endabſicht gehabt haben möge, (die alsdenn nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde) das kann uns die theoretiſche Naturforſchung nie eröfnen, ſondern es bleibt, bey aller Kenntnis derſelben, unausgemacht, ob jene oberſte Urſache überall nach einem Endzwecke und nicht vielmehr durch einen von der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur zu Hervorbringung gewiſſer Formen beſtimmten Verſtand, (nach der Analogie mit dem was wir bey den Thieren den Kunſtinſtinct nennen) Urgrund derſelben ſey, ohne daß es nöthig ſey ihr darum auch nur Weisheit, viel weniger höchſte und mit allen andern zur Vollkommenheit ihres Products erforderlichen Eigenſchaften verbundene Weisheit, beyzulegen.

Alſo iſt Phyſicotheologie eine misverſtandene phyſiſche Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädevtik) zur Theologie brauchbar, und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Princips, auf das ſie ſich ſtützen kann, nicht aber an ſich ſelbſt, wie ihr Nahme es anzeigen will, zu dieſer Abſicht zureichend.

§. 86.

Von der Ethicotheologie.

Es iſt ein Urtheil, deſſen ſich ſelbſt der gemeinſte Verſtand nicht entſchlagen kann, wenn er über das Daſeyn der Dinge in der Welt und die Exiſtenz der Welt ſelbſt nachdenkt: daß nämlich alle die mannigfaltige Geſchöpfe, von ſo groſſer Kunſteinrichtung und ſo mannigfaltigen zweckmäßig auf einander bezogenen Zuſammenhange ſie auch ſeyn mögen, ſelbſt das Ganze ſo vieler Syſteme derſelben, die wir unrichtiger Weiſe Welten nennen, zu nichts da ſeyn würden, wenn es in ihnen nicht Menſchen (vernünftige Weſen überhaupt) gäbe: d. i. daß, ohne den Menſchen, die ganze Schöpfung umſonſt und ohne Endzweck ſeyn würde. Es iſt aber auch nicht das Erkenntnisvermögen deſſelben (theoretiſche Vernunft), worauf in Beziehung das Daſeyn alles übrigen in der Welt allererſt ſeinen Werth bekommt, nicht etwa damit irgend wer da ſey, welcher die Welt betrachten könne. Denn, wenn dieſe Weltbetrachtung ihm doch nichts als Dinge ohne Endzweck vorſtellig machte, ſo kann daraus, daß ſie erkannt wird, dem Daſeyn derſelben kein Werth erwachſen, und man muß ſchon einen Endzweck derſelben vorausſetzen, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung ſelbſt einen Werth habe. Auch iſt es nicht das Gefühl der Luſt und der Summe derſelben, worauf in Beziehung wir einen Endzweck der Schöpfung als gegeben denken, d. i. nicht das Wohlſeyn, der Genuß (er ſey körperlich oder geiſtig) mit einem Worte die Glückſeeligkeit, wornach wir jenen abſoluten Werth ſchätzen. Denn daß, wenn der Menſch da iſt, er dieſe ihm ſelbſt zur Endabſicht macht, giebt keinen Begrif, wozu er dann überhaupt da ſey und welchen Werth er, der Menſch, dann ſelbſt habe, um ihm ſeine Exiſtenz angenehm zu machen. Er muß alſo ſchon als Endzweck der Schöpfung vorausgeſetzt werden, um einen Vernunftgrund zu haben, warum die Natur zu ſeiner Glückſeeligkeit zuſammen ſtimmen müſſe, wenn ſie als ein abſolutes Ganzes nach Principien der Zwecke betrachtet wird. — Alſo iſt es nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch ſinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Anſehung deſſen der Werth ſeines Daſeyns auf dem, was er empfängt und genießt, beruht, ſondern der Werth, welchen er allein ſich ſelbſt geben kann und in dem beſteht was er thut, wie und nach welchen Principien er, nicht als Naturglied, ſondern in der Freyheit ſeines Begehrungsvermögens, handelt, d. i. ein guter Wille, dasjenige, wodurch ſein Daſeyn allein einen abſoluten Werth und worauf in Beziehung das Daſeyn der Welt einen **Endzweck** haben kann.

Auch ſtimmt damit das gemeinſte Urtheil der geſunden Menſchenvernunft vollkommen zuſammen: nämlich daß der Menſch nur als moraliſches Weſen ein Endzweck der Schöpfung ſeyn könne, wenn man die Beurtheilung nur auf dieſe Frage leitet und veranlaßt ſie zu verſuchen. Was hilfts, wird man ſagen, daß dieſer Menſch ſo viel Talent hat, daß er damit ſogar ſehr thätig iſt und dadurch einen nützlichen Einfluß aufs gemeine Weſen ausübt, und alſo in Verhältnis, ſo wohl auf ſeine Glücksumſtände, als auch auf anderer Nutzen, einen großen Werth hat, wenn er keinen guten Willen beſitzt? Er iſt ein verachtungswürdiges Object, wenn man ihn nach ſeinem Innern betrachtet, und, wenn die Schöpfung nicht überall ohne Endzweck ſeyn ſoll, ſo muß er, der, als Menſch, auch dazu gehört, doch, als böſer Menſch, in einer Welt unter moraliſchen Geſetzen, dieſen gemäs, ſeines ſubjectiven Zwecks (der Glückſeeligkeit) verluſtig gehen, als der einzigen Bedingung, unter der ſeine Exiſtenz mit dem Endzwecke zuſammen beſtehen kann.

Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke, die es nur bedingt ſind, einem unbedingten oberſten, d. i. einem Endzwecke, unterordnen: ſo ſieht man erſtlich leicht, daß alsdenn nicht von einem Zwecke der Natur, (innerhalb derſelben) ſofern ſie exiſtirt, ſondern von dem Zwecke ihrer Exiſtenz mit allen ihren Einrichtungen, mithin dem letzten **Zwecke der Schöpfung** die Rede ſey, und in dieſem auch eigentlich von der oberſten Bedingung, unter der allein ein Endzweck (d. i. der Beſtimmungsgrund eines höchſten Verſtandes zu Hervorbringung der Weltweſen) ſtatt finden kann.

Da wir nun den Menſchen, nur als moraliſches Weſen, für den Zweck der Schöpfung anerkennen: ſo haben wir erſtlich einen Grund, wenigſtens die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zuſammenhangendes Ganzes und als **Syſtem** von Endurſachen anzuſehen, vornehmlich aber für die, nach der Beſchaffenheit unſerer Vernunft, uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verſtändige Welturſache,

ein Princip die Natur und Eigenſchaften dieſer erſten Urſache, als oberſten Grundes im Reiche der Zwecke, zu denken und ſo den Begrif derſelben zu beſtimmen, welches die phyſiſche Teleologie nicht vermochte, die nur unbeſtimmte und eben darum, zum Theoretiſchen ſo wohl, als practiſchen Gebrauche, untaugliche Begriffe von demſelben veranlaſſen konnte.

Aus dieſem ſo beſtimmten Princip der Cauſſalität des Urweſens werden wir es nicht blos als Intelligenz und geſetzgebend für die Natur, ſondern auch als geſetzgebendes Oberhaupt in einem moraliſchen Reiche der Zwecke, denken müſſen. In Beziehung auf das **höchſte** unter ſeiner Herrſchaft allein mögliche **Gut**, nämlich die Exiſtenz vernünftiger Weſen unter moraliſchen Geſetzen, werden wir uns dieſes Urweſen als **allwiſſend** denken, damit ſelbſt das Innerſte der Geſinnungen, (welches den eigentlichen moraliſchen Werth der Handlungen vernünftiger Weltweſen ausmacht) ihm nicht verborgen ſey, als **allmächtig**, damit er die ganze Natur dieſem höchſten Zwecke angemeſſen machen könne, als **allgütig** und zugleich **gerecht**, weil dieſe beyde Eigenſchaften (vereinigt, die Weisheit) die Bedingungen der Cauſſalität einer oberſten Urſache der Welt als höchſten Guts, unter moraliſchen Geſetzen, ausmachen, und ſo auch alle übrige transſcendentale Eigenſchaften, als **Ewigkeit**, **Allgegenwart** u. ſ. w., die in Beziehung auf einen ſolchen Endzweck vorausgeſetzt werden, an demſelben denken müſſen. — Auf ſolche Weiſe ergänzt die *moraliſche* Teleologie den Mangel der *phyſiſchen*, und gründet allererſt eine *Theologie*; da die letztere, wenn ſie nicht unbemerkt aus der erſteren borgete, ſondern conſequent verfahren ſollte, für ſich allein nichts als eine *Dämonologie*, welche keines beſtimmten Begrifs fähig iſt, begründen könnte.

Aber das Princip der Beziehung der Welt, wegen der moraliſchen Zweckbeſtimmung gewiſſer Weſen in derſelben, auf eine oberſte Urſache, als Gottheit, thut dieſes nicht blos dadurch, daß es den phyſiſch-teleologiſchen Beweisgrund ergänzt, und alſo dieſen nothwendig zum Grunde legt, ſondern es iſt dazu auch für ſich hinreichend und treibt die Aufmerkſamkeit auf die Zwecke der Natur und die Nachforſchung der hinter ihren Formen verborgen liegenden unbegreiflich großen Kunſt, um den Ideen die die reine practiſche Vernunft herbeyſchafft, an den Naturzwecken beyläufige Beſtätigung zu geben. Denn der Begrif von Weltweſen unter moraliſchen Geſetzen iſt ein Princip a priori, wornach ſich der Menſch nothwendig beurtheilen muß. Daß ferner, wenn es überall eine abſichtlich wirkende und auf einen Zweck gerichtete Welturſache giebt, jenes moraliſche Verhältnis eben ſo nothwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung ſeyn müſſe, als das nach phyſiſchen Geſetzen: wenn nämlich jene verſtändige Urſache auch einen Endzweck hat, ſieht die Vernunft, auch a priori, als einen für ſie zur teleologiſchen Beurtheilung der Exiſtenz der Dinge nothwendigen Grundſatz an. Nun kommt es nur darauf an; ob wir irgend einen für die Vernunft (es ſey die ſpeculative oder practiſche) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden oberſten Urſache einen Endzweck beyzulegen. Denn daß alsdann dieſer, nach der ſubjectiven Beſchaffenheit unſerer Vernunft und ſelbſt wie wir uns auch die Vernunft anderer Weſen nur immer denken mögen, kein anderer als der Menſch unter moraliſchen Geſetzen ſeyn könne, kann a priori für uns als gewis gelten, da hingegen die Zwecke der Natur in der phyſiſchen Ordnung a priori gar nicht können erkannt, vornehmlich, daß eine Natur ohne ſolche nicht exiſtiren könne, auf keine Weiſe eingeſehen werden kann.

Anmerkung.

Setzet einen Menſchen in den Augenblicken der Stimmung ſeines Gemüths zur moraliſchen Empfindung. Wenn er ſich, umgeben von einer ſchönen Natur, in einem ruhigen heitern Genuſſe ſeines Daſeyns befindet, ſo fühlt er in ſich ein Bedürfnis irgend jemand dafür dankbar zu ſeyn. Oder er ſehe ſich einandermal in derſelben Gemüthsverfaſſung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freywillige Aufopferung Gnüge leiſten kann und will; ſo fühlt er in ſich ein Bedürfnis, hiemit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherren gehorcht zu haben: Oder er habe ſich etwa unbedachtſamer Weiſe wider ſeine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menſchen verantwortlich geworden iſt, ſo werden die ſtrenge Selbſtverweiſe dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob ſie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenſchaft abzulegen hatte. Mit einem Worte, er bedarf einer moraliſchen Intelligenz um für den Zweck dazu er exiſtirt ein Weſen zu haben, welches darnach von ihm und der Welt die Urſache ſey. Triebfedern hinter dieſen Gefühlen herauszukünſteln iſt vergeblich; denn ſie hängen unmittelbar mit der reinſten moraliſchen Geſinnung zuſammen, weil **Dankbarkeit**, **Gehorſam** und **Demüthigung** (Unterwerfung unter verdiente Züchtigung) beſondere Gemüthsbeſtimmungen zur Pflicht ſind, und das zu Erweiterung ſeiner moraliſchen Geſinnung geneigte Gemüth hier ſich nur einen Gegenſtand freywillig denkt, der nicht in der Welt iſt, um, wo möglich, auch gegen einen ſolchen ſeine Pflicht zu beweiſen. Es iſt alſo wenigſtens möglich und auch der Grund dazu in moraliſcher Denkungsart gelegen, ein reines moraliſches Bedürfnis der Exiſtenz eines Weſens, unter welchem entweder unſere Sittlichkeit mehr Stärke oder auch (wenigſtens unſerer Vorſtellungsart nach) mehr Umfang, nämlich einen neuen Gegenſtand für ihre Ausübung gewinne, d. i. ein moraliſch-geſetzgebendes Weſen außer der Welt, ohne alle Rückſicht auf theoretiſchen Beweis, noch weniger auf ſelbſtſüchtiges Intereſſe, aus reinem moraliſchen, von allem fremden Einfluſſe freyen (dabey freylich nur ſubjectiven) Grunde, anzunehmen, auf bloße Anpreiſung einer für ſich allein geſetzgebenden reinen practiſchen Vernunft. Und, ob gleich eine ſolche Stimmung des Gemüths ſelten vorkäme, oder auch nicht lange haftete, ſondern flüchtig und ohne dauernde Wirkung, oder auch ohne einiges Nachdenken über den in einem ſolchen Schattenbilde vorgeſtellten Gegenſtand und ohne Bemühung ihn unter deutliche Begriffe zu bringen, vorüber ginge: ſo iſt doch der Grund dazu, die moraliſche Anlage in uns, als ſubjectives Princip ſich in der Weltbetrachtung mit ihrer Zweckmäßigkeit durch Natururſachen, nicht zu begnügen, ſondern ihr eine oberſte nach moraliſchen Principien die Natur beherrſchende Urſache unterzulegen, unverkennbar. — Wozu noch kommt, daß wir, nach einem allgemeinen höchſten Zwecke zu ſtreben, uns durch das moraliſche Geſetz gedrungen, uns aber doch und die geſammte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen, daß wir, nur ſofern wir darnach ſtreben, dem Endzwecke einer verſtändigen Welturſache (wenn es eine ſolche gäbe) gemäß zu ſeyn urtheilen dürfen; und ſo iſt ein reiner moraliſcher Grund der practiſchen Vernunft vorhanden dieſe Urſache, (da es ohne Widerſpruch geſchehen kann) anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit wir jene Beſtrebung nicht für ganz eitel anzuſehen und dadurch ſie ermatten zu laſſen Gefahr laufen.

Mit allem ſoll hier nur ſo viel geſagt werden: daß die **Furcht** zwar zuerſt **Götter** (Dämonen), aber die **Vernunft**, vermittelſt ihrer moraliſchen Principien, zuerſt den **Begriff von Gott** habe hervorbringen können; (auch ſelbſt, wenn man in der Teleologie der Natur, wie gemeiniglich, ſehr unwiſſend, oder auch, wegen der Schwierigkeit, die einander hierin widerſprechende Erſcheinungen durch ein gnugſam bewährtes Princip auszugleichen, ſehr zweifelhaft war) und daß die innere moraliſche Zweckbeſtimmung ſeines Daſeyns das ergänzte, was der Naturkenntnis abging, indem ſie nämlich anwies, zu dem Endzwecke vom Daſeyn aller Dinge, dazu das Princip nicht anders, als ethiſch, der Vernunft gnugthuend iſt, die oberſte Urſache mit Eigenſchaften, womit ſie die ganze Natur jener einzigen Abſicht, (zu der dieſe blos Werkzeug iſt) zu unterwerfen vermögend iſt, (d. i. als eine **Gottheit**) zu denken.

§. 87.

Von den moraliſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes.

Es giebt eine phyſiſche Theologie, welche einen für unſere theoretiſch reflectirende Urtheilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand giebt, das Daſeyn einer verſtändigen Welturſache anzunehmen. Wir finden aber in uns ſelbſt und, noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen mit Freyheit (ſeiner Cauſſalität) begabten Weſens überhaupt, auch eine moraliſche Teleologie, die aber, weil die Zweckbeziehung in uns ſelbſt a priori, ſamt dem Geſetze derſelben, beſtimmt, mithin als nothwendig erkannt werden kann, zu dieſem Behuf keiner verſtändigen Urſache auſſer uns für dieſe innere Geſetzmäßigkeit bedarf, ſo wenig, als wir bey dem, was wir in den geometriſchen Eigenſchaften der Figuren (für allerley mögliche Kunſtausübung) zweckmäßiges finden, auf einen ihnen dieſes ertheilenden höchſten Verſtand hinaus ſehen dürfen. Aber dieſe moraliſche Teleologie betrift doch uns, als Weltweſen und alſo mit andern Dingen in der Welt verbundene Weſen, auf welche letztere, entweder als Zwecke oder uns ſelbſt in Anſehung ihrer als Endzweck, unſere Beurtheilung zu richten, eben dieſelbe moraliſche Geſetze uns zur Vorſchrift machen. Von dieſer moraliſchen Teleologie nun, welche die Beziehung unſerer eigenen

Cauſſalität auf Zwecke und ſogar auf einen Endzweck, der von uns in der Welt beabſichtigt werden muß, imgleichen der wechſelſeitigen Beziehung der Welt auf jenen ſittlichen Zweck und die äußere Möglichkeit ſeiner Ausführung, (wozu keine phyſiſche Teleologie uns Anleitung geben kann) geht nun die nothwendige Frage aus: ob ſie unſere vernünftige Beurtheilung nöthige, über die Welt hinaus zu gehen, und, zu jener Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns, ein verſtändiges oberſtes Princip zu ſuchen, um die Natur, auch in Beziehung auf die moraliſche innere Geſetzgebung und deren mögliche Ausführung, uns als zweckmäßig vorzuſtellen. Folglich giebt es allerdings eine moraliſche Teleologie, und dieſe hängt mit der **Nomothetick** der Freyheit einerſeits, und der der Natur andererſeits, eben ſo nothwendig zuſammen, als bürgerliche Geſetzgebung mit der Frage, wo man die executive Gewalt ſuchen ſoll, und überhaupt in allem, worin die Vernunft ein Princip der Wirklichkeit einer gewiſſen geſetzmäßigen, nur nach Ideen möglichen Ordnung der Dinge angeben ſoll, zuſammenhängt. — Wir wollen den Fortſchritt der Vernunft von jener moraliſchen Teleologie und ihrer Beziehung auf die phyſiſche, zur **Theologie** allererſt vortragen und nachher über die Möglichkeit und Bündigkeit dieſer Schlusart Betrachtungen anſtellen.

Wenn man das Daſeyn gewiſſer Dinge (oder auch nur gewiſſer Formen der Dinge) als zufällig, mithin nur durch etwas Anderes, als Urſache, möglich annimmt: ſo kann man zu dieſer Cauſſalität der oberſten und alſo zu dem bedingten den unbedingten Grund entweder in der phyſiſchen, oder teleologiſchen Ordnung ſuchen, (nach dem nexu effectivo oder finali) d. i. man kann fragen: welches iſt die oberſte hervorbringende Urſache, oder was iſt der oberſte (ſchlechthin unbedingte) Zweck derſelben d. i. der Endzweck ihrer Hervorbringung dieſer oder aller ihrer Producte überhaupt? Wobey dann freylich vorausgeſetzt wird, daß dieſe Urſache einer Vorſtellung der Zwecke fähig, mithin ein verſtändiges Weſen ſey, oder wenigſtens von uns als nach den Geſetzen eines ſolchen Weſens handelnd vorgeſtellt werden müſſe.

Nun iſt, wenn man der letztern Ordnung nachgeht, es ein **Grundſatz**, dem ſelbſt die gemeinſte Menſchenvernunft unmittelbar Beyfall zu geben genöthigt iſt: daß, wenn überall ein **Endzweck**, den die Vernunft a priori angeben muß, ſtatt finden ſoll, dieſer kein anderer, als **der Menſch** (ein jedes vernünftige Weltweſen) **unter moraliſchen Geſetzen** ſeyn könne. *) Denn: (ſo urtheilt ein jeder) beſtände die

Welt

---

*) Ich ſage mit Fleiß: unter moraliſchen Geſetzen, nicht der Menſch nach moraliſchen Geſetzen, d. i. ein ſolcher, der ſich ihnen gemäs verhält, iſt der Endzweck der Schöpfung. Denn mit dem letztern Ausdrucke würden wir mehr ſagen, als wir wiſſen: nämlich daß es in der Gewalt eines Welturhebers ſtehe, zu machen, daß der Menſch den moraliſchen

Welt aus lauter lebloſen, oder zum Theil zwar aus lebenden, aber vernunftloſen Weſen, ſo werde das Daſeyn

Geſetzen jederzeit ſich angemeſſen verhält, welches einen Begrif von Freyheit und der Natur (von welcher letztern man allein einen äußern Urheber denken kann) vorausſetzt, der eine Einſicht in das überſinnliche Subſtrat der Natur, und deſſen Einerleyheit, mit dem was die Cauſſalität durch Freyheit in der Welt möglich macht, enthalten müßte, die weit über unſere Vernunfteinſicht hinausgeht. Nur vom Menſchen unter moraliſchen Geſetzen können wir, ohne die Schranken unſerer Einſicht zu überſchreiten ſagen: ſein Daſeyn mache der Welt Endzweck aus. Dieſes ſtimmt auch vollkommen mit dem Urtheile der moraliſch über den Weltlauf reflectirenden Menſchenvernunft. Wir glauben die Spuhren einer weiſen Zweckbeziehung auch am Böſen wahrzunehmen, wenn wir nur ſehen, daß der frevelhafte Böſewicht nicht eher ſtirbt, als bis er die wohlverſchuldete Strafe ſeiner Unthaten erlitten hat. Nach unſeren Begriffen von freyer Cauſſalität beruht das Wohl- oder Uebelverhalten auf uns; die höchſte Weisheit aber der Weltregierung ſetzen wir darinn, daß zu dem erſteren die Veranlaſſung, für beydes aber der Erfolg nach moraliſchen Geſetzen verhängt ſey. In dem letzteren beſteht eigentlich die Ehre Gottes welche daher von Theologen nicht unſchicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt wird. — Noch iſt anzumerken, daß wir unter dem Wort Schöpfung, wenn wir uns deſſen bedienen, nichts anders, als was hier geſagt worden iſt, nämlich die Urſache vom Daſeyn einer Welt, oder der Dinge in ihr (der Subſtanzen) verſtehen; wie das auch der eigentliche Begrif dieſes Worts mit ſich bringt, (actuatio ſubſtantiae eſt creatio). welches mithin nicht ſchon die Vorausſetzung einer freywirkenden, folglich verſtändigen Urſache (deren Daſeyn wir allererſt beweiſen wollen) bey ſich führt.

einer ſolchen Welt gar keinen Werth haben, weil in ihr kein Weſen exiſtirte, was von einem Werthe den mindeſten Begrif hat; wären dagegen auch vernünftige Weſen, deren Vernunft aber den Werth des Daſeyns der Dinge nur im Verhältniſſe der Natur zu ihnen (ihrem Wohlbefinden) zu ſetzen, nicht aber ſich einen ſolchen urſprünglich (in der Freyheit) ſelbſt zu verſchaffen im Stande wäre, ſo wären zwar (relative) Zwecke in der Welt, aber kein (abſoluter) Endzweck: weil das Daſeyn ſolcher vernünftigen Weſen doch immer zwecklos ſeyn würde. Die moraliſche Geſetze aber ſind von der eigenthümlichen Beſchaffenheit, daß ſie etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade ſo, wie der Begrif eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorſchreiben, und die Exiſtenz einer ſolchen Vernunft, die in der Zweckbeziehung ihr ſelbſt das oberſte Geſetz ſeyn kann, mit andern Worten die Exiſtenz vernünftiger Weſen unter moraliſchen Geſetzen, kann alſo allein als Endzweck vom Daſeyn einer Welt gedacht werden. Iſt dagegen dieſes nicht ſo bewandt, ſo liegt dem Daſeyn derſelben entweder gar kein Zweck in der Urſache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde.

Das moraliſche Geſetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unſerer Freyheit, verbindet uns für ſich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhangen; aber es beſtimmt uns doch auch, und zwar a priori einen Endzweck, welchem nachzuſtreben es uns verbindlich macht und dieſer iſt das höchſte durch Freyheit mögliche **Gut in der Welt.**

Die ſubjective Bedingung, unter welcher der Menſch (und nach allen unſern Begriffen auch jedes vernünftige endliche Weſen) ſich, unter dem obigen Geſetze, einen Endzweck ſetzen kann, iſt die Glückſeeligkeit, folglich das höchſte in der Welt mögliche, und, ſo viel an uns iſt, als Endzweck zu befördernde phyſiſche Gut iſt Glückſeeligkeit, unter der objectiven Bedingung, der Einſtimmung des Menſchen mit dem Geſetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn.

Dieſe zwey Erforderniſſe des uns durch das moraliſche Geſetz aufgegebenen Endzwecks können wir aber, nach allen unſern Vernunftvermögen, als durch bloße Natururſachen **verknüpft** und der Idee des gedachten Endzwecks angemeſſen, unmöglich uns vorſtellen. Alſo ſtimmt der Begrif, von der **practiſchen Nothwendigkeit** eines ſolchen Zwecks durch die Anwendung unſerer Kräfte, nicht mit dem theoretiſchen Begriffe, von der **phyſiſchen Möglichkeit** der Bewirkung deſſelben, zuſammen, wenn wir mit unſerer Freyheit keine andere Cauſſalität, (eines Mittels) als die der Natur verknüpfen.

Folglich müſſen wir eine moraliſche Welturſache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäß dem moraliſchen Geſetze, einen Endzweck vorzuſetzen und, ſo weit als das letztere nothwendig iſt, ſo weit (d. i. in demſelben Grade und aus demſelben Grunde) iſt auch das erſtere nothwendig anzunehmen: nämlich es ſey ein Gott.

* * *

Dieſer Beweis, dem man leicht die Form der logiſchen Präciſion anpaſſen kann, will nicht ſagen: es iſt eben ſo nothwendig das Daſeyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moraliſchen Geſetzes anzuerkennen, mithin der, welcher ſich vom letztern nicht überzeugen kann, könne ſich von den Verbindlichkeiten nach dem erſteren los zu ſeyn urtheilen. Nein! Nur die Beabſichtigung des durch die Befolgung des erſteren zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moraliſcher Geſetze harmoniſch zuſammentreffenden Glückſeligkeit vernünftiger Weſen, als das höchſte Weltbeſte) müßte alsdenn aufgegeben werden. Ein jeder Vernünftige würde ſich an der Vorſchrift der Sitten immer noch als ſtrenge gebunden erkennen müſſen; denn die Geſetze derſelben ſind formal und gebieten unbedingt, unangeſehen aller Zwecke (als der Materie des Wollens). Aber das eine Erforderniß des Endzwecks, wie ihn die praktiſche Vernunft den Weltweſen vorſchreibt, iſt ein in ſie durch ihre Natur (als endlicher Weſen) gelegter unwiderſtehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moraliſchen Geſetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen, oder auch nach demſelben allgemein gemacht wiſſen will und ſo die Beförderung der Glückſeligkeit, in Einſtimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht. Dieſen nun, ſo viel (was die erſteren betrift) in unſerem Vermögen iſt, zu befördern, wird uns durch das moraliſche Geſetz geboten; der Ausſchlag, den dieſe Bemühung hat, mag ſeyn welcher er wolle, die Erfüllung der Pflicht beſteht in der Form des ernſtlichen Willens, nicht in den Mittelurſachen des Gelingens.

Geſetzt alſo: ein Menſch überredete ſich, theils durch die Schwäche aller ſo ſehr geprieſenen ſpeculativen Argumente, theils durch manche in der Natur und Sittenwelt ihm vorkommende Unregelmäßigkeiten bewogen, von dem Satze es ſey kein Gott; ſo würde er doch in ſeinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger ſeyn, wenn er darum die Geſetze der Pflicht für blos eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ohngeſcheut zu übertreten beſchließen wollte. Ein ſolcher würde auch alsdenn noch, wenn er ſich in der Folge von dem, was er anfangs bezweifelt hatte, überzeugen könnte, mit jener Denkungsart doch immer ein Nichtswürdiger bleiben, ob er gleich ſeine Pflicht, aber aus Furcht, oder aus lohnſüchtiger Abſicht, ohne pflichtverehrende Geſinnung, der Wirkung nach ſo pünktlich, wie es immer verlangt werden mag, erfüllte; und umgekehrt, wenn er ſie als Gläubiger ſeinem Bewußtſeyn nach aufrichtig und uneigennützig befolgt und gleichwohl, ſo oft er zum Verſuche den Fall ſetzt, er könnte einmal überzeuget werden, es ſey kein Gott, ſich ſogleich von aller ſittlichen Verbindlichkeit frey glaubte, müßte es doch mit der innern moraliſchen Geſinnung in ihm nur ſchlecht beſtellt ſeyn.

Wir können alſo einen rechtſchaffenen Mann annehmen, der ſich feſtiglich überredet hält: es ſey kein Gott und (weil es in Anſehung des Objects der Moralität auf einerley Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er ſeine eigene innere Zweckbeſtimmung durchs moraliſche Geſetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung deſſelben für ſich keinen Vortheil, weder in dieſer noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute ſtiften, wozu jenes heilige Geſetz allen ſeinen Kräften die Richtung giebt. Aber ſein Beſtreben iſt begrenzt und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beytritt, niemals aber eine geſetzmäßige und nach beſtändigen Regeln (ſo wie innerlich ſeine Maximen ſind und ſeyn müſſen) eintreffende Zuſammenſtimmung der Natur zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er ſich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich ſelbſt redlich, friedfertig und wohlwollend iſt, und die Rechtſchaffenen, die er außer ſich noch antrift, werden, unangeſehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu ſeyn, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Uebeln, des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Thieren der Erde, unterworfen ſeyn und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab ſie insgeſammt (redlich oder unredlich das gilt hier gleich viel) verſchlingt und ſie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu ſeyn, in den Schlund des zweckloſen Chaos der Materie zurück wirft aus dem ſie gezogen waren — Den Zweck alſo den dieſer Wohlgeſinnte in Befolgung der moraliſchen Geſetze vor Augen hatte und haben ſollte, müßte er allerdings als unmöglich, aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe ſeiner ſittlichen inneren Beſtimmung anhänglich bleiben, und die Achtung, welche das ſittliche Geſetz ihm unmittelbar zum gehorchen einflößt, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemeſſenen idealiſchen Endzwecks ſchwächen, (welches ohne einen der moraliſchen Geſinnung widerfahrenden Abbruch nicht geſchehen kann) ſo muß er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an ſich wenigſtens nicht widerſprechend iſt, in practiſcher Abſicht, d. i. um ſich wenigſtens von der Möglichkeit des ihm moraliſch vorgeſchriebenen Endzwecks einen Begrif zu machen, das Daſeyn eines **moraliſchen** Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen.

§. 88.

Beſchränkung der Gültigkeit des moraliſchen Beweiſes.

Die reine Vernunft, als practiſches Vermögen, d. i. als Vermögen den freyen Gebrauch unſerer Cauſſalität durch Ideen (reine Vernunftbegriffe) zu beſtimmen, enthält nicht allein im moraliſchen Geſetze ein regulatives Princip unſerer Handlungen, ſondern giebt auch dadurch zugleich ein ſubjectiv-conſtitutives, in dem Begriffe eines Obiects, welches nur Vernunft denken kann, an die Hand, das durch unſere Handlungen in der Welt nach jenem Geſetze wirklich gemacht werden ſoll. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freyheit nach moraliſchen Geſetzen hat alſo ſubjectiv-practiſche Realität. Wir ſind a priori durch die Vernunft beſtimmt, das Weltbeſte, welches in der Verbindung des größten Wohls der vernünftigen Weltweſen mit der höchſten Bedingung des Guten an demſelben, d. i. der allgemeinen Glückſeligkeit, mit der geſetzmäßigſten Sittlichkeit, beſteht, nach allen Kräften zu befördern. In dieſem Endzwecke iſt die Möglichkeit des einen Theils, nämlich der Glückſeligkeit empiriſch bedingt, d. i. von der Beſchaffenheit der Natur, (ob ſie zu dieſem Zwecke übereinſtimme oder nicht) abhängig und in theoretiſcher Rückſicht problematiſch, indeſſen daß der andere Theil, nämlich die Sittlichkeit, in Anſehung deren wir von der Naturmitwirkung frey ſind, ſeiner Möglichkeit nach a priori feſt ſteht und dogmatiſch gewiß iſt. Zur objectiven theoretiſchen Realität alſo des Begrifs von dem Endzwecke vernünftiger Weltweſen wird erfordert, daß nicht allein wir einen uns a priori vorgeſetzten Endzweck haben, ſondern daß auch die Schöpfung, d. i. die Welt ſelbſt ihrer Exiſtenz nach einen Endzweck habe, welches, wenn es a priori bewieſen werden könnte, zur ſubjektiven Realität des Endzwecks die objektive hinzuthun würde. Denn, hat die Schöpfung überall einen Endzweck, ſo können wir ihn nicht anders denken, als ſo, daß er mit dem moraliſchen (der allein den Begrif von einem Zwecke möglich macht) übereinſtimmen müſſe. Nun finden wir aber in der Welt zwar Zwecke und die phyſiſche Teleologie ſtellt ſie in ſolchem Maaße dar, daß, wenn wir der Vernunft gemäß urtheilen, wir zum Princip der Nachforſchung der Natur zuletzt anzunehmen Grund haben, daß in der Natur gar nichts ohne Zweck ſey; allein den Endzweck der Natur ſuchen wir in ihr ſelbſt vergeblich. Dieſer kann und muß daher, ſo wie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, ſelbſt ſeiner objectiven Möglichkeit nach, nur in vernünftigen Weſen geſucht werden. Die praktiſche Vernunft der letzteren aber giebt dieſen Endzweck nicht allein an, ſondern beſtimmt auch dieſen Begrif in Anſehung der Bedingungen, unter denen ein

Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann.

Es iſt nun die Frage: ob die objektive Realität des Begrifs von einem Endzweck der Schöpfung nicht auch für die theoretiſche Forderungen der reinen Vernunft hinreichend, wenn gleich nicht apodictiſch, für die beſtimmende, doch hinreichend für die Maximen der theoretiſch-reflectirenden Urtheilskraft könne dargethan werden. Dieſes iſt das mindeſte, was man der ſpeculativen Philoſophie anſinnen kann, die den ſittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelſt der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden ſich anheiſchig macht; aber auch dieſes Wenige iſt doch weit mehr, als ſie je zu leiſten vermag.

Nach dem Princip der theoretiſch-reflectirenden Urtheilskraft würden wir ſagen: Wenn wir Grund haben, zu den zweckmäßigen Producten der Natur, eine oberſte Urſache der Natur anzunehmen, deren Cauſſalität in Anſehung der Wirklichkeit der letzteren (die Schöpfung) von anderer Art, als der zum Mechanism der Natur erforderlich iſt, nämlich als die eines Verſtandes gedacht werden mußte: ſo werden wir auch an dieſem Urweſen nicht blos allenthalben in der Natur Zwecke, ſondern auch einen Endzweck zu denken hinreichenden Grund haben, wenn gleich nicht um das Daſeyn eines ſolchen Weſens darzuthun, doch wenigſtens (ſo wie es in der phyſiſchen Teleologie geſchah) uns zu überzeugen, daß wir die Möglichkeit einer ſolchen Welt nicht blos nach Zwecken, ſondern auch nur dadurch daß wir ihrer Exiſtenz einen Endzweck unterlegen, uns begreiflich machen können.

Allein Endzweck iſt blos ein Begrif unſerer praktiſchen Vernunft und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretiſcher Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntnis derſelben bezogen werden. Es iſt kein Gebrauch von dieſem Begriffe möglich als lediglich für die praktiſche Vernunft nach moraliſchen Geſetzen, und der Endzweck der Schöpfung iſt diejenige Beſchaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Geſetzen beſtimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unſerer reinen praktiſchen Vernunft, und zwar ſo fern ſie praktiſch ſeyn ſoll, übereinſtimmt. — Nun haben wir durch das moraliſche Geſetz welches uns dieſen letztern auferlegt in praktiſcher Abſicht, nämlich um unſere Kräfte zur Bewirkung deſſelben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit deſſelben, mithin auch, (weil ohne Beytritt der Natur zu einer in unſerer Gewalt nicht ſtehenden Bedingung derſelben, die Bewirkung deſſelben unmöglich ſeyn würde) eine Natur der Dinge, die dazu übereinſtimmt, anzunehmen. Alſo haben wir einen moraliſchen Grund uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken.

Dieſes iſt nun noch nicht der Schluß von der moraliſchen Teleologie auf eine Theologie, d. i. auf das Daſeyn eines moraliſchen Welturhebers, ſondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung der auf dieſe Art beſtimmt wird. Daß nun zu dieſer Schöpfung d. i. der Exiſtenz der Dinge, gemäs einem **Endzwecke**, erſtlich ein verſtändiges, aber zweytens nicht blos (wie zu der Möglichkeit der Dinge der Natur die wir als **Zwecke** zu beurtheilen genöthiget waren) ein verſtändiges, ſondern ein zugleich **moraliſches** Weſen, als Welturheber, mithin ein **Gott** angenommen werden mußte, iſt ein zweyter Schlus, welcher ſo beſchaffen iſt, daß man ſieht, er ſey blos für die Urtheilskraft, nach Begriffen der praktiſchen Vernunft, und, als ein ſolcher, für die reflektirende, nicht die beſtimmende, Urtheilskraft gefället. Denn wir können uns nicht anmaaßen einzuſehen: daß, obzwar in uns, die moraliſch-praktiſche Vernunft von der techniſch-praktiſchen, ihren Principien nach weſentlich unterſchieden iſt, in der oberſten Welturſache, wenn ſie als Intelligenz angenommen wird, es auch ſo ſeyn mußte und eine beſondere und verſchiedene Art der Cauſſalität derſelben zum Endzwecke, als blos zu Zwecken der Natur, erforderlich ſey, mithin wir an unſerm Endzweck nicht blos einen **moraliſchen Grund** haben einen Endzweck der Schöpfung (als Wirkung) ſondern auch ein **moraliſches Weſen** als Urgrund der Schöpfung, anzunehmen. Wohl aber können wir ſagen: daß, **nach der Beſchaffenheit unſeres Vernunftvermögens**, wir uns die Möglichkeit einer ſolchen **auf das moraliſche Geſetz** und deſſen Object bezogene Zweckmäßigkeit, als in dieſem Endzwecke iſt, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moraliſcher Geſetzgeber iſt, gar nicht begreiflich machen können.

Die Wirklichkeit eines höchſten moraliſch-geſetzgebenden Urhebers iſt alſo blos *für den praktiſchen Gebrauch* unſerer Vernunft hinreichend dargethan, ohne in Anſehung des Daſeyns deſſelben etwas theoretiſch zu beſtimmen, denn dieſe bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks, der uns auch ohne das durch ihre eigene Geſetzgebung aufgegeben iſt, einer Idee, wodurch das Hindernis, aus dem Unvermögen ihrer Befolgung nach dem bloßen Naturbegriffe von der Welt (für die reflectirende Urtheilskraft hinreichend) weggeräumt wird, und dieſe Idee bekommt dadurch practiſche Realität, wenn ihr gleich alle Mittel ihr eine ſolche in theoretiſcher Abſicht, zur Erklärung der Natur und Beſtimmung der oberſten Urſache zu verſchaffen, für das ſpeculative Erkenntniß gänzlich abgehen. Für die theoretiſch reflectirende Urtheilskraft bewies die phyſiſche Teleologie aus den Zwecken der Natur hinreichend eine verſtändige Welturſache: für die practiſche, bewirkt dieſes die moraliſche durch den Begrif eines Endzwecks, den ſie in practiſcher Abſicht der Schöpfung beyzulegen genöthigt iſt. Die objective Realität der Idee von Gott, als moraliſchen Welturhebers, kann nun zwar nicht durch phyſiſche Zwecke *allein* dargethan werden;

gleichwohl aber, wenn ihr Erkenntnis mit dem des moraliſchen verbunden wird, ſind jene vermöge der Maxime der reinen Vernunft, Einheit der Principien, ſo viel ſich thun läßt, zu befolgen, von großer Bedeutung, um der practiſchen Realität jener Idee, durch die, welche ſie in theoretiſcher Abſicht für die Urtheilskraft bereit hat, zu Hülfe zu kommen.

Hiebey iſt nun, zu Verhütung eines leicht eintretenden Misverſtändniſſes, höchſt nöthig anzumerken: daß wir erſtlich dieſe Eigenſchaften des höchſten Weſens nur nach der Analogie **denken** können. Denn wie wollten wir ſeine Natur, davon uns die Erfahrung nichts ähnliches zeigen kann, erforſchen? Zweytens, daß wir es durch daſſelbe auch nur denken, nicht darnach **erkennen** und ſie ihm etwa theoretiſch beylegen können; denn das wäre für die beſtimmte Urtheilskraft in ſpeculativer Abſicht unſerer Vernunft, um, was die oberſte Welturſache **an ſich** ſey, einzuſehen. Hier aber iſt es nur darum zu thun, welchen Begrif wir uns, nach der Beſchaffenheit unſerer Erkenntnisvermögen, von demſelben zu machen und ob wir ſeine Exiſtenz anzunehmen haben, um einem Zwecke, den uns reine practiſche Vernunft, ohne alle ſolche Vorausſetzung, a priori nach allen Kräften zu bewirken auferlegt, gleichfalls nur practiſche Realität zu verſchaffen, d. i. nur eine beabſichtete Wirkung als möglich denken zu können. Immerhin mag jener Begrif für die ſpeculative Vernunft überſchwenglich ſeyn, auch mögen die Eigenſchaften, die wir dem dadurch gedachten Weſen beylegen, objectiv gebraucht, einen Anthropomorphism in ſich verbergen, die Abſicht ihres Gebrauchs iſt auch nicht, ſeine für uns unerreichbare Natur, ſondern uns ſelbſt und unſeren Willen darnach beſtimmen zu wollen. So wie wir eine Urſache nach dem Begriffe, den wir von der Wirkung haben (aber nur in Anſehung ihrer Relation dieſer) benennen, ohne darum die innere Beſchaffenheit derſelben durch die Eigenſchaften, die uns von dergleichen Urſachen einzig und allein bekannt und durch Erfahrung gegeben werden müſſen innerlich beſtimmen zu wollen — ſo wie wir z. B. der Seele unter andern auch eine vim locomotiuam beylegen, weil wirklich Bewegungen des Körpers entſpringen, deren Urſache in ihren Vorſtellungen liegt, ohne ihr darum die einzige Art, wie wir bewegende Kräfte kennen, (nämlich durch Druck, Stoß, mithin Bewegung, welche jederzeit ein ausgedehntes Weſen vorausſetzen) beylegen zu wollen: — eben ſo werden wir **etwas**, was den Grund der Möglichkeit und der practiſchen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines nothwendigen moraliſchen Endzwecks enthält, annehmen müſſen, dieſes aber nach Beſchaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung, und als ein weiſes nach moraliſchen Geſetzen die Welt beherrſchendes Weſen denken können und der Beſchaffenheit unſerer Erkenntnisvermögen gemäs, als von der Natur unterſchiedene Urſache der Dinge denken müſſen, um nur das **Verhältnis** dieſes alle unſere Erkenntnisvermögen überſteigenden Weſens, zum Objecte **unſerer** practiſchen Vernunft auszudrücken, ohne doch dadurch die einzige uns bekannte Cauſſalität dieſer Art, nämlich einen Verſtand und Willen ihm darum theoretiſch beylegen, ja ſelbſt auch nur die an ihm gedachte Cauſſalität in Anſehung deſſen, was **für uns** Endzweck iſt, als in dieſem Weſen ſelbſt von der Cauſſalität in Anſehung der Natur (und deren Zweckbeſtimmungen überhaupt) objectiv unterſcheiden zu wollen, ſondern dieſen Unterſchied nur als ſubjectiv nothwendig, für die Beſchaffenheit unſeres Erkenntnisvermögens, und gültig für die reflectirende, nicht für die objectiv beſtimmende Urtheilskraft, annehmen können. Wenn es aber aufs Practiſche ankommt, ſo iſt ein ſolches **regulatives** Princip (für die Klugheit oder Weisheit) dem, was nach Beſchaffenheit unſerer Erkenntnisvermögen von uns auf gewiſſe Weiſe allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäß zu handeln, zugleich **conſtitutiv**, d. i. practiſch beſtimmend; indeſſen daß eben daſſelbe, als Princip die objective Möglichkeit der Dinge zu beurtheilen, keinesweges theoretiſch-beſtimmend, (daß nämlich auch dem Objekte die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unſerm Vermögen zu denken zu kommt) ſondern ein blos

regula-

regulatives Princip für die reflectirende Urtheilskraft iſt.

Anmerkung.

Dieſer moraliſche Beweis iſt nicht etwa ein neu erfundener, ſondern allenfalls nur ein neuerörterter Beweisgrund; denn er hat vor der früheſten Aufkeimung des menſchlichen Vernunftvermögens ſchon in demſelben gelegen und wird mit der fortgehenden Cultur deſſelben nur immer mehr entwickelt. Sobald die Menſchen über Recht und Unrecht zu reflectiren anfiengen, in einer Zeit, wo ſie über die Zweckmäßigkeit der Natur noch gleichgültig wegſahen, ſie nutzten, ohne ſich dabei etwas Anderes als den gewohnten Lauf der Natur zu denken, mußte ſich das Urtheil unvermeidlich einfinden: daß es im Ausgange nimmermehr einerley ſeyn könne, ob ein Menſch ſich redlich oder falſch, billig oder gewaltthätig verhalten habe, wenn er gleich bis an ſein Lebensende, wenigſtens ſichtbarlich, für ſeine Tugenden kein Glück, oder für ſeine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es iſt: als ob ſie in ſich eine Stimme wahrnähmen, es müſſe anders zugehen; mithin mußte auch die, obgleich dunkle Vorſtellung, von etwas dem ſie nachzuſtreben ſich verbunden fühlten, verborgen liegen, womit ein ſolcher Ausſchlag ſich gar nicht zuſammenreimen laſſe, oder womit, wenn ſie den Weltlauf einmal als die einzige Ordnung der Dinge anſahen, ſie wiederum jene innere Zweckbeſtimmung ihres Gemüths nicht zu vereinigen wußten. Nun mochten ſie die Art, wie eine ſolche Unregelmäßigkeit (welche dem menſchlichen Gemüthe weit empörender ſeyn muß, als der blinde Zufall, den man etwa der Naturbeurtheilung zum Princip unterlegen wollte) ausgeglichen werden könne, ſich auf mancherley noch ſo grobe Art vorſtellen, ſo konnten ſie ſich doch niemals ein anderes Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem inneren Sittengeſetze erdenken, als eine nach moraliſchen Geſetzen die Welt beherrſchende oberſte Urſache, weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck, auſſer ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden ſoll, im Widerſpruche ſtehen. Ueber die Beſchaffenheit jener Welturſache konnten ſie nun manchen Unſinn ausbrüten; jenes moraliſche Verhältnis in der Weltregierung blieb immer daſſelbe, welches für die unangebauteſte Vernunft, ſo fern ſie ſich als practiſch betrachtet, allgemein faßlich iſt, mit der hingegen die ſpeculative bey weitem nicht gleichen Schritt halten kann. — Auch wurde, aller Wahrſcheinlichkeit nach, durch dieſes moraliſche Intereſſe allererſt die Aufmerkſamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege gemacht, die alsdenn jene Idee zu beſtärken vortreflich diente, ſie aber doch nicht gründen, noch weniger jenes entbehren konnte, weil ſelbſt die Nachforſchung der Zwecke der Natur nur in Beziehung auf den Endzweck dasjenige unmittelbare Intereſſe bekommt, welches ſich in der Bewunderung derſelben ohne Rückſicht auf irgend daraus zu ziehenden Vortheil, in ſo großem Maaße zeigt.

§. 89.

Von dem Nutzen des moraliſchen Arguments.

Die Einſchränkung der Vernunft, in Anſehung aller unſerer Ideen vom Ueberſinnlichen, auf die Bedingungen ihres practiſchen Gebrauchs, hat, was die Idee von Gott betrift, den unverkennbaren Nutzen: daß ſie verhütet, daß **Theologie** ſich nicht in **Theoſophie** (in Vernunftverwirrende überſchwengliche Begriffe) verſteige, oder zur **Dämonologie** (einer anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungsart des höchſten Weſens) herabſinke: daß **Religion** nicht in **Theurgie** (ein ſchwärmeriſcher Wahn, von anderen überſinnlichen Weſen Gefühl und auf ſie wiederum Einflus haben zu können), oder in Idololatrie (ein abergläubiſcher Wahn, dem höchſten Weſen ſich durch andere Mittel, als durch eine moraliſche Geſinnung, wohlgefällig machen zu können) gerathe. *)

Denn, wenn man der Eitelkeit oder Vermeſſenheit des Vernünftelns in Anſehung deſſen, was über die Sinnenwelt hinausliegt, auch nur das Mindeſte theoretiſch (und Erkenntniß erweiternd) zu beſtimmen einräumt, wenn man mit Einſichten vom Daſeyn und der Beſchaffenheit der göttlichen Natur, von ſeinem Verſtande und Willen, den Geſetzen beyder, und denen daraus auf die Welt abfließenden Eigenſchaften gros zu thun verſtattet, ſo möchte ich wohl wiſſen, wo und an welcher Stelle man die Anmaßungen der Vernunft be-

---

*) Abgötterey im practiſchen Verſtande iſt noch immer diejenige Religion, welche ſich das höchſte Weſen mit Eigenſchaften denkt, nach denen noch etwas anders, als Moralität, die für ſich taugliche Bedingung ſeyn könne, ſeinem Willen in dem was der Menſch zu thun vermag, gemäs zu ſeyn. Denn ſo rein und frey von ſinnlichen Bildern man auch in theoretiſcher Rückſicht jenen Begrif gefaßt haben mag, ſo iſt er im practiſchen alsdann dennoch als ein Idol, d. i. der Beſchaffenheit ſeines Willens nach, anthropomorphiſtiſch vorgeſtellt.

grenzen wolle; denn, wo jene Einſichten hergenommen ſind, eben daher können ja noch mehrere (wenn man nur, wie man meynt, ſein Nachdenken anſtrengte) erwartet werden. Die Begrenzung ſolcher Anſprüche müßte doch nach einem gewiſſen Princip geſchehen, nicht etwa blos aus dem Grunde, weil wir finden, daß alle Verſuche mit denſelben bisher fehlgeſchlagen ſind; denn das beweiſet nichts wider die Möglichkeit eines beſſeren Ausſchlags: hier aber iſt kein Princip möglich, als entweder anzunehmen: daß in Anſehung des Ueberſinnlichen ſchlechterdings gar nichts theoretiſch (als lediglich nur negativ) beſtimmt werden könne, oder daß unſere Vernunft eine noch unbenutzte Fundgrube, zu wer weiß wie großen, für uns und unſere Nachkommen aufbewahrten erweiternden Kenntniſſen, in ſich enthalte. — Was aber Religion betrift, d. i. die Moral in Beziehung auf Gott als Geſetzgeber, ſo muß, wenn die theoretiſche Erkenntnis deſſelben vorhergehen müßte, die Moral ſich nach der Theologie richten und, nicht allein, ſtatt einer inneren nothwendigen Geſetzgebung der Vernunft, eine äußere willkührliche eines oberſten Weſens eingeführt, ſondern auch in dieſer alles, was unſere Einſicht in die Natur deſſelben Mangelhaftes hat, ſich auch auf die ſittliche Vorſchrift erſtrecken und ſo die Religion unmoraliſch machen und verkehren.

In Anſehung der Hofnung eines künftigen Lebens, wenn wir, ſtatt des Endzwecks den wir, der

Vorſchrift des moraliſchen Geſetzes gemäs, ſelbſt zu vollführen haben, zum Leitfaden des Vernunfturtheils über unſere Beſtimmung (welches alſo nur in practiſcher Beziehung als nothwendig, oder annehmungswürdig, betrachtet wird) unſer theoretiſches Erkenntnis-Vermögen befragen, giebt die Seelenlehre in dieſer Abſicht, ſo wie oben die Theologie, nichts mehr als einen negativen Begrif von unſerm denkenden Weſen; daß nämlich keines ſeiner Handlungen und Erſcheinungen des innern Sinnes materialiſtiſch erklärt werden könne: daß alſo von ihrer abgeſonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer ihrer Perſönlichkeit nach dem Tode, uns ſchlechterdings kein erweiterndes beſtimmendes Urtheil aus ſpeculativen Gründen durch unſer geſammtes theoretiſches Erkenntnisvermögen möglich ſey. Da alſo alles hier der teleologiſchen Beurtheilung unſeres Daſeyns in practiſcher nothwendiger Rückſicht, und der Annehmung unſerer Fortdauer, als der zu den uns von der Vernunft ſchlechterdings aufgegebenen Endzweck erforderlicher Bedingung, überlaſſen bleibt, ſo zeigt ſich hier zugleich der Nutzen (der zwar beym erſten Anblick Verluſt zu ſeyn ſcheint): daß, ſo wie die Theologie für uns nie Theoſophie werden kann, die rationale Pſychologie niemals **Pnevmatologie** als erweiternde Wiſſenſchaften werden könne, ſo wie ſie anderſeits auch geſichert iſt, in keinen **Materialism** zu verfallen; ſondern daß ſie vielmehr blos Anthropologie des innern Sinnes, d. i. Kenntnis unſeres denkenden Selbſt im Leben ſey, und als theoretiſches Erkenntnis auch blos empiriſch bleibe, dagegen die rationale Pſychologie, was die Frage über unſere ewige Exiſtenz betrift, gar keine theoretiſche Wiſſenſchaft iſt, ſondern auf einem einzigen Schluſſe der moraliſchen Teleologie beruht, wie denn auch ihr ganzer Gebrauch, blos der letztern als unſerer practiſchen Beſtimmung wegen, nothwendig iſt.

§. 90.

Von der Art des Fürwarhaltens in einem moraliſchen Beweiſe des Daſeyns Gottes.

Zuerſt wird zu jedem Beweiſe, er mag (wie bey dem durch Beobachtung des Gegenſtandes oder Experiment) durch unmittelbare empiriſche Darſtellung deſſen, was bewieſen werden ſoll, oder durch Vernunft a priori aus Principien geführt werden, erfordert: daß er nicht **überrede** ſondern **überzeuge** oder wenigſtens auf Ueberzeugung wirke d. i. daß der Beweisgrund, oder der Schlus, nicht ein blos ſubjectiver (äſthetiſcher) Beſtimmungsgrund des Beyfalls (bloßer Schein), ſondern objektivgültig und ein logiſcher Grund der Erkentnis ſey; denn ſonſt wird der Verſtand berückt aber nicht überführt. Von jener Art eines Scheinbeweiſes iſt derjenige, welcher vielleicht in guter Abſicht, aber doch mit vorſetzlicher Verheelung ſeiner Schwäche, in der natürlichen Theologie geführt wird, wenn man die große Menge der Beweisthümer eines Urſprungs der Naturdinge nach dem Princip der Zwecke herbeyzieht, und ſich den blos ſubjectiven Grund der menſchlichen Vernunft zu Nutze macht, nämlich den ihr eigenen Hang, wo es nur ohne Widerſpruch geſchehen kann, ſtatt vieler Principien ein einziges, und, wo in dieſem Princip nur einige oder auch viele Erforderniſſe zur Beſtimmung eines Begrifs angetroffen werden, die übrigen hinzuzudenken, um den Begrif des Dinges durch willkührliche Ergänzung zu vollenden. Denn freylich, wenn wir ſo viele Producte in der Natur antreffen, die für uns Anzeigen einer verſtändigen Urſache ſind, warum ſollen wir, ſtatt vieler ſolcher Urſachen nicht lieber eine einzige, und zwar an dieſer nicht etwa blos großen Verſtand, Macht u. ſ. w. ſondern nicht vielmehr Allweisheit, Allmacht, mit einem Worte ſie als eine ſolche, die den für alle mögliche Dinge zureichenden Grund ſolcher Eigenſchaften enthalte, denken, und über das, dieſem einigen alles vermögenden Urweſen, nicht blos für die Naturgeſetze und Producte Verſtand, ſondern auch als moraliſchen Welturſache höchſte ſittliche practiſche Vernunft beylegen; da durch dieſe Vollendung des Begrifs ein für Natureinſicht ſo wohl als moraliſche Weisheit zuſammen hinreichendes Princip angegeben wird, und kein nur einigermaaßen gegründeter Einwurf wider die Möglichkeit einer ſolchen Idee gemacht werden kann. Werden hiebey nun zugleich die moraliſche Triebfedern des Gemüths in Bewegung geſetzt, und ein lebhaftes Intereſſe der letzteren mit redneriſcher Stärke (deren ſie auch wohl würdig ſind) hinzugefügt, ſo entſpringt daraus eine Ueberredung von der objectiven Zulänglichkeit des Beweiſes und ein (in den meiſten Fällen ſeines Gebrauchs) auch heilſamer Schein, der aller Prüfung der logiſchen Schärfe deſſelben ſich ganz überhebt und ſogar dawider, als ob ihr ein frevelhafter Zweifel zum Grunde läge, Abſcheu und Widerwillen trägt — Nun iſt hierwider wohl nichts zu ſagen, ſo fern man auf populäre Brauchbarkeit eigentlich Rückſicht nimmt. Allein, da doch die Zerfällung deſſelben in die zwey ungleichartige Stücke, die dieſes Argument enthält, nämlich in das, was zur phyſiſchen, und das, was zur moraliſchen Teleologie gehört, nicht abgehalten werden kann und darf, indem die Zuſammenſchmelzung beyder es unkenntlich macht, wo der eigentliche Nerve des Beweiſes liege, und an welchem Theile und wie er mußte bearbeitet werden, um für die Gültigkeit deſſelben vor der ſchärfſten Prüfung Stand halten zu können, (ſelbſt wenn man an einem Theile die Schwäche unſerer Vernunfteinſicht einzugeſtehen genöthigt ſeyn ſollte): ſo iſt es für den Philoſophen Pflicht, (geſetzt daß er auch die Anforderung der Aufrichtigkeit an ihn für nichts rechnete) den obgleich noch ſo heilſamen Schein, welchen eine ſolche Vermengung hervorbringen kann, aufzudecken und, was blos zur Ueberredung gehört, von dem was auf Ueberzeugung führt (die beyde nicht blos dem Grade ſondern ſelbſt der Art nach unterſchiedene Beſtimmungen des Beyfalls ſind) abzuſondern, um die Gemüthsfaſſung in dieſem Beweiſe in ihrer ganzen Lauterkeit offen darzuſtellen und dieſen der ſtrengſten Prüfung freymüthig unterwerfen zu können.

Ein Beweis aber, der auf Ueberzeugung angelegt iſt, kann wiederum zwiefacher Art ſeyn, entweder ein ſolcher, der, was der Gegenſtand *an ſich* ſey, oder was er *für uns* (Menſchen überhaupt), nach den uns nothwendigen Vernunftprincipien ſeiner Beurtheilung, ſey, (ein Beweis κατ' ἀλήθειαν oder κατ' ἄνθρωπον das letztere Wort in allgemeiner Bedeutung für Menſchen überhaupt genommen) ausmachen ſoll. Im erſteren Falle iſt er auf hinreichende Principien für die beſtimmende, im zweyten blos für die reflectirende Urtheilskraft gegründet. Im letztern Falle kann er, auf blos theoretiſchen Principien beruhend, niemals auf Ueberzeugung wirken; legt er aber ein praktiſches Vernunftprincip zum Grunde (welches mithin allgemein und nothwendig gilt), ſo darf er wohl auf eine, in reiner practiſcher Abſicht hinreichende, d. i. moraliſche Ueberzeugung Anſpruch machen. Ein Beweis aber *wirkt auf Ueberzeugung* ohne noch zu überzeugen, wenn er auf dem Wege dazu geführt wird, d. i. nur objective Gründe dazu in ſich enthält, die, ob ſie gleich noch nicht zur Gewißheit hinreichend, dennoch von der Art ſind, daß ſie nicht blos als ſubjective Gründe des Urtheilens, zur Ueberredung dienen.

Alle theoretiſche Beweisgründe reichen nun entweder zu 1) zum Beweiſe durch logiſch-ſtrenge Vernunftſchlüſſe, oder, wo dieſes nicht iſt 2) zum Schluſſe nach der Analogie, oder findet auch dieſes etwa nicht ſtatt, doch noch 3) zur wahrſcheinlichen Meynung, oder endlich 4) was das Mindeſte iſt, zur Annehmung eines blos möglichen Erklärungsgrundes, als Hypotheſe. — Nun ſag ich: daß alle Beweisgründe überhaupt, die auf theoretiſche Ueberzeugung wirken, kein Fürwahrhalten dieſer Art von dem höchſten bis zum niedrigſten Grade deſſelben, bewirken können, wenn der Satz, die Exiſtenz eines Urweſens, als eines Gottes, in der, dem ganzen Inhalte dieſes Begrifs angemeſſenen Bedeutung, nämlich als eines moraliſchen Welturhebers, mithin ſo, daß durch ihn zugleich der Endzweck der Schöpfung angegeben wird, bewieſen werden ſoll.

1) Was den logiſch-gerechten, vom Allgemeinen zum Beſonderen fortgehenden, Beweis betrift, ſo iſt in der Critik hinreichend dargethan worden: daß da dem Begriffe von einem Weſen, welches über die Natur hinaus zu ſuchen iſt, keine uns mögliche Anſchauung correſpondirt, deſſen Begrif alſo ſelbſt ſo fern er durch ſynthetiſche Prädicate theoretiſch beſtimmt werden ſoll, für uns jederzeit problematiſch bleibt, ſchlechterdings kein Erkenntnis deſſelben, (wo-

durch der Umfang unſeres theoretiſchen Wiſſens im mindeſten erweitert würde) ſtatt finde, und unter die allgemeine Principien der Natur der Dinge der beſondere Begrif eines überſinnlichen Weſens gar nicht ſubſumirt werden könne, um von jenen auf dieſes zu ſchließen; weil jene Principien lediglich für die Natur, als Gegenſtand der Sinne gelten.

2) Man kann ſich zwar von zwey ungleichartigen Dingen, eben in dem Puncte ihrer Ungleichartigkeit, eines derſelben doch nach einer Analogie *) mit dem

---

*) Analogie (in qualitativer Bedeutung) iſt die Identität des Verhältniſſes zwiſchen Gründen und Folgen (Urſachen und Wirkungen), ſo fern ſie, unerachtet der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenſchaften an ſich (d. i. auſſer dieſem Verhältniſſe betrachtet), welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten, ſtatt findet. So denken wir uns zu den Kunſthandlungen der Thiere, in Vergleichung mit denen des Menſchen, den Grund dieſer Wirkungen in den erſteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menſchen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft und wollen damit zugleich anzeigen: daß der Grund des thieriſchen Kunſtvermögens, unter der Benennung eines Inſtincts, von der Vernunft in der That ſpecifiſch unterſchieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Bieber mit dem der Menſchen verglichen) ein ähnliches Verhältnis habe. — Deswegen aber kann ich daraus, weil der Menſch zu ſeinem Bauen Vernunft braucht, nicht ſchließen, daß der Bieber auch dergleichen haben müſſe und es einen Schlus nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Thiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar war-

andern denken, "aber aus dem, worinn ſie ungleichartig ſind," nicht von einem nach der Analogie auf das andere ſchließen, d. i. dieſes Merkmal des ſpecifiſchen Unterſchiedes, auf das andere übertragen. So kann ich mir, nach der Analogie mit dem Geſetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, in der wechſelſeitigen Anziehung, und Abſtoßung der Körper unter einander, auch die Gemein-

---

nehmen können) mit der des Menſchen (deſſen wir uns unmittelbar bewußt ſind) verglichen, können wir ganz richtig nach der Analogie ſchließen, daß die Thiere auch nach Vorſtellungen handeln (nicht wie Carteſius will, Maſchinen ſind) und, unerachtet ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit, doch der Gattung nach (als lebende Weſen) mit dem Menſchen einerley ſind. Das Princip der Befugnis ſo zu ſchließen liegt in der Einerleyheit des Grundes, die Thiere in Anſehung gedachter Beſtimmung mit dem Menſchen, als Menſchen, ſo weit wir ſie äußerlich nach ihren Handlungen mit einander vergleichen, zu einerley Gattung zu zählen; Es iſt par ratio. Eben ſo kann ich die Cauſſalität der oberſten Welturſache, in der Vergleichung der zweckmäßigen Producte derſelben in der Welt mit den Kunſtwerken des Menſchen, nach der Analogie eines Verſtandes denken, aber nicht auf dieſe Eigenſchaften in demſelben nach der Analogie ſchließen; weil hier das Princip der Möglichkeit einer ſolchen Schlusart gerade mangelt, nämlich die paritas rationis, das höchſte Weſen mit dem Menſchen (in Anſehung ihrer beyderſeitigen Cauſſalität) zu einer und derſelben Gattung zu zählen. Die Cauſſalität der Weltweſen, die immer ſinnlich-bedingt, (dergleichen iſt die durch Verſtand) kann nicht auf ein Weſen übertragen werden, welches mit jenen keinen Gattungsbegrif, als den eines Dinges überhaupt gemein hat.

ſchaft der Glieder eines gemeinen Weſens nach Regeln des Rechts denken, aber jene ſpecifiſche Beſtimmungen (die materielle Anziehung oder Abſtoßung) nicht auf dieſe übertragen und ſie den Bürgern beylegen, um ein Syſtem welches Staat heißt auszumachen. — Eben ſo dürfen wir wohl die Cauſſalität des Urweſens in Anſehung der Dinge der Welt, als Naturzwecke, nach der Analogie eines Verſtandes, als Grundes der Formen gewiſſer Producte, die wir Kunſtwerke nennen, denken, (denn dieſes geſchieht nur zum Behuf des theoretiſchen oder practiſchen Gebrauchs unſeres Erkenntnisvermögens, den wir von dieſem Begriffe in Anſehung der Naturdinge in der Welt, nach einem gewiſſen Princip, zu machen haben) aber wir können daraus, daß unter Weltweſen, der Urſache einer Wirkung, die als künſtlich beurtheilt wird, Verſtand beygelegt werden muß, keinesweges nach einer Analogie ſchließen, daß auch dem Weſen, was von der Natur gänzlich unterſchieden iſt, in Anſehung der Natur ſelbſt, eben dieſelbe Cauſſalität, die wir am Menſchen warnehmen, zukomme, weil dieſes eben den Punct der Ungleichartigkeit betrift der zwiſchen einer in Anſehung ihrer Wirkungen ſinnlich-bedingten Urſache, und dem überſinnlichen Urweſen ſelbſt im Begriffe deſſelben gedacht wird, und alſo auf dieſen nicht übergetragen werden kann. — Eben darinn, daß ich mir die göttliche Cauſſalität nur nach der Analogie mit einem Verſtande (welches Vermögen wir an keinem anderen Weſen als dem ſinnlich bedingten Menſchen (kennen) denken ſoll, liegt das Verbot, ihm dieſes nicht in der eigentlichen Bedeutung beyzulegen. *)

3) **Meynen** findet in Urtheilen a priori gar nicht ſtatt; ſondern man erkennt durch ſie entweder etwas als ganz gewis, oder gar nichts. Wenn aber auch die gegebene Beweisgründe, von denen wir ausgehen, (wie hier von den Zwecken in der Welt), empiriſch ſind, ſo kann man mit dieſen doch über die Sinnenwelt hinaus nichts meynen, und ſolchen gewagten Urtheilen den mindeſten Anſpruch auf Warſcheinlichkeit zugeſtehen. Denn Warſcheinlichkeit iſt "ein Theil einer in einer gewiſſen Reihe der Gründe möglichen Gewißheit (die Gründe derſelben werden darinn mit dem Zureichenden, als Theile mit einem Ganzen, verglichen) zu welchen jener unzureichende Grund muß ergänzt werden können." Weil ſie aber als Beſtimmungsgründe der Gewißheit eines und deſſelben Urtheils gleichartig ſeyn müſſen, indem ſie ſonſt nicht zuſammen eine Größe (dergleichen die Gewißheit iſt) ausmachen würden: ſo kann nicht ein Theil derſelben innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung, ein anderer außerhalb aller möglichen Erfahrung liegen, mithin, da blos-empiriſche Beweisgründe auf nichts Ueber-

---

*) Man vermißt dadurch nicht das Mindeſte in der Vorſtellung der Verhältniſſe dieſes Weſens zur Welt, ſo wohl was die theoretiſche als practiſche Folgerungen aus dieſem Begriffe betrift. Was es an ſich ſelbſt ſey erforſchen zu wollen, iſt ein eben ſo zweckloſer, als vergeblicher Vorwitz.

ſinnliches führen, der Mangel in der Reihe derſelben auch durch nichts ergänzt werden kann, ſo findet in dem Verſuche, durch ſie zum Ueberſinnlichen und einer Erkenntnis deſſelben zu gelangen, nicht die mindeſte Annäherung, folglich in einem Urtheile über das letztere durch von der Erfahrung hergenommene Argumente, auch keine Warſcheinlichkeit ſtatt.

4) Was als Hypotheſe zu Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erſcheinung dienen ſoll, davon muß wenigſtens die Möglichkeit völlig gewis ſeyn. Es iſt genug, daß ich bey einer Hypotheſe auf die Erkenntnis der Wirklichkeit (die in einer für warſcheinlich ausgegebenen Meynung noch behauptet wird) Verzicht thue; mehr kann ich nicht preis geben; die Möglichkeit deſſen, was ich einer Erklärung zum Grunde lege, muß wenigſtens keinen Zweifel ausgeſetzt ſeyn, weil ſonſt der leeren Hirngeſpinſte kein Ende ſeyn würde. Die Möglichkeit aber eines nach gewiſſen Begriffen beſtimmten überſinnlichen Weſens anzunehmen, da hiezu keine von den erfoderlichen Bedingungen einer Erkenntnis, nach dem was in ihr auf Anſchauung beruht, gegeben iſt und alſo der bloße Satz des Widerſpruchs (der nichts als die Möglichkeit des Denkens und nicht des gedachten Gegenſtandes ſelbſt beweiſen kann) als Criterum dieſer Möglichkeit übrig bleibt, würde eine völlig grundloſe Vorausſetzung ſeyn.

Das Reſultat hievon iſt: daß für das Daſeyn des Urweſens, als einer Gottheit, oder der Seele, als eines unſterblichen Geiſtes, ſchlechterdings kein Beweis in theoretiſcher Abſicht, um auch nur den mindeſten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken, für die menſchliche Vernunft möglich ſey; und dieſes aus dem ganz begreiflichen Grunde, weil zur Beſtimmung der Ideen des Ueberſinnlichen für uns gar kein Stoff da iſt, indem wir dieſen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müßten, ein ſolcher aber jenem Objecte ſchlechterdings nicht angemeſſen iſt, aber, ohne alle Beſtimmung derſelben, nichts mehr, als der Begrif von einem nicht-ſinnlichen Etwas übrig bleibt, welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte, der noch kein Erkenntnis (als Erweiterung des Begrifs) von ſeiner inneren Beſchaffenheit ausmacht.

§. 91.

Von der Art des Fürwarhaltens durch einen practiſchen Glauben.

Wenn wir blos auf die Art ſehen, wie etwas **für uns** (nach der ſubjectiven Beſchaffenheit unſerer Vorſtellungskräfte) Object der Erkenntnis (res cognoſcibilis) ſeyn kann: ſo werden alsdann die Begriffe nicht mit den Objecten, ſondern blos mit unſerm Erkenntnisvermögen und dem Gebrauche, den dieſe von der gegebenen Vorſtellung (in theoretiſcher oder practiſcher Abſicht) machen

kön-

können, zuſammengehalten, und die Frage, ob etwas ein erkennbares Weſen ſey oder nicht, iſt keine Frage, die die Möglichkeit der Dinge ſelbſt, ſondern unſerer Erkenntnis derſelben angeht.

Erkennbare Dinge ſind nun von dreyfacher Art **Sachen der Meynung** (opinabile) **Thatſachen** (ſcibile) und **Glaubensſachen** (mere credibile).

1) Gegenſtände der bloßen Vernunftideen, die für das theoretiſche Erkenntnis gar nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargeſtellt werden können, ſind ſo fern auch gar nicht **erkennbare** Dinge, mithin kann man in Anſehung ihrer nicht einmal **meynen**; wie denn a priori zu meynen ſchon an ſich ungereimt und der gerade Weg zu lauter Hirngeſpinſtern iſt. Entweder unſer Satz a priori iſt alſo gewis, oder er enthält gar nichts zum Fürwarhalten. Alſo ſind **Meynungsſachen** jederzeit Objekte einer wenigſtens an ſich möglichen Erfahrungserkenntnis (Gegenſtände der Sinnenwelt), die aber, nach dem bloßen Grade dieſes Vermögens den wir beſitzen, **für uns** unmöglich iſt. So iſt der Aether der neuern Phyſiker, eine elaſtiſche, alle andere Materien durchdringende (mit ihnen innigſt vermiſchte) Flüßigkeit, eine bloße Meynungsſache, immer doch noch von der Art, daß, wenn die äußern Sinne im höchſten Grade geſchärft wären, er wahrgenommen werden könnte; der aber nie in irgend einer Beobachtung, oder Experimente, darge-

ſtellt werden kann. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, iſt eine Sache der Meynung; denn, wenn wir dieſen näher kommen könnten, welches an ſich möglich iſt, würden wir, ob ſie ſind, oder nicht ſind, durch Erfahrung ausmachen; aber wir werden ihnen niemals ſo nahe kommen und ſo bleibt es beym Meynen. Allein Meynen: daß es reine, ohne Körper denkende Geiſter im materiellen Univers gebe (wenn man nämlich gewiſſe dafür ausgegebene Erſcheinungen, wie billig, von der Hand weiſet), heißt dichten, und iſt gar keine Sache der Meynung, ſondern eine bloße Idee, welche übrig bleibt, wenn man von einem denkenden Weſen alles Materielle wegnimmt, und ihm doch das Denken übrig läßt. Ob aber alsdann das Letztere (welches wir nur am Menſchen, d. i. in Verbindung mit einem Körper kennen) übrig bleibe, können wir nicht ausmachen. Ein ſolches Ding iſt ein **vernünfteltes Weſen** (ens rationis ratiocinantis) kein **Vernunftweſen** (ens rationis ratiocinatae), von welchem letzteren es doch möglich iſt die objective Realität ſeines Begrifs, wenigſtens für den practiſchen Gebrauch der Vernunft, hinreichend darzuthun, weil dieſer, der ſeine eigenthümliche und apodictiſch gewiſſe Principien a priori hat, ihn ſogar erheiſcht (poſtulirt).

2) Gegenſtände für Begriffe, deren objective Realität, (es ſey durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung und, im erſteren Falle, aus theoretiſchen oder practiſchen Datis derſelben, in allen Fällen aber vermittelſt

einer ihnen correſpondirenden Anſchauung) bewieſen werden kann, ſind Thatſachen (res facti) *) dergleichen ſind die mathematiſche Eigenſchaften der Größen (in der Geometrie), weil ſie einer Darſtellung a priori für den theoretiſchen Vernunftgebrauch fähig ſind. Ferner ſind Dinge, oder Beſchaffenheiten derſelben, die durch Erfahrung (eigene oder fremde Erfahrung, vermittelſt der Zeugniſſe) dargethan werden können, gleichfalls Thatſachen. — Was aber ſehr merkwürdig iſt, ſo findet ſich ſogar eine Vernunftidee (die an ſich keiner Darſtellung in der Anſchauung, mithin auch keines theoretiſchen Beweiſes ihrer Möglichkeit, fähig iſt) unter den Thatſachen und das iſt die Idee der Freyheit, deren Realität, als einer beſondern Art von Cauſſalität, (von welcher der Begrif in theoretiſchem Betracht überſchwenglich ſeyn würde) ſich durch practiſche Geſetze der reinen Vernunft und, dieſen gemäß, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun läßt. — Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren

---

*) Ich erweitere hier, wie mich dünkt mit Recht den Begrif einer Thatſache über die gewöhnliche Bedeutung dieſes Worts. Denn es iſt nicht nöthig, ja nicht einmal thunlich, dieſen Ausdruck blos auf die wirkliche Erfahrung einzuſchränken, wenn von dem Verhältniſſe der Dinge zu unſeren Erkenntnisvermögen die Rede iſt, da eine blos mögliche Erfahrung ſchon hinreichend iſt, um von ihnen blos als Gegenſtänden einer beſtimmten Erkenntnisart, zu reden.

Gegenſtand Thatſache iſt und unter die ſcibilia mit gerechnet werden muß.

3) Gegenſtände, die in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen practiſchen Vernunft (es ſey als Folgen, oder als Gründe), a priori gedacht werden müſſen, aber für den theoretiſchen Gebrauch derſelben überſchwenglich ſind, ſind bloße **Glaubensſachen.** Dergleichen iſt das **höchſte** durch Freyheit zu bewirkende **Gut** in der Welt; deſſen Begrif in keiner für uns möglichen Erfahrung, mithin für den theoretiſchen Vernunftgebrauch hinreichend, ſeiner objectiven Realität nach bewieſen werden kann, aber doch durch practiſche reine Vernunft geboten iſt, und mithin als möglich angenommen werden muß. Dieſe gebotene Wirkung iſt, **zuſammt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen ihrer Möglichkeit,** nämlich dem Daſeyn Gottes und der Seelen-Unſterblichkeit, **Glaubensſachen** (res Fidei) und zwar die einzigen unter allen Gegenſtänden, die ſogenannt werden können. *) Denn, ob von uns

---

*) Glaubensſachen ſind aber darum nicht Glaubens-artikel; wenn man unter den letzteren ſolche Glaubensſachen verſteht, zu deren Bekenntnis (innern oder äußern) man verpflichtet werden kann: dergleichen alſo die natürliche Theologie nicht enthält. Denn da ſie, als Glaubensſachen fürwarhalten (gleich den Thatſachen) auf theoretiſche Beweiſe nicht gründen können, ſo iſt es ein freyes Fürwarhalten und auch nur als ein ſolches mit der Moralität des Subjects vereinbar.

gleich, was wir nur von der Erfahrung anderer durch **Zeugnis** lernen können, geglaubt werden muß, ſo iſt es darum doch noch nicht an ſich Glaubensſache; denn bey jener Zeugen **einem** war es doch eigene Erfahrung und Thatſache oder wird als ſolche vorausgeſetzt. Zu dem muß es möglich ſeyn durch dieſen Weg (des hiſtoriſchen Glaubens) zum Wiſſen zu gelangen und die Objecte der Geſchichte, wie alles überhaupt was zu wiſſen nach der Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen wenigſtens möglich iſt, gehören nicht zu Glaubensſachen, ſondern zu Thatſachen. Nur Gegenſtände der reinen Vernunft können allenfalls Glaubensſachen ſeyn, aber nicht als Gegenſtände der bloßen reinen ſpeculativen Vernunft, denn da können ſie gar nicht einmal mit Sicherheit zu den Sachen, d. i. Objecten jenes für uns möglichen Erkenntniſſes gezählt werden. Es ſind Ideen, d. i. Begriffe, denen man die objective Realität theoretiſch nicht ſichern kann. Dagegen iſt der von uns zu bewirkende höchſte Endzweck, das wodurch wir allein würdig werden können ſelbſt Endzweck einer Schöpfung zu ſeyn, eine Idee, die für uns in practiſcher Beziehung objective Realität hat und Sache, aber darum, weil wir dieſem Begriffe in theoretiſcher Abſicht dieſe Realität nicht verſchaffen können, bloße Glaubensſache der reinen Vernunft, mit ihm aber zugleich Gott und Unſterblichkeit, als die Bedingungen, unter denen allein wir nach der Beſchaffenheit unſerer (der menſchlichen) Vernunft, uns die

Möglichkeit jenes Effects des geſetzmäßigen Gebrauchs unſerer Freyheit denken können. Das Fürwarhalten aber in Glaubensſachen, iſt ein Fürwarhalten in reiner practiſcher Abſicht, d.i. ein moraliſcher Glaube, der nichts für das theoretiſche, ſondern blos für das practiſche, auf Befolgung ſeiner Pflichten gerichtete reine Vernunfterkenntnis, beweiſet, und die Speculation gar nicht erweitert. Wenn das oberſte Princip aller Sittengeſetze ein Poſtulat iſt, ſo wird zugleich die Möglichkeit ihres höchſten Objects, mithin auch die Bedingung, unter der wir dieſe Möglichkeit denken können, dadurch zugleich mit poſtulirt. Dadurch wird nun das Erkenntnis der letzteren weder Wiſſen noch Meynung von dem Daſeyn und der Beſchaffenheit dieſer Bedingungen, als theoretiſche Erkenntnisart, ſondern blos "Annahme," in practiſcher und dazu gebotener Beziehung für den moraliſchen Gebrauch unſerer Vernunft.

Würden wir auch auf die Zwecke der Natur, die uns die phyſiſche Teleologie in ſo reichem Maaße vorlegt, einen *beſtimmten* Begrif von einer verſtändigen Welturſache ſcheinbar gründen können, ſo wäre das Daſeyn dieſes Weſens doch nicht Glaubensſache. Denn da dieſes nicht zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht, ſondern nur zur Erklärung der Natur angenommen wird, ſo würde es blos die unſerer Vernunft angemeſſenſte Meynung und Hypotheſe ſeyn. Nun führet jene Teleologie keinesweges auf einen beſtimmten Begrif von Gott, der hingegen allein in dem von einem moraliſchen Welturheber angetroffen wird, weil dieſer allein den Endzweck angiebt, zu welchem wir uns nur ſo fern zählen können, als wir dem, was uns das moraliſche Geſetz als Endzweck auferlegt, mithin uns verpflichtet, uns gemäs verhalten. Folglich bekommt der Begrif von Gott nur durch die Beziehung auf das Object unſerer Pflicht, als Bedingung der Möglichkeit den Endzweck derſelben zu erreichen, den Vorzug in unſerm Fürwahrhalten als Glaubensſache zu gelten: dagegen eben derſelbe Begrif doch ſein Object nicht als Thatſache geltend machen kann: weil, ob zwar die Nothwendigkeit der Pflicht für die practiſche Vernunft wohl klar iſt, doch die Erreichung des Endzwecks derſelben, ſo fern er nicht ganz in unſerer Gewalt iſt, nur zum Behuf des practiſchen Gebrauchs der Vernunft angenommen, alſo nicht ſo wie die Pflicht ſelbſt, practiſch nothwendig iſt. *)

---

*) Der Endzweck, den das moraliſche Geſetz zu befördern auferlegt, iſt nicht der Grund der Pflicht; denn dieſer liegt im moraliſchen Geſetze, welches, als formales practiſches Princip, categoriſch leitet, unangeſehen der Objecte des Begehrungsvermögens (der Materie des Wollens), mithin irgend eines Zwecks. Dieſe formale Beſchaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derſelben unter das Princip der Allgemeingültigkeit), worinn allein ihr innerer moraliſcher Werth beſteht, iſt gänzlich in unſerer Gewalt und ich kann von der Möglichkeit, oder Unausführbarkeit, der Zwecke, die mit jenem Geſetze gemäs zu befördern obliegen, gar wohl

Glaube (als habitus, nicht als actus) iſt die moraliſche Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretiſche Erkenntnis unzugänglich iſt. Er iſt alſo der beharrliche Grundſatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchſten moraliſchen Endzwecks als Bedingung vorauszuſetzen nothwendig iſt, um der Verbindlichkeit zu demſelben willen

abſtrahiren (weil in ihnen nur der äußere Werth meiner Handlungen beſteht), als etwas, was nie völlig in meiner Gewalt iſt, um nur darauf zu ſehen, was meines Thuns iſt. Allein die Abſicht den Endzweck aller vernünftigen Weſen (Glückſeligkeit, ſo weit ſie einſtimmig mit der Pflicht möglich iſt) zu befördern, iſt doch, eben durch das Geſetz der Pflicht auferlegt. Aber die ſpeculative Vernunft ſieht die Ausführbarkeit derſelben (weder von Seiten unſeres eigenen phyſiſchen Vermögens, noch der Mitwirkung der Natur) gar nicht ein, vielmehr muß ſie aus ſolchen Urſachen, ſo viel wir vernünftiger Weiſe urtheilen können, einen ſolchen Erfolg unſeres Wohlverhaltens von der bloßen Natur (in uns und außer uns), ohne Gott und Unſterblichkeit anzunehmen, für eine ungegründete, nichtige wenn gleich wohlgemeinte Erwartung halten und, wenn ſie von dieſem Urtheile völlige Gewißheit haben könnte, das moraliſche Geſetz ſelbſt als bloße Täuſchung unſerer Vernunft in practiſcher Rückſicht anſehen. Da aber die ſpeculative Vernunft ſich völlig überzeugt, daß das letztere nie geſchehen kann, dagegen aber jene Ideen, deren Gegenſtand über die Natur hinaus liegt, ohne Widerſpruch gedacht werden können, ſo wird ſie für ihr eigenes practiſches Geſetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, alſo in moraliſcher Rückſicht, jene Ideen als real anerkennen müſſen, um nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu kommen.

als wahr anzunehmen *) (ob zwar die Möglichkeit deſſelben, aber eben ſo wohl auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingeſehen werden kann). Der Glaube (ſchlechthin ſo genannt) iſt ein Vertrauen zu der Erreichung einer Abſicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derſelben aber für uns nicht einzuſehen iſt (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen). Der Glaube alſo, der ſich auf beſondere Gegenſtände, die nicht Gegenſtände des möglichen Wiſſens oder Meynens ſind, bezieht, (in welchem letztern Falle er, vornehmlich im hiſtoriſchen, Leichtgläu-

---

*) Er iſt ein Vertrauen auf die Verheißung des moraliſchen Geſetzes. Denn ein Endzweck kann durch kein Geſetz der Vernunft geboten ſeyn, ohne daß dieſe zugleich die Erreichbarkeit deſſelben, wenn gleich ungewiß, verſpreche und hiemit auch das Fürwahrhalten der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen unſere Vernunft ſich dieſe allein denken kann. Das Wort Fides drückt dieſes auch ſchon aus und es kann nur bedenklich ſcheinen, wie dieſer Ausdruck und dieſe beſondere Idee in die moraliſche Philoſophie hinein komme, da ſie allererſt mit dem Chriſtenthum eingeführt worden und die Annahme derſelben vielleicht nur eine ſchmeichleriſche Nachahmung ihrer Sprache zu ſeyn ſcheinen dürfte. Aber das iſt nicht der einzige Fall, da dieſe wunderſame Religion in der größten Einfalt ihres Vortrages die Philoſophie mit weit beſtimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als dieſe bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn ſie einmal da ſind, von der Vernunft frey gebilligt und als ſolche angenommen werden, auf die ſie wohl von ſelbſt hätte kommen und ſie einführen können und ſollen.

digkeit und nicht Glaube heißen müßte) iſt ganz moraliſch. Er iſt ein freyes Fürwahrhalten, nicht wozu dogmatiſche Beweiſe für die theoretiſch beſtimmende Urtheilskraft anzutreffen ſind, noch wozu wir uns verbunden halten, ſondern deſſen, was wir, zum Behuf einer Abſicht nach Geſetzen der Freyheit, annehmen, aber doch nicht, wie etwa eine Meynung, ohne hinreichenden Grund, ſondern als in der Vernunft (ob wohl nur in Anſehung ihres practiſchen Gebrauchs), für die Abſicht derſelben hinreichend, gegründet; denn ohne ihn hat die moraliſche Denkungsart bey dem Verſtoß gegen die Auffoderung der theoretiſchen Vernunft zum Beweiſe, (der Möglichkeit des Objects der Moralität) keine feſte Beharrlichkeit, ſondern ſchwankt zwiſchen practiſchen Geboten und theoretiſchen Zweifeln. Ungläubiſch ſeyn heißt der Maxime nachhängen Zeugniſſen überhaupt nicht zu glauben; Ungläubig aber iſt der, welcher jenen Vernunftideen, weil es ihnen an theoretiſcher Begründung ihrer Realität fehlt, darum alle Gültigkeit abſpricht. Er urtheilt alſo dogmatiſch. Ein dogmatiſcher Unglaube kann aber mit einer in der Denkungsart herrſchenden ſittlichen Maxime nicht zuſammen beſtehen, (denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngeſpinſt erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten), wohl aber ein Zweifelglaube, dem der Mangel der Ueberzeugung durch Gründe der ſpeculativen Vernunft nur Hinderniß iſt, welchem eine critiſche Einſicht in die Schranken der letztern den Einfluß auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes practiſches Fürwahrhalten zum Erſatz hinſtellen kann.

* * *

Wenn man an die Stelle gewiſſer verfehlten Verſuche in der Philoſophie ein anderes Princip aufführen und ihm Einfluß verſchaffen will, ſo gereicht es zu groſſer Befriedigung, einzuſehen, wie jene und warum ſie fehl ſchlagen mußten.

Gott, Freyheit und **Seelenunſterblichkeit** ſind diejenige Aufgaben, zu deren Auflöſung alle Zurüſtungen der Metaphyſik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke abzielen. Nun glaubte man, daß die Lehre von der Freyheit nur als negative Bedingung für die practiſche Philoſophie nöthig ſey, die Lehre von Gott und der Seelenbeſchaffenheit hingegen, zur theoretiſchen gehörig, für ſich und abgeſondert dargethan werden müſſe, um beyde nachher mit dem, was das moraliſche Geſetz (das nur unter der Bedingung der Freyheit möglich iſt) gebietet, damit zu verknüpfen und ſo eine Religion zu Stande zu bringen. Man kann aber bald einſehen, daß dieſe Verſuche fehl ſchlagen mußten. Denn aus bloßen ontologiſchen Begriffen von Dingen überhaupt, oder der Exiſtenz eines nothwendigen Weſens läßt ſich ſchlechterdings kein, durch Prädicate die ſich in der Erfahrung geben laſſen und alſo zum Erkenntniſſe dienen könnten, beſtimmter Begrif von einem Urweſen machen, der aber, welcher auf Erfahrung von der phyſiſchen Zweckmäßigkeit der Natur gegründet wurde, könnte wiederum keinen für die Moral, mithin zur Erkenntnis eines Gottes hinreichenden Beweis abgeben. Eben ſo wenig konnte auch die Seelenkenntnis durch Erfahrung (die wir nur in dieſem Leben anſtellen) einen Begrif von der geiſtigen, unſterblichen Natur derſelben, mithin für die Moral zureichend, verſchaffen. **Theologie** und **Pnevmatologie**, als Aufgaben zum Behuf der Wiſſenſchaften einer ſpeculativen Vernunft, weil deren Begrif für alle unſere Erkenntnisvermögen überſchwenglich iſt, können durch keine empiriſche Data und Prädicate zu Stande kommen. — Die Beſtimmung beyder Begriffe, Gottes ſowohl als der Seele (in Anſehung dieſer ihrer Unſterblichkeit), kann nur durch Prädicate geſchehen, die, ob ſie gleich ſelbſt nur aus einem überſinnlichen, Grunde möglich ſind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweiſen müſſen; denn ſo allein können ſie von ganz überſinnlichen Weſen ein Erkenntnis möglich machen. — Dergleichen iſt nun der einzige in der menſchlichen Vernunft anzutreffende Begrif der Freyheit des Menſchen unter moraliſchen Geſetzen, zuſammt dem Endzwecke, den jene durch dieſe vorſchreibt, wovon die erſtern dem Urheber der Natur, der zweyte dem Menſchen diejenige Eigenſchaften beyzulegen tauglich ſind, welche zu der Möglichkeit beyder die nothwendige Bedingung enthalten; ſo daß eben aus dieſer Idee auf die Exiſtenz und die Beſchaffenheit jener ſonſt gänzlich für uns verborgenen Weſen geſchloſſen werden kann.

Alſo liegt der Grund der auf dem blos theoretiſchen Wege verfehlten Abſicht, Gott und Unſterblichkeit zu beweiſen, darinn: daß von dem Ueberſinnlichen auf dieſem Wege (der Naturbegriffe) gar kein Erkenntnis möglich iſt, und, daß es dagegen auf dem moraliſchen (des Freyheitsbegrifs) gelingt, hat dieſen Grund, daß hier das Ueberſinnliche, was dabey zum Grunde liegt (die Freyheit), durch ein beſtimmtes Geſetz der Cauſalität, welches aus ihm entſpringt, nicht allein Stoff zum Erkenntnis des andern Ueberſinnlichen (des moraliſchen Endzwecks und den Bedingungen ſeiner Ausführbarkeit) verſchaft, ſondern auch als Thatſache ſeine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen andern, als nur in practiſcher Abſicht (welche auch die einzige iſt, die die Religion bedarf) gültigen Beweisgrund abgeben kann.

Es bleibt hiebey immer ſehr merkwürdig: daß unter den drey reinen Vernunftideen, **Gott, Freyheit** und **Unſterblichkeit**, die der Freyheit der einzige Begrif des Ueberſinnlichen iſt, welcher ſeine objective Realität (vermittelſt der Cauſalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derſelben mögliche Wirkung, beweiſet und eben dadurch die Verknüpfung der beyden andern mit der Natur, aller dreyer aber unter einander zu einer Religion möglich macht, und daß wir alſo in uns ein Princip haben, welches die Idee des Ueberſinnlichen in uns, dadurch aber auch die desjenigen außer uns, zu einer, ob gleich nur in practiſcher Abſicht möglichen, Erkenntnis zu beſtimmen vermögend iſt, woran die blos ſpeculative Philoſophie (die auch von der Freyheit einen blos negativen Begrif geben konnte) verzweifeln mußte, mithin der Freyheitsbegrif (als Grundbegrif aller unbedingt-practiſchen Geſetze) die Vernunft über diejenige Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegrif (theoretiſcher) ohne Hofnung eingeſchränkt bleiben müßte.

* * *

Allgemeine Anmerkung zur Teleologie.

Wenn die Frage iſt: welchen Rang das moraliſche Argument, welches das Daſeyn Gottes nur als Glaubensſache für die practiſche reine Vernunft beweiſet, unter den übrigen in der Philoſophie behaupte, ſo läßt ſich dieſer ihr ganzer Beſitz leicht überſchlagen, wo es ſich dann ausweiſet, daß hier nicht zu wählen ſey, ſondern ihr theoretiſches Vermögen, vor einer unpartheyiſchen Critik, alle ſeine Anſprüche von ſelbſt aufgeben müſſe.

Auf Thatſache muß ſie alles Fürwarhalten zuvörderſt gründen, wenn es nicht völlig grundlos ſeyn ſoll und es kann alſo nur der einzige Unterſchied im Beweiſen ſtatt finden, ob auf dieſe Thatſache ein Fürwarhalten der daraus gezogenen Folgerung, als Wiſſen, fürs theoretiſche oder, blos als Glauben, fürs practiſche Erkenntnis, könne gegründet werden. Alle Thatſachen gehören entweder zum Naturbegrif, der ſeine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen (oder zu geben möglichen) Gegenſtände der Sinne beweiſet, oder zum Freyheitsbegriffe, der ſeine Realität durch die Cauſſalität der Vernunft, in Anſehung gewiſſer durch ſie möglicher Wirkungen in der Sinnenwelt, die ſie im moraliſchen Geſetze unwiderleglich poſtulirt, hinreichend darthut. Der Naturbegrif (blos zur theoretiſchen Erkenntnis gehörige) iſt nun entweder metaphyſiſch und völlig a priori, oder phyſiſch, d. i. a poſteriori und nothwendig nur durch beſtimmte Erfahrung denkbar. Der metaphyſiſche Naturbegrif (der keine beſtimmte Erfahrung vorausſetzt) iſt alſo ontologiſch.

Der ontologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes aus dem Begriffe eines Urweſens iſt nun entweder der, welcher aus ontologiſchen Prädicaten, wodurch es allein durchgängig beſtimmt gedacht werden kann, auf das abſolut-nothwendige Daſeyn, oder aus der abſoluten Nothwendigkeit des Daſeyns irgend eines Dinges, welches es auch ſey, auf die Prädicate des Urweſens ſchließt: denn zum Begriffe eines Urweſens gehört, damit es nicht abgeleitet ſey, die unbedingte Nothendigkeit ſeines Daſeyns und, (um dieſe ſich vorzuſtellen) die durchgängige Beſtimmung durch den bloßen Begrif deſſelben. Beyde Erforderniſſe glaubte man nun im Begriffe der ontologiſchen Idee eines allerrealſten Weſens zu finden: und ſo entſprangen zwey metaphyſiſche Beweiſe.

Der einen blos metaphyſiſchen Naturbegrif zum Grunde legende (eigentlich-ontologiſch genannte) Beweis ſchlos aus dem Begriffe des allerrealſten Weſens auf ſeine ſchlechthin nothwendige Exiſtenz; denn (heißt es) wenn es nicht exiſtirte, ſo würde ihm eine Realität, nämlich die Exiſtenz mangeln. — Der andere (den man auch den metaphyſiſch-cosmologiſchen Beweis nennt) ſchlos aus der Nothwendigkeit der Exiſtenz irgend eines Dinges (dergleichen, da mir im Selbſtbewußtſeyn ein Daſeyn gegeben iſt, durchaus eingeräumt werden muß) auf die durchgängige Beſtimmung deſſelben, als allerrealſten Weſens; weil alles exiſtirende durchgängig beſtimmt, das ſchlechterdings nothwendige aber (nämlich was wir als ein ſolches mithin a priori erkennen ſollen) durch ſeinen Begrif durchgängig beſtimmt ſeyn muß; welches ſich aber nur im Begriffe eines allerrealſten Dinges antreffen läßt. Es iſt hier nicht nöthig die Sophiſterey in beyden Schlüſſen aufzudecken, welches ſchon anderwärts geſchehen iſt, ſondern nur zu bemerken, daß ſolche Beweiſe, wenn ſie ſich auch durch allerley dialectiſche Subtilität verfechten ließen, doch niemals über die Schule hinaus in das gemeine Weſen hinüberkommen und auf den bloßen geſunden Verſtand den mindeſten Einfluß haben könnten.

Der Beweis, welcher einen Naturbegrif, der nur empiriſch ſeyn kann, dennoch aber über die Grenzen der Natur, als Inbegrif der Gegenſtände der Sinne, hinausführen ſoll, zum Grunde legt, kann kein anderer, als der von den Zwecken der Natur ſeyn: deren Begrif ſich zwar nicht a priori, ſondern nur durch die Erfahrung geben läßt, aber doch einen ſolchen Begrif von dem Urgrunde der Natur verheißt, welcher unter allen, die wir denken können, allein ſich zum Ueberſinnlichen ſchickt, nämlich der von einem höchſten Verſtande, als Welturſache, welches er auch in der That nach Principien der reflectirenden Urtheilskraft, d. i. nach der Beſchaffenheit unſeres (menſchlichen) Erkenntnisvermögens, vollkommen ausrichtet. — Ob er nun aber aus denſelben Datis dieſen Begrif eines oberſten d. i. unabhängigen verſtändigen Weſens auch als eines Gottes, d. i. Urhebers einer Welt unter moraliſchen Geſetzen, mithin hinreichend beſtimmt für die Idee von einem Endzwecke, des Daſeyns der Welt, zu liefern im Stand ſey, das iſt eine Frage, worauf alles ankommt; wir mögen uns einen theoretiſch hinlänglichen Begrif von dem Urweſen zum Behuf der geſammten Naturerkenntnis, oder einen practiſchen für die Religion verlangen.

Dieſes aus der phyſiſchen Teleologie genommene Argument iſt verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Ueberzeugung auf den gemeinen Verſtand, als auf den ſubtilſten Denker und ein Reimarus in ſeinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er dieſen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläuftig ausführt, hat ſich dadurch ein unſterbliches Verdienſt erworben — Allein wodurch gewinnt dieſer Beweis ſo gewaltigen Einfluß aufs Gemüth, vornehmlich in der Beurtheilung durch kalte Vernunft (denn die Rührung und Erhebung deſſelben durch die Wunder der Natur könnte man zur Ueberredung rechnen) auf eine ruhige, ſich gänzlich dahin gebende Beyſtimmung? Es ſind nicht die phyſiſche Zwecke, die alle auf einen unergründlichen Verſtand in der Welturſache hindeuten; denn dieſe ſind dazu unzureichend, weil ſie das Bedürfnis der fragenden Vernunft nicht befriedigen. Denn wozu ſind (frägt dieſe) alle jene künſtliche Naturdinge, wozu der Menſch ſelbſt bey dem wir, als dem letzten für uns denkbaren Zwecke der Natur ſtehen bleiben müſſen, wozu iſt dieſe geſammte Natur da und was iſt der Endzweck ſo großer und mannigfaltiger Kunſt? Zum Genießen, oder zum Anſchauen, Betrachten und Bewundern (welches, wenn es dabey bleibt, auch nichts weiter als Genuß von beſonderer Art iſt) als dem letzten Endzweck, warum die Welt und der Menſch ſelbſt da iſt, geſchaffen zu ſeyn, kann die Vernunft nicht befriedigen; denn dieſe ſetzt einen perſönlichen Werth, den der Menſch ſich allein geben kann, als Bedingung unter der allein er und ſein Daſeyn Endzweck ſeyn kann, voraus; in Ermangelung deſſen (der allein eines beſtimmten Begrifs fähig iſt) die Zwecke der Natur ſeiner Nachfrage nicht Genüge thun, vornehmlich, weil ſie keinen beſtimmten Begrif von dem höchſten Weſen als einem allgnugſamen und eben darum einigen, eigentlich ſo zu nennenden höchſten Weſen) und den Geſetzen, nach denen ſein Verſtand Urſache der Welt iſt an die Hand geben können.

Daß alſo der phyſiſch-teleologiſche Beweis, gleich als ob er zugleich ein theologiſcher wäre, überzeugt, rührt nicht von der Bemühung der Ideen von Zwecken der Natur, als ſo viel empiriſchen Beweisgründen eines höchſten Verſtandes her, ſondern es miſcht ſich unvermerkt der jeden Menſchen beywohnende und ſo innigſt bewegende moraliſche Beweisgrund in den Schluß mit ein, nach welchem man dem Weſen, welches ſich ſo unbegreiflich künſtlich im Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit (ob zwar ohne dazu durch die Warnehmung der erſteren berechtigt zu ſeyn) beylegt und alſo jenes Argument, in Anſehung des Mangelhaften, welches ihm noch anhängt, willkührlich ergänzt, ſo daß in der That nur der moraliſche Beweisgrund die Ueberzeugung und auch dieſe nur in moraliſcher Rückſicht, wozu jedermann ſeine Beyſtimmung innigſt fühlt, hervorbringt, der phyſiſch-teleologiſche aber nur das Verdienſt hat, das Gemüth in der Weltbetrachtung auf den Weg der Zwecke, dadurch aber auf einen verſtändigen Welturheber zu leiten; da denn die moraliſche Beziehung auf Zwecke und die Idee eines eben ſolchen Geſetzgebers und Welturhebers, als theologiſcher Begrif, ob er zwar reine Zugabe iſt, ſich dennoch aus jenem Beweisgrunde von ſelbſt zu entwickeln ſcheint.

Hiebey kann man es in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin auch bewenden laſſen. Denn dem gemeinen und geſunden Verſtande wird es gemeiniglich ſchwer, die verſchiedene Principien, die er vermiſcht, und aus deren einem er wirklich allein und richtig folgert, wenn die Abſonderung viel

Nachdenken bedarf, als ungleichartig von einander zu ſcheiden. Der moraliſche Beweisgrund von Daſeyn Gottes ergänzt aber eigentlich auch nicht blos den phyſiſch-teleologiſchen zu einem vollſtändigen Beweiſe, ſondern iſt ein beſonderer Beweis, der den Mangel der Ueberzeugung aus dem letztern erſetzt, indem dieſer in der That nichts leiſten kann, als die Vernunft in der Beurtheilung des Grundes der Natur und der zufälligen, aber bewundernswürdigen Ordnung derſelben, welche uns nur durch Erfahrung bekannt wird, auf die Cauſſalität einer Urſache, die nach Zwecken den Grund derſelben enthält, (die wir nach der Beſchaffenheit unſerer Erkenntnisvermögen als verſtändige Urſache denken müſſen) zu lenken und aufmerkſam, ſo aber des moraliſchen Beweiſes empfänglicher zu machen. Denn das, was zu dem letztern Begriffe erforderlich iſt, iſt von allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, ſo weſentlich unterſchieden, daß es eines beſondern von den vorigen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweiſes bedarf, um den Begrif von Urweſen für eine Theologie hinreichend anzugeben und auf ſeine Exiſtenz zu ſchließen — Der moraliſche Beweis (der aber freylich nur das Daſeyn Gottes in practiſcher, doch auch unnachlaßlicher, Rückſicht der Vernunft beweiſet) würde daher noch immer in ſeiner Kraft bleiben, wenn wir in der Welt gar keinen, oder nur zweydeutigen Stoff zur phyſiſchen Teleologie anträfen. Es läßt ſich denken, daß ſich vernünftige Weſen von einer ſolchen Natur, welche keine deutliche Spur von Organiſation, ſondern nur Wirkungen von einem bloßen Mechanism der roher Materie zeigte, umgeben ſähen, um derentwillen und bey der Veränderlichkeit einiger blos zufällig zweckmäßigen Formen und Verhältniſſe, kein Grund zu ſeyn ſchiene, auf einen verſtändigen Urheber zu ſchließen, wo alsdenn auch zu einer phyſiſchen Teleologie keine Veranlaſſung ſeyn würde; und dennoch würde die Vernunft, die durch Naturbegriffe hier keine Anleitung bekommt, im Freyheitsbegriffe und den ſich darauf gründenden ſittlichen Ideen einen practiſch-hinreichenden Grund finden, den Begrif des Urweſens dieſen angemeſſen, d. i. als einer Gottheit und die Natur (ſelbſt unſer eigenes Daſeyn) als einen jenen und ihren Geſetzen gemäßen Endzweck zu poſtuliren und zwar in Rückſicht auf das unnachlaßliche Gebot der practiſchen Vernunft — Daß nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftige Weſen in ihr reichlicher Stoff zur phyſiſchen Teleologie iſt, (welches eben nicht nothwendig wäre) dient dem moraliſchen Argumente zu erwünſchter Beſtätigung, ſo weit Natur etwas den Vernunftideen (den moraliſchen) Analoges aufzuſtellen vermag. Denn der Begrif einer oberſten Urſache, die Verſtand hat, (welcher aber für eine Theologie lange nicht hinreichend iſt), bekommt dadurch die für die reflectirende Urtheilskraft hinreichende Realität; aber er iſt nicht erforderlich, um den moraliſchen Beweis darauf zu gründen, noch dient dieſer, um jenen, der für ſich allein gar nicht auf Moralität hinweiſet, durch fortgeſetzten Schlus nach einem einzigen Princip, zu einem Beweiſe zu ergänzen. Zwey ſo ungleichartige Principien, als Natur und Freyheit, können nur zwey verſchiedene Beweisarten abgeben, da denn der Verſuch, denſelben aus der erſteren zu führen, für das was bewieſen werden ſoll, unzulänglich befunden wird.

Wenn der phyſiſch-teleologiſche Beweisgrund zu dem geſuchten Beweiſe zureichte, ſo wäre es für die ſpeculative Vernunft ſehr befriedigend; denn er würde Hofnung geben eine Theoſophie hervorzubringen (ſo würde man nämlich die theoretiſche Erkenntnis der göttlichen Natur und ſeiner Exiſtenz, welche zur Erklärung der Weltbeſchaffenheit und zugleich der Beſtimmung der ſittlichen Geſetze zureichte, nennen müſſen). Eben ſo wenn Pſychologie zureichte, um dadurch zur Erkenntnis der Unſterblichkeit der Seele zu gelangen, ſo würde ſie eine Pnevmatologie, welche der ſpeculativen Vernunft eben ſo willkommen wäre, möglich machen, beyde aber, ſo lieb es auch dem Dünkel der Wisbegierde ſeyn mag, erfüllen nicht den Wunſch der Vernunft in Abſicht auf die Theorie, die auf Kenntnis der Natur der Dinge gegründet ſeyn mußte. Ob aber nicht die erſtere, als Theologie, die zweyte, als Anthropologie, beyde auf das ſittliche, d. i. das Freyheitsprincip gegründet, mithin dem practiſchen Gebrauche der Vernunft angemeſſen, ihre objective Endabſicht beſſer erfüllen, iſt eine andere Frage, die wir hier nicht nöthig haben weiter zu verfolgen.

Der phyſiſch-teleologiſche Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen für dieſe Abſicht hinreichend beſtimmten Begrif von dem Urweſen giebt, noch geben kann, ſondern man dieſen gänzlich anderwärts hernehmen oder ſeinen Mangel dadurch, als durch einen willkührlichen Zuſatz, erſetzen muß. Ihr ſchließt aus der großen Zweckmäßigkeit der Naturformen und ihrer Verhältniſſe auf eine verſtändige Welturſache; aber auf welchen Grad dieſes Verſtandes? Ohne Zweifel könnt ihr euch nicht anmaßen auf den höchſt-möglichen Verſtand; denn dazu würde erfordert werden, daß ihr einſehet, ein größerer Verſtand als davon ihr Beweisthümer in der Welt wahrnehmet, ſey nicht denkbar; welches euch ſelber Allwiſſenheit beylegen hieße. Eben ſo ſchließt ihr aus der Größe der Welt auf eine ſehr große Macht des Urhebers, aber ihr werdet euch beſcheiden, daß dieſes nur comparativ für eure Faſſungskraft Bedeutung hat, und, da ihr nicht alles mögliche erkennet, um es mit der Weltgröße, ſo weit ihr ſie kennt, zu vergleichen, ihr nach einem ſo kleinen Maaßſtabe keine Allmacht des Urhebers folgern könnet u. ſ. w. Nun gelangt ihr dadurch zu keinem beſtimmten für eine Theologie tauglichen, Begriffe eines Urweſens; denn dieſer kann nur in dem der Allheit der mit einem Verſtande vereinbaren Vollkommenheiten gefunden werden, wozu euch blos empiriſche Data gar nicht verhelfen können: ohne einen ſolchen beſtimmten Begrif aber könnt ihr auch nicht auf ein einiges verſtändiges Urweſen ſchließen, ſondern (es ſey zu welchem Behuf) ein ſolches nur annehmen. — Nun kann man es zwar ganz wohl einräumen, daß ihr (da die Vernunft nichts gegründetes dawider zu ſagen hat) willkührlich hinzuſetzt: wo ſo viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Welturſache vereinigt annehmen; weil die Vernunft mit einem ſo beſtimmten Princip, theoretiſch und practiſch, beſſer zurecht kommt. Aber ihr könnt denn doch dieſen Begrif des Urweſens nicht als von euch bewieſen auspreiſen, da ihr ihn nur zum Behuf eines beſſern Vernunftgebrauchs angenommen habt. Alles Jammern alſo oder ohnmächtiges Zürnen über den vergeblichen Frevel, die Bündigkeit einer Schluskette in Zweifel zu ziehen, iſt eitle Groſsthuerey, die gern haben möchte, daß man den Zweifel, den man gegen euer Argument frey herausſagt, für Bezweifelung heiliger Wahrheit halten möchte um nur hinter dieſer Decke die Seichtigkeit deſſelben durchſchlüpfen zu laſſen,

Die moraliſche Teleologie hingegen, welche nicht minder feſt gegründet iſt, wie die phyſiſche, vielmehr dadurch, daß ſie a priori auf von unſerer Vernunft untrennbaren Principien beruht, Vorzug verdient, führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfodert wird, nämlich auf einen beſtimmten Begrif der oberſten Urſache, als Welturſache nach moraliſchen Geſetzen, mithin einer ſolchen, die unſerm moraliſchen Endzwecke Gnüge thut, wozu nichts weniger als

Allwiſſenheit, Allmacht, Allgegenwart u. ſ. w. als dazu gehörige Natureigenſchaften erfoderlich ſind, die mit dem moraliſchen Endzwecke der unendlich iſt als verbunden mit ihm adäquat gedacht werden müſſen und kan ſo den Begrif eines einzigen Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich iſt, ganz allein verſchaffen.

Auf ſolche Weiſe führt eine Theologie auch unmittelbar zur **Religion**, d. i. der **Erkenntnis unſerer Pflichten, als göttlicher Gebote**; weil die Erkenntnis unſerer Pflicht, und des darin uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks, den Begrif von Gott zuerſt beſtimmt hervorbringen konnte, der alſo ſchon in ſeinem Urſprunge von der Verbindlichkeit gegen dieſes Weſen unzertrennlich iſt, anſtatt daß, wenn der Begrif vom Urweſen auf dem blos theoretiſchen Wege (nämlich deſſelben als bloßer Urſache der Natur) auch beſtimmt gefunden werden könnte, es nachher noch mit großer Schwierigkeit, vielleicht gar Unmöglichkeit, es ohne willkührliche Einſchiebung zu leiſten, verbunden ſeyn würde, dieſem Weſen eine Cauſſalität nach moraliſchen Geſetzen durch gründliche Beweiſe beyzulegen; ohne die doch jener angeblich theologiſche Begrif keine Grundlage zur Religion ausmachen kann. Selbſt wenn eine Religion auf dieſem theoretiſchen Wege gegründet werden könnte, würde ſie in Anſehung der Geſinnung (darinn doch ihr Weſentliches beſteht) wirklich von derjenigen unterſchieden ſeyn, darinn der Begrif von Gott und die (practiſche) Ueberzeugung von ſeinem Daſeyn aus Grundideen der Sittlichkeit entſpringt. Denn, wenn wir Allgewalt, Allwiſſenheit u. ſ. w. eines Welturhebers, als anderwärts her uns gegebene Begriffe vorausſetzen müßten, um nachher unſre Begriffe von Pflichten auf unſer Verhältnis zu ihm nur anzuwenden, ſo müßten dieſe ſehr ſtark den Anſtrich von Zwang und abgenöthigter Unterwerfung bey ſich führen;

ſtatt deſſen, wenn die Hochachtung für das ſittliche Geſetz uns ganz frey, laut Vorſchrift unſerer eigenen Vernunft, den Endzweck unſerer Beſtimmung vorſtellt, wir eine damit und zu deſſen Ausführung zuſammenſtimmende Urſache mit der wahrhafteſten Ehrfurcht, die gänzlich von pathologiſcher Furcht unterſchieden iſt, in unſere moraliſche Ausſichten mit aufnehmen und uns derſelben willig unterwerfen. *)

Wenn man frägt: warum uns denn etwas daran gelegen ſey überhaupt eine Theologie zu haben: ſo leuchtet klar ein, daß ſie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unſerer Naturerkenntnis und überhaupt irgend einer Theorie, ſondern lediglich zur Religion, d. i. dem practiſchen, namentlich dem moraliſchen Gebrauche der Vernunft in ſubjectiver Abſicht, nöthig ſey. Findet ſich nun: daß das einzige Argument, welches zu einem beſtimmten Begriffe des Gegenſtandes der Theologie führt, ſelbſt moraliſch iſt, ſo wird es nicht ~~allein~~ befremden, ſondern man wird auch in Anſehung der Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens aus dieſem Beweisgrunde zur Endabſicht derſelben nichts vermiſſen, wenn geſtanden wird, daß ein ſolches Argument das Daſeyn Gottes nur für unſere moraliſche Beſtimmung, d. i. in practiſcher

---

*) Die Bewunderung der Schönheiten ſowohl, als die Rührung durch die ſo mannigfaltigen Zwecke der Natur, die ein nachdenkendes Gemüth, noch vor einer klaren Vorſtellung eines vernünftigen Urhebers der Welt, zu fühlen im Stande iſt, haben etwas einem religiöſen Gefühl ähnliches an ſich. Sie ſcheinen daher zuerſt durch eine der moraliſchen analoge Beurtheilungsart derſelben aufs moraliſche Gefühl (der Dankbarkeit und der Verehrung gegen die uns unbekannte Urſache) und alſo durch Erregung moraliſcher Ideen auf das Gemüth zu wirken, wenn ſie diejenige Bewunderung einflößen, die mit weit mehrerem Intereſſe verbunden iſt, als bloße theoretiſche Betrachtung wirken kann.

Abſicht hinreichend darthue, und die Speculation in demſelben ihre Stärke keinesweges beweiſe, oder den Umfang ihres Gebiets dadurch erweitere. Auch wird die Befremdung, oder der vergebliche Widerſpruch einer hier behaupteten Möglichkeit einer Theologie, mit dem, was die Critik der ſpeculativen Vernunft von den Categorien ſagte: daß dieſe nämlich nur in Anwendung auf Gegenſtände der Sinne, keinesweges aber aufs Ueberſinnliche angewandt, Erkenntnis hervorbringen können, verſchwinden, wenn man ſie hier zu einem Erkenntnis Gottes, aber nicht in theoretiſcher, (nachdem was ſeine uns unerforſchliche Natur an ſich ſey) ſondern lediglich in practiſcher Abſicht gebraucht ſieht. — Um bey dieſer Gelegenheit der Misdeutung jener ſehr nothwendigen, aber zum Verdruß des blinden Dogmatikers, die Vernunft auch in ihre Grenzen zurückweiſenden Lehre der Critik, ein Ende zu machen, füge ich hier beygehende Erläuterung derſelben bey.

Wenn ich einen Körper bewegende Kraft beylege, mithin ihn durch die Categorie der Cauſſalität denke, ſo erkenne ich ihn dadurch zugleich, d. i. ich beſtimme den Begrif deſſelben, als Objects überhaupt, durch das, was ihm, als Gegenſtande der Sinne, für ſich (als Bedingung der Möglichkeit jener Relation) zukommt: denn iſt die bewegende Kraft, die ich ihnen beylege, eine abſtoßende, ſo kommt ihm (wenn ich gleich noch nicht einen anderen gegen den er ſie ausübt neben ihm ſetze) ein Ort im Raume, ferner eine Ausdehnung, d. i. Raum in ihm ſelbſt, überdem Erfüllung deſſelben durch die abſtoßende Kräfte ſeiner Theile zu, endlich auch das Geſetz dieſer Erfüllung (daß der Grund der Abſtoßung der letzteren in derſelben Proportion abnehmen müſſe, als die Ausdehnung des Körpers wächſt und der Raum den er mit denſelben Theilen durch dieſe Kraft erfüllt zunimmt). — Dagegen, wenn ich mir ein überſinnliches Weſen als den erſten Beweger, mithin durch die Categorie der Cauſſalität in Anſehung derſelben Weltbeſtimmung (der Bewegung der Materie), denke, ſo muß ich es nicht in irgend einem Orte im Raume, eben ſo wenig als ausgedehnt, ja ich darf es nicht einmal als in der Zeit und mit andern zugleich exiſtirend denken. Alſo habe ich gar keine Beſtimmungen, welche mir die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieſes Weſen als Grund verſtändlich machen könnten, folglich erkenne ich daſſelbe durch das Prädicat der Urſache (als erſten Beweger) für ſich nicht im mindeſten, ſondern ich habe nur die Vorſtellung von einem Etwas, was den Grund der Bewegungen in der Welt enthält und die Relation derſelben zu dieſen, als deren Urſache, da ſie mir ſonſt nichts zur Beſchaffenheit des Dinges, welches Urſache iſt, gehöriges, an die Hand giebt, läßt den Begrif von dieſer ganz leer. Der Grund davon iſt: weil ich mit Prädicaten, die nur in der Sinnenwelt ihr Object finden, zwar zu dem Daſeyn von Etwas, was den Grund der letzteren enthalten muß, aber nicht zu der Beſtimmung ſeines Begrifs als überſinnlichen Weſens, welcher alle jene Prädicate ausſtößt fortſchreiten kan. Durch die Categorie der Cauſſalität alſo, wenn ich ſie durch den Begrif eines erſten Bewegers beſtimme, erkenne ich, was Gott ſey, nicht im mindeſten; vielleicht aber wird es beſſer gelingen, wenn ich aus der Weltordnung Anlas nehme ſeine Cauſſalität, als die eines oberſten Verſtandes nicht blos zu denken, ſondern ihn auch durch dieſe Beſtimmung des genannten Begrifs zu erkennen: weil da die läſtige Bedingung des Raumes und der Ausdehnung wegfällt. — Allerdings nöthigt uns die große Zweckverbindung in der Welt eine oberſte Urſache zu derſelben und deren Cauſſalität als durch einen Verſtand zu denken, aber dadurch ſind wir gar nicht befugt ihr dieſen beyzulegen (wie z. B. die Ewigkeit Gottes als Daſeyn zu aller Zeit zu denken, weil wir ſonſt gar keinen Begrif von bloßen Daſeyn als einer Größe, d. i. als Dauer, machen können, oder die göttliche Allgegenwart als Daſeyn in allen Orten zu denken, um die unmittelbare Gegenwart für Dinge auſſer einander uns faslich zu machen, ohne gleichwohl eine dieſer Beſtimmungen Gott, als etwas an ihm Erkanntes, beylegen zu dürfen). Wenn ich die Cauſſalität des Menſchen in Anſehung gewiſſer Producte, welche mir durch abſichtliche Zweckmäßigkeit erklärlich ſind, dadurch beſtimme, daß ich ſie als einen Verſtand deſſelben denke, ſo brauche ich nicht dabey ſtehen zu bleiben, ſondern kan ihm dieſes Prädicat als wohlbekannte Eigenſchaft deſſelben beylegen und ihn dadurch erkennen. Denn ich weiß, daß Anſchauungen den Sinnen des Menſchen gegeben, und durch den Verſtand unter einen Begrif und hiemit unter eine Regel gebracht werden: daß dieſer Begrif nur das gemeinſame Merkmal (mit Weglaſſung des Beſondern) enthalte und alſo discurſiv ſey: daß die Regeln, umgegebene Vorſtellungen unter ein Bewuſtſeyn überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anſchauungen gegeben werden u. ſ. w. und lege alſo dieſe Eigenſchaft dem Menſchen bey als eine ſolche, wodurch ich ihn erkenne. Will ich nun aber ein überſinnliches Weſen (Gott) als Intelligenz denken, ſo iſt dieſes in gewiſſer Rückſicht meines Vernunftgebrauchs nicht allein erlaubt, ſondern auch unvermeidlich, aber ihm Verſtand beyzulegen und es dadurch als einer Eigenſchaft deſſelben erkennen zu können ſich ſchmeicheln, iſt keinesweges erlaubt; weil ich alsdann alle jene Bedingungen, unter denen ich allein einen Verſtand kenne, weglaſſen muß, mithin das Prädicat das nur zur Beſtimmung des Menſchen dient, auf ein überſinnliches Object gar nicht bezogen werden kann und alſo durch eine ſo beſtimmte Cauſſalität, was Gott ſey, gar nicht erkannt werden kan; und ſo gehts mit allen Categorien, die gar keine Bedeutung zum Erkenntnis in theoretiſcher Rückſicht haben können, wenn ſie nicht auf Gegenſtände möglicher Erfahrung angewandt werden. — Aber nach der Analogie mit einem Verſtande kann ich, ja muß ich mir wohl, in gewiſſer anderer Rückſicht ſelbſt ein Ueberſinnliches Weſen denken, ohne es gleichwohl dadurch theoretiſch erkennen zu wollen; wenn nämlich dieſe Beſtimmung ſeiner Cauſſalität eine Wirkung in der Welt betrift, die eine moraliſch-nothwendige, aber für Sinnenweſen unausführbare Abſicht enthält, da alsdann ein Erkenntnis Gottes und ſeines Daſeyns (Theologie) durch blos nach der Analogie an ihm gedachte Eigenſchaften und Beſtimmungen ſeiner Cauſſalität möglich iſt, welches in practiſcher Beziehung aber auch nur in Rückſicht auf dieſe (als moraliſche) alle erforderliche Realität hat. — Es iſt alſo wohl eine Ethicotheologie möglich, denn die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabſicht, welche eben dieſelbe auferlegt, ohne Theologie beſtehen, ohne die Vernunft in Anſehung der letzteren im bloßen zu laſſen. Aber ein theologiſche Ethik (der reinen Vernunft) iſt unmöglich; weil Geſetze, die nicht die Vernunft urſprünglich ſelbſt giebt und deren Befolgung ſie als reines practiſches Vermögen auch bewirkt, nicht moraliſch ſeyn können. Eben ſo würde eine theologiſche Phyſik ein Unding ſeyn, weil ſie keine Naturgeſetze, ſondern Anordnungen eines höchſten Willens vortragen würde, dagegen eine phyſiſche (eigentlich phyſiſch teleologiſche) Theologie doch wenigſtens als Propädevtik zur eigentlichen Theologie dienen kan; indem ſie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen ſie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzwecks, den die Natur nicht aufſtellen kan, Anlas giebt, mithin das Bedürfnis einer Theologie, die den Begrif von Gott für den höchſten practiſchen Gebrauch der Vernunft zureichend beſtimmte, zwar fühlbar machen, aber ſie nicht hervorbringen und auf ihre Beweisthümer zulänglich gründen kan.

Druckfehler.

Seite 18. Z. 3. ſt. ausmachen l. ausmache.
S. 19. Z. 2. ſt. verbeſſern l. verbeſſere.
S. 22. Z. 13. ſtatt aber l. uber (das Semicolon fällt weg.)
S. 38. unterſte Zeile, ſt. reine und empiriſche l. empiriſche und reine.
S. 41 Z. 17 ſt. daß l. daß ſie.
S. 42 Z. 1 ſt. können l. können ſie.
S. 44. Z. 15 ſt. objektive l. objektive innere.
S. 45. Z. 1. ſt. nur l. nun
S. 45. Z. 12. ſtatt der l. bey dem.
S. 56. Z. 5 von unten ſt. reproduciren können l. zu reproduciren.
— — Z. 2. — — ſt. reproduciren l. zu reproduciren.
— Z. 1. — — ſt. laſſen l. zu laſſen.
S. 57. Z. 2. ſt. wiſſen l. wiſſe.
— Z. 1. und 2. von unten ſt. Ideal l. beydemal Normaliden.
S. 69. Z. 4. ſt. demnach l. dennoch.
— Z. 18. ſt. Abſicht l. Abſicht iſt.
— Z. 5. von unten ſt. oder der Gebände l. als der Gebände.
S. 80. Z. 1. l. comparatiue.
— Z. 7. ſt. gar Princip l. gar kein Princip.
S. 86. Z. 10 ſt. Zuſammenſetzung l. Zuſammenfaſſung.
S. 88. Z. 20 ſt. die l. der.
S. 95. Z. 5. von unten l. nach dem Wort Ganzen: eine ſolche.
S. 97. Z. 12. ſt. der Ideen l. den Ideen.
S. 99. Z. 7 von unten ſt. würde l. wurde.
S. 102. Z. 12 ſt. angenommen l. eingenommen.
S. 109. Z. 4. von unten ſt. verbreitet l. vorbereitet.
S. 116. Z. 7. von unten ſt. ſtellt ſie den l. ſtellt den.
S. 121. Z. 7. — widrige l. niedrige.
S. 129. fällt der Titel: Drittes Buch Deduction u. ſ. w. weg.
S. 152. Z. 9. ſt. bringen l. finden.
S. 160. Z. 5. ſtreiche welches weg.
S. 173. Z. 1. ſt. was l. was man.
— Z. 3 von unten in der Anmerkungen ſt. vergeblichen l. vorgeblichen.
S. 178. Z. 16. ſt. allen l. allein.
S. 259. Z. 10. von unten ſt. gnugſame l. gnügſame.
S. 282. Z. 9. ſt. folglich auch l. folglich daß auch.
S. 282. Z. 6. von unten ſt. Ich würde ſagen l. ich würde vorläufig ſagen.
S. 329. Z. 6. criteriſch l. critiſches.

Ueber eine Entdeckung nach der alle neue Critik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden ſoll,

von

Immanuel Kant.

Königsberg, 1790.
bey Friedrich Nicolovius.

Herr Eberhard hat die Entdeckung gemacht, daß, wie ſein phil. Magazin, erſter Band S. 289 beſagt, „die Leibnizziſche Philoſophie eben ſo wohl eine Vernunftcritik enthalte, als die neuerliche, wobey ſie dennoch einen auf genaue Zergliederung der Erkenntnißvermögen gegründeten Dogmatiſm einführe, mithin alles Wahre der letzteren, überdem aber noch mehr, in einer gegründeten Erweiterung des Gebiets des Verſtandes, enthalte.„ Wie es nun zugegangen ſey, daß man dieſe Sachen in der Philoſophie des großen Mannes und ihrer Tochter der Wolfiſchen nicht ſchon längſt geſehen hat, erklärt er zwar nicht; allein

allein wie viele für neu gehaltene Entdeckungen ſehen jetzt nicht geſchickte Ausleger ganz klar in den Alten, nachdem ihnen gezeigt worden, wornach ſie ſehen ſollen.

Allein mit dem Fehlſchlagen des Anſpruchs auf Neuigkeit möchte es noch hingehen, wenn nur die ältere Critik in ihrem Ausgange nicht das gerade Widerſpiel der neuen enthielte; denn in dieſem Falle würde das argumentum ad verecundiam (wie es **Locke** nennt), deſſen ſich auch Herr Eberhard, aus Furcht ſeine eigene möchten nicht zulangen, klüglich (bisweilen auch wie S. 298 mit Wortverdrehungen) bedient, der Aufnahme der letztern ein großes Hinderniß ſeyn. Allein es iſt mit dem Widerlegen reiner Vernunftſätze, durch **Bücher**, (die doch ſelbſt aus keinen anderen Quellen geſchöpft ſeyn konnten, als denen, welchen wir eben ſo nahe ſind, als ihre Verfaſſer,) eine misliche Sache. Herr Eberhard konnte, ſo ſcharfſichtig er auch iſt, doch für diesmal vielleicht nicht recht geſehen haben. Ueberdem ſpricht er bisweilen (wie S. 381 und 393. die Anmerk.) ſo, als ob er ſich für Leibnitzen eben nicht verbürgen wolle. Am beſten iſt es alſo: wir laſſen dieſen berühmten Mann aus dem Spiel, und nehmen die Sätze, die Herr Eberhard auf deſſen Namen ſchreibt und zu Waffen wider die Critik braucht, für ſeine eigene Behauptungen; denn ſonſt gerathen wir in

die

die ſchlimme Lage, daß die Streiche, die er in fremden Namen führt, uns, diejenigen aber, wodurch wir ſie, wie billig, erwiedern, einen großen Mann treffen möchten, welches uns nur bey den Verehrern deſſelben Haß zuziehen dürfte.

Das erſte, worauf wir in dieſem Streithandel zu ſehen haben, iſt, nach dem Beyſpiele der Juriſten in der Führung eines Proceſſes, das Formale. Hierüber erklärt ſich Hr. Eberhard S. 255 auf folgende Art: „Nach der Einrichtung, die dieſe Zeitſchrift mit ſich bringt, iſt es ſehr wohl erlaubt: daß wir unſere Tagereiſen nach Belieben abbrechen und wieder fortſetzen, **daß wir vorwärts und rückwärts gehen** und nach allen Richtungen ausbeugen können.„ — Nun kann man wol einräumen: daß ein Magazin in ſeinen verſchiedenen Abtheilungen und Verſchlägen gar verſchiedene Sachen enthalte (ſo wie auch in dieſem auf eine Abhandlung über die **logiſche Wahrheit** unmittelbar ein Beytrag zur Geſchichte der **Bärte**, auf dieſen ein **Gedicht** folgt); allein daß in einer und derſelben Abtheilung ungleichartige Dinge durch einander gemengt werden, oder das hinterſte zu vorderſt und das unterſte zu oberſt gebracht werde, vornemlich wenn es, wie hier der Fall iſt, die Gegeneinanderſtellung zweyer Syſteme betrift, wird Hr. Eberhard ſchwerlich durch die Eigenthümlichkeit eines Magazins (welches alsdenn eine Gerüllkammer ſeyn würde) rechtfertigen können: in der That iſt er auch weit entfernt ſo zu urtheilen.

Dieſe vorgeblich kunſtloſe Zuſammenſtellung der Sätze iſt in der That ſehr planmäßig angelegt, um den Leſer, ehe noch der Probirſtein der Wahrheit ausgemacht iſt und er alſo noch keinen hat, für Sätze, die einer ſcharfen Prüfung bedürfen, zum voraus einzunehmen, und nachher die Gültigkeit des Probirſteins, der hintennach gewählt wird, nicht, wie es doch ſeyn ſollte, aus ſeiner eigenen Beſchaffenheit, ſondern durch jene Sätze, an denen er die Probe hält, (nicht die an ihm die Probe halten) zu beweiſen. Es iſt ein künſtliches υϛερον προτερον, welches abſichtlich dazu helfen ſoll, der Nachforſchung der Elemente unſerer Erkenntniß a priori und des Grundes ihrer Gültigkeit in Anſehung der Objecte, vor aller Erfahrung, mithin der Deduction ihrer objectiven Realität, (als langwierigen und ſchweren Bemühungen) mit guter Manier auszuweichen, und, wo möglich, durch einen Federzug die Critik zu vernichten, zugleich aber für einen unbegrenzten Dogmatiſm der reinen Vernunft Platz zu machen. Denn bekanntlich fängt die Critik des reinen Verſtandes von dieſer Nachforſchung an, welche die Auflöſung der allgemeinen Frage zum Zwecke hat: wie ſind ſynthetiſche Sätze a priori möglich? und nur nach einer mühvollen Erörterung aller dazu erforderlichen Bedin-

din-

dingungen kann ſie zu dem entſcheidenden Schlußſatze gelangen: daß keinem Begriffe ſeine objective Realität anders geſichert werden könne, als ſo fern er in einer ihm correſpondirenden Anſchauung (die für uns jederzeit ſinnlich iſt) dargeſtellt werden kann, mithin über die Grenze der Sinnlichkeit, folglich auch der möglichen Erfahrung hinaus, es ſchlechterdings keine Erkenntniß, d. i. keine Begriffe, von denen man ſicher iſt, daß ſie nicht leer ſind, geben könne. — Das Magazin fängt von der Widerlegung dieſes Satzes durch den Beweis des Gegentheils an: nemlich daß es allerdings Erweiterung der Erkenntniß über Gegenſtände der Sinne hinaus gebe, und endigt mit der Unterſuchung, wie dergleichen durch ſynthetiſche Sätze a priori möglich ſey.

Eigentlich beſteht alſo die Handlung des erſten Bandes des Eberhardſchen Magazins aus zwey Acten. Im erſten ſoll die objective Realität unſerer Begriffe des Nichtſinnlichen dargethan, im andern die Aufgabe, wie ſynthetiſche Sätze a priori möglich ſind, aufgelöſet werden. Denn was den Satz des zureichenden Grundes anlangt, den er ſchon S. 163 — 166 vorträgt, ſo ſteht er da, um die Realität des Begriffes vom Grunde in dieſem ſynthetiſchen Grundſatze auszumachen; er gehöret aber, nach der eigenen Erklärung des Verfaſſers, S. 316, auch zu der Nummer von den ſynthetiſchen und analytiſchen Urtheilen, wo über die Möglichkeit ſynthetiſcher Grundſätze allererſt etwas ausgemacht werden ſoll. Alles übrige, vorher oder dazwiſchen hin und her geredete, beſteht aus Hinweiſungen auf künftige, aus Berufungen auf vorhergehende Beweiſe, Anführung von Leibnitzens und anderer Behauptungen, aus Angriffen der Ausdrücke, gemeiniglich Verdrehungen ihres Sinnes, u. d. g.; recht nach dem Rathe, den Quintilian dem Redner in Anſehung ſeiner Argumente giebt, um ſeine Zuhörer zu überliſten: Si non poſſunt valere quia magna ſunt, valebunt quia multa ſunt — Singula levia ſunt et communia, univerſa tamen nocent; etiamſi non ut fulmine, tamen ut grandine; welche nur in einem Nachtrage in Erwägung gezogen zu werden verdienen. Es iſt ſchlimm mit einem Autor zu thun zu haben, der keine Ordnung kennt, noch ſchlimmer aber mit dem, der eine Unordnung erkünſtelt, um ſeichte oder falſche Sätze unbemerkt durchſchlüpfen zu laſſen.

Erſter Abſchnitt.

Ueber die objective Realität derjenigen Begriffe, denen keine correſpondirende ſinnliche Anſchauung gegeben werden kann,

nach Herrn Eberhard.

Zu dieſer Unternehmung ſchreitet Herr Eberhard S. 157—158 mit einer Feyerlichkeit, die der Wichtigkeit derſelben angemeſſen iſt: ſpricht von ſeinen langen, von aller Vorliebe freyen, Bemühungen um eine Wiſſenſchaft (die Metaphyſik), die er als ein Reich betrachtet, von welchem, wenn es Noth thäte, ein beträchtliches Stück könne verlaſſen werden und doch immer noch ein weit beträchtlicheres Land übrig bleiben würde; ſpricht von Blumen und Früchten, die die unbeſtrittenen fruchtbaren Felder der Ontologie verheißen *), und muntert auf, auch in Anſehung der beſtrittenen, der Coſmologie, die Hände nicht ſinken zu laſſen;

---

*) Das ſind aber gerade diejenigen, deren Begriffe und Grundſätze, als Anſprüche auf eine Erkenntniß der Dinge überhaupt, beſtritten und auf das ſehr verengte Feld der Gegenſtände möglicher Erfahrung eingeſchränkt worden. Sich nun vor der Hand auf die den circulum poſſeſſionis betreffende Frage nicht einlaſſen zu wollen, verräth auf der Stelle einen Kunſtgriff, dem Richter den eigentlichen Punct des Streits aus den Augen zu rücken.

denn, ſagt er, „wir können an ihrer Erweiterung immer fortarbeiten, wir können ſie immer mit neuen Wahrheiten zu bereichern ſuchen, ohne uns auf die transſcendentale Gültigkeit dieſer Wahrheiten (das ſoll hier ſo viel bedeuten, als die objective Realität ihrer Begriffe,) vor der Hand einzulaſſen„, und nun ſetzt er hinzu: „Auf dieſe Art haben ſelbſt Mathematiker die Zeichnung ganzer Wiſſenſchaften vollendet, ohne von der Realität des Gegenſtandes derſelben mit einem Worte Erwähnung zu thun.„ Er will, der Leſer ſolle hierauf ja recht aufmerkſam ſeyn, indem er ſagt: „das läßt ſich mit einem merkwürdigen Beyſpiele belegen, mit einem **Beyſpiele**, das zu treffend und zu lehrreich iſt, als daß ich es nicht ſollte hier anführen dürfen.„ Ja wohl lehrreich; denn niemals iſt wol ein treffenderes Beyſpiel zur Warnung gegeben worden, ſich ja nicht auf Beweisgründe aus Wiſſenſchaften, die man nicht verſteht, ſelbſt nicht auf den Ausſpruch anderer berühmten Männer, die davon blos Bericht geben, zu berufen; weil zu erwarten iſt, daß man dieſe auch nicht verſtehe. Denn kräftiger konnte Herr Eberhard ſich ſelbſt und ſein eben jetzt angekündigtes Vorhaben nicht widerlegen, als eben durch das dem **Borelli** nachgeſagte Urtheil über des **Apollonius** Conica.

Apollonius conſtruirt zuerſt den Begriff eines Kegels, d. i. er ſtellt ihn a priori in der Anſchauung

dar

bar (das iſt nun die erſte Handlung, wodurch der Geometer die objective Realität ſeines Begriffs zum voraus darthut). Er ſchneidet ihn nach einer beſtimmten Regel, z. B. parallel mit einer Seite des Triangels, der die Baſis des Kegels (conus rectus) durch die Spitze deſſelben rechtwinklig ſchneidet, und beweiſet an der Anſchauung a priori die Eigenſchaften der krummen Linie, welche durch jenen Schnitt auf der Oberfläche dieſes Kegels erzeugt wird, und bringt ſo einen Begriff des Verhältniſſes, in welchem die Ordinaten derſelben zum Parameter ſtehen, heraus, welcher Begriff, nemlich (in dieſem Falle) der Parabel, dadurch in der Anſchauung a priori gegeben, mithin ſeine objective Realität, d. i. die Möglichkeit, daß es ein Ding von den genannten Eigenſchaften geben könne, auf keine andere Weiſe, als daß man ihm die correſpondirende Anſchauung unterlegt, bewieſen wird. — Herr Eberhard wollte beweiſen: daß man ſeine Erkenntniß gar wohl erweitern und ſie mit neuen Wahrheiten bereichern könne, ohne ſich vorher darauf einzulaſſen, ob ſie nicht mit einem Begriffe umgehe, der vielleicht ganz leer iſt und gar keinen Gegenſtand haben kann, (eine Behauptung, die dem geſunden Menſchenverſtande geradezu widerſtreitet) und ſchlug ſich zur Beſtätigung ſeiner Meinung an den Mathematiker. Unglücklicher konnte er ſich nicht adreſſiren. — Das Unglück aber kam daher,

her, daß er den Apollonius ſelbſt nicht kannte, und den Borelli, der über das Verfahren der alten Geometer reflectirt, nicht verſtand. Dieſer ſpricht von der mechaniſchen Conſtruction der Begriffe von Kegelſchnitten, (außer dem Cirkel) und ſagt: daß die Mathematiker die Eigenſchaften der letztern lehren, ohne der erſtern Erwähnung zu thun; eine zwar wahre, aber ſehr unerhebliche Anmerkung; denn die Anweiſung, eine Parabel nach Vorſchrift der Theorie zu zeichnen, iſt nur für den Künſtler, nicht für den Geometer *). Herr Eberhard hätte aus der Stelle, die er ſelbſt aus der Anmerkung des Borelli anführt und ſogar unterſtrichen hat, ſich hievon belehren können. Es heißt da: Subjectum enim *definitum* aſſumi poteſt, ut affectiones variae de eo demonſtrentur, licet praemiſſa non ſit ars, ſubjectum ipſum efformandum delineandi.

---

*) Um den Ausdruck der Conſtruction der Begriffe, von der die Critik der reinen Vernunft vielfältig redet und dadurch das Verfahren der Vernunft in der Mathematik, von dem in der Philoſophie, zuerſt genau unterſchieden hat, wider Misbrauch zu ſichern, mag folgendes dienen. In allgemeiner Bedeutung kann alle Darſtellung eines Begriffs durch die (ſelbſtthätige) Hervorbringung einer ihm correſpondirenden Anſchauung Conſtruction heißen. Geſchieht ſie durch die bloße Einbildungskraft, einem Begriffe a priori gemäß, ſo heißt ſie die reine (dergleichen der Mathematiker allen ſeinen Demonſtrationen zum Grunde legen muß; daher er an einem Cirkel, den er mit ſeinem Stabe im

Sande

neandi. Es wäre aber höchſt ungereimt vorzugeben, er wolle damit ſagen: der Geometer erwartete allererſt von dieſer mechaniſchen Conſtruction den Beweis der Möglichkeit einer ſolchen Linie, mithin die objective Realität ſeines Begriffs. Den Neueren könnte man eher einen Vorwurf dieſer Art machen: Nicht daß ſie die Eigenſchaften einer krummen Linie aus der Definition derſelben, ohne doch wegen der Möglichkeit ihres Objects geſichert zu ſeyn, ableiteten (denn ſie ſind mit derſelben ſich zugleich der reinen blos ſchematiſchen Conſtruction vollkommen bewußt, und bringen auch die mechaniſche nach derſelben, wenn es erfodert wird, zu Stande), ſondern daß ſie ſich eine ſolche Linie (z. B. die Parabel durch die Formel $ax = y^2$) willkührlich denken, und nicht, nach dem Beyſpiele der alten Geometer, ſie zuvor als im Schnitte des Ke-

gels

Sande beſchreibt, ſo unregelmäßig er auch ausfalle, die Eigenſchaften eines Cirkels überhaupt ſo vollkommen beweiſen kann, als ob ihn der beſte Künſtler im Kupferſtiche gezeichnet hätte). Wird ſie aber an irgend einer Materie ausgeübt, ſo würde ſie die empiriſche Conſtruction heißen können. Die erſtere kann auch die ſchematiſche, die zweyte die techniſche genannt werden. Die letztere und wirklich nur uneigentlich ſo genannte Conſtruction (weil ſie nicht zur Wiſſenſchaft, ſondern zur Kunſt gehört und durch Inſtrumente verrichtet wird) iſt nun entweder die geometriſche, durch Cirkel und Lineal, oder die mechaniſche, wozu andere Werkzeuge nöthig ſind, wie zum Beyſpiel die Zeichnung der übrigen Kegelſchnitte außer dem Cirkel.

zels gegeben herausbringen, welches der Eleganz der Geometrie gemäßer seyn würde, um deren willen man mehrmalen angerathen hat, über der so erfindungsreichen analytischen Methode die synthetische der Alten nicht so ganz zu verabſäumen.

Nach dem Beyſpiele alſo, nicht der Mathematiker, ſondern jenes künſtlichen Mannes, der aus Sand einen Strick drehen konnte, geht Herr Eberhard auf folgende Art zu Werke.

Er hatte ſchon im 1ſten Stück ſeines Magazins die Principien der *Form der Erkenntniß*, welche der Sätz des Widerſpruchs und des zureichenden Grundes ſeyn ſollen, von denen der *Materie* derſelben (nach ihm Vorſtellung und Ausdehnung), deren Princip er in dem Einfachen ſetzt, woraus ſie beſtehen, unterſchieden, und jetzt ſucht er, da ihm niemand die transſcendentale Gültigkeit des Satzes des Widerſpruchs ſtreitet, erſtlich die des Satzes vom zureichenden Grunde und hiemit die objective Realität des letztern Begriffs, zweytens auch Realität des Begriffs von einfachen *Weſen* darzuthun, ohne, wie die Critik verlangt, ſie durch eine correſpondirende Anſchauung belegen zu dürfen. Denn, was wahr iſt, davon darf nicht allererſt gefragt werden, ob es möglich ſey, und ſo fern hat die Logik den Grundſatz: ab eſſe ad poſſe valet conſequentia, mit der Metaphyſik gemein, oder leihet ihr vielmehr denſelben. — Dieſer Eintheilung gemäß wollen wir nun auch unſere Prüfung eintheilen.

A.

Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom zureichenden Grunde, nach Herrn Eberhard.

Zuerſt iſt wohl zu bemerken: daß Herr Eberhard den Satz des zureichenden Grundes blos zu den formalen Principien der Erkenntniß gezählt wiſſen will, und dann doch S. 160 es als eine Frage anſieht, welche durch die Critik veranlaßt werde: „ob er auch transſcendentale Gültigkeit habe„ (überhaupt ein transſcendentales Princip ſey). Herr Eberhard muß entweder gar keinen Begriff vom Unterſchiede eines logiſchen (formalen) und transſcendentalen (materiellen) Princips der Erkenntniß haben, oder, welches wahrſcheinlicher iſt, dieſes iſt eine von ſeinen künſtlichen Wendungen, um, ſtatt deſſen, wovon die Frage iſt, etwas anderes unterzuſchieben, wornach kein Menſch frägt.

Ein jeder Satz muß einen Grund haben, iſt das logiſche (formale) Princip der Erkenntniß, welches dem Satze des Widerſpruchs nicht beygeſellet,

ſellet, ſondern untergeordnet iſt [*]). Ein jedes Ding muß ſeinen Grund haben, iſt das transſcendentale (materielle) Princip, welches kein Menſch aus dem Satze des Widerſpruchs (und überhaupt aus bloßen Begriffen, ohne Beziehung auf ſinnliche Anſchauung) jemals bewieſen hat, noch beweiſen wird. Es iſt ja offenbar genug und in der Critik unzählige mal geſagt worden, daß ein transſcendentales Princip über die Objecte und ihre Möglichkeit etwas a priori beſtimmen müſſe, mithin nicht, wie die logiſchen Principien thun, (indem ſie von allem,

was

---

[*]) Die Critik hat den Unterſchied zwiſchen problematiſchen und aſſertoriſchen Urtheilen angemerkt. Ein aſſertoriſches Urtheil iſt ein Satz. Die Logiker thun gar nicht recht daran, daß ſie einen Satz durch ein mit Worten ausgedrucktes Urtheil definiren; denn wir müſſen uns auch zu Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen. In dem bedingten Satze: Wenn ein Körper einfach iſt, ſo iſt er unveränderlich, iſt ein Verhältniß zweyer Urtheile, deren keiner ein Satz iſt, ſondern nur die Conſequenz des letzteren (des conſequens) aus dem erſteren (antecedens) macht den Satz aus. Das Urtheil: Einige Körper ſind einfach, mag immer widerſprechend ſeyn, es kann gleichwol doch aufgeſtellt werden, um zu ſehen, was daraus folgte, wenn es als Aſſertion, d. i. als Satz, ausgeſagt würde. Das aſſertoriſche Urtheil: ein jeder Körper iſt theilbar, ſagt mehr, als das blos problematiſche, (man denke ſich, ein jeder Körper ſey theilbar ꝛc.) und ſteht unter dem allgemeinen logiſchen Princip der Sätze, nemlich ein jeder Satz muß gegründet (nicht ein blos mögliches Urtheil) ſeyn, welches aus dem Satze des Widerſpruchs folgt, weil jener ſonſt kein Satz ſeyn würde.

was die Möglichkeit des Objects betrifft, gänzlich abſtrahiren,) blos die formalen Bedingungen der Urtheile betreffe. Aber Herr Eberhard wollte S. 163 ſeinen Satz unter der Formel: **Alles hat einen Grund**, durchſetzen, und indem er (wie aus dem von ihm daſelbſt angeführten Beyſpiel zu erſehen iſt) den in der That materiellen Grundſatz der Cauſſalität vermittelſt des Satzes des Widerſpruchs einſchleichen laſſen wollte, bedient er ſich des Worts **Alles**, und hütet ſich wohl zu ſagen: **ein jedes Ding**, weil es da gar zu ſehr in die Augen gefallen wäre, daß es nicht ein formaler und logiſcher, ſondern materialer und transſcendentaler Grundſatz der Erkenntniß ſey, der ſchon in der Logik (wie jeder Grundſatz, der auf dem Satze des Widerſpruchs beruht) ſeinen Platz haben kann.

Daß er aber darauf dringt, dieſen transſcendentalen Grundſatz ja aus dem Satze des Widerſpruchs zu beweiſen, das thut er gleichfalls nicht ohne reife Ueberlegung, und mit einer Abſicht, die er doch dem Leſer gern verbergen möchte. Er will den Begriff des Grundes (mit ihm auch unvermerkt den Begriff der Cauſſalität) für alle Dinge überhaupt geltend machen, d. i. ſeine objective Realität beweiſen, ohne dieſe blos auf Gegenſtände der Sinne einzuſchränken, und ſo der Bedingung ausweichen, welche die Critik hinzufügt, daß er nemlich noch einer Anſchauung bedürfe, wodurch dieſe

Realität allererſt erweislich ſey. Nun iſt klar, daß der Satz des Widerſpruchs ein Princip iſt, welches von allem überhaupt gilt, was wir nur denken mögen, es mag ein ſinnlicher Gegenſtand ſeyn und ihm eine mögliche Anſchauung zukommen, oder nicht; weil er vom Denken überhaupt, ohne Rückſicht auf ein Object, gilt. Was alſo mit dieſem Princip nicht beſtehen kann, iſt offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke). Wollte er alſo die objective Realität des Begriffs vom Grunde einführen, ohne ſich doch durch die Einſchränkung auf Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung binden zu laſſen, ſo mußte er das Princip, was vom Denken überhaupt gilt, dazu brauchen, den Begriff des Grundes, dieſen aber auch ſo ſtellen, daß, ob er zwar in der That blos logiſche Bedeutung hat, dabey doch ſchiene die Realgründe (mithin den der Cauſſalität) unter ſich zu befaſſen. Er hat aber dem Leſer mehr treuherzigen Glauben zugetraut, als ſich bey ihm, auch bey der mittelmäßigſten Urtheilskraft, voraus ſetzen läßt.

Allein, wie es bey Liſten zuzugehen pflegt, ſo hat ſich Herr Eberhard durch die ſeinige ſelbſt verwickelt. Vorher hatte er die ganze Metaphyſik an zwey Thürangeln gehangen: den Satz des Widerſpruchs, und den des zureichenden Grundes; und er bleibt durchgängig bey dieſer ſeiner Behauptung, indem er, Leibnitzen (nemlich nach der

Art,

Art, wie er ihn auslegt) zu Folge, den erſten durch den zweyten zum Behuf der Metaphyſik ergänzen zu müſſen vorgiebt. Nun ſagt er S. 163: „Die allgemeine Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes kann nur aus dieſem (dem Satze des Widerſpruchs) demonſtrirt werden„ welches er denn gleich darauf muthig unternimmt. So hängt ja aber alsdenn die ganze Metaphyſik wiederum nur an einem Angel, da es vorher zwey ſeyn ſollten; denn die bloße Folgerung aus einem Princip, ohne daß im mindeſten eine neue Bedingung der Anwendung hinzukäme, ſondern in der ganzen Allgemeinheit deſſelben, iſt ja kein neues Princip, welches die Mangelhaftigkeit des vorigen ergänzte!

Ehe Herr Eberhard aber dieſen Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde (mit ihm eigentlich die objective Realität des Begriffs einer Urſache, ohne doch etwas mehr als den Satz des Widerſpruchs zu bedürfen) aufſtellt, ſpannt er die Erwartung des Leſers durch einen gewiſſen Pomp der Eintheilung S. 161 — 162 und zwar wiederum durch Vergleichung ſeiner Methode mit der der Mathematiker, welche ihm aber jederzeit verunglückt. Euclides ſelbſt ſoll „unter ſeinen Axiomen Sätze haben, die wol noch eines Beweiſes bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden.„ Nun ſetzt er, indem er vom Mathematiker redet, hinzu: „So bald man ihm eines von ſeinen Axiomen leugnet: ſo fallen freylich auch alle Lehrſätze, die von demſelben abhangen. Das iſt aber ein ſo ſeltener Fall, daß er nicht glaubt ihm die unverwickelte Leichtigkeit ſeines Vertrages und die ſchönen Verhältniſſe ſeines Lehrgebäudes aufopfern zu müſſen. Die Philoſophie muß gefälliger ſeyn.„ Es giebt alſo doch jetzt auch eine licentria geometrica, ſo wie es längſt eine licentia poetica gegeben hat. Wenn doch die gefällige Philoſophie (im Beweiſen, wie gleich darauf geſagt wird) auch ſo gefällig geweſen wäre, ein Beyſpiel aus dem Euclid anzuführen, wo er einen Satz der mathematiſch erweislich iſt, als Axiom aufſtelle; denn, was blos philoſophiſch (aus Begriffen) bewieſen werden kann, z. B. das Ganze iſt größer als ſein Theil, davon gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet iſt.

Nun folgt die verheißene Demonſtration. Es iſt gut, daß ſie nicht weitläuftig iſt; um deſto mehr fällt ihre Bündigkeit in die Augen. Wir wollen ſie alſo ganz herſetzen. „Alles hat entweder einen Grund, oder nicht alles hat einen Grund. Im letztern Falle könnte alſo etwas möglich und denkbar ſeyn, deſſen Grund Nichts wäre. — Wenn aber von zwey entgegengeſetzten Dingen Eines ohne zureichenden Grund ſeyn könnte: ſo könnte auch das Andere von den beiden Entgegengeſetzten ohne zureichenden Grund ſeyn. Wenn

z. B.

z. B. eine Portion Luft ſich gegen Oſten bewegen und der Wind gegen Oſten wehen könnte, ohne daß im Oſten die Luft wärmer und verdünnter wäre, ſo würde dieſe Portion Luft ſich eben ſo gut gegen Weſten bewegen können, als gegen Oſten; dieſelbe Luft würde ſich alſo zugleich nach zwey entgegengeſetzten Richtungen bewegen können, nach Oſten und Weſten zu, und alſo gegen Oſten und nicht gegen Oſten, d. i. es könnte etwas zugleich ſeyn und nicht ſeyn, welches widerſprechend und unmöglich iſt.„

Dieſer Beweis, durch den ſich der Philoſoph für die Gründlichkeit noch gefälliger bezeigen ſoll, als ſelbſt der Mathematiker, hat alle Eigenſchaften, die ein Beweis haben muß, um in der Logik zum Beyſpiele zu dienen, — wie man nicht beweiſen ſoll. — Denn **Erſtlich** iſt der zu „beweiſende Satz zweydeutig geſtellt, ſo, daß man aus ihm einen logiſchen, oder auch transſcendentalen Grundſatz machen kann, weil das Wort **Alles** ein jedes **Urtheil**, welches wir als Satz irgend wovon fällen, oder auch ein jedes **Ding** bedeuten kann. Wird er in der erſten Bedeutung genommen (da er ſo lauten müßte: ein jeder Satz hat ſeinen Grund) ſo iſt er nicht allein allgemein wahr, ſondern auch unmittelbar aus dem Satze des **Widerſpruchs** gefolgert; dieſes würde aber, wenn unter **Alles** ein jedes Ding verſtanden würde, eine ganz andere Beweisart erfodern.

Zweytens fehlt dem Beweiſe Einheit. Er beſteht aus zwey Beweiſen. Der erſte iſt der bekandte Baumgartenſche Beweis, auf den ſich jetzt wol niemand mehr berufen wird, und der, da, wo ich den Gedanken-Strich gezogen habe, völlig zu Ende iſt, außer daß die Schlußformel fehlt, (welches ſich widerſpricht) die aber ein jeder hinzudenken muß. Unmittelbar hierauf folgt ein anderer Beweis, der durch das Wort **aber** als ein bloßer Fortgang in der Kette der Schlüſſe, um zum Schlußſatze des erſteren zu gelangen, vorgetragen wird, und doch, wenn man das Wort aber wegläßt, allein einen für ſich beſtehenden Beweis ausmacht; wie er denn auch mehr bedarf, um in dem Satze, daß etwas ohne Grund ſey, einen Widerſpruch zu finden, als der erſtere, welcher ihn unmittelbar in dieſem Satze ſelbſt fand: Da dieſer hingegen noch den Satz hinzuſetzen muß, daß nemlich alsdenn auch das Gegentheil dieſes Dinges ohne Grund ſeyn würde, um einen Widerſpruch herauszukünſteln, folglich ganz anders als der Baumgartenſche Beweis geführt wird, der doch von ihm ein Glied ſeyn ſollte.

Drittens iſt die **neue Wendung**, die Herr Eberhard ſeinem Beweiſe zu geben gedachte, S. 161 ſehr verunglückt; denn der Vernunftſchluß, durch

den

den dieſer ſich wendet, geht auf vier Füßen. — Er lautet, wenn man ihn in ſyllogiſtiſche Form bringt, ſo:

Ein Wind, der ſich ohne Grund nach Oſten bewegt, konnte ſich (ſtatt deſſen) eben ſo gut nach Weſten bewegen:

Nun bewegt ſich (wie der Gegner des Satzes des zureichenden Grundes vorgiebt) der Wind ohne Grund nach Oſten.

Folglich kann er ſich zugleich nach Oſten und Weſten bewegen; (Welches ſich widerſpricht). Daß ich mit völligem Fug und Recht in den Oberſatz die Worte: ſtatt deſſen, einſchalte, iſt klar; denn, ohne dieſe Einſchränkung im Sinne zu haben, kann niemand den Oberſatz einräumen. Wenn jemand eine gewiſſe Summe auf einen Glückswurf ſetzt und gewinnt, ſo kann der, welcher ihm das Spiel abrathen will, gar wohl ſagen: er hätte eben ſo gut einen Fehler werfen und ſo viel verlieren können, aber nur anſtatt des Treffers, nicht Fehler und Treffer in demſelben Wurfe zugleich. Der Künſtler, der aus einem Stück Holz einen Gott ſchnitzte, konnte eben ſo gut (ſtatt deſſen) eine Bank daraus machen; aber daraus folgt nicht, daß er beides zugleich daraus machen konnte.

Viertens iſt der Satz ſelber, in der unbeſchränkten Allgemeinheit, wie er da ſteht, wenn er von Sachen gelten ſoll, offenbar falſch; denn nach demſelben würde es ſchlechterdings nichts Unbedingtes geben; dieſer Ungemächlichkeit aber dadurch ausweichen zu wollen, daß man vom Urweſen ſagt, es habe zwar auch einen Grund ſeines Daſeyns, aber der liege in ihm ſelber, iſt ein Widerſpruch: weil der Grund des Daſeyns eines Dinges, als Realgrund, jederzeit von dieſem Dinge unterſchieden ſeyn, und dieſes alsdann nothwendig als von einem anderen abhängig gedacht werden muß. Von einem Satze kann ich wol ſagen, er habe den Grund (den logiſchen) ſeiner Wahrheit in ſich ſelbſt, weil der Begriff des Subjects etwas anderes, als der des Prädicats iſt, und von dieſem den Grund enthalten kann; dagegen, wenn ich von dem Daſeyn eines Dinges keinen anderen Grund anzunehmen erlaube, als dieſes Ding ſelber, ſo will ich damit ſagen, es habe weiter keinen realen Grund.

Herr Eberhard hat alſo nichts von dem zu Stande gebracht, was er in Abſicht auf den Begriff der Cauſſalität bewirken wollte, nemlich dieſe Categorie, und muthmaßlich mit ihr auch die übrigen, von Dingen überhaupt geltend zu machen, ohne ſeine Gültigkeit und Gebrauch zum Erkenntniß der Dinge auf Gegenſtände der Erfahrung einzuſchränken, und hat ſich vergeblich zu dieſem Zwecke des ſouverainen Grundſatzes des Widerſpruchs bedient. Die Behauptung der Critik ſteht immer feſt: daß

keine

keine Categorie die mindeſte Erkenntniß enthalte, oder hervorbringen könne, wenn ihr nicht eine correſpondirende Anſchauung, die für uns Menſchen immer ſinnlich iſt, gegeben werden kann, mithin mit ihrem Gebrauch in Abſicht auf theoretiſche Erkenntniß der Dinge niemals über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus reichen könne.

B.

Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom Einfachen an Erfahrungsgegenſtänden, nach Herrn Eberhard.

Vorher hatte Herr Eberhard von einem Verſtandesbegriffe, der auch auf Gegenſtände der Sinne angewandt werden kann (dem der Cauſſalität), aber doch als einem ſolchen geredet, der, auch ohne auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt zu ſeyn, von Dingen überhaupt gelten könne, und ſo die objective Realität wenigſtens einer Categorie, nemlich der Urſache, unabhängig von Bedingungen der Anſchauung, zu beweiſen vermeint. Jetzt geht er S. 169 — 173 einen Schritt weiter und will ſelbſt einem Begriffe von dem, was geſtändlich gar nicht Gegenſtand der Sinne ſeyn kann, nemlich dem eines **einfachen Weſens**, die objective Realität ſichern, und ſo den Zugang zu den von ihm geprieſenen fruchtbaren Feldern der rationalen Pſychologie, und Theologie, von dem ſie das Meduſenhaupt der Critik zurück ſchrecken wollte, frey eröffnen. Sein Beweis S. 169 — 170 lautet ſo:

„Die concrete *) Zeit, oder die Zeit, die wir empfinden, (ſollte wol heißen, in der wir etwas

empfin-

---

*) Der Ausdruck einer abſtracten Zeit S. 170 im Gegenſatz des hier vorkommenden, der concreten Zeit, iſt ganz unrichtig, und muß billig niemals, vornehmlich wo es auf die größte logiſche Pünctlichkeit ankommt, zugelaſſen werden, wenn dieſer Mißbrauch gleich ſelbſt durch die neueren Logiker authoriſiret werden. Man abſtrahirt nicht einen Begriff als gemeinſames Merkmal, ſondern man abſtrahirt in dem Gebrauche eines Begriffs von der Verſchiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten iſt. Die Chemiker ſind allein im Beſitz, etwas zu abſtrahiren, wenn ſie eine Flüſſigkeit von anderen Materien ausheben, um ſie beſonders zu haben; der Philoſoph abſtrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewiſſen Gebrauche des Begriffs nicht Rückſicht nehmen will. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es thun ſo, daß er entweder blos den Begriff eines Kindes in abſtracto, oder eines bürgerlichen Kindes (in concreto) zum Grunde legt, ohne von dem Unterſchiede des abſtracten und concreten Kindes zu reden. Die Unterſchiede von abſtract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe ſelbſt an. Die Vernachläſſigung dieſer ſcholaſtiſchen Pünctlichkeit verfälſcht öfters das Urtheil über einen Gegenſtand. Wenn ich ſage, die abſtracte Zeit oder Raum haben dieſe oder jene Eigenſchaften, ſo läßt es, als ob Zeit und Raum an den Gegenſtänden der Sinne, ſo wie die rothe Farbe an Roſen, dem Zinnober u. ſ. w. zuerſt gegeben und nur logiſch daraus extrahirt würden. Sage ich aber: an Zeit und Raum in abſtracto betrachtet, d. i. vor

allen

empfinden) iſt nichts anders, als die Succeſſion unſerer Vorſtellungen; denn auch die Succeſſion in der Bewegung läßt ſich auf die Succeſſion der Vorſtellungen zurückbringen. Die concrete Zeit iſt alſo etwas Zuſammengeſetztes, ihre einfache Elemente ſind Vorſtellungen. Da alle endliche Dinge in einem beſtändigen Fluſſe ſind (woher weiß er dieſes a priori von allen endlichen Dingen und blos von Erſcheinungen zu ſagen?): ſo können dieſe Elemente nie empfunden werden, der innere Sinn kann ſie nie abgeſondert empfinden; ſie werden immer als etwas empfunden, das vorhergeht und nachfolgt. Da ferner der Fluß der Veränderungen aller endlichen Dinge ein ſtetiger (dieſes Wort iſt von ihm ſelbſt angeſtrichen) ununterbrochener

Fluß

---

allen empiriſchen Bedingungen, ſind dieſe oder jene Eigenſchaften zu bemerken, ſo behalte ich es mir wenigſtens noch offen, dieſe auch als unabhängig von der Erfahrung (a priori) erkennbar anzuſehen, welches mir, wenn ich die Zeit als einen von dieſer blos abſtrahirten Begriff anſehe, nicht frey ſteht. Ich kann im erſteren Falle von der reinen Zeit und Raume, zum Unterſchiede der empiriſch beſtimmten, durch Grundſätze a priori urtheilen, wenigſtens zu urtheilen verſuchen, indem ich von allem Empiriſchen abſtrahire, welches mir im zweyten Falle, wenn ich dieſe Begriffe ſelber (wie man ſagt) nur von der Erfahrung abſtrahirt habe, (wie im obigen Beyſpiele von der rothen Farbe) verwehrt iſt. — So müſſen ſich die, welche mit ihrem Scheinwiſſen der genauen Prüfung gern entgehen wollen, hinter Ausdrücke verſtecken, welche das Einſchleichen deſſelben unbemerkt machen können.

Fluß iſt: ſo iſt kein empfindbarer Theil der Zeit der Kleinſte, oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen alſo völlig außerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit. — Ueber dieſe Sphäre der Sinnlichkeit erhebt ſich nun aber der Verſtand, indem er das unbildliche Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Anſehung der Zeit nicht möglich iſt. Er erkennet alſo, daß zu dem Bilde der Zeit zuvörderſt etwas Objectives gehöre, dieſe untheilbaren Elementarvorſtellungen, welche zugleich mit den ſubjectiven Gründen, die in den Schranken des endlichen Geiſtes liegen, für die Sinnlichkeit das Bild der concreten Zeit geben. Denn vermöge dieſer Schranken können dieſe Vorſtellungen nicht zugleich ſeyn, und, vermöge eben dieſer Schranken, können ſie in dem Bilde nicht unterſchieden werden.„ Seite 171 heißt es vom Raume; „Die vielſeitige Gleichartigkeit der anderen Form der Anſchauung, des Raums, mit der Zeit, überhebt uns der Mühe, von der Zergliederung derſelben alles das zu wiederholen, was ſie mit der Zergliederung der Zeit gemein hat, — die erſten Elemente des Zuſammengeſetzten, mit welchem der Raum zugleich da iſt, ſind eben ſo wohl, wie die Elemente der Zeit, einfach und außer dem Gebiete der Sinnlichkeit; ſie ſind Verſtandesweſen, unbildlich, ſie können unter keiner ſinnlichen Form angeſchauet werden;

ſie ſind aber dem ungeachtet wahre Gegenſtände; das Alles haben ſie mit den Elementen der Zeit gemein.„

Herr Eberhard hat ſeine Beweiſe, wenn gleich nicht mit beſonders glücklicher logiſchen Bündigkeit, doch allemal mit reifer Ueberlegung und Gewandtheit zu ſeiner Abſicht gewählt, und wiewol er, aus leicht zu errathenden Urſachen, dieſe eben nicht entdeckt, ſo iſt es doch nicht ſchwer und für die Beurtheilung derſelben nicht überflüſſig, den Plan derſelben ans Licht zu bringen. Er will die objective Realität des Begriffs von einfachen Weſen, als reiner Verſtandesweſen, beweiſen, und ſucht ſie in den Elementen desjenigen, was Gegenſtand der Sinne iſt; ein dem Anſehen nach unüberlegter und ſeiner Abſicht widerſprechender Anſchlag. Allein er hatte ſeine gute Gründe dazu. Hätte er ſeinen Beweis allgemein aus bloßen Begriffen führen wollen, wie gewöhnlicher Weiſe der Satz bewieſen wird, daß die Urgründe des Zuſammengeſetzten nothwendig im Einfachen geſucht werden müſſen, ſo würde man ihm dieſes eingeräumt, aber zugleich hinzugeſetzt haben: Daß dieſes zwar von unſeren Ideen, wenn wir uns Dinge an ſich ſelbſt denken wollen, von denen wir aber nicht die mindeſte Kenntniß bekommen können, keinesweges aber von Gegenſtänden der Sinne (den Erſcheinungen) gelte, welche allein die für uns erkennbaren

Ob-

Objecte ſind, mithin die objective Realität jenes Begriffs gar nicht bewieſen ſey. Er mußte alſo, ſelbſt wider Willen, jene Verſtandesweſen in Gegenſtänden der Sinne ſuchen. Wie war da nun herauszukommen? Er mußte dem Begriffe des Nichtſinnlichen durch eine Wendung, die er den Leſer nicht recht merken läßt, eine andere Bedeutung geben, als die, welche nicht allein die Critik, ſondern überhaupt jedermann damit zu verbinden pflegt. Bald heißt es, es ſey dasjenige an der ſinnlichen Vorſtellung, was nicht mehr mit Bewußtſeyn empfunden wird, wovon aber doch der Verſtand erkennt, daß es daſey, ſo wie die kleinen Theile der Körper, oder auch der Beſtimmungen unſeres Vorſtellungsvermögens, die man abgeſondert ſich nicht klar vorſtellt: bald aber (hauptſächlich wenn es darauf ankommt, daß jene kleine Theile präcis als einfach gedacht werden ſollen) es ſey das Unbildliche, wovon kein Bild möglich iſt, was unter keiner ſinnlichen Form S. 171 (nemlich einem Bilde) vorgeſtellt werden kann. — Wenn jemals einem Schriftſteller Verfälſchung eines Begriffs (nicht Verwechſelung, die auch unvorſetzlich ſeyn kann) mit Recht iſt vorgeworfen worden, ſo iſt es in dieſem Falle. Denn unter dem Nichtſinnlichen wird allerwärts in der Critik nur das verſtanden, was gar nicht, auch nicht dem mindeſten Theile nach, in einer ſinnlichen

Anſchauung enthalten ſeyn kann, und es iſt eine abſichtliche Berückung des ungeübten Leſers, ihm etwas am Sinnenobjecte dafür unterzuſchieben, weil ſich von ihm kein Bild (worunter eine Anſchauung, die ein Mannigfaltiges in gewiſſen Verhältniſſen, mithin eine Geſtalt in ſich enthält, verſtanden wird) geben läßt. Hat dieſe (nicht ſehr feine) Täuſchung bey ihm angeſchlagen, ſo glaubt er, das Eigentlich-einfache, was der Verſtand ſich an Dingen denkt, die blos in der Idee angetroffen werden, ſey ihm nun (ohne daß er den Widerſpruch bemerkt) an Gegenſtänden der Sinne gewieſen und ſo die objective Realität dieſes Begriffs an einer Anſchauung dargethan worden. — Jetzt wollen wir den Beweis in ausführlichere Prüfung ziehen.

Der Beweis gründet ſich auf zwey Angaben: **Erſtlich**, daß die concrete Zeit und Raum aus einfachen Elementen beſtehen: **Zweytens**, daß dieſe Elemente gleichwol nichts Sinnliches, ſondern Verſtandesweſen ſind. Dieſe Angaben ſind zugleich eben ſo viel Unrichtigkeiten, die erſte, weil ſie der Mathematik, die zweyte, weil ſie ſich ſelbſt widerſpricht.

Was die erſte Unrichtigkeit betrifft, ſo können wir dabey kurz ſeyn. Obgleich Herr Eberhard mit den Mathematikern (ungeachtet ſeiner öfteren Anführung derſelben) in keiner ſonderlichen Bekantſchaft zu ſtehen ſcheint, ſo wird er doch wol

den

den Beweis, den Keil in ſeiner introductio in veram phyſicam durch die bloße Durchſchneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern führt, verſtändlich finden, und daraus erſehen: daß es keine einfache Elemente derſelben geben könne, nach dem bloßen Grundſatze der Geometrie: daß durch zwey gegebene Puncte nicht mehr als eine gerade Linie gehen könne. Dieſe Beweisart kann noch auf vielfache Art variirt werden, und begreift zugleich den Beweis der Unmöglichkeit einfache Theile in der Zeit anzunehmen, wenn man die Bewegung eines Puncts in einer Linie zum Grunde legt. — Nun kann man hier nicht die Ausflucht ſuchen, die concrete Zeit und der concrete Raum ſey demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem abſtracten Raume (und Zeit) als einem Weſen der Einbildung beweiſet. Denn nicht allein, daß auf dieſe Art die Phyſik in ſehr vielen Fällen (z. B. in den Geſetzen des Falles der Körper) beſorgt werden müſſe in Irrthum zu gerathen, wenn ſie den apodictiſchen Lehren der Geometrie genau folgt, ſo läßt ſich eben ſo apodictiſch beweiſen, daß ein jedes Ding im Raume, eine jede Veränderung in der Zeit, ſo bald ſie einen Theil des Raumes oder der Zeit einnehmen, grade in ſo viel Dinge und in ſo viel Veränderungen getheilt werden, als in die der Raum oder die Zeit, welche ſie einnahmen, getheilt werden.

Um auch das Paradoxe zu heben, welches man hiebey fühlt, (indem die Vernunft, welche allem Zuſammengeſetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, ſich daher dem, was die Mathematik an der ſinnlichen Anſchauung beweiſet, widerſetzt,) kann und muß man einräumen, daß Raum und Zeit bloße Gedankendinge und Weſen der Einbildungskraft ſind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, ſondern welche ſie allen ihren Zuſammenſetzungen und Dichtungen zum Grunde legen muß, weil ſie die weſentliche Form unſerer Sinnlichkeit und der Receptivität derer Anſchauungen ſind, dadurch uns überhaupt Gegenſtände gegeben werden, und deren allgemeine Bedingungen nothwendig zugleich Bedingungen a priori der Möglichkeit aller Objecte der Sinne, als Erſcheinungen, ſeyn und mit dieſen alſo übereinſtimmen müſſen. Das Einfache alſo, in der Zeitfolge wie im Raum, iſt ſchlechterdings unmöglich, und wenn Leibnitz zuweilen ſich ſo ausgedrückt hat, daß man ſeine Lehre vom einfachen Weſen bisweilen ſo auslegen konnte, als ob er die Materie daraus zuſammengeſetzt wiſſen wollte, ſo iſt es billiger, ihn, ſo lange es mit ſeinen Ausdrücken vereinbar iſt, ſo zu verſtehen, als ob er unter dem Einfachen nicht einen Theil der Materie, ſondern den ganz über alles Sinnliche hinausliegenden uns völlig unerkennbaren Grund der Erſcheinung, die wir Materie nennen, meyne, (welcher allenfalls auch ein einfaches Weſen ſeyn mag, wenn die Materie, welche die Erſcheinung ausmacht, ein Zuſammengeſetztes iſt,) oder, läßt es ſich damit nicht vereinigen, man ſelbſt von Leibnitzens Ausſpruche abgehen müſſe. Denn er iſt nicht der erſte, wird auch nicht der letzte große Mann ſeyn, der ſich dieſe Freyheit anderer im Unterſuchen gefallen laſſen muß.

Die zweyte Unrichtigkeit betrifft einen ſo offenbaren Widerſpruch, daß Herr Eberhard ihn nothwendig bemerkt haben muß, aber ihn ſo gut, wie er konnte, verklebt und übertüncht hat, um ihn unmerklich zu machen: nemlich daß das Ganze einer empiriſchen Anſchauung innerhalb, die einfachen Elemente derſelben Anſchauung aber völlig außerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit liegen. Er will nemlich nicht, daß man das Einfache als Grund zu den Anſchauungen im Raume und der Zeit hinzu vernünftele (wodurch er ſich der Critik zu ſehr genähert haben würde), ſondern an den Elementarvorſtellungen der ſinnlichen Anſchauung ſelbſt (ob zwar ohne klares Bewußtſeyn) antreffe, und verlangt, daß das Zuſammengeſetzte aus denſelben ein Sinnenweſen, die Theile deſſelben aber keine Gegenſtände der Sinne, ſondern Verſtandsweſen ſeyn ſollen. „Den Elementen der concreten Zeit (und ſo auch eines ſolchen Raumes) fehlt dieſes Anſchauende nicht“ ſagt er S. 170; gleichwol „können ſie

(S.

(S. 171.) unter keiner ſinnlichen Form angeſchauet werden.„

Zuerſt, was bewegte Herrn Eberhard zu einer ſolchen ſeltſamen und als ungereimt in die Augen fallenden Verwickelung? Er ſah ſelbſt ein, daß, ohne einem Begriffe eine correſpondirende Anſchauung zu geben, ſeine objective Realität völlig unausgemacht ſey. Da er nun die letztern gewiſſen Vernunftbegriffen, wie hier dem Begriffe eines einfachen Weſens, ſichern wollte, und zwar ſo, daß dieſes nicht etwa ein Object würde, von dem (wie die Critik behauptet) weiter ſchlechterdings kein Erkenntniß möglich ſey, in welchem Falle jene Anſchauung, zu deren Möglichkeit jenes überſinnliche Object gedacht wird, für bloße Erſcheinung gelten müßte, welches er der Critik gleichfalls nicht einräumen wollte, ſo mußte er die ſinnliche Anſchauung aus Theilen zuſammenſetzen, die nicht ſinnlich ſind, welches ein offenbarer Widerſpruch iſt *).

---

*) Man muß hier wohl bemerken, daß er jetzt die Sinnlichkeit nicht in der bloßen Verworrenheit der Vorſtellungen geſetzt haben will, ſondern zugleich darin, daß ein Object den Sinnen gegeben ſey (S. 299.), gerade als ob er dadurch etwas zu ſeinem Vortheil ausgerichtet hätte. S. 170. hatte er die Vorſtellung der Zeit zur Sinnlichkeit gerechnet, weil ihre einfache Theile, wegen der Schranken des endlichen Geiſtes, nicht unterſchieden werden können (jene Vorſtellung alſo verworren iſt). Nachher (S. 299.) will er doch dieſen Begriff etwas enger machen, damit er den gegründeten Ein-

Wie hilft ſich aber Herr Eberhard aus dieſer Schwierigkeit? Das Mittel dazu iſt ein bloßes Spiel mit Worten, die durch ihren Doppelſinn einen Augenblick hinhalten ſollen. Ein **nicht-empfindbarer Theil** iſt völlig außerhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; nicht-empfindbar aber iſt, was nie **abgeſondert** empfunden werden kann, und dieſes iſt das Einfache, in Dingen ſowol als unſeren Vorſtellungen. Das zweyte Wort, welches aus den Theilen einer Sinnenvorſtellung oder ihres Gegenſtandes Verſtandesweſen machen ſoll, iſt das **unbildliche** Einfache. Dieſer Ausdruck ſcheint ihm am beſten zu gefallen; denn er braucht ihn in der Folge am häufigſten. Nicht empfindbar ſeyn und doch einen Theil vom Empfindbaren ausmachen, ſchien ihm ſelbſt zu auffallend-widerſprechend, um dadurch den Begriff des Nichtſinnlichen in die ſinnliche Anſchauung zu ſpielen.

Ein **nicht empfindbarer** Theil bedeutet hier einen Theil einer empiriſchen Anſchauung, d. i. deſſen Vorſtellung man ſich **nicht** bewußt iſt. Herr Eberhard will mit der Sprache nicht heraus; denn, hätte er die letztere Erklärung davon gegeben, ſo würde er zugeſtanden haben, daß bey ihm Sinnlich-

würfen dawider ausweichen könne, und ſetzt jene Bedingung hinzu, die ihm gerade die nachtheiligſte iſt, weil er einfache Weſen als Verſtandesweſen beweiſen wollte, und ſo in ſeine eigene Behauptung einen Widerſpruch hineinbringt.

keit nichts anders als der Zuſtand verworrener Vorſtellungen in einem Mannigfaltigen der Anſchauung ſey, welcher Rüge der Critik er aber ausweichen will. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, ſo iſt offenbar: daß, wenn kein einfacher Theil eines Gegenſtandes der Sinne empfindbar iſt, dieſer, als das Ganze, ſelbſt auch gar nicht empfunden werden könne, und umgekehrt, wenn etwas ein Gegenſtand der Sinne und der Empfindung iſt, alle einfache Theile es eben ſowol ſeyn müſſen, obgleich an ihnen die Klarheit der Vorſtellung mangeln mag: daß aber dieſe Dunkelheit der Theilvorſtellungen eines Ganzen, ſo fern der Verſtand nur einſieht, daß ſie gleichwol in demſelben und ſeiner Anſchauung enthalten ſeyn müſſen, ſie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinausverſetzen und zu Verſtandesweſen machen könne. Newtons kleine Blättchen, daraus die Farbetheilchen der Körper beſtehen, hat noch kein Microſcop entdecken können, ſondern der Verſtand erkennt (oder vermuthet) nicht allein ihr Daſeyn, ſondern auch daß ſie wirklich in unſerer empiriſchen Anſchauung, obzwar ohne Bewußtſeyn, vorgeſtellt werden. Darum ſie aber für gar nicht-empfindbar und nun weiter für Verſtandesweſen auszugeben, iſt niemanden von ſeinen Anhängern in den Sinn gekommen; nun iſt aber zwiſchen ſo kleinen Theilen und gänzlich einfachen Theilen weiter kein Unterſchied, als in dem Grade der Verminderung. Alle Theile müſſen nothwendig Gegenſtände der Sinne ſeyn, wenn das Ganze es ſeyn ſoll.

Daß aber von einem einfachen Theile kein Bild ſtattfindet, ob er zwar ſelbſt ein Theil von einem Bilde d. i. von einer ſinnlichen Anſchauung iſt, kann ihn nicht in die Sphäre des Ueberſinnlichen erheben. Einfache Weſen müſſen allerdings (wie die Critik zeigt) über die Grenze des Sinnlichen erhoben gedacht, und ihrem Begriffe kann kein Bild, d. i. irgend eine Anſchauung, correſpondirend gegeben werden; aber alsdenn kann man ſie auch nicht als Theile zum Sinnlichen zählen. Werden ſie aber doch (wider alle Beweiſe der Mathematik) dazu gezählt, ſo folgt daraus, daß ihnen kein Bild correſpondirt, gar nicht, daß ihre Vorſtellung etwas überſinnliches ſey; denn ſie iſt einfache Empfindung, mithin Element der Sinnlichkeit, und der Verſtand hat ſich dadurch nicht mehr über die Sinnlichkeit erhoben, als wenn er ſie zuſammengeſetzt gedacht hätte. Denn der letztere Begriff, von dem der erſtere nur die Negation iſt, iſt eben ſowol ein Verſtandesbegriff. Nur alsdenn hätte er ſich über die Sinnlichkeit erhoben, wenn er das Einfache gänzlich aus der ſinnlichen Anſchauung und ihren Gegenſtänden verbannt, und mit der ins Unendliche gehenden Theilbarkeit der Materie (wie die Mathematik gebietet) ſich eine Ausſicht

in

in eine Welt im Kleinen eröffnet, eben aus der Unzulänglichkeit eines ſolchen inneren Erklärungsgrundes des ſinnlichen Zuſammengeſetzten aber (dem es, wegen des gänzlichen Mangels des Einfachen, in der Theilung an Vollſtändigkeit fehlt) auf ein ſolches außer dem ganzen Felde der ſinnlichen Anſchauung geſchloſſen hätte, welches alſo nicht als ein Theil in derſelben, ſondern als der uns unbekannte blos in der Idee befindliche Grund zu derſelben gedacht wird; wobey aber freylich das Geſtändniß, welches Herrn Eberhard ſo ſchwer ankommt, von dieſem überſinnlichen Einfachen nicht das mindeſte Erkenntniß haben zu können, unvermeidlich geweſen wäre.

In der That herrſcht, um dieſem Geſtändniſſe auszuweichen, in dem vorgeblichen Beweiſe eine ſeltſame Doppelſprache. Die Stelle, wo es heißt: „der Fluß der Veränderungen aller endlichen Dinge iſt ein ſtetiger ununterbrochener Fluß — kein empfindbarer Theil iſt der kleinſte, oder ein völlig einfacher,„ lautet ſo, als ob ſie der Mathematiker dictirt hätte. Gleich darauf aber ſind doch in eben denſelben Veränderungen einfache Theile, die aber nur der Verſtand erkennt, weil ſie nicht empfindbar ſind. Sind ſie aber einmal darin, ſo iſt ja jene lex continui des Fluſſes der Veränderungen falſch, und ſie geſchehen ruckweiſe, und, daß ſie nicht, wie Herr Eberhard ſich fälſchlich ausdrückt, empfunden,

d. i. mit Bewußtſeyn wahrgenommen werden, hebt die ſpecifiſche Eigenſchaft derſelben, als Theile zur bloßen empiriſchen Sinnenanſchauung zu gehören, gar nicht auf. Sollte Herr Eberhard wol von der Stetigkeit einen beſtimmten Begriff haben?

Mit einem Worte. Die Critik hatte behauptet: daß, ohne einem Begriffe die correſpondirende Anſchauung zu geben, ſeine objective Realität niemals erhelle. Herr Eberhard wollte das Gegentheil beweiſen, und bezieht ſich auf etwas, was zwar notoriſch falſch iſt, nemlich daß der Verſtand an Dingen als Gegenſtänden der Anſchauung in Zeit und Raum, das Einfache erkenne, welches wir ihm aber einräumen wollen. Aber alsdenn hat er ja die Foderung der Critik nicht widerlegt, ſondern ſie nach ſeiner Art erfüllt. Denn jene verlangte ja nichts mehr, als daß die objective Realität an der Anſchauung bewieſen würde, dadurch aber wird dem Begriffe eine correſpondirende Anſchauung gegeben, welches gerade das iſt, was ſie foderte und er widerlegen wollte.

Ich würde mich bey einer ſo klaren Sache nicht lange verweilen, wenn ſie nicht einen unwiderſprechlichen Beweis bey ſich führete, wie ganz und gar nicht Herr Eberhard den Sinn der Critik in der Unterſcheidung des Sinnlichen vom Nichtſinnlichen der Gegenſtände eingeſehen, oder, wenn er lieber will, daß er ſie misgedeutet hat.

C.

C.

Methode, vom Sinnlichen zum Nichtſinnlichen aufzuſteigen, nach Herrn Eberhard.

Die Folgerung aus obigen Beweiſen, vornemlich dem letzteren, die Herr Eberhard zieht, iſt S. 262. dieſe: „So wäre alſo die Wahrheit, daß Raum und Zeit zugleich ſubjective und objective Gründe haben, — völlig apodictiſch erwieſen. Es wäre bewieſen, daß ihre **letzten objectiven Gründe** Dinge an ſich ſind.„ Nun wird ein jeder Leſer der Critik geſtehen, daß dieſes gerade meine eigene Behauptungen ſind, Herr Eberhard alſo mit ſeinen apodictiſchen Beweiſen (wie ſehr ſie es ſind, kann man aus dem obigen erſehen) **nichts wider die Critik** behauptet habe. Aber daß dieſe objective Gründe, nemlich die Dinge an ſich, nicht im Raume und der Zeit zu ſuchen ſind, ſondern in demjenigen, was die Critik das außer- oder überſinnliche Subſtrat derſelben (Noumenon) nennt, das war meine Behauptung, von der Herr Eberhard das Gegentheil beweiſen wollte, aber niemals, auch hier nicht im Schlußreſultate, mit der rechten Sprache heraus will.

S. 258. No. 3. und 4. ſagt Herr Eberhard: „Raum und Zeit haben außer den ſubjectiven auch objective Gründe, und dieſe objective Gründe ſind keine Erſcheinungen, ſondern wahre erkennbare

Dinge; S. 259. ihre letzten Gründe ſind Dinge an ſich„ welches alles die Critik buchſtäblich und wiederholentlich gleichfalls behauptet. Wie ging es denn zu, daß Herr Eberhard, der ſonſt ſcharf genug zu ſeinem Vortheil ſieht, für diesmal ihm zum Nachtheil nicht ſah? Wir haben es mit einem künſtlichen Manne zu thun, der etwas nicht ſieht, weil er es nicht ſehen laſſen will. Er wollte eigentlich, daß der Leſer nicht ſehen möchte, daß ſeine objective Gründe, die nicht Erſcheinungen ſeyn ſollen, ſondern Dinge an ſich, blos **Theile** (einfache) der Erſcheinungen ſind: denn da würde man die Untauglichkeit einer ſolchen Erklärungsart ſofort bemerkt haben. Er bedient ſich alſo des Worts Gründe; weil Theile doch auch Gründe der Möglichkeit eines Zuſammengeſetzten ſind, und da führt er mit der Critik einerley Sprache, nemlich von den letzten Gründen, die nicht Erſcheinungen ſind. Hätte er aber aufrichtig von Theilen der Erſcheinungen, die doch ſelbſt nicht Erſcheinungen ſind, von einem Sinnlichen, deſſen Theile doch nicht-ſinnlich ſind, geſprochen, ſo wäre die Ungereimtheit (ſelbſt wenn man die Vorausſetzung einfacher Theile einräumte) in die Augen gefallen. So aber deckt das Wort Grund alles dieſes; denn der unbehutſame Leſer glaubt darunter etwas zu verſtehen, was von jenen Anſchauungen ganz verſchieden iſt, wie die Critik will, und überredet ſich ein Vermögen der Erkennt-

merkt haben. Er bedient ſich alſo des Worts Grün-

niß

niß des Ueberſinnlichen durch den Verſtand ſelbſt an den Gegenſtänden der Sinne bewieſen zu finden.

Es kommt vornemlich in der Beurtheilung dieſer Täuſchung darauf an, daß der Leſer ſich deſſen wohl erinnere, was über die Eberhardſche Deduction von Raum und Zeit, und ſo auch der Sinnenerkenntniß überhaupt, von uns geſagt worden. Nach ihm iſt etwas nur ſo lange Sinnenerkenntniß und das Object derſelben Erſcheinung, als die Vorſtellung deſſelben Theile enthält, die nicht, wie er ſich ausdrückt, empfindbar ſind, d. i. in der Anſchauung mit Bewußtſeyn wahrgenommen werden. Sie hört flugs auf ſinnlich zu ſeyn, und der Gegenſtand wird nicht mehr als Erſcheinung, ſondern als
ſtand wird nicht mehr als Erſcheinung, ſondern als
Ding an ſich ſelbſt, erkannt, mit einem Worte, es iſt nunmehro das Noumenon, ſo bald der Verſtand die erſten Gründe der Erſcheinung, welche nach ihm dieſer ihre eigene Theile ſeyn ſollen, einſieht und entdeckt. Es iſt alſo zwiſchen einem Dinge als Phänomen und der Vorſtellung des ihm zum Grunde liegenden Noumens kein anderer Unterſchied, als zwiſchen einem Haufen Menſchen, die ich in großer Ferne ſehe, und eben demſelben, wenn ich ihm ſo nahe bin, daß ich die einzelnen zählen kann; nur daß er behauptet, wir könnten ihm nie ſo nahe kommen, welches aber keinen Unterſchied in den Sachen, ſondern nur in dem Grade unſeres Wahrnehmungsvermögens, welches hiebey der Art nach immer daſſelbe bleibt,

bleibt, ausmacht. Wenn dieſes wirklich der Unterſchied iſt, den die Critik in ihrer Aeſthetik mit ſo großem Aufwande zwiſchen der Erkenntniß der Dinge als Erſcheinungen und dem Begriffe von ihnen nach dem, was ſie als Dinge an ſich ſelbſt ſind, macht, ſo wäre dieſe Unterſcheidung eine bloße Kinderey geweſen, und ſelbſt eine weitläuftige Widerlegung derſelben würde keinen beſſeren Namen verdienen. Nun aber zeigt die Critik, (um nur ein einziges Beyſpiel unter vielen anzuführen,) daß es in der Körperwelt, als dem Inbegriffe aller Gegenſtände äußerer Sinne, zwar allerwärts zuſammengeſetzte Dinge gebe, das Einfache aber in ihr gar nicht angetroffen werde. Zugleich aber beweiſet ſie, daß die Vernunft, wenn ſie ſich ein Zuſammengeſetztes aus Subſtanzen, als Ding an ſich, (ohne es auf die beſondere Beſchaffenheit unſerer Sinne zu beziehen) denkt, es ſchlechterdings als aus einfachen Subſtanzen beſtehend, denken müſſe. Nach demjenigen, was die Anſchauung der Gegenſtände im Raume nothwendig bey ſich führt, kann und ſoll die Vernunft kein Einfaches denken, welches in ihnen wäre, woraus folgt: daß, wenn unſere Sinne auch ins Unendliche geſchärft würden, es doch für ſie gänzlich unmöglich bleiben müßte, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu ſtoßen; weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird; da alsdenn kein Ausweg übrig bleibt, als zu geſtehen: Daß die Körper gar nicht Dinge an ſich ſelbſt, und ihre Sinnenvorſtellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts als die Erſcheinung von irgend etwas ſey, was, als Ding an ſich ſelbſt, allein das Einfache *) enthalten kann, für uns aber gänzlich unerkennbar bleibt, weil die Anſchauung, unter

---

*) Ein Object ſich als einfach vorſtellen, iſt ein blos negativer Begriff, der der Vernunft unvermeidlich iſt, weil er allein das Unbedingte zu allem Zuſammengeſetzten (als einem Dinge, nicht der bloßen Form) enthält, deſſen Möglichkeit jederzeit bedingt iſt. Dieſer Begriff iſt alſo kein erweiterndes Erkenntnißſtück, ſondern bezeichnet blos ein Etwas, ſofern es von den Sinnenobjecten (die alle eine Zuſammenſetzung enthalten) unterſchieden werden ſoll. Wenn ich nun ſage: das, was der Möglichkeit des Zuſammengeſetzten zum Grunde liegt, was alſo allein als nicht zuſammengeſetzt gedacht werden kann, iſt das Noumen (denn im Sinnlichen iſt es nicht zu finden); ſo ſage ich damit nicht: Es liege dem Körper als Erſcheinung ein Aggregat von ſo viel einfachen Weſen, als reinen Verſtandesweſen, zum Grunde; ſondern, ob das Ueberſinnliche, was jener Erſcheinung als Subſtrat unterliegt, als Ding an ſich, auch zuſammengeſetzt oder einfach ſey, davon kann niemand im mindeſten etwas wiſſen, und es iſt eine ganz misverſtandene Vorſtellung der Lehre von Gegenſtänden der Sinne, als bloßen Erſcheinungen, denen man etwas nicht-Sinnliches unterlegen muß, wenn man ſich einbildet, oder andern einzubilden ſucht, hiedurch werde gemeinet, das überſinnliche Subſtrat der Materie werde eben ſo nach ſeinen Monaden getheilt, wie ich die Materie ſelbſt theile; denn da würde ja die Monas (die nur die Idee einer nicht

unter der es uns allein gegeben wird, nicht ſeine Eigenſchaften, die ihm für ſich ſelbſt zukommen, ſondern nur die ſubjectiven Bedingungen unſerer Sinnlichkeit an die Hand geben, unter denen wir allein von ihnen eine anſchauliche Vorſtellung erhalten können. — Nach der Critik iſt alſo alles in einer Erſcheinung ſelbſt wiederum Erſcheinung, ſo weit der Verſtand ſie immer in ihre Theile auflöſen und die Wirklichkeit der Theile, zu deren klarer Wahrnehmung die Sinne nicht mehr zulangen, beweiſen mag; nach Herrn Eberhard aber hören ſie alsdenn ſofort auf Erſcheinungen zu ſeyn, und ſind die Sache ſelbſt.

Weil es dem Leſer vielleicht unglaublich vorkommen möchte, daß Herr Eberhard eine ſo handgreifliche Misdeutung des Begriffs vom Sinnlichen, den die Critik, welche er widerlegen wollte, gegeben hat, willkührlich begangen, oder ſelbſt einen ſo ſchaalen und in der Metaphyſik gänzlich zweckloſen Begriff vom Unterſchiede der Sinnenweſen vom Verſtandesweſen, als die bloße logiſche Form der Vorſtellungsart iſt, aufgeſtellt haben ſollte: ſo wollen wir ihn über das, was er meynt, ſich ſelbſt erklären laſſen.

Nach-

---

nicht wiederum bedingten Bedingung des Zuſammengeſetzten iſt) in den Raum verſetzt, wo ſie aufhört ein Noumen zu ſeyn und wiederum ſelbſt zuſammengeſetzt iſt.

Nachdem ſich nemlich Herr Eberhard S. 271-272. viel unnöthige Mühe gegeben hat, zu beweiſen, woran niemand je gezweifelt hat, und nebenbey, wie natürlich, ſich auch verwundert, daß ſo etwas vom critiſchen Idealiſm hat überſehen werden können, daß die objective Realität eines Begriffs, die im Einzelnen nur an Gegenſtänden der Erfahrung bewieſen werden kann, doch unſtreitig auch im Allgemeinen d. i. überhaupt von Dingen erweislich, und ein ſolcher Begriff nicht ohne irgend eine objective Realität ſey, (wiewol der Schluß falſch iſt, daß dieſe Realität dadurch auch für Begriffe von Dingen, die nicht Gegenſtand der Erfahrung ſeyn können, bewieſen werde); ſo fährt er ſo fort: „Ich muß hier ein Beyſpiel gebrauchen, von deſſen paſſender Anwendbarkeit wir uns erſt weiter unten werden überzeugen können. Die Sinnen und die Einbildungskraft des Menſchen in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande können ſich von einem Tauſendeck kein genaues Bild machen; d. i. ein Bild, wodurch ſie es z. B. von einem Neunhundert und neun und neunzigeck unterſcheiden könnten. Allein, ſo bald ich weiß, daß eine Figur ein Tauſendeck iſt: ſo kann mein Verſtand ihr verſchiedene Prädicate beylegen u. ſ. w. Wie läßt es ſich alſo beweiſen, daß der Verſtand von einem Dinge an ſich deswegen gar nichts, weder bejahen, noch verneinen könne, weil ſich die Einbildungs-

kraft

kraft kein Bild von demſelben machen kann, oder weil wir nicht alle die Beſtimmungen kennen, die zu ſeiner Individualität gehören.„ In der Folge nemlich S. 291 = 292. erklärt er ſich über den Unterſchied, den die Critik zwiſchen der Sinnlichkeit in logiſcher und in transſcendentaler Bedeutung macht, ſo: „Die Gegenſtände des Verſtandes ſind **unbildliche**, der Sinnlichkeit hingegen **bildliche** Gegenſtände„ und führt nun aus Leibnitzen *) ein Beyſpiel von der Ewigkeit, von der wir uns kein Bild, aber wol eine Verſtandesidee machen können, zugleich aber auch das vom obgedachten Chiligone an, von welchem er ſagt: „die Sinne und die Einbildungskraft des Menſchen können ſich, in **ſeinem gegenwärtigen Zuſtande**, kein genaues Bild, wodurch ſie es von einem Neunhundert neun und neunzigeck unterſcheiden, machen.„

Nun,

---

*) Der Leſer wird gut thun, nicht ſofort alles, was Herr Eberhard aus Leibnitzens Lehre folgert, auf dieſes ſeine Rechnung zu ſchreiben. Leibnitz wollte den Empiriſm des Locke widerlegen. Dieſer Abſicht waren dergleichen Beyſpiele, als die mathematiſchen ſind, gar wohl angemeſſen, um zu beweiſen, daß die letzteren Erkenntniſſe viel weiter reichen, als empiriſch = erworbene Begriffe leiſten können, und dadurch den Urſprung der erſteren a priori gegen Locks Angriffe zu vertheidigen. Daß die Gegenſtände dadurch aufhören bloße Objecte der ſinnlichen Anſchauung zu ſeyn, und eine andere Art Weſen als zum Grunde liegend vorausſetzen, konnte ihm gar nicht in die Gedanken kommen zu behaupten.

Nun, einen klähreren Beweis, ich will nicht ſagen von willkührlicher Misdeutung der Critik, denn, um dadurch zu täuſchen, iſt ſie bey weitem nicht ſcheinbar genug, ſondern einer gänzlichen Unkunde der Frage, worauf es ankommt, kann man nicht verlangen, als den hier Herr Eberhard giebt. Ein Fünfeck iſt nach ihm noch ein Sinnenweſen, aber ein Tauſendeck ſchon ein bloßes Verſtandesweſen, etwas nicht-Sinnliches (oder wie er ſich ausdrückt, Unbildliches). Ich beſorge, ein Neuneck werde ſchon über dem halben Wege vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen hinausliegen; denn wenn man die Seiten nicht mit Fingern nachzählt, kann man ſchwerlich durch bloßes Ueberſehen die Zahl derſelben beſtimmen. Die Frage war: ob wir von dem, welchem keine correſpondirende Anſchauung gegeben werden kann, ein Erkenntniß zu bekommen hoffen können. Das wurde von der Critik, in Anſehung deſſen, was kein Gegenſtand der Sinne ſeyn kann, verneint; weil wir zu der objectiven Realität des Begriffs immer einer Anſchauung bedürfen, die unſrige aber, ſelbſt die in der Mathematik gegebene, nur ſinnlich iſt. Herr Eberhard bejahet dagegen dieſe Frage und führt unglücklicherweiſe — den Mathematiker, der alles jederzeit in der Anſchauung demonſtrirt, an, als ob dieſer, ohne ſeinem Begriffe eine genau correſpondirende Anſchauung in der Einbildungskraft zu geden, den Gegenſtand deſſelben durch den Verſtand gar wohl mit verſchiedenen Prädicaten belegen und ihn alſo auch ohne jene Bedingung erkennen könne. Wenn nun **Archimedes** ein Sechs und **Neunzigeck** um den Cirkel und auch ein dergleichen in demſelben beſchrieb, um, daß und wie viel der Cirkel kleiner ſey als das erſte, und größer als das zweyte, zu beweiſen: legte er da ſeinem Begriffe von dem genannten regulairen Vieleck eine Anſchauung unter, oder nicht? Er legte ſie unvermeidlich zum Grunde, aber nicht indem er daſſelbe wirklich zeichnete (welches ein unnöthiges und ungereimtes Anſinnen wäre), ſondern indem er die Regel der Conſtruction ſeines Begriffs, mithin ſein Vermögen, die Größe deſſelben, ſo nahe der des Objects ſelbſt, als er wollte, zu beſtimmen, und alſo dieſes dem Begriffe gemäß in der Anſchauung zu geben, kannte, und ſo die Realität der Regel ſelbſt und hiemit auch dieſes Begriffs für den Gebrauch der Einbildungskraft bewies. Hätte man ihm aufgegeben auszufinden, wie aus Monaden ein Ganzes zuſammengeſetzt ſeyn könne: ſo würde er, weil er wußte, daß er dergleichen Vernunftweſen nicht im Raume zu ſuchen habe, geſtanden haben, daß man davon gar nichts zu ſagen vermöge, weil es überſinnliche Weſen ſind, die nur in Gedanken, niemals aber als ſolche in der Anſchauung vorkommen können. — Herr Eberhard aber will die letztern, ſo fern ſie nur

nur entweder für den Grad der Schärfe unſerer Sinne zu klein, oder die Vielheit derſelben in einer gegebenen anſchaulichen Vorſtellung für den dermaligen Grad der Einbildungskraft und ſein Faſſungsvermögen zu groß iſt, für nichtſinnliche Gegenſtände gehalten wiſſen, von denen wir vieles ſollen durch den Verſtand erkennen können; wobey wir ihn denn auch laſſen wollen; weil ein ſolcher Begriff vom Nichtſinnlichen mit dem, welchen die Critik davon giebt, nichts Aehnliches hat, und, da er ſchon im Ausdrucke einen Widerſpruch bey ſich führt, wol ſchwerlich Nachfolger haben wird.

Man ſieht aus dem bisherigen deutlich: Herr Eberhard ſucht den Stoff zu aller Erkenntniß in den Sinnen, woran er auch nicht Unrecht thut. Er will aber doch auch dieſen Stoff zum Erkenntniß des Ueberſinnlichen verarbeiten. Zur Brücke, dahin herüber zu kommen, dient ihm der Satz des zureichenden Grundes, den er nicht allein in ſeiner unbeſchränkten Allgemeinheit annimmt, wo er aber eine ganz andere Art der Unterſcheidung des Sinnlichen vom Intellectuellen erfodert, als er wol einräumen will, ſondern auch ſeiner Formel nach vorſichtig vom Satze der Cauſſalität unterſcheidet, weil er ſich dadurch in ſeiner eigenen Abſicht im Wege ſeyn würde *). Aber es iſt mit dieſer Brü-

---

*) Der Satz: Alle Dinge haben ihren Grund, oder, mit anderen Worten, alles exiſtirt nur als Folge, d. i.

cke nicht genug; denn am jenſeitigen Ufer kann man mit keinen Materialien der Sinnesvorſtellung bauen. Nun bedient er ſich dieſer zwar, weil es ihm (wie jedem Menſchen) an anderen mangelt; aber das Einfache, was er vorher als Theil der Sinnenvorſtellung aufgefunden zu haben glaubt, wäſcht und reinigt er dadurch von dieſem Makel, daß er es in die Materie **hineindemonſtrirt** zu haben ſich berühmt, da es in der Sinnenvorſtellung durch bloße Wahrnehmung nie wäre aufgefunden worden. Nun iſt aber doch dieſe Partialvorſtellung (das Einfache) einmal in der Materie, als Gegenſtande der Sinne, ſeinem Vorgeben nach wirk-

---

d. i. abhängig, ſeiner Beſtimmung nach, von etwas anderem, gilt ohne Ausnahme von allen Dingen, als Erſcheinungen im Raume, und Zeit, aber keinesweges von Dingen an ſich ſelbſt, um derentwillen Herr Eberhard dem Satze eigentlich jene Allgemeinheit gegeben hatte. Ihn aber als Grundſatz der Cauſſalität ſo allgemein auszudrücken: Alles Exiſtirende hat eine Urſache, d. i. exiſtirt nur als Wirkung, wäre noch weniger in ſeinen Kram tauglich geweſen; weil er eben vorhatte, die Realität des Begriffs von einem Urweſen zu beweiſen, welches weiter von keiner Urſache abhängig iſt. So ſieht man ſich genöthigt ſich hinter Ausdrücken zu verbergen, die ſich nach Belieben drehen laſſen; wie er denn S. 259 das Wort Grund ſo braucht, daß man verleitet wird zu glauben, er habe etwas von den Empfindungen unterſchiedenes im Sinne, da er doch für diesmal blos die Theilempfindungen verſteht, welche man im logiſchen Betracht auch wol Gründe der Möglichkeit eines Ganzen zu nennen pflegt.

wirklich; und da bleibt, jener Demonſtration unbeſchadet, immer der kleine Scrupel, wie man einem Begriffe, den man nur an einem Sinnengegenſtande bewieſen hat, ſeine Realität ſichern ſoll, wenn er ein Weſen bedeuten ſoll, das gar kein Gegenſtand der Sinne (auch nicht ein homogener Theil eines ſolchen) ſeyn kann. Denn es iſt einmal ungewiß, ob, wenn man dem Einfachen alle die Eigenſchaften nimmt, wodurch es ein Theil der Materie ſeyn kann, überhaupt irgend etwas übrig bleibe, was ein mögliches Ding heißen könne. Folglich hätte er durch jene Demonſtration die objective Realität des Einfachen, als Theils der Materie, mithin als eines lediglich zur Sinnenanſchauung und einer an ſich möglichen Erfahrung gehörigen Objects, keinesweges aber als für einen jeden Gegenſtand, ſelbſt den überſinnlichen, außer derſelben bewieſen, welches doch gerade das war, wornach gefragt wurde.

In allem, was nun von S. 263—306 folgt und zur Beſtätigung des Obigen dienen ſoll, iſt nun, wie man leicht vorausſehen kann, nichts anders als Verdrehung der Sätze der Critik, vernemlich aber Misdeutung und Verwechſelung logiſcher Sätze, die blos die Form des Denkens (ohne irgend einen Gegenſtand in Betrachtung zu ziehen) betreffen, mit transſcendentalen, (welche die Art, wie der Verſtand jene ganz rein und ohne eine andere

Quelle, als ſich ſelbſt, zu bedürfen, zur Erkenntniß der Dinge a priori braucht,) anzutreffen. Zu der erſten gehört unter vielen anderen die Ueberſetzung der Schlüſſe in der Critik in eine ſyllogiſtiſche Form S. 270. Er ſagt, ich ſchlöſſe ſo: „Alle Vorſtellungen, die keine Erſcheinungen ſind, ſind leer von Formen ſinnlicher Anſchauung (ein unſchicklicher Ausdruck, der nirgend in der Critik vorkommt, aber ſtehen bleiben mag) — Alle Vorſtellungen von Dingen an ſich ſind Vorſtellungen, die keine Erſcheinungen ſind, (auch dieſes iſt wider den Gebrauch der Critik ausgedrückt, da es heißt, ſie ſind Vorſtellungen von Dingen, die keine Erſcheinungen ſind) — Alſo ſind ſie ſchlechterdings leer.„ Hier ſind vier Hauptbegriffe und ich hätte, wie er ſagt, ſchließen müſſen: „alſo ſind dieſe Vorſtellungen leer von den Formen der ſinnlichen Anſchauung.„

Nun iſt das letztere wirklich der Schlußſatz, den man allein aus der Critik ziehen kann, und den erſteren hat Herr Eberhard nur hinzugedichtet. Aber nun folgen, nach der Critik, folgende Epiſyllogiſmen darauf, durch welche am Ende doch jener Schlußſatz herauskommt. Nemlich: Vorſtellungen, die von den Formen ſinnlicher Anſchauung leer ſind, ſind leer von aller Anſchauung (denn alle unſere Anſchauung iſt ſinnlich) — Nun ſind die Vorſtellungen, von Dingen

gen an ſich, leer von u. ſ. w. — Alſo ſind ſie leer von aller Anſchauung. Und endlich: Vorſtellungen, die von aller Anſchauung leer ſind, (denen, als Begriffen, keine correſpondirende Anſchauung gegeben werden kann,) ſind ſchlechterdings leer (ohne Erkenntniß ihres Objects) — Nun ſind Vorſtellungen von Dingen, die keine Erſcheinungen ſind, von aller Anſchauung leer. — Alſo ſind ſie (an Erkenntniß) ſchlechterdings leer.

Was ſoll man hier an Herrn Eberhard bezweifeln: die Einſicht oder die Aufrichtigkeit?

Von ſeiner gänzlichen Verkennung des wahren Sinnes der Critik, und von der Grundloſigkeit deſſen, was er an die Stelle deſſelben zum Behuf eines beſſeren Syſtems ſetzen zu können vorgiebt, können hier nur einige Beläge gegeben werden; denn, ſelbſt der entſchloſſenſte Streitgenoſſe des Herrn Eberhards würde über der Arbeit ermüden, die Momente ſeiner Einwendungen und Gegenbehauptungen in einen mit ſich ſelbſt ſtimmenden Zuſammenhang zu bringen.

Nachdem er S. 275 gefragt hat: „Wer (was) giebt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nemlich die Empfindungen?„ ſo glaubt er wider die Critik abgeſprochen zu haben, indem er S. 276 ſagt: „wir mögen wählen, welches wir wollen — ſo kommen wir auf Dinge an ſich.„ Nun iſt ja das eben die beſtändige Behauptung der Critik; nur daß ſie dieſen Grund des Stoffes ſinnlicher Vorſtellungen nicht ſelbſt wiederum in Dingen, als Gegenſtänden der Sinne, ſondern in etwas Ueberſinnlichem ſetzt, was jenen zum Grunde liegt und wovon wir kein Erkenntniß haben können. Sie ſagt: Die Gegenſtände, als Dinge an ſich, geben den Stoff zu empiriſchen Anſchauungen, (ſie enthalten den Grund, das Vorſtellungsvermögen, ſeiner Sinnlichkeit gemäß, zu beſtimmen,) aber ſie ſind nicht der Stoff derſelben.

Gleich darauf wird gefragt, wie der Verſtand nun jenen Stoff (er mag gegeben ſeyn woher er wolle) bearbeite. Die Critik bewies in der transſcendentalen Logik: daß dieſes durch Subſumtion der ſinnlichen (reinen oder empiriſchen) Anſchauungen unter die Categorien geſchehe, welche Begriffe von Dingen überhaupt gänzlich im reinen Verſtande a priori gegründet ſeyn müſſen. Dagegen deckt Herr Eberhard S. 276 — 279 ſein Syſtem auf, dadurch, daß er ſagt: „Wir können keine allgemeine Begriffe haben, die wir nicht von den Dingen, die wir durch die Sinnen wahrgenommen, oder von denen, deren wir uns in unſerer eigenen Seele bewußt ſind, abgezogen haben,„ welche Abſonderung von dem Einzelnen er dann in demſelben Abſatze genau beſtimmt. Dieſes iſt der erſte Actus des Verſtandes. Der zweyte beſteht S. 279 darin: daß er aus jenem ſublimirten

Stoffe

Stoffe wiederum Begriffe zuſammenſetzt. Vermittelſt der Abſtraction gelangte alſo der Verſtand (von den Vorſtellungen der Sinne) bis zu den Categorien, und nun ſteigt er von da und den weſentlichen Stücken der Dinge zu den Attributen derſelben. So, heißt es S. 278, „erhält alſo der Verſtand mit Hülfe der Vernunft neue zuſammengeſetzte Begriffe; ſo wie er ſelbſt, durch die Abſtraction zu immer allgemeineren und einfacheren **hinaufſteigt**, bis zu den Begriffen des **Möglichen und Begründeten**„ u. ſ. w.

Dieſes Hinaufſteigen (wenn nemlich das ein Hinaufſteigen heißen kann, was nur ein Abſtrahiren von dem Empiriſchen in dem Erfahrungsgebrauche des Verſtandes iſt, da dann das Intellectuelle, was wir ſelbſt nach der Naturbeſchaffenheit unſeres Verſtandes vorher a priori hineingelegt haben, nemlich die Categorie, übrig bleibt,) iſt nur **logiſch**, nemlich zu allgemeineren Regeln, deren Gebrauch aber nur immer innerhalb dem Umfange möglicher Erfahrung bleibt, weil von dem Verſtandesgebrauch in derſelben jene Regeln eben abſtrahirt ſind, wo den Categorien eine correſpondirende ſinnliche Anſchauung gegeben wird. — Zum wahren realen Hinaufſteigen, nemlich zu einer anderen Gattung Weſen, als überhaupt den Sinnen, ſelbſt den vollkommenſten, gegeben werden können, würde eine andere Art von Anſchauung, die wir intellectuell genannt haben, (weil, was zum Erkenntniß gehört und nicht ſinnlich iſt, keinen anderen Namen und Bedeutung haben kann,) erfodert werden, bey der wir aber der Categorien nicht allein nicht mehr bedürften, ſondern die auch bey einer ſolchen Beſchaffenheit des Verſtandes ſchlechterdings keinen Gebrauch haben würden. Wer uns nur einen ſolchen anſchauenden Verſtand eingeben, oder, liegt er etwa verborgenerweiſe in uns, ihn uns kennen lehren möchte?

Aber hiezu weiß nun Herr Eberhard auch Rath. Denn „es giebt nach S. 280—281 **auch Anſchauungen, die nicht ſinnlich ſind**, (aber auch nicht Anſchauungen des Verſtandes) — eine andere Anſchauung, als die ſinnliche, in Raum und Zeit. — „Die erſten Elemente der concreten Zeit und die erſten Elemente des concreten Raums ſind keine Erſcheinungen (Objecte ſinnlicher Anſchauung) mehr.„ Alſo ſind ſie die wahren Dinge, die **Dinge an ſich**. Dieſe nichtſinnliche Anſchauung unterſcheidet er von der ſinnlichen S. 299 dadurch, daß ſie diejenige ſey, in welcher etwas „**durch die Sinnen undeutlich**, oder verworren, vorgeſtellt wird„ und den Verſtand will er S. 295 durch das „Vermögen deutlicher Erkenntniß„ definirt haben. — Alſo beſteht der Unterſchied ſeiner nicht-ſinnlichen Anſchauung von der ſinn-

ſinnlichen darin, daß die einfachen Theile im concreten Raume und der Zeit in ſinnlichen verworren, in der nicht-ſinnlichen aber deutlich vorgeſtellt werden. Natürlicher Weiſe wird auf dieſe Art die Foderung der Critik in Abſicht auf die objective Realität des Begriffs von einfachen Weſen erfüllt, indem ihm eine correſpondirende (nur nicht ſinnliche Anſchauung) gegeben wird.

Das war nun ein Hinaufſteigen, um deſto tiefer zu fallen. Denn, waren jene einfache Weſen in die Anſchauung ſelbſt hinein vernünftelt, ſo waren ihre Vorſtellungen, als in der empiriſchen Anſchauung enthaltene Theile, bewieſen, und die Anſchauung blieb auch bey ihnen, was ſie in Anſehung des Ganzen war, nemlich ſinnlich. Das Bewußtſeyn einer Vorſtellung macht keinen Unterſchied in der ſpecifiſchen Beſchaffenheit derſelben; denn es kann mit allen Vorſtellungen verbunden werden. Das Bewußtſeyn einer empiriſchen Anſchauung heißt Wahrnehmung. Daß alſo jene vorgebliche einfache Theile nicht wahrgenommen werden, macht nicht den mindeſten Unterſchied von ihrer Beſchaffenheit, als ſinnlicher Anſchauungen, um etwa, wenn unſere Sinne geſchärft, zugleich auch die Einbildungskraft, das Mannigfaltige ihrer Anſchauung mit Bewußtſeyn aufzufaſſen, noch ſo ſehr erweitert würde, an ihnen, vermöge der

Deutlichkeit *) dieſer Vorſtellung, etwas Nichtſinnliches wahrzunehmen. — Hiebey wird vielleicht dem Leſer einfallen, zu fragen: warum, wenn Herr

---

*) Denn es giebt auch eine **Deutlichkeit** in der Anſchauung, alſo auch der Vorſtellung des Einzelnen, nicht blos der Dinge im Allgemeinen (S.1295), welche äſthetiſch genannt werden kann, die von der **logiſchen**, durch Begriffe, ganz unterſchieden iſt, (ſo wie die, wenn ein **neuholländiſcher** Wilder zuerſt ein Haus zu ſehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Theile deſſelben zu unterſcheiden, ohne doch den mindeſten Begriff davon zu haben,) aber freylich in einem logiſchen Handbuch nicht enthalten ſeyn kann; weswegen es auch gar nicht zuläſſig iſt, ſtatt der Definition der Critik, da Verſtand als **Vermögen der Erkenntniß durch Begriffe** erklärt wird, wie er verlangt, das Vermögen **deutlicher** Erkenntniß zu dieſem Behuf anzunehmen. Vornemlich aber iſt die erſtere Erklärung darum die einzige angemeſſene, weil der Verſtand dadurch auch als transſcendentales Vermögen urſprünglich aus ihm allein entſpringender Begriffe (der Categorien) bezeichnet wird, da die zweyte hingegen blos das logiſche Vermögen, allenfalls auch den Vorſtellungen der Sinne Deutlichkeit und Allgemeinheit, durch bloße klare Vorſtellung und Abſonderung ihrer Merkmale, zu verſchaffen, anzeigt. Es iſt aber Herrn Eberhard daran ſehr gelegen, den wichtigſten critiſchen Unterſuchungen dadurch auszuweichen, daß er ſeinen Definitionen zweydeutige Merkmale unterlegt. Dahin gehört auch der Ausdruck (S. 295 und anderwärts) einer Erkenntniß der **allgemeinen Dinge**; ein ganz verwerflicher ſcholaſtiſcher Ausdruck, der den Streit der Nominaliſten und Realiſten wieder erwecken kann, und der, ob er zwar in manchen metaphyſiſchen Compendien ſteht, doch ſchlechterdings nicht in die Transſcendentalphiloſophie, ſondern lediglich in die Logik gehört,

Herr Eberhard nun einmal beym Erheben über die Sphäre der Sinnlichkeit (S. 169) iſt, er doch den Ausdruck des Nichtſinnlichen immer braucht und nicht vielmehr den des **Ueberſinnlichen**. Allein das geſchieht auch mit gutem Vorbedacht. Denn bey dem letzteren würde es gar zu ſehr in die Augen gefallen ſeyn, daß er es nicht aus der ſinnlichen Anſchauung, eben darum, weil ſie ſinnlich iſt, herausklauben konnte. Nichtſinnlich aber bezeichnet einen bloßen Mangel (z. B. des Bewußtſeyns von etwas in der Vorſtellung eines Gegenſtandes der Sinne), und der Leſer wird es nicht ſofort inne, daß ihm dadurch eine Vorſtellung von wirklichen Gegenſtänden einer anderen Art in die Hand geſpielt werden ſoll. Eben ſo iſt es mit dem, wovon wir nachher reden wollen, dem Ausdrucke Allgemeine Dinge (ſtatt allgemeiner Prädicate der Dinge) bewandt, wodurch der Leſer glaubt eine beſondere Gattung von Weſen verſtehen zu müſſen, oder dem Ausdrucke nicht-identiſcher (ſtatt ſynthetiſcher) Urtheile. Es gehört viel Kunſt in der

---

hört, indem er keinen Unterſchied in der Beſchaffenheit der Dinge, ſondern nur des Gebrauchs der Begriffe, ob ſie im Allgemeinen oder aufs Einzelne angewandt werden, anzeigt. Indeſſen dient dieſer Ausdruck doch, neben dem des Unbildlichen, um den Leſer einen Augenblick hinzuhalten, als ob dadurch eine beſondere Art von Objecten, z. B. die einfachen Elemente, gedacht würden.

Wahl unbeſtimmter Ausdrücke dazu, um Armſeligkeiten dem Leſer für bedeutende Dinge zu verkaufen.

Wenn alſo Herr Eberhard den leibnitziſch-wolfiſchen Begriff der Sinnlichkeit der Anſchauung recht ausgelegt hat: daß ſie, blos in der Verworrenheit des Mannigfaltigen der Vorſtellungen in derſelben beſtehe, indeſſen daß dieſe doch die Dinge an ſich ſelbſt vorſtellen, deren deutliches Erkenntniß aber auf dem Verſtande (der die einfachen Theile in jener Anſchauung erkennt) beruhe, ſo hat ja die Critik jener Philoſophie nichts angedichtet und fälſchlich aufgebürdet, und es bleibt nur noch übrig auszumachen, ob ſie auch Recht habe, zu ſagen: dieſer Standpunct, den die letztere genommen hat, um die Sinnlichkeit (als ein beſonderes Vermögen oder Receptivität) zu characteriſiren, ſey unrichtig *). Er beſtätigt die Richtigkeit dieſer der Leib-

nitzi-

---

*) Herr Eberhard ſchilt und ereifert ſich auch auf eine beluſtigende Art S. 298 über die Vermeſſenheit eines ſolchen Tadels. (Dem er obenein einen falſchen Ausdruck unterſchiebt.) Wenn es jemanden einfiele den Cicero zu tadeln, daß er nicht gut Latein geſchrieben habe: ſo würde irgend ein Scioppius (ein bekandter grammatiſcher Eiferer) ihn ziemlich unſanft, aber doch mit Recht, in ſeine Schranken weiſen; denn, was gut Latein ſey, können wir nur aus dem Cicero (und ſeinen Zeitgenoſſen) lernen. Wenn jemand aber einen Fehler in Plato's oder Leibnitzens Philoſophie anzutreffen glaubte, ſo wäre der Eifer darüber, daß ſogar

an

nitziſchen Philoſophie in der Critik beygelegten Bedeutung des Begriffs der Sinnlichkeit S. 303 dadurch: daß er den ſubjectiven Grund der Erſcheinungen, als verworrener Vorſtellungen, im **Unvermögen** ſetzt, alle Merkmale (Theilvorſtellungen der Sinnenanſchauung) zu unterſcheiden, und, indem er S. 377 die Critik tadelt, daß ſie dieſen nicht angegeben habe, ſagt er: er beſtehe in den Schranken des Subjects. Daß, außer dieſen ſubjectiven Gründen der logiſchen Form der Anſchauung, die Erſcheinungen auch objective haben, behauptet die Critik ſelbſt, und darin wird ſie Leibnitzen nicht widerſtreiten. Aber daß, wenn dieſe objective Gründe (die einfachen Elemente) als Theile in den Erſcheinungen ſelbſt liegen, und blos der Verworrenheit wegen nicht als ſolche wahrgenommen, ſondern nur hineindemonſtrirt werden können, ſie ſinnliche und doch nicht blos ſinnliche, ſondern um der letztern Urſache willen auch intellectuelle Anſchauungen heißen ſollen, das iſt ein offenbarer Widerſpruch, und ſo kann Leibnitzens Begriff von der Sinnlichkeit und den Erſcheinungen nicht ausgelegt werden, und Herr Eberhard hat ent-

---

an Leibnitzen etwas zu tadeln ſeyn ſollte, lächerlich. Denn, was philoſophiſch-richtig ſey, kann und muß keiner aus Leibnitzen lernen, ſondern der Probirſtein, der dem einen ſo nahe liegt, wie dem anderen, iſt die gemeinſchaftliche Menſchenvernunft, und es giebt keinen claſſiſchen Autor der Philoſophie.

entweder eine ganz unrichtige Auslegung von deſſen Meinung gegeben, oder dieſe muß ohne Bedenken verworfen werden. Eins von beiden: Entweder die Anſchauung iſt dem Objecte nach ganz intellectuel, d. i. wir ſchauen die Dinge an, wie ſie an ſich ſind, und alsdenn beſteht die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit, die von einer ſolchen vielbefaſſenden Anſchauung unzertrennlich iſt: oder ſie iſt nicht intellectuel, wir verſtehen darunter nur die Art, wie wir von einem an ſich ſelbſt uns ganz unbekandten Object afficirt werden, und da beſteht die Sinnlichkeit ſo gar nicht in der Verworrenheit, daß vielmehr ihre Anſchauung immerhin auch den höchſten Grad der Deutlichkeit haben möchte, und, wofern in ihr einfache Theile ſtecken, ſich auch auf dieſer ihre klare Unterſcheidung erſtrecken könnte, dennoch aber nicht im Mindeſten etwas mehr als bloße Erſcheinung enthalten würde. Beides zuſammen kann in einem und demſelben Begriffe der Sinnlichkeit nicht gedacht werden. Alſo, die Sinnlichkeit, wie Herr Eberhard Leibnitzen den Begriff derſelben beylegt, unterſcheidet ſich von der Verſtandeserkenntniß entweder blos durch die logiſche Form (die Verworrenheit), indeſſen daß ſie dem Inhalte nach lauter Verſtandesvorſtellungen von Dingen an ſich enthält, oder ſie unterſcheidet ſich von dieſer auch transſcendental, d. i. dem Urſprung und Inhalte nach, indem ſie gar nicht von der Beſchaffenheit der Objecte an ſich, ſondern blos die Art, wie das Subject afficirt wird, enthält, ſie möchte übrigens ſo deutlich ſeyn, als ſie wollte. Im letzteren Falle iſt das die Behauptung der Critik, welcher man die erſtere Meinung nicht entgegenſetzen kann, ohne die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit der Vorſtellungen zu ſetzen, welche die gegebene Anſchauung enthält.

Man kann den unendlichen Unterſchied zwiſchen der Theorie der Sinnlichkeit, als einer beſonderen Anſchauungsart, welche ihre a priori nach allgemeinen Principien beſtimmbare Form hat, und derjenigen, welche dieſe Anſchauung als blos empiriſche Apprehenſion der Dinge an ſich ſelbſt annimmt, die ſich nur durch die Undeutlichkeit der Vorſtellung von einer intellectuellen Anſchauung (als ſinnliche Anſchauung) auszeichne, nicht beſſer darlegen, als es Herr Eberhard wider ſeinen Willen thut. Aus dem Unvermögen, der Ohnmacht, und den Schranken der Vorſtellungskraft (lauter Ausdrücke, deren ſich Herr Eberhard ſelbſt bedient) kann man nemlich keine Erweiterungen des Erkenntniſſes, keine poſitive Beſtimmungen der Objecte herleiten. Das gegebene Princip muß ſelbſt etwas Poſitives ſeyn, welches zu ſolchen Sätzen das Subſtrat ausmacht, aber freylich nur blos ſubjectiv, und nur ſo fern von Objecten gültig, als dieſe nur für Erſcheinungen gelten. Wenn wir Herrn

Eberhard ſeine einfache Theile der Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung ſchenken, und zugeben, daß er ihre Verbindung nach ſeinem Satze des Grundes auf die beſte Art, wie er kann, verſtändlich mache, wie und durch welche Schlüſſe will er nun die Vorſtellung des Raums: daß er als vollſtändiger Raum drey Abmeſſungen habe, imgleichen von ſeinen dreyerley Grenzen, davon zwey ſelbſt noch Räume, der dritte, nemlich der Punct, die Grenze aller Grenze iſt, aus ſeinen Begriffen von Monaden und der Verbindung derſelben durch Kräfte herausbekommen; oder in Anſehung der Objecte des inneren Sinnes, wie will er die dieſem zum Grunde liegende Bedingung, die Zeit, als Größe, aber nur von einer Abmeſſung, und als ſtetiger Größe (ſo wie auch der Raum iſt) aus ſeinen einfachen Theilen, die ſeiner Meinung nach der Sinn zwar, nur nicht abgeſondert, wahrnimmt, der Verſtand dagegen hinzudenkt, herausvernünfteln und aus den Schranken, der Undeutlichkeit, und mithin bloßen Mängeln ein ſo poſitives Erkenntniß, welches die Bedingungen der ſich unter allen am meiſten a priori erweiternden Wiſſenſchaften (Geometrie und allgemeine Naturlehre) enthält, herleiten? Er muß alle dieſe Eigenſchaften für falſch und blos hinzugedichtet annehmen (wie ſie denn auch jenen einfachen Theilen, die er annimmt, gerade widerſprechen), oder er muß die objective Realität derſelben

nicht

nicht in den Dingen an ſich, ſondern in ihnen als Erſcheinungen ſuchen, d. i. indem er die Form ihrer Vorſtellung (als Objecten der ſinnlichen Anſchauung) im Subjecte und in der Receptivität deſſelben ſucht, einer unmittelbaren Vorſtellung gegebener Gegenſtände empfänglich zu ſeyn, welche Form nun a priori (auch bevor die Gegenſtände gegeben ſind) die Möglichkeit eines mannigfaltigen Erkenntniſſes der Bedingungen, unter denen allein den Sinnen Objecte vorkommen können, begreiflich macht. Hiemit vergleiche man nun, was Herr Eberhard S. 370. ſagt: „Was der ſubjective Grund bey den Erſcheinungen ſey, hat Herr K. nicht beſtimmt.„ — Es ſind die Schranken des Subjects„ (das iſt nun ſeine Beſtimmung). Man leſe und urtheile.

Ob ich „unter der Form der ſinnlichen Anſchauung die Schranken der Erkenntnißkraft verſtehe, wodurch das Mannigfaltige zu dem Bilde der Zeit und des Raums wird, oder dieſe Bilder im Allgemeinen ſelbſt,„ darüber iſt Herr Eberhard (S. 391.) ungewiß. — „Wer ſie ſich ſelbſt urſprünglich, nicht in ihren Gründen anerſchaffen, denkt, der denkt ſich eine qualitatem occultam. Nimmt er aber eine von den beiden obigen Erklärungen an, ſo iſt ſeine Theorie, entweder ganz, oder zum Theil, in der Leibnitziſchen Theorie enthalten.„ S. 378. verlangt er über jene Form

der

der Erſcheinung eine Belehrung „ſie mag," ſagt er, ſanft oder rauh ſeyn.„ Ihm ſelbſt beliebt es in dieſem Abſchnitte den letztern Ton vorzüglich anzunehmen. Ich will bey dem erſteren bleiben, der demjenigen geziemt, welcher überwiegende Gründe auf ſeiner Seite hat.

Die Critik erlaubt ſchlechterdings keine anerſchaffene oder angebohrne Vorſtellungen; alle insgeſamt, ſie mögen zur Anſchauung oder zu Verſtandesbegriffen gehören, nimmt ſie als **erworben** an. Es giebt aber auch eine urſprüngliche Erwerbung, (wie die Lehrer des Naturrechts ſich ausdrücken) folglich auch deſſen, was vorher gar noch nicht exiſtirt, mithin keiner Sache vor dieſer Handlung angehöret hat. Dergleichen iſt, wie die Critik behauptet, **erſtlich** die Form der Dinge im Raum und der Zeit, **zweytens** die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unſer Erkenntnißvermögen von den Objecten, als in ihnen an ſich ſelbſt gegeben, her, ſondern bringt ſie aus ſich ſelbſt a priori zu Stande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjecte ſeyn, der es möglich macht, daß die gedachten Vorſtellungen ſo und nicht anders entſtehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben ſeyn, bezogen werden können, und dieſer Grund wenigſtens iſt angebohren. (Da Herr Eberhard ſelbſt anmerkt, daß, um zu dem Ausdrucke: anerſchaffen berechtigt

tigt zu ſeyn, man das Daſeyn Gottes ſchon als bewieſen vorausſetzen müſſe, warum bedient er ſich deſſelben dann in einer Critik, welche mit der erſten Grundlage aller Erkenntniß zu thun hat, und nicht des alten Ausdrucks der Angebohrnen?) Herr Eberhard ſagt S. 390: „die Gründe der allgemeinen, noch unbeſtimmten, Bilder von Raum und Zeit, und mit ihnen iſt die Seele erſchaffen„ iſt aber auf der folgenden Seite wieder zweifelhaft, ob ich unter der Form der Anſchauung (ſollte heißen dem Grunde aller Formen der Anſchauung) die **Schranken** der Erkenntnißkraft, oder jene **Bilder** ſelbſt verſtehe. Wie er das erſtere auch nur auf zweifelhafte Art hat vermuthen können, läßt ſich gar nicht begreifen, da er ſich doch bewußt ſeyn muß, daß er jene Erklärungsart der Sinnlichkeit im Gegenſatze mit der Critik durchſetzen wollte: das zweyte aber, nemlich daß er zweifelhaft iſt, ob ich nicht die unbeſtimmten Bilder von Zeit und Raum ſelbſt verſtehe, läßt ſich wol erklären, aber nicht billigen: Denn wo habe ich jemals die Anſchauungen von Raum und Zeit, in welchen allererſt Bilder möglich ſind, ſelbſt Bilder genannt (die jederzeit einen Begriff vorausſetzen, davon ſie die **Darſtellung** ſind, z. B. das unbeſtimmte Bild für den Begriff eines Triangels, dazu weder das Verhältniß der Seiten noch die Winkel gegeben ſind)? Er hat ſich in das trügliche Spielwerk, ſtatt ſinnlich, den

Ausdruck bildlich zu brauchen, ſo hinein gedacht, daß er ihn allenthalben begleitet. Der Grund der Möglichkeit der ſinnlichen Anſchauung iſt keines von beiden, weder **Schranke** des Erkenntnißvermögens, noch **Bild**; es iſt die bloße eigenthümliche Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, ſeiner ſubjectiven Beſchaffenheit gemäß eine Vorſtellung zu bekommen. Dieſer erſte formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanſchauung iſt allein angebohren, nicht die Raumvorſtellung ſelbſt. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnißvermögen zuerſt zu der Vorſtellung eines Objects (die jederzeit eine eigene Handlung iſt) zu beſtimmen. So entſpringt die formale Anſchauung, die man Raum nennt, als urſprünglich erworbene Vorſtellung, (der Form äußerer Gegenſtände überhaupt) deren Grund gleichwol (als bloße Receptivität) angebohren iſt, und deren Erwerbung lange vor dem beſtimmten **Begriffe** von Dingen, die dieſer Form gemäß ſind, vorhergeht; die Erwerbung der letzteren iſt acquiſitio derivativa, indem ſie ſchon allgemeine transſcendentale Verſtandesbegriffe vorausſetzt, die eben ſo wohl nicht angebohren *), ſondern erwerben ſind, deren acqui-

---

*) In welchem Sinne Leibnitz das Wort Angebohren nehme, wenn er es von gewiſſen Elementen der Erkenntniß braucht, wird hiernach beurtheilt werden können. Eine Abhandlung von Hißmann im Teutſchen Mercur, October 1777, kann dieſe Beurtheilung erleichtern.

acquiſitio aber, wie jene des Raumes, eben ſo wohl originaria iſt und nichts Angebohrnes, als die ſubjectiven Bedingungen der Spontäneität des Denkens, (Gemäßheit mit der Einheit der Apperception) vorausſetzt. Ueber dieſe Bedeutung des Grundes der Möglichkeit einer reinen ſinnlichen Anſchauung kann niemand zweifelhaft ſeyn, als der, welcher die Critik etwa mit Hülfe eines Wörterbuchs durchſtreift, aber nicht durchdacht hat.

Wie gar wenig Herr Eberhard die Critik in ihren klärſten Sätzen verſtehe, oder auch wie er ſie vorſetzlich misverſtehe, davon kann folgendes zum Beyſpiele dienen.

In der Critik wurde geſagt: daß die bloße Categorie der Subſtanz (ſo wie jede andere) ſchlechterdings nichts weiter, als die logiſche Function, in Anſehung deren ein Object als beſtimmt gedacht wird, enthalte, und alſo, dadurch allein, gar kein Erkenntniß des Gegenſtandes, auch nur durch das mindeſte (ſynthetiſche) Prädicat, wofern wir ihm nicht eine ſinnliche Anſchauung unterlegen, erzeugt werde; woraus denn mit Recht gefolgert wurde, daß, da wir ohne Categorien gar nicht von Dingen urtheilen können, vom Ueberſinnlichen ſchlechterdings kein Erkenntniß (es verſteht ſich, hiebey immer in theoretiſcher Beziehung) möglich ſey. Herr Eberhard giebt S. 384-385. vor, dieſes Erkenntniß der reinen Categorie der Subſtanz, auch ohne

Beyhülfe der ſinnlichen Anſchauung, verſchaffen zu können: „es iſt die **Kraft**, welche die Accidenzen wirkt.„ Nun iſt ja aber die Kraft ſelber wiederum nichts anders als eine Categorie (oder das Prädicable derſelben), nemlich die der **Urſache**, von der ich gleichfalls behauptet habe, daß von ihr die objective Gültigkeit, ohne ihr untergelegte ſinnliche Anſchauung, eben ſo wenig könne bewieſen werden, als von der des Begriffs einer Subſtanz. Nun gründet er S. 385. dieſen Beweis auch wirklich auf Darſtellung der Accidenzen, mithin auch der Kraft, als ihrem Grunde, in der ſinnlichen (inneren) Anſchauung. Denn er bezieht den Begriff der Urſache wirklich auf eine Folge von Zuſtänden des Gemüths in der Zeit, von auf einander folgenden Vorſtellungen, oder Graden derſelben, deren Grund „in dem, nach allen ſeinen gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Veränderungen, völlig beſtimmten Dinge„ enthalten ſey, „und darum, ſagt er, iſt dieſes Ding eine Kraft, darum iſt es eine Subſtanz.„ Mehr verlangt ja aber die Critik auch nicht, als die **Darſtellung** des Begriffs von Kraft (welcher, beyläufig anzumerken, ganz etwas anderes iſt, als der, dem er die Realität ſichern wollte, nemlich der Subſtanz) *) in der innern ſinnlichen

---

*) Der Satz: das Ding (die Subſtanz) iſt eine Kraft, ſtatt des ganz natürlichen, die Subſtanz hat eine Kraft, iſt ein allen ontologiſchen Begriffen widerſtreitender

und

lichen Anſchauung, und die objective Realität einer Subſtanz, als Sinnenweſen, wird dadurch geſichert. Aber es war die Rede davon, ob jene Realität dem Begriffe von Kraft, als reiner Categorie, d. i. auch ohne ihre Anwendung auf Gegenſtände ſinnlicher Anſchauung, mithin als gültig auch von überſinnlichen, d. i. bloßen Verſtandesweſen, könne bewieſen werden: da denn alles Bewußtſeyn, welches auf Zeitbedingungen beruht, mithin auch jede Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, ſamt dem ganzen Geſetze der Continuität des veränderten Gemüthszuſtandes, wegfallen muß,

---

und in ſeinen Folgen der Metaphyſik ſehr nachtheiliger Satz. Denn dadurch geht der Begriff der Subſtanz im Grunde ganz verlohren, nemlich der der Inhärenz in einem Subjecte, ſtatt deſſen alsdenn der der Dependenz von einer Urſache geſetzt wird; recht ſo, wie es Spinoza haben wollte, welcher die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urweſen, als ihrer gemeinſchaftlichen Urſache, indem er dieſe allgemeine wirkende Kraft ſelbſt zur Subſtanz machte, eben dadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz in der letzteren verwandelte. Eine Subſtanz hat wol, außer ihrem Verhältniſſe als Subject zu den Accidenzen, (und deren Inhärenz) noch das Verhältniß zu eben denſelben, als Urſache zu Wirkungen; aber jenes iſt nicht mit dem letzteren einerley. Die Kraft iſt nicht das, was den Grund der Exiſtenz der Accidenzen enthält: (denn den enthält die Subſtanz) ſondern iſt der Begriff von dem bloßen Verhältniſſe der Subſtanz zu den letzteren, ſo fern ſie den Grund derſelben enthält und dieſes Verhältniß iſt von dem der Inhärenz gänzlich unterſchieden.

und ſo nichts übrig bleibt, wodurch das Accidens gegeben worden und was dem Begriffe von Kraft zum Belage dienen könnte. Nun nehme er alſo, der Foderung gemäß, den Begriff vom Menſchen weg (in welchem ſchon der Begriff eines Körpers enthalten iſt), imgleichen den von Vorſtellungen, deren Daſeyn in der Zeit beſtimmbar iſt, mithin alles, was Bedingungen der äußeren ſowol als inneren Anſchauung enthält, (denn das muß er thun, wenn er den Begriff der Subſtanz und einer Urſache als reine Categorien, d. i. als ſolche, die allenfalls auch zum Erkenntniß des Ueberſinnlichen dienen könnten, ihrer Realität nach ſicheren will,) ſo bleibt ihm vom Begriffe der Subſtanz nichts anders übrig, als der eines Etwas, deſſen Exiſtenz nur als die eines Subjects, nicht aber eines bloßen Prädicats von einem andern, gedacht werden muß: von dem der Urſache aber bleibt ihm nur der eines Verhältniſſes von Etwas zu etwas Anderem im Daſeyn, nach welchem, wenn ich das erſtere ſetze, das andere auch beſtimmt und nothwendig geſetzt wird. Aus dieſen Begriffen von beiden kann er nun ſchlechterdings kein Erkenntniß von dem ſo beſchaffenen Dinge herausbringen, ſo gar nicht einmal, ob eine ſolche Beſchaffenheit auch nur möglich ſey, d. i. ob es irgend Etwas geben könne, woran ſie angetroffen werde. Hieher darf jetzt die Frage nicht gezogen werden: ob, in Beziehung auf practiſche

Grundſätze *a priori*, wenn der Begriff von einem Dinge (als Noumen) zum Grunde liegt, alsdenn die Categorie der Subſtanz und der Urſache nicht objective Realität in Anſehung der reinen practiſchen Beſtimmung der Vernunft bekomme. Denn die Möglichkeit eines Dinges, was blos als Subject, und nicht immer wiederum als Prädicat von einem Anderen, exiſtiren könne, oder der Eigenſchaft, in Anſehung der Exiſtenz Anderer das Verhältniß des Grundes, nicht umgekehrt das der Folge von eben denſelben, zu haben, muß zwar zu einem theoretiſchen Erkenntniß deſſelben durch eine dieſen Begriffen correſpondirende Anſchauung belegt werden, weil dieſer, ohne das, keine objective Realität beygelegt, mithin kein Erkenntniß eines ſolchen Objects zu Stande gebracht werden würde; allein, wenn jene Begriffe nicht conſtitutive, ſondern blos regulative Principien des Gebrauchs der Vernunft abgeben ſollen, (wie dieſes allemal der Fall mit der Idee eines Noumens iſt) ſo können ſie auch als bloße logiſche Functionen, die zu Begriffen von Dingen, deren Möglichkeit unerweislich iſt, ihren in practiſcher Abſicht und zwar unentbehrlichen Gebrauch für die Vernunft haben, weil ſie alsdenn nicht als objective Gründe der Möglichkeit der Noumenen, ſondern als ſubjective Principien (des theoretiſchen oder practiſchen Gebrauchs der Vernunft) in Anſehung der Phänomenen, gelten. — Doch, wie geſagt; iſt hier noch immer blos von den conſtitutiven Principien der Erkenntniß der Dinge die Rede, und ob es möglich ſey, von irgend einem Objecte dadurch, daß ich blos durch Categorien von ihm ſpreche, ohne dieſe durch Anſchauung (welche bey uns immer ſinnlich iſt) zu belegen, ein Erkenntniß zu bekommen, wie Herr Eberhard meynt, aber durch alle ſeine gerühmte Fruchtbarkeit der dürren ontologiſchen Wüſten nicht zu bewerkſtelligen vermag.

Zweyter Abſchnitt.

Die Auflöſung der Aufgabe:
Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?
nach Herrn Eberhard.

Dieſe Aufgabe, in ihrer Allgemeinheit betrachtet, iſt der Stein des Anſtoßes, woran alle metaphyſiſche Dogmatiker unvermeidlich ſcheitern müſſen, um den ſie daher ſo weit herumgehen, als es nur möglich iſt: wie ich denn noch keinen Gegner der Critik gefunden habe, der ſich mit der Auflöſung derſelben, die für alle Fälle geltend wäre, befaßt hätte. Herr Eberhard, auf ſeinen Satz des Widerſpruchs und den des zureichenden Grundes (den er doch nur als einen analytiſchen vorträgt) geſtützt, wagt ſich an dieſe Unternehmung; mit welchem Glück werden wir bald ſehen.

Herr Eberhard hat, wie es ſcheint, von dem, was die Critik Dogmatiſm nennt, keinen deutlichen Begriff. So ſpricht er S. 262. von apodictiſchen Beweiſen, die er geführt haben will, und ſetzt hinzu: „wenn der ein Dogmatiker iſt, der mit Gewißheit Dinge an ſich annimmt, ſo müſſen wir uns, es koſte was es wolle, dem Schimpf unterwerfen Dogmatiker zu heißen„ und denn ſagt er S. 289. „daß die Leibnitziſche Philoſophie eben ſo

wohl

wohl eine Vernunftcritik enthalte, als die Kantiſche; denn ſie gründe ihren Dogmatiſm auf eine genaue Zergliederung der Erkenntnißvermögen, was durch ein jedes möglich ſey.„ Nun — wenn ſie dieſes wirklich thut, ſo enthält ſie ja keinen Dogmatiſm in dem Sinne, worin unſere Critik dieſes Wort jederzeit nimmt.

Unter dem Dogmatiſm der Metaphyſik verſteht dieſe nemlich: das allgemeine Zutrauen zu ihren Principien, ohne vorhergehende Critik des Vernunftvermögens ſelbſt, blos um ihres Gelingens willen: unter dem Scepticiſm aber das, ohne vorhergegangene Critik, gegen die reine Vernunft gefaßte allgemeine Mißtrauen, blos um des Mißlingens ihrer Behauptungen willen *). Der Criticiſm

---

*) Das Gelingen im Gebrauche der Principien a priori iſt die durchgängige Beſtätigung derſelben in ihrer Anwendung auf Erfahrung; denn da ſchenkt man beynahe dem Dogmatiker ſeinen Beweis a priori. Das Mislingen aber mit demſelben, welches den Scepticiſm veranlaßt, findet nur in den Fällen ſtatt, wo lediglich Beweiſe a priori verlangt werden können, weil die Erfahrung hierüber nichts beſtätigen oder widerlegen kann, und beſteht darin, daß Beweiſe a priori von gleicher Stärke, die gerade das Gegentheil darthun, in der allgemeinen Menſchenvernunft enthalten ſind. Die erſtern ſind auch nur Grundſätze der Möglichkeit der Erfahrung, und in der Analytik enthalten. Weil ſie aber, wenn die Critik ſie nicht vorher als ſolche wohl geſichert hat, leicht für Grundſätze, welche weiter als blos für Gegenſtände der Erfahrung gelten, gehalten werden, ſo entſpringt ein Dogmatiſm in Anſehung des Ueberſinnlichen. Die

des Verfahrens mit allem, was zur Metaphyſik gehört, (der Zweifel des Aufſchubs) iſt dagegen die Maxime eines allgemeinen Miſtrauens gegen alle ſynthetiſche Sätze derſelben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den weſentlichen Bedingungen unſerer Erkenntnißvermögen eingeſehen worden.

Von dem gegründeten Vorwurfe des Dogmatiſm befreyet man ſich alſo nicht dadurch, daß man, wie S. 262. geſchieht, ſich auf ſogenannte apodictiſche Beweiſe ſeiner metaphyſiſchen Behauptungen beruft; denn das Fehlſchlagen derſelben, ſelbſt wenn kein ſichtbarer Fehler darin angetroffen wird, (welches gewiß oben der Fall nicht iſt) iſt an ihnen ſo gewöhnlich, und die Beweiſe vom Gegentheil treten ihnen oft mit nicht minder großen Klarheit in den Weg, daß der Sceptiker, wenn er gleich gar nichts wider das Argument hervorzubringen wüßte, doch ſein non liquet dazwiſchen zu legen gar wohl berech-

tigt

zweyten geben auf Gegenſtände, nicht, wie jene, durch Verſtandesbegriffe, ſondern durch Ideen, die nie in der Erfahrung gegeben werden können. Weil ſich nun die Beweiſe, dazu die Principien lediglich für Erfahrungsgegenſtände gedacht worden, in ſolchem Falle nothwendig widerſprechen müſſen: ſo muß, wenn man die Critik vorbeygeht, welche die Grenzſcheidung allein beſtimmen kann, nicht allein ein Scepticiſm in Anſehung alles deſſen, was durch bloße Ideen der Vernunft gedacht wird, ſondern endlich ein Verdacht gegen alle Erkenntniß a priori entſpringen, welcher denn zuletzt die allgemeine metaphyſiſche Zweifellehre herbeyführt.

tigt iſt. Nur wenn der Beweis auf dem Wege geführt worden, wo eine zur Reife gekommene Critik vorher die Möglichkeit der Erkenntniß a priori und ihre allgemeine Bedingungen ſicher angezeigt hat, kann ſich der Metaphyſiker vom Dogmatiſm, der bey allen Beweiſen ohne jene doch immer blind iſt, rechtfertigen, und der Canon der Critik für dieſe Art der Beurtheilung iſt in der allgemeinen Auflöſung der Aufgabe enthalten: **wie iſt ein ſynthetiſches Erkenntniß *a priori* möglich.** Iſt dieſe Aufgabe vorher noch nicht aufgelöſet geweſen, ſo waren alle Metaphyſiker bis auf dieſen Zeitpunct vom Vorwurfe des blinden Dogmatiſms oder Scepticiſms nicht frey, ſie mochten nun durch anderweitige Verdienſte einen noch ſo großen Namen mit allem Rechte beſitzen.

Dem Herrn Eberhard beliebt es anders. Er thut, als ob ein ſolcher warnender Ruf, der durch ſo viel Beyſpiele in der transſcendentalen Dialectik gerechtfertigt wird, an den Dogmatiker gar nicht ergangen wäre, und nimmt, lange vor der Critik unſeres Vermögens a priori ſynthetiſch zu urtheilen, einen von jeher ſehr beſtrittenen ſynthetiſchen Satz: nemlich daß Zeit und Raum, und die Dinge in ihnen, aus einfachen Elementen beſtehen, als ausgemacht an, ohne auch nur wegen der Möglichkeit einer ſolchen Beſtimmung des Sinnlichen durch Ideen des Ueberſinnlichen, die mindeſte vor-

her-

hergehende critiſche Unterſuchung anzuſtellen, die ſich ihm durch den Widerſpruch der Mathematik gleichwol aufdringen mußte, und giebt an ſeinem eigenen Verfahren das beſte Beyſpiel von dem, was die Critik den Dogmatiſm nennt, der aus aller Transſcendentalphiloſophie auf immer verwieſen bleiben muß, und deſſen Bedeutung ihm, wie ich hoffe, jezt an ſeinem eigenen Beyſpiele verſtändlicher ſeyn wird.

Es iſt nun, ehe man an die Auflöſung jener Principal-Aufgabe geht, freylich unumgänglich nothwendig, einen deutlichen und beſtimmten Begriff davon zu haben, was die Critik erſtlich unter ſynthetiſchen Urtheilen, zum Unterſchiede von den analytiſchen, überhaupt verſtehe: zweytens, was ſie mit dem Ausdrucke von dergleichen Urtheilen, als Urtheilen a priori, zum Unterſchiede von empiriſchen, ſagen wolle. — Das erſtere hat die Critik ſo deutlich und wiederholentlich dargelegt, als nur verlangt werden kann. Sie ſind Urtheile, durch deren Prädicat ich dem Subjecte des Urtheils mehr beylege, als ich in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädicat ausſage, welches leztere alſo das Erkenntniß über das, was jener Begriff enthielt, vermehrt; dergleichen durch analytiſche Urtheile nicht geſchieht, die nichts thun, als das, was ſchon in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten war, nur als zu ihm gehörig klar vervorzuſtellen und auszuſagen. — Das zweyte, nemlich was ein Urtheil *a priori*, zum Unterſchiede des empiriſchen, ſey, macht hier keine Schwierigkeit, weil es ein in der Logik längſt bekandter und benannter Unterſchied iſt, und nicht, wie der erſtere, wenigſtens (wie Herr Eberhard will) unter einem neuen **Namen** auftritt. Doch iſt, um des Herrn Eberhards willen, hier nicht überflüſſig anzumerken: daß ein Prädicat, welches durch einen Satz a priori einem Subjecte beygelegt wird, eben dadurch als dem letzteren **nothwendig** angehörig (von den Begriffen deſſelben unabtrennlich) ausgeſagt wird. Solche Prädicate werden auch zum Weſen (der inneren Möglichkeit des Begriffs) gehörige (ad essentiam *) pertinentia) Prädicate genannt, dergleichen folglich alle Sätze, die a priori gelten, enthalten müſſen; die übrigen, die nemlich vom Begriffe (unbeſchadet deſſelben) abtrennliche, heißen außerweſentliche Merkmale (extraessentialia). Die erſteren gehören nun zum Weſen entweder als Beſtandſtücke deſſelben (ut constitutiva), oder als darin zureichend gegründete Folgen aus demſelben (ut rationata). Die erſteren heißen weſentliche Stücke (essentialia), die alſo

---

*) Damit bey dieſem Worte auch der geringſte Schein einer Erklärung im Cirkel vermieden werde, kann man, ſtatt des Ausdrucks ad essentiam, den an dieſem Orte gleichlautenden, ad internam possibilitatem pertinentia, brauchen.

alſo kein Prädicat enthalten, welches aus anderen in demſelben Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte, und ihr Inbegriff macht das logiſche Weſen (eſſentia) aus; die zweyten werden Eigenſchaften (attributa) genannt. Die außerordentlichen Merkmale ſind entweder innere (modi), oder Verhältnißmerkmale (relationes), und können in Sätzen a priori nicht zu Prädicaten dienen, weil ſie vom Begriffe des Subjects abtrennlich und alſo nicht nothwendig mit ihm verbunden ſind. — Nun iſt klar, daß, wenn man nicht vorher ſchon irgend ein Criterium eines ſynthetiſchen Satzes a priori gegeben hat, dadurch, daß man ſagt, ſein Prädicat ſey ein Attribut, auf keinerley Weiſe der Unterſchied deſſelben von analytiſchen erhelle. Denn dadurch, daß es ein Attribut genannt wird, wird weiter nichts geſagt, als daß es, als nothwendige Folge, vom Weſen abgeleitet werden könne: ob analytiſch, nach dem Satze des Widerſpruchs, oder ſynthetiſch, nach irgend einem andern Grundſatze, das bleibt dabey gänzlich unbeſtimmt. So iſt in dem Satze: ein jeder Körper iſt theilbar, das Prädicat ein Attribut, weil es von einem weſentlichen Stücke des Begriffs des Subjects, nemlich der Ausdehnung, als nothwendige Folge abgeleitet werden kann. Es iſt aber ein ſolches Attribut, welches als nach dem Satze des Widerſpruchs zu dem Begriffe des Körpers gehörig vorgeſtellt wird, mithin der Satz ſelber, unerachtet er ein Attribut vom Subjecte ausſagt, dennoch analytiſch. Dagegen iſt die Beharrlichkeit auch ein Attribut der Subſtanz; denn ſie iſt ein ſchlechterdings nothwendiges Prädicat derſelben, aber [illegible] Begriffe der Subſtanz ſelber nicht enthalten, kann alſo durch keine Analyſis aus ihm (nach dem Satze des Widerſpruchs) gezogen werden, und der Satz: eine jede Subſtanz iſt beharrlich, iſt ein ſynthetiſcher Satz. Wenn es alſo von einem Satze heißt: er habe zu ſeinem Prädicat ein Attribut des Subjects, ſo weiß niemand, ob jener analytiſch oder ſynthetiſch ſey; man muß alſo hinzuſetzen: er enthalte ein ſynthetiſches Attribut, d. i. ein nothwendiges (obzwar abgeleitetes), mithin a priori kennbares, Prädicat in einem ſynthetiſchen Urtheile. Alſo iſt nach Herrn Eberhard die Erklärung ſynthetiſcher Urtheile a priori: ſie ſind Urtheile, welche ſynthetiſche Attribute von den Dingen ausſagen. Herr Eberhard ſtürzt ſich in dieſe Tavtologie, um, wo möglich, nicht allein etwas beſſeres und beſtimmteres von der Eigenthümlichkeit ſynthetiſcher Urtheile a priori zu ſagen, ſondern auch mit der Definition derſelben zugleich ihr allgemeines Princip anzuzeigen, wornach ihre Möglichkeit beurtheilt werden kann, welches die Critik nur durch mancherley beſchwerliche Bemühungen zu leiſten vermochte. Nach ihm ſind S. 315 „analytiſche Ur-

theile

theile solche, deren Prädicat das Weſen, oder einige von den weſentlichen Stücken des Subjects, ausſagen; ſynthetiſche Urtheile aber S. 316, wenn ſie nothwendige Wahrheiten ſind, haben Attribute zu ihren Prädicaten." Durch das Wort Attribut bezeichnete er die ſynthetiſchen Urtheile als Urtheile a priori (wegen der Nothwendigkeit ihrer Prädicate), aber zugleich als ſolche, die rationata des Weſens, nicht das Weſen ſelbſt, oder einige Stücke deſſelben, ausſagen, und giebt alſo Anzeige auf den Satz des zureichenden Grundes, vermittelſt deſſen ſie allein vom Subjecte prädicirt werden können, und verließ ſich darauf, man werde nicht bemerken, daß dieſer Grund hier nur ein logiſcher Grund ſeyn dürfe, nemlich der nichts weiter bezeichnet, als daß das Prädicat, zwar nur mittelbar, aber immer doch dem Satze des Widerſpruchs zufolge, aus dem Begriffe des Subjects hergeleitet werde, wodurch er dann, unerachtet er ein Attribut ausſagt, doch analytiſch ſeyn kann, und alſo das Kennzeichen eines ſynthetiſchen Satzes nicht bey ſich führt. Daß es ein ſynthetiſches Attribut ſeyn müſſe, um den Satz, dem er zum Prädicate dient, der letzteren Claſſe beyzählen zu können, hütete er ſich ſorgfältig herauszuſagen, unerachtet es ihm wol beygefallen ſeyn muß, daß dieſe Einſchränkung nothwendig ſey; weil ſonſt die Tavtologie gar zu klar in die Augen gefallen ſeyn würde, und ſo brachte er ein Ding heraus, was dem Unerfahrenen neu und von Gehalt zu ſeyn ſcheint, in der That aber bloßer leicht durchzuſehender Dunſt iſt.

Man ſieht nun auch, was ſein Satz des zureichenden Grundes ſagen will, den er oben ſo vortrug, daß man (vornemlich nach dem Beyſpiele, das er dabey angeführt, zu urtheilen) glauben ſollte, er hätte ihn vom Realgrunde verſtanden, da Grund und Folge realiter von einander unterſchieden ſind, und der Satz, der ſie verbindet, auf die Weiſe ein ſynthetiſcher Satz iſt. Keinesweges! vielmehr hat er ſich wohlbedächtig damals ſchon auf die künftigen Fälle ſeines Gebrauchs vorgeſehen und ihn ſo unbeſtimmt ausgeſagt, damit er ihm gelegentlich eine Bedeutung geben könnte, wie es Noth thäte, mithin auch bisweilen zum Princip analytiſcher Urtheile brauchen könnte, ohne daß der Leſer es doch bemerkte. Iſt denn der Satz: ein jeder Körper iſt theilbar, darum weniger analytiſch, weil ſein Prädicat allererſt aus dem unmittelbar zum Begriffe Gehörigen (dem weſentlichen Stücke), nemlich der Ausdehnung, durch Analyſin gezogen werden kann? Wenn von einem Prädicate, welches nach dem Satze des Widerſpruchs unmittelbar an einem Begriffe erkannt wird, ein anderes, welches gleichfalls nach dem Satze des Widerſpruchs von dieſem abgeleitet wird, gefolgert wird: iſt alsdenn der letztere weniger nach dem Satze des

Widerſpruchs von dem erſteren abgeleitet, als dieſes?

Vor der Hand iſt alſo erſtlich die Hoffnung zur Erklärung ſynthetiſcher Sätze a priori durch Sätze, die Attribute ihres Subjects zu Prädicaten haben, zernichtet, wenn man nicht zu dieſen, daß ſie ſynthetiſch ſind, hinzuſetzen und ſo eine offenbare Tavtologie begehen will: zweytens dem Satze des zureichenden Grundes, wenn er ein beſonderes Princip abgeben ſoll, Schranken geſetzt, daß er, als ein ſolcher, niemals anders, als ſo fern er eine ſynthetiſche Verknüpfung der Begriffe berechtigt, in der Transſcendentalphiloſophie zugelaſſen werde. Hiemit mag man nun den freudigen Ausruf des Verfaſſers S. 317 vergleichen. „So hätten wir alſo bereits die Unterſcheidung der Urtheile in analytiſche und ſynthetiſche und zwar mit der ſchärfſten Angabe ihrer Gränzbeſtimmung (daß die erſte blos auf die Eſſentialien, die zweyte lediglich auf Attribute gehen) aus dem fruchtbarſten und einleuchtendſten Eintheilungsgrunde (dieſes deutet auf ſeine oben gerühmte fruchtbare Felder der Ontologie) hergeleitet und mit der völligſten Gewisheit, daß die Eintheilung ihren Eintheilungsgrund gänzlich erſchöpft.„

Indeſſen ſcheint Herr Eberhard, bey dieſem triumphirenden Ausruf, des Sieges doch nicht ſo ganz gewiß zu ſeyn. Denn S. 318, nachdem er es es für ganz ausgemacht angenommen, daß Wolf und Baumgarten daſſelbe, was die Critik nur unter einem anderen Namen auf die Bahn bringe, längſt gekannt und ausdrücklich, obzwar anders, bezeichnet hätten, wird er auf einmal ungewiß, welche Prädicate in ſynthetiſchen Urtheilen ich wol meynen möge, und nun wird eine Staubwolke von Diſtinctionen und Claſſificationen der Prädicate, die in Urtheilen vorkommen können, erregt, daß dafür die Sache, wovon die Rede iſt, nicht mehr geſehen werden kann; alles, um zu beweiſen, daß ich die ſynthetiſchen Urtheile, vornemlich die a priori, zum Unterſchiede von den analytiſchen, anders habe definiren ſollen, als ich gethan habe. Die Rede iſt hier auch gar noch nicht von meiner Art der Auflöſung der Frage, wie dergleichen Urtheile möglich ſind, ſondern nur, was ich darunter verſtehe, und daß, wenn ich in ihnen eine Art Prädicate annehme, ſie (S. 319) zu weit, verſtehe ich ſie aber von einer anderen Art, ſie (S. 320) zu enge ſey. Nun iſt aber klar, daß, wenn ein Begriff allererſt aus der Definition hervorgeht, es unmöglich iſt, daß er zu enge oder zu weit ſey, denn er bedeutet alsdenn nichts mehr, auch nichts weniger, als was die Definition von ihm ſagt. Alles, was man dieſer noch vorwerfen könnte, wäre: daß ſie etwas an ſich Unverſtändliches, was alſo zum Erklären gar nicht taugt, enthalte. Der

gröſte

größte Künſtler im Verdunkeln deſſen, was klar iſt, kann aber gegen die Definition, welche die Critik von ſynthetiſchen Sätzen giebt, nichts ausrichten: Sie ſind Sätze, deren Prädicat mehr in ſich enthält, als im Begriffe des Subjects wirklich gedacht wird; mit anderen Worten, durch deren Prädicat etwas zu dem Gedanken des Subjects hinzugethan wird, was in demſelben nicht enthalten war; Analytiſche ſind ſolche, deren Prädicat nur eben daſſelbe enthält, was in dem Begriffe des Subjects dieſer Urtheile gedacht war. Nun mag das Prädicat der erſteren Art Sätze, wenn ſie Sätze a priori ſind, ein Attribut (von dem Subject des Urtheils), oder wer weiß was anders ſeyn, ſo darf dieſe Beſtimmung, ja ſie muß nicht in die Definition kommen, wenn es auch auf eine ſo belehrende Art, wie Herr Eberhard es ausgeführt hat, von dem Subjecte bewieſen wäre; das gehört zur Deduction der Möglichkeit der Erkenntniß der Dinge durch ſolche Art Urtheile, die allererſt nach der Definition erſcheinen muß. Nun findet er aber die Definition unverſtändlich, zu weit oder zu enge, weil ſie dieſer ſeiner vermeinten näheren Beſtimmung des Prädicats ſolcher Urtheile nicht anpaßt.

Um eine ganz klare, einfache Sache ſo ſehr als möglich in Verwirrung zu bringen, bedient ſich Herr Eberhard allerley Mittel, die aber eine für ſeine Abſicht ganz widrige Wirkung thun.

S. 308 heißt es: „die ganze Metaphyſik enthält, wie Herr Kant behauptet, **lauter analytiſche Urtheile**„ und führt, als Belag ſeiner Zumuthung, eine Stelle aus den Prolegomenen S. 33 an. Er ſpricht dieſes ſo aus, als ob ich es von der Metaphyſik **überhaupt** ſagte, da doch an dieſem Orte ſchlechterdings nur von der **bisherigen** Metaphyſik, **ſo fern ihre Sätze auf gültige Beweiſe gegründet ſind**, die Rede iſt. Denn von der Metaphyſik an ſich heißt es S. 36 der Proleg.: „**eigentlich** metaphyſiſche Urtheile ſind insgeſammt ſynthetiſch.„ Aber auch von der bisherigen wird in den Prolegomenen unmittelbar nach der angeführten Stelle geſagt: „daß ſie **auch** ſynthetiſche Sätze vortrage, **die man ihr gerne einräumt**, die ſie aber niemals a priori bewieſen habe.„ Alſo nicht: daß die bisherige Metaphyſik keine ſynthetiſche Sätze, (denn ſie hat deren mehr als zuviel) und unter dieſen auch ganz wahre Sätze enthalte, (die nemlich die Principien einer möglichen Erfahrung ſind,) ſondern nur daß ſie keinen derſelben aus Gründen a priori **bewieſen** habe, wird an der gedachten Stelle behauptet, und, um dieſe meine Behauptung zu widerlegen, hätte Herr Eberhard nur einen dergleichen apodictiſch bewieſenen Satz anführen dürfen; denn der vom zureichenden Grunde, mit ſeinem Beweiſe, S. 163—164 ſeines Magazins, wird meine Behauptung wahrlich nicht widerlegen.

Eben ſo angedichtet iſt auch S. 314, „daß ich behaupte, die Mathematik ſey die einzige Wiſſenſchaft, die ſynthetiſche Urtheile a priori enthalte.„ Er hat die Stelle nicht angeführt, wo dieſes von mir geſagt ſeyn ſolle; daß aber vielmehr das Gegentheil von mir umſtändlich behauptet ſey, müßte ihm der zweyte Theil der transſcendentalen Hauptfrage, wie reine Naturwiſſenſchaft möglich ſey, (Prolegom. S. 71 bis 124.) unverfehlbar vor Augen ſtellen, wenn es ihm nicht beliebte gerade das Gegentheil davon zu ſehen. S. 318 ſchreibt er mir die Behauptung zu, „die Urtheile der Mathematik ausgenommen wären nur die Erfahrungsurtheile ſynthetiſch„ da doch die Critik (erſte Aufl. S. 158 bis 235.) die Vorſtellung eines ganzen Syſtems von metaphyſiſchen und zwar **ſynthetiſchen** Grundſätzen aufſtellt und ſie durch Beweiſe a priori darthut. Meine Behauptung war: daß gleichwol dieſe Grundſätze nur Principien der **Möglichkeit der Erfahrung** ſind; er macht daraus, „daß ſie nur **Erfahrungsurtheile** ſind„, mithin aus dem, was ich als Grund der Erfahrung nenne, eine Folge derſelben. So wird alles, was aus der Critik in ſeine Hände kommt, vorher verdreht und verunſtaltet, um es einen Augenblick im falſchen Lichte erſcheinen zu laſſen.

Noch ein anderes Kunſtſtück, um in ſeinen Gegenbehauptungen ja nicht feſtgehalten zu werden,

den, iſt: daß er ſie in ganz allgemeinen Ausdrücken und ſo abſtract, als ihm nur möglich, vorträgt, und ſich hütet ein Beyſpiel anzuführen, daran man ſicher erkennen könne, was er damit wolle. So theilt er S. 318 die Attribute in ſolche ein, die entweder a priori oder a poſteriori erkannt werden, und ſagt: es ſchiene ihm, ich verſtehe unter meinen ſynthetiſchen Urtheilen „blos die nicht ſchlechterdings nothwendigen Wahrheiten, und von den ſchlechterdings nothwendigen die letztere Art Urtheile, deren nothwendige Prädicate nur a poſteriori von dem menſchlichen Verſtande erkannt werden können.„ Dagegen ſcheint es mir, daß mit dieſen Worten etwas Anderes habe geſagt werden ſollen, als er wirklich geſagt hat; denn ſo, wie ſie da ſtehen, iſt darin ein offenbarer Widerſpruch. Prädicate, die nur a poſteriori und doch als nothwendig erkannt werden, imgleichen Attribute von ſolcher Art, die man nemlich nach S. 321 „aus dem Weſen des Subjects nicht herleiten kann„, ſind nach der Erklärung, die Herr Eberhard ſelbſt oben von den letzteren angab, ganz undenkbare Dinge. Wenn nun darunter dennoch etwas gedacht, und der Einwurf, den Herr Eberhard von dieſer wenigſtens unverſtändlichen Diſtinction gegen die Brauchbarkeit der Definition, welche die Critik von ſynthetiſchen Urtheilen gab, beantwortet werden ſoll, ſo müßte er von jener ſeltſamen Art von Attributen doch wenigſtens ein Beyſpiel geben; ſo aber kann ich einen Einwurf nicht widerlegen, mit dem ich keinen Sinn zu verbinden weiß. Er vermeidet, ſo viel er kann, Beyſpiele aus der Metaphyſik anzuführen, ſondern hält ſich, ſo lange es möglich iſt, an die aus der Mathematik, woran er auch ſeinem Intereſſe ganz gemäß verfährt. Denn er will dem harten Vorwurfe, daß die bisherige Metaphyſik ihre ſynthetiſche Sätze a priori ſchlechterdings nicht beweiſen könne, (weil ſie ſolche, als von Dingen an ſich ſelbſt gültig, aus ihren Begriffen beweiſen will,) ausweichen, und wählt daher immer Beyſpiele aus der Mathematik, deren Sätze auf ſtrenge Beweiſe gegründet werden, weil ſie Anſchauung a priori zum Grunde legen, welche er aber durchaus nicht als weſentliche Bedingung der Möglichkeit aller ſynthetiſchen Sätze a priori gelten laſſen kann, wenn er nicht zugleich alle Hoffnung aufgeben will, ſein Erkenntniß bis zum Ueberſinnlichen, dem keine uns mögliche Anſchauung correſpondirt, zu erweitern, und ſo ſeine fruchtverheißende Felder der Pſychologie und Theologie unangebaut laſſen will. Wenn man alſo ſeiner Einſicht, oder auch ſeinem Willen, in einer ſtreitigen Sache Aufſchluß zu verſchaffen, nicht ſonderlich Beyfall geben kann, ſo muß man doch ſeiner Klugheit Gerechtigkeit widerfahren laſſen, keine auch nur ſcheinbare Vortheile unbenutzt zu laſſen.

Trägt

Trägt es ſich aber zu, daß Herr Eberhard, wie von ungefähr, auf ein Beyſpiel aus der Metaphyſik ſtößt, ſo verunglückt er damit jederzeit und zwar ſo, daß es gerade das Gegentheil von dem beweiſet, was er dadurch hat beſtätigen wollen. Oben hatte er beweiſen wollen, daß es außer dem Satze des Widerſpruchs noch ein anderes Princip der Möglichkeit der Dinge geben müſſe, und ſagt doch, daß dieſes aus dem Satze des Widerſpruchs gefolgert werden müßte, wie er es denn auch wirklich davon abzuleiten verſucht. Nun ſagt er S. 319: „der Satz: Alles nothwendige iſt ewig, alle nothwendige Wahrheiten ſind ewige Wahrheiten, iſt **augenſcheinlich** ein ſynthetiſcher Satz, und doch kann er a priori erkannt werden.„ Er iſt aber **augenſcheinlich analytiſch**, und man kann aus dieſem Beyſpiele hinreichend erſehen, welchen verkehrten Begriff ſich Herr Eberhard von dieſem Unterſchiede der Sätze, den er doch ſo aus dem Grunde zu kennen vorgiebt, noch immer mache. Denn Wahrheit wird er doch nicht als ein beſonderes in der Zeit exiſtirendes Ding anſehen wollen, deſſen Daſeyn entweder ewig ſey, oder nur eine gewiſſe Zeit daure. Daß alle Körper ausgedehnt ſind, iſt nothwendig und ewig wahr, ſie ſelbſt mögen nun exiſtiren oder nicht, kurz oder lange, oder auch alle Zeit hindurch, d. i. ewig exiſtiren. Der Satz will nur ſagen: ſie hängen nicht von der Erfahrung ab

(die

(die zu irgend einer Zeit angeſtellt werden muß,) und ſind alſo auf gar keine Zeitbedingung beſchränkt, d. i. ſie ſind a priori als Wahrheiten erkennbar, welches mit dem Satze, ſie ſind als nothwendige Wahrheiten erkennbar, ganz identiſch iſt.

Eben ſo iſt es auch mit dem S. 325 angeführten Beyſpiele bewandt, wobey man zugleich ein Beyſpiel ſeiner Genauigkeit in Berufung auf Sätze der Critik bemerken muß, indem er ſagt: „ich ſehe nicht, wie man der Metaphyſik alle ſynthetiſche Urtheile abſprechen wolle.„ Nun hat die Critik, weit gefehlt dieſes zu thun, vielmehr (wie ſchon vorher gemeldet worden) ein ganzes und in der That vollſtändiges Syſtem ſolcher Urtheile als wahrer Grundſätze aufgeführt; nur hat ſie zugleich gezeigt, daß dieſe insgeſammt nur die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der Anſchauung (als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung) ausſagen, und alſo auch lediglich auf Gegenſtände, ſo fern ſie in der Anſchauung gegeben werden können, anwendbar ſind. Das metaphyſiſche Beyſpiel, was er nun von ſynthetiſchen Sätzen a priori, doch mit der behutſamen Einſchränkung: wenn die Metaphyſik einen ſolchen Satz bewieſe, anführt: „Alle endliche Dinge ſind veränderlich, und das unendliche Ding iſt unveränderlich„, iſt in beiden analytiſch. Denn realiter d. i. dem Daſeyn nach veränderlich iſt, daß deſſen Beſtimmungen in der

Zeit

Zeit einander folgen können; mithin iſt nur das veränderlich, was nicht anders als in der Zeit exiſtiren kann. Dieſe Bedingung aber iſt nicht nothwendig mit dem Begriffe eines endlichen Dinges überhaupt (welches nicht alle Realität hat), ſondern nur mit einem Dinge als Gegenſtande der ſinnlichen Anſchauung verbunden. Da nun Herr Eberhard ſeine Sätze a priori als von dieſer letzteren Bedingung unabhängig behaupten will, ſo iſt ſein Satz, daß alles Endliche, als ein ſolches, (d. i. um ſeines bloßen Begriffs willen, mithin auch als Noumenon,) veränderlich ſey, falſch. Alſo müßte der Satz: Alles Endliche iſt als ein ſolches veränderlich, nur von der Beſtimmung ſeines Begriffs, mithin logiſch verſtanden werden, da dann unter veränderlich dasjenige gemeint wird, was durch ſeinen Begriff nicht durchgängig beſtimmt iſt, mithin was auf mancherley entgegengeſetzte Art beſtimmt werden kann. Alsdenn aber wäre der Satz, daß endliche Dinge, d. i. alle, außer dem allerrealeſten, logiſch (in Abſicht auf den Begriff, den man ſich von ihnen machen kann) veränderlich ſind, ein analytiſcher Satz; denn es iſt ganz identiſch, zu ſagen: ein endliches Ding denke ich mir dadurch, daß es nicht alle Realität habe, und zu ſagen: durch dieſen Begriff von ihm iſt nicht beſtimmt, welche, oder wie viel, ich ihm Realität beylegen ſolle; d. i. ich kann ihm bald dieſes, bald jenes beylegen, und, dem Begriff von der Endlichkeit deſſelben unbeſchadet, die Beſtimmung deſſelben auf mancherley Weiſe verändern. Eben auf dieſelbe Art, nemlich logiſch, iſt das unendliche Weſen unveränderlich; weil, wenn darunter dasjenige Weſen verſtanden wird, was, vermöge des Begriffs von ihm, nichts als Realität zum Prädicate haben kann, mithin durch denſelben ſchon durchgängig (wohl zu verſtehen, in Anſehung der Prädicate, von denen wir, ob ſie wahrhaftig real ſind, oder nicht, gewiß ſind,) beſtimmt iſt, ſeinem Begriffe unbeſchadet, an die Stelle keines einzigen Prädicats deſſelben ein anderes geſetzt werden kann; aber da erhellet auch zugleich: daß dieſer Satz ein blos analytiſcher Satz ſey, der nemlich kein anderes Prädicat ſeinem Subjecte beylegt, als aus dieſem durch den Satz des Widerſpruchs entwickelt werden kann *). Wenn man mit bloßen Begriffen ſpielt,

um

---

*) Zu den Sätzen, die blos in die Logik gehören, aber ſich durch die Zweydeutigkeit ihres Ausdrucks für in die Metaphyſik gehörige einſchleichen, und ſo, ob ſie gleich analytiſch ſind, für ſynthetiſch gehalten werden, gehört auch der Satz: **die Weſen der Dinge ſind unveränderlich**, d. i. man kann in dem, was weſentlich zu ihrem Begriffe gehört, nichts ändern, ohne dieſen Begriff ſelber zugleich mit aufzuheben. Dieſer Satz, welcher in Baumgartens Metaphyſik §. 132. und zwar im Hauptſtücke von dem Veränderlichen und Unveränderlichen ſteht, wo (wie es auch recht iſt) **Veränderung**

durch

um deren objective Realität einem nichts zu thun iſt, ſo kann man viel dergleichen täuſchende Erweiterungen der Wiſſenſchaft ſehr leicht herausbringen, ohne Anſchauung zu bedürfen, welches aber ganz anders lautet, ſo bald man auf vermehrte Erkenntniß des Objects hinausgeht. Zu einer ſolchen, aber blos ſcheinenden, Erweiterung gehört auch der Satz: Das unendliche Weſen (in jener metaphyſiſchen Bedeutung genommen) iſt ſelbſt nicht realiter veränderlich, d. i. ſeine Beſtimmungen folgen in ihm nicht in der Zeit (darum weil ſein Daſeyn, als bloßen Noumens,

---

durch die Exiſtenz der Beſtimmungen eines Dinges nach einander, (ihre Succeſſion,) mithin durch die Folge derſelben in der Zeit erklärt wird, lautet ſo, als ob dadurch ein Geſetz der Natur, welches unſern Begriff von den Gegenſtänden der Sinne (vornemlich da von der Exiſtenz in der Zeit die Rede iſt) erweiterte, vorgetragen würde. Daher auch Lehrlinge dadurch etwas Erhebliches gelernt zu haben glauben, und z. B. die Meinung einiger Mineralogen, als ob Kieſelerde wol nach und nach in Thonerde verwandelt werden könne, dadurch kurz und gut abfertigen, daß ſie ſagen: die Weſen der Dinge ſind unveränderlich. Allein dieſer metaphyſiſche Sinnſpruch iſt ein armer identiſcher Satz, der mit dem Daſeyn der Dinge und ihren möglichen oder unmöglichen Veränderungen gar nichts zu thun hat, ſondern gänzlich zur Logik gehört, und etwas einſchärft, was ohnedem keinem Menſchen zu leugnen einfallen kann, nemlich daß, wenn ich den Begriff von einem und demſelben Object behalten will, ich nichts an ihm abändern, d. i. das Gegentheil von demjenigen, was ich durch jenen denke, nicht von ihm prädiciren müſſe.

mens, ohne Widerſpruch nicht in der Zeit gedacht werden kann), welches eben ſo wohl ein blos analytiſcher Satz iſt, wenn man die ſynthetiſchen Principien von Raum und Zeit als formalen Anſchauungen der Dinge, als Phänomenen, vorausſetzt. Denn da iſt er mit dem Satze der Critik: **Der Begriff des allerrealeſten Weſens iſt kein Begriff eines Phänomens**, identiſch, und, weit gefehlt daß er das Erkenntniß des unendlichen Weſens als ſynthetiſcher Satz erweitern ſollte, ſo ſchließt er vielmehr ſeinen Begriff dadurch, daß er ihm die Anſchauung abſpricht, von aller Erweiterung aus. — Noch iſt anzumerken, daß Herr Eberhard, indem er obbenannten Sätze aufſtellt, behutſam hinzuſetzt: „wenn die Metaphyſik ſie beweiſen kann.„ Ich habe den Beweisgrund deſſelben ſo fort mit angezeigt, durch den ſie, als ob er einen ſynthetiſchen Satz mit ſich führte, zu täuſchen pflegt, und der auch der einzige mögliche iſt, um Beſtimmungen, (wie die des Unveränderlichen) die, auf das logiſche Weſen (des Begriffs) bezogen, eine gewiſſe Bedeutung haben, nachher vom Realweſen (der Natur des Objects) in ganz anderer Bedeutung zu brauchen. Der Leſer darf ſich daher nicht durch dilatoriſche Antworten (die am Ende doch auf den lieben Baumgarten auslaufen werden, der auch Begriff für Sache nimmt,) hinhalten laſſen, ſondern kann auf der Stelle ſelbſt urtheilen.

Man ſieht aus der ganzen Verhandlung dieſer Nummer: daß Herr Eberhard von ſynthetiſchen Urtheilen a priori entweder ſchlechterdings keinen Begriff habe, oder, welches wahrſcheinlicher iſt, ihn abſichtlich ſo zu verwirren ſuche, damit der Leſer über das, was er mit Händen greifen kann, zweifelhaft werde. Die zwey einzige metaphyſiſche Beyſpiele, die er, ob ſie gleich, genau beſehen, analytiſch ſind, doch gerne für ſynthetiſch möchte durchſchlüpfen laſſen, ſind: alle nothwendige Wahrheiten ſind **ewig** (hier hätte er eben ſo gut das Wort **unveränderlich** brauchen können) und das nothwendige Weſen iſt **unveränderlich**. Die Armuth an Beyſpielen, indeſſen daß ihm die Critik eine Menge derſelben, die ächt ſynthetiſch ſind, darbot, läßt ſich gar wohl erklären. Es war ihm daran gelegen, ſolche Prädicate für ſeine Urtheile zu haben, die er als Attribute des Subjects aus deſſen bloßem Begriffe beweiſen konnte. Da dieſes nun, wenn das Prädicat ſynthetiſch iſt, gar nicht angeht, ſo mußte er ſich ein ſolches ausſuchen, womit man ſchon in der Metaphyſik gewöhnlich geſpielt hat, indem man es bald in blos logiſcher Beziehung auf den Begriff des Subjects, bald in realer auf den Gegenſtand betrachtete, und doch darin einerley Bedeutung zu finden glaubte, nemlich den Begriff des Veränderlichen und Unveränderlichen; welches Prädicat, wenn man die Exiſtenz des Subjects deſſelben in die Zeit ſetzt, allerdings ein Attribut deſſelben und ein ſynthetiſches Urtheil giebt, aber alsdenn auch ſinnliche Anſchauung und das Ding ſelber, obwol nur als Phänomen, vorausſetzt, welches aber zur Bedingung ſynthetiſcher Urtheile anzunehmen ihm gar nicht gelegen war. Anſtatt nun das Prädicat **unveränderlich**, als von Dingen (in ihrer Exiſtenz) geltend, zu brauchen, bedient er ſich deſſelben bey Begriffen von Dingen, da alsdenn freylich die Unveränderlichkeit ein Attribut aller Prädicate iſt, ſo fern ſie nothwendig zu einem gewiſſen Begriffe gehören; dieſem Begriffe ſelbſt mag nun irgend ein Gegenſtand correſpondiren, oder er mag auch ein leerer Begriff ſeyn. — Vorher hatte er ſchon mit dem Satze des Grundes eben daſſelbe Spiel getrieben. Man ſollte denken, er trage einen metaphyſiſchen Satz vor, der etwas a priori von Dingen beſtimme, und er iſt ein blos logiſcher, der nichts weiter ſagt, als: damit ein Urtheil ein Satz ſey, muß es nicht blos als möglich, (problematiſch) ſondern zugleich als gegründet (ob analytiſch oder ſynthetiſch, iſt einerley) vorgeſtellt werden. Der metaphyſiſche Satz der Cauſſalität lag ihm ganz nahe; er hütete ſich aber wohl ihn anzurühren, (denn das Beyſpiel, welches er von dem letzteren anführt, paßt nicht zur Allgemeinheit jenes oberſten vorgeblichen Grundſatzes aller ſynthetiſchen Urtheile). Die Urſache war: er wollte eine logiſche Regel, die gänzlich analytiſch iſt und von aller Beſchaffenheit der Dinge abſtrahirt, für ein Naturprincip, um welches es der Metaphyſik allein zu thun iſt, durchſchlüpfen laſſen.

Herr Eberhard muß gefürchtet haben, daß der Leſer dieſes Blendwerk endlich doch durchſchauen möchte, und ſagt daher zum Schluſſe dieſer Nummer S. 331., daß „der Streit, ob ein Satz ein analytiſcher oder ſynthetiſcher ſey, in Rückſicht auf ſeine logiſche Wahrheit ein unerheblicher Streit ſey,„ um ihn dem Leſer einmal für allemal aus den Augen zu bringen. Aber vergeblich. Der bloße geſunde Menſchenverſtand muß an der Frage feſthalten, ſo bald ſie ihm einmal klar vorgelegt worden. Daß ich über einen gegebenen Begriff mein Erkenntniß erweitern könne, lehrt mich die tägliche Vermehrung meiner Kenntniſſe durch die ſich immer vergrößernde Erfahrung. Allein, wenn geſagt wird: daß ich ſie über die gegebenen Begriffe hinaus, auch ohne Erfahrung, vermehren, d. i. a priori ſynthetiſch urtheilen könne, und man ſetzte hinzu, daß hiezu nothwendig etwas mehr erfodert werde, als dieſe Begriffe zu haben, es gehöre noch ein Grund dazu, um mehr, als ich in jenen ſchon denke, mit Wahrheit hinzu zu thun; ſo würde ich ihn auslachen, wenn er mir ſagte, daß dieſer Satz, ich müſſe über meinen Begriff noch irgend einen Grund haben,

haben, um mehr zu ſagen als in ihm liegt, ſey derjenige Grundſatz ſelbſt, welcher zu jener Erweiterung ſchon hinreichend ſey, indem ich mir nur vorſtellen dürfe, dieſes Mehrere, was ich a priori als zum Begriffe eines Dinges gehörig, doch aber nicht in ihm enthalten, denke, ſey ein Attribut. Denn ich will wiſſen, was denn das für Grund ſey, der mich außer dem, was meinem Begriffe weſentlich eigen iſt, und was ich ſchon wußte, mit mehrerem und zwar nothwendig als Attribut zu einem Dinge gehörigen, aber doch nicht im Begriffe deſſelben enthaltenen, bekandt macht. Nun fand ich: daß die Erweiterung meiner Erkenntniß durch Erfahrung auf der empiriſchen (Sinnen-) Anſchauung beruhete, in welcher ich Vieles antraf, was meinem Begriffe correſpondirte, aber auch noch Mehreres, was in dieſem Begriffe noch nicht gedacht war, als mit jenem verbunden, lernen konnte. Nun begreife ich leicht, wenn man mich nur darauf führt: daß, wenn eine Erweiterung der Erkenntniß über meinen Begriff a priori ſtattfinden ſoll, ſo werde, wie dort eine empiriſche Anſchauung, ſo zu dem letzteren Behuf eine reine Anſchauung a priori erfoderlich ſeyn; nur bin ich verlegen, wo ich ſie antreffen und wie ich mir die Möglichkeit derſelben erklären ſoll. Jetzt werde ich durch die Critik angewieſen, alles empiriſche, oder wirklich-empfindbare im Raum und der Zeit wegzulaſſen, mithin alle

Dinge ihrer empiriſchen Vorſtellung nach zu vernichten, und ſo finde ich, daß Raum und Zeit, gleich als einzelne Weſen, übrig bleiben, von denen die Anſchauung, vor allen Begriffen von ihnen und der Dinge in ihnen, vorhergeht, bey welcher Beſchaffenheit dieſer urſprünglichen Vorſtellungsarten ich ſie mir nimmermehr anders, als bloße ſubjective (aber poſitive) Formen meiner Sinnlichkeit, (nicht blos als Mangel der Deutlichkeit der Vorſtellungen durch dieſelbe) nicht als Formen der Dinge an ſich ſelbſt, alſo nur der Objecte aller ſinnlichen Anſchauung, mithin bloßer Erſcheinungen, denken müſſe. Hiedurch wird mir nun klar, nicht allein wie ſynthetiſche Erkenntniſſe a priori, ſo wohl in der Mathematik als Naturwiſſenſchaft, möglich ſeyn, indem jene Anſchauungen a priori dieſe Erweiterung möglich, und die ſynthetiſche Einheit, welche der Verſtand allemal dem Mannigfaltigen derſelben geben muß, um ein Object derſelben zu denken, ſie wirklich machen; ſondern muß auch zugleich inne werden, daß, da der Verſtand ſeiner Seits nicht auch anſchauen kann, jene ſynthetiſche Sätze a priori über die Grenzen der ſinnlichen Anſchauung hinaus nicht getrieben werden können; weil alle Begriffe über dieſes Feld hinaus leer und ohne einen ihnen correſpondirenden Gegenſtand ſeyn müſſen; indem ich, um zu ſolchen Erkenntniſſen zu gelangen, von meinem Vorrathe, den ich zur Erkenntniß der Ge-

gen-

genſtände der Sinne brauche, einiges wegzulaſſen, was an jenen niemals wegzulaſſen iſt, oder das andere ſo zu verbinden, als es niemals an jenem verbunden ſeyn kann, und mir ſo Begriffe zu machen wagen müßte, von denen, obgleich in ihnen kein Widerſpruch iſt, ich doch niemals wiſſen kann, ob ihnen überhaupt ein Gegenſtand correſpondire, oder nicht, die alſo für mich völlig leer ſind.

Nun mag der Leſer, indem er das hier geſagte mit dem, was Herr Eberhard von S. 316. an von ſeiner Expoſition der ſynthetiſchen Urtheile rühmt, vergleicht, ſelbſt urtheilen, wer unter uns beiden einen leeren Wörterkram, ſtatt Sachkenntniß, zum öffentlichen Verkehr ausbiete.

Noch S. 316. iſt der Character derſelben, „daß ſie bey ewigen Wahrheiten Attribute des Subjects, bey den Zeitwahrheiten zufällige Beſchaffenheiten oder Verhältniſſe zu ihren Prädicaten haben,„ und nun vergleicht er S. 317. mit dieſem nach S. 317. fruchtbarſten und einleuchtendſten Eintheilungsgrunde den Begriff, den die Critik von ihnen giebt, nemlich daß ſynthetiſche Urtheile ſolche ſind, deren Princip nicht der Satz des Widerſpruchs ſey! „Aber welcher dann?„ frägt Herr Eberhard unwillig, und nennt darauf ſeine Entdeckung (vorgeblich aus Leibnitzens Schriften gezogen), nemlich den Satz des Grundes, der alſo neben dem Satze des Widerſpruchs, um den ſich die analytiſchen Urtheile drehen, der zweyte Thürangel iſt, woran ſich der menſchliche Verſtand bewegt, nemlich in ſeinen ſynthetiſchen Urtheilen.

Nun ſieht man aus dem, was ich nur eben, als das kurzgefaßte Reſultat des analytiſchen Theils der Critik des Verſtandes, angeführt habe, daß dieſe das Princip ſynthetiſcher Urtheile überhaupt, welches nothwendig aus ihrer Definition folgt, mit aller erforderlichen Ausführlichkeit darlege, nemlich: daß ſie nicht anders möglich ſind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjects untergelegten Anſchauung, welche, wenn ſie Erfahrungsurtheile ſind, empiriſch, ſind es ſynthetiſche Urtheile a priori, reine Anſchauung a priori iſt. Welche Folgen dieſer Satz, nicht allein zur Grenzbeſtimmung des Gebrauchs der menſchlichen Vernunft, ſondern ſelbſt auf die Einſicht in die wahre Natur unſerer Sinnlichkeit habe, (denn dieſer Satz kann unabhängig von der Ableitung der Vorſtellungen des Raums und der Zeit bewieſen werden, und ſo der Idealität der letzteren zum Beweiſe dienen, noch ehe wir ſie aus deren inneren Beſchaffenheit gefolgert haben,) das muß ein jeder Leſer leicht einſehen.

Nun

Nun vergleiche man damit das vorgebliche Princip, welches die Eberhardſche Beſtimmung der Natur ſynthetiſcher Sätze a priori bey ſich führt. „Sie ſind ſolche, welche von dem Begriffe eines Subjects die Attribute deſſelben ausſagen,„ d. i. ſolche, die nothwendig, aber nur als Folgen, zu demſelben gehören, und, weil ſie, als ſolche betrachtet, auf irgend einen Grund bezogen werden müſſen, ſo iſt ihre Möglichkeit durch das Princip des Grundes begreiflich. Nun fragt man aber mit Recht, ob dieſer Grund ihres Prädicats nach dem Satze des Widerſpruchs im Subjecte zu ſuchen iſt, (in welchem Falle das Urtheil, trotz dem Princip des Grundes, immer nur analytiſch ſeyn würde,) oder nach dem Satze des Widerſpruchs aus dem Begriffe des Subjects nicht abgeleitet werden könne, in welchem Falle das Attribut allein ſynthetiſch iſt. Alſo unterſcheidet weder der Name eines Attributs, noch der Satz des zureichenden Grundes die ſynthetiſchen Urtheile von analytiſchen, ſondern, wenn die erſtern als Urtheile a priori gemeinet ſind, ſo kann man nach dieſer Benennung nichts weiter ſagen, als daß das Prädicat derſelben nothwendig im Weſen des Begriffs des Subjects auf irgend eine Art gegründet, mithin Attribut ſey, aber nicht blos zufolge des Satzes des Widerſpruchs. Wie es nun aber, als ſynthetiſches Attribut, mit dem Begriffe des Subjects in Verbindung komme, da es durch

die

die Zergliederung deſſelben daraus nicht gezogen werden kann, iſt aus dem Begriffe eines Attributs und dem Satze: daß irgend ein Grund deſſelben ſey, nicht zu erſehen; und Herrn Eberhards Beſtimmung iſt alſo ganz leer. Die Critik aber zeigt dieſen Grund der Möglichkeit deutlich an, nemlich: daß es die reine, dem Begriffe des Subjects untergelegte Anſchauung ſeyn müſſe, an der es möglich, ja allein möglich iſt, ein ſynthetiſches Prädicat a priori mit einem Begriffe zu verbinden.

Was hierin entſcheidet, iſt, daß die Logik ſchlechterdings keine Auskunft über die Frage geben kann: wie ſynthetiſche Sätze a priori möglich ſind. Wollte ſie ſagen: leitet aus dem, was das Weſen eures Begriffs ausmacht, die hinreichend dadurch beſtimmten ſynthetiſchen Prädicate (die alsdenn Attribute heißen werden) ab: ſo ſind wir eben ſo weit wie vorher. Wie ſoll ich es anfangen, um mit meinem Begriffe über dieſen Begriff ſelbſt hinaus zu gehen, und mehr davon zu ſagen, als in ihm gedacht worden? Die Aufgabe wird nie aufgelöſet, wenn man die Bedingungen der Erkenntniß, wie die Logik thut, blos von Seiten des Verſtandes in Anſchlag bringt. Die Sinnlichkeit, und zwar als Vermögen einer Anſchauung a priori, muß dabey mit in Betrachtung gezogen werden, und wer in den Claſſificationen, die die Logik von Begriffen macht, (indem ſie, wie es auch ſeyn muß, von allen Objecten derſelben abſtrahirt) Troſt zu finden vermeint, wird Mühe und Arbeit verliehren. Herr Eberhard beurtheilt dagegen die Logik in dieſer Abſicht und nach den Anzeigen, die er von dem Begriffe der Attributen (und dem dieſen ausſchließlich angehörenden Grundſatze ſynthetiſcher Urtheile à priori, dem Satze des zureichenden Grundes) hernimmt, für ſo reichhaltig und vielverheißend zum Aufſchluſſe dunkeler Fragen in der Transſcendentalphiloſophie, daß er gar S. 322. eine neue Tafel der Eintheilung der Urtheile für die Logik entwirft (in welcher aber der Verfaſſer der Critik ſeinen ihm darin angewieſenen Platz verbittet), wozu ihn Jacob Bernouilli durch eine S. 320. angeführte, vermeintlich neue, Eintheilung derſelben veranlaßt. Von dergleichen logiſchen Erfindung könnte man wohl, wie es einmal in einer gelehrten Zeitung hieß, ſagen: Zu N. iſt, leider! wiederum ein neues Thermometer erfunden worden. Denn ſo lange man ſich noch immer mit den beiden feſten Puncten der Eintheilung dem Froſt- und Siedepuncte des Waſſers begnügen muß, ohne das Verhältniß der Wärme in einem von beiden zur abſoluten Wärme beſtimmen zu können, iſt es einerley, ob der Zwiſchenraum in 80 oder 100 Grade u. ſ. w. eingetheilt werde. So lange man alſo noch nicht im Allgemeinen belehrt wird, wie denn Attribute

(ver-

(verſteht ſich ſynthetiſche), die doch nicht aus dem Begriffe des Subjects ſelbſt entwickelt werden können, dazu kommen, nothwendige Prädicate deſſelben zu ſeyn (S. 322. I, 2.), oder wol gar als ſolche mit dem Subjecte recipirt werden können, iſt alle jene ſyſtematiſche Eintheilung, die die Möglichkeit der Urtheile zugleich angeben ſoll, welches ſie doch in den wenigſten Fällen kann, eine ganz unnütze Laſt fürs Gedächtniß, und möchte wol ſchwerlich in einem neueren Syſtem der Logik einen Platz erwerben, wie denn auch die bloße Idee von ſynthetiſchen Urtheilen a priori (welche Herr Eberhard, ſehr widerſinniſch, nichtweſentliche nennt) ſchlechterdings nicht für die Logik gehört.

Zuletzt noch etwas über die von Herrn Eberhard und anderen vorgebrachte Behauptung: daß die Unterſcheidung der ſynthetiſchen von analytiſchen Urtheilen nicht neu, ſondern längſt bekandt (vermuthlich auch wegen ihrer Unwichtigkeit nur nachläſſig behandelt) geweſen ſey. Es kann dem, welchem es um Wahrheit zu thun iſt, vornemlich wenn er eine Unterſcheidung von einer wenigſtens bisher unverſuchten Art braucht, wenig daran gelegen ſeyn, ob ſie ſchon ſonſt von jemanden gemacht worden, und es iſt auch ſchon das gewöhnliche Schickſal alles Neuen in Wiſſenſchaften, wenn man ihm nichts entgegenſetzen kann, daß man es doch wenigſtens als

längſt

längſt bekandt bey Aelteren antreffe. Allein, wenn doch aus einer als neu vorgetragenen Bemerkung auffallende wichtige Folgen ſo fort in die Augen ſpringen, die unmöglich hätten überſehen werden können, wäre jene ſchon ſonſt gemacht geweſen; ſo müßte doch ein Verdacht wegen der Richtigkeit oder Wichtigkeit jener Eintheilung ſelbſt entſtehen, welcher ihrem Gebrauche im Wege ſtehen könnte. Iſt nun aber die letztere außer Zweifel geſetzt, und zugleich auch die Nothwendigkeit, mit der ſich dieſe Folgen von ſelbſt aufdringen, in die Augen fallend, ſo kann man mit der größten Wahrſcheinlichkeit annehmen, ſie ſey noch nicht gemacht worden.

Nun iſt die Frage, wie **Erkenntniß** a priori möglich ſey, längſtens, vornemlich ſeit **Locks** Zeit, aufgeworfen und behandelt worden; was war natürlicher, als daß, ſo bald man den Unterſchied des Analytiſchen vom Synthetiſchen in demſelben deutlich bemerkt hätte, man dieſe allgemeine Frage auf die beſondere eingeſchränkt haben würde: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? Denn ſo bald dieſe aufgeworfen worden, ſo geht jedermann ein Licht auf, nemlich daß das Stehen und Fallen

den

der Metaphyſik lediglich auf der Art beruhe, wie die letztere Aufgabe aufgelöſet würde; man hätte ſicherlich alles dogmatiſche Verfahren mit ihr ſo lange eingeſtellt, bis man über dieſe einzige Aufgabe hinreichende Auskunft erhalten hätte; die Critik der reinen Vernunft wäre das Loſungswort geworden, vor welchem auch die ſtärkſte Poſaune dogmatiſcher Behauptungen derſelben nicht hätte aufkommen können. Da dieſes nun nicht geſchehen iſt, ſo kann man nicht anders urtheilen, als daß der genannte Unterſchied der Urtheile niemals gehörig eingeſehen worden. Dieſes war auch unvermeidlich, wenn ſie ihn wie Herr Eberhard, der aus ihren Prädicaten den bloßen Unterſchied der Attribute vom Weſen und weſentlichen Stücken des Subjects macht, beurtheilten, und ihn alſo zur Logik zählten, da dieſe es niemals mit der Möglichkeit des Erkenntniſſes ihrem Inhalte nach, ſondern blos mit der Form derſelben, ſo fern es ein diſcurſives Erkenntniß iſt, zu thun hat, den Urſprung der Erkenntniß aber a priori von Gegenſtänden zu erforſchen ausſchließlich der Transcendentalphiloſophie überlaſſen muß. Dieſe Einſicht und beſtimmte Brauchbarkeit konnte die genannte

Eintheilung auch nicht erlangen, wenn ſie, für die Ausdrücke der analytiſchen und ſynthetiſchen, ſo übel gewählte, als die der identiſchen und nicht-identiſchen Urtheile es ſind, eingetauſcht hätte. Denn durch die letztern wird nicht die mindeſte Anzeige auf eine beſondere Art der Möglichkeit einer ſolchen Verbindung der Vorſtellungen a priori gethan; an deſſen Statt der Ausdruck eines ſynthetiſchen Urtheils (im Gegenſatze des analytiſchen) ſofort eine Hinweiſung zu einer Syntheſis a priori überhaupt bey ſich führt, und natürlicher Weiſe die Unterſuchung, welche gar nicht mehr logiſch, ſondern ſchon transſcendental iſt, veranlaſſen muß: ob es nicht Begriffe (Categorien) gebe, die nichts als die reine ſynthetiſche Einheit eines Mannigfaltigen (in irgend einer Anſchauung), zum Behuf des Begriffs eines Objects überhaupt, ausſagen, und die a priori aller Erkenntniß deſſelben zum Grunde liegen; und, da dieſe nun blos das Denken eines Gegenſtandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer ſolchen ſynthetiſchen Erkenntniß die Art, wie derſelbe gegeben werden müſſe, nemlich eine Form ſeiner Anſchauung, eben ſo wohl a priori vorausgeſetzt werde; da denn die darauf gerichtete Aufmerkſamkeit jene logiſche Unterſcheidung, die ſonſt keinen Nutzen haben kann, unverfehlbar in eine transſcendentale Aufgabe würde verwandelt haben.

Es war alſo nicht blos eine Wortkünſteley, ſondern ein Schritt näher zur Sachkenntniß, wenn die Critik zuerſt den Unterſchied der Urtheile, die ganz auf dem Satze der Identität oder des Widerſpruchs beruhen, von denen, die noch eines anderen bedürfen, durch die Benennung analytiſcher, im Gegenſatze mit ſynthetiſchen Urtheilen, kennbar machte. Denn, daß etwas außer dem gegebenen Begriffe noch als Subſtrat hinzu kommen müſſe, was es möglich macht, mit meinen Prädicaten über ihn hinaus zu gehen, wird durch den Ausdruck der Syntheſis klar angezeigt, mithin die Unterſuchung auf die Möglichkeit einer Syntheſis der Vorſtellungen zum Behuf der Erkenntniß überhaupt gerichtet, welche bald dahin ausſchlagen mußte, Anſchauung, für das Erkenntniß a priori aber reine Anſchauung, als die unentbehrlichen Bedingungen derſelben anzuerkennen; eine Leitung, die man von der Erklärung ſynthetiſcher Urtheile

durch

durch nicht identiſche nicht erwarten konnte: wie ſie denn aus dieſer auch niemals erfolgt iſt. Um ſich hievon zu verſichern, darf man nur die Beyſpiele prüfen, die man bisher angeführt hat, um zu beweiſen, daß die gedachte Unterſcheidung ſchon ganz entwickelt, obzwar unter anderen Ausdrücken, in der Philoſophie bekandt geweſen. Das erſte (von mir ſelbſt, aber nur als etwas dem ähnliches, angeführte) iſt von Locke, welcher die von ihm ſogenannten Erkenntniſſe der Coexiſtenz und Relation, die erſte in Erfahrungs-, die zweyte in moraliſchen Urtheilen aufſtellt; er benennt aber nicht das Synthetiſche der Urtheile im Allgemeinen; wie er denn auch aus dieſem Unterſchiede von den Sätzen der Identität nicht die mindeſten allgemeinen Regeln für die reine Erkenntniß a priori überhaupt gezogen hat. Das Beyſpiel aus **Reuſch** iſt ganz für die Logik, und zeigt nur die zwey verſchiedenen Arten, gegebenen Begriffen Deutlichkeit zu verſchaffen, an, ohne ſich um die Erweiterung der Erkenntniß, vornemlich a priori, in Anſehung der Objecte zu bekümmern. Das dritte von **Cruſius** führt blos metaphyſiſche Sätze an, die nicht durch den Satz des Widerſpruchs bewieſen werden können.

Niemand hat alſo dieſe Unterſcheidung in ihrer Allgemeinheit zum Behuf einer Critik der Vernunft überhaupt, begriſſen; denn ſonſt hätte die Mathematik, mit ihrem großen Reichthum an ſynthetiſchem Erkenntniß a priori, zum Beyſpiele oben an aufgeſtellt werden müſſen, deren Abſtechung aber gegen die reine Philoſophie und dieſer ihre Armuth in Anſehung dergleichen Sätze (indeſſen daß ſie an analytiſchen reich genug iſt) eine Nachforſchung, wegen der Möglichkeit der erſteren, unausbleiblich hätte veranlaſſen müſſen. Indeſſen bleibt es eines jeden Urtheile überlaſſen, ob er ſich bewußt iſt, dieſen Unterſchied im Allgemeinen ſchon ſonſt vor Augen gehabt und bey Anderen gefunden zu haben, oder nicht; wenn er nur darum die gedachte Nachforſchung nicht, als überflüſſig, und ihr Ziel, als ſchon längſt erreicht, vernachläſſigt.

* * *

Mit dieſer Erörterung einer angeblich nur wiederhergeſtellten, älteren, die Metaphyſik zu großen Anſprüchen berechtigenden Critik der reinen Vernunft, mag es nun für jetzt und für immer genug ſeyn. So viel erhellet daraus hinreichend, daß, wenn es eine ſolche gab, es wenigſtens Herrn Eberhard nicht beſchieden war ſie zu ſehen, zu verſtehen, oder in irgend einem Puncte dieſem Bedürfniſſe der Philoſophie, wenn auch nur durch die zweyte Hand, abzuhelfen. — Die andern wackeren Männer, welche bisher durch ihre Einwürfe das critiſche Geſchäffte im Gange zu erhalten bemühet geweſen, werden dieſe einzige Ausnahme von meinem Vorſatze (mich in gar keine förmliche Streitigkeit einzulaſſen) nicht ſo auslegen, als wenn ihre Argumente oder ihr philoſophiſches Anſehen mir von minderer Wichtigkeit zu ſeyn geſchienen hätten: es geſchah für diesmal nur, um ein gewiſſes Benehmen, das etwas Characteriſtiſches an ſich hat und Herrn Eberhard eigen zu ſeyn und Aufmerkſamkeit zu verdienen ſcheint, bemerklich zu machen. Uebrigens mag die Critik der reinen Vernunft, wenn ſie kann, durch ihre innere Feſtigkeit ſich ſelbſt weiterhin aufrecht erhalten. Verſchwinden wird ſie nicht, nachdem ſie einmal in Umlauf gekommen, ohne wenigſtens ein fixeres Syſtem der reinen Philoſophie, als bisher vorhanden war, veranlaßt zu haben. Wenn man ſich aber doch einen ſolchen Fall zum Verſuche denkt, ſo giebt der jetzige Gang der Dinge hinreichend zu erkennen, daß die ſcheinbare Eintracht, welche jetzt noch zwiſchen den Gegnern derſelben herrſcht, nur eine verſteckte Zwietracht ſey, indem ſie in Anſehung des Princips, welches ſie an jener ihre Stelle ſetzen wollen, himmelweit aus einander ſind. Es würde daher ein beluſtigendes, zugleich auch belehrendes Spiel abgeben, wenn ſie ihren Streit mit ihrem gemeinſchaftlichen Feinde auf einige Zeit bey Seite zu ſetzen, dafür aber ſich vorher über die Grundſätze, welche ſie dagegen annehmen wollten, zu einigen verabredeten; aber ſie würden damit eben ſo wenig, wie der, welcher die Brücke längs dem Strome, ſtatt queer über denſelben, zu ſchlagen meinte, jemals zu Ende kommen.

Bey der Anarchie, welche unter dem philoſophirenden Volke unvermeidlicher Weiſe herrſcht, weil es blos ein unſichtbares Ding, die Vernunft, für ſeinen alleinigen Oberherrn erkennt, iſt es immer eine Nothhülfe geweſen, den unruhigen Haufen um irgend einen großen Mann, als den Vereinigungspunct, zu verſammlen. Allein dieſen zu verſtehen, war für die, welche ihren eigenen Verſtand nicht mitbrachten, oder ihn zu brauchen nicht Luſt hatten, oder, ob es ihnen gleich an beiden nicht mangelte, ſich doch anſtellten, als ob ſie den ihrigen nur von einem anderen zu Lehne trügen, eine Schwierigkeit, welche eine dauernde Verfaſſung zu erzeugen bisher verhinderte und noch eine gute Zeit wenigſtens ſehr erſchweren wird.

Des Herrn von Leibnitz Metaphyſik enthielt vornemlich drey Eigenthümlichkeiten: 1. den Satz des zureichenden Grundes, und zwar ſo fern er blos die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerſpruchs zum Erkenntniſſe nothwendiger Wahrheiten anzeigen ſollte. 2. Die Monadenlehre. 3. Die Lehre von der vorherbeſtimmten Harmonie. Wegen dieſer drey Principien iſt er von vielen Gegnern, die ihn nicht verſtanden, gezwackt, aber (wie ein großer Kenner und würdiger Lobredner deſſelben bey einer gewiſſen Gelegenheit ſagt) von ſeinen vorgeblichen Anhängern und Auslegern mishandelt worden; wie es auch andern Philoſophen des Alterthums ergangen iſt, die wohl hätten ſagen können: Gott bewahre uns nur für unſeren Freunden; vor unſeren Feinden wollen wir uns wol ſelbſt in Acht nehmen.

I. Iſt es wol glaublich, daß Leibnitz ſeinen Satz des zureichenden Grundes objectiv (als Naturgeſetz) habe verſtanden wiſſen wollen, indem er eine große Wichtigkeit in dieſem, als Zuſatze zur bisherigen Philoſophie, ſetzte? Er iſt ja ſo allgemein bekannt, und (unter gehörigen Einſchränkungen) ſo augenſcheinlich klar, daß auch der ſchlechteſte Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch iſt er, von ihn misverſtehenden Gegnern, darüber mit manchem Spotte angelaſſen worden. Allein dieſer Grundſatz war Ihm blos ein ſubjectives, nemlich blos auf eine Critik der Vernunft bezogenes, Princip. Denn was heißt das: über den Satz des Widerſpruchs müſſen noch andere Grundſätze hinzukommen? Es heißt ſo viel, als: nach dem Satze des Widerſpruchs kann nur das, was ſchon in den Begriffen des Objects liegt, erkannt werden; ſoll nun noch etwas mehr von dieſem geſagt werden, ſo muß etwas über dieſen Begriff hinzukommen, und wie dieſes hinzukommen könne, dazu muß noch ein beſonderes vom Satze des Widerſpruchs unterſchiedenes Princip geſucht werden, d. i. ſie müſſen ihren beſonderen Grund haben. Da nun die letztere Art Sätze (jetzt wenigſtens) ſynthetiſch heißen, ſo wollte Leibnitz nichts weiter ſagen, als: es muß über den Satz des Widerſpruchs (als das Princip analytiſcher Urtheile) noch ein anderes Princip, nemlich das der ſynthetiſchen Urtheile, hinzukommen. Dieſes war allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweiſung auf Unterſuchungen, die in der Metaphyſik noch anzuſtellen wären, (und die auch wirklich ſeit kurzem angeſtellt worden). Wenn nun ſein Anhänger dieſe Hinweiſung

weiſung auf ein beſonderes damals noch zu ſuchendes Princip für das (ſchon gefundene) Princip (der ſynthetiſchen Erkenntniß) ſelbſt ausgiebt, womit Leibnitz eine neue Entdeckung gemacht zu haben gemeint geweſen, ſetzt er ihn da nicht dem Geſpötte aus, indem er ihm eine Lobrede zu halten gedachte?

II. Iſt es wol zu glauben, daß Leibnitz, ein ſo großer Mathematiker! die Körper aus Monaden (hiemit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zuſammenſetzen wollen? Er meinte nicht die Körperwelt, ſondern ihr für uns unerkennbares Subſtrat, die intelligibele Welt, die blos in der Idee der Vernunft liegt, und worin wir freylich alles, was wir darin als zuſammengeſetzte Subſtanz denken, uns als aus einfachen Subſtanzen beſtehend vorſtellen müſſen. Auch ſcheint er, mit Plato, dem menſchlichen Geiſte ein urſprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellectuelles Anſchauen dieſer überſinnlichen Weſen beyzulegen, davon er aber nichts auf die Sinnenweſen bezog, die er für auf eine beſondere Art Anſchauung, deren wir allein zum Behuf für uns möglicher Erkenntniſſe fähig ſind, bezogene Dinge, in der ſtrengſten Bedeutung für bloße Erſcheinungen, (ſpecifiſch eigenthümliche) Formen der Anſchauung gehalten wiſſen will; wobey man ſich durch ſeine Erklärung von der Sinnlichkeit, als einer verworrenen Vorſtellungsart, nicht ſtöhren, ſondern vielmehr eine andere, ſeiner Abſicht angemeſſenere, an deren Stelle ſetzen muß; weil ſonſt ſein Syſtem nicht mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt. Dieſen Fehler nun für abſichtliche, weiſe Vorſicht deſſelben aufzunehmen, (wie Nachahmer, um ihrem Originale recht ähnlich zu werden, auch ſeine Gebehrde- oder Sprachfehler nachmachen,) kann ihnen ſchwerlich zum Verdienſt um die Ehre ihres Meiſters angerechnet werden. Das Angebohrenſeyn gewiſſer Begriffe, als ein Ausdruck für ein Grundvermögen in Anſehung der Principien a priori unſerer Erkenntniß, deſſen er ſich blos gegen Locke, der keinen anderen als empiriſchen Urſprung anerkennt, bedienet, wird eben ſo unrecht verſtanden, wenn man es nach dem Buchſtaben nimmt.

III. Iſt es möglich zu glauben, daß Leibnitz, mit ſeiner vorherbeſtimmten Harmonie zwiſchen Seele und Körper, ein Zuſammenpaſſen zweyer von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinſchaft zu bringender Weſen verſtanden haben ſollte? Das wäre ja gerade den Idealiſm an-

gekün-

gekündigt; denn warum ſoll man überhaupt Körper annehmen, wenn es möglich iſt, alles, was in der Seele vorgeht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die ſie auch ganz iſolirt eben ſo ausüben würde, anzuſehen? Seele und das uns gänzlich unbekandte Subſtrat der Erſcheinungen, welche wir Körper nennen, ſind zwar ganz verſchiedene Weſen, aber dieſe Erſcheinungen ſelbſt, als bloße, auf des Subjects (der Seele) Beſchaffenheit beruhende, Formen ihrer Anſchauung, ſind bloße Vorſtellungen, und da läßt ſich die Gemeinſchaft zwiſchen Verſtande und Sinnlichkeit in demſelben Subjecte nach gewiſſen Geſetzen a priori wol denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der letzteren von äußeren Dingen, ohne dieſe dem Idealiſm preiszugeben. Von dieſer Harmonie zwiſchen dem Verſtande und der Sinnlichkeit, ſo fern ſie Erkenntniſſe von allgemeinen Naturgeſetzen a priori möglich macht, hat die Critik zum Grunde angegeben, daß ohne dieſe keine Erfahrung möglich iſt, mithin die Gegenſtände (weil ſie theils, ihrer Anſchauung nach, den formalen Bedingungen unſerer Sinnlichkeit, theils, der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Zuſammenordnung in ein Bewußtſeyn, als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniß derſelben, gemäß ſind,) von uns in die Einheit

des

des Bewußtſeyns gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts ſeyn würden. Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine ſolche Art der Sinnlichkeit und eine ſolche Natur des Verſtandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum ſie, als ſonſt völlig heterogene Erkenntnißquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntniſſes überhaupt, hauptſächlich aber (wie die Critik der Urtheilskraft darauf aufmerkſam machen wird) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur, unter ihren mannigfaltigen beſonderen und blos empiriſchen Geſetzen, von denen uns der Verſtand a priori nichts lehrt, doch ſo gut immer zuſammenſtimmen, als wenn die Natur für unſere Faſſungskraft abſichtlich eingerichtet wäre; dieſes konnten wir nicht (und das kann auch niemand) weiter erklären. Leibnitz nannte den Grund davon, vornemlich in Anſehung des Erkenntniſſes der Körper, und unter dieſen zuerſt unſeres eigenen, als Mittelgrundes dieſer Beziehung, eine vorherbeſtimmte Harmonie, wodurch er augenſcheinlich jene Uebereinſtimmung wol nicht erklärt hatte, auch nicht erklären wollte, ſondern nur anzeigte, daß wir dadurch eine gewiſſe Zweckmäßigkeit in der Anordnung der oberſten Urſache, unſerer ſelbſt ſowol als aller Dinge außer uns, zu denken hätten, und dieſe zwar ſchon als in die Schöpfung gelegt (vorher beſtimmt), aber nicht als Vorherbeſtimmung außer einander befindlicher Dinge, ſondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beſchaffenheit für einander, ſo wie die Critik lehrt, daß ſie zum Erkenntniſſe der Dinge a priori im Gemüthe gegen einander in Verhältniß ſtehen müſſen. Daß dieſes ſeine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte, Meinung geweſen ſey, läßt ſich daraus abnehmen, daß er jene vorherbeſtimmte Harmonie noch viel weiter als auf die Uebereinſtimmung zwiſchen Seele und Körper, nemlich noch auf die zwiſchen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden (dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menſchen unter moraliſchen Geſetzen) ausdehnt, wo eine Harmonie zwiſchen den Folgen aus unſeren Naturbegriffen und denen aus dem Freyheitsbegriffe, mithin zweyer ganz verſchiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Principien in uns, und nicht zweyerley verſchiedene außer einander befindliche Dinge in Harmonie gedacht werden ſollen, (wie es wirklich Moral erfodert) die aber, wie die Critik lehrt, ſchlechterdings nicht aus der Beſchaffenheit der Weltweſen, ſondern, als eine für uns wenigſtens

ſtens zufällige Uebereinſtimmung, nur durch eine intelligente Welturſache kann begriffen werden.

So möchte denn wol die Critik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibnitz, ſelbſt wider ſeine, ihn mit nicht ehrenden Lobſprüchen erhebende, Anhänger ſeyn; wie ſie es denn auch für verſchiedene ältere Philoſophen ſeyn kann, die mancher Geſchichtſchreiber der Philoſophie, bey allem ihm ertheilten Lobe, doch lauter Unſinn reden läßt, deſſen Abſicht er nicht erräth, indem er den Schlüſſel aller Auslegungen reiner Vernunftproducte aus bloßen Begriffen, die Critik der Vernunft ſelbſt, (als die gemeinſchaftliche Quelle für alle,) vernachläſſigt, und, über dem Wortforſchen deſſen, was jene geſagt haben, dasjenige nicht ſehen kann, was ſie haben ſagen wollen.

HALLE,
gedruckt mit Gebauerſchen Schriften.

Kleine Schriften

von

Immanuel Kant,

Profeſſor in Königsberg, der Königl. Akademie
der Wiſſenſchaften in Berlin
Mitglied.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Neuwied,
bei J. T. Haupt, Buchdrucker.
1793.

Inhalt.

Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht. . . . S. 1.

Beantwortung der Frage: Was iſt Aufklärung? . . . . . S. 34.

Ueber die Vulkane im Monde. . . S. 51.

Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte. . . . . . . S. 69.

Was heißt: ſich im Denken orientiren. S. 104.

Ueber den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie. . . . . S. 139.

Ueber das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee. . . S. 200.

Idee

Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht. *)

„Was man ſich auch in metaphyſiſcher Abſicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag; ſo ſind doch die Erſcheinungen deſſelben, die menſchlichen Handlungen, eben ſo wohl als jede andere Naturbegenheit, nach allgemeinen Naturgeſetzen beſtimmt. Die Geſchichte, welche ſich mit der Erzählung dieſer Erſcheinungen beſchäftigt, ſo tief auch deren Urſachen verborgen ſeyn mögen, läßt dennoch von ſich hoffen: daß, wenn ſie das Spiel der Freiheit des menſchlichen Willens im Großen betrachtet, ſie einen regelmäßigen Gang derſelben entdecken könne; und daß auf die Art, was an einzelnen Subjekten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine ſtetig fortgehende obgleich langſame Entwickelung der urſprünglichen Anlagen derſelben, wer-

---

*) B. Monatsſchrift IV. B. 5. St.

werde erkannt werden können. So ſcheinen die Ehen, die daher kommenden Geburten, und das Sterben, da der freie Wille der Menſchen auf ſie ſo großen Einfluß hat, keiner Regel unterworfen zu ſein, nach welcher man die Zahl derſelben zum voraus durch Rechnung beſtimmen könne; und doch beweiſen die jährlichen Tafeln derſelben in großen Ländern, daß ſie eben ſo wohl nach beſtändigen Naturgeſetzen geſchehen, als die ſo unbeſtändigen Witterungen, deren Eräugniß man einzeln nicht vorher beſtimmen kann, die aber im Ganzen nicht ermangeln den Wachsthum der Pflanzen, den Lauf der Ströme, und andere Naturanſtalten in einem gleichförmigen ununterbrochenen Gange zu erhalten. Einzelne Menſchen und ſelbſt ganze Völker denken wenig daran, daß, indem ſie, ein jedes nach ſeinem Sinne und einer oft wider den andern, ihre eigene Abſicht verfolgen, ſie unbemerkt an der Naturabſicht, die ihnen ſelbſt unbekannt iſt, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derſelben Beförderung arbeiten, an welcher, ſelbſt wenn ſie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen ſeyn würde.

Da die Menſchen in ihren Beſtrebungen nicht bloß inſtinktmäßig, wie Thiere, und doch auch nicht, wie vernünftige Weltbürger, nach einem verabredeten Plane, im Ganzen verfahren; ſo ſcheint auch keine planmäßige Geſchichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu ſeyn. Man kann ſich eines gewiſſen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Laſſen auf der großen Weltbühne aufgeſtellt ſieht; und, bei hin und wieder anſcheinender Weisheit im Einzelnen, doch endlich alles im Großen aus Thorheit, kindiſcher Eitelkeit, oft auch aus kindiſcher Bosheit und Zerſtörungsſucht zuſammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiß, was man ſich von unſerer auf ihre Vorzüge ſo eingebildeten Gattung für einen Begriff machen ſoll. Es iſt hier keine Auskunft für den Philoſophen, als daß, da er bei Menſchen und ihrem Spiele im Großen gar keine vernünftige eigene Abſicht vorausſetzen kann, er verſuche, ob er nicht eine Naturabſicht in dieſem widerſinnigen Gange menſchlicher Dinge entdecken könne; aus welcher, von Geſchöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geſchichte nach einem beſtimmten Plane der Natur möglich ſey. — Wir wollen ſehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer ſolchen Geſchichte zu finden; und wollen es dann der Natur überlaſſen, den Mann hervorzubringen, der im Stande iſt, ſie darnach abzufaſſen. So brachte ſie einen **Kepler** hervor, der die ekzentriſchen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weiſe beſtimmten Geſetzen unterwarf; und einen **Newton**, der dieſe Geſetze aus einer allgemeinen Natururſache erklärte.

Erſter Satz.

Alle Naturanlagen eines Geſchöpfes ſind beſtimmt, ſich einmal vollſtändig und zweckmäßig auszuwickeln. Bei allen Thieren beſtätigt dieſes die äuſſere ſowohl, als innere oder zergliedernde, Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden ſoll, eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, iſt ein Widerſpruch in der teleologiſchen Naturlehre. Denn, wenn wir von jenem Grundſatze abgehen, ſo haben wir nicht mehr eine geſetzmäßige, ſondern eine zwecklos ſpielende Natur; und das troſtloſe Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.

Zweiter Satz.

Am Menſchen (als dem einzigen vernünftigen Geſchöpf auf Erden) ſollten ſich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch ſeiner Vernunft abgezielt ſind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollſtändig entwickeln. Die Vernunft in einem Geſchöpfe iſt ein Vermögen, die Regeln und Abſichten des Gebrauchs aller ſeiner Kräfte weit über den Naturinſtinkt zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber ſelbſt nicht inſtinktmäßig, ſondern bedarf Verſuche, Uebung und Unterricht, um von einer Stufe der Einſicht zur andern allmählig fortzuſchreiten. Daher würde ein jeder Menſch unmäßig lange leben müſſen, um zu lernen, wie er von allen ſeinen Naturanlagen einen vollſtändigen Gebrauch machen ſolle; oder, wenn die Natur ſeine Lebensfriſt nur kurz angeſetzt hat (wie es wirklich geſchehen iſt), ſo bedarf ſie einer vielleicht unabſehlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unſerer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwickelung zu treiben, welche ihrer Abſicht vollſtändig angemeſſen iſt. Und dieſer Zeitpunkt muß wenigſtens in der Idee des Menſchen das Ziel ſeiner Beſtrebungen ſeyn, weil ſonſt die Naturanlagen größtentheils als vergeblich und zwecklos angeſehen werden müßten; welches alle praktiſche Prinzipien aufheben, und dadurch die Natur, deren Weisheit in Beurtheilung aller übrigen Anſtalten ſonſt zum Grundſatze dienen muß, am Menſchen allein eines kindiſchen Spiels verdächtig machen würde.

Dritter Satz.

Die Natur hat gewollt: daß der Menſch alles, was über die mechaniſche Anordnung ſeines thieriſchen Daſeyns geht, gänzlich aus ſich ſelbſt herausbringe, und keiner anderen Glückſeligkeit, oder Vollkommenheit, theilhaftig werde, als die er ſich ſelbſt, frei von Inſtinkt, durch eigene Vernunft, verſchaft hat. Die Natur thut nämlich nichts überflüßig, und iſt im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verſchwenderiſch. Da ſie dem Menſchen Vernunft und darauf ſich gründende Freiheit des Willens gab; ſo war das ſchon eine klare Anzeige ihrer Abſicht in Anſehung ſeiner Ausſtattung.

Er ſollte nämlich nun nicht durch Inſtinkt geleitet, oder durch anerſchaffene Kenntniß verſorgt und unterrichtet ſeyn; er ſollte vielmehr alles aus ſich ſelbſt herausbringen. Die Erfindung ſeiner Nahrungsmittel, ſeiner Bedeckung, ſeiner äuſſeren Sicherheit und Vertheidigung (wozu ſie ihm weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiß des Hundes, ſondern bloß Hände gab), alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, ſelbſt ſeine Einſicht und Klugheit, und ſo gar die Gutartigkeit ſeines Willens, ſollten gänzlich ſein eigen Werk ſeyn. Sie ſcheint ſich hier in ihrer größten Sparſamkeit ſelbſt gefallen zu haben, und ihre thieriſche Ausſtattung ſo knapp, ſo genau auf das höchſte Bedürfniß einer anfänglichen Exiſtenz abgemeſſen zu haben, als wollte ſie: der Menſch ſollte, wenn er ſich aus der größten Rohigkeit dereinſt zur größten Geſchicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart, und (ſo viel es auf Erden möglich iſt) dadurch zur Glückſeligkeit empor gearbeitet haben würde, hievon das Verdienſt ganz allein haben, und es ſich ſelbſt nur verdanken dürfen; gleich als habe ſie es mehr auf ſeine vernünf-

vernünftige Selbſtſchäzung, als auf ein Wohlbefinden angelegt. Denn in dieſem Gange der menſchlichen Angelegenheit iſt ein ganzes Heer von Mühſeligkeiten, die den Menſchen erwarten. Es ſcheint aber der Natur darum gar nicht zu thun geweſen zu ſeyn, daß er wohl lebe; ſondern, daß er ſich ſo weit hervorarbeite, um ſich, durch ſein Verhalten, des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen. Befremdend bleibt es immer hiebei: daß die ältern Generationen nur ſcheinen um der ſpäteren willen ihr mühſeliges Geſchäfte zu treiben, um nämlich dieſen eine Stufe zu bereiten, von der dieſe das Bauwerk, welches die Natur zur Abſicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die ſpäteſten das Glück haben ſollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Abſicht) gearbeitet hatten, ohne doch ſelbſt an dem Glück, das ſie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können. Allein ſo räthſelhaft dieſes auch iſt, ſo nothwendig iſt es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Thiergattung ſoll Vernunft haben, und als Klaſſe vernünftiger Weſen, die insgeſamt

ſterben,

ſterben, deren Gattung aber unſterblich iſt, dennoch zu einer Vollſtändigkeit der Entwickelung ihrer Anlagen gelangen.

Vierter Satz.

Das Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, iſt der Antagonism derſelben in der Geſellſchaft, ſofern dieſer doch am Ende die Urſache einer geſetzmäßigen Ordnung derſelben wird. Ich verſtehe hier unter dem Antagonism die ungeſellige Geſelligkeit der Menſchen; d. i. den Hang derſelben in Geſellſchaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerſtande, welcher dieſe Geſellſchaft beſtändig zu trennen droht, verbunden iſt. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menſchlichen Natur. Der Menſch hat eine Neigung ſich zu vergeſellſchaften; weil er in einem ſolchen Zuſtande ſich mehr als Menſch, d. i. die Entwickelung ſeiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang ſich zu vereinzelnen (iſoliren); weil er in ſich zugleich die ungeſellige Eigenſchaft antrift, alles bloß nach ſeinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerſtand erwartet, ſo wie er von ſich ſelbſt weiß, daß er ſeiner Seits zum Widerſtande gegen andere geneigt iſt. Dieſer Widerſtand iſt es nun, welcher alle Kräfte des Menſchen erweckt, ihn dahin bringt ſeinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrſucht, Herrſchſucht oder Habſucht, ſich einen Rang unter ſeinen Mitgenoſſen zu verſchaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht laſſen kann. Da geſchehen nun die erſten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem geſellſchaftlichen Werth des Menſchen beſteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geſchmack gebildet, und ſelbſt durch fortgeſetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur ſittlichen Unterſcheidung mit der Zeit in beſtimmte praktiſche Prinzipien, und ſo eine pathologiſch-abgedrungene Zuſammenſtimmung zu einer Geſellſchaft endlich in ein moraliſches Ganze verwandeln kann. Ohne jene, an ſich zwar eben nicht liebenswürdige, Eigenſchaften der Ungeſelligkeit, woraus der Widerſtand entſpringt, den jeder bei ſeinen ſelbſtſüchtigen Anmaßungen nothwendig antreffen muß, würden in einem arkadiſchen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügſamkeit und Wechſelliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menſchen, gutartig wie die Schafe die ſie weiden, würden ihrem Daſeyn kaum einen größeren Werth verſchaffen, als dieſes ihr Hausvieh hat; ſie würden das Leere der Schöpfung in Anſehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur; nicht ausfüllen. Dank ſey alſo der Natur für die Unvertragſamkeit, für die mißgünſtig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrſchen! Ohne ſie würden alle vortrefliche Naturanlagen in der Menſchheit ewig unentwickelt ſchlummern. Der Menſch will Eintracht; aber die Natur weiß beſſer, was für ſeine Gattung gut iſt: ſie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er ſoll aus der Läßigkeit und unthätigen Genügſamkeit hinaus, ſich in Arbeit und Mühſeligkeiten ſtürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, ſich klüglich wiederum aus den letztern heraus zu ziehen. Die natürlichen Triebfedern

dazu,

dazu, die Quellen der Ungeſelligkeit und des durchgängigen Widerſtandes, woraus ſo viele Uebel entſpringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anſpannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben, verrathen alſo wohl die Anordnung eines weiſen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geiſtes, der in ſeine herrliche Anſtalt gepfuſcht oder ſie neidiſcher Weiſe verderbt habe.

Fünfter Satz.

Das größte Problem für die Menſchengattung, zu deſſen Auflöſung die Natur ihn zwingt, iſt die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Geſellſchaft. Da nur in der Geſellſchaft, und zwar derjenigen, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder, und doch die genaueſte Beſtimmung und Sicherung der Grenzen dieſer Freiheit hat, damit ſie mit der Freiheit anderer beſtehen könne, — da nur in ihr die höchſte Abſicht der Natur, nämlich die Entwickelung aller ihrer Anlagen, in der Menſchheit erreicht werden kann, die Natur auch will, daß ſie dieſen ſo wie alle Zwecke ihrer Beſtimmung, ſich ſelbſt verſchaffen ſolle: ſo muß eine Geſellſchaft, in welcher Freiheit unter äuſſeren Geſetzen im gröſtmöglichen Grade mit unwiderſtehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d. i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfaſſung, die höchſte Aufgabe der Natur für die Menſchengattung ſeyn; weil die Natur, nur vermittelſt der Auflöſung und Vollziehung derſelben, ihre übrigen Abſichten mit unſerer Gattung erreichen kann. In dieſen Zuſtand des Zwanges zu treten, zwingt den ſonſt für ungebundene Freiheit ſo ſehr eingenommenen Menſchen die Noth; und zwar die gröſte unter allen, nämlich die, welche ſich Menſchen unter einander ſelbſt zufügen, deren Neigungen es machen, daß ſie in wilder Freiheit nicht lange neben einander beſtehen können. Allein in einem ſolchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung iſt, thun eben dieſelben Neigungen hernach die beſte Würkung: ſo wie Bäume in einem Walde, eben dadurch daß ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen ſucht, einander nöthigen beides über ſich zu ſuchen, und dadurch einen ſchönen geraden Wuchs bekommen; ſtatt

daß

daß die, welche in Freiheit und von einander abgeſondert ihre Aeſte nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, ſchief und krumm wachſen. Alle Kultur und Kunſt, welche die Menſchheit zieret; die ſchönſte geſellſchaftliche Ordnung, ſind Früchte der Ungeſelligkeit, die durch ſich ſelbſt genöthigt wird ſich zu disciplinieren, und ſo, durch abgedrungene Kunſt, die Keime der Natur vollſtändig zu entwickeln.

Sechſter Satz.

Dieſes Problem iſt zugleich das ſchwerſte, und das welches von der Menſchengattung am ſpäteſten aufgelöſet wird. Die Schwierigkeit, welche auch die bloße Idee dieſer Aufgabe ſchon vor Augen legt, iſt dieſe: der Menſch iſt ein Thier, das, wenn es unter andern ſeiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat. Denn er mißbraucht gewiß ſeine Freiheit in Anſehung anderer Seinesgleichen; und, ob er gleich, als vernünftiges Geſchöpf, ein Geſetz wünſcht, welches der Freiheit Aller Schranken ſetze: ſo verleitet ihn doch ſeine ſelbſtſüchtige thieriſche Neigung, wo er darf, ſich ſelbſt auszunehmen. Er bedarf alſo einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nöthige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei jeder frei ſeyn kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber dieſen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menſchengattung. Aber dieſer iſt eben ſo wohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es alſo anfangen, wie er will; ſo iſt nicht abzuſehen, wie er ſich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verſchaffen könne, das ſelbſt gerecht ſey; er mag dieſes nun in einer einzelnen Perſon, oder in einer Geſellſchaft vieler dazu auserleſenen Perſonen ſuchen. Denn jeder derſelben wird immer ſeine Freiheit mißbrauchen, wenn er keinen über ſich hat, der nach den Geſetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchſte Oberhaupt ſoll aber gerecht für ſich ſelbſt, und doch ein Menſch ſeyn. Dieſe Aufgabe iſt daher die ſchwerſte unter allen; ja ihre vollkommene Auflöſung iſt unmöglich: aus ſo krummem Holze, als woraus der Menſch gemacht iſt, kann nichts ganz gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieſer Idee iſt uns von der Natur auferlegt *).

Daß

---

*) Die Rolle des Menſchen iſt alſo ſehr künſtlich. Wie

Daß ſie auch diejenige ſey, welche am ſpäteſten ins Werk gerichtet wird, folgt überdem auch daraus: daß hiezu richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfaſſung, große durch viel Weltläufe geübte Erfahrenheit, und, über das alles, ein zur Annehmung derſelben vorbereiteter guter Wille erfordert wird; drei ſolche Stücke aber ſich ſehr ſchwer, und, wenn es geſchieht, nur ſehr ſpät, nach viel vergeblichen Verſuchen, einmal zuſammen finden können.

Siebenter Satz.

Das Problem der Errichtung einer vollkommnen bürgerlichen Verfaſſung iſt von dem Problem eines geſetzmäßigen äuſ-

---

Wie es mit den Einwohnern anderer Planeten und ihrer Natur beſchaffen ſey, wiſſen wir nicht; wenn wir aber dieſen Auftrag der Natur gut ausrichten, ſo können wir uns wohl ſchmeicheln, daß wir unter unſeren Nachbaren im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bei dieſen ein jedes Individuum ſeine Beſtimmung in ſeinem Leben völlig erreichen. Bei uns iſt es anders; nur die Gattung kann dieſes hoffen.

äuſſeren Staatenverhältniſſes abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöſet werden. Was hilfts, an einer geſetzmäßigen bürgerlichen Verfaſſung unter einzelnen Menſchen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Weſens, zu arbeiten? Dieſelbe Ungeſelligkeit, welche die Menſchen hiezu nöthigte, iſt wieder die Urſache, daß ein jedes Gemeineweſen in äuſſerem Verhältniſſe, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten, in ungebundener Freiheit ſteht, und folglich einer von dem andern eben die Uebel erwarten muß, die die einzelnen Menſchen drückten und ſie zwangen in einen geſetzmäßigen bürgerlichen Zuſtand zu treten. Die Natur hat alſo die Unvertragſamkeit der Menſchen, ſelbſt der großen Geſellſchaften und Staatskörper dieſer Art Geſchöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonism derſelben einen Zuſtand der Ruhe und Sicherheit auszufinden; d. i. ſie treibt, durch die Kriege, durch die überſpannte und niemals nachlaſſende Zurüſtung zu denſelben, durch die Noth die dadurch endlich ein jeder Staat, ſelbſt mitten im Frieden, innerlich fühlen muß, zu anfänglich unvollkommenen Verſuchen, endlich aber, nach vielen Verwüſtungen, Umkippungen, und ſelbſt durchgängiger innerer Erſchöpfung ihrer Kräfte, zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne ſo viel traurige Erfahrung hätte ſagen können, nämlich: aus dem geſetzloſen Zuſtande der Wilden hinaus zu gehen, und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinſte, Staat ſeine Sicherheit und Rechte, nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlichen Beurtheilung, ſondern allein von dieſem großen Völkerbunde (Foedus Amphictionum), von einer vereinigten Macht, und von der Entſcheidung nach Geſetzen des vereinigten Willens, erwarten könnte. So ſchwärmeriſch dieſe Idee auch zu ſeyn ſcheint, und als eine ſolche an einem Abbe von St. Pierre oder Rouſſeau verlacht worden (vielleicht, weil ſie ſolche in der Ausführung zu nahe glaubten); ſo iſt es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth, worein ſich Menſchen einander verſetzen, die die Staaten zu eben der Entſchließung (ſo ſchwer es ihnen auch eingeht) zwingen muß, wozu der wilde Menſch eben ſo ungern gezwungen ward, nämlich: ſeine brutale Frei-

heit

heit aufzugeben, und in einer geſetzmäßigen Verfaſſung Ruhe und Sicherheit zu ſuchen. — Alle Kriege ſind demnach ſo viel Verſuche, (zwar nicht in der Abſicht der Menſchen, aber doch in der Abſicht der Natur), neue Verhältniſſe der Staaten zu Stande zu bringen, und durch Zerſtörung, wenigſtens Zerſtückelung aller, neue Körper zu bilden, die ſich aber wieder, entweder in ſich ſelbſt oder neben einander, nicht erhalten können, und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müſſen; bis endlich einmal, theils durch die beſtmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfaſſung innerlich, theils durch eine gemeinſchaftliche Verabredung und Geſetzgebung äuſſerlich, ein Zuſtand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Weſen ähnlich, ſo wie ein Automat ſich ſelbſt erhalten kann.

Ob man es nun von einem epikuriſchen Zuſammenlauf wirkender Urſachen erwarten ſolle, daß die Staaten, ſo wie die kleinen Stäubchen der Materie, durch ihren ungefähren Zuſammenſtoß allerlei Bildungen verſuchen, die durch neuen Anſtoß wieder zerſtört werden, bis endlich einmal von ungefähr eine ſolche Bildung gelingt, die ſich in ihrer Form erhalten kann (ein Glückszufall, der ſich wohl ſchwerlich jemals zutragen wird!); oder ob man vielmehr annehmen ſolle, die Natur verfolge hier einen regelmäßigen Gang, unſere Gattung von der unteren Stufe der Thierheit an allmählig bis zur höchſten Stufe der Menſchheit, und zwar durch eigene obzwar dem Menſchen abgedrungene Kunſt, zu führen, und entwickele in dieſer ſcheinbarlich wilden Anordnung ganz regelmäßig jene urſprüngliche Anlagen; oder ob man lieber will, daß aus allen dieſen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menſchen im Großen überall nichts, wenigſtens nichts Kluges herauskomme, daß es bleiben werde, wie es von jeher geweſen iſt, und man daher nicht voraus ſagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unſerer Gattung ſo natürlich iſt, am Ende für uns eine Hölle von Uebeln, in einem noch ſo geſitteten Zuſtande vorbereite, indem ſie vielleicht dieſen Zuſtand ſelbſt und alle bisherigen Fortſchritte in der Kultur durch barbariſche Verwüſtung wieder vernichten werde (ein Schickſal, wofür man unter der Regierung des blinden

Ungefährs

Ungefährs nicht ſtehen kann, mit welcher geſetzloſe Freiheit in der That einerlei iſt, wenn man ihr nicht einen in geheim an Weisheit geknüpften Leitfaden der Natur unterlegt!)? das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig ſey, Zweckmäßigkeit der Naturanſtalt in Theilen und doch Zweckloſigkeit im Ganzen anzunehmen? Was alſo der zweckloſe Zuſtand der Wilden that, daß er nämlich alle Naturanlagen in unſerer Gattung zurück hielt, aber endlich durch die Uebel, worin er dieſe verſetzte, ſie nöthigte, aus dieſem Zuſtande hinaus und in eine bürgerliche Verfaſſung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können; das thut auch die barbariſche Freiheit der ſchon geſtifteten Staaten, nämlich: daß durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Weſen auf Rüſtungen gegen einander, durch die Verwüſtungen die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Nothwendigkeit ſich beſtändig in Bereitſchaft dazu zu erhalten, zwar die völlige Entwickelung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmet wird, dagegen aber auch die Uebel, die daraus entſpringen, unſere Gattung nöthigen, zu dem an ſich heilſamen Widerſtande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freiheit entſpringt, ein Geſetz des Gleichgewichts auszufinden, und eine vereinigte Gewalt, die demſelben Nachdruck giebt, mithin einen weltbürgerlichen Zuſtand der öffentlichen Staatsſicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr ſey, damit die Kräfte der Menſchheit nicht einſchlafen, aber doch auch nicht ohne ein Prinzip der Gleichheit ihrer wechſelſeitigen Wirkung und Gegenwirkung, damit ſie einander nicht zerſtören. Ehe dieſer letzte Schritt (nämlich die Staatenverbindung) geſchehen, alſo faſt nur auf der Hälfte ihrer Ausbildung, erduldet die menſchliche Natur die härteſten Uebel, unter dem betrüglichen Anſchein äuſſerer Wohlfahrt; und **Rouſſeau** hatte ſo Unrecht nicht, wenn er den Zuſtand der Wilden vorzog, ſo bald man nämlich dieſe letzte Stufe, die unſere Gattung noch zu erſteigen hat, wegläßt. Wir ſind im hohen Grade durch Kunſt und Wiſſenſchaft kultivirt. Wir ſind civiliſirt, bis zum Ueberläſtigen, zu allerlei geſellſchaftlicher Artigkeit und Anſtändigkeit. Aber, uns für ſchon moraliſirt zu halten, daran fehlt noch ſehr viel. Denn die Idee der Moralität

ralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieſer Idee aber, welcher nur auf das Sitten-ähnliche in der Ehrliebe und der äuſſeren Anſtändigkeit hinausläuft, macht bloſs die Civiliſirung aus. So lange aber Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltſamen Erweiterungsabſichten verwenden, und ſo die langſame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen ſelbſt auch alle Unterſtützung in dieſer Abſicht entziehen, iſt nichts von dieſer Art zu erwarten; weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Weſens zur Bildung ſeiner Bürger erfodert wird. Alles Gute aber, das nicht auf moraliſch-gute Geſinnung gepfropft iſt, iſt nichts als lauter Schein und ſchimmerndes Elend. In dieſem Zuſtande wird wohl das menſchliche Geſchlecht verbleiben, bis es ſich, auf die Art wie ich geſagt habe, aus dem chaotiſchen Zuſtande ſeiner Staatsverhältniſſe herausgearbeitet haben wird.

Achter Satz.

Man kann die Geſchichte der Menſchengattung im Groſsen als die Vollziehung

eines verborgenen Plans der Natur anſehen, um eine innerlich- und, zu dieſem Zwecke, auch äuſſerlich- vollkommene Staatsverfaſſung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zuſtand, in welchem ſie alle ihre Anlagen in der Menſchheit völlig entwickeln kann. Der Satz iſt eine Folgerung aus dem vorigen. Man ſieht: die Philoſophie könne auch ihren Chiliasmus haben; aber einen ſolchen, zu deſſen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur ſehr von weitem, ſelbſt beförderlich werden kann, der alſo nichts weniger als ſchwärmeriſch iſt. Es kömmt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem ſolchen Gange der Naturabſicht entdecke. Ich ſage: etwas weniges; denn dieſer Kreislauf ſcheint ſo lange Zeit zu erfodern bis er ſich ſchließt, daß man aus dem kleinen Theil, den die Menſchheit in dieſer Abſicht zurückgelegt hat, nur eben ſo unſicher die Geſtalt ihrer Bahn und das Verhältniß der Theile zum Ganzen beſtimmen kann, als aus allen bisherigen Himmelsbeobachtungen den Lauf, den unſere Sonne ſamt dem ganzen Heere ihrer Trabanten im großen Fixſternenſyſtem nimmt; obgleich doch, aus dem allgemeinen Grunde

der

der ſyſtematiſchen Verfaßung des Weltbaues, und aus dem wenigen was man beobachtet hat, zuverläßig genug, um auf die Wirklichkeit eines ſolchen Kreislaufes zu ſchließen. Indeßen bringt es die menſchliche Natur ſo mit ſich: ſelbſt in Anſehung der allerentfernteſten Epoche, die unſere Gattung treffen ſoll, nicht gleichgültig zu ſeyn, wenn ſie nur mit Sicherheit erwartet werden kann. Vornehmlich kann es in unſerem Falle um deſto weniger geſchehen, da es ſcheint, wir könnten durch unſere eigene vernünftige Veranſtaltung dieſen für unſere Nachkommen ſo erfreulichen Zeitpunkt ſchneller herbeiführen. Um deswillen werden uns ſelbſt die ſchwachen Spuren der Annäherung deßelben ſehr wichtig. Jezt ſind die Staaten ſchon in einem ſo künſtlichen Verhältniße gegen einander, daß keiner in der inneren Kultur nachlaßen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluß zu verlieren; alſo iſt, wo nicht der Fortſchritt, dennoch die Erhaltung dieſes Zwecks der Natur, ſelbſt durch die ehrſüchtigen Abſichten derſelben ziemlich geſichert. Ferner: bürgerliche Freiheit kann jezt auch nicht ſehr wohl angetaſtet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Ge-

werden, vernehmlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äuſſeren Verhältniſſe, zu fühlen. Dieſe Freiheit geht aber allmählig weiter. Wenn man den Bürger hindert, ſeine Wohlfahrt auf alle ihm ſelbſt beliebige Art, die nur mit der Freiheit anderer zuſammen beſtehen kann, zu ſuchen; ſo hemmet man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes, und hiemit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die perſönliche Einſchränkung in ſeinem Thun und Laſſen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben; und ſo entſpringt allmählig, mit unterlaufendem Wahne und Grillen, Auf-
§ 1137 klärung, als ein großes Gut, welches das menſchliche Geſchlecht ſogar von der ſelbſtſüchtigen Vergrößerungsabſicht ſeiner Beherrſcher ziehen muß, wenn ſie nur ihren eigenen Vortheil verſtehen. Dieſe Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewiſſer Herzensantheil, den der aufgeklärte Menſch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen, und ſelbſt auf ihre Regierungsgrundſätze Einfluß haben. Ob-

gleich z. B. unſere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanſtalten, und überhaupt zu allem was das Weltbeſte betrift, vorjezt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg ſchon zum Voraus verrechnet iſt: ſo werden ſie doch ihren eigenen Vortheil darin finden, die obzwar ſchwachen und langſamen eigenen Bemühungen ihres Volks in dieſem Stücke wenigſtens nicht zu hindern. Endlich: wird ſelbſt der Krieg allmählig nicht allein ein ſo künſtliches, im Ausgange von beiden Seiten ſo unſicheres, ſondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachſenden Schuldenlaſt (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabſehlich wird, ein ſo bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluß, den jede Staatserſchütterung in unſerem durch ſeine Gewerbe ſo ſehr verketteten Welttheil auf alle andere Staaten thut, ſo merklich: daß ſich dieſe durch ihre eigene Gefahr gedrungen, obgleich ohne geſezliches Anſehen, zu Schiedsrichtern anbieten, und ſo alles von weitem zu einem künftigen großen Staatskörper anſchicken, wovon die Vorwelt kein Beiſpiel aufzuzeigen hat. Obgleich dieſer Staatskörper für itzt nur noch

ſehr

ſehr im rohen Entwurfe daſteht, ſo fängt ſich dennoch gleichſam ſchon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen iſt, an zu regen; und dieſes giebt Hofnung, daß, nach manchen Revolutionen der Umbildung, endlich das, was die Natur zur höchſten Abſicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zuſtand, als der Schooß, worin alle urſprüngliche Anlagen der Menſchengattung entwickelt werden, dereinſt einmal zu Stande kommen werde.

Neunter Satz.

Ein philoſophiſcher Verſuch, die allgemeine Weltgeſchichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menſchengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich, und ſelbſt für dieſe Naturabſicht beförderlich angeſehen werden. Es iſt zwar ein befremdlicher und, dem Anſcheine nach, ungereimter Anſchlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müßte, wenn er gewiſſen vernünftigen Zwecken angemeſſen ſeyn ſollte, eine Geſchichte abfaſſen zu wollen; es ſcheint, in einer ſolchen Abſicht könne nur ein Roman zu Stande kommen. Wenn man indeſſen annehmen darf: daß die Natur, ſelbſt im Spiele der menſchlichen Freiheit, nicht ohne Plan und Endabſicht verfahre, ſo könnte dieſe Idee doch wohl brauchbar werden; und, ob wir gleich zu kurzſichtig ſind, den geheimen Mechaniſm ihrer Veranſtaltung durchzuſchauen, ſo dürfte dieſe Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein ſonſt planloſes Aggregat menſchlicher Handlungen, wenigſtens im Großen, als ein Syſtem darzuſtellen. Denn, wenn man von der griechiſchen Geſchichte — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere oder gleichzeitige aufbehalten worden, wenigſtens beglaubigt werden muß *) — anhebt;

wenn

---

*) Nur ein gelehrtes Publikum, das von ſeinem Anfange an bis zu uns ununterbrochen fortgedauert hat, kann die alte Geſchichte beglaubigen. Ueber daſſelbe hinaus iſt alles terra incognita; und die Geſchichte der Völker, die auſſer demſelben lebten, kann nur von der Zeit angefangen werden, da ſie darin eintraten. Dies geſchah mit dem iudiſchen Volk zur Zeit der Ptolemäer, durch die griechiſche Bibelüberſetzung, ohne welche man ihren iſolirten Nachrichten wenig Glauben beimeſſen würde. Von da (wenn

dieſer

wenn man derſelben Einfluß auf die Bildung und Mißbildung des Staatskörpers des römiſchen Volks, das den griechiſchen Staat verſchlang, und des letzteren Einfluß auf die Barbaren, die jenen wiederum zerſtörten, bis auf unſere Zeit verfolgt; dabei aber die Staatengeſchichte anderer Völker, ſo wie deren Kenntniß durch eben dieſe aufgeklärten Nationen allmählig zu uns gelanget iſt, epiſodiſch hinzuthut: ſo wird man einen regelmäßigen Gang der Verbeſſerung der Staatsverfaſſung in unſerem Welttheile (der wahrſcheinlicher Weiſe allen anderen dereinſt Geſetze geben wird) entdecken. Indem man ferner allenthalben nur auf die bürgerliche Verfaſſung und deren Geſetze, und auf das Staatsverhältniß Acht hat, in ſo fern beide durch das Gute, welches ſie enthielten, eine Zeitlang dazu dienten, Völker (mit ihnen auch Künſte und Wiſſenſchaften) empor zu

---

dieſer Anfang vorerſt gehörig ausgemittelt worden) kann man aufwärts ihren Erzählungen nachgehen. Und ſo mit allen übrigen Völkern. Das erſte Blatt im Thucydides (ſagt Hume) iſt der einzige Anfang aller wahren Geſchichte.

heben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, ſie wiederum zu ſtürzen, ſo doch, daß immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbeſſerung vorbereitete: ſo wird ſich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht bloß zur Erklärung des ſo verworrenen Spiels menſchlicher Dinge, oder zur politiſchen Wahrſagerkunſt künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein Nutzen, den man ſchon ſonſt aus der Geſchichte der Menſchen, wenn man ſie gleich als unzuſammenhängende Wirkung einer regelloſen Freiheit anſah, gezogen hat!); ſondern es wird (was man ohne einen Naturplan vorauszuſetzen nicht mit Grunde hoffen kann) eine tröſtende Ausſicht in die Zukunft eröfnet werden, in welcher die Menſchengattung in weiter Ferne vorgeſtellt wird, wie ſie ſich endlich doch zu dem Zuſtande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in ſie legte, völlig können entwickelt und ihre Beſtimmung hier auf Erden kann erfüllet werden. Eine ſolche **Rechtfertigung** der Natur — oder beſſer der **Vorſehung** — iſt

kein

kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen beſonderen Geſichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilfts, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftloſen Naturreiche zu preiſen und der Betrachtung zu empfehlen; wenn der Theil des groſſen Schauplatzes der oberſten Weisheit, der von allem dieſen den Zweck enthält, — die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben ſoll, deſſen Anblick uns nöthigt unſere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln jemals darin eine vollendete vernünftige Abſicht anzutreffen, uns dahin bringt, ſie nur in einer andern Welt zu hoffen?

Daß ich mit dieſer Idee einer Weltgeſchichte, die gewiſſermaſſen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen bloß empiriſch abgefaßten Hiſtorie verdrängen wollte: wäre Mißdeutung meiner Abſicht; es iſt nur ein Gedanke von dem, was ein philoſophiſcher Kopf (der übrigens ſehr Geſchichtskundig ſeyn müßte) noch aus einem anderen Standpunkte verſuchen könnte. Ueberdem muß die ſonſt rühmliche Umſtändlichkeit, mit der man jetzt die Geſchichte ſeiner Zeit abfaßt, doch einen jeden natürlicher Weiſe auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unſere ſpäten Nachkommen anfangen werden, die Laſt von Geſchichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlaſſen möchten, zu faſſen. Ohne Zweifel werden ſie die der älteſten Zeit, von der ihnen die Urkunden längſt erloſchen seyn dürften, nur aus dem Geſichtspunkte deſſen, was ſie intereßirt, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Abſicht geleiſtet oder geſchadet haben, ſchätzen. Hierauf aber Rückſicht zu nehmen, imgleichen auf die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter ſo wohl, als ihrer Diener, um ſie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die ſpäteſte Zeit bringen kann: das kann noch überdem einen kleinen Bewegungsgrund zum Verſuche einer ſolchen philoſophiſchen Geſchichte abgeben.“

Beantwortung der Frage:
Was iſt Aufklärung? *)

„Aufklärung iſt der Ausgang des Menſchen aus ſeiner ſelbſt verſchuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit iſt das Unvermögen, ſich ſeines Verſtandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbſtverſchuldet iſt dieſe Unmündigkeit, wenn die Urſache derſelben nicht am Mangel des Verſtandes, ſondern der Entſchließung und des Muthes liegt, ſich ſeiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verſtandes zu bedienen! iſt alſo der Wahlſpruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit ſind die Urſachen, warum ein ſo großer Theil der Menſchen, nachdem ſie die Natur längſt von fremder Leitung frei geſprochen (naturaliter majorennes), dennoch gerne Zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen ſo leicht

wird

---

*) S. Monatsſchrift IV. B. 6. St.

wird, ſich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es iſt ſo bequem, unmündig zu ſeyn. Habe ich ein Buch, das für mich Verſtand hat, einen Seelſorger, der für mich Gewiſſen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt, u. ſ. w. ſo brauche ich mich ja nicht ſelbſt zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geſchäft ſchon für mich übernehmen. Daß der bei weitem größte Theil der Menſchen (darunter das ganze ſchöne Geſchlecht) den Schritt zur Mündigkeit, auſſer dem daß er beſchwerlich iſt, auch für ſehr gefährlich halte: dafür ſorgen ſchon jene Vormünder, die die Oberaufſicht über ſie gütigſt auf ſich genommen haben. Nachdem ſie ihr Hausvieh zuerſt dumm gemacht haben, und ſorgfältig verhüteten, daß dieſe ruhigen Geſchöpfe ja keinen Schritt auſſer dem Gängelwagen, darin ſie ſie einſperreten, wagen durften; ſo zeigen ſie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn ſie es verſuchen allein zu gehen. Nun iſt dieſe Gefahr zwar eben ſo groß nicht, denn ſie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beiſpiel von der Art macht doch ſchüchtern, und ſchreckt gemeiniglich von allen ferneren Verſuchen ab.

Es iſt alſo für jeden einzelnen Menſchen ſchwer, ſich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat ſie ſogar lieb gewonnen, und iſt vor der Hand wirklich unfähig, ſich ſeines eigenen Verſtandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Verſuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, dieſe mechaniſchen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs ſeiner Naturgaben, ſind die Fußſchellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer ſie auch abwürfe, würde dennoch auch über den ſchmaleſten Graben einen nur unſicheren Sprung thun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt iſt. Daher giebt es nur Wenige, denen es gelungen iſt, durch eigene Bearbeitung ihres Geiſtes ſich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln, und dennoch einen ſichern Gang zu thun.

Daß aber ein Publikum ſich ſelbſt aufkläre, iſt eher möglich; ja es iſt, wenn man

ihm

ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden ſich immer einige Selbſtdenkende, ſogar unter den eingeſetzten Vormündern des großen Hauſens, finden, welche, nachdem ſie das Joch der Unmündigkeit ſelbſt abgeworfen haben, den Geiſt einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werths und des Berufs jedes Menſchen ſelbſt zu denken um ſich verbreiten werden. Beſonders iſt hiebei: daß das Publikum, welches zuvor von ihnen unter dieſes Joch gebracht worden, ſie hernach ſelbſt zwingt darunter zu bleiben, wenn es von einigen ſeiner Vormünder, die ſelbſt aller Aufklärung unfähig ſind, dazu aufgewiegelt worden; ſo ſchädlich iſt es Vorurtheile zu pflanzen, weil ſie ſich zuletzt an denen ſelbſt rächen, die, oder deren Vorgänger, ihre Urheber geweſen ſind. Daher kann ein Publikum nur langſam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von perſönlichem Deſpotism und gewinnſüchtiger oder herrſchſüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; ſondern neue Vorurtheile werden, eben ſowohl als die alten, zum Leit-

Leitbande des gedankenloſen großen Haufens dienen.

Zu dieſer Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unſchädlichſte unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von ſeiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räſonnirt nicht! Der Offizier ſagt: räſonnirt nicht, ſondern exercirt! Der Finanzrath: räſonnirt nicht, ſondern bezahlt! Der Geiſtliche: räſonnirt nicht, ſondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt ſagt: räſonnirt, ſo viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!) Hier iſt überall Einſchränkung der Freiheit. Welche Einſchränkung aber iſt der Aufklärung hinderlich? welche nicht, ſondern ihr wohl gar beförderlich? — Ich antworte: der öffentliche Gebrauch ſeiner Vernunft muß jederzeit frei ſeyn, und der allein kann Aufklärung unter Menſchen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derſelben aber darf öfters ſehr enge eingeſchränkt ſeyn, ohne doch darum den Fortſchritt der Aufklärung ſonderlich zu hindern.

dern. Ich verſtehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche ſeiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leſerwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewiſſen ihm anvertrauten bürgerlichen Poſten, oder Amte, von ſeiner Vernunft machen darf. Nun iſt zu manchen Geſchäften, die in das Intereſſe des gemeinen Weſens laufen, ein gewiſſer Mechanism nothwendig, vermitteſt deſſen einige Glieder des gemeinen Weſens ſich bloß paßiv verhalten müſſen, um durch eine künſtliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigſtens von der Zerſtörung dieſer Zwecke abgehalten zu werden. Hier iſt es nun freilich nicht erlaubt, zu räſonniren; ſondern man muß gehorchen. So fern ſich aber dieſer Theil der Maſchine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Weſens, ja ſogar der Weltbürgergeſellſchaft anſieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der ſich an ein Publikum im eigentlichen Verſtande durch Schriften wendet; kann er allerdings räſonniren, ohne daß dadurch die Geſchäfte leiden, zu denen er zum

Theile als paßives Glied angeſetzt iſt. So würde es ſehr verderblich ſeyn, wenn ein Offizier, dem von ſeinem Oberen etwas anbefohlen wird, im Dienſte über die Zweckmäſſigkeit oder Nützlichkeit dieſes Befehls laut vernünfteln wollte; er muß gehorchen. Es kann ihm aber billigermaſſen nicht verwehrt werden, als Gelehrter, über die Fehler im Kriegesdienſte Anmerkungen zu machen, und dieſe ſeinem Publikum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann ſich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leiſten; ſogar kann ein vorwitziger Tadel ſolcher Auflagen, wenn ſie von ihm geleiſtet werden ſollen, als ein Skandal (das allgemeine Widerſetzlichkeiten veranlaſſen könnte) beſtraft werden. Eben derſelbe handelt demohngeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er, als Gelehrter, wider die Unſchicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit ſolcher Ausſchreibungen öffentlich ſeine Gedanken äuſſert. Eben ſo iſt ein Geiſtlicher verbunden, ſeinen Katechismusſchülern und ſeiner Gemeine nach dem Symbol der Kirche, der er dient, ſeinen Vortrag zu thun; denn er iſt auf dieſe Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja ſogar den Beruf dazu, alle ſeine ſorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorſchläge wegen beſſerer Einrichtung des Religions- und Kirchenweſens, dem Publikum mitzutheilen. Es iſt hiebei auch nichts, was dem Gewiſſen zur Laſt gelegt werden könnte. Denn, was er zu Folge ſeines Amts, als Geſchäftträger der Kirche, lehrt, das ſtellt er als etwas vor, in Anſehung deſſen er nicht freie Gewalt hat nach eigenem Gutdünken zu lehren, ſondern das er nach Vorſchrift und im Namen eines andern vorzutragen angeſtellt iſt. Er wird ſagen: unſere Kirche lehrt dieſes oder jenes; das ſind die Beweisgründe, deren ſie ſich bedient. Er zieht alsdann allen praktiſchen Nutzen für ſeine Gemeinde aus Satzungen, die er ſelbſt nicht mit voller Ueberzeugung unterſchreiben würde, zu deren Vortrag er ſich gleichwohl anheiſchig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich iſt, daß darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigſtens doch nichts der innern Religion widerſprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das letztere darin zu finden, ſo würde er ſein Amt mit Gewiſſen nicht verwalten können; er müßte es niederlegen. Der Gebrauch alſo, den ein angeſtellter Lehrer von ſeiner Vernunft vor ſeiner Gemeinde macht, iſt bloß ein Privatgebrauch; weil dieſe immer nur eine häusliche, obzwar noch ſo große, Verſammlung iſt; und in Anſehung deſſen iſt er, als Prieſter, nicht frei, und darf es auch nicht ſeyn, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt, ſpricht, mithin der Geiſtliche im öffentlichen Gebrauche ſeiner Vernunft, genießt einer uneingeſchränkten Freiheit, ſich ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen und in ſeiner eigenen Perſon zu ſprechen. Denn daß die Vormünder des Volks (in geiſtlichen Dingen) ſelbſt wieder unmündig ſeyn ſollen, iſt eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber ſollte nicht eine Geſellſchaft von Geiſtlichen, etwa eine Kirchenverſammlung, oder eine ehrwürdige Klaſſis (wie ſie ſich unter den Holländern ſelbſt nennt) berechtigt ſeyn, ſich eidlich unter einander auf ein gewiſſes unveränderliches Symbol zu verpflichten, um ſo eine unaufhörliche Obervormundſchaft über jedes ihrer Glieder und vermittelſt ihrer über das Volk zu führen, und dieſe ſogar zu verewigen? Ich ſage: das iſt ganz unmöglich. Ein ſolcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menſchengeſchlechte abzuhalten geſchloſſen würde, iſt ſchlechterdings null und nichtig; und ſollte er auch durch die oberſte Gewalt, durch Reichstäge und die feierlichſten Friedensſchlüſſe beſtätigt ſeyn. Ein Zeitalter kann ſich nicht verbünden und darauf verſchwören, das folgende in einen Zuſtand zu ſetzen, darin es ihm unmöglich werden muß, ſeine (vornehmlich ſo ſehr angelegentliche) Erkenntniſſe zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen, und überhaupt in der Aufklärung weiter zu ſchreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche Beſtimmung gerade in dieſem Fortſchreiten beſteht; und die Nachkommen ſind alſo vollkommen dazu berechtigt, jene Beſchlüſſe, als unbefugter und frevelhafter Weiſe genommen, zu verwerfen. Der Probierſtein alles deſſen, was über ein Volk als Geſetz beſchloſſen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk ſich ſelbſt wohl ein ſolches Geſetz auferlegen könnte? Nun wäre dieſes wohl, gleichſam in der Erwartung eines beſſern, auf eine beſtimmte kurze Zeit möglich, um eine gewiſſe Ordnung einzuführen; indem man es zugleich jedem der Bürger, vornehmlich dem Geiſtlichen, frei ließe, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. i. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung ſeine Anmerkungen zu machen, indeſſen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einſicht in die Beſchaffenheit dieſer Sachen öffentlich ſo weit gekommen und bewähret worden, daß ſie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenn gleich nicht aller) einen Vorſchlag vor den Thron bringen könnte, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die ſich etwa nach ihren Begriffen der beſſeren Einſicht zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden laſſen. Aber auf eine beharrliche, von Niemanden öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfaſſung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menſchen, ſich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menſchheit zur Verbeſſerung gleichſam zu vernichten, und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenſchaft nachtheilig zu machen, iſt ſchlechterdings unerlaubt. Ein Menſch kann zwar für ſeine Perſon, und auch alsdann nur auf einige Zeit, in dem was ihm zu wiſſen obliegt die Aufklärung aufſchieben; aber auf ſie Verzicht zu thun, es ſey für ſeine Perſon, mehr aber noch für die Nachkommenſchaft, heißt die heiligen Rechte der Menſchheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über ſich ſelbſt beſchließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beſchließen; denn ſein geſetzgebendes Anſehen beruht eben darauf, daß er den geſammten Volkswillen in dem ſeinigen vereinigt. Wenn er nur darauf ſieht, daß alle wahre oder vermeinte Verbeſſerung mit der bürgerlichen Ordnung zuſammen beſtehe; ſo kann er ſeine Unterthanen übrigens nur ſelbſt machen laſſen, was ſie um ihres Seelenheils willen zu thun nöthig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, daß nicht einer den andern gewaltthätig hindere, an der Beſtimmung und Beförderung deſſelben nach allem ſeinen Vermögen zu arbeiten. Es thut ſelbſt ſeiner Majeſtät Abbruch, wenn er ſich hierin miſcht, indem er die Schriften, wodurch ſeine Unterthanen ihre Einſichten ins Reine zu bringen ſuchen, ſeiner Regierungsaufſicht würdigt, ſowohl wenn er dieſes aus eigener höchſten Einſicht thut, wo er ſich dem Vorwurfe ausſetzt: Caeſar non eſt ſupra Grammaticos, als auch und noch weit mehr, wenn er ſeine oberſte Gewalt ſo weit erniedrigt, den geiſtlichen Despotism einiger Tyrannen in ſeinem Staate gegen ſeine übrigen Unterthanen zu unterſtützen.

Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? ſo iſt die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Daß die Menſchen, wie die Sachen jetzt ſtehen, im Ganzen genommen, ſchon im Stande wären, oder darin auch nur geſetzt werden könnten, in Religionsdingen ſich ihres eigenen Verſtandes ohne Leitung eines Anderen ſicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch ſehr viel.

Allein, daß jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, ſich dahin frei zu bearbeiten, und die Hinderniſſe der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer ſelbſt verſchuldeten Unmündigkeit, allmählig weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In dieſem Betracht iſt dieſes Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert **Friederichs**.

Ein Fürſt, der es ſeiner nicht unwürdig findet, zu ſagen: daß er es für Pflicht halte, in Religionsdingen den Menſchen nichts vorzuſchreiben, ſondern ihnen darin volle Freiheit zu laſſen, der alſo ſelbſt den hochmüthigen Namen der Toleranz von ſich ablehnt: iſt ſelbſt aufgeklärt, und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige geprieſen zu werden, der zuerſt das menſchliche Geſchlecht der Unmündigkeit, wenigſtens von Seiten der Regierung, entſchlug, und Jedem frei ließ, ſich in allem, was Gewiſſensangelegenheit iſt, ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geiſtliche, unbeſchadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urtheile und Einſichten, in der Qualität der Gelehrten, frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder andere, der durch keine Amtspflicht eingeſchränkt iſt. Dieſer Geiſt der Freiheit breitet ſich auch auſſerhalb aus, ſelbſt da, wo er mit äuſſeren Hinderniſſen einer ſich ſelbſt mißverſtehenden Regierung zu ringen hat. Denn es leuchtet dieſer doch ein Beiſpiel vor, daß bei Freiheit, für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Weſens nicht das mindeſte zu beſorgen ſey. Die Menſchen arbeiten ſich von ſelbſt nach und nach aus der Rohigkeit heraus, wenn man nur nicht abſichtlich künſtelt, um ſie darin zu erhalten.

Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menſchen aus ihrer ſelbſt verſchuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionsſachen geſetzt: weil in Anſehung der Künſte und Wiſſenſchaften unſere Beherrſcher kein Intereſſe haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu ſpielen; überdem auch jene Unmündigkeit, ſo wie die ſchädlichſte, alſo auch die entehrendſte unter allen iſt. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhaupts, der die erſtere begünſtigt, geht noch weiter, und ſieht ein: daß ſelbſt in Anſehung ſeiner Geſetzgebung es ohne Gefahr ſey, ſeinen Unterthanen zu erlauben von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine beſſere Abfaſſung derſelben, ſogar mit einer freimüthigen Kritik der ſchon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beiſpiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.

Aber auch nur derjenige, der, ſelbſt aufgeklärt, ſich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldisciplinirtes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, — kann das ſagen, was ein Freiſtaat nicht wagen darf: räſonnirt ſo viel ihr wollt, und worüber ihr wollt, nur gehorcht! So zeigt ſich hier ein befremdlicher nicht erwarteter Gang menſchlicher Dinge; ſo wie auch ſonſt, wenn man ihn im Großen betrachtet, darin faſt alles paradox iſt. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit ſcheint der Freiheit des Geiſtes des Volks vortheilhaft,

und

und ſetzt ihr doch unüberſteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verſchaft hingegen dieſem Raum, ſich nach allem ſeinen Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieſer harten Hülle den Keim, für den ſie am zärtlichſten ſorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat; ſo wirkt dieſer allmählig zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieſes der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird), und endlich auch ſogar auf die Grundſätze der Regierung, die es ihr ſelbſt zuträglich findet, den Menſchen, der nun mehr als Maſchine iſt, ſeiner Würde gemäß zu behandeln."

T 132

Ueber die Vulkane im Monde.*)

„Im Gentleman's Magazine, 1783, befindet ſich gleich zu Anfang ein Sendſchreiben des Rußiſchen Staatsraths Hrn. Aepinus an Hrn. Pallas über eine Nachricht, die Hr. Magellan der Käiſerl. Akademie der Wiſſenſchaften in Petersburg mitgetheilt hat, betreffend einen vom Hrn. Herſchel am 4. Mai 1783 entdeckten Vulkan im Monde. Dieſe Neuigkeit intereßirte Hrn. Aepinus, wie er ſagt, um deſto mehr, weil ſie ſeiner Meinung nach die Richtigkeit ſeiner Muthmaſſung über den vulkaniſchen Urſprung der Unebenheiten der Mondsfläche beweiſe, die er im Jahr 1778 gefaßt und 1781 in Berlin durch den Druck bekannt gemacht hat**); und worin ſich, wie er mit Vergnügen geſteht, drei Naturforſcher einander ohne Mittheilung begegnet haben: er ſelbſt, Hr. Aepinus in Petersburg, Hr.

---

*) B. Monatsſchrift. V. B. 3 St.

**) Von der Ungleichheit des Monds; im 2ten Bande der Abh. der Geſellſchaft naturforſchender Freunde.

Hr. Prof. Beccaria zu Turin, und Hr. Prof. Lichtenberg in Göttingen. Indeſſen da durch den Ritter Hamilton die Aufmerkſamkeit auf vulkaniſche Kratere in allen Ländern ſo allgemein gerichtet worden; ſo ſey jene Muthmaſſung mit einer überſtändig reifen Frucht zu vergleichen, die in die Hände des erſten beſten fallen müſſen, der zufällig den Baum anrührete. Um endlich, durch Anſprüche auf die Ehre der erſten Vermuthung, unter Zeitgenoſſen keinen Zwiſt zu erregen, führt er den berühmten Robert Hooke als den erſten Urheber derſelben an, in deſſen Mikrographie (gedruckt 1655) im 20ſten Kapitel er grade die nämlichen Ideen angetroffen habe. Sic redit ad Dominum —

Herrn Herſchels Entdeckung hat, als Beſtätigung der zweideutigen Beobachtungen des Neffen des Hrn. Beccaria und des Don Ulloa, allerdings einen großen Werth; und führt auf Aehnlichkeiten des Mondes (wahrſcheinlich auch anderer Weltkörper) mit unſerer Erde, die ſonſt nur für gewagte Muthmaſſungen hätten gelten können. Allein die Muthmaſſung des Hrn. Aepinus beſtätigt ſie (wie ich

dafür

dafür halte) nicht. Es bleibt, unerachtet aller Aehnlichkeit der ringförmigen Mondsflecken mit Krateren von Vulkanen, dennoch ſo ein erheblicher Unterſchied zwiſchen beiden, und dagegen zeigt ſich eine ſo treffende Aehnlichkeit derſelben mit anderen kreisförmigen Zügen unvulkaniſcher Gebirge oder Landesrücken auf unſerer Erde, daß eher eine andere, obzwar nur gewiſſermaſſen mit jener analogiſche, Muthmaſſung über die Bildung der Weltkörper dadurch beſtätigt ſeyn möchte.

Die den Krateren ähnlichen ringförmigen Erhöhungen im Monde machen allerdings einen Urſprung durch Eruptionen wahrſcheinlich. Wir finden aber auf unſerer Erde zweierlei kreisförmige Erhöhungen: deren die einen durchgängig nur von ſo kleinem Umfange ſind, daß ſie, vom Monde aus beobachtet, durch gar kein Teleſkop könnten unterſchieden werden, und von dieſen zeigen die Materien, woraus ſie beſtehen, ihren Urſprung aus vulkaniſchen Eruptionen. Andere dagegen befaſſen ganze Länder oder Provinzen von vielen hundert Quadratmeilen Inhalt, innerhalb eines mit höhern oder minder hohen Geb-

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT, I. FN. 19363/046

beſetzten und ſich kreisförmig herumziehenden Landrückens. Dieſe würden allein vom Monde aus, und zwar von derſelben Größe, als wir jene kreisförmigen Flecken im Monde erblicken, geſehen werden können, wofern nur Aehnlichkeit ihrer Bekleidung (durch Wald oder andere Gewächſe die Unterſcheidung derſelben in ſo großer Ferne nicht etwa verhinderte. Dieſe laſſen alſo auch Eruptionen vermuthen, durch die ſie entſtanden ſeyn mögen, die aber nach dem Zeugniß der Materien, woraus ſie beſtehen, keinesweges vulkaniſche haben ſeyn können. – Der Krater des Veſuvs hat in ſeinem oberſten Umkreiſe (nach della Torre) 5624 pariſer Fuß, und alſo etwa 500 rheinländiſche Ruthen, und im Durchmeſſer beinahe 160 derſelben; ein ſolcher aber könnte gewiß durch kein Teleſkop im Monde erkannt werden *). Dagegen hat der kraterähnliche

---

*) Aber ſeine feurige Eruption ſelbſt könnte in der Mondsnacht gleichwohl geſehen werden. In dem oben angeführten Briefe wird zu der Beobachtung des Neffen des Hrn. Beccaria und des Don Ulloa die Anmerkung gemacht, daß beide [illegible] von entſetzlichem Umfange geweſen ſeyn

ähnliche Flecken Tycho im Monde nah an dreißig deutſche Meilen im Durchmeſſer, und könnte mit dem Königreich Böhmen, der ihm nahe Flecken Klavius aber an Größe mit dem Markgrafthum Mähren verglichen werden. Nun ſind dieſe Länder auf der Erde eben auch kraterähnlich von Gebirgen eingefaßt, von welchen eben ſo, als von dem Tycho, ſich Bergketten gleichſam im Sterne verbreiten. Wenn aber unſere durch Landrücken eingeſchloſſene kraterförmige Baſſins (die insgeſamt Sammlungsplätze der Gewäſſer für die Ströme abgeben, und womit das feſte Land überall bedeckt iſt) dem Monde den ähnlichen Anblick doch nicht verſchaffen ſollten — wie es in der That auch nur von einigen zu vermuthen iſt — ;

ſeyn müßten, weil Hr. Herſchel den ſeinigen durch ein ohne Vergleich größeres Teleſkop nur ſo eben und zwar unter allen Mitzuſchauern nur allein hat bemerken können. Allein bei ſelbſtleuchtenden Materien kömmt es nicht ſo ſehr auf den Umfang als die Reinigkeit des Feuers an, um deutlich geſehen zu werden; und von den Vulkanen iſt es bekannt, daß ihre Flammen bisweilen helles, bisweilen im Rauche gedämpftes um ſich verbreiten. —

ſo würde dieſes nur dem zufälligen Umſtande zuzuſchreiben ſeyn: daß die Mondsatmoſphäre (deren Wirklichkeit durch die Herſchelſche Entdeckung, weil Feuer daſelbſt brennt, bewieſen iſt) bei weitem nicht ſo hoch reichen kann, als die unſrige (wie die unmerkliche Stralenbrechung am Rande dieſes Trabanten es beweiſet), mithin die Bergrücken des Mondes über die Gränze der Vegetation hinausreichen; bei uns hingegen die Bergrücken ihrem größten Theile nach, mit Gewächſen bedeckt ſind, und daher gegen die Fläche des eingeſchloſſenen Baſſins freilich nicht ſonderlich abſtechen können.

Wir haben alſo auf der Erde zweierlei kraterähnliche Bildungen der Landesfläche: eine, die vulkaniſchen Urſprungs ſind, und die 160 Ruthen im Durchmeſſer, mithin etwa 20000 Quadratruthen in der Fläche befaſſen; andere, die keinesweges vulkaniſchen Urſprungs ſind, und gegen 1000 Quadratmeilen, mithin wohl 200000 mal mehr in ihrem Flächeninhalte haben. Mit welcher wollen wir n jene ringförmigen Erhöhungen auf dem nde (deren keine beobachtete weniger als

eine

eine deutſche Meile, einige wohl dreißig, im Durchmeſſer haben) vergleichen? — Ich denke: nach der Analogie zu urtheilen, nur mit den leztern, welche nicht vulkaniſch ſind. Denn die Geſtalt macht es nicht allein aus; der ungeheure Unterſchied der Größe muß auch in Anſchlag gebracht werden. Alsdann aber hat Hrn. Herſchels Beobachtung zwar die Idee von Vulkanen im Monde beſtätigt, aber nur von ſolchen, deren Krater weder von ihm noch von jemand anders geſehen worden iſt, noch geſehen werden kann: hingegen hat ſie nicht die Meinung beſtätigt, daß die ſichtbaren ringförmigen Konfigurationen auf der Mondsfläche vulkaniſche Kraters wären. Denn das ſind ſie (wenn man hier nach der Analogie mit ähnlichen großen Baſſins auf der Erde urtheilen ſoll) aller Wahrſcheinlichkeit nach nicht. Man müßte alſo nur ſagen: da der Mond, in Anſehung der kraterähnlichen Baſſins, mit denen, die auf der Erde die Sammlungsbecken der Gewäſſer für Ströme ausmachen, aber nicht vulkaniſch ſind, ſo viel Aehnlichkeit hat; ſo könne man vermuthen, daß er auch in Anſehung der auf der Erde befindlichen vulkaniſchen Kraters ähnlich gebildet ſey, Zwar können wir dieſe letztern im Monde nicht ſehen; aber es ſind doch in der Mondsnacht ſelbſtleuchtende Punkte, als Beweiſe eines Feuers auf demſelben, wahrgenommen worden, die ſich am beſten auf dieſer nach der Analogie zu vermuthenden Urſache erklären laſſen *).

Dieſe kleine Zweideutigkeit in der Folgerung obgedachter berühmter Männer nun bei Seite geſetzt, — welcher Urſache kann man denn die auf der Erdfläche ſo durchgängig anzutreffenden nichtvulkaniſchen Kraters, nämlich die Baſſins zu Strömen, zuſchreiben? Eruptionen müſſen hier natürlicher Weiſe zum Grunde gelegt werden; aber vulkaniſch konnten ſie nicht ſeyn, weil die Gebirge, welche den

---

*) Beccaria hielt die aus den ringförmigen Mondserhöhungen ſtralenweiſe auslaufenden Rücken für Lavaſtröme; aber der ganz ungeheure Unterſchied derſelben von denen, die aus den Vulkanen unſerer Erde fließen, in Anſehung ihrer Größe, widerlegt dieſe Meinung, und macht es wahrſcheinlich: daß ſie Bergketten ſind, die, ſo wie die auf unſerer Erde, aus einem Hauptſtamm der Gebirge ſtralenweiſe auslaufen.

den Rand derſelben ausmachen, keine Materien ſolcher Art enthalten, ſondern aus einer wäſſerigten Miſchung entſtanden zu ſeyn ſcheinen. Ich denke: daß, wenn man ſich die Erde urſprünglich als ein im Waſſer aufgelöſetes Chaos vorſtellt; die erſten Eruptionen, die allerwärts, ſelbſt aus der größten Tiefe, entſpringen mußten, atmoſphäriſch (im eigentlichen Sinn des Worts) geweſen ſeyn werden. Denn man kann ſehr wohl annehmen, daß unſer Luftmeer (Aeroſphäre), das ſich jezt über die Erdfläche befindet, vorher mit den übrigen Materien der Erdmaſſe in einem Chaos vermiſcht geweſen; daß es, zuſammt vielen andern elaſtiſchen **Dünſten**, aus der erhizten Kugel gleichſam in großen Blaſen ausgebrochen; in dieſer Ebullition (davon kein Theil der Erdfläche frei war) die Materien, welche die urſprünglichen Gebirge ausmachen, kraterförmig ausgeworfen; und dadurch die Grundlage zu allen Baſſins der Ströme, womit, als den Maſchen eines Netzes, das ganze feſte Land durchwirkt iſt, gelegt habe. Jene Ränder, da ſie aus Materie, die im Waſſer erweicht war, beſtanden, mußten ihr Auflöſungswaſſer allmählig fahren

laſſen,

laſſen, welches beim Ablaufen die Einſchnitte ausſpühlte, wodurch ſich jene Ränder, die jetzt gebirgig und ſägeförmig ſind, von den vulkaniſchen, die einen fortgehenden Rücken vorſtellen, unterſcheiden. Dieſe uranfänglichen Gebirge beſtehen nun, nachdem andere Materien, die ſich nicht ſo geſchwinde kriſtalliſirten oder verhärteten, z. B. Hornſtein und urſprünglicher Kalk, davon geſchieden worden, aus Granit; auf welchen, da die Ebullition an demſelben Orte immer ſchwächer, mithin niedriger ward, ſich die letztern, als ausgewaſchene Materien, in ſtufenartiger Ordnung, nach ihrer mindern Schwere oder Auflöſungsfähigkeit im Waſſer, niederließen. Alſo war die erſte bildende Urſache der Unebenheiten der Oberfläche eine atmoſphäriſche Ebullition, die ich aber lieber chaotiſch nennen möchte, um den erſten Anfang derſelben zu bezeichnen.

Auf dieſe, muß man ſich vorſtellen, hat eine pelagiſche Alluvion nach und nach Materien, die größtentheils ſchon Meergeſchöpfe enthielten, geſchichtet. Denn jene chaotiſche Kraters, wo deren eine Menge gleichſam gruppirt war, bildeten weit ausgebreitete

Erhöhungen über andere Gegenden, woſelbſt die Ebullition nicht ſo heftig geweſen war. Aus jenen ward Land mit ſeinen Gebirgen, aus dieſen Seegrund. Indem nun das überflüßige Kriſtalliſationswaſſer aus jenen Baſſins ihre Ränder durchwuſch, und ein Baſſin ſein Waſſer in das andere, alle aber zu dem niedrigen Theil der ſich eben formenden Erdfläche (nämlich dem Meere) ablaufen ließ; ſo bildete es die Päſſe für die künftigen Ströme, welche man noch mit Verwunderung, zwiſchen ſteilen Felswänden, denen ſie itzt nichts anhaben können, durchgehen und das Meer ſuchen ſieht. Dieſes wäre alſo die Geſtalt des Skelets von der Erdoberfläche, ſofern ſie aus Granit beſteht, der unter allen Flötzſchichten fortgeht, welche die folgenden pelagiſchen Alluvionen auf jenen aufgeſetzt haben. Aber eben darum mußte die Geſtalt der Länder, ſelbſt da, wo die neuern Schichten den in der Tiefe befindlichen alten Granit ganz bedecken, doch auch kraterförmig werden, weil ihr Grundlager ſo gebildet war. Daher kann man auf einer Charte (worauf keine Gebirge gezeichnet ſind) die Landrücken ziehen, wenn man durch die Quellen der Ströme, die

einem

einem groſſen Fluſſe zufallen, eine fortgehende Linie zeichnet, die jederzeit einen Kreis als Baſſin des Stromes einſchlieſſen wird.

Da das Becken des Meeres vermuthlich immer mehr vertieft wurde, und alle aus obigen Baſſins ablaufende Waſſer nach ſich zog; ſo wurden nun dadurch die Flußbetten und der ganze itzige Bau des Landes erzeugt, der die Vereinigung der Waſſer aus ſo vielen Baſſins in einen Kanal möglich macht. Denn es iſt nichts natürlicher, als daß das Bette, worin ein Strom itzt das Waſſer von groſſen Ländern abführt, eben von demjenigen Waſſer und dem Rückzuge deſſelben ausgeſpühlt worden, zu welchem es jetzt abfließt, nämlich vom Meere und deſſen uralten Alluvionen. Unter einem allgemeinen Ocean, wie Büffon will, und durch Seeſtröme im Grunde deſſelben, läßt ſich eine Wegwaſchung nach einer ſolchen Regel gar nicht denken; weil unter dem Waſſer kein Abfluß nach der Abſchüßigkeit des Bodens, die doch hier das weſentlichſte ausmacht, möglich iſt *).

Die

---

*) Der Lauf der Ströme ſcheint mir der eigentliche Schlüſ-

Die vulkaniſchen Eruptionen ſcheinen die ſpäteſten geweſen zu ſeyn, nämlich nachdem die Erde ſchon auf ihrer Oberfläche feſt geworden war. Sie haben auch nicht das Land, mit ſeinem hydrauliſch regelmäßigen Bauwerk, zum Ablauf der Ströme, ſondern etwa nur einzelne Berge gebildet, die, in Vergleichung mit dem Gebäude des ganzen feſten Landes und ſeiner Gebirge, nur eine Kleinigkeit ſind.

Der Nutzen nun, den der Gedanke obgedachter berühmter Männer haben kann, und den die Herſchelſche Entdeckung, obzwar nur indirekt, beſtätigt, iſt in Anſehung der Kosmogonie von Erheblichkeit: daß nämlich die Weltkörper ziemlich auf ähnliche Art ihre erſte Bil-

---

Schlüſſel der Erdtheorie zu ſeyn. Denn dazu wird erfordert: daß das Land erſtlich durch Landrücken gleichſam in Teiche abgetheilt ſey: zweitens, daß der Boden, auf welchem dieſe Teiche ihr Waſſer einander mittheilen, um es endlich in einem Kanal abzuführen, von dem Waſſer ſelbſt gebauet und geformt worden, welches ſich nach und nach von den höheren Baſſins bis zum niedrigſten zurückzog, nämlich vom Meere.

Bildung empfangen haben. Sie waren insgeſammt anfänglich in flüßigem Zuſtande; das beweiſet ihre kugelrunde, und wo ſie ſich beobachten läßt, auch, nach Maasgabe der Achſendrehung und der Schwere auf ihrer Oberfläche, abgeplattete Geſtalt. Ohne Wärme aber giebts keine Flüßigkeit. **Woher kam nun dieſe urſprüngliche Wärme?** Sie mit **Büffon** von der Sonnenglut, wovon alle planetiſche Kugeln nur abgeſtoſſene Brocken wären, abzuleiten, iſt nur ein Behelf auf kurze Zeit; denn **woher kam die Wärme der Sonne?** Wenn man annimmt (welches auch aus andern Gründen ſehr wahrſcheinlich iſt); daß der Urſtof aller Weltkörper in dem ganzen weiten Raume, worin ſie ſich itzt bewegen, Anfangs dunſtförmig verbreitet geweſen, und ſich daraus nach Geſetzen, zuerſt der chemiſchen, hernach, und vornehmlich, der kosmologiſchen Attraktion, gebildet haben; ſo geben **Crawfords** Entdeckungen einen Wink, mit der Bildung der Weltkörper zugleich die Erzeugung ſo großer Grade der Hitze, als man ſelbſt will, begreiflich zu machen. Denn, wenn das Element der Wärme für ſich im Weltraum allerwärts gleichförmig ausgebreitet iſt, ſich aber nur an verſchiedene Materien in dem Maaße hängt, als ſie es verſchiedentlich anziehen; wenn, wie er beweiſet, dunſtförmig ausgebreitete Materien weit mehr Elementarwärme in ſich faſſen, und auch zu einer dunſtförmigen Verbreitung bedürfen, als ſie halten können, ſobald ſie in den Zuſtand dichter Maſſen übergehen, d. i. ſich zu Weltkugeln vereinigen: ſo müſſen dieſe Kugeln ein Uebermaaß von Warmmaterie über das natürliche Gleichgewicht mit der Warmmaterie im Raume, worin ſie ſich befinden, enthalten; d. i. ihre relative Wärme in Anſehung des Weltraums wird angewachſen ſeyn. (So verliert vitriolſaure Luft, wenn ſie das Eis berührt, auf einmal ihren dunſtartigen Zuſtand, und dadurch vermehrt ſich die Wärme in ſolchem Maaße, daß das Eis im Augenblick ſchmilzt.) Wie groß der Anwachs ſeyn möge, darüber haben wir keine Eröfnung; doch ſcheint das Maaß der urſprünglichen Verdünnung, der Grad der nachmaligen Verdichtung, und die Kürze der Zeit derſelben, hier in Anſchlag zu kommen. Da die letztere nun auf den Grad der Anziehung, die den zerſtreuten Stoff vereinigte, dieſe aber auf die Quantität der Materie des ſich bildenden Weltkörpers ankömmt; ſo mußte die Größe der Erhitzung der letzteren auch proportionirlich ſeyn. Auf die Weiſe würden wir einſehen, warum der Centralkörper (als die größte Maſſe in jedem Weltſyſtem) auch die größte Hitze haben, und allerwärts eine Sonne ſeyn könne; imgleichen mit einiger Wahrſcheinlichkeit vermuthen, daß die höhern Planeten, weil ſie theils meiſtens größer ſind, theils aus verdünnterem Stoffe gebildet worden, als die niedrigern, mehr innere Wärme, als dieſe, haben können, welche ſie auch (da ſie von der Sonne beinahe nur Licht genug zum Sehen bekommen) zu bedürfen ſcheinen. Auch würde uns die gebirgigte Bildung der Oberflächen der Weltkörper, auf welche unſere Beobachtung reicht, der Erde, des Mondes, und der Venus, aus atmoſphäriſchen Eruptionen ihrer urſprünglich erhitzten chaotiſch-flüßigen Maſſe, als ein ziemlich allgemeines Geſetz erſcheinen. Endlich würden die vulkaniſchen Eruptionen aus der Erde, dem Monde, und ſogar der Sonne (deren Kraters Wilſon in den Flecken derſelben ſah, indem er ihre Erſcheinungen, wie Huygen die des Saturnringes, ſinnreich unter-

untereinander vergliche), ein allgemeines Princip der Ableitung und Erklärung bekommen.

Wollte man hier den Tadel, den ich oben in Büffons Erklärungsart fand, auf mich zurückſchieben, und fragen: woher kam denn die erſte Bewegung jener Atomen im Weltraume? ſo würde ich antworten: daß ich mich dadurch nicht anheiſchig gemacht habe, die erſte aller Naturveränderungen anzugeben, welches in der That unmöglich iſt. Dennoch aber halte ich es für unzuläßig, bei einer Naturbeſchaffenheit, z. B. der Hitze der Sonne, die mit Erſcheinungen, deren Urſache wir nach ſonſt bekannten Geſetzen, wenigſtens muthmaſſen können, Aehnlichkeit hat, ſtehen zu bleiben; und verzweifelter Weiſe die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrunde herbei zu rufen. Dieſe letzte muß zwar, wenn von Natur im Ganzen die Rede iſt, unvermeidlich unſere Nachfrage beſchließen; aber, bei jeder Epoche der Natur, da keine derſelben in einer Sinnenwelt als die ſchlechthin erſte angegeben werden kann, ſind wir darum von der Verbindlichkeit nicht

befreit,

befreit, unter den Welturſachen zu ſuchen, ſo weit es uns nur möglich iſt, und ihre Kette nach uns bekannten Geſetzen, ſo lange ſie aneinander hängt, zu verfolgen."

Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte. *)

„Im Fortgange einer Geſchichte Muthmaſſungen einzuſtreuen, um Lücken in den Nachrichten auszufüllen, iſt wohl erlaubt: weil das Vorhergehende, als entfernte Urſache, und das Nachfolgende, als Wirkung, eine ziemlich ſichere Leitung zur Entdeckung der Mittelurſachen abgeben kann, um den Uebergang begreiflich zu machen. Allein, eine Geſchichte ganz und gar aus Muthmaſſungen entſtehen zu laſſen, ſcheint nicht viel beſſer, als den Entwurf zu einem Roman zu machen. Auch würde ſie nicht den Namen einer muthmaßlichen Geſchichte, ſondern einer bloßen Erdichtung führen können. — Gleichwohl kann das, was im Fortgange der Geſchichte menſchlicher Handlungen nicht gewagt werden darf, doch wohl über den erſten Anfang derſelben, ſo fern ihn die Natur macht, durch Muthmaſſung verſucht werden. Denn dieſer

---

*) B. Monatsſchrift VII. B. 1. St.

darf nicht erdichtet, ſondern kann von der Erfahrung hergenommen werden; wenn man vorausſetzt, daß dieſe im erſten Anfange nicht beſſer oder ſchlechter geweſen, als wir ſie jetzt antreffen: eine Vorausſetzung, die der Analogie der Natur gemäß iſt, und nichts gewagtes bei ſich führt. Eine Geſchichte der erſten Entwickelung der Freiheit aus ihrer urſprünglichen Anlage in der Natur des Menſchen, iſt daher ganz etwas anderes, als die Geſchichte der Freiheit in ihrem Fortgange, die nur auf Nachrichten gegründet werden kann.

Gleichwohl, da Muthmaſſungen ihre Anſprüche auf Beiſtimmung nicht zu hoch treiben dürfen, ſondern ſich allenfalls nur als eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft, zur Erholung und Geſundheit des Gemüths, vergönnete Bewegung, nicht aber für ein ernſthaftes Geſchäft ankündigen müſſen; ſo können ſie ſich auch nicht mit derjenigen Geſchichte meſſen, die über eben dieſelbe Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgeſtellt und geglaubt wird, deren Prüfung auf ganz andern Gründen, als bloßer Naturphiloſophie,

loſophie, beruht. Eben darum, und da ich hier eine bloße Luſtreiſe wage, darf ich mir wohl die Gunſt verſprechen, daß es mir erlaubt ſey, mich einer heiligen Urkunde dazu als Karte zu bedienen, und mir zugleich einzubilden, als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, thue, gerade dieſelbe Linie treffe, die jene hiſtoriſch vorgezeichnet enthält. Der Leſer wird die Blätter jener Urkunde (1 Moſe Kap. II — VI.) aufſchlagen, und Schritt vor Schritt nachſehen, ob der Weg, den Philoſophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen die Geſchichte angiebt, zuſammentreffe.

Will man nicht in Muthmaſſungen ſchwärmen, ſo muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Natururſachen durch menſchliche Vernunft fähig iſt, alſo: mit der **Exiſtenz des Menſchen**; und zwar in ſeiner **ausgebildeten Größe**, weil er der mütterlichen Beihülfe entbehren muß; in einem **Paare**, damit er ſeine Art fortpflanze; und auch nur einem

einzi-

einzigen Paare, damit nicht ſo fort der Krieg entſpringe, wenn die Menſchen einander nahe und doch einander fremd wären, oder auch damit die Natur nicht beſchuldigt werde, ſie habe durch die Verſchiedenheit der Abſtammung es an der ſchicklichſten Veranſtaltung zur Geſelligkeit, als dem größten Zwecke der menſchlichen Beſtimmung, fehlen laſſen; denn die Einheit der Familie, woraus alle Menſchen abſtammen ſollten, war ohne Zweifel hiezu die beſte Anordnung. Ich ſetze dieſes Paar in einen wider den Anfall der Raubthiere geſicherten und mit allen Mitteln der Nahrung von der Natur reichlich verſehenen Platz, alſo gleichſam in einen Garten, unter einem jederzeit milden Himmelsſtriche. Und, was noch mehr iſt, ich betrachte es nur, nachdem es ſchon einen mächtigen Schritt in der Geſchicklichkeit gethan hat, ſich ſeiner Kräfte zu bedienen, und fange alſo nicht von der gänzlichen Rohigkeit ſeiner Natur an; denn es könnten der Muthmaſſungen für den Leſer leicht zu viel, der Wahrſcheinlichkeiten aber zu wenig werden, wenn ich dieſe Lücke, die vermuthlich einen großen Zeitraum begreift, auszufüllen unternehmen wollte. Der erſte

Menſch

Menſch konnte alſo ſtehen und gehen; er konnte ſprechen (1 B. Moſe Kap. II, V. 20. *) ja reden, d. i. nach zuſammenhängenden Begriffen ſprechen (V. 23.), mithin denken. Lauter Geſchicklichkeiten, die er alle ſelbſt erwerben mußte (denn wären ſie anerſchaffen, ſo würden ſie auch anerben, welches aber der Erfahrung widerſtreitet); mit denen ich ihn aber jetzt ſchon als verſehen annehme, um bloß die Entwickelung des Sittlichen in ſeinem Thun und Laſſen, welches jene Geſchick-

---

*) Der Trieb ſich mitzutheilen, muß den Menſchen, der noch allein iſt, gegen lebende Weſen auſſer ihm, vornehmlich diejenigen, die einen Laut geben, welchen er nachahmen und der nachher zum Namen dienen kann, zuerſt zur Kundmachung ſeiner Exiſtenz bewogen haben. Eine ähnliche Wirkung dieſes Triebes ſieht man auch noch an Kindern und an gedankenloſen Leuten, die durch Schnarren, Schreien, Pfeifen, Singen, und andere lärmende Unterhaltungen (oft auch dergleichen Andachten) den denkenden Theil des gemeinen Weſens ſtöhren. Denn ich ſehe keinen andern Bewegungsgrund hiezu, als daß ſie ihre Exiſtenz weit und breit um ſich kund machen wollen.

lichkeit nothwendig vorausſetzt, in Betrachtung zu ziehen.

Der Inſtinkt, dieſe Stimme Gottes, der alle Thiere gehorchen, mußte den Neuling anfänglich allein leiten. Dieſer erlaubte ihm einige Dinge zur Nahrung, andere verbot er ihm (III, 2. 3.). — Es iſt aber nicht nöthig, einen beſondern jetzt verlohrenen Inſtinkt zu dieſem Behuf anzunehmen; es konnte bloß der Sinn des Geruchs, und deſſen Verwandſchaft mit dem Organ des Geſchmacks, dieſes letzteren bekannte Sympathie aber mit den Werkzeugen der Verdauung, und alſo gleichſam das Vermögen der Vorempfindung der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speiſe zum Genuſſe, dergleichen man auch noch jetzt wahrnimmt, geweſen ſeyn. So gar darf man dieſen Sinn im erſten Paare nicht ſchärfer, als er jetzt iſt, annehmen; denn es iſt bekannt genug, welcher Unterſchied in der Wahrnehmungskunſt zwiſchen den bloß mit ihren Sinnen, und den zugleich mit ihren Gedanken beſchäftigten, dadurch aber von ihren Empfindungen abgewandten, Menſchen angetroffen werde.

So

So lange der unerfahrne Menſch dieſem Rufe der Natur gehorchte, ſo befand er ſich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an ſich zu regen, und ſuchte durch Vergleichung des genoſſenen mit dem, was ihm ein anderer Sinn, als der, woran der Inſtinkt gebunden war, etwa der Sinn des Geſichts, als dem ſonſt genoſſenen ähnlich vorſtellete, ſeine Kenntniß der Nahrungsmittel über die Schranken des Inſtinkts zu erweitern (III, 6). Dieſer Verſuch hätte zufälligerweiſe noch gut genug ausfallen können, obgleich der Inſtinkt nicht anrieth, wenn er nur nicht widerſprach. Allein, es iſt eine Eigenſchaft der Vernunft, daß ſie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft, nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, ſondern ſogar wider denſelben, erkünſteln kann, welche im Anfange den Namen der Lüſternheit bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher ja ſogar naturwidriger Neigungen, unter der Benennung der Ueppigkeit, ausgeheckt wird. Die Veranlaſſung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit ſeyn; allein der Erfolg des erſten Verſuchs, nämlich ſich ſeiner Vernunft als eines Vermögens bewußt zu werden, das ſich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war ſehr wichtig und für die Lebensart entſcheidend. Wenn es alſo auch nur eine Frucht geweſen wäre, deren Anblick, durch die Aehnlichkeit mit anderen annehmlichen, die man ſonſt gekoſtet hatte, zum Verſuche einladete; wenn dazu noch etwa das Beiſpiel eines Thieres kam, deſſen Natur ein ſolcher Genuß angemeſſen, ſo wie er im Gegentheil dem Menſchen nachtheilig war, daß folglich in dieſem ein ſich dawider ſetzender natürlicher Inſtinkt war: ſo konnte dieſes ſchon der Vernunft die erſte Veranlaſſung geben, mit der Stimme der Natur zu ſchikaniren (III, 1), und trotz ihrem Widerſpruch, den erſten Verſuch von einer freien Wahl zu machen, der als der erſte, wahrſcheinlicherweiſe nicht der Erwartung gemäß ausfiel. Der Schade mochte nun gleich ſo unbedeutend geweſen ſeyn, als man will, ſo gingen dem Menſchen hierüber doch die Augen auf (V. 7.). Er entdeckte in ſich ein Vermögen, ſich ſelbſt eine Lebensreiſe auszuwählen, und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu

ſeyn.

ſeyn. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieſer bemerkte Vorzug erwecken mochte, mußte doch ſo fort Angſt und Bangigkeit folgen: wie er, der noch kein Ding nach ſeinen verborgenen Eigenſchaften und entfernten Wirkungen kannte, mit ſeinem neu entdeckten Vermögen zu Werke gehen ſollte. Er ſtand gleichſam am Rande eines Abgrundes; denn aus einzelnen Gegenſtänden ſeiner Begierde, die ihm bisher der Inſtinkt angewieſen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derſelben eröffnet, in deren Wahl er ſich noch gar nicht zu finden wußte; und aus dieſem einmal gekoſteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienſtbarkeit (unter der Herrſchaft des Inſtinkts) wieder zurück zu kehren.

Nächſt dem Inſtinkt zur Nahrung, durch welchen die Natur jedes Individuum erhält, iſt der Inſtinkt zum Geſchlecht, wodurch ſie für die Erhaltung jeder Art ſorgt, der vorzüglichſte. Die einmal rege gewordene Vernunft ſäumete nun nicht, ihren Einfluß auch an dieſem zu beweiſen. Der Menſch fand bald: daß der Reiz des Geſchlechts, der bei den Thieren bloß auf einem vorübergehenden, größtentheils periodiſchen, Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und ſo gar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig ſey, welche ihr Geſchäft zwar mit mehr Mäſſigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger treibt, je mehr der Gegenſtand den Sinnen entzogen wird, und daß dadurch der Ueberdruß verhütet werde, den die Sättigung einer bloß thieriſchen Begierde bei ſich führt. Das Feigenblatt (V. 7.) war alſo das Produkt einer weit größeren Aeuſſerung der Vernunft, als ſie in der erſteren Stufe ihrer Entwickelung bewieſen hatte. Denn eine Neigung dadurch inniglicher und dauerhafter zu machen, daß man ihren Gegenſtand den Sinnen entzieht, zeigt ſchon das Bewußtſeyn einiger Herrſchaft der Vernunft über Antriebe; und nicht bloß, wie der erſtere Schritt, ein Vermögen ihnen im kleineren oder größeren Umfange Dienſte zu leiſten. Weigerung war das Kunſtſtück, um von bloß empfundenen zu idealiſchen Reizen, von der bloß thieriſchen Begierde allmählig zur Liebe, und mit dieſer vom Gefühl des bloß Angenehmen zum Geſchmack für Schönheit, anfänglich nur an Menſchen, dann aber auch an der Natur, überzuführen. Die Sittſamkeit, eine Neigung durch guten Anſtand (Verheelung deſſen, was Geringſchätzung erregen könnte) Andern Achtung gegen uns einzuflößen, als die eigentliche Grundlage aller wahren Geſelligkeit, gab überdem den erſten Wink zur Ausbildung des Menſchen, als eines ſittlichen Geſchöpfs. — Ein kleiner Anfang, der aber Epoche macht, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung giebt, iſt wichtiger, als die ganze unabſehliche Reihe von darauf folgenden Erweiterungen der Kultur.

Der dritte Schritt der Vernunft, nachdem ſie ſich in die erſten unmittelbar empfundenen Bedürfniſſe gemiſcht hatte, war die überlegte **Erwartung des Künftigen.** Dieſes Vermögen, nicht bloß den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen, ſondern die kommende, oft ſehr entfernte, Zeit ſich gegenwärtig zu machen, iſt das entſcheidendſte Kennzeichen des menſchlichen Vorzuges, um ſeiner Beſtimmung gemäß ſich zu entferneten Zwecken vorzubereiten, — aber auch zugleich der unverſiegendſte Quell von Sorgen und Bekümmerkümmerniſſen, die die ungewiſſe Zukunft erregt, und welcher alle Thiere überhoben ſind (V. 13-19.). Der Mann, der ſich und eine Gattin, ſamt künftigen Kindern, zu ernähren hatte, ſah die immer wachſende Mühſeligkeit ſeiner Arbeit; das Weib ſah die Beſchwerlichkeiten, denen die Natur ihr Geſchlecht unterworfen hatte, und noch obenein diejenigen, welche der mächtigere Mann ihr auferlegen würde, voraus. Beide ſahen nach einem mühſeligen Leben noch im Hintergrunde des Gemäldes das, was zwar alle Thiere unvermeidlich trift, ohne ſie doch zu bekümmern, nämlich den Tod, mit Furcht voraus; und ſchienen ſich den Gebrauch der Vernunft, die ihnen alle dieſe Uebel verurſacht, zu verweiſen und zum Verbrechen zu machen. In ihrer Nachkommenſchaft zu leben, die es vielleicht beſſer haben, oder auch wohl als Glieder einer Familie, ihre Beſchwerden erleichtern könnten, war vielleicht die einzige tröſtende Ausſicht, die ſie aufrichtete (V. 16-20.).

Der vierte und letzte Schritt, den die, den Menſchen über die Geſellſchaft mit Thieren gänzlich erhebende, Vernunft that, war: daß

daß er (wiewohl nur dunkel) begrif, er ſey eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das erſtemal, daß er zum Schaafe ſagte: der Pelz, den du trägſt, hat dir die Natur nicht für dich, ſondern für mich gegeben, ihm ihn abzog, und ſich ſelbſt anlegte (V. 21.); ward er eines Vorrechtes inne, welches er, vermöge ſeiner Natur, über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als ſeine Mitgenoſſen an der Schöpfung, ſondern als ſeinem Willen überlaſſene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung ſeiner beliebigen Abſichten anſah. Dieſe Vorſtellung ſchließt (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegenſatzes ein: daß er ſo etwas zu keinem Menſchen ſagen dürfe, ſondern dieſen als gleichen Theilnehmer an den Geſchenken der Natur anzuſehen habe: eine Vorbereitung von weitem zu den Einſchränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Anſehung ſeines Mitmenſchen auferlegen ſollte, und welche, weit mehr als Zuneigung und Liebe, zu Errichtung der Geſellſchaft nothwendig iſt.

Und ſo war der Menſch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Weſen, von welchem Range ſie auch ſeyn mögen, getreten (III, 22.): nämlich, in Anſehung des Anſpruchs ſelbſt Zweck zu ſeyn, von jedem anderen auch als ein ſolcher geſchätzt, und von keinem bloß als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden. Hierin, und nicht in der Vernunft, wie ſie bloß als ein Werkzeug zu Befriedigung der mancherlei Neigungen betrachtet wird, ſteckt der Grund der ſo unbeſchränkten Gleichheit des Menſchen, ſelbſt mit höheren Weſen, die ihm an Naturgaben ſonſt über alle Vergleichung vorgehen möchten, deren keines aber darum ein Recht hat, über ihn nach bloßem Belieben zu ſchalten und zu walten. Dieſer Schritt iſt daher zugleich mit Entlaſſung deſſelben aus dem Mutterſchooße der Natur verbunden: eine Veränderung, die zwar ehrend, aber zugleich ſehr gefahrvoll iſt, indem ſie ihn aus dem harmloſen und ſicheren Zuſtande der Kindespflege, gleichſam aus einem Garten, der ihn ohne ſeine Mühe verſorgte, heraustrieb (V. 23.), und ihn in die weite Welt ſtieß, wo ſo viel Sorgen, Mühe und unbekannte Uebel auf ihn warten.

warten. Künftig wird ihm die Mühſeligkeit des Lebens öfter den Wunſch nach einem Paradieſe, dem Geſchöpfe ſeiner Einbildungskraft, wo er in ruhiger Unthätigkeit und beſtändigem Frieden ſein Daſeyn verträumen oder vertändeln könne, ablocken. Aber es lagert ſich zwiſchen ihm und jenem eingebildeten Sitz der Wonne die raſtloſe und zur Entwickelung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderſtehlich treibende Vernunft, und erlaubt es nicht, in den Stand der Rohigkeit und Einfalt zurück zu kehren, aus dem ſie ihn gezogen hatte (V. 24.). Sie treibt ihn an, die Mühe, die er haßt, dennoch geduldig über ſich zu nehmen, dem Flitterwerk, das er verachtet, nachzulaufen, und den Tod ſelbſt, vor dem ihn grauet, über alle jene Kleinigkeiten, deren Verluſt er noch mehr ſcheuet, zu vergeſſen.

Anmerkung.

Aus dieſer Darſtellung der erſten Menſchengeſchichte ergiebt ſich: daß der Ausgang des Menſchen aus dem, ihm durch die Vernunft, als erſter Aufenthalt ſeiner Gattung vorgeſtellten, Paradieſe nicht anders, als der Uebergang aus der Rohigkeit eines bloß thieriſchen Geſchöpfes in die Menſchheit aus dem Gängelwagen des Inſtinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundſchaft der Natur in den Stand der Freiheit geweſen ſey. Ob der Menſch durch dieſe Veränderung gewonnen, oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage ſeyn, wenn man auf die Beſtimmung ſeiner Gattung ſieht, die in nichts als im Fortſchreiten zur Vollkommenheit beſteht, ſo fehlerhaft auch die erſten, ſelbſt in einer langen Reihe ihrer Glieder nach einander folgenden Verſuche, zu dieſem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen. – Indeſſen iſt dieſer Gang, der für die Gattung ein Fortſchritt vom Schlechteren zum Beſſeren iſt, nicht eben das nämliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot, und alſo noch keine Uebertretung; als ſie aber ihr Geſchäft anfing, und, ſchwach wie ſie iſt, mit der Thierheit und deren ganzen Stärke ins Gemenge kam, ſo mußten Uebel, und, was ärger iſt, bei kultivirterer Vernunft Laſter entſpringen, die dem Stande der Unwiſſenheit, mithin der Unſchuld, ganz fremd

waren.

waren. Der erſte Schritt alſo aus dieſem Stande war auf der ſittlichen Seite ein Fall; auf der phyſiſchen waren eine Menge nie gekannter Uebel des Lebens die Folge dieſes Falls, mithin Strafe. Die Geſchichte der Natur fängt alſo vom Guten an, denn ſie iſt das **Werk Gottes**; die Geſchichte der Freiheit vom Böſen, denn ſie iſt **Menſchenwerk**. Für das Individuum, welches im Gebrauche ſeiner Freiheit bloß auf ſich ſelbſt ſieht, war bei einer ſolchen Veränderung, Verluſt: für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menſchen auf die Gattung richtet, war ſie Gewinn. Jenes hat daher Urſache, alle Uebel die es erduldet, und alles Böſe das es verübt, ſeiner eigenen Schuld zuzuſchreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preiſen. — Auf dieſe Weiſe kann man auch die ſo oft gemisdeuteten, dem Scheine nach einander widerſtreitenden Behauptungen des berühmten J. J. Rouſſeau unter ſich und mit der Vernunft in Einſtimmung bringen. In ſeiner Schrift über den **Einfluß der Wiſſenſchaften** und der über die **Ungleichheit der Menſchen**

zeigt

zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerſtreit der Kultur mit der Natur des menſchlichen Geſchlechts, als einer phyſiſchen Gattung, in welches jedes Individuum ſeine Beſtimmung ganz erreichen ſollte; in ſeinem Emil aber, ſeinem geſellſchaftlichen Kontrakte, und anderen Schriften ſucht er wieder das ſchwerere Problem aufzulöſen: wie die Kultur fortgehen müſſe, um die Anlagen der Menſchheit, als einer ſittlichen Gattung, zu ihrer Beſtimmung gehörig zu entwickeln, ſo daß dieſe jener als Naturgattung nicht mehr widerſtreite. Aus welchem Widerſtreit (da die Kultur, nach wahren Prinzipien der Erziehung zum Menſchen und Bürger zugleich, vielleicht noch nicht recht angefangen, vielweniger vollendet iſt) alle wahre Uebel entſpringen, die das menſchliche Leben drücken, und alle Laſter, die es verunehren*); indeſſen daß die

---

*) Um nur einige Beiſpiele dieſes Widerſtreits zwiſchen der Beſtrebung der Menſchheit zu ihrer ſittlichen Beſtimmung einerſeits und der unveränderlichen Befolgung der für den rohen und thieriſchen Zuſtand in ihrer Natur gelegten Geſetze andererſeits beizubringen, führe ich folgendes an.

die Anreize zu den letzteren, denen man desfalls Schuld giebt, an ſich gut und als Na-

---

Die Epoche der Mündigkeit, d. i. des Triebes ſowohl, als Vermögens, ſeine Art zu erzeugen, hat die Natur auf das Alter von etwa 16 bis 17 Jahren feſtgeſetzt: ein Alter, in welchem der Jüngling im rohen Naturſtande buchſtäblich ein Mann wird; denn er hat alsdann das Vermögen ſich ſelbſt zu erhalten, ſeine Art zu erzeugen, und auch dieſe, ſamt ſeinem Weibe, zu erhalten. Die Einfalt der Bedürfniſſe macht ihm dieſes leicht. Im kultivirten Zuſtande hingegen gehören zum letzteren viele Erwerbmittel, ſowohl an Geſchicklichkeit, als auch an günſtigen äuſſern Umſtänden, ſo daß dieſe Epoche, bürgerlich, wenigſtens im Durchſchnitte um 10 Jahre weiter hinausgerückt wird. Die Natur hat indeſſen ihren Zeitpunkt der Reife nicht zugleich mit dem Fortſchritte der geſellſchaftlichen Verfeinerung verändert, ſondern befolgt hartnäckig ihr Geſetz, welches ſie auf die Erhaltung der Menſchengattung als Thiergattung geſtellet hat. Hieraus entſpringt nun dem Naturzwecke durch die Sitten, und dieſen durch jenen, ein unvermeidlicher Abbruch. Denn der Naturmenſch iſt in einem gewiſſen Alter ſchon Mann, wenn der bürgerliche Menſch (der doch nicht aufhört Naturmenſch zu ſeyn) nur Jüngling, ja wohl gar nur Kind iſt; denn ſo kann man denjenigen turanlagen zweckmäßig ſind, dieſe Anlagen aber, da ſie auf den bloßen Naturzuſtand geſtellet

---

wohl nennen, der ſeiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zuſtande) ſich nicht einmal ſelbſt, vielweniger ſeine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für ſich hat, ſie zu erzeugen. Denn die Natur hat gewiß nicht Inſtinkte und Vermögen in lebende Geſchöpfe gelegt, damit ſie ſolche bekämpfen und unterdrücken ſollten. Alſo war die Anlage derſelben auf den geſitteten Zuſtand gar nicht geſtellt, ſondern bloß auf die Erhaltung der Menſchengattung als Thiergattung; und der civiliſirte Zuſtand kommt alſo mit dem letzteren in unvermeidlichen Widerſtreit, den nur eine vollkommene bürgerliche Verfaſſung (das äuſſerſte Ziel der Kultur) heben könnte, da jetzt jener Zwiſchenraum gewöhnlicherweiſe mit Laſtern, und ihrer Folge, dem mannigfaltigen menſchlichen Elende, beſetzt wird.

Ein anderes Beiſpiel zum Beweiſe der Wahrheit des Satzes: daß die Natur in uns zwei Anlagen zu zwei verſchiedenen Zwecken, nämlich der Menſchheit als Thiergattung, und eben derſelben als ſittlicher Gattung, gegründet habe, iſt das: Ars longa, vita brevis des Hippokrates. Wiſſenſchaften und Künſte könnten durch einen Kopf, der für ſie gemacht iſt, wenn er einmal zur rechten Reife geſtellet waren, durch die fortgehende Kultur Abbruch leiden, und dieſer dagegen Abbruch

---

Reife des Urtheils durch lange Uebung und erworbene Erkenntniß gelanget iſt, viel weiter gebracht werden, als ganze Generationen von Gelehrten nach einander es leiſten mögen, wenn jener nur mit der nämlichen jugendlichen Kraft des Geiſtes die Zeit, die dieſen Generationen zuſammen verliehen iſt, durchlebte. Nun hat die Natur ihre Entſchließung wegen der Lebensdauer des Menſchen offenbar aus einem anderen Geſichtspunkte, als dem der Beförderung der Wiſſenſchaften, genommen. Denn wenn der glücklichſte Kopf am Rande der größten Entdeckungen ſteht, die er von ſeiner Geſchicklichkeit und Erfahrenheit hoffen darf, ſo tritt das Alter ein; er wird ſtumpf, und muß es einer zweiten Generation (die wieder vom A B C anfängt, und die ganze Strecke, die ſchon zurückgelegt war, nochmals durchwandern muß) überlaſſen, noch eine Spanne im Fortſchritte der Kultur hinzuzuthun. Der Gang der Menſchengattung zur Erreichung ihrer ganzen Beſtimmung ſcheint daher unaufhörlich unterbrochen, und in kontinuirlicher Gefahr zu ſeyn in die alte Rohigkeit zurückzufallen; und der griechiſche Philoſoph klagte nicht ganz ohne Grund: es iſt Schade, daß man alsdann ſterben muß, wenn man eben angethun, bis vollkommene Kunſt wieder Natur wird: als welches das letzte Ziel der ſittlichen Beſtimmung der Menſchengattung iſt.

Be-

---

angefangen hat einzuſehen, wie man eigentlich hätte leben ſollen.

Ein drittes Beiſpiel mag die Ungleichheit unter den Menſchen, und zwar nicht die der Naturgaben oder Glücksgüter, ſondern des allgemeinen Menſchenrechts derſelben, ſeyn: eine Ungleichheit, über die Rouſſeau mit vieler Wahrheit klagt, die aber von der Kultur nicht abzuſondern iſt, ſo lange ſie gleichſam planlos fortgeht (welches eine lange Zeit hindurch gleichfalls unvermeidlich iſt), und zu welcher die Natur den Menſchen gewiß nicht beſtimmt hatte; da ſie ihm Freiheit gab, und Vernunft, dieſe Freiheit durch nichts als ihre eigene allgemeine und zwar äuſſere Geſetzmäßigkeit, welche das bürgerliche Recht heißt, einzuſchränken. Der Menſch ſollte ſich aus der Rohigkeit ſeiner Naturanlagen ſelbſt herausarbeiten, und, indem er ſich über ſie erhebt, dennoch Acht haben, daß er nicht wider ſie verſtoſſe; eine Geſchicklichkeit, die er nur ſpät und nach vielen mißlingenden Verſuchen erwarten kann, binnen welcher Zwiſchenzeit die Menſchheit unter den Uebeln ſeufzt, die ſie ſich aus Unerfahrenheit ſelbſt anthut.

Beſchluß der Geſchichte.

Der Anfang der folgenden Periode war: daß der Menſch aus dem Zeitabſchnitte der Gemächlichkeit und des Friedens in den der **Arbeit und der Zwietracht**, als das Vorſpiel der Vereinigung in Geſellſchaft, übergieng. Hier müſſen wir wiederum einen groſſen Sprung thun, und ihn auf einmal in den Beſitz gezähmter Thiere, und der Gewächſe die er ſelbſt durch Säen oder Pflanzen zu ſeiner Nahrung vervielfältigen konnte, verſetzen (IV, 2.); obwohl es mit dem Uebergange aus dem wilden Jägerleben in den erſten, und aus dem unſtäten Wurzelgraben oder Fruchtſammlen in den zweiten Zuſtand langſam genug zugegangen ſeyn mag. Hier mußte nun der Zwiſt zwiſchen bis dahin friedlich neben einander lebenden Menſchen ſchon anfangen, deſſen Folge die Trennung derer von verſchiedener Lebensart und ihre Zerſtreuung auf der Erde war. Das Hirtenleben iſt nicht allein gemächlich, ſondern giebt auch, weil es in einem weit und breit unbewohnten Boden an Futter nicht mangeln kann, den ſicherſten Unterhalt. Dagegen iſt der **Ackerbau**, oder die Pflanzung, ſehr mühſam, vom Unbeſtande der Witterung abhangend, mithin unſicher, erfordert auch bleibende Behauſung, Eigenthum des Bodens, und hinreichende Gewalt, ihn zu vertheidigen; der Hirte aber haßt dieſes Eigenthum, welches ſeine Freiheit der Weiden einſchränkt. Was das erſte betrift, ſo konnte der Ackersmann den Hirten als vom Himmel mehr begünſtigt zu beneiden ſcheinen (V. 4.); in der That aber wurde ihm der letztere, ſo lange er in ſeiner Nachbarſchaft blieb, ſehr läſtig; denn das weidende Vieh ſchont ſeine Pflanzungen nicht. Da es nun jenem, nach dem Schaden, den er angerichtet hat, ein leichtes iſt, ſich mit ſeiner Heerde weit weg zu machen und ſich aller Schadloshaltung zu entziehen, weil er nichts hinterläßt, was er nicht eben ſo gut allenthalben wiederfände; ſo war es wohl der Ackersmann, der gegen ſolche Beeinträchtigungen, die der andere nicht für unerlaubt hielt, Gewalt brauchen, und (da die Veranlaſſung dazu niemals ganz aufhören konnte) wenn er nicht der Früchte ſeines langen Fleißes verluſtig gehen wollte, ſich endlich ſo weit, als es ihm möglich war, von denen die das Hirtenleben trieben, entfernen

mußte

mußte (V. 16.). Dieſe Scheidung macht die dritte Epoche.

Ein Boden, von deſſen Bearbeitung und Bepflanzung (vornehmlich mit Bäumen) der Unterhalt abhängt, erfordert bleibende Behauſungen; und die Vertheidigung deſſelben gegen alle Verletzungen, bedarf einer Menge einander Beiſtand leiſtender Menſchen. Mithin konnten die Menſchen bei dieſer Lebensart ſich nicht mehr Familienweiſe zerſtreuen, ſondern mußten zuſammen halten, und Dorfſchaften (uneigentlich Städte genannt) errichten, um ihr Eigenthum gegen wilde Jäger, oder Horden herumſchweifender Hirten, zu ſchützen. Die erſten Bedürfniſſe des Lebens, deren Anſchaffung eine verſchiedene Lebensart erfordert (V. 20.), konnten nun gegen einander vertauſcht werden. Daraus mußte Kultur entſpringen, und der Anfang der Kunſt, des Zeitvertreibes ſo wohl als des Fleißes (V. 21. 22.); was aber das Vornehmſte iſt, auch einige Anſtalt zur bürgerlichen Verfaſſung und öffentlicher Gerechtigkeit, zuerſt freilich nur in Anſehung der größten Gewaltthätigkeiten, deren Rächung nun nicht mehr,

mehr, wie im wilden Zuſtande, Einzelnen, ſondern einer geſetzmäßigen Macht, die das Ganze zuſammenhielt, d. i. einer Art von Regierung überlaſſen war, über welche ſelbſt keine Ausübung der Gewalt ſtatt fand (V. 23. 24.). — Von dieſer erſten und rohen Anlage konnte ſich nun nach und nach alle menſchliche Kunſt, unter welcher die der Geſelligkeit und bürgerlichen Sicherheit die erſprießlichſte iſt, allmählig entwickeln, das menſchliche Geſchlecht ſich vermehren, und aus einem Mittelpunkte, wie Bienenſtöcke, durch Ausſendung ſchon gebildeter Koloniſten überall verbreiten. Mit dieſer Epoche fing auch die Ungleichheit unter Menſchen, dieſe reiche Quelle ſo vieles Böſen, aber auch alles Guten, an, und nahm fernerhin zu.

* * *

So lange nun noch die nomadiſchen Hirtenvölker, welche allein Gott für ihren Herrn erkennen, die Städtebewohner und Ackerleute, welche einen Menſchen (Obrigkeit) zum Herrn haben (VI, 4.) *), umſchwärmten, und als abge-

---

*) Die arabiſchen Beduinen nennen ſich noch Kinder

abgeſagte Feinde alles Landeigenthums dieſe anfeindeten und von dieſen wieder gehaſſet wurden; war zwar kontinuirlicher Krieg zwiſchen beiden, wenigſtens unaufhörliche Kriegsgefahr, und beiderſeitige Völker konnten daher im Inneren wenigſtens des unſchätzbaren Guts der Freiheit froh werden — (denn Kriegsgefahr iſt auch noch jetzt das einzige, was den Despotismus mäßigt; weil Reichthum dazu erfordert wird, daß ein Staat jetzt eine Macht ſey, ohne Freiheit aber keine Betriebſamkeit, die Reichthum hervorbringen könnte, ſtatt findet. In einem armen Volke muß an deſſen Stelle große Theilnehmung an der Erhaltung des gemeinen Weſens angetroffen werden; welche wiederum nicht anders,

als

---

der eines ehemaligen Schechs, des Stifters ihres Stammes (als Beni Haled u. d. gl.). Dieſer iſt keinesweges Herr über ſie, und kann nach ſeinem Kopfe keine Gewalt an ihnen ausüben. Denn in einem Hirtenvolke, da niemand liegendes Eigenthum hat, welches er zurücklaſſen müßte, kann jede Familie, der es da mißfällt, ſich ſehr leicht vom Stamme abſondern, um einen andern zu verſtärken.

als wenn es ſich darin frei fühlt, möglich iſt). — Mit der Zeit aber mußte denn doch der anhebende Luxus der Städtebewohner, vornehmlich aber die Kunſt zu gefallen, wodurch die ſtädtiſchen Weiber die ſchmutzigen Dirnen der Wüſten verdunkelten, eine mächtige Lockſpeiſe für jene Hirten ſeyn (V. 2.), in Verbindung mit dieſen zu treten, und ſich in das glänzende Elend der Städte ziehen zu laſſen. Da denn, durch Zuſammenſchmelzung zweier ſonſt einander feindſeligen Völkerſchaften, mit dem Ende aller Kriegsgefahr, zugleich das Ende aller Freiheit, alſo der Despotismus mächtiger Tyrannen einerſeits, bei kaum noch angefangener Kultur aber ſeelenloſe Ueppigkeit in verworfenſter Sklaverei, mit allen Laſtern des rohen Zuſtandes vermiſcht, andrerſeits, das menſchliche Geſchlecht von dem ihm durch die Natur vorgezeichneten Fortgange der Ausbildung ſeiner Anlage zum Guten unwiderſtehlich abbrachte; und es dadurch ſelbſt ſeiner Exiſtenz, als einer über die Erde zu herrſchen, nicht viehiſch zu genießen und ſklaviſch zu dienen, beſtimmten Gattung, unwürdig machte (V. 17.).

Schluß-Anmerkung.

Der denkende Menſch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbniß werden kann, von welchem der Gedankenloſe nichts weiß: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorſehung, die den Weltlauf im Ganzen regiert; wenn er die Uebel überſchlägt, die das menſchliche Geſchlecht ſo ſehr, und (wie es ſcheint) ohne Hofnung eines Beſſern, drücken. Es iſt aber von der größten Wichtigkeit: mit der Vorſehung zufrieden zu ſeyn, (ob ſie uns gleich auf unſerer Erdenwelt eine ſo mühſame Bahn vorgezeichnet hat): theils, um unter den Mühſeligkeiten immer noch Muth zu faſſen, theils, um, indem wir die Schuld davon aufs Schickſal ſchieben, nicht unſere eigene, die vielleicht die einzige Urſache aller dieſer Uebel ſeyn mag, darüber aus dem Auge zu ſetzen, und in der Selbſtbeſſerung die Hülfe dagegen zu verſäumen.

Man muß geſtehen: daß die größten Uebel, welche geſittete Völker drücken, uns vom Kriege, und zwar nicht ſo ſehr von dem, der wirklich oder geweſen iſt, als von der nie nachlaſſenden, und ſo gar unaufhörlich vermehrten Zurüſtung zum künftigen, zugezogen werden. Hiezu werden alle Kräfte des Staats, alle Früchte ſeiner Kultur, die zu einer noch größeren Kultur gebraucht werden könnten, verwandt; der Freiheit wird an ſo viel Orten mächtiger Abbruch gethan, und die mütterliche Vorſorge des Staats für einzelne Glieder in eine unerbittliche Härte der Foderungen verwandelt, indeß dieſe doch auch durch die Beſorgniß äuſſerer Gefahr gerechtfertigt wird. Allein, würde wohl dieſe Kultur, würde die enge Verbindung der Stände des gemeinen Weſens zur wechſelſeitigen Beförderung ihres Wohlſtandes, würde die Bevölkerung, ja ſo gar der Grad der Freiheit, der, obgleich unter ſehr einſchränkenden Geſetzen, noch übrig iſt, wohl angetroffen werden, wenn jener immer gefürchtete Krieg ſelbſt den Oberhäuptern der Staaten dieſe Achtung für die Menſchheit nicht abnöthigte? Man ſehe nur Sina an, welches ſeiner Lage nach wohl etwa einmal einen unvorhergeſehenen Ueberfall, aber keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur von Freiheit vertilgt iſt. — Auf der Stufe der Kultur alſo, worauf das menſchliche Geſchlecht noch ſteht, iſt der Krieg ein unentbehrliches Mittel, dieſe noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Kultur, würde ein immerwährender Friede für uns heilſam und auch durch jene allein möglich ſeyn. Alſo ſind wir, was dieſen Punkt betrift, an den Uebeln doch wohl ſelbſt Schuld, über die wir ſo bittere Klagen erheben; und die heilige Urkunde hat ganz recht, die Zuſammenſchmelzung der Völker in eine Geſellſchaft, und ihre völlige Befreyung von äuſſerer Gefahr, da ihre Kultur kaum angefangen hatte, als eine Hemmung aller ferneren Kultur, und eine Verſenkung in unheilbares Verderbniß vorzuſtellen.

Die zweite Unzufriedenheit der Menſchen trift die Ordnung der Natur in Anſehung der Kürze des Lebens. Man muß ſich zwar nur ſchlecht auf die Schätzung des Werths deſſelben verſtehen, wenn man noch wünſchen kann, daß es länger währen ſolle, als es wirklich dauret; denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühſeligkeiten beſtändig ringenden Spiels. Aber man mag es einer kindiſchen Urtheilskraft allenfalls nicht verdenken, daß ſie den Tod fürchtet, ohne das Leben zu lieben, und, indem es ihr ſchwer wird, ihr Daſeyn jeden einzelnen Tag mit leidlicher Zufriedenheit durchzubringen, dennoch der Tage niemals genug hat, dieſe Plage zu wiederholen. Wenn man aber nur bedenkt, wie viel Sorge um die Mittel zur Hinbringung eines ſo kurzen Lebens uns quälet, wie viel Ungerechtigkeit auf Hofnung eines künftigen obzwar ſo wenig daurenden Genuſſes ausgeübt wird; ſo muß man vernünftiger Weiſe glauben: daß, wenn die Menſchen in eine Lebensdauer von 800 und mehr Jahren hinausſehen könnten, der Vater vor ſeinem Sohne, ein Bruder vor dem anderen, oder ein Freund neben dem anderen kaum ſeines Lebens mehr ſicher ſeyn würde, und daß die Laſter eines ſo lange lebenden Menſchengeſchlechts zu einer Höhe ſteigen müßten, wodurch ſie keines beſſern Schickſals würdig ſeyn würden, als in einer allgemeinen Ueberſchwemmung von der Erde vertilgt zu werden (V. 12. 13.).

Der dritte Wunſch, oder vielmehr die leere Sehnſucht (denn man iſt ſich bewußt, daß das gewünſchte uns niemals zu Theil werden kann) iſt das Schattenbild des von Dichtern ſo geprieſenen goldenen Zeitalters: wo eine Entledigung von allem eingebildeten Bedürfniſſe, das uns die Ueppigkeit aufladet, ſeyn ſoll, eine Genügſamkeit mit dem bloßen Bedarf der Natur, eine durchgängige Gleichheit der Menſchen, ein immerwährender Friede unter ihnen, mit einem Worte der reine Genuß eines ſorgenfreien in Faulheit verträumten oder mit kindiſchem Spiel vertändelten Lebens: — eine Sehnſucht, die die Robinſone und die Reiſen nach den Südſeeinſeln ſo reizend macht, überhaupt aber den Ueberdruß beweiſet, den der denkende Menſch am civiliſirten Leben fühlt, wenn er deſſen Werth lediglich im Genuſſe ſucht, und das Gegengewicht der Faulheit dabei in Anſchlag bringt, wenn etwa die Vernunft ihn erinnert, dem Leben durch Handlungen einen Werth zu geben. Die Nichtigkeit dieſes Wunſches zur Rückkehr in jene Zeit der Einfalt und Unſchuld wird hinreichend gezeigt, wenn man durch die obige Vorſtellung des urſprünglichen Zuſtandes belehrt wird: der Menſch könne ſich darin nicht erhalten, darum weil er ihm nicht genügt; noch weniger ſey er geneigt, jemals wieder in denſelben zurückzukehren; ſo daß er alſo den gegenwärtigen Zuſtand der Mühſeligkeiten doch immer ſich ſelbſt und ſeiner eigenen Wahl beizumeſſen habe.

Es iſt alſo dem Menſchen eine ſolche Darſtellung ſeiner Geſchichte erſprießlich und dienlich zur Lehre und zur Beſſerung, die ihm zeigt: daß er der Vorſehung, wegen der Uebel, die ihn drücken, keine Schuld geben müſſe; daß er ſeine eigene Vergehung auch nicht einem urſprünglichen Verbrechen ſeiner Stammeltern zuzuſchreiben berechtigt, ſey, wodurch etwa ein Hang zu ähnlichen Uebertretungen in der Nachkommenſchaft erblich geworden wäre (denn willkührliche Handlungen können nichts Anerbendes bei ſich führen); ſondern daß er das von jenen Geſchehene mit vollem Rechte als von ihm ſelbſt gethan anerkennen, und ſich alſo von allen Uebeln, die aus dem Mißbrauche ſeiner Vernunft entſpringen, die Schuld gänzlich ſelbſt beizumeſſen habe, indem er ſich ſehr wohl bewußt werden kann, er würde ſich in denſelben Um-

ſtänden

ſtänden gerade eben ſo verhalten, und den erſten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, ſie (ſelbſt wider den Wink der Natur) zu mißbrauchen. Die eigentlichen phyſiſchen Uebel, wenn jener Punkt wegen der moraliſchen berichtigt iſt, können alsdann, in der Gegenrechnung von Verdienſt und Schuld, ſchwerlich einen Ueberſchuß zu unſerem Vortheil austragen.

Und ſo iſt der Ausſchlag einer durch Philoſophie verſuchten älteſten Menſchengeſchichte: Zufriedenheit mit der Vorſehung und dem Gange menſchlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Böſen fortgeht, ſondern ſich vom Schlechtern zum Beſſeren allmählig entwickelt; zu welchem Fortſchritte denn ein jeder an ſeinem Theile ſo viel in ſeinen Kräften ſteht, beizutragen durch die Natur ſelbſt berufen iſt."

Was heißt: ſich im Denken orientiren? *)

„Wir mögen unſre Begriffe noch ſo hoch anlegen, und dabei noch ſo ſehr von der Sinnlichkeit abſtrahiren, ſo hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorſtellungen an, deren eigentliche Beſtimmung es iſt, ſie, die ſonſt nicht von der Erfahrung abgeleitet ſind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unſeren Begriffen Sinn und Bedeutung verſchaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anſchauung (welche zuletzt immer ein Beiſpiel aus irgend einer möglichen Erfahrung ſeyn muß) untergelegt würde? Wenn wir hernach von dieſer konkreten Verſtandeshandlung die Beimiſchung des Bildes, zuerſt der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann ſogar die reine ſinnliche Anſchauung überhaupt, weglaſſen: ſo bleibt jener reine Verſtandesbegrif übrig, deſſen Umfang nun erweitert iſt, und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf

ſolche

---

*) B. Monatsſchrift VIII. B. 4. St.

ſolche Weiſe iſt ſelbſt die allgemeine Logik zu Stande gekommen; und manche heuriſtiſche Methode zu denken liegt in dem Erfahrungsgebrauche unſeres Verſtandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir ſie behutſam aus jener Erfahrung herauszuziehen verſtänden, die Philoſophie wohl mit mancher nützlichen Maxime, ſelbſt im abſtrakten Denken, bereichern könnte.

Von dieſer Art iſt der Grundſatz, zu dem der ſel. **Mendelsſohn**, ſo viel ich weiß, nur in ſeinen letzten Schriften (den **Morgenſtunden** S. 165-66, und dem **Briefe an Leſſings Freunde** S. 33 und 67) ſich ausdrücklich bekannte; nämlich die Maxime der Nothwendigkeit, im ſpekulativen Gebrauche der Vernunft (welchem er ſonſt in Anſehung der Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände ſehr viel, ſo gar bis zur Evidenz der Demonſtration, zutraute) durch ein gewiſſes Leitungsmittel, welches er bald den **Gemeinſinn** (Morgenſtunden), bald die **geſunde Vernunft**, bald den **ſchlichten Menſchenverſtand** (an Leſſings Freunde) nannte, ſich zu **orientiren**. Wer hätte denken ſollen, daß dieſes Geſtändniß nicht allein ſeiner vortheilhaften Meinung von der Macht des ſpekulativen Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie ſo verderblich werden ſollte (welches in der That unvermeidlich war); ſondern daß ſelbſt die gemeine geſunde Vernunft bei der Zweideutigkeit, worin er die Ausübung dieſes Vermögens im Gegenſatze mit der Spekulation ließ, in Gefahr gerathen würde, zum Grundſatze der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen? Und doch geſchah dieſes in der **Mendelsſohn**- und Jacobi'ſchen Streitigkeit, vornehmlich durch die nicht unbedeutenden Schlüſſe des ſcharfſinnigen Verfaſſers der **Reſultate** *); wiewohl ich keinem von beiden die Abſicht, eine ſo verderbliche Denkungsart in Gang zu bringen, beilegen will, ſondern des letzteren Unter-

---

*) Jakobi Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. — Jakobi wider Mendelsſohns Beſchuldigung, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig 1786. — Die Reſultate der Jakobiſchen und Mendelſohnſchen Philoſophie, kritiſch unterſucht von einem Freiwilligen. Ebendaſ.

Unternehmung lieber als argumentum ad hominem anſehe, deſſen man ſich zur bloßen Gegenwehr zu bedienen wohl berechtigt iſt, um die Blöße, die der Gegner giebt, zu deſſen Nachtheil zu benutzen. Andererſeits werde ich zeigen: daß es in der That bloß die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitsſinn, keine überſchwengliche Anſchauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einſtimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, ſondern, wie Mendelsſohn ſtandhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloß die eigentliche reine Menſchenvernunft ſey, wodurch er es nöthig fand und anpries, ſich zu orientiren; ob zwar freilich hiebei der hohe Anſpruch des ſpekulativen Vermögens derſelben, vornehmlich ihr allein gebietendes Anſehen (durch Demonſtration), wegfallen, und ihr, ſo fern ſie ſpekulativ iſt, nichts weiter, als das Geſchäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegrifs von Widerſprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen ſophiſtiſchen Angriffe auf die Maximen einer geſunden Vernunft, übrig gelaſſen werden muß. — Der erweiterte und genauer beſtimmte

Begrif des Sich-Orientirens kann uns behülflich ſeyn, die Maxime der geſunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände, deutlich darzuſtellen.

Sich orientiren heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont eintheilen) die übrigen, namentlich den Aufgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel, und weiß daß es nun die Mittagszeit iſt, ſo weiß ich Süden, Weſten, Norden und Oſten zu finden. Zu dieſem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterſchiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein Gefühl; weil dieſe zwei Seiten äuſſerlich in der Anſchauung keinen merklichen Unterſchied zeigen. Ohne dieſes Vermögen: in der Beſchreibung eines Zirkels, ohne an ihm irgend eine Verſchiedenheit der Gegenſtände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengeſetzter Richtung zu unterſcheiden, und dadurch eine Verſchiedenheit in der Lage der

Gegenſtände a priori zu beſtimmen, würde ich nicht wiſſen, ob ich Weſten dem Südpunkte des Horizonts zur rechten oder zur linken ſetzen, und ſo den Kreis durch Norden und Oſten bis wider zu Süden vollenden ſollte. Alſo orientire ich mich geographiſch bei allen objektiven Datis am Himmel doch nur durch einen ſubjektiven Unterſcheidungsgrund; und, wenn in einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieſelbe Geſtalt und eben dieſelbe Stellung gegen einander behielten, nur daß die Richtung derſelben, die ſonſt öſtlich war, jetzt weſtlich geworden wäre, ſo würde in der nächſten ſternhellen Nacht zwar kein menſchliches Auge die geringſte Veränderung bemerken, und ſelbſt der Aſtronom, wenn er bloß auf das was er ſieht und nicht zugleich was er fühlt Acht gäbe, würde ſich unvermeidlich desorientiren. So aber kömmt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterſcheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe; und er wird, wenn er nur den Polarſtern ins Auge nimmt, nicht allein die vorgegangene Veränderung bemerken, ſondern ſich auch ungeachtet derſelben orientiren können.

Dieſen geographiſchen Begrif des Verfahrens ſich zu orientiren kann ich nun erweitern, und darunter verſtehen: ſich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloß mathematiſch, orientiren. Im Finſtern orientire ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenſtand, deſſen Stelle ich im Gedächtniß habe, anfaſſen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts als das Beſtimmungsvermögen der Lagen nach einem ſubjektiven Unterſcheidungsgrunde: denn die Objekte, deren Stelle ich finden ſoll, ſehe ich gar nicht; und, hätte jemand mir zum Spaſſe alle Gegenſtände zwar in derſelben Ordnung unter einander, aber links geſetzt, was vorher rechts war, ſo würde ich mich in einem Zimmer, wo ſonſt alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können. So aber orientire ich mich bald durch das bloße Gefühl eines Unterſchiedes meiner zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geſchieht, wenn ich zur Nachtzeit auf mir ſonſt bekannten Straſſen, in denen ich jetzt kein Haus unterſcheide, gehen und mich gehörig wenden ſoll.

Endlich kann ich dieſen Begrif noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen beſtände, ſich nicht bloß im Raume, d. i. mathematiſch, ſondern überhaupt im **Denken**, d. i. logiſch zu orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, daß dieſes ein Geſchäft der reinen Vernunft ſeyn werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn ſie von bekannten Gegenſtänden (der Erfahrung) ausgehend ſich über alle Gränzen der Erfahrung erweitern will, und ganz und gar kein Objekt der Anſchauung, ſondern bloß Raum für dieſelbe findet; da ſie alsdann gar nicht mehr im Stande iſt, nach objektiven Gründen der Erkenntniß, ſondern lediglich nach einem ſubjektiven Unterſcheidungsgrunde, in der Beſtimmung ihres eigenen Urtheilvermögens, ihre Urtheile unter eine beſtimmte Maxime zu bringen *). Dies ſubjektive Mittel, das alsdann

---

*) Sich im Denken überhaupt orientiren, heißt alſo: ſich, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem ſubjektiven Princip derſelben beſtimmen.

dann noch übrig bleibt, iſt kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfniſſes. Man kann vor allem Irrthum geſichert bleiben, wenn man ſich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man nicht ſo viel weiß, als zu einem beſtimmenden Urtheile erforderlich iſt. Alſo iſt Unwiſſenheit an ſich die Urſache zwar der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unſerer Erkenntniß. Aber, wo es nicht ſo willkührlich iſt, ob man über etwas beſtimmt urtheilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches **Bedürfniß** und wohl gar ein ſolches, welches der Vernunft an ſich ſelbſt anhängt, das Urtheilen nothwendig macht; und gleichwohl Mangel des Wiſſens in Anſehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einſchränkt: da iſt eine Maxime nöthig, wornach wir unſer Urtheil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt ſeyn. Wenn denn vorher ſchon ausgemacht iſt, daß es hier keine Anſchauung vom Objekte, nicht einmal etwas mit dieſem Gleichartiges geben könne, wodurch wir unſeren erweiterten Begriffen den ihnen angemeſſenen Gegenſtand darſtellen, und dieſe alſo ihrer realen Möglichkeit wegen ſichern könnten; ſo wird für uns

nichts

nichts weiter zu thun übrig ſeyn, als zuerſt den Begrif, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinaus wagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widerſprüchen frei ſey; und dann wenigſtens das Verhältniß des Gegenſtandes zu den Gegenſtänden der Erfahrung unter reine Verſtandesbegriffe zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht verſinnlichen, aber doch etwas Ueberſinnliches, wenigſtens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unſerer Vernunft, denken; denn ohne dieſe Vorſicht würden wir von einem ſolchen Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, ſondern ſchwärmen anſtatt zu denken.

Allein hiedurch, nämlich durch den bloßen Begrif, iſt doch noch nichts in Anſehung der Exiſtenz dieſes Gegenſtandes und der wirklichen Verknüpfung deſſelben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenſtände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfniſſes der Vernunft ein, als eines ſubjektiven Grundes etwas vorauszuſetzen und anzunehmen, was ſie durch objektive Gründe zu wiſſen ſich nicht anmaſſen darf; und folglich ſich im Denken, im unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfülleten Raume des Ueberſinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfniß zu orientiren.

Es läßt ſich manches Ueberſinnliche denken (denn Gegenſtände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld aller Möglichkeit aus), wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfniß fühlt, ſich bis zu demſelben zu erweitern, viel weniger deſſen Daſeyn anzunehmen. Die Vernunft findet an denen Urſachen in der Welt, welche ſich den Sinnen offenbaren (oder wenigſtens von derſelben Art ſind, als die ſo ſich ihnen offenbaren) Beſchäftigung genug, um noch den Einfluß reiner geiſtiger Naturweſen zu deren Behuf nöthig zu haben; deren Annehmung vielmehr ihrem Gebrauche nachtheilig ſeyn würde. Denn, da wir von den Geſetzen, nach welchen ſolche Weſen würken mögen, nichts, von jenen aber, nämlich den Gegenſtänden der Sinne, vieles wiſſen, wenigſtens noch zu erfahren hoffen können: ſo würde durch ſolche Vorausſetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geſchehen. Es iſt alſo gar kein Bedürfniß, es iſt vielmehr bloßer Vorwitz, der auf nichts als Träumerei ausläuft, darnach zu forſchen, oder mit Hirngeſpinſten der Art zu ſpielen. Ganz anders iſt es mit dem Begriffe von einem erſten **Urweſen**, als oberſter Intelligenz und zugleich als dem höchſten Gute, bewandt. Denn nicht allein, daß unſere Vernunft ſchon ein Bedürfniß fühlt, den Begrif des Uneingeſchränkten dem Begriffe alles Eingeſchränkten, mithin aller anderen Dinge *), zum Grunde zu legen; ſo geht die-

---

*) Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszuſetzen bedarf, und die Verſchiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet; ſo ſieht ſie ſich genöthigt, eine einzige Möglichkeit, nämlich die des Uneingeſchränkten Weſens als urſprünglich zum Grunde zu legen, alle anderen aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines jeden Dinges durchaus im Ganzen aller Exiſtenz angetroffen werden muß, wenigſtens der Grundſatz der durchgängigen Beſtimmung die Unterſcheidung des Möglichen vom Wirklichen unſerer Vernunft nur auf ſolche Art möglich macht; ſo finden wir einen ſubjektiven Grund der Nothwendigkeit, d. i. ein Bedürfniß

ſes Bedürfniß auch auf die Vorausſetzung des Daſeyns deſſelben, ohne welche ſie ſich von der Zufälligkeit der Exiſtenz der Dinge in

der

---

unſerer Vernunft ſelbſt, aller Möglichkeit das Daſeyn eines allerrealeſten (höchſten) Weſens zum Grunde zu legen. So entſpringt nun der karteſianiſche Beweis vom Daſeyn Gottes; indem ſubjektive Gründe etwas für den Gebrauch der Vernunft (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt) voraus zu ſetzen, für objektiv — mithin Bedürfniß für Einſicht — gehalten werden. So iſt es mit dieſem, ſo iſt es mit allen Beweiſen des würdigen Mendelsſohn in ſeinen Morgenſtunden bewandt. Sie leiſten nichts zum Behuf einer Demonſtration. Darum ſind ſie aber keinesweges unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen ſchönen Anlaß dieſe überaus ſcharfſinnigen Entwickelungen der ſubjektiven Bedingungen des Gebrauchs unſerer Vernunft zu der vollſtändigen Erkenntniß dieſes unſers Vermögens geben, als zu welchem Behuf ſie bleibende Beiſpiele ſind: ſo iſt das Fürwahrhalten aus ſubjektiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objektive mangeln und wir dennoch zu urtheilen genöthigt ſind, immer noch von großer Wichtigkeit; nur müſſen wir das, was nur abgenöthigte Vorausſetzung iſt, nicht für freie Einſicht ausgeben, um

dem

der Welt, am wenigſten aber von der Zweckmäßigkeit und Ordnung, die man in ſo bewunderungswürdigem Grade (im Kleinen, weil es uns nahe iſt, noch mehr, wie im Großen) allenthalben antrift, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne ei-

---

dem Gegner, mit dem wir uns aufs Dogmatiſiren eingelaſſen haben, nicht ohne Noth Schwächen darzubieten, deren er ſich zu unſerem Nachtheil bedienen kann. Mendelsſohn dachte wohl nicht daran, daß das Dogmatiſiren mit der reinen Vernunft im Felde des Ueberſinnlichen der gerade Weg zur philoſophiſchen Schwärmerei ſey, und daß nur Kritik eben deſſelben Vernunftvermögens, dieſem Uebel gründlich abhelfen könne. Zwar kann die Diſciplin der ſcholaſtiſchen Methode (der Wolfiſchen z. B., die er darum auch anrieth), da alle Begriffe durch Definitionen beſtimmt, und alle Schritte durch Grundſätze gerechtfertigt werden müſſen, dieſen Unfug wirklich eine Zeitlang hemmen; aber keinesweges gänzlich abhalten. Denn mit welchem Rechte will man der Vernunft, der es einmal in jenem Felde, ſeinem eigenen Geſtändniſſe nach, ſo wohl gelungen iſt, verwehren, in eben demſelben noch weiter zu gehen? und wo iſt dann die Gränze, wo ſie ſtehen bleiben muß?

nen verſtändigen Urheber anzunehmen, läßt ſich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigſtens kein verſtändlicher Grund davon angeben; und, ob wir gleich die Unmöglichkeit einer ſolchen Zweckmäßigkeit ohne eine erſte verſtändige Urſache nicht beweiſen können, (denn alsdann hätten wir hinreichende objektive Gründe dieſer Behauptung, und bedürften es nicht, uns auf den ſubjektiven zu berufen); ſo bleibt bei dieſem Mangel der Einſicht doch ein genugſamer ſubjektiver Grund der Annehmung derſelben darinn, daß die Vernunft es bedarf: etwas, was ihr verſtändlich iſt, voraus zu ſetzen, um dieſe gegebene Erſcheinung daraus zu erklären, da alles, womit ſie ſonſt nur einen Begrif verbinden kann, dieſem Bedürfniſſe nicht abhilft.

Man kann aber das Bedürfniß der Vernunft als zwiefach anſehen; erſtlich in ihrem theoretiſchen, zweitens in ihrem praktiſchen Gebrauch. Das erſte Bedürfniß habe ich eben angeführt; aber man ſieht wohl, daß es nur bedingt ſey, d. i. wir müſſen die Exiſtenz Gottes annehmen, wenn wir über die erſten Urſachen alles Zufälligen, vornehmlich in der Ordnung

nung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, **urtheilen wollen**. Weit wichtiger iſt das Bedürfniß der Vernunft in ihrem praktiſchen Gebrauche, weil es unbedingt iſt, und wir die Exiſtenz Gottes voraus zu ſetzen nicht bloß alsdann genöthigt werden, wenn wir **urtheilen wollen**, ſondern weil wir **urtheilen müſſen**. Denn der reine praktiſche Gebrauch der Vernunft beſteht in der Vorſchrift der moraliſchen Geſetze. Sie führen aber alle auf die Idee des **höchſten Gutes**, was in der Welt möglich iſt, ſo fern es allein durch **Freiheit** möglich iſt: die **Sittlichkeit**; von der anderen Seite auch auf das, was nicht bloß auf menſchliche Freiheit, ſondern auch auf die **Natur** ankommt, nämlich auf die größte **Glückſeligkeit**, ſo fern ſie in Proportion der erſten ausgetheilt iſt. Nun bedarf die Vernunft, ein ſolches abhängiges höchſte Gut, und zum Behuf deſſelben eine oberſte Intelligenz als höchſtes unabhängiges Gut, anzunehmen: zwar nicht, um davon das verbindende Anſehen der moraliſchen Geſetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung, abzuleiten (denn ſie würden keinen moraliſchen Werth haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas anderem, als von dem Geſetz allein, das für ſich apodiktiſch gewiß iſt, abgeleitet würde); ſondern nur, um dem Begriffe vom höchſten Gut objektive Realität zu geben, d. i. zu verhindern, daß es zuſamt der ganzen Sittlichkeit nicht bloß für ein bloſſes Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend exiſtirte, deſſen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

Es iſt alſo nicht **Erkenntniß**, ſondern gefühltes *) **Bedürfniß** der Vernunft, wodurch ſich **Mendelsſohn** (ohne ſein Wiſſen) im ſpekulativen Denken orientirte. Und, da dieſes Leitungsmittel nicht ein objektives Prinzip der Vernunft, ein Grundſatz, der

Ein-

---

*) Die Vernunft fühlt nicht; ſie ſieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnißtrieb das Gefühl des Bedürfniſſes. Es iſt hiemit, wie mit dem moraliſchen Gefühl bewandt, welches kein moraliſches Geſetz verurſacht; denn dieſes entſpringt gänzlich aus der Vernunft; ſondern durch moraliſche Geſetze, mithin durch die Vernunft, verurſacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille beſtimmter Gründe bedarf.

Einſichten; ſondern ein bloß ſubjektives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgeſatz des Bedürfniſſes iſt, und für ſich allein den ganzen Beſtimmungsgrund unſers Urtheils über das Daſeyn des höchſten Weſens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch iſt, ſich in den ſpekulativen Verſuchen über denſelben Gegenſtand zu orientiren: ſo fehlte er hierinn allerdings, daß er dieſer Spekulation dennoch ſo viel Vermögen zutraute, für ſich allein auf dem Wege der Demonſtration alles auszurichten. Die Nothwendigkeit des erſteren Mittels konnte nur Statt finden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugeſtanden war: ein Geſtändniß, zu welchem ihn ſeine Scharfſinnigkeit doch zuletzt würde gebracht haben, wenn mit einer längeren Lebensdauer ihm auch die den Jugendjahren mehr eigene Gewandtheit des Geiſtes, alte gewohnte Denkungsart nach Veränderung des Zuſtandes der Wiſſenſchaften leicht umzuändern, wäre vergönnet geweſen. Indeſſen bleibt ihm doch das Verdienſt: daß er darauf beſtand: den letzten Probierſtein der Zuläßigkeit eines Urtheils hier, wie allerwärts, nirgend, als allein in der **Vernunft** zu ſuchen, ſie mochte nun durch Einſicht oder bloſſes Bedürfniß und die Maxime ihrer eigenen Zuträglichkeit in der Wahl ihrer Säze geleitet werden. Er nannte die Vernunft in ihrem lezteren Gebrauche die gemeine Menſchenvernunft; denn dieſer iſt ihr eigenes Intereſſe jederzeit zuerſt vor Augen, indeß man aus dem natürlichen Geleiſe ſchon muß getreten ſeyn, um jenes zu vergeſſen, und müßig unter Begriffen in objektiver Rückſicht zu ſpähen, um bloß ſein Wiſſen, es mag nöthig ſeyn oder nicht, zu erweitern.

Da aber der Ausdruck: **Ausſpruch der geſunden Vernunft**, in vorliegender Frage immer noch zweideutig iſt, und entweder, wie ihn ſelbſt Mendelsſohn mißverſtand, für ein Urtheil aus **Vernunfteinſicht**, oder, wie ihn der Verfaſſer der Reſultate zu nehmen ſcheint, ein Urtheil aus **Vernunfteingebung** genommen werden kann; ſo wird nöthig ſeyn, dieſer Quelle der Beurtheilung eine andere Benennung zu geben, und keine iſt ihr angemeſſener, als die eines **Vernunftglaubens**. Ein jeder Glaube, ſelbſt der hiſto-

riſche,

riſche, muß zwar vernünftig ſeyn (denn der letzte Probierſtein der Wahrheit iſt immer die Vernunft); allein ein Vernunftglaube iſt der, welcher ſich auf keine andere Data gründet, als die ſo in der reinen Vernunft enthalten ſind. Aller Glaube iſt nun ein ſubjektiv zureichendes, objektiv aber mit Bewußtſeyn unzureichendes Fürwahrhalten; alſo wird er dem **Wiſſen** entgegengeſetzt. Andrerſeits, wenn aus objektiven, obzwar mit Bewußtſeyn unzureichenden, Gründen etwas für wahr gehalten, mithin bloß gemeinet wird; ſo kann dieſes **Meinen** doch durch allmählige Ergänzung in derſelben Art von Gründen endlich ein **Wiſſen** werden. Dagegen wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objektiv gültig ſind, ſo kann der Glaube durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wiſſen werden. Der hiſtoriſche Glaube z. B. von dem Tode eines großen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein **Wiſſen** werden, wenn die Obrigkeit des Orts denſelben, ſein Begräbniß, Teſtament, u. ſ. w. meldet. Daß daher etwas hiſtoriſch bloß auf Zeugniſſe für wahr gehalten, d. i. geglaubt wird, z. B. daß eine Stadt Rom in

der

der Welt ſey; und doch derjenige, der niemals da geweſen, ſagen kann: ich weiß, und nicht bloß ich glaube, es exiſtire ein Rom; das ſteht ganz wohl beiſammen. Dagegen kann der reine **Vernunftglaube** durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein **Wiſſen** verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloß ſubjektiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniß der Vernunft iſt (und, ſo lange wir Menſchen ſind, immer bleiben wird), das Daſeyn eines höchſten Weſens nur **vorauszuſetzen**, nicht zu demonſtriren. Dieſes Bedürfniß der Vernunft zu ihrem ſie befriedigenden theoretiſchen Gebrauche würde nichts anders als reine **Vernunfthypotheſe** ſeyn, d. i. eine Meinung, die aus ſubjektiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre; darum, weil man gegebene **Wirkungen zu erklären** niemals einen andern als dieſen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf. Dagegen der **Vernunftglaube**, der auf dem Bedürfniß ihres Gebrauchs in praktiſcher Abſicht beruht, ein **Poſtulat** der Vernunft heißen könnte: nicht, als ob es eine Einſicht wäre, welche

aller

aller logiſchen Forderung zur Gewißheit Genüge thäte, ſondern weil dieſes Fürwahrhalten (wenn in dem Menſchen alles nur moraliſch gut beſtellt iſt) dem Grade nach keinem Wiſſen nachſteht *), ob es gleich der Art nach davon völlig unterſchieden iſt.

Ein reiner Vernunftglaube iſt alſo der Wegweiſer oder Kompaß, wodurch der ſpekulative Denker ſich auf ſeinen Vernunftſtreifereien im Felde überſinnlicher Gegenſtände orientiren, der Menſch von gemeiner doch (moraliſch) geſunder Vernunft aber ſeinen Weg, ſo wohl in theoretiſcher als praktiſcher Abſicht, dem ganzen Zwecke ſeiner Beſtimmung

völlig

---

*) Zur Feſtigkeit des Glaubens gehört das Bewußtſeyn ſeiner Unveränderlichkeit. Nun kann ich völlig gewiß ſeyn, daß mir niemand den Satz: Es iſt ein Gott, werde widerlegen können; denn wo will er dieſe Einſicht hernehmen? Alſo iſt es mit dem Vernunftglauben nicht ſo, wie mit dem hiſtoriſchen bewandt, bei dem es immer noch möglich iſt, daß Beweiſe zum Gegentheil aufgefunden würden, und wo man ſich immer noch vorbehalten muß, ſeine Meinung zu ändern, wenn ſich unſere Kenntniß der Sachen erweitern ſollte.

völlig angemeſſen vorzeichnen kann; und dieſer Vernunftglaube iſt es auch, der jeden anderen Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muß.

Der Begrif von Gott, und ſelbſt die Ueberzeugung von ſeinem Daſeyn, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht, von noch ſo großer Auktorität, zuerſt in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anſchauung von einer ſolchen Art, als ſie mir die Natur, ſo weit ich ſie kenne, gar nicht liefern kann: ſo muß doch ein Begrif von Gott zur Richtſchnur dienen, ob dieſe Erſcheinung auch mit allen dem übereinſtimme, was zu dem Charakteriſtiſchen einer Gottheit erforderlich iſt. Ob ich gleich nun gar nicht einſehe, wie es möglich ſey, daß irgend eine Erſcheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darſtelle, was ſich immer nur denken, niemals aber anſchauen läßt; ſo iſt doch wenigſtens ſo viel klar, daß: um nur zu urtheilen, ob das Gott ſey, was mir erſcheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äuſſerlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegrif von Gott halten und darnach prüfen müſſe, nicht ob er dieſem adäqvat ſey, ſondern bloß ob er ihm nicht widerſpreche. Eben ſo: wenn auch bei allem, wodurch er ſich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerſpräche; ſo würde dennoch dieſe Erſcheinung, Anſchauung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man ſonſt eine ſolche Darſtellung nennen will, das Daſeyn eines Weſens niemals beweiſen, deſſen Begrif (wenn er nicht unſicher beſtimmt, und daher der Beimiſchung alles möglichen Wahnes unterworfen werden ſoll) Unendlichkeit der Größe nach zur Unterſcheidung von allem Geſchöpfe fodert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anſchauung adäqvat ſeyn, mithin auch niemals das Daſeyn eines ſolchen Weſens unzweideutig beweiſen, kann. Vom Daſeyn des höchſten Weſens kann alſo niemand durch irgend eine Anſchauung zuerſt überzeugt werden; der Vernunftglaube muß vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewiſſe Erſcheinungen oder Eröfnungen Anlaß zur Unterſuchung geben, ob wir das, was zu uns ſpricht, oder ſich uns darſtellt, wohl befugt ſind für eine Gottheit zu halten, und, nach Befinden, jenen Glauben beſtätigen.

Wenn alſo der Vernunft in Sachen, welche überſinnliche Gegenſtände betreffen, als das Daſeyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zuſtehende Recht zuerſt zu ſprechen beſtritten wird; ſo iſt aller Schwärmerei, Aberglauben, ja ſelbſt der Atheiſterei eine weite Pforte geöfnet. Und doch ſcheint in der Jakobiſchen und Mendelsſohniſchen Streitigkeit alles auf dieſen Umſturz, ich weiß nicht recht, ob bloß der Vernunfteinſicht und des Wiſſens (durch vermeinte Stärke in der Spekulation), oder auch ſo gar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den ſich ein jeder nach ſeinem Belieben machen kann, angelegt. Man ſollte beinahe auf das leztere ſchließen, wenn man den ſpinoziſtiſchen Begrif von Gott, als den einzigen, mit allen Grundſätzen der Vernunft ſtimmigen *), und dennoch verwerf-

---

*) Es iſt kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der Kritik der reinen Vernunft Vorſchub zum Spinozism finden konnten. Die Kritik beſchneidet

verwerflichen Begrif aufgeſtellt ſieht. Denn ob es ſich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: daß ſpekulative Vernunft ſelbſt nicht einmal die Mög-

lichkeit

ſchneidet dem Dogmatiſm gänzlich die Flügel in Anſehung der Erkenntniß überſinnlicher Gegenſtände, und der Spinoziſm iſt hierin ſo dogmatiſch, daß er ſo gar mit dem Mathematiker in Anſehung der Strenge des Beweiſes wetteifert. Die Kritik beweiſet: daß die Tafel der reinen Verſtandesbegriffe alle Materialien des reinen Denkens enthalten müſſe; der Spinoziſm ſpricht von Gedanken, die doch ſelbſt denken, und alſo von einem Accidens, das doch zugleich für ſich als Subjekt exiſtirt: ein Begrif, der ſich im menſchlichen Verſtande gar nicht findet und ſich auch in ihn nicht bringen läßt. Die Kritik zeigt: es reiche noch lange nicht zur Behauptung der Möglichkeit eines ſelbſt gedachten Weſens zu, daß in ſeinem Begriffe nichts widerſprechendes ſey (wiewohl es alsdann nöthigenfalls allerdings erlaubt bleibt, dieſe Möglichkeit anzunehmen); der Spinoziſm giebt aber vor, die Unmöglichkeit eines Weſens einzuſehen, deſſen Idee aus lauter reinen Verſtandesbegriffen beſteht, wovon man nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgeſondert hat, worin alſo niemals ein Widerlichkeit eines Weſens, wie wir uns Gott denken müſſen, einzuſehen im Stande ſey; ſo kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daſeyns

---

ſpruch angetroffen werden kann, und vermag doch dieſe über alle Gränzen gehende Anmaſſung durch gar nichts zu unterſtützen. Eben um dieſer willen führt der Spinozism gerade zur Schwärmerei. Dagegen giebt es kein einziges ſicheres Mittel alle Schwärmerei mit der Wurzel auszurotten, als jene Gränzbeſtimmung des reinen Vernunftvermögens. — Eben ſo findet ein anderer Gelehrter in der Kritik d. r. Vernunft eine Skepſis; obgleich die Kritik eben darauf hinausgeht, etwas gewiſſes und beſtimmtes in Anſehung des Umfanges unſerer Erkenntniß a priori feſt zu ſetzen. Imgleichen eine Dialektik in den kritiſchen Unterſuchungen; welche doch darauf angelegt ſind, die unvermeidliche Dialektik, womit die allerwärts dogmatiſch geführte reine Vernunft ſich ſelbſt verfängt und verwickelt, aufzulöſen und auf immer zu vertilgen. Die Neuplatoniker, die ſich Elektiker nannten, weil ſie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wußten, wenn ſie ſolche vorher hineingetragen hatten, verfuhren gerade eben ſo; es geſchieht alſo in ſo fern nichts neues unter der Sonne.

ſeyns zuſammen beſtehen, daß Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenſtandes einſehen, und dennoch, aus anderen Quellen, die Wirklichkeit deſſelben erkennen könnte.

Männer von Geiſtesfähigkeiten und von erweiterten Geſinnungen! Ich verehre Eure Talente und liebe Euer Menſchengefühl. Aber habt Ihr auch wohl überlegt, was Ihr thut, und wo es mit Euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt Ihr, daß Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne dieſe würde es ſelbſt mit Euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen ſehen, was aus dieſer Denkfreiheit natürlicher Weiſe werden müſſe, wenn ein ſolches Verfahren, als Ihr beginnt, überhand nimmt.

Der Freiheit zu denken iſt erſtlich der bürgerliche Zwang entgegengeſetzt. Zwar ſagt man: die Freiheit zu ſprechen, oder zu ſchreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch ſie gar nicht genommen werden. Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichſam in Gemeinſchaft mit andern, denen wir unſere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Alſo kann man wohl ſagen, daß diejenige äuſſere Gewalt, welche die Freiheit, ſeine Gedanken öffentlich mitzutheilen den Menſchen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme; das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Laſten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Uebel dieſes Zuſtandes noch Rath geſchaft werden kann.

Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, daß ihr der Gewiſſenszwang entgegengeſetzt iſt; wo ohne alle äuſſere Gewalt in Sachen der Religion ſich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und, ſtatt Argument, durch vorgeſchriebene mit ängſtlicher Furcht vor der Gefahr einer eigenen Unterſuchung begleitete Glaubensformeln, alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüther zu verbannen wiſſen.

Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter

keine

keine andere Geſetze, als: die ſich ſelbſt giebt; und ihr Gegentheil iſt die Maxime eines geſetzloſen Gebrauchs der Vernunft (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu ſehen, als unter der Einſchränkung durch Geſetze). Die Folge davon iſt natürlicher Weiſe dieſe: daß, wenn die Vernunft dem Geſetze nicht unterworfen ſeyn will, das ſie ſich ſelbſt giebt, ſie ſich unter das Joch der Geſetze beugen muß, die ihr ein anderer giebt; denn ohne irgend ein Geſetz kann gar nichts, ſelbſt nicht der größte Unſinn, ſein Spiel lange treiben. Alſo iſt die unvermeidliche Folge der erklärten Geſetzloſigkeit im Denken (einer Befreiung von den Einſchränkungen durch die Vernunft), dieſe: daß Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüßt, und, weil nicht etwa Unglück, ſondern wahrer Uebermuth daran Schuld iſt, im eigentlichen Sinne des Worts verſcherzt wird.

Der Gang der Dinge iſt ungefähr dieſer. Zuerſt gefällt ſich das Genie ſehr in ſeinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es ſonſt die Vernunft lenkte, abgeſtreift hat. Es bezaubert bald auch Andere durch Machtſprüche und große Erwartungen, und ſcheint ſich ſelbſt nunmehr auf einen Thron geſetzt zu haben, den langſame ſchwerfällige Vernunft ſo ſchlecht zierete; wobei es gleichwohl immer die Sprache derſelben führet. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberſt geſetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menſchen Schwärmerei; jene Günſtlinge der gütigen Natur aber, Erleuchtung. Weil indeſſen bald eine Sprachverwirrung unter dieſen ſelbſt entſpringen muß, indem, da Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder ſeiner Eingebung folgt; ſo müſſen zuletzt aus inneren Eingebungen durch Zeugniſſe äuſſere bewährte Fakta, aus Traditionen, die anfänglich ſelbſt gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Fakta, d. i. der Aberglaube entſpringen, weil dieſer ſich doch wenigſtens in eine geſetzliche Form und dadurch in einen Ruheſtand bringen läßt.

Weil gleichwohl die menſchliche Vernunft immer noch nach Freiheit ſtrebt; ſo muß, wenn

ſie

ſie einmal die Feſſeln zerbricht, ihr erſter Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Misbrauch und vermeſſenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einſchränkung ausarten, in eine Ueberredung von der Alleinherrſchaft der ſpekulativen Vernunft, die nichts annimmt, als was ſich durch objektive Gründe und dogmatiſche Ueberzeugung rechtfertigen kann, alles übrige aber kühn wegläugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniß (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heißt nun **Unglaube**: nicht ein hiſtoriſcher; denn, den kann man ſich gar nicht als vorſetzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken (weil jeder einem Faktum, welches nur hinreichend bewährt iſt, eben ſo gut als einer mathematiſchen Demonſtration glauben muß, er mag wollen oder nicht); ſondern ein Vernunftunglaube, ein mislicher Zuſtand des menſchlichen Gemüths, der den moraliſchen Geſetzen zuerſt alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit ſo gar ihnen ſelbſt alle Autorität benimmt, und die Denkungsart veranlaßt, die man **Freigeiſterei** nennt, d. i. den Grundſatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt ſich nun die Obrigkeit ins Spiel; damit nicht ſelbſt bürgerliche Angelegenheiten in die größte Unordnung kommen: und, da das behendeſte und doch nachdrücklichſte Mittel ihr gerade das beſte iſt, ſo hebt ſie die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft dieſes, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen. Und ſo zerſtört Freiheit im Denken, wenn ſie ſo gar unabhängig von Geſetzen der Vernunft verfahren will, endlich ſich ſelbſt.

Freunde des Menſchengeſchlechts und deſſen was ihm am heiligſten iſt! Nehmt an, was Euch nach ſorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigſten ſcheint, es mögen nun Fakta, es mögen Vernunftgründe ſeyn; nur ſtreitet der Vernunft nicht das, was ſie zum höchſten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probierſtein der Wahrheit *) zu ſeyn. Widrigenfalls

werdet

---

*) Selbſtdenken heißt den oberſten Probierſtein der Wahrheit in ſich ſelbſt (d. i. in ſeiner eigenen Vernunft) ſuchen; und die Maxime, jederzeit ſelbſt

zu

werdet Ihr, dieſer Freiheit unwürdig, ſie auch ſicherlich einbüßen, und dieſes Unglück

---

zu denken, iſt die Aufklärung. Dazu gehört nun eben ſo viel nicht, als ſich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntniſſe ſetzen; da ſie vielmehr ein negativer Grundſatz im Gebrauche ſeines Erkenntnißvermögens iſt, und öfter der, ſo an Kenntniſſen überaus reich iſt, im Gebrauche derſelben am wenigſten aufgeklärt iſt. Sich ſeiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter ſagen, als bei allem dem, was man annehmen ſoll, ſich ſelbſt fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt folgt, zum allgemeinen Grundſatze ſeines Vernunftgebrauchs zu machen? Dieſe Probe kann ein jeder mit ſich ſelbſt anſtellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieſer Prüfung alsbald verſchwinden ſehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntniſſe nicht hat, beide aus objektiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient ſich bloß der Maxime der Selbſterhaltung der Vernunft. Aufklärung in einzelnen Subjekten durch Erziehung zu gründen, iſt alſo gar leicht; man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieſer Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, iſt ſehr langwienoch dazu dem übrigen ſchuldloſen Theile über den Hals ziehen, der ſonſt wohl geſinnt geweſen wäre, ſich ſeiner Freiheit geſetzmäßig und dadurch auch zweckmäßig zum Weltbeſten zu bedienen!“

---

rig; denn es finden ſich viel äuſſere Hinderniſſe, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erſchweren.

Ueber

Ueber den Gebrauch teleologiſcher Principien in der Philoſophie. *)

Wenn man unter Natur den Inbegrif von allem verſteht, was nach Geſetzen beſtimmt exiſtirt, die Welt (als eigentlich ſogenannte Natur) mit ihrer oberſten Urſache zuſammengenommen, ſo kann es die Naturforſchung (die im erſten Falle Phyſik, im zweiten Metaphyſik heißt) auf zweien Wegen verſuchen, entweder auf dem bloß theoretiſchen oder auf dem teleologiſchen Wege, auf dem letztern aber, als **Phyſik**, nur ſolche Zwecke, die uns durch Erfahrung bekannt werden können, als **Metaphyſik** dagegen, ihrem Berufe angemeſſen, nur einen Zweck, der durch reine Vernunft feſt ſteht, zu ihrer Abſicht gebrauchen. Ich habe anderwärts gezeigt, daß die Vernunft in der Metaphyſik auf dem theoretiſchen Naturwege (in Anſehung der Erkenntniß Gottes) ihre ganze Abſicht nicht nach Wunſch erreichen könne, und ihr alſo nur

noch

---

*) Teutſcher Merkur. 1788. Jan. und Febr.

noch der teleologiſche übrig ſey; ſo doch, daß nicht die Naturzwecke, die nur auf Beweisgründen der Erfahrung beruhen, ſondern ein a priori durch reine praktiſche Vernunft beſtimmt gegebener Zweck (in der Idee des höchſten Guts) den Mangel der unzulänglichen Theorie ergänzen müſſe. Eine ähnliche Befugniß, ja Bedürfniß, von einem teleologiſchen Princip auszugehen, wo uns die Theorie verläßt, habe ich in einem kleinen Verſuche über die Menſchenracen zu beweiſen geſucht. Beide Fälle aber enthalten eine Forderung, der der Verſtand ſich ungern unterwirft, und die Anlaß genug zum Misverſtande geben kann.

Mit Recht ruft die Vernunft in aller Naturunterſuchung zuerſt nach Theorie, und nur ſpäter nach Zweckbeſtimmung. Den Mangel der erſtern kann keine Teleologie noch praktiſche Zweckmäßigkeit erſetzen. Wir bleiben immer unwiſſend in Anſehung der wirkenden Urſachen, wenn wir gleich die Angemeſſenheit unſerer Vorausſetzung mit Endurſachen, es ſey der Natur oder unſers Willens, noch ſo einleuchtend machen können. Am meiſten

ſcheint

ſcheint dieſe Klage da gegründet zu ſeyn, wo (wie in jenem metaphyſiſchen Falle) ſogar praktiſche Geſetze vorangehen müſſen, um den Zweck allererſt anzugeben, dem zum Behuf ich den Begrif einer Urſache zu beſtimmen gedenke, der auf ſolche Art die Natur des Gegenſtandes gar nichts anzugehen, ſondern bloß eine Beſchäftigung mit unſern eignen Abſichten und Bedürfniſſen zu ſeyn ſcheint.

Es hält allemal ſchwer, ſich in Principien zu einigen, in ſolchen Fällen, wo die Vernunft ein doppeltes, ſich wechſelſeitig einſchränkendes Intereſſe hat. Aber es iſt ſogar ſchwer ſich über die Principien dieſer Art auch nur zu verſtehen, weil ſie die Methode zu denken vor der Beſtimmung des Objekts betreffen, und einander widerſtreitende Anſprüche der Vernunft den Geſichtspunkt zweideutig machen, aus dem man ſeinen Gegenſtand zu betrachten hat. In der gegenwärtigen Zeitſchrift ſind zwei meiner Verſuche, über zweierlei ſehr verſchiedene Gegenſtände und von ſehr ungleicher Erheblichkeit, einer ſcharfſinnigen Prüfung unterworfen worden. In einer bin ich nicht verſtanden worden,

ob

ob ich es zwar erwartete, in der andern aber über alle Erwartung wohl verſtanden worden; beides von Männern von vorzüglichem Talente, jugendlicher Kraft und aufblühendem Ruhme. In jener gerieth ich in Verdacht, als wollte ich eine Frage der phyſiſchen Naturforſchung durch Urkunden der Religion beantworten: in der andern wurde ich von dem Verdachte befreiet, als wollte ich, durch den Beweiß der Unzulänglichkeit einer metaphyſiſchen Naturforſchung, der Religion Abbruch thun. In beiden gründet ſich die Schwierigkeit verſtanden zu werden auf der noch nicht genug ins Licht geſtellten Befugniß, ſich, wo theoretiſche Erkenntnißquellen nicht zulangen, des teleologiſchen Princips bedienen zu dürfen, doch mit einer ſolchen Beſchränkung ſeines Gebrauchs, daß der theoretiſch-ſpekulativen Nachforſchung das Recht des **Vortritts** geſichert wird, um zuerſt ihr ganzes Vermögen daran zu verſuchen (wobei in der metaphyſiſchen von der reinen Vernunft mit Recht gefodert wird, daß ſie dieſes, und überhaupt ihre Anmaſſung über irgend etwas zu entſcheiden, vorher rechtfertige, dabei aber ihren **Vermögenszuſtand** vollſtändig aufdecke, um

auf

auf Zutrauen rechnen zu dürfen) ingleichen, daß, im Fortgange, dieſe Freiheit ihr jederzeit unbenommen bleibe. Ein großer Theil der Mishelligkeit beruht hier auf der Beſorgniß des Abbruchs, womit die Freiheit des Vernunftgebrauchs bedrohet werde; wenn dieſe gehoben wird, ſo glaube ich die Hinderniſſe der Einhelligkeit leicht wegräumen zu können.

Wider eine in der Berl. M. S. November 1785. eingerückte Erläuterung meiner vorlängſt geäuſſerten Meinung, über den Begrif und den Urſprung der Menſchenracen, trägt der Herr Geheimerath Georg Forſter im teutſchen Merkur Oktober und November 1786. Einwürfe vor, die, wie mich dünkt, bloß aus dem Misverſtande des Princips, wovon ich ausgehe, herrühren. Zwar findet es der berühmte Mann gleich anfangs mislich, vorher ein Princip feſtzuſetzen, nach welchem ſich der Naturforſcher ſogar im Suchen und Beobachten ſolle leiten laſſen, und vornehmlich ein ſolches, was die Beobachtung auf eine dadurch zu befördernde Naturgeſchichte, zum Unterſchiede von der bloßen Naturbeſchreibung,

bung, richtete, ſo wie dieſe Unterſcheidung ſelbſt, unſtatthaft. Allein dieſe Mishelligkeit läßt ſich leicht heben.

Was die erſte Bedenklichkeit betrift, ſo iſt wohl ungezweifelt gewiß, daß durch bloſſes empiriſches Herumtappen ohne ein leitendes Princip, wornach man zu ſuchen habe, nichts zweckmäßiges jemals würde gefunden werden; denn Erfahrung methodiſch anſtellen, heißt allein beobachten. Ich danke für den bloß empiriſchen Reiſenden und ſeine Erzählung, vornehmlich, wenn es um eine zuſammenhangende Erkenntniß zu thun iſt, daraus die Vernunft etwas zum Behuf einer Theorie machen ſoll. Gemeiniglich antwortet er, wenn man wonach frägt: ich hätte das wohl bemerken können, wenn ich gewußt hätte, daß man darnach fragen würde. Folgt doch Herr F. ſelbſt der Leitung des Linneiſchen Princips der Beharrlichkeit des Characters der Befruchtungstheile an Gewächſen, ohne welches die ſyſtematiſche Naturbeſchreibung des Pflanzenreichs nicht ſo rühmlich würde geordnet und erweitert worden ſeyn. Daß manche ſo unvorſichtig ſind, ihre Ideen in die Beobachtung ſelbſt hineinzutragen (und, wie es auch wohl dem großen Naturkenner ſelbſt wiederfuhr, die Aehnlichkeit jener Charactere, gewiſſen Beiſpielen zufolge, für eine Anzeige der Aehnlichkeit der Kräfte der Pflanzen zu halten) iſt leider ſehr wahr, ſo wie die Lection für raſche Vernünftler (die uns beide vermuthlich nichts angeht) ganz wohl gegründet; allein dieſer Misbrauch kann die Gültigkeit der Regel doch nicht aufheben.

Was aber den bezweifelten, ja gar ſchlechthin verworfenen Unterſchied zwiſchen Naturbeſchreibung und Naturgeſchichte betrift, ſo würde, wenn man unter der letzteren eine Erzählung von Naturbegebenheiten, wohin keine menſchliche Vernunft reicht, z. B. das erſte Entſtehen der Pflanzen und Thiere verſtehen wollte, eine ſolche freilich, wie Hr. F. ſagt, eine Wiſſenſchaft für Götter, die gegenwärtig, oder ſelbſt Urheber waren, und nicht für Menſchen ſeyn. Allein nur den Zuſammenhang gewiſſer jetziger Beſchaffenheiten der Naturdinge mit ihren Urſachen in der älteren Zeit nach Wirkungsgeſetzen, die wir nicht erdichten, ſondern aus den Kräften der Natur, wie ſie ſich uns jetzt darbietet, ableiten, nur bloß ſo weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre **Naturgeſchichte**, und zwar eine ſolche, die nicht allein möglich, ſondern auch z. B. in den Erdtheorien, (worunter des berühmten **Linné** ſeine auch ihren Platz findet) von gründlichen Naturforſchern häufig genug verſucht worden iſt, ſie mögen nun viel oder wenig damit ausgerichtet haben. Auch gehört ſelbſt des Herrn F. Muthmaſſung, vom erſten Urſprunge des **Negers**, gewiß nicht zur Naturbeſchreibung, ſondern nur zur Naturgeſchichte. Dieſer Unterſchied iſt in der Sachen Beſchaffenheit gelegen, und ich verlange dadurch nichts Neues, ſondern blos die ſorgfältige Abſonderung des einen Geſchäftes vom andern, weil ſie ganz heterogen ſind, und wenn die eine (die Naturbeſchreibung) als Wiſſenſchaft, in der ganzen Pracht eines großen Syſtems erſcheint, die andere (die Naturgeſchichte) nur Bruchſtücke, oder wankende Hypotheſen, aufzeigen kann. Durch dieſe Abſonderung und Darſtellung der zweiten, als einer eigenen, wenn gleich vor jetzt (vielleicht auch auf immer) mehr im Schattenriſſe als im Werk ausführbaren Wiſſenſchaft, (in welcher für die meiſten Fragen ein Vacat angezeichnet gefunden werden möchte) hoffe ich das zu bewirken, daß man ſich nicht mit vermeintlicher Einſicht auf die eine etwas zu gute thue, was eigentlich bloß der andern angehört, und den Umfang der wirklichen Erkenntniſſe in der Naturgeſchichte (denn einige derſelben beſitzt man) zugleich auch die in der Vernunft ſelbſt liegende Schranken derſelben, ſamt den Principien, wonach ſie auf die beſtmögliche Art zu erweitern wäre, beſtimmter kennen lerne. Man muß mir dieſe Peinlichkeit zu gute halten, da ich ſo manches Unheil aus der Sorgloſigkeit, die Grenzen der Wiſſenſchaften in einander laufen zu laſſen, in anderen Fällen erfahren, und nicht eben zu jedermanns Wohlgefallen, angezeigt habe; überdem hiebei völlig überzeugt worden bin, daß durch die bloße Scheidung des Ungleichartigen, welches man vorher im Gemenge genommen hatte, den Wiſſenſchaften oft ein ganz neues Licht aufgehe, wobei zwar manche Armſeligkeit aufgedeckt wird, die ſich vorher unter fremdartigen Kenntniſſen verſtecken konnte, aber auch viele ächte Quellen der Erkenntniß eröfnet werden, wo man ſie gar nicht hätte vermuthen ſollen. Die größte Schwierigkeit bei dieſer vermeintlichen Neuerung, liegt bloß im Namen. Das Wort Geſchichte in der Bedeutung, da es einerlei mit dem griechiſchen Hiſtoria (Erzählung, Beſchreibung) ausdrückt, iſt ſchon zu ſehr und zu lange im Gebrauche, als daß man ſich leicht gefallen laſſen ſollte, ihm eine andere Bedeutung, welche die Naturforſchung des Urſprungs bezeichnen kann, zuzugeſtehen; zumal, da es auch nicht ohne Schwierigkeit iſt, ihm in der letzteren einen andern anpaſſenden techniſchen Ausdruck auszufinden *). Doch die Sprachſchwierigkeit im Unterſcheiden kann den Unterſchied der Sachen nicht aufheben. Vermuthlich iſt eben dergleichen Mißhelligkeit, wegen einer, obwohl unvermeidlichen Abweichung von claſſiſchen Ausdrücken, auch bei dem Begriffe einer Race die Urſache der Veruneinigung über die Sache ſelbſt geweſen. Es iſt uns hier wiederfahren, was Sterne bei Gelegenheit eines phyſiognomiſchen

Streits

---

*) Ich würde für die Naturbeſchreibung das Wort Phyſiographie, für Naturgeſchichte aber Phyſiogonie in Vorſchlag bringen.

Streits, der, nach ſeinem launigten Einfalle, alle Facultäten der Strasburgiſchen Univerſität in Aufruhr verſetzte, ſagt: Die Logiker würden die Sache entſchieden haben, wären ſie nur nicht auf eine Definition geſtoßen, Was iſt eine Race? Das Wort ſteht gar nicht in einem Syſtem der Naturbeſchreibung, vermuthlich iſt alſo auch das Ding ſelber überall nicht in der Natur. Allein der Begrif, den dieſer Ausdruck bezeichnet, iſt doch in der Vernunft eines jeden Beobachters der Natur gar wohl gegründet, der zu einer ſich vererbenden Eigenthümlichkeit verſchiedener vermiſcht zeugenden Thiere, die nicht in dem Begriffe ihrer Gattung liegt, eine Gemeinſchaft der Urſache, und zwar einer in dem Stamme der Gattung ſelbſt urſprünglich gelegenen Urſache, denkt. Daß dieſes Wort nicht in der Naturbeſchreibung (ſondern an deſſen Statt das der Varietät) vorkommt, kann ihn nicht abhalten, es in Abſicht auf Naturgeſchichte nöthig zu finden. Nur muß er es freilich zu dieſem Behuf deutlich beſtimmen; und dieſes wollen wir hier verſuchen.

Der Name einer Race, als radicaler Eigenthümlichkeit, die auf einen gemeinſchaftlichen Abſtamm Anzeige giebt, und zugleich mehrere ſolche beharrliche forterbende Charactere, nicht allein derſelben Thiergattung, ſondern auch deſſelben Stammes, zuläßt, iſt nicht unſchicklich ausgedacht. Ich würde ihn durch Abartung (progenies *claſſifica*) überſetzen, um eine Race von der Ausartung (degeneratio ſ. progenies *ſpecifica* *) zu unterſcheiſcheiden, die man nicht einräumen kann, weil ſie dem Geſetz der Natur (in der Erhaltung ihrer Species in unveränderlicher Form) zuwider läuft. Das Wort progenies zeigt an, daß es nicht urſprüngliche, durch ſo vielerlei Stämme, als Species derſelben Gattung, ausgetheilte, ſondern ſich allererſt in der Folge der Zeugungen entwickelnde Charactere, mithin nicht verſchiedene Arten, ſondern Abartungen, aber doch ſo beſtimmt und beharrlich ſind, daß ſie zu einem Claſſenunterſchiede berechtigen.

---

*) Die Benennungen der claſſes und ordines drücken ganz unzweideutig eine bloß logiſche Abſonderung aus, die die Vernunft unter ihren Begriffen, zum Behuf der bloßen Vergleichung macht: genera und ſpecies aber können auch die phyſiſche Abſonderung bedeuten, die die Natur ſelbſt unter ihren Geſchöpfen in Anſehung ihrer Erzeugung macht. Der Character der Race kann alſo hinreichen, um Geſchöpfe darnach zu claſſificieren, aber nicht um eine beſondere Species daraus zu machen; weil dieſe auch eine abſonderliche Abſtammung bedeuten könnte, welche wir unter dem Namen einer Race nicht verſtanden wiſſen wollen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir hier das Wort Claſſe nicht in der ausgedehnten Bedeutung nehmen, als es im Linnéiſchen Syſtem genommen wird; wir brauchen es aber auch zur Eintheilung in ganz anderer Abſicht.

Nach dieſen Vorbegriffen würde die Menſchengattung (nach dem allgemeinen Kennzeichen derſelben in der Naturbeſchreibung genommen) in einem Syſtem der Naturgeſchichte in Stamm, (oder Stämme) Race oder Abartung, (progenies claſſifica) und verſchiedenen Menſchenſchlag (varietas nativa) abgetheilt werden können, welcher letztere nicht unausbleibliche, nach einem anzugebenden Geſetze ſich vererbende, alſo auch nicht zu einer Claſſeneintheilung hinreichende Kennzeichen enthalten würde. Alles dieſes iſt aber nur noch bloße Idee von der Art, wie die größte

Mannigfaltigkeit in der Zeugung mit der größten Einheit der Abſtammung von der Vernunft zu vereinigen ſey. Ob es wirklich eine ſolche Verwandſchaft in der Menſchengattung gebe, müſſen die Beobachtungen, welche die Einheit der Abſtammung kenntlich machen, entſcheiden. Und hier ſieht man deutlich: daß man durch ein beſtimmtes Princip geleitet werden müſſe, um bloß zu beobachten, d. i. auf dasjenige Acht zu geben, was Anzeige auf die Abſtammung, nicht bloß der Characteren-Aehnlichkeit geben könne, weil wir es alsdenn mit einer Aufgabe der Naturgeſchichte, nicht der Naturbeſchreibung und bloß methodiſchen Benennung, zu thun haben. Hat jemand nicht nach jenem Princip ſeine Nachforſchung angeſtellt, ſo muß er noch einmal ſuchen; denn von ſelbſt wird ſich ihm das nicht darbieten, was er bedarf, um, ob es eine reale oder bloße Nominalverwandtſchaft unter den Geſchöpfen gebe, auszumachen.

Von der Verſchiedenheit des urſprünglichen Stammes kann es keine ſichere Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit durch Vermiſchung zweier erblich verſchiedenen Menſchenabtheilungen fruchtbare Nachkommenſchaft zu gewinnen. Gelingt dieſes aber, ſo iſt die noch ſo große Verſchiedenheit der Geſtalt keine Hinderniß eine gemeinſchaftliche Abſtammung derſelben wenigſtens möglich zu finden; denn ſo wie ſie ſich, unerachtet dieſer Verſchiedenheit, doch durch Zeugung in ein Product, das beider Charactere enthält, vereinigen können: ſo haben ſie ſich aus einem Stamme, der die Anlagen zur Entwicklung beider Charactere urſprünglich in ſich verbarg, durch Zeugung in ſo viel Racen theilen können; und die Vernunft wird ohne Noth nicht von zweien Principien ausgehen, wenn ſie mit einem auslangen kann. Das ſichere Kennzeichen erblicher Eigenthümlichkeiten aber, als der Merkmale eben ſo vieler Racen, iſt ſchon angeführt worden. Jetzt iſt noch etwas von den erblichen Varietäten anzumerken, welche zur Benennung eines oder andern Menſchenſchlags (Familien- und Volksſchlags) Anlaß geben.

Eine Varietät iſt die erbliche Eigenthümlichkeit, die nicht klaſſifiſch iſt, weil ſie ſich nicht unausbleiblich fortpflanzt; denn eine ſolche Beharrlichkeit des erblichen Characters wird erfordert, um ſelbſt für die Naturbeſchreibung nur zur Claſſeneintheilung zu berechtigen. Eine Geſtalt, die in der Fortpflanzung nur bisweilen den Character der nächſten Eltern, und zwar mehrentheils nur einſeitig (Vater oder Mutter nachartend) reproducirt, iſt kein Merkmal, daran man den Abſtamm von beiden Eltern kennen kann, z. B. den Unterſchied der Blonden und Brunetten. Eben ſo iſt die Race, oder Abartung, eine unausbleibliche erbliche Eigenthümlichkeit, die zwar zur Claſſeneintheilung berechtigt, aber doch nicht ſpecifiſch iſt, weil die unausbleiblich halbſchlächtige Nachartung (alſo das Zuſammenſchmelzen der Charactere ihrer Unterſcheidung) es wenigſtens nicht als unmöglich urtheilen läßt, ihre angeerbte Verſchiedenheit auch in ihrem Stamme uranfänglich, als in bloßen Anlagen vereinigt und nur in der Fortpflanzung allmählig entwickelt und geſchieden, anzuſehen. Denn man kann ein Thiergeſchlecht nicht zu einer beſondern Species machen, wenn es mit einem anderen zu einem und demſelben Zeugungsſyſtem der Natur gehört. Alſo würde in der Naturgeſchichte Gattung

tung und Species einerlei, nämlich die nicht mit einem gemeinſchaftlichen Abſtamme vereinbarte Erbeigenthümlichkeit, bedeuten. Diejenige aber, die damit zuſammen beſtehen kann, iſt entweder nothwendig erblich, oder nicht. Im erſtern Fall macht es den Character der Race, im andern der **Varietät** aus.

Von dem, was in der Menſchengattung **Varietät** genannt werden kann, merke ich hier nun an, daß man auch in Anſehung dieſer die Natur nicht als in voller Freiheit bildend, ſondern eben ſowohl, als bei den Racen-Characteren, ſie nur als entwickelnd und auf dieſelbe durch urſprüngliche Anlagen vorausbeſtimmt anzuſehen habe; weil auch in dieſer Zweckmäßigkeit und derſelben gemäße Abgemeſſenheit angetroffen wird, die kein Werk des Zufalls ſeyn kann. Was ſchon Lord Shaftsbury anmerkte, nämlich, daß in jedem Menſchengeſichte eine gewiſſe Originalität (gleichſam ein wirkliches Deſſein) angetroffen werde, welche das Individuum als zu beſonderen Zwecken, die es nicht mit anderen gemein hat, beſtimmt auszeichnet, obzwar dieſe Zeichen zu entziffern über unſer Vermögen geht, das kann ein jeder Portraitmaler, der über ſeine Kunſt denkt, beſtätigen. Man ſieht einem nach dem Leben gemalten und wohlausgedruckten Bilde die Wahrheit an, d. i. daß es nicht aus der Einbildung genommen iſt. Worin beſteht aber dieſe Wahrheit? Ohne Zweifel in einer beſtimmten Proportion eines der vielen Theile des Geſichts zu allen anderen, um einen individuellen Character, der einen dunkel vorgeſtellten Zweck enthält, auszudrücken. Kein Theil des Geſichts, wenn er uns auch unproportionirt ſcheint, kann in der Schilderei, mit Beibehaltung der übrigen, abgeändert werden, ohne dem Kennerauge, ob er gleich das Original nicht geſehen hat, in Vergleichung mit dem von der Natur copierten Porträt, ſo fort merklich zu machen, welches von beiden die lautere Natur und welches Erdichtung enthalte. Die Varietät unter Menſchen von eben derſelben Race iſt, aller Wahrſcheinlichkeit nach, eben ſo zweckmäßig in dem urſprünglichen Stamme belegen geweſen, um die größte Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verſchiedener Zwecke, als der Racenunterſchied, um die Tauglichkeit zu weniger, aber weſentlichern Zwecken, zu gründen und in der

Folge zu entwickeln; wobei doch der Unterſchied obwaltet, daß die leztern Anlagen, nachdem ſie ſich einmal entwickelt haben, (welches ſchon in der älteſten Zeit geſchehen ſeyn muß) keine neue Formen dieſer Art weiter entſtehen, noch auch die Alte erlöſchen laſſen; dagegen die erſtere, wenigſtens unſerer Kenntniß nach, eine an neuen Characteren (äuſſeren ſowohl als innern) unerſchöpfliche Natur anzuzeigen ſcheinen.

In Anſehung der Varietäten ſcheint die Natur die Zuſammenſchmelzung zu verhüten, weil ſie ihrem Zwecke, nämlich der Mannigfaltigkeit der Charactere, entgegen iſt; dagegen ſie, was die Racenunterſchiede betrift, dieſelbe (nämlich Zuſammenſchmelzung) wenigſtens verſtattet, wenn gleich nicht begünſtigt, weil dadurch das Geſchöpf für mehrere Climate tauglich wird, obgleich keinem derſelben in dem Grade angemeſſen, als die erſte Anartung an daſſelbe es gemacht hatte. Denn was die gemeine Meinung betrift, nach welcher Kinder (von unſerer Claſſe der Weiſſen) die Kennzeichen, die zur Varietät gehören (als Statur, Geſichtsbildung, Hautfarbe,) ſelbſt

ſelbſt manche Gebrechen, (innere ſowohl als äuſſere) von ihren Eltern auf die Halbſcheid ererben ſollen (wie man ſagt: das hat das Kind vom Vater, das hat es von der Mutter) ſo kann ich, nach genauer Aufmerkſamkeit auf den Familienſchlag, ihr nicht beitreten. Sie arten, wenn gleich nicht Vater oder Mutter nach, doch entweder in des einen oder der andern Familie unvermiſcht ein; und, ob zwar der Abſcheu wider die Vermiſchung der zu nahe Verwandten wohl großentheils moraliſche Urſachen haben, ingleichen die Unfruchtbarkeit derſelben nicht genug bewieſen ſeyn mag; ſo giebt doch ſeine weite Ausbreitung ſelbſt bis zu rohen Völkern, Anlaß zur Vermuthung, daß der Grund dazu auf entfernte Art in der Natur ſelbſt gelegen ſey, welche nicht will, daß immer die alten Formen wieder reproduciert werden, ſondern alle Mannigfaltigkeit herausgebracht werden ſoll, die ſie in die urſprüngliche Keime des Menſchenſtamms gelegt hatte. Ein gewiſſer Grad der Gleichförmigkeit, der ſich in einem Familien- oder ſogar Volksſchlage hervorfindet, darf auch nicht der halbſchlächtigen Anartung ihrer Charactere (welche meiner Meinung nach in

Anſehung der Varietäten gar nicht ſtatt findet) zugeſchrieben werden. Denn das Uebergewicht der Zeugungskraft des einen oder andern Theils verehlichter Perſonen, da bisweilen faſt alle Kinder in den Väterlichen, oder alle in den Mütterlichen Stamm einſchlagen, kann, bei der anfänglich großen Verſchiedenheit der Charactere, durch Wirkung und Gegenwirkung, nämlich dadurch, daß die Nachartungen auf der einen Seite immer ſeltener werden, die Mannigfaltigkeit vermindern, und eine gewiſſe Gleichförmigkeit (die nur fremden Augen ſichtbar iſt) hervorbringen. Doch das iſt nur meine beiläuſige Meinung, die ich dem beliebigen Urtheile des Leſers Preis gebe. Wichtiger iſt, das bei andern Thieren faſt alles was man an ihnen Varietät nennen möchte, (wie die Größe, die Hautbeſchaffenheit ꝛc.) halbſchlächtig anartet, und dieſes, wenn man den Menſchen, wie billig, nach der Analogie mit Thieren (in Abſicht auf die Fortpflanzung) betrachtet, einen Einwurf wider meinen Unterſchied der Racen von Varietäten zu enthalten ſcheint. Um hierüber zu urtheilen, muß man ſchon einen höheren Standpunkt der Erklärung dieſer Natureinrichtung

richtung nehmen, nämlich den, daß vernunftloſe Thiere, deren Exiſtenz bloß als Mittel einen Werth haben kann, darum zu verſchiedenem Gebrauche verſchiedentlich ſchon in der Anlage (wie die verſchiedenen Hunderacen, die nach Büffon von dem gemeinſchaftlichen Stamme des Schäferhundes abzuleiten ſind) ausgerüſtet ſeyn mußten; dagegen die größere Einhelligkeit des Zwecks in der Menſchengattung ſo große Verſchiedenheit anartender Naturformen nicht erheiſchte; die nothwendig anartende alſo nur auf die Erhaltung der Species in einigen wenigen von einander vorzüglich unterſchiedenen Climaten angelegt ſeyn durften. Jedoch, da ich nur den Begrif der Racen habe vertheidigen wollen, ſo habe ich nicht nöthig, mich wegen des Erklärungsgrundes der Varietäten zu verbürgen.

Nach Aufhebung dieſer Sprachuneinigkeit, die öfters an einem Zwiſte mehr ſchuld iſt, als die in Principien, hoffe ich nun weniger Hinderniß wider die Behauptung meiner Erklärungsart anzutreffen. Herr F. iſt darin mit mir einſtimmig, daß er wenigſtens eine erbliche Eigenthümlichkeit unter den verſchiedenen Menſchengeſtalten, nämlich die der Neger und der übrigen Menſchen, groß genug findet, um ſie nicht für bloßes Naturſpiel und Wirkung zufälliger Eindrücke zu halten, ſondern dazu urſprünglich dem Stamme einverleibte Anlagen, und ſpecifiſche Natureinrichtung fodert. Dieſe Einhelligkeit unſerer Begriffe iſt ſchon wichtig, und macht auch in Anſehung der beiderſeitigen Erklärungsprincipien Annäherung möglich; anſtatt daß die gemeine ſeichte Vorſtellungsart alle Unterſchiede unſerer Gattung auf gleichen Fuß, nämlich den des Zufalls, zu nehmen, und ſie noch immer entſtehen und vergehen zu laſſen, wie äuſſere Umſtände es fügen, alle Unterſuchungen dieſer Art für überflüßig, und hiemit ſelbſt die Beharrlichkeit der Species in derſelben zweckmäßigen Form für nichtig erklärt. Zwei Verſchiedenheiten unſerer Begriffe bleiben nur noch, die aber nicht ſo weit aus einander ſind, um eine nie beizulegende Mishelligkeit nothwendig zu machen: die erſte iſt, daß gedachte erbliche Eigenthümlichkeiten, nämlich die der Neger zum Unterſchiede von allen andern Menſchen, die einzigen ſind, welche für urſprünglich eingepflanzt gehalten zu werden verdienen ſollen; da ich hingegen noch mehrere (die der Indier und Amerikaner, zu der der Weißen hinzugezählt) zur vollſtändigen claſſiſiſchen Einleitung eben ſowohl berechtigt zu ſeyn urtheile: die zweite Abweichung, welche aber nicht ſowohl die Beobachtung (Naturbeſchreibung) als die anzunehmende Theorie (Naturgeſchichte) betrift, iſt: daß Hr. F. zum Behuf der Erklärung dieſer Charactere zwei urſprüngliche Stämme nöthig findet; da nach meiner Meinung, (der ich ſie mit Hrn. F. gleichfalls für urſprüngliche Charactere halte) es möglich, und dabei der philoſophiſchen Erklärungsart angemeſſener iſt, ſie als Entwickelung in einem Stamme eingepflanzter zweckmäßiger erſter Anlagen anzuſehen; welches denn auch keine ſo große Zwiſtigkeit iſt, daß die Vernunft ſich nicht hierüber ebenfalls die Hand böte, wenn man bedenkt, daß der phyſiſche erſte Urſprung organiſcher Weſen, uns beiden, und überhaupt der Menſchenvernunft unergründlich bleibt, eben ſowohl als das halbſchlächtige Anarten in der Fortpflanzung derſelben. Da das Syſtem der gleich anfangs getrennten, und in zweierlei Stämmen iſolierten, gleichwohl aber nachher in der Vermiſchung der vorher abgeſonderten, einträchtig wieder zuſammenſchmelzenden Keime, nicht die mindeſte Erleichterung für die Begreiflichkeit durch Vernunft mehr verſchaft, als das, der in einem und demſelben Stamme urſprünglich eingepflanzten verſchiedenen, ſich in der Folge zweckmäßig für die erſte allgemeine Bevölkerung entwickelnden Keime; und die letztere Hypotheſe dabei noch den Vorzug der Erſparniß verſchiedener Lokalſchöpfungen bei ſich führt: da ohnedem an Erſparniß teleologiſcher Erklärungsgründe, um ſie durch phyſiſche zu erſetzen, bei organiſirten Weſen, in dem was die Erhaltung ihrer Art angeht, gar nicht zu denken iſt, und die letztere Erklärungsart alſo der Naturforſchung keine neue Laſt auflegt, über die, welche ſie ohnedem niemals los werden kann, nämlich hierin lediglich dem Princip der Zwecke zu folgen: da auch Hr. F. eigentlich nur durch die Entdeckungen ſeines Freundes, des berühmten und philoſophiſchen Zergliederers Hrn. Sömmering, beſtimmt worden, den Unterſchied der Neger von andern Menſchen erheblicher zu finden, als es denen wohl gefallen möchte, die gern alle erbliche Charactere ineinander vermiſchen, und ſie als bloße zufällige Schattierungen anſehen möchten, und dieſer vortrefliche Mann, der ſich für die vollkommene Zweckmäßigkeit der Negerbildung in Betref ihres Mutterlandes erklärt *), indeſſen daß doch in dem Knochenbau des Kopfs eine begreiflichere Angemeſſenheit mit dem Klima eben nicht abzuſehen iſt, als in der Organiſation der Haut, dieſem großen Abſonderungswerkzeuge alles deſſen, was aus dem Blute abgeführt werden ſoll, — folg-

---

*) Sömmering über die körperliche Verſchiedenheit des Negers vom Europäer. S. 79. „Man findet am Bau des Negers Eigenſchaften, die ihn für ſein Klima zum vollkommenſten, vielleicht zum vollkommenern Geſchöpf als der Europäer, machen.“ Der vortrefliche Mann bezweifelt (in derſelben Schrift §. 44.) D. Schott's Meinung, von der zu beſſerer Herauslaſſung ſchädlicher Materien geſchickter organiſirten Haut der Negern. Allein wenn man Lind's (von den Krankheiten der Europäer ꝛc.) Nachrichten über die Schädlichkeit der durch ſumpfigte Waldungen phlogiſtiſirten Luft um den Gambiaſtrom, welche den engliſchen Matroſen ſo geſchwinde tödlich wird, und in der gleichwohl die Neger als in ihrem Elemente leben, damit verbindet, ſo bekommt jene Meinung doch viele Wahrſcheinlichkeit.

folglich er dieſe von der ganzen übrigen ausgezeichneten Natureinrichtung derſelben (wovon die Hautbeſchaffenheit ein wichtiges Stück iſt) zu verſtehen ſcheint, und jene nur zu ihrem deutlichſten Wahrzeichen für den Anatomiker aufſtellt: ſo wird Hr. F. hoffentlich, wenn bewieſen iſt, daß es noch andere ſich eben ſo beharrlich vererbende, nach den Abſtufungen des Klima gar nicht ineinander fließende, ſondern ſcharf abgeſchnittene Eigenthümlichkeiten, in weniger Zahl, giebt, ob ſie gleich ins Fach der Zergliederungskunſt nicht einſchlagen, — nicht abgeneigt ſeyn, ihnen einen gleichen Anſpruch auf beſondere urſprüngliche, zweckmäßig dem Stamme eingepflanzte Keime zuzugeſtehen. Ob aber der Stämme darum mehrere, oder nur Ein gemeinſchaftlicher anzunehmen nöthig ſey, darüber werden wir hoffentlich zuletzt noch wohl einig werden können.

Es würden alſo nur die Schwierigkeiten zu heben ſeyn, die Hrn. F. abhalten, meiner Meinung, nicht ſowohl in Anſehung des Princips, als vielmehr der Schwierigkeit es allen Fällen der Anwendung gehörig anzupaſſen, beizutreten. In dem erſten Abſchnitte ſeiner Abhandlung, October 1786. S. 70, führt Hr. F. eine Farbenleiter der Haut durch, von den Bewohnern des nördlichen Europa über Spanien, Egypten, Arabien, Abyſſinien, bis zum Aequator, von da aber wieder, in umgekehrter Abſtufung, mit der Fortrückung in die temperirte ſüdliche Zone, über die Länder der Caffern und Hottentotten, (ſeiner Meinung nach) mit einer dem Klima der Länder ſo proportionirten Grundfolge des Braunen bis ins Schwarze und wiederum zurück, (wobei er, wiewohl ohne Beweis, annimmt, daß aus Nigritien hervorgegangene Colonien, die ſich gegen die Spitze von Afrika gezogen, allmählig, blos durch die Wirkung des Klima, in Caffern und Hottentotten verwandelt ſind) daß es ihn Wunder nimmt, wie man noch hierüber habe wegſehen können. Man muß ſich aber billig noch mehr wundern, wie man über das beſtimmt genug, und mit Grunde allein für entſcheidend zu haltende Kennzeichen der unausbleiblichen halbſchlächtigen Zeugung, darauf hier doch alles ankommt, hat wegſehen können. Denn weder der nordlichſte Europäer in der Vermiſchung mit denen von ſpaniſchen

niſchen Blute, noch der Mauritanier oder Araber (vermuthlich auch der mit ihm nahe verwandte Habeſſinier) in Vermiſchung mit Cirkaſſiſchen Weibern, ſind dieſem Geſetze im mindeſten unterworfen. Man hat auch nicht Urſache ihre Farbe, nachdem das, was die Sonne ihres Landes jedem Individuum der letzteren eindrückt, bei Seite geſetzt worden, für etwas anderes als die Brunette unter dem weiſſen Menſchenſchlag zu urtheilen. Was aber das Negerähnliche der Caffern, und, im mindern Grade, der Hottentotten in demſelben Welttheile betrift, welche vermuthlich den Verſuch der halbſchlächtigen Zeugung beſtehen würden: ſo iſt im höchſten Grade wahrſcheinlich, daß dieſe nichts anders als Baſtarderzeugungen eines Negervolks mit denen von der älteſten Zeit her dieſe Küſte beſuchenden Arabern ſeyn mögen. Denn woher findet ſich nicht dergleichen angebliche Farbenleiter auch auf der Weſtküſte von Afrika, wo vielmehr die Natur vom brunetten Araber oder Mauritanier zu den ſchwärzeſten Negern am Senegal einen plötzlichen Sprung macht, ohne vorher die Mittelſtraße der Caffern durchgegangen zu ſeyn? Hiemit fällt auch der Seite 74 vorgeſchlagene und zum voraus entſchiedene Probeverſuch weg, der die Verwerflichkeit meines Princips beweiſen ſoll, nämlich, daß der ſchwarzbraune Habeſſinier, mit einer Cafferin vermiſcht, der Farbe nach keinen Mittelſchlag geben würde, weil beider Farbe einerlei, nämlich ſchwarzbraun iſt. Denn nimmt Hr. F. an: daß die braune Farbe des Habeſſiniers, in der Tiefe, wie ſie die Caffern haben, ihm angebohren ſey, und zwar ſo, daß ſie in vermiſchter Zeugung mit einer Weiſſen nothwendig eine Mittelfarbe geben müſte: ſo würde der Verſuch freilich ſo ausſchlagen, wie Hr. F. will; er würde aber auch nichts gegen mich beweiſen, weil die Verſchiedenheit der Racen doch nicht nach dem beurtheilt wird, was an ihnen einerlei, ſondern was an ihnen verſchieden iſt. Man würde nur ſagen können, daß es auch tiefbraune Racen gäbe, die ſich vom Neger oder ſeinem Abſtamme in andern Merkmalen (zum Beiſpiel, dem Knochenbau) unterſcheiden; denn in Anſehung deren allein würde die Zeugung einen Blendling geben, und meine Farbenliſte würde nur um Eine vermehrt werden. Iſt aber die tiefe Farbe, die der in ſeinem Lande erwachſene Habeſſinier an

ſich

ſich trägt, nicht angeerbt, ſondern nur, etwa wie die eines Spaniers, der in demſelben Lande von klein auferzogen wäre: ſo würde ſeine Naturfarbe ohne Zweifel mit der der Caffern einen Mittelſchlag der Zeugung geben, der aber, weil der zufällige Anſtrich durch die Sonne hinzukommt, verdeckt werden, und ein gleichartiger Schlag (der Farbe nach) zu ſeyn ſcheinen würde. Alſo beweiſet dieſer projectirte Verſuch nichts wider die Tauglichkeit der nothwendig-erblichen Hautfarbe zu einer Racenunterſcheidung, ſondern nur die Schwierigkeit dieſelbe, ſo fern ſie angebohren iſt, an Orten richtig beſtimmen zu können, wo die Sonne ſie noch mit zufälliger Schminke überdeckt, und beſtätigt die Rechtmäßigkeit meiner Foderung, Zeugungen von denſelben Eltern im Auslande zu dieſem Behuf vorzuziehen.

Von den letzteren haben wir nun ein entſcheidendes Beiſpiel an der indiſchen Hautfarbe eines ſeit einigen Jahrhunderten in unſern nordiſchen Ländern ſich fortpflanzenden Völkchens, nämlich den Zigeunern. Daß ſie ein indiſches Volk ſind, beweiſet ihre Sprache, unabhängig von ihrer Hautfarbe. Aber dieſe zu erhalten iſt die Natur ſo hartnäckig geblieben, daß, ob man zwar ihre Anweſenheit in Europa bis auf zwölf Generationen zurück verfolgen kann, ſie noch immer ſo vollſtändig zum Vorſchein kommt, daß, wenn ſie in Indien aufwüchſen, zwiſchen ihnen und den dortigen Landeseingebohrnen, allem Vermuthen nach, gar kein Unterſchied angetroffen werden würde. Hier nun noch zu ſagen, daß man noch 12 mal 12 Generationen erwarten müſſe, bis die nordiſche Luft ihre unerbende Farbe völlig ausgebleicht haben würde, hieße den Nachforſcher mit dilatoriſchen Antworten hinhalten, und Ausflüchte ſuchen. Ihre Farbe aber für bloße Varietät ausgeben, wie die des brünetten Spaniers gegen den Dänen, heißt das Gepräge der Natur bezweifeln. Denn ſie zeugen mit unſeren alten Eingebohrnen unausbleiblich halbſchlächtige Kinder, welchem Geſetze die Race der Weiſſen in Anſehung keiner einzigen ihrer characteriſtiſchen Varietäten unterworfen iſt.

Aber Seite 155 — 156 tritt das wichtigſte Gegenargument auf, wodurch, im Falle wo

es

es gegründet wäre, bewieſen werden würde, daß, wenn man mir auch meine urſprünglichen Anlagen einräumte, die Angemeſſenheit der Menſchen zu ihren Mutterländern, bei ihrer Verbreitung über die Erdfläche damit doch nicht beſtehen könne. Es ließe ſich, ſagt Hr. F., allenfalls noch vertheidigen, daß gerade diejenigen Menſchen, deren Anlage ſich für dieſes oder jenes Klima paßt, da oder dort durch eine weiſe Fügung der Vorſehung gebohren würden: aber, fährt er fort, wie iſt denn eben dieſe Vorſehung ſo kurzſichtig geworden, nicht auf eine zweite Verpflanzung zu denken, wo jener Keim, der nur für ein Klima taugte, ganz zwecklos geworden wäre.

Was den erſten Punct betrift, ſo erinnere man ſich, daß ich jene erſte Anlagen nicht als unter verſchiedene Menſchen vertheilt, — denn ſonſt wären es ſo viel verſchiedene Stämme geworden, — ſondern im erſten Menſchenpaare als vereinigt angenommen hatte; und ſo paßten ihre Abkömmlinge, an denen noch die ganze urſprüngliche Anlage für alle künftige Abartungen ungeſchieden iſt, zu allen

Kli-

Klimaten, (in Potentia) nämlich ſo, daß ſich derjenige Keim, der ſie demjenigen Erdſtriche, in welchen ſie oder ihre frühe Nachkommen gerathen würden, angemeſſen machen würde, daſelbſt entwickeln könnte. Alſo bedurfte es nicht einer beſonderen weiſen Fügung, ſie in ſolche Oerter zu bringen, wo ihre Anlagen paſſeten; ſondern, wo ſie zufälliger Weiſe hinkamen, und lange Zeit ihre Generation fortſetzten, da entwickelte ſich der für dieſe Erdgegend in ihrer Organiſation befindliche, ſie einem ſolchen Klima angemeſſen machende Keim. Die Entwickelung der Anlagen richtete ſich nach den Oertern, und nicht, wie es Hr. F. misverſteht, muſten etwa die Oerter nach den ſchon entwickelten Anlagen ausgeſucht werden. Dieſes alles verſteht ſich aber nur von der älteſten Zeit, welche lange gnug (zur allmähligen Erdbevölkerung) gewähret haben mag, um allererſt einem Volke, das eine bleibende Stelle hatte, die zur Entwickelung ſeiner derſelben angemeſſenen Anlagen erforderliche Einflüſſe des Klima und Bodens zu verſchaffen. Aber nun fährt er fort, wie iſt nun derſelbe Verſtand, der hier ſo richtig ausrechnete, welche Länder, und welche Keime zuſammentreffen ſollten, (ſie muſten, nach dem Vorigen, immer zuſammentreffen, wenn man auch will, daß ſie nicht ein Verſtand, ſondern nur dieſelbe Natur, die die Organiſation der Thiere ſo durchgängig zweckmäßig innerlich eingerichtet hatte, auch für ihre Erhaltung eben ſo ſorgfältig ausgerüſtet habe) auf einmal ſo kurzſichtig geworden, daß er nicht auch den Fall einer zweiten Verpflanzung vorausgeſehen? Dadurch wird ja die angebohrne Eigenthümlichkeit, die nur für Ein Klima taugt, gänzlich zwecklos u. ſ. w.

Was nun dieſen zweiten Punct des Einwurfs betrift, ſo räume ich ein, daß jener Verſtand, oder wenn man lieber will, jene von ſelbſt zweckmäßig wirkende Natur, nach ſchon entwickelten Keimen, auf Verpflanzung in der That gar nicht Rückſicht getragen habe, ohne doch deshalb der Unweisheit und Kurzſichtigkeit beſchuldigt werden zu dürfen. Sie hat vielmehr, durch ihre veranſtaltete Angemeſſenheit zum Klima, die Verwechſelung deſſelben, vornemlich des warmen mit dem kältern, verhindert. Denn eben dieſe übele Anpaſſung des neuen Himmelsſtrichs zu dem ſchon angearteten Naturel der Bewohner des alten, hält ſie von ſelbſt davon ab. Und wo haben Indier oder Neger ſich in nordlichen Gegenden auszubreiten geſucht? — Die aber dahin vertrieben ſind, haben in ihrer Nachkommenſchaft, (wie die creoliſchen Neger oder Indier, unter dem Namen der Zigeuner) niemals einen zu anſäßigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben wollen *).

Aber

---

*) Die letztere Bemerkung wird hier nicht als beweiſend angeführt, iſt aber doch nicht unerheblich. In Hrn. Sprengels Beiträgen 5tem Theil S. 286 — 287. führt ein ſachkundiger Mann gegen Ramſays Wunſch, alle Negerſclaven als freie Arbeiter zu brauchen, an: daß unter den vielen tauſend freigelaſſenen Negern, die man in Amerika und in England antrift, er kein Beiſpiel kenne, daß irgend einer ein Geſchäfte treibe, was man eigentlich Arbeit nennen kann, vielmehr, daß ſie ein leichtes Handwerk, welches ſie vormals als Sclaven zu treiben gezwungen waren, alsbald aufgeben, wenn ſie in Freiheit kommen, um dafür Höcker, elende Gaſtwirthe, Livereibediente, auf den Fiſchzug oder Jagd ausgehende, mit einem Worte Umtreiber zu werden.

Eben

Aber eben das, was Hr. F. für eine unüberwindliche Schwierigkeit gegen mein Princip

---

Eben das findet man auch an den Zigeunern unter uns. Derſelbe Verfaſſer bemerkt hiebei: daß nicht etwa das nordliche Klima ſie zur Arbeit ungeneigt mache; denn ſie halten, wenn ſie hinter dem Wagen ihrer Herrſchaften, oder in den ärgſten Winternächten in den kalten Eingängen der Theater (in England) warten müſſen, doch lieber aus, als beim Dreſchen, Graben, Laſten tragen, u. ſ. w. Sollte man hieraus nicht ſchließen: daß es, auſſer dem Vermögen zu Arbeiten, noch einen unmittelbaren, von aller Anlockung unabhängigen Trieb zur Thätigkeit (vornemlich der anhaltenden, die man Emſigkeit nennt) gebe, der mit gewiſſen Naturanlagen beſonders verwebt iſt, und daß Indier ſowohl als Neger nicht mehr von dieſem Antriebe in andere Klimaten mitbringen und vererben, als ſie für ihre Erhaltung in ihrem alten Mutterlande bedurften, und von der Natur empfangen hatten, und daß dieſe innere Anlage eben ſo wenig erlöſche, als die äuſſerlich ſichtbare. Die weit mindern Bedürfniſſe aber in jenen Ländern, und die wenige Mühe, die es erfordert, ſich auch nur dieſe zu verſchaffen, erfordern keine größern Anlagen zur Thätigkeit. — Hier will ich noch etwas

aus

cip hält, wirft in einer gewiſſen Anwendung das vortheilhafteſte Licht auf dieſelbe, und löſet Schwierigkeiten, wider die keine andere Theorie etwas vermag. Ich nehme an, daß

---

aus Marsdens gründlicher Beſchreibung von Sumatra (S. Sprengels Beiträge 6ter Theil S. 198 — 199.) anführen. „Die Farbe ihrer (der Reiangs) Haut iſt gewöhnlich gelb, ohne die Beimiſchung von Roth, welche die Kupferfarbe hervorbringt. Sie ſind beinahe durchgängig etwas heller von Farbe als die Meſtizen in andern Gegenden von Indien. Die weiſſe Farbe der Einwohner von Sumatra, in Vergleichung mit andern Völkern eben des Himmelſtrichs, iſt meines Erachtens ein ſtarker Beweis, daß die Farbe der Haut keineswegs unmittelbar von dem Klima abhängt. (Eben das ſagt er von dort gebohrnen Kindern der Europäer und Negern in der zweiten Generation, und vermuthet, daß die dunklere Farbe der Europäer, die ſich hier lange aufgehalten haben, eine Folge der vielen Gallenkrankheiten ſey, denen dort alle ausgeſetzt ſind.) Hier muß ich noch bemerken, daß die Hände der Eingebohrnen und Meſtizen, unerachtet des heiſſen Klima, gewöhnlich kalt ſind (ein wichtiger Umſtand, der Anzeige giebt, daß die eigenthümliche Hautbeſchaffenheit von keinen oberflächlichen äuſſeren Urſachen herrühren müſſe.")

viele Generationen, von der Zeit des Anfangs der Menſchengattung, über die allmählige Entwickelung der zur völligen Anartung an ein Klima in ihr befindlichen Anlagen erforderlich geweſen, und daß darüber die, groſſentheils durch gewaltſame Naturrevolutionen erzwungene, Verbreitung derſelben über den beträchtlichſten Theil der Erde, nur mit kümmerlicher Vermehrung der Art hat geſchehen können. Wenn nun auch durch dieſe Urſachen ein Völkchen der alten Welt aus ſüdlichern Gegenden in die nordlichern getrieben worden: ſo muß die Anartung, — die, um den vorigen angemeſſen zu werden, vielleicht noch nicht vollendet war, — allmählig in Stillſtand geſetzt, dagegen einer entgegengeſetzten Entwickelung der Anlagen, nämlich für das nordliche Klima, Platz gemacht haben. Setzet nun, dieſer Menſchenſchlag hätte ſich nordoſtwärts immer weiter bis in Amerika herübergezogen — eine Meinung, die geſtändlich die größte Wahrſcheinlichkeit hat, — ſo wären, ehe er ſich in dieſem Welttheile wiederum beträchtlich nach Süden verbreiten konnte, ſeine Naturanlagen ſchon ſo weit entwickelt worden als es möglich iſt, und dieſe Entwickelung, nun als vollendet, müßte alle fernere Anartung an ein neues Klima unmöglich gemacht haben. Nun wäre alſo eine Race gegründet, die bei ihrem Fortrücken nach Süden für alle Klimaten immer einerlei, in der That alſo, keinem gehörig angemeſſen iſt, weil die ſüdliche Anartung vor ihrem Ausgange in der Hälfte ihrer Entwickelung unterbrochen, durch die ans nordliche Klima abgewechſelt, und ſo der beharrliche Zuſtand dieſes Menſchenhaufens gegründet worden. In der That verſichert **Don Ulloa** (ein vorzüglich wichtiger Zeuge, der die Einwohner von Amerika in beiden Hemisphären kannte) die characteriſtiſche Geſtalt der Bewohner dieſes Welttheils durchgängig ſehr ähnlich befunden zu haben. Was die Farbe betrift, ſo beſchreibt ſie einer der neuern Seereiſenden, deſſen Namen ich jetzt nicht mit Sicherheit nennen kann, wie **Eiſenroſt** mit Oel vermiſcht. Daß aber ihr Naturel zu keiner völligen Angemeſſenheit mit irgend einem Klima gelangt iſt, läßt ſich auch daraus abnehmen, daß ſchwerlich ein andrer Grund angegeben werden kann, warum dieſe Race, zu ſchwach für ſchwere Arbeit, zu gleichgültig für emſige, und unfähig zu aller Cultur, (wozu ſich doch in der Nahheit Beiſpiel und Aufmunterung genug findet) noch tief unter dem Neger ſelbſt ſteht, welcher doch die niedrigſte unter allen übrigen Stufen einnimmt, die wir als Racenverſchiedenheiten genannt haben.

Nun halte man alle andere mögliche Hypotheſen an dies Phänomen. Wenn man nicht die von Hrn. F. ſchon in Vorſchlag gebrachte beſondere Schöpfung des Negers, mit einer zweiten, nämlich des Amerikaners, vermehren will, ſo bleibt keine andere Antwort übrig, als daß Amerika zu kalt, oder zu neu ſey, um die Abartung der Neger oder gelben Indier jemals hervorzubringen, oder in ſo kurzer Zeit, als es bevölkert iſt, ſchon hervorgebracht zu haben. Die erſte Behauptung iſt, was das heiſſe Klima dieſes Welttheils betrift, jetzt genugſam widerlegt; und, was die zweite betrift, daß nämlich, wenn man nur noch einige Jahrtauſende zu warten Geduld hätte, ſich die Neger (wenigſtens der erblichen Hautfarbe nach) wohl dereinſt hier auch durch den allmähligen Sonneneinfluß hervorfinden würden: ſo müßte man erſt gewiß ſeyn, daß Sonne und Luft ſolche Einpfropfungen verrichten können, um ſich durch einen ſo ins weite geſtellten, immer nach Belieben weiter hinaus zu rückenden, bloß vermutheten Erfolg, nur gegen Einwürfe zu vertheidigen; wie viel weniger kann, da jenes ſelbſt noch gar ſehr bezweifelt wird, eine bloß beliebige Vermuthung den Thatſachen entgegen geſtellt werden.

Eine wichtige Beſtätigung der Ableitung der unausbleiblich erblichen Verſchiedenheiten durch Entwickelung urſprünglich und zweckmäßig in einem Menſchenſtamme für die Erhaltung der Art zuſammenbefindlicher Anlagen, iſt: daß die daraus entwickelten Racen nicht ſporadiſch (in allen Welttheilen, in einerlei Klima, auf gleiche Art) verbreitet, ſondern cycladiſch in vereinigten Haufen, die ſich innerhalb der Grenzlinie eines Landes, worin jede derſelben ſich hat bilden können, vertheilt, angetroffen werden. So iſt die reine Abſtammung der Gelbfarbigen innerhalb den Grenzen von Hindoſtan eingeſchloſſen, und das nicht weit davon entfernte Arabien, welches großen Theils gleichen Himmelsſtrich einnimmt, enthält nichts davon; beide aber enthalten keine Neger, die nur in Afrika, zwiſchen dem Senegal und Capo Negro (und ſo weiter im Inwendigen dieſes Welttheils) zu finden ſind; indeſſen das ganze Amerika weder die einen noch die andern, ja gar keinen Racencharacter der alten Welt (die Eskimos ausgenommen, die nach verſchiedenen ſo wohl von ihrer Geſtalt, als ſelbſt ihrem Talent hergenommenen Characteren, ſpätere Ankömmlinge aus einem der alten Welttheile zu ſeyn ſcheinen). Jede dieſer Racen iſt gleichſam iſoliert, und da ſie bei dem gleichen Klima doch von einander, und zwar durch einen dem Zeugungsvermögen einer jeden derſelben unabtrennlich anhängenden Character ſich unterſcheiden: ſo machen ſie die Meinung von dem Urſprunge des letzteren aus der Wirkung des Klima ſehr unwahrſcheinlich, beſtätigen dagegen die Vermuthung einer zwar durchgängigen Zeugungsverwandſchaft durch Einheit der Abſtammung, aber zugleich die, von einer in ihnen ſelbſt, nicht blos im Klima liegenden Urſache des claſſiſchen Unterſchiedes derſelben, welcher lange Zeit erfordert haben muß, um ſeine Wirkung, angemeſſen dem Orte der Fortpflanzung, zu thun, und nachdem dieſe einmal zu Stande gekommen, durch keine Verſetzungen neue Abartungen mehr möglich werden läßt, welche denn für nichts anders, als eine ſich allmählig zweckmäßig entwickelnde, in den Stamm gelegte, auf eine gewiſſe Zahl nach den Hauptverſchiedenheiten der Lufteinflüſſe eingeſchränkte, urſprüngliche Anlage gehalten werden kann. Dieſem Beweisgrunde ſcheint die in den zu Südaſien und ſo weiter oſtwärts zum ſtillen Ocean gehörigen Inſeln zerſtreute Race der Papuas, welche ich, mit Capt. Forreſter, Caffern genannt habe (weil er vermuthlich theils in der Hautfarbe, theils in dem Kopf- und Barthaare, welche ſie, der Eigenſchaft der Neger zuwider, zu anſehnlichem Umfange auskämmen können, Urſache gefunden, ſie nicht Neger zu nennen) Abbruch zu thun. Aber die daneben anzutreffende wunderſame Zerſtreuung noch anderer Racen, nämlich der Haraforas und gewiſſer mehr dem reinen indiſchen Stamme ähnlicher Menſchen, macht es wieder gut, weil es auch den Beweis für die Wirkung des Klima auf ihre Erbeigen-

ſchaft

ſchaft ſchwächt, indem dieſe in einem und demſelben Himmelsſtriche doch ſo ungleichartig ausfällt. Daher man auch mit gutem Grunde ſie nicht für Aborigenes, ſondern, durch wer weiß welche Urſache, (vielleicht eine mächtige Erdrevolution, die von Weſten nach Oſten gewirkt haben muß) aus ihren Sitzen vertriebene Fremdlinge, (jene Papuas etwa aus Madagaſcar) zu halten wahrſcheinlich findet. Mit den Einwohnern von Frevilleiland, von denen ich Carterets Nachricht aus dem Gedächtniſſe (vielleicht unrichtig) anführete, mag es alſo beſchaffen ſeyn wie es wolle, ſo wird man die Beweisthümer der Entwickelung der Racenunterſchiede in dem vermuthlichen Wohnſitze ihres Stammes auf dem Continent, und nicht auf den Inſeln, die allem Anſehen nach allererſt nach längſt vollendeter Wirkung der Natur bevölkert worden, zu ſuchen haben.

Soviel zu Vertheidigung meines Begriffs von der Ableitung der erblichen Mannigfaltigkeit organiſcher Geſchöpfe einer und derſelben Naturgattung (ſpecies naturalis, ſo fern ſie durch ihr Zeugungsvermögen in Verbindung ſtehen, und von Einem Stamme entſproſſen ſeyn *) können) zum Unterſchiede von der Schulgattung (species artificialis, ſo fern ſie unter einem gemeinſchaftlichen Merkmale der

---

*) Zu einem und demſelben Stamme zu gehören bedeutet nicht ſo fort von einem einzelnen urſprünglichen Paare erzeugt zu ſeyn; es will nur ſoviel ſagen: die Mannigfaltigkeiten, die jetzt in einer gewiſſen Thiergattung anzutreffen ſind, dürfen darum nicht als ſo viel urſprüngliche Verſchiedenheiten angeſehen werden. Wenn nun der erſte Menſchenſtamm aus noch ſo viel Perſonen (beiderlei Geſchlechts), die aber alle gleichartig waren, beſtand, ſo kann ich eben ſo gut die jetzigen Menſchen von einem einzigen Paare, als von vielen derſelben ableiten. Hr. F. hält mich im Verdacht, daß ich das letztere, als ein Faktum, und zwar zufolge einer Autorität, behaupten wolle; allein es iſt nur die Idee, die ganz natürlich aus der Theorie folgt. Was aber die Schwierigkeit betrift, daß, wegen der reiſſenden Thiere, das menſchliche Geſchlecht mit ſeinem Anfange von einem einzigen Paare ſchlecht geſichert geweſen ſeyn würde, ſo kann ihm dieſe keine ſonderliche Mühe machen. Denn ſeine allgebährende Erde durfte dieſelbe nur ſpäter als die Menſchen hervorgebracht haben.

der bloßen Vergleichung ſtehen) davon die erſtere zur Naturgeſchichte, die zweite zur Naturbeſchreibung gehört. Jetzt noch etwas über das eigne Syſtem des Hrn. F. von dem Urſprunge deſſelben. Darin ſind wir beide einig, daß alles in einer Naturwiſſenſchaft natürlich müſſe erklärt werden, weil es ſonſt zu dieſer Wiſſenſchaft nicht gehören würde. Dieſem Grundſatze bin ich ſo ſorgfältig gefolgt, daß auch ein ſcharfſinniger Mann, (Hr. O. C. R. Büſching in der Recenſion meiner obgedachten Schrift) wegen der Ausdrücke von Abſichten, von Weisheit und Vorſorge ꝛc. der Natur, mich zu einem **Naturaliſten**, doch mit dem Beiſatze von eigner Art, macht, weil ich in Verhandlungen, welche die bloße Naturkenntniſſe und, wie weit dieſe reichen, angehen, (wo es ganz ſchicklich iſt, ſich teleologiſch auszudrücken), es nicht rathſam finde eine theologiſche Sprache zu führen; um jeder Erkenntnißart ihre Grenzen ganz ſorgfältig zu bezeichnen.

Allein eben derſelbe Grundſatz, daß alles in der Naturwiſſenſchaft natürlich erklärt werden müſſe, bezeichnet zugleich die Grenzen derſelben. Denn man iſt zu ihrer äuſſerſten Grenze gelangt, wenn man den letzten unter allen Erklärungsgründen braucht, der noch durch Erfahrung bewährt werden kann. Wo dieſe aufhören, und man mit ſelbſt erdachten Kräften der Materie, nach unerhörten und keiner Belege fähigen Geſetzen, es anfangen muß, da iſt man ſchon über die Naturwiſſenſchaft hinaus, ob man gleich noch immer Naturdinge als Urſachen nennt, zugleich aber ihnen Kräfte beilegt, deren Exiſtenz durch nichts bewieſen, ja ſogar ihre Möglichkeit mit der Vernunft ſchwerlich vereinigt werden kann. Weil der Begrif eines organiſirten Weſens es ſchon bei ſich führt, daß es eine Materie ſey, in der alles wechſelſeitig als Zweck und Mittel auf einander in Beziehung ſteht, und dies ſogar nur als Syſtem von Endurſachen gedacht werden kann, mithin die Möglichkeit deſſelben nur eine teleologiſche, keinesweges aber phyſiſch-mechaniſche Erklärungsart, wenigſtens der menſchlichen Vernunft, übrig läßt: ſo kann in der Phyſik nicht nachgefragt werden, woher denn alle Organiſirung ſelbſt urſprünglich herkomme? Die Beantwortung dieſer Frage würde, wenn ſie überhaupt für uns zugänglich iſt, offenbar auſſer der Naturwiſſenſchaft in der Metaphyſik liegen. Ich meinerſeits leite alle Organiſation von organiſchen Weſen (durch Zeugung) ab, und ſpätere Formen (dieſer Art Naturdinge), nach Geſetzen der allmähligen Entwickelung von urſprünglichen Anlagen (dergleichen ſich bei den Verpflanzungen der Gewächſe häufig antreffen laſſen), die in der Organiſation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieſer Stamm ſelbſt entſtanden ſey, dieſe Aufgabe liegt gänzlich über die Grenzen aller dem Menſchen möglichen Phyſik hinaus, innerhalb denen ich doch glaubte mich halten zu müſſen.

Ich fürchte daher für Hrn. F. Syſtem nichts von einem Ketzergerichte, (denn das würde ſich hier eben ſo wohl eine Gerichtsbarkeit auſſer ſeinem Gebiete anmaßen) auch ſtimme ich erforderlichen Falles auf eine philoſophiſche Jury (S. 166.) von bloßen Naturforſchern, und glaube doch kaum, daß ihr Ausſpruch für ihn günſtig ausfallen dürfte. „Die kreiſſende Erde, (S. 80.) welche Thiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihres gleichen, aus ihrem weichen, vom Meeresſchlamme be-

befruchteten Mutterſchooße, entſpringen ließ, die darauf gegründete Localzeugungen organiſcher Gattungen, da Afrika ſeine Menſchen (die Neger), Aſien die ſeinige (alle übrige), (S. 158) hervorbrachte, die davon abgeleitete Verwandſchaft Aller in einer unmerklichen Abſtufung vom Menſchen zum Wallfiſche (S. 77) und ſo weiter hinab (vermuthlich bis zu Mooſen und Flechten, nicht blos im Vergleichungsſyſtem, ſondern im Erzeugungsſyſtem aus gemeinſchaftlichen Stamme) gehenden Naturkette*) organiſcher Weſen" — Dieſe würden zwar nicht machen, daß der Naturforſcher davor, als vor einem Ungeheuer (S. 75), zurückbebte, (denn es iſt ein Spiel, womit ſich wohl mancher irgend einmal unterhal-

---

*) Ueber dieſe, vornehmlich durch Bonnet ſehr beliebt gewordene Idee, verdient des Hrn. Prof. Blumenbach Erinnerung (Handbuch der Naturgeſchichte 1779 Vorrede §. 7.) geleſen zu werden. Dieſer einſehende Mann legt auch den Bildungstrieb, durch den er ſo viel Licht in die Lehre der Zeugungen gebracht hat, nicht der unorganiſchen Materie, ſondern nur den Gliedern organiſirter Weſen bei.

ten hat, das er aber, weil damit nichts ausgerichtet wird, wieder aufgab), er würde aber doch davon durch die Betrachtung zurückgeſcheucht werden, daß er ſich hiedurch unvermerkt von dem fruchtbaren Boden der Naturforſchung in die Wüſte der Metaphyſik verirre. Zudem kenne ich noch eine eben nicht (S. 75) unmännliche Furcht, nämlich vor allem zurückzubeben, was die Vernunft von ihren erſten Grundſätzen abſpannt, und ihr es erlaubt macht, in grenzloſen Einbildungen herumzuſchweifen. Vielleicht hat Hr. F. auch hiedurch nur irgend einem Hypermetaphyſiker (denn dergleichen giebts auch, die nämlich die Elementarbegriffe nicht kennen, die ſie auch zu verachten ſich anſtellen, und doch heroiſch auf Eroberungen ausgehen) einen Gefallen thun, und Stoff für deſſen Phantaſie geben wollen, um ſich hernach hierüber zu beluſtigen.

Wahre Metaphyſik kennt die Grenzen der menſchlichen Vernunft, und unter anderen dieſen ihren Erbfehler, den ſie nie verläugnen kann: daß ſie ſchlechterdings keine Grundkräfte a priori erdenken kann und darf (weil

ſie

ſie alsdenn lauter leere Begriffe aushecken würde), ſondern nichts weiter thun kann, als die, ſo ihr die Erfahrung lehrt (ſo fern ſie nur dem Anſcheine nach verſchieden, im Grunde aber identiſch ſind), auf die kleinſtmögliche Zahl zurück zu führen, und die dazu gehörige **Grundkraft**, wenn die Phyſik gilt, in der **Welt**, wenn es aber die **Metaphyſik** angeht (nämlich die nicht weiter abhängige anzugeben) allenfalls auſſer der **Welt** zu ſuchen. Von einer Grundkraft aber, (da wir ſie nicht anders als durch die Beziehung einer Urſache auf eine Wirkung kennen) können wir keinen andern Begrif geben und keinen Namen dafür ausfinden, als der von der Wirkung hergenommen iſt, und gerade nur dieſe Beziehung ausdrückt *). Nun iſt der Begrif [illegible] eines

---

*) Z. B. die Einbildung im Menſchen iſt eine Wirkung, die wir mit andern Wirkungen des Gemüths nicht als einerlei erkennen. Die Kraft, die ſich darauf bezieht, kann daher nicht anders als Einbildungskraft (als Grundkraft) genannt werden. Eben ſo ſind unter dem Titel der bewegenden Kräfte, Zurückſtoßungs- und Anziehungskraft Grundkräfte. Zu der Einheit der

eines organiſirten Weſens dieſer, daß es ein materielles Weſen ſey, welches nur durch die Be-

---

Subſtanz haben verſchiedene geglaubt eine einige Grundkraft annehmen zu müſſen, und haben ſogar gemeint ſie zu erkennen, indem ſie bloß den gemeinſchaftlichen Titel verſchiedener Grundkräfte nannten, z. B. die einzige Grundkraft der Seele ſey Vorſtellungskraft der Welt; gleich als ob ich ſagte: die einzige Grundkraft der Materie iſt bewegende Kraft, weil Zurückſtoßung und Anziehung beide unter dem gemeinſchaftlichen Begriffe der Bewegung ſtehen. Man verlangt aber zu wiſſen, ob ſie auch von dieſer abgeleitet werden können, welches unmöglich iſt. Denn die niedrigern Begriffe können, nach dem was ſie verſchiedenes haben, von dem höheren niemals abgeleitet werden; und was die Einheit der Subſtanz betrift, von der es ſcheint, daß ſie die Einheit der Grundkraft ſchon in ihrem Begriffe bei ſich führe, ſo beruht dieſe Täuſchung auf einer unrichtigen Definition der Kraft. Denn dieſe iſt nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält (denn das iſt die Subſtanz,) ſondern iſt bloß das Verhältniß der Subſtanz zu den Accidenzen, ſo ferne ſie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält. Es können aber der Subſtanz (unbeſchadet ihrer Einheit) verſchiedene Verhältniſſe gar wohl beigelegt werden.

Beziehung alles deſſen, was in ihm enthalten iſt, auf einander als Zweck und Mittel, möglich iſt (wie auch wirklich jeder Anatomiker, als Phyſiolog, von dieſem Begriffe ausgeht). Eine Grundkraft, durch die eine Organiſation gewirkt würde, muß alſo als eine nach Zwecken wirkende Urſache gedacht werden, und zwar ſo, daß dieſe Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden müſſen. Wir kennen aber dergleichen Kräfte, ihrem Beſtimmungsgrunde nach, durch Erfahrung, nur in uns ſelbſt, nämlich an unſerem Verſtande und Willen, als einer Urſache der Möglichkeit gewiſſer ganz nach Zwecken eingerichteter Produkte, nämlich der Kunſtwerke. Verſtand und Wille ſind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, ſo fern er durch den erſtern beſtimmt wird, ein Vermögen iſt, Etwas gemäß einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen. Unabhängig von aller Erfahrung aber ſollen wir uns keine neue Grundkraft erdenken, dergleichen doch diejenige ſeyn würde, die in einem Weſen zweckmäßig wirkte, ohne doch den Beſtimmungsgrund in einer Idee zu haben. Alſo iſt der Begrif von dem Vermögen eines

Weſens

Weſens aus ſich ſelbſt zweckmäßig, aber ohne Zweck und Abſicht, die in ihr oder ihrer Urſache lägen, zu wirken, — als eine beſondere Grundkraft, von der die Erfahrung kein Beiſpiel giebt, — völlig erdichtet und leer, d. i. ohne die mindeſte Gewährleiſtung, daß ihr überhaupt irgend ein Object correſpondiren könne. Es mag alſo die Urſache organiſierter Weſen in der Welt oder auſſer der Welt anzutreffen ſeyn, ſo müſſen wir entweder aller Beſtimmung ihrer Urſache entſagen, oder ein intelligentes Weſen uns dazu denken; nicht, als ob wir (wie der ſel. Mendelsſohn mit anderen glaubte) einſähen, daß eine ſolche Wirkung aus einer andern Urſache unmöglich ſey: ſondern, weil wir, um eine andere Urſache mit Ausſchließung der Endurſachen zum Grunde zu legen, uns eine Grundkraft erdichten müßten, wozu die Vernunft durchaus keine Befugniß hat, weil es ihr alsdenn keine Mühe machen würde, alles, was ſie will und wie ſie will, zu erklären.

* * *

Und nun die Summe von allen dieſem gezogen! Zwecke haben eine gerade Beziehung auf **Vernunft**, ſie mag nun eine fremde oder unſere eigene ſeyn. Allein, um ſie auch in fremder Vernunft zu ſetzen, müſſen wir unſere eigene, wenigſtens als ein Analogon derſelben, zum Grunde legen; weil ſie ohne dieſe gar nicht vorgeſtellt werden können. Nun ſind die Zwecke entweder Zwecke der **Natur**, oder der **Freiheit**. Daß es in der Natur Zwecke geben müſſe, kann kein Menſch a priori einſehen; dagegen er a priori ganz wohl einſehen kann, daß es darin eine Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen geben müſſe. Folglich iſt der Gebrauch des teleologiſchen Princips in Anſehung der Natur jederzeit empiriſch bedingt. Eben ſo würde es mit den Zwecken der Freiheit bewandt ſeyn, wenn dieſer vorher die Gegenſtände des Wollens durch die Natur (in Bedürfniſſen und Neigungen) als Beſtimmungsgründe gegeben werden müßten, um, bloß vermittelſt der Vergleichung derſelben unter einander und mit ihrer Summe, dasjenige durch Vernunft zu beſtimmen, was wir uns zum Zwecke machen. Allein die Kritik der practiſchen Vernunft zeigt, daß es reine practiſche Principien gebe, wodurch die Vernunft a priori beſtimmt wird, und die alſo a priori den Zweck derſelben angeben. Wenn alſo der Gebrauch des teleologiſchen Princips zu Erklärungen der Natur, darum, weil es auf empiriſche Bedingungen eingeſchränkt iſt, den Urgrund der zweckmäßigen Verbindung niemals vollſtändig und für alle Zwecke beſtimmt gnug angeben kann: ſo muß man dieſes dagegen von einer reinen **Zwecklehre**, (welche keine andere als die der **Freiheit** ſeyn kann) erwarten, deren Princip a priori die Beziehung einer Vernunft überhaupt auf das Ganze aller Zwecke enthält und nur practiſch ſeyn kann. Weil aber eine reine practiſche Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der **Welt** wirklich zu machen beſtimmt iſt, ſo wird ſie deren **Möglichkeit** in derſelben, ſo wohl was die darin gegebene **Endurſachen** betrift, als auch die Angemeſſenheit der **oberſten Welturſache** zu einem Ganzen aller Zwecke, als Wirkung, mithin ſo wohl die **natürliche Teleologie**, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt, d. i. die Transſcendental-Philoſophie, nicht verabſäumen dürfen, um der practiſchen reinen Zwecklehre objective Realität, in Abſicht auf die Möglichkeit des Objekts in der Ausübung, nämlich

lich die des Zwecks, den ſie als in der Welt zu bewirken vorſchreibt, zu ſichern.

In beider Rückſicht hat nun der Verfaſſer der Briefe über die K. Philoſophie ſein Talent, Einſicht und ruhmwürdige Denkungsart jene zu allgemein nothwendigen Zwecken nützlich anzuwenden, muſterhaft bewieſen; und, ob es zwar eine Zumuthung an den vortreflichen Herausgeber gegenwärtiger Zeitſchrift iſt, welche der Beſcheidenheit zu nahe zu treten ſcheint, habe ich doch nicht ermangeln können, ihn um die Erlaubniß zu bitten, meine Anerkennung des Verdienſtes, das der ungenannte und mir bis nur vor kurzem unbekannte Verfaſſer jener Briefe um die gemeinſchaftliche Sache einer nach feſten Grundſätzen geführten, ſo wohl ſpekulativen als practiſchen Vernunft, ſo fern ich einen Beitrag dazu zu thun bemüht geweſen, in ſeine Zeitſchrift einrücken zu dürfen. Das Talent einer lichtvollen, ſo gar anmuthigen Darſtellung trockener abgezogener Lehren, ohne Verluſt ihrer Gründlichkeit, iſt ſo ſelten (am wenigſten dem Alter beſchieden) und gleichwohl ſo nützlich, ich will nicht ſagen bloß zur Empfehlung,

pfehlung, ſondern ſelbſt zur Klarheit der Einſicht, der Verſtändlichkeit, und der damit verknüpften Ueberzeugung, — daß ich mich verbunden halte, demjenigen Manne, der meine Arbeiten, welchen ich dieſe Erleichterung nicht verſchaffen konnte, auf ſolche Weiſe ergänzte, meinen Dank öffentlich abzuſtatten.

Ich will bei dieſer Gelegenheit nur noch mit Wenigem den Vorwurf entdeckter vorgeblicher Widerſprüche in einem Werke von ziemlichem Umfange, ehe man es im Ganzen wohl gefaßt hat, berühren. Sie ſchwinden insgeſammt von ſelbſt, wenn man ſie in der Verbindung mit dem Uebrigen betrachtet. In der Leipz. gel. Zeitung 1787. No. 94. wird das, was in der Kritik ꝛc. Auflage 1787. in der Einleitung S. 3. Zeile 7. ſteht, mit dem was bald darauf S. 5. Z. 1 und 2. angetroffen wird, als im geraden Widerſpruche ſtehend angegeben: denn in der erſteren Stelle hatte ich geſagt: von den Erkenntniſſen a priori heißen diejenige rein, denen gar nichts Empiriſches beigemiſcht iſt, und hatte als ein Beiſpiel des Gegentheils den Satz angeführt: alles Veränderliche hat eine Urſache. Dagegen

gen führe ich S: 5. eben dieſen Satz zum Beiſpiel einer reinen Erkenntniß a priori, d. i. einer ſolchen die von nichts Empiriſchem abhängig iſt, an; — zweierlei Bedeutungen des Worts rein, von denen ich aber im ganzen Werke es nur mit der letzteren zu thun habe. Freilich hätte ich den Misverſtand durch ein Beiſpiel der erſtern Art Sätze verhüten können: Alles Zufällige hat eine Urſache. Denn hier iſt gar nichts Empiriſches beigemiſcht. Wer beſinnt ſich aber auf alle Veranlaſſungen zum Misverſtande? -- Eben das iſt mir mit einer Note zur Vorrede der metaph. Anfangsg. d. Nat. W. S. XVI-XVII wiederfahren, da ich die Deduction der Categorien zwar für wichtig, aber nicht für äußerſt nothwendig ausgebe, letzteres aber in der Kritik doch gefliſſentlich behaupte. Aber man ſieht leicht, daß ſie dort nur zu einer negativen Abſicht, nämlich um zu beweiſen, es könne vermittelſt ihrer allein (ohne ſinnliche Anſchauung) gar kein Erkenntniß der Dinge zu Stande kommen, in Betrachtung gezogen wurden, da es denn ſchon klar wird, wenn man auch nur die **Expoſition** der Categorien (als bloß auf Objecte über-

haupt

haupt angewandte logiſche Functionen) zur Hand nimmt. Weil wir aber von ihnen doch einen Gebrauch machen, darin ſie zur Erkenntniß der Objecte (der Erfahrung) wirklich gehören, ſo mußte nun auch die Möglichkeit einer objectiven Gültigkeit ſolcher Begriffe a priori in Beziehung aufs Empiriſche beſonders bewieſen werden, damit ſie nicht gar ohne Bedeutung, oder auch nicht empiriſch entſprungen zu ſeyn geurtheilt würden; und das war die poſitive Abſicht, in Anſehung deren die Deduction allerdings unentbehrlich nothwendig iſt.

Ich erfahre eben jetzt, daß der Verfaſſer obbenannter Briefe, Herr Rath **Reinhold**, ſeit kurzem Profeſſor der Philoſophie in Jena, ſey: ein Zuwachs, der dieſer berühmten Univerſität nicht anders als ſehr vortheilhaft ſeyn kann.

Ueber das Mißlingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee. *)

Unter einer Theodicee verſteht man die Vertheidigung der höchſten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieſes, die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unſerer anmaaßenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft ſeyn möchte, welche zwar nicht eben die beſte Sache iſt, in ſo fern aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite geſetzt) der Menſch als ein vernünftiges Weſen berechtigt iſt, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er ſich ihr unterwirft, damit dieſe Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt ſey.

Zu dieſer Rechtfertigung wird nun erfordert,

---

*) B. Monatsſchrift. XVIII. B. 3 St.

dert, daß der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweiſe: daß das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht ſey; oder: daß, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Faktum, ſondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müſſe; oder endlich: daß es wenigſtens nicht als Faktum des höchſten Urhebers aller Dinge, ſondern bloß der Weltweſen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menſchen (allenfalls auch höherer, guter oder böſer, geiſtiger Weſen) angeſehen werden müſſe.

Der Verfaſſer einer Theodicee willigt alſo ein: daß dieſer Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht ſich anheiſchig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beſchwerden des Gegners zu vertreten: darf letztern alſo während des Rechtsganges nicht durch einen Machtſpruch der Unſtatthaftigkeit des Gerichtshofes der menſchlichen Vernunft (exceptionem fori) abweiſen, d. i. die Beſchwerden nicht durch ein dem Gegner auferlegtes Zugeſtändniß der höchſten Weisheit des Welturhebers, welches ſofort alle Zweifel, die ſich dagegen regen möchten, auch ohne Unterſuchung für grundlos erklärt, abfertigen; ſondern muß ſich auf die Einwürfe einlaſſen, und, wie ſie dem Begriff der höchſten Weisheit *) keineswegeſ

Ab-

---

*) Obgleich der eigenthümliche Begrif einer Weisheit nur die Eigenſchaft eines Willens vorſtellt, zum höchſten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zuſammen zu ſtimmen; hingegen Kunſt nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel zu beliebigen Zwecken: ſo wird doch Kunſt, wenn ſie ſich als eine ſolche beweiſet, (welche Ideen adäquat iſt, deren Möglichkeit alle Einſicht der menſchlichen Vernunſt überſteigt, z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organiſchen Körpern, einander wechſelſeitig hervorbringen), als eine göttliche Kunſt, nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt werden können; doch, um die Begriffe nicht zu verwechſeln, mit dem Namen einer Kunſtweisheit des Welturhebers, zum Unterſchiede von der moraliſchen Weisheit deſſelben. Die Teleologie (auch durch ſie, die Phyſikotheologie) giebt reichliche Beweiſe der erſtern in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluß auf die moraliſche Weisheit des Welturhebers, weil Naturgeſetz und Sittengeſetz ganz

ungleich-

Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung derſelben begreiflich machen. — Doch auf Eines hat er nicht nöthig, ſich einzulaſſen: nämlich, daß er die höchſte Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieſer Welt lehrt, auch ſogar beweiſe; denn hiermit würde es ihm auch ſchlechterdings nicht gelingen, weil Allwiſſenheit dazu erforderlich iſt, um an einer gegebnen Welt (wie ſie ſich in der Erfahrung zu erkennen giebt) diejenige Voll-

---

ungleichartige Prinzipien erfordern, und der Beweis der letztern Weisheit gänzlich a priori geführt, alſo ſchlechterdings nicht auf Erfahrung von dem was in der Welt vorgeht, gegründet werden muß. Da nun der Begrif von Gott, der für die Religion tauglich ſeyn ſoll (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in ſpekulativer Abſicht, brauchen wir ihn nicht) ein Begrif von ihm als einem moraliſchen Weſen ſeyn muß; da dieſer Begrif, ſo wenig als er auf Erfahrung gegründet, eben ſo wenig aus bloß transcendentalen Begriffen eines ſchlechthin nothwendigen Weſens, der gar für uns überſchwenglich iſt, herausgebracht werden kann: ſo leuchtet genugſam ein, daß der Beweis des Daſeyns eines ſolchen Weſens kein andrer als ein moraliſcher ſeyn könne.

kommenheit zu erkennen, von der man mit Gewißheit ſagen könne, es ſey überall keine größere in der Schöpfung und Regierung derſelben möglich.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengeſetzt werden könnte, iſt nun dreifacher Art:

I. Das ſchlechthin Zweckwidrige, was weder als Zweck, noch als Mittel, von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann;

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Willens zuſammen beſteht.

Das erſte iſt das moraliſche Zweckwidrige, als das eigentliche Böſe (die Sünde); das zweite, das phyſiſche Zweckwidrige, das Uebel (der Schmerz). — Nun giebt es aber noch eine Zweckmäßigkeit in dem Verhältniß der Uebel zu dem moraliſchen Böſen, wenn das letztere einmal da iſt und nicht verhindert werden konnte oder ſollte: nämlich in der Verbindung der Uebel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Böſen, als Verbrechen; und

und von dieſer Zweckmäßigkeit in der Welt fragt es ſich, ob jedem in der Welt hierin ſein Recht widerfährt. Folglich muß auch noch eine

IIIte Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nämlich das Mißverhältniß der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenſchaften der höchſten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, ſind alſo auch drei:

Erſtlich die Heiligkeit deſſelben, als Geſetzgebers (Schöpfers), im Gegenſatze mit dem moraliſch Böſen in der Welt.

Zweitens die Gütigkeit deſſelben, als Regierers (Erhalters), im Kontraſte mit den zahlloſen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltweſen.

Drittens die Gerechtigkeit deſſelben, als Richters, in Vergleichung mit dem Uebelſtande, den das Mißverhältniß zwiſchen der

Straf-

Straſloſigkeit der Laſterhaften und ihren Verbrechen in der Welt ſich zu zeigen ſcheint *). Es

---

*) Dieſe drei Eigenſchaften zuſammen, deren eine ſich keineswegs auf die andre, wie etwa die Gerechtigkeit auf Güte, und ſo das Ganze auf eine kleinere Zahl, zurückführen läßt, machen den moraliſchen Begrif von Gott aus. Es läßt ſich auch die Ordnung derſelben nicht verändern (wie etwa die Gütigkeit zur oberſten Bedingung der Weltſchöpfung machen, der die Heiligkeit der Geſetzgebung untergeordnet ſey), ohne der Religion Abbruch zu thun, welcher eben dieſer moraliſche Begrif zum Grunde liegt. Unſre eigene reine (und zwar praktiſche) Vernunft beſtimmt dieſe Rangordnung, indem, wenn ſogar die Geſetzgebung ſich nach der Güte bequemt, es keine Würde derſelben und keinen feſten Begrif von Pflichten mehr giebt. Der Menſch wünſcht zwar zuerſt glücklich zu ſeyn; ſieht aber doch ein, und beſcheidet ſich (obzwar ungern), daß die Würdigkeit glücklich zu ſeyn, d. i. die Uebereinſtimmung des Gebrauchs ſeiner Freiheit mit dem heiligen Geſetze, in dem Rathſchluß des Urhebers die Bedingung ſeiner Gütigkeit ſeyn und alſo nothwendig vorhergehen müſſe. Denn der Wunſch, welcher den ſubjektiven Zweck (der Selbſtliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objektiven Zweck (der Weisheit), den das Geſetz vor-

Es wird alſo gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreifach verſchiedene Art vorgeſtellt, und ihrer Gültigkeit nach geprüft, werden müſſen.

I. Wider

---

vorſchreibt, beſtimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel giebt. — Auch iſt die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keinesweges als bloßes Mittel, ſondern als Zweck in der geſetzgebenden Weisheit gegründet: die Uebertretung wird mit Uebeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, ſondern weil dieſe Verbindung an ſich ſelbſt, d. i. moraliſch und nothwendig gut iſt. Die Gerechtigkeit ſetzt zwar Güte des Geſetzgebers voraus (denn wenn ſein Willen nicht auf das Wohl ſeiner Unterthanen ginge, ſo würde dieſer ſie auch nicht verpflichten können ihm zu gehorchen); aber ſie iſt nicht Güte, ſondern als Gerechtigkeit von dieſer weſentlich unterſchieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die ſich im Looſe, welches den Menſchen hier in der Welt zu Theil wird, zeige, nicht darauf, daß es den Guten hier nicht wohl, ſondern daß es den Böſen nicht übel geht (ob zwar, wenn das erſtere zu dem letztern hinzu kommt, der Kontraſt dieſen Anſtoß noch vergrößert). Denn in einer göttlichen Regierung kann

auch

I. Wider die Beſchwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moraliſchböſen, welches die Welt, ſein Werk, verunſtaltet, beſteht die erſte Rechtfertigung darin:

a) Daß es ein ſolches ſchlechterdings Zweckwidrige, als wofür wir die Uebertretung der reinen Geſetze unſerer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, ſondern daß es nur Verſtoße wider die Menſchliche Weisheit ſeyen; daß die Göttliche ſie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweiſe auf unſre praktiſche Vernunft und deren Beſtimmung mit Recht verwerflich finden, doch in Verhältniß auf göttliche Zwecke und die höchſte Weisheit vielleicht gerade das ſchicklichſte Mittel, ſowohl für unſer beſonderes Wohl, als das Welt-

beſte

---

auch der beſte Menſch ſeinen Wunſch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, ſondern muß ihn jederzeit auf ſeine Güte gründen: weil der, welcher bloß ſeine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanſpruch auf das Wohlthun Gottes haben kann.

beſte überhaupt ſeyn mag; daß die Wege des Höchſten nicht unſre Wege ſeyn (ſunt Superis ſua jura), und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menſchen in dieſem Leben Geſetz iſt, wir für ſchlechthin als ein ſolches beurtheilen, und ſo das, was unſrer Betrachtung der Dinge aus ſo niedrigem Standpunkte als zweckwidrig erſcheint, dafür auch, aus dem höchſten Standpunkte betrachtet, halten.— Dieſe Apologie, in welcher die Verantwortung ärger iſt als die Beſchwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann ſicher der Verabſcheuung jedes Menſchen, der das mindeſte Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlaſſen werden.

b) Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moraliſchböſen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entſchuldigen, daß es nicht zu verhindern möglich geweſen; weil es ſich auf den Schranken der Natur der Menſchen, als endlicher Weſen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böſe ſelbſt gerechtfertigt werden; und man müßte, da es nicht als die Schuld der Menſchen ihnen zugerechnet werden

kann,

kann, aufhören es ein moraliſches Böſe zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung: daß, geſetzt auch es ruhe wirklich mit dem, was wir moraliſch Böſe nennen, eine Schuld auf dem Menſchen, doch Gott keine beigemeſſen werden müſſe, weil er jenes als That der Menſchen aus weiſen Urſachen bloß zugelaſſen, keineswegs aber für ſich gebilligt und gewollt oder veranſtaltet hat; — läuft (wenn man auch an dem Begriffe des bloßen Zulaſſens eines Weſens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt iſt, keinen Anſtoß nehmen will) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich daß, da es ſelbſt Gott unmöglich war dieſes Böſe zu verhindern, ohne anderweitigen höhern und ſelbſt moraliſchen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieſes Uebels (denn ſo müßte man es eigentlich nun nennen) unvermeidlich in dem Weſen der Dinge, nämlich den nothwendigen Schranken der Menſchheit als endlicher Natur, zu ſuchen ſeyn müſſe, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf

II. Auf die Beſchwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Uebeln, nämlich Schmerzen, in dieſer Welt erhoben wird, beſteht nun die Rechtfertigung derſelben gleichfalls

a) darin: Daß in den Schickſalen der Menſchen ein Uebergewicht des Uebels über den angenehmen Genuß des Lebens fälſchlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, ſo ſchlimm es ihm auch ergeht, lieber leben als todt ſeyn will, und diejenigen Wenigen, die das letztere beſchließen, ſo lange ſie es ſelbſt aufſchoben, ſelbſt dadurch noch immer jenes Uebergewicht eingeſtehen, und wenn ſie zum letztern thöricht genug ſind, auch alsdann bloß in den Zuſtand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. — Allein, man kann die Beantwortung dieſer Sophiſterei ſicher dem Ausſpruche eines jeden Menſchen von geſundem Verſtande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlaſſen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht ſagen auf dieſelbe, ſondern auf jede

jede andre ihm beliebige Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen- ſondern dieſer unſerer Erdenwelt), das Spiel des Lebens noch einmal durchzuſpielen Luſt hätte.

b) Auf die zweite Rechtfertigung, daß nämlich das Uebergewicht der ſchmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines thieriſchen Geſchöpfes, wie der Menſch iſt, nicht könne getrennt werden (wie etwa Graf Veri, in dem Buche über die Natur des Vergnügens, behauptet) — würde man erwiedern: daß, wenn dem alſo iſt, ſich eine andre Frage einfinde, woher nämlich der Urheber unſers Daſeyns uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unſerm richtigen Ueberſchlage für uns nicht wünſchenswerth iſt. Der Unmuth würde hier, wie jene Indianiſche Frau dem Dſchingiskhan, der ihr wegen erlittener Gewaltthätigkeit keine Genugthuung, noch wegen der künftigen Sicherheit verſchaffen konnte, antworten: „Wenn du uns nicht „ſchützen wiſſt, warum eroberſt du uns „denn?"

c) Die dritte Auflöſung des Knotens ſoll

dieſe

dieſe ſeyn: daß uns Gott um einer künftigen Glückſeligkeit willen, alſo doch aus Güte, in die Welt geſetzet habe, daß aber vor jener zu hoffenden überſchwenglich großen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübſalvoller Zuſtand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müſſe, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden ſollten. — Allein, daß dieſe Prüfungszeit (der die Meiſten unterliegen, und in welcher auch der Beſte ſeines Lebens nicht froh wird) vor der höchſten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinſt von uns zu genießenden Freuden ſeyn müſſe, und daß es nicht thunlich geweſen, das Geſchöpf mit jeder Epoche ſeines Lebens zufrieden werden zu laſſen; kann zwar vorgegeben, aber ſchlechterdings nicht eingeſehen werden, und man kann alſo freilich dieſen Knoten durch Berufung auf die höchſte Weisheit, die es ſo gewollt hat, abhauen, aber nicht auflöſen: welches doch die Theodicee verrichten zu können ſich anheiſchig macht.

III. Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters *) wird geantwortet:

a) Daß das Vorgeben von der Strafloſigkeit der Laſterhaften in der Welt keinen Grund habe; weil jedes Verbrechen, ſeiner Natur gemäß, ſchon hier die ihm angemeſſene Strafe bei ſich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewiſſens den Laſterhaften ärger noch als Furien plagen. — Allein in dieſem

Urtheile

---

*) Es iſt merkwürdig, daß unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine ſich dem Gemüth ſo heftig aufdringt, als die von dem Anſchein einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es ſich zu (ob es zwar ſelten geſchieht, daß ein ungerechter, vornehmlich Gewalt habender, Böſewicht nicht ungeſtraft aus der Welt entwiſcht; ſo frohlockt der mit dem Himmel gleichſam verſöhnte, ſonſt parteiloſe Zuſchauer. Keine Zweckmäßigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derſelben ſo in Affekt ſetzen, und die Hand Gottes gleichſam daran vernehmen laſſen. Warum? Sie iſt hier moraliſch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermaßen wahrzunehmen hoffen kann.

Urtheile liegt offenbar ein Mißverſtand. Denn der tugendhafte Mann leihet hierbei dem Laſterhaften ſeinen Gemüthscharakter, nämlich die Gewiſſenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche; je tugendhafter der Menſch iſt, ihn deſto härter wegen der geringſten Uebereilung, welche das ſittliche Geſetz in ihm mißbilligt, beſtraft. Allein, wo dieſe Denkungsart und mit ihr die Gewiſſenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Laſterhafte, wenn er nur der äuſſern Züchtigungen wegen ſeiner Frevelthaten entſchlüpfen kann, lacht über die Aengſtlichkeit der Redlichen ſich mit ſelbſteigenen Verweiſen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er ſich bisweilen machen mag, macht er ſich entweder gar nicht durchs Gewiſſen, oder, hat er davon noch etwas in ſich, ſo werden ſie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geſchmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet. — — Wenn jene Anklage ferner

b) dadurch widerlegt werden ſoll: Daß zwar nicht zu läugnen ſey, es finde ſich ſchlechterdings kein der Gerechtigkeit gemäßes Verhältniß zwiſchen Schuld und Strafen in der Welt, und man müſſe im Laufe derſelben oft ein mit ſchreiender Ungerechtigkeit geführtes und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; daß dieſes aber in der Natur liegende und nicht abſichtlich veranſtaltete, mithin nicht moraliſche Mißhelligkeit ſey, weil es eine Eigenſchaft der Tugend ſey, mit Widerwärtigkeit zu ringen, (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung ſeines eigenen Unglücks mit dem Glück des Laſterhaften leiden muß, mitgehört), und die Leiden den Werth der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft dieſe Diſſonanz der unverſchuldeten Uebel des Lebens doch in den herrlichſten ſittlichen Wohllaut aufgelöſet werde; — ſo ſteht dieſer Auflöſung entgegen: daß, obgleich dieſe Uebel, wenn ſie als Wetzſtein der Tugend vor ihr vorhergehen oder ſie begleiten, zwar mit ihr als in moraliſcher Uebereinſtimmung ſtehend vorgeſtellt werden können, wenn wenigſtens das Ende des Lebens noch die letztere krönt und das Laſter beſtraft; daß aber, wenn ſelbſt dieſes Ende, wie doch die Erfahrung davon viele

Beiſpiele giebt, widerſinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht damit ſeine Tugend rein ſey, ſondern weil ſie es geweſen iſt (dagegen aber den Regeln der klugen Selbſtliebe zuwider war), zugefallen zu ſeyn ſcheine: welches gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit iſt, wie ſich der Menſch einen Begrif von ihr machen kann. Denn was die Möglichkeit betrift: daß das Ende dieſes Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens ſeyn möge; ſo kann dieſe Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorſehung gelten, ſondern iſt bloß ein Machtſpruch der moraliſch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwieſen, aber nicht befriedigt wird.

c) Wenn endlich die dritte Auflöſung dieſes unharmoniſchen Verhältniſſes zwiſchen dem moraliſchen Werth der Menſchen und dem Looſe, das ihnen zu Theil wird, dadurch verſucht werden will, daß man ſagt: In dieſer Welt müſſe alles Wohl oder Uebel bloß als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menſchen nach Geſetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geſchicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umſtänden, darein ſie zufälliger Weiſe gerathen, nicht aber nach ihrer Zuſammenſtimmung zu überſinnlichen Zwecken, beurtheilt werden; in einer künftigen Welt dagegen werde ſich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun, und jedem zu Theil werden, weſſen ſeine Thaten hienieden nach moraliſcher Beurtheilung werth ſind; — ſo iſt dieſe Vorausſetzung auch willkührlich. Vielmehr muß die Vernunft, wenn ſie nicht als moraliſch geſetzgebendes Vermögen dieſem ihren Intereſſe gemäß einen Machtſpruch thut, nach bloßen Regeln des theoretiſchen Erkenntniſſes es wahrſcheinlich finden: daß der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, ſo wie hier, alſo auch fernerhin, unſre Schickſale beſtimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretiſche Vermuthung anders zum Leitfaden, als das Naturgeſetz? und, ob ſie ſich gleich, wie ihr vorher (Nr. b.) zugemuthet worden, zur Geduld und Hoffnung eines künftig beſſern verweiſen ließe; wie kann ſie erwarten, daß, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für ſich ſelbſt weiſe iſt, er nach eben demſelben Geſetze in einer künftigen Welt un-

unweiſe ſeyn würde? Da alſo, nach derſelben, zwiſchen den innern Beſtimmungsgründen des Willens (nämlich der moraliſchen Denkungsart) nach Geſetzen der Freiheit, und zwiſchen den (größtentheils äuſſern) von unſerm Willen unabhängigen Urſachen unſers Wohlergehens nach Naturgeſetzen, gar kein begreifliches Verhältniß iſt; ſo bleibt die Vermuthung, daß die Uebereinſtimmung des Schickſals der Menſchen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, ſo wenig dort wie hier zu erwarten ſey.

* * *

Der Ausgang dieſes Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philoſophie iſt nun: daß alle bisherige Theodicee das nicht leiſte was ſie verſpricht, nämlich die moraliſche Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem was die Erfahrung an dieſer Welt zu erkennen giebt, gemacht werden, zu rechtfertigen; obgleich freilich dieſe Zweifel als Einwürfe, ſo weit unſre Einſicht in die Beſchaffenheit unſrer Vernunft in Anſehung der letztern reicht, auch das Gegentheil nicht beweiſen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derſelben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht (wie bisher) bloß ab inſtantia zu abſolviren: das bleibt dabei doch noch immer unentſchieden; wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewißheit darzuthun: daß unſre Vernunft zur Einſicht **des Verhältniſſes, in welchem eine Welt**, ſo wie wir ſie durch **Erfahrung** immer kennen mögen, zu der **höchſten Weisheit** ſtehe, ſchlechterdings unvermögend ſey; denn alsdann ſind alle fernere Verſuche vermeintlicher menſchlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzuſehen, völlig abgewieſen. Daß alſo wenigſtens eine negative Weisheit, nämlich die Einſicht der nothwendigen Beſchränkung unſrer Anmaaßungen in Anſehung deſſen was uns zu hoch iſt, für uns erreichbar ſey: das muß noch bewieſen werden, um dieſen Prozeß für immer zu endigen; und dieſes läßt ſich gar wohl thun.

Wir haben nämlich von einer **Kunſtweisheit** in der Einrichtung dieſer Welt einen Begrif, dem es für unſer ſpekulatives Vernunftvermögen nicht an objektiver Realität mangelt,

gelt, um zu einer Phyſikotheologie zu gelangen. Eben ſo haben wir auch einen Begrif von einer moraliſchen Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommenſten Urheber gelegt werden könnte, an der ſittlichen Idee unſerer eigenen praktiſchen Vernunft. — Aber von der Einheit in der Zuſammenſtimmung jener Kunſtweisheit mit der moraliſchen Weisheit in einer Sinnenwelt, haben wir keinen Begrif; und können auch zu demſelben nie zu gelangen hoffen. Denn, ein Geſchöpf zu ſeyn, und als Naturweſen, bloß dem Willen ſeines Urhebers zu folgen; dennoch aber, als freihandelndes Weſen (welches ſeinen vom äuſſern Einfluß unabhängigen Willen hat, der dem erſtern vielfältig zuwider ſeyn kann), der Zurechnung fähig zu ſeyn; und ſeine eigne That doch auch zugleich als die Wirkung eines höhern Weſens anzuſehen: iſt eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchſten Guts, zuſammen denken müſſen; die aber nur der einſehen kann, welcher bis zur Kenntniß der überſinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt, und die Art einſieht, wie ſie der Sinnenwelt zum

Grunde liegt: auf welche Einſicht allein der Beweis der moraliſchen Weisheit des Welturhebers in der letztern gegründet werden kann, da dieſe doch nur die Erſcheinung jener erſtern Welt darbietet, — eine Einſicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

Alle Theodicee ſoll eigentlich Auslegung der Natur ſeyn, ſofern Gott durch dieſelbe die Abſicht ſeines Willens kund macht. Nun iſt jede Auslegung des deklarirten Willens eines Geſetzgebers entweder doktrinal oder authentiſch. Die erſte iſt diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren ſich dieſer bedient hat, in Verbindung mit den ſonſt bekannten Abſichten des Geſetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Geſetzgeber ſelbſt.

Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine Göttliche Bekanntmachung der Abſichten ſeines Willens betrachtet werden. Allein hierin iſt ſie für uns oft ein verſchloſſenes Buch; jederzeit aber iſt ſie dies, wenn es darauf angeſehen iſt, ſogar

die

die Endabſicht Gottes (welche jederzeit moraliſch iſt) aus ihr, obgleich einem Gegenſtande der Erfahrung, abzunehmen. Die philoſophiſchen Verſuche dieſer Art Auslegung ſind doktrinal, und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doktrinale nennen kann. — Doch kann man auch der bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht verſagen, wenn ſie ein göttlicher Machtſpruch, oder (welches in dieſem Falle auf Eins hinausläuft) wenn ſie ein Ausſpruch derſelben Vernunft iſt, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moraliſchen und weiſen Weſen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unſre Vernunft ſelbſt der Ausleger ſeines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und dieſe Auslegung können wir eine authentiſche Theodicee nennen. Das iſt aber alsdann nicht Auslegung einer vernünftelnden (ſpekulativen), ſondern einer machthabenden praktiſchen Vernunft, die, ſo wie ſie ohne weitere Gründe im Geſetzgeben ſchlechthin gebietend iſt, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angeſehen werden kann, durch die er dem Buchſtaben ſeiner Schöpfung einen Sinn giebt. Eine ſolche authentiſche Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegoriſch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgeſtellt, zu deſſen Lebensgenuß ſich Alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Geſund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andre die er glücklich machen kann, im Schooße einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das Alles (was das Vornehmſte iſt), mit ſich ſelbſt zufrieden in einem guten Gewiſſen. Alle dieſe Güter, das lezte ausgenommen, entriß ihm plötzlich ein ſchweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schickſal. Von der Betäubung über dieſen unerwarteten Umſturz allmählig zum Beſinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über ſeinen Unſtern aus; worüber zwiſchen ihm und ſeinen vorgeblich ſich zum Tröſten einfindenden Freunden es bald zu einer Diſputazion kömmt, worin beide Theile, jeder nach ſeiner Denkungsart (vornehmlich aber nach ſeiner Lage), ſeine beſondere Theodicee, zur moraliſchen Erklärung jenes ſchlimmen Schickſals, aufſtellt. Die Freunde Hiobs bekennen ſich zu dem Syſtem der Erklärung aller Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als ſo vieler Strafen für begangene Verbrechen; und, ob ſie zwar keine zu nennen wußten, die dem unglücklichen Mann zu Schulden kommen ſollten, ſo glaubten ſie doch a priori urtheilen zu können, er müßte deren auf ſich ruhen haben, weil es ſonſt nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, daß er unglücklich ſey. Hiob dagegen — der mit Entrüſtung betheuert, daß ihm ſein Gewiſſen ſeines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache; was aber menſchliche unvermeidliche Fehler betrift, Gott ſelbſt wiſſen werde, daß er ihn als ein gebrechliches Geſchöpf gemacht habe, — erklärt ſich für das Syſtem des unbedingten göttlichen Rathſchluſſes. „Er iſt einig," ſagt er, „Er machts wie er will *)."

In dem, was beide Theile vernünfteln oder übervernünfteln, iſt wenig Merkwürdiges; aber

---

*) Hiob XXIII, 13.

aber der Charakter, in welchem ſie es thun, verdient deſto mehr Aufmerkſamkeit. Hiob ſpricht, wie er denkt, und wie ihm zu Muthe iſt, auch wohl jedem Menſchen in ſeiner Lage zu Muthe ſeyn würde; ſeine Freunde ſprechen dagegen, wie wenn ſie in Geheim von dem Mächtigern, über deſſen Sache ſie Recht ſprechen, und bei dem ſich durch ihr Urtheil in Gunſt zu ſetzen ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden. Dieſe ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen ſie doch geſtehen mußten, daß ſie ſie nicht einſahen, und eine Ueberzeugung zu heucheln, die ſie in der That nicht hatten; ſticht gegen Hiobs gerade Freimüthigkeit, die ſich ſo weit von falſcher Schmeichelei entfernt, daß ſie faſt an Vermeſſenheit gränzt, ſehr zum Vortheil des letztern ab. „Wollt ihr," ſagt er*), „Gott vertheidigen mit Unrecht? Wollt ihr ſeine Perſon anſehen? Wollt ihr Gott vertreten? Er wird euch ſtrafen, wenn ihr Perſon anſeht heimlich! — Es kommt kein Heuchler vor Ihm."

---

*) Hiob XIII, 7 bis 11, 16.

Das letztere beſtätigt der Ausgang der Geſchichte wirklich. Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit ſeiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforſchlichkeit, vor Augen zu ſtellen. Er läßt ihn Blicke auf die ſchöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menſchen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorſorge des Welturhebers in ein unzweideutiges Licht ſtellen; dagegen aber auch auf die abſchreckende, indem er ihm Produkte ſeiner Macht und darunter auch ſchädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für ſich und ſeine Species zwar zweckmäßig eingerichtet, in Anſehung anderer aber und ſelbſt der Menſchen zerſtörend, zweckwidrig, und mit einem allgemeinen durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zuſammenſtimmend zu ſeyn ſcheint; wobei er aber doch die den weiſen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiſet, obzwar zugleich ſeine für uns unerforſchliche Wege, ſelbſt ſchon in der phyſiſchen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derſelben mit der moraliſchen (die unſrer Vernunft noch undurchdringlicher iſt?) verborgen ſeyn müſſen. —

Der Schluß iſt dieſer: daß, indem Hiob geſteht, nicht etwa frevelhaft, denn er iſt ſich ſeiner Redlichkeit bewußt, ſondern nur unweislich über Dinge abgeſprochen zu haben die ihm zu hoch ſind, und die er nicht verſteht: Gott das Verdammungsurtheil wider ſeine Freunde fället, weil ſie nicht ſo gut (der Gewiſſenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten als ſein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die jeder von beiden Seiten behauptete: ſo möchte die ſeiner Freunde eher den Anſchein mehrerer ſpekulativen Vernunft und frommer Demuth bei ſich führen; und Hiob würde wahrſcheinlicher Weiſe vor einem jeden Gerichte dogmatiſcher Theologen, vor einer Synode, einer Inquiſizion, einer ehrwürdigen Klaſſis, oder einem jeden Oberkonſiſtorium unſerer Zeit (ein einziges ausgenommen), ein ſchlimmes Schickſal erfahren haben. Alſo nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einſicht, die Redlichkeit ſeine Zweifel unverhohlen zu geſtehen, und der Abſcheu Ueberzeugung zu heucheln, wo man ſie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott (wo dieſe Liſt ohnedas ungereimt iſt): dieſe Eigenſchaften ſind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Perſon Hiobs, vor dem religiöſen Schmeichler im göttlichen Richterausſpruch entſchieden haben.

Der Glauben aber, der ihm durch eine ſo befremdliche Auflöſung ſeiner Zweifel, nämlich bloß die Ueberführung von ſeiner Unwiſſenheit, entſprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter ſeinen lebhafteſten Zweifeln ſagen konnte (XXVII, 5, 6): „Bis daß mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit," u. ſ. w. Denn mit dieſer Geſinnung bewies er, daß er nicht ſeine Moralität auf den Glauben, ſonden den Glauben auf die Moralität gründete: in welchem Falle dieſer, ſo ſchwach er auch ſeyn mag, doch allein lauter und ächter Art, d. i. von derjenigen Art iſt, welche eine Religion, nicht der Gunſtbewerbung, ſondern des guten Lebenswandels, gründet.

Schlußanmerkung.

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht ſowohl mit einer Aufgabe zum

Vortheil der Wiſſenſchaft, als vielmehr mit einer Glaubensſache zu thun. Aus der authentiſchen ſahen wir: daß es in ſolchen Dingen nicht ſo viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unſerer Vernunft, und auf die Redlichkeit, ſeine Gedanken nicht in der Ausſage zu verfälſchen, geſchehe dies auch in noch ſo frommer Abſicht als es immer wolle.— Dieſes veranlaßt noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stof, nämlich über die Aufrichtigkeit als das Haupterforderniß in Glaubensſachen, im Widerſtreite mit dem Hange zur Falſchheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menſchlichen Natur.

Daß das, was Jemand ſich ſelbſt oder einem andern ſagt, wahr ſey: dafür kann er nicht jederzeit ſtehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muß er ſtehen, daß ſein Bekenntniß oder Geſtändniß wahrhaft ſey: denn deſſen iſt er ſich unmittelbar bewußt. Er vergleicht nämlich im erſtern Falle ſeine Ausſage mit dem Objekt im logiſchen Urtheile (durch den Verſtand); im zweiten Fall aber, da er ſein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subjekt (vor dem Gewiſſen). Thut er das Bekenntniß in Anſehung des erſtern, ohne ſich des letztern bewußt zu ſeyn: ſo lügt er, weil er etwas anders vorgiebt, als weſſen er ſich bewußt iſt. — Die Bemerkung, daß es ſolche Unlauterkeit im menſchlichen Herzen gebe, iſt nicht neu (denn Hiob hat ſie ſchon gemacht); aber faſt ſollte man glauben, daß die Aufmerkſamkeit auf dieſelbe für Sitten- und Religionslehrer neu ſey: ſo wenig findet man, daß ſie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Geſinnungen der Menſchen, ſelbſt wenn ſie pflichtmäßig handeln wollen, bei ſich führt, von jener Bemerkung genugſamen Gebrauch gemacht hätten. — Man kann dieſe Wahrhaftigkeit, die formale Gewiſſenhaftigkeit nennen; die materiale beſteht in der Behutſamkeit, nichts auf die Gefahr, daß es unrecht ſey, zu wagen: da hingegen jene in dem Bewußtſeyn beſteht, dieſe Behutſamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — Moraliſten reden von einem irrenden Gewiſſen. Aber ein irrendes Gewiſſen iſt ein Unding; und, gäbe es ein ſolches, ſo könnte man niemals ſicher ſeyn recht gehandelt zu haben, weil ſelbſt der Richter in der letzten Inſtanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben: denn das gehört dem Verſtande zu, der allein (wahr oder falſch) objektiv urtheilt; aber in dem Bewußtſeyn: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es bloß vorgebe), kann ich ſchlechterdings nicht irren, weil dieſes Urtheil oder vielmehr dieſer Satz bloß ſagt: daß ich den Gegenſtand ſo beurtheile.

In der Sorgfalt ſich dieſes Glaubens (oder Nichtglaubens) bewußt zu werden, und kein Fürwahrhalten vorzugeben, deſſen man ſich nicht bewußt iſt; beſteht nun eben die formale Gewiſſenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit iſt. Derjenige alſo, welcher ſich ſelbſt (und, welches in den Religionsbekenntniſſen einerlei iſt, vor Gott) ſagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in ſich ſelbſt gethan zu haben, ob er ſich in der That dieſes Fürwahrhaltens oder auch eines ſolchen Grades deſſelben bewußt ſey*);

der

---

*) Das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit in äuſ-

der lügt nicht bloß die ungereimteſte Lüge (vor einem Herzenskündiger), ſondern auch die frevelhafteſte, weil ſie den Grund jedes tu-

---

äuſſern Ausſagen, der Eid (tortura ſpiritualis) wird vor einem menſchlichen Gerichtshofe nicht bloß für erlaubt, ſondern auch für unentbehrlich gehalten: ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menſchen für die Wahrheit, ſelbſt im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die bloße Idee von ihr ſchon für ſich die größte Achtung einflößen ſollte! Aber die Menſchen lügen auch Ueberzeugung, die ſie wenigſtens nicht von der Art, oder in dem Grade haben, als ſie vorgeben, ſelbſt in ihrem innern Bekenntniſſe; und, da dieſe Unredlichkeit (weil ſie nach und nach in wirkliche Ueberredung ausſchlägt) auch äuſſere ſchädliche Folgen haben kann, ſo kann jenes Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid, (aber freilich nur ein innerer, d. i. der Verſuch, ob das Fürwahrhalten auch die Probe einer innern eidlichen Abhörung des Bekenntniſſes aushalte) dazu gleichfalls ſehr wohl gebraucht werden, die Vermeſſenheit dreiſter, zuletzt auch wohl äuſſerlich gewaltſamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigſtens ſtutzig zu machen. — Von einem menſchlichen Gerichtshofe wird dem Gewiſſen des Schwörenden nichts weigendhaften Vorſatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald ſolche blinde und äuſſere Bekenntniſſe (welche ſehr leicht mit einem eben

---

ter zugemuthet, als die Anheiſchigmachung: daß, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit ſeines äuſſern Bekenntniſſes verantwortlich ſeyn wolle; daß es einen ſolchen Weltrichter gebe, davon hat er nicht nöthig ihm ein Bekenntniß abzufordern, weil, wenn die erſtere Betheurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweite falſche Bekenntniß eben ſo wenig Bedenken erregen würde. Nach dieſer innern Eidesdelation würde man ſich alſo ſelbſt fragen: Getraueſt du dir wohl, bei allem was dir theuer und heilig iſt, dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines andern dafür gehaltenen Glaubensſatzes zu verbürgen? Bei einer ſolchen Zumuthung wird das Gewiſſen aufgeſchreckt, durch die Gefahr, der man ſich ausſetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewißheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenſtand betrifft, der auf dem Wege des Wiſſens (theoretiſcher Einſicht) gar nicht erreichbar iſt, deſſen Annehmung aber dadurch, daß ſie allein den Zuſammenhang der höchſten praktiſchen Vernunftprinzipien mit denen der theoretiſchen Naturerkenntniß im eben ſo unwahren innern vereinbart werden), wenn ſie Erwerbmittel abgeben, allmählig eine gewiſſe Falſchheit in die Denkungsart ſelbſt des gemeinen Weſens bringen können, iſt leicht abzuſehen. — Während indeß dieſe öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrſcheinlicher Weiſe auf entfernte Zeiten ausgeſetzt bleibt, bis ſie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprinzip werden wird; mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menſchlichen Natur tief gewurzelt zu ſeyn ſcheint, verwandt werden.

---

in einem Syſtem möglich (und alſo die Vernunft mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmend) macht, über alles empfehlbar, aber immer doch frei iſt. — Noch mehr aber müſſen Glaubensbekenntniſſe, deren Quelle hiſtoriſch iſt, dieſer Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn ſie Andern gar als Vorſchriften auferlegt werden: weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem der ſich für Anderer Gewiſſen gleichſam verbürgt (denn die Menſchen ſind mit ihrem Gewiſſen gerne paſſiv), zur Laſt fällt.

Es liegt etwas Rührendes und Seelenerhebendes in der Aufſtellung eines aufrichtigen, von aller Falſchheit und poſitiven Verſtellung entfernten, Charakters; da doch die Ehrlichkeit, eine bloße Einfalt und Geradheit der Denkungsart (vornehmlich wenn man ihr die Offenherzigkeit erläßt) das kleinſte iſt, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzuſehen iſt, worauf ſich denn jene Bewunderung gründe, die wir einem ſolchen Gegenſtande widmen: es müßte denn ſeyn, daß die Aufrichtigkeit die Eigenſchaft wäre, von der die menſchliche Natur gerade am weiteſten entfernt iſt. Eine traurige Bemerkung! Indem eben durch jene alle übrige Eigenſchaften, ſofern ſie auf Grundſätzen beruhen, allein einen innern wahren Werth haben können. Ein kontemplativer Miſanthrop (der keinem Menſchen Böſes wünſcht, wohl aber geneigt iſt von ihnen alles Böſe zu glauben) kann nur zweifelhaft ſeyn, ob er die Menſchen haſſens- oder ob er ſie eher verachtungswürdig finden ſolle. Die Eigenſchaften, um derentwillen er ſie für die erſte Begegnung qualifizirt zu ſeyn urtheilen würde, ſind die, durch welche ſie vorſätzlich ſchaden. Diejenige Eigenſchaft aber, welche ſie ihm eher der letztern Abwürdigung auszuſetzen ſcheint, könnte keine andere ſeyn, als ein Hang, der an ſich böſe iſt, ob er gleich Niemanden ſchadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Abſicht als Mittel gebraucht werden ſoll; was alſo objektiv zu nichts gut iſt. Das erſtere Böſe wäre wohl kein anderes, als das der Feindſeligkeit (gelinder geſagt, Liebloſigkeit); das zweite kann kein anderes ſeyn als **Lügenhaftigkeit** (Falſchheit, ſelbſt ohne alle Abſicht zu ſchaden). Die erſte Neigung hat eine Abſicht, deren Gebrauch doch in gewiſſen andern Beziehungen erlaubt und gut ſeyn kann, z. B. die Feindſeligkeit gegen unbeſſerliche Friedensſtöhrer. Der zweite Hang aber iſt der zum Gebrauch eines Mittels (der Lüge) das zu nichts gut iſt, zu welcher Abſicht es auch ſey, weil es an ſich ſelbſt böſe und verwerflich iſt. In der Beſchaffenheit des Menſchen von der erſten Art iſt **Bosheit**, womit ſich doch noch Tüchtigkeit zu guten Zwecken in gewiſſen äuſſern Verhältniſſen verbinden läßt, und ſie ſündigt nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Abſicht verwerflich ſind.

ſind. Das Böſe von der leztern Art iſt Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menſchen aller Charakter abgeſprochen wird. — Ich halte mich hier hauptſächlich an der tief im Verborgnen liegenden Unlauterkeit, da der Menſch ſogar die innern Ausſagen vor ſeinem eignen Gewiſſen zu verfälſchen weiß. Um deſto weniger darf die äuſſere Betrugsneigung befremden; es müßte denn dieſes ſeyn, daß, obzwar ein jeder von der Falſchheit der Münze belehrt iſt, mit der er Verkehr treibt, ſie ſich dennoch immer ſo gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn de Lüc Briefen über die Gebirge die Geſchichte der Erde und Menſchen, erinnere ich mich folgendes Reſultat ſeiner zum Theil anthropologiſchen Reiſe geleſen zu haben. Der menſchenfreundliche Verfaſſer war mit der Vorausſetzung der urſprünglichen Gutartigkeit unſerer Gattung ausgegangen, und ſuchte die Beſtätigung derſelben da, wo ſtädtiſche Ueppigkeit nicht ſolchen Einfluß haben kann Gemüther zu verderben: in Gebirgen, von den Schweizeriſchen an bis zum Harze; und, nachdem ſein Glauben an uneigennützig hülfleiſtende Neigung durch eine Erfahrung in den erſtern etwas wankend geworden, ſo bringt er doch am Ende dieſe Schlußfolge heraus: Daß der Menſch, was das Wohlwollen betrift, gut genug ſey (kein Wunder! denn dieſes beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber iſt); wenn ihm nur nicht ein ſchlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte (welches auch nicht zu verwundern iſt; denn dieſe abzuhalten beruht auf dem Charakter, welchen der Menſch ſelber in ſich bilden muß)! — Ein Reſultat der Unterſuchung, welches ein Jeder, auch ohne in Gebirge gereiſet zu ſeyn, unter ſeinen Mitbürgern, ja noch näher, in ſeinem eignen Buſen, hätte antreffen können.

Zum

ewigen Frieden.

Ein philoſophiſcher Entwurf

von

Immanuel Kant.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius.
1795.

Zum ewigen Frieden.

Ob dieſe ſatyriſche Ueberſchrift auf dem Schilde jenes holländiſchen Gaſtwirths, worauf ein Kirchhof gemahlt war, die Menſchen überhaupt, oder beſonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie ſatt werden können, oder wohl gar nur die Philoſophen gelte, die jenen ſüßen Traum träumen, mag dahin geſtellt ſeyn. Das bedingt ſich aber der Verfaſſer des Gegenwärtigen aus, daß, da der praktiſche Politiker mit dem theoretiſchen auf dem Fuß ſteht, mit großer Selbſtgefälligkeit auf ihn als einen Schulweiſen herabzuſehen, der dem Staat, welcher von Erfahrungsgrundſätzen ausgehen müſſe, mit ſeinen ſachleeren Ideen keine Gefahr bringe, und den man immer ſeine eilf Kegel auf einmal werfen laſſen kann, ohne, daß ſich der weltkundige Staatsmann daran kehren darf, dieſer auch, im Fall eines Streits mit jenem ſofern conſequent verfahren müſſe, hinter ſeinen auf gut Glück gewagten, und öffentlich geäuſſerten Meynungen nicht Gefahr für den Staat zu wittern; — durch welche Clauſula ſalvatoria der Verfaſſer dieſes ſich dann hiemit in der beſten Form wider alle bösliche Auslegung ausdrücklich verwahrt wiſſen will.

Erſter

Erſter Abſchnitt,

welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

1. „Es ſoll kein Friedensſchluß für einen ſolchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden."

Denn alsdenn wäre er ja ein bloßer Waffenſtillſtand, Aufſchub der Feindſeligkeiten, nicht Friede, der das Ende aller Hoſtilitäten bedeutet, und dem das Beywort ewig anzuhängen ein ſchon verdächtiger Pleonasm iſt. Die vorhandene, obgleich jetzt vielleicht den Paciſcirenden ſelbſt noch nicht bekannte, Urſachen zum künftigen Kriege ſind durch den Friedensſchluß insgeſammt vernichtet; ſie mögen auch aus archivariſchen Dokumenten mit noch ſo ſcharfſichtiger Ausſpähungsgeſchicklichkeit ausgeklaubt ſeyn. — Der Vorbehalt (reſervatio mentalis) alter allererſt künftig auszudenkender Prätenſionen, deren kein Theil für jetzt Erwähnung thun mag, weil beyde zu ſehr erſchöpft ſind, den Krieg fortzuſetzen, bey dem böſen Willen, die erſte günſtige Gelegenheit zu dieſem Zweck zu benutzen, gehört zur Jeſuitencaſuiſtik, und iſt unter der Würde der Regenten, ſo wie die Willfährigkeit zu dergleichen Deduktionen unter der Würde eines Miniſters deſſelben, wenn man die Sache, wie ſie an ſich ſelbſt iſt, beurtheilt. —

Wenn aber, nach aufgeklärten Begriffen der Staatsklugheit, in beſtändiger Vergrößerung der Macht, durch welche Mittel es auch ſey, die wahre Ehre des Staats geſetzt wird, ſo fällt freylich jenes Urtheil als ſchulmäßig und pedantiſch in die Augen.

2. „Es ſoll kein für ſich beſtehender Staat
„(klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von
„einem andern Staate durch Erbung, Tauſch,
„Kauf oder Schenkung, erworben werden
„können.“

Ein Staat iſt nämlich nicht (wie etwa der Boden, auf dem er ſeinen Sitz hat) eine Haabe (patrimonium). Er iſt eine Geſellſchaft von Menſchen, über die Niemand anders, als er ſelbſt, zu gebieten und zu disponiren hat. Ihn aber, der ſelbſt als Stamm ſeine eigene Wurzel hatte, als Pfropfreis einem andern Staate einzuverleiben, heißt ſeine Exiſtenz, als einer moraliſchen Perſon, aufheben, und aus der letzteren eine Sache machen, und widerſpricht alſo der Idee des urſprünglichen Vertrags, ohne die ſich kein Recht über ein Volk denken läßt *). In welche Gefahr das Vorurtheil dieſer Erwerbungsart Europa, denn die andern Welttheile haben nie davon gewußt, in unſern bis auf die neueſten Zeiten gebracht habe, daß ſich nämlich auch Staaten einander heurathen könnten, iſt jedermann bekannt, theils als eine neue Art von Induſtrie, ſich auch ohne Aufwand von Kräf-

---

*) Ein Erbreich iſt nicht ein Staat, der von einem andern Staate, ſondern deſſen Recht zu regieren an eine andere phyſiſche Perſon vererbt werden kann. Der Staat erwirbt alsdann einen Regenten, nicht dieſer als ein ſolcher (d. i. der ſchon ein anderes Reich beſitzt) den Staat.

ten durch Familienbündniſſe übermächtig zu machen, theils auch auf ſolche Art den Länderbeſitz zu erweitern. — Auch die Verdingung der Truppen eines Staats an einen andern, gegen einen nicht gemeinſchaftlichen Feind, iſt dahin zu zählen; denn die Unterthanen werden dabey als nach Belieben zu handhabende Sachen gebraucht und verbraucht.

3. „Stehende Heere (miles perpetuus) ſollen „mit der Zeit ganz aufhören.“

Denn ſie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg, durch die Bereitſchaft, immer dazu gerüſtet zu erſcheinen; reitzen dieſe an, ſich einander in Menge der gerüſteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und, indem durch die darauf verwandten Koſten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg, ſo ſind ſie ſelbſt Urſache von Angriffskriegen, um dieſe Laſt loszuwerden; wozu kommt, daß zum Tödten, oder getödtet zu werden in Sold genommen zu ſeyn, einen Gebrauch von Menſchen als bloßen Maſchinen und Werkzeugen in der Hand eines Andern (des Staats) zu enthalten ſcheint, der ſich nicht wohl mit dem Rechte der Menſch-

Menſchheit in unſerer eigenen Perſon vereinigen läßt *). Ganz anders iſt es mit der freywilligen periodiſch vorgenommenen Uebung der Staatsbürger in Waffen bewandt, ſich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu ſichern. — Mit der Anhäufung eines Schatzes würde es eben ſo gehen, daß er, von andern Staaten als Bedrohung mit Krieg angeſehen, zu zuvorkommenden Angriffen nöthigte (weil unter den drey Mächten, der Heeresmacht, der Bundesmacht und der Geldmacht, die letztere wohl das zuverläßigſte Kriegswerkzeug ſeyn dürfte; wenn nicht die Schwierigkeit die Größe deſſelben zu erforſchen, dem entgegenſtände).

4. „Es ſollen keine Staatsſchulden in Beziehung „auf äußere Staatshändel gemacht werden."

---

*) So antwortete ein bulgariſcher Fürſt dem griechiſchen Kayſer, der den Zwiſt mit ihm, nicht durch Vergießung des Bluts ſeiner Unterthanen, ſondern gutmüthigerweiſe durch einen Zweykampf abmachen wollte: „ein Schmidt, der Zangen hat, wird das „glühende Eiſen aus den Kohlen nicht mit den Händen herausnehmen."

Zum Behuf der Landesökonomie (der Wegebeſſerung, neuer Anſiedelungen, Anſchaffung der Magazine für beſorgliche Mißwachsjahre u. ſ. w.), außerhalb oder innerhalb dem Staate Hülfe zu ſuchen, iſt dieſe Hülfsquelle unverdächtig. Aber, als entgegenwirkende Maſchine der Mächte gegen einander, iſt ein Creditſyſtem ins Unabſehliche anwachſender und doch immer für die gegenwärtige Forderung (weil ſie doch nicht von allen Gläubigern auf einmal geſchehen wird) geſicherter Schulden, — die ſinnreiche Erfindung eines handeltreibenden Volks in dieſem Jahrhundert —, eine gefährliche Geldmacht, nämlich ein Schatz zum Kriegführen, der die Schätze aller andern Staaten zuſammengenommen übertrifft, und nur durch den einmal bevorſtehenden Ausfall der Taxen (der doch auch durch die Belebung des Verkehrs, vermittelſt der Rückwirkung auf Induſtrie und Erwerb, noch lange hingehalten wird) erſchöpft werden kann. Dieſe Leichtigkeit Krieg zu führen, mit der Neigung der Machthabenden dazu, welche der menſchlichen Natur eingeartet zu ſeyn ſcheint, verbunden, iſt alſo ein großes Hinderniß des ewigen Friedens, welches zu verbieten um deſto

mehr

mehr ein Präliminarartikel deſſelben ſeyn müßte; weil der endlich doch unvermeidliche Staatsbankerott manche andere Staaten unverſchuldet in den Schaden mit verwickeln muß, welches eine öffentliche Läſion der letzteren ſeyn würde. Mithin ſind wenigſtens andere Staaten berechtigt, ſich gegen einen ſolchen und deſſen Anmaßungen zu verbünden.

5. „Kein Staat ſoll ſich in die Verfaſſung und
„Regierung eines andern Staats gewaltthä-
„tig einmiſchen.“

Denn was kann ihn dazu berechtigen? Etwa das Skandal, was er den Unterthanen eines andern Staats giebt? Es kann dieſer vielmehr, durch das Beyſpiel der großen Uebel, die ſich ein Volk durch ſeine Geſetzloſigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen; und überhaupt iſt das böſe Beyſpiel, was eine freye Perſon der andern giebt, (als ſcandalum acceptum) keine Läſion derſelben. — Dahin würde zwar nicht zu ziehen ſeyn, wenn ein Staat ſich durch innere Veruneinigung in zwey Theile ſpaltete, deren jeder für ſich einen beſondern Staat vorſtellt, der auf das Ganze Anſpruch macht; wo einem

der-

derſelben Beyſtand zu leiſten einem äußern Staat nicht für Einmiſchung in die Verfaſſung des andern (denn es iſt alsdann Anarchie) angerechnet werden könnte. So lange aber dieſer innere Streit noch nicht entſchieden iſt, würde dieſe Einmiſchung äußerer Mächte Verletzung der Rechte eines nur mit ſeiner innern Krankheit ringenden, von keinem andern abhängigen Volks, ſelbſt alſo ein gegebenes Skandal ſeyn, und die Autonomie aller Staaten unſicher machen.

6. „Es ſoll ſich kein Staat im Kriege mit einem
„andern ſolche Feindſeligkeiten erlauben, welche
„das wechſelſeitige Zutrauen im künftigen
„Frieden unmöglich machen müſſen: als da
„ſind, Anſtellung der Meuchelmörder
„(percuſſores), Giftmiſcher (venefici),
„Brechung der Capitulation, Anſtiftung
„des Verraths (perduellio),
„in dem bekriegten Staat ꝛc.“

Das ſind ehrloſe Stratagemen. Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muß mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil ſonſt auch kein Friede abgeſchloſſen werden könnte, und die Feindſeligkeit in einen

Aus-

Ausrottungskrieg (bellum internecinum) ausſchlagen würde; da der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzuſtande iſt, (wo kein Gerichtshof vorhanden iſt, der rechtskräftig urtheilen könnte) durch Gewalt ſein Recht zu behaupten; wo keiner von beyden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das ſchon einen Richterausſpruch vorausſetzt), ſondern der Ausſchlag deſſelben (gleich als vor einem ſo genannten Gottesgerichte) entſcheidet, auf weſſen Seite das Recht iſt; zwiſchen Staaten aber ſich kein Beſtrafungskrieg (bellum punitiuum) denken läßt (weil zwiſchen ihnen kein Verhältniß eines Obern zu einem Untergebenen ſtatt findet). — Woraus denn folgt: daß ein Ausrottungskrieg, wo die Vertilgung beyde Theile zugleich, und mit dieſer auch alles Rechts treffen kann, den ewigen Frieden nur auf dem großen Kirchhofe der Menſchengattung ſtatt finden laſſen würde. Ein ſolcher Krieg alſo, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, muß ſchlechterdings unerlaubt ſeyn. — Daß aber die genannte Mittel unvermeidlich dahin führen, erhellet daraus: daß jene hölliſche Künſte, da ſie an ſich ſelbſt niederträchtig ſind, wenn ſie in Gebrauch gekommen, ſich nicht lange innerhalb der Grenze des Krieges halten, wie etwa der Gebrauch der Spione (vti exploratoribus), wo nur die Ehrloſigkeit Anderer (die nun einmal nicht ausgerottet werden kann) benutzt wird, ſondern auch in den Friedenszuſtand übergehen, und ſo die Abſicht deſſelben gänzlich vernichten würden.

* * *

Obgleich die angeführte Geſetze objectiv, d. i. in der Intention der Machthabenden, lauter Verbotgeſetze (leges prohibitiuae) ſind, ſo ſind doch einige derſelben von der ſtrengen, ohne Unterſchied der Umſtände geltenden Art (leges ſtrictae), die ſo fort auf Abſchaffung bringen (wie Nr. 1, 5, 6), andere aber (wie Nr. 2, 3, 4), die zwar nicht als Ausnahmen von der Rechtsregel, aber doch in Rückſicht auf die Ausübung derſelben, durch die Umſtände, ſubjektiv für die Befugniß erweiternd (leges latae), und Erlaubniſſe enthalten, die Vollführung aufzuſchieben, ohne doch den Zweck aus den Augen zu verlieren, der dieſen Aufſchub, z. B. der Wieder-

erſtat-

erſtattung der gewiſſen Staaten, nach Nr. 2, entzogenen Freyheit, nicht auf den Nimmertag (wie Auguſt zu verſprechen pflegte, ad calendas graecas) auszuſetzen, mithin die Nichterſtattung, ſondern nur, damit ſie nicht übereilt und ſo der Abſicht ſelbſt zuwider geſchehe, die Verzögerung erlaubt. Denn das Verbot betrifft hier nur die Erwerbungsart, die fernerhin nicht gelten ſoll, aber nicht den Beſitzſtand, der, ob er zwar nicht den erforderlichen Rechtstitel hat, doch zu ſeiner Zeit (der putativen Erwerbung), nach der damaligen öffentlichen Meynung, von allen Staaten für rechtmäßig gehalten wurde *).

---

*) Ob es außer dem Gebot (leges praeceptiuae), und Verbot (leges prohibitiuae), noch Erlaubnisgeſetze (leges permiſſiuae) der reinen Vernunft geben könne, iſt bisher nicht ohne Grund bezweifelt worden. Denn Geſetze überhaupt enthalten einen Grund objektiver praktiſcher Nothwendigkeit, Erlaubnis aber einen der praktiſchen Zufälligkeit gewiſſer Handlungen; mithin würde ein Erlaubnisgeſetz Nöthigung zu einer Handlung, zu dem, wozu jemand nicht genöthigt werden kann, enthalten, welches, wenn das Objekt des Geſetzes in beyderley Beziehung einerley Bedeutung hätte, ein Widerſpruch ſeyn würde. — Nun geht aber hier im Erlaubnisgeſetze

das

das vorausgeſetzte Verbot nur auf die künftige Erwerbungsart eines Rechts (z. B. durch Erbſchaft), die Befreyung aber von dieſem Verbot, d. i. die Erlaubnis, auf den gegenwärtigen Beſitzſtand, welcher letztere, im Ueberſchritt aus dem Naturzuſtande in den bürgerlichen, als ein, obwohl unrechtmäßiger, dennoch ehrlicher, Beſitz (poſſeſſio putatiua) nach einem Erlaubnisgeſetze des Naturrechts noch fernerhin fortdauern kann, obgleich ein putativer Beſitz, ſo bald er als ein ſolcher erkannt worden, im Naturzuſtande, imgleichen eine ähnliche Erwerbungsart im nachmaligen bürgerlichen (nach geſchehenem Ueberſchritt) verboten iſt, welche Befugnis des fortdauernden Beſitzes nicht ſtatt finden würde, wenn eine ſolche vermeyntliche Erwerbung im bürgerlichen Zuſtande geſchehen wäre; denn da würde er, als Läſion, ſofort nach Entdeckung ſeiner Unrechtmäßigkeit aufhören müſſen.

Ich habe hiemit nur beyläufig die Lehrer des Naturrechts auf den Begriff einer lex permiſſiua, welcher ſich einer ſyſtematiſch-eintheilenden Vernunft von ſelbſt darbietet, aufmerkſam machen wollen; vornehmlich, da im Civilgeſetze (ſtatuariſchen) öfters davon Gebrauch gemacht wird, nur mit dem Unterſchiede, daß das Verbotgeſetz für ſich allein daſteht, die Erlaubnis aber nicht als einſchränkende Bedingung (wie es ſollte) in jenes Geſetz mit hinein gebracht, ſondern unter die Ausnahmen geworfen wird. — Da heißt es dann: dies oder jenes wird verboten: es ſey denn Nr. 1, Nr. 2, Nr. 3, und ſo weiter ins Unabſehliche, die Erlaubniſſe nur zufäl-

zufälliger Weiſe, nicht nach einem Princip, ſondern durch Herumtappen unter vorkommenden Fällen, zum Geſetz hinzukommen; denn ſonſt hätten die Bedingungen in die Formel des Verbotsgeſetzes mit hineingebracht werden müſſen, wodurch es dann zugleich ein Erlaubnisgeſetz geworden wäre. — Es iſt daher zu bedauern, daß die ſinnreiche, aber unaufgelöſt gebliebene, Preisaufgabe des eben ſo weiſen als ſcharfſinnigen Herrn Grafen von Windiſchgrätz, welche gerade auf das letztere drang, ſobald verlaſſen worden. Denn die Möglichkeit einer ſolchen (der mathematiſchen ähnlichen) Formel iſt der einzige ächte Probierſtein einer conſequent bleibenden Geſetzgebung, ohne welche das ſo genannte ius certum immer ein frommer Wunſch bleiben wird. — Sonſt wird man bloß generale Geſetze (die im Allgemeinen gelten), aber keine univerſale (die allgemein gelten) haben, wie es doch der Begriff eines Geſetzes zu erfordern ſcheint.

Zweyter Abſchnitt,

welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

Der Friedenszuſtand unter Menſchen, die neben einander leben, iſt kein Naturſtand (ſtatus naturalis), der vielmehr ein Zuſtand des Krieges iſt, d. i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindſeligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denſelben. Er muß alſo *geſtiftet* werden; denn die Unterlaſſung der letzteren iſt noch nicht Sicherheit dafür, und, ohne daß ſie einem Nachbar von dem andern geleiſtet wird (welches aber nur in einem *geſetzlichen* Zuſtande geſchehen kann), kann jener dieſen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln *).

---

*) Gemeiniglich nimmt man an, daß man gegen Niemand feindlich verfahren dürfe, als nur, wenn er mich ſchon thätig *lädirt hat*, und das iſt auch ganz richtig, wenn beyde im *bürgerlich-geſetzlichen* Zuſtande ſind. Denn dadurch, daß dieſer in denſelben getreten iſt, leiſtet er jenem (vermittelſt der Obrigkeit, welche über Beyde Gewalt hat) die erfor-

forderliche Sicherheit. — Der Menſch aber (oder das Volk) im bloßen Naturſtande benimmt mir dieſe Sicherheit, und lädirt mich ſchon durch eben dieſen Zuſtand, indem er neben mir iſt, obgleich nicht thätig (facto), doch durch die Geſetzloſigkeit ſeines Zuſtandes (ſtatu iniuſto), wodurch ich beſtändig von ihm bedrohet werde, und ich kann ihn nöthigen, entweder mit mir in einen gemeinſchaftlich-geſetzlichen Zuſtand zu treten, oder aus meiner Nachbarſchaft zu weichen. — Das Poſtulat alſo, was allen folgenden Artikeln zum Grunde liegt, iſt: Alle Menſchen, die auf einander wechſelſeitig einfließen können, müſſen zu irgend einer bürgerlichen Verfaſſung gehören.

Alle rechtliche Verfaſſung aber iſt, was die Perſonen betrifft, die darin ſtehen,

1) die nach dem Staatsbürgerrecht der Menſchen, in einem Volk (ius ciuitatis),

2) nach dem Völkerrecht der Staaten in Verhältnis gegen einander (ius gentium),

3) die nach dem Weltbürgerrecht, ſo fern Menſchen und Staaten, in äußerem auf einander einfließendem Verhältnis ſtehend, als Bürger eines allgemeinen Menſchenſtaats anzuſehen ſind (ius coſmopoliticum). — Dieſe Eintheilung iſt nicht willkührlich, ſondern nothwendig in Beziehung auf die Idee vom ewigen Frieden. Denn wenn nur einer von dieſen im Verhältniſſe des phyſiſchen Einfluſſes auf den andern, und doch im Naturſtande wäre, ſo würde damit der Zuſtand des Krieges verbunden ſeyn, von dem befreyet zu werden hier eben die Abſicht iſt.

Erſter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

Die bürgerliche Verfaſſung in jedem Staat ſoll republikaniſch ſeyn.

Die erſtlich nach Principien der Freyheit der Glieder einer Geſellſchaft (als Menſchen); zweytens nach Grundſätzen der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinſamen Geſetzgebung (als Unterthanen); und drittens, die nach dem Geſetz der Gleichheit derſelben (als Staatsbürger) geſtiftete Verfaſſung — die einzige, welche aus der Idee des urſprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Geſetzgebung eines Volks gegründet ſeyn muß — iſt die republikaniſche *). Dieſe iſt

---

*) Rechtliche (mithin äußere) Freyheit kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugnis definirt werden: „alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut." Denn was heißt Befugnis? Die Möglichkeit einer Handlung, ſo fern man dadurch Keinem Unrecht thut. Alſo würde die Erklärung einer Befugnis ſo lauten:

iſt alſo, was das Recht betrifft, an ſich ſelbſt diejenige, welche allen Arten der bürgerlichen Con-

---

lauten: „Man thut Keinem Unrecht (man mag auch thun, was man will), wenn man nur Keinem Unrecht thut:“ folglich iſt es leere Tautologie. — Vielmehr iſt meine äußere (rechtliche) Freyheit ſo zu erklären: ſie iſt die Befugniß, keinen äußeren Geſetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beyſtimmung habe geben können. — Eben ſo iſt äußere (rechtliche) Gleichheit in einem Staate dasjenige Verhältniß der Staatsbürger, nach welchem Keiner den andern wozu rechtlich verbinden kann, ohne daß er ſich zugleich dem Geſetz unterwirft, von dieſem wechſelſeitig auf dieſelbe Art auch verbunden werden zu können. (Vom Princip der rechtlichen Abhängigkeit, da dieſes ſchon in dem Begriffe einer Staatsverfaſſung überhaupt liegt, bedarf es keiner Erklärung). — Die Gültigkeit dieſer angebohrnen, zur Menſchheit nothwendig gehörenden und unveräußerlichen Rechte wird durch das Princip der rechtlichen Verhältniſſe des Menſchen ſelbſt zu höheren Weſen (wenn er ſich ſolche denkt) beſtätigt und erhoben, indem er ſich nach eben denſelben Grundſätzen auch als Staatsbürger einer überſinnlichen Welt vorſtellt. — Denn, was meine Freyheit betrifft, ſo habe ich, ſelbſt in Anſehung der göttlichen, von mir durch bloße Vernunft erkennbaren Geſetze, keine Verbindlichkeit, als nur ſo fern ich dazu ſelber habe meine Beyſtimmung geben können (denn durchs Freyheits-

geſetz

Conſtitution urſprünglich zum Grunde liegt; und nun iſt nur die Frage: ob ſie auch die einzige iſt, die zum ewigen Frieden hinführen kann?

Nun

---

geſetz meiner eigenen Vernunft mache ich mir allererſt einen Begriff vom göttlichen Willen). Was in Anſehung des erhabenſten Weltweſens außer Gott, welches ich mir etwa denken möchte (einen großen Aeon), das Princip der Gleichheit betrifft, ſo iſt kein Grund da, warum ich, wenn ich in meinem Poſten meine Pflicht thue, wie jener Aeon es in dem ſeinigen, mir bloß die Pflicht zu gehorchen, jenem aber das Recht zu befehlen zukommen ſolle. — Daß dieſes Princip der Gleichheit nicht (ſo wie das der Freyheit) auch auf das Verhältnis zu Gott paßt, davon iſt der Grund dieſer, weil dieſes Weſen das einzige iſt, bey dem der Pflichtbegriff aufhört.

Was aber das Recht der Gleichheit aller Staatsbürger, als Unterthanen, betrifft, ſo kommt es in Beantwortung der Frage von der Zuläſſigkeit des Erbadels allein darauf an: „ob der vom Staat zugeſtandene Rang (eines Unterthans vor dem andern) vor dem Verdienſt, oder dieſes vor jenem vorhergehen müſſe.“ — Nun iſt offenbar: daß, wenn der Rang mit der Geburt verbunden wird, es ganz ungewiß iſt, ob das Verdienſt (Amtsgeſchicklichkeit und Amtstreue) auch folgen werde; mithin iſt es

eben

Nun hat aber die republikaniſche Verfaſſung, außer der Lauterkeit ihres Urſprungs, aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entſprungen zu ſeyn, noch die Ausſicht in die gewünſchte Folge, nämlich den ewigen Frieden; wovon der Grund dieſer iſt. — Wenn (wie es in dieſer Verfaſſung nicht anders ſeyn kann) die Beyſtimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beſchließen, „ob Krieg „ſeyn ſolle, oder nicht," ſo iſt nichts natürlicher, als daß, da ſie alle Drangſale des Krieges über ſich ſelbſt beſchließen müßten (als da ſind: ſelbſt zu fechten; die Koſten des Krieges

---

eben ſo viel, als ob er ohne alles Verdienſt dem Begünſtigten zugeſtanden würde (Befehlshaber zu ſeyn); welches der allgemeine Volkswille in einem urſprünglichen Vertrage, (der doch das Princip aller Rechte iſt) nie beſchließen wird. Denn ein Edelmann iſt darum nicht ſo fort ein edler Mann. — Was den Amtsadel (wie man den Rang einer höheren Magiſtratur nennen könnte, und den man ſich durch Verdienſte erwerben muß) betrifft, ſo klebt der Rang da nicht, als Eigenthum, an der Perſon, ſondern am Poſten, und die Gleichheit wird dadurch nicht verletzt: weil, wenn jene ihr Amt niederlegt, ſie zugleich den Rang ablegt, und unter das Volk zurücktritt. —

aus ihrer eigenen Haabe herzugeben; die Verwüſtung, die er hinter ſich läßt, kümmerlich zu verbeſſern; zum Uebermaße des Uebels endlich noch eine, den Frieden ſelbſt verbitternde, nie (wegen naher immer neuer Kriege) zu tilgende Schuldenlaſt ſelbſt zu übernehmen), ſie ſich ſehr bedenken werden, ein ſo ſchlimmes Spiel anzufangen: Da hingegen in einer Verfaſſung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger, die alſo nicht republikaniſch iſt, es die unbedenklichſte Sache von der Welt iſt, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenoſſe, ſondern Staatseigenthümer iſt, an ſeinen Tafeln, Jagden, Luſtſchlöſſern, Hoffeſten u. d. gl. durch den Krieg nicht das Mindeſte einbüßt, dieſen alſo wie eine Art von Luſtparthie aus unbedeutenden Urſachen beſchließen, und der Anſtändigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatiſchen Corps die Rechtfertigung deſſelben gleichgültig überlaſſen kann.

* * *

Damit man die republikaniſche Verfaſſung nicht (wie gemeiniglich geſchieht) mit der demokratiſchen verwechſele, muß Folgendes bemerkt wer-

werden. Die Formen eines Staats (ciuitas) können entweder nach dem Unterſchiede der Perſonen, welche die oberſte Staatsgewalt inne haben, oder nach der Regierungsart des Volks durch ſein Oberhaupt, er mag ſeyn welcher er wolle, eingetheilt werden; die erſte heißt eigentlich die Form der **Beherrſchung** (forma imperii), und es ſind nur drey derſelben möglich, wo nämlich entweder nur Einer, oder Einige unter ſich verbunden, oder Alle zuſammen, welche die bürgerliche Geſellſchaft ausmachen, die Herrſchergewalt beſitzen (Autokratie, Ariſtokratie und Demokratie, Fürſtengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt). Die zweyte iſt die Form der Regierung (forma regiminis), und betrifft die auf die Conſtitution (den Akt des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird) gegründete Art, wie der Staat von ſeiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und iſt in dieſer Beziehung entweder republikaniſch oder despotiſch. Der **Republikanism** iſt das Staatsprincip der Abſonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der Geſetzgebenden; der Despotism iſt das der eigenmächmächtigen Vollziehung des Staats von Geſetzen, die er ſelbſt gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, ſofern er von dem Regenten als ſein Privatwille gehandhabt wird. — Unter den drey Staatsformen iſt die der Demokratie, im eigentlichen Verſtande des Worts, nothwendig ein Despotism, weil ſie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der alſo nicht mit einſtimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle ſind, beſchlieſſen; welches ein Widerſpruch des allgemeinen Willens mit ſich ſelbſt und mit der Freyheit iſt.

Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräſentativ iſt, iſt eigentlich eine Unform, weil der Geſetzgeber in einer und derſelben Perſon zugleich Vollſtrecker ſeines Willens (ſo wenig, wie das Allgemeine des Oberſatzes in einem Vernunftſchluſſe zugleich die Subſumtion des Beſondern unter jenem im Unterſatze) ſeyn kann, und, wenn gleich die zwey andern Staatsverfaſſungen ſo fern immer fehlerhaft ſind, daß ſie einer ſolchen Regierungsart Raum geben, ſo iſt es bey ihnen doch wenigſtens möglich, daß ſie eine dem Geiſte eines repräſentativen Syſtems gemäße Regierungsart annähmen, wie etwa Friedrich II. wenigſtens ſagte: er ſey bloß der oberſte Diener des Staats *), da hingegen die demokratiſche es unmöglich macht, weil Alles da Herr ſeyn will. — Man kann daher ſagen: je kleiner das Perſonale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrſcher), je größer dagegen die Repräſentation derſelben, deſto mehr ſtimmt die Staatsverfaſſung zur Möglichkeit des Republikaniſm, und ſie kann hoffen, durch allmähliche Reformen ſich dazu endlich zu erheben. Aus dieſem Grunde

---

*) Man hat die hohe Benennungen, die einem Beherrſcher oft beygelegt werden (die eines göttlichen Geſalbten, eines Verweſers des göttlichen Willens auf Erden und Stellvertreters deſſelben), als grobe, ſchwindlich machende Schmeicheleyen oft getadelt; aber mich dünkt, ohne Grund. — Weit gefehlt, daß ſie den Landesherrn ſollten hochmüthig machen, ſo müſſen ſie ihn vielmehr in ſeiner Seele demüthigen, wenn er Verſtand hat (welches man doch vorausſetzen muß), und es bedenkt, daß er ein Amt übernommen habe, was für einen Menſchen zu groß iſt, nämlich das Heiligſte, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menſchen zu verwalten, und dieſem Augapfel Gottes irgend worinn zu nahe getreten zu ſeyn, jederzeit in Beſorgnis ſtehen muß.

Grunde iſt es in der Ariſtokratie ſchon ſchwerer, als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich anders, als durch gewaltſame Revolution zu dieſer einzigen vollkommen rechtlichen Verfaſſung zu gelangen. Es iſt aber an der Regierungsart *) dem Volk ohne alle Vergleichung mehr gelegen, als an der Staatsform (wie-

---

*) Mallet du Pan rühmt in ſeiner Genietönenden, aber hohlen und ſachleeren Sprache: nach vieljähriger Erfahrung endlich zur Ueberzeugung von der Wahrheit des bekannten Spruchs des Pope gelangt zu ſeyn: „laß über die beſte Regierung Narren ſtreiten; die beſtgeführte iſt die beſte.“ Wenn das ſoviel ſagen ſoll: die am beſten geführte Regierung iſt am beſten geführt, ſo hat er, nach Schwifts Ausdruck, eine Nuß aufgebiſſen, die ihn mit einer Made belohnte; ſoll es aber bedeuten, ſie ſey auch die beſte Regierungsart, d. i. Staatsverfaſſung, ſo iſt es grundfalſch; denn Exempel von guten Regierungen beweiſen nichts für die Regierungsart. — Wer hat wohl beſſer regiert als ein Titus und Markus Aurelius, und doch hinterließ der eine einen Domitian, der andere einen Commodus zu Nachfolgern; welches bey einer guten Staatsverfaſſung nicht hätte geſchehen können, da ihre Untauglichkeit zu dieſem Poſten früh genug bekannt war, und die Macht des Beherrſchers auch hinreichend war, um ſie auszuſchließen.

(wiewohl auch auf dieſer ihre mehrere oder mindere Angemeſſenheit zu jenem Zwecke ſehr viel ankommt). Zu jener aber, wenn ſie dem Rechtsbegriffe gemäß ſeyn ſoll, gehört das repräſentative Syſtem, in welchem allein eine republikaniſche Regierungsart möglich, ohne welches ſie (die Verfaſſung mag ſeyn welche ſie wolle) despotiſch und gewaltthätig iſt. — Keine der alten ſo genannten Republiken hat dieſes gekannt, und ſie mußten ſich darüber auch ſchlechterdings in den Despotism auflöſen, der unter der Obergewalt eines Einzigen noch der erträglichſte unter allen iſt.

Zweyter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

Das Völkerrecht ſoll auf einen Föderalism freyer Staaten gegründet ſeyn.

Völker, als Staaten, können wie einzelne Menſchen beurtheilt werden, die ſich in ihrem Naturzuſtande (d. i. in der Unabhängigkeit von äußern Geſetzen) ſchon durch ihr Nebeneinanderſeyn lädiren, und deren jeder, um ſeiner Sicherheit willen, von dem andern fordern kann und ſoll, mit ihm in eine, der bürgerlichen ähnliche, Verfaſſung zu treten, wo jedem ſein Recht geſichert werden kann. Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerſtaat ſeyn müßte. Darinn aber wäre ein Widerſpruch; weil ein jeder Staat das Verhältnis eines Oberen (Geſetzgebenden) zu einem Unteren (gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staat nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der Völker gegen einander zu erwägen haben, ſo fern ſie ſo viel verſchiedene

Staaten

Staaten ausmachen, und nicht in einem Staat zuſammenſchmelzen ſollen) der Vorausſetzung widerſpricht.

Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre geſetzloſe Freyheit, ſich lieber unaufhörlich zu balgen, als ſich einem geſetzlichen, von ihnen ſelbſt zu conſtituirenden, Zwange zu unterwerfen, mithin die tolle Freyheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung anſehen, und als Rohigkeit, Ungeſchliffenheit, und viehiſche Abwürdigung der Menſchheit betrachten, ſo, ſollte man denken, müßten geſittete Völker (jedes für ſich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem ſo verworfenen Zuſtande je eher deſto lieber herauszukommen: Statt deſſen aber ſetzt vielmehr jeder Staat ſeine Majeſtät (denn Volksmajeſtät iſt ein ungereimter Ausdruck) gerade darin, gar keinem äußeren geſetzlichen Zwange unterworfen zu ſeyn, und der Glanz ſeines Oberhaupts beſteht darin, daß ihm, ohne daß er ſich eben ſelbſt in Gefahr ſetzen darf, viele Tauſende zu Gebot ſtehen, ſich für eine Sache, die ſie nichts angeht, aufopfern zu laſſen *), und der Unterſchied der europäiſchen Wilden von den amerikaniſchen beſteht hauptſächlich darin, daß, da manche Stämme der letzteren von ihren Feinden gänzlich ſind gegeſſen worden, die erſteren ihre Ueberwundene beſſer zu benutzen wiſſen, als ſie zu verſpeiſen, und lieber die Zahl ihrer Unterthanen, mithin auch die Menge der Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen durch ſie zu vermehren wiſſen.

Bey der Bösartigkeit der menſchlichen Natur, die ſich im freyen Verhältnis der Völker unverholen blicken läßt (indeſſen daß ſie im bürgerlich-geſetzlichen Zuſtande durch den Zwang der Regierung ſich ſehr verſchleyert), iſt es doch ſehr zu verwundern, daß das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantiſch ganz hat verwieſen werden können, und ſich noch kein Staat erkühnet hat, ſich für die letz-

tere

---

*) So gab ein bulgariſcher Fürſt dem griechiſchen Kayſer, der gutmüthigerweiſe ſeinen Streit mit ihm durch einen Zweykampf ausmachen wollte, zur Antwort: „Ein Schmidt, der Zangen hat, wird das glühende Eiſen aus den Kohlen nicht mit ſeinen Händen herauslangen."

tere Meynung öffentlich zu erklären; denn noch werden Hugo Grotius, Puffendorf, Vattell u. a. m. (lauter leidige Tröſter), obgleich ihr Codex, philoſophiſch oder diplomatiſch abgefaßt, nicht die mindeſte geſetzliche Kraft hat, oder auch nur haben kann (weil Staaten als ſolche nicht unter einem gemeinſchaftlichen äußeren Zwange ſtehen), immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne daß es ein Beyſpiel giebt, daß jemals ein Staat durch mit Zeugniſſen ſo wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von ſeinem Vorhaben abzuſtehen. — Dieſe Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigſtens den Worten nach) leiſtet, beweiſt doch, daß eine noch größere, ob zwar zur Zeit ſchlummernde, moraliſche Anlage im Menſchen anzutreffen ſey, über das böſe Princip in ihm (was er nicht ableugnen kann) doch einmal Meiſter zu werden, und dies auch von andern zu hoffen; denn ſonſt würde das Wort Recht den Staaten, die ſich einander befehden wollen, nie in den Mund kommen, es ſey denn, bloß um ſeinen Spott damit zu treiben, wie jener galliſche Fürſt es erklärte:

klärte: „Es iſt der Vorzug, den die Natur Stärkern über den Schwächern gegeben hat, daß dieſer ihm gehorchen ſoll.“

Da die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nie, wie bey einem äußern Gerichtshofe, der Proceß, ſondern nur der Krieg ſeyn kann, durch dieſen aber und ſeinen günſtigen Ausſchlag, den Sieg, das Recht nicht entſchieden wird, und durch den Friedensvertrag zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszuſtande (immer zu einem neuen Vorwand zu finden) ein Ende gemacht wird (den man auch nicht geradezu für ungerecht erklären kann, weil in dieſem Zuſtande jeder in ſeiner eigenen Sache Richter iſt), gleichwohl aber von Staaten, nach dem Völkerrecht, nicht eben das gelten kann, was von Menſchen im geſetzloſen Zuſtande nach dem Naturrecht gilt, „aus dieſem Zuſtande herausgehen zu ſollen“ (weil ſie, als Staaten, innerlich ſchon eine rechtliche Verfaſſung haben, und alſo dem Zwange anderer, ſie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte geſetzliche Verfaſſung zu bringen, entwachſen ſind), indeſſen daß doch die Vernunft vom Throne der höchſten moraliſch geſetzgebenden

Gewalt

Gewalt herab, den Krieg als Rechtsgang ſchlechterdings verdammt, den Friedenszuſtand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht, welcher doch, ohne einen Vertrag der Völker unter ſich, nicht geſtiftet oder geſichert werden kann: — ſo muß es einen Bund von beſonderer Art geben, den man den Friedensbund (foedus pacificum) nennen kann, der vom Friedensvertrag (pactum pacis) darin unterſchieden ſeyn würde, daß dieſer bloß einen Krieg, jener aber alle Kriege auf immer zu endigen ſuchte. Dieſer Bund geht auf keinen Erwerb irgend einer Macht des Staats, ſondern lediglich auf Erhaltung und Sicherung der Freyheit eines Staats, für ſich ſelbſt und zugleich anderer verbündeten Staaten, ohne daß dieſe doch ſich deshalb (wie Menſchen im Naturzuſtande) öffentlichen Geſetzen, und einem Zwange unter denſelben, unterwerfen dürfen. — Die Ausführbarkeit (objective Realität) dieſer Idee der Föderalität, die ſich allmählig über alle Staaten erſtrecken ſoll, und ſo zum ewigen Frieden hinführt, läßt ſich darſtellen. Denn wenn das Glück es ſo fügt: daß ein mächtiges und aufgeklärtes Volk ſich zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt ſeyn muß) bilden kann, ſo giebt dieſe einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um ſich an ſie anzuſchließen, und ſo den Freyheitszuſtand der Staaten, gemäß der Idee des Völkerrechts, zu ſichern, und ſich durch mehrere Verbindungen dieſer Art nach und nach immer weiter auszubreiten.

Daß ein Volk ſagt: „es ſoll unter uns kein Krieg ſeyn; denn wir wollen uns in einen Staat formiren, d. i. uns ſelbſt eine oberſte geſetzgebende, regierende und richtende Gewalt ſetzen, die unſere Streitigkeiten friedlich ausgleicht" — das läßt ſich verſtehen. — — Wenn aber dieſer Staat ſagt: „es ſoll kein Krieg zwiſchen mir und andern Staaten ſeyn, obgleich ich keine oberſte geſetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein, und der ich ihr Recht ſichere," ſo iſt es gar nicht zu verſtehen, worauf ich dann das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Geſellſchaftbundes, nämlich der freye Föderalism iſt, den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts nothwendig verbinden muß, wenn überall etwas dabey zu denken übrig bleiben ſoll.

Bey dem Begriffe des Völkerrechts, als eines Rechts zum Kriege, läßt ſich eigentlich gar nichts denken (weil es ein Recht ſeyn ſoll, nicht nach allgemein gültigen äußern, die Freyheit jedes Einzelnen einſchränkenden Geſetzen, ſondern nach einſeitigen Maximen durch Gewalt, was Recht ſey, zu beſtimmen), es müßte denn darunter verſtanden werden: daß Menſchen, die ſo geſinnet ſind, ganz recht geſchieht, wenn ſie ſich unter einander aufreiben, und alſo den ewigen Frieden in dem weiten Grabe finden, das alle Gräuel der Gewaltthätigkeit ſammt ihren Urhebern bedeckt. — Für Staaten, im Verhältniſſe unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem geſetzloſen Zuſtande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als daß ſie, eben ſo wie einzelne Menſchen, ihre wilde (geſetzloſe) Freyheit aufgeben, ſich zu öffentlichen Zwangsgeſetzen bequemen, und ſo einen (freylich immer wachſenden) Völkerſtaat (ciuitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde befaſſen würde, bilden. Da ſie dieſes aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in theſi richtig iſt, in hypotheſi verwerfen, ſo kann an die Stelle der poſitiven Idee einer Weltrepublik (wenn nicht alles verlohren werden ſoll) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, beſtehenden, und ſich immer ausbreitenden Bundes, den Strom der rechtſcheuenden, feindſeligen Neigung aufhalten, doch mit beſtändiger Gefahr ihres Ausbruchs (Furor impius intus fremit horridus ore cruento. Virgil.) *).

---

*) Nach einem beendigten Kriege, beym Friedensſchluſſe, möchte es wohl für ein Volk nicht unſchicklich ſeyn, daß nach dem Dankfeſte ein Bußtag ausgeſchrieben würde; den Himmel, im Namen des Staats, um Gnade für die große Verſündigung anzurufen, die das menſchliche Geſchlecht ſich noch immer zu Schulden kommen läßt, ſich keiner geſetzlichen Verfaſſung, im Verhältnis auf andere Völker, fügen zu wollen, ſondern ſtolz auf ſeine Unabhängigkeit lieber das barbariſche Mittel des Krieges (wodurch doch das, was geſucht wird, nämlich das Recht eines jeden Staats nicht ausgemacht wird) zu gebrauchen. — Die Dankfeſte während dem Kriege über einen erfochtenen Sieg, die Hymnen, die

(auf gut iſraelitiſch) dem Herren der Heerſcharen geſungen werden, ſtehen mit der moraliſchen Idee des Vaters der Menſchen in nicht minder ſtarkem Contraſt; weil ſie außer der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenſeitiges Recht ſuchen (die traurig genug iſt), noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menſchen, oder ihr Glück zernichtet zu haben.

Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Das **Weltbürgerrecht** ſoll auf Bedingungen der allgemeinen Hoſpitalität eingeſchränkt ſeyn.“

Es iſt hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, ſondern vom Recht die Rede, und da bedeutet Hoſpitalität (Wirthbarkeit) das Recht eines Fremdlings, ſeiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen, von dieſem nicht feindſelig behandelt zu werden. Dieſer kann ihn abweiſen, wenn es ohne ſeinen Untergang geſchehen kann; ſo lange er aber auf ſeinem Platz ſich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es iſt kein Gaſtrecht, worauf dieſer Anſpruch machen kann (wozu ein beſonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewiſſe Zeit zum Hausgenoſſen zu machen), ſondern ein Beſuchsrecht, welches allen Menſchen zuſteht, ſich zur Geſellſchaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinſchaftlichen Beſitzes der Oberfläche der

Erde,

Erde, auf der, als Kugelfläche, ſie ſich nicht ins Unendliche zerſtreuen können, ſondern endlich ſich doch neben einander dulden zu müſſen, urſprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu ſeyn, mehr Recht hat, als der Andere. — Unbewohnbare Theile dieſer Oberfläche, das Meer und die Sandwüſten, trennen dieſe Gemeinſchaft, doch ſo, daß das Schiff, oder das Kameel (das Schiff der Wüſte) es möglich machen, über dieſe herrenloſe Gegenden ſich einander zu nähern, und das Recht der Oberfläche, welches der Menſchengattung gemeinſchaftlich zukommt, zu einem möglichen Verkehr zu benutzen. Die Unwirthbarkeit der Seeküſten (z. B. der Barbaresken), Schiffe in nahen Meeren zu rauben, oder geſtrandete Schiffsleute zu Sklaven zu machen, oder die der Sandwüſten (der arabiſchen Beduinen), die Annäherung zu den nomadiſchen Stämmen als ein Recht anzuſehen, ſie zu plündern, iſt alſo dem Naturrecht zuwider, welches Hoſpitalitätsrecht aber, d. i. die Befugnis der fremden Ankömmlinge, ſich nicht weiter erſtreckt, als auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu verſuchen. — Auf dieſe

Art können entfernte Welttheile mit einander friedlich in Verhältniſſe kommen, die zuletzt öffentlich geſetzlich werden, und ſo das menſchliche Geſchlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfaſſung immer näher bringen können.

Vergleicht man hiemit das inhoſpitale Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unſeres Welttheils, ſo geht die Ungerechtigkeit, die ſie in dem Beſuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derſelben für einerley gilt) beweiſen, bis zum Erſchrecken weit. Amerika, die Negerländer, die Gewürzinſeln, das Kap ꝛc. waren, bey ihrer Entdeckung, für ſie Länder, die keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten ſie für nichts. In Oſtindien (Hinduſtan) brachten ſie, unter dem Vorwande blos beabſichtigter Handelsniederlagen, fremde Kriegesvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingebohrnen, Aufwiegelung der verſchiedenen Staaten deſſelben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnoth, Aufruhr, Treuloſigkeit, und wie die Litaney aller Uebel, die das menſchliche Geſchlecht drücken, weiter lauten mag.

China

China *) und Japan (Nipon), die den Verſuch mit ſolchen Gäſten gemacht hatten, ha-

ben

---

*) Um dieſes große Reich mit dem Namen, womit es ſich ſelbſt benennt, zu ſchreiben (nämlich China, nicht Sina, oder einen dieſem ähnlichen Laut), darf man nur Georgii Alphab. Tibet. pag. 651-654, vornehmlich Nota b unten, nachſehen. — Eigentlich führet es, nach des Petersb. Prof. Fiſcher Bemerkung, keinen beſtimmten Namen, womit es ſich ſelbſt benennt; der gewöhnlichſte iſt noch der des Worts Kin, nämlich Gold (welches die Tibetaner mit Ser ausdrücken), daher der Kayſer König des Goldes (des herrlichſten Landes von der Welt) genannt wird, welches Wort wohl im Reiche ſelbſt wie Chin lauten, aber von den italiäniſchen Miſſionarien (des Gutturalbuchſtabens wegen), wie Kin ausgeſprochen ſeyn mag. — Hieraus erſieht man dann, daß das von den Römern ſo genannte Land der Serer China war, die Seide aber über Groß-Tibet (vermuthlich durch Klein-Tibet und die Bucharey über Perſien, ſo weiter) nach Europa gefördert worden, welches zu manchen Betrachtungen über das Alterthum dieſes erſtaunlichen Staats, in Vergleichung mit dem von Hinduſtan, bey der Verknüpfung mit Tibet, und, durch dieſes, mit Japan, hinleitet; indeſſen daß der Nahme Sina oder Tſchina, den die Nachbaren dieſem Lande geben ſollen, zu nichts hinführet. — — Vielleicht läßt ſich auch die uralte, ob zwar nie recht bekannt gewordene Gemeinſchaft Eu-

ſen daher weislich, jenes zwar den Zugang, aber nicht den Eingang, dieſes auch den erſteren

nur

Europens mit Tibet aus dem, was uns Heſychius hievon aufbehalten hat, nämlich dem Zuruf Κογξ Ομπαξ (Konx Ompax) des Hierophanten in den Eleuſiniſchen Geheimniſſen erklären (S. Reiſe des jüngern Anacharſis, 5ter Theil, S. 447 u. f.). — Denn nach Georgii Alph. Tibet. bedeutet das Wort Concioa Gott, welches eine auffallende Aehnlichkeit mit Konx hat. Pah-cio. (ib. p. 520), welches von den Griechen leicht wie pax ausgeſprochen werden konnte, promulgator legis, die durch die ganze Natur vertheilte Gottheit (auch Cenreſi genannt, p. 177) — Om aber, welches La Croze durch benedictus, geſegnet, überſetzt, kann, auf die Gottheit angewandt, wohl nichts anders als den Seliggeprieſenen bedeuten, p. 507. Da nun P. Franz. Horatius von den Tibetaniſchen Lhama's, die er oft befrug, was ſie unter Gott (Concioa) verſtänden, jederzeit die Antwort bekam: „es iſt die Verſammlung aller Heiligen" (d. i. der ſeligen durch die Lamaiſche Wiedergeburt, nach vielen Wanderungen durch allerley Körper, endlich in die Gottheit zurückgekehrten, in Buchane, d. i. anbetungswürdige Weſen, verwandelten Seelen (p. 223), ſo wird jenes geheimnißvolle Wort, Konx Ompax, wohl das heilige (Konx), ſelige (Om) und weiſe (Pax), durch die Welt überall verbreitete höchſte Weſen (die perſonificirte Natur) bedeuten ſollen, nur einem einzigen europäiſchen Volk, den Holländern, erlaubt, die ſie aber doch dabey, wie Gefangene, von der Gemeinſchaft mit den Eingebohrnen ausſchließen. Das Aergſte hiebey (oder, aus dem Standpunkte eines moraliſchen Richters betrachtet, das Beſte) iſt, daß ſie dieſer Gewaltthätigkeit nicht einmal froh werden, daß alle dieſe Handlungsgeſellſchaften auf dem Punkte des nahen Umſturzes ſtehen, daß die Zuckerinſeln, dieſer Sitz der allergrauſamſten und ausgedachteſten Sklaverey, keinen wahren Ertrag abwerfen, ſondern nur mittelbar, und zwar zu einer nicht ſehr löblichen Abſicht, nämlich zu Bildung der Matroſen für Kriegsflotten, und alſo wieder zu Führung der Kriege in Europa dienen, und dieſes Mächten, die von der

Fröm-

ſollen, und in den griechiſchen Myſterien gebraucht, wohl den Monotheiſm für die Epopten, im Gegenſatz mit dem Polytheiſm des Volks angedeutet haben; obwohl V. Horatius (a. a. O.) hierunter einen Atheiſm witterte. — Wie aber jenes geheimnißvolle Wort über die Tibet zu den Griechen gekommen, läßt ſich auf obige Art erklären und umgekehrt dadurch auch das frühe Verkehr Europens mit China über Tibet (vielleicht eher noch als mit Hinduſtan) wahrſcheinlich machen.

Frömmigkeit viel Werks machen, und, indem ſie Unrecht wie Waſſer trinken, ſich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte gehalten wiſſen wollen.

Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinſchaft ſo weit gekommen iſt, daß die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird: ſo iſt die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantaſtiſche und überſpannte Vorſtellungsart des Rechts, ſondern eine nothwendige Ergänzung des ungeſchriebenen Codex, ſowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menſchenrechte überhaupt, und ſo zum ewigen Frieden, zu dem man ſich in der continuirlichen Annäherung zu befinden, nur unter dieſer Bedingung ſchmeicheln darf.

Zuſatz.

Von der Garantie des ewigen Friedens.

Das, was dieſe Gewähr (Garantie) leiſtet, iſt nichts Geringeres, als die große Künſtlerin, Natur (natura daedala rerum), aus deren mechaniſchem Laufe ſichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menſchen Eintracht ſelbſt wider ihren Willen emporkommen zu laſſen, und darum, gleich als Nöthigung einer ihren Wirkungsgeſetzen nach uns unbekannten Urſache, Schickſal, bey Erwägung aber ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menſchlichen Geſchlechts gerichteten, und dieſen Weltlauf prädeterminirenden Urſache Vorſehung *) ge-

---

*) Im Mechaniſm der Natur, wozu der Menſch (als Sinnenweſen) mit gehört, zeigt ſich eine ihrer Exiſtenz ſchon zum Grunde liegende Form, die wir uns nicht anders begreiflich machen können, als indem wir ihr den Zweck eines ſie vorher beſtimmenden Welturhebers unterlegen, deſſen Vorherbeſtimmung wir

genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an dieſen Kunſtanſtalten der Natur *erkennen*,

oder

---

wir die (göttliche) *Vorſehung* überhaupt, und, ſofern ſie in den *Anfang* der Welt gelegt wird, die *gründende* (prouidentia conditrix; ſemel iuſſit, ſemper parent, *Auguſtin*.), im *Laufe* der Natur aber dieſen nach allgemeinen Geſetzen der Zweckmäßigkeit zu erhalten, die *waltende Vorſehung* (prouidentia gubernatrix), ferner zu beſonderen, aber von dem Menſchen nicht vorherzuſehenden, ſondern nur aus dem Erfolg vermutheten Zwecken, die *leitende* (prouidentia directrix), endlich ſogar in Anſehung einzelner Begebenheiten, als göttlicher Zwecke, nicht mehr Vorſehung, ſondern *Fügung* (directio extraordinaria) nennen, welche aber (da ſie in der That auf Wunder hinweiſet, obgleich die Begebenheiten nicht ſo genannt werden) als ſolche erkennen zu wollen, thörigte Vermeſſenheit des Menſchen iſt; weil aus einer einzelnen Begebenheit auf ein beſonderes Princip der wirkenden Urſache (daß dieſe Begebenheit Zweck, und nicht bloß naturmechaniſche Nebenfolge aus einem anderen uns ganz unbekannten Zwecke ſey) zu ſchließen ungereimt und voll Eigendünkel iſt, ſo fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag. — Eben ſo iſt auch die Eintheilung der Vorſehung (*materialiter* betrachtet), wie ſie auf *Gegenſtände* in der Welt geht, in die *allgemeine* und *beſondere*, falſch und ſich ſelbſt widerſprechend (daß ſie z. B. zwar eine

Vor-

oder auch nur daraus auf ſie ſchließen, ſondern (wie in aller Beziehung der Form der Din-

Vorſorge zur Erhaltung der Gattungen der Geſchöpfe ſey, die Individuen aber dem Zufall überlaſſe); denn ſie wird eben in der Abſicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde. — Vermuthlich hat man hier die Eintheilung der Vorſehung (formaliter betrachtet) nach der Art der Ausführung ihrer Abſicht gemeynt: nämlich in ordentliche (z.B. das jährliche Sterben und Wiederaufleben der Natur nach dem Wechſel der Jahreszeiten) und außerordentliche (z. B. die Zuführung des Holzes an die Eisküſten, das da nicht wachſen kann, durch die Meerſtröme, für die dortigen Einwohner, die ohne das nicht leben könnten), wo, ob wir gleich die phyſiſch-mechaniſche Urſache dieſer Erſcheinungen uns gut erklären können (z. B. durch die mit Holz bewachſene Ufer der Flüſſe der temperirten Länder, in welche jene Bäume hineinfallen, und etwa durch den Gulfſtrom weiter verſchleppt werden), wir dennoch auch die teleologiſche nicht überſehen müſſen, die auf die Vorſorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweiſet. — Nur was den in den Schulen gebräuchlichen Begriff eines göttlichen Beytritts, oder Mitwirkung (concurſus) zu einer Wirkung in der Sinnenwelt betrifft, ſo muß dieſer wegfallen. Denn das Ungleichartige paaren wollen (gryphes jungere equis) und den, der ſelbſt die vollſtändige Urſache der Weltge auf Zwecke überhaupt) nur hinzudenken können und müſſen, um uns von ihrer Möglichkeit,

---

veränderungen iſt, ſeine eigene prädeterminirende Vorſehung während dem Weltlaufe ergänzen zu laſſen (die alſo mangelhaft geweſen ſeyn müßte), z. B. zu ſagen, daß nächſt Gott der Arzt den Kranken zurecht gebracht habe, alſo als Beyſtand dabey geweſen ſey, iſt Erſtlich an ſich widerſprechend. Denn causa solitaria non iuuat. Gott iſt der Urheber des Arztes ſammt allen ſeinen Heilmitteln, und ſo muß ihm, wenn man ja bis zum höchſten, uns theoretiſch unbegreiflichen Urgrunde hinaufſteigen will, die Wirkung ganz zugeſchrieben werden. Oder man kann ſie auch ganz dem Arzt zuſchreiben, ſo fern wir dieſe Begebenheit als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Welturſachen verfolgen. Zweytens bringt eine ſolche Denkungsart auch um alle beſtimmte Principien der Beurtheilung eines Effekts. Aber in moraliſch-praktiſcher Abſicht (die alſo ganz aufs Ueberſinnliche gerichtet iſt), z. B. in dem Glauben, daß Gott den Mangel unſerer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unſere Geſinnung ächt war, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir alſo in der Beſtrebung zum Guten nichts nachlaſſen ſollen, iſt der Begriff des göttlichen Concursus ganz ſchicklich und ſogar nothwendig; wobey es ſich aber von ſelbſt verſteht, daß niemand eine gute Handlung (als Begebenheit in der Welt) hieraus zu erklären verſuchen lichkeit, nach der Analogie menſchlicher Kunſthandlungen, einen Begriff zu machen, deren Verhältnis und Zuſammenſtimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorſchreibt (dem moraliſchen), ſich vorzuſtellen, eine Idee iſt, die zwar in *theoretiſcher* Abſicht überſchwenglich, in praktiſcher aber (z. B. in Anſehung des Pflichtbegriffs *vom ewigen Frieden*, um jenen Mechanism der Natur dazu zu benutzen) dogmatiſch und ihrer Realität nach wohl gegründet iſt. — Der Gebrauch des Worts *Natur* iſt auch, wenn es, wie hier, bloß um Theorie (nicht um Religion) zu thun iſt, ſchicklicher für die Schranken der menſchlichen Vernunft (als die ſich in Anſehung des Verhältniſſes der Wirkungen zu ihren Urſachen, innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung halten muß), und *beſcheidener*, als der Ausdruck einer für uns erkennbaren *Vorſehung*, mit dem man ſich vermeſſenerweiſe ikariſche Flügel anſetzt, um dem Geheimnis ihrer unergründlichen Abſicht näher zu kommen.

ſuchen muß, welches ein vergebliches theoretiſches Erkenntnis des Ueberſinnlichen, mithin ungereimt iſt.

Ehe wir nun dieſe Gewährleiſtung näher beſtimmen, wird es nöthig ſeyn, vorher den Zuſtand nachzuſuchen, den die Natur für die auf ihrem großen Schauplatz handelnde Perſonen veranſtaltet hat, der ihre Friedensſicherung zuletzt nothwendig macht; — alsdann aber allererſt die Art, wie ſie dieſe leiſte.

Ihre proviſoriſche Veranſtaltung beſteht darinn: daß ſie 1) für die Menſchen in allen Erdgegenden geſorgt hat, daſelbſt leben zu können; — 2) ſie durch Krieg allerwärts hin, ſelbſt in die unwirthbarſte Gegenden, getrieben hat, um ſie zu bevölkern; 3) — durch eben denſelben ſie in mehr oder weniger geſetzliche Verhältniſſe zu treten genöthigt hat. — Daß in den kalten Wüſten am Eismeer noch das Moos wächſt, welches das Rennthier unter dem Schnee hervorſcharrt, um ſelbſt die Nahrung, oder auch das Angeſpann des Oſtiaken oder Samojeden zu ſeyn; oder daß die ſalzigten Sandwüſten doch noch dem Cameel, welches zu Bereiſung derſelben gleichſam geſchaffen zu ſeyn ſcheint, um ſie nicht unbenutzt zu laſſen, enthalten, iſt ſchon bewundernswürdig. Noch deutlicher aber leuchtet der Zweck hervor, wenn man gewahr wird, wie außer den bepelzten Thieren am Ufer des Eismeeres, noch Robben, Wallroſſe und Wallfiſche an ihrem Fleiſche Nahrung, und mit ihrem Thran Feurung für die dortigen Anwohner darreichen. Am meiſten aber erregt die Vorſorge der Natur durch das Treibholz Bewunderung, was ſie (ohne daß man recht weiß, wo es herkommt) dieſen gewächsloſen Gegenden zubringt, ohne welches Material ſie weder ihre Fahrzeuge und Waffen, noch ihre Hütten zum Aufenthalt zurichten könnten; wo ſie dann mit dem Kriege gegen die Thiere gnug zu thun haben, um unter ſich friedlich zu leben. — — Was ſie aber dahin getrieben hat, iſt vermuthlich nichts anders als der Krieg geweſen. Das erſte Kriegswerkzeug aber unter allen Thieren, die der Menſch, binnen der Zeit der Erdbevölkerung, zu zähmen und häuslich zu machen gelernt hatte, iſt das Pferd (denn der Elephant gehört in die ſpätere Zeit, nämlich des Luxus ſchon errichteter Staaten), ſo wie die Kunſt, gewiſſe, für uns jetzt, ihrer urſprünglichen Beſchaffenheit nach, nicht mehr erkennbare Grasarten, Getraide genannt, anzubauen, ingleichen die Vervielfältigung und Verfeinerung der Obſtarten durch Verpflanzung und Einpfropfung (vielleicht in Europa bloß zweyer Gattungen, der Holzäpfel und Holzbirnen), nur im Zuſtande ſchon errichteter Staaten, wo geſichertes Grundeigenthum ſtatt fand, entſtehen konnte, — nachdem die Menſchen vorher in geſetzloſer Freyheit von dem Jagd- *), Fiſcher- und Hirtenleben bis zum Ackerleben durchgedrungen waren, und nun Salz und Eiſen erfunden ward, vielleicht

die

---

*) Unter allen Lebensweiſen iſt das Jagdleben ohne Zweifel der geſitteten Verfaſſung am meiſten zuwider; weil die Familien, die ſich da vereinzelnen müſſen, einander bald fremd und ſonach in weitläufigen Wäldern zerſtreut, auch bald feindſelig werden, da eine jede zu Erwerbung ihrer Nahrung und Kleidung viel Raum bedarf. — Das Noachiſche Blutverbot, 1 M. IX, 4-6. (welches, öfters wiederholt, nachher gar den neuangenommenen Chriſten aus dem Heidenthum, obzwar in anderer Rückſicht, von den Judenchriſten zur Bedingung gemacht wurde, Apoſt. Geſch. XV, 20. XXI, 25 —) ſcheint uranfänglich nichts anders, als das Verbot des Jägerslebens geweſen zu ſeyn; weil in dieſem der Fall, das Fleiſch roh zu eſſen, oft eintreten muß, mit dem letzteren alſo das erſtere zugleich verboten wird.

die erſteren weit und breit geſuchten Artikel eines Handelsverkehrs verſchiedener Völker wurden, wodurch ſie zuerſt in ein friedliches Verhältnis gegen einander, und ſo, ſelbſt mit Entfernteren, in Einverſtändnis, Gemeinſchaft und friedliches Verhältnis unter einander gebracht wurden.

Indem die Natur nun dafür geſorgt hat, daß Menſchen allerwärts auf Erden leben können, ſo hat ſie zugleich auch despotiſch gewollt, daß ſie allerwärts leben ſollten, wenn gleich wider ihre Neigung, und ſelbſt ohne daß dieſes Sollen zugleich einen Pflichtbegriff vorausſetzte, der ſie hiezu, vermittelſt eines moraliſchen Geſetzes, verbände, — ſondern ſie hat, zu dieſem ihrem Zweck zu gelangen, den Krieg gewählt. — Wir ſehen nämlich Völker, die an der Einheit ihrer Sprache die Einheit ihrer Abſtammung kennbar machen, wie die Samojeden am Eismeer einerſeits, und ein Volk von ähnlicher Sprache, zweyhundert Meilen davon entfernt, im Altaiſchen Gebirge andererſeits, wozwiſchen ſich ein anderes, nämlich mongaliſches, berittenes und hiemit kriegeriſches Volk, gedrängt, und ſo jenen Theil ihres Stammes,

weit

weit von dieſem, in die unwirthbarſten Eisgegenden, verſprengt hat, wo ſie gewis nicht aus eigener Neigung ſich hin verbreitet hätten *); — eben ſo die Finnen in der nordlichſten Gegend von Europa, Lappen genannt, von den jetzt eben ſo weit entferneten, aber der Sprache nach mit ihnen verwandten Ungern, durch dazwiſchen eingedrungne Gothiſche und Sarmatiſche Völker getrennt; und was kann wohl anders die Eſkimos (vielleicht uralte Europäiſche Abentheurer, ein von allen Amerikanern

ganz

---

*) Man könnte fragen: Wenn die Natur gewollt hat, dieſe Eisküſten ſollten nicht unbewohnt bleiben, was wird aus ihren Bewohnern, wenn ſie ihnen dereinſt (wie zu erwarten iſt) kein Treibholz mehr zuführete? Denn es iſt zu glauben, daß, bey fortrückender Cultur, die Einſaſſen der temperirten Erdſtriche das Holz, was an den Ufern ihrer Ströme wächſt, beſſer benutzen, es nicht in die Ströme fallen, und ſo in die See wegſchwemmen laſſen werden. Ich antworte: Die Anwohner des Obſtroms, des Jeniſſey, des Lena u. ſ. w. werden es ihnen durch Handel zuführen, und dafür die Produkte aus dem Thierreich, woran das Meer an den Eisküſten ſo reich iſt, einhandeln; wenn ſie (die Natur) nur allererſt den Frieden unter ihnen erzwungen haben wird.

ganz unterſchiedenes Geſchlecht) in Norden, und die Peſcherás, im Süden von Amerika, bis zum Feuerlande hingetrieben haben, als der Krieg, deſſen ſich die Natur als Mittels bedient, die Erde allerwärts zu bevölkern. Der Krieg aber ſelbſt bedarf keines beſondern Bewegungsgrundes, ſondern ſcheint auf die menſchliche Natur gepfropft zu ſeyn, und ſogar als etwas Edles, wozu der Menſch durch den Ehrtrieb, ohne eigennützige Triebfedern, beſeelt wird, zu gelten: ſo, daß Kriegesmuth (von amerikaniſchen Wilden ſowohl, als den europäiſchen, in den Ritterzeiten) nicht bloß wenn Krieg iſt (wie billig), ſondern auch, daß Krieg ſey, von unmittelbarem großem Werth zu ſeyn geurtheilt wird, und er oft, bloß um jenen zu zeigen, angefangen, mithin in dem Kriege an ſich ſelbſt eine innere Würde geſetzt wird, ſogar daß ihm auch wohl Philoſophen, als einer gewiſſen Veredelung der Menſchheit, eine Lobrede halten, uneingedenk des Ausſpruchs jenes Griechen: „Der Krieg iſt darin ſchlimm, daß er mehr böſe Leute macht, als er deren wegnimmt." — So viel von dem, was die Natur für ihren eigenen Zweck, in Anſehung der Menſchengattung als einer Thierklaſſe, thut.

Jetzt iſt die Frage, die das Weſentliche der Abſicht auf den ewigen Frieden betrifft: „Was die Natur in dieſer Abſicht, Beziehungsweiſe auf den Zweck, den dem Menſchen ſeine eigene Vernunft zur Pflicht macht, mithin zu Begünſtigung ſeiner *moraliſchen Abſicht* thue, und wie ſie die Gewähr leiſte, daß dasjenige, was der Menſch nach Freyheitsgeſetzen thun *ſollte*, aber nicht thut, dieſer Freyheit unbeſchadet auch durch einen Zwang der Natur, daß er es thun *werde*, geſichert ſey, und zwar nach allen drey Verhältniſſen des öffentlichen Rechts, des *Staats-*, *Völker-* und *weltbürgerlichen Rechts*.“ — Wenn ich von der Natur ſage: *ſie will*, daß dieſes oder jenes geſchehe, ſo heißt das nicht ſoviel, als: ſie legt uns eine Pflicht auf, es zu thun (denn das kann nur die zwangsfreye praktiſche Vernunft), ſondern ſie *thut* es ſelbſt, wir mögen wollen oder nicht (fata volentem ducunt, nolentem trahunt).

1. Wenn ein Volk auch nicht durch innere Mißhelligkeit genöthigt würde, ſich unter den

Zwang

Zwang öffentlicher Geſetze zu begeben, ſo würde es doch der Krieg von außen thun, indem, nach der vorher erwähnten Naturanſtalt, ein jedes Volk ein anderes es drängende Volk zum Nachbar vor ſich findet, gegen das es ſich innerlich zu einem Staat bilden muß, um, als Macht, gegen dieſen gerüſtet zu ſeyn. Nun iſt die republikaniſche Verfaſſung die einzige, welche dem Recht der Menſchen vollkommen angemeſſen, aber auch die ſchwerſte zu ſtiften, vielmehr aber noch zu erhalten iſt, dermaßen, daß viele behaupten, es müſſe ein Staat von Engeln ſeyn, weil Menſchen mit ihren ſelbſtſüchtigen Neigungen einer Verfaſſung von ſo ſublimer Form nicht fähig wären. Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene ſelbſtſüchtige Neigungen, zu Hülfe, ſo, daß es nur auf eine gute Organiſation des Staats ankommt (die allerdings im Vermögen der Menſchen iſt), jener ihre Kräfte ſo gegen einander zu richten, daß eine die anderen in ihrer zerſtöhrenden Wirkung aufhält, oder dieſe aufhebt: ſo daß der Erfolg für die Vernunft ſo

aus-

ausfällt, als wenn beyde gar nicht da wären, und ſo der Menſch, wenn gleich nicht ein moraliſch-guter Menſch, dennoch ein guter Bürger zu ſeyn gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung iſt, ſo hart wie es auch klingt, ſelbſt für ein Volk von Teufeln (wenn ſie nur Verſtand haben), auflösbar und lautet ſo: „Eine Menge von vernünftigen Weſen, die insgeſammt allgemeine Geſetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim ſich davon auszunehmen geneigt iſt, ſo zu ordnen und ihre Verfaſſung einzurichten, daß, obgleich ſie in ihren Privatgeſinnungen einander entgegen ſtreben, dieſe einander doch ſo aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derſelbe iſt, als ob ſie keine ſolche böſe Geſinnungen hätten.“ Ein ſolches Problem muß auflöslich ſeyn. Denn es iſt nicht die moraliſche Beſſerung der Menſchen, ſondern nur der Mechanism der Natur, von dem die Aufgabe zu wiſſen verlangt, wie man ihn an Menſchen benutzen könne, um den Widerſtreit ihrer unfriedlichen Geſinnungen in einem Volk ſo zu richten, daß ſie ſich unter Zwangsgeſetze zu begeben einander ſelbſt nöthigen, und ſo den Friedensdenszuſtand, in welchem Geſetze Kraft haben, herbeyführen müſſen. Man kann dieſes auch an den wirklich vorhandenen, noch ſehr unvollkommen organiſirten Staaten ſehen, daß ſie ſich doch im äußeren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorſchreibt, ſchon ſehr nähern, obgleich das Innere der Moralität davon ſicherlich nicht die Urſache iſt (wie denn auch nicht von dieſer die gute Staatsverfaſſung, ſondern vielmehr umgekehrt, von der letzteren allererſt die gute moraliſche Bildung eines Volks zu erwarten iſt), mithin der Mechanism der Natur durch ſelbſtſüchtige Neigungen, die natürlicherweiſe einander auch äußerlich entgegen wirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieſer ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorſchrift, Raum zu machen, und hiemit auch, ſoviel an dem Staat ſelbſt liegt, den inneren ſowohl als äußeren Frieden zu befördern und zu ſichern. — Hier heißt es alſo: Die Natur will unwiderſtehlich, daß das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte. Was man nun hier verabſäumt zu thun, das macht ſich zuletzt ſelbſt, obzwar mit viel Ungemächlichkeit. — „Biegt man das Rohr zu ſtark, ſo brichts;

und wer zu viel will, der will nichts." Bouterwek.

2. Die Idee des Völkerrechts ſetzt die Abſonderung vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten voraus, und, obgleich ein ſolcher Zuſtand an ſich ſchon ein Zuſtand des Krieges iſt (wenn nicht eine föderative Vereinigung derſelben dem Ausbruch der Feindſeligkeiten vorbeugt); ſo iſt doch ſelbſt dieſer, nach der Vernunftidee, beſſer als die Zuſammenſchmelzung derſelben, durch eine die andere überwachſende, und in eine Univerſalmonarchie übergehende Macht; weil die Geſetze mit dem vergrößten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüßen, und ein ſeelenloſer Deſpotiſm, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt. Indeſſen iſt dieſes doch das Verlangen jedes Staats (oder ſeines Oberhaupts), auf dieſe Art ſich in den dauernden Friedenszuſtand zu verſetzen, daß er, wo möglich, die ganze Welt beherrſcht. Aber die Natur will es anders. — Sie bedient ſich zweyer Mittel, um Völker von der Vermiſchung abzuhalten und ſie abzuſondern, der Verſchiedenheit der Spra-

Sprachen und der Religionen *), die zwar den Hang zum wechſelſeitigen Haſſe, und Vorwand zum Kriege bey ſich führt, aber doch, bey anwachſender Cultur und der allmähligen Annäherung der Menſchen, zu größerer Einſtimmung in Principien, zum Einverſtändniſſe in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotism (auf dem Kirchhofe der Freyheit), durch Schwächung aller Kräfte, ſondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhafteſten Wetteifer derſelben, hervorgebracht und geſichert wird.

3. So

---

*) Verſchiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade, als ob man auch von verſchiedenen Moralen ſpräche. Es kann wohl verſchiedene Glaubensarten hiſtoriſcher, nicht in die Religion, ſondern in die Geſchichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrſamkeit einſchlagender Mittel und eben ſo verſchiedene Religionsbücher (Zendaveſta, Vedam, Koram u. ſ. w.) geben, aber nur eine einzige, für alle Menſchen und in allen Zeiten gültige Religion. Jene alſo können wohl nichts anders als nur das Vehikel der Religion, was zufällig iſt, und nach Verſchiedenheit der Zeiten und Oerter verſchieden ſeyn kann, enthalten.

3. So wie die Natur weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar ſelbſt nach Gründen des Völkerrechts, gern unter ſich durch Liſt oder Gewalt vereinigen möchte; ſo vereinigt ſie auch andererſeits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde geſichert haben, durch den wechſelſeitigen Eigennutz. Es iſt der Handelsgeiſt, der mit dem Kriege nicht zuſammen beſtehen kann, und der früher oder ſpäter ſich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten, Mächten (Mitteln), die Geldmacht wohl die zuverläßigſte ſeyn möchte, ſo ſehen ſich Staaten (freylich wohl nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern, und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als ob ſie deshalb im beſtändigen Bündniſſe ſtänden; denn große Vereinigungen zum Kriege können, der Natur der Sache nach, ſich nur höchſt ſelten zutragen, und noch ſeltener glücken. — — Auf die Art garantirt die Natur, durch den Mechanism in den menſchlichen Nei-

Nei-

Neigungen ſelbſt, den ewigen Frieden; freylich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend iſt, die Zukunft deſſelben (theoretiſch) zu weiſſagen, aber doch in praktiſcher Abſicht zulangt, und es zur Pflicht macht, zu dieſem (nicht bloß ſchimäriſchen) Zwecke hinzuarbeiten.

Anhang.

I.

Ueber die Mißhelligkeit zwiſchen der Moral und der Politik, in Abſicht auf den ewigen Frieden.

Die Moral iſt ſchon an ſich ſelbſt eine Praxis in objectiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Geſetzen, nach denen wir handeln ſollen, und es iſt offenbare Ungereimtheit, nachdem man dieſem Pflichtbegriff ſeine Autorität zugeſtanden hat, noch ſagen zu wollen, daß man es doch nicht könne. Denn alsdann fällt dieſer Begriff aus der Moral von ſelbſt weg (vltra poſſe nemo obligatur); mithin kann es keinen Streit der Politik, als ausübender Rechtslehre, mit der Moral, als einer ſol-

ſolchen, aber theoretiſchen (mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie) geben: man müßte denn unter der letzteren eine allgemeine Klugheitslehre, d. i. eine Theorie der Maximen verſtehen, zu ſeinen auf Vortheil berechneten Abſichten die tauglichſten Mittel zu wählen, d. i. läugnen, daß es überhaupt eine Moral gebe.

Die Politik ſagt: „Seyd klug wie die Schlangen;“ die Moral ſetzt (als einſchränkende Bedingung) hinzu: „und ohne Falſch wie die Tauben.“ Wenn beydes nicht in einem Gebote zuſammen beſtehen kann, ſo iſt wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; ſoll aber doch durchaus beydes vereinigt ſeyn, ſo iſt der Begriff vom Gegentheil abſurd, und die Frage, wie jener Streit auszugleichen ſey, läßt ſich gar nicht einmal als Aufgabe hinſtellen. Obgleich der Satz: Ehrlichkeit iſt die beſte Politik, eine Theorie enthält, der die Praxis, leider! ſehr häufig widerſpricht: ſo iſt doch der gleichfalls theoretiſche: Ehrlichkeit iſt beſſer denn alle Politik, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren. Der

Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieſer ſteht noch unter dem Schickſal, d. i. die Vernunft iſt nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbeſtimmenden Urſachen zu überſehen, die den glücklichen oder ſchlimmen Erfolg aus dem Thun und Laſſen der Menſchen, nach dem Mechaniſm der Natur, mit Sicherheit vorher verkündigen (obgleich ihn dem Wunſche gemäß hoffen) laſſen. Was man aber zu thun habe, um im Gleiſe der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu und hiemit zum Endzweck leuchtet ſie uns überall hell genug vor.

Nun gründet aber der Praktiker (dem die Moral bloße Theorie iſt) ſeine troſtloſe Abſprechung unſerer gutmüthigen Hoffnung (ſelbſt bey eingeräumtem Sollen und Können) eigentlich darauf: daß er aus der Natur des Menſchen vorher zu ſehen vorgiebt, er werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen. — Freylich iſt das Wollen aller einzelnen Menſchen, in einer geſetzlichen Verfaſſung nach Freyheitsprincipien zu leben (die diſtributive Einheit des Willens Aller), zu dieſem Zweck nicht hinreichend, ſondern daß Alle zuſammen dieſen Zuſtand wollen (die collektive Einheit des vereinigten Willens), dieſe Auflöſung einer ſchweren Aufgabe, wird noch dazu erfordert, damit ein Ganzes der bürgerlichen Geſellſchaft werde, und, da alſo über dieſe Verſchiedenheit des particularen Wollens Aller, noch eine vereinigende Urſache deſſelben hinzukommen muß, um einen gemeinſchaftlichen Willen herauszubringen, welches Keiner von Allen vermag: ſo iſt in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zuſtandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freylich (da man ohnedem des Geſetzgebers moraliſche Geſinnung hiebey wenig in Anſchlag bringen kann, er werde, nach geſchehener Vereinigung der wüſten Menge in ein Volk, dieſem es nur überlaſſen, eine rechtliche Verfaſſung durch ihren gemeinſamen Willen zu Stande zu bringen) große Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung ſchon zum voraus erwarten läßt.

Da heißt es dann: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird ſich vom Volk nicht Geſetze vorſchreiben laſſen. Ein Staat, der einmal im Beſitz iſt, unter keinen äußeren Geſetzen zu ſtehen, wird ſich in Anſehung der Art, wie er gegen andere Staaten ſein Recht ſuchen ſoll, nicht von ihrem Richterſtuhl abhängig machen, und ſelbſt ein Welttheil, wenn er ſich einem andern, der ihm übrigens nicht im Wege iſt, überlegen fühlt, wird das Mittel der Verſtärkung ſeiner Macht, durch Beraubung oder gar Beherrſchung deſſelben, nicht unbenutzt laſſen; und ſo zerrinnen nun alle Plane der Theorie, für das Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht, in ſachleere unausführbare Ideale, dagegen eine Praxis, die auf empiriſche Principien der menſchlichen Natur gegründet iſt, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen ſicheren Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne.

Freylich, wenn es keine Freyheit und darauf gegründetes moraliſches Geſetz giebt, ſondern alles, was geſchieht oder geſchehen kann,

bloßer

bloßer Mechanism der Natur iſt, ſo iſt Politik (als Kunſt, dieſen zur Regierung der Menſchen zu benutzen) die ganze praktiſche Weisheit, und der Rechtsbegriff ein ſachleerer Gedanke. Findet man dieſen aber doch unumgänglich nöthig, mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einſchränkenden Bedingung der letztern zu erheben, ſo muß die Vereinbarkeit beyder eingeräumt werden. Ich kann mir nun zwar einen *moraliſchen Politiker*, d. i. einen, der die Principien der Staatsklugheit ſo nimmt, daß ſie mit der Moral zuſammen beſtehen können, aber nicht einen *politiſchen Moraliſten* denken, der ſich eine Moral ſo ſchmiedet, wie es der Vortheil des Staatsmanns ſich zuträglich findet./

Der moraliſche Politiker wird es ſich zum Grundſatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfaſſung oder im Staatenverhältniß angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, ſo ſey es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu ſeyn, wie ſie, ſobald wie möglich, gebeſſert, und dem Naturrecht, ſo wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muſter vor Augen ſteht, angemeſſen gemacht werden könne: ſollte es auch ihrer Selbſtſucht Aufopferungen koſten. Da nun die Zerreißung eines Bandes der Staats- oder Weltbürgerlichen Vereinigung, ehe noch eine beſſere Verfaſſung an die Stelle derſelben zu treten in Bereitſchaft iſt, aller, hierin mit der Moral einhelligen, Staatsklugheit zuwider iſt, ſo wäre es zwar ungereimt, zu fordern, jenes Gebrechen müſſe ſofort und mit Ungeſtüm abgeändert werden; aber daß wenigſtens die Maxime der Nothwendigkeit einer ſolchen Abänderung dem Machthabenden innigſt beywohne, um in beſtändiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Rechtsgeſetzen beſten Verfaſſung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden. Ein Staat kann ſich auch ſchon republikaniſch *regieren*, wenn er gleich noch, der vorliegenden Conſtitution nach, despotiſche *Herrſchermacht* beſitzt: bis allmählig das Volk des Einfluſſes der bloßen Idee der Autorität des Geſetzes (gleich als ob es phyſiſche Gewalt beſäße) fähig wird, und ſonach zur eigenen Geſetzgebung (welche urſprünglich auf Recht gegründet iſt) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungeſtüm einer von der ſchlechten

Ver-

Verfaſſung erzeugten Revolution unrechtmäßigerweiſe eine geſetzmäßigere errungen wäre, ſo würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müſſen, das Volk wieder auf die alte zurück zu führen, obgleich während derſelben jeder, der ſich damit gewaltthätig oder argliſtig bemengt, mit Recht den Strafen des Aufrührers unterworfen ſeyn würde. Was aber das äußere Staatenverhältniß betrifft, ſo kann von einem Staat nicht verlangt werden, daß er ſeine, obgleich despotiſche, Verfaſſung (die aber doch die ſtärkere in Beziehung auf äußere Feinde iſt) ablegen ſolle, ſo lange er Gefahr läuft, von andern Staaten ſo fort verſchlungen zu werden; mithin muß bey jenem Vorſatz doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu beſſerer Zeitgelegenheit erlaubt ſeyn *).

---

*) Dies ſind Erlaubnißgeſetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch ſo lange beharren zu laſſen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von ſelbſt gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden; weil doch irgend eine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfaſſung beſſer

Es mag alſo immer ſeyn: daß die deſpotiſirende (in der Ausübung fehlende) Moraliſten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angeprieſene Maaßregeln) mannichfaltig verſtoßen, ſo muß ſie doch die Erfahrung, bey dieſem ihrem Verſtoß wider die Natur, nach und nach in ein beſſeres Gleis bringen; ſtatt deſſen die moraliſirende Politiker, durch Beſchönigung rechtswidriger Staatsprincipien, unter dem Vorwande einer des Guten, nach der Idee, wie ſie die Vernunft vorſchreibt, nicht fähigen menſchlichen Natur, ſo viel an ihnen iſt, das Beſſerwerden unmöglich machen, und die Rechtsverletzung verewigen.

Statt

---

beſſer iſt als gar keine, welches leztere Schickſal (der Anarchie) eine übereilte Reform treffen würde. — Die Staatsweisheit wird ſich alſo in dem Zuſtande, worin die Dinge jezt ſind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechts angemeſſen, zur Pflicht machen: Revolutionen aber, wo ſie die Natur von ſelbſt herbey führt, nicht zur Beſchönigung einer noch größeren Unterdrückung, ſondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freyheitsprincipien gegründete geſetzliche Verfaſſung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen.

Statt der Praxis, deren ſich dieſe ſtaatskluge Männer rühmen, gehen ſie mit Praktiken um, indem ſie bloß darauf bedacht ſind, dadurch, daß ſie der jetzt herrſchenden Gewalt zum Munde reden (um ihren Privatvortheil nicht zu verfehlen), das Volk, und, wo möglich, die ganze Welt Preis zu geben; nach der Art ächter Juriſten (vom Handwerke, nicht von der Geſetzgebung), wenn ſie ſich bis zur Politik verſteigen. Denn da dieſer ihr Geſchäfte nicht iſt, über Geſetzgebung ſelbſt zu vernünfteln, ſondern die gegenwärtige Gebote des Landrechts zu vollziehen, ſo muß ihnen jede, jetzt vorhandene, geſetzliche Verfaſſung, und, wenn dieſe höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende, immer die beſte ſeyn; wo dann alles ſo in ſeiner gehörigen mechaniſchen Ordnung iſt. Wenn aber dieſe Geſchicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu ſeyn, ihnen den Wahn einflößt, auch über Principien einer Staatsverfaſſung überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin a priori, nicht empiriſch) urtheilen zu können: wenn ſie darauf groß thun, Menſchen zu kennen (welches freylich zu erwarten iſt, weil ſie mit vielen zu thun haben), ohne doch den Menſchen, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen (wozu ein höherer Standpunkt der Anthropologiſchen Beobachtung erfordert wird), mit dieſen Begriffen aber verſehen. ans Staats- und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorſchreibt, gehen: ſo können ſie dieſen Ueberſchritt nicht anders, als mit dem Geiſt der Chicane thun, indem ſie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanisms nach despotiſch gegebenen Zwangsgeſetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen nur nach Freyheitsprincipien geſetzmäßigen Zwang begründet wiſſen wollen, durch welchen allererſt eine zu Recht beſtändige Staatsverfaſſung möglich iſt; welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker, mit Vorbeygehung jener Idee, empiriſch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am beſten beſtandene, mehrentheils aber rechtswidrige, Staatsverfaſſungen eingerichtet waren, löſen zu können glaubt. — Die Maximen, deren er ſich hiezu bedient (ob er ſie zwar nicht laut werden läßt), laufen ohngefähr auf folgende ſophiſtiſche Maximen hinaus.

1. Fac et excuſa. Ergreife die günſtige Gelegenheit zur eigenmächtigen Beſitznehmung (ent-

(entweder eines Rechts des Staats über ſein Volk, oder über ein anderes benachbarte); die Rechtfertigung wird ſich weit leichter und zierlicher nach der That vortragen, und die Gewalt beſchönigen laſſen (vornehmlich im erſten Fall, wo die obere Gewalt im Innern ſo fort auch die geſetzgebende Obrigkeit iſt, der man gehorchen muß, ohne darüber zu vernünfteln); als wenn man zuvor auf überzeugende Gründe ſinnen, und die Gegengründe darüber noch erſt abwarten wollte. Dieſe Dreuſtigkeit ſelbſt giebt einen gewiſſen Anſchein von innerer Ueberzeugung der Rechtmäßigkeit der That, und der Gott bonus eventus iſt nachher der beſte Rechtsvertreter.

2. Si feciſti nega. Was du ſelbſt verbrochen haſt, z. B. um dein Volk zur Verzweiflung, und ſo zum Aufruhr zu bringen, das läugne ab, daß es deine Schuld ſey; ſondern behaupte, daß es die der Widerſpenſtigkeit der Unterthanen, oder auch, bey deiner Bemächtigung eines benachbarten Volks, die Schuld der Natur des Menſchen ſey, der, wenn er dem Andern nicht mit Gewalt zuvorkommt, ſicher

dar-

darauf rechnen kann, daß dieſer ihm zuvorkommen und ſich ſeiner bemächtigen werde.

3. Diuide et impera. Das iſt: ſind gewiſſe privilegirte Häupter in deinem Volk, welche dich bloß zu ihrem Oberhaupt (primus inter pares) gewählt haben, ſo veruneinige jene unter einander, und entzweye ſie mit dem Volk: ſtehe nun dem letztern, unter Vorſpiegelung größerer Freyheit, bey, ſo wird alles von deinem unbedingten Willen abhängen. Oder ſind es äußere Staaten, ſo iſt Erregung der Mißhelligkeit unter ihnen ein ziemlich ſicheres Mittel, unter dem Schein des Beyſtandes des Schwächeren, einen nach dem andern dir zu unterwerfen.

Durch dieſe politiſche Maximen wird nun zwar niemand hintergangen; denn ſie ſind insgeſammt ſchon allgemein bekannt; auch iſt es mit ihnen nicht der Fall ſich zu ſchämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu offenbar in die Augen leuchtete. Denn, weil ſich große Mächte nie vor dem Urtheil des gemeinen Haufens, ſondern nur eine vor der andern ſchämen, was aber jene Grundſätze betrifft, nicht das Offenbarwerden, ſon-

ſondern nur das Mißlingen derſelben ſie beſchämt machen kann (denn in Anſehung der Moralität der Maximen kommen ſie alle unter einander überein), ſo bleibt ihnen immer die politiſche Ehre übrig, auf die ſie ſicher rechnen können, nämlich die der Vergrößerung ihrer Macht, auf welchem Wege ſie auch erworben ſeyn mag *).

Aus

---

*) Wenn gleich eine gewiſſe in der menſchlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit von Menſchen, die in einem Staat zuſammen leben, noch bezweifelt, und, ſtatt ihrer, der Mangel einer noch nicht weit genug fortgeſchrittenen Cultur (die Rohigkeit) zur Urſache der geſetzwidrigen Erſcheinungen ihrer Denkungsart mit einigem Scheine angeführet werden möchte, ſo fällt ſie doch, im äußeren Verhältnis der Staaten gegen einander, ganz unverdeckt und unwiderſprechlich in die Augen. Im Innern jedes Staats iſt ſie durch den Zwang der bürgerlichen Geſetze verſchleyert, weil der Neigung zur wechſelſeitigen Gewaltthätigkeit der Bürger eine größere Gewalt, nämlich die der Regierung, mächtig entgegenwirkt, und ſo nicht allein dem Ganzen einen moraliſchen Anſtrich (cauſae non cauſae) giebt, ſondern auch dadurch, daß dem Ausbruch geſetzwidriger Neigungen ein Riegel vorgeſchoben wird, die Entwickelung der moraliſchen Anlage, zur unmittelbaren Achtung fürs Recht,

wirk-

* * *

Aus allen dieſen Schlangenwendungen einer unmoraliſchen Klugheitslehre, den Friedenszuſtand unter Menſchen, aus dem kriegeriſchen des Naturzuſtandes herauszubringen, erhellet wenig-

---

wirklich viel Erleichterung bekommt. — Denn ein jeder glaubt nun von ſich, daß er wohl den Rechtsbegriff heilig halten und treu befolgen würde, wenn er ſich nur von jedem andern eines Gleichen gewärtigen könnte; welches letztere ihm die Regierung zum Theil ſichert; wodurch dann ein großer Schritt zur Moralität (obgleich noch nicht moraliſcher Schritt) gethan wird, dieſem Pflichtbegriff auch um ſein ſelbſt willen, ohne Rückſicht auf Erwiederung, anhänglich zu ſeyn. — Da ein jeder aber, bey ſeiner guten Meynung von ſich ſelber, doch die böſe Geſinnung bey allen anderen vorausſetzt, ſo ſprechen ſie einander wechſelſeitig ihr Urtheil: daß ſie alle, was das Factum betrifft, wenig taugen (woher es komme, da es doch der Natur des Menſchen, als eines freyen Weſens, nicht Schuld gegeben werden kann, mag unerörtert bleiben). Da aber doch auch die Achtung für den Rechtsbegriff, deren der Menſch ſich ſchlechterdings nicht entſchlagen kann, die Theorie des Vermögens, ihm angemeſſen zu werden, auf das feyerlichſte ſanctionirt, ſo ſieht ein jeder, daß er ſeinerſeits jenem gemäß handeln müſſe, Andere mögen es halten, wie ſie wollen.

wenigſtens ſo viel: daß die Menſchen, eben ſo wenig in ihren Privatverhältniſſen, als in ihren öffentlichen, dem Rechtsbegriff entgehen können, und ſich nicht getrauen, die Politik öffentlich bloß auf Handgriffe der Klugheit zu gründen, mithin dem Begriffe eines öffentlichen Rechts allen Gehorſam aufzukündigen (welches vornehmlich in dem des Völkerrechts auffallend iſt), ſondern ihm an ſich alle gebührende Ehre wiederfahren laſſen, wenn ſie auch hundert Ausflüchte und Bemäntelungen ausſinnen ſollten, um ihm in der Praxis auszuweichen, und der verſchmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Urſprung und der Verband alles Rechts zu ſeyn. — Um dieſer Sophiſterey (wenn gleich nicht der durch ſie beſchönigten Ungerechtigkeit) ein Ende zu machen, und die falſche Vertreter der Mächtigen der Erde zum Geſtändniſſe zu bringen, daß es nicht das Recht, ſondern die Gewalt ſey, der ſie zum Vortheil ſprechen, von welcher ſie, gleich als ob ſie ſelbſt hiebey was zu befehlen hätten, den Ton annehmen, wird es gut ſeyn, das Blendwerk aufzudecken, womit man ſich und andere hintergeht, das oberſte Princip, von dem die Abſicht auf den ewigen Frieden ausgeht, ausfindig zu machen und zu zeigen: daß alles das Böſe, was ihm im Wege iſt, davon herrühre: daß der politiſche Moraliſt da anfängt, wo der moraliſche Politiker billigerweiſe endigt, und, indem er ſo die Grundſätze dem Zweck unterordnet (d. i. die Pferde hinter den Wagen ſpannt), ſeine eigene Abſicht vereitelt, die Politik mit der Moral in Einverſtändnis zu bringen.

Um die practiſche Philoſophie mit ſich ſelbſt einig zu machen, iſt nöthig, zuförderſt die Frage zu entſcheiden: ob in Aufgaben der praktiſchen Vernunft vom *materialen Princip* derſelben, dem *Zweck* (als Gegenſtand der Willkühr) der Anfang gemacht werden müſſe, oder vom *formalen*, d. i. demjenigen (bloß auf Freyheit im äußern Verhältnis geſtellten), darnach es heißt: handle ſo, daß du wollen kannſt, deine Maxime ſolle ein allgemeines Geſetz werden (der Zweck mag ſeyn welcher er wolle).

Ohne alle Zweifel muß das letztere Princip vorangehen; denn es hat, als Rechtsprincip, unbedingte Nothwendigkeit, ſtatt deſſen das erſtere, nur unter Vorausſetzung empiriſcher Bedindingungen des vorgeſetzten Zwecks, nämlich der Ausführung deſſelben, nöthigend iſt, und, wenn dieſer Zweck (z. B. der ewige Friede) auch Pflicht wäre, ſo müßte doch dieſe ſelbſt aus dem formalen Princip der Maximen äußerlich zu handeln abgeleitet worden ſeyn. — Nun iſt das erſtere Princip, das des politiſchen Moraliſten (das Problem des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts), eine bloße Kunſtaufgabe (problema technicum), das zweyte dagegen, als Princip des moraliſchen Politikers, welchem es eine ſittliche Aufgabe (problema morale) iſt, im Verfahren von dem anderen himmelweit unterſchieden, um den ewigen Frieden, den man nun nicht bloß als phyſiſches Gut, ſondern auch als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zuſtand wünſcht, herbeyzuführen.

Zur Auflöſung des erſten, nämlich des Staats-Klugheitsproblems, wird viel Kenntnis der Natur erfordert, um ihren Mechanism zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch iſt alle dieſe ungewis in Anſehung ihres Reſultats, den ewigen Frieden betreffend; man mag nun die eine oder die andere der drey Abtheilungen des öffentlichen Rechts nehmen. Ob das Volk im Gehorſam und zugleich im Flor beſſer durch Strenge, oder Lockſpeiſe der Eitelkeit, ob durch Obergewalt eines Einzigen, oder durch Vereinigung mehrerer Häupter, vielleicht auch bloß durch einen Dienſtadel, oder durch Volksgewalt, im Innern, und zwar auf lange Zeit, gehalten werden könne, iſt ungewiß. Man hat von allen Regierungsarten (die einzige ächt-republikaniſche, die aber nur einem moraliſchen Politiker in den Sinn kommen kann, ausgenommen) Beyſpiele des Gegentheils in der Geſchichte. — Noch ungewiſſer iſt ein auf Statute nach Miniſterialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache iſt, und auf Verträgen beruht, die in demſelben Akt ihrer Beſchließung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Uebertretung enthalten. — Dagegen bringt ſich die Auflöſung des zweyten, nämlich des Staatsweisheitsproblems, ſo zu ſagen, von ſelbſt auf, iſt jedermann einleuchtend, und macht alle Künſteley zu Schanden, führt dabey gerade zum Zweck; doch mit der Erinnerung der Klugheit, ihn nicht übereilterweiſe mit Gewalt herbey zu ziehen, ſondern ſich ihm, nach Beſchaffenheit der günſtigen Umſtände, unabläßig zu nähern.

Da heißt es denn: „trachtet allererſt nach dem Reiche der reinen praktiſchen Vernunft und nach ſeiner Gerechtigkeit, ſo wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von ſelbſt zufallen." Denn das hat die Moral Eigenthümliches an ſich, und zwar in Anſehung ihrer Grundſätze des öffentlichen Rechts, (mithin in Beziehung auf eine a priori erkennbare Politik), daß, je weniger ſie das Verhalten von dem vorgeſetzten Zweck, dem beabſichtigten, es ſey phyſiſchem oder ſittlichem Vortheil, abhängig macht, deſto mehr ſie dennoch zu dieſem im Allgemeinen zuſammenſtimmt; welches daher kömmt, weil es gerade der a priori gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältnis verſchiedener Völker unter einander) iſt, der allein, was unter Menſchen Rechtens iſt, beſtimmt; dieſe Vereinigung des Willens Aller aber, wenn nur in der Ausübung conſequent verfahren wird, auch nach dem Mechanism der Natur, zugleich die Urſache ſeyn kann, die abgezweckte Wirkung hervorzubringen, und dem

Rechtsbegriffe Effekt zu verſchaffen. — So iſt es z. B. ein Grundſatz der moraliſchen Politik: daß ſich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freyheit und Gleichheit vereinigen ſolle, und dieſes Princip iſt nicht auf Klugheit, ſondern auf Pflicht gegründet. Nun mögen dagegen politiſche Moraliſten noch ſo viel über den Naturmechanism einer in Geſellſchaft tretenden Menſchenmenge, welcher jene Grundſätze entkräftete, und ihre Abſicht vereiteln werde, vernünfteln, oder auch durch Beyſpiele ſchlecht organiſirter Verfaſſungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräſentationsſyſtem) ihre Behauptung dagegen zu beweiſen ſuchen, ſo verdienen ſie kein Gehör; vornehmlich, da eine ſolche verderbliche Theorie das Uebel wohl gar ſelbſt bewirkt, was ſie vorherſagt, nach welcher der Menſch mit den übrigen lebenden Maſchinen in eine Claſſe geworfen wird, denen nur noch das Bewußtſeyn, daß ſie nicht freye Weſen ſind, beywohnen dürfte, um ſie in ihrem eigenen Urtheil zu den elendeſten unter allen Weltweſen zu machen.

Der zwar etwas renomiſtiſch klingende, ſprüchwörtlich in Umlauf gekommene, aber wahre Satz: fiat iuſtitia, pereat mundus, das heißt zu deutſch: „es herrſche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgeſammt darüber zu Grunde gehen,“ iſt ein wackerer, alle durch Argliſt oder Gewalt vorgezeichnete krumme Wege abſchneidender Rechtsgrundſatz; nur daß er nicht misverſtanden, und etwa als Erlaubnis, ſein eigenes Recht mit der größten Strenge zu benutzen (welches der ethiſchen Pflicht widerſtreiten würde), ſondern als Verbindlichkeit der Machthabenden, niemanden ſein Recht aus Ungunſt oder Mitleiden gegen Andere zu weigern oder zu ſchmälern, verſtanden wird; wozu vorzüglich eine nach reinen Rechtsprincipien eingerichtete innere Verfaſſung des Staats, dann aber auch die der Vereinigung deſſelben mit andern benachbarten oder auch entfernten Staaten zu einer (einem allgemeinen Staat analogiſchen) geſetzlichen Ausgleichung ihrer Streitigkeiten erfordert wird. — Dieſer Satz will nichts anders ſagen, als: die politiſche Maximen müſſen nicht von der, aus ihrer Befolgung zu erwartenden, Wohlfahrt und Glückſeligkeit eines jeden Staats, alſo nicht vom Zweck, den ſich ein jeder derſelben zum Gegenſtande macht (vom Wollen), als dem oberſten (aber empiriſchen) Princip der Staatsweisheit, ſondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, deſſen Princip a priori durch reine Vernunft gegeben iſt) ausgehen, die phyſiſche Folgen daraus mögen auch ſeyn, welche ſie wollen. Die Welt wird keinesweges dadurch untergehen, daß der böſen Menſchen weniger wird. Das moraliſch Böſe hat die von ſeiner Natur unabtrennliche Eigenſchaft, daß es in ſeinen Abſichten (vornehmlich in Verhältnis gegen andere Gleichgeſinnete) ſich ſelbſt zuwider und zerſtöhrend iſt, und ſo dem (moraliſchen) Princip des Guten, wenn gleich durch langſame Fortſchritte, Platz macht.

* * *

Es giebt alſo objectiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwiſchen der Moral und der Politik. Dagegen ſubjectiv (in dem ſelbſtſüchtigen Hange der Menſchen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet iſt, noch nicht Praxis genannt werden muß), wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzſtein der Tugend dient, deren wahrer Muth (nach dem Grundſatze: tu ne cede malis, ſed contra audentior ito) in gegenwärtigem Falle nicht ſowohl darin beſteht, den Uebeln und Aufopferungen mit feſtem Vorſatz ſich entgegenzuſetzen, welche hiebey übernommen werden müſſen, ſondern dem weit gefährlicheren lügenhaften und verrätheriſchen, aber doch vernünftelnden, die Schwäche der menſchlichen Natur zur Rechtfertigung aller Uebertretung vorſpiegelnden böſen Princip in uns ſelbſt, in die Augen zu ſehen und ſeine Argliſt zu beſiegen.

In der That kann der politiſche Moraliſt ſagen: Regent und Volk, oder Volk und Volk thun einander nicht Unrecht, wenn ſie einander gewaltthätig oder hinterliſtig befehden, ob ſie zwar überhaupt darin Unrecht thun, daß ſie dem Rechtsbegriffe, der allein den Frieden auf ewig begründen könnte, alle Achtung verſagen. Denn weil der eine ſeine Pflicht gegen den andern übertritt, der gerade eben ſo rechtswidrig gegen jenen geſinnt iſt, ſo geſchieht ihnen beyderſeits ganz recht, wenn ſie ſich unter einander aufreiben, doch ſo, daß von dieſer Race immer noch genug übrig bleibt, um dieſes Spiel bis zu den entfernteſten Zeiten nicht aufhören zu laſſen, damit eine ſpäte Nachkommenſchaft an ihnen dereinſt ein warnendes Beyſpiel nehme. Die Vorſehung im Laufe der Welt iſt hiebey gerechtfertigt; denn das moraliſche Princip im Menſchen erlöſcht nie, die, pragmatiſch, zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Princip tüchtige Vernunft wächſt noch dazu beſtändig durch immer fortſchreitende Cultur, mit ihr aber auch die Schuld jener Uebertretungen. Die Schöpfung allein: daß nämlich ein ſolcher Schlag von verderbten Weſen überhaupt hat auf Erden ſeyn ſollen, ſcheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können (wenn wir annehmen, daß es mit dem Menſchengeſchlechte nie beſſer beſtellt ſeyn werde noch könne); aber dieſer Standpunkt der Beurtheilung iſt für uns viel zu hoch, als daß wir unſere Begriffe (von Weisheit) der oberſten uns unerforſchlichen Macht in theoretiſcher Abſicht unterlegen könnten. — Zu ſolchen verzweifelten Folgerungen werden wir unvermeidlich hingetrieben, wenn wir nicht annehmen, die reine

Rechtsprincipien haben objektive Realität, d. i. ſie laſſen ſich ausführen; und darnach müſſe auch von Seiten des Volks im Staate, und weiterhin von Seiten der Staaten gegen einander, gehandelt werden; die empiriſche Politik mag auch dagegen einwenden, was ſie wolle. Die wahre Politik kann alſo keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und ob zwar Politik für ſich ſelbſt eine ſchwere Kunſt iſt, ſo iſt doch Vereinigung derſelben mit der Moral gar keine Kunſt; denn dieſe haut den Knoten entzwey, den jene nicht aufzulöſen vermag, ſobald beyde einander widerſtreiten. — Das Recht dem Menſchen muß heilig gehalten werden, der herrſchenden Gewalt mag es auch noch ſo große Aufopferung koſten. Man kann hier nicht halbiren, und das Mittelding eines pragmatiſch-bedingten Rechts (zwiſchen Recht und Nutzen) ausſinnen, ſondern alle Politik muß ihre Kniee vor dem erſtern beugen, kann aber dafür hoffen, ob zwar langſam, zu der Stufe zu gelangen, wo ſie beharrlich glänzen wird.

II.

Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transſcendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts.

Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verſchiedenen empiriſch-gegebenen Verhältniſſen der Menſchen im Staat oder auch der Staaten unter einander), ſo wie es ſich die Rechtslehrer gewöhnlich denken, abſtrahire, ſo bleibt mir noch die Form der Publicität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanſpruch in ſich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann), mithin auch kein Recht, das nur von ihr ertheilt wird, geben würde.

Dieſe Fähigkeit der Publicität muß jeder Rechtsanſpruch haben, und ſie kann alſo, da es ſich ganz leicht beurtheilen läßt, ob ſie in einem vorkommenden Falle ſtatt finde, d. i. ob ſie ſich mit den Grundſätzen des Handelnden vereinigen laſſe oder nicht, ein leicht zu brauchendes,

chendes, a priori in der Vernunft anzutreffendes Criterium abgeben, im letzteren Fall die Falſchheit (Rechtswidrigkeit) des gedachten Anſpruchs (praetenſio iuris), gleichſam durch ein Experiment der reinen Vernunft, ſo fort zu erkennen.

Nach einer ſolchen Abſtraction von allem Empiriſchen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält (dergleichen das Bösartige der menſchlichen Natur iſt, welches den Zwang nothwendig macht), kann man folgenden Satz die transſcendentale Formel des öffentlichen Rechts nennen:

„Alle auf das Recht anderer Menſchen bezogene Handlungen, deren Maxime ſich nicht mit der Publicität verträgt, ſind unrecht."

Dieſes Princip iſt nicht bloß als ethiſch (zur Tugendlehre gehörig), ſondern auch als juridiſch (das Recht der Menſchen angehend) zu betrachten. Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden laſſen, ohne dadurch meine eigene Abſicht zugleich zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muß, wenn ſie gelingen ſoll, und zu der ich mich nicht öffent-

öffentlich bekennen kann, ohne daß dadurch unausbleiblich der Widerſtand Aller gegen meinen Vorſatz gereizt werde, kann dieſe nothwendige und allgemeine, mithin a priori einzuſehende, Gegenbearbeitung Aller gegen mich nirgend wovon anders, als von der Ungerechtigkeit her haben, womit ſie jedermann bedroht. — Es iſt ferner bloß *negativ*, d. i. es dient nur, um, vermittelſt deſſelben, was gegen Andere *nicht recht* iſt, zu erkennen. — Es iſt gleich einem Axiom unerweislich-gewiß und überdem leicht anzuwenden, wie aus folgenden Beyſpielen des öffentlichen Rechts zu erſehen iſt.

1. *Was das Staatsrecht* (ius ciuitatis), nämlich das innere *betrifft*: ſo kommt in ihm die Frage vor, welche Viele für ſchwer zu beantworten halten, und die das transſcendentale Princip der Publicität ganz leicht auflöſet: „iſt Aufruhr ein rechtmäßiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines ſo genannten Tyrannen (non titulo ſed exercitio talis) abzuwerfen?“ Die Rechte des Volks ſind gekränkt, und ihm (dem Tyrannen) geſchieht kein Unrecht durch die Entthronung; daran iſt kein Zweifel.

Nichts

Nichts deſto weniger iſt es doch von den Unterthanen im höchſten Grade unrecht, auf dieſe Art ihr Recht zu ſuchen, und ſie können eben ſo wenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn ſie in dieſem Streit unterlägen und nachher deshalb die härteſte Strafe ausſtehen müßten.

Hier kann nun Vieles für und dawider vernünftelt werden, wenn man es durch eine dogmatiſche Deduction der Rechtsgründe ausmachen will; allein das transſcendentale Princip der Publicität des öffentlichen Rechts kann ſich dieſe Weitläuftigkeit erſpahren. Nach demſelben frägt ſich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrags das Volk ſelbſt, ob es ſich wohl getraue, die Maxime des Vorſatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man ſieht leicht ein, daß, wenn man es bey der Stiftung einer Staatsverfaſſung zur Bedingung machen wollte, in gewiſſen vorkommenden Fällen gegen das Oberhaupt Gewalt auszuüben, ſo müßte das Volk ſich einer rechtmäßigen Macht über jenes anmaßen. Alsdann wäre jenes aber nicht das Oberhaupt, oder, wenn beydes zur Bedingung der Staatserrichtung gemacht würde, ſo würde gar keine möglich ſeyn, welches

doch

doch die Abſicht des Volks war. Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet alſo dadurch ein, daß die Maxime deſſelben dadurch, daß man ſich öffentlich dazu bekennte, ſeine eigene Abſicht unmöglich machen würde. Man müßte ſie alſo nothwendig verheimlichen. — Das letztere wäre aber von Seiten des Staatsoberhaupts eben nicht nothwendig. Er kann frey heraus ſagen, daß er jeden Aufruhr mit dem Tode der Rädelsführer beſtrafen werde, dieſe mögen auch immer glauben, er habe ſeinerſeits das Fundamentalgeſetz zuerſt übertreten; denn wenn er ſich bewußt iſt, die unwiderſtehliche Obergewalt zu beſitzen (welches auch in jeder bürgerlichen Verfaſſung ſo angenommen werden muß, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen jeden im Volk gegen den andern zu ſchützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen), ſo darf er nicht ſorgen, durch die Bekanntwerdung ſeiner Maxime ſeine eigene Abſicht zu vereiteln, womit auch ganz wohl zuſammenhängt, daß, wenn der Aufruhr dem Volk gelänge, jenes Oberhaupt in die Stelle des Unterthans zurücktreten, eben ſowohl keinen Wiedererlangungsaufruhr beginnen, aber auch nicht zu befürch-

ten

ten haben müßte, wegen ſeiner vormaligen Staatsführung zur Rechenſchaft gezogen zu werden.

2. Was das Völkerrecht betrifft. — Nur unter Vorausſetzung irgend eines rechtlichen Zuſtandes (d. i. derjenigen äußeren Bedingung, unter der dem Menſchen ein Recht wirklich zu Theil werden kann), kann von einem Völkerrecht die Rede ſeyn; weil es, als ein öffentliches Recht, die Publication eines, jedem das Seine beſtimmenden, allgemeinen Willens ſchon in ſeinem Begriffe enthält, und dieſer ſtatus iuridicus muß aus irgend einem Vertrage hervorgehen, der nicht eben (gleich dem, woraus ein Staat entſpringt,) auf Zwangsgeſetze gegründet ſeyn darf, ſondern allenfalls auch der einer fortwährend-freyen Aſſociation ſeyn kann, wie der oben erwähnte der Föderalität verſchiedener Staaten. Denn ohne irgend einen rechtlichen Zuſtand, der die verſchiedene (phyſiſche oder moraliſche) Perſonen thätig verknüpft, mithin im Naturſtande, kann es kein anderes als bloß ein Privatrecht geben. — Hier tritt nun auch ein Streit der Politik mit der Moral (dieſe als Rechtslehre betrachtet) ein, wo dann jenes Criterium der Publicität der Maximen gleich-

falls ſeine leichte Anwendung findet, doch nur ſo: daß der Vertrag die Staaten nur in der Abſicht verbindet, unter einander und zuſammen gegen andere Staaten ſich im Frieden zu erhalten, keinesweges aber um Erwerbungen zu machen. — Da treten nun folgende Fälle der Antinomie zwiſchen Politik und Moral ein, womit zugleich die Löſung derſelben verbunden wird.

a) „Wenn einer dieſer Staaten dem andern etwas verſprochen hat: es ſey Hülfleiſtung, oder Abtretung gewiſſer Länder, oder Subſidien u. d. gl., frägt ſich, ob er ſich in einem Fall, an dem des Staats Heil hängt, vom Worthalten dadurch los machen kann, daß er ſich in einer doppelten Perſon betrachtet wiſſen will, erſtlich als Souverän, da er Niemanden in ſeinem Staat verantwortlich iſt; dann aber wiederum bloß als oberſter Staatsbeamte, der dem Staat Rechenſchaft geben müſſe: da denn der Schluß dahin ausfällt, daß, wozu er ſich in der erſteren Qualität verbindlich gemacht hat, davon werde er in der zweyten losgeſprochen.“ — — Wenn nun aber ein Staat (oder deſſen Oberhaupt) dieſe ſeine Maxime laut werden ließe, ſo würde natürlicherweiſe entweder ein jeder Ande-

re

re ihn fliehen, oder ſich mit Anderen vereinigen, um ſeinen Anmaßungen zu widerſtehen, welches beweiſet, daß Politik mit aller ihrer Schlauigkeit auf dieſen Fuß (der Offenheit) ihren Zweck ſelber vereiteln, mithin jene Maxime unrecht ſeyn müſſe.

b) „Wenn eine bis zur furchtbaren Gröſſe (potentia tremenda) angewachſene benachbarte Macht Beſorgnis erregt: kann man annehmen, ſie werde, weil ſie kann, auch unterdrücken wollen, und giebt das der Mindermächtigen ein Recht zum (vereinigten) Angriffe derſelben, auch ohne vorhergegangene Beleidigung?" — Ein Staat, der ſeine Maxime hier bejahend verlautbaren wollte, würde das Uebel nur noch gewiſſer und ſchneller herbeyführen. Denn die gröſſere Macht würde den kleineren zuvorkommen, und, was die Vereinigung der letzteren betrifft, ſo iſt das nur ein ſchwacher Rohrſtab gegen den, der das diuide et impera zu benutzen weiß. — Dieſe Maxime der Staatsklugheit, öffentlich erklärt, vereitelt alſo nothwendig ihre eigene Abſicht, und iſt folglich ungerecht.

c) „Wenn ein kleinerer Staat durch ſeine Lage den Zuſammenhang eines gröſſeren trennt, der dieſem doch zu ſeiner Erhaltung nöthig iſt, iſt dieſer nicht berechtigt, jenen ſich zu unterwerfen und mit dem ſeinigen zu vereinigen?" — Man ſieht leicht, daß der größere eine ſolche Maxime ja nicht vorher müſſe laut werden laſſen; denn, entweder die kleinern Staaten würden ſich frühzeitig vereinigen, oder andere Mächtige würden um dieſe Beute ſtreiten, mithin macht ſie ſich durch ihre Offenheit ſelbſt unthunlich; ein Zeichen, daß ſie ungerecht iſt und es auch in ſehr hohem Grade ſeyn kann; denn ein klein Object der Ungerechtigkeit hindert nicht, daß die daran bewieſene Ungerechtigkeit ſehr groß ſey.

3. Was das Weltbürgerrecht betrifft, ſo übergehe ich es hier mit Stillſchweigen; weil, wegen der Analogie deſſelben mit dem Völkerrecht, die Maximen deſſelben leicht anzugeben und zu würdigen ſind.

* * *

Man hat hier nun zwar an dem Princip der Unverträglichkeit der Maximen des Völkerrechts mit der Publicität, ein gutes Kennzeichen der Nichtübereinſtimmung der Politik mit der Moral (als Rechtslehre). Nun bedarf man aber

aber auch belehrt zu werden, welches denn die Bedingung iſt, unter der ihre Maximen mit dem Recht der Völker übereinſtimmen? Denn es läßt ſich nicht umgekehrt ſchließen: daß, welche Maximen die Publicität vertragen, dieſelbe darum auch gerecht ſind; weil, wer die entſchiedene Obermacht hat, ſeiner Maximen nicht heel haben darf. — Die Bedingung der Möglichkeit eines Völkerrechts überhaupt iſt: daß zuvörderſt ein rechtlicher Zuſtand exiſtire. Denn ohne dieſen giebts kein öffentliches Recht, ſondern alles Recht, was man ſich außer demſelben denken mag (im Naturzuſtande), iſt bloß Privatrecht. Nun haben wir oben geſehen: daß ein föderativer Zuſtand der Staaten, welcher bloß die Entfernung des Krieges zur Abſicht hat, der einzige, mit der Freyheit derſelben vereinbare, rechtliche Zuſtand ſey. Alſo iſt die Zuſammenſtimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein (der alſo nach Rechtsprincipien a priori gegeben und nothwendig iſt) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Baſis die Stiftung des erſteren, in ihrem größt-möglichen Umfange, ohne welchen Zweck alle ihre Klügeley Unweisheit und verſchleyerte Ungerechtigkeit iſt. — Dieſe Afterpolitik hat nun ihre Caſuiſtik, trotz der beſten Jeſuiterſchule — Die reſervatio mentalis; in Abfaſſung öffentlicher Verträge, mit ſolchen Ausdrücken, die man gelegentlich zu ſeinem Vortheil auslegen kann, wie man will (z. B. den Unterſchied des ſtatus quo de fait und de droit); — den Probabiliſmus: böſe Abſichten an Anderen zu erklügeln, oder auch Wahrſcheinlichkeiten ihres möglichen Uebergewichts zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlicher Staaten zu machen; — Endlich das peccatum philoſophicum (peccatillum, baggatelle). Das Verſchlingen eines kleinen Staats, wenn dadurch ein viel größerer, zum vermeyntlich größern Weltbeſten, gewinnt, für eine leicht-verzeihliche Kleinigkeit zu halten *).

Den Vorſchub hiezu giebt die Zweyzüngigkeit der Politik in Anſehung der Moral, einen oder den andern Zweig derſelben zu ihrer Abſicht zu benutzen. — Beydes, die Menſchenliebe und die Achtung fürs Recht der Menſchen, iſt Pflicht; jene aber nur bedingte, dieſe dagegen unbedingte, ſchlechthin gebietende Pflicht, welche nicht übertreten zu haben derjenige

---

*) Die Belege zu ſolchen Maximen kann man in des Herrn Hofr. Garve Abhandlung: „über die Verbindung der Moral mit der Politik, 1788," antreffen. Dieſer würdige Gelehrte geſteht gleich zu Anfange, eine genugthuende Antwort auf dieſe Frage nicht geben zu können. Aber ſie dennoch gut zu heißen, ob zwar mit dem Geſtändniß, die dagegen ſich regende Einwürfe nicht völlig heben zu können, ſcheint doch eine größere Nachſichtigkeit gegen die zu ſeyn, die ſehr geneigt ſind, ſie zu mißbrauchen, als wohl rathſam ſeyn möchte, einzuräumen.

nige zuerſt völlig verſichert ſeyn muß, der ſich dem ſüßen Gefühl des Wohlthuns überlaſſen will. Mit der Moral im erſteren Sinne (als Ethik) iſt die Politik leicht einverſtanden, um das Recht der Menſchen ihren Oberen Preis zu geben: Aber mit der in der zweyten Bedeutung (als Rechtlehre), vor der ſie ihre Kniee beugen müßte, findet ſie es rathſam, ſich gar nicht auf Vertrag einzulaſſen, ihr lieber alle Realität abzuſtreiten, und alle Pflichten auf lauter Wohlwollen auszudeuten; welche Hinterliſt einer lichtſcheuen Politik doch von der Philoſophie durch die Publicität jener ihrer Maximen leicht vereitelt werden würde, wenn jene es nur wagen wollte, dem Philoſophen die Publicität der ſeinigen angedeihen zu laſſen.

In dieſer Abſicht ſchlage ich ein anderes transſcendentales und bejahendes Princip des öffentlichen Rechts vor, deſſen Formel dieſe ſeyn würde:

„Alle Maximen, die der Publicität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), ſtimmen mit Recht und Politik vereinigt zuſammen.“

Denn, wenn ſie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, ſo müſſen ſie dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückſeligkeit) gemäß ſeyn, womit zuſammen zu ſtimmen (es mit ſeinem Zuſtande zufrieden zu machen), die eigentliche Aufgabe der Politik iſt. Wenn aber dieſer Zweck nur durch die Publicität,

cität, d. i. durch die Entfernung alles Mißtrauens gegen die Maximen derſelben, erreichbar ſeyn ſoll, ſo müſſen dieſe auch mit dem Recht des Publicums in Eintracht ſtehen; denn in dieſem Allein iſt die Vereinigung der Zwecke Aller möglich. — Die weitere Ausführung und Erörterung dieſes Princips muß ich für eine andere Gelegenheit ausſetzen; nur daß es eine transſcendentale Formel ſey, iſt aus der Entfernung aller empiriſchen Bedingungen (der Glückſeligkeitslehre), als der Materie des Geſetzes und der bloßen Rückſicht auf die Form der allgemeinen Geſetzmäßigkeit zu erſehen.

* * *

Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hofnung da iſt, den Zuſtand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortſchreitenden Annäherung wirklich zu machen, ſo iſt der ewige Friede, der auf die bisher fälſchlich ſo genannte Friedensſchlüſſe (eigentlich Waffenſtillſtände) folgt, keine leere Idee, ſondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöſt, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortſchritte geſchehen, hoffentlich immer kürzer werden) beſtändig näher kommt.

Die
Metaphyſik der Sitten

in zwey Theilen.

Abgefaßt

von

Immanuel Kant.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius
1803.

Die
Metaphyſik der Sitten.

Abgefaßt
von
Immanuel Kant.

Erſter Theil,
metaphyſiſche Anfangsgründe
der
Rechtslehre.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Zweyte mit einem Anhange erläuternder Bemerkungen
und Zuſätze vermehrte Auflage.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius.
1798.

Metaphyſiſche Anfangsgründe

der

Rechtslehre

von

Immanuel Kant.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Zweyte mit einem Anhange erläuternder Bemerkungen
und Zuſätze vermehrte Auflage.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius.
1798.

Vorrede
der erſten Ausgabe.

Auf die Critik der practiſchen Vernunft ſollte das Syſtem, die Metaphyſik der Sitten, folgen, welches in metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre und in eben ſolche für die Tugendlehre zerfällt (als ein Gegenſtück der ſchon gelieferten metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft), wozu die hier folgende Einleitung die Form des Syſtems in beyden vorſtellig und zum Theil anſchaulich macht.

Die Rechtslehre, als der erſte Theil der Sittenlehre, iſt nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes Syſtem verlangt wird, welches man die Metaphyſik des Rechts nennen könnte. Da aber der Begrif des Rechts, als ein reiner jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) geſtellter Begrif iſt, mithin ein metaphyſiſches Syſtem deſſelben in ſeiner Eintheilung auch auf die empiriſche Mannigfaltigkeit jener Fälle Rückſicht nehmen müßte, um die Eintheilung vollſtändig zu machen (welches zur Errichtung eines Syſtems der Vernunft eine unerlaßliche Forderung iſt), Vollſtändigkeit der Eintheilung des Empiriſchen aber unmöglich iſt, und, wo ſie verſucht wird (wenigſtens um ihr nahe zu kommen), ſolche Begriffe, nicht als integrirende Theile in das Syſtem, ſondern nur, als Beyſpiele, in die Anmerkungen kommen können: ſo wird der für den erſten Theil der Metaphyſik der Sitten allein ſchickliche Ausdruck ſeyn, metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre; weil, in Rückſicht auf jene Fälle der Anwendung, nur Annäherung zum Syſtem, nicht dieſes ſelbſt erwartet werden kann. Es wird daher hiemit, ſo wie mit den (früheren) metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft, auch hier gehalten werden: nämlich das Recht, was zum a priori entworfenen Syſtem gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf beſondere Erfahrungsfälle bezogen werden, in zum Theil weitläuftige Anmerkungen zu bringen; weil ſonſt das, was hier Metaphyſik iſt, von dem, was empiriſche Rechtspraxis iſt, nicht wohl unterſchieden werden könnte.

Ich kann dem ſo oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit, ja wohl einer gefliſſenen, den Schein tiefer Einſicht affectirenden, Undeutlichkeit im philoſophiſchen Vortrage nicht beſſer zuvorkommen, oder abhelfen, als daß ich, was Herr Garve, ein Philoſoph in der ächten Bedeutung des Worts, jedem, vornemlich dem philoſophirenden Schriftſteller zur Pflicht macht, bereitwillig annehme, und meinerſeits dieſen

An-

Anſpruch bloß auf die Bedingung einſchränke, ihm nur ſo weit Folge zu leiſten, als es die Natur der Wiſſenſchaft erlaubt, die zu berichtigen und zu erweitern iſt.

Der weiſe Mann fordert (in ſeinem Werk, Vermiſchte Aufſätze betitelt, S. 352 u. f.) mit Recht, eine jede philoſophiſche Lehre müſſe, wenn der Lehrer nicht ſelbſt in den Verdacht der Dunkelheit ſeiner Begriffe kommen ſoll — zur Popularität (einer zur allgemeinen Mittheilung hinreichenden Verſinnlichung) gebracht werden können. Ich räume das gern ein, nur mit Ausnahme des Syſtems einer Critik des Vernunftvermögens ſelbſt und alles deſſen, was nur durch dieſer ihre Beſtimmung beurkundet werden kann; weil es zur Unterſcheidung des Sinnlichen in unſerem Erkenntniß vom Ueberſinnlichen, dennoch aber der Vernunft zuſtehenden, gehört. Dieſes kann nie populär werden, ſo wie überhaupt keine formelle Metaphyſik; obgleich ihre Reſultate für die geſunde Vernunft (eines Metaphyſikers, ohne es zu wiſſen) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier iſt an keine Popularität (Volkſprache) zu denken, ſondern es muß auf ſcholaſtiſche Pünktlichkeit, wenn ſie auch Peinlichkeit geſcholten würde, gedrungen werden (denn es iſt Schulſprache); weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatiſchen Behauptungen ſich erſt ſelbſt zu verſtehen.

Wenn aber Pedanten ſich anmaßen, zum Publikum (auf Kanzeln und in Volksſchriften) mit Kunſtwörtern zu reden, die ganz für die Schule geeignet ſind, ſo kann das ſo wenig dem critiſchen Philoſophen zur Laſt fallen, als dem Grammatiker der Unverſtand des Wortklaubers (logodaedalus). Das Belachen kann hier nur den Mann, aber nicht die Wiſſenſchaft treffen.

Es klingt arrogant, ſelbſtſüchtig, und für die, welche ihrem alten Syſtem noch nicht entſagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: „daß vor dem Entſtehen der critiſchen Philoſophie es noch gar keine gegeben habe.“ — Um nun über dieſe ſcheinbare Anmaßung abſprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr als eine Philoſophie geben könne? Verſchiedene Arten zu philoſophiren, und zu den erſten Vernunftprincipien zurückzugehen, um darauf, mit mehr oder weniger Glück, ein Syſtem zu gründen, hat es nicht allein gegeben, ſondern es mußte viele Verſuche dieſer Art, deren jeder auch um die gegenwärtige ein Verdienſt hat, geben; aber, da es doch, objectiv betrachtet, nur Eine menſchliche Vernunft geben kann: ſo kann es auch nicht viel Philoſophien geben, d. i. es iſt nur ein wahres Syſtem derſelben aus Principien möglich, ſo mannigfaltig und oft widerſtreitend man auch über einen und denſelben Satz philoſophirt haben mag. So ſagt der Moraliſt mit Recht: es giebt nur Eine Tugend und Lehre derſelren Philoſophie (oder Mathematik) abgeborgt ſey: dergleichen iſt der Fund, den ein Tübingſcher Recenſent gemacht haben will, und der die Definition der Philoſophie überhaupt angeht, welche der Verfaſſer der Critik d. r. V. für ſein eigenes, nicht unerhebliches, Produkt ausgiebt, und die doch ſchon vor vielen Jahren von einem Anderen faſt mit denſelben Ausdrücken gegeben worden ſey.*) Ich überlaſſe es einem jeden, zu beurtheilen, ob die Worte: intellectualis quaedam conſtructio, den Gedanken der Darſtellung eines gegebenen Begrifs in einer Anſchauung a priori hätten hervorbringen können, wodurch auf einmal die Philoſophie von der Mathematik ganz beſtimmt geſchieden wird. Ich bin gewiß: Hauſen ſelbſt würde ſich geweigert haben, dieſe Erklärung ſeines Ausdrucks anzuerkennen; denn die Möglichkeit einer Anſchauung a priori, und daß der Raum eine ſolche und nicht ein bloß der empiriſchen Anſchauung (Wahrnehmung) gegebenes Nebeneinanderſeyn des Mannigfaltigen außer einander ſey (wie Wolf ihn erklärt), würde ihm ſchon aus dem Grunde abgeſchreckt haben, weil er ſich hiemit in weit hinaus-

---

*) Porro de actuali conſtructione hic non quaeritur, cum ne poſſint quidem ſenſibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; ſed requiritur cognitio eorum, quibus abſoluitur formatio, quae intellectualis quaedam conſtructio eſt. C. A. Hauſen Elem. Matheſ. Pars I. p. 86. A. 1734.

hinausſehende philoſophiſche Unterſuchungen verwickelt gefühlt hätte. *Die gleichſam durch den Verſtand* gemachte Darſtellung bedeutete dem ſcharfſinnigen Mathematiker nichts weiter, als die einem Begriffe correſpondirende (empiriſche) *Verzeichnung* einer *Linie*, bey der bloß auf die Regel Acht gegeben, von den in der Ausführung unvermeidlichen Abweichungen aber abſtrahirt wird; wie man in der Geometrie auch an der Conſtruction der Gleichungen wahrnehmen kann.

Von der *allermindeſten* Bedeutung aber in Anſehung des Geiſtes dieſer Philoſophie iſt wohl der Unfug, den einige Nachäffer derſelben mit den Wörtern ſtiften, die in der Critik d. r. V. ſelbſt nicht wohl durch andere gangbare zu erſetzen ſind, ſie auch außerhalb derſelben zum öffentlichen Gedankenverkehr zu brauchen, und welcher allerdings gezüchtigt zu werden verdient, wie Hr. Nicolai thut, wiewohl er über die gänzliche Entbehrung derſelben in ihrem eigenthümlichen Felde, gleich als einer überall bloß verſteckten Armſeligkeit an Gedanken, kein Urtheil zu haben ſich ſelbſt beſcheiden wird. — Indeſſen läßt es ſich über den *unpopulären Pedanten* freylich viel luſtiger lachen, als über den *uncritiſchen Ignoranten* (denn in der That kann der Metaphyſiker, welcher ſeinem Syſteme ſteif anhängt, ohne ſich an alle Critik zu kehren, zur letzteren Claſſe gezählt werden, ob er zwar nur willkührlich ignorirt, was er nicht auf-

kom-

kommen laſſen will, weil es zu ſeiner älteren Schule nicht gehört). Wenn aber, nach Schaftsbury's Behauptung, es ein nicht zu verachtender Probierſtein für die Wahrheit einer (vornehmlich practiſchen) Lehre iſt, wenn ſie das Belachen aushält, ſo müßte wohl an den critiſchen Philoſophen mit der Zeit die Reihe kommen zuletzt, und ſo auch am beſten, zu lachen; wenn er die papiernen Syſteme derer, die eine lange Zeit das große Wort führten, nach einander einſtürzen, und alle Anhänger derſelben ſich verlaufen ſieht: ein Schickſal, was jenen unvermeidlich bevorſteht.

Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abſchnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit dem vorhergehenden erwartet werden konnte: theils, weil ſie mir aus dieſen leicht gefolgert werden zu können ſchienen, theils auch, weil die letzte (das öffentliche Recht betreffende) eben jetzt ſo vielen Discuſſionen unterworfen und dennoch ſo wichtig ſind, daß ſie den Aufſchub des entſcheidenden Urtheils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können.

Tafel
der Eintheilung der Rechtslehre.

Erſter Theil.

Das Privatrecht in Anſehung äußerer Gegenſtände. (Inbegrif derjenigen Geſetze, die keiner äußeren Bekanntmachung bedürfen) . . Seite 53

Erſtes Hauptſtück.

Von der Art etwas Aeußeres als das Seine zu haben. 55

Zweytes Hauptſtück.

Von der Art etwas Aeußeres zu erwerben. . . . 76

Eintheilung der äußeren Erwerbung.

Erſter Abſchnitt.

Vom Sachenrecht. 80

Zweyter Abſchnitt.

Vom perſönlichen Recht. 97

Dritter Abſchnitt.

Von dem auf dingliche Art perſönlichen Recht. . 105

Epiſodiſcher Abſchnitt.

Von der idealen Erwerbung. 130

Drittes Hauptſtück.

Von der ſubjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausſpruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit. . 139

Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre. 159

Zweyter Theil

Das öffentliche Recht. (Inbegrif der Geſetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen) . 189

Erſter Abſchnitt.

Das Staatsrecht 191

Zweyter Abſchnitt.

Das Völkerrecht 245

Dritter Abſchnitt.

Das Weltbürgerrecht 259

Einleitung
in die Metaphyſik der Sitten.

I.
Von dem Verhältniſſe der Vermögen des menſchlichen Gemüths zu den Sittengeſetzen.

Begehrungsvermögen iſt das Vermögen durch ſeine Vorſtellungen Urſache der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſeyn. Das Vermögen eines Weſens, ſeinen Vorſtellungen gemäß zu handeln, heißt das **Leben**.

Mit dem Begehren oder Verabſcheuen iſt **erſtlich** jederzeit **Luſt** oder **Unluſt**, deren Empfänglichkeit man **Gefühl** nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Luſt geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenſtandes, ſondern mit der bloßen Vorſtellung, die man ſich von einem Gegenſtande macht, (gleichgültig, ob das Object derſelben exiſtire oder nicht), ſchon verknüpft iſt. Auch geht, **zweytens**, nicht immer die Luſt oder Unluſt an dem Gegenſtande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemal als Urſache, ſondern kann auch als Wirkung deſſelben angeſehen werden.

Man nennt aber die Fähigkeit, Luſt oder Unluſt bey einer Vorſtellung zu haben, darum Gefühl, weil beydes das blos Subjective im Verhältniſſe unſerer Vorſtellung, und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntniſſe deſſelben*) (nicht einmal dem Erkenntniſſe unſeres Zuſtandes) enthält; da ſonſt ſelbſt Empfindungen, außer der Qualität, die ihnen der Beſchaffenheit des Subjects wegen anhängt (z. B. des Rothen, des Süßen u. ſ. w.) doch auch als Erkenntnißſtücke auf ein Object bezogen werden, die Luſt oder Unluſt aber (am Rothen und Süßen) ſchlechter-

dings

---

*) Man kann Sinnlichkeit durch das Subjective unſerer Vorſtellungen überhaupt erklären; denn der Verſtand bezieht allererſt die Vorſtellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt ſich etwas vermittelſt derſelben. Nun kann das Subjective unſerer Vorſtellung entweder von der Art ſeyn, daß es auch auf ein Object zum Erkenntniß deſſelben (der Form oder Materie nach, da es im erſteren Falle reine Anſchauung, im zweyten Empfindung heißt) bezogen werden kann. In dieſem Falle iſt die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorſtellung, der Sinn: aber das Subjective der Vorſtellung kann gar kein Erkenntnißſtück werden; weil es blos die Beziehung derſelben aufs Subject und nichts zur Erkenntniß des Objects Brauchbares enthält, und alsdann heißt dieſe Empfänglichkeit der Vorſtellung Gefühl; welches die Wirkung der Vorſtellung (dieſe mag ſinnlich oder intellectuell ſeyn) aufs Subject enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorſtellung ſelbſt zum Verſtande oder der Vernunft gehören mag.

dings nichts am Objecte, ſondern lediglich Beziehung aufs Subject ausdrückt. Näher können Luſt und Unluſt für ſich, und zwar eben um des angeführten Grundes willen, nicht erklärt werden, ſondern man kann allenfalls nur, was ſie in gewiſſen Verhältniſſen für Folgen haben, anführen, um ſie im Gebrauche kennbar zu machen.

Man kann die Luſt, welche mit dem Begehren (des Gegenſtandes, deſſen Vorſtellung das Gefühl ſo afficirt) nothwendig verbunden iſt, practiſche Luſt nennen: ſie mag nun Urſache oder Wirkung vom Begehren ſeyn. Dagegen würde man die Luſt, die mit dem Begehren des Gegenſtandes nicht nothwendig verbunden iſt, die alſo im Grunde nicht eine Luſt an der Exiſtenz des Objects der Vorſtellung iſt, ſondern blos an der Vorſtellung allein haftet, blos contemplative Luſt, oder unthätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letztern Art von Luſt nennen wir Geſchmack. Von dieſem wird alſo in einer practiſchen Philoſophie, nicht als von einem einheimiſchen Begriffe, ſondern allenfalls nur epiſodiſch die Rede ſeyn. Was aber die practiſche Luſt betrifft, ſo wird die Beſtimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher dieſe Luſt, als Urſache, nothwendig vorhergehen muß, im engen Verſtande Begierde, die habituelle Begierde aber Neigung heißen, und, weil die Verbindung der Luſt mit dem Begehrungsvermögen, ſofern dieſe Verknüpfung durch den Verſtand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gül-

gültig zu ſeyn geurtheilt wird, Intereſſe heißt; ſo wird die practiſche Luſt in dieſem Falle ein Intereſſe der Neigung; dagegen wenn die Luſt nur auf eine vorhergehende Beſtimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, ſo wird ſie eine intellectuelle Luſt, und das Intereſſe an dem Gegenſtande ein Vernunftintereſſe genannt werden müſſen; denn wäre das Intereſſe ſinnlich und nicht blos auf reine Vernunftprincipien gegründet, ſo müßte Empfindung mit Luſt verbunden ſeyn und ſo das Begehrungsvermögen beſtimmen können. Obgleich, wo ein blos reines Vernunftintereſſe angenommen werden muß, ihm kein Intereſſe der Neigung untergeſchoben werden kann: ſo können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu ſeyn, einer Neigung, ſelbſt zu dem, was nur Object einer intellectuellen Luſt ſeyn kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftintereſſe einräumen, welche alsdann aber nicht die Urſache, ſondern die Wirkung des letztern Intereſſe ſeyn würde, und die wir die ſinnenfreye Neigung (propenſio intellectualis) nennen könnten.

Noch iſt die Concupiſcenz (das Gelüſten) von dem Begehren ſelbſt, als Anreiz zur Beſtimmung deſſelben, zu unterſcheiden. Sie iſt jederzeit eine ſinnliche, aber noch zu keinem Act des Begehrungsvermögens gediehene Gemüthsbeſtimmung.

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, ſofern der Beſtimmungsgrund deſſelben zur Handlung in ihm ſelbſt, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Ver-

Vermögen nach Belieben zu thun oder zu laſſen. Sofern es mit dem Bewußtſeyn des Vermögens ſeiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden iſt, heißt es Willkühr; iſt es aber damit nicht verbunden, ſo heißt der Actus derſelben ein Wunſch. Das Begehrungsvermögen, deſſen innerer Beſtimmungsgrund, folglich ſelbſt das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille iſt alſo das Begehrungsvermögen, nicht ſowohl (wie die Willkühr) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Beſtimmungsgrund der Willkühr zur Handlung, betrachtet, und hat ſelber vor ſich eigentlich keinen Beſtimmungsgrund, ſondern iſt, ſofern ſie die Willkühr beſtimmen kann, die practiſche Vernunft ſelbſt.

Unter dem Willen kann die Willkühr, aber auch der bloße Wunſch enthalten ſeyn, ſofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt beſtimmen kann; die Willkühr, die durch reine Vernunft beſtimmt werden kann, heißt die freye Willkühr. Die, welche nur durch Neigung (ſinnlichen Antrieb, ſtimulus) beſtimmbar iſt, würde thieriſche Willkühr (arbitrium brutum) ſeyn. Die menſchliche Willkühr iſt dagegen eine ſolche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht beſtimmt wird, und iſt alſo für ſich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein; kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen beſtimmt werden. Die Freyheit der Willkühr iſt jene Unabhängigkeit ihrer Beſtimmung durch ſinnliche Antriebe; dies iſt der negative Begriff derſelben. Der poſitive iſt: das Vermögen der reinen Vernunft für ſich ſelbſt practiſch zu ſeyn. Dieſes iſt aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erſtern zum allgemeinen Geſetze. Denn, als reine Vernunft, auf die Willkühr, unangeſehen dieſer ihres Objects, angewandt, kann ſie, als Vermögen der Principien (und hier practiſcher Principien, mithin als geſetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Geſetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkühr zum allgemeinen Geſetze ſelbſt, zum oberſten Geſetze und Beſtimmungsgrunde der Willkühr machen, und, da die Maximen des Menſchen aus ſubjectiven Urſachen mit jenen objectiven nicht von ſelbſt übereinſtimmen, dieſes Geſetz nur ſchlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots, vorſchreiben.

Dieſe Geſetze der Freyheit heißen, zum Unterſchiede von Naturgeſetzen, moraliſch. Sofern ſie nur auf bloße äußere Handlungen und deren Geſetzmäßigkeit gehen, heißen ſie juridiſch; fordern ſie aber auch, daß ſie (die Geſetze) ſelbſt die Beſtimmungsgründe der Handlungen ſeyn ſollen, ſo ſind ſie ethiſch, und alsdann ſagt man: die Uebereinſtimmung mit den erſteren iſt die Legalität, die mit den zweyten die Moralität der Handlung. Die Freyheit, auf die ſich die erſtern Geſetze beziehen, kann nur die Freyheit im äußeren

ren Gebrauche; diejenige aber, auf die ſich die letzteren beziehen, die Freyheit ſowohl im äußern als innern Gebrauche der Willkühr ſeyn, ſofern ſie durch Vernunftgeſetze beſtimmt wird. So ſagt man in der theoretiſchen Philoſophie: im Raume ſind nur die Gegenſtände äußerer Sinne, in der Zeit aber alle, ſowohl die Gegenſtände äußerer, als des inneren Sinnes; weil die Vorſtellungen beyder doch Vorſtellungen ſind, und ſofern insgeſammt zum inneren Sinne gehören. Eben ſo mag die Freyheit im äußeren oder inneren Gebrauche der Willkühr betrachtet werden, ſo müſſen doch ihre Geſetze, als reine practiſche Vernunftgeſetze für die freye Willkühr überhaupt, zugleich innere Beſtimmungsgründe derſelben ſeyn: obgleich ſie nicht immer in dieſer Beziehung betrachtet werden dürfen.

II.

Von der Idee und der Nothwendigkeit einer Metaphyſik der Sitten.

Daß man für die Naturwiſſenſchaft, welche es mit den Gegenſtänden äußerer Sinne zu thun hat, Principien a priori haben müſſe, und daß es möglich, ja nothwendig ſey, ein Syſtem dieſer Principien, unter dem Namen einer metaphyſiſchen Naturwiſſenſchaft, vor der auf beſondere Erfahrungen angewandten, d. i. der Phyſik, voranzuſchicken, iſt an einem andern Orte bewieſen worden. Allein die letztere kann, (wenigſtens wenn es ihr darum zu thun iſt, von ihren Sätzen den Irrthum abzuhalten)

halten) manches Princip auf das Zeugniß der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das letztere, wenn es in ſtrenger Bedeutung allgemein gelten ſoll, aus Gründen a priori abgeleitet werden müßte, wie Newton das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einfluſſe der Körper auf einander als auf Erfahrung gegründet annahm, und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte. Die Chymiker gehen noch weiter und gründen ihre allgemeinſten Geſetze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigene Kräfte gänzlich auf Erfahrung, und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſo, daß ſie in den mit ihnen angeſtellten Verſuchen keine Entdeckung eines Irrthums beſorgen.

Allein mit den Sittengeſetzen iſt es anders bewandt. Nur ſofern ſie als a priori gegründet und nothwendig eingeſehen werden können, gelten ſie als Geſetze; ja die Begriffe und Urtheile über uns ſelbſt und unſer Thun und Laſſen, bedeuten gar nichts Sittliches, wenn ſie das, was ſich blos von der Erfahrung lernen läßt, enthalten, und, wenn man ſich etwa verleiten läßt, etwas aus der letztern Quelle zum moraliſchen Grundſatze zu machen, ſo geräth man in Gefahr der gröbſten und verderblichſten Irrthümer.

Wenn die Sittenlehre nichts als Glückſeligkeitslehre wäre, ſo würde es ungereimt ſeyn, zum Behufe derſelben ſich nach Principien a priori umzuſehen. Denn ſo

ſchein-

ſcheinbar es auch immer lauten mag: daß die Vernunft noch vor der Erfahrung einſehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genuſſe wahrer Freuden des Lebens gelangen könne: ſo iſt doch alles, was man darüber a priori lehrt, entweder tautologiſch, oder ganz grundlos angenommen. Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geſchlechte, zur Ruhe, zur Bewegung, und (bey der Entwickelung unſerer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unſerer Erkenntniß u. dgl., können allein und einem jeden nur auf ſeine beſondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu ſetzen; ebendieſelbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er ſie zu ſuchen habe. Alles ſcheinbare Vernünfteln a priori iſt hier im Grunde nichts, als durch Induction zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung, welche Allgemeinheit (ſecundum principia generalia non univerſalia) noch dazu ſo kümmerlich iſt, daß man einem jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß, um jene Wahl ſeiner Lebensweiſe ſeiner beſondern Neigung und ſeiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupaſſen, und am Ende doch nur durch ſeinen, oder anderer ihren Schaden, klug zu werden.

Allein mit den Lehren der Sittlichkeit iſt es anders bewandt. Sie gebieten für jedermann, ohne Rückſicht auf ſeine Neigungen zu nehmen; blos weil und ſofern er frey iſt und practiſche Vernunft hat. Die Belehrung in ihren Geſetzen iſt nicht aus der Beobachtung ſeiner ſelbſt und der Thierheit in ihm; nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geſchöpft, von dem was geſchieht und wie gehandelt wird, (obgleich das deutſche Wort Sitten, eben ſo wie das lateiniſche *mores*, nur Manieren und Lebensart bedeutet), ſondern die Vernunft gebietet wie gehandelt werden ſoll, wenn gleich noch kein Beyſpiel davon angetroffen würde; auch nimmt ſie keine Rückſicht auf den Vortheil, der uns dadurch erwachſen kann, und den freylich nur die Erfahrung lehren könnte. Denn, ob ſie zwar erlaubt, unſern Vortheil, auf alle uns mögliche Art, zu ſuchen; überdem auch ſich, auf Erfahrungszeugniſſe fußend, von der Befolgung ihrer Gebote, vornehmlich wenn Klugheit dazu kommt, im Durchſchnitte größere Vortheile, als von ihrer Uebertretung wahrſcheinlich verſprechen kann: ſo beruht darauf doch nicht die Autorität ihrer Vorſchriften als Gebote, ſondern ſie bedient ſich derſelben (als Rathſchläge) nur als eines Gegengewichts wider die Verleitungen zum Gegentheil, um den Fehler einer partheyiſchen Waage in der practiſchen Beurtheilung vorher auszugleichen, und alsdenn allererſt dieſer, nach dem Gewicht der Gründe *a priori* einer reinen practiſchen Vernunft, den Ausſchlag zu ſichern.

Wenn daher ein Syſtem der Erkenntniß *a priori* aus bloßen Begriffen Metaphyſik heißt: ſo wird eine praktiſche Philoſophie, welche nicht Natur, ſondern die Freyheit der Willkühr zum Objecte hat, eine Metaphyſik der Sitten vorausſetzen und bedürfen: d. i. eine ſolche zu *haben* iſt ſelbſt *Pflicht*, und jeder Menſch hat ſie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in ſich; denn wie könnte er, ohne Principien a priori, eine allgemeine Geſetzgebung in ſich zu haben glauben? So wie es aber in einer Metaphyſik der Natur auch Principien der Anwendung jener allgemeinen oberſten Grundſätze von einer Natur überhaupt auf Gegenſtände der Erfahrung geben muß: ſo wird es auch eine Metaphyſik der Sitten daran nicht können mangeln laſſen, und wir werden oft die beſondere *Natur* des Menſchen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenſtande nehmen müſſen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moraliſchen Principien zu *zeigen*; ohne daß jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Urſprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will ſo viel ſagen, als: eine Metaphyſik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf ſie angewandt werden.

Das Gegenſtück einer Metaphyſik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der practiſchen Philoſophie überhaupt, würde die moraliſche Anthropologie ſeyn, welche, aber nur die ſubjective, hindernde ſowohl, als begünſtigende, Bedingungen der *Ausführung* der Geſetze der erſteren in der menſchlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moraliſcher Grundſätze (in der Erziehung der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere ſich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorſchriften enthalten würde, und die nicht ent-

entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeſchickt, oder mit ihr vermiſcht werden muß; weil man alsdann Gefahr läuft, falſche, oder wenigſtens nachſichtliche moraliſche Geſetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorſpiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Geſetz nicht in ſeiner Reinigkeit, (als worin auch ſeine Stärke beſteht) eingeſehen und vorgetragen worden, oder gar unächte, oder unlautere Triebfedern zu dem, was an ſich pflichtmäßig und gut iſt, gebraucht werden, welche keine ſichere moraliſche Grundſätze übrig laſſen; weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Diſciplin des Gemüths in der Befolgung der Pflicht, deren Vorſchrift ſchlechterdings nur durch reine Vernunft a priori gegeben werden muß.

Was aber die Obereintheilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte ſteht, nämlich die der Philoſophie in die theoretiſche und practiſche, und daß dieſe keine andere als die moraliſche Weltweisheit ſeyn könne, betrifft, darüber habe ich mich ſchon anderwärts (in der Critik der Urtheilskraft) erklärt. Alles Practiſche, was nach Naturgeſetzen möglich ſeyn ſoll, (die eigentliche Beſchäfftigung der Kunſt) hängt, ſeiner Vorſchrift nach, gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Practiſche nach Freyheitsgeſetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig ſind; denn über die Naturbeſtimmungen hinaus giebt es keine Theorie. Alſo kann die Philoſophie unter dem practiſchen Theile (neben ihrem theoretiſchen) keine techniſch- ſondern blos mora-

liſch-

liſch-practiſche Lehre verſtehen, und, wenn die Fertigkeit der Willkühr nach Freyheitsgeſetzen, im Gegenſatze der Natur, hier auch Kunſt genannt werden ſollte: ſo würde darunter eine ſolche Kunſt verſtanden werden müſſen, welche ein Syſtem der Freyheit gleich einem Syſteme der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche Kunſt, wenn wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorſchreibt, vermittelſt ihrer auch völlig auszuführen, und die Idee davon ins Werk zu richten.

III.

Von der Eintheilung einer Metaphyſik der Sitten.*)

Zu aller Geſetzgebung (ſie mag nun innere oder äußere Handlungen, und dieſe, entweder a priori durch bloße Vernunft, oder durch die Willkühr eines andern vor-

---

*) Die Deduction der Eintheilung eines Syſtems: d. i. der Beweis ihrer Vollſtändigkeit ſowohl, als auch der Stetigkeit, daß nämlich der Uebergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Untereintheilungen durch keinen Sprung (diviſio per ſaltum) geſchehe, iſt eine der am ſchwerſten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeiſter eines Syſtems. Auch was der oberſte eingetheilte Begriff zu der Eintheilung Recht oder Unrecht (aut fas aut nefas) ſey, hat ſeine Bedenklichkeit. Es iſt der Act der freyen Willkühr überhaupt

vorſchreiben) gehören zwey Stücke: erſtlich, ein Geſetz, welches die Handlung, die geſchehen ſoll, objectiv als nothwendig vorſtellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht; zweytens, eine Triebfeder, welche den Beſtimmungsgrund der Willkühr zu dieſer Handlung ſubjectiv mit der Vorſtellung des Geſetzes verknüpft; mithin iſt das zweyte Stück dieſes: daß das Geſetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erſtere wird die Handlung als Pflicht vorgeſtellt, welches ein bloßes theoretiſches Erkenntniß der möglichen Beſtimmung der Willkühr, d. i. practiſcher Regeln iſt: durch das zweyte wird die Verbindlichkeit ſo zu handeln mit einem Beſtimmungsgrunde der Willkühr überhaupt im Subjecte verbunden.

Alle Geſetzgebung alſo (ſie mag auch in Anſehung der Handlung, die ſie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äußere ſeyn,) kann doch in Anſehung der Triebfedern unterſchieden ſeyn. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und dieſe Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, iſt ethiſch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Geſetze mit einſchließt, mithin auch

eine

---

haupt. So wie die Lehrer der Ontologie vom Etwas und Nichts zu oberſt anfangen, ohne inne zu werden, daß dieſes ſchon Glieder einer Eintheilung ſind; dazu noch der eingetheilte Begriff fehlt, der kein anderer, als der Begriff von einem Gegenſtande überhaupt ſeyn kann.

eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht ſelbſt, zuläßt, iſt juridiſch. Man ſieht in Anſehung der letztern leicht ein, daß dieſe von der Idee der Pflicht unterſchiedene Triebfeder, von den pathologiſchen Beſtimmungsgründen der Willkühr der Neigungen und Abneigungen, und unter dieſen von denen der letztern Art hergenommen ſeyn müſſen, weil es eine Geſetzgebung, welche nöthigend, nicht eine Anlockung, die einladend iſt, ſeyn ſoll.

Man nennt die bloße Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung einer Handlung mit dem Geſetze, ohne Rückſicht auf die Triebfeder derſelben, die Legalität (Geſetzmäßigkeit): diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Geſetze zugleich die Triebfeder der Handlung iſt, die **Moralität** (Sittlichkeit) derſelben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Geſetzgebung können nur äußere Pflichten ſeyn, weil dieſe Geſetzgebung nicht verlangt, daß die Idee dieſer Pflicht, welche innerlich iſt, für ſich ſelbſt Beſtimmungsgrund der Willkühr des Handelnden ſey, und, da ſie doch einer für Geſetze ſchicklichen Triebfeder bedarf, nur äußere mit dem Geſetze verbinden kann. Die ethiſche Geſetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausſchließung der äußeren, ſondern geht auf alles, was Pflicht iſt, überhaupt. Aber eben darum, weil die ethiſche Geſetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Geſetz mit einſchließt, welche Beſtimmung durchaus nicht in die äußere Geſetzgebung einfließen muß:

ſo

ſo kann die ethiſche Geſetzgebung keine äußere (ſelbſt nicht die eines göttlichen Willens) ſeyn, ob ſie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äußeren Geſetzgebung beruhen, als Pflichten, in ihre Geſetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.

Hieraus iſt zu erſehen, daß alle Pflichten blos darum, weil ſie Pflichten ſind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Geſetzgebung iſt darum nicht allemal in der Ethik enthalten, ſondern von vielen derſelben außerhalb derſelben. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage gethane Anheiſchigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müſſe: allein ſie nimmt das Geſetz, (pacta sunt servanda) und die dieſem correſpondirende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Alſo nicht in der Ethik, ſondern im Jus, liegt die Geſetzgebung, daß angenommene Verſprechen gehalten werden müſſen. Die Ethik lehrt hernach nur, daß, wenn die Triebfeder, welche die juridiſche Geſetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelaſſen wird, die Idee der Pflicht allein ſchon zur Triebfeder hinreichend ſey. Denn wäre das nicht, und die Geſetzgebung ſelber nicht juridiſch, mithin die aus ihr entſpringende Pflicht nicht eigentliche Rechtspflicht (zum Unterſchiede von der Tugendpflicht): ſo würde man die Leiſtung der Treue (gemäß ſeinem Verſprechen in einem Vertrage) mit denen Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Claſſe ſetzen, welches durchaus nicht geſchehen

ſchehen muß. Es iſt keine Tugendpflicht, ſein Verſprechen zu halten, ſondern eine Rechtspflicht, zu deren Leiſtung man gezwungen werden kann. Aber es iſt doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang *beſorgt* werden darf. Rechtslehre und Tugendlehre unterſcheiden ſich alſo nicht ſowohl durch ihre verſchiedene Pflichten, als vielmehr durch die Verſchiedenheit der Geſetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Geſetze verbindet.

Die ethiſche Geſetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äußere ſeyn) iſt diejenige, welche nicht äußerlich ſeyn *kann*; die juridiſche iſt, welche auch äußerlich ſeyn kann. So iſt es eine äußerliche Pflicht, ſein vertragsmäßiges Verſprechen zu halten; aber das Gebot, dieſes blos darum zu thun, weil es Pflicht iſt, ohne auf eine andere Triebfeder Rückſicht zu nehmen, iſt blos zur *innern* Geſetzgebung gehörig. Alſo nicht als beſondere Art von Pflicht (eine beſondere Art Handlungen, zu denen man verbunden iſt) — denn es iſt in der Ethik ſowohl als im Rechte eine äußere Pflicht, — ſondern weil die Geſetzgebung im angeführten Falle, eine innere iſt und keinen äußeren Geſetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus eben dem Grunde werden die Pflichten des Wohlwollens, ob ſie gleich äußere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äußeren Handlungen) ſind, doch zur Ethik gezählt, weil ihre Geſetzgebung nur innerlich ſeyn kann. — Die Ethik hat freylich auch ihre beſondern Pflichten (z. B. die gegen ſich ſelbſt), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Denn Handlungen blos darum, weil es Pflichten ſind, ausüben, und den Grundſatz der Pflicht ſelbſt, woher ſie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkühr zu machen, iſt das Eigenthümliche der ethiſchen Geſetzgebung. So giebt es alſo zwar viele direct-ethiſche Pflichten, aber die innere Geſetzgebung macht auch die übrigen, alle und insgeſammt, zu indirect-ethiſchen.

IV.

Vorbegriffe zur Metaphyſik der Sitten.

(Philoſophia practica univerſalis.)

Der Begriff der Freyheit iſt ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretiſche Philoſophie transcendent, d. i. ein ſolcher iſt, dem kein angemeſſenes Beyſpiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher alſo keinen Gegenſtand einer uns möglichen theoretiſchen Erkenntniß ausmacht, und ſchlechterdings nicht für ein conſtitutives, ſondern lediglich als regulatives, und zwar nur blos negatives Princip der ſpeculativen Vernunft gelten kann, im practiſchen Gebrauche derſelben aber ſeine Realität durch practiſche Grundſätze beweiſet, die, als Geſetze, eine Cauſſalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empiriſchen Bedingungen, (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkühr beſtimmen und einen reinen Willen in uns beweiſen, in welchem die ſittlichen Begriffe und Geſetze ihren Urſprung haben.

Auf dieſem (in practiſcher Rückſicht) poſitiven Begriffe der Freyheit gründen ſich unbedingte practiſche Geſetze, welche moraliſch heißen, die in Anſehung Unſer, deren Willkühr ſinnlich afficirt und ſo dem reinen Willen nicht von ſelbſt angemeſſen, ſondern oft widerſtrebend iſt, Imperativen (Gebote oder Verbote) und zwar categoriſche (unbedingte) Imperativen ſind, wodurch ſie ſich von den techniſchen (den Kunſt-Vorſchriften), als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterſcheiden, nach denen gewiſſe Handlungen erlaubt oder unerlaubt, d. i. moraliſch möglich oder unmöglich, einige derſelben aber, oder ihr Gegentheil moraliſch nothwendig, d. i. verbindlich ſind, woraus dann für jene der Begriff einer Pflicht entſpringt, deren Befolgung oder Uebertretung zwar auch mit einer Luſt oder Unluſt von beſonderer Art (der eines moraliſchen Gefühls) verbunden iſt, auf welche wir aber, [weil ſie nicht den Grund der practiſchen Geſetze, ſondern nur die ſubjective Wirkung im Gemüthe bey der Beſtimmung unſerer Willkühr durch jene betreffen und (ohne jener ihrer Gültigkeit oder Einfluſſe objectiv, d. i. im Urtheil der Vernunft, etwas hinzuzuthun oder zu benehmen) nach Verſchiedenheit der Subjecte verſchieden ſeyn kann], in practiſchen Geſetzen der Vernunft gar nicht Rückſicht nehmen.

Folgende Begriffe ſind der Metaphyſik der Sitten in ihren beyden Theilen gemein.

Verbindlichkeit iſt die Nothwendigkeit einer freyen Handlung unter einem categoriſchen Imperativ der Vernunft.

Der Imperativ iſt eine practiſche Regel, wodurch die an ſich zufällige Handlung nothwendig *gemacht* wird. Er unterſcheidet ſich darin von einem practiſchen Geſetze, daß dieſes zwar die Nothwendigkeit einer Handlung vorſtellig macht, aber ohne Rückſicht darauf zu nehmen, ob dieſe an ſich ſchon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Weſen) *innerlich* nothwendig beywohne, oder (wie dem Menſchen) zufällig ſey; denn, wo das erſtere iſt, da findet kein Imperativ ſtatt. Alſo iſt der Imperativ eine Regel, deren Vorſtellung die ſubjectiv-zufällige Handlung nothwendig *macht*, mithin das Subject, als ein ſolches, was zur Uebereinſtimmung mit dieſer Regel *genöthigt* (neceſſitirt) werden muß, vorſtellt. — Der categoriſche (unbedingte) Imperativ iſt derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorſtellung eines *Zwecks*, der durch die Handlung erreicht werden könne, ſondern der ſie durch die bloße Vorſtellung dieſer Handlung ſelbſt (ihrer Form), alſo unmittelbar als objectiv-nothwendig denkt und nothwendig macht; dergleichen Imperativen keine andere practiſche Lehre, als allein die, welche Verbindlichkeit vorſchreibt (die der Sitten) zum Beyſpiele aufſtellen kann. Alle andere Imperativen ſind *techniſch* und insgeſammt bedingt. Der Grund der Möglichkeit categoriſcher Imperativen liegt aber darin: daß ſie ſich auf

keine

keine andere Beſtimmung der Willkühr (wodurch ihr eine Abſicht untergelegt werden kann), als lediglich auf die **Freyheit** derſelben beziehen.

Erlaubt iſt eine Handlung (licitum) die der Verbindlichkeit nicht entgegen iſt; und dieſe Freyheit, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, heißt die Befugniß (facultas moralis). Hieraus verſteht ſich von ſelbſt was **unerlaubt** (illicitum) ſey.

Pflicht iſt diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden iſt. Sie iſt alſo die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerley Pflicht (der Handlung nach) ſeyn, ob wir zwar auf verſchiedene Art dazu verbunden werden können.

Der categoriſche Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Anſehung gewiſſer Handlungen ausſagt, iſt ein moraliſch-practiſches **Geſetz**. Weil aber Verbindlichkeit nicht blos practiſche Nothwendigkeit (dergleichen ein Geſetz überhaupt ausſagt) ſondern auch **Nöthigung** enthält, ſo iſt der gedachte Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbotgeſetz, nachdem die Begehung oder Unterlaſſung als Pflicht vorgeſtellt wird. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten iſt, iſt blos **erlaubt**, weil es in Anſehung ihrer gar kein die Freyheit (Befugniß) einſchränkendes Geſetz und alſo auch keine Pflicht giebt. Eine ſolche Handlung heißt ſittlich-gleichgültig (indifferens, adiaphoron, res merae facultatis). Man kann fragen: ob es dergleichen gebe, und, wenn es ſolche giebt, ob dazu, daß es jemanden frey ſtehe, etwas

noch

nach ſeinem Belieben zu thun, oder zu laſſen, außer dem Gebotgeſetze (lex praeceptiva, lex mandati) und dem Verbotgeſetze (lex prohibitiva, lex vetiti), noch ein Erlaubnißgeſetz (lex permiſſiva) erforderlich ſey. Wenn dieſes iſt, ſo würde die Befugniß nicht allemal eine gleichgültige Handlung (adiaphoron) betreffen; denn zu einer ſolchen, wenn man ſie nach ſittlichen Geſetzen betrachtet, würde kein beſonderes Geſetz erfodert werden.

That heißt eine Handlung ſofern ſie unter Geſetzen der Verbindlichkeit ſteht, folglich auch ſofern das Subject in derſelben nach der Freyheit ſeiner Willkühr betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen ſolchen Act als **Urheber** der Wirkung betrachtet, und dieſe, zuſammt der Handlung ſelbſt, können ihm **zugerechnet** werden, wenn man vorher das Geſetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruhet.

Perſon iſt dasjenige Subject, deſſen Handlungen einer **Zurechnung** fähig ſind. Die **moraliſche** Perſönlichkeit iſt alſo nichts anderes, als die Freyheit eines vernünftigen Weſens unter moraliſchen Geſetzen (die pſychologiſche aber blos das Vermögen, ſich ſeiner ſelbſt in den verſchiedenen Zuſtänden der Identität ſeines Daſeyns bewußt zu werden,) woraus dann folgt, daß eine Perſon keinen anderen Geſetzen, als denen, die ſie (entweder allein, oder wenigſtens zugleich mit anderen) ſich ſelbſt giebt, unterworfen iſt.

Sache

Sache iſt ein Ding, was keiner Zurechnung fähig iſt. Ein jedes Object der freyen Willkühr, welches ſelbſt der Freyheit ermangelt, heißt daher Sache. (res corporalis.)

Recht oder **Unrecht** (rectum aut minus rectum) überhaupt iſt eine That, ſofern ſie pflichtmäßig oder pflichtwidrig (factum licitum aut illicitum) iſt; die Pflicht ſelbſt mag, ihrem Inhalte oder ihrem Urſprunge nach, ſeyn, von welcher Art ſie wolle. Eine pflichtwidrige That heißt **Uebertretung** (reatus).

Eine **unvorſetzliche** Uebertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heißt bloße **Verſchuldung** (culpa). Eine vorſetzliche (d. i. diejenige, welche mit dem Bewußtſeyn, daß ſie Uebertretung ſey, verbunden iſt) heißt **Verbrechen** (dolus). Was nach äußeren Geſetzen recht iſt, heißt **gerecht** (iuſtum), was es nicht iſt, **ungerecht** (iniuſtum).

Ein **Widerſtreit der Pflichten** (colliſio officiorum, ſ. obligationum) würde das Verhältniß derſelben ſeyn, durch welches eine derſelben die andere (ganz oder zum Theil) aufhöbe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe ſind, welche die objective-practiſche **Nothwendigkeit** gewiſſer Handlungen ausdrücken und zwey einander entgegengeſetzte Regeln nicht zugleich nothwendig ſeyn können, ſondern, wenn nach einer derſelben zu handeln es Pflicht iſt, ſo iſt nach der entgegengeſetzten zu

han-

handeln nicht allein keine Pflicht, ſondern ſogar pflichtwidrig: ſo iſt eine Colliſion von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (obligationes non colliduntur). Es können aber gar wohl zwey Gründe der Verbindlichkeit (rationes obligandi), deren einer aber, oder der andere, zur Verpflichtung nicht zureichend iſt (rationes obligandi non obligantes), in einem Subject und der Regel, die es ſich vorſchreibt, verbunden ſeyn, da dann der eine nicht Pflicht iſt. — Wenn zwey ſolcher Gründe einander widerſtreiten, ſo ſagt die practiſche Philoſophie nicht: daß die ſtärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (fortior obligatio vincit), ſondern der ſtärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (fortior obligandi ratio vincit).

Ueberhaupt heißen die verbindenden Geſetze, für die eine äußere Geſetzgebung möglich iſt, äußere Geſetze (leges externae). Unter dieſen ſind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Geſetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äußere, aber natürliche Geſetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äußere Geſetzgebung gar nicht verbinden (alſo ohne die letztere nicht Geſetze ſeyn würden), heißen poſitive Geſetze. Es kann alſo eine äußere Geſetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Geſetze enthielte; alsdenn aber müßte doch ein natürliches Geſetz vorausgehen, welches die Autorität des Geſetzgebers (d. i. die Befugniß, durch ſeine bloße Willkühr andere zu verbinden) begründete.

Der

Der Grundſatz, welcher gewiſſe Handlungen zur Pflicht macht, iſt ein practiſches Geſetz. Die Regel des Handelnden, die er ſich ſelbſt aus ſubjectiven Gründen zum Princip macht, heißt ſeine Maxime; daher bey einerley Geſetzen doch die Maximen der Handelnden ſehr verſchieden ſeyn können.

Der categoriſche Imperativ, der überhaupt nur ausſagt, was Verbindlichkeit ſey, iſt: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Geſetz gelten kann. — Deine Handlungen mußt du alſo zuerſt nach ihrem ſubjectiven Grundſatze betrachten: ob aber dieſer Grundſatz auch objectiv gültig ſey, kannſt du nur daran erkennen, daß, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denſelben dich zugleich als allgemein geſetzgebend zu denken, er ſich zu einer ſolchen allgemeinen Geſetzgebung qualificire.

Die Einfachheit dieſes Geſetzes in Vergleichung mit den großen und mannigfaltigen Forderungen, die daraus gezogen werden können, imgleichen das gebietende Anſehen, ohne daß es doch ſichtbar eine Triebfeder bey ſich führt, muß freylich anfänglich befremden. Wenn man aber, in dieſer Verwunderung über ein Vermögen unſerer Vernunft, durch die bloße Idee der Qualification einer Maxime zur Allgemeinheit eines practiſchen Geſetzes die Willkühr zu beſtimmen, belehrt wird: daß eben dieſe practiſchen Geſetze (die moraliſchen) eine Eigenſchaft der Willkühr zuerſt kund machen, auf die keine ſpeculative Vernunft weder aus Gründen a priori, noch durch irgend eine Erfahrung, gerathen hätte, und, wenn ſie darauf gerieth, ihre Möglichkeit theoretiſch durch nichts darthun könnte, gleichwohl aber jene practiſchen Geſetze dieſe Eigenſchaft, nämlich die Freyheit, unwiderſprechlich darthun; ſo wird es weniger befremden, dieſe Geſetze, gleich mathematiſchen Poſtulaten, unerweislich und doch apodictiſch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von practiſchen Erkenntniſſen vor ſich eröffnet zu ſehen, wo die Vernunft mit derſelben Idee der Freyheit, ja jeder anderer ihrer Ideen des Ueberſinnlichen im Theoretiſchen alles ſchlechterdings vor ihr verſchloſſen finden muß. Die Uebereinſtimmung einer Handlung mit dem Pflichtgeſetze iſt die Geſetzmäßigkeit (legalitas) — die der Maxime der Handlung mit dem Geſetze die Sittlichkeit (moralitas) derſelben. Maxime aber iſt das ſubjective Princip zu handeln, was ſich das Subject ſelbſt zur Regel macht, (wie es nämlich handeln will). Dagegen iſt der Grundſatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft ſchlechthin, mithin objectiv gebietet (wie es handeln ſoll).

Der oberſte Grundſatz der Sittenlehre iſt alſo: **handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Geſetz gelten kann.** — Jede Maxime, die ſich hiezu nicht qualificirt, iſt der Moral zuwider.

Von dem Willen gehen die Geſetze aus; von der Willkühr die Maximen. Die letztere iſt im Men-

ſchen

ſchen eine freye Willkühr; der Wille, der auf nichts Anderes, als blos auf Geſetz geht, kann weder frey noch unfrey genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, ſondern unmittelbar auf die Geſetzgebung für die Maxime der Handlungen (alſo die practiſche Vernunft ſelbſt) geht, daher auch ſchlechterdings nothwendig und ſelbſt keiner Nöthigung *fähig* iſt. Nur die *Willkühr* alſo kann *frey* genannt werden.

Die Freyheit der Willkühr aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln (libertas indifferentiae), definirt werden; — wie es wohl einige verſucht haben, — ob zwar die Willkühr als *Phänomen* davon in der Erfahrung häufige Beyſpiele giebt. Denn die Freyheit (ſo wie ſie uns durchs moraliſche Geſetz allererſt kundbar wird) kennen wir nur als *negative* Eigenſchaft in uns, nämlich durch keine ſinnliche Beſtimmungsgründe zum Handeln *genöthigt* zu werden. Als *Noumen* aber, d. i. nach dem Vermögen des Menſchen blos als Intelligenz betrachtet, wie ſie in Anſehung der ſinnlichen Willkühr *nöthigend* iſt, mithin ihrer poſitiven Beſchaffenheit nach, können wir ſie *theoretiſch* gar nicht darſtellen. Nur das können wir wohl einſehen: daß, obgleich der Menſch, als *Sinnenweſen*, der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt dem Geſetze nicht allein *gemäß*, ſondern auch *zuwider* zu wählen, dadurch doch nicht ſeine Freyheit als *intelligiblen Weſens definirt* werden könne; weil Erſcheinungen kein überſinnliches Object (dergleichen doch die freye Willkühr iſt) verſtändlich machen können, und daß die Freyheit nimmermehr darin geſetzt werden kann, daß das vernünftige Subject auch eine

wider

wider ſeine (geſetzgebende) Vernunft ſtreitende Wahl treffen kann; wenn gleich die Erfahrung oft genug beweiſt, daß es geſchieht; (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). — Denn ein Anderes iſt, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes ihn zum Erklärungsprincip (des Begriffs der freyen Willkühr) und allgemeinen Unterſcheidungsmerkmal (vom arbitrio bruto ſ. ſervo) machen; weil das erſtere nicht behauptet, daß das Merkmal nothwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum Zweyten erforderlich iſt. — Die Freyheit, in Beziehung auf die innere Geſetzgebung der Vernunft, iſt eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieſer abzuweichen ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus dieſem erklärt werden? Es iſt eine Definition, die über den practiſchen Begriff noch die Ausübung deſſelben, wie ſie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Baſtarterklärung (definitio hybrida), welche den Begriff im falſchen Lichte darſtellt.

Geſetz (ein moraliſch practiſches) iſt ein Satz, der einen categoriſchen Jmperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende (imperans) durch ein Geſetz iſt der Geſetzgeber (legislator). Er iſt Urheber (autor) der Verbindlichkeit nach dem Geſetze, aber nicht immer Urheber des Geſetzes. Jm letzteren Falle würde das Geſetz poſitiv (zufällig) und willkührlich ſeyn. Das Geſetz, was uns a priori und unbedingt durch unſere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchſten Geſetzgebers, d. i. eines ſolchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat, (mithin dem göttlichen Willen) hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Jdee von einem moraliſchen Weſen bedeutet,

deutet, deſſen Wille für alle Geſetz iſt, ohne ihn doch als Urheber deſſelben zu denken.

Zurechnung (imputatio) in moraliſcher Bedeutung iſt das Urtheil, wodurch jemand als Urheber (cauſa libera) einer Handlung, die alsdann That (factum) heißt und unter Geſetzen ſteht, angeſehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieſer That bey ſich führt, eine rechtskräftige (imputatio iudiciaria, ſ. valida), ſonſt aber nur eine beurtheilende Zurechnung (imputatio diiudicatoria) ſeyn würde. — Diejenige (phyſiſche oder moraliſche) Perſon, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniß hat, heißt der Richter oder auch der Gerichtshof (iudex ſ. forum).

Was jemand pflichtmäßig mehr thut, als wozu er nach dem Geſetze gezwungen werden kann, iſt verdienſtlich (meritum): was er nur gerade dem letzteren angemeſſen thut, iſt Schuldigkeit (debitum); was er endlich weniger thut, als die letztere fordert, iſt moraliſche Verſchuldung (demeritum). Der rechtliche Effect einer Verſchuldung iſt die Strafe (poena): der einer verdienſtlichen That Belohnung (praemium) (vorausgeſetzt, daß ſie, im Geſetz verheißen, die Bewegurſache war); die Angemeſſenheit des Verfahrens zur Schuldigkeit hat gar keinen rechtlichen Effect. — Die gütige Vergeltung (remuneratio ſ. repenſio benefica) ſteht zur That in gar keinem Rechtsverhältniſſe.

Die guten oder ſchlimmen Folgen einer ſchuldigen Handlung, — imgleichen die Folgen der Unterlaſſung einer verdienſtlichen, können dem Subjecte nicht zugerechnet werden (modus imputationis tollens).

Die guten Folgen einer verdienſtlichen, — imgleichen die ſchlimmen Folgen einer unrechtmäßigen Handlung können dem Subjecte zugerechnet werden (modus imputationis ponens).

Subjectiv iſt der Grad der Zurechnungsfähigkeit (imputabilitas) der Handlungen nach der Größe der Hinderniſſe zu ſchätzen, die dabey haben überwunden werden müſſen. — Je größer die Naturhinderniſſe (der Sinnlichkeit), je kleiner das moraliſche Hinderniß (der Pflicht), deſto mehr wird die gute That zum Verdienſt angerechnet. Z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menſchen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus großer Noth rette.

Dagegen: je kleiner das Naturhinderniß, je größer das Hinderniß aus Gründen der Pflicht, deſto mehr wird die Uebertretung (als Verſchuldung) zugerechnet. — Daher der Gemüthszuſtand, ob das Subject die That im Affect, oder mit ruhiger Ueberlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterſchied macht, der Folgen hat.

Einleitung
in die Rechtslehre.

§. A.
Was die Rechtslehre ſey?

Der Inbegriff der Geſetze, für welche eine äußere Geſetzgebung möglich iſt, heißt die **Rechtslehre** (Jus). Iſt eine ſolche Geſetzgebung wirklich, ſo iſt ſie Lehre des **poſitiven Rechts** und der Rechtskundige derſelben, oder Rechtsgelehrte (Jurisconſultus), heißt **Rechtserfahren** (Jurisperitus), wenn er die äußern Geſetze auch äußerlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle kennt, die auch wohl **Rechtsklugheit** (Jurisprudentia) werden kann, ohne beyde zuſammen aber bloße **Rechtswiſſenſchaft** (Juriſcientia) bleibt. Die letztere Benennung kommt der **ſyſtematiſchen** Kenntniß der natürlichen Rechtslehre (Jus naturae) zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller poſitiven Geſetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben muß.

§. B.
Was iſt Recht?

Dieſe Frage möchte wohl den **Rechtsgelehrten**, wenn er nicht in Tavtologie verfallen, oder, ſtatt einer allgemeinen Auflöſung, auf das, was in irgend einem Lande die

die Geſetze zu irgend einer Zeit wollen, verweiſen will, eben ſo in Verlegenheit ſetzen, als die berufene Aufforderung: Was iſt Wahrheit? den Logiker. Was Rechtens ſey (quid ſit iuris), d. i. was die Geſetze an einem gewiſſen Ort und zu einer gewiſſen Zeit ſagen oder geſagt haben, kann er noch wohl angeben: aber, ob das, was ſie wollten, auch recht ſey, und das allgemeine Criterium, woran man überhaupt, Recht ſowohl als Unrecht (iuſtum et iniuſtum), erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empiriſchen Principien verläßt, die Quellen jener Urtheile in der bloßen Vernunft ſucht (wiewohl ihm dazu jene Geſetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen poſitiven Geſetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine blos empiriſche Rechtslehre iſt (wie der hölzerne Kopf in Phädrus Fabel) ein Kopf, der ſchön ſeyn mag, nur Schade! daß er kein Gehirn hat.

Der Begriff des Rechts, ſofern er ſich auf eine ihm correſpondirende Verbindlichkeit bezieht (d. i. der moraliſche Begriff deſſelben), betrifft erſtlich nur das äußere und zwar practiſche Verhältniß einer Perſon gegen eine andere, ſofern ihre Handlungen als Facta auf einander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluß haben können. Aber zweytens bedeutet er nicht das Verhältniß der Willkühr auf den Wunſch (folglich auch auf das bloße Bedürfniß) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, ſondern lediglich auf die Willkühr des Anderen. Drittens in dieſem wechſelſeitigen Verhältniſſe der

Will-

Willkühr kommt auch gar nicht die Materie der Willkühr, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Abſicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob jemand bey der Waare, die er zu ſeinem eigenen Handel von mir kauft, auch ſeinen Vortheil finden möge, oder nicht, ſondern nur nach der Form im Verhältniß der beyderſeitigen Willkühr ſofern ſie blos als frey betrachtet wird, und ob durch die Handlung Eines von beyden ſich mit der Freyheit des Anderen nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen vereinigen laſſe.

Das Recht iſt alſo der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des einen mit der Willkühr des andern nach einem allgemeinen Geſetze der Freyheit zuſammen vereinigt werden kann.

§. C.

Allgemeines Princip des Rechts.

»Eine jede Handlung iſt recht, die oder nach deren Maxime die Freyheit der Willkühr eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann ꝛc.«

Wenn alſo meine Handlung, oder überhaupt mein Zuſtand, mit der Freyheit von jedermann nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann, ſo thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieſes Hinderniß (dieſer Widerſtand) kann mit der Freyheit nach allgemeinen Geſetzen nicht beſtehen.

Es folgt hieraus auch: daß nicht verlangt werden kann, daß dieſes Princip aller Maximen ſelbſt wiederum meine Maxime ſey, d. i. daß ich es *mir zur Maxime* meiner Handlung *mache*; denn ein jeder kann frey ſeyn, obgleich ſeine Freyheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derſelben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine *äußere Handlung* ihr nicht Eintrag thue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, iſt eine Forderung, die die Ethik an mich thut.

Alſo iſt das allgemeine Rechtsgeſetz: handle äußerlich ſo, daß der freye Gebrauch deiner Willkühr mit der Freyheit von jedermann nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen könne, zwar ein Geſetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieſer Verbindlichkeit willen, meine Freyheit auf jene Bedingungen *ſelbſt* einſchränken *ſolle*, ſondern die Vernunft ſagt nur, daß ſie in ihrer Idee darauf eingeſchränkt ſey und von andern auch thätlich eingeſchränkt werden dürfe; und dieſes ſagt ſie als ein Poſtulat, welches gar keines Beweiſes weiter fähig iſt. — Wenn die Abſicht nicht iſt, Tugend zu lehren, ſondern nur was *recht* ſey vorzutragen, ſo darf und ſoll man ſelbſt nicht jenes Rechtsgeſetz als Triebfeder der Handlung vorſtellig machen.

§. D.

Das Recht iſt mit der Befugniß zu zwingen verbunden.

Der Widerſtand, der dem Hinderniſſe einer Wirkung entgegengeſetzt wird, iſt eine Beförderung dieſer Wirkung und ſtimmt mit ihr zuſammen. Nun iſt alles, was Unrecht iſt, ein Hinderniß der Freyheit nach allgemeinen Geſetzen: der Zwang aber iſt ein Hinderniß oder Widerſtand, der der Freyheit geſchieht. Folglich: wenn ein gewiſſer Gebrauch der Freyheit ſelbſt ein Hinderniß der Freyheit nach allgemeinen Geſetzen (d. i. unrecht) iſt, ſo iſt der Zwang, der dieſem entgegengeſetzt wird, als Verhinderung eines Hinderniſſes der Freyheit mit der Freyheit nach allgemeinen Geſetzen zuſammen ſtimmend, d. i. recht: mithin iſt mit dem Rechte zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerſpruchs verknüpft.

§. E.

Das ſtricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freyheit nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmenden durchgängigen wechſelſeitigen Zwanges vorgeſtellt werden.

Dieſer Satz will ſo viel ſagen, als: das Recht darf nicht als aus zwey Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Geſetze und der Befugniß deſſen, der durch ſeine Willkühr den andern verbindet, dieſen dazu zu zwingen, zuſammengeſetzt gedacht werden, ſondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechſelſeitigen Zwanges mit jedermanns Freyheit unmittelbar ſetzen. So, wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objecte hat, was in Handlungen äußerlich iſt, ſo iſt das ſtricte Recht, nämlich das, dem nichts Ethiſches beygemiſcht iſt, dasjenige, welches keine andern Beſtimmungsgründe der Willkühr, als blos die äußern fordert; denn alsdann iſt es rein und mit keinen Tugendvorſchriften vermengt. Ein strictes (enges) Recht kann man alſo nur das völlig äußere nennen. Dieſes gründet ſich nun zwar auf dem Bewußtſeyn der Verbindlichkeit eines jeden nach dem Geſetze aber die Willkühr darnach zu beſtimmen, darf und kann es, wenn es rein ſeyn ſoll, ſich auf dieſes Bewußtſeyn als Triebfeder nicht berufen, ſondern fußet ſich deßhalb auf dem Princip der Möglichkeit eines äußeren Zwanges, der mit der Freyheit von jedermann nach allgemeinen Geſetzen zuſammen beſtehen kann. — Wenn alſo geſagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung ſeiner Schuld zu fordern, ſo bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüthe führen, daß ihn ſeine Vernunft ſelbſt zu dieſer Leiſtung verbinde, ſondern ein Zwang, der jedermann nöthigt, dieſes zu thun, kann gar wohl mit jedermanns Freyheit, alſo auch mit der ſeinigen, nach einem allgemeinen äußeren Geſetze zuſammen beſtehen: Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten alſo einerley.

Das Geſetz eines mit jedermanns Freyheit nothwendig zuſammenſtimmenden wechſelſeitigen Zwanges, unter

dem Princip der allgemeinen Freyheit, iſt gleichſam die Conſtruction jenes Begriffs, d. i. Darſtellung deſſelben in einer reinen Anſchauung a priori, nach der Analogie der Möglichkeit freyer Bewegungen der Körper unter dem Geſetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. So wie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenſchaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, ſondern nur durch die Conſtruction des Begriffs entdecken können, ſo iſts nicht ſowohl der Begriff des Rechts, als vielmehr der, unter allgemeine Geſetze gebrachte, mit ihm zuſammenſtimmende durchgängig wechſelſeitige und gleiche Zwang, der die Darſtellung jenes Begriffs möglich macht. Dieweil aber dieſem dynamiſchen Begriffe noch ein blos formaler, in der reinen Mathematik (z. B. der Geometrie) zum Grunde liegt: ſo hat die Vernunft dafür geſorgt, den Verſtand auch mit Anſchauungen a priori, zum Behuf der Conſtruction des Rechtsbegriffs, ſo viel möglich zu verſorgen. — Das Rechte (rectum) wird, als das Gerade, theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegen geſetzt. Das erſte iſt die innere Beſchaffenheit einer Linie von der Art, daß es zwiſchen zweyen gegebenen Puncten nur eine einzige, das zweyte aber die Lage zweyer einander durchſchneidenden oder zuſammenſtoßenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die ſenkrechte) geben kann, die ſich nicht mehr nach einer Seite, als der andern hinneigt, und die den Raum von beyden Seiten gleich abtheilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das Seine einem jeden (mit mathematiſcher Genauigkeit) beſtimmt wiſſen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen ge-

wiſſen

wiſſen Raum zu Ausnahmen (latitudinem) nicht verweigern kann. — Aber, ohne ins Gebiet der Ethik einzugreifen, giebt es zwey Fälle, die auf Rechtsentſcheidung Anſpruch machen, für die aber keiner, der ſie entſcheide, ausgefunden werden kann, und die gleichſam in Epikur's intermundia hingehören. — Dieſe müſſen wir zuvorderſt aus der eigentlichen Rechtslehre, zu der wir bald ſchreiten wollen, ausſondern, damit ihre ſchwankenden Principien nicht auf die feſten Grundſätze der erſtern Einfluß bekommen.

Anhang

zur Einleitung in die Rechtslehre.

Vom zweydeutigen Recht.

(Ius aequivocum.)

Mit jedem Recht in enger Bedeutung (ius ſtrictum), iſt die Befugniß zu zwingen verbunden. Aber man denkt ſich noch ein Recht im weiteren Sinne (ius latum), wo die Befugniß zu zwingen durch kein Geſetz beſtimmt werden kann. — Dieſer, wahren oder vorgeblichen, Rechte ſind nun zwey: die Billigkeit und das Nothrecht; von denen die erſte ein Recht ohne Zwang, das zweyte einen Zwang ohne Recht annimmt, und man wird leicht gewahr, dieſe Doppelſinnigkeit beruhe eigentlich

lich darauf, daß es Fälle eines bezweifelten Rechts giebt, zu deren Entſcheidung kein Richter aufgeſtellt werden kann.

I.

Die Billigkeit.

(Aequitas.)

Die Billigkeit (objectiv betrachtet) iſt keinesweges ein Grund zur Aufforderung bloß an die ethiſche Pflicht Anderer (ihr Wohlwollen und Gütigkeit), ſondern der, welcher aus dieſem Grunde etwas fordert, fußt ſich auf ſein Recht, nur daß ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieſer beſtimmen könnte, wie viel, oder auf welche Art dem Anſpruche deſſelben genug gethan werden könne. Der in einer auf gleiche Vortheile eingegangenen Maſcopey dennoch mehr gethan, dabey aber wohl gar durch Unglücksfälle mehr verlohren hat, als die übrigen Glieder, kann nach der Billigkeit von der Geſellſchaft mehr fordern, als bloß zu gleichen Theilen mit ihnen zu gehen. Allein nach dem eigentlichen (ſtricten) Recht, weil, wenn man ſich in ſeinem Fall einen Richter denkt, dieſer keine beſtimmte Angaben (data) hat, um, wie viel nach dem Contract ihm zukomme, auszumachen, würde er mit ſeiner Foderung abzuweiſen ſeyn. Der Hausdiener, dem ſein bis zu Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verſchlechterten Münzſorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bey Schließung des Contracts ſich dafür anſchaffen konnte, kann bey gleichem Zahlwerth, aber ungleichem Geldwerth, ſich nicht auf ſein Recht berufen, deshalb ſchadlos gehalten zu werden, ſondern nur die Billigkeit zum Grunde anrufen (eine ſtumme Gottheit, die nicht gehöret werden kann); weil nichts hierüber im Contract beſtimmt war, ein Richter aber nach unbeſtimmten Bedingungen nicht ſprechen kann.

Hieraus folgt auch, daß ein **Gerichtshof der Billigkeit**, (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerſpruch in ſich ſchließe. Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrift, und in dem, worüber er für ſeine Perſon disponiren kann, darf und ſoll er der Billigkeit Gehör geben; z. B. wenn die Krone den Schaden, den Andre in ihrem Dienſte erlitten haben, und den ſie zu vergüten angeflehet wird, ſelber trägt, ob ſie gleich, nach dem ſtrengen Rechte, dieſen Ausſpruch, unter der Vorſchützung, daß ſie ſolche auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweiſen könnte.

Der **Sinnſpruch** (dictum) der **Billigkeit** iſt nun zwar: »das ſtrengſte Recht iſt das größte Unrecht« (ſummum ius ſumma iniuria); aber dieſem Uebel iſt auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsfoderung betriſt, weil dieſe für das **Gewiſſensgericht** (forum poli) allein gehört, dagegen jede Frage Rechtens vor das **bürgerliche** Recht (forum poli) gezogen werden muß.

II.

Das Nothrecht.

(Ius neceſſitatis.)

Dieſes vermeinte Recht ſoll eine Befugniß ſeyn, im Fall der Gefahr des Verluſts meines eignen Lebens, einem Anderen, der mir nichts zu Leide that, das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, daß hierin ein Widerſpruch der Rechtslehre mit ſich ſelbſt enthalten ſeyn müſſe — denn es iſt hier nicht von einem ungerechten Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des ſeinen zuvorkomme (ius inculpatae tutelae), die Rede, wo die Anempfehlung der Mäßigung (moderamen) nicht einmal zum Recht, ſondern nur zur Ethik gehört, ſondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen den, der keine gegen mich ausübte.

Es iſt klar: daß dieſe Behauptung nicht objectiv, nach dem was ein Geſetz vorſchreiben, ſondern bloß ſubjectiv, wie vor Gericht die Sentenz gefället werden würde, zu verſtehen ſey. Es kann nämlich kein Strafgeſetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennete, der im Schiffbruche mit einem Andern in gleicher Lebensgefahr ſchwebend, dieſen von dem Brette, worauf er ſich gerettet hat, wegſtieße, um ſich ſelbſt zu retten. Denn die durchs Geſetz angedrohete Strafe könnte doch nicht größer ſeyn, als die des Verluſt des Lebens des erſteren. Nun kann ein ſolches Strafgeſetz die beabſichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Uebel, was noch ungewiß iſt (dem Tode durch den richter-

richterlichen Ausſpruch), kann die Furcht vor dem Uebel, was gewiß iſt (nämlich dem Erſaufen), nicht überwiegen. Alſo iſt die That der gewaltthätigen Selbſterhaltung nicht etwa als unſträflich (inculpabile), ſondern nur als unſtrafbar (inpunibile) zu beurtheilen und dieſe ſubjective Strafloſigkeit wird, durch eine wunderliche Verwechſelung, von den Rechtslehrern für eine objective (Geſetzmäßigkeit) gehalten.

Der Sinnſpruch des Nothrechts heißt: »Noth hat kein Gebot (neceſſitas non habet legem)«; und gleichwohl kann es keine Noth geben, welche, was unrecht iſt, geſetzmäßig machte.

Man ſieht: daß in beyden Rechtsbeurtheilungen (nach dem Billigkeits- und dem Nothrechte) die Doppelſinnigkeit (aequivocatio) aus der Verwechſelung der objectiven mit den ſubjectiven Gründen der Rechtsausübung (vor der Vernunft und vor einem Gericht) entſpringt, da dann, was jemand für ſich ſelbſt mit gutem Grunde für Recht erkennt, vor einem Gerichtshofe nicht Beſtätigung finden, und, was er ſelbſt an ſich als unrecht beurtheilen muß, von eben demſelben Nachſicht erlangen kann; weil der Begriff des Rechts in dieſen zwey Fällen nicht in einerley Bedeutung iſt genommen worden.

Eintheilung der Rechtslehre.

A.

Allgemeine Eintheilung der Rechtspflichten.

Man kann dieſe Eintheilung ſehr wohl nach dem **Ulpian** machen, wenn man ſeinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er ſich dabey zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den ſie aber doch verſtatten daraus zu entwickeln, oder hinein zu legen. Sie ſind folgende:

1) **Sey ein rechtlicher Menſch** (honeſte vive). Die **rechtliche Ehrbarkeit** (honeſtas iuridica) beſtehet darin: im Verhältniſſe zu Anderen ſeinen Werth als den eines Menſchen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: »mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, ſondern ſey für ſie zugleich Zweck.« Dieſe Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem **Rechte** der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon erklärt werden (lex iuſti).

2) **Thue niemanden Unrecht** (neminem laede) und ſollteſt du darüber auch aus aller Verbindung mit andern herausgehen und alle Geſellſchaft meiden müſſen (Lex juridica).

3) **Tritt** (wenn du das letztere nicht vermeiden kannſt) in eine Geſellſchaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann (ſuum cuique tribue) — Die letztere Formel, wenn ſie ſo überſetzt würde: »gieb Jedem das **Seine**« würde eine

Unge-

Ungereimtheit ſagen; denn man kann niemanden etwas geben, was er ſchon hat. Wenn ſie alſo einen Sinn haben ſoll, ſo müßte ſie ſo lauten: »Tritt in einen Zuſtand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Anderen geſichert ſeyn kann« (Lex juſtitiae).

Alſo ſind obenſtehende drey claſſiſche Formeln zugleich Eintheilungsprincipien des Syſtems der Rechtspflichten in innere, äußere und in diejenigen, welche die Ableitung der letztern vom Princip der erſtern durch Subſumtion enthalten.

B.

Allgemeine Eintheilung der Rechte.

1) Der Rechte, als ſyſtematiſcher Lehren, in das Naturrecht, das auf lauter Principien a priori beruht, und das poſitive (ſtatuariſche) Recht, was aus dem Willen eines Geſetzgebers hervorgeht.

2. Der Rechte als (moraliſcher) Vermögen Andere zu verpflichten, d. i. als einen geſetzlichen Grund zu den letzteren (titulum), von denen die Obereintheilung die in das angebohrne und erworbene Recht iſt, deren erſteres dasjenige Recht iſt, welches, unabhängig von allem rechtlichen Act, jedermann von Natur zukommt; das zweyte, das wozu ein ſolcher Act erfordert wird.

Das angebohrne Mein und Dein kann auch das innere (meum vel tuum internum) genannt werden; denn das äußere muß jederzeit erworben werden.

Das angebohrne Recht
iſt nur ein einziges.

Freyheit, (Unabhängigkeit von eines andern nöthigender Willkühr), ſofern ſie mit jedes anderen Freyheit nach einem allgemeinen Geſetz zuſammen beſtehen kann, iſt dieſes einzige, urſprüngliche, jedem Menſchen, kraft ſeiner Menſchheit, zuſtehende Recht. — Die angebohrne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu mehreren von Anderen verbunden zu werden, als wozu man ſie wechſelſeitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menſchen ſein eigener Herr (ſui iuris) zu ſeyn, imgleichen die eines unbeſcholtenen Menſchen (iuſti), weil er, vor allem rechtlichen Akt, keinem Unrecht gethan hat; endlich auch die Befugniß, das gegen andere zu thun, was an ſich ihnen das Ihre nicht ſchmälert, wenn ſie ſich deſſen nur nicht annehmen wollen; dergleichen iſt ihnen bloß ſeine Gedanken mitzutheilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu verſprechen, es ſey wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (veriloquium aut falſiloquium), weil es bloß auf Ihnen beruht, ob ſie ihm glauben wollen oder nicht *); — Alle dieſe Befugniſſe liegen ſchon im Prin-

---

*) Vorſetzlich, wenn gleich bloß leichtſinniger Weiſe, Unwahrheit zu ſagen, pflegt zwar gewöhnlich Lüge (menda-

Princip der angebohrnen Freyheit, und ſind wirklich von ihr nicht als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterſcheiden.

Die Abſicht, weswegen man eine ſolche Eintheilung in das Syſtem des Naturrechts (ſofern es das angebohrne angeht) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entſieht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung (onus probandi) obliege, entweder von einer bezweifelten That, oder, wenn dieſe ausgemittelt iſt, von einem bezweifelten Recht, derjenige, welcher dieſe Verbindlichkeit von ſich ablehnt, ſich auf ſein angebohrnes Recht der Freyheit

(wel-

(mendacium) genannt zu werden, weil ſie wenigſtens ſo fern auch ſchaden kann, daß der, welcher ſie treuherzig nachſagt, als ein Leichtgläubiger anderen zum Geſpötte wird. Im rechtlichen Sinne aber will man, daß nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem anderen unmittelbar an ſeinem Rechte Abbruch thut, z. B. das falſche Vorgeben eines mit jemanden geſchloſſenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen (falſiloquium doloſum) und dieſer Unterſchied ſehr verwandter Begriffe iſt nicht ungegründet; weil es bey der bloßen Erklärung ſeiner Gedanken immer dem andern frey bleibt, ſie anzunehmen wofür er will, obgleich die gegründete Nachrede, daß dieſer ein Menſch ſey, deſſen Reden man nicht glauben kann, ſo nahe an den Vorwurf, ihm einen Lügner zu nennen, ſtreift, daß die Grenzlinie, die hier das was zum Jus gehört, von dem, was der Ethik anheim fällt, nur ſo eben zu unterſcheiden iſt.

(welches nun nach ſeinen verſchiedenen Verhältniſſen ſpecificirt wird) methodiſch und gleich als nach verſchiedenen Rechtstiteln berufen könne.

Da es nun in Anſehung des angebohrnen, mithin innern Mein und Dein keine Rechte, ſondern nur Ein Recht giebt, ſo wird dieſe Obereintheilung als aus zwey dem Inhalte nach äußerſt ungleichen Gliedern beſtehend in die Prolegomenen geworfen, und die Eintheilung der Rechtslehre bloß auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können.

Eintheilung der Metaphyſik der Sitten überhaupt.

I.

Alle Pflichten ſind entweder Rechtspflichten (officia iuris), d. i. ſolche, für welche eine äußere Geſetzgebung möglich iſt, oder Tugendpflichten (officia virtutis, ſ. ethica), für welche eine ſolche nicht möglich iſt; die letztern können aber darum nur keiner äußern Geſetzgebung unterworfen werden, weil ſie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht iſt; ſich aber einen Zweck vorzuſetzen, das kann durch keine äußerliche Geſetzgebung bewirket werden, (weil es ein innerer Act des Gemüths iſt); obgleich äußere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch daß das Subject ſie ſich zum Zweck macht.

Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (nahmentlich vom Cicero) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen ſich auf die andern beziehen. — Der Grund iſt dieſer: Wir kennen unſere eigene Freyheit (von der alle moraliſche Geſetze, mithin auch alle Rechte ſowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moraliſchen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz iſt, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.

II.

Da in der Lehre von den Pflichten der Menſch nach der Eigenſchaft ſeines Freyheitsvermögens, welches ganz überſinnlich iſt, alſo auch bloß nach ſeiner Menſchheit, als von phyſiſchen Beſtimmungen unabhängiger Perſönlichkeit (homo noumenon), vorgeſtellt werden kann und ſoll, zum Unterſchiede von eben demſelben, aber als mit jenen Beſtimmungen behafteten Subject, dem Menſchen (homo phaenomenon), ſo werden Recht und Zweck wiederum in dieſer zwiefachen Eigenſchaft auf die Pflicht bezogen, folgende Eintheilung geben.

Eintheilung

nach dem objectiven Verhältniſſe des Geſetzes zur Pflicht.

	Pflicht gegen ſich ſelbſt.		Pflicht gegen Andere.
Vollkommene Pflicht.	1. Das Recht der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon.	(Rechts=)	2. Das Recht der Menſchen.
		Pflicht	
Unvollkommene Pflicht.	3. Der Zweck der Menſchheit in unſerer Perſon.	(Tugend=)	4. Der Zweck der Menſchen.

III.

Da die Subjecte, in Anſehung deren ein Verhältniß des Rechts zur Pflicht (es ſey ſtatthaft oder unſtatthaft) gedacht wird, verſchiedene Beziehungen zulaſſen; ſo wird auch in dieſer Abſicht eine Eintheilung vorgenommen werden können.

Eintheilung

nach dem ſubjectiven Verhältniß der Verpflichtenden und Verpflichteten.

1.

Das rechtliche Verhältniß des Menſchen zu Weſen, die **weder Recht noch Pflicht** haben.

Vacat.

Denn das ſind vernunftloſe Weſen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.

2.

Das rechtliche Verhältniß des Menſchen zu Weſen, die ſowohl Recht als Pflicht haben.

Adeſt.

Denn es iſt ein Verhältniß von Menſchen zu Menſchen.

3.

Das rechtliche Verhältniß des Menſchen zu Weſen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.

Vacat.

Denn das wären Menſchen ohne Perſönlichkeit, (Leibeigene, Sclaven.)

4.

Das rechtliche Verhältniß des Menſchen zu einem Weſen, was lauter Rechte und keine Pflicht hat. (Gott)

Vacat.

Nämlich in der bloßen Philoſophie, weil es kein Gegenſtand möglicher Erfahrung iſt.

Alſo findet ſich nur in Nr. 2. ein reales Verhältniß zwiſchen Recht und Pflicht. Der Grund, warum es nicht auch in Nr. 4 angetroffen wird, iſt: weil es eine transſcendente Pflicht ſeyn würde, d.i. eine ſolche, der kein äußeres verpflichtendes Subject correſpondirend gegeben werden kann, mithin das Verhältniß in theoretiſcher Rückſicht hier nur ideal, d.i. zu einem Gedankendinge iſt, was wir uns ſelbſt, aber doch nicht durch ſeinen ganz leeren, ſondern, in Beziehung auf uns ſelbſt und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in practiſcher innerer Abſicht, fruchtbaren Begriff, machen, worin denn auch unſere ganze immanente (ausführbare) Pflicht in dieſem blos gedachten Verhältniſſe allein beſteht.

Von der Eintheilung der Moral, als eines Syſtems der Pflichten überhaupt.

Elementarlehre. Methodenlehre.
Rechtspflichten. Tugendpflichten. Didaktik. Aſcetik.
Privatrecht. öffentliches R.,
und ſo weiter, alles,

was nicht blos die Materialien, ſondern auch die architectoniſche Form einer wiſſenſchaftlichen Sittenlehre enthält; wenn dazu die metaphyſiſchen Anfangsgründe die allgemeinen Principien vollſtändig ausgeſpürt haben.

* * *

Die oberſte Eintheilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geſchieht) die in das natürliche und geſellſchaftliche, ſondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht ſeyn: deren das erſtere das Privatrecht, das zweyte das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzuſtande iſt nicht der geſellſchaftliche, ſondern der bürgerliche entgegengeſetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Geſellſchaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Geſetze das Mein und Dein ſichernde), daher das Recht in dem erſteren das Privatrecht heißt.

Der

Rechtslehre

Erſter Theil.

Das Privatrecht.

Der
allgemeinen Rechtslehre
Erſter Theil.

Das Privatrecht
vom äußeren Mein und Dein überhaupt.

Erſtes Hauptſtück.
Von der Art etwas Aeußeres als das Seine zu haben.

§. 1.

Das Rechtlich-Meine (meum juris) iſt dasjenige, womit ich ſo verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde. Die ſubjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt iſt der Beſitz.

Etwas Aeußeres aber würde nur dann das Meine ſeyn, wenn ich annehmen darf, es ſey möglich, daß ich durch den Gebrauch, den ein anderer von einer

Sache

Sache macht, in deren Beſitz ich doch nicht bin, gleichwohl doch lädirt werden könne. — Alſo widerſpricht es ſich ſelbſt, etwas Aeußeres als das Seine zu haben, wenn der Begrif des Beſitzes nicht einer verſchiedenen Bedeutung, nämlich des ſinnlichen und des intelligiblen Beſitzes, fähig wäre, und unter dem einen der phyſiſche, unter dem andern ein bloßrechtlicher Beſitz ebendeſſelben Gegenſtandes verſtanden werden könnte.

Der Ausdruck: ein Gegenſtand iſt außer mir, kann aber entweder ſo viel bedeuten, als: er iſt ein nur von mir (dem Subject) unterſchiedener, oder auch ein in einer anderen Stelle (positus), im Raume oder in der Zeit, befindlicher Gegenſtand. Nur in der erſtern Bedeutung genommen, kann der Beſitz als Vernunftbeſitz gedacht werden; in der zweyten aber würde er ein empiriſcher heißen müſſen. — Ein intelligibler Beſitz (wenn ein ſolcher möglich iſt), iſt ein Beſitz ohne Inhabung (detentio).

§. 2.

Rechtliches Poſtulat der practiſchen Vernunft.

Es iſt möglich, einen jeden äußern Gegenſtand meiner Willkühr als das Meine zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn ſie Geſetz würde, ein Gegenſtand der Willkühr an ſich (objectiv) herrenlos (res nullius) werden müßte, iſt rechtswidrig.

Denn

Denn ein Gegenſtand meiner Willkühr iſt etwas, was zu gebrauchen ich phyſiſch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich ſchlechterdings nicht in meiner Macht ſtehen, d. i. mit der Freyheit von jedermann nach einem allgemeinen Geſetz nicht zuſammen beſtehen können (unrecht ſeyn), Gebrauch von demſelben zu machen; ſo würde die Freyheit ſich ſelbſt des Gebrauchs ihrer Willkühr in Anſehung eines Gegenſtandes derſelben berauben, dadurch, daß ſie brauchbare Gegenſtände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs ſetzte: d. i. dieſe in practiſcher Rückſicht vernichtete, und zur res nullius machte; obgleich die Willkühr, formaliter, im Gebrauche der Sachen mit jedermanns äußeren Freyheit nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmete. — Da nun die reine practiſche Vernunft keine andere als formelle Geſetze des Gebrauchs der Willkühr zum Grunde legt, und alſo von der Materie der Willkühr, d. i. der übrigen Beſchaffenheit des Objects, wenn es nur ein Gegenſtand der Willkühr iſt, abſtrahirt, ſo kann ſie in Anſehung eines ſolchen Gegenſtandes kein abſolutes Verbot ſeines Gebrauchs enthalten, weil dieſes ein Widerſpruch der äußeren Freyheit mit ſich ſelbſt ſeyn würde. — Ein Gegenſtand meiner Willkühr aber iſt das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das phyſiſche Vermögen habe, deſſen Gebrauch in meiner Macht (potentia) ſteht: wovon noch unterſchieden werden muß, denſelben Gegenſtand in meiner Gewalt (in poteſtatem meam redactum) zu haben, welches nicht bloß ein Vermögen, ſondern auch einen Act der Willkühr voraus ſetzt. Um aber etwas dieß als Gegenſtand meiner Willkühr zu denken, iſt hinreichend, mir bewußt zu ſeyn, daß ich ihn in meiner Macht habe. — Alſo iſt es eine Vorausſetzung a priori der practiſchen Vernunft einen jeden Gegenſtand meiner Willkühr als objectiv=mögliches Mein oder Dein anzuſehen und zu behandeln.

Man kann dieſes Poſtulat ein Erlaubnißgeſetz (lex permiſſiua) der practiſchen Vernunft nennen, was uns die Befugniß giebt, die wir aus bloßen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten; nämlich allen andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die ſie ſonſt nicht hätten, ſich des Gebrauchs gewiſſer Gegenſtände unſerer Willkühr zu enthalten, weil wir zuerſt ſie in unſeren Beſitz genommen haben. Die Vernunft will, daß dieſes als Grundſatz gelte, und das zwar als practiſche Vernunft, die ſich durch dieſes ihr Poſtulat a priori erweitert.

§. 3.

Im Beſitze eines Gegenſtandes muß derjenige ſeyn, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demſelben: ſo könnte er nicht durch den Gebrauch, den der andere ohne ſeine Einwilligung davon macht, lädirt werden; weil, wenn dieſen Gegenſtand etwas außer ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden iſt, afficirt, ihn ſelbſt (das Subject) nicht afficiren und ihm unrecht thun könnte.

§. 4.

Expoſition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein

Der äußeren Gegenſtände meiner Willkühr können nur drey ſeyn: 1) eine (körperliche) Sache außer mir; 2) die Willkühr eines anderen zu einer beſtimmten That (praeſtatio); 3) der Zuſtand eines Anderen im Verhältniſſe auf mich; nach den Categorien der Subſtanz, Cauſſalität, und Gemeinſchaft zwiſchen mir und äußeren Gegenſtänden nach Freyheitsgeſetzen.

a) Ich kann einen Gegenſtand im Raume (eine körperliche Sache) nicht mein nennen, außer wenn, obgleich ich nicht im phyſiſchen Beſitz deſſelben bin, ich dennoch in einem anderen wirklichen (alſo nicht phyſiſchen) Beſitz deſſelben zu ſeyn behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (phyſiſch beſitze), ſondern nur, wenn ich ſagen kann: ich beſitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch ſey, gelegt habe; ingleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht ſagen können, er ſey darum mein; ſondern nur, wenn ich behaupten darf, er ſey immer noch in meinem Beſitz, ob ich gleich dieſen Platz verlaſſen habe. Denn der, welcher mir im erſteren Falle (des empiriſchen Beſitzes) den Apfel aus der Hand winden, oder mich von meiner Lagerſtäte wegſchleppen wollte, würde mich zwar freylich in Anſehung des inneren

Meinen

Meinen (der Freyheit), aber nicht des äußeren Meinen lädiren, wenn ich nicht, auch ohne Inhabung, mich im Beſitz des Gegenſtandes zu ſeyn behaupten könnte; ich könnte alſo dieſe Gegenſtände (den Apfel und das Lager) auch nicht mein nennen.

b) Ich kann die Leiſtung von etwas durch die Willkühr des andern nicht mein nennen, wenn ich bloß ſagen kann, ſie ſey mit meinem Verſprechen zugleich (pactum re initum) in meinen Beſitz gekommen, ſondern nur, wenn ich behaupten darf, ich bin im Beſitz der Willkühr des Andern (dieſen zur Leiſtung zu beſtimmen), obgleich die Zeit der Leiſtung noch erſt kommen ſoll; das Verſprechen des letzteren gehört demnach zur Haabe und Gut (obligatio activa) und ich kann ſie zu dem Meinen rechnen, aber nicht bloß, wenn ich das Verſprochene (wie im erſten Falle) ſchon in meinem Beſitz habe, ſondern auch, ob ich dieſes gleich noch nicht beſitze. Alſo muß ich mich, als von dem auf Zeitbedingung eingeſchränkten, mithin vom empiriſchen Beſitze, unabhängig, doch im Beſitz dieſes Gegenſtandes zu ſeyn denken können.

c) Ich kann ein Weib, ein Kind, ein Geſinde, und überhaupt eine andere Perſon nicht darum das Meine nennen, weil ich ſie jetzt als zu meinem Hausweſen gehörig, befehlige, oder im Zwinger und in meiner Gewalt und Beſitz habe, ſondern wenn ich, ob ſie ſich gleich dem Zwange entzogen haben, und ich ſie alſo nicht (empiriſch) beſitze, dennoch ſagen kann, ich beſitze ſie durch meinen bloßen Willen, ſo lange ſie irgendwo oder irgendwenn exiſtiren, mithin bloß-rechtlich; ſie gehören alſo zu meiner Haabe nur alſdann, wenn und ſo fern ich das Letztere behaupten kann.

§. 5.

Definition des Begrifs des äußeren Mein und Dein.

Die Namenerklärung, d.i. diejenige, welche bloß zur Unterſcheidung des Objects von allen andern zureicht und aus einer vollſtändigen und beſtimmten Expoſition des Begrifs hervorgeht, würde ſeyn: Das äußere Meine iſt dasjenige außer mir, an deſſen mir beliebigen Gebrauch mich zu hindern Läſion (Abbruch an meiner Freyheit, die mit der Freyheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze zuſammen beſtehen kann) ſeyn würde. — Die Sacherklärung dieſes Begrifs aber, d.i. die, welche auch zur Deduction deſſelben (der Erkenntniß der Möglichkeit des Gegenſtandes) zureicht, lautet nun ſo: Das äußere Meine iſt dasjenige, in deſſen Gebrauch mich zu ſtöhren Läſion ſeyn würde, ob ich gleich nicht im Beſitz deſſelben (nicht Inhaber des Gegenſtandes) bin. — In irgend einem Beſitz des äußeren Gegenſtandes muß ich ſeyn, wenn der Gegenſtand mein heißen ſoll; denn ſonſt würde der, welcher dieſen Gegen-

Gegenſtand wider meinen Willen afficirte, mich nicht zugleich afficiren, mithin auch nicht lädiren. Alſo muß, zu Folge des §. 4., ein intelligibler Beſitz (poſſeſſio noumenon) als möglich vorausgeſetzt werden, wenn es ein äußeres Mein oder Dein geben ſoll; der empiriſche Beſitz (Inhabung) iſt alsdann nur Beſitz in der Erſcheinung (poſſeſſio phaenomenon), obgleich der Gegenſtand, den ich beſitze, hier nicht ſo, wie es in der tranſcendentalen Analitik geſchieht, ſelbſt als Erſcheinung, ſondern als Sache an ſich ſelbſt betrachtet wird; denn dort war es der Vernunft um das theoretiſche Erkenntniß der Natur der Dinge, und, wie weit ſie reichen könne; hier aber iſt es ihr um practiſche Beſtimmung der Willkühr nach Geſetzen der Freyheit zu thun, der Gegenſtand mag nun durch Sinne, oder auch bloß den reinen Verſtand erkennbar ſeyn, und das Recht iſt ein ſolcher reiner practiſcher Vernunftbegrif der Willkühr unter Freyheitsgeſetzen.

Eben darum ſollte man auch billig nicht ſagen: ein Recht auf dieſen oder jenen Gegenſtand, ſondern vielmehr ihn bloß-rechtlich beſitzen; denn das Recht iſt ſchon ein intellectueller Beſitz eines Gegenſtandes, einen Beſitz aber zu beſitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn ſeyn.

§. 6.

Deduction des Begriffs des blos-rechtlichen Beſitzes eines äußeren Gegenſtandes (poſſeſſio noumenon).

Die Frage: wie iſt ein äußeres Mein und Dein möglich? löſt ſich nun in diejenige auf: wie iſt ein blos-rechtlicher (intelligibler) Beſitz möglich? und dieſe wiederum in die dritte: wie iſt ein ſynthetiſcher Rechtsſatz a priori möglich?

Alle Rechtsſätze ſind Sätze a priori, denn ſie ſind Vernunftgeſetze (dictamina rationis). Der Rechtsſatz a priori in Anſehung des empiriſchen Beſitzes iſt analytiſch; denn er ſagt nichts mehr, als was nach dem Satze des Widerſpruchs aus dem letzteren folgt, daß nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr alſo phyſiſch verbunden) bin, derjenige, der ſie wider meine Einwilligung afficirt, (z. B. mir den Apfel aus der Hand reißt) das innere Meine (meine Freyheit) afficire und ſchmälere, mithin in ſeiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerſpruch ſtehe. Der Satz von einem empiriſchen rechtmäßigen Beſitz geht alſo nicht über das Recht einer Perſon in Anſehung ihrer ſelbſt hinaus.

Dagegen geht der Satz: von der Möglichkeit des Beſitzes einer Sache außer mir, nach Abſonderung aller Bedingungen des empiriſchen Beſitzes im Raum und Zeit, (mithin die Vorausſetzung der Möglichkeit einer poſſeſſio noumenon) über jene einſchränkende Bedingungen hinaus

aus, und, weil er einen Beſitz auch ohne Inhabung als nothwendig zum Begriffe des äußeren Mein und Dein ſtatuirt, ſo iſt er ſynthetiſch und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen, zu zeigen, wie ein ſolcher ſich über den Begrif des empiriſchen Beſitzes erweiternde Satz a priori möglich ſey.

Auf ſolche Weiſe iſt z. B. die Beſitzung eines abſonderlichen Bodens ein Act der Privatwillkühr, ohne doch eigenmächtig zu ſeyn. Der Beſitzer fundirt ſich auf dem angebohrnen Gemeinbeſitze des Erdbodens und dem dieſem a priori entſprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbeſitzes auf demſelben (weil ledige Sachen ſonſt an ſich und nach einem Geſetze zu herrenloſen Dingen gemacht werden würden) und erwirbt durch die erſte Beſitzung urſprünglich einen beſtimmten Boden, indem er jedem andern mit Recht (iure) widerſteht, der ihn im Privatgebrauche deſſelben hindern würde, obzwar als im natürlichen Zuſtande nicht von rechtswegen (de iure), weil in demſelben noch kein öffentliches Geſetz exiſtirt.

Wenn auch gleich ein Boden als frey, d. i. zu jedermanns Gebrauch offen angeſehen, oder dafür erklärt würde, ſo kann man doch nicht ſagen, daß er es von Natur und urſprünglich, vor allem rechtlichen Act, frey ſey. Denn auch das wäre ein Verhältniß zu Sachen, nämlich dem Boden, der jedermann ſeinen Beſitz verweigerte, ſondern, weil dieſe Freyheit des Bodens ein Verbot für jedermann ſeyn würde ſich deſſelben zu bedienen;

nen; wozu ein gemeinſamer Beſitz deſſelben erfordert wird, der ohne Vertrag nicht ſtatt ſinden kann. Ein Boden aber, der nur durch dieſen frey ſeyn kann, muß wirklich im Beſitze aller derer (zuſammen verbundenen) ſeyn, die ſich wechſelſeitig den Gebrauch deſſelben unterſagen, oder ihn ſuſpendiren.

Dieſe urſprüngliche Gemeinſchaft des Bodens, und hiemit auch der Sachen auf demſelben (communio fundi originaria), iſt eine Idee, welche objective (rechtlich-practiſche) Realität hat, und iſt ganz und gar von der uranfänglichen (communio primaeva) unterſchieden, welche eine Erdichtung iſt; weil dieſe eine geſtiftete Gemeinſchaft hätte ſeyn und aus einem Vertrage hervorgehen müſſen, durch den alle auf den Privatbeſitz Verzicht gethan, und ein jeder, durch die Vereinigung ſeiner Beſitzung mit der jedes Andern, jenen in einen Geſammtbeſitz verwandelt habe, und davon müßte uns die Geſchichte einen Beweis geben. Ein ſolches Verfahren aber als urſprüngliche Beſitznehmung anzuſehen, und daß darauf jedes Menſchen beſonderer Beſitz habe gegründet werden können und ſollen, iſt ein Widerſpruch.

Von dem Beſitz (poſſeſſio) iſt noch der Sitz (ſedes) und von der Beſitznehmung des Bodens, in der Abſicht ihn dereinſt zu erwerben, iſt noch die Niederlaſſung, Anſiedelung (incolatus) unterſchieden, welche ein fortdauernder Privatbeſitz eines Platzes iſt, der von der Gegenwart des Subjects auf demſelben abhängt. Von einer Niederlaſſung als einem zweyten rechtlichen Act, der auf die Beſitznehmung folgen, oder auch ganz unterbleiben kann, iſt hier nicht die Rede; weil ſie kein urſprünglicher, ſondern von der Beiſtimmung Anderer abgeleiteter Beſitz ſeyn würde.

Der bloße phyſiſche Beſitz (die Inhabung) des Bodens, iſt ſchon ein Recht in einer Sache, obzwar freylich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzuſehen. Beziehungsweiſe auf Andere iſt er, als (ſo viel man weiß) erſter Beſitz, mit dem Geſetze der äußern Freyheit einſtimmig, und zugleich in dem urſprünglichen Geſammtbeſitz enthalten, der a priori den Grund der Möglichkeit eines Privatbeſitzes enthält; mithin den erſten Inhaber eines Bodens in ſeinem Gebrauch deſſelben zu ſtöhren, eine Läſion. Die erſte Beſitznehmung hat alſo einen Rechtsgrund (titulus poſſeſſionis) für ſich, welcher der urſprünglich gemeinſame Beſitz iſt, und der Satz: wohl dem, der im Beſitz iſt (beati poſſidentes)! weil Niemand verbunden iſt, ſeinen Beſitz zu beurkunden, iſt ein Grundſatz des natürlichen Rechts, der die rechtliche Beſitznehmung als einen Grund zur Erwerbung aufſtellt, auf den ſich jeder erſte Beſitzer fußen kann.

In einem theoretiſchen Grundſatze a priori müßte nämlich, (zu Folge der Crit. der r. V.) dem gegebenen Begrif eine Anſchauung a priori untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Beſitz des Gegenſtandes hinzugethan werden; allein in dieſem practiſchen wird umgekehrt verfahren und alle Bedingungen der Anſchauung, welche den empiriſchen Beſitz begründen, müſſen weggeſchafft (von ihnen abgeſehen) werden, um den Begrif des Beſitzes über

den

den empiriſchen hinaus zu erweitern und ſagen zu können: ein jeder äußere Gegenſtand der Willkühr kann zu dem rechtlich-Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur ſo fern ich ihn) in meiner Gewalt habe, ohne im Beſitz deſſelben zu ſeyn.

Die Möglichkeit eines ſolchen Beſitzes, mithin die Deduction des Begriffs eines nicht-empiriſchen Beſitzes, gründet ſich auf dem rechtlichen Poſtulat der practiſchen Vernunft: »daß es Rechtspflicht ſey, gegen Andere ſo zu handeln, daß das Aeußere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden könne,« zugleich mit der Expoſition des letzteren Begrifs, welcher das äußere Seine auf einen nicht-phyſiſchen Beſitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letzteren kann keinesweges für ſich ſelbſt bewieſen, oder eingeſehen werden, (eben weil es ein Vernunftbegrif iſt, dem keine Anſchauung gegeben werden kann), ſondern iſt eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Poſtulat. Denn, wenn es nothwendig iſt nach jenem Rechtsgrundſatze zu handeln, ſo muß auch die intelligibele Bedingung (eines bloß-rechtlichen Beſitzes) möglich ſeyn. — Es darf auch niemand befremden, daß die theoretiſchen Principien des äußeren Mein und Dein ſich im Intelligibelen verlieren und kein erweitertes Erkenntniß vorſtellen, weil der Begriff der Freyheit, auf dem ſie beruhen, keiner theoretiſchen Deduction ſeiner Möglichkeit fähig iſt, und nur aus dem practiſchen Geſetze der Vernunft (dem categoriſchen Imperativ), als einem Factum derſelben, geſchloſſen werden kann.

§. 7.

Anwendung des Princips der Möglichkeit des äußeren Mein und Dein auf Gegenſtände der Erfahrung.

Der Begrif eines blos-rechtlichen Beſitzes iſt kein empiriſcher (von Raum und Zeitbedingungen abhängiger) Begrif, und gleichwohl hat er practiſche Realität, d. i. er muß auf Gegenſtände der Erfahrung, deren Erkenntniß von jenen Bedingungen unabhängig iſt, anwendbar ſeyn. — Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Anſehung der letzteren, als des möglichen äußeren Mein und Dein, iſt folgendes: Der Rechtsbegrif, der blos in der Vernunft liegt, kann nicht unmittelbar auf Erfahrungsobjecte, und auf den Begrif eines empiriſchen Beſitzes, ſondern muß zunächſt auf den reinen Verſtandesbegrif eines Beſitzes überhaupt angewandt werden, ſo daß, ſtatt der Inhabung (detentio), als einer empiriſchen Vorſtellung des Beſitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abſtrahirende Begriff des Habens, und nur daß der Gegenſtand als in meiner Gewalt (in poteſtate mea poſitum eſſe) ſey, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Aeußeren nicht das Daſeyn in einem anderen Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentſchließung und Annahme als in einer anderen Zeit, wie der des Angebots, ſondern nur einen von mir unterſchiedenen Gegenſtand bedeutet. Nun will die practiſche Vernunft durch ihr Rechtsgeſetz, daß ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenſtände nicht nach ſinnlichen Bedingungen, ſondern abgeſehen deß von demſelben, weil es eine Beſtimmung der Willkühr nach Freyheitsgeſetzen betrift, auch den Beſitz deſſelben denke, indem nur ein Verſtandesbegrif unter Rechtsbegriffe ſubſumirt werden kann. Alſo werde ich ſagen: ich beſitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz iſt, als worauf ich mich wirklich befinde. Denn die Rede iſt hier nur von einem intellectuellen Verhältniß zum Gegenſtande, ſo fern ich ihn in meiner Gewalt habe, (ein von Raumesbeſtimmungen unabhängiger Verſtandesbegrif des Beſitzes) und er iſt mein, weil mein zu deſſelben beliebigem Gebrauch ſich beſtimmender, Wille dem Geſetze der äußeren Freyheit nicht widerſtreitet. Gerade darin: daß, abgeſehen vom Beſitz in der Erſcheinung (der Inhabung) dieſes Gegenſtandes meiner Willkühr, die practiſche Vernunft den Beſitz nach Verſtandesbegriffen, nicht nach empiriſchen, ſondern ſolchen, die a priori die Bedingungen deſſelben enthalten können, gedacht wiſſen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines ſolchen Begriffs vom Beſitze (poſſeſſio noumenon) als einer allgemeingeltenden Geſetzgebung; denn eine ſolche iſt in dem Ausdrucke enthalten: »dieſer äußere Gegenſtand iſt mein;« weil allen andern dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die ſie ſonſt nicht hätten, ſich des Gebrauchs deſſelben zu enthalten.

Die Art alſo, etwas außer mir als das Meine zu haben, iſt die bloß=rechtliche Verbindung des Willens des Subjects mit jenem Gegenſtande, unabhängig von dem Verhältniſſe zu demſelben im Raum und in der Zeit, nach dem Begrif eines intelligibelen Beſitzes. — Ein Platz auf der Erde iſt nicht darum ein äußeres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme (denn es betrift hier nur meine äußere Freyheit, mithin nur den Beſitz meiner ſelbſt, kein Ding außer mir, und iſt alſo nur ein inneres Recht); ſondern, wenn ich ihn noch beſitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen andern Ort begeben habe, nur alsdann betrift es mein äußeres Recht, und derjenige, der die fortwährende Beſetzung dieſes Platzes durch meine Perſon zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muß entweder behaupten, es ſey gar nicht möglich, etwas Aeußeres als das Seine zu haben (welches dem Poſtulat §. 2. widerſtreitet), oder er verlangt, daß, um dieſes zu können, ich in zwey Orten zugleich ſey; welches dann aber ſo viel ſagt, als: ich ſolle an einem Orte ſeyn und auch nicht ſeyn, wodurch er ſich ſelbſt widerſpricht.

Dieſes kann auch auf den Fall angewendet werden, da ich ein Verſprechen acceptirt habe; denn da wird meine Haabe und Beſitz an dem Verſprochenen dadurch nicht aufgehoben, daß der Verſprechende zu einer Zeit ſagte: dieſe Sache ſoll Dein ſeyn, eine Zeit hernach aber von ebenderſelben Sache ſagt: ich will jetzt, die Sache ſolle nicht Dein ſeyn. Denn es hat mit ſolchen intellectuellen Verhältniſſen die Bewandniß, als ob jener ohne eine Zeit zwiſchen beyden Declarationen ſeines Willens geſagt hätte, ſie ſoll Dein ſeyn, und auch ſie ſoll nicht Dein ſeyn, was ſich dann ſelbſt widerſpricht.

Eben-

Ebendaſſelbe gilt auch von dem Begriffe des rechtlichen Beſitzes einer Perſon, als zu der Haabe des Subjects gehörend (ſein Weib, Kind, Knecht,): daß nämlich dieſe häusliche Gemeinſchaft und der wechſelſeitige Beſitz des Zuſtandes aller Glieder derſelben, durch die Befugniß ſich *örtlich* von einander zu trennen, nicht aufgehoben wird; weil es ein *rechtliches* Verhältniß iſt, was ſie verknüpft, und das äußere Mein und Dein hier, eben ſo wie in vorigen Fällen, gänzlich auf der Vorausſetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbeſitzes ohne Inhabung beruht.

Zur Critik der rechtlich-practiſchen Vernunft im Begriffe des äußeren Mein und Dein, wird dieſe eigentlich durch eine Antinomie der Sätze über die Möglichkeit eines ſolchen Beſitzes genöthigt, d. i. nur durch eine unvermeidliche Dialectik, in welcher Theſis und Antitheſis beyde auf die Gültigkeit zweyer einander widerſtreitenden Bedingungen gleichen Anſpruch machen, wird die Vernunft auch in ihrem practiſchen (das Recht betreffenden) Gebrauch genöthigt, zwiſchen dem Beſitz als Erſcheinung und dem bloß durch den Verſtand denkbaren einen Unterſchied zu machen.

Der *Satz* heißt: Es iſt *möglich*, etwas Aeußeres als das Meine zu haben; ob ich gleich nicht im Beſitz deſſelben bin.

Der *Gegenſatz*: Es iſt *nicht möglich*, etwas Aeußeres als das Meine zu haben; wenn ich nicht im Beſitz deſſelben bin.

Auflöſung: Beyde Sätze ſind wahr: der erſtere, wenn ich den empiriſchen Beſitz (poſſeſſio phae-

phaenomenon), der andere, wenn ich unter dieſem Worte den reinen intelligibelen Beſitz (poſſeſſio noumenon) verſtehe. — Aber die Möglichkeit eines intelligibelen Beſitzes, mithin auch des äußeren Mein und Dein läßt ſich nicht einſehen, ſondern muß aus dem Poſtulat der practiſchen Vernunft gefolgert werden, wobei es noch beſonders merkwürdig iſt: daß dieſe, ohne Anſchauungen ſelbſt, ohne einer a priori zu bedürfen, ſich durch bloße, vom Geſetze der Freyheit berechtigte, *Weglaſſung* empiriſcher Bedingungen *erweitere* und ſo ſynthetiſche Rechtsſätze a priori aufſtellen kann, deren Beweis (wie bald gezeigt werden ſoll) nachher in practiſcher Rückſicht auf analytiſche Art geführt werden kann.

§. 8.

Etwas Aeußeres als das Seine zu haben, iſt nur in einem rechtlichen Zuſtande, unter einer öffentlich-geſetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zuſtande, möglich.

Wenn ich (wörtlich oder durch die That) erkläre, ich will, daß etwas Aeuſſeres das Meine ſeyn ſolle, ſo erkläre ich jedem Anderen für verbindlich, ſich des Gegenſtandes meiner Willkühr zu enthalten: eine Verbindlichkeit, die niemand ohne dieſen meinen rechtlichen Act haben würde. In dieſer Anmaßung aber liegt zugleich das Bekenntniß: jedem Anderen in Anſehung des äußeren Seinen wechſelſeitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu ſeyn; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältniſſes

niſſes hervor. Ich bin alſo nicht verbunden, das äußere Seine des Anderen unangetaſtet zu laſſen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch ſicher ſtellt, er werde in Anſehung des Meinigen ſich nach ebendemſelben Princip verhalten; welche Sicherſtellung gar nicht eines beſonderen rechtlichen Acts bedarf, ſondern ſchon im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung, wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel, enthalten iſt. — Nun kann der einſeitige Wille in Anſehung eines äußeren, mithin zufälligen, Beſitzes nicht zum Zwangsgeſetz für jedermann dienen, weil das der Freyheit nach allgemeinen Geſetzen Abbruch thun würde. Alſo iſt nur ein jeden anderen verbindender, mithin collectiv-allgemeiner (gemeinſamer) und machthabender Wille, derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leiſten kann. — Der Zuſtand aber unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Geſetzgebung, iſt der Bürgerliche. Alſo kann es nur im bürgerlichen Zuſtande ein äußeres Mein und Dein geben.

Folgeſatz: Wenn es rechtlich möglich ſeyn muß, einen äußeren Gegenſtand als das Seine zu haben: ſo muß es auch dem Subject erlaubt ſeyn, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein ſolches Object kommt, zu **nöthigen**, mit ihm zuſammen in eine bürgerliche Verfaſſung zu treten.

§. 9.

Im Naturzuſtande kann doch ein wirkliches, aber nur proviſoriſches äußeres Mein und Dein ſtatt haben.

Das Naturrecht im Zuſtande einer bürgerlichen Verfaſſung (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Principien a priori abgeleitet werden kann) kann durch die ſtatutariſchen Geſetze der letzteren nicht Abbruch leiden, und ſo bleibt das rechtliche Princip in Kraft: »der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenſtand meiner Willkühr als das Meine zu haben, lädirt mich; denn bürgerliche Verfaſſung iſt allein der rechtliche Zuſtand, durch welchen jedem das Seine nur geſichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und beſtimmt wird. — Alle Garantie ſetzt alſo das Seine von jemanden (dem es geſichert wird) ſchon voraus. Mithin muß vor der bürgerlichen Verfaſſung (oder von ihr abgeſehen) ein äußeres Mein und Dein als möglich angenommen werden, und zugleich ein Recht, jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nöthigen, mit uns in eine Verfaſſung zuſammen zu treten, worin jenes geſichert werden kann. — Ein Beſitz in Erwartung und Vorbereitung eines ſolchen Zuſtandes, der allein auf einem Geſetz des gemeinſamen Willens gegründet werden kann, der alſo zu der Möglichkeit des Letzteren zuſammenſtimmt, iſt ein proviſoriſch-rechtlicher Beſitz, wogegen derjenige, der in einem ſolchen wirklichen Zuſtande angetroffen wird, ein peremtoriſcher Beſitz ſeyn würde. — Vor dem Eintritt

tritt in dieſen Zuſtand, zu dem das Subject bereit iſt, widerſteht er denen mit Recht, die dazu ſich nicht bequemen und ihn in ſeinem einſtweiligen Beſitz ſtöhren wollen; weil der Wille aller Anderen außer ihm ſelbſt, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewiſſen Beſitz abzuſtehen, bloß *einſeitig* iſt, mithin eben ſo wenig geſetzliche Kraft (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird) zum Widerſprechen hat, als jener zum Behaupten, indeſſen daß der letztere doch dieß voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zuſtandes zuſammenzuſtimmen. — Mit einem Worte: die Art etwas Aeußeres als das Seine im *Naturzuſtande* zu haben, iſt ein phyſiſcher Beſitz, der die rechtliche *Präſumtion* für ſich hat, ihn, durch Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Geſetzgebung, zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung *comparativ* für einen rechtlichen.

Dieſes Prärogativ des Rechts aus dem empiriſchen Beſitzſtande nach der Formel: *wohl dem der im Beſitz iſt* (beati poſſidentes) beſteht nicht darin: daß, weil er die Präſumtion eines *rechtlichen Mannes* hat, er nicht nöthig habe, den̄ Beweis zu führen, er beſitze etwas rechtmäßig (denn das gilt nur im ſtreitigen Rechte), ſondern weil, nach dem Poſtulat der practiſchen Vernunft, jedermann das Vermögen zukommt, einen äußeren Gegenſtand ſeiner Willkühr als das Seine zu haben, mithin jede Inhabung ein Zuſtand iſt, deſſen Rechtmäßigkeit ſich auf jenem Poſtulat durch einen Act des vorhergehenden

Wil-

Willens gründet, und der, wenn nicht ein älterer Beſitz eines Anderen von ebendemſelben Gegenſtande dawider iſt, alſo vorläufig, nach dem Geſetz der äußeren Freyheit, jedermann, der mit mir nicht in den Zuſtand einer öffentlich geſetzlichen Freyheit treten will, von aller Anmaßung des Gebrauchs eines ſolchen Gegenſtandes abzuhalten berechtigt, um dem Poſtulat der Vernunft gemäß, eine Sache, die ſonſt practiſch vernichtet ſeyn würde, ſeinem Gebrauche zu unterwerfen

Zweytes Hauptſtück.

Von der Art etwas Aeußeres zu erwerben.

§. 10.

Allgemeines Princip der äußeren Erwerbung.

Ich erwerbe etwas, wenn ich mache, (efficio) daß etwas *mein* werde. — Urſprünglich iſt mein dasjenige Aeußere, was auch ohne einen rechtlichen Act mein iſt. Eine Erwerbung aber iſt urſprünglich diejenige, welche nicht von dem Seinen eines Anderen abgeleitet iſt.

Nichts Aeußeres iſt urſprünglich mein; wohl aber kann es urſprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines Anderen abzuleiten, erworben ſeyn. — Der Zuſtand der Gemeinſchaft des Mein und Dein (communio) kann nie als urſprünglich gedacht, ſondern muß (durch einen äußeren rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Beſitz eines äußeren Gegenſtandes urſprünglich ſich und gemeinſam ſeyn kann. Auch wenn man ſich (problematiſch) eine urſprüngliche Gemeinſchaft (communio mei et tui originaria) denkt: ſo muß ſie doch von der uranfänglichen (communio primaeua) unterſchieden werden, welche, als in der erſten Zeit der Rechtsverhältniſſe unter Menſchen geſtiftet, angenommen wird, und nicht, wie die erſtere, auf Principien, ſondern nur auf Geſchichte gegründet werden kann: wobey die letztere doch immer als erworben und abgeleitet (communio deriuatiua) gedacht werden müßte.

Das Princip der äußeren Erwerbung iſt nun: Was ich (nach dem Geſetze der äußeren Freyheit) in meine Gewalt bringe, und wovon, als Object meiner Willkühr, Gebrauch zu machen ich (nach dem Poſtulat der practiſchen Vernunft) das Vermögen habe: endlich, was ich (gemäß der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es ſolle mein ſeyn, das iſt mein.

Die Momente (attendenda) der urſprünglichen Erwerbung, ſind alſo: 1) die Apprehenſion eines Gegenſtandes der Keinem angehört, widrigenfalls ſie der Freyheit Anderer nach allgemeinen Geſetzen widerſtreiten würde. Dieſe Apprehenſion iſt die Beſitznehmung des Gegenſtandes der Willkühr im Raum und der Zeit; der Beſitz alſo, in den ich mich ſetze, iſt (poſſeſſio phaenomenon). 2) Die Bezeichnung (declaratio) des Beſitzes dieſes Gegenſtandes und des Acts meiner Willkühr jeden Anderen davon abzuhalten. 3)

Die

Die Zueignung (appropriatio) als Act eines äußerlich allgemein geſetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einſtimmung mit meiner Willkühr verbunden wird. — Die Gültigkeit des letzteren Moments der Erwerbung, als worauf der Schlußſatz: der äußere Gegenſtand iſt mein, beruht, d.i. daß der Beſitz, als ein bloß-rechtlicher, gültig (poſſeſſio noumenon) ſey, gründet ſich darauf: daß, da alle dieſe Actus rechtlich ſind, mithin aus der practiſchen Vernunft hervorgehen, und alſo in der Frage, was Rechtens iſt, von den empiriſchen Bedingungen des Beſitzes abſtrahirt werden kann, der Schlußſatz: der äußere Gegenſtand iſt mein, vom ſenſibelen auf den intelligibelen Beſitz richtig geführt wird.

Die urſprüngliche Erwerbung eines äußeren Gegenſtandes der Willkühr, heißt Bemächtigung (occupatio) und kann nicht anders, als an körperlichen Dingen (Subſtanzen) ſtatt finden. Wo nun eine ſolche ſtatt findet, bedarf ſie zur Bedingung des empiriſchen Beſitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der ſich einer Sache bemächtigen will (qui prior tempore potior iure). Sie iſt als urſprünglich auch nur die Folge von einſeitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelſeitige erforderlich, ſo würde ſie von dem Vertrage zweyer (oder mehrerer Perſonen, folglich von dem Seinen Anderer abgeleitet ſeyn. — Wie ein ſolcher Act der Willkühr als jener iſt, das Seine für jemanden begründen könne, iſt nicht leicht einzuſehen. — Indeſſen iſt die erſte Erwerbung

doch

doch darum ſofort nicht die urſprüngliche. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zuſtandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Geſetzgebung wäre eine ſolche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre ſie von dem beſonderen Willen eines jeden abgeleitet und allſeitig: da eine urſprüngliche Erwerbung nur aus dem einſeitigen Willen hervorgehen kann.

Eintheilung.

der Erwerbung des äußeren Mein und Dein.

1) Der Materie (dem Objecte) nach erwerbe ich entweder eine körperliche Sache, (Subſtanz) oder die Leiſtung (Cauſſalität) eines Anderen oder dieſe andere Perſon ſelbſt, d. i. den Zuſtand derſelben, ſo fern ich ein Recht erlange, über denſelben zu verfügen, (das Commercium mit derſelben).

2) Der Form (Erwerbungsart) nach iſt es entweder ein Sachenrecht (ius reale) oder perſönliches Recht (ius perſonale) oder ein dinglich-perſönliches Recht (ius realiter perſonale) des Beſitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer andern Perſon als einer Sache.

3) Nach dem Rechtsgrunde (titulus) der Erwerbung; welches eigentlich kein beſonderes Glied der Eintheilung

theilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung iſt: entweder durch den Act einer **einſeitigen**, oder **doppelſeitigen**, oder **allſeitigen** Willkühr, wodurch etwas Aeußeres (facto, pacto, lege,) erworben wird.

Erſter Abſchnitt.

Vom Sachenrecht.

§. 11.

Was iſt ein Sachenrecht?

Die gewöhnliche Erklärung des **Rechts in einer Sache** (ius reale, ius in re) »es ſey das Recht **gegen jeden Beſitzer derſelben**« iſt eine richtige Nominaldefinition. — Aber, was iſt das, was da macht, daß ich mich wegen eines äußeren Gegenſtandes an jeden Inhaber deſſelben halten, und ihn (per vindicationem) nöthigen kann, mich wieder in Beſitz deſſelben zu ſetzen? Iſt dieſes äußere rechtliche Verhältniß meiner Willkühr etwa ein **unmittelbares** Verhältniß zu einem körperlichen Dinge? So müßte derjenige, welcher ſein Recht nicht unmittelbar auf Perſonen, ſondern auf Sachen bezogen denkt, es ſich freylich, (obzwar nur auf dunkele Art) vorſtellen: nämlich, weil dem Recht auf einer Seite eine Pflicht auf der andern correſpondirt, daß die äußere Sache, ob ſie zwar dem erſten Beſitzer abhanden gekommen, dieſem doch immer **verpflichtet** bleibe, d. i.

ſich

ſich jedem anmaßlichen anderen Beſitzer weigere, weil ſie jenem ſchon verbindlich iſt, und ſo mein Recht, gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden Genius, den fremden Beſitzer immer an mich weiſe. Es iſt alſo ungereimt, ſich Verbindlichkeit einer Perſon gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältniß durch ein ſolches Bild zu verſinnlichen, und ſich ſo auszudrücken.

Die Realdefinition würde daher ſo lauten müſſen: Das Recht in einer Sache iſt ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (urſprünglichen, oder geſtifteten) Geſammtbeſitze ich mit allen andern bin. Denn das Letztere iſt die einzige Bedingung, unter der es allein möglich iſt, daß ich jeden anderen Beſitzer vom Privatgebrauch der Sache ausſchließe (ius contra quemlibet huius rei poſſeſſorem), weil, ohne einen ſolchen Geſammtbeſitz vorauszuſetzen, ſich gar nicht denken läßt, wie ich, der ich doch nicht im Beſitz der Sache bin, von Andern, die es ſind, und die ſie brauchen, lädirt werden könne. — Durch einſeitige Willkühr kann ich keinen Andern verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde: alſo nur durch vereinigte Willkühr in einem Geſammtbeſitze. Sonſt müßte ich mir ein Recht in einer Sache denken: als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererſt das Recht gegen jeden Beſitzer derſelben ableiten; welches eine ungereimte Vorſtellungsart iſt.

Unter dem Wort: Sachenrecht (ius reale) wird übrigens nicht bloß das Recht in einer Sache (ius in re) ſondern auch der Inbegrif aller Geſetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verſtanden. — Es iſt aber klar, daß ein Menſch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das Seine haben, oder erwerben könnte; weil zwiſchen ihm, als Perſon, und allen anderen äußeren Dingen, als Sachen, es gar kein Verhältniß der Verbindlichkeit giebt. Es giebt alſo, eigentlich und buchſtäblich verſtanden, auch kein (directes) Recht in einer Sache, ſondern nur dasjenige wird ſo genannt, was jemanden gegen eine Perſon zukommt, die mit allen Anderen (im bürgerlichen Zuſtande) im gemeinſamen Beſitz iſt.

§. 12.

Die erſte Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens ſeyn.

Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verſtanden wird) iſt, in Anſehung alles Beweglichen auf demſelben, als Subſtanz, die Exiſtenz des Letzteren aber nur als Inhärenz zu betrachten und ſo, wie im theoretiſchen Sinne die Accidenzen nicht außerhalb der Subſtanz exiſtiren können, ſo kann im practiſchen das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von jemanden ſeyn, wenn dieſer nicht vorher als im rechtlichen Beſitz deſſelben befindlich (als das Seine deſſelben angenommen wird.

Denn

Denn ſetzet, der Boden gehöre niemanden an: ſo werde ich jede bewegliche Sache, die ſich auf ihm befindet, aus ihrem Platze ſtoßen können, um ihn ſelbſt einzunehmen, bis ſie ſich gänzlich verliert, ohne daß der Freyheit irgend eines Anderen, der jetzt gerade nicht Inhaber deſſelben iſt, dadurch Abbruch geſchieht; alles aber, was zerſtöhrt werden kann, ein Baum, Haus, u. ſ. w. iſt (wenigſtens der Materie nach) beweglich, und wenn man die Sache, die ohne Zerſtöhrung ihrer Form nicht bewegt werden kann, ein Immobile nennt, ſo wird das Mein und Dein an jener nicht von der Subſtanz, ſondern dem ihr Anhängenden verſtanden, welches nicht die Sache ſelbſt iſt.

§. 13.

Ein jeder Boden kann urſprünglich erworben werden, und der Grund der Möglichkeit dieſer Erwerbung iſt die urſprüngliche Gemeinſchaft des Bodens überhaupt.

Was das erſte betrifft, ſo gründet ſich dieſer Satz auf dem Poſtulat der praktiſchen Vernunft (§. 2); das zweyte, auf folgenden Beweis.

Alle Menſchen ſind urſprünglich (d. i. vor allem rechtlichem Act der Willkühr) im rechtmäßigen Beſitz des Bodens, d. i. ſie haben ein Recht, da zu ſeyn, wohin ſie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) geſetzt hat. Der Beſitz (poſſeſſio), der vom Sitz (ſedes), als einem willkührlichen, mithin erworbenen, dauernden

Beſitz unterſchieden iſt, iſt ein **gemeinſamer** Beſitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche, als Kugelfläche; weil, wenn ſie eine unendliche Ebene wäre, die Menſchen ſich darauf ſo zerſtreuen könnten, daß ſie in gar keine Gemeinſchaft mit einander kämen, dieſe alſo nicht eine nothwendige Folge von ihrem Daſeyn auf Erden wäre. — Der Beſitz aller Menſchen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derſelben vorhergeht, (von der Natur ſelbſt conſtituirt iſt) iſt ein **urſprünglicher Geſammtbeſitz** (communio poſſeſſionis originaria), deſſen Begriff nicht empiriſch und von Zeitbedingungen abhängig iſt, wie etwa der gedichtete aber nie erweisliche eines **uranfänglichen Geſammtbeſitzes** (communio primaeua), ſondern ein practiſcher Vernunftbegrif, der a priori das Princip enthält, nach welchem allein die Menſchen den Platz auf Erden nach Rechtsgeſetzen gebrauchen können.

§. 14.

Der rechtliche Act dieſer Erwerbung iſt Bemächtigung (occupatio).

Die Beſitznehmung (apprehenſio), als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume (poſſeſſionis phyſicae), ſtimmt unter keiner anderen Bedingung mit dem Geſetze der äußeren Freyheit von jedermann (mithin a priori) zuſammen, als unter der **Priorität** in Anſehung der Zeit, d. i. nur als erſte Beſitznehmung, (prior apprehenſio) welche ein Act der

Willkühr iſt. Der Wille aber, die Sache (mithin auch ein beſtimmter abgetheilter Platz auf Erden) ſolle Mein ſeyn, d. i. die Zueignung (appropriatio) kann in einer urſprünglichen Erwerbung nicht anders als einſeitig (voluntas vnilateralis ſ. propria) ſeyn. Die Erwerbung eines äußeren Gegenſtandes der Willkühr durch einſeitigen Willen iſt die Bemächtigung. Alſo kann die urſprüngliche Erwerbung deſſelben, mithin auch eines abgemeſſenen Bodens nur durch Bemächtigung (occupatio) geſchehen. —

Die Möglichkeit auf ſolche Art zu erwerben, läßt ſich auf keine Weiſe einſehen, noch durch Gründe darthun, ſondern iſt die unmittelbare Folge aus dem Poſtulat der practiſchen Vernunft. Derſelbe Wille aber kann doch eine äußere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur ſo fern er in einem a priori vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkühr Aller, die in ein practiſches Verhältniß gegen einander kommen können) abſolut gebietenden Willen enthalten iſt; denn der einſeitige Wille (wozu auch der doppelſeitige, aber doch beſondere Wille gehört) kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an ſich zufällig iſt, ſondern dazu wird ein allſeitiger nicht zufällig, ſondern a priori, mithin nothwendig vereinigter und darum allein geſetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieſes ſeinem Princip iſt Uebereinſtimmung der freyen Willkühr eines jeden mit der Freyheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und alſo auch ein äußeres Mein und Dein möglich.

§. 15.

Nur in einer bürgerlichen Verfaſſung kann etwas peremtoriſch, dagegen im Naturzuſtande zwar auch, aber nur proviſoriſch, erworben werden.

Die bürgerliche Verfaſſung, obzwar ihre Wirklichkeit ſubjectiv zufällig iſt, iſt gleichwohl objectiv d. i. als Pflicht, nothwendig. Mithin giebt es in Hinſicht auf dieſelbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgeſetz der Natur, dem alle äußere Erwerbung unterworfen iſt.

Der **empiriſche Titel der Erwerbung** war die auf urſprüngliche Gemeinſchaft des Bodens gegründete phyſiſche Beſitznehmung (apprehenſio phyſica), welchem, weil dem Beſitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Beſitz in der **Erſcheinung** untergelegt werden kann, der einer intellectuellen Beſitznehmung (mit Weglaſſung aller empiriſchen Bedingungen in Raum und Zeit) correſpondiren muß, und die den Satz gründet: »was ich nach Geſetzen der äußeren Freyheit in meine Gewalt bringe, und will, es ſolle mein ſeyn, das wird mein.«

Der **Vernunfttitel** der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines a priori vereinigten, (nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung (conditio ſine qua non) ſtillſchweigend vorausgeſetzt wird; denn durch einſeitigen Willen kann Anderen eine Verbindlichkeit, die ſie für ſich ſonſt nicht haben würden, nicht auferlegt werden. —

Der

Der Zuſtand aber eines zur Geſetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens iſt der bürgerliche Zuſtand. Alſo nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zuſtandes, d. i. in Hinſicht auf ihn und ſeine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit deſſelben, (denn ſonſt wäre die Erwerbung abgeleitet) mithin nur proviſoriſch kann etwas Aeußeres urſprünglich erworben werden. — Die peremtoriſche Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zuſtande ſtatt.

Gleichwohl iſt jene proviſoriſche, dennoch eine wahre Erwerbung; denn, nach dem Poſtulat der rechtlich-practiſchen Vernunft, iſt die Möglichkeit derſelben, in welchem Zuſtande die Menſchen neben einander ſeyn mögen, (alſo auch im Naturzuſtande) ein Princip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt iſt, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzuſtande heraus zu gehen, und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremtoriſch machen kann, zu treten.

Es iſt die Frage: wie weit erſtreckt ſich die Befugniß der Beſitznehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen ihn in ſeiner Gewalt zu haben, d. i. als der, ſo ihn ſich zueignen will, ihn vertheidigen kann; gleich als ob der Boden ſpräche: wenn ihr mich nicht beſchützen könnt, ſo könnt ihr mir auch nicht gebieten. Darnach müßte alſo auch der Streit über das freye oder verſchloſſene Meer entſchieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die

Kano-

Kanonen reichen, darf niemand an der Küſte eines Landes, das ſchon einem gewiſſen Staat zugehört, fiſchen, Bernſtein aus dem Grunde der See holen, u. dergl. — Ferner: iſt die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwäſſerung u. dergl.) zur Erwerbung deſſelben nothwendig? Nein! denn, da dieſe Formen (der Specificirung) nur Accidenzen ſind, ſo machen ſie kein Object eines unmittelbaren Beſitzes aus, und können zu dem des Subjects nur gehören, ſo fern die Subſtanz vorher als das Seine deſſelben anerkannt iſt. Die Bearbeitung iſt, wenn es auf die Frage von der erſten Erwerbung ankommt, nichts weiter als ein äußeres Zeichen der Beſitznehmung, welches man durch viele andere, die weniger Mühe koſten, erſetzen kann. — Ferner: darf man wohl jemanden in dem Act ſeiner Beſitznehmung hindern, ſo daß keiner von beyden des Rechts der Priorität theilhaftig werde, und ſo der Boden immer als keinem angehörig frey bleibe? Gänzlich kann dieſe Hinderung nicht ſtatt finden, weil der Andere, um dieſes thun zu können, ſich doch auch ſelbſt auf irgend einem benachbarten Boden befinden muß, wo er alſo ſelbſt behindert werden kann zu ſeyn, mithin eine abſolute Verhinderung ein Widerſpruch wäre; aber reſpectiv auf einen gewiſſen (Zwiſchenliegenden) Boden, dieſen, als neutral, zur Scheidung zweyer Benachbarten unbenutzt liegen zu laſſen, würde doch mit dem Rechte der Bemächtigung zuſammen beſtehen; aber alsdann gehört wirklich dieſer Boden Beyden gemeinſchaftlich, und iſt nicht herrenlos (res nullius) eben darum, weil er von beyden dazu gebraucht wird, um ſie von einander zu ſcheiden. — Ferner kann man auf einem Boden, davon kein Theil das Seine von jemanden iſt, doch eine Sache als die Seine haben? Ja, wie in der Mongoley jeder ſein Gepäcke, was er hat, liegen laſſen, oder ſein Pferd, was ihm entlaufen iſt, als das Seine in ſeinen Beſitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch deſſelben alſo jedem einzelnen zuſteht; daß aber jemand eine bewegliche Sache auf dem Boden eines Anderen als das Seine haben kann, iſt zwar möglich, aber nur durch Vertrag. — Endlich iſt die Frage: können zwey benachbarte Völker (oder Familien) einander widerſtehen, eine gewiſſe Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder den Ackerleuten, oder dieſe den Pflanzern, u. dergl.? Allerdings; denn die Art, wie ſie ſich auf dem Erdboden überhaupt anſäſſig machen wollen, iſt, wenn ſie ſich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des bloßen Beliebens (res merae facultatis).

Zuletzt kann noch gefragt werden: ob, wenn uns weder die Natur, noch der Zufall, ſondern blos unſer eigener Wille in Nachbarſchaft mit einem Volke bringt, welches keine Ausſicht zu einer bürgerlichen Verbindung mit ihm verſpricht, wir nicht, in der Abſicht dieſe zu ſtiften und dieſe Menſchen (Wilde) in einen rechtlichen Zuſtand zu verſetzen (wie etwa die Americaniſchen Wilden, die Hottentotten, die Neuholländer) befugt ſeyn ſollten, allenfalls mit Gewalt, oder

(wel-

(welches nicht viel beſſer iſt) durch betrügeriſchen Kauf, Colonien zu errichten und ſo Eigenthümer ihres Bodens zu werden, und, ohne Rückſicht auf ihren erſten Beſitz, Gebrauch von unſerer Ueberlegenheit zu machen; zumal es die Natur ſelbſt (als die das Leere verabſcheuet) ſo zu fordern ſcheint, und große Landſtriche in anderen Welttheilen an geſitteten Einwohnern ſonſt Menſchenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert ſind, oder gar auf immer bleiben müßten, und ſo der Zweck der Schöpfung vereitelt werden würde? Allein man ſieht durch dieſen Schleyer der Ungerechtigkeit (Jeſuitism), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen, leicht durch; dieſe Art der Erwerbung des Bodens iſt alſo verwerflich.

Die Unbeſtimmtheit, in Anſehung der Quantität ſowohl als der Qualität des äußeren erwerblichen Objects, macht dieſe Aufgabe (der einzigen urſprünglichen äußeren Erwerbung) unter allen zur ſchwereſten ſie aufzulöſen. Irgend eine urſprüngliche Erwerbung des Aeußeren aber muß es indeſſen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle ſeyn. Daher kann man dieſe Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an ſich unmöglich aufgeben. Aber, wenn ſie auch durch den urſprünglichen Vertrag aufgelöſet wird, ſo wird, wenn dieſer ſich nicht aufs ganze menſchliche Geſchlecht erſtreckt, die Erwerbung doch immer nur proviſoriſch bleiben.

§. 16.

Expoſition des Begriffs einer urſprünglichen Erwerbung des Bodens.

Alle Menſchen ſind urſprünglich in einem Geſammtbeſitz des Bodens der ganzen Erde (communio fundi originaria), mit dem ihnen von Natur zuſtehenden Willen (eines jeden) denſelben zu gebrauchen (lex iuſti), der, wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegenſetzung der Willkühr des Einen gegen die des Anderen, allen Gebrauch deſſelben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Geſetz für dieſe enthielte, nach welchem einem jeden ein beſonderer Beſitz auf dem gemeinſamen Boden beſtimmt werden kann (lex iuridica). Aber das austheilende Geſetz des Mein und Dein eines jeden am Boden kann, nach dem Axiom der äußeren Freyheit, nicht anders als aus einem urſprünglich und a priori vereinigten Willen (der zu dieſer Vereinigung keinen rechtlichen Act vorausſetzt), mithin nur im bürgerlichen Zuſtande, hervorgehen (lex iuſtitiae diſtributivae), der allein was recht, was rechtlich und was Rechtens iſt, beſtimmt. — In dieſem Zuſtand aber, d. i. vor Gründung und doch in Abſicht auf denſelben, d. i. proviſoriſch, nach dem Geſetz der äußeren Erwerbung zu verfahren, iſt Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens jedermann zu verbinden, den Act der Beſitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einſeitig anzuerkennen; mithin iſt eine proviſoriſche Erwerbung des Bodens, mit allen ihren rechtlichen Folgen, möglich.

Eine ſolche Erwerbung aber bedarf doch und hat auch eine **Gunſt des Geſetzes** (lex permiſſiva), in Anſehung der Beſtimmung der Grenzen des rechtlich möglichen Beſitzes, für ſich; weil ſie vor dem rechtlichen Zuſtande vorhergeht, und, als bloß dazu einleitend, noch nicht peremtoriſch iſt, welche Gunſt ſich aber nicht weiter erſtreckt, als bis zur Einwilligung **Anderer** (theilnehmender) zu Errichtung der Letzteren, bey dem Widerſtande derſelben aber in dieſen (den Bürgerlichen) zu treten, und ſo lange derſelbe währt, allen Effect einer rechtmäßigen Erwerbung bey ſich führt, weil dieſer Ausgang auf Pflicht gegründet iſt.

§. 17.

Deduction des Begrifs der urſprünglichen Erwerbung.

Wir haben den **Titel** der Erwerbung in einer urſprünglichen Gemeinſchaft des Bodens, mithin unter Raums-Bedingungen eines äußeren Beſitzes, die **Erwerbungsart** aber in den empiriſchen Bedingungen der Beſitznehmung (apprehenſio), verbunden mit dem Willen, den äußeren Gegenſtand als den ſeinen zu haben, gefunden. Nun iſt noch nöthig die Erwerbung ſelbſt, d. i. das äußere Mein und Dein, was aus beyden gegebenen Stücken folgt, nämlich den intelligibelen Beſitz (poſſeſſio noumenon) des Gegenſtandes, nach dem was ſein Begrif enthält, aus den Principien der reinen rechtlich-practiſchen Vernunft zu entwickeln.

Der **Rechtsbegrif** vom äußeren Mein und Dein, ſo fern es **Subſtanz** iſt, kann, was das Wort **außer mir**

mir betrifft, nicht einen anderen Ort, als wo ich bin, bedeuten: denn er iſt ein Vernunftbegriff; ſondern, da unter dieſem nur ein reiner Verſtandesbegrif ſubſumirt werden kann, bloß etwas von mir Unterſchiedenes und den eines nicht empiriſchen Beſitzes (der gleichſam fortdauernden Apprehenſion), ſondern nur den des in meiner Gewalt-habens (die Verknüpfung deſſelben mit mir, als ſubjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs) des äußeren Gegenſtandes, welcher ein reiner Verſtandesbegrif iſt, bedeuten. Nun iſt die Weglaſſung, oder das Abſehen (Abſtraction) von dieſen ſinnlichen Bedingungen des Beſitzes, als eines Verhältniſſes der Perſon zu Gegenſtänden, die keine Verbindlichkeit haben, nichts anderes als das Verhältniß einer Perſon zu Perſonen, dieſe alle durch den Willen der erſteren, ſo fern er dem Axiom der äußeren Freyheit, dem Poſtulat des Vermögens und der allgemeinen Geſetzgebung des a priori als vereinigt gedachten Willens gemäß iſt, in Anſehung des Gebrauchs der Sachen zu verbinden, welches alſo der intelligibele Beſitz derſelben, d. i. der durchs bloße Recht, iſt, obgleich der Gegenſtand (die Sache, die ich beſitze) ein Sinnenobject iſt.

Daß die erſte Bearbeitung, Begränzung, oder überhaupt Fromgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung deſſelben, d. i. der Beſitz des Accidens nicht ein Grund des rechtlichen Beſitzes der Subſtanz abgeben könne, ſondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (acceſſorium ſequitur ſuum principale) aus dem Eigenthum der Subſtanz gefolgert werden müſſe, und daß der, welcher an einen Boden, der nicht ſchon vorher der Seine war, Fleiß verwendet, ſeine Mühe und Arbeit gegen den Erſteren verlohren hat, iſt für ſich ſelbſt ſo klar, daß man jene ſo alte und noch weit und breit herrſchende Meinung ſchwerlich einer anderen Urſache zuſchreiben kann, als der in geheim obwaltenden Täuſchung, Sachen zu perſonificiren, und, gleich als ob jemand ſie ſich durch an ſie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem Anderen als ihm zu Dienſten zu ſtehen, unmittelbar gegen ſie ſich ein Recht zu denken; denn wahrſcheinlicherweiſe würde man auch nicht ſo leichten Fußes über die natürliche Frage (von der oben ſchon Erwähnung geſchehen) weggeglitten ſeyn: „wie iſt ein Recht in einer Sache möglich?“ Denn das Recht gegen einen jeden Beſitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniß der beſonderen Willkühr zum Gebrauch eines Objects, ſo fern ſie als im ſynthetiſch-allgemeinen Willen enthalten, und mit dem Geſetze deſſelben zuſammenſtimmend gedacht werden kann.

Was die Körper auf einem Boden betrift, der ſchon der meinige iſt, ſo gehören ſie, wenn ſie ſonſt keines Anderen ſind, mir zu, ohne daß ich zu dieſem Zweck eines beſonderen rechtlichen Acts bedürfte (nicht facto ſondern lege); nämlich, weil ſie als der Subſtanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können (iure rei meae), wozu auch Alles gehört, was mit meiner Sache ſo verbunden iſt, daß ein Anderer ſie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne

ohne dieſes ſelbſt zu verändern (z. B. Vergoldung, Miſchung eines mir zugehörigen Stoffs mit andern Materien, Anſpühlung oder auch Veränderung des anliegenden Strohmbettes, und dadurch geſchehende Erweiterung meines Bodens, u. ſ. w.) Ob aber der erwerbliche Boden ſich noch weiter als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes hinaus, (das Recht noch an meinen Ufern zu fiſchen, oder Bernſtein herauszubringen, u. dergl.) ſich ausdehnen laſſe, muß nach ebendenſelben Grundſätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechaniſches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingrif Anderer zu ſichern (z. B. ſo weit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört zu meinem Beſitz und das Meer iſt bis dahin geſchloſſen (mare clauſum). Da aber auf dem weiten Meere ſelbſt kein Sitz möglich iſt, ſo kann der Beſitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden und offene See iſt frey (mare liberum). Das Stranden aber, es ſey der Menſchen, oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann, als unverſetzlich, von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden; weil es nicht Läſion (ja überhaupt kein Factum) iſt, und die Sache, die auf einen Boden gerathen iſt, der doch irgend einem angehört, nicht als res nullius behandelt werden kann. Ein Fluß dagegen kann, ſo weit der Beſitz ſeines Ufers reicht, ſo gut wie ein jeder Landboden, unter obbenannten Einſchränkungen urſprünglich von dem erworben werden, der im Beſitze beyder Ufer iſt.

Der äußere Gegenſtand, welcher der Subſtanz nach das Seine von jemanden iſt, iſt deſſen Eigenthum (dominium), welchem alle Rechte in dieſer Sache (wie Accidenzen der Subſtanz) inhäriren, über welche alſo der Eigenthümer (dominus) nach Belieben verfügen kann (ius diſponendi de re ſua). Aber hieraus folgt von ſelbſt: daß ein ſolcher Gegenſtand nur eine körperliche Sache (gegen die man keine Verbindlichkeit hat) ſeyn könne, daher ein Menſch ſein eigener Herr, (ſui iuris) aber nicht Eigenthümer von ſich ſelbſt (ſui dominus) (über ſich nach Belieben diſponiren zu können) geſchweige denn von anderen Menſchen ſeyn kann, weil er der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon verantwortlich iſt; wiewohl dieſer Punct, der zum Rechte der Menſchheit, nicht dem der Menſchen gehört, hier nicht ſeinen eigentlichen Platz hat, ſondern nur beyläufig zum beſſeren Verſtändniß des kurz vorher geſagten angeführt wird. — Es kann ferner zwey volle Eigenthümer einer und derſelben Sache geben, ohne ein gemeinſames Mein und Dein, ſondern nur als gemeinſame Beſitzer deſſen, was nur einem als das Seine zugehört, wenn, von den ſogenannten Miteigenthümern (condomini), einem nur der ganze Beſitz ohne Gebrauch, dem Anderen aber aller Gebrauch der Sache ſammt dem Beſitz zukommt, jener alſo (dominus directus) dieſen (dominus vtilis) nur auf die Bedingung einer beharrlichen Leiſtung reſtringirt, ohne dabey ſeinen Gebrauch zu limitiren.

Zwey-

Zweyter Abſchnitt.

Vom perſönlichen Recht.

§. 18.

Der Beſitz der Willkühr eines Anderen, als Vermögen ſie, durch die meine, nach Freyheitsgeſetzen zu einer gewiſſen That zu beſtimmen, (daß äußere Mein und Dein in Anſehung der Cauſalität eines Anderen) iſt ein Recht (dergleichen ich mehrere gegen eben dieſelbe Perſon oder gegen Andere haben kann): der Inbegrif (das Syſtem) der Geſetze aber, nach welchen ich in dieſem Beſitz ſeyn kann, das perſönliche Recht, welches nur ein einziges iſt.

Die Erwerbung eines perſönlichen Rechts kann niemals urſprünglich und eigenmächtig ſeyn (denn eine ſolche würde nicht dem Princip der Einſtimmung der Freyheit meiner Willkühr mit der Freyheit von jedermann gemäß, mithin unrecht ſeyn). Eben ſo kann ich auch nicht durch rechtswidrige That eines Anderen (facto iniusto alterius) erwerben; denn wenn dieſe Läſion mir auch ſelbſt widerfahren wäre, und ich von dem Anderen mit Recht Genugthuung fordern kann, ſo wird dadurch doch nur das Meine unvermindert erhalten, aber nichts über das, was ich ſchon vorher hatte, erworben.

Erwerbung durch die That eines Anderen, zu der ich dieſen nach Rechtsgeſetzen beſtimme, iſt alſo jederzeit von dem Seinen des Anderen abgeleitet, und dieſe Ableitung, als rechtlicher Act, kann nicht durch dieſen als einen negativen Act, nämlich der Verlaſſung, oder einer auf das Seine geſchehenen Verzichtthuung (per derelictionem aut renunciationem), geſchehen, denn dadurch wird nur das Seine eines oder des Anderen aufgehoben, aber nichts erworben, — ſondern allein durch Uebertragung (translatio), welche nur durch einen gemeinſchaftlichen Willen möglich iſt, vermittelſt deſſen der Gegenſtand immer in die Gewalt des einen oder des Anderen kommt, alsdann einer ſeinem Antheile an dieſer Gemeinſchaft entſagt, und ſo das Object durch Annahme deſſelben (mithin einen poſitiven Act der Willkühr) das Seine wird. — Die Uebertragung ſeines Eigenthums an einen Anderen iſt die Veräußerung. Der Act der vereinigten Willkühr zweyer Perſonen, wodurch überhaupt das Seine des Einen auf den Anderen übergeht, iſt der Vertrag.

§. 19.

In jedem Vertrage ſind zwey vorbereitende, und zwey conſtituirende rechtliche Acte der Willkühr; die beyden erſteren (die des Tractirens) ſind das Angebot (oblatio) und die Billigung (approbatio) deſſelben; die beyden andern, (nämlich des Abſchließens) ſind das Verſprechen (promiſſum) und die Annehmung (acceptatio). — Denn ein Anerbieten kann nicht eher ein Verſprechen heißen, als wenn ich vorher urtheile, das Angebotene (oblatum) ſey etwas, was dem Promiſſar angenehm ſeyn könne; welches durch die zwey erſten Declarationen angezeigt, durch dieſe allein aber noch nichts erworben wird.

Aber weder durch den *beſonderen* Willen des Promittenten, noch den des Promiſſars (als Acceptanten), geht das Seine des erſteren zu dem letzteren über, ſondern nur durch den *vereinigten Willen* beyder, mithin ſo fern beyder Wille *zugleich* declarirt wird. Nun iſt dieß aber durch empiriſche Actus der Declaration, die einander nothwendig in der Zeit *folgen* müſſen, und niemals zugleich ſind, unmöglich. Denn, wenn ich verſprochen habe und der Andere nun acceptiren will, ſo kann ich während der Zwiſchenzeit (ſo kurz ſie auch ſeyn mag) es mich gereuen laſſen, weil ich vor der Acceptation noch frey bin; ſo wie anderſeits der Acceptant, eben darum, an ſeine auf das Verſprechen folgende Gegenerklärung auch ſich nicht für gebunden halten darf. — Die äußern Förmlichkeiten (ſolennia) bey Schließung des Vertrags, [der Handſchlag, oder die Zerbrechung eines von beyden Perſonen angefaßten Strohhalms (ſtipula)] und alle hin und her geſchehene Beſtätigungen ſeiner vorherigen Erklärung beweiſen vielmehr die Verlegenheit der Paciſcenten, wie und auf welche Art ſie die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in einem Augenblicke *zugleich* exiſtirend vorſtellig machen wollen, was ihnen doch nicht gelingt; weil es immer nur in der Zeit einander folgende Actus ſind, wo, wenn der eine Act iſt, der andere entweder *noch* nicht, oder *nicht mehr* iſt.

Aber die tranſcendentale Deduction des Begrifs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle dieſe Schwierigkeiten heben. In einem *rechtlichen* äußeren Verhältniſſe wird meine Beſitznehmung der Willkühr eines Anderen (und ſo wechſelſeitig), als Beſtimmungsgrund deſſelben zu einer That, zwar erſt empiriſch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkühr eines jeden von beyden in der Zeit, als ſinnlicher Bedingung der Apprehenſion, gedacht, wo beyde rechtliche Acte immer nur auf einander folgen; weil jenes Verhältniß (als ein rechtliches) rein intellectuell iſt, durch den Willen als ein geſetzgebendes Vernunftvermögen jener Beſitz als ein intelligibeler (poſſeſſio noumenon) nach Freyheitsbegriffen mit Abſtraction von jenen empiriſchen Bedingungen als das Mein oder Dein vorgeſtellt; wo beyde Acte, des Verſprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, ſondern (gleich als pactum re initum) aus einem einzigen gemeinſamen Willen hervorgehend (welches durch das Wort zugleich ausgedruckt wird) und der Gegenſtand (promiſſum) durch Weglaſſung der empiriſchen Bedingungen nach dem Geſetz der reinen practiſchen Vernunft als erworben vorgeſtellt wird.

Daß dieſes die wahre und einzig mögliche Deduction des Begrifs der Erwerbung durch Vertrag ſey, wird durch die mühſelige und doch immer vergebliche Beſtrebung der Rechtsforſcher (z. B. Moſes Mendelsſohns in ſeinem Jeruſalem) zur Beweisführung jener Möglichkeit hinreichend beſtätigt. — Die Frage war: warum ſoll ich mein Verſprechen halten? Denn daß ich es ſoll, begreift ein jeder von ſelbſt. Es iſt aber ſchlechterdings unmöglich, von dieſem categoriſchen Imperativ noch einen Beweis zu führen; eben ſo, wie

wie es für den Geometer unmöglich iſt, durch Vernunftſchlüſſe zu beweiſen, daß ich, um ein Dreyeck zu machen, drey Linien nehmen müſſe (ein analytiſcher Satz) deren zwey aber zuſammengenommen größer ſeyn müſſen, als die dritte (ein ſynthetiſcher; beyde aber a priori). Es iſt ein Poſtulat der reinen (von allen ſinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegrif betrift, abſtrahirenden) Vernunft, und die Lehre der Möglichkeit der Abſtraction von jenen Bedingungen, ohne daß dadurch der Beſitz deſſelben aufgehoben wird, iſt ſelbſt die Deduction des Begrifs der Erwerbung durch Vertrag; ſo wie es im dem vorigen Titel die Lehre von der Erwerbung durch Bemächtigung der äußeren Sache war.

§. 20.

Was iſt aber das Aeußere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Da es nur die Cauſſalität der Willkühr des Anderen in Anſehung einer mir verſprochenen Leiſtung iſt, ſo erwerbe ich dadurch unmittelbar nicht eine äußere Sache, ſondern eine That deſſelben, dadurch jene Sache in meine Gewalt gebracht wird, damit ich ſie zu der meinen mache. — Durch den Vertrag alſo erwerbe ich das Verſprechen eines Anderen (nicht das Verſprochene) und doch kommt etwas zu meiner äußeren Habe hinzu; ich bin *vermögender* (locupletior) geworden, durch Erwerbung einer activen Obligation auf die Freyheit und das Vermögen des Anderen. — Dieſes mein *Recht* aber iſt nur ein *perſönliches*, nämlich gegen eine *beſtimmte* phy-

phyſiſche Perſon und zwar auf ihre Cauſſalität (ihre Willkühr) zu wirken, mir etwas zu leiſten, nicht ein Sachenrecht, gegen diejenige moraliſche Perſon, welche nichts anders als die Idee der a priori vereinigten Willkühr aller iſt, und wodurch ich allein ein Recht gegen jeden Beſitzer derſelben erwerben kann; als worin alles Recht in einer Sache beſteht.

Die Uebertragung des Meinen durch Vertrag geſchieht nach dem Geſetz der Stetigkeit (lex continui) d. i. der Beſitz des Gegenſtandes iſt während dieſem Act keinen Augenblick unterbrochen, denn ſonſt würde ich in dieſem Zuſtande einen Gegenſtand als etwas, das keinen Beſitzer hat (res vacua), folglich urſprünglich erwerben; welches dem Begrif des Vertrages widerſpricht. – Dieſe Stetigkeit aber bringt es mit ſich, daß nicht eines von beyden (promittentis et acceptantis) beſonderer, ſondern ihr vereinigter Wille derjenige iſt, welcher das Meine auf den Anderen überträgt; alſo nicht auf die Art: daß der Verſprechende zuerſt ſeinen Beſitz zum Vortheil des Anderen verläßt (derelinquit), oder ſeinem Recht entſagt (renunciat) und der Andere ſogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Tranſlation iſt alſo ein Act, in welchem der Gegenſtand einen Augenblick beyden zuſammen angehört, ſo wie in der paraboliſchen Bahn eines geworfenen Steins dieſer im Gipfel derſelben einen Augenblick als im Steigen und Fallen zugleich begriffen betrachtet werden kann, und ſo allererſt von der ſteigenden Bewegung zum Fallen übergeht.

§. 21.

Eine Sache wird in einem Vertrage nicht durch Annehmung (acceptatio) des Verſprechens, ſondern nur durch Uebergabe (traditio) des Verſprochenen erworben. Denn alles Verſprechen geht auf eine Leiſtung, und wenn das Verſprochene eine Sache iſt, kann jene nicht anders errichtet werden, als durch einen Act, wodurch der Promiſſar vom Promittenten in den Beſitz derſelben geſetzt wird; d. i. durch die Uebergabe. Vor dieſer alſo und dem Empfang iſt die Leiſtung noch nicht geſchehen; die Sache iſt von dem einen zu dem Anderen noch nicht übergegangen, folglich von dieſem nicht erworben worden, mithin das Recht aus einem Vertrage nur ein perſönliches, und wird nur durch die Tradition ein dingliches Recht.

Der Vertrag, auf den unmittelbar die Uebergabe folgt (pactum re initum), ſchließt alle Zwiſchenzeit zwiſchen der Schließung und Vollziehung aus, und bedarf keines beſonderen noch zu erwartenden Acts, wodurch das Seine des Einen auf den Anderen übertragen wird. Aber, wenn zwiſchen jenen Beyden noch eine (beſtimmte oder unbeſtimmte) Zeit zur Uebergabe bewilligt iſt, frägt ſich: ob die Sache ſchon vor dieſer durch den Vertrag das Seine des Acceptanten geworden, und das Recht des Letzteren ein Recht in der Sache ſey, oder ob noch ein beſonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrift, dazu kommen müſſe, mithin das Recht durch die bloße Acceptation nur ein perſönliches ſey, und allererſt durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? — Daß es ſich hiemit wirk-

wirklich ſo, wie das letztere beſagt, verhalte, erhellet aus nachfolgendem:

Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, ſchließe, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder ſonſt in meinen phyſiſchen Beſitz, ſo iſt es mein (vi pacti re initi), und mein Recht iſt ein Recht in der Sache; laſſe ich es aber in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber beſonders auszumachen, in weſſen phyſiſchem Beſitz (Inhabung) dieſe Sache vor meiner Beſitznehmung (apprehenſio), mithin vor dem Wechſel des Beſitzes ſeyn ſolle: ſo iſt dieſes Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, iſt nur ein Recht gegen eine beſtimmte Perſon, nämlich den Verkäufer von ihm in den Beſitz geſetzt zu werden (poſcendi traditionem) als ſubjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs deſſelben, d. i. mein Recht iſt nur ein perſönliches Recht, von jenem die Leiſtung des Verſprechens (praeſtatio), mich in den Beſitz der Sache zu ſetzen, zu fordern. Nun kann ich, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe (als pactum re initum) enthält, mithin eine Zeit zwiſchen den Abſchluß deſſelben und der Beſitznehmung des Erworbenen verläuft, in dieſer Zeit nicht anders zum Beſitz gelangen, als dadurch, daß ich einen beſonderen rechtlichen, nämlich einen Beſitzact (actum poſſeſſorium) ausübe, der einen beſonderen Vertrag ausmacht, und dieſer iſt: daß ich ſage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen laſſen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn daß dieſer eine Sache zum Gebrauche eines Anderen auf eigene Gefahr in ſeine Gewahrſame nehmen werde, verſteht ſich nicht von ſelbſt, ſondern dazu gehört ein beſonderer Vertrag, nach welchem der Veräußerer ſeiner Sache innerhalb der beſtimmten Zeit noch immer Eigenthümer bleibt (und alle Gefahr, die die Sache treffen möchte, tragen muß), der Erwerbende aber nur dann, wann er über dieſe Zeit zögert, von dem Verkäufer dafür angeſehen werden kann, als ſey ſie ihm überliefert. Vor dieſem Beſitzact iſt alſo Alles durch den Vertrag Erworbene nur ein perſönliches Recht, und der Promiſſar kann eine äußere Sache nur durch Tradition erwerben.

Dritter Abſchnitt.

Von dem auf dingliche Art perſönlichen Recht.

§. 22.

Dieſes Recht iſt das des Beſitzes eines äußeren Gegenſtandes als einer Sache und des Gebrauchs deſſelben als einer Perſon. — Das Mein und Dein nach dieſem Recht iſt das Häusliche und das Verhältniß in dieſem Zuſtande iſt das der Gemeinſchaft freyer Weſen, die durch den wechſelſeitigen Einfluß (der Perſon des Einen auf das Andere) nach dem Princip der äußeren Freyheit (Cauſſalität) eine Geſellſchaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinſchaft ſtehender Perſonen) ausmachen, welches das Hausweſen heißt. — Die Erwerbungsart dieſes Zuſtandes und in demſelben geſchieht weder durch eigenmächtige That (facto), noch durch bloßen Vertrag (pacto), ſondern durchs Geſetz (lege), welches, weil es kein Recht gegen eine Perſon, ſondern auch ein Beſitz derſelben zugleich iſt, ein über alles Sachen- und perſönliche hinaus liegendes Recht, nämlich das Recht der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon ſeyn muß, welches ein natürliches Erlaubnißgeſetz zur Folge hat, durch deſſen Gunſt uns eine ſolche Erwerbung möglich iſt.

§. 23.

Die Erwerbung nach dieſem Geſetz iſt dem Gegenſtande nach dreyerley: Der *Mann* erwirbt ein *Weib*, das *Paar* erwirbt *Kinder* und die Familie *Geſinde*. — Alles dieſes Erwerbliche iſt zugleich unveräußerlich und das Recht des Beſitzers dieſer Gegenſtände das *allerperſönlichſte*.

Des Rechts der häuslichen Geſellſchaft erſter Titel:

Das Eherecht.

§. 24.

Geſchlechtsgemeinſchaft (commercium ſexuale) iſt der wechſelſeitige Gebrauch, den ein Menſch von eines anderen Geſchlechtsorganen und Vermögen macht (vſus membrorum et facultatum ſexualium alterius) und entweder ein *natürlicher* (wodurch ſeines Gleichen erzeugt werden kann), oder *unnatürlicher* Gebrauch, und

dieſer

dieſer entweder an einer Perſon ebendeſſelben Geſchlechts, oder einem Thiere von einer anderen als der Menſchen-Gattung; welche Uebertretungen der Geſetze, unnatürliche Laſter (crimina carnis contra naturam), die auch unnennbar heißen, als Läſion der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon, durch gar keine Einſchränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können.

Die natürliche Geſchlechtsgemeinſchaft iſt nun entweder die nach der bloßen thieriſchen Natur (vaga libido, venus volgivaga, fornicatio), oder nach dem Geſetz. — Die letztere iſt die Ehe (matrimonium), d. i. die Verbindung zweyer Perſonen verſchiedenen Geſchlechts zum lebenswierigen wechſelſeitigen Beſitz ihrer Geſchlechtseigenſchaften. — Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur ſeyn, zu welchem ſie die Neigung der Geſchlechter gegeneinander einpflanzte; aber daß der Menſch, der ſich verehlicht, dieſen Zweck ſich vorſetzen müſſe, wird zur Rechtmäßigkeit dieſer ſeiner Verbindung nicht erfordert; denn ſonſt würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe ſich zugleich von ſelbſt auflöſen.

Es iſt nämlich, auch unter Vorausſetzung der Luſt zum wechſelſeitigen Gebrauch ihrer Geſchlechtseigenſchaften, der Ehevertrag kein beliebiger, ſondern durchs Geſetz der Menſchheit nothwendiger Vertrag, d. i., wenn Mann und Weib einander ihren Geſchlechtseigenſchaften nach

nach wechſelſeitig genießen wollen, ſo *müſſen* ſie ſich nothwendig verehlichen, und dieſes iſt nach Rechtsgeſetzen der reinen Vernunft nothwendig.

§. 25.

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geſchlecht von den Geſchlechtsorganen des Anderen macht, iſt ein Genuß, zu dem ſich ein Theil dem Anderen hingiebt. In dieſem Act macht ſich ein Menſch ſelbſt zur Sache, welches dem Rechte der Menſchheit an ſeiner eigenen Perſon widerſtreitet. Nur unter der einzigen Bedingung iſt dieſes möglich, daß, indem die eine Perſon von der Anderen, *gleich als Sache*, erworben wird, dieſe gegenſeitig wiederum jene erwerbe; denn ſo gewinnt ſie wiederum ſich ſelbſt und ſtellt ihre Perſönlichkeit wieder her. Es iſt aber der Erwerb eines Gliedmaßes am Menſchen zugleich Erwerbung der ganzen Perſon, — weil dieſe eine abſolute Einheit iſt; — folglich iſt die Hingebung und Annehmung eines Geſchlechts zum Genuß des Andern nicht allein unter der Bedingung der Ehe zuläſſig, ſondern auch *allein* unter derſelben möglich. Daß aber dieſes *perſönliche* Recht es doch zugleich *auf dingliche Art* ſey, gründet ſich darauf, weil, wenn eines der Eheleute ſich verlaufen, oder ſich in eines Anderen Beſitz gegeben hat, das Andere es jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in ſeine Gewalt zurückzubringen berechtigt iſt.

§. 26.

Aus denſelben Gründen iſt das Verhältniß der Verehlichten ein Verhältniß der Gleichheit des Beſitzes, ſowohl der Perſonen, die einander wechſelſeitig beſitzen, (folglich nur in Monogamie, denn in einer Polygamie gewinnt die Perſon, die ſich weggiebt, nur einen Theil desjenigen, dem ſie ganz anheim fällt, und macht ſich alſo zur bloßen Sache), als auch der Glücksgüter, wobey ſie doch die Befugniß haben, ſich, obgleich nur durch einen beſonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Theils derſelben zu begeben.

Daß der Concubinat keines zu Recht beſtändigen Contracts fähig ſey, ſo wenig als die Verdingung einer Perſon zum einmaligen Genuß (pactum fornicationis), folgt aus dem obigen Grunde. Denn, was den letzteren Vertrag betrift: ſo wird jedermann geſtehen, daß die Perſon, welche ihn geſchloſſen hat, zur Erfüllung ihres Verſprechens rechtlich nicht angehalten werden könnte, wenn es ihr gereuete; und ſo fällt auch der erſtere, nämlich der des Concubinats, (als pactum turpe) weg, weil dieſer ein Contract der Verdingung (locatio-conductio) ſeyn würde, und zwar eines Gliedmaßes zum Gebrauch eines Anderen, mithin wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Perſon die ſich ſelbſt als Sache der Willkühr des Anderen hingeben würde; daher jeder Theil den eingegangenen Vertrag mit dem Anderen aufheben kann, ſo bald es ihm beliebt, ohne daß der andere über Läſion ſeines Rechts gegründete Beſchwerde

ſchwerde führen kann. — Eben daſſelbe gilt auch von der Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beyder Theile zur größeren Herrſchaft des einen Theils über den anderen zu benutzen; denn in der That iſt ſie nach dem bloßen Naturrecht vom Concubinat nicht unterſchieden, und keine wahre Ehe. — Wenn daher die Frage iſt: ob es auch der Gleichheit der Verehlichten, als ſolcher widerſtreite, wenn das Geſetz von dem Manne in Verhältniß auf das Weib ſagt: er ſoll dein Herr (er der befehlende, ſie der gehorchende Theil) ſeyn; ſo kann dieſes nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menſchenpaares widerſtreitend angeſehen werden, wenn dieſer Herrſchaft nur die natürliche Ueberlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche, in Bewirkung des gemeinſchaftlichen Intereſſe des Hausweſens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher ſelbſt aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Anſehung des *Zwecks* abgeleitet werden kann.

§. 27.

Der Ehe-Vertrag wird nur durch *eheliche Beywohnung* (copula carnalis) *vollzogen*. Ein Vertrag zweyer Perſonen beyderley Geſchlechts, mit dem geheimen Einverſtändniß entweder ſich der fleiſchlichen Gemeinſchaft zu enthalten, oder mit dem Bewußtſeyn eines, oder beyder Theile, dazu unvermögend zu ſeyn, iſt ein *ſimulirter Vertrag* und ſtiftet keine Ehe; kann auch durch jeden von beyden nach Belieben aufgelöſet werden.

Tritt

Tritt aber das Unvermögen nur nachher ein, ſo kann jenes Recht durch dieſen unverſchuldeten Zufall nichts einbüßen.

Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geſchieht alſo nicht facto (durch die Beywohnung) ohne vorhergehenden Vertrag, auch nicht pacto (durch den bloßen ehelichen Vertrag, ohne nachfolgende Beywohnung) ſondern nur lege: d.i. als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit in eine Geſchlechtsverbindung nicht anders, als vermittelſt des wechſelſeitigen Beſitzes der Perſonen, als welcher nur durch den gleichfalls wechſelſeitigen Gebrauch ihrer Geſchlechtseigenthümlichkeiten ſeine Wirklichkeit erhält, zu treten.

Des Rechts der häuslichen Geſellſchaft
zweyter Titel:

Das Elternrecht.

§. 28.

Gleichwie aus der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, d. i. gegen die Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon ein Recht (ius perſonale) beyder Geſchlechter entſprang, ſich, als Perſonen, wechſelſeitig einander, auf dingliche Art, durch Ehe zu erwerben: ſo folgt, aus der Zeugung in dieſer Gemeinſchaft, eine Pflicht der Erhaltung und Verſorgung in Abſicht auf ihr Erzeugniß, d. i. die Kinder, als Perſonen, haben hiemit zugleich ein ur-

urſprünglich-angebohrnes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Verſorgung durch Eltern, bis ſie vermögend ſind, ſich ſelbſt zu erhalten; und zwar durchs Geſetz (lege) unmittelbar, d. i. ohne daß ein beſonderer rechtlicher Act dazu erforderlich iſt.

Denn da das Erzeugte eine Perſon iſt, und es unmöglich iſt, ſich von der Erzeugung eines mit Freyheit begabten Weſens durch eine phyſiſche Operation einen Begrif zu machen*): ſo iſt es eine in practiſcher Hinſicht ganz richtige und auch nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen ſolchen anzuſehen, wodurch wir

eine

---

*) Selbſt nicht wie es möglich iſt daß Gott freye Weſen erſchaffe; denn da wären, wie es ſcheint, alle künftige Handlungen derſelben, durch jenen erſten Act vorherbeſtimmt, in der Kette der Naturnothwendigkeit enthalten, mithin nicht frey. Daß ſie aber (wir Menſchen) doch frey ſind, beweiſet der categoriſche Imperativ im moraliſch-practiſcher Abſicht, wie durch einen Machtſpruch der Vernunft, ohne daß dieſe doch die Möglichkeit dieſes Verhältniſſes einer Urſache zur Wirkung in theoretiſcher begreiflich machen kann, weil beyde überſinnlich ſind. — Was man ihr hiebey allein zumuthen kann, wäre bloß: daß ſie beweiſe, es ſey in dem Begriffe von einer Schöpfung freyer Weſen kein Widerſpruch; und dieſes kann dadurch gar wohl geſchehen, daß gezeigt wird: der Widerſpruch eräugne ſich nur dann, wenn mit der Categorie der Cauſſalität zugleich die Zeitbedingung, die im Verhältniß zu Sinnenobjecten nicht vermieden werden

kann

eine Perſon ohne ihre Einwilligung auf die Welt geſetzt, und eigenmächtig in ſie herüber gebracht haben; für welche That auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, ſie, ſo viel in ihren Kräften iſt, mit dieſem ihrem Zuſtande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichſam als ihr Gemächſel (denn ein ſolches kann kein mit Freyheit begabtes Weſen ſeyn) und als ihr Eigenthum zerſtöhren oder es auch nur dem Zufall überlaſſen, weil an ihm nicht bloß ein Weltweſen, ſondern auch ein Weltbürger in einen Zuſtand herübergezogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig ſeyn kann.

§. 29.

---

kann (daß nämlich der Grund einer Wirkung vor dieſer vorhergehe), auch in das Verhältniß des Ueberſinnlichen zu einander hinüber gezogen wird, (welches auch wirklich, wenn jener Cauſalbegrif in theoretiſcher Abſicht objective Realität bekommen ſoll, geſchehen müßte), er — der Widerſpruch — aber verſchwinde, wenn in moraliſch-practiſcher, mithin nicht ſinnlicher Abſicht, die reine Categorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.

Der philoſophiſche Rechtslehrer wird dieſe Nachforſchung bis zu den erſten Elementen der Transſcendentalphiloſophie in einer Metaphyſik der Sitten nicht für unnöthige Grübeley erklären, die ſich in zweckloſe Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu löſenden Aufgabe und doch auch die Nothwendigkeit, hierin den Rechtsprincipien genug zu thun, in Ueberlegung zieht.

§. 29.

Aus dieſer Pflicht entſpringt auch nothwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes, ſo lange es des eigenen Gebrauchs ſeiner Gliedmaßen, imgleichen des Verſtandesgebrauchs, noch nicht mächtig iſt, außer der Ernährung und Pflege es zu erziehen, und ſowohl pragmatiſch, damit es künftig ſich ſelbſt erhalten und fortbringen könne, als auch moraliſch, weil ſonſt die Schuld ihrer Verwahrloſung auf die Eltern fallen würde, — es zu bilden; Alles bis zur Zeit der Entlaſſung, (emancipatio), da dieſe, ſowohl ihrem väterlichen Rechte zu befehlen, als auch allem Anſpruch auf Koſtenerſtattung für ihre bisherige Verpflegung und Mühe entſagen, wofür, und nach vollendeter Erziehung, ſie der Kinder ihre Verbindlichkeit (gegen die Eltern) nur als bloße Tugendpflicht, nämlich als Dankbarkeit, in Anſchlag bringen können.

Aus dieſer Perſönlichkeit der erſtern folgt nun auch, daß, da die Kinder nie als Eigenthum der Eltern angeſehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derſelben gehören (weil ſie gleich den Sachen im Beſitz der Eltern ſind, und aus jedes Anderen Beſitz, ſelbſt wider ihren Willen, in dieſen zurückgebracht werden können), das Recht der erſteren kein bloßes Sachenrecht, mithin nicht veräußerlich (ius perſonaliſſimum), aber auch nicht ein bloß perſönliches, ſondern ein auf dingliche Art perſönliches Recht iſt.

Hiebey

Hiebey fällt alſo in die Augen, daß der Titel eines **auf dingliche Art perſönlichen Rechts** in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und perſönlichen Rechts nothwendig hinzukommen müſſe, jene bisherige Eintheilung alſo nicht vollſtändig geweſen iſt, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern, als einem Stück ihres Hauſes, die Rede iſt, jene ſich nicht bloß auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen, zurückzukehren, wenn ſie entlaufen ſind, ſondern ſich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) zu bemächtigen, und ſie einzufangen berechtigt ſind.

Des Rechts der häuslichen Geſellſchaft

dritter Titel:

Das Hausherren Recht.

§. 30.

Die Kinder des Hauſes, die mit den Eltern zuſammen eine **Familie** ausmachten, werden, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die bloße Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbſterhaltung (ſo wie es, theils als natürliche Volljährigkeit, dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, theils ihrer beſonderen Naturbeſchaffenheit gemäß, eintritt,) **mündig** (majorennes), d. i. ihre eigene Herren (sui iuris), und erwerben dieſes Recht ohne beſonderen rechtlichen Act, mithin bloß durchs Geſetz (lege) — ſind den Eltern für ihre Erziehung nichts ſchuldig, ſo wie gegenſeitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen dieſe auf ebendieſelbe Art loswerden, hiemit beyde ihre natürliche Freyheit gewinnen oder wieder gewinnen — die häusliche Geſellſchaft aber, welche nach dem Geſetz nothwendig war, nunmehr aufgelöſet wird.

Beyde Theile können nun wirklich ebendaſſelbe Hausweſen, aber in einer anderen Verpflichtung, nämlich als Verknüpfung des Hausherren mit dem Geſinde (den Dienern oder Dienerinnen des Hauſes), mithin eben dieſe häusliche Geſellſchaft, aber jetzt als hausherrliche (ſocietas herilis) erhalten, durch einen Vertrag, den der erſte mit den mündig gewordenen Kindern, oder, wenn die Familie keine Kinder hat, mit anderen freyen Perſonen (der Hausgenoſſenſchaft) eine häusliche Geſellſchaft ſtiften, welche eine ungleiche Geſellſchaft (des gebietenden, oder der Herrſchaft und der gehorchenden, d. i. der Dienerſchaft (imperantis et ſubiecti domeſtici) ſeyn würde.

Das Geſinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn, und zwar was die Form (den Beſitzſtand) betrift, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einſeitige Willkühr in ſeine Gewalt bringen; was aber die Materie betrift, d. i. welchen Gebrauch er von dieſen ſeinen Hausgenoſſen machen kann, ſo kann er ſich nie als Eigenthümer deſſelben (dominus ſerui) betragen: weil er nur durch Vertrag unter ſeine Gewalt gebracht iſt, ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des Anderen auf ſeine ganze Freyheit Verzicht thut, mithin aufhört, eine Perſon zu ſeyn, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, ſondern nur Gewalt anerkennt, in ſich ſelbſt widerſprechend, d. i. null und nichtig iſt. (Von dem Eigenthumsrecht gegen den, der ſich durch ein Verbrechen ſeiner Perſönlichkeit verluſtig gemacht hat, iſt hier nicht die Rede).

Dieſer Vertrag alſo der Hausherrſchaft mit dem Geſinde, kann nicht von ſolcher Beſchaffenheit ſeyn, daß der *Gebrauch* deſſelben ein *Verbrauch* ſeyn würde, worüber das Urtheil aber nicht bloß dem Hausherrn, ſondern auch der Dienerſchaft (die alſo nie Leibeigenſchaft ſeyn kann) zukommt; kann alſo nicht auf lebenslängliche, ſondern allenfalls nur auf beſtimmte Zeit, binnen der ein Theil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geſchloſſen werden. Die Kinder aber, (ſelbſt die eines durch ſein Verbrechen zum Sclaven gewordenen) ſind jederzeit frey. Denn frey gebohren iſt jeder Menſch, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Koſten der Erziehung bis zu ſeiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden, die er zu tilgen habe. Denn der Sclave müßte, wenn er könnte, ſeine Kinder auch erziehen, ohne ihnen dafür Koſten zu verrechnen der Beſitzer des Sclaven tritt alſo, bey dieſes ſeinem Unvermögen, in die Stelle ſeiner Verbindlichkeit.

Man ſieht auch hier, wie unter beyden vorigen Titeln, daß es ein auf dingliche Art perſönliches Recht (der Herrſchaft über das Geſinde) gebe; weil man ſie zurück holen, und als das äußere Seine von jedem Beſitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche ſie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht unterſucht werden dürfen.

Dogmatiſche Eintheilung

aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§. 31.

Von einer metaphyſiſchen Rechtslehre kann gefordert werden, daß ſie a priori die Glieder der Eintheilung (diuiſio logica) vollſtändig und beſtimmt aufzähle, und ſo ein wahres Syſtem derſelben aufſtelle; ſtatt deſſen alle empiriſche Eintheilung bloß fragmentariſch (partitio) iſt, und es ungewiß läßt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Ausfüllung der ganzen Sphäre des eigentlichen Begriffs erfordert würden. — Eine Eintheilung nach einem Princip a priori (im Gegenſatz der empiriſchen) kann man nun dogmatiſch nennen.

Aller Vertrag beſteht an ſich, d. i. objectiv betrachtet, aus zwey rechtlichen Acten: dem Verſprechen und der Annehmung deſſelben; die Erwerbung durch die letztere

letztere (wenn es nicht ein pactum in re initum iſt, welches Uebergabe erfordert) iſt nicht ein Theil, ſondern die rechtlich nothwendige Folge deſſelben. — Subjectiv aber erwogen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft nothwendige Folge (welche die Erwerbung ſeyn ſollte) auch wirklich erfolgen, (phyſiſche Folge ſeyn) werde, dafür habe ich durch die Annehmung des Verſprechens noch keine Sicherheit. Dieſe iſt alſo, als äußerlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der Gewißheit der Erwerbung durch denſelben, gehörend, ein Ergänzungsſtück zur Vollſtändigkeit der Mittel zur Erreichung der Abſicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu dieſem Behuf drey Perſonen auf: der Promittent, der Acceptant und der Cavent; durch welchen letzteren, und ſeinen beſonderen Vertrag mit dem Promittenten, der Acceptant zwar nichts mehr in Anſehung des Objects, aber doch der Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

Nach dieſen Grundſätzen der logiſchen (rationalen) Eintheilung, giebt es nun eigentlich nur drey einfache und reine Vertragsarten, der vermiſchten aber und empiriſchen, welche zu den Principien des Mein und Dein nach bloſſen Vernunftgeſetzen, noch ſtatutariſche und conventionelle hinzuthun, giebt es unzählige, ſie liegen aber auſſerhalb dem Kreiſe der metaphyſiſchen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden ſoll.

Alle Verträge nämlich haben entweder, A. einſeitigen Erwerb (wohlthätiger Vertrag), oder, B. wechſelſeitigen (beläſtigter Vertrag) oder gar keinen Erwerb, ſondern nur C. Sicherheit des Seinen (der einerſeits wohlthätig, anderſeits doch auch zugleich beläſtigend ſeyn kann) zur Abſicht.

A. Der wohlthätige Vertrag (pactum gratuitum) iſt:

a) Die Aufbewahrung des anvertrauten Guts (depoſitum),

b) Das Verleihen einer Sache (commodatum),

c) Die Verſchenkung (donatio).

B. Der beläſtigte Vertrag.

I. Der Veräußerungsvertrag (permutatio late ſic dicta).

a) Der Tauſch (permutatio ſtricte ſic dicta) Waare gegen Waare.

b) Der Kauf und Verkauf (emtio venditio), Waare gegen Geld.

c) Die Anleihe (mutuum): Veräußerung einer Sache unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten, (z. B. Getrayde gegen Getrayde, oder Geld gegen Geld).

II. Der Verbindungsvertrag (locatio conductio).

α. Die Verdingung meiner Sache an einen andern zum Gebrauch derſelben (locatio rei) welche, wenn ſie nur in ſpecie wiedererſtattet werden darf,

darf, als beläſtigter Vertrag, auch mit Verzinſung verbunden ſeyn kann (pactum uſurarium).

β. Der Lohnvertrag (locatio operae) d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Anderen für einen beſtimmten Preis (merces). Der Arbeiter nach dieſem Vertrage iſt der Lohndiener (mercenarius).

γ. Der Bevollmächtigungsvertrag (mandatum): Die Geſchäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen, welche, wenn ſie bloß an des anderen Stelle, nicht zugleich in ſeinem (des Vertretenen) Nahmen, geführt wird, Geſchäftsführung ohne Auftrag (geſtio negotii); wird ſie aber im Nahmen des Anderen verrichtet, Mandat heißt, das hier, als Verdingungsvertrag, ein beläſtigter Vertrag (mandatum oneroſum) iſt.

C. Der Zuſicherungsvertrag. (cautio).

a) Die Verpfändung und Pfandnehmung zuſammen (pignus).

b) Die Gutſagung für das Verſprechen eines Anderen (fideiuſſio).

c) Die perſönliche Verbürgung (praeſtatio obſidis).

In dieſer Tafel aller Arten der Uebertragung (translatio) des Seinen auf einen Anderen, finden ſich Begriffe von Objecten, oder Werkzeugen dieſer Uebertragung vor, welche ganz empiriſch zu ſeyn, und ſelbſt ihrer Möglichkeit nach, in einer metaphyſi-

ſchen

ſchen Rechtslehre, eigentlich nicht Platz haben, in der die Eintheilungen nach Principien a priori gemacht werden müſſen, mithin von der Materie des Verkehrs (welche conventionell ſeyn könnte) abſtrahirt, und bloß auf die Form geſehen werden muß, dergleichen der Begrif des *Geldes*, im Gegenſatz mit aller anderen veräußerlichen Sache, nämlich der *Waare*, im Titel des *Kaufs* und *Verkaufs*, oder der eines *Buchs* iſt. — Allein es wird ſich zeigen, daß jener Begrif des größten und brauchbarſten aller Mittel des *Verkehrs* der Menſchen mit Sachen, *Kauf* und *Verkauf* (Handel) genannt, imgleichen der eines Buchs, als das des größten Verkehrs der Gedanken, ſich doch in lauter intellectuelle Verhältniſſe auflöſen laſſe, und ſo die Tafel der reinen Verträge nicht durch empiriſche Beymiſchung verunreinigen dürfe.

I.

Was iſt Geld?

Geld iſt eine Sache, deren *Gebrauch* nur dadurch möglich iſt, daß man ſie *veräußert*. Dieß iſt eine gute *Namenerklärung* deſſelben, (nach Achenwall), nämlich hinreichend zur Unterſcheidung dieſer Art Gegenſtände der Willkühr von allen andern; aber ſie giebt uns keinen Aufſchluß über die Möglichkeit einer ſolchen Sache. Doch ſieht man ſo viel daraus: daß erſtlich dieſe Veräußerung im Verkehr nicht als Verſchenkung, ſondern als zur *wechſelſeitigen* Erwerbung (durch ein pactum onerosum) beabſichtigt iſt; zweytens daß, da es als (in einem Volke) allgemein beliebtes bloßes *Mittel* des

Han-

Handels, was an ſich keinen Werth hat, im Gegenſatz einer Sache, als *Waare*, (d. i. desjenigen, was einen ſolchen hat, und ſich auf das beſondere Bedürfniß eines oder des anderen im Volke bezieht) gedacht wird, es alle Waare *repräſentirt*.

Ein Scheffel Getrayde hat den größten directen Werth als Mittel zu menſchlichen Bedürfniſſen. Man kann damit Thiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unſerer ſtatt, und dann auch vermittelſt deſſelben alſo Menſchen vermehren und erhalten, welche nicht allein jene Naturproducte immer wieder erzeugen, ſondern auch durch Kunſtproducte allen unſeren Bedürfniſſen zu Hülfe kommen können; zur Verfertigung unſerer Wohnung, Kleidung, ausgeſuchtem Genuſſe und aller Gemächlichkeit überhaupt, welche die Güter der Induſtrie ausmachen. Der Werth des Geldes iſt dagegen nur indirect. Man kann es ſelbſt nicht genießen, oder als ein ſolches irgend wozu unmittelbar gebrauchen; aber doch iſt es ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchſten Brauchbarkeit iſt.

Hierauf läßt ſich vorläufig eine *Realdefinition* des Geldes gründen: es iſt das allgemeine *Mittel den Fleiß der Menſchen gegen einander zu verkehren*, ſo, daß der Nationalreichthum, in ſo fern er vermittelſt des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleißes iſt, mit dem Menſchen ſich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräſentirt wird.

Die Sache nun, welche Geld heißen ſoll, muß alſo ſelbſt ſo viel Fleiß gekoſtet haben, um ſie hervorzubringen, oder auch anderen Menſchen in die Hände zu ſchaffen, daß dieſer demjenigen Fleiß, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunſtproducten) hat erworben werden müſſen, und gegen welchen jener ausgetauſcht wird, gleich komme. Denn wäre es leichter den Stoff, der Geld heißt, als die Waare anzuſchaffen, ſo käme mehr Geld zu Markte, als Waare feil ſteht, und weil der Käufer mehr Fleiß auf ſeine Waare verwenden müßte, als der Käufer, dem das Geld ſchneller zuſtröhmt: ſo würde der Fleiß in Verfertigung der Waare und ſo das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleiß, der den öffentlichen Reichthum zur Folge hat, zugleich ſchwinden und verkürzt werden. — Daher können Banknoten und Aſſignaten nicht für Geld angeſehen werden, ob ſie gleich eine Zeit hindurch die Stelle deſſelben vertreten; weil es beynahe gar keine Arbeit koſtet, ſie zu verfertigen, und ihr Werth ſich bloß auf die Meinung der ferneren Fortdauer der bisher gelungenen Umſetzung derſelben in Baarſchaft gründet, welche, bey einer etwanigen Entdeckung, daß die letztere nicht in einer zum leichten und ſicheren Verkehr hinreichenden Menge da ſey, plötzlich verſchwindet, den Ausfall der Zahlung unvermeidlich macht. — So iſt der Erwerbfleiß derer, welche die Gold- und Silberbergwerke in Peru, oder Neumexico anbauen, vornehmlich bey den ſo vielfältig mißlingenden Verſuchen eines vergeblich angewandten Fleißes, im Aufſuchen der Erzgänge, wahrſcheinlich noch größer, als der auf der Verfertigung der Waaren in Europa verwendete, und würde, als unvergolten, mithin von ſelbſt nachlaſſend, jene Länder bald in Armuth ſinken laſſen, wenn nicht der Fleiß Europens dagegen, eben durch dieſe Materialien gereizt, ſich proportionirlich zugleich erweiterte, um bei jenen die Luſt zum Bergbau, durch ihnen angebotene Sachen des Luxus, beſtändig rege zu erhalten; ſo daß immer Fleiß gegen Fleiß in Concurrenz kommen.

Wie iſt es aber möglich, daß das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Wenn ein großer und machthabender Verthuer einer Materie, die er anfangs bloß zum Schmuck und Glanz ſeiner Diener (des Hofes) brauchte (z. B. Gold, Silber, Kupfer, oder eine Art ſchöner Muſchelſchalen, Cauris, oder auch, wie in Congo, eine Art Matten, Makuten genannt, oder, wie am Senegal, Eiſenſtangen, und auf der Guineaküſte ſelbſt Negerſklaven); d. i. wenn ein Landesherr die Abgaben von ſeinen Unterthanen in dieſer Materie (als Waare) einfordert, und die, deren Fleiß in Anſchaffung derſelben dadurch bewegt werden ſoll, mit eben denſelben, nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit ihnen überhaupt, (auf einem Markt, oder einer Börſe) wieder lohnt. — Dadurch allein hat (meinem Bedünken nach) eine Waare ein geſetzliches Mittel des Verkehrs des Fleißes der Unterthanen unter einander und hiemit auch des Staatsreichthums, d. i. Geld, werden können.

Der intellectuelle Begrif, dem der empiriſche vom Gelde untergelegt iſt, iſt alſo der von einer Sache, die, im Umlauf des Beſitzes begriffen (permutatio publica), den Preis aller anderen Dinge (Waaren) beſtimmt, unter welche letztere ſo gar Wiſſenſchaften, ſo fern ſie Anderen nicht umſonſt gelehrt werden, gehören: deſſen Menge alſo in einem Volk die Begüterung (opulentia) deſſelben ausmacht. Denn Preis (pretium) iſt das öffentliche Urtheil über den Werth (valor) einer Sache, in Verhältniß auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine ſtellvertretende Mittel der gegenſeitigen Vertauſchung des Fleißes (des Umlaufs) iſt. — Daher werden, wo der Verkehr groß iſt, weder Gold noch Kupfer für eigentliches Geld, ſondern nur für Waare gehalten; weil von dem erſteren zu wenig, vom anderen zu viel da iſt, um es leicht in Umlauf zu bringen, und dennoch in ſo kleinen Theilen zu haben, als zum Umſatz gegen Waare, oder eine Menge derſelben im kleinſten Erwerb nöthig iſt. Silber (weniger oder mehr mit Kupfer verſetzt) wird daher im großen Verkehr der Welt für das eigentliche Materjal des Geldes und den Maßſtab der Berechnung aller Preiſe genommen; die übrigen Metalle (noch vielmehr alſo die unmetalliſchen Materien) können nur in einem Volk von kleinem Verkehr ſtatt finden. — Die erſtern beyden, wenn ſie nicht bloß gewogen, ſondern auch geſtempelt, d. i. mit einem Zeichen, für wie viel ſie gelten ſollen, verſehen worden, ſind geſetzliches Geld, d. i. Münze.

»Geld iſt alſo (nach Adam Smith) derjenige Körper, deſſen Veräußerung das Mittel und zugleich der Maaßſtab des Fleißes iſt, mit welchem Menſchen und Völker unter einander Verkehr treiben.« — Dieſe Erklärung führt den empiriſchen Begriff des Geldes dadurch auf den intellectuellen hinaus, daß ſie nur auf die Form der wechſelſeitigen Leiſtungen im beläſtigten Vertrage ſieht, (und von dieſer ihrer Materie abſtrahirt) und ſo auf Rechtsbegriff in der Umſetzung des Mein und Dein (commutatio late sic dicta) überhaupt, um die obige Tafel einer dogmatiſchen Eintheilung a priori, mithin der Metaphyſik des Rechts, als eines Syſtems, angemeſſen vorzuſtellen.

II.

Was iſt ein Buch?

Ein Buch iſt eine Schrift, (ob mit der Feder oder durch Typen, auf wenig oder viel Blättern verzeichnet, iſt hier gleichgültig) welche eine Rede vorſtellt, die jemand durch ſichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält. — Der, welcher zu dieſem in ſeinem eigenen Namen ſpricht, heißt der Schriftſteller (autor). Der, welcher durch eine Schrift im Namen eines Anderen (des Autors) öffentlich redet, iſt der Verleger. Dieſer, wenn er es mit Jenes ſeiner Erlaubniß thut, iſt der rechtmäßige; thut er es aber ohne dieſelbe, der unrechtmäßige Verleger, d. i. der Nachdrucker. Die Summe aller Copeyen der Urſchrift (Exemplare) iſt der Verlag.

Der Büchernachdruck

iſt von rechtswegen verboten.

Schrift iſt nicht unmittelbar Bezeichnung eines Begrifs (wie etwa ein Kupferſtich, der als Porträt, oder ein Gypsabguß, der als die Büſte eine beſtimmte Perſon vorſtellt) ſondern eine Rede ans Publikum, d. i. der Schriftſteller ſpricht durch den Verleger öffentlich. — Dieſer aber, nämlich der Verleger, ſpricht (durch ſeinen Werkmeiſter, operarius, den Drucker) nicht in ſeinem eigenen Namen, (denn ſonſt würde er ſich für den Autor ausgeben); ſondern im Namen des Schriftſtellers, wozu er alſo nur durch eine ihm von dem letzteren ertheilte Vollmacht (mandatum) berechtigt iſt. — Nun ſpricht der Nachdrucker durch ſeinen eigenmächtigen Verlag zwar auch im Namen des Schriftſtellers, aber ohne dazu Vollmacht von demſelben zu haben (gerit ſe mandatarium absque mandato); folglich begeht er an dem von dem Autor beſtellten (mithin einzig rechtmäßigen) Verleger ein Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der letztere aus dem Gebrauch ſeines Rechts ziehen konnte und wollte (furtum usus); alſo iſt der Büchernachdruck von rechtswegen verboten.

Die Urſache des rechtlichen Anſcheins einer gleichwohl beym erſten Anblick ſo ſtark auffallenden Ungerechtigkeit, als der Büchernachdruck iſt, liegt darin: daß das Buch einerſeits ein körperliches Kunſtproduct (opus mechanicum) iſt, was nachgemacht werden kann (von dem, der ſich im rechtmäßigen Beſitz eines Exemplars deſſelben befindet) mithin daran ein *Sachenrecht* ſtatt hat: *andrerſeits* aber iſt das Buch auch bloße *Rede* des Verlegers ans Publikum, die dieſer, ohne dazu Vollmacht vom Verfaſſer zu haben, öffentlich nicht nachſprechen darf (praestatio operae), *ein perſönliches Recht*, und nun beſteht der Irrthum darin, daß beydes mit einander verwechſelt wird.

* *

Die Verwechſelung des perſönlichen Rechts mit dem Sachenrecht iſt noch in einem anderen, unter den Verdingungsvertrag gehörigen, Falle (B. II. α.), nämlich dem der *Einmiethung* (ius incolatus), ein Stoff zu Streitigkeiten. — Es frägt ſich nämlich: iſt der Eigenthümer, wenn er ſein an jemanden vermiethetes Haus (oder ſeinen Grund) vor Ablauf der Miethszeit an einen Anderen verkauft, verbunden, die Bedingungen der fortdauernden Miethe dem Kaufcontracte beyzufügen, oder kann man ſagen: Kauf bricht Miethe, (doch in einer durch den Gebrauch beſtimmten Zeit der Aufkündigung)? — Im erſteren Fall hätte das Haus wirklich eine *Beläſtigung* (onus) auf ſich liegend, ein Recht in dieſer Sache, das der Miether ſich an derſelben (dem Hauſe) erworben hätte; welches auch wohl geſchehen kann (durch Ingroſſation des Miethscontracts auf das Haus), aber alsdann kein bloßer Miethscontract ſeyn würde, ſondern wozu noch ein anderer Vertrag (dazu ſich nicht viel Vermiether verſtehen würden) hinzukommen müßte. Alſo gilt der Satz: »Kauf bricht Miethe«, d. i. das volle Recht in einer Sache (das Eigenthum) überwiegt alles perſönliche Recht, was mit ihm nicht zuſammen beſtehen kann; wobey doch die Klage aus dem Grunde des letzteren dem Miether offen bleibt, ihn wegen des aus der Zerreißung des Contracts entſpringenden Nachtheils ſchadenfrey zu halten.

Epiſodiſcher Abſchnitt.

Von der idealen Erwerbung eines äußeren Gegenſtandes der Willkühr.

§. 32.

Ich nenne diejenige Erwerbung ideal, die keine Cauſſalität in der Zeit enthält, mithin eine bloße Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie iſt nichtsdeſtoweniger wahre, nicht eingebildete, Erwerbung, und heißt nur darum nicht real, weil der Erwerbact nicht empiriſch iſt, indem das Subject von einem Anderen, der entweder noch nicht iſt (von dem man bloß die Möglichkeit annimmt, daß er ſey), oder indem dieſer eben aufhört zu ſeyn, oder, wenn er nicht mehr iſt, erwirbt, mithin die Gelangung zum Beſitz eine bloße practiſche Idee der Vernunft iſt. — Es ſind die drey Erwerbungsarten: 1) durch Erſitzung, 2) durch Beerbung, 3) durch unſterbliches Verdienſt (meritum im-

immortale) d. i. Anſpruch auf den guten Namen nach dem Tode. Alle drey können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zuſtande ihren Effect haben, **gründen** ſich aber nicht nur auf der Conſtitution desſelben und willkührlichen Statuten, ſondern ſind auch a priori im Naturzuſtande, und zwar nothwendig zuvor, denkbar, um hernach die Geſetze in der bürgerlichen Verfaſſung darnach einzurichten, (ſunt iuris naturae).

I.

Die Erwerbungsart

durch Erſitzung.

§. 33.

Ich erwerbe das Eigenthum eines Anderen bloß durch **den langen Beſitz** (uſucapio); nicht weil ich dieſe ſeine Einwilligung dazu rechtmäßig **vorausſetzen** darf (per conſenſum praeſumtum), noch weil ich, da er nicht widerſpricht, annehmen kann, er habe ſeine Sache **aufgegeben** (rem derelictam), ſondern, weil, wenn es auch einen wahren und auf dieſe Sache als Eigenthümer Anſpruch machenden (Prätendenten) gäbe, ich ihn doch bloß durch meinen langen Beſitz **ausſchließen**, ſein bisheriges Daſeyn ignoriren, und gar, als ob er zur Zeit meines Beſitzes nur als Gedankending exiſtirte, verfahren darf: wenn ich gleich von ſeiner Wirklichkeit ſowohl, als der ſeines Anſpruchs hinterher benachrichtigt ſeyn möchte. —

Man nennt dieſe Art der Erwerbung nicht ganz richtig, die durch **Verjährung** (per praeſcriptionem); denn die Ausſchließung iſt nur als die Folge von jener anzuſehen; die Erwerbung muß vorhergegangen ſeyn. — Die Möglichkeit auf dieſe Art zu erwerben, iſt nun zu beweiſen.

Wer nicht einen beſtändigen **Beſitzact** (actus poſſeſſorius) einer äußeren Sache, als der ſeinen, ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Beſitzer) gar nicht exiſtirt, angeſehen; denn er kann nicht über Läſion klagen, ſo lange er ſich nicht zum Titel eines Beſitzers berechtigt, und wenn er ſich hinten nach, da ſchon ein Anderer davon Beſitz genommen hat, auch dafür erklärte, ſo ſagt er doch nur, er ſey ehedem einmal Eigenthümer geweſen, aber nicht er ſey es noch, und der Beſitz ſey ohne einen continuirlichen rechtlichen Act unterbrochen geblieben. — Es kann alſo nur ein rechtlicher und zwar ſich continuirlich erhaltender und documentirter Beſitzact ſeyn, durch welchen er, bey einem langen Nichtgebrauch, ſich das Seine ſichert.

Denn ſetzet: die Verſäumung dieſes Beſitzacts hätte nicht die Folge, daß ein Anderer auf ſeinen geſetzmäßigen und ehrlichen Beſitz (poſſeſſio bonae fidei) einen zu Recht beſtändigen (poſſeſſio irrefragabilis) gründe, und die Sache, die in ſeinem Beſitz iſt, als von ihm erworben anſehe, ſo würde gar keine Erwerbung peremtoriſch (geſichert), ſondern alle nur proviſoriſch einſtweilig ſeyn; weil die Geſchichtskunde ihre Nachforſchung bis zum erſten Beſitzer und deſſen Erwerbact hinauf zurückzuführen nicht

nicht vermögend iſt. — Die Präſumtion, auf welcher ſich die Erſitzung (vſucapio) gründet, iſt alſo nicht bloß rechtmäßig (erlaubt, iuſta) als Vermuthung, ſondern auch rechtlich (praeſumtio iuris et de iure) als Vorausſetzung nach Zwangsgeſetzen (ſuppoſitio legalis): wer ſeinen Beſitzact zu documentiren verabſäumt, hat ſeinen Anſpruch auf den dermaligen Beſitzer verlohren, wobey die Länge der Zeit der Verabſäumung (die gar nicht beſtimmt werden kann und darf) nur zum Behuf der Gewißheit dieſer Unterlaſſung angeführt wird. Daß aber ein bisher unbekannter Beſitzer, wenn jener Beſitzact (es ſey auch ohne ſeine Schuld) unterbrochen worden, die Sache immer wiedererlangen (vindiciren) könne (dominia rerum incerta facere), widerſpricht dem obigen Poſtulat der rechtlich-practiſchen Vernunft.

Nun kann ihm aber, wenn er ein Glied des gemeinen Weſens iſt, d. i. im bürgerlichen Zuſtande, der Staat wohl ſeinen Beſitz (ſtellvertretend) erhalten, ob dieſer gleich als Privatbeſitz unterbrochen war, und der jetzige Beſitzer darf ſeinen Titel der Erwerbung bis zur erſten nicht beweiſen, noch auch ſich auf den der Erſitzung gründen. Aber im Naturzuſtande iſt der letztere rechtmäßig, nicht eigentlich eine Sache dadurch zu erwerben, ſondern ohne einen rechtlichen Act ſich im Beſitz derſelben zu erhalten: welche Befreyung von Anſprüchen dann auch Erwerbung genannt zu werden pflegt. — Die Präſcription des älteren Beſitzers gehört alſo zum Naturrecht (eſt iuris naturae).

II.

II.

Die Beerbung.

(Acquiſitio haereditatis.)

§. 34.

Die Beerbung iſt die Uebertragung (translatio) der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Ueberlebenden durch Zuſammenſtimmung des Willens beyder. — Die Erwerbung des Erbnehmers (haeredis inſtituti) und die Verlaſſung des Erblaſſers (teſtatoris), d. i. dieſer Wechſel des Mein und Dein geſchieht in einem Augenblick (articulo mortis), nämlich, da der letztere eben aufhört zu ſeyn, und iſt alſo eigentlich keine Uebertragung (translatio) im empiriſchen Sinn, welche zwey Actus nach einander, nämlich, wo der eine zuerſt ſeinen Beſitz verläßt, und darauf der Andere darin eintritt, vorausſetzt; ſondern eine ideale Erwerbung. — Da die Beerbung ohne Vermächtniß (diſpoſitio vltimae voluntatis) im Naturzuſtande nicht gedacht werden kann, und, ob es ein Erbvertrag (pactum ſucceſſorium), oder einſeitige Erbeseinſetzung (teſtamentum) ſey, es bey der Frage, ob und wie gerade in demſelben Augenblick, da das Subject aufhört zu ſeyn, ein Uebergang des Mein und Dein möglich ſey, ankommt, ſo muß die Frage: wie iſt die Erwerbart durch Beerbung möglich? von den mancherley möglichen Formen ihrer Ausführung (die nur in einem gemeinen Weſen ſtatt finden) unabhängig unterſucht werden.

„Es iſt möglich, durch Erbeseinſetzung zu erwerben.“ — Denn der Erblaſſer Cajus verſpricht und erklärt in ſeinem letzten Willen dem Titus, der nichts von jenem Verſprechen weiß, ſein Habe ſolle im Sterbefall auf dieſen übergehen, und bleibt alſo, ſo lange er lebt, alleiniger Eigenthümer derſelben. Nun kann zwar durch den bloßen einſeitigen Willen nichts auf den Anderen übergehen: ſondern es wird über dem Verſprechen noch Annehmung (acceptatio) des anderen Theils dazu erfordert und ein gleichzeitiger Wille (voluntas ſimultanea), welcher jedoch hier mangelt; denn ſo lange Cajus lebt, kann Titus nicht ausdrücklich acceptiren, um dadurch zu erwerben; weil jener nur auf den Fall des Todes verſprochen hat (denn ſonſt wäre das Eigenthum einen Augenblick gemeinſchaftlich, welches nicht der Wille des Erblaſſers iſt). — Dieſer aber erwirbt doch ſtillſchweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlaſſenſchaft als ein Sachenrecht, nämlich ausſchlüßlich, ſie zu acceptiren (ius in re iacente), daher dieſe in dem gedachten Zeitpunkt haereditas iacens heißt. Da nun jeder Menſch nothwendigerweiſe (weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verliehren kann), ein ſolches Recht, mithin auch ſtillſchweigend acceptirt und Titus nach dem Tode des Cajus in dieſem Falle iſt, ſo kann er die Erbſchaft durch Annahme des Verſprechens erwerben, und ſie iſt nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos (res nullius), ſondern nur **erledigt** (res vacua) geweſen; weil er ausſchlüßlich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlaſſene Habe zu der ſeinigen machen wollte, oder nicht.

Alſo ſind die Teſtamente auch nach dem bloßen Naturrecht gültig (ſunt iuris naturae); welche Behauptung aber ſo zu verſtehen iſt, daß ſie fähig und würdig ſeyn im bürgerlichen Zuſtande (wenn dieſer dereinſt eintritt) eingeführt und ſanctionirt zu werden. Denn nur dieſer (der allgemeine Wille in demſelben) bewahrt den Beſitz der Verlaſſenſchaft während deſſen, daß dieſe zwiſchen der Annahme und der Verwerfung ſchwebt, und eigentlich keinem angehört.

III.

Der Nachlaß eines guten Nahmens nach dem Tode.

(Bona fama defuncti.)

§. 35.

Daß der Verſtorbene nach ſeinem Tode (wenn er alſo nicht mehr iſt) noch etwas beſitzen könne, wäre eine Ungereimtheit zu denken, wenn der Nachlaß eine Sache wäre. Nun iſt aber der gute Nahme ein angebornes äußeres, obzwar bloß ideales Mein oder Dein, was dem Subject als einer Perſon anhängt, von deren Natur, ob ſie mit dem Tode gänzlich aufhöre zu ſeyn, oder immer noch als ſolche übrig bleibe, ich abſtrahiren kann und muß, weil ich im rechtlichen Verhältniß auf andere, jede Perſon bloß nach ihrer Menſchheit, mithin als homo noumenon wirklich betrachte, und ſo iſt jeder Verſuch, ihn nach dem Tode in übele falſche Nachrede zu bringen,

immer

immer bedenklich; obgleich eine gegründete Anklage deſſelben gar wohl ſtatt findet, (mithin der Grundſatz: de mortuis nihil nisi bene, unrichtig iſt) weil gegen den Abweſenden, welcher ſich nicht vertheidigen kann, Vorwürfe auszuſtreuen, ohne die größte Gewißheit derſelben, wenigſtens ungroßmüthig iſt.

Daß durch ein tadelloſes Leben und einen daſſelbe beſchließenden Tod der Menſch einen (negativ=) guten Namen als das Seine, welches ihm übrig bleibt, erwerbe, wenn er als homo phaenomenon nicht mehr exiſtirt, und daß die Ueberlebenden (angehörige, oder fremde) ihn auch vor Recht zu vertheidigen befugt ſind, (weil unerwieſene Anklage ſie insgeſammt wegen ähnlicher Begegnung auf ihren Sterbefall in Gefahr bringt) daß er, ſage ich, ein ſolches Recht erwerben könne, iſt eine ſonderbare, nichts deſto weniger unläugbare Erſcheinung der a priori geſetzgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über die Grenze des Lebens hinaus erſtreckt. — Wenn jemand von einem Verſtorbenen ein Verbrechen verbreitet, das dieſen im Leben ehrlos, oder nur verächtlich gemacht haben würde: ſo kann ein jeder, welcher einen Beweis führen kann, daß dieſe Beſchuldigung vorſetzlich unwahr und gelogen ſey, den, welcher jenen in böſe Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn ſelbſt ehrlos machen; welches er nicht thun dürfte, wenn er nicht mit Recht vorausſetzte, daß der Verſtorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich todt iſt, und daß dieſem durch jene Apologie Genug=

nugthuung wiederfahre, ob er gleich nicht mehr exiſtirt.*) Die Befugniß, die Rolle des Apologeten für den Verſtorbenen zu ſpielen, darf dieſer auch nicht beweiſen; denn jeder Menſch maßt ſie ſich unvermeidlich an, als nicht bloß

---

*) Daß man aber hiebey ja nicht auf Vorempfindung eines künftigen Lebens und unſichtbare Verhältniſſe zu abgeſchiedenen Seelen ſchwärmeriſch ſchließe, denn es iſt hier von nichts weiter, als dem reinmoraliſchen und rechtlichen Verhältniſſe, was unter Menſchen auch im Leben ſtatt hat, die Rede; worin ſie, als intelligibele Weſen, ſtehen, indem man alles Phyſiſche (zu ihrer Exiſtenz in Raum und Zeit gehörende) **logiſch** davon **abſondert**, d. i. davon **abſtrahirt**, nicht aber die Menſchen dieſe ihre Natur ausziehen und ſie Geiſter werden läßt, in welchem Zuſtande ſie die Beleidigung durch ihre Verläumder fühleten. — Der, welcher nach hundert Jahren mir etwas böſes fälſchlich nachſagt, beleidigt mich ſchon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältniſſe, welches ganz intellectuell iſt, wird von allen phyſiſchen Bedingungen (der Zeit) abſtrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) iſt eben ſowohl ſtrafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; nur durch kein Criminalgericht, ſondern nur dadurch, daß ihm, nach dem Rechte der Wiedervergeltung, durch die öffentliche Meinung derſelbe Verluſt der Ehre zugefügt wird, die er an einem Anderen ſchmälerte. — Selbſt das **Plagiat**, welches ein Schriftſteller an Verſtorbenen verübt, ob es zwar die Ehre des Verſtorbenen nicht befleckt, ſondern dieſem nur einen Theil derſelben entwendet, wird doch mit Recht als Läſion deſſelben (Menſchenraub) geahndet.

bloß zur Tugendpflicht (ethiſch betrachtet) ſondern ſogar zum Recht der Menſchheit überhaupt gehörig: und es bedarf hiezu keiner beſonderen perſönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem ſolchen Schandfleck am Verſtorbenen erwachſen dürften, um jenen zu einer ſolchen Rüge zu berechtigen. — Daß alſo eine ſolche ideale Erwerbung und ein Recht des Menſchen nach ſeinem Tode gegen die Ueberlebenden gegründet ſey, iſt nicht zu ſtreiten, ob ſchon die Möglichkeit deſſelben keiner Deduction fähig iſt.

Drittes Hauptſtück.

Von der ſubjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausſpruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

§. 36.

Wenn unter Naturrecht nur das nicht-ſtatutariſche, mithin lediglich das a priori durch jedes Menſchen Vernunft erkennbare Recht verſtanden wird, ſo wird nicht bloß die zwiſchen Perſonen in ihrem wechſelſeitigen Verkehr unter einander geltende **Gerechtigkeit** (iuſtitia commutatiua), ſondern auch die austheilende (iuſtitia diſtributiua), ſo wie ſie nach ihrem Geſetze a priori erkannt werden kann, daß ſie ihren Spruch (ſententia) fällen müſſe, gleichfalls zum Naturrecht gehören.

Die moraliſche Perſon, welche der Gerechtigkeit vorſteht, iſt der Gerichtshof (forum), und, im Zuſtande ihrer Amtsführung, das Gericht (iudicium): alles nur nach Rechtsbedingungen a priori gedacht, ohne, wie eine ſolche Verfaſſung wirklich einzurichten und zu organiſiren ſey, (wozu Statute, alſo empiriſche Principien gehören) in Betrachtung zu ziehen.

Die Frage iſt alſo hier nicht bloß, was iſt an ſich recht, wie nämlich hierüber ein jeder Menſch für ſich zu urtheilen habe, ſondern, was iſt vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was iſt Rechtens? und da giebt es vier Fälle, wo beyderley Urtheile verſchieden und entgegengeſetzt ausfallen, und dennoch neben einander beſtehen können; weil ſie aus zwey verſchiedenen, beyderſeits wahren, Geſichtspunkten gefället werden: die eine nach dem Privatrecht, die andere nach der Idee des öffentlichen Rechts. — Sie ſind: 1) der Schenkungsvertrag (pactum donationis). 2) Der Leihvertrag (commodatum). 3) Die Wiedererlangung (vindicatio). 4) Die Vereidigung (iuramentum).

Es iſt ein gewöhnlicher Fehler der Erſchleichung (vitium ſubreptionis) der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, was ein Gerichtshof, zu ſeinem eigenen Behuf (alſo in ſubjectiver Abſicht), anzunehmen befugt, ja ſogar verbunden iſt, um über jedes Einem zuſtehende Recht zu ſprechen und zu richten,

richten, auch objectiv, für das, was an ſich ſelbſt recht iſt, zu halten: da das erſtere doch von dem letzteren ſehr unterſchieden iſt. — Es iſt daher von nicht geringer Wichtigkeit, dieſe ſpecifiſche Verſchiedenheit kennbar und darauf aufmerkſam zu machen.

A.

§. 37.

Von dem Schenkungsvertrag.

Dieſer Vertrag (donatio), wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht) unvergolten (gratis) veräußere, enthält ein Verhältniß von mir, dem Schenkenden (donans), zu einem Anderen, dem Beſchenkten (donatarius), nach dem Privatrecht, wodurch das Meine auf dieſen durch Annehmung des letzteren (donum) übergeht. — Es iſt aber nicht zu präſumiren, daß ich hiebey gemeinet ſey, zu der Haltung meines Verſprechens gezwungen zu werden, und alſo auch meine Freyheit umſonſt wegzugeben, und gleichſam mich ſelbſt wegzuwerfen (nemo suum iactare praesumitur), welches doch nach dem Recht im bürgerlichen Zuſtande geſchehen würde; denn da kann der Zubeſchenkende mich zu Leiſtung des Verſprechens zwingen. Es müßte alſo, wenn die Sache vor Gericht käme, d. i. nach einem öffentlichen Recht, entweder präſumirt werden, der Verſchenkende willigte zu dieſem Zwange ein, welches ungereimt iſt, oder der Gerichtshof ſehe in ſeinem Spruch (Sentenz) gar nicht darauf, ob jener die Freyheit, von ſeinem Verſprechen abzugehen, hat

ver-

vorbehalten wollen, oder nicht, ſondern auf das, was gewiß iſt, nämlich das Verſprechen und die Acceptation des Promiſſars. Wenn alſo gleich der Promittent, wie wohl vermuthet werden kann, gedacht hat, daß, wenn es ihn noch vor der Erfüllung gereuet, das Verſprechen gethan zu haben, man ihn daran nicht binden könne; ſo nimmt doch das Gericht an, daß er ſich dieſes ausdrücklich hätte vorbehalten müſſen, und, wenn er es nicht gethan hat, zu Erfüllung des Verſprechens könne gezwungen werden, und dieſes Princip nimmt der Gerichtshof darum an, weil ihm ſonſt das Rechtſprechen unendlich erſchwert, oder gar unmöglich gemacht werden würde.

B.

§. 38.

Vom Leihvertrag.

In dieſem Vertrage (commodatum), wodurch ich jemanden den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube: wo, wenn dieſes eine Sache iſt, die Paciscenten darin übereinkommen, daß dieſer mir *eben dieſelbe* Sache wiederum in meine Gewalt bringe, kann der Empfänger des Geliehenen (commodatarius) nicht zugleich präſumiren, der Eigenthümer deſſelben (commodans) nehme auch alle Gefahr (caſus) des möglichen Verluſtes der Sache, oder ihrer ihm nützlichen Beſchaffenheit, über ſich, der daraus, daß er ſie in den Beſitz des Empfängers gegeben hat, entſpringen könnte. Denn es verſteht

ſich

ſich nicht von ſelbſt, daß der Eigenthümer außer dem Gebrauch ſeiner Sache, den er dem Lehnsempfänger bewilligt (dem von demſelben unzertrennlichen Abbrauche derſelben) auch die Sicherſtellung wider allen Schaden, der ihm daraus entſpringen kann, daß er ſie aus ſeiner eigenen Gewahrſame gab, erlaſſen habe; ſondern darüber müßte ein beſonderer Vertrag gemacht werden. Es kann alſo nur die Frage ſeyn: wem von beyden, dem Lehnsgeber oder Lehnsempfänger, es obliegt, die Bedingung der Uebernehmung der Gefahr, die der Sache zuſtoßen kann, dem Leihevertrag ausdrücklich beyzufügen, oder, wenn das nicht geſchieht, von wem man die Einwilligung zur Sicherſtellung des Eigenthums des Lehnsgebers (durch die Zurückgabe derſelben oder ein Aequivalent) präſumiren könne? Von dem Darleiher nicht; weil man nicht präſumiren kann, er habe mehr umſonſt eingewilligt, als den bloßen Gebrauch der Sache (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigenthums ſelber zu übernehmen), aber wohl von dem Lehnsnehmer; weil er da nichts mehr leiſtet, als gerade im Vertrage ententhalten iſt.

Wenn ich, z. B. bey einfallendem Regen, in ein Haus eintrete, und erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorſichtige Ausgießung abfärbender Materien aus dem Fenſter, auf immer verdorben, oder, wenn er, indem ich ihn in einem anderen Hauſe, wo ich eintrete, ablege, mir geſtohlen wird, ſo muß doch die Behauptung jedem Menſchen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als jenen, ſo wie er iſt, zurückzuſchicken, oder den geſchehenen Diebſtahl nur zu melden; allenfalls ſey es noch eine Höflichkeit den Eigenthümer dieſes Verluſtes wegen zu beklagen, da er aus ſeinem Recht nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bey der Erbittung dieſes Gebrauchs zugleich auf den Fall, daß die Sache unter meinen Händen verunglückte, mir zum voraus erbäte, auch dieſe Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verluſt zu erſetzen unvermögend wäre. Niemand wird das letztere überflüſſig und lächerlich finden, außer etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich vermögender und wohldenkender Mann wäre, weil es alsdann beynahe Beleidigung ſeyn würde, die großmüthige Erlaſſung meiner Schuld in dieſem Falle nicht zu präſumiren.

* *

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn (wie es die Natur dieſes Vertrages ſo mit ſich bringt) über die mögliche Verunglückung (casus), die die Sache treffen möchte, nicht verabredet worden, er alſo, weil die Einwilligung nur präſumirt worden, ein ungewiſſer Vertrag (pactum incertum) iſt, das Urtheil darüber, d. i. die Entſcheidung, wen das Unglück treffen müſſe, nicht aus den Bedingungen des Vertrages an ſich ſelbſt, ſondern wie ſie *allein vor einem Gerichtshofe*, der immer nur auf das Gewiſſe in jenem ſieht (welches hier der Beſitz der Sache als Eigenthum iſt) entſchieden werden kann, ſo wird das Urtheil im Naturzuſtande, d. i. nach der Sache innerer Beſchaffenheit, ſo lauten: der Schade aus der Verunglückung einer geliehenen Sache fällt auf den Beliehenen (caſum ſentit commodatarius), dagegen im bürgerlichen, alſo vor einem Gerichtshofe, wird die Sentenz ſo ausfallen: der Schade fällt auf den Anleiher (caſum ſentit dominus) und zwar aus dem Grunde verſchieden von dem Ausſpruche der bloßen geſunden Vernunft, weil ein öffentlicher Richter ſich nicht auf Präſumtionen von dem, was der eine oder andere Theil gedacht haben mag, einlaſſen kann, ſondern der, welcher ſich nicht die Freyheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen beſonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, dieſen ſelbſt tragen muß. — Alſo iſt der Unterſchied zwiſchen dem Urtheile, wie es ein Gericht fällen müßte, und dem, was die Privatvernunft eines jeden für ſich zu fällen berechtigt iſt, ein durchaus nicht zu überſehender Punct in Berichtigung der Rechtsurtheile.

C.

Von der Wiedererlangung (Rückbemächtigung) des Verlohrnen (vindicatio).

§. 39.

Daß eine fortdauernde Sache, die mein iſt, mein bleibe, ob ich gleich nicht in der fortdauernden Inhabung derſelben bin, und ſelbſt ohne einen rechtlichen Act (derelictionis vel alienationis) mein zu ſeyn nicht aufhöre: und, daß mir ein Recht in dieſer Sache (ius reale), mithin gegen jeden Inhaber, nicht bloß gegen eine beſtimmte Perſon (ius perſonale) zuſteht, iſt aus dem obigen klar. Ob aber auch dieſes Recht von jedem Anderen, als ein für ſich fortdauerndes Eigenthum müſſe angeſehen werden, wenn ich demſelben nur nicht entſagt habe, und die Sache in dem Beſitz eines Anderen iſt, das iſt nun, die Frage.

Iſt die Sache mir abhanden gekommen (res amiſſa) und ſo von einem Anderen auf ehrliche Art (bona fide), als ein vermeinter Fund, oder durch förmliche Veräußerung des Beſitzers, der ſich als Eigenthümer führt, an mich gekommen, obgleich dieſer nicht Eigenthümer iſt, ſo frägt ſich, ob, da ich von einem Nichteigenthümer (a non domino) eine Sache nicht erwerben kann, ich durch jenen von allem Recht in dieſer Sache ausgeſchloſſen werde, und bloß ein perſönliches gegen den unrechtmäßigen Beſitzer übrig behalte. — Das letztere iſt offenbar der Fall, wenn die Erwerbung bloß nach ihren innern berechtigenden Gründen (im Naturzuſtande), nicht nach der Convenienz eines Gerichtshofes beurtheilet wird.

Denn alles Veräußerliche muß von irgend jemand können erworben werden. Die Rechtmäßigkeit der Erwerbung aber beruht gänzlich auf der Form, nach welcher das, was im Beſitz eines Anderen iſt, auf mich übertragen und von mir angenommen wird, d. i. auf der Förmlichkeit des rechtlichen Acts des Verkehrs (commutatio) zwiſchen dem Beſitzer der Sache und dem Erwerbenden, ohne daß ich fragen darf, wie jener dazu gekommen ſey; weil dieſes ſchon Beleidigung ſeyn würde (quilibet praeſumitur bonus, etc.). Geſetzt nun, es ergäbe ſich in der Folge, daß jener nicht Eigenthümer ſey, ſondern ein Anderer, ſo kann ich nicht ſagen, daß dieſer ſich gerade zu an mich halten könnte, (ſo wie auch an jeden Anderen, der Inhaber der Sache ſeyn möchte). Denn ich habe ihm nichts entwandt, ſondern, z. B. das Pferd, was auf öffentlichem Markte feil geboten wurde, dem Geſetze gemäß (titulo emti venditi) erſtanden; weil der Titel der Erwerbung meinerſeits unbeſtritten iſt, ich aber (als Käufer) den Titel des Beſitzes des Anderen (des Verkäufers) nachzuſuchen, — da dieſe Nachforſchung in der aufſteigenden Reihe ins Unendliche gehen würde, — nicht verbunden, ja ſo gar nicht einmal befugt bin. Alſo bin ich, durch den gehörig=betitelten Kauf, nicht der bloß putative, ſondern der wahre Eigenthümer des Pferdes geworden.

Hierwider erheben ſich aber folgende Rechtsgründe: Alle Erwerbung von einem, der nicht Eigenthümer der Sache iſt (a non domino), iſt null und nichtig. Ich kann von dem Seinen eines Anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er ſelbſt rechtmäßig gehabt hat, und, ob ich gleich, was die Form der Erwerbung (modus acquirendi) betrifft, ganz rechtlich verfahre, wenn ich ein geſtohlen Pferd, was auf dem Markte feil ſteht, erhandle, ſo fehlt doch der Titel der Erwerbung; denn das Pferd war nicht das Seine des eigentlichen Verkäufers. Ich mag immer ein ehrlicher Beſitzer deſſelben (poſſeſſor bonae fidei) ſeyn, ſo bin ich doch nur ein ſich dünkender Eigenthümer (dominus putatiuus) und der wahre Eigenthümer hat ein Recht der Wiedererlangung (rem ſuam vindicandi).

Wenn gefragt wird, was (im Naturzuſtande) unter Menſchen nach Principien der Gerechtigkeit im Verkehr derſelben untereinander (iuſtitia commutatiua) in Erwerbung äußerer Sachen an ſich Rechtens ſey, ſo muß man eingeſtehen: daß, wer dieſes zur Abſicht hat, durchaus nöthig habe, noch nachzuforſchen, ob die Sache, die er erwerben will, nicht ſchon einem Anderen angehöre; nämlich, wenn er gleich die formalen Bedingungen der Ableitung der Sache von dem Seinen des Anderen genau beobachtet (das Pferd auf dem Markte ordentlich erhandelt) hat, er dennoch höchſtens nur ein perſönliches Recht in Anſehung einer Sache (ius ad rem) habe erwerben können, ſo lange es ihm noch unbekannt iſt, ob nicht ein anderer (als der Verkäufer) der wahre Eigenthümer derſelben ſey; ſo daß, wenn ſich einer vorfindet, der ſein vorhergehendes Eigenthum daran documentiren könnte, dem vermeinten neuen Eigenthümer nichts übrig bliebe, als den Nutzen, ſo er, als ehrlicher Beſitzer, bisher daraus gezogen hat, bis auf dieſen Augenblick rechtmäßig genoſſen zu haben. — Da nun in der Reihe der von einander ihr Recht ableitenden ſich dünkenden Eigenthümer den ſchlechthin erſten (Stammeigenthümer) auszufinden, mehrentheils unmöglich iſt: ſo kann kein Verkehr mit äußeren Sachen, ſo gut er auch mit den formalen Bedingungen dieſer Art von Gerechtigkeit (iuſtitia commutatiua) übereinſtimmen möchte, einen ſicheren Erwerb gewähren.

* *

Hier tritt nun wieder die rechtlich-geſetzgebende Vernunft mit dem Grundſatz der diſtributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmäßigkeit des Beſitzes, nicht wie ſie an ſich in Beziehung auf den Privatwillen eines jeden (im natürlichen Zuſtande), ſondern nur wie ſie vor einem Gerichtshofe, in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entſtandenen Zuſtande (in einem bürgerlichen) abgeurtheilt werden würde, zur Richtſchnur anzunehmen: wo alsdann die Uebereinſtimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an ſich nur ein perſönliches Recht begründen, zu Erſetzung der materialen Gründe (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendirenden Eigenthümers begründen) als hinreichend poſtulirt wird, und ein an ſich perſönliches Recht, vor einem Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. daß das Pferd, was auf öffentlichem, durchs Policeygeſetz geordneten Markt, jedermann feil ſteht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigenthum werde, (ſo doch, daß dem wahren Eigenthümer das Recht bleibt, den Verkäufer, wegen ſeines älteren unverwirkten Beſitzes, in Anſpruch zu nehmen) und mein ſonſt perſönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindiciren) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen, einzulaſſen.

Es geſchieht alſo nur zum Behuf des Rechtsſpruchs vor einem Gerichtshofe (in fauorem iuſtitiae diſtributivae), daß das Recht in Anſehung einer Sache nicht, wie es an ſich iſt (als ein perſönliches), ſondern wie es am leichteſten und ſicherſten abgeurtheilt werden kann, (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Princip a priori, angenommen und behandelt werde. — Auf dieſem gründen ſich nun nachher verſchiedene ſtatuariſche Geſetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Abſicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig ſeyn ſoll, ſo zu ſtellen, daß der Richter das Seine einem jeden am leichteſten und unbedenklichſten zuerkennen könne: z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miethe, wo, was der Natur des Vertrags nach, d. i. an ſich, ein Sachenrecht iſt, (die Miethe) für ein bloß perſönliches und umgekehrt, wie in dem obigen Fall, was an ſich bloß ein perſönliches Recht iſt, für ein Sachenrecht gilt; wenn die Frage iſt, auf welche Principien ein Gerichtshof im bürgerlichen Zuſtande anzuweiſen ſey, um in ſeinen Ausſprüchen, wegen des einem jeden zuſtehenden Rechts am ſicherſten zu gehen.

D.

D.

Von Erwerbung der Sicherheit durch Eydesablegung.

(Cautio iuratoria).

§. 40.

Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menſchen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, daß es Götter gebe, als den, damit ſie einen Eyd ſchwören, und durch die Furcht vor einer allſehenden oberſten Macht, deren Rache ſie feyerlich gegen ſich aufrufen mußten, im Fall, daß ihre Ausſage falſch wäre, genöthigt werden könnten, wahrhaft im Ausſagen und treu im Verſprechen zu ſeyn. Daß man hiebey nicht auf die Moralität dieſer beyden Stücke, ſondern bloß auf einen blinden Aberglauben derſelben rechnete, iſt daraus zu erſehen, daß man ſich von ihrer bloßen feyerlichen Ausſage vor Gericht in Rechtsſachen keine Sicherheit verſprach, ob gleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Falle, wo es auf das heiligſte, was unter Menſchen nur ſeyn kann, (aufs Recht der Menſchen) ankommt, jedermann ſo klar einleuchtet, mithin bloße Märchen den Bewegungsgrund ausmachen; wie z. B. das unter den Rejangs, einem heidniſchen Volk auf Sumatra, welche, nach Marsdens Zeugniß, bey den Knochen ihrer verſtorbenen Anverwandten ſchwören, ob ſie gleich gar nicht glauben, daß es noch ein Leben nach dem Tode gebe, oder der Eyd der Guineaſchwarzen bey ihrem Fetiſch, etwa einer Vogelfeder, auf die ſie ſich vermeſſen, daß ſie ihnen den Hals brechen

brechen ſolle u. dgl. Sie glauben, daß eine unſichtbare Macht, ſie mag nun Verſtand haben oder nicht, ſchon ihrer Natur nach, dieſe Zauberkraft habe, die durch einen ſolchen Aufruf in That verſetzt wird. — Ein ſolcher Glaube, deſſen Name Religion iſt, eigentlich aber Superſtition heißen ſollte, iſt aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht genugſam im Stande wäre, geheim gehaltene Facta auszumitteln, und recht zu ſprechen. Ein Geſetz, das hiezu verbindet, iſt alſo offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben.

Aber nun iſt die Frage: worauf gründet man die Verbindlichkeit, die jemand vor Gerichte haben ſoll, eines Anderen Eyd als zu Recht gültigen Beweisgrunde der Wahrheit ſeines Vorgebens anzunehmen, der allem Hader ein Ende mache, d. i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, daß ein Anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht auf ſeinen Eyd ankommen zu laſſen? Imgleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden, zu ſchwören? Beydes iſt an ſich unrecht.

Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof, alſo im bürgerlichen Zuſtande, wenn man annimmt, daß es kein anderes Mittel giebt, in gewiſſen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eyd, muß von der Religion vorausgeſetzt werden, daß ſie jeder habe, um ſie, als ein Nothmittel (in caſu neceſſitatis), zum Behuf des rechtlichen

lichen Verfahrens vor einem Gerichtshofe zu gebrauchen, welcher dieſen Geiſteszwang (tortura ſpiritualis) für ein behenderes und dem abergläubiſchen Hange der Menſchen angemeſſeneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen, und ſich darum für berechtigt hält, es zu gebrauchen. — Die geſetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht, dieſe Befugniß der richterlichen zu ertheilen; weil ſelbſt im bürgerlichen Zuſtande ein Zwang zu Eydesleiſtungen der unverleihbaren menſchlichen Freyheit zuwider iſt.

> Wenn die Amtseyde, welche gewöhnlich promiſſoriſch ſind, daß man nämlich den ernſtlichen Vorſatz habe, ſein Amt pflichtmäßig zu verwalten, in aſſertoriſche verwandelt würden, daß nämlich der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden wäre, die Treue ſeiner Amtsführung während deſſelben zu beſchwören: ſo würde dieſes Theils das Gewiſſen mehr in Bewegung bringen, als der Verſprechungseyd, welcher hinterher noch immer den inneren Vorwand übrig läßt, man habe, bey dem beſten Vorſatz, die Beſchwerden nicht voraus geſehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe, und die Pflichtübertretungen würden auch, wenn ihre Summirung durch Aufmerker bevorſtände, mehr Beſorgniß der Anklage wegen erregen, als wenn ſie bloß eine nach der anderen (über welche die vorigen vergeſſen ſind) gerügt würden. — Was aber das Beſchwören des Glaubens (de credulitate) betrift, ſo kann dieſes gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Denn erſtlich enthält

es in ſich ſelbſt einen Widerſpruch: dieſes Mittelding zwiſchen Meinen und Wiſſen, weil es ſo etwas iſt, worauf man wohl zu *wetten*, keinesweges aber darauf zu *ſchwören* ſich getrauen kann. Zweytens begeht der Richter, der ſolchen Glaubenseyd dem Parten anſinnete, um etwas zu ſeiner Abſicht gehöriges, geſetzt es ſey auch das gemeine Beſte, auszumitteln, einen großen Verſtoß an der Gewiſſenhaftigkeit des Eydleiſtenden, theils durch den Leichtſinn, zu dem er verleitet, theils durch Gewiſſensbiſſe, die ein Menſch fühlen muß, der heute eine Sache, aus einem gewiſſen Geſichtspunkte betrachtet, ſehr wahrſcheinlich; morgen aber, aus einem anderen, ganz unwahrſcheinlich finden kann, und lädirt alſo denjenigen, den er zu einer ſolchen Eydesleiſtung nöthigt.

Uebergang von dem Mein und Dein im Naturzuſtande zu dem im rechtlichen Zuſtande überhaupt.

§. 41.

Der rechtliche Zuſtand iſt dasjenige Verhältniß der Menſchen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder ſeines Rechts *theilhaftig* werden kann, und das formale Princip der Möglichkeit deſſelben, nach der Idee eines allgemein geſetzgebenden Willens betrachtet, heißt die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung, entweder auf die Möglichkeit, oder Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit des Beſitzes der Gegenſtände (als der Materie der Willkühr) nach Geſetzen, in die *beſchützende* (iuſtitia tutatrix) die *wechſelſeitig erwerbende*

(iuſti-

(iuſtitia commutativa) und die austheilende Gerechtigkeit (iuſtitia diſtributiva) eingetheilt werden kann. -- Das Geſetz ſagt hiebey erſtens, bloß welches Verhalten innerlich der Form nach recht iſt (lex iuſti); zweytens, was als Materie noch auch äußerlich geſetzfähig, d. i. deſſen Beſitzſtand rechtlich iſt (lex iuridica); drittens, was und wovon der Ausſpruch vor einem Gerichtshofe in einem beſonderen Falle unter dem gegebenen Geſetze dieſem gemäß, d. i. Rechtens iſt (lex iuſtitiae), wo man denn auch jenen Gerichtshof ſelbſt die Gerechtigkeit eines Landes nennt, und, ob eine ſolche ſey oder nicht ſey, als die wichtigſte unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht rechtliche Zuſtand, d. i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit iſt, heißt der natürliche Zuſtand (ſtatus naturalis). Ihm wird nicht der geſellſchaftliche Zuſtand (wie Achenwall meint) und der ein künſtlicher (ſtatus artificialis) heißen könnte, ſondern der bürgerliche (ſtatus civilis) einer unter einer diſtributiven Gerechtigkeit ſtehenden Geſellſchaft entgegengeſetzt; denn es kann auch im Naturzuſtande rechtmäßige Geſellſchaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Geſetz a priori gilt: »du ſollſt in dieſen Zuſtand treten« wie es wohl vom rechtlichen Zuſtande geſagt werden kann, daß alle Menſchen, die mit einander (auch unwillkührlich) in Rechtsverhältniſſe kommen können, in dieſen Zuſtand treten ſollen.

Man kann den erſteren und zweyten Zuſtand den des Privatrechts, den letzteren und dritten aber den des öffentlichen Rechts nennen. Dieſes enthält nicht mehr, oder andere Pflichten der Menſchen unter ſich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts iſt eben dieſelbe in beyden. Die Geſetze des letzteren betreffen alſo nur die rechtliche Form ihres Beyſammenſeyns (Verfaſſung), in Anſehung deren dieſe Geſetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müſſen.

Selbſt der bürgerliche Verein (unio civilis) kann nicht wohl eine Geſellſchaft genannt werden; denn zwiſchen dem Befehlshaber (imperans) und dem Unterthan (ſubditus) iſt keine Mitgenoſſenſchaft; ſie ſind nicht Geſellen, ſondern einander untergeordnet, nicht beygeordnet, und die ſich einander beyordnen, müſſen ſich, eben deshalb, untereinander als gleich anſehen, ſo fern ſie unter gemeinſamen Geſetzen ſtehen. Jener Verein iſt alſo nicht ſowohl als macht vielmehr eine Geſellſchaft.

§. 42.

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zuſtande geht nun das Poſtulat des öffentlichen Rechts hervor: du ſollſt, im Verhältniſſe eines unvermeidlichen Nebeneinanderſeyns, mit allen anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zuſtand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit, übergehen. — Der Grund davon läßt ſich analytiſch aus dem Be-

Begriffe des **Rechts**, im äußeren Verhältniß, im Gegenſatz der **Gewalt** (violentia) entwickeln.

Niemand iſt verbunden, ſich des Eingriffs in den Beſitz des Anderen zu enthalten, wenn dieſer ihm nicht gleichmäſſig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieſelbe Enthaltſamkeit gegen ihn beobachten. Er darf alſo nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengeſetzten Geſinnung des letzteren belehrt wird; denn was ſollte ihn verbinden, allererſt durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menſchen überhaupt über andere den Meiſter zu ſpielen (die Ueberlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn ſie ſich, der Macht oder Liſt nach, dieſen überlegen fühlen) in ſich ſelbſt hinreichend wahrnehmen kann, und es iſt nicht nöthig, die wirkliche Feindſeligkeit abzuwarten; er iſt zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm ſchon ſeiner Natur nach damit droht. (Quilibet praeſumitur malus, donec ſecuritatem dederit oppoſiti).

Bey dem Vorſatze, in dieſem Zuſtande äußerlich geſetzloſer Freyheit zu ſeyn und zu bleiben, thun ſie **einander** auch gar nicht unrecht, wenn ſie ſich untereinander befehden; denn was dem einen gilt, das gilt auch wechſelſeitig dem Anderen, gleich als durch eine Uebereinkunft (uti partes de iure ſuo diſponunt, ita ius eſt): aber überhaupt thun ſie im höchſten Grade daran unrecht*) in einem Zu-

---

*) Dieſer Unterſchied zwiſchen dem, was bloß formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht iſt, hat in der Rechts-
lehre

Zuſtande ſeyn und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher iſt, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit ſicher iſt.

lehre mannigfaltigen Gebrauch. Der Feind, der, ſtatt ſeine Capitulationen mit der Beſatzung einer belagerten Veſtung ehrlich zu vollziehen, ſie bey dieſer ihrem Auszuge mißhandelt, oder ſonſt dieſen Vertrag bricht, kann nicht über Unrecht klagen, wenn ſein Gegner bey Gelegenheit ihm denſelben Streich ſpielt. Aber ſie thun überhaupt im höchſten Grade unrecht, weil ſie dem Begrif des Rechts ſelber alle Gültigkeit nehmen, und alles der wilden Gewalt, gleichſam geſetzmäßig, überliefern, und ſo das Recht der Menſchen überhaupt umſtürzen.

Anhang
erläuternder Bemerkungen
zu den
metaphyſiſchen Anfangsgründen
der Rechtslehre.

Die Veranlaſſung zu denſelben nehme ich größtentheils von der Recenſion dieſes Buchs in den Götting. Anz. 28ſtes Stück, den 18ten Februar 1797; welche, mit Einſicht und Schärfe der Prüfung, dabey aber doch auch mit Theilnahme und »der Hoffnung, daß jene Anfangsgründe Gewinn für die Wiſſenſchaft bleiben werden,« abgefaßt, ich hier zum Leitfaden der Beurtheilung, überdem auch einiger Erweiterung dieſes Syſtems, gebrauchen will.

Gleich beym Anfange der Einleitung in die Rechtslehre ſtößt ſich mein ſcharfprüfender Recenſent an einer Definition. — Was heißt Begehrungsvermögen?

mögen? Sie iſt, ſagt der Text, das Vermögen, durch ſeine Vorſtellungen Urſache der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſeyn. — Dieſer Erklärung wird entgegengeſetzt: »daß ſie nichts wird, ſobald man von äußeren Bedingungen der Folge des Begehrens abſtrahirt. — Das Begehrungsvermögen iſt aber auch dem Idealiſten Etwas; obgleich dieſem die Auſſenwelt nichts iſt.« Antwort: Giebt es aber nicht auch eine heftige, und doch zugleich mit Bewußtſeyn vergebliche, Sehnſucht (z. B. wollte Gott jener Mann lebte noch!), die zwar thatleer, aber doch nicht folgeleer iſt, und, zwar nicht an Auſſendingen, aber doch im Innern des Subjects ſelbſt mächtig wirkt. (Krank macht). Eine Begierde als Beſtreben (niſus) vermittelſt ſeiner Vorſtellungen Urſache zu ſeyn, iſt, wenn das Subject gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabſichtigten Wirkung einſieht, doch immer Cauſſalität, wenigſtens im Innern deſſelben. — Was hier den Misverſtand ausmacht, iſt: daß, da das Bewußtſeyn ſeines Vermögens überhaupt (in dem genannten Falle) zugleich das Bewußtſeyn ſeines Unvermögens in Anſehung der Auſſenwelt iſt, die Definition auf den Idealiſten nicht anwendbar iſt; indeſſen daß doch, da hier bloß von dem Verhältniſſe einer Urſache (der Vorſtellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede iſt, die Cauſſalität der Vorſtellung (jene mag äußerlich oder innerlich ſeyn) in Anſehung ihres Gegenſtandes im Begriff des Begehrungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muß.

1.

Logiſche Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philoſophen ſich bis zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben, oder verſteigen, wollen (ohne welche alle ihre Rechtswiſſenſchaft bloß ſtatutariſch ſeyn würde), ſo können ſie über die Sicherung der Vollſtändigkeit ihrer Eintheilung der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegſehen; weil jene Wiſſenſchaft ſonſt kein Vernunftſyſtem, ſondern bloß aufgerafftes Aggregat ſeyn würde. — Die Topick der Principien muß, der Form des Syſtems halber, vollſtändig ſeyn, d. i., es muß der Platz zu einem Begrif (locus communis) angezeigt werden, der nach der ſynthetiſchen Form der Eintheilung für dieſen Begrif offen iſt: man mag nachher auch darthun, daß einer oder der andere Begriff, der in dieſen Platz geſetzt würde, an ſich widerſprechend ſey und aus dieſem Platze wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nur zwey Gemeinplätze beſetzt: den des dinglichen und den des perſönlichen Rechts. Es iſt natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwey Plätze, aus der bloßen Form der Verbindung beyder zu einem Begriffe, als Glieder der Eintheilung a priori, offen ſtehen, nämlich der eines auf perſönliche Art dinglichen, imgleichen der eines auf dingliche Art perſönlichen Rechts, ob nämlich ein ſolcher neuhinzukommender Begrif auch ſtatthaft ſey, und vor der Hand, obzwar nur problematiſch, in der vollſtändigen Tafel der Eintheilung angetroffen werden müſſe. Das letztere leidet keinen Zweifel. Denn die bloß logiſche Eintheilung (die vom Inhalt der Erkenntniß — dem Object — abſtrahirt) iſt immer Dichotomie, z. B. ein jedes Recht iſt entweder ein dingliches oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede iſt, nämlich die metaphyſiſche Eintheilung, kann auch Tetrachotomie ſeyn; weil, außer den zwey einfachen Gliedern der Eintheilung, noch zwey Verhältniſſe, nämlich die der das Recht einſchränkenden Bedingungen hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem anderen in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer beſonderen Unterſuchung bedarf. — Der Begrif eines auf perſönliche Art dinglichen Rechts fällt ohne weitere Umſtände weg; denn es läßt ſich kein Recht einer Sache gegen eine Perſon denken. Nun fragt ſich: ob die Umkehrung dieſes Verhältniſſes auch eben ſo undenkbar ſey; oder ob dieſer Begrif, nämlich der eines auf dingliche Art perſönlichen Rechts, nicht allein ohne inneren Widerſpruch, ſondern ſelbſt auch ein nothwendiger (a priori in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äußeren Mein und Dein gehörender Begrif ſey, Perſonen auf ähnliche Art als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber ſie doch zu beſitzen und in vielen Verhältniſſen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

2.

Rechtfertigung des Begrifs von einem auf dingliche Art perſönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art perſönlichen Rechts iſt nun kurz und gut dieſe: »es iſt das Recht des Menſchen, eine Perſon außer ſich als das Seine*) zu haben.« Ich ſage mit Fleiß eine Perſon; denn einen anderen Menſchen, der durch Verbrechen ſeine Perſönlichkeit eingebüßt hat (zum Leibeigenen geworden iſt), könnte man wohl als das Seine haben; von dieſem Sachenrecht iſt aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff, »als neues Phänomen am juriſtiſchen Himmel« eine Stella mirabilis (eine bis zum

---

*) Ich ſage hier auch nicht: »eine Perſon als die meinige (mit dem Adjectiv) ſondern als das Meine (το *meum*, mit dem Subſtantiv) zu haben. Denn ich kann ſagen: dieſer iſt mein Vater, das bezeichnet nur mein phyſiſches Verhältniß (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt. Z. B. »ich habe einen Vater.« Aber ich kann nicht ſagen: »ich habe ihn als das Meine.« Sage ich aber mein Weib: ſo bedeutet dieſes ein beſonderes, nämlich rechtliches, Verhältniß des Beſitzers zu einem Gegenſtande (wenn es auch eine Perſon wäre), als Sache. Beſitz (phyſiſcher) aber iſt die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung, (*manipulatio*), eines Dinges als einer Sache; wenn dieſes gleich, in einer anderen Beziehung, zugleich als Perſon behandelt werden muß.

Stern erſter Größe wachſende, vorher nie geſehene, allmälig aber wieder verſchwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erſcheinung), oder bloß eine *Sternſchnuppe* ſey? das ſoll jetzt unterſucht werden.

3.

Beyſpiele.

Etwas Aeußeres als das Seine haben heißt es rechtlich beſitzen; Beſitz aber iſt die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn dieſe Bedingung bloß als die phyſiſche gedacht wird, ſo heißt der Beſitz *Inhabung*. — Rechtmäßige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenſtand für das Meine auszugeben, oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es ſey aus welchem Grunde es wolle, befugt bin auf die Inhabung eines Gegenſtandes zu dringen, der meiner Gewalt entwiſcht oder entriſſen iſt, ſo iſt dieſer Rechtsbegrif ein Zeichen, (wie Wirkung von ihrer Urſache) daß ich mich für befugt halte ihn als *das Meine*, mich aber auch als im *intelligibelen* Beſitz deſſelben befindlich gegen ihn zu verhalten und dieſen Gegenſtand ſo zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigenthums an der Perſon eines anderen, (denn Eigenthümer kann ein Menſch nicht einmal von ſich ſelbſt, viel weniger von einer anderen Perſon ſeyn), ſondern nur das Seine des Niesbrauchs (ius utendi fruendi), unmittelbar von dieſer Perſon, *gleich* als von einer Sache, doch

doch ohne Abbruch an ihrer Perſönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck, Gebrauch zu machen.

Dieſer Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäßigkeit des Gebrauchs, muß moraliſch nothwendig ſeyn. Der Mann kann weder das Weib begehren, um es gleich als Sache zu genießen, d.i. unmittelbares Vergnügen an der bloß thieriſchen Gemeinſchaft mit demſelben zu empfinden, noch das Weib ſich ihm dazu hingeben, ohne daß beyde Theile ihre Perſönlichkeit aufgeben (fleiſchliche oder viehiſche Beywohnung), d.i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechſelſeitige Dahingebung ſeiner Perſon ſelbſt in den Beſitz der anderen, vorher geſchloſſen werden muß: um durch körperlichen Gebrauch, den ein Theil vom anderen macht, ſich nicht zu entmenſchen.

Ohne dieſe Bedingung iſt der fleiſchliche Genuß dem Grundſatz (wenn gleich nicht immer der Wirkung nach) cannibaliſch. Ob, mit Maul und Zähnen, der weibliche Theil durch Schwängerung, und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödliche, Niederkunft, der männliche aber durch, von öfteren Anſprüchen des Weibes an das Geſchlechtsvermögen des Mannes herrührende Erſchöpfungen aufgezehrt wird, iſt bloß in der Manier zu genießen unterſchieden, und ein Theil iſt in Anſehung des anderen, bey dieſem wechſelſeitigen Gebrauche der Geſchlechtsorganen, wirklich eine verbrauchbare Sache; (res fungibilis), zu welcher alſo ſich vermittelſt eines

Ver-

Vertrags zu machen, es ein geſetzwidriger Vertrag (pactum turpe) ſeyn würde.

Eben ſo kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beyderſeitiges Machwerk (res artificialis), zeugen, ohne daß beyde Theile ſich gegen dieſes und gegen einander die Verbindlichkeit zuziehen es zu erhalten: welches doch auch die Erwerbung eines Menſchen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem bloß auf dingliche Art perſönlichem Rechte angemeſſen) iſt. Die Eltern*) haben ein Recht gegen jeden Beſitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden, (ius in re) und zugleich ein Recht, es zu allen Leiſtungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, die einer möglichen geſetzlichen Freyheit nicht zuwider ſind (ius ad rem): folglich auch ein perſönliches Recht gegen daſſelbe.

Endlich, wenn bey eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, ſo haben jene noch das Recht, dieſe als ihren Befehlen unterworfene Hausgenoſſen zu Erhaltung des Hausweſens zu brauchen, bis zur Entlaſſung derſelben; welches eine Pflicht der Eltern gegen dieſe iſt, die aus der natürlichen Beſchränkung des Rechts der erſteren folgt. Bis dahin ſind

---

*) In deutſcher Schreibart werden unter dem Wort Aeltern Seniores: unter dem Eltern aber Parentes verſtanden; welches im Sprechen nicht zu unterſcheiden, dem Sinne nach aber ſehr unterſchieden iſt.

ſind ſie zwar Hausgenoſſen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören ſie zur Dienerſchaft (famulatus) in derſelben, die folglich nicht anders als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn (als ſeine Domeſtiken) hinzu kommen können. — Eben ſo kann auch eine Dienerſchaft auſſer der Familie zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art perſönlichen Rechte gemacht und als Geſinde (famulatus domeſticus) durch Vertrag erworben werden. Ein ſolcher Vertrag iſt nicht der einer bloßen Verdingung (locatio conductio operae) ſondern der Hingebung ſeiner Perſon in den Beſitz des Hausherrn Vermiethung (locatio conductio perſonae), welche darin von jener Verdingung unterſchieden iſt, daß das Geſinde ſich zu allem Erlaubten verſteht, was das Wohl des Hausweſens betrifft und ihm nicht, als beſtellte und ſpecifiſch beſtimmte Arbeit, aufgetragen wird: Anſtatt daß der zur beſtimmten Arbeit gedungene (Handwerker oder Tagelöhner) ſich nicht zu dem Seinen des Anderen hingiebt und ſo auch kein Hausgenoſſe iſt. — Des letzteren, weil er nicht im rechtlichen Beſitz des Anderen iſt, der ihn zu gewiſſen Leiſtungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch ſein häuslicher Einwohner (inquilinus) wäre, ſich nicht (via facti) als einer Sache bemächtigen, ſondern muß nach dem perſönlichen Recht, auf die Leiſtung des Verſprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel (via iuris) zu Gebothe ſtehen. — —. So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines befremdlichen, neu hinzukommenden, Rechtstitels in der natürlichen Geſetz-

lehre,

lehre, der doch, ſtillſchweigend immer im Gebrauch geweſen iſt.

4.

Ueber die Verwechſelung des dinglichen mit dem perſönlichen Rechte.

Ferner iſt mir als Heterodoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: Kauf bricht Miethe (R. L. §. 30, S. 129.) zur Rüge aufgeſtellet worden.

Daß jemand die Miethe ſeines Hauſes vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung, dem Miether aufkündigen, und alſo gegen dieſen, wie es ſcheint, ſein Verſprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens, in der dazu gewohnten bürgerlichgeſetzlichen Friſt, thut, ſcheint freylich beym erſten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerſtreiten. — Wenn aber bewieſen werden kann, daß der Miether, da er ſeinen Miethscontract machte, wußte oder wiſſen mußte: daß das ihm gethane Verſprechen des Vermiethers, als Eigenthümers, natürlicherweiſe (ohne daß es im Contract ausdrücklich geſagt werden durfte), alſo ſtillſchweigend, an die Bedingung geknüpft war: wofern dieſer ſein Haus binnen dieſer Zeit nicht verkaufen ſollte (oder es bey einem, etwa über ihn eintretenden Concurs ſeinen Gläubigern überlaſſen müßte): ſo hat dieſer ſein ſchon an ſich der Vernunft nach bedingtes Verſprechen nicht gebrochen, und der Miether iſt, durch die ihm vor der Miethszeit geſchehene Aufkündigung, an ſeinem Rechte nicht verkürzt werden.

Denn das Recht des letzteren aus dem Miethscontracte iſt ein perſönliches Recht, auf das, was eine gewiſſe Perſon der anderen zu leiſten hat (ius ad rem); nicht gegen jeden Beſitzer der Sache (ius in re), ein Dingliches.

Nun konnte der Miether ſich wohl in ſeinem Miethscontracte ſichern und ſich ein dingliches Recht am Hauſe verſchaffen: er durfte nämlich dieſen nur auf das Haus des Vermiethers, als am Grunde haftend, einſchreiben (ingroſſiren) laſſen: alsdann konnte er durch keine Aufkündigung des Eigenthümers, ſelbſt nicht durch deſſen Tod, (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott) vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miethe geſetzt werden. Wenn er es nicht that; weil er etwa frey ſeyn wollte, anderweitig eine Miethe auf beſſere Bedingungen zu ſchließen, oder der Eigenthümer ſein Haus nicht mit einem ſolchen onus belegt wiſſen wollte, ſo iſt daraus zu ſchließen: daß ein jeder von beyden in Anſehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich beſtimmte Friſt zu derſelben ausgenommen) einen ſtillſchweigend-bedingten Contract gemacht zu haben ſich bewußt war, ihn ihrer Convenienz nach wieder aufzulöſen. Die Beſtätigung der Befugniß, durch den Kauf Miethe zu brechen, zeigt ſich auch an gewiſſen rechtlichen Folgerungen aus einem ſolchen nackten Miethscontracte: Denn den Erben des Miethers,

wenn

wenn dieſer verſtorben iſt, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemuthet, die Miethe fortzuſetzen; weil dieſe nur die Verbindlichkeit gegen eine gewiſſe Perſon iſt, die mit dieſer ihrem Tode aufhört, (wobey doch die geſetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anſchlag gebracht werden muß). Eben ſo wenig kann auch das Recht des Miethers, als eines ſolchen, auch auf ſeine Erben, ohne einen beſonderen Vertrag übergehen; ſo wie er auch beym Leben beyder Theile, ohne ausdrückliche Uebereinkunft, keinen Aftermiether zu ſetzen befugt iſt.

5.

Zuſatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die bloße Idee einer Staatsverfaſſung unter Menſchen führt ſchon den Begrif einer Strafgerechtigkeit bey ſich, welche der oberſten Gewalt zuſteht. Es fragt ſich nur, ob die Strafarten dem Geſetzgeber gleichgültig ſind, wenn ſie nur als Mittel dazu taugen, das Verbrechen (als Verletzung der Staatsſicherheit im Beſitz des Seinen eines jeden) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menſchheit, in der Perſon des Miſſethäters, (d. i. für die Gattung) Rückſicht genommen werden müſſe, und zwar aus bloßen Rechtsgründen, indem ich das ius talionis, der Form nach, noch immer für die einzige a priori beſtimmende (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieſer Abſicht die kräftigſten wären, hergenommen) Idee als Princip des Strafrechts hal-

halte.*) — Wie wird es aber mit den Strafen gehalten werden, die keine Erwiederung zulaſſen; weil dieſe entweder an ſich unmöglich, oder ſelbſt ein ſtrafbares Verbrechen an der Menſchheit überhaupt ſeyn würden, wie z.B. das der Nothzüchtigung: ingleichen das der Päderaſtie, oder Beſtialität. Die beyden erſteren durch Caſtration (entweder wie eines weißen oder ſchwarzen Verſchnittenen im Serail) das letztere durch Ausſtoßung aus der bürgerlichen Geſellſchaft auf immer, weil er ſich ſelbſt der

der

---

*) In jeder Beſtrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes; weil ſie einen bloßen einſeitigen Zwang enthält und ſo an ihm die Würde eines Staatsbürgers, als eines ſolchen, in einem beſonderen Fall wenigſtens ſuſpendirt iſt: Da er einer äußeren Pflicht unterworfen wird, der er ſeiner ſeits keinen Widerſtand entgegen ſetzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird, fühlt mehr ſeine Erniedrigung ſich unter den Willen des geringeren Mannes beugen zu müſſen, als den Geldverluſt. Die Strafgerechtigkeit (iuſtitia punitiua), da nämlich das Argument der Strafbarkeit moraliſch iſt (quia peccatum eſt), muß hier von der Strafklugheit, da es bloß pragmatiſch iſt (ne peccetur) und ſich auf Erfahrung von dem grundet, was am ſtärkſten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterſchieden werden, und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen Ort, locus iuſti, nicht des conducibilis, oder des Zuträglichen in gewiſſer Abſicht noch auch den des bloßen honeſti, deſſen Ort in der Ethik aufgeſucht werden muß.

der menſchlichen unwürdig gemacht hat. — Per quod quis peccat per idem punitur et idem. — Die gedachten Verbrechen heißen darum unnatürlich, weil ſie an der Menſchheit ſelbſt ausgeübt werden. — Willkührlich Strafen für ſie zu verhängen iſt dem Begriff einer Straf-Gerechtigkeit buchſtäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, daß ihm unrecht geſchehe, wenn er ſeine Uebelthat ſich ſelbſt über den Hals zieht, und ihm, wenn gleich nicht dem Buchſtaben, doch dem Geiſte des Strafgeſetzes gemäß, das widerfährt, was er an anderen verbrochen hat.

6.

Vom Recht der Erſitzung.

»Das Recht der Erſitzung (Uſucapio) ſoll, nach S. 131 ff. durchs Naturrecht begründet werden. Denn nähme man nicht an, daß durch den ehrlichen Beſitz eine ideale Erwerbung, wie ſie hier genannt wird, begründet werde, ſo wäre gar keine Erwerbung peremtoriſch geſichert« (Aber Hr. K. nimmt ja ſelbſt im Naturſtande eine nur proviſoriſche Erwerbung an, und dringt deßwegen auf die juriſtiſche Nothwendigkeit der bürgerlichen Verfaſſung.« — — Ich behaupte mich als ehrlicher Beſitzer aber nur gegen den, der nicht beweiſen kann, daß er eher als ich ehrlicher Beſitzer derſelben Sache war, und mit ſeinem Willen zu ſeyn nicht aufgehört hat.«) — — Davon iſt nun hier nicht die Rede, ſondern ob ich mich auch als Eigenthümer be-

haup-

haupten kann, wenn ſich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden ſollte, die Erkundung aber ſeiner Exiſtenz als Beſitzers und ſeines Beſitzſtandes als Eigenthümers ſchlechterdings unmöglich war; welches letztere alsdann zutrifft, wenn dieſer gar kein öffentlich gültiges Zeichen ſeines ununterbrochenen Beſitzes (es ſey aus eigener Schuld oder auch ohne ſie) z. B. durch Einſchreibung in Matrikeln, oder unwiderſprochene Stimmgebung als Eigenthümer in bürgerlichen Verſammlungen, von ſich gegeben hat.

Denn die Frage iſt hier: wer ſoll ſeine rechtmäßige Erwerbung beweiſen? Dem Beſitzer kann dieſe Verbindlichkeit (onus probandi) nicht aufgebürdet werden; denn er iſt, ſo weit wie ſeine conſtatirte Geſchichte reicht, im Beſitz derſelben. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache iſt durch eine Zwiſchenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen ſeines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Beſitzer nach Rechtsprincipien ganz abgeſchnitten. Dieſe Unterlaſſung irgend eines öffentlichen Beſitzacts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heißt es hier, wie bey der Theologie, conſervatio eſt continua creatio). Wenn ſich auch ein bisher nicht manifeſtirter, obzwar hinten nach mit aufgefundenen Documenten verſehener Prätendent vorfände, ſo würde doch wiederum auch bey dieſem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinſt auftreten, und ſeine Anſprüche auf den früheren Beſitz gründen könnte. — Auf die Länge der

Zeit

Zeit des Beſitzes kommt es hiebey gar nicht an, um die Sache endlich zu erſitzen (acquirere per uſucapionem). Denn es iſt ungereimt, anzunehmen, daß ein Unrecht dadurch, daß es lange gewährt hat, nach gerade ein Recht werde. Der (noch ſo lange) Gebrauch ſetzt das Recht in der Sache voraus: weit gefehlt, daß dieſes ſich auf jenen gründen ſollte. Alſo iſt die Erſitzung (uſucapio) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein ſich ſelbſt widerſprechender Begrif. Die Verjährung der Anſprüche als Erhaltungsart (conſeruatio poſſeſſionis meae per praeſcriptionem) iſt es nicht weniger: indeſſen doch ein von dem vorigen unterſchiedener Begrif, was das Argument der Zueignung betrifft. Es iſt nämlich ein negativer Grund, d.i. der gänzliche Nichtgebrauch ſeines Rechts, ſelbſt nicht einmal der, welcher nöthig iſt, um ſich als Beſitzer zu manifeſtiren, für eine Verzichtthuung auf dieſelbe (derelictio), welche ein rechtlicher Act, d.i. Gebrauch ſeines Rechts gegen einen anderen iſt, um durch Ausſchließung deſſelben vom Anſpruche (per praeſcriptionem) das Object deſſelben zu erwerben, welches einen Widerſpruch enthält.

Ich erwerbe alſo ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Act: Ich brauche nicht zu beweiſen, ſondern durchs Geſetz (lege) und was dann? Die öffentliche Befreyung von Anſprüchen, d.i. die geſetzliche Sicherheit meines Beſitzes, dadurch, daß ich nicht den Beweis führen darf, und mich auf einen ununterbrochenen

Be-

Beſitz gründe. Daß aber alle Erwerbung im Naturſtande bloß proviſoriſch iſt, das hat keinen Einfluß auf die Frage von der Sicherheit des Beſitzes des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muß.

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, ſo hat den Herrn Recenſenten dieſesmal ſein Scharfblick, den Nerven des Beweiſes meiner Behauptung zu treffen, verlaſſen. — Ich ſage ja nicht S. 135: »daß ein jeder Menſch nothwendigerweiſe jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme« (denn ſolche Sachen giebt es gar nicht), ſondern daß ein jeder das Recht des Angebots in demſelben Augenblick unvermeidlich und ſtillſchweigend, dabey aber doch gültig, immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache ſo mit ſich bringt, daß der Widerruf ſchlechterdings unmöglich iſt, nämlich im Augenblicke ſeines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promiſſar iſt, ohne irgend einen rechtlichen Act begehen zu dürfen, in demſelben Augenblick Acceptant, nicht der verſprochenen Erbſchaft, ſondern des Rechts, ſie anzunehmen oder auszuſchlagen. In dieſem Augenblicke ſieht er ſich bey Eröffnung des Teſtaments, daß er, ſchon vor der Acceptation der Erbſchaft, vermögender geworden iſt, als er war; denn er hat ausſchließlich die Befugniß zu acceptiren erworben, welche ſchon ein Vermö-

gens-

genſtand iſt. — Daß hiebey ein bürgerlicher Zuſtand vorausgeſetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Anderen zu machen, wenn man nicht mehr da iſt, dieſer Uebergang des Beſitzthums aus der Todtenhand, ändert in Anſehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts, wenn gleich der Anwendung derſelben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfaſſung zum Grunde gelegt werden muß. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuſchlagen in meiner freyen Wahl geſtellt wird, heißt res iacens. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauſes, aus dem ich auszuziehen eben im Begrif bin, umſonſt anbiethet (verſpricht, es ſoll mein ſeyn), ſo habe ich, ſo lange er nicht widerruft, (welches wenn er darüber ſtirbt, unmöglich iſt) ausſchließlich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (ius in re jacente), d. i. ich allein kann es annehmen oder ausſchlagen, wie es mir beliebt: und dieſes Recht ausſchließlich zu wählen erlange ich nicht vermittelſt eines beſonderen rechtlichen Acts meiner Declaration, ich wolle, dieſes Recht ſolle mir zuſtehen, ſondern ohne denſelben (lege). — Ich kann alſo zwar mich dahin erklären, ich wolle, die Sache ſolle mir nicht angehören (weil dieſe Annahme mir Verdrießlichkeiten mit Anderen zuziehen dürfte), aber ich kann nicht wollen, ausſchließlich die Wahl zu haben, ob ſie mir angehören ſolle oder nicht; denn dieſes Recht (des Annehmens oder Ausſchlagens) habe ich ohne alle Declaration meiner Annahme, unmittelbar durchs Angebot: denn wenn ich ſo gar die Wahl zu ha-

ben

den ausſchlagen könnte, ſo würde ich wählen nicht zu wählen; welches ein Widerſpruch iſt. Dieſes Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erb-Laſſers auf mich über, durch deſſen Vermächtniß (inſtitutio haeredis) ich zwar noch nichts von der Haabe und Gut des Erb-Laſſers, aber doch den **bloß-rechtlichen** (intelligibelen) Beſitz dieſer Haabe oder eines Theils derſelben erwerbe: deren Annahme ich mich nun zum Vortheil Anderer begeben kann, mithin dieſer Beſitz keinen Augenblick unterbrochen iſt, ſondern die Succeſſion als eine ſtetige Reihenfolge, vom Sterbenden zum eingeſetzten Erben durch ſeine Acceptation übergeht und ſo der Satz: teſtamenta ſunt iuris naturae wider alle Zweifel befeſtigt wird.

E.

Von den Rechten des Staats in Anſehung **Ewiger** Stiftungen für ſeine Unterthanen.

Stiftung (ſanctio teſtamentaria beneficii perpetui) iſt die freywillige, durch den Staat beſtätigte, für gewiſſe auf einander folgende Glieder deſſelben, bis zu ihrem gänzlichen Ausſterben, errichtete wohlthätige Anſtalt. — Sie heißt **ewig**, wenn die Verordnung zu Erhaltung derſelben mit der Conſtitution des Staats ſelbſt vereinigt iſt (denn der Staat muß für ewig angeſehen werden); ihre Wohlthätigkeit aber iſt entweder für das **Volk** überhaupt oder für einen nach gewiſſen beſonderen Grundſätzen vereinigten Theil deſſelben, einen **Stand** oder für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Deſcendenten abgezweckt. Ein Beyſpiel vom erſteren ſind die Hoſpitäler, vom zweyten die Kirchen, vom dritten die Orden (geiſtliche und weltliche), vom vierten die Majorate.

Von dieſen Corporationen und ihrem Rechte zu ſuccediren ſagt man nun, ſie können nicht aufgehoben werden; weil es durch Vermächtniß zum Eigenthum des eingeſetzten Erben geworden ſey, und eine ſolche Verfaſſung (corpus myſticum) aufzuheben ſo viel heiße, als jemanden das Seine nehmen.

A.

Die wohlthätige Anſtalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundirt worden, (in Stiften und Hoſpitälern) iſt allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchſtabe ſondern der Sinn des Willens des Teſtators den Vorzug haben ſoll, ſo können ſich wohl Zeitumſtände ereignen, welche die Aufhebung einer ſolchen Stiftung wenigſtens ihrer Form nach anräthig machen. — So hat man gefunden: daß der Arme und Kranke (den vom Narrenhoſpital ausgenommen) beſſer und wohlfeiler verſorgt werde, wenn ihm die Beyhülfe in einer gewiſſen (dem Bedürfniſſe der Zeit proportionirten) Geldſumme, wofür er ſich, wo er will, bey ſeinen Verwandten oder ſonſt Bekannten, einmiethen kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hoſpital von Grenwich — prächtige und dennoch die Freyheit ſehr beſchränkende, mit einem koſtbaren Perſonale verſehenen Anſtalten, dazu getroffen werden.

den. — Da kann man nun nicht ſagen, der Staat nehme dem zum Genuß dieſer Stiftung berechtigten Volke das Seine, ſondern er befördert es vielmehr, indem er weiſere Mittel zur Erhaltung deſſelben wählt.

B.

Die Geiſtlichkeit, welche ſich fleiſchlich nicht fortpflanzt, (die katholiſche,) beſitzt mit Begünſtigung des Staats, Ländereyen und daran haftende Unterthanen, die einem geiſtlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltliche durch Vermächtniß zum Heil ihrer Seelen ſich als ihr Eigenthum hingegeben haben, und ſo hat der Clerus als ein beſonderer Stand einen Beſitzthum, der ſich von einem Zeitalter zum anderen geſetzmäßig vererben läßt und durch päpſtliche Bullen hinreichend documentirt iſt. — Kann man nun wohl annehmen, daß dieſes Verhältniß derſelben zu den Layen durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats, geradezu den erſteren könne genommen werden, und würde das nicht ſo viel ſeyn, als jemanden mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der franzöſiſchen Republik verſucht wird.

Die Frage iſt hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwey oberſte Gewalten können einander ohne Widerſpruch nicht untergeordnet ſeyn. — Daß nur die erſtere Verfaſſung (politico-hierarchica) Beſtand an ſich haben könne, iſt an ſich klar: denn alle bürgerliche Verfaſſung iſt von dieſer Welt, weil ſie eine irdiſche Gewalt (der Menſchen) iſt, die ſich ſammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren läßt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt iſt, müſſen, in ſo fern man ihnen eine ſich auf dieſes beziehende Verfaſſung (hierarchico-politica) zugeſteht, ſich den Leiden dieſer Zeit unter der Obergewalt der Weltmenſchen unterwerfen. — Alſo findet nur die erſtere Verfaſſung ſtatt.

Religion (in der Erſcheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Prieſter, als Ariſtocraten einer ſolchen Verfaſſung, oder auch, wenn dieſe monarchiſch (päpſtlich) iſt, kann von keiner ſtaatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch (wie es wohl in Großbritannien mit der Irländiſchen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes ſeiner unterſchiedenen Religion, von den Staatsdienſten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachſen, ausgeſchloſſen werden.

Wenn nun gewiſſe andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade theilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieſer ihrem Tode zu erzeigen verſpricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewiſſe Ländereyen derſelben nach ihrem Tode ein Eigenthum der Kirche werden ſollen, und der Staat an dieſem oder jenem Theil, oder gar ganz, ſich der Kirche lehnspflichtig macht, um durch Gebete, Abläſſe und Büßungen, durch welche die dazu beſtellten Diener derſelben (die Geiſtlichen) das Loos in der anderen Welt ihnen vor-

vortheilhaft zu machen verheißen: ſo iſt eine ſolche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keineswegs auf ewig begründet, ſondern der Staat kann dieſe Laſt, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche ſelbſt iſt als ein bloß auf Glauben errichtetes Inſtitut, und, wenn die Täuſchung aus dieſer Meinung durch Volksaufklärung verſchwunden iſt, ſo fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Clerus weg, und der Staat bemächtigt ſich mit vollem Rechte des angemaßten Eigenthums der Kirche: nämlich des durch Vermächtniſſe an ſie verſchenkten Bodens; wiewohl die Lehnsträger des bis dahin beſtandenen Inſtituts für ihre Lebenszeit ſchadenfrey gehalten zu werden, aus ihrem Rechte fordern können.

Selbſt Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme, oder Schulanſtalten, ſobald ſie einen gewiſſen, von dem Stifter nach ſeiner Idee beſtimmten entworfenen Zuſchnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit beläſtigt werden; ſondern der Staat muß die Freyheit haben, ſie nach dem Bedürfniſſe der Zeit einzurichten. — Daß es ſchwerer hält, dieſe Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperburſche die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen zu müſſen), darf niemanden wundern; denn der, welcher gutmüthiger- aber doch zugleich etwas ehrbegierigerweiſe eine Stiftung macht, will, daß ſie nicht ein anderer nach ſeinen Begriffen umändere, ſondern Er darin unſterblich ſey. Das ändert aber nicht die Beſchaffenheit der Sache ſelbſt und das Recht des Staats, ja die Pflicht deſſelben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn ſie der Erhaltung und dem Fortſchreiten deſſelben zum Beſſeren entgegen iſt, kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das ſelbſt nicht unter einer ariſtocratiſchen, ſondern monarchiſchen Verfaſſung ſteht, mag immer ein, für ein gewiſſes Zeitalter erlaubtes, und den Umſtänden nach nothwendiges Inſtitut ſeyn; aber daß dieſer Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht ſolle die Befugniß haben, dieſen Standesvorzug gänzlich aufzuheben, oder, wenn er es thut, man ſagen könne, er nehme ſeinem (adlichen) Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt, kann keinesweges behauptet werden. Er iſt eine temporäre, vom Staat autoriſirte, Zunftgenoſſenſchaft, die ſich nach den Zeitumſtänden bequemen muß, und dem allgemeinen Menſchenrechte, das ſo lange ſuspendirt war, nicht Abbruch thun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate iſt von der Conſtitution ſelber nicht allein abhängig, ſondern iſt nur ein Accidenz derſelben, was nur durch Inhärenz in derſelben exiſtiren kann (ein Edelmann kann ja als ein ſolcher, nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden). Wenn alſo der Staat ſeine Conſtitution abändert, ſo kann der, welcher hiemit jenen Titel und Vorrang einbüßt, nicht ſagen, es ſey ihm das Seine genommen;

men; weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieſer Staatsform das Seine nennen konnte: der Staat aber dieſe abzuändern (z. B. in den Republikanism umzuformen) das Recht hat. — Die Orden, und der Vorzug, gewiſſe Zeichen deſſelben zu tragen, geben alſo kein ewiges Recht dieſes Beſitzes.

D.

Was endlich die Majoratsſtiftung betrifft, da ein Gutsbeſitzer durch Erbeseinſetzung verordnet: daß in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der nächſte von der Familie der Gutsherr ſeyn ſolle, (nach der Analogie mit einer monarchiſch-erblichen Verfaſſung eines Staats, wo der Landesherr es iſt), ſo kann eine ſolche Stiftung nicht allein mit Beyſtimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden und darf nicht auf ewige Zeiten — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete, — immerwährend fortdauern, noch geſagt werden, es ſey eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Uranherrn derſelben, des Stifters, ſie eingehen zu laſſen: ſondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja ſogar die Pflicht, bey den allmählig eintretenden Urſachen ſeiner eigenen Reform ein ſolches föderatives Syſtem ſeiner Unterthanen, gleich als Unterkönige, (nach der Analogie von Dynaſten und Satrapen) wenn es erloſchen iſt, nicht weiter aufkommen zu laſſen.

Beſchluß.

Zuletzt hat der Herr Recenſent von den unter der Rubrik, **öffentliches Recht**, aufgeführten Ideen »von denen, wie er ſagt, der Raum nicht erlaube, ſich darüber zu äußern,« noch folgendes angemerkt. »Unſeres Wiſſens hat noch kein Philoſoph den paradoxeſten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: daß die bloße **Idee** der Oberherrſchaft mich nöthigen ſoll, jedem, der ſich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen? Daß man Oberherrſchaft und Oberhaupt anerkennen und man Dieſen oder Jenen, deſſen Daſeyn nicht einmal a priori gegeben iſt, a priori für ſeinen Herren halten ſoll, das ſoll einerley ſeyn?« — Nun, hiebey die Paradoxie eingeräumt, hoffe ich es ſolle, näher betrachtet, doch wenigſtens der Heterodoxie nicht überwieſen werden können; vielmehr ſolle es dem einſichtsvollen und mit Beſcheidenheit tadelnden, gründlichen Recenſenten (der, jenes genommenen Anſtoßes ungeachtet, »dieſe metaph. A. G. der Rechtslehre im Ganzen als Gewinn für die Wiſſenſchaft anſieht«) nicht gereuen, ſie, wenigſtens als einen der zweyten Prüfung nicht unwürdigen Verſuch, gegen Anderer trotzige und ſeichte Abſprechungen in Schutz genommen zu haben.

Daß dem, welcher ſich im Beſitz der zu oberſt, gebietenden und geſetzgebenden Gewalt über ein Volk befindet, müſſe gehorcht werden und zwar ſo juridiſch-unbedingt,

dingt, daß auch nur nach dem Titel dieſer ſeiner Erwerbung öffentlich zu forſchen, alſo ihn zu bezweifeln, um ſich, bey etwaniger Ermangelung deſſelben, ihm zu widerſetzen, ſchon ſtrafbar: daß es ein cathegoriſcher Imperativ ſey: Gehorchet der Obrigkeit (in allem, was nicht dem inneren Moraliſchen widerſtreitet), die Gewalt über euch hat, iſt der anſtößige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber dieſes Princip, welches ein Factum (die Bemächtigung), als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, ſondern daß ſelbſt die bloße Idee der Oberherrſchaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nöthige, ohne vorhergehende Forſchung, dem angemaßten Rechte zu gehorchen, (R. L. §. 44.) das ſcheint die Vernunft des Rec. zu empören.

Ein jedes Factum (Thatſache) iſt Gegenſtand in der Erſcheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgeſtellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfaſſung unter Menſchen iſt, das iſt das Ding an ſich ſelbſt.

Wenn dann nun ein Volk, durch Geſetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da iſt, ſo iſt der Idee der Einheit deſſelben überhaupt unter einem machthabenden oberſten Willen, gemäß, als Gegenſtand der Erfahrung gegeben; aber freylich nur in der Erſcheinung; d. i. eine recht-

rechtliche Verfaſſung, im allgemeinen Sinne des Worts, iſt da; und, obgleich ſie mit großen Mängeln und groben Fehlern behaftet ſeyn und nach und nach wichtiger Verbeſſerungen bedürfen mag, ſo iſt es doch ſchlechterdings unerlaubt und ſträflich, ihr zu widerſtehen; weil, wenn das Volk dieſer, obgleich noch fehlerhaften Verfaſſung und der oberſten Autorität Gewalt entgegen ſetzen zu dürfen, ſich berechtigt hielte, es ſich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberſt vorſchreibenden Geſetzgebung zu ſetzen; welches einen ſich ſelbſt zerſtöhrenden oberſten Willen abgeben würde.

Die Idee einer Staatsverfaſſung überhaupt, welche zugleich abſolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden practiſchen Vernunft für ein jedes Volk iſt, iſt heilig und unwiderſtehlich; und, wenn gleich die Organiſation des Staats durch ſich ſelbſt fehlerhaft wäre, ſo kann doch keine ſubalterne Gewalt in demſelben dem geſetzgebenden Oberhaupte deſſelben thätlichen Widerſtand entgegenſetzen, ſondern die ihm anhängenden Gebrechen müſſen durch Reformen, die er an ſich ſelbſt verrichtet, allmählig gehoben werden; weil ſonſt bey einer entgegengeſetzten Maxime des Unterthans (nach eigenmächtiger Willkühr zu verfahren) eine gute Verfaſſung ſelbſt nur durch blinden Zufall zu Stande kommen kann. — Das Gebot: »Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat« grübelt nicht nach, wie ſie zu dieſer Gewalt gekommen ſey (um ſie allenfalls zu untergraben); denn die, welche ſchon da iſt, unter welcher ihr lebt, iſt ſchon im

Beſitz der Geſetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber ſelbſt nicht zu widerſtrebenden Geſetzgebern aufwerfen könnt.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an ſich unvereinigt, mithin geſetzlos iſt) unter einem Souveränen (alle durch Ein Geſetz vereinigenden) Willen, iſt That, die nur durch Bemächtigung der oberſten Gewalt anheben kann, und ſo zuerſt ein öffentliches Recht begründet. — Gegen dieſe Machtvollkommenheit noch einen Widerſtand zu erlauben (der jene oberſte Gewalt einſchränkte), heißt ſich ſelbſt widerſprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerſtanden werden darf) nicht die geſetzliche oberſte Gewalt, die zuerſt beſtimmt, was öffentlich recht ſeyn ſoll oder nicht — und dieſes Princip liegt ſchon a priori in der Idee einer Staatsverfaſſung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der practiſchen Vernunft; dem zwar adäquat kein Beiſpiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch, als Norm keine widerſprechen muß.

Der

Rechtslehre

Zweyter Theil.

Das öffentliche Recht.

Des
öffentlichen Rechts
Erſter Abſchnitt.

Das Staatsrecht.

§. 43.

Der Inbegriff der Geſetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zuſtand hervorzubringen, iſt das **öffentliche Recht**. — Dieſes iſt alſo ein Syſtem von Geſetzen für ein Volk, d. i. eine Menge von Menſchen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wechſelſeitigen Einfluſſe gegen einander ſtehend, des rechtlichen Zuſtandes unter einem ſie vereinigenden Willen, einer **Verfaſſung** (conſtitutio) bedürfen, um deſſen, was Rechtens iſt, theilhaftig zu werden. — Dieſer Zuſtand der Einzelnen im Volke in Verhältniß unter einander, heißt der **bürgerliche** (ſtatus civilis), und das Ganze derſelben, in Beziehung auf ſeine eigene Glieder, der **Staat** (civitas), welcher, ſeiner

ſeiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinſame Intereſſe Aller, im rechtlichen Zuſtande zu ſeyn, das gemeine Weſen (res publica latius sic dicta) genannt wird, in Verhältniß aber auf andere Völker eine Macht (potentia) ſchlechthin heißt, (daher das Wort Potentaten), was ſich auch wegen (anmaßlich) angeerbter Vereinigung ein Stammvolk (gens) nennt, und ſo, unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen Rechts nicht bloß das Staats- ſondern auch ein Völkerrecht (ius gentium) zu denken Anlaß giebt: welches dann, weil der Erdboden eine nicht gränzenloſe, ſondern ſich ſelbſt ſchließende Fläche iſt, beydes zuſammen zu der Idee eines Völkerſtaatsrechts (ius gentium) oder des Weltbürgerrechts (ius cosmopoliticum) unumgänglich hinleitet: ſo, daß, wenn unter dieſen drey möglichen Formen des rechtlichen Zuſtandes, es nur einer an dem die äußere Freyheit durch Geſetze einſchränkenden Princip fehlt, das Gebäude aller übrigen durch Geſetze unvermeidlich untergraben werden, und endlich einſtürzen muß.

§. 35.

Es iſt nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menſchen belehrt werden, und ihrer Bösartigkeit, ſich, ehe eine äußere machthabende Geſetzgebung erſcheint, einander zu befehden, alſo nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich geſetzlichen Zwang nothwendig macht, ſondern, ſie mögen auch ſo gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, ſo liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines ſolchen

(nicht-

nicht-rechtlichen) Zuſtandes, daß, bevor ein öffentlich geſetzlicher Zuſtand errichtet worden, vereinzelte Menſchen, Völker und Staaten, niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander ſicher ſeyn können, und zwar aus jedes ſeinem eigenen Rechte zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen; mithin das Erſte, was ihm zu beſchließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entſagen will, der Grundſatz ſey: man müſſe aus dem Naturzuſtande, in welchem jeder ſeinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen, und ſich mit allen anderen (mit denen in Wechſelwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, ſich einem öffentlich geſetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, alſo in einen Zuſtand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden ſoll, geſetzlich beſtimmt, und durch hinreichende Macht (die nicht die ſeinige, ſondern eine äußere iſt) zu Theil wird, d. i. er ſolle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zuſtand treten.

Zwar durfte ſein natürlicher Zuſtand nicht eben darum ein Zuſtand der Ungerechtigkeit (iniuſtus) ſeyn, einander nur nach dem bloßen Maaße ſeiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zuſtand der Rechtloſigkeit (ſtatus iuſtitia vacuus), wo, wenn das Recht ſtreitig (ius controuerſum) war, ſich kein competenter Richter fand, rechtskräftig den Ausſpruch zu thun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten, ein jeder den Anderen mit Gewalt antreiben darf; weil, obgleich nach jedes ſeinen Rechtsbegriffen etwas Aeußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, dieſe Erwerbung doch nur proviſoriſch iſt, ſo lange ſie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Geſetzes für ſich hat, weil ſie durch keine öffentliche (diſtributive) Gerechtigkeit beſtimmt, und durch keine, dies Recht ausübende Gewalt geſichert iſt.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zuſtand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal proviſoriſch, für rechtlich erkennen, ſo würde jener ſelbſt unmöglich ſeyn. Denn, der Form nach, enthalten die Geſetze über das Mein und Dein im Naturzuſtande ebendaſſelbe, was die im bürgerlichen vorſchreiben, ſo fern dieſer bloß nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird: nur daß im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der diſtributiven Gerechtigkeit gemäß) gelangen. — Es würde alſo, wenn es im Naturzuſtande auch nicht proviſoriſch ein äußeres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Anſehung deſſelben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zuſtande herauszugehen.

§. 45.

Ein Staat (civitas) iſt die Vereinigung einer Menge von Menſchen unter Rechtsgeſetzen. So fern dieſe als Geſetze a priori nothwendig, d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von ſelbſt folgend (nicht ſtatutariſch) ſind, iſt ſeine Form, die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien ſeyn ſoll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Weſen (alſo im Inneren) zur Richtſchnur (norma) dient.

Ein jeder Staat enthält drey Gewalten in ſich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreyfacher Perſon (trias politica): die Herrſchergewalt (Souverainität), in der des Geſetzgebers, die vollziehende Gewalt, in der des Regierers (zu Folge dem Geſetz) und die rechtſprechende Gewalt, (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Geſetz) in der Perſon des Richters (poteſtas legislatoria, rectoria et iudiciaria) gleich den drey Sätzen in einem practiſchen Vernunftſchluſſe, dem Oberſatz, der das Geſetz eines Willens, dem Unterſatze, der das Gebot des Verfahrens nach dem Geſetz, d. i. das Princip der Subſumtion unter denſelben, und dem Schlußſatze, der den Rechtsſpruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens iſt.

§. 30.

Die geſetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn, da von ihr alles Recht ausgehen ſoll, ſo muß ſie durch ihr Geſetz ſchlechterdings niemand Unrecht thun können. Nun iſt es, wenn jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über ſich ſelbſt beſchließt (denn volenti non fit iniuria). Alſo kann nur der übereinſtimmende und vereinigte Wille Aller, ſo fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendaſſelbe beſchließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille geſetzgebend ſeyn.

Die zur Geſetzgebung vereinigten Glieder einer ſolchen Geſellſchaft (societas civilis) d. i. eines Staats, heißen Staatsbürger (cives), und die rechtlichen, von ihrem Weſen (als ſolchem) unabtrennlichen Attribute derſelben, ſind geſetzliche Freyheit, keinem anderen Geſetz zu gehorchen, als zu welchem er ſeine Beyſtimmung gegeben hat — bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk, in Anſehung ſeiner zu erkennen, als einen ſolchen, den er eben ſo rechtlich zu verbinden das moraliſche Vermögen hat, als dieſer ihn verbinden kann: drittens das Attribut der bürgerlichen Selbſtſtändigkeit, ſeine Exiſtenz und Erhaltung nicht der Willkühr eines Anderen im Volke, ſondern ſeinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Weſens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Perſönlichkeit in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgeſtellt werden zu dürfen.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; jene aber ſetzt die Selbſtſtändigkeit deſſen im Volke voraus, der nicht bloß Theil des gemeinen Weſens, ſondern auch Glied deſſelben, d. i. aus eigener Willkühr in Gemeinſchaft mit anderen handelnder Theil deſſelben ſeyn will.

Die letztere Qualität macht aber die Unterſcheidung des activen vom paſſiven Staatsbürger nothwendig: obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begrifs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerſpruch zu ſtehen ſcheint. — Folgende Beyſpiele können dazu dienen, dieſe Schwierigkeit zu heben: Der Geſelle bey einem Kaufmann, oder bei einem Handwerker: der Dienſtbote (nicht der im Dienſte des Staats ſteht): der Unmündige (naturaliter vel civiliter): alles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betriebe, ſondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats), genöthigt iſt, ſeine Exiſtenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Perſönlichkeit, und ſeine Exiſtenz iſt gleichſam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anſtelle, der Schmidt in Indien, der mit ſeinem Hammer, Ambos und Blasbalg in die Häuſer geht, um da in Eiſen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäiſchen Tiſchler oder Schmidt, der die Producte aus dieſer Arbeit als Waare öffentlich feil ſtellen kann; der Hauslehrer, in Vergleichung mit dem Schulmanne, der Zinsbauer, in Vergleichung mit dem Pächter u. dergl., ſind bloß Handlanger des gemeinen Weſens, weil ſie von anderen Individuen befehligt oder beſchützt werden müſſen, mithin keine bürgerliche Selbſtſtändigkeit beſitzen.

Dieſe Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit, iſt gleichwohl keinesweges der Freyheit und Gleichheit derſelben als Menſchen, die zuſammen ein Volk ausmachen, entgegen: vielmehr kann bloß den Bedingungen derſelben gemäß, dieſes Volk ein Staat werden, und in eine bürgerliche Verfaſſung eintreten. In dieſer Verfaſſung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenoſſe zu ſeyn, dazu qualificiren ſich nicht alle mit gleichem Rechte. Denn daraus, daß ſie fordern können, von allen Anderen nach Geſetzen der natürlichen Freyheit und Gleichheit als **paſſive** Theile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als active Glieder den Staat ſelbſt zu behandeln, zu organiſiren oder zu Einführung gewiſſer Geſetze mitzuwirken: ſondern nur daß, welcherley Art die poſitiven Geſetze, wozu ſie ſtimmen, auch ſeyn möchten, ſie doch den natürlichen der Freyheit und der dieſer angemeſſenen Gleichheit Aller im Volke, ſich nämlich aus dieſem paſſiven Zuſtande zu dem activen empor arbeiten zu können, nicht zuwider ſeyn müſſen.

§ 47.

Alle jene drey Gewalten im Staate ſind Würden, und als weſentliche aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung deſſelben (Conſtitution) nothwendig hervorgehend, **Staatswürden**. Sie enthalten das Verhältniß eines allgemeinen **Oberhaupts** (der, nach Freyheitsgeſetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk ſelbſt ſeyn kann) zu der vereinzelten Menge eben deſſelben als **Unterthans**, d. i. des **Gebietenden** (imperans) gegen den **Gehorſamenden** (subditus). — Der Act, wodurch ſich das Volk ſelbſt zu einem Staat conſtituirt, eigentlich aber nur die Idee deſſelben, nach

der

der die Rechtmäßigkeit deſſelben allein gedacht werden kann, iſt der urſprüngliche Contract, nach welchem alle (omnes et ſinguli) im Volk ihre äußere Freyheit aufgeben, um ſie als Glieder eines gemeinen Weſens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (univerſi) ſofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht ſagen: der Staat, der Menſch im Staate habe einen Theil ſeiner angebohrnen äußeren Freyheit einem Zwecke aufgeopfert, ſondern er hat die wilde geſetzloſe Freyheit gänzlich verlaſſen, um ſeine Freyheit überhaupt in einer geſetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zuſtande unvermindert wieder zu finden; weil dieſe Abhängigkeit aus ſeinem eigenen geſetzgebenden Willen entſpringt.

§. 48.

Die drey Gewalten im Staate ſind alſo erſtlich einander, als ſo viel moraliſche Perſonen, beygeordnet (poteſtates coordinatae), d. i. die eine iſt das Ergänzungsſtück der Anderen zur Vollſtändigkeit (complementum ad ſufficientiam) der Staatsverfaſſung; aber, zweytens, auch einander untergeordnet (ſubordinatae), ſo, daß eine nicht zugleich die Function der anderen, der ſie zur Hand geht, uſurpiren kann, ſondern ihr eigenes Princip hat, d. i. zwar in der Qualität einer beſonderen Perſon, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; drittens, durch Vereinigung beyder jedem Unterthane ſein Recht ertheilend ſeyn.

Von dieſen Gewalten in ihrer Würde betrachtet, wird es heißen: der Wille des Geſetzgebers (legiſlatoris) in Anſehung deſſen, was das äußere Mein und Dein betrift, iſt **untadelich** (irreprehenſibel), das Ausführungs-Vermögen des **Oberbefehlshabers** (ſummi rectoris) **unwiderſtehlich** (irreſiſtibel) und der Rechtsſpruch des oberſten **Richters** (ſupremi iudicis) **unabänderlich** (inappellabel).

§. 49.

Der **Regent** des Staats (rex, princeps) iſt diejenige (moraliſche oder phyſiſche) Perſon, welcher die ausübende Gewalt (poteſtas executoria) zukommt: der **Agent** des Staats, der die Magiſträte einſetzt, dem Volke die Regeln vorſchreibt, nach denen ein jeder in demſelben dem Geſetze gemäß (durch Subſumtion eines Falles unter demſelben), etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann. Als moraliſche Perſon betrachtet, heißt er das **Directorium**, die Regierung. Seine **Befehle** an das Volk und die Magiſträte, und ihre Obere (Miniſter), welchen die **Staatsverwaltung** (gubernatio) obliegt, ſind Verordnungen, **Decrete** (nicht Geſetze); denn ſie gehen auf Entſcheidung in einem beſonderen Fall, und werden als abänderlich gegeben. Eine **Regierung**, die zugleich geſetzgebend wäre, würde **despotiſch** zu nennen ſeyn, im Gegenſatz mit der **patriotiſchen**, unter welcher aber nicht eine **väterliche** (regimen paternale), als die am meiſten despotiſche unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), ſondern **vater-**

ländiſche (regimen civitatis et patriae) verſtanden wird, wo der Staat ſelbſt (civitas) ſeine Unterthanen zwar gleichſam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Geſetzen ihrer eigenen Selbſtſtändigkeit behandelt, jeder ſich ſelbſt beſitzt, und nicht vom abſoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrſcher des Volks, (der Geſetzgeber) kann alſo nicht zugleich der Regent ſeyn, denn dieſer ſteht unter dem Geſetz, und wird durch daſſelbe, folglich von einem Anderen, dem Souverän, verpflichtet. Jener kann dieſem auch ſeine Gewalt nehmen, ihn abſetzen, oder ſeine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht ſtrafen; (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, d. i. die oberſte ausübende Gewalt, kann nicht unrecht thun) denn das wäre wiederum ein Act der ausübenden Gewalt, der zu oberſt das Vermögen dem Geſetze gemäß zu zwingen zuſteht, die aber doch ſelbſt einem Zwange unterworfen wäre; welches ſich widerſpricht.

Endlich kann, weder der Staatsherrſcher noch der Regierer, richten, ſondern nur Richter, als Magiſträte einſetzen. Das Volk richtet ſich ſelbſt durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freye Wahl, als Repräſentanten deſſelben, und zwar für jeden Act beſonders, dazu ernannt werden. Denn der Rechtsſpruch, (die Sentenz) iſt ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit (iuſtitiae diſtributivae) durch einen Staatsverwalter (Rich-

(Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan, d. i. einen, der zum Volke gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet iſt, ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen). Da nun ein jeder im Volke dieſem Verhältniſſe nach (zur Obrigkeit) bloß paſſiv iſt, ſo würde eine jede jener beyden Gewalten in dem, was ſie über den Unterthan, im ſtreitigen Falle des Seinen eines jeden, beſchließen, ihm unrecht thun können; weil es nicht das Volk ſelbſt thäte, und, ob ſchuldig oder nichtſchuldig, über ſeine Mitbürger ausſpräche; auf welche Ausmittelung der That in der Klagſache nun der Gerichtshof das Geſetz anzuwenden, und, vermittelſt der ausführenden Gewalt, einem jeden das Seine zu Theil werden zu laſſen, die richterliche Gewalt hat. Alſo kann nur das Volk, durch ſeine von ihm ſelbſt abgeordnete Stellvertreter (die Jury), über jeden in demſelben, obwohl nur mittelbar, richten. — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu ſpielen, d. i. ſich in die Möglichkeit zu verſetzen, Unrecht zu thun, und ſo in den Fall der Apellation (a rege male informato ad regem melius informandum) zu gerathen.

Alſo ſind es drey verſchiedene Gewalten (poteſtas legiſlatoria, executoria, iudiciaria), wodurch der Staat (ciuitas) ſeine Autonomie hat, d. i. ſich nach Freyheitsgeſetzen bildet und erhält. — In ihrer Vereinigung beſteht das Heil des Staats (ſalus reipublicae ſuprema lex eſt); worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückſeligkeit verſtehen muß; denn die

kann

kann vielleicht (wie auch Rouſſeau behauptet) im Naturzuſtande, oder auch unter einer despotiſchen Regierung, viel behaglicher und erwünſchter ausfallen: ſondern den Zuſtand der größten Uebereinſtimmung der Verfaſſung mit Rechtsprincipien verſteht, als nach welchem zu ſtreben uns die Vernunft *durch einen categoriſchen Imperativ* verbindlich macht.

Allgemeine Anmerkung

von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Urſprung der oberſten Gewalt iſt für das Volk, das unter derſelben ſteht, in practiſcher Abſicht *unerforſchlich*: d.i. der Unterthan *ſoll nicht* über dieſen Urſprung, als ein noch in Anſehung des ihr ſchuldigen Gehorſams zu bezweifelndes Recht (ius controuerſum), werkthätig *vernünfteln*. Denn, da das Volk, um rechtskräftig über die oberſte Staatsgewalt (ſummum imperium) zu urtheilen, ſchon als unter einem allgemein geſetzgebenden Willen vereint angeſehen werden muß, ſo kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (ſummus imperans) es will. — Ob urſprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denſelben (pactum ſubiectionis ciuilis) als ein Factum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorherging, und das Ge-

Geſetz nur hintnach gekommen ſey, oder auch in dieſer Ordnung ſich habe folgen ſollen: das ſind für das Volk, das nun ſchon unter dem bürgerlichen Geſetze ſteht, ganz zweckleere, und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleyen; denn, wollte der Unterthan, der den letzteren Urſprung nun ergrübelt hätte, ſich jener jetzt herrſchenden Autorität widerſetzen, ſo würde er nach den Geſetzen derſelben, d. i. mit allem Rechte beſtraft, vertilgt, oder (als vogelfrey exlex) ausgeſtoßen werden. — Ein Geſetz, das ſo heilig (unverletzlich) iſt, daß es, practiſch, auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin ſeinen Effect einen Augenblick zu ſuspendiren, ſchon ein Verbrechen iſt, wird ſo vorgeſtellt, als ob es nicht von Menſchen, aber doch von irgend einem höchſten tadelfreyen Geſetzgeber herkommen müſſe, und das iſt die Bedeutung des Satzes: »alle Obrigkeit iſt von Gott,« welcher nicht einen Geſchichtsgrund der bürgerlichen Verfaſſung, ſondern eine Idee, als practiſches Vernunftprincip, ausſagt: der jetzt beſtehenden geſetzgebenden Gewalt gehorchen zu ſollen; ihr Urſprung mag ſeyn, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrſcher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten. — Ferner, wenn das Organ des Herrſchers, der Regent, auch den Geſetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Recrutirungen, u. dgl., wider das Geſetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslaſten, ſo darf der Unterthan dieſer Ungerechtigkeit zwar Beſchwerden (grauamina), aber keinen Widerſtand entgegenſetzen.

Ja es kann auch ſelbſt in der Conſtitution kein Artikel enthalten ſeyn, der es einer Gewalt im Staate möglich machte, ſich, im Fall der Uebertretung der Conſtitutionalgeſetze durch den oberſten Befehlshaber, ihm zu widerſetzen, mithin ihn einzuſchränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einſchränken ſoll, muß doch mehr, oder wenigſtens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeſchränkt wird, und, als ein rechtmäßiger Gebieter, der den Unterthanen befähle, ſich zu widerſetzen, muß er ſie auch ſchützen können, und in jedem vorkommenden Falle rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerſtand befehligen können. Alsdann iſt aber nicht jener, ſondern dieſer der oberſte Befehlshaber; welches ſich widerſpricht. Der Souverän verfährt alsdann durch ſeinen Miniſter zugleich als Regent, mithin deſpotiſch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputirte deſſelben die einſchränkende Gewalt vorſtellen zu laſſen (da es eigentlich nur die geſetzgebende hat), kann die Deſpotie nicht ſo verſtecken, daß ſie aus den Mitteln, deren ſich der Miniſter bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch ſeine Deputirte (im Parlament), repräſentirt wird, hat an dieſen Gewährsmännern ſeiner Freyheit und Rechte Leute, die für ſich und ihre Familien, und dieſer ihre vom Miniſter abhängigen Verſorgung, in Armeen, Flotte und Civilämtern, lebhaft intereſſirt ſind, und die (ſtatt des Widerſtandes gegen die Anmaßung der Regierung, deſſen öffentliche Ankündigung ohnedem eine dazu ſchon vorbereitete Einhelligkeit im Volke bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt ſeyn kann) vielmehr immer bereit ſind, ſich ſelbſt die Regie-

rung

rung in die Hände zu ſpielen. — Alſo iſt die ſogenannte gemäßigte Staatsverfaſſung, als Conſtitution des innern Rechts des Staats, ein Unding, und, anſtatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprincip, um, ſo viel als möglich, dem mächtigen Uebertreter der Volksrechte, ſeine willkührlichen Einflüſſe auf die Regierung nicht zu erſchweren, ſondern unter dem Schein einer dem Volke verſtatteten Oppoſition zu bemänteln.

Wider das geſetzgebende Oberhaupt des Staats giebt es alſo keinen rechtmäßigen Widerſtand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter ſeinen allgemein-geſetzgebenden Willen iſt ein rechtlicher Zuſtand möglich; alſo kein Recht des Aufſtandes (seditio), noch weniger des Aufruhrs (rebellio), am allerwenigſten gegen ihn, als einzelne Perſon (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs ſeiner Gewalt (tyrannis), Vergreifung an ſeiner Perſon, ja an ſeinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidii). Der geringſte Verſuch hiezu iſt Hochverrath (proditio eminens), und der Verräther dieſer Art kann als einer, der ſein Vaterland umzubringen verſucht (parricida), nicht minder als mit dem Tode beſtraft werden. — — Der Grund der Pflicht des Volks, einen, ſelbſt den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der oberſten Gewalt, dennoch zu ertragen, liegt darin: daß ſein Widerſtand wider die höchſte Geſetzgebung ſelbſt niemals anders, als geſetzwidrig, ja als die ganze geſetzliche Verfaſſung zernichtend gedacht werden muß. Denn, um zu dem-

ſel-

ſelben befugt zu ſeyn, müßte ein öffentliches Geſetz vorhanden ſeyn, welches dieſen Widerſtand des Volks erlaubte, d. i. die oberſte Geſetzgebung enthielte eine Beſtimmung in ſich, nicht die oberſte zu ſeyn, und das Volk, als Unterthan, in einem und demſelben Urtheile zum Souverän über den zu machen, dem es unterthänig iſt; welches ſich widerſpricht, und wovon der Widerſpruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in dieſem Streit zwiſchen Volk und Souverän Richter ſeyn ſollte (denn es ſind, rechtlich betrachtet, doch immer zwey verſchiedene moraliſche Perſonen); wo ſich dann zeigt, daß das erſtere es in ſeiner eigenen Sache ſeyn will.*)

Eine

---

*) Weil die Entthronung eines Monarchen doch auch als freiwillige Ablegung der Krone und Niederlegung ſeiner Gewalt, mit Zurückgebung derſelben an das Volk, gedacht werden kann, oder auch als eine, ohne Vergreifung an der höchſten Perſon, vorgenommene Verlaſſung derſelben, wodurch ſie in den Privatſtand verſetzt werden würde, ſo hat das Verbrechen des Volks, welches ſie erzwang, doch noch wenigſtens den Vorwand des Nothrechts (casus neceſſitatis) für ſich, niemals aber das mindeſte Recht ihn, das Oberhaupt, wegen der vorigen Verwaltung zu ſtrafen; weil alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts that, als äußerlich rechtmäßig geſchehen, angeſehen werden muß, und er ſelbſt, als Quell der Geſetze betrachtet, nicht unrecht thun kann. Unter allen Gräueln einer Staatsumwälzung durch Auf-

ſtand,

Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfaſſung, die wohl bisweilen nöthig ſeyn mag — kann alſo nur

---

ruhr, iſt ſelbſt die Ermordung des Monarchen noch nicht das ärgſte; denn noch kann man ſich vorſtellen, ſie geſchehe vom Volk aus Furcht, er könne, wenn er am Leben bleibt, ſich wieder ermannen, und jenes die verdiente Strafe fühlen laſſen, und ſolle alſo nicht eine Verfügung der Strafgerechtigkeit, ſondern bloß der Selbſterhaltung ſeyn. Die formale Hinrichtung iſt es, was die mit Ideen des Menſchenrechts erfüllete Seele mit einem Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, ſo bald und ſo oft man ſich dieſen Auftritt denkt, wie das Schickſal Carls I. oder Ludwigs XVI. Wie erklärt man ſich aber dieſes Gefühl, was hier nicht äſthetiſch (ein Mitgefühl, Wirkung der Einbildungskraft, die ſich in die Stelle des Leidenden verſetzt), ſondern moraliſch, der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe iſt? Es wird als Verbrechen, was ewig bleibt, und nie ausgetilgt werden kann (crimen immortale, inexpiabile), angeſehen, und ſcheint demjenigen ähnlich zu ſeyn, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieſer noch in jener Welt vergeben werden kann. Die Erklärung dieſes Phänomens im menſchlichen Gemüthe ſcheint aus folgenden Reflexionen über ſich ſelbſt, die ſelbſt auf die ſtaatsrechtlichen Principien ein Licht werfen, hervorzugehen.

Eine jede Uebertretung des Geſetzes kann und muß nicht anders, als ſo erklärt werden, daß ſie aus einer Maxime des Verbrechers (ſich eine ſolche Unthat zur Regel zu machen) entſpringe; denn, wenn man ſie von nur vom Souverän ſelbſt durch Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden,

und

---

von einem ſinnlichen Antrieb ableitete, ſo wäre ſie nicht von ihm, als einem freyen Weſen, begangen, und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subject möglich iſt, eine ſolche Maxime wider das klare Verbot der geſetzgebenden Vernunft zu faſſen, läßt ſich ſchlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanism der Natur ſind erklärungsfähig. Nun kann der Verbrecher ſeine Unthat entweder nach der Maxime einer angenommenen objectiven Regel (als allgemein geltend), oder nur als Ausnahme von der Regel (ſich davon gelegentlich zu dispenſiren) begehen; im letzteren Falle weicht er nur (ob zwar vorſetzlich) vom Geſetz ab; er kann ſeine eigene Uebertretung zugleich verabſcheuen, und, ohne dem Geſetz förmlich den Gehorſam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im erſteren aber verwirft er die Autorität des Geſetzes ſelbſt, deſſen Gültigkeit er ſich doch vor ſeiner Vernunft nicht ableugnen kann, und macht es ſich zur Regel wider daſſelbe zu handeln; ſeine Maxime iſt alſo nicht bloß ermangelungsweiſe (negative) ſondern ſogar abbruchsweiſe (contrarie) oder, wie man ſich ausdrückt, diametraliter, als Widerſpruch (gleichſam feindſelig) dem Geſetz entgegen. So viel wir einſehen, iſt ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzloſen) Bosheit zu begehen, Menſchen unmöglich, und doch (ob zwar bloße Idee des Aeußerſt-böſen) in einem Syſtem der Moral nicht zu übergehen.

und, wenn ſie geſchieht, ſo kann jene nur die ausübende Gewalt, nicht die geſetzgebende, treffen. — In einer Staatsverfaſſung, die ſo beſchaffen iſt, daß das

Volk

Der Grund des Schauderhaften, bey dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch ſein Volk, iſt alſo der, daß der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieſes ſich zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Principien des Verhältniſſes zwiſchen Souverain und Volk (dieſes, was ſein Daſeyn nur der Geſetzgebung des erſteren zu verdanken hat, zum Herrſcher über jenen zu machen), gedacht werden muß, und ſo die Gewaltthätigkeit mit dreuſter Stirn und nach Grundſätzen über das heiligſte Recht erhoben wird; welches, wie ein Alles ohne Wiederkehr verſchlingender Abgrund, als ein vom Staate an ihm verübter Selbſtmord, ein keiner Entſündigung fähiges Verbrechen zu ſeyn ſcheint. Man hat alſo Urſache anzunehmen, daß die Zuſtimmung zu ſolchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Princip, ſondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinſt wieder auflebenden Staats am Volk, herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen worden, um jener That den Anſtrich von Beſtrafung, mithin eines rechtlichen Verfahrens (dergleichen der Mord nicht ſeyn würde) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine ſolche Anmaßung des Volks noch ärger iſt, als ſelbſt der Mord, da dieſe einen Grundſatz enthält, der ſelbſt die Wiedererzeugung eines umgeſtürzten Staats unmöglich machen müßte.

Volk durch ſeine Repräſentanten (im Parlament) jener und dem Repräſentanten derſelben (dem Miniſter) geſetzlich widerſtehen kann — welche dann eine eingeſchränkte Verfaſſung heißt — iſt gleichwohl kein activer Widerſtand (der willkührlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewiſſen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin ſelbſt einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen) ſondern nur ein negativer Widerſtand, d. i. Weigerung des Volks (im Parlament), und erlaubt jener, in den Forderungen, die ſie zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das letztere geſchähe, ſo wäre es ein ſicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, ſeine Repräſentanten erkäuflich, und das Oberhaupt in der Regierung durch ſeinen Miniſter deſpotiſch, dieſer ſelbſt aber ein Verräther des Volks ſey.

Uebrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen, und eine neue Verfaſſung gegründet iſt, ſo kann die Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derſelben, die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge ſich, als gute Staatsbürger, zu fügen, nicht befreyen, und ſie können ſich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt Gewalt hat. Der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) kann wegen ſeiner vorigen Geſchäftsführung nicht in Anſpruch genommen, noch weniger aber geſtraft werden, wenn er in den Stand eines Staatsbürgers zurücktretend, ſeine und des Staats Ruhe dem Wagſtücke vorzieht, ſich von dieſem zu entfernen, um als Prätendent das Abentheuer der Wiederlangung deſſelben, es ſey durch ingeheim angeſtiftete Gegenrevolution, oder durch Beyſtand anderer Mächte, zu beſtehen. Wenn er aber das letztere vorzieht, ſo bleibt ihm, weil der Aufruhr, der ihn aus ſeinem Beſitz vertrieb, ungerecht war, ſein Recht an demſelben unbenommen. Ob aber andere Mächte das Recht haben, ſich, dieſem verunglückten Oberhaupt zum Beſten, in ein Staatenbündniß zu vereinigen, bloß um jenes, vom Volk begangene Verbrechen, nicht ungeahndet, noch als Scandal für alle Staaten beſtehen zu laſſen, mithin eine in jedem anderen Staat durch Revolution zu Stande gekommene Verfaſſung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen ſeyn, das gehört zum Völkerrecht.

B.

Kann der Beherrſcher als Obereigenthümer (des Bodens), oder muß er nur als Oberbefehlshaber in Anſehung des Volks durch Geſetze betrachtet werden? Da der Boden die oberſte Bedingung iſt, unter der allein es möglich iſt, äußere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Beſitz und Gebrauch das erſte erwerbliche Recht ausmacht, ſo wird von dem Souverän, als Landesherrn, beſſer als Obereigenthümer (dominus territorii) alles ſolche Recht abgeleitet werden müſſen. Das Volk, als die Menge der Unterthanen, gehört ihm auch zu (es iſt ſein Volk), aber nicht ihm, als Eigenthümer (nach dem dinglichen), ſondern als Oberbefehlshaber (nach dem perſönlichen Recht). — Dieſes Obereigenthum iſt aber nur eine Idee des bürgerlichen Vereins, um die nothwendige Vereinigung des Privateigenthums aller im Volk unter einem öffentlichen allgemeinen Beſitzer, zu Beſtimmung des beſonderen Eigenthums, nicht nach Grundſätzen der Aggregation (die von den Theilen zum Ganzen empiriſch fortſchreitet), ſondern dem nothwendigen formalen Princip der Eintheilung (Diviſion des Bodens) nach Rechtsbegriffen vorſtellig zu machen. Nach dieſen kann der Obereigenthümer kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben, (denn ſonſt machte er ſich zu einer Privatperſon), ſondern dieſes gehört nur dem Volk (und zwar nicht collectiv- ſondern diſtributiv genommen) zu; wovon doch ein nomadiſch-beherrſchtes Volk auszunehmen iſt, als in welchem gar kein Privateigenthum des Bodens ſtatt findet. — Der Oberbefehlshaber kann alſo keine Domänen, d. i. Ländereyen, zu ſeiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes) haben. Denn, weil es alsdann auf ſein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit ſie ausgebreitet ſeyn ſollten, ſo würde der Staat Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu ſehen, und alle Unterthanen als Grundunterthänig (glebae adſcripti) und Beſitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Anderen iſt, folglich aller Freyheit beraubt (ſervi) anzuſehen. — Von einem Landesherrn kann man ſagen: er beſitzt nichts (zu eigen), außer ſich ſelbſt; denn, wenn er neben einem anderen im Staat etwas

zu

zu eigen hätte, ſo würde mit dieſem ein Streit möglich ſeyn, zu deſſen Schlichtung kein Richter wäre. Aber man kann auch ſagen: *er beſitzt alles*; weil er das Befehlshaberrecht über das Volk hat (jedem das Seine zu Theil kommen zu laſſen), dem alle äußere Sachen (divisim) zugehören.

Hieraus folgt: daß es auch keine Corporation im Staate, keinen Stand und Orden, geben könne, der als Eigenthümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewiſſen Statuten überliefern könne. Der Staat kann ſie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Ueberlebenden zu entſchädigen. Der *Ritterorden* (als Corporation, oder auch bloß Rang einzelner, vorzüglich beehrter, Perſonen): der *Orden der Geiſtlichkeit*, die Kirche genannt, können nie durch dieſe Vorrechte, womit ſie begünſtigt werden, ein auf Nachfolger übertragbares Eigenthum am Boden, ſondern nur die einſtweilige Benutzung deſſelben erwerben. Die Comthureyen auf einer, die Kirchengüter auf der anderen Seite, können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die *Kriegsehre* den Staat wider die Lauigkeit in Vertheidigung deſſelben zu ſchützen, oder die Menſchen in demſelben durch Seelmeſſen, Gebete und eine Menge zu beſtellender Seelſorger, um ſie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) aufgehoben werden. Die, ſo hier in die Reform fallen, können nicht klagen,

klagen, daß ihnen ihr Eigenthum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Beſitzes lag nur in der Volksmeinung, und mußte auch, ſo lange dieſe fortwährte, gelten. So bald dieſe aber erloſch, und zwar auch nur in dem Urtheil derjenigen, welche auf Leitung deſſelben durch ihr Verdienſt den größten Anſpruch haben, ſo mußte, gleichſam als durch eine Appellation deſſelben, an den Staat (a rege male informato ad regem melius informandum), das vermeinte Eigenthum aufhören.

Auf dieſem urſprünglich erworbenen Grundeigenthume beruht das Recht des Oberbefehlshabers, als Obereigenthümers (des Landesherrn), die Privateigenthümer des Bodens zu beſchatzen, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Acciſe und Zölle, oder Dienſtleiſtung (dergleichen die Stellung der Mannſchaft zum Kriegsdienſt iſt) zu fordern: ſo doch, daß das Volk ſich ſelber beſchatzt, weil dieſes die einzige Art iſt, hiebey nach Rechtsgeſetzen zu verfahren, wenn es durch das Corps der Deputirten deſſelben geſchieht, auch als gezwungene (von dem bisher beſtandenen Geſetz abweichende) Anleihe, nach dem Majeſtätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr ſeiner Auflöſung kommt, erlaubt iſt.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirthſchaft, des Finanzweſens und der Polizey, welche letztere die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anſtändigkeit beſorgt (denn daß das Gefühl für dieſe

(ſen-

(ſenſus decori), als negativer Geſchmack, durch Betteln, Lärmen auf Straßen, Geſtank, öffentliche Wolluſt (venus volgivaga), als Verletzungen des moraliſchen Sinnes nicht abgeſtumpft werde), erleichtert der Regierung gar ſehr ihr Geſchäfte, das Volk durch Geſetze zu lenken.

Zu Erhaltung des Staats gehört auch noch ein drittes: nämlich das Recht der Aufſicht (ius inſpectionis), daß ihm nämlich keine Verbindung, die aufs öffentliche Wohl der Geſellſchaft (Publicum) Einfluß haben kann, (von Staats- oder Religions-Illuminaten) verheimlicht, ſondern, wenn es von der Policey verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfaſſung nicht geweigert werde. Die aber, der Unterſuchung der Privatbehauſung eines jeden, iſt nur ein Nothfall der Policey, wozu ſie durch eine höhere Autorität in jedem beſonderen Falle berechtigt werden muß.

C.

Dem Oberbefehlshaber ſteht indirect, d. i. als Uebernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieſes mit Abgaben zu ſeiner (des Volks) eigenen Erhaltung zu belaſten, als da ſind: das Armenweſen, die Findelhäuſer und das Kirchenweſen, ſonſt milde, oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat ſich nämlich zu einer Geſellſchaft vereinigt, welche ſich immerwährend erhal-

ten

den ſoll, und zu dem Ende ſich der inneren Staatsgewalt unterwerfen, um die Glieder dieſer Geſellſchaft, die es ſelbſt nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen iſt alſo die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nöthigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es, ſelbſt den nothwendigſten Naturbedürfniſſen nach, nicht ſind, herbey zu ſchaffen; weil ihre Exiſtenz zugleich als Act der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Daſeyn nöthige Vorſorge des gemeinen Weſens iſt, wozu ſie ſich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun ſein Recht gründet, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das ihrige beyzutragen. Das kann nun geſchehen: durch Belaſtung des Eigenthums der Staatsbürger, oder ihres Handelsverkehrs, oder durch errichtete Fonds und deren Zinſen: nicht zu Staats- (denn der iſt reich), ſondern zu Volksbedürfniſſen, aber nicht bloß durch *freywillige* Beyträge (weil hier nur vom *Rechte* des Staats gegen das Volk die Rede iſt), worunter einige gewinnſüchtige ſind (als Lotterien, die mehr Arme, und dem öffentlichen Eigenthume gefährliche machen, als ſonſt ſeyn würden, und die alſo nicht erlaubt ſeyn ſollten), ſondern zwangsmäßig, als Staatslaſten. Hier frägt ſich nun: ob die Verſorgung der Armen durch *laufende Beyträge*, ſo daß jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch Beſtände und überhaupt *fromme* Stiftungen (dergleichen Wittwenhäuſer, Hoſpitäler, u.dgl. ſind) und zwar jenes nicht durch Betteley, welche mit der Räuberey nahe verwandt iſt, ſondern durch geſetzliche Auflage ausgerichtet werden ſoll. — Die erſtere Anordnung muß für die einzige,

dem

dem Rechte des Staats angemeſſene, der ſich niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden; weil ſie nicht, (wie von frommen Stiftungen zu beſorgen iſt), wenn ſie mit der Zahl der Armen anwachſen, das Armſeyn zum Erwerbmittel für faule Menſchen machen, und ſo eine ungerechte Beläſtigung des Volks durch die Regierung ſeyn würden.

Was die Erhaltung der aus Noth oder Schaam ausgeſetzten, oder wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, ſo hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belaſten, dieſen, obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wiſſentlich umkommen zu laſſen. Ob dieſes aber durch Beſteurung der Hageſtolzen beyderley Geſchlechts (worunter die vermögende Ledige verſtanden werden), als ſolche, die daran doch zum Theil Schuld ſind, vermittelſt dazu errichteter Findelhäuſer, oder auf andere Art mit Recht geſchehen könne (ein Anderes Mittel, es zu verhüten, möchte es aber ſchwerlich geben), iſt eine Aufgabe, deren Löſung, ohne entweder wider das Recht, oder die Moralität zu verſtoßen, bisher noch nicht gelungen iſt.

Da auch das Kirchenweſen, welches von der Religion, als innerer Geſinnung, die ganz außer dem Wirkungskreiſe der bürgerlichen Macht iſt, ſorgfältig unterſchieden werden muß, (als Anſtalt zum öffentlichen Gottesdienſte für das Volk, aus welchem dieſer auch ſeinen Urſprung hat, es ſey Meinung oder Ueberzeugung) ein

wahres

wahres Staatsbedürfniß wird, ſich auch als Unterthan einer höchſten *unſichtbaren* Macht, der ſie huldigen müſſen, und die mit der bürgerlichen oft in einen ſehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten: ſo hat der Staat das Recht, nicht etwa der inneren Conſtitutionalgeſetzgebung das Kirchenweſen nach ſeinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienſtliche Formen (ritus) dem Volke vorzuſchreiben, oder zu befehlen (denn dieſes muß gänzlich den Lehrern und Vorſtehern, die es ſich ſelbſt gewählt hat, überlaſſen bleiben), ſondern nur das *negative* Recht den Einfluß auf das *ſichtbare*, politiſche gemeine Weſen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig ſeyn möchte, abzuhalten, mithin bey dem inneren Streit, oder dem der verſchiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu laſſen, welches alſo ein Recht der Policey iſt. Daß eine Kirche einen gewiſſen Glauben, und welchen ſie haben, oder daß ſie ihn unabänderlich erhalten müſſe, und ſich nicht ſelbſt reformiren dürfe, ſind Einmiſchungen der obrigkeitlichen Gewalt, die *unter ihrer Würde* ſind: weil ſie ſich dabey, als einem Schulgezänke, auf den Fuß der Gleichheit mit ihren Unterthanen einläßt (der Monarch ſich zum Prieſter macht), die ihr geradezu ſagen können, daß ſie hievon nichts verſtehe; vornehmlich was das letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen, betrifft; — denn, was das geſammte Volk nicht über ſich ſelbſt beſchließen kann, das kann auch der Geſetzgeber nicht über das Volk beſchließen. Nun kann aber kein Volk beſchließen, in ſeinen, den Glauben betreffenden Einſichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuſchreiten, mithin auch ſich in Anſehung des Kirchenweſens nie zu reformiren; weil dieß der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon, mithin dem höchſten Rechte deſſelben entgegen ſeyn würde. Alſo kann es auch keine obrigkeitliche Gewalt über das Volk beſchließen. — — Was aber die Koſten der Erhaltung des Kirchenweſens betrift, ſo können dieſe, aus eben derſelben Urſache, nicht dem Staate, ſondern müſſen dem Theile des Volks, der ſich zu einem oder dem anderen Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine, zu Laſten kommen.

D.

Das Recht des oberſten Befehlshabers im Staate geht auch 1) auf Vertheilung der Aemter, als mit einer Beſoldung verbundener Geſchäftsführung; 2) der Würden, die, als Standeserhöhungen ohne Sold, d. i. Rangertheilung der Oberen (der zum Befehlen) in Anſehung der Niederen (die, ob zwar als freye und nur durchs öffentliche Geſetz verbindliche, doch jenen zu gehorſamen zum Voraus beſtimmt ſind), bloß auf Ehre fundirt ſind — und 3) außer dieſem (reſpectiv-wohlthätigen) Recht, auch aufs Strafrecht.

Was ein bürgerliches Amt anlangt, ſo kommt hier die Frage vor: hat der Souverän das Recht, einem, dem er ein Amt gegeben, es nach ſeinem Gutbefinden (ohne ein Verbrechen von Seiten des letzteren) wieder zu nehmen?

men? Ich ſage, nein! Denn, was der vereinigte Wille des Volks über ſeine bürgerliche Beamte nie beſchließen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beſchließen. Nun will das Volk (das die Koſten tragen ſoll, welche die Anſetzung eines Beamten ihm machen wird) ohne allen Zweifel, daß dieſer ſeinem ihm auferlegten Geſchäfte völlig gewachſen ſey; welches aber nicht anders, als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgeſetzte Vorbereitung und Erlernung deſſelben, über der er diejenige verſäumt, die er zur Erlernung eines Anderen, ihn nährenden, Geſchäfts hätte verwenden können, geſchehen kann; mithin würde, in der Regel, das Amt mit Leuten verſehen werden, die keine dazu erforderliche Geſchicklichkeit, und durch Uebung erlangte reife Urtheilskraft erworben hätten; welches der Abſicht des Staats zuwider iſt, als zu welcher auch erforderlich iſt, daß jeder vom niedrigeren Amte zu höheren (die ſonſt lauter untauglichen in die Hände fallen würden) ſteigen, mithin auch auf lebenswierige Verſorgung müſſe rechnen können.

Die *Würde* betreffend, nicht bloß die, welche ein Amt bey ſich führen mag, ſondern auch die, welche den Beſitzer auch ohne beſondere Bedienungen zum Gliede eines höheren Standes macht, iſt der *Adel*, der, vom bürgerlichen Stande, in welchem das Volk iſt, unterſchieden, den männlichen Nachkommen anerbt, durch dieſe auch wohl den weiblichen unadlicher Geburt, nur ſo, daß die adlich-gebohrne ihrem unadlichen Ehemanne nicht um-

gekehrt

gelebt dieſen Rang mittheilt, ſondern ſelbſt in den bloß bürgerlichen (des Volks) zurückfällt. — Die Frage iſt nun: ob der Souverän einen Adelſtand, als einen erblichen Mittelſtand zwiſchen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt ſey. In dieſer Frage kommt es nicht darauf an: ob es der Klugheit des Souveräns, wegen ſeines oder des Volks Vortheils, ſondern nur, ob es dem Rechte des Volks gemäß ſey, einen Stand von Perſonen über ſich zu haben, die zwar ſelbſt Unterthanen, aber doch in Anſehung des Volks gebohrne Befehlshaber (wenigſtens privilegirte) ſind. — — Die Beantwortung derſelben geht nun hier, eben ſo wie vorher, aus dem Princip hervor: »was das Volk (die ganze Maſſe der Unterthanen) nicht über ſich ſelbſt und ſeine Genoſſen beſchließen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beſchließen.« Nun iſt ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienſte vorher geht, und dieſes auch mit keinem Grunde hoffen läßt, ein Gedankending, ohne alle Realität. Denn, wenn der Vorfahr Verdienſt hatte, ſo konnte er dieſes doch nicht auf ſeine Nachkommen vererben, ſondern dieſe mußten es ſich immer ſelbſt erwerben; da die Natur es nicht ſo fügt, daß das Talent und der Wille, welche Verdienſte um den Staat möglich machen, auch anarten. Weil nun von keinem Menſchen angenommen werden kann, er werde ſeine Freyheit wegwerfen, ſo iſt es unmöglich, daß der allgemeine Volkswille zu einem ſolchen grundloſen Prärogativ zuſammenſtimme, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen. — —

Wenn indeſſen gleich eine ſolche Anomalie in das Maſchinenweſen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnsweſens, das faſt gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeſchlichen, von Unterthanen, die mehr als Staatsbürger, nämlich geborne Beamte, (wie etwa ein Erbprofeſſor) ſeyn wollen, ſo kann der Staat, dieſen von ihm begangenen Fehler eines widerrechtlich ertheilten Vorzugs, nicht anders, als durch Eingehen und Nichtbeſetzung der Stellen allmählig wiederum gut machen, und ſo hat er proviſoriſch ein Recht, dieſe Würde dem Titel nach fortdauern zu laſſen, bis ſelbſt in der öffentlichen Meinung die Eintheilung in Souverän, Adel und Volk, der einzigen natürlichen in Souverän und Volk Platz gemacht haben wird.

Ohne alle Würde kann nun wohl kein Menſch im Staate ſeyn, denn er hat wenigſtens die des Staatsbürgers; außer, wenn er ſich durch ſein eigenes Verbrechen darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum bloßen Werkzeuge der Willkühr eines Anderen (entweder des Staats, oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das letztere iſt (was er aber nur durch Urtheil und Recht werden kann), iſt ein Leibeigener (ſeruus in ſenſu ſtricto) und gehört zum Eigenthum (dominium) eines Anderen, der daher nicht bloß ſein Herr (herus), ſondern auch ſein Eigenthümer (dominus) iſt, der ihn als eine Sache veräußern und nach Belieben (nur nicht zu ſchandbaren Zwecken) brauchen, und über ſeine Kräfte, te, wenn gleich nicht über ſein Leben und Gliedmaßen verfügen (diſponiren kann). Durch einen Vertrag kann ſich niemand zu einer ſolchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Perſon zu ſeyn; denn nur als Perſon kann er einen Vertrag machen. Nun ſcheint es zwar, ein Menſch könne ſich zu gewiſſen, der Qualität nach erlaubten, dem Grade nach aber unbeſtimmten Dienſten gegen einen Anderen (für Lohn, Koſt, oder Schutz) verpflichten, durch einen Verdingungsvertrag (locatio conductio), und er werde dadurch bloß Unterthan (ſubiectus), nicht Leibeigener (ſeruus); allein das iſt nur ein falſcher Schein. Denn, wenn ſein Herr befugt iſt, die Kräfte ſeines Unterthans nach Belieben zu benutzen, ſo kann er ſie auch (wie es mit den Negern auf den Zuckerinſeln der Fall iſt) erſchöpfen, bis zum Tode oder der Verzweiflung, und jener hat ſich ſeinem Herrn wirklich als Eigenthum weggegeben; welches unmöglich iſt. — Er kann ſich alſo nur zu, der Qualität und dem Grade nach beſtimmten, Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner, oder anſäſſiger Unterthan; im letzteren Fall, daß er theils, für den Gebrauch des Bodens ſeines Herrn, ſtatt des Tagelohns, Dienſte auf demſelben Boden, theils für die eigene Benutzung deſſelben beſtimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leiſtet, ohne ſich dabey zum Gutsunterthan (glebae adſcriptus) zu machen, als wodurch er ſeine Perſönlichkeit einbüßen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. Er mag nun aber durch ſein Verbrechen ein perſönlicher Unterthan geworden ſeyn, ſo kann dieſe

Unterthänigkeit ihm doch nicht anerben; weil er ſie ſich nur durch ſeine eigene Schuld zugezogen hat, und eben ſo wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte, wegen der Erziehungskoſten, die er gemacht hat, in Anſpruch genommen werden, weil Erziehung eine abſolute Naturpflicht der Eltern, und, im Falle, daß dieſe Leibeigene waren, der Herren iſt, welche mit dem Beſitz ihrer Unterthanen auch die Pflichten derſelben übernommen haben.

E.

Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

I.

Das Strafrecht iſt das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen ſeines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der oberſte im Staate kann alſo nicht beſtraft werden, ſondern man kann ſich nur ſeiner Herrſchaft entziehen. — Diejenige Uebertretung des öffentlichen Geſetzes, die den, welcher ſie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu ſeyn, heißt Verbrechen ſchlechthin (crimen), aber auch ein öffentliches Verbrechen (crimen publicum); daher das erſtere (das Privatverbrechen) vor die Civil-, das andere vor die Criminalgerechtigkeit gezogen wird. — Veruntreuung, d. i. Unterſchlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waaren, Betrug im Kauf und Verkauf, bey ſehenden Augen des Anderen, ſind Privatverbrechen. Dagegen ſind: falſch Geld oder falſche Wechſel zu machen, Diebſtahl und Raub, u. dgl. öffentliche Verbrechen, weil das gemeine Weſen und nicht bloß eine einzelne Perſon dadurch gefährdet wird. — Sie können in die der niederträchtigen Gemüthsart (indolis abiectae) und die der gewaltthätigen (indolis violentae) eingetheilt werden.

Richterliche Strafe (poena forensis), die von der natürlichen (poena naturalis), dadurch das Laſter ſich ſelbſt beſtraft und auf welche der Geſetzgeber gar nicht Rückſicht nimmt, verſchieden, kann niemals bloß als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher ſelbſt, oder für die bürgerliche Geſellſchaft, ſondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Menſch kann nie bloß als Mittel zu den Abſichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenſtände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn ſeine angebohrne Perſönlichkeit ſchützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muß vorher ſtrafbar befunden ſeyn, ehe noch daran gedacht wird, aus dieſer Strafe einigen Nutzen für ihn ſelbſt oder ſeine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgeſetz iſt ein categoriſcher Imperativ, und, wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückſeligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vortheil, den es verſpricht, ihn von der Strafe, oder auch nur in einem Grade derſelben entbinde, nach dem phariſäiſchen Wahlſpruch: es iſt beſſer, daß ein Menſch ſterbe, als daß das ganze Volk

ver-

verderbe;« denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, ſo hat es keinen Werth mehr, daß Menſchen auf Erden leben. — Was ſoll man alſo von dem Vorſchlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er ſich dazu verſtände, an ſich gefährliche Experimente machen zu laſſen, und ſo glücklich wäre, gut durchzukommen; damit die Aerzte dadurch eine neue, dem gemeinen Weſen erſprießliche, Belehrung erhielten? Ein Gerichtshof würde das mediciniſche Collegium, das dieſen Vorſchlag thäte, mit Verachtung abweiſen; denn die Gerechtigkeit hört auf eine zu ſeyn, wenn ſie ſich für irgend einen Preis weggiebt.

Welche Art aber und welcher Grad der Beſtrafung iſt es, welche die öffentliche Gerechtigkeit ſich zum Princip und Richtmaße macht? Kein anderes, als das Princip der Gleichheit (im Stande des Zünglеins an der Waage der Gerechtigkeit) ſich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Alſo: was für unverſchuldetes Uebel du einem Andern im Volke zufügſt, das thuſt du dir ſelbſt an. Beſchimpfſt du ihn, ſo beſchimpfſt du dich ſelbſt; beſtiehlſt du ihn, ſo beſtiehlſt du dich ſelbſt; ſchlägſt du ihn, ſo ſchlägſt du dich ſelbſt; tödteſt du ihn, ſo tödteſt du dich ſelbſt. Nur das Wiedervergeltungsrecht (ius talionis) aber, wohl zu verſtehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in deinem Privaturtheile), kann die Qualität und Quantität der Strafe beſtimmt angeben; alle andere ſind hin und her ſchwankend, und können, anderer ſich einmiſchenden Rückſichten wegen, keine Angemeſſenheit mit dem Spruch der reinen und ſtrengen Gerechtigkeit enthalten. — Nun ſcheint es zwar, daß der Unterſchied der Stände das Princip der Wiedervergeltung Gleiches mit Gleichem nicht verſtatte; aber, wenn es gleich nicht nach dem Buchſtaben möglich ſeyn kann, ſo kann es doch der Wirkung nach, reſpective auf die Empfindungsart der Vornehmeren, immer geltend bleiben. — So hat z. B. Geldſtrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniß zur Beleidigung; denn, der des Geldes viel hat, kann dieſe ſich wohl einmal zur Luſt erlauben, aber die Kränkung der Ehrliebe des einen kann doch dem Wehthun des Hochmuths des Anderen ſehr gleich kommen: wenn dieſer nicht allein öffentlich abzubitten, ſondern jenem, ob er zwar niedriger iſt, etwa zugleich die Hand zu küſſen, durch Urtheil und Recht genöthigt würde. Eben ſo, wenn der gewaltthätige Vornehme für die Schläge, die er dem Niederen aber ſchuldloſen Staatsbürger zumißt, außer der Abbitte noch zu einem einſamen und beſchwerlichen Arreſte verurtheilt würde, weil hiemit, außer der Ungemächlichkeit, noch die Eitelkeit des Thäters ſchmerzhaft angegriffen, und ſo durch Beſchämung Gleiches mit Gleichem gehörig vergolten würde. — Was heißt das aber: »beſtiehlſt du ihn, ſo beſtiehlſt du dich ſelbſt?« Wer da ſtiehlt, macht aller Anderer Eigenthum unſicher; er beraubt ſich alſo (nach dem Rechte der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums; er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben; welches nun nicht anders möglich iſt, als daß ihn Andere ernäh-

ernähren. Weil dieſes aber der Staat nicht umſonſt thun wird, ſo muß er dieſem ſeine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren- oder Zuchthausarbeit) überlaſſen, und kommt auf gewiſſe Zeit, oder, nach Befinden, auch auf immer, in den Sclavenſtand. — Hat er aber gemordet, ſo muß er ſterben. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es iſt keine Gleichartigkeit zwiſchen einem noch ſo kummervollen Leben und dem Tode, alſo auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Mißhandlung, welche die Menſchheit in der leidenden Perſon zum Scheuſal machen könnte, befreyeten Tod. — Selbſt, wenn ſich die bürgerliche Geſellſchaft mit aller Glieder Einſtimmung auflöſete, (z. B. das eine Inſel bewohnende Volk beſchlöſſe, auseinander zu gehen, und ſich in alle Welt zu zerſtreuen), müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was ſeine Thaten werth ſind, und die Blutſchuld nicht auf dem Volke hafte, das auf dieſe Beſtrafung nicht gedrungen hat; weil es als Theilnehmer an dieſer öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.

Dieſe Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntniß des Richters auf den Tod, nach dem ſtrengen Wiedervergeltungsrechte, möglich iſt, offenbaret ſich daran, daß dadurch allein proportionirlich mit der inneren Bösartigkeit der Verbrecher das Todesurtheil

über

über alle (ſelbſt wenn es nicht einen Mord, ſondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe) ausgeſprochen würde. — Setzet: daß, wie in der letzten ſchottiſchen Rebellion, da verſchiedene Theilnehmer an derſelben (wie Balmerino und andere) durch ihre Empörung nichts als eine dem Hauſe Stuart ſchuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabſichten hegten, von dem höchſten Gerichte das Urtheil ſo geſprochen worden wäre: ein jeder ſolle die Freyheit der Wahl zwiſchen dem Tode und der Karrenſtrafe haben; ſo ſage ich, der ehrliche Mann wählt den Tod, der Schelm aber die Karre; ſo bringt es die Natur des menſchlichen Gemüths mit ſich. Denn der erſtere kennt etwas, was er noch höher ſchätzt, als ſelbſt das Leben: nämlich die Ehre; der andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für beſſer, als gar nicht zu ſeyn (animam praeferre pudori. Iuven.). Der erſtere iſt nun ohne Widerrede weniger ſtrafbar als der andere, und ſo werden ſie durch den über alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich beſtraft, jener gelinde, nach ſeiner Empfindungsart, und dieſer hart, nach der ſeinigen; da hingegen, wenn durchgängig auf die Karrenſtrafe erkannt würde, der erſte zu hart, der andere, für ſeine Niederträchtigkeit, gar zu gelinde beſtraft wäre, und ſo iſt auch hier im Ausſpruche über eine im Complot vereinigte Zahl von Verbrechern der beſte Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit, der Tod. — Ueberdem hat man nie gehört, daß ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter ſich beſchwert hätte, daß ihm damit zu viel, und alſo

unrecht

unrecht geſchehe, jeder würde ihm ins Geſicht lachen, wenn er ſich deſſen äußerte. — Man müßte ſonſt annehmen, daß, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Geſetze nicht unrecht geſchieht, doch die geſetzgebende Gewalt im Staate dieſe Art von Strafe zu verhängen nicht befugt, und, wenn ſie es thut, mit ſich ſelbſt im Widerſpruch ſey.

So viel alſo der Mörder ſind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, ſo viele müſſen auch den Tod leiden; ſo will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen a priori begründeten Geſetzen. — Wenn aber doch die Zahl der Complicen (correi) zu einer ſolchen That ſo groß iſt, daß der Staat, um keine ſolche Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Unterthanen mehr zu haben, und ſich doch nicht auflöſen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äußeren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzuſtand übergehen (vornehmlich nicht durch das Spectakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volks abſtumpfen) will, ſo muß es auch der Souverän in ſeiner Macht haben, in dieſem Nothfalle (casus necessitatis) ſelbſt den Richter zu machen (vorzuſtellen) und ein Urtheil zu ſprechen, welches, ſtatt der Lebensſtrafe, eine andere den Verbrechern zuerkennt, bey der die Volksmenge noch erhalten wird; dergleichen die Deportation iſt: Dieſes ſelbſt aber nicht als nach einem öffentlichen Geſetze, ſondern durch einen Machtſpruch, d. i. einen Act des Majeſtätsrechts, der, als Begnadi-

gung

gung, nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiergegen hat nun der Marcheſe Beccaria aus theilnehmender Empfindeley einer affectirten Humanität (compaſſibilitas), ſeine Behauptung der Unrechtmäßigkeit aller Todesſtrafe aufgeſtellt; weil ſie im urſprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten ſeyn könnte; denn, da hätte jeder im Volk einwilligen müſſen, ſein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen Anderen (im Volk) ermordete; dieſe Einwilligung aber ſey unmöglich, weil Niemand über ſein Leben diſponiren könne. Alles Sophiſterey und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet jemand nicht, weil er ſie, ſondern weil er eine ſtrafbare Handlung gewollt hat; denn es iſt keine Strafe, wenn einem geſchieht, was er will, und es iſt unmöglich, geſtraft werden zu wollen. — Sagen: ich will geſtraft werden, wenn ich jemand ermorde, heißt nichts mehr, als: ich unterwerfe mich ſammt allen übrigen den Geſetzen, welche natürlicherweiſe, wenn es Verbrecher im Volke giebt, auch Strafgeſetze ſeyn werden. Ich, als Mitgeſetzgeber, der das Strafgeſetz dictirt, kann unmöglich dieſelbe Perſon ſeyn, die, als Unterthan, nach dem Geſetz beſtraft wird; denn als ein ſolcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Geſetzgebung haben (der Geſetzgeber iſt heilig). Wenn ich alſo ein Strafgeſetz gegen mich, als einen Verbrecher, abfaſſe, ſo iſt es in mir die reine rechtlich-geſetzgebende Vernunft (homo noumenon), die mich als einen des Verbrechens Fähigen, folglich als eine andere Perſon (homo phaenomenon), ſammt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgeſetze unterwirft. Mit andern Worten: nicht das Volk (jeder einzelne in demſelben), ſondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein anderer als der Verbrecher, dictirt die Todesſtrafe, und im Socialcontract iſt gar nicht das Verſprechen enthalten, ſich ſtrafen zu laſſen, und ſo über ſich ſelbſt und ſein Leben zu diſponiren. Denn, wenn der Befugniß zu ſtrafen ein Verſprechen des Miſſethäters zum Grunde liegen müßte, ſich ſtrafen laſſen zu wollen, ſo müßte es dieſem auch überlaſſen werden, ſich ſtraffällig zu finden, und der Verbrecher würde ſein eigener Richter ſeyn. — Der Hauptpunkt des Irrthums (πρωτον ψευδος) dieſes Sophisms beſteht darin: daß das eigene Urtheil des Verbrechers (das man ſeiner Vernunft nothwendig zutrauen muß), des Lebens verluſtig werden zu müſſen, für einen Beſchluß des Willens anſieht, es ſich ſelbſt zu nehmen, und ſo ſich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurtheilung in einer und derſelben Perſon vereinigt vorſtellt.

Es giebt indeſſen zwey todeswürdige Verbrechen, in Anſehung deren, ob die Geſetzgebung auch die Befugniß habe, ſie mit der Todesſtrafe zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beyden verleitet das Ehrgefühl. Das eine iſt das der Geſchlechtsehre, das andere, der Kriegsehre, und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieſer zwey Menſchenclaſſen als Pflicht obliegt. Das eine Verbrechen iſt der mütterliche **Kindesmord** (infanticidium maternale); das andere, der **Kriegsgeſellenmord** (commilitonicidium), der **Duell.** — Da die Geſetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen, und eben ſo wenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit, der auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen Begegnung nicht eine über die Todesfurcht erhobene eigne Gewalt entgegenſetzt, wegwiſchen kann: ſo ſcheint es, daß Menſchen in dieſen Fällen ſich im Naturzuſtande befinden und **Tödtung** (homicidium), die alsdann nicht einmal **Mord** (homicidium doloſum) heißen müßte, in beyden zwar allerdings ſtrafbar ſey, von der oberſten Macht aber mit dem Tode nicht könne beſtraft werden. Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind iſt außer dem Geſetz (denn das heißt Ehe), mithin auch außer dem Schutze deſſelben geboren. Es iſt in das gemeine Weſen gleichſam eingeſchlichen (wie verbotene Waare), ſo daß dieſes ſeine Exiſtenz (weil es billig auf dieſe Art nicht hätte exiſtiren ſollen), mithin auch ſeine Vernichtung ignoriren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unter-Befehlshaber eingeſetzte Kriegsmann, dem ein Schimpf angethan wird, ſieht ſich eben ſo wohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenoſſen ſeines Standes genöthigt, ſich Genugthuung, und, wie im Naturzuſtande, Beſtrafung des Beleidigers, nicht durchs Geſetz, vor einem

einem Gerichtshofe, ſondern durch den Duell, darin er ſich ſelbſt der Lebensgefahr ausſetzt, zu verſchaffen, um ſeinen Kriegsmuth zu beweiſen, als worauf die Ehre ſeines Standes weſentlich beruht, ſollte es auch mit der Tödtung ſeines Gegners verbunden ſeyn, die in dieſem Kampfe, der öffentlich und mit beyderſeitiger Einwilligung, doch auch ungern, geſchieht, eigentlich nicht Mord (homicidium doloſum) genannt werden kann. — — Was iſt nun in beyden (zur Criminalgerechtigkeit gehörigen) Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar ſehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegrif (der hier kein Wahn iſt) durchs Geſetz für nichtig zu erklären, und ſo mit dem Tode zu beſtrafen, oder von dem Verbrechen die angemeſſene Todesſtrafe wegzunehmen, und ſo entweder grauſam oder nachſichtig zu ſeyn. Die Auflöſung dieſes Knotens iſt: daß der categoriſche Imperativ der Strafgerechtigkeit (die geſetzwidrige Tödtung eines Anderen müſſe mit dem Tode beſtraft werden) bleibt, die Geſetzgebung ſelber aber (mithin auch die bürgerliche Verfaſſung), ſo lange noch als barbariſch und unausgebildet, daran Schuld iſt, daß die Triebfedern der Ehre im Volke (ſubjectiv) nicht mit den Maßregeln zuſammen treffen wollen, die (objectiv) ihrer Abſicht gemäß ſind, ſo daß die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit, in Anſehung der aus dem Volk, eine Ungerechtigkeit wird.

II.

Das Begnadigungsrecht (ius aggratiandi) für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlaſſung der Strafe, iſt wohl unter allen Rechten des Souveräns das ſchlüpfrigſte, um den Glanz ſeiner Hoheit zu beweiſen, und dadurch doch im hohen Grade unrecht zu thun. — In Anſehung der Verbrechen der Unterthanen gegen einander ſteht es ſchlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier iſt Strafloſigkeit (impunitas criminis) das größte Unrecht gegen die letztern. Alſo nur bey einer Läſion, die ihm ſelbſt widerfährt (crimen laeſae majeſtatis), kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungeſtraftheit dem Volke ſelbſt in Anſehung ſeiner Sicherheit Gefahr erwachſen könnte. — Dieſes Recht iſt das einzige, was den Namen des Majeſtätsrechts verdient.

Von dem rechtlichen Verhältniſſe des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

§. 50.

Das Land (territorium), deſſen Einſaſſen ſchon durch die Conſtitution, d. i. ohne einen beſonderen rechtlichen Act ausüben zu dürfen (mithin durch die Geburt), Mitbürger eines und deſſelben gemeinen Weſens ſind, heißt das Vaterland; das, worin ſie es ohne dieſe Bedingung nicht ſind, das Ausland, und dieſes, wenn es einen Theil der Landesherrſchaft überhaupt ausmacht, heiſst die Provinz (in der Bedeutung, wie die Römer dieſes Wort brauchten), welche, weil ſie doch keinen coaliſirten Theil des Reichs (imperii) als Sitz von Mitbürgern, ſondern nur eine Beſitzung deſſelben, als eines Unterhauſes ausmacht, den Boden des herrſchenden Staats als Mutterland (regio domina) verehren muſs.

1) Der Unterthan (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung; denn der Staat könnte ihn nicht als ſein Eigenthum zurückhalten. Doch kann er nur ſeine fahrende, nicht die liegende Haabe mit herausnehmen, welches alsdann doch geſchehen würde, wenn er ſeinen bisher beſeſſenen Boden zu verkaufen, und das Geld dafür mit ſich zu nehmen, befugt wäre.

2) Der Landesherr hat das Recht der Begünſtigung der Einwanderung und Anſiedelung Fremder (Coloniſten), obgleich ſeine Landeskinder dazu ſcheel ſehen möchten; wenn ihnen nur nicht das Privateigenthum derſelben am Boden gekürzt wird.

3) Ebenderſelbe hat auch, im Falle eines Verbrechens des Unterthans, welches alle Gemeinſchaft der Mitbürger mit ihm für den Staat verderblich macht, das Recht der Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo er keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird, d. i. zur Deportation.

4) Auch das der **Landesverweiſung** überhaupt (ius exilii), ihn in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der altdeutſchen Sprache **Elend** genannt) zu ſchicken; welches, weil der Landesherr ihn nun allen Schutz entzieht, ſo viel bedeutet, als ihn innerhalb ſeinen Grenzen vogelfrey zu machen.

§. 51.

Die drey Gewalten im Staate, die aus dem Begriff eines **gemeinen Weſens** überhaupt (res publica latius dicta) hervorgehen, ſind nur ſo viel Verhältniſſe des vereinigten, a priori aus der Vernunft abſtammenden, Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupte, welche objective practiſche Realität hat. Dieſes Oberhaupt (der Souverän) aber iſt ſo fern nur ein (das geſammte Volk vorſtellendes) **Gedankending**, als es noch an einer phyſiſchen Perſon mangelt, welche die höchſte Staatsgewalt vorſtellt, und dieſer Idee Wirkſamkeit auf den Volkswillen verſchafft. Das Verhältniß der erſteren zum letzteren iſt nun auf dreyerley verſchiedene Art denkbar: entweder daß **Einer** im Staate über alle, oder daß **Einige**, die einander gleich ſind, vereinigt, über alle andere, oder daß **Alle** zuſammen über einen jeden, mithin auch über ſich ſelbſt gebieten, d. i. die **Staatsform** iſt entweder **autocratiſch**, oder **ariſtocratiſch**, oder **democratiſch**. (Der Ausdruck **monarchiſch**, ſtatt autocratiſch, iſt nicht dem Begriffe, den man hier will, angemeſſen; denn der **Monarch**, welcher die **höchſte**,

Macht-

Autocrator aber, oder Selbſtherrſcher, der, welcher alle Gewalt hat; dieſer iſt der Souverän, jener repräſentirt ihn bloß). — Man wird leicht gewahr, daß die autocratiſche Staatsform die einfachſte ſey, nämlich von Einem (dem Könige) zum Volke, mithin wo nur Einer der Geſetzgeber iſt. Die ariſtocratiſche iſt ſchon aus zwey Verhältniſſen zuſammengeſetzt: nämlich dem der Vornehmen (als Geſetzgeber) zu einander, um den Souverän zu machen, und dann das dieſes Souveräns zum Volke; die democratiſche aber die allerzuſammengeſetzteſte, nämlich den Willen Aller zuerſt zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger um ein gemeines Weſen zu bilden, und dann dieſem gemeinen Weſen den Souverän, der dieſer vereinigte Wille ſelbſt iſt, vorzuſetzen.*) Was die Handhabung des Rechts im Staate betrifft, ſo iſt freylich die einfachſte auch zugleich die beſte; aber, was das Recht ſelbſt anlangt, die gefährlichſte fürs Volk, in Betracht des Despotismus, zu dem ſie ſo ſehr einladet. Das Simplificiren iſt zwar im Maſchinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgeſetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich alle im Volke paſſiv ſind, und Einem, der über ſie iſt, gehorchen; aber das giebt keine Unterthanen als Staatsbürger. Was die Ver-

---

*) Von der Verfälſchung dieſer Formen durch ſich eindringende unbefugte Machthaber (der Oligarchie und Ochlokratie), imgleichen den ſogenannten gemiſchten Staatsverfaſſungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde.

Vertröſtung, womit ſich das Volk befriedigen ſoll, beſagt: daß nämlich die Monarchie (eigentlich hier Autokratie) die beſte Staatsverfaſſung ſey, wenn der Monarch gut iſt (d.i. nicht bloß den Willen, ſondern auch die Einſicht dazu hat); gehört zu den tautologiſchen Weisheitsſprüchen, und ſagt nichts mehr: als die beſte Verfaſſung iſt die, durch welche der Staatsverwalter zum beſten Regenten gemacht wird, d.i. diejenige, welche die beſte iſt.

§. 52.

Der Geſchichtsurkunde dieſes Mechaniſmus nachzuſpüren, iſt vergeblich, d.i. man kann zum Zeitpunkt des Anfangs der bürgerlichen Geſellſchaft nicht herauslangen (denn die Wilden errichten kein Inſtrument ihrer Unterwerfung unter das Geſetz, und es iſt auch ſchon aus der Natur roher Menſchen abzunehmen, daß ſie es mit der Gewalt angefangen haben werden). Dieſe Nachforſchung aber in der Abſicht anzuſtellen, um allenfalls die jetzt beſtehende Verfaſſung mit Gewalt abzuändern, iſt ſträflich. Denn dieſe Umänderung müßte durchs Volk, welches ſich dazu rottirte, alſo nicht durch die Geſetzgebung geſchehen; Meuterey aber, in einer ſchon beſtehenden Verfaſſung, iſt ein Umſturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältniſſe, mithin alles Rechts, d.i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfaſſung, ſondern Auflöſung derſelben, und dann der Uebergang in die beſſere, nicht Metamorphoſe, ſondern Palingeneſie, welche einen

neuen

neuen geſellſchaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluß hat. — Es muß aber dem Souverän doch möglich ſeyn, die beſtehende Staatsverfaſſung zu ändern, wenn ſie mit der Idee des urſprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar iſt, und hiebey doch diejenige Form beſtehen zu laſſen, die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, weſentlich gehört. Dieſe Veränderung kann nun nicht darin beſtehen, daß der Staat ſich von einer dieſer drey Formen zu einer der beyden anderen ſelbſt conſtituirt, z. B. daß die Ariſtocraten einig werden, ſich einer Autocratie zu unterwerfen, oder in eine Democratie verſchmelzen zu wollen, und ſo umgekehrt; gleich als ob es auf der freyen Wahl und dem Belieben des Souveräns beruhe, welcher Verfaſſung er das Volk unterwerfen wolle. Denn ſelbſt dann, wenn er ſich zu einer Democratie umzuändern beſchlöſſe, würde er doch dem Volk unrecht thun können, weil es ſelbſt dieſe Verfaſſung verabſcheuen könnte, und eine der zwey übrigen für ſich zuträglicher fände.

Die Staatsformen ſind nur der Buchſtabe (littera) der urſprünglichen Geſetzgebung im bürgerlichen Zuſtande, und ſie mögen alſo bleiben, ſo lange ſie, als zum Maſchinenweſen der Staatsverfaſſung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (alſo nur ſubjectiv) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geiſt jenes urſprünglichen Vertrages (anima pacti originarii) enthält die Verbindlichkeit der conſtituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemeſſen zu machen, und ſo ſie, wenn es nicht auf einmal geſchehen kann, allmählig und continuirlich dahin zu verändern, daß ſie mit der einzig rechtmäßigen Verfaſſung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zuſammenſtimme, und jene alte empiriſche (ſtatutariſche) Formen, welche bloß die Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten, ſich in die urſprüngliche (rationale) auflöſen, welche allein die Freyheit zum Princip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfaſſung, im eigentlichen Sinne des Staats, erforderlich iſt, und dahin auch dem Buchſtaben nach endlich führen wird. — Dieß iſt die einzige bleibende Staatsverfaſſung, wo das Geſetz ſelbſtherrſchend iſt, und an keiner beſonderen Perſon hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zuſtand, in welchem allein jedem das Seine peremtoriſch zugetheilt werden kann; indeſſen, daß, ſo lange jene Staatsformen dem Buchſtaben nach eben ſo viel verſchiedene, mit der oberſten Gewalt bekleidete, moraliſche Perſonen vorſtellen ſollen, nur ein proviſoriſches inneres Recht, und kein abſolut-rechtlicher Zuſtand der bürgerlichen Geſellſchaft zugeſtanden werden kann.

Alle wahre Republik aber iſt und kann nichts anders ſeyn, als ein repräſentatives Syſtem des Volks, um im Namen deſſelben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelſt ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu beſorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt, der Perſon nach (es mag ſeyn König, Adelſtand, oder

die

die ganze Volkszahl, der democratiſche Verein) ſich auch repräſentiren läßt, ſo repräſentirt das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, ſondern es iſt dieſer ſelbſt; denn in ihm (dem Volke) befindet ſich urſprünglich die oberſte Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als bloßer Unterthanen, (allenfals als Staatsbeamten) abgeleitet werden müſſen, und die nunmehr errichtete Republik hat nicht mehr nöthig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu laſſen, und ſie denen wieder zu übergeben, die ſie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch abſolute Willkühr wieder vernichten könnten.

Es war alſo ein großer Fehltritt der Urtheilskraft eines mächtigen Beherrſchers zu unſerer Zeit, ſich aus der Verlegenheit wegen großer Staatsſchulden dadurch helfen zu wollen, daß er es dem Volk übertrug, dieſe Laſt nach deſſen eigenem Gutbefinden ſelbſt zu übernehmen und zu vertheilen; da es denn natürlicherweiſe nicht allein die geſetzgebende Gewalt in Anſehung der Beſteurung der Unterthanen, ſondern auch in Anſehung der Regierung in die Hände bekam; nämlich zu verhindern, daß dieſe nicht durch Verſchwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrſchergewalt des Monarchen gänzlich verſchwand (nicht bloß ſuſpendirt wurde), und aufs Volk überging, deſſen geſetzgebenden Willen nun das Mein und Dein jedes Unterthans unterworfen wurde. Man kann auch nicht ſagen: daß dabei ein ſtillſchweigendes, aber doch vertragsmäßiges Verſprechen der Nationalverſammlung, ſich nicht eben zur Souveränität zu conſtituiren, ſondern nur dieſer ihr Geſchäfte zu adminiſtriren, nach verrichtetem Geſchäfte aber die Zügel des Regiments dem Monarchen wiederum in ſeine Hände zu überliefern, angenommen werden müſſe; denn ein ſolcher Vertrag iſt an ſich ſelbſt null und nichtig. Das Recht der oberſten Geſetzgebung im gemeinen Weſen iſt kein veräußerliches, ſondern das allerperſönlichſte Recht. Wer es hat, kann nur durch den Geſammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Geſammtwillen ſelbſt, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge iſt, diſponiren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, ſeine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demſelben nicht als geſetzgebender Macht zuſtehen, und doch das Volk verbinden, welches nach dem Satze: Niemand kann zweyen Herren dienen, ein Widerſpruch iſt.

Des öffentlichen Rechts

Zweyter Abſchnitt.

Das Völkerrecht.

§. 53.

Die Menſchen, welche ein Volk ausmachen, können, als Landeseingebohrne, nach der Analogie der Erzeugung, von einem gemeinſchaftlichen Elternſtamm (congeniti) vorgeſtellt werden, ob ſie es gleich nicht ſind: dennoch aber, in intellectueller und rechtlicher Bedeutung, als von einer gemeinſchaftlichen Mutter (der Republik) gebohren, gleichſam eine Familie (gens, natio) ausmachen, deren Glieder, (Staatsbürger) alle ebenbürtig ſind, und mit denen, die neben ihnen im Naturzuſtande leben möchten, als unedlen keine Vermiſchung eingehen, obgleich dieſe (die Wilden) ihrerſeits ſich wiederum wegen der geſetzloſen Freyheit, die ſie gewählt haben, ſich vornehmer dünken, die gleichfalls Völkerſchaften, aber nicht

Staa-

Staaten, ausmachen. Das Recht der Staaten im Verhältniß zu einander [welches nicht ganz richtig im Deutſchen das Völkerrecht genannt wird, ſondern vielmehr das Staatenrecht (ius publicum ciuitatum) heißen ſollte] iſt nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten haben: wo ein Staat, als eine moraliſche Perſon, gegen einen anderen im Zuſtande der natürlichen Freyheit, folglich auch dem des beſtändigen Krieges betrachtet, theils zum Kriege, theils das im Kriege, theils das, einander zu nöthigen, aus dieſem Kriegszuſtande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfaſſung, d. i. das Recht nach dem Kriege zur Aufgabe macht, und führt nur das Unterſcheidende von dem des Naturzuſtandes einzelner Menſchen oder Familien (im Verhältniß gegen einander) von dem der Völker bey ſich, daß im Völkerrecht nicht bloß ein Verhältniß eines Staats gegen den anderen im Ganzen, ſondern auch einzelner Perſonen des Einen gegen einzelne des anderen, imgleichen gegen den ganzen anderen Staat ſelbſt in Betrachtung kommt; welcher Unterſchied aber vom Recht Einzelner im bloßen Naturzuſtande nur ſolcher Beſtimmungen bedarf, die ſich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern laſſen.

§. 51.

Die Elemente des Völkerrechtes ſind: 1) daß Staaten, im äußeren Verhältniſſe gegen einander betrachtet, (wie geſetzloſe Wilde) von Natur in einem nicht-rechtlichen Zuſtande ſind; 2) daß dieſer Zuſtand ein Zuſtand

des

des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenn gleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hoſtilität) iſt, welche (indem ſie es beyde nicht beſſer haben wollen), obzwar dadurch keinem von dem Anderen unrecht geſchieht, doch an ſich ſelbſt im höchſten Grade unrecht iſt, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart ſind, auszugehen verbunden ſind; 3) daß ein Völkerbund, nach der Idee eines urſprünglichen geſellſchaftlichen Vertrages, nothwendig iſt, ſich zwar einander nicht in die einheimiſchen Mißhelligkeiten derſelben zu miſchen, aber doch gegen Angriffe der äußeren zu ſchützen; 4) daß die Verbindung doch keine ſouveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfaſſung), ſondern nur eine **Genoſſenſchaft** (Föderalität) enthalten müſſe; eine Verbindung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muß, — ein Recht, in subsidium eines anderen und urſprünglichen Rechts, den Verfall in den Zuſtand des wirklichen Krieges derſelben untereinander von ſich abzuwehren (foedus Amphyctionum).

§. 55.

Bey jenem urſprünglichen Rechte zum Kriege freyer Staaten gegen einander im Naturzuſtande (um etwa einen dem rechtlichen ſich annähernden Zuſtand zu ſtiften) erhebt ſich zuerſt die Frage, welches Recht hat der Staat **gegen ſeine eigene Unterthanen** ſie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr

Leben dabey aufzuwenden, oder aufs Spiel zu ſetzen: ſo, daß es nicht von dieſer ihrem eigenen Urtheil abhängt, ob ſie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, ſondern der Oberbefehl des Souveräns ſie hineinſchicken darf?

Dieſes Recht ſcheint ſich leicht darthun zu laſſen; nämlich aus dem Rechte mit dem Seinen (Eigenthum) zu thun, was man will. Was jemand aber der Subſtanz nach *ſelbſt gemacht* hat, davon hat er ein unbeſtrittenes Eigenthum. — Hier iſt alſo die Deduction, ſo wie ſie ein bloßer Juriſt abfaſſen würde.

Es giebt mancherley *Naturproducte* in einem Lande, die doch, was die *Menge* derſelben von einer gewiſſen Art betrift, zugleich als *Gemächſel* (artefacta) des Staats angeſehen werden müſſen, weil das Land ſie in ſolcher Menge nicht liefern würde, wenn es nicht einen Staat und eine ordentliche machthabende Regierung gäbe, ſondern die Bewohner im Stande der Natur wären. — Haushüner (die nützlichſte Art des Geflügels), Schaafe, Schweine, das Rindergeſchlecht u. a. m. würden, entweder aus Mangel an Futter, oder der Raubthiere wegen, in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht, oder höchſt ſparſam anzutreffen ſeyn, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Beſitz ſicherte. — Eben das gilt auch von der Menſchenzahl, die, eben ſo wie in den Americaniſchen Wüſten, ja ſelbſt dann, wenn man dieſen den größten Fleiß (den jene nicht haben) beylegte, nur gering ſeyn

kann.

kann. Die Einwohner würden nur ſehr dünn geſäet ſeyn, weil keiner derſelben ſich, mit ſammt ſeinem Geſinde, auf einem Boden weit verbreiten könnte, der immer in Gefahr iſt, von Menſchen oder Wilden und Raubthieren verwüſtet zu werden; mithin ſich für eine ſo große Menge von Menſchen, als jetzt auf einem Lande leben, kein hinlänglicher Unterhalt finden würde. — — So wie man nun von Gewächſen (z. B. den Cartoffeln) und von Hausthieren, weil ſie, was die Menge betrift, ein Machwerk der Menſchen ſind, ſagen kann, daß man ſie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (tödten laſſen) kann: ſo, ſcheint es, könne man auch von der oberſten Gewalt im Staate, dem Souverän, ſagen, er habe das Recht, ſeine Unterthanen, die dem größten Theil nach ſein eigenes Product ſind, in den Krieg, wie auf eine Jagd, und zu einer Feldſchlacht, wie auf eine Luſtpartie zu führen.

Dieſer Rechtsgrund aber (der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorſchweben mag) gilt zwar freylich in Anſehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menſchen ſeyn können; will ſich aber doch ſchlechterdings nicht auf den Menſchen, vornehmlich als Staatsbürger, anwenden laſſen, der im Staate immer als mitgeſetzgebendes Glied betrachtet werden muß (nicht bloß als Mittel, ſondern auch zugleich als Zweck an ſich ſelbſt), und der alſo zum Kriegführen nicht allein überhaupt, ſondern auch zu jeder beſondern Kriegserklärung, vermittelſt ſeiner Repräſentanten, ſeine freye Beyſtimmung geben muß, unter wel-

welcher einſchränkenden Bedingung allein der Staat über ſeinen gefahrvollen Dienſt diſponiren kann.

Wir werden alſo wohl dieſes Recht von der Pflicht des Souveräns gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben; wobey dieſes dafür angeſehen werden muß, daß es ſeine Stimme dazu gegeben habe, in welcher Qualität es, obzwar paſſiv (mit ſich machen läßt), doch auch ſelbſtthätig iſt, und den Souverän ſelbſt vorſtellt.

§. 56.

Im natürlichen Zuſtande der Staaten iſt das Recht zum Kriege (zu Hoſtilitäten) die erlaubte Art, wodurch ein Staat ſein Recht verfolgt, nämlich, wenn er ſich von dieſem lädirt glaubt, durch eigene Gewalt; weil es durch einen Proceß (als durch den allein die Zwiſtigkeiten ausgeglichen werden) in jenem Zuſtande nicht geſchehen kann. — Außer der thätigen Verletzung (der erſten Aggreſſion, welche von der erſten Hoſtilität unterſchieden iſt), iſt es die Bedrohung. Hiezu gehört entweder eine zuerſt vorgenommene Zurüſtung, worauf ſich das Recht des Zuvorkommens (ius praeventionis) gründet, oder auch bloß die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachſende Macht (potentia tremenda) eines anderen Staats. Dieſe iſt eine Läſion des Mindermächtigen, bloß durch den Zuſtand vor aller That des Uebermächtigen, und im Naturzuſtande iſt dieſer Angriff allerdings rechtmäßig. Hierauf gründet ſich alſo das Recht des Gleichgewichts aller einander thätig berührenden Staaten.

Was die *thätige Verletzung* betrift, die ein *Recht zum Kriege* giebt, ſo gehört dazu die ſelbſtgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des anderen Staats, die *Wiedervergeltung* (retorsio), ohne eine Erſtattung (durch friedliche Wege) bey dem anderen Staate zu ſuchen, womit, der Förmlichkeit nach, der Ausbruch des Kriegs, ohne vorhergehende Aufkündigung des Friedens (*Kriegsankündigung*), eine Aehnlichkeit hat; weil, wenn man einmal ein Recht im Kriegszuſtande finden will, etwas Analogiſches mit einem Vertrag angenommen werden muß, nämlich *Annahme* der Erklärung des anderen Theils, daß beyde ihr Recht auf dieſe Art ſuchen wollen.

§. 57.

Das Recht im Kriege iſt gerade das im Völkerrecht, wobey die meiſte Schwierigkeit iſt, um ſich auch nur einen Begriff davon zu machen, und ein Geſetz in dieſem geſetzloſen Zuſtande zu denken (inter arma silent leges), ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen; es müßte denn dasjenige ſeyn: den Krieg nach ſolchen Grundſätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzuſtande der Staaten (im äußeren Verhältniſſe gegen einander) herauszugehen, und in einen rechtlichen zu treten.

Kein

Kein Krieg unabhängiger Staaten gegen einander kann ein Strafkrieg (bellum punitiuum) ſeyn. Denn Strafe findet nur im Verhältniſſe eines Obern (imperantis) gegen den Unterworfenen (ſubditum) ſtatt, welches Verhältniß nicht das der Staaten gegen einander iſt: — Aber auch weder ein Ausrottungs- (bellum internecinum) noch Unterjochungskrieg (bellum ſubjugatorium), der eine moraliſche Vertilgung eines Staats (deſſen Volk nun mit dem des Ueberwinders entweder in eine Maſſe verſchmelzt, oder in Knechtſchaft verfällt) ſeyn würde. Nicht als ob dieſes Nothmittel des Staats zum Friedenszuſtande zu gelangen, an ſich dem Rechte eines Staats widerſpräche, ſondern weil die Idee des Völkerrechts bloß den Begrif eines Antagonismus nach Principien der äußeren Freyheit bey ſich führt, um ſich bey dem Seinen zu erhalten, aber nicht eine Art zu erwerben, als welche, durch Vergrößerung der Macht des einen Staats, für den anderen bedrohend ſeyn kann.

Vertheidigungsmittel aller Art ſind dem bekriegten Staat erlaubt, nur nicht ſolche, deren Gebrauch die Unterthanen deſſelben, Staatsbürger zu ſeyn, unfähig machen würde; denn alsdann machte er ſich ſelbſt zugleich unfähig, im Staatenverhältniſſe nach dem Völkerrechte für eine Perſon zu gelten (die gleicher Rechte mit andern theilhaftig wäre). Darunter gehört: ſeine eigne Unterthanen zu Spionen, dieſe, ja auch Auswärtige zu Meuchelmördern, Giftmiſchern (in welche Claſſe auch wohl die

ſo

ſo genannten Scharfſchützen, welche Einzelen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten), oder auch nur zur Verbreitung falſcher Nachrichten, zu gebrauchen; mit einem Worte, ſich ſolcher heimtückiſchen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich iſt, vernichten würden.

Im Kriege iſt es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. i. einzelnen Perſonen das Ihrige abzuzwingen (denn das wäre Raub; weil nicht das überwundene Volk, ſondern der Staat, unter deſſen Herrſchaft es war, durch daſſelbe Krieg führte): ſondern durch Ausſchreibungen gegen ausgeſtellte Scheine: um bey nachfolgenden Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Laſt proportionirlich zu vertheilen.

§. 58.

Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpunkte des Friedensvertrags und in Hinſicht auf die Folgen deſſelben, beſteht darin: der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Beſiegten übereinzukommen und zum Friedensſchluß zu gelangen, Tractaten gepflogen werden, und zwar nicht gemäß irgend einem vorzuſchützenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läſion ſeines Gegners zuſtehe, ſondern, indem er dieſe Frage auf ſich beruhen läßt, ſich ſtützend auf ſeine Gewalt. Daher kann der Ueberwinder nicht auf Erſtattung der Kriegskoſten antragen; weil er den Krieg ſeines Gegners alsdann für ungerecht ausgeben müßte: ſondern, ob er ſich gleich dieſes Argument denken mag, ſo darf er es doch nicht anführen, weil er ihn ſonſt für einen Beſtrafungskrieg erklären, und ſo wiederum eine Beleidigung ausüben würde. Hiezu gehört auch die (auf keinen Loskauf zu ſtellende) Auswechſelung der Gefangenen, ohne auf Gleichheit der Zahl zu ſehen.

Der überwundene Staat, oder deſſen Unterthanen, verlieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre ſtaatsbürgerliche Freyheit, ſo, daß jene zur Colonie, dieſe zu Leibeigenen abgewürdigt würden; denn ſonſt wäre es ein Strafkrieg geweſen, der an ſich ſelbſt widerſprechend iſt. — Eine Colonie oder Provinz iſt ein Volk, das zwar ſeine eigene Verfaſſung, Geſetzgebung, Boden, hat, auf welchem die zu einem anderen Staat gehörige nur Fremdlinge ſind, der dennoch über jenes die oberſte ausübende Gewalt hat. Der letztere heißt der Mutterſtaat. Der Tochterſtaat wird von jenem beherrſcht, aber doch von ſich ſelbſt (durch ſein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorſitz eines Vicekönigs) regirt (civitas hybrida). Dergleichen war Athen in Beziehung auf verſchiedene Inſeln, und iſt jetzt Großbritannien in Anſehung Irlands.

Noch weniger kann Leibeigenſchaft und ihre Rechtmäßigkeit von der Ueberwältigung eines Volks durch Krieg abgeleitet werden, weil man hiezu einen Strafkrieg an-

annehmen müßte. Am allerwenigſten eine erbliche Leibeigenſchaft, die überhaupt abſurd iſt, weil die Schuld aus Jemandes Verbrechen nicht anerben kann.

Daß mit dem Friedensſchluſſe auch die Amneſtie verbunden ſey, liegt ſchon im Begriffe deſſelben.

§. 59.

Das Recht des Friedens iſt 1) das im Frieden zu ſeyn, wenn in der Nachbarſchaft Krieg iſt, oder das der Neutralität; 2) ſich die Fortdauer des geſchloſſenen Friedens zuſichern zu laſſen, d. i. das der Garantie; 3) zu wechſelſeitiger Verbindung (Bundesgenoſſenſchaft) mehrerer Staaten, ſich gegen alle äußere oder innere etwanige Angriffe gemeinſchaftlich zu vertheidigen; nicht einen Bund zum Angreifen und innerer Vergrößerung.

§. 60.

Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d. i. dem Grade nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf ſich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an ſich zuläſſigen in dem Maaße bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was iſt aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem, wie überhaupt im Naturzuſtande, ein jeder Staat in ſeiner eigenen Sache Richter iſt, ein ungerechter Feind?

Feind? Es iſt derjenige, deſſen öffentlich (es ſey wörtlich oder thätlich) geäußerter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn ſie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszuſtand unter Völkern möglich, ſondern der Naturzuſtand verewigt werden müßte. Dergleichen iſt die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man vorausſetzen kann, daß ſie die Sache aller Völker betrifft, deren Freyheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, ſich gegen einen ſolchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch nicht, um ſich in ſein Land zu theilen, einen Staat gleichſam auf der Erde verſchwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches ſein urſprüngliches Recht, ſich in ein gemeines Weſen zu verbinden, nicht verlieren kann, ſondern es eine neue Verfaſſung annehmen zu laſſen, die, ihrer Natur nach, der Neigung zum Kriege ungünſtig iſt.

Uebrigens iſt der Ausdruck, eines ungerechten Feindes im Naturzuſtande, pleonaſtiſch; denn der Naturzuſtand iſt ſelbſt ein Zuſtand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der ſeyn, welchem meinerſeits zu widerſtehen ich unrecht thun würde; dieſer würde aber alsdann auch nicht mein Feind ſeyn.

§. 61.

Da der Naturzuſtand der Völker, eben ſo wohl als einzelner Menſchen, ein Zuſtand iſt, aus dem man herausgehen ſoll, um in einen geſetzlichen zu treten: ſo iſt

vor

vor dieſer Ereigniß, alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äußere Mein und Dein der Staaten, bloß proviſoriſch, und kann nur in einem allgemeinen Staatenverein (analogiſch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird) peremtoriſch geltend und ein wahrer Friedenszuſtand werden. Weil aber, bey gar zu großer Ausdehnung eines ſolchen Völkerſtaats über weite Landſtriche, die Regierung deſſelben, mithin auch die Beſchützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muß; eine Menge ſolcher Corporationen aber wiederum einen Kriegszuſtand herbeyführt: ſo iſt der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freylich eine unausführbare Idee. Die politiſchen Grundſätze aber, die darauf abzwecken, nämlich ſolche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur continuirlichen Annäherung zu demſelben dienen, ſind es nicht, ſondern, ſo wie dieſe eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Rechte der Menſchen und Staaten gegründete Aufgabe iſt, allerdings ausführbar.

Man kann einen ſolchen Verein einiger Staaten, um den Frieden zu erhalten, den permanenten Staatencongreß nennen, zu welchem ſich zu geſellen, jedem benachbarten unbenommen bleibt; dergleichen (wenigſtens was die Förmlichkeiten des Völkerrechts, in Abſicht auf die Erhaltung des Friedens, betrifft) in der erſten Hälfte dieſes Jahrhunderts in der Verſammlung der Generalſtaaten im Haag noch ſtatt fand; wo die Miniſter der meiſten Europäiſchen Höfe, und ſelbſt der kleinſten Republiken, ihre Beſchwerden über die Befehdungen, die einem von dem anderen widerfahren waren, anbrachten, und ſo ſich ganz Europa als einen einzigen föderirten Staat dachten, den ſie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichſam als Schiedsrichter annahmen, ſtatt deſſen ſpäterhin das Völkerrecht bloß in Büchern übrig geblieben; aus Cabinetten aber verſchwunden, oder, nach ſchon verübter Gewalt, in Form der Deductionen, der Dunkelheit der Archive anvertrauet worden iſt.

Unter einem Congreß wird hier aber nur eine willkührliche, zu aller Zeit ablösliche Zuſammentretung verſchiedener Staaten, nicht eine ſolche Verbindung, welche (ſo wie die der americaniſchen Staaten) auf einer Staatsverfaſſung gegründet, und daher unauflöslich iſt, verſtanden; — durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichſam durch einen Prozeß, nicht auf barbariſche (nach Art der Wilden) nämlich durch Krieg zu entſcheiden, realiſirt werden kann.

Des öffentlichen Rechts
Dritter Abſchnitt.

Das Weltbürgerrecht.

§. 62.

Dieſe Vernunftidee einer **friedlichen**, wenn gleich noch nicht freundſchaftlichen, durchgängigen Gemeinſchaft aller Völker auf Erden, die unter einander in wirkſame Verhältniſſe kommen können, iſt nicht etwa philanthropiſch (ethiſch), ſondern ein **rechtliches** Princip. Die Natur hat ſie alle zuſammen (vermöge der Kugelgeſtalt ihres Aufenthalts, als globus terraqueus) in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſen, und, da der Beſitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Beſitz von einem Theil eines beſtimmten Ganzen, folglich als ein ſolcher, auf den jeder derſelben urſprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann: ſo ſtehen alle Völker **urſprünglich** in einer Gemeinſchaft des Bodens,

dens, nicht aber der rechtlichen Gemeinſchaft des Beſitzes (communio) und hiemit des Gebrauchs, oder des Eigenthums an denſelben, ſondern der phyſiſchen möglichen Wechſelwirkung (commercium), d. i. in einem durchgängigen Verhältniſſe, eines zu allen Anderen, ſich zum Verkehr unter einander anzubieten, und haben ein Recht, den Verſuch mit demſelben zu machen, ohne daß der Auswärtige ihm darum als einen Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieſes Recht, ſo fern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker, in Abſicht auf gewiſſe allgemeine Geſetze ihres möglichen Verkehrs, geht, kann das weltbürgerliche (ius cosmopoliticum) genannt werden.

Meere können Völker aus aller Gemeinſchaft mit einander zu ſetzen ſcheinen; und dennoch ſind ſie, vermittelſt der Schiffahrt, gerade die glücklichſten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welches, je mehr es einander nahe Küſten giebt (wie die des mittelländiſchen) nur deſto lebhafter ſeyn kann, deren Beſuchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlaſſung auf denſelben, um ſie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veranlaſſung dazu giebt, daß Uebel und Gewaltthätigkeit an einem Orte unſeres Globs, an allen gefühlt wird. Dieſer mögliche Mißbrauch kann aber das Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinſchaft mit allen zu verſuchen, und zu dieſen Zweck alle Gegenden der Erde zu beſuchen, wenn es gleich nicht ein Recht der Anſiedelung auf dem Boden eines anderen Volks (ius incolatus) iſt, als zu welchem ein beſonderer Vertrag erfordert wird.

Es frägt ſich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung (accolatus) und Beſitznehmung in der Nachbarſchaft eines Volks, das in einem ſolchen Landſtriche ſchon Platz genommen hat, auch ohne ſeine Einwilligung unternehmen dürfe? —

Wenn Anbauung in ſolcher Entlegenheit vom Sitz des erſteren geſchieht, daß keines derſelben im Gebrauch ſeines Bodens dem Anderen Eintrag thut, ſo iſt das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten- oder Jagdvölker ſind (wie die Hottentotten, Tunguſen und die meiſten Americaniſchen Nationen), deren Unterhalt von großen öden Landſtrecken abhängt, ſo würde dies nicht mit Gewalt, ſondern nur durch Vertrag, und ſelbſt dieſer nicht mit Benutzung der Unwiſſenheit jener Einwohner in Anſehung der Abtretung ſolcher Ländereyen, geſchehen können; obzwar die Rechtfertigungsgründe ſcheinbar genug ſind, daß eine ſolche Gewaltthätigkeit zum Weltbeſten gereiche; theils durch Cultur roher Völker (wie der Vorwand, durch den ſelbſt Büſching die blutige Einführung der chriſtlichen Religion in Deutſchland entſchuldigen will), theils zur Reinigung ſeines eigenen Landes von verderbten Menſchen und gehoffter Beſſerung derſelben, oder ihrer Nachkommenſchaft, in einem anderen Welttheile (wie in Neuholland); denn alle dieſe vermeintlich gute Abſichten können doch den Fle-

Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaſchen. — Wendet man hiegegen ein: daß, bey ſolcher Bedenklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines geſetzlichen Zuſtandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in geſetzloſem Zuſtande ſeyn würde: ſo kann das eben ſo wenig jene Rechtsbedingung aufheben, als der Vorwand der Staatsrevolutioniſten, daß es auch, wenn Verfaſſungen verunartet ſind, dem Volke zuſtehe, ſie mit Gewalt umzuformen, und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu ſeyn, um nachher die Gerechtigkeit deſto ſicherer zu gründen und aufblühen zu machen.

Beſchluß.

Wenn jemand nicht beweiſen kann, daß ein Ding iſt, ſo mag er verſuchen zu beweiſen, daß es nicht iſt. Will es ihm mit keinem von beyden gelingen (ein Fall, der oft eintritt); ſo kann er noch fragen: ob es ihn intereſſire, das Eine oder das Andere (durch eine Hypotheſe) anzunehmen, und dies zwar entweder in theoretiſcher, oder in practiſcher Rückſicht, d. i. entweder um ſich bloß ein gewiſſes Phänomen (wie z. B. für den Aſtronom, das des Rückganges und Stillſtandes der Planeten zu erklären, oder um einen gewiſſen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder pragmatiſch (bloßer Kunſtzweck) oder moraliſch, d. i. ein ſolcher Zweck ſeyn kann, den ſich zu ſetzen die Maxime ſelbſt Pflicht iſt. — Es verſteht ſich von ſelbſt: daß nicht das Annehmen (ſuppoſitio) der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein bloß theoretiſches und dazu noch problematiſches Urtheil iſt, hier zur Pflicht gemacht werde; denn dazu (etwas zu glauben) giebts keine Verbindlichkeit, ſondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks, wenn auch nicht die mindeſte theoretiſche Wahrſcheinlichkeit da iſt, daß er ausgeführt,

führt werden könne, dennoch aber ſeine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonſtrirt werden kann, das iſt es, wozu uns eine Pflicht obliegt.

Nun ſpricht die moraliſch-practiſche Vernunft in uns ihr unwiderſtehliches Veto aus: Es ſoll kein Krieg ſeyn; weder der, welcher zwiſchen Mir und Dir im Naturzuſtande, noch zwiſchen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im geſetzlichen, doch äußerlich (im Verhältniß gegen einander) im geſetzloſen Zuſtande ſind; — denn das iſt nicht die Art, wie jedermann ſein Recht ſuchen ſoll. Alſo iſt nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding ſey, und ob wir uns nicht in unſerem theoretiſchen Urtheile betrügen, wenn wir das erſtere annehmen, ſondern wir müſſen ſo handeln, als ob das Ding ſey, was vielleicht nicht iſt, auf Begründung deſſelben, und diejenige Conſtitution, die uns dazu die tauglichſte ſcheint (vielleicht den Republicanism aller Staaten ſammt und ſonders) hinwirken, um ihn herbey zu führen, und dem heilloſen Kriegführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten, ohne Ausnahme, ihre innere Anſtalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und, wenn das letztere, was die Vollendung dieſer Abſicht betrifft, auch immer ein frommer Wunſch bliebe, ſo betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime dahin unabläſſig zu wirken; denn dieſe iſt Pflicht; das moraliſche Geſetz aber in uns ſelbſt für betrüglich anzunehmen, würde den Abſcheu erregenden Wunſch hervorbringen, lieber aller Vernunft

nunft zu entbehren, und ſich, ſeinen Grundſätzen nach, mit den übrigen Thierclaſſen in einen gleichen Mechanism der Natur geworfen anzuſehen.

Man kann ſagen, daß dieſe allgemeine und fortdauernde Friedensſtiftung nicht bloß einen Theil, ſondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft ausmache; denn der Friedenszuſtand iſt allein der unter Geſetzen geſicherte Zuſtand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menſchen, mithin die in einer Verfaſſung zuſammen ſind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die ſich bisher am beſten dabey befunden haben, als einer Norm für Andere, ſondern die durch die Vernunft a priori von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menſchen unter öffentlichen Geſetzen überhaupt hergenommen werden muß, weil alle Beyſpiele (als die nur erläutern, aber nichts beweiſen können) trüglich ſind, und ſo allerdings einer Metaphyſik bedürfen, deren Nothwendigkeit diejenigen, die dieſer ſpotten, doch unvorſichtiger Weiſe ſelbſt zugeſtehen, wenn ſie z. B., wie ſie es oft thun, ſagen: „die beſte Verfaſſung iſt die, wo nicht die Menſchen, ſondern die Geſetze machthabend ſind.“ Denn was kann mehr metaphyſiſch ſublimirt ſeyn, als eben dieſe Idee, welche gleichwohl, nach jener ihrer eigenen Behauptung, die bewährteſte objective Realität hat, die ſich auch in vorkommenden Fällen leicht darſtellen läßt, und welche allein, wenn ſie nicht revolutionsmäßig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltſame

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT,I. FN. 19364/047

ſame Umſtürzung einer bisher beſtandenen fehlerhaften — (denn da würde ſich zwiſcheninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zuſtandes ereignen) ſondern durch allmählige Reform nach feſten Grundſätzen verſucht und durchgeführt wird, in continuirlicher Annäherung zum höchſten politiſchen Gut, zum ewigen Frieden hinleiten kann.

Die

Metaphyſik der Sitten.

Abgefaßt

von

Immanuel Kant.

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

Zweyter Theil.

Metaphyſiſche Anfangsgründe
der
Tugendlehre.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius
1803.

Metaphyſiſche Anfangsgründe
der
Tugendlehre

von

Immanuel Kant.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Zweyte verbeſſerte Auflage.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius
1803.

Vorrede.

Wenn es über irgend einen Gegenſtand eine Philoſophie (ein Syſtem der Vernunfterkenntniß aus Begriffen) giebt, ſo muß es für dieſe Philoſophie auch ein Syſtem reiner, von aller Anſchauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphyſik geben. — Es frägt ſich nur: ob es für jede practiſche Philoſophie, als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik), metaphyſiſcher Anfangsgründe bedürfe, um ſie, als wahre Wiſſenſchaft, (ſyſtematiſch), nicht blos als Aggregat einzeln aufgeſuchter Lehren (fragmentariſch), aufſtellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird niemand dieß Bedürfniß bezweifeln; denn ſie betrifft nur das Förmliche der nach Freyheitsgeſetzen im äußeren Verhältniß einzuſchränkenden Willkühr; abgeſehen von allem Zweck, als der Materic derſelben. Die Pflichtenlehre iſt alſo hier eine bloße Wiſſenslehre (doctrina ſcientiae)*).

In dieſer Philoſophie (der Tugendlehre) ſcheint es nun der Idee derſelben gerade zuwider zu ſeyn, bis zu metaphyſiſchen Anfangsgründen zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empiriſchen (jedem

---

*) Ein der practiſchen Philoſophie Kundiger iſt darum eben nicht ein practiſcher Philoſoph. Der letztere iſt derjenige, welcher ſich den Vernunftendzweck zum Grundſatz ſeiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wiſſen verbindet; welches, da es aufs Thun abgezweckt iſt, nicht eben bis zu den ſubtilſten Fäden der Metaphyſik ausgeſponnen werden darf, wenn es nicht etwan eine Rechtspflicht betrifft — als bey welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau beſtimmt werden, und darum der mathematiſchen Abgemeſſenheit analog ſeyn muß; — ſondern eine bloße Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht blos darauf an, zu wiſſen, was zu thun Pflicht iſt (welches, wegen der Zwecke, die natürlicherweiſe alle Menſchen haben, leicht angegeben werden kann): ſondern vornehmlich auf das innere Princip des Willens, nämlich daß das Bewußtſeyn dieſer Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen ſey, um von dem, der mit ſeinem Wiſſen dieſes Weisheitsprincip verknüpft ſagen zu können: daß er ein practiſcher Philoſoph ſey.

(von jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man ſich für einen Begriff von der hohen Kraft und herculiſchen Stärke machen, die ausreichen ſollte, um die laſtergebährenden Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüſtkammer der Metaphyſik entlehnen ſoll? welche eine Sache der Speculation iſt, die nur wenig Menſchen zu handhaben wiſſen. Daher fallen auch alle Tugendlehren, in Hörſälen, von Kanzeln und in Volksbüchern, wenn ſie mit metaphyſiſchen Brocken ausgeſchmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum iſt es doch nicht unnütz, vielweniger lächerlich, den erſten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphyſik nachzuſpühren, denn irgend einer muß doch als Philoſoph auf die erſten Gründe dieſes Pflichtbegriffs hinausgehen: weil ſonſt weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewiſſes *Gefühl*, welches man, ſeiner davon erwarteten Wirkung halber, *moraliſch* nennt, zu verlaſſen, kann auch wohl dem Volkslehrer gnügen: indem dieſer zum Probierſtein einer Tugendpflicht, ob ſie es ſey oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt „wie, wenn nun ein jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Geſetz machte, würde eine ſolche wohl mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen können?" Aber, wenn es blos Gefühl wäre, was auch dieſen Satz zum Probierſtein zu nehmen uns zur Pflicht machte, ſo wäre dieſe doch alsdann nicht durch die

Vernunft dictirt, ſondern nur inſtinktmäßig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein in der That gründet ſich kein moraliſches Princip, wie man wohl wähnt, auf irgend ein *Gefühl*, ſondern ein ſolches Princip iſt wirklich nichts anders, als dunkel gedachte *Metaphyſik*, die jedem Menſchen in ſeiner Vernunftanlage beywohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der ſeinen Lehrling über den Pflichtimperativ, und deſſen Anwendung auf moraliſche Beurtheilung ſeiner Handlungen, *ſocratiſch* zu catechiſiren verſucht. — Der Vortrag deſſelben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphyſiſch und die Sprache nicht nothwendig ſcholaſtiſch ſeyn, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philoſophen bilden will. Aber der *Gedanke* muß bis auf die Elemente der Metaphyſik zurück gehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja ſelbſt nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten iſt.

Geht man von dieſem Grundſatze ab, und fängt vom pathologiſchen, oder dem reinäſthetiſchen, oder auch dem moraliſchen *Gefühl* (dem ſubjektivpractiſchen ſtatt des objectiven), d. i. von der Materie des Willens, dem *Zweck*, nicht von der Form deſſelben, d. i. dem *Geſetz* an, um von da aus die Pflichten zu beſtimmen: ſo finden freylich keine *metaphyſiſchen Anfangsgründe* der Tugendlehre ſtatt — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag,

mag, iſt jederzeit phyſiſch. — Aber die Tugendlehre wird alsdenn auch in ihrer Quelle, einerley ob in Schulen, oder in Hörſälen, u. ſ. w., verderbt. Denn es iſt nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Abſicht, (der Befolgung aller Pflicht,) hingeleitet werde. — — Es mag alſo den orakelmäßig oder auch geniemäßig über Pflichtenlehre abſprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphyſik noch ſo ſehr anekeln: ſo iſt es doch für die, welche ſich dazu aufwerfen, unerlaßliche Pflicht, ſelbſt in der Tugendlehre zu jener ihren Grundſätzen zurückzugehen, und auf ihren Bänken vorerſt ſelbſt die Schule zu machen.

* * *

Man muß ſich hiebey billig wundern: wie es, nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprincips, ſo fern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückſeligkeitslehre zurück zu führen: doch ſo, daß eine gewiſſe moraliſche Glückſeligkeit, die nicht auf empiriſchen Urſachen beruhete, zu dem Ende ausgedacht worden, welche ein ſich ſelbſt widerſprechendes Unding iſt. — Der denkende Menſch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laſter geſiegt hat, und ſeine, oft ſauere, Pflicht gethan zu haben ſich bewußt iſt, findet ſich in einem Zuſtande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückſeligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigner Lohn iſt. — Nun ſagt der Eudämoniſt: dieſe Wonne, dieſe Glückſeligkeit iſt der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht beſtimme unmittelbar ſeinen Willen, ſondern nur vermittelſt der im Proſpect geſehenen Glückſeligkeit werde er bewogen ſeine Pflicht zu thun. — Nun iſt aber klar, daß, weil er ſich dieſen Tugendlohn nur von dem Bewußtſeyn ſeine Pflicht gethan zu haben verſprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müſſe; d. i. er muß ſich verbunden finden ſeine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne daß er daran denkt, daß Glückſeligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung ſeyn werde. Er dreht ſich alſo mit ſeiner Aetiologie im Cirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen glücklich (oder innerlich ſelig) zu ſeyn, wenn er ſich ſeiner Pflichtbeobachtung bewußt iſt: er kann aber zur Beobachtung ſeiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er vorausſieht, daß er ſich dadurch glücklich machen werde. — Aber es iſt in dieſer Vernünfteley auch ein Widerſpruch. Denn einerſeits ſoll er ſeine Pflicht beobachten, ohne erſt zu fragen, welche Wirkung dieſes auf ſeine Glückſeligkeit haben werde, mithin aus einem moraliſchen Grunde: andrerſeits aber kann er doch nur etwas für ſeine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückſeligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachſen wird, mithin nach pathologiſchem Princip, welches gerade das Gegentheil des vorigen iſt.

Ich

Ich habe an einem anderen Orte (der Berliniſchen Monatsſchrift) den Unterſchied der Luſt, welche pathologiſch iſt, von der moraliſchen, wie ich glaube, auf die einfachſten Ausdrücke zurück geführt. Die Luſt nämlich, welche vor der Befolgung des Geſetzes hergehen muß, damit dieſem gemäß gehandelt werde, iſt pathologiſch und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Geſetz hergehen muß, damit ſie empfunden werde, iſt in der ſittlichen Ordnung. — — Wenn dieſer Unterſchied nicht beobachtet wird: wenn Eudämonie (das Glückſeligkeitsprincip) ſtatt der Eleutheronomie (des Freyheitsprincips der innern Geſetzgebung) zum Grundſatze aufgeſtellt wird, ſo iſt die Folge davon Euthanaſie (der ſanfte Tod) aller Moral.

Die Urſache dieſer Irrungen iſt keine andere als folgende. Der categoriſche Imperativ, aus dem dieſe Geſetze dictatoriſch hervorgehen, will denen, die blos an phyſiologiſche Erklärungen gewohnt ſind, nicht in den Kopf; unerachtet ſie ſich doch durch ihn unwiderſtehlich gedrungen fühlen. Der Unmuth aber, ſich das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt, die Freyheit der Willkühr, ſo ſeelenerhebend auch eben dieſer Vorzug des Menſchen iſt, einer ſolchen Idee fähig zu ſeyn, reizt durch die ſtolzen Anſprüche der ſpeculativen Vernunft, die ſonſt ihr Vermögen in andern Feldern ſo ſtark fühlt, die für die Allgewalt der theoretiſchen Vernunft verbündeten gleichſam zum allgemeinen Aufgebot ſich jener Idee zu widerſetzen, und ſo den moraliſchen Freyheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten, und, wo möglich, verdächtig zu machen.

Einleitung
zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre (philoſophia moralis) überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es rathſam gefunden, dieſen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Geſetzen ſtehen, allein zu übertragen, (dem man im Deutſchen den Namen Tugendlehre angemeſſen gefunden hat): ſo, daß jetzt das Syſtem der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre (Jurisprudentia), welche äußerer Geſetze fähig iſt, und der Tugendlehre (Ethica) eingetheilt wird, die deren nicht fähig iſt; wobey es denn auch ſein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff iſt an ſich ſchon der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freyen Willkühr durchs Geſetz; dieſer Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbſtzwang ſeyn. Der moraliſche Imperativ verkündigt, durch ſeinen categoriſchen Ausſpruch (das unbedingte Sollen), dieſen Zwang, der alſo nicht auf vernünftige Weſen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), ſondern auf Menſchen als vernünftige Naturweſen geht, die dazu unheilig genug ſind, daß ſie die Luſt wohl anwandeln kann, das moraliſche Geſetz, ob ſie gleich deſſen Anſehen ſelbſt anerkennen, doch zu übertreten, und, ſelbſt wenn ſie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerſtand ihrer Neigung) zu thun, als worin der Zwang eigentlich beſteht *). — Da aber

der

---

*) Der Menſch aber findet ſich doch als moraliſches Weſen zugleich, wenn er ſich objectiv, wozu er durch ſeine reine practiſche Vernunft beſtimmt iſt, (nach der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon) betrachtet, heilig genug, um das innere Geſetz ungern zu übertreten; denn es giebt keinen ſo verruchten Menſchen, der bey dieſer Uebertretung in ſich nicht einen Widerſtand fühlete, und eine Verabſcheuung ſeiner ſelbſt, bey der er ſich ſelbſt Zwang anthun muß. — Das Phänomen nun: daß der Menſch auf dieſem Scheidewege (wo die ſchöne Fa

bel

der Menſch doch ein freyes (moraliſches) Weſen iſt, ſo kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbſtzwang (durch die Vorſtellung des Geſetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbeſtimmung (die Triebfeder) angeſehen iſt, denn dadurch allein wird es möglich jene Nöthigung (ſelbſt wenn ſie eine äußere wäre) mit der Freyheit der Willkühr zu vereinigen, wobey aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethiſcher ſeyn wird.

Die Antriebe der Natur enthalten alſo Hinderniſſe der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menſchen, und, zum Theil mächtig, widerſtrebende Kräfte, die alſo zu bekämpfen, und durch die Vernunft, nicht erſt künftig, ſondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu beſiegen er ſich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu können, was das Geſetz unbedingt befiehlt, daß er thun ſoll.

Nun iſt das Vermögen und der überlegte Vorſatz einem ſtarken aber ungerechten Gegner Widerſtand zu thun die Tapferkeit (fortitudo) und, in Anſehung

---

bei den Herkules, zwiſchen Tugend und Wohlluſt hinſtellt) mehr Hang zeigt der Neigung als dem Geſetz Gehör zu geben, zu erklären iſt unmöglich; weil wir, was geſchieht, nur erklären können, indem wir es von einer Urſache nach Geſetzen der Natur ableiten; wobey wir aber die Willkühr nicht als frey denken würden. — Dieſer wechſelſeitig entgegengeſetzte Selbſtzwang aber, und die Unvermeidlichkeit deſſelben giebt doch die unbegreifliche Eigenſchaft der Freyheit ſelbſt zu erkennen.

des Gegenwerks der ſittlichen Geſinnung in uns, Tugend (virtus, fortitudo moralis). Alſo iſt die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äußere Freyheit, ſondern die innere unter Geſetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es blos mit der formalen Bedingung der äußeren Freyheit (durch die Zuſammenſtimmung mit ſich ſelbſt, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Geſetz gemacht wurde), d. i. mit dem Recht zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenſtand der freyen Willkühr), einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menſchen als Pflicht vorgeſtellt wird, an die Hand. — Denn, da die ſinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkühr) verleiten, die der Pflicht zuwider ſeyn können, ſo kann die geſetzgebende Vernunft ihren Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengeſetzten moraliſchen Zweck, der alſo von der Neigung unabhängig a priori gegeben ſeyn muß.

Zweck iſt ein Gegenſtand der Willkühr (eines vernünftigen Weſens), durch deſſen Vorſtellung dieſe zu einer Handlung dieſen Gegenſtand hervorzubringen beſtimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet ſind, nie aber einen Zweck zu haben von anderen gezwungen

gen werden, ſondern ich kann nur ſelbſt mir etwas zum Zweck machen. — Wenn ich aber auch verbunden bin mir irgend etwas, was in den Begriffen der practiſchen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, außer dem formalen Beſtimmungsgrunde der Willkühr (wie das Recht dergleichen enthält), noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus ſinnlichen Antrieben entgegengeſetzt werden könne; ſo giebt dieſes den Begriff von einem Zweck, der an ſich ſelbſt Pflicht iſt; die Lehre deſſelben aber kann nicht zu der des Rechtes, ſondern muß zur Ethik gehören, als welche allein den Selbſtzwang nach moraliſchen Geſetzen in ihrem Begriffe mit ſich führt.

Aus dieſem Grunde kann die Ethik auch als das Syſtem der Zwecke der reinen practiſchen Vernunft definirt werden. — Zweck und Zwangspflicht unterſcheiden die zwey Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von andern nicht (phyſiſch) gezwungen werden kann, iſt blos die Folge daraus, daß ſie eine Lehre der Zwecke iſt, weil ein Zwang dergleichen zu haben, oder ſich vorzuſetzen ſich ſelbſt widerſpricht.

Daß aber die Ethik eine Tugendlehre (doctrina officiorum virtutis) ſey, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigenthümlichkeit ſo eben gezeiget worden. — Es giebt nämlich keine andere Beſtimmung der Willkühr,

die

die durch ihren Begriff ſchon dazu geeignet wäre, von der Willkühr Anderer ſelbſt phyſiſch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar zwingen etwas zu thun, was nicht mein Zweck (ſondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) iſt, aber nicht dazu, daß ich es mir zum Zweck mache, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letzte wäre ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt; ein Act der Freyheit, der doch zugleich nicht frey wäre. — Aber ſich ſelbſt einen Zweck zu ſetzen, der zugleich Pflicht iſt, iſt kein Widerſpruch; weil ich da mich ſelbſt zwinge, welches mit der Freyheit gar wohl zuſammen beſteht. *) — Wie iſt aber ein ſolcher Zweck möglich? das iſt jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (daß er ſich nicht widerſpricht) iſt noch nicht hinreichend dazu um die Möglichkeit der Sache ſelbſt (die objective Realität des Begriffs) anzunehmen.

II.

---

*) Je weniger der Menſch phyſiſch, je mehr er dagegen moraliſch (durch die bloße Vorſtellung der Pflicht) kann gezwungen werden, deſto freyer iſt er. — Der ſo, z. B., von genugſam feſter Entſchließung und ſtarker Seele iſt, eine Luſtbarkeit, die er ſich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch ſo viel Schaden vorſtellen, den er ſich dadurch zuzieht, aber auf die Vorſtellung, daß er hiebey eine Amtspflicht verabſäume, oder einen kranken Vater vernachläſſige, von ſeinem Vorſatz unbedenklich, obzwar ſehr ungern, abſteht, beweißt eben damit ſeine Freyheit im höchſten Grade, daß er der Stimme der Pflicht nicht widerſtehen kann.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke der zugleich Pflicht iſt.

Man kann ſich das Verhältniß des Zwecks zur Pflicht auf zweyerley Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die Maxime der pflichtmäßigen Handlungen, oder, umgekehrt, von dieſer anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht iſt. — Die Rechtslehre geht auf dem erſten Wege. Es wird jedermanns freyer Willkühr überlaſſen, welchen Zweck er ſich für ſeine Handlung ſetzen wolle. Die Maxime derſelben aber iſt a priori beſtimmt: daß nämlich die Freyheit des Handelnden mit Jedes anderen Freyheit nach einem allgemeinen Geſetz zuſammen beſtehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengeſetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Menſch ſich ſetzen mag, und darnach über ſeine zu nehmenden Maximen, d. i. über ſeine Pflicht, verfügen; denn das wären empiriſche Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben; indem dieſer, das categoriſche Sollen, in der reinen Vernunft allein ſeine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle ſelbſtſüchtig ſind) genommen werden ſollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede ſeyn könnte. — Alſo wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die

Maximen, in Anſehung der Zwecke, die wir uns ſetzen ſollen, nach moraliſchen Grundſätzen begründen müſſen.

Dahin geſtellt: was denn das für ein Zweck ſey, der an ſich ſelbſt Pflicht iſt, und wie ein ſolcher möglich ſey, iſt hier nur noch zu zeigen nöthig, daß und warum eine Pflicht dieſer Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

Aller Pflicht correſpondirt ein Recht, als Befugniß (facultas moralis generatim) betrachtet, aber nicht allen Pflichten correſpondiren Rechte eines Anderen (facultas iuridica) jemand zu zwingen, ſondern nur den beſonders ſogenannten Rechtspflichten. — Eben ſo correſpondirt aller ethiſchen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethiſche Pflichten ſind darum Tugendpflichten. Diejenigen nämlich ſind es nicht, welche nicht ſowohl einen gewiſſen Zweck (Materie, Object der Willkühr), als blos das Förmliche der ſittlichen Willensbeſtimmung (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geſchehen müſſe) betreffen. Nur ein Zweck der zugleich Pflicht iſt, kann Tugendpflicht genannt werden. Daher giebt es mehrere der letztern (auch verſchiedene Tugenden); dagegen von der erſteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige Pflicht (nur eine tugendhafte Geſinnung), gedacht wird.

Die Tugendpflicht iſt von der Rechtspflicht weſentlich darin unterſchieden: daß zu dieſer ein äußerer Zwang moraliſch-möglich iſt, jene aber auf dem freyen Selbſtzwange allein beruht. — Für endliche, heilige, Weſen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal verſucht werden können) giebt es keine Tugendlehre, ſondern blos Sittenlehre, welche leztere eine Autonomie der practiſchen Vernunft iſt, indeſſen daß die erſte zugleich eine Autocratie derſelben d. i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem ſittlichen categoriſchen Imperativ richtig geſchloſſenes Bewußtſeyn des Vermögens enthält, über ſeine dem Geſetz widerſpänſtigen Neigungen Meiſter zu werden: ſo daß die menſchliche Moralität in ihrer höchſten Stufe doch nichts mehr als Tugend ſeyn kann; ſelbſt wenn ſie ganz rein (vom Einfluſſe einer der Pflicht fremdartigen Triebfeder völlig frey) wäre, da ſie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man ſtets ſich annähern müſſe) unter dem Namen des Weiſen dichteriſch perſonificirt wird.

Tugend iſt aber auch nicht blos als Fertigkeit und (wie die Preisſchrift des Hofpred. Cochius ſich ausdrückt) für eine lange, durch Uebung erworbene, Gewohnheit moraliſch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn dieſe nicht eine Wirkung überlegter feſter und immer mehr geläuterter Grundſätze iſt, ſo iſt ſie, wie ein jeder andere Mechanism aus techniſch-practiſcher Vernunft, weder auf alle Fälle gerüſtet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend geſichert.

Anmerkung.

Der Tugend = + a iſt die negative Untugend (moraliſche Schwäche) = 0 als logiſches Gegentheil (contradictorie oppoſitum) das Laſter aber = — a als Widerſpiel (contrarie ſ. realiter oppoſitum) entgegen geſetzt, und es iſt eine, nicht blos unnöthige, ſondern auch anſtößige Frage: ob zu großen Verbrechen nicht etwa mehr Stärke der Seele als ſelbſt zu großen Tugenden gehöre. Denn unter Stärke der Seele verſtehen wir die Stärke des Vorſatzes eines Menſchen, als mit Freyheit begabten Weſens, mithin ſo fern er ſeiner ſelbſt mächtig (bey Sinnen) iſt, alſo im geſunden Zuſtande der Seele ſich befindet. Große Verbrechen aber ſind Paroxysmen, deren Anblick den an der Seele geſunden Menſchen ſchaudern macht. Die Frage würde alſo etwa dahin auslaufen: ob ein Menſch im Anfall einer Raſerey mehr phyſiſche Stärke haben könne, als wenn er bey Sinnen iſt; welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenſtärke beyzulegen, wenn man unter Seele das Lebensprincip des Menſchen im freyen Gebrauch ſeiner Kräfte verſteht. Denn, weil jene blos in der Macht der die Vernunft ſchwächenden Neigungen ihren

ihren Grund haben, welches keine Seelenſtärke beweiſet, ſo würde dieſe Frage mit der ziemlich auf einerley hinauslaufen: ob ein Menſch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke als im geſunden Zuſtande beweiſen könne, welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Geſundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menſchen beſteht, eine Schwächung im Syſtem dieſer Kräfte iſt, nach welchem man allein die abſolute Geſundheit beurtheilen kann.

III.

Von dem Grunde ſich einen Zweck, der zugleich Pflicht iſt, zu denken.

Zweck iſt ein Gegenſtand der freyen Willkühr, deſſen Vorſtellung dieſe zu einer Handlung beſtimmt, wodurch jener hervorgebracht wird. Eine jede Handlung hat alſo ihren Zweck, und da niemand einen Zweck haben kann, ohne ſich den Gegenſtand ſeiner Willkühr ſelbſt zum Zweck zu machen, ſo iſt es ein Act der Freyheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieſer Act, der einen Zweck beſtimmt, ein practiſches Princip iſt, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt) ſondern den Zweck ſelbſt (folglich unbedingt) gebietet, ſo iſt es ein

cate-

categoriſcher Imperativ der reinen practiſchen Vernunft, mithin ein ſolcher, der einen *Pflichtbegriff* mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet.

Es muß nun einen ſolchen Zweck und einen ihm correſpondirenden categoriſchen Imperativ geben. Denn, da es freye Handlungen giebt, ſo muß es auch Zwecke geben, auf welche, als Object, jene gerichtet ſind. Unter dieſen Zwecken aber muß es auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten ſind. — Denn gäbe es keine dergleichen, ſo würden, weil doch keine Handlung zwecklos ſeyn kann, alle Zwecke für die practiſche Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein *categoriſcher* Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier iſt alſo nicht von Zwecken, die der Menſch ſich nach ſinnlichen Antrieben ſeiner Natur *macht*, ſondern von Gegenſtänden der freyen Willkühr unter ihren Geſetzen die Rede, welche er ſich zum Zweck *machen ſoll*. Man kann jene die techniſche (ſubjective), eigentlich pragmatiſche, die Regel der Klugheit in der Wahl ſeiner Zwecke enthaltende: dieſe aber muß man die moraliſche (objective) Zwecklehre nennen, welche Unterſcheidung hier doch überflüſſig iſt, weil die Sittenlehre ſich ſchon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich abſondert, als welche letztere auf empiriſchen Principien beruhet, dagegen die moraliſche Zwecklehre, die von Pflichten han-

handelt, auf a priori in der reinen practiſchen Vernunft gegebenen Principien beruht.

IV.

Welche ſind die Zwecke, die zugleich Pflichten ſind?

Sie ſind: Eigene Vollkommenheit — Fremde Glückſeligkeit.

Man kann dieſe nicht gegen einander umtauſchen und eigene Glückſeligkeit, einerſeits, mit fremder Vollkommenheit, andererſeits, zu Zwecken machen, die an ſich ſelbſt Pflichten derſelben Perſon wären.

Denn eigene Glückſeligkeit iſt ein Zweck, den zwar alle Menſchen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieſer Zweck als Pflicht angeſehen werden, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen. Was ein jeder unvermeidlich ſchon von ſelbſt will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn dieſe iſt eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerſpricht ſich alſo zu ſagen: man ſey verpflichtet ſeine eigene Glückſeligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Eben ſo iſt es ein Widerſpruch: eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin beſteht eben die *Vollkommenheit* eines andern Menſchen, als einer Perſon, daß er *ſelbſt* vermögend iſt ſich ſeinen Zweck nach ſeinen eigenen Begriffen von Pflicht zu ſetzen, und es widerſpricht ſich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas thun ſoll, was kein anderer als er ſelbſt thun kann.

V.

Erläuterung dieſer zwey Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort *Vollkommenheit* iſt mancher Mißdeutung ausgeſetzt. Es wird bisweilen als ein zur Tranſcendentalphiloſophie gehörender Begriff der *Allheit* des Mannigfaltigen, was zuſammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur *Teleologie* gehörend, ſo verſtanden, daß es die Zuſammenſtimmung der Beſchaffenheiten eines Dinges zu einem *Zwecke* bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der erſteren Bedeutung die *quantitative* (materiale), in der zweyten die *qualitative* (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine ſeyn (denn das All des einem Dinge Zugehörigen iſt Eins). Von dieſer aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

Wenn

Wenn von der dem Menſchen überhaupt (eigentlich der Menſchheit) zugehörigen Vollkommenheit geſagt wird: daß, ſie ſich zum Zweck zu machen, an ſich ſelbſt Pflicht ſey, ſo muß ſie in demjenigen geſetzt werden, was Wirkung von ſeiner That ſeyn kann, nicht was blos Geſchenk iſt, das er der Natur verdanken muß; denn ſonſt wäre ſie nicht Pflicht. Sie kann alſo nichts anders ſeyn als Cultur ſeines Vermögens (oder der Naturanlage) in welchem der Verſtand, als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren die auf Pflicht gehen, das oberſte iſt, zugleich aber auch ſeines Willens (ſittlicher Denkungsart) aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun. 1) Es iſt ihm Pflicht: ſich aus der Rohigkeit ſeiner Natur, aus der Thierheit (quoad actum), immer mehr zur Menſchheit, durch die er allein fähig iſt ſich Zwecke zu ſetzen, empor zu arbeiten: ſeine Unwiſſenheit durch Belehrung zu ergänzen und ſeine Irrthümer zu verbeſſern, und dieſes iſt ihm nicht blos die techniſch-practiſche Vernunft zu ſeinen anderweitigen Abſichten (der Kunſt), anräthig, ſondern die moraliſch-practiſche gebietet es ihm ſchlechthin, und macht dieſen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menſchheit, die in ihm wohnt, würdig zu ſeyn. 2) Die Cultur ſeines Willens bis zur reineſten Tugendgeſinnung, da nämlich das Geſetz zugleich die Triebfeder ſeiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moraliſch-practiſche Vollkommenheit iſt, die, weil ſie ein Gefühl der Wirkung iſt, welche der in ihm ſelbſt geſetzgebende

Wille

Wille auf das Vermögen ausübt darnach zu handeln, der moraliſche Sinn, heißt gleichſam ein beſonderer Sinn, (ſenſus moralis), der zwar freylich oft ſchwärmeriſch, als ob er (gleich dem Genius des Socrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, misbraucht wird, doch aber eine ſittliche Vollkommenheit iſt, jeden beſonderen Zweck, der zugleich Pflicht iſt, ſich zu dem ſeinigen zu machen.

B.

Fremde Glückſeligkeit.

Glückſeligkeit, d. i. Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, ſofern man der Fortdauer derſelben gewiß iſt, ſich zu wünſchen und zu ſuchen iſt der menſchlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck der zugleich Pflicht iſt. — Da einige noch einen Unterſchied zwiſchen einer moraliſchen und phyſiſchen Glückſeligkeit machen (deren erſtere in der Zufriedenheit mit ſeiner Perſon und ihrem eigenen ſittlichen Verhalten, alſo mit dem was man thut, die andere mit dem was die Natur beſcheert, mithin was man als fremde Gabe genießt, beſtehe): ſo muß man bemerken, daß, ohne den Misbrauch des Worts hier zu rügen (der ſchon einen Widerſpruch in ſich enthält), die erſte Art zu empfinden allein zum vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit, gehöre. — Denn der, welcher ſich im bloßen Bewußtſeyn

ſeyn

ſeyn ſeiner Rechtſchaffenheit glücklich fühlen ſoll, beſitzt ſchon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht iſt.

Wenn es alſo auf Glückſeligkeit ankommt, worauf, als meinen Zweck, hinzuwirken es Pflicht ſeyn ſoll, ſo muß es die Glückſeligkeit anderer Menſchen ſeyn, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was dieſe zu ihrer Glückſeligkeit zählen mögen, bleibt ihnen ſelbſt zu beurtheilen überlaſſen; nur daß mir auch zuſteht manches zu weigern, was ſie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn ſie ſonſt kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche Verbindlichkeit entgegen zu ſetzen meine eigene (phyſiſche) Glückſeligkeit auch beſorgen zu müſſen, und ſo dieſen meinen natürlichen und blos ſubjectiven Zweck zur Pflicht (objectiven Zweck) machen, iſt ein ſcheinbarer, mehrmals gebrauchter, Einwurf gegen die obige Eintheilung der Pflichten (No. IV.) und bedarf einer Zurechtweiſung.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel ſind große Verſuchungen zu Uebertretung ſeiner Pflicht, Wohlhabenheit, Stärke, Geſundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einfluſſe entgegen ſtehen, können alſo auch, wie es ſcheint, als Zwecke angeſehen werden, die zugleich Pflicht ſind; nämlich ſeine eigene Glückſeligkeit zu befördern, und ſie nicht bloß auf fremde zu richten. — Aber alsdenn iſt dieſe nicht der Zweck, ſondern die Sittlichkeit des Subjekts iſt es, von welchem die Hinderniſſe wegzuräumen, es blos das erlaubte Mittel iſt; da niemand anders ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoraliſchen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für ſich ſelbſt zu ſuchen, iſt direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine ſolche wohl ſeyn: nämlich Armuth, als eine große Verſuchung zu Laſtern, abzuwehren. Alsdann aber iſt es nicht meine Glückſeligkeit, ſondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten, mein Zweck und zugleich meine Pflicht iſt.

VI.

Die Ethik giebt nicht Geſetze für die Handlungen (denn das thut die Rechtslehre) ſondern nur für die Maximen der Handlungen.

Der Pflichtbegriff ſteht unmittelbar in Beziehung auf ein Geſetz (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als der Materie deſſelben, abſtrahire); wie denn das formale Princip der Pflicht im categoriſchen Imperativ: „handle ſo, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Geſetz werden könne" es ſchon anzeigt; nur daß in der Ethik dieſes als das Geſetz deines eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer ſeyn könnte: wo es alsdenn eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — Die Maximen werden hier als ſolche ſubjective Grundſätze angeſehen, die ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung blos qualificiren; welches nur ein negatives Princip, (eihem Geſetz überhaupt nicht zu widerſtreiten) iſt. — Wie kann es aber dann noch ein Geſetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht iſt, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, iſt es allein, der ein Geſetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der ſubjective Zweck (den jedermann hat) dem objectiven (den ſich jedermann dazu machen ſoll) untergeordnet wird. Der Imperativ: „du ſollſt dir Dieſes oder Jenes (z. B. die Glückſeligkeit Anderer) zum Zweck machen“ geht auf die Materie der Willkühr (ein Objekt). Da nun keine freye Handlung möglich iſt, ohne daß der Handelnde hiebey zugleich einen Zweck (als Materie der Willkühr) beabſichtigte, ſo muß, wenn es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht iſt, die Maxime der Handlungen, als Mittel zu Zwecken, nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht iſt, es zu einem Geſetz machen kann, eine ſolche Maxime zu haben, indeſſen daß für die Maxime ſelbſt die bloße Möglichkeit zu einer allgemeinen Geſetzgebung zuſammen zu ſtimmen ſchon genug iſt.

Denn Maximen der Handlungen können willkührlich ſeyn, und ſtehen nur unter der einſchränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Geſetzgebung, als formalem Princip der Handlungen. Ein Geſetz aber hebt das Willkührliche der Handlungen auf, und iſt darin von aller Anpreiſung (da blos die ſchicklichſten Mittel zu einem Zwecke zu wiſſen verlangt werden) unterſchieden.

VII.

Die ethiſchen Pflichten ſind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

Dieſer Satz iſt eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Geſetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen ſelbſt, gebieten kann, ſo iſts ein Zeichen, daß es der Befolgung (Obſervanz) einen Spielraum (latitudo) für die freye Willkühr überlaſſe, d. i. nicht beſtimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht iſt, gewirkt werden ſolle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, ſondern nur die der Einſchränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächſtenliebe durch die Elternliebe) verſtanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis

praxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener alſo die Verbindlichkeit des Menſchen zur Handlung iſt, je näher er gleichwohl die Maxime der Obſervanz derſelben (in ſeiner Geſinnung) der *engen* Pflicht (des Rechts) bringt, deſto vollkommener iſt ſeine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten ſind alſo allein *Tugendpflichten*. Die Erfüllung derſelben iſt *Verdienſt* (meritum), = + a; ihre Uebertretung aber iſt nicht ſo fort *Verſchuldung*, (demeritum), = — a, ſondern blos moraliſcher *Unwerth* = 0, außer, wenn es dem Subject Grundſatz wäre, ſich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorſatzes im erſteren heißt eigentlich allein *Tugend*, (virtus), die Schwäche in der zweyten nicht ſowohl *Laſter*, (vitium) als vielmehr blos *Untugend*, Mangel an moraliſcher Stärke, (defectus moralis). (Wie das Wort Tugend von taugen herkömmt, ſo bedeutet Untugend der Etymologie nach ſo viel als zu nichts taugen). Eine jede pflichtwidrige Handlung heißt *Uebertretung* (peccatum). Die vorſetzliche Uebertretung aber, die zum Grundſatz geworden iſt, macht eigentlich das aus, was man *Laſter* (vitium) nennt.

Obzwar die Angemeſſenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Menſch zu ſeyn) nichts Verdienſtliches iſt, ſo iſt doch die der Maxime ſolcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die Achtung fürs Recht *verdienſtlich*. Denn der Menſch *macht* ſich dadurch das Recht der Menſchheit, oder auch der Menſchen, zum Zweck, und erweitert dadurch ſeinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit (officium debiti); weil ein Anderer aus ſeinem Rechte wohl Handlungen nach dem Geſetz, aber nicht daß dieſes auch zugleich die Triebfeder zu denſelben enthalte, von mir fordern kann. Eben dieſelbe Bewandniß hat es auch mit dem allgemeinen ethiſchen Gebothe: „handle pflichtmäßig, aus Pflicht.“ Dieſe Geſinnung in ſich zu gründen und zu beleben iſt, ſo wie die vorige, verdienſtlich; weil ſie über das Pflichtgeſetz der Handlungen hinausgeht, und das Geſetz, an ſich, zugleich zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müſſen auch dieſe Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Anſehung deren ein ſubjectives Princip ihrer ethiſchen Belohnung, und zwar, um ſie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit ſo nahe als möglich zu bringen, der Empfänglichkeit derſelben nach dem Tugendgeſetze, ſtatt findet, nämlich einer moraliſchen Luſt, die über die bloße Zufriedenheit mit ſich ſelbſt (die blos negativ ſeyn kann) hinaus geht, und von der man rühmt, daß die Tugend in dieſem Bewußtſeyn ihr eigner Lohn ſey.

Wenn dieſes Verdienſt ein Verdienſt des Menſchen um andere Menſchen iſt, ihren natürlichen und von allen Menſchen dafür anerkannten Zweck zu befördern, (ihre Glückſeligkeit zu der ſeinigen zu machen) ſo könnte man dies das ſüße Verdienſt nennen, deſſen Bewußtſeyn

ſeyn einen moraliſchen Genuß verſchafft, in welchem Menſchen durch Mitfreude zu ſchwelgen geneigt ſind; indeſſen daß das ſauere Verdienſt, anderer Menſchen wahres Wohl, auch wenn ſie es für ein ſolches nicht erkenneten (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine ſolche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, ſondern nur Zufriedenheit mit ſich ſelbſt bewirkt, ob zwar es im letzten Falle noch größer ſeyn würde.

VIII.

Expoſition der Tugendpflichten als weiter Pflichten.

1. **Eigene Vollkommenheit** als Zweck, der zugleich Pflicht iſt.

a) **Phyſiſche**, d. i. **Cultur** aller **Vermögen** überhaupt, zu Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Daß dieſes Pflicht, mithin an ſich ſelbſt Zweck ſey, und jener Bearbeitung, auch ohne Rückſicht auf den Vortheil, den ſie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatiſcher), ſondern unbedingter (moraliſcher) Imperativ zum Grunde liege, iſt hieraus zu erſehen. Das Vermögen ſich überhaupt irgend einen Zweck zu ſetzen, iſt das Characteriſtiſche der Menſchheit (zum Unterſchiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon iſt alſo auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, ſich um die Menſchheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, ſich das *Vermögen* zu Ausführung allerley möglichen Zwecke, ſo fern dieſes in dem Menſchen ſelbſt anzutreffen iſt, zu verſchaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen ſeiner Natur, als wodurch das Thier ſich allererſt zum Menſchen erhebt: mithin Pflicht an ſich ſelbſt.

Allein dieſe Pflicht iſt blos ethiſch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. *Wie* weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung ſeines Verſtandesvermögens d. i. in Kenntniſſen oder in Kunſtfähigkeit) gehen ſolle, ſchreibt kein Vernunftprincip beſtimmt vor; auch macht die Verſchiedenheit der Lagen, worein Menſchen kommen können, die Wahl der Art der Beſchäftigung, dazu er ſein Talent anbauen ſoll, ſehr willkührlich. — Es iſt alſo hier kein Geſetz der Vernunft für die Handlungen, ſondern blos für die Maxime der Handlungen, welche ſo lautet: „baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufſtoßen können, ungewiß, welche davon einmal die deinigen werden könnten."

b) *Cultur der Moralität in uns.* Die größte moraliſche Vollkommenheit des Menſchen iſt: ſeine Pflicht zu thun und zwar *aus Pflicht* (daß das Geſetz nicht blos die Regel, ſondern auch die Triebfeder der Handlungen ſey). — Nun ſcheint dieſes zwar beym erſten Anblick eine *enge* Verbindlichkeit zu ſeyn, und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht blos die *Legalität*, ſondern auch die *Moralität*, d. i. Geſinnung, mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Geſetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Geſetz auch hier nur die *Maxime der Handlung*, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den ſinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil,) ſondern ganz und gar im Geſetz zu ſuchen — mithin nicht die *Handlung ſelbſt*. — — Denn es iſt dem Menſchen nicht möglich ſo in die Tiefe ſeines eigenen Herzens einzuſchauen, daß er jemals von der Reinigkeit ſeiner moraliſchen Abſicht und der Lauterkeit ſeiner Geſinnung auch nur in *einer* Handlung völlig gewiß ſeyn könnte; wenn er gleich über die Legalität derſelben gar nicht zweifelhaft iſt. Vielmals wird Schwäche, welche einem Menſchen das Wagſtück eines Verbrechens abräth, von demſelben für Tugend (die den Begriff von Stärke giebt) gehalten, und wie viele mögen ein langes ſchuldloſes Leben geführt haben, die nur *Glückliche* ſind, ſo vielen Verſuchungen entgangen zu ſeyn; wie viel reiner moraliſcher Gehalt bey jeder That in der Geſinnung gelegen habe, das bleibt ihnen ſelbſt verborgen.

Alſo iſt auch dieſe Pflicht, den Werth ſeiner Handlungen nicht blos nach der Legalität, ſondern auch der Moralität (Geſinnung) zu ſchätzen, nur von *weiter* Verbindlichkeit, das Geſetz gebietet nicht dieſe innere Hand-

Handlung im menſchlichen Gemüth ſelbſt, ſondern blos die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für ſich ſelbſt hinreichende Triebfeder ſey.

2) *Fremde Glückſeligkeit*, als Zweck der zugleich Pflicht iſt.

a) Phyſiſche Wohlfahrt. Das *Wohlwollen* kann unbegränzt ſeyn; denn es darf hiebey nichts gethan werden. Aber mit dem *Wohlthun*, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Anderen, ſondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Concupiſcenz geſchehen ſoll, geht es ſchwieriger zu. — Daß dieſe Wohlthätigkeit Pflicht ſey, ergiebt ſich daraus: daß, weil unſere Selbſtliebe von dem Bedürfniß von Anderen auch geliebet zu werden, (in Nothfällen von ihnen Hülfe zu erhalten) nicht getrennt werden kann, wir alſo uns zum Zweck für Andere machen, und dieſe Maxime niemals anders als blos durch ihre Qualification zu einem allgemeinen Geſetz, folglich durch einen Willen Andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückſeligkeit ein Zweck ſey, der zugleich Pflicht iſt.

Allein ich ſoll mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere, ohne Hoffnung der Wiedervergeltung, machen, weil es Pflicht iſt, und nun iſt unmöglich

beſtimmte

beſtimmte Grenzen anzugeben, wie weit das gehen könne. Es kommt ſehr darauf an, was für jeden nach ſeiner Empfindungsart wahres Bedürfniß ſeyn werde, welches zu beſtimmen jedem ſelbſt überlaſſen bleiben muß. Denn mit Aufopferung ſeiner eigenen Glückſeligkeit, ſeiner wahren Bedürfniſſe, Anderer ihre zu befördern, würde eine an ſich ſelbſt widerſtreitende Maxime ſeyn, wenn man ſie zum allgemeinen Geſetz machte. — Alſo iſt dieſe Pflicht nur eine weite; ſie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne daß ſich die Gränzen davon beſtimmt angeben laſſen. — Das Geſetz gilt nur für die Maximen, nicht für beſtimmte Handlungen.

b) **Moraliſches Wohlſeyn** Anderer (ſalus moralis) gehört auch zu der Glückſeligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht iſt. Der Schmerz, den ein Menſch von Gewiſſensbiſſen fühlt, obzwar ſein Urſprung moraliſch iſt, iſt doch, der Wirkung nach, phyſiſch, wie der Gram, die Furcht, und jeder andere krankhafte Zuſtand. Zu verhüten, daß jenen dieſer innere Vorwurf nicht verdienterweiſe treffe, iſt nun zwar eben nicht meine Pflicht, ſondern ſeine Sache; wohl aber nichts zu thun, was, nach der Natur des Menſchen, Verleitung ſeyn könnte zu dem, worüber ihn ſein Gewiſſen nachher peinigen kann, das heißt, ihm kein Scandal zu geben. — Aber es ſind keine beſtimmte Gränzen, innerhalb welcher ſich dieſe Sorgfalt für die moraliſche Zufriedenheit

Anderer halten ließe; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was iſt Tugendpflicht?

Tugend iſt die Stärke der Maxime des Menſchen in Befolgung ſeiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hinderniſſe erkannt, die ſie überwältigen kann; bey der Tugend aber ſind dieſe die Naturneigungen, welche mit dem ſittlichen Vorſatz in Streit kommen können, und da der Menſch es ſelbſt iſt, der ſeinen Maximen dieſe Hinderniſſe in den Weg legt, ſo iſt die Tugend nicht blos ein Selbſtzwang, (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), ſondern auch ein Zwang nach einem Princip der innern Freyheit, mithin durch die bloße Vorſtellung ſeiner Pflicht, nach dem formalen Geſetz derſelben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Geſetz; und zwar enthalten die ethiſchen eine ſolche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine ſolche Nöthigung, wozu auch eine äuſſere Geſetzgebung möglich iſt. In beiden liegt alſo der Begriff eines Zwanges, er mag nun Selbſtzwang oder Zwang durch einen Andern ſeyn: da dann das moraliſche Vermögen des erſteren Tugend, und die aus einer ſolchen Geſinnung (der Achtung fürs Geſetz) entſprinſpringende Handlung Tugendhandlung (ethiſch) genannt werden kann, obgleich das Geſetz eine Rechtspflicht ausſagt. Denn es iſt die Tugendlehre, welche gebietet das Recht der Menſchen heilig zu halten.

Aber, was zu thun Tugend iſt, das iſt darum noch nicht ſo fort eigentliche Tugendpflicht. Jenes kann blos das Formale der Maximen betreffen, dieſe aber geht auf die Materie derſelben, nämlich auf einen Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird — Da aber die ethiſche Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite iſt; weil ſie da blos ein Geſetz für die Maxime der Handlungen enthält, und der Zweck die Materie (Object) der Willkühr iſt, ſo giebt es viele, nach Verſchiedenheit des geſetzlichen Zwecks verſchiedene, Pflichten, welche Tugendpflichten (officia honeſtatis) genannt werden; eben darum, weil ſie blos dem freyen Selbſtzwange, nicht dem Zwange anderer Menſchen, unterworfen ſind, und den Zweck beſtimmen, der zugleich Pflicht iſt.

Die Tugend, als die in der feſten Geſinnung gegründete Uebereinſtimmung des Willens mit jeder Pflicht, iſt, wie alles Formale, blos Eine und dieſelbe. Aber in Anſehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht iſt, d. i. desjenigen, (des Materialen) was man ſich zum Zwecke machen ſoll, kann es mehr Tugenden geben, und da die Verbindlichkeit zu der Maxime deſſelben Tugendpflicht heißt, ſo folgt, daß es auch der Tugendpflichten mehrere gebe.

Das oberſte Princip der Tugendlehre iſt: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Geſetz ſeyn kann. — Nach dieſem Princip iſt der Menſch ſowohl ſich ſelbſt als Andern Zweck, und es iſt nicht genug, daß er weder ſich ſelbſt noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt iſt, (dabey er doch gegen ſie auch indifferent ſeyn kann), ſondern den Menſchen überhaupt ſich zum Zwecke zu machen iſt an ſich ſelbſt des Menſchen Pflicht.

Dieſer Grundſatz der Tugendlehre verſtattet, als ein categoriſcher Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen practiſchen Vernunft. — Was im Verhältniß der Menſchen, zu ſich ſelbſt und anderen, Zweck ſeyn kann, das iſt Zweck vor der reinen practiſchen Vernunft; denn ſie iſt ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Anſehung derſelben indifferent zu ſeyn, d. i. kein Intereſſe daran zu nehmen, iſt alſo ein Widerſpruch; weil ſie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) beſtimmen, mithin keine practiſche Vernunft ſeyn würde. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur ſo fern ſie ſolche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.

X.

Das oberſte Princip der Rechtslehre war analytiſch; das der Tugendlehre iſt ſynthetiſch.

Daß der äußere Zwang, ſo fern dieſer ein dem Hinderniſſe der nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmenden äuſſeren Freyheit entgegengeſetzter Widerſtand (ein Hinderniß des Hinderniſſes derſelben) iſt, mit Zwecken überhaupt zuſammen beſtehen könne, iſt nach dem Satz des Widerſpruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freyheit hinausgehen um ihn einzuſehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag ſeyn welcher er wolle. — Alſo iſt das oberſte Rechtsprincip ein analytiſcher Satz.

Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äuſſern Freyheit hinaus, und verknüpft nach allgemeinen Geſetzen mit demſelben noch einen Zweck, den es zur Pflicht macht. Dieſes Princip iſt alſo ſynthetiſch. — Die Möglichkeit deſſelben iſt in der Deduction (§. IX.) enthalten.

Dieſe Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äuſſeren Freyheit und der Einſchränkung derſelben durch das bloße Förmliche ihrer durchgängigen Zuſammenſtimmung, wo die innere Freyheit, ſtatt des Zwanges von auſſen, das Vermögen des Selbſtzwanges und zwar nicht vermittelſt anderer Neigungen, ſondern

durch

durch reine practiſche Vernunft, (welche alle dieſe Vermittelung verſchmäht), aufgeſtellt wird, beſteht darin und erhebt ſich dadurch über die Rechtspflicht: daß durch ſie Zwecke aufgeſtellet werden, von denen überhaupt das Recht abſtrahirt. — Im moraliſchen Imperativ, und der nothwendigen Vorausſetzung der Freyheit zum Behuf deſſelben, machen: das Geſetz, das Vermögen (es zu erfüllen) und der die Maxime beſtimmende Wille alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt, noch über den Begriff eines Selbſtzwanges, der eines Zwecks dazu, nicht den wir haben, ſondern haben ſollen, den alſo die reine practiſche Vernunft in ſich hat, deren höchſter, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht iſt) darin geſetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und, bey dem Verdienſt, das ſie um den Menſchen hat, auch ihr eigener Lohn ſey. Wobey ſie, als Ideal, ſo glänzt, daß ſie nach menſchlichem Augenmaas die Heiligkeit ſelbſt, die zur Uebertretung nie verſucht wird, zu verdunkeln ſcheint[*]; welches gleichwohl eine Täuſchung iſt, da, weil wir kein Maas für den Grad einer Stärke, als die Größe der Hinderniſſe haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen ſind), wir die ſubjectiven Bedingungen der

---

[*] So daß man zwey bekannte Verſe von Haller alſo variiren könnte:

Der Menſch mit ſeinen Mängeln
Iſt beſſer als das Heer von willenloſen Engeln.

der Schätzung einer Größe für die objective, der Größe an ſich ſelbſt zu halten verleitet werden. Aber mit menſchlichen Zwecken, die insgeſammt ihre zu bekämpfenden Hinderniſſe haben, verglichen, hat es ſeine Richtigkeit, daß der Werth der Tugend ſelbſt, als ihres eigenen Zwecks, den Werth alles Nutzens und aller empiriſchen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die ſie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl ſagen: der Menſch ſey zur Tugend (als einer moraliſchen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen (facultas) der Ueberwindung aller ſinnlich entgegenwirkenden Antriebe, ſeiner Freyheit halber, ſchlechthin vorausgeſetzt werden kann und muß: ſo iſt doch dieſes Vermögen als Stärke (robur) etwas, was erworben werden muß, dadurch, daß die moraliſche Triebfeder (die Vorſtellung des Geſetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgeſetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung (exercitio) erhoben wird.

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundſätzen gemäß auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht

<table>
<tr><td rowspan="3">Innere Tugendpflicht.</td><td>1.
Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht iſt.
(Meine eigene Vollkommenheit).</td><td>2.
Zweck Anderer, deſſen Beförderung mir zugleich Pflicht iſt.
(Die Glückſeligkeit Anderer).</td><td rowspan="3">Aeußere Tugendpflicht.</td></tr>
<tr><td>3.
Das Geſetz, welches zugleich Triebfeder iſt.
Worauf die Moralität</td><td>4.
Der Zweck, der zugleich Triebfeder iſt.
Worauf die Legalität</td></tr>
<tr><td colspan="2">aller freyen Willensbeſtimmung beruht.</td></tr>
</table>

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.

Aeſthetiſche Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es ſind ſolche moraliſche Beſchaffenheiten, die, wenn man ſie nicht beſitzt, es auch keine Pflicht geben kann ſich in ihren Beſitz zu ſetzen. — Sie ſind das moraliſche Gefühl, das Gewiſſen, die Liebe des Nächſten und die Achtung für ſich ſelbſt (Selbſtſchätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit giebt; weil ſie als ſubjective Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie ſind insgeſammt äſthetiſch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen (praediſpoſitio) durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; Anlagen, welche zu haben nicht als Pflicht angeſehen werden kann, ſondern die jeder Menſch hat, und Kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewußtſeyn derſelben iſt nicht empiriſchen Urſprungs; ſondern kann nur auf das eines moraliſchen Geſetzes, als Wirkung deſſelben aufs Gemüth, folgen.

a.

Das moraliſche Gefühl.

Dieſes iſt die Empfänglichkeit für Luſt oder Unluſt, blos aus dem Bewußtſeyn der Uebereinſtimmung oder des Widerſtreits unſerer Handlung mit dem Pflichtgeſetze. Alle Beſtimmung der Willkühr aber geht von der Vorſtellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Luſt oder Unluſt, an ihr oder ihrer Wirkung ein Intereſſe zu nehmen, zur That; wo der äſthetiſche Zuſtand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologiſches oder moraliſches Gefühl iſt. — Das erſte iſt dasjenige Gefühl, welches vor der Vorſtellung des Geſetzes vorhergeht, das letzte das, was nur auf dieſe folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben ein moraliſches Gefühl zu haben, oder ſich ein ſolches zu erwerben; denn alles Bewußtſeyn der Verbindlichkeit legt dieſes Gefühl zum Grunde, um ſich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden: ſondern ein jeder Menſch, (als ein moraliſches Weſen) hat es urſprünglich in ſich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und, ſelbſt durch die Bewunderung ſeines unerforſchlichen Urſprungs, zu verſtärken: welches dadurch geſchieht, daß gezeigt wird, wie es, abgeſondert von allem pathologiſchen Reitze und in ſeiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorſtellung eben am ſtärkſten erregt wird.

Dieſes Gefühl einen moraliſchen Sinn zu nennen iſt nicht ſchicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretiſches, auf einen Gegenſtand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verſtanden: dahingegen das moraliſche Gefühl (wie Luſt und Unluſt überhaupt) etwas blos ſubjectives iſt, was kein Erkenntniß abgiebt. — Ohne alles moraliſche Gefühl iſt kein Menſch; denn, bey völliger Unempfänglichkeit für dieſe Empfindung, wäre er ſittlich todt, und, wenn (um in der Sprache der Aerzte zu reden), die ſittliche Lebenskraft keinen Reitz mehr auf dieſes Gefühl bewirken könnte, ſo würde ſich die Menſchheit (gleichſam nach chemiſchen Geſetzen) in die bloße Thierheit auflöſen und mit der Maſſe anderer Naturweſen unwiederbringlich vermiſcht werden. — Wir haben aber für das (ſittlich-) Gute und Böſe eben ſo wenig einen beſonderen Sinn, als wir einen ſolchen für die Wahrheit haben, ob man ſich gleich oft ſo ausdrückt, ſondern Empfänglichkeit der freyen Willkühr für die Bewegung derſelben durch practiſche reine Vernunft, und ihr Geſetz, und das iſt es, was wir das moraliſche Gefühl nennen.

b.

Vom Gewiſſen.

Eben ſo iſt das Gewiſſen nicht etwas Erwerbliches, und es gibt keine Pflicht ſich eines anzuſchaffen; ſondern jeder Menſch, als ſittliches Weſen, hat ein ſolches urſprünglich in ſich. Zum Gewiſſen verbunden zu ſeyn, würde ſo viel ſagen als: die Pflicht auf ſich haben Pflichten anzuerkennen. Denn Gewiſſen iſt die dem Menſchen in jedem Fall eines Geſetzes ſeine

Pflicht

Pflicht zum Losſprechen oder Verurtheilen vorhaltende practiſche Vernunft. Seine Beziehung alſo iſt nicht die auf ein Object, ſondern blos aufs Subject (das moraliſche Gefühl durch ihren Act zu afficiren); alſo eine unausbleibliche Thatſache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher ſagt: Dieſer Menſch *hat* kein Gewiſſen, ſo meint man damit: er kehrt ſich nicht an den Ausſpruch deſſelben. Denn hätte er wirklich keines, ſo würde er ſich auch nichts als pflichtmäßig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch ſelbſt die Pflicht ein Gewiſſen zu haben ſich gar nicht denken können.

Die mancherley Eintheilungen des Gewiſſens gehe ich noch hier vorbey und bemerke nur, was aus dem eben angeführten folgt: daß nämlich ein *irrendes* Gewiſſen ein Unding ſey. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht ſey oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im ſubjectiven, ob ich es mit meiner practiſchen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann practiſch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit Statt hat. *Gewiſſenloſigkeit* iſt nicht Mangel des Gewiſſens, ſondern Hang ſich an deſſen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber jemand ſich bewußt iſt nach Gewiſſen gehandelt zu haben, ſo kann von ihm, was Schuld oder Unſchuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, ſeinen *Verſtand*

über

über das, was Pflicht iſt oder nicht, aufzuklären: wenn es aber zur That kommt oder gekommen iſt, ſo ſpricht das Gewiſſen unwillkührlich und unvermeidlich. Nach Gewiſſen zu handeln kann alſo ſelbſt nicht Pflicht ſeyn, weil es ſonſt noch ein zweytes Gewiſſen geben müßte, um ſich des Acts des erſteren bewußt zu werden.

Die Pflicht iſt hier nur ſein Gewiſſen zu cultiviren, die Aufmerkſamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu ſchärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm Gehör zu verſchaffen.

C.

Von der Menſchenliebe.

Liebe iſt eine Sache der **Empfindung**, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben weil ich **will**, noch weniger aber weil ich **ſoll**, (zur Liebe genöthigt werden); mithin iſt eine **Pflicht zu lieben** ein Unding. **Wohlwollen** (amor benevolentiae) aber kann als ein Thun, einem Pflichtgeſetz unterworfen ſeyn. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menſchen auch (obzwar ſehr uneigentlich) **Liebe**; ja, wo es nicht um des Andern Glückſeligkeit, ſondern die gänzliche und freye Ergebung aller ſeiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (ſelbſt eines übermenſchlichen) Weſens zu thun iſt, ſpricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht ſey.

Aber

Aber alle Pflicht iſt Nöthigung, ein Zwang; wenn er auch ein Selbſtzwang nach einem Geſetz ſeyn ſollte. Was man aber aus Zwang thut, das geſchieht nicht aus Liebe.

Anderen Menſchen nach unſerem Vermögen wohlzuthun iſt Pflicht; man mag ſie lieben oder nicht, und dieſe Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unſere Gattung leider! dazu nicht geeignet iſt, daß, wenn man ſie näher kennt, ſie ſonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — Menſchenhaß aber iſt jederzeit häßlich, wenn er auch, ohne thätige Anfeindung, blos in der gänzlichen Abkehrung von Menſchen (der ſeparatiſtiſchen Miſanthropie) beſtände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, ſelbſt gegen den Menſchenhaſſer, den man freylich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweiſen kann.

Das Laſter aber am Menſchen zu haſſen iſt weder Pflicht noch pflichtwidrig, ſondern ein bloßes Gefühl des Abſcheues vor demſelben, ohne daß der Wille darauf, oder umgekehrt dieſes Gefühl auf den Willen, einigen Einfluß hätte. Wohlthun iſt Pflicht. Wer dieſe oft ausübt, und die Abſicht ſeines Wohlthuns gelingen ſieht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es alſo heißt: du ſollſt deinen Nächſten lieben als dich ſelbſt, ſo heißt das nicht; du ſollſt unmittelbar (zuerſt) lieben und vermittelſt dieſer Liebe (nachher) wohlthun, ſondern: thue deinem Nebenmenſchen wohl, und dieſes Wohlthun wird Menſchenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae) würde alſo allein direct ſeyn. Zu dieſer aber (als einer unmittelbar mit der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbundenen Luſt) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Luſt woran genöthigt werden zu müſſen, iſt ein Widerſpruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung (reverentia) iſt eben ſowohl etwas blos ſubjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenſtand, den zu bewirken, oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn ſie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgeſtellt werden. Zu dieſer alſo eine Pflicht zu haben würde ſo viel ſagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heißt: Der Menſch hat eine Pflicht der Selbſtſchätzung, ſo iſt das unrichtig geſagt und es müßte vielmehr heißen: das Geſetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für ſein eigenes Weſen ab, und dieſes

ſes

ſes Gefühl (welches von eigner Art iſt) iſt ein Grund gewiſſer Pflichten, d. i. gewiſſer Handlungen, die mit der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuſammen beſtehen können, nicht aber kann man ſagen, er habe eine Pflicht der Achtung gegen ſich; denn er muß Achtung vor dem Geſetz in ſich ſelbſt haben, um ſich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

XIII.

Allgemeine Grundſätze der Metaphyſik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erſtlich: Für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und, werden zwey oder mehrere Beweiſe darüber geführt, ſo iſt es ein ſicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verſchiedne Pflichten ſind, die man für Eine gehalten hat.

Denn alle moraliſche Beweiſe können, als philoſophiſche, nur vermittelſt einer Vernunfterkenntniß aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik ſie giebt, durch die Conſtruction der Begriffe geführt werden; die letztern verſtatten Mehrheit der Beweiſe eines und deſſelben Satzes; weil in der Anſchauung a priori es mehrere Beſtimmungen der Beſchaffenheit eines

eines

eines Objects geben kann, die alle auf eben denſelben Grund zurück führen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis, erſtlich aus dem *Schaden*, den die Lüge andern Menſchen verurſacht, dann aber auch aus der *Nichtswürdigkeit* eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen ſich ſelbſt, geführt werden will, ſo iſt im erſten eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht dieſe, von der man den Beweis verlangte, ſondern eine andere Pflicht bewieſen werden. — Wenn man ſich aber bey der Mehrheit der Beweiſe für einen und denſelben Satz damit tröſtet, daß die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, ſo iſt dieſes ein ſehr unphiloſophiſcher Behelf: weil er Hinterliſt und Unredlichkeit verräth; — denn verſchiedene unzureichende Gründe *neben einander* geſtellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des Anderen zur Gewißheit, ja nicht einmal zur Wahrſcheinlichkeit. Sie müſſen als Grund und Folge in *einer Reihe*, bis zum zureichenden Grunde, *fortſchreiten* und können auch nur auf ſolche Art beweiſend ſeyn. — Und gleichwohl iſt dies der gewöhnliche Handgriff der Ueberredungskunſt.

Zweytens. Der Unterſchied der Tugend vom Laſter kann nie in *Graden* der Befolgung gewiſſer Maximen, ſondern muß allein in der ſpecifiſchen *Qualität* derſelben (dem Verhältniß zum Geſetz) geſucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundſatz

(des

(des Ariſtoteles), die Tugend in dem Mittleren zwiſchen zwey Laſtern zu ſetzen, iſt falſch *). Es ſey z. B. gute Wirthſchaft, als das Mittlere zwiſchen zwey Laſtern, Verſchwendung und Geitz, gegeben: ſo kann ihr Urſprung als einer Tugend weder durch die allmählige Verminderung des erſten beyder genannten Laſter (Erſparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben, des dem letzten Ergebenen, erklärt; auch können dieſe Laſter nicht ſo angeſehn werden, als ob ſie ſich gleichſam nach entgegengeſetzten Richtungen in der guten Wirthſchaft begegneten; ſondern ein jedes derſelben hat ſeine eigene Maxime, die der andern nothwendig widerſpricht.

Aus demſelben Grunde kann kein Laſter überhaupt durch eine größere Ausübung gewiſſer Handlungen als

---

*) Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethiſch-claſſiſchen Formeln: medio tutiſſimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; eſt modus in rebus, etc.; medium tenuere beati; virtus eſt medium vitiorum et utrinque reductum, enthalten eine ſchale Weisheit, die gar keine beſtimmte Principien hat; denn dieſes Mittlere zwiſchen zwey äußeren Enden, wer will mir es angeben? Der Geitz (als Laſter) iſt von der Sparſamkeit (als Tugend) nicht darin unterſchieden, daß dieſe zu weit getrieben wird, ſondern hat ein ganz anderes Princip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung, nicht im Genuß ſeines Vermögens, ſondern, mit Entſagung auf denſelben, blos im Beſitz deſſelben zu ſetzen: ſo wie das Laſter der Verſchwendung nicht im Uebermaaße des Genuſſes ſeines Vermögens, ſondern in der ſchlechten Maxime zu ſuchen iſt, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung deſſelben zu ſehen, zum alleinigen Zweck macht.

als es zweckmäßig iſt (e. g. Prodigalitas eſt exceſſus in conſumendis opibus) oder durch die kleinere Bewirkung derſelben, als ſich ſchickt (e. g. Avaritia eſt defectus etc.) erklärt werden. Denn, da hiedurch der Grad gar nicht beſtimmt wird, auf dieſen aber, ob das Betragen pflichtmäßig ſey oder nicht, Alles ankommt; ſo kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethiſchen Pflichten müſſen nicht nach den dem Menſchen beygelegten Vermögen dem Geſetz Gnüge zu leiſten, ſondern umgekehrt: das ſittliche Vermögen muß nach dem Geſetz geſchätzt werden, welches categoriſch gebietet; alſo nicht nach der empiriſchen Kenntniß, die wir vom Menſchen haben, wie ſie ſind, ſondern nach der rationalen, wie ſie der Idee der Menſchheit gemäß ſeyn ſollen. Dieſe drey Maximen der wiſſenſchaftlichen Behandlung einer Tugendlehre ſind den älteren Apophthegmen entgegengeſetzt:

1) Es iſt nur eine Tugend und nur ein Laſter.

2) Tugend iſt die Beobachtung der Mittelſtraße zwiſchen entgegengeſetzten Laſtern.

3) Tugend muß (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

XIV.

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moraliſche Stärke des Willens. Aber dies erſchöpft noch nicht den Begriff; denn eine ſolche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenſchlichen) Weſen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Geſetze ſeines Willens entgegen wirkt; das alſo alles dem Geſetz gemäß gerne thut. Tugend iſt alſo die moraliſche Stärke des Willens eines Menſchen in Befolgung ſeiner Pflicht: welche eine moraliſche Nöthigung durch ſeine eigene geſetzgebende Vernunft iſt, inſofern dieſe ſich zu einer das Geſetz ausführenden Gewalt ſelbſt conſtituirt. — Sie iſt nicht ſelbſt, oder ſie zu beſitzen iſt nicht Pflicht (denn ſonſt würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müſſen), ſondern ſie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen ſittlichen (nach Geſetzen der inneren Freyheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderſtehlich ſeyn ſoll, Stärke erforderlich iſt, deren Grad wir nur durch die Größe der Hinderniſſe, die der Menſch durch ſeine Neigungen ſich ſelber ſchafft, ſchätzen können. Die Laſter, als die Brut geſetzwidriger Geſinnungen, ſind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb dieſe ſittliche Stärke auch, als Tapferkeit (fortitudo moralis), die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menſchen ausmacht; auch wird ſie die eigentliche, nämlich practiſche

ſche Weisheit genannt: weil ſie den Endzweck des Daſeyns der Menſchen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Beſitz iſt der Menſch allein frey, geſund, reich, ein König u. ſ. w. und kann, weder durch Zufall, noch Schickſal einbüßen; weil er ſich ſelbſt beſitzt und der Tugendhafte ſeine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreiſungen, die das Ideal der Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beyſpiele des Widerſpiels deſſen, was die Menſchen jetzt ſind, geweſen ſind, oder vermuthlich künftig ſeyn werden, an ihrer practiſchen Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus bloßen Erfahrungserkenntniſſen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt geſetzgebenden Vernunft aufgeſtellt wird, keinen Abbruch thun, und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menſchen, nicht aufs Geſetz) auch hin und wieder verdienſtlich heißen, und einer Belohnung würdig ſeyn kann, ſo muß ſie doch für ſich ſelbſt, ſo wie ſie ihr eigener Zweck iſt, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird alſo vorgeſtellt, nicht wie der Menſch die Tugend, ſondern als ob die Tugend den Menſchen beſitze; weil es im erſteren Falle ſo ausſehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder andern ihm angebotenen Waare zu erleſen). — Eine Mehrheit der Tugenden ſich zu denken (wie es denn unvermeidlich iſt) iſt nichts anderes, als ſich verſchiedne moraliſche Gegenſtände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird; eben ſo iſt es mit den entgegenſtehenden Laſtern bewandt. Der Ausdruck, der beyde verperſönlicht, iſt eine äſthetiſche Maſchinerie, die aber doch auf einen moraliſchen Sinn hinweiſet. — Daher iſt eine Aeſthetik der Sitten zwar nicht ein Theil, aber doch eine ſubjective Darſtellung der Metaphyſik derſelben: wo die Gefühle, welche die nöthigende Kraft des moraliſchen Geſetzes begleiten, jener ihre Wirkſamkeit empfindbar machen; z. B. Ekel, Grauen ꝛc. welche den moraliſchen Widerwillen verſinnlichen, um der *bloß*-ſinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

XV.

Vom Princip der Abſonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Dieſe Abſonderung, auf welcher auch die Obereintheilung der *Sittenlehre* überhaupt beruht, gründet ſich darauf: daß der Begriff der Freyheit, der jenen beyden gemein iſt, die Eintheilung in die Pflichten der *äußeren* und *inneren* Freyheit nothwendig macht; von denen die letztern allein ethiſch ſind.

ſind. — Daher muß dieſe und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht (ſo wie oben die Lehre vom Gewiſſen als Bedingung aller Pflicht überhaupt) als vorbereitender Theil (diſcurſus praeliminaris) vorangeſchickt werden.

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Princip der inneren Freyheit.

Fertigkeit (habitus) iſt eine Leichtigkeit zu handeln und eine ſubjective Vollkommenheit der **Willkühr**. — Nicht jede ſolche **Leichtigkeit** aber iſt eine **freye** Fertigkeit (habitus libertatis); denn, wenn ſie **Angewohnheit** (aſſuetudo), d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur **Nothwendigkeit** gewordene Gleichförmigkeit derſelben iſt, ſo iſt ſie keine aus der Freyheit hervorgehende, mithin auch nicht moraliſche Fertigkeit. Die Tugend kann man alſo nicht durch die Fertigkeit in freyen geſetzmäßigen Handlungen **definiren**; wohl aber, wenn hinzugeſetzt würde, „ſich durch die Vorſtellung des Geſetzes im Handeln zu beſtimmen" und da iſt dieſe Fertigkeit eine Beſchaffenheit nicht der Willkühr, ſondern des **Willens**, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-geſetzgebendes Begehrungsvermögen iſt, und eine ſolche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freyheit aber werden zwey Stücke erfordert: ſeiner ſelbſt in einem gegebenen Fall Meiſter (animus ſui compos) und über ſich ſelbſt Herr zu ſeyn (imperium in ſemetipſum), d. i. ſeine Affecten zu zähmen und ſeine Leidenſchaften zu beherrſchen. — Die Gemüthsart (indoles) in dieſen beyden Zuſtänden iſt edel (erecta), im entgegengeſetzten Fall aber unedel (indoles abiecta, ſerva).

XVI.

Zur Tugend wird zuerſt erfordert die Herrſchaft über ſich ſelbſt.

Affecten und Leidenſchaften ſind weſentlich von einander unterſchieden; die erſtern gehören zum Gefühl, ſo fern es, vor der Ueberlegung vorhergehend, dieſe ſelbſt unmöglich oder ſchwerer macht. Daher heißt der Affect jäh, oder jach (animus praeceps) und die Vernunft ſagt durch den Tugendbegriff, man ſolle ſich faſſen; doch iſt dieſe Schwäche im Gebrauch ſeines Verſtandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend und gleichſam etwas Kindiſches und Schwaches, was mit dem beſten Willen gar wohl zuſammen beſtehen kann, und das einzige Gute noch an ſich hat, daß dieſer Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verſchwiſtert ſich daher nicht ſo ſehr mit dem Laſter, als die Leidenſchaft. Leidenſchaft dagegen iſt die zur bleibenden Neigung gewordene ſinnliche Begierde (z. B. der Haß im Gegenſatz des Zorns). Die Ruhe, mit der man ihr nachhängt, läßt Ueberlegung zu, und verſtattet dem Gemüth ſich darüber Grundſätze zu machen und ſo, wenn die Neigung auf das Geſetzwidrige fällt, über ſie zu brüten, ſie tief einwurzeln zu laſſen und das Böſe dadurch (als vorſätzlich) in ſeine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böſe d. i. ein wahres Laſter iſt.

Die Tugend alſo, ſo fern ſie auf innerer Freyheit gegründet iſt, enthält für die Menſchen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle ſeine Vermögen und Neigungen unter ſeine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin das Gebot der Herrſchaft über ſich ſelbſt, welche über das Verbot, nämlich von ſeinen Gefühlen und Neigungen ſich nicht beherrſchen zu laſſen, (die Pflicht der Apathie) hinzu kommt; weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menſchen den Meiſter ſpielen.

XVII.

Zur Tugend wird Apathie, (als Stärke betrachtet) nothwendig vorausgeſetzt.

Dieſes Wort iſt, gleich als ob es Fühlloſigkeit, mithin ſubjective Gleichgültigkeit in Anſehung der Gegenſtände der Willkühr, bedeutete, in übelen Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieſer Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affectloſigkeit, welche von der Indifferenz zu unterſcheiden iſt, die moraliſche Apathie nennt: da die Gefühle aus ſinnlichen Eindrücken ihren Einfluß auf das moraliſche nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Geſetz über ſie insgeſammt mächtiger wird. — Es iſt nur die ſcheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil ſelbſt am Guten bis zum Affect ſteigen, oder vielmehr darin ausarten läßt. Man nennt den Affect dieſer Art, Enthuſiasm, und dahin iſt auch die Mäßigung zu deuten, die man ſelbſt für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt, (inſani ſapiens nomen ferat aequus iniqui, *ultra quam ſatis eſt* virtutem ſi petat ipſam. *Horat.*) Denn ſonſt iſt es ungereimt zu wähnen, man könne auch wohl allzuweiſe, allzutugendhaft ſeyn. Der Affect gehört immer zur Sinnlichkeit; durch was für einen Gegenſtand er auch erregt werden möge. Die wahre Stärke der Tugend iſt das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und feſten Entſchließung ihr Geſetz in Ausübung zu bringen. Das iſt der Zuſtand der Geſundheit im moraliſchen Leben; dagegen der Affect, ſelbſt wenn er durch die Vorſtellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erſcheinung iſt, welche Mattigkeit hinterläßt. — Phantaſtiſch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Anſehung der Moralität gleich-

gül-

gültigen Dinge (adiaphora) einräumt, und ſich alle ſeine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln beſtreut, und es nicht gleichgültig findet, ob man ſich mit Fleiſch oder Fiſch, mit Bier oder Wein, wenn einem beydes bekömmt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man ſie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrſchaft derſelben zur Tyranney machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend iſt immer im *Fortſchreiten* und hebt doch auch immer *von Vorne an*. — Das erſte folgt daraus, weil ſie, *objectiv* betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber ſich ihm beſtändig zu nähern dennoch Pflicht iſt. Das zweyte gründet ſich, *ſubjectiv*, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menſchen, unter deren Einfluß die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals ſich in Ruhe und Stillſtand ſetzen kann, ſondern, wenn ſie nicht im Steigen iſt, unvermeidlich ſinkt; weil ſittliche Maximen, nicht ſo, wie techniſche, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieſes gehört zur phyſiſchen Beſchaffenheit ſeiner Willensbeſtimmung), ſondern, ſelbſt wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die *Freyheit* in der Wahl ſeiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Character einer Handlung aus Pflicht iſt.

XVIII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

Dieſes Princip der Eintheilung muß Erſtlich, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der ſpecifiſchen Form nach zu unterſcheiden, und das geſchieht dadurch: daß 1) Tugendpflichten ſolche ſind, für welche keine äußere Geſetzgebung ſtatt findet; 2) daß, da doch aller Pflicht ein Geſetz zum Grunde liegen muß, dieſes in der Ethik ein Pflichtgeſetz, nicht für die Handlungen, ſondern blos für die Maximen der Handlungen gegeben, ſeyn kann; 3) daß (was wiederum aus dieſem folgt) die ethiſche Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müſſe.

Zweytens: was das Materiale anlangt, muß ſie nicht blos als Pflichtlehre überhaupt, ſondern auch als Zwecklehre aufgeſtellt werden: ſo, daß der Menſch ſo wohl ſich ſelbſt, als auch jeden anderen Menſchen, ſich als ſeinen Zweck zu denken verbunden iſt; was man Pflichten der Selbſtliebe und Nächſtenliebe zu nennen pflegt; welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum Lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Menſch ſich und andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterſcheidung des Materialen vom Formalen (der Geſetzmäßigkeit von der Zweckmäßigmäßigkeit) im Princip der Pflicht betrifft, ſo iſt zu merken: daß nicht jede Tugendverpflichtung (obligatio ethica) eine Tugendpflicht (officium ethicum ſ. virtutis) ſey; mit andern Worten: daß die Achtung vor dem Geſetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein iſt Tugendpflicht. — Daher giebt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Objecte giebt, die für uns Zwecke ſind, welche zu haben zugleich Pflicht iſt, aber nur eine tugendhafte Geſinnung, als ſubjectiver Beſtimmungsgrund ſeine Pflicht zu erfüllen, welche ſich auch über Rechtspflichten erſtreckt, die aber darum nicht den Nahmen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wiſſenſchaft von der Art, auch ohne Rückſicht auf mögliche äußere Geſetzgebung verbindlich zu ſeyn, iſt die Ethik ſelbſt, ihrem formalen Princip nach betrachtet.

Anmerkung.

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Eintheilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen: da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben ſeyn konnte? — Die Urſache iſt: weil jene es mit weiten, dieſe aber mit lauter engen Pflichten zu thun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach ſtrenge (präcis) beſtimmend ſeyn muß, eben ſo wenig wie die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorſchrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden ſoll, bedarf, ſondern ſie durch die That wahr macht. — Die Ethik hingegen führt, wegen des Spielraums, den ſie ihren unvollkommenen Pflichten verſtattet, unvermeidlich zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in beſonderen Fällen anzuwenden ſey, und zwar ſo: daß dieſe wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe, (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieſer auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und ſo geräth ſie in eine *Caſuiſtik*, von welcher die Rechtslehre nichts weiß.

Die *Caſuiſtik* iſt alſo weder eine *Wiſſenſchaft*, noch ein Theil derſelben; denn das wäre Dogmatik, und iſt nicht ſo wohl Lehre, wie etwas *gefunden*, ſondern Uebung, wie die Wahrheit ſolle *geſucht* werden. Sie iſt alſo *fragmentariſch*, nicht ſyſtematiſch (wie die Ethik ſeyn müßte) *in ſie verwebt*, nur, gleich den Scholien, zum Syſtem hinzu gethan.

Dagegen: nicht ſowohl die Urtheilskraft, als vielmehr die Vernunft und zwar, in der *Theorie* ſeiner Pflichten ſowohl als in der *Praxis*, zu *üben*, das gehört beſonders zur Ethik, als *Methodenlehre* der moraliſch-practiſchen Vernunft. Die Methodik der erſten Uebung (in der Theo-

Theorie der Pflichten) heißt Didaktik, und hier iſt die Lehrart entweder akroamatiſch, oder erotematiſch; die letzte iſt die Kunſt, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er ſchon weiß, und dies zwar entweder weil man es ihm ſchon geſagt hat, blos aus ſeinem Gedächtniß, welche die eigentliche catechetiſche, oder weil man voraus ſetzt, daß es ſchon in ſeiner Vernunft natürlicherweiſe enthalten ſey und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogiſche (Socratiſche) Methode heißt.

Der Didaktik als der Methode theoretiſcher Uebung entſpricht als Gegenſtück, im Practiſchen, die Aſcetik, welche derjenige Theil der Methodenlehre iſt, in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, ſondern auch wie das Tugendvermögen, ſo wohl als der Wille dazu, in Ausübung geſetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird.

Nach dieſen Grundſätzen werden wir alſo das Syſtem in zweyen Theilen: der ethiſchen Elementarlehre und der ethiſchen Methodenlehre aufſtellen. Jeder Theil wird in ſeine Hauptſtücke, und dieſe im erſten Theile, nach Verſchiedenheit der Subjecte, gegen welche dem Menſchen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweyten nach Verſchiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieſelbe, in verſchiedene Capitel zerfället werden.

XIX.

Die Eintheilung, welche die practiſche Vernunft zu Gründung eines Syſtems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architectoniſche), kann nun nach zweyerley Principien, einzeln oder zuſammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das ſubjective Verhältniß der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden, der Materie nach, das andere, welches das objective Verhältniß der ethiſchen Geſetze zu den Pflichten überhaupt in einem Syſtem der Form nach vorſtellt. — Die erſte Eintheilung iſt die der Weſen, in Beziehung auf welche eine ethiſche Verbindlichkeit gedacht werden kann, die zweyte wäre die der Begriffe der reinen ethiſch-practiſchen Vernunft; welche zu jener ihren Pflichten gehören, die alſo zur Ethik, nur ſo fern ſie Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, alſo zu der methodiſchen Zuſammenſetzung aller Sätze, welche nach der erſteren aufgefunden worden, erforderlich ſind.

Erſte Eintheilung der Ethik nach dem Unterſchiede der Subjecte und ihrer Geſetze.

Sie enthält:

- Pflichten
  - des Menſchen gegen den Menſchen
    - gegen ſich ſelbſt
    - gegen andere Menſchen
  - des Menſchen gegen nicht menſchliche Weſen
    - untermenſchliche Weſen.
    - übermenſchliche Weſen.

Zweyte Eintheilung der Ethik nach Principien eines Syſtems der reinen practiſchen Vernunft.

- Ethiſche
  - Elementarlehre
    - Dogmatik
    - Caſuiſtik
  - Methodenlehre
    - Didaktik
    - Aſcetik.

Die letztere Eintheilung muß alſo, weil ſie die Form der Wiſſenſchaft betrifft, vor der erſteren, als Grundriß des Ganzen, vorhergehen.

Erſter Theil.

Ethiſche Elementarlehre.

Der ethiſchen Elementarlehre

Erſtes Buch.

Von den Pflichten gegen ſich ſelbſt überhaupt.

Einleitung.

§. 1.

Der Begriff einer Pflicht gegen ſich ſelbſt enthält (dem erſten Anſcheine nach) einen Widerſpruch.

Wenn das *verpflichtende* Ich mit dem *verpflichteten* in einerley Sinn genommen wird, ſo iſt Pflicht gegen ſich ſelbſt ein ſich widerſprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht iſt der einer paſſiven Nöthigung enthalten (ich werde *verbunden*). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich ſelbſt iſt, ſtelle ich mich als *verbindend*, mithin in einer activen Nöthigung vor; (Ich, eben dasſelbe Subject, bin der verbindende) und der Satz, der eine Pflicht gegen ſich ſelbſt ausſpricht (ich *ſoll* mich ſelbſt verbinden), würde eine Verbindlichkeit verbunden zu ſeyn (eine paſſive Obligation, die doch zugleich, in demſelben Sinne des Verhältniſſes, eine active wäre), mithin einen Widerſpruch enthalten. — Man kann dieſen

ſen Widerſpruch auch dadurch ins Licht ſtellen: daß man zeigt, der Verbindende (auctor obligationis) könne den Verbundenen (ſubjectum obligationis) jederzeit von der Verbindlichkeit (terminus obligationis) losſprechen; mithin ſey, wenn beyde ein und daſſelbe Subjekt ſind, der Verbindende an eine Pflicht, die er ſich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerſpruch enthält.

§. 2.

Es giebt doch Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Denn ſetzet: es gebe keine ſolche Pflichten, ſo würde es überall gar keine, auch keine äußere Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur ſo fern ich zugleich mich ſelbſt verbinde; weil das Geſetz, Kraft deſſen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen practiſchen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Anſehung meiner ſelbſt bin *).

§. 3.

---

*) So ſagt man, wenn es z. B. einen Punct meiner Ehrenrettung oder der Selbſterhaltung betrifft: „ich bin mir das ſelbſt ſchuldig." Selbſt wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Nothwendige, ſondern nur das verdienſtliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, ſpreche ich ſo: z. B. „ich bin es mir ſelbſt ſchuldig meine Geſchicklichkeit für den Umgang mit Menſchen u. ſ. w. zu erweitern (mich zu cultiviren).

§. 3.

Aufſchluß dieſer ſcheinbaren Antinomie.

Der Menſch betrachtet ſich, in dem Bewußtſeyn einer Pflicht gegen ſich ſelbſt, als Subject derſelben, in zwiefacher Qualität: erſtlich als Sinnenweſen, d. i. als Menſch (zu einer der Thierarten gehörig): dann aber auch als Vernunftweſen (nicht blos vernünftiges Weſen, weil die Vernunft nach ihrem theoretiſchen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Weſens ſeyn könnte), welches kein Sinn erreicht und das ſich nur in moraliſch-practiſchen Verhältniſſen, wo die unbegreifliche Eigenſchaft der Freyheit ſich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich geſetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.

Der Menſch nun, als vernünftiges Naturweſen (homo phaenomenon) iſt durch ſeine Vernunft, als Urſache, beſtimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt und hiebey kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derſelbe aber ſeiner Perſönlichkeit nach, d. i. als ein mit innerer Freyheit begabtes Weſen (homo noumenon), gedacht; iſt ein der Verpflichtung, und inſonderheit der Verpflichtung gegen ſich ſelbſt (die Menſchheit in ſeiner Perſon) fähiges Weſen, ſo: daß der Menſch (in zweyerley Bedeutung betrachtet) ohne in Widerſpruch mit ſich zu gerathen, (weil der Begriff von Menſchen nicht in einem und demſelben Sinn gedacht wird) eine Pflicht gegen ſich ſelbſt anerkennen kann.

§. 4.

Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt.

Die Eintheilung kann nur in Anſehung des Objects der Pflicht, nicht in Anſehung des ſich verpflichtenden Subjects, gemacht werden. Das verpflichtete ſowohl als das verpflichtende Subject iſt immer nur der Menſch, und wenn es uns gleich, in theoretiſcher Rückſicht, erlaubt iſt, im Menſchen Seele und Körper als Naturbeſchaffenheiten des Menſchen von einander zu unterſcheiden, ſo iſt es doch nicht erlaubt ſie als verſchiedene den Menſchen verpflichtende Subſtanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu ſeyn. — Wir ſind, weder durch Erfahrung, noch durch Schlüſſe der Vernunft, hinreichend darüber belehrt, ob der Menſch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterſchiedene und von dieſem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geiſtige Subſtanz enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenſchaft der Materie ſeyn möge, und wenn es ſich auch auf die erſtere Art verhielte, ſo würde doch keine Pflicht des Menſchen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subject), ob es gleich der menſchliche iſt, denkbar ſeyn.

1) Es wird daher nur eine objective Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt in das Formale und Materiale derſelben ſtatt finden; wovon die einen einſchränkende (oder negative) Pflichten, die andern erweiternde (poſitive) Pflichten gegen ſich ſelbſt ſind:

jene,

jene, welche dem Menſchen in Anſehung des Zwecks ſeiner Natur verbieten demſelben zuwider zu handeln, mithin blos auf die moraliſche Selbſterhaltung; dieſe, welche gebieten ſich einen gewiſſen Gegenſtand der Willkühr zum Zweck zu machen, und auf die Vervollkommnung ſeiner ſelbſt gehen: von welchen beyde zur Tugend, entweder als Unterlaſſungspflichten (ſuſtine et abſtine) oder als Begehungspflichten (viribus conceſſis utere), beyde aber als Tugendpflichten gehören. Die erſten gehören zur moraliſchen Geſundheit (ad eſſe) des Menſchen, ſowohl als Gegenſtandes ſeiner äußeren, als ſeines inneren Sinnes zu Erhaltung ſeiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität). Die anderen zur moraliſchen Wohlhabenheit (ad melius eſſe; opulentia moralis); welche in dem Beſitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens beſteht, ſo fern dieſes erwerblich iſt, und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) ſeiner ſelbſt gehört. — Der erſte Grundſatz der Pflicht gegen ſich ſelbſt liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (naturae convenienter vive) d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweyte in dem Satz: mache dich vollkommner, als die bloſe Natur dich ſchuf (perfice te ut finem; perfice te ut medium).

Es giebt aber 2) eine ſubjective Eintheilung der Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, d. i. eine ſolche, nach der das Subject der Pflicht (der Menſch) ſich ſelbſt, entweder als animaliſches (phyſiſches) und zugleich moraliſches, oder blos als moraliſches Weſen betrachtet.

Da ſind nun die Antriebe der Natur was die Thierheit des Menſchen betrifft, dreyfach: nämlich a) der Trieb durch welchen die Natur zur Erhaltung ſeiner ſelbſt, b) der, durch welchen ſie die Erhaltung der Art, c) der Trieb wodurch ſie die Erhaltung ſeines Vermögens zum zweckmäßigen Gebrauche ſeiner Kräfte, und zum angenehmen aber doch nur thieriſchen Lebensgenuß beabſichtigt. — Die Laſter, welche hier der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt widerſtreiten, ſind: der Selbſtmord, der unnatürliche Gebrauch den jemand von der Geſchlechtsneigung macht, und der, das Vermögen zum zweckmäßigen Gebrauch ſeiner Kräfte ſchwächende, unmäßige Genuß der Nahrungsmittel.

Was aber die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſches Weſen (ohne auf ſeine Thierheit zu ſehen) betrifft, ſo beſteht ſie im Formalen, der Uebereinſtimmung der Maximen ſeines Willens mit der Würde der Menſchheit in ſeiner Perſon; alſo im Verbot, daß er ſich ſelbſt des Vorzugs eines moraliſchen Weſens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freyheit nicht beraubt, und dadurch zum Spiel bloßer Neigungen, alſo zur Sache, mache. — Die Laſter, welche dieſer Pflicht entgegenſtehen, ſind: die Lüge, der Geiz, und die falſche Demuth (Kriecherey). Dieſe nehmen ſich Grundſätze, welche dem Character des Menſchen, als eines moraliſchen Weſens, d. i. der inneren Freyheit, der angebornen Würde des Menſchen geradezu (ſchon der Form nach) widerſprechen, welches ſo viel ſagt: ſie machen ſich es zum Grundſatz, keinen Grundſatz, und ſo auch keinen Character, zu haben d. i. ſich wegzuwerfen, und ſich zum Gegenſtande der Verachtung zu machen. — Die Tugend, welche allen dieſen Laſtern entgegenſteht, könnte die Ehrliebe (honeſtas interna, juſtum ſui aeſtimium) eine von der Ehrſucht (ambitio), (welche auch ſehr niederträchtig ſeyn kann) himmelweit unterſchiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieſer Betitelung in der Folge beſonders vorkommen.

Erſte Abtheilung

Von den vollkommenen Pflichten gegen ſich ſelbſt.

Erſtes Hauptſtück.

Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als ein animaliſches Weſen.

§. 5.

Die, wenn gleich nicht vornehmſte, doch erſte Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, in der Qualität ſeiner Thierheit, iſt die Selbſterhaltung in ſeiner animaliſchen Natur.

Das Widerſpiel derſelben iſt die willkührliche oder vorſetzliche Zerſtörung ſeiner animaliſchen Natur, welche entweder als total oder blos als partial gedacht werden kann. — Die totale heißt die Selbſtentleibung (autochiria, ſuicidium) die partiale läßt ſich wiederum eintheilen in die materiale, da man

man ſich ſelbſt gewiſſer integrirenden Theile, als Organe, beraubt, Entgliederung oder Verſtümmelung, und in die formale, da man ſich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des phyſiſchen (und hiemit indirect auch des moraliſchen) Gebrauchs ſeiner Kräfte beraubt; Selbſtbetäubung.

Da in dieſem Hauptſtücke nur von negativen Pflichten, folglich nur von Unterlaſſung die Rede iſt, ſo werden die Pflichtartikel wider die Laſter gerichtet ſeyn müſſen, welche der Pflicht gegen ſich ſelbſt entgegen geſetzt ſind.

Des erſten Hauptſtücks

Erſter Artikel.

Von der Selbſtentleibung.

§. 6.

Die willkührliche Entleibung ſeiner ſelbſt kann nur dann allererſt **Selbſtmord** (homicidium doloſum) genannt werden, wenn bewieſen werden kann, daß ſie überhaupt ein Verbrechen iſt, welches entweder blos an unſerer eigenen Perſon, oder auch durch dieſes zugleich an anderen begangen wird (z. B. wenn eine ſchwangere Perſon ſich ſelbſt umbringt).

a) Die Selbſtentleibung iſt ein Verbrechen (Mord). Dieſes kann nun zwar auch als Uebertretung ſeiner Pflicht gegen andere Menſchen (als eines der Ehegatten gegen dem andern, der Aeltern gegen Kinder, des Unterthans gegen ſeine Obrigkeit, oder ſeine Mitbürger, endlich auch gegen Gott betrachtet werden, deſſen uns anvertrauten Poſten in der Welt der Menſch verläßt, ohne davon abgerufen zu ſeyn) betrachtet werden; — aber hier iſt nur davon die Rede, ob die vorſetzliche Selbſtentleibung eine Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt ſey, und ob wenn man auch alle jene Rückſichten bey Seite ſetzte, der Menſch doch zur Erhaltung ſeines Lebens, blos durch ſeine Qualität als Perſon verbunden ſey, und hierin eine (und zwar ſtrenge) Pflicht gegen ſich ſelbſt anerkennen müſſe.

Daß der Menſch ſich ſelbſt beleidigen könne, ſcheint ungereimt zu ſeyn (volenti non fit injuria). Daher ſahe es der Stoiker für einen Vorzug ſeiner (des Weiſen) Perſönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder beſorgliche Uebel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen; weil er in demſelben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieſer Muth, dieſe Seelenſtärke, den Tod nicht zu fürchten, und etwas zu kennen, was der Menſch noch höher ſchätzen kann, als ſein Leben, hätte ihm ein um noch ſo viel größerer Bewegungsgrund ſeyn müſſen, ſich, ein Weſen von ſo großer, über die ſtärkſten ſinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerſtören, mithin ſich des Lebens nicht zu berauben.

Der Perſönlichkeit kann der Menſch ſich nicht entäußern, ſo lange von Pflichten die Rede iſt; folglich ſo lange er lebt, und es iſt ein Widerſpruch, daß er die Befugniß haben ſollt, ſich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frey ſo zu handeln, als ob es zu dieſer Handlung gar keiner Befugniß bedürfte. Das Subject der Sittlichkeit in ſeiner eigenen Perſon zernichten, iſt eben ſo viel, als die Sittlichkeit ſelbſt ihrer Exiſtenz nach, ſo viel an ihm iſt, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an ſich ſelbſt iſt; mithin über ſich als bloßes Mittel zu einem beliebigen Zweck zu disponiren, heißt die Menſchheit in ſeiner Perſon (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Menſch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertrauet war.

Sich eines integrirenden Theils als Organs zu berauben (verſtümmeln), z. B. einen Zahn zu verſchenken, oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Caſtration mit ſich vornehmen zu laſſen, um als Sänger bequemer leben zu können u. dgl. gehört zum partialen Selbſtmorde, aber nicht ein abgeſtorbenes oder die Abſterbung drohendes, und hiemit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation abnehmen zu laſſen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an ſeiner eigenen Perſon gerechnet werden, ſich etwas, das zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers iſt, z. B. die Haare abzuſchneiden; wiewohl der letzte Fall nicht ganz ſchuldfrey iſt, wenn er zum äußeren Erwerb beabſichtigt wird.

Caſuiſtiſche Fragen.

Iſt es Selbſtmord, ſich (wie Curtius) in den gewiſſen Tod zu ſtürzen, um das Vaterland zu retten? — oder iſt das vorſetzliche Märtyrerthum, ſich für das Heil des Menſchengeſchlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzuſehen?

Iſt es erlaubt dem ungerechten Todesurtheile ſeines Oberen durch Selbſttödtung zuvor zu kommen? — ſelbſt wenn dieſer es (wie Nero am Seneca) erlaubte zu thun?

Kann man es einem großen unlängſt verſtorbenen Monarchen zum verbrecheriſchen Vorhaben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bey ſich führte, vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er perſönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt ſey, Bedingungen der Auslöſung einzugehn, die ſeinem Staate nachtheilig ſeyn könnten; denn dieſe Abſicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nöthig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuthen?

Ein Mann empfand ſchon die Waſſerſcheu, als Wirkung von dem Biß eines tollen Hundes, und, nachdem er ſich darüber ſo erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, daß jemand daran geheilt worden ſey, brachte er ſich ſelbſt um, damit, wie er in einer hinterlaſſenen Schrift ſagte, er nicht in ſeiner Hundewuth (zu welcher er ſchon den Anfall fühlte) andere Menſchen auch unglücklich machte; es frägt ſich ob er damit unrecht that?

Wer ſich die Pocken einimpfen zu laſſen beſchließt, wagt ſein Leben aufs Ungewiſſe: ob er es zwar thut um ſein Leben zu erhalten, und iſt ſo fern in einem weit bedenklichern Fall des Pflichtgeſetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigſtens den Sturm nicht macht, dem er ſich anvertraut, ſtatt deſſen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, ſich ſelbſt zuzieht. Iſt alſo die Pockeninoculation erlaubt?

Zweyter Artikel.

Von der wollüſtigen Selbſtſchändung.

§. 7.

So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Perſon, ſo iſt die Liebe zum Geſchlecht von ihr zur Erhaltung der Art beſtimmt; d. i. eine jede von beyden iſt Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Urſache mit einer Wirkung verſteht, in welcher jene Urſach, auch ohne ihr dazu einen Verſtand beyzulegen, doch nach der Analogie mit einem ſolchen, alſo gleichſam, als brächte ſie abſichtlich die Wirkung hervor, gedacht wird. Es frägt ſich nun, ob der Gebrauch des Vermögens zur Erhaltung der Art, oder zur Fortpflanzung des Geſchlechts, in Anſehung der Perſon ſelbſt, die es ausübt, unter einem einſchränkenden Pflichtgeſetz ſtehe, oder ob dieſe, auch ohne jenen Zweck zu beabſichtigen, den Gebrauch ihrer Geſchlechtseigenſchaften der bloßen thieriſchen Luſt zu widmen befugt ſey, ohne damit einer Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider zu handeln. —

In

In der Rechtslehre wird bewieſen, daß der Menſch ſich einer anderen Perſon dieſer Luſt zu gefallen, ohne beſondere Einſchränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwey Perſonen wechſelſeitig einander verpflichten. Hier aber iſt die Frage: ob in Anſehung dieſes Genuſſes eine Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt obwalte, deren Uebertretung eine Schändung (nicht blos Abwürdigung) der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon ſey. Der Trieb zu jenem wird Fleiſchesluſt (auch Wolluſt ſchlechthin) genannt. Das Laſter, welches dadurch erzeugt wird, heißt Unkeuſchheit, die Tugend aber in Anſehung dieſer ſinnlichen Antriebe, wird Keuſchheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt vorgeſtellt werden ſoll. Unnatürlich heißt eine Wolluſt, wenn der Menſch dazu, nicht durch den wirklichen Gegenſtand, ſondern durch die Einbildung von demſelben, alſo zweckwidrig, ihn ſich ſelbſt ſchaffend, gereizt wird. Denn ſie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar einen noch wichtigern Zweck, als ſelbſt der der Liebe zum Leben iſt, weil dieſer nur auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Daß ein ſolcher naturwidriger Gebrauch (alſo Mißbrauch) ſeiner Geſchlechtseigenſchaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchſten Grad widerſtreitende Verletzung der Pflicht wider ſich ſelbſt ſey, fällt jedem, zugleich mit dem Gedanken von demſelben, ſo fort auf, erregt eine Abkehrung von dieſem Gedanken, in der Maaße, daß ſelbſt die Nennung eines ſolchen Laſters bey ſeinem eigenen Namen für unſittlich gehalten wird, welches bey dem des Selbſtmords nicht geſchieht; den man, mit allen ſeinen Greueln (in einer ſpecies facti) der Welt vor Augen zu legen im mindeſten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Menſch überhaupt ſich beſchämt fühle, einer ſolchen ihn ſelbſt, unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung ſeiner eigenen Perſon fähig zu ſeyn: ſo daß ſelbſt die erlaubte (an ſich freylich blos thieriſche) körperliche Gemeinſchaft beyder Geſchlechter in der Ehe im geſitteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und erfordert, um einen Schleyer darüber zu werfen, wenn davon geſprochen werden ſoll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzuläſſigkeit jenes unnatürlichen, und ſelbſt auch des blos unzweckmäßigen Gebrauchs ſeiner Geſchlechtseigenſchaften als Verletzung (und zwar, was den erſteren betrifft, im höchſten Grade) der Pflicht gegen ſich ſelbſt, iſt nicht ſo leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freylich darin, daß der Menſch ſeine Perſönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgiebt, indem er ſich blos zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon durch ein ſolches Laſter in ſeiner Unnatürlichkeit, da es, der Form (der Geſinnung) nach, ſelbſt das des Selbſtmordes noch zu übergehen ſcheint, iſt dabey nicht erklärt. Es ſey denn, daß da die trotzige Wegwer-

fun

fung ſeiner ſelbſt im letzten, als einer Lebenslaſt, wenigſtens nicht eine weichliche Hingebung an thieriſche Reize iſt, ſondern Muth erfordert, wo immer noch Achtung für die Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon Platz findet; jene hingegen, welche ſich gänzlich der thieriſchen Neigung überläßt, den Menſchen zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenſtande macht, und ſo aller Achtung für ſich ſelbſt beraubt.

Caſuiſtiſche Fragen.

Der Zweck der Natur iſt in der Beywohnung der Geſchlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf alſo wenigſtens nicht zuwider gehandelt werden. Iſt es aber erlaubt, auch ohne auf dieſen Rückſicht zu nehmen, ſich (ſelbſt wenn es in der Ehe geſchähe) jenes Gebrauchs anzumaßen?

Iſt es z. B. zur Zeit der Schwangerſchaft, — iſt es bey der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen), oder wenn dieſes keinen Anreitz dazu bey ſich findet, nicht dem Naturzwecke und hiemit auch der Pflicht gegen ſich ſelbſt, an einem oder dem anderen Theil, eben ſo wie bey der unnatürlichen Wolluſt, zuwider, von ſeinen Geſchlechtseigenſchaften Gebrauch zu machen; oder giebt es hier ein Erlaubnißgeſetz der moraliſch-practiſchen Vernunft, welches in der Colliſion ihrer Beſtimmungsgründe etwas, an ſich zwar

Uner-

Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch größeren Uebertretung (gleichſam nachſichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einſchränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purism (einer Pedanterey in Anſehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derſelben betrifft) zählen, und den thieriſchen Neigungen, mit Gefahr der Verlaſſung des Vernunftgeſetzes, einen Spielraum verſtatten?

Die Geſchlechtsneigung wird auch Liebe (in der engſten Bedeutung des Worts) genannt und iſt in der That die größte Sinnenluſt, die an einem Gegenſtande möglich iſt; — nicht blos ſinnliche Luſt, wie an Gegenſtänden, die in der bloßen Reflexion über ſie gefallen, (da die Empfänglichkeit für ſie Geſchmack heißt) ſondern die Luſt aus dem Genuſſe einer anderen Perſon, die alſo zum Begehrungsvermögen und zwar der höchſten Stufe deſſelben, der Leidenſchaft, gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden; (denn beyde halten eher vom fleiſchlichen Genuß ab) ſondern iſt eine Luſt von beſonderer Art (ſui generis) und das Brünſtigſeyn hat mit der moraliſchen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl ſie mit der letzteren, wenn die practiſche Vernunft mit ihren einſchränkenden Bedingungen hinzu kommt, in enge Verbindung treten kann.

Dritter Artikel.

Von der Selbſtbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

§. 8.

Das Laſter in dieſer Art der Unmäßigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen, ſelbſt Krankheiten, die der Menſch ſich dadurch zuzieht, beurtheilt; denn da wäre es ein Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückſeligkeit), wodurch ihm entgegen gearbeitet werden ſollte, welches aber nie eine Pflicht, ſondern nur eine Klugheitsregel begründen kann; wenigſtens wäre es kein Princip einer directen Pflicht.

Die thieriſche Unmäßigkeit im Genuß der Nahrung, iſt der Mißbrauch der Genießmittel, wodurch das Vermögen des intellectuellen Gebrauchs derſelben gehemmt oder erſchöpft wird. Verſoffenheit und Gefräßigkeit ſind die Laſter, die unter dieſe Rubrik gehören. Im Zuſtande der Trunkenheit iſt der Menſch nur wie ein Thier, nicht als Menſch, zu behandeln; durch die Ueberladung mit Speiſen und in einem ſolchen Zuſtande iſt er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Ueberlegung im Gebrauch ſeiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewiſſe Zeit gelähmt. — Daß ſich in einen ſolchen Zuſtand zu verſetzen, Verletzung einer Pflicht wider ſich ſelbſt ſey, fällt von ſelbſt in die Augen.

gen. Die erſte dieſer Erniedrigungen, ſelbſt unter die thieriſche Natur, wird gewöhnlich durch gegohrne Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnſaft und andere Producte des Gewächsreichs, bewirkt, und wird dadurch verführeriſch, daß dabey auf eine Weile eine geträumte Glückſeligkeit und Sorgenfreyheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht; ſchädlich aber dadurch, daß nachher Niedergeſchlagenheit und Schwäche, und, was das Schlimmſte iſt, Nothwendigkeit dieſe Betäubungsmittel zu wiederhohlen, ja wohl gar damit zu ſteigern, eingeführt wird. Die Gefräßigkeit iſt in ſo fern noch unter jener thieriſchen Sinnenbeluſtigung, daß ſie blos den Sinn als paſſive Beſchaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, wobey doch noch ein thätiges Spiel der Vorſtellungen ſtatt findet, wie im vorerwähnten Genuß der Fall iſt, beſchäftigt; mithin ſich dem viehiſchen Genuſſe noch mehr nähert.

Caſuiſtiſche Fragen.

Kann man dem Wein, wenn gleich nicht als Panegyriſt, doch wenigſtens als Apologet, einen Gebrauch verſtatten, der bis nahe an die Berauſchung reicht; weil er doch die Geſellſchaft zur Geſprächigkeit belebt, und damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienſt zugeſtehen, das zu befördern, was Horaz vom Cato rühmt: virtus eius incaluit mero? — Wer kann aber das Maas für einen beſtimmen,

men, der in den Zuſtand, wo er zum *Meſſen* keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitſchaft iſt? Der Gebrauch des Opium und Brandweins ſind, als Genießmittel, der Niederträchtigkeit näher, weil ſie, bey dem geträumten Wohlbefinden, ſtumm, zurückhaltend und unmittheilbar machen; daher ſie auch nur als Arzneymittel erlaubt ſind. — Der Mohammedanism, welcher den Wein ganz verbietet, hat alſo ſehr ſchlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit in beyderley Art des Genuſſes, hat doch, auſſer dem blos phyſiſchen Wohlleben, noch etwas zum ſittlichen Zweck abzielendes an ſich, nämlich viel Menſchen und lange zu wechſelſeitiger Mittheilung zuſammen zu halten: gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn ſie, wie Cheſterfield ſagt, über die Zahl der Muſen geht) nur eine kleine Mittheilung (mit den nächſten Beyſitzern) erlaubt, mithin die Veranſtaltung jenem Zweck widerſpricht, ſo bleibt ſie immer Verleitung zum Unſittlichen, nämlich der Unmäßigkeit, und zur Uebertretung der Pflicht gegen ſich ſelbſt; auch ohne auf die phyſiſchen Nachtheile der Ueberladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu ſehen. Wie weit geht die ſittliche Befugniß, dieſen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?

Zweytes Hauptſtück.

Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſches Weſen betrachtet.

Sie iſt den Laſtern der Lüge, des Geitzes und der falſchen Demuth (Kriecherey) entgegen geſetzt.

Erſter Artikel.

Von der Lüge.

§. 9.

Die größte Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſches Weſen betrachtet (gegen die Menſchheit in ſeiner Perſon), iſt das Widerſpiel der Wahrhaftigkeit, oder die Lüge (aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere). Daß eine jede vorſetzliche Unwahrheit in Aeuſſerung ſeiner Gedanken dieſen harten Namen (den ſie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn ſie anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus der Unſchädlichkeit kein Befugniß hernimmt, nicht ablehnen könne, iſt für ſich ſelbſt klar. Denn Ehrloſigkeit (ein Gegenſtand der moraliſchen Verachtung zu ſeyn), welche ſie begleitet, die begleitet auch den Lügner, wie ſein Schatten. — Die Lüge kann eine äuſſere (mendacium externum), oder auch eine innere ſeyn. Durch jene macht ſich der Menſch in Anderer, durch dieſe aber, was noch mehr iſt, in ſeinen eigenen Augen zum Gegenſtande der Verachtung, und verletzt die

Würde der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon Hiebey kömmt weder der Schade, der anderen Menſchen daraus entſpringen kann, da er nicht das Eigenthümliche des Laſters trifft, (das alsdann blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere beſtände) in Anſchlag, noch auch der Schade, den der Lügner ſich ſelbſt zuzieht; denn alsdenn würde es blos, als Klugheitsfehler, der pragmatiſchen, nicht der moraliſchen Maxime widerſtreiten, und gar nicht als Pflichtverletzung angeſehen werden können. — Die Lüge iſt Wegwerfung und gleichſam Vernichtung ſeiner Menſchenwürde. Ein Menſch, der ſelbſt nicht glaubt, was er einem Anderen (wenn es auch eine blos idealiſche Perſon wäre) ſagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er blos Sache wäre; denn von dieſer ihrer Eigenſchaft, etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil ſie etwas Wirkliches und Gegebenes iſt; aber die Mittheilung ſeiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (abſichtlich) enthalten, was der Sprechende dabey denkt, iſt ein der natürlichen Zweckmäßigkeit ſeines Vermögens der Mittheilung ſeiner Gedanken gerade entgegen geſetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf ſeine Perſönlichkeit, wobey der Lügner ſich als eine blos täuſchende Erſcheinung vom Menſchen, nicht als wahren Menſchen zeigt. — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit, und, wenn dieſe zugleich Verſprechen ſind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

Die Lüge (in der ethiſchen Bedeutung des Worts), als vorſetzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht anderen ſchädlich zu ſeyn, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre ſie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch blos Leichtſinn, oder gar Gutmüthigkeit, die Urſache davon ſeyn, ja ſelbſt ein wirklich guter Zweck dadurch beabſichtigt werden; dennoch iſt die Art ihm nachzugehen durch die bloße Form ein Verbrechen des Menſchen an ſeiner eigenen Perſon, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menſchen in ſeinen eigenen Augen verächtlich machen muß.

Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menſchen ſich zu Schulden kommen laſſen, zu beweiſen, iſt leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, ſcheint doch ſchwerer zu ſeyn; weil eine zweyte Perſon dazu erforderlich iſt, die man zu hintergehen die Abſicht hat, ſich ſelbſt aber vorſetzlich zu betrügen einen Widerſpruch in ſich zu enthalten ſcheint.

Der Menſch, als moraliſches Weſen (homo noumenon), kann ſich ſelbſt, als phyſiſches Weſen (homo phaenomenon), nicht als bloßes Mittel (Sprachmaſchine) brauchen, das an den inneren Zweck der Gedankenmittheilung nicht gebunden wäre, ſondern iſt an die Bedingung der Uebereinſtimmung mit der Erklärung (declaratio) des erſteren gebunden, und gegen ſich ſelbſt zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen ſolchen in ſich findet, aber, indem er ſich überredet, es könne doch nicht ſchaden, wohl aber nutzen, einen ſolchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall ſeine Gunſt zu erheucheln. Oder, wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel iſt, aber ſich doch mit innerer Verehrung ſeines Geſetzes ſchmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe, bey ſich fühlt.

Unlauterkeit iſt blos Ermangelung an Gewiſſenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntniſſes vor ſeinem inneren Richter, der als eine andere Perſon gedacht wird. Z. B. Nach der größten Strenge betrachtet, iſt es ſchon Unlauterkeit, wenn ein Wunſch aus Selbſtliebe für die That genommen wird, weil er einen an ſich guten Zweck vor ſich hat, und die innere Lüge, ob ſie zwar der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider iſt, erhält hier den Namen einer Schwachheit, ſo wie der Wunſch eines Liebhabers lauter gute Eigenſchaften an ſeiner Geliebten zu finden ihm ihre augenſcheinliche Fehler unſichtbar macht. — Indeſſen verdient dieſe Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen ſich ſelbſt verübt, doch die ernſtlichſte Rüge: weil, von einer ſolchen faulen Stelle aus (der Falſchheit, welche in der menſchlichen Natur gewurzelt zu ſeyn ſcheint), das Uebel der Unwahrhaftigkeit ſich auch in Beziehung auf andere Menſchen verbreitet, nachdem einmal der oberſte Grundſatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

Anmerkung.

Es iſt merkwürdig, daß die Bibel das erſte Verbrechen, wodurch das Böſe in die Welt gekommen iſt, nicht vom Brudermorde (Cains), ſondern von der erſten Lüge datirt, (weil gegen jenen ſich doch die Natur empört) und als den Urheber alles Böſen, den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen, nennt; wiewohl die Vernunft von dieſem Hange der Menſchen zur Gleisnerey (eſprit fourbe), der doch vorher gegangen ſeyn muß, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Act der Freyheit nicht (gleich einer phyſiſchen Wirkung) nach dem Naturgeſetz des Zuſammenhanges der Wirkung und ihrer Urſache, welche insgeſammt Erſcheinungen ſind, deducirt und erklärt werden kann.

Caſuiſtiſche Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das ganz gehorſamſter Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor frägt einen ſeiner Leſer: wie gefällt ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illuſoriſch gegeben werden; da man über die Verfänglichkeit einer ſolchen Frage ſpöttelte; aber wer hat den Witz immer bey der Hand? Das geringſte Zögern mit der Antwort, iſt ſchon Kränkung des Verfaſſers; darf er dieſem alſo zum Munde reden?

Muß ich, wenn ich in wirklichen Geſchäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, eine Unwahrheit ſage, alle die Folgen verantworten, die daraus entſpringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewiſſer Menſch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen ſolle. Der Dienſtbothe thut dieſes: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwiſcht, und ein großes Verbrechen ausübt, welches ſonſt durch die gegen ihn ausgeſchickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld nach ethiſchen Grundſätzen? Allerdings auch auf den letzten, welcher hier eine Pflicht gegen ſich ſelbſt durch eine Lüge verletzte; deren Folgen ihm nun durch ſein eignes Gewiſſen zugerechnet werden.

Zweyter Artikel.

Vom Geitze.

§. 10.

Ich verſtehe hier unter dieſem Namen nicht den habſüchtigen Geitz (den Hang zur Erweiterung ſeines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben, über die Schranken des wahren Bedürfniſſes); denn dieſer kann auch als bloße Verletzung ſeiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden: ſondern den kargen Geitz, welcher, wenn er ſchimpflich iſt, Knickerey oder Knauſerey genannt wird, und zwar nicht in ſofern er in Vernachläßigung ſeiner Liebespflichten

ten gegen Andere beſteht; ſondern in ſo fern als die Verengung ſeines eigenen Genuſſes der Mittel zum Wohlleben unter das Maas des wahren Bedürfniſſes der Pflicht gegen ſich ſelbſt widerſtreitet.

An der Rüge dieſes Laſters kann man ein Beyſpiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung, der Tugenden ſo wohl als Laſter, durch den bloßen Grad, deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Ariſtoteliſchen Grundſatzes darthun: daß die Tugend in der Mittelſtraße zwiſchen zwey Laſtern beſtehe.

Wenn ich nämlich zwiſchen Verſchwendung und Geitz die gute Wirthſchaft als das Mittlere anſehe, und dieſes das Mittlere des Grades ſeyn ſoll: ſo würde ein Laſter in das (contrarie) entgegengeſetzte Laſter, die Tugend, nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und ſo würde dieſe nichts anders, als ein vermindertes, oder vielmehr verſchwindendes Laſter ſeyn, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht ſey.

Nicht das Maas der Ausübung ſittlicher Maximen, ſondern das objective Princip derſelben, muß als verſchieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laſter von der Tugend unterſchieden werden ſoll. — Die Maxime der verſchwenderiſchen Habſucht iſt: alle Mittel des Wohllebens lediglich *in der Abſicht auf den Genuß* anzuſchaffen. — Die des *kargen* Geizes iſt hingegen der Erwerb ſowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, wobey man ſich blos den *Beſitz* zum Zwecke macht, und ſich des *Genuſſes* entäußert.

Alſo iſt das eigenthümliche Merkmal des letzteren Laſters der Grundſatz des Beſitzes der Mittel zu allerley Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derſelben für ſich brauchen zu wollen, und ſich ſo des angenehmen Lebensgenuſſes zu berauben: welches der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks gerade entgegengeſetzt iſt *). Verſchwendung und Kargheit ſind alſo nicht durch den Grad, ſondern ſpecifiſch durch die entgegengeſetzten Maximen von einander unterſchieden.

Caſui-

---

*) Der Satz: man ſoll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, ſagt ſo viel als nichts; denn er iſt tautologiſch. Was heißt zu viel thun? *Antw.* Mehr als gut iſt; was heißt zu wenig thun? *Antw.* Weniger thun als gut iſt. Was heißt: *ich ſoll* (etwas thun oder unterlaſſen)? *Antw.* Es iſt *nicht gut* (wider die Pflicht) *mehr* oder auch weniger zu thun, als gut iſt. Wenn das die Weisheit iſt, die zu erforſchen wir zu den Alten (dem Ariſtoteles), gleich als ſolchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren ſollen: ſo haben wir ſchlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es giebt zwiſchen Wahrhaftigkeit und Lüge (als contradictorie oppoſitis) kein Mittleres: aber wohl zwiſchen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als contrarie oppoſitis), da an dem, welcher

Caſuiſtiſche Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen ſich ſelbſt die Rede iſt, und Habſucht (Unerſättlichkeit im Erwerb) um zu verſchwenden, eben ſowohl als Knauſerey (Peinlichkeit im Verthun), Selbſtſucht (ſolipſismus)

---

welcher ſeine Meinung erklärt, Alles, was er ſagt, wahr iſt, er aber nicht die ganze Wahrheit ſagt. Nun iſt doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieſes Mittlere anweiſe. Das kann er aber nicht; denn beyde Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (latitudinem) und, was zu thun ſey, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatiſchen), nicht denen der Sittlichkeit (den moraliſchen), d. i. nicht als enge (officium ſtrictum), ſondern nur als weite Pflicht (officium latum) entſchieden werden. Daher der, welcher die Grundſätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorſchreibt, einen Fehler (peccatum) begehn kann, aber nicht darin, daß er dieſen Grundſätzen mit Strenge anhänglich iſt, ein Laſter (vitium) ausübt, und Horazens Vers: inſani ſapiens nomen ferat, aequus iniqui, *ultra quam ſatis eſt* virtutem ſi petat ipſam, iſt, nach dem Buchſtalen genommen, grundfalſch. Sapiens bedeutet aber hier wohl nur einen geſcheuten Mann (prudens), der ſich nicht phantaſtiſch eine Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu dieſem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Foderung die menſchlichen Kräfte überſteigt, und Unſinn (Phantaſterey) in ihr Princip hinein bringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. ſeiner Pflicht gar zu anhänglich zu ſeyn, würde ohngefähr ſo viel ſagen: als einen Cirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

mus) zum Grunde haben, und beyde, die Verſchwendung ſowohl als die Kargheit, blos darum verwerflich zu ſeyn ſcheinen, weil ſie auf Armuth hinaus laufen, bey dem einen auf nicht erwartete, bey dem anderen auf willkührliche (auf den Vorſatz armſelig leben zu wollen) — ſo iſt die Frage: ob ſie, die eine ſowohl als die andere, überhaupt Laſter und nicht vielmehr beyde bloße Unklugheit genannt werden ſollen, mithin nicht ganz und gar auſſerhalb den Grenzen der Pflicht gegen ſich ſelbſt liegen mögen. Die Kargheit aber iſt nicht blos mißverſtandene Sparſamkeit, ſondern ſclaviſche Unterwerfung ſeiner ſelbſt unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu ſeyn, welches Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt. Sie iſt der Liberalität (liberalitas moralis) der Denkungsart überhaupt (nicht der Freygebigkeit (liberalitas ſumtuoſa), (welche nur eine Anwendung derſelben auf einen beſonderen Fall iſt), d. i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem anderen, auſſer von dem Geſetz, entgegengeſetzt, und Defraudation, die das Subject an ſich ſelbſt begeht. Aber was iſt das für ein Geſetz, deſſen innerer Geſetzgeber ſelbſt nicht weiß, wo es anzuwenden iſt? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äuſſeren Aufwande? im Alter, oder ſchon in der Jugend? oder iſt Sparſamkeit überhaupt eine Tugend?

Dritter Artikel.

Von der Kriecherey.

§. 11.

Der Menſch im Syſtem der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) iſt ein Weſen von geringer Bedeutung, und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugniſſen des Bodens, einen gemeinen Werth (pretium vulgare). Selbſt, daß er vor dieſen den Verſtand voraus hat, und ſich ſelbſt Zwecke ſetzen kann, das giebt ihm doch nur einen äuſſeren Werth ſeiner Brauchbarkeit (pretium uſus), nämlich eines Menſchen vor dem anderen, d. i. einen Preis, als einer Waare, in dem Verkehr mit dieſen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigern Werth hat, als das allgemeine Tauſchmittel, das Geld, deſſen Werth daher ausgezeichnet (pretium eminens) genannt wird.

Allein der Menſch als Perſon betrachtet, d. i. als Subject einer moraliſch-practiſchen Vernunft, iſt über allen Preis erhaben; denn als ein ſolcher (homo noumenon) iſt er nicht blos als Mittel zu anderer ihren, ja ſelbſt ſeinen eigenen Zwecken, ſondern als Zweck an ſich ſelbſt zu ſchätzen, d. i. er beſitzt eine Würde (einen abſoluten innern Werth) wodurch er allen andern vernünftigen Weltweſen Achtung für ihn abnöthigt, ſich mit jedem Anderen dieſer Art meſſen und auf den Fuß der Gleichheit ſchätzen kann.

Die Menſchheit in ſeiner Perſon iſt das Object der Achtung, die er von jedem anderen Menſchen fordern kann; deren er aber auch ſich nicht verluſtig machen muß. Er kann und ſoll ſich alſo, nach einem kleinen ſo wohl als großen Maaßſtabe, ſchätzen, nachdem er ſich als Sinnenweſen (ſeiner thieriſchen Natur nach), oder als intelligibles Weſen (ſeiner moraliſchen Anlage nach) betrachtet. Da er ſich aber nicht blos als Perſon überhaupt, ſondern auch als Menſch, d. i. als eine Perſon, die Pflichten auf ſich hat, die ihm ſeine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, ſo kann ſeine Geringfügigkeit als Thiermenſch dem Bewußtſeyn ſeiner Würde als Vernunftmenſch nicht Abbruch thun, und er ſoll die moraliſche Selbſtſchätzung in Betracht der letzteren nicht verläugnen, d. i. er ſoll ſich um ſeinen Zweck, der an ſich ſelbſt Pflicht iſt, nicht kriechend, nicht knechtiſch (animo ſervili), gleich als ſich um Gunſt bewerbend, bewerben, nicht ſeine Würde verläugnen, ſondern immer das Bewußtſeyn der Erhabenheit ſeiner moraliſchen Anlage in ſich aufrecht erhalten; und dieſe Selbſtſchätzung iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Das Bewußtſeyn und Gefühl der Geringfügigkeit ſeines moraliſchen Werths in Vergleichung mit dem Geſetz iſt die moraliſche Demuth (humilitas moralis). Die Ueberredung von einer Größe dieſes ſeines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Geſetz, kann der Tugendſtolz (arrogantia

mora-

moralis) genannt werden. — Die Entſagung alles Anſpruchs auf irgend einen moraliſchen Werth ſeiner ſelbſt, in der Ueberredung, ſich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, iſt die falſche moraliſche Demuth (humilitas moralis ſpuria) oder geiſtliche Kriecherey.

Demuth als Geringſchätzung ſeiner ſelbſt in Vergleichung mit anderen Menſchen (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Weſen, und wenn es auch ein Seraph wäre) iſt gar keine Pflicht; vielmehr iſt die Beſtrebung in ſolcher Demuth andern gleich zu kommen, oder ſie zu übertreffen, mit der Ueberredung ſich dadurch auch einen inneren größeren Werth zu verſchaffen, Hochmuth (ambitio), welcher der Pflicht gegen andere gerade zuwider iſt. Aber die blos als Mittel, zu Erwerbung der Gunſt eines Anderen (wer es auch ſey), ausgeſonnene Herabſetzung ſeines eigenen moraliſchen Werths (Heucheley und Schmeicheley) *) iſt falſche (erlogene) Demuth, und als Abwürdigung ſeiner Perſönlichkeit, der Pflicht gegen ſich ſelbſt entgegen.

Aus unſerer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moraliſchen Geſetz (deſſen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen:

Aber

---

*) Heucheln (eigentlich häuchlen) ſcheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stoßſeufzer), abgeleitet zu ſeyn; dagegen Schmeichlen vom Schmiegen, welches, als Habitus, Schmiegeln und endlich von den Hochdeutſchen Schmeicheln genannt worden iſt, abzuſtammen.

Aber daraus, daß wir einer ſolchen inneren Geſetzgebung fähig ſind, daß der (phyſiſche) Menſch den (moraliſchen) Menſchen in ſeiner eigenen Perſon zu verehren ſich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchſte Selbſtſchätzung, als Gefühl ſeines inneren Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil iſt, und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) beſitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen ſich ſelbſt einflößt.

§. 12.

Mehr oder weniger kann man dieſe Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menſchheit in uns, mithin auch gegen uns ſelbſt, durch folgende Vorſchriften kennbar machen.

Werdet nicht der Menſchen Knechte; — Laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leiſtet. — Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt, und ſeyd nicht Schmarotzer, oder Schmeichler, oder gar (was freylich nur im Grad von dem Vorigen unterſchieden iſt) Bettler. Daher ſeyd wirthſchaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winſeln, ſelbſt das bloße Schreyen bey einem körperlichen Schmerz iſt euer ſchon unwerth, am meiſten, wenn ihr euch bewußt ſeyd, ihn ſelbſt verſchuldet zu haben. Daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die

Standhaftigkeit mit der er ſtirbt. — Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, ſelbſt um die Verehrung himmliſcher Gegenſtände ſich dadurch zu verſinnlichen, iſt der Menſchenwürde zuwider, ſo wie die Anrufung derſelben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorſtellt, ſondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächſel iſt.

Caſuiſtiſche Fragen.

Iſt nicht in dem Menſchen das Gefühl der Erhabenheit ſeiner Beſtimmung, d. i. die Gemüthserhebung (elatio animi) als Schätzung ſeiner ſelbſt, mit dem Eigendünkel (arrogantia), welcher der wahren Demuth (humilitas moralis) gerade entgegengeſetzt iſt, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es rathſam wäre; ſelbſt in Vergleichung mit andern Menſchen, nicht blos mit dem Geſetz? oder würde dieſe Art von Selbſtverläugnung nicht vielmehr den Ausſpruch Anderer bis zur Geringſchätzung unſerer Perſon ſteigern, und ſo der Pflicht (der Achtung) gegen uns ſelbſt zuwider ſeyn? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menſchen ſcheint in jedem Fall eines Menſchen unwürdig zu ſeyn.

Die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, ſelbſt gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfaſſung — die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfiſche — den Unterſchied der

Stände mit ſorgfältiger Pünctlichkeit bezeichnende Phraſen, — welche von der Höflichkeit (die auch ſich gleich Achtenden nothwendig iſt) ganz unterſchieden ſind, — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedeln, Hochedelgebohrnen, Wohlgebohrnen (ohe, jam ſatis eſt!) in der Anrede — als in welcher Pedanterey die Deutſchen unter allen Völkern der Erde (die indiſchen Caſten vielleicht ausgenommen), es am weiteſten gebracht haben, ſind das nicht Beweiſe eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherey unter Menſchen? (Hae nugae in ſeria ducunt). Wer ſich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.

Drittes Hauptſtück

Erſter Abſchnitt.

Von der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als den gebohrnen Richter über ſich ſelbſt.

§. 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durchs Geſetz (als moraliſchen unſere Freyheit einſchränkenden Imperativ) und gehört dem practiſchen Verſtande zu, der die Regel giebt; die innere **Zurechnung** aber einer That, als eines unter dem Geſetz ſtehenden Falles (in meritum aut demeritum) gehört

zur

zur Urtheilskraft (judicium), welche, als das ſubjective Princip der Zurechnung der Handlung, ob ſie als That (unter einem Geſetz ſtehende Handlung) geſchehen ſey oder nicht, rechtskräftig urtheilt; worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Losſprechung) folgt: welches alles vor Gericht (coram judicio), als einer dem Geſetz Effect verſchaffenden moraliſchen Perſon, Gerichtshof (forum) genannt, geſchiehet. — Das Bewußtſeyn eines inneren Gerichtshofes im Menſchen („vor welchem ſich ſeine Gedanken einander verklagen oder entſchuldigen") iſt das Gewiſſen.

Jeder Menſch hat Gewiſſen, und findet ſich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Reſpect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und dieſe über die Geſetze in ihm wachende Gewalt iſt nicht etwas, was er ſich ſelbſt (willkührlich) macht, ſondern es iſt ſeinem Weſen einverleibt. Es folgt ihm wie ſein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann ſich zwar durch Lüſte und Zerſtreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu ſich ſelbſt zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme deſſelben vernimmt. Er kann es, in ſeiner äußerſten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, ſich daran gar nicht mehr zu kehren, aber ſie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Dieſe urſprüngliche intellectuelle und (weil ſie Pflichtvorſtellung iſt) moraliſche Anlage, Gewiſſen genannt, hat nun das beſondere an ſich, daß, ob zwar dieſes ſein Geſchäfte ein Geſchäfte des Menſchen mit ſich ſelbſt iſt, dieſer ſich doch durch ſeine Vernunft genöthigt ſieht, es als auf das Geheiß einer anderen Perſon zu treiben. Denn der Handel iſt hier die Führung einer Rechtsſache (causa) vor Gericht. Daß aber der durch ſein Gewiſſen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieſelbe Perſon vorgeſtellt werde, iſt eine ungereimte Vorſtellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Alſo wird ſich das Gewiſſen des Menſchen bey allen Pflichten einen Anderen als ſich ſelbſt zum Richter ſeiner Handlungen denken müſſen, wenn es nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſtehen ſoll. Dieſer Andere mag nun eine wirkliche, oder blos idealiſche Perſon ſeyn, welche die Vernunft ſich ſelbſt ſchafft *).

Eine

---

*) Die zwiefache Perſönlichkeit, in welcher der Menſch, der ſich im Gewiſſen anklagt und richtet, ſich ſelbſt denken muß: dieſes doppelte Selbſt, einerſeits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm ſelbſt anvertraut iſt, zitternd ſtehen zu müſſen, anderſeits aber das Richteramt aus angebohrner Autorität ſelbſt in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit ſich ſelbſt gar in Widerſpruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derſelbe Menſch (numero idem), aber, als Subject der moraliſchen, von dem Begriffe der Freyheit aus-

Eine ſolche idealiſche Perſon (der autoriſirte Gewiſſensrichter) muß ein Herzenskündiger ſeyn; denn der Gerichtshof iſt im Inneren des Menſchen aufgeſchlagen — zugleich muß er aber auch allverpflichtend, d. i. eine ſolche Perſon ſeyn, oder als eine ſolche gedacht werden, in Verhältniß auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzuſehen ſind; weil das Gewiſſen über alle freye Handlungen der innere Richter iſt. — — Da nun ein ſolches moraliſches Weſen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es ſonſt nicht (was doch zum Richteramt nothwendig gehört) ſeinen Geſetzen den ihnen angemeſſenen Effekt verſchaffen könnte, ein ſolches über alles machthabende moraliſche Weſen aber Gott heißt: ſo wird das Gewiſſen, als ſubjectives Princip

ausgehenden, Geſetzgebung, wo der Menſch einem Geſetz unterthan iſt, das er ſich ſelbſt giebt (homo noumenon), iſt er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmenſch (specie diverſus), aber nur in practiſcher Rückſicht, zu betrachten — denn über das Cauſal-Verhältniß des Intelligiblen zum Senſiblen giebt es keine Theorie — und dieſe ſpecifiſche Verſchiedenheit iſt die der Facultäten des Menſchen (der oberen und unteren), die ihn characteriſiren. Der erſtere iſt der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beyſtand des Verklagten (Sachwalter deſſelben) bewilligt iſt. Nach Schließung der Acten thut der innere Richter, als machthabende Perſon, den Ausſpruch über Glückſeligkeit oder Elend, als moraliſche Folgen der That; in welcher Qualität wir dieſer ihre Macht (als Weltherrſchers) durch unſere Vernunft nicht weiter verfolgen, ſondern nur das unbedingte jubeo oder veto verehren können.

einer vor Gott ſeiner Thaten wegen zu leiſtenden Verantwortung, gedacht werden müſſen: ja es wird der letzte Begriff (wenn gleich nur auf dunkele Art) in jenem moraliſchen Selbſtbewußtſeyn jederzeit enthalten ſeyn.

Dieſes will nun nicht ſo viel ſagen, als: der Menſch, durch die Idee, zu welcher ihn ſein Gewiſſen unvermeidlich leitet, ſey berechtigt, noch weniger aber: er ſey durch daſſelbe *verbunden* ein ſolches höchſtes Weſen außer ſich als *wirklich anzunehmen*; denn ſie wird ihm nicht *objectiv*, durch theoretiſche, ſondern blos *ſubjectiv*, durch practiſche ſich ſelbſt verpflichtende Vernunft ihr angemeſſen zu handeln, gegeben; und der Menſch erhält vermittelſt dieſer, *nur nach der Analogie* mit einem Geſetzgeber aller vernünftigen Weltweſen, eine bloße Leitung, die Gewiſſenhaftigkeit (welche auch religio genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns ſelbſt unterſchiedenen, aber uns doch innigſt gegenwärtigen heiligen Weſen (der moraliſch-geſetzgebenden Vernunft), ſich vorzuſtellen, und deſſen Willen ſich als Regel der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt iſt hier dem Menſchen blos „ein Princip der Beurtheilung aller ſeiner Pflichten *als* göttlicher Gebote."

1) In einer Gewiſſensſache (cauſa conſcientiam tangens) denkt ſich der Menſch ein *warnendes* Gewiſſen (praemonens) vor der Entſchließung; wobey die äußerſte *Bedenklichkeit* (ſcrupuloſitas), wenn es einen

einen Pflichtbegriff (etwas an ſich Moraliſches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewiſſen der alleinige Richter iſt (caſibus conſcientiae), nicht für Kleinigkeitskrämerey (Micrologie) und eine wahre Uebertretung nicht für Baggatelle (Peccatillum) beurtheilt, und (nach dem Grundſatz: minima non curat praetor) einem willkührlich ſprechenden Gewiſſensrath überlaſſen werden kann. Daher ein weites Gewiſſen jemanden zuzuſchreiben ſo viel heißt: als ihn gewiſſenlos nennen. —

2) Wenn die That beſchloſſen iſt, tritt im Gewiſſen zuerſt der Ankläger, aber, zugleich mit ihm, auch ein Anwald (Advocat) auf; wobey der Streit nicht gütlich (per amicabilem compoſitionem) abgemacht, ſondern nach der Strenge des Rechts entſchieden werden muß; und hierauf folgt

3) der rechtskräftige Spruch des Gewiſſens über den Menſchen, ihn loszuſprechen oder zu verdammen, der den Beſchluß macht; wobey zu merken iſt, daß der erſte Spruch nie eine Belohnung (praemium), als Gewinn von etwas, was vorher nicht ſein war, beſchließen kann, ſondern nur ein Frohſeyn, der Gefahr, ſtrafbar befunden zu werden, entgangen zu ſeyn, enthält, und daher die Seligkeit, in dem troſtreichen Zuſpruch ſeines Gewiſſens, nicht poſitiv (als Freude), ſondern nur negativ (Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit) iſt; eine Seligkeit, die der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüſſe des böſen Princips im Menſchen, allein beygelegt werden kann.

Zweyter Abſchnitt.

Von dem erſten Geboth, aller Pflichten gegen ſich ſelbſt.

§. 14.

Dieſes iſt: **Erkenne** (erforſche, ergründe) **dich ſelbſt**, nicht nach deiner phyſiſchen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerley dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecken), ſondern nach der moraliſchen, in Beziehung auf deine Pflicht — prüfe dein Herz — ob es gut oder böſe ſey, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was, entweder als urſprünglich zur **Subſtanz** des Menſchen gehörend, oder, als abgeleitet (erworben oder zugezogen), ihm ſelbſt zugerechnet werden könne und zum moraliſchen **Zuſtande** gehören möge.

Dieſe Selbſtprüfung, die in die ſchwerer zu ergründenden Tiefen oder den Abgrund des Herzens zu dringen verlangt, und die dadurch zu erhaltende Selbſterkenntniß iſt aller menſchlichen Weisheit Anfang. Denn die letzte, welche in der Zuſammenſtimmung des Willens eines Weſens zum Endzweck beſteht, bedarf beym Menſchen zu allererſt der Wegräumung der inneren Hinderniſſe (eines böſen in ihm geniſtelten Willens), und dann, der Beſtrebung die nie verlierbare urſprüngliche Anlage eines guten Willens in ſich zu entwickeln. Nur die Höllenfahrt der Selbſterkenntniß bahnt den Weg zur Vergötterung.

§. 15.

Dieſe moraliſche Selbſterkenntniß wird erſtlich die ſchwärmeriſche Verachtung ſeiner ſelbſt, als eines Menſchen, oder des ganzen Menſchengeſchlechts überhaupt, verbannen; denn dieſe widerſpricht ſich ſelbſt. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menſchen achtungswürdig macht, geſchehen, daß er den Menſchen, der dieſer zuwider handelt, und in einem ſolchen Falle auch ſich ſelbſt der Verachtung würdig findet; einer Verachtung die denn immer nur dieſen oder jenen Menſchen, nicht die Menſchheit überhaupt treffen kann. — Dann aber widerſteht ſie auch der eigenliebigen Selbſtſchätzung, bloße Wünſche, wenn ſie mit noch ſo großer Sehnſucht geſchähen, da ſie an ſich doch thatleer ſind und bleiben, für Beweiſe eines guten Herzens zu halten. Gebet iſt auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger declarirter Wunſch. Unpartheylichkeit, in Beurtheilung unſerer Selbſt, in Vergleichung mit dem Geſetz und Aufrichtigkeit im Selbſtgeſtändniſſe ſeines inneren moraliſchen Werths oder Unwerths ſind Pflichten gegen ſich ſelbſt, die aus jenem erſten Geboth der Selbſterkenntniß unmittelbar folgen.

Epiſodiſcher Abſchnitt.

Von der Amphibolie der moraliſchen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menſchen gegen ſich oder andere Menſchen iſt, für Pflicht gegen Andere Weſen zu halten.

§. 16.

Nach der bloßen Vernunft zu urtheilen, hat der Menſch ſonſt keine Pflicht, als blos gegen den Menſchen (ſich ſelbſt oder einen andern); denn ſeine Pflicht gegen irgend ein Subject iſt die moraliſche Nöthigung durch dieſes ſeinen Willen. Das nöthigende (verpflichtende) Subject muß alſo *erſtlich* eine Perſon ſeyn, *zweytens* muß dieſe Perſon als Gegenſtand der Erfahrung gegeben ſeyn; weil der Menſch auf den Zweck ihres Willens hinwirken ſoll, welches nur in dem Verhältniſſe zweyer exiſtirender Weſen zu einander geſchehen kann; denn ein bloßes Gedankending kann nicht *Urſache* von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden. Nun kennen wir aber, mit aller unſerer Erfahrung, kein anderes Weſen, was der Verpflichtung (der activen oder paſſiven) fähig wäre, als blos den Menſchen. Alſo kann der Menſch ſonſt keine Pflicht gegen irgend ein Weſen haben, als blos gegen den Menſchen, und, ſtellt er ſich gleichwohl eine ſolche zu haben vor, ſo geſchieht dieſes durch eine *Amphibolie der Reflexionsbegriffe* und ſeine vermeinte Pflicht gegen andere Weſen iſt blos Pflicht gegen ſich ſelbſt; zu welchem Mißverſtande er dadurch verleitet wird, daß er ſeine Pflicht in Anſehung anderer Weſen mit einer Pflicht gegen dieſe Weſen verwechſelt.

Dieſe vermeinte Pflicht kann nun auf unperſönliche, oder, zwar perſönliche aber ſchlechterdings unſichtbare (den äußeren Sinnen nicht darzuſtellende) Gegenſtände, bezogen werden. — Die erſten (außermenſchlichen) können der bloße Naturſtoff, oder der zur Fortpflanzung organiſirte, aber empfindungsloſe, oder der mit Empfindung und Willkühr begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere) ſeyn: die zweyten (übermenſchlichen) können als geiſtige Weſen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwiſchen Weſen beyder Art und den Menſchen ein Pflichtverhältniß, und welches dazwiſchen ſtatt finde, wird nun gefragt?

§. 17.

In Anſehung des Schönen obgleich Lebloſen in der Natur iſt ein Hang zum bloßen Zerſtöhren (spiritus destructionis) der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menſchen ſchwächt oder vertilgt, was zwar nicht für ſich allein ſchon moraliſch iſt, aber doch eine der Moralität günſtige Stimmung der Sinnlichkeit, ſehr befördert, wenigſtens dazu vorbereitet, nämlich die Luſt etwas auch ohne Abſicht auf Nutzen zu lieben und z. B. an den ſchönen Cryſtalliſationen an der unbeſchreiblichen Schönheit des Gewächsreichs ein unintereſſirtes Wohlgefallen zu finden.

In

In Anſehung des lebenden, obgleich vernunftloſen Theils der Geſchöpfe iſt die gewaltſame und zugleich grauſame Behandlung der Thiere der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt weit inniglicher entgegengeſetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menſchen abgeſtumpft, und folglich eine der Moralität, im Verhältniſſe zu anderen Menſchen, ſehr dienſame natürliche Anlage geſchwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Quaal verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angeſtrengte, Arbeit, (dergleichen auch wohl Menſchen ſich gefallen laſſen müſſen) unter die Befugniſſe des Menſchen gehören; da hingegen die martervollen phyſiſchen Verſuche, zum bloßen Behuf der Speculation, wenn auch ohne ſie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabſcheuen ſind. — Selbſt Dankbarkeit für lang geleiſtete Dienſte eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob ſie Hausgenoſſen wären) gehört *indirect* zur Pflicht des Menſchen, nämlich *in Anſehung* dieſer Thiere, *direct* aber betrachtet iſt ſie immer nur Pflicht des Menſchen *gegen ſich ſelbſt*.

§. 18.

In Anſehung eines Weſens, was ganz über unſere Erfahrungsgränze hinaus liegt, aber doch ſeiner Möglichkeit nach in unſeren Ideen angetroffen wird, nemlich der Gottheit, haben wir eben ſo wohl auch eine Pflicht, welche *Religionspflicht* genannt wird, die

näm-

nämlich „der Erkenntniß aller unſerer Pflichten als (inſtar) göttlicher Gebote.“ Aber dieſes iſt nicht das Bewußtſeyn einer Pflicht gegen Gott. Denn, da dieſe Idee ganz aus unſerer eigenen Vernunft hervorgeht, und von uns, es ſey in theoretiſcher Abſicht, um ſich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unſerem Verhalten zu dienen, ſelbſt gemacht wird, ſo haben wir hiebey nicht ein gegebenes Weſen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge: denn da müßte deſſen Wirklichkeit allererſt durch Erfahrung bewieſen (oder geoffenbart) ſeyn; ſondern es iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, dieſe unumgänglich der Vernunft ſich darbietende Idee auf das moraliſche Geſetz in uns, wo ſie von der größten ſittlichen Fruchtbarkeit iſt, anzuwenden. In dieſem (practiſchen) Sinn kann es alſo ſo lauten: Religion zu haben iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Der Pflichten gegen ſich ſelbſt

Zweyte Abtheilung.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt (in Anſehung ſeines Zwecks).

Erſter Abſchnitt.

Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Entwickelung und Vermehrung ſeiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatiſcher Abſicht.

§. 19.

Der Anbau (cultura) ſeiner Naturkräfte (Geiſtes- Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerley möglichen Zwecken iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt. — Der Menſch iſt es ſich ſelbſt (als einem Vernunftweſen) ſchuldig, die Naturanlagen und Vermögen, von denen ſeine Vernunft dereinſt Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichſam roſten zu laſſen, ſondern, geſetzt daß er auch mit dem angebohrnen Maaß ſeines Vermögens für die natürlichen Bedürfniſſe zufrieden ſeyn könne, ſo muß ihm doch ſeine Vernunft dieſes Zufriedenſeyn mit dem geringen Maaß ſeiner Vermögen erſt durch Grundſätze anweiſen, weil er, als ein Weſen, das Zwecke zu haben, oder ſich Gegenſtände ſich zum Zweck zu machen fähig iſt, den Gebrauch ſeiner Kräfte nicht blos dem Inſtinct der Natur, ſondern der Freyheit, mit der er dieſes Maas beſtimmt, zu verdanken haben muß. Es iſt alſo nicht Rückſicht auf den **Vortheil**, den die Cultur ſeines Vermögens (zu allerley Zwecken) verſchaffen kann; denn dieſer würde vielleicht (nach Rouſſeauſchen Grundſätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfniſſes vortheilhaft ausfallen: ſondern es iſt Geboth der moraliſch=practiſchen Vernunft und **Pflicht** des Menſchen gegen ſich ſelbſt, ſeine Vermögen (unter denſelben eins mehr als das andere, nach Verſchiedenheit ſeiner Zwecke) anzubauen, und in pragmatiſcher Rückſicht ein dem Zweck ſeines Daſeyns angemeſſener Menſch zu ſeyn.

Geiſteskräfte ſind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich iſt. Sie ſind ſo fern ſchöpferiſch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geſchöpft, ſondern a priori aus Principien abgeleitet wird. Dergleichen ſind Mathematik, Logik und Metaphyſik der Natur, welche zwey letztern auch zur Philoſophie, nämlich der theoretiſchen gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchſtabe lautet, Weisheitslehre, ſondern nur Wiſſenſchaft bedeutet, aber doch der erſteren zu ihrem Zwecke beförderlich ſeyn kann.

Selenkräfte ſind diejenigen, welche dem Verſtande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Abſichten braucht, zu Gebote ſtehen, und ſo fern an dem

Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen iſt das Gedächtniß, die Einbildungskraft u. dgl. worauf Gelahrtheit, Geſchmack (innere und äußere Verſchönerung) ꝛc. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Abſicht die Werkzeuge darbieten.

Endlich iſt die Cultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnaſtik) die Beſorgung deſſen, was das Zeug (die Materie) am Menſchen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menſchen unausgeführt bleiben würden; mithin iſt die fortdauernde abſichtliche Belebung des Thieres am Menſchen Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

§. 20.

Welche von dieſen phyſiſchen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion, in Vergleichung gegen einander, ſie ſich zum Zweck zu machen Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt ſey, bleibt ſeiner eigenen vernünftigen Ueberlegung, in Anſehung der Luſt zu einer gewiſſen Lebensart und zugleich der Schätzung ſeiner dazu erforderlichen Kräfte, überlaſſen, um darunter zu wählen, (z. B. ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrſamkeit ſeyn ſollte). Denn, abgeſehen von dem Bedürfniß der Selbſterhaltung, welches an ſich keine Pflicht begründen kann, iſt es Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, ein der Welt nützliches Glied zu ſeyn, weil dieſes auch zum Werth der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon gehört, die er alſo nicht herabwürdigen ſoll.

Die

Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung ſeiner *phyſiſchen* Vollkommenheit iſt aber nur *weite* und unvollkommene Pflicht: weil ſie zwar ein Geſetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Anſehung der Handlungen ſelbſt aber, ihrer Art und ihrem Grade nach, nichts beſtimmt, ſondern der freyen Willkühr einen Spielraum verſtattet.

Zweyter Abſchnitt.

Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit, d. i. in blos ſittlicher Abſicht.

§. 21.

Sie beſteht *erſtlich*, ſubjectiv, in der *Lauterkeit* (puritas moralis) der Pflichtgeſinnung: da nämlich, auch ohne Beymiſchung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Abſichten, das Geſetz für ſich allein Triebfeder iſt, und die Handlungen nicht blos pflichtmäßig, ſondern auch *aus Pflicht* geſchehen. — „Seyd heilig" iſt hier das Gebot. *Zweytens*, objectiv, in Anſehung des ganzen moraliſchen Zwecks, der *die* Vollkommenheit, d. i. ſeine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollſtändigkeit des moraliſchen Zwecks in Anſehung ſeiner ſelbſt betrifft, „ſeyd vollkommen;" die Beſtrebung nach dieſem Ziele iſt beym Menſchen immer nur ein Fortſchreiten von *einer* Vollkommenheit zur anderen; „iſt etwa eine Tugend, iſt etwa ein Lob, dem trachtet nach."

§. 22.

Dieſe Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und das wegen der Gebrechlichkeit (fragilitas) der menſchlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derſelben (in dieſem Leben) Pflicht iſt, deren Befolgung alſo nur in continuirlichen Fortſchritten beſtehen kann, iſt, in Hinſicht auf das Object (die Idee, deren Ausführung man ſich zum Zweck machen ſoll), zwar enge und vollkommene, in Rückſicht aber auf das Subject, weite und nur unvollkommene Pflicht gegen ſich ſelbſt.

Die Tiefen des menſchlichen Herzens ſind unergründlich. Wer kennt ſich genugſam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob ſie gänzlich aus der Vorſtellung des Geſetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere ſinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil, oder zur Verhütung eines Nachtheils, angelegt ſind, und bey anderer Gelegenheit auch wohl dem Laſter zu Dienſten ſtehen könnten? — Was aber die Vollkommenheit als moraliſchen Zweck betrifft, ſo giebts zwar in der Idee (objectiv) nur eine Tugend (als ſittliche Stärke der Maximen) in der That (ſubjectiv) aber eine Menge derſelben von heterogener Beſchaffenheit, worunter es unmöglich ſeyn dürfte, nicht irgend eine Untugend (ob ſie gleich eben jener Tugenden wegen den Nahmen des Laſters nicht zu führen pflegen) bey ſich aufzufinden, wenn man ſie ſuchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollſtändigkeit oder Mängel die Selbſterkenntniß uns nie hinreichend einſchauen läßt, kann keine andere als unvollkommene Pflicht vollkommen zu ſeyn begründen.

* * *

Alſo ſind alle Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon nur unvollkommene Pflichten.

Der ethiſchen Elementarlehre

Zweytes Buch.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menſchen.

Erſter Abſchnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menſchen.

Eintheilung.

§. 23.

Die oberſte Eintheilung kann die ſeyn: in Pflichten gegen Andere, ſo fern du ſie durch Leiſtung derſelben zugleich verbindeſt, und in ſolche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat. — Die erſte Leiſtung iſt (reſpectiv gegen Andere) verdienſtliche; die der zweyten iſt ſchuldige Pflicht. — Liebe und Achtung ſind die Gefühle, welche die Ausübung dieſer Pflichten begleiten. Sie können abgeſondert (jede für ſich allein) erwogen werden, und auch ſo beſtehen. (Liebe des Nächſten, ob dieſer gleich wenig Achtung verdienen möchte; imgleichen nothwendige Achtung für jeden Menſchen, unerachtet er kaum der Liebe werth zu ſeyn beurtheilt würde). Sie ſind aber im Grunde dem Geſetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zuſammen verbunden; nur ſo, daß, bald die eine Pflicht, bald die andere das Princip im Subject ausmacht, an welche die andere acceſſoriſch geknüpft iſt. — So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu ſeyn, uns für verpflichtet erkennen; aber, weil dieſe Gunſt doch auch Abhängigkeit ſeines Wohls von meiner Großmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, ſo iſt es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches dieſe Wohlthätigkeit entweder als bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienſt vorſtellt, die Demüthigung zu erſparen, und ihm ſeine Achtung für ſich ſelbſt zu erhalten.

§. 24.

Wenn von Pflichtgeſetzen (nicht von Naturgeſetzen) die Rede iſt, und zwar im äuſſern Verhältniß der Menſchen gegen einander, ſo betrachten wir uns in einer moraliſchen (intelligiblen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der phyſiſchen, die Verbindung vernünftiger Weſen (auf Erden) durch Anziehung und Abſtoßung bewirkt wird. Vermöge des Princips der Wechſelliebe ſind ſie angewieſen, ſich einander beſtändig zu nähern, durch das der Achtung, die ſie einander ſchuldig ſind, ſich im Abſtande von einander zu erhalten, und, ſollte eine dieſer großen ſittlichen Kräfte ſinken; „ſo würde dann das Nichts (der Immoralität), mit aufgeſperrtem Schlund, der (moraliſchen) Weſen ganzes Reich, wie einen Tropfen Waſſer trinken“ (wenn ich mich hier die Worte Hallers, nur in einer andern Beziehung, bedienen darf).

§. 25.

Die Liebe wird hier aber nicht als Gefühl (äſthetiſch), d. i. als Luſt an der Vollkommenheit anderer Menſchen, nicht als Liebe des Wohlgefallens, genommen; denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben; ſondern muß als Maxime des Wohlwollens (als practiſch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

Eben daſſelbe muß von der gegen Andere zu beweiſenden Achtung geſagt werden: da nämlich nicht blos das Gefühl aus der Vergleichung unſeres eigenen Werths mit dem des Anderen (dergleichen ein Kind gegen ſeine Aeltern, ein Schüler gegen ſeinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen ſeinen Oberen aus bloßer Gewohnheit fühlt), ſondern eine Maxime der Einſchränkung unſerer Selbſtſchätzung, durch die Würde der Menſchheit in eines Anderen Perſon, mithin die Achtung im practiſchen Sinne (obſervantia aliis praeſtanda) verſtanden wird.

Auch wird die Pflicht der freyen Achtung gegen Andere, weil ſie eigentlich nur negativ iſt, (ſich nicht über Andere zu erheben) und ſo der Rechtspflicht, niemanden

niemanden das Seine zu ſchmälern, analogiſch iſt, obgleich als bloße Tugendpflicht verhältnißweiſe gegen die Liebespflicht für enge, die letzte alſo als weite Pflicht angeſehn.

Die Pflicht der Nächſtenliebe kann alſo auch ſo ausgedrückt werden: ſie iſt die Pflicht Anderer ihre Zwecke (ſo fern dieſe nur nicht unſittlich ſind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächſten iſt in der Maxime enthalten, keinen anderen Menſchen blos als Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen; nicht zu verlangen, der Andere ſolle ſich ſelbſt wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen.

Dadurch, daß ich die erſte Pflicht gegen jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen Anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzten aber verpflichte ich blos mich ſelbſt, halte mich in meinen Schranken, um dem Andern an dem Werthe, den er als Menſch in ſich ſelbſt zu ſetzen befugt iſt, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbeſondere.

§. 26.

Die Menſchenliebe (Philanthropie) muß, weil ſie hier als practiſch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menſchen gedacht wird, im thätigen Wohlwollen geſetzt werden, und betrifft alſo die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlſeyn (ſalus) der Menſchen, ſo fern er ſie blos als ſolche betrachtet, Vergnügen findet; dem wohl iſt, wenn es jedem Anderen wohlergeht, heißt ein Menſchenfreund (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl iſt, wenn es Anderen übel ergeht, heißt Menſchenfeind (Miſanthrop in practiſchem Sinne). Der, welchem es gleichgültig iſt, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm ſelbſt nur wohl geht, iſt ein Selbſtſüchtiger (ſolipſiſta). — Derjenige aber, welcher Menſchen flieht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, ob er zwar allen wohl will, würde menſchenſcheu (äſthetiſcher Miſanthrop) und ſeine Abkehrung von Menſchen Anthropophobie genannt werden können.

§. 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die practiſche Menſchenliebe) iſt aller Menſchen Pflicht gegen einander; man mag dieſe nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethiſchen Geſetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenſchen als dich ſelbſt. — Denn alles moraliſch-practiſche Verhältniß gegen Menſchen iſt ein Verhältniß derſelben in der Vorſtellung der reinen Vernunft, d. i. der freyen Handlungen nach Maximen, welche ſich zur allgemeinen Geſetzgebung qualificiren, die alſo nicht ſelbſtſüchtig (ex ſolipſimo prodeuntes) ſeyn können. Ich will jedes Anderen Wohlwollen (benevolentiam) gegen mich; ich ſoll alſo auch gegen jeden Anderen wohlwollend ſeyn. Da aber alle An-

dere

dere auſſer mir nicht Alle ſeyn, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Geſetzes an ſich haben würde, welche doch zur Verpflichtung nothwendig iſt: ſo wird das Pflichtgeſetz des Wohlwollens mich als Object deſſelben im Gebot der practiſchen Vernunft mit begreifen: nicht, als ob ich dadurch verbunden würde, mich ſelbſt zu lieben, (denn das geſchieht ohne das unvermeidlich, und dazu giebts alſo keine Verpflichtung), ſondern die geſetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menſchheit überhaupt die ganze Gattung, (mich alſo mit) einſchließt, ſchließt als allgemeingeſetzgebend mich in der Pflicht des wechſelſeitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit mit allen Anderen neben mir mit ein, und erlaubt es dir, dir ſelbſt wohlzuwollen, unter der Bedingung, daß du auch jedem Anderen wohl willſt; weil ſo allein deine Maxime (des Wohlthuns) ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgeſetz gegründet iſt.

§. 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menſchenliebe iſt nun zwar dem Umfange nach das größte, dem Grade nach aber das kleinſte, und, wenn ich ſage, ich nehme an dem Wohl dieſes Menſchen nur nach der allgemeinen Menſchenliebe Antheil, ſo iſt das Intereſſe, was ich hier nehme, das kleinſte, was nur ſeyn kann. Ich bin in Anſehung deſſelben nur nicht gleichgültig.

Aber Einer iſt mir doch näher als der Andere, und ich bin im Wohlwollen mir ſelbſt der nächſte. Wie ſtimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächſten (deinen Mitmenſchen) als dich ſelbſt? Wenn einer mir näher iſt (in der Pflicht des Wohlwollens) als der Andere, ich alſo zum größeren Wohlwollen gegen Einen als gegen den Anderen verbunden, mir ſelber aber geſtändlich näher (ſelbſt der Pflicht nach) bin, als jeder Andere, ſo kann ich, wie es ſcheint, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, nicht ſagen, ich ſoll jeden Menſchen lieben wie mich ſelbſt; denn der Maßſtab der Selbſtliebe würde keinen Unterſchied in Graden zulaſſen. — Man ſiehet bald: daß hier nicht blos das Wohlwollen des Wunſches, welches eigentlich ein bloßes Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen iſt, ohne ſelbſt dazu etwas beytragen zu dürfen; (ein jeder für ſich; Gott für uns alle), ſondern ein thätiges, practiſches Wohlwollen, ſich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen (das Wohlthun), gemeinet ſey. Denn im Wünſchen kann ich allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad, nach Verſchiedenheit der Geliebten (deren einer mich näher angeht als der Andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch ſehr verſchieden ſeyn.

Ein-

Eintheilung der Liebespflichten.

Sie ſind: A) Pflichten der Wohlthätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Theilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§. 29.

Sich ſelber gütlich thun, ſo weit als nöthig iſt, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (ſeinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen,) gehört zu den Pflichten gegen ſich ſelbſt; — deren Gegentheil iſt: ſich aus Geiz (ſclaviſch) oder aus übertriebener Diſciplin ſeiner natürlichen Neigungen, (ſchwärmeriſch) ſich des Genuſſes der Lebensfreuden zu berauben, welches beydes der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt widerſtreitet.

Wie kann man aber, auſſer dem Wohlwollen des Wunſches in Anſehung anderer Menſchen (welches uns nichts koſtet), auch noch, daß dieſes practiſch werde, d. i. wie kann man das Wohlthun in Anſehung der Bedürftigen jederman, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht anſinnen? — Wohlwollen iſt das Vergnügen an der Glückſeligkeit (dem Wohlſeyn) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, ſich daſſelbe zum Zweck zu machen, und Pflicht dazu iſt die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, dieſe Maxime als allgemeines Geſetz anzunehmen.

Es fällt nicht von ſelbſt in die Augen: daß ein ſolches Geſetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr ſcheint die Maxime: „ein jeder für ſich, Gott (das Schickſal) für uns alle," die natürlichſte zu ſeyn.

§. 30.

Wohlthätig, d. i. anderen Menſchen in Nöthen zu ihrer Glückſeligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach ſeinem Vermögen beförderlich zu ſeyn, iſt jedes Menſchen Pflicht.

Denn jeder Menſch, der ſich in Noth befindet, wünſcht, daß ihm von anderen Menſchen geholfen werde. Wenn er aber ſeine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beyſtand leiſten zu wollen, laut werden ließe, d. i. ſie zum allgemeinen Erlaubnißgeſetz machte: ſo würde ihm, wenn er ſelbſt in Noth iſt, jedermann gleichfalls ſeinen Beyſtand verſagen, oder wenigſtens zu verſagen befugt ſeyn. Alſo widerſtreitet ſich die eigennützige Maxime ſelbſt, wenn ſie zum allgemeinen Geſetz gemacht würde, d. i. ſie iſt pflichtwidrig, folglich iſt die gemeinnützige Maxime, des Wohlthuns gegen Bedürftige, allgemeine Pflicht der Menſchen, und zwar darum; weil ſie als Mitmenſchen, d. i. als Bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechſelſeitigen Beyhülfe vereinigte vernünftige Weſen anzuſehen ſind.

§. 31.

Wohlthun iſt, im Fall daß jemand reich (mit Mitteln zur Glückſeligkeit Anderer überflüſſig, d. i. über ſein

eigenes

eigenes Bedürfniß verſehen) iſt, von dem Wohlthäter ſelbſt faſt nicht einmal für eine verdienſtliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den Anderen verbindet. Das Vergnügen, was er ſich hiemit ſelbſt macht, welches ihm keine Aufopferung koſtet, iſt eine Art in moraliſchen Gefühlen zu ſchwelgen. — Auch muß er allen Schein, als dächte er den Anderen hiemit zu verbinden, ſorgfältig vermeiden; weil es ſonſt nicht wahre Wohlthat wäre, die er dieſem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit, (die den letzten in ſeinen eigenen Augen immer erniedrigt,) auflegen zu wollen äußerte. Er muß ſich vielmehr, als durch die Annahme des Andern ſelbſt verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht blos als ſeine Schuldigkeit äußern, wenn er nicht (welches beſſer iſt) ſeine Wohlthätigkeit ganz im Verborgenen ausübt. — Größer iſt dieſe Tugend, wenn das Vermögen zum Wohlthun beſchränkt, und der Wohlthäter ſtark genug iſt, die Uebel, welche er Andern erſpart, ſtillſchweigend über ſich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moraliſch-*reich* anzuſehen iſt.

Caſuiſtiſche Fragen.

Wie weit ſoll man den Aufwand ſeines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt ſelbſt Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde. Wie viel iſt die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abſcheiden aus der Welt durch ein Teſtament) beweiſet? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgeſetz erlaubte Obergewalt über einen

übt.

übt, dem er die Freyheit raubt, nach ſeiner eigenen Wahl glücklich zu ſeyn (ſeinem Erbunterthan eines Guts), kann, ſage ich, dieſer ſich als Wohlthäter anſehen, wenn er nach ſeinen eigenen Begriffen von Glückſeligkeit für ihn gleichſam väterlich ſorgt? Oder iſt nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen ſeiner Freyheit zu berauben, etwas, der Rechtspflicht überhaupt ſo Widerſtreitendes, daß, unter dieſer Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrſchaft rechnend, ſich hinzugeben, die größte Wegwerfung der Menſchheit für den ſeyn würde, der ſich dazu freywillig verſtände, und die größte Fürſorge der Herrſchaft für den letzten gar keine Wohlthätigkeit ſeyn würde. Oder kann etwa das Verdienſt mit der letzten ſo groß ſeyn, daß es gegen das Menſchenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann niemand nach meinen Begriffen von Glückſeligkeit wohlthun, (auſſer unmündigen Kindern oder Blödſinnigen und Verrückten), ſondern nach jenes ſeinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweiſen denke; dem ich aber wirklich keine Wohlthat erweiſe, indem ich ihm ein Geſchenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzuthun, was von Glücksgütern abhängt, iſt größtentheils ein Erfolg aus der Begünſtigung verſchiedener Menſchen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlſtandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Verdient unter ſolchen Umſtänden der Beyſtand den der Reiche den Nothleidenden erweiſen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man ſich ſo gern als Verdienſt brüſtet?

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit iſt die **Verehrung** einer Perſon wegen einer uns erwieſenen Wohlthat. Das Gefühl, was mit dieſer Beurtheilung verbunden iſt, iſt das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohlthäter, da hingegen dieſer gegen den Empfänger nur als im Verhältniß der Liebe betrachtet wird. — Selbſt ein bloßes herzliches **Wohlwollen** des Anderen, ohne phyſiſche Folgen, verdient den Nahmen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterſchied zwiſchen der **thätigen** und blos **affectionellen** Dankbarkeit begründet.

§. 32.

Dankbarkeit iſt Pflicht, d. i. nicht blos eine **Klugheitsmaxime**, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit, wegen der mir wiederfahrenen Wohlthätigkeit, den Andern zu mehrerem Wohlthun zu bewegen (gratiarum actio est ad plus dandum invitatio); denn dabey bediene ich mich dieſer blos als Mittel zu meinen anderweitigen Abſichten; ſondern ſie iſt unmittelbare Nöthigung durchs moraliſche Geſetz, d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muß auch noch beſonders als **heilige** Pflicht, d. i. als eine ſolche, deren Verletzung (als ſcandalöſes Beyſpiel) die moraliſche Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundſatze ſelbſt vernichten kann angeſehen werden. Denn heilig iſt derjenige moraliſche

Gegen-

Gegenſtand, in Anſehung deſſen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Act völlig getilgt werden kann (wobey der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt). Alle andere iſt gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieſelbe quittiren; weil der Empfänger den Vorzug des Verdienſtes, den der Geber hat, nämlich der Erſte im Wohlwollen geweſen zu ſeyn, dieſem nie abgewinnen kann. — Aber, auch ohne einen ſolchen Act (des Wohlthuns) iſt ſelbſt das bloße herzliche Wohlwollen gegen den Wohlthäter ſchon eine Art von Dankbarkeit. Eine dankbare Geſinnung dieſer Art wird Erkenntlichkeit genannt.

§. 33.

Was die Extenſion dieſer Dankbarkeit betrifft, ſo geht ſie nicht allein auf Zeitgenoſſen, ſondern auch auf die Vorfahren, ſelbſt diejenigen, die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann. Das iſt auch die Urſache, weswegen es für unanſtändig gehalten wird, die Alten, die als unſere Lehrer angeſehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beſchuldigungen und Geringſchätzung zu vertheidigen; wobey es aber ein thörichter Wahn iſt, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer urſprünglichen Vollkommenheit nach Naturgeſetzen wäre, anzudichten, und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die Intenſion, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieſer Tugend betrifft, ſo iſt er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm dieſe ertheilt worden, zu ſchätzen. Der mindeſte Grad iſt, gleiche Dienſtleiſtungen dem Wohlthäter, deren dieſer empfänglich (noch lebend) iſt, und, wenn er es nicht iſt, Anderen zu erweiſen: eine empfangene Wohlthat nicht wie eine Laſt, deren man gern überhoben ſeyn möchte, (weil der ſo begünſtigte gegen ſeinen Gönner eine Stufe niedriger ſteht, und dies deſſen Stolz kränkt,) anzuſehen: ſondern ſelbſt die Veranlaſſung dazu als moraliſche Wohlthat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, dieſe Tugend, welche, mit der Innigkeit der wohlwollenden Geſinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens (Aufmerkſamkeit auf den kleinſten Grad derſelben in der Pflichtvorſtellung) verbindet, auszuüben, und ſo die Menſchenliebe zu cultiviren.

C.

Theilnehmende Empfindung iſt überhaupt Pflicht.

§. 34.

Mitfreude und Mitleid (ſympathia moralis) ſind zwar ſinnliche Gefühle einer (darum äſthetiſch zu nennenden) Luſt oder Unluſt, an dem Zuſtande des Vergnügens ſo wohl als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu ſchon die Natur in den Menſchen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber dieſe als Mittel zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, iſt noch eine beſondere, obzwar nur bedingte, Pflicht, unter dem Namen der Menſchlichkeit (humanitas); weil hier der Menſch nicht blos als vernünftiges Weſen, ſondern auch als mit Vernunft begabtes Thier betrachtet wird. Dieſe kann nun in dem Vermögen und Willen, ſich einander in Anſehung ſeiner Gefühle mitzutheilen (humanitas practica), oder blos in der Empfänglichkeit für das gemeinſame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens (humanitas aeſthetica), was die Natur ſelbſt giebt, geſetzt werden. Das erſte iſt frey, und wird daher theilnehmend genannt (communio ſentiendi libera) und gründet ſich auf practiſche Vernunft: das zweyte iſt unfrey (communio ſentiendi neceſſaria) und kann mittheilend (wie die der Wärme oder anſteckender Krankheiten) auch Mitleidenſchaft heißen; weil ſie ſich unter nebeneinander lebenden Menſchen natürlicher Weiſe verbreitet. Nur zu dem erſten giebts Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorſtellungsart des Weiſen, wie ihn ſich der Stoiker dachte, wenn er ihn ſagen ließ: ich wünſche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenſchaft u. ſ. w. Hülfe leiſte, ſondern damit ich ihm beyſtehen und einen Menſchen retten könne; und gleichwohl ſpricht eben derſelbe Weiſe, wenn ſein Freund nicht zu retten iſt,

iſt, zu ſich ſelbſt: was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenſchaft.

In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch ſeinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelſt der Einbildungskraft) anſtecken laſſe, ſo leiden ihrer zwey; ob zwar das Uebel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht ſeyn, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohl zu thun; wie dann auch eine beleidigende Art des Wohlthuns, **Barmherzigkeit** genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, was ſich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menſchen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu ſeyn eben nicht prahlen dürfen, reſpectiv gegen einander gar nicht vorkommen ſollte.

§. 35.

Ob zwar aber Mitleid, und ſo auch Mitfreude, mit Anderen zu haben, an ſich ſelbſt nicht Pflicht iſt, ſo iſt doch thätige Theilnehmung an ihrem Schickſale Pflicht, und zu dem Ende alſo, die mitleidigen natürlichen (äſthetiſchen) Gefühle in uns zu cultiviren, und ſie, als ſo viele Mittel zur Theilnehmung aus moraliſchen Grundſätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen, wenigſtens indirecte Pflicht. — So iſt es Pflicht: nicht die Stellen, wo ſich Arme befinden, denen das Nothwendigſte abgeht, zu umgehen, ſondern ſie aufzuſuchen, nicht die Krankenſtuben, oder die Gefängniſſe der Schuldener und dergl. zu fliehen, um dem ſchmerzhaften Mitgefühl, deſſen man ſich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieſes doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe iſt, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorſtellung für ſich allein nicht ausrichten würde.

Caſuiſtiſche Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht beſſer ſtehen, wenn alle Moralität der Menſchen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewiſſenhaftigkeit, eingeſchränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es iſt nicht ſo leicht zu überſehen, welche Folge es auf die Glückſeligkeit der Menſchen haben dürfte. Aber in dieſem Fall würde es doch wenigſtens an einer großen moraliſchen Zierde der Welt, nämlich der Menſchenliebe fehlen, welche alſo für ſich, auch ohne die Vortheile (der Glückſeligkeit) zu berechnen, die Welt als ein ſchönes moraliſches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzuſtellen erfordert wird.

Dankbarkeit iſt eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, ſondern *Achtung* vor demſelben. Denn der allgemeinen Nächſtenliebe kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber ſteht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als ſein Wohlthäter. Sollte alſo nicht die Urſache ſo mancher Undankbarkeit der

Stolz

Stolz ſeyn, einen nicht über ſich ſehen zu wollen; der Widerwille, ſich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältniſſe betrifft) mit ihm ſetzen zu können?

Von den der Menſchenliebe gerade (contrarie) entgegengeſetzten Laſtern des Menſchenhaſſes.

§. 36.

Sie machen die abſcheuliche Familie des **Neides**, der **Undankbarkeit** und der **Schadenfreude** aus. — Der Haß iſt aber hier nicht offen und gewaltthätig, ſondern geheim und verſchleyert, welches zu der Pflichtvergeſſenheit gegen ſeinen Nächſten noch Niederträchtigkeit hinzuthut, und ſo zugleich die Pflicht gegen ſich ſelbſt verletzt.

a) Der **Neid** (livor), als Hang das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, ob zwar dem Seinigen dadurch kein Abbruch geſchieht; der, wenn er zur That (jenes Wohl zu ſchmälern) ausſchlägt, **qualificirter Neid**, ſonſt aber nur **Mißgunſt** (invidentia) heißt, iſt doch nur eine indirect-bösartige Geſinnung, nämlich ein Unwille, unſer eignes Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten geſtellt zu ſehen, weil wir den Maasſtab deſſelben nicht in deſſen innerem Werth, ſondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer, zu ſchätzen, und dieſe Schätzung zu verſinnlichen wiſſen. — Daher ſpricht man auch wohl von einer be-

beneidungswürdigen Eintracht und Glückſeligkeit in einer Ehe, oder Familie u. ſ. w., gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen alſo in der Natur des Menſchen, und nur der Ausbruch derſelben macht ſie zu dem ſcheußlichen Laſter einer grämiſchen, ſich ſelbſt folternden und auf Zerſtöhrung des Glücks Anderer, wenigſtens dem Wunſche nach, gerichteten Leidenſchaft, iſt mithin der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt ſo wohl, als gegen Andere entgegengeſetzt.

b) Undankbarkeit gegen ſeinen Wohlthäter, welche, wenn ſie gar ſo weit geht, ſeinen Wohlthäter zu haſſen, qualificirte Undankbarkeit, ſonſt aber blos Unerkenntlichkeit heißt, iſt ein zwar im öffentlichen Urtheile höchſt verabſcheutes Laſter, gleichwohl iſt der Menſch deſſentwegen ſo berüchtigt, daß man es nicht für unwahrſcheinlich hält, man könne ſich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines ſolchen Laſters, liegt in der mißverſtandenen Pflicht gegen ſich ſelbſt, die Wohlthätigkeit Anderer, weil ſie uns Verbindlichkeit gegen ſie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, ſondern lieber die Beſchwerden des Lebens ſelbſt zu ertragen, als Andere damit zu beläſtigen, mithin dadurch bey ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen; weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beſchützten gegen ſeinen Beſchützer zu gerathen fürchten; welches der ächten Selbſtſchätzung (auf die Würde der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon ſtolz zu ſeyn) zuwider iſt. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohlthun unvermeidlich zuvor kommen mußten (gegen Vorfahren im Angedenken, oder gegen Aeltern) freygebig, die aber gegen Zeitgenoſſen nur kärglich, ja, um dieſes Verhältniß der Ungleichheit unſichtbar zu machen, wohl gar das Gegentheil derſelben bewieſen wird. — Dieſes iſt aber alsdann ein die Menſchheit empörendes Laſter, nicht blos des Schadens wegen, den ein ſolches Beyſpiel Menſchen überhaupt zuziehen muß, von fernerer Wohlthätigkeit abzuſchrecken, (denn dieſe können mit ächt moraliſcher Geſinnung, eben in der Verſchmähung alles ſolchen Lohns ihrem Wohlthun nur einen deſto größeren inneren moraliſchen Werth ſetzen): ſondern weil die Menſchenliebe hier gleichſam auf den Kopf geſtellt, und der Mangel der Liebe gar in die Befugniß, den Liebenden zu haſſen, verunedelt wird.

c) Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung iſt, iſt der menſchlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn ſie ſo weit geht, das Uebel oder Böſe ſelbſt bewirken zu helfen, ſie als qualificirte Schadenfreude den Menſchenhaß ſichtbar macht und in ihrer Gräßlichkeit erſcheint. Sein Wohlſeyn und ſelbſt ſein Wohlverhalten ſtärker zu fühlen, wenn Unglück, oder Verfall Anderer in Skandale, gleichſam als die Folie unſerem eigenen Wohlſtande untergelegt wird, um dieſen in ein deſto helleres Licht zu ſtellen, iſt freylich nach Geſetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contraſtes, in der Natur gegründet. Aber über die Exiſtenz ſolcher das allgemeine Weltbeſte zerſtöhrenden Enormitäten unmittelbar ſich zu freuen, mithin dergleichen Ereigniſſe auch wohl zu wünſchen, iſt ein geheimer Menſchenhaß und das gerade Widerſpiel der Nächſtenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der Uebermuth Anderer bey ununterbrochenem Wohlergehn, und der Eigendünkel im Wohlverhalten, (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laſter noch immer entwiſcht zu ſeyn), welches beydes der eigenliebige Menſch ſich zum Verdienſt anrechnet, bringen dieſe feindſelige Freude hervor, die der Pflicht, nach dem Princip der Theilnehmung, der Maxime des ehrlichen Chremes beym Terenz, „ich bin ein Menſch; Alles, was Menſchen widerfährt, das trifft auch mich" gerade entgegengeſetzt iſt.

Von dieſer Schadenfreude iſt die ſüßeſte, und noch dazu mit dem Schein des größten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer, auch ohne eigenen Vortheil, ſich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menſchen kränkende That verdient Strafe; wodurch das Verbrechen an dem Thäter gerächet (nicht blos der zugefügte Schade erſetzt) wird. Nun iſt aber Strafe nicht ein Akt der Privatautorität des Beleidigten, ſondern eines von ihm unterſchiedenen Gerichtshofes, der den Geſetzen eines

Oberen über Alle, die demſelben unterworfen ſind, Effect giebt, und, wenn wir die Menſchen (wie es in der Ethik nothwendig iſt) in einem rechtlichen Zuſtande, aber nach bloßen Vernunftgeſetzen (nicht nach bürgerlichen) betrachten, ſo hat niemand die Befugniß Strafen zu verhängen und von Menſchen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberſte moraliſche Geſetzgeber iſt, und dieſer allein, (nämlich Gott) kann ſagen: „Die Rache iſt mein; ich will vergelten.“ Es iſt alſo Tugendpflicht nicht allein ſelbſt, blos aus Rache, die Feindſeligkeit Anderer nicht mit Haß zu erwiedern, ſondern ſelbſt nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Menſch von eigener Schuld genug auf ſich ſitzen hat, um der Verzeihung ſelbſt ſehr zu bedürfen, theils, und zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch ſey, aus Haß verhängt werden darf. — Daher iſt Verſöhnlichkeit (placabilitas) Menſchenpflicht; womit doch die ſchlaffe Duldſamkeit der Beleidigungen (ignava iniuriarum patientia) nicht verwechſelt werden muß, als Verzichtleiſtung auf harte (rigorosa) Mittel, um der fortgeſetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn dieſe wäre Wegwerfung ſeiner Rechte unter die Füße Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Anmerkung. Alle Laſter, welche ſelbſt die menſchliche Natur haſſenswerth machen würden, wenn man ſie (als qualificirt) in der Bedeutung von Grundſätzen nehmen wollte, ſind inhuman objectiv betrachtet, aber doch menſchlich ſubjectiv erwogen: d. i. wie die Erfahrung uns unſere Gattung kennen lehrt. Ob man alſo zwar einige derſelben in der Heftigkeit des Abſcheues teufliſch nennen möchte, ſo wie ihr Gegenſtück Engelstugend genannt werden könnte; ſo ſind beyde Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maasſtab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität gedacht, indem man dem Menſchen ſeinen Platz im Himmel oder der Hölle anweiſet, ohne aus ihm ein Mittelweſen, was weder den einen dieſer Plätze, noch den andern einnimmt, zu machen. Ob es Haller, mit ſeinem „zweydeutig Mittelding von Engeln und von Vieh,“ beſſer getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbiren in einer Zuſammenſtellung heterogener Dinge führt auf gar keinen beſtimmten Begriff, und zu dieſem kann uns in der Ordnung der Weſen nach ihrem uns unbekannten Claſſenunterſchiede nichts hinleiten. Die erſte Gegeneinanderſtellung (von Engelstugend und teufliſchem Laſter) iſt Uebertreibung. Die zweyte, ob zwar Menſchen leider! auch in viehiſche Laſter fallen, berechtigt doch nicht eine zu ihrer Species gehörige Anlage dazu ihnen beyzulegen, ſo wenig, als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund iſt, ſie zu einer beſondern Art von Gewächſen zu machen.

Zwey-

Zweyter Abſchnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menſchen aus der ihnen gebührenden Achtung.

§. 37.

Mäßigung in Anſprüchen überhaupt, d. i. freywillige Einſchränkung der Selbſtliebe eines Menſchen durch die Selbſtliebe Anderer heißt *Beſcheidenheit*. Der Mangel *dieſer Mäßigung* oder die Unbeſcheidenheit in Anſehung der Foderung von Anderen *geliebt* zu werden, die *Eigenliebe* (philautia). Die Unbeſcheidenheit aber in der Forderung, von Anderen geachtet zu werden, iſt der *Eigendünkel* (arrogantia). *Achtung*, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (obſervantia aliis praeſtanda), iſt alſo die Anerkennung einer *Würde* (dignitas) an anderen Menſchen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Aequivalent, wogegen das Object der Werthſchätzung (aeſtimii) ausgetauſcht werden könnte. — Die Beurtheilung eines Dinges, als eines ſolchen das keinen Werth hat, iſt die Verachtung.

§. 38.

Ein jeder Menſch hat rechtmäßigen Anſpruch auf Achtung von ſeinen Nebenmenſchen, und *wechſelſeitig* iſt er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die Menſchheit ſelbſt iſt eine Würde; denn der Menſch kann von keinem Menſchen (weder von Anderen noch ſo gar von ſich ſelbſt) blos als Mittel, ſondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin beſteht eben ſeine Würde (die Perſönlichkeit), dadurch er ſich über alle andere Weltweſen, die nicht Menſchen ſind, und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er alſo ſich ſelbſt für keinen Preis weggeben kan, (welches der Pflicht der Selbſtſchätzung widerſtreiten würde), ſo kann er auch nicht der eben ſo nothwendigen Selbſtſchätzung Anderer, als Menſchen, entgegen handeln, d. i. er iſt verbunden, die Würde der Menſchheit an jedem anderen Menſchen practiſch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die ſich auf die jedem Anderen Menſchen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§. 39.

Andere verachten (contemnere), d. i. ihnen die dem Menſchen überhaupt ſchuldige Achtung weigern, iſt auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es ſind Menſchen. Sie vergleichungsweiſe mit Anderen innerlich geringſchätzen (deſpicatui habere) iſt zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äußere Bezeigung der Geringſchätzung iſt doch Beleidigung. — Was gefährlich iſt, iſt kein Gegenſtand der Verachtung und ſo iſt es auch nicht der Laſterhafte; und, wenn die Ueberlegenheit über die Angriffe deſſelben mich berechtigt zu ſagen, ich verachte jenen, ſo bedeutet das nur ſo viel,

als

als es iſt keine Gefahr dabey, wenn ich gleich gar keine Vertheidigung gegen ihn veranſtaltete, weil er ſich in ſeiner Verworfenheit ſelbſt darſtellt. Nichts deſto weniger kann ich ſelbſt dem Laſterhaften als Menſchen-nicht alle Achtung verſagen, die ihm wenigſtens in der Qualität eines Menſchen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch ſeine That ſich derſelben unwürdig macht. So kann es ſchimpfliche, die Menſchheit ſelbſt entehrende Strafen geben, (wie das Viertheilen, von Hunden zerreißen laſſen, Naſen und Ohren abſchneiden), die nicht blos dem Beſtraften (der noch auf Achtung Anderer Anſpruch macht, was ein jeder thun muß) durch dieſe Entehrung ſchmerzhafter ſind, als der Verluſt der Güter und des Lebens, ſondern auch dem Zuſchauer Schaamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man ſo verfahren darf.

Anmerkung. Hierauf gründet ſich eine Pflicht der Achtung für den Menſchen ſelbſt im logiſchen Gebrauch ſeiner Vernunft: die Fehltritte derſelben nicht unter dem Nahmen der Ungereimtheit, des abgeſchmackten Urtheils u. dg. zu rügen, ſondern vielmehr voraus zu ſetzen, daß in demſelben doch etwas Wahres ſeyn müſſe, und dieſes heraus zu ſuchen; dabey aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjective der Beſtimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Verſehen für objectiv gehalten wurde) aufzudecken, und ſo, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für ſeinen Verſtand zu erhalten. Denn ſpricht man ſeinem Gegner in einem gewiſſen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verſtand ab, wie will man ihn dann darüber verſtändigen, daß er geirrt habe? — Eben ſo iſt es auch mit dem Vorwurf des Laſters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung des Laſterhaften ausſchlagen, nie ihm allen moraliſchen Werth abſprechen muß; weil er, nach dieſer Hypotheſe, auch nie gebeſſert werden könnte; welches mit der Idee eines Menſchen, der, als ſolcher, (als moraliſches Weſen), nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar iſt.

§. 40.

Die Achtung vor dem Geſetze, welche ſubjectiv als moraliſches Gefühl bezeichnet wird, iſt mit dem Bewußtſeyn ſeiner Pflicht einerley. Eben darum iſt auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menſchen als einen moraliſchen (ſeine Pflicht hochſchätzenden) Weſen ſelbſt eine Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anſpruch nicht aufgeben kann. — Man nennt dieſen Anſpruch Ehrliebe, deren Phänomen im äußeren Betragen Ehrbarkeit (honeſtas externa), der Verſtoß dawider aber Scandal heißt: ein Beyſpiel der Nichtachtung derſelben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu geben höchſtpflichtwidrig, hingegen an dem was blos als Abweichung von der gemeinen Meinung auffallend (paradoxon), ſonſt aber an ſich gut iſt, ſolches zu nehmen, ein Wahn, (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält), und ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler iſt. — Denn die ſchuldige Achtung für andere ein Beyſpiel gebende Menſchen, kann nicht bis zur blinden Nachahmung (da der Gebrauch, mos, zur Würde eines Geſetzes erhoben wird) ausarten; als welche Tyranney der Volksſitte der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider ſeyn würde.

§. 41.

Die Unterlaſſung der bloßen Liebespflichten, iſt **Untugend** (peccatum). Aber die Unterlaſſung der Pflicht, die aus der ſchuldigen **Achtung** für jeden Menſchen überhaupt hervorgeht, iſt **Laſter** (vitium). Denn durch die Verabſäumung der erſteren wird kein Menſch beleidigt; durch die Unterlaſſung aber der zweyten geſchieht dem Menſchen Abbruch in Anſehung ſeines geſetzmäßigen Anſpruchs. — Die erſte Uebertretung iſt das Pflichtwidrige des **Widerſpiels** (contrarie oppoſitum virtutis). Was aber nicht allein keine moraliſche Zuthat iſt, ſondern ſo gar den Werth derjenigen, die ſonſt dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, iſt **Laſter**.

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenſchen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. dieſe Tugendpflicht wird nur indirect (durch das Verbot des Gegentheils) ausgedruckt werden.

Von den die Pflicht der Achtung für andere Menſchen verletzenden Laſtern.

Dieſe Laſter ſind: A) der Hochmuth, B) das Afterreden und C) die Verhöhnung.

A.

Der Hochmuth.

§. 42.

Der Hochmuth (superbia und, wie dieſes Wort es ausdrückt, die Neigung immer oben zu ſchwimmen), iſt eine Art von Ehrbegierde (ambitio), nach welcher wir anderen Menſchen anſinnen, ſich ſelbſt in Vergleichung mit uns gering zu ſchätzen, und iſt alſo ein der Achtung, worauf jeder Menſch geſetzmäßigen Anſpruch machen kann, widerſtreitendes Laſter.

Er iſt vom Stolz (animus elatus), als Ehrliebe, d. i. Sorgfalt ſeiner Menſchenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beywort des edlen belegt zu werden pflegt) unterſchieden; denn der Hochmuth verlangt von Anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieſer Stolz ſelbſt wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch blos ein Anſinnen an Andere iſt, ſich mit ſeiner Wichtigkeit zu beſchäftigen.

Daß der Hochmuth, welcher gleichſam eine Bewerbung des Ehrſüchtigen um Nachtreter iſt, und denen verächtlich zu begegnen er ſich berechtigt glaubt, ungerecht

recht und der ſchuldigen Achtung für Menſchen überhaupt widerſtreitend ſey: daß er *Thorheit*, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewiſſen Verhältniſſe gar nicht den Werth hat um Zweck zu ſeyn, ja daß er ſo gar *Narrheit*, d. i. ein beleidigender Unverſtand ſey, ſich ſolcher Mittel, die an Anderen gerade das Widerſpiel ſeines Zwecks hervorbringen müſſen, zu bedienen; denn dem Hochmüthigen weigert ein jeder um deſto mehr ſeine Achtung, je beſtrebter er ſich darnach bezeigt; — dies alles iſt für ſich klar. Weniger möchte doch angemerkt worden ſeyn: daß der Hochmüthige jederzeit im Grunde ſeiner Seele *niederträchtig* iſt. Denn er würde Anderen nicht anſinnen, ſich ſelbſt in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bey ſich, daß, wenn ihm das Glück umſchlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun ſeinerſeits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun.

B.

Das Afterreden.

§. 43.

Die übele Nachrede (obtrectatio) oder das Afterreden, worunter ich nicht die *Verläumdung* (contumelia), eine *falſche*, vor Recht zu ziehende Nachrede, ſondern blos die unmittelbare, auf keine beſondere Abſicht angelegte, Neigung verſtehe, etwas, der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen, iſt der ſchuldigen Achtung gegen die Menſchheit überhaupt zuwider; weil jedes gegebene Scandal dieſe Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, ſchwächt, und, ſo viel möglich, gegen ſie ungläubig macht.

Die gefliſſentliche Verbreitung (propalatio), desjenigen, was die Ehre eines Andern ſchmälert, wenn es auch nicht zur öffentlichen Gerichtsbarkeit gehört, geſetzt daß es übrigens auch wahr wäre, iſt Verringerung der Achtung für die Menſchheit überhaupt, um endlich auf unſere Gattung ſelbſt den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen, und Miſanthropie (Menſchenſcheu) oder Verachtung zur herrſchenden Denkungsart zu machen, oder ſein moraliſches Gefühl durch den öfteren Anblick derſelben abzuſtumpfen und ſich daran zu gewöhnen. Es iſt alſo Tugendpflicht, ſtatt einer hämiſchen Luſt an der Bloßſtellung der Fehler Anderer, um ſich dadurch die Meinung, gut, wenigſtens nicht ſchlechter als alle andere Menſchen zu ſeyn, zu ſichern, den Schleyer der Menſchenliebe, nicht blos durch Milderung unſerer Urtheile, ſondern auch durch Verſchweigung derſelben, über die Fehler Anderer zu werfen; weil Beyſpiele der Achtung, welche wir Andern geben, auch die Beſtrebung rege machen können ſie gleichmäßig zu verdienen. — Um deswillen iſt die Ausſpähungsſucht der Sitten Anderer (allotrio-epiſcopia) auch für ſich ſelbſt ſchon ein beleidigender Vorwitz der Menſchenkunde, welchem jedermann ſich mit Recht als einer Verletzung der ihm ſchuldigen Achtung widerſetzen kann.

C.

Die Verhöhnung.

§. 44.

Die leichtfertige Tadelſucht und der Hang Andere zum Gelächter blos zu ſtellen, die Spottſucht, um die Fehler eines Anderen zum unmittelbaren Gegenſtande ſeiner Beluſtigung zu machen, iſt Bosheit, und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, gewiſſe Sonderbarkeiten nur zum Schein als Fehler, in der That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch außer der Regel der Mode zu ſeyn, zu belachen, (welches dann kein Hohnlachen iſt) gänzlich unterſchieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob ſie wirklich wären, angedichtete, welche die Perſon ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt ſind, dem Gelächter blos zu ſtellen, und der Hang dazu, die bittere Spottſucht, (ſpiritus cauſticus) hat etwas von teufliſcher Freude an ſich, und iſt darum eben eine deſto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menſchen.

Hievon iſt doch die ſcherzhafte, wenn gleich ſpottende Abweiſung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung (retorſio jocoſa) unterſchieden, wodurch der Spötter, (oder überhaupt ein Schadenfroher aber kraftloſer Gegner,) gleichmäßig verſpottet wird, und rechtmäßige Vertheidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenſtand eigentlich kein Gegenſtand für den Witz, ſondern ein ſolcher iſt, an welchem die Vernunft nothwendig ein moraliſches Intereſſe nimmt, ſo iſt es, der Gegner mag noch ſo viel Spötterey ausgeſtoßen, hiebey aber auch ſelbſt zugleich noch ſo viel Blößen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenſtandes und der Achtung für die Menſchheit angemeſſener, dem Angriffe entweder gar keine, oder eine mit Würde und Ernſt geführte Vertheidigung, entgegen zu ſetzen.

Anmerkung. Man wird wahrnehmen, daß unter dem vorhergehenden Titel nicht ſo wohl Tugenden angeprieſen, als vielmehr die ihnen entgegenſtehenden Laſter getadelt werden; das liegt aber ſchon in dem Begriffe der Achtung, ſo wie wir ſie gegen andere Menſchen zu beweiſen verbunden ſind, welche nur eine negative Pflicht iſt. — Ich bin nicht verbunden andere (blos als Menſchen betrachtet) zu verehren, d. i. ihnen poſitive Hochachtung zu beweiſen. Alle Achtung, zu der ich von Natur verbunden bin, iſt die vor dem Geſetz überhaupt (reverere legem) und dieſes, auch in Beziehung auf andere Menſchen zu befolgen, nicht aber andere Menſchen überhaupt zu verehren (reverentia adverſus hominem), oder hierin ihnen etwas zu leiſten, iſt allgemeine und unbedingte Menſchenpflicht gegen Andere, welche, als die ihnen urſprunglich ſchuldige Achtung (obſervantia debita), von jedem gefordert werden kann.

Die

Die verſchiedene Andern zu beweiſende Achtung nach Verſchiedenheit der Beſchaffenheit der Menſchen, oder ihrer zufälligen Verhältniſſe, nämlich der des Alters, des Geſchlechts, der Abſtammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Theil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargeſtellt und claſſificirt werden, da es hier nur um die reinen Vernunftprincipien derſelben zu thun iſt.

Zweytes Hauptſtück.

Von den ethiſchen Pflichten der Menſchen gegen einander in Anſehung ihres Zuſtandes.

§. 45.

Dieſe Tugendpflichten können zwar in der reinen Ethik keinen Anlaß zu einem beſondern Hauptſtück im Syſtem derſelben geben; denn ſie enthalten nicht Principien der Verpflichtung der Menſchen als ſolcher gegen einander, und können alſo von den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Theil abgeben, ſondern ſind nur, nach Verſchiedenheit der Subjecte der Anwendung des Tugendprincips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modificirte Regeln, weshalb ſie auch, wie alle empiriſche Eintheilungen, keine geſichert-vollſtändige Claſſification zulaſſen. Indeſſen, gleichwie von der Metaphyſik der Natur zur Phyſik ein Ueberſchritt, der ſeine beſondern Regeln hat, verlangt wird; ſo wird der Metaphyſik der Sitten ein ähnliches mit Recht angeſonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichſam zu ſchematiſiren und zum moraliſch-practiſchen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten alſo gegen Menſchen, z. B. in der moraliſchen Reinigkeit ihres Zuſtandes, oder in ihrer Verdorbenheit; welches im cultivirten oder rohen Zuſtande;

ſtande zu beobachten ſey; welches Verhalten dem Gelehrten oder Ungelehrten gezieme und welches den im Gebrauch ſeiner Wiſſenſchaft als umgänglichen (geſchliffenen), oder in ſeinem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), der pragmatiſchen, oder mehr auf Geiſt und Geſchmack ausgehenden Gelehrten characteriſire; welches, nach Verſchiedenheit der Stände, des Alters, des Geſchlechts, des Geſundheitszuſtandes, des der Wohlhabenheit oder Armuth u. ſ. w. zu beobachten ſey: das giebt nicht ſo vielerley Arten der ethiſchen Verpflichtung, (denn es iſt nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt) ſondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die alſo nicht, als Abſchnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Syſtems (das a priori aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muß), aufgeführt, ſondern nur angehängt werden können. — Aber eben dieſe Anwendung gehört zur Vollſtändigkeit der Darſtellung deſſelben.

Beſchluß der Elementarlehre.

Von der innigſten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundſchaft.

§. 46.

Freundſchaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) iſt die Vereinigung zweyer Perſonen durch gleiche wechſelſeitige Liebe und Achtung. — Man ſieht leicht, daß ſie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines jeden dieſer durch den moraliſch guten Willen Vereinigten ſey, und, wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme deſſelben in ihre beyderſeitige Geſinnung die Würdigkeit enthalte glücklich zu ſeyn, mithin daß Freundſchaft unter Menſchen zu ſuchen Pflicht derſelben iſt. — Daß aber, obwohl nach Freundſchaft als einem Maximum der guten Geſinnung gegeneinander zu ſtreben eine von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, ſondern ehrenvolle Pflicht iſt, dennoch eine vollkommene Freundſchaft eine bloße aber doch praktiſch nothwendige Idee, in jeder Ausübung unerreichbar ſey, iſt leicht zu erſehen. Denn, wie iſt es für den Menſchen in Verhältniß zu ſeinem Nächſten möglich, die **Gleichheit** eines der dazu erforderlichen Stücke eben derſelben Pflicht (z. B. des wechſelſeitigen Wohlwollens) in dem einen, mit eben derſelben Geſinnung im Anderen auszumitteln, oder, was noch mehr iſt zu erforſchen, welches Verhältniß das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der andern, (z. B. das aus dem Wohlwollen, zu dem aus der Achtung) in derſelben Perſon habe, und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünſtiger iſt, ſie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüße? Wie läßt ſich alſo erwarten, daß von beyden Seiten Liebe und Hochſchätzung ſubjectiv in das Ebenmaas des Gleichgewichts gebracht werden ſolle; welches doch zur Freundſchaft erforderlich iſt? — Denn man kann jene als Anziehung, dieſe als Abſtoßung betrachten, ſo daß das Princip der erſteren Annäherung gebietet, das der zweyten ſich einander in geziemendem Abſtande zu halten fordert; eine Einſchränkung der Vertraulichkeit welche, durch die Regel: daß auch die beſten Freunde ſich unter einander nicht gemein machen ſollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht blos dem Höheren gegen den Niedrigen, ſondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es ſich verſieht, ſeinen Stolz gekränkt, und will die Achtung des Niedrigen, etwa für einen Augenblick aufgeſchoben, nicht aber aufgehoben wiſſen, welche aber einmal verletzt, innerlich unwiderbringlich verlohren iſt; wenn gleich die äußere Bezeichnung derſelben (das Ceremoniel) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundſchaft alſo in ihrer Reinigkeit, oder Vollſtändigkeit, als erreichbar (zwiſchen Oreſtes und Pylades, Theſeus und Pirithous) gedacht, iſt das Steckenpferd der Romanenſchreiber; wogegen Ariſtoteles ſagt: meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund! Auch können noch folgende Anmerkungen auf die Schwierigkeiten derſelben aufmerkſam machen.

Moraliſch erwogen, iſt es freylich Pflicht, daß ein Freund dem anderen ſeine Fehler bemerklich mache; denn das geſchieht ja zu ſeinem Beſten und es iſt alſo Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber ſieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und glaubt entweder darin ſchon geſunken zu ſeyn, oder fürchtet wenigſtens, da er von dem Anderen beobachtet und insgeheim critiſirt wird, immer die Gefahr ſeine Achtung zu verlieren; wie dann ſelbſt, daß er beobachtet und gemeiſtert werden ſolle, ihm ſchon für ſich ſelbſt beleidigend zu ſeyn dünken wird.

Ein Freund in der Noth, wie erwünſcht iſt er nicht; wohl zu verſtehen, wenn er ein thätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund iſt? Aber es iſt doch auch eine große Laſt, ſich an Anderer ihrem Schickſal angekettet und mit fremdem Bedürfniß beladen zu fühlen. — Die Freundſchaft kann alſo nicht eine auf wechſelſeitigen Vortheil abgezweckte Verbindung, ſondern dieſe muß rein moraliſch ſeyn, und der Beyſtand, auf den jeder von beyden von dem Anderen im Falle der Noth rechnen darf, muß nicht als Zweck und Beſtimmungsgrund zu derſelben, — dadurch würde er die Achtung des andern Theils verlieren, — ſondern kann nur als äußere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich iſt, ankommen zu laſſen, gemeint ſeyn, indem ein jeder großmüthig den Anderen dieſer Laſt zu überheben, ſie für ſich allein zu tragen, ja ihm

ſie

ſie gänzlich zu verhehlen bedacht iſt, ſich aber immer doch damit ſchmeicheln kann, daß im Falle der Noth er auf den Beyſtand des Andern ſicher würde rechnen können. Wenn aber einer von dem Andern eine Wohlthat annimmt, ſo kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er ſieht ſich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu ſeyn und nicht gegenſeitig verbinden zu können. — Freundſchaft iſt, bey der Süßigkeit der Empfindung des bis zum Zuſammenſchmelzen in eine Perſon ſich annähernden wechſelſeitigen Beſitzes, doch zugleich etwas ſo zartes (teneritas amicitiae), daß, wenn man ſie auf Gefühlen beruhen läßt, und dieſer wechſelſeitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grundſätze, oder feſte, das Gemeinmachen verhütende, und die Wechſelliebe durch Foderungen der Achtung einſchränkende Regeln unterlegt, ſie keinen Augenblick vor Unterbrechungen ſicher iſt; dergleichen unter uncultivirten Perſonen gewöhnlich ſind, ob ſie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken; (denn Pöbel ſchlägt ſich und Pöbel verträgt ſich); ſie können von einander nicht laſſen, aber ſich auch nicht unter einander einigen, weil das Zanken ſelbſt ihnen Bedürfniß iſt, um die Süßigkeit der Eintracht in der Verſöhnung zu ſchmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundſchaft nicht Affect ſeyn; weil dieſer in der Wahl blind, und in der Fortſetzung verrauchend iſt.

§. 47.

Moraliſche Freundſchaft (zum Unterſchiede von der äſthetiſchen) iſt das völlige Vertrauen zweyer Perſonen in wechſelſeitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, ſo weit ſie mit beyderſeitiger Achtung gegen einander beſtehen kann.

Der Menſch iſt ein für die Geſellſchaft beſtimmtes, obzwar doch auch ungeſelliges, Weſen und in der Cultur des geſellſchaftlichen Zuſtandes fühlt er mächtig das Bedürfniß ſich Anderen *zu eröffnen*, ſelbſt ohne etwas dabey zu beabſichtigen; Andererſeits aber wird er auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch, den Andere von dieſer Aufdeckung ſeiner Gedanken machen dürften, beengt, und gewarnt, und ſieht er ſich daher genöthigt, einen guten Theil ſeiner Urtheile, vornehmlich über andere Menſchen, in ſich ſelbſt *zu verſchließen*. Er möchte ſich gern darüber mit irgend jemand unterhalten, wie er über die Menſchen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion u. ſ. w. denkt; aber er darf es nicht wagen: weil Andere, indem ſie ihr Urtheil behutſam zurückhalten, davon zu ſeinem Schaden Gebrauch machen könnten. Er möchte auch wohl andern ſeine Mängel oder Fehler eröffnen; aber er muß fürchten, daß der Andere die ſeinigen verheelen, und er ſo in der Achtung deſſelben einbüßen möchte, wenn er ſich ganz offenherzig gegen ihn darſtellete.

Findet er alſo einen Menſchen, der gute Geſinnung und Verſtand hat, ſo daß er ihm, ohne jene Gefahr beſorgen zu dürfen, ſein Herz mit völligem Vertrauen aufſchließen kann, und der überdem in der Art die Dinge zu beurtheilen mit ihm übereinſtimmt, ſo kann er ſeinen Gedanken Luft machen; er iſt mit ſeinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniß, ſondern genießt eine Freyheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er ſich in ſich ſelbſt verſchließen muß. Ein jeder Menſch hat Geheimniſſe und darf ſich nicht blindlings Anderen anvertrauen; theils wegen der unedlen Denkungsart der Meiſten, davon einen ihm nachtheiligen Gebrauch zu machen, theils wegen des Unverſtandes mancher in der Beurtheilung und Unterſcheidung deſſen, was ſich nachſagen läßt, oder nicht; oder der Indiscretion. Nun iſt es aber äußerſt ſelten jene Eigenſchaften zuſammen in einem Subject anzutreffen; (rara avis in terris, nigroque ſimillima cygno); zumal da die engſte Freundſchaft es verlangt, daß dieſer verſtändige und vertraute Freund ſich verbunden achte, ein ihm anvertrautes Geheimniß einem Anderen, für eben ſo zuverläſſig gehaltenen, ohne des erſteren, der es ihm anvertraute, ausdrückliche Erlaubniß, nicht mitzutheilen.

Indeß iſt doch die blos moraliſche Freundſchaft kein Ideal, ſondern der ſchwarze Schwan exiſtirt wirklich hin und wieder in ſeiner Vollkommenheit; jene aber, mit den Zwecken anderer Menſchen ſich, obzwar aus Liebe, beläſtigende (pragmatiſche) Freundſchaft kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollſtändigkeit haben, die zu einer genau beſtimmenden Maxime erforderlich iſt, und

und iſt ein Ideal des Wunſches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer ſehr begrenzt werden muß.

Ein **Menſchenfreund** überhaupt aber (d. i. ein Freund der ganzen Gattung) iſt der, welcher an dem Wohl aller Menſchen äſthetiſchen Antheil (der Mitfreude) nimmt, und es nie ohne inneres Bedauren ſtöhren wird. Doch iſt der Ausdruck eines **Freundes** der Menſchen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des **Philanthropen**, die Menſchen blos liebenden Menſchen. Denn in jenem iſt auch die Vorſtellung und Beherzigung der **Gleichheit** unter Menſchen, mithin die Idee dadurch ſelbſt verpflichtet zu werden, indem man Andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; wobey man alle Menſchen als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der Aller Glückſeligkeit will, ſich vorſtellt. — Denn das Verhältniß des Beſchützers, als Wohlthäters, zu dem Beſchützten, als Dankpflichtigen, iſt zwar ein Verhältniß der Wechſelliebe, aber nicht der Freundſchaft: weil die ſchuldige Achtung beyder gegen einander nicht gleich iſt. Die Pflicht, als Freund den Menſchen wohl zu wollen (eine nothwendige Herablaſſung) und die Beherzigung derſelben, dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohl zu thun beſitzen.

Zuſatz.

Von den Umgangstugenden (virtutes homileticae).

§. 48.

Es iſt Pflicht, ſo wohl gegen ſich ſelbſt, als auch gegen Andere, mit ſeinen ſittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben (officium commercii, ſociabilitas); ſich nicht zu **iſoliren** (ſeparatiſtam agere); zwar ſich einen unbeweglichen Mittelpunkt ſeiner Grundſätze zu machen, aber dieſen um ſich gezogenen Kreis doch auch als einen Theil eines allbefaſſenden Kreiſes, der weltbürgerlichen Geſinnung anzuſehen; nicht eben um das Weltbeſte als Zweck zu befördern, ſondern nur die Mittel die indirect dahin führen, die Annehmlichkeit in der Geſellſchaft, die Verträglichkeit, die wechſelſeitige Liebe und Achtung (Leutſeligkeit und Wohlanſtändigkeit, humanitas aeſthetica, et decorum) zu cultiviren, und ſo der Tugend die Grazien beyzugeſellen; welches zu bewerkſtelligen ſelbſt Tugendpflicht iſt.

Dies ſind zwar nur **Auſſenwerke**, oder Beywerke (parerga), welche einen ſchönen tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Sie gelten nur als Scheidemünze, befördern aber doch das Tugendgefühl ſelbſt durch die Beſtrebung, dieſen Schein der Wahrheit ſo nahe wie möglich zu bringen, in der **Zugäng-**

lichkeit, der Geſprächigkeit, der Höflichkeit, der Gaſtfreyheit, der Gelindigkeit im Widerſprechen, ohne zu zanken, welche insgeſammt als bloße Manieren des Verkehrs durch geäußerte Verbindlichkeiten zugleich Andere verbinden, alſo doch zur Tugendgeſinnung hinwirken; indem ſie die Tugend wenigſtens beliebt machen.

Es frägt ſich aber hiebey: ob man auch mit Laſterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zuſamenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden; man müßte denn ſonſt aus der Welt gehen, und ſelbſt unſer Urtheil über ſie iſt nicht competent. — Wo aber das Laſter ein Scandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beyſpiel der Verachtung ſtrenger Pflichtgeſetze iſt, mithin Ehrloſigkeit bey ſich führt: da muß, wenn gleich das Landesgeſetz es nicht beſtraft, der Umgang, der bis dahin ſtatt fand, abgebrochen, oder ſo viel möglich gemieden werden; weil die fernere Fortſetzung deſſelben die Tugend um alle Ehre bringt, und ſie für jeden zu Kauf ſtellt, der reich genug iſt, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Ueppigkeit zu beſtechen.

Zweyter Theil.

Ethiſche Methodenlehre.

Der ethiſchen Methodenlehre

Erſter Abſchnitt.

Die ethiſche Didactik.

§. 49.

Daß Tugend erworben werden müſſe (nicht angebohren ſey) liegt, ohne ſich deshalb auf anthropologiſche Kentniſſe aus der Erfahrung berufen zu dürfen, ſchon in dem Begriffe derſelben. Denn das ſittliche Vermögen des Menſchen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorſatzes, in dem Streit mit ſo mächtigen entgegenſtehenden Neigungen, hervorgebracht wäre. Sie iſt das Product aus der reinen praktiſchen Vernunft, ſo fern dieſe im Bewußtſeyn ihrer Ueberlegenheit, aus Freyheit, über jene Obermacht gewinnt.

Daß ſie könne und müſſe gelehrt werden, folgt ſchon daraus, daß ſie nicht angebohren iſt; die Tugendlehre iſt alſo eine Doctrin. Weil aber durch die bloße Lehre, wie man ſich verhalten ſolle, um dem Tugendbegriffe angemeſſen zu ſeyn, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, ſo meinten die Stoiker nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorſtellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetiſch) gelehrt, ſondern ſie müſſe durch Verſuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menſchen (aſcetiſch) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht Alles ſo fort was man will, wenn man nicht vorher ſeine Kräfte verſucht, und geübt hat, wozu aber freylich die Entſchließung auf einmal vollſtändig genommen werden muß; weil die Geſinnung (animus) ſonſt, bey einer Capitulation mit dem Laſter, um es allmählich zu verlaſſen, an ſich unlauter und ſelbſt laſterhaft ſeyn würde, mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Princip beruhet) hervorbringen könnte.

§. 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft: (denn methodiſch muß eine jede wiſſenſchaftliche Lehre ſeyn; ſonſt wäre der Vortrag tumultuariſch) ſo kann ſie auch nicht fragmentariſch, ſondern muß ſyſtematiſch ſeyn, wenn die Tugendlehre eine Wiſſenſchaft vorſtellen ſoll. — Der Vortrag aber kann entweder acroamatiſch, da alle Andere, an welche er gerichtet wird, bloße Zuhörer ſind, oder erotematiſch ſeyn, wo der Lehrer das, was er ſeine Jünger lehren will, ihnen abfrägt; und dieſe erotematiſche Methode iſt wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, — die dialogiſche Lehrart, oder blos ihrem Gedächtniſſe abfrägt, die catechetiſche Lehrart. Denn

wenn

wenn jemand der Vernunft des Anderen etwas abfragen will, ſo kann es nicht anders als dialogiſch, d. i. dadurch geſchehen: daß Lehrer und Schüler einander wechſelſeitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang ſeines Lehrjüngers dadurch, daß er die Anlage zu gewiſſen Begriffen in demſelben durch vorgelegte Fälle blos entwickelt, (er iſt die Hebamme ſeiner Gedanken); der Lehrling, welcher hiebey inne wird, daß er ſelbſt zu denken vermöge, veranlaßt durch ſeine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenſtehende Zweifel) daß der Lehrer, nach dem docendo discimus, ſelbſt lernt wie er gut fragen müſſe. [Denn es iſt eine, an die Logik ergehende, noch nicht genugſam beherzigte Forderung: daß ſie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäßig ſuchen ſolle, d. i. nicht immer blos für beſtimmende, ſondern auch für vorläufige Urtheile (judicia praevia), durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die ſelbſt dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig ſeyn kann und die von ihm auch oft angewandt wird.]

§. 51.

Das erſte und nothwendigſte doctrinale Inſtrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling iſt ein moraliſcher Catechiſm. Dieſer muß vor dem Religionscatechiſm hergehen und kann nicht blos als Einſchiebſel in die Religionslehre mit verwebt, ſondern muß abgeſondert, als ein für ſich beſtehendes Ganzes, vorgetragen werden: denn nur durch rein moraliſche Grundſätze kann der Ueberſchritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden; weil dieſer ihre Bekenntniſſe ſonſt unlauter ſeyn würden — Daher haben gerade die würdigſten und größten Theologen Anſtand genommen, für die ſtatutariſche Religionslehre einen Catechism abzufaſſen, und ſich zugleich für ihn zu verbürgen; da man doch glauben ſollte, es wäre das Kleinſte, was man aus dem großen Schatz ihrer Gelehrſamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein rein moraliſcher Catechism, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine ſolche Bedenklichkeit, oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menſchenvernunft (ſeinem Inhalte nach) entwickelt werden kann, und nur den didactiſchen Regeln der erſten Unterweiſung (der Form nach) angemeſſen werden darf. Das formale Princip eines ſolchen Unterrichts aber verſtattet zu dieſem Zweck nicht die ſocratiſch-dialogiſche Lehrart; weil der Schüler nicht einmahl weiß, wie er fragen ſoll; der Lehrer iſt alſo allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodiſch auslockt, muß in beſtimmten, nicht leicht zu verändernden, Ausdrücken abgefaßt, und aufbewahrt, mithin ſeinem Gedächtniß anvertraut werden: als worin die catechetiſche Lehrart ſich ſowohl von der acroamatiſchen (da der Lehrer allein ſpricht), als auch der dialogiſchen (da beyde Theile einander fragend und antwortend ſind) unterſcheidet.

§. 52.

Das experimentale (techniſche) Mittel der Bildung zur Tugend iſt das gute Exempel *) an dem Lehrer ſelbſt, (von exemplariſcher Führung zu ſeyn,) und das warnende an Andern; denn Nachahmung iſt dem noch ungebildeten Menſchen die erſte Willensbeſtimmung zu Annehmung von Maximen, die er ſich in der Folge macht — Die Angewöhnung iſt die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen, durch die öftere Befriedigung derſelben; und iſt ein Mechanism der Sinnesart, ſtatt eines Princips der Denkungsart; wobey das Verlernen in der Folge ſchwerer wird als das Erlernen. — Was aber die Kraft des Exempels, (es ſey zum Guten oder Böſen,) betrifft, was ſich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet, ſo kann das, was uns Andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn dieſe beſteht gerade in der ſubjectiven Autonomie der practiſchen Vernunft eines jeden Menſchen, mithin,

---

*) Beyſpiel, ein deutſches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, iſt mit dieſem nicht von einerley Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verſtändlichkeit eines Ausdrucks ein Beyſpiel anführen, ſind ganz verſchiedene Begriffe. Das Exempel iſt ein beſonderer Fall von einer practiſchen Regel ſofern dieſe die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorſtellt. Hingegen ein Beyſpiel iſt nur das Beſondere (concretum), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgeſtellt, und blos theoretiſche Darſtellung eines Begriffs.

daß nicht anderer Menſchen Verhalten, ſondern das Geſetz, uns zur Triebfeder dienen müſſe. Daher wird der Erzieher ſeinem verunarteten Lehrling nicht ſagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Urſache dienen, dieſen zu haſſen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht geſtellt wird. Das gute Exempel (der exemplariſche Wandel) ſoll nicht als Muſter, ſondern nur zum Beweiſe der Thunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen; alſo nicht die Vergleichung mit irgend einem andern Menſchen (wie er iſt), ſondern mit der Idee (der Menſchheit) wie er ſeyn ſoll, alſo mit dem Geſetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaaß ſeiner Erziehung an die Hand geben.

Anmerkung.

Bruchſtück eines moraliſchen Catechism.

Der Lehrer frägt der Vernunft ſeines Schülers dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieſer etwa nicht die Frage zu beantworten wüßte, ſo legt er ſie ihm (ſeine Vernunft leitend) in den Mund.

Der Lehrer. Was iſt dein größtes, ja dein ganzes Verlangen im Leben?

Der Schüler. (ſchweigt).

Der Lehrer. Daß es dir in *Allem* und *immer* nach

Wunſch und Willen gehe. — Wie nennt man einen ſolchen Zuſtand?

Der Schüler. (ſchweigt).

Der Lehrer. Man nennt ihn Glückſeligkeit (das beſtändige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande). Wenn du nun alle Glückſeligkeit (die in der Welt möglich iſt) in deiner Hand hätteſt, würdeſt du ſie alle für dich behalten, oder ſie auch deinen Nebenmenſchen mittheilen?

Der Schüler. Ich würde ſie mittheilen; Andere auch glücklich und zufrieden machen.

Der Lehrer. Das beweiſt nun wohl, daß du noch ſo ziemlich ein gutes Herz haſt; laß aber ſehen, ob du dabey auch guten Verſtand zeigeſt. — Würdeſt du wohl dem Faullenzer weiche Polſter verſchaffen, damit er im ſüßen Nichtsthun ſein Leben dahin bringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was ſonſt zur Berauſchung gehört, nicht ermangeln laſſen, dem Betrüger eine einnehmende Geſtalt und Manieren geben, um andere zu überliſten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und ſtarke Fauſt, um andere überwältigen zu können? Das ſind ja ſo viel Mittel, die ein jeder ſich wünſcht, um nach ſeiner Art glücklich zu ſeyn.

Der Schüler. Nein das nicht.

Der Lehrer. Du ſiehſt alſo: daß, wenn du auch alle Glückſeligkeit in deiner Hand und dazu den beſten Willen hätteſt, du jene doch nicht ohne Bedenken jedem, der zugreift, Preis geben, ſondern erſt unterſuchen würdeſt, wie fern ein jeder der Glückſeligkeit würdig wäre. — Für dich ſelbſt aber würdeſt du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit Allem, was du zu deiner Glückſeligkeit rechneſt, zuerſt zu verſorgen?

Der Schüler. Ja.

Der Lehrer. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl ſelbſt auch der Glückſeligkeit würdig ſeyn mögeſt?

Der Schüler. Allerdings.

Der Lehrer. Das nun in dir, was nur nach Glückſeligkeit ſtrebt, iſt die *Neigung*; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einſchränkt, dieſer Glückſeligkeit zuvor würdig zu ſeyn, iſt deine *Vernunft*, und daß du durch deine Vernunft deine Neigung einſchränken und überwältigen kannſt, das iſt die Freyheit deines Willens. Um nun zu wiſſen, wie du es anfängſt, um der Glückſeligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweiſung ganz allein in deiner *Vernunft*; das heißt ſo viel als: du haſt nicht nöthig dieſe Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von Anderen durch ihre Unterweiſung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu thun haſt. Z. B. wenn dir ein Fall vorkommt, da du durch eine fein ausgedachte *Lüge* dir, oder deinen Freunden, einen großen Vortheil verſchaffen kannſt, ja noch dazu dadurch auch keinen andern ſchadeteſt, was ſagt dazu deine Vernunft?

Der Schüler. Ich ſoll nicht lügen; der Vortheil für mich und meinen Freund mag ſo groß ſeyn wie er immer wolle. Lügen iſt *niederträchtig* und macht den Menſchen *unwürdig* glücklich zu ſeyn. — Hier iſt eine unbedingte Nöthigung durch ein Vernunftgeboth (oder Verboth), dem ich gehorchen muß; wogegen alle meine Neigungen verſtummen müſſen.

Der

Der Lehrer. Wie nennt man dieſe unmittelbar durch die Vernunft dem Menſchen auferlegte Nothwendigkeit, einem Geſetze derſelben gemäß zu handeln?

Der Schüler. Sie heißt Pflicht.

Der Lehrer. Alſo iſt dem Menſchen die Beobachtung ſeiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, und dieſe iſt mit jener ein und daſſelbe — Wenn wir uns aber auch eines ſolchen guten und thätigen Willens, durch den wir uns würdig (wenigſtens nicht unwürdig) halten, glücklich zu ſeyn, auch bewußt ſind, können wir darauf auch die ſichere Hoffnung gründen, dieſer Glückſeligkeit theilhaftig zu werden?

Der Schüler. Nein! darauf allein nicht; denn es ſteht nicht immer in unſerem Vermögen, ſie uns zu verſchaffen, und der Lauf der Natur richtet ſich auch nicht ſo von ſelbſt nach dem Verdienſt, ſondern das Glück des Lebens, (unſere Wohlfahrt überhaupt,) hängt von Umſtänden ab, die bey weitem nicht alle in des Menſchen Gewalt ſind. Alſo bleibt unſere Glückſeligkeit immer nur ein Wunſch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieſer jemals Hoffnung werden kann.

Der Lehrer. Hat die Vernunft wohl Gründe für ſich, eine ſolche, die Glückſeligkeit nach Verdienſt und Schuld der Menſchen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchſter Weisheit regierende Macht, als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben?

Der Schüler. Ja; denn wir ſehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, ſo ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders als durch eine unausſprechlich große Kunſt eines Weltſchöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die ſittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchſte Zierde der Welt beſteht, eine nicht minder weiſe Regierung zu verſprechen Urſache haben: nämlich, daß wenn wir uns nicht ſelbſt der Glückſeligkeit unwürdig machen, welches durch Uebertretung unſerer Pflicht geſchieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

In dieſer Catecheſe, welche durch alle Artikel der Tugend und des Laſters durchgeführt werden muß, iſt die größte Aufmerkſamkeit darauf zu richten, daß das Pflichtgeboth ja nicht auf die aus deſſen Beobachtung für den Menſchen, den es verbinden ſoll, ja ſelbſt auch nicht einmal für Andere, fließenden Vortheile oder Nachtheile, ſondern ganz rein auf das ſittliche Princip gegründet werde, der letzteren aber nur beyläufig, als an ſich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu bloßen Vehikeln dienender Zuſätze, Erwähnung geſchehe. Die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Laſters (für den Thäter ſelbſt) muß überall hervorſtechend dargeſtellt werden. Denn, wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über Alles erhoben wird, ſo verſchwindet der Pflichtbegriff ſelbſt, und zerrinnt in bloße pragmatiſche Vorſchriften; da dann der Adel des Menſchen in ſeinem eigenen Bewußtſeyn verſchwindet, und er für einen Preis feil iſt,

und

und zu Kauf ſteht, den ihm verführeriſche Neigungen anbieten.

Wenn dieſes nun weislich und pünktlich nach Verſchiedenheit der Stufen des Alters, des Geſchlechts und des Standes, die der Menſch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menſchen entwickelt werden, ſo iſt noch etwas, was den Beſchluß machen muß, was die Seele inniglich bewegt und den Menſchen auf eine Stelle ſetzt, wo er ſich ſelbſt nicht anders als mit der größten Bewunderung der ihm beywohnenden urſprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erliſcht. — Wenn ihm nämlich beym Schluſſe ſeiner Unterweiſung ſeine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal ſummariſch vorerzählt (recapitulirt), wenn er bey jeder derſelben darauf aufmerkſam gemacht wird, daß alle Uebel, Drangſale und Leiden des Lebens, ſelbſt Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, daß er ſeiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewußtſeyn, über ſie alle erhoben und Meiſter zu ſeyn, nicht rauben können, ſo liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was iſt das in dir was ſich getrauen darf. mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten, und ſie, wenn ſie mit deinen ſittlichen Grundſätzen in Streit kommen, zu beſiegen! Wenn dieſe Frage, deren Auflöſung das Vermögen der ſpeculativen Vernunft gänzlich überſteigt, und die ſich dennoch von ſelbſt einſtellt, ans Herz gelegt wird, ſo muß, ſelbſt die Unbegreiflichkeit in dieſem Selbſterkenntniſſe, der Seele eine Erhebung geben, die ſie zum Heilighalten ihrer Pflicht, nur deſto ſtärker belebt, je mehr ſie angefochten wird.

In dieſer catechetiſchen Moralunterweiſung würde es zur ſittlichen Bildung von großem Nutzen ſeyn, bey jeder Pflichtzergliederung einige caſuiſtiſche Fragen aufzuwerfen und die verſammelten Kinder ihren Verſtand verſuchen zu laſſen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulöſen meinete. — Nicht allein, daß dieſes eine, der Fähigkeit des Ungebildeten am meiſten angemeſſene, Cultur der Vernunft iſt, (weil dieſe in Fragen, die, was Pflicht iſt, betreffen, weit leichter entſcheiden kann, als in Anſehung der ſpeculativen) und ſo den Verſtand der Jugend überhaupt zu ſchärfen die ſchicklichſte Art iſt: ſondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menſchen liegt, das zu lieben, worin und in deſſen Bearbeitung er es bis zu einer Wiſſenſchaft (mit der er nun Beſcheid weiß) gebracht hat, und ſo der Lehrling durch dergleichen Uebungen unvermerkt in das Intereſſe der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der größten Wichtigkeit aber in der Erziehung iſt es, den moraliſchen Catechism nicht mit

dem

dem Religionscatechism vermiſcht vorzutragen, (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu laſſen; ſondern jederzeit den erſteren, und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit, zur klärſten Einſicht zu bringen. Denn ohne dieſes wird nachher aus der Religion nichts als Heucheley, ſich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen, und eine Theilnahme an derſelben, die nicht im Herzen iſt, zu lügen.

Zweyter Abſchnitt.

Die ethiſche Aſcetik.

§. 53.

Die Regeln der Uebung in der Tugend (exercitiorum virtutis) gehen auf die zwey Gemüthsſtimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüths (animus ſtrenuus et hilaris) in Befolgung ihrer Pflichten zu ſeyn. Denn ſie hat mit Hinderniſſen zu kämpfen, zu deren Ueberwältigung ſie ihre Kräfte zuſammen nehmen muß, und zugleich manche Lebensfreuden aufzuopfern, deren Verluſt das Gemüth wohl bisweilen finſter und mürriſch machen kann; was man aber nicht mit Luſt, ſondern blos als Frohndienſt thut, das hat für den, der hierin ſeiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth, und wird nicht geliebt, ſondern die Gelegenheit ihrer Ausübung ſo viel möglich geflohen.

Die Cultur der Tugend, d. i. die moraliſche Aſcetik, hat, in Anſehung des Princips der rüſtigen, muthigen und wackeren Tugendübung den Wahlſpruch der Stoiker: gewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu ertragen, und die eben ſo überflüſſigen Ergötzlichkeiten zu entbehren (ſuſtine et abſtine). Es iſt eine Art von Diätetik für den Menſchen, ſich moraliſch geſund zu erhalten. Geſundheit iſt aber nur ein negatives Wohlbefinden, ſie ſelber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen an-

nehgenehmen Lebensgenuß gewährt und doch blos moraliſch iſt. Das iſt das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epicurs. Denn wer ſollte wohl mehr Urſache haben frohen Muths zu ſeyn und nicht darin ſelbſt eine Pflicht finden, ſich in eine fröhliche Gemüthsſtimmung zu verſetzen und ſie ſich habituell zu machen, als der, welcher ſich keiner vorſetzlichen Uebertretung bewußt, und, wegen des Verfalls in eine ſolche, geſichert iſt (hic murus aheneus eſto etc. *Horat.*). Die Mönchsaſcetik hingegen, welche aus abergläubiſcher Furcht, oder geheucheltem Abſcheu an ſich ſelbſt, mit Selbſtpeinigung und Fleiſcheskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, ſondern auf ſchwärmeriſche Entſündigung ab, ſich ſelbſt Strafe aufzulegen, und, anſtatt ſie moraliſch (d. i. in Abſicht auf die Beſſerung) zu bereuen, ſie büßen zu wollen; welches, bey einer ſelbſtgewählten und an ſich vollſtreckten Strafe, (denn die muß immer ein Anderer auflegen) ein Widerſpruch iſt, und kann auch den Frohſinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß gegen das Tugendgebot ſtatt finden. — Die ethiſche Gymnaſtik beſteht alſo nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über ſie bey vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden, Fällen Meiſter werden zu können; mithin die wacker, und, im Bewußtſeyn ſeiner wiedererworbenen Freyheit, fröhlich macht. Etwas bereuen (welches bey der Rückerinnerung ehemaliger Uebertretungen unvermeidlich, ja wobey dieſe Erinnerung nicht ſchwinden zu laſſen, es ſo gar Pflicht iſt, und ſich eine Pönitenz auferlegen, (z. B. das Faſten) nicht in diätetiſcher, ſondern frommer Rückſicht, ſind zwey ſehr verſchiedene, moraliſch gemeinte, Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finſter und mürriſch iſt, die Tugend ſelbſt verhaßt macht, und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Diſciplin), die der Menſch an ſich ſelbſt verübt, kann daher nur durch den Frohſinn, der ſie begleitet, verdienſtlich und exemplariſch werden.

Beſchluß.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt auſſerhalb den Grenzen der reinen Moralphiloſophie.

Protagoras von Abdera fing ſein Buch mit den Worten an: „*Ob Götter ſind, oder nicht ſind, davon weiß ich nichts zu ſagen*“ *). Er wurde deshalb von den Athenienſern aus der Stadt und von ſeinem Landſitz verjagt und ſeine Bücher vor der öffentlichen Verſammlung verbrannt. (Quinctiliani Inſt. Orat. lib. 3. Cap. 1.) — Hierin thaten ihm die Richter von Athen, als *Menſchen*, zwar ſehr *unrecht*; aber, als *Staatsbeamte* und Richter, verfuhren ſie ganz *rechtlich* und conſequent; denn, wie hätte man einen Eyd ſchwören können, wenn es nicht öffentlich und geſetzlich, *von hoher Obrigkeit wegen* (de par le Senat), befohlen wäre; daß es Götter gebe **).

---

*) „De Diis, neque vt ſint, neque vt non ſint, habeo dicere.“

**) Zwar hat ſpäter hin ein großer moraliſchgeſetzgebender Weiſe das Schwören als ungereimt, und zugleich beynahe an Blasphemie grenzend, ganz und gar verboten; allein in politiſcher Rückſicht glaubt man noch immer dieſes mechaniſchen, zur Verwaltung der öffent

Dieſen Glauben aber zugeſtanden, und, daß Religionslehre ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre ſey, eingeräumet. iſt jetzt nun die Frage von der Grenzbeſtimmung der Wiſſenſchaft, zu der ſie gehört: ob ſie als ein Theil der Ethik (denn vom Recht der Menſchen gegen einander kann hier nicht die Rede ſeyn) angeſehen, oder als ganz auſſerhalb der Grenzen einer rein-philoſophiſchen Moral liegend müſſe betrachtet werden.

Das

öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen, Mittels ſchlechterdings nicht entbehren zu können, und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre, im Ernſt zu ſchwören, daß ein Gott ſey (weil man dieſen ſchon poſtulirt haben muß, um überhaupt nur ſchwören zu können), ſo bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eyd möglich und geltend ſey, da man nur auf den Fall, daß ein Gott ſey (ohne, wie Protagoras, darüber etwas auszumachen) ſchwört. — In der That mögen wohl alle redlich und zugleich mit Beſonnenheit abgelegten Eyde in keinem anderen Sinne gethan worden ſeyn. — Denn, daß einer ſich erböte ſchlechthin zu beſchwören, daß ein Gott ſey; ſcheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu ſeyn, er mag ihn glauben oder nicht. Iſt einer, (wird der Betrüger ſagen), ſo habe ichs getroffen; iſt keiner, ſo zieht mich auch keiner zur Verantwortung, und ich bringe mich durch ſolchen Eyd in keine Gefahr. — Iſt denn aber keine Gefahr dabey, wenn ein ſolcher iſt, auf einer vorſetzlichen, und, ſelbſt um Gott zu täuſchen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

Das Formale aller Religion, wenn man ſie ſo erklärt: ſie ſey „der Inbegriff aller Pflichten als (inſtar) göttlicher Gebote" gehört zur philoſophiſchen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche ſie ſich ſelber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (erga) Gott, als ein auſſer unſerer Idee exiſtirendes Weſen gemacht, indem wir hiebey von der Exiſtenz deſſelben noch abſtrahiren. — Daß alle Menſchenpflichten dieſem Formalen (der Beziehung derſelben auf einen göttlichen, a priori gegebenen, Willen) gemäß gedacht werden ſollen, davon iſt der Grund nur ſubjectiv-logiſch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moraliſche Nöthigung) nicht wohl anſchaulich machen, ohne einen Anderen und deſſen Willen (von dem die allgemein geſetzgebende Vernunft nur der Sprecher iſt), nämlich Gott, dabey zu denken. — — Allein dieſe Pflicht in Anſehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem ſolchen Weſen machen) iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, d. i. nicht objective die Verbindlichkeit zur Leiſtung gewiſſer Dienſte an einen Anderen, ſondern nur ſubjective zur Stärkung der moraliſchen Triebfeder in unſerer eigenen geſetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen (erga) Gott, d. i. den ihm zu leiſtenden Dienſt (ad praeſtandum) anlangt, ſo würde ſie beſondere, von der allgemein-geſetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns alſo nicht a priori, ſondern nur empiriſch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten, als göttliche Gebote, enthalten können; die alſo auch das Daſeyn dieſes Weſens, nicht blos die Idee von demſelben, in practiſcher Abſicht, nicht willkührlich, vorausſetzen, ſondern als unmittelbar, oder mittelbar, in der Erfahrung gegeben, darlegen müßte. Eine ſolche Religion aber würde, ſo gegründet ſie ſonſt auch ſeyn möchte, doch keinen Theil der reinen philoſophiſchen Moral ausmachen.

Religion alſo, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenſeit aller Grenzen der rein-philoſophiſchen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfaſſers der gegenwärtigen, daß er zur Vollſtändigkeit derſelben nicht, wie es ſonſt wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hinein gezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,“ die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, ſonden zugleich auf Geſchichts- und Offenbarungslehren gegründet iſt, und die nur die Uebereinſtimmung der reinen practiſchen Vernunft mit denſelben (daß ſie jener nicht widerſtreite) enthält, die Rede ſeyn. Aber alsdann iſt ſie auch nicht reine, ſondern auf eine vorliegende Geſchichte

ſchichte angewandte Religionslehre, für welche in einer Ethik, als reiner praktiſchen Philoſophie, kein Platz iſt.

Schlußanmerkung.

Alle moraliſche Verhältniſſe vernünftiger Weſen, welche ein Princip der Uebereinſtimmung des Willens des einen mit dem des Anderen enthalten, laſſen ſich auf Liebe und Achtung zurückführen, und, ſo fern dies Princip practiſch iſt, geht der Beſtimmungsgrund des Willens in Anſehung der erſteren auf den Zweck, in Anſehung des zweyten auf das Recht des Anderen. — Iſt eines dieſer Weſen ein ſolches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das Andere gegen das Erſtere lauter Pflichten und keine Rechte, ſo iſt das Princip des moraliſchen Verhältniſſes zwiſchen ihnen transſcendent, dagegen das der Menſchen gegen Menſchen, deren Wille gegen einander wechſelſeitig einſchränkend iſt, ein immanentes Princip hat.

Den göttlichen Zweck in Anſehung des menſchlichen Geſchlechts (deſſen Schöpfung und Leitung) kann man ſich nicht anders denken, als nur als Zweck der Liebe, d. i. daß er die Glückſeligkeit der Menſchen ſey. Das Princip des Willens Gottes aber in Anſehung der ſchuldigen Achtung, (Ehrfurcht), welche die Wirkungen der erſteren einſchränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes ſeyn, als das der Gerechtigkeit. Man könnte ſich (nach Menſchenart) auch ſo ausdrücken: Gott hat vernünftige Weſen erſchaffen, gleichſam aus dem Bedürfniſſe etwas auſſer ſich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde. Aber nicht allein eben ſo groß, ſondern noch gröſſer (weil das Princip einſchränkend iſt) iſt der Anſpruch, den die göttliche Gerechtigkeit, im Urtheile unſerer eigenen Vernunft, und zwar als ſtrafende an uns macht. — Denn Belohnung (praemium, remuneratio gratuita) läßt ſich von Seiten des höchſten Weſens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Weſen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen jenes haben, ſondern blos aus Liebe und Wohlthätigkeit (benignitas) ableiten; — noch weniger kann ein Anſpruch auf Lohn (merces) bey einem ſolchen Weſen ſtatt finden, und eine belohnende Gerechtigkeit (juſtitia brabeutica) iſt im Verhältniß Gottes gegen Menſchen ein Widerſpruch.

Es iſt aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Weſens, was über allen Abbruch an ſeinen Zwecken erhaben iſt, etwas, was ſich mit dem Verhältniß des Menſchen zu Gott nicht wohl vereinigen läßt: nämlich der Begriff einer Läſion,

ſion, welche an dem unumſchränkten und unerreichbaren Weltherrſcher begangen werden könne; denn hier iſt nicht von den Rechtsverletzungen, die Menſchen gegen einander verüben, und worüber Gott als ſtrafender Richter entſcheide, ſondern von der Verletzung, die Gott ſelber und ſeinem Recht widerfahren ſolle, die Rede, wovon der Begriff transſcendent iſt, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beyſpiel aufſtellen können, (d. i. wie ſie unter Menſchen vorkommt), ganz hinaus liegt, und überſchwengliche Principien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zuſammenſtimmung gebracht werden können, folglich für unſere practiſche Vernunft gänzlich leer ſind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier perſonificirt; es iſt nicht ein beſonderes richtendes Weſen, was ſie ausübt (denn da würden Widerſprüche deſſelben mit Rechtsprincipien vorkommen) ſondern die Gerechtigkeit, gleich als Subſtanz, (ſonſt die ewige Gerechtigkeit genannt) die, wie das Fatum (Verhängniß) der alten philoſophirenden Dichter, noch über dem Jupiter iſt, ſpricht das Recht nach der eiſernen unablenkbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforſchlich iſt. — Hievon jetzt einige Beyſpiele.

Die Strafe läßt (nach dem Horaz) den vor ihr ſtolz ſchreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, ſondern hinkt ihm unabläſſig nach, bis ſie ihn ertappt. — Das unſchuldig vergoſſene Blut ſchreyt um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die Strafe nicht den Verbrecher, ſo werden es ſeine Nachkommen entgelten müſſen; oder geſchiehts nicht bey ſeinem Leben, ſo muß es in einem Leben (nach dem Tode *) geſchehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anſpruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutſchuld auf mein Land kommen laſſen, dadurch, daß ich einen boshaft

---

*) Die Hypotheſe von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemiſcht werden, um jene drohende Strafe als vollſtändig in der Vollziehung vorzuſtellen. Denn der Menſch, ſeiner Moralität nach betrachtet, wird, als überſinnlicher Gegenſtand vor einem überſinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedingungen beurtheilt; es iſt nur von ſeiner Exiſtenz die Rede. Sein Erdenleben, es ſey kurz oder lang, oder gar ewig, iſt nur das Daſeyn deſſelben in der Erſcheinung und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Beſtimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorangeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung ſehen zu laſſen, ſondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Beſtrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

boshaft mordenden Duellanten, für den ihr Fürbitte thut, begnadige, ſagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die Sündenſchuld muß bezahlt werden, und, ſollte ſich auch ein völlig unſchuldiger zum Sühnopfer hingeben (wo dann freylich die von ihm übernommenen Leiden eigentlich nicht Strafe, — denn er hat ſelbſt nichts verbrochen, — heißen könnten); aus welchem allen zu erſehen iſt, daß es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende Perſon iſt, der man dieſen Verurtheilungsſpruch beylegt, (denn die würde nicht ſo ſprechen können, ohne Anderen unrecht zu thun,) ſondern daß die bloße Gerechtigkeit, als überſchwengliches, einem überſinnlichen Subject angedachtes Princip, das Recht dieſes Weſens beſtimme; welches zwar dem Formalen dieſes Princips gemäß iſt, dem Materialen deſſelben aber, dem Zweck, welcher immer die Glückſeligkeit der Menſchen iſt, widerſtreitet. — Denn, bey der etwanigen großen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregiſter immer ſo fortlaufen laſſen, würde die Strafgerechtigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des Welturhebers (wie man ſich doch denken muß), ſondern in der ſtrengen Befolgung des Rechts ſetzen, (das Recht ſelbſt zum Zweck machen, der in der Ehre Gottes geſetzt wird), welches, da das letztere (die Gerechtigkeit) nur die einſchränkende Bedingung des erſteren (der Gütigkeit) iſt,

den

den Principien der practiſchen Vernunft zu widerſprechen ſcheint, nach welchen eine Weltſchöpfung hätte unterbleiben müſſen, die ein, der Abſicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, ſo widerſtreitendes Product geliefert haben würde.

Man ſieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner practiſcher Philoſophie der inneren Geſetzgebung, nur die moraliſchen Verhältniſſe des Menſchen gegen den Menſchen für uns begreiflich ſind: was aber zwiſchen Gott und dem Menſchen hierüber für ein Verhältniß obwalte, die Grenzen derſelben gänzlich überſteigt und uns ſchlechterdings unbegreiflich iſt; wodurch dann beſtätigt wird, was oben behauptet ward; daß die Ethik ſich nicht über die Grenzen der Menſchenpflichten gegen ſich ſelbſt und andere Menſchen, erweitern könne.

Inhalt
der Tugendlehre.

Einleitung.

Erſter Theil. Ethiſche Elementarlehre.

Erſtes Buch.

Von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt. Seite 63
Einleitung. 63

Erſte Abtheilung.

Von den vollkommenen Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt. — 70

Erſtes Hauptſtück.

Von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt als ein animaliſches Weſen. — 70
Erſter Artikel. Von der Selbſtentleibung. — 71
Zweyter Artikel. Von der wollüſtigen Selbſtſchändung. — 75
Dritter Artikel. Von der Selbſtbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauche der Genieß- oder Nahrungsmittel. — 80

Zweytes Hauptſtück.

Von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſches Weſen. — 83
Erſter Artikel. Von der Lüge. — 83
Zweyter Artikel. Vom Geitze. — 88
Dritter Artikel. Von der Kriecherey. — 93

Drittes Hauptſtück.

Erſter Abſchnitt.

Von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt als gebohrnen Richter über ſich ſelbſt. — 98

Zweyter Abſchnitt.

Vom erſten Gebot aller Pflichten gegen ſich ſelbſt — 104

Epiſodiſcher Abſchnitt.

Von der Amphibolie der moraliſchen Reflexionsbegriffe in Anſehung der Pflichten gegen ſich ſelbſt. — 106

Zweyte Abtheilung.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung ſeines Zwecks. — 110

Erſter Abſchnitt.

Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Entwickelung und Vermehrung ſeiner Naturvollkommenheit. — 110

Zwey

Zweyter Abſchnitt.

Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit. Seite 113

Zweytes Buch.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Pflichten gegen Andere blos als Menſchen.

Erſter Abſchnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menſchen. — 116
A. Wohlthätigkeit. 123. B. Dankbarkeit. 127. C. Theilnahme. 129.
Entgegengeſetzte Laſter des Menſchenhaſſes — 135

Zweyter Abſchnitt.

Von der Pflicht der Achtung für Andere. — 139
Entgegengeſetzte Laſter
A. Hochmuth. 144. B. Afterreden. 145. C. Verhöhnung. 147.

Zweytes Hauptſtück.

Von der Pflicht gegen Andere nach Verſchiedenheit ihres Zuſtandes. — 150

Beſchluß der Elementarlehre.

Von der inniglichen Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundſchaft. — 152
Zuſatz. Von den Umgangstugenden. — 159

Zweyter Theil. Ethiſche Methodenlehre.

Erſter Abſchnitt.

Ethiſche Didactik. — 161

Zweyter Abſchnitt.

Ethiſche Aſcetik. — 176

Beſchluß der ganzen Ethik.

Von der Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott — 179

Erläuternde Anmerkungen

zu den

metaphyſiſchen Anfangsgründen

der

Rechtslehre

von (Biener. D.

Immanuel Kant.

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius.
1798.

Anhang
erläuternder Bemerkungen
zu den
metaphyſiſchen Anfangsgründen
der Rechtslehre.

Die Veranlaſſung zu denſelben nehme ich größtentheils von der Recenſion dieſes Buchs in den Götting. Anz. 28ſtes Stück, den 18ten Februar 1797; welche, mit Einſicht und Schärfe der Prüfung, dabey aber doch auch mit Theilnahme und »der Hoffnung, daß jene Anfangsgründe Gewinn für die Wiſſenſchaft bleiben werden,« abgefaßt, ich hier zum Leitfaden der Beurtheilung, überdem auch einiger Erweiterung dieſes Syſtems, gebrauchen will.

Gleich beym Anfange der *Einleitung* in die Rechtslehre ſtößt ſich mein ſcharfprüfender Recenſent an einer Definition. — Was heißt *Begehrungsver-*

mögen? Sie iſt, ſagt der Text, das Vermögen, durch ſeine Vorſtellungen Urſache der Gegenſtände dieſer Vorſtellungen zu ſeyn. — Dieſer Erklärung wird entgegengeſetzt: »daß ſie nichts wird, ſobald man von äußeren Bedingungen der Folge des Begehrens abſtrahirt. — Das Begehrungsvermögen iſt aber auch dem Idealiſten Etwas; obgleich dieſem die Auſſenwelt nichts iſt.« Antwort: Giebt es aber nicht auch eine heftige, und doch zugleich mit Bewußtſeyn vergebliche, Sehnſucht (z. B. wollte Gott jener Mann lebte noch!), die zwar thatleer, aber doch nicht folgeleer iſt, und, zwar nicht an Auſſendingen, aber doch im Innern des Subjects ſelbſt mächtig wirkt. (Krank macht). Eine Begierde als Beſtreben (niſus) vermittelſt ſeiner Vorſtellungen Urſache zu ſeyn, iſt, wenn das Subject gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabſichtigten Wirkung einſieht, doch immer Cauſſalität, wenigſtens im Innern deſſelben. — Was hier den Misverſtand ausmacht, iſt: daß, da das Bewußtſeyn ſeines Vermögens überhaupt (in dem genannten Falle) zugleich das Bewußtſeyn ſeines Unvermögens in Anſehung der Auſſenwelt iſt, die Definition auf den Idealiſten nicht anwendbar iſt; indeſſen daß doch, da hier bloß von dem Verhältniſſe einer Urſache (der Vorſtellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede iſt, die Cauſſalität der Vorſtellung (jene mag äußerlich oder innerlich ſeyn) in Anſehung ihres Gegenſtandes im Begriff des Begehrungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muß.

1.

Logiſche Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philoſophen ſich bis zu den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben, oder verſteigen, wollen (ohne welche alle ihre Rechtswiſſenſchaft bloß ſtatutariſch ſeyn würde), ſo können ſie über die Sicherung der Vollſtändigkeit ihrer *Eintheilung* der Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegſehen; weil jene Wiſſenſchaft ſonſt kein *Vernunftſyſtem*, ſondern bloß aufgerafftes Aggregat ſeyn würde. — Die *Topick* der Principien muß, der Form des Syſtems halber, vollſtändig ſeyn, d. i, es muß der *Platz* zu einem Begriff (locus communis) angezeigt werden, der nach der ſynthetiſchen Form der Eintheilung für dieſen Begriff offen iſt: man mag nachher auch darthun, daß einer oder der andere Begriff, der in dieſen Platz geſetzt würde, an ſich widerſprechend ſey und aus dieſem Platze wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nun zwey Gemeinplätze beſetzt: den des *dinglichen* und den des *perſönlichen* Rechts. Es iſt natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwey Plätze, aus der bloßen Form der Verbindung beyder zu einem Begriffe, als Glieder der Eintheilung a priori, offen ſtehen, nämlich der eines auf perſönliche Art dinglichen, imgleichen der eines auf dingliche Art perſönlichen Rechts, ob nämlich ein ſolcher neuhinzukommender Begriff auch ſtatthaft ſey, und vor der Hand, obzwar nur problematiſch, in der vollſtändigen Tafel der Eintheilung angetroffen werden

den müſſe. Das letztere leidet keinen Zweifel. Denn die bloß logiſche Eintheilung (die vom Inhalt der Erkenntniß — dem Object — abſtrahirt) iſt immer Dichotomie, z. B. ein jedes Recht iſt entweder ein dingliches oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede iſt, nämlich die metaphyſiſche Eintheilung, kann auch Tetrachotomie ſeyn; weil, außer den zwey einfachen Gliedern der Eintheilung, noch zwey Verhältniſſe, nämlich die der das Recht einſchränkenden Bedingungen hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem anderen in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer beſonderen Unterſuchung bedarf. — Der Begriff eines auf perſönliche Art dinglichen Rechts fällt ohne weitere Umſtände weg; denn es läßt ſich kein Recht einer Sache gegen eine Perſon denken. Nun fragt ſich: ob die Umkehrung dieſes Verhältniſſes auch eben ſo undenkbar ſey; oder ob dieſer Begriff, nämlich der eines auf dingliche Art perſönlichen Rechts, nicht allein ohne inneren Widerſpruch, ſondern ſelbſt auch ein nothwendiger (a priori in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äußeren Mein und Dein gehörender Begriff ſey, Perſonen auf ähnliche Art als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandlen, aber ſie doch zu beſitzen und in vielen Verhältniſſen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

2.

Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art perſönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art perſönlichen Rechts iſt nun kurz und gut dieſe: »es iſt das Recht des Menſchen, eine Perſon außer ſich als das Seine*) zu haben.« Ich ſage mit Fleiß eine Perſon; denn einen anderen Menſchen, der durch Verbrechen ſeine Perſönlichkeit eingebüßt hat (zum Leibeigenen geworden iſt), könnte man wohl als das Seine haben; von dieſem Sachenrecht iſt aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff »als neues Phänomen am juriſtiſchen Himmel« eine Stella mirabilis (eine bis zum

Stern

---

*) Ich ſage hier auch nicht: »eine Perſon als die meinige (mit dem Adjectiv) ſondern als das Meine (τὸ *meum*, mit dem Subſtantiv) zu haben. Denn ich kann ſagen: dieſer iſt mein Vater, das bezeichnet nur mein phyſiſches Verhältniß (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt. Z. B. »ich habe einen Vater.« Aber ich kann nicht ſagen: »ich habe ihn als das Meine.« Sage ich aber mein Weib: ſo bedeutet dieſes ein beſonderes, nämlich rechtliches, Verhältniß des Beſitzers zu einem Gegenſtande (wenn es auch eine Perſon wäre), als Sache. Beſitz (phyſiſcher) aber iſt die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung, (manipulatio), eines Dinges als einer Sache; wenn dieſes gleich, in einer anderen Beziehung, zugleich als Perſon behandelt werden muß.

Stern erſter Größe wachſende, vorher nie geſehene, allmälig aber wieder verſchwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erſcheinung), oder bloß eine *Sternſchnuppe* ſey? das ſoll jetzt unterſucht werden.

3.

Beyſpiele.

Etwas Aeußeres als das Seine haben heißt es rechtlich beſitzen; Beſitz aber iſt die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn dieſe Bedingung bloß als die phyſiſche gedacht wird, ſo heißt der Beſitz *Inhabung*. — Rechtmäßige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenſtand für das Meine auszugeben, oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es ſey aus welchem Grunde es wolle, befugt bin auf die Inhabung eines Gegenſtandes zu dringen, der meiner Gewalt entwiſcht oder entriſſen iſt, ſo iſt dieſer Rechtsbegriff ein Zeichen, (wie Wirkung von ihrer Urſache) daß ich mich für befugt halte ihn als *das Meine*, mich aber auch als im *intelligibelen* Beſitz deſſelben befindlich gegen ihn zu verhalten und dieſen Gegenſtand ſo zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigenthums an der Perſon eines anderen, (denn Eigenthümer kann ein Menſch nicht einmal von ſich ſelbſt, viel weniger von einer anderen Perſon ſeyn), ſondern nur das Seine des Nießbrauchs (ius utendi fruendi), unmittelbar von dieſer Perſon, *gleich als* von einer Sache,

doch

doch ohne Abbruch an ihrer Perſönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck, Gebrauch zu machen.

Dieſer Zweck aber, als Bedingung der Rechtmäßigkeit des Gebrauchs, muß moraliſch nothwendig ſeyn. Der Mann kann weder das Weib begehren, um es gleich als Sache zu genießen, d. i. unmittelbares Vergnügen an der bloß thieriſchen Gemeinſchaft mit demſelben zu empfinden, noch das Weib ſich ihm dazu hingeben, ohne daß beyde Theile ihre Perſönlichkeit aufgeben (fleiſchliche oder viehiſche Beywohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechſelſeitige Dahingebung ſeiner Perſon ſelbſt in den Beſitz der anderen, vorher geſchloſſen werden muß: um durch körperlichen Gebrauch, den ein Theil vom anderen macht, ſich nicht zu entmenſchen.

Ohne dieſe Bedingung iſt der fleiſchliche Genuß dem Grundſatz wenn gleich nicht immer der Wirkung nach) cannibaliſch. Ob, mit Maul und Zähnen, der weibliche Theil durch Schwängerung, und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödtliche, Niederkunft, der männliche aber durch, von öfteren Anſprüchen des Weibes an das Geſchlechtsvermögen des Mannes herrührende Erſchöpfungen aufgezehrt wird, iſt bloß in der Manier zu genießen unterſchieden, und ein Theil iſt in Anſehung des anderen, bey dieſem wechſelſeitigen Gebrauche der Geſchlechtsorganen, wirklich eine verbrauchbare Sache; (res fungibilis), zu welcher alſo ſich vermittelſt eines

Ver-

Vertrags zu machen, es ein geſetzwidriger Vertrag (pactum turpe) ſeyn würde.

Eben ſo kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beyderſeitiges Machwerk (res artificialis), zeugen, ohne daß beyde Theile ſich gegen dieſes und gegen einander die Verbindlichkeit zuziehen es zu erhalten: welches doch auch die Erwerbung eines Menſchen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem bloß auf dingliche Art perſönlichen Rechte angemeſſen) iſt. Die Eltern*) haben ein Recht gegen jeden Beſitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden, (ius in re) und zugleich ein Recht, es zu allen Leiſtungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, die einer möglichen geſetzlichen Freyheit nicht zuwider ſind (ius ad rem): folglich auch ein perſönliches Recht gegen daſſelbe.

Endlich, wenn bey eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, ſo haben jene noch das Recht, dieſe als ihren Befehlen unterworfene Hausgenoſſen zu Erhaltung des Hausweſens zu brauchen, bis zur Entlaſſung derſelben; welches eine Pflicht der Eltern gegen dieſe iſt, die aus der natürlichen Beſchränkung des Rechts der erſteren folgt. Bis dahin ſind

---

*) In deutſcher Schreibart werden unter dem Wort Aeltern Seniores, unter den Eltern aber Parentes verſtanden; welches im Sprachlaut nicht zu unterſcheiden, dem Sinne nach aber ſehr unterſchieden iſt.

ſind ſie zwar Hausgenoſſen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören ſie zur Dienerſchaft (famulatus) in derſelben, die folglich nicht anders als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn (als ſeine Domeſtiken) hinzu kommen können. — Eben ſo kann auch eine Dienerſchaft auſſer der Familie zu dem Seinen des Hausherren nach einem auf dingliche Art perſönlichen Rechte gemacht und als Geſinde (famulatus domeſticus) durch Vertrag erworben werden. Ein ſolcher Vertrag iſt nicht der einer bloßen Verdingung (locatio conductio operae), ſondern der Hingebung ſeiner Perſon in den Beſitz des Hausherrn Vermiethung (locatio conductio perſonae), welche darin von jener Verdingung unterſchieden iſt, daß das Geſinde ſich zu allem Erlaubten verſteht, was das Wohl des Hausweſens betrifft, und ihm nicht, als beſtellte und ſpecifiſch beſtimmte Arbeit, aufgetragen wird: Anſtatt daß der zur beſtimmten Arbeit gedungene (Handwerker oder Tagelöhner) ſich nicht zu dem Seinen des Anderen hingiebt und ſo auch kein Hausgenoſſe iſt. — Des letzteren, weil er nicht im rechtlichen Beſitz des Anderen iſt, der ihn zu gewiſſen Leiſtungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch ſein häuslicher Einwohner (inquilinus) wäre, ſich nicht (via facti) als einer Sache bemächtigen, ſondern muß nach dem perſönlichen Recht, auf die Leiſtung des Verſprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel (via iuris) zu Gebothe ſtehen. — — So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines befremdlichen, neu hinzukommenden, Rechtstitels in der natürlichen Geſetzlehre,

lehre, der doch, ſtillſchweigend immer im Gebrauch geweſen iſt.

4.

Ueber die Verwechſelung des dinglichen mit dem perſönlichen Rechte.

Ferner iſt mir als Heterodoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: Kauf bricht Miethe (R. L. §. 30. S. 29.) zur Rüge aufgeſtellet worden.

Daß jemand die Miethe ſeines Hauſes vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung, dem Miether aufkündigen, und alſo gegen dieſen, wie es ſcheint, ſein Verſprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens, in der dazu gewohnten bürgerlichgeſetzlichen Friſt, thut, ſcheint freylich beym erſten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerſtreiten. — Wenn aber bewieſen werden kann, daß der Miether, da er ſeinen Miethscontract machte, wußte oder wiſſen mußte: daß das ihm gethane Verſprechen des Vermiethers, als Eigenthümers, natürlicherweiſe (ohne daß es im Contract ausdrücklich geſagt werden durfte), alſo ſtillſchweigend, an die Bedingung geknüpft war: wofern dieſer ſein Haus binnen dieſer Zeit nicht verkaufen ſollte (oder es bey einem, etwa über ihn eintretenden Concurs ſeinen Gläubigern überlaſſen müßte): ſo hat dieſer ſein ſchon an ſich der Vernunft nach bedingtes Verſprechen nicht gebrochen, und der Miether iſt,

durch

durch die ihm vor der Miethszeit geſchehene Aufkündigung, an ſeinem Rechte nicht verkürzt werden.

Denn das Recht des letzteren aus dem Miethscontracte iſt ein perſönliches Recht, auf das, was eine gewiſſe Perſon der anderen zu leiſten hat (ius ad rem); nicht gegen jeden Beſitzer der Sache (ius in re), ein Dingliches.

Nun konnte der Miether ſich wohl in ſeinem Miethscontracte ſichern und ſich ein dingliches Recht am Hauſe verſchaffen: er durfte nämlich dieſen nur auf das Haus des Vermiethers, als am Grunde haftend, einſchreiben (ingroſſiren) laſſen: alsdann konnte er durch keine Aufkündigung des Eigenthümers, ſelbſt nicht durch deſſen Tod, (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott) vor Ablauf der gemachten Zeit aus der Miethe geſetzt werden. Wenn er es nicht that; weil er etwa frey ſeyn wollte, anderweitig eine Miethe auf beſſere Bedingungen zu ſchließen, oder der Eigenthümer ſein Haus nicht mit einem ſolchen onus belegt wiſſen wollte, ſo iſt daraus zu ſchließen: daß ein jeder von beyden in Anſehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich beſtimmte Friſt zu derſelben ausgenommen) einen ſtillſchweigend-bedingten Contract gemacht zu haben ſich bewußt war, ihn ihrer Convenienz nach wieder aufzulöſen. Die Beſtätigung der Befugniß, durch den Kauf Miethe zu brechen, zeigt ſich auch an gewiſſen rechtlichen Folgerungen aus einem ſolchen nackten Miethscontracte: Denn den Erben des Miethers,

wenn

wenn dieſer verſtorben iſt, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemuthet, die Miethe fortzuſetzen; weil dieſe nur die Verbindlichkeit gegen eine gewiſſe Perſon iſt, die mit dieſer ihrem Tode aufhört, (wobey doch die geſetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anſchlag gebracht werden muß). Eben ſo wenig kann auch das Recht des Miethers, als eines ſolchen, auch auf ſeine Erben, ohne einen beſonderen Vertrag übergehen; ſo wie er auch beym Leben beyder Theile, ohne ausdrückliche Uebereinkunft, keinen Aftermiether zu ſetzen befugt iſt.

5.

Zuſatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die bloße Idee einer Staatsverfaſſung unter Menſchen führt ſchon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bey ſich, welche der oberſten Gewalt zuſteht. Es fragt ſich nur, ob die Strafarten dem Geſetzgeber gleichgültig ſind, wenn ſie nur als Mittel dazu taugen, das Verbrechen (als Verletzung der Staatsſicherheit im Beſitz des Seinen eines jeden) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menſchheit, in der Perſon des Miſſethäters, (d. i. für die Gattung) Rückſicht genommen werden müſſe, und zwar aus bloßen Rechtsgründen, indem ich das ius talionis, der Form nach, noch immer für die einzige a priori beſtimmende (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieſer Abſicht die kräftigſten wären, hergenommen) Idee als Princip des Strafrechts hal-

halte.*) — Wie wird es aber mit den Strafen gehalten werden, die keine Erwiederung zulaſſen; weil dieſe entweder an ſich unmöglich, oder ſelbſt ein ſtrafbares Verbrechen an der Menſchheit überhaupt ſeyn würden, wie z. B. das der Nothzüchtigung: ingleichen das der Päderaſtie, oder Beſtialität. Die beyden erſteren durch Caſtration (entweder wie eines weißen oder ſchwarzen Verſchnittenen im Serail) das letztere durch Ausſtoßung aus der bürgerlichen Geſellſchaft auf immer, weil er ſich ſelbſt

---

*) In jeder Beſtrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes; weil ſie einen bloßen einſeitigen Zwang enthält und ſo an ihm die Würde eines Staatsbürgers, als eines ſolchen, in einem beſonderen Fall wenigſtens ſuſpendirt iſt: Da er einer äußeren Pflicht unterworfen wird, der er ſeiner ſeits keinen Widerſtand entgegen ſetzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird, fühlt mehr ſeine Erniedrigung ſich unter den Willen des geringeren Mannes beugen zu müſſen, als den Geldverluſt. Die Strafgerechtigkeit (iustitia punitiva), da nämlich das Argument der Strafbarkeit moraliſch iſt (quia peccatum est), muß hier von der Strafklugheit, da es bloß pragmatiſch iſt (ne peccetur) und ſich auf Erfahrung von dem gründet, was am ſtärkſten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterſchieden werden, und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen Ort, locus iusti, nicht des conducibilis, oder des Zuträglichen in gewiſſer Abſicht noch auch den des bloßen honesti, deſſen Ort in der Ethik aufgeſucht werden muß.

der menſchlichen unwürdig gemacht hat. — Per quod quis peccat per idem punitur et idem. — Die gedachten Verbrechen heißen darum unnatürlich, weil ſie an der Menſchheit ſelbſt ausgeübt werden. — Willkührlich Strafen für ſie zu verhängen iſt dem Begriff einer Straf-Gerechtigkeit buchſtäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, daß ihm unrecht geſchehe, wenn er ſeine Uebelthat ſich ſelbſt über den Hals zieht, und ihm, wenn gleich nicht dem Buchſtaben, doch dem Geiſte des Strafgeſetzes gemäß, das widerfährt, was er an anderen verbrochen hat.

6.

Vom Recht der Erſitzung.

»Das Recht der Erſitzung (Uſucapio) ſoll, nach S. 131 ff. durchs Naturrecht begründet werden. Denn nähme man nicht an, daß durch den ehrlichen Beſitz eine ideale Erwerbung, wie ſie hier genannt wird, begründet werde, ſo wäre gar keine Erwerbung peremtoriſch geſichert« (Aber Hr. K. nimmt ja ſelbſt im Naturſtande eine nur proviſoriſche Erwerbung an, und dringt deswegen auf die juriſtiſche Nothwendigkeit der bürgerlichen Verfaſſung.« — — Ich behaupte mich als ehrlicher Beſitzer aber nur gegen den, der nicht beweiſen kann, daß er eher als ich ehrlicher Beſitzer derſelben Sache war, und mit ſeinem Willen zu ſeyn nicht aufgehört hat.«) — — Davon iſt nun hier nicht die Rede, ſondern ob ich mich auch als Eigenthümer behauphaupten kann, wenn ſich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden ſollte, die Erkundung aber ſeiner Exiſtenz als Beſitzers und ſeines Beſitzſtandes als Eigenthümers ſchlechterdings unmöglich war; welches letztere alsdann zutrifft, wenn dieſer gar kein öffentlich gültiges Zeichen ſeines ununterbrochenen Beſitzes (es ſey aus eigener Schuld oder auch ohne ſie) z. B. durch Einſchreibung in Matrikeln, oder unwiderſprochene Stimmgebung als Eigenthümer in bürgerlichen Verſammlungen, von ſich gegeben hat.

Denn die Frage iſt hier: wer ſoll ſeine rechtmäßige Erwerbung beweiſen? Dem Beſitzer kann dieſe Verbindlichkeit (onus probandi) nicht aufgebürdet werden; denn er iſt, ſo weit wie ſeine conſtatirte Geſchichte reicht, im Beſitz derſelben. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache iſt durch eine Zwiſchenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen ſeines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Beſitzer nach Rechtsprincipien ganz abgeſchnitten. Dieſe Unterlaſſung irgend eines öffentlichen Beſitzacts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heißt es hier, wie bey der Theologie, conſervatio eſt *continua* creatio). Wenn ſich auch ein bisher nicht manifeſtirter, obzwar hinten nach mit aufgefundenen Documenten verſehener Prätendent vorfände, ſo würde doch wiederum auch bey dieſem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinſt auftreten, und ſeine Anſprüche auf den früheren Beſitz gründen könnte. — Auf die Länge der

Zeit des Beſitzes kommt es hiebey gar nicht an, um die Sache endlich zu erſitzen (acquirere per uſucapionem). Denn es iſt ungereimt, anzunehmen, daß ein Unrecht dadurch, daß es lange gewährt hat, nach gerade ein Recht werde. Der (noch ſo lange) Gebrauch ſetzt das Recht in der Sache voraus: weit gefehlt, daß dieſes ſich auf jenen gründen ſollte. Alſo iſt die Erſitzung (uſucapio) als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff. Die Verjährung der Anſprüche als Erhaltungsart (conſeruatio poſſeſſionis meae per praeſcriptionem) iſt es nicht weniger: indeſſen doch ein von dem vorigen unterſchiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es iſt nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche Nichtgebrauch ſeines Rechts, ſelbſt nicht einmal der, welcher nöthig iſt, um ſich als Beſitzer zu manifeſtiren, für eine Verzichtthuung auf dieſelbe (derelictio), welche ein rechtlicher Act, d. i. Gebrauch ſeines Rechts gegen einen anderen iſt, um durch Ausſchließung deſſelben vom Anſpruche (per praeſcriptionem) das Object deſſelben zu erwerben, welches einen Widerſpruch enthält.

Ich erwerbe alſo ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Act: Ich brauche nicht zu beweiſen, ſondern durchs Geſetz (lege) und was dann? Die öffentliche Befreyung von Anſprüchen, d. i. die geſetzliche Sicherheit meines Beſitzes, dadurch, daß ich nicht den Beweis führen darf, und mich auf einen ununterbrochenen Be-

Beſitz gründe. Daß aber alle Erwerbung im Naturſtande bloß proviſoriſch iſt, das hat keinen Einfluß auf die Frage von der Sicherheit des Beſitzes des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muß.

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, ſo hat den Herrn Recenſenten dieſesmal ſein Scharfblick, den Nerven des Beweiſes meiner Behauptung zu treffen, verlaſſen. — Ich ſage ja nicht S. 135.: „daß ein jeder Menſch nothwendigerweiſe jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme“ (denn ſolche Sachen giebt es gar nicht), ſondern daß ein jeder das Recht des Angebots in demſelben Augenblick unvermeidlich und ſtillſchweigend, dabey aber doch gültig, immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache ſo mit ſich bringt, daß der Widerruf ſchlechterdings unmöglich iſt, nämlich im Augenblicke ſeines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promiſſar iſt, ohne irgend einen rechtlichen Act begehen zu dürfen, in demſelben Augenblick Acceptant, nicht der verſprochenen Erbſchaft, ſondern des Rechts, ſie anzunehmen oder auszuſchlagen. In dieſem Augenblicke ſieht er ſich bey Eröffnung des Teſtaments, daß er, ſchon vor der Acceptation der Erbſchaft, vermögender geworden iſt, als er war; denn er hat ausſchließlich die Befugniß zu acceptiren erworben, welche ſchon ein Vermögendunnſtand iſt. — Daß hiebey ein bürgerlicher Zuſtand vorausgeſetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Anderen zu machen, wenn man nicht mehr da iſt, dieſer Uebergang des Beſitzthums aus der Todtenhand, ändert in Anſehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts, wenn gleich der Anwendung derſelben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfaſſung zum Grunde gelegt werden muß. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuſchlagen in meiner freyen Wahl geſtellt wird, heißt res iacens. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauſes, aus dem ich auszuziehen eben im Begriff bin, umſonſt anbiethet (verſpricht, es ſoll mein ſeyn), ſo habe ich, ſo lange er nicht widerruft, (welches, wenn er darüber ſtirbt, unmöglich iſt) ausſchließlich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen (ius in re iacente), d. i. ich allein kann es annehmen oder ausſchlagen, wie es mir beliebt: und dieſes Recht ausſchließlich zu wählen, erlange ich nicht vermittelſt eines beſonderen rechtlichen Acts meiner Declaration, ich wolle, dieſes Recht ſolle mir zuſtehen, ſondern ohne denſelben (lege). — Ich kann alſo zwar mich dahin erklären, ich wolle, die Sache ſolle mir nicht angehören (weil dieſe Annahme mir Verdrießlichkeiten mit Anderen zuziehen dürfte), aber ich kann nicht wollen, ausſchließlich die Wahl zu haben, ob ſie mir angehören ſolle oder nicht; denn dieſes Recht (des Annehmens oder Ausſchlagens) habe ich ohne alle Declaration meiner Annahme, unmittelbar durchs Angebot: denn wenn ich ſo gar die Wahl zu haden ausſchlagen könnte, ſo würde ich wählen nicht zu wählen; welches ein Widerſpruch iſt. Dieſes Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erb-Laſſers auf mich über, durch deſſen Vermächtniß (inſtitutio haeredis) ich zwar noch nichts von der Haabe und Gut des Erb-Laſſers, aber doch den **bloß-rechtlichen** (intelligibelen) Beſitz dieſer Haabe oder eines Theils derſelben erwerbe: deren Annahme ich mich nun zum Vortheil Anderer begeben kann, mithin dieſer Beſitz keinen Augenblick unterbrochen iſt, ſondern die Succeſſion als eine ſtetige Reihenfolge, vom Sterbenden zum eingeſetzten Erben durch ſeine Acceptation übergeht und ſo der Satz: teſtamenta ſunt iuris naturae wider alle Zweifel befeſtigt wird.

B.

Von den Rechten des Staats in Anſehung **Ewiger** Stiftungen für ſeine Unterthanen.

Stiftung (ſanctio teſtamentaria beneficii perpetui) iſt die freywillige, durch den Staat beſtätigte, für gewiſſe auf einander folgende Glieder deſſelben, bis zu ihrem gänzlichen Ausſterben, errichtete wohlthätige Anſtalt. — Sie heißt ewig, wenn die Verordnung zu Erhaltung derſelben mit der Conſtitution des **Staats** ſelbſt vereinigt iſt (denn der Staat muß für ewig angeſehen werden); ihre Wohlthätigkeit aber iſt entweder für das Volk überhaupt oder für einen nach gewiſſen beſonderen Grundſätzen vereinigten Theil deſſelben, einen **Stand** oder für

für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Deſcendenten abgezweckt. Ein Beyſpiel vom erſteren ſind die Hoſpitäler, vom zweyten die Kirchen, vom dritten die Orden (geiſtliche und weltliche), vom vierten die Majorate.

Von dieſen Corporationen und ihrem Rechte zu ſuccediren, ſagt man nun, ſie können nicht aufgehoben werden; weil es durch Vermächtniß zum Eigenthum des eingeſetzten Erben geworden ſey, und eine ſolche Verfaſſung (corpus myſticum) aufzuheben ſo viel heiße, als jemanden das Seine nehmen.

A.

Die wohlthätige Anſtalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundirt werden, (in Stiften und Hoſpitälern) iſt allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchſtabe ſondern der Sinn des Willens des Teſtators den Vorzug haben ſoll, ſo können ſich wohl Zeitumſtände ereignen, welche die Aufhebung einer ſolchen Stiftung wenigſtens ihrer Form nach anräthig machen. — So hat man gefunden: daß der Arme und Kranke (den vom Narrenhoſpital ausgenommen) beſſer und wohlfeiler verſorgt werde, wenn ihm die Beyhülfe in einer gewiſſen (dem Bedürfniſſe der Zeit proportionirten) Geldſumme, wofür er ſich, wo er will, bey ſeinen Verwandten oder ſonſt Bekannten, einmiethen kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hoſpital von Grenwich — prächtige und dennoch die Freyheit ſehr beſchränkende, mit einem koſtbaren Perſonale verſehenen Anſtalten, dazu getroffen werden.

den. — Da kann man nun nicht ſagen, der Staat nehme dem zum Genuß dieſer Stiftung berechtigten Volke das Seine, ſondern er befördert es vielmehr, indem er weiſere Mittel zur Erhaltung deſſelben wählt.

B.

Die Geiſtlichkeit, welche ſich fleiſchlich nicht fortpflanzt, (die katholiſche,) beſitzt mit Begünſtigung des Staats, Ländereyen und daran haftende Unterthanen, die einem geiſtlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltliche durch Vermächtniß zum Heil ihrer Seelen ſich als ihr Eigenthum hingegeben haben, und ſo hat der Clerus als ein beſonderer Stand einen Beſitzthum, der ſich von einem Zeitalter zum anderen geſetzmäßig vererben läßt und durch päpſtliche Bullen hinreichend documentirt iſt. — Kann man nun wohl annehmen, daß dieſes Verhältniß derſelben zu den Layen durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats, geradezu den erſteren könne genommen werden, und würde das nicht ſo viel ſeyn, als jemanden mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der franzöſiſchen Republik verſucht wird.

Die Frage iſt hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwey oberſte Gewalten können einander ohne Widerſpruch nicht untergeordnet ſeyn. — Daß nur die erſtere Verfaſſung (politico-hierarchica) Beſtand an ſich haben könne, iſt an ſich klar: denn alle bürgerliche Verfaſſung iſt von dieſer Welt, weil ſie eine irdiſche Gewalt (der Men-

ſchen)

ſchen) iſt, die ſich ſammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren läßt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt iſt, müſſen, in ſo fern man ihnen eine ſich auf dieſes beziehende Verfaſſung (hierarchico-politica) zugeſteht, ſich den Leiden dieſer Zeit unter der Obergewalt der Weltmenſchen unterwerfen. — Alſo findet nur die erſtere Verfaſſung ſtatt.

Religion (in der Erſcheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Prieſter, als Ariſtocraten einer ſolchen Verfaſſung, oder auch, wenn dieſe monarchiſch (päpſtlich) iſt, kann von keiner ſtaatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch (wie es wohl in Großbrittanien mit der Irländiſchen Nation gehalten wird) der Staatsbürger wegen einer von des Hofes ſeiner unterſchiedenen Religion, von den Staatsdienſten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachſen, ausgeſchloſſen werden.

Wenn nun gewiſſe andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade theilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieſer ihrem Tode zu erzeigen verſpricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewiſſe Ländereyen derſelben nach ihrem Tode ein Eigenthum der Kirche werden ſollen, und der Staat an dieſem oder jenem Theil, oder gar ganz, ſich der Kirche lehnspflichtig macht, um durch Gebete, Abläſſe und Büſſungen, durch welche die dazu beſtellten Diener derſelben (die Geiſtlichen) das Loos in der anderen Welt ihnen vervortheilhaft zu machen verheißen: ſo iſt eine ſolche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keineswegs auf ewig begründet, ſondern der Staat kann dieſe Laſt, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche ſelbſt iſt als ein bloß auf Glauben errichtetes Inſtitut, und, wenn die Täuſchung aus dieſer Meinung durch Volksaufklärung verſchwunden iſt, ſo fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Clerus weg, und der Staat bemächtigt ſich mit vollem Rechte des angemaßten Eigenthums der Kirche: nämlich des durch Vermächtniſſe an ſie verſchenkten Bodens: wiewohl die Lehnsträger des bis dahin beſtandenen Inſtituts für ihre Lebenszeit ſchadenfrey gehalten zu werden, aus ihrem Rechte fordern können.

Selbſt Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme, oder Schulanſtalten, ſobald ſie einen gewiſſen, von dem Stifter nach ſeiner Idee beſtimmten entworfenen Zuſchnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit beläſtigt werden; ſondern der Staat muß die Freyheit haben, ſie nach dem Bedürfniſſe der Zeit einzurichten. — Daß es ſchwerer hält, dieſe Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperburſche die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen zu müſſen), darf niemanden wundern; denn der, welcher gutmüthiger- aber doch zugleich etwas ehrbegierigerweiſe eine Stiftung macht, will, daß ſie nicht ein anderer nach ſeinen Begriffen umändere, ſondern Er darin unſterblich ſey. Das ändert aber nicht die Beſchaffenheit der

der

der Sache ſelbſt und das Recht des Staats, ja die Pflicht deſſelben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn ſie der Erhaltung und dem Fortſchreiten deſſelben zum Beſſeren entgegen iſt, kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das ſelbſt nicht unter einer ariſtocratiſchen, ſondern monarchiſchen Verfaſſung ſteht, mag immer ein, für ein gewiſſes Zeitalter erlaubtes, und den Umſtänden nach nothwendiges Inſtitut ſeyn; aber daß dieſer Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht ſolle die Befugniß haben, dieſen Standesvorzug gänzlich aufzuheben, oder, wenn er es thut, man ſagen könne, er nehme ſeinem (adlichen) Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt, kann keineswegs behauptet werden. Er iſt eine temporäre, vom Staat autoriſirte, Zunftgenoſſenſchaft, die ſich nach den Zeitumſtänden bequemen muß, und dem allgemeinen Menſchenrechte, das ſo lange ſuſpendirt war, nicht Abbruch thun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate iſt von der Conſtitution ſelber nicht allein abhängig, ſondern iſt nur ein Accidenz derſelben, was nur durch Inhärenz in demſelben exiſtiren kann (ein Edelmann kann ja als ein ſolcher, nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden). Wenn alſo der Staat ſeine Conſtitution abändert, ſo kann der, welcher hiemit jenen Titel und Vorrang einbüßt, nicht ſagen, es ſey ihm das Seine genommen;

men; weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieſer Staatsform das Seine nennen konnte: der Staat aber dieſe abzuändern (z. B. in den Republikanism umzuformen) das Recht hat. — Die Orden, und der Vorzug, gewiſſe Zeichen deſſelben zu tragen, geben alſo kein ewiges Recht dieſes Beſitzes.

D.

Was endlich die Majoratsſtiftung betrifft, da ein Gutsbeſitzer durch Erbeseinſetzung verordnet: daß in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der nächſte von der Familie der Gutsherr ſeyn ſolle, (nach der Analogie mit einer monarchiſch-erblichen Verfaſſung eines Staats, wo der Landesherr es iſt), ſo kann eine ſolche Stiftung nicht allein mit Beyſtimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden, und darf nicht auf ewige Zeiten — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete, — immerwährend fortdauern, noch geſagt werden, es ſey eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Uranherrn derſelben, des Stifters, ſie eingehen zu laſſen: ſondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja ſogar die Pflicht, bey den allmählig eintretenden Urſachen ſeiner eigenen Reform ein ſolches föderatives Syſtem ſeiner Unterthanen, gleich als Unterkönige, (nach der Analogie von Dynaſten und Satrapen) wenn es erloſchen iſt, nicht weiter aufkommen zu laſſen.

Beſchluß.

Zuletzt hat der Herr Recenſent von den unter der Rubrik, **öffentliches Recht**, aufgeführten Ideen »von denen, wie er ſagt, der Raum nicht erlaube, ſich darüber zu äußern,« noch folgendes angemerkt. »Unſeres Wiſſens hat noch kein Philoſoph den paradoxeſten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: daß die bloße **Idee** der Oberherrſchaft mich nöthigen ſoll, jedem, der ſich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen? Daß man Oberherrſchaft und Oberhaupt anerkennen und man Dieſen oder Jenen, deſſen Daſeyn nicht einmal a priori gegeben iſt, a priori für ſeinen Herrn halten ſoll, das ſoll einerley ſeyn?« — Nun, lieber die **Paradoxie** eingeräumt, hoffe ich es ſolle, näher betrachtet, doch wenigſtens der **Heterodoxie** nicht überwieſen werden können; vielmehr ſolle es dem einſichtsvollen und mit Beſcheidenheit tadelnden, gründlichen Recenſenten (der, jenes genommenen Anſtoßes ungeachtet, »dieſe metaph. A. G. der Rechtslehre im Ganzen als Gewinn für die Wiſſenſchaft anſieht«) nicht gereuen, ſie, wenigſtens als einen der zweyten Prüfung nicht unwürdigen Verſuch, gegen Anderer trotzige und ſeichte Abſprechungen in Schutz genommen zu haben.

Daß dem, welcher ſich im Beſitz der zu oberſt gebietenden und geſetzgebenden Gewalt über ein Volk befindet, müſſe gehorcht werden und zwar ſo juridiſch-unbedingt,

dingt, daß auch nur nach dem Titel dieſer ſeiner Erwerbung öffentlich zu forſchen, alſo ihn zu bezweifeln, um ſich, bey etwaniger Ermangelung deſſelben, ihm zu widerſetzen, ſchon ſtrafbar: daß es ein cathegoriſcher Imperativ ſey: Gehorchet der Obrigkeit (in allem, was nicht dem inneren Moraliſchen widerſtreitet), die Gewalt über euch hat, iſt der anſtößige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber dieſes Princip, welches ein Factum (die Bemächtigung), als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, ſondern daß ſelbſt die bloße Idee der Oberherrſchaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nöthige, ohne vorhergehende Forſchung, dem angemaßten Rechte zu gehorchen, (R. L. §. 44.) das ſcheint die Vernunft des Rec. zu empören.

Ein jedes Factum (Thatſache) iſt Gegenſtand in der Erſcheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgeſtellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfaſſung unter Menſchen iſt, das iſt das Ding an ſich ſelbſt.

Wenn dann nun ein Volk, durch Geſetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da iſt, ſo iſt der Idee der Einheit deſſelben überhaupt unter einem machthabenden oberſten Willen, gemäß, als Gegenſtand der Erfahrung gegeben; aber freylich nur in der Erſcheinung; d. i. eine recht-

rechtliche Verfaſſung, im allgemeinen Sinne des Worts, iſt da; und, obgleich ſie mit großen Mängeln und groben Fehlern behaftet ſeyn, und nach und nach wichtiger Verbeſſerungen bedürfen mag, ſo iſt es doch ſchlechterdings unerlaubt und ſträflich, ihr zu widerſtehen; weil, wenn das Volk dieſer, obgleich noch fehlerhaften Verfaſſung und der oberſten Autorität Gewalt entgegen ſetzen zu dürfen, ſich berechtigt hielte, es ſich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberſt vorſchreibenden Geſetzgebung zu ſetzen; welches einen ſich ſelbſt zerſtöhrenden oberſten Willen abgeben würde.

Die Idee einer Staatsverfaſſung überhaupt, welche zugleich abſolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden practiſchen Vernunft für ein jedes Volk iſt, iſt heilig und unwiderſtehlich; und, wenn gleich die Organiſation des Staats durch ſich ſelbſt fehlerhaft wäre, ſo kann doch keine ſubalterne Gewalt in demſelben dem geſetzgebenden Oberhaupte deſſelben thätlichen Widerſtand entgegenſetzen, ſondern die ihm anhängenden Gebrechen müſſen durch Reformen, die er an ſich ſelbſt verrichtet, allmählig gehoben werden; weil ſonſt bey einer entgegengeſetzten Maxime des Unterthans (nach eigenmächtiger Willkühr zu verfahren) eine gute Verfaſſung ſelbſt nur durch blinden Zufall zu Stande kommen kann. — Das Gebot: »Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat,« grübelt nicht nach, wie ſie zu dieſer Gewalt gekommen ſey (um ſie allenfalls zu untergraben); denn die, welche ſchon da iſt, unter welcher ihr lebt, iſt ſchon im

Be-

Beſitz der Geſetzgebung, über die ihr zwar öffentlich vernünfteln, euch aber ſelbſt nicht zu widerſtrebenden Geſetzgebern aufwerfen könnt.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an ſich unvereinigt, mithin geſetzlos iſt) unter einem *Souverän* (alle durch Ein Geſetz vereinigenden) Willen, iſt *That*, die nur durch Bemächtigung der oberſten Gewalt anheben kann, und ſo zuerſt ein öffentliches *Recht* begründet. — Gegen dieſe Machtvollkommenheit noch einen Widerſtand zu erlauben (der jene oberſte Gewalt einſchränkte), heißt ſich ſelbſt widerſprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerſtanden werden darf) nicht die geſetzliche oberſte Gewalt, die zuerſt beſtimmt, was öffentlich recht ſeyn ſoll oder nicht — und dieſes Princip liegt ſchon a priori in der *Idee* einer Staatsverfaſſung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der practiſchen Vernunft; dem zwar *adäquat* kein Beyſpiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch, als Norm keine widerſprechen muß.

Ueber die Buchmacherey.

Zwey Brieſe an Herrn Friedrich Nicolai

von

Immanuel Kant.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius.
1798.

G. H. BIBL. Z. WEIMAR

Erſter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai den Schriftſteller.

Die gelehrte Reliquien des vortrefflichen (oft auch ins Comiſch-Burleske mahlenden) Möſers fielen in die Hände ſeines vieljährigen Freundes, des Herrn Friedrich Nicolai. Es war ein Theil einer fragmentariſchen Abhandlung Möſers mit der Auſſchrift: über Theorie und Praxis, welche jenem in der Handſchrift mitgetheilt worden und, wie Herr Nicolai annimmt, daß Möſer ſelbſt ſie würde mitgetheilt haben, wenn er ſie noch ganz beendiget hätte und wobey angemerkt wird: „daß Möſer nicht allein Royaliſt, ſondern auch, wenn man es ſo nennen will, ein Ariſtokrat oder ein Vertheidiger des Erbadels zur Verwunderung und, zum Aergerniß vieler neueren Politiker in Deutſchland, geweſen ſey‘ — „Unter andern habe man (S. Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre, erſte Auflage, Seite 192.) behaupten wollen: daß nie ein Volk aus freyem und überlegtem Entſchluſſe eine ſolche Erblichkeit einräumen würde;“ wogegen denn Möſer, in ſeiner bekannten launigten

Manier, eine Erzählung dichtet: da Perſonen in ſehr hohen Aemtern, gleich als Vice-Könige, doch eigentlich als wahre Unterthanen des Staats, auftreten und zwölf Fälle angeführt werden, in deren ſechs erſteren die Söhne des verſtorbenen Beamten übergangen werden, dafür es mit den Unterthanen ſchlecht ſteht; dagegen man nun die ſechs letztern wählt; wobey das Volk ſich beſſer befindet; — woraus dann klar erhelle: daß ein ganzes Volk ſeine eigne Erbunterthänigkeit unter einem höheren Mitunterthanen gar wohl beſchließen und handgreifliche Praxis dieſe, ſo wie manche andere luſtige Theorie, zur Beluſtigung der Leſer als Spreu wegblaſen werde.

So iſt es mit der auf den Vortheil des Volks *berechneten* Maxime immer bewandt: daß, ſo klug es ſich auch durch Erfahrung geworden zu ſeyn dünken möchte, wenn es ſich zum ſubalternen Herrſcher *wählen wollte*: es kann und wird ſich dabey oft häßlich *verrechnen*; weil die Erfahrungsmethode klug zu ſeyn (das pragmatiſche Princip) ſchwerlich eine andere Leitung haben wird, als es durch Schaden zu werden. — Nun iſt aber hier jetzt von einer ſicheren, durch die *Vernunft* vorgezeichneten Leitung die Rede, welche nicht wiſſen will, wie das Volk wählen *wird*, um ſeinen jedesmaligen Abſichten zu gnügen, ſondern, wie es unbedingt wählen *ſoll*: jene mögen für daſſelbe zuträglich ſeyn oder nicht (das moraliſche Princip); d. i. es iſt davon

Ir
EHT

die Frage: „was und wie, wenn das Volk zu wählen aufgefordert wird, nach dem Rechtsprincip von ihm beſchloſſen werden muß.“F Denn dieſe ganze Aufgabe iſt, als eine zur Rechtslehre (in jenen metaph. Anf. d. R. L. S. 192.) gehörige Frage, ob der Souverain einen Mittelſtand zwiſchen ihm und den übrigen Staatsbürgern zu gründen berechtigt ſey, zu beurtheilen, und da iſt alsdann der Ausſpruch: „daß das Volk keine ſolche untergeordnete Gewalt vernunftmäßig beſchließen kann und wird; weil es ſich ſonſt den Launen und dem Gutdünken eines Unterthans, der doch ſelbſt regiert zu werden bedarf, unterwerfen würde, welches ſich widerſpricht.“ — Hier iſt das Princip der Beurtheilung nicht empiriſch, ſondern ein Princip a priori; wie alle

F aber diese Unterscheidung vermögen die [illegible]-Gen
([illegible] [illegible]) .. die Empiriker .. nicht zu fassen
— [illegible] faseln dann doch nach Herzens-Drang in ihrem [illegible]
zur Belustigung ihrer gläubigen Hörer und Leser.

Sätze, deren Aſſertion zugleich Nothwendigkeit bey ſich führt, welche auch allein Vernunfturtheile (zum Unterſchiede der Verſtandesurtheile) abgeben. Dagegen iſt empiriſche Rechtslehre, wenn ſie zur Philoſophie und nicht zum ſtatutariſchen Geſetzbuch gezählt wird, ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt. *)

---

*) Nach dem Princip der Eudämonie (der Glückſeligkeitslehre), worin keine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit angetroffen wird (indem es jedem Einzelnen überlaſſen bleibt, zu beſtimmen, was er, nach ſeiner Neigung, zur Glückſeligkeit zählen will) wird das Volk allerdings eine ſolche erbliche Gouvernementsverfaſſung wählen dürfen; — nach dem Eleuteronomiſchen aber (von der ein Theil die Rechtslehre iſt) wird es keinen ſubalternen äußeren Geſetzgeber ſtatuiren; weil es ſich hiebey als ſelbſt geſetzgebend und dieſen Geſetzen zugleich unterthan betrachten und

Das war nun gut; aber — wie die alten Muhmen im Mährchenton zu erzählen pflegen — auch nicht allzugut. Die Fiction nimmt nun einen anderen Gang.

Nachdem nämlich in den ſechs folgenden Gouvernements das Volk nun, zur allgemeinen Freude, den Sohn des vorigen gewählt hatte, ſo traten, wie die viſionäre Geſchichte weiter ſagt, theils durch die während der Zeit allmählich fortrückende leidige Aufklärung, theils auch weil eine jede Regierung für das Volk ihre Laſten hat, wo die Austauſchung

---

die Praxis ſich daher [in Sachen der reinen Vernunft] ſchlechterdings nach der Theorie richten muß. — Es iſt unrecht ſo zu decretiren; es mag auch noch ſo gebräuchlich und ſo gar in vielen Fällen dem Staat nützlich ſeyn; welches letztere doch niemals gewiß iſt.

der alten gegen eine neue vor der Hand Erleichterung verſpricht, nunmehro Demagogen im Volke auf und da wurde decretirt, wie folgt:

Nämlich im ſiebenten Gouvernement erwählte nun zwar das Volk den Sohn des vorigen Herzogs. Dieſer aber war in Cultur und Luxus mit dem Zeitalter ſchon fortgerückt und hatte wenig Luſt, durch gute Wirthſchaft die Wohlhabenheit deſſelben zu erhalten, deſto mehr aber zu genießen. Er ließ daher das alte Schloß verfallen, um Luſt- und Jagdhäuſer zu feſtlichen Vergnügungen und Wildhetzen, zur eigenen und des Volks Ergötzlichkeit und Geſchmack, einzurichten. Das herrliche Theater ſamt dem alten ſilbernen Tafelſervice wurden, jenes in große Tanzſäle, dieſes in geſchmackvolleres Porcelain verwandelt; unter dem Vorwande, daß das Silber, als Geld, im Lande einen beſſeren Umlauf des Handels verſpreche. — Im Achten fand der nun gut eingegraſete, vom Volk beſtätigte Regierungserbe es, ſelbſt mit Einwilligung des Volks, gerathener, das bis dahin gebräuchliche Primogeniturrecht abzuſchaffen; denn dieſem müſſe es doch einleuchten: daß der Erſtgebohrne darum doch nicht zugleich der Weiſeſtgebohrne ſey. — Im neunten würde ſich das Volk doch bey der Errichtung gewiſſer im Perſonal wechſelnden Landescollegien beſſer, als bey der Anſetzung der Regierung mit alten bleibenden Räthen, die zuletzt gemeiniglich den Despoten ſpielen, und glücklicher finden; des vorgeſchlagenen Erbpaſtors nicht zu gedenken: als wodurch ſich die Obſcurantenzunft der Geiſtlichen verewigen müßte. — Im zehnten, wie im eilften, hieß es, iſt die Anekelung der Misheurathen eine Grille der alten Lehnsverfaſſung, zum Nachtheil der durch die Natur geadelten und es iſt vielmehr ein Beweis der Aufkeimung edler Gefühle im Volk, wenn es ſich — wie bey den Fortſchritten in der Aufklärung unausbleiblich iſt — Talent und gute Denkungsart über die Muſterrolle des anerbenden Ranges wegſetzt; — — ſo wie im zwölften man zwar die Gutmüthigkeit der alten Tante, dem jungen unmündigen, zum künftigen Herzog muthmaslich beſtimmten Kinde, ehe es noch verſteht, was das ſagen wolle, belächeln wird; es aber zum Staatsprincip zu machen, ungereimte Zumuthung ſeyn würde. Und ſo verwandlen ſich des Volks Launen, wenn es beſchließen darf, ſich ſelbſt einen erblichen Gouverneur zu geben, der doch ſelbſt noch Unterthan bleibt, in Misgeſtaltungen, die ihrer Abſicht (auf Glückſeligkeit) ſo ſehr entgegen ſind, daß es heißen wird: Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne.

Man kann alſo jede aufs Glückſeligkeitsprincip gegründete Verfaſſung, (ſelbſt wenn man a priori mit Sicherheit angeben könnte, das Volk werde ſie jeder anderen vorziehen,) ins Lächerliche parodiren; und indem man die Rückſeite der Münze aufwirft von der Wahl des Volks, das ſich einen Herren geben will, daſſelbe ſagen, was jener Grieche vom Heurathen ſagte: „was du auch immer thun magſt — es wird dich gereuen.“

Herr Friedrich Nicolai alſo iſt mit ſeiner Deutung und Vertheidigung in der vorgeblichen Angelegenheit eines Andern (nämlich Möſers) verunglückt. — Es wird aber ſchon beſſer gehen, wenn wir ihn mit ſeiner eigenen beſchäftigt ſehen werden.

Zweyter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai den Verleger.

Die Buchmacherey iſt kein unbedeutender Erwerbszweig in einem der Kultur nach ſchon weit fortgeſchrittenen gemeinen Weſen: wo die Leſerey zum beynahe unentbehrlichen und allgemeinen Bedürfniß geworden iſt. — Dieſer Theil der Induſtrie in einem Lande aber gewinnt dadurch ungemein: wenn jene fabrikenmäßig getrieben wird; welches aber nicht anders als durch einen, den Geſchmack des Publicums und die Geſchicklichkeit jedes dabey anzuſtellenden Fabrikanten zu beurtheilen und zu bezahlen vermögenden Verleger geſchehen kann. — Dieſer bedarf aber zu Belebung ſeiner Verlagshandlung eben nicht den inneren Gehalt und Werth der von ihm verlegten Waare in Betrachtung zu ziehen: wohl aber den Markt, worauf, und die Liebhaberey des Tages wozu, die allenfalls ephemeriſchen Producte der Buchdruckerpreſſe in lebhaften Umlauf gebracht und, wenn gleich nicht dauerhaften, doch geſchwinden Abgang finden können.

Ein erfahrner Kenner der Buchmacherey wird, als Verleger, nicht erſt darauf warten, daß ihm von ſchreibſeligen, allezeit fertigen, Schriftſtellern ihre eigene Waare zum Verkauf angeboten wird; er ſinnt ſich, als Director einer Fabrik, die Materie ſowohl als die Façon aus, welche, muthmaslich, — es ſey durch ihre Neuigkeit oder auch Scurrilität des Witzes, damit das leſende Publicum etwas zum Angaffen und zum Belachen bekomme, — welche, ſage ich, die größte Nachfrage, oder allenfalls auch nur die ſchnelleſte Abnahme haben wird; wo dann gar nicht darnach gefragt wird: wer, oder wie viel an einer dem Perſiſtiren geweiheten, ſonſt vielleicht dazu wohl nicht geeigneten Schrift gearbeitet haben mögen, der Tadel eines ſolchen Schrift aber alsdann doch nicht auf ſeine (des Verlegers) Rechnung fällt, ſondern den gedungenen Buchmacher treffen muß.

Der, welcher in Fabrikationen und Handel ein mit der Freyheit des Volks vereinbares öffentliches Gewerbe treibt, iſt allemal ein guter Bürger; es mag verdrießen, wen es wolle. Denn der Eigennutz, der dem Policeygeſetze nicht widerſpricht, iſt kein Verbrechen: und Herr Nicolai, als Verleger, gewinnt in dieſer Qualität wenigſtens ſicherer, als in der eines Autors; weil das Verächtliche der Verzerrungen ſeines aufgeſtellten Sempronius Gundibert und Conſorten als Harlekin, nicht den trifft, der die Bude aufſchlägt, ſondern der darauf die Rolle des Narren ſpielt.

* * *

Wie wird es nun aber mit der leidigen Frage über Theorie und Praxis, in Betreff der Autorſchaft des Herrn Friedrich Nicolai: durch welche die gegenwärtige Cenſur eigentlich iſt veranlaſſet worden, und die auch mit jener in enger Verbindung ſteht? — Der jetzt eben vorgeſtellte Fall der Verlagsklugheit im Gegenſatz mit der der Verlagsgründlichkeit (der Ueberlegenheit des Scheins über die Wahrheit) kann nach denſelben Grundſätzen, wie der in der Möſerſchen Dichtung, abgeurtheilt werden; nur daß man ſtatt des Worts Praxis, welches eine offene und ehrliche Behandlung einer Aufgabe bedeutet, das der Praktiken (mit langgezogener Penultima) braucht und ſo alle Theorie in den Augen eines Geſchäftsmannes kindiſch und lächerlich zu machen ſucht; welches dann nach dem Grundſatze: die Welt will betrogen ſeyn, — ſo werde ſie dann betrogen! — auch ſeinen Zweck nicht verfehlen wird.

Was aber die völlige Unwiſſenheit und Unfähigkeit dieſer ſpöttiſch nachäffenden Philoſophen, über Vernunfturtheile abzuſprechen, klar beweiſet, iſt: daß ſie gar nicht zu begreifen ſcheinen, was Erkenntniß a priori (von ihnen ſinnreich, das Vonvornerkenntnis genannt), zum Unterſchiede vom empiriſchen eigentlich ſagen wolle. Die Critic der r. V. hat es ihnen zwar oft und deutlich genug geſagt: daß es Sätze ſind, die mit dem Bewußtſeyn ihrer inneren Nothwendigkeit und absoluten Allgemeinheit (apodictiſche) ausgeſprochen, mithin nicht wiederum als von der Erfahrung abhängig anerkannt werden, die alſo an ſich nicht ſo oder auch anders ſeyn können; weil ſonſt die Eintheilung der Urtheile nach jenem poſſierlichen Beyſpiel ausfallen würde: „Braun waren Pharaons Kühe; doch auch von andern Farben.“ Aber niemand iſt blinder, als der nicht ſehen will und dieſes Nichtwollen hat hier ein Intereſſe, nämlich durch die Seltſamkeit des Spectakels, wo Dinge, aus der natürlichen Lage gerückt, auf dem Kopf ſtehend vorgeſtellt werden, viel Neugierige herbey zu ziehen, um durch eine Menge von Zuſchauern (wenigſtens auf kurze Zeit) den Markt zu beleben und ſo im litteräriſchen Gewerbe die Handelsinduſtrie nicht einſchlummern zu laſſen; welches dann doch auch ſeinen, (wenn gleich nicht eben beabſichtigten) Nutzen hat, nämlich vom zuletzt anekelnden Poſſenſpiel ſich hernach deſto ernſtlicher zur gründlichen Bearbeitung der Wiſſenſchaften anzuſchicken.

J. Kant.

[illegible] 22

[illegible] 7

$\frac{\text{Ἰ}}{\text{ΕΚΤ}}$ 6

χρ. 8.

[illegible]. 8. 19.

[illegible] 7. 20. 11.

[illegible] 13, 21.

Γ 18.

[illegible] 17. 5

[illegible]. 21.

Der Streit

der

Facultäten

in drey Abſchnitten

von

Immanuel Kant.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius.
1798.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Dem Herrn

Carl Friedrich Stäudlin

Doctor und Proſeſſor

in Göttingen

zugeeignet

von dem Verfaſſer.

Vorrede.

Gegenwärtige Blätter, denen eine aufgeklärte, den menſchlichen Geiſt ſeiner Feſſeln entſchlagende, und, eben durch dieſe Freyheit im Denken, deſto bereitwilligern Gehorſam zu bewirken geeignete Regierung jetzt den Ausflug verſtattet, — mögen auch zugleich die Freyheit verantworten, die der Verfaſſer ſich nimmt von dem, was bey dieſem Wechſel der Dinge ihn ſelbſt angeht, eine kurze Geſchichtserzählung voran zu ſchicken.

König Friedrich Wilhelm II., ein tapferer, redlicher, menſchenliebender, und — von gewiſſen Temperamentseigenſchaften abgeſehen — durchaus vortrefflicher Herr, der auch mich perſönlich kannte, und von Zeit zu Zeit Aeußerungen ſeiner Gnade an mich gelangen ließ, hatte auf Anregung eines Geiſtlichen, nachmals zum Miniſter im geiſtlichen Departement erhobenen Mannes, dem man billigerweiſe auch keine andere, als auf ſeine innere Ueberzeugung ſich gründende gut gemeynte Abſichten unterzulegen Urſache hat, — im Jahr 1788 ein **Religionsedict**, bald nachher ein die Schriftſtellerey überhaupt ſehr einſchränkendes, mithin auch jenes mit ſchärfendes Cenſuredict ergehen laſſen. Man kann nicht in Abrede ziehen: daß gewiſſe Vorzeichen, die der Exploſion, welche nachher erfolgte, vorhergiengen, der Regierung die Nothwendigkeit einer Reform in jenem Fache anräthig machen mußten; welches auf dem ſtillen Wege des academiſchen Unterrichts künftiger öffentlicher Volkslehrer zu erreichen war: denn dieſe hatten, als junge Geiſtliche, ihren Canzelvortrag auf ſolchen Ton geſtimmt, daß, wer Scherz verſteht, ſich durch ſolche Lehrer eben nicht wird bekehren laſſen.

Indeſſen daß nun das Religionsedict auf einheimiſche ſowohl als auswärtige Schriftſteller lebhaften Einfluß hatte, kam auch meine Abhandlung, unter dem Titel: „Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft" heraus,*) und, da ich, um keiner Schleichwege beſchuldigt zu werden, allen meinen Schriften meinen Namen vorſetze, ſo ergieng an mich im Jahr 1794 folgendes Königl. Reſcript; von welchem es merkwürdig iſt, daß es, da ich nur meinem vertrauteſten Freunde die Exiſtenz deſſelben bekannt

---

*) Dieſe Betitelung war abſichtlich ſo geſtellt; damit man jene Abhandlung nicht dahin deutete: als ſollte ſie die Religion aus bloßer Vernunft (ohne Offenbahrung) bedeuten. Denn das wäre zu viel Anmaßung geweſen; weil es doch ſeyn konnte, daß die Lehren derſelben von übernatürlich inſpirirten Männern herrührten: ſondern daß ich nur dasjenige, was im Text der für geoffenbahrt geglaubten Religion, der Bibel, auch durch bloße Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zuſammenhange vorſtellig machen wollte.

kannt machte, es auch nicht eher als jetzt öffentlich bekannt wurde.

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preußen ꝛc. ꝛc.

Unſern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unſere höchſte Perſon hat ſchon ſeit geraumer Zeit mit großem Mißfallen erſehen: wie Ihr Eure Philoſophie zu Entſtellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Chriſtenthums mißbraucht; wie Ihr dieſes namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft," desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben uns zu Euch eines beſſeren verſehen; da Ihr ſelbſt einſehen müſſet, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen unſere, Euch ſehr wohl bekannte, landesväterliche Abſichten handelt. Wir verlangen des ehſten Eure gewiſſenhafteſte Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, bey Vermeidung Unſerer höchſten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen laſſen, ſondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß, Euer Anſehen und Eure Talente dazu anwenden, daß unſere landesväterliche Intention, je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bey fortgeſetzter Renitenz, unfehl-

bar

bar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen. Berlin, den 1. October 1794.

Auf Seiner Königl. Majeſtät
allergnädigſten Specialbefehl.
Woellner.

ab extra — Dem würdigen und hochgelahrten Unſerem Profeſſor auch lieben getreuen Kant

zu
Königsberg
in Preußen.

praeſentat. d. 12. Oct. 1794.

Worauf

Worauf meiner Seits folgende allerunterthänigſte Antwort abgeſtattet wurde.

Allergnädigſter ꝛc. ꝛc.

Ew. Königl. Maj. allerhöchſter, den 1ſten October c. an mich ergangener und den 12ten ejusd. mir gewordener Befehl, legt es mir zur devoteſten Pflicht auf: Erſtlich „wegen des Misbrauchs meiner Philoſophie, in Entſtellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heil. Schrift und des Chriſtenthums, namentlich in meinem Buch: „Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft," desgleichen in anderen kleineren Abhandlungen und der hiedurch auf mich fallenden Schuld der Uebertretung meiner Pflicht, als Lehrer der Jugend,

gend, und gegen die höchſte mir ſehr wohl bekannte landesväterliche Abſichten, eine gewiſſenhafte Verantwortung beyzubringen.“ Zweytens auch, „nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden kommen zu laſſen.“ — In Anſehung beyder Stücke ermangle nicht den Beweis meines allerunterthänigſten Gehorſams Ew. Königl. Maj. in folgender Erklärung zu Füßen zu legen:

Was das Erſte, nämlich die gegen mich erhobene Anklage betrifft, ſo iſt meine gewiſſenhafte Verantwortung folgende:

Daß ich als Lehrer der Jugend, d. i., wie ich es verſtehe, in academiſchen Vorleſungen, niemals Beurtheilung der heil. Schrift und des Chriſtenthums eingemiſcht habe, noch habe einmiſchen können, würden ſchon die von mir zum Grunde gelegte Handbücher Baumgartens, als welche allein einige Beziehung auf einen ſolchen Vortrag haben dürften, beweiſen; weil in dieſen nicht einmal ein Titel von Bibel und Chriſtenthum enthalten iſt, und als bloßer Philoſophie auch nicht enthalten ſeyn kann; der Fehler aber über die Gränzen einer vorhabenden Wiſſenſchaft auszuſchweifen, oder ſie in einander laufen zu laſſen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am wenigſten wird vorgeworfen werden können:

Daß ich auch nicht etwa als Volkslehrer, in Schriften, namentlich nicht im Buche: „Religion innerhalb den Gränzen, u. ſ. w.,“ mich gegen die allerhöchſte, mir bekannte landesväterliche Abſichten vergangen, d. i., der öffentlichen Landesreligion Abbruch gethan habe; welches ſchon daraus erhellet, daß jenes Buch dazu gar nicht geeignet, vielmehr für das Publicum ein unverſtändliches, verſchloſſenes Buch, und nur eine Verhandlung zwiſchen Facultätsgelehrten vorſtellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt; in Anſehung deren aber die Facultäten ſelbſt frey bleiben, nach ihrem beſten Wiſſen und Gewiſſen öffentlich zu urtheilen, und nur die eingeſetzte Volkslehrer (in Schulen und auf Kanzeln) an dasjenige Reſultat jener Verhandlungen, was die Landesherrſchaft zum öffentlichen Vortrage für dieſe ſanctionirt, gebunden werden, und zwar darum, weil die letztere ſich ihren eigenen Religionsglauben auch nicht ſelbſt ausgedacht, ſondern ihn nur auf demſelben Wege, nämlich der Prüfung und Berichtigung durch dazu ſich qualificirende Facultäten, (die theologiſche und philoſophiſche) hat überkommen können, mithin die Landesherrſchaft dieſe nicht allein zuzulaſſen, ſondern auch von ihnen zu fordern berechtigt iſt, alles, was ſie einer öffentlichen Landesreligion zuträglich finden, durch ihre Schriften zur Kenntniß der Regierung gelangen zu laſſen.

Daß ich in dem genannten Buche, weil es gar keine Würdigung des Chriſtenthums enthält, mir auch keine Abwürdigung deſſelben habe zu Schulden kommen laſſen: Denn eigentlich enthält es nur die Würdigung der natürlichen Religion. Die Anführung einiger bibliſcher

Schrift-

Schriftſtellen, zur Beſtätigung gewiſſer reiner Vernunftlehren der Religion, kann allein zu dieſem Mißverſtande Veranlaſſung gegeben haben. Aber der ſeel. Michaelis, der in ſeiner philoſophiſchen Moral eben ſo verfuhr, erklärte ſich ſchon hierüber dahin, daß er dadurch weder etwas bibliſches in die Philoſophie hinein, noch etwas philoſophiſches aus der Bibel heraus zu bringen gemeynt ſey, ſondern nur ſeinen Vernunftſätzen, durch wahre oder vermeynte Einſtimmung mit Anderer, (vielleicht Dichter und Redner) Urtheile, Licht und Beſtätigung gäbe. — Wenn aber die Vernunft hiebey ſo ſpricht, als ob ſie für ſich ſelbſt hinlänglich, die Offenbahrungslehre alſo überflüßig wäre, (welches, wenn es objectiv ſo verſtanden werden ſollte, wirklich für Abwürdigung des Chriſtenthums gehalten werden müßte), ſo iſt dieſes wohl nichts, als der Ausdruck der Würdigung ihrer ſelbſt; nicht nach ihrem Vermögen, nach dem, was ſie als zu thun vorſchreibt, ſofern aus ihr allein Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit der Glaubenslehren hervorgeht, die das Weſentliche einer Religion überhaupt ausmachen, welches im Moraliſch-practiſchen (dem, was wir thun ſollen) beſteht, wogegen das, was wir auf hiſtoriſche Beweisgründe zu glauben Urſache haben, (denn hiebey gilt kein ſollen), d. i., die Offenbahrung, als an ſich zufällige Glaubenslehre, für außerweſentlich, darum aber doch nicht für unnöthig und überflüßig angeſehen wird; weil ſie den theoretiſchen Mangel des reinen Vernunft-

glau-

glaubens, den dieſer nicht abläugnet, z. B. in den Fragen über den Urſprung des Böſen, den Uebergang von dieſem zum Guten, die Gewißheit des Menſchen im letzteren Zuſtande zu ſeyn, u. dgl., zu ergänzen dienlich, und als Befriedigung eines Vernunftbedürfniſſes dazu nach Verſchiedenheit der Zeitumſtände und der Perſonen mehr oder weniger beyzutragen behülflich iſt.

Daß ich ferner meine große Hochachtung für die bibliſche Glaubenslehre im Chriſtenthum unter anderen auch durch die Erklärung in demſelben obbenanntem Buche, bewieſen habe, daß die Bibel, als das beſte vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig ſeelenbeſſernden Landesreligion auf unabſehliche Zeiten taugliche, Leitmittel der öffentlichen Religionsun-

ter-

terweiſung darinn von mir angeprieſen, und daher auch die Unbeſcheidenheit gegen die theoretiſche, Geheimniß enthaltende, Lehren derſelben, in Schulen oder auf Kanzeln, oder in Volksſchriften (denn in Facultäten muß es erlaubt ſeyn), Einwürfe und Zweifel dagegen zu erregen von mir getadelt und für Unfug erklärt worden; welches aber noch nicht die größte Achtungsbezeigung für das Chriſtenthum iſt. Denn die hier aufgeführte Zuſammenſtimmung deſſelben mit dem reinſten moraliſchen Vernunftglauben, iſt die beſte und dauerhafteſte Lobrede deſſelben; weil eben dadurch, nicht durch hiſtoriſche Gelehrſamkeit, das ſo oft entartete Chriſtenthum immer wieder hergeſtellt worden iſt, und ferner bey ähnlichen Schickſalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergeſtellt werden kann.

Daß ich endlich, ſo wie ich anderen Glaubensbekennern jederzeit und vorzüglich gewiſſenhafte Aufrichtigkeit, nicht mehr davon vorzugeben und anderen als Glaubensartikel aufzudringen, als ſie ſelbſt davon gewiß ſind, empfohlen, ich auch dieſen Richter in mir ſelbſt bey Abfaſſung meiner Schriften jederzeit als mir zur Seite ſtehend vorgeſtellt habe, um mich, von jedem, nicht allein ſeelenverderblichen Irrthum, ſondern ſelbſt jeder Anſtoß erregenden Unbehutſamkeit im Ausdruck entfernt zu halten; weshalb ich auch jetzt in meinem 71ſten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufſteigt, es könne wohl ſeyn, daß ich für alles dieſes in Kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenſchaft geben müſſe, die gegenwärtige, mir wegen meiner Lehre abgeforderte, Verantwortung, als mit völliger Gewiſſenhaftigkeit abgefaßt freymüthig einreichen kann.

Was den zweyten Punct betrifft: mir keine dergleichen (angeſchuldigte) Entſtellung und Herabwürdigung des Chriſtenthums künftighin zu Schulden kommen zu laſſen; ſo halte ich, um auch dem mindeſten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherſte, hiemit, als Ew. Königl. Maj. getreueſter Unterthan, *) feyer-

---

*) Auch dieſen Ausdruck wählte ich vorſichtig, damit ich nicht der Freyheit meines Urtheils in dieſem Religionsproceß auf immer, ſondern nur ſo lange Sr. Maj. am Leben wäre, entſagte.

feyerlichſt zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es ſey die natürliche oder geoffenbarte, ſowohl in Vorleſungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde.

In tiefſter Devotion erſterbe ich u. ſ. w.

Die weitere Geſchichte des fortwährenden Treibens zu einem ſich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben iſt bekannt.

Die Prüfung der Candidaten zu geiſtlichen Aemtern ward nun einer Glaubenscommiſſion anvertraut, der ein Schema Examinationis, nach pietiſtiſchem Zuſchnitte, zum Grunde lag, welche gewiſſenhafte Candidaten der Theologie zu Schaaren von geiſtlichen Aemtern verſcheuchte, und die Juriſtenfacultät übervölkerte; eine Art von Auswanderung, die zufälligerweiſe nebenbey auch ihren Nutzen gehabt haben mag. — Um einen kleinen Begriff vom Geiſte dieſer Commiſſion zu geben: ſo ward, nach der Forderung einer vor der Begnadigung nothwendig vorhergehenden Zerknirſchung, noch ein tiefer reuiger *Gram* (moeror animi) erfordert, und von dieſem nun gefragt: ob ihn der Menſch ſich auch ſelbſt geben könne? Quod negandum ac pernegandum, war die Antwort; der reuvolle Sünder muß ſich dieſe Reue beſonders vom Himmel erbitten. — Nun fällt ja in die Augen: daß der, welcher um *Reue* (über ſeine Uebertretung) noch bitten muß, ſeine That wirklich nicht reuet; welches eben ſo widerſprechend ausſieht, als, wenn es vom Gebet heißt: es müſſe, wenn es erhörlich ſeyn ſoll, im Glauben geſchehen. Denn, wenn der Beter den Glauben hat, ſo braucht er nicht darum zu bitten: hat er ihn aber nicht, ſo kann er nicht erhörlich bitten.

Dieſem Unweſen iſt nunmehro geſteuret. Denn nicht allein zum bürgerlichen Wohl des gemeinen Weſens überhaupt, dem Religion ein höchſtwichtiges Staatsbedürfniß iſt, ſondern beſonders zum Vortheil der Wiſſenſchaften, vermittelſt eines dieſen zu befördern eingeſetzten Oberſchulcollegiums, — hat ſich neuerdings das glückliche Eräugniß zugetragen, daß die Wahl einer weiſen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann getroffen hat, welcher, nicht durch einſeitige Vorliebe für ein beſonderes Fach derſelben (die Theologie), ſondern in Hinſicht auf das ausgebreitete Intereſſe des ganzen Lehrſtandes, zur Beförderung deſſelben Beruf, Talent und Willen hat, und ſo das Fortſchreiten der Cultur im Felde der Wiſſenſchaften wider alle neue Eingriffe der Obſcuranten ſichern wird.

* * *

Unter dem allgemeinen Titel: „der Streit der Facultäten" erſcheinen hier drey, in verſchiedener Abſicht, auch zu verſchiedenen Zeiten, von mir abgefaßte, gleichwohl aber doch zur ſyſtematiſchen Einheit ihrer Verbindung in einem

Werk

Werk geeignete Abhandlungen; von denen ich nur ſpäterhin inne ward, daß ſie, als der Streit der unteren mit den drey oberen, (um der Zerſtreuung vorzubeugen) ſchicklich in Einem Bande ſich zuſammen finden können.

Inhalt.

Erſter Abſchnitt.

Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der theologiſchen.

Einleitung . . . . Seite 3
Eintheilung der Facultäten überhaupt . . . . [illegible]

I.

Vom Verhältniſſe der Facultäten.

Erſter Abſchnitt. Begriff und Eintheilung der oberen Facultäten 11
Eigenthümlichkeit der theologiſchen Facultät . . 16
Eigenthümlichkeit der Juriſtenfacultät . . . 18
Eigenthümlichkeit der mediciniſchen Facultät . . 21
Zweyter Abſchnitt. Begriff und Eintheilung der unteren Facultät . . . . . [illegible]

Drit-

Dritter Abſchnitt. Vom geſetzwidrigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren S. 29
Vierter Abſchnitt. Vom geſetzmäßigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren . 35
Reſultat 43

II.

Anhang einer Erläuterung des Streits der Facultäten durch das Beyſpiel desjenigen zwiſchen der theologiſchen und philoſophiſchen.

I.

Materie des Streits 44

II.

Philoſophiſche Grundſätze der Schriftauslegung zur Beylegung des Streits 49

III.

Einwürfe und Beantwortung derſelben, die Grundſätz der Schriftauslegung betreffend . . . 63
Allgemeine Anmerkung. Von Religionsſecten 70
Friedens-Abſchluß und Beylegung des Streits der Facultäten 97
Anhang bibliſch-hiſtoriſcher Fragen, über die practiſche Benutzung und muthmaßliche Zeit der Fortdauer dieſes heiligen Buchs . . . 112
Anhang von einer reinen Myſtik in der Religion 115

Zwey-

Zweyter Abſchnitt.

Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der juriſtiſchen.

Erneuerte Frage: Ob das menſchliche Geſchlecht im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſeren ſey S. 131
Beſchluß 161

Dritter Abſchnitt.

Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der medicinischen.

Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſeyn. — Ein Antwortſchreiben an Hrn. Hofr. und Prof. Hufeland 165
Grundſatz der Diätetik 172
Beſchluß 197
Nachſchrift 202

Erſter Abſchnitt.

Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der theologiſchen.

Einleitung.

Es war kein übeler Einfall desjenigen, der zuerſt den Gedanken faßte, und ihn zur öffentlichen Ausführung vorſchlug, den ganzen Inbegrif der Gelehrſamkeit (eigentlich die derſelben gewidmeten Köpfe) gleichſam fabrikenmäßig, durch Vertheilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, ſo viel es Fächer der Wiſſenſchaften giebt, ſo viel öffentliche Lehrer, Profeſſoren, als Depoſitäre derſelben, angeſtellt würden, die zuſammen eine Art von gelehrtem gemeinen Weſen, Univerſität (auch hohe Schule) genannt, ausmachten, die ihre Autonomie hätte (denn über Gelehrte, als ſolche, können nur Gelehrte urtheilen); die daher vermittelſt ihrer Facultäten *) (kleiner, nach Ver-

---

*) Deren jede ihren Decan als Regenten der Facultät hat. Dieſer aus der Aſtrologie entlehnte Titel, der urſprüng-

ſchiedenheit der Hauptfächer der Gelehrſamkeit, in welche ſich die Univerſitätsgelehrte theilen, verſchiedener Geſellſchaften) theils die aus niedern Schulen zu ihr aufſtrebende Lehrlinge aufzunehmen, theils auch freye (keine Glieder derſelben ausmachende) Lehrer, Doktoren genannt, nach vorhergehender Prüfung, aus eigner Macht, mit einem von jedermann anerkannten Rang zu verſehen (ihnen einen Grad zu ertheilen), d. i. ſie zu creiren berechtigt wäre.

Außer dieſen zünftigen kann es noch zunftfreye Gelehrte geben, die nicht zur Univerſität gehören, ſondern, indem ſie blos einen Theil des großen Inbegrifs der Gelehrſamkeit bearbeiten, ent-

weder

---

urſprünglich einen der 3 Aſtralgeiſter bedeutete, welche einem Zeichen des Thierkreiſes (von 30°) vorſtehen, deren jeder 10 Grade anführt; iſt von den Geſtirnen zuerſt auf die Feldläger (ab aſtris ad caſtra, vid. Salmaſius de annis climactericis pag. 561) und zuletzt gar auf die Univerſitäten gezogen worden: ohne doch hiebey eben auf die Zahl 10 (der Profeſſoren) zu ſehen. Man wird es den Gelehrten nicht verdenken, daß ſie, von denen faſt alle Ehrentitel, mit denen ſich jetzt Staatsleute ausſchmücken, zuerſt ausgedacht ſind, ſich ſelbſt nicht vergeſſen haben.

weder gewiſſe freye Corporationen (Academien, auch Societäten der Wiſſenſchaften genannt) als ſo viel Werkſtätten ausmachen, oder gleichſam im Naturzuſtande der Gelehrſamkeit leben und jeder für ſich ohne öffentliche Vorſchrift und Regel, ſich mit Erweiterung oder Verbreitung derſelben als Liebhaber beſchäftigen.

Von den eigentlichen Gelehrten ſind noch die Litteraten (Studierte) zu unterſcheiden, die, als Inſtrumente der Regierung, von dieſer zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Beſten der Wiſſenſchaften) mit einem Amte bekleidet, zwar auf der Univerſität ihre Schule gemacht haben müſſen, allenfalls aber Vieles davon (was die Theorie betrift) auch können vergeſſen haben, wenn ihnen nur ſo viel als zu Führung eines bürgerlichen Amts, das, ſeinen Grundlehren nach, nur von Gelehrten ausgehen kann, erforderlich iſt, nämlich empiriſche Kenntniß der Statuten ihres Amts (was alſo die Praxis angeht) übrig behalten haben; die man alſo Geſchäftsleute oder Werkkundige der Gelehrſamkeit nennen kann. Dieſe, weil ſie als Werkzeuge der Regierung, (Geiſtliche, Juſtizbeamte und Aerzte,) aufs Publicum geſetzlichen

Einfluß haben, und eine beſondere Klaſſe von Litteraten ausmachen, die nicht frey ſind aus eigener Weisheit, ſondern nur unter der Cenſur der Facultäten, von der Gelehrſamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen, müſſen, weil ſie ſich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten beſteht (wie etwa der Clerus an die Laiker), in ihrem Fache aber zwar nicht die geſetzgebende doch zum Theil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung ſehr in Ordnung gehalten werden, damit ſie ſich nicht über die richtende, welche den Facultäten zukommt, wegſetzen.

Eintheilung der Facultäten überhaupt.

Nach dem eingeführten Gebrauch werden ſie in zwey Klaſſen, die der *drey obern Facultäten* und die Einer *untern* eingetheilt. Man ſieht wohl, daß bey dieſer Eintheilung und Benennung nicht der Gelehrtenſtand, ſondern die Regierung befragt worden iſt. Denn zu den obern werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob ſie ſo oder anders beſchaffen ſeyn, oder öffentlich vorgetragen werden ſollen, es die Regierung ſelbſt intereſſirt; da hingegen diejenige, der Regierung dazu verſtanden haben. — Eine Regierung, die ſich mit den Lehren, alſo auch mit der Erweiterung oder Verbeſſerung der Wiſſenſchaften befaßte, mithin ſelbſt, in höchſter Perſon, den Gelehrten ſpielen wollte, würde ſich durch dieſe Pedanterey nur um die ihr ſchuldige Achtung bringen und es iſt unter ihrer Würde, ſich mit dem Volk (dem Gelehrtenſtande deſſelben) gemein zu machen, welches keinen Scherz verſteht und alle, die ſich mit Wiſſenſchaften bemengen, über einen Kamm ſchiert.

Es muß zum gelehrten gemeinen Weſen durchaus auf der Univerſität noch eine Facultät geben, die in

Anſehung

ſich Irrthum, Unwiſſenheit oder Unwahrheit vorrücken zu laſſen, gleichwohl aber das Haus über ihren Inhalt zu urtheilen, ihn zu prüfen und anzufechten berechtigt ſeyn muß) daß, ſage ich, dieſer Grundſatz ſehr fein und richtig ausgedacht ſey. Eben ſo muß auch die Auswahl gewiſſer Lehren, welche die Regierung zum öffentlichen Vortrage ausſchließlich ſanctionirt, der Prüfung der Gelehrten ausgeſetzt bleiben, weil ſie nicht als das Product des Monarchen, ſondern eines dazu befehligten Staatsbeamten, von dem man annimmt, er könne auch wohl den Willen ſeines Herrn nicht recht verſtanden oder auch verdreht haben, angeſehen werden müſſe.

Anſehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig *), keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurtheilen, die Freyheit habe, die mit dem wiſſenſchaftlichen Intereſſe, d. i. mit dem der Wahrheit, zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu ſprechen berechtigt ſeyn muß; weil ohne eine ſolche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung ſelbſt) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frey iſt, und keine Befehle etwas für wahr zu halten (kein crede ſondern nur ein freyes credo) annimmt. — Daß aber eine ſolche Facultät, unerachtet dieſes großen

---

*) Ein franzöſiſcher Miniſter berief einige der angeſehenſten Kaufleute zu ſich und verlangte von ihnen Vorſchläge, wie dem Handel aufzuhelfen ſey: gleich als ob er darunter die beſte zu wählen verſtände. Nachdem Einer dies, der Andere das, in Vorſchlag gebracht hatte, ſagte ein alter Kaufmann, der ſo lange geſchwiegen hatte: Schaft gute Wege, ſchlagt gut Geld, gebt ein promptes Wechſelrecht u. d. gl. übrigens aber „laßt uns machen." Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philoſophiſche Facultät, wenn die Regierung ſie um die Lehren befrüge, die ſie den Gelehrten überhaupt vorzuſchreiben habe: Den Fortſchritt der Einſichten und Wiſſenſchaften nur nicht zu hindern.

Vorzugs (der Freyheit) dennoch die untere genannt wird, davon iſt die Urſache in der Natur des Menſchen anzutreffen: daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines andern iſt, ſich doch vornehmer dünkt, als ein anderer, der zwar frey iſt, aber niemanden zu befehlen hat.

I.

Vom Verhältniſſe der Facultäten.

Erſter Abſchnitt.

Begriff und Eintheilung der oberen Facultäten.

Man kann annehmen, daß alle künſtliche Einrichtungen, welche eine Vernunftidee (wie die von einer Regierung iſt) zum Grunde haben, die ſich an einem Gegenſtande der Erfahrung (dergleichen das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrſamkeit) practiſch beweiſen ſoll, nicht durch blos zufällige Aufſammlung und willkührliche Zuſammenſtellung vorkommender Fälle, ſondern nach irgend einem in der Vernunft, wenn gleich nur dunkel, liegenden Prinzip und darauf gegründetem Plan verſucht worden ſind, der eine gewiſſe Art der Eintheilung nothwendig macht.

Aus dieſem Grunde kann man annehmen, daß die Organiſation einer Univerſität in Anſehung ihrer Klaſſen und Facultäten nicht ſo ganz vom Zufall abgehangen habe, ſondern daß die Regierung, ohne deshalb eben ihr frühe Weisheit und Gelehrſamkeit anzudichten, ſchon durch ihr eignes gefühltes Bedürfniß (vermittelſt gewiſſer Lehren aufs Volk zu wirken) a priori auf ein Prinzip der Eintheilung, was ſonſt empiriſchen Urſprungs zu ſeyn ſcheint, habe kommen können, das mit dem jetzt angenommenen glücklich zuſammentrift; wiewohl ich ihr darum, als ob ſie fehlerfrey ſey, nicht das Wort reden will.

Nach der Vernunft (d. h. objectiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zweck (auf das Volk Einfluß zu haben) benutzen kann, in folgender Ordnung ſtehen: zuerſt eines jeden ewiges Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Geſellſchaft, endlich das Leibeswohl (lange leben und geſund ſeyn). Durch die öffentlichen Lehren in Anſehung des erſten kann die Regierung ſelbſt auf das Innere der Gedanken und die verſchloſſenſten Willensmeinungen der Unterthanen, jene zu entdecken, dieſe zu lenken, den größten Einfluß haben; durch die, ſo ſich aufs zweyte beziehen, ihr äußeres Verhalten unter dem Zügel öffentlicher Geſetze halten; durch die dritte ſich die Exiſtenz eines ſtarken und zahlreichen Volks ſichern,

ſichern, welches ſie zu ihren Abſichten brauchbar findet. — — Nach der Vernunft würde alſo wohl die gewöhnlich angenommene Rangordnung unter den oberen Facultäten Statt finden; nämlich zuerſt die theologiſche, darauf die der Juriſten und zuletzt die mediciniſche Facultät. Nach dem Naturinſtinct hingegen würde dem Menſchen der Arzt der wichtigſte Mann ſeyn, weil dieſer ihm ſein Leben friſtet, darauf allererſt der Rechtserfahrne, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verſpricht und nur zuletzt (faſt nur wenn es zum Sterben kommt), ob es zwar um die Seligkeit zu thun iſt, der Geiſtliche geſucht werden; weil auch dieſer ſelbſt, ſo ſehr er auch die Glückſeligkeit der künftigen Welt preiſet, doch, da er nichts von ihr vor ſich ſieht, ſehnlich wünſcht, von dem Arzt in dieſem Jammerthal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.

* * *

Alle drey obere Facultäten gründen die ihnen von der Regierung anvertraute Lehren auf Schrift, welches im Zuſtande eines durch Gelehrſamkeit geleiteten Volks auch nicht anders ſeyn kann, weil ohne dieſe es keine beſtändige, für jedermann zugängliche Norm, darnach es ſich richten könnte, geben würde, daß eine ſolche Schrift (oder Buch) Statute, d. i. von der Willkühr eines Obern ausgehende (für ſich ſelbſt nicht aus der Vernunft entſpringende) Lehren enthalten müſſe, verſteht ſich von ſelbſt; weil dieſe ſonſt nicht als von der Regierung ſanctionirt, ſchlechthin Gehorſam fordern könnte, und dieſes gilt auch von dem Geſetzbuche, ſelbſt in Anſehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, auf deren Anſehen aber jenes keine Rückſicht nimmt, ſondern den Befehl eines äußeren Geſetzgebers zum Grunde legt. — Von dem Geſetzbuch, als dem Canon, ſind diejenigen Bücher, welche als (vermeyntlich) vollſtändiger Auszug des Geiſtes des Geſetzbuchs zum faßlichern Begrif und ſicherern Gebrauch des gemeinen Weſens (der Gelehrten und Ungelehrten) von den Facultäten abgefaßt werden, wie etwa die ſymboliſchen Bücher, gänzlich unterſchieden. Sie können nur verlangen als Organon, um den Zugang zu jenem zu erleichtern, angeſehen zu werden und haben gar keine Auctorität; ſelbſt dadurch nicht, daß ſich etwa die vernehmſten

nehmſten Gelehrten von einem gewiſſen Fache darüber geeinigt haben, ein ſolches Buch ſtatt Norm für ihre Facultät gelten zu laſſen, wozu ſie gar nicht befugt ſind, ſondern ſie einſtweilen als Lehrmethode einzuführen, die aber nach Zeitumſtänden veränderlich bleibt, und überhaupt auch nur das Formale des Vortrags betreffen kann, im Materialen der Geſetzgebung aber ſchlechterdings nichts ausmacht.

Daher ſchöpft der bibliſche Theolog (als zur obern Facultät gehörig) ſeine Lehren nicht aus der Vernunft, ſondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, ſondern aus dem Landrecht, der Arzneygelehrte ſeine ins Publicum gehende Heilmethode nicht aus der Phyſik des menſchlichen Körpers, ſondern aus der Medicinalordnung. — So bald eine dieſer Facultäten etwas als aus der Vernunft entlehntes einzumiſchen wagt; ſo verletzt ſie die Auctorität der durch ſie gebietenden Regierung und kommt ins Gehäge der philoſophiſchen, die ihr alle glänzende von jener geborgte Federn ohne Verſchonen abzieht, und mit ihr nach dem Fuß der Gleichheit und Freyheit verfährt. — Daher müſſen die obern Facultäten am meiſten darauf bedacht ſeyn, ſich mit der unteren ja nicht in Mißheirath einzulaſſen, ſondern ſie ſein weit in ehrerbietiger Entfernung von ſich abzuhalten, damit das Anſehen ihrer Statute nicht durch die freyen Vernünfteleyen der letzteren Abbruch leide.

A.

Eigenthümlichkeit der theologiſchen Facultät.

Daß ein Gott ſey, beweiſet der bibliſche Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat, worin dieſe auch von ſeiner Natur (ſelbſt bis dahin, wo die Vernunft mit der Schrift nicht Schritt halten kann, z. B. vom unerreichbaren Geheimniß ſeiner dreyfachen Perſönlichkeit) ſpricht. Daß aber Gott ſelbſt durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geſchichtsſache iſt, der bibliſche Theolog, als ein ſolcher nicht beweiſen; denn das gehört zur philoſophiſchen Facultät. Er wird es alſo als Glaubensſache auf ein gewiſſes (freylich nicht erweisliches oder erklärliches) *Gefühl* der Göttlichkeit derſelben, ſelbſt für den Gelehrten, gründen, die Frage aber wegen dieſer Göttlichkeit (im buchſtäblichen Sinne genommen) des Urſprungs derſelben im öffentlichen Vortrage ans Volk gar nicht aufwerfen müſſen; weil dieſes ſich darauf als eine Sache der Gelehrſamkeit doch gar nicht verſteht und hiedurch nur in vorwitzige Grübeleyen und Zweifel verwickelt werden würde; da man hingegen hierin weit ſicherer auf das Zutrauen rechnen kann, was das Volk in ſeine Lehrer ſetzt. — Den Sprüchen der Schrift einen mit dem Ausdruck nicht genau zuſammentreffenden, ſondern etwa moraliſchen Sinn unterzulegen, kann er auch nicht befugt ſeyn, und, da es keinen von Gott autoriſirten menſchlichen Schriftausleger giebt, muß der bibliſche Theolog eher auf übernatürliche Eröfnung des Verſtändniſſes durch einen in alle Wahrheit leitenden Geiſt rechnen, als zugeben, daß die Vernunft ſich darin menge und ihre (aller höheren Autorität ermangelnde) Auslegung geltend mache. — Endlich was die Vollziehung der göttlichen Gebote an unſerem Willen betrift, ſo muß der bibliſche Theolog ja nicht auf die Natur, d. i. das eigne moraliſche Vermögen des Menſchen (die Tugend), ſondern auf die Gnade (eine übernatürliche, dennoch zugleich moraliſche Einwirkung) rechnen, deren aber der Menſch auch nicht anders, als vermittelſt eines inniglich das Herz umwandelnden Glaubens theilhaftig werden, dieſen Glauben ſelbſt aber doch wiederum von der Gnade erwar-

erwarten kann. — Bemengt der bibliſche Theolog ſich in Anſehung irgend eines dieſer Sätze mit der Vernunft, geſetzt, daß dieſe auch mit der größten Aufrichtigkeit und dem größten Ernſt auf daſſelbe Ziel hinſtrebete, ſo überſpringt er, (wie der Bruder des Romulus) die Mauer des allein ſeligmachenden Kirchenglaubens, und verläuft ſich in das offene freye Feld der eigenen Beurtheilung und Philoſophie, wo er, der geiſtlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgeſetzt iſt. — Man muß aber wohl merken, daß ich hier vom reinen (purus, putus) bibliſchen Theologen rede, der von dem verſchrieenen Freiheitsgeiſt der Vernunft und Philoſophie noch nicht angeſteckt iſt. Denn, ſo bald wir zwey Geſchäfte von verſchiedener Art vermengen und in einander laufen laſſen, können wir uns von der Eigenthümlichkeit jedes einzelnen derſelben keinen beſtimmten Begriff machen.

B.

Eigenthümlichkeit der Juriſtenfacultät.

Der ſchriftgelehrte Juriſt ſucht die Geſetze der Sicherung des Mein und Dein (wenn er, wie er ſoll,

ſoll, als Beamter der Regierung verfährt) nicht in ſeiner Vernunft, ſondern im öffentlich gegebenen und höchſten Orts ſanctionirten Geſetzbuch. Den Beweis der Wahrheit und Rechtmäßigkeit derſelben, ingleichen die Vertheidigung wider die dagegen gemachte Einwendung der Vernunft, kann man billigerweiſe von ihm nicht fordern. Denn die Verordnungen machen allererſt, daß etwas recht iſt und nun nachzufragen, ob auch die Verordnungen ſelbſt recht ſeyn mögen, muß von den Juriſten als ungereimt gerade zu abgewieſen werden. Es wäre lächerlich, ſich dem Gehorſam gegen einen äußern und oberſten Willen, darum, weil dieſer, angeblich, nicht mit der Vernunft übereinſtimmt, entziehen zu wollen. Denn darin beſteht eben das Anſehen der Regierung, daß ſie den Unterthanen nicht die Freyheit läßt, nach ihren eigenen Begriffen, ſondern nach Vorſchrift der Geſetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zu urtheilen.

In einem Stücke aber iſt es mit der Juriſtenfacultät für die Praxis doch beſſer beſtellt, als mit der theologiſchen; daß nämlich jene einen ſichtbaren Ausleger der Geſetze hat, nämlich entweder an einem Richter, oder, in der Appellation von ihm, an einer

Geſetzcommiſſion und (in der höchſten) am Geſetzgeber ſelbſt, welches, in Anſehung der auszulegenden Sprüche eines heiligen Buchs, der theologiſchen Facultät nicht ſo gut wird. Doch wird dieſer Vorzug andererſeits durch einen nicht geringeren Nachtheil aufgewogen, nämlich, daß die weltlichen Geſetzbücher der Veränderung unterworfen bleiben müſſen, nachdem die Erfahrung mehr oder beſſere Einſichten gewährt, dahingegen das heilige Buch keine Veränderung, (Verminderung oder Vermehrung) ſtatuirt, und für immer geſchloſſen zu ſeyn behauptet. Auch findet die Klage der Juriſten, daß es beynah vergeblich ſey, eine genau beſtimmte Norm der Rechtspflege (ius certum) zu hoffen, beym bibliſchen Theologen nicht ſtatt. Denn dieſer läßt ſich den Anſpruch nicht nehmen, daß ſeine Dogmatik nicht eine ſolche klare und auf alle Fälle beſtimmte Norm enthalte. Wenn überdem die juriſtiſchen Practiker, (Advocaten oder Juſtizcommiſſarien) die dem Clienten ſchlecht gerathen und ihn dadurch in Schaden verſetzt haben, darüber doch nicht verantwortlich ſeyn wollen (ob conſilium nemo tenetur), ſo nehmen es doch die theologiſchen Geſchäftsmänner (Prediger und Seelſorger) ohne Bedenken auf ſich und ſtehen dafür, nämlich dem Tone nach, daß alles ſo auch in der künftigen Welt werde abgeurtheilt werden, als ſie es in dieſer abgeſchloſſen haben; obgleich, wenn ſie aufgefordert würden, ſich förmlich zu erklären, ob ſie für die Wahrheit alles deſſen, was ſie auf bibliſche Autorität geglaubet wiſſen wollen, mit ihrer Seele Gewähr zu leiſten ſich getraueten, ſie wahrſcheinlicher Weiſe ſich entſchuldigen würden. Gleichwohl liegt es doch in der Natur der Grundſätze dieſer Volkslehrer, die Richtigkeit ihrer Verſicherung keinesweges bezweifeln zu laſſen, welches ſie freilich um deſto ſicherer thun können, weil ſie in dieſem Leben keine Widerlegung derſelben durch Erfahrung befürchten dürfen.

C.

Eigenthümlichkeit der medicinischen Facultät.

Der Arzt iſt ein Künſtler, der doch, weil ſeine Kunſt von der Natur unmittelbar entlehnt und um deswillen von einer Wiſſenſchaft der Natur abgeleitet werden muß, als Gelehrter irgend einer Facultät untergeordnet iſt, bey der er ſeine Schule gemacht haben und deren Beurtheilung er unterworfen bleiben muß. — Weil aber die Regierung an der Art, wie er die Geſundheit des Volks behandelt, nothwendig großes Intereſſe nimmt; ſo iſt ſie berechtigt durch eine Verſammlung ausgewählter Geſchäftsleute dieſer Facultät (practiſcher Aerzte) über das öffentliche Verfahren der Aerzte durch ein Oberſanitätscollegium und Medicinalverordnungen Aufſicht zu haben. Die letzteren aber beſtehen, wegen der beſondern Beſchaffenheit dieſer Facultät, daß ſie nämlich ihre Verhaltungsregeln nicht, wie die vorigen zwey obern, von Befehlen eines Obern, ſondern aus der Natur der Dinge ſelbſt hernehmen muß — weshalb ihre Lehren auch urſprünglich der philoſophiſchen Facultät, im weiteſten Verſtande genommen, angehören müßten — nicht ſo wohl in dem, was die Aerzte thun, als was ſie unterlaſſen ſollen: nämlich erſtlich, daß es fürs Publicum überhaupt Aerzte, zweytens, daß es keine Afterärzte gebe (kein ius impune occidendi, nach dem Grundſatz: fiat experimentum in corpore vili). Da nun die Regierung nach dem erſten Prinzip für die öffentliche Bequemlichkeit, nach dem zweyten für die öffentliche Sicherheit (in der Geſundheitsangelegenheit des Volks) ſorgt, dieſe zwey Stücke aber eine Polizey ausmachen, ſo wird alle Medicinalordnung eigentlich nur die mediciniſche Polizey betreffen.

Dieſe Facultät iſt alſo viel freyer als die beyden erſten unter den Obern, und der philoſophiſchen ſehr nahe verwandt; ja was die Lehren derſelben betrifft, wodurch Aerzte gebildet werden, gänzlich frey, weil es für ſie keine durch höchſte Autorität ſanctionirte, ſondern nur aus der Natur geſchöpfte Bücher geben kann, auch keine eigentlichen Geſetze, (wenn man darunter den unveränderlichen Willen des Geſetzgebers verſteht) ſondern nur Verordnungen (Edicte), welche zu kennen nicht Gelehrſamkeit iſt, als zu der ein ſyſtematiſcher Inbegriff von Lehren erfordert wird, den zwar die Facultät beſitzt, welchen aber (als in keinem Geſetzbuch enthalten) die Regierung zu ſanctioniren nicht Befugniß hat, ſondern jener überlaſſen muß, indeſſen ſie, durch Diſpenſatorien und Lazaretanſtalten, den Geſchäftsleuten derſelben ihre Praxis im öffentlichen Gebrauch nur zu befördern bedacht iſt. — Dieſe Geſchäftsmänner (die Aerzte) aber bleiben in Fällen, welche, als die mediciniſche Polizey betreffend, die Regierung intereſſiren, dem Urtheile ihrer Facultät unterworfen.

Zweyter Abſchnitt.

Begrif und Eintheilung der untern Facultät.

Man kann die untere Facultät diejenige Klaſſe der Univerſität nennen, die, oder ſo fern ſie, ſich nur mit Lehren beſchäftigt, welche nicht auf den Befehl eines Oberen zur Richtſchnur angenommen werden. Nun kann es zwar geſchehen, daß man eine practiſche Lehre aus Gehorſam befolgt, ſie aber darum, weil es befohlen iſt (de par le Roi) für wahr anzunehmen, iſt nicht allein objectiv (als ein Urtheil das nicht ſeyn ſollte), ſondern auch ſubjectiv (als ein ſolches, welches kein Menſch fällen kann) ſchlechterdings unmöglich. Denn der irren will, wie er ſagt, irrt wirklich nicht, und nimmt das falſche Urtheil nicht in der That für wahr an, ſondern giebt nur ein Fürwahrhalten fälſchlich vor, das in ihm doch nicht anzutreffen iſt. — Wenn alſo von der Wahrheit gewiſſer Lehren, die in öffentlichen Vortrag gebracht werden ſollen, die Rede iſt, ſo kann ſich der Lehrer desfalls nicht auf höchſten Befehl berufen, noch der Lehr-

Lehrling vorgeben, ſie auf Befehl geglaubt zu haben, ſondern nur wenn vom Thun geredet wird. Alsdenn aber muß er doch, daß ein ſolcher Befehl wirklich ergangen, ingleichen daß er ihm zu gehorchen verpflichtet oder wenigſtens befugt ſey, durch ein freyes Urtheil erkennen, widrigenfalls ſeine Annahme ein leeres Vorgeben und Lüge iſt. — Nun nennt man das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frey (Prinzipien des Denkens überhaupt gemäß) zu urtheilen, die Vernunft. Alſo wird die philoſophiſche Facultät, darum, weil ſie für die Wahrheit der Lehren, die ſie aufnehmen, oder auch nur einräumen ſoll, ſtehen muß, in ſo fern als frey und nur unter der Geſetzgebung der Vernunft, nicht der der Regierung ſtehend, gedacht werden müſſen.

Auf einer Univerſität muß aber auch ein ſolches Departement geſtiftet, d. i. es muß eine philoſophiſche Facultät ſeyn. In Anſehung der drey obern dient ſie dazu, ſie zu controlliren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf Wahrheit (der weſentlichen und erſten Bedingung der Gelehrſamkeit überhaupt) alles ankommt; die Nützlichkeit aber, welche die oberen Facultäten zum Behuf der Regierung ver-

verſprechen, nur ein Moment vom zweyten Range iſt. — Auch kann man allenfalls der theologiſchen Facultät den ſtolzen Anſpruch, daß die philoſophiſche ihre Magd ſey, einräumen (wobey doch noch immer die Frage bleibt: ob dieſe ihrer gnädigen Frau, die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt); wenn man ſie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet; denn eben dieſe Anſpruchloſigkeit, blos frey zu ſeyn, aber auch frey zu laſſen, blos die Wahrheit, zum Vortheil jeder Wiſſenſchaft, auszumitteln und ſie zum beliebigen Gebrauch der obern Facultäten hinzuſtellen, muß ſie der Regierung ſelbſt als unverdächtig ja als unentbehrlich empfehlen.

Die philoſophiſche Facultät enthält nun zwey Departemente, das eine der hiſtoriſchen Erkenntniß (wozu Geſchichte, Erdbeſchreibung, gelehrte Sprachkenntniß, Humaniſtik mit allem gehört, was die Naturkunde von empiriſchem Erkenntniß darbietet); das andere der reinen Vernunfterkenntniſſe (reinen Mathematik und der reinen Philoſophie, Metaphyſik der Natur und der Sitten) und beyde Theile der Gelehrſamkeit in ihrer wechſelſeitigen Beziehung auf einander. Sie erſtreckt ſich eben darum auf alle Theile

des

des menſchlichen Wiſſens (mithin auch hiſtoriſch über die obern Facultäten), nur daß ſie nicht alle (nämlich die eigenthümlichen Lehren oder Gebote der Obern) zum Inhalte, ſondern zum Gegenſtande ihrer Prüfung und Critik, in Abſicht auf den Vortheil der Wiſſenſchaften macht.

Die philoſophiſche Facultät kann alſo alle Lehren in Anſpruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne daß dieſe ihrer eigentlichen, weſentlichen Abſicht zuwider handle, nicht mit einem Interdict belegt werden und die obern Facultäten müſſen ſich ihre Einwürfe und Zweifel, die ſie öffentlich vorbringt, gefallen laſſen, welches jene zwar allerdings läſtig finden dürften, weil ſie ohne ſolche Critiker, in ihrem, unter welchem Titel es auch ſey, einmal inne habenden Beſitz ungeſtört ruhen und dabey noch deſpotiſch hätten befehlen können. — Nur den Geſchäftsleuten jener oberen Facultät (den Geiſtlichen, Rechtsbeamten und Aerzten) kann es allerdings verwehrt werden, daß ſie den ihnen in Führung ihres reſpectiven Amts von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren nicht öffentlich widerſprechen, und den Philoſophen zu ſpielen ſich erkühnen; denn das kann nur den Facultäten, nicht den von der Regierung beſtellten Beamten erlaubt ſeyn; weil dieſe ihr Wiſſen nur von jenen her haben. Die letztern nämlich, z. B. Prediger und Rechtsbeamte, wenn ſie ihre Einwendungen und Zweifel gegen die geiſtliche oder weltliche Geſetzgebung ans Volk zu richten ſich gelüſten ließen, würden es dadurch gegen die Regierung aufwiegeln; dagegen die Facultäten ſie nur gegen einander, als Gelehrte, richten, wovon das Volk practiſcherweiſe keine Notiz nimmt, ſelbſt wenn ſie auch zu ſeiner Kenntniß gelangen, weil es ſich ſelbſt beſcheidet, daß vernünfteln nicht ſeine Sache ſey, und ſich daher verbunden fühlt, ſich nur an dem zu halten, was ihm durch die dazu beſtellte Beamte der Regierung verkündigt wird. — Dieſe Freyheit aber, die der untern Facultät nicht geſchmälert werden darf, hat den Erfolg, daß die obern Facultäten (ſelbſt beſſer belehrt) die Beamte immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen, welche dann, ihrerſeits, auch über ihre Pflicht beſſer aufgeklärt, in der Abänderung des Vortrags keinen Anſtoß finden werden; da er nur ein beſſeres Verſtändniß der Mittel zu eben demſelben Zweck iſt, welches, ohne

pole-

polemiſche und nur Unruhe erregende Angriffe auf bisher beſtandene Lehrweiſen, mit völliger Beibehaltung des Materialen derſelben gar wohl geſchehen kann.

Dritter Abſchnitt.

Vom geſetzwidrigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren.

Geſetzwidrig iſt ein öffentlicher Streit der Meinungen, mithin ein gelehrter Streit, entweder der Materie wegen; wenn es gar nicht erlaubt wäre, über einen öffentlichen Satz zu ſtreiten, weil es gar nicht erlaubt iſt, über ihn und ſeinen Gegenſatz öffentlich zu urtheilen; oder blos der Form wegen; wenn die Art, wie er geführt wird, nicht in objectiven Gründen, die auf die Vernunft des Gegners gerichtet ſind; ſondern in ſubjectiven, ſein Urtheil durch Neigung beſtimmenden Bewegurſachen beſteht, um ihn durch Liſt (wozu auch Beſtechung gehört) oder Gewalt (Drohung) zur Einwilligung zu bringen.

Nun wird der Streit der Facultäten um den Einfluß aufs Volk geführt, und dieſen Einfluß können ſie

nur

nur bekommen, ſo fern jede derſelben das Volk glauben machen kann, daß ſie das Heil deſſelben am beſten zu befördern verſtehe, dabey aber doch in der Art, wie ſie dieſes auszurichten gedenken, einander gerade entgegengeſetzt ſind.

Das Volk aber ſetzt ſein Heil zu oberſt nicht in der Freyheit, ſondern in ſeinen natürlichen Zwecken, alſo in dieſen drey Stücken: nach dem Tode ſelig, im Leben unter andern Mitmenſchen des Seinen, durch öffentliche Geſetze geſichert, endlich des phyſiſchen Genuſſes des Lebens an ſich ſelbſt (d. i. der Geſundheit und langen Lebens) gewärtig zu ſeyn.

Die philoſophiſche Facultät aber, die ſich auf alle dieſe Wünſche nur durch Vorſchriften, die ſie aus der Vernunft entlehnt, einlaſſen kann, mithin dem Princip der Freyheit anhänglich iſt, hält ſich nur an das, was der Menſch ſelbſt hinzuthun kann und ſoll: rechtſchaffen zu leben, keinem Unrecht zu thun, ſich mäßig im Genuſſe und duldend in Krankheiten und dabey vornehmlich auf die Selbſthülfe der Natur rechnend zu verhalten; zu welchem Allem es freylich nicht eben großer Gelehrſamkeit bedarf, wobey man dieſer aber auch größtentheils entbehren kann, wenn

man

man nur ſeine Neigungen bändigen und ſeiner Vernunft das Regiment anvertrauen wollte, was aber, als Selbſtbemühung, dem Volk gar nicht gelegen iſt.

Die drey obern Facultäten werden nun vom Volk (das in obigen Lehren für ſeine Neigung zu genießen und Abneigung ſich darum zu bearbeiten ſchlechten Troſt findet) aufgefodert, ihrerſeits Propoſitionen zu thun, die annehmlicher ſind: und da lauten die Anſprüche an die Gelehrten, wie folgt. — Was ihr Philoſophen da ſchwatzet, wußte ich längſt von ſelbſt; ich will aber von euch als Gelehrten wiſſen: wie, wenn ich auch ruchlos gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Thorſchluſſe mir ein Einlaßbillet ins Himmelreich verſchaffen, wie, wenn ich auch Unrecht habe, ich doch meinen Proceß gewinnen, und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzensluſt benutzt und misbraucht hätte, ich doch geſund bleiben und lange leben könne. Dafür habt ihr ja ſtudiert, daß ihr mehr wiſſen müßt als unſer einer, (von euch Idioten genannt), der auf nichts weiter, als auf geſunden Verſtand Anſpruch macht. — Es iſt aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten, wie zum Wahrſager und Zauberer ginge, der mit

über-

übernatürlichen Dingen Beſcheid weiß; denn der Ungelehrte macht ſich von einem Gelehrten, dem er etwas zumuthet, gern übergroße Begriffe. Daher iſt es natürlicherweiſe vorauszuſehen, daß, wenn ſich jemand für einen ſolchen Wundermann auszugeben nur dreuſt genug iſt, ihm das Volk zufallen und die Seite der philoſophiſchen Facultät mit Verachtung verlaſſen werde.

Die Geſchäftsleute der drey oberen Facultäten ſind aber jederzeit ſolche Wundermänner, wenn der philoſophiſchen nicht erlaubt wird, ihnen öffentlich entgegen zu arbeiten, nicht um ihre Lehren zu ſtürzen, ſondern nur der magiſchen Kraft, die ihnen und den damit verbundenen Obſervanzen das Publicum abergläubiſch beylegt, zu widerſprechen, als wenn ſie bey einer paſſiven Uebergebung an ſolche kunſtreiche Führer ſich alles Selbſtthuns überheben und mit großer Gemächlichkeit durch ſie zu Erreichung jener angelegenen Zwecke ſchon werde geleitet werden.

Wenn die obern Facultäten ſolche Grundſätze annehmen, (welches freylich ihre Beſtimmung nicht iſt) ſo ſind und bleiben ſie ewig im Streit mit der unteren; dieſer Streit aber iſt auch geſetzwidrig, weil

ſie

ſie die Uebertretung der Geſetze nicht allein als kein Hinderniß, ſondern wohl gar als erwünſchte Veranlaſſung anſehen, ihre große Kunſt und Geſchicklichkeit zu zeigen, alles wieder gut, ja noch beſſer zu machen, als es ohne dieſelbe geſchehen würde.

Das Volk will geleitet, d. i. (in der Sprache der Demagogen) es will betrogen ſeyn. Es will aber nicht von den Facultätsgelehrten, (denn deren Weisheit iſt ihm zu hoch) ſondern von den Geſchäftsmännern derſelben, die das Machwerk (ſçavoir faire) verſtehen, von den Geiſtlichen, Juſtizbeamten, Aerzten geleitet ſeyn, die, als Practiker, die vortheilhafteſte Vermuthung für ſich haben; dadurch dann die Regierung, die nur durch ſie aufs Volk wirken kann, ſelbſt verleitet wird, den Facultäten eine Theorie aufzudringen, die nicht aus der reinen Einſicht der Gelehrten derſelben entſprungen, ſondern auf den Einfluß berechnet iſt, den ihre Geſchäftsmänner dadurch aufs Volk haben können, weil dieſes natürlicherweiſe dem am meiſten anhängt, wobey es am wenigſten nöthig hat, ſich ſelbſt zu bemühen und ſich ſeiner eigenen Vernunft zu bedienen, und wo am beſten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können; z. B. im theologiſchen Fache, daß buchſtäblich „glauben, ohne zu unterſuchen (ſelbſt ohne einmal recht zu verſtehen) was geglaubt werden ſoll, für ſich heilbringend ſey und daß durch Begehung gewiſſer vorſchriftmäßigen Formalien unmittelbar Verbrechen können abgewaſchen werden: oder im juriſtiſchen, daß die Befolgung des Geſetzes nach den Buchſtaben der Unterſuchung des Sinnes des Geſetzgebers überhebe.

Hier iſt nun ein weſentlicher nie beyzulegender geſetzwidriger Streit zwiſchen den obern und der untern Facultät, weil das Princip der Geſetzgebung für die erſtere, welches man der Regierung unterlegt, eine von ihr autoriſirte Geſetzloſigkeit ſelbſt ſeyn würde. — Denn, da Neigung und überhaupt das, was jemand ſeiner Privatabſicht zuträglich findet, ſich ſchlechterdings nicht zu einem Geſetze qualificirt, mithin auch nicht, als ein ſolches, von den obern Facultäten vorgetragen werden kann, ſo würde eine Regierung, welche dergleichen ſanctionirte, indem ſie wider die Vernunft ſelbſt verſtößt, jene obere Facultäten mit der philoſophiſchen in einen Streit verſetzen, der gar nicht geduldet werden kann, indem

indem er dieſe gänzlich vernichtet, welches freylich das kürzeſte, aber auch (nach dem Ausdruck der Aerzte) ein in Todesgefahr bringendes heroiſches Mittel iſt, einen Streit zu Ende zu bringen.

Vierter Abſchnitt.

Vom geſetzmäßigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren.

Welcherley Inhalts auch die Lehren immer ſeyn mögen, deren öffentlichen Vortrag die Regierung durch ihre Sanction den obern Facultäten aufzulegen befugt ſeyn mag, ſo können ſie doch nur als Statute, die von ihrer Willkühr ausgehen, und als menſchliche Weisheit, die nicht unfehlbar iſt, angenommen und verehrt werden. Weil indeſſen die Wahrheit derſelben ihr durchaus nicht gleichgültig ſeyn darf, in Anſehung welcher ſie der Vernunft, (deren Intereſſe die philoſophiſche Facultät zu beſorgen hat) unterworfen bleiben müſſen, dieſes aber nur durch Verſtattung völliger Freyheit einer öffentlichen Prüfung derſelben möglich iſt, ſo wird, weil willkührliche, ob zwar höchſten Orts ſanctionirte, Satzungen mit den durch die Vernunft als nothwendig behaupteten Lehren nicht ſo von ſelbſt immer zuſammenſtimmen dürften, erſtlich zwiſchen den obern Facultäten und der untern der Streit unvermeidlich, zweytens aber auch *geſetzmäßig* ſeyn, und dieſes nicht blos als Befugniß, ſondern auch als Pflicht der letzteren, wenn gleich nicht die *ganze* Wahrheit öffentlich zu ſagen, doch darauf bedacht zu ſeyn, daß *alles* was, ſo geſagt, als Grundſatz aufgeſtellt wird, wahr ſey.

Wenn die Quelle gewiſſer ſanctionirter Lehren *hiſtoriſch* iſt, ſo mögen dieſe auch noch ſehr als heilig dem unbedenklichen Gehorſam des Glaubens anempfohlen werden; die philoſophiſche Facultät iſt berechtigt, ja verbunden, dieſem Urſprunge mit critiſcher Bedenklichkeit nachzuſpähren. Iſt ſie *rational*, ob ſie gleich im Tone einer hiſtoriſchen Erkenntniß (als Offenbarung) aufgeſtellt werden, ſo kann ihr (der untern Facultät) nicht gewehrt werden, die Vernunftgründe der Geſetzgebung aus dem hiſtoriſchen Vortrage herauszuſuchen, und überdem, ob ſie techniſch- oder moraliſch-practiſch ſind, zu würdigen. Wäre endlich der Quell der ſich als

Geſetz

Geſetz ankündigenden Lehre gar nur äſthetiſch, d. i. auf ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl gegründet, (welches, da es kein objectives Princip abgiebt, nur als ſubjectiv gültig, ein allgemeines Geſetz daraus zu machen untauglich, etwa frommes Gefühl eines übernatürlichen Einfluſſes ſeyn würde) ſo muß es der philoſophiſchen Facultät frey ſtehen, den Urſprung und Gehalt eines ſolchen angeblichen Belehrungsgrundes mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen, ungeſchreckt durch die Heiligkeit des Gegenſtandes, den man zu fühlen vorgiebt, und entſchloſſen dieſes vermeynte Gefühl auf Begriff zu bringen. — Folgendes enthält die formale Grundſätze der Führung eines ſolchen Streits und die ſich daraus ergebende Folgen.

1) Dieſer Streit kann und ſoll nicht durch friedliche Uebereinkunft (amicabilis compoſitio) beygelegt werden, ſondern bedarf (als Proceß) einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters (der Vernunft); denn es könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Urſachen, des Zwiſtes und Beredung geſchehen, daß er beygelegt würde, dergleichen Maxime aber dem Geiſte einer philoſophi-

ſchen Facultät, als der auf öffentliche Darſtellung der Wahrheit geht, ganz zuwider iſt.

2) Er kann nie aufhören und die philoſophiſche Facultät iſt diejenige, die dazu jederzeit gerüſtet ſeyn muß. Denn ſtatutariſche Vorſchriften der Regierung in Anſehung der öffentlichen vorzutragenden Lehren werden immer ſeyn müſſen, weil die unbeſchränkte Freyheit, alle ſeine Meynungen ins Publicum zu ſchreyen, theils der Regierung, theils aber auch dieſem Publicum ſelbſt gefährlich werden müßte. Alle Satzungen der Regierung aber, weil ſie von Menſchen ausgehen, wenigſtens von dieſen ſanctionirt werden, bleiben jederzeit der Gefahr des Irrthums, oder der Zweckwidrigkeit unterworfen; mithin ſind ſie es auch in Anſehung der Sanctionen der Regierung, womit dieſe die obere Facultäten verſieht. Folglich kann die philoſophiſche Facultät ihre Rüſtung gegen die Gefahr, womit die Wahrheit, deren Schutz ihr aufgetragen iſt, bedrohet wird, nie ablegen, weil die obere Facultäten ihre Begierde zu herrſchen nie ablegen werden.

3) Dieſer Streit kann dem Anſehen der Regierung nie Abbruch thun. Denn er iſt nicht ein Streit

der Facultäten mit der Regierung, ſondern einer Facultät mit der andern, dem die Regierung ruhig zuſehen kann; weil, ob ſie zwar gewiſſe Sätze der obern in ihren beſondern Schutz genommen hat, ſo fern ſie ſolche der letzteren ihren Geſchäftsleuten zum öffentlichen Vortrage vorſchreibt, ſo hat ſie doch nicht die Facultäten, als gelehrte Geſellſchaften, wegen der Wahrheit dieſer ihrer öffentlich vorzutragenden Lehren, Meynungen und Behauptungen, ſondern nur wegen ihres (der Regierung) eigenen Vortheils in Schutz genommen, weil es ihrer Würde nicht gemäß ſeyn würde, über den innern Wahrheitsgehalt derſelben zu entſcheiden, und ſo ſelbſt den Gelehrten zu ſpielen. — Die obere Facultäten ſind nämlich der Regierung für nichts weiter verantwortlich, als für die Inſtruction und Belehrung, die ſie ihren **Geſchäftsleuten** zum öffentlichen Vortrage geben; denn die laufen ins Publicum, als **bürgerliches** gemeines Weſen, und ſind daher, weil ſie dem Einfluß der Regierung auf dieſes Abbruch thun könnten, dieſer ihrer Sanction unterworfen. Dagegen gehen die Lehren und Meynungen, welche die Facultäten unter dem Namen der Theoretiker unter einander abzu-

abzumachen haben, in eine andere Art von Publicum, nämlich in das eines gelehrten gemeinen Weſens, welches ſich mit Wiſſenſchaften beſchäftigt; wovon das Volk ſich ſelbſt beſcheidet, daß es nichts davon verſteht, die Regierung aber mit gelehrten Händeln ſich zu befaſſen, für ſich nicht anſtändig findet *).

Die

---

*) Dagegen, wenn der Streit vor dem bürgerlichen gemeinen Weſen (öffentlich z. B. auf Kanzeln) geführt würde, wie es die Geſchäftsleute (unter dem Namen der Practiker) gern verſuchen, ſo wird er unbefugterweiſe für den Richterſtuhl des Volks (dem in Sachen der Gelehrſamkeit gar kein Urtheil zuſteht) gezogen und hört auf, ein gelehrter Streit zu ſeyn; da dann jener Zuſtand des geſetzwidrigen Streits, wovon oben Erwähnung geſchehen, eintritt, wo Lehren, den Neigungen des Volks angemeſſen vorgetragen werden und der Saame des Aufruhrs und der Factionen ausgeſtreut, die Regierung aber dadurch in Gefahr gebracht wird. Dieſe eigenmächtig ſich ſelbſt dazu aufwerfende Volkstribunen treten ſo fern aus dem Gelehrtenſtande, greifen in die Rechte der bürgerlichen Verfaſſung (Welthändel) ein und ſind eigentlich die Neologen, deren mit Recht verhaßter Name aber ſehr mißverſtanden wird, wenn er jede Urheber einer Neuigkeit in Lehren und Lehrformen trift. (Denn warum ſollte das Alte eben immer das Beſſere ſeyn) Dagegen diejenige eigent-

lich

Die Claſſe der obern Facultäten (als die rechte Seite des Parlaments der Gelahrtheit) vertheidigt die Statute der Regierung, indeſſen daß es, in einer ſo freyen Verfaſſung, als die ſeyn muß, wo es um Wahrheit zu thun iſt, auch eine Oppoſitionsparthey (die linke Seite) geben muß, welche die Bank der philoſophiſchen Facultät iſt, weil ohne deren ſtrenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr ſelbſt erſprießlich oder nachtheilig ſeyn dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde. — Wenn aber die Geſchäftsleute der Facultäten in Anſehung der für den öffentlichen Vortrag gegebenen Verordnung für ihren Kopf Aenderungen machen wollten, ſo kann die Aufſicht der Regierung dieſe als Neuerer, welche ihr gefährlich werden könnten, in Anſpruch nehmen

lich damit gebrandmarkt zu werden verdienen, welche eine ganz andere Regierungsform, oder vielmehr eine Regierungsloſigkeit (Anarchie) einführen, indem ſie das, was eine Sache der Gelehrſamkeit iſt, der Stimme des Volks zur Entſcheidung übergeben, deſſen Urtheil ſie durch Einfluß auf ſeine Gewohnheiten, Gefühle und Neigungen nach Belieben lenken und ſo einer geſetzmäßigen Regierung den Einfluß abgewinnen können.

nehmen und doch gleichwohl über ſie nicht unmittelbar, ſondern nur nach dem von der obern Facultät eingezogenen allerunterthänigſten Gutachten abſprechen, weil dieſe Geſchäftsleute nur durch die Facultät von der Regierung zu dem Vortrage gewiſſer Lehren haben angewieſen werden können.

4) Dieſer Streit kann ſehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Weſens in Maximen zuſammen beſtehen, deren Befolgung einen beſtändigen Fortſchritt beyder Claſſen von Facultäten zu größerer Vollkommenheit bewirken muß, und endlich zur Entlaſſung von allen Einſchränkungen der Freyheit des öffentlichen Urtheils durch die Willkühr der Regierung vorbereitet.

Auf dieſe Weiſe könnte es wohl dereinſt dahin kommen, daß die Letzten die Erſten (die untere Facultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Berathung des Machthabenden, (der Regierung) als welche in der Freyheit der philoſophiſchen Facultät und der ihr daraus erwachſenden Einſicht, beſſer als in ihrer eigenen abſoluten Autorität, Mittel zu Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde.

Reſultat.

Dieſer Antagonism, d. i. Streit zweyer mit einander zu einem gemeinſchaftlichen Endzweck vereinigter Partheyen, (concordia diſcors, diſcordia concors,) iſt alſo kein Krieg, d. i. keine Zwietracht aus der Entgegenſetzung der Endabſichten in Anſehung des gelehrten Mein und Dein, welches, ſo wie das politiſche, aus Freyheit und Eigenthum beſteht, wo jene, als Bedingung, nothwendig vor dieſem vorhergehen muß; folglich den oberen Facultäten kein Recht verſtattet werden kann, ohne daß es der unteren zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über daſſelbe an das gelehrte Publicum zu bringen.

Anhang

einer Erläuterung des Streits der Facultäten durch das Beyſpiel desjenigen zwiſchen der theologiſchen und philoſophiſchen.*

I.

Materie des Streits.

Der bibliſche Theolog iſt eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten, d. i. auf Geſetzen beruht, die aus der Willkühr eines andern ausfließen, dagegen iſt der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen der auf innern Geſetzen beruht, die ſich aus jedes Menſchen eigener Vernunft entwickeln laſſen. Daß dieſes ſo ſey, d. i. daß Religion nie auf Satzungen (ſo hohen Urſprungs ſie immer ſeyn mögen) gegründet werden könne, erhellet ſelbſt aus dem Begriffe der Religion. Nicht der Inbegrif gewiſſer Lehren als göttlicher Offenbarungen, (denn der heißt Theologie) ſondern der aller unſerer

Pflichten überhaupt als göttlicher *Gebote* (und ſubjectiv der Maxime ſie als ſolche zu befolgen) iſt Religion. Religion unterſcheidet ſich nicht der Materie, d. i. dem Object nach in irgend einem Stücke von der Moral, denn ſie geht auf Pflichten überhaupt, ſondern ihr Unterſchied von dieſer iſt blos formal, d. i. eine Geſetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieſer ſelbſt erzeugten Idee von Gott auf den menſchlichen Willen zu Erfüllung aller ſeiner Pflichten Einfluß zu geben. Darum iſt ſie aber auch nur eine einzige und es giebt nicht verſchiedene Religionen, aber wohl verſchiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren ſtatutariſche Lehren, die nicht aus der Vernunft entſpringen können, d. i. verſchiedene Formen der ſinnlichen Vorſtellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüther zu verſchaffen, unter denen das Chriſtenthum, ſo viel wir wiſſen, die ſchicklichſte Form iſt. Dies findet ſich nun in der Bibel aus zwey ungleichartigen Stücken zuſammengeſetzt, dem einen welches den Canon, dem andern, was das Organon oder Vehikel der Religion enthält, wovon der erſte, der reine Religionsglaube, (ohne Statuten auf bloßer Vernunft gegründet) der

andere

andere der Kirchenglaube der ganz auf Statuten beruht, genannt werden kann, die einer Offenbarung bedurften, wenn ſie für heilige Lehre und Lebensvorſchriften gelten ſollten. — Da aber auch dieſes Leitzeug zu jenem Zweck zu gebrauchen Pflicht iſt, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf, ſo läßt ſich daraus erklären, warum der ſich auf Schrift gründende Kirchenglaube bey Nennung des Religionsglaubens gemeiniglich mit verſtanden wird.

Der bibliſche Theolog ſagt: ſuchet in der Schrift, wo ihr meynet das ewige Leben zu finden. Dieſes aber, weil die Bedingung deſſelben keine andere als die moraliſche Beſſerung des Menſchen iſt, kann kein Menſch in irgend einer Schrift finden, als wenn er ſie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundſätze eigentlich nicht von irgend einem andern gelernt, ſondern nur bey Veranlaſſung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müſſen. Die Schrift aber enthält noch mehr, als was an ſich ſelbſt zum ewigen Leben erforderlich iſt, was nämlich zum Geſchichtsglauben gehört und in Anſehung des Religionsglaubens als bloßes ſinnliches Vehikel zwar (für dieſe oder jene Perſon, für dieſes

dieſes oder jenes Zeitalter) zuträglich ſeyn kann, aber nicht nothwendig dazu gehöret. Die bibliſch-theologiſche Facultät dringt nun darauf als göttliche Offenbarung in gleichem Maaße, als wenn der Glaube deſſelben zur Religion gehörte. Die philoſophiſche aber widerſtreitet jener in Anſehung dieſer Vermengung und deſſen, was jene über die eigentliche Religion wahres in ſich enthält.

Zu dieſem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die *Lehrmethode*, die man als den Apoſteln ſelbſt überlaſſen, und nicht als göttliche Offenbarung betrachten darf, ſondern beziehungsweiſe auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἄνθρωπον) und nicht als Lehrſtücke an ſich ſelbſt (κατ' ἀλήθειαν) geltend annehmen kann, und zwar entweder negativ als bloße Zulaſſung gewiſſer damals herrſchender an ſich irriger Meynungen, um nicht gegen einen herrſchenden, doch im Weſentlichen gegen die Religion nicht ſtreitenden damaligen Wahn zu verſtoßen, (z. B. das von den Beſeſſenen,) oder auch poſitiv, um ſich der Vorliebe eines Volks für ihren alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben ſollte, zu bedienen, um den neuen

zu

zu introduciren. (Z. B. die Deutung der Geſchichte des alten Bundes als Vorbilder von dem was im neuen geſchah, welche als Judaism, wenn ſie irrigerweiſe in die Glaubenslehre als ein Stück derſelben aufgenommen wird, uns wohl den Seufzer ablocken kann: nunc iſtae reliquiae nos exercent. *Cicero.*)

Um deswillen iſt eine Schriftgelehrſamkeit des Chriſtenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunſt unterworfen, über die und deren Prinzip die obere Facultät (der bibliſche Theolog) mit der unteren in Streit gerathen muß, indem die erſtere als für die theoretiſche bibliſche Erkenntniß vorzüglich beſorgt, die letztere in Verdacht zieht, alle Lehren, die als eigentliche Offenbarungslehren und alſo buchſtäblich angenommen werden müßten, wegzuphiloſophiren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzuſchieben, dieſe aber als mehr aufs Practiſche, d. i. mehr auf Religion als auf Kirchenglauben ſehend, umgekehrt jene beſchuldigt durch ſolche Mittel den Endzweck, der als innere Religion moraliſch ſeyn muß und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen zu bringen. Daher die letztere, welche die Wahrheit zum Zweck hat, mithin die Philoſophie, im Falle des Streits über den Sinn einer

einer Schriftſtelle, ſich das Vorrecht anmaßt, ihn zu beſtimmen. Folgendes ſind die philoſophiſchen Grundſätze der Schriftauslegerey, wodurch nicht verſtanden werden will, daß die Auslegung philoſophiſch (zur Erweiterung der Philoſophie abzielt), ſondern daß blos die Grundſätze der Auslegung ſo beſchaffen ſeyn müſſen; weil alle Grundſätze, ſie mögen nun eine hiſtoriſch- oder grammatiſch-kritiſche Auslegung betreffen, jederzeit, hier aber beſonders, weil, was aus Schriftſtellen für die Religion (die blos ein Gegenſtand der Vernunft ſeyn kann) auszumitteln ſey, auch von der Vernunft dictirt werden müſſen.

II.

Philoſophiſche Grundſätze der Schriftauslegung zu Beylegung des Streits.

I. Schriftſtellen, welche gewiſſe theoretiſche für heilig angekündigte aber allen (ſelbſt den moraliſchen) Vernunftbegriff überſteigende Lehren enthalten, dürfen: diejenige aber, welche der practiſchen Vernunft widerſprechende Sätze enthalten, müſſen zum Ver-

Vortheil der letzteren ausgelegt werden. — Folgendes enthält hiezu einige Beyſpiele.

a) Aus der Dreyeinigkeitslehre nach den Buchſtaben genommen, läßt ſich ſchlechterdings nichts fürs Practiſche machen, wenn man ſie gleich zu verſtehen glaubte, noch weniger aber wenn man inne wird, daß ſie gar alle unſere Begriffe überſteigt. — Ob wir in der Gottheit drey oder zehn Perſonen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Perſonen (Hypoſtaſen) gar keinen Begrif hat, noch mehr aber weil er aus dieſer Verſchiedenheit für ſeinen Lebenswandel gar keine verſchiedene Regeln ziehen kann. Dagegen wenn man in Glaubensſätzen einen moraliſchen Sinn hereinträgt, (wie ich es: Religion innerhalb den Gränzen ꝛc. verſucht habe) er nicht einen folgeleeren, ſondern auf unſere moraliſche Beſtimmung bezogenen verſtändlichen Glauben enthalten würde. Eben ſo iſt es mit der Lehre der Menſchwerdung einer Perſon der Gottheit bewandt. Denn wenn dieſer Gottmenſch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menſchheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moraliſchen Vollkommenheit *), (Ebendaſſelbe S.) ſondern als die in einem wirklichen Menſchen „leibhaftig wohnende“ und als zweyte Natur in ihm wirkende Gottheit vorgeſtellt wird; ſo iſt aus dieſem Geheimniſſe gar nichts Practiſches für uns zu machen, weil wir doch

---

*) Die Schwärmerey des Poſtellus in Venedig über dieſen Punct im 16ten Jahrhundert iſt von ſo originaler Art, und dient ſo gut zum Beyſpiel, in welche Verirrungen, und zwar mit Vernunft zu raſen, man gerathen kann, wenn man die Verſinnlichung einer reinen Vernunftidee in die Vorſtellung eines Gegenſtandes der Sinne verwandelt. Denn, wenn unter jener Idee nicht das Abſtractum der Menſchheit, ſondern ein Menſch verſtanden wird, ſo muß dieſer von irgend einem Geſchlecht ſeyn. Iſt dieſer von Gott gezeugte männlichen Geſchlechts, (ein Sohn) hat die Schwachheit der Menſchen getragen und ihre Schuld auf ſich genommen; ſo ſind die Schwachheiten ſo wohl als die Uebertretungen des anderen Geſchlechts doch von denen des männlichen ſpecifiſch unterſchieden und man wird, nicht ohne Grund, verſucht anzunehmen, daß dieſes auch ſeine beſondere Stellvertreterinn (gleichſam eine göttliche Tochter) als Verſöhnerinn werde bekommen haben; und dieſe glaubte Poſtell in der Perſon einer frommen Jungfrau in Venedig gefunden zu haben.

doch von uns nicht verlangen können, daß wir es einem Gotte gleich thun ſollen, er alſo in ſo fern kein Beyſpiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn ſolche Vereinigung einmal möglich iſt, die Gottheit nicht alle Menſchen derſelben hat theilhaftig werden laſſen, welche alsdenn unausbleiblich ihm alle wohlgefällig geworden wären. — Ein Aehnliches kann von der Auferſtehungs- und Himmelfahrtsgeſchichte eben deſſelben geſagt werden.

Ob wir künftig blos der Seele nach leben, oder ob dieſelbe Materie, daraus unſer Körper hier beſtand, zur Identität unſerer Perſon in der andern Welt erforderlich, die Seele alſo keine beſondere Subſtanz ſey, unſer Körper ſelbſt müſſe auferweckt werden, das kann uns in practiſcher Abſicht ganz gleichgültig ſeyn; denn wem iſt wohl ſein Körper ſo lieb, daß er ihn gern in Ewigkeit mit ſich ſchleppen möchte, wenn er ſeiner entübrigt ſeyn kann. Des Apoſtels Schluß alſo „iſt Chriſtus nicht auferſtanden (dem Körper nach lebendig geworden) ſo werden wir auch nicht auferſtehen (nach dem Tode gar nicht mehr leben) iſt nicht bündig. Er mag es aber auch nicht ſeyn,

(denn

(denn dem Argumentiren wird man doch nicht auch eine Inſpiration zum Grunde legen) ſo hat er doch hiemit nur ſagen wollen, daß wir Urſache haben zu glauben, Chriſtus lebe noch und unſer Glaube ſey eitel, wenn ſelbſt ein ſo vollkommner Menſch nicht nach dem (leiblichen) Tode leben ſollte, welcher Glaube, den ihm (wie allen Menſchen) die Vernunft eingab, ihn zum hiſtoriſchen Glauben an eine öffentliche Sache bewog, die er treuherzig für wahr annahm und ſie zum Beweisgrunde eines moraliſchen Glaubens des künftigen Lebens brauchte, ohne inne zu werden, daß er ſelbſt dieſer Sage ohne den letzteren ſchwerlich würde Glauben beygemeſſen haben. Die moraliſche Abſicht wurde hiebey erreicht, wenn gleich die Vorſtellungsart das Merkmal der Schulbegriffe an ſich trug, in denen er war erzogen worden. — Uebrigens ſtehen jener Sache wichtige Einwürfe: die Einſetzung des Abendmals (einer traurigen Unterhaltung) zum Andenken an ihn, ſieht einem förmlichen Abſchied (nicht blos aufs baldige Wiederſehen) ähnlich. Die klagende Worte am Kreuz drücken eine fehlgeſchlagene Abſicht aus, (die Juden noch bey ſeinem Leben zur wahren Religion zu bringen) da doch eher das Frohſeyn über eine vollzogne Abſicht hätte erwartet werden ſollen. Endlich der Ausdruck der Jünger bey dem Lucas: „wir dachten er ſolle Iſrael erlöſen“ läßt auch nicht abnehmen, daß ſie an ein in drey Tagen erwartetes Wiederſehen vorbereitet waren, noch weniger, daß ihnen von ſeiner Auferſtehung etwas zu Ohren gekommen ſey. — Aber warum ſollten wir wegen einer Geſchichtserzählung, die wir immer an ihrem Ort (unter die Adiaphora) geſtellt ſeyn laſſen ſollen, uns in ſo viel gelehrte Unterſuchungen und Streitigkeiten verflechten, wenn es um Religion zu thun iſt, zu welcher der Glaube in practiſcher Beziehung, den die Vernunft uns einflößt, ſchon für ſich hinreichend iſt.

b) In der Auslegung der Schriftſtellen, in welchen der Ausdruck unſerm Vernunftbegrif von der göttlichen Natur und ſeinem Willen widerſtreitet, haben bibliſche Theologen ſich längſt zur Regel gemacht, daß, was menſchlicherweiſe (ανθρωποπαθως) ausgedruckt iſt, nach einem Gottwürdigen Sinne (θεοπρεπως) müſſe ausgelegt werden; wodurch ſie dann ganz deutlich das Bekenntnis ablegten, die Vernunft ſey in Religionsſachen die oberſte Auslegerin der Schrift. —

Daß

Daß aber ſelbſt, wenn man dem heil. Schriftſteller keinen andern Sinn, den er wirklich mit ſeinen Ausdrücken verband, unterlegen kann, als einen ſolchen, der mit unſerer Vernunft gar in Widerſpruch ſteht, die Vernunft ſich doch berechtigt fühle, ſeine Schriftſtelle ſo auszulegen, wie ſie es ihren Grundſätzen gemäß findet und nicht dem Buchſtaben nach auslegen ſolle, wenn ſie jenen nicht gar eines Irrthums beſchuldigen will, das ſcheint ganz und gar wider die oberſte Regeln der Interpretation zu verſtoßen, und gleichwohl iſt es noch immer mit Beyfall von den belobteſten Gottesgelehrten geſchehen. — So iſt es mit St. Paulus Lehre von der Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs deutlichſte erhellet, daß ſeine Privatmeinung die Prädeſtination im ſtrengſten Sinne des Worts geweſen ſeyn muß, welche darum auch von einer großen proteſtantiſchen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem großen Theil derſelben wieder verlaſſen, oder ſo gut wie man konnte anders gedeutet worden iſt, weil die Vernunft ſie mit der Lehre von der Freyheit der Zurechnung der Handlungen und ſo mit der ganzen Moral unvereinbar findet. — Auch wo der Schriftglaube in keinen Verſtoß gewiſſer Lehren wider ſittliche Grundſätze, ſondern nur wider die Vernunftmaxime in Beurtheilung phyſiſcher Erſcheinungen geräth, haben Schriftausleger mit faſt allgemeinem Beyfall manche bibliſche Geſchichtserzählungen, z. B. von den Beſeſſenen (dämoniſchen Leuten) ob ſie zwar in demſelben hiſtoriſchen Tone, wie die übrige heil. Geſchichte in der Schrift vorgetragen worden und faſt nicht zu zweifeln iſt, daß ihre Schriftſteller ſie buchſtäblich für wahr gehalten haben, doch ſo ausgelegt, daß die Vernunft dabey beſtehen könnte (um nicht allem Aberglauben und Betrug freyen Eingang zu verſchaffen) ohne daß man ihnen dieſe Befugniß beſtritten hat.

II. Der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben offenbart werden müſſen, wenn ſie haben gekannt werden ſollen, hat an ſich kein Verdienſt und der Mangel deſſelben, ja ſo gar der ihm entgegenſtehende Zweifel iſt an ſich keine Verſchuldung, ſondern alles kommt in der Religion aufs Thun an und dieſe Endabſicht mithin auch ein dieſer gemäßer Sinn muß allen bibliſchen Glaubenslehren untergelegt werden.

Unter

Unter Glaubensſätzen verſteht man nicht, was geglaubt werden ſoll (denn das Glauben verſtattet keinen Imperativ) ſondern das was in practiſcher (moraliſcher) Abſicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich iſt, mithin nur geglaubt werden kann. Nehme ich das Glauben ohne dieſe moraliſche Rückſicht blos in der Bedeutung eines theoretiſchen Fürwahrhaltens, z. B. deſſen was ſich auf dem Zeugniß anderer geſchichtmäßig gründet, oder auch weil ich mir gewiſſe gegebene Erſcheinungen nicht anders als unter dieſer oder jener Vorausſetzung erklären kann, zu einem Prinzip an, ſo iſt ein ſolcher Glaube, weil er weder einen beſſeren Menſchen macht noch einen ſolchen beweiſet, gar kein Stück der Religion; ward er aber nur als durch Furcht und Hofnung aufgedrungen in der Seele erkünſtelt, ſo iſt er der Aufrichtigkeit, mithin auch der Religion zuwider. — Lauten alſo Spruchſtellen ſo als ob ſie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an ſich verdienſtlich anſähen, ſondern wohl gar über moraliſch-gute Werke erhöben, ſo müſſen ſie ſo ausgelegt werden, als ob nur der moraliſche die Seele durch Vernunft beſſernde und erhebende Glaube dadurch gemeint ſey;

geſetzt auch der buchſtäbliche Sinn, z. B. wer da glaubet und getaufet wird, wird ſelig ꝛc. lautete dieſer Auslegung zuwider. Der Zweifel über jene ſtatutariſche Dogmen und ihre Authenticität kann alſo eine moraliſche wohlgeſinnte Seele nicht beunruhigen. — Eben dieſelben Sätze können gleichwohl als weſentliche Erforderniſſe zum Vortrag eines gewiſſen Kirchenglaubens angeſehen werden, der aber, weil er nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an ſich veränderlich iſt und einer allmähligen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzteren fähig bleiben muß, nicht zum Glaubensartikel ſelbſt gemacht, ob zwar doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuß übergangen werden darf, weil er unter der Gewahrſame der Regierung ſteht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt, indeſſen daß es des Lehrers Sache iſt davor zu warnen, ihm nicht eine für ſich beſtehende Heiligkeit beyzulegen, ſondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen.

III. Das Thun muß als aus des Menſchen eigenem Gebrauch ſeiner moraliſchen Kräfte entſpringend, und nicht als Wirkung vom Einfluß einer äußeren höheren wirkenden Urſache, in Anſehung deren der Menſch ſich leidend verhielte, vorgeſtellt werden; die Auslegung der Schriftſtellen, welche buchſtäblich das letztere zu enthalten ſcheinen, muß alſo auf die Uebereinſtimmung mit dem erſteren Grundſatze abſichtlich gerichtet werden.

Wenn unter Natur das im Menſchen herrſchende Prinzip der Beförderung ſeiner *Glückſeligkeit*, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moraliſche Anlage, d. i. das Prinzip der *reinen Sittlichkeit* verſtanden wird, ſo ſind Natur und Gnade nicht allein von einander unterſchieden, ſondern auch oft gegen einander in Widerſtreit. Wird aber unter Natur (in practiſcher Bedeutung) das Vermögen aus eigenen Kräften überhaupt gewiſſe Zwecke auszurichten verſtanden, ſo iſt Gnade nichts anders als Natur des Menſchen, ſo fern er durch ſein eigenes inneres aber überſinnliches Prinzip (die Vorſtellung ſeiner Pflicht) zu Handlungen beſtimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wiſſen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht

ſelbſt

ſelbſt gegründet haben, mithin als Gnade vorgeſtellt wird. — Die Sünde nämlich (die Bösartigkeit in der menſchlichen Natur) hat das Strafgeſetz (gleich als für Knechte) nothwendig gemacht, die Gnade aber (d. i. die durch den Glauben an die urſprüngliche Anlage zum Guten in uns und die durch das Beyſpiel der Gott wohlgefälligen Menſchheit, an dem Sohne Gottes lebendig werdende Hoffnung der Entwickelung dieſes Guten) kann und ſoll in uns (als Freyen) noch mächtiger werden, wenn wir ſie nur in uns wirken, d. h. die Geſinnungen eines jenem heil. Beyſpiel ähnlichen Lebenswandels thätig werden laſſen. — Die Schriftſtellen alſo, die eine blos paſſive Ergebung an eine äußere in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten ſcheinen, müſſen ſo ausgelegt werden, daß daraus erhelle, wir müſſen an der Entwickelung jener moraliſchen Anlage in uns ſelbſt arbeiten, ob ſie zwar ſelber eine Göttlichkeit eines Urſprungs beweiſet, der höher iſt als alle Vernunft (in der theoretiſchen Nachforſchung der Urſache) und daher, ſie beſitzen, nicht Verdienſt ſondern Gnade iſt.

IV. Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menſchen vor ſeinem eigenen (ſtrenge richtenden)

Gewiſſen nicht zulangt, da iſt die Vernunft befugt allenfalls eine übernatürliche Ergänzung ſeiner mangelhaften Gerechtigkeit, (auch ohne daß ſie beſtimmen darf, worin ſie beſtehe,) gläubig anzunehmen.

Dieſe Befugniß iſt für ſich ſelbſt klar; denn was der Menſch nach ſeiner Beſtimmung ſeyn ſoll, (nämlich dem heil. Geſetz angemeſſen) das muß er auch werden können und iſt es nicht durch eigene Kräfte natürlicherweiſe möglich, ſo darf er hoffen, daß es durch äußere göttliche Mitwirkung (auf welche Art es auch ſey) geſchehen werde. — Man kann noch hinzuſetzen, daß der Glaube an dieſe Ergänzung ſeligmachend ſey, weil er dadurch allein zum gottwohlgefälligen Lebenswandel (als der einzigen Bedingung der Hoffnung der Seligkeit) Muth und feſte Geſinnung faſſen kann, daß er am Gelingen ſeiner Endabſicht (Gott wohlgefällig zu werden) nicht verzweifelt. — Daß er aber wiſſen und beſtimmt müſſe angeben können, worin das Mittel dieſes Erſatzes (welches am Ende doch überſchwenglich, und bey allem, was uns Gott darüber ſelbſt ſagen möchte, für uns unbegreiflich iſt) beſtehe, das iſt eben nicht nothwendig, ja, auf dieſe Kenntniß auch nur Anſpruch zu machen, Ver-

meſſen-

meſſenheit. — Die Schriftſtellen alſo, die eine ſolche ſpecifiſche Offenbarung zu enthalten ſcheinen, müſſen ſo ausgelegt werden, daß ſie nur das Vehikel jenes moraliſchen Glaubens für ein Volk nach deſſen bisher bey ihm im Schwang geweſenen Glaubenslehren betreffen und nicht Religionsglauben (für alle Menſchen), mithin blos den Kirchenglauben (z. B. für Judenchriſten) angehen, welcher hiſtoriſcher Beweiſe bedarf, deren nicht jedermann theilhaftig werden kann; ſtatt deſſen Religion (als auf moraliſche Begriffe gegründet) für ſich vollſtändig und zweifelsfrey ſeyn muß.

* * *

Aber ſelbſt wider die Idee einer philoſophiſchen Schriftauslegung höre ich die vereinigte Stimme der bibliſchen Theologen ſich erheben: ſie hat, ſagt man, Erſtlich eine naturaliſtiſche Religion und nicht Chriſtenthum zur Abſicht. Antwort: das Chriſtenthum iſt die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet, und ſo fern natürlich ſeyn muß. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derſelben unter Menſchen, die Bibel; deren Urſprung für übernatürlich gehalten wird, die (ihr Urſprung mag ſeyn welcher

er

er wolle) ſo fern ſie den moraliſchen Vorſchriften der Vernunft in Anſehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniglicher Belebung beförderlich iſt als Vehikel zur Religion gezählt werden kann, und als ein ſolches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden mag. Nun kann man eine Religion nur naturaliſtiſch nennen, wenn ſie es zum Grundſatze macht, keine ſolche Offenbarung einzuräumen. Alſo iſt das Chriſtenthum darum nicht eine naturaliſtiſche Religion, obgleich es blos eine natürliche iſt, weil es nicht in Abrede iſt, daß die Bibel nicht ein übernatürliches Mittel der Introduction der letzteren und der Stiftung einer ſie öffentlich lehrenden und bekennenden Kirche ſeyn möge, ſondern nur auf dieſen Urſprung, wenn es auf Religionslehre ankommt, nicht Rückſicht nimmt.

III.

Einwürfe und Beantwortung derſelben, die Grundſätze der Schriftauslegung betreffend.

Wider dieſe Auslegungsregeln höre ich ausrufen: **erſtlich**: das ſind ja insgeſammt Urtheile der philoſophiſchen

ſophiſchen Facultät, welche ſich alſo in das Geſchäft des bibliſchen Theologen Eingriffe erlaubt. — Antwort: zum Kirchenglauben wird hiſtoriſche Gelehrſamkeit, zum Religionsglauben blos Vernunft erfordert. Jenen als Vehikel des letzteren auszulegen iſt freilich eine Forderung der Vernunft, aber wo iſt eine ſolche rechtmäßiger als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderem als Endzweck (dergleichen die Religion iſt) einen Werth hat, und giebt es überall wohl ein höheres Princip der Entſcheidung, wenn über Wahrheit geſtritten wird, als die Vernunft. Es thut auch der theologiſchen Facultät keinesweges Abbruch, wenn die philoſophiſche ſich der Statuten derſelben bedient, ihre eigne Lehre durch Einſtimmung mit derſelben zu beſtärken; man ſollte vielmehr denken, daß jener dadurch eine Ehre wiederfahre. Soll aber doch was die Schriftauslegung betrift, durchaus Streit zwiſchen beyden ſeyn, ſo weiß ich keinen andern Vergleich als dieſen: wenn der bibliſche Theolog aufhören wird ſich der Vernunft zu ſeinem Behuf zu bedienen, ſo wird der philoſophiſche auch aufhören zu Beſtätigung ſeiner Sätze die Bibel zu gebrauchen. Ich zweifle

aber

aber ſehr, daß der erſtere ſich auf dieſen Vertrag einlaſſen dürfte. — Zweytens: jene Auslegungen ſind allegoriſch-myſtiſch, mithin weder bibliſch noch philoſophiſch. Antwort: Es iſt gerade das Gegentheil, nämlich, daß wenn der bibliſche Theolog die Hülle der Religion für die Religion ſelbſt nimmt, er z. B. das ganze alte Teſtament für eine fortgehende Allegorie (von Vorbildern und ſymboliſchen Vorſtellungen) des noch kommenden Religionszuſtandes erklären muß, wenn er nicht annehmen will, das wäre damals ſchon wahre Religion geweſen, wodurch dann das neue (die doch nicht noch wahrer als wahr ſeyn kann) entbehrlich gemacht würde. Was aber die vorgebliche Myſtik der Vernunftauslegungen betrifft, wenn die Philoſophie in Schriftſtellen einen moraliſchen Sinn aufgeſpähet, ja gar ihn dem Texte aufdringt, ſo iſt dieſe gerade das einzige Mittel, die Myſtik (z. B. eines Swedenborgs) abzuhalten. Denn die Phantaſie verläuft ſich bey Religionsdingen unvermeidlich ins Ueberſchwengliche, wenn ſie das Ueberſinnliche (was in allem, was Religion heißt, gedacht werden muß) nicht an beſtimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moraliſche ſind, knüpft und führt zu einem Illuminatism innerer Offen-

Offenbarungen, deren ein jeder alsdenn ſeine eigene hat und kein öffentlicher Probierſtein der Wahrheit mehr Statt findet.

Es giebt aber noch Einwürfe, die die Vernunft ihr ſelbſt gegen die Vernunftauslegung der Bibel macht, die wir nach der Reihe oben angeführter Auslegungsregeln kürzlich bemerken und zu heben ſuchen wollen. a) **Einwurf:** Als Offenbarung muß die Bibel aus ſich ſelbſt und nicht durch die Vernunft gedeutet werden; denn der Erkenntnißquell ſelbſt liegt anderswo als in der Vernunft. **Antw.:** Eben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird, muß ſie nicht blos nach Grundſätzen der Geſchichtslehren (mit ſich ſelbſt zuſammen zu ſtimmen) theoretiſch, ſondern nach Vernunftbegriffen practiſch ausgelegt werden; denn, daß eine Offenbarung göttlich ſey, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand giebt, eingeſehen werden. Ihr Charakter (wenigſtens als conditio ſine qua non) iſt immer die Uebereinſtimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anſtändig erklärt. — b) **Einwurf:** Vor allem Practiſchen muß doch immer eine Theorie vorhergehen, und, da dieſe als Offenbarungslehre vielleicht Abſichten des Willens Gottes, die wir nicht durchdringen können, für uns aber verbindend ſeyn dürften, ſie zu befördern, enthalten könnten, ſo ſcheint das Glauben an dergleichen theoretiſche Sätze für ſich ſelbſt eine Verbindlichkeit, mithin das Bezweifeln derſelben eine Schuld zu enthalten. Antw.: Man kann dieſes einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede iſt, bey dem es auf keine andere Praxis als die der angeordneten Gebräuche angeſehen iſt, wo die, ſo ſich zu einer Kirche zu bekennen, zum Fürwahrnehmen nichts mehr, als daß die Lehre nicht unmöglich ſey, bedürfen; dagegen zum Religionsglauben Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich iſt, welche aber durch Statute (daß ſie göttliche Sprüche ſind) nicht beurkundigt werden kann, weil, daß ſie es ſind, nur immer wiederum durch Geſchichte bewieſen werden müßte, die ſich ſelbſt für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt iſt. Daher bey dieſem, der gänzlich auf Moralität des Lebenswandels, aufs Thun, gerichtet iſt, das Fürwahrhalten hiſtoriſcher, obſchon bibliſcher Lehren an ſich keinen moraliſchen Werth oder Unwerth hat, und unter die Adiaphora gehört. — c) Einwurf: Wie kann man einem Geiſtlichtodten das: „ſtehe auf und wandle“ zurufen, wenn dieſen Zuruf nicht zugleich eine übernatürliche Macht begleitet, die Leben in ihn hineinbringt? **Antwort:** Der Zuruf geſchieht an den Menſchen durch ſeine eigene Vernunft, ſofern ſie das überſinnliche Princip des moraliſchen Lebens in ſich ſelbſt hat. Durch dieſes kann der Menſch zwar vielleicht nicht ſofort zum Leben und um von ſelbſt aufzuſtehen, aber doch ſich zu regen und zur Beſtrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden (wie einer, bey dem die Kräfte nur ſchlafen, aber darum nicht erloſchen ſind) und das iſt ſchon ein Thun, welches keines äußeren Einfluſſes bedarf, und, fortgeſetzt, den beabſichtigten Wandel bewirken kann. — d) **Einwurf:** Der Glaube an eine uns unbekannte Ergänzungsart des Mangels unſerer eigenen Gerechtigkeit, mithin als Wohlthat eines Anderen, iſt eine umſonſt angenommene Urſache (petitio principii) zu Befriedigung des uns gefühlten Bedürfniſſes. Denn was wir von der Gnade eines Oberen erwarten, davon können wir nicht, als ob es ſich von ſelbſt verſtände, annehmen, daß es uns zu Theil werden müſſe, ſondern nur, wenn es uns wirklich verſprochen worden, und daher nur durch Acceptation eines

uns

uns geſchehenen beſtimmten Verſprechens, wie durch einen förmlichen Vertrag. Alſo können wir, wie es ſcheint, jene Ergänzung nur ſofern ſie durch göttliche Offenbarung wirklich zugeſagt worden, und nicht auf gut Glück hin, hoffen und vorausſetzen. **Antw.:** Eine unmittelbare göttliche Offenbarung, in dem tröſtenden Ausſpruch: »dir ſind deine Sünden vergeben,« wäre eine überſinnliche Erfahrung, welche unmöglich iſt. Aber dieſe iſt auch in Anſehung deſſen, was (wie die Religion) auf moraliſchen Vernunftgründen beruht, und dadurch a priori, wenigſtens in practiſcher Abſicht gewiß iſt, nicht nöthig. Von einem heiligen und gütigen Geſetzgeber kann man ſich die Decrete in Anſehung gebrechlicher, aber Alles, was ſie für Pflicht erkennen, nach ihrem ganzen Vermögen zu befolgen ſtrebender Geſchöpfe nicht anders denken und ſelbſt der Vernunftglaube und das Vertrauen auf eine ſolche Ergänzung, ohne daß eine beſtimmte empiriſch ertheilte Zuſage dazu kommen darf, beweiſet mehr die ächte moraliſche Geſinnung, und hiermit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeigung, als es ein empiriſcher Glaube thun kann.

Auf ſolche Weiſe müſſen alle Schriftauslegungen, ſo fern ſie die Religion betreffen, nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden, und ſind ohne das entweder practiſch leer oder gar Hinderniſſe des Guten. — Auch ſind ſie alsdann nur eigentlich authentiſch, d. i. der Gott in uns iſt ſelbſt der Ausleger, weil wir niemand verſtehen, als den, der durch unſern eigenen Verſtand und unſere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre alſo durch nichts, als durch Begriffe unſerer Vernunft, ſo ferne ſie rein-moraliſch und hiemit untrüglich ſind, erkannt werden kann.

Allgemeine Anmerkung.

Von Religionsſecten.

In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Sectenverſchiedenheit geben, (denn ſie iſt einig, allgemein und nothwendig, mithin unveränderlich) wohl aber in dem, was den Kirchenglauben betrifft, er mag nun blos auf die Bibel, oder auch auf Tra-

Tradition gegründet ſeyn: ſo fern der Glaube an das, was blos Vehikel der Religion iſt, für Artikel derſelben gehalten wird.

Es wäre Herculiſche und dabey undankbare Arbeit, nur blos die Secten des Chriſtenthums, wenn man unter ihm den meſſianiſchen Glauben verſteht, alle aufzuzählen; denn da iſt jenes blos eine Secte*) des letztern, ſo, daß es dem Judenthum in engerer Bedeutung (in dem letzten Zeitpunct ſeiner ungetheilten Herrſchaft über das Volk) entgegengeſetzt wird, wo die Frage iſt: biſt du es, der da kommen ſoll, oder ſollen wir eines Anderen warten? wofür es auch anfänglich die

---

*) Es iſt eine Sonderbarkeit des deutſchen Sprachgebrauchs (oder Misbrauchs), daß ſich die Anhänger unſerer Religion Chriſten nennen; gleich als ob es mehr als einen Chriſtus gebe und jeder Gläubige ein Chriſtus wäre. Sie müßten ſich Chriſtianer nennen. — Aber dieſer Name würde ſo fort wie ein Sectenname angeſehen werden, von Leuten, denen man (wie im Peregrinus Proteus geſchieht) viel Uebels nachſagen kann: welches in Anſehung des Chriſten nicht Statt findet. — So verlangte ein Recenſent in der Halliſchen gel. Zeitung, daß der Name Jehovah durch Jahwoh ausgeſprochen werden ſollte. Aber dieſe Veränderung würde eine bloße Nationalgottheit, nicht den Herrn der Welt, zu bezeichnen ſcheinen.

die Römer führen. In dieſer Bedeutung aber würde das Chriſtenthum ein gewiſſer, auf Satzungen und Schrift gegründeter, Volksglaube ſeyn, von dem man nicht wiſſen könnte, ob er gerade für alle Menſchen gültig oder der letzte Offenbarungsglaube ſeyn dürfte, bey dem es forthin bleiben müßte, oder ob nicht künftig andere göttliche Statuten, die dem Zweck noch näher träten, zu erwarten wären.

Um alſo ein beſtimmtes Schema der Eintheilung einer Glaubenslehre in Secten zu haben, können wir nicht von empiriſchen Datis, ſondern wir müſſen von Verſchiedenheiten anfangen, die ſich a priori durch die Vernunft denken laſſen, um in der Stufenreihe der Unterſchiede der Denkungsart in Glaubensſachen die Stufe auszumachen, in der die Verſchiedenheit zuerſt einen Sectenunterſchied begründen würde.

In Glaubensſachen iſt das Princip der Eintheilung, nach der angenommenen Denkungsart, entweder Religion oder Superſtition oder Heydenthum (die einander wie A und non A entgegen ſind). Die Bekenner der erſteren werden gewöhnlich Gläubige, die des zweyten Ungläubige genannt. Religion iſt derjenige Glaube, der das Weſentliche aller Verehrung

Got-

Gottes in der Moralität des Menſchen ſetzt: Heydenthum, der es nicht darinn ſetzt; entweder, weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moraliſchen Weſens mangelt (Ethnicismus brutus), oder weil er etwas Anderes, als die Geſinnung eines ſittlich wohlgeführten Lebenswandels; alſo das Nichtweſentliche der Religion, zum Religionsſtück macht (Ethnicismus ſpecioſus).

Glaubensſätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden ſollen, ſind nun entweder blos ſtatutariſch, mithin für uns zufällig und Offenbarungslehren, oder moraliſch, mithin mit dem Bewußtſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden und a priori erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens. Der Inbegriff der erſteren Lehren macht den Kirchen-, der anderen aber den reinen Religionsglauben aus. *)

Allgemeinheit für einen Kirchenglauben zu fordern (catholicismus hierarchicus) iſt ein Widerſpruch, weil unbedingte Allgemeinheit Nothwendigkeit vorausſetzt, die nur da Statt findet, wo die Vernunft

---

*) Dieſe Eintheilung, welche ich nicht für präcis, und dem gewöhnlichen Redegebrauch angemeſſen ausgebe, mag einſtweilen hier gelten.

ſelbſt die Glaubensſätze hinreichend begründet, mithin dieſe nicht bloße Statute ſind. Dagegen hat der reine Religionsglaube rechtmäßigen Anſpruch auf Allgemeingültigkeit (catholicismus rationalis). Die Sectirerey in Glaubensſachen wird alſo bey dem letztern nie Statt finden, und, wo ſie angetroffen wird, da entſpringt ſie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens: ſeine Statute (ſelbſt göttliche Offenbarungen) für weſentliche Stücke der Religion zu halten, mithin den Empiriſm in Glaubensſachen dem Rationaliſm unterzuſchieben, und ſo das blos Zufällige für an ſich nothwendig auszugeben. Da nun in zufälligen Lehren es vielerley einander widerſtreitende, theils Satzungen, theils Auslegung von Satzungen, geben kann: ſo iſt leicht einzuſehen, daß der bloße Kirchenglaube, ohne durch den reinen Religionsglauben geläutert zu ſeyn, eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubensſachen ſeyn werde.

Um dieſe Läuterung, worinn ſie beſtehe, beſtimmt anzugeben, ſcheint mir der zum Gebrauch ſchicklichſte Probierſtein der Satz zu ſeyn: ein jeder Kirchenglaube, ſo fern er blos ſtatutariſche Glaubenslehren für weſentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewiſſe Beymiſchung von Heydenthum; denn dieſes beſteht darin, das Aeußerliche (Außerweſentliche) der Religion für weſentlich auszugeben. Dieſe Vermiſchung kann gradweiſe ſo weit gehen, daß die ganze Religion darüber in einen bloßen Kirchenglauben, Gebräuche für Geſetze auszugeben, übergeht, und alsdann baares Heydenthum wird,*) wider welchen Schimpfnamen es nichts verſchlägt zu ſagen, daß jene Lehren doch göttliche Offenbarungen ſeyen; denn nicht jene ſtatutariſche Lehren und Kirchenpflichten ſelbſt, ſondern der unbedingte ihnen beygelegte Werth (nicht etwa bloß Vehikel, ſondern ſelbſt Religionsſtücke zu ſeyn, ob ſie zwar keinen innern moraliſchen Gehalt bey ſich führen, alſo nicht die Materie der Offenbarung, ſondern die Form ihrer Aufnahme in ſeine practiſche Geſinnung) iſt das, was auf eine ſolche Glaubensweiſe den Namen des Heydenthums mit Recht fallen läßt. Die kirchliche Autorität, nach einem

---

*) **Heydenthum** (Paganismus) iſt, der Worterklärung nach, der religiöſe Aberglaube des Volks in Wäldern (Heyden), d. i. einer Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfaſſung, mithin ohne öffentliches Geſetz iſt. Juden aber, Mohammedaner und Indier, halten das für kein Geſetz, was nicht das ihrige iſt, und benennen andere Völker, die nicht eben dieſelbe kirchliche Obſervanzen haben, mit dem Titel der Verwerfung (Goi, Dſchaur, u. ſ. w.) nämlich der Ungläubigen.

einen ſolchen Glauben ſeelig zu ſprechen oder zu verdammen, würde das Pfaffenthum genannt werden, von welchem Ehrennamen ſich ſo nennende Proteſtanten nicht auszuſchließen ſind, wenn ſie das Weſentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Obſervanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts ſagt, und welche zu bekennen und zu beobachten der ſchlechteſte nichtswürdigſte Menſch in eben demſelben Grade tauglich iſt als der beſte, zu ſetzen bedacht ſind: ſie mögen auch einen noch ſo großen Nachtrapp von Tugenden, als die aus der wundervollen Kraft der erſteren entſprängen (mithin ihre eigene Wurzel nicht haben) anhängen, als ſie immer wollen.

Von dem Puncte alſo, wo der Kirchenglaube anfängt, für ſich ſelbſt mit Autorität zu ſprechen, ohne auf ſeine Rectification durch den reinen Religionsglauben zu achten, hebt auch die Sectirerey an; denn da dieſer (als practiſcher Vernunftglaube) ſeinen Einfluß auf die menſchliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewußtſeyn der Freyheit verbunden iſt, indeſſen daß der Kirchenglaube über die Gewiſſen Gewalt ausübt: ſo ſucht ein jeder etwas für ſeine eigene Meynung

nung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen.

Dieſe Gewalt veranlaßt entweder bloße Abſonderung von der Kirche (Separatiſm), d. i. Enthaltung von der öffentlichen Gemeinſchaft mit ihr, oder öffentliche Spaltung der in Anſehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob ſie zwar der Materie nach ſich zu eben derſelben bekennen (Schiſmatiker), oder Zuſammentretung der Diſſidenten in Anſehung gewiſſer Glaubenslehren in beſondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht ſanctionirte Geſellſchaften (Sectirer), deren einige noch beſondere, nicht fürs große Publicum gehörende, geheime Lehren aus eben demſelben Schatz herholen (gleichſam Clubbiſten der Frömmigkeit), endlich auch falſche Friedensſtifter, die durch die Zuſammenſchmelzung verſchiedener Glaubensarten allen genug zu thun meynen (Syncretiſten): die dann noch ſchlimmer ſind als Sectirer, weil Gleichgültigkeit in Anſehung der Religion überhaupt zum Grunde liegt, und weil einmal doch ein Kirchenglaube im Volk ſeyn müſſe, einer ſo gut wie der andere ſey, wenn er ſich nur durch die Regierung zu ihren Zwecken gut handhaben läßt; ein Grundſatz, der im Munde des Regenten, als eines ſolchen, zwar ganz rich-

tig,

ig, auch ſo gar weiſe iſt, im Urtheile des Unterthanen ſelbſt aber, der dieſe Sache aus ſeinem eigenen und zwar moraliſchen Intereſſe zu erwägen hat, die äußerſte Geringſchätzung der Religion verrathen würde; indem, wie ſelbſt das Vehikel der Religion beſchaffen ſey, was jemand in ſeinen Kirchenglauben aufnimmt, für die Religion keine gleichgültige Sache iſt.

In Anſehung der Sectirerey (welche auch wohl ihr Haupt bis zur Vermannigfaltigung der Kirchen erhebt, wie es bey den Proteſtanten geſchehen iſt) pflegt man zwar zu ſagen: es iſt gut, daß es vielerley Religionen (eigentlich kirchliche Glaubensarten in einem Staate) giebt, und ſo fern iſt dieſes auch richtig, als es ein gutes Zeichen iſt: nämlich daß Glaubensfreyheit dem Volke gelaſſen worden; aber das iſt eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An ſich aber iſt ein ſolcher öffentlicher Religionszuſtand doch nicht gut, deſſen Princip ſo beſchaffen iſt, daß es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der weſentlichen Glaubensmaximen bey ſich führt und den Streit, der von dem Außerweſentlichen herrührt, nicht von jenem unterſcheidet. Der Unterſchied der Meynungen, in Anſehung der größeren oder minderen Schicklichkeit oder

Unſchicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieſer als Endabſicht ſelbſt (nämlich die Menſchen moraliſch zu beſſern), mag alſo allenfalls Verſchiedenheit der Kirchenſecten, darf aber darum nicht Verſchiedenheit der Religionsſecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion (alſo der unſichtbaren Kirche) gerade zuwider iſt. Aufgeklärte Katholiken und Proteſtanten werden alſo einander als Glaubensbrüder anſehen können, ohne ſich doch zu vermengen, beyde in der Erwartung (und Bearbeitung zu dieſem Zweck): daß die Zeit, unter Begünſtigung der Regierung, nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freylich alsdann nicht ein Glaube ſeyn muß, Gott ſich durch etwas anders, als durch reine moraliſche Geſinnung günſtig zu machen oder zu verſöhnen) der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion ſelbſt, näher bringen werde. — Selbſt in Anſehung der Juden iſt dieſes, ohne die Träumerey einer allgemeinen Judenbekehrung *) (zum Chriſtenthum als

---

*) Moſes Mendelsſohn wies dieſes Anſinnen auf eine Art ab, die ſeiner **Klugheit** Ehre macht (durch eine argumentatio ad hominem). So lange (ſagt er) als nicht Gott vom Berge Sinai eben ſo feyerlich unſer Geſetz aufhebt, als er es (unter Donner und Blitz) gegeben, d. i.

als einem meſſianiſchen Glauben) möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geſchieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen, und das Kleid des nunmehro zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgeſinnung verdrängenden, alten Cultus abwerfen. Da ſie nun ſo lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt iſt, ſie alſo gewiſſe Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am angemeſſenſten wäre, bedürfen: ſo kann man den Gedanken eines ſehr guten Kopfs dieſer Nation, Bendavid's, die Religion Jeſu (vermuthlich mit ihrem Vehikel dem Evangelium) öffentlich anzunehmen, nicht allein für ſehr glücklich, ſondern auch für den einzigen Vorſchlag halten, deſſen Ausführung dieſes Volk, auch ohne ſich mit andern in

Glau-

d. i. bis zum Nimmertag, ſind wir daran gebunden; womit er wahrſcheinlicher Weiſe ſagen wollte: Chriſten, ſchafft ihr erſt das Judenthum aus Eurem eigenen Glauben weg: ſo werden wir auch das unſrige verlaſſen — daß er aber ſeinen eigenen Glaubensgenoſſen durch dieſe harte Forderung die Hoffnung zur mindeſten Erleichterung der ſie drückenden Laſten abſchnitt, ob er zwar wahrſcheinlich die wenigſten derſelben für weſentlich ſeinem Glauben angehörig hielt, ob das ſeinem guten Willen Ehre mache, mögen dieſe ſelbſt entſcheiden.

Glaubensſachen zu vermiſchen, bald als ein gelehrtes, wohlgeſittetes, und aller Rechte des bürgerlichen Zuſtandes fähiges Volk, deſſen Glaube auch von der Regierung ſanctionirt werden könnte, bemerklich machen; wobey freylich ihr die Schriftauslegung (der Thora und des Evangeliums) frey gelaſſen werden müßte, um die Art wie Jeſus, als Jude zu Juden, von der Art wie er als moraliſcher Lehrer zu Menſchen überhaupt redete, zu unterſcheiden. — Die Euthanaſie des Judenthums iſt die reine moraliſche Religion, mit Verlaſſung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Chriſtenthum (als meſſianiſchen Glauben) noch zurück behalten bleiben müſſen: welcher Sectenunterſchied endlich doch auch verſchwinden muß, und ſo das, was man als den Beſchluß des großen Drama des Religionswechſels auf Erden nennt, (die Wiederbringung aller Dinge) wenigſtens im Geiſte herbeyführt, da nur ein Hirt und eine Heerde Statt findet.

* *

Wenn aber gefragt wird: nicht blos was Chriſtenthum ſey, ſondern wie es der Lehrer deſſelben anzufangen habe, damit ein ſolches in den Herzen der Menſchen wirklich angetroffen werde (welches mit der Aufgabe einerley iſt: was iſt zu thun, damit der Religionsglaube zugleich beſſere Menſchen mache?) ſo iſt der Zweck zwar einerley, und kann keinen Sectenunterſchied veranlaſſen, aber die Wahl des Mittels zu demſelben kann dieſen doch herbey führen, weil zu einer und derſelben Wirkung ſich mehr wie eine Urſache denken läßt, und ſofern alſo Verſchiedenheit und Streit der Meynungen, ob das eine oder das andere demſelben angemeſſen und göttlich ſey, mithin eine Trennung in Principien bewirken kann, die ſelbſt das Weſentliche (in ſubjectiver Bedeutung) der Religion überhaupt angehen.

Da die Mittel zu dieſem Zwecke nicht empiriſch ſeyn können, — weil dieſe allenfalls wohl auf die That, aber nicht auf die Geſinnung hinwirken, — ſo muß für den, der alles Ueberſinnliche zugleich für übernatürlich hält, die obige Aufgabe ſich in die Frage verwandeln: wie iſt die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch jemand ein anderer, neuer Menſch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluß möglich, und was hat der Menſch zu thun, um dieſen herbey zu ziehen? Ich behaupte, daß, ohne die Geſchichte zu Rathe zu ziehen, (als welche zwar Meynungen, aber nicht die Nothwendigkeit derſelben vorſtellig machen kann) man a priori einen unausbleiblichen Sectenunterſchied, den bloß dieſe Aufgabe bey denen bewirkt, welchen es eine Kleinigkeit iſt, zu einer natürlichen Wirkung übernatürliche Urſachen herbey zu rufen, vorher zu ſagen, ja daß dieſe Spaltung auch die einzige ſey, welche zur Benennung zweyer verſchiedener Religionsſecten berechtigt; denn die anderen, welche man fälſchlich ſo benennt, ſind nur Kirchenſecten, und gehen das Innere der Religion nicht an. — Ein jedes Problem aber beſteht erſtlich aus der Quäſtion der Aufgabe, zweytens der Auflöſung, und drittens dem Beweis, daß das Verlangte durch die letztere geleiſtet werde. Alſo:

1) Die Aufgabe (die der wackere Spener mit Eyfer allen Lehrern der Kirche zurief) iſt: der Religionsvortrag muß zum Zweck haben, aus uns andere, nicht bloß beſſere Menſchen, (gleich als ob wir ſo ſchon gute, aber nur dem Grade nach vernachläßigte wären) zu machen. Dieſer Satz ward den Orthodoxiſten (ein nicht übel ausgedachter Name) in den Weg geworfen, welche in dem Glauben an die reine Offenbarungslehre und der von der Kirche vorgeſchriebenen Obſervanzen (dem Beten, dem Kirchengehen, und den Sacramenten) neben dem ehrbaren (zwar mit Ueber-

tretungen untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art ſetzten, Gott wohlgefällig zu werden. — Die Aufgabe iſt alſo ganz in der Vernunft gegründet.

2) Die Auflöſung aber iſt völlig myſtiſch ausgefallen: ſo wie man es vom Supernaturalism in Principien der Religion erwarten konnte, der, weil der Menſch von Natur in Sünden todt ſey, keine Beſſerung aus eigenen Kräften hoffen laſſe, ſelbſt nicht aus der urſprünglichen unverfälſchbaren moraliſchen Anlage in ſeiner Natur, die, ob ſie gleich überſinnlich iſt, dennoch Fleiſch genannt wird, darum weil ihre Wirkung nicht zugleich übernatürlich iſt, als in welchem Falle die unmittelbare Urſache derſelben allein der Geiſt (Gottes) ſeyn würde. — Die myſtiſche Auflöſung jener Aufgabe theilt nun die Gläubigen in zwey Secten des Gefühls übernatürlicher Einflüſſe: die eine, wo das Gefühl als von herzzermalmender (zerknirſchender), die andere, wo es von herzzerſchmelzender (in die ſelige Gemeinſchaft mit Gott ſich auflöſender) Art ſeyn müſſe, ſo, daß die Auflöſung des Problems (aus böſen Menſchen gute zu machen) von zwey entgegengeſetzten Standpuncten ausgeht (wo das Wollen zwar gut iſt, aber das Vollbringen mangelt —).

gelt*). In der einen Secte kommt es nämlich nur darauf an, um von der Herrſchaft des Böſen in ſich los zu kommen, worauf dann das gute Princip ſich von ſelbſt einfinden würde; in der Andern das gute Princip in ſeine Geſinnung aufzunehmen, worauf vermittelſt eines übernatürlichen Einfluſſes das Böſe für ſich keinen Platz mehr finde, und das Gute allein herrſchend ſeyn würde.

Die Idee von einer moraliſchen, aber nur durch übernatürlichen Einfluß möglichen, Metamorphoſe des Menſchen mag wohl ſchon längſt in den Köpfen der Gläubigen rumort haben: ſie iſt aber in neueren Zeiten allererſt recht zur Sprache gekommen, und hat den Spener-Frankiſchen und den Mähriſch-Zinzendorfſchen Sectenunterſchied (den Pietism und Moravianism) in der Bekehrungslehre hervorgebracht.

Nach der erſteren Hypotheſe geſchieht die Scheidung des Guten vom Böſen (womit die menſchliche Natur amalgamirt iſt) durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirſchung und Zermalmung des Herzens in der Buße, als einem nahe an Verzweiflung grenzenden, aber doch auch nur durch den Einfluß eines himmliſchen Geiſtes in ſeinem nöthigen Grade erreichbaren

Gram, (moeror animi) um welchen der Menſch ſelbſt bitten müſſe, indem er ſich ſelbſt darüber grämt, daß er ſich nicht genug grämen (mithin das Leidſeyn ihm doch nicht ſo ganz vom Herzen gehen) kann. Dieſe »Höllenfahrt des Selbſterkenntniſſes bahnt nun, wie der ſeel. Haman ſagt, den Weg zur Vergötterung.« Nämlich, nachdem dieſe Glut der Buße ihre größte Höhe erreicht hat, geſchehe der Durchbruch, und der Regulus des Wiedergebohrnen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. — Dieſe radicale Veränderung fängt alſo mit einem Wunder an, und endigt mit dem, was man ſonſt als natürlich anzuſehen pflegt, weil es die Vernunft vorſchreibt, nämlich mit dem moraliſch-guten Lebenswandel. Weil man aber, ſelbſt beym höchſten Fluge einer myſtiſch-geſtimmten Einbildungskraft, den Menſchen doch nicht von allem Selbſtthun losſprechen kann, ohne ihn gänzlich zur Maſchine zu machen, ſo iſt das anhaltende inbrünſtige Gebet das, was ihm noch zu thun obliegt (wofern man es überhaupt für ein Thun will gelten laſſen) und wovon er ſich jene übernatürliche Wirkung allein verſprechen kann; wobey doch auch der Scrupel eintritt: daß, da das Gebet, wie es heißt, nur ſofern erhörlich iſt, als es im Glauben geſchieht, dieſer ſelbſt aber eine Gnadenwirkung iſt, d. i. etwas, wozu der Menſch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann, er mit ſeinen Gnadenmitteln im Cirkel geführt wird, und am Ende eigentlich nicht weiß, wie er das Ding angreifen ſolle.

Nach der zweyten Secte Meynung, geſchieht der erſte Schritt, den der ſich ſeiner ſündigen Beſchaffenheit bewußt werdende Menſch zum Beſſeren thut, ganz natürlich, durch die Vernunft, die, indem ſie ihm im moraliſchen Geſetz den Spiegel verhält, worin er ſeine Verwerflichkeit erblickt, die moraliſche Anlage zum Guten benutzt, um ihn zur Entſchließung zu bringen, es fortmehro zu ſeiner Maxime zu machen: Aber die Ausführung dieſes Vorſatzes iſt ein Wunder. Er wendet ſich nämlich von der Fahne des böſes Geiſtes ab, und begiebt ſich unter die des Guten, welches eine leichte Sache iſt. Aber nun bey dieſer zu beharren, nicht wieder ins Böſe zurück zu fallen, vielmehr im Guten immer mehr fortzuſchreiten, das iſt die Sache, wozu er natürlicher Weiſe unvermögend ſey, vielmehr nichts Geringeres als Gefühl einer übernatürlichen Gemeinſchaft, und ſogar das Bewußtſeyn eines continuirlichen Umganges mit einem himmliſchen Geiſte, erfordert werde; wobey es zwiſchen ihm und dem letzteren zwar auf einer Seite nicht an Verweiſen, auf der andern nicht an Abbitten, fehlen kann; doch ohne daß eine Entzweyung oder Rückfall (aus der Gnade) zu beſorgen iſt: wenn er nur darauf Bedacht nimmt, dieſen Umgang, der ſelbſt ein continuirliches Gebet iſt, ununterbrochen zu cultiviren.

Hier iſt nun eine zwiefache myſtiſche Gefühlstheorie zum Schlüſſel der Aufgabe: ein neuer Menſch zu werden, vorgelegt; wo es nicht um das *Object* und den *Zweck* aller Religion (den Gott gefälligen Lebenswandel, denn darüber ſtimmen beyde Theile überein), ſondern um die *ſubjective* Bedingungen zu thun iſt, unter denen wir allein Kraft dazu bekommen, jene Theorie in uns zur Ausführung zu bringen; wobey dann von Tugend (die ein leerer Name ſey) nicht die Rede ſeyn kann, ſondern nur von der *Gnade*, weil beyde Partheyen darüber einig ſind, daß es hiemit nicht natürlich zugehen könne, ſich aber wieder darin von einander trennen, daß der eine Theil den *fürchterlichen* Kampf mit dem böſen Geiſte, um von deſſen Gewalt los zu kommen, beſtehen muß, der andere aber dieſes gar nicht nöthig, ja als Werkheiligkeit verwerflich findet, ſondern geradezu mit dem guten Geiſte Allianz ſchließt,

ſchließt, weil die vorige mit dem Böſen (als pactum turpe) gar keinen Einſpruch dagegen verurſachen kann; da dann die Wiedergeburt, als einmal für allemal vorgehende übernatürliche und radicale Revolution im Seelenzuſtande auch wohl äußerlich einen Sectenunterſchied aus ſo ſehr gegen einander abſtechenden Gefühlen beyder Partheyen, kennbar machen dürfte.*)

---

*) Welche Nationalphyſionomie möchte wohl ein ganzes Volk, welches (wenn dergleichen möglich wäre) in einer dieſer Secten erzogen wäre, haben? Denn, daß eine ſolche ſich zeigen würde, iſt wohl nicht zu zweifeln: weil oft wiederholte, vornehmlich widernatürliche, Eindrücke aufs Gemüth ſich in Geberdung und Ton der Sprache äußeren, und Mienen endlich ſtehende Geſichtszüge werden. Beate, oder wie ſie Hr. Nicolai nennt, gebenedeyete Geſichter würden es von anderen geſitteten und aufgeweckten Völkern (eben nicht zu ihrem Vortheil) unterſcheiden; denn es iſt Zeichnung der Frömmigkeit in Carricatur. Aber nicht die Verachtung der Frömmigkeit iſt es, was den Namen der Pietiſten zum Sectennamen gemacht hat, (mit dem immer eine gewiſſe Verachtung verbunden iſt), ſondern die phantaſtiſche, und, bey allem Schein der Demuth, ſtolze Anmaßung ſich als übernatürlich-begünſtigte Kinder des Himmels auszuzeichnen, wenn gleich ihr Wandel, ſo viel man ſehen kann, vor dem der von ihnen ſo benannten Weltkinder, in der Moralität nicht den mindeſten Vorzug zeigt.

3) Der Beweis: daß wenn, was Nr. 2. verlangt worden, geſchehen, die Aufgabe Nr. 1. dadurch aufgelöſet ſeyn werde. — Dieſer Beweis iſt unmöglich. Denn der Menſch müßte beweiſen, daß in ihm eine übernatürliche Erfahrung, die an ſich ſelbſt ein Widerſpruch iſt, vorgegangen ſey. Es könnte allenfalls eingeräumt werden, daß der Menſch in ſich eine Erfahrung (z. B. von neuen und beſſeren Willensbeſtimmungen) gemacht hätte, von einer Veränderung, die er ſich nicht anders als durch ein Wunder zu erklären weiß, alſo von etwas Uebernatürlichen. Aber eine Erfahrung, von der er ſich ſo gar nicht einmal, daß ſie in der That Erfahrung ſey, überführen kann, weil ſie (als übernatürlich) auf keine Regel der Natur unſeres Verſtandes zurückgeführt, und dadurch bewährt werden kann, iſt eine Ausdeutung gewiſſer Empfindungen, von denen man nicht weiß, was man aus ihnen machen ſoll, ob ſie als zum Erkenntniß gehörig einen wirklichen Gegenſtand haben, oder bloße Träumereyen ſeyn mögen. Den unmittelbaren Einfluß der Gottheit als einer ſolchen fühlen wollen, iſt, weil die Idee von dieſer blos in der Vernunft liegt, eine ſich ſelbſt widerſprechende Anmaßung. — Alſo iſt hier eine Aufgabe ſammt ihrer Auflöſung ohne irgend einen möglichen

Beweis,

Beweis; woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.

Es kommt nun noch darauf an, nachzuſuchen, ob die Bibel nicht noch ein anderes Princip der Auflöſung jenes Spenerischen Problems, als die zwey angeführte ſectenmäßige enthalte, welches die Unfruchtbarkeit des kirchlichen Grundſatzes der bloßen Orthodoxie erſetzen könne. In der That iſt nicht allein in die Augen fallend, daß ein ſolches in der Bibel anzutreffen ſey, ſondern auch überzeugend gewiß, daß nur durch daſſelbe, und das in dieſem Princip enthaltende Chriſtenthum dieſes Buch ſeinen ſo weit ausgebreiteten Wirkungskreis und dauernden Einfluß auf die Welt hat erwerben können, eine Wirkung, die keine Offenbarungslehren, (als ſolche), kein Glaube an Wunder, keine vereinigte Stimme vieler Bekenner, je hervorgebracht hätte, weil ſie nicht aus der Seele des Menſchen ſelbſt geſchöpft geweſen wäre, und ihm alſo immer hätte fremd bleiben müſſen.

Es iſt nämlich etwas in uns, was zu bewundern wir niemals aufhören können, wenn wir es einmal ins Auge gefaßt haben, und dieſes iſt zugleich dasjenige, was die Menſchheit in der Idee zu einer Würde erhebt, die man am Menſchen, als Gegenſtande der

Erfah-

Erfahrung; nicht vermuthen ſollte. Daß wir den moraliſchen Geſetzen unterworfene und zu deren Beobachtung ſelbſt mit Aufopferung aller ihnen widerſtreitenden Lebensannehmlichkeiten durch unſere Vernunft beſtimmte Weſen ſind, darüber wundert man ſich nicht, weil es objectiv in der natürlichen Ordnung der Dinge als Object der reinen Vernunft liegt, jenen Geſetzen zu gehorchen: ohne daß es dem gemeinen und geſunden Verſtande nur einmal einfällt, zu fragen, woher uns jene Geſetze kommen mögen, um vielleicht, bis wir ihren Urſprung wiſſen, die Befolgung derſelben aufzuſchieben, oder wohl gar ſeine Wahrheit zu bezweifeln. — Aber daß wir auch das Vermögen dazu haben, der Moral mit unſerer ſinnlichen Natur ſo große Opfer zu bringen, daß wir das auch können, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, daß wir es ſollen, dieſe Ueberlegenheit des überſinnlichen Menſchen in uns über den ſinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere (wenn es zum Widerſtreit kommt) nichts iſt, ob dieſer zwar in ſeinen eigenen Augen Alles iſt, dieſe moraliſche, von der Menſchheit unzertrennliche Anlage in uns, iſt ein Gegenſtand der höchſten Bewunderung, die, je länger man dieſes wahre (nicht erdachte) Ideal anſieht, nur immer deſto höher ſteigt: ſo daß

die-

diejenigen wohl zu entſchuldigen ſind, welche, durch die Unbegreiflichkeit deſſelben verleitet, dieſes Ueberſinnliche in uns, weil es doch practiſch iſt, für übernatürlich, d. i. für etwas, was gar nicht in unſerer Macht ſteht, und uns als eigen zugehört, ſondern vielmehr für den Einfluß von einem andern und höheren Geiſte halten; worinn ſie aber ſehr fehlen; weil die Wirkung dieſes Vermögens alsdann nicht unſere That ſeyn, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu alſo nicht das unſrige ſeyn würde. — „Die Benutzung der Idee dieſes uns unbegreiflicher Weiſe beywohnenden Vermögens und die Ansherzlegung derſelben, von der früheſten Jugend an und fernerhin im öffentlichen Vortrage, enthält nun die ächte Auflöſung jenes Problems (vom neuen Menſchen), und ſelbſt die Bibel ſcheint nichts anders vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und ſchwärmeriſche Gefühle hin zu weiſen, die, Statt der Vernunft, dieſe Revolution bewirken ſollten: ſondern auf den Geiſt Chriſti, um ihn, ſo wie er ihn in Lehre und Beyſpiel bewies, zu dem unſrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der urſprünglichen moraliſchen Anlage ſchon in uns liegt, ihm nur Raum zu verſchaffen. Und ſo iſt, zwiſchen dem ſeelenloſen

Ortho-

Orthodoxism und dem vernunfttödtenden Myſticism, die bibliſche Glaubenslehre, ſo wie ſie vermittelſt der Vernunft aus uns ſelbſt entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menſchen Herzen zur gründlichen Beſſerung hinwirkende und ſie in einer allgemeinen (obzwar unſichtbaren) Kirche vereinigende, auf dem Criticism der practiſchen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.

* * *

Das aber, worauf es in dieſer Anmerkung eigentlich ankommt, iſt die Beantwortung der Frage: ob die Regierung wohl einer Secte des Gefühlglaubens die Sanction einer Kirche könne angedeyen laſſen: oder ob ſie eine ſolche zwar dulden und ſchützen, mit jenem Prärogativ aber nicht beehren könne, ohne ihrer eigenen Abſicht zuwider zu handeln?

Wenn man annehmen darf (wie man es denn mit Grunde thun kann) daß es der Regierung Sache gar nicht ſey, für die künftige Seeligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen, und ihnen den Weg dazu anzuweiſen, (denn das muß ſie wohl dieſen ſelbſt überlaſſen, wie denn auch der Regent ſelbſt ſeine eigene Religion gewöhnlicher Weiſe vom Volk und deſſen Lehrern her hat): ſo ſo kann ihre Abſicht nur ſeyn, auch durch dieſes Mittel (den Kirchenglauben) lenkſame und moraliſch-gute Unterthanen zu haben.

Zu dem Ende wird ſie erſtlich keinen Naturalism (Kirchenglauben ohne Bibel) ſanctioniren, weil es bey dem gar keine dem Einfluß der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Vorausſetzung widerſpricht. — Die bibliſche Orthodoxie würde alſo das ſeyn, woran ſie die öffentliche Volkslehrer bände, in Anſehung deren dieſe wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten ſtehen würden, die es angeht, weil ſonſt ein Pfaffenthum, d. i. eine Herrſchaft der Werkleute des Kirchenglaubens entſtehen würde, das Volk nach ihren Abſichten zu beherrſchen. Aber den Orthodoxism, d. i. die Meynung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion würde ſie durch ihre Autorität nicht beſtätigen; weil dieſe die natürliche Grundſätze der Sittlichkeit zur Nebenſache macht, da ſie vielmehr die Hauptſtütze iſt, worauf die Regierung muß rechnen können, wenn ſie in ihr Volk Vertrauen ſetzen ſoll.*) Endlich kann ſie

am

---

*) Was den Staat in Religionsdingen allein intereſſiren darf, iſt: wozu die Lehrer derſelben anzuhalten ſind,

damit

am wenigſten den Myſticism als Meynung des Volks übernatürlicher Inſpiration ſelbſt theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erhe-

---

damit er nützliche Bürger, gute Soldaten, und überhaupt getreue Unterthanen habe. Wenn er nun dazu die Einſchärfung der Rechtgläubigkeit in ſtatutariſchen Glaubenslehren und eben ſolcher Gnadenmittel wählt, ſo kann er hiebey ſehr übel fahren. Denn da das Annehmen dieſer Statute eine leichte und dem ſchlechtdenkendſten Menſchen weit leichtere Sache iſt, als dem Guten, dagegen die moraliſche Beſſerung der Geſinnung viel und lange Mühe macht, er aber von der erſteren hauptſächlich ſeine Seeligkeit zu hoffen gelehrt worden iſt, ſo darf er ſich eben kein groß Bedenken machen, ſeine Pflicht (doch behutſam) zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bey der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit (nur daß er ſich nicht verſpäten muß), durch ſeinen rechten Glauben an alle Geheimniſſe und inſtändiger Benutzung der Gnadenmittel, zu entgehen: dagegen, wenn jene Lehre der Kirche geradezu auf die Moralität gerichtet ſeyn würde, das Urtheil ſeines Gewiſſens ganz anders lauten würde: nämlich daß, ſo viel er von dem Böſen, was er that, nicht erſetzen kann, dafür müſſe er einem künftigen Richter antworten, und dieſes Schickſal abzuwenden, vermöge kein kirchliches Mittel, kein durch Angſt herausgedrängter Glaube, noch ein ſolches Gebet (deſine fata deum flecti ſperare precando). — Bey welchem Glauben iſt nun der Staat ſicherer?

erheben, weil er gar nichts öffentliches iſt, und ſich alſo dem Einfluß der Regierung gänzlich entzieht.

Friedens-Abſchluß

und Beylegung des Streits der Facultäten.

In Streitigkeiten, welche blos die reine, aber practiſche, Vernunft angehen, hat die philoſophiſche Facultät ohne Widerrede das Vorrecht, den Vortrag zu thun, und, was das Formale betrifft, den Proceß zu inſtruiren; was aber das Materiale anlangt, ſo iſt die theologiſche im Beſitz den Lehnſtuhl, der den Vorrang bezeichnet, einzunehmen, nicht weil ſie etwa in Sachen der Vernunft auf mehr Einſicht Anſpruch machen kann, als die übrigen, ſondern weil es die wichtigſte menſchliche Angelegenheit betrifft, und führt daher den Titel der oberſten Facultät (doch nur als prima inter pares). — Sie ſpricht aber nicht nach Geſetzen der reinen und a priori erkennbaren Vernunftreligion (denn da würde ſie ſich erniedrigen, und auf die philoſophiſche Bank herabſetzen), ſondern nach ſtatutariſchen, in einem Buche, vorzugsweiſe Bibel genannt, enthaltenen Glaubensvorſchriften, d. i., in einem Codex der Offenbarung eines vor viel hundert Jahren geſchloſſenen alten und neuen Bundes der Menſchen mit Gott, deſſen Authenticität, als eines Geſchichtsglaubens (nicht eben des moraliſchen; denn der würde auch aus der Philoſophie gezogen werden können), doch mehr von der Wirkung, welche die Leſung der Bibel auf das Herz der Menſchen thun mag, als von mit critiſcher Prüfung der darinn enthaltenen Lehren und Erzählungen aufgeſtellten Beweiſen erwartet werden darf, deſſen Auslegung auch nicht der natürlichen Vernunft der Layen, ſondern nur der Scharfſinnigkeit der Schriftgelehrten überlaſſen wird.*)

---

*) Im römiſch-catholiſchen Syſtem des Kirchenglaubens iſt, dieſen Punct, (das Bibelleſen), betreffend, mehr Conſequenz als im proteſtantiſchen. — Der reformirte Prediger, La Coſte, ſagt zu ſeinen Glaubensgenoſſen: „ſchöpft das göttliche Wort aus der Quelle (der Bibel) ſelbſt, wo ihr es dann lauter und unverfälſcht einnehmen könnt; aber ihr müßt ja nichts anders in der Bibel finden, als was wir darinn finden. — Nun, lieben Freunde, ſagt uns lieber, was ihr in der Bibel findet,

Der bibliſche Glaube iſt ein Meſſianiſcher Geſchichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und beſteht aus einem moſaiſch-meſſianiſchen und einem evangeliſch-meſſianiſchen Kirchenglauben, der den Urſprung und die Schickſale des Volks Gottes ſo vollſtändig erzählt, daß er von dem, was in der Weltgeſchichte überhaupt das oberſte iſt, und wobey kein Menſch zugegen war, nämlich dem Weltanfang (in der Geneſis) anhebend, ſie bis zum Ende aller Dinge (in der Apocalypſis) verfolgt, — welches freylich von keinem Andern, als einem göttlich-inſpirirten Verfaſſer erwartet werden darf; — wobey ſich doch eine bedenkliche Zahlen-Cabala, in Anſehung der wichtigſten Epochen der heiligen

---

findet, damit wir nicht unnöthiger Weiſe darinn ſelbſt ſuchen, und am Ende, was wir darinn gefunden zu haben vermeynten, von euch für unrichtige Auslegung derſelben erklärt werde.« — Auch ſpricht die catholiſche Kirche in dem Satze: »Außer der Kirche (der catholiſchen) iſt kein Heil,« conſequenter als die proteſtantiſche, wenn dieſe ſagt: daß man auch als Catholik ſeelig werden könne. Denn wenn das iſt (ſagt Boſſuet), ſo wählt man ja am ſicherſten, ſich zur erſteren zu ſchlagen. Denn noch ſeeliger als ſeelig kann doch kein Menſch zu werden verlangen.

Chronologie darbietet, welche den Glauben an die Authenticität dieſer bibliſchen Geſchichtserzählung etwas ſchwächen dürfte.*)

Ein

---

*) 70 apocalyptiſche Monate (deren es in dieſem Cyclus 4 giebt), jeden zu 29½ Jahren, geben 2065 Jahr. Davon jedes 49ſte Jahr, als das große Ruhejahr, (deren in dieſem Zeitlaufe 42 ſind) abgezogen: bleiben gerade 2023, als das Jahr, da Abraham aus dem Lande Canaan, das ihm Gott geſchenkt hatte, nach Egypten gieng. — Von da an bis zur Einnahme jenes Landes durch die Kinder Iſrael, 70 apocalyptiſche Wochen (= 490 Jahr) — und ſo 4mal ſolcher Jahrwochen zuſammengezählt (= 1960) und mit 2023 addirt, geben, nach P. Petau Rechnung, das Jahr der Geburt Chriſti (= 3983) ſo genau, daß auch nicht ein Jahr daran fehlt. — Siebzig Jahr hernach die Zerſtöhrung Jeruſalems (auch eine myſtiſche Epoche.) — — Aber Bengel, in ordine temporum pag. 9. it. p. 218. ſeqq., bringt 3939, als die Zahl der Geburt Chriſti, heraus? Aber das ändert nichts an der Heiligkeit des Numerus ſeptenarius. Denn die Zahl der Jahre vom Rufe Gottes an Abraham, bis zur Geburt Chriſti, iſt 1960, welches 4 apocalyptiſche Perioden austrägt, jeden zu 490, oder auch 40 apoc. Perioden, jeden zu 7mal 7 = 49 Jahr. Zieht man nun von jedem neun und vierzigſten das große Ruhejahr und von jedem größten Ruhejahr, welches das 490ſte iſt, eines ab (zuſammen 44), ſo bleibt gerade 3939. — Alſo ſind die Jahrzahlen 3983 und 3939, als das verſchieden angegebene Jahr

der

Ein Geſetzbuch des nicht aus der menſchlichen Vernunft gezogenen, aber doch mit ihr, als moraliſch-practiſcher Vernunft, dem Endzwecke nach vollkommen einſtimmigen ſtatutariſchen (mithin aus einer Offenbahrung hervorgehenden) göttlichen Willens, die Bibel,

der Geburt Chriſti, nur darinn unterſchieden: daß die letztere entſpringt, wenn in der Zeit der erſteren das, was zur Zeit der 4 großen Epochen gehört, um die Zahl der Ruhejahre vermindert wird. Nach Bengeln würde die Tafel der heil. Geſchichte ſo ausſehen:

2023: Verheißung an Abraham, das Land Canaan zu beſitzen:

2502: Beſitzerlangung deſſelben:

2981: Einweihung des erſten Tempels:

3460: Gegebener Befehl zur Erbauung des zweyten Tempels:

3939: Geburt Chriſti.

Auch das Jahr der Sündfluth läßt ſich ſo a priori ausrechnen. Nämlich 4 Epochen zu 490 (= 70 × 7) Jahr machen 1960. Davon jedes 7te (= 280) abgezogen, bleiben 1680. Von dieſen 1680 jedes darinn enthaltene 70ſte Jahr abgezogen (= 24), bleiben 1656, als das Jahr der Sündfluth. — Auch von dieſer bis zum R. G. an Abraham, ſind 366 volle Jahre, davon eines ein Schaltjahr iſt.

Was ſoll man nun hiezu ſagen? Haben die heilige Zahlen etwa den Weltlauf beſtimmt? — Frank's Cyclus iobilaeus dreht ſich ebenfalls um dieſen Mittelpunct der myſtiſchen Chronologie herum.

würde nun das kräftigste Organ der Leitung des Menſchen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl ſeyn, wenn ſie nur als Gottes Wort beglaubigt und ihre Authenticität documentirt werden könnte. — Dieſem Umſtande aber ſtehen viele Schwierigkeiten entgegen.

Denn wenn Gott zum Menſchen wirklich ſpräche, ſo kann dieſer doch niemals wiſſen, daß es Gott ſey, der zu ihm ſpricht. Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß der Menſch durch ſeine Sinne den Unendlichen faſſen, ihn von Sinnenweſen unterſcheiden, und ihn woran kennen ſolle. — Daß es aber nicht Gott ſeyn könne, deſſen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er ſich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn, wenn das, was ihm durch ſie geboten wird, dem moraliſchen Geſetz zuwider iſt, ſo mag die Erſcheinung ihm noch ſo majeſtätiſch, und die ganze Natur überſchreitend dünken; er muß ſie doch für Täuſchung halten.*)

Die

---

*) Zum Beyſpiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham, auf göttlichen Befehl, durch Abſchlachtung und Verbrennung ſeines einzigen Sohnes — (das arme Kind trug unwiſſend noch das Holz hinzu) — bringen wollte. Abraham hätte auf dieſe vermeynte göttliche Stimme antworten müſſen: »daß ich meinen guten Sohn nicht tödten ſolle, iſt ganz gewiß; daß aber du,

der

Die Beglaubigung der Bibel nun, als eines in Lehre und Beyſpiel zur Norm dienenden evangeliſch-meſſianiſchen Glaubens, kann nicht aus der Gottesgelahrtheit ihrer Verfaſſer, (denn der war immer ein dem möglichen Irrthum ausgeſetzter Menſch), ſondern muß aus der Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volks, von Lehrern aus dieſem Volk ſelbſt, als Idioten (im Wiſſenſchaftlichen), an ſich, mithin als aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menſchen beywohnenden Vernunftreligion geſchöpft, betrachtet werden, die, eben durch dieſe Einfalt, auf die Herzen deſſelben den ausgebreitetſten und kräftigſten Einfluß haben mußte. — Die Bibel war das Vehikel derſelben, vermittelſt gewiſſer ſtatutariſcher Vorſchriften, welche der Ausübung der Religion in der bürgerlichen Geſellſchaft eine Form als einer Regierung gab, und die Authenticität dieſes Geſetzbuchs, als eines göttlichen (des Inbegriffs aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote) beglaubigt alſo und documentirt ſich ſelbſt, was den Geiſt deſſelben (das Moraliſche) betrifft; was

der du mir erſcheinſt, Gott ſey, davon bin ich nicht gewiß, und kann es auch nicht werden, wenn ſie auch vom (ſichtbaren) Himmel herabſchallete.«

aber den Buchſtaben (das ſtatutariſche) deſſelben anlangt, ſo bedürfen die Satzungen in dieſem Buche keiner Beglaubigung, weil ſie nicht zum Weſentlichen (principale), ſondern nur zum Beygeſellten (accessorium) deſſelben gehören. — — Den Urſprung aber dieſes Buchs auf Inſpiration ſeiner Verfaſſer (deus ex machina) zu gründen, um auch die unweſentliche Statute deſſelben zu heiligen, muß eher das Zutrauen zu ſeinem moraliſchen Werth ſchwächen, als es ſtärken.

Die Beurkundung einer ſolchen Schrift, als einer göttlichen, kann von keiner Geſchichtserzählung, ſondern nur von der erprobten Kraft derſelben, Religion in menſchlichen Herzen zu gründen, und, wenn ſie durch mancherley (alte oder neue) Satzungen verunartet wäre, ſie durch ihre Einfalt ſelbſt wieder in ihre Reinigkeit herzuſtellen, abgeleitet werden, welches Werk darum nicht aufhört, Wirkung der **Natur** und Erfolg der fortſchreitenden moraliſchen Cultur in dem allgemeinen Gange der **Vorſehung** zu ſeyn, und als eine ſolche erklärt zu werden bedarf, damit die Exiſtenz dieſes Buchs nicht **ungläubiſch** dem bloßen Zufall, oder **abergläubiſch** einem **Wunder** zugeſchrieben

werde,

werde, und die Vernunft in beyden Fällen auf den Strand gerathe.

Der Schluß hieraus iſt nun dieſer:

Die Bibel enthält in ſich ſelbſt einen, in practiſcher Abſicht hinreichenden, Beglaubigungsgrund ihrer (moraliſchen) Göttlichkeit, durch den Einfluß, den ſie, als Text einer ſyſtematiſchen Glaubenslehre, von jeher, ſowohl in catechetiſchem als homiletiſchem Vortrage auf das Herz der Menſchen ausgeübt hat, um ſie als Organ, nicht allein der allgemeinen und inneren Vernunftreligion, ſondern auch als Vermächtniß (neues Teſtament) einer ſtatutariſchen, auf unabſehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre, aufzubehalten: es mag ihr auch in theoretiſcher Rückſicht für Gelehrte, die ihren Urſprung theoretiſch und hiſtoriſch nachſuchen, und für die critiſche Behandlung ihrer Geſchichte an Beweisthümern viel oder wenig abgehen. — Die Göttlichkeit ihres moraliſchen Inhalts entſchädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menſchlichkeit der Geſchichtserzählung, die gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleſerlich, durch Accommodationen und Conjecturen im Zuſammenhange mit dem Ganzen müſſen verſtändlich gemacht werden, und berechtigt dabey doch zu dem Satz: daß die Bibel, gleich als ob ſie eine göttliche Offenbahrung wäre, aufbewahrt, moraliſch benutzt, und der Religion, als ihr Leitmittel, untergelegt zu werden verdiene.

Die Keckheit der Kraftgenie's, welche dieſem Leitbande des Kirchenglaubens ſich jetzt ſchon entwachſen zu ſeyn wähnen, ſie mögen nun, als Theophilanthropen, in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen, oder, als Myſtiker, bey der Lampe innerer Offenbarungen ſchwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachſicht bedauren machen, jenes große Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachläßigt, und leichtſinnigen Händen überlaſſen zu haben. — Auch iſt nicht zu erwarten, daß, wenn die Bibel, die wir haben, außer Credit kommen ſollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde; denn öffentliche Wunder machen ſich nicht zum zweytenmale in derſelben Sache: weil das Fehlſchlagen des vorigen, in Abſicht auf die Dauer, dem Folgenden allen Glauben benimmt; — wiewohl doch auch andererſeits auf das Geſchrey der Allarmiſten (das Reich iſt in Gefahr) nicht zu achten iſt, wenn in gewiſſen Statuten der Bibel, welche mehr die Förmlichkeiten, als den inneren

Glau-

Glaubensgehalt der Schrift betreffen, ſelbſt an den Verfaſſern derſelben einiges gerügt werden ſollte: weil das Verbot der Prüfung einer Lehre der Glaubensfreyheit zuwider iſt. — Daß aber ein Geſchichtsglaube Pflicht ſey, und zur Seligkeit gehöre, iſt Aberglaube.*)

Von

---

*) **Aberglaube** iſt der Hang in das, was als nicht natürlicher Weiſe zugehend vermeynt wird, ein größeres Vertrauen zu ſetzen, als was ſich nach Naturgeſetzen erklären läßt — es ſey im Phyſiſchen oder Moraliſchen. — Man kann alſo die Frage aufwerfen: ob der Bibelglaube (als empiriſcher), oder ob umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen ſolle: Mit anderen Worten: iſt die Lehre von Gott, weil ſie in der Bibel ſteht, oder ſteht ſie in der Bibel, weil ſie von Gott iſt? — Der erſtere Satz iſt augenſcheinlich inconſequent; weil das göttliche Anſehen des Buchs hier vorausgeſetzt werden muß, um die Göttlichkeit der Lehre deſſelben zu beweiſen. Alſo kann nur der zweyte Satz Statt finden, der aber ſchlechterdings keines Beweiſes fähig iſt (Supernaturalium non datur scientia). — — Hievon ein Beyſpiel. — Die Jünger des moſaiſch-meſſianiſchen Glaubens, ſahen ihre Hoffnung aus dem Bunde Gottes mit Abraham nach Jeſu Tode ganz ſinken (wir hofften, er würde Iſrael erlöſen); denn nur den Kindern Abrahams war in ihrer Bibel das Heil verheißen. Nun trug es ſich zu, daß, da am Pfingſtfeſte die Jünger ver-

Von der bibliſchen Auslegungskunſt (hermeneutica ſacra), da ſie nicht den Layen überlaſſen werden kann (denn ſie betrifft ein wiſſenſchaftliches Syſtem), darf man, lediglich, in Anſehung deſſen, was in der Religion ſtatutariſch iſt, verlangt werden: daß der Ausleger ſich erkläre, ob ſein Ausſpruch als authentiſch, oder als doctrinal verſtanden werden ſolle.

---

verſammelt waren, einer derſelben auf den glücklichen, der jüdiſchen Auslegungskunſt angemeſſenen Einfall gerieth, daß auch die Heyden (Griechen und Römer) als in dieſen Bund aufgenommen betrachtet werden könnten: wenn ſie an das Opfer, welches Abraham Gotte mit ſeinem einzigen Sohne bringen wollte (als dem Sinnbilde des einigen Opfers des Weltheylandes) glaubeten; denn da wären ſie Kinder Abrahams im Glauben (zuerſt unter, dann aber auch ohne die Beſchneidung). — Es iſt kein Wunder, daß dieſe Entdeckung, die in einer großen Volksverſammlung eine ſo unermeßliche Ausſicht eröffnete, mit dem größten Jubel, und als ob ſie unmittelbare Wirkung des heil. Geiſtes geweſen wäre, aufgenommen und für ein Wunder gehalten wurde, und als ein ſolches in bibliſche (Apoſtel-) Geſchichte kam, bey der es aber gar nicht zur Religion gehört, ſie als Factum zu glauben, und dieſen Glauben der natürlichen Menſchenvernunft aufzudringen. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorſam in Anſehung eines ſolchen Kirchenglaubens, als zur Seeligkeit erforderlich, iſt alſo Aberglaube.

ſtelle. — Im erſteren Falle muß die Auslegung dem Sinne des Verfaſſers buchſtäblich (philologiſch) angemeſſen ſeyn; im zweyten aber hat der Schriftſteller die Freyheit, der Schriftſtelle (philoſophiſch) denjenigen Sinn unterzulegen, den ſie in moraliſch-practiſcher Abſicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegeſe annimmt; denn der Glaube an einen bloßen Geſchichtsſatz iſt todt an ihm ſelber. — Nun mag wohl die erſtere für den Schriftgelehrten, und indirect auch für das Volk in gewiſſer pragmatiſchen Abſicht wichtig genug ſeyn, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre, moraliſch beſſere Menſchen zu bilden, kann auch dabey nicht allein verfehlt, ſondern wohl gar verhindert werden. — Denn die heilige Schriftſteller können als Menſchen auch geirret haben (wenn man nicht ein durch die Bibel beſtändig fortlaufendes Wunder annimmt), wie z. B. der h. Paul mit ſeiner Gnadenwahl, welche er aus der Moſaiſch-Meſſianiſchen Schriftlehre in die Evangeliſche treuherzig überträgt, ob er zwar über die Unbegreiflichkeit der Verwerfung gewiſſer Menſchen, ehe ſie noch gebohren waren, ſich in groſſer Verlegenheit befindet, und ſo, wenn man die Hermeneutik der Schriftgelehrten als continuirlich dem Ausleger zu Theil

gewor-

gewordene Offenbarung annimmt, der Göttlichkeit der Religion beſtändig Abbruch thun muß. — Alſo iſt nun die doctrinale Auslegung, welche nicht (empiriſch) zu wiſſen verlangt, was der heilige Verfaſſer mit ſeinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, ſondern was die Vernunft (a priori) in moraliſcher Rückſicht bey Veranlaſſung einer Spruchſtelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangeliſch-bibliſche Methode der Belehrung des Volks in der wahren inneren und allgemeinen Religion, die von dem particulären Kirchenglauben als Geſchichtsglauben — unterſchieden iſt; wobey dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuſchung zugeht, da hingegen das Volk mit einem Geſchichtsglauben, den keiner deſſelben ſich zu beweiſen vermag, Statt des moraliſchen (allein ſeligmachenden), den ein jeder faßt, in ſeiner Abſicht (die es haben muß) getäuſcht, ſeinen Lehrer anklagen kann.

In Abſicht auf die Religion eines Volks, das eine heilige Schrift zu verehren gelehrt worden iſt, iſt nun die doctrinale Auslegung derſelben, welche ſich auf ſein (des Volks) moraliſches Intereſſe — der Erbauung, ſittlichen Beſſerung und ſo der Seligwerdung — bezieht, zugleich die authentiſche: d. i., ſo will Gott ſeinen in der Bibel geoffenbarten Willen verſtanden wiſſen. Denn es iſt hier nicht von einer bürgerlichen, das Volk unter Diſciplin haltenden (politiſchen), ſondern einer auf das Innere der moraliſchen Geſinnung abzweckenden (mithin göttlichen) Regierung die Rede. Der Gott, der durch unſere eigene (moraliſch-practiſche) Vernunft ſpricht, iſt ein untrüglicher allgemein verſtändlicher Ausleger dieſes ſeines Worts, und es kann auch ſchlechterdings keinen anderen (etwa auf hiſtoriſche Art) beglaubigten Ausleger ſeines Worts geben; weil Religion eine reine Vernunftſache iſt.

* *

Und ſo haben die Theologen der Facultät die Pflicht auf ſich, mithin auch die Befugniß, den Bibelglauben aufrecht zu erhalten: doch unbeſchadet der Freyheit der Philoſophen, ihn jederzeit der Critik der Vernunft zu unterwerfen, welche, im Falle einer Dictatur (des Religionsedicts) die jener oberen etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, ſich durch die ſolenne Formel beſtens verwahren: Provideant conſules ne quid Reſpublica detrimenti capiat.

Anhang bibliſch-hiſtoriſcher Fragen,

über die practiſche Benutzung und muthmaßliche Zeit der Fortdauer dieſes heiligen Buchs.

Daß er bey allem Wechſel der Meynungen, noch lange Zeit im Anſehen bleiben werde, dafür bürgt die Weisheit der Regierung, als deren Intereſſe, in Anſehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiemit in enger Verbindung ſteht. Aber ihm die Ewigkeit zu verbürgen, oder auch es, chiliaſtiſch, in ein neues Reich Gottes auf Erden übergehen zu laſſen, das überſteigt unſer ganzes Vermögen der Wahrſagung. — Was würde alſo geſchehen, wenn der Kirchenglaube, dieſes große Mittel der Volksleitung einmal entbehren müßte?

Wer iſt der Redacteur der bibliſchen Bücher (alten und neuen Teſtaments) und zu welcher Zeit iſt der Canon zu Stande gekommen?

Werden philologiſch-antiquariſche Kenntniſſe immer zur Erhaltung der einmal angenommenen Glau-

benskennern nöthig ſeyn, oder wird die Vernunft den Gebrauch derſelben zur Religion dereinſt von ſelbſt und mit allgemeiner Einſtimmung anzuordnen im Stande ſeyn?

Hat man hinreichende Documente der Authenticität der Bibel nach den ſogenannten 70 Dolmetſchern, und von welcher Zeit kann man ſie mit Sicherheit datiren? u. ſ. w.

Die practiſche, vornehmlich öffentliche, Benutzung dieſes Buchs in Predigten, iſt ohne Zweifel diejenige, welche zur Beſſerung der Menſchen und Belebung ihrer moraliſchen Triebfedern (zur Erbauung) beyträgt. Alle andere Abſicht muß ihr nachſtehen, wenn ſie hiemit in Colliſion kommt. — Man muß ſich daher wundern: daß dieſe Maxime noch hat bezweifelt werden können, und eine paraphraſtiſche Behandlung eines Texts der paränetiſchen, wenn gleich nicht vorgezogen, doch durch die erſtere wenigſtens hat in Schatten geſtellt werden ſollen. — Nicht die Schriftgelahrtheit, und was man vermittelſt ihrer aus der Bibel, durch philologiſche Kenntniſſe, die oft nur verunglückte Conjecturen ſind,

ſind, herauszieht, ſondern was man mit moraliſcher Denkungsart (alſo nach dem Geiſte Gottes) in ſie hineinträgt; und Lehren, die nie trügen, auch nie ohne heilſame Wirkung ſeyn können, das muß dieſem Vortrage ans Volk die Leitung geben: nämlich den Text nur, (wenigſtens hauptſächlich) als Veranlaſſung zu allem Sittenbeſſernden, was ſich dabey denken läßt, zu behandeln, ohne was die heil. Schriftſteller dabey ſelbſt im Sinne gehabt haben möchten, nachforſchen zu dürfen. — Eine auf Erbauung, als Endzweck, gerichtete Predigt, (wie denn das eine jede ſeyn ſoll) muß die Belehrung aus den Herzen der Zuhörer, nämlich der natürlichen moraliſchen Anlage, ſelbſt des unbelehrteſten Menſchen, entwickeln; wenn die dadurch zu bewirkende Geſinnung lauter ſeyn ſoll. Die damit verbundene Zeugniſſe der Schrift, ſollen auch nicht die Wahrheit dieſer Lehren beſtätigende hiſtoriſche Beweisgründe ſeyn (denn deren bedarf die ſittlich-thätige Vernunft hiebey nicht: und das empiriſche Erkenntniß vermag es auch nicht), ſondern blos Beyſpiele der Anwendung der practiſchen Vernunftprincipien auf Facta der h. Geſchichte, um ihre Wahrheit anſchaulicher zu machen; welches aber auch ein ſehr ſchätz-

ſchätzbarer Vortheil für Volk und Staat auf der ganzen Erde iſt.

Anhang

Von einer reinen Myſtik in der Religion.*)

Ich habe aus der Critik der reinen Vernunft gelernet, daß Philoſophie nicht etwa eine Wiſſenſchaft der Vorſtellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften, oder ſonſt etwas ähnliches ſey; ſondern eine Wiſſenſchaft des Menſchen, ſeines Vorſtel-

---

*) In einem ſeiner Diſſertation: De ſimilitudine inter Myſticiſmum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auctore Carol. Arnold. Willmans, Bielefelda-Gueſtphalo, Halis Saxonum 1797. beygefügten Briefe, welchen ich, mit ſeiner Erlaubniß, und mit Weglaſſung der Einleitungs- und Schlußhöflichkeitsſtellen, hiemit liefere, und welcher dieſen, jetzt der Arzneywiſſenſchaft ſich widmenden jungen Mann, als einen ſolchen bezeichnet, von dem ſich auch in anderen Fächern der Wiſſenſchaft viel erwarten läßt. Wobey ich gleichwohl jene Aehnlichkeit meiner Vorſtellungsart mit der ſeinigen unbedingt einzugeſtehen nicht gemeynt bin.

ſens, Denkens und Handelns; — ſie ſoll den Menſchen nach allen ſeinen Beſtandtheilen darſtellen, wie er iſt und ſeyn ſoll, d. h., ſowohl nach ſeinen Naturbeſtimmungen, als auch nach ſeinem Moralitäts- und Freyheitsverhältniß. Hier wies nun die alte Philoſophie dem Menſchen einen ganz unrichtigen Standpunct in der Welt an, indem ſie ihn in dieſer zu einer Maſchine machte, die, als ſolche, gänzlich von der Welt, oder von den Außendingen und Umſtänden, abhängig ſeyn mußte; ſie machte alſo den Menſchen zu einem beynahe bloß paſſiven Theile der Welt. — Jetzt erſchien die Critik der Vernunft, und beſtimmte dem Menſchen in der Welt eine durchaus active Exiſtenz. Der Menſch ſelbſt iſt urſprünglich Schöpfer aller ſeiner Vorſtellungen und Begriffe, und ſoll einziger Urheber aller ſeiner Handlungen ſeyn. Jenes »iſt,« und dieſes »ſoll,« führt auf zwey ganz verſchiedene Beſtimmungen am Menſchen. Wir bemerken daher auch im Menſchen zweyerley ganz verſchiedenartige Theile, nämlich auf der einen Seite Sinnlichkeit und Verſtand, und auf der andern Vernunft und freyen Willen, die ſich ſehr weſentlich von einander unterſcheiden. In der Natur iſt alles; es iſt von keinem Soll in ihr die Rede; Sinnlichkeit und Verſtand gehen aber nur immer darauf aus, zu beſtimmen, was, und wie es iſt; ſie müſſen alſo für die Natur, für dieſe Erdenwelt, beſtimmt ſeyn, und mithin zu ihr gehören. Die Vernunft will beſtändig ins Ueberſinnliche, wie es wohl über die ſinnliche Natur hinaus beſchaffen ſeyn möchte: ſie ſcheint alſo, obzwar ein theoretiſches Vermögen, dennoch gar nicht für dieſe Sinnlichkeit beſtimmt zu ſeyn; der freye Wille aber beſteht ja in einer Unabhängigkeit von den Außendingen; dieſe ſollen nicht Triebfedern des Handelns für den Menſchen ſeyn; er kann alſo noch weniger zur Natur gehören. Aber wohin denn? Der Menſch muß für zwey ganz verſchiedene Welten beſtimmt ſeyn, einmal für das Reich der Sinne und des Verſtandes, alſo für dieſe Erdenwelt: dann aber auch noch für eine andere Welt, die wir nicht kennen, für ein Reich der Sitten.

Was den Verſtand betrifft, ſo iſt dieſer ſchon für ſich durch ſeine Form auf dieſe Erdenwelt eingeſchränkt; denn er beſteht bloß aus Categorien, d. h., Aeußerungsarten, die bloß auf ſinnliche Dinge ſich beziehen können. Seine Gränzen ſind ihm alſo ſcharf geſteckt. Wo die Categorien aufhören, da hört auch der Verſtand auf; weil ſie ihn erſt bilden und zuſammenſetzen. Ein Beweis für die bloß irdiſche, oder Naturbeſtimmung des Verſtandes ſcheint mir auch dieſes zu ſeyn, daß wir in Rückſicht der Verſtandeskräfte eine Stufenleiter in der Natur finden, vom klügſten Menſchen bis zum dümmſten Thiere (indem wir doch den Inſtinkt auch als eine Art von Verſtand anſehen können, in ſofern zum bloßen Verſtande der freye Wille nicht gehört.)] Aber nicht ſo in Rückſicht der Moralität, die da aufhört, wo die Menſchheit aufhört, und die in allen Menſchen urſprünglich daſſelbe Ding iſt. Der Verſtand muß alſo bloß zur Natur gehören, und, wenn der Menſch bloß Verſtand hätte, ohne Vernunft, und freyen Willen, oder ohne Moralität, ſo würde er ſich in nichts von den Thieren unterſcheiden, und vielleicht bloß an der Spitze ihrer Stufenleiter ſtehen, da er hingegen jetzt, im Beſitz der Moralität, als freyes Weſen, durchaus und weſentlich von den Thieren verſchieden iſt, auch von dem klügſten, (deſſen Inſtinct oft deutlicher und beſtimmter wirkt, als der Verſtand der Menſchen.) — Dieſer Verſtand aber iſt ein gänzlich actives Vermögen des Menſchen; alle ſeine Vorſtellungen und Begriffe ſind bloß *ſeine* Geſchöpfe, der Menſch denkt mit ſeinem Verſtande urſprünglich, und er ſchafft ſich alſo *ſeine* Welt. Die Außendinge ſind nur Gelegenheitsurſachen der Wirkung des Verſtandes, ſie reitzen

ihm

ihn zur Action, und das Product dieſer Action ſind Vorſtellungen und Begriffe. Die Dinge alſo, worauf ſich dieſe Vorſtellungen und Begriffe beziehen, können nicht das ſeyn, was unſer Verſtand vorſtellt; denn der Verſtand kann nur Vorſtellungen und ſeine Gegenſtände, nicht aber wirkliche Dinge ſchaffen, d. h., die Dinge können unmöglich durch dieſe Vorſtellungen und Begriffe vom Verſtande als ſolche, wie ſie an ſich ſeyn mögen, erkannt werden; die Dinge, die unſere Sinne und unſern Verſtand darſtellen, ſind vielmehr an ſich nur Erſcheinungen, d. i., Gegenſtände unſerer Sinne und unſeres Verſtandes, die das Product aus dem Zuſammentreffen der Gelegenheitsurſachen und der Wirkung des Verſtandes ſind, die aber deßwegen doch nicht Schein ſind, ſondern die wir im practiſchen Leben für uns als wirkliche Dinge und Gegenſtände unſerer Vorſtellungen anſehen können; eben weil wir die wirklichen Dinge als jene Gelegenheitsurſachen ſuppeniren müſſen. Ein Beyſpiel giebt die Naturwiſſenſchaft. Außendinge wirken auf einen actionsfähigen Körper und reitzen dieſen dadurch zur Action; das Product hievon iſt Leben. — Was iſt aber Leben? Phyſiſches Anerkennen ſeiner Exiſtenz in der Welt, und ſeines Verhältniſſes zu den Außendingen; der Körper lebt dadurch, daß er auf die

Außendinge reagirt, ſie als ſeine Welt anſieht, und ſie zu ſeinem Zweck gebrauche, ohne ſich weiter um ihr Weſen zu bekümmern. Ohne Außendinge wäre dieſer Körper kein lebender Körper, und ohne Actionsfähigkeit des Körpers wären die Außendinge nicht ſeine Welt. Eben ſo mit dem Verſtande. Erſt durch ſein Zuſammentreffen mit den Außendingen entſteht dieſe ſeine Welt; ohne Außendinge wäre er todt, — ohne Verſtand aber wären keine Vorſtellungen, ohne Vorſtellungen keine Gegenſtände, und ohne dieſe nicht dieſe ſeine Welt; ſo wie mit einem anderen Verſtande auch eine andere Welt da ſeyn würde, welches durch das Beyſpiel von Wahnſinnigen klar wird. Alſo der Verſtand iſt Schöpfer ſeiner Gegenſtände und der Welt, die aus ihnen beſteht; aber ſo daß wirkliche Dinge die Gelegenheitsurſachen ſeiner Action und alſo der Vorſtellungen ſind.

Dadurch unterſcheiden ſich nun dieſe Naturkräfte des Menſchen weſentlich von der Vernunft und dem freyen Willen. Beyde machen zwar auch active Vermögen aus, aber die Gelegenheitsurſachen ihrer Action ſollen nicht aus dieſer Sinnenwelt genommen ſeyn. Die Vernunft, als theoretiſches Vermögen, kann alſo hier gar keine Gegenſtände haben, ihre Wirkungen können nur Ideen ſeyn, d. h., Vorſtellungen der Vernunft, denen keine Gegenſtände entſprechen, weil nicht wirkliche Dinge, ſondern etwa nur Spiele des Verſtandes die Gelegenheitsurſachen ihrer Action ſind. Alſo kann die Vernunft, als theoretiſches ſpeculatives Vermögen, hier in dieſer Sinnenwelt gar nicht gebraucht werden, (und muß folglich, weil ſie doch einmal als ſolches da iſt, für eine andere Welt beſtimmt ſeyn), ſondern nur als practiſches Vermögen, zum Behuf des freyen Willens. Dieſer nun iſt bloß und allein practiſch; das Weſentliche deſſelben beſteht darinn, daß ſeine Action nicht Reaction, ſondern eine reine objective Handlung ſeyn ſoll, oder daß die Triebfedern ſeiner Action nicht mit den Gegenſtänden derſelben zuſammenfallen ſollen; daß er alſo unabhängig von den Vorſtellungen des Verſtandes, weil dieſes eine verkehrte und verderbte Wirkungsart derſelben veranlaſſen würde, als auch unabhängig von den Ideen der ſpeculativen Vernunft handeln ſoll, weil dieſe, da ihnen nichts wirkliches entſpricht, leicht eine falſche und grundloſe Willensbeſtimmung verurſachen könnten. Alſo muß die Triebfeder der Action des freyen Willens etwas ſeyn, was im innern Weſen des Menſchen ſelbſt gegründet und von der Freyheit des Willens ſelbſt unzertrennlich iſt. Dieſes iſt nun das moraliſche

Geſetz, welches uns durchaus ſo aus der Natur herausreißt, und über ſie erhebt, daß wir, als moraliſche Weſen, die Naturdinge weder zu Urſachen und Triebfedern der Action des Willens bedürfen, noch ſie als Gegenſtände unſeres Wollens anſehen können, in deren Stelle vielmehr nur die moraliſche Perſon der Menſchheit tritt. Jenes Geſetz ſichert uns alſo eine bloß dem Menſchen eigenthümliche und ihn von allen übrigen Naturtheilen unterſcheidende Eigenſchaft, die Moralität, vermöge welcher wir unabhängige und freye Weſen ſind, und die ſelbſt wieder durch dieſe Freyheit begründet iſt. — Dieſe Moralität, und nicht der Verſtand, iſt es alſo, was den Menſchen erſt zum Menſchen macht. So ſehr auch der Verſtand ein völlig actives und in ſofern ſelbſtſtändiges Vermögen iſt, ſo bedarf er doch zu ſeiner Action der Außendinge, und iſt auch zugleich auf ſie eingeſchränkt; da hingegen der freye Wille völlig unabhängig iſt, und einzig durch das innere Geſetz beſtimmet werden ſoll: d. h., der Menſch bloß durch ſich ſelbſt, ſofern er ſich nur zu ſeiner urſprünglichen Würde und Unabhängigkeit von allem, was nicht das Geſetz iſt, erhoben hat. Wenn alſo dieſer unſer Verſtand ohne dieſe ſeine Außendinge nichts, wenigſtens nicht dieſer Verſtand ſeyn würde, ſo bleiben Vernunft und freyer Wille dieſelben, ihr Wirkungskreis ſey, welcher er wolle. (Sollte hier der freylich hyperphyſiſche Schluß wohl mit einiger Wahrſcheinlichkeit gemacht werden können: »daß mit dem Tode des Menſchenkörpers auch dieſer ſein Verſtand ſtirbt und verloren geht, mit allen ſeinen irdiſchen Vorſtellungen, Begriffen und Kenntniſſen; weil doch dieſer Verſtand immer nur für irdiſche, ſinnliche Dinge, brauchbar iſt, und, ſobald der Menſch ins Ueberſinnliche ſich verſteigen will, hier ſogleich aller Verſtandesgebrauch aufhört, und der Vernunftgebrauch dagegen eintritt?« Es iſt dieſes eine Idee, die ich nachher auch bey den Myſtikern, aber nur dunkel gedacht, nicht behauptet, gefunden habe, und die gewiß zur Beruhigung und vielleicht auch moraliſchen Verbeſſerung vieler Menſchen beytragen würde. Der Verſtand hängt ſo wenig, wie der Körper, vom Menſchen ſelbſt ab. Bey einem fehlerhaften Körperbau beruhigt man ſich, weil man weiß, er iſt nichts weſentliches — ein gutgebaueter Körper hat nur hier auf der Erde ſeine Vorzüge. Geſetzt, die Idee würde allgemein, daß es mit dem Verſtande eben ſo wäre, ſollte das nicht für die Moralität der Menſchen erſprießlich ſeyn? Die neuere Naturlehre des Menſchen harmonirt ſehr mit dieſer Idee, indem ſie den Verſtand

bloß

bloß als etwas dem Körper abhängiges und als ein Product der Gehirnwirkung anſieht. S. Reils phyſiologiſche Schriften. Auch die ältern Meynungen von der Materialität der Seele ließen ſich hierdurch auf etwas Reales zurückbringen.) —

Der fernere Verlauf der kritiſchen Unterſuchung der menſchlichen Seelenvermögen ſtellte die natürliche Frage auf: hat die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls, und alſo unſerer ſelbſt und des moraliſchen Geſetzes auch wohl einen gültigen Grund, da jeder theoretiſche Grund ſeiner Natur nach untauglich zur Befeſtigung und Sicherſtellung jener Idee iſt? Hieraus entſtand der ſo ſchöne moraliſche Beweis für das Daſeyn Gottes, der jedem, auch wenn er nicht wollte, doch insgeheim auch deutlich und hinlänglich beweiſend ſeyn muß. Aus der durch ihn nun begründeten Idee von einem Weltſchöpfer aber gieng endlich die practiſche Idee hervor, von einem allgemeinen moraliſchen Geſetzgeber für alle unſere Pflichten, als Urheber des uns innwohnenden moraliſchen Geſetzes. Dieſe Idee bietet dem Menſchen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt ſich für ein anderes Reich geſchaffen, als für das Reich der Sinne und des Verſtandes, — nämlich für ein moraliſches Reich, für ein

Reich

Reich Gottes. Er erkennt nun ſeine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entſteht in ihm ein neues Erkenntniß, ein neues Gefühl, nämlich Religion. — So weit, ehrwürdiger Vater, war ich in dem Studio Ihrer Schriften gekommen, als ich eine Claſſe von Menſchen kennen lernte, die man Separatiſten nennt, die aber ſich ſelbſt Myſtiker nennen, bey welchen ich faſt buchſtäblich Ihre Lehre in Ausübung gebracht fand. Es hielt freylich anfangs ſchwer, dieſe in der myſtiſchen Sprache dieſer Leute wieder zu finden; aber es gelang mir nach anhaltendem Suchen. Es fiel mir auf, daß dieſe Menſchen ganz ohne Gottesdienſt lebten; alles verwarfen, was Gottesdienſt heiſt, und nicht in Erfüllung ſeiner Pflichten beſteht; daß ſie ſich für religiöſe Menſchen, ja für Chriſten hielten, und doch die Bibel nicht als ihr Geſetzbuch anſahen, ſondern nur von einem inneren, von Ewigkeit her in uns einwohnenden, Chriſtenthum ſprachen. — Ich forſchte nach dem Lebenswandel dieſer Leute, und fand (räudige Schafe ausgenommen, die man in jeder Heerde, ihres Eigennutzes wegen, findet) bey ihnen reine moraliſche Geſinnungen und eine beynahe ſtoiſche Conſequenz in ihren Handlungen. Ich unterſuchte ihre Lehre und ihre Grundſätze, und fand im Weſentlichen ganz Ihre Moral und Religionsligionslehre wieder, jedoch immer mit dem Unterſchiede, daß ſie das innere Geſetz, wie ſie es nennen, für eine innere Offenbahrung, und alſo beſtimmt Gott für den Urheber deſſelben halten. Es iſt wahr, ſie halten die Bibel für ein Buch, welches auf irgend eine Art, worauf ſie ſich nicht weiter einlaſſen, göttlichen Urſprungs iſt; aber, wenn man genauer forſcht, ſo findet man, daß ſie dieſen Urſprung der Bibel erſt aus der Uebereinſtimmung der Bibel, der in ihr enthaltenen Lehren, mit ihrem inneren Geſetze ſchließen: denn wenn man ſie z. B. fragt, warum? ſo iſt ihre Antwort: ſie legitimirt ſich in meinem Inneren, und ihr werdet es eben ſo finden, wenn ihr der Weiſung eures inneren Geſetzes oder den Lehren der Bibel Folge leiſtet. Eben deswegen halten ſie ſie auch nicht für ihr Geſetzbuch, ſondern nur für eine hiſtoriſche Beſtätigung, worin ſie das, was in ihnen ſelbſt urſprünglich gegründet iſt, wiederfinden. Mit einem Worte, dieſe Leute würden (verzeihen Sie mir den Ausdruck) wahre Kantianer ſeyn, wenn ſie Philoſophen wären. Aber ſie ſind größtentheils aus der Claſſe der Kaufleute, Handwerker und Landbauern; doch habe ich hin und wieder auch in höheren Ständen und unter den Gelehrten einige gefunden; aber nie einen Theologen, denen dieſe Leute

ein

ein wahrer Dorn im Auge ſind, weil ſie ihren Gottesdienſt nicht von ihnen unterſtützt ſehen, und ihnen doch, wegen ihres exemplariſchen Lebenswandels und Unterwerfung in jede bürgerliche Ordnung, durchaus nichts anhaben können. Von den Quäkern unterſcheiden ſich dieſe Separatiſten nicht in ihren Religionsgrundſätzen, aber wohl in der Anwendung derſelben aufs gemeine Leben. Denn ſie kleiden ſich z. B. wie es gerade Sitte iſt, und bezahlen alle ſowohl Staats- als kirchliche Abgaben. Bey dem gebildeten Theile derſelben habe ich nie Schwärmerey gefunden, ſondern freyes vorurtheilloſes Räſonnement und Urtheil über religiöſe Gegenſtände.

Zweyter Abſchnitt.

Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der juriſtiſchen.

Erneuerte Frage:

Ob das menſchliche Geſchlecht im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſeren ſey?

1.

Was will man hier wiſſen?

Man verlangt ein Stück von der Menſchengeſchichte, und zwar nicht das von der vergangenen, ſondern der künftigen Zeit, mithin eine vorherſagende, welche, wenn ſie nicht nach bekannten Naturgeſetzen (wie Sonnen- und Mondfinſterniſſe) geführt wird, wahrſagend und doch natürlich, kann ſie aber nicht anders, als durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Ausſicht in die künftige Zeit erworben werden, weiſſagend (prophetiſch) genannt wird.*) — Ue-

---

*) Wer ins Wahrſagen pfuſchert (es ohne Kenntniß oder Ehrlichkeit thut), von dem heißt es: er wahrſagert; von der Pythia an bis zur Zigeunerin.

brigens iſt es hier auch nicht um die Naturgeſchichte des Menſchen, (ob etwa künftig neue Racen derſelben entſtehen möchten), ſondern um die Sittengeſchichte, und zwar nicht nach dem Gattungsbegriff (ſingulorum), ſondern dem Ganzen der geſellſchaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerſchaften vertheilten Menſchen (univerſorum) zu thun, wenn gefragt wird: ob das menſchliche Geſchlecht (im Großen) zum Beſſeren beſtändig fortſchreite.

2.

Wie kann man es wiſſen?

Als wahrſagende Geſchichtserzählung des Bevorſtehenden in der künftigen Zeit: mithin als eine a priori mögliche Darſtellung der Begebenheiten, die da kommen ſollen. — Wie iſt aber eine Geſchichte a priori möglich? — Antwort: wenn der Wahrſager die Begebenheiten ſelber macht und veranſtaltet, die er zum Voraus verkündigt.

Jüdiſche Propheten hatten gut weiſſagen, daß über kurz oder lang nicht bloß Verfall, ſondern gänzliche Auflöſung ihrem Staat bevorſtehe; denn ſie waren ſelbſt die Urheber dieſes ihres Schickſals. — Sie hatten, als Volksleiter, ihre Verfaſſung mit ſo viel kirchlichen und daraus abſließenden bürgerlichen Laſten beſchweert, daß ihr Staat völlig untauglich wurde für ſich ſelbſt, vornehmlich mit benachbarten Völkern zuſammen, zu beſtehen, und die Jeremiaden ihrer Prieſter mußten daher natürlicher Weiſe vergeblich in der Luſt verhallen; weil dieſe hartnäckigt auf ihrem Vorſatz einer unhaltbaren, von ihnen ſelbſt gemachten, Verfaſſung beharreten, und ſo von ihnen ſelbſt der Ausgang mit Unfehlbarkeit vorausgeſehen werden konnte.

Unſere Politiker machen, ſo weit ihr Einfluß reicht, es eben ſo, und ſind auch im Wahrſagen eben ſo glücklich. — Man muß, ſagen ſie, die Menſchen nehmen, wie ſie ſind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmüthige Phantaſten träumen, daß ſie ſeyn ſollten. Das wie ſie ſind aber ſollte heißen: wozu wir ſie durch ungerechten Zwang, durch verrätheriſche, der Regierung an die Hand gegebene, Anſchläge gemacht haben, nämlich halsſtarrig und zur Empörung geneigt; wo dann freylich, wenn ſie ihre Zügel ein wenig ſinken läßt, ſich traurige Folgen eräugnen, welche die Prophezeyung jener vermeyntlich-klugen Staatsmänner wahrmachen.

Auch Geiſtliche weiſſagen gelegentlich den gänzlichen Verfall der Religion, und die nahe Erſcheinung des Antichriſts; während deſſen ſie gerade das thun, was erforderlich iſt ihn einzuführen, indem ſie nämlich ihrer Gemeine nicht ſittliche Grundſätze ans Herz zu legen bedacht ſind, die geradezu aufs Beſſern führen, ſondern Obſervanzen und hiſtoriſchen Glauben zur weſentlichen Pflicht machen, die es indirect bewirken ſollen; woraus zwar mechaniſche Einhelligkeit, als in einer bürgerlichen Verfaſſung, aber keine in der moraliſchen Geſinnung erwachſen kann: alsdenn aber über Irreligioſität klagen, welche ſie ſelber gemacht haben; die ſie alſo, auch ohne beſondere Wahrſagergabe, vorherverkündigen konnten.

3.

Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwiſſen will.

Der Fälle, die eine Vorherſagung enthalten können, ſind drey. Das menſchliche Geſchlecht iſt entweder im continuirlichen Rückgange zum Aergeren, oder im beſtändigen Fortgange zum Beſſeren in ſeiner moraliſchen Beſtimmung, oder im ewigen Stillſtande

auf

auf der jetzigen Stufe ſeines ſittlichen Werths unter den Gliedern der Schöpfung mit welchem die ewige Umdrehung im Kreiſe um denſelben Punct einerley iſt).

Die erſte Behauptung kann man den moraliſchen Terrorismus, die zweyte den Eudämonismus, (der, das Ziel des Fortſchreitens im weiten Proſpect geſehen, auch Chiliasmus genannt werden würde), die dritte aber den Abderitismus nennen; weil, da ein wahrer Stillſtand im Moraliſchen nicht möglich iſt, ein beſtändig wechſelndes Steigen, und eben ſo öfteres und tiefes Zurückfallen (gleichſam ein ewiges Schwanken) nichts mehr austrägt, als ob das Subject auf derſelben Stelle und im Stillſtande geblieben wäre.

a.

Von der terroriſtiſchen Vorſtellungsart der Menſchengeſchichte.

Der Verfall ins Aergere kann im menſchlichen Geſchlechte nicht beſtändig fortwährend ſeyn; denn bey einem gewiſſen Grade deſſelben würde es ſich ſelbſt aufreiben. Daher beym Anwachs großer, wie Berge ſich auf-

aufthürmenden Greuelthaten und ihnen angemeſſenen Uebel, geſagt wird: nun kann es nicht mehr ärger werden: der jüngſte Tag iſt vor der Thür, und der fromme Schwärmer träumt nun ſchon von der Wiederbringung aller Dinge und einer erneuerten Welt, nachdem dieß im Feuer untergegangen iſt.

b.

Von der eudämoniſtiſchen Vorſtellungsart der Menſchengeſchichte.

Daß die Maſſe des unſerer Natur angearteten Guten und Böſen in der Anlage immer dieſelbe bleibe, und in demſelben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden; — und wie ſollte ſich auch dieſes Quantum des Guten in der Anlage vermehren laſſen, da es durch die Freyheit des Subjects geſchehen müßte, wozu dieſes aber wiederum eines größeren Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? — Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Urſache nicht überſteigen; und ſo kann das Quantum des mit dem Böſen im Menſchen vermiſchten Guten ein gewiſſes Maaß des letzteren nicht überſchreiten, über welches er ſich empor-

emporarbeiten; und ſo auch immer zum noch Beſſeren fortſchreiten könnte. Der Eudämonism, mit ſeinen ſanguiniſchen Hoffnungen, ſcheint alſo unhaltbar zu ſeyn, und zu Gunſten einer weiſſagenden Menſchengeſchichte, in Anſehung des immerwährenden weitern Fortſchreitens, auf der Bahn des Guten, wenig zu verſprechen.

c.

Von der Hypotheſe des Abderitism des Menſchengeſchlechts zur Vorherbeſtimmung ſeiner Geſchichte.

Dieſe Meynung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geſchäfftige Thorheit iſt der Charakter unſerer Gattung. In die Bahn des Guten ſchnell einzutreten, aber darauf nicht zu beharren, ſondern, um ja nicht an einen einzigen Zweck gebunden zu ſeyn, wenn es auch nur der Abwechſelung wegen geſchähe, den Plan des Fortſchritts umzukehren, zu bauen, um niederreißen zu können, und ſich ſelbſt die hoffnungsloſe Bemühung aufzulegen, den Stein des Siſyphus bergan zu wälzen, um ihn wieder zurückrollen zu laſſen. — Das Princip des Böſen in der Naturanlage des menſchlichen Geſchlechts ſcheint alſo hier mit dem des Guten nicht ſowohl amalgamirt (verſchmelzen), als vielmehr Eines durch Andere neutraliſirt zu ſeyn; welches Thatloſigkeit zu Folge haben würde (die hier der Stillſtand heißt): eine leere Geſchäfftigkeit, das Gute mit dem Böſen durch vorwärts und rückwärts gehen ſo abwechſeln zu laſſen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unſerer Gattung mit ſich ſelbſt auf dieſem Glob' als ein bloßes Poſſenſpiel angeſehen werden müßte, was ihr keinen größeren Werth in den Augen der Vernunft verſchaffen kann; als den die andere Thiergeſchlechter haben, die dieſes Spiel mit weniger Koſten und ohne Verſtandesaufwand treiben.

4.

Durch Erfahrung unmittelbar iſt die Aufgabe des Fortſchreitens nicht aufzulöſen.

Wenn das menſchliche Geſchlecht im Ganzen betrachtet eine noch ſo lange Zeit vorwärts gehend und im Fortſchreiten begriffen geweſen zu ſeyn befunden würde, ſo kann doch niemand dafür ſtehen, daß nun nicht gerade jetzt, vermöge der phyſiſchen Anlage unſerer Gattung, die Epoche ſeines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings, und, mit beſchleunigten

Falle, zum Aergeren geht, ſo darf man nicht verzagen, daß nicht eben da der Umwendungspunct (punctum flexus contrarii) anzutreffen wäre, wo, vermöge der moraliſchen Anlage in unſerem Geſchlecht, der Gang deſſelben ſich wiederum zum Beſſeren wendete. Denn wir haben es mit freyhandelnden Weſen zu thun, denen ſich zwar vorher *dictiren* läßt, was ſie thun *ſollen*, aber nicht *vorherſagen* läßt, was ſie thun *werden*, und die aus dem Gefühl der Uebel, die ſie ſich ſelbſt zufügten, wenn es recht böſe wird, eine verſtärkte Triebfeder zu nehmen wiſſen, es nun doch beſſer zu machen, als es vor jenem Zuſtande war. — Aber »arme Sterbliche (ſagt der Abt *Coyer*), unter euch iſt nichts beſtändig, als die Unbeſtändigkeit!«

Vielleicht liegt es auch an unſerer unrecht genommenen Wahl des Standpuncts, aus dem wir den Lauf menſchlicher Dinge anſehen, daß dieſer uns ſo widerſinniſch ſcheint. Die Planeten, von der Erde aus geſehen, ſind bald rückgängig, bald ſtillſtehend, bald fortgängig. Den Standpunct aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen ſie nach der Copernikaniſchen Hypotheſe beſtändig ihren regelmäßigen Gang fort. Es gefällt aber einigen, ſonſt

nicht

nicht Unweiſen, ſteif auf ihrer Erklärungsart der Erſcheinungen und dem Standpuncte zu beharren, den ſie einmal genommen haben: ſollten ſie ſich darüber auch in tychoniſche Cyclen und Epicykeln bis zur Ungereimtheit verwickeln. — Aber das iſt eben das Unglück, daß wir uns in dieſen Standpunct, wenn es die Vorherſagung freyer Handlungen angeht, zu verſetzen nicht vermögend ſind. Denn das wäre der Standpunct der Vorſehung, der über alle menſchliche Weisheit hinausliegt, welche ſich auch auf freye Handlungen des Menſchen erſtreckt, die von dieſem zwar geſehen, aber mit Gewißheit nicht vorhergeſehen werden können (für das göttliche Auge iſt hier kein Unterſchied), weil er zu dem letzteren den Zuſammenhang nach Naturgeſetzen bedarf, in Anſehung der künftigen freyen Handlungen aber dieſer Leitung, oder Hinweiſung, entbehren muß.

Wenn man den Menſchen einen angebohrnen und unveränderlich-guten, obzwar eingeſchränkten Willen, beylegen dürfte, ſo würde er dieſes Fortſchreiten ſeiner Gattung zum Beſſeren mit Sicherheit vorherſagen können; weil es eine Begebenheit träfe, die er ſelbſt machen kann. Bey der Miſchung des Böſen aber mit dem

uten in der Anlage, deren Maaß er nicht kennt,
eiß er ſelbſt nicht, welcher Wirkung er ſich davon
wärtigen könne.

5.

n irgend eine Erfahrung muß doch die wahrſagende Geſchichte des Menſchengeſchlechts angeknüpft werden.

Es muß irgend eine Erfahrung im Menſchenge-
lechte vorkommen, die, als Begebenheit, auf eine
eſchaffenheit und ein Vermögen deſſelben hinweiſet,
rſache von dem Fortrücken deſſelben zum Beſſeren,
d, (da dieſes die That eines mit Freyheit begabten
eſens ſeyn ſoll,) Urheber deſſelben zu ſeyn; aus ei-
r gegebenen Urſache aber läßt ſich eine Begebenheit
s Wirkung vorherſagen, wenn ſich die Umſtände er-
gnen, welche dazu mitwirkend ſind. Daß dieſe letz-
e ſich aber irgend einmal eräugnen müſſen, kann, wie
ym Calcul der Wahrſcheinlichkeit im Spiel, wohl im
lgemeinen vorhergeſagt, aber nicht beſtimmt werden,
es ſich in meinem Leben zutragen und ich die Er-
hrung davon haben werde, die jene Vorherſagung be-
tigte. — Alſo muß eine Begebenheit nachgeſucht
rden, welche auf das Daſeyn einer ſolchen Urſache
und

und auch auf den Act ihrer Cauſalität im Menſchengeſchlechte unbeſtimmt in Anſehung der Zeit hinweiſe, und die auf das Fortſchreiten zum Beſſeren, als unausbleibliche Folge, ſchließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geſchichte der vergangenen Zeit (daß es immer im Fortſchritt geweſen ſey) ausgedehnt werden könnte, doch ſo, daß jene Begebenheit nicht ſelbſt als Urſache des letzteren, ſondern nur als hindeutend, als Geſchichtszeichen (ſignum rememorativum, demonſtrativum, prognoſticon) angeſehen werden müſſe, und ſo die Tendenz des menſchlichen Geſchlechts im Ganzen, d. i., nicht nach den Individuen betrachtet, (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), ſondern, wie es in Völkerſchaften und Staaten getheilt auf Erden angetroffen wird, beweiſen könnte.

6.

Von einer Begebenheit unſerer Zeit, welche dieſe moraliſche Tendenz des Menſchengeſchlechts beweiſet.

Dieſe Begebenheit beſteht nicht etwa in wichtigen, von Menſchen verrichteten Thaten oder Unthaten, wodurch, was groß war, unter Menſchen klein, oder, was klein war, groß gemacht wird, und wie, gleich als durch Zauberey, alte glänzende Staatsgebäude verſchwinden, und andere an deren Statt, wie aus den Tiefen der Erde, hervorkommen. Nein: nichts von allem dem. Es iſt bloß die Denkungsart der Zuſchauer, welche ſich bey dieſem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verräth, und eine ſo allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite, gegen die auf der andern, ſelbſt mit Gefahr dieſe Partheylichkeit könne ihnen ſehr nachtheilig werden, dennoch laut werden läßt, ſo aber (der Allgemeinheit wegen) einen Character des Menſchengeſchlechts im Ganzen, und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moraliſchen Charakter deſſelben, wenigſtens in der Anlage, beweiſet, der das Fortſchreiten zum Beſſeren nicht allein hoffen läßt, ſondern ſelbſt ſchon ein ſolcher iſt, ſo weit das Vermögen deſſelben für jetzt zureicht.

Die Revolution eines geiſtreichen Volks, die wir in unſeren Tagen haben vor ſich gehen ſehen, mag gelingen oder ſcheitern; ſie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt ſeyn, daß ein wohldenkender Menſch ſie, wenn er ſie, zum zweytenmale unternehmend,

mend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf ſolche Koſten zu machen nie beſchließen würde, — dieſe Revolution, ſage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuſchauer (die nicht ſelbſt in dieſem Spiele mit verwickelt ſind) eine Theilnehmung dem Wunſche nach, die nahe an Enthuſiasm grenzt, und deren Aeußerung ſelbſt mit Gefahr verbunden war, die alſo keine andere, als eine moraliſche Anlage im Menſchengeſchlecht zur Urſache haben kann.

Dieſe moraliſche einfließende Urſache iſt zwiefach; Erſtens, die des Rechts, daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müſſe, ſich eine bürgerliche Verfaſſung zu geben, wie ſie ihm ſelbſt gut zu ſeyn dünkt; Zweitens die des Zwecks, (der zugleich Pflicht iſt), daß diejenige Verfaſſung eines Volks allein an ſich rechtlich und moraliſch-gut ſey, welche ihrer Natur nach ſo beſchaffen iſt, den Angriffskrieg nach Grundſätzen zu meiden, welche keine andere, als die republicaniſche Verfaſſung, wenigſtens der Idee nach, ſeyn kann,*) mithin in die Bedingung einzutreten,

wodurch

---

*) Es iſt aber hiemit nicht gemeynt, daß ein Volk, welches eine monarchiſche Conſtitution hat, ſich damit das

Recht

wodurch der Krieg (der Quell aller Uebel und Verderbniß der Sitten) abgehalten, und ſo dem Menſchengeſchlechte, bey aller ſeiner Gebrechlichkeit, der Fortſchritt zum Beſſeren negativ geſichert wird, im Fortſchreiten wenigſtens nicht geſtört zu werden.

Dies alſo und die Theilnehmung am Guten mit Affect, der Enthuſiasm, ob er zwar, weil aller Affect

---

Recht anmaße, ja auch nur in ſich geheim den Wunſch hege, ſie abgeändert zu wiſſen; denn ſeine vielleicht ſehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfaſſung als die einzige anempfehlen, bey der es ſich zwiſchen mächtigen Nachbaren erhalten kann. Auch iſt das Murren der Unterthanen, nicht des Innern der Regierung halber, ſondern wegen des Benehmens derſelben gegen Auswärtige, wenn ſie dieſe etwa am Republicaniſiren hinderte, gar kein Beweis der Unzufriedenheit des Volks mit ſeiner eigenen Verfaſſung, ſondern vielmehr der Liebe für dieſelbe, weil es wider eigene Gefahr deſto mehr geſichert iſt, je mehr ſich andere Völker republicaniſiren. — Dennoch haben verläumderiſche Sycophanten, um ſich wichtig zu machen, dieſe unſchuldige Kannegießerey für Neuerungsſucht, Jakobinerey und Rottirung, die dem Staat Gefahr drohe, auszugeben geſucht: indeſſen daß auch nicht der mindeſte Grund zu dieſem Vorgeben da war, vornehmlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatz der Revolution mehr als hundert Meilen entfernt war.

Affect, als ein ſolcher, Tadel verdient, nicht ganz zu billigen iſt, giebt doch vermittelſt dieſer Geſchichte zu der, für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlaß: daß wahrer Enthuſiasm nur immer aufs Idealiſche und zwar rein Moraliſche geht, dergleichen der Rechtsbegriff iſt, und nicht auf den Eigennutz gepfropft werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionirenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht geſpannt werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und ſelbſt der Ehrbegriff des alten kriegeriſchen Adels (ein Analogon des Enthuſiasm) verſchwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu ſie gehörten, ins Auge gefaßt hatten,*) und ſich als Beſchützer desſelben dachten;

ten;

---

*) Von einem ſolchen Enthuſiasm der Rechtsbehauptung für das menſchliche Geſchlecht kann man ſagen: postquam ad arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit. — Warum hat es noch nie ein Herrſcher gewagt, frey herauszuſagen, daß er gar kein Recht des Volks gegen ihn anerkenne; daß dieſes ſeine Glückſeligkeit bloß der Wohlthätigkeit einer Regierung, die dieſe ihm angedeihen läßt, verdanke, und alle Anmaßung des Unterthans zu einem Recht gegen dieſelbe (weil dieſes den Begriff eines erlaubten Widerſtands in ſich enthält) ungereimt, ja gar ſtraf-

ten; mit welcher Exaltation das äußere zuſchauende Publicum dann, ohne die mindeſte Abſicht der Mitwirkung, ſympathiſirte.

7.

Wahrſagende Geſchichte der Menſchheit.

Es muß etwas Moraliſches im Grundſatze ſeyn, welches die Vernunft als rein, zugleich aber auch, wegen des großen und Epoche machenden Einfluſſes, als etwas, das die dazu anerkannte Pflicht der Seele des

---

geſtraft ſey? — Die Urſache iſt: weil eine ſolche öffentliche Erklärung alle Unterthanen gegen ihn empören würde; ob ſie gleich, wie folgſame Schafe, von einem gütigen und verſtändigen Herrn geleitet, wohlgefüttert und kräftig beſchützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten. — Denn mit Freyheit begabten Weſen gnügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von Anderen (und hier von der Regierung) zu Theil werden kann; ſondern auf das Princip kommt es an, nach welchem es ſich ſolche verſchafft. Wohlfahrt aber hat kein Princip, weder für den der ſie empfängt, noch der ſie austheilt (der eine ſetzt ſie hierinn, der andere darinn); weil es dabey auf das Materiale des Willens ankommt, welches empiriſch, und ſo der Allgemeinheit einer Regel unfähig iſt. Ein mit Freyheit begabtes Weſen kann und ſoll alſo, Menſchen vor Augen ſtellt, und das menſchliche Geſchlecht im Ganzen ſeiner Vereinigung (non ſingulorum ſed univerſorum) angeht, deſſen verhofftem Gelingen und den Verſuchen zu demſelben es mit ſo allgemeiner und uneigennütziger Theilnehmung zujauchzt. — Dieſe Begebenheit iſt das Phänomen nicht einer Revolution, ſondern (wie es Hr. Erhard ausdrückt) der Evolution einer naturrechtlichen Ver-

im Bewußtſeyn dieſes ſeines Vorzuges vor dem vernunftloſen Thier, nach dem formalen Princip ſeiner Willkühr keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine ſolche, in welcher dieſes mit geſetzgebend iſt: d. i., das Recht der Menſchen, welche gehorchen ſollen, muß nothwendig vor aller Rückſicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieſes iſt ein Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben iſt, und welches keine Regierung, ſo wohlthätig ſie auch immer ſeyn mag, antaſten darf. — Aber dieſes Recht iſt doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zuſammenſtimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeſchränkt iſt, welche das Volk nicht überſchreiten darf; welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht iſt, geſchehen darf. — Autokratiſch herrſchen, und dabey doch republicaniſch, d. h., im Geiſte des Republicanism und nach einer Analogie mit demſelben, regieren, iſt das, was ein Volk mit ſeiner Verfaſſung zufrieden macht.

Verfaſſung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht ſelbſt errungen wird, — indem der Krieg von innen und außen alle bisher beſtandene *ſtatutariſche* zerſtört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfaſſung hinzuſtreben, welche nicht kriegsſüchtig ſeyn kann, nämlich der republicaniſchen: die es entweder ſelbſt der *Staatsform* nach ſeyn mag, oder auch nur nach der *Regierungsart* bey der Einheit des Oberhaupts (des Monarchen) den Geſetzen analogiſch, die ſich ein Volk ſelbſt nach allgemeinen Rechtsprincipien geben würde, den Staat verwalten zu laſſen.

Nun behaupte ich dem Menſchengeſchlechte, nach den Aſpecten und Vorzeichen unſerer Tage, die Erreichung dieſes Zwecks und hiemit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortſchreiten deſſelben zum Beſſeren, auch ohne Sehergeiſt, vorherſagen zu können. Denn ein ſolches Phänomen in der Menſchengeſchichte *vergißt ſich nicht mehr*, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menſchlichen Natur zum Beſſeren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freyheit, nach innern Rechtsprincipien im Menſchengeſchlechte vereinigt, aber was die Zeit betrifft, nur als unbe-

unbeſtimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen konnte.

Aber, wenn der bey dieſer Begebenheit beabſichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution, oder Reform, der Verfaſſung eines Volks gegen das Ende doch fehlſchlüge, oder, nachdem dieſe einige Zeit gewähret hätte, doch wiederum alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde (wie Politiker jetzt wahrſagern), ſo verliert jene philoſophiſche Vorherſagung doch nichts von ihrer Kraft. — Denn jene Begebenheit iſt zu groß, zu ſehr mit dem Intereſſe der Menſchheit verwebt, und, ihrem Einfluſſe nach, auf die Welt, in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß ſie nicht den Völkern, bey irgend einer Veranlaſſung günſtiger Umſtände, in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Verſuche dieſer Art erweckt werden ſollte; da dann, bey einer für das Menſchengeſchlecht ſo wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgend einer Zeit die beabſichtigte Verfaſſung diejenige Feſtigkeit erreichen muß, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde.

Es iſt alſo ein nicht bloß gutgemeynter und in practiſcher Abſicht empfehlungswürdiger, ſondern allen

Ungläu-

Ungläubigen zum Trotz auch für die ſtrengſte Theorie haltbarer Satz: daß das menſchliche Geſchlecht im Fortſchreiten zum Beſſeren immer geweſen ſey, und ſo fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht bloß auf das ſieht, was in irgend einem Volk geſchehen kann, ſondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil nehmen dürften, die Ausſicht in eine unabſehliche Zeit eröffnet; wofern nicht etwa auf die erſte Epoche einer Naturrevolution, die (nach Camper und Blumenbach) bloß das Thier- und Pflanzenreich, ehe noch Menſchen waren, vergrub, noch eine zweyte folgt, welche auch dem Menſchengeſchlechte eben ſo mitſpielt, um andere Geſchöpfe auf dieſe Bühne treten zu laſſen, u. ſ. w. Denn für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren oberſten Urſache, iſt der Menſch wiederum nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrſcher von ſeiner eigenen Gattung dafür nehmen, und als eine ſolche behandeln, indem ſie ihn theils thieriſch, als bloßes Werkzeug ihrer Abſichten, belaſten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufſtellen, um ſie ſchlachten zu laſſen, — das iſt keine Kleinigkeit, ſondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung ſelbſt.

8.

Von der Schwierigkeit der auf das Fortſchreiten zum Weltbeſten angelegten Maximen, in Anſehung ihrer Publicität.

Volksaufklärung iſt die öffentliche Belehrung des Volks von ſeinen Pflichten und Rechten in Anſehung des Staats, dem es angehöret. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menſchenverſtande hervorgehende Rechte betrifft, ſo ſind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derſelben im Volk nicht die vom Staat beſtellete amtsmäßige, ſondern freye Rechtslehrer, d. i., die Philoſophen, welche eben um dieſer Freyheit willen, die ſie ſich erlauben, dem Staate, der immer nur herrſchen will, anſtößig ſind, und werden unter dem Namen **Aufklärer**, als für den Staat gefährliche Leute verſchrieen; obzwar ihre Stimme nicht **vertraulich** ans Volk (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt), ſondern **ehrerbietig** an den Staat gerichtet, und dieſer jenes ſein rechtliches Bedürfniß zu beherzigen angeflehet wird; welches durch keinen andern Weg, als den der Publicität geſchehen kann, wenn ein ganzes Volk ſeine Beſchwerde (gravamen) vortragen will. So verhindert das **Verbot** der Publicität den Fortſchritt eines Volks zum Beſſeren, ſelbſt in dem, was das Mindeſte ſeiner Forderung, nämlich bloß ſein natürliches Recht angeht.

Eine andere, obzwar leicht durchzuſchauende, aber doch geſetzmäßig einem Volk befohlene Verheimlichung iſt die von der wahren Beſchaffenheit ſeiner Conſtitution. Es wäre Verletzung der Majeſtät des großbritanniſchen Volks, von ihm zu ſagen, es ſey eine unbeſchränkte Monarchie: ſondern man will, es ſoll eine durch die zwey Häuſer des Parlaments, als Volksrepräſentanten, den Willen des Monarchen einſchränkende Verfaſſung ſeyn, und doch weiß ein jeder ſehr gut, daß der Einfluß deſſelben auf dieſe Repräſentanten ſo groß und ſo unfehlbar iſt, daß von gedachten Häuſern nichts anderes beſchloſſen wird, als was Er will und durch ſeinen Miniſter anträgt; der dann auch wohl einmal auf Beſchlüſſe anträgt, bey denen er weiß, und es auch macht, daß ihm werde widerſprochen werden, (z. B. wegen des Negerhandels), um von der Freyheit des Parlaments einen ſcheinbaren Beweis zu geben. — Dieſe Vorſtellung der Beſchaffenheit der Sache hat das Trügliche an ſich, daß die wahre zu Recht beſtändige Verfaſſung gar nicht mehr geſucht wird; weil man ſie in einem ſchon vorhandenen Beyſpiel gefunden zu haben vermeynt, und eine lügenhafte Publicität das Volk mit Vorſpiegelung einer durch das von ihm ausgehende Geſetz eingeſchränkten Monarchie*) täuſcht, indeſſen daß ſeine Stellvertreter, durch Beſtechung gewonnen, es in Geheim einem abſoluten Monarchen unterwarfen.

* * *

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menſchen zuſammenſtimmenden Conſtitution: daß nämlich die dem Geſetz gehorchenden auch zugleich, vereinigt, geſetzgebend ſeyn ſollen, liegt bey allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Weſen, welches, ihr gemäß, durch reine Vernunftbegriffe gedacht,

ein

---

*) Eine Urſache, deren Beſchaffenheit man nicht unmittelbar einſieht, entdeckt ſich durch die Wirkung, die ihr unausbleiblich anhängt. — Was iſt ein abſoluter Monarch? Es iſt derjenige, auf deſſen Befehl, wenn er ſagt: es ſoll Krieg ſeyn, ſofort Krieg iſt. — Was iſt dagegen ein eingeſchränkter Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muß, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht, und ſagt das Volk, es ſoll nicht Krieg ſeyn, ſo iſt kein Krieg. — Denn Krieg iſt ein Zuſtand, in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Ge-

bot

ein platoniſches Ideal heißt (respublica noumenon), iſt nicht ein leeres Hirngeſpinnſt, ſondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfaſſung überhaupt, und entfernet allen Krieg. Eine dieſer gemäß organiſirte bürgerliche Geſellſchaft iſt die Darſtellung derſelben nach Freyheitsgeſetzen durch ein Beyſpiel in der Erfahrung (respublica phaenomenon), und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühſam erworben werden; ihre Verfaſſung aber, wenn ſie im Großen einmal errungen worden, qualificirt ſich zur beſten unter allen, um den Krieg, den Zerſtörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin iſt es Pflicht in eine ſolche einzutreten, vorläufig aber (weil jenes

nicht

hat ſtehen müſſen. Nun hat der Großbritanniſche Monarch recht viel Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu ſuchen. Alſo iſt dieſer König ein abſoluter Monarch, der er zwar der Konſtitution nach nicht ſeyn ſollte; die er aber immer vorbey gehen kann, weil er eben durch jene Staatskräfte, nämlich daß er alle Aemter und Würden zu vergeben in ſeiner Macht hat, ſich der Beyſtimmung der Volksrepräſentanten verſichert halten kann. Dieſes Beſtechungsſyſtem muß aber freylich nicht Publicität haben, um zu gelingen. Es bleibt daher unter dem ſehr durchſichtigen Schleyer des Geheimniſſes.

nicht ſo bald zu Stande kommt) Pflicht der Monarchen, ob ſie gleich Autocratiſch herrſchen, dennoch republicaniſch (nicht democratiſch) zu regieren, d. i., das Volk nach Principien zu behandeln, die dem Geiſt der Freyheitsgeſetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft ſie ſich ſelbſt vorſchreiben würde) gemäß ſind, wenn gleich dem Buchſtaben nach es um ſeine Einwilligung nicht befragt würde.

9.

Welchen Ertrag wird der Fortſchritt zum Beſſeren dem Menſchengeſchlecht abwerfen?

Nicht ein immer wachſendes Quantum der Moralität in der Geſinnung, ſondern Vermehrung der Producte ihrer Legalität in pflichtmäßigen Handlungen, durch welche Triebfeder ſie auch veranlaßt ſeyn mögen; d. i., in den guten Thaten der Menſchen, die immer zahlreicher und beſſer ausfallen werden, alſo in den Phänomenen der ſittlichen Beſchaffenheit des Menſchengeſchlechts wird der Ertrag (das Reſultat) der Bearbeitung deſſelben zum Beſſeren allein geſetzt werden können. — Denn wir haben nur empiriſche Data, (Erfahrungen) worauf wir dieſe Vorherſagung gründen: nämlich auf die phyſiſche Urſache unſerer Handlungen, in ſofern ſie geſchehen, die alſo ſelbſt Erſcheinungen ſind, nicht die moraliſche, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geſchehen ſollte, und der allein rein, a priori, aufgeſtellt werden kann.

Allmählich wird der Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgſamkeit in Anſehung der Geſetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Proceſſen, mehr Zuverläßigkeit im Worthalten u. ſ. w., theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverſtandenen eigenen Vortheil im gemeinen Weſen entſpringen, und ſich endlich dies auch auf die Völker im äußeren Verhältniß gegen einander bis zur weltbürgerlichen Geſellſchaft erſtrecken, ohne daß dabey die moraliſche Grundlage im Menſchengeſchlechte im mindeſten vergrößert werden darf; als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluß) erforderlich ſeyn würde. — Denn wir müſſen uns von Menſchen in ihren Fortſchritten zum Beſſeren auch nicht zu viel verſprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung des erſteren gerne für Träumerey eines überſpannten Kopfs halten möchte. *)

10.

In welcher Ordnung allein kann der Fortſchritt zum Beſſeren erwartet werden?

Die Antwort iſt: nicht durch den Gang der Dinge *von unten hinauf*, ſondern den *von oben herab*. — Zu erwarten, daß durch Bildung der Jugend in häuslicher Unterweiſung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen an bis zu den höchſten, in Geiſtes- und moraliſcher, durch Religionslehre verſtärkter Cultur, es endlich dahin kommen werde, nicht bloß gute Staatsbürger, ſondern zum Guten, was immer wei-

---

*) Es iſt doch *ſüß*, ſich Staatsverfaſſungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornehmlich in rechtlicher Abſicht) entſprechen: aber *vermeſſen*, ſie vorzuſchlagen, und *ſtrafbar* das Volk zur Abſchaffung der jetzt beſtehenden aufzuwiegeln.

Plato's Atlantica, **Morus** Vtopia, **Harringtons** Oceana und **Allais** Severambia, ſind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie, (**Cromwells** verunglückte Misgeburt einer deſpotiſchen Republik ausgenommen), auch nur verſucht worden. — Es iſt mit dieſen weiter fortſchreiten und ſich erhalten kann, zu erziehen, iſt ein Plan, der den erwünſchten Erfolg ſchwerlich hoffen läßt. Denn nicht allein, daß das Volk dafür hält, daß die Koſten der Erziehung ſeiner Jugend nicht ihm, ſondern dem Staate zu Laſten kommen müſſen, der Staat aber dagegen ſeinerſeits zu Beſoldung tüchtiger und mit Luſt ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat (wie Büſching klagt), weil er alles zum Kriege braucht: ſondern das ganze Maſchinenweſen dieſer Bildung hat keinen Zuſammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der oberſten Staatsmacht, und nach dieſer ihrer Abſicht entworfen, ins Spiel geſetzt, und darinn auch immer gleichförmig erhalten wird; wozu wohl gehören möchte, daß der Staat

---

dieſen Staatsſchöpfungen wie mit der Weltſchöpfung zugegangen. kein Menſch war dabey zugegen, noch konnte er bey einer ſolchen gegenwärtig ſeyn, weil er ſonſt ſein eigener Schöpfer hätte ſeyn müſſen. Ein Staatsproduct, wie man es hier denkt, als dereinſt, ſo ſpät es auch ſey, als vollendet zu hoffen, iſt ein ſüßer Traum; aber ſich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, ſondern, ſo weit es mit dem moraliſchen Geſetze zuſammen beſtehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, ſondern des Staatsoberhaupts.

Staat ſich von Zeit zu Zeit auch ſelbſt reformire, und, Statt Revolution, Evolution verſuchend, zum Beſſeren beſtändig fortſchreite. Da es aber doch auch Menſchen ſind, welche dieſe Erziehung bewirken ſollen, mithin ſolche, die dazu ſelbſt haben gezogen werden müſſen: ſo iſt, bey dieſer Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umſtände, die einen ſolchen Effect begünſtigen, die Hoffnung ihres Fortſchreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn ſie uns unſichtbar iſt, Vorſehung heißt) als poſitiver Bedingung, für das aber, was hierin von Menſchen erwartet und gefordert werden kann, bloß negative Weisheit zur Beförderung dieſes Zwecks zu erwarten, nämlich daß ſie das größte Hinderniß des Moraliſchen, nämlich den Krieg, der dieſen immer zurückgängig macht, erſtlich nach und nach menſchlicher, darauf ſeltener, endlich, als Angriffskrieg, ganz ſchwinden zu laſſen ſich genöthigt ſehen werden, um eine Verfaſſung einzuſchlagen, die, ihrer Natur nach, ohne ſich zu ſchwächen, auf ächte Rechtsprincipien gegründet, beharrlich zum Beſſern fortſchreiten kann.

Beſchluß.

Ein Arzt, der ſeinen Patienten von Tag zu Tag auf baldige Geneſung vertröſtete: den einen, daß der Puls beſſer ſchläge; den anderen, daß der Auswurf, den dritten, daß der Schweiß Beſſerung verſpräche, u. ſ. w., bekam einen Beſuch von einem ſeiner Freunde. Wie gehts,,Freund, mit euer Krankheit? war die erſte Frage. Wie wirds gehen? Ich ſterbe für lauter Beſſerung! — Ich verdenke es Keinem, wenn er in Anſehung der Staatsübel an dem Heil des Menſchengeſchlechts und dem Fortſchreiten deſſelben zum Beſſeren zu verzagen anhebt; allein ich verlaſſe mich auf das heroiſche Arzneymittel, welches Hume anführt, und eine ſchnelle Cur bewirken dürfte. — »Wenn ich jetzt (ſagt er) die Nationen im Kriege gegen einander begriffen ſehe, ſo iſt es, als ob ich zwey beſoffene Kerle ſähe, die ſich in einem Porzellänladen mit Prügeln herumſchlagen. Denn nicht genug, daß ſie an den Beulen, die ſie ſich wechſelſeitig geben, lange zu heilen haben, ſo müſſen ſie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den ſie anrichteten.« Sero ſapiunt Phryges. Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politiſchen Wahrſager das Geſtändniß einer nahe bevorſtehenden Wendung des menſchlichen Geſchlechts zum Beſſeren abnöthigen, das ſchon jetzt im Proſpect iſt.

Dritter Abſchnitt.

Der Streit der philoſophiſchen Facultät mit der mediciniſchen.

Von der Macht des Gemüths
durch
den bloßen Vorſatz ſeiner krankhaften Gefühle
Meiſter zu ſeyn.

Ein Antwortſchreiben an Herrn Hofrath und Profeſſor Hufeland.

Daß meine Dankſagung, für das den 12ten Dec. 1796. an mich beſtellte Geſchenk, Ihres lehrreichen und angenehmen Buchs »von der Kunſt das menſchliche Leben zu verlängern« ſelbſt auf ein langes Leben berechnet geweſen ſeyn dürfte, möchten Sie vielleicht aus dem Datum dieſer meiner Antwort vom Januar dieſes Jahres zu ſchließen Urſache haben; wenn das Altgewordenſeyn nicht ſchon die öftere Vertagung (procraſtinatio) wichtiger Beſchlüſſe bey ſich führete, dergleichen doch wohl der des Todes iſt, welcher ſich immer zu früh für uns anmeldet, und den man warten zu laſſen an Ausreden unerſchöpflich iſt.

Sie verlangen von mir »ein Urtheil über Ihr Beſtreben, das Phyſiſche im Menſchen moraliſch zu behandeln; den ganzen, auch phyſiſchen, Menſchen als ein auf Moralität berechnetes Weſen darzuſtellen, und die moraliſche Kultur als unentbehrlich zur phyſiſchen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menſchennatur zu zeigen, und ſetzen hinzu: wenigſtens kann ich verſichern, daß es keine vorgefaßte Meynungen waren, ſondern ich durch die Arbeit und Unterſuchung ſelbſt unwiderſtehlich in dieſe Behandlungsart hinein gezogen wurde.« — — Eine ſolche Anſicht der Sache verräth den Philoſophen, nicht den bloſſen Vernunftkünſtler; einen Mann, der nicht allein, gleich einem der Directoren des Franzöſiſchen Convents, die von der Vernunft verordneten Mittel der Ausführung (techniſch), wie ſie die Erfahrung darbietet, zu ſeiner Heilkunde mit Geſchicklichkeit, ſondern, als geſetzgebendes Glied im Corps der Aerzte, aus der reinen Vernunft hernimmt, welche zu dem, was hilft, mit Geſchicklichkeit, auch das, was zugleich an ſich Pflicht iſt, mit Weisheit, zu verordnen weiß: ſo, daß moraliſch-practiſche Philoſophie

zugleich

zugleich eine Univerſalmedicin abgiebt, die zwar nicht Allen für Alles hilft, aber doch in keinem Recepte mangeln kann.

Dieſes Univerſalmittel betrifft aber nur die Diätetik, d. i., es wirkt nur negativ, als Kunſt, Krankheiten abzuhalten. Dergleichen Kunſt aber ſetzt ein Vermögen voraus, das nur Philoſophie, oder der Geiſt derſelben, den man ſchlechthin vorausſetzen muß, geben kann. Auf dieſen bezieht ſich die oberſte diätetiſche Aufgabe, welche in dem Thema enthalten iſt:

Von der Macht des Gemüths des Menſchen über ſeine krankhafte Gefühle durch den bloßen feſten Vorſatz Meiſter zu ſeyn.

Die, die Möglichkeit dieſes Ausſpruchs beſtätigenden Beyſpiele kann ich nicht von der Erfahrung Anderer hernehmen, ſondern zuerſt nur von der an mir ſelbſt angeſtellten; weil ſie aus dem Selbſtbewußtſeyn hervorgeht, und ſich nachher allererſt Andere fragen läßt: ob es nicht auch ſie eben ſo in ſich wahrnehmen. — Ich ſehe mich alſo genöthigt, mein Ich laut werden zu laſſen; was im dogmatiſchen Vortrage *) Unbeſchei-

---

*) Im dogmatiſch-praktiſchen Vortrage; z. B. derjenigen Beob-

denheit verräth; aber Verzeihung verdient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, ſondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerſt an mir ſelbſt angeſtellt haben muß, um etwas, was nicht jedermann von ſelbſt, und ohne darauf geführt zu ſeyn, beyfällt, zu ſeiner Beurtheilung vorzulegen. — Es würde tadelhafte Anmaßung ſeyn, Andere mit der inneren Geſchichte meines Gedankenſpiels unterhalten zu wollen, welche zwar ſubjective Wichtigkeit (für mich), aber keine objective (für jedermann geltende) enthielten. Wenn aber dieſes Aufmerken auf ſich ſelbſt und die daraus hervorgehende Wahrnehmung nicht ſo gemein iſt, ſondern, daß jeder dazu aufgefordert werde, eine Sache iſt, die es bedarf und verdient, ſo kann dieſer Uebelſtand mit ſeinen Privatempfindungen Andere zu unterhalten, wenigſtens verziehen werden.

Ehe ich nun mit dem Reſultat meiner, in Abſicht auf Diätetik angeſtellten, Selbſtbeobachtung aufzutreten wage,

---

Beobachtung ſeiner ſelbſt, die auf Pflichten abzweckt, die Jedermann angehen, ſpricht der Canzelredner nicht durch Ich, ſondern Wir. In dem erzählenden aber, der Privatempfindung (der Beichte, welche der Patient ſeinem Arzte ablegt), oder eigener Erfahrung an ſich ſelbſt, muß er durch Ich reden.

wage, muß ich noch etwas über die Art bemerken, wie Herr **Hufeland** die Aufgabe der **Diätetik**, d. i. der Kunſt ſtellt, Krankheiten **vorzubeugen**, im Gegenſatz mit der **Therapevtik**, ſie zu **heilen**.

Sie heißt ihm »die Kunſt das menſchliche Leben zu verlängern.«

Er nimmt ſeine Benennung von demjenigen her, was die Menſchen am ſehnſüchtigſten wünſchen, ob es gleich vielleicht weniger wünſchenswerth ſeyn dürfte. Sie möchten zwar gern zwey Wünſche zugleich thun: nämlich **lange zu leben** und dabey **geſund zu ſeyn**; aber der erſtere Wunſch hat den letzteren nicht zur nothwendigen Bedingung: ſondern er iſt unbedingt. Laßt den Hoſpitalkranken Jahre lang auf ſeinem Lager leiden und darben, und ihn oft wünſchen hören, daß ihn der Tod je eher je lieber von dieſer Plage erlöſen möge; glaubt ihm nicht, es iſt nicht ſein Ernſt. Seine Vernunft ſagt es ihm zwar vor, aber der Naturinſtinct will es anders. Wenn er dem Tode, als ſeinem Befreyer *(Jovi liberatori)* winkt, ſo verlangt er doch immer noch eine kleine Friſt, und hat immer irgend einen Vorwand zur **Vertagung** *(procraſtinatio)* ſeines peremtoriſchen Decrets. Der in wilder Entrüſtung gefaßte Entſchluß des Selbſtmörders, ſeinem Leben ein

Ende zu machen, macht hievon keine Ausnahme: denn er iſt die Wirkung eines bis zum Wahnſinn exaltirten Affects. — Unter den zwey Verheiſſungen für die Befolgung der Kindespflicht (»auf daß dir es wohlgehe, und du lange lebeſt auf Erden«) enthält die letztere die ſtärkere Triebfeder, ſelbſt im Urtheile der Vernunft, nämlich als Pflicht, deren Beobachtung zugleich verdienſtlich iſt.

Die Pflicht, das Alter zu ehren, gründet ſich nämlich eigentlich nicht auf die billige Schonung, die man den Jüngeren gegen die Schwachheit der Alten zumuthet: denn die iſt kein Grund zu einer ihnen ſchuldigen Achtung. Das Alter will alſo noch für etwas Verdienſtliches angeſehen werden; weil ihm eine Verehrung zugeſtanden wird. Alſo, nicht etwa weil Neſtorjahre zugleich durch viele und lange Erfahrung erworbene Weisheit, zu Leitung der jüngeren Welt, bey ſich führen, ſondern blos weil, wenn nur keine Schande daſſelbe befleckt hat, der Mann, welcher ſich ſo lange erhalten hat, d. i. der Sterblichkeit, als dem demüthigendſten Ausſpruch, der über ein vernünftiges Weſen nur gefällt werden kann (»du biſt Erde und ſollſt zur Erde werden«) ſo lange hat ausweichen und gleichſam der Unſterblichkeit hat abgewinnen können, weil, ſage ich, ein ſolcher Mann ſich ſo lange lebend erhalten und zum Beyſpiel aufgeſtellt hat.

Mit der Geſundheit, als dem zweyten natürlichen Wunſche, iſt es dagegen nur mißlich bewandt. Man kann ſich geſund fühlen, (aus dem behaglichen Gefühl ſeines Lebens urtheilen) nie aber wiſſen, daß man geſund ſey. — Jede Urſache des natürlichen Todes iſt Krankheit: man mag ſie fühlen oder nicht. — Es giebt viele, von denen, ohne ſie eben verſpotten zu wollen, man ſagt, daß ſie für immer kränkeln nie krank werden können; deren Diät ein immer wechſelndes Abſchweifen und wieder Einbeugen ihrer Lebensweiſe iſt, und die es im Leben, wenn gleich nicht den Kraftäußerungen, doch der Länge nach, weit bringen. Wie viel aber meiner Freunde oder Bekannten habe ich nicht überlebt, die ſich bey einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart einer völligen Geſundheit rühmten: indeſſen daß der Keim des Todes (die Krankheit) der Entwickelung nahe, unbemerkt in ihnen lag, und der, welcher ſich geſund fühlte, nicht wußte, daß er krank war; denn die Urſache eines natürlichen Todes kann man doch nicht anders als Krankheit nennen. Die

Cau-

Cauſalität aber kann man nicht fühlen, dazu gehört Verſtand, deſſen Urtheil irrig ſeyn kann; indeſſen daß das Gefühl untrüglich iſt, aber nur dann, wenn man ſich krankhaft **fühlt**, dieſen Namen führt; **fühlt** man ſich aber ſo auch nicht, doch gleichwohl in dem Menſchen verborgenerweiſe und zur baldigen Entwickelung bereit liegen kann; daher der Mangel dieſes Gefühls keinen andern Ausdruck des Menſchen für ſein Wohlbefinden verſtattet, als daß er **ſcheinbarlich** geſund ſey. Das lange Leben alſo, wenn man dahin zurückſieht, kann nur die **genoſſene** Geſundheit bezeugen, und die Diätetik wird vor allem in der Kunſt das Leben zu **verlängern** (nicht es zu **genießen**) ihre Geſchicklichkeit oder Wiſſenſchaft zu beweiſen haben: wie es auch Herr **Hufeland** ſo ausgedruckt haben will.

Grundſatz der Diätetik.

Auf **Gemächlichkeit** muß die Diätetik nicht berechnet werden; denn dieſe Schonung ſeiner Kräfte und Gefühle iſt Verzärtelung, d. i. ſie hat Schwäche und Kraftloſigkeit zur Folge, und ein allmähliges Erlöſchen der Lebenskraft, aus Mangel der Uebung; ſo wie eine Erſchöpfung derſelben durch zu häufigen und ſtarken Ge-

Gebrauch derſelben. Der *Stoizism*, als Princip der Diätetik, (sustine et abstine), gehört alſo nicht bloß zur practiſchen *Philoſophie*, als *Tugendlehre*, ſondern auch zu ihr als *Heilkunde*. — Dieſe iſt alsdann *philoſophiſch*, wenn bloß die Macht der Vernunft im Menſchen, über ſeine ſinnliche Gefühle durch einen ſich ſelbſt gegebenen Grundſatz Meiſter zu ſeyn, die Lebensweiſe beſtimmt. Dagegen, wenn ſie dieſe Empfindungen zu erregen oder abzuwehren die Hülfe *auſſer* ſich in körperlichen Mitteln (der Apotheke, oder der Chirurgie) ſucht, ſie bloß empiriſch und mechaniſch iſt.

Die *Wärme*, der *Schlaf*, die ſorgfältige *Pflege* des nicht Kranken ſind ſolche Verwöhnungen der Gemächlichkeit.

1) Ich kann, der Erfahrung an mir ſelbſt gemäß, der Vorſchrift nicht beyſtimmen: »man ſoll Kopf und Füße warm halten.« Ich finde es dagegen gerathener, beyde kalt zu halten (wozu die Ruſſen auch die Bruſt zählen); gerade der Sorgfalt wegen, um *mich nicht zu verkälten*. — Es iſt freylich gemächlicher im laulichen Waſſer ſich die Füße zu waſchen, als es zur Winterszeit mit beynahe eiskaltem zu thun;

dafür

dafür aber entgeht man dem Uebel der Erſchlaffung der Blutgefäße in ſo weit vom Herzen entlegenen Theilen; welches im Alter oft eine nicht mehr zu hebende Krankheit der Füße nach ſich zieht. — Den Bauch, vornehmlich bey kalter Witterung, warm zu halten, möchte eher zur diätetiſchen Vorſchrift, Statt der Gemächlichkeit gehören; weil er Gedärme in ſich ſchließt, die einen langen Gang hindurch einen nicht = flüßigen Stoff forttreiben ſollen, wozu der ſogenannte Schmachtriemen (ein breites den Unterleib haltendes und die Muſkeln deſſelben unterſtützendes Band) bey Alten, aber eigentlich nicht der Wärme wegen, gehört.

2) Lange oder (wiederholentlich, durch Mittagsruhe) viel ſchlafen iſt freylich eben ſo viel Erſparniß am Ungemache, was überhaupt das Leben im Wachen unvermeidlich bey ſich führt, und es iſt wunderlich genug, ſich ein langes Leben zu wünſchen, um es größtentheils zu verſchlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankommt, dieſes vermeynte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerſpricht ſich in ſeiner Abſicht ſelbſt. Denn das wechſelnde Erwachen und wieder Einſchlummern in langen Winternächten, iſt für das ganze Nervenſyſtem lähmend, zermalmend

und in täuſchender Ruhe Krafterſchöpfend: mithin die Gemächlichkeit hier eine Urſache der Verkürzung des Lebens. — Das Bett iſt das Neſt einer Menge von Krankheiten.

3) Im Alter ſich zu *pflegen* oder pflegen zu laſſen, blos um ſeine Kräfte, durch die Vermeidung der Ungemächlichkeit (z. B. des Ausgehens in ſchlimmen Wetter,) oder überhaupt die Uebertragung der Arbeit an Andere, die man ſelbſt verrichten könnte, zu *ſchonen*, ſo aber das Leben zu verlängern, dieſe Sorgfalt bewirkt gerade das Widerſpiel, nämlich das frühe Altwerden und Verkürzung des Lebens. — — Auch daß ſehr alt gewordene *mehrentheils verehelichte* Perſonen geweſen wären, möchte ſchwer zu beweiſen ſeyn. — In einigen Familien iſt das Altwerden erblich, und die Paarung in einer ſolchen kann wohl einen Familienſchlag dieſer Art begründen. Es iſt auch kein übles politiſches Princip zu Beförderung der Ehen, das gepaarte Leben als ein langes Leben anzupreiſen; obgleich die Erfahrung immer verhältnißweiſe nur wenig Beyſpiele davon an die Hand giebt, von ſolchen, die neben einander vorzüglich alt geworden ſind; aber die Frage iſt hier nur vom phyſiologiſchen

Grunde des Altwerdens, — wie es die Natur verfügt, nicht vom politiſchen, wie die Convenienz des Staats die öffentliche Meynung ſeiner Abſicht gemäß, geſtimmt zu ſeyn verlangt. — Übrigens iſt das Philoſophiren, ohne darum eben Philoſoph zu ſeyn, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle und doch zugleich Agitation des Gemüths, welches in ſeine Beſchäfftigung ein Intereſſe bringt, das von äußern Zufälligkeiten unabhängig, und eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und inniglich iſt, und die Lebenskraft nicht ſtocken läßt. Dagegen Philoſophie, die ihr Intereſſe am Ganzen des Endzwecks der Vernunft (der eine abſolute Einheit iſt) hat, ein Gefühl der Kraft bey ſich führt, welches die körperliche Schwächen des Alters in gewiſſem Maaße durch vernünftige Schätzung des Werths des Lebens wohl vergüten kann. — Aber neu ſich eröffnende Ausſichten zu Erweiterung ſeiner Erkenntniſſe, wenn ſie auch gerade nicht zur Philoſophie gehörten, leiſten doch auch eben daſſelbe, oder etwas dem Aehnliches; und ſofern der Mathematiker hieran ein unmittelbares Intereſſe (nicht als an einem Werkzeuge zu anderer Abſicht) nimmt, ſo iſt er in ſofern auch Philoſoph, und genießt die Wohlthätigkeit einer ſolchen Erregungsart ſeiner Kräfte in einem verjüngten und ohne Erſchöpfung verlängerten Leben.

Aber auch bloße Tändeleyen in einem ſorgenfreyen Zuſtande leiſten, als Surrogate, bey eingeſchränkten Köpfen faſt eben daſſelbe, und, die mit Nichtsthun immer vollauf zu thun haben, werden gemeiniglich auch alt. — Ein ſehr bejahrter Mann fand dabey ein großes Intereſſe, daß die vielen Stutzuhren in ſeinem Zimmer immer nach einander, keine mit der andern zugleich, ſchlagen mußten; welches ihn und den Uhrmacher den Tag über genug beſchäfftigte, und dem letztern zu verdienen gab. Ein Anderer fand in der Abfütterung und Cur ſeiner Sangvögel hinreichende Beſchäfftigung, um die Zeit zwiſchen ſeiner eigenen Abfütterung und dem Schlaf auszufüllen. Eine alte begüterte Frau fand dieſe Ausfüllung am Spinnrade, unter dabey eingemiſchten unbedeutenden Geſprächen, und klagte daher in ihrem ſehr hohen Alter, gleich als über den Verluſt einer guten Geſellſchaft, daß, da ſie nunmehr den Faden zwiſchen den Fingern nicht mehr fühlen könnte, ſie für langer Weile zu ſterben Gefahr liefe.

Doch, damit mein Discurs über das lange Leben Ihnen

Ihnen nicht auch lange Weile mache, und eben dadurch gefährlich werde, will ich der Sprachſeligkeit, die man als einen Fehler des Alters zu belächlen, wenn gleich nicht zu ſchelten pflegt, hiemit Grenzen ſetzen.

1.

Von der Hypochondrie.

Die Schwäche, ſich ſeinen krankhaften Gefühlen überhaupt, ohne ein beſtimmtes Object, muthlos zu überlaſſen (mithin ohne den Verſuch zu machen über ſie durch die Vernunft Meiſter zu werden) — die Grillenkrankheit, (hypochondria vaga)*) welche gar keinen beſtimmten Sitz im Körper hat, und ein Geſchöpf der Einbildungskraft iſt, und daher auch die dichtende heißen könnte — wo der Patient alle Krankheiten, von denen er in Büchern lieſt, an ſich zu bemerken glaubt, iſt das gerade Widerſpiel jenes Vermögens des Gemüths über ſeine krankhafte Gefühle Meiſter zu ſeyn, nämlich Verzagtheit, über Uebel, welche Menſchen zuſtoßen könnten, zu brüten, ohne, wenn ſie kämen, ihnen widerſtehen zu können; eine

Art

---

*) Zum Unterſchiede von der topiſchen (hypochondria inteſtinalis).

Art von Wahnſinn, welchem freylich wohl irgend ein Krankheitsſtoff (Blähung oder Verſtopfung) zum Grunde liegen mag, der aber nicht unmittelbar, wie er den Sinn afficirt, gefühlt, ſondern als bevorſtehendes Uebel von der dichtenden Einbildungskraft vorgeſpiegelt wird; wo dann der Selbſtquäler, (heautontimorumenos) Statt ſich ſelbſt zu ermannen, vergeblich die Hülfe des Arztes aufruft; weil nur er ſelbſt, durch die Diätetik ſeines Gedankenſpiels, beläſtigende Vorſtellungen, die ſich unwillkührlich einfinden, und zwar von Uebeln, wider die ſich doch nichts veranſtalten ließe, wenn ſie ſich wirklich einſtellten, aufheben kann. — Von dem, der mit dieſer Krankheit behaftet, und ſo lange er es iſt, kann man nicht verlangen, er ſolle ſeiner krankhaften Gefühle durch den bloßen Vorſatz Meiſter werden. Denn, wenn er dieſes könnte, ſo wäre er nicht hypochondriſch. Ein vernünftiger Menſch ſtatuirt keine ſolche Hypochondrie: ſondern, wenn ihm Beängſtigungen anwandeln, die in Grillen, d. i., ſelbſt ausgedachte Uebel ausſchlagen wollen, ſo fragt er ſich, ob ein Object derſelben da ſey. Findet er keines, welches gegründete Urſache zu dieſer Beängſtigung abgeben kann, oder ſieht er ein, daß, wenn auch gleich ein ſolches wirklich wäre, doch dabey nichts zu thun möglich ſey, um ſeine Wirkung abzuwenden, ſo geht er mit dieſem Anſpruche ſeines inneren Gefühls zur Tagesordnung, d. i., er läßt ſeine Beklommenheit (welche alsdann bloß topiſch iſt) an ihrer Stelle liegen (als ob ſie ihn nichts angienge) und richtet ſeine Aufmerkſamkeit auf die Geſchäffte, mit denen er zu thun hat.

Ich habe wegen meiner flachen und engen Bruſt, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum läßt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Ueberdruß des Lebens gränzte. Aber die Ueberlegung, daß die Urſache dieſer Herzbeklemmung vielleicht bloß mechaniſch und nicht zu heben ſey, brachte es bald dahin, daß ich mich an ſie gar nicht kehrte, und während deſſen, daß ich mich in der Bruſt beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrſchte, die ſich auch in der Geſellſchaft, nicht nach abwechſelnden Launen (wie hypochondriſche pflegen), ſondern abſichtlich und natürlich mitzutheilen nicht ermangelte. Und da man des Lebens mehr froh wird durch das, was man im freyen Gebrauch deſſelben *thut*, als was man *genießt*, ſo können Geiſtesarbeiten eine andere Art von beför-

beför-

befördertem Lebensgefühl, den Hemmungen entgegen ſetzen, welche bloß den Körper angehen. Die Beklemmung iſt mir gebllieben; denn ihre Urſache liegt in meinem körperlichem Bau. Aber über ihren Einfluß auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meiſter geworden, durch Abkehrung der Aufmerkſamkeit von dieſem Gefühle, als ob es mich gar nicht angienge.

2.

Vom Schlafe.

Was die Türken, nach ihren Grundſätzen der Prädeſtination, über die Mäßigkeit ſagen: daß nämlich im Anfange der Welt jedem Menſchen die Portion zugemeſſen worden, wie viel er im Leben zu eſſen haben werde, und, wenn er ſeinen beſchiedenen Theil in großen Portionen verzehrt, er auf eine deſto kürzere Zeit zu eſſen, mithin zu ſeyn ſich Rechnung machen könne: Das kann in einer Diätetik, als Kinderlehre (denn im Genießen müſſen auch Männer von Aerzten oft als Kinder behandelt werden), auch zur Regel dienen: nämlich daß jedem Menſchen von Anbeginn her vom Verhängniſſe ſeine Portion Schlaf zugemeſſen worden, und der, welcher von ſeiner Lebenszeit im

Mannsjahren zu viel (über das Drittheil) dem Schlafen eingeräumt hat, ſich nicht eine lange Zeit zu ſchlafen, d. i., zu leben und alt zu werden verſprechen darf. — Wer dem Schlaf als ſüßen Genuß im Schlummern (der Sieſta der Spanier) oder als Zeitkürzung (in langen Winternächten) viel mehr als ein Drittheil ſeiner Lebenszeit einräumt, oder ihn ſich auch theilweiſe (mit Abſätzen), nicht in einem Stück für jeden Tag, zumißt, verrechnet ſich ſehr in Anſehung ſeines Lebensquantum, theils dem Grade, theils der Länge nach. — Da nun ſchwerlich ein Menſch wünſchen wird, daß der Schlaf überhaupt gar nicht Bedürfniß für ihn wäre, (woraus doch wohl erhellet, daß er das lange Leben als eine lange Plage fühlt; von dem ſo viel er verſchlafen, eben ſo viel Mühſeligkeit zu tragen er ſich erſparet hat) ſo iſt es gerathener, fürs Gefühl ſowohl als für die Vernunft, dieſes Genuß- und Thatleere Drittel ganz auf eine Seite zu bringen, und es der unentbehrlichen Naturreſtauration zu überlaſſen: doch mit einer genauen Abgemeſſenheit der Zeit, von wo an und wie lange ſie dauern ſoll.

Es gehört unter die krankhaften Gefühle zu der beſtimmten und gewohnten Zeit nicht ſchlafen, oder auch ſich nicht wach halten zu können; vornehmlich aber das erſtere; in dieſer Abſicht ſich zu Bette zu legen, und doch ſchlaflos zu liegen. — Sich alle Gedanken aus dem Kopf zu ſchlagen, iſt zwar der gewöhnliche Rath, den der Arzt giebt: aber ſie, oder Andere an ihre Stelle, kommen wieder und erhalten wach. Es iſt kein anderer diätetiſcher Rath, als beym inneren Wahrnehmen oder Bewußtwerden irgend eines ſich regenden Gedanken, die Aufmerkſamkeit davon ſofort abzuwenden (gleich als ob man mit geſchloſſenen Augen dieſe auf eine andere Seite kehrte): wo dann durch das Abbrechen jedes Gedanken, den man inne wird, allmählig eine Verwirrung der Vorſtellungen entſpringt, dadurch das Bewußtſeyn ſeiner körperlichen (äußeren) Lage aufgehoben wird, und eine ganz verſchiedene Ordnung, nämlich ein unwillkührliches Spiel der Einbildungskraft (das im geſunden Zuſtande der Traum iſt) eintritt, in welchem, durch ein bewundernswürdiges Kunſtſtück der thieriſchen Organiſation, der Körper für die animaliſchen Bewegungen abgeſpannt, für die Vitalbewegung aber innigſt agitirt wird, und zwar durch Träume, die, wenn wir uns gleich derſelben im Erwachen nicht erinnern, gleichwohl nicht haben ausbleiben können: weil ſonſt bey gänzlicher Ermangelung derſelben, wenn die Nervenkraft, die vom Gehirn, dem Sitze der Vorſtellungen, ausgeht, nicht mit der Muskelkraft der Eingeweide vereinigt wirkte, das Leben ſich nicht einen Augenblick erhalten könnte. Daher träumen vermuthlich alle Thiere wenn ſie ſchlafen.

Jedermann aber, der ſich zu Bette und in Bereitſchaft zu ſchlafen gelegt hat, wird bisweilen, bey aller obgedachten Ablenkung ſeiner Gedanken, doch nicht zum Einſchlafen kommen können. In dieſem Fall wird er im Gehirn etwas Spaſtiſches (Krampfartiges) fühlen, welches auch mit der Beobachtung gut zuſammenhängt: daß ein Menſch gleich nach dem Erwachen etwa ½ Zoll länger ſey, als wenn er ſogar im Bette geblieben und dabey nur gewacht hätte. — Da Schlafloſigkeit ein Fehler des ſchwächlichen Alters, und die linke Seite überhaupt genommen, die ſchwächere iſt,*) ſo fühlte ich ſeit etwa einem Jahre dieſe

krampfigte

---

*) Es iſt ein ganz unrichtiges Vorgeben, daß, was die

Stärke

krampfigte Anwandelungen und ſehr empfindliche Reitze dieſer Art (ob zwar nicht wirkliche und ſichtbare Bewegungen der darauf afficirten Gliedmaßen als Krämpfe) die ich nach der Beſchreibung anderer für gichtiſche Zufälle halten und dafür einen Arzt ſuchen mußte.

Stärke im Gebrauch ſeiner äußern Gliedmaaßen betrifft, es bloß auf die Uebung und wie man frühe gewohnt werden, ankomme, welche von beyden Seiten des Körpers die ſtärkere oder ſchwächere ſeyn ſolle; ob im Gefechte mit dem rechten oder linken Arm der Säbel geführt, ob ſich der Reiter im Steigbügel ſtehend von der rechten zur linken oder umgekehrt aufs Pferd ſchwinge, u. dgl. Die Erfahrung lehrt aber, daß, wer ſich am linken Fuße Maaß für ſeine Schuhe nehmen läßt, wenn der Schuh dem linken genau anpaßt, er für den rechten zu enge ſey, ohne daß man die Schuld davon den Eltern geben kann, die ihre Kinder nicht beſſer belehrt hätten; ſo wie der Vorzug der rechten Seite vor der linken auch daran zu ſehen iſt, daß der, welcher über einen etwas tiefen Graben ſchreiten will, den linken Fuß anſetzt, und mit dem rechten überſchreitet; widrigenfalls er in den Graben zu fallen Gefahr läuft. Daß der preußiſche Infanteriſt geübt wird, mit dem linken Fuße anzutreten, widerlegt jenen Satz nicht, ſondern beſtätigt ihn vielmehr; denn er ſetzt dieſen voran, gleich als auf ein Hypomochlium, um mit der rechten Seite den Schwung des Angriffs zu machen, welchen er mit der rechten gegen die linke verrichtet.

Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem ſtoiſchen Mittel, meinen Gedanken mit Anſtrengung auf irgend ein von mir gewähltes gleichgültiges Object, was es auch ſey, (z. B. auf den viel Nebenvorſtellungen enthaltenden Namen Cicero) zu heften: mithin die Aufmerkſamkeit von jener Empfindung abzulenken; dadurch dieſe dann, und zwar ſchleunig, ſtumpf wurde, und ſo die Schläfrigkeit ſie überwog, und dieſes kann ich jederzeit, bey wiederkommenden Anfällen dieſer Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachtſchlafs, mit gleich gutem Erfolg wiederholen. Daß aber dieſes nicht etwa bloß eingebildete Schmerzen waren, davon konnte mich die des andern Morgens früh ſich zeigende glühende Röthe der Zehen des linken Fußes überzeugen. — Ich bin gewiß, daß viele *gichtiſche* Zufälle, wenn nur die Diät des Genuſſes nicht gar zu ſehr dawider iſt, ja *Krämpfe* und ſelbſt *epileptiſche* Zufälle (nur nicht bey Weibern und Kindern, als die dergleichen Kraft des Vorſatzes nicht haben), auch wohl das für unheilbar verſchriene *Podagra* bey jeder neuen Anwandlung deſſelben durch dieſe Feſtigkeit des Vorſatzes (ſeine Aufmerkſamkeit von einem ſolchen Leiden ab-

zuwen-

zuwenden) abgehalten, und nach und nach gar gehoben werden konnte.

3.

Vom Eſſen und Trinken.

Im geſunden Zuſtande und der Jugend iſt es das Gerathenſte in Anſehung des Genuſſes, der Zeit und Menge nach, bloß den Appetit (Hunger und Durſt) zu befragen; aber bey den mit dem Alter ſich einfindenden Schwächen iſt eine gewiſſe Angewohnheit einer geprüften und heilſam gefundenen Lebensart, nämlich wie man es einen Tag gehalten hat, es eben ſo alle Tage zu halten, ein diätetiſcher Grundſatz, welcher dem langen Leben am günſtigſten iſt; doch unter der Bedingung, daß dieſe Abfütterung für den ſich weigernden Appetit die gehörige Ausnahmen mache. — Dieſer nämlich weigert im Alter die Quantität des Flüſſigen (Suppen oder viel Waſſer zu trinken) vornehmlich dem männlichen Geſchlecht: verlangt dagegen derbere Koſt und anreitzenderes Getränke (z. B. Wein), ſowohl um die wurmförmige Bewegung der Gedärme (die unter allen Eingeweiden am meiſten von der vita propria zu haben ſcheinen, weil ſie, wenn ſie noch warm aus dem Thier geriſſen und zerhauen wer-

werden, als Würmer kriechen, deren Arbeit man nicht bloß fühlen, ſondern ſogar hören kann) zu befördern und zugleich ſolche Theile in den Blutumlauf zu bringen, die durch ihren Reiz das Geäder zur Blutbewegung im Umlauf zu erhalten beförderlich ſind.

Das Waſſer braucht aber bey alten Leuten längere Zeit, um, ins Blut aufgenommen, den langen Gang ſeiner Abſonderung von der Blutmaſſe durch die Nieren zur Harnblaſe zu machen, wenn es nicht dem Blute aßimilirte Theile (dergleichen der Wein iſt) und die einen Reiz der Blutgefäße zum Fortſchaffen bey ſich führen, in ſich enthält; welcher letztere aber alsdann als Medicin gebraucht wird, deſſen künſtlicher Gebrauch eben darum eigentlich nicht zur Diätetik gehört. Der Anwandelung des Appetits zum Waſſertrinken (dem Durſt), welche großentheils nur Angewohnheit iſt, nicht ſofort nachzugeben, und ein hierüber genommener feſter Vorſatz bringt dieſen Reiz in das Maas des natürlichen Bedürfniſſes, des den feſten Speiſen beyzugebenden Flüßigen, deſſen Genuß in Menge im Alter ſelbſt durch den Naturinſtinct geweigert wird. Man ſchläft auch nicht gut, wenigſtens nicht tief bey dieſer Waſſerſchwelgerey, weil die Blutwärme dadurch vermindert wird.

Es iſt oft gefragt worden: ob, gleich wie in 24 Stunden nur Ein Schlaf, ſo auch in eben ſo viel Stunden nur Eine Mahlzeit nach diätetiſcher Regel verwilligt werden könne, oder ob es nicht *beſſer* (geſunder) ſey, dem Appetit am Mittagstiſche etwas abzubrechen, um dafür auch zu Nacht eſſen zu können. Zeitkürzender iſt freylich das letztere. — Das erſtere halte ich auch in den ſogenannten beſten Lebensjahren (dem Mittelalter) für zuträglicher; das letztere aber im ſpäteren Alter. Denn, da das Stadium für die Operation der Gedärme zum Behuf der Verdauung im Alter ohne Zweifel langſamer abläuft, als in jüngeren Jahren, ſo kann man glauben, daß ein neues Penſum (in einer Abendmahlzeit) der Natur aufzugeben, indeſſen daß das erſtere Stadium der Verdauung noch nicht abgelaufen iſt, der Geſundheit nachtheilig werden müſſe. — Auf ſolche Weiſe kann man den Anreitz zum Abendeſſen, nach einer hinreichenden Sättigung des Mittags, für ein *krankhaftes* Gefühl halten, deſſen man durch einen feſten Vorſatz ſo Meiſter werden kann, daß auch die Anwandelung deſſelben nach gerade nicht mehr verſpürt wird.

4.

Von dem krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken.

Einem Gelehrten iſt das Denken ein Nahrungsmittel, ohne welches, wenn er wach und allein iſt, er nicht leben kann; jenes mag nun im Lernen (Bücherleſen) oder im Ausdenken (Nachſinnen und Erfinden), beſtehen. Aber beym Eſſen oder Gehen ſich zugleich angeſtrengt mit einem beſtimmten Gedanken beſchäftigen, Kopf und Magen, oder Kopf und Füße mit zwey Arbeiten zugleich beläſtigen, davon bringt das eine Hypochondrie, das andere Schwindel hervor. Um alſo dieſes krankhaften Zuſtandes durch Diätetik Meiſter zu ſeyn, wird nichts weiter erfordert, als die mechaniſche Beſchäfftigung des Magens, oder der Füße, mit der geiſtigen des Denkens wechſeln zu laſſen, und während dieſer (der Reſtauration gewidmeten) Zeit das abſichtliche Denken zu hemmen und dem (dem mechaniſchen ähnlichen) freyen Spiele der Einbildungskraft den Lauf zu laſſen; wozu aber bey einem Studirenden ein allgemein gefaßter und feſter Vorſatz der Diät im Denken erfordert wird.

Es finden ſich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Geſellſchaft ſich zugleich mit

Bücherleſen oder Nachdenken beſchäfftigt, weil die Lebenskraft durch Kopfarbeit von dem Magen, den man beläſtigt, abgeleitet wird. Eben ſo, wenn dieſes Nachdenken mit der krafterſchöpfenden Arbeit der Füße (im Promeniren) *) verbunden wird. (Man kann das Lucubriren noch hinzufügen, wenn es ungewöhnlich iſt). Indeſſen ſind die krankhaften Gefühle aus dieſen unzeitig (invita Minerva) vorgenommenen Geiſtesarbeiten doch nicht von der Art, daß ſie ſich unmittelbar durch den bloßen Vorſatz augenblicklich, ſondern allein durch **Entwöhnung**, vermöge eines entgegengeſetzten Princips,

nach

---

*) Studirende können es ſchwerlich unterlaſſen, in einſamen Spatziergängen ſich mit Nachdenken ſelbſt und allein zu unterhalten. Ich habe es aber an mir gefunden und auch von andern, die ich darum befrug, gehört: daß das angeſtrengte Denken im Gehen geſchwinde matt macht; dagegen, wenn man ſich dem freyen Spiel der Einbildungskraft überläßt, die Motion reſtaurirend iſt. Noch mehr geſchieht dieſes, wenn bey dieſer mit Nachdenken verbundenen Bewegung zugleich Unterredung mit einem Andern gehalten wird, ſo, daß man ſich bald genöthigt ſieht, das Spiel ſeiner Gedanken ſitzend fortzuſetzen. — Das Spatzieren im Freyen hat gerade die Abſicht durch den Wechſel der Gegenſtände ſeine Aufmerkſamkeit auf jeden einzelnen abzuſpannen.

nach und nach heben laſſen, und von den erſteren ſoll hier nur geredet werden.

5.

Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorſatz im Athemziehen.

Ich war vor wenigen Jahren noch dann und wann vom Schnupfen und Huſten heimgeſucht, welche beyde Zufälle mir deſto ungelegener waren, als ſie ſich bisweilen beym Schlafengehen zutrugen. Gleichſam entrüſtet über dieſe Stöhrung des Nachtſchlafs entſchloß ich mich, was den erſteren Zufall betrifft, mit feſt geſchloſſenen Lippen durchaus die Luft durch die Naſe zu ziehen: welches mir anfangs nur mit einen ſchwachen Pfeifen, und da ich nicht abſetzte, oder nachließ, immer mit ſtärkeren, zuletzt mit vollen und freyen Luftzuge gelang, es durch die Naſe zu Stande zu bringen, darüber ich dann ſofort einſchlief. — Was, dieß gleichſam convulſiviſche und mit dazwiſchen verfallenden Einathmen (nicht wie beym Lachen ein continuirtes ſtoßweiſe erſchallendes) Ausathmen, den Huſten betrifft, vornehmlich den, welchen der gemeine Mann in England den Altmannshuſten (im Bette liegend) nennt, ſo war er mir um ſo mehr ungelegen, da er ſich bisweilen

len bald nach der Erwärmung im Bette einſtellte und das Einſchlafen verzögerte. Dieſes Huſten, welches durch den Reitz der mit offenen Munde eingeathmeten Luft auf den Luftröhrenkopf erregt wird,*) nun zu hemmen bedurfte es einer nicht mechaniſchen, (pharmacevtiſchen) ſondern nur unmittelbaren Gemüthsoperation:

---

*) Sollte auch nicht die atmoſphäriſche Luft, wenn ſie durch die Euſtachiſche Röhre (alſo bey geſchloſſenen Lippen circulirt, dadurch, daß ſie auf dieſem dem Gehirn nahe liegenden Umwege Sauerſtoff abſetzt, das erquickende Gefühl geſtärkter Lebensorgane bewirken; welches dem ähnlich iſt, als ob man Luft trinke; wobey dieſe, ob ſie zwar keinen Geruch hat, doch die Geruchsnerven und die denſelben nahe liegende einſaugende Gefäße ſtärkt? Bey manchem Wetter findet ſich dieſes Erquickliche des Genuſſes der Luft nicht: bey anderem iſt es eine wahre Annehmlichkeit, ſie auf ſeiner Wanderung mit langen Zügen zu trinken: welches das Einathmen mit offenem Munde nicht gewähret. — — Das iſt aber von der größten diätetiſchen Wichtigkeit, den Athemzug durch die Naſe bey geſchloſſenen Lippen ſich ſo zur Gewohnheit zu machen, daß er ſelbſt im tiefſten Schlaf nicht anders verrichtet wird, und man ſogleich aufwacht, ſobald er mit offenem Munde geſchieht, und dadurch gleichſam aufgeſchreckt wird; wie ich das anfänglich, ehe es mir zur Gewohnheit wurde auf ſolche Weiſe zu athmen, bisweilen erfuhr. — Wenn man genöthigt iſt ſtark oder bergan zu ſchreiten, ſo gehört größere Stärke

ration: nämlich die Aufmerkſamkeit auf dieſen Reitz dadurch ganz abzulenken, daß ſie mit Anſtrengung auf irgend ein Object (wie oben bey krampfhaften Zufällen) gerichtet, und dadurch das Ausſtoßen der Luft gehemmet wurde, welches mir, wie ich es deutlich fühlete, das Blut ins Geſicht trieb, wobey aber der durch denſelben Reitz erregte flüßige Speichel (ſaliva) die Wirkung dieſes Reitzes, nämlich die Ausſtoßung der Luft, verhinderte, und ein Herunterſchlucken

dieſer

---

des Vorſatzes dazu von jener Regel nicht abzuweichen, und eher ſeine Schritte zu mäßigen, als von ihr eine Ausnahme zu machen; ingleichen, wenn es um ſtarke Motion zu thun iſt, die etwa ein Erzieher ſeinen Zöglingen geben will, daß dieſer ſie ihre Bewegung lieber ſtumm, als mit öfterer Einathmung durch den Mund machen laſſe. Meine jungen Freunde (ehemalige Zuhörer) haben dieſe diätetiſche Maxime als probat und heilſam geprieſen, und ſie nicht unter die Kleinigkeiten gezählt, weil ſie bloßes Hausmittel iſt, das den Arzt entbehrlich macht. — Merkwürdig iſt noch: daß, da es ſcheint, beym lange fortgeſetzten Sprechen, geſchehe das Einathmen auch durch den ſo oft geöffneten Mund, mithin jene Regel werde da doch ohne Schaden überſchritten, es ſich wirklich nicht ſo verhält. Denn es geſchieht doch auch durch die Naſe. Denn wäre dieſe zu der Zeit verſtopft, ſo würde man von dem Redner ſagen, er ſpreche durch die Naſe (ein ſehr widriger Laut), dieſer Feuchtigkeit bewirkte. — — Eine Gemüthsoperation, zu der ein recht groſser Grad des feſten Vorſatzes erforderlich, der aber darum auch deſto wohlthätiger iſt.

6.

Von den Folgen dieſer Angewohnheit des Athemziehens mit geſchloſſenen Lippen.

Die unmittelbare Folge davon iſt, daſs ſie auch im Schlafe fortwährt, und ich ſogleich aus dem

Laut), indem er wirklich nicht durch die Naſe ſpräche, und umgekehrt er ſpreche nicht durch die Naſe, indem er wirklich durch die Naſe ſpricht: wie es Hr. Hofr. Lichtenberg launigt und richtig bemerkt. — Das iſt auch der Grund, warum der, welcher lange und laut ſpricht (Vorleſer oder Prediger), es ohne Rauhigkeit der Kehle eine Stunde lang wohl aushalten kann; weil nämlich ſein Athemziehen eigentlich durch die Naſe, nicht durch den Mund, geſchieht, als durch welchen nur das Ausathmen verrichtet wird. — Ein Nebenvortheil dieſer Angewöhnheit des Athemzuges mit beſtändig geſchloſſenen Lippen, wenn man für ſich allein wenigſtens nicht im Discurs begriffen iſt, iſt der: daſs die ſich immer abſondernde und dem Schlund befeuchtende Saliva hiebey zugleich als Verdauungsmittel (stomachale), vielleicht auch (verſchluckt) als Abführungs-

Schlafe aufgeſchreckt werde, wenn ich zufälligerweiſe die Lippen öffne und ein Athemzug durch den Mund geſchieht; woraus man ſieht, daß der Schlaf und mit ihm der Traum, nicht eine ſo gänzliche Abweſenheit von dem Zuſtande des Wachenden iſt, daß ſich nicht auch eine Aufmerkſamkeit auf ſeine Lage in jenem Zuſtande mit einmiſche: wie man denn dieſes auch daraus abnehmen kann, daß die, welche ſich des Abends vorher vorgenommen haben früher als gewöhnlich (etwa zu einer Spatzierfahrt) aufzuſtehen, auch *früher erwachen*; indem ſie vermuthlich durch die Stadtuhren aufgeweckt werden, die ſie alſo auch mitten im Schlaf haben hören und darauf Acht geben müſſen. — Die *mittelbare* Folge dieſer löblichen Angewöhnung iſt: daß das unwillkührliche abgenöthigte Huſten, (nicht das *Aufhuſten* eines Schleims als beabſichtigter Auswurf) in beyderley Zuſtande verhütet und ſo durch die bloße Macht des Vorſatzes eine Krankheit verhütet wird. — — Ich habe ſogar gefunden, daß, da mich nach ausgelöſchtem Licht (und eben zu Bette gelegt) auf einmal ein ſtarker Durſt anwan-

---

dauungsmittel wirkt; wenn man feſt genug entſchloſſen iſt, ſie nicht durch üble Angewohnheit zu verſchwenden.

wandelte, den mit Waſſertrinken zu löſchen ich im Finſtern hätte in eine andere Stube gehen und durch Herumtappen das Waſſergefäß ſuchen müſſen, ich darauf fiel, verſchiedene und ſtarke Athemzüge mit Erhebung der Bruſt zu thun, und gleichſam Luft durch die Naſe zu trinken; wodurch der Durſt in wenig Secunden völlig gelöſcht war. Es war ein krankhafter Reiz, der durch einen Gegenreiz gehoben ward.

Beſchluß.

Krankhafte Zufälle, in Anſehung deren das Gemüth das Vermögen beſitzt, des Gefühls derſelben durch den bloßen ſtandhaften Willen des Menſchen, als einer Obermacht des vernünftigen Thieres, Meiſter werden zu können, ſind alle von der ſpaſtiſchen (krampfhaften) Art: man kann aber nicht umgekehrt ſagen, daß alle von dieſer Art durch den bloßen feſten Vorſatz gehemmet oder gehoben werden können. — Denn einige derſelben ſind von der Beſchaffenheit, daß die Verſuche ſie der Kraft des Vorſatzes zu unterwerfen das krampfhafte Leiden vielmehr noch verſtärken: wie es der Fall mit mir ſelber iſt, da diejenige Krankheit, welche vor etwa einem Jahr in der Kopenhagener Zeitung als »epidemiſcher, mit Kopfbedrückung verbundener Catarr« beſchrieben wurde,*) (bey mir aber wohl ein Jahr älter, aber doch von ähnlicher Empfindung iſt) mich für eigene Kopfarbeiten gleichſam deſorganiſirt, wenigſtens geſchwächt und ſtumpf gemacht hat, und, da ſich dieſe Bedrückung auf die natürliche Schwäche des Alters geworfen hat, wohl nicht anders als mit dem Leben zugleich aufhören wird.

Die krankhafte Beſchaffenheit des Patienten, die das Denken, in ſofern es ein Feſthalten eines Begriffs (der Einheit des Bewußtſeyns verbundener Vorſtellungen) iſt, begleitet und erſchwert, bringt das Gefühl eines ſpaſtiſchen Zuſtandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Drucks hervor, der zwar das Denken und Nachdenken ſelbſt, ingleichen das Gedächtniß in Anſehung des ehedem Gedachten, eigentlich nicht ſchwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder ſchriftlichen) das feſte Zuſammenhalten der Vorſtellungen in in ihrer Zeitfolge wider Zerſtreuung ſichern ſoll, bewirkt ſelbſt einen unwillkührlichen ſpaſtiſchen Zuſtand des Gehirns, als ein Unvermögen, bey dem Wechſel der auf einander folgenden Vorſtellungen die Einheit des Bewußtſeyns derſelben zu erhalten. Daher begegnet es mir: daß, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geſchieht, zuerſt zu dem, was ich ſagen will, (dem Hörer oder Leſer) vorbereite, ihm den Gegenſtand, wohin ich gehen will, in der Ausſicht, dann ihm auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewieſen habe (ohne welche zwey Hinweiſungen kein Zuſammenhang der Rede Statt findet) und ich nun das letztere mit dem erſteren verknüpfen ſoll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder ſtillſchweigend mich ſelbſt) fragen muß: wo war ich doch? Wovon gieng ich aus? welcher Fehler nicht ſowohl ein Fehler des Geiſtes, noch nicht des Gedächtniſſes allein, ſondern der Geiſtesgegenwart (im Verknüpfen), d. i., unwillkührliche Zerſtreuung und ein ſehr peinigender Fehler iſt; dem man zwar in Schriften (zumal den philoſophiſchen; weil man da nicht immer ſo leicht zurückſehen kann, von wo man ausgieng) mühſam vorbeugen, ob zwar mit aller Mühe nie völlig verhüten kann.

---

*) Ich halte ſie für eine Gicht, die ſich zum Theil aufs Gehirn geworfen hat.

Mit dem Mathematiker, der ſeine Begriffe, oder die Stellvertreter derſelben (Größen- und Zahlenzeichen), in der Anſchauung vor ſich hinſtellen, und daß, ſo weit er gegangen iſt, alles richtig ſey, verſichert ſeyn kann, iſt es anders bewandt, als mit dem Arbeiter im Fache der, vornehmlich reinen, Philoſophie, (Logik und Metaphyſik) der ſeinen Gegenſtand in der Luft vor ſich ſchwebend erhalten muß, und ihn nicht bloß theilweiſe, ſondern jederzeit zugleich in einem Ganzen des Syſtems (d. r. V.) ſich darſtellen und prüfen muß. Daher es eben nicht zu verwundern iſt, wenn ein Metaphyſiker eher invalid wird, als der Studierende in einem anderen Fache, ingleichen als Geſchäfftsphiloſophen; indeſſen daß es doch einige derer geben muß, die ſich jenem ganz widmen, weil ohne Metaphyſik überhaupt es gar keine Philoſophie geben könnte.

Hieraus iſt auch zu erklären, wie jemand für ſein Alter geſund zu ſeyn ſich rühmen kann, ob er zwar in Anſehung gewiſſer ihm obliegenden Geſchäffte ſich in die Krankenliſte mußte einſchreiben laſſen. Denn, weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit dieſem auch den Verbrauch und die Erſchöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichſam nur in einer nie-

niedrigeren Stufe (als vegetirendes Weſen) zu leben geſteht, nämlich eſſen, gehen und ſchlafen zu können, was für ſeine animaliſche Exiſtenz geſund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geſchäfften verpflichteten) Exiſtenz aber krank, d. i., invalid, heißt: ſo widerſpricht ſich dieſer Candidat des Todes hiemit gar nicht.

Dahin führt die Kunſt das menſchliche Leben zu verlängern: daß man endlich unter den Lebenden nur ſo geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichſte Lage iſt.

Hieran aber habe ich ſelber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanſtrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen, und um zu leben, mir den gewohnten Genuß des Lebens ſchmälern: warum ein ſchwächliches Leben durch Entſagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbeliſten, in denen doch auf den Zuſchnitt der von Natur ſchwächeren, und ihre muthmaßliche Lebensdauer mit gerechnet iſt, durch mein Beyſpiel in Verwirrung bringen, und das alles, was man ſonſt Schickſal nannte, (dem man ſich demüthig und andächtig unterwarf) dem eigenen feſten Vorſatze unterwerfen; welcher doch ſchwerlich zur allgemeinen diätetiſchen Regel,

gel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden, und die therapevtiſche Formeln der Officin jemals verdrängen wird?

Nachſchrift.

Den Verfaſſer der Kunſt das menſchliche (auch beſonders das literäriſche) Leben zu verlängern, darf ich alſo dazu wohl auffordern, daß er wohlwollend auch darauf bedacht ſey, die Augen der Leſer (vornehmlich der jetzt großen Zahl der Leſerinnen, die den Uebelſtand der Brille noch härter fühlen dürften) in Schutz zu nehmen; auf welche jetzt aus elender Ziererey der Buchdrucker, (denn Buchſtaben haben doch als Malerey ſchlechterdings nichts Schönes an ſich) von allen Seiten Jagd gemacht wird; damit nicht, ſo wie in Marocko, durch weiße Uebertünchung aller Häuſer ein großer Theil der Einwohner der Stadt blind iſt, dieſes Uebel aus ähnlicher Urſache auch bey uns einreiße, vielmehr die Buchdrucker desfalls unter Polizeygeſetze gebracht

gebracht werden. — Die jetzige Mode will es dagegen anders; nämlich:

1) Nicht mit ſchwarzer, ſondern grauer Tinte, (weil es ſanfter und lieblicher auf ſchönem weißen Papier abſteche) zu drucken.

2) Mit Didotſchen Lettern, von ſchmalen Füßen, nicht mit Breitkopfſchen, die ihren Namen Buchſtaben (gleichſam büchener Stäbe zum Feſtſtehen) beſſer entſprechen würden.

3) Mit lateiniſcher (wohl gar Curſiv=) Schrift ein Werk deutſchen Inhalts, von welcher Breitkopf mit Grunde ſagte: daß niemand das Leſen derſelben für ſeine Augen ſo lange aushalte, als mit der deutſchen.

4) Mit ſo kleiner Schrift, als nur möglich, damit für die unten etwa beyzufügende Noten noch kleinere (dem Auge noch knapper angemeſſene) leſerlich bleibe.

Dieſem Unweſen zu ſteuren, ſchlage ich vor: den Druck der Berliner Monatsſchrift (nach Text und Noten) zum Muſter zu nehmen; denn, man mag, welches Stück man will, in die Hand nehmen, ſo wird man die durch obige Leſerey angegriffene Augen durch Anſicht des letzteren merklich geſtärkt fühlen.*)

---

*) Unter den krankhaften Zufällen der Augen (nicht eigentlichen Augenkrankheiten) habe ich die Erfahrung von einem, der mir zuerſt in meinen Vierzigerjahren einmal, ſpäterhin mit Zwiſchenräumen von einigen Jahren, dann und wann, jetzt aber in einem Jahre etlichemal begegnet iſt, gemacht; wo das Phänomen darin beſteht: daß auf dem Blatt, welches ich leſe, auf einmal alle Buchſtaben verwirrt und durch eine gewiſſe über daſſelbe verbreitete Helligkeit vermiſcht und ganz unleſerlich werden: ein Zuſtand, der nicht über 6 Minuten dauert, der einem Prediger, welcher ſeine Predigt vom Blatte zu leſen gewohnt iſt, ſehr gefährlich ſeyn dürfte, von mir aber in meinem Auditorium der Logik oder Metaphyſik, wo nach gehöriger Vorbereitung im freyen Vortrage (aus dem Kopfe) geredet werden kann, nichts als die Beſorgniß entſprang, es möchte dieſer Zufall der Vorbote vom Erblinden ſeyn; worüber ich gleichwohl jetzt beruhigt bin: da ich bey dieſem jetzt öfterer als ſonſt ſich ereignenden Zufalle an meinem einen geſunden Auge (denn das linke hat das Sehen ſeit etwa 5 Jahren verlohren) nicht den mindeſten Abgang an Klarheit verſpühre. — Zufälligerweiſe kam ich darauf, wenn ſich jenes Phänomen ereignete, meine Augen zu ſchließen, ja um noch beſſer das äuſſere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und dann ſahe ich eine hellweiße wie mit Phosphor im Finſtern auf einem Blatt verzeichnete Figur, ähnlich der,

der, wie das letzte Viertel im Kalender vorgeſtellt wird, doch mit einem auf der convexen Seite ausgezackten Rande, welche allmählich an Helligkeit verlohr und in obbenannter Zeit verſchwand. — Ich möchte wohl wiſſen: ob dieſe Beobachtung auch von Andern gemacht, und wie dieſe Erſcheinung, die wohl eigentlich nicht in den Augen, — als bey deren Bewegung dies Bild nicht zugleich mit bewegt, ſondern immer an derſelben Stelle geſehen wird — ſondern im Senſorium commune ihren Sitz haben dürfte, zu erklären ſey. Zugleich iſt es ſeltſam, daß man ein Auge (innerhalb einer Zeit, die ich etwa auf 3 Jahre ſchätze) einbüßen kann, ohne es zu vermiſſen.

J. Kant.

Anthropologie

in

pragmatiſcher Hinſicht

abgefaßt

von

Immanuel Kant.

BIBL. UNIVERS. LIPS.
EX
DONO
UCKERMANN

Königsberg
bey Friedrich Nicolovius
1798.

Vorrede.

Alle Fortſchritte in der Cultur, wodurch der Menſch ſeine Schule macht, haben das Ziel, dieſe erworbenen Kenntniſſe und Geſchicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigſte Gegenſtand in derſelben, auf den er jene verwenden kann, iſt der Menſch: weil er ſein eigener letzter Zweck iſt. — Ihn alſo, ſeiner Species nach, als mit Vernunft begabtes Erdweſen zu erkennen, verdient beſonders **Weltkenntniß** genannt zu werden; ob er gleich nur einen Theil der Erdgeſchöpfe ausmacht.

Eine Lehre von der Kenntniß des Menſchen, ſyſtematiſch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in **phyſiologiſcher** oder in **pragmatiſcher** Hinſicht ſeyn. — Die phyſiologiſche Menſchenkenntniß geht auf die Erforſchung deſſen was die **Natur** aus dem Menſchen macht, die pragmatiſche auf das was Er, als freyhandelndes Weſen, aus ſich ſelber macht, oder machen kann und ſoll. — Wer den Natururſachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibende Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlaſſen, hin und her (nach dem Carteſius) vernünfteln; muß aber dabey geſtehen: daß er in dieſem Spiel ſeiner Vorſtellungen bloßer Zuſchauer ſey und die Natur machen laſſen muß, indem er die Gehirnnerven und Faſern nicht kennt, noch ſich auf die Handhabung derſelben zu ſeiner Abſicht verſteht: mithin alles theoretiſche Vernünfteln hierüber reiner Verluſt iſt. — — Wenn er aber die Wahrnehmungen über das, was dem Gedächtniß hinderlich oder beförderlich befunden worden, dazu benutzt, um es zu erweitern oder gewandt zu machen und hiezu die Kenntniß des

Menſchen braucht, ſo würde dieſes einen Theil der Anthropologie in pragmatiſcher Abſicht ausmachen und das iſt eben die, mit welcher wir uns hier beſchäftigen.

Eine ſolche Anthropologie, als Weltkenntniß, welche auf die Schule folgen muß, betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatiſch genannt, wenn ſie ein ausgebreitetes Erkenntniß der Sachen in der Welt, z. B. der Thiere, Pflanzen und Mineralien in verſchiedenen Ländern und Climaten, ſondern wenn ſie Erkenntniß des Menſchen als Weltbürgers enthält. — Daher wird ſelbſt die Kenntniß der Menſchenraçen, als zum Spiel der Natur gehörender Producte, noch nicht zur pragmatiſchen, ſon-

ſondern nur zur theoretiſchen Weltkenntniß gezählt.

Noch ſind die Ausdrücke: die Welt kennen und Welt haben in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander; indem der Eine nur das Spiel verſteht, dem er zugeſehen hat, der Andere aber mitgeſpielt hat. — Die ſogenannte große Welt aber, den Stand der Vornehmen, zu beurtheilen, befindet ſich der Anthropologe in einem ſehr ungünſtigen Standpuncte; weil dieſe ſich unter einander zu nahe, von Anderen aber zu weit befinden.

Zu den Mitteln der Erweiterung der Anthropologie im Umfange gehört das Reiſen; ſey es auch nur das leſen der Reiſebeſchreibungen. Man muß aber doch vorher zu Hauſe, durch Umgang mit ſeinen Stadt- oder Landesgenoſſen *), ſich Menſchenkenntniß erworben haben, wenn man wiſſen will, wornach man auswärts ſuchen ſolle, um ſie in größerem Umfange zu erweitern. Ohne einen ſolchen Plan (der ſchon

Men-

---

*) Eine große Stadt, der Mittelpunct eines Reichs, in welchem ſich die Landescollegia der Regierung deſſelben befinden, die eine Univerſität (zur Cultur der Wiſſenſchaften) und dabey noch die Lage zum Seehandel hat, welche durch Flüſſe aus dem Inneren des Landes ſowohl, als auch mit angränzenden entlegenen Ländern von verſchiedenen Sprachen und Sitten, einen Verkehr begünſtigt, — eine ſolche Stadt, wie etwa Königsberg am Pregelfluſſe, kann ſchon für einen ſchicklichen Platz zu Erweiterung ſowohl der Menſchenkenntniß als auch der Weltkenntniß genommen werden; wo dieſe, auch ohne zu reiſen, erworben werden kann.

Menſchenkenntniß vorausſetzt) bleibt der Weltbürger in Anſehung ſeiner Anthropologie immer ſehr eingeſchränkt. Die Generalkenntniß geht hierin immer vor der Localkenntniß voraus; wenn jene durch Philoſophie geordnet und geleitet werden ſoll: ohne welche alles erworbene Erkenntniß nichts als fragmentariſches Herumtappen und keine Wiſſenſchaft abgeben kann.

* * *

Allen Verſuchen aber, zu einer ſolchen Wiſſenſchaft mit Gründlichkeit zu gelangen, ſtehen erhebliche, der menſchlichen Natur ſelber anhängende, Schwierigkeiten entgegen.

1. Der Menſch, der es bemerkt, daß man ihn beobachtet und zu erforſchen ſucht, wird entweder

weder verlegen (geniert) erſcheinen und da kann er ſich nicht zeigen wie er iſt; oder er verſtellt ſich, und da will er nicht gekannt ſeyn, wie er iſt.

2. Will er auch nur ſich ſelbſt erforſchen, ſo kommt er, vornehmlich was ſeinen Zuſtand im Affect betrift, der alsdann gewöhnlich keine Verſtellung zuläßt, in eine critiſche Lage: nämlich daß, wenn die Triebfedern in Action ſind, er ſich nicht beobachtet; beobachtet er ſich aber, ſo ruhen die Triebfedern.

3. Ort und Zeitumſtände bewirken, wenn ſie anhaltend ſind, Angewöhnungen, die, wie man ſagt, eine andere Natur ſind und dem Menſchen das Urtheil über ſich ſelbſt erſchweren; wo-

für er ſich halten, vielmehr aber noch, was er aus dem Anderen, mit dem er im Verkehr iſt, ſich für einen Begrif machen ſoll; denn die Veränderung der Lage, worein der Menſch durch ſein Schickſal geſetzt iſt, oder in die er ſich auch, als Abentheurer, ſelbſt ſetzt, erſchweren es der Anthropologie ſehr, ſie zum Rang einer förmlichen Wiſſenſchaft zu erheben.

Endlich ſind es zwar eben nicht Quellen, aber doch Hülfsmittel zur Anthropologie: Weltgeſchichte, Biographien, ja Schauſpiele und Romane. Denn obzwar beyden letzteren eigentlich nicht Erfahrung und Wahrheit, ſondern nur Erdichtung untergelegt wird und Uebertreibung der Charactere und Situationen, worein Menſchen geſetzt werden, gleich als im Traumbilde aufzuſtellen, hier erlaubt iſt, jene alſo nichts für die Menſchenkenntniß zu lehren ſcheinen, ſo haben doch jene Charactere, ſo wie ſie etwa ein Richardſon oder Moliere entwarf, ihren Grundzügen nach aus der Beobachtung des wirklichen Thun und Laſſens der Menſchen genommen werden müſſen; weil ſie zwar im Grade übertrieben, der Qualität nach aber doch mit der menſchlichen Natur übereinſtimmend ſeyn müſſen.

Eine ſyſtematiſch entworfene und doch populär (durch Beziehung auf Beyſpiele, die ſich dazu von jedem Leſer auffinden laſſen) in pragmatiſcher Hinſicht abgefaßte Anthropologie führt den Vortheil für das leſende Publicum bey ſich: daß durch die Vollſtändigkeit der Titel, unter welche dieſe oder jene menſchliche, ins Practiſche einſchlagende, beobachtete Eigenſchaft gebracht werden kann, ſo viel Veranlaſſungen und Auffoderungen demſelben hiemit gegeben werden, jede beſondere zu einem eigenen Thema zu machen, um ſie in das ihr zugehörende Fach zu ſtellen; wodurch die Arbeiten in derſelben ſich von ſelbſt unter die Liebhaber dieſes Studiums vertheilen und durch die Einheit des Plans nach gerade zu einem Ganzen vereinigt werden; wodurch dann der Wachsthum der gemeinnützigen Wiſſenſchaft befördert und beſchleunigt wird *).

---

*) In meinem anfänglich frey übernommenen, ſpäterhin mir als Lehramt aufgetragenen Geſchäfte der reinen Philoſophie habe ich einige dreyßig Jahre

Jahre hindurch zwey auf Weltkenntniß abzweckende Vorleſungen: nämlich (im Winter-) Anthropologie und im (Sommerhalbenjahre) phyſiſche Geographie gehalten; welchen, als populären Vorträgen beyzuwohnen, auch andere Stände gerathen fanden; von deren erſterer dies das gegenwärtige Handbuch iſt; von der zweyten aber ein ſolches, aus meiner zum Text gebrauchten, wohl keinem Anderen als mir leſerlichen, Handſchrift, zu liefern mir jetzt für mein Alter kaum noch möglich ſeyn dürfte.

Der Anthropologie

Erſter Theil.

Anthropologiſche Didactik.

Von der Art, das Innere ſowohl als das Aeußere des Menſchen zu erkennen.

Des erſten Theils

Erſtes Buch.

Vom Erkenntnißvermögen.

Erſter Abſchnitt.

Vom Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt.

§. 1. Daß der Menſch in ſeiner Vorſtellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Weſen. Dadurch iſt er eine Perſon und, vermöge der Einheit des Bewußtſeyns, bey allen Veränderungen die ihm zuſtoßen mögen, eine und dieſelbe Perſon, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftloſen Thiere ſind, mit denen man nach Belieben ſchalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterſchiedenes Weſen; ſelbſt wenn er das Ich noch nicht ſprechen kann: weil er es doch in Gedanken hat: wie es alle Sprachen, wenn ſie in der erſten Perſon reden, doch denken müſſen, ob ſie zwar dieſe Ichheit nicht durch ein beſonderes Wort ausdrücken. Denn dieſes Vermögen (nämlich zu denken) iſt der Verſtand.

Es iſt aber merkwürdig: daß das Kind, was ſchon ziemlich fertig ſprechen kann, doch ziemlich ſpät (vielleicht wohl ein Jahr nachher) allererſt anfängt durch Ich zu reden, ſo lange aber von ſich in der dritten Perſon ſprach (Carl will eſſen, gehen u. ſ. w.), und daß ihm gleichſam ein Licht aufgegangen zu ſeyn ſcheint, wenn es den Anfang macht durch Ich zu ſprechen; von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehrt. — Vorher fühlte es blos ſich ſelbſt, jzt denkt es ſich ſelbſt. — Die Erklärung dieſes Phänomens möchte dem Anthropologen ziemlich ſchwer fallen.

Die Bemerkung: daß ein Kind vor dem erſten Vierteljahr nach ſeiner Geburt weder Weinen noch Lächeln äußert, ſcheint gleichfalls auf Entwickelung gewiſſer Vorſtellungen, von Beleidigung und Unrechtthun, welche gar zur Vernunft hindeuten, zu beruhen. — Daß es den in dieſem Zeitraum ihm vorgehaltenen glänzenden Gegenſtänden mit Augen zu folgen anhebt, iſt der rohe Anfang des Fortſchreitens von Wahrnehmungen (Apprehenſion der Empfindungsvorſtellung), um ſie zum Erkenntniß der Gegenſtände der Sinne, d. i. der Erfahrung zu erweitern.

Daß ferner, wenn es nun zu ſprechen verſucht, das Radbrechen der Wörter es für Mütter und Ammen ſo liebenswürdig macht, es beſtändig zu herzen und zu küſſen und es auch wohl, durch Erfüllung alles Wunſch und Willens, zum kleinen Befehlshaber zu verziehen: dieſe Liebenswürdigkeit des Geſchöpfs, im Zeitraum ſeiner Entwickelung zur Menſchheit, muß wohl auf Rechnung ſeiner Unſchuld und Offenheit aller ſeiner noch fehlerhaften Aeußerungen, wobey noch kein Heel und nichts Arges iſt, einerſeits, anderſeits aber auf den natürlichen Hang der Ammen zum Wohlthun an einem Geſchöpf, welches einſchmeichelnd ſich des anderen Willkühr gänzlich überläßt, geſchrieben werden, da ihm eine Spielzeit eingewilligt wird, die glücklichſte unter allen, wobey der Erzieher dadurch, daß er ſich ſelber gleichſam zum Kinde macht, dieſe Annehmlichkeit nochmals genießt.

Die Erinnerung ſeiner Kinderjahre reicht aber bey weitem nicht bis an jene Zeit; weil ſie nicht die Zeit der Erfahrungen, ſondern blos zerſtreuter unter Begrif des Objects noch nicht vereinigter Wahrnehmungen war.

Vom Egoism.

§. 2. Von dem Tage an, da der Menſch anfängt durch Ich zu ſprechen, bringt er ſein geliebtes Selbſt, wo er nur darf, zum Vorſchein und der Egoism ſchreitet unaufhaltſam fort; wenn nicht offenbar (denn da widerſteht ihm der Egoism Anderer), doch verdeckt und mit ſcheinbarer Selbſtverleugnung und vorgeblicher Beſcheidenheit, ſich deſto ſicherer im Urtheil Anderer einen vorzüglichen Werth zu geben.

Der Egoism kann dreyerley Anmaßungen enthalten: die des Verſtandes, des Geſchmacks und des practiſchen Intereſſe d. i. er kann logiſch, oder äſthetiſch, oder practiſch ſeyn.

Der logiſche Egoiſt hält es für unnöthig, ſein Urtheil auch am Verſtande Anderer zu prüfen; gleich als ob er dieſes Probierſteins (criterium veritatis externum) gar nicht bedürfe. Es iſt aber ſo gewiß, daß wir dieſes Mittel, uns der Wahrheit unſeres Urtheils zu verſichern, nicht entbehren können, daß es vielleicht der wichtigſte Grund iſt, warum das gelehrte Volk ſo dringend nach der Freyheit der Feder ſchreyt; weil, wenn dieſe verweigert wird, uns zugleich ein großes Mittel entzogen wird, die Richtigkeit unſerer eigenen Urtheile zu prüfen, und wir dem Irrthum preis gegeben werden. Man ſage ja nicht daß wenigſtens die Mathematik privilegirt ſey, aus eigener Machtvollkommenheit abzuſprechen; denn wäre nicht die wahrgenommene durchgängige Uebereinſtimmung der Urtheile des Meßkünſtlers mit dem Urtheile aller anderen, die ſich dieſem Fache mit Talent und Fleiß widmeten, vorhergegangen, ſo würde ſie ſelbſt der Beſorgniß irgendwo in Irrthum zu fallen, nicht entnommen ſeyn. — Giebt es nicht auch manche Fälle, wo wir ſogar dem Urtheil unſerer eigenen Sinne allein nicht trauen z. B. ob ein Geklingel blos in unſeren Ohren oder das Hören wirklich gezogener Glocken ſey, ſondern noch andere zu befragen nöthig finden, ſen, ob es ſie nicht auch ſo dünkt und, obgleich wir im Philoſophiren wohl eben nicht, wie die Juriſten, uns auf Urtheile der Rechtserfahrenen zu Beſtätigung unſerer eigenen berufen dürfen, ſo würde doch ein jeder Schriftſteller, der keinen Anhang findet, mit ſeiner öffentlich erklärten Meynung, die ſonſt von Wichtigkeit iſt, in Verdacht des Irrthums kommen.

Eben darum iſt es ein Wageſtück: eine der allgemeinen Meynung, ſelbſt der Verſtändigen, widerſtreitende Behauptung ins Publicum zu ſpielen. Dieſer Anſchein des Egoismus heißt die Paradoxie. Es iſt nicht eine Kühnheit, etwas auf die Gefahr daß es unwahr ſey, ſondern nur daß es bey wenigen Eingang finden möchte, zu wagen. — Vorliebe fürs Paradoxe iſt zwar logiſcher Eigenſinn, nicht Nachahmer von Anderen ſeyn zu wollen, ſondern als ein ſeltener Menſch zu erſcheinen (ſtatt deſſen er nur den Seltſamen macht). Weil aber doch ein jeder ſeinen eigenen Sinn haben und behaupten muß (Si omnes patres ſic, at ego non ſic. Abaelard): ſo iſt der Vorwurf der Paradoxie, wenn ſie nicht auf Eitelkeit, ſich blos unterſcheiden zu wollen, gegründet iſt, von keiner ſchlimmen Bedeutung. — Dem Paradoxen iſt das Alltägige entgegengeſetzt, was die gemeine Meynung auf ſeiner Seite hat. Aber bey dieſem iſt eben ſo wenig Sicherheit, wo nicht noch weniger, weil es einſchlummert; ſtatt deſſen das Paradoxon das Gemüth zur Aufmerkſamkeit und Nachforſchung erweckt, die oft zu Entdeckungen führt.

Der äſthetiſche Egoiſt iſt derjenige, den ſein eigener Geſchmack ſchon gnügt; es mögen nun andere ſeine Verſe, Mahlereyen, Muſik u. d. g. noch ſo ſchlecht finden, tadeln oder gar verlachen. Er beraubt ſich ſelbſt des Fortſchritts zum Beſſeren, wenn er ſich mit ſeinem Urtheil iſolirt, ſich ſelbſt Beyfall klatſcht und den Probierſtein des Schönen der Kunſt nur in ſich allein ſucht.

Endlich iſt der **moraliſche** Egoiſt der, welcher alle Zwecke auf ſich ſelbſt einſchränkt, der keinen Nutzen worin ſieht, als in dem was ihm nützt, auch wohl, als Eudämoniſt, blos im Nutzen und der eigenen Glückſeligkeit, nicht in der Pflichtvorſtellung, den oberſten Beſtimmungsgrund ſeines Willens ſetzt. Denn weil jeder andere Menſch ſich auch andere Begriffe von dem macht, was er zur Glückſeligkeit rechnet, ſo iſts gerade der Egoism, der da macht, gar keinen Probierſtein des ächten Pflichtbegrifs zu haben, als welcher durchaus ein allgemein geltendes Princip ſeyn muß. — Alle Eudämoniſten ſind daher practiſche Egoiſten.

Dem Egoism kann nur der **Pluralism** entgegengeſetzt werden, d. i. die Denkungsart: ſich nicht als die ganze Welt in ſeinem Selbſt befaſſend, ſondern als einen bloſſen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten. — So viel gehört davon zur Anthropologie. Denn, was dieſen Unterſchied nach metaphyſiſchen Begriffen betrift, ſo liegt er ganz auſſer dem Felde der hier abzuhandelnden Wiſſenſchaft. Wenn nämlich blos die Frage wäre, ob ich, als denkendes Weſen, auſſer meinem Daſeyn noch das Daſeyn eines Ganzen anderer, mit mir in Gemeinſchaft ſtehender, Weſen (Welt genannt) anzunehmen Urſache habe, ſo iſt ſie nicht anthropologiſch, ſondern blos metaphyſiſch.

Anmerkung.

Ueber die Förmlichkeit der egoiſtiſchen Sprache.

Die Sprache des Staatsoberhaupts zum Volk iſt in unſeren Zeiten gewöhnlich pluraliſtiſch (Wir N. von Gottes Gnaden u. ſ. w.); es frägt ſich, ob der Sinn hierbey nicht vielmehr egoiſtiſch, d. i. eigene Machtvollkommenheit anzeigend und eben daſſelbe bedeuten ſolle, was der König von Spanien mit ſeinem lo el Roy (Ich der König) ſagt. Es ſcheint aber doch: daß jene Förmlichkeit der höchſten Autorität urſprünglich habe Herablaſſung (Wir, der König und ſein Rath, oder die Stände) andeuten ſollen. — Wie iſt es aber zugegangen daß die wechſelſeitige Anrede, welche in den alten claſſiſchen Sprachen durch Ich und Du, mithin unitariſch, ausgedrückt wurde, von verſchiedenen, vornehmlich Germaniſchen Völkern, pluraliſtiſch, durch Ihr, und Sie umgewandelt worden? wozu die letztern noch einen mittleren, zur Mäßigung der Herabſetzung des Angeredeten, ausgedachten Ausdruck, nämlich den des Er (gleich als wenn es gar keine Anrede, ſondern Erzählung von einem Abweſenden wäre) erſunden haben, und endlich, zu Vollendung aller Ungereimtheiten, der vorgeblichen Demüthigung unter dem Angeredeten und Erhebung des Anderen über ſich, ſtatt der Perſon, das Abſtractum der Qualität des Standes des Angeredeten (Ew. Gnaden, Hochgeb. Hoch- und Wohledl. u. d. g.) in Gebrauch gekommen? — Alles vermuthlich durch das Feudalweſen, nach welchem von der königlichen Würde an durch alle Abſtufungen bis dahin, wo die Menſchenwürde gar aufhört und blos der Menſch bleibt, d. i. dem

Stande des Leibeigenen, der allein von ſeinem Oberen durch Du angeredet werden, oder eines Kindes, was noch nicht einen eigenen Willen haben darf, — der Grad der Achtung, der dem Vornehmeren gebührt, ja nicht verfehlt werde.

Von dem willkührlichen Bewußtſeyn ſeiner Vorſtellungen.

§. 3. Dieſes Verfahren mit ſich ſelbſt iſt, entweder das Aufmerken (attentio), oder das Abſehen von einer Vorſtellung, deren ich mir bewußt bin (abſtractio). — Das letztere iſt nicht etwa bloße Unterlaſſung und Verabſäumung des erſteren (denn das wäre Zerſtreuung (diſtractio), ſondern ein wirklicher Act des Erkenntnißvermögens, eine Vorſtellung, deren ich mir bewußt bin, von der Verbindung mit anderen in Einem Bewußtſeyn abzuhalten. — Man ſagt daher nicht, etwas abſtrahiren (abſondern), ſondern von etwas, d. i. einer Beſtimmung des Gegenſtandes meiner Vorſtellung, abſtrahiren, wodurch dieſe die Allgemeinheit eines Begrifs erhält, und ſo in den Verſtand aufgenommen wird.

Von einer Vorſtellung abſtrahiren zu können, ſelbſt wenn ſie ſich dem Menſchen durch den Sinn aufdringt, iſt ein weit größeres Vermögen, als das zu attendiren; weil es eine Freyheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüths beweiſt, den Zuſtand ſeiner Vorſtellungen in ſeiner Gewalt zu haben (animus ſui compos). — In dieſer Rückſicht iſt nun das Abſtractionsvermögen viel ſchwerer, aber auch

auch wichtiger; als das der Attention, wenn es Vorſtellungen der Sinne betrift.

Viele Menſchen ſind unglücklich, weil ſie nicht abſtrahiren können. Der Freyer könnte eine gute Heurath machen, wenn er nur über eine Warze im Geſicht oder eine Zahnlücke ſeiner Geliebten wegſehen könnte. Es iſt aber eine beſondere Unart unſeres Attentionsvermögens gerade darauf, was fehlerhaft an anderen iſt, auch unwillkührlich ſeine Aufmerkſamkeit zu heften: ſeine Augen auf einen dem Geſicht gerade gegen über am Rock fehlenden Knopf, oder die Zahnlücke, oder einen angewohnten Sprachfehler zu richten und den Anderen dadurch zu verwirren, ſich ſelbſt aber auch im Umgange das Spiel zu verderben. — Wenn das Hauptſächliche gut iſt, ſo iſt es nicht allein billig, ſondern auch klüglich gehandelt, über das Uebele an Anderen, ja ſelbſt unſeres eigenen Glückszuſtandes, wegzuſehen; aber dieſes Vermögen zu abſtrahiren iſt eine Gemüthsſtärke, welche nur durch Uebung erworben werden kann.

Von dem Beobachten ſeiner ſelbſt.

§. 4. Das Bemerken (animadvertere) iſt noch nicht ein Beobachten (obſervare) ſeiner ſelbſt. Das letztere iſt eine methodiſche Zuſammenſtellung der an uns ſelbſt gemachten Wahrnehmungen, welche den Stoff zu einem Tagebuch des Beobachters ſeiner ſelbſt abgiebt und leichtlich zu Schwärmerey und Wahnſinn hinführt.

Das Aufmerken (attentio) auf ſich ſelbſt, wenn man mit Menſchen zu thun hat, iſt zwar nothwendig,

muß

muß aber im Umgange nicht ſichtbar werden; denn da macht es entweder geniert (verlegen) oder affectirt (geſchroben.) Das Gegentheil von beyden iſt die Ungezwungenheit (das air degagé); ein Vertrauen zu ſich ſelbſt von Andern in ſeinem Anſtande nicht nachtheilig beurtheilt zu werden. Der, welcher ſich ſo ſtellt, als ob er ſich vor dem Spiegel beurtheilen wolle, wie es ihm laſſe, oder ſo ſpricht als ob er ſich (nicht blos als ob ein Anderer ihn) ſprechen höre, iſt eine Art von Schauſpieler. Er will repräſentiren und erkünſtelt einen Schein von ſeiner eigenen Perſon; wodurch, wenn man dieſe Bemühung an ihm wahrnimmt, er im Urtheil Anderer einbüßt, weil ſie von einer Abſicht zu betrügen Verdacht erregt. — Man nennt die Freymüthigkeit in der Manier ſich äußerlich zu zeigen, die zu keinem ſolchen Verdacht Anlaß giebt, das natürliche Betragen: wenn es übrigens doch nicht ohne ſchöne Kunſt und Geſchmacks-Bildung ſeyn mag und es gefällt durch die bloße Wahrhaftigkeit in Aeußerungen. Wo aber zugleich Offenherzigkeit aus Einfalt, d. i. aus Mangel einer ſchon zur Regel gewordenen Verſtellungskunſt, aus der Sprache hervorblickt, da heißt ſie Naivetät.

Die offene Art ſich zu erklären an einem der Mannbarkeit ſich nähernden Mädchen, oder einem mit der ſtädtiſchen Manier unbekannten Landmann, erweckt, durch die Unſchuld und Einfalt (die Unwiſſenheit in der Kunſt zu ſcheinen), ein fröhliches Lachen bey denen, die in dieſer Kunſt ſchon geübt und gewitzigt ſind. Nicht ein Auslachen (mit Verachtung; denn man ehrt doch hiebey im Herzen die Lauterkeit und Aufrichtigkeit), ſondern ein

gut-

gutmüthiges liebevolles Belachen der Unerfahrenheit in der böſen, obgleich auf unſere ſchon verdorbene Menſchennatur gegründeten, Kunſt zu ſcheinen, die man eher beſeufzen als belachen ſollte; wenn man ſie mit der Idee einer noch unverdorbenen Natur vergleicht.*) Es iſt eine augenblickliche Fröhlichkeit, wie von einem bewölkten Himmel, der ſich an einer Stelle einmal öffnet den Sonnenſtrahl durchzulaſſen, aber ſich ſofort wieder zuſchließt, um der blöden Maulwurfsaugen der Selbſtſucht zu ſchonen.

Was aber die eigentliche Abſicht dieſes §s betrifft, nämlich die obige Warnung ſich mit der Ausſpähung und gleichſam ſtudirter Abfaſſung einer inneren Geſchichte des unwillkührlichen Laufs ſeiner Gedanken und Gefühle durchaus nicht zu befaſſen, ſo geſchieht ſie darum, weil es der gerade Weg iſt in Kopfverwirrung vermeynter höherer Eingebungen und, ohne unſer Zuthun, wer weiß woher, auf uns einfließenden Kräfte, in Illuminatism oder Terrorism zu gerathen. Denn unvermerkt machen wir hier vermeynte Entdeckungen von dem, was wir ſelbſt in uns hineingetragen haben; wie eine Bourignon mit ſchmeichelhaften, oder ein Pascal und ſelbſt ein ſonſt vortreflicher Kopf Albrecht Haller, der, bey ſeinem lange geführten, oft auch unterbrochenen Diarium ſeines Seelenzuſtandes zulezt dahin gelangte, einen berühmten Theologen, ſeinen vormaligen academiſchen Collegen, den D. Leß zu befragen: ob er nicht in in ſeinem weitläuftigen Schatz der Gottesgelahrtheit Troſt für ſeine beängſtigte Seele antreffen könne.

---

*) In Rückſicht auf dieſe könnte man den bekannten Vers des Perſius ſo parodiren: Naturam videant ingemiſcantque relicta.

Die verſchiedene Acte der Vorſtellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich ſie herbeyrufe, iſt des Nachdenkens wohl werth; für Logik und Metaphyſik nöthig und nützlich. — Aber ſich belauſchen zu wollen, ſo wie ſie auch ungerufen von ſelbſt ins Gemüth kommen (das geſchieht durch das Spiel der unabſichtlich dichtenden Einbildungskraft), iſt, weil alsdann die Principien des Denkens nicht (wie ſie ſollen) vorangehen, ſondern hintennach folgen, eine Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnißvermögen und iſt entweder ſchon eine Krankheit des Gemüths (Grillenfängerey), oder führt zu derſelben und zum Irrhauſe. Wer von inneren Erfahrungen (von der Gnade, von Anfechtungen) viel zu erzählen weiß, mag bey ſeiner Entdeckungsreiſe der Erforſchung ſeiner ſelbſt immer nur in Antycira vorher anlanden. Denn es iſt mit jenen inneren nicht ſo bewandt wie mit den äußeren, von Gegenſtänden im Raum, worin die Gegenſtände nebeneinander und als bleibend feſtgehalten Erfahrungen abgeben. Der innere Sinn ſieht die Verhältniſſe ſeiner Beſtimmungen nur in der Zeit, mithin im Fließen; wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung nothwendig iſt, ſtatt findet. *)

Von

---

*) Wenn wir uns die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein Begriff (ein Gedanke) möglich wird, die Reflexion, die Empfänglichkeit (Receptivität) wodurch eine Wahrnehmung (perceptio) d. i. empiriſche

An

Von den Vorſtellungen die wir haben, ohne uns ihrer bewußt zu ſeyn.

§. 5. Es ſcheint hierin ein Widerſpruch zu liegen; denn wie können wir wiſſen daß wir ſie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt ſind? Dieſen Einwurf machte ſchon Locke, der darum auch das Daſeyn ſolcher Art Vorſtellungen verwarf. — Allein wir können uns

doch

Anſchauung möglich wird, die Apprehenſion, beyde Acte aber mit Bewußtſeyn vorſtellen, ſo kann das Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt (apperceptio) in das der Reflexion und das der Apprehenſion eingetheilt werden. Das erſtere iſt ein Bewußtſeyn des Verſtandes, das zweyte der innere Sinn; jenes die reine, dieſes die empiriſche Apperception, da dann jene fälſchlich der innere Sinn genannt wird. — In der Pſychologie erforſchen wir uns ſelbſt nach unſeren Vorſtellungen des inneren Sinnes; in der Logik aber nach dem was das intellectuelle Bewußtſeyn an die Hand giebt. — Hier ſcheint uns nun das Ich doppelt zu ſeyn (welches widerſprechend wäre): 1) Das Ich, als Subject des Denkens (in der Logik), welches die reine Apperception bedeutet (das blos reflectirende Ich), und von welchem gar nichts weiter zu ſagen, ſondern das eine ganz einfache Vorſtellung iſt: 2) Das Ich, als das Object der Wahrnehmung, mithin des inneren Sinnes, was eine Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen enthält, die eine innere Erfahrung möglich machen.

Die Frage, ob bey den verſchiedenen inneren Veränderungen des Gemüths (ſeines Gedächtniſſes oder der von ihm angenommenen Grundſätze) der Menſch, wenn er ſich dieſer Veränderungen bewußt iſt, noch ſagen könne, er ſey ebenderſelbe (der Seele nach), iſt eine ungereimte Fra-

ge

doch mittelbar bewußt ſeyn eine Vorſtellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar ihrer nicht bewußt ſind. — Dergleichen Vorſtellungen heißen dann dunkele; die übrigen ſind klar und, wenn ihre Klarheit ſich auch auf die Theilvorſtellungen eines Ganzen derſelben und ihre Verbindung erſtreckt, deutliche Vorſtellungen; es ſey des Denkens oder der Anſchauung.

Wenn ich weit von mir auf einer Wieſe einen Menſchen zu ſehen mir bewußt bin, ob ich gleich ſeine Augen, Naſe, Mund u. ſ. w. zu ſehen mir nicht bewußt bin, ſo ſchließe ich eigentlich nur, daß dies Ding ein Menſch ſey; denn wollte ich darum, weil ich mir nicht bewußt bin, dieſe Theile des Kopfs (und ſo auch die übrigen Theile dieſes Menſchen) wahrzunehmen, die Vorſtellung derſelben in meiner Anſchauung gar nicht zu haben, behaupten, ſo würde ich auch nicht ſagen können, daß ich einen Menſchen ſehe; denn aus dieſen Theilvorſtellungen iſt, die ganze (des Kopfs oder des Menſchen) zuſammengeſetzt.

Daß das Feld unſerer Sinnenanſchauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewußt ſind, ob wir gleich unbezweifelt ſchließen können, daß wir ſie haben, d. i. dunkeler Vorſtellungen im Menſchen (und ſo auch in Thieren), unermeßlich ſey, die klaren dagegen nur unendlich wenige Puncte derſelben enthalten, die dem

Bewußt-

---

ge; denn er kann ſich dieſer Veränderungen nur dadurch bewußt ſeyn, daß er ſich in den verſchiedenen Zuſtänden als ein und daſſelbe Subject vorſtellt, und das Ich des Menſchen iſt zwar der Form (der Vorſtellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte nach) zwiefach.

Bewußtſeyn offen liegen: daß gleichſam auf der großen Charte unſeres Gemüths nur wenig Stellen illuminirt ſind, kann uns Bewunderung über unſer eigenes Weſen einflößen: denn eine höhere Macht durfte nur rufen: es werde Licht! ſo würde auch ohne Zuthun des Mindeſten (z. B. wenn wir einen Litterator mit allem dem nehmen, was er in ſeinem Gedächtniß hat) gleichſam eine halbe Welt ihm vor Augen liegen. Alles, was das bewafnete Auge durchs Teleſcop (etwa am Monde) oder durchs Microſcop (an Infuſionsthierchen) entdecket, wird durch unſere bloßen Augen geſehen; denn dieſe optiſchen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtſtrahlen und dadurch erzeugte Bilder ins Auge, als auch ohne jene künſtliche Werkzeuge ſich auf der Netzhaut gemahlt haben würden, ſondern breiten ſie nur mehr aus, um uns ihrer bewußt zu werden. — Eben das gilt von den Empfindungen des Gehörs, wenn der Muſiker mit zehn Fingern und beyden Füßen eine Phantaſie auf der Orgel ſpielt und wohl auch noch mit einem neben ihm ſtehenden ſpricht, wo ſo eine Menge Vorſtellungen in wenig Augenblicken in der Seele erweckt werden, deren jede zu ihrer Wahl überdem noch ein beſonderes Urtheil über die Schicklichkeit bedurfte; weil ein einziger der Harmonie nicht gemäßer Fingerſchlag ſofort als Mislaut vernommen werden würde und doch das Ganze ſo ausfällt, daß der frey phantaſirende Muſiker oft wünſchen möchte, manches von ihm glücklich ausgeführte Stück, dergleichen er vielleicht ſonſt mit allem Fleiß nicht ſo gut zu Stande zu bringen hofft, in Noten aufbehalten zu haben.

So iſt das Feld dunkeler Vorſtellungen das größte im Menſchen. — Weil es aber dieſen nur in ſeinem paſſiven Theile, als Spiel der Empfindungen wahrnehmen läßt, ſo gehört die Theorie derſelben doch nicht zur pragmatiſchen Anthropologie, ſondern nur der phyſiologiſchen; worauf es hier eigentlich abgeſehen iſt.

Wir ſpielen nämlich oft mit dunkelen Vorſtellungen und haben ein Intereſſe beliebte oder unbeliebte Gegenſtände vor der Einbildungskraft in Schatten zu ſtellen; öfterer aber noch ſind wir ſelbſt ein Spiel dunkeler Vorſtellungen und unſer Verſtand vermag nicht ſich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluß derſelben verſetzt, ob er ſie gleich als Täuſchung anerkennt.

So iſt es mit Geſchlechtsliebe bewandt, ſo fern ſie eigentlich nicht das Wohlwollen, ſondern vielmehr den Genuß ihres Gegenſtandes beabſichtigt. Wie viel Witz iſt nicht von jeher verſchwendet worden, einen dünnen Flor über das zu werfen, was zwar beliebt, aber doch den Menſchen mit der gemeinen Thiergattung in ſo naher Verwandſchaft ſehen läßt, daß die Schamhaftigkeit dadurch aufgefordert wird und die Ausdrücke in feiner Geſellſchaft nicht unverblümt, aber doch zum Belächeln durchſcheinend genug, hervortreten dürfen. — Die Einbildungskraft mag hier gern im Dunkeln ſpatziren und es gehört immer nicht gemeine Kunſt dazu, wenn, um den Cynism zu vermeiden, man nicht in den lächerlichen Purism zu verfallen Gefahr laufen will.

Ande-

Andererſeits ſind wir auch oft genug das Spiel dunkeler Vorſtellungen, welche nicht verſchwinden wollen, wenn ſie gleich der Verſtand beleuchtet. Sich das Grab in ſeinem Garten oder unter einem ſchattigten Baum, im Felde oder im trockenen Boden, zu beſtellen, iſt oft eine wichtige Angelegenheit für einen Sterbenden: ob zwar er im erſteren Fall nicht ſchöne Ausſicht zu hoffen, im letzteren aber von der Feuchtigkeit den Schnupfen zu beſorgen keine Urſache hat.

Daß das Kleid den Mann mache, gilt in gewiſſer Maße auch für den Verſtändigen. Das Ruſſiſche Sprichwort ſagt zwar: „Man empfängt den Gaſt nach ſeinem Kleide und begleitet ihn nach ſeinem Verſtande“; aber der Verſtand kann doch den Eindruck dunkeler Vorſtellungen von einer gewiſſen Wichtigkeit, den eine wohlgekleidete Perſon macht, nicht verhüten, ſondern allenfalls nur das vorläufig über ſie gefällete Urtheil hinten nach zu berichtigen den Vorſatz haben.

Sogar wird ſtudirte Dunkelheit oft mit gewünſchtem Erfolg gebraucht, um Tiefſinn und Gründlichkeit vorzuſpiegeln; wie etwa in der Dämmerung oder durch einen Nebel geſehene Gegenſtände immer größer geſehen werden, als ſie ſind. *) Das Scotiſon (machs dunkel)

iſt

---

*) Dagegen beym Tageslicht beſehen, ſcheint das was heller iſt als die umgebenden Gegenſtände auch größer zu ſeyn, z. B. weiße Strümpfe ſtellen vollere Waden vor als ſchwarze; ein Feuer in der Nacht auf einem hohen Berge angelegt, ſcheint größer zu ſeyn, als man es beym Aus-

meſſen

iſt der Machtſpruch aller Myſtiker, um durch gekünſtelte Dunkelheit Schatzgräber der Weisheit anzulocken. — Aber überhaupt iſt auch ein gewiſſer Grad des Räthſelhaften in einer Schrift dem Leſer nicht unwillkommen; weil ihm dadurch ſeine eigene Scharfſinnigkeit fühlbar wird, das Dunkele in klare Begriffe aufzulöſen.

Von der Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bewußtſeyn ſeiner Vorſtellungen.

§. 6. Das Bewußtſeyn ſeiner Vorſtellungen, welches zur Unterſcheidung eines Gegenſtandes von anderen zureicht, iſt Klarheit. Dasjenige aber, wodurch auch die Zuſammenſetzung der Vorſtellungen klar wird, heißt Deutlichkeit. Die letztere macht es allein, daß eine Summe von Vorſtellungen Erkenntniß wird; worinn dann, weil eine jede Zuſammenſetzung mit Bewußtſeyn Einheit deſſelben, folglich eine Regel für jene vorausſetzt, Ordnung in dieſem Mannigfaltigen gedacht wird. — Der deutlichen Vorſtellung kann man nicht die verworrene (perceptio confuſa), ſon-

---

meſſen befindet. — Vielleicht läßt ſich daraus auch die ſcheinbare Größe des Mondes und eben ſo die dem Anſchein nach größere Weite der Sterne von einander, nahe am Horizont, erklären; denn beydes ſtellt leuchtende Gegenſtände vor, die nahe am Horizont durch eine mehr verdunkelnde Luftſchicht geſehen werden, als doch am Himmel und, was dunkel iſt, wird durch das umgebende Licht auch als kleiner beurtheilt. Beym Scheibenſchießen würde alſo eine ſchwarze Scheibe, mit einem weißen Zirkel in der Mitte, zum Treffen günſtiger ſeyn als umgekehrt.

ſondern muß ihr blos die **undeutliche** (mere clara) entgegenſetzen. Was verworren iſt, muß zuſammengeſetzt ſeyn; denn im Einfachen giebt es weder Ordnung noch **Verwirrung**. Die letztere iſt alſo die **Urſache** der Undeutlichkeit, nicht die **Definition** derſelben. — In jeder vielhaltigen Vorſtellung (perceptio complexa), dergleichen ein jedes **Erkenntniß** iſt (weil dazu immer Anſchauung und Begrif erfordert wird), beruht die Deutlichkeit auf der **Ordnung**, nach der die Theilvorſtellungen zuſammengeſetzt werden, die dann entweder (die bloße Form betreffend) eine blos logiſche Eintheilung in obere und untergeordnete (perceptiq primaria et ſecundaria), oder eine **reale** Eintheilung in Haupt- und Nebenvorſtellungen (perceptio principalis et adhaerens) veranlaſſen; durch welche Ordnung das Erkenntniß deutlich wird. — Man ſieht wohl, daß, wenn das Vermögen der **Erkenntniß** überhaupt **Verſtand** (in der allgemeinſten Bedeutung des Worts) heiſſen ſoll, dieſer das **Auffaſſungsvermögen** (attentio) gegebener Vorſtellungen, um **Anſchauung**, das **Abſonderungsvermögen** deſſen was mehreren gemein iſt (abſtractio), um **Begrif**, und das **Ueberlegungsvermögen** (reflexio), um **Erkenntniß** des Gegenſtandes hervorzubringen, enthalten müſſe.

Man nennt den, welcher dieſe Vermögen im vorzüglichen Grade beſitzt einen **Kopf**: den, dem ſie in ſehr kleinem Maaß beſchert ſind, einen **Pinſel** (weil er immer von Andern geführt zu werden bedarf); den aber, der ſogar Originalität im Gebrauch deſſelben bey ſich führt (kraft deren er was gewöhnlicherweiſe unterfremder Leitung gelernt werden muß, aus ſich ſelbſt hervorbringt), ein **Genie**.

Der nichts gelernt hat, was man doch gelehrt werden muß, um es zu wiſſen, heißt ein **Ignorant**; wenn er es hätte wiſſen **ſollen** (indem er einen Gelehrten vorſtellen will); — ohne dieſen Anſpruch kann er ein großes Genie ſeyn. Der welcher nicht **ſelbſt denken** wenn gleich viel lernen kann, wird ein ſehr **beſchränkter Kopf** (bornirt) genannt. — Man kann ein **großer** Gelehrter (Maſchiene zur Unterweiſung Anderer, wie man ſelbſt unterwieſen worden) und, in Anſehung des vernünftigen Gebrauchs ſeines hiſtoriſchen Wiſſens, dabey doch ſehr **bornirt** ſeyn. — Der, deſſen Verfahren mit dem was er gelernt hat, in der öffentlichen Mittheilung den Zwang der Schule (alſo Mangel der Freyheit im Selbſtdenken) verräth, iſt der **Pedant**; er mag übrigens Gelehrter oder Soldat, oder gar Hofmann ſeyn. Unter dieſen iſt der gelehrte Pedant im Grunde noch der erträglichſte; weil man doch von ihm lernen kann: die Peinlichkeit aber in Formalien (die Pedanterie) bey den letzteren nicht allein nutzlos, ſondern auch, wegen des Stolzes, der dem Pedanten unvermeidlich anhängt, obenein lächerlich wird, da er der Stolz eines **Ignoranten** iſt.

Die Kunſt aber, oder vielmehr die Gewandtheit im geſellſchaftlichen **Tone** zu ſprechen, und ſich überhaupt modiſch zu zeigen, welche, vornehmlich wenn es Wiſſenſchaft betrift, fälſchlich **Popularität**, ſondern vielmehr geputzte Seichtigkeit genannt werden kann, deckt manche

manche Armſeligkeit des eingeſchränkten Kopfs. Aber nur Kinder laſſen ſich dadurch irre leiten. „Deine Trommel (ſagte der Quäker beym Addiſon zum in der Kutſche neben ihm ſchwatzenden Officier) iſt ein Sinnbild von Dir; ſie klingt weil ſie leer iſt.“

Um die Menſchen nach ihrem Erkenntnißvermögen (dem Verſtande überhaupt) zu beurtheilen, theilt man ſie in diejenigen ein, denen Gemeinſinn (ſenſus communis), der freylich nicht gemein (ſenſus vulgaris) iſt, zugeſtanden werden muß, und in Leute von Wiſſenſchaft. Die erſtern ſind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung (in concreto), die andern für ſich ſelbſt und vor ihrer Anwendung (in abſtracto.) — Man nennt den Verſtand, der zu dem erſteren Erkenntnißvermögen gehört, den geſunden Menſchenverſtand (bon ſens), den zum zweyten den hellen Kopf (ingenium perſpicax.) — Es iſt merkwürdig, daß man ſich den erſteren, welcher gewöhnlich nur als practiſches Erkenntnißvermögen betrachtet wird, nicht allein als einen, welcher der Cultur entbehren kann, ſondern als einen ſolchen, dem ſie wohl gar nachtheilig iſt, wenn ſie nicht weit genug getrieben wird, vorſtellig macht, ihn daher bis zur Schwärmerey hochpreiſet und ihn als eine Fundgrube in den Tiefen des Gemüths verborgen liegender Schätze, auch bisweilen ſeinen Ausſpruch als Orakel (den Genius des Sokrates) für zuverläſſiger erklärt, als Alles was ſtudierte Wiſſenſchaft immer zu Markte bringen würde. — So viel iſt gewiß, daß, wenn die Auflöſung einer Frage auf den allgemeinen und angebohrnen Regeln des Verſtandes (deren Beſitz Mutterwitz genannt wird) beruht, es unſicherer iſt, ſich nach ſtudirten und künſtlich aufgeſtellten Principien (dem Schulwitz) umzuſehen und ſeinen Beſchluß darnach abzufaſſen, als wenn man es auf den Ausſchlag der im Dunkeln des Gemüths liegenden Beſtimmungsgründe des Urtheils in Maſſe ankommen läßt, welches man den logiſchen Tact nennen könnte: wo die Ueberlegung den Gegenſtand ſich auf vielerley Seiten vorſtellig macht und ein richtiges Reſultat herausbringt, ohne ſich der Acte, die hiebey im Inneren des Gemüths vorgehen, bewußt zu werden.

Der geſunde Verſtand aber kann dieſe ſeine Vorzüglichkeit nur in Anſehung eines Gegenſtandes der Erfahrung beweiſen; nicht allein durch dieſe an Erkenntniß zu wachſen, ſondern ſie (die Erfahrung) ſelbſt zu erweitern, aber nicht in ſpeculativer, ſondern blos in empiriſch-practiſcher Rückſicht. Denn in jener bedarf es wiſſenſchaftlicher Principien a priori; in dieſer aber können es auch Erfahrungen, d. i. Urtheile ſeyn, die durch Verſuch und Erfolg continuirlich bewähret werden.

Zweyter Abſchnitt.

Von der Sinnlichkeit im Gegenſatz mit dem Verſtande.

---

§. 7. In Anſehung des Zuſtandes der Vorſtellungen iſt mein Gemüth entweder **handelnd** und zeigt **Vermögen** (facultas), oder es iſt **leidend** und beſteht in **Empfänglichkeit** (receptivitas). Ein **Erkenntniß** enthält beydes verbunden in ſich und die Möglichkeit eine ſolche zu haben, führt den Namen des **Erkenntnißvermögens** von dem vornehmſten Theil derſelben, nämlich der Thätigkeit des Gemüths Vorſtellungen zu verbinden, oder von einander zu ſondern.

Vorſtellungen, in Anſehung deren ſich das Gemüth leidend verhält, durch welche alſo das Subject **afficirt** wird (dieſes mag ſich nun ſelbſt afficiren oder von einem Object afficirt werden), gehören zum **ſinnlichen**; diejenigen aber, welche ein bloßes **Thun** (das Denken) enthalten, zum **intellectuellen** Erkenntnißvermögen. Jenes wird auch das **untere**, dieſes aber das **obere** Erkenntnißvermögen genannt. *) Jenes hat den Cha-

---

*) Die **Sinnlichkeit** blos in der Undeutlichkeit der Vorſtellungen, die **Intellectualität** dagegen in der Deutlichkeit zu ſetzen, und hiemit einen blos **formalen** (logiſchen) Unterſchied des Bewußtſeyns, ſtatt des **realen** (pſychologiſchen), der nicht blos die Form, ſondern auch den

racter der Paſſivität des inneren Sinnes der Empfindungen, dieſes der Spontaneität der Apperception, d. i. des reinen Bewußtſeyns der Handlung, welche das Denken ausmacht und zur Logik (einem Syſtem der Regeln des Verſtandes), ſo wie jener zur Pſychologie (einem Inbegrif aller innern Wahrnehmungen unter Naturgeſetzen), gehört und innere Erfahrung begründet.

Anmerkung. Der Gegenſtand der Vorſtellung, der nur die Art enthält, wie ich von ihm afficirt werde, kann von mir nur erkannt werden, wie er mir erſcheint und alle Erfahrung (empiriſche Erkenntniß), die innere nicht minder als die äußere, iſt nur Erkenntniß der Gegenſtände, wie ſie uns erſcheinen, nicht wie ſie (für ſich allein betrachtet) ſind. Denn es kommt alsdann nicht blos auf die Beſchaffenheit des Objects der Vorſtellung, ſondern auf die des Subjects und deſſen Empfänglichkeit an, welcher Art die ſinnliche Anſchauung ſeyn

werde,

---

den Inhalt des Denkens betrifft, zu ſetzen, war ein großer Fehler der Leibnitz-Wolfiſchen Schule, nämlich die Sinnlichkeit blos in einem Mangel (der Klarheit, der Theilvorſtellungen), folglich der Undeutlichkeit zu ſetzen, die Beſchaffenheit aber der Verſtandesvorſtellung in der Deutlichkeit; da jene doch etwas ſehr poſitives und ein unentbehrlicher Zuſatz zu der letzteren iſt, um ein Erkenntniß hervorzubringen. — Leibnitz aber war eigentlich Schuld daran. Denn Er, der platoniſchen Schule anhängig, nahm angeborne reine Verſtandesanſchauungen, Ideen genannt, an, welche im menſchlichen Gemüth, jetzt nur verdunkelt, angetroffen würden und deren Zergliederung und Beleuchtung durch Aufmerkſamkeit wir allein die Erkenntniß der Objecte, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, zu verdanken hätten.

werde, darauf das Denken deſſelben (der Begriff vom Object) folgt. — Die formale Beſchaffenheit dieſer Receptivität kann nun nicht wiederum noch von den Sinnen abgeborgt werden, ſondern muß (als Anſchauung) a priori gegeben ſeyn, d. i. es muß eine ſinnliche Anſchauung ſeyn, welche übrig bleibt, wenn gleich alles Empiriſche (Sinnenempfindung enthaltende) weggelaſſen wird und dieſes Förmliche der Anſchauung iſt bey inneren Erfahrungen die Zeit.

Weil Erfahrung empiriſches Erkenntniß iſt, zum Erkenntniß aber (da es auf Urtheilen beruht) Ueberlegung (reflexio), mithin Bewußtſeyn, d. i. Thätigkeit in Zuſammenſtellung des Mannigfaltigen der Vorſtellung nach einer Regel der Einheit deſſelben, d. i. Begriff und (vom Anſchauen unterſchiedenes) Denken überhaupt erfordert wird: ſo wird das Bewußtſeyn in das diſcurſive (welches, als logiſch, weil es die Regel giebt, vorangehen muß), und das intuitive Bewußtſeyn eingetheilt werden; das erſtere (die reine Apperception ſeiner Gemüthshandlung) iſt einfach. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in ſich und iſt in allen Urtheilen immer ein und daſſelbe, weil es blos dies Förmliche des Bewußtſeyns; dagegen die innere Erfahrung das Materielle deſſelben und ein Mannigfaltiges der empiriſchen inneren Anſchauung, das Ich der Apprehenſion (folglich eine empiriſche Apperception) enthält.

Ich, als denkendes Weſen, bin zwar mit Mir, als Sinnenweſen, ein und daſſelbe Subject; aber, als Object der inneren empiriſchen Anſchauung, d. i. ſo fern ich innerlich

lich mit Empfindungen in der Zeit, ſo wie ſie zugleich oder nach einander ſind, afficirt werde, erkenne ich mich doch nur wie ich mir ſelbſt erſcheine, nicht als Ding an ſich ſelbſt. Denn es hängt doch von der Zeitbedingung, welche kein Verſtandesbegrif (mithin nicht bloße Spontaneität) iſt, folglich von einer Bedingung ab, in Anſehung deren mein Vorſtellungsvermögen leidend iſt (und gehört zur Receptivität). — Daher erkenne ich mich durch innere Erfahrung immer nur wie ich mir erſcheine; welcher Satz dann oft böslicherweiſe ſo verdreht wird, daß er ſo viel ſagen wolle: es ſcheine mir nur (mihi videri) gewiſſe Vorſtellungen und Empfindungen zu haben, ja überhaupt das ich exiſtire. — Der Schein iſt der Grund zu einem irrigen Urtheil aus ſubjectiven Urſachen, die fälſchlich für objectiv gehalten werden; Erſcheinung iſt aber gar kein Urtheil, ſondern blos empiriſche Anſchauung, die durch Reflexion und den daraus entſpringenden Verſtandesbegrif zur inneren Erfahrung und hiemit Wahrheit wird.

Daß die Wörter innerer Sinn und Apperception von den Seelenforſchern gemeinhin für gleichbedeutend genommen werden, unerachtet der erſtere allein ein pſychologiſches (angewandtes), die zweyte aber blos ein logiſches (reines) Bewußtſeyn anzeigen ſoll, iſt die Urſache dieſer Irrungen. Daß wir aber durch den erſteren uns nur erkennen können, wie wir uns erſcheinen, erhellet daraus, weil Auffaſſung (apprehenſio) der Eindrücke des erſteren eine formale Bedingung der inneren Anſchauung des Subjects, nämlich die Zeit, vorausſetzt, welche kein Verſtandesbegrif iſt und alſo

blos

blos als ſubjective Bedingung, wie nach der Beſchaffenheit der menſchlichen Seele uns innere Empfindungen gegeben werden, alſo dieſe uns nicht, wie das Object an ſich iſt, zu erkennen giebt.

* * *

Dieſe Anmerkung gehört eigentlich nicht zur Anthropologie. In dieſer ſind nach Verſtandesgeſetzen vereinigte Erſcheinungen Erfahrungen, und da wird nach der Vorſtellungsart der Dinge, wie ſie auch ohne ihr Verhältniß zu den Sinnen in Betrachtung zu ziehen (mithin an ſich ſelbſt) ſind, gar nicht gefragt; denn dieſe Unterſuchung gehört zur Metaphyſik, welche es mit der Möglichkeit der Erkenntniß a priori zu thun hat. Aber es war doch nöthig ſo weit zurückzugehen, um auch nur die Verſtöße des ſpeculativen Kopfs in Anſehung dieſer Frage abzuhalten. — Daß übrigens die Kenntniß des Menſchen durch innere Erfahrung, weil er darnach großentheils auch Andere beurtheilt, von großer Wichtigkeit, aber doch zugleich von vielleicht größerer Schwierigkeit ſey als die richtige Beurtheilung Anderer, indem der Forſcher ſeines Inneren leichtlich, ſtatt blos zu beobachten, manches in das Selbſtbewußtſeyn hinein trägt, macht es auch rathſam und ſogar nothwendig von beobachteten Erſcheinungen in ſich ſelbſt anzufangen und dann allererſt zu Behauptung gewiſſer Sätze, die die Natur des Menſchen angehen, d. i. zur inneren Erfahrung, fortzuſchreiten.

Apologie für die Sinnlichkeit.

§. 8. Dem Verſtande bezeigt jedermann alle Achtung, wie auch die Benennung deſſelben als oberen Erkenntnißvermögens es ſchon anzeigt; wer ihn lobpreiſen wollte, würde mit dem Spott jenes den Lob der Tugend erhebenden Redners (ſtulte! quis vnquam vituperauit) abgefertigt werden. Aber die Sinnlichkeit iſt in übelem Ruf. Man ſagt ihr viel Schlimmes nach: z. B. 1) daß ſie die Vorſtellungskraft verwirre; 2) daß ſie das große Wort führe und als Herrſcherin, da ſie doch nur die Dienerin des Verſtandes ſeyn ſollte, halsſtarrig und ſchwer zu bändigen ſey; 3) daß ſie ſogar betrüge und man in Anſehung ihrer nicht genug auf ſeiner Hut ſeyn könne. — Anderſeits fehlt es ihr aber auch nicht an Lobrednern, vornehmlich unter Dichtern und Leuten von Geſchmack, welche die Verſinnlichung der Verſtandesbegriffe nicht allein als Verdienſt hochpreiſen, ſondern auch gerade hierin und daß die Begriffe nicht ſo mit peinlicher Sorgfalt in ihre Beſtandtheile zerlegt werden müßten, das Prägnante (die Gedankenfülle) oder das Emphatiſche (den Nachdruck) der Sprache und das Einleuchtende (die Helligkeit im Bewußtſeyn) der Vorſtellungen ſetzen, die Nacktheit des Verſtandes aber geradezu für Dürftigkeit erklären *).

---

*) Da hier nur vom Erkenntnißvermögen und alſo von Vorſtellung (nicht dem Gefühl der Luſt oder Unluſt) die Rede iſt, ſo wird Empfindung nichts weiter als Sinnenvorſtellung (empiriſche Anſchauung), zum Unterſchiede ſowohl vom Begriffe (dem Denken), als auch von der reinen Anſchauung (des Raums und der Zeitvorſtellung) bedeuten.

Wir brauchen hier keinen Panegyriſten, ſondern nur einen Advocaten wider den Ankläger.

Das Paſſive in der Sinnlichkeit, was wir doch nicht ablegen können, iſt eigentlich die Urſache alles des Uebels, was man ihr nachſagt. Die innere Vollkommenheit des Menſchen beſteht darinn: daß er den Gebrauch aller ſeiner Vermögen in ſeiner Gewalt habe, um ihn ſeiner freyen Willkühr zu unterwerfen. Dazu aber wird erfordert, daß der Verſtand herrſche, ohne doch die Sinnlichkeit (die an ſich Pöbel iſt, weil ſie nicht denkt) zu ſchwächen: weil ohne ſie es keinen Stof geben würde, der zum Gebrauch des geſetzgebenden Verſtandes verarbeitet werden könnte.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die Erſte Anklage.

§. 9. Die Sinne verwirren nicht. Dem, der ein gegebenes Mannigfaltige zwar aufgefaßt, aber noch nicht geordnet hat, kann man nicht nachſagen, daß er es verwirre. Die Wahrnehmungen der Sinne (empiriſche Vorſtellungen mit Bewußtſeyn) können nur innere Erſcheinungen heißen. Der Verſtand der hinzukommt, und ſie unter einer Regel des Denkens verbindet (Ordnung in das Mannigfaltige hineinbringt) macht allererſt daraus empiriſches Erkenntniß, d. i. Erfahrung. — Es liegt alſo an dem ſeine Obliegenheit vernachläſſigenden Verſtande, wenn er keck urtheilt, ohne zuvor die Sinnenvorſtellungen nach Begriffen geiſſen geordnet zu haben und dann nachher über die Verworrenheit derſelben klagt, die der ſinnlich gearteten Natur des Menſchen zu Schulden kommen müſſe. Dieſer Vorwurf trifft ſowohl die ungegründete Klage, über die Verwirrung der äußeren, als der inneren Vorſtellungen durch die Sinnlichkeit.

Die ſinnlichen Vorſtellungen kommen freylich denen des Verſtandes zuvor und ſtellen ſich in Maſſe dar. Aber deſto reichhaltiger iſt der Ertrag, wenn der Verſtand mit ſeiner Anordnung und intellectuellen Form hinzukommt und z. B. prägnante Ausdrücke für den Begrif, emphatiſche für das Gefühl und intereſſante Vorſtellungen für die Willensbeſtimmung ins Bewußtſeyn bringt. — Der Reichthum, den die Geiſtesproducte in der Redekunſt und Dichtkunſt dem Verſtande auf einmal (im Maſſe) darſtellen, bringen dieſen vielmehr oft in Verwirrung, wenn er ſich alle Acte der Reflexion, die er hiebey wirklich, obzwar im Dunkeln, anſtellt, deutlich machen und auseinander ſetzen ſoll. Aber die Sinnlichkeit iſt hiebey in keiner Schuld, ſondern es iſt vielmehr Verdienſt von ihr, dem Verſtande reichhaltigen Stoff, wogegen die abſtracten Begriffe deſſelben oft nur ſchimmernde Armſeligkeiten ſind, dargeboten zu haben.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die Zweyte Anklage.

§. 10. Die Sinne gebieten nicht über den Verſtand. Sie bieten ſich vielmehr nur dem Verſtande an,

und

um über ihren Dienſt zu diſponiren. Daß ſie ihre Wichtigkeit nicht verkannt wiſſen wollen, die ihnen vornehmlich in dem zukommt, was man den gemeinen Menſchenſinn (ſenſus communis) nennt, kann ihnen nicht für Anmaßung über den Verſtand herrſchen zu wollen, angerechnet werden. Zwar giebt es Urtheile, die man eben nicht förmlich für den Richterſtuhl des Verſtandes zieht, um von ihm abgeurtheilt zu werden; die daher unmittelbar durch den Sinn dictirt zu ſeyn ſcheinen. Dergleichen enthalten die ſogenannten Sinnſprüche, oder orakelmäßige Anwandlungen (wie diejenige, deren Ausſpruch Sokrates ſeinem Genius zuſchrieb): daß nämlich das erſte Urtheil über das, was in einem vorkommenden Falle zu thun recht und weiſe iſt, gemeiniglich auch das richtige ſey, und durch Nachgrübeln nur verkünſtelt werde. Aber ſie kommen in der That nicht aus den Sinnen, ſondern aus (ob zwar dunkelen) Ueberlegungen des Verſtandes. — Die Sinne machen darauf keinen Anſpruch und ſind wie das gemeine Volk, welches, wenn es nicht Pöbel iſt (ignobile vulgus), ſeinem Obern, dem Verſtande, ſich zwar gern unterwirft, aber doch gehört werden will. Wenn aber gewiſſe Urtheile und Einſichten als unmittelbar aus dem innern Sinn (nicht vermittelſt des Verſtandes) hervorgehend, ſondern dieſer als für ſich gebietend und Empfindungen für Urtheile geltend angenommen werden, ſo iſt das baare Schwärmerey, welche mit der Sinnenverrückung in naher Verwandſchaft ſteht.

Rechtfertigkeit der Sinnlichkeit wider die Dritte Anklage.

Die Sinne betrügen nicht. Dieſer Satz iſt die Ablehnung des wichtigſten, aber auch, genau erwogen, nichtigſten Vorwurfs, den man den Sinnen macht; und dieſes darum, nicht weil ſie immer richtig urtheilen, ſondern weil ſie gar nicht urtheilen; weshalb der Irrthum immer nur dem Verſtande zu Laſt fällt. — Doch gereicht dieſem der Sinnenſchein (species, apparentia), wenn gleich nicht zur Rechtfertigung, doch zur Entſchuldigung: daß der Menſch öfters in den Fall kommt, das Subjective ſeiner Vorſtellungsart für das Objective (den entfernten Thurm, an dem er keine Ecken ſieht, für rund, das Meer, deſſen entfernter Theil ihm durch höhere Lichtſtrahlen ins Auge fällt, für höher als das Ufer (altum mare), den Vollmond den er in ſeinem Aufgange am Horizont durch eine dunſtige Luft ſieht, ob zwar er ihn durch denſelben Sehewinkel ins Auge faßt, für entfernter, alſo auch für größer, als wie er hoch am Himmel erſcheint), und ſo Erſcheinung für Erfahrung zu halten; dadurch aber in Irrthum, als einen Fehler des Verſtandes, nicht den der Sinne, zu gerathen.

* * *

Ein Tadel, den die Logik der Sinnlichkeit entgegen wirft, iſt der: daß man dem Erkenntniß, ſo wie es durch ſie befördert wird, Seichtigkeit (Individualität, Einſchränkung aufs Einzelne) vorwirft, da hingegen den Verſtand, der aufs Allgemeine geht, eben darum aber zu Abſtractionen ſich bequemen muß, der Vorwurf der Trockenheit trifft. Die äſthetiſche Behandlung, deren erſte Forderung Popularität iſt, ſchlägt aber einen Weg ein, auf dem beyden Fehlern ausgebeugt werden kann.

Wem

Vom Können in Anſehung des Erkenntnißvermögens überhaupt.

§. 10. Der vorhergehende Paragraph, der vom Scheinvermögen handelte, in dem was kein Menſch kann, führt uns zur Erörterung der Begriffe vom Leichten und Schweren (leve et ponderoſum), welche, dem Buchſtaben nach, im Deutſchen zwar nur körperliche Beſchaffenheiten und Kräfte bedeuten, dann aber im Lateiniſchen, nach einer gewiſſen Analogie, das Thunliche (facile) und Comparativ-unthunliche (difficile) bedeuten ſollen; denn das Kaum Thunliche wird doch von einem Subject, das an dem Grade ſeines dazu erforderlichen Vermögens zweifelt, in gewiſſen Lagen und Verhältniſſen deſſelben für ſubjectiv-unthunlich gehalten.

Die Leichtigkeit etwas zu thun (promtitudo) muß mit der Fertigkeit in ſolchen Handlungen (habitus) nicht verwechſelt werden. Die erſtere bedeutet einen gewiſſen Grad des mechaniſchen Vermögens; — „ich kann wenn ich will“: und bezeichnet ſubjective Möglichkeit: die zweyte die ſubjectiv-practiſche Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, mithin einen gewiſſen Grad des Willens, der durch den oft wiederholten Gebrauch ſeines Vermögens erworben wird: „ich will, weil es die Pflicht gebietet“. Daher kann man die Tugend nicht ſo erklären: ſie ſey die Fertigkeit in freyen rechtmäßigen Handlungen; denn da wäre ſie blos Mechanism der Kraftanwendung; ſondern Tugend iſt die moraliſche Stärke in Befolgung ſeiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, ſondern immer ganz neu und urſprünglich aus der Denkungsart hervorgehen ſoll.

Das Leichte wird dem Schweren, aber oft auch dem Läſtigen entgegengeſetzt. Leicht iſt einem Subject dasjenige, wozu ein großer Ueberſchuß ſeines Vermögens über die zu einer That erforderliche Kraftanwendung, in ihm anzutreffen iſt. Was iſt leichter, als die Förmlichkeiten der Viſiten, Gratulationen und Condolenzen zu begehen? Was iſt aber auch einem beſchäftigten Mann beſchwerlicher? Es ſind freundſchaftliche Vexationen (Plackereyen), die ein jeder herzlich wünſcht los zu werden, aber doch auch Bedenken trägt, wider den Gebrauch zu verſtoßen.

Welche Vexationen giebt es nicht in äußeren zur Religion gezählten, eigentlich aber zur kirchlichen Form gezogenen Gebräuchen: wo gerade darin, daß ſie zu nichts nutzen und in der bloßen Unterwerfung der Gläubigen, ſich durch Ceremonien und Obſervanzen, Büßungen und Caſteyungen geduldig (je mehr deſto beſſer) hudeln zu laſſen, das Verdienſtliche der Frömmigkeit geſetzt wird; indeſſen daß dieſe Frohndienſte zwar mechaniſch leicht (weil keine laſterhafte Neigung dabey aufgeopfert werden darf), aber dem Vernünftigen moraliſch ſehr beſchwerlich und läſtig fallen müſſen. — Wenn daher der große moraliſche Volkslehrer ſagte „meine Gebote ſind nicht ſchwer" ſo wollte er dadurch nicht ſagen, ſie bedürften wenig Kräftenaufwand um ſie zu erfüllen; denn in der That ſind ſie, als ſolche, welche reine Herzensgeſinnungen fodern, das Schwerſte unter allem, was geboten werden mag; aber ſie ſind für einen Vernünftigen doch unendlich leichter als Gebote einer geſchäftigen Nichtsthuerey (gratis anhelare, multa agendo nihil agere), dergleichen die waren, welche das Judenthum begründete; denn das Mechaniſchleichte fühlt der vernünftige Mann Centner ſchwer, wenn er ſieht, daß die darauf verwandte Mühe doch zu nichts nützt. Etwas Schweres leicht zu *machen* iſt *Verdienſt*; es als leicht *vorzumahlen*, ob man gleich es ſelbſt zu leiſten nicht vermag, iſt *Betrug*. Das, was leicht iſt, zu thun, iſt *verdienſtlos*.

Methoden und Maſchinen und unter dieſen die Vertheilung der Arbeiten unter verſchiedene Künſtler (fabrikenmäßige Arbeit), machen vieles leicht, was mit eigenen Händen, ohne andere Werkzeuge, zu thun ſchwer ſeyn würde.

Schwierigkeiten zu *zeigen*, ehe man die Vorſchrift zur Unternehmung giebt (wie z. B. in Nachforſchungen der Metaphyſik), mag zwar abſchrecken, aber das iſt doch beſſer als ſie zu *verhehlen*. Der alles, was er ſich vornimmt, für leicht hält, iſt *leichtſinnig*. Dem, alles was er thut, leicht läßt, *gewandt*; ſo wie der, deſſen Thun Mühe verräth, *ſchwerfällig*. — Die geſellige Unterhaltung (Converſation) iſt ein bloßes Spiel, worin Alles leicht ſeyn und leicht laſſen muß. Daher die Ceremonie (das Steife) in derſelben, z. B. das feyerliche Abſchiednehmen nach einem Gelage, als altväteriſch abgeſchafft iſt.

Die Gemüthsſtimmung Einiger bey Unternehmung eines Geſchäftes iſt nach Verſchiedenheit der Temperamente verſchieden. Einige fangen von Schwierigkeiten und Beſorgniſſen an (Melancoliſche), bey andern iſt die Hoffnung und vermeynte Leichtigkeit der Ausführung das erſte, was ihnen in die Gedanken kommt (ſanguiniſche).

Was iſt aber von dem ruhmredigen Ausſpruche der Kraftmänner, der nicht auf bloßem Temperament gegründet iſt, zu halten? „Was der Menſch will das kann er." Er iſt nichts weiter als eine hochtönende Tavtologie: was er nämlich auf den Geheiß ſeiner moraliſch-gebietenden Vernunft will, das ſoll er, folglich kann er es auch thun (denn das unmögliche wird ihm die Vernunft nicht gebieten). Es gab aber vor einigen Jahren ſolche Gecken, die das auch im phyſiſchen Sinn als Weltbeſtürmer von ſich prieſen, deren Race aber vorlängſt ausgegangen iſt.

Endlich macht das Gewohntwerden (aſſuefactio) da nehmlich Empfindungen von eben derſelben Art, durch ihre lange Dauer ohne Abwechſelung, die Aufmerkſamkeit von den Sinnen abziehen, und man ſich ihrer kaum mehr bewußt iſt; was dann die Ertragung der Uebel leicht macht (die man alsdann fälſchlich mit dem Namen einer Tugend, nehmlich der Geduld, beehrt), aber auch das Bewußtſeyn und die Erinnerung des empfangenen Guten ſchwerer, mithin gemeiniglich Undank macht (welches eine Untugend iſt).

Aber die Angewohnheit (aſſuefactio) iſt eine phyſiſche innere Nöthigung nach derſelben Weiſe ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat. Sie benimmt ſelbſt den guten Handlungen eben dadurch ihren moraliſchen Werth, weil ſie der Freyheit des Gemüths Abbruch thut, und überdem zu gedankenloſen Wiederholungen ebendeſſelben (monotonie) führt und dadurch lächerlich wird. — Angewohnte Flickwörter (Phraſen zu bloßer Ausfüllung der Leere an Gedanken) machen den Zuhörer unaufhörlich beſorgt, das Sprüchelchen wiederum hören zu müſſen und den Redner zur Sprachmaſchine. Die Urſache der Erregung des Ekels, den die Angewohnheit eines Anderen in uns erregt, iſt, weil das Thier hier gar zu ſehr aus dem Menſchen hervorſpringt, das inſtinctmäßig nach der Regel der Angewöhnung, gleich als eine andere (nicht-menſchliche) Natur geleitet wird und ſo Gefahr läuft, mit dem Vieh in eine und dieſelbe Claſſe zu gerathen. — Doch können gewiſſe Angewöhnungen abſichtlich geſchehen und eingeräumt werden, wenn nämlich die Natur der freyen Willkühr ihre Hülfe verſagt, z. B. im Alter ſich an die Zeit des Eſſens und Trinkens, die Qualität und Quantität deſſelben, oder auch des Schlafs zu gewöhnen und ſo allmälig mechaniſch zu werden; aber das gilt nur als Ausnahme und im Nothfall. In der Regel iſt alle Angewohnheit verwerflich.

Von dem künſtlichen Spiel mit dem Sinnenſchein.

§. 11. Das Blendwerk, welches durch Sinnenvorſtellungen dem Verſtande gemacht wird (praestigiae), kann natürlich, oder auch künſtlich ſeyn und iſt entweder Täuſchung (illusio), oder Betrug (fraus) —

Dasjenige Blendwerk, wodurch man genöthigt wird, etwas auf das Zeugniß ſeiner Sinne für wirklich zu halten, ob es zwar von eben demſelben Subject durch ſeinen Verſtand für unmöglich erklärt wird, heißt Augenverblendniß (fascinatio).

Illuſion iſt dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiß, daß der vermeynte Gegenſtand nicht wirklich iſt. — Dieſes Spiel des Gemüths mit dem Sinnenſchein iſt ſehr angenehm und unterhaltend, wie z. B. die perſpectiviſche Zeichnung des inneren eines Tempels, oder, wie Raphael Mengs von dem Gemälde der Schule der Peripatetiker (mich deucht von Correggio) ſagt: „daß, wenn man ſie lange anſieht, ſie zu gehen ſcheinen; oder wie eine im Stadthaus von Amſterdam gemahlte Treppe mit halbgeöfneter Thür jeden verleitet, an ihr hinaufzuſteigen, u. d. g.

Betrug aber der Sinne iſt: wenn, ſo bald man weiß, wie es mit dem Gegenſtande beſchaffen iſt, auch der Schein ſogleich aufhört. Dergleichen ſind die Taſchenſpielerkünſte von allerley Art. — Kleidung, deren Farbe zum Geſicht vortheilhaft abſticht, iſt Illuſion; Schminke aber Betrug. Durch die erſtere wird man verleitet, durch die zweyte geäfft. — Daher kommt es auch, daß man mit Farben nach der Natur bemahlte Statuen menſchlicher oder thieriſcher Geſtalten nicht leiden mag: indem man jeden Augenblick betrogen wird, ſie für lebend zu halten, ſo oft ſie unverſehens zu Geſichte kommen.

Bezauberung (fascinatio) in einem ſonſt geſunden Gemüthszuſtand iſt ein Blendwerk der Sinne, von dem man ſagt, daß es nicht mit natürlichen Dingen zugehe; weil das Urtheil, daß ein Gegenſtand (oder eine Beſchaffenheit deſſelben) ſey, bey darauf verwandter Attention, mit dem Urtheil, daß er nicht (oder anders geſtaltet) ſey, unwiderſtehlich wechſelt, — der Sinn alſo ſich ſelbſt zu widerſprechen ſcheint. Wie ein Vogel der gegen den Spiegel, in dem er ſich ſelbſt ſieht, flattert und ihn bald für einen wirklichen Vogel bald nicht dafür hält. Dieſes Spiel mit Menſchen, daß ſie ihren eigenen Sinnen nicht trauen, findet vornehmlich bey ſolchen ſtatt, die durch Leidenſchaft ſtark angezogen werden. Dem Verliebten, der (nach Helvetius) ſeine Geliebte in den Armen eines Anderen ſah, konnte dieſe, die es ihm ſchlechthin ableugnete, ſagen: „Treuloſer, du liebſt mich nicht mehr, du glaubſt mehr was du ſiehſt, als was ich dir ſage". — Gröber, wenigſtens ſchädlicher war der Betrug, den die Bauchredner, die Gaßnerianer, die Mesmerianer u. d. g. vermeynte Schwarzkünſtler verübten. Man nannte vor Alters die armen unwiſſenden Weiber, die ſo etwas Uebernatürliches zu thun vermeynten, Hexen, und noch in dieſem Jahrhundert war der Glaube daran nicht völlig ausgerottet. *) Es

---

*) Ein proteſtantiſcher Geiſtliche in Schottland ſagte noch in dieſem Jahrhundert in dem Verhör über einen ſolchen Fall als Zeuge zum Richter: „Mein Herr, ich verſichere Euch auf meine prieſterliche Ehre, daß dieſes Weib eine Hexe iſt"; worauf der letztere erwiederte: „und ich verſichere Euch auf meine richterliche Ehre, daß Ihr kein Hexenmei-

ſcheint das Gefühl der Verwunderung über etwas Unerhörtes habe an ſich ſelbſt viel Anlockendes für den Schwachen: nicht blos weil ihm auf einmal neue Ausſichten eröfnet werden, ſondern weil er dadurch von dem ihm läſtigen Gebrauch der Vernunft losgeſprochen zu ſeyn, dagegen Andere ihm in der Unwiſſenheit ſich gleich zu machen, verleitet wird.

Von dem erlaubten moraliſchen Schein.

§. 12. Die Menſchen ſind insgeſammt, je civiliſirter, deſto mehr Schauſpieler: ſie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor Anderen, der Sittſamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen; weil ein jeder Andere, daß es hiemit eben nicht herzlich gemeynt ſey, dabey einverſtändigt iſt, und es iſt auch ſehr gut, daß es ſo in der Welt zugeht. Denn dadurch, daß Menſchen dieſe Rolle ſpielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein ſie eine geraume Zeit hindurch nur gekünſtelt haben, nach und nach wohl

wirklich

zenmeiſter ſeyd." Das jetzt deutſch gewordene Wort Hexe kommt von den Anfangsworten der Meßformel, bey Einweihung der Hoſtie her, welche der Gläubige mit leiblichen Augen als eine kleine Scheibe Brod ſieht, nach Ausſprechung derſelben aber mit geiſtigen Augen als den Leib eines Menſchen zu ſehen verbunden wird. Denn die Wörter hoc eſt haben zuerſt das Wort corpus hinzugethan, wo hoc eſt corpus ſprechen in hocuspocus machen verändert wurde; vermuthlich aus frommer Scheu den rechten Namen zu nennen und zu profaniren: wie es Abergläubiſche bey unnatürlichen Gegenſtänden zu thun pflegen, um ſich daran nicht zu vergreifen.

wirklich erweckt und gehen in die Geſinnung über. — Aber den Betrüger in uns ſelbſt, die Neigung, zu betrügen, iſt wiederum Rückkehr zum Gehorſam unter das Geſetz der Tugend und nicht Betrug, ſondern ſchuldloſe Täuſchung unſerer ſelbſt.

So iſt die Anekelung ſeiner eigenen Exiſtenz, aus der Leerheit des Gemüths an Empfindungen, zu denen es unaufhörlich ſtrebt, die lange Weile, doch auch zugleich ein Gewicht der Trägheit d. i. des Ueberdruſſes an aller Beſchäftigung, die Arbeit heißen und jenen Ekel vertreiben könnte, weil ſie mit Beſchwerden verbunden iſt, ein höchſt widriges Gefühl, deſſen Urſache keine andere iſt, als die natürliche Neigung zur Gemächlichkeit (einer Ruhe, vor der keine Ermüdung vorhergeht). — Dieſe Neigung iſt aber betrügeriſch, ſelbſt in Anſehung der Zwecke welche die Vernunft dem Menſchen zum Geſetz macht, um mit ſich ſelbſt zufrieden zu ſeyn, wenn er gar nichts thut (zwecklos vegetirt, weil er da doch nichts Böſes thut. Sie alſo wieder zu betrügen (welches durch das Spiel mit ſchönen Künſten, am meiſten aber durch geſellige Unterhaltung geſchehen kann), heißt die Zeit vertreiben (tempus fallere); wo der Ausdruck ſchon die Abſicht andeutet, nämlich die Neigung zur geſchäftloſen Ruhe ſelbſt zu betrügen, wenn durch ſchöne Künſte das Gemüth ſpielend unterhalten, ja auch nur durch ein bloßes an ſich zweckloſes Spiel in einem friedlichen Kampfe, wenigſtens Cultur des Gemüths bewirkt wird, widrigenfalls es heißen würde, die Zeit tödten. — — Mit Gewalt iſt wider die Sinnlichkeit in den Neigungen nichts ausgerichtet, man muß ſie überliſten, und, wie Swift ſagt, dem Wallfiſch eine Tonne zum Spiel hingeben, um das Schiff zu retten.

Die Natur hat den Hang, ſich gerne täuſchen zu laſſen, dem Menſchen weislich eingepflanzt, ſelbſt um die Tugend zu retten, oder doch zu ihr hinzuleiten. Der gute ehrbare Anſtand iſt ein äußerer Schein, der andern Achtung einflößt (ſich nicht gemein zu machen). Zwar würde das Frauenzimmer damit ſchlecht zufrieden ſeyn, wenn das männliche Geſchlecht ihren Reitzen nicht zu huldigen ſchiene. Aber Sittſamkeit (pudicitia), ein Selbſtzwang, der die Leidenſchaft verſteckt, iſt doch als Illuſion ſehr heilſam, um zwiſchen einem und dem anderen Geſchlecht den Abſtand zu bewirken, der nöthig iſt, um nicht das eine zum bloßen Werkzeuge des Genuſſes des anderen abzuwürdigen. — Ueberhaupt iſt Alles, was man Wohlanſtändigkeit (decorum) nennt, von derſelben Art, nämlich nichts als ſchöner Schein.

Höflichkeit (Politeſſe) iſt ein Schein der Herablaſſung, der Liebe einflößt. Die Verbeugungen (Complimente) und die ganze höfiſche Galanterie, ſammt den heiſſeſten Freundſchaftsverſicherungen mit Worten, ſind zwar nicht eben immer Wahrheit (Meine lieben Freunde: es giebt keinen Freund! Ariſtoteles), aber ſie betrügen darum doch auch nicht, weil ein jeder weiß, wofür er ſie nehmen ſoll, und dann vornehmlich darum, weil dieſe anfänglich leere Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Geſinnungen dieſer Art hinleiten.

Alle

Alle menſchliche Tugend im Verkehr iſt Scheidemünze; ein Kind iſt der, welcher ſie für ächtes Gold nimmt. — Es iſt doch aber beſſer, Scheidemünze als gar kein ſolches Mittel im Umlauf zu haben und endlich kann es doch, wenn gleich mit anſehnlichem Verluſt, in baares Gold umgeſetzt werden. Sie für lauter Spielmarken, die gar keinen Werth haben, auszugeben, mit dem ſarkaſtiſchen Swift zu ſagen: „Die Ehrlichkeit iſt ein Paar Schuhe, die im Kothe ausgetreten worden" u. ſ. w. oder, mit dem Prediger Hofſtede, in ſeinem Angriff auf Marmontels Beliſar, ſelbſt einen Socrates zu verläumden, um ja zu verhindern, daß irgend jemand an die Tugend glaube, iſt ein an der Menſchheit verübter Hochverrath. Selbſt der Schein des Guten an Anderen muß uns werth ſeyn; weil aus dieſem Spiel mit Vorſtellungen, welche Achtung erwerben, ohne ſie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernſt werden kann. — Nur der Schein des Guten in uns ſelbſt muß ohne Verſchonen weggewiſcht und der Schleyer, womit die Eigenliebe unſere moraliſche Gebrechen verdeckt, abgeriſſen werden; weil der Schein da betrügt, wo man durch das, was ohne allen moraliſchen Gehalt iſt, die Tilgung ſeiner Schuld, oder gar, in Wegwerfung deſſelben, die Ueberredung nichts ſchuldig zu ſeyn, ſich vorſpiegelt, z. B. wenn die Bereuung der Uebelthaten am Ende des Lebens für wirkliche Beſſerung, oder vorſetzliche Uebertretung als menſchliche Schwachheit, vorgemahlt wird.

Von den fünf Sinnen.

§. 13. Die Sinnlichkeit im Erkenntnißvermögen (das Vermögen der Vorſtellungen in der Anſchauung)

ſchauung) enthält zwey Stücke: den Sinn und die Einbildungskraft. — Das erſtere iſt das Vermögen der Anſchauung in der Gegenwart des Gegenſtandes, das zweyte auch ohne die Gegenwart deſſelben. — Die Sinne aber werden wiederum in die äußeren und den inneren Sinn (ſenſus internus) eingetheilt; der erſtere iſt der, wo der menſchliche Körper durch körperliche Dinge, der zweyte wo er durchs Gemüth afficirt wird; wobey zu merken iſt, daß der letztere als bloßes Wahrnehmungsvermögen (der empiriſchen Anſchauung), vom Gefühl der Luſt und Unluſt, d. i. der Empfänglichkeit des Subjects, durch gewiſſe Vorſtellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zuſtandes dieſer Vorſtellungen beſtimmt zu werden, verſchieden gedacht wird, den man den inwendigen Sinn (ſenſus interior) nennen könnte. — Eine Vorſtellung durch den Sinn, deren man ſich als einer ſolchen bewußt iſt, heißt beſonders Senſation, wenn die Empfindung zugleich Aufmerkſamkeit auf den Zuſtand des Subjects erregt.

§. 14. Man kann zuerſt die Sinne der Körperempfindung in den der Vitalempfindung (ſenſus vagus) und die der Organempfindung (ſenſus fixus), und, da ſie insgeſammt nur da, wo Nerven ſind, angetroffen werden, in diejenigen eintheilen, welche das ganze Syſtem der Nerven, oder nur den zu einem gewiſſen Gliede des Körpers gehörenden Nerven afficiren. — Die Empfindung der Wärme und Kälte, ſelbſt die, welche durchs Gemüth erregt wird (z. B. durch ſchnell wachſende Hofnung oder Furcht), gehört zum Vitalſinn. Der Schauer, der den Menſchen ſelbſt bey der Vorſtellung des Erhabenen überläuft und das Gräuſeln, womit Ammenmärchen in ſpäter Abendzeit die Kinder zu Bette jagen, ſind von der letzteren Art; ſie durchdringen den Körper, ſo weit als in ihm Leben iſt.

Der Organſinne aber können füglich nicht mehr oder weniger als fünf aufgezählt werden, ſo fern ſie ſich auf äußere Empfindung beziehen.

Drey derſelben aber ſind mehr objectiv als ſubjectiv, d. i. ſie tragen, als empiriſche Anſchauung, mehr zur Erkenntniß des äußeren Gegenſtandes bey, als ſie das Bewußtſeyn des afficirten Organs rege machen; — zwey aber ſind mehr ſubjectiv als objectiv, d. i. die Vorſtellung durch dieſelbe iſt mehr die des Genuſſes, als der Erkenntniß des äußeren Gegenſtandes; daher über die erſtere man ſich mit Anderen leicht einverſtändigen kann, in Anſehung der letzteren aber, bey einerley äußerer empiriſcher Anſchauung und Benennung des Gegenſtandes, die Art, wie das Subject ſich von ihm afficirt fühlt, ganz verſchieden ſeyn kann.

Die Sinne von der erſteren Claſſe ſind 1) der, der Betaſtung (tactus), des Geſichts (visus), 3) des Gehörs (auditus). —. Von der zweyten a) des Geſchmacks (gustus), b) des Geruchs (olfactus); insgeſammt lauter Sinne der Organempfindung, gleichſam ſo vieler äußerer, von der Natur für das Thier zum Unterſcheiden der Gegenſtände zubereiteten, Eingänge.

Vom

Vom Sinne der Betaſtung.

§. 15. Er liegt in den Fingerſpitzen und den Nervenwärzchen (papillae) derſelben, um durch die Berührung der Oberfläche eines feſten Körpers die Geſtalt deſſelben zu erkundigen. — Die Natur ſcheint allein dem Menſchen dieſes Organ angewieſen zu haben, damit er durch Betaſtung von allen Seiten ſich einen Begrif von der Geſtalt eines Körpers machen könne; denn die Fühlhörner der Inſecten ſcheinen nur die Gegenwart deſſelben, nicht die Erkundigung der Geſtalt zur Abſicht zu haben. — Dieſer Sinn iſt auch der einzige, der unmittelbaren äußeren Wahrnehmung; eben darum auch der wichtigſte und am ſicherſten belehrende, dennoch aber der gröbſte: weil die Materie feſt ſeyn muß, von deren Oberfläche der Geſtalt nach wir durch Berührung belehrt werden ſollen. (Von der Vitalempfindung, ob ſie ſanft oder unſanft, vielweniger noch, ob ſie warm oder kalt anzufühlen ſey, iſt hier nicht die Rede.) — Ohne dieſen Organſinn würden wir uns von einer körperlichen Geſtalt gar keinen Begrif machen können, auf deren Wahrnehmung alſo die beyden andern urſprünglich bezogen werden müſſen, um Erfahrungserkenntniß zu verſchaffen.

Vom Gehör.

§. 16. Dieſer Sinn iſt einer von den blos mittelbaren Wahrnehmungen. — Durch die Luft, die uns umgiebt und vermittelſt derſelben, wird ein entfernter Gegenſtand in großem Umfange erkannt und durch dieſes Mittel, deſſen Gebrauch durch das Stimmorgan, den Mund, geſchieht, können ſich Menſchen am leich-

leichteſten und vollſtändigſten mit andern in Gemeinſchaft der Gedanken und Empfindungen bringen, vornehmlich, wenn die Laute, die jeder den anderen hören läßt, articulirt ſind, und in ihrer geſetzlichen Verbindung durch den Verſtand eine Sprache ausmachen. — Die Geſtalt des Gegenſtandes wird durchs Gehör nicht gegeben und die Sprachlaute führen nicht unmittelbar zur Vorſtellung deſſelben, ſind aber eben darum, und weil ſie an ſich nichts bedeuten, auſſer allenfalls innere Gefühle, nicht Objecte, die geſchickteſten Mittel der Bezeichnung der Begriffe, und Taubgebohrne, die eben darum auch ſtumm (ohne Sprache) bleiben müſſen, können nie zu etwas Mehrerem, als einem *Analogon* der Vernunft gelangen.

Was aber den Vitalſinn betrift, ſo wird dieſer durch *Muſik*, als ein regelmäßiges Spiel von Empfindungen des Gehörs, unbeſchreiblich lebhaft und mannigfaltig nicht blos bewegt, ſondern auch geſtärkt, welche alſo gleichſam eine Sprache bloßer Empfindungen (ohne alle Begriffe) iſt. Die Laute ſind hier *Töne* und dasjenige fürs Gehör, was die Farben fürs Geſicht ſind; eine Mittheilung der Gefühle in die Ferne in einem Raume umher, an alle, die ſich darin befinden und ein geſellſchaftlicher Genuß, der dadurch nicht vermindert wird, daß viele an ihm theilnehmen.

Von dem Sinn des Sehens.

§. 17. Gleichfalls ein Sinn der *mittelbaren* Empfindung durch eine nur für ein gewiſſes Organ (die *Augen*) empfindbare bewegte Materie, durch *Licht*,

wel

welches eine Ausſtröhmung iſt, nicht, wie der Schall, blos eine wellenartige Bewegung des unendlich gröberen Flüßigen (der Luft), welche ſich im Raume umher nach allen Seiten verbreitet, ſondern dadurch ein Punct für das Object in demſelben beſtimmt wird, und vermittelſt deſſen uns das Weltgebäude in einem ſo unermeßlichen Umfange bekannt wird, daß, vornehmlich bey ſelbſtleuchtenden Himmelskörpern, wenn wir ihre Entfernung mit unſeren Maasſtäben hier auf Erden vergleichen, wir über der Zahlenreihe ermüden und dabey faſt mehr Urſache haben, über die zarte Empfindſamkeit dieſes Organs in Anſehung der Wahrnehmung ſo geſchwächter Eindrücke zu erſtaunen, als über die Größe des Gegenſtandes (des Weltgebäudes), vornehmlich wenn man die Welt im Kleinen, ſo wie ſie uns vermittelſt der Microſcopien vor Augen geſtellt wird, z. B. bey den Infuſionsthierchen, dazu nimmt. — Der Sinn des Geſichts iſt, wenn gleich nicht unentbehrlicher als der des Gehörs, doch der edelſte; weil er ſich unter allen am meiſten von dem der Betaſtung, als der eingeſchränkteſten Bedingung der Wahrnehmungen, entfernt und nicht allein die größte Sphäre derſelben im Raume enthält, ſondern auch das Organ ſich am wenigſten afficirt fühlt (weil es ſonſt nicht bloßes Sehen ſeyn würde), hiemit alſo einer *reinen Anſchauung* (der unmittelbaren Vorſtellung des gegebenen Objects ohne beygemiſchte merkliche Empfindung) näher kommt.

⁂

Dieſe drey äußern Sinne leiten durch Reflexion das Subject zum Erkenntniß des Gegenſtandes als eines Dinges außer uns. — Wenn aber die Empfindung ſo ſtark wird, daß das Bewußtſeyn der Bewegung des Organs ſtärker wird als das der Beziehung auf ein äußeres Object, ſo werden äußere Vorſtellungen in innere verwandelt. — Das Glatte oder Rauhe im Anfühlbaren bemerken, iſt ganz was anderes, als die Figur des äußeren Körpers dadurch erkundigen. Eben ſo: wenn das Sprechen Anderer ſo ſtark iſt, daß einem, wie man ſagt, die Ohren davon wehthun, oder wenn der, welcher aus einem dunkeln Gemach in den hellen Sonnenſchein tritt, mit den Augen blinzert, ſo wird der eine durch zu ſtarke oder plötzliche Erleuchtung auf einige Augenblicke blind, der andere durch kreiſchende Stimme taub, d. i. beyde können vor der Heftigkeit der Sinnesempfindung nicht zum Begrif vom Object kommen, ſondern ihre Aufmerkſamkeit iſt blos an der ſubjectiven Vorſtellung, nämlich der Veränderung des Organs, geheftet.

Von den Sinnen des Geſchmacks und des Riechens.

§. 18. Beyde ſind mehr ſubjectiv als objectiv; der erſtere (des Geſchmacks) in der Berührung des Organs der Zunge, des Schlundes und der Gaumen durch den äußeren Gegenſtand, der zweyte (des Riechens) auch in der Entfernung zu empfinden, durch Einziehung der mit der Luft vermiſchten fremden Ausdünſtungen. Beyde ſind einander nahe verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen ſtumpfen Geſchmack. — Man kann ſagen, daß beyde durch Salze (fixe und flüchtige), deren die eine durch die Flüſſigkeit im Munde, die andere durch die Luft aufgelöſt ſeyn müſſen, afficirt werden und in das Organ eindringen müſſen, um jeder ihre ſpecifiſche Empfindung zukommen zu laſſen.

Allgemeine Anmerkung über die äußern Sinne.

Man kann dieſer ihre Empfindungen in die des mechaniſchen und des chemiſchen Einfluſſes eintheilen. Zu den mechaniſch einfließenden gehören die drey oberſten, zu denen von chemiſchem Einfluß die zwey niedern Sinne. — Jene ſind Sinne der Wahrnehmung (oberflächlich), dieſe des Genuſſes (innigſte Einnehmung). — Daher kommt es, daß der Ekel, ein Anreiz, ſich des Genoſſenen durch den kürzeſten Weg des Speiſecanals zu entledigen (ſich zu erbrechen), als eine ſo ſtarke Vitalempfindung den Menſchen beygegeben worden, weil jene innigliche Einnehmung dem Thier gefährlich werden kann.

Weil es aber auch einen Geiſtesgenuß giebt, der in der Mittheilung der Gedanken beſteht, das Gemüth aber dieſen, wenn er uns aufgedrungen wird und doch als Geiſtes-Nahrung für uns nicht gedeihlich iſt (wie z. B. die Wiederholung immer einerley witzig oder luſtig ſeyn ſollender Einfälle), uns ſelbſt durch dieſe Einerleyheit ungedeihlich werden kann, ſo wird der Inſtinct der Natur, ihrer los zu werden, der Analogie wegen, gleichfalls Ekel genannt; ob er gleich zum inneren Sinn gehört.

Geruch iſt gleichſam ein Geſchmack in der Ferne und andere werden gezwungen, mit zu genießen, ſie mögen wollen oder nicht, und darum iſt er, als der Freyheit zuwider, weniger geſellig als der Geſchmack, wo, unter vielen Schüſſeln oder Bouteillen, der Gaſt Eine nach ſeiner Behaglichkeit wählen kann, ohne daß Andere genöthigt werden, davon mit zu genießen. — Schmutz ſcheint nicht ſowohl durch das Widrige fürs Auge und die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Geſtank, Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch den Geruch (in die Lungen) iſt noch inniglicher, als die durch die einſaugenden Gefäße des Mundes, oder des Schlundes.

Je ſtärker die Sinne, bey eben demſelben Grade des auf ſie geſchehenen Einfluſſes, ſich afficirt fühlen, deſto weniger lehren ſie. Umgekehrt: wenn ſie viel lehren ſollen, müſſen ſie mäßig afficiren. Im ſtärkſten Licht ſieht (unterſcheidet) man nichts, und eine ſtentoriſch angeſtrengte Stimme betäubt (unterdrückt das Denken).

Je empfänglicher der Vitalſinn für Eindrücke iſt (je zärtlicher und empfindlicher), deſto unglücklicher; je empfänglicher für den Organſinn, dagegen abgehärteter für den Vitalſinn der Menſch iſt (empfindſamer), deſto glücklicher iſt er; ich ſage glücklicher, nicht eben moraliſch-beſſer; — denn er hat das Gefühl ſeines Wohlſeyns mehr in ſeiner Gewalt. Die Empfindungsfähigkeit aus Stärke (ſenſibilitas ſthenica) kann man zarte Empfindſamkeit, die aus Schwäche des Subjects, dem Eindringen der Sinneneinflüſſe ins Bewußtſeyn nicht hinreichend widerſtehen zu können (ſenſibilitas aſthenica), d. i. wider Willen darauf zu attendiren, zärtliche **Empfindlichkeit** nennen.

Fragen.

Welcher Organſinn iſt der undankbarſte und ſcheint auch der entbehrlichſte zu ſeyn? Der des **Geruchs**. Es belohnt nicht, ihn zu cultiviren, oder wohl gar zu verfeinern, um zu genießen; denn es giebt mehr Gegenſtände des Ekels (vornehmlich in volkreichern Oertern), als der Annehmlichkeit, die er verſchaffen kann und der Genuß durch dieſen Sinn kann immer auch nur flüchtig und vorübergehend ſeyn, wenn er vergnügen ſoll. — Aber als negative Bedingung des Wohlſeyns, um nicht ſchädliche Luft (den Ofendunſt, die der Moräſte und Anger verfaulter Thiere) einzuathmen, oder auch faulende Sachen zur Nahrung zu brauchen, iſt dieſer Sinn nicht unwichtig. — Eben dieſelbe Wichtigkeit hat auch der zweyte Genußſinn, nämlich der Sinn des Geſchmacks, aber mit dem ihm eigenthümlichen Vorzuge, daß dieſer die Geſelligkeit im Genießen befördert, was der vorige nicht thut, überdem auch daß er ſchon bey der Pforte des Eingangs der Speiſen in den Darmcanal die Gedeihlichkeit derſelben zum voraus beurtheilt; denn dieſe iſt mit der Annehmlichkeit in dieſem Genuſſe, als einer ziemlich ſicheren Vorherſagung der letzteren, wohl verbunden, wenn Ueppigkeit und Schwelgerey den Sinn nur nicht verkünſtelt hat. — Worauf der Appetit bey Kranken fällt, das pflegt ihnen auch gemeiniglich, gleich einer Arzney, gedeihlich zu ſeyn. — Der Geruch iſt gleichſam ein Geſchmack in der Ferne, und der Hungrige wird durch den Geruch von

von beliebten Speiſen zum Genuſſe eingeladen, ſo wie der Satte dadurch abgewieſen wird.

Giebt es ein Vicariat der Sinne, d. i. einen Gebrauch des einen Sinnes, um die Stelle eines andern zu vertreten? Dem Tauben kann man, wenn er nur ſonſt hat hören können, durch die Gebehrdung, alſo durch die Augen deſſelben, die gewohnte Sprache ablocken; wozu auch die Beobachtung der Bewegung ſeiner Lippen gehört, ja durch das Gefühl der Betaſtung bewegter Lippen im Finſtern kann eben daſſelbe geſchehen. Iſt er aber taub gebohren, ſo muß der Sinn des Sehens aus der Bewegung der Sprachorgane die Laute, die man ihm bey ſeiner Belehrung abgelockt hat, in ein Fühlen der eigenen Bewegung der Sprachmuskeln deſſelben verwandeln; wiewohl er dadurch nie zu wirklichen Begriffen kommt, weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig ſind. — Der Mangel eines muſikaliſchen Gehörs, obgleich das bloß phyſiſche unverletzt iſt, da das Gehör zwar Laute aber nicht Töne vernehmen, der Menſch alſo zwar ſprechen aber nicht ſingen kann, iſt eine ſchwer zu erklärende Verkrüppelung; ſo wie es Leute giebt, die ſehr gut ſehen, aber keine Farben unterſcheiden können, und denen alle Gegenſtände wie im Kupferſtich erſcheinen.

Welcher Mangel oder Verluſt eines Sinnes iſt wichtiger, der des Gehörs oder des Geſichts? — Der erſtere iſt, wenn er angebohren wäre, unter allen am wenigſten erſetzlich; iſt er aber nur ſpäter, nachdem der Gebrauch der Augen, es ſey zu Beobachtung des Gebehr-

den

denſpiels, oder, noch mittelbarer, durch Leſung einer Schrift ſchon cultivirt worden, erfolgt: ſo kann ein ſolcher Verluſt, vornehmlich bey einem Wohlhabenden, noch wohl nothdürftig durchs Geſicht erſetzt werden. Aber ein im Alter Taubgewordener vermißt dieſes Mittel des Umgangs gar ſehr, und, ſo wie man viele Blinde ſieht, welche geſprächig, geſellſchaftlich und an der Tafel fröhlich ſind, ſo wird man ſchwerlich einen, der ſein Gehör verloren hat, in Geſellſchaft anders als verdrießlich, mißtrauiſch und unzufrieden antreffen. Er ſieht in den Mienen der Tiſchgenoſſen allerley Ausdrücke von Affect oder wenigſtens Intereſſe und zerarbeitet ſich vergeblich, ihre Bedeutung zu errathen, und iſt, was den Umgang betrifft, zur Einſamkeit verdammt.

* * *

Noch gehört zu den beyden letzteren Sinnen (die mehr ſubjectiv als objectiv ſind) eine Empfänglichkeit für gewiſſe Objecte äußerer Sinnenempfindungen von der beſonderen Art, daß ſie blos ſubjectiv ſind und auf die Organe des Riechens und Schmeckens durch einen Reitz würken, der doch weder Geruch noch Geſchmack iſt, ſondern als die Einwirkung gewiſſer fixer Salze, welche die Organe zu ſpecifiſchen Ausleerungen reitzen, gefühlt aber nicht genoſſen und in die Organe innigſt aufgenommen werden, ſondern nur ſie berühren und bald darauf weggeſchaft werden ſollen; eben dadurch aber den ganzen Tag hindurch (die Eſſenzeit und den Schlaf ausgenommen) ohne Sättigung können gebraucht werden. — Das gemeinſte Material derſelben iſt der Tobak, es ſey ihn zu ſchnupfen (oder auch im Munde zwiſchen der Backe und den Gaumen zu Reitzung des Speichels zu legen), oder auch ihn durch Pfeifenröhre, wie ſelbſt das Spaniſche Frauenzimmer in *Lima* durch einen angezündeten Zigarro zu *rauchen*. Statt des Tobaks bedienen ſich die Malayen im letzteren Fall der Arekanuß in ein Betelblatt gewickelt (Betelareck), welches eben dieſelbe Wirkung thut. — Dieſes *Gelüſten* (Pica), abgeſehen von dem mediciniſchen Nutzen oder Schaden, den die Abſonderung des Flüßigen in beyderley Organen zur Folge haben mag, iſt, als bloße Aufreitzung des Sinnengefühls überhaupt, gleichſam ein oft wiederholter Antrieb der Recollection der Aufmerkſamkeit auf ſeinen Gedankenzuſtand, der ſonſt einſchläfern, oder durch Gleichförmigkeit und Einerleyheit langweilig ſeyn würde; ſtatt deſſen jene Mittel ſie immer ſtoßweiſe wieder aufwecken. Dieſe Art der Unterhaltung des Menſchen mit ſich ſelbſt vertritt die Stelle einer Geſellſchaft; indem es die Leere der Zeit ſtatt des Geſpräches mit immer neu erregten Empfindungen und ſchnell vorbeygehenden, aber immer wieder erneuerten, Anreitzen ausfülle.

Anhang.

Vom inneren Sinn.

§. 19. Der innere Sinn iſt nicht die reine Apperception, ein Bewußtſeyn deſſen, was der Menſch *thut*, denn dieſes gehört zum Denkungsvermögen, ſondern was er *leidet*, wie er durch ſein eignes Gedankenſpiel afficirt wird. Ihm liegt die innere Anſchauung, folglich das Verhältniß der Vorſtellungen in der Zeit (ſo wie ſie darinn zugleich oder nach einander ſind) zum Grunde.

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT,I. FN. 1965/048

Die Wahrnehmungen deſſelben und die durch ihre Verknüpfung zuſammengeſetzte (wahre oder ſcheinbare) innere Erfahrung iſt nicht blos anthropologiſch, wo man nämlich davon abſieht, ob der Menſch eine Seele (als beſondere unkörperliche Subſtanz) habe oder nicht, ſondern pſychologiſch, wo man ein ſolches in ſich wahrzunehmen und ſtatt des Gemüths, welches als bloßes Vermögen zu empfinden und zu denken vorgeſtellt iſt, als beſondere im Menſchen wohnende Subſtanz angeſehen wird. — Da giebt es alsdann nur Einen inneren Sinn; weil es nicht verſchiedene Organe ſind, durch welche der Menſch ſich innerlich empfindet und man könnte ſagen, die Seele iſt das Organ des inneren Sinnes, von dem nun geſagt wird, daß er auch Täuſchungen unterworfen iſt, die entweder darin beſtehen, daß der Menſch Erſcheinungen deſſelben für ſolche hält, von denen ein anderes Weſen, welches doch kein Gegenſtand äußerer Sinne iſt, die Urſache ſey: wo die Illuſion alsdann Schwärmerey, oder auch Geiſterſeherey und beydes Betrug des inneren Sinnes iſt. In beyden Fällen iſt es Gemüthskrankheit: der Hang das Spiel der Vorſtellungen des inneren Sinnes für Erfahrungserkenntniß anzunehmen; da es doch nur eine Dichtung iſt, ſich ſelbſt mit einer gekünſtelten Gemüthsſtimmung hinzuhalten, vielleicht weil man ſie für heilſam und über die Niedrigkeit der Sinnenvorſtellungen erhaben hält und mit darnach geformten Anſchauungen (Träumen im Wachen) ſich zu hintergehen. — Denn nach gerade glaubt der Menſch das, was er ſich ſelbſt vorſetzlich ins Gemüth hineingetragen hat, als ſchon vorher in demſelben belegen, und was er ſich ſelbſt auf-

drang,

drang, in den Tiefen ſeiner Seele nur entdeckt zu haben.

So war es mit den ſchwärmeriſch-reitzenden inneren Empfindungen einer Bourignon, oder den ſchwärmeriſch-ſchreckenden eines Pascal bewandt. Dieſe Verſtimmung des Gemüths kann nicht füglich durch vernünftige Vorſtellungen (denn was vermögen die wider vermeynte Anſchauungen?) gehoben werden. Der Hang in ſich ſelbſt gekehrt zu ſeyn, kann, ſammt den daher kommenden Täuſchungen des innren Sinnes, nur durch Verſetzung in die äußere Welt und hiemit in die Ordnung der Dinge, die den äußeren Sinnen vorliegen, ins Gleis gebracht werden.

Dritter Abſchnitt.

Von den Urſachen der Vermehrung oder Verminderung der Sinnenempfindungen dem Grade nach.

Sie ſind 1) der Contraſt, 2) die Neuigkeit, 3) der Wechſel, 4) die Steigerung.

a.

Der Contraſt.

Abſtechung (Contraſt) iſt die Aufmerkſamkeit erregende Nebeneinanderſtellung einander widerwärtiger Sinnesvorſtellungen unter einem und demſelben Begriffe. Sie iſt vom Widerſpruch unterſchieden, welcher in der Verbindung einander widerſtreitender Begriffe beſteht. — Ein wohlgebautes Stück Landes in einer Sandwüſte hebt die Vorſtellung des erſteren durch den bloßen Contraſt; daher die angeblich paradiſiſchen Gegenden in der Gegend von Damascus in Syrien. — Das Geräuſch und der Glanz eines Hofes oder auch nur einer großen Stadt, neben dem ſtillen, einfältigen und doch zufriedenen Leben des Landmanns; ein Haus unter einem Strohdach, inwendig mit geſchmackvollen und bequemen Zimmern anzutreffen, belebt die Vorſtellung und man weilet gern dabey; weil die Sinne dadurch geſtärkt werden. — — Dagegen Armuth und Hoffart, prächtiger Putz einer Dame, die mit Brillianten umſchimmert und deren Wäſche unſauber iſt;

iſt; — oder, wie ehemals bey einem polniſchen Magnaten, verſchwenderiſch beſetzte Tafeln und dabey zahlreiche Aufwärter, aber in Baſtſchuhen, ſtehen nicht im Contraſt, ſondern im Widerſpruch, und eine Sinnenvorſtellung vernichtet oder ſchwächt die andere, weil ſie unter einem und demſelben Begriffe das Entgegengeſetzte vereinigen will, welches unmöglich iſt. — — Doch kann man auch comiſch contraſtiren und einen augenſcheinlichen Widerſpruch im Ton der Wahrheit, oder etwas offenbar verächtliches in der Sprache der Lobpreiſung vortragen, um die Ungereimtheit noch fühlbarer zu machen, wie Fielding in ſeinem Jonathan Wild dem großen, oder Blumauer in ſeinem traveſtirten Virgil und z. B. einen herzbeklemmenden Roman wie Clariſſa luſtig und mit Nutzen parodiren und ſo die Sinne ſtärken, dadurch, daß man ſie vom Widerſtreite befreyt, den falſche und ſchädliche Begriffe ihnen beygemiſcht haben.

b.

Die Neuigkeit.

Durch das Neue, wozu auch das Seltene und das verborgen Gehaltene gehört, wird die Aufmerkſamkeit belebt. Denn es iſt Erwerb; die Sinnenvorſtellung gewinnt alſo dadurch mehr Stärke. Das Alltägige oder Gewohnte löſcht ſie aus. Doch iſt darunter nicht die Entdeckung, Berührung oder öffentliche Ausſtellung eines Stücks des Alterthums zu verſtehen, wodurch eine Sache vergegenwärtigt wird, welche, nach dem natürlichen Lauf der Dinge, vom Zahn der Zeit längſt aufgezehrt zu ſeyn vermuthet wurde. —

Auf

Auf einem Stück des Gemäuers des alten Theaters der Römer (in Verona oder Nimes) zu ſitzen, einen Hausrath jenes Volks aus dem alten, viel Jahrhunderte unter der Lava entdeckten, Herculanum in Händen zu haben, eine Münze Macedoniſcher Könige, oder eine Gemme von der alten Sculptur vorzeigen zu können u. d. g. weckt die Sinne des Kenners zur größten Aufmerkſamkeit. Der Hang zur Erwerbung einer Kenntniß, blos ihrer Neuigkeit, Seltenheit und Verborgenheit halber, wird die Curioſität genannt. Dieſe Neigung, ob ſie zwar nur mit Vorſtellungen ſpielend und ſonſt ohne Intereſſe an ihrem Gegenſtande iſt, wenn ſie nur nicht auf Ausſpähung deſſen geht, was eigentlich nur Andere intereſſirt, iſt nicht zu tadeln. — Was aber den bloßen Sinneindruck betrift, ſo macht jeder Morgen blos durch die Neuigkeit ſeiner (übrigens nicht ſchon krankhaften) Empfindungen alle Sinnenvorſtellungen klarer und belebender, als es gegen Abend geſchieht.

c.

Der Wechſel.

Monotonie (völlige Gleichförmigkeit in Empfindungen) bewirkt endlich Atonie derſelben (Ermattung der Aufmerkſamkeit auf ſeinen Zuſtand), und die Sinnenempfindung wird geſchwächt. Abwechſelung friſcht ſie auf; ſo wie eine in ebendemſelben Tone, es ſey geſchrieene oder mit gemäßigter aber gleichförmiger Stimme abgeleſene, Predigt die ganze Gemeine in Schlaf bringt. — Arbeit und Ruhe, Stadt- und Landleben, im Umgange Unterredung und Spiel, in der Einſamkeit Unterhaltung, bald mit Geſchichten, bald mit Gedichten, einmal mit Philoſophie und dann mit Mathematik, ſtärken das Gemüth. — Es iſt eben dieſelbe Lebenskraft, welche das Bewußtſeyn der Empfindungen rege macht; aber die verſchiedenen Organe derſelben löſen einander in ihrer Thätigkeit ab. So iſt es leichter, ſich eine geraume Zeit im Gehen zu unterhalten, weil da ein Muskel (der Beine) mit dem anderen in der Ruhe wechſelt, als ſteif auf einer und derſelben Stelle ſtehen zu bleiben, wo einer unabgeſpannt eine Weile wirken muß. — Daher iſt das Reiſen ſo anlockend; nur Schade daß es bey müßigen Leuten eine Leere (die Atonie), als die Folge von der Monotonie des häuslichen Lebens, zurückläßt.

Die Natur hat es nun zwar ſchon ſelbſt ſo geordnet, daß ſich zwiſchen angenehmen und den Sinn unterhaltenden Empfindungen der Schmerz ungerufen einſchleicht und ſo das Leben intereſſant macht. Aber abſichtlich, der Abwechſelung wegen, ihn beyzumiſchen und ſich weh zu thun, ſich aufwecken zu laſſen, um das erneuerte Einſchlafen recht zu fühlen, oder, wie in Fieldings Roman (der Findling), ein Herausgeber dieſes Buchs nach jenes ſeinem Tode noch einen letzten Theil hinzufügte, um in demſelben, der Abwechſelung halber, in die Ehe (womit die Geſchichte ſchloß) Eiferſucht hineinzubringen, iſt abgeſchmackt; denn die Verſchlimmerung eines Zuſtandes iſt nicht Vermehrung des Intereſſe, welches die Sinne daran nehmen; ſelbſt nicht in einem Trauerſpiel. Denn Beendigung iſt nicht Abwechſelung.

d.

Die Steigerung bis zur Vollendung.

Eine continuirliche Reihe dem Grade nach verſchiedener auf einander folgender Sinnesvorſtellungen hat, wenn die folgende immer ſtärker iſt als die vorhergehende, ein Aeußerſtes der Anſpannung (intenſio), dem ſich zu näheren erweckend, es zu überſchreiten wiederum abſpannend (remiſſio), in dem Puncte aber, der beyde Zuſtände trennt, Vollendung (maximum) der Empfindung iſt und Unempfindlichkeit, mithin Lebloſigkeit, zur Folge hat.

Will man das Sinnenvermögen lebendig erhalten, ſo muß man nicht von den ſtarken Empfindungen anfangen, (denn die machen uns gegen die folgenden unempfindlich), ſondern ſie ſich lieber anfänglich verſagen und ſich kärglich zumeſſen, um immer höher ſteigen zu können. Der Canzelredner fängt in der Einleitung mit einer kalten Belehrung des Verſtandes an, die zu Beherzigung eines Pflichtbegrifs hinweiſet, bringt hernach in die Zergliederung ſeines Textes ein moraliſches Intereſſe hinein, und endigt in der Application mit Bewegung aller Triebfedern der menſchlichen Seele, durch die Empfindungen, welche jenem Intereſſe Nachdruck geben können.

Junger Mann! verſage dir die Befriedigung (der Luſtbarkeit, der Schwelgerey, der Liebe u. d. g.), wenn auch nicht in der ſtoiſchen Abſicht, ihrer gar entbehren zu wollen, ſondern in der feinen epicuriſchen, um einen immer noch wachſenden Genuß im Proſpect zu haben. Dieſes

Dieſes Kargen mit der Baarſchaft deines Lebensgefühls macht dich durch den Aufſchub des Genuſſes wirklich reicher, wenn du auch dem Gebrauch derſelben am Ende des Lebens großentheils entſagt haben ſollteſt. Das Bewußtſeyn, den Genuß in deiner Gewalt zu haben, iſt, wie alles Idealiſche, fruchtbarer und weiter umfaſſend, als Alles, was den Sinn dadurch befriedigt, daß es hiemit zugleich verzehrt wird, und ſo von der Maſſe des Ganzen abgeht.

Von der Hemmung, Schwächung und dem gänzlichen Verluſt des Sinnenvermögens.

§. 20. Der Zuſtand des Menſchen iſt hiebey der des Schlafs, oder der Trunkenheit, oder der Ohnmacht und des wahren oder des Scheintodes.

Der Schlaf iſt, der Worterklärung nach, ein Zuſtand des Unvermögens eines geſunden Menſchen, ſich der Vorſtellungen durch äußere Sinne bewußt werden zu können. Hiezu die Sacherklärung zu finden, bleibt den Phyſiologen überlaſſen; welche dieſe Abſpannung, die doch zugleich eine Kräftenſammlung zu erneuerter äußeren Sinnenempfindung iſt, (wodurch ſich der Menſch, gleich als neugebohren, in der Welt ſieht und womit wohl ein Drittheil unſerer Lebenszeit unbewußt und unbedauret dahin geht) — wenn ſie konnen, erklären mögen.

Der widernatürliche Zuſtand einer Betäubung der Sinnwerkzeuge, welche einen geringeren Grad der Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt als im natürlichen zur Folge hat, iſt ein Analogen der Trunkenheit, daher der aus

einem

einem feſten Schlaf ſchnell aufgeweckte ſchlaftrunken genannt wird. — Er hat noch nicht ſeine völlige Beſinnung. — Aber auch im Wachen kann eine plötzlich jemanden anwandelnde Verlegenheit, ſich zu beſinnen, was man in einem unvorhergeſehenen Falle zu thun habe, als Hemmung des ordentlichen und gewöhnlichen Gebrauchs ſeines Reflexionsvermögens, einen Stillſtand im Spiel der Sinnenvorſtellungen hervorbringen, bey dem man ſagt: er iſt aus der Faſſung gebracht, auſſer ſich, (für Freude oder Schreck) perplex, verdutzt, verblüfft, hat den Tramontano *) verlohren u. d. g., und dieſer Zuſtand iſt, wie ein augenblicklich anwandelnder Schlaf, der eines Sammelns ſeiner Sinnenempfindungen bedarf, anzuſehen. Im heftigen plötzlich erregten Affect (des Schrecks, des Zorns, auch wohl der Freude) iſt der Menſch, wie man ſagt, auſſer ſich, (in einer Ecſtaſis, wenn man ſich in einer Anſchauung, die nicht die der Sinne iſt, begriffen zu ſeyn, glaubt) ſeiner ſelbſt nicht mächtig und für den Gebrauch äußerer Sinne einige Augenblicke gleichſam gelähmt.

*) Tramontano iſt ein beſchwerlicher Nordwind in Italien, ſo wie Sirocco ein noch ſchlimmerer Südoſtwind. — Wenn nun ein junger, ungeübter Mann in eine über ſeine Erwartung glänzende Geſellſchaft (vornehmlich von Damen) tritt, ſo geräth er leicht in Verlegenheit, wovon er zu ſprechen anfangen ſolle. Nun wäre es unſchicklich mit einer Zeitungsnachricht den Anfang zu machen; denn man ſieht nicht, was ihn gerade darauf gebracht hat. Da er aber eben von der Straße kommt, ſo iſt das ſchlimme Wetter das beſte Einleitungsmittel und wenn er ſich auch auf dieſes (z. B. den Nordwind) nicht beſinnt, ſo ſagt der Italiener: „er hat den Nordwind verloren.“

Der Sinnlichkeit im Erkenntnißvermögen

Zweytes Capitel.

Von der Einbildungskraft.

§. 21. Die Einbildungskraft (facultas imaginandi), als ein Vermögen der Anſchauungen auch ohne Gegenwart des Gegenſtandes, iſt entweder productiv, d. i. ein Vermögen der urſprünglichen Darſtellung des letzteren (exhibitio originaria), welche alſo vor der Erfahrung vorhergeht; oder reproductiv, der abgeleiteten (exhibitio derivativa), welche eine vorher gehabte empiriſche Anſchauung ins Gemüth zurückbringt. — Reine Raumes- und Zeitanſchauungen gehören zur erſtern Darſtellung; alle übrige ſetzen empiriſche Anſchauung voraus, welche, wenn ſie mit dem Begriffe vom Gegenſtande verbunden und alſo empiriſches Erkenntniß wird, Erfahrung heißt. — Die Einbildungskraft, ſo fern ſie auch unwillkührlich Einbildungen hervorbringt, heißt Phantaſie. Der, welcher dieſe für (innere oder äußere) Erfahrungen zu halten gewohnt iſt, iſt ein Phantaſt. — Im Schlaf (einem Zuſtande der Geſundheit) ein unwillkührliches Spiel ſeiner Einbildungen zu ſeyn, heißt träumen.

Eintheilung.

Die Einbildungskraft iſt (mit anderen Worten) entweder dichtend (productiv), oder blos zurückruſend (reproductiv). Die productive aber iſt dennoch darum eben nicht ſchöpferiſch, nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorſtellung, die vorher unſerem Sinnesvermögen nie gegeben war, hervorzubringen, ſondern man kann den Stoff zu derſelben immer nachweiſen. Dem, der unter den ſieben Farben die rothe nie geſehen hätte, kann man dieſe Empfindung nie faßlich machen, dem Blindgebohrnen aber gar keine; ſelbſt nicht die Mittelfarbe, die aus der Vermiſchung zweyer hervorgebracht wird; z. B. die grüne. Gelb und blau mit einander gemiſcht, geben grün; aber die Einbildungskraft würde nicht die mindeſte Vorſtellung von dieſer Farbe, ohne ſie vermiſcht geſehen zu haben, hervorbringen.

Eben ſo iſt es mit jedem beſonderen aller fünf Sinne bewandt, daß nämlich die Empfindungen aus denſelben in ihrer Zuſammenſetzung nicht durch die Einbildungskraft können gemacht, ſondern urſprünglich dem Sinnesvermögen abgelockt werden müſſen. Es hat Leute gegeben, die für die Lichtsvorſtellung keinen größeren Vorrath in ihrem Sehevermögen hatten, als weiß oder ſchwarz und für die, ob ſie gleich gut ſehen konnten, die ſichtbare Welt nur wie ein Kupferſtich erſchien. Eben ſo giebt es mehr Leute als man wohl glaubt, die von gutem, ja ſogar äußerſt feinem, aber ſchlechterdings nicht muſicaliſchem Gehör ſind, deren Sinn für Töne, nicht blos um ſie nachzumachen (zu ſingen), ſondern auch nur vom bloßen Schall zu unterſcheiden, ganz unempfänglich iſt. — Eben ſo mag es mit den Vorſtellungen des Geſchmacks und Geruchs bewandt ſeyn, daß nämlich für manche ſpecifiſche Empfindungen dieſer Stoffe des Genuſſes der

Sinn mangelt, und einer den anderen hierüber zu verſtehen glaubt, indeſſen daß die Empfindungen des einen von denen des Anderen nicht blos dem Grade nach, ſondern ſpecifiſch ganz und gar unterſchieden ſeyn mögen. — Es giebt Leute, denen der Sinn des Geruchs gänzlich mangelt, die die Empfindung des Einziehens der reinen Luft durch die Naſe für Geruch halten und daher aus allen Beſchreibungen, die man ihnen von dieſer Art zu empfinden machen mag, nicht klug werden können; wo aber der Geruch mangelt, da fehlt es auch ſehr am Geſchmack, den, wo er nicht iſt, zu lehren und beyzubringen vergebliche Arbeit iſt. Der Hunger aber und die Befriedigung deſſelben iſt ganz was anders als der Geſchmack und die Sättigung.

Ob alſo die Einbildungskraft eine noch ſo große Künſtlerinn, ja Zauberinn iſt, ſo iſt ſie doch nicht ſchöpferiſch, ſondern muß den **Stoff** zu ihren Bildungen von den Sinnen hernehmen. Dieſe aber ſind, nach den eben gemachten Erinnerungen, nicht ſo allgemein mittheilbar, als die Verſtandesbegriffe. Man nennt aber (wiewohl nur uneigentlich) auch die Empfänglichkeit für Vorſtellungen der Einbildungskraft in der Mittheilung bisweilen einen Sinn und ſagt: Dieſer Menſch hat hierfür keinen **Sinn**, ob es zwar eine Unfähigkeit nicht des Sinnes, ſondern zum Theil des Verſtandes iſt, mitgetheilte Vorſtellungen aufzufaſſen und im Denken zu vereinigen. Er denkt ſelbſt nichts bey dem, was er ſpricht, und andere verſtehen ihn daher auch nicht; er ſpricht **Unſinn** (non ſenſe); welcher Fehler noch von dem **ſinnleeren** unterſchieden iſt, wo Gedanken ſo zuſammen gepaart werden, daß ein Anderer nicht weiß, was er daraus machen ſoll. — Daß das Wort Sinn (aber nur im Singular) ſo häufig für Gedanken, ja wohl noch als eine noch höhere Stufe wie die des Denkens iſt, gebraucht wird, daß man von einem Ausſpruche ſagt: es liege in ihm ein reichhaltiger oder tiefer **Sinn** (daher das Wort Sinnſpruch), und den geſunden Menſchenverſtand auch Gemeinſinn, obzwar dieſer Ausdruck eigentlich nur die niedrigſte Stufe vom Erkenntnißvermögen bezeichnet, doch obenan ſetzt, gründet ſich darauf: daß die Einbildungskraft, welche dem Verſtande Stoff unterlegt, um den Begriffen deſſelben Inhalt (zum Erkenntniſſe) zu verſchaffen, vermöge der Analogie ihrer (gedichteten) Anſchauungen mit wirklichen Wahrnehmungen, Realität zu verſchaffen ſcheint.

Von gewiſſen körperlichen Mitteln der Erregung oder Beſänftigung der Einbildungskraft. *)

§. 22. **Trunkenheit** iſt der widernatürliche Zuſtand des Unvermögens, ſeine Sinnenvorſtellungen nach Er-

ſah-

---

*) Ich übergehe hier, was nicht Mittel zu einer Abſicht, ſondern natürliche Folge aus der Lage iſt, darinn jemand geſetzt wird und wodurch blos ſeine Einbildungskraft ihn auſſer Faſſung bringt. Dahin gehört der **Schwindel** beym Herabſehen vom Rande einer ſteilen Höhe, (allenfalls auch nur einer ſchmalen Brücke ohne Geländer) und die **Seekrankheit**. — Das Bret, worauf der ſich ſchwach fühlende Menſch tritt, würde, wenn es auf der Erde läge, ihm keine Furcht einjagen; wenn es aber, als ein Steeg, über

einen

ſahrungsgeſetzen zu ordnen, ſo fern jenes die Wirkung eines dazu abſichtlich genommenen Genießmittels iſt; deren einige als Gifte die Lebenskraft **ſchwächend** (gewiſſe Schwämme, Porſch, wilder Bärenklau, das Chika der Peruaner und das Ava der Südſeeindianer, das Opium); andere ſie **ſtärkend**, wenigſtens ihr Gefühl erhebend (wie gegohrne Getränke, Wein und Bier, oder dieſer ihr geiſtiger Auszug, Brandtwein), alle aber widernatürlich und gekünſtelt ſind. Der, welcher ſie zu ſich nimmt, heißt **trunken**, und thut er es abſichtlich, **betrunken**. Alle dieſe Mittel aber ſollen dazu dienen, den Menſchen die Laſt, die urſprünglich im Leben überhaupt zu liegen ſcheint, vergeſſen zu machen. — Die ſehr ausgebreitete Neigung und der Einfluß deſſelben auf den Verſtandesgebrauch verdient vorzüglich in einer pragmatiſchen Anthropologie in Betrachtung gezogen zu werden.

Alle **ſtumme** Berauſchung, d. i. diejenige, welche die Geſelligkeit und wechſelſeitige Gedankenmittheilung

einen tiefen Abgrund gelegt iſt, vermag der Gedanke von der bloßen Möglichkeit fehl zu treten ſo viel, daß er bey ſeinem Verſuche wirklich in Gefahr kommt. — Die Seekrankheit (von welcher ich ſelbſt in einer Fahrt von Pillau nach Königsberg eine Erfahrung gemacht habe, wenn man anders dieſelbe eine Seefahrt nennen will), mit ihrer Anwandlung zum Erbrechen, kam, wie ich bemerkt zu haben glaube, mir blos durch die Augen; da, beym Schwanken des Schiffs aus der Cajüte geſehen, mir bald das Haff, bald die Höhe von Balga in die Augen fiel und das wiederkommende Sinken, nach dem Steigen, vermittelſt der Einbildungskraft durch die Bauchmuskeln eine Antiperiſtaltiſche Bewegung der Eingeweide reitzte.

nicht belebt, hat etwas Schändliches an ſich; dergleichen die vom Opium und dem Brandtwein iſt. Wein und Bier, wovon der erſtere blos reitzend, das zweyte mehr nährend, und gleich einer Speiſe, ſattigend iſt, dienen zur geſelligen Berauſchung; wobey doch der Unterſchied iſt, daß die Trinkgelage mit dem letzteren mehr träumeriſch verſchloſſen, oft auch ungeſchliffen, die aber mit dem erſteren frohlich, laut und mit Witz redſelig ſind.

Die Unenthaltſamkeit im geſellſchaftlichen Trinken, die bis zur Benebelung der Sinne geht, iſt allerdings eine Unart des Mannes, nicht blos in Anſehung der Geſellſchaft, mit der man ſich unterhält, ſondern auch in Abſicht auf die Selbſtſchätzung, wenn er aus ihr taumelnd, wenigſtens nicht ſicheren Tritts, oder blos lallend herausgeht. Aber es laßt ſich auch vieles zur Milderung des Urtheils über ein ſolches Verſehen, da die Gränzlinie des Selbſtbeſitzes ſo leicht überſehen und überſchritten werden kann, anführen; denn der Wirth will doch, daß der Gaſt durch dieſen Act der Geſelligkeit völlig befriedigt (vt conviva ſatur) herausgehe.

Die Sorgenfreyheit und mit ihr auch wohl die Unbehutſamkeit, welche der Rauſch bewirkt, iſt ein täuſchendes Gefühl vermehrter Lebenskraft; der Berauſchte fühlt nun nicht die Hinderniſſe des Lebens, mit deren Ueberwältigung die Natur unabläſſig zu thun hat (worin auch die Geſundheit beſteht), und iſt glücklich in ſeiner Schwäche, indem die Natur wirklich in ihm beſtrebt iſt, durch allmählige Steigerung ſeiner Kräfte ſein Leben ſtufenweiſe wiederherzuſtellen. — Weiber, Geiſtliche und Juden

den betrinken gewöhnlich ſich nicht, wenigſtens vermeiden ſie ſorgfaltig allen Schein davon, weil ſie bürgerlich ſchwach ſind und Zurückhaltung nöthig haben (wozu durchaus Nüchternheit erfordert wird). Denn ihr äuſſerer Werth beruht blos auf dem Glauben Anderer an ihre Keuſchheit, Frömmigkeit und ſeparatiſtiſche Geſetzlichkeit. Denn was das letztere betrifft, ſo ſind alle Separatiſten, d. i. ſolche, die ſich nicht blos einem öffentlichen Landesgeſetz, ſondern noch einem beſonderen (ſectenmäßig) unterwerfen, als Sonderlinge und vergeblich auserleſene, der Aufmerkſamkeit des Gemeinweſens und der Schärſe der Critik vorzüglich ausgeſetzt; können alſo auch in der Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt nicht nachlaſſen, weil der Rauſch der dieſe Behutſamkeit wegnimmt, für ſie ein Scandal iſt.

Vom Cato ſagte ſein ſtoiſcher Verehrer: ſeine Tugend ſtärkte ſich durch Wein (virtus eius incaluit mero), und von den Alten Deutſchen ein Neuerer: „Sie faßten ihre Rathſchläge (zu Beſchließung eines Krieges) beym Trunk, damit ſie nicht ohne Nachdruck wären, und überlegten ſie nüchtern, damit ſie nicht ohne Verſtand wären.“

Der Trunk löſt die Zunge (in vino disertus). — Er öfnet aber auch das Herz und iſt ein materiales Vehikel einer moraliſchen Eigenſchaft, nämlich der Offenherzigkeit. — Das Zurückhalten mit ſeinen Gedanken iſt für ein lauteres Herz ein beklemmender Zuſtand und luſtige Trinker dulden es auch nicht leicht, daß jemand bey einem Gelage ſehr mäßig ſey; weil er einen Aufmerker vorſtellt, der auf die Fehler der Anderen Acht hat, mit ſeinen eigenen aber zurückhält. Auch ſagt Hume: unangenehm iſt der Geſellſchafter: „der nicht vergißt; die Thorheiten des einen Tages müſſen vergeſſen werden, um denen des anderen Platz zu machen". Gutmüthigkeit wird bey dieſer Erlaubniß, die der Mann hat, der geſelligen Freude wegen über die Grenzlinie der Nüchternheit ein wenig und auf kurze Zeit hinauszugehen, vorausgeſetzt; die vor einem halben Jahrhundert im Schwang geweſene Politik, als nordiſche Höfe Geſandte abzuſchicken, die viel trinken konnten ohne ſich zu betrinken, andere aber betrunken machten um ſie auszuforſchen oder zu bereden, war hinterliſtig; iſt aber mit der Rohigkeit der Sitten damaliger Zeit verſchwunden, und eine Epiſtel der Warnung wider dieſes Laſter möchte wohl in Anſehung der geſitteten Stände jetzt überflüſſig ſeyn.

Ob man beym Trinken auch wohl das Temperament des Menſchen der ſich betrinkt, oder ſeinen Character erforſchen könne? Ich glaube nicht. Es iſt ein neues Flüßige ſeinen in den Adern umlaufenden Säften beygemiſcht, und ein anderer Reitz auf die Nerven, der nicht die natürliche Temperatur deutlicher entdeckt, ſondern eine andere hineinbringt. — Daher wird Einer, der ſich betrinkt, verliebt, der Andere großſprecheriſch, der Dritte zänkiſch, der Vierte (vornehmlich beym Bier) ſich weichmüthig oder andächtig oder gar ſtumm zeigen: alle aber werden, wenn ſie den Rauſch ausgeſchlafen haben, und man ſie an ihre Reden des vorigen Abends erinnert, über dieſe wunderliche Stimmung oder Verſtimmung ihrer Sinne ſelber lachen.

§. 21. *Die Ohnmacht*, welche auf einen Schwindel (einen ſchnell im Kreiſe wiederkehrenden und die Faſſungskraft überſteigenden Wechſel vieler ungleichartiger Empfindungen) zu folgen pflegt, iſt ein Vorſpiel von dem Tod. Die gänzliche Hemmung dieſer insgeſammt iſt Aſphyxie, oder der *Scheintod*, welcher, ſo viel man äußerlich wahrnehmen kann, nur durch den Erfolg von dem wahren zu unterſcheiden iſt (wie bey Ertrunkenen, Gehenkten, im Dampf Erſtickten).

Das *Sterben* kann kein Menſch an ſich ſelbſt erfahren (denn eine Erfahrung zu machen, dazu gehört Leben), ſondern nur an andern wahrnehmen. Ob es ſchmerzhaft ſey, iſt aus dem Röcheln, oder den Zuckungen des Sterbenden nicht zu beurtheilen; vielmehr ſcheint es eine blos mechaniſche Reaction der Lebenskraft und vielleicht eine ſanfte Empfindung des allmäligen Freywerdens von allem Schmerz zu ſeyn. — Die allen Menſchen, ſelbſt den Unglücklichſten oder auch dem Weiſeſten, natürliche Furcht vor dem Tod iſt alſo nicht ein Grauen vor dem Sterben, ſondern, wie Montaigne richtig ſagt, vor dem Gedanken *geſtorben* (d. i. todt) *zu ſeyn*; den alſo der Candidat des Todes nach dem Sterben noch zu haben vermeynt, indem er das Cadaver, was nicht mehr Er ſelbſt iſt, doch als ſich ſelbſt im düſtern Grabe, oder irgend ſonſt wo denkt. — Die Täuſchung iſt hier nicht zu heben; denn ſie liegt in der Natur des Denkens, als eines Sprechens zu und von ſich ſelbſt. Der Gedanke *ich bin nicht*, kann gar nicht *exiſtiren*; denn bin ich nicht, ſo kann ich mir auch nicht bewußt werden, daß ich nicht bin. Ich kann wohl ſagen, ich bin nicht

geſund

geſund u. d. g. Prädicata von mir ſelbſt verneinend denken (wie es bey allen verbis geſchieht); aber in der erſten Perſon ſprechend das Subject ſelbſt verneinen, wobey alsdann dieſes ſich ſelbſt vernichtet, iſt ein Widerſpruch.

Die Originalität (nicht nachgeahmte Production) der Einbildungskraft, wenn ſie zu Begriffen zuſammenſtimmt, heißt Genie; ſtimmt ſie dazu nicht zuſammen, Schwärmerey. — Es iſt merkwürdig, daß wir uns für ein vernünftiges Weſen keine andere ſchickliche Geſtalt, als die eines Menſchen denken können. Jede andere würde allenfalls wohl ein Symbol von einer gewiſſen Eigenſchaft des Menſchen — z. B. die Schlange als Bild der boshaften Schlauigkeit — aber nicht das vernünftige Weſen ſelbſt vorſtellig machen. So bevölkern wir alle andere Weltkörper in unſerer Einbildung mit lauter Menſchengeſtalten, obzwar es wahrſcheinlich iſt, daß ſie, nach Verſchiedenheit des Bodens, der ſie trägt und ernähret, und der Elemente, daraus ſie beſtehen, ſehr verſchieden geſtaltet ſeyn mögen. Alle andere Geſtalten, die wir ihnen geben möchten, ſind Fratzen *).

Wenn

---

*) Daher die heilige Drey, ein alter Mann, ein junger Mann und ein Vogel (die Taube), nicht als wirkliche ihrem Gegenſtande ähnliche Geſtalten, ſondern nur als Symbole vorgeſtellt werden müſſen. Eben das bedeuten die bildlichen Ausdrücke des Herabkommens vom Himmel und Aufſteigens zu demſelben. Wir können, um unſeren Begriffen von vernünftigen Weſen Anſchauung unterzulegen, nicht anders verfahren als ſie zu anthropomorphoſiren; unglück-

Wenn der Mangel eines Sinnes (z. B. des Sehens) angebohren iſt: ſo cultivirt der Verkrüppelte nach Möglichkeit einen andern Sinn, der das Vicariat für jenen führe, und übt die productive Einbildungskraft in großer Maaße; indem er die Formen äußerer Körper durch betaſten, und, wo dieſes, wegen der Größe (z. B. eines Hauſes) nicht zureicht, die Geräumigkeit noch durch einen andern Sinn, etwa den des Gehörs, nämlich durch den Widerhall der Stimme in einem Zimmer ſie ſich faßlich zu machen ſucht; am Ende aber, wenn eine glückliche Operation das Organ für die Empfindung frey macht, muß er allererſt ſehen und hören lernen, d. i. ſeine Wahrnehmungen unter Begriffe von dieſer Art Gegenſtände zu bringen ſuchen.

Begriffe von Gegenſtänden veranlaſſen oft, ihnen ein ſelbſtgeſchaffenes Bild (durch Productive Einbildungskraft) unwillkührlich unterzulegen. Wenn man das Leben und die Thaten eines dem Talent, Verdienſt, oder Rang nach großen Mannes lieſt, oder ſich erzählen läßt, ſo wird man gemeiniglich verleitet, ihm in der Einbildungskraft eine anſehnliche Statur zu geben und dagegen einem der Beſchreibung nach feinen und ſanften im Character, eine kleinlich-geſchmeidige Bildung. Nicht blos der Bauer, ſondern auch wohl ein genugſam mit der Welt Bekannter, findet ſich doch befremdet, wenn ihm der Held, den er ſich nach den von ihm erzählten Thaten

dachte,

---

glücklich aber oder kindiſch, wenn dabey die ſymboliſche Vorſtellung zum Begriffe der Sache an ſich ſelbſt erhoben wird.

dachte, als ein kleines Männchen, umgekehrt der feine und ſanfte Hume ihm als ein vierſchrötiger Mann vorgewieſen wird. — Daher muß man auch die Erwartung von Etwas nicht hoch ſpannen, weil die Einbildungskraft natürlicherweiſe im Steigeren bis zum Aeußerſten geneigt iſt; denn die Wirklichkeit iſt immer beſchränkter als die Idee, die ihrer Ausführung zum Muſter dient. — Es iſt keine gute Manier, von jemand, den man in eine Geſellſchaft zu führen verſpricht, übertriebene Lobeserhebungen zu machen. Denn dieſer kann nun in der Beurtheilung der Geſellſchaft nicht anders als ſinken und öfters wird auch dieſer boshafte Streich abſichtlich dazu gebraucht, um jemand lächerlich zu machen.

Wandelbare, in Bewegung geſetzte Geſtalten, die für ſich eigentlich keine Bedeutung haben, welche Aufmerkſamkeit erregen könnte, — dergleichen das Flackern eines Caminfeuers, oder die mancherley Drehungen und Blaſenbewegungen eines über Steine rieſelnden Bachs ſind, unterhalten die Einbildungskraft mit einer Menge von Vorſtellungen ganz anderer Art (als die hier des Sehens), im Gemüth zu ſpielen und ſich im Nachdenken zu vertiefen. Selbſt Muſik, für den der ſie nicht als Kenner anhört, kann einen Dichter oder Philoſophen in eine Stimmung ſetzen, darin ein jeder nach ſeinen Geſchäften oder ſeiner Liebhaberey Gedanken haſchen und derſelben auch mächtig werden kann, die er, wenn er in ſeinem Zimmer einſam ſich hingeſetzt hätte, nicht ſo glücklich würde aufgefangen haben. Die Urſache dieſes Phänomens ſcheint darin zu liegen: daß, wenn der Sinn mit Einem Mannigfaltigen, was für ſich gar keine Aufme

ſam-

ſamkeit erregen kann, vom Aufmerken auf irgend einen andern, ſtärker in den Sinn fallenden, Gegenſtand abgezogen wird, das Denken nicht allein erleichtert, ſondern auch belebt wird, ſo fern es nämlich einer angeſtrengteren und anhaltendern Einbildungskraft bedarf, um ſeinen Verſtandesvorſtellungen Stoff unterzulegen. — Der Engl. Zuſchauer erzählt von einem Advocaten: daß er gewohnt war beym Plaidiren einen Bindfaden aus der Taſche zu nehmen, den er unaufhörlich um den Finger auf- und abwickelte; da denn, als der Schalk, ſein Gegenadvocat, ihn heimlich aus der Taſche practiſirte, jener ganz in Verlegenheit kam und lauter Unſinn redete, weswegen man ſagte: „er habe den Faden ſeiner Rede verlohren." — Der Sinn, der an einer Empfindung feſt gehalten wird, läßt (der Angewöhnung wegen) auf keine andere, fremde Empfindungen Acht geben, wird alſo dadurch nicht zerſtreut; die Einbildungskraft aber kann ſich hiebey deſto beſſer im regelmäßigen Gange erhalten.

Von dem ſinnlichen Dichtungsvermögen, nach ſeinen verſchiedenen Arten.

§. 23. Sie ſind das bildende der Anſchauung im Raum (imaginatio plaſtica), das beygeſellende der Anſchauung in der Zeit (imaginatio aſſocians), und das der Verwandſchaft aus der gemeinſchaftlichen Abſtammung der Vorſtellungen von einander (affinitas).

A.

Von dem ſinnlichen Dichtungsvermögen der Bildung.

Ehe der Künſtler eine körperliche Geſtalt (gleichſam handgreiflich) darſtellen kann, muß er ſie in der Einbildungskraft verfertigt haben, und dieſe Geſtalt iſt alsdann eine Dichtung, welche, wenn ſie unwillkührlich iſt (wie etwa im Traume), Phantaſie heißt, und nicht dem Künſtler angehört; verfertigt er aber nach Bildern, die nicht in der Erfahrung vorkommen können, ſo geſtaltete Gegenſtände, (wie der Prinz Palagonia in Sicilien), ſo heißen ſie Traumbilder eines Wachenden (velut aegri ſomnia vanae — ſinguntur ſpecies). — Wir ſpielen oft und gern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft (als Phantaſie, ſpielt eben ſo oft und bisweilen ſehr ungern auch mit uns.

Das Spiel der Phantaſie mit dem Menſchen im Schlafe iſt der Traum, und findet auch im geſunden Zuſtande ſtatt; dagegen es einen krankhaften Zuſtand verräth, wenn es im Wachen geſchieht. — Der Schlaf, als Abſpannung alles Vermögens äußerer Wahrnehmungen und vornehmlich willkührlicher Bewegungen, ſcheint allen Thieren, ja ſelbſt den Pflanzen (nach der Analogie der letzteren mit den erſteren), zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte nothwendig; aber eben das ſcheint auch der Fall mit den Träumen zu ſeyn, ſo, daß die Lebenskraft, wenn ſie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde, erlöſchen und der tiefſte

Schlaf

Schlaf zugleich den Tod mit ſich führen müßte. — Wenn man ſagt: einen feſten Schlaf, ohne Träume, gehabt zu haben, ſo iſt das doch wohl nicht mehr, als daß man ſich dieſer beym Erwachen gar nicht erinnere; welches, wenn die Einbildungen ſchnell wechſeln, einem wohl auch im Wachen begegnen kann, nämlich im Zuſtande einer Zerſtreuung zu ſeyn, wo man auf die Frage, was der mit ſtarrem Blicke eine Weile auf denſelben Punct geheftete jetzt denke, die Antwort erhält: ich habe nichts gedacht. Würde es nicht beym Erwachen viele Lücken (aus Unaufmerkſamkeit übergangene verknüpfende Zwiſchenvorſtellungen) in unſerer Erinnerung geben; würden wir die folgende Nacht da wieder zu träumen anfangen, wo wir es in der vorigen gelaſſen haben: ſo weiß ich nicht, ob wir nicht uns in zwey verſchiedenen Welten zu leben wähnen würden. — Das Träumen iſt eine weiſe Veranſtaltung der Natur, zur Erregung der Lebenskraft durch Affecten, die ſich auf unwillkührlich gedichtete Begebenheiten beziehen, indeſſen daß die auf der Willkühr beruhenden Bewegungen des Körpers, nämlich die der Muskeln, ſuspendirt ſind. — Nur muß man die Traumgeſchichten nicht für Offenbarungen aus einer unſichtbaren Welt annehmen.

B.

Von dem ſinnlichen Dichtungsvermögen der Beygeſellung.

Das Geſetz der **Aſſociation** iſt: empiriſche Vorſtellungen, die nach einander oft folgten, bewirken eine

Angewohnheit im Gemüth, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entſtehen zu laſſen. — Eine phyſiologiſche Erklärung hievon zu fordern, iſt vergeblich; man mag ſich auch hiezu einer Hypotheſe bedienen (die ſelbſt wiederum eine Dichtung iſt), wie der des Carteſius, von ſeinen ſogenannten materiellen Ideen im Gehirn. Wenigſtens iſt keine dergleichen Erklärung pragmatiſch d. i. man kann ſie zu keiner Kunſtausübung brauchen; weil wir keine Kenntniß vom Gehirn und den Plätzen in demſelben haben, worinn die Spuren der Eindrücke aus Vorſtellungen ſympathetiſch mit einander in Einklang kommen möchten, indem ſie ſich einander (wenigſtens mittelbar) gleichſam berühren.

Dieſe Nachbarſchaft geht öfters ſehr weit und die Einbildungskraft geht vom hundertſten aufs tauſendſte oft ſo ſchnell, daß es ſcheint, man habe gewiſſe Zwiſchenglieder in der Kette der Vorſtellungen gar überſprungen, obgleich man ſich ihrer nur nicht bewußt geworden iſt, ſo daß man ſich ſelbſt öfters fragen muß: wo war ich? von wo war ich in meinem Geſpräch ausgegangen, und wie bin ich zu dieſem Endpuncte gelangt? *)

C.

Das ſinnliche Dichtungsvermögen der Verwandſchaft.

Ich verſtehe unter der Verwandſchaft die Vereinigung aus der Abſtammung des Mannigfaltigen von

---

*) Daher muß der, welcher einen geſellſchaftlichen Discours anhebt, von dem, was ihm nahe und gegenwärtig iſt, anfangen

einem Grunde. — In einer geſellſchaftlichen Unterhaltung iſt das Abſpringen von einer Materie auf eine ganz ungleichartige, wozu die empiriſche Aſſociation der Vorſtellungen, deren Grund blos ſubjectiv iſt (d. i. bey dem einen ſind die Vorſtellungen anders aſſociirt, als bey dem Anderen) — wozu ſage ich, dieſe Aſſociation verleitet, eine Art Unſinn der Form nach, welcher alle Unterhaltung unterbricht und zerſtört. — Nur wenn eine Materie erſchöpft worden, und eine kleine Pauſe eintritt, kann jemand eine andere, die intereſſant iſt, auf die Bahn bringen. Die regellos herumſchweifende Einbildungskraft verwirrt, durch den Wechſel der Vorſtellungen, die an nichts objectiv angeknüpft ſind, den Kopf ſo, daß dem, der aus einer Geſellſchaft dieſer Art gekommen iſt, zu Muthe wird als ob er geträumt hätte. — Es muß immer ein

---

ſangen und ſo allmälig auf das Entferntere, ſo wie es intereſſiren kann, hinleiten. Das böſe Wetter iſt für den, der von der Straße in eine zur wechſelſeitigen Unterhaltung verſammelte Geſellſchaft tritt, hiezu ein guter und gewöhnlicher Behelf. Wird der Ankömmling über die nicht erwartete Feyerlichkeit derſelben perplex, ſo ſagt man, er hat die Tramontane verloren, d. i. er hätte nur vom böſen Nordwind, der etwa jezt eben herrſcht, das Geſpräch anheben können (oder vom Sirocco, wenn er in Italien iſt). Denn etwa von den Nachrichten aus der Türkey, die eben in den Zeitungen ſtehen, wenn man ins Zimmer tritt, anzufangen, thut der Einbildungskraft Anderer Gewalt an, die nicht ſehen, was ihn darauf gebracht habe. Das Gemüth verlangt zu aller Mittheilung der Gedanken eine gewiſſe Ordnung, wobey es auf die einleitenden Vorſtellungen und den Anfang eben ſowohl im Diſcurſe, wie in einer Predigt, ſehr ankömmt.

Thema ſeyn, ſowohl beym ſtillen Denken als in Mittheilung der Gedanken, an welches das Mannichfaltige angereihet wird, mithin auch der Verſtand dabey wirkſam ſeyn; aber das Spiel der Einbildungskraft folgt hier doch den Geſetzen der Sinnlichkeit, welche den Stoff dazu hergiebt, deſſen Aſſociation, ohne Bewußtſeyn der Regel, doch derſelben und hiemit dem Verſtande gemäß, obgleich nicht als aus dem Verſtande abgeleitet, verrichtet wird.

Das Wort Verwandſchaft (affinitas) erinnert hier an eine aus der Chemie genommene, jener Verſtandesverbindung analogiſche, Wechſelwirkung zweyer ſpecifiſch verſchiedenen, körperlichen, innigſt auf einander wirkenden und zur Einheit ſtrebenden Stoffe, wo dieſe Vereinigung etwas drittes bewirkt, was Eigenſchaften hat, die nur durch die Vereinigung zweyer heterogenen Stoffe erzeugt werden können. Verſtand und Sinnlichkeit verſchwiſtern ſich, bey ihrer Ungleichartigkeit, doch ſo von ſelbſt zu Bewirkung unſerer Erkenntniß, als wenn eine von der Anderen, oder beyde von einem gemeinſchaftlichen Stamme ihren Urſprung hätten; welches doch nicht ſeyn kann, wenigſtens für uns unbegreiflich iſt, wie das Ungleichartige aus einer und derſelben Wurzel entſproſſen ſeyn könne. *)

Erläu-

---

*) Man könnte die zwey erſten Arten der Zuſammenſetzung der Vorſtellungen die mathematiſche (der Vergrößerung), die dritte aber die dynamiſche (der Erzeugung) nennen; wodurch ein ganz neues Ding (wie etwa das Mittelſalz in der Chemie) hervorkommt. Das Spiel der Kräfte, in der lebloſen Natur ſowohl als der lebenden, in der

der

Erläuterung durch Beyſpiele.

§. 24. Die Einbildungskraft iſt indeſſen nicht ſo ſchöpferiſch als man wohl vorgiebt. Wir können uns für ein vernünftiges Weſen keine andere Geſtalt als ſchicklich denken, als die Geſtalt eines Menſchen. Daher macht der Bildhauer oder Maler, wenn er einen Engel oder einen Gott verfertigt, jederzeit einen Menſchen. Jede andere Figur ſcheint ihm Theile zu enthalten, die ſich, ſeiner Idee nach, mit dem Bau eines vernünftigen Weſens nicht zuſammen vereinigen laſſen — (als Flügel, Krallen, oder Hufe). Die Größe dagegen kann er dichten, wie er will.

---

der Seele eben ſowohl als des Körpers, beruht auf Zerſetzungen und Vereinigungen des Ungleichartigen. Wir gelangen zwar zur Erkenntniß derſelben durch Erfahrung ihrer Wirkungen; die oberſte Urſache aber und die einfachen Beſtandtheile, darinn ihr Stoff aufgelöſt werden kann, ſind für uns unerreichbar. — — Was mag wohl die Urſache davon ſeyn, daß alle organiſche Weſen, die wir kennen, ihre Art nur durch die Vereinigung zweyer Geſchlechter (die man dann das männliche und weibliche nennt) fortgepflanzt werden? Man kann doch nicht annehmen, daß der Schöpfer, blos der Sonderbarkeit halber und nur um auf unſerem Erd-Glob eine Einrichtung, die ihm ſo gefiele, zu machen, gleichſam nur geſpielt habe; ſondern es ſcheint, es müſſe unmöglich ſeyn, aus der Materie unſeres Erdballs organiſche Geſchöpfe durch Fortpflanzung anders entſtehen zu laſſen, ohne daß dazu zwey Geſchlechter geſtiftet wären. — — In welchem Dunkel verliert ſich die menſchliche Vernunft, wenn ſie hier den Abſtamm zu ergründen, ja auch nur zu errathen, es unternehmen will?

Die Täuſchung durch die Stärke der Einbildungskraft des Menſchen geht oft ſo weit, daß er dasjenige, was er nur im Kopf hat, außer ſich zu ſehen und zu fühlen glaubt. Daher der Schwindel, der den, welcher in einen Abgrund ſieht, befällt, ob er gleich eine genugſam breite Fläche um ſich hat, um nicht zu fallen, oder gar an einem feſten Geländer ſteht. — Wunderlich iſt die Furcht einiger Gemüthskranken vor der Anwandelung eines inneren Antriebes, ſich wohl gar freywillig herunterzuſtürzen. — Der Anblick des Genuſſes ekeler Sachen an anderen (z. B. wenn die Tunguſen den Rotz aus den Naſen ihrer Kinder mit einem Tempo ausſaugen und verſchlucken) bewegt den Zuſchauer eben ſo zum Erbrechen, als wenn er es ſelbſt hätte thun wollen.

Es iſt nicht rathſam von einer Perſon, die man zuerſt in eine Geſellſchaft aufführen will, vorher viel Hochpreiſens zu machen; vielmehr kann es oft ein boshaftes Stückchen von einem Schalk ſeyn, jene lächerlich zu machen. Denn die Einbildungskraft ſteigert die Vorſtellung von dem, was erwartet wird, ſo hoch, daß die genannte Perſon, in Vergleichung mit der vorgefaßten Idee, nicht anders als einbüßen kann. Eben das geſchieht, wenn man eine Schrift, ein Schauſpiel, oder ſonſt etwas, was zur ſchönen Manier gehört, mit übertriebener Lobpreiſung ankündigt; denn da kann es, wenn es zur Darſtellung kommt, nicht anders als ſinken. Selbſt ein gutes Schauſpiel nur geleſen zu haben, ſchwächt ſchon den Eindruck, wenn man es aufführen ſieht. — Iſt nun aber das vorher Geprieſene gar das gerade Widerſpiel von dem, worauf die Erwartung geſpannt war, ſo erregt der auf-

ge-

geführte Gegenſtand, wenn er ſonſt unſchädlich iſt, das größte Gelächter.

Das Heimweh der Schweitzer, (und wie ich es aus dem Munde eines erfahrnen Generals habe, auch der Weſtphäler und der Pommern in einigen Gegenden) welches ſie befällt, wenn ſie in andere Länder verſetzt werden, iſt die Wirkung einer durch die Zurückrufung der Bilder der Sorgenfreyheit und nachbarlichen Geſelligkeit in ihren Jugendjahren erregten Sehnſucht nach den Oertern, wo ſie die ſehr einfachen Lebensfreuden genoſſen, da ſie dann nach dem ſpätern Beſuche derſelben ſich in ihrer Erwartung ſehr getäuſcht und ſo auch geheilt finden; zwar in der Meynung, daß ſich dort alles ſehr geändert habe, in der That aber, weil ſie ihre Jugend dort nicht wiederum hinbringen können; wobey es doch merkwürdig iſt, daß dieſes Heimweh mehr die Landleute einer geldarmen, dafür aber durch Brüder- und Vetterſchaften verbundenen Provinz als diejenige befällt, die mit Gelderwerb beſchäftigt ſind und das patria ubi bene ſich zum Wahlſpruch machen.

Wenn man vorher gehört hat, daß dieſer oder jener ein böſer Menſch iſt, ſo glaubt man ihm die Tücke im Geſicht leſen zu können, und Dichtung miſcht ſich hier, vornehmlich wenn Affect und Leidenſchaft hinzukommen, mit der Erfahrung zu Einer Empfindung. Nach Helvetius ſah eine Dame durch ein Teleſcop im Monde die Schatten zweyer Verliebten; der Pfarrer, der nachher dadurch beobachtete, ſagte: „nicht doch Madam; es ſind zwey Glockenthürme an einer Hauptkirche.“

Man kann zu allen dieſen noch die Wirkungen durch die Sympathie der Einbildungskraft zählen. Der Anblick eines Menſchen in convulſiviſchen, oder gar epileptiſchen Zufällen, reizt zu ähnlichen krampfhaften Bewegungen; ſo wie das Gähnen Anderer, um mit ihnen zu gähnen, und der Arzt, Hr. Michaelis, führt an: daß, als bey der Armee in Nordamerika ein Mann in heftige Raſerey gerieth, zwey oder drey beyſtehende durch den Anblick deſſelben plötzlich auch darein verſetzt wurden, wiewohl dieſer Zufall nur vorbeygehend war; daher es Nervenſchwachen (Hypochondriſchen) nicht zu rathen iſt, aus Neugierde Tollhäuſer zu beſuchen. Mehrentheils vermeiden ſie dieſes auch von ſelbſt; weil ſie für ihren Kopf fürchten. — Man wird auch finden, daß lebhafte Perſonen, wenn jemand ihnen etwas im Affect, vornehmlich des Zorns, was ihnen begegnet ſey, erzählt, bey ſtarker Attention Geſichter dazu ſchneiden und unwillkührlich in ein Spiel der Mienen, die zu jenem Affect paſſen, verſetzt werden. — Man will auch bemerkt haben: daß mit einander ſich wohlvertragende Eheleute nach und nach eine Aehnlichkeit in Geſichtszügen bekommen, und deutet es dahin aus, die Urſache ſey, weil ſie ſich um dieſer Aehnlichkeit halber (ſimilis ſimili gaudet) geehligt haben; welches doch falſch iſt. Denn die Natur treibt beym Inſtinct der Geſchlechter eher zur Verſchiedenheit der Subjecte, die ſich in einander verlieben ſollen, damit alle Mannigfaltigkeit, welche ſie in ihre Keime gelegt hat, entwickelt werden; ſondern die Vertraulichkeit und Neigung, mit der ſie einander in ihren einſamen Unterhaltungen, dicht neben einander, oft und lange in die Augen ſehen, bringt ſympathetiſche ähnliche Mienen hervor, die,

wenn

wenn ſie fixirt werden, endlich in ſtehende Geſichtszüge übergehen.

Endlich kann man zu dieſem unabſichtlichen Spiel der productiven Einbildungskraft, die alsdann Phantaſie genannt werden kann, auch den Hang zum argloſen Lügen rechnen, der bey Kindern allemal, bey Erwachſenen, aber ſonſt gutmüthigen, dann und wann, bisweilen faſt als anerbende Krankheit angetroffen wird, wo beym Erzählen die Begebenheiten und vorgebliche Abentheuer, wie eine herabrollende Schneelavine wachſend, aus der Einbildungskraft hervorgehen, ohne irgend einen Vortheil zu beabſichtigen, als blos ſich intereſſant zu machen; wie der Ritter John Falſtaff beym Schackſpear, der aus zwey Männern in Frieskleidern fünf Perſonen machte, ehe er ſeine Erzählung endigte. —

Von den Mitteln der Belebung und Bezähmung des Spiels der Einbildungskraft.

§. 25. Weil die Einbildungskraft reicher und fruchtbarer an Vorſtellungen iſt als der Sinn, ſo wird ſie, wenn eine Leidenſchaft hinzutritt, durch die Abweſenheit des Gegenſtandes mehr belebt als durch die Gegenwart; wenn etwas geſchieht, was deſſen Vorſtellung, die eine Zeitlang durch Zerſtreuungen getilgt zu ſeyn ſchien, wiederum ins Gemüth zurückruft. — So hatte ein deutſcher Fürſt, ſonſt ein rauher Krieger, aber doch edler Mann, um ſeine Verliebung in eine bürgerliche Perſon in ſeiner Reſidenz ſich aus dem Sinn zu bringen, eine Reiſe nach Ita-

Italien unternommen; der erſte Anblick aber ihrer Wohnung bey ſeiner Wiederkehr erweckte weit ſtärker, als es ein anhaltender Umgang gethan hätte, die Einbildungskraft, ſo, daß er der Entſchließung ohne weitere Zögerung nachgab, die glücklicher Weiſe auch der Erwartung entſprach. — Dieſe Krankheit, als Wirkung einer dichtenden Einbildungskraft, iſt unheilbar: außer durch die Ehe. Denn dieſe iſt Wahrheit (eripitur perſona, manet res. Lucret.).

Die dichtende Einbildungskraft ſtiftet eine Art von Umgange mit uns ſelbſt, obgleich blos als Erſcheinungen des inneren Sinnes, doch nach einer Analogie mit äußeren. Die Nacht belebt ſie und erhöht ſie über ihren wirklichen Gehalt: ſo wie der Mond zur Abendzeit eine große Figur am Himmel macht, der am hellen Tage nur wie ein unbedeutendes Wölkchen anzuſehen iſt. Sie ſchwärmt in demjenigen, der in der Stille der Nacht lucubrirt, oder auch mit ſeinem eingebildeten Gegner zankt, oder, in ſeinem Zimmer herumgehend, Luftſchlöſſer baut. Aber alles, was ihm da wichtig zu ſeyn ſcheint, verliert an dem auf den Nachtſchlaf folgenden Morgen ſeine ganze Wichtigkeit; wohl aber fühlet er mit der Zeit von dieſer übelen Gewohnheit Abſpannung der Gemüthskräfte. Daher iſt die Bezähmung ſeiner Einbildungskraft durch frühes Schlafengehen, um früh wieder aufſtehen zu können, eine zur pſychologiſchen Diät gehörige ſehr nützliche Regel; das Frauenzimmer aber und die Hypochondriſten (die gemeiniglich eben daher ihr Uebel haben) lieben mehr das entgegengeſetzte Verhalten. — Warum laſſen ſich Geiſtergeſchichten in ſpäter Nacht noch wohl anhören, die am Morgen, bald nach dem Aufſtehen, jedem abgeſchmackt und für die Unterhaltung ganz unſchicklich vorkommen; wo man dagegen frägt: was Neues im Haus- oder gemeinen Weſen vorgefallen ſey, oder ſeine Arbeit des vorigen Tages fortſetzt? Die Urſache iſt: weil, was an ſich blos Spiel iſt, dem Nachlaſſen der den Tag über erſchöpften Kräfte, was aber Geſchäfte iſt, dem durch die Nachtruhe geſtärkten und gleichſam neugebohrnen Menſchen angemeſſen iſt.

Die Vergehungen (vitia) der Einbildungskraft ſind: daß ihre Dichtungen entweder blos zügellos oder gar regellos ſind (effrenis aut peruerſa). Der letztere Fehler iſt der ärgſte. Die erſtern Dichtungen könnten doch wohl in einer möglichen Welt (der Fabel) ihre Stelle finden; die letztern in gar keiner, weil ſie ſich widerſprechen. — Daß die in der Lybiſchen Wüſte Ras-Sem häufig anzutreffende in Stein gehauene Menſchen- und Thiergeſtalten von den Arabern mit Grauen angeſehen werden, weil ſie ſolche für durch den Fluch verſteinerte Menſchen halten, gehört zu Einbildungen der erſteren Gattung, nämlich der zügelloſen Einbildungskraft. — Daß aber, nach der Meynung derſelben Araber, dieſe Bildſäulen von Thieren, am Tage der allgemeinen Auferſtehung, den Künſtler anſchnarchen und ihm es verweiſen werden, daß er ſie gemacht und ihnen doch keine Seele habe geben können, iſt ein Widerſpruch. — Die zügelloſe Phantaſie kann immer noch einbeugen (wie die jenes Dichters, den der Cardinal Eſte bey Ueberreichung des ihm gewidmeten Buchs fragte: „Meiſter Arioſto, wo Henker habt ihr alles das tolle Zeug her?“); ſie iſt Uep-

pigkeit

pigkeit aus ihrem Reichthum; aber die regelloſe nähert ſich dem Wahnſinn, wo die Phantaſie gänzlich mit dem Menſchen ſpielt und der Unglückliche den Lauf ſeiner Vorſtellungen gar nicht in ſeiner Gewalt hat.

Uebrigens kann ein politiſcher Künſtler, eben ſo gut wie ein äſthetiſcher, durch Einbildung, die er ſtatt der Wirklichkeit vorzuſpiegeln verſteht, z. B. von Freyheit des Volks die (wie die im engliſchen Parlament) oder des Ranges und der Gleichheit (wie im franzöſiſchen Convent) in bloßen Formalien beſteht, die Welt leiten und regieren (mundus vult decipi); aber es iſt doch beſſer auch nur den Schein von dem Beſitz dieſes die Menſchheit veredlenden Guts für ſich zu haben, als ſich deſſelben handgreiflich beraubt zu fühlen.

Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Künftigen durch die Einbildungskraft.

§. 26. Sie ſind, wenn dieſer ihr Act hiebey vorſetzlich iſt, das Erinnerungs- und Vorherſehungsvermögen und gründen ſich, ſofern ſie ſinnlich ſind, auf der Aſſociation der Vorſtellungen des vergangenen und künftigen Zuſtandes des Subjects mit dem Gegenwärtigen, und, obgleich nicht ſelbſt Wahrnehmungen, dienen ſie zur Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Zeit, das, was nicht mehr iſt, mit dem, was noch nicht iſt, durch das, was gegenwärtig iſt, in einer zuſammenhangenden Erfahrung zu verknüpfen. Sie heißen Erinnerungs- und Divinationsvermögen der Reſpicienz und Proſpicienz (wenn man ſich dieſe Ausdrücke erlauben darf), da man ſich ſeiner Vor-

ſtellun-

ſtellungen als ſolcher, die im vergangenen oder künftigen Zuſtande anzutreffen wären, bewußt iſt.

A.

Vom Gedächtniß.

Das Gedächtniß iſt von der blos reproductiven Einbildungskraft darinn unterſchieden, daß es, die vormalige Vorſtellung willkührlich zu reproduciren vermögend, das Gemüth alſo nicht ein bloßes Spiel von jener iſt. Phantaſie, d. i. ſchöpferiſche Einbildungskraft, muß ſich nicht darein miſchen, denn dadurch würde das Gedächtniß untreu. — Etwas bald ins Gedächtniß faſſen, ſich leicht worauf beſinnen und es lange behalten, ſind die formalen Vollkommenheiten des Gedächtniſſes. Dieſe Eigenſchaften ſind aber ſelten beyſammen. Wenn jemand glaubt etwas im Gedächtniß zu haben, aber es nicht zum Bewußtſeyn bringen kann, ſo ſagt er, er könne es nicht entſinnen (nicht ſich entſinnen; denn das bedeutet ſo viel, als ſich ſinnlos machen). Die Bemühung hiebey iſt, wenn man doch darauf beſtrebt iſt, ſehr Kopfangreifend, und man thut am beſten, daß man ſich eine Weile durch andere Gedanken zerſtreut und von Zeit zu Zeit nur flüchtig auf das Objekt zurückblickt; denn ertappt man gemeiniglich eine von den aſſociirten Vorſtellungen, welche jene zurückruft.

Methodiſch etwas ins Gedächtniß faſſen (memoriae mandare) heißt memoriren (nicht ſtudiren, wie der gemeine Mann es von dem Prediger ſagt, der ſeine künftig zu haltende Predigt blos auswendig lernt).

lernt). — Dieſes Memoriren kann mechaniſch, oder ingeniös, oder auch judiciös ſeyn. Das erſtere beruht blos auf öfterer, buchſtäblicher, Wiederholung; z. B. beym Erlernen des Einmaleins, wo der Lernende die ganze Reihe der auf einander in der gewöhnlichen Ordnung folgenden Worte durchgehen muß, um auf das Geſuchte zu kommen, z. B. wenn der Lehrling gefragt wird, wie viel macht 3 mal 7? ſo wird er, von 3 mal 3 anfangend, wohl auf ein und zwanzig kommen, frägt man ihn aber, wie viel macht 7 mal 3? ſo wird er ſich nicht ſo bald beſinnen können, ſondern die Zahlen umkehren müſſen, um ſie in die gewohnte Ordnung zu ſtellen. Wenn das Erlernte eine feyerliche Formel iſt, in der kein Ausdruck abgeändert werden, ſondern die, wie man ſagt, hergebetet werden muß, ſo ſind wohl Leute von dem beſten Gedächtniß furchtſam, ſich darauf zu verlaſſen (und dieſe Furcht ſelbſt kann ſie fehlen machen), ſondern ſie halten es für nöthig, ſie abzuleſen; wie es auch die geübteſten Prediger thun, weil die mindeſte Abänderung der Worte hiebey lächerlich ſeyn würde.

Das ingeniöſe Memoriren iſt eine Methode durch Aſſociation von Nebenvorſtellungen, die an ſich (für den Verſtand) gar keine Verwandſchaft mit einander haben, z. B. durch die Aehnlichkeit der Laute einer Sprache bey der gänzlichen Ungleichartigkeit der Bilder, die jenen correſpondiren ſollten, einander zur Erinnerung anzuknüpfen; wo man, um etwas leichter ins Gedächtniß zu faſſen, das Gedächtniß noch mit mehr Nebenvorſtellungen beläſtigt; folglich ungereimt, als regelloſe Einbildungskraft in der Zuſammenpaarung deſſen, was

nicht

nicht unter einem und demſelben Begriffe zuſammen gehören kann und zugleich Widerſpruch der Abſicht mit ſich ſelbſt, durch **Vermehrung** deſſen, was im Kopf behalten werden muß, um es ſich gelegentlich zu **erinnern**, ein vorgebliches Mittel der **Verminderung** der Beſchwerde ſich deſſen **erinnern zu können**. *) Daß Witzlinge ſelten ein treues Gedächtniß haben (ingenioſis non admodum ſida eſt memoria), iſt eine Bemerkung, die jenes Phänomen erklärt.

Das **judiciöſe** Memoriren iſt kein anderes als das einer Tafel der **Eintheilung** eines Syſtems (z. B. des Linnäus) in Gedanken; wo, wenn man irgend etwas ſollte vergeſſen haben, man ſich durch die Aufzählung der Glieder, die man behalten hat, wieder zurecht finden kann; oder auch der **Abtheilungen** eines ſichtbar gemachten Ganzen (z. B. der Provinzen eines Landes auf einer Charte, welche nach Norden, Weſten u. ſ. w. liegen), weil man auch dazu Verſtand braucht und dieſer wechſelſeitig der Einbildungskraft zu Hülfe kommt. Am meiſten die **Topik** d. i. ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, **Gemeinplätze** genannt, welches eine Claſſeneintheilung, gleich als in einer

---

*) So iſt die Bilderfibel, wie die Bilderbibel, oder gar eine in Bildern vorgeſtellte **Pandectenlehre** ein optiſcher Kaſten eines kindiſchen Lehrers, um ſeine Lehrlinge noch kindiſcher zu machen als ſie waren. Von der letzteren kann ein auf ſolche Art dem Gedächtniß anvertrauter Titel der Pandecten: de heredibus ſuis et legitimis, zum Beyſpiel dienen. Das erſte Wort wurde durch einen Kaſten mit Vorhängeſchlöſſern ſinnlich gemacht, das zweyte durch eine Sau, das dritte durch die zwey Tafeln Moſis.

ner Bibliothek in Schränke mit verſchiedenen Aufſchriften vertheilt, die Erinnerung erleichtert.

Eine Gedächtnißkunſt (ars mnemonica) als allgemeine Lehre giebt es nicht. Unter die beſondern dazu gehörigen Kunſtgriffe gehören die Denkſprüche in Verſen (verſus memoriales); weil der Rythmus einen regelmäßigen Sylbenfall enthält, der dem Mechanism des Gedächtniſſes ſehr zum Vortheil iſt. — Von den Wundermännern des Gedächtniſſes, einem Picus von Mirandola, Scaliger, Angelus Politianus, Magliabechi u. ſ. w. den Polyhyſtoren, die eine Ladung Bücher für hundert Cameele als Materialien für die Wiſſenſchaften in ihrem Kopf herumtragen, muß man nicht verächtlich ſprechen; weil ſie vielleicht die, für das Vermögen der Auswahl aller dieſer Kenntniſſe zum zweckmäßigen Gebrauch angemeſſene, Urtheilskraft nicht beſaßen; denn es iſt doch ſchon Verdienſt genug, die rohe Materie reichlich herbey geſchaft zu haben; wenn gleich andere Köpfe nachher hinzukommen müſſen, ſie mit Urtheilskraft zu verarbeiten (tantum ſcimus, quantum memoria tenemus). Einer der Alten ſagte: „Die Kunſt zu ſchreiben hat das Gedächtniß zu Grunde gerichtet (zum Theil entbehrlich gemacht)". Etwas wahres iſt in dieſem Satz; denn der gemeine Mann hat das Mannigfaltige, was ihm aufgetragen wird, gemeiniglich beſſer auf der Schnur, es nach der Reihe zu verrichten und ſich darauf zu beſinnen: eben darum, weil das Gedächtniß hier mechaniſch iſt und ſich kein Vernünfteln einmiſcht; da hingegen dem Gelehrten, welchem viele fremdartige Nebengedanken durch den Kopf gehen, Vieles von ſeinen Aufträgen oder häuslichen Angelegenheiten durch Zerſtreuung entwiſcht, weil er ſie nicht mit genugſamer Aufmerkſamkeit aufgefaßt hat. Aber, mit der Schreibtafel in der Taſche, ſicher zu ſeyn, alles, was man in den Kopf, zum Aufbewahren niedergelegt hat, ganz genau und ohne Mühe wiederzufinden, die Schreibkunſt iſt doch eine herrliche Kunſt, weil wenn ſie auch nicht zur Mittheilung ſeines Wiſſens an Andere gebraucht würde, ſie doch die Stelle des ausgedehnteſten und treueſten Gedächtniſſes vertritt, deſſen Mängel ſie erſetzen kann.

Vergeßlichkeit (obliviositas) hingegen, wo der Kopf, ſo oft er auch gefüllet wird, doch, wie ein durchlöchertes Faß, immer leer bleibt, iſt ein um deſto größeres Uebel. Dieſes iſt bisweilen unverſchuldet; wie bey alten Leuten, welche ſich zwar die Begebenheiten ihrer jüngern Jahre gar wohl erinnern können, aber das nächſt vorhergehende immer aus den Gedanken verlieren. Aber oft iſt es doch auch die Wirkung einer habituellen Zerſtreuung, welche vornehmlich die Romanleſerinnen anzuwandeln pflegt. Denn, weil bey dieſer Leſerey die Abſicht nur iſt, ſich für den Augenblick zu unterhalten, indem man weiß, daß es bloße Erdichtungen ſind, die Leſerinn hier alſo volle Freyheit hat, im Leſen nach dem Laufe ihrer Einbildungskraft zu dichten, welches natürlicherweiſe zerſtreut und die Geiſtesabweſenheit (Mangel der Aufmerkſamkeit auf das Gegenwärtige) habituell macht: ſo muß das Gedächtniß dadurch unvermeidlich geſchwächt werden. — Dieſe Uebung in der Kunſt die Zeit zu tödten und ſich für die Welt unnütz zu machen; hintennach aber doch über die Kürze des Lebens zu klagen,

gen, iſt, abgeſehen von der phantaſtiſchen Gemüthsſtimmung, welche ſie hervorbringt, einer der feindſeligſten Angriffe aufs Gedächtniß.

B.

Von dem Vorherſehungsvermögen.

(Praeviſio.)

Dieſes Vermögen zu beſitzen intereſſirt mehr als jedes andere; weil es die Bedingung aller möglichen Praxis und der Zwecke iſt, worauf der Menſch den Gebrauch ſeiner Kräfte bezieht. Alles Begehren enthält ein (zweifelhaftes oder gewiſſes) Vorausſehen deſſen, was durch dieſe möglich iſt. Das Zurückſehen aufs Vergangene (Erinnern) geſchieht nur in der Abſicht, um das Vorausſehen des Künftigen dadurch möglich zu machen; indem wir im Standpuncte der Gegenwart überhaupt um uns ſehen, um etwas zu beſchließen, oder worauf gefaßt zu ſeyn.

Das empiriſche Vorausſehen iſt die Erwartung ähnlicher Fälle (exſpectatio caſuum ſimilium) und bedarf keiner Vernunftkunde von Urſachen und Wirkungen, ſondern nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie ſie gemeiniglich auf einander folgen und wiederholte Erfahrungen bringen darinn eine Fertigkeit hervor. Wie Wind und Wetter ſtehen werden, intereſſirt ſehr den Schiffer und Ackersmann. Aber wir reichen hierinn mit unſerer Vorherſagung nicht viel weiter, als der ſogenannte Bauerkalender, deſſen Vorausſagungen, wenn ſie etwa eintreffen, geprieſen, treffen ſie nicht ein, vergeſſen

geſſen werden und ſo immer in einigem Credit bleiben. — Man ſollte faſt glauben, die Vorſehung habe das Spiel der Witterungen abſichtlich ſo undurchſchaulich verflochten, damit es Menſchen nicht ſo leicht wäre, für jede Zeit die dazu erforderlichen Anſtalten zu treffen, ſondern damit ſie Verſtand zu brauchen genöthigt würden, um auf alle Fälle bereit zu ſeyn.

In den Tag hinein (ohne Vorſicht und Beſorgniß) leben, macht zwar dem Verſtande des Menſchen eben nicht viel Ehre; wie dem Caraiben, der des Morgens ſeine Hangmatte verkauft und des Abends darüber betreten iſt, daß er nicht weiß, wie er des Nachts ſchlafen wird. Wenn aber dabey nur kein Verſtoß wider die Moralität vorkommt, ſo kann man einen, der für alle Eräugniſſe abgehärtet iſt, wohl für glücklicher halten, als den, der ſich immer nur mit trüben Ausſichten die Luſt am Leben verkümmert. Unter allen Ausſichten aber, die der Menſch nur haben kann, iſt die wohl die tröſtlichſte, wenn er nach ſeinem gegenwärtigen moraliſchen Zuſtande Urſache hat, die Fortdauer und das fernere Fortſchreiten zum noch Beſſeren im Proſpect zu haben. Dagegen wenn er zwar muthig den Vorſatz faßt, von nun an einen neuen und beſſeren Lebenswandel einzuſchlagen, ſich aber ſelbſt ſagen muß: es wird doch wohl nichts daraus werden; weil du öfters dieſes Verſprechen (durch Procraſtination) dir gegeben, es aber immer, unter dem Vorwande einer Ausnahme für dieſes einzigemal, gebrochen haſt: ſo iſt das ein troſtloſer Zuſtand der Erwartung ähnlicher Fälle.

Wo es aber auf das Schickſal, was über uns ſchweben mag (nicht auf den Gebrauch unſerer freyen Willkühr), ankommt, da iſt die Ausſicht in die Zukunft entweder Vorempfindung, d. i. Ahndung (praesensio) oder *) Vorhererwartung (praesagitio). Das erſtere deutet gleichſam einen verborgenen Sinn für das an, was noch nicht gegenwärtig iſt; das zweyte ein durch Reflexion über das Geſetz der Folge der Begebenheiten nach einander (das der Cauſalität) erzeugtes Bewußtſeyn des Künftigen.

Man ſieht leicht, daß alle Ahndung ein Hirngeſpenſt ſey; denn wie kann man empfinden was noch nicht iſt? Sind es aber Urtheile aus dunkelen Begriffen eines ſolchen Cauſalverhältniſſes, ſo ſind es nicht Vorempfindungen, ſondern man kann die Begriffe, die dazu führen, entwickeln, und, wie es mit dem gedachten Urtheil zuſtehe, erklären. — Ahndungen ſind mehrentheils von der ängſtlichen Art; die Bangigkeit, welche ihre phyſiſche Urſachen hat, geht vorher, unbeſtimmt was der Gegenſtand der Furcht ſey. Aber es giebt auch frohe und kühne Ahndungen von Schwärmern, welche die nahe Enthüllung eines Geheimniſſes, für das der Menſch doch keine

---

*) Man hat neuerlich zwiſchen etwas ahnen und ahnden einen Unterſchied machen wollen: allein das erſtere iſt kein deutſches Wort und es bleibt nur das leztere. — Ahnden bedeutet ſo viel als gedenken. Es ahndet mir heißt, es ſchwebt etwas meiner Erinnerung dunkel vor; etwas ahnden, bedeutet jemandes That ihm im Böſen gedenken (d. i. ſie beſtrafen). Es iſt immer derſelbe Begriff, aber anders gewandt.

keine Empfänglichkeit der Sinne hat, wittern und die Vorempfindung deſſen, was ſie, als Epopten, in myſtiſcher Anſchauung erwarten, ſo eben entſchleyert zu ſehen glauben. — Der Bergſchotten ihr zweytes Geſicht, mit welchem etliche unter ihnen einen am Maſtbaum Aufgeknüpften zu ſehen glauben, von deſſen Tode ſie, wenn ſie wirklich in den entfernten Hafen eingelaufen ſind, die Nachricht erhalten zu haben vorgeben, gehört auch in dieſe Claſſe der Bezauberungen.

C.

Von der Wahrſagergabe.

(Facultas diuinatrix.)

Vorherſagen, wahrſagen und weiſſagen ſind darin unterſchieden: daß das erſtere im Vorherſehen nach Erfahrungsgeſetzen (mithin natürlich), das zweyte den bekannten Erfahrungsgeſetzen entgegen (widernatürlich), das dritte aber Eingebung einer von der Natur unterſchiedenen Urſache (übernatürlich) iſt, oder dafür gehalten wird, und, weil ſie von dem Einfluſſe eines Gottes herzurühren ſcheint, auch das eigentliche Divinationsvermögen genannt wird (denn uneigentlich wird jede ſcharfſinnige Errathung des Künftigen auch Divination genannt).

Wenn es von jemanden heißt: er wahrſagt dieſes oder jenes Schickſal, ſo kann dieſes eine ganz natürliche Geſchicklichkeit anzeigen. Von dem aber, der hierinn eine übernatürliche Einſicht vorgiebt, muß es heißen er wahrſagert; wie die Zigeuner von Hinduiſcher Abſtammung, die das Wahrſagen aus der Hand, Planetenleſen nennen. Die Aſtrologen und Schatzgräber, denen ſich auch die Goldmacher anſchließen, über welche alle im Griechiſchen Alterthum die Pythia, zu unſerer Zeit aber der lumpigte ſibiriſche Schaman hervorragt. Die Wahrſagungen der Auſpizen und Haruſpizen der Römer hatten nicht ſowohl die Entdeckung des verborgenen im Laufe der Begebenheiten der Welt, als vielmehr des Willens der Götter, dem ſie ſich ihrer Religion gemäß zu fügen hätten, zur Abſicht. — Wie aber gar die Poeten dazu gekommen ſind, ſich auch für begeiſtert (oder beſeſſen) und für wahrſagend (vates) zu halten und in ihren dichteriſchen Anwandlungen (furor poeticus) Eingebungen zu haben, ſich berühmen konnten, kann nur dadurch erklärt werden: daß der Dichter, nicht ſo wie der Proſenredner, beſtellte Arbeit mit Muſſe verfertigt, ſondern den günſtigen Augenblick ſeiner ihn anwandelnden inneren Sinnenſtimmung haſchen muß, in welchem ihm lebendige und kräftige Bilder und Gefühle von ſelbſt zuſtrömen, und er hiebey ſich gleichſam nur leidend verhält; wie es denn auch ſchon eine alte Bemerkung iſt, daß dem Genie eine gewiſſe Doſis von Tollheit beygemiſcht ſey. Hierauf gründet ſich auch der Glaube an Orakelſprüche, die in den blind gewählten Stellen berühmter (gleichſam durch Eingebung getriebener) Dichter vermuthet wurden (sortes Virgilianae); ein dem Schatzkäſtlein der neueren Frömmler ähnliches Mittel, den Willen des Himmels zu entdecken; oder auch die Auslegung Sybilliniſcher Bücher, die den Römern das Staatsſchickſal vorherverkündigt haben ſollen und deren ſie,

ſie, leider! durch übelangewandte Knickerey verluſtig geworden ſind.

Alle Weiſſagungen, die ein unablenkbares Schickſal eines Volks vorherverkündigen, was doch von ihm ſelbſt verſchuldet, mithin durch ſeine freye Willkühr herbeygeführt ſeyn ſoll, haben, außer dem, daß das Vorherwiſſen ihm unnütz iſt, weil es ihm doch nicht entgehen kann, das Ungereimte an ſich, daß in dieſem unbedingten Verhängniß (decretum abſolutum) ein Freyheitsmechanismus gedacht wird, wovon der Begrif ſich ſelbſt widerſpricht.

Das Aeußerſte der Ungereimtheit, oder des Betrugs, im Wahrſagen iſt wohl dieß, daß ein Verrückter für einen Seher (unſichtbarer Dinge) gehalten wird; daß aus ihm gleichſam ein Geiſt rede, der die Stelle der Seele, die ſo lange von der Behauſung des Körpers Abſchied genommen habe, vertritt und der arme Seelenkranke (oder auch nur epileptiſche) für einen Energumenen (Beſeſſenen) gilt und der, wenn der ihn beſitzende Dämon für einen guten Geiſt gehalten wird, bey den Griechen ein Mantis, deſſen Ausleger aber Prophet hieß. — Alle Thorheit mußte erſchöpft werden, um das Künftige, deſſen Vorausſehung uns ſo ſehr intereſſirt, mit Ueberſpringung aller Stufen, welche vermittelſt des Verſtandes durch Erfahrung dahin führen möchten, in unſeren Beſitz zu bringen. O, curas hominum!

Es giebt ſonſt keine ſo ſichere und doch in ſo große Weite hinaus erſtreckte Wahrſagungswiſſenſchaft, als die der Aſtronomie, welche die Umwälzungen der Himmelskörper ins Unendliche vorherverkündigt. Aber das hat doch nicht hindern können, daß ſich nicht bald eine Myſtik hinzugeſellet hat, welche nicht etwa, wie die Vernunft es verlangt, die Zahlen der Weltepochen von den Begebenheiten, ſondern umgekehrt die Begebenheiten von gewiſſen Zahlen abhängig machen wollen und ſo die Chronologie ſelbſt, eine ſo nothwendige Bedingung aller Geſchichte, in eine Fabel verwandlen.

Von der unwillkührlichen Dichtung im geſunden Zuſtande, d. i. vom Traume.

§. 27. Was Schlaf, was Traum, was Somnambulism (wozu auch das laute Sprechen im Schlaf gehört ſeiner Naturbeſchaffenheit nach ſey, zu erforſchen, iſt außerhalb dem Felde einer pragmatiſchen Anthropologie gelegen; denn man kann aus dieſem Phänomen keine Regel des Verhaltens im Zuſtande des Träumens ziehen; indem dieſe nur für den Wachenden gelten, der nicht träumen ſondern gedankenlos ſchlafen will, und das Urtheil jenes griechiſchen Kayſers, der einen Menſchen, welcher ſeinen Traum, er habe den Kayſer umgebracht, ſeinen Freunden erzählte, zum Tode verurtheilte, unter dem Vorwand, „es würde ihm nicht geträumt haben, wenn er nicht im Wachen damit umgegangen wäre“ iſt der Erfahrung zuwider und grauſam. „Wenn wir wachen, ſo haben wir eine gemeinſchaftliche Welt; ſchlafen wir aber, ſo hat ein jeder ſeine eigene.“ — Das Träumen ſcheint zum Schlafen ſo nothwendig zu gehören, daß Schlafen und Sterben einerley ſeyn würde, wenn

wenn der Traum nicht als eine natürliche, obzwar unwillkührliche Agitation der inneren Lebensorgane, durch die Einbildungskraft hinzukäme. So erinnere ich mich ſehr wohl, wie ich als Knabe, wenn ich mich, durch Spiele ermüdet, zum Schlafe hinlegte, im Augenblick des Einſchlafens durch einen Traum, als ob ich ins Waſſer gefallen wäre, und dem Verſinken nahe, im Kreiſe herumgedreht wurde, ſchnell erwachte, um aber bald wieder und ruhiger einzuſchlafen; vermuthlich weil die Thätigkeit der Bruſtmuskeln im Athemholen, welches von der Willkühr gänzlich abhängt, nachläßt und ſo, mit der Ausbleibung des Athemholens, die Bewegung des Herzens gehemmt, dadurch aber die Einbildungskraft des Traums wieder ins Spiel verſetzt werden muß. — Dahin gehört auch die wohlthätige Wirkung des Traums beym ſogenannten Alpdrücken (incubus). Denn, ohne dieſe fürchterliche Einbildung von einem uns drückenden Geſpenſt und der Anſtrengung aller Muskelkraft ſich in eine andere Lage zu bringen, würde der Stillſtand des Bluts dem Leben geſchwind ein Ende machen. Eben darum ſcheint die Natur es ſo eingerichtet zu haben, daß bey weitem die mehreſten Träume Beſchwerlichkeiten und gefahrvolle Umſtände enthalten; weil dergleichen Vorſtellungen die Kräfte der Seele mehr aufreitzen, als wenn alles nach Wunſch und Willen geht. Man träumt oft, ſich nicht auf ſeine Füße erheben zu können, oder ſich zu verirren, in einer Predigt ſtecken zu bleiben, oder aus Vergeſſenheit ſtatt der Perücke in großer Verſammlung eine Nachtmütze auf dem Kopfe zu haben, oder als daß man in der Luft nach Belieben hin und her ſchweben könne, oder im fröhlichen Lachen, ohne zu wiſſen warum, aufwachte. —

Wie es zugehe, daß wir oft im Traume in die längſt vergangene Zeit verſetzt werden, mit längſt Verſtorbenen ſprechen, dieſes ſelbſt für einen Traum zu halten verſucht werden, aber doch dieſe Einbildung für Wirklichkeit zu halten uns genöthigt ſehen, wird wohl immer unerklärt bleiben. Man kann aber wohl für ſicher annehmen, daß kein Schlaf ohne Traum ſeyn könne, und wer nicht geträumt zu haben wähnt, ſeinen Traum nur vergeſſen habe.

Von dem Bezeichnungsvermögen.

(Facultas ſignatrix.)

§. 28. Das Vermögen der Erkenntniß des Gegenwärtigen, als Mittel der Verknüpfung der Vorſtellung des Vorhergeſehenen mit der des Vergangenen, iſt das Bezeichnungsvermögen. — Die Handlung des Gemüths dieſe Verknüpfung zu bewirken, iſt die Bezeichnung (ſignatio), die auch das Signaliren genannt wird, von der nun der größere Grad die Auszeichnung genannt wird.

Geſtalten der Dinge (Anſchauungen), ſo fern ſie nur zu Mitteln der Vorſtellung durch Begriffe dienen, ſind Symbole, und das Erkenntniß durch dieſelbe heißt ſymboliſch oder figürlich (ſpecioſa). — Charactere ſind noch nicht Symbole; denn ſie können auch blos mittelbare (indirecte) Zeichen ſeyn, die an ſich nichts bedeuten, ſondern nur durch Beygeſellung auf Anſchauungen und durch dieſe auf Begriffe führen; daher das ſymboliſche Erkenntniß nicht der intuitiven ſondern der discurſiven entgegengeſetzt werden muß, in in welcher letzteren das Zeichen (character) den Begrif nur als Wächter (cuſtos) begleitet, um ihn gelegentlich zu reproduciren. Das ſymboliſche Erkenntniß iſt alſo nicht der intuitiven (durch ſinnliche Anſchauung) ſondern der intellectuellen (durch Begriffe) entgegengeſetzt. Symbole ſind blos Mittel des Verſtandes, aber nur indirect, durch eine Analogie mit gewiſſen Anſchauungen, auf welche der Begrif deſſelben angewandt werden kann, um ihm durch Darſtellung eines Gegenſtandes Bedeutung zu verſchaffen.

Wer ſich immer nur ſymboliſch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verſtandes, und das ſo oft bewunderte der lebhaften Vorſtellung, welche die Wilden, (bisweilen auch die vermeynten Weiſen in einem noch rohen Volk) in ihren Reden hören laſſen, iſt nichts als Armuth an Begriffen und daher auch an Wörtern, ſie auszudrücken: z. B. wenn der Americaniſche Wilde ſagt: „Wir wollen die Streitart begraben“ ſo heißt das ſo viel als: Wir wollen Friede machen, und in der That haben die alten Geſänge, vom Homer an bis zum Oſſian, oder von einem Orpheus bis zu den Propheten, das Glänzende ihres Vortrages blos dem Mangel an Mitteln, ihre Begriffe auszudrücken, zu verdanken.

Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterſcheinungen (mit Schwedenborg) für bloßes Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligibelen Welt ausgeben, iſt Schwärmerey. Aber in den Darſtellungen der zur Moralität, welche das Weſen aller Religion ausmacht, mithin zur reinen Vernunft gehörigen, Begriffe

(Ideen

(Ideen genannt), das Symboliſche vom Intellectuellen (Gottesdienſt von Religion), die zwar einige Zeit hindurch nützliche und nöthige **Hülle**, von der Sache ſelbſt zu unterſcheiden, iſt **Aufklärung**; weil ſonſt ein **Ideal** (der reinen practiſchen Vernunft gegen ein **Idol** vertauſcht und der Endzweck verfehlt wird. — Daß alle Völker der Erde mit dieſer Vertauſchung angefangen haben, und daß, wenn es darum zu thun iſt, was ihre Lehrer ſelbſt, bey Abfaſſung ihrer heiligen Schriften wirklich gedacht haben, man ſie alsdann, nicht ſymboliſch, ſondern **buchſtäblich** auslegen müſſe, iſt nicht zu ſtreiten; weil es unredlich gehandelt ſeyn würde, ihre Worte zu verdrehen. Wenn es aber nicht blos um die **Wahrhaftigkeit** des Lehrers, ſondern auch und zwar weſentlich, um die **Wahrheit** der Lehre zu thun iſt, ſo kann und ſoll man dieſe, als bloße ſymboliſche Vorſtellungsart, durch eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche jene practiſche Ideen zu begleiten, auslegen; weil ſonſt der intellectuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verlohren gehen würde.

§. 29. Man kann die Zeichen in **willkührliche** (Kunſt-), in **natürliche** und in **Wunderzeichen** eintheilen.

A. Zu den erſteren gehören 1. die der **Geberdung** (mimiſche, die zum Theil auch natürliche ſind). 2. **Schriftzeichen** (Buchſtaben, welche Zeichen für Laute ſind). 3. **Tonzeichen** (Noten). 4. Zwiſchen Einzelnen verabredete Zeichen, blos fürs Geſicht (Ziffern). 5. **Standeszeichen** freyer, mit erblichem

Vorrang beehrter Menſchen (Wappen). 6. Dienſtzeichen, in geſetzlicher Bekleidung (Uniform und Liverey). 7. Ehrenzeichen des Dienſtes (Ordensbänder). 8. Schandzeichen (Brandmark u. d. g). — Dazu gehören in Schriften die Zeichen der Verweilung, der Frage oder des Affects, der Verwunderung (die Interpunctionen).

Alle Sprache iſt Bezeichnung der Gedanken und umgekehrt die vorzüglichſte Art der Gedankenbezeichnung iſt die durch Sprache, dieſem größten Mittel, ſich ſelbſt und andere zu verſtehen. Denken iſt reden mit ſich ſelbſt (die Indianer auf Otaheite nennen das Denken: die Sprache im Bauch), folglich ſich auch innerlich (durch reproductive Einbildungskraft) hören. Dem Taubgebohrnen iſt ſein Sprechen ein Gefühl des Spiels ſeiner Lippen, Zunge und Kinnbackens, und es iſt kaum möglich, ſich vorzuſtellen, daß er bey ſeinem Sprechen etwas mehr thue als ein Spiel mit körperlichen Gefühlen zu treiben, ohne eigentliche Begriffe zu haben und zu denken. — Aber auch die, ſo ſprechen und hören können, verſtehen darum nicht immer ſich ſelbſt oder Andere, und an dem Mangel des Bezeichnungsvermögens, oder dem fehlerhaften Gebrauch deſſelben (da Zeichen für Sachen und umgekehrt genommen werden) liegt es, vornehmlich in Sachen der Vernunft, daß Menſchen, die der Sprache nach einig ſind, in Begriffen himmelweit von einander abſtehen; welches nur zufälligerweiſe, wenn ein jeder nach den ſeinigen handelt, offenbar wird.

B. Zweytens: was die natürlichen Zeichen betrift, ſo iſt der Zeit nach das Verhältniß der Zeichen zu den bezeichneten Sachen entweder demonſtrativ, oder rememorativ, oder prognoſtiſch.

Der Pulsſchlag bezeichnet dem Arzt den gegenwärtigen fieberhaften Zuſtand des Patienten, wie der Rauch das Feuer. Die Reagentien entdecken dem Chymiker die im Waſſer befindlichen verborgenen Stoffe, ſo wie die Wetterfahne den Wind u. ſ. w. Ob aber das Erröthen das Bewußtſeyn der Schuld, oder vielmehr ein zarte Ehrgefühl, auch nur eine Zumuthung von etwas, das man ſich zu ſchämen hätte, erdulden zu müſſen verrathe, iſt in vorkommenden Fällen ungewiß.

Grabhügel und Mauſoläen ſind Zeichen des Andenkens an Verſtorbene. Eben ſo, oder auch zum immerwährenden Andenken der vormaligen großen Macht eines Königs, Pyramiden. — Die Muſchelſchichten in weit von der See gelegenen Landgegenden, oder die Löcher der Pholaden in den hohen Alpen, oder vulkaniſche Ueberbleibſel, wo jetzt kein Feuer aus der Erde hervorbricht, bezeichnen uns den alten Zuſtand der Welt und begründen eine Archäologie der Natur: freylich nicht ſo anſchaulich, als die vernarbten Wunden des Kriegers. — Die Ruinen von Palmyra, Balbeck und Perſepolis ſind ſprechende Denkzeichen des Kunſtzuſtandes alter und traurige Erinnerung vom Wechſel aller Dinge.

Die prognoſtiſchen Zeichen intereſſiren unter allen am meiſten; weil in der Reihe der Veränderungen die Gegenwart nur ein Augenblick iſt und der Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens das Gegenwärtige nur um der künftigen Folgen willen (ob futura conſequentia) beherzigt und auf dieſe vorzüglich aufmerkſam macht. — Die Zeichendeuterey in Anſehung der künftigen Weltbegebenheiten iſt die ſicherſte in der Aſtronomie; ſie iſt aber kindiſch und phantaſtiſch, wenn die Sterngeſtalten, Verbindungen und veränderte Planetenſtellungen als allegoriſche Schriftzeichen am Himmel von bevorſtehenden Schickſalen (in der Aſtrologia judiciaria) vorgeſtellt werden.

Die natürlichen prognoſtiſchen Zeichen einer bevorſtehenden Krankheit, oder Geneſung, oder (wie die facies Hippocratica) des nahen Todes, ſind Erſcheinungen, die, auf lange und öftere Erfahrung gegründet, auch nach der Einſicht des Zuſammenhanges derſelben, als Urſachen und Wirkungen, dem Arzt zur Leitung in ſeiner Kur dienen; dergleichen die kritiſchen Tage ſind. Aber die Nativitätsſtellung (der Horoſcopus), oder die von den Römern in ſtaatskluger Abſicht veranſtalteten Augurien und Haruſpicien, waren ein durch den Staat geheiligter Aberglaube, um in gefährlichen Zeitläufen das Volk zu lenken.

C. Was die Wunderzeichen (Begebenheiten, in welchen die Natur der Dinge ſich umkehrt) betrift, ſo ſind außer denen, aus welchen man ſich jetzt nichts macht, (den Mißgeburten unter Menſchen und Vieh), die Zeichen und Wunder am Himmel, die Kometen, in hoher Luft ſchießende Luftbälle, Nordlichter, ja ſelbſt Sonnen- und Mondfinſterniſſe, wenn vornehmlich ſich mehrere ſolcher Zeichen zuſammenfinden und wohl gar von Krieg, Peſt u. d. g. begleitet werden, Dinge, die dem erſchrockenen großen Haufen den nicht weit mehr entfernten jüngſten Tag und das Ende der Welt vorher zu verkündigen dünken.

Anhang.

Ein wunderliches Spiel der Einbildungskraft mit dem Menſchen, in Verwechſelung der Zeichen mit Sachen, in jene eine innere Realität zu ſetzen, als ob dieſe ſich nach jenen richten müßten, verlohnt ſich hier noch bemerkt zu werden. — Da der Mondlauf nach den 4 Aſpecten (dem Neulicht, erſten Viertheil, Vollicht und letzten Viertheil) in ganzen Zahlen nicht genauer als in 28 Tagen (und der Thierkreis daher von den Arabern in die 28 Häuſer des Mondes) eingetheilt werden, von denen ein Viertheil 7 Tage ausmacht, ſo hat die Zahl ſieben dadurch eine myſtiſche Wichtigkeit bekommen, ſo, daß auch die Weltſchöpfung ſich nach derſelben hat richten müſſen; vornehmlich da es (nach dem Ptolemäiſchen Syſtem) ſieben Planeten, ſieben Töne auf der Tonleiter, ſieben einfache Farben im Regenbogen und ſieben Metalle geben ſollte. — Hieraus ſind denn auch die Stufenjahre (7 x 7, und, weil 9 bey den Indiern auch eine myſtiſche Zahl iſt, 7 x 9, imgleichen 9 x 9) entſtanden, bey deren Schluß das menſchliche Leben in großer Gefahr ſeyn ſoll, und die 70 Jahrwochen (490 Jahr) machen auch wirklich in der jüdiſch-chriſtlichen Chronologie nicht allein die Abſchnitte der wichtigſten Veränderungen (zwiſchen dem Ruf Gottes an Abraham und der Geburt Chriſti) aus, ſondern

beſtim

beſtimmen auch ganz genau die Gränzen deſſelben gleichſam a priori, als ob ſich nicht die Chronologie nach der Geſchichte, ſondern, umgekehrt, die Geſchichte nach der Chronologie richten müßte.

Aber auch in anderen Fällen wird es Gewohnheit, die Sachen von Zahlen abhängig zu machen. Ein Arzt, dem der Patient durch ſeinen Diener ein Gratial ſchickt, wenn er bey Auswickelung des Papiers darin eilf Ducaten findet, wird in den Argwohn gerathen, daß dieſer wohl einen möchte unterſchlagen haben; denn warum nicht ein Dutzend voll? Wer auf einer Auction Porcellangeſchirr von gleicher Fabrication kauft, wird weniger bieten, wenn es nicht ein volles Dutzend iſt, und wären es dreyzehn Teller, ſo wird er auf den dreyzehnten nur ſo fern einen Werth ſetzen, als er dadurch geſichert wird, wenn auch einer zerbrochen würde, doch jene Zahl voll zu haben. Da man aber ſeine Gäſte nicht zu Dutzenden einladet, was kann es intereſſiren, dieſer geraden Zahl einen Vorzug zu geben? Ein Mann vermachte im Teſtament ſeinem Vetter eilf ſilberne Löffel und ſetzte hinzu: „warum ich ihm nicht den zwölften vermache, wird er ſelbſt am beſten wiſſen;" (Der junge lüderliche Menſch hatte an jenes ſeinem Tiſch einen Löffel heimlich in die Taſche geſteckt, welches jener wohl bemerkte, aber ihn damals nicht beſchämen wollte). Bey Eröfnung des Teſtaments konnte man leicht errathen, was die Meynung des Erblaſſers war, aber nur aus dem angenommenen Vorurtheil, daß nur das Dutzend eine volle Zahl ſey. — Auch die zwölf Zeichen des Thierkreiſes (welcher Zahl analogiſch die 12 Richter in England angenommen zu ſeyn ſcheinen) haben eine ſolche myſtiſche Bedeutung erhalten. In Italien wird eine Tiſchgeſellſchaft von gerade 13 Gäſten für ominös gehalten; weil man wähnt, daß alsdann einer von ihnen, wer es auch ſey, das Jahr ſterben werde: ſo wie an einer Tafel von 12 Richtern der 13te, der ſich darunter befindet, kein anderer als der Delinquent ſeyn könne, der gerichtet werden ſoll. (Ich habe mich ſelbſt einmal an einer ſolchen Tafel befunden, wo die Frau des Hauſes beym Niederſetzen dieſen vermeynten Uebelſtand bemerkte und insgeheim ihren darin befindlichen Sohn aufzuſtehen und in einem anderen Zimmer zu eſſen befahl; damit die Fröhlichkeit nicht geſtöhrt würde). — Aber auch die bloße Größe der Zahlen, wenn man der Sachen, die ſie bezeichnen, genug hat, erregen blos dadurch, daß ſie im Zählen nicht einen der Decadik gemäßen (folglich an ſich willkührlichen) Abſchnitt füllen, Verwunderung. So ſoll der Kayſer von China eine Flotte von 9999 Schiffen haben, und man frägt ſich bey dieſer Zahl ingeheim: warum nicht noch eins mehr? obgleich die Antwort ſeyn könnte: weil dieſe Zahl Schiffe zu ſeinem Gebrauch hinreichend iſt, im Grunde aber die Abſicht nicht auf den Gebrauch, ſondern blos auf eine Art von Zahlenmyſtik geſtellt iſt. — Aerger, obzwar nicht ungewöhnlich, iſt: daß jemand, der durch Kargen und Betrügen es auf einen Reichthum von 90000 Thaler baar gebracht hat, nun keine Ruhe hat als bis er 100000 voll beſitze, ohne es zu brauchen und darüber ſich vielleicht den Galgen, wo nicht erwirbt, wenigſtens doch verdient.

Zu welchen Kindereyen ſinkt nicht der Menſch ſelbſt in ſeinem reifen Alter hinab, wenn er ſich am Leitſeil der

Sinnlichkeit führen läßt! Wir wollen jetzt ſehen, um wie viel oder wenig er es beſſer mache, wenn er unter der Beleuchtung des Verſtandes ſeinen Weg verfolgt.

Vom Erkenntnißvermögen ſo fern es auf Verſtand gegründet wird.

Eintheilung.

§. 30. Verſtand, als das Vermögen zu denken (durch Begriffe ſich etwas vorzuſtellen), wird auch das obere Erkenntnißvermögen (zum Unterſchiede von der Sinnlichkeit, als des unteren) genannt, darum, weil das Vermögen der Anſchauungen (reiner oder empiriſcher) nur das Einzelne in Gegenſtänden, dagegen das der Begriffe das Allgemeine der Vorſtellungen derſelben, die Regel, enthält, der das Mannigfaltige der ſinnlichen Anſchauungen untergeordnet werden muß, um Einheit zur Erkenntniß des Objects hervorzubringen. — Vornehmer iſt alſo zwar freylich der Verſtand als die Sinnlichkeit, mit der ſich die verſtandloſen Thiere nach eingepflanzten Inſtincten ſchon nothdürftig behelfen können; ſo wie ein Volk ohne Oberhaupt; ſtatt deſſen ein Oberhaupt ohne Volk (Verſtand ohne Sinnlichkeit) gar nichts vermag. Es iſt alſo zwiſchen beyden kein Rangſtreit, obgleich der eine ein Oberer und der andere als Unterer betitelt wird.

Es wird aber das Wort Verſtand auch in beſonderer Bedeutung genommen: da er nämlich als ein Glied der Eintheilung mit zwey anderen dem Verſtande in allgemeiner Bedeutung untergeordnet wird, und da beſteht das obere Erkenntnißvermögen (materialiter, d. i. nicht für ſich allein, ſondern in Beziehung aufs Erkenntniß der Gegenſtände betrachtet) aus Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft. — Laßt uns jetzt Beobachtungen über den Menſchen anſtellen, wie einer von dem anderen in dieſen Gemüthsgaben, oder deren gewohnten Gebrauch oder Mißbrauch, unterſchieden iſt, erſtlich in einer geſunden Seele; dann aber auch in der Gemüthskrankheit.

Anthropologiſche Vergleichung der drey oberen Erkenntnißvermögen mit einander.

§. 31. Ein richtiger Verſtand iſt der: welcher nicht ſowohl durch Vielheit der Begriffe ſchimmernd iſt, als vielmehr durch Angemeſſenheit derſelben zur Erkenntniß des Gegenſtandes, alſo zur Auffaſſung der Wahrheit, das Vermögen und die Fertigkeit enthält. Mancher Menſch hat viel Begriffe im Kopf, die insgeſammt auf Aehnlichkeit mit dem, was man von ihm vernehmen will, hinauslaufen, aber mit dem Object und der Beſtimmung deſſelben doch nicht zutreffen. Er kann Begriffe von großem Umfange haben, ja auch von behenden Begriffen ſeyn. Der richtige Verſtand, welcher für Begriffe der gemeinen Erkenntniß zulangt, heißt der geſunde (fürs Haus hinreichende) Verſtand. Er ſagt mit dem Wachmeiſter beym Juvenal: Quod ſapio ſatis eſt mihi, non ego curo — eſſe quod Arceſilas aerumnoſique Salones). Es verſteht ſich von ſelber, daß die Naturgabe eines blos geraden und richtigen Verſtandes ſich ſelbſt, in Anſehung des Umfanges des ihm

zuge-

zugemutheten Wiſſens, einſchränken und der damit begabte beſcheiden verfahren wird.

§. 32. Wenn unter dem Worte Verſtand das Vermögen der Erkenntniß der Regeln (und ſo durch Begriffe) überhaupt gemeynt wird, ſo, daß er das ganze obere Erkenntnißvermögen in ſich faßt, ſo ſind darunter nicht diejenigen Regeln zu verſtehen, nach welchen die Natur den Menſchen in ſeinem Verfahren leitet, wie es bey den durch Naturinſtinkt getriebenen Thieren geſchieht, ſondern nur ſolche, die er ſelbſt macht. Was er blos lernt und ſo dem Gedächtniß anvertraut, das verrichtet er nur mechaniſch (nach Geſetzen der reproduktiven Einbildungskraft) und ohne Verſtand. Ein Bedienter, der blos ein Compliment nach einer beſtimmten Formel abzuſtatten hat, braucht keinen Verſtand, d. i. er hat nicht nöthig ſelbſt zu denken, aber wohl, wenn er, in Abweſenheit ſeines Herrn, deſſen häusliche Angelegenheit zu beſorgen hat; wobey mancherley nicht buchſtäblich vorzuſchreibende Verhaltungsregeln nöthig werden dürften.

Ein richtiger Verſtand, geübte Urtheilskraft, und gründliche Vernunft machen den ganzen Umfang des intellectuellen Erkenntnißvermögens aus; vornehmlich ſofern dieſes auch als Tüchtigkeit zu Beförderung des practiſchen, d. i. zu Zwecken, beurtheilt wird.

Ein richtiger Verſtand iſt der geſunde Verſtand, ſofern er Angemeſſenheit der Begriffe zum Zwecke ihres Gebrauchs enthält. So wie nun Zulänglichkeit (ſufficientia) und Abgemeſſenheit (praeciſio) vereinigt, die Angemeſſenheit, d. i. die Beſchaffenheit des Begrifs ausmacht, nicht mehr auch nicht weniger, als der Gegenſtand erfordert, zu enthalten (conceptus rem adaequans): ſo iſt ein richtiger Verſtand unter dem intellectuellen Vermögen das erſte und vornehmſte; weil er mit den wenigſten Mitteln ſeinem Zweck ein Gnüge thut.

Argliſt, der Kopf zur Intrigue, wird oft für großen, obwohl mißbrauchten Verſtand gehalten; aber er iſt gerade nur die Denkungsart ſehr eingeſchränkter Menſchen und von der Klugheit, deren Schein ſie an ſich hat, ſehr unterſchieden. Man kann nur einmal den Treuherzigen hintergehen; was dann der eigenen Abſicht des Liſtigen in der Folge ſehr nachtheilig wird.

Der unter gemeſſenen Befehlen ſtehende Haus- oder Staatsdiener braucht nur Verſtand zu haben; der Officier, dem für das ihm aufgetragene Geſchäfte nur die allgemeine Regel vorgeſchrieben und nun überlaſſen wird, was in vorkommendem Falle zu thun ſey, ſelbſt zu beſtimmen, bedarf Urtheilskraft; der General, der die möglichen Fälle beurtheilen und für ſie ſich die Regel ſelbſt ausdenken ſoll, muß Vernunft beſitzen. — Die zu dieſen verſchiedenen Vorkehrungen erforderlichen Talente ſind ſehr verſchieden. „Der glänzt auf der zweyten Stufe, welcher auf der oberſten unſichtbar wird“ (Tel brille au ſecond rang qui ſ'eclipſe au premier).

Klügeln iſt nicht Verſtand haben, und, wie Chriſtina von Schweden Maximen zur Schau aufſtellen, gegen welche doch ihre That im Widerſpruche iſt, heißt nicht vernünftig ſeyn. — Es iſt hiemit, wie mit der Antwort des Grafen Rocheſter, die er dem Engliſchen Könige Carl II. gab, bewandt, als dieſer ihn in einer tief nachdenkenden Stellung antraf und fragte: Was ſinnet ihr nun ſo tief nach? — Antw.: „Ich mache Ewr. Maj. die Grabſchrift.“ — Fr.: Wie lautet ſie? Antw.: „Hier ruht König Carl II., welcher in ſeinem Leben viel Kluges geſagt und nie was Kluges gethan hat.“

In Geſellſchaft ſtumm ſeyn und nur dann und wann ein ganz gemeines Urtheil fallen laſſen, ſieht aus wie verſtändig ſeyn, ſo wie ein gewiſſer Grad Grobheit für (alte deutſche) Ehrlichkeit ausgegeben wird.

* * *

Der natürliche Verſtand kann nun noch durch Belehrung mit vielen Begriffen bereichert und mit Regeln ausgeſtattet werden; aber das zweyte intellectuelle Vermögen, nämlich das der Unterſcheidung, ob etwas ein Fall der Regel ſey oder nicht, die Urtheilskraft (judicium) kann nicht belehrt, ſondern nur geübt werden; daher ihr Wachsthum Reife und derjenige Verſtand heißt, der nicht vor Jahren kommt. Es iſt auch leicht einzuſehen, daß dieß nicht anders ſeyn könne; denn Belehrung geſchieht durch Mittheilung der Regeln. Sollte es alſo Lehren für die Urtheilskraft geben, ſo müßte es allgemeine Regeln geben, nach welchen man unterſcheiden könne, ob etwas der Fall der Regel ſey oder nicht: welches eine Rückfrage ins Unendliche abgiebt. Dieß iſt alſo der Verſtand, von dem man ſagt, daß er nicht vor den Jahren kömmt; der auf eigener langen Erfahrung gegründet iſt und deſſen Urtheil eine franzöſiſche Republik bey dem Hauſe der ſo genannten Aelteſten ſucht.

Dieſes Vermögen, welches nur auf das geht, was thunlich iſt, was ſich ſchickt und was ſich geziemt (für theoretiſche, äſthetiſche und practiſche Urtheilskraft), iſt nicht ſo ſchimmernd, als dasjenige, welches erweiternd iſt; denn es geht blos dem geſunden Verſtande zur Seite und macht den Verband zwiſchen dieſem und der Vernunft.

§. 33. Wenn nun Verſtand das Vermögen der Regeln, die Urtheilskraft das Vermögen das Beſondere, ſofern es ein Fall dieſer Regel iſt, aufzufinden iſt, ſo iſt die Vernunft das Vermögen, von dem Allgemeinen das Beſondere abzuleiten und dieſes letztere alſo nach Principien und als nothwendig vorzuſtellen. — Man kann ſie alſo auch durch das Vermögen nach Grundſätzen zu urtheilen und (in practiſcher Rückſicht) zu handeln, erklären. Zu jedem moraliſchen Urtheile (mithin auch der Religion) bedarf der Menſch Vernunft und kann ſich nicht auf Satzungen und eingeführte Gebräuche fußen. — Ideen ſind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenſtand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann. Sie ſind weder Anſchauungen (wie die von Raum und Zeit), noch Gefühle (wie die Glückſeligkeitslehre ſie ſucht), welche beyde zur Sinnlichkeit gehören; ſondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man ſich zwar immer nähern, ſie aber nie vollſtändig erreichen kann.

Ver-

Vernünfteley (ohne geſunde Vernunft) iſt ein den Endzweck vorbeygehender Gebrauch der Vernunft, theils aus Unvermögen, theils aus Verfehlung des Geſichtspuncts. Mit Vernunft raſen heißt: der Form ſeiner Gedankenrichtung nach zwar nach Principien verfahren, der Materie aber, dem Zweck nach, die dieſem gerade entgegengeſetzten Mittel anwenden.

Subalterne müſſen nicht vernünfteln (räſonniren), weil ihnen das Princip, wornach gehandelt werden ſoll, oft verheelt werden muß, wenigſtens unbekannt bleiben darf; der Befehlshaber (General) aber muß Vernunft haben; weil ihm nicht für jeden vorkommenden Fall Inſtruction gegeben werden kann. Daß aber der ſogenannte Laye (Laicus) in Sachen der Religion, da dieſe als Moral gewürdigt werden muß, ſich ſeiner eigenen Vernunft nicht bedienen, ſondern dem beſtallten Geiſtlichen (Clericus), mithin fremder Vernunft, folgen müſſe, iſt ungerecht zu verlangen; da im Moraliſchen ein jeder ſein Thun und Laſſen ſelbſt verantworten muß und der Geiſtliche die Rechenſchaft darüber nicht auf ſeine eigene Gefahr übernehmen wird, oder es auch nur kann.

In dieſen Fällen aber ſind die Menſchen geneigt, mehr Sicherheit für ihre Perſon darin zu ſetzen, daß ſie ſich alles eigenen Vernunftgebrauchs begeben, und ſich paſſiv und gehorſam unter eingeführte Satzungen heiliger Männer fügen. Dies thun ſie aber nicht ſo wohl aus dem Gefühl ihres Unvermögens in Einſichten (denn das Weſentliche aller Religion iſt doch Moral, die jedem Men-

ſchen

ſchen bald von ſelbſt einleuchtet), ſondern aus Argliſt, theils um, wenn etwa hiebey gefehlt ſeyn möchte, die Schuld auf andere ſchieben zu können, theils und vornehmlich um jenem Weſentlichen (der Herzensänderung), welches viel ſchwerer iſt als Cultus, mit guter Art auszuweichen.

Weisheit, als die Idee vom geſetzmäßig-vollkommenen practiſchen Gebrauch der Vernunft, iſt wohl zu viel von Menſchen gefordert; aber ein anderer kann ſie ihm doch, ſelbſt dem mindeſten Grade nach, nicht eingießen, ſondern er muß ſie aus ſich ſelbſt herausbringen. Die Vorſchrift, dazu zu gelangen, enthält drey dahin führende Maximen: 1) Selbſtdenken, 2) ſich (in der Mittheilung mit Menſchen) an die Stelle des Anderen zu denken, 3) jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken.

Das Zeitalter der Gelangung des Menſchen zum vollſtändigen Gebrauch ſeiner Vernunft kann in Anſehung ſeiner Geſchicklichkeit (Kunſtvermögens zu beliebiger Abſicht) etwa ins zwanzigſte, das in Anſehung der Klugheit (andere Menſchen zu ſeinen Abſichten zu brauchen) ins vierzigſte, endlich das der Weisheit etwa im ſechzigſten anberaumt werden; in welcher letzteren Epoche aber ſie mehr negativ iſt, alle Thorheiten der beyden erſteren einzuſehen; wo man ſagen kann: „es iſt Schade alsdann ſterben zu müſſen, wenn man nun allererſt gelernt hat, wie man recht gut hätte leben ſollen“, und wo ſelbſt dieſes Urtheil noch ſelten iſt; indem die Anhänglichkeit am Leben deſto ſtärker wird, je weniger es, ſowohl im Thun als Genießen, Werth hat.

§. 34.

§. 34. So wie das Vermögen zum Allgemeinen (der Regel) das Beſondere auszufinden Urtheilskraft, ſo iſt dasjenige: zum Beſondern das Allgemeine auszudenken, der Witz (ingenium). Das erſtere geht auf Bemerkung der Unterſchiede unter dem Mannigfaltigen zum Theil identiſchen; das zweyte auf die Identität des Mannigfaltigen verſchiedenen. — Das vorzüglichſte Talent in beyden iſt, auch die kleinſten Aehnlichkeiten oder Unähnlichkeiten zu bemerken. Das Vermögen dazu iſt Scharfſinnigkeit (acumen) und Bemerkungen dieſer Art heißen Subtilitäten; welche, wenn ſie doch die Erkenntniß nicht weiter bringen, leere Spitzfindigkeiten oder eitele Vernünfteleyen (vanae argutationes), und, obgleich eben nicht unwahre, doch unnütze Verwendung des Verſtandes überhaupt ſich zu Schulden kommen laſſen. — Alſo iſt die Scharfſinnigkeit nicht blos an die Urtheilskraft gebunden, ſondern kommt auch dem Witze zu; nur daß ſie im erſtern Fall mehr der Genauigkeit halber (cognitio exacta), im zweyten des Reichthums des guten Kopfs wegen, als verdienſtlich betrachtet wird: weshalb auch der Witz blühend genannt wird, und wie die Natur in ihren Blumen mehr ein Spiel, dagegen in den Früchten ein Geſchäfte zu treiben ſcheint, ſo wird das Talent, was in dieſem angetroffen wird, für geringer im Rang (nach den Zwecken der Vernunft), als das beurtheilt, was der erſteren zukommt. — Der gemeine und geſunde Verſtand macht weder Anſpruch auf Witz noch auf Scharfſinnigkeit: welche eine Art von Luxus der Köpfe abgeben, da hingegen jener ſich auf das wahre Bedürfniß einſchränkt.

Von

Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Anſehung ihres Erkenntnißvermögens.

§. 35. Die oberſte Eintheilung iſt in die, welche Grillenkrankheit (Hypochondrie) und die, welche geſtöhrtes Gemüth (delirium) genannt wird. Bey der erſteren iſt ſich der Kranke wohl bewußt, daß es mit dem Laufe ſeiner Gedanken nicht richtig zugehe; indem den Gang derſelben zu richten, ihn aufzuhalten oder anzutreiben, ſeine Vernunft nicht hinreichende Gewalt über ſich ſelbſt hat. Unzeitige Freude und unzeitige Bekümmerniſſe; mithin Launen, wechſeln, wie das Wetter das man nehmen muß, wie es ſich findet, in ihm ab. — Das zweyte iſt ein willkührlicher Lauf ſeiner Gedanken, der ſeine eigene (ſubjective) Regel hat, welche aber der (objectiven), mit Erfahrungsgeſetzen zuſammenſtimmenden, zuwider läuft.

In Anſehung der Sinnenvorſtellung iſt die Gemüthsſtöhrung entweder Blödſinnigkeit oder Wahnſinn. Als Verkehrtheit der Urtheilskraft und der Vernunft, Wahnwitz oder Aberwitz. Wer bey ſeinen Einbildungen die Vergleichung mit den Geſetzen der Erfahrung habituell unterläßt (wachend träumet), iſt Phantaſt (Grillenfänger); iſt er es mit Affect, ſo heißt er Enthuſiaſt. Unerwartete Anwandlungen des Phantaſten heißen Ueberfälle der Phantaſterey (raptus).

Der Einfältige, Unkluge, Dumme, Geck, Thor und Narr unterſcheiden ſich vom Geſtöhrten nicht blos in Graden, ſondern in der verſchiedenen Qualität ihrer Ge-

müths-

müthsverſtimmung, und jene gehören, ihrer Gebrechen wegen, noch nicht ins Narrenhoſpital, d. i. einen Ort, wo ſie, unerachtet der Reife und Stärke ihres Alters, doch in Anſehung der geringſten Lebensangelegenheiten durch fremde Vernunft in Ordnung gehalten werden müſſen. — Wahnſinn mit Affect iſt Tollheit; welche oft original dabey aber unwillkührlich anwandelnd ſeyn kann und alsdann, wie der Dichteranfall (furor poeticus), an das Genie gränzt; ein ſolcher Anfall aber der leichteten, aber ungeregelten Zuſtröhmung von Ideen, wenn er die Vernunft trift, heißt Schwärmerey. Das Hinbrüten über einer und derſelben Idee, die doch keinen möglichen Zweck hat, z. B. über den Verluſt eines Gatten, der doch ins Leben nicht zurückzurufen iſt, um in dem Schmerz ſelbſt Beruhigung zu ſuchen, iſt ſtumme Verrücktheit. — Der Aberglaube iſt mehr mit dem Wahnſinn; die Schwärmerey mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Der letztere Kopfkranke wird oft auch (mit gemildertem Ausdrucke) Exaltirt, auch wohl excentriſcher Kopf genannt.

Das Irrereden in Fiebern, oder der mit Epilepſie verwandte Anfall von Raſerey, welcher bisweilen durch ſtarke Einbildungskraft beym bloßen ſtarren Anblick eines Raſenden ſympathetiſch erregt wird (weshalb es auch Leuten von ſehr beweglichen Nerven nicht zu rathen iſt, ihre Curioſität bis zu den Clauſen dieſer Unglücklichen zu erſtrecken), iſt, als vorübergehend, noch nicht für Verrückung zu halten. — Was man aber einen Wurm nennt (nicht Gemüthskrankheit; denn darunter verſteht man gewöhnlich ſchwermüthige Verſchrobenheit des in-

neren

neten Sinnes), iſt mehrentheils ein am Wahnſinn gränzender Hochmuth des Menſchen, der, weil das Anſinnen, daß Andere ſich ſelbſt in Vergleichung mit ihm verachten ſollen, ſeiner eigenen Abſicht (wie die eines Verrückten) gerade zuwider iſt; indem er dieſe eben dadurch reizt, ſeinem Eigendünkel auf alle mögliche Art Abbruch zu thun, ihn zu zwacken, und ſeiner beleidigenden Thorheit wegen, dem Gelächter bloß zu ſtellen. — Gelinder iſt der Ausdruck von einer Grille (marotte), die jemand bey ſich nähret: ein populär ſeyn ſollender Grundſatz, der doch nirgend bey Klugen Beyfall findet, z. B. von ſeiner Gabe der Ahndungen, gewiſſen dem Genius des Sokrates ähnlichen Eingebungen, gewiſſen in der Erfahrung begründet ſeyn ſollenden, obgleich unerklärlichen Einflüſſen, als der Sympathie, Antipathie, Idioſyncraſie (qualitates occultae), die ihm gleichſam, wie eine Hausgrille im Kopfe tſchirpt und die doch kein anderer hören kann. — Die gelindeſte unter allen Abſchweiſungen über die Gränzlinie des geſunden Verſtandes iſt das Steckenpferd; eine Liebhaberey ſich an Gegenſtänden der Einbildungskraft, mit denen der Verſtand zur Unterhaltung bloß ſpielt, als mit einem Geſchäfte gefliſſentlich zu befaſſen, gleichſam ein beſchäftigter Müſſiggang. Für alte, ſich in Ruhe ſetzende und bemittelte Leute iſt dieſe, gleichſam in die ſorgloſe Kindheit ſich wieder zurückziehende, Gemüthslage nicht allein als eine die Lebenskraft immer rege erhaltende Agitation der Geſundheit zuträglich, ſondern auch liebenswürdig, dabey aber auch belachenswerth; ſo doch daß der Belachte gutmüthig mitlachen kann. — Aber auch bey Jüngeren und Beſchäftigten dient dieſe Reiterey zur Erholung und die kleine

Thor

Thorheit verdient wohl Sternes Zurechtweiſung der Klüglinge: „Laß doch einen jeden auf ſeinem Steckenpferde die Straßen der Stadt auf und nieder reiten: wenn er dich nur nicht nöthigt hinten aufzuſitzen.

A.

Von den Gemüthsſchwächen im Erkenntnißvermögen.

§. 36. Dem es an Witz mangelt, iſt der ſtumpfe Kopf (obtuſum caput). Er kann übrigens, wo es auf Verſtand und Vernunft ankommt, ein ſehr guter Kopf ſeyn; nur muß man ihm nicht zumuthen, den Poeten zu ſpielen: wie dem Clavius, den ſein Schulmeiſter ſchon beym Grobſchmidt in die Lehre geben wollte, weil er keine Verſe machen konnte, der aber, als er ein mathematiſches Buch in die Hände bekam, ein großer Mathematiker ward. — Ein Kopf von langſamer Begreifung iſt darum noch nicht ein ſchwacher Kopf; ſo wie der von behenden Begriffen nicht immer auch ein gründlicher, ſondern oft ſehr ſeicht iſt.

Der Mangel der Urtheilskraft ohne Witz iſt Dummheit (ſtupiditas). Derſelbe Mangel aber mit Witz iſt Albernheit. — Wer Urtheilskraft in Geſchäften zeigt, iſt geſcheut. Hat er dabey zugleich Witz, ſo heißt er klug. — Der, welcher eine dieſer Eigenſchaften blos affectirt, der Witzling ſowohl als der Klügling, iſt ein ekelhaftes Subject. — Durch Schaden wird man gewitzigt; wer es aber in dieſer

Schule ſo weit gebracht hat, daß er andere durch ihren Schaden klug machen kann, iſt abgewitzt. — Unwiſſenheit iſt nicht Dummheit: wie eine gewiſſe Dame auf die Frage eines Akademikers: „Freſſen die Pferde auch des Nachts?“ erwiederte: Wie kann doch ein ſo gelehrter Mann ſo dumm ſeyn.“ Sonſt iſt es Beweis von gutem Verſtande, wenn der Menſch auch nur weiß, wie er gut fragen ſoll (um entweder von der Natur oder einem anderen Menſchen belehrt zu werden).

Einfältig iſt der, welcher nicht viel durch ſeinen Verſtand auffaſſen kann; aber er iſt darum nicht dumm, wenn er es nicht verkehrt auffaßt. Ehrlich aber dumm, (wie einige ungebührlich den pommerſchen Bedienten beſchreiben), iſt ein falſcher und höchſttadelhafter Spruch. Er iſt falſch; denn Ehrlichkeit (Pflichtbeobachtung aus Grundſätzen) iſt practiſche Vernunft. Er iſt höchſttadelhaft: weil er vorausſetzt, daß ein jeder, wenn er ſich nur dazu geſchickt fühlte, betrügen würde, und daß er nicht betrügt, bloß von ſeinem Unvermögen herrühre. — Daher die Sprüchwörter: „Er hat das Schießpulver nicht erfunden, er wird das Land nicht verrathen, er iſt kein Hexenmeiſter“ menſchenfeindliche Grundſätze verrathen: daß man nämlich, bey Vorausſetzung eines guten Willens der Menſchen, die wir kennen, doch nicht ſicher ſeyn könne, ſondern nur beym Unvermögen derſelben. — So, ſagt Hume, vertraut der Groſsultan ſeinen Harem nicht der Tugend derjenigen, welche ihn bewachen ſollen, ſondern ihrem Unvermögen (als ſchwarzen Verſchnittenen) an. In Anſehung des Umfangs ſeiner Begriffe ſehr beſchrankt, (borniert)

zu

zu ſeyn, macht die Dummheit noch nicht aus, ſondern es kommt auf die Beſchaffenheit derſelben (die Grundſätze) an. — Daß ſich Leute von Schatzgräbern, Goldmachern und Lotteriehändlern hinhalten laſſen, iſt nicht ihrer Dummheit, ſondern ihrem böſen Willen zuzuſchreiben: ohne proportionirte eigene Bemühung auf Koſten anderer reich zu werden. Die Verſchlagenheit, Verſchmitztheit, Schlauigkeit (verſutia, aſtutia) iſt die Geſchicklichkeit, Andere zu betrügen. Die Frage iſt nun: Ob der Betrüger klüger ſeyn müſſe, als der, welcher leicht betrogen wird, und der letztere der Dumme ſey. Der Treuherzige, welcher leicht vertraut (glaubt, Credit giebt), wird auch wohl bisweilen, weil er ein leichter Fang für Schelme iſt, obzwar ſehr ungebührlich, Narr genannt; in dem Sprichwort: wenn die Narren zu Markte kommen, ſo freuen ſich die Kaufleute. Es iſt wahr und klug, daß ich dem, der mich einmal betrogen hat, niemals mehr traue; denn er iſt in ſeinen Grundſätzen verdorben. Aber darum, weil mich einer betrogen hat, keinem anderen Menſchen zu trauen, iſt Miſanthropie. Der Betrüger iſt eigentlich der Narr. — Aber wie, wenn er auf einmal durch einen großen Betrug ſich in den Stand zu ſetzen gewußt hat, keines anderen und ſeines Zutrauens mehr zu bedürfen? In dem Fall ändert ſich wohl der Character, unter dem er erſcheint, aber nur dahin: daß, anſtatt der betrogene Betrüger ausgelacht, der glückliche angeſpieen wird; wobey doch auch kein dauernder Vortheil iſt. *)

---

*) Die unter uns lebenden Paläſtiner ſind durch ihren Wuchergeiſt ſeit ihrem Exil, auch was die größte Menge be-

§. 37. **Zerſtreuung** (diſtractio) iſt der Zuſtand einer Abkehrung der Aufmerkſamkeit (abſtractio) von gewiſſen herrſchenden Vorſtellungen, durch Vertheilung derſelben auf andere ungleichartige. Iſt ſie vorſetzlich, ſo heißt ſie **Diſſipation**; die unwillkührliche aber iſt **Abweſenheit** (abſentia) von ſich ſelbſt.

Es

trift, in den nicht ungegründeten Ruf des Betruges gekommen. Es ſcheint nun zwar befremdlich, ſich eine Nation von Betrügern zu denken; aber eben ſo befremdlich iſt es doch auch, eine Nation von lauter Kaufleuten zu denken, deren bey weitem größter Theil durch einen alten, von dem Staat, darinn ſie leben, anerkannten Aberglauben verbunden, keine bürgerliche Ehre ſucht, ſondern dieſer ihren Verluſt durch die Vortheile der Ueberliſtung des Volks, unter dem ſie Schutz finden und ſelbſt ihrer untereinander, erſetzen wollen. Nun kann dieſes bey einer ganzen Nation von lauter Kaufleuten, als nicht-producirenden Gliedern der Geſellſchaft (z. B. der Juden in Polen), auch nicht anders ſeyn; mithin kann ihre, durch alte Satzungen ſanctionirte, von uns (die wir gewiſſe heilige Bücher mit ihnen gemein haben) unter denen ſie leben, ſelbſt anerkannte Verfaſſung, ob ſie zwar den Spruch: „Käufer thue die Augen auf" zum oberſten Grundſatze ihrer Moral im Verkehr mit uns machen, ohne Inconſequenz nicht aufgehoben werden. — Statt der vergeblichen Plane dieſes Volk, in Rückſicht auf den Punct des Betruges und der Ehrlichkeit, zu moraliſiren, will ich lieber meine Vermuthung vom Urſprunge dieſer ſonderbaren Verfaſſung (nämlich eines Volks von lauter Kaufleuten) angeben. — — Der Reichthum iſt in den älteſten Zeiten, durch den Handel mit Indien und von da über Land bis zu den weſtlichen Küſten des Mittelländiſchen Meeres und den Häfen von Phönizien (wozu auch Paläſtina gehört) geführt worden.

Es iſt eine von den Gemüthsſchwächen, durch die reproductive Einbildungskraft an eine Vorſtellung, auf welche man große oder anhaltende Aufmerkſamkeit gewandt hat, geheftet zu ſeyn, und von ihr nicht abkommen, d. i. den Lauf der Einbildungskraft wiederum frey machen zu können. Wenn dieſes Uebel habituell und auf einen und denſelben Gegenſtand gerichtet wird, ſo kann es in Wahnſinn ausſchlagen. In Geſellſchaft zerſtreut zu ſeyn, iſt unhöflich, oft auch lächerlich. Das Frauenzimmer iſt dieſer Anwandlung gewöhnlich nicht

---

den. — Nun hat er zwar über manche andere Oerter z. B. Palmyra, in älteren Zeiten Tyrus, Sidon oder auch, mit einigem Abſprung über Meer, als Eziongaber und Elat, auch wohl von der Arabiſchen Küſte auf Großtheben und ſo über Aegypten nach jener ſyriſchen Küſte ſeinen Weg nehmen können; aber Paläſtina, wovon Jeruſalem die Hauptſtadt war, lag für den Caravanenhandel auch ſehr vortheilhaft. Vermuthlich iſt das Phänomen des ehemaligen Salomoniſchen Reichthums die Wirkung davon und das Land umher ſelbſt bis zur Zeit der Römer voller Kaufleute geweſen, die nach Zerſtörung dieſer Stadt, weil ſie mit anderen Handelsleuten dieſer Sprache und Glaubens ſchon vorher im ausgebreiteten Verkehr geſtanden hatten, ſich, ſammt beyden, nach und nach in weit entfernte Länder (in Europa) verbreiten, im Zuſammenhange bleiben und bey den Staaten, dahin ſie zogen, wegen der Vortheile ihres Handels Schutz finden konnten; — ſo, daß ihre Zerſtreuung in alle Welt mit ihrer Vereinigung in Religion und Sprache gar nicht auf Rechnung eines über dieſes Volk ergangenen Fluchs gebracht, ſondern vielmehr als Segnung angeſehen werden muß: zumal der Reichthum derſelben, als Individuen geſchätzt, wahrſcheinlich den eines jeden anderen Volks von gleicher Perſonenzahl jetzt überſteigt.

unterworfen; ſie müßten denn ſich mit Gelehrſamkeit abgeben. Ein Bedienter, der in ſeiner Aufwartung bey Tiſche zerſtreut iſt, hat gemeiniglich etwas Arges, entweder was er vorhat, oder wovon er die Folge beſorgt, im Kopfe.

Aber ſich zu zerſtreuen (diſſipatio), d. i. ſeiner unwillkührlich reproductiven Einbildungskraft eine Diverſion machen, z. B. wenn der Geiſtliche ſeine memorirte Predigt gehalten, und das Nachrumoren im Kopf verhindern will, dieß iſt ein nothwendiges, zum Theil auch künſtliches Verfahren der Vorſorge für die Geſundheit ſeines Gemüths. Ein anhaltendes Nachdenken über einen und denſelben Gegenſtand läßt gleichſam einen Nachklang zurück, der (wie eben dieſelbe Muſik zu einem Tanze, wenn ſie lange fortdauert, dem von der Luſtbarkeit zurückkehrenden noch immer nachſummt, oder wenn man Kinder hört ein und daſſelbe Bon mot von ihrer Art, vornehmlich wenn es rhythmiſch klingt, unaufhörlich wiederholen) — der, ſage ich, den Kopf beläſtigt und nur durch Zerſtreuung und Verwendung der Aufmerkſamkeit auf andere Gegenſtände, z. B. Leſung der Zeitungen, nach angeſtrengtem Nachſinnen über einen philoſophiſchen Punct gehoben werden kann. — Das ſich Wiederſammeln (collectio animi), um zu jeder neuen Beſchäftigung bereit zu ſeyn, iſt eine die Geſundheit des Gemüths befördernde Herſtellung des Gleichgewichts ſeiner Seelenkräfte. Dazu iſt geſellſchaftliche, mit wechſelnden Materien, — gleich einem Spiel — angefüllte Unterhaltung das heilſamſte Mittel; ſie muß aber nicht von einer auf die andere, wider die natürli

chen

die Verwandſchaft der Ideen, abſpringend ſeyn; denn ſonſt geht die Geſellſchaft im Zuſtande eines zerſtreuten Gemüths auseinander, da, das hundertſte mit dem tauſendſten vermiſcht, Einheit der Unterredung gänzlich vermißt und das Gemüth ſich verwirrt findet, bedarf alſo einer neuen Zerſtreuung, um jene los zu werden.

Man ſieht hieraus: daß es eine (nicht gemeine) zur Diätetik des Gemüths gehörige Kunſt für Beſchäftigte giebt, ſich zu zerſtreuen, um Kräfte zu ſammeln. — Wenn man aber ſeine Gedanken geſammelt, d. i. in Bereitſchaft geſetzt hat, ſie nach beliebiger Abſicht zu benutzen, ſo kann man doch den, der an einem nicht-ſchicklichen Orte, oder in einem dergleichen Geſchäfts-Verhältniß zu Anderen ſeinen Gedanken gefliſſentlich nachhängt und darüber jene Verhältniſſe nicht in Acht nimmt, nicht den Zerſtreuten nennen, ſondern ihm nur Geiſtesabweſenheit vorwerfen, welche freylich in der Geſellſchaft etwas Unſchickliches iſt. — Es iſt alſo eine nicht gemeine Kunſt ſich zu zerſtreuen, ohne doch jemals zerſtreut zu ſeyn; welches letztere, wenn es habituell wird, dem Menſchen, der dieſem Uebel unterworfen iſt, das Anſehen eines Träumers giebt und ihn für die Geſellſchaft unnütze macht; indem er ſeiner, durch keine Vernunft geordneten, Einbildungskraft in ihrem freyen Spiel blindlings folgt. — Das Romanleſen hat, auſſer manchen anderen Verſtimmungen des Gemüths, auch dieſes zur Folge, daß es die Zerſtreuung habituell macht. Denn ob es gleich, durch Zeichnung von Characteren, die ſich wirklich unter Menſchen auffinden laſſen, (wenn gleich mit einiger Uebertreibung), den Gedanken einen Zuſammenmenhang als in einer wahren Geſchichte giebt, deren Vortrag immer auf gewiſſe Weiſe ſyſtematiſch ſeyn muß, ſo erlaubt es doch zugleich dem Gemüth, während dem Leſen Abſchweifungen (nämlich noch andere Begebenheiten als Erdichtungen) mit einzuſchieben und der Gedankengang wird fragmentariſch, die Vorſtellungen eines und deſſelben Objects zerſtreut (ſparſim), nicht verbunden (conjunctim), nach Verſtandeseinheit im Gemüth ſpielen zu laſſen. Der Lehrer von der Canzel, oder im academiſchen Hörſaal, oder auch der Gerichtsankläger oder Advocat, wenn er im freyen Vortrage (aus dem Stegreif), allenfalls auch im Erzählen, Gemüthsfaſſung beweiſen ſoll. muß drey Aufmerkſamkeiten beweiſen: erſtlich des Sehens auf das was er jetzt ſagt, um es klar vorzuſtellen; zweytens des Zurückſehens auf das, was er geſagt hat und dann drittens des Vorherſehens auf das, was er eben nun ſagen will. Denn unterläßt er die Aufmerkſamkeit auf eines dieſer drey Stücke, nämlich ſie in dieſer Ordnung zuſammenzuſtellen, ſo bringt er ſich ſelbſt und ſeinen Zuhörer oder Leſer in Zerſtreuung und ein ſonſt guter Kopf kann doch nicht von ſich ablehnen, ein confuſer zu heiſſen.

§. 38. Ein an ſich geſunder Verſtand (ohne Gemüthsſchwäche) kann doch auch mit Schwächen in Anſehung ſeiner Ausübung begleitet ſeyn, die entweder Aufſchub zum Wachsthum bis zur gehörigen Reife, oder auch Stellvertretung ſeiner Perſon durch eine andere in Anſehung der Geſchäfte, die von bürgerlicher Qualität ſind, nothwendig machen. Man nennt dieſes Unvermögen, oder auch die Unſchicklichkeit eines übri-

gens

gens geſunden Menſchen zum eigenen Gebrauch ſeines Verſtandes in bürgerlichen Geſchäften die Minderjährigkeit; welche, wenn ſie blos der Mangel jener bürgerlichen Qualität iſt, die geſetzliche Unmündigkeit genannt werden kann.

Das Unvermögen (oder auch die Illegalität) ſich ſeines Verſtandes, ohne Leitung eines Anderen, zu bedienen iſt die Unmündigkeit. — Kinder ſind natürlicherweiſe unmündig und ihre Aeltern ihre natürliche Vormünder. Das Weib in jedem Alter wird für bürgerlich-unmündig erklärt; der Ehemann iſt ihr natürlicher Curator. Wenn ſie aber mit ihm in getheilten Gütern lebt, iſt es ein Anderer. — Denn ob gleich das Weib, nach der Natur ihres Geſchlechts, Mundwerks genug hat, ſich und ihren Mann, wenn es aufs Sprechen ankommt, auch vor Gericht (was das Mein und Dein betrift) zu vertreten, mithin dem Buchſtaben nach gar für übermündig erklärt werden könnte, ſo können die Frauen doch, ſo wenig es ihrem Geſchlecht zuſteht in den Krieg zu ziehen, eben ſo wenig ihre Rechte perſönlich vertheidigen, und Staatsbürgerliche Geſchäfte für ſich ſelbſt, ſondern nur vermittelſt eines Stellvertreters treiben, und dieſe geſetzliche Unmündigkeit in Anſehung öffentlicher Verhandlungen macht ſie in Anſehung der häuslichen Wohlfahrt nur deſto vermögender; weil hier das Recht des Schwächeren eintritt, welches zu achten und zu vertheidigen, ſich das männliche Geſchlecht durch ſeine Natur ſchon berufen fühlt.

Aber ſich ſelbſt unmündig zu machen, ſo herabwürdigend es auch ſeyn mag, iſt doch ſehr bequem und ranatürlicherweiſe kann es nicht an Häuptern fehlen, die dieſe Lenkſamkeit des großen Haufens, (weil er von ſelbſt ſich ſchwerlich vereinigt) zu benutzen und die Gefahr, ſich, ohne Leitung eines Anderen, ſeines eigenen Verſtandes zu bedienen, als ſehr groß, ja als tödtlich vorzuſtellen wiſſen werden. Staatsoberhäupter nennen ſich Landesväter, weil ſie es beſſer als ihre Unterthanen verſtehen, wie dieſe glücklich zu machen ſind, das Volk aber iſt, ſeines eigenen Beſtens wegen, zu einer beſtändigen Unmündigkeit verurtheilt, und wenn Adam Smith von jenen ungebührlicherweiſe ſagt „ſie wären ſelbſt, ohne Ausnahme unter allen die größten Verſchwender,“ ſo wird er doch durch die in manchen Ländern ergangene (weiſe!) Aufwandgeſetze kräftig widerlegt.

Der Clerus hält den Laiker ſtrenge und beſtändig in ſeiner Unmündigkeit. Das Volk hat keine Stimme und kein Urtheil in Anſehung des Weges, den es zum Himmelreich zu nehmen hat. Es bedarf nicht eigener Augen des Menſchen, um dahin zu gelangen; man wird ihn ſchon leiten, und wenn ihm gleich heilige Schriften in die Hände gegeben werden, um mit eigenen Augen zu ſehen, ſo wird er doch zugleich von ſeinen Leitern gewarnt, „nichts anders darinn zu finden, als was dieſe darinn zu finden verſichern“ und überall iſt mechaniſche Handhabung der Menſchen unter dem Regiment Anderer das ſicherſte Mittel zu Befolgung einer geſetzlichen Ordnung.

Gelehrte laſſen ſich in Anſehung der häuslichen Anordnungen gemeiniglich gern von ihren Frauen in der

Un-

Unmündigkeit erhalten. Ein unter ſeinen Büchern begrabener Gelehrte antwortete auf das Geſchrey eines Bedienten, es ſey in einem der Zimmer Feuer: „ihr wißt, daß dergleichen Dinge für meine Frau gehören". — Endlich kann auch von Staats wegen die ſchon erworbene Mündigkeit eines Verſchwenders einen Rückfall in die bürgerliche Unmündigkeit nach ſich ziehen, wenn er beym geſetzlichen Eintritt in die Majorennität eine Schwäche des Verſtandes in Abſicht auf die Verwaltung ſeines Vermögens zeigt, die ihn als Kind oder Blödſinnigen darſtellt; worüber aber das Urtheil außer dem Felde der Anthropologie liegt.

B.

Von dem Gradunterſchiede in der Gemüthsſchwäche.

§. 39. Einfältig (hebes), ähnlich einem nicht geſtählten Meſſer oder Beil, iſt der, welchem man nichts beybringen kann; der zum lernen unfähig iſt. Der nur zum Nachahmen geſchickt iſt, heißt ein Pinſel; dagegen, welcher ſelbſt Urheber eines Geiſtes- oder Kunſtproducts ſeyn kann, ein Kopf. (Ganz unterſchieden iſt davon Einfalt, im Gegenſatz der Künſteley, von der man ſagt: „vollkommene Kunſt wird wieder zur Natur" und zu der man nur ſpät gelangt.) Ein Vermögen durch Erſpahrung der Mittel — d. i. ohne Umſchweif — zu eben demſelben Zweck zu gelangen. Der dieſe Gabe beſitzt (der Weiſe), iſt, bey ſeiner Einfalt, gar nicht einfältig.

Dumm heißt vornehmlich der, welcher zu Geſchäften nicht gebraucht werden kann, weil er keine Urtheilskraft beſitzt.

Thor iſt der, welcher Zwecken, die keinen Werth haben, das aufopfert, was einen Werth hat; z. B. die häusliche Glückſeligkeit dem Glanz außer ſeinem Hauſe. Die Thorheit, wenn ſie beleidigend iſt, heißt **Narrheit**. — Man kann jemanden thörigt nennen, ohne ihn zu beleidigen: ja er kann es ſelbſt von ſich geſtehen; aber das Werkzeug der Schelme (nach Pope), **Narr**, genannt zu heißen, kann niemand gelaſſen anhören. *) **Hochmuth** iſt Narrheit, denn erſtlich iſt es **thörigt**, Anderen zuzumuthen, daß ſie ſich ſelbſt in Vergleichung mit mir gering ſchätzen ſollen und ſo werden mir immer **Queerſtreiche** zur Folge. Aber in dieſer Zumuthung ſteckt auch Beleidigung und dieſe bewirkt verdienten **Haß**. Das Wort **Närrin**, gegen ein Frauenzimmer gebraucht, hat nicht dieſe harte Bedeutung; weil ein Mann durch die eitele Anmaßung des letzteren nicht glaubt beleidigt werden zu können. Und ſo ſcheint Narrheit blos an den Begrif des Hochmuths eines Mannes gebunden zu ſeyn. — Wenn man den, der ſich ſelbſt (zeitlich

oder

---

*) Wenn man jemanden auf ſeine Schwänke erwiedert: ihr ſeyd **nicht klug**, ſo iſt das ein etwas platter Ausdruck für ihr **ſcherzt**, oder ihr ſeyd nicht **geſcheut**. — Ein geſcheuter Menſch iſt ein richtig und practiſch, aber kunſtlos urtheilender Menſch. Erfahrung kann zwar einen geſcheuten Menſchen **klug**, d. i. zum **künſtlichen** Verſtandesgebrauch geſchickt, die **Natur** aber allein ihn geſcheut machen.

oder ewig) ſchadet, einen Narren nennt, folglich in die Verachtung deſſelben Haß miſcht, ob er zwar uns nicht beleidigt hat, ſo muß man ſie ſich als Beleidigung der Menſchheit überhaupt, folglich als gegen einen Anderen ausgeübt, denken. Wer ſeinem eigenen rechtmäßigen Vortheil gerade entgegen handelt, wird auch bisweilen Narr genannt, ob er zwar nur ſich allein ſchadet. Arouet, der Vater des Voltaire ſagte zu jemanden, der ihm zu ſeinen vortheilhaft bekannten Söhnen gratulirte: „ich habe zwey Narren zu Söhnen, der eine iſt ein Narr in Proſe, der andere in Verſen" (der eine hatte ſich in den Janſenism geworfen und wurde verfolgt, der andere mußte ſeine Spottgedichte mit der Baſtille büßen). Ueberhaupt ſetzt der Thor einen größern Werth in Dingen, der Narr in ſich ſelbſt, als er vernünftigerweiſe thun ſollte.

Die Betitelung eines Menſchen als Laffen oder Gecken legt auch den Begrif ihrer Unklugheit als Narrheit zum Grunde. Der erſte iſt ein junger, der andere ein alter Narr; beyde von Schelmen oder Schälken verleitet, wo der erſtere doch noch Mitleiden, der andere aber bitteres Hohnlachen auf ſich zieht. Ein witziger deutſcher Philoſoph und Dichter machte die Titel fat und sot (unter dem Gemeinnahmen fou) durch ein Beyſpiel begreiflich: „Der erſtere, ſagt er, iſt ein junger Deutſche der nach Paris zieht; der zweyte iſt eben derſelbe, nachdem er eben nach Hauſe gekommen iſt."

* * *

Die gänzliche Gemüthsſchwäche, die entweder ſelbſt nicht zum thieriſchen Gebrauch der Lebenskraft (wie bey

Dumm heißt vornehmlich der, welcher zu Geſchäften nicht gebraucht werden kann, weil er keine Urtheilskraft beſitzt.

Thor iſt der, welcher Zwecken, die keinen Werth haben, das aufopfert, was einen Werth hat; z. B. die häusliche Glückſeligkeit dem Glanz außer ſeinem Hauſe. Die Thorheit, wenn ſie beleidigend iſt, heißt Narrheit. — Man kann jemanden thörigt nennen, ohne ihn zu beleidigen: ja er kann es ſelbſt von ſich geſtehen; aber das Werkzeug der Schelme (nach Pope), Narr, genannt zu heißen, kann niemand gelaſſen anhören. *) Hochmuth iſt Narrheit, denn erſtlich iſt es thörigt, Anderen zuzumuthen, daß ſie ſich ſelbſt in Vergleichung mit mir gering ſchätzen ſollen und ſo werden mir immer Querſtreiche zur Folge. Aber in dieſer Zumuthung ſteckt auch Beleidigung und dieſe bewirkt verdienten Haß. Das Wort Närrin, gegen ein Frauenzimmer gebraucht, hat nicht dieſe harte Bedeutung; weil ein Mann durch die eitele Anmaßung des letzteren nicht glaubt beleidigt werden zu können. Und ſo ſcheint Narrheit blos an den Begrif des Hochmuths eines Mannes gebunden zu ſeyn. — Wenn man den, der ſich ſelbſt (zeitlich

oder

---

*) Wenn man jemanden auf ſeine Schwänke erwiedert: ihr ſeyd nicht klug, ſo iſt das ein etwas platter Ausdruck für ihr ſcherzt, oder ihr ſeyd nicht geſcheut. — Ein geſcheuter Menſch iſt ein richtig und practiſch, aber kunſtlos urtheilender Menſch. Erfahrung kann zwar einen geſcheuten Menſchen klug, d. i. zum künſtlichen Verſtandesgebrauch geſchickt, die Natur aber allein ihn geſcheut machen.

oder ewig) ſchadet, einen Narren nennt, folglich in die Verachtung deſſelben Haß miſcht, ob er zwar uns nicht beleidigt hat, ſo muß man ſie ſich als Beleidigung der Menſchheit überhaupt, folglich als gegen einen Anderen ausgeübt, denken. Wer ſeinem eigenen rechtmäßigen Vortheil gerade entgegen handelt, wird auch bisweilen Narr genannt, ob er zwar nur ſich allein ſchadet. Arouet, der Vater des Voltaire ſagte zu jemanden, der ihm zu ſeinen vortheilhaft bekannten Söhnen gratulirte: „ich habe zwey Narren zu Söhnen, der eine iſt ein Narr in Proſe, der andere in Verſen“ (der eine hatte ſich in den Janſenism geworfen und wurde verfolgt, der andere mußte ſeine Spottgedichte mit der Beſtille büßen). Ueberhaupt ſetzt der Thor einen größern Werth in Dingen, der Narr in ſich ſelbſt, als er vernünftigerweiſe thun ſollte.

Die Betitelung eines Menſchen als Laffen oder Gecken legt auch den Begriff ihrer Unklugheit als Narrheit zum Grunde. Der erſte iſt ein junger, der andere ein alter Narr: beyde von Schelmen oder Schälken verleitet, wo der erſtere doch noch Mitleiden, der andere aber bitteres Hohnlachen auf ſich zieht. Ein witziger deutſcher Philoſoph und Dichter machte die Titel fat und ſot (unter dem Gemeinnahmen fou) durch ein Beyſpiel begreiflich: „Der erſtere, ſagt er, iſt ein junger Deutſche der nach Paris zieht; der zweyte iſt eben derſelbe, nachdem er eben nach Hauſe gekommen iſt.“

* * *

Die gänzliche Gemüthsſchwäche, die entweder ſelbſt nicht zum thieriſchen Gebrauch der Lebenskraft (wie bey den Cretinen des Walliſerlandes), oder auch nur eben zur blos mechaniſchen Nachahmung äußerer, durch Thiere möglichen Handlungen (Sägen, Graben ꝛc.) zureicht, heißt Blödſinnigkeit und kann nicht wohl Seelenkrankheit, ſondern eher Seelenloſigkeit betitelt werden.

Von den Gemüthskrankheiten.

§. 40. Die oberſte Eintheilung iſt die in Grillenkrankheit (Hypochondrie) und das geſtörte Gemüth (Manie). Die Benennung der erſteren iſt von der Analogie des Aufmerkens auf den tſchirpenden Laut einer Heime (Hausgrille) in der Stille der Nacht hergenommen, welcher die Ruhe des Gemüths ſtört, die zum Schlafen erfordert wird. Die Krankheit des Hypochondriſten beſteht nun darinn: daß gewiſſe innere körperliche Empfindungen nicht ſowohl ein wirklich vorhandenes Uebel im Körper entdecken, als vielmehr es nur beſorgen laſſen und die menſchliche Natur von der beſonderen Beſchaffenheit iſt (die das Thier nicht hat, durch Aufmerkſamkeit auf gewiſſe locale Eindrücke das Gefühl derſelben zu verſtärken oder auch anhaltend zu machen; da hingegen, durch entweder vorſetzliche oder andere zerſtreuende Beſchäftigungen bewirkte Abſtraction, jene nachlaſſen, und wenn die letztere habituell wird, gar wegbleiben macht. *) Auf ſolche Weiſe wird die Hypochon-

---

*) Ich habe in einer andern Schrift angemerkt: daß Abwendung der Aufmerkſamkeit von gewiſſen ſchmerzhaften Empfindungen und Anſtrengung derſelben auf irgend einen andern

chondrie, als Grillenkrankheit, die Urſache von Einbildungen körperlicher Uebel, von denen ſich der Patient bewußt iſt, daß es Einbildungen ſind, von Zeit zu Zeit aber ſich nicht entbrechen kann, ſie für etwas wirkliches zu halten, oder, umgekehrt, ein wirkliches körperliches Uebel (wie das der Beklommenheit aus eingenommenen blähenden Speiſen nach der Mahlzeit) ſich Einbildungen von allerley bedenklichen äußeren Begegniſſen und Sorgen über ſein Geſchäfte zu machen, die ſobald verſchwinden, als, nach vollendeter Verdauung, die Blähung aufgehört hat. — — Der Hypochondriſt iſt ein Grillenfänger (Phantaſt) von der kümmerlichſten Art: eigenſinnig ſich ſeine Einbildungen nicht ausreden zu laſſen, dem Arzt immer zu Halſe gehend, der mit ihm ſeine liebe Noth hat, ihn auch nicht anders als ein Kind (mit Pillen aus Brotkrumen ſtatt Arzeneymitteln) beruhigen, und wenn dieſer Patient, der für immerwährenden Kränkeln nie krank werden kann, medizinische Bücher zu Rathe zieht, vollends unerträglich wird; weil er alle die Uebel in ſeinem Körper zu fühlen glaubt, die er im Buche lieſt. — — Zum Kennzeichen dieſer Einbildungskrankheit dient die außerordentliche Luſtigkeit, der lebhafte Witz und das fröhliche Lachen, denen ſich dieſer Kranke bisweilen überlaſſen fühlt, und ſo das immer wandelbare Spiel ſeiner Launen iſt. Die auf kindiſche Art ängſtliche Furcht vor dem Gedanken des **Todes**, nährt dieſe Krankheit. Wer aber über dieſen Ge-

dan-

dern willkührlich in Gedanken gefaßten Gegenſtand vermögend iſt, jene ſo weit abzuwehren: daß ſie nicht in Krankheit ausſchlagen können.

danken nicht mit männlichem Muthe wegſieht, wird des Lebens nie recht froh werden.

Noch dieſſeits der Gränze des geſtörten Gemüths iſt der plötzliche Wechſel der Launen (raptus). Ein unerwarteter Abſprung von einem Thema zu einem ganz verſchiedenen, den ſich niemand gewärtigt. Bisweilen geht er vor jener Störung, die er ankündigt, vorher; oft aber iſt der Kopf ſchon ſo verkehrt geſtellt, daß dieſe Ueberfälle der Regelloſigkeit bey ihm zur Regel werden. — Der Selbſtmord iſt oft bloß die Wirkung von einem Raptus. Denn der, welcher ſich in der Heftigkeit des Affekts die Gurgel abſchneidet, läßt ſich bald darauf geduldig ſie wieder zunähen.

Die Tiefſinnigkeit (melancholia) kann auch ein bloßer Wahn von Elend ſeyn, den ſich der Trübſinnige (zum Grämen geneigte) Selbſtquäler ſchaft. Sie iſt ſelber zwar noch nicht Gemüthsſtörung, kann aber wohl dahin führen. — Uebrigens iſt es ein verfehlter, doch oft vorkommender Ausdruck: von einem tiefſinnigen Mathematiker (z. B. Prof. Hauſen) zu reden, indeſſen daß man bloß den tiefdenkenden meynt.

§. 41. Das Irrereden (delirium) des Wachenden im fieberhaften Zuſtande iſt eine körperliche Krankheit und bedarf mediciniſcher Vorkehrungen. Nur der Irreredende, bey welchem der Arzt keine ſolche krankhafte Zufälle wahrnimmt, heißt verrückt; wofür das Wort geſtört nur ein mildernder Ausdruck iſt. Wenn alſo jemand vorſetzlich ein Unglück angerichtet hat und nun, ob und welche Schuld deswegen auf ihn hafte, die

Frage

Frage iſt, mithin zuvor ausgemacht werden muß, ob er damals verrückt geweſen ſey oder nicht, ſo kann das Gericht ihn nicht an die mediciniſche, ſondern müßte (der Incompetenz des Gerichtshofes halber) ihn an die philoſophiſche Facultät verweiſen. Denn die Frage: ob der Angeklagte bey ſeiner That im Beſitz ſeines natürlichen Verſtandes und Beurtheilungsvermögens geweſen ſey, iſt gänzlich pſychologiſch und, obgleich körperliche Verſchrobenheit der Seelenorganen vielleicht wohl bisweilen die Urſache einer unnatürlichen Uebertretung des (jedem Menſchen beywohnenden) Pflichtgeſetzes ſeyn möchte, ſo ſind die Aerzte und Phyſiologen überhaupt doch nicht ſo weit, um das Maſchinenweſen im Menſchen ſo tief einzuſehen, daß ſie die Anwandlung zu einer ſolchen Gräuelthat daraus erklären, oder (ohne Anatomie des Körpers) ſie vorher ſehen könnten und, eine *gerichtliche Arzneykunde* (medicina forenſis) iſt — wenn es auf die Frage ankommt: ob der Gemüthszuſtand des Thäters Verrückung, oder mit geſundem Verſtande genommene Entſchließung geweſen ſey — Einmiſchung in fremdes Geſchäfte, wovon der Richter nichts verſteht, wenigſtens es, als zu ſeinem Forum nicht gehörend, an eine andere Fakultät verweiſen muß *).

Claſ-

---

*) So erklärte ein ſolcher Richter in dem Falle: da eine Perſon, die, weil ſie zum Zuchthauſe verurtheilt war und aus Verzweiflung ein Kind umbrachte, dieſe für verrückt und ſo für frey von der Todesſtrafe. — Denn, ſagte er: wer aus falſchen Prämiſſen wahre Schlüſſe folgert, iſt verrückt. Nun nahm jene Perſon es als Grundſatz an: daß die Zuchthausſtrafe eine unauslöſchliche Entehrung ſey, die ärger iſt als der Tod (welches doch falſch iſt), und ſchloß

daraus

Claſſification der Verrückung.

§. 42. Es iſt ſchwer eine ſyſtematiſche Eintheilung in das zu bringen, was weſentliche und unheilbare Unordnung iſt. Es hat auch wenig Nutzen ſich damit zu befaſſen; weil, da die Kräfte des Subjects dahin nicht mitwirken (wie es wohl bey körperlichen Krankheiten der Fall iſt), und doch nur durch den eigenen Verſtandesgebrauch dieſer Zweck erreicht werden kann, alle Heilmethode in dieſer Abſicht fruchtlos ausfallen muß. Indeſſen fordert doch die Anthropologie, obgleich ſie hiebey nur indirect pragmatiſch ſeyn kann, nämlich nur Unterlaſſungen zu gebieten, wenigſtens einen allgemeinen Abriß dieſer tiefſten, aber von der Natur herrührenden Erniedrigung der Menſchheit zu verſuchen. Man kann die Verrückung überhaupt in die **tumultuariſche**, **methodiſche** und **ſyſtematiſche** eintheilen.

1) **Unſinnigkeit** (amentia) iſt das Unvermögen, ſeine Vorſtellungen auch nur in den zur Möglichkeit der Erfahrung nöthigen Zuſammenhang zu bringen. In den Tollhäuſern iſt das weibliche Geſchlecht, ſeiner Schwatzhaftigkeit halber, dieſer Krankheit am meiſten unterworfen; nämlich unter das, was ſie erzählen, ſo viel Einſchiebſel ihrer lebhaften Einbildungskraft zu machen, daß niemand begreift, was ſie eigentlich ſagen wollten. Dieſe erſte Verrückung iſt **tumultuariſch**.

2) **Wahn**

daraus auf den Vorſatz, den Tod zu verdienen. — Folglich war ſie verrückt und, als eine ſolche, der Todesſtrafe zu überheben. — Auf den Fuß dieſes Arguments möchte es wohl leicht ſeyn, alle Verbrecher für Verrückte zu erklären, die man bedauren und curiren, aber nicht beſtrafen müßte.

2) **Wahnſinn** (dementia) iſt diejenige Störung des Gemüths, da alles, was der Verrückte erzählt, zwar den formalen Geſetzen des Denkens zu der Möglichkeit einer Erfahrung gemäß iſt, aber durch falſch dichtende Einbildungskraft ſelbſtgemachte Vorſtellungen für Wahrnehmungen gehalten werden. Von der Art ſind diejenigen, welche allerwärts Feinde um ſich zu haben glauben; die alle Mienen, Worte oder ſonſtige gleichgültige Handlungen Andrer als auf ſich abgezielt und als Schlingen betrachten, die ihnen gelegt werden. — Dieſe ſind in ihrem unglücklichen Wahn oft ſo ſcharfſinnig in Auslegung deſſen, was Andere unbefangen thun, um es als auf ſich angelegt auszudeuten, daß, wenn die Data nur wahr wären, man ihrem Verſtande alle Ehre müßte wiederfahren laſſen. — Ich habe nie geſehen, daß jemand von dieſer Krankheit je geheilt worden iſt (denn es iſt eine beſondere Anlage mit Vernunft zu raſen). Sie ſind aber doch nicht zu den Hoſpitalnarren zu zahlen; weil ſie, nur für ſich ſelbſt beſorgt, ihre vermeynte Schlauigkeit nur auf ihre eigene Erhaltung richten, ohne andere in Gefahr zu ſetzen, mithin nicht Sicherheitshalber eingeſchloſſen zu werden bedürfen. Dieſe zweyte Verrückung iſt **methodiſch**.

3) **Wahnwitz** (inſania) iſt eine geſtörte **Urtheilskraft**; wodurch das Gemüth durch Analogien hingehalten wird, die mit Begriffen einander ähnlicher Dinge verwechſelt werden und ſo die Einbildungskraft ein dem Verſtande ähnliches Spiel der Verknüpfung diſparater Dinge als das Allgemeine vorgaukelt, worunter die letzteren Vorſtellungen enthalten wären. Die Seelen-

kranken dieſer Art ſind mehrentheils ſehr vergnügt; dichten abgeſchmackt und gefallen ſich in dem Reichthum einer ſo ausgebreiteten Verwandſchaft ſich, ihrer Meinung nach, zuſammenreimender Begriffe. — Der Wahnſinnige dieſer Art iſt nicht zu heilen; weil er, wie die Poeſie überhaupt, ſchöpferiſch und durch Mannigfaltigkeit unterhaltend iſt. — Dieſe dritte Verrückung iſt zwar methodiſch, aber nur fragmentariſch.

4) Aberwitz (veſania) iſt die Krankheit einer geſtörten Vernunft. — Der Seelenkranke überfliegt die ganze Erfahrungsleiter und haſcht nach Principien, die des Probierſteins der Erfahrung ganz überhoben ſeyn können und wähnt das Unbegreifliche zu begreifen. — Die Erfindung der Quadratur des Cirkels, des Perpetuum Mobile, die Enthüllung der überſinnlichen Kräfte der Natur und die Begreifung des Geheimniſſes der Dreyeinigkeit ſind in ſeiner Gewalt. Er iſt der ruhigſte unter allen Hoſpitaliten und, ſeiner in ſich verſchloſſenen Spekulation wegen, am weiteſten von der Raſerey entfernt; weil er mit voller Selbſtgnügſamkeit über alle Schwierigkeiten der Nachforſchung wegſieht. — Dieſe vierte Art der Verrückung könnte man ſyſtematiſch nennen.

Denn es iſt in der letzteren Art der Gemüthsſtörung, nicht blos Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, ſondern auch poſitive Unvernunft, d. i. eine andere Regel, ein ganz verſchiedener Standpunkt, worein, ſo zu ſagen, die Seele verſetzt wird, und aus dem ſie alle Gegenſtände anders

ſieht

ſieht und außer dem Senſorium commune, das zur Einheit des Lebens (des Thiers) erfordert wird, ſich in einem davon entferneten verſetzt findet (daher das Wort Verrückung). Wie eine bergigte Landſchaft, aus der Vogelperſpectiv gezeichnet, ein ganz anderes Urtheil über die Gegend veranlaßt, als wenn ſie von der Ebene aus betrachtet wird. Zwar fühlt oder ſieht die Seele ſich nicht an einer andern Stelle [denn ſie kann ſich ſelbſt nach ihrem Orte im Raum (ohne einen Widerſpruch zu begehen) nicht wahrnehmen, weil ſie ſich ſonſt als Object ihres äußeren Sinnes anſchauen würde, da ſie ſich ſelbſt nur Object des inneren Sinnes ſeyn kann]; aber man erklärt ſich dadurch, ſo gut wie man kann, die ſogenannte Verrückung. — Es iſt aber verwunderungswürdig: daß die Kräfte des zerrütteten Gemüths ſich doch in einem Syſtem zuſammen ordnen und die Natur auch ſogar in die Unvernunft ein Princip der Verbindung derſelben zu bringen ſtrebt, damit das Denkungsvermögen, wenn gleich nicht objectiv zum wahren Erkenntniß der Dinge, ſondern blos ſubjectiv zum Behuf des thieriſchen Lebens, nicht unbeſchäftigt bleibe.

Dagegen zeigt der Verſuch, ſich ſelbſt durch phyſiſche Mittel in einem Zuſtande, welcher der Verrückung nahe kommt und in den man ſich willkührlich verſetzt, zu beobachten, um durch dieſe Beobachtung auch den unwillkührlichen beſſer einzuſehen, Vernunft genug, den Urſachen der Erſcheinungen nachzuforſchen. Aber es iſt gefährlich, mit dem Gemüth Experimente und es in gewiſſem Grade krank zu machen, um es zu beobachten und durch Erſcheinungen, die ſich da vorfinden möchten, ſeine Natur zu er-

erforſchen. — So will Helmont, nach Einnehmung einer gewiſſen Doſis Napell (eine Giftwurzel) eine Empfindung wahrgenommen haben, als ob er im Magen dächte. Eine anderer Arzt vergrößerte nach und nach die Gabe Kampher, bis es ihm vorkam, als ob alles auf der Straße in großem Tumult wäre. Mehrere haben mit dem Opium ſo lange an ſich experimentirt, bis ſie in Gemüthsſchwäche fielen, wenn ſie nachließen dieſes Hülfsmittel der Gedankenbelebung ferner zu gebrauchen. — Ein gekünſtelter Wahnſinn könnte leicht ein wahrer werden.

Zerſtreute Anmerkungen.

§. 43. Es giebt kein geſtört Kind. — Mit der Entwickelung der Keime zur Fortpflanzung entwickelt ſich zugleich der Keim der Verrückung; wie dieſe dann auch erblich iſt. Es iſt gefährlich in Familien zu heurathen, wo auch nur ein einziges ſolches Subject vorgekommen iſt. Denn es mögen auch noch ſo viel Kinder eines Ehepaars ſeyn, die vor dieſer ſchlimmen Erbſchaft bewahrt bleiben, weil ſie, z. B. insgeſammt dem Vater, oder ſeinen Aeltern und Vorältern nachſchlachten, die Mutter aber hat in ihrer Familie nur ein verrückt Kind gehabt (ob ſie ſelbſt gleich von dieſem Uebel frey iſt), ſo kommt doch einmal in dieſer Ehe ein Kind zum Vorſchein, welches in die mütterliche Familie einſchlägt (wie man es auch aus der Geſtaltähnlichkeit abmerken kann), und angeerbte Gemüthsſtörung an ſich hat.

Man will öfters die zufällige Urſache dieſer Krankheit anzugeben wiſſen, ſo daß ſie als nicht angeerbt, ſondern zugezogen, vorgeſtellt werden ſolle und der Unglückliche ſelbſt daran ſchuld ſey. „Er iſt aus Liebe toll geworden" ſagt man von dem einen; von dem Anderen: „Er wurde aus Hochmuth verrückt"; von einem Dritten wohl gar: „Er hat ſich überſtudirt". — Die Verliebung in eine Perſon von Stande, der die Ehe zuzumuthen die größte Narrheit iſt, war nicht die Urſache ſondern die Wirkung der Tollheit, und was den Hochmuth anlangt. ſo ſetzt die Zumuthung eines nichts bedeutenden Menſchen an andere, ſich vor ihm zu bücken, und der Anſtand ſich gegen ihn zu brüſten, eine Tollheit voraus, ohne die er auf ein ſolches Betragen nicht gefallen ſeyn würde.

Was aber das Ueberſtudiren *) anlangt, ſo hat es damit wohl keine Noth, um junge Leute davor zu warnen. Es bedarf hier bey der Jugend eher der Sporen als des Zügels. Aber auch die heftigſte und anhaltendſte Anſtrengung in dieſem Punct kann wohl das Gemüth ermüden, ſo daß der Menſch darüber gar der Wiſſenſchaft gram wird, aber es nicht verſtimmen, wo es nicht vorher ſchon verſchroben war und daher Geſchmack an myſtiſchen Büchern und an Offenbarungen fand, die über den geſunden Menſchenverſtand

---

*) Daß ſich Kaufleute überhandeln und über ihre Kräfte in weitläuftigen Planen verlieren, iſt eine gewöhnliche Erſcheinung. Für die Uebertreibung des Fleißes junger Leute aber (wenn ihr Kopf nur ſonſt geſund war) haben beſorgte Aeltern nichts zu fürchten. Die Natur verhütet ſolche Ueberladungen des Wiſſens ſchon von ſelbſt dadurch, daß dem Studirenden die Dinge anekeln, über die er Kopfbrechend und doch vergeblich gebrütet hat.

hinausgehen. Dahin gehört auch der Hang, ſich dem Leſen der Bücher, die eine gewiſſe heilige Salbung erhalten haben, blos dieſes Buchſtaben halber, ohne das moraliſche dabey zu beabſichtigen, ganz zu widmen; wofür ein gewiſſer Autor den Ausdruck: „Er iſt ſchrifttoll" ausgefunden hat.

Ob es einen Unterſchied zwiſchen der allgemeinen Tollheit (delirium generale) und der an einem beſtimmten Gegenſtande haftenden (delirium circa objectum) gebe, daran zweifle ich. Die Unvernunft (die etwas Poſitives, nicht bloßer Vernunftmangel iſt) iſt, eben ſowohl wie die Vernunft, eine bloße Form, der die Objecte können angepaßt werden, und beyde ſind alſo aufs Allgemeine geſtellt. Was nun aber beym Ausbruche der verrückten Anlage (der gemeiniglich plötzlich geſchieht) dem Gemüthe zuerſt in den Wurf kommt (die zufällig aufſtoßende Materie, worüber nachher gefaſelt wird), darüber ſchwärmt nun der Verrückte fortan vorzüglich; weil es durch die Neuigkeit des Eindrucks ſtärker, als das übrige Nachfolgende, in ihm haftet.

Man ſagt auch von jemanden, dem es im Kopfe übergeſprungen iſt: „er hat die Linie paſſirt"; gleich als ob ein Menſch, der zum erſtenmal die Mittellinie des heißen Weltſtrichs überſchreite, in Gefahr ſey, den Verſtand zu verlieren. Aber das iſt nur Mißverſtand. Es will nur ſoviel ſagen, als: der Geck, der um ohne lange Mühe durch eine Reiſe nach Indien auf einmal Gold zu fiſchen hoft, entwirft ſchon hier als Narr ſeinen Plan; während deſſen Ausführung aber wächſt die junge Tollheit, und bey ſeiner Zurückkunſt, wenn ihm auch das Glück hold geweſen, zeigt ſie ſich entwickelt, in ihrer Vollkommenheit.

Der Verdacht: daß es mit jemandes Kopf nicht richtig ſey, fällt ſchon auf den, der mit ſich ſelbſt laut ſpricht, oder darüber ertappt wird, daß er für ſich im Zimmer geſticulirt. — Mehr noch, wenn er ſich mit Eingebungen begnadigt, oder heimgeſucht und mit höheren Weſen im Geſpräche und Umgange zu ſeyn glaubt; doch dann eben nicht, wenn er zwar andere heilige Männer dieſer überſinnlichen Anſchauungen vielleicht für fähig einräumt, ſich ſelbſt aber dazu nicht auserwählt zu ſeyn wähnt, ja es auch nicht einmal zu wünſchen geſteht, und alſo ſich ausnimmt.

Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit iſt der Verluſt des Gemeinſinnes (ſenſus communis), und der dagegen eintretende logiſche Eigenſinn (ſenſus privatus), z. B. er ſieht am hellen Tage auf ſeinem Tiſch ein brennendes Licht, was doch ein Anderer dabeyſtehende nicht ſieht, oder hört eine Stimme, die kein Anderer hört. Denn es iſt ein ſubjectiv-nothwendiger Probierſtein der Richtigkeit unſerer Urtheile überhaupt und alſo auch der Geſundheit unſeres Verſtandes: daß wir dieſen auch an den Verſtand Anderer halten, nicht aber uns mit dem unſrigen iſoliren, und mit unſerer Privatvorſtellung doch gleichſam öffentlich urtheilen ſollen. Daher der Verbot der Bücher, die blos auf theoretiſche Meynungen geſtellet ſind (vornehmlich wenn ſie aufs geſetzliche Thun und laſſen gar nicht Einfluß haben), die Menſchheit beleidigt. Denn man nimmt uns ja dadurch, wo nicht das einzige, doch das größte und brauchbarſte Mittel unſere eigene Gedanken zu berichtigen, welches dadurch geſchieht, daß wir ſie öffentlich aufſtellen, um zu ſehen ob ſie auch mit Anderer ihrem Verſtande zuſammenpaſſen; weil ſonſt etwas blos ſubjectives (z. B. Gewohnheit oder Neigung) leichtlich für objectiv würde gehalten werden: als worin gerade der Schein beſteht von dem man ſagt, er betrügt, oder vielmehr wodurch man verleitet wird, in der Anwendung einer Regel ſich ſelbſt zu betrügen. — Der, welcher ſich an dieſen Probierſtein gar nicht kehrt, ſondern es ſich in den Kopf ſetzt, den Privatſinn, ohne, oder ſelbſt wider den Gemeinſinn, ſchon für gültig anzuerkennen, iſt einem Gedankenſpiel hingegeben, wobey er nicht in einer mit anderen gemeinſamen Welt, ſondern (wie im Traum) in ſeiner eigenen ſich ſieht, verfährt und urtheilt. — Bisweilen kann es doch blos an den Ausdrücken liegen, wodurch ein ſonſt helldenkender Kopf ſeine äußern Wahrnehmungen Anderen mittheilen will, daß ſie nicht mit dem Princip des Gemeinſinnes zuſammenſtimmen wollen und er auf ſeinem Sinne beharret. So hatte der geiſtvolle Verfaſſer der Oceana Harington die Grille, daß ſeine Ausdünſtungen (effluvia) in Form der Fliegen von ſeiner Haut abſprängen. Es können dieſes aber wohl electriſche Wirkungen auf einen mit dieſem Stoff überladenen Körper geweſen ſeyn; wovon man auch ſonſt Erfahrung gehabt haben will, und er hat damit vielleicht nur eine Aehnlichkeit ſeines Gefühls mit dieſem Abſprunge, nicht das Sehen dieſer Fliegen andeuten wollen.

Die

Die Verrückung mit Wuth (rabies), einem Affecte des Zorns (gegen einen wahren oder eingebildeten Gegenſtand), welcher ihn gegen alle Eindrücke von außen unempfindlich macht, iſt nur eine Spielart der Störung, die öfters ſchreckhafter ausſieht als ſie in ihren Folgen iſt, welche, wie der Paroxism in einer hitzigen Krankheit, nicht ſowohl im Gemüth gewurzelt, als vielmehr durch materielle Urſachen erregt wird und oft durch den Arzt mit Einer Gabe gehoben werden kann.

Von den Talenten im Erkenntnißvermögen.

§. 44. Unter Talent (Naturgabe) verſteht man diejenige Vorzüglichkeit des Erkenntnißvermögens, welche nicht von der Unterweiſung, ſondern der natürlichen Anlage des Subjects abhängt. Sie ſind der productive Witz (ingenium ſtrictius ſ. materialiter dictum), die Sagacität und die Originalität im Denken (das Genie).

Der Witz iſt entweder der vergleichende (ingenium comparans), oder der vernünftelnde Witz (ingenium argutans). Der Witz paart (aſſimilirt) heterogene Vorſtellungen, die oft nach dem Geſetze der Einbildungskraft (der Aſſociation) weit auseinander liegen und iſt ein eigenthümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verſtande (als dem Vermögen der Erkenntniß des Allgemeinen), ſo fern er die Gegenſtände unter Gattungen bringt, angehört. Er bedarf nachher der Urtheilskraft, um das Beſondere unter dem Allgemeinen zu beſtimmen und das Denkungsvermögen zum Erkennen anzuwenden. — Witzig (im Reden oder

Schreiben) zu ſeyn, kann durch den Mechanism der Schule und ihren Zwang nicht erlernt werden, ſondern gehört, als ein beſonderes Talent, zur Liberalität der Sinnesart in der wechſelſeitigen Gedankenmittheilung (veniam damus petimusque viciſſim); einer ſchwer zu erklärenden Eigenſchaft des Verſtandes überhaupt — gleichſam ſeiner Gefälligkeit — die mit der Strenge der Urtheilskraft (judicium diſcretiuum) in der Anwendung des Allgemeinen auf das Beſondere (der Gattungsbegriffe auf die der Species) contraſtirt, und das Aſſimilationsvermögen ſowohl, als auch den Hang dazu, einſchränkt.

Von dem ſpecifiſchen Unterſchiede des vergleichenden und des vernünftelnden Witzes.

A.

Von dem productiven Witze.

§. 45. Es iſt angenehm, beliebt und aufmunternd, Aehnlichkeiten unter ungleichartigen Dingen aufzufinden und ſo, was der Witz thut, für den Verſtand Stoff zu geben, um ſeine Begriffe allgemein zu machen. Urtheilskraft dagegen, welche die Begriffe einſchränkt und mehr zur Berichtigung als zur Erweiterung derſelben beyträgt, wird zwar in allen Ehren genannt und empfohlen, iſt aber ernſthaft, ſtrenge und in Anſehung der Freyheit zu denken einſchränkend, eben darum aber unbeliebt. Des vergleichenden Witzes Thun und Laſſen iſt mehr Spiel; das der Urtheilskraft aber mehr Geſchäfte. — Jener

ner iſt eher eine Blüthe der Jugend, dieſe mehr eine reiſe Frucht des Alters. — Der, im höheren Grade in einem Geiſtesproduct beyde verbindet, iſt ſinnreich (perſpicax).

Witz haſcht nach Einfällen; Urtheilskraft ſtrebt nach Einſichten. Bedachtſamkeit iſt eine Burgermeiſtertugend (die Stadt, unter dem Oberbefehl der Burg, nach gegebenen Geſetzen zu ſchützen und zu verwalten). Dagegen, kühn (hardi), mit Beyſeiteſetzung der Bedenklichkeiten der Urtheilskraft, abſprechen, wurde dem großen Verfaſſer des Naturſyſtems Büffon von ſeinen Landsleuten zum Verdienſt angerechnet, ob es zwar als Wagſtück ziemlich nach Unbeſcheidenheit (Frivolität) ausſieht. — Der Witz geht mehr nach der Brühe, die Urtheilskraft nach der Nahrung. Die Jagd auf Witzwörter (bon mots), wie ſie der Abt Trüblet reichlich aufſtellte, und den Witz dabey auf die Folter ſpannte, macht ſeichte Köpfe, oder ekelt den gründlichen nach gerade an. Er iſt erfinderiſch in Moden, d. i. den angenommenen Verhaltungsregeln, die nur durch die Neuheit gefallen, und ehe ſie Gebrauch werden, gegen andere Formen, die eben ſo vorübergehend ſind, ausgetauſcht werden müſſen.

Der Witz mit Wortſpielen iſt ſchaal; leere Grübeley (Micrologie) der Urtheilskraft aber pedantiſch. Launigter Witz, d. i. ein ſolcher, der aus der Stimmung des Kopfs zum Paradoxen hervorgeht, wo hinter dem treuherzigen Ton der Einfalt doch der Schalk (durchtrieben) hervorblickt, jemanden (oder auch ſeine

Mey-

Meynung) zum Gelächter aufzuſtellen; indem das Gegentheil des Beyfallswürdigen mit ſcheinbaren Lobſprüchen erhoben wird (Perſiflage): z. B. „Swift's Kunſt in der Poeſie zu kriechen" oder Butlers Hudibras; ein ſolcher Witz das Verächtliche durch den Contraſt noch verächtlicher zu machen, iſt durch die Ueberraſchung des Unerwarteten ſehr aufmunternd; aber doch immer nur ein Spiel und leichter Witz (wie der des Voltaire); dagegen der, welcher wahre und wichtige Grundſätze in der Einkleidung aufſtellt (wie Young in ſeinen Satyren) ein zentner ſchwerer Witz genannt werden kann, weil es ein Geſchäfte iſt und mehr zur Bewunderung als Beluſtigung bey ſich führt.

Ein Sprichwort (proverbium) iſt kein Witzwort (bon mot): denn es iſt eine gemein gewordene Formel, welche einen Gedanken ausdrückt, der durch Nachahmung fortgepflanzt wird und im Munde des Erſten wohl ein Witzwort geweſen ſeyn kann. Durch Sprichwörter reden iſt daher die Sprache des Pöbels, und beweiſet den gänzlichen Mangel des Witzes im Umgange mit der feineren Welt.

Gründlichkeit iſt zwar nicht eine Sache des Witzes; aber ſofern dieſe durch das bildliche, was er den Gedanken anhängt, ein Vehikel oder Hülle für die Vernunft und deren Handhabung für ihre moraliſch-practiſche Ideen ſeyn kann, läßt ſich ein gründlicher Witz (zum Unterſchiede des ſeichten) denken. Als eine von den, wie es heißt, bewunderungswürdigen Sentenzen Samuel Johnſons über Weiber, wird die in Wallers Leben

an-

angeführt: „er lobte ohne Zweifel viele, die er ſich zu heirathen würde geſcheut haben, und heirathete vielleicht eine, die er ſich geſchämt haben würde, zu loben.“ Das Spielende der Antitheſe macht hier das ganze bewundernswürdige aus; die Vernunft gewinnt dadurch nichts. — Wo es aber auf ſtrittige Fragen für die Vernunft ankam, da konnte ſein Freund Boswell keinen von ihm ſo unabläßig geſuchten Orakelsſpruch herauslocken, der den mindeſten Witz verrathen hätte; ſondern alles, was er über die Zweifler im Punkte der Religion, oder des Rechts einer Regierung, oder auch nur die menſchliche Freyheit überhaupt herausbrachte, fiel, bey ſeinem natürlichen und durch Verwöhnung von Schmeichlern eingewurzelten Despotism des Abſprechens, auf plumpe Grobheit hinaus, die ſeine Verehrer Rauhigkeit *) zu nennen belieben; die aber ſein großes Unvermögen eines in demſelben Gedanken mit Gründlichkeit vereinigten Witzes bewies. — Auch ſcheinen die Männer von Einfluſſe, die ſeinen Freunden kein Gehör gaben, welche ihn als ein fürs Parlament ausnehmend taugliches Glied vorſchlugen, ſein Talent wohl gewürdigt zu haben. — Denn der Witz, der zur Abfaſſung des Wörterbuchs einer Sprache

---

*) Boswell erzählt, daß, da ein gewiſſer Lord in ſeiner Gegenwart ſein Bedauern äußerte, daß Johnſon nicht eine feinere Erziehung gehabt hätte, Baretti geſagt habe: „Nein, nein, Mylord! Sie hätten mit ihm machen mögen, was ſie gewollt, er wäre immer ein Bär geblieben; doch wohl ein Tanzbär, ſagte der Andere? welches ein Dritter, ſein Freund, dadurch zu mildern vermeynte, daß er ſagte: „Er hat nichts vom Bären als das Fell.“

che zureicht, langt darum noch nicht zu, Vernunftideen, die zur Einſicht in wichtigen Geſchäften erforderlich ſind, zu erwecken und zu beleben. — — Beſcheidenheit tritt von ſelbſt in das Gemüth deſſen ein, der ſich hiezu berufen ſieht, und Mißtrauen in ſeine Talente, für ſich allein nicht zu entſcheiden, ſondern Anderer Urtheile (allenfalls unbemerkt) auch mit in Anſchlag zu bringen, war eine Eigenſchaft die Johnſon nie anwandelte.

B.

Von der Sagacität oder der Nachforſchungsgabe.

§. 46. Um etwas zu entdecken (was entweder in uns ſelbſt, oder anderwärts verborgen liegt), dazu gehört in vielen Fällen ein beſonderes Talent, Beſcheid zu wiſſen wie man gut ſuchen ſoll: eine Naturgabe vorläufig zu urtheilen (judicii praeuii), wo die Wahrheit wohl möchte zu finden ſeyn; den Dingen auf die Spur zu kommen und die kleinſten Anläſſe der Verwandſchaft zu benutzen, um das Geſuchte zu entdecken oder zu erfinden. Die Logik der Schulen lehrt uns nichts hierüber. Aber ein Baco von Verulam gab ein glänzendes Beyſpiel an ſeinem Organon von der Methode; wie durch Experimente die verborgene Beſchaffenheit der Naturdinge könne aufgedeckt werden. Aber ſelbſt dieſes Beyſpiel reicht nicht zu, eine Belehrung nach beſtimmten Regeln zu geben, wie man mit Glück ſuchen ſolle, denn man muß immer hiebey etwas zuerſt vorausſetzen (von einer Hypotheſe anfangen), von da man ſeinen Gang antreten will, und das muß nach Principien, gewiſſen

An-

Anzeigen zu Folge, geſchehen, und daran liegts eben wie man dieſe auswittern ſoll. Denn blind, auf gut Glück, da man über einen Stein ſtolpert und eine Erzſtufe findet, hiemit auch einen Erzgang entdeckt, es zu wagen, iſt wohl eine ſchlechte Anweiſung zum Nachforſchen. Dennoch giebt es welche von einem Talent, gleichſam mit der Wünſchelruthe in der Hand den Schätzen der Erkenntniß auf die Spur zu kommen, ohne daß ſie es gelernt haben oder andere lehren, ſondern es ihnen nur vormachen können; weil es eine Naturgabe iſt.

C.

Von der Originalität des Erkenntnißvermögens oder dem Genie.

§. 47. Etwas erfinden iſt ganz was anderes als etwas entdecken. Denn die Sache, welche man entdeckt, wird als vorher ſchon exiſtirend angenommen, nur daß ſie noch nicht bekannt war, z. B. Amerika vor dem Columbus; was man aber erfindet, z. B. das Schießpulver, war vor dem Künſtler *), der es machte,

---

*) Das Schießpulver war lange vor des Mönchs Schwarz Zeit ſchon in der Belagerung von Algeziras gebraucht worden und die Erfindung deſſelben ſcheint den Chineſen anzugehören. Es kann aber doch ſeyn, daß jener Deutſche, der dieſes Pulver in ſeine Hände bekam, Verſuche zur Zergliederung deſſelben (z. B. durch Auslaugen des darin befindlichen Salpeters, Abſchwemmung der Kohle und Verbrennung des Schwefels) machte, und ſo es entdeckt, obgleich nicht erfunden hat.

machte, noch gar nicht bekannt. Beydes kann Verdienſt ſeyn. Man kann aber etwas finden was man gar nicht ſucht (wie der Goldkoch den Phosphor), und da iſt es auch gar kein Verdienſt. — Nun heißt das Talent zum Erfinden das Genie. Man legt aber dieſen Namen immer nur einem Künſtler bey, alſo dem, der etwas zu machen verſteht, nicht dem, der blos vieles kennt und weiß; aber auch nicht einem blos nachahmenden, ſondern einem Werke urſprünglich hervorzubringen aufgelegten Künſtler; endlich auch dieſem nur, wenn ſein Product muſterhaft iſt, d. i. wenn es verdient als Beyſpiel (exemplar) nachgeahmt zu werden. — Alſo iſt das Genie eines Menſchen „die muſterhafte Originalität ſeines Talents'' (in Anſehung dieſer oder jener Art von Kunſtproducten). Man nennt aber auch einen Kopf, der die Anlage dazu hat ein Genie; da alsdann dieſes Wort nicht blos die Naturgabe einer Perſon, ſondern auch die Perſon ſelbſt bedeuten ſoll. — In vielen Fächern Genie zu ſeyn iſt ein vaſtes Genie (wie Leenardo da Vinci).

Das eigentliche Feld für das Genie iſt das der Einbildungskraft; weil dieſe ſchöpferiſch iſt, und weniger, wie andere Vermögen, unter dem Zwange der Regeln ſteht, dadurch aber der Originalität deſto fähiger iſt. — Der Mechanism der Unterweiſung, weil dieſe jederzeit den Schüler zur Nachahmung nöthigt, iſt dem Aufkeimen eines Genies, nämlich was ſeine Originalität betrifft, zwar allerdings nachtheilig. Aber jede Kunſt bedarf doch gewiſſer mechaniſcher Grundregeln, nämlich der Angemeſſenheit des Products zur untergelegten Idee,

d. i.

d. i. Wahrheit in der Darſtellung des Gegenſtandes, der gedacht wird. Das muß nun mit Schulſtrenge gelernt werden und iſt allerdings eine Wirkung der Nachahmung. Die Einbildungskraft aber auch von dieſem Zwange zu befreyen und das eigenthümliche Talent, ſogar der Natur zuwider, regellos verfahren und ſchwärmen zu laſſen, würde vielleicht originale Tollheit abgeben; die freylich nicht muſterhaft ſeyn und alſo auch nicht zum Genie gezählt werden würde.

Geiſt iſt das belebende Prinzip im Menſchen. In der franzöſiſchen Sprache führen Geiſt und Witz einerley Namen, Esprit. Im Deutſchen iſt es anders. Man ſagt: eine Rede, eine Schrift, eine Dame in Geſellſchaft, u. ſ. w. iſt ſchön; aber ohne Geiſt. Der Vorrath von Witz macht es hier nicht aus; denn man kann ſich auch dieſen verekeln, weil ſeine Wirkung nichts bleibendes hinterläßt. Wenn alle jene obgenannte Sachen und Perſonen geiſtvoll heißen ſollen, ſo müſſen ſie ein Intereſſe erregen und zwar durch Ideen. Denn das ſetzt die Einbildungskraft in Bewegung, welche für dergleichen Begriffe einen großen Spielraum vor ſich ſieht. Wie wäre es alſo: wenn wir das franzöſiſche Wort genie mit dem deutſchen eigenthümlicher Geiſt ausdrückten; denn unſere Nation läßt ſich bereden, die Franzoſen hätten ein Wort dafür aus ihrer eigenen Sprache, dergleichen wir in der unſrigen nicht hätten, ſondern von ihnen borgen müßten, da ſie es doch ſelbſt aus dem lateiniſchen (genius) geborgt haben, welches nichts anders als einen eigenthümlichen Geiſt bedeutet.

Die Urſache aber, weswegen die muſterhafte Originalität des Talents mit dieſem myſtiſchen Namen benennt wird, iſt, weil der, welcher dieſes hat, die Ausbrüche deſſelben ſich nicht erklären, oder auch, wie er zu einer Kunſt komme, die er nicht hat erlernen können, ſich ſelbſt nicht begreiflich machen kann. Denn Unſichtbarkeit (der Urſache zu einer Wirkung) iſt ein Nebenbegrif vom Geiſte (einem genius, der dem Talentvollen ſchon in ſeiner Geburt beygeſellet worden), deſſen Eingebung gleichſam er nur folgt. Die Gemüthskräfte aber müſſen hiebey vermittelſt der Einbildungskraft harmoniſch bewegt werden; weil ſie ſonſt nicht beleben, ſondern ſich einander ſtören würden, und das muß durch die Natur des Subjects geſchehen: weshalb man Genie auch das Talent nennen kann, „durch welches die Natur der Kunſt die Regel giebt.“

§. 48. Ob der Welt durch große Genies im Ganzen ſonderlich gedient ſey, weil ſie doch oft neue Wege einſchlagen und neue Ausſichten eröfnen, oder ob mechaniſche Köpfe, wenn ſie gleich nicht Epoche machten, mit ihrem alltägigen, langſam am Stecken und Stabe der Erfahrung fortſchreitenden Verſtande, nicht das Meiſte zum Wachsthum der Künſte und Wiſſenſchaften beygetragen haben, (indem ſie, wenn gleich keiner von ihnen Bewunderung erregte, doch auch keine Unordnung ſtifteten): mag hier unerörtert bleiben. — Aber ein Schlag von ihnen, Geniemänner (beſſer Genieaffen) genannt, hat ſich unter jenem Aushängeſchilde mit eingedrängt, welcher die Sprache außerordentlich von der Natur begünſtigter Köpfe führt, das mühſame Lernen und Forſchen für ſtümperhaft erklärt und den Geiſt aller Wiſſenſchaft mit einem Griffe gehaſcht zu haben, ihn aber in kleinen Gaben concentrirt und kraftvoll zu reichen, vorgiebt. Dieſer Schlag iſt, wie der der Quackſalber und Marktſchreyer, den Fortſchritten in wiſſenſchaftlicher und ſittlicher Bildung ſehr nachtheilig, wenn er über Religion, Staatsverhältniſſe und Moral, gleich dem Eingeweiheten, oder Machthaber, vom Weisheitsſitze herab im entſcheidenden Tone abſpricht und ſo die Armſeligkeit des Geiſtes zu verdecken weiß. Was iſt hiewider anders zu thun als zu lachen und ſeinen Gang mit Fleiß, Ordnung und Klarheit geduldig fortzuſetzen, ohne auf jene Gaukler Rückſicht zu nehmen?

§. 49. Das Genie ſcheint auch, nach der Verſchiedenheit des Nationalſchlages und des Bodens, dem es angebohren iſt, verſchiedene urſprüngliche Keime in ſich zu haben und ſie verſchiedentlich zu entwickeln. Es ſchlägt bey den Deutſchen mehr in die Wurzel, bey den Italiänern in die Krone, bey den Franzoſen in die Blüthe, und bey den Engländern in die Frucht.

Noch iſt der allgemeine Kopf (der alle verſchiedenartige Wiſſenſchaften beſaßt) vom Genie, als dem erfinderiſchen, unterſchieden. Der erſtere kann es in demjenigen ſeyn, was gelernt werden kann; nämlich der die hiſtoriſche Erkenntniß von dem, was in Anſehung aller Wiſſenſchaften bisher gethan iſt, beſitzt (Polyhiſtor), wie Jul. Caſ. Scaliger. Der letztere iſt der Mann, nicht ſowohl von großem Umfange des Geiſtes, als intenſiver Größe deſſelben in Allem Epoche zu machen, was er unternimmt, (wie Newton, Leibnitz). Der architectoniſche, der den Zuſammenhang aller Wiſſenſchaften und wie ſie einander unterſtützen, methodiſch einſieht, iſt ein nur ſubalternes aber doch nicht gemeines Genie. — Es giebt aber auch gigantiſche Gelehrſamkeit, die doch oft cyclopiſch iſt, der nämlich ein Auge fehlt: nämlich das, der wahren Philoſophie, um dieſe Menge des hiſtoriſchen Wiſſens, die Fracht von hundert Cameelen, durch die Vernunft zweckmäßig zu benutzen.

Die bloßen Naturaliſten des Kopfs (eleves de la nature, Autodidacti) können in manchen Fällen auch für Genies gelten, weil ſie, ob ſie zwar manches, was ſie wiſſen, von Anderen hätten lernen können, für ſich ſelbſt ausgedacht haben und in dem, was an ſich keine Sache des Genie's iſt, doch Genie's ſind: wie es, was mechaniſche Künſte betrift, in der Schweitz manche giebt, welche in dieſen Künſten Erfinder ſind; aber ein früh-kluges Wunderkind (ingenium praecox) wie das in Lübeck, Heinecke, oder in Halle Baratier, von ephemeriſcher Exiſtenz, ſind Abſchweifungen der Natur von ihrer Regel, Raritäten fürs Naturaliencabinet und laſſen ihre überfrühe Zeitigung zwar bewundern, aber oft auch von denen, die ſie beförderten, mit Grund bereuen.

* * *

Weil am Ende der ganze Gebrauch des Erkenntnißvermögens, zu ſeiner eigenen Beförderung, ſelbſt im theoretiſchen Erkenntniſſe, doch der Vernunft bedarf, welche

die

die Regel giebt, nach welcher es allein befördert werden kann: ſo kann man den Anſpruch, den die Vernunft an daſſelbe macht, in die drey Fragen zuſammenfaſſen, welche nach den drey Facultäten deſſelben geſtellt ſind:

Was will ich? (frägt der Verſtand) *)
Worauf kommts an? (frägt die Urtheilskraft)
Was kommt heraus? (frägt die Vernunft).

Die Köpfe ſind in der Fähigkeit der Beantwortung aller dieſer drey Fragen ſehr verſchieden. — Die erſte erfordert nur einen klaren Kopf ſich ſelbſt zu verſtehen; und dieſe Naturgabe iſt, bey einiger Cultur, ziemlich gemein; vornehmlich wenn man darauf aufmerkſam macht. — Die zweyte treffend zu beantworten, iſt weit ſeltener; denn es bieten ſich vielerley Arten der Beſtimmung des vorliegenden Begrifs und der ſcheinbaren Auflöſung der Aufgabe dar: welche iſt nun die einzige, die dieſer genau angemeſſen iſt? (z. B. in Proceſſen oder im Beginnen gewiſſer Handlungsplane zu demſelben Zweck.) Hiezu giebt es ein Talent der Auswahl des in einem gewiſſen Falle gerade zutreffenden (judicium discretivum), welches ſehr erwünſcht, aber auch ſehr ſelten iſt. Der Advocat, der mit viel Gründen angezogen kommt, die ſeine Behauptung bewähren ſollen, erſchwert dem Richter ſehr ſeine Sentenz, weil er ſelbſt nur herumtappt; weiß er aber, nach der Erklärung deſſen, was er will, den Punct zu treffen (denn der iſt nur ein einziger), worauf

---

*) Das Wollen wird hier blos im theoretiſchen Sinn verſtanden: Was will ich als wahr behaupten?

es ankommt, ſo iſt es kurz abgemacht und der Spruch der Vernunft folgt von ſelbſt.

Der Verſtand iſt poſitiv und vertreibt die Finſterniß der Unwiſſenheit — die Urtheilskraft mehr negativ zu Verhütung der Irrthümer aus dem dämmernden Lichte, darin die Gegenſtände erſcheinen. — Die Vernunft verſtopft die Quelle der Irrthümer (die Vorurtheile) und ſichert hiemit den Verſtand durch die Allgemeinheit der Principien. — — Büchergelehrſamkeit vermehrt zwar die Kenntniſſe, aber erweitert nicht den Begrif und die Einſicht, wo nicht Vernunft dazu kommt. Dieſe iſt aber noch vom Vernünfteln, dem Spiel mit bloßen Verſuchen im Gebrauche der Vernunft, ohne ein Geſetz derſelben, unterſchieden. Wenn die Frage iſt: ob ich Geſpenſter glauben ſoll? ſo kann ich über die Möglichkeit derſelben auf allerley Art vernünfteln; aber die Vernunft verbietet abergläubiſch, d. i. ohne ein Prinzip der Erklärung des Phänomens nach Erfahrungsgeſetzen, die Möglichkeit deſſelben anzunehmen.

Durch die große Verſchiedenheit der Köpfe, in der Art wie ſie eben dieſelben Gegenſtände, imgleichen ſich untereinander anſehen; durch das Reiben derſelben an einander und die Verbindung derſelben ſowohl als ihre Trennung, bewirkt die Natur ein ſehenswürdiges Schauſpiel auf der Bühne der Beobachter und Denker von unendlich verſchiedener Art. Für die letztere Art können folgende Maximen zu unwandelbaren Geboten gemacht werden:

1) Selbſt

1) Selbſt denken.

2) Sich (in der Mittheilung mit Menſchen) in die Stelle jedes Anderen zu denken.

3) Jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken.

Das erſte Prinzip iſt negativ (nullius addictus jurare in verba Magiſtri), das der zwangsfreyen; das zweyte poſitiv, der liberalen, ſich den Begriffen Anderer bequemenden; das dritte der conſequenten (folgerechten) Denkungsart; von deren jeder, noch mehr aber von ihrem Gegentheil, die Anthropologie Beyſpiele aufſtellen kann.

Die wichtigſte Revolution in dem Inneren des Menſchen iſt: „der Ausgang deſſelben aus ſeiner ſelbſtverſchuldeten Unmündigkeit.“ Statt deſſen, daß bis dahin andere für ihn dachten und er blos nachahmte, oder am Gängelbande ſich leiten ließ, wagt er es jetzt, mit eigenen Füßen auf dem Boden der Erfahrung, wenn gleich noch wackelnd, fortzuſchreiten.

Zweytes Hauptſtück.

Das Gefühl der Luſt und Unluſt.

Eintheilung.

1) Die ſinnliche, 2) die intellectuelle Luſt. Die erſtere entweder A) durch den Sinn (das Vergnügen), oder B) durch die Einbildungskraft (der Geſchmack); die zweyte (nämlich intellectuelle) entweder a) durch darſtellbare Begriffe oder b) durch Ideen; — — und ſo wird auch das Gegentheil, die Unluſt vorgeſtellt.

Von der ſinnlichen Luſt.

Erſter Abſchnitt.

Vom Gefühl für das Angenehme oder der ſinnlichen Luſt in der Empfindung eines Gegenſtandes.

§. 50. Vergnügen iſt eine Luſt durch den Sinn, und was dieſen beluſtigt, heißt angenehm. Schmerz iſt die Unluſt durch den Sinn, und was jenen hervorbringt, iſt unangenehm. — Sie ſind einander nicht wie Erwerb und Mangel (+ und 0), ſondern wie Erwerb und Verluſt (+ und —) d. i. eines dem anderen nicht blos als Gegentheil (contradictorie, ſ. logice ce oppoſitum) ſondern auch als Widerſpiel (contrarie ſ. realiter oppoſitum) entgegengeſetzt. — — Die Ausdrücke von dem, was gefällt oder mißfällt und dem, was dazwiſchen iſt, dem Gleichgültigen, ſind zu weit; denn ſie können auch aufs Intellectuelle gehen: wo ſie dann mit Vergnügen und Schmerz nicht zuſammentreffen würden.

Man kann dieſe Gefühle auch durch die Wirkung erklären, die die Empfindung unſeres Zuſtandes auf das Gemüth macht. Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt meinen Zuſtand zu verlaſſen (aus ihm herauszugehen): iſt mir unangenehm — es ſchmerzt mich; was eben ſo mich antreibt, ihn zu erhalten (in ihm zu bleiben): iſt mir angenehm, es vergnügt mich. Wir ſind aber unaufhaltſam im Strome der Zeit und dem damit verbundenen Wechſel der Empfindungen fortgeführt. Ob nun gleich das Verlaſſen des einen Zeitpunkts und das Eintreten in den anderen ein und derſelbe Act (des Wechſels) iſt, ſo iſt doch in unſerem Gedanken und dem Bewußtſeyn dieſes Wechſels eine Zeitfolge; dem Verhältniß der Urſache und Wirkung gemäß. — Es frägt ſich nun: ob das Bewußtſeyn des Verlaſſens des gegenwärtigen Zuſtandes, oder ob der Proſpect des Eintretens in einen Künftigen in uns die Empfindung des Vergnügens erwecke? Im erſten Fall iſt das Vergnügen nichts anders als Aufhebung eines Schmerzes und etwas Negatives; im zweyten würde es Vorempfindung einer Annehmlichkeit, alſo Vermehrung des Zuſtandes der Luſt, mithin etwas Poſitives ſeyn. Es läßt ſich aber auch ſchon zum Voraus errathen, daß das erſtere allein ſtatt finden werde; denn die Zeit ſchleppt uns vom Gegenwärtigen zum Künftigen (nicht umgekehrt), und daß wir zuerſt genöthigt werden aus dem Gegenwärtigen herauszugehen, unbeſtimmt in welchen Anderen wir treten werden, nur ſo daß er doch ein Anderer iſt, das kann allein die Urſache des angenehmen Gefühls ſeyn.

Vergnügen iſt das Gefühl der Beförderung; Schmerz das einer Hinderniß des Lebens. Leben aber (des Thiers) iſt, wie auch ſchon die Aerzte angemerkt haben, ein continuirliches Spiel des Antagonisms von beyden.

Alſo muß vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz iſt immer das erſte. Denn was würde aus einer continuirlichen Beförderung der Lebenskraft, die über einen gewiſſen Grad ſich doch nicht ſteigern läßt, anders folgen als ein ſchneller Tod für Freude?

Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen; ſondern zwiſchen einem und dem anderen muß ſich der Schmerz einfinden. Es ſind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwiſchen gemengten Beförderungen derſelben, welche den Zuſtand der Geſundheit ausmachen, den wir irrigerweiſe für ein continuirlich gefühltes Wohlbefinden halten; da er doch nur aus ruckweiſe (mit immer dazwiſchen eintretenden Schmerz) einander folgenden angenehmen Gefühlen beſteht. Der Schmerz iſt der Stachel der Thätigkeit und in dieſer fühlen wir allererſt unſer Leben; ohne dieſen würde Lebloſigkeit eintreten.

Die Schmerzen, die langſam vergehen (wie das allmählige Geneſen von einer Krankheit oder der langſame Wiedererwerb eines verlornen Capitals), haben kein lebhaftes Vergnügen zur Folge, weil der Uebergang unmerklich iſt. — Dieſe Sätze des Grafen Veri unterſchreibe ich mit voller Ueberzeugung.

Erläuterung durch Beyſpiele.

Warum iſt das Spiel (vornehmlich um Geld) ſo anziehend, und wenn es nicht gar zu eigennützig iſt, die beſte Zerſtreuung und Erholung nach einer langen Anſtrengung der Gedanken; denn durch Nichts-thun erholt man ſich nur langſam? Weil es der Zuſtand eines unabläßig wechſelnden Fürchtens und Hoffens iſt. Die Abendmahlzeit nach demſelben ſchmeckt und bekommt auch beſſer. — Wodurch ſind Schauſpiele (es mögen Trauer- oder Luſtſpiele ſeyn) ſo anlockend? Weil in allen gewiſſe Schwierigkeiten, — Aengſtlichkeit und Verlegenheit, zwiſchen Hofnung und Freude, — eintreten und ſo das Spiel einander widriger Affecten beym Schluſſe des Stücks dem Zuſchauer Beförderung des Lebens iſt, indem es ihn innerlich in Motion verſetzt hat. — Warum ſchließt ein Liebesroman mit der Trauung und weswegen iſt ein ihm angehängter Supplement-Band (wie im Fielding), der ihn, von der Hand eines Stümpers, noch in der Ehe fortſetzt, widrig und abgeſchmackt? Weil Eiferſucht, als Schmerz der Verliebten, zwiſchen ihre Freuden und Hofnungen, vor der Ehe Würze für den Leſer,

Leſer, in der Ehe aber Gift iſt; denn, um in der Romanenſprache zu reden, iſt „das Ende der Liebesſchmerzen zugleich das Ende der Liebe" (verſteht ſich mit Affect). Warum iſt Arbeit die beſte Art ſein Leben zu genießen? Weil ſie beſchwerliche (an ſich unangenehme und nur durch den Erfolg ergötzende) Beſchäftigung iſt und die Ruhe, durch das bloße Verſchwinden einer langen Beſchwerde, zur fühlbaren Luſt, dem Frohſeyn wird; da ſie ſonſt nichts genießbares ſeyn würde. — — Der Toback (er werde geraucht oder geſchnupft) iſt zunächſt mit einer unangenehmen Empfindung verbunden. Aber gerade dadurch, daß die Natur (durch Abſonderung eines Schleims der Gaumen oder der Naſe) dieſen Schmerz augenblicklich aufhebt, wird er (vornehmlich der erſtere) zu einer Art von Geſellſchaft, durch Unterhaltung und immer neue Erweckung der Empfindungen und ſelbſt der Gedanken; wenn dieſe gleich hiebey nur herumſchweifend ſind. — Wen endlich auch kein poſitiver Schmerz zur Thätigkeit anreizt, den wird allenfalls ein negativer, die lange Weile, als Leere an Empfindung, die der an den Wechſel derſelben gewöhnte Menſch in ſich wahrnimmt und welche den Lebenetrieb womit auszufüllen beſtrebt iſt, oft dermaßen afficiren, daß er eher etwas zu ſeinem Schaden, als gar nichts zu thun ſich angetrieben fühlt.

Von der langen Weile und dem Kurzweil.

§. 51. Sein Leben fühlen, ſich vergnügen, iſt alſo nichts anders als: ſich continuirlich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zuſtande herauszugehen (der alſo ein eben ſo oft wiederkommender Schmerz ſeyn muß). Hieraus erklärt ſich auch die drückende, ja ängſtliche Beſchwerlichkeit der langen Weile, für Alle, welche auf ihr Leben und auf die Zeit aufmerkſam ſind, (cultivirte Menſchen). *) Dieſer Druck oder Antrieb, jeden Zeitpunkt, darin wir ſind, zu verlaſſen und in den folgenden überzugehen, iſt accelerirend und kann bis zur Entſchließung wachſen, ſeinem Leben ein Ende zu machen, weil der üppige Menſch den Genuß aller Art verſucht hat und keiner für ihn mehr neu iſt; wie man in Paris vom Lord Mordaunt ſagte: „die Engländer erhenken ſich, um ſich die Zeit zu paſſiren." — — Die in ſich wahrgenommene Leere an Empfindungen erregt ein Grauen (horror vacui), und gleichſam das Vorgefühl eines langſamen Todes, der für peinlicher gehalten wird, als wenn das Schickſal den Lebensfaden ſchnell abreißt.

Hier-

---

*) Der Caraibe iſt durch ſeine angeborne Lebloſigkeit von dieſer Beſchwerlichkeit frey. Er kann ſtundenlang mit ſeiner Angelruthe ſitzen ohne etwas zu fangen; die Gedankenloſigkeit iſt ein Mangel des Stachels der Thätigkeit, der immer einen Schmerz bey ſich führt, und deſſen jener überhoben iſt. — Unſere Leſewelt von verfeinertem Geſchmack wird durch ephemeriſche Schriften immer im Appetit, ſelbſt im Heißhunger zur Leſerey (eine Art von Nichtsthun), erhalten, nicht um ſich zu cultiviren, ſondern zu *genießen*; ſo, daß die Köpfe dabey immer leer bleiben und keine Ueberſättigung zu beſorgen iſt; indem ſie ihrem geſchäftigen Müßiggange den Anſtrich einer Arbeit geben und ſich in demſelben einen würdigen Zeitaufwand vorſpiegeln, der doch um nichts beſſer iſt als jener, welchen das *Journal des Luxus und der Moden* dem Publikum anbietet.

Hieraus erklärt ſich auch, warum Zeitverkürzungen mit Vergnügen für einerley genommen werden; weil, je ſchneller wir über die Zeit wegkommen, wir uns deſto erquickter fühlen und eine Geſellſchaft, die ſich auf einer Luſtreiſe im Wagen drey Stunden lang mit Geſprächen wohl unterhalten hat, beym Ausſteigen, wenn einer von ihnen nach der Uhr ſieht, fröhlich ſagt: wo iſt die Zeit geblieben? oder wie kurz iſt uns die Zeit geworden? Da im Gegentheil, wenn die Aufmerkſamkeit auf die Zeit nicht Aufmerkſamkeit auf einen Schmerz, über den wir wegzuſeyn uns beſtreben, ſondern auf ein Vergnügen wäre, man wie billig jeden Verluſt der Zeit bedauren würde. — Unterredungen, die wenig Wechſel der Vorſtellungen enthalten, heißen langweilig, eben hiemit auch beſchwerlich und ein kurzweiliger Mann wird, wenn gleich nicht für einen wichtigen, doch für einen angenehmen Mann gehalten, der, ſobald er nur ins Zimmer tritt, gleich aller Mitgäſte Geſichter erheitert; wie durch ein Frohſeyn wegen Befreyung von einer Beſchwerde.

Wie iſt aber das Phänomen zu erklären, daß ein Menſch, der ſich den größten Theil ſeines Lebens hindurch mit langer Weile gequält hat und ihm jeder Tag lang war, doch am Ende des Lebens über die Kürze des Lebens klagt? — Die Urſache hievon iſt in der Analogie mit einer ähnlichen Beobachtung zu ſuchen: woher die deutſche (nicht gemeſſene oder mit Meilenzeiger, wie die ruſſiſche Werſte, verſehene) Meilen, je naher zur Hauptſtadt (z. B. Berlin), immer deſto kleiner, je weiter aber davon (in Pommern) deſto größer werden; nämlich die Fülle der geſehenen Gegenſtände (Dör-

(Dörfer und Landhäuſer) bewirkt in der Erinnerung den täuſchenden Schluß, auf eine lange dazu erforderlich geweſene Zeit, folglich auch auf einen großen zurückgelegten Raum; das Leere aber im letzteren Fall wenig Erinnerung des Geſehenen und alſo den Schluß auf einen kürzeren Weg, als ſich nach der Uhr ergeben würde. — — Eben ſo wird die Menge der Abſchnitte, die den letzten Theil des Lebens mit mannigfaltigen veränderten Arbeiten auszeichnen, dem Alten die Einbildung von einer längeren zurückgelegten Lebenszeit erregen, als er nach der Zahl der Jahre geglaubt hatte und das Ausfüllen der Zeit durch planmäßig fortſchreitende Beſchäftigungen, die einen großen beabſichtigten Zweck zur Folge haben (vitam extendere factis), iſt das einzige ſichere Mittel ſeines Lebens froh und dabey doch auch Lebensſatt zu werden. „Je mehr du gedacht, je mehr du gethan haſt, deſto länger haſt du (ſelbſt in deiner eigenen Einbildung) gelebt". — — Ein ſolcher Beſchluß des Lebens geſchieht nun mit Zufriedenheit.

Wie ſteht es aber mit der Zufriedenheit (acquieſcentia) während dem Leben? — Sie iſt dem Menſchen unerreichbar: weder in moraliſcher (mit ſich ſelbſt, im Wohlverhalten zufrieden zu ſeyn) noch in pragmatiſcher Hinſicht (mit ſeinem Wohlbefinden, was er ſich durch Geſchicklichkeit und Klugheit zu verſchaffen denkt). Die Natur hat den Schmerz zum Stachel der Thätigkeit in ihn gelegt, dem er nicht entgehen kann: um immer zum Beſſeren fortzuſchreiten und auch im letzten Augenblicke des Lebens iſt die Zufriedenheit mit dem letzten Abſchnitte deſſelben nur comparativ (theils indem wir uns mit

dem

dem Looſe Anderer, theils auch mit uns ſelbſt vergleichen) ſo zu nennen; nie aber iſt ſie rein und vollſtändig. — Im Leben (abſolut) zufrieden zu ſeyn, wäre thatloſe *Ruhe* und Stillſtand der Triebfedern, oder Abſtumpfung der Empfindungen und der damit verknüpften Thätigkeit. Eine ſolche aber kann eben ſo wenig mit dem intellectuellen Leben des Menſchen zuſammen beſtehen, als der Stillſtand des Herzens in einem thieriſchen Körper, auf den, wenn nicht (durch den Schmerz) ein neuer Anreiz ergeht, unvermeidlich der Tod folgt.

Anmerkung. In dieſem Abſchnitte ſollte nun auch von *Affecten*, als die Schranken der inneren Freyheit im Menſchen überſchreitenden Gefühlen der Luſt oder Unluſt, gehandelt werden;, Allein, da dieſe mit den *Leidenſchaften*, welche in einem anderen Abſchnitte, nämlich dem des Begehrungsvermögens, vorkommen, oft vermengt zu werden pflegen, und doch auch damit in naher Verwandtſchaft ſtehen: ſo werde ich ihre Erörterung bey Gelegenheit dieſes dritten Abſchnittes vornehmen.

§. 52. Habituell zur Fröhlichkeit geſtimmt zu ſeyn, iſt zwar mehrentheils eine Temperamentseigenſchaft, kann aber auch oft eine Wirkung von Grundſätzen ſeyn; wie *Epicurs*, von anderen ſo genanntes und darum verſchrieenes *Wohlluſtprincip*, was eigentlich das *ſtets fröhliche Herz* des Weiſen bedeuten ſollte. — *Gleichmüthig* iſt der, welcher ſich weder erfreut noch betrübt, und von dem, der gegen die Zufälle des Lebens *gleichgültig* mithin von ſtumpfem Gefühl iſt, ſehr unterſchieden. — Von der Gleichmüthigkeit unterſcheidet ſich die launiſche Sinnesart (vermuthlich hat ſie anfänglich lunatiſch geheißen), welche eine Diſpoſition zu Anwandlungen eines Subjects zur Freude oder Traurigkeit iſt, von denen dieſes ſich ſelbſt keinen Grund angeben kann, und die vornehmlich den Hypochondriſten anhängt. Sie iſt von dem launigten Talent (eines Butler oder Sterne) ganz unterſchieden; welches durch die abſichtlich-verkehrte Stellung, in die der witzige Kopf die Gegenſtände ſetzt (gleichſam ſie auf den Kopf ſtellt), mit ſchalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leſer das Vergnügen macht, ſie ſelbſt zurecht zu ſtellen. — Empfindſamkeit iſt jener Gleichmüthigkeit nicht entgegen. Denn ſie iſt ein Vermögen und eine Stärke, den Zuſtand ſowohl der Luſt als Unluſt zuzulaſſen, oder auch vom Gemüth abzuhalten und hat alſo eine Wahl. Dagegen iſt Empfindeley eine Schwäche, durch Theilnehmung an anderer ihrem Zuſtande, die gleichſam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben ſpielen können, ſich auch wider Willen afficiren zu laſſen. Die erſtere iſt männlich; denn der Mann, welcher einem Weibe oder Kinde Beſchwerlichkeiten oder Schmerz erſparen will, muß ſo viel feines Gefühl haben, als nöthig iſt, um anderer ihre Empfindung, nicht nach ſeiner Stärke, ſondern ihrer Schwäche zu beurtheilen, und die Zartheit ſeiner Empfindung iſt zur Großmuth nothwendig. Dagegen iſt die thatleere Theilnehmung ſeines Gefühls, ſympathetiſch, zu anderer ihren Gefühlen das ſeine mittönen und ſich ſo blos leidend afficiren zu laſſen, läppiſch und kindiſch. — So kann und ſollte es Frömmigkeit in guter Laune, beſchwerliche aber nothwendige Arbeit, ſelbſt das Sterben in guter Laune, geben; denn alles dieſes verliert ſeinen Werth dadurch, daß es in ſchlimmer und mürriſcher Stimmung begangen oder erlitten wird.

Von dem Schmerz, über den man vorſetzlich als einem, der nie anders als mit dem Leben aufhören ſoll, brütet, ſagt man, daß jemand ſich etwas (ein Uebel) zu Gemüthe ziehe. — Man muß ſich aber nichts dergleichen zu Gemüthe ziehen; denn was ſich nicht ändern läßt, muß aus dem Sinn geſchlagen werden: weil es Unſinn wäre, das Geſchehene ungeſchehen machen zu wollen. Sich beſſeren geht wohl an und iſt auch Pflicht; an dem aber, was ſchon außer meiner Gewalt iſt, noch beſſern zu wollen, iſt ungereimt. Aber etwas zu Herzen nehmen, worunter jeder gute Rath, oder Lehre verſtanden wird, die man ſich angelegen zu ſeyn den feſten Vorſatz faßt, iſt eine überlegte Gedankenrichtung, ſeinen Willen mit genugſam ſtarkem Gefühl zur Ausübung deſſelben zu verknüpfen. — Die Buße des Selbſtpeinigers, ſtatt der ſchnellen Verwendung ſeiner Geſinnung auf einen beſſeren Lebenswandel, iſt rein verlohrene Mühe und hat noch wohl die ſchlimme Folge, blos dadurch (die Reue) ſein Schuldregiſter für getilgt zu halten und ſo ſich die, vernünftigerweiſe jetzt noch zu verdoppelnde, Beſtrebung zum Beſſeren, zu erſparen.

§. 53. Eine Art ſich zu vergnügen iſt zugleich Cultur: nämlich Vergrößerung der Fähigkeit noch mehr Vergnügen dieſer Art zu genießen; dergleichen das mit ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften iſt. Eine andere Art

Art aber iſt **Abnutzung**: welche uns des ferneren Genuſſes immer weniger fähig macht. Auf welchem Wege man aber auch immer Vergnügen ſuchen mag: ſo iſt es eine Hauptmaxime, es ſich ſo zuzumeſſen, daß man noch immer damit ſteigen kann; denn damit geſättigt zu ſeyn, bewirkt denjenigen ekelnden Zuſtand, der dem verwöhnten Menſchen das Leben ſelbſt zur Laſt macht und Weiber, unter dem Namen der Vapeurs, verzehrt. — — Junger Menſch! gewinne die Arbeit lieb; verſage dir Vergnügen, nicht um ihnen zu **entſagen**, ſondern, ſo viel als möglich, immer nur im Proſpect zu behalten. Stumpfe die Empfänglichkeit für dieſelbe nicht durch Genuß frühzeitig ab. Die Reife des Alters, welche die Entbehrung eines jeden phyſiſchen Genuſſes nie bedauren läßt, wird ſelbſt in dieſer Aufopferung dir ein Capital von Zufriedenheit zuſichern, welches vom Zufall oder dem Naturgeſetz unabhängig iſt.

§. 54. Wir urtheilen aber auch über Vergnügen und Schmerz, durch ein **höheres** Wohlgefallen oder Mißfallen an uns ſelbſt (nämlich das moraliſche): ob wir uns demſelben weigern oder überlaſſen ſollen.

1) Der Gegenſtand kann angenehm ſeyn, aber das Vergnügen an demſelben **mißfallen**. Daher der Ausdruck von einer **bitteren Freude**. — Der, welcher in mißlichen Glücksumſtänden iſt und nun ſeine Aeltern, oder einen würdigen und wohlthätigen Anverwandten beerbt, kann nicht vermeiden ſich über ihr Abſterben zu freuen; aber auch nicht, ſich dieſe Freude zu verweiſen. Eben das geſchieht im Gemüthe eines Ad-

juncts, der einem von ihm verehrten Vorgänger mit un-geheuchelter Traurigkeit im Leichenbegängniſſe folgt..

2) Der Gegenſtand kann *unangenehm* ſeyn; aber der *Schmerz* über ihn *gefällt*. Daher der Ausdruck *ſüßer Schmerz*: z. B. einer ſonſt wohlhabend hinterlaſſenen Wittwe, die ſich nicht will tröſten laſſen; welches oft ungebührlicherweiſe für Affectation ausgelegt wird.

Dagegen kann das Vergnügen überdem noch gefallen, nämlich dadurch, daß der Menſch an ſolchen Gegenſtänden, mit denen ſich zu beſchäftigen ihm Ehre macht, ein Vergnügen findet: z. B. die Unterhaltung mit ſchönen Künſten, ſtatt des bloſſen Sinnengenuſſes, und dazu noch das Wohlgefallen daran, daß er (als ein feiner Mann) eines ſolchen Vergnügens fähig iſt. — Eben ſo kann der Schmerz eines Menſchen obenein ihm noch mißfallen. Jeder Haß eines Beleidigten iſt Schmerz; aber der Wohldenkende kann doch nicht umhin, es ſich zu verweiſen, daß, ſelbſt nach der Genugthuung, er noch immer einen Groll gegen ihn übrig behält.

§. 55. Vergnügen, was man *ſelbſt* (geſetzmäßig) erwirbt, wird verdoppelt gefühlt; einmal als *Gewinn* und dann noch obenein als *Verdienſt* (die innere Zurechnung ſelbſt Urheber deſſelben zu ſeyn). — Erarbeitetes Geld vergnügt, wenigſtens *dauerhafter*, als im Glücksſpiel gewonnenes, und, wenn man auch über das Allgemeinſchädliche der Lotterie wegſieht, ſo liegt doch im Gewinn durch dieſelbe etwas, deſſen ſich ein wohl-

wohldenkender Menſch ſchämen muß. — Ein Uebel, daran eine fremde Urſache ſchuld iſt, ſchmerzt; aber woran man ſelbſt ſchuld iſt, betrübt und ſchlägt nieder.

Wie iſt es aber zu erklären oder zu vereinigen: daß bey einem Uebel, was jemanden von Anderen wiederfährt, zweyerley Sprache geführt wird. — So ſagt z. B. einer der Leidenden: „ich wollte mich zufrieden geben. wenn ich nur die mindeſte Schuld daran hätte;“ ein Anderer aber: „es iſt mein Troſt, daß ich daran ganz unſchuldig bin“. — Unſchuldig leiden entrüſtet; weil es Beleidigung von einem Anderen iſt. — Schuldig leiden ſchlägt nieder; weil es innerer Vorwurf iſt. — Man ſieht leicht, daß von jenen beyden der Letztere der beſſere Menſch ſey.

§. 56. Es iſt eben nicht die lieblichſte Bemerkung an Menſchen: daß ihr Vergnügen durch Vergleichung mit Anderer ihrem Schmerz erhöhet, der eigene Schmerz aber durch die Vergleichung mit Anderer ähnlichen, oder noch größeren Leiden, vermindert wird. Dieſe Wirkung iſt aber blos pſychologiſch (nach dem Satze des Contraſtes: oppoſita juxta ſe poſita magis eluceſcunt) und hat keine Beziehung aufs Moraliſche: etwa Anderen Leiden zu wünſchen, damit man die Behaglichkeit ſeines eigenen Zuſtandes deſto inniglicher fühlen möge. Man leidet vermittelſt der Einbildungskraft mit dem Anderen mit, (ſo wie, wenn man jemanden, aus dem Gleichgewicht gekommen, dem Fallen nahe ſieht, man unwillkührlich und vergeblich, ſich auf die Gegenſeite hinbeugt, um ihn gleichſam gerade zu ſtellen) und iſt nur froh in daſſelbe Schickſal nicht auch verflochten zu ſeyn. *) Daher läuft das Volk mit heftiger Begierde die Hinführung eines Delinquenten und deſſen Hinrichtung anzuſehen, als zu einem Schauſpiel. Denn die Gemüthsbewegungen und Gefühle, die ſich an ſeinem Geſicht und Betragen äußern, wirken ſympathetiſch auf den Zuſchauer und hinterlaſſen, nach der Beängſtigung deſſelben durch die Einbildungskraft, (deren Stärke durch die Feyerlichkeit noch erhöhet wird) das ſanfte, aber doch ernſte Gefühl einer Abſpannung, welche den darauf folgenden Lebensgenuß deſto fühlbarer macht.

Auch wenn man ſeinen Schmerz mit andern möglichen an ſeiner eigenen Perſon vergleicht, wird er dadurch doch erträglicher. Dem, welcher ein Bein gebrochen hat, kann man dadurch ſein Unglück doch erträglicher machen, wenn man ihm zeigt, daß es leicht hätte das Genick treffen können. *)

Das gründlichſte und leichteſte Beſänftigungsmittel aller Schmerzen iſt der Gedanke, den man einem vernünftigen Menſchen wohl anmuthen kann: daß das Leben überhaupt, was den Genuß deſſelben betrift, der von Glücksumſtänden abhängt, gar keinen eigenen Werth habe

---

*) Dulce, mari magno, turbantibus aequora ventis
E terra alterius magnum ſpectare laborem.
Non quia vexari quemquam eſt jucunda voluptas,
Sed quibus ipſe malis careas quia cernere ſuave eſt.

Lucret.

habe und nur was den Gebrauch deſſelben anlangt, zu welchen Zwecken er gerichtet iſt, einen Werth habe, den nicht das Glück, ſondern allein die Weisheit dem Menſchen verſchaffen kann; der alſo in ſeiner Gewalt iſt. Wer ängſtlich wegen des Verluſtes deſſelben bekümmert iſt, wird des Lebens nie froh werden.

Zweyter Abſchnitt.

Vom Gefühl für das Schöne
oder
der theils ſinnlichen theils intellectuellen Luſt in der reflectirten Anſchauung
oder
dem Geſchmack.

---

§. 57. Geſchmack, in der eigentlichen Bedeutung des Worts, iſt die Eigenſchaft eines Organs (der Zunge, des Gaumens und des Schlundes), von gewiſſen aufgelöſeten Materien im Eſſen oder Trinken ſpecifiſch afficirt zu werden. Er iſt in ſeinem Gebrauch entweder bloß als Unterſcheidungs- oder auch zugleich als Wohlgeſchmack, zu verſtehen [z. B. ob etwas ſüß oder bitter ſey, oder ob das Gekoſtete (ſüße oder bittere) angenehm ſey]. Der erſtere kann allgemeine Uebereinſtimmung in der Art, wie gewiſſe Materien zu benennen ſind, der letztere aber kann niemals ein allgemeingültiges Urtheil abgeben: daß nämlich (z. B. das Bittere) was mir angenehm iſt, auch jedermann angenehm ſeyn werde. Der Grund davon iſt klar; weil Luſt oder Unluſt nicht zum Erkenntnißvermögen in Anſehung der Objekte gehören, ſondern Beſtimmungen des Subjects ſind, alſo äußeren Gegenſtänden nicht beygelegt werden können. — Der

Der Wohlgeſchmack enthält alſo zugleich den Begrif von einer Unterſcheidung durch Wohlgefallen oder Misfallen, welche ich mit der Vorſtellung des Gegenſtandes in der Wahrnehmung oder Einbildung verbinde.

Nun wird aber auch das Wort Geſchmack für ein ſinnliches Beurtheilungsvermögen genommen, nicht blos, nach der Sinnesempfindung, für mich ſelbſt, ſondern auch, nach einer gewiſſen Regel zu wählen, die als für jedermann geltend vorgeſtellt wird. Dieſe Regel kann empiriſch ſeyn; wo ſie aber alsdann auf keine wahre Allgemeinheit, folglich auch nicht auf Nothwendigkeit (es müſſe im Wohlgeſchmack jedes Anderen Urtheil mit dem meinigen übereinſtimmen) Anſpruch machen kann. So gilt nämlich die Geſchmacksregel in Anſehung der Mahlzeiten, für die Deutſchen mit einer Suppe, für Engländer aber mit derber Koſt anzufangen; weil eine durch Nachahmung allmälig verbreitete Gewohnheit es zur Regel der Anordnung einer Tafel gemacht hat.

Aber es giebt auch einen Wohlgeſchmack, deſſen Regel a priori begründet ſeyn muß, weil ſie Nothwendigkeit, folglich auch Gültigkeit für jedermann, ankündigt: wie die Vorſtellung eines Gegenſtandes in Beziehung auf das Gefühl der Luſt oder Unluſt zu beurtheilen ſey (wo alſo die Vernunft in geheim mit im Spiel iſt, ob man zwar das Urtheil deſſelben nicht aus Vernunftprincipien ableiten und es darnach beweiſen könne), und dieſen Geſchmack könnte man den vernünftelnden, zum Unterſchiede vom empiriſchen als dem Sinnengeſchmack (jenen guſtus reflecteus, dieſen reflexus) nennen.

Alle Darſtellung ſeiner eigenen Perſon oder ſeiner Kunſt mit Geſchmack ſetzt einen geſellſchaftlichen Zuſtand (ſich mitzutheilen) voraus, der nicht immer geſellig (theilnehmend an der Luſt Anderer) ſondern im Anfange gemeiniglich barbariſch, ungeſellig und bloß wetteifernd iſt. — In völliger Einſamkeit wird niemand ſich ſein Haus ſchmücken oder ausputzen; er wird es auch nicht mit den Seinigen (Weib und Kindern), ſondern nur gegen Fremde thun; um ſich vortheilhaft zu zeigen. Im Geſchmack (der Auswahl) aber, d. i. in der äſthetiſchen Urtheilskraft, iſt es nicht unmittelbar die Empfindung (das Materiale der Vorſtellung des Gegenſtandes), ſondern wie es die freye (productive) Einbildungskraft durch Dichtung zuſammenpaart, d. i. die Form, was das Wohlgefallen an demſelben hervorbringt: denn nur die Form iſt es, was des Ausſpruchs auf eine allgemeine Regel für das Gefühl der Luſt fähig iſt. Von der Sinnenempfindung, die, nach Verſchiedenheit der Sinnesfähigkeit der Subjecte, ſehr verſchieden ſeyn kann, darf man eine ſolche allgemeine Regel nicht erwarten. — Man kann alſo den Geſchmack ſo erklären. „Geſchmack iſt das Vermögen der äſthetiſchen Urtheilskraft, allgemeingültig zu wählen.“

Er iſt alſo ein Vermögen der geſellſchaftlichen Beurtheilung äußerer Gegenſtände in der Einbildungskraft. — Hier fühlt das Gemüth ſeine Freyheit im Spiele der Einbildungen (alſo der Sinnlichkeit); denn die Socialität mit andern Menſchen ſetzt Freyheit voraus, — und dieſes Gefühl iſt Luſt. — Aber die Allgemeingültigkeit dieſer Luſt für jedermann, durch welche die

Wahl mit Geſchmack (des Schönen) ſich von der Wahl durch bloße Sinnenempfindung (des bloß ſubjektiv Gefallenden) d. i. des Angenehmen, unterſcheidet, führt den Begrif eines Geſetzes bey ſich; denn nur nach dieſem kann die Gültigkeit des Wohlgefallens für den Beurtheilenden allgemein ſeyn. Das Vermögen der Vorſtellung des Allgemeinen aber iſt der Verſtand. Alſo iſt das Geſchmacksurtheil ſo wohl ein äſthetiſches als ein Verſtandesurtheil, aber in beyder Vereinigung (mithin das letztere nicht als rein) gedacht. — Die Beurtheilung eines Gegenſtandes durch Geſchmack iſt ein Urtheil über die Einſtimmung oder den Widerſtreit der Freyheit im Spiele der Einbildungskraft und der Geſetzmäßigkeit des Verſtandes und geht alſo nur die Form (dieſe Vereinbarkeit der Sinnenvorſtellungen) äſthetiſch zu beurtheilen, nicht Producte, in welchen jene wahrgenommen wird, hervorzubringen, an; denn das wäre Genie, deſſen aufbrauſende Lebhaftigkeit durch die Sittſamkeit des Geſchmacks gemäßigt und eingeſchränkt zu werden, oft bedarf.

Schönheit iſt allein das, was für den Geſchmack gehört; das Erhabene gehört zwar auch zur äſthetiſchen Beurtheilung, aber nicht für den Geſchmack. Aber es kann und ſoll die Vorſtellung des Erhabenen doch an ſich ſchön ſeyn; ſonſt iſt ſie rauh, barbariſch und geſchmackwidrig. Selbſt die Darſtellung des Böſen oder Häßlichen (z. B. der Geſtalt des perſonificirten Todes bey Milton) kann und muß ſchön ſeyn, wenn einmal ein Gegenſtand äſthetiſch vorgeſtellt werden ſoll, und wenn es auch ein Therſites wäre; denn ſonſt bewirkt ſie entweder Unſchmackhaftigkeit oder Ekel: welche beyde

Beſtrebungen eine Vorſtellung, die zum Genuß dargeboten wird, von ſich zu ſtoßen, da hingegen Schönheit den Begrif der Einladung zur innigſten Vereinigung mit dem Gegenſtande, d. i. zum unmittelbaren Genuß; bey ſich führt. — Mit dem Ausdruck einer ſchönen Seele ſagt man alles, was ſich, ſie zum Zweck der innerſten Vereinigung mit ihr zu machen, ſagen läßt; denn Seelengröße und Seelenſtärke betreffen die Materie (die Werkzeuge zu gewiſſen Zwecken); aber die Seelengüte, die reine Form, unter der alle Zwecke ſich müſſen vereinigen laſſen und die daher, wo ſie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt, urſchöpferiſch aber auch überirrdiſch iſt, — dieſe Seelengüte iſt doch der Mittelpunct, um welchen das Geſchmacksurtheil alle ſeine Urtheile der mit der Freyheit des Verſtandes vereinbaren ſinnlichen Luſt, verſammelt.

Anmerkung. Wie mag es doch gekommen ſeyn, daß vornehmlich die neueren Sprachen, das äſthetiſche Beurtheilungsvermögen mit einem Ausdruck (gustus, sapor), der blos auf ein gewiſſes Sinnenwerkzeug (das Innere des Mundes) und die Unterſcheidung ſowohl als die Wahl geniesbarer Dinge durch daſſelbe hinweiſet, bezeichnet haben? — Es iſt keine Lage, wo Sinnlichkeit und Verſtand in einem Genuſſe vereinigt ſo lange fortgeſezt und ſo oft mit Wohlgefallen wiederholt werden können, — als eine gute Mahlzeit in guter Geſellſchaft. — Die erſtere wird aber hierbey nur als Vehikel der Unterhaltung der lezteren angeſehen. Der äſthetiſche Geſchmack des Wirths zeigt ſich nun in der Geſchicklichkeit allgemeingültig zu wählen; welches er aber durch ſeinen eigenen Sinn

Sinn nicht bewerkſtelligen kann: weil Anderer ihrer ſich andere Speiſen oder Getränke, jeder nach ſeinem Privatſinn, auswählen würde. Er ſetzt alſo ſeine Veranſtaltung in der Mannigfaltigkeit: daß nämlich für jeden nach ſeinem Sinn einiges angetroffen werde; welches eine Comparative Allgemeingültigkeit abgiebt. Von ſeiner Geſchicklichkeit, die Gäſte ſelbſt zur wechſelſeitigen allgemeinen Unterhaltung zu wählen (welche auch wohl Geſchmack genannt wird, eigentlich aber Vernunft in ihrer Anwendung auf den Geſchmack, und von dieſem noch verſchieden iſt), kann in der gegenwärtigen Frage nicht die Rede ſeyn. Und ſo hat das Organgefühl durch einen beſondern Sinn den Namen für ein ideales; nämlich einer ſinnlich-allgemeingültigen Wahl überhaupt, hergeben können. — Noch ſonderbarer iſt es: daß die Geſchicklichkeit der Erprobung durch den Sinn, ob etwas ein Gegenſtand des Genuſſes eines und deſſelben Subjects (nicht ob deſſen Wahl allgemeingültig) ſey (sapor), ſogar zur Benennung der Weisheit (sapientia) hinaufgeſchroben worden; vermuthlich deswegen, weil ein unbedingt nothwendiger Zweck keines Ueberlegens und Verſuchens bedarf, ſondern unmittelbar gleichſam durch Schmecken des Zuträglichen in die Seele kommt.

§. 58. Das Erhabene (sublime) iſt die ehrfurchterregende Großheit (magnitudo reuerenda), dem Umfange oder dem Grade nach, zu dem die Annäherung (um ihm mit ſeinen Kräften angemeſſen zu ſeyn) einladend, die Furcht aber, in der Vergleichung mit demſelben in ſeiner eigenen Schätzung zu verſchwinden, zugleich abſchreckend iſt (z. B. der Donner über unſerem Haupte,

Haupte, oder ein hohes wildes Gebirge); wobey, wenn man ſelbſt in Sicherheit iſt, Sammlung ſeiner Kräfte, um die Erſcheinung zu faſſen, und dabey Beſorgniß, ihre Größe nicht erreichen zu können, Verwunderung (ein angenehmes Gefühl durch continuirliche Ueberwindung des Schmerzes) erregt wird.

Das Erhabene iſt zwar das Gegengewicht, aber nicht das Widerſpiel vom Schönen; weil die Beſtrebung und der Verſuch, ſich zu der Faſſung (apprehenſio) des Gegenſtandes zu erheben, dem Subject ein Gefühl ſeiner eigenen Größe und Kraft erweckt; aber die Gedankenvorſtellung deſſelben in der Beſchreibung oder Darſtellung kann und muß immer ſchön ſeyn. Denn ſonſt wird die Verwunderung Abſchreckung, welche von Bewunderung, als einer Beurtheilung, wobey man des Verwunderns nicht ſatt wird, ſehr unterſchieden iſt.

Die Großheit, die zweckwidrig iſt (magnitudo monſtroſa), iſt das Ungeheuere. Daher haben die Schriftſteller, welche die weitläuftige Größe des ruſſiſchen Reichs erheben wollten, es ſchlecht getroffen, daß ſie es als ungeheuer betitelten; denn hierinn liegt ein Tadel: als ob es, für einen einzigen Beherrſcher, zu groß ſey. — Abentheuerlich iſt ein Menſch, der den Hang hat, ſich in Begebenheiten zu verflechten, deren wahre Erzählung einem Roman ähnlich iſt.

Das Erhabene iſt alſo zwar nicht ein Gegenſtand für den Geſchmack, ſondern für das Gefühl der Rührung; aber die künſtliche Darſtellung deſſelben in der Beſchreibung und Bekleidung (bey Nebenwerken, parerga) kann und ſoll ſchön ſeyn; weil es ſonſt wild, rauh und abſtoßend und ſo dem Geſchmack zuwider iſt.

Der Geſchmack enthält eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität.

§. 59. Der Geſchmack (gleichſam als formaler Sinn) geht auf *Mittheilung* ſeines Gefühls der Luſt oder Unluſt an Andere und enthält eine Empfänglichkeit, durch dieſe Mittheilung ſelbſt mit Luſt afficirt, ein Wohlgefallen (complacentia) daran gemeinſchaftlich mit Anderen (geſellſchaftlich) zu empfinden. Nun iſt das Wohlgefallen, was nicht blos als für das empfindende Subject, ſondern auch für jeden Andern, d. i. als allgemeingültig betrachtet werden kann, weil es Nothwendigkeit (dieſes Wohlgefallens), mithin ein Princip deſſelben a priori enthalten muß, um als ein ſolches gedacht werden zu können, ein Wohlgefallen an der Uebereinſtimmung der Luſt des Subjects mit dem Gefühl jedes Anderen, nach einem allgemeinen Geſetz, welches aus der allgemeinen Geſetzgebung des Fühlenden, mithin aus der Vernunft, entſpringen muß: d. i. die Wahl nach dieſem Wohlgefallen ſteht der Form nach unter dem Princip der Pflicht. Alſo hat der ideale Geſchmack eine Tendenz zur äußeren Beförderung der Moralität. — Den Menſchen für ſeine geſellſchaftliche Lage *geſittet* zu machen, will zwar nicht ganz ſo viel ſagen, als ihn *ſittlich-gut* (moraliſch) zu bilden, aber bereitet doch, durch die Beſtrebung in dieſer Lage anderen wohlzugefallen (beliebt oder bewundert zu werden), dazu vor. — Auf dieſe Weiſe könnte man

den

den Geſchmack Moralität in der äußeren Erſcheinung nennen; obzwar dieſer Ausdruck, nach den Buchſtaben genommen, einen Widerſpruch enthält; denn geſittetſeyn enthält doch den Anſchein oder Anſtand vom Sittlich-Guten und ſelbſt einen Grad davon, nämlich auch ſchon in dem Schein deſſelben einen Werth zu ſetzen.

§. 60. Geſittet, wohlanſtändig, manierlich, geſchliffen (mit Abſtoßung der Rauhigkeit) zu ſeyn, iſt doch nur die negative Bedingung des Geſchmacks. Die Vorſtellung dieſer Eigenſchaften in der Einbildungskraft kann eine äußerlich intuitive Vorſtellungsart eines Gegenſtandes oder ſeiner eigenen Perſon mit Geſchmack ſeyn, aber nur für zwey Sinne, für das Gehör und Geſicht. Muſik und bildende Kunſt (Malerey, Bildhauer- Bau- und Gartenkunſt) machen Anſprüche auf Geſchmack, als Empfänglichkeit eines Gefühls der Luſt für die bloßen Formen äußerer Anſchauung, erſtere in Anſehung des Gehörs, die andere des Geſichts. Dagegen enthält die discurſive Vorſtellungsart, durch laute Sprache oder durch Schrift, zwey Künſte, darin der Geſchmack ſich zeigen kann: die Beredſamkeit und Dichtkunſt.

Anthropologiſche Bemerkungen über den Geſchmack.

A.

Vom Modegeſchmack.

§. 61. Es iſt ein natürlicher Hang des Menſchen, in ſeinem Betragen ſich mit einem bedeutenden (des

Kin

Kindes mit den Erwachſenen, des Geringeren mit dem Vornehmeren) in Vergleichung zu ſtellen und ſeine Weiſe nachzuahmen. Ein Geſetz dieſer Nachahmung, um blos nicht geringer zu erſcheinen als Andere und zwar in dem, wobey übrigens auf keinen Nutzen Rückſicht genommen wird, heißt Mode. Dieſe gehört alſo unter den Titel der Eitelkeit, weil in der Abſicht kein innerer Werth iſt; ingleichen der Thorheit, weil dabey doch ein Zwang iſt, ſich durch bloßes Beyſpiel, das uns viele in der Geſellſchaft geben, knechtiſch leiten zu laſſen. In der Mode ſeyn, iſt eine Sache des Geſchmacks; der außer der Mode einem vorigen Gebrauch anhängt, heißt altväteriſch; der gar einen Werth darin ſetzt, außer der Mode zu ſeyn, iſt ein Sonderling. Beſſer iſt es aber doch immer, ein Narr in der Mode als ein Narr außer der Mode zu ſeyn; wenn man jene Eitelkeit überhaupt mit dieſem harten Namen belegen will: welchen Titel doch die Modeſucht wirklich verdient, wenn ſie jener Eitelkeit wahren Nutzen oder gar Pflichten aufopfert. — Alle Moden ſind ſchon ihrem Begriffe nach veränderliche Lebensweiſen. Denn, wenn das Spiel der Nachahmung fixirt wird, ſo wird dieſe zum Gebrauch; wobey es dann auf den Geſchmack gar nicht mehr angeſehen wird. Die Neuigkeit iſt es alſo, was die Mode beliebt macht, und erfinderiſch in allerley äußeren Formen zu ſeyn, wenn dieſe auch öfters ins Abentheuerliche und zum Theil Häßliche ausarten, gehört zum Ton der Hofleute, vornehmlich der Damen, denen dann Andere begierig nachfolgen und ſich in niedrigern Ständen noch lange damit ſchleppen, wenn jene ſie ſchon abgelegt haben. — Alſo iſt die Mode eigentlich nicht eine Sache des Geſchmacks (denn ſie kann äußerſt geſchmackwidrig ſeyn), ſondern der bloßen Eitelkeit vornehm zu thun, und des Wetteifers einander dadurch zu übertreffen (die elegants de la cour, ſonſt petits maitres genannt, ſind Windbeutel).

Mit dem wahren, idealen Geſchmack, läßt ſich Pracht, mithin etwas Erhabenes, was zugleich ſchön iſt, verbinden (wie ein prachtvoller beſtirnter Himmel, oder, wenn es nicht zu widrig klingt, eine St. Peterskirche in Rom). Aber Pomp, eine praleriſche Ausſtellung zur Schau, kann zwar auch mit Geſchmack verbunden werden, aber nicht ohne Weigerung des Letzteren; weil der Pomp für den großen Haufen, der viel Pöbel in ſich faßt, berechnet iſt, deſſen Geſchmack, als ſtumpf, mehr Sinnenempfindung als Beurtheilungsfähigkeit erfordert.

B.

Vom Kunſtgeſchmack.

Ich ziehe hier nur die redenden Künſte: Beredſamkeit und Dichtkunſt, in Betrachtung, weil dieſe auf eine Stimmung des Gemüths angelegt ſind, wodurch dieſes unmittelbar zur Thätigkeit aufgeweckt wird, und ſo in einer pragmatiſchen Anthropologie, wo man den Menſchen nach dem zu kennen ſucht, was aus ihm zu machen iſt, ihren Platz hat.

Man nennt das durch Ideen belebende Princip des Gemüths Geiſt. — Geſchmack iſt ein bloßes regulatives Beurtheilungsvermögen der Form in der Ver-

bin-

bindung des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft; Geiſt aber das productive Vermögen der Vernunft, ein Muſter für jene Form a priori der Einbildungskraft unterzulegen. Geiſt und Geſchmack: der erſte, um Ideen zu ſchaffen, der zweyte, um ſie für die, den Geſetzen der productiven Einbildungskraft angemeſſene Form, zu beſchränken und ſo urſprünglich (nicht nachahmend) zu bilden (fingendi). Ein mit Geiſt und Geſchmack abgefaßtes Product kann überhaupt Poeſie genannt werden und iſt ein Werk der ſchönen Kunſt: es mag den Sinnen vermittelſt der Augen, oder der Ohren unmittelbar vorgelegt werden, welche auch Dichtkunſt (poetica in ſenſu lato) genannt werden kann: ſie mag Maler- Garten- Baukunſt oder Ton- und Versmacherkunſt (poetica in ſenſu ſtricto) ſeyn. Dichtkunſt aber, im Gegenſatz mit der Beredſamkeit, iſt von dieſer nur der wechſelſeitigen Unterordnung des Verſtandes und der Sinnlichkeit nach unterſchieden, ſo: daß die erſtere ein Spiel der Sinnlichkeit durch den Verſtand geordnet, die zweyte aber ein Geſchäfte des Verſtandes durch Sinnlichkeit belebt, beyde aber, der Redner ſowohl als der Poet (in weitem Sinn), Dichter ſind, und aus ſich ſelbſt neue Geſtalten (Zuſammenſtellungen des Sinnlichen) in ihrer Einbildungskraft hervorbringen. *)

---

*) Die **Neuigkeit** der Darſtellung eines Begrifs iſt eine Hauptforderung der ſchönen Kunſt an den Dichter, wenn gleich der Begrif ſelbſt auch nicht neu ſeyn ſollte. — Für den Verſtand aber (abgeſehen vom Geſchmack) hat man folgende Ausdrücke für die Vermehrung unſerer Kenntniſſe durch

Weil die Dichtergabe ein Kunſtgeſchick, und, mit Geſchmack verbunden, ein Talent für ſchöne Kunſt iſt, die zum Theil auf (obzwar ſüſſe, oft auch indirect heilſame) Täuſchung ausgeht, ſo kann es nicht fehlen, daß von ihr nicht großer (oft auch nachtheiliger) Gebrauch im Leben gemacht werde. — Den Character des Dichters alſo, oder auch, was ſein Geſchäft auf ihn und Andere für Einfluß habe und wie es zu würdigen ſey, verlohnt es wohl einige Fragen und Bemerkungen aufzuſtellen, die ſeine eigenthümliche Lage betreffen.

Warum gewinnt unter den ſchönen (redenden) Künſten die Poeſie den Preis über die Beredſamkeit, bey eben

---

durch neue Wahrnehmung. — Etwas entdecken (zuerſt wahrnehmen was ſchon da war) z. B. Amerika, die magnetiſche nach den Polen ſich richtende Kraft, die Luftelectricität. — Etwas erfinden (was noch nicht da war zur Wirklichkeit bringen) z. B. den Compaß, den Aeroſtat. Der Mönch Schwarz mag wohl die Natur des Schießpulvers zuerſt entdeckt haben, wenn er etwa die Beſtandtheile deſſelben durch Auslaugen, Glühen u. d. g. herausbrachte; denn erfunden hat er es nicht, weil es lange vor ihm ſchon in der Belagerung von Algezires gebraucht worden war. — Etwas ausfindig machen, das Verlohrne durch Nachſuchen wiederfinden. — Erſinnen und ausdenken (z. B. von Werkzeugen für Künſtler, oder Maſchinen). — Erdichten, mit dem Bewußtſeyn das Unwahre als wahr vorſtellig machen, wie in Romanen, wenn es nur zur Unterhaltung geſchieht. — Eine für Wahrheit ausgegebene Erdichtung aber iſt Lüge.

(Turpiter atrum deſinit in piſcem mulier formoſa
ſuperne.)

Horat.

eben denſelben Zwecken? — Weil ſie zugleich Muſik (ſingbar) und Ton, ein für ſich allein angenehmer Laut iſt, dergleichen die bloße Sprache nicht iſt. Selbſt die Beredſamkeit borgt von der Poeſie einen dem Ton nahe kommenden Laut, den Accent, ohne welchen die Rede der nöthigen dazwiſchen kommenden Augenblicke der Ruhe und der Belebung entbehrte. Die Poeſie gewinnt aber nicht blos den Preis über die Beredſamkeit, ſondern auch über jede andere ſchöne Kunſt: über die Malerey (wozu die Bildhauerkunſt gehört) und ſelbſt über die Muſik. Denn die letztere iſt nur darum ſchöne (nicht blos angenehme) Kunſt, weil ſie der Poeſie zum Vehikel dient. Auch giebt es unter den Poeten nicht ſo viel ſeichte (zu Geſchäften untaugliche) Köpfe, als unter den Tonkünſtlern; weil jene doch auch zum Verſtande, dieſe aber blos zu den Sinnen reden. — Ein gutes Gedicht iſt das eindringendſte Mittel der Belebung des Gemüths. — — Es gilt aber nicht blos vom Poeten, ſondern von jedem Beſitzer der ſchönen Kunſt: man müſſe dazu gebohren ſeyn und könne nicht durch Fleiß und Nachahmung/dazu gelangen; imgleichen, daß der Künſtler zum Gelingen ſeiner Arbeit, noch einer ihm anwandelnden glücklichen Laune, gleich als dem Augenblicke einer Eingebung, bedürfe (daher er auch vates genannt wird); weil, was nach Vorſchrift und Regeln gemacht wird, Geiſtlos (ſclaviſch) ausfällt, ein Product der ſchönen Kunſt aber nicht blos Geſchmack, der auf Nachahmung gegründet ſeyn kann, ſondern auch Originalität des Gedanken erfordert, die, als aus ſich ſelbſt belebend, Geiſt genannt wird. — Der Naturmaler mit dem Pinſel oder der Feder (das letztere ſey in Proſe oder in Verſen) iſt nicht der ſchöne Geiſt, weil er nur nachahmt; der *Ideenmaler* iſt allein der Meiſter der ſchönen Kunſt.

Warum verſteht man unter dem Poeten gewöhnlich einen Dichter in *Verſen* d. i. in einer Rede die ſcandirt (der Muſik ähnlich, tactmäßig geſprochen) wird? Weil er, ein Werk der ſchönen Kunſt ankündigend, mit einer Feyerlichkeit auftritt, die dem feinſten *Geſchmack* (der Form nach) genügen muß; denn ſonſt wäre es nicht ſchön. — Weil dieſe Feyerlichkeit aber am meiſten zur ſchönen Vorſtellung des Erhabenen erfordert wird, ſo wird dergleichen affectirte Feyerlichkeit ohne Vers (von Hugo Blair) „*tollgewordene Proſe*“ genannt. — Versmacherey iſt anderſeits auch nicht Poeſie, wenn ſie ohne Geiſt iſt.

Warum iſt der Reim in den Verſen der Dichter neuerer Zeiten, wenn er glücklich den Gedanken ſchließt, ein großes Erforderniß des Geſchmacks in unſerem Welttheil? dagegen ein widriger Verſtoß gegen den Vers in Gedichten der alten Zeiten, ſo daß z. B. im deutſchen reimfreye Verſe wenig gefallen, ein in Reim gebrachter lateiniſcher Virgil aber noch weniger behagen kann? Vermuthlich weil bey den alten claſſiſchen Dichtern die Proſodie beſtimmt war, den neuern Sprachen aber großentheils mangelt, und dann doch das Ohr, durch den Reim, der den Vers gleichtönend mit dem vorigen ſchließt, dafür ſchadlos gehalten wird. In einer proſaiſchen feyerlichen Rede wird ein von ohngefähr zwiſchen andre Sätze einfallender Reim lächerlich.

Woher

Woher ſchreibt ſich die poetiſche Freyheit, die doch dem Redner nicht zuſteht, dann und wann wider die Sprachgeſetze zu verſtoßen? Vermuthlich davon, daß er durch das Geſetz der Form nicht gar zu ſehr beenget werde, einen großen Gedanken auszudrücken.

Warum iſt ein mittelmäßiges Gedicht unleidlich, eine mittelmäßige Rede aber noch wohl erträglich? Die Urſache ſcheint darin zu liegen, daß die Feyerlichkeit des Tons in jedem poetiſchen Product groſe Erwartung erregt und eben dadurch, daß dieſe nicht befriedigt wird, wie gewöhnlich, noch tiefer ſinkt, als der proſaiſche Werth deſſelben es etwa noch verdienen würde. — Die Endigung eines Gedichts mit einem Verſe, der als Sentenz aufbehalten werden kann, wirkt ein Vergnügen im Nachſchmacke, und macht dadurch manches Schaale wieder gut; gehört alſo auch zur Kunſt des Dichters.

Daß im Alter die poetiſche Ader vertrocknet, zu einer Zeit, da Wiſſenſchaften dem guten Kopf noch immer gute Geſundheit und Thätigkeit in Geſchäften ankündigen, kommt wohl daher: daß Schönheit eine Blüthe, Wiſſenſchaft aber Frucht iſt, d. i. die Poeſie eine freye Kunſt ſeyn muß, welche der Mannigfaltigkeit halber, Leichtigkeit erfordert, im Alter aber dieſer leichte Sinn (und das mit Recht) ſchwindet; weil ferner Gewohnheit, in derſelben Bahn der Wiſſenſchaften nur fortzuſchreiten, zugleich Leichtigkeit bey ſich führt, Poeſie alſo, welche zu jedem ihrer Producte Originalität und Neuigkeit (und hiezu Gewandheit) erfordert, mit dem Alter nicht wohl zuſammenſtimmt; außer etwa in

Sachen des cauſtiſchen Witzes, in Epigrammen und Xenien, wo ſie aber auch mehr Ernſt als Spiel iſt.

Daß Poeten kein ſolches Glück machen, als Advocaten und andere Profeſſionsgelehrte, liegt ſchon in der Anlage des Temperaments, welches überhaupt zum gebohrnen Poeten erforderlich iſt: nämlich die Sorgen durch das geſellige Spiel mit Gedanken zu verjagen. — Daß aber, was den Character betrift, nämlich den, keinen zu haben, ſondern wetterwendiſch, launiſch und (ohne Bosheit) unzuverläßig zu ſeyn, ſich muthwillig Feinde zu machen, ohne doch eben jemand zu haſſen, und ſeinen Freund beißend zu beſpötteln, ohne ihm wehe thun zu wollen, das liegt in einer über die practiſche Urtheilskraft herrſchenden, zum Theil angebohrnen, Anlage des verſchrobenen Witzes.

Von der Ueppigkeit.

§. 62. Ueppigkeit (luxus) iſt das Uebermaaß des geſellſchaftlichen Wohllebens mit Geſchmack in einem gemeinen Weſen der alſo der Wohlfahrt deſſelben zuwider iſt). Jenes Uebermaß, aber ohne Geſchmack, iſt die öffentliche Schwelgerey (luxuries). — Wenn man beyderley Wirkungen auf die Wohlfahrt in Betrachtung zieht, ſo iſt Ueppigkeit ein entbehrlicher Aufwand der arm macht, Schwelgerey aber ein ſolcher, der krank macht. Die erſte iſt doch noch mit der fortſchreitenden Cultur des Volks (in Kunſt und Wiſſenſchaft) vereinbar;

bar; die zweyte aber überfüllt mit Genuß und bewirkt endlich Ekel. Beyde ſind mehr prahleriſch (von außen zu glänzen), als ſelbſtgenießend; die erſtere durch Eleganz (wie auf Bällen und in Schauſpielen) für den idealen Geſchmack; die zweyte durch Ueberfluß und Mannigfaltigkeit für den Sinn des **Schmeckens** (den phyſiſchen, wie z. B. ein Lordmaireſchmaus). — Ob die Regierung befugt ſey, beyde durch Aufwandsgeſetze einzuſchränken, iſt eine Frage, deren Beantwortung hieher nicht gehört. Die ſchönen aber ſowohl, als die angenehmen Künſte, welche das Volk zum Theil ſchwächen, um es beſſer regieren zu können, würden mit Eintretung eines rauhen Lakonicisms der Abſicht der Regierung gerade zuwider wirken.

Gute Lebensart iſt die Angemeſſenheit des Wohllebens zur Geſelligkeit (alſo mit Geſchmack). Man ſieht hieraus, daß der Luxus der guten Lebensart Abbruch thut und der Ausdruck „er weiß zu leben", der von einem begüterten oder vornehmen Mann gebraucht wird, bedeutet die Geſchicklichkeit ſeiner Wahl im geſelligen Genuß, der Nüchternheit (Sobrietät) enthält, beyderſeitig den Genuß gedeylich macht, und für die Dauer berechnet iſt.

Man ſieht hieraus, daß, da Ueppigkeit eigentlich nicht dem häuslichen, ſondern nur dem öffentlichen Leben vorgerückt werden kann, das Verhältniß des Staatsbürgers zum gemeinen Weſen, in dem was die Freyheit im Wetteifer, um in Verſchönerung ſeiner Perſon oder

Sachen dem Nutzen allenfalls vorzugreifen (in Feſten, Hochzeiten und Leichenbegängniſſen und ſo herab bis zu dem guten Ton des gemeinen Umganges), ſich zu erweitern, ſchwerlich mit Aufwandsverboten beläſtigt werden dürfe; weil ſie doch den Vortheil ſchaft, die Künſte zu beleben und ſo dem gemeinen Weſen die Koſten wieder erſtattet, welche ihm ein ſolcher Aufwand verurſacht haben möchte.

Drittes Hauptſtück.

Vom Begehrungsvermögen.

§. 63. **Begierde** (appetitio) iſt die Selbſtbeſtimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorſtellung von etwas Künftigen, als einer Wirkung derſelben. Die habituelle ſinnliche Begierde heißt **Neigung**. Das Begehren ohne Kraftanwendung zu Hervorbringung des Objects, iſt der **Wunſch**. Dieſer kann auf Gegenſtände gerichtet ſeyn, zu deren Herbeyſchaffung das Subject ſich ſelbſt unvermögend fühlt, und iſt dann ein **leerer** (müſſiger) Wunſch. Der leere Wunſch, die Zeit zwiſchen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können, iſt **Sehnſucht**. Die in Anſehung des Objects unbeſtimmte Begierde (appetitio vaga), welche das Subject nur antreibt, aus ſeinem gegenwärtigen Zuſtande herauszugehen, ohne zu wiſſen in welchen es denn eintreten will, kann der **launiſche** Wunſch genannt werden (den nichts befriedigt).

Die durch die Vernunft des Subjects ſchwer oder gar nicht bezwingliche Neigung iſt **Leidenſchaft**. Dagegen iſt das Gefühl einer Luſt oder Unluſt im gegenwärtigen Zuſtande, welches im Subject die **Ueberlegung** (die Vernunftvorſtellung, ob man ſich ihm überlaſſen, oder weigern ſolle) nicht aufkommen läßt, der **Affect**.

Affecten und Leidenſchaften unterworfen zu ſeyn, iſt wohl immer **Krankheit** des Gemüths; weil beydes

die

die Herrſchaft der Vernunft ausſchließt. Beyde ſind auch gleich heftig dem Grade nach; was aber ihre Qualität betrift: ſo ſind ſie weſentlich von einander unterſchieden, ſowohl in der Vorbeugungs- als in der Heilmethode, die der Seelenarzt dabey anzuwenden hätte.

Von den Affecten in Gegeneinanderſtellung derſelben mit der Leidenſchaft.

§. 64. Der Affect iſt Ueberraſchung durch Empfindung, wodurch die Faſſung des Gemüths (animus sui compos) aufgehoben wird. Er iſt alſo übereilt d. i. er wächſt geſchwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Ueberlegung unmöglich macht (iſt unbeſonnen). — Die Affectloſigkeit, ohne Verminderung der Stärke der Triebfedern zum Handeln, iſt das Phlegma im guten Verſtande: eine Eigenſchaft des wackeren Mannes (animi strenui), ſich durch jener ihre Stärke nicht aus der ruhigen Ueberlegung bringen zu laſſen. Was der Affect des Zorns nicht in der Geſchwindigkeit thut, das thut er gar nicht; und er vergißt leicht. Die Leidenſchaft des Haſſes aber nimmt ſich Zeit, um ſich tief einzuwurzeln und es ſeinem Gegner zu denken. — Ein Vater, ein Schulmeiſter, können nicht ſtrafen, wenn ſie die Abbitte (nicht die Rechtfertigung) anzuhören nur die Geduld gehabt haben. — Nöthigt einen, der im Zorn zu euch ins Zimmer tritt, um euch in heftiger Entrüſtung harte Worte zu ſagen, höflich, ſich zu ſetzen; wenn es euch hiemit gelingt, ſo wird ſein Schelten ſchon gelinder; weil die Gemächlichkeit des Sitzens eine Abſpannung iſt, welche mit den drohenden Gebehrdungen und dem Schreyen im

Stehen

Stehen ſich nicht wohl vereinigen läßt. Die Leidenſchaft hingegen (als zum Begehrungsvermögen gehörige Gemüthsſtimmung) läßt ſich Zeit und iſt überlegend, ſo heftig ſie auch ſeyn mag, um ihren Zweck zu erreichen. — Der Affect wirkt wie ein Waſſer was den Damm durchbricht; die Leidenſchaft wie ein Strom, der ſich in ſeinem Bette immer tiefer eingräbt. Der Affect wirkt auf die Geſundheit, wie ein Schlagfluß; die Leidenſchaft wie eine Schwindſucht, oder Abzehrung. — Er iſt wie ein Rauſch, den man ausſchläft, obgleich Kopfweh darauf folgt; die Leidenſchaft aber wie eine Krankheit aus verſchlucktem Gift oder Verkrüppelung anzuſehen, die einen innern oder äuſſern Seelenarzt bedarf, der doch mehrentheils keine radical- ſondern faſt immer nur palliativ-heilende Mittel zu verſchreiben weiß.

Wo viel Affect iſt, da iſt gemeiniglich wenig Leidenſchaft; wie bey den Franzoſen, welche durch ihre Lebhaftigkeit veränderlich ſind, in Vergleichung mit Italienern und Spaniern (auch Indiern und Chineſen), die in ihrem Groll über Rache brüten, oder in ihrer Liebe bis zum Wahnſinn beharrlich ſind. — Affecten ſind ehrlich und offen, Leidenſchaften dagegen hinterliſtig und verſteckt. Die Chineſen werfen den Engländern vor, daß ſie ungeſtüm und hitzig wären „wie die Tatarn,“ dieſe aber jenen, daß ſie ausgemachte (aber gelaſſene) Betrüger ſind, die ſich durch dieſen Vorwurf in ihrer Leidenſchaft gar nicht irre machen laſſen. — — Affect iſt wie ein Rauſch, der ſich ausſchläft; Leidenſchaft als ein Wahnſinn anzuſehen, der über einer Vorſtellung brütet, die ſich immer tiefer einniſtelt. — Wer liebt, kann dabey

doch

doch wohl noch *ſehend* bleiben; der ſich aber *verliebt*, wird gegen die Fehler des geliebten Gegenſtandes unvermeidlich blind; wiewohl der Letztere 8 Tage nach der Hochzeit ſein Geſicht wieder zu erlangen pflegt. — Wen der Affect wie ein *Raptus* anzuwandeln pflegt, der iſt, ſo gutartig jener auch ſeyn mag, doch einem Geſtörten ähnlich; weil es ihn aber ſchnell darauf reuet, ſo iſt es nur ein Paroxism, den man mit *Unbeſonnenheit* betitelt. Mancher wünſcht wohl ſogar, daß er zürnen könne, und Socrates war im Zweifel, ob es nicht auch mannigmal gut wäre zu zürnen; aber den Affect ſo in ſeiner Gewalt zu haben, daß man kaltblütig überlegen kann, ob man zürnen ſolle oder nicht, ſcheint etwas Widerſprechendes zu ſeyn. — Leidenſchaft dagegen wünſcht ſich kein Menſch. Denn wer will ſich in Ketten legen laſſen, wenn er frey ſeyn kann?

Von den Affecten insbeſondere.

A.

Von der Regierung des Gemüths in Anſehung der Affecten.

§. 65. Das Prinzip der *Apathie*: daß nämlich der Weiſe niemals im Affect, ſelbſt nicht in dem des Mitleids mit den Uebeln ſeines beſten Freundes, ſeyn müſſe, iſt ein ganz richtiger und erhabener moraliſcher Grundſatz der ſtoiſchen Schule; denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind. — Daß gleichwohl die Natur in uns die Anlage dazu eingepflanzt hat, war Weisheit

heit der Natur, um proviſoriſch, ehe die Vernunft noch zu der gehörigen Stärke gelangt iſt, den Zügel zu führen, nämlich den moraliſchen Triebfedern zum Guten noch die des pathologiſchen (ſinnlichen) Anreitzes, als einſtweiliges Surrogat der Vernunft, zur Belebung beyzufügen. Denn übrigens iſt Affect für ſich allein betrachtet jederzeit unklug; er macht ſich ſelbſt unfähig, ſeinen eigenen Zweck zu verfolgen, und es iſt alſo unweislich, ihn in ſich vorſetzlich entſtehen zu laſſen. — Gleichwohl kann die Vernunft in Vorſtellung des Moraliſch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anſchauungen (Beyſpielen), die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen (in geiſtlichen oder auch politiſchen Reden ans Volk, oder auch einſam an ſich ſelbſt), und alſo nicht als Wirkung ſondern als Urſache eines Affects in Anſehung des Guten ſeelenbelebend ſeyn, wobey dieſe Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthuſiasm des guten Vorſatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehrungsvermögen und nicht zum Affect, als einem ſtärkeren ſinnlichen Gefühl, gerechnet werden muß. —

Die Naturgabe einer Apathie, bey hinreichender Seelenſtärke, iſt das glückliche Phlegma (im moraliſchen Sinne). Wer damit begabt iſt, der iſt zwar darum eben noch nicht ein Weiſer, hat aber doch die Begünſtigung von der Natur, daß es ihm leichter wird, als Anderen, es zu werden.

Ueberhaupt iſt es nicht die Stärke eines gewiſſen Gefühls, welche den Zuſtand des Affects ausmacht, ſondern

dern der Mangel der Ueberlegung, dieſes Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der Luſt oder Unluſt) in ſeinem Zuſtande zu vergleichen. Der Reiche, welchem ſein Bedienter bey einem Feſte einen ſchönen und ſeltenen gläſernen Pokal im Herumtragen ungeſchickterweiſe zerbricht, würde dieſen Zufall für nichts halten, wenn er in demſelben Augenblicke dieſen Verluſt eines Vergnügens mit der Menge aller Vergnügen, die ihm ſein glücklicher Zuſtand als eines reichen Mannes darbietet, vergliche. Nun überläßt er ſich aber ganz allein dieſem einen Gefühl des Schmerzes (ohne jene Berechnung in Gedanken ſchnell zu machen); kein Wunder alſo, daß ihm dabey ſo zu Muthe wird, als ob ſeine ganze Glückſeligkeit verloren wäre.

B.

Von den verſchiedenen Affecten ſelbſt.

§. 65. Das Gefühl, welches das Subject antreibt in dem Zuſtande, darin es iſt, zu bleiben, iſt angenehm; das aber, was antreibt, ihn zu verlaſſen, unangenehm. Mit Bewußtſeyn verbunden, heißt das erſtere Vergnügen (voluptas), das zweyte Mißvergnügen (taedium). Als Affect heißt jenes Freude, dieſes Traurigkeit. — Die ausgelaſſene Freude (die durch keine Beſorgniß eines Schmerzes gemäßigt wird) und die verſinkende Traurigkeit (die durch keine Hofnung gelindert wird), der Gram, ſind Affecten, die dem Leben drohen. Doch hat man aus den Sterbeliſten erſehen, daß doch mehr Menſchen durch die erſtere als durch die letztere das Leben **plötzlich** verloren haben; weil der **Hoffnung**, als Affect, durch die unerwartete Eröfnung der Ausſicht in ein nicht auszumeſſendes Glück, das Gemüth ſich ganz überläßt und ſo der Affect, bis zum Erſticken, ſteigend iſt; dagegen dem immer fürchtenden Grame doch natürlicherweiſe vom Gemüth auch immer noch widerſtritten wird und er alſo nur langſam tödtend iſt.

Der **Schreck** iſt die plötzlich erregte Furcht, welche das Gemüth außer Faſſung bringt. Einem Schreck ähnlich iſt das **Auffallende**, was **ſtutzig** (noch nicht **beſtürzt**) macht und was das Gemüth erweckt, ſich zur Ueberlegung zu ſammeln; es iſt der Anreiz zur **Verwunderung** (welche ſchon Ueberlegung in ſich enthält). Erfahrenen widerfährt das nicht ſo leicht; aber zur Kunſt gehört es, das Gewöhnliche von einer Seite, da es auffallend wird, vorzuſtellen. Der **Zorn** iſt ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerſtand gegen das Uebel ſchnell rege macht. Furcht über einen unbeſtimmt Uebel drohenden Gegenſtand iſt **Bangigkeit**. Es kann einem Bangigkeit anhängen, ohne ein beſonderes Object dazu zu wiſſen: eine Beklemmenheit aus bloß ſubjectiven Urſachen (einem krankhaften Zuſtande). **Schaam** iſt Angſt aus der beſorgten Verachtung einer **gegenwärtigen** Perſon und, als ſolche, ein Affect. Sonſt kann einer ſich auch empfindlich ſchämen ohne Gegenwart deſſen, vor dem er ſich ſchämt; aber dann iſt es kein **Affect**, ſondern, wie der Gram, eine **Leidenſchaft** ſich ſelbſt mit Verachtung anhaltend, aber vergeblich zu quälen; die Schaam dagegen, als Affect, muß plötzlich eintreten.

Affecten ſind überhaupt krankhafte Zufälle (Symptomen), und können (nach einer Analogie und Browns Syſtem) in *ſtheniſche*, aus Stärke, mit *aſtheniſche*, aus Schwäche, eingetheilt werden. Jene ſind von der *erregenden*, dadurch aber oft auch erſchöpfenden, dieſe von einer die Lebenskraft abſpannenden, aber oft dadurch auch Erholung vorbereitenden Beſchaffenheit. — *Lachen* mit Affect iſt eine *convulſiviſche* Fröhlichkeit. *Weinen* iſt die *ſchmelzende* Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schickſal, oder mit andern Menſchen, gleich einer von ihnen erlittenen Beleidigung; die letztere Empfindung iſt *Wehmuth*. Beyde aber heitern auf; denn es ſind Befreyungen von einem Hinderniß der Lebenskraft durch Ergießungen (man kann nämlich auch bis zu Thränen lachen, wenn man bis zur Erſchöpfung lacht). Lachen iſt *männlich*, weinen dagegen *weiblich* (beym Manne *weibiſch*), und nur die *Anwandlung* zu Thränen und zwar aus großmüthiger, aber ohnmächtiger Theilnehmung am Leiden Anderer, kann dem Mann verziehen werden, dem die Thräne im Auge glänzt, ohne ſie in Tropfen fallen zu laſſen, noch weniger ſie mit Schluchzen zu begleiten und ſo eine widerwärtige Muſik zu machen.

Von der Furchtſamkeit und der Tapferkeit.

§. 67. Bangigkeit, Angſt, Grauen und Entſetzen ſind Grade der Furcht, d. i. des Abſcheues vor Gefahr. Die Faſſung des Gemüths, die letztere mit Ueberlegung zu übernehmen, iſt der *Muth*; die Stärke des inneren Sinnes (Ataraxia), nicht leicht wodurch in Furcht geſetzt zu werden, iſt Unerſchrockenheit. Der Mangel des erſteren iſt Feigheit [*], des zweyten Schüchternheit.

Herzhaft iſt der, welcher nicht erſchrickt; Muth hat der, welcher mit Ueberlegung der Gefahr nicht weicht; tapfer iſt der, deſſen Muth in Gefahren anhaltend iſt. Wagehalſig iſt der Leichtſinnige, der ſich in Gefahren wagt, weil er ſie nicht kennt. Kühn, der ſie wagt, ob er ſie gleich kennt; tollkühn der, bey ſichtbarer Unmöglichkeit ſeinen Zweck zu erreichen, ſich in die größte Gefahr ſetzt (wie Carl XII. bey Bender). Die Türken nennen ihre braven (vielleicht durch Opium) Tolle. — Feigheit iſt alſo ehrloſe Verzagtheit.

Erſchrockenheit iſt nicht eine habituelle Beſchaffenheit, leicht in Furcht zu gerathen; denn dieſe heißt Schüchternheit; ſondern blos ein Zuſtand und zufällige Diſpoſition, mehrentheils blos von körperlichen Urſachen abhangend, ſich gegen eine plötzlich aufſtoßende Gefahr nicht gefaßt genug zu fühlen. Einem Feldherrn, der im Schlafrock iſt, indem ihm die unerwartete Annäherung des Feindes angekündigt wird, kann wohl das Blut einen Augenblick in den Herzkammern ſtocken und an einem gewiſſen General bemerkte ſein Arzt, daß, wenn er Säure im Magen hatte, er kleinmüthig und ſchüchtern

---

[*] Das Wort Poltron (von pollex truncatus hergenommen) wurde im ſpäteren Lateiniſchen mit murcus gegeben, und bedeutete einen Menſchen, der ſich den Daumen abhackt, um nicht in den Krieg ziehen zu dürfen.

war. Herzhaftigkeit aber iſt blos Temperamentseigenſchaft. Der Muth dagegen beruht auf Grundſätzen, und iſt eine Tugend. Die Vernunft reicht dem entſchloſſenen Mann alsdann Stärke, die ihm die Natur bisweilen verſagt. Das Erſchrecken in Gefechten bringt ſogar wohlthätige Ausleerungen hervor, welche einen Spott (das Herz nicht am rechten Ort zu haben) ſprichwörtlich gemacht haben; man will aber bemerkt haben, daß diejenigen Matroſen, welche, bey dem Aufrufe zum Schlagen, zum Ort ihrer Entledigung eilen, hernach die muthigſten im Gefechte ſind. Eben das bemerkt man doch auch an dem Reiher, wenn der Stoßfalk über ihm ſchwebt und jener ſich zum Gefecht gegen ihn anſchickt.

Geduld iſt demnach nicht Muth. Sie iſt eine weibliche Tugend; weil ſie nicht Kraft zum Widerſtande aufbietet, ſondern das Leiden (Dulden) durch Gewohnheit unmerklich zu machen hoft. Der unter dem chirurgiſchen Meſſer, oder bey Gicht- und Steinſchmerzen ſchreyt, iſt darum in dieſem Zuſtande nicht feig oder weichlich; es iſt ſo wie das Fluchen, wenn man im Gehen an einem frey liegenden Straßenſtein (mit dem großen Zeh, davon das Wort hallucinari hergenommen) ſtößt, vielmehr ein Ausbruch des Zorns, in welchem die Natur durch Geſchrey das Stocken des Bluts am Herzen zu zerſtreuen, beſtrebt iſt. — Geduld aber von beſonderer Art beweiſen die Indianer in Amerika, welche, wenn ſie umzingelt ſind, ihre Waffen wegwerfen, und, ohne um Pardon zu bitten, ſich ruhig niedermachen laſſen. Iſt nun hiebey mehr Muth, als die Europäer zeigen, die ſich in dieſem Fall bis auf den letzten Mann wehren?

Mir ſcheint es blos eine barbariſche Eitelkeit zu ſeyn: ihrem Stamm dadurch die Ehre zu erhalten, daß ihr Feind ſie zu Klagen und Seufzern, als Beweisthümern ihrer Unterwerfung, nicht ſollte zwingen können.

Der Muth als Affect (mithin einerſeits zur Sinnlichkeit gehörend), kann aber auch durch Vernunft erweckt und ſo wahre Tapferkeit (Tugendſtärke) ſeyn. Sich durch Sticheleyen und mit Witz geſchärfte, eben dadurch aber nur deſto gefährlichere, ſpöttiſche Verhöhnungen deſſen, was ehrwürdig iſt, nicht abſchrecken zu laſſen, ſondern ſeinen Gang ſtandhaft zu verfolgen, iſt ein moraliſcher Muth, den mancher nicht beſitzt, welcher in der Feldſchlacht, oder dem Duell, ſich als einen Braven beweiſet.

Der Anſtand, der einen äußeren Anſchein von Muth giebt, ſich in Vergleichung mit Anderen in der Achtung nichts zu vergeben, heißt Dreiſtigkeit; im Gegenſatz der Blödigkeit, einer Art von Schüchternheit und Beſorgniß, Anderen nicht vortheilhaft in die Augen zu fallen. — Jene kann, als billiges Vertrauen zu ſich ſelbſt, nicht getadelt werden. Diejenige Dreiſtigkeit *) aber im Anſtande, welche jemanden den

---

*) Dieſes Wort ſollte eigentlich Dräuſtigkeit (von Dräuen oder Drohen), nicht Dreiſtigkeit geſchrieben werden; weil der Ton, oder auch die Miene eines ſolchen Menſchen Andere beſorgen läßt, er könne auch wohl grob ſeyn. Eben ſo ſchreibt man liederlich für lüderlich, da doch das erſte einen leichtfertigen, muthwilligen, ſonſt nicht unbrauchbaren und gutmüthigen, das zweite aber einen Verworfenen, jeden Anderen anekelnden Menſchen (vom Wort Luder) bedeutet.

Anſchein giebt, ſich aus dem Urtheil Anderer über ihn nichts zu machen, iſt Dummdreiſtigkeit, Unverſchämtheit; im gemilderten Ausdruck aber Unbeſcheidenheit; dieſe gehört alſo nicht zum Muthe, in der ſittlichen Bedeutung des Worts.

Endlich gehört auch zum Muth, der rein moraliſch iſt, die Entſchloſſenheit etwas, was die Pflicht gebietet, ſelbſt auf die Gefahr der Verſpottung von Anderen, zu wagen. Hierzu gehört ein hoher Grad von Muth, weil Ehrliebe die beſtändige Begleiterinn der Tugend iſt, und der, welcher ſonſt wider Gewalt hinreichend gefaßt iſt, doch der Verhöhnung ſich ſelten gewachſen fühlt, wenn man ihm dieſen Anſpruch auf Ehre mit Hohnlachen verweigert.

Ob Selbſtmord auch Muth, oder immer nur Verzagtheit vorausſetze, iſt nicht eine moraliſche, ſondern blos pſychologiſche Frage. Wenn er verübt wird, blos um ſeine Ehre nicht zu überleben, alſo aus Zorn, ſo ſcheint er Muth; iſt es aber die Erſchöpfung der Geduld im Leiden durch Traurigkeit, welche alle Geduld langſam erſchöpft, ſo iſt es ein Verzagen. Es ſcheint dem Menſchen eine Art von Heroism zu ſeyn, dem Tode gerade ins Auge zu ſehen und ihn nicht zu fürchten, wenn er das Leben nicht länger lieben kann. Wenn er aber, ob er gleich den Tod fürchtet, doch das Leben auf jede Bedingung zu lieben immer nicht aufhören kann, und ſo eine Gemüthsverwirrung aus Angſt vorhergehen muß, um zum Selbſtmorde zu ſchreiten, da ſtirbt er aus Feigheit, weil er die Qualen des Lebens nicht länger er-

tra

tragen kann. — Die Art der Vollführung des Selbſtmordes giebt dieſen Unterſchied der Gemüthsſtimmung gewiſſermaßen zu erkennen. Wenn das dazu gewählte Mittel plötzlich und ohne mögliche Rettung tödtend iſt; wie z. B. der Piſtolenſchuß oder (wie es ein groſer Monarch, auf den Fall, daß er in Gefangenſchaft geriethe, im Kriege bey ſich führte) ein geſchärftes Sublimat, oder tiefes Waſſer und mit Steinen angefüllete Taſchen: ſo kann man dem Selbſtmörder den Muth nicht ſtreiten. Iſt es aber der Strang, der noch von Anderen abgeſchnitten, oder gemeines Gift, das durch den Arzt noch aus dem Körper geſchaft, oder ein Halsabſchneiden, das noch zugenäht und geheilt werden kann; bey welchen Attentaten der Selbſtmörder, wenn er noch gerettet wird, gemeiniglich ſelbſt froh wird und es nie mehr verſucht: ſo iſt es feige Verzweiflung aus Schwäche, nicht rüſtige, welche noch Stärke der Gemüthsfaſſung zu einer ſolchen That erfordert.

Es ſind nicht immer blos verworfene, nichtswürdige Seelen, die auf ſolche Weiſe der Laſt des Lebens loszuwerden beſchlieſen; vielmehr hat man von ſolchen, die für wahre Ehre kein Gefühl haben, dergleichen That nicht leicht zu beſorgen. — Indeſſen da ſie doch immer gräßlich bleibt und der Menſch ſich ſelbſt dadurch zum Scheuſal macht, iſt es doch merkwürdig, daß, in Zeitläuften der öffentlichen und für geſetzmäßig erklärten Ungerechtigkeit eines revolutionären Zuſtandes (z. B. des Wohlfahrtsausſchuſſes der franzöſiſchen Republik), ehrliebende Männer (z. B. Rolland) der Hinrichtung nach dem Geſetz durch Selbſtmord zuvorzukommen geſucht haben, den ſie in einer conſtitutionellen ſelbſt würden für verwerflich erklärt haben. — Der Grund davon iſt dieſer. Es liegt in jeder Einrichtung nach einem Geſetz etwas Beſchimpfendes; weil ſie Strafe iſt, und wenn jene ungerecht iſt, ſo kann der, welcher das Opfer des Geſetzes wird, dieſe nicht für eine verdiente anerkennen. Dieſes aber beweiſet er dadurch: daß, wenn er dem Tode einmal geweihet worden, er ihn nun lieber wie ein freyer Menſch wählt und ihn ſich ſelbſt anthut. Daher auch Tyrannen (wie Nero) es für eine Gunſtbezeigung ausgaben, zu erlauben, daß der Verurtheilte ſich ſelbſt umbrachte; weil es dann mit mehr Ehre geſchah. — — Die Moralität aber hievon verlange ich nicht zu vertheidigen.

Der Muth des Kriegers aber iſt von dem des Duellanten noch ſehr verſchieden, wenn gleich der Duell von der Regierung Nachſicht erhält und gewiſſermaßen Selbſthülfe wider Beleidigung zur Ehrenſache in der Armee gemacht wird, in die ſich das Oberhaupt derſelben nicht miſcht; ohne ſie doch durchs Geſetz öffentlich erlaubt zu machen. — Dem Duell durch die Finger zu ſehen, iſt ein vom Staatsoberhaupt nicht wohl überdachtes ſchreckliches Princip; denn es giebt auch Nichtswürdige, die ihr Leben aufs Spiel ſetzen, um etwas zu gelten, und die, für die Erhaltung des Staats etwas mit ihrer eigenen Gefahr zu thun, gar nicht gemeynt ſind.

Tapferkeit iſt geſetzmäßiger Muth, in dem, was Pflicht gebietet, ſelbſt den Verluſt des Lebens nicht zu ſcheuen. Die Furchtloſigkeit machts allein nicht aus, ſondern die moraliſche Untadelhaſtigkeit (mens conſcia

recti)

recti) muß damit verbunden ſeyn, wie beym Ritter Bayard (chevalier ſans peur et ſans reproche).

Von Affecten, die ſich ſelbſt in Anſehung ihres Zwecks ſchwächen.

(Impotentes animi motus.)

§. 68. Sie ſind Zorn und Schaam. Plötzlich erregte Gefühle eines Uebels als Beleidigung, die aber durch ihre Heftigkeit zugleich unvermögend machen, es abzuwehren.

Wer iſt mehr zu fürchten: der welcher im heftigem Zorn erblaßt oder der hiebey erröthet? Der erſtere iſt auf der Stelle zu fürchten; der zweyte deſto mehr hinter her (der Nachgier halber). Im erſteren Zuſtande erſchrickt der aus der Faſſung gebrachte Menſch vor ſich ſelbſt, zu einer Heftigkeit im Gebrauche ſeiner Gewalt hingeriſſen zu werden, die ihn nachher reuen möchte. Im zweyten geht der Schreck plötzlich in die Furcht über, daß das Bewußtſeyn ſeines Unvermögens der Selbſtvertheidigung ſichtbar werden möchte. — Beyde, wenn ſie ſich durch die behende Faſſung des Gemüths Luft machen können, ſind der Geſundheit nicht nachtheilig; wo aber nicht, ſo ſind ſie theils dem Leben ſelbſt gefährlich, theils, wenn ihr Ausbruch zurückgehalten wird, hinterlaſſen ſie einen Groll d. i. eine Kränkung darüber, ſich gegen Beleidigung nicht mit Anſtand genommen zu haben; welche aber vermieden wird, wenn ſie nur zu Worten kommen können. So aber ſind beyde Affecten von der

Art, daß ſie ſtumm machen, und ſich dadurch in einem unvortheilhaften Lichte darſtellen.

Der Jachzorn kann durch innere Diſciplin des Gemüths noch wohl abgewöhnt werden; aber die Schwäche eines überzarten Ehrgefühls in der Schaam läßt ſich nicht ſo leicht wegkünſteln. Denn wie Hume ſagt (der ſelbſt mit dieſer Schwäche, — der Blödigkeit öffentlich zu reden, — behaftet war), macht der erſte Verſuch zur Dreiſtigkeit, wenn er fehlſchlägt, nur noch ſchüchterner und es iſt kein anderes Mittel, als von ſeinem Umgange mit Perſonen, aus deren Urtheil über den Anſtand man ſich wenig macht, anhebend, allmählig von der vermeynten Wichtigkeit des Urtheils Anderer über uns abzukommen und ſie hierin innerlich auf den Fuß der Gleichheit mit ihnen zu ſchätzen. Die Gewohnheit hierin bewirkt die Freymüthigkeit, welche von der Verſchämtheit und beleidigenden Dreiſtigkeit gleichweit entfernt iſt.

Wir ſympathiſiren zwar mit der Schaam des Anderen, als einem Schmerz, aber nicht mit dem Zorn deſſelben, wenn er uns die Anreitzung zu demſelben in dieſem Affect gegenwärtig erzählt; denn vor dem, der in dieſem Zuſtand iſt, iſt der, welcher ſeine Erzählung (von einer erlittenen Beleidigung) anhört, ſelbſt nicht ſicher.

Verwunderung (Verlegenheit ſich in das Unerwartete zu finden) iſt eine das natürliche Gedankenſpiel zuerſt hemmende, mithin unangenehme, dann aber das

Zu-

Zuſtrömen der Gedanken zu der unerwarteten Vorſtellung deſto mehr befördernde und daher angenehme Erregung des Gefühls; ſie iſt aber eigentlich alsdann nur, wenn man dabey gar ungewiß wird, ob die Wahrnehmung wachend oder träumend geſchehe, der Affect des Erſtaunens. Ein Neuling in der Welt verwundert ſich über alles; der mit dem Lauf der Dinge durch vielfältige Erfahrung bekannt gewordene macht es ſich zum Grundſatze, ſich über nichts zu verwundern (nihil admirari). Wer aber mit forſchendem Blicke die Ordnung der Natur, in der großen Mannigfaltigkeit derſelben, nachdenkend verfolgt, geräth über eine Weisheit, deren er ſich nicht gewärtig war, in Erſtaunen: eine Bewunderung, von der man ſich nicht losreißen (ſich nicht genug verwundern) kann; welcher Affect aber alsdann nur durch die Vernunft angeregt wird und eine Art von heiligem Schauer iſt, den Abgrund des Ueberſinnlichen ſich vor ſeinen Füßen eröfnen zu ſehen.

Von den Affecten, durch welche die Natur die Geſundheit mechaniſch befördert.

Sie ſind das Lachen und das Weinen.

§. 69. Der Zorn, wenn man (doch ohne Widerſtand zu beſorgen) brav ſchelten darf, iſt zwar auch ein ziemlich ſicheres Mittel zur Verdauung und manche Hausfrau hat keine andere innigliche Motion, als das Ausſchelten des Geſindes, wie dann auch, wenn ſich Kinder und Geſinde nur hiebey geduldig betragen, eine angenehme Müdigkeit die Lebenskraft durch die Maſchine ſich gleich-

gleichförmig verbreitet; aber ohne Gefahr iſt dieſes Mittel doch auch nicht wegen des beſorglichen Widerſtandes jener Hausgenoſſen.

Das gutmüthige (nicht hämiſche, mit Bitterkeit verbundene) Lachen iſt dagegen beliebter und gedeylicher: nämlich das, was man jenem Perſiſchen König hätte empfehlen ſollen, der einen Preis für den ausſetzte, „welcher ein neues Vergnügen erfinden würde". — Die ſtoßweiſe (gleichſam convulſiviſch) geſchehende Ausathmung der Luft, von welcher durch die Naſe (im Nieſen) nur ein kleiner, doch auch belebender Effect iſt (wenn ihr Schall unverbiſſen ertönen darf), ſtärkt durch die heilſame Bewegung des Zwerchfells das Gefühl der Lebenskraft, und es mag ein gedungener Poſſenreiſſer, (Harlekin), oder ein zur Geſellſchaft der Freunde gehörender durchtriebener Schalk ſeyn, der nichts Arges im Sinn zu haben ſcheint, „der es hinter den Ohren hat" und nicht mitlacht, ſondern mit ſcheinbarer Einfalt eine geſpannte Erwartung (wie eine geſpannte Seite) plötzliche losläßt: ſo iſt es Schwingung der Muskeln, die zur Verdauung gehören, welche dieſe weit beſſer befördern, als es die Weisheit des Arztes thun würde. Aber auch eine große Albernheit einer fehlgreifenden Urtheilskraft kann — freylich aber auf Koſten des vermeyntlich klügern — eben dieſelbe Wirkung thun. *)

Das

---

*) Beyſpiele vom Letzteren kann man in Menge geben. Ich will aber nur eines anführen, was ich aus dem Munde der verſtorbenen Frau Gräfin von K — g habe; einer Dame die die Zierde ihres Geſchlechts war. Bey ihr hatte der Graf

Das Weinen, ein mit Schluchzen geſchehenes (convulſiviſches) Einathmen, wenn es mit Thränenguß verbunden iſt, iſt, als ein ſchmerzlinderndes Mittel, gleichfalls eine Vorſorge der Natur für die Geſundheit und eine Wittwe, die wie man ſagt, ſich nicht will tröſten laſſen, d. i. die Ergieſſung der Thränen nicht gehindert wiſſen will, ſorgt, ohne es zu wiſſen oder eigentlich zu wollen, für ihre Geſundheit. Ein Zorn, der in dieſem Zuſtande einträte, würde dieſen Erguß, aber zu ihrem Schaden, bald hemmen; obzwar nicht immer Wehmuth, ſondern auch Zorn Weiber und Kinder in Thränen verſetzen kann. — Denn das **Gefühl ſeiner Ohnmacht** gegen ein Uebel, bey einem ſtarken Affect (es ſey des Zorns oder der Traurigkeit), ruft die äußern natürlichen Zeichen zum Beyſtande auf, die dann auch (nach dem Recht des Schwächern), eine männliche Seele wenig-

---

Graf **Sagramoſo**, der damals die Einrichtung des Maltheſerritterordens in Polen (aus der Ordination Oſtrog) zu beſorgen den Auftrag hatte, den Beſuch gemacht und zufälligerweiſe war ein aus Königsberg gebürtiger, aber in Hamburg für die Liebhaberey einiger reichen Kaufleute zum Naturalienſammler und Aufſeher dieſer ihrer Cabinetter angenommener Magiſter, der ſeine Verwandten in Preußen beſuchte, hinzugekommen, zu welchem der Graf, um doch etwas mit ihm zu reden, im gebrochenen Deutſch ſprach: „ick abe in Amburg eine **Ant** geabt (ich habe in Hamburg eine Tante gehabt); aber die iſt mir geſtorben“. Flugs ergrif der Magiſter das Wort und fragte: „warum ließen Sie ſie nicht abziehen und ausſtopfen“? Er nahm das Engliſche Wort **Ant**, welches **Tante** bedeutet, für **Ente**, und weil er gleich darauf fiel, ſie müſſe ſehr rar geweſen ſeyn, bedauerte er den großen Schaden. Man kann ſich vorſtellen, welches Lachen dieſes Mißverſtehen erregen mußte.

wenigſtens, entwafnen. Dieſer Ausdruck der Zärtlichkeit als Schwäche des Geſchlechts aber darf den theilnehmenden Mann nicht bis zum Weinen, aber doch wohl bis zur Thräne im Auge rühren; weil er im erſteren Falle ſich an ſeinem eigenen Geſchlecht vergreifen und ſo mit ſeiner Weiblichkeit dem ſchwächern Theil nicht zum Schutz dienen, im zweyten aber gegen das andere Geſchlecht nicht die Theilnehmung beweiſen würde, welche ihm ſeine Männlichkeit zur Pflicht macht, nämlich dieſes in Schutz zu nehmen: wie es der Character, den die Ritterbücher dem tapfern Mann zueignen, mit ſich bringt, der gerade in dieſer Beſchützung geſetzt wird.

Warum aber lieben junge Leute mehr das Tragiſche Schauſpiel und führen dieſes auch lieber auf (wenn ſie ihren Aeltern etwa ein Feſt geben wollen); Alte aber lieber das Comiſche, bis zum Burlesken? Die Urſache des Erſteren iſt zum Theil eben dieſelbe, als die, welche die Kinder treibt, das Gefährliche zu wagen: vermuthlich durch einen Inſtinct der Natur, um ihre Kräfte zu verſuchen, zum Theil aber auch, weil bey dem Leichtſinn der Jugend, von den herzbeklemmenden oder ſchreckenden Eindrücken, ſobald das Stück geendigt iſt, keine Schwermuth übrig bleibt, ſondern nur eine angenehme Müdigkeit, nach einer ſtarken inneren Motion, welche aufs neue zur Fröhlichkeit ſtimmt. Dagegen verwiſcht ſich bey Alten dieſer Eindruck nicht ſo leicht und ſie können die Stimmung zum Frohſinn nicht ſo leicht wieder in ſich hervorbringen. Ein Harlekin, der behenden Witz hat, bewirkt durch ſeine Einfälle eine wohlthätige Erſchütterung ihres Zwergfelles und der Eingeweide:

wodurch der Appetit für die darauf folgende geſellſchaftliche Abendmahlzeit geſchärft und durch Geſprächigkeit gedeylich wird.

Allgemeine Anmerkung.

Gewiſſe innere körperliche Gefühle ſind mit Affecten *verwandt*, ſind es aber doch nicht ſelbſt: weil ſie nur augenblicklich, vorübergehend ſind und von ſich keine Spur hinterlaſſen; dergleichen das *Gräuſeln* iſt, welches die Kinder anwandelt, wenn ſie von Ammen des Abends Geſpenſtererzählungen anhören. — Das *Schauern*, gleichſam mit kaltem Waſſer übergoſſen werden (wie beym Regenſchauer), gehört auch dahin. Nicht die Wahrnehmung der Gefahr, ſondern der bloße Gedanke von Gefahr, — obgleich man weiß daß keine da iſt, — bringt dieſe Empfindung hervor, die, wenn ſie bloße Anwandlung, nicht Ausbruch, des Schrecks iſt, eben nicht unangenehm zu ſeyn ſcheint.

Der *Schwindel* und ſelbſt die *Seekrankheit* ſcheint ihrer Urſache nach in die Claſſe ſolcher idealen Gefahren zu gehören. — Auf einem Bret, was auf der Erde liegt, kann man ohne Wanken fortſchreiten; liegt es aber über einen Abgrund, oder, für den der Nervenſchwach iſt, auch nur über einen Graben: ſo wird oft die leere Beſorgniß der Gefahr wirklich gefährlich. Das Schwanken eines Schiffs ſelbſt bey gelindem Winde iſt ein wechſelndes Sinken und Gehobenwerden. Bey dem Sinken iſt die Beſtrebung der Natur ſich zu heben, (weil alles Sinken überhaupt Vorſtellung von Gefahr bey ſich führt), mithin die Bewegung des Magens und der Eingeweide von unten nach oben zu mit einem Anreiz zum Erbrechen mechaniſch verbunden, welcher alsdann noch vergrößert wird, wenn der Patient in der Cajüte zum Fenſter derſelben hinausſchaut und wechſelsweiſe bald den Himmel bald die See in die Augen bekommt, wodurch die Täuſchung eines unter ihm weichenden Sitzes noch mehr gehoben wird.

Ein Acteur, der ſelbſt kalt iſt, übrigens aber nur Verſtand und ſtarkes Vermögen der Einbildungskraft beſitzt, kann durch einen affectirten (gekünſtelten) Affect oft mehr rühren als durch den wahren. Ein ernſtlich Verliebter iſt in Gegenwart ſeiner Geliebten verlegen, ungeſchickt und wenig einnehmend. Einer aber, der blos den Verliebten macht und ſonſt Talent hat, kann ſeine Rolle ſo natürlich ſpielen, daß er die arme betrogene ganz in ſeine Schlingen bringt; gerade darum, weil ſein Herz unbefangen, ſein Kopf klar und er alſo im ganzen Beſitz des freyen Gebrauchs ſeiner Geſchicklichkeit und Kräfte iſt, den Schein des Liebenden ſehr natürlich nachzumachen.

Das gutmüthige (offenherzige) Lachen iſt, (als zum Affect der Fröhlichkeit gehörend) geſellig; das hämiſche (Grinſen) feindſelig. Der Zerſtreuete (wie Terraſſon mit der Nachtmütze ſtatt der Perrücke auf dem Kopf und dem Hute unter dem Arm, voll von dem Streit über den Vorzug der Alten und der Neuen in Anſehung der Wiſſenſchaften, gravitatiſch einhertretend) giebt oft zum erſteren Anlaß; er wird belacht, darum aber doch nicht ausgelacht. Der nicht unverſtändige, Sonderling wird belächelt, ohne daß es ihm was koſtet; er lacht mit. — Ein mechaniſcher (geiſtloſer) Lacher iſt ſchaal und macht die Geſellſchaft ſchmacklos. Der darin gar nicht lacht, iſt entweder grämlich oder pedantiſch. - Kinder, vornehmlich Madchen müſſen früh zum freymüthigen ungezwungenen Lächeln gewöhnt werden; denn die Erheiterung der Geſichtszüge hiebey drückt ſich nach und nach auch im Inneren ab und begründet eine Diſpoſition zur Fröhlichkeit, Freundlichkeit und Geſelligkeit, welche dieſe Annäherung zur Tugend des Wohlwollens frühzeitig vorbereitet.

Einen in der Geſellſchaft zum Stichblatt des Witzes (zum Beſten) zu haben, ohne doch ſtachlicht zu ſeyn (Spott ohne Anzüglichkeit), gegen den der Andere mit dem ſeinigen zu ähnlicher Erwiederung gerüſtet und ſo ein fröhliches Lachen in ſie zu bringen bereit iſt, iſt eine gutmüthige und zugleich cultivirende Belebung derſelben. Geſchieht dieſes aber auf Koſten eines Einfaltspinſels, den man, wie einen Ball, dem anderen zuſchlägt, ſo iſt das Lachen, als ſchadenfroh, wenigſtens unfein, und geſchieht es an einem Schmarotzer, der ſich Schwelgenshalber zum muthwilligen Spiel hingiebt (ſich zum Narren machen zu laſſen), ein Beweis vom ſchlechten Geſchmack ſowohl, als ſtumpfen moraliſchen Gefühl derer, die hiezu mit vollem Halſe lachen können. Die Stelle eines Hofnarren aber, der zur wohlthätigen Erſchütterung des Zwergfells der höchſten Perſon durch Anſtichelung ihrer vornehmen Diener die Mahlzeit durch Lachen würzen ſoll, iſt, wie man es nimmt, über oder unter aller Critik.

Vom Begehrungsvermögen.

§. 70. Die ſubjective Möglichkeit der Entſtehung einer gewiſſen Begierde, die vor der Vorſtellung ihres Gegenſtandes vorhergeht, iſt der Hang (propenſio). — Die innere Nöthigung des Begehrungsvermögens zur Beſitznehmung dieſes Gegenſtandes, ehe man ihn noch kennt, der Inſtinct (wie der Begattungstrieb, oder der Aelterntrieb des Thiers ſeine Junge zu ſchützen u. d. g.). — Die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende ſinnliche Begierde heißt Neigung (inclinatio). — Die Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, ſie, in Anſehung einer gewiſſen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, iſt die Leidenſchaft (paſſio animi).

Man ſieht leicht ein, daß Leidenſchaften, weil ſie ſich mit der ruhigſten Ueberlegung zuſammenpaaren laſſen, mithin nicht unbeſonnen ſeyn dürfen, wie der Affect, daher auch nicht ſtürmiſch und vorübergehend, ſondern ſich einwurzelnd, ſelbſt mit dem Vernünfteln zuſammen beſtehen können, — der Freyheit den größten Abbruch thun, und wenn der Affect ein Rauſch iſt, die Leidenſchaft eine Krankheit ſey, welche alle Arzeneymittel verabſcheut und daher weit ſchlimmer iſt, als alle jene vorübergehende Gemüthsbewegungen, die doch wenigſtens den Vorſatz rege machen, ſich zu beſſern; ſtatt deſſen die letztere eine Bezauberung iſt, die auch die Beſſerung ausſchlägt.

Man

Man benennt die Leidenſchaft mit dem Worte *Sucht* (Ehrſucht, Rachſucht, Herrſchſucht u. d. g.), außer die der Liebe nicht, in dem *Verliebtſeyn*. Die Urſache iſt, weil wenn die letztere Begierde (durch den Genuß) befriedigt worden, die Begierde, wenigſtens in Anſehung eben derſelben Perſon, zugleich aufhört, mithin man wohl ein leidenſchaftliches Verliebtſeyn (ſo lange der andere Theil in der Weigerung beharrt), aber keine phyſiſche Liebe, als Leidenſchaft, aufſtellen kann; weil ſie in Anſehung des Objects nicht ein *beharrliches* Princip enthält. Leidenſchaft ſetzt immer eine Maxime des Subjects voraus, nach einem, von der Neigung ihm vorgeſchriebenen, Zwecke zu handeln. Sie iſt alſo jederzeit mit der Vernunft deſſelben verbunden und bloßen Thieren kann man keine Leidenſchaften beylegen; ſo wenig wie reinen Vernunftweſen. Ehrſucht, Rachſucht u. ſ. w. weil ſie nie vollkommen befriedigt ſind, werden eben darum unter die Leidenſchaften gezählt, als Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel giebt.

§. 71. Leidenſchaften ſind Krebsſchäden für die reine praktiſche Vernunft und mehrentheils unheilbar; weil der Kranke nicht will geheilt ſeyn und ſich der Herrſchaft des Grundſatzes entzieht, durch den dieſes allein geſchehen könnte. Die Vernunft geht auch im Sinnlich-practiſchen vom Allgemeinen zum Beſonderen nach dem Grundſatze: nicht Einer Neigung zu gefallen die übrigen alle in Schatten oder in den Winkel zu ſtellen, ſondern darauf zu ſehen, daß jene mit der Summe *aller* Neigungen zuſammen beſtehen könne. — Die *Ehrbegierde* eines Menſchen mag immer eine durch die Vernunft gebilligte Richtung ſeiner Neigung ſeyn; aber der Ehrbegierige will doch auch von andern geliebt ſeyn, er bedarf gefälligen Umgang mit Anderen, Erhaltung ſeines Vermögenzuſtandes u. d. g. mehr. Iſt er nun aber leidenſchaftlich-ehrbegierig, ſo iſt er blind für dieſe Zwecke, dazu ihn doch ſeine Neigungen gleichfalls einladen, und daß er von andern gehaßt, oder im Umgange geflohen zu werden, oder durch Aufwand zu verarmen Gefahr läuft, — das überſieht er alles. Es iſt Thorheit (den Theil ſeines Zwecks zum Ganzen zu machen), die der Vernunft, ſelbſt in ihrem formalen Princip, gerade widerſpricht.

Daher ſind Leidenſchaften nicht blos, wie die Affecten, unglückliche Gemüthsſtimmungen, die mit viel Uebeln ſchwanger gehen, ſondern auch ohne Ausnahme böſe und die gutartigſte Begierde, wenn ſie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend z. B. der Wohlthätigkeit gehörte, iſt doch (der Form nach), ſo bald ſie in Leidenſchaft ausſchlägt, nicht blos pragmatiſch verderblich, ſondern auch moraliſch verwerflich.

Der Affect thut einen augenblicklichen Abbruch an der Freyheit und der Herrſchaft über ſich ſelbſt. Die Leidenſchaft giebt ſie auf und findet ihre Luſt und Befriedigung am Sclavenſinn. Weil indeſſen die Vernunft mit ihrem Aufruf zur innern Freyheit doch nicht nachläßt, ſo ſeufzt der Unglückliche unter ſeinen Ketten, von denen er ſich gleichwohl nicht losreißen kann: weil ſie gleichſam ſchon mit ſeinen Gliedmaßen verwachſen ſind.

Gleichwohl haben die Leidenſchaften auch ihre Lobredner gefunden (denn wo finden die ſich nicht, wenn einmal Bösartigkeit in Grundſätzen Platz genommen hat?) und es heißt: „daß nie etwas Großes in der Welt ohne heftige Leidenſchaften ausgerichtet worden, und die Vorſehung ſelbſt habe ſie weislich gleich als Springfedern in die menſchliche Natur gepflanzt.“ — Von den mancherley Neigungen mag man wohl dieſes zugeſtehen, derer, als eines natürlichen und thieriſchen Bedürfniſſes, die lebende Natur (ſelbſt die des Menſchen) nicht entbehren kann. Aber daß ſie Leidenſchaften werden dürften, ja wohl gar ſollten, hat die Vorſehung nicht gewollt und ſie in dieſem Geſichtspunct vorſtellig zu machen, mag einem Dichter verziehen werden (nämlich mit Pope zu ſagen: „iſt die Vernunft nun ein Magnet, ſo ſind die Leidenſchaften Winde“); aber der Philoſoph darf dieſen Grundſatz nicht an ſich kommen laſſen, ſelbſt nicht um ſie als eine proviſoriſche Veranſtaltung der Vorſehung zu preiſen, welche abſichtlich, ehe das menſchliche Geſchlecht zum gehörigen Grade der Cultur gelangt wäre, ſie in die menſchliche Natur gelegt hätte.

Eintheilung der Leidenſchaften.

Sie werden in die Leidenſchaften der natürlichen (angebohrnen) und die der aus der Cultur der Menſchen hervorgehenden (erworbenen) Neigung eingetheilt.

Die Leidenſchaften der erſteren Gattung ſind die Freyheits- und Geſchlechtsneigung, beyde mit Affect verbunden. Die der zweyten Gattung ſind Ehrſucht, Herrſchſucht und Habſucht, welche nicht mit dem Ungeſtüm eines Affects, ſondern mit der Beharrlichkeit einer auf gewiſſe Zwecke angelegten Maxime verbunden ſind. Jene können erhitzte (paſſiones ardentes), dieſe, wie der Geiz, kalte Leidenſchaften (frigidae) genannt werden. Alle Leidenſchaften aber ſind immer nur von Menſchen auf Menſchen, nicht auf Sachen, gerichtete Begierden und man kann zu einem fruchtbaren Acker, oder dergleichen Kuh, zwar zur Benutzung derſelben viel Neigung, aber keine Affection (welche in der Neigung zur Gemeinſchaft mit Anderen beſteht) haben; viel weniger eine Leidenſchaft.

A.

Von der Freyheitsneigung als Leidenſchaft.

§. 72. Sie iſt die heftigſte unter allen am Naturmenſchen, in einem Zuſtande, da er es nicht vermeiden kann, mit Anderen in wechſelſeitige Anſprüche zu kommen.

Wer nur nach eines Anderen Wahl glücklich ſeyn kann, (dieſer mag nun ſo wohlwollend ſeyn, als man immer will) fühlt ſich mit Recht unglücklich. Denn welche Gewährleiſtung hat er, daß kein mächtiger Nebenmenſch in dem Urtheile über das Wohl mit dem ſeinen zuſammenſtimmen werde? — Der Wilde (noch nicht an Unterwürfigkeit gewöhnte) kennt kein größeres Unglück als in dieſe zu gerathen und das mit Recht, ſo lange noch kein öffentlich Geſetz ihn ſichert: bis ihn Disciplin allmälig

mälig dazu geduldig gemacht hat. Daher ſein Zuſtand des beſtändigen Krieges, in der Abſicht andere ſo weit wie möglich von ſich entfernt zu halten und in Wüſteneyen zerſtreut zu leben. Ja das Kind, welches ſich nur eben dem Mütterlichen Schooße entwunden hat, ſcheint, zum Unterſchiede von allen andern Thieren, blos deswegen mit lautem Geſchrey in die Welt zu treten; weil es ſein Unvermögen, ſich ſeiner Gliedmaßen zu bedienen, für Zwang anſieht und ſo ſeinen Anſpruch auf Freyheit (wovon kein anderes Thier eine Vorſtellung hat) ſo fort ankündigt *). — Nomadiſche Völker, die, indem ſie (als Hirtenvölker) an keinen Boden geheftet ſind, z. B. die Araber, hängen ſo ſtark an ihrer, obgleich nicht völlig zwangsfreyen Lebensart und haben dabey einen ſo hohen Geiſt, mit Verachtung auf die ſich anbauende Völker herabzuſehen, daß die davon unzertrennliche Mühſeligkeit in Jahrtauſenden ſie davon nicht hat abwendig

---

*) Lucrez, als Dichter, wendet dieſes in der That merkwürdige Phänomen im Thierreiche anders:

> Vagituque locum lugubri complet ut aequom 'ſt
> Quoi tantum'n vita reſtet tranſire malorum!

Dieſen Proſpect kann das neugebohrne Kind nun wohl nicht haben; aber daß das Gefühl der Unbehaglichkeit in ihm nicht vom körperlichen Schmerz, ſondern von einer dunkeln Idee (oder dieſer analogen Vorſtellung) von Freyheit und der Hinderniß derſelben, dem Unrecht, herrühre, entdeckt ſich durch die, ein paar Monate nach der Geburt, ſich mit ſeinem Geſchrey verbindende Thränen: welches eine Art von Erbitterung anzeigt, wenn es ſich gewiſſen Gegenſtänden zu nähern, oder überhaupt nur ſeinen Zuſtand zu verändern beſtrebt iſt und daran ſich gehindert fühlt. — Dieſer machen können. Bloße Jagdvölker (wie die Olenni-Tungusi) haben ſich ſogar durch dieſes Freyheitsgefühl (von den andern mit ihnen verwandten Stämmen getrennt) wirklich veredelt. — So erweckt nicht allein der Freyheitsbegrif unter moraliſchen Geſetzen einen Affect, der Enthuſiasm genannt wird, ſondern die blos ſinnliche Vorſtellung der äußeren Freyheit erhebt die Neigung darin zu beharren oder ſie zu erweitern durch die Analogie mit dem Rechtsbegriffe bis zur heftigen Leidenſchaft.

Man nennt bey bloßen Thieren auch die heftigſte Neigung (z. B. der Geſchlechtsvermiſchung) nicht Leidenſchaft; weil ſie keine Vernunft haben: die allein den Begrif der Freyheit begründet und womit die Leidenſchaft in Colliſion kommt; deren Ausbruch alſo dem Menſchen zugerechnet werden kann. — Man ſagt zwar von Menſchen, daß ſie gewiſſe Dinge leidenſchaftlich lieben (den Trunk, das Spiel, die Jagd) oder haſſen (z. B. den Bieſam, den Brandwein): aber man nennt dieſe verſchiedene Neigungen oder Abneigungen nicht eben ſo viel

ſer Trieb, ſeinen Willen zu haben und die Verhinderung daran als eine Beleidigung aufzunehmen, zeichnet ſich durch ſeinen Ton auch beſonders aus und läßt eine Bösartigkeit hervorſcheinen, welche die Mutter zu beſtrafen ſich genöthiget ſieht, aber gewöhnlich durch noch heftigeres Schreyen erwiedert wird. Eben daſſelbe geſchieht, wenn es durch ſeine eigene Schuld fällt. Die Jungen anderer Thiere ſpielen, die des Menſchen zanken frühzeitig unter einander und es iſt, als ob ein gewiſſer Rechtsbegrif (der ſich auf die äußere Freyheit bezieht) ſich mit der Thierheit zugleich entwickele und nicht etwa allmählich erlernt werde.

viel Leidenſchaften, weil es nur ſo viel verſchiedene Inſtinkte, d. i. ſo vielerley blos-Leidendes im Begehrungsvermögen ſind und daher nicht nach den Objecten des Begehrungsvermögens als Sachen (deren es unzählige giebt), ſondern nach dem Princip des Gebrauchs oder Misbrauchs, den Menſchen von ihrer Perſon und Freyheit unter einander machen, da ein Menſch den Andern blos zum Mittel ſeiner Zwecke macht, claſſificirt zu werden verdienen. — Leidenſchaften gehen eigentlich nur auf Menſchen und können auch nur durch ſie befriedigt werden.

Dieſe Leidenſchaften ſind Ehrſucht, Herrſchſucht, Habſucht.

Da ſie Neigungen ſind, welche blos auf den Beſitz der Mittel gehen, um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen, ſo haben ſie in ſo fern den Anſtrich der Vernunft: nämlich der Idee eines mit der Freyheit verbundenen Vermögens, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können, nachzuſtreben. Der Beſitz der Mittel zu beliebigen Abſichten reicht allerdings viel weiter, als die auf eine einzelne Neigung und deren Befriedigung gerichtete Neigung. — Sie können auch daher Neigungen des Wahnes genannt werden; welcher darin beſteht: die bloße Meinung Anderer vom Werthe der Dinge dem wirklichen Werthe gleich zu ſchätzen.

B.

Von der Rechtsbegierde als Leidenſchaft.

§. 73. Da Leidenſchaften nur von Menſchen auf Menſchen gerichtete Neigungen ſeyn können, ſo fern dieſe auf, mit einander zuſammenſtimmende oder einander widerſtreitende, Zwecke gerichtet, d. i. Liebe oder Haß ſind; der Rechtsbegriff aber, weil er unmittelbar aus dem Begriff der äußern Freyheit hervorgeht, weit wichtiger und den Willen weit ſtärker bewegender Antrieb iſt, als der des Wohlwollens: ſo iſt der Haß aus dem erlittenen Unrecht, d. i. die Rachbegierde, eine Leidenſchaft, welche aus der Natur des Menſchen unwiderſtehlich hervorgeht und, ſo bösartig ſie auch iſt, doch die Maxime der Vernunft, vermöge der erlaubten Rechtsbegierde, deren Analogon jene iſt, mit der Neigung verflochten und eben dadurch eine der heftigſten und am tiefſten ſich einwurzelnden Leidenſchaften; die, wenn ſie erloſchen zu ſeyn ſcheint, doch immer noch ingeheim einen Haß, Groll genannt, als ein unter der Aſche glimmendes Feuer, überbleiben läßt.

Die Begierde, in einem Zuſtande mit ſeinen Mitmenſchen und in Verhältniß zu ihnen zu ſeyn, da jedem das zu Theil werden kann, was das Recht will, iſt freylich keine Leidenſchaft, ſondern ein Beſtimmungsgrund der freyen Willkühr durch reine practiſche Vernunft. Aber die Erregbarkeit derſelben durch bloße Selbſtliebe, d. i. nur zu ſeinem Vortheil, nicht zum Behuf einer Geſetzgebung für jedermann, iſt ſinnlicher Antrieb des Haſſes, nicht der Ungerechtigkeit, ſondern des gegen uns

Unge-

Ungerechten: welche Neigung (zu verfolgen und zu zerſtören), da ihr eine Idee, obzwar freylich ſelbſtſüchtig angewandt, zum Grunde liegt, die Rechtsbegierde gegen den Beleidiger in Leidenſchaft der Wiedervergeltung verwandelt, die oft bis zum Wahnſinn heftig iſt, ſich ſelbſt dem Verderben auszuſetzen, wenn nur der Feind demſelben nicht entrinnt und (in der Blutrache) dieſen Haß gar ſelbſt zwiſchen Völkerſchaften erblich zu machen; weil, wie es heißt, das Blut des Beleidigten, aber noch nicht Gerächeten, ſchreye, bis das unſchuldig vergoſſene Blut wieder durch Blut — ſollte es auch das eines ſeiner unſchuldigen Nachkommen ſeyn — abgewaſchen wird.

C.

Von der Neigung zum Vermögen, Einfluß überhaupt auf andere Menſchen zu haben.

§. 74. Dieſe Neigung nähert ſich am meiſten der techniſch-practiſchen Vernunft, d. i. der Klugheitsmaxime. — Denn anderer Menſchen Neigungen in ſeine Gewalt zu bekommen, um ſie nach ſeinen Abſichten lenken und beſtimmen zu können, iſt beynahe eben ſo viel als im Beſitz anderer, als bloßer Werkzeuge ſeines Willens, zu ſeyn. Kein Wunder, daß das Streben nach einem ſolchen Vermögen, auf Andere Einfluß zu haben, Leidenſchaft wird.

Dieſes Vermögen enthält gleichſam eine dreyfache Macht in ſich: Ehre, Gewalt und Geld; durch die, wenn man im Beſitz derſelben iſt, man jedem Menſchen, wenn nicht durch einen dieſer Einflüſſe, doch durch den andern beykommen und ihn zu ſeinen Abſichten brauchen kann. — Die Neigungen hiezu, wenn ſie Leidenſchaften werden, ſind *Ehrſucht*, *Herrſchſucht* und *Habſucht*. Freylich daß hier der Menſch der Geck (Betrogene) ſeiner eigenen Neigungen wird und im Gebrauch ſolcher Mittel ſeinen Endzweck verfehlt; aber wir reden hier auch nicht von *Weisheit*, welche gar keine Leidenſchaften verſtattet, ſondern nur von der *Klugheit*, mit welcher man die Narren handhaben kann.

Die Leidenſchaften überhaupt aber, ſo heftig ſie auch immer, als ſinnliche Triebfedern, ſeyn mögen, ſind doch in Anſehung deſſen, was die Vernunft dem Menſchen vorſchreibt, lauter *Schwächen*. Daher das Vermögen des geſcheuten Mannes, jene zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, verhältnißmäßig deſto kleiner ſeyn darf, je größer die Leidenſchaft iſt, die den andern Menſchen beherrſcht.

Ehrſucht iſt die Schwäche der Menſchen, wegen der man auf ſie durch ihre *Meynung*, Herrſchſucht durch ihre *Furcht* und Habſucht durch ihr eigenes *Intereſſe* Einfluß haben kann. — Allerwärts ein Sclavenſinn, durch den, wenn ſich ein Anderer deſſelben bemächtigt, er das Vermögen hat, ihn durch ſeine eigenen Neigungen zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen. — Das Bewußtſeyn aber dieſes Vermögens an ſich und des Beſitzes der Mittel ſeine Neigungen zu befriedigen, erregt die Leidenſchaft mehr noch, als der Gebrauch derſelben.

a.

Ehrſucht.

§. 75. Sie iſt nicht **Ehrliebe**, eine Hochſchätzung die der Menſch von Anderen, wegen ſeines inneren (moraliſchen) Werths, erwarten darf, ſondern Beſtreben nach **Ehrenruf**, wo es am Schein genug iſt. Man darf dem Hochmuth (einem Anſinnen an Andere, ſich ſelbſt in Vergleichung mit uns ſelbſt, gering zu ſchätzen, eine Thorheit die ihrem eigenen Zweck zuwider handelt) — dieſem Hochmuth, ſage ich, darf man nur **ſchmeicheln**, ſo hat man durch dieſe Leidenſchaft des Thoren über ihn Gewalt. Schmeichler*), Jaherren, die einem bedeutenden Mann gern das große Wort einräumen, nähren dieſe ihn ſchwachmachende Leidenſchaft und ſind die Verderber der Großen und Mächtigen, die ſich dieſem Zauber hingeben.

Hochmuth iſt eine verfehlte, ihrem eigenen Zweck entgegen handelnde, Ehrbegierde, und kann nicht als ein abſichtliches Mittel, andere Menſchen (die er von ſich abſtößt) zu ſeinen Zwecken zu gebrauchen, angeſehen werden; vielmehr iſt der Hochmüthige das Inſtrument der Schelme, Narr genannt. Einmals fragte mich ein ſehr

ver-

---

*) Das Wort **Schmeichler** hat wohl urſprünglich **Schmiegler** heißen ſollen (einen der ſich ſchmieget und bieget), um einen einbildiſchen Mächtigen, ſelbſt durch ſeinen Hochmuth, nach Belieben zu leiten; ſo wie das Wort **Heuchler** (eigentlich ſollte es **Häuchler** geſchrieben werden) einen, ſeine **fromme** Demuth vor einem vielvermögenden Geiſtlichen durch in ſeine Rede gemiſchte **Stoßſeufzer** verſpiegelnden Betrüger, — hat bedeuten ſollen.

vernünftiger, rechtſchaffener Kaufmann: „warum der Hochmüthige jederzeit auch niederträchtig ſey" (jener hatte nämlich die Erfahrung gemacht: daß der mit ſeinem Reichthum, als überlegener Handelsmacht, großthuende, beym nachher eingetretenen Verfall ſeines Vermögens, ſich auch kein Bedenken machte, zu kriechen). Meine Meinung war dieſe: daß, da der Hochmuth das Anſinnen an einen Anderen iſt, ſich ſelbſt, in Vergleichung mit jenem, zu *verachten*; ein ſolcher Gedanke aber niemand in den Sinn kommen kann als nur dem, welcher ſich ſelbſt zu Niederträchtigkeit bereit fühlt, der Hochmuth an ſich ſchon von der Niederträchtigkeit ſolcher Menſchen ein nie trügendes vorbedeutendes Kennzeichen abgebe.

b.

Herrſchſucht.

Dieſe Leidenſchaft iſt an ſich ungerecht und ihre Aeußerung bringt alles wider ſich auf. Sie fängt aber von der Furcht an, von andern beherrſcht zu werden und iſt darauf bedacht, ſich bey Zeiten in den Vortheil der Gewalt über ſie zu ſetzen; welches doch ein mißliches und und ungerechtes Mittel dazu iſt, andere Menſchen zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen; weil es theils den Widerſtand aufruft und unklug, theils der Freyheit unter Geſetzen, worauf jedermann Anſpruch machen kann, zuwider und *ungerecht* iſt. — Was die *mittelbare* Beherrſchungskunſt betrift, z. B. die des weiblichen Geſchlechts durch Liebe, die es dem männlichen gegen ſich einflößt, dieſen zu ihren Abſichten zu brauchen, ſo iſt ſie unter jenem Titel nicht mit begriffen; weil ſie keine Ge-

walt

walt bey ſich führt, ſondern den Unterthänigen durch ſeine eigene Neigung zu beherrſchen und zu feſſeln weiß. — Nicht als ob der weibliche Theil unſrer Gattung von der Neigung über den männlichen zu herrſchen, frey wäre (wovon gerade das Gegentheil wahr iſt), ſondern weil es ſich nicht deſſelben **Mittels** zu dieſer Abſicht als das Männliche bedient, nämlich nicht des Vorzugs der **Stärke** (als welche hier unter dem Worte **herrſchen** gemeint iſt), ſondern der **Reitze**, welche eine Neigung des andern Theils, beherrſcht zu werden, in ſich enthält.

c.

Habſucht.

Geld iſt die Loſung und, wen Plutus begünſtigt, vor dem öffnen ſich alle Pforten, die vor dem minder Reichen verſchloſſen ſind. Die Erfindung dieſes Mittels, welches ſonſt keine Brauchbarkeit hat (wenigſtens nicht haben darf) als blos zum Verkehr des Fleißes der Menſchen, hiemit aber auch alles Phyſiſch-guten unter ihnen zu dienen, vornehmlich nachdem es durch Metalle repräſentirt wird, hat eine Habſucht hervorgebracht, die zuletzt, auch ohne Genuß, in dem bloßen Beſitze, ſelbſt mit Verzichtthuung (des Geitzigen) auf allen Gebrauch, eine Macht enthält, von der man glaubt, daß ſie den Mangel jeder anderen zu erſetzen hinreichend ſey. Dieſe ganz geiſtloſe, wenn gleich nicht immer moraliſch verwerfliche, doch blos mechaniſch geleitete Leidenſchaft, welche vornehmlich dem Alter (zum Erſatz ſeines natürlichen Unvermögens) anhängt und die jenem allgemeinen Mittel, ſeines großen Einfluſſes halber, auch ſchlechthin den Na-

men

men eines Vermögens verſchaft hat, iſt eine ſolche, die, wenn ſie eingetreten iſt, keine Abänderung verſtattet und, wenn die erſte der dreyen gehaßt, die zweyte gefürchtet, ſie, als die dritte verachtet macht *).

Von der Neigung des Wahnes als Leidenſchaft.

§. 76. Unter dem Wahne, als einer Triebfeder der Begierden, verſtehe ich die innere practiſche Täuſchung, das Subjective in der Bewegurſache für objectiv zu halten. — Die Natur will von Zeit zu Zeit ſtärkere Erregungen der Lebenskraft, um die Thätigkeit des Menſchen aufzufriſchen, damit er nicht im bloßen Genießen das Gefühl des Lebens gar einbüße. Zu dieſem Zwecke hat ſie ſehr weiſe und wohlthätig dem von Natur faulen Menſchen Gegenſtände, ſeiner Einbildung nach, als wirkliche Zwecke (Erwerbungsarten von Ehre, Gewalt und Geld) vorgeſpiegelt, die ihm, der ungern ein Geſchäfte unternimmt, doch genug zu ſchaffen machen und mit Nichtsthun viel zu thun geben; wobey das Intereſſe, was er daran nimmt, ein Intereſſe des bloßen Wahnes iſt und die Natur alſo wirklich mit dem Menſchen ſpielt und ihn (das Subject) zu ſeinem Zwecke ſpornt: indeſſen

---

*) Hier iſt die Verachtung im moraliſchen Sinne zu verſtehen; denn im bürgerlichen, wenn es ſich zuträgt, daß, wie Pope ſagt „der Teufel in einem goldenen Regen von funfzig auf hundert dem Wucherer in den Schoos fällt und ſich ſeiner Seele bemächtigt" bewundert vielmehr der große Haufe den Mann, der ſo große Handelsweisheit beweiſet.

indeſſen daß dieſer in der Ueberredung ſteht (objectiv), ſich ſelbſt einen eigenen Zweck geſetzt zu haben. — Dieſe Neigungen des Wahnes ſind, gerade darum, weil die Phantaſie dabey Selbſtſchöpferin iſt, dazu geeignet, um im höchſten Grade leidenſchaftlich zu werden, vornehmlich wenn ſie auf einen Wettſtreit der Menſchen angelegt ſind.

Die Spiele des Knaben im Ballſchlagen, Ringen, Wettrennen, Soldatenſpielen; — weiterhin des Mannes im Schach- und Kartenſpiel (wo in der einen Beſchäftigung der bloße Vorzug des Verſtandes, in der zweyten zugleich der baare Gewinn beabſichtigt wird): endlich des Bürgers, der in öffentlichen Geſellſchaften mit Faro oder Würfeln ſein Glück verſucht, — werden insgeſamt unwiſſentlich von der weiſeren Natur zu Wagſtücken, ihre Kräfte im Streit mit anderen zu verſuchen, angeſpornt: eigentlich damit die Lebenskraft überhaupt vor dem Ermatten bewahrt und rege erhalten werde. Zwey ſolche Streiter glauben, ſie ſpielen unter ſich; in der That aber ſpielt die Natur mit beyden, wovon ſie die Vernunft klar überzeugen kann, wenn ſie bedenken, wie ſchlecht die von ihnen gewählten Mittel zu ihrem Zwecke paſſen. — Aber das Wohlbefinden während dieſer Erregung, weil es ſich mit (obgleich übelgedeuteten) Ideen des Wahnes verſchwiſtert, iſt eben darum die Urſache eines Hanges zur heftigſten und lange dauernden Leidenſchaft *).

Nei

---

*) Ein Mann in Hamburg, der ein anſehnliches Vermögen daſelbſt verſpielt hatte, brachte nun ſeine Zeit mit Zuſehen der Spielenden zu. Ihn fragte ein anderer: wie ihm zu

Muthe

Neigungen des Wahnes machen den ſchwachen Menſchen abergläubiſch und den Abergläubigen ſchwach, d. i. geneigt, von Umſtänden, die keine Natururſachen (etwas zu fürchten oder zu hoffen) ſeyn können, dennoch intereſſante Wirkungen zu erwarten. Jäger, Fiſcher, auch Spieler (vornehmlich in Lotterien) ſind abergläubiſch und der Wahn, der zu der Täuſchung: das Subjective für objectiv, die Stimmung des inneren Sinnes für Erkenntniß der Sache ſelbſt zu nehmen, verleitet, macht zugleich den Hang zum Aberglauben begreiflich.

Von dem höchſten phyſiſchen Gut.

§. 77. Der größte Sinnengenuß, der gar keine Beymiſchung von Ekel bey ſich führt, iſt, im geſunden Zuſtande, Ruhe nach der Arbeit. — Der Hang zur Ruhe ohne vorhergehende Arbeit in jenem Zuſtande iſt Faulheit. — Doch iſt eine etwas lange Weigerung, wiederum an ſeine Geſchäfte zu gehen, und das ſüße far niente zur Kräftenſammlung darum noch nicht Faulheit; weil man (auch im Spiel) angenehm und doch zugleich nützlich beſchäftigt ſeyn kann und auch der Wechſel der Arbeiten, ihrer ſpecifiſchen Beſchaffenheit nach, zugleich ſo vielfältige Erholung iſt: da hingegen an eine ſchwere unvollendet gelaſſene Arbeit wieder zu gehen, ziemliche Entſchloſſenheit erfordert.

Unter

Muthe wäre, wenn er daran dächte, ein ſolches Vermögen einmal gehabt zu haben. Der erſtere antwortete: „wenn ich es noch einmal beſäße, ſo wüßte ich doch nicht es auf angenehmere Art anzuwenden.

Unter den drey Laſtern: Faulheit, Feigheit und Falſchheit, ſcheint das erſtere das verächtlichſte zu ſeyn. Allein in dieſer Beurtheilung kann man dem Menſchen oft ſehr unrecht thun. Denn die Natur hat auch den Abſcheu für anhaltende Arbeit manchem Subject weislich in ſeinen für ihn ſowohl als Andere heilſamen Inſtinct gelegt; weil dieſes etwa keinen langen oder oft wiederholten Kräftenaufwand ohne Erſchöpfung vertrug, ſondern gewiſſer Pauſen der Erholung bedurfte. Demetrius hätte daher nicht ohne Grund auch dieſer Unholdin (der Faulheit) immer auch einen Altar beſtimmen können; indem, wenn nicht Faulheit noch dazwiſchen träte, die raſtloſe Bosheit weit mehr Uebels, als jetzt noch iſt, in der Welt verübt; wenn nicht Feigheit ſich der Menſchen erbarmte, der kriegeriſche Blutdurſt die Menſchen bald aufgerieben und, wäre nicht Falſchheit [da nämlich unter vielen ſich zum Complott vereinigenden Böſewichtern in großer Zahl (z. B. in einem Regiment) immer einer ſeyn wird, der es verräth], bey der angebornen Bösartigkeit der menſchlichen Natur ganze Staaten bald geſtürzt ſeyn würden.

Die ſtärkſten Antriebe der Natur, welche die Stelle der unſichtbar das menſchliche Geſchlecht durch eine höhere, das phyſiſche Weltbeſte allgemein beſorgende Vernunft (des Weltregierers) vertreten, ohne daß menſchliche Vernunft dazu hinwirken darf, ſind Liebe zum Leben, und Liebe zum Geſchlecht; die erſtere um das Individuum, die zweyte um die Species zu erhalten, da dann durch Vermiſchung des letzteren im Ganzen das Leben unſerer mit Vernunft begabten Gattung fortſchreitend erhalten wird, unerachtet dieſe abſichtlich an ihrer eigenen Zerſtörung (durch Kriege) arbeitet; welche doch die immer an Cultur wachſende vernünftige Geſchöpfe, ſelbſt mitten in Kriegen, nicht hindert, dem Menſchengeſchlecht in kommenden Jahrhunderten einen Glückſeligkeitszuſtand, der nicht mehr rückgängig ſeyn wird, im Proſpect unzweydeutig vorzuſtellen.

Von dem höchſten moraliſch-phyſiſchen Gut.

§. 78. Beyde können nicht zuſammen gemiſcht werden; denn ſo würden ſie ſich neutraliſiren und zum Zweck der wahren Glückſeligkeit gar nicht hinwirken; ſondern Neigung zum Wohlleben und Tugend im Kampfe mit einander, und Einſchränkung des Princips der erſteren durch das der letzteren machen zuſammenſtoſſend den ganzen Zweck des wohlgearteten, einem Theil nach ſinnlichen, dem anderen aber moraliſch intellectuellen Menſchen aus; der aber, weil im Gebrauch die Vermiſchung ſchwerlich abzuhalten iſt, einer Zerſetzung durch gegenwirkende Mittel (reagentia) bedarf, um zu wiſſen, welches die Elemente und die Proportion ihrer Verbindung iſt, die, mit einander vereinigt, den Genuß einer geſitteten Glückſeligkeit verſchaffen können.

Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange iſt die Humanität. Es kommt hier nicht auf den Grad des erſteren an; denn da fordert einer viel, der andere wenig, was ihm dazu erforderlich zu ſeyn dünkt, ſondern nur auf die Art des

Verhältniſſes, wie die Neigung zum erſteren durch das Geſetz des letzteren eingeſchränkt werden ſoll.

Die Umgänglichkeit iſt auch eine Tugend, aber die Umgangsneigung wird oft zur Leidenſchaft. Wenn aber gar der geſellſchaftliche Genuß, prahleriſch, durch Verſchwendung erhöhet wird, ſo hört dieſe falſche Umgänglichkeit auf, Tugend zu ſeyn und iſt ein Wohlleben, was der Humanität Abbruch thut.

* * *

Muſik, Tanz und Spiel machen eine ſprachloſe Geſellſchaft aus (denn die wenige Worte, die zum letzteren nöthig ſind, begründen keine Converſation, welche wechſelſeitige Mittheilung der Gedanken fodert). Das Spiel, welches nur zur Ausfüllung des Leeren der Converſation nach der Tafel zu dienen vorgegeben wird, iſt doch gemeiniglich die Hauptſache: als Erwerbmittel, wobey Affecten ſtark bewegt werden, wo eine gewiſſe Convention des Eigennutzes, einander mit der größten Höflichkeit zu plündern, errichtet und ein völliger Egoism, ſo lange das Spiel dauert, zum Grundſatze gelegt wird, den keiner verläugnet; von welcher Converſation, bey aller Cultur, die ſie in ſeinen Manieren bewirken mag, die Vereinigung des geſelligen Wohllebens mit der Tugend und hiemit die wahre Humanität ſchwerlich ſich wahre Beförderung verſprechen dürfte.

Das Wohlleben, was zu der letzteren noch am beſten zuſammen zu ſtimmen ſcheint, iſt eine gute

Mahlzeit in guter (und wenn es ſeyn kann auch abwechſelnder) Geſellſchaft; von der Cheſterfield ſagt: daß ſie nicht unter der Zahl der Grazien und auch nicht über die der Muſen ſeyn müſſe. *)

Wenn ich eine Tiſchgeſellſchaft aus lauter Männern von Geſchmack (äſthetiſch vereinigt) nehme **), ſo wie ſie nicht blos gemeinſchaftlich eine Mahlzeit, ſondern einander ſelbſt zu genießen die Abſicht haben (da dann ihre Zahl nicht viel über die Zahl der Grazien betragen kann): ſo muß dieſe kleine Tiſchgeſellſchaft nicht ſowohl die leibliche Befriedigung, — die ein jeder auch für ſich allein haben kann — ſondern das geſellige Vergnügen, wozu jene nur das Vehikel zu ſeyn ſcheinen muß, zur Abſicht

haben:

---

*) Zehn an einem Tiſche; weil der Wirth, der die Gäſte bedient, ſich nicht mitzählt.

**) An einer feſtlichen Tafel, an welcher die Anweſenheit der Dame die Freyheit der Chapeaus von ſelbſt aufs Geſittete einſchränkt, iſt eine bisweilen ſich ereignende plötzliche Stille, ein ſchlimmer, lange Weile drohender Zufall, bey dem keiner ſich getraut, etwas Neues, zur Fortſetzung des Geſprächs Schickliches, hinein zu ſpielen; weil er es nicht aus der Luft greifen, ſondern es aus der Neuigkeit des Tages, die aber intereſſant ſeyn muß, hernehmen ſoll. Eine einzige Perſon, vornehmlich wenn es die Wirthin des Hauſes iſt, kann dieſe Stockung oft allein verhüten und die Converſation im beſtändigen Gange erhalten; daß ſie nämlich, wie in einem Concert, mit allgemeiner und lauter Fröhlichkeit beſchließt, und eben dadurch deſto gedeihlicher iſt; gleich dem Gaſtmahle des Plato, von dem der Gaſt ſagte: „Deine Mahlzeiten gefallen nicht allein, wenn man ſie genießt, ſondern auch ſo oft man an ſie denkt“.

haben: wo dann jene Zahl eben hinreichend iſt, um die Unterredung nicht ſtocken, oder auch in abgeſonderten kleinen Geſellſchaften mit dem nächſten Beyſitzer ſich theilen zu laſſen, befürchtet werden darf. Das letztere iſt gar kein Converſationsgeſchmack; der immer Cultur bey ſich führen muß, wo immer Einer mit Allen (nicht blos mit ſeinem Nachbar) ſpricht: da hingegen die ſogenannte feſtliche Tractamente (Gelag und Abfütterung) ganz geſchmacklos ſind. Es verſteht ſich hiebey von ſelbſt, daß in allen Tiſchgeſellſchaften, ſelbſt denen an einer Wirthstafel, das, was daſelbſt von einem indiscreten Tiſchgenoſſen zum Nachtheil eines abweſenden öffentlich geſprochen wird, dennoch nicht zum Gebrauch außer dieſer Geſellſchaft gehöre und nachgeplaudert werden dürfe. Denn ein jedes Sympoſium hat, auch ohne einen beſonderen dazu getroffenen Vertrag, eine gewiſſe Heiligkeit und Pflicht zur Verſchwiegenheit bey ſich, in Anſehung deſſen, was dem Mitgenoſſen der Tiſchgeſellſchaft nachher Ungelegenheit außer derſelben verurſachen könnte; weil, ohne dieſes Vertrauen, das der moraliſchen Cultur ſelbſt ſo zuträgliche Vergnügen in Geſellſchaft und ſelbſt dieſe Geſellſchaft zu genießen, vernichtet werden würde. — Daher würde ich, wenn von meinem beſten Freunde in einer ſo genannten öffentlichen Geſellſchaft (denn eigentlich iſt eine noch ſo große Tiſchgeſellſchaft immer nur Privatgeſellſchaft und nur die ſtaatsbürgerliche überhaupt in der Idee iſt öffentlich) — ich würde, ſage ich, wenn von ihm etwas Nachtheiliges geſprochen würde, ihn zwar vertheidigen und allenfalls auf meine eigene Gefahr mit Hartigkeit und Bitterkeit des Ausdrucks mich ſeiner annehmen, mich aber nicht zum Werkzeuge brau-

brauchen laſſen, dieſe übele Nachrede zu verbreiten und an den Mann zu tragen, den ſie angeht. — Es iſt nicht blos ein geſelliger **Geſchmack**, der die Converſation leiten muß, ſondern es ſind auch Grundſätze, die dem offenen Verkehr der Menſchen mit ihren Gedanken im Umgange zur einſchränkenden Bedingung ihrer Freyheit dienen ſollen.

Hier iſt etwas analogiſches im Vertrauen zwiſchen Menſchen, die mit einander an einem Tiſche ſpeiſen und alten Gebräuchen, z. B. des Arabers, bey dem der Fremde, ſobald er jenem nur einen Genuß (einen Trunk Waſſer) in ſeinem Zelt hat ablocken können, auch auf ſeine Sicherheit rechnen kann; oder wenn der ruſſiſchen Kaiſerin **Salz** und **Brod** von den aus Moskau ihr entgegenkommenden Deputirten gereicht wurde, und ſie durch den Genuß deſſelben ſich auch vor aller Nachſtellung durchs Gaſtrecht geſichert halten konnte. — Das Zuſammenſpeiſen an einem Tiſche wird aber als die Förmlichkeit eines ſolchen Vertrags der Sicherheit angeſehen.

Allein zu eſſen (solipsismus convictorii) iſt für einen **philoſophirenden** Gelehrten ungeſund; *)

---

*) Denn der **philoſophirende** muß ſeine Gedanken fortdauernd bey ſich herumtragen, um durch vielfältige Verſuche auszufinden, an welche Principien er ſie ſyſtematiſch anknüpfen ſolle und die Ideen, weil ſie nicht Anſchauungen ſind, ſchweben gleichſam in der Luft ihm vor. Der hiſtoriſch- oder mathematiſch-Gelehrte kann ſie dagegen vor ſich hinſtellen und ſo ſie, mit der Feder in der Hand,

nicht Reſtauration, ſondern (vornehmlich wenn es gar einſames Schwelgen wird) Exhauſtation; erſchöpfende Arbeit, nicht belebendes Spiel der Gedanken. Der genießende Menſch, der im Denken während der einſamen Mahlzeit an ſich ſelbſt zehrt, verliert allmahlig die Munterkeit, die er dagegen gewinnt, wenn ein Tiſchgenoſſe ihm durch ſeine abwechſelnde Einfälle neuen Stoff zur Belebung darbietet; welchen er ſelbſt nicht hat ausſpühren dürfen.

Bey einer vollen Tafel, wo die Vielheit der Gerichte nur auf das lange Zuſammenhalten der Gäſte (coenam ducere) abgezweckt iſt, geht die Unterredung gewöhnlich durch drey Stufen: 1) Erzählen, 2) Räſonniren und 3) Scherzen. — A. Die Neuigkeiten des Tages, zuerſt einheimiſche, dann auch auswärtige, durch Privatbriefe und Zeitungen eingelaufene. —

allgemeinen Regeln der Vernunft gemäß, doch gleich als Facta, empiriſch ordnen und ſo, weil das vorige in gewiſſen Puncten aufgemacht iſt, den folgenden Tag die Arbeit von da fortſetzen, wo er ſie gelaſſen hatte. — Was den Philoſophen betrifft, ſo kann man ihn gar nicht als Arbeiter am Gebäude der Wiſſenſchaften, d. i. nicht als Gelehrten, ſondern muß ihn als Weisheitsforſcher betrachten. Er iſt die bloße Idee von einer Perſon, die den Endzweck alles Wiſſens ſich practiſch und (zum Behuf deſſelben) auch theoretiſch zum Gegenſtande macht, und man kann dieſen Namen nicht im Plural, ſondern nur im Singular brauchen (der Philoſoph urtheilt ſo oder ſo): weil er eine bloße Idee bezeichnet, Philoſophen aber zu nennen eine Vielheit von dem andeuten würde, was doch abſolute Einheit iſt.

B. Wenn dieſer erſte Appetit befriedigt iſt, ſo wird die Geſellſchaft ſchon lebhafter; denn weil beym Vernünfteln Verſchiedenheit der Beurtheilung über ein und daſſelbe auf die Bahn gebrachte Object ſchwerlich zu vermeiden iſt und jeder doch von der ſeinigen eben nicht die geringſte Meynung hat, ſo erhebt ſich ein Streit, der den Appetit für Schüſſel und Bouteille rege, und nach dem Maaße der Lebhaftigkeit dieſes Streits und der Theilnahme an demſelben, auch gedeylich macht. — C. Weil aber das Vernünfteln immer eine Art von Arbeit und Kraftanſtrengung iſt, dieſe aber durch einen, binnen deſſelben ziemlich reichlichen Genuß, endlich beſchwerlich wird: ſo fällt die Unterredung natürlicherweiſe auf das bloße Spiel des Witzes, zum Theil auch dem anweſenden Frauenzimmer zu gefallen; auf welches die kleine muthwillige, aber nicht beſchämende Angriffe auf ihr Geſchlecht die Wirkung thun, ſich in ihrem Witz ſelbſt vortheilhaft zu zeigen, und ſo endigt die Mahlzeit mit Lachen; welches, wenn es laut und gutmüthig iſt, die Natur durch Bewegung des Zwergfells und der Eingeweide ganz eigentlich für den Magen zur Verdauung, als zum körperlichen Wohlbefinden beſtimmt hat; indeſſen daß die Theilnehmer am Gaſtmahl, Wunder wie viel! Geiſtescultur in einer Abſicht der Natur zu finden wähnen. — Eine Tafelmuſik in einem feſtlichen Schmauſe großer Herren iſt das geſchmackloſeſte Unding, was die Schwelgerey immer ausgeſonnen haben mag.

Die Regeln eines geſchmackvollen Gaſtmals, das die Geſellſchaft animirt, ſind: a) Wahl eines Stoffs zur Unterredung, der Alle intereſſirt und immer jemanden Anlaß giebt, etwas ſchicklich hinzuzuſetzen. b) Keine tödtliche Stille, ſondern nur augenblickliche Pauſe in der Unterredung entſtehen zu laſſen. c) Den Gegenſtand nicht ohne Noth zu variiren und von einer Materie zu einer andern abzuſpringen; weil das Gemüth am Ende des Gaſtmals wie am Ende eines Drama (dergleichen auch das zurückgelegte ganze Leben des vernünftigen Menſchen iſt) ſich unvermeidlich mit der Rückerinnerung der mancherley Acte des Geſprächs beſchäftigt: wo denn, wenn es keinen Faden des Zuſammenhangs herausfinden kann, es ſich verwirrt fühlt und in der Cultur nicht fortgeſchritten, ſondern eher rückgängig geworden zu ſeyn, mit Unwillen inne wird. — Man muß einen Gegenſtand, der unterhaltend iſt, beynahe erſchöpfen, ehe man zu einem anderen übergeht und beym Stocken des Geſprächs etwas Anderes damit Verwandtes zum Verſuch in die Geſellſchaft unbemerkt zu ſpielen verſtehen: ſo kann ein einziger in der Geſellſchaft unbemerkt und unbeneidet dieſe Leitung der Geſpräche übernehmen. d) Keine Rechthaberey, weder für ſich noch für die Mitgenoſſen der Geſellſchaft entſtehen oder dauren zu laſſen: ſondern, da dieſe Unterhaltung kein Geſchäft ſondern nur Spiel ſeyn ſoll, jene Ernſthaftigkeit durch einen geſchickt angebrachten Scherz abwenden. e) In dem ernſtlichen Streit, der gleichwohl nicht zu vermeiden iſt, ſich ſelbſt und ſeinen Affect ſorgfältig ſo in Diſciplin zu erhalten, daß wechſelſeitige Achtung und Wohlwollen immer hervorleuchte; welches mehr auf den Ton (der nicht ſchreyhalſig oder arrogant ſeyn muß), als auf den Inhalt des Geſprächs ankommt; damit keiner der Mitgäſte mit dem anderen entzweyet aus der Geſellſchaft in die Häuslichkeit zurückkehre.

Es

So unbedeutend dieſe Geſetze der verfeinerten Menſchheit auch ſcheinen mögen, vornehmlich wenn man ſie mit dem reinmoraliſchen vergleicht, ſo iſt doch Alles, was Geſelligkeit befördert, wenn es auch nur in gefallenden Maximen oder Manieren beſtände, ein die Tugend vortheilhaft kleidendes Gewand, welches der letzteren auch in ernſthafter Rückſicht empfehlend iſt. — Der Purism des Cynikers und die Fleiſchestödtung des Anachoreten, ohne geſellſchaftliches Wohlleben, ſind verzerrte Geſtalten der Tugend und für dieſe nicht einladend; ſondern, von den Grazien verlaſſen, können ſie auf Humanität nicht Anſpruch machen.

Der Anthropologie

Zweyter Theil.

Die anthropologiſche Characteriſtik.

Von der Art, das Innere des Menſchen
aus dem Aeußeren zu erkennen.

Eintheilung.

1) Der Character der Perſon, 2) der Character des Geſchlechts, 3) der Character des Volks, 4) der Character der Gattung.

A.

Der Character der Perſon.

§. 79. In pragmatiſcher Rückſicht bedient ſich die allgemeine, natürliche (nicht bürgerliche) Zeichenlehre (semiotica universalis) des Worts Character in zwiefacher Bedeutung, da man theils ſagt: ein gewiſſer Menſch hat dieſen oder jenen (phyſiſchen) Character; theils er hat überhaupt einen Character (einen moraliſchen), der nur ein einziger, oder gar keiner ſeyn kann. Das erſte iſt das Unterſcheidungszeichen des Menſchen als eines ſinnlichen, oder Naturweſens; das zweyte deſſelben als eines vernünftigen, mit Freyheit begabten Weſens.

ſeyns. Der Mann von Grundſätzen, von dem man ſicher weiß, weſſen man ſich, nicht etwa von ſeinem Inſtinct, ſondern von ſeinem Willen zu verſehen hat, hat einen Character. — Daher kann man in der Characteriſtik, ohne Tavtologie, in dem, was zu ſeinem Begehrungsvermögen gehört (practiſch iſt), das Characteriſtiſche in a) Naturell oder Naturanlage, b) Temperament, oder Sinnesart und c) Character ſchlechthin, oder Denkungsart, eintheilen. — Die beyden erſteren Anlagen zeigen an, was ſich aus dem Menſchen machen läßt; die zweyte (moraliſche) was er aus ſich ſelbſt zu machen bereit iſt.

I.

Von dem Naturell.

Der Menſch hat ein gut Gemüth, bedeutet: er iſt nicht ſtörriſch ſondern nachgebend; er wird zwar aufgebracht, aber leicht beſänftigt und hegt keinen Groll (iſt negativ-gut). — Dagegen, um von ihm ſagen zu können: „er hat ein gut Herz", ob dieſes zwar auch zur Sinnesart gehört, will ſchon mehr ſagen. Es iſt ein Antrieb zum Practiſch-guten, wenn es gleich nicht nach Grundſätzen verübt wird, ſo: daß der Gutmüthige und Gutherzige beydes Leute ſind, die ein ſchlauer Gaſt brauchen kann, wie er will. — Und ſo geht das Naturell mehr (ſubjectiv) aufs Gefühl der Luſt oder Unluſt, wie ein Menſch vom andern afficirt wird (und jenes kann hierinn etwas Characteriſtiſches haben), als (objectiv) aufs Begehrungsvermögen; wo das Leben ſich nicht

nicht blos im Gefühl, innerlich, ſondern auch in der Thätigkeit, äußerlich, obgleich blos nach Triebfedern der Sinnlichkeit offenbaret. In dieſer Beziehung beſteht nun das Temperament, welches von einer habituellen (durch Gewohnheit zugezogenen) Diſpoſition noch unterſchieden werden muß; weil dieſer keine Naturanlage, ſondern bloße Gelegenheitsurſachen zum Grunde liegen.

II.

Vom Temperament.

Phyſiologiſch betrachtet, verſteht man, wenn vom Temperament die Rede iſt, die körperliche Conſtitution (den ſtarken oder ſchwachen Bau) und Complexion (das Flüſſige, durch die Lebenskraft geſetzmäßig bewegliche im Körper; worin die Wärme oder Kälte in Bearbeitung dieſer Säfte mit begriffen iſt).

Pſychologiſch aber erwogen, d. i. als Temperament der Seele (Gefühls- und Begehrungsvermögens) werden jene, von der Blutbeſchaffenheit entlehnte Ausdrücke nur als nach der Analogie des Spiels der Gefühle und Begierden mit körperlichen bewegenden Urſachen (worunter das Blut die vornehmſte iſt) vorgeſtellt.

Da ergiebt ſich nun: daß die Temperamente, die wir blos der Seele beylegen, doch wohl in geheim das Körperliche im Menſchen auch zur mitwirkenden Urſache haben mögen: — ferner daß, da ſie erſtlich die Obereintheilung derſelben in Temperamente des Gefühls und der Thätigkeit zulaſſen, zweytens jede derſelben mit Erregbarkeit der Lebenskraft (intenſio) oder Abſpannung (remiſſio) derſelben, verbunden werden können — es gerade nur vier einfache Temperamente (wie in den 4 ſyllogiſtiſchen Figuren durch den medius terminus) aufgeſtellt werden können: das ſanguiniſche, das melancholiſche, das choleriſche und das phlegmatiſche; wodurch dann die alten Formen ſein beybehalten werden können und nur eine, dem Geiſt dieſer Temperamentenlehre angepaßte, bequemere Deutung erhalten.

Hiebey dient der Ausdruck der Blutbeſchaffenheit nicht dazu: die Urſache der Phänomene des ſinnlich-afficirten Menſchen anzugeben, — ob nach der Humoral- oder der Nervenpathologie, ſondern ſie nur den beobachteten Wirkungen nach zu claſſificiren; denn man verlangt nicht vorher zu wiſſen, welche chemiſche Blutmiſchung es ſey, die zur Benennung einer gewiſſen Temperamentseigenſchaft berechtige, ſondern welche Gefühle und Neigungen man bey der Beobachtung des Menſchen zuſammenſtellt, um für ihn den Titel einer beſondern Claſſe ſchicklich anzugeben.

Die Obereintheilung der Temperamentenlehre kann alſo die ſeyn: in Temperamente der Empfindung und Temperamente der Thätigkeit, und dieſe kann durch Untereintheilung wiederum in zwey Arten zerfallen, die zuſammen die 4 Temperamente geben. — Zu den Temperamenten der Empfindung zähle ich nun das ſanguiniſche, A. und ſein Gegenſtück, das melancholiſche, B. — Das erſtere hat nun die Eigenthümlichkeit, daß die Empfindung ſchnell und ſtark afficirt wird, aber nicht tief eindringt (nicht dauerhaft iſt); dagegen

gegen in dem zweyten die Empfindung weniger auffallend iſt, aber ſich tief einwurzelt. Hierin muß man dieſen Unterſchied der Temperamente des Gefühls und nicht in den Hang zur Fröhlichkeit oder Traurigkeit ſetzen. Denn der Leichtſinn des Sanguiniſchen disponirt zur Luſtigkeit, der Tiefſinn dagegen, der über einer Empfindung brütet, benimmt dem Frohſinn ſeine leichte Veränderlichkeit, ohne darum eben Traurigkeit zu bewirken. — Weil aber alle Abwechſelung, die man in ſeiner Gewalt hat, das Gemüth überhaupt belebt und ſtärkt, ſo iſt der, welcher alles was ihm begegnet, auf die leichte Achſel nimmt, wenn gleich nicht weiſer, doch gewiß glücklicher, als der an Empfindungen klebt, die ſeine Lebenskraft ſtarren machen.

I.

Temperamente des Gefühls.

A.

Das ſanguiniſche Temperament des Leichtblütigen.

Der Sanguiniſche giebt ſeine Sinnesart an folgenden Aeußerungen zu erkennen. Er iſt ſorglos und von guter Hofnung; giebt jedem Dinge für den Augenblick eine große Wichtigkeit und den folgenden mag er daran nicht weiter denken. Er verſpricht ehrlicherweiſe, aber hält nicht Wort: weil er nicht vorher tief genug nachgedacht hat, ob er es auch zu halten vermögend ſeyn werde. Er iſt gutmüthig genug anderen Hülfe zu leiſten, iſt aber ein ſchlimmer Schuldner und verlangt immer Friſten. Er iſt ein guter Geſellſchafter, ſcherzhaft, aufgeräumt, mag keinem Dinge gerne große Wichtigkeit geben (Vive la baggatelle!) und hat alle Menſchen zu Freunden. Er iſt gewöhnlich kein böſer Menſch, aber ein ſchlimm zu bekehrender Sünder, den etwas zwar ſehr reuet, der aber dieſe Reue (die nie ein Gram wird) bald vergißt. Er ermüdet unter Geſchäften und iſt doch raſtlos beſchäftigt, in dem was blos Spiel iſt; weil dieſes Abwechſelung bey ſich führt und das Beharren ſeine Sache nicht iſt.

B.

Das melancholiſche Temperament des Schwerblütigen.

Der zur Melancholie geſtimmte (nicht der Melancholiſche; denn das bedeutet einen Zuſtand, nicht den bloßen Hang zu einem Zuſtande) giebt allen Dingen, die ihn ſelbſt angehen, eine große Wichtigkeit; findet allerwärts Urſache zu Beſorgniſſen und richtet ſeine Aufmerkſamkeit zuerſt auf die Schwierigkeiten: ſo wie dagegen der Sanguiniſche von der Hofnung des Gelingens anhebt, daher jener auch tief, ſo wie dieſer nur oberflächlich denkt. Er verſpricht ſchwerlich: weil ihm das Worthalten theuer, aber das Vermögen dazu bedenklich iſt. Nicht, daß dieſes alles aus moraliſchen Urſachen geſchähe, (denn es iſt hier von ſinnlichen Triebfedern die Rede), ſondern weil ihm das Widerſpiel Ungelegenheit und eben darum beſorgt, mißtrauiſch und bedenklich, dadurch aber auch für den Frohſinn unempfänglich macht. — Uebrigens iſt dieſe Gemüthsſtimmung, wenn ſie habituell iſt, doch der des Menſchenfreundes, welche mehr ein Erbtheil des Sanguiniſchen iſt, wenigſtens dem Anreitze nach, entgegen; weil der, welcher ſelbſt die Freude entbehren muß, ſie ſchwerlich anderen gönnen wird.

II.

Temperamente der Thätigkeit.

C.

Das choleriſche Temperament des Warmblütigen.

Man ſagt von ihm: er iſt hitzig; brennt ſchnell auf, wie Strohfeuer; läßt ſich durch Nachgeben des Andern bald beſänftigen, zürnt alsdann ohne zu haſſen und liebt wohl gar den noch deſto mehr, der ihm bald nachgegeben hat. — Seine Thätigkeit iſt raſch, aber nicht anhaltend. — Er iſt geſchäftig, aber unterzieht ſich ſelbſt ungern den Geſchäften, eben darum weil er es nicht anhaltend iſt und macht alſo gern den bloßen Befehlshaber, der ſie leitet, aber ſelbſt nicht ausführen will. Daher iſt ſeine herrſchende Leidenſchaft Ehrbegierde; er hat gern mit öffentlichen Geſchäften zu thun und will laut geprieſen ſeyn. Er liebt daher den Schein und den Pomp der Formalitäten; nimmt gerne in Schutz und iſt dem Scheine nach großmüthig, aber nicht aus Liebe, ſondern aus Stolz; denn er liebt ſich mehr ſelbſt. —. Er hält auf Ordnung und ſcheint deshalb klüger als er iſt. Er iſt habſüchtig, um nicht filzig zu ſeyn; iſt höflich, aber mit Ceremonie, ſteif und geſchroben im Umgange und hat gerne irgend einen Schmeichler, der das Stichblatt ſeines Witzes iſt, leidet mehr Kränkungen durch den Widerſtand anderer gegen ſeine ſtolzen Anmaßungen, als je der Geizige durch ſeine habſüchtige; weil ein biſchen cauſtiſchen Witzes ihm den Nimbus ſeiner Wichtigkeit ganz wegbläßt; indeſſen daß der Geizige doch durch den Gewinn dafür ſchadlos gehalten wird. — — Mit einem Wort das choleriſche Temperament iſt unter allen am wenigſten glücklich, weil es am meiſten den Widerſtand gegen ſich aufruft.

D.

Das phlegmatiſche Temperament des Kaltblütigen.

Phlegma bedeutet Affectloſigkeit, nicht Trägheit (Lebloſigkeit), und man darf den Mann, der viel Phlegma hat, darum ſo fort nicht einen Phlegmatiker, oder ihn phlegmatiſch, nennen, und ihn unter dieſem Titel in die Claſſe der Faullenzer ſetzen.

Phlegma, als Schwäche, iſt Hang zur Unthätigkeit, ſich durch ſelbſt ſtarke Triebfedern zu Geſchäften nicht bewe-

bewegen zu laſſen. Die Unempfindlichkeit dafür iſt willkührliche Unnützlichkeit und die Neigungen gehen nur auf Sättigung und Schlaf.

Phlegma, als Stärke, iſt dagegen die Eigenſchaft: nicht leicht oder raſch, aber, wenn gleich langſam doch anhaltend bewegt zu werden. — Der, welcher eine gute Doſis von Phlegma in ſeiner Miſchung hat, wird langſam warm, aber er behält die Wärme länger. Er geräth nicht leicht in Zorn, ſondern bedenkt ſich erſt, ob er nicht zürnen ſolle; wenn andrerſeits der Choleriſche raſend werden möchte, daß er den feſten Mann nicht aus ſeiner Kaltblütigkeit bringen kann.

Mit einer ganz gewöhnlichen Doſis der Vernunft, aber zugleich dieſem Phlegma, von der Natur ausgeſtattet, ohne zu glänzen und doch von Grundſätzen, nicht vom Inſtinkte, ausgehend, hat der Kaltblütige nichts zu bereuen. Sein glückliches Temperament vertritt bey ihm die Stelle der Weisheit und man nennt ihn, ſelbſt im gemeinen Leben oft den Philoſophen. Durch dieſes iſt er Anderen überlegen, ohne ihre Eitelkeit zu kränken. Man nennt ihn auch oft durchtrieben; denn alle auf ihn losgeſchnellete Balliſten und Catapulten prallen von ihm als einem Wollſack ab. Er iſt ein verträglicher Ehemann und weiß ſich die Herrſchaft über Frau und Verwandte zu verſchaffen, indeſſen daß er ſcheint allen zu Willen zu ſeyn, weil er durch ſeinen unbiegſamen aber überlegten Willen den ihrigen zu dem ſeinen umzuſtimmen verſteht: wie Körper welche mit kleiner Maſſe und großer Geſchwindigkeit den Stoß ausüben, durchbohren; mit weniger Geſchwindigkeit aber und gröſſerer Maſſe das ihnen entgegenſtehende Hinderniß mit ſich fortführen, ohne es zu zertrümmern.

Wenn ein Temperament die Beygeſellung eines andern ſeyn ſoll — wie das gemeiniglich geglaubt wird — z. B.

A — — — — — B

Das Sanguiniſche Das Melancholiſche

|
|
|

C — — — — — D

Das Choleriſche Das Phlegmatiſche

ſo *widerſtehen* ſie entweder einander, oder ſie *neutraliſiren* ſich. Das erſtere geſchieht, wenn das ſanguiniſche mit dem melancholiſchen, imgleichen wenn das choleriſche mit dem phlegmatiſchen in einem und demſelben Subject als vereinigt gedacht werden will: denn ſie (A und B imgleichen C und D) ſtehen gegen einander im Widerſpruch. — Das zweyte, nämlich die Neutraliſirung würde in der (gleichſam chemiſchen) *Miſchung* des ſanguiniſchen mit dem choleriſchen, und des melancholiſchen mit dem phlegmatiſchen (A und C imgleichen B und D) geſchehen. Denn die gutmüthige Fröhlichkeit kann nicht in demſelben Act mit dem abſchreckenden Zorn zuſammenſchmelzend gedacht werden, eben ſo wenig wie die Pein des Selbſtquälers mit der zufriedenen Ruhe des ſich ſelbſt genugſamen Gemüths. — Soll aber einer dieſer zwey Zuſtände in demſelben Subject mit dem andern wechſeln; ſo giebt das bloße Launen, aber kein beſtimmtes Temperament ab.

Alſo giebt es keine zuſammengeſetzte Temperamente; z. B. ein ſanguiniſch-choleriſches (welches die Windbeutel alle haben wollen, indem ſie alsdann gnädige, aber doch auch ſtrenge Herren zu ſeyn vorgaukeln), ſondern es ſind in Allem deren nur vier und jede derſelben einfach und man weiß nicht, was aus dem Menſchen gemacht werden ſoll, der ſich ein gemiſchtes zueignet.

Frohſinn und Leichtſinn, Tiefſinn und Wahnſinn, Hochſinn und Starrſinn, endlich Kaltſinn und Schwachſinn ſind nur als Wirkungen des Temperaments in Beziehung auf ihre Urſache unterſchieden. *)

---

*) Welchen Einfluß die Verſchiedenheit des Temperaments auf die öffentlichen Geſchäfte, oder umgekehrt dieſe (durch die Wirkung, den die gewohnte Uebung in dieſem auf jenen) hat, will man dann auch, theils durch Erfahrung, theils auch mit Beyhülfe der muthmaßlichen Gelegenheitsurſachen erklügelt haben. So heißt es z. B.

In der Religion iſt der Choleriker orthodox.
der Sanguiniſche Freygeiſt
der Melanch. Schwärmer
der Phlegm. Indifferentiſt. —

Allein das ſind ſo hingeworfene Urtheile, die für die Characteriſtik ſo viel gelten, als ſcurriliſcher Witz ihnen einräumt (valeant quantum poſſunt).

III.

Vom Character als der Denkungsart.

Von einem Menſchen ſchlechthin ſagen zu können: „er hat einen Character" heißt ſehr viel von ihm, nicht allein geſagt, ſondern auch gerühmt; denn das iſt eine Seltenheit, die Hochachtung gegen ihn und Bewunderung erregt.

Wenn man unter dieſer Benennung überhaupt das verſteht, weſſen man ſich zu ihm ſicher zu verſehen hat, es mag Gutes oder Schlimmes ſeyn, ſo pflegt man dazu zu ſetzen: er hat dieſen oder jenen Character und dann bezeichnet der Ausdruck die Sinnesart. — Einen Character aber ſchlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenſchaft des Willens, nach welcher das Subject ſich ſelbſt an beſtimmte practiſche Principien bindet, die er ſich durch ſeine eigene Vernunft unabänderlich vorgeſchrieben hat. Ob nun zwar dieſe Grundſätze auch bisweilen falſch und fehlerhaft ſeyn dürften, ſo hat doch das Formelle des Wollens überhaupt, nach feſten Grundſätzen zu handeln, (nicht wie in einem Mückenſchwarm bald hiehin bald dahin abzuſpringen) etwas Schätzbares und Bewundernswürdiges in ſich; wie es denn auch etwas Seltenes iſt.

Es kommt hiebey nicht auf das an, was die Natur aus dem Menſchen, ſondern was dieſer *aus ſich ſelbſt macht*; denn das erſtere gehört zum Temperament (wobey das Subject großentheils paſſiv iſt) und nur das letztere giebt zu erkennen, daß er einen Character habe.

Alle andere gute und nutzbare Eigenſchaften deſſelben haben einen *Preis*, ſich gegen andere, die eben ſo viel Nutzen ſchaffen, austauſchen zu laſſen; das Talent einen *Marktpreis* — denn der Landes- oder Gutsherr kann einen ſolchen Menſchen auf allerley Art brauchen; das Temperament einen *Affectionspreis* — man kann ſich mit ihm gut unterhalten, er iſt ein angenehmer Geſellſchafter; aber — der Character hat einen inneren *Werth* *) und iſt über allen Preis erhaben.

Von

---

*) Ein Seefahrer hörte in einer Geſellſchaft dem Streite zu, den Gelehrte über den Rang unter ſich, nach ihren Facultäten, führten. Er entſchied ihn auf ſeine Art, nämlich: wie viel ihm wohl ein Menſch, den er gekapert hätte, beym Verkauf auf dem Merkt in Algier einbringen würde. Den Theologen und Juriſten kann dort kein Menſch brauchen; aber der Arzt verſteht ein Handwerk und kann für baar gelten. — König Jacob I von England wurde von der Amme, die ihn geſäugt hatte, gebeten: er möchte doch ihren Sohn zum Gentelman (feinen Mann) machen. Jacob antwortete: das kann ich nicht; Ich kann ihn wohl zum Grafen, aber zum Gentelman muß Er ſich ſelbſt machen. — Diogenes (der Cyniker) ward (wie die vorgebliche Geſchichte lautet) auf einer Seereiſe bey der Inſel Creta weggeka-

pert

Von den Eigenſchaften, die blos daraus folgen, daß der Menſch einen Character hat oder ohne Character iſt.

1) Der Nachahmer (im Sittlichen) iſt ohne Character: denn dieſer beſteht eben in der Originalität der Denkungsart. Er ſchöpſt aus einer von ihm ſelbſt geöfneten Quelle ſeines Verhaltens. Darum aber darf der Vernunftmenſch doch auch nicht Sonderling ſeyn; ja er wird es niemals ſeyn, weil er ſich auf Principien fußt, die für jedermann gelten. Jener iſt der Nachäffer des Mannes, der einen Character hat. Die Gutartigkeit aus Temperament iſt ein Gemälde aus Waſſerfarben und kein Characterzug; dieſer aber in Carricatur gezeichnet, iſt ein frevelhafter Spott über den Mann von wahrem Character getrieben; weil er das Böſe, was einmal zum öffentlichen Gebrauch (zur Mode) geworden, nicht

---

zert und auf dem Markte bey einem öffentlichen Sclavenverkauf ausgeboten. Was kannſt du, was verſtehſt du? fragte ihn der Mäkler, der ihn auf eine Erhöhung geſtellt hatte. „Ich verſtehe zu regieren, antwortete der Philoſoph, und du ſuche mir einen Käufer, der einen Herren nöthig hat.“ Der Kaufmann, über dieſes ſeltſame Anſinnen in ſich ſelbſt gekehrt, ſchlug zu in dieſen ſeltſamen Handel; indem er ſeinen Sohn dem letzteren zur Bildung übergab, aus ihm zu machen was er wollte, ſelbſt aber einige Jahre in Aſien Handlung trieb und dann ſeinen vorher ungeſchlachten Sohn in einen geſchickten, wohlgeſitteten, tugendhaften Menſchen umgebildet, zurück erhielt. — — So ohngefähr kann man die Gradation des Menſchenwerths ſchätzen.

nicht mitmacht und ſo als ein Sonderling vorgeſtellt wird.

2) Die **Bösartigkeit**, als Temperamentsanlage, iſt doch weniger ſchlimm, als die Gutartigkeit der letzteren ohne Character; denn durch den letzteren kann man über die erſtere die Oberhand gewinnen. — Selbſt ein Menſch von böſem Character (wie Sylla), wenn er gleich durch die Gewaltthätigkeit ſeiner feſten Maximen Abſcheu erregt, iſt doch zugleich ein Gegenſtand der Bewunderung: wie Seelenſtärke überhaupt in Vergleichung mit Seelengüte, welche freylich beyde in dem Subject vereinigt angetroffen werden müſſen, um das herauszubringen, was mehr Ideal, als in der Wirklichkeit iſt, nämlich: zum Titel der Seelengröße berechtigt zu ſeyn.

3) Der ſteife unbiegſame Sinn bey einem gefaßten Vorſatz (wie etwa an Carl XII) iſt zwar eine dem Character ſehr günſtige Naturanlage, aber noch nicht ein beſtimmter Character überhaupt. Denn dazu werden Maximen erfordert, die aus der Vernunft und moraliſch-practiſchen Principien hervorgehen. Daher kann man nicht füglich ſagen: die Bosheit dieſes Menſchen iſt eine Charactereigenſchaft deſſelben; denn alsdann wäre ſie teufliſch; der Menſch aber billigt das Böſe in ſich nie und ſo giebt es eigentlich keine Bosheit aus Grundſätzen, ſondern nur aus Verlaſſung derſelben. — — Man thut alſo am beſten, wenn man die Grundſätze, welche den Character betreffen, negativ vorträgt. Sie ſind:

a. Nicht

* * *

a. Nicht vorſetzlich unwahr zu reden; daher auch behutſam zu ſprechen, damit man nicht den Schimpf des Widerrufens auf ſich ziehe.

b. Nicht heucheln; vor den Augen gut geſinnt ſcheinen, hinter dem Rücken aber feindſelig ſeyn.

c. Sein (erlaubtes) Verſprechen nicht brechen; wozu auch gehört: ſelbſt das Andenken einer Freundſchaft, die nun gebrochen iſt, noch zu ehren und die ehemalige Vertraulichkeit und Offenherzigkeit des Anderen nicht nachher zu mißbrauchen.

d. Sich nicht mit ſchlechtdenkenden Menſchen in einen Geſchmacksumgang einzulaſſen und des noſcitur ex ſocio etc. eingedenk, den Umgang nur auf Geſchäfte einzuſchränken.

e. Sich an die Nachrede aus dem ſeichten und boshaften Urtheil anderer nicht zu kehren; denn das Gegentheil verräth ſchon Schwäche; wie auch die Furcht des Verſtoßes wider die Mode, welche ein flüchtiges, veränderliches Ding iſt, und wenn ſie denn ſchon einige Wichtigkeit des Einfluſſes bekommen hat, ihr Gebot wenigſtens nicht auf die Sittlichkeit auszudehnen.

Der Menſch, der ſich eines Characters in ſeiner Denkungsart bewußt iſt, hat ihn nicht von der Natur, ſondern muß ihn jederzeit erworben haben. Man kann auch annehmen: daß die Gründung deſſelben, gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewiſſe Feyerlichkeit

der

der Angelobung, die er ſich ſelbſt thut, ſie und den Zeitpunct, da dieſe Umwandlung in ihm vorging, gleich einer neuen Epoche, ihm unvergeßlich mache. — Erziehung, Beyſpiele und Belehrung können dieſe Feſtigkeit und Beharrlichkeit in Grundſätzen überhaupt nicht nach und nach, ſondern nur gleichſam durch eine Exploſion, die auf den Ueberdruß am ſchwankenden Zuſtande des Inſtincts auf einmal erfolgt, bewirkt werden. Vielleicht werden nur Wenige ſeyn, die dieſe Revolution vor dem 30ſten Jahre verſucht, und noch wenigere, die ſie vor dem 40ſten feſt gegründet haben. — Fragmentariſch ein beſſerer Menſch werden zu wollen, iſt ein vergeblicher Verſuch; denn der eine Eindruck erliſcht, während deſſen man an einem anderen arbeitet; die Gründung eines Characters aber iſt, abſolute Einheit des innern Prinzips des Lebenswandels überhaupt. — Auch ſagt man: daß Poeten keinen Character haben, z. B. ihre beſten Freunde zu beleidigen, ehe ſie einen witzigen Einfall aufgäben; oder daß er bey Hofleuten, die ſich in alle Formen fügen müſſen, gar nicht zu ſuchen, bey Geiſtlichen, die dem Herrn des Himmels, zugleich aber auch den Herren der Erde in einerley Stimmung den Hof machen, mit der Feſtigkeit des Characters nur mißlich beſtellt ſey, und daß alſo einen inneren (moraliſchen) Character zu haben, wohl nur ein frommer Wunſch ſey und bleiben werde. Vielleicht aber ſind wohl gar die Philoſophen daran ſchuld: dadurch daß ſie dieſen Begrif noch nie abgeſondert in ein gnugſam helles Licht geſetzt und die Tugend nur in Bruchſtücken, aber nie ganz in ihrer ſchönen Geſtalt vorſtellig und für alle Menſchen intereſſant zu machen geſucht haben.

Mit einem Worte: Wahrhaftigkeit im Inneren des Geſtändniſſes vor ſich ſelbſt und zugleich im Betragen gegen jeden Anderen ſich zur oberſten Maxime gemacht, iſt der einzige Beweis des Bewußtſeyns eines Menſchen, daß er einen Character hat; und, da dieſen zu haben das Minimum iſt, was man von einem vernünftigen Menſchen fordern kann, zugleich aber auch das Maximum des inneren Werths (der Menſchenwürde): ſo muß, ein Mann von Grundſätzen zu ſeyn (einen beſtimmten Character zu haben), der gemeinſten Menſchenvernunft möglich und dadurch dem größten Talent, der Würde nach, überlegen ſeyn.

Von der Phyſiognomik.

Sie iſt die Lehre, aus der ſichtbaren Geſtalt eines Menſchen, folglich aus dem Aeußeren, das Innere deſſelben zu beurtheilen; es ſey ſeiner Sinnesart oder Denkungsart nach. — Man beurtheilt ihn hier nicht in ſeinem krankhaften ſondern geſunden Zuſtande; nicht wenn ſein Gemüth in Bewegung, ſondern wenn es in Ruhe iſt. — Es verſteht ſich von ſelbſt, daß: wenn der, welchen man in dieſer Abſicht beurtheilt, inne wird, daß man ihn beobachte und ſein Inneres ausſpähe, ſein Gemüth nicht in Ruhe, ſondern im Zuſtande des Zwanges und der inneren Bewegung, ja ſelbſt des Unwillens ſey, ſich eines anderen Cenſur ausgeſetzt zu ſehen.

Wenn eine Uhr ein gefälliges Gehäuſe hat, ſo kann man daraus (ſagt ein berühmter Uhrmacher) nicht mit Sicherheit urtheilen, daß auch das Innere gut ſey; iſt das

das Gehäuſe aber ſchlecht gearbeitet, ſo kann man mit ziemlicher Gewißheit ſchließen, daß auch das Innere nicht viel tauge; denn der Künſtler wird doch ein fleißig und gut bearbeitetes Werk dadurch nicht in Miscredit bringen, daß er das Aeußere deſſelben, welches die wenigſte Arbeit koſtet, vernachläßigt. — Aber nach der Analogie eines menſchlichen Künſtlers mit dem unerforſchlichen Schöpfer der Natur, wäre es ungereimt auch hier zu ſchließen: daß er etwa einer guten Seele auch einen ſchönen Leib werde beygegeben haben, um den Menſchen, den er ſchuf, bey andern Menſchen zu empfehlen und in Aufnahme zu bringen, oder auch umgekehrt, einen von dem andern, (durch das hic niger est, hunc tu Romane caveto) abgeſchreckt haben werde. Denn der Geſchmack, der einen blos ſubjectiven Grund des Wohlgefallens oder Misfallens eines Menſchen an dem andern (nach ihrer Schönheit oder Häßlichkeit) enthält, kann der Weisheit, welche objectiv das Daſeyn derſelben mit gewiſſen Naturbeſchaffenheiten zum Zweck hat (den wir ſchlechterdings nicht einſehen können), nicht zur Richtſchnur dienen, um dieſe zwey heterogenen Dinge, als in einem und demſelben Zweck vereinigt, im Menſchen anzunehmen.

Von der Leitung der Natur zur Phyſiognomik.

Daß wir dem, welchem wir uns anvertrauen ſollen, er mag uns auch noch ſo gut empfohlen ſeyn, vorher ins Geſicht, vornehmlich in die Augen, ſehen, um zu erforſchen, weſſen wir uns gegen ihn zu verſehen haben, iſt ein Naturantrieb und das Abſtoßende oder Anziehende in ſeiner Gebehrdung entſcheidet über unſere Wahl, oder macht uns auch bedenklich, ehe wir noch ſeine Sitten erkundigt haben, und ſo iſt nicht zu ſtreiten, daß es eine phyſiognomiſche Charakteriſtik gebe, die aber nie eine Wiſſenſchaft werden kann; weil die Eigenthümlichkeit einer menſchlichen Geſtalt, die auf gewiſſe Neigungen oder Vermögen des angeſchauten Subjects hindeutet, nicht durch Beſchreibung nach Begriffen, ſondern durch Abbildung und Darſtellung in der Anſchauung (oder ihrer Nachahmung) verſtanden werden kann: wo die Menſchengeſtalt im allgemeinen, nach ihren Varietäten, deren jede auf eine beſondere innere Eigenſchaft des Menſchen im Inneren hindeuten ſoll, der Beurtheilung ausgeſetzt wird.

Nachdem die Carricaturzeichnungen menſchlicher Köpfe von Paptiſta Porta, welche Thierköpfe, nach der Analogie mit gewiſſen charakteriſtiſchen Menſchengeſichtern verglichen darſtellen und daraus auf eine Aehnlichkeit der Naturanlagen in beyden ſchlieſen ſollten, längſt vergeſſen, Lavaters weitläuftige, durch Silhouetten zu einer eine Zeitlang allgemein beliebten und wohlfeilen Waare gewordene, Verbreitung dieſes Geſchmacks aber neuerdings ganz verlaſſen worden: — nachdem faſt nichts mehr, als etwa die, doch zweydeutige, Bemerkung (des Hrn. v. Archenholz) übrig geblieben iſt: daß das Geſicht eines Menſchen, das man durch eine Grimaſſe für ſich allein nachahmt, auch zugleich gewiſſe Gedanken oder Empfindungen rege mache, die mit dem Charakter deſſelben übereinſtimmen — ſo iſt die Phyſiognomik, als

Kunſt

Ausſpähungskunſt des Inneren im Menſchen vermittelſt gewiſſer äußerer unwillkührlich gegebener Zeichen, ganz aus der Nachfrage gekommen und nichts von ihr übrig geblieben, als die Kunſt der Cultur des Geſchmacks und zwar nicht an Sachen, ſondern an Sitten, Manieren und Gebräuchen, um durch eine Critik, welche dem Umgange mit Menſchen und der Menſchenkenntniß überhaupt beförderlich wäre, dieſer zu Hülfe zu kommen.

Eintheilung der Phyſiognomik.

Von dem Charakteriſtiſchen 1. In der Geſichtsbildung. 2. In den Geſichtszügen. 3. In der habituellen Geſichtsgebehrdung (den Mienen).

A.

Von der Geſichtsbildung.

Es iſt merkwürdig: daß die Griechiſchen Künſtler auch ein Ideal der Geſichtsbildung (für Götter und Heroen) im Kopfe hatten; welches immerwährende Jugend und zugleich von allen Affecten freye Ruhe — in Cameen und Intaglio's — ohne einen Reiz hineinzulegen, ausdrücken ſollte. — Das Griechiſche perpendiculäre Profil macht die Augen tiefer liegend, als es nach unſerem Geſchmack (der auf den Reitz angelegt iſt) ſeyn ſollte und ſelbſt eine mediceiſche Venus entbehrt deſſelben. — Die Urſache davon mag ſeyn: daß, da das Ideal eine beſtimmte unabänderliche Norm ſeyn ſoll, eine aus dem Geſicht von der Stirn in einem Winkel abſpringende Naſe (wo dann der Winkel gröſser oder kleiner ſeyn kann), keine beſtimmte Regel der Geſtalt, wie es doch das, was zur Norm gehört, erfodert — abgeben würde. Auch haben die neueren Griechen, unerachtet ihrer, ſonſt dem übrigen Körperbau nach, ſchönen Bildung, doch jene ernſte Perpendicularität des Profils in ihrem Geſichte nicht, welches jene Idealität in Anſehung der Gemmen als Urbilder zu beweiſen ſcheint. — Nach dieſen Mythologiſchen Muſtern kommen die Augen tiefer zu liegen, und werden an der Naſenwurzel etwas in Schatten geſtellt; dagegen man die für ſchön gehaltenen Geſichter der Menſchen jetziger Zeiten mit einem kleinen Abſprung der Naſe von der Richtung der Stirn (Einbucht an der Naſenwurzel), ſchöner findet.

Wenn wir über Menſchen, ſo wie ſie wirklich ſind, unſeren Beobachtungen nachgehen, ſo zeigt ſich: daß eine genau abgemeſſene Regelmäßigkeit gemeiniglich einen ſehr ordinairen Menſchen, der ohne Geiſt iſt, anzeige. Das Mittelmaas ſcheint das Grundmaas und die Baſis der Schönheit, aber lange noch nicht die Schönheit ſelbſt zu ſeyn; weil zu dieſer etwas Charakteriſtiſches erfordert wird. — Man kann aber dieſes Characteriſtiſche, auch ohne Schönheit, in einem Geſichte antreffen, worin der Ausdruck ihm doch, obgleich in Anderer (vielleicht moraliſchen oder äſthetiſchen) Beziehung, ſehr zum Vortheil ſpricht; d. i. an einem Geſichte bald hier, bald da an Stirn, Naſe, Kinn oder Farbe des Haares u. ſ. w. tadeln, dennoch aber geſtehen, daß für die Individualität der Perſon es doch empfehlender ſey, als

als wenn die Regelmäßigkeit vollkommen wäre; weil dieſe gemeinhin auch Charakterloſigkeit bey ſich führt.

Häßlichkeit aber ſoll man keinem Geſichte vorrücken, wenn es nur in ſeinen Zügen nicht den Ausdruck eines durch Laſter verdorbenen Gemüths, oder auch einen natürlichen, aber unglücklichen, Hang dazu verräth: z. B. einen gewiſſen Zug des hämiſchlächlenden, ſo bald er ſpricht, oder auch der Dummdreuſtigkeit ohne mildernde Sanftheit, im Anblick dem Anderen ins Geſicht zu ſchauen und dadurch zu äußern, daß man ſich aus jenes ſeinem Urtheile nichts mache. — Es giebt Männer, deren Geſicht (wie der Franzoſe ſpricht) iſt rebarbatif, mit denen man, wie man ſagt, Kinder zu Bett jagen kann, von Pocken zerriſſene und ein Groteskes, oder, wie der Holländer es nennt, wanſchapenes (gleichſam im Wahn, im Traume, gedachtes) Geſicht haben; aber doch zugleich ſo viel Gutmüthigkeit und Frohſinn zeigen, daß ſie über ihr eigenes Geſicht ihren Spas treiben, das daher keineswegs häßlich genannt werden darf, ob ſie es gar nicht übel nehmen, wenn eine Dame von ihnen (wie von dem Peliſſon bey der academie françoiſe) ſagt: „Peliſſon mißbraucht der Erlaubniß, die die Männer haben, häßlich zu ſeyn." Noch ärger und zugleich dummer iſt es: wenn ein Menſch, von dem man Sitten erwarten darf, einen Gebrechlichen, wie der Pöbel, ſeine körperliche Verbrechen ſogar, welche oft nur die geiſtige Vorzüge zu erhöhen dienen, gar vorrückt; welches, wenn es gegen in früher Jugend verunglückte geſchieht (durch: du blinder, du lahmer Hund) ſie wirklich bösartig und ſie gegen wohlgebildete, die ſich darum beſſer dünken, nach und nach erbittert macht.

Sonſt ſind die einheimiſchen ungewohnten Geſichter der Fremden für Völker, die aus ihrem Lande nie herauskommen, gemeiniglich ein Gegenſtand des Spottes für dieſe. So rufen die kleinen Jungen in Japan, indem ſie den dorthin handelnden Holländern nachlaufen: „O welche große Augen, welche große Augen!“ und den Chineſen kommen die rothen Haare mancher Europäer, die ihr Land beſuchen, widrig, die blauen Augen derſelben aber lächerlich vor.

Was die bloßen Hirnſchädel betrifft und ihre Figur, welche die Baſis ihrer Geſtalt ausmacht, z. B. die der Negern, der Calmücken, der Südſee Indianer u. a. ſo wie ſie von Camper und vorzüglich von Blumenbach beſchrieben werden: ſo gehören die Bemerkungen darüber mehr zur phyſiſchen Geographie, als zur pragmatiſchen Anthropologie. Ein Mittleres zwiſchen beyden kann die Bemerkung ſeyn: daß die Stirn des männlichen Geſchlechts auch bey uns flach, die des weiblichen aber mehr kuglich zu ſeyn pflegt.

Ob ein Hübel auf der Naſe einen Spötter anzeige, — ob die Eigenheit der Geſichtsbildung der Chineſen, von denen man ſagt, daß der untere Kinnbacken etwas über die obere hervorrage, eine Anzeige ihres Starrſinnes, oder der Amerikaner ihre, deren Stirn von beyden Seiten mit Haaren verwachſen iſt, von ihrem angebornen

Schwach-

Schwachſinn ſey u. ſ. w. ſind Conjecturen, die eine nur unſichere Auslegung verſtatten.

B.

Von dem Charakteriſtiſchen in den Geſichtszügen.

Einem Manne ſchadet es, ſelbſt im Urtheile des weiblichen Geſchlechts, nicht, in ſeinem Geſicht durch Hautfarbe, oder Pockennarben verunſtaltet und unlieblich geworden zu ſeyn; denn wenn Gutmüthigkeit in ſeinen Augen und zugleich der Ausdruck des Wackeren im Bewußtſeyn ſeiner Kraft mit Ruhe verbunden aus ſeinen Blicken hervorleuchtet, ſo kann er immer beliebt und liebenswürdig ſeyn und dafür allgemein gelten. — Man ſcherzt mit ſolchen und ihrer Liebenswürdigkeit (per antiphraſin) und eine Frau kann auf den Beſitz eines ſolchen Ehemannes ſtolz ſeyn. Das ſind nicht Zeichnungen in Carricatur, denn dieſe iſt vorſetzlich-übertriebene Zeichnung (Verzerrung) des Geſichts im Affect, zum Auslachen erſonnen und gehört zur Mimik. Jene Zeichnung muß zu einer Varietät gezählt werden, die in der Natur liegt und kein Fratzengeſicht iſt (welches abſchreckend wäre), ſondern was geliebt werden kann, ob es gleich nicht lieblich und, ohne ſchön zu ſeyn, doch nicht häßlich iſt *).

---

*) **Heidegger**, ein Deutſcher Muſikus in London, war ein abentheuerlich geſtalteter, aber aufgeweckter und geſcheuter Mann, mit dem auch Vornehme, der Converſation halber, gerne in Geſellſchaft waren. — Einmals fiel es ihm ein, in einer Punſchgeſellſchaft gegen einen Lord zu behaupten: daß

C.

Mienen ſind ins Spiel geſetzte Geſichtszüge und in dieſes wird man durch mehr oder weniger ſtarken Affect geſetzt; zu welchem der Hang ein Charakterzug des Menſchen iſt.

Es iſt ſchwer den Eindruck eines Affects durch keine Miene zu verrathen; ſie verräth ſich durch die peinliche Zurückhaltung in der Gebehrde, oder im Ton, ſelbſt, und, wer zu ſchwach iſt, ſeine Affecten zu beherrſchen, bey dem wird auch das Mienenſpiel (wider den Dank ſeiner Vernunft) das Innere bloßſtellen machen, was er gern verbergen und den Augen anderer entziehen möchte. Aber die, welche in dieſer Kunſt Meiſter ſind, werden, wenn

---

daß er das häßlichſte Geſicht in London habe. Der Lord ſann nach und ſchlug eine Wette vor, daß er ihm ein noch häßlicheres aufweiſen wollte und nun ließ er ein verſoffenes Weib rufen, bey deren Anblick die ganze Geſellſchaft in ein helles Lachen gerieth und ausrief: Heidegger! ihr habt die Wette verloren! — Das geht ſo geſchwind nicht, antwortete dieſer; denn nun laßt das Weib meine Perücke und ich will ihre Cornette aufſetzen; dann wollen wir ſehen. Wie das geſchah, ſo fiel alles vor Lachen, bis zum Erſticken: denn das Weib ſah wie ein ganz manierlicher Mann, der Kerl aber wie eine Hexe aus. Dies beweiſt, daß um ſchön, wenigſtens erträglich hübſch, zu heißen, man ſein Urtheil nicht ſchlechthin, ſondern immer nur relativ fällen muß und daß für einen Kerl jemand für gar nicht häßlich gelten dürfe, weil er etwa nicht hübſch iſt. — Nur ekelhafte Leibesſchäden im Geſicht können zu dieſem Anſpruch berechtigen.

wenn man ſie doch erräth, nicht eben für die beſten Menſchen, mit denen man im Vertrauen handeln kann, gehalten; vornehmlich, wenn ſie Mienen zu künſteln geübt ſind, die dem, was ſie thun, widerſprechen.

Die Auslegungskunſt der Mienen, welche unverſetzlich das Innere verrathen, aber doch hiebey vorſetzlich lügen, kann zu vielen artigen Bemerkungen Anlaß geben, wovon ich nur Einer Erwägung thun will. — Wenn jemand, der ſonſt nicht ſchielt, indem er erzählt, ſich auf die Spitze ſeiner Naſe ſieht und ſo ſchielt, ſo iſt das, was er erzählt, jederzeit gelogen. — Man muß aber ja nicht den gebrechlichen Augenzuſtand eines Schielenden dahin zählen, der von dieſem Laſter ganz frey ſeyn kann.

Sonſt giebt es von der Natur conſtituirte Geberdungen, durch welche ſich Menſchen von allen Gattungen und Climaten einander, auch ohne Abrede, verſtehen. Dahin gehört das Kopfnicken (im Bejahen), das Kopfſchütteln (im Verneinen), das Kopfaufwerfen (im Trotzen), das Kopfwackeln (in der Verwunderung), das Naſerümpfen (im Spott), das Spöttiſch-Lächeln (Grinſen), ein langes Geſicht machen (bey Abweiſung des Verlangten), das Stirnrunzeln (im Verdruß), das ſchnelle Maulaufſperren und zuſchließen (Bah), das zu ſich hin und von ſich weg winken mit Händen, das Hände über den Kopf zuſammen ſchlagen (im Erſtaunen), das Fauſtballen (im Drohen), das Verbeugen, das Fingerlegen auf den Mund (com-

(compeſcere labella), um Verſchwiegenheit zu gebieten, das Auszischen u. d. g.

Zerſtreute Anmerkungen.

Oft wiederholte, die Gemüthsbewegung auch unwillkührlich begleitende, Mienen werden nach und nach ſtehende Geſichtszüge; welche aber im Sterben verſchwinden; daher, wie Lavater anmerkt, das im Leben den Böſewicht verrathenden abſchreckende Geſicht ſich im Tode (negativ) gleichſam veredelt: weil nun, da alle Muskeln nachlaſſen, gleichſam der Ausdruck der Ruhe, welche unſchuldig iſt, übrig bleibt. — So kann es auch kommen, daß der ſeine Jugend bis dahin unverführt zurückgelegt habende Mann in ſpätern Jahren, bey aller Geſundheit, doch durch Lüderlichkeit ein ander Geſicht bekommt; aus welchem aber auf ſeine Naturanlage nicht zu ſchließen iſt.

Man ſpricht auch von gemeinem Geſicht im Gegenſatz mit dem vornehmen. Es bedeutet nichts weiter als eine angemaßte Wichtigkeit, mit höfiſcher Manier der Einſchmeichelung verbunden: welche nur in großen Städten gedeyet, da ſich Menſchen an einander reiben und ihre Rauhigkeit abſchleifen. Daher Beamte, auf dem Lande geboren und erzogen, wenn ſie, mit ihrer Familie, zu ſtädtiſchen anſehnlichen Bedienungen erhoben werden, oder auch ſtandesmäßig ſich dazu nur qualificiren, nicht blos in ihren Manieren, ſondern auch in dem Ausdruck des Geſichts etwas Gemeines zeigen.

Denn

Denn da ſie in ihrem Wirkungskreiſe ſich ungeniert fühlten, indem ſie es faſt nur allein mit ihren Untergebenen zu thun hatten, ſo bekamen die Geſichtsmuskeln nicht die Biegſamkeit, in allen Verhältniſſen, gegen Höhere, Geringere und Gleiche, das ihrem Umgange und den damit verbundenen Affecten angemeſſene Mienenſpiel zu cultiviren, welches, ohne ſich etwas zu vergeben, zur guten Aufnahme in der Geſellſchaft erfordert wird. Dagegen die in ſtädtiſchen Manieren geübte von gleichem Rang, indem ſie ſich bewußt ſind, hierin über Andere eine Ueberlegenheit zu haben, dieſes Bewußtſeyn, wenn es durch lange Uebung habituell wird, mit bleibenden Zügen in ihrem Geſichte abdrucken.

Devote, wenn ſie lange in den mechaniſchen Andachtsübungen disciplinirt und gleichſam darin erſtarrt ſind, bringen, bey einer machthabenden Religon oder Cultus, in ein ganzes Volk Nationalzüge innerhalb der Grenzen derſelben hinein, welche ſie ſelbſt phyſiognomiſch charakteriſiren. So ſpricht Herr Fr. Nicolai von fatalen gebenedeyeten Geſichtern in Bayern; dagegen John Bull von Altengland, die Freyheit unhöflich zu ſeyn, wohin er kommen mag, in der Fremde oder gegen den Fremden in ſeinem eignen Lande, ſchon in ſeinem Geſichte bey ſich führt. Es giebt alſo auch eine Nationalphyſiognomie, ohne daß dieſe eben für angeboren gelten darf. — Es giebt charakteriſtiſche Auszeichnungen in Geſellſchaften, die das Geſetz zur Strafe zuſammengebracht hat. Von den Gefangenen im Raſphuis in Amſterdam, in Bicetre in Paris und in Newgate in London merkt ein geſchickter reiſender deutſcher Arzt an: daß es

doch

doch mehrentheils knechtiſche und ſich ihrer Ueberlegenheit bewußte Kerle waren; von keinem aber wird es erlaubt ſeyn mit dem Schauſpieler Quin zu ſagen: „Wenn dieſer Kerl nicht ein Schelm iſt, ſo ſchreibt der Schöpfer keine leſerliche Hand.“ Denn um ſo gewaltſam abzuſprechen, dazu würde mehr Unterſcheidungsvermögen des Spiels, welches die Natur mit den Formen ihrer Bildung treibt, um blos Mannigfaltigkeit der Temperamente hervorzubringen, von dem was ſie hierin für die Moral thut oder nicht thut, gehören, als wohl irgend ein Sterblicher zu beſitzen ſich anmaßen darf.

B.

Der Charakter des Geſchlechts.

In allen Maſchinen, durch die mit kleiner Kraft eben ſo viel ausgerichtet werden ſoll, als durch andre mit großer, muß Kunſt gelegt ſeyn. Daher kann man ſchon zum voraus annehmen: daß die Vorſorge der Natur in die Organiſirung des weiblichen Theils mehr Kunſt gelegt haben wird, als in die des männlichen, weil ſie den Mann mit größerer Kraft ausſtattete als das Weib, um beyde zur innigſten leiblichen Vereinigung, doch auch als vernünftige Weſen, zu dem ihr am meiſten angelegenen Zwecke, nämlich der Erhaltung der Art und überdem in jener Qualität (als vernünftiger Thiere) mit geſellſchaftlichen Neigungen verſah, ihre Geſchlechtsgemeinſchaft in einer häuslichen Verbindung fortdaurend zu machen.

Zur Einheit und Unauflöslichkeit einer Verbindung iſt das beliebige Zuſammentreten zweyer Perſonen nicht hinreichend; ein Theil mußte dem andern unterworfen und wechſelſeitig einer dem andern irgendworin überlegen ſeyn, um ihn beherrſchen oder regieren zu können. Denn in der Gleichheit der Anſprüche zweyer, die einander nicht entbehren können, bewirkt die Selbſtliebe lauter Zank. Ein Theil muß im Fortgange der Cultur auf heterogene Art überlegen ſeyn: der Mann dem Weibe durch ſein körperliches Vermögen und ſeinen Muth, das Weib aber dem Manne durch ihre Naturgabe ſich der Neigung des Mannes zu ihr zu bemeiſtern; da hingegen im noch unciviliſirten Zuſtande die Ueberlegenheit blos auf der Seite des Letzteren iſt. — Daher iſt in der Anthropologie die weibliche Eigenthümlichkeit mehr als die des männlichen Geſchlechts ein Studium für den Philoſophen. Im rohen Naturzuſtande kann man ſie eben ſo wenig erkennen, als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannigfaltigkeit ſich nur durch Pfropfen oder Inoculiren entdeckt; denn die Cultur bringt dieſe weibliche Beſchaffenheiten nicht hinein, ſondern veranlaßt ſie nur ſich zu entwickeln und unter begünſtigenden Umſtänden kennbar zu werden.

Dieſe Weiblichkeiten heiſſen Schwächen. Man ſpaßt darüber; Thoren treiben damit ihren Spott, Vernünftige aber ſehen ſehr gut, daß ſie gerade die Hebezeuge ſind, die Männlichkeit zu lenken und ſie zu jener ihrer Abſicht zu gebrauchen. Der Mann iſt leicht zu erforſchen, die Frau verräth ihr Geheimniß nicht; obgleich anderer ihres (wegen ihrer Redſeligkeit) ſchlecht bey ihr

ver=

verwahrt iſt. Er liebt den **Hausfrieden** und unterwirft ſich gern ihrem Regiment, um ſich nur in ſeinen Geſchäften nicht behindert zu ſehen; Sie ſcheut den **Hauskrieg** nicht, den ſie mit der Zunge führt und zu welchem Behuf die Natur ihr Redſeligkeit und affectvolle Beredtheit gab, die den Mann entwafnet. Er fußt ſich auf das Recht des Stärkeren, im Hauſe zu befehlen, weil er es gegen äußere Feinde ſchützen ſoll; Sie auf das Recht des Schwächeren: vom männlichen Theile gegen Männer geſchützt zu werden und macht durch Thränen der Erbitterung den Mann wehrlos, indem ſie ihm ſeine Ungroßmüthigkeit vorrückt.

Im rohen Naturzuſtande iſt das freylich anders. Das Weib iſt da ein Hausthier. Der Mann geht mit Waffen in der Hand voran und das Weib folgt ihm mit dem Gepäck ſeines Hausraths beladen. Aber ſelbſt da, wo eine barbariſche bürgerliche Verfaſſung Vielweiberey geſetzlich macht, weiß das am meiſten begünſtigte Weib in ihrem Zwinger (Harem genannt) über den Mann die Herrſchaft zu erringen und dieſer hat ſeine liebe Noth, ſich in dem Zank vieler um Eine (welche ihn beherrſchen ſoll) erträglicher Weiſe Ruhe zu ſchaffen.

Im bürgerlichen Zuſtande giebt ſich das Weib den Gelüſten des Mannes nicht ohne Ehe weg und zwar die der **Monogamie**: wo, wenn die Civiliſirung noch nicht bis zur weiblichen Freyheit in der **Galanterie** (auch andere Männer als den einen öffentlich zu Liebhabern zu haben) geſtiegen iſt, der Mann ſein Weib be-

straft,

ſtraft, das ihn mit einem Nebenbuhler bedroht *). Wenn dieſe aber zur Mode und die Eiferſucht lächerlich geworden iſt (wie das dann im Zeitpunkt des Luxus nicht ausbleibt), ſo entdeckt ſich der weibliche Charakter: mit ihrer Gunſt gegen Männer auf Freyheit und dabey zugleich auf Eroberung dieſes ganzen Geſchlechts Anſpruch zu machen. — Dieſe Neigung, ob ſie zwar unter dem Namen der Coketterie, in übelem Ruf ſteht, iſt doch nicht ohne einen wirklichen Grund zur Rechtfertigung. Denn eine junge Frau iſt doch immer in Gefahr, Wittwe zu werden und das macht, daß ſie ihre Reitze über alle, den Glücksumſtänden nach ehefähige, Männer ausbreitet: damit, wenn jener Fall ſich eräugnete, es ihr nicht an Bewerbern fehlen möge.

---

*) Die alte Sage von den Ruſſen: daß die Weiber ihre Ehemänner im Verdacht hielten, es mit anderen Weibern zu halten, wenn ſie nicht dann und wann von dieſen Schläge bekämen, wird gewöhnlich für Fabel gehalten. Allein in Cooks Reiſen findet man: daß, als ein Engl. Matroſe einen Indier auf Otaheite ſein Weib mit Schlägen züchtigen ſah, jener den Galanten machen wollte und mit Drohungen auf dieſen losging. Das Weib kehrte ſich auf der Stelle wieder den Engländer: fragte was ihm das angehe: der Mann müſſe das thun! — — Eben ſo wird man auch finden, daß, wenn das verehlichte Weib ſichtbarlich Galanterie treibt und ihr Mann gar nicht mehr darauf achtet, ſondern ſich dafür durch Punſch- und Spielgeſellſchaft, oder andere Buhlerey ſchadlos hält, nicht blos Verachtung ſondern auch Haß in den weiblichen Theil übergeht: weil das Weib daran erkennt, daß er nun gar keinen Werth mehr in ſie ſetze und ſeine Frau Anderen, an demſelben Knochen zu nagen, gleichgültig überläßt.

Pope glaubt, man könne das weibliche Geſchlecht (verſteht ſich im cultivirten Theil deſſelben) durch zwey Stücke characteriſiren: die Neigung zu herrſchen und die Neigung zum Vergnügen. — Von dem letzteren aber muß man nicht das hausliche, ſondern das öffentliche Vergnügen verſtehen, wobey es ſich zu ihrem Vortheil zeigen und auszeichnen könne; da dann die zweyte ſich auch in die erſtere auflöſt, nämlich: ihren Nebenbuhlerinnen im Gefallen nicht nachzugeben, ſondern über ſie alle durch ihren Geſchmack und ihre Reitze, wo möglich, zu ſiegen. — — Aber auch die erſt genannte Neigung, ſo wie Neigung überhaupt, taugt nicht zum Characteriſiren einer Menſchenklaſſe überhaupt, in ihrem Verhalten gegen Andere. Denn Neigung zu dem, was uns vortheilhaft iſt, iſt allen Menſchen gemein, mithin auch die, ſo viel uns möglich, zu herrſchen; daher characteriſirt ſie nicht. — Daß aber dieſes Geſchlecht mit ſich ſelbſt in beſtändiger Fehde, dagegen mit dem Anderen in recht gutem Vernehmen iſt, möchte eher zum Character deſſelben gerechnet werden können, wenn es nicht die bloße natürliche Folge des Wetteifers wäre, eine der anderen in der Gunſt und Ergebenheit der Männer den Vortheil abzugewinnen. Da dann die Neigung zu herrſchen das wirkliche Ziel, das öffentliche Vergnügen aber, als durch welches der Spielraum ihrer Reitze erweitert wird, nur das Mittel iſt jener Neigung Effect zu verſchaffen.

Man kann nur dadurch, daß wir, nicht was wir uns zum Zweck machen, ſondern was Zweck der Natur bey Einrichtung der Weiblichkeit war, als Prin-

zip

zip brauchen, zu der Characteriſtik dieſes Geſchlechts gelangen, und da dieſer Zweck ſelbſt vermittelſt der Thorheit der Menſchen, doch der Naturabſicht nach, Weisheit ſeyn muß: ſo werden dieſe ihre muthmaßliche Zwecke auch das Princip derſelben anzugeben dienen können; welches nicht von unſerer Wahl, ſondern von einer höheren Abſicht mit dem menſchlichen Geſchlecht abhängt. Sie ſind 1. die Erhaltung der Art, 2. die Cultur der Geſellſchaft und Verfeinerung derſelben durch die Weiblichkeit.

I. Als die Natur dem weiblichen Schooße ihr theuerſtes Unterpfand, nämlich die Species, in der Leibesfrucht anvertrauete, durch die ſich die Gattung fortpflanzen und verewigen ſollte, ſo fürchtete ſie gleichſam wegen Erhaltung derſelben und pflanzte dieſe Furcht — nämlich vor körperlichen Verletzungen und Schüchternheit vor dergleichen Gefahren — in ihre Natur; durch welche Schwäche dieſes Geſchlecht das männliche rechtmäßig zum Schutze für ſich auffordert.

II. Da ſie auch die feinern Empfindungen, die zur Cultur gehören, nämlich die der Geſelligkeit und Wohlanſtändigkeit, einflößen wollte, machte ſie dieſes Geſchlecht zum Beherrſcher des männlichen, durch ſeine Sittſamkeit, Beredheit in Sprache und Mienen, früh geſcheut, mit Anſprüchen auf ſanfte höfliche Begegnung des männlichen gegen daſſelbe und das letztere, durch ſeine eigene Großmuth, von einem Kinde unſichtbar gefeſſelt, — wenn gleich dadurch eben nicht zur Moralität ſelbſt, doch zu dem, was ihr Kleid iſt, dem geſitteten Anſtande, der zu jener die Vorbereitung und Empfehlung iſt, gebracht.

Zerſtreute Anmerkungen.

Die Frau will herrſchen, der Mann beherrſcht ſeyn (vornehmlich vor der Ehe). Daher die Galanterie der alten Ritterſchaft. — Sie ſetzt früh in ſich ſelbſt Zuverſicht zu gefallen. Der Jüngling beſorgt immer zu mißfallen und iſt daher in Geſellſchaft der Damen verlegen (geniert). — Dieſen Stolz des Weibes, durch den Reſpect, den es einflößt, alle Zudringlichkeit des Mannes abzuhalten und das Recht Achtung vor ſich, auch ohne Verdienſte, zu fordern, behauptet ſie ſchon aus dem Titel ihres Geſchlechts. — Das Weib iſt *weigernd*, der Mann *bewerbend*; ihre Unterwerfung iſt Gunſt. — Die Natur will, daß das Weib geſucht werde; daher mußte ſie ſelbſt nicht ſo delicat in der Wahl (nach Geſchmack) ſeyn, als der Mann, den die Natur auch gröber gebaut hat und der dem Weibe ſchon gefällt, wenn er nur Kraft und Tüchtigkeit zu ihrer Vertheidigung in ſeiner Geſtalt zeigt; denn wäre ſie in Anſehung der Schönheit ſeiner Geſtalt ekel und fein in der Wahl um ſich verlieben zu können, ſo müßte Sie ſich bewerbend, Er aber ſich weigernd zeigen; welches den Werth ihres Geſchlechts, ſelbſt in den Augen des Mannes, gänzlich herabſetzen würde. — Sie muß kalt; der Mann dagegen in der Liebe affectenvoll zu ſeyn ſcheinen. Einer Verliebten Ausforderung nicht zu gehorchen, ſcheint dem Manne, ihr aber leicht Gehör zu geben, dem Weibe ſchimpflich zu ſeyn. — Die Begierde der letzteren, ihre

Reize

Reihe auf alle ſeine Männer ſpielen zu laſſen, iſt Coketterie; die Affectation, in alle Weiber verliebt zu ſcheinen, Galanterie; beydes kann ein bloßes zur Mode gewordenes Geziere, ohne alle ernſtliche Folge ſeyn: ſo wie das Cicisbeat eine affectirte Freyheit des Weibes in der Ehe, oder das gleichfalls ehedem in Italien geweſene Courtiſanenweſens [In der historia concilii Tridentini heißt es unter andern: erant ibi etiam 300 honestae meretrices, quas cortegianas vocant]: von dem man erzählt, daß es mehr geläuterte Cultur des geſitteten öffentlichen Umgangs enthalten habe, als die der gemiſchten Geſellſchaften in Privathäuſern. — Der Mann bewirbt ſich in der Ehe nur um ſeines Weibes, die Frau aber um aller Männer Neigung; ſie putzt ſich nur für die Augen ihres Geſchlechts aus Eiferſucht einander in Reitzen oder im Vornehmthun zu übertreffen: der Mann hingegen für das weibliche; wenn man das Putz nennen kann, was nur ſo weit geht, um ſeiner Frau durch ſeinen Anzug nicht Schande zu machen. — Der Mann beurtheilt weibliche Fehler gelind, die Frau aber (öffentlich) ſehr ſtrenge und junge Frauen, wenn ſie die Wahl hätten, ob ihr Vergehen von einem männlichen oder weiblichen Gerichtshofe abgeurtheilt werden ſollte, würden ſicher das erſte zu ihrem Richter wählen. — Wenn der verfeinerte Luxus hoch geſtiegen iſt, ſo zeigt ſich die Frau nur aus Zwang ſittſam und hat kein Hehl zu wünſchen, daß ſie lieber Mann ſeyn möchte: wo ſie ihren Neigungen einen größeren und freyeren Spielraum geben könnte; kein Mann aber wird ein Weib ſeyn wollen.

Sie frägt nicht nach der Enthaltſamkeit des Mannes vor der Ehe; Ihm aber iſt an derſelben auf Seiten der Frauen unendlich viel gelegen. — In der Ehe ſpotten Weiber über Intoleranz (Eiferſucht) der Männer überhaupt: es iſt aber nur ihr Scherz; das unverehlichte Frauenzimmer richtet hierüber mit groſer Strenge. — Was die gelehrten Frauen betrift: ſo brauchen ſie ihre Bücher etwa ſo wie ihre Uhr, nämlich ſie zu tragen, damit geſehen werde daß ſie eine haben; ob ſie zwar gemeiniglich ſtill ſteht oder nicht nach der Sonne geſtellt iſt.

Weibliche Tugend oder Untugend iſt von der männlichen, nicht ſowohl der Art als der Triebfeder nach, ſehr unterſchieden. — Sie ſoll geduldig, er muß duldend ſeyn. Sie iſt empfindlich, Er empfindſam. — Des Mannes Wirthſchaft iſt Erwerben, die des Weibes Spahren — der Mann iſt eiferſüchtig wenn er liebt; die Frau auch ohne daß ſie liebt; weil ſo viel Liebhaber, als von andern Frauen gewonnen werden, doch ihrem Kreiſe der Anbeter verloren ſind. — Der Mann hat Geſchmack für ſich, die Frau macht ſich ſelbſt zum Gegenſtande des Geſchmacks für jedermann. — „Was die Welt ſagt, iſt wahr und was ſie thut, gut“ iſt ein weiblicher Grundſatz, der ſich ſchwer mit einem Character, in der engen Bedeutung des Worts, vereinigen läßt. Es gab aber doch wackere Weiber, die in Beziehung auf ihr Hausweſen einen dieſer ihrer Beſtimmung angemeſſenen Character mit Ruhm behaupteten. — Dem Milton wurde von ſeiner Frau zugeredet, er ſolle doch die ihm nach Cromwells Tode an-

getra-

getragene Stelle eines lateiniſchen Secretärs annehmen, ob es zwar ſeinen Grundſätzen zuwider war, jetzt eine Regierung für rechtlich zu erklären, die er vorher als widerrechtlich vorgeſtellt hatte; Ach, antwortete er ihr: meine Liebe: „Sie und die Ihrige ihres Geſchlechts wollen in Kutſchen fahren, ich aber — muß ein ehrlicher Mann ſeyn" — die Frau des Socrates (vielleicht auch die Hiobs) wurden durch ihre wackern Männer eben ſo in die Enge getrieben, aber männliche Tugend behauptete ſich in ihrem Character, ohne doch der weiblichen das Verdienſt des ihrigen, in dem Verhältniß worein ſie geſetzt waren, zu ſchmälern.

Pragmatiſche Folgerungen.

Das weibliche Geſchlecht muß ſich im Practiſchen ſelbſt ausbilden und diſcipliniren; das männliche verſteht ſich darauf nicht.

Der *junge* Ehemann herrſcht über ſeine *ältere* Ehefrau. Dieſes gründet ſich auf Eiferſucht, nach welcher der Theil, welcher dem anderen im Geſchlechtsvermögen unterlegen iſt, vor Eingriffen des anderen Theils in ſeine Rechte beſorgt iſt und dadurch ſich zur willfährigen Begegnung und Aufmerkſamkeit gegen ihn zu bequemen genöthigt ſieht. — Daher wird jede erfahrene Ehefrau die Heyrath mit einem jungen Manne, auch nur von *gleichem* Alter, widerrathen; denn im Fortgange der Jahre altert doch der weibliche Theil früher als der männliche, und wenn man auch von dieſer Ungleichheit abſieht, ſo iſt auf die Eintracht, welche ſich auf Gleich-

Gleichheit gründet, nicht mit Sicherheit zu rechnen und ein junges verſtändiges Weib, wird mit einem geſunden aber doch merklich älteren Manne das Glück der Ehe doch beſſer machen. — Ein Mann aber, der ſein Geſchlechtsvermögen vielleicht ſchon vor der Ehe lüderlich durchgebracht hat, wird der Geck in ſeinem eigenen Hauſe ſeyn; denn er kann dieſe häusliche Herrſchaft nur haben, ſofern er keine billigen Anſprüche ſchuldig bleibt.

Hume bemerkt, daß den Weibern (ſelbſt alten Jungfern) Satyren auf den Eheſtand mehr verdrießen als die Sticheleyen auf ihr Geſchlecht. — Denn mit dieſen kann es niemals Ernſt ſeyn, da aus jenen allerdings wohl Ernſt werden könnte, wenn man die Beſchwerden jenes Standes recht ins Licht ſtellt, deren der unverheurathete überhoben iſt: wodurch aber die Freygeiſterey in dieſem Fache von ſchlimmen Folgen für das ganze weibliche Geſchlecht ſeyn würde; weil dieſes zu einem bloßen Mittel der Befriedigung der Neigung des anderen Geſchlechts herabſinken würde, welche aber leicht in Ueberdruß und Flatterhaftigkeit ausſchlagen kann. — Das Weib wird durch die Ehe frey; der Mann verliert dadurch ſeine Freyheit.

Die moraliſchen Eigenſchaften an einem, vornehmlich jungen, Manne vor der Ehelichung deſſelben auszuſpähen, iſt nie die Sache einer Frau. Sie glaubt ihn beſſern zu können; eine vernünftige Frau, ſagt ſie, kann einen verunarteten Mann ſchon zurechte bringen; in welchem Urtheile ſie mehrentheils ſich auf die kläglichſte Art betrogen findet. Dahin gehört auch die Meynung jener Treuherzigen: daß die Ausſchweifungen dieſes Menſchen vor der Ehe überſehen werden können, weil er nun an ſeiner Frau, wenn er ſich nur noch nicht erſchöpft hat, hinreichend für dieſen Inſtinct verſorgt ſeyn werde. — Die guten Kinder bedenken nicht: daß die Lüderlichkeit in dieſem Fache gerade im Wechſel des Genuſſes beſteht, und das Einerley in der Ehe ihn bald zur obigen Lebensart zurückführen werde. *)

Wer ſoll dann den oberen Befehl im Hauſe haben? denn nur Einer kann es doch ſeyn, der alle Geſchäfte in einen, mit dieſes ſeinen Zwecken übereinſtimmenden, Zuſammenhang bringt. — Ich würde in der Sprache der Galanterie (doch nicht ohne Wahrheit) ſagen: die Frau ſoll herrſchen und der Mann regieren; denn die Neigung herrſcht und der Verſtand regiert. — Das Betragen des Ehemanns muß zeigen: daß ihm das Wohl ſeiner Frau vor allem anderen am Herzen liege. Weil aber der Mann am beſten wiſſen muß, wie er ſtehe und wie weit er gehen könne: ſo wird er, wie ein Miniſter ſeinem blos auf Vergnügen bedachten Monarchen, der etwa ein Feſt oder den Bau eines Palais beginnt, auf dieſes ſeinen Befehl zuerſt ſeine ſchuldige Willfährigkeit dazu erklären; nur daß z. B. für jetzt nicht Geld im

---

*) Die Folge davon iſt, wie in Voltärens Reiſe des Scarmentado: „Endlich, ſagt er, reiſete ich in mein Vaterland Candia zurück; nahm daſelbſt ein Weib; wurde bald Hahnrey; und fand, daß dies die gemächlichſte Lebensart unter allen ſey.“

Schatze ſey, daß gewiſſe dringendere Nothwendigkeiten zuvor abgemacht werden müſſen u. ſ. w., ſo daß der höchſtgebietende Herr alles thun kann was er will, doch mit dem Umſtande, daß dieſen Willen ihm ſein Miniſter an die Hand giebt.

Da ſie geſucht werden ſoll (denn das will die dem Geſchlecht nothwendige Weigerung), ſo wird ſie doch in der Ehe ſelbſt allgemein zu gefallen ſuchen müſſen, damit, wenn ſie etwa junge Wittwe würde, ſich Liebhaber für ſie finden. — Der Mann legt alle ſolche Anſprüche mit der Eheverbindung ab. — Daher iſt die Eiferſucht, aus dieſem Grunde der Galanterie der Frauen, ungerecht.

Die eheliche Liebe aber iſt ihrer Natur nach intolerant. Frauen ſpotten darüber im Scherz; denn bey dem Eingriffe Fremder in dieſe Rechte duldend und nachſichtlich zu ſeyn, müßte Verachtung des weiblichen Theils und hiemit auch Haß gegen einen ſolchen Ehemann zur Folge haben.

Daß gemeiniglich Väter ihre Töchter und Mütter ihre Söhne verziehen und unter den letzteren der wildeſte Junge, wenn er nur kühn iſt, gemeiniglich von der Mutter verzogen wird: das ſcheint ſeinen Grund in dem Proſpect auf die Bedürfniſſe beyder Aeltern in ihrem Sterbefall zu haben; weil, wenn dem Manne ſeine Frau ſtirbt, ſo hat er doch an ſeiner älteſten Tochter eine ihn pflegende Stütze; ſtirbt der Mutter ihr Mann ab, ſo hat der erwach-

ſene

jene wohlgeartete Sohn die Pflicht auf ſich und auch die natürliche Neigung in ſich, ſie zu verehren, zu unterſtützen und ihr das Leben als Wittwe angenehm zu machen.

* * *

Ich habe mich bey dieſem Titel der Characteriſtik länger aufgehalten, als es für die übrigen Abſchnitte der Anthropologie proportionirlich ſcheinen mag; aber die Natur hat auch in dieſe ihre Oeconomie einen ſo reichen Schatz von Veranſtaltungen zu ihrem Zweck, der nichts geringeres iſt als die Erhaltung der Art, hinein gelegt, daß, bey Gelegenheit näherer Nachforſchungen, es noch lange Stoff gnug zu Problemen geben wird, die Weisheit der ſich nach und nach entwickelnden Naturanlagen zu bewundern und practiſch zu gebrauchen.

C.

Der Character des Volks.

Unter dem Wort **Volk** (populus) verſteht man die in einem Landſtrich vereinigte **Menge** Menſchen, in ſo fern ſie ein **Ganzes** ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Theil derſelben, welcher ſich durch gemeinſchaftliche Abſtammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt **Nation** (gens); der Theil der ſich von dieſen Geſetzen ausnimmt (die wilde Menge in dieſem Volk) heißt **Pöbel** (vulgus),

gus), *) deſſen geſetzwidrige Vereinigung das Rottiren (agere per turbas) iſt; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität eines Staatsbürgers ausſchließt.

Hume meynt: daß, wenn in einer Nation jeder Einzelne ſeinen beſonderen Character anzunehmen befliſſen iſt (wie unter den Engländern), die Nation ſelbſt keinen Character habe. Mich dünkt, darin irre er ſich; denn die Affectation eines Characters iſt gerade der allgemeine Character des Volks, wozu er ſelbſt gehörte und iſt Verachtung aller Auswärtigen, beſonders darum, weil es ſich allein einer ächten ſtaatsbürgerlichen Freyheit im Innern, mit Macht gegen Auſſen verbindenden Verfaſſung, rühmen zu können glaubt. — Ein ſolcher Character iſt ſtolze Grobheit im Gegenſatz der ſich leicht familiär machenden Höflichkeit; ein trotziges Betragen gegen jeden anderen, aus vermeynter Selbſtſtändigkeit (keines Anderen zu bedürfen), nicht nöthig zu haben gegen jemand gefällig zu ſeyn.

Auf die Weiſe werden die zwey civiliſirteſten Völker auf Erden **), die gegen einander im Contraſt des

Cha

---

*) Der Schimpfname la canaille du peuple hat wahrſcheinlicher Weiſe ſeine Abſtammung von canalicola, einem am Canal im alten Rom hin und her gehenden und beſchäftigte Leute foppenden Haufen Müſſiggänger (cavillator et ridicularius, vid. Plautus; Curcul.).

**) Es verſteht ſich, daß bey dieſer Claſſification, vom Deutſchen Volk abgeſehen werde; weil das Lob des Verfaſſers, der ein Deutſcher iſt, ſonſt Selbſtlob ſeyn würde.

Characters und vielleicht hauptſächlich darum mit einander in beſtändiger Fehde ſeyn, England und Frankreich, nach ihrem angebohrnen Character nach, von dem der erworbene und künſtliche nur die Folge iſt, vielleicht die einzigen Völker ſeyn, von denen man einen beſtimmten, und ſo lange ſie nicht durch Kriegsgewalt vermiſcht werden, unveränderlichen Character annehmen kann. — Daß die franzöſiſche Sprache die allgemeine Converſations-Sprache, vornehmlich der weiblichen feinen Welt, die Engliſche aber die ausgebreiteteſte Handels-Sprache *) der commercirenden geworden iſt, liegt wohl in dem Unterſchiede ihrer continental- und inſulariſchen Lage. Was aber ihr Naturell, was ſie jetzt wirklich haben und deſſen Ausbildung durch Sprache betrift, das müßte von dem angebohrnen Character des Urvolks ihrer Abſtammung hergeleitet werden; dazu uns aber die Documente mangeln. — In einer Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht aber liegt uns nur daran: den Character beyder, wie ſie jetzt ſind, in einigen Beyſpielen, und ſo weit es möglich iſt, ſyſtematiſch aufzuſtellen; welche urtheilen laſſen, weſſen ſich das eine zu dem anderen zu verſehen habe, und wie eines das andere zu ſeinem Vortheil benutzen könne.

Die auf angeſtammte oder durch langen Gebrauch gleichſam zur Natur gewordene und auf ſie gepfropfte

---

*) Der kaufmänniſche Geiſt zeigt auch gewiſſe Modificationen ſeines Stolzes in der Verſchiedenheit des Tons im Großthun. Der Engländer ſagt: „der Mann iſt eine Million werth"; der Holländer: „er commandirt eine Million"; der Franzoſe: „er beſitzt eine Million."

Maximen, welche die Sinnesart eines Volks ausdrücken, ſind nur ſo viel gewagte Verſuche, die Varietäten im natürlichen Hang ganzer Völker, mehr für den Geographen, empiriſch, als für den Philoſophen, nach Vernunftprinzipien, zu claſſificiren *).

Daß auf die Regierungsart alles ankomme, welchen Character ein Volk haben werde, iſt eine ungegründete nichts erklärende Behauptung; denn woher hat denn die Regierung ſelbſt ihren eigenthümlichen Character? — Auch

---

*) Die Türken, welche das Chriſtliche Europa Frankeſtan nennen, würden, wenn ſie auf Reiſen giengen, um Menſchen und ihren Volkscharacter kennen zu lernen, (welches kein Volk außer dem europäiſchen thut und die Eingeſchränktheit aller übrigen an Geiſt beweiſet), würden ſich die Eintheilung deſſelben, nach dem Fehlerhaften in ihrem Character gezeichnet, vielleicht auf folgende Art machen laſſen. 1. Das Modenland (Frankreich). 2. Das Land der Launen (England). — 3. Ahnenland (Spanien). — 4. Prachtland (Italien) — 5. Das Titelland (Deutſchland, ſammt Dänemark und Schweden, als Germaniſchen Völkern). — 6. Herrenland (Polen), wo ein jeder Staatsbürger Herr, keiner dieſer Herren aber Unterthan, außer dem, der nicht Staatsbürger iſt, ſeyn will. — — Rußland und die Europäiſche Türken, beyde von gröſtentheils Aſiatiſcher Abſtammung, würden über Frankeſtan hinaus liegen: das erſte Slaviſchen, das andere Arabiſchen Urſprungs, von zweyen Stammvölkern, die einmal ihre Herrſchaft über einen größeren Theil von Europa, als je ein anderes Volk, ausgedehnt haben und in den Zuſtand einer Verfaſſung des Geſetzes ohne Freyheit, wo alſo niemand Staatsbürger iſt, gerathen ſind.

Auch Clima und Boden können den Schlüſſel hiezu nicht geben; denn Wanderungen ganzer Völker haben bewieſen, daß dieſe ihren Character durch ihre neuen Wohnſitze nicht veränderten, ſondern ihn dieſen nur nach Umſtänden anpaßten, und doch dabey in Sprache, Gewerbart, ſelbſt in Kleidung, den Spuren ihrer Abſtammung und hiemit auch ihren Character noch immer hervorblicken laſſen. — — Ich werde die Zeichnung ihres Portraits etwas mehr von der Seite ihrer Fehler und Abweichung von der Regel, als von der ſchöneren (dabey aber doch auch nicht in Carricatur) entwerfen; denn, außerdem daß die Schmeicheley verdirbt, der Tadel dagegen beſſert: ſo verſtößt der Critiker weniger gegen die Eigenliebe der Menſchen, wenn er ihnen, ohne Ausnahme, blos ihre Fehler vorrückt, als wenn er durch mehr oder weniger Lobpreiſungen nur den Neid der Beurtheilten gegen einander rege machte.

1. Die Franzöſiſche Nation characteriſirt ſich unter allen anderen durch den Converſationsgeſchmack, in Anſehung deſſen ſie das Muſter aller übrigen iſt. Sie iſt höflich, vornehmlich gegen den Fremden, der ſie beſucht, wenn es gleich jetzt außer der Mode iſt höfiſch zu ſeyn. Der Franzoſe iſt es nicht aus Intereſſe, ſondern aus unmittelbarem Geſchmacksbedürfniß ſich mitzutheilen. Da dieſer Geſchmack vorzüglich den Umgang mit der weiblichen großen Welt angeht, ſo iſt die Damenſprache zur allgemeinen Sprache der letzteren geworden und es iſt überhaupt nicht zu ſtreiten: daß eine Neigung ſolcher Art auch auf Willfährigkeit in Dienſtleiſtungen, hülfreiches Wohlwollen und allmählich auf allgemei-

ne Menſchenliebe nach Grundſätzen Einfluß haben und ein ſolches Volk im Ganzen liebenswürdig machen müſſe.

Die Kehrſeite der Münze iſt die, nicht gnugſam durch überlegte Grundſätze gezügelte, Lebhaftigkeit, und bey hellſehender Vernunſt, ein Leichtſinn, gewiſſe Formen, blos weil ſie alt oder auch nur übermäßig geprieſen worden, wenn man ſich gleich dabey wohl befunden hat, nicht lange beſtehen zu laſſen und ein anſteckender Freyheitsgeiſt, der auch wohl die Vernunſt ſelbſt in ſein Spiel zieht, und in Beziehung des Volks auf den Staat, einen alles erſchütternden Enthuſiasm bewirkt, der noch über das Aeußerſte hinausgeht. — Die Eigenheiten dieſes Volks, in ſchwarzer Kunſt, doch nach dem Leben gezeichnet, laſſen ſich ohne weitere Beſchreibung, nur durch unzuſammenhängend hingeworfene Bruchſtücke, als Materialien zur Characteriſtik, leicht in ein Ganzes vorſtellig machen.

Die Wörter: Eſprit (ſtatt bòn ſens) frivolité, galanterie, petit maitre, coquette, etourderie, point d'honneur, bon ton, bureau d'eſprit, bon mot, lettre de càchet — u. d. g. laſſen ſich nicht leicht in andere Sprachen überſetzen; weil ſie mehr die Eigenthümlichkeit der Sinnesart der Nation, die ſie ſpricht, als den Gegenſtand bezeichnet, der dem Denkenden vorſchwebt.

2. **Das Engliſche Volk.** Der alte Stamm der Briten *) (eines Celtiſchen Volks) ſcheint ein Schlag tüchtiger Menſchen geweſen zu ſeyn; allein die Einwanderungen der Deutſchen und des franzöſiſchen Völkerſtammes (denn die kurze Anweſenheit der Römer hat keine merkliche Spur hinterlaſſen können) haben, wie es ihre vermiſchte Sprache beweiſet, die Originalität dieſes Volks verlöſcht, und da die inſulariſche Lage ſeines Bodens, die es wider äußere Angriffe ziemlich ſichert, vielmehr ſelbſt Angreifer zu werden einladet, es zu einem mächtigen Seehandlungsvolk machte, ſo hat es einen Character, den es ſich ſelbſt anſchafte, wenn es gleich von Natur eigentlich keinen hat, mithin der Character des Engländers wohl nichts anders bedeuten dürfte, als den durch frühe Lehre und Beyſpiel erlernten Grundſatz, er müſſe ſich einen ſolchen machen, d. i. einen zu haben affectiren; indem ein ſteifer Sinn auf einem freywillig angenommenen Prinzip zu beharren und von einer gewiſſen Regel (gleich gut welcher) nicht abzuweichen einem Manne die Wichtigkeit giebt, daß man ſicher weiß, weſſen man ſich von Ihm und Er ſich von Anderen zu gewärtigen hat.

Daß dieſer Character dem des franzöſiſchen Volks mehr wie irgend einem anderen gerade entgegengeſetzt iſt, erhellet daraus: weil er auf alle Liebenswürdigkeit, als die vorzüglichſte Umgangseigenſchaft jenes Volks, mit ander-

---

*) Wie Hr. Prof. Büſch es richtig ſchreibt (nach dem Wort britanni nicht brittanni.)

anderen, ja ſogar unter ſich ſelbſt, nicht allein keinen Anſpruch macht, ſondern blos auf Achtung, übrigens jeder blos nach ſeinem eigenen Kopfe leben will. — Für ſeine Landesgenoſſen errichtet der Engländer große und allen anderen Völkern unerhörte wohlthätige Stiftungen. — Der Fremde aber, der durchs Schickſal auf jenes ſeinen Boden verſchlagen und in große Noth gerathen iſt, kann immer auf dem Miſthaufen umkommen, weil er kein Engländer, d. i. kein Menſch iſt.

Aber auch in ſeinem eigenen Vaterlande iſolirt ſich der Engländer, wo er für ſein Geld ſpeiſt. Er will lieber in einem beſonderen Zimmer allein als an der Wirthstafel für daſſelbe Geld ſpeiſen; weil bey der erſteren doch etwas Höflichkeit erfordert wird und in der Fremde, z. B. in Frankreich, dahin Engländer nur reiſen um alle Wege und Wirthshäuſer (wie D. Scharp) für abſcheulich auszuſchreyn, ſammeln ſie ſich in dieſen, um blos unter ſich Geſellſchaft zu halten. — Sonderbar iſt doch, daß, da der Franzoſe die Engliſche Nation gemeiniglich liebt und mit Achtung lobpreiſt, dennoch der Engländer (der nicht aus ſeinem Lande gekommen iſt) jenen im allgemeinen haßt und verachtet; woran wohl nicht die Rivalität der Nachbarſchaft (denn da ſieht ſich England dem letzteren ohne allen Streit überlegen), ſondern der Handelsgeiſt überhaupt ſchuld iſt, der, in der Vorausſetzung den vornehmſten Stand auszumachen, unter Kaufleuten deſſelben Volks ſehr ungeſellig iſt. *) Da beyde Völker einander in Anſehung

---

*) Der Handelsgeiſt iſt überhaupt an ſich ungeſellig; wie der Adelsgeiſt. Ein Haus (ſo nennt der Kaufmann ſein Comptoir)

ſehung der beyderſeitigen Küſten nahe, und nur durch einen Canal (der freylich wohl ein Meer heißen könnte) von einander getrennt ſind: ſo bewirkt die Rivalität derſelben unter einander doch einen auf verſchiedene Art modificirten politiſchen Character in ihrer Befehdung: Beſorgniß auf der einen und Haß auf der anderen Seite; welche zwey Arten ihrer Unvereinbarkeit ſind, wovon jene die Selbſterhaltung, dieſe die Beherrſchung, im entgegengeſetzten Falle aber die Vertilgung der anderen zur Abſicht hat.

Die Characterzeichnung der übrigen, deren Nationaleigenthümlichkeit nicht ſowohl, wie bey beyden vorhergehenden, meiſtens aus der Art ihrer verſchiedenen Cultur, als vielmehr aus der Anlage ihrer Natur durch Vermiſchung ihrer urſprünglich-verſchiedener Stämme abzuleiten ſeyn möchte, können wir jetzt kürzer faſſen.

3. Der aus der Miſchung des Europäiſchen mit Arabiſchen (mohriſchen) Blut entſprungene Spanier zeigt in ſeinem öffentlichen und Privatbetragen eine gewiſſe Feyerlichkeit und ſelbſt der Bauer gegen Obere, denen er auch auf geſetzliche Art gehorſam iſt, ein Bewußtſeyn ſeiner Würde. — Die ſpaniſche

Gran-

toir) iſt von dem Andern durch ſeine Geſchäfte, wie ein Ritterſitz vom anderen durch eine Zugbrücke, abgeſondert und freundſchaftlicher Umgang, ohne Ceremonie, daraus verwieſen; es müßte denn der mit von demſelben beſchützten ſeyn; die aber alsdann nicht als Glieder deſſelben anzuſehen ſeyn würden.

Grandezza und die, ſelbſt in ihrer Converſationsſprache befindliche Crandiloquenz, zeigen auf einen edlen Nationalſtolz. Daher iſt ihm der franzöſiſche vertrauliche Muthwille ganz zuwider. Er iſt mäßig, den Geſetzen, vornehmlich denen ſeiner alten Religion, herzlich ergeben. — Dieſe Gravität hindert ihn auch nicht, an Tagen der Ergötzlichkeit (z. B. bey Einführung ſeiner Aernte durch Geſang und Tanz) ſich zu vergnügen, und wenn an einem Sommerabende der Fandango gefidelt wird, fehlt es nicht an jetzt müßigen Arbeitsleuten, die zu dieſer Muſik auf den Straßen tanzen. — — Das iſt ſeine gute Seite.

Die ſchlechtere iſt: er lernt nicht von Fremden; reiſet nicht um andere Völker kennen zu lernen; *) bleibt in Wiſſenſchaften wohl Jahrhunderte zurück; ſchwierig gegen alle Reform, iſt er ſtolz darauf, nicht arbeiten zu dürfen, von romantiſcher Stimmung des Geiſtes, wie das Stiergefecht, grauſam, wie das ehemalige Auto da Fe beweiſet, und zeigt in ſeinem Geſchmack zum Theil außer-europäiſche Abſtammung.

4. Der Italiäner vereinigt die franzöſiſche Lebhaftigkeit (Frohſinn) mit ſpaniſchem Ernſt (Feſtigkeit)

---

*) Die Eingeſchränktheit des Geiſtes aller Völker, welche die unintereſſirte Neubegierde nicht anwandelt, die Auſſenwelt mit eigenen Augen kennen zu lernen, noch weniger ſich dahin (als Weltbürger) zu verpflanzen, iſt etwas Characteriſtiſches von denſelben, wodurch ſich Franzoſen, Engländer und Deutſche vor anderen vortheilhaft unterſcheiden.

keit) und ſein äſthetiſcher Character iſt ein mit Affect verbundener Geſchmack, ſo wie die Ausſicht von ſeinen Alpen in die reitzenden Thäler einerſeits Stoff zum Muth, andererſeits zum ruhigen Genuß darbietet. Das Temperament iſt hierinn nicht gemiſcht, noch deſultoriſch (denn ſo gäbe es keinen Character ab), ſondern eine Stimmung der Sinnlichkeit zum Gefühl des Erhabenen, ſo fern es zugleich mit dem des Schönen vereinbar iſt. — In ſeinen Mienen äußert ſich ein ſtarkes Spiel ſeiner Empfindungen und ſein Geſicht iſt ausdrucksvoll. Das Plädiren ihrer Advocaten vor den Schranken iſt ſo affectvoll, daß es einer Declamation auf der Schaubühne ähnlich ſieht.

So wie der Franzoſe im Converſationsgeſchmack vorzüglich iſt, ſo iſt es der Italiäner im Kunſtgeſchmack. Der erſtere liebt mehr die Privatbeluſtigungen, der andere öffentliche: pompöſe Aufzüge, Prozeſſionen, große Schauſpiele, Carnevals, Masqueraden, Pracht öffentlicher Gebäude, Gemälde mit dem Pinſel oder in muſiviſcher Arbeit gezeichnet, römiſche Alterthümer im großen Styl; um zu ſehen und in großer Geſellſchaft geſehen zu werden. Dabey aber (um doch den Eigennutz nicht zu vergeſſen): Erfindung der Wechſel, der Banken und der Lotterie. — — Das iſt ſeine gute Seite: ſo wie die Freyheit, welche die Gondalieri und Lazzaroni ſich gegen Vornehme nehmen dürfen.

Die ſchlechtere iſt: ſie converſiren, wie Rouſſeau ſagt, in Prachtſälen und ſchlafen in Ratzenneſtern. Ihre Converſazioni ſind einer Börſe ähnlich, wo die Dame des Hauſes einer großen Geſellſchaft etwas zu Koſten reichen läßt, um im Herumwandeln ſich einander die Neuigkeiten des Tages mitzutheilen, ohne daß dazu eben Freundſchaft nöthig wäre und mit einem kleinen daraus gewählten Theil zur Nacht ißt. — Die ſchlimme aber: das Meſſerziehen, die Banditen, die Zuflucht der Meuchelmörder in geheiligten Freyſtätten, das vernachläßigte Amt der Sbirren u. d. g.: welche doch nicht ſowohl dem Römer, als vielmehr ſeiner zweyköpfigten Regierungsart zugeſchrieben wird. — Dieſes ſind aber Beſchuldigungen, die ich keinesweges verantworten mag und mit denen ſich gewöhnlich Engländer herumtragen, denen keine andere Verfaſſung gefallen will als die ihrige.

5. Die Deutſchen ſtehen im Ruf eines guten Characters, nämlich dem der Ehrlichkeit und Häuslichkeit; Eigenſchaften die eben nicht zum Glänzen geeignet ſind. — Der Deutſche fügt ſich, unter allen civiliſirten Völkern am leichteſten und dauerhafteſten, der Regierung unter der er iſt und iſt am meiſten von Neuerungsſucht und Widerſetzlichkeit gegen die eingeführte Ordnung entfernt. Sein Character iſt mit Verſtand verbundenes Phlegma; ohne weder über die ſchon eingeführte zu vernünfteln, noch ſich ſelbſt eine auszudenken. Er iſt dabey doch der Mann von allen Ländern und Climaten, wandert leicht aus und iſt an ſein Vaterland nicht leidenſchaftlich gefeſſelt; wo er aber in fremde Länder als Coloniſt hinkommt, da ſchließt er bald mit ſeinen Landesgenoſſen eine Art von bürgerli-

chem

chem Verein, der durch Einheit der Sprache, zum Theil auch der Religion, ihn zu einem Völkchen anſiedelt, was unter der höheren Obrigkeit in einer ruhigen, ſittlichen Verfaſſung durch Fleiß, Reinlichkeit und Sparſamkeit vor den Anſitzungen anderer Völker ſich vorzüglich auszeichnet. — So lautet das Lob, welches ſelbſt Engländer den Deutſchen in N. Amerika geben.

Da Phlegma (im guten Sinn genommen) das Temperament der kalten Ueberlegung und der Ausdaurung in Verfolgung ſeines Zwecks, ingleichen des Aushaltens der damit verbundenen Beſchwerlichkeiten iſt: ſo kann man von dem Talente ſeines richtigen Verſtandes und ſeiner tief nachdenkenden Vernunft ſo viel wie von jedem anderen der größten Cultur fähigen Volk erwarten; das Fach des Witzes und des Künſtlergeſchmacks ausgenommen, als worin er es vielleicht den Franzoſen, Engländern und Italiänern nicht gleich thun möchte. — — Das iſt nun ſeine gute Seite, in dem was durch anhaltenden Fleiß auszurichten iſt, und wozu eben nicht Genie *) erfordert wird; welches letztere auch bey

---

*) Genie iſt das Talent der Erfindung deſſen, was nicht gelehrt oder gelernt werden kann. Man kann gar wohl von anderen gelehrt werden, wie man gute Verſe, aber nicht wie man ein gutes Gedicht machen ſoll; denn das muß aus der Natur des Verfaſſers von ſelbſt hervorgehen. Daher kann man es nicht auf Beſtellung und für reichliche Bezahlung als Fabrikat, ſondern muß es, gleich als Eingebung, von der der Dichter ſelbſt nicht ſagen kann, wie er dazu gekommen ſey, d. i. einer gelegentlichen Dispoſi-

weitem nicht von der Nützlichkeit iſt, als der mit geſundem Verſtandestalent verbundene Fleiß des Deutſchen. — Dieſes ſein Character im Umgange iſt Beſcheidenheit. Er lernt, mehr wie jedes andere Volk, fremde Sprachen, iſt (wie Robertſon ſich ausdrückt) Großhändler in der Gelehrſamkeit, und kommt im Felde der Wiſſenſchaften zuerſt auf manche Spuren, die nachher von anderen mit Geräuſch benutzt werden; er hat keinen Nationalſtolz; hangt, gleich als Cosmopolit, auch nicht an ſeiner Heymath. In dieſer aber iſt er gaſtfreyer gegen Fremde, als irgend eine andere Nation (wie Boswell geſteht); diſciplinirt ſeine Kinder zur Sittſamkeit mit Strenge, wie er dann auch ſeinem Hange zur Ordnung und Regel gemäß, ſich eher despotiſiren, als ſich auf Neuerungen (zumal eigenmächtige Reformen in der Regierung) einlaſſen wird. — — Das iſt ſeine gute Seite.

Seine unvortheilhafte Seite iſt ſein Hang zum Nachahmen und die geringe Meynung von ſich, original ſeyn zu können (was gerade das Gegentheil des trotzigen Engländers iſt); vornehmlich aber eine gewiſſe Metho-

ſition, deren Urſache ihm unbekannt iſt, erwarten (ſcit genius natale comes qui temperet aſtrum). — Das Genie glänzt daher als augenblickliche, mit Intervallen ſich zeigende und wieder verſchwindende Erſcheinung, nicht mit einem willkürlich angezündeten und eine beliebige Zeit fortbrennenden Licht, ſondern wie ſprühende Funken, welche eine glückliche Anwandelung des Geiſtes aus der productiven Einbildungskraft auflockt.

Methodenſucht, ſich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Prinzip der Annäherung zur Gleichheit, ſondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich claſſificiren zu laſſen und in dieſem Schema des Ranges, in Erfindung der Titel (vom Edlen- und Hochedlen Wohl- und Hochwohl- auch Hochgebohrne) unerſchöpflich und ſo aus bloßer Pedanterey knechtiſch zu ſeyn; welches alles freylich wohl der Form der Reichsverfaſſung Deutſchlands zugerechnet werden mag; dabey aber ſich die Bemerkung nicht bergen läßt, daß doch das Entſtehen dieſer pedantiſchen Form ſelber aus dem Geiſte der Nation und dem natürlichen Hange des Deutſchen hervorgehe: zwiſchen dem, der herrſchen, bis zu dem, der gehorchen ſoll, eine Leiter anzulegen, woran jede Sproſſe mit dem Grade des Anſehens bezeichnet wird, der ihr gebührt und der, welcher kein Gewerbe dabey aber auch keinen Titel hat, wie es heißt, Nichts iſt; welches denn dem Staate, der dieſen ertheilt, freylich was einbringt, aber auch ohne hierauf zu ſehen, bey Unterthanen Anſprüche einer des anderen Wichtigkeit in der Meynung zu begrenzen erregt, welche andern Völkern lächerlich vorkommen muß und in der That als Peinlichkeit und Bedürfniß der methodiſchen Eintheilung, um ein Ganzes unter einen Begrif zu faſſen, die Beſchränkung des angebohrnen Talents verräth.

* * *

Da Rußland das noch nicht iſt, was zu einem beſtimmten Begrif der natürlichen Anlagen, welche ſich zu entwickeln bereit liegen, erfordert wird, Polen aber es nicht mehr iſt, die Nationalen der Europäiſchen Türkey aber das nie geweſen ſind noch ſeyn werden, was zur Aneignung eines beſtimmten Volkscharacters erforderlich iſt: ſo wird man gegen dieſe unvollſtändige und unſichere Zeichnung derſelben, welche auf demonſtrativen, rememorativen und prognoſtiſchen Zeichen beruht, ſchon Nachſicht haben müſſen.

Da hier vom angebohrnen, natürlichen Character, der ſo zu ſagen, in der Blutmiſchung der Menſchen liegt, nicht von dem characteriſtiſchen des erworbenen künſtlichen (oder verkünſtelten) die Rede iſt: ſo wird man in der Zeichnung deſſelben viel Behutſamkeit nöthig haben. Der Character der Griechen unter dem harten Druck der Türken und dem nicht viel ſanfteren ihrer Caloyers hat ſich eben ſo wenig ihre Sinnesart (Lebhaftigkeit und Leichtſinn), wie die Bildung ihres Leibes, Geſtalt und Geſichtszüge verlohren, ſondern dieſe Eigenthümlichkeit würde ſich vermuthlich wiederum in That herſtellen, wenn die Religions- und Regierungsformen, durch glückliche Eräugniſſe, ihnen Freyheit verſchafte, ſich wieder herzuſtellen. — Unter einem anderen chriſtlichen Volk, den Armenianern, herrſcht ein gewiſſer Handelsgeiſt von beſonderer Art, nämlich durch Fußwanderungen von Chinas Gränzen aus bis nach Cap-Corſo an der Guineaküſte Verkehr zu treiben, der auf einen beſondern Abſtamm dieſes vernünftigen und emſigen Volks, welches, in einer Linie von N. O. zu S. W., beynahe die ganze Strecke des

alten

alten Continents durchzieht und ſich friedfertige Begegnung unter allen Völkern, auf die es trifft, zu verſchaffen weiß und einen vor den flatterhaften und kriechenden der jetzigen Griechen vorzüglichen Character beweiſt, deſſen erſte Bildung wir nicht mehr erforſchen können. — So viel iſt wohl mit Wahrſcheinlichkeit zu urtheilen: daß die Vermiſchung der Stämme (bey großen Eroberungen), welche nach und nach die Charactere auslöſcht, dem Menſchengeſchlecht, alles vorgeblichen Philanthropismus ungeachtet, nicht zuträglich ſey.

D.

Der Character der Raze.

In Anſehung dieſer kann ich mich auf das beziehen, was der Herr Geh. H. R. Girtanner davon in ſeinem Werk (meinen Grundſätzen gemäß) zur Erläuterung und Erweiterung ſchön und gründlich vorgetragen hat; — nur will ich noch etwas vom Familienſchlag und den Varietäten, oder Spielarten, anmerken, die ſich in einer und derſelben Raze bemerken laſſen.

Hier hat die Natur, ſtatt der Verähnlichung welche ſie in der Zuſammenſchmelzung verſchiedener Razen beabſichtigte, gerade das Gegentheil ſich zum Geſetze gemacht; nämlich in einem Volk von derſelben Raze (z. B. der Weiſſen) anſtatt in ihrer Bildung die Charactere beſtändig und fortgehend einander ſich nähern zu laſſen, — wo dann endlich nur ein und daſſelbe Portrait, wie das durch den Abdruck eines Kupferſtichs herauskommen würde, — vielmehr in demſelben Stamm' und gar in der nämlichen Familie, im Körperlichen und Geiſtigen, ins unendliche zu vervielfältigen. — Zwar ſagen die Ammen, um einem der Aeltern zu ſchmeicheln: „das hat dies Kind vom Vater; das hat es von der Mutter"; wo, wenn es wahr wäre, alle Formen der Menſchenzeugung längſt erſchöpft ſeyn würden, und da die Fruchtbarkeit in Paarungen durch die Heterogeneität der Individuen aufgefriſcht wird, die Fortpflanzung zum Stecken gebracht werden würde. — So kommt nicht etwa die graue Haarfarbe (cendrée) von der Vermiſchung eines Brunetten mit einer Blondinen her, ſondern bezeichnet einen beſonderen Familienſchlag und die Natur hat Vorrath genug in ſich, um nicht, der Armuth ihrer vorräthigen Formen halber, einen Menſchen in die Welt zu ſchicken, der ſchon ehemals drin geweſen iſt; wie denn auch die Nahheit der Verwandſchaft notoriſch auf Unfruchtbarkeit hinwirkt.

E.

Der Character der Gattung.

Von der Gattung gewiſſer Weſen einen Character anzugeben, dazu wird erfordert: daß ſie mit anderen uns bekannten unter einen Begrif gefaßt, das aber, wodurch ſie ſich von einander unterſcheiden, als Eigenthümlichkeit (proprietas) zum Unterſcheidungsgrunde angegeben und gebraucht wird. — Wenn aber eine Art von Weſen, die wir kennen (A), mit einer andern Art Weſen (non A), die wir nicht kennen, verglichen wird: wie kann man da erwarten oder verlangen, einen Character des erſteren anzugeben, da uns der Mittelbegrif der Vergleichung (tertium comparationis) abgeht? — Der oberſte Gattungsbegrif mag der eines irdiſchen vernünftigen Weſens ſeyn, ſo werden wir keinen Character deſſelben nennen können, weil wir von vernünftigen, nicht irdiſchen Weſen keine Kenntniß haben, um ihre Eigenthümlichkeit angeben und ſo jene irdiſche unter den Vernünftigen überhaupt characteriſiren zu können. — Es ſcheint alſo, das Problem, den Character der Menſchengattung anzugeben, ſey ſchlechterdings unauflöslich; weil die Auflöſung durch Vergleichung zweyer Species vernünftiger Weſen durch Erfahrung angeſtellt ſeyn müßte, welche die letztere uns nicht darbietet.

Es bleibt uns alſo, um dem Menſchen im Syſtem der lebenden Natur ſeine Claſſe anzuweiſen und ſo ihn zu characteriſiren, nichts übrig, als: daß er einen Character hat, den er ſich ſelbſt ſchaft; indem er vermögend iſt, ſich nach ſeinen von ihm ſelbſt genommenen Zwecken zu perfectioniren; wodurch er, als mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier (animal rationabile), aus ſich ſelbſt ein vernünftiges Thier (animal rationale) machen kann; — wo er dann: erſtlich ſich ſelbſt und ſeine Art erhält, zweytens ſie übt, belehrt und für die häusliche Geſellſchaft erzieht, drittens ſie, als in ein ſyſtematiſches (nach Vernunftprinzipien geordnetes) für die Geſellſchaft gehöriges Ganze, *regiert*; wobey aber das Characteriſtiſche der Menſchengattung, in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Weſen auf Erden überhaupt, dieſes iſt: daß die Natur den Keim der *Zwietracht* in ſie gelegt und gewollt hat, daß ihre eigene Vernunft aus dieſer diejenige *Eintracht*, wenigſtens die beſtändige Annäherung zu derſelben, herausbringe, welche letztere zwar in der *Idee* den *Zweck*, der *That* nach aber die erſtere (die Zwietracht) in dem Plane der Natur, das *Mittel* einer höchſten uns unerforſchlichen Weisheit iſt: die Perfectionirung des Menſchen durch fortſchreitende Cultur, wenn gleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden deſſelben, zu bewirken.

Unter den lebenden *Erdbewohnern* iſt der Menſch durch ſeine *techniſche* (mit Bewußtſeyn verbunden (mechaniſche) zu Handhabung der Sachen, durch ſeine *pragmatiſche* (andere Menſchen zu ſeinen Abſichten geſchickt zu brauchen) und durch die *moraliſche* Anlage in ſeinem Weſen (nach dem Freyheitsprinzip unter Geſetzen gegen ſich und andere) zu handeln, von allen übrigen Naturweſen kenntlich unterſchieden und eine jede dieſer drey Stufen kann für ſich allein ſchon den Menſchen zum Unterſchiede von anderen Erdbewohnern characteriſtiſch unterſcheiden.

I. *Die techniſche Anlage.* Die Fragen: ob der Menſch urſprünglich zum vierfüßigen Gange (wie Moſca-

Moscati, vielleicht bloß zur Theſis für eine Diſſertation, verſchlug): oder zum zweyfüßigen beſtimmt ſey; — ob der Gibbon, der Orangoutang, der Chimpanſee u. a. beſtimmt ſey (worin Linneus und Camper einander widerſtreiten); — ob er ein Frucht- oder, (weil er einen häutigen Magen hat) fleiſchfreſſendes Thier ſey; — ob, da er weder Klauen noch Fangzähne, folglich (ohne Vernunft) keine Waffen hat, er von Natur ein Raub- oder friedliches Thier ſey — — Die Beantwortung dieſer Fragen hat keine Bedenklichkeit. Allenfalls könnte dieſe noch aufgeworfen werden: ob er von Natur ein geſelliges oder einſiedleriſches und Nachbarſchaftſcheues Thier ſey; wovon das letztere wohl das wahrſcheinlichſte iſt.

Ein erſtes Menſchenpaar, ſchon mit völliger Ausbildung, mithin unter Nahrungsmitteln von der Natur hingeſtellt, wenn ihm nicht zugleich ein Naturinſtinct, der uns doch in unſerem jetzigen Naturzuſtande nicht beywohnt, zugleich beygegeben worden, läßt ſich ſchwerlich mit der Vorſorge der Natur für die Erhaltung der Art vereinigen. Der erſte Menſch würde im erſten Teich, den er vor ſich ſehe, ertrinken; denn Schwimmen iſt ſchon eine Kunſt, die man lernen muß; oder er würde giftige Wurzeln und Früchte genießen und dadurch umzukommen in beſtändiger Gefahr ſeyn. Hatte aber die Natur dem erſten Menſchenpaar dieſen Inſtinct eingepflanzt, wie war es möglich, daß er ihn nicht an ſeine Kinder vererbete; welches doch jetzt nie geſchieht.

Zwar lehren die Singvögel ihren Jungen gewiſſe Geſänge und pflanzen ſie durch Tradition fort: ſo, daß ein iſolirter Vogel, der noch blind aus dem Neſte genommen und aufgefüttert worden, nachdem er erwachſen, keinen Geſang ſondern nur einen gewiſſen angebohrnen Organlaut hat. Wo iſt aber nun der erſte Geſang hergekommen *); denn gelernt iſt dieſer nicht, und wäre er inſtinctmäßig entſprungen, warum erbte er den Jungen nicht an?

Die Characteriſirung des Menſchen, als eines vernünftigen Thieres, liegt ſchon in der Geſtalt und Organiſation ſeiner Hand, ſeiner Finger und Fingerſpitzen, deren, theils Bau, theils zartes Gefühl, dadurch

---

*) Man kann mit dem Ritter Linne für die Archäologie der Natur die Hypotheſe annehmen: daß aus dem allgemeinen Meer, welches die ganze Erde bedeckte, zuerſt eine Inſel unter dem Aequator als ein Berg hervorgekommen, auf welchem alle climatiſche Stufen der Wärme, von der des heißen am niedrigen Ufer deſſelben, bis zur arctiſchen Kälte auf ſeinem Gipfel, ſammt denen ihnen angemeſſenen Pflanzen und Thieren, nach und nach entſtanden; daß, was die Vögel aller Art betrifft, die Singvögel den angebohrnen Organlaut ſo vielerley verſchiedener Stimmen nachahmeten und jede, ſo viel ihre Kehle es verſtattete, mit der anderen verbanden, wodurch eine jede Species ſich ihren beſtimmten Geſang machte, den nachher einer dem anderen durch Belehrung (gleich einer Tradition) beybrachte; wie man auch ſieht daß Finken und Nachtigallen in verſchiedenen Ländern auch einige Verſchiedenheit in ihren Schlägen anbringen.

dadurch die Natur ihn nicht für Eine Art der Handhabung der Sachen, ſondern unbeſtimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geſchickt gemacht, und dadurch die techniſche- oder Geſchicklichkeitsanlage ſeiner Gattung, als eines vernünftigen Thieres, bezeichnet hat.

II. Die pragmatiſche Anlage der Civiliſirung durch Cultur, vornehmlich der Umgangseigenſchaften und der natürliche Hang ſeiner Art im geſellſchaftlichen Verhältniſſe aus der Rohigkeit der bloßen Selbſtgewalt herauszugehen und ein geſittetes (wenn gleich noch nicht ſittliches), zur Eintracht beſtimmtes, Weſen zu werden, iſt nun eine höhere Stufe. — Er iſt einer Erziehung, ſowohl in Belehrung als Zucht (Disciplin), fähig und bedürftig. Hier iſt nun (mit oder gegen Rouſſeau) die Frage: ob der Character ſeiner Gattung ihrer Naturanlage nach ſich beſſer bey der Rohigkeit ſeiner Natur, als bey den Künſten der Cultur, welche kein Ende abſehen laſſen, befinden werde. — Zuvörderſt muß man anmerken: daß bey allen übrigen ſich ſelbſt überlaſſenen Thieren jedes Individuum ſeine ganze Beſtimmung erreicht, bey den Menſchen aber allenfalls nur die Gattung: ſo, daß ſich das menſchliche Geſchlecht nur durch Fortſchreiten, in einer Reihe unabſehlich vieler Generationen, zu ſeiner Beſtimmung empor arbeiten kann; wo das Ziel ihm doch immer noch im Proſpecte bleibt, gleichwohl aber die Tendenz zu dieſem Endzwecke, zwar wohl öfters gehemmt, aber nie ganz rückläufig werden kann.

III. **Die moraliſche Anlage.** Die Frage iſt hier: ob der Menſch von Natur gut, oder von Natur böſe oder von Natur gleich für eines oder das andere empfänglich, ſey; nachdem er in dieſe oder jene ihn bildende Hände fällt (cereus in vitium flecti etc.). Im letztern Falle würde die Gattung ſelbſt keinen Character haben. — Aber dieſer Fall widerſpricht ſich ſelbſt; denn ein mit practiſchem Vernunftvermögen und Bewußtſeyn der Freyheit ſeiner Willkühr ausgeſtattetes Weſen (eine Perſon) ſieht ſich in dieſem Bewußtſeyn, ſelbſt mitten in den dunkelſten Vorſtellungen, unter einem Pflichtgeſetze und im Gefühl (welches dann das moraliſche heißt), daß ihm, oder durch ihn Anderen recht oder unrecht geſchehe. Dieſes iſt nun ſchon ſelbſt der intelligibele Character der Menſchheit überhaupt und in ſo fern iſt der Menſch ſeiner angebohrnen Anlage nach (von Natur) gut. Da aber doch auch die Erfahrung zeigt: daß in ihm ein Hang zur thätigen Begehrung des Unerlaubten, ob er gleich weiß, daß es unerlaubt ſey, d. i. zum Böſen ſey, der ſich ſo unausbleiblich und ſo früh regt, als der Menſch nur von ſeiner Freyheit Gebrauch zu machen anhebt, und darum als angebohren betrachtet werden kann: ſo iſt der Menſch, ſeinem ſenſibelen Character nach, auch als (von Natur) böſe zu beurtheilen, ohne daß ſich dieſes widerſpricht, wenn vom Character der Gattung die Rede iſt; weil man annehmen kann, daß dieſer ihre Naturbeſtimmung im continuirlichen Fortſchreiten zum Beſſeren beſtehe.

Die Summe der pragmatiſchen Anthropologie in Anſehung der Beſtimmung des Menſchen und die Characteriſtik ſeiner Ausbildung iſt folgende. Der Menſch iſt durch ſeine Vernunft beſtimmt, in einer Geſellſchaft mit Menſchen zu ſeyn und in ihr ſich durch Kunſt und Wiſſenſchaften zu cultiviren, zu civiliſiren und zu moraliſiren; wie groß auch ſein thieriſcher Hang ſeyn mag, ſich den Anreitzen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückſeligkeit nennt, paſſiv zu überlaſſen, ſondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hinderniſſen, die ihm von der Rohigkeit ſeiner Natur anhängen, ſich der Menſchheit würdig zu machen.

Der Menſch muß alſo zum Guten erzogen werden; der aber, welcher ihn erziehen ſoll, iſt wieder ein Menſch, der noch in der Rohigkeit der Natur liegt und nun doch dasjenige bewirken ſoll, was er ſelbſt bedarf. Daher die beſtändige Abweichung von ſeiner Beſtimmung, mit immer wiederholten Einlenkungen zu derſelben. — Wir wollen die Schwierigkeiten der Auflöſung dieſes Problems und die Hinderniſſe derſelben anführen.

A.

Die erſte phyſiſche Beſtimmung deſſelben beſteht in dem Antriebe des Menſchen zu Erhaltung ſeiner Gattung, als Thiergattung. — Aber hier wollen nun ſchon die Naturepochen ſeiner Entwickelung mit den bürgerlichen nicht zuſammentreffen. Nach der erſteren iſt er im Naturzuſtande wenigſtens in ſeinem 15ten Lebensjahr durch den Geſchlechtsinſtinct angetrieben und auch vermögend, ſeine Art zu erzeugen und zu erhalten. Nach der zweyten kann er es (im Durchſchnitte) vor dem 20ſten ſchwerlich wagen. Denn wenn der Jüngling gleich früh genug das Vermögen hat, ſeine und eines Weibes Neigung als Weltbürger zu befriedigen, ſo hat er doch lange noch nicht das Vermögen, als Staatsbürger ſein Weib und Kind zu erhalten. — Er muß ein Gewerbe erlernen, ſich in Kundſchaft bringen um ein Hausweſen mit einem Weibe anzufangen; worüber aber in der geſchliffenern Volksklaſſe auch wohl das 25ſte Jahr verfließen kann, ehe er zu ſeiner Beſtimmung reif wird. — Womit füllt er nun dieſen Zwiſchenraum, einer abgenöthigten und unnatürlichen Enthaltſamkeit, aus? Kaum anders als mit Laſtern.

B.

Der Trieb zur Wiſſenſchaft, als einer die Menſchheit veredelnden Cultur, hat im Ganzen der Gattung keine Proportion zur Lebensdauer. Der Gelehrte, wenn er bis dahin in der Cultur vorgedrungen iſt, um das Feld derſelben ſelbſt zu erweitern, wird durch den Tod abgerufen und ſeine Stelle nimmt der A B C Schüler ein, der kurz vor ſeinem Lebensende, nachdem er eben ſo einen Schritt weiter gethan hat, wiederum ſeinen Platz einem andern überläßt. — Welche Maſſe von Kenntniſſen, welche Erfindung neuer Methoden würde nun ſchon

ſchon vorräthig da liegen, wenn ein Archimed, ein Newton, oder Lavoiſier, mit ſeinem Fleiß und Talent, ohne Verminderung der Lebenskraft, von der Natur mit einem Jahrhunderte durch fortdaurenden Alter wäre begünſtigt worden? Nun aber iſt das Fortſchreiten der Gattung in Wiſſenſchaften immer nur fragmentariſch (der Zeit nach) und gewährt keine Sicherheit wegen des Rückganges, womit es durch dazwiſchen tretende ſtaatsumwälzende Barbarey immer bedroht wird.

C.

Eben ſo wenig ſcheint die Gattung in Anſehung der Glückſeligkeit, wozu beſtändig hinzuſtreben ihn ſeine Natur antreibt, die Vernunft aber auf die Bedingung der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, d. i. der Sittlichkeit einſchränkt, ihre Beſtimmung zu erreichen. — Man darf eben nicht die hypochondriſche (übellaunige) Schilderung, die Rouſſeau vom Menſchengeſchlecht macht, das aus dem Naturzuſtande herauszugehen wagt, für Anpreiſung wieder dahin ein- und in die Wälder zurück zu kehren, als deſſen wirkliche Meynung annehmen, womit er die Schwierigkeit für unſere Gattung, in das Gleis der continuirlichen Annäherung zu ihrer Beſtimmung zu kommen, ausdrückte; man darf ſie nicht aus der Luft greifen: — die Erfahrung alter und neuer Zeiten muß jeden Denkenden hierüber verlegen und zweifelhaft machen, ob es mit unſerer Gattung jemals beſſer ſtehen werde.

Seine drey Schriften von dem Schaden, den 1. der Ausgang aus der Natur in die *Cultur* unſerer Gattung, durch Schwächung unſerer Kraft; 2. die *Civiliſirung*, durch Ungleichheit und wechſelſeitige Unterdrückung; 3. die vermeynte *Moraliſirung*, durch naturwidrige Erziehung und Mißbildung der Denkungsart, angerichtet hat: — Dieſe drey Schriften, ſage ich, welche den Naturzuſtand gleich als einen Stand der *Unſchuld* vorſtellig machten (dahin wieder zurückzukehren der Thorwächter eines Paradieſes mit feurigem Schwerdt verhindert), ſollten nur ſeinem *Socialcontract*, ſeinem *Emil* und ſeinem *Savojardiſchen Vicar* zum Leitfaden dienen, aus dem Irrſaal der Uebel ſich heraus zu finden, womit ſich unſere Gattung, durch ihre eigene Schuld, umgeben hat. — Rouſſeau wollte im Grunde nicht, daß der Menſch wiederum in den Naturzuſtand zurück *gehen*, ſondern von der Stufe, auf der er jetzt ſteht, dahin zurück *ſehen* ſollte. Er nahm an: der Menſch ſey von *Natur* (wie ſie ſich vererben läßt) gut, aber auf negative Art, nämlich von ſelbſt und abſichtlich nicht böſe zu ſeyn, ſondern nur in Gefahr, von böſen oder ungeſchickten Führern und Beyſpielen angeſteckt und verdorben zu werden. Da nun aber hiezu wiederum *gute* Menſchen erforderlich ſind, die dazu ſelbſt haben erzogen werden müſſen und deren es wohl keinen geben wird, der nicht (angebohrne oder zugezogene) Verdorbenheit in ſich hätte: ſo bleibt das Problem der moraliſchen Erziehung für unſere *Gattung*, ſelbſt der Qualität des Princips, nicht blos dem Grade nach, unaufgelöſt; weil ein ihr angebohrner böſer Hang, wohl durch die allgemeine Menſchenvernunft getadelt,

getadelt, allenfalls auch gebändigt, dadurch aber doch nicht vertilgt wird.

* * *

In einer bürgerlichen Verfaſſung, welche der höchſte Grad der künſtlichen Steigerung der guten Anlage in der Menſchengattung zum Endzweck ihrer Beſtimmung iſt, iſt doch die Thierheit früher und im Grunde mächtiger als die reine Menſchheit in ihren Aeußerungen und das zahme Vieh iſt nur durch Schwächung dem Menſchen nützlicher, als das wilde. Der eigene Wille iſt immer in Bereitſchaft, in Widerwillen gegen ſeinen Nebenmenſchen auszubrechen und ſtrebt jederzeit, ſeinen Anſpruch auf unbedingte Freyheit, nicht blos unabhängig, ſondern ſelbſt über andere ihm von Natur gleiche Weſen, Gebieter zu ſeyn; welches man auch an dem kleinſten Kinde ſchon gewahr wird *); weil die Natur

---

*) Das Geſchrey, welches ein kaum gebohrnes Kind hören läßt, hat nicht den Ton des Jammerns, ſondern der Entrüſtung und aufgebrachten Zorns an ſich; nicht weil ihm was ſchmerzt, ſondern weil ihm etwas verdrießt; vermuthlich darum, weil es ſich bewegen will und ſein Unvermögen dazu gleich als eine Feſſelung fühlt, wodurch ihm die Freyheit genommen wird. — Was mag doch die Natur hiemit für eine Abſicht haben, daß ſie das Kind mit lautem Geſchrey auf die Welt kommen läßt, welches doch für daſſelbe und die Mutter im rohen Naturzuſtande von äußerſter Gefahr iſt? Denn ein Wolf, ein Schwein ſogar, würde ja dadurch angelockt, in Abweſenheit, oder bey der Entkräftung derſelben durch die Niederkunft, es zu freſſen.

in ihm von der Cultur zur Moralität, nicht, (wie es doch die Vernunft vorſchreibt) von der Moralität und ihrem Geſetze anhebend, zu einer, darauf angelegten zweckmäßigen Cultur hinzuleiten ſtrebt; welches unvermeidlich eine verkehrte, zweckwidrige Tendenz abgiebt; z. B. wenn Religionsunterricht, der nothwendig eine moraliſche Cultur ſeyn ſollte, mit der hiſtoriſchen, die blos Gedächtnißcultur iſt, anhebt und daraus Moralität zu folgern vergeblich ſucht.

Die Erziehung des Menſchengeſchlechts im Ganzen ihrer Gattung, d. i. collectiv genommen (univerſorum) nicht Aller Einzelnen (ſingulorum), wo die

Menge

Kein Thier aber, außer dem Menſchen (wie er jetzt iſt), wird beym gebohren werden ſeine Exiſtenz laut ankündigen; welches von der Weisheit der Natur ſo angeordnet zu ſeyn ſcheint, um die Art zu erhalten. Man muß alſo annehmen: daß in der frühen Epoche der Natur in Anſehung dieſer Thierklaſſe (nämlich des Zeitlaufs der Rohigkeit) dieſes Lautwerden des Kindes bey ſeiner Geburt noch nicht war; mithin nur ſpäterhin eine zweyte Epoche, wie beyde Aeltern ſchon zu derjenigen Cultur, die zum häuslichen Leben nothwendig iſt, gelangt waren, eingetreten iſt; ohne daß wir wiſſen: wie die Natur und durch welche mitwirkende Urſachen ſie eine ſolche Entwickelung veranſtaltete. Dieſe Bemerkung führt weit z. B. auf den Gedanken: ob nicht auf dieſelbe zweyte Epoche, bey großen Naturrevolutionen, noch eine dritte folgen dürfte. Da ein Orang-Utang, oder ein Chimpanzen die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenſtände und zum Sprechen dienen, ſich zum Gliederbau eines Menſchen ausbildete, deren Innerſtes ein Organ für den Gebrauch des Verſtandes enthielte und durch geſellſchaftliche Cultur ſich allmählig entwickelte.

Menge nicht ein Syſtem, ſondern nur ein zuſammengeleſenes Aggregat abgiebt, das Hinſtreben zu einer bürgerlichen, auf dem Freyheits- zugleich aber auch geſetzmäßigen Zwangs-Princip, zu gründenden Verfaſſung ins Auge gefaßt, erwartet der Menſch doch nur von der Vorſehung, d. i. von einer Weisheit, die nicht die ſeine, aber doch die (durch ſeine eigene Schuld) ohnmächtige Idee ſeiner eigenen Vernunft iſt, — dieſe Erziehung von Oben herab, ſage ich, iſt heilſam, aber rauh und ſtrenge, durch viel Ungemach und bis nahe an die Zerſtörung des ganzen Geſchlechts reichende Bearbeitung der Natur, nämlich der Hervorbringung des vom Menſchen nicht beabſichtigten, aber, wenn es einmal da iſt, ſich ferner erhaltenden Guten, aus dem innerlich mit ſich ſelbſt immer ſich veruneinigenden Böſen. Vorſehung bedeutet eben dieſelbe Weisheit, welche wir in der Erhaltung der Species organiſirter, an ihrer Zerſtörung, beſtändig arbeitender und dennoch ſie immer ſchützender Naturweſen mit Bewunderung wahrnehmen, ohne darum ein höheres Princip in der Vorſorge anzunehmen als wir es für die Erhaltung der Gewächſe und Thiere anzunehmen ſchon im Gebrauch haben. — Uebrigens ſoll und kann die Menſchengattung ſelbſt Schöpferinn ihres Glücks ſeyn; nur daß ſie es ſeyn wird, läßt ſich nicht a priori, aus den uns von ihr bekannten Naturanlagen, ſondern nur aus der Erfahrung und Geſchichte, mit ſo weit gegründeter Erwartung ſchlieſſen, als nöthig iſt an dieſem ihrem Fortſchreiten zum Beſſeren nicht zu verzweifeln, ſondern, mit aller Klugheit und moraliſcher Vorleuchtung, die Annäherung zu dieſem Ziele (ein jeder, ſo viel an ihm iſt) zu befördern.

Man kann alſo ſagen: der erſte Character der Menſchengattung iſt: das Vermögen, als vernünftigen Weſens, ſich, für ſeine Perſon ſo wohl als für die Geſellſchaft, worinn ihn die Natur verſetzt, einen Character überhaupt zu verſchaffen; welches aber ſchon eine günſtige Naturanlage und einen Hang zum Guten in ihm vorausſetzt; weil das Böſe (da es Widerſtreit mit ſich ſelbſt bey ſich führt und kein bleibendes Princip in ſich ſelbſt verſtattet) eigentlich ohne Character iſt.

Der Character eines lebenden Weſens iſt das, woraus ſich ſeine Beſtimmung zum voraus erkennen läßt. — Man kann es aber für die Zwecke der Natur als Grundſatz annehmen: ſie wolle daß jedes Geſchöpf ſeine Beſtimmung erreiche; dadurch, daß alle Anlagen ſeiner Natur ſich zweckmäßig für daſſelbe entwickeln, damit, wenn gleich nicht jedes Individuum, doch die Species die Abſicht derſelben erfülle. — Bey Vernunftloſen Thieren geſchieht dieſes wirklich und iſt Weisheit der Natur; beym Menſchen aber erreicht es nur die Gattung, wovon wir unter vernünftigen Weſen auf Erden nur Eine, nämlich die Menſchengattung kennen, und in dieſer auch nur eine Tendenz der Natur zu dieſem Zwecke: nämlich durch ihre eigene Thätigkeit die Entwickelung des Guten aus dem Böſen dereinſt zu Stande zu bringen: im Proſpect, der, wenn nicht Naturrevolutionen ihn auf einmal abſchneiden, mit moraliſcher (zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck hinreichender) Gewißheit erwartet werden kann. — Denn es ſind Menſchen, d. i. zwar bösgeartete, aber doch mit erfindungsreicher, dabey auch zugleich mit einer moraliſchen Anlage begabte vernünftige

nünftige Weſen; welche die Uebel, die ſie ſich unter einander ſelbſtſüchtig anthun, bey Zunahme der Cultur nur immer deſto ſtärker fühlen und, indem ſie kein anderes Mittel dagegen vor ſich ſehen, als den Privatſinn (Einzelner) dem Gemeinſinn (Aller vereinigt), obzwar ungern, einer Disciplin (des bürgerlichen Zwanges) zu unterwerfen, der ſie ſich aber nur nach von ihnen ſelbſt gegebenen Geſetzen unterwerfen, durch dies Bewußtſeyn ſich veredelt fühlen, nämlich zu einer Gattung zu gehören, die der Beſtimmung des Menſchen, ſo wie die Vernunft ſie ihm im Ideal vorſtellt, angemeſſen iſt.

Grundzüge
der Schilderung des Characters der Menſchengattung.

I. Der Menſch war nicht beſtimmt, wie das Hausvieh, zu einer Heerde; ſondern, wie die Biene, zu einem Stock zu gehören. — Nothwendigkeit, ein Glied irgend einer bürgerlichen Geſellſchaft zu ſeyn.

Die einfachſte, am wenigſten gekünſtelte Art eine ſolche zu errichten, iſt die, Eines Weiſers in dieſem Korbe (die Monarchie). — Aber viele ſolcher Körbe neben einander befehden ſich bald als Raubbienen (der Krieg), doch nicht, wie es Menſchen thun, um den ihrigen durch Vereinigung mit dem anderen zu verſtärken; — denn hier hört das Gleichniß auf — ſondern blos den Fleiß des Anderen, mit Liſt oder Gewalt, für ſich zu benutzen. Ein jedes Volk ſucht ſich durch Unterjochung benachbarter zu verſtärken und, es ſey Vergrößerungsſucht oder Furcht von dem anderen verſchlungen zu werden, wenn man ihm nicht zuvorkommt: ſo iſt der innere oder äußere Krieg in unſerer Gattung, ſo ein großes Uebel er auch iſt, doch zugleich die Triebfeder aus dem rohen Naturzuſtande in den bürgerlichen überzugehen, als ein Maſchinenweſen der Vorſehung, wo die einander entgegenſtrebende Kräfte zwar durch Reibung einander Abbruch thun, aber doch durch den Stoß oder Zug anderer Triebfedern lange Zeit im regelmäßigen Gange erhalten werden.

II. Freyheit und Geſetz (durch welche jene eingeſchränkt wird) ſind die zwey Angeln, um welche ſich die bürgerliche Geſetzgebung dreht. — Aber, damit das Letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreiſung ſey: ſo muß ein Mittleres *) hinzu kommen, nämlich Gewalt, welche, mit jenen verbunden, dieſen Principien Erfolg verſchafft. — Nun kann man ſich aber viererley Combinationen der Letzteren mit den beyden erſteren denken.

A. Geſetz und Freyheit, ohne Gewalt (Anarchie).

B. Geſetz und Gewalt, ohne Freyheit (Deſpotism).

C. Gewalt, ohne Freyheit und Geſetz (Barbarey).

D. Gewalt, mit Freyheit und Geſetz (Republik).

---

*) Analogiſch dem medius terminus in einem Syllogism, welcher, mit Subject und Prädicat des Urtheils verbunden, die 4 ſyllogiſtiſchen Figuren abgiebt.

Man ſieht, daß nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfaſſung genannt zu werden verdiene; wobey man aber nicht auf eine der drey Staatsformen (Democratie) hinzielt, ſondern unter Republik nur einen Staat überhaupt verſteht und das alte Brocardicon: Salus civitatis (nicht ciuium) ſuprema lex eſto nicht bedeutet: Das Sinnenwohl des gemeinen Weſens (die Glückſeligkeit der Bürger) ſolle zum oberſten Princip der Staatsverfaſſung dienen; denn dieſes Wohlergehen, was ein jeder nach ſeiner Privatneigung, ſo oder anders, ſich vermalt, taugt gar nicht zu irgend einem objectiven Princip, als welches Allgemeinheit fordert, ſondern jene Sentenz ſagt nichts weiter, als: Das Verſtandeswohl, die Erhaltung der einmal beſtehenden Staatsverfaſſung, iſt das höchſte Geſetz einer bürgerlichen Geſellſchaft überhaupt; denn dieſe beſteht nur durch jene.

Der Character der Gattung, ſo wie er aus der Erfahrung aller Zeiten und unter allen Völkern kundbar wird, iſt dieſer: Daß ſie, collectiv (als ein Ganzes des Menſchengeſchlechts) genommen, eine nach- und neben einander exiſtirende Menge von Perſonen iſt, die das friedliche Beyſammenſeyn nicht entbehren und dabey dennoch einander beſtändig widerwärtig zu ſeyn nicht vermeiden können; folglich eine durch wechſelſeitigen Zwang, unter von ihnen ſelbſt ausgehenden Geſetzen, zu einer, beſtändig mit Entzweyung bedrohten, aber allgemein fortſchreitenden Coalition, in eine weltbürgerliche Geſellſchaft (coſmopolitismus) ſich von der Natur beſtimmt fühlen: welche an ſich unerreichbare Idee aber kein conſtitutives Princip (der Erwartung eines,

mitten

mitten in der lebhafteſten Wirkung und Gegenwirkung der Menſchen beſtehenden, Friedens), ſondern nur ein regulatives Princip iſt: ihr, als der Beſtimmung des Menſchengeſchlechts, nicht ohne gegründete Vermuthung einer natürlichen Tendenz zu derſelben, fleißig nachzugehen.

Frägt man nun: ob die Menſchengattung (welche, wenn man ſie ſich als eine Species vernünftiger Erdweſen, in Vergleichung mit denen auf anderen Planeten, als von Einem Demiurgus entſprungene Menge Geſchöpfe denkt, auch Raçe genannt werden kann) — ob ſage ich ſie als eine gute oder ſchlimme Raçe anzuſehen ſey: ſo muß ich geſtehen, daß nicht viel damit zu prahlen ſey. Doch wird niemand, der das Benehmen der Menſchen, nicht bloß in der alten Geſchichte, ſondern in der Geſchichte des Tages ins Auge nimmt, zwar oft verſucht werden, miſanthropiſch den Timon, weit öfterer aber und treffender den Momus in ſeinem Urtheile zu machen und Thorheit eher als Bosheit in dem Characterzuge unſerer Gattung hervorſtechend finden. Weil aber Thorheit, mit einem Liniamente von Bosheit verbunden (da ſie alsdenn Narrheit heißt), in der moraliſchen Phyſiognomik an unſerer Gattung nicht zu verkennen iſt: ſo iſt allein ſchon aus der Verheimlichung eines guten Theils ſeiner Gedanken, die ein jeder kluge Menſch nöthig findet, klar genug zu erſehen: daß in unſerer Raçe jeder es gerathen finde, auf ſeiner Hut zu ſeyn und ſich nicht ganz erblicken zu laſſen wie er iſt; welches ſchon den Hang unſerer Gattung, übel gegen einander geſinnt zu ſeyn, verräth.

Es könnte wohl ſeyn: daß auf irgend einem anderen Planeten vernünftige Weſen wären, die nicht anders als laut denken könnten, d. i. im Wachen, wie im Träumen, ſie möchten in Geſellſchaft oder allein ſeyn, keine Gedanken haben könnten, die ſie nicht zugleich ausſprächen. Was würde das für ein von unſerer Menſchengattung verſchiedenes Verhalten gegen einander, für eine Wirkung abgeben? Wenn ſie nicht alle engelrein wären, ſo iſt nicht abzuſehen, wie ſie nebeneinander auskommen, einer für den anderen nur einige Achtung haben und ſich mit einander vertragen könnten. — Es gehört alſo ſchon zur urſprünglichen Zuſammenſetzung eines menſchlichen Geſchöpfs und zu ſeinem Gattungsbegriffe: zwar Anderer Gedanken zu erkunden, die ſeinigen aber zurückzuhalten; welche ſaubere Eigenſchaft denn ſo allmählig von Verſtellung zur vorſetzlichen Täuſchung, bis endlich zur Lüge fortzuſchreiten nicht ermangelt. Dieſes würde dann eine Carricaturzeichnung unſerer Gattung abgeben; die nicht blos zum gutmüthigen Belachen derſelben, ſondern zur Verachtung in dem, was ihren Character ausmacht und zum Geſtändniſſe, daß dieſe Raçe vernünftiger Weltweſen unter den übrigen (uns unbekannten) keine ehrenwerthe Stelle verdiene, berechtigte *) — wenn nicht gerade eben dieſes ver-

---

*) Friedrich II. fragte einmal den vortreflichen Sulzer, den er nach Verdienſten ſchätzte und dem er die Direction der Schulanſtalten in Schleſien aufgetragen hatte, wie es damit ginge. Sulzer antwortete: „ſeitdem daß man auf dem Grundſatz (des Rouſſeau), daß der Menſch von Natur gut ſey, fortgebauet hat, fängt es an beſſer zu gehen.“ „Ah (ſagte der König) Mon cher Sulzer, vous ne connoiſſez

verwerfende Urtheil eine moraliſche Anlage in uns eine angebohrne Aufforderung der Vernunft verriethe, auch jenem Hange entgegen zu arbeiten, mithin die Menſchengattung nicht als böſe, ſondern als eine aus dem Böſen zum Guten in beſtändigem Fortſchreiten unter Hinderniſſen emporſtrebende Gattung vernünftiger Weſen darzuſtellen; wobey dann ihr Wollen, im Allgemeinen, gut, das Vollbringen aber dadurch erſchweret iſt, daß die Erreichung des Zwecks nicht von der freyen Zuſammenſtimmung der Einzelnen, ſondern nur durch fortſchreitende Organiſation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem Syſtem, d. i. coſmopolitiſch verbunden iſt, erwartet werden kann.

---

noiſſez pas aſſez cette maudite raçe à la quelle nous appartenons." — Zum Character unſerer Gattung gehört auch: daß ſie, zur bürgerlichen Verfaſſung ſtrebend, auch einer Diſciplin durch Religion bedarf, damit, was durch äußeren Zwang nicht erreicht werden kann, durch innern (des Gewiſſens) bewirkt werde; indem die moraliſche Anlage des Menſchen von Geſetzgebern politiſch benutzt wird; eine Tendenz die zum Character der Gattung gehört. Wenn aber in dieſer Diſciplin des Volks die Moral nicht vor der Religion vorhergeht, ſo macht ſich dieſe zum Meiſter über jene und ſtatutariſche Religion wird ein Inſtrument der Staatsgewalt (Politik) unter Glaubensdeſpoten: ein Uebel was den Character unvermeidlich verſtimmt und verleitet, mit Betrug (Staatsklugheit genannt) zu regieren; wovon jener große Monarch, indem er öffentlich blos der oberſte Diener des Staats zu ſeyn bekannte, ſeufzend in ſich das Gegentheil in ſeinem Privatgeſtändniß nicht verbergen konnte, doch mit der Entſchuldigung für ſeine Perſon, dieſe Verderbtheit der ſchlimmen Raçe, welche Menſchengattung heißt, zuzurechnen.

Immanuel Kants

Logik

ein

Handbuch zu Vorleſungen.

BIBL. UNIVERS. LIPS.
EX
DONO
UCKERMANN

Königsberg,
bey Friedrich Nicolovius,
1800.

Sr. Excellenz

dem

Herrn

Herrn Eberhard Julius
E. von Maſſow,

Königl. Preuſſ. Geheimen Staats- und Juſtizminiſter, Chef
des geiſtlichen Departements in evangeliſch-lutheriſchen Kir-
chen- und Schul-, auch allen Stifts- und Klöſter-, inglei-
chen katholiſchen Geiſtlichkeits-Sachen, Erſtem Präſident des
evangeliſch-lutheriſchen Ober-Conſiſtorii, Ober-
Curator der Univerſitäten ꝛc. ꝛc.

ehrfurchtsvoll gewidmet

vom

Herausgeber

Gottlob Benjamin Jäſche,

Doctor und Privatdocent auf der Univerſität in Königsberg,
Mitgliede der gelehrten Geſellſchaft zu Frankfurt
an der Oder.

Vorrede.

Es ſind bereits anderthalb Jahre, ſeit mir Kant den Auftrag ertheilte, ſeine Logik, ſo wie Er ſie in öffentlichen Vorleſungen ſeinen Zuhörern vorgetragen, für den Druck zu bearbeiten, und dieſelbe in der Geſtalt eines compendiöſen Handbuches dem Publikum zu übergeben. Ich erhielt zu dieſem Zweck von Ihm die ſelbſteigene Handſchrift, deren Er ſich bey ſeinen Vorleſungen bedient hatte, mit Aeußerung des beſondern, ehrenvollen Zutrauens zu mir, daß ich, bekannt mit den Grundſätzen ſeines

Syſtems überhaupt, auch hier in ſeinen Ideengang leicht eingehen, ſeine Gedanken nicht entſtellen oder verfälſchen, ſondern mit der erforderlichen Klarheit und Beſtimmtheit und zugleich in der gehörigen Ordnung ſie darſtellen werde. — Da nun auf dieſe Art, indem ich den ehrenvollen Auftrag übernommen und denſelben ſo gut, als ich vermogte, dem Wunſche und der Erwartung des preißwürdigen Weiſen, meines vielverehrten Lehrers und Freundes gemäß, auszuführen geſucht habe, Alles, was den Vortrag — die Einkleidung und Ausführung, die Darſtellung und Anordnung der Gedanken — betrifft, auf meine Rechnung zum Theil zu ſetzen iſt: ſo liegt es natürlicher Weiſe auch mir ob, hierüber den Leſern dieſes neuen Kantiſchen Werkes einige Rechenſchaft abzulegen. — Ueber dieſen Punkt alſo hier eine und die andre nähere Erklärung.

Seit dem Jahre 1765 hatte Herr Prof. Kant ſeinen Vorleſungen über die Logik ununterbrochen das Meierſche Lehrbuch (George Friedrich Meiers Auszug aus der Vernunftlehre, Halle bey Gebauer 1752) als Leitfaden zum Grunde gelegt; aus Gründen, worüber Er ſich in einem zu Ankündigung ſeiner Vorleſungen im Jahr 1765 von Ihm herausgegebenen Programm erklärte. — Das Exemplar des gedachten Compendiums, deſſen Er ſich bey ſeinen Vorleſungen bediente, iſt, wie alle die übrigen Lehrbücher, die Er zu gleichem Zwecke brauchte, mit Papier durchſchoſſen; Seine allgemeinen Anmerkungen und Erläuterungen ſo wohl als die ſpeciellern, die ſich zunächſt auf den Text des Compendiums in den einzelnen §§. beziehen, finden ſich theils auf dem durchſchoſſenen Papiere, theils auf dem leeren Rande des Lehrbuches ſelbſt. Und dieſes hier und da in zerſtreuten Anmerkungen und Erläuterungen ſchriftlich Aufgezeichnete, macht nun zuſammen das Materialien-Magazin aus, das Kant hier für ſeine Vorleſungen anlegte, und das Er von Zeit zu Zeit theils durch neue Ideen erweiterte, theils

theils in Anſehung verſchiedener einzelner Materien immer wieder von Neuem revidirte und verbeſſerte. Es enthält alſo wenigſtens das Weſentliche von alle dem, was der berühmte Commentator des Meierſchen Lehrbuches in Seinen nach einer freyen Manier gehaltenen Vorleſungen ſeinen Zuhörern über die Logik mitzutheilen pflegte, und das Er des Aufzeichnens werth geachtet hatte. —

Was nun die Darſtellung und Anordnung der Sachen in dieſem Werke betrifft; ſo habe ich geglaubt, die Ideen und Grundſätze des großen Mannes am treffendſten auszuführen, wenn ich mich in Abſicht auf die Oekonomie und die Eintheilung des Ganzen überhaupt, an Seine ausdrückliche Erklärung hielte, nach welcher in die eigentliche Abhandlung der Logik und namentlich in die Elementarlehre derſelben nichts weiter aufgenommen werden darf, als die Theorie von den drey weſentlichen Hauptfunctionen des Denkens — den Begrif-

griffen, den **Urtheilen** und **Schlüſſen**. Alles dasjenige alſo, was bloß von der Erkenntniß überhaupt und deren logiſchen Vollkommenheiten handelt und was in dem Meierſchen Lehrbuche der Lehre von den Begriffen vorhergeht und beynahe die Hälfte des Ganzen einnimmt, muß hiernach noch zur Einleitung gerechnet werden. — „Vorher war," bemerkt **Kant** gleich am Eingange zum achten Abſchnitte, worinn Sein Autor die Lehre von den Begriffen vorträgt — „Vorher war von der Erkenntniß überhaupt gehandelt, als **Propädevtik** der Logik; jetzt folgt **Logik ſelbſt**."

Dieſem ausdrücklichen Fingerzeige zu Folge habe ich daher alles, was bis zu dem erwähnten Abſchnitte vorkommt, in die Einleitung herüber genommen, welche aus dieſem Grunde einen viel größern Umfang erhalten hat, als ſie ſonſt in andern Handbüchern der Logik einzunehmen pflegt. Die Folge hiervon war denn auch, daß die **Methoden-**

lehre, als der andre Haupttheil der Abhandlung, um ſo viel kürzer ausfallen mußte, je mehr Materien, die übrigens jetzt mit Recht von unſern neuern Logikern in das Gebiet der Methodenlehre gezogen werden, bereits in der Einleitung waren abgehandelt worden, wie z. B. die Lehre von den Beweiſen u. dgl. m. — Es wäre eine eben ſo unnöthige als unſchickliche Wiederholung geweſen, dieſer Materien hier noch einmal an ihrer rechten Stelle Erwähnung zu thun, um nur das Unvollſtändige vollſtändig zu machen und Alles an ſeinen gehörigen Ort zu ſtellen. Das Letztere habe ich indeſſen doch gethan in Abſicht auf die Lehre von den Definitionen und der logiſchen Eintheilung der Begriffe, welche im Meierſchen Compendium ſchon zum achten Abſchnitte, nemlich zur Elementarlehre von den Begriffen gehört; eine Ordnung, die auch Kant in ſeinem Vortrage unverändert gelaſſen hat.

Es verſteht ſich übrigens wohl von ſelbſt, daß der große Reformator der Philoſophie und — was die Oekonomie und äußere Form der Logik betrifft — auch dieſes Theils der theoretiſchen Philoſophie insbeſondre, nach Seinem architektoniſchen Entwurfe, deſſen weſentliche Grundlinien in der Critik der reinen Vernunft verzeichnet ſind, die Logik würde bearbeitet haben, wenn es Ihm gefallen und wenn Sein Geſchäft einer wiſſenſchaftlichen Begründung des geſammten Syſtems der eigentlichen Philoſophie — der Philoſophie des reellen Wahren und Gewiſſen — dieſes unweit wichtigere und ſchwerere Geſchäft, das nur Er zuerſt und auch Er allein nur in Seiner Originalität ausführen konnte, ihm verſtattet hätte, an die ſelbſteigene Bearbeitung einer Logik zu denken. Allein dieſe Arbeit konnte er recht wohl Andern überlaſſen, die mit Einſicht und unbefangener Beurtheilung Seine architektoniſchen Ideen zu einer wahrhaft zweckmäßigen und wohlgeordneten Bearbeitung und Behandlung dieſer Wiſſenſchaft benutzen konnten. Es war dies von mehreren gründlichen und unbefangenen Denkern unter unſern deutſchen Philoſophen zu erwarten. Und dieſe Erwartung hat Kanten und die Freunde Seiner Philoſophie auch nicht getäuſcht. Mehrere neuere Lehrbücher der Logik ſind mehr oder weniger in Betreff der Oekonomie und Diſpoſition des Ganzen, als eine Frucht jener Kantiſchen Ideen zur Logik anzuſehen. Und daß dieſe Wiſſenſchaft dadurch wirklich gewonnen; — daß ſie zwar weder reicher noch eigentlich ihrem Gehalte nach ſolider oder in ſich ſelbſt gegründeter, wohl aber gereinigter theils von allen ihr fremdartigen Beſtandtheilen, theils von ſo manchen unnützen Subtilitäten und bloßen dialectiſchen Spielwerken — daß ſie ſyſtematiſcher und doch bey aller ſcientifiſchen Strenge der Methode zugleich einfacher geworden, davon muß wohl Jeden, der übrigens nur richtige und klare Begriffe von dem eigenthümlichen Charakter und den geſetzmäßigen Grenzen der Logik hat, auch die flüchtigſte Ver-

glei-

gleichung der ältern mit den neuern, nach Kantiſchen Grundſätzen bearbeiteten Lehrbüchern der Logik überzeugen. Denn ſo ſehr ſich auch ſo manche unter den ältern Handbüchern dieſer Wiſſenſchaft an wiſſenſchaftlicher Strenge in der Methode, an Klarheit, Beſtimmtheit und Präciſion in den Erklärungen und an Bündigkeit und Evidenz in den Beweiſen auszeichnen mögen: ſo iſt doch faſt keines darunter, in welchem nicht die Grenzen der verſchiedenen, zur allgemeinen Logik im weitern Umfange gehörigen Gebiete des bloß Propädevtiſchen, des Dogmatiſchen und Techniſchen, des Reinen und Empiriſchen, ſo in einander und durch einander liefen, daß ſich das eine von dem andern nicht beſtimmt unterſcheiden läßt.

Zwar bemerkt Herr Jakob in der Vorrede zur erſten Auflage ſeiner Logik: „Wolf habe die „Idee einer allgemeinen Logik vortrefflich gefaßt und „wenn dieſer große Mann darauf gefallen wäre, die

„reine

„reine Logik ganz abgeſondert vorzutragen, ſo hätte „er uns gewiß, vermöge ſeines ſyſtematiſchen Kopfes, „ein Meiſterſtück geliefert, welches alle künftige Arbeiten dieſer Art unnütz gemacht hätte.“ Aber Er hat dieſe Idee nun einmal nicht ausgeführt und auch Keiner unter Seinen Nachfolgern hat ſie ausgeführt; ſo groß und wohlgegründet auch übrigens überhaupt das Verdienſt iſt, das die Wolfiſche Schule um das eigentlich Logiſche — die formale Vollkommenheit in unſerm philoſophiſchen Erkenntniſſe ſich erworben.

Aber abgeſehen nun von dem, was in Anſehung der äußern Form zu Vervollkommnung der Logik durch die nothwendige Trennung reiner und bloß formaler von empiriſchen und realen oder metaphyſiſchen Sätzen noch geſchehen konnte und geſchehen muſte, ſo iſt, wenn es die Beurtheilung und Beſtimmung des innern Gehaltes dieſer Wiſſenſchaft, als Wiſſenſchaft gilt, Kants Urtheil über

dieſen

dieſen Punkt nicht zweifelhaft. Er hat ſich mehremale beſtimmt und ausdrücklich darüber erklärt: daß die Logik als eine abgeſonderte, für ſich beſtehende und in ſich ſelbſt gegründete Wiſſenſchaft anzuſehen ſey, und daß ſie mithin auch ſeit ihrer Entſtehung und erſten Ausbildung vom Ariſtoteles an bis auf unſre Zeiten eigentlich nichts an wiſſenſchaftlicher Begründung habe gewinnen können. Dieſer Behauptung gemäß hat alſo Kant weder an eine Begründung der logiſchen Principien der Identität und des Widerſpruchs ſelbſt durch ein höheres Princip, noch an eine Deduction der logiſchen Formen der Urtheile gedacht. Er hat das Princip des Widerſpruchs als einen Satz anerkannt und behandelt, der ſeine Evidenz in ſich ſelber habe und keiner Ableitung aus einem höhern Grundſatze bedürfe. — Nur den Gebrauch — die Gültigkeit dieſes Princips hat er eingeſchränkt, indem Er es aus dem Gebiete der Metaphyſik, worinn es der Dogmatismus geltend zu machen ſuchte, verwies, und auf den bloß logiſchen Vernunftgebrauch, als allein gültig nur für dieſen Gebrauch, beſchränkte.

Ob nun aber wirklich der logiſche Satz der Identität und des Widerſpruchs an ſich und ſchlechthin keiner weitern Deduction fähig und bedürftig ſey, das iſt freylich eine andre Frage, die auf die vielbedeutende Frage führt: ob es überhaupt ein *abſolut erſtes* Princip aller Erkenntniß und Wiſſenſchaft gebe; — ob ein ſolches möglich ſey und gefunden werden könne?

20

Die *Wiſſenſchaftslehre* glaubt, ein ſolches Princip in dem *reinen, abſoluten* Ich entdeckt und damit das geſammte philoſophiſche Wiſſen nicht der bloßen Form, ſondern auch dem Gehalte nach, vollkommen begründet zu haben. Und unter Vorausſetzung der Möglichkeit und apodiktiſchen Gültigkeit dieſes abſolut einigen und unbedingten Princips handelt ſie daher auch vollkommen conſe-

conſequent, wenn ſie die logiſchen Grundſätze der Identität und des Widerſpruches, die Sätze: A = A und — A = — A nicht als unbedingt gelten läßt, ſondern nur für ſubalterne Sätze erklärt, die durch ſie und ihren oberſten Satz: Ich bin — erſt erwieſen und beſtimmt werden können und müſſen. (Siehe Grundl. d. W. L. S. 13. ꝛc.) Auf eine gleich conſequente Art erklärt ſich auch Schelling in ſeinem Syſtem des transſcendentalen Idealismus gegen die Vorausſetzung der logiſchen Grundſätze als unbedingter, d. h. von keinen höhern abzuleitender, indem die Logik überhaupt nur durch Abſtraction von beſtimmten Sätzen und — ſo fern ſie auf wiſſenſchaftliche Art entſtehe — nur durch Abſtraction von den oberſten Grundſätzen des Wiſſens entſtehen könne, und folglich dieſe höchſten Grundſätze des Wiſſens und mit ihnen die Wiſſenſchaftslehre ſelbſt ſchon vorausſetze. — Da aber von der andern Seite dieſe höchſten Grundſätze des Wiſſens, als Grundſätze betrachtet, eben ſo nothwendig die logiſche Form ſchon vorausſetzen: ſo entſteht eben hieraus jener Cirkel, der ſich zwar für die Wiſſenſchaft nicht auflöſen, aber doch erklären läßt — erklären durch Anerkennung eines zugleich der Form und dem Gehalte nach (formellen und materiellen) erſten Princips der Philoſophie, in welchem beydes, Form und Gehalt, ſich wechſelſeitig bedingt und begründet. In dieſem Princip läge ſodann der Punkt, in welchem das Subjective und das Objective — das Identiſche und das Synthetiſche Wiſſen, Eines und daſſelbe wären.

Unter Vorausſetzung einer ſolchen Dignität, wie ſie einem ſolchen Princip ohne Zweifel zukommen muß, würde demnach die Logik, ſo wie jede andre Wiſſenſchaft, der Wiſſenſchaftslehre und deren Principien ſubordinirt ſeyn müſſen. —

Welche Bewandniß es nun aber auch immer hiermit haben möge; — ſo viel iſt ausgemacht: in jedem Falle bleibt die Logik im Innern ihres Bezirkes, was das Weſentliche betrifft, unverändert; und die transſcendentale Frage: ob die logiſchen Sätze noch einer Ableitung aus einem höhern abſoluten Princip fähig und bedürftig ſind, kann auf ſie ſelbſt und die Gültigkeit und Evidenz ihrer Geſetze ſo wenig Einfluß haben, als auf die reine Mathematik in Anſehung ihres wiſſenſchaftlichen Gehalts, die transſcendentale Aufgabe hat: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori in der Mathematik möglich? — So wie der Mathematiker als Mathematiker, ſo kann auch der Logiker als Logiker innerhalb des Bezirks ſeiner Wiſſenſchaft beym Erklären und Beweiſen ſeinen Gang ruhig und ſicher fortgehen, ohne ſich um die, außer ſeiner Sphäre liegende transſcendentale Frage des Transſcendental-Philoſophen und Wiſſenſchaftslehrers bekümmern zu dürfen: **Wie reine Mathematik oder reine Logik als Wiſſenſchaft möglich ſey?**

Bey dieſer allgemeinen Anerkennung der Richtigkeit der allgemeinen Logik iſt daher auch der Streit zwiſchen den Skeptikern und den Dogmatikern über die letzten Gründe des philoſophiſchen Wiſſens, nie auf dem Gebiete der Logik, deren Regeln jeder vernünftige Skeptiker ſo gut als der Dogmatiker für gültig anerkannte, ſondern jederzeit auf dem Gebiete der Metaphyſik geführt worden. Und wie konnte es anders ſeyn? Die höchſte Aufgabe der eigentlichen Philoſophie betrifft ja keineswegs das ſubjective, ſondern das objective — nicht das identiſche, ſondern das ſynthetiſche Wiſſen. — Hierbey bleibt alſo die Logik *als ſolche* gänzlich aus dem Spiele; und es hat weder der Critik, noch der Wiſſenſchaftslehre einfallen können — noch wird es überall einer Philoſophie, die den transſcendentalen Standpunkt von dem blos logiſchen beſtimmt zu unterſcheiden weiß, einfallen können — die letzten Gründe des realen, philoſophiſchen Wiſſens innerhalb des Gebiets der bloßen Logik zu ſuchen und aus einem Satze

der

„oder ſonſt überall keine Logik und keine Philoſophie „möglich." Es iſt doch in Wahrheit nicht abzuſehen, auf welche mögliche Art Herr *Barbili* aus ſeinem aufgeſtellten Prius der Logik, — dem Princip der abſoluten Möglichkeit des Denkens, nach welchem wir: *Eines*, als *Eines* und *Ebendaſſelbe* im *Vielen* (nicht Mannigfaltigen) unendlichemal wiederholen können, ein reales Object herausfinden könne. Dieſes vermeintlich neu entdeckte Prius der Logik iſt ja offenbar nichts mehr und nichts weniger als das alte längſt anerkannte, innerhalb des Gebiets der Logik gelegene und an die Spitze dieſer Wiſſenſchaft geſtellte Princip der Identität: *Was* ich *denke*, *denke* ich, und eben dieſes und nichts anders kann ich nun *eben ins Unendliche wiederholt* denken. — Wer wird denn auch bey dem wohl verſtandenen logiſchen Satze der Identität an ein Mannigfaltiges und nicht an ein *bloßes Vieles* denken, das allerdings durch nichts anders entſteht, noch entſtehen kann, als durch bloße blöße Wiederholung Eines und Ebendeſſelben Denkens — das bloße wiederholte Setzen eines $A = A = A$ und ſo weiter ins Unendliche fort. — Schwerlich dürfte ſich daher wohl auf dem Wege, den Herr Bardili dazu eingeſchlagen und nach derjenigen heuriſtiſchen Methode, deren Er ſich hierzu bedient hat, dasjenige finden laſſen, woran der philoſophirenden Vernunft gelegen iſt — der Anfangs- und Endpunkt, wovon ſie bey ihren Unterſuchungen ausgehen und wohin ſie wiederum zurückkehren könne. — Die hauptſächlichſten und bedeutendſten Einwürfe, die Herr Bardili Kanten und ſeiner Methode des Philoſophirens entgegenſetzt, könnten alſo auch nicht ſo wohl Kanten den Logiker, als vielmehr Kanten den Transſcendental-Philoſophen und Metaphyſiker treffen. Wir können ſie daher hier insgeſammt an ihren gehörigen Ort dahin geſtellt ſeyn laſſen. —

Schließlich will ich hier noch bemerken: daß ich die Kantiſche Metaphyſik, wozu ich die Handſchrift auch bereits in den Händen habe, ſo bald es die Muße mir verſtattet, nach derſelben Manier bearbeiten und herausgeben werde. — Königsberg, den 20ſten September 1800.

Gottlob Benjamin Jäſche,

Doctor und Privatdocent der Philoſophie auf der Univerſität in Königsberg, Mitglied der gelehrten Geſellſchaft zu Frankfurt an der Oder.

Einleitung.

I.

Begriff der Logik.

Alles in der Natur, ſowohl in der lebloſen als auch in der belebten Welt, geſchieht nach Regeln, ob wir gleich dieſe Regeln nicht immer kennen. — Das Waſſer fällt nach Geſetzen der Schwere, und bey den Thieren geſchieht die Bewegung des Gehens auch nach Regeln. Der Fiſch im Waſſer, der Vogel in der Luft bewegt ſich nach Regeln. Die ganze Natur überhaupt iſt eigentlich nichts anders als ein Zuſammenhang von Erſcheinungen nach Regeln; und es giebt überall keine Regelloſigkeit. Wenn wir eine ſolche zu finden meinen, ſo können wir in dieſem Falle nur ſagen: daß uns die Regeln unbekannt ſind.

Auch die Ausübung unſrer Kräfte geſchieht nach gewiſſen Regeln, die wir befolgen, zuerſt derſelben unbewußt, bis wir zu ihrer Erkenntniß allmälig durch Verſuche und einen längern Gebrauch unſrer Kräfte gelangen, ja uns am Ende dieſelben ſo geläufig machen, daß es uns viele Mühe koſtet, ſie in abſtracto zu denken. So iſt z. B. die allgemeine Grammatik, die Form einer Sprache überhaupt. Man ſpricht aber auch, ohne Grammatik zu kennen; und der, welcher, ohne ſie zu kennen, ſpricht, hat wirklich eine Grammatik und ſpricht nach Regeln, deren er ſich aber nicht bewußt iſt.

So wie nun alle unſre Kräfte insgeſammt; ſo iſt auch insbeſondre der Verſtand bey ſeinen Handlungen an Regeln gebunden, die wir unterſuchen können. Ja, der Verſtand iſt als der Quell und das Vermögen anzuſehen, Regeln überhaupt zu denken. Denn ſo wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anſchauungen iſt, ſo iſt der Verſtand das Vermögen zu denken, d. h. die Vorſtellungen der Sinne unter Regeln zu bringen. Er iſt daher begierig, Regeln zu ſuchen, und befriediget, wenn er ſie gefunden hat. Es frägt ſich alſo, da der Verſtand die Quelle der Regeln iſt, nach welchen Regeln er ſelber verfahre? —

Denn es leidet gar keinen Zweifel: wir können nicht denken, oder unſern Verſtand nicht anders gebrauchen, als nach gewiſſen Regeln. Dieſe Regeln kön-

können wir nun aber wieder für ſich ſelbſt denken, d. h. wir können ſie ohne ihre Anwendung oder in abſtracto denken. — Welches ſind nun dieſe Regeln?

Alle Regeln, nach denen der Verſtand verfährt, ſind entweder nothwendig oder zufällig. Die erſtern ſind ſolche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes möglich wäre; die letztern ſolche, ohne welche ein gewiſſer beſtimmter Verſtandesgebrauch nicht Statt finden würde. Die zufälligen Regeln, welche von einem beſtimmten Object der Erkenntniß abhängen, ſind ſo vielfältig als dieſe Objecte ſelbſt. So giebt es z. B. einen Verſtandesgebrauch in der Mathematik, der Metaphyſik, Moral u. ſ. w. Die Regeln dieſes beſondern, beſtimmten Verſtandesgebrauches in den gedachten Wiſſenſchaften ſind zufällig, weil es zufällig iſt, ob ich dieſes oder jenes Object denke, worauf ſich dieſe beſondern Regeln beziehen.

Wenn wir nun aber alle Erkenntniß, die wir bloß von den Gegenſtänden entlehnen müſſen, bey Seite ſetzen und lediglich auf den Verſtandesgebrauch überhaupt reflectiren: ſo entdecken wir diejenigen Regeln deſſelben, die in aller Abſicht und unangeſehen aller beſondern Objecte des Denkens ſchlechthin nothwendig ſind, weil wir ohne ſie gar nicht denken würden. Dieſe Regeln können daher auch a priori d. i. unabhängig von aller Erfahrung eingeſehen werden, weil ſie, ohne Unterſchied der Gegenſtände, bloß die Bedingungen des Verſtandesgebrauchs überhaupt, er mag rein oder empiriſch ſeyn, enthalten. Und hieraus folgt zugleich: daß die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Denkens überhaupt lediglich die Form, keinesweges die Materie deſſelben betreffen können. Demnach iſt die Wiſſenſchaft, die dieſe allgemeinen und nothwendigen Regeln enthält, bloß eine Wiſſenſchaft von der Form unſers Verſtandeserkenntniſſes oder des Denkens. Und wir können uns alſo eine Idee von der Möglichkeit einer ſolchen Wiſſenſchaft machen, ſo wie von einer allgemeinen Grammatik, die nichts weiter als die bloße Form der Sprache überhaupt enthält, ohne Wörter, die zur Materie der Sprache gehören.

Dieſe Wiſſenſchaft von den nothwendigen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft überhaupt oder — welches einerley iſt — von der bloßen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun Logik.

Als eine Wiſſenſchaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangeſehen der Objecte, als der Materie des Denkens, iſt die Logik

1) als Grundlage zu allen andern Wiſſenſchaften und als die Propädevtik alles Verſtandesgebrauchs anzuſehen. Sie kann aber auch eben darum, weil ſie von allen Objecten gänzlich abſtrahirt,

2) kein Organon der Wiſſenſchaften ſeyn.

Unter einem Organon verſtehen wir nemlich eine Anweiſung, wie ein gewiſſes Erkenntniß zu Stande gebracht werden ſolle. Dazu aber gehört, daß ich das Object der, nach gewiſſen Regeln hervorzubringenden, Erkenntniß ſchon kenne. Ein Organon der Wiſſenſchaften iſt daher nicht bloße Logik, weil es die genaue Kenntniß der Wiſſenſchaften, ihrer Objecte und Quellen vorausſetzt. So iſt z. B. die Mathematik ein vortreffliches Organon, als eine Wiſſenſchaft, die den Grund der Erweiterung unſerer Erkenntniß in Anſehung eines gewiſſen Vernunftgebrauches enthält. Die Logik hingegen, da ſie als allgemeine Propädevtik alles Verſtandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, nicht in die Wiſſenſchaften gehen und deren Materie anticipiren darf, iſt nur eine allgemeine Vernunftkunſt (Canonica Epicuri), Erkenntniſſe überhaupt der Form des Verſtandes gemäß zu machen, und alſo nur in ſo ferne ein Organon zu nennen, das aber freylich nicht zur Erweiterung, ſondern bloß zur Beurtheilung und Berichtigung unſers Erkenntniſſes dient.

3) Als eine Wiſſenſchaft der nothwendigen Geſetze des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes und der Vernunft ſtatt findet, die folglich die Bedingungen ſind, unter denen der Verſtand einzig mit ſich ſelbſt zuſammen ſtimmen kann und ſoll, — die nothwendigen Geſetze und Bedingungen ſeines richtigen Gebrauchs — iſt aber die Logik ein Canon.

Und als ein Canon des Verſtandes und der Vernunft darf ſie daher auch keine Principien weder aus irgend einer Wiſſenſchaft noch aus irgend einer Erfahrung borgen; ſie muß lauter Geſetze a priori, welche nothwendig ſind und auf den Verſtand überhaupt gehen, enthalten.

Einige Logiker ſetzen zwar in der Logik *pſychologiſche* Principien voraus. Dergleichen Principien aber in die Logik zu bringen, iſt eben ſo ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen. Nähmen wir die Principien aus der Pſychologie, d. h. aus den Beobachtungen über unſern Verſtand, ſo würden wir bloß ſehen, *wie* das Denken vor ſich geht und *wie* es *iſt* unter den mancherley ſubjectiven Hinderniſſen und Bedingungen; dieſes würde alſo zur Erkenntniß bloß *zufälliger* Geſetze führen. In der Logik iſt aber die Frage nicht nach *zufälligen*, ſondern nach *nothwendigen* Regeln; — nicht, wie wir denken, ſondern, wie wir denken ſollen. Die Regeln der Logik müſſen daher nicht vom *zufälligen*, ſondern vom *nothwendigen* Verſtandesgebrauche hergenommen ſeyn, den man ohne alle Pſychologie bey ſich findet. Wir wollen in der Logik nicht wiſſen: wie der Verſtand iſt und denkt und wie er bisher im Denken verfahren iſt, ſondern wie er im Denken verfahren ſollte. Sie ſoll uns den richtigen, d. h. den mit ſich ſelbſt übereinſtimmenden Gebrauch des Verſtandes lehren.

Aus der gegebenen Erklärung der Logik laſſen ſich nun auch noch die übrigen weſentlichen Eigenſchaften dieſer Wiſſenſchaft herleiten; nemlich daß ſie

4) eine Vernunftwiſſenſchaft ſey nicht der bloßen Form, ſondern der Materie nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen ſind, und da ſie zugleich die Vernunft zu ihrem Objecte hat. Die Logik iſt daher eine Selbſterkenntniß des Verſtandes und der Vernunft, aber nicht nach dem Vermögen derſelben in Anſehung der Objecte, ſondern lediglich der Form nach. Ich werde in der Logik nicht fragen: Was erkennt der Verſtand und wie viel kann er erkennen oder wie weit geht ſeine Erkenntniß? Denn das wäre Selbſterkenntniß in Anſehung ſeines materiellen Gebrauchs und gehört alſo in die Metaphyſik. In der Logik iſt nur die Frage: Wie wird ſich der Verſtand ſelbſt erkennen?

Als eine der Materie und der Form nach rationale Wiſſenſchaft iſt die Logik endlich auch

5) eine Doctrin oder demonſtrirte Theorie. Denn da ſie ſich nicht mit dem gemeinen und als ſolchen, bloß empiriſchen Verſtandes- und Vernunftgebrauche, ſondern lediglich mit den allgemeinen und nothwendigen Geſetzen des Denkens überhaupt beſchäftiget: ſo beruhet ſie auf Principien a priori, aus denen alle ihre Regeln abgeleitet und bewieſen werden können, als ſolche, denen alle Erkenntniß der Vernunft gemäß ſeyn müßte.

Dadurch, daß die Logik als eine Wiſſenſchaft a priori, oder als eine Doctrin für einen Canon des Verſtandes- und Vernunftgebrauchs zu halten iſt, unterſcheidet ſie ſich weſentlich von der Aeſthetik, die als bloße Critik des Geſchmacks keinen Canon (Geſetz), ſondern nur eine Norm (Muſter oder Richtſchnur bloß zur Beurtheilung) hat, welche in der allgemeinen Einſtimmung beſteht. Die Aeſthetik nemlich enthält die Regeln der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit den Geſetzen der Sinnlichkeit; die Logik dagegen die Regeln der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit den Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft. Jene hat nur empiriſche Principien und kann alſo nie Wiſſenſchaft oder Doctrin ſeyn, wofern man unter Doctrin eine dogmatiſche Unterweiſung aus Principien a priori verſteht, wo man alles durch den Verſtand ohne anderweitige von der Erfahrung erhaltene Belehrungen einſieht, und die uns Regeln giebt, deren Befolgung die verlangte Vollkommenheit verſchafft.

Manche, beſonders Redner und Dichter haben verſucht, über den Geſchmack zu vernünfteln, aber nie haben ſie ein entſcheidendes Urtheil darüber fällen können. Der Philoſoph Baumgarten in Frankfurt hatte den Plan zu einer Aeſthetik, als Wiſſenſchaft, gemacht. Allein richtiger hat Home die Aeſthetik, Critik genannt, da ſie keine Regeln a priori giebt, die das Urtheil hinreichend beſtimmen, wie die Logik, ſondern ihre Regeln a posteriori hernimmt, und die empi-

riſchen

riſchen Geſetze, nach denen wir das Unvollkommnere und Vollkommnere (Schöne) erkennen, nur durch die Vergleichung allgemeiner macht.

Die Logik iſt alſo mehr als bloße Critik; ſie iſt ein Canon, der nachher zur Critik dient, d. h. zum Princip der Beurtheilung alles Verſtandesgebrauchs überhaupt, wiewohl nur ſeiner Richtigkeit in Anſehung der bloßen Form, da ſie kein Organon iſt, ſo wenig als die allgemeine Grammatik.

Als Propädevtik alles Verſtandesgebrauchs überhaupt unterſcheidet ſich die allgemeine Logik nun auch zugleich von einer andern Seite von der transſcendentalen Logik, in welcher der Gegenſtand ſelbſt als ein Gegenſtand des bloßen Verſtandes vorgeſtellt wird; dagegen die allgemeine Logik auf alle Gegenſtände überhaupt geht.

Faſſen wir nun alle weſentliche Merkmale zuſammen, die zu ausführlicher Beſtimmung des Begriffs der Logik gehören; ſo werden wir alſo folgenden Begriff von ihr aufſtellen müſſen.

Die Logik iſt eine Vernunftwiſſenſchaft nicht der bloßen Form, ſondern der Materie nach; eine Wiſſenſchaft a priori von den nothwendigen Geſetzen des Denkens, aber nicht in Anſehung beſonderer Gegenſtände, ſondern aller Gegenſtände überhaupt; — alſo eine Wiſſenſchaft des richtigen Verſtandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht ſubjectiv, d. h. nicht nach empiriſchen (pſychologiſchen) Principien, wie der Verſtand denkt, ſondern objectiv, d. i. nach Principien a priori, wie er denken ſoll.

II.

Haupteintheilungen der Logik. — Vortrag. — Nutzen dieſer Wiſſenſchaft. — Abriß einer Geſchichte derſelben.

Die Logik wird eingetheilt

1) in die Analytik und in die Dialectik.

Die Analytik entdeckt durch Zergliederung alle Handlungen der Vernunft, die wir beym Denken überhaupt ausüben. Sie iſt alſo eine Analytik der Verſtandes- und Vernunftform, und heißt auch mit Recht die Logik der Wahrheit, weil ſie die nothwendigen Regeln aller (formalen) Wahrheit enthält, ohne welche unſer Erkenntniß, unangeſehen der Objecte, auch in ſich ſelbſt unwahr iſt. Sie iſt alſo auch weiter nichts als ein Canon zur Dijudication (der formalen Richtigkeit unſers Erkenntniſſes).

Wollte man dieſe bloß theoretiſche und allgemeine Doctrin zu einer practiſchen Kunſt, d. i. zu einem Organon von brauchen: ſo würde ſie Dialectik werden. Eine Logik des Scheins (ars sophistica, disputatoria), die aus einem bloßen Mißbrauche der Analytik entſpringt, ſo fern nach der bloßen logiſchen Form der Schein einer wahren Erkenntniß, deren Merkmale doch von der Uebereinſtimmung mit den Objecten, alſo vom Inhalte hergenommen ſeyn müſſen, erkünſtelt wird.

In den vorigen Zeiten wurde die Dialectik mit großem Fleiße ſtudirt. Dieſe Kunſt trug falſche Grundſätze unter dem Scheine der Wahrheit vor, und ſuchte dieſen gemäß, Dinge dem Scheine nach zu behaupten. Bey den Griechen waren die Dialectiker die Sachwalter und Redner, welche das Volk leiten konnten, wohin ſie wollten, weil ſich das Volk durch den Schein hintergehen läßt. Dialectik war alſo damals die Kunſt des Scheins. In der Logik wurde ſie auch eine Zeitlang unter dem Namen der Disputirkunſt vorgetragen, und ſo lange war alle Logik und Philoſophie die Cultur gewiſſer geſchwätziger Köpfe, jeden Schein zu erkünſteln. Nichts aber kann eines Philoſophen unwürdiger ſeyn, als die Cultur einer ſolchen Kunſt. Sie muß daher in dieſer Bedeutung gänzlich wegfallen und ſtatt derſelben vielmehr eine Critik dieſes Scheines in die Logik eingeführt werden.

Wir würden demnach zwey Theile der Logik haben: die Analytik, welche die formalen Criterien der Wahr-

Wahrheit vortrüge; und die *Dialectik*, welche die Merkmale und Regeln enthielte, wonach wir erkennen könnten, daß etwas mit den formalen Criterien der Wahrheit nicht übereinſtimmt, ob es gleich mit denſelben übereinzuſtimmen ſcheint. Die Dialectik in dieſer Bedeutung würde alſo ihren guten Nutzen haben als *Catharcticon* des Verſtandes.

Man pflegt die Logik ferner einzutheilen

2) in die *natürliche* oder *populare* und in die *künſtliche* oder *wiſſenſchaftliche* Logik (logica naturalis, log. ſcholaſtica, ſ. artificialis).

Aber dieſe Eintheilung iſt unſtatthaft. Denn die natürliche Logik oder die Logik der gemeinen Vernunft (ſenſus communis) iſt eigentlich keine Logik, ſondern eine anthropologiſche Wiſſenſchaft, die nur empiriſche Principien hat, indem ſie von den Regeln des natürlichen Verſtandes- und Vernunftgebrauchs handelt, die nur in concreto, alſo ohne Bewußtſeyn derſelben in abſtracto, erkannt werden. — Die künſtliche oder wiſſenſchaftliche Logik verdient daher allein dieſen Namen, als eine Wiſſenſchaft der nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verſtandes- und Vernunftgebrauche, in concreto a priori erkannt werden können und müſſen, ob ſie gleich zuerſt nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können.

3) Noch eine andre Eintheilung der Logik iſt die in theoretiſche und practiſche Logik. Allein auch dieſe Eintheilung iſt unrichtig.

Die allgemeine Logik, die, als ein bloßer Canon, von allen Objecten abſtrahirt, kann keinen practiſchen Theil haben. Dieſes wäre eine contradictio in adjecto, weil eine practiſche Logik die Kenntniß einer gewiſſen Art von Gegenſtänden, worauf ſie angewandt wird, vorausſetzt. Wir können daher jede Wiſſenſchaft eine practiſche Logik nennen; denn in jeder müſſen wir eine Form des Denkens haben. Die allgemeine Logik, als practiſch betrachtet, kann daher nichts weiter ſeyn, als eine Technik der Gelehrſamkeit überhaupt; — ein Organon der Schulmethode.

Dieſer Eintheilung zu Folge würde alſo die Logik einen dogmatiſchen und einen techniſchen Theil haben. Der erſte würde die Elementarlehre, der andre die Methodenlehre heißen können. Der practiſche oder techniſche Theil der Logik wäre eine logiſche Kunſt in Anſehung der Anordnung und der logiſchen Kunſtausdrücke und Unterſchiede, um dem Verſtande dadurch ſein Handeln zu erleichtern.

In beyden Theilen, dem techniſchen ſo wohl als dem dogmatiſchen, würde aber weder auf Objecte noch auf das Subject des Denkens die mindeſte Rückſicht genommen werden dürfen. — In der letztern Beziehung würde die Logik eingetheilt werden können

4) in die reine und in die angewandte Logik. —

In der reinen Logik ſondern wir den Verſtand von den übrigen Gemüthskräften ab und betrachten, was er für ſich allein thut. Die angewandte Logik betrachtet den Verſtand, ſo fern er mit den andern Gemüthskräften vermiſcht iſt, die auf ſeine Handlungen einfließen und ihm eine ſchiefe Richtung geben, ſo daß er nicht nach den Geſetzen verfährt, von denen er wohl ſelbſt einſieht, daß ſie die richtigen ſind. — Die angewandte Logik ſollte eigentlich nicht Logik heißen. Es iſt eine Pſychologie, in welcher wir betrachten, wie es bey unſerm Denken zuzugehen pflegt, nicht, wie es zugehen ſoll. Am Ende ſagt ſie zwar, was man thun ſoll, um unter den mancherley ſubjectiven Hinderniſſen und Einſchränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verſtande zu machen; auch können wir von ihr lernen, was den richtigen Verſtandesgebrauch befördert, die Hülfsmittel deſſelben oder die Heilungsmittel von logiſchen Fehlern und Irrthümern. Aber Propädevtik iſt ſie doch nicht. Denn die Pſychologie, aus welcher in der angewandten Logik alles genommen werden muß, iſt ein Theil der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, zu denen die Logik die Propädevtik ſeyn ſoll.

Zwar ſagt man: die Technik, oder die Art und Weiſe, eine Wiſſenſchaft zu bauen, ſolle in der angewandten Logik vorgetragen werden. Das iſt aber vergeblich, ja ſogar ſchädlich. Man fängt dann an zu bauen,

bauen, ehe man Materialien hat, und giebt wohl die Form, es fehlt aber am Inhalte. Die Technik muß bey jeder Wiſſenſchaft vorgetragen werden.

Was endlich

5) die Eintheilung der Logik in die Logik des gemeinen und die des ſpekulativen Verſtandes betrifft: ſo bemerken wir hierbey, daß dieſe Wiſſenſchaft gar nicht ſo eingetheilt werden kann.

Sie kann keine Wiſſenſchaft des ſpekulativen Verſtandes ſeyn. Denn als eine Logik des ſpekulativen Erkenntniſſes oder des ſpekulativen Vernunftgebrauchs wäre ſie ein Organon andrer Wiſſenſchaften und keine bloße Propädevtik, die auf allen möglichen Gebrauch des Verſtandes und der Vernunft gehen ſoll.

Eben ſo wenig kann die Logik ein Product des gemeinen Verſtandes ſeyn. Der gemeine Verſtand nemlich iſt das Vermögen, die Regeln des Erkenntniſſes in concreto einzuſehen. Die Logik ſoll aber eine Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens in abſtracto ſeyn.

Man kann indeſſen den allgemeinen Menſchenverſtand zum Object der Logik annehmen; und in ſo ferne wird ſie von den beſondern Regeln der ſpekulativen Vernunft abſtrahiren und ſich alſo von der Logik des ſpekulativen Verſtandes unterſcheiden.

Was den Vortrag der Logik betrifft: ſo kann derſelbe entweder ſcholaſtiſch oder popular ſeyn.

Scholaſtiſch iſt er, ſo fern er angemeſſen iſt der Wißbegierde, den Fähigkeiten und der Cultur derer, die das Erkenntniß der logiſchen Regeln als eine Wiſſenſchaft behandeln wollen. Popular aber, wenn er zu den Fähigkeiten und Bedürfniſſen derjenigen ſich herabläßt, welche die Logik nicht als Wiſſenſchaft ſtudieren, ſondern ſie nur brauchen wollen, um ihren Verſtand aufzuklären. — Im ſcholaſtiſchen Vortrage müſſen die Regeln in ihrer Allgemeinheit oder in abstracto; im popularen dagegen im Beſondern oder in concreto dargeſtellt werden. Der ſcholaſtiſche Vortrag iſt das Fundament des popularen; denn nur derjenige kann etwas auf eine populare Weiſe vortragen, der es auch gründlicher vortragen könnte.

Wir unterſcheiden übrigens hier Vortrag von Methode. Unter Methode nemlich iſt die Art und Weiſe zu verſtehen, wie ein gewiſſes Object, zu deſſen Erkenntniß ſie anzuwenden iſt, vollſtändig zu erkennen ſey. Sie muß aus der Natur der Wiſſenſchaft ſelbſt hergenommen werden und läßt ſich alſo, als eine dadurch beſtimmte und nothwendige Ordnung des Denkens, nicht ändern. Vortrag bedeutet nur die Manier, ſeine Gedanken andern mitzutheilen, um eine Doctrin verſtändlich zu machen.

Aus dem, was wir über das Weſen und den Zweck der Logik bisher geſagt haben, läßt ſich nunmehr der Werth dieſer Wiſſenſchaft und der Nutzen ihres Studiums nach einem richtigen und beſtimmten Maaßſtabe ſchätzen.

Die Logik iſt alſo zwar keine allgemeine Erfindungskunſt und kein Organon der Wahrheit; — keine Algebra, mit deren Hülfe ſich verborgene Wahrheiten entdecken ließen.

Wohl aber iſt ſie nützlich und unentbehrlich als *eine Critik der Erkenntniß*; oder zu Beurtheilung der gemeinen ſo wohl als der ſpekulativen Vernunft, nicht um ſie zu lehren, ſondern nur um ſie *correct* und mit ſich ſelbſt übereinſtimmend zu machen. Denn das logiſche Princip der Wahrheit iſt Uebereinſtimmung des Verſtandes mit ſeinen eigenen allgemeinen Geſetzen.

Was endlich die Geſchichte der Logik betrifft: ſo wollen wir hierüber nur Folgendes anführen:

Die jetzige Logik ſchreibt ſich her von *Ariſtoteles Analytik*. Dieſer Philoſoph kann als der Vater der Logik angeſehen werden. Er trug ſie als Organon vor und theilte ſie ein in *Analytik* und *Dialectik*. Seine Lehrart iſt ſehr ſcholaſtiſch, und geht auf die Entwickelung der allgemeinſten Begriffe, die der Logik zum Grunde liegen, wovon man indeſſen keinen Nutzen hat, weil faſt alles auf bloße Subtilitäten hinausläuft, außer daß man die Benennungen verſchiedener Verſtandeshandlungen daraus gezogen.

Uebrigens hat die Logik von Ariſtoteles Zeiten her, an Inhalt nicht viel gewonnen und das kann ſie ihrer Natur nach auch nicht. Aber ſie kann wohl gewinnen in Anſehung der Genauigkeit, Beſtimmtheit und Deutlichkeit. — Es giebt nur wenige Wiſſenſchaften, die in einen beharrlichen Zuſtand kommen können, wo ſie nicht mehr verändert werden. Zu dieſen gehört die Logik und auch die Metaphyſik. Ariſtoteles hatte keinen Moment des Verſtandes ausgelaſſen; wir ſind darinn nur genauer, methodiſcher und ordentlicher.

Von Lamberts Organon glaubte man zwar, daß es die Logik ſehr vermehren würde. Aber es enthält weiter nichts mehr als nur ſubtilere Eintheilungen, die, wie alle richtige Subtilitäten, wohl den Verſtand ſchärfen, aber von keinem weſentlichen Gebrauche ſind.

Unter den neuern Weltweiſen giebt es zwey, welche die allgemeine Logik in Gang gebracht haben, — Leibnitz und Wolff.

Malebranche und Locke haben keine eigentliche Logik abgehandelt, da ſie auch vom Inhalte der Erkenntniß und vom Urſprunge der Begriffe handeln.

Die allgemeine Logik von Wolff iſt die beſte, welche man hat. Einige haben ſie mit der Ariſtoteliſchen verbunden, wie z. B. Reuſch.

Baum-

Baumgarten, ein Mann, der hierinn viel Verdienſt hat, concentrirte die Wolffiſche Logik, und Meyer commentirte dann wieder über Baumgarten.

Zu den neuern Logikern gehört auch Cruſius, der aber nicht bedachte, was es mit der Logik für eine Bewandniß habe. Denn ſeine Logik enthält metaphyſiſche Grundſätze, und überſchreitet alſo in ſo ferne die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft; überdies ſtellt ſie ein Criterium der Wahrheit auf, das kein Criterium ſeyn kann, und läßt alſo in ſo fern allen Schwärmereyen freyen Lauf.

In den jetzigen Zeiten hat es eben keinen berühmten Logiker gegeben, und wir brauchen auch zur Logik keine neuen Erfindungen, weil ſie bloß die Form des Denkens enthält.

III.

Begriff von der Philoſophie überhaupt. — Philoſophie nach dem Schulbegriffe und nach dem Weltbegriffe betrachtet. — Weſentliche Erforderniſſe und Zwecke des Philoſophierens. — Allgemeinſte und höchſte Aufgaben dieſer Wiſſenſchaft.

Es iſt zuweilen ſchwer, das, was unter einer Wiſſenſchaft verſtanden wird, zu erklären. Aber die Wiſſenſchaft gewinnt an Präciſion durch Feſtſetzung ihres beſtimmten Begriffs, und es werden ſo manche Fehler aus gewiſſen Gründen vermieden, die ſich ſonſt einſchleichen, wenn man die Wiſſenſchaft noch nicht von den mit ihr verwandten Wiſſenſchaften unterſcheiden kann.

Ehe wir indeſſen eine Definition von Philoſophie zu geben verſuchen, müſſen wir zuvor den Character der verſchiedenen Erkenntniſſe ſelbſt unterſuchen, und, da philoſophiſche Erkenntniſſe zu den Vernunfterkenntniſſen gehören, insbeſondre erklären, was unter dieſen letztern zu verſtehen ſey.

Vernunfterkenntniſſe werden den hiſtoriſchen Erkenntniſſen entgegen geſetzt. Jene ſind Erkenntniſſe aus Principien (ex principiis); dieſe, Erkenntniſſe aus Daten (ex datis). — Eine Erkenntniß kann aber aus der Vernunft entſtanden und demohngeachtet hiſtoriſch ſeyn; wie wenn z. B. ein bloßer Litterator dit Producte fremder Vernunft lernt: ſo iſt ſein Erkenntniß von dergleichen Vernunftproducten blos hiſtoriſch.

Man kann nemlich Erkenntniſſe unterſcheiden

1) nach ihrem objectiven Urſprunge, d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntniß allein möglich iſt. In dieſer Rückſicht ſind alle Erkenntniſſe entweder rational oder empiriſch;

2) nach ihrem ſubjectiven Urſprunge, d. i. nach der Art, wie eine Erkenntniß von den Menſchen kann erworben werden. Aus dieſem letztern Geſichts-

punkte

punkte betrachtet, ſind die Erkenntniſſe entweder rational oder hiſtoriſch, ſie mögen an ſich entſtanden ſeyn, wie ſie wollen. Es kann alſo objectiv etwas ein Vernunfterkenntniß ſeyn, was ſubjectiv doch nur hiſtoriſch iſt.

Bey einigen rationalen Erkenntniſſen iſt es ſchädlich, ſie bloß hiſtoriſch zu wiſſen, bey andern hingegen iſt dieſes gleichgültig. So weiß z. B. der Schiffer die Regeln der Schiffahrt hiſtoriſch aus ſeinen Tabellen; und das iſt für ihn genug. Wenn aber der Rechtsgelehrte die Rechtsgelehrſamkeit bloß hiſtoriſch weiß: ſo iſt er zum ächten Richter und noch mehr zum Geſetzgeber völlig verdorben.

Aus dem angegebenen Unterſchiede zwiſchen objectiv und ſubjectiv rationalen Erkenntniſſen erhellt nun auch, daß man Philoſophie in gewiſſem Betracht lernen könne, ohne philoſophieren zu können. Der alſo eigentlich Philoſoph werden will, muß ſich üben, von ſeiner Vernunft einen freyen und keinen bloß nachahmenden, und, ſo zu ſagen, mechaniſchen Gebrauch zu machen.

Wir haben die Vernunfterkenntniſſe für Erkenntniſſe aus Principien erklärt; und hieraus folgt: daß ſie a priori ſeyn müſſen. Es giebt aber zwey Arten von Erkenntniſſen, die beyde a priori ſind, dennoch aber viele namhafte Unterſchiede haben; nemlich Mathematik und Philoſophie.

Man pflegt zu behaupten, daß Mathematik und Philoſophie dem Objecte nach von einander unterſchieden wären, indem die erſtere von der Quantität, die letztere von der Qualität handele. Alles dieſes iſt falſch. Der Unterſchied dieſer Wiſſenſchaften kann nicht auf dem Objecte beruhen; denn Philoſophie gehet auf alles, alſo auch auf quanta, und Mathematik zum Theil auch, ſo fern alles eine Größe hat. Nur die verſchiedene Art des Vernunfterkenntniſſes oder Vernunftgebrauches in der Mathematik und Philoſophie macht allein den ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen dieſen beyden Wiſſenſchaften aus. Philoſophie nemlich iſt die Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen, Mathematik hingegen die Vernunfterkenntniß aus der Conſtruction der Begriffe.

Wir conſtruiren Begriffe, wenn wir ſie in der Anſchauung a priori ohne Erfahrung darſtellen, oder, wenn wir den Gegenſtand in der Anſchauung darſtellen, der unſerm Begriffe von demſelben entſpricht. — Der Mathematiker kann ſich nie ſeiner Vernunft nach bloßen Begriffen; der Philoſoph ihrer nie durch Conſtruction der Begriffe bedienen. — In der Mathematik braucht man die Vernunft in concreto, die Anſchauung iſt aber nicht empiriſch, ſondern man macht ſich hier etwas a priori zum Gegenſtande der Anſchauung.

Und hierinn hat alſo, wie wir ſehen, die Mathematik einen Vorzug vor der Philoſophie, daß die Erkenntniſſe der erſtern intuitive, die der letztern hingegen, nur diskurſive Erkenntniſſe ſind. Die Urſache aber, warum wir in der Mathematik mehr die Größen erwägen, liegt darinn, daß die Größen in der Anſchauung a priori können conſtruirt werden, die Qualitäten dagegen ſich nicht in der Anſchauung darſtellen laſſen.

Philoſophie iſt alſo das Syſtem der philoſophiſchen Erkenntniſſe oder der Vernunfterkenntniſſe aus Begriffen. Das iſt der Schulbegriff von dieſer Wiſſenſchaft. Nach dem Weltbegriffe iſt ſie die Wiſſenſchaft von den letzten Zwecken der menſchlichen Vernunft. Dieſer hohe Begriff giebt der Philoſophie Würde, d. i. einen abſoluten Werth. Und wirklich iſt ſie es auch, die allein nur innern Werth hat, und allen andern Erkenntniſſen erſt einen Werth giebt.

Man frägt doch immer am Ende, wozu dient das Philoſophieren und der Endzweck deſſelben — die Philoſophie ſelbſt als Wiſſenſchaft nach dem Schulbegriffe betrachtet?

In dieſer ſcholaſtiſchen Bedeutung des Worts geht Philoſophie nur auf Geſchicklichkeit; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die Nützlichkeit. In der erſtern Rückſicht iſt ſie alſo eine Lehre der Geſchicklichkeit; in der letztern, eine Lehre der **Weisheit**; — die **Geſetzgeberinn** der Vernunft und der Philoſoph in ſo ferne **nicht Vernunftkünſtler**, ſondern **Geſetzgeber**.

Der Vernunftkünſtler, oder, wie **Socrates** ihn nennt, der **Philodox**, ſtrebt bloß nach ſpekulativem Wiſſen, ohne darauf zu ſehen, wie viel das Wiſſen zum letzten Zwecke der menſchlichen Vernunft beytrage; er giebt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerley beliebigen Zwecken. Der practiſche Philoſoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beyſpiel, iſt der eigentliche Philoſoph. Denn Philoſophie iſt die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menſchlichen Vernunft zeigt.

Zur Philoſophie nach dem Schulbegriffe gehören **zwey** Stücke:

Erſtlich ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntniſſen; — **Fürs andre**: ein ſyſtematiſcher Zuſammenhang dieſer Erkenntniſſe, oder eine Verbindung derſelben in der Idee eines Ganzen.

Einen ſolchen ſtreng ſyſtematiſchen Zuſammenhang verſtattet nicht nur die Philoſophie, ſondern ſie iſt ſogar die einzige Wiſſenſchaft, die im eigentlichſten Verſtande einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang hat, und allen andern Wiſſenſchaften ſyſtematiſche Einheit giebt.

Was aber Philoſophie nach dem Weltbegriffe (in ſenſu cosmico) betrifft: ſo kann man ſie auch **eine Wiſ-**

Wiſſenſchaft von der höchſten Maxime des Gebrauchs unſrer Vernunft nennen, ſo fern man unter Maxime das innere Princip der Wahl unter verſchiedenen Zwecken verſteht.

Denn Philoſophie in der letztern Bedeutung iſt ja die Wiſſenſchaft der Beziehung alles Erkenntniſſes und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menſchlichen Vernunft dem, als dem oberſten, alle andern Zwecke ſubordinirt ſind und ſich in ihm zur Einheit vereinigen müſſen.

Das Feld der Philoſophie in dieſer weltbürgerlichen Bedeutung läßt ſich auf folgende Fragen bringen:

1) Was kann ich wiſſen? —
2) Was ſoll ich thun?
3) Was darf ich hoffen?
4) Was iſt der Menſch?

Die erſte Frage beantwortet die Metaphyſik, die zweyte, die Moral, die dritte, die Religion, und die vierte, die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieſes zur Anthropologie rechnen, weil ſich die drey erſten Fragen auf die letzte beziehen.

Der Philoſoph muß alſo beſtimmen können

1) die Quellen des menſchlichen Wiſſens,
2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wiſſens, und endlich
3) die Grenzen der Vernunft. —

Das letztere iſt das nöthigſte, aber auch das ſchwerſte, um das ſich aber der Philodox nicht bekümmert.

Zu einem Philoſophen gehören hauptſächlich zwey Dinge; 1) Cultur des Talents und der Geſchicklichkeit, um ſie zu allerley Zwecken zu gebrauchen. 2) Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken. Beydes muß vereiniget ſeyn; denn ohne Kenntniſſe wird man nie ein Philoſoph werden, aber nie werden auch Kenntniſſe allein den Philoſophen ausmachen, wofern nicht eine zweckmäßige Verbindung aller Erkenntniſſe und Geſchicklichkeiten zur Einheit hinzukommt, und eine Einſicht in die Uebereinſtimmung derſelben mit den höchſten Zwecken der menſchlichen Vernunft.

Es kann ſich überhaupt keiner einen Philoſophen nennen, der nicht philoſophieren kann. Philoſophieren läßt ſich aber nur durch Uebung und ſelbſteigenen Gebrauch der Vernunft lernen.

Wie ſollte ſich auch Philoſophie eigentlich lernen laſſen? — Jeder philoſophiſche Denker baut, ſo zu ſagen, auf den Trümmern eines Andern ſein eigenes Werk; nie aber iſt eines zu Stande gekommen, das in allen ſeinen Theilen beſtändig geweſen wäre. Man kann daher ſchon aus dem Grunde Philoſophie nicht lernen, weil ſie noch nicht gegeben iſt. Geſetzt aber auch, es wäre eine wirklich vorhanden:

ſo

ſo würde doch keiner, der ſie auch lernte, von ſich ſagen können, daß er ein Philoſoph ſey; denn ſeine Kenntniß davon wäre doch immer nur *ſubjectiv-hiſtoriſch*.

In der Mathematik verhält ſich die Sache anders. Dieſe Wiſſenſchaft kann man wohl gewiſſermaßen lernen; denn die Beweiſe ſind hier ſo evident, daß ein jeder davon überzeugt werden kann; auch kann ſie ihrer Evidenz wegen, als eine *gewiſſe* und *beſtändige Lehre*, gleichſam aufbehalten werden.

Der philoſophieren lernen will, darf dagegen alle Syſteme der Philoſophie nur als *Geſchichte des Gebrauchs der Vernunft* anſehen und als Objecte der Uebung ſeines philoſophiſchen Talents.

Der wahre Philoſoph muß alſo als Selbſtdenker einen freyen und ſelbſteigenen, keinen ſklaviſch nachahmenden Gebrauch von ſeiner Vernunft machen. Aber auch keinen *dialectiſchen*, d. i. keinen ſolchen Gebrauch, der nur darauf abzweckt, den Erkenntniſſen einen *Schein* von *Wahrheit* und *Weisheit* zu geben. Dieſes iſt das Geſchäft des bloßen *Sophiſten*; aber mit der Würde des Philoſophen, als eines Kenners und Lehrers der Weisheit, durchaus unverträglich.

Denn Wiſſenſchaft hat einen innern wahren Werth nur als *Organ der Weisheit*. Als ſolches iſt ſie ihr aber auch unentbehrlich, ſo daß man wohl behaupten darf: Weisheit ohne Wiſſenſchaft ſey ein Schattenriß von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden.

Der die Wiſſenſchaft haſſet, um deſto mehr aber die Weisheit liebet, den nennt man einen Miſologen. Die Miſologie entſpringt gemeiniglich aus einer Leerheit von wiſſenſchaftlichen Kenntniſſen und einer gewiſſen damit verbundenen Art von Eitelkeit. Zuweilen verfallen aber auch diejenigen in den Fehler der Miſologie, welche Anfangs mit großem Fleiße und Glücke den Wiſſenſchaften nachgegangen waren, am Ende aber in ihrem ganzen Wiſſen keine Befriedigung fanden.

Philoſophie iſt die einzige Wiſſenſchaft, die uns dieſe innere Genugthuung zu verſchaffen weiß; denn ſie ſchließt gleichſam den wiſſenſchaftlichen Cirkel und durch ſie erhalten ſodann erſt die Wiſſenſchaften, Ordnung und Zuſammenhang.

Wir werden alſo zum Behuf der Uebung im Selbſtdenken oder Philoſophieren, mehr auf die Methode unſers Vernunftgebrauchs zu ſehen haben, als auf die Sätze ſelbſt, zu denen wir durch dieſelbe gekommen ſind.

IV.

Kurzer Abriß einer Geſchichte der Philoſophie.

Es macht einige Schwierigkeit, die Gränzen zu beſtimmen, wo der gemeine Verſtandesgebrauch aufhört und der ſpekulative anfängt; oder, wo gemeine Vernunfterkenntniß Philoſophie wird.

Indeſſen giebt es doch hier ein ziemlich ſicheres Unterſcheidungsmerkmal, nemlich folgendes:

Die Erkenntniß des Allgemeinen in abſtracto iſt ſpekulative Erkenntniß; — die Erkenntniß des Allgemeinen in concreto, gemeine Erkenntniß. — Philoſophiſche Erkenntniß iſt ſpekulative Erkenntniß der Vernunft, und ſie fängt alſo da an, wo der gemeine Vernunftgebrauch anhebt, Verſuche in der Erkenntniß des Allgemeinen in abſtracto zu machen. —

Aus dieſer Beſtimmung des Unterſchiedes zwiſchen gemeinem und ſpekulativem Vernunftgebrauche läßt ſich nun beurtheilen, von welchem Volke man den Anfang des Philoſophierens datiren müſſe. Unter allen Völkern haben alſo die Griechen erſt angefangen zu philoſophieren. Denn ſie haben zuerſt verſucht, nicht an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkenntniſſe zu cultiviren, ſondern in abſtracto; ſtatt daß die andern Völker ſich die Begriffe immer nur durch Bilder in concreto verſtändlich zu machen ſuchten. So giebt es noch heutiges Tages Völker, wie die Chineſer

und

und einige Indianer, die zwar von Dingen, welche bloß aus der Vernunft hergenommen ſind, als von Gott, der Unſterblichkeit der Seele u. dgl. m. handeln, aber doch die Natur dieſer Gegenſtände nicht nach Begriffen und Regeln in abſtracto zu erforſchen ſuchen. Sie machen hier keine Trennung zwiſchen dem Vernunftgebrauche in concreto und dem in abſtracto. Bey den Perſern und Arabern findet ſich zwar einiger ſpekulativer Vernunftgebrauch; allein die Regeln dazu haben ſie vom Ariſtoteles, alſo doch von den Griechen entlehnt. In Zoroaſters Zendaveſta entdeckt man nicht die geringſte Spur von Philoſophie. Eben dieſes gilt auch von der geprieſenen Egyptiſchen Weisheit, die in Vergleichung mit der Griechiſchen Philoſophie ein bloßes Kinderſpiel geweſen iſt.

Wie in der Philoſophie, ſo ſind auch in Anſehung der Mathematik die Griechen die Erſten geweſen, welche dieſen Theil des Vernunfterkenntniſſes nach einer ſpekulativen, wiſſenſchaftlichen Methode cultivirten, indem ſie jeden Lehrſatz aus Elementen demonſtrirt haben.

Wenn und Wo aber unter den Griechen der philoſophiſche Geiſt zuerſt entſprungen ſey, das kann man eigentlich nicht beſtimmen.

Der erſte, welcher den Gebrauch der ſpekulativen Vernunft einführte, und von dem man auch die erſten Schritte des menſchlichen Verſtandes zur wiſſenſchaftlichen Cultur herleitete, iſt Thales, der Urheber der Joniſchen Secte. Er führte den Beynamen Phyſiker, wiewohl er auch Mathematiker war; ſo wie überhaupt Mathematik der Philoſophie immer vorangegangen iſt.

Uebrigens kleideten die erſten Philoſophen alles in Bilder ein. Denn Poeſie, die nichts anders iſt, als eine Einkleidung der Gedanken in Bilder, iſt älter als die Proſe. Man mußte ſich daher Anfangs ſelbſt bey Dingen, die lediglich Objecte der reinen Vernunft ſind, der Bilderſprache und poetiſchen Schreibart bedienen. Pherezydes ſoll der erſte proſaiſche Schriftſteller geweſen ſeyn.

Auf die Jonier folgten die Eleatiker. — Der Grundſatz der Eleatiſchen Philoſophie und ihres Stifters Xenophanes war: in den Sinnen iſt Täuſchung und Schein, nur im Verſtande allein liegt die Quelle der Wahrheit. —

Unter den Philoſophen dieſer Schule zeichnete ſich Zeno als ein Mann von großem Verſtande und Scharfſinne und als ein ſubtiler Dialectiker aus.

Die Dialectik bedeutete Anfangs die Kunſt des reinen Verſtandesgebrauchs in Anſehung abſtracter, von aller Sinnlichkeit abgeſonderter Begriffe. Daher die vielen Lobeserhebungen dieſer Kunſt bey den Alten. In der Folge, als diejenigen Philoſophen, welche gänzſich das Zeugniß der Sinne verwarfen, bey dieſer Behauptung nothwendig auf viele Subtilitäten verfallen mußten, artete Dialectik in die Kunſt aus, jeden Satz zu behaupten und zu beſtreiten. Und ſo ward ſie eine bloße Uebung für die Sophiſten, die über alles raiſonniren wollten und ſich darauf legten, dem Scheine den Anſtrich des Wahren zu geben, und ſchwarz, weiß zu machen. Deswegen wurde auch der Name Sophiſt, unter dem man ſich ſonſt einen Mann dachte, der über alle Sachen vernünftig und einſichtsvoll reden konnte, jetzt ſo verhaßt und verächtlich, und ſtatt deſſelben der Name Philoſoph eingeführt.

Um die Zeit der Joniſchen Schule ſtand in Groß-Griechenland ein Mann von ſeltſamen Genie auf, welcher nicht nur auch eine Schule errichtete, ſondern zugleich ein Project entwarf und zu Stande brachte, das ſeines Gleichen noch nie gehabt hatte. Dieſer Mann war Pythagoras zu Samos geboren. — Er ſtiftete nemlich eine Sozietät von Philoſophen, die durch das Geſetz der Verſchwiegenheit zu einem Bunde unter ſich vereiniget waren. Seine Zuhörer theilte er in zwey Klaſſen ein; in die der Akusmatiker (ακȣσμαϑικοι), die bloß hören mußten, und die der Akroamatiker (ακροαμαϑικοι), die auch fragen durften.

Unter ſeinen Lehren gab es einige exoteriſche, die er dem ganzen Volke vortrug; die übrigen waren geheim

geheim und eſoteriſch, nur für die Mitglieder ſeines Bundes beſtimmt, von denen er einige in ſeine vertrauteſte Freundſchaft aufnahm und von den übrigen ganz abſonderte. — Zum Vehikel ſeiner geheimen Lehren machte er Phyſik und Theologie, alſo die Lehre des Sichtbaren und des Unſichtbaren. Auch hatte er verſchiedene Symbole, die vermuthlich nichts anders als gewiſſe Zeichen geweſen ſind, welche den Pythagoräern dazu gedient haben, ſich unter einander zu verſtändigen.

Der Zweck ſeines Bundes ſcheint kein anderer geweſen zu ſeyn, als: die Religion von dem Wahn des Volks zu reinigen, die Tyranney zu mäßigen und mehrere Geſetzmäßigkeit in die Staaten einzuführen. Dieſer Bund aber, den die Tyrannen zu fürchten anfiengen, wurde kurz vor Pythagoras Tode zerſtört, und dieſe philoſophiſche Geſellſchaft aufgelöſt, theils durch Hinrichtung, theils durch die Flucht und Verbannung des größten Theils der Verbündeten. Die Wenigen, welche noch übrig blieben, waren Novizen. Und da dieſe nicht viel von des Pythagoras eigenthümlichen Lehren wußten: ſo kann man davon auch nichts gewiſſes und beſtimmtes ſagen. In der Folge hat man dem Pythagoras, der übrigens auch ein ſehr mathematiſcher Kopf war, viele Lehren zugeſchrieben, die aber gewiß nur erdichtet ſind.

Die wichtigſte Epoke der Griechiſchen Philoſophie hebt endlich mit dem Socrates an. Denn er war es, welcher dem philoſophiſchen Geiſte und allen ſpekulativen Köpfen eine ganz neue practiſche Richtung gab. Auch iſt er faſt unter allen Menſchen der einzige geweſen, deſſen Verhalten der Idee eines Weiſen am nächſten kommt.

Unter ſeinen Schülern iſt Plato, der ſich mehr mit den practiſchen Lehren des Socrates beſchäftigte; und unter den Schülern des Plato Ariſtoteles, welcher die ſpekulative Philoſophie wieder höher brachte, der berühmteſte.

Auf Plato und Ariſtoteles folgten die Epikuräer und die Stoiker, welche beyde die abgeſagteſten Feinde von einander waren. Jene ſetzten das höchſte Gut in ein fröhliches Herz, das ſie die Wolluſt nannten; dieſe fanden es einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bey welcher man alle Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne.

Die Stoiker waren übrigens in der ſpekulativen Philoſophie dialectiſch; in der Moralphiloſophie dogmatiſch, und zeigten in ihren practiſchen Principien, wodurch ſie den Saamen zu den erhabenſten Geſinnungen, die je exiſtirten, ausgeſtreut haben, ungemein viele Würde. — Der Stifter der Stoiſchen Schule iſt Zeno aus Cittium. Die berühmteſten

Männer

Männer aus dieſer Schule unter den Griechiſchen Weltweiſen ſind Cleanth und Chryſipp.

Die Epikuriſche Schule hat nie in den Ruf kommen können, worinn die Stoiſche war. Was man aber auch immer von den Epikuräern ſagen mag; — ſo viel iſt gewiß: ſie bewieſen die größte Mäßigung im Genuſſe, und waren die beſten Naturphiloſophen unter allen Denkern Griechenlands. —

Noch merken wir hier an, daß die vornehmſten griechiſchen Schulen beſondre Namen führten. So hieß die Schule des Plato, Akademie, die des Ariſtoteles, Lyceum, die Schule der Stoiker Porticus (στοα), ein bedeckter Gang, wovon der Name Stoiker ſich herſchreibt; — die Schule des Epikurs Horti, weil Epipur in Gärten lehrte.

Auf Platos Akademie folgten noch drey andre Akademien, die von ſeinen Schülern geſtiftet wurden. Die erſte ſtiftete Speuſippus, die zweyte Arceſilaus, und die dritte Carneades.

Dieſe Akademien neigten ſich zum Skepticismus hin. Speuſippus und Arceſilaus — beyde ſtimmten ihre Denkart zur Skepſis, und Carneades trieb es darinn noch höher. Um deswillen werden die Skeptiker, dieſe ſubtilen, dialectiſchen Philoſophen, auch Akademiker genannt. Die Akademiker folgten alſo dem erſten großen Zweifler Pyrrho und deſſen

Nachfolgern. Dazu hatte ihnen ihr Lehrer *Plato* ſelbſt Anlaß gegeben, indem er viele ſeiner Lehren *dialogiſch* vortrug, ſo daß Gründe pro und contra angeführt wurden, ohne daß er ſelbſt darüber entſchied, ob er gleich ſonſt ſehr *dogmatiſch* war.

Fängt man die Epoke des Skepticiſmus mit dem Pyrrho an, ſo bekommt man eine ganze Schule von Skeptikern, die ſich in ihrer Denkart und Methode des Philoſophierens von den *Dogmatikern* weſentlich unterſchieden, indem ſie es zur erſten Maxime alles philoſophierenden Vernunftgebrauchs machten: *auch ſelbſt bey dem größten Scheine der Wahrheit ſein Urtheil zurückzuhalten*; und das Princip aufſtellten: *die Philoſophie beſtehe im Gleichgewichte des Urtheilens, und lehre uns, den falſchen Schein aufzudecken.* — Von dieſen Skeptikern iſt uns aber weiter nichts übrig geblieben, als die beyden Werke des Sextus Empirikus, worinn er alle Zweifel zuſammengebracht hat.

Als in der Folge die Philoſophie von den Griechen zu den Römern übergieng, hat ſie ſich nicht erweitert; denn die Römer blieben immer nur *Schüler*.

Cicero war in der ſpekulativen Philoſophie ein Schüler des Plato, in der Moral ein Stoiker. Zur Stoiſchen Sekte gehörten *Epictet*, *Antonin der*

Philoſoph und Seneka als die berühmteſten. Naturlehrer gab es unter den Römern nicht, außer Plinius dem jüngern, der eine Naturbeſchreibung hinterlaſſen hat.

Endlich verſchwand die Cultur auch bey den Römern und es entſtand Barbarey, bis die Araber im 6ten und 7ten Jahrhundert anfiengen, ſich auf die Wiſſenſchaften zu legen, und den Ariſtoteles wieder in Flor zu bringen. Nun kamen alſo die Wiſſenſchaften im Occident wieder empor und insbeſondre das Anſehen des Ariſtoteles, dem man aber auf eine ſklaviſche Weiſe folgte. Im 11ten und 12ten Jahrhundert traten die Scholaſtiker auf; ſie erläuterten den Ariſtoteles und trieben ſeine Subtilitäten ins Unendliche. Man beſchäftigte ſich mit nichts als lauter Abſtractionen. — Dieſe ſcholaſtiſche Methode des Afterphiloſophierens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt; und nun gab es Eklektiker in der Philoſophie, d. i. ſolche Selbſtdenker, die ſich zu keiner Schule bekannten, ſondern die Wahrheit ſuchten und annahmen, wo ſie ſie fanden.

Ihre Verbeſſerung in den neueren Zeiten verdankt aber die Philoſophie theils dem größern Studium der Natur, theils der Verbindung der Mathematik mit der Naturwiſſenſchaft. Die Ordnung, welche durch das Studium dieſer Wiſſenſchaften im Denken entſtand, breitete ſich auch über die beſondern Zweige und Theile der eigentlichen Weltweisheit aus. Der erſte und größte Naturforſcher der neuern Zeit war Bako von Verulamio. Er betrat bey ſeinen Unterſuchungen den Weg der Erfahrung, und machte auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Beobachtungen und Verſuche zu Entdeckung der Wahrheit aufmerkſam. Es iſt übrigens ſchwer zu ſagen, von wo die Verbeſſerung der ſpekulativen Philoſophie eigentlich herkommt. Ein nicht geringes Verdienſt um dieſelbe erwarb ſich Descartes, indem er viel dazu beytrug, dem Denken Deutlichkeit zu geben, durch ſein aufgeſtelltes Criterium der Wahrheit, das er in die Klarheit und Evidenz der Erkenntniß ſetzte.

Unter die größten und verdienſtvollſten Reformatoren der Philoſophie zu unſern Zeiten iſt aber Leibnitz und Locke zu rechnen. Der letztere ſuchte den menſchlichen Verſtand zu zergliedern und zu zeigen, welche Seelenkräfte und welche Operationen derſelben zu dieſer oder jener Erkenntniß gehörten. Aber er hat das Werk ſeiner Unterſuchung nicht vollendet; auch iſt ſein Verfahren dogmatiſch, wiewohl er den Nutzen ſtiftete, daß man anfieng, die Natur der Seele beſſer und gründlicher zu ſtudieren.

Was die beſondre, Leibnitzen und Wolffen eigene, dogmatiſche Methode des Philoſophierens betrifft: ſo war dieſelbe ſehr fehlerhaft. Auch liegt darinn ſo viel täuſchendes, daß es wohl nöthig iſt, das ganze Verfahren zu ſuspendiren und ſtatt deſſen ein anderes — die Methode des critiſchen Philoſophierens, in Gang zu bringen, die darinn beſteht, das Verfahren der Vernunft ſelbſt zu unterſuchen, das geſammte menſchliche Erkenntnißvermögen zu zergliedern und zu prüfen: wie weit die Grenzen deſſelben wohl gehen mögen.

In unſerm Zeitalter iſt Naturphiloſophie im blühendſten Zuſtande, und unter den Naturforſchern giebt es große Namen, z. B. Newton. — Neuere Philoſophen laſſen ſich jetzt, als ausgezeichnete und bleibende Namen, eigentlich nicht nennen, weil hier Alles gleichſam im Fluſſe fortgeht. Was der eine baut, reißt der andre nieder.

In der Moralphiloſophie ſind wir nicht weiter gekommen als die Alten. Was aber Metaphyſik betrifft: ſo ſcheint es, als wären wir bey Unterſuchung metaphyſiſcher Wahrheiten ſtutzig geworden. Es zeigt ſich jetzt eine Art von Indifferentism gegen dieſe Wiſſenſchaft, da man es ſich zur Ehre zu machen ſcheint, von metaphyſiſchen Nachforſchungen, als von bloßen Grübeleyen, verächtlich zu reden. Und doch iſt Metaphyſik die eigentliche, wahre Philoſophie! —

Unſer Zeitalter iſt das Zeitalter der Critik, und man muß ſehen, was aus den critiſchen Verſuchen unſerer Zeit, in Abſicht auf Philoſophie und Metaphyſik insbeſondre, werden wird.

V.

Erkenntniß überhaupt. — *Intuitive* und *discurſive* Erkenntniß; Anſchauung und Begriff, und deren Unterſchied insbeſondre. — Logiſche und äſthetiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes. —

Alle unſre Erkenntniß hat eine *zwiefache* Beziehung; *erſtlich*, eine Beziehung auf das Object, *zweytens*, eine Beziehung auf das *Subject*. In der erſtern Rückſicht bezieht ſie ſich auf *Vorſtellung*; in der letztern aufs *Bewußtſeyn*, die allgemeine Bedingung alles Erkenntniſſes überhaupt. — (Eigentlich iſt das Bewußtſeyn eine Vorſtellung, daß eine andre Vorſtellung in mir iſt.)

In jeder Erkenntniß muß unterſchieden werden *Materie*, d. i. der Gegenſtand, und *Form*, d. i. die Art, *wie* wir den Gegenſtand erkennen. — Sieht z. B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, deſſen Gebrauch er nicht kennt: ſo hat er zwar eben daſſelbe Object, wie ein Anderer, der es beſtimmt als eine für Menſchen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorſtellung vor ſich. Aber der Form nach iſt dieſes Erkenntniß Eines und deſſelben Objects in Beyden verſchieden. Bey dem Einen iſt es bloße Anſchauung, bey dem Andern Anſchauung und Begriff zugleich.

Die Verſchiedenheit der Form des Erkenntniſſes beruht auf einer Bedingung, die alles Erkennen begleitet — auf dem Bewußtſeyn. Bin ich mir der Vorſtellung bewußt: ſo iſt ſie klar; bin ich mir derſelben nicht bewußt, dunkel.

Da das Bewußtſeyn die weſentliche Bedingung aller logiſchen Form der Erkenntniſſe iſt: ſo kann und darf ſich die Logik auch nur mit klaren, nicht aber mit dunkeln Vorſtellungen beſchäftigen. Wir ſehen in der Logik nicht: wie Vorſtellungen entſpringen; ſondern lediglich, wie dieſelben mit der logiſchen Form übereinſtimmen. — Ueberhaupt kann die Logik auch gar nicht von den bloßen Vorſtellungen und deren Möglichkeit handeln. Das überläßt ſie der Metaphyſik. Sie ſelbſt beſchäftiget ſich bloß mit den Regeln des Denkens bey Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen, als wodurch alles Denken geſchieht. Freylich geht etwas vorher, ehe eine Vorſtellung Begriff wird. Das werden wir an ſeinem Orte auch anzeigen. Wir werden aber nicht unterſuchen: Wie Vorſtellungen entſpringen? — Zwar handelt die Logik auch vom Erkennen, weil beym Erkennen ſchon Denken ſtatt findet. Aber Vorſtellung iſt noch nicht Erkenntniß, ſondern Erkenntniß ſetzt immer Vorſtellung voraus. Und dieſe letztere läßt ſich auch durchaus nicht erklären. Denn man müßte, was Vorſtellung ſey? doch immer wiederum durch eine andre Vorſtellung erklären.

Alle klare Vorſtellungen, auf die ſich allein die logiſchen Regeln anwenden laſſen, können nun unterſchieden werden in Anſehung der Deutlichkeit und Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorſtellung bewußt, nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten iſt: ſo iſt die Vorſtellung undeutlich. — Zu Erläuterung der Sache zuerſt ein Beyſpiel in der Anſchauung.

Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns bewußt, daß der angeſchaute Gegenſtand ein Haus iſt; ſo müſſen wir nothwendig doch auch eine Vorſtellung von den verſchiedenen Theilen dieſes Hauſes — den Fenſtern, Thüren u. ſ. w. — haben. Denn ſähen wir die Theile nicht; ſo würden wir auch das Haus ſelbſt nicht ſehen. Aber wir ſind uns dieſer Vorſtellung von dem Mannigfaltigen ſeiner Theile nicht bewußt und unſre Vorſtellung von dem gedachten Gegenſtande ſelbſt iſt daher eine undeutliche Vorſtellung.

Wollen wir ferner ein Beyſpiel von Undeutlichkeit in Begriffen: ſo möge der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Allein es kommen in dieſem Begriffe verſchiedene Merkmahle vor; unter andern, daß das Schöne etwas ſeyn müſſe, das 1) in die Sinne fällt, und das 2) allgemein gefällt. Können wir uns nun das Man-

nig-

nigfaltige dieſer und andrer Merkmahle des Schönen nicht aus einander ſetzen: ſo iſt unſer Begriff davon doch immer noch undeutlich.

Die undeutliche Vorſtellung nennen Wolffs Schüler eine verworrene. Allein dieſer Ausdruck iſt nicht paſſend, weil das Gegentheil von Verwirrung nicht Deutlichkeit, ſondern Ordnung iſt. Zwar iſt Deutlichkeit eine Wirkung der Ordnung, und Undeutlichkeit eine Wirkung der Verwirrung; und es iſt alſo jede verworrene Erkenntniß auch eine undeutliche. Aber der Satz gilt nicht umgekehrt; — nicht alle undeutliche Erkenntniß iſt eine verworrene. Denn bey Erkenntniſſen, in denen kein Mannigfaltiges vorhanden iſt, findet keine Ordnung, aber auch keine Verwirrung ſtatt.

Dieſe Bewandtniß hat es mit allen einfachen Vorſtellungen, die nie deutlich werden; nicht, weil in ihnen Verwirrung, ſondern weil in ihnen kein Mannigfaltiges anzutreffen iſt. Man muß ſie daher undeutlich, aber nicht verworren nennen.

Und auch ſelbſt bey den zuſammengeſetzten Vorſtellungen, in denen ſich ein Mannigfaltiges von Merkmahlen unterſcheiden läßt, rührt die Undeutlichkeit oft nicht her von Verwirrung, ſondern von Schwäche des Bewußtſeyns. Es kann nemlich etwas deutlich ſeyn der Form nach; d. h. ich kann mir des Mannigfaltigen in der Vorſtellung bewußt ſeyn; aber der Materie nach kann die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewußtſeyns kleiner wird, obgleich alle Ordnung da iſt. Dieſes iſt der Fall mit abſtracten Vorſtellungen.

Die Deutlichkeit ſelbſt kann eine zwiefache ſeyn:

Erſtlich, eine *ſinnliche*. — Dieſe beſtehet in dem Bewußtſeyn des Mannigfaltigen in der Anſchauung. Ich ſehe z. B. die Milchſtraße als einen weißlichten Streifen; die Lichtſtrahlen von den einzelnen in demſelben befindlichen Sternen müſſen nothwendig in mein Auge gekommen ſeyn. Aber die Vorſtellung davon war nur klar und wird durch das Teleſkop erſt deutlich, weil ich jetzt die einzelnen in jenem Milchſtreifen enthaltenen Sterne erblicke.

Zweytens eine *intellectuelle* — *Deutlichkeit in Begriffen* oder *Verſtandesdeutlichkeit*. — Dieſe beruht auf der Zergliederung des Begriffs in Anſehung des Mannigfaltigen, das in ihm enthalten liegt. — So ſind z. B. in dem Begriffe der *Tugend* als Merkmahle enthalten 1) der Begriff der Freyheit, 2) der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), 3) der Begriff von Ueberwältigung der Macht der Neigungen, wofern ſie jenen Regeln widerſtreiten. Löſen wir nun ſo den Begriff der Tugend in ſeine einzelnen Beſtandtheile auf; ſo machen wir ihn eben durch dieſe Analyſe uns deutlich. Durch dieſe Deutlichmachung ſelbſt aber ſetzen wir zu einem Begriffe nichts hinzu; wir erklären ihn nur. Es werden daher bey der Deutlichkeit die Begriffe nicht der Materie, ſondern nur der Form nach verbeſſert.

Reflectiren wir auf unſre Erkenntniſſe in Anſehung der beyden weſentlich verſchiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verſtandes, woraus ſie entſpringen: ſo treffen wir hier auf den Unterſchied zwiſchen Anſchauungen und Begriffen. Alle unſre Erkenntniſſe nemlich ſind, in dieſer Rückſicht betrachtet, entweder Anſchauungen oder Begriffe. Die erſtern haben ihre Quelle in der Sinnlichkeit — dem Vermögen der Anſchauungen; die letztern, im Verſtande — dem Vermögen der Begriffe. Dieſes iſt der logiſche Unterſchied zwiſchen Verſtand und Sinnlichkeit, nach welchem dieſe nichts als Anſchauungen, jener hingegen nichts als Begriffe liefert. — Beyde Grundvermögen laſſen ſich freylich auch noch von einer andern Seite betrachten und auf eine andre Art definiren; nemlich, die Sinnlichkeit als ein Vermögen der Receptivität, der Verſtand als ein Vermögen der Spontaneität. Allein dieſe Erklärungsart iſt nicht logiſch, ſondern metaphyſiſch. — Man pflegt die Sinnlichkeit auch das niedere, den Verſtand dagegen das obere Vermögen zu nennen; aus dem Grunde, weil die Sinnlichkeit den bloßen Stoff zum Denken giebt, der Verſtand aber über dieſen Stoff disponirt und denſelben unter Regeln oder Begriffe bringt.

Auf den hier angegebenen Unterſchied zwiſchen *intuitiven* und *discurſiven* Erkenntniſſen, oder zwiſchen Anſchauungen und Begriffen gründet ſich die Verſchiedenheit der *äſthetiſchen* und der *logiſchen Vollkommenheit* des Erkenntniſſes.

Ein Erkenntniß kann vollkommen ſeyn, entweder nach Geſetzen der Sinnlichkeit, oder nach Geſetzen des Verſtandes; im erſtern Falle iſt es *äſthetiſch*, im andern *logiſch* vollkommen. Beyde, die äſthetiſche und die logiſche Vollkommenheit, ſind alſo von verſchiedener Art: — die erſtere bezieht ſich auf die Sinnlichkeit, die letztere, auf den Verſtand. — Die logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes beruht auf ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Objecte; alſo auf *allgemeingültigen* Geſetzen, und läßt ſich mithin auch nach Normen a priori beurtheilen. Die äſthetiſche Vollkommenheit beſteht in der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit dem Subjecte, und gründet ſich auf die beſondre Sinnlichkeit des Menſchen. Es finden daher bey der äſthetiſchen Vollkommenheit keine objectiv- und allgemeingültigen Geſetze ſtatt, in Beziehung auf welche ſie ſich a priori auf eine für alle denkende Weſen überhaupt allgemeingeltende Weiſe beurtheilen ließe. So fern es indeſſen auch allgemeine Geſetze der Sinnlichkeit giebt, die, obgleich nicht objectiv und für alle denkende Weſen überhaupt, doch ſubjectiv für die geſammte Menſchheit Gültigkeit haben: läßt ſich auch eine äſthetiſche Vollkommenheit denken, die den Grund eines ſub-

ſubjectiv-allgemeinen Wohlgefallens enthält. Dieſes iſt die *Schönheit* — das, was den Sinnen in der *Anſchauung* gefällt und eben darum der Gegenſtand eines allgemeinen Wohlgefallens ſeyn kann, weil die Geſetze der Anſchauung, allgemeine Geſetze der Sinnlichkeit ſind.

Durch dieſe Uebereinſtimmung mit den allgemeinen Geſetzen der Sinnlichkeit unterſcheidet ſich der Art nach das *eigentliche, ſelbſtſtändige-Schöne*, deſſen Weſen in der *bloßen Form* beſteht, von dem *Angenehmen*, das lediglich in der Empfindung durch Reiz oder Rührung gefällt, und um deswillen auch nur der Grund eines bloßen Privat-Wohlgefallens ſeyn kann.

Dieſe weſentliche äſthetiſche Vollkommenheit iſt es auch, welche unter allen mit der logiſchen Vollkommenheit ſich verträgt, und am beſten mit ihr verbinden läßt.

Von dieſer Seite betrachtet kann alſo die äſthetiſche Vollkommenheit in Anſehung jenes weſentlich Schönen der logiſchen Vollkommenheit vortheilhaft ſeyn. In einer andern Rückſicht iſt ſie ihr aber auch nachtheilig, ſo fern wir bey der äſthetiſchen Vollkommenheit nur auf das *außerweſentlich Schöne* ſehen — das *Reizende* oder *Rührende*, was den Sinnen in der bloßen Empfindung gefällt und nicht auf die bloße Form, ſondern die Materie der Sinnlichkeit ſich bezieht.

Denn

Denn Reiz und Rührung können die logiſche Vollkommenheit in unſern Erkenntniſſen und Urtheilen am meiſten verderben.

Ueberhaupt bleibt wohl freylich zwiſchen der äſthetiſchen und der logiſchen Vollkommenheit unſers Erkenntniſſes immer eine Art von Widerſtreit, der nicht völlig gehoben werden kann. Der Verſtand will belehrt, die Sinnlichkeit belebt ſeyn; der erſte begehrt Einſicht, die zweyte, Faßlichkeit. Sollen Erkenntniſſe unterrichten: ſo müſſen ſie in ſo ferne gründlich ſeyn; ſollen ſie zugleich unterhalten, ſo müſſen ſie auch ſchön ſeyn. Iſt ein Vortrag ſchön, aber ſeicht, ſo kann er nur der Sinnlichkeit, aber nicht dem Verſtande; iſt er umgekehrt gründlich, aber trocken — nur dem Verſtande, aber nicht auch der Sinnlichkeit gefallen.

Da es indeſſen das Bedürfniß der menſchlichen Natur und der Zweck der Popularität des Erkenntniſſes erfordert, daß wir beyde Vollkommenheiten mit einander zu vereinigen ſuchen: ſo müſſen wir es uns auch angelegen ſeyn laſſen, denjenigen Erkenntniſſen, die überhaupt einer äſthetiſchen Vollkommenheit fähig ſind, dieſelbe zu verſchaffen und eine ſchulgerechte, logiſch vollkommene Erkenntniß durch die äſthetiſche Form popular zu machen. Bey dieſem Beſtreben, die äſthetiſche mit der logiſchen Vollkommenheit in unſern Erkenntniſſen zu verbinden, müſſen wir aber folgende Regeln nicht aus der Acht laſſen; nemlich 1) daß die logiſche Vollkommenheit die Baſis aller übrigen Vollkommenheiten ſey und daher keiner andern gänzlich nachſtehen oder aufgeopfert werden dürfe; 2) daß man hauptſächlich auf die *formale* äſthetiſche Vollkommenheit ſehe — die Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit den Geſetzen der Anſchauung — weil gerade hierinn das weſentlich Schöne beſteht, das mit der logiſchen Vollkommenheit ſich am beſten vereinigen läßt; 3) daß man mit *Reitz* und *Rührung*, wodurch ein Erkenntniß auf die Empfindung wirkt und für dieſelbe ein Intereſſe erhält, ſehr behutſam ſeyn müſſe, weil hierdurch ſo leicht die Aufmerkſamkeit vom Object auf das Subject kann gezogen werden, woraus denn augenſcheinlich ein ſehr nachtheiliger Einfluß auf die logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes entſtehen muß.

Um die weſentlichen Verſchiedenheiten, die zwiſchen der logiſchen und der äſthetiſchen Vollkommenheit des Erkenntniſſes ſtatt finden, nicht bloß im Allgemeinen, ſondern von mehreren beſondern Seiten noch kenntlicher zu machen, wollen wir ſie beyde unter einander vergleichen in Rückſicht auf die vier Hauptmomente der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität, worauf es bey Beurtheilung der Vollkommenheit des Erkenntniſſes ankommt.

Ein Erkenntniß iſt vollkommen 1) der Quantität nach, wenn es *allgemein* iſt; 2) der Qualität nach, wenn es deutlich iſt; 3) der Relation nach, wenn es wahr iſt, und endlich 4) der Modalität nach, wenn es gewiß iſt.

Aus dieſen angegebenen Geſichtspunkten betrachtet, wird alſo ein Erkenntniß logiſch vollkommen ſeyn der Quantität nach: wenn es objective Allgemeinheit (Allgemeinheit des Begriffs oder der Regel) — der Qualität nach: wenn es objective Deutlichkeit (Deutlichkeit im Begriffe) — der Relation nach: wenn es objective Wahrheit — und endlich der Modalität nach: wenn es objective Gewißheit hat.

Dieſen logiſchen Vollkommenheiten entſprechen nun folgende äſthetiſche Vollkommenheiten in Beziehung auf jene Vier Hauptmomente; nemlich

1) die äſthetiſche Allgemeinheit. — Dieſe beſteht in der Anwendbarkeit einer Erkenntniß auf eine Menge von Objecten, die zu Beyſpielen dienen, an denen ſich die Anwendung von ihr machen läßt, und wodurch ſie zugleich für den Zweck der Popularität brauchbar wird;

2) die äſthetiſche Deutlichkeit. — Dieſes iſt die Deutlichkeit in der Anſchauung, worinn durch Beyſpiele ein abſtract gedachter Begriff in concreto dargeſtellt oder erläutert wird;

3) die äſthetiſche Wahrheit. — Eine bloß ſubjective Wahrheit, die nur in der Uebereinſtimmung des Erkenntniſſes mit dem Subject und den

Geſetzen des Sinnen-Scheines beſteht und folglich nichts weiter als ein allgemeiner Schein iſt;

4) die äſthetiſche Gewißheit. — Dieſe beruhet auf dem, was dem Zeugniſſe der Sinne zu folge nothwendig iſt, d. i. was durch Empfindung und Erfahrung beſtätiget wird.

Bey den ſo eben genannten Vollkommenheiten kommen immer zwey Stücke vor, die in ihrer harmoniſchen Vereinigung die Vollkommenheit überhaupt ausmachen, nemlich: Mannigfaltigkeit und Einheit. Beym Verſtande liegt die Einheit im Begriffe, bey den Sinnen in der Anſchauung.

Bloße Mannigfaltigkeit ohne Einheit kann uns nicht befriedigen. Und daher iſt unter allen die Wahrheit die Hauptvollkommenheit, weil ſie der Grund der Einheit iſt, durch die Beziehung unſers Erkenntniſſes auf das Object. Auch ſelbſt bey der äſthetiſchen Vollkommenheit bleibt die Wahrheit immer die conditio ſine qua non, die vornehmſte negative Bedingung, ohne welche etwas nicht allgemein dem Geſchmacke gefallen kann. Es darf daher niemand hoffen, in ſchönen Wiſſenſchaften fortzukommen, wenn er nicht logiſche Vollkommenheit in ſeinem Erkenntniſſe zum Grunde gelegt hat. In der größten möglichen Vereinbarung der logiſchen mit der äſthetiſchen Vollkommenheit überhaupt in Rückſicht auf ſolche Kenntniſſe, die beydes, zugleich unterrichten und unterhalten ſollen, zeigt ſich auch wirklich der Character und die Kunſt des Genie's.

VI.

Beſondre logiſche Vollkommenheiten des Erkenntniſſes. —

A) Logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes der Quantität nach. — **Größe.** — Extenſive und intenſive Größe. — Weitläuftigkeit und Gründlichkeit oder Wichtigkeit und Fruchtbarkeit des Erkenntniſſes. — Beſtimmung des Horizonts unſrer Erkenntniſſe.

Die Größe der Erkenntniß kann in einem zwiefachen Verſtande genommen werden, entweder als **extenſive** oder als **intenſive** Größe. Die erſtere bezieht ſich auf den **Umfang** der Erkenntniß und beſteht alſo in der Menge und Mannigfaltigkeit derſelben; die letztere bezieht ſich auf ihren **Gehalt**, welcher die **Vielgültigkeit** oder die logiſche Wichtigkeit und Fruchtbarkeit einer Erkenntniß betrifft, ſo fern ſie als Grund von vielen und großen Folgen betrachtet wird (non multa ſed multum).

Bey Erweiterung unſrer Erkenntniſſe oder bey Vervollkommnung derſelben ihrer extenſiven Größe nach,

iſt

iſt es gut, ſich einen Ueberſchlag zu machen, in wie weit ein Erkenntniß mit unſern Zwecken und Fähigkeiten zuſammenſtimme. Dieſe Ueberlegung betrifft die Beſtimmung des Horizonts unſrer Erkenntniſſe, unter welchem die Angemeſſenheit der Größe der geſammten Erkenntniſſe mit den Fähigkeiten und Zwecken des Subjects zu verſtehen iſt.

Der Horizont läßt ſich beſtimmen

1) logiſch, nach dem Vermögen oder den Erkenntnißkräften in Beziehung auf das Intereſſe des Verſtandes. Hier haben wir zu beurtheilen: wie weit wir in unſern Erkenntniſſen kommen können, wie weit wir darinn gehen müſſen und in wie fern gewiſſe Erkenntniſſe in logiſcher Abſicht als Mittel zu dieſen oder jenen Haupterkenntniſſen, als unſern Zwecken, dienen;

2) äſthetiſch, nach Geſchmack in Beziehung auf das Intereſſe des Gefühls. — Der ſeinen Horizont äſthetiſch beſtimmt, ſucht die Wiſſenſchaft nach dem Geſchmacke des Publikums einzurichten, d. h. ſie popular zu machen, oder überhaupt nur ſolche Erkenntniſſe ſich zu erwerben, die ſich allgemein mittheilen laſſen und an denen auch die Klaſſe der Nichtgelehrten Gefallen und Intereſſe findet;

3) practiſch, nach dem Nutzen in Beziehung auf das Intereſſe des Willens. Der practiſche Horizont, ſo fern er beſtimmt wird nach dem Einfluſſe,

den ein Erkenntniß auf unſre Sittlichkeit hat, iſt pragmatiſch und von der größten Wichtigkeit.

Der Horizont betrifft alſo die Beurtheilung und Beſtimmung deſſen, was der Menſch wiſſen kann, was er wiſſen darf, und was er wiſſen ſoll.

Was nun insbeſondre den theoretiſch oder logiſch beſtimmten Horizont betrifft — und von dieſem kann hier allein die Rede ſeyn — ſo können wir denſelben entweder aus dem objectiven oder aus dem ſubjectiven Geſichtspunkte betrachten.

In Anſehung der Objecte iſt der Horizont entweder hiſtoriſch oder rational. Der erſtere iſt viel weiter als der andre, ja er iſt unermeßlich groß, denn unſre hiſtoriſche Erkenntniß hat keine Gränzen. Der rationale Horizont dagegen läßt ſich fixiren, es läßt ſich z. B. beſtimmen, auf welche Art von Objecten das mathematiſche Erkenntniß nicht ausgedehnt werden könne. So auch in Abſicht auf das philoſophiſche Vernunfterkenntniß, wie weit hier die Vernunft a priori ohne alle Erfahrung wohl gehen könne?

In Beziehung aufs Subject iſt der Horizont entweder der allgemeine und abſolute, oder ein beſondrer und bedingter (Privat-Horizont).

Unter dem abſoluten und allgemeinen Horizont iſt die Congruenz der Gränzen der menſchlichen Erkenntniſſe mit den Gränzen der geſammten menſchlichen Vollkommenheit überhaupt zu verſtehen. Und hier iſt alſo die Frage: **Was kann der Menſch als Menſch überhaupt wiſſen?**

Die Beſtimmung des Privat-Horizonts hängt ab von mancherley empiriſchen Bedingungen und ſpeciellen Rückſichten, z. B. des Alters, des Geſchlechts, Standes, der Lebensart u. dgl. m. Jede beſondre Klaſſe von Menſchen hat alſo in Beziehung auf ihre ſpeciellen Erkenntnißkräfte, Zwecke und Standpunkte, ihren beſondern; — jeder Kopf nach Maaßgabe der Individualität ſeiner Kräfte und ſeines Standpunktes, ſeinen eigenen Horizont. Endlich können wir uns auch noch einen Horizont der *geſunden Vernunft* und einen Horizont der *Wiſſenſchaft* denken, welcher letztere noch *Principien* bedarf, um nach denſelben zu beſtimmen: *was wir wiſſen und nicht wiſſen können.*

Was wir nicht wiſſen *können*, iſt *über* unſern Horizont; was wir nicht wiſſen *dürfen* oder nicht zu wiſſen brauchen, *auſſer* unſerm Horizonte. Dieſes letztere kann jedoch nur *relativ* gelten in Beziehung auf dieſe oder jene beſondre Privatzwecke, zu deren Erreichung gewiſſe Erkenntniſſe nicht nur nichts beytragen, ſondern ihr ſogar hinderlich ſeyn könnten. Denn ſchlechthin und in aller Abſicht unnütz und unbrauchbar iſt doch kein Erkenntniß, ob wir gleich ſeinen Nutzen nicht immer einſehen können. — Es iſt daher ein eben ſo unweiſer als ungerechter Vorwurf, der großen Männern, welche mit mühſamen Fleiße die Wiſſenſchaften bearbeiten, von ſchalen Köpfen gemacht wird, wenn dieſe hierbey fragen: wozu iſt das nütze? — Dieſe Frage muß man, indem man ſich mit Wiſſenſchaften beſchäftigen will, gar nicht einmal aufwerfen. Geſetzt, eine Wiſſenſchaft könnte nur über irgend ein mögliches Object Aufſchlüſſe geben, ſo wäre ſie um deswillen ſchon nützlich genug. Jede logiſch vollkommene Erkenntniß hat immer irgend einen möglichen Nutzen, der, obgleich uns bis jetzt unbekannt, doch vielleicht von der Nachkommenſchaft wird gefunden werden. — Hätte man bey Cultur der Wiſſenſchaften immer nur auf den materiellen Gewinn, den Nutzen derſelben geſehen, ſo würden wir keine Arithmetik und Geometrie haben. Unſer Verſtand iſt auch überdies ſo eingerichtet, daß er in der bloßen Einſicht Befriedigung findet und mehr noch als in dem Nutzen, der daraus entſpringt. Dieſes merkte ſchon Plato an. Der Menſch fühlt ſeine eigene Vortrefflichkeit dabey; er empfindet, was es heiße, Verſtand haben. Menſchen, die das nicht empfinden, müſſen die Thiere beneiden. Der innere Werth, den Erkenntniſſe durch logiſche Vollkommenheit haben, iſt mit ihrem äußern — dem Werthe in der Anwendung — nicht zu vergleichen.

Wie das, was außer unſerm Horizonte liegt, ſo fern wir es nach unſern Abſichten, als entbehrlich für uns, nicht wiſſen *dürfen*; — ſo iſt auch das, was *unter* unſerm Horizont liegt, ſo fern wir es, als *ſchädlich* für uns, nicht wiſſen *ſollen*, nur in einem *relativen*, keinesweges aber im abſoluten Sinne zu verſtehen.

In Abſicht auf die Erweiterung und Demarcation unſerer Erkenntniß ſind folgende Regeln zu empfehlen:

Man muß ſich ſeinen Horizont

1) zwar *frühzeitig* beſtimmen, aber freylich doch erſt alsdann, wenn man ihn ſich ſelbſt beſtimmen kann, welches gewöhnlich vor dem 20ten Jahre nicht ſtatt findet;

2) ihn nicht leicht und oft verändern; (nicht von einem auf das andre fallen)

3) den Horizont Anderer nicht nach dem ſeinigen meſſen, und nicht das für unnütz halten, was *uns* zu Nichts nützt: Es würde verwegen ſeyn, den Horizont Anderer beſtimmen zu wollen, weil man theils ihre Fähigkeiten, theils ihre Abſichten nicht genug kennt;

4) ihn weder zu ſehr ausdehnen, noch zu ſehr einſchränken. Denn der zu viel wiſſen will, weiß am Ende nichts, und der umgekehrt von einigen Dingen glaubt, daß ſie ihn nichts angehen, betrügt ſich

oft; wie wenn z. B. der Philoſoph von der Geſchichte glaubte, daß ſie ihm entbehrlich ſey;

Auch ſuche man

5) den abſoluten Horizont des ganzen menſchlichen Geſchlechts (der vergangenen und künftigen Zeit nach) zum voraus zu beſtimmen, ſo wie insbeſondre auch

6) die Stelle zu beſtimmen, die unſre Wiſſenſchaft im Horizonte der geſammten Erkenntniß einnimmt. Dazu dient die Univerſal-Encyklopädie als eine Univerſalcharte (Mappe-monde) der Wiſſenſchaften;

7) Bey Beſtimmung ſeines beſondern Horizonts ſelbſt prüfe man ſorgfältig: zu welchem Theile des Erkenntniſſes man die größte Fähigkeit und Wohlgefallen habe; — was in Anſehung gewiſſer Pflichten mehr oder weniger nöthig ſey; — was mit den nothwendigen Pflichten nicht zuſammen beſtehen könne; und endlich

8) ſuche man ſeinen Horizont immer doch mehr zu erweitern als zu verengen.

Es iſt überhaupt von der Erweiterung des Erkenntniſſes das nicht zu beſorgen, was d' Alembert von ihr beſorgt. Denn uns drückt nicht die Laſt, ſondern uns verengt das Volumen des Raums für unſre Erkenntniſſe. Critik der Vernunft, der Geſchichte und hiſtoriſchen Schriften; — ein allgemeiner Geiſt, der auf das menſchliche Erkenntniß en gros und nicht bloß im ins detail geht, werden immer den Umfang kleiner machen, ohne im Inhalte etwas zu vermindern. Blos die Schlacke fällt vom Metalle weg oder das unedlere Vehikel, die Hülle, welche bis ſo lange nöthig war. Mit der Erweiterung der Naturgeſchichte, der Mathematik u. ſ. w. werden neue Methoden erfunden werden, die das Alte verkürzen und die Menge der Bücher entbehrlich machen. Auf Erfindung ſolcher neuen Methoden und Principien wird es beruhen, daß wir, ohne das Gedächtniß zu beläſtigen, alles mit Hülfe derſelben nach Belieben ſelbſt finden können. Daher macht ſich der um die Geſchichte wie ein Genie verdient, welcher ſie unter Ideen faßt, die immer bleiben können.

Der logiſchen Vollkommenheit des Erkenntniſſes in Anſehung ſeines Umfanges ſteht die Unwiſſenheit entgegen. Eine negative Unvollkommenheit oder Unvollkommenheit des Mangels, die wegen der Schranken des Verſtandes von unſerm Erkenntniſſe unzertrennlich bleibt.

Wir können die Unwiſſenheit aus einem objectiven und aus einem ſubjectiven Geſichtspunkte betrachten.

1) Objectiv genommen, iſt die Unwiſſenheit entweder eine materiale oder eine formale. Die erſtere beſteht in einem Mangel an hiſtoriſchen, die andere, in einem Mangel an rationalen Erkenntniſſen. — Man muß

muß in keinem Fache ganz ignorant ſeyn, aber wohl kann man das hiſtoriſche Wiſſen einſchränken, um ſich deſto mehr auf das rationale zu legen, oder umgekehrt.

2) In ſubjectiver Bedeutung iſt die Unwiſſenheit entweder eine gelehrte, ſcientifiſche oder eine gemeine. — Der die Schranken der Erkenntniß, alſo das Feld der Unwiſſenheit, von wo es anhebt, deutlich einſieht — der Philoſoph z. B. der es einſieht und beweiſet, wie wenig man aus Mangel an den dazu erforderlichen Datis in Anſehung der Structur des Goldes wiſſen könne, iſt kunſtmäßig oder auf eine gelehrte Art unwiſſend. Der hingegen unwiſſend iſt, ohne die Gründe von den Gränzen der Unwiſſenheit einzuſehen und ſich darum zu bekümmern, iſt es auf eine gemeine, nicht wiſſenſchaftliche Weiſe. Ein ſolcher weiß nicht einmal, daß er nichts wiſſe. Denn man kann ſich ſeine Unwiſſenheit niemals anders vorſtellen als durch die Wiſſenſchaft, ſo wie ein Blinder ſich die Finſterniß nicht vorſtellen kann, als bis er ſehend geworden.

Die Kenntniß ſeiner Unwiſſenheit ſetzt alſo Wiſſenſchaft voraus, und macht zugleich beſcheiden, dagegen das eingebildete Wiſſen aufbläht. So war Socrates Nichtwiſſen eine rühmliche Unwiſſenheit; eigentlich ein Wiſſen des Nichtwiſſens nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe. — Diejenigen alſo, die ſehr viele Kenntniſſe beſitzen und bey alle dem doch über die Menge

deſſen,

deſſen, was ſie nicht wiſſen, erſtaunen, kann der Vorwurf der Unwiſſenheit eben nicht treffen.

Untadelhaft (inculpabilis) iſt überhaupt die Unwiſſenheit in Dingen, deren Erkenntniß *über* unſern Horizont geht; und *erlaubt* (wiewohl auch nur im relativen Sinne) kann ſie ſeyn in Anſehung des ſpeculativen Gebrauchs unſerer Erkenntnißvermögen, ſo fern die Gegenſtände hier, obgleich *nicht über*, aber doch *außer* unſerm Horizonte liegen. *Schändlich* aber iſt ſie in Dingen, die zu wiſſen uns ſehr nöthig und auch leicht iſt.

Es iſt ein Unterſchied, etwas *nicht wiſſen* und etwas *ignoriren*, d. i. *keine Notiz wovon nehmen*. Es iſt gut, viel zu ignoriren, was uns nicht gut iſt zu wiſſen. Von beydem iſt noch unterſchieden das *Abſtrahiren*. Man abſtrahirt aber von einer Erkenntniß, wenn man die Anwendung derſelben ignorirt, wodurch man ſie in abstracto bekommt und im Allgemeinen als Princip ſodann beſſer betrachten kann. Ein ſolches Abſtrahiren von dem, was bey Erkenntniß einer Sache zu unſerer Abſicht nicht gehört, iſt nützlich und lobenswerth.

Hiſtoriſch unwiſſend ſind gemeiniglich Vernunftlehrer.

Das hiſtoriſche Wiſſen ohne beſtimmte Gränzen iſt *Polyhiſtorie*; dieſe blähet auf. *Polymathie* geht auf das Vernunfterkenntniß. Beydes, das ohne beſtimmte Gränzen ausgedehnte hiſtoriſche ſo wohl als rationale Wiſſen kann Panſophie heißen. — Zum hiſtoriſchen Wiſſen gehört die Wiſſenſchaft von den Werkzeugen der Gelehrſamkeit — die Philologie, die eine critiſche Kenntniß der Bücher und Sprachen (Litteratur und Linguiſtik) in ſich faßt.

Die bloße Polyhiſtorie iſt eine cyklopiſche Gelehrſamkeit, der ein Auge fehlt — das Auge der Philoſophie; und ein Cyklop von Mathematiker, Hiſtoriker, Naturbeſchreiber, Philolog und Sprachkundiger, iſt ein Gelehrter, der groß in allen dieſen Stücken iſt, aber alle Philoſophie darüber für entbehrlich hält.

Einen Theil der Philologie machen die Humaniora aus, worunter man die Kenntniß der Alten verſteht, welche die Vereinigung der Wiſſenſchaft mit Geſchmack befördert, die Rauhigkeit abſchleift und die Communicabilität und Urbanität, worinn Humanität beſteht, befördert.

Die Humaniora betreffen alſo eine Unterweiſung in dem, was zur Cultur des Geſchmacks dient den Muſtern der Alten gemäß. Dahin gehört z. B. Beredtſamkeit, Poeſie, Beleſenheit in den claſſiſchen Autoren u. dgl. m. Alle dieſe humaniſtiſchen Kenntniſſe kann man zum practiſchen, auf die Bildung des Geſchmacks zunächſt abzweckenden, Theile der Philologie rechnen. Trennen wir aber den bloßen Philologen noch vom Humaniſten; ſo würden ſich beyde darinn von einander

ander unterſcheiden, daß jener die Werkzeuge der Gelehrſamkeit bey den Alten ſucht, dieſer hingegen die Werkzeuge der Bildung des Geſchmacks.

Der Bellettriſt oder bell'esprit iſt ein Humaniſt nach gleichzeitigen Muſtern in lebenden Sprachen. Er iſt alſo kein Gelehrter — denn nur todte Sprachen ſind jetzt gelehrte Sprachen — ſondern ein bloßer Dilettante der Geſchmackskenntniſſe nach der Mode, ohne der Alten zu bedürfen. Man könnte ihn den Affen des Humaniſm nennen. — Der Polyhiſtor muß als Philolog Linguiſt und Litterator und als Humaniſt muß er Klaſſiker und ihr Ausleger ſeyn. Als Philolog iſt er cultivirt, als Humaniſt civiliſirt.

In Anſehung der Wiſſenſchaften giebt es zwey Ausartungen des herrſchenden Geſchmacks: Pedanterie und Galanterie. Die eine treibt die Wiſſenſchaften blos für die Schule und ſchränkt ſie dadurch ein in Rückſicht ihres Gebrauches; die andre treibt ſie blos für den Umgang oder die Welt und beſchränkt ſie dadurch in Abſicht auf ihren Inhalt.

Der Pedant iſt entweder als Gelehrter dem Weltmanne entgegengeſetzt und iſt in ſo fern der aufgeblaſene Gelehrte ohne Weltkenntniß, d. i. ohne Kenntniß der Art und Weiſe, ſeine Wiſſenſchaft an den Mann zu bringen; — oder er iſt zwar als der Mann von Geſchickſchicklichkeit überhaupt zu betrachten, aber nur in Formalien, nicht dem Weſen und Zwecke nach. In der letztern Bedeutung iſt er ein Formalienklauber; eingeſchränkt in Anſehung des Kerns der Sachen, ſieht er nur auf das Kleid und die Schaale. Er iſt die verunglückte Nachahmung oder Karrikatur vom methodiſchen Kopfe. — Man kann daher die Pedanterey auch die grübleriſche Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Micrologie) in Formalien nennen. Und ein ſolches Formale der Schulmethode außer der Schule iſt nicht blos bey Gelehrten und im gelehrten Weſen, ſondern auch bey andern Ständen und in andern Dingen anzutreffen. Das Ceremoniel an Höfen, im Umgange — was iſt es anders als Formalienjagd und Klauberey? Im Militair iſt es nicht völlig ſo, ob es gleich ſo ſcheint. Aber im Geſpräche, in der Kleidung, in der Diät, in der Religion herrſcht oft viel Pedanterey.

Eine zweckmäßige Genauigkeit in Formalien iſt Gründlichkeit (ſchulgerechte, ſcholaſtiſche Vollkommenheit). Pedanterie iſt alſo eine affectirte Gründlichkeit, ſo wie Galanterie, als eine bloße Buhlerinn um den Beyfall des Geſchmacks, nichts als eine affectirte Popularität iſt. Denn die Galanterie iſt nur bemüht, ſich dem Leſer gewogen zu machen und ihn daher auch nicht einmal durch ein ſchweres Wort zu beleidigen.

Pedan-

Pedanterey zu vermeiden, dazu werden ausgebreitete Kenntniſſe nicht nur in den Wiſſenſchaften ſelbſt, ſondern auch in Anſehung des Gebrauches derſelben erfordert. Daher kann ſich nur der wahre Gelehrte von der Pedanterey losmachen, die immer die Eigenſchaft eines eingeſchränkten Kopfes iſt.

Bey dem Beſtreben, unſerm Erkenntniſſe die Vollkommenheit der ſcholaſtiſchen Gründlichkeit und zugleich der Popularität zu verſchaffen, ohne darüber in die gedachten Fehler einer affectirten Gründlichkeit oder einer affectirten Popularität zu gerathen, müſſen wir vor Allem auf die ſcholaſtiſche Vollkommenheit unſres Erkenntniſſes — die ſchulgerechte Form der Gründlichkeit — ſehen und ſodann erſt dafür ſorgen, wie wir die methodiſch in der Schule gelernte Erkenntniß wahrhaft popular, d. i. Andern ſo leicht und allgemein mittheilbar machen, daß doch die Gründlichkeit nicht durch die Popularität verdrängt werde. Denn um der popularen Vollkommenheit willen, — dem Volke zu Gefallen, muß die ſcholaſtiſche Vollkommenheit nicht aufgeopfert werden, ohne welche alle Wiſſenſchaft nichts als Spielwerk und Tändeley wäre.

Um aber wahre Popularität zu lernen, muß man die Alten leſen, z. B. Cicero's philoſophiſche Schriften, die Dichter Horaz, Virgil u. ſ. w.; unter den Neuern Hume, Shaftesbury u. a. m. Männer, die Alle vielen Umgang mit der verfeinerten Welt gehabt haben, ohne den man nicht popular ſeyn kann. Denn wahre Popularität erfordert viele practiſche Welt- und Menſchenkenntniß, Kenntniß von den Begriffen, dem Geſchmacke und den Neigungen der Menſchen, worauf bey der Darſtellung und ſelbſt der Wahl ſchicklicher, der Popularität angemeſſener, Ausdrücke beſtändige Rückſicht zu nehmen iſt. — Eine ſolche Herablaſſung (Condeſcendenz) zu der Faſſungskraft des Publikums und den gewohnten Ausdrücken, wobey die ſcholaſtiſche Vollkommenheit nicht hintenan geſetzt, ſondern nur die Einkleidung der Gedanken ſo eingerichtet wird, daß man das Gerüſte — das Schulgerechte und Techniſche von jener Vollkommenheit — nicht ſehen läßt (ſo wie man mit Bleyſtift Linien zieht, auf die man ſchreibt und ſie nachher wegwiſcht) — dieſe wahrhaft populare Vollkommenheit des Erkenntniſſes iſt in der That eine große und ſeltene Vollkommenheit, die von vieler Einſicht in die Wiſſenſchaft zeigt. Auch hat ſie außer vielen andern Verdienſten noch dieſes, daß ſie einen Beweis für die vollſtändige Einſicht in eine Sache geben kann. Denn die blos ſcholaſtiſche Prüfung einer Erkenntniß läßt noch den Zweifel übrig: ob die Prüfung nicht einſeitig ſey, und ob die Erkenntniß ſelbſt auch wohl einen von allen Menſchen ihr zugeſtandenen Werth habe? — Die Schule hat ihre Vorurtheile ſo wie der gemeine Verſtand. Eines verbeſſert hier das andre. Es iſt daher wichtig, ein Erkenntniß an Menſchen zu prüfen, deren Verſtand an keiner Schule hängt. —

Dieſe

Dieſe Vollkommenheit der Erkenntniß, wodurch ſich dieſelbe zu einer leichten und allgemeinen Mittheilung qualificirt, könnte man auch die äußere Extenſion oder die extenſive Größe eines Erkenntniſſes nennen, ſo fern es äußerlich unter viele Menſchen ausgebreitet iſt.

Da es ſo viele und mannigfaltige Erkenntniſſe giebt: ſo wird man wohl thun, ſich einen Plan zu machen, nach welchem man die Wiſſenſchaften ſo ordnet, wie ſie am beſten zu ſeinen Zwecken zuſammen ſtimmen und zu Beförderung derſelben beytragen. Alle Erkenntniſſe ſtehen unter einander in einer gewiſſen natürlichen Verknüpfung. Sieht man nun bey dem Beſtreben nach Erweiterung der Erkenntniſſe nicht auf dieſen ihren Zuſammenhang: ſo wird aus allem Vielwiſſen doch weiter nichts als bloße Rhapſodie. Macht man ſich aber eine Hauptwiſſenſchaft zum Zweck und betrachtet alle andern Erkenntniſſe nur als Mittel, um zu derſelben zu gelangen: ſo bringt man in ſein Wiſſen einen gewiſſen ſyſtematiſchen Character. — Und um nach einem ſolchen wohlgeordneten und zweckmäßigen Plane bey Erweiterung ſeiner Erkenntniſſe zu Werke zu gehen, muß man alſo jenen Zuſammenhang der Erkenntniſſe unter einander kennen zu lernen ſuchen. Dazu giebt die Architektonik der Wiſſenſchaften Anleitung, die ein Syſtem nach Ideen iſt, in welchem die Wiſſenſchaften in Anſehung ihrer Ver-

Verwandtſchaft und ſyſtematiſchen Verbindung in einem Ganzen der die Menſchheit intereſſirenden Erkenntniß betrachtet werden.

Was nun insbeſondre aber die intenſive Größe des Erkenntniſſes, d. h. ihren Gehalt, oder ihre Vielgültigkeit und Wichtigkeit betrifft, die ſich, wie wir oben bemerkten, von der extenſiven Größe, der bloßen Weitläuftigkeit deſſelben weſentlich unterſcheidet; ſo wollen wir hierüber nur noch folgende wenige Bemerkungen machen:

1) Eine Erkenntniß, die aufs Große, d. i. das Ganze im Gebrauch des Verſtandes geht, iſt von der Subtilität im Kleinen (Micrologie) zu unterſcheiden.

2) Logiſch wichtig iſt jedes Erkenntniß zu nennen, das die logiſche Vollkommenheit der Form nach befördert, z. B. jeder mathematiſche Satz, jedes deutlich eingeſehene Geſetz der Natur, jede richtige philoſophiſche Erklärung. — Die practiſche Wichtigkeit kann man nicht voraus ſehen, ſondern man muß ſie abwarten.

3) Man muß die Wichtigkeit nicht mit der Schwere verwechſeln. Ein Erkenntniß kann ſchwer ſeyn, ohne

wichtig zu ſeyn, und umgekehrt. Schwere entſcheidet daher weder für noch auch wider den Werth und die Wichtigkeit eines Erkenntniſſes. Dieſe beruhet auf der Größe oder Vielheit der Folgen. Je mehr oder je größere Folgen ein Erkenntniß hat, je mehr Gebrauch ſich von ihm machen läßt, deſto wichtiger iſt es. — Eine Erkenntniß ohne wichtige Folgen heißt eine Grübeley; dergleichen z. B. die ſcholaſtiſche Philoſophie war.

VII.

B) logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes, der Relation nach. — Wahrheit. — Materiale und formale oder logiſche Wahrheit. — Criterien der logiſchen Wahrheit. — Falſchheit und Irrthum. — Schein, als Quelle des Irrthums. — Mittel zu Vermeidung der Irrthümer.

Eine Hauptvollkommenheit des Erkenntniſſes, ja die weſentliche und unzertrennliche Bedingung aller Vollkommenheit deſſelben, iſt die Wahrheit. — Wahrheit, ſagt man, beſteht in der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit dem Gegenſtande. Dieſer bloßen Worterklärung zu folge, ſoll alſo mein Erkenntniß, um als wahr zu gelten, mit dem Object übereinſtimmen. Nun kann ich aber das Object nur mit meinem Erkenntniſſe vergleichen, dadurch daß ich es erkenne. Meine Erkenntniß ſoll ſich alſo ſelbſt beſtätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend iſt. Denn da das Object außer mir und die Erkenntniß in mir iſt: ſo kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntniß vom Object mit meiner Erkenntniß vom Object übereinſtimme. Einen ſolchen Cirkel im Erklären nannten die Alten Dialele. Und wirklich wurde dieſer Fehler auch immer den Logikern von den Skeptikern vorgeworfen, welche bemerkten: es verhalte ſich mit jener Erklärung der Wahrheit eben ſo, wie wenn jemand vor Gericht eine Ausſage thue und ſich dabey auf einen Zeugen berufe, den niemand kenne, der ſich aber dadurch glaubwürdig machen wolle, daß er behaupte, der, welcher ihn zum Zeugen aufgerufen, ſey ein ehrlicher Mann. — Die Beſchuldigung war allerdings gegründet. Nur iſt die Auflöſung der gedachten Aufgabe ſchlechthin und für jeden Menſchen unmöglich.

Es frägt ſich nemlich hier: Ob und in wie fern es ein ſicheres, allgemeines und in der Anwendung brauchbares Criterium der Wahrheit gebe? — Denn das ſoll die Frage: Was iſt Wahrheit? — bedeuten.

Um dieſe wichtige Frage entſcheiden zu können, müſſen wir das, was in unſerm Erkenntniſſe zur Materie deſſelben gehört und auf das Object ſich bezieht, von dem, was die bloße Form, als diejenige Bedingung betrifft, ohne welche ein Erkenntniß gar kein Erkenntniß überhaupt ſeyn würde, wohl unterſcheiden. — Mit Rückſicht auf dieſen Unterſchied zwiſchen der objectiven, materialen und der ſubjectiven, formalen Beziehung in unſerm Erkenntniſſe, zerfällt daher die obige Frage in die zwey beſondern:

1) Giebt es ein allgemeines materiales, und

2) Giebt es ein allgemeines formales Criterium der Wahrheit?

Ein allgemeines materiales Criterium der Wahrheit iſt nicht möglich; — es iſt ſogar in ſich ſelbſt widerſprechend. Denn als ein allgemeines für alle Objecte überhaupt gültiges, müßte es von allem Unterſchiede derſelben völlig abſtrahiren und doch auch zugleich als ein materiales Criterium eben auf dieſen Unterſchied gehen, um beſtimmen zu können, ob ein Erkenntniß gerade mit demjenigen Objecte, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgend einem Object überhaupt — womit eigentlich gar nichts geſagt wäre — übereinſtimme. In dieſer Uebereinſtimmung einer Erkenntniß mit demjenigen beſtimmten Objecte, worauf ſie bezogen wird, muß aber die materiale Wahrheit beſtehen. Denn ein Erkenntniß, welches in Anſehung Eines Objectes wahr iſt, kann in Beziehung auf andre Objecte falſch ſeyn. Es iſt daher ungereimt, ein allgegemeines materiales Criterium der Wahrheit zu fordern, das von allem Unterſchiede der Objecte zugleich abſtrahiren und auch nicht abſtrahiren ſolle. —

Iſt nun aber die Frage nach *allgemeinen formalen* Criterien der Wahrheit: ſo iſt die Entſcheidung hier leicht, daß es dergleichen allerdings geben könne. Denn die *formale* Wahrheit beſteht lediglich in der Zuſammenſtimmung der Erkenntniß mit ſich ſelbſt bey gänzlicher Abſtraction von allen Objecten insgeſammt und von allem Unterſchiede derſelben. Und die allgemeinen formalen Criterien der Wahrheit ſind demnach nichts anders als allgemeine logiſche Merkmale der Uebereinſtimmung der Erkenntniß mit ſich ſelbſt oder — welches einerley iſt — mit den allgemeinen Geſetzen des Verſtandes und der Vernunft.

Dieſe formalen, allgemeinen Criterien ſind zwar freylich zur objectiven Wahrheit nicht hinreichend, aber ſie ſind doch als die conditio ſine qua non derſelben anzuſehen.

Denn vor der Frage: ob die Erkenntniß mit dem Object zuſammenſtimme, muß die Frage vorhergehen, ob ſie mit ſich ſelbſt (der Form nach) zuſammenſtimme? Und dieß iſt Sache der Logik.

Die formalen Criterien der Wahrheit in der Logik ſind

1) der *Satz des Widerſpruchs*,

2) der Satz des zureichenden Grundes.

Durch den erſtern iſt die logiſche Möglichkeit, durch den letztern die logiſche Wirklichkeit eines Erkenntniſſes beſtimmt.

Zur logiſchen Wahrheit eines Erkenntniſſes gehört nemlich

Erſtlich: daß es logiſch möglich ſey, d. h. ſich nicht widerſpreche. Dieſes Kennzeichen der innerlichen logiſchen Wahrheit iſt aber nur negativ; denn ein Erkenntniß, welches ſich widerſpricht, iſt zwar falſch; wenn es ſich aber nicht widerſpricht, nicht allemal wahr. —

Zweytens, daß es logiſch gegründet ſey, d. h. daß es a) Gründe habe und b) nicht falſche Folgen habe. —

Dieſes zweyte, den logiſchen Zuſammenhang eines Erkenntniſſes mit Gründen und Folgen betreffende Criterium der äußerlichen logiſchen Wahrheit oder der Rationabilität des Erkenntniſſes iſt poſitiv. Und hier gelten folgende Regeln:

1) Aus der Wahrheit der Folge läßt ſich auf die Wahrheit des Erkenntniſſes als Grundes ſchließen, aber nur negativ: wenn Eine falſche Folge aus einer Erkenntniß fließt, ſo iſt die Erkenntniß ſelbſt falſch. Denn wenn der Grund wahr wäre,

ſo müßte die Folge auch wahr ſeyn, weil die Folge durch den Grund beſtimmt wird. —

Man kann aber nicht umgekehrt ſchließen: wenn keine falſche Folge aus einem Erkenntniſſe fließt, ſo iſt es wahr; denn man kann aus einem falſchen Grunde wahre Folgen ziehen.

2) *Wenn alle Folgen eines Erkenntniſſes wahr ſind: ſo iſt das Erkenntniß auch wahr.* Denn wäre nur etwas Falſches im Erkenntniſſe, ſo müßte auch eine falſche Folge ſtatt finden.

Aus der Folge läßt ſich alſo zwar auf einen Grund ſchließen, aber ohne dieſen Grund beſtimmen zu können. Nur aus dem Inbegriffe aller Folgen allein kann man *auf einen beſtimmten Grund* ſchließen, daß dieſer der wahre ſey.

Die erſtere Schlußart, nach welcher die Folge nur ein *negativ* und *indirekt* zureichendes Criterium der Wahrheit eines Erkenntniſſes ſeyn kann, heißt in der Logik die *apogogiſche* (modus tollens).

Dieſes Verfahren, wovon in der Geometrie häufig Gebrauch gemacht wird, hat den Vortheil, daß ich aus einem Erkenntniſſe nur Eine falſche Folge herleiten darf, um ſeine Falſchheit zu beweiſen. Um z. B. darzuthun, daß die Erde nicht platt ſey, darf ich, ohne poſitive und directe Gründe vorzubringen, apogogiſch und indirekt nur ſo ſchließen: Wäre die Erde platt, ſo müßte der Polarſtern immer gleich hoch ſeyn; nun iſt dieſes aber nicht der Fall, folglich iſt ſie nicht platt.

Bey der andern, der poſitiven und directen Schlußart (modus ponens) tritt die Schwierigkeit ein, daß ſich die Allheit der Folgen nicht apodiktiſch erkennen läßt, und daß man daher durch die gedachte Schlußart nur zu einer wahrſcheinlichen und hypothetiſch-wahren Erkenntniß (Hypotheſen) geführt wird, nach der Vorausſetzung: daß da, wo viele Folgen wahr ſind, die übrigen alle auch wahr ſeyn mögen. —

Wir werden alſo hier drey Grundſätze, als allgemeine bloß formale oder logiſche Criterien der Wahrheit aufſtellen können; dieſe ſind

1) der Satz des Widerſpruchs und der Identität (principium contradictionis und identitatis), durch welchen die innere Möglichkeit eines Erkenntniſſes für problematiſche Urtheile beſtimmt iſt;

2) der Satz des zureichenden Grundes (principium rationis ſufficientis), auf welchem die (logiſche) Wirklichkeit einer Erkenntniß beruht — daß ſie gegründet ſey, als Stoff zu aſſertoriſchen Urtheilen;

3) der Satz des ausſchließenden dritten (principium excluſi medii inter duo contradictoria),

worauf ſich die (logiſche) Nothwendigkeit eines Erkenntniſſes gründet; — daß nothwendig ſo und nicht anders geurtheilt werden müſſe, d. i. daß das Gegentheil falſch ſey — für apodiktiſche Urtheile.

Das Gegentheil von der Wahrheit iſt die Falſchheit, welche, ſo fern ſie für Wahrheit gehalten wird, Irrthum heißt. Ein irriges Urtheil — denn Irrthum ſowohl als Wahrheit iſt nur im Urtheile — iſt alſo ein ſolches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit ſelbſt verwechſelt.

Wie Wahrheit möglich ſey; — das iſt leicht einzuſehen, da hier der Verſtand nach ſeinen weſentlichen Geſetzen handelt.

Wie aber Irrthum in formaler Bedeutung des Worts, d. h. wie die verſtandeswidrige Form des Denkens möglich ſey: das iſt ſchwer zu begreifen, ſo wie es überhaupt nicht zu begreifen iſt, wie irgend eine Kraft von ihren eigenen weſentlichen Geſetzen abweichen ſolle. — Im Verſtande ſelbſt und deſſen weſentlichen Geſetzen können wir alſo den Grund der Irrthümer nicht ſuchen, ſo wenig als in den Schranken des Verſtandes, in denen zwar die Urſache der Unwiſſenheit, keinesweges aber des Irrthumes liegt. Hätten wir nun keine andre Erkenntnißkraft als den Verſtand: ſo würden wir nie irren. Allein es liegt, außer dem Verſtande, noch eine andre unentbehrliche Erkenntnißquelle in uns. Das iſt die Sinnlichkeit, die uns den Stoff zum Denken giebt und dabey nach andern Geſetzen wirkt, als der Verſtand. — Aus der Sinnlichkeit an und für ſich ſelbſt betrachtet, kann aber der Irrthum auch nicht entſpringen, weil die Sinne gar nicht urtheilen.

Der Entſtehungsgrund alles Irrthums wird daher einzig und allein in dem unvermerkten Einfluſſe der Sinnlichkeit auf den Verſtand, oder genauer zu reden, auf das Urtheil, geſucht werden müſſen. Dieſer Einfluß nemlich macht, daß wir im Urtheilen bloß ſubjective Gründe für objective halten und folglich den bloßen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit ſelbſt verwechſeln. Denn darinn beſteht eben das Weſen des Scheins, der um deswillen als ein Grund anzuſehen iſt, eine falſche Erkenntniß für wahr zu halten.

Was den Irrthum möglich macht, iſt alſo der Schein, nach welchem im Urtheile das blos Subjective mit dem Objectiven verwechſelt wird.

In gewiſſem Sinne kann man wohl den Verſtand auch zum Urheber der Irrthümer machen, ſo fern er nemlich aus Mangel an erforderlicher Aufmerkſamkeit auf jenen Einfluß der Sinnlichkeit ſich durch den hieraus entſprungenen Schein verleiten läßt, bloß ſubjective Beſtimmungsgründe des Urtheils für objective zu halten, oder das, was nur nach Geſetzen der Sinnlichkeit wahr iſt, für wahr nach ſeinen eigenen Geſetzen gelten zu laſſen.

Nur die Schuld der Unwiſſenheit liegt demnach in den Schranken des Verſtandes; die Schuld des Irrthums haben wir uns ſelbſt beyzumeſſen. Die Natur hat uns zwar viele Kenntniſſe verſagt, ſie läßt uns über ſo Manches in einer unvermeidlichen Unwiſſenheit; aber den Irrthum verurſacht ſie doch nicht. Zu dieſem verleitet uns unſer eigener Hang zu urtheilen und zu entſcheiden, auch da, wo wir wegen unſrer Begränztheit zu urtheilen und zu entſcheiden nicht vermögend ſind.

Aller Irrthum, in welchen der menſchliche Verſtand gerathen kann, iſt aber nur partial, und in jedem irrigen Urtheile muß immer etwas Wahres liegen. Denn ein totaler Irrthum wäre ein gänzlicher Widerſtreit wider die Geſetze des Verſtandes und der Vernunft. Wie könnte er, als ſolcher, auf irgend eine Weiſe aus dem Verſtande kommen, und, ſo fern er doch ein Urtheil iſt, für ein Product des Verſtandes gehalten werden!

In

In Rückſicht auf das Wahre und Irrige in unſerer Erkenntniß unterſcheiden wir ein genaues von einem rohen Erkenntniſſe. —

Genau iſt das Erkenntniß, wenn es ſeinem Object angemeſſen iſt, oder wenn in Anſehung ſeines Objects nicht der mindeſte Irrthum ſtatt findet; — roh iſt es, wenn Irrthümer darinn ſeyn können, ohne eben der Abſicht hinderlich zu ſeyn.

Dieſer Unterſchied betrifft die weitere oder engere Beſtimmtheit unſers Erkenntniſſes (cognitio late vel ſtricte determinata). — Anfangs iſt es zuweilen nöthig, ein Erkenntniß in einem weitern Umfange zu beſtimmen (late determinare), beſonders in hiſtoriſchen Dingen. In Vernunfterkenntniſſen aber muß alles genau (ſtricte) beſtimmt ſeyn. Bey der laten Determination ſagt man: ein Erkenntniß ſey praeter, propter determinirt. Es kommt immer auf die Abſicht eines Erkenntniſſes an, ob es roh oder genau beſtimmt ſeyn ſoll. Die late Determination läßt noch immer einen Spielraum für den Irrthum übrig, der aber doch ſeine beſtimmten Gränzen haben kann. Irrthum findet beſonders da ſtatt, wo eine late Determination für eine ſtricte genommen wird, z. B. in Sachen der Moralität, wo alles ſtricte determinirt ſeyn muß. Die das nicht thun, werden von den Engländern Latitudinarier genannt.

Von der Genauigkeit, als einer objectiven Vollkommenheit des Erkenntniſſes — da das Erkenntniß hier völlig mit dem Object congruirt — kann man noch die Subtilität als eine ſubjective Vollkommenheit deſſelben unterſcheiden.

Ein Erkenntniß von einer Sache iſt ſubtil, wenn man darinn dasjenige entdeckt, was Anderer Aufmerkſamkeit zu entgehen pflegt. Es erfordert alſo einen höhern Grad von Aufmerkſamkeit und einen größern Aufwand von Verſtandeskraft.

Viele tadeln alle Subtilität, weil ſie ſie nicht erreichen können. Aber ſie macht an ſich immer dem Verſtande Ehre und iſt ſogar verdienſtlich und nothwendig, ſo fern ſie auf einen der Beobachtung würdigen Gegenſtand angewandt wird. — Wenn man aber mit einer geringern Aufmerkſamkeit und Anſtrengung des Verſtandes denſelben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf: ſo macht man unnützen Aufwand und verfällt in Subtilitäten, die zwar ſchwer ſind, aber zu nichts nützen (nugae difficiles). —

So wie dem Genauen das Rohe, ſo iſt dem Subtilen das Grobe entgegengeſetzt.

Aus der Natur des Irrthums, in deſſen Begriffe, wie wir bemerkten, außer der Falſchheit, noch der Schein

Schein der Wahrheit als ein weſentliches Merkmal enthalten iſt, ergiebt ſich für die Wahrheit unſers Erkenntniſſes folgende wichtige Regel:

Um Irrthümer zu vermeiden — und unvermeidlich iſt wenigſtens abſolut oder ſchlechthin kein Irrthum, ob er es gleich beziehungsweiſe ſeyn kann für die Fälle, da es, ſelbſt auf die Gefahr zu irren, unvermeidlich für uns iſt, zu urtheilen — alſo um Irrthümer zu vermeiden, muß man die Quelle derſelben, den Schein, zu entdecken und zu erklären ſuchen. Das haben aber die wenigſten Philoſophen gethan. Sie haben nur die Irrthümer ſelbſt zu widerlegen geſucht, ohne den Schein anzugeben, woraus ſie entſpringen. Dieſe Aufdeckung und Auflöſung des Scheines iſt aber ein weit größeres Verdienſt um die Wahrheit als die directe Widerlegung der Irrthümer ſelbſt, wodurch man die Quelle derſelben nicht verſtopfen und es nicht verhüten kann, daß nicht der nemliche Schein, weil man ihn nicht kennt, in andern Fällen wiederum zu Irrthümern verleite. Denn ſind wir auch überzeugt worden, daß wir geirrt haben: ſo bleiben uns doch, im Fall der Schein ſelbſt, der unſerm Irrthume zum Grunde liegt, nicht gehoben iſt, noch Skrupel übrig, ſo wenig wir auch zu deren Rechtfertigung vorbringen können.

Durch Erklärung des Scheins läßt man überdies auch dem Irrenden eine Art von Billigkeit wiederfahren. Denn es wird niemand zugeben, daß er ohne irgend einen Schein der Wahrheit geirrt habe, der vielleicht auch einen Scharfſinnigern hätte täuſchen können, weil es hierbey auf ſubjective Gründe ankommt.

Ein Irrthum, wo der Schein auch dem gemeinen Verſtande (ſenſus communis) offenbar iſt, heißt eine *Abgeſchmacktheit* oder *Ungereimtheit*. Der Vorwurf der Abſurdität iſt immer ein perſönlicher Tadel, den man vermeiden muß, insbeſondre bey Widerlegung der Irrthümer.

Denn demjenigen, welcher eine Ungereimtheit behauptet, iſt ſelbſt doch der Schein, der dieſer offenbaren Falſchheit zum Grunde liegt, nicht offenbar. Man muß ihm dieſen Schein erſt offenbar *machen*. Beharrt er auch alsdann noch dabey, ſo iſt er freylich abgeſchmackt; aber dann iſt auch weiter nichts mehr mit ihm anzufangen. Er hat ſich dadurch aller weitern Zurechtweiſung und Widerlegung eben ſo unfähig als unwürdig gemacht. Denn man kann eigentlich Keinem *beweiſen*, daß er ungereimt ſey; hierbey wäre alles Vernünfteln vergeblich. Wenn man die Ungereimtheit beweiſt: ſo redet man nicht mehr mit dem Irrenden, ſondern mit dem Vernünftigen. Aber da iſt die Aufdeckung der Ungereimtheit (deductio ad abſurdum) nicht nöthig.

Einen *abgeſchmackten* Irrthum kann man auch einen ſolchen nennen, dem nichts, auch *nicht einmal der Schein* zur Entſchuldigung dient; ſo

wie

wie ein *grober* Irrthum ein Irrthum iſt, welcher Unwiſſenheit im gemeinen Erkenntniſſe oder Verſtoß wider gemeine Aufmerkſamkeit beweiſet.

Irrthum in *Principien* iſt größer als *in ihrer Anwendung.*

Ein *äußeres* Merkmal oder ein *äußerer* Probierſtein der Wahrheit iſt die Vergleichung unſerer eigenen mit Anderer Urtheilen, weil das Subjective nicht allen Andern auf gleiche Art beywohnen wird, mithin der Schein dadurch erklärt werden kann. Die *Unvereinbarkeit* Anderer Urtheile mit den unſrigen iſt daher als ein äußeres Merkmal des Irrthums und als ein Wink anzuſehen, unſer Verfahren im Urtheilen zu unterſuchen, aber darum nicht ſo fort zu verwerfen. Denn man kann doch vielleicht recht haben *in der Sache* und nur unrecht *in der Manier*, d. i. dem Vortrage.

Der gemeine Menſchenverſtand (ſenſus communis) iſt auch an ſich ein Probierſtein, um die Fehler des *künſtlichen* Verſtandesgebrauchs zu entdecken. Das heißt: ſich im *Denken*, oder im ſpekulativen Vernunftgebrauche durch den gemeinen Verſtand *orientiren*, wenn man den *gemeinen* Verſtand als Probe zu Beurtheilung der Richtigkeit des *ſpekulativen* gebraucht.

Allgemeine Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrthums überhaupt ſind 1) ſelbſt zu denken, 2) ſich in der Stelle eines Andern zu denken, und 3) jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken. — Die Maxime des Selbſtdenkens kann man die aufgeklärte; die Maxime ſich in Anderer Geſichtspunkte im Denken zu verſetzen, die erweiterte; und die Maxime, jederzeit mit ſich ſelbſt einſtimmig zu denken, die conſequente oder bündige Denkart nennen.

VIII.

C) Logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes der Qualität nach. — Klarheit. — Begriff eines Merkmals überhaupt. — Verſchiedene Arten der Merkmale. — Beſtimmung des logiſchen Weſens einer Sache. — Unterſchied deſſelben vom Realweſen. — Deutlichkeit, ein höherer Grad der Klarheit. — Aeſthetiſche und logiſche Deutlichkeit. — Unterſchied zwiſchen analytiſcher und ſynthetiſcher Deutlichkeit.

Das menſchliche Erkenntniß iſt von Seiten des Verſtandes discurſiv; d. h. es geſchieht durch Vorſtellungen, die das, was mehreren Dingen gemein iſt, zum Erkenntnißgrunde machen, mithin durch Merkmale,

male, als ſolche. — Wir erkennen alſo Dinge nur durch Merkmale; und das heißt eben Erkennen, welches von Kennen herkommt.

Ein Merkmal iſt dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniß deſſelben ausmacht; oder — welches daſſelbe iſt — eine Partialvorſtellung, ſo fern ſie als Erkenntnißgrund der ganzen Vorſtellung betrachtet wird. — Alle unſre Begriffe ſind demnach Merkmale und alles Denken iſt nichts anders als ein Vorſtellen durch Merkmale.

Ein jedes Merkmal läßt ſich von zwey Seiten betrachten:

Erſtlich, als Vorſtellung an ſich ſelbſt;

Zweytens, als gehörig wie ein Theilbegriff zu der ganzen Vorſtellung eines Dinges und dadurch als Erkenntnißgrund dieſes Dinges ſelbſt.

Alle Merkmale, als Erkenntnißgründe betrachtet, ſind von zwiefachem Gebrauche, entweder einem innerlichen oder einem äußerlichen. Der innere Gebrauch beſteht in der Ableitung, um durch Merkmale als ihre Erkenntnißgründe, die Sache ſelbſt zu erkennen. Der äußere Gebrauch beſteht in der Vergleichung, ſofern wir durch Merkmale ein Ding mit andern nach den Regeln der Identität oder Diverſität vergleichen können.

Es giebt unter den Merkmalen mancherley ſpecifiſche Unterſchiede, auf die ſich folgende Klaſſifikation derſelben gründet.

1) Analytiſche oder ſynthetiſche Merkmale. — Jene ſind Theilbegriffe meines wirklichen Begriffs (die ich darinn ſchon denke), dieſe dagegen ſind Theilbegriffe des bloß möglichen ganzen Begriffs (der alſo durch eine Syntheſis mehrerer Theile erſt werden ſoll.) — Erſtere ſind alle Vernunftbegriffe, die letztern können Erfahrungsbegriffe ſeyn.

2) Coordinirte oder ſubordinirte. — Dieſe Eintheilung der Merkmale betrifft ihre Verknüpfung nach oder unter einander.

Coordinirt ſind die Merkmale, ſofern ein jedes derſelben als ein unmittelbares Merkmal der Sache vorgeſtellt wird; und ſubordinirt, ſo fern ein Merkmal nur vermittelſt des andern an dem Dinge vorgeſtellt wird. — Die Verbindung coordinirter Merkmale zum Ganzen des Begriffs heißt ein Aggregat; die Verbindung ſubordinirter Merkmale, eine Reihe. Jene, die Aggregation coordinirter Merkmale macht die Totalität des Begriffs aus, die aber in Anſehung ſynthetiſcher empiriſcher Begriffe nie vollendet ſeyn kann, ſondern einer geraden Linie ohne Gränzen gleicht.

Die Reihe ſubordinirter Merkmale ſtößt a parte ante oder auf Seiten der Gründe, an unauflösliche Begriffe, die ſich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern laſſen; a parte poſt, oder in Anſehung der Folgen hingegen iſt ſie unendlich, weil wir zwar ein höchſtes genus, aber keine unterſte ſpecies haben.

Mit der Syntheſis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinirter Merkmale wächſt die extenſive oder ausgebreitete Deutlichkeit; ſo wie mit der weitern Analyſis der Begriffe in der Reihe ſubordinirter Merkmale die intenſive oder tiefe Deutlichkeit. Dieſe letztere Art der Deutlichkeit, da ſie nothwendig zur Gründlichkeit und Bündigkeit des Erkenntniſſes dient, iſt darum hauptſächlich Sache der Philoſophie und wird insbeſondre in metaphyſiſchen Unterſuchungen am höchſten getrieben.

3) Bejahende oder verneinende Merkmale. — Durch jene erkennen wir, was das Ding iſt; durch dieſe, was es nicht iſt.

Die verneinenden Merkmale dienen dazu, uns von Irrthümern abzuhalten. Daher ſind ſie unnöthig, da wo es unmöglich iſt, zu irren, und nur nöthig und von Wichtigkeit in denjenigen Fällen, wo ſie uns von einem wichtigen Irrthume abhalten, in den wir leicht gerathen können. So ſind z. B. in Anſehung des

des Begriffs von einem Weſen wie Gott, die verneinenden Merkmale ſehr nöthig und wichtig.

Durch bejahende Merkmale wollen wir alſo etwas verſtehen; durch verneinende — in die man alle Merkmale insgeſammt verwandeln kann — nur nicht mißverſtehen oder darinn nur nicht irren, ſollten wir auch nichts davon kennen lernen.

4) Wichtige und fruchtbare oder leere und unwichtige Merkmale. —

Ein Merkmal iſt wichtig und fruchtbar, wenn es ein Erkenntnißgrund von großen und zahlreichen Folgen iſt, theils in Anſehung ſeines innern Gebrauchs — des Gebrauchs in der Ableitung — ſo fern es hinreichend iſt, um dadurch ſehr viel an der Sache ſelbſt zu erkennen; — theils in Rückſicht auf ſeinen äußern Gebrauch — den Gebrauch in der Vergleichung — ſo fern es dazu dient, ſowohl die Aehnlichkeit eines Dinges mit vielen andern als auch die Verſchiedenheit deſſelben von vielen andern zu erkennen.

Uebrigens müſſen wir hier die logiſche Wichtigkeit und Fruchtbarkeit von der praktiſchen — der Nützlichkeit und Brauchbarkeit unterſcheiden.

5) Zureichende und nothwendige oder unzureichende und zufällige Merkmale. —

Ein Merkmal iſt zureichend, ſo fern es hinreicht, das Ding jederzeit von allen andern zu unterſcheiden;

ſcheiden; widrigenfalls iſt es unzureichend, wie z. B. das Merkmal des Bellens vom Hunde. — Die Hinlänglichkeit der Merkmale iſt aber ſo gut wie ihre Wichtigkeit nur in einem relativen Sinne zu beſtimmen, in Beziehung auf die Zwecke, welche durch ein Erkenntniß beabſichtiget werden.

Nothwendige Merkmale ſind endlich diejenigen, die jederzeit bey der vorgeſtellten Sache müſſen anzutreffen ſeyn. Dergleichen Merkmale heißen auch weſentliche, und ſind den auſſerweſentlichen und zufälligen entgegen geſetzt, die von dem Begriffe des Dinges getrennt werden können.

Unter den nothwendigen Merkmalen giebt es aber noch einen Unterſchied. —

Einige derſelben kommen dem Dinge zu als Gründe andrer Merkmale von Einer und derſelben Sache; andre dagegen nur als Folgen von andern Merkmalen.

Die erſtern ſind primitive und conſtitutive Merkmale (conſtitutiva, eſſentialia in ſenſu ſtrictiſſimo); die andern heißen Attribute (conſectaria, rationata), und gehören zwar auch zum Weſen des Dinges, aber nur, ſo fern ſie aus jenen weſentlichen Stücken deſſelben erſt abgeleitet werden müſſen; wie z. B. die drey Winkel im Begriffe eines Triangels aus den drey Seiten.

Die auſſerweſentlichen Merkmale ſind auch wieder von zwiefacher Art; ſie betreffen entweder innere Beſtimmungen eines Dinges (modi) oder deſſen äußere Verhältniſſe (relationes). So bezeichnet z. B. das Merkmal der Gelehrſamkeit eine innere Beſtimmung des Menſchen; Herr oder Knecht ſeyn, nur ein äußeres Verhältniß deſſelben.

Der Inbegriff aller weſentlichen Stücke eines Dinges oder die Hinlänglichkeit der Merkmale deſſelben der Coordination oder der Subordination nach, iſt das Weſen (complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato ſufficientium; ſ. complexus notarum, conceptum aliquem primitive conſtituentium).

Bey dieſer Erklärung müſſen wir aber hier ganz und gar nicht an das Real- oder Natur-Weſen der Dinge denken, das wir überall nicht einzuſehen vermögen. Denn da die Logik von allem Inhalte des Erkenntniſſes, folglich auch von der Sache ſelbſt abſtrahirt: ſo kann in dieſer Wiſſenſchaft lediglich nur von dem logiſchen Weſen der Dinge die Rede ſeyn. Und dieſes können wir leicht einſehen. Denn dazu gehört weiter nichts als die Erkenntniß aller der Prädikate, in Anſehung deren ein Object durch ſeinen Begriff beſtimmt iſt; anſtatt daß zum Real-Weſen des Dinges (Eſſe rei) die Erkenntniß derjenigen Prädikate erfordert wird, von denen alles, was zu ſeinem Daſeyn gehört,

als

als Beſtimmungsgründen, abhängt. — Wollen wir z. B. das logiſche Weſen des Körpers beſtimmen: ſo haben wir gar nicht nöthig die Data hierzu in der Natur aufzuſuchen; — wir dürfen unſre Reflexion nur auf die Merkmale richten, die als weſentliche Stücke (conſtitutiva, rationes) den Grundbegriff deſſelben urſprünglich conſtituiren. Denn das logiſche Weſen iſt ja ſelbſt nichts anders, als *der erſte Grundbegriff aller nothwendigen Merkmale eines Dinges* (Eſſe conceptus).

Die erſte Stufe der Vollkommenheit unſers Erkenntniſſes der Qualität nach, iſt alſo die Klarheit deſſelben. Eine zweyte Stufe, oder ein höherer Grad der Klarheit, iſt die *Deutlichkeit*. Dieſe beſteht in der **Klarheit** der *Merkmale*.

Wir müſſen hier *zuvörderſt* die logiſche Deutlichkeit überhaupt von der äſthetiſchen unterſcheiden. — Die logiſche beruht auf der objectiven, die äſthetiſche auf der ſubjectiven Klarheit der Merkmale. Jene iſt eine Klarheit *durch Begriffe*, dieſe eine Klarheit durch *Anſchauung*. Die letztere Art der Deutlichkeit beſteht alſo in einer bloßen *Lebhaftigkeit* und *Verſtändlichkeit*, d. h. in einer bloßen Klarheit durch Beyſpiele in concreto (denn verſtändlich kann vieles ſeyn, was doch nicht deutlich iſt, und umgekehrt kann Vieles deutlich ſeyn, was doch ſchwer zu verſtehen iſt,

iſt, weil es bis auf entfernte Merkmale zurückgeht, deren Verknüpfung mit der Anſchauung nur durch eine lange Reihe möglich iſt.)

Die objective Deutlichkeit verurſacht öfters ſubjective Dunkelheit und umgekehrt. Daher iſt die logiſche Deutlichkeit nicht ſelten nur zum Nachtheil der äſthetiſchen möglich und umgekehrt wird oft die äſthetiſche Deutlichkeit durch Beyſpiele und Gleichniſſe, die nicht genau paſſen, ſondern nur nach einer Analogie genommen werden, der logiſchen Deutlichkeit ſchädlich. — Ueberdies ſind auch Beyſpiele überhaupt keine Merkmale und gehören nicht als Theile zum Begriffe, ſondern als Anſchauungen nur zum Gebrauche des Begriffs. Eine Deutlichkeit durch Beyſpiele — die bloße Verſtändlichkeit — iſt daher von ganz anderer Art als die Deutlichkeit durch Begriffe als Merkmale. — In der Verbindung beyder, der äſthetiſchen oder popularen mit der ſcholaſtiſchen oder logiſchen Deutlichkeit, beſteht die *Helligkeit*. Denn unter einem *hellen Kopfe* denkt man ſich das Talent einer lichtvollen, der Faſſungskraft des *gemeinen Verſtandes* angemeſſenen Darſtellung abſtracter und gründlicher Erkenntniſſe.

Was nun *hiernächſt* insbeſondre die logiſche Deutlichkeit betrifft: ſo iſt ſie eine *vollſtändige* Deutlichkeit zu nennen, ſo fern alle Merkmale, die zuſammen genommen den ganzen Begriff ausmachen, bis zur Klarheit gekommen ſind. — Ein *vollſtändig* oder complet deutlicher Begriff kann es nun hinwiederum ſeyn, entweder in Anſehung der Totalität ſeiner coordinirten, oder in Rückſicht auf die Totalität ſeiner ſubordinirten Merkmale. In der totalen Klarheit der coordinirten Merkmale beſteht die extenſiv vollſtändige oder zureichende Deutlichkeit eines Begriffs, die auch die Ausführlichkeit heißt. Die totale Klarheit der ſubordinirten Merkmale macht die intenſiv vollſtändige Deutlichkeit aus — die Profundität. —

Die erſtere Art der logiſchen Deutlichkeit kann auch die äußere Vollſtändigkeit (completudo externa), ſo wie die andre, die innere Vollſtändigkeit (completudo interna) der Klarheit der Merkmale genannt werden. Die letztere läßt ſich nur von reinen Vernunftbegriffen und von willkührlichen Begriffen, nicht aber von empiriſchen erlangen.

Die extenſive Größe der Deutlichkeit, ſo fern ſie nicht abundant iſt, heißt Präciſion (Abgemeſſenheit). Die Ausführlichkeit (completudo) und Abgemeſſenheit (praeciſio) zuſammen, machen die Angemeſſenheit aus (cognitionem, quae rem adaequat); und in der intenſiv-adäquaten Erkenntniß in der Profundität, verbunden mit der extenſiv adäquaten in der Ausführlichkeit und Präciſion, beſteht (der Qualität nach) die vollendete Vollkommenheit eines Erkenntniſſes (conſummata cognitionis perfectio).

Da es, wie wir bemerkt haben, das Geſchäft der Logik iſt, *klare Begriffe deutlich zu machen*: ſo frägt es ſich nun: *Auf welche Art* ſie dieſelben deutlich mache? —

Die Logiker aus der *Wolffiſchen* Schule ſezzen alle Deutlichmachung der Erkenntniſſe in die bloße Zergliederung derſelben. Allein nicht alle Deutlichkeit beruht auf der Analyſis eines gegebenen Begriffs. Dadurch entſteht ſie nur in Anſehung derjenigen Merkmale, die wir ſchon in dem Begriffe dachten, keinesweges aber in Rückſicht auf *die* Merkmale, die zum Begriffe erſt hinzukommen, als Theile des ganzen möglichen Begriffs.

Diejenige Art der Deutlichkeit, die nicht durch Analyſis, ſondern durch Syntheſis der Merkmale entſpringt, iſt die *ſynthetiſche* Deutlichkeit. Und es iſt alſo ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den beyden Sätzen: *Einen deutlichen Begriff machen* und — *einen Begriff deutlich machen.*

Denn wenn ich einen deutlichen Begriff mache: ſo fange ich von den Theilen an und gehe von dieſen zum Ganzen fort. Es ſind hier noch keine Merkmale vorhanden; ich erhalte dieſelben erſt durch die Syntheſis. Aus dieſem ſynthetiſchen Verfahren geht alſo die ſynthetiſche Deutlichkeit hervor, welche meinen Begriff durch das, was *über* denſelben in der (reinen oder empiriſchen) Anſchauung als Merkmal hinzukommt, dem Inhalte nach wirklich erweitert. — Dieſes ſynthetiſchen Verfahrens in Deutlichmachung der Begriffe bedient ſich der Mathematiker und auch der Natur-Philoſoph. Denn alle Deutlichkeit des eigentlich mathematiſchen ſo wie alles Erfahrungserkenntniſſes beruht auf einer ſolchen Erweiterung deſſelben durch Syntheſis der Merkmale.

Wenn ich aber einen Begriff deutlich mache: ſo wächſt durch dieſe bloße Zergliederung mein Erkenntniß ganz und gar nicht dem Inhalte nach. Dieſer bleibt derſelbe; nur die Form wird verändert, indem ich das, was in dem gegebenen Begriffe ſchon lag, nur beſſer unterſcheiden oder mit klärerem Bewußtſeyn erkennen lerne. So wie durch die bloße Illumination einer Charte zu ihr ſelbſt nichts weiter hinzukommt: ſo wird auch durch die bloße Aufhellung eines gegebenen Begriffs vermittelſt der Analyſis ſeiner Merkmale, dieſer Begriff ſelbſt nicht im mindeſten vermehrt.

Zur Syntheſis gehört die Deutlichmachung der Objecte, zur Analyſis die Deutlichmachung der Begriffe. Hier geht das Ganze den Theilen, dort gehen die Theile dem Ganzen vorher. — Der Philoſoph macht nur gegebene Begriffe deutlich. — Zuweilen verfährt man ſynthetiſch, auch wenn der Begriff, den man auf dieſe Art deutlich machen will, ſchon gegeben iſt. Dieſes findet oft ſtatt bey Erfahrungsſätzen, wofern man mit den, in einem gegebenen Begriffe

griffe ſchon gedachten, Merkmalen noch nicht zufrieden iſt.

Das analytiſche Verfahren, Deutlichkeit zu erzeugen, womit ſich die Logik allein beſchäftigen kann, iſt das erſte und hauptſächlichſte Erforderniß bey der Deutlichmachung unſers Erkenntniſſes. Denn je deutlicher unſer Erkenntniß von einer Sache iſt: um ſo ſtärker und wirkſamer kann es auch ſeyn. Nur muß die Analyſis nicht ſo weit gehen, daß darüber der Gegenſtand ſelbſt am Ende verſchwindet.

Wären wir uns alles deſſen bewußt, was wir wiſſen: ſo müßten wir über die große Menge unſerer Erkenntniſſe erſtaunen.

In Anſehung des objectiven Gehaltes unſerer Erkenntniß überhaupt, laſſen ſich folgende Grade denken, nach welchen dieſelbe in dieſer Rückſicht kann geſteigert werden:

Der erſte Grad der Erkenntniß iſt: ſich etwas Vorſtellen;

Der zweyte: ſich mit Bewußtſeyn etwas vorſtellen oder Wahrnehmen (percipere);

Der dritte: etwas Kennen (noſcere) oder ſich etwas in der Vergleichung mit andern Dingen vorſtellen ſowohl der Einerleyheit als der Verſchiedenheit nach;

Der vierte: mit Bewußtſeyn etwas Kennen, d. h. Erkennen (cognoſcere). Die Thiere kennen auch Gegenſtände, aber ſie erkennen ſie nicht.

Der fünfte: etwas Verſtehen (intelligere) d. h. durch den Verſtand vermöge der Begriffe erkennen oder concipiren. Dieſes iſt vom Begreifen ſehr unterſchieden. Concipiren kann man Vieles, obgleich man es nicht begreifen kann, z. B. ein perpetuum mobile, deſſen Unmöglichkeit in der Mechanik gezeigt wird.

Der ſechſte: etwas durch die Vernunft erkennen oder einſehen (perſpicere). — Bis dahin gelangen wir in wenigen Dingen und unſre Erkenntniſſe werden der Zahl nach immer geringer, je mehr wir ſie dem Gehalte nach vervollkommnen wollen.

Der ſiebente endlich: etwas Begreifen (comprehendere) d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unſrer Abſicht hinreichend iſt. — Denn alles unſer Begreifen iſt nur relativ, d. h. zu einer gewiſſen Abſicht hinreichend, ſchlechthin begreifen wir gar nichts. — Nichts kann mehr begriffen werden, als was der Mathematiker demonſtrirt, z. B. daß alle Linien im Cirkel proportional ſind. Und doch begreift er nicht: wie es zugehe, daß eine ſo einfache Figur dieſe Eigenſchaften habe. Das Feld des Verſtehens oder des Verſtandes iſt daher überhaupt weit größer als das Feld des Begreifens oder der Vernunft.

IX.

D) Logiſche Vollkommenheit des Erkenntniſſes der Modalität nach.

Gewißheit. — Begriff des Fürwahrhaltens überhaupt. — Modi des Fürwahrhaltens: Meynen, Glauben, Wiſſen. — Ueberzeugung und Ueberredung. — Zurückhalten und Aufſchieben eines Urtheils. — Vorläufige Urtheile. — Vorurtheile, deren Quellen und Hauptarten. — —

Wahrheit iſt objective Eigenſchaft der Erkenntniß; das Urtheil, wodurch etwas als wahr vorgeſtellt wird — die Beziehung auf einen Verſtand und alſo auf ein beſonderes Subject — iſt ſubjectiv das Fürwahrhalten.

Das Fürwahrhalten iſt überhaupt von zwiefacher Art: ein gewiſſes oder ein ungewiſſes. Das gewiſſe Fürwahrhalten oder die Gewißheit iſt mit dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit verbunden; das ungewiſſe dagegen oder die Ungewißheit, mit dem Bewußtſeyn der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Ge-

Gegentheils. — Das letztere iſt hinwiederum entweder ſo wohl ſubjectiv als objectiv unzureichend; oder zwar objectiv unzureichend, aber ſubjectiv zureichend. Jenes heißt Meynung, dieſes muß Glaube genannt werden.

Es giebt hiernach drey Arten oder Modi des Fürwahrhaltens: Meynen, Glauben und Wiſſen. — Das Meynen iſt ein problematiſches, das Glauben ein aſſertoriſches und das Wiſſen ein apodiktiſches Urtheilen. Denn was ich bloß meyne, das halte ich im Urtheilen, mit Bewußtſeyn nur für problematiſch; was ich glaube, für aſſertoriſch, aber nicht als objectiv, ſondern nur als ſubjectiv nothwendig; (nur für mich geltend) was ich endlich weiß, für apodiktiſch gewiß, d. i. für allgemein und objectiv nothwendig; (für Alle geltend) geſetzt auch, daß der Gegenſtand ſelbſt, auf den ſich dieſes gewiſſe Fürwahrhalten bezieht, eine bloß empiriſche Wahrheit wäre. Denn dieſe Unterſcheidung des Fürwahrhaltens nach den ſo eben genannten drey modis betrifft nur die Urtheilskraft in Anſehung der ſubjectiven Criterien der Subſumtion eines Urtheils unter objective Regeln.

So wäre z. B. unſer Fürwahrhalten der Unſterblichkeit bloß problematiſch: wofern wir nur ſo handeln, als ob wir unſterblich wären; aſſertoriſch aber, ſo fern wir glauben, daß wir unſterblich ſind; und apodiktiſch endlich: ſo fern wir Alle wüßten, daß es ein anderes Leben nach dieſem giebt.

Zwiſchen Meynen, Glauben und Wiſſen findet demnach ein weſentlicher Unterſchied ſtatt, den wir hier noch genauer und ausführlicher aus einander ſetzen wollen.

1) Meynen. — Das Meynen oder das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der weder ſubjectiv noch objectiv hinreichend iſt, kann als ein vorläufiges Urtheilen (ſub conditione ſuſpenſiva ad interim) angeſehen werden, deſſen man nicht leicht entbehren kann. Man muß erſt meynen, ehe man annimmt und behauptet, ſich dabey aber auch hüten, eine Meynung für etwas mehr als bloße Meynung zu halten. — Vom Meynen fangen wir größtentheils bey allem unſerm Erkennen an. Zuweilen haben wir ein dunkles Vorgefühl von der Wahrheit; eine Sache ſcheint uns Merkmale der Wahrheit zu enthalten; — wir ahnen ihre Wahrheit ſchon, noch ehe wir ſie mit beſtimmter Gewißheit erkennen.

Wo findet nun aber das bloße Meynen eigentlich ſtatt? — In keinen Wiſſenſchaften, welche Erkenntniſſe a priori enthalten; alſo weder in der Mathematik, noch in der Metaphyſik, noch in der Moral, ſondern lediglich in empiriſchen Erkenntniſſen — in der Phyſik, der Pſychologie u. dgl. Denn es iſt an

ſich

ſich ungereimt, *a priori zu meynen*. Auch könnte in der That nichts lächerlicher ſeyn, als z. B. in der Mathematik nur zu meynen. Hier, ſo wie in der Metaphyſik und Moral, gilt es: *entweder zu wiſſen oder nicht zu wiſſen*. — *Meynungsſachen* können daher immer nur Gegenſtände einer Erfahrungserkenntniß ſeyn, die *an ſich* zwar möglich, aber nur *für uns* unmöglich iſt nach den empiriſchen Einſchränkungen und Bedingungen unſers Erfahrungsvermögens und dem davon abhängenden Grade dieſes Vermögens, den wir beſitzen. So iſt z. B. der *Aether* der neuern Phyſiker eine bloße Meynungsſache. Denn von dieſer, ſo wie von jeder Meynung überhaupt, welche ſie auch immer ſeyn möge, ſehe ich ein: daß das Gegentheil doch vielleicht könne bewieſen werden. Mein Fürwahrhalten iſt alſo hier objectiv ſo wohl als ſubjectiv unzureichend, obgleich es an ſich betrachtet, vollſtändig werden kann.

2) *Glauben*. — Das Glauben oder das Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objectiv unzureichend, aber ſubjectiv zureichend iſt, bezieht ſich auf Gegenſtände, in Anſehung deren man nicht allein nichts wiſſen, ſondern auch nichts meynen, ja auch nicht einmal Wahrſcheinlichkeit vorwenden, ſondern bloß gewiß ſeyn kann, daß es nicht widerſprechend iſt, ſich dergleichen Gegenſtände ſo zu denken, wie man ſie ſich denkt. Das Uebrige hierbey iſt ein *freyes* Fürwahrhalten, welches nur in practiſcher a priori

gegebener Abſicht nöthig iſt, — alſo ein Fürwahrhalten deſſen, was ich aus *moraliſchen* Gründen annehme und zwar ſo, daß ich gewiß bin, das *Gegentheil* könne nie bewieſen werden. *)

Sachen

---

*) Das Glauben iſt kein beſonderer Erkenntnißquell. Es iſt eine Art des mit Bewußtſeyn unvollſtändigen Fürwahrhaltens, und unterſcheidet ſich, wenn es, als auf beſondre Art Objecte (die nur für's Glauben gehören) reſtringirt, betrachtet wird, vom Meynen nicht durch den Grad, ſondern durch das Verhältniß, was es als Erkenntniß zum Handeln hat. So bedarf z. B. der Kaufmann, um einen Handel einzuſchlagen, daß er nicht bloß meyne, es werde dabey was zu gewinnen ſeyn, ſondern daß er's glaube, d. i. daß ſeine Meynung zur Unternehmung aufs Ungewiſſe zureichend ſey. — Nun haben wir theoretiſche Erkenntniſſe (vom Sinnlichen), darinn wir es zur Gewißheit bringen können und in Anſehung alles deſſen, was wir menſchliches Erkenntniß nennen können, muß das Letztere möglich ſeyn. Eben ſolche gewiſſe Erkenntniſſe und zwar gänzlich a priori haben wir in practiſchen Geſetzen; allein dieſe gründen ſich auf ein überſinnliches Princip (der Freyheit) und zwar *in uns ſelbſt*, als ein Princip der practiſchen Vernunft. Aber dieſe practiſche Vernunft iſt eine Cauſſalität in Anſehung eines gleichfalls überſinnlichen Objects, *des höchſten Guts*, welches in der Sinnenwelt durch unſer Vermögen nicht möglich iſt. Gleichwohl muß die Natur als Object unſrer theoretiſchen Vernunft dazu zuſammen ſtimmen; denn es ſoll in der Sinnenwelt die *Folge* oder *Wirkung* von dieſer Idee angetroffen werden. — Wir ſollen alſo handeln, um dieſen Zweck wirklich zu machen.

Wir finden in der Sinnenwelt auch Spuren einer *Kunſtweisheit*; und nun glauben wir: die Welturſache wirke auch mit *moraliſcher* Weisheit zum höchſten Gut. Dieſes iſt ein Fürwahrhalten, welches genug

iſt

Sachen des Glaubens ſind alſo 1) keine Gegenſtände des empiriſchen Erkenntniſſes. Der ſoge-

iſt zum Handeln, d. i. ein Glaube. — Nun bedürfen wir dieſen nicht zum Handeln nach moraliſchen Geſetzen, denn die werden durch practiſche Vernunft allein gegeben; aber wir bedürfen der Annahme einer höchſten Weisheit zum Object unſers moraliſchen Willens, worauf wir außer der bloßen Rechtmäßigkeit unſerer Handlungen nicht umhin können, unſre Zwecke zu richten. Obgleich dieſes objectiv keine nothwendige Beziehung unſrer Willkühr wäre: ſo iſt das höchſte Gut doch ſubjectiv nothwendig das Object eines guten (ſelbſt menſchlichen) Willens, und der Glaube an die Erreichbarkeit deſſelben wird dazu nothwendig vorausgeſetzt.

Zwiſchen der Erwerbung einer Erkenntniß durch Erfahrung (a poſteriori) und durch die Vernunft (a priori) giebt es kein Mittleres. Aber zwiſchen der Erkenntniß eines Objects und der bloßen Vorausſetzung der Möglichkeit deſſelben giebt es ein Mittleres, nemlich einen empiriſchen oder einen Vernunftgrund die letztere anzunehmen in Beziehung auf eine nothwendige Erweiterung des Feldes möglicher Objecte über diejenige, deren Erkenntniß uns möglich iſt. Dieſe Nothwendigkeit findet nur in Anſehung deſſen ſtatt, da das Object als practiſch und durch Vernunft practiſch nothwendig erkannt wird; denn zum Behuf der bloßen Erweiterung der theoretiſchen Erkenntniß etwas anzunehmen, iſt jederzeit zufällig. — Dieſe practiſch nothwendige Vorausſetzung eines Objects iſt die der Möglichkeit des höchſten Guts als Objects der Willkühr, mithin auch der Bedingung dieſer Möglichkeit (Gott, Freyheit und Unſterblichkeit). Dieſes iſt eine ſubjective Nothwendigkeit, die Realität des Objects um der nothwendigen Willensbeſtimmung halber anzunehmen. Dies iſt der caſus extraordinarius, ohne welchen die practiſche Vernunft ſich nicht in Anſehung ihres nothwendigen Zwecks erhalten kann und es kommt ihr hier favor neceſſitatis zu ſtatnannte hiſtoriſche Glaube kann daher eigentlich auch nicht Glaube genannt und als ſolcher dem Wiſſen ent-

gegen

ten in ihrem eigenen Urtheil. — Sie kann kein Object logiſch erwerben, ſondern ſich nur allein widerſetzen, was ſie im Gebrauch dieſer Idee, die ihr practiſch angehört, hindert.

Dieſer Glaube iſt die Nothwendigkeit, die objective Realität eines Begriffs (vom höchſten Gut) d. i. die Möglichkeit ſeines Gegenſtandes, als a priori nothwendigen Objects der Willkühr anzunehmen. — Wenn wir bloß auf Handlungen ſehen: ſo haben wir dieſen Glauben nicht nöthig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Beſitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern: ſo müſſen wir annehmen, daß dieſer durchaus möglich ſey. — Ich kann alſo nur ſagen: Ich ſehe mich durch meinen Zweck nach Geſetzen der Freyheit genöthiget, ein höchſtes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen Andern durch Gründe nöthigen. (der Glaube iſt frey.)

Der Vernunftglaube kann alſo nie aufs theoretiſche Erkenntniß gehen; denn da iſt das objectiv unzureichende Fürwahrhalten blos Meynung. Er iſt blos eine Vorausſetzung der Vernunft in ſubjectiver, aber abſolutnothwendiger practiſcher Abſicht. Die Geſinnung nach moraliſchen Geſetzen führt auf ein Object der durch reine Vernunft beſtimmbaren Willkühr. Das Annehmen der Thunlichkeit dieſes Objects und alſo auch der Wirklichkeit der Urſache dazu iſt ein moraliſcher Glaube oder ein freyes und in moraliſcher Abſicht der Vollendung ſeiner Zwecke nothwendiges Fürwahrhalten. —

Fides iſt eigentlich Treue im pacto oder ſubjectives Zutrauen zu einander, daß einer dem Andern ſein Verſprechen halten werde — Treue und Glauben. Das erſte, wenn das pactum gemacht iſt; das zweyte, wenn man es ſchließen ſoll. —

Nach

gegen geſetzt werden, da er ſelbſt ein Wiſſen ſeyn kann. Das Fürwahrhalten auf ein Zeugniß iſt weder dem Grade noch der Art nach vom Fürwahrhalten durch eigene Erfahrung unterſchieden.

II) auch keine Objecte des Vernunfterkenntniſſes (Erkenntniſſes a priori), weder des theoretiſchen, z. B. in der Mathematik und Metaphyſik; noch des practiſchen in der Moral.

Mathematiſche Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugniſſe zwar glauben, weil Irrthum hier theils nicht leicht möglich iſt, theils auch leicht entdeckt werden kann; aber man kann ſie auf dieſe Art doch nicht wiſſen. Philoſophiſche Vernunftwahrheiten laſſen ſich aber auch nicht einmal glauben; ſie müſſen lediglich gewußt werden; denn Philoſophie leidet in ſich keine bloße Ueberredung. — Und was insbeſondre die Gegenſtände des practiſchen Vernunfterkenntniſſes in der Moral — die Rechte und Pflichten — betrifft: ſo kann in Anſehung dieſer eben ſo wenig ein bloßes Glauben ſtatt finden. Man muß völlig gewiß ſeyn: ob etwas recht oder unrecht, pflichtmäßig oder pflichtwidrig, erlaubt oder unerlaubt ſey. Aufs Ungewiſſe kann man in moraliſchen Dingen nichts wagen; —

Nach der Analogie iſt die practiſche Vernunft gleichſam der Promittent, der Menſch der Promiſſarius, das erwartete Gute aus der That das Promiſſum.

nichts, *auf die Gefahr des Verſtoßes gegen das Geſetz*, beſchließen. So iſt es z. B. für den Richter nicht genug, daß er *bloß glaube*, der eines Verbrechens wegen Angeklagte habe dieſes Verbrechen wirklich begangen. Er muß es (juridiſch) wiſſen, oder handelt gewiſſenlos.

III) Nur ſolche Gegenſtände ſind Sachen des Glaubens, bey denen das Fürwahrhalten nothwendig frey, d. h. nicht durch objective, von der Natur und dem Intereſſe des Subjects unabhängige, Gründe der Wahrheit beſtimmt iſt.

Das Glauben giebt daher auch wegen der bloß ſubjectiven Gründe keine Ueberzeugung, die ſich mittheilen läßt und allgemeine Beyſtimmung gebietet, wie die Ueberzeugung, die aus dem Wiſſen kommt. Ich *ſelbſt* kann nur von der Gültigkeit und Unveränderlichkeit meines practiſchen Glaubens gewiß ſeyn und mein Glaube an die Wahrheit eines Satzes oder die Wirklichkeit eines Dinges iſt das, was, in Beziehung auf mich, nur die Stelle eines Erkenntniſſes vertritt, ohne ſelbſt ein Erkenntniß zu ſeyn.

Moraliſch *ungläubig* iſt der, welcher nicht dasjenige annimmt, was zu wiſſen zwar *unmöglich*, aber voraus zu ſetzen, *moraliſch nothwendig* iſt. Dieſer Art des Unglaubens liegt immer Mangel an moraliſchem Intereſſe zum Grunde. Je größer die moraliſche Geſinnung eines Menſchen iſt: deſto feſter

und

und lebendiger wird auch ſein Glaube ſeyn an alles dasjenige, was er aus dem moraliſchen Intereſſe in practiſch nothwendiger Abſicht anzunehmen und vorauszuſetzen ſich genöthiget fühlt.

3) Wiſſen. — Das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der ſowohl objectiv als ſubjectiv zureichend iſt, oder die Gewißheit iſt entweder empiriſch oder rational, je nachdem ſie entweder auf Erfahrung — die eigene ſowohl als die fremde mitgetheilte, — oder auf Vernunft ſich gründet. Dieſe Unterſcheidung bezieht ſich alſo auf die beyden Quellen, woraus unſer geſammtes Erkenntniß geſchöpft wird: die Erfahrung und die Vernunft.

Die rationale Gewißheit iſt hinwiederum entweder mathematiſche oder philoſophiſche Gewißheit. Jene iſt intuitiv, dieſe discurſiv.

Die mathematiſche Gewißheit heißt auch Evidenz, weil ein intuitives Erkenntniß klärer iſt als ein discurſives. Obgleich alſo beydes, das mathematiſche und das philoſophiſche Vernunfterkenntniß an ſich gleich gewiß iſt: ſo iſt doch die Art der Gewißheit in beyden verſchieden. —

Die empiriſche Gewißheit iſt eine urſprüngliche (originarie empirica), ſofern ich von etwas aus eigener Erfahrung, und eine abgeleitete (derivative empirica), ſofern ich durch fremde Erfahrung wovon gewiß werde. Dieſe letztere pflegt auch die *hiſtoriſche* Gewißheit genannt zu werden.

Die rationale Gewißheit unterſcheidet ſich von der empiriſchen durch das Bewußtſeyn der *Nothwendigkeit*, das mit ihr verbunden iſt; — ſie iſt alſo eine *apodiktiſche*, die empiriſche dagegen nur eine *aſſertoriſche* Gewißheit. — Rational gewiß iſt man von dem, was man auch ohne alle Erfahrung a priori würde eingeſehen haben. Unſre Erkenntniſſe können daher Gegenſtände der Erfahrung betreffen und die Gewißheit davon kann doch empiriſch und rational zugleich ſeyn, ſo fern wir nemlich einen empiriſch gewiſſen Satz aus Principien a priori erkennen.

Rationale Gewißheit können wir nicht von Allem haben; aber da, wo wir ſie haben können, müſſen wir ſie der empiriſchen vorziehen.

Alle Gewißheit iſt entweder eine *unvermittelte* oder eine *vermittelte*, d. h. ſie bedarf entweder eines Beweiſes, oder iſt keines Beweiſes fähig und bedürftig. — Wenn auch noch ſo Vieles in unſerm Erkenntniſſe nur mittelbar, d. h. nur durch einen Beweis gewiß iſt: ſo muß es doch auch etwas *Indemonſtrables* oder *unmittelbar Gewiſſes* geben und unſer geſammtes Erkenntniß muß von *unmittelbar gewiſſen* Sätzen ausgehen.

Die Beweiſe, auf denen alle vermittelte oder mittelbare Gewißheit eines Erkenntniſſes beruht, ſind ent-

we-

weder directe oder indirecte d. h. apagogiſche Beweiſe. — Wenn ich eine Wahrheit aus ihren Gründen beweiſe: ſo führe ich einen directen Beweis für dieſelbe; und wenn ich von der Falſchheit des Gegentheils auf die Wahrheit eines Satzes ſchließe, einen apagogiſchen. Soll aber dieſer letztere, Gültigkeit haben: ſo müſſen ſich die Sätze contradictoriſch oder diametraliter entgegen geſetzt ſeyn. Denn zwey einander bloß contrair entgegengeſetzte Sätze (contrarie oppoſita) können beyde falſch ſeyn. Ein Beweis, welcher der Grund mathematiſcher Gewißheit iſt, heißt Demonſtration und der der Grund philoſophiſcher Gewißheit iſt, ein acroamatiſcher Beweis. Die weſentlichen Stücke eines jeden Beweiſes überhaupt ſind die Materie und die Form deſſelben; oder der Beweisgrund und die Conſequenz.

Vom Wiſſen kommt Wiſſenſchaft her, worunter der Inbegriff einer Erkenntniß, als Syſtem, zu verſtehen iſt. Sie wird der gemeinen Erkenntniß entgegen geſetzt, d. i. dem Inbegriff einer Erkenntniß, als bloßem Aggregate. Das Syſtem beruht auf einer Idee des Ganzen, welche den Theilen vorangeht; beym gemeinen Erkenntniſſe dagegen oder dem bloßen Aggregate von Erkenntniſſen gehen die Theile dem Ganzen vorher. — Es giebt hiſtoriſche und Vernunftwiſſenſchaften.

In einer Wiſſenſchaft *wiſſen* wir oft nur die *Erkenntniſſe*, aber nicht die dadurch *vorgeſtellten Sachen*; alſo kann es eine Wiſſenſchaft von demjenigen geben, wovon unſre Erkenntniß kein Wiſſen iſt.

Aus den bisherigen Bemerkungen über die Natur und die Arten des Fürwahrhaltens können wir nun das allgemeine Reſultat ziehen: daß alſo alle unſre Ueberzeugung entweder *logiſch* oder *practiſch* ſey. — Nemlich wenn wir wiſſen, daß wir frey ſind von allen ſubjectiven Gründen und doch das Fürwahrhalten zureichend iſt, ſo ſind wir *überzeugt* und zwar *logiſch* oder aus *objectiven* Gründen überzeugt. (das Object iſt gewiß.)

Das complete Fürwahrhalten aus ſubjectiven Gründen, die in *practiſcher Beziehung* ſo viel als objective gelten, iſt aber auch Ueberzeugung, nur nicht logiſche, ſondern *practiſche* (*ich bin gewiß*). Und dieſe practiſche Ueberzeugung oder dieſer *moraliſche Vernunftglaube* iſt oft feſter als alles Wiſſen. Beym Wiſſen hört man noch auf Gegengründe, aber beym Glauben nicht; weil es hierbey nicht auf objective Gründe, ſondern auf das moraliſche Intereſſe des Subjects ankommt. *)

---

*) Dieſe practiſche Ueberzeugung iſt alſo der *moraliſche Vernunftglaube*, der allein im eigentlichſten Verſtande ein Glaube genannt und als ſolcher dem Wiſſen und

Der Ueberzeugung ſteht die *Ueberredung* entgegen; ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, von denen man nicht weiß, ob ſie bloß ſubjectiv oder auch objectiv ſind.

Die Ueberredung geht oft der Ueberzeugung vorher. Wir ſind uns vieler Erkenntniſſe nur ſo bewußt, daß wir nicht urtheilen können, ob die Gründe unſers Fürwahrhaltens objectiv oder ſubjectiv ſind. Wir müſſen daher, um von der bloßen Ueberredung zur Ueberzeugung gelangen zu können, zuvörderſt *überlegen*, d. h. ſehen, zu welcher Erkenntnißkraft ein Erkenntniß gehöre; und ſodann *unterſuchen*, d. i. prüfen, ob die Gründe in Anſehung des Objects zureichend oder unzureichend ſind. Bey Vielen bleibt es bey der Ueberredung. Bey Einigen kommt es zur Ueber-

---

und aller theoretiſchen oder logiſchen Ueberzeugung überhaupt entgegen geſetzt werden muß, weil er nie zum Wiſſen ſich erheben kann. Der ſogenannte hiſtoriſche Glaube dagegen darf, wie ſchon bemerkt, nicht von dem Wiſſen unterſchieden werden, da er, als eine Art des theoretiſchen oder logiſchen Fürwahrhaltens, ſelbſt ein Wiſſen ſeyn kann. Wir können mit derſelben Gewißheit eine empiriſche Wahrheit auf das Zeugniß Anderer annehmen, als wenn wir durch Facta der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bey der erſtern Art des empiriſchen Wiſſens iſt etwas Trügliches, aber auch bey der letztern. —

Das hiſtoriſche oder mittelbare empiriſche Wiſſen beruht auf der Zuverläſſigkeit der Zeugniſſe. Zu den Erforderniſſen eines unverwerflichen Zeugen gehört: *Authenticität* (Tüchtigkeit) und *Integrität*.

Ueberlegung, bey Wenigen zur Unterſuchung. — Der da weiß, was zur Gewißheit gehört, wird Ueberredung und Ueberzeugung nicht leicht verwechſeln und ſich alſo auch nicht leicht überreden laſſen. — Es giebt einen Beſtimmungsgrund zum Beyfall, der aus objectiven und ſubjectiven Gründen zuſammengeſetzt iſt, und dieſe vermiſchte Wirkung ſetzen die mehreſten Menſchen nicht aus einander.

Obgleich jede Ueberredung der Form nach (formaliter) falſch iſt, ſo fern nemlich hierbey eine ungewiſſe Erkenntniß gewiß zu ſeyn ſcheint: ſo kann ſie doch der Materie nach (materialiter) wahr ſeyn. Und ſo unterſcheidet ſie ſich denn auch von der Meynung, die eine ungewiſſe Erkenntniß iſt, ſo fern ſie für ungewiß gehalten wird. —

Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens (im Glauben) läßt ſich auf die Probe ſtellen durch Wetten oder durch Schwören. Zu dem erſten iſt comparative, zum zweyten abſolute Zulänglichkeit objectiver Gründe nöthig, ſtatt deren, wenn ſie nicht vorhanden ſind, dennoch ein ſchlechterdings ſubjectiv zureichendes Fürwahrhalten gilt.

Man pflegt ſich oft der Ausdrücke zu bedienen: Seinem Urtheile beypflichten; ſein Urtheil zurückhalten, aufſchieben oder aufgeben. — Dieſe und ähnliche Redensarten ſcheinen anzudeuten, daß in unſerm Urtheilen etwas Willkührliches ſey, indem wir etwas für wahr halten, weil wir es für wahr halten wollen. Es frägt ſich demnach hier: Ob das Wollen einen Einfluß auf unſre Urtheile habe?

Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluß auf das Fürwahrhalten; dieß wäre auch ſehr ungereimt. Wenn es heißt: Wir glauben gern, was wir wünſchen, ſo bedeutet das nur unſre gutartigen Wünſche, z. B. die des Vaters von ſeinen Kindern. Hätte der Wille einen unmittelbaren Einfluß auf unſre Ueberzeugung von dem, was wir wünſchen: ſo würden wir uns beſtändig Chimären von einem glücklichen Zuſtande machen und ſie ſodann auch immer für wahr halten. Der Wille kann aber nicht wider überzeugende Beweiſe von Wahrheiten ſtreiten, die ſeinen Wünſchen und Neigungen zuwider ſind.

So fern aber der Wille den Verſtand entweder zur Nachforſchung einer Wahrheit antreibt oder davon abhält, muß man ihm einen Einfluß auf den Gebrauch des Verſtandes und mithin auch mittelbar auf die Ueberzeugung ſelbſt zugeſtehen, da dieſe ſo ſehr von dem Gebrauche des Verſtandes abhängt.

Was aber insbeſondre die Aufſchiebung oder Zurückhaltung unſers Urtheils betrifft: ſo beſteht dieſelbe in dem Vorſatze, ein bloß vorläufiges Urtheil nicht zu einem beſtimmenden werden zu laſſen.

Ein vorläufiges Urtheil iſt ein ſolches, wodurch ich mir vorſtelle, daß zwar mehr Gründe für die Wahrheit einer Sache, als wider dieſelbe da ſind, daß aber dieſe Gründe noch nicht zureichen zu einem beſtimmenden oder definitiven Urtheile, dadurch ich geradezu für die Wahrheit entſcheide. Das vorläufige Urtheilen iſt alſo ein mit Bewußtſeyn bloß problematiſches Urtheilen.

Die Zurückhaltung des Urtheils kann in zwiefacher Abſicht geſchehen; entweder, um die Gründe des beſtimmenden Urtheils aufzuſuchen; oder um niemals zu urtheilen. Im erſtern Falle heißt die Aufſchiebung des Urtheils eine critiſche (ſuspenſio judicii indagatoria), im letztern eine ſkeptiſche (ſuspenſio judicii ſceptica). Denn der Skeptiker thut auf alles Urtheilen Verzicht, der wahre Philoſoph dagegen ſuspendirt blos ſein Urtheil, wofern er noch nicht genugſame Gründe hat, etwas für wahr zu halten. —

Sein Urtheil nach Maximen zu ſuspendiren, dazu wird eine geübte Urtheilskraft erfordert, die ſich nur bey zunehmendem Alter findet. Ueberhaupt iſt die Zurückhaltung unſers Beyfalls eine ſehr ſchwere Sache, theils weil unſer Verſtand ſo begierig iſt durch Urtheilen ſich zu erweitern und mit Kenntniſſen zu bereichern, theils weil unſer Hang immer auf gewiſſe Sachen mehr gerichtet iſt, als auf andre. — Wer aber ſeinen Beyfall oft hat zurücknehmen müſſen und dadurch klug und vorſichtig geworden iſt, wird ihn nicht ſo ſchnell geben, aus Furcht, ſein Urtheil in der Folge wieder zurücknehmen zu müſſen. Dieſer Widerruf iſt immer eine Kränkung und eine Urſache, auf alle andre Kenntniſſe ein Mißtrauen zu ſetzen.

Noch bemerken wir hier: daß es etwas anders iſt, ſein Urtheil in dubio, als, es in ſuspenſo zu laſſen. Bey dieſem habe ich immer ein Intereſſe für die Sache; bey jenem aber iſt es nicht immer meinem Zwecke und Intereſſe gemäß zu entſcheiden, ob die Sache wahr ſey oder nicht.

Die vorläufigen Urtheile ſind ſehr nöthig, ja unentbehrlich für den Gebrauch des Verſtandes bey allem Meditiren und Unterſuchen. Denn ſie dienen dazu, den Verſtand bey ſeinen Nachforſchungen zu leiten und ihm hierzu verſchiedene Mittel an die Hand zu geben.

Wenn wir über einen Gegenſtand meditiren, müſſen wir immer ſchon vorläufig urtheilen und das Erkenntniß gleichſam ſchon wittern, das uns durch die Meditation zu Theil werden wird. Und wenn man auf Erfindungen oder Entdeckungen ausgeht, muß man ſich immer einen vorläufigen Plan machen; ſonſt gehen die Gedanken bloß aufs Ohngefähr. — Man kann ſich daher unter vorläufigen Urtheilen Maximen denken zur Unterſuchung einer Sache. Auch Anticipationen könnte man ſie nennen, weil man ſein Urtheil von einer Sache ſchon anticipirt, noch ehe man das be-

beſtimmende hat. — Dergleichen Urtheile haben alſo ihren guten Nutzen und es ließen ſich ſogar Regeln darüber geben, wie wir vorläufig über ein Object urtheilen ſollen.

Von den vorläufigen Urtheilen müſſen die *Vorurtheile* unterſchieden werden.

Vorurtheile ſind vorläufige Urtheile, in ſo *ferne ſie als Grundſätze angenommen werden*. — Ein jedes Vorurtheil iſt als ein Princip irriger Urtheile anzuſehen und aus Vorurtheilen entſpringen nicht Vorurtheile, ſondern irrige Urtheile. — Man muß daher die falſche Erkenntniß, die aus dem Vorurtheil entſpringt, von ihrer Quelle, dem Vorurtheil ſelbſt, unterſcheiden. So iſt z. B. die Bedeutung der Träume an ſich ſelbſt kein Vorurtheil, ſondern ein Irrthum, der aus der angenommenen allgemeinen Regel entſpringt: Was einigemal eintrifft, trifft immer ein oder iſt immer für wahr zu halten. Und dieſer Grundſatz, unter welchen die Bedeutung der Träume mit gehört, iſt ein Vorurtheil.

Zuweilen ſind die Vorurtheile wahre vorläufige Urtheile; nur daß ſie uns als Grundſätze oder als *beſtimmende* Urtheile gelten, iſt unrecht. Die Urſache von dieſer Täuſchung iſt darinn zu ſuchen, daß ſubjective Gründe fälſchlich für objective gehalten werden, *aus Mangel an Ueberlegung*, die allem Ur-

theilen

theilen vorher gehen muß. Denn können wir auch manche Erkenntniſſe, z. B. die unmittelbar gewiſſen Sätze, annehmen, ohne ſie zu *unterſuchen*, d. h. ohne die Bedingungen ihrer Wahrheit zu prüfen: ſo können und dürfen wir doch über Nichts urtheilen, ohne zu *überlegen*, d. h. ohne ein Erkenntniß mit der Erkenntnißkraft, woraus es entſpringen ſoll, (der Sinnlichkeit oder dem Verſtande) zu vergleichen. Nehmen wir nun ohne dieſe Ueberlegung, die auch da nöthig iſt, wo keine Unterſuchung ſtatt findet, Urtheile an: ſo entſtehen daraus Vorurtheile, oder Principien zu urtheilen aus ſubjectiven Urſachen, die fälſchlich für objective Gründe gehalten werden.

Die Hauptquellen der Vorurtheile ſind: *Nachahmung*, *Gewohnheit* und *Neigung*.

Die Nachahmung hat einen allgemeinen Einfluß auf unſre Urtheile; denn es iſt ein ſtarker Grund, das für wahr zu halten, was Andre dafür ausgegeben haben. Daher das Vorurtheil: Was alle Welt thut, iſt Recht. — Was die Vorurtheile betrifft, die aus der Gewohnheit entſprungen ſind, ſo können ſie nur durch die Länge der Zeit ausgerottet werden, indem der Verſtand, durch Gegengründe nach und nach im Urtheilen aufgehalten und verzögert, dadurch allmälig zu einer entgegengeſetzten Denkart gebracht wird. Iſt aber ein Vorurtheil der Gewohnheit zugleich durch Nachahmung entſtanden: ſo iſt der Menſch, der es beſitzt, davon ſchwerlich zu heilen. — Ein Vorurtheil aus Nachahmung kann man auch den Hang zum paſſiven Gebrauch der Vernunft nennen; oder zum Mechanism der Vernunft, ſtatt der Spontaneität derſelben unter Geſetzen.

Vernunft iſt zwar ein thätiges Princip, das nichts von bloßer Autorität Anderer, auch nicht einmal, wenn es ihren reinen Gebrauch gilt, von der Erfahrung entlehnen ſoll. Aber die Trägheit ſehr vieler Menſchen macht, daß ſie lieber in Anderer Fußtapfen treten, als ihre eigenen Verſtandeskräfte anſtrengen. Dergleichen Menſchen können immer nur Copien von Andern werden, und wären Alle von der Art, ſo würde die Welt ewig auf einer und derſelben Stelle bleiben. Es iſt daher höchſt nöthig und wichtig: die Jugend nicht, wie es gewöhnlich geſchieht, zum bloßen Nachahmen anzuhalten.

Es giebt ſo manche Dinge, die dazu beytragen, uns die Maxime der Nachahmung anzugewöhnen und dadurch die Vernunft zu einem fruchtbaren Boden von Vorurtheilen zu machen. Zu dergleichen Hülfsmitteln der Nachahmung gehören

1) Formeln. — Dieſes ſind Regeln, deren Ausdruck zum Muſter der Nachahmung dient. Sie ſind übrigens ungemein nützlich zur Erleichterung bey verwickelten Sätzen und der erleuchtetſte Kopf ſucht daher dergleichen zu erfinden.

2) **Sprüche**, deren Ausdruck eine große Abgemeſſenheit eines prägnanten Sinnes hat, ſo daß es ſcheint, man könne den Sinn nicht mit weniger Worten umfaſſen. — Dergleichen Ausſprüche (dicta), die immer von Andern entlehnt werden müſſen, denen man eine gewiſſe Unfehlbarkeit zutraut, dienen, um dieſer Autorität willen, zur Regel und zum Geſetz. — Die Ausſprüche der Bibel heißen Sprüche κατ' ἐξοχην.

3) **Sentenzen**, d. i. Sätze, die ſich empfehlen und ihr Anſehen oft Jahrhunderte hindurch erhalten, als Producte einer reifen Urtheilskraft durch den Nachdruck der Gedanken, die darinn liegen.

4) Canones. — Dieſes ſind allgemeine Lehrſprüche, die den Wiſſenſchaften zur Grundlage dienen und etwas Erhabenes und Durchdachtes andeuten. Man kann ſie noch auf eine ſententiöſe Art ausdrücken, damit ſie deſto mehr gefallen.

5) **Sprüchwörter** (proverbia). — Dieſes ſind populare Regeln des gemeinen Verſtandes oder Ausdrücke zu Bezeichnung der populären Urtheile deſſelben. — Da dergleichen bloß provinziale Sätze nur dem gemeinen Pöbel zu Sentenzen und Canonen dienen: ſo ſind ſie bey Leuten von feinerer Erziehung nicht anzutreffen.

Aus den vorhin angegebenen drey allgemeinen Quellen der Vorurtheile, und insbeſondre aus der Nachahmung, entſpringen nun ſo manche beſondre Vorurtheile, unter denen wir folgende, als die gewöhnlichſten, hier berühren wollen.

1) **Vorurtheile des Anſehens.** — Zu dieſen iſt zu rechnen:

a) das **Vorurtheil des Anſehens der Perſon.** — Wenn wir in Dingen, die auf Erfahrung und Zeugniſſen beruhen, unſre Erkenntniß auf das Anſehen andrer Perſonen bauen: ſo machen wir uns dadurch keiner Vorurtheile ſchuldig; denn in Sachen dieſer Art muß, da wir nicht Alles ſelbſt erfahren, und mit unſerm eigenen Verſtande umfaſſen können, das Anſehen der Perſon die Grundlage unſrer Urtheile ſeyn. — Wenn wir aber das Anſehen Anderer zum Grunde unſers Fürwahrhaltens in Abſicht auf Vernunfterkenntniſſe machen: ſo nehmen wir dieſe Erkenntniſſe auf bloßes Vorurtheil an. Denn Vernunftwahrheiten gelten anonymiſch; hier iſt nicht die Frage: Wer hat es geſagt, ſondern Was hat er geſagt? Es liegt nichts daran, ob ein Erkenntniß von edler Herkunft iſt; aber dennoch iſt der Hang zum Anſehen großer Männer ſehr gemein, theils wegen der Eingeſchränktheit eigner Einſicht, theils aus Begierde, dem nachzuahmen, was uns als Groß beſchrieben wird. Hierzu kommt noch: daß das Anſehen der Perſon dazu dient, unſrer Eitelkeit auf eine indirekte Weiſe zu ſchmeicheln. So wie nemlich die Unterthanen eines mächtigen Despo-

ten

ten ſtolz darauf ſind, daß ſie nur Alle *Gleich* von ihm behandelt werden, indem der Geringſte mit dem Vornehmſten in ſo ferne ſich gleich dünken kann, als ſie beyde gegen die unumſchränkte Macht ihres Beherrſchers Nichts ſind: ſo beurtheilen ſich auch die Verehrer eines großen Mannes als gleich, ſo fern die Vorzüge, die ſie unter einander ſelbſt haben mögen, gegen die Verdienſte des großen Mannes betrachtet, für unbedeutend zu achten ſind. — Die hochgeprieſenen großen Männer thun daher dem Hange zum Vorurtheile des Anſehens der Perſon aus mehr als einem Grunde keinen geringen Vorſchub.

b) Das Vorurtheil des Anſehens *der Menge*. — Zu dieſem Vorurtheil iſt hauptſächlich der *Pöbel* geneigt. Denn da er die Verdienſte, die Fähigkeiten und Kenntniſſe der Perſon nicht zu beurtheilen vermag: ſo hält er ſich lieber an das Urtheil der Menge, unter der Vorausſetzung, daß das, was Alle ſagen, wohl wahr ſeyn müſſe. Indeſſen bezieht ſich dieſes Vorurtheil bey ihm nur auf hiſtoriſche Dinge; in Religionsſachen, bey denen er ſelbſt intereſſirt iſt, verläßt er ſich auf das Urtheil der Gelehrten.

Es iſt überhaupt merkwürdig, daß der Unwiſſende ein Vorurtheil für die Gelehrſamkeit hat und der Gelehrte dagegen wiederum ein Vorurtheil für den gemeinen Verſtand. —

Wenn dem Gelehrten, nachdem er den Kreiß der Wiſſenſchaften ſchon ziemlich durchgelaufen iſt, alle ſeine Bemühungen nicht die gehörige Genugthuung verſchaffen: ſo bekommt er zuletzt ein Mißtrauen gegen die Gelehrſamkeit, insbeſondre in Anſehung ſolcher Spekulationen, wo die Begriffe nicht ſinnlich gemacht werden können, und deren Fundamente ſchwankend ſind, wie z. B. in der Metaphyſik. Da er aber doch glaubt, der Schlüſſel zur Gewißheit über gewiſſe Gegenſtände müſſe irgendwo zu finden ſeyn: ſo ſucht er ihn nun beym gemeinen Verſtande, nachdem er ihn ſo lange vergebens auf dem Wege des wiſſenſchaftlichen Nachforſchens geſucht hatte.

Allein dieſe Hoffnung iſt ſehr trüglich; denn wenn das cultivirte Vernunftvermögen in Abſicht auf die Erkenntniß gewiſſer Dinge nichts ausrichten kann, ſo wird es das uncultivirte ſicherlich eben ſo wenig. In der Metaphyſik iſt die Berufung auf die Ausſprüche des gemeinen Verſtandes überall ganz unzuläſſig, weil hier kein Fall in concreto kann dargeſtellt werden. Mit der Moral hat es aber freylich eine andre Bewandtniß. Nicht nur können in der Moral alle Regeln in concreto gegeben werden, ſondern die practiſche Vernunft offenbart ſich auch überhaupt klärer und richtiger durch das Organ des gemeinen als durch das des ſpekulativen Verſtandesgebrauchs. Daher der gemeine Verſtand über Sachen der Sittlichkeit und Pflicht oft richtiger urtheilt als der ſpekulative.

c) **Das Vorurtheil des Anſehens des *Zeitalters*.** — Hier iſt das Vorurtheil des *Alterthums* eines der bedeutendſten. — Wir haben zwar allerdings Grund vom Alterthum günſtig zu urtheilen: aber das iſt nur ein Grund zu einer gemäßigten Achtung, deren Gränzen wir nur zu oft dadurch überſchreiten, daß wir die Alten zu Schatzmeiſtern der Erkenntniſſe und Wiſſenſchaften machen, den *relativen* Werth ihrer Schriften zu einem *abſoluten* erheben und ihrer Leitung uns blindlings anvertrauen. — Die Alten ſo übermäßig ſchätzen, heißt: den Verſtand in ſeine Kinderjahre zurückführen und den Gebrauch des ſelbſteigenen Talentes vernachläſſigen. — Auch würden wir uns ſehr irren, wenn wir glaubten, daß Alle aus dem Alterthum ſo claſſiſch geſchrieben hätten, wie die, deren Schriften bis auf uns gekommen ſind. Da nemlich die Zeit alles ſichtet und nur das ſich erhält, was einen innern Werth hat: ſo dürfen wir nicht ohne Grund annehmen, daß wir nur die beſten Schriften der Alten beſitzen.

Es giebt mehrere *Urſachen*, durch die das Vorurtheil des Alterthums erzeugt und unterhalten wird. —

Wenn etwas die Erwartung nach einer allgemeinen Regel übertrifft: ſo *verwundert* man ſich Anfangs darüber und dieſe Verwunderung geht ſodann oft in Bewunderung über. Dieſes iſt der

Fall mit den Alten, wenn man bey ihnen etwas findet, was man, in Rückſicht auf die Zeitumſtände, unter welchen ſie lebten, nicht ſuchte. — Eine andre Urſache liegt in dem Umſtande, daß die Kenntniß von den Alten und dem Alterthum eine Gelehrſamkeit und Beleſenheit beweiſt, die ſich immer Achtung erwirbt, ſo gemein und unbedeutend die Sachen an ſich ſelbſt ſeyn mögen, die man aus dem Studium der Alten geſchöpft hat. — Eine dritte Urſache iſt die Dankbarkeit, die wir den Alten dafür ſchuldig ſind, daß ſie uns die Bahn zu vielen Kenntniſſen gebrochen. Es ſcheint billig zu ſeyn, ihnen dafür eine beſondre Hochſchätzung zu beweiſen, deren Maaß wir aber oft überſchreiten. — Eine vierte Urſache iſt endlich zu ſuchen in einem gewiſſen Neide gegen die Zeitgenoſſen. Wer es mit den Neuern nicht aufnehmen kann, preiſet auf Unkoſten derſelben die Alten hoch, damit ſich die Neuern nicht über ihn erheben können. —

Das entgegengeſetzte von dieſem iſt das Vorurtheil der Neuigkeit. — Zuweilen fiel das Anſehen des Alterthums und das Vorurtheil zu Gunſten deſſelben; insbeſondre im Anfange dieſes Jahrhunderts, als der berühmte Fontenelle ſich auf die Seite der Neuern ſchlug. — Bey Erkenntniſſen, die einer Erweiterung fähig ſind, iſt es ſehr natürlich, daß wir in die Neuern mehr Zutrauen ſetzen, als in die Alten. Aber dieſes Urtheil hat auch nur Grund als ein bloßes vorläufiges Urtheil. Machen wir es zu einem beſtimmenden: ſo wird es Vorurtheil.

2) Vorurtheile aus Eigenliebe oder logiſchem Egoismus, nach welchem man die Uebereinſtimmung des eigenen Urtheils mit den Urtheilen Anderer für ein entbehrliches Criterium der Wahrheit hält. — Sie ſind den Vorurtheilen des Anſehens entgegen geſetzt, da ſie ſich in einer gewiſſen Vorliebe für das äußern, was ein Product des eigenen Verſtandes iſt, z. B. des eigenen Lehrgebäudes.

Ob es gut und rathſam ſey, Vorurtheile ſtehen zu laſſen oder ſie wohl gar zu begünſtigen? — Es iſt zum Erſtaunen, daß in unſerm Zeitalter dergleichen Fragen, beſonders die wegen Begünſtigung der Vorurtheile, noch können aufgegeben werden. Jemandes Vorurtheile begünſtigen, heißt eben ſo viel als Jemanden in guter Abſicht betrügen. — Vorurtheile unangetaſtet laſſen, gienge noch an; denn wer kann ſich damit beſchäftigen, eines Jeden Vorurtheile aufzudecken und wegzuſchaffen. Ob es aber nicht rathſam ſeyn ſollte, an ihrer Ausrottung mit allen Kräften zu arbeiten? — das iſt doch eine andre Frage. Alte und eingewurzelte Vorurtheile ſind freylich ſchwer zu bekämpfen, weil ſie ſich ſelbſt verantworten und gleichſam ihre eigenen Richter ſind. Auch ſucht man das Stehenlaſſen der

der Vorurtheile damit zu entſchuldigen, daß aus ihrer Ausrottung Nachtheile entſtehen würden. Aber man laſſe dieſe Nachtheile nur immer zu; — in der Folge werden ſie deſto mehr Gutes bringen.

X.

Wahrſcheinlichkeit. — Erklärung des Wahrſcheinlichen. — Unterſchied der Wahrſcheinlichkeit von der Scheinbarkeit. — Mathematiſche und philoſophiſche Wahrſcheinlichkeit. — Zweifel — ſubjectiver und objectiver. — Skeptiſche, dogmatiſche und critiſche Denkart oder Methode des Philoſophierens. — Hypotheſen. — —

Zur Lehre von der Gewißheit unſers Erkenntniſſes gehört auch die Lehre von der Erkenntniß des Wahrſcheinlichen, das als eine Annäherung zur Gewißheit anzuſehen iſt. —

Unter Wahrſcheinlichkeit iſt ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen zu verſtehen, die aber zu den zureichenden ein größeres Verhältniß haben, als die Gründe des Gegentheils. — Durch dieſe Erklärung unterſcheiden wir die Wahrſcheinlichkeit (probabilitas) von der bloßen Scheinbarkeit (verisimilitudo); einem Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, in

ſo

ſo ferne dieſelben größer ſind, als die Gründe des Gegentheils.

Der Grund des Fürwahrhaltens kann nemlich entweder *objectiv* oder *ſubjectiv* größer ſeyn, als der des Gegentheils. Welches von beyden er ſey, das kann man nur dadurch ausfindig machen, daß man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht; denn alsdenn ſind die Gründe des Fürwahrhaltens größer, als die Gründe des Gegentheils *ſeyn können*. — Bey der Wahrſcheinlichkeit iſt alſo der Grund des Fürwahrhaltens *objectiv gültig*, bey der bloßen Scheinbarkeit dagegen nur *ſubjectiv gültig*. — Die Scheinbarkeit iſt bloß Größe der Ueberredung, die Wahrſcheinlichkeit iſt eine Annäherung zur Gewißheit. — Bey der Wahrſcheinlichkeit muß immer ein Maaßſtab da ſeyn, wonach ich ſie ſchätzen kann. Dieſer Maaßſtab iſt die *Gewißheit*. Denn indem ich die unzureichenden Gründe mit den zureichenden vergleichen ſoll, muß ich wiſſen: wie viel zur Gewißheit gehört. — Ein ſolcher Maaßſtab fällt aber bey der bloßen Scheinbarkeit weg; da ich hier die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, ſondern nur mit den Gründen des Gegentheils vergleiche.

Die Momente der Wahrſcheinlichkeit können entweder *gleichartig* oder *ungleichartig* ſeyn. Sind ſie gleichartig, wie im mathematiſchen Erkenntniſſe: ſo müſſen ſie *numerirt* werden; ſind ſie ungleichartig, wie im philoſophiſchen Erkenntniſſe: ſo müſſen ſie *ponderirt*, d. i. nach der Wirkung geſchätzt werden; dieſe aber nach der Ueberwältigung der Hinderniſſe im Gemüthe. Letztere geben kein Verhältniß zur Gewißheit, ſondern nur einer Scheinbarkeit zur andern. — Hieraus folgt: daß nur der Mathematiker das Verhältniß unzureichender Gründe zum zureichenden Grunde beſtimmen kann; der Philoſoph muß ſich mit der Scheinbarkeit, einem bloß ſubjectiv und practiſch hinreichenden Fürwahrhalten begnügen. Denn im philoſophiſchen Erkenntniſſe läßt ſich wegen der Ungleichartigkeit der Gründe die Wahrſcheinlichkeit nicht ſchätzen; — die Gewichte ſind hier, ſo zu ſagen, nicht alle geſtempelt. Von der *mathematiſchen* Wahrſcheinlichkeit kann man daher auch eigentlich nur ſagen: *daß ſie mehr als die Hälfte der Gewißheit ſey.* —

Man hat viel von einer Logik der Wahrſcheinlichkeit (logica probabilium) geredet. Allein dieſe iſt nicht möglich; denn wenn ſich das Verhältniß der unzureichenden Gründe zum zureichenden nicht mathematiſch erwägen läßt: ſo helfen alle Regeln nichts. Auch kann man überall keine allgemeine Regeln der Wahrſcheinlichkeit geben, außer daß der Irrthum nicht *auf einerley* Seite treffen werde, ſondern ein Grund der Einſtimmung ſeyn müſſe im Object; ingleichen: daß, wenn von *zwey entgegengeſetzten* Seiten in gleicher *Menge* und *Grade* geirrt wird, im *Mittel* die Wahrheit ſey.

Zweifel iſt ein Gegengrund oder ein bloßes Hinderniß des Fürwahrhaltens, das entweder ſubjectiv oder objectiv betrachtet werden kann. — Subjectiv nemlich wird Zweifel bisweilen genommen als ein Zuſtand eines unentſchloſſenen Gemüths, und objectiv als die Erkenntniß der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten. In der letztern Rückſicht heißt er ein Einwurf; das iſt: ein objectiver Grund, ein für wahr gehaltenes Erkenntniß für falſch zu halten.

Ein bloß ſubjectiv gültiger Gegengrund des Fürwahrhaltens iſt ein Skrupel. — Beym Skrupel weiß man nicht: ob das Hinderniß des Fürwahrhaltens objectiv oder nur ſubjectiv, z. B. nur in der Neigung, der Gewohnheit u. dgl. m. gegründet ſey. Man zweifelt, ohne ſich über den Grund des Zweyfelns deutlich und beſtimmt erklären und ohne einſehen zu können: ob dieſer Grund im Object ſelbſt oder nur im Subjecte liege. — Sollen nun ſolche Skrupel hinweggenommen werden können: ſo müſſen ſie zur Deutlichkeit und Beſtimmtheit eines Einwurfs erhoben werden. Denn durch Einwürfe wird die Gewißheit zur Deutlichkeit und Vollſtändigkeit gebracht, und keiner kann von einer Sache gewiß ſeyn, wenn nicht Gegengründe rege gemacht worden, wodurch beſtimmt werden kann: wie weit man noch von der Gewißheit entfernt, oder wie nahe man derſelben ſey. — Auch iſt es nicht genug: daß ein jeder Zweifel bloß beantwortet werde; — man muß ihn auch auflöſen, das heißt: begreiflich machen, wie der Skrupel entſtanden iſt. Geſchieht dieſes nicht: ſo wird der Zweifel nur abgewieſen, aber nicht aufgehoben; — der Saame des Zweifelns bleibt dann immer noch übrig. — In vielen Fällen können wir freylich nicht wiſſen: ob das Hinderniß des Fürwahrhaltens in uns nur ſubjective oder objective Gründe habe und alſo den Skrupel nicht heben durch Aufdeckung des Scheines; da wir unſere Erkenntniſſe nicht immer mit dem Object, ſondern oft nur unter einander ſelbſt vergleichen können. Es iſt daher Beſcheidenheit, ſeine Einwürfe nur als Zweifel vorzutragen.

Es giebt einen Grundſatz des Zweifelns, der in der Maxime beſteht, Erkenntniſſe in der Abſicht zu behandeln, daß man ſie ungewiß macht und die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewißheit zu gelangen. Dieſe Methode des Philoſophierens iſt die ſkeptiſche Denkart oder der Skepticismus. Sie iſt der dogmatiſchen Denkart oder dem Dogmatismus entgegengeſetzt, der ein blindes Vertrauen iſt auf das Vermögen der Vernunft, ohne Critik ſich a priori durch bloße Begriffe zu erweitern, bloß um des ſcheinbaren Gelingens derſelben.

Beyde Methoden ſind, wenn ſie allgemein werden, fehlerhaft. Denn es giebt viele Kenntniſſe, in Anſehung deren wir nicht dogmatiſch verfahren können; — und von der andern Seite vertilgt der Skepticiſm,

ticiſm, indem er auf alle behauptende Erkenntniß Verzicht thut, alle unſre Bemühungen zum Beſitz einer Erkenntniß des Gewiſſen zu gelangen.

So ſchädlich nun aber auch dieſer Skepticiſm iſt: ſo nützlich und zweckmäßig iſt doch die ſkeptiſche Methode, wofern man darunter nichts weiter als nur die Art verſteht, etwas als ungewiß zu behandeln und auf die höchſte Ungewißheit zu bringen, in der Hoffnung, der Wahrheit auf dieſem Wege auf die Spur zu kommen. Dieſe Methode iſt alſo eigentlich eine bloße Suſpenſion des Urtheilens. Sie iſt dem critiſchen Verfahren ſehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philoſophierens zu verſtehen iſt, nach welcher man die Quellen ſeiner Behauptungen oder Einwürfe unterſucht, und die Gründe, worauf dieſelben beruhen; — eine Methode, welche Hoffnung giebt, zur Gewißheit zu gelangen.

In der Mathematik und Phyſik findet der Skepticiſm nicht ſtatt. Nur diejenige Erkenntniß hat ihn veranlaſſen können, die weder mathematiſch noch empiriſch iſt; — die rein philoſophiſche. — Der abſolute Skepticiſm giebt alles für Schein aus. Er unterſcheidet alſo Schein von Wahrheit und muß mithin doch ein Merkmal des Unterſchiedes haben; folglich ein Erkenntniß der Wahrheit vorausſetzen, wodurch er ſich ſelbſt widerſpricht.

Wir bemerkten oben von der Wahrſcheinlichkeit, daß ſie eine bloße Annäherung zur Gewißheit ſey. —

Dieſes iſt nun insbeſondre auch der Fall mit den *Hypotheſen*, durch die wir nie zu einer apodiktiſchen Gewißheit, ſondern immer nur zu einem bald größern bald geringern Grade der Wahrſcheinlichkeit in unſerm Erkenntniſſe gelangen können.

Eine *Hypotheſe* iſt ein *Fürwahrhalten des Urtheils von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen*; oder kürzer: *das Fürwahrhalten einer Vorausſetzung als Grundes.*

Alles Fürwahrhalten in Hypotheſen gründet ſich demnach darauf, daß die Vorausſetzung, als Grund, hinreichend iſt, andre Erkenntniſſe, als Folgen, daraus zu erklären. Denn wir ſchließen hier von der Wahrheit der Folge auf die Wahrheit des Grundes. — Da aber dieſe Schlußart, wie oben bereits bemerkt worden, nur dann ein hinreichendes Criterium der Wahrheit giebt und zu einer apodiktiſchen Gewißheit führen kann, wenn *alle mögliche* Folgen eines angenommenen Grundes wahr ſind: ſo erhellet hieraus, daß, da wir nie alle mögliche Folgen beſtimmen können, Hypotheſen immer Hypotheſen bleiben, das heißt: Vorausſetzungen, zu deren völliger Gewißheit wir nie gelangen können. — Demohngeachtet kann die Wahrſcheinlichkeit einer Hypotheſe doch wachſen und zu einem *Analogon* der Gewißheit ſich erheben, wenn nemlich alle Folgen, *die uns bis jetzt vorgekommen ſind*, aus dem vorausgeſetzten Grunde ſich erklären laſſen. Denn in einem ſolchen Falle iſt kein Grund da, warum wir nicht annehmen ſollten, daß ſich daraus alle mögliche Folgen werden erklären laſſen. Wir ergeben uns alſo in dieſem Falle der Hypotheſe, als wäre ſie völlig gewiß, obgleich ſie es nur durch Induction iſt.

Und Etwas muß doch auch in jeder Hypotheſe apodiktiſch gewiß ſeyn; nemlich

1) die Möglichkeit der Vorausſetzung ſelbſt. — Wenn wir z. B. zu Erklärung der Erdbeben und Vulkane ein unterirrdiſches Feuer annehmen: ſo muß ein ſolches Feuer doch möglich ſeyn, wenn auch eben nicht als ein flammender, doch als ein hitziger Körper. — Aber zum Behuf gewiſſer andrer Erſcheinungen die Erde zu einem Thiere zu machen, in welchem die Cirkulation der innern Säfte die Wärme bewirke, heißt eine bloße Erdichtung und keine Hypotheſe aufſtellen. Denn Wirklichkeiten laſſen ſich wohl erdichten, nicht aber Möglichkeiten; dieſe müſſen gewiß ſeyn.

2) Die Conſequenz. — Aus dem angenommenen Grunde müſſen die Folgen richtig herfließen; ſonſt wird aus der Hypotheſe eine bloße Chimäre.

3) Die Einheit. — Es iſt ein weſentliches Erforderniß einer Hypotheſe, daß ſie nur Eine ſey und keiner Hülfshypotheſen zu ihrer Unterſtützung bedürfe. — Müſſen wir bey einer Hypotheſe ſchon mehrere andre zu Hülfe nehmen: ſo verliert ſie dadurch ſehr viel von ihrer Wahrſcheinlichkeit. Denn je mehr Folgen aus

aus einer Hypotheſe ſich ableiten laſſen; um ſo wahrſcheinlicher iſt ſie; je weniger, deſto unwahrſcheinlicher. So reichte z. B. die Hypotheſe des Tycho de Brahe zu Erklärung vieler Erſcheinungen nicht zu; er nahm daher zur Ergänzung mehrere neue Hypotheſen an. — Hier iſt nun ſchon zu errathen, daß die angenommene Hypotheſe der ächte Grund nicht ſeyn könne. Dagegen iſt das Copernikaniſche Syſtem eine Hypotheſe, aus der ſich Alles, was daraus erklärt werden ſoll, — ſo weit es uns bis jetzt vorgekommen iſt — erklären läßt. Wir brauchen hier keine Hülfshypotheſen (hypotheſes ſubſidiarias).

Es giebt Wiſſenſchaften, die keine Hypotheſen erlauben; wie z. B. die Mathematik und Metaphyſik. Aber in der Naturlehre ſind ſie nützlich und unentbehrlich.

Anhang.

Von dem Unterſchiede des theoretiſchen und des practiſchen Erkenntniſſes.

Ein Erkenntniß wird practiſch genannt im Gegenſatze des theoretiſchen, aber auch im Gegenſatze des ſpekulativen Erkenntniſſes.

Practiſche Erkenntniſſe ſind nemlich entweder

1) Imperativen und in ſo ferne den theoretiſchen Erkenntniſſen entgegengeſetzt; oder ſie enthalten

2) die Gründe zu möglichen Imperativen und werden in ſo ferne den ſpekulativen Erkenntniſſen entgegen geſetzt.

Unter Imperativ überhaupt iſt jeder Satz zu verſtehen, der eine mögliche freye Handlung ausſagt, wodurch ein gewiſſer Zweck wirklich gemacht werden ſoll. — Eine jede Erkenntniß alſo, die Imperativen enthält, iſt practiſch, und zwar im Gegenſatze des theoretiſchen Erkenntniſſes, practiſch zu nennen. Denn theoretiſche Erkenntniſſe ſind ſolche, die da ausſagen: nicht, was ſeyn ſoll, ſondern was iſt; — alſo kein Handeln, ſondern ein Seyn zu ihrem Object haben.

Setzen wir dagegen practiſche Erkenntniſſe den ſpekulativen entgegen: ſo können ſie auch theoretiſch ſeyn; wofern aus ihnen nur Imperativen können abgeleitet werden. Sie ſind alsdann, in dieſer Rückſicht betrachtet, dem Gehalte nach (in potentia) oder objectiv practiſch. — Unter ſpekulativen Erkenntniſſen nemlich verſtehen wir ſolche, aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine Gründe zu möglichen Imperativen enthalten. Solcher blos ſpekulativen Sätze giebt es z. B. in der Theologie in Menge. — Dergleichen ſpekulative Erkenntniſſe ſind alſo immer theoretiſch; aber nicht umgekehrt iſt jede theoretiſche Erkenntniß ſpekulativ; ſie kann in einer andern Rückſicht betrachtet, auch zugleich practiſch ſeyn.

Alles läuft zuletzt auf das Practiſche hinaus; und in dieſer Tendenz alles Theoretiſchen und aller Spekulation in Anſehung ihres Gebrauchs beſteht der practiſche Werth unſers Erkenntniſſes. Dieſer Werth iſt aber nur alsdann ein unbedingter, wenn der Zweck, worauf der practiſche Gebrauch des Erkenntniſſes gerichtet iſt, ein unbedingter Zweck iſt. — Der einige unbedingte und letzte Zweck (Endzweck), worauf aller practiſche Gebrauch unſers Erkenntniſſes zuletzt ſich beziehen muß, iſt die Sittlichkeit, die wir um deswillen auch das ſchlechthin oder abſolut Practiſche nennen. Und derjenige Theil der Philoſophie, der die Moralität zum Gegenſtande hat, würde demnach practiſche Philoſophie κατ' ἐξοχην heiſſen müſſen; obgleich jede andre philoſophiſche Wiſſenſchaft immer auch ihren practiſchen Theil haben, d. h. von den aufgeſtellten Theorien eine Anweiſung zum practiſchen Gebrauche derſelben für die Realiſirung gewiſſer Zwecke enthalten kann.

I.

Allgemeine Elementarlehre.

Erſter Abſchnitt.

Von den Begriffen.

§. 1.

Begriff überhaupt und deſſen Unterſchied von der Anſchauung.

Alle Erkenntniſſe, das heißt: alle mit Bewußtſeyn auf ein Object bezogene Vorſtellungen ſind entweder Anſchauungen oder Begriffe. — Die Anſchauung iſt eine einzelne Vorſtellung (repraeſentat. ſingularis), der Begriff eine allgemeine (repraeſentat. per notas communes) oder reflectirte Vorſtellung (repraeſentat. diſcurſiva).

Die Erkenntniß durch Begriffe heißt das Denken (cognitio diſcurſiva).

Anmerk. 1. Der Begriff iſt der Anſchauung entgegengeſetzt; denn er iſt eine allgemeine Vorſtellung oder eine Vorſtellung deſſen, was mehreren Objecten gemein iſt, alſo eine Vorſtellung, ſo fern ſie in verſchiedenen enthalten ſeyn kann.

2. Es iſt eine bloße Tavtologie, von allgemeinen oder gemeinſamen Begriffen zu reden; — ein Fehler, der ſich auf eine unrichtige Eintheilung der Begriffe in allgemeine, beſondre und einzelne gründet. Nicht die Begriffe ſelbſt — nur ihr Gebrauch kann ſo eingetheilt werden.

§. 2.

Materie und Form der Begriffe.

An jedem Begriffe iſt Materie und Form zu unterſcheiden. — Die Materie der Begriffe iſt der Gegenſtand; die Form derſelben, die Allgemeinheit.

§. 3.

Empiriſcher und reiner Begriff.

Der Begriff iſt entweder ein empiriſcher oder ein reiner Begriff (vel empiricus vel intellectualis). — Ein reiner Begriff iſt ein ſolcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen iſt, ſondern auch dem Inhalte nach aus dem Verſtande entſpringt.

Die Idee iſt ein Vernunftbegriff, deren Gegenſtand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden.

Anmerk. 1. Der empiriſche Begriff entſpringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenſtände der Erfahrung und erhält durch den Verſtand bloß die Form der Allgemeinheit. — Die Realität dieſer Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus ſie, ihrem Inhalte nach, geſchöpft ſind. — Ob es aber reine Verſtandesbegriffe (conceptus puri) gebe, die, als ſolche, unabhängig von aller Erfahrung lediglich aus dem Verſtande entſpringen, muß die Metaphyſik unterſuchen.

2. Die Vernunftbegriffe oder Ideen können gar nicht auf wirkliche Gegenſtände führen, weil dieſe alle in einer möglichen Erfahrung enthalten ſeyn müſſen. Aber ſie dienen doch dazu, durch Vernunft in Anſehung der Erfahrung und des Gebrauchs der Regeln derſelben in der größten Vollkommenheit, den Verſtand zu leiten oder auch zu zeigen, daß nicht alle mögliche Dinge Gegenſtände der Erfahrung ſeyen, und daß die Principien der Möglichkeit der letztern nicht von Dingen an ſich ſelbſt, auch nicht von Objecten der Erfahrung, als Dingen an ſich ſelbſt, gelten.

Die Idee enthält das Urbild des Gebrauchs des Verſtandes, z. B. die Idee vom Weltganzen, welche nothwendig ſeyn muß, nicht als conſtitutives Princip zum empiriſchen Verſtandesgebrauche, ſondern nur als regulatives Princip zum Behuf des durchgängigen Zuſammenhanges unſers ſtets empiriſchen Verſtandesgebrauchs. Sie iſt alſo als ein nothwendiger Grundbegriff anzuſehen, um die Verſtandeshandlungen der Subordination entweder objectiv zu vollenden, oder als unbegrenzt anzuſehen. — Auch läßt ſich die Idee nicht durch Zuſammenſetzung erhalten; denn das Ganze iſt hier eher, als der Theil. Indeſſen giebt es doch Ideen, zu denen eine Annäherung ſtatt findet. Dieſes iſt der Fall mit den mathematiſchen, oder den Ideen der mathematiſchen Erzeugung eines Ganzen, die ſich weſentlich von den dynamiſchen unterſcheiden, welche allen concreten Begriffen gänzlich heterogen ſind, weil das Ganze nicht der Größe (wie bey den mathematiſchen), ſondern der Art nach, von den concreten Begriffen verſchieden iſt. —

Man kann keiner theoretiſchen Idee objective Realität verſchaffen oder dieſelbe beweiſen, als nur der Idee von der Freyheit; und zwar, weil dieſe die Bedingung des moraliſchen Geſetzes iſt, deſſen Realität ein Axiom iſt. — Die Realität der Idee von Gott kann nur durch dieſe und alſo nur in practiſcher Abſicht, d. i. ſo zu handeln, als ob ein Gott ſey; — alſo nur für dieſe Abſicht bewieſen werden.

In allen Wiſſenſchaften, vornehmlich denen der Vernunft, iſt die Idee der Wiſſenſchaft der allgemeine Abriß oder Umriß derſelben; alſo der Um-

fang

fang aller Kenntniſſe, die zu ihr gehören. Eine ſolche Idee des Ganzen — das Erſte, worauf man bey einer Wiſſenſchaft zu ſehen und was man zu ſuchen hat, iſt *Architektoniſch*, wie z. B. die Idee der Rechtswiſſenſchaft. —

Die Idee der Menſchheit, die Idee einer vollkommenen Republik, eines glückſeligen Lebens u. dgl. m. fehlt den meiſten Menſchen. — Viele Menſchen haben keine Idee von dem, was ſie wollen, daher verfahren ſie nach Inſtinkt und Autorität.

§. 4.

Gegebene (a priori oder a poſteriori) und gemachte Begriffe.

Alle Begriffe ſind der *Materie* nach entweder *gegebene* (conceptus dati) oder *gemachte* Begriffe (conceptus factitii). — Die erſtern ſind entweder a priori oder a poſteriori gegeben.

Alle *empiriſch* oder a poſteriori gegebene Begriffe heißen *Erfahrungsbegriffe*; a priori gegebene *Notionen*.

Anmerk. Die Form eines Begriffs, als einer diskurſiven Vorſtellung, iſt jederzeit gemacht.

§. 5.

Logiſcher Urſprung der Begriffe.

Der Urſprung der Begriffe der *bloßen Form* nach, beruht auf Reflexion und auf der Abſtraction von dem Unterſchiede der Dinge, die durch eine gewiſſe Vorſtellung bezeichnet ſind. Und es entſteht alſo hier die Frage: *Welche Handlungen des Verſtandes einen Begriff ausmachen* oder — welches daſſelbe iſt — *zu Erzeugung eines Begriffes aus gegebenen Vorſtellungen gehören?*

Anmerk. 1. Da die allgemeine Logik von allem Inhalte des Erkenntniſſes durch Begriffe, oder von aller Materie des Denkens abſtrahirt: ſo kann ſie den Begriff nur in Rückſicht ſeiner *Form*, d. h. nur *ſubjectiviſch* erwägen; nicht wie er durch ein Merkmal ein Object beſtimmt, ſondern nur, wie er auf mehrere Objecte kann bezogen werden. — Die allgemeine Logik hat alſo nicht die *Quelle* der Begriffe zu unterſuchen; nicht wie Begriffe *als Vorſtellungen entſpringen*, ſondern lediglich, *wie gegebene Vorſtellungen im Denken zu Begriffen werden*; dieſe Begriffe mögen übrigens etwas enthalten, was von der Erfahrung hergenommen iſt, oder auch etwas Erdichtetes, oder von der Natur des Verſtandes Entlehntes. — Dieſer *logiſche* Urſprung der Begriffe — der

Ur-

Urſprung ihrer bloßen Form nach — beſteht in der Reflexion, wodurch eine, mehreren Objecten gemeine, Vorſtellung (conceptus communis) entſteht, als diejenige Form, die zur Urtheilskraft erfordert wird. Alſo wird in der Logik *bloß der Unterſchied der Reflexion* an den Begriffen betrachtet.

2. Der Urſprung der Begriffe in Anſehung ihrer *Materie*, nach welcher ein Begriff entweder *empiriſch*, oder *willkührlich* oder *intellectuell* iſt, wird in der Metaphyſik erwogen.

§. 6.

Logiſche Actus der Comparation, Reflexion und Abſtraction.

Die logiſchen Verſtandes-Actus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, ſind:

1) die *Comparation*, d. i. die Vergleichung der Vorſtellungen unter einander im Verhältniſſe zur Einheit des Bewußtſeyns;

2) die *Reflexion*, d. i. die Ueberlegung, wie verſchiedene Vorſtellungen in Einem Bewußtſeyn begriffen ſeyn können; und endlich

3) die *Abſtraction* oder die Abſonderung alles Uebrigen, worinn die gegebenen Vorſtellungen ſich unterſcheiden.

Anmerk. 1. Um aus Vorſtellungen Begriffe zu machen, muß man alſo compariren, reflectiren und abſtrahiren können; denn dieſe drey logiſche Operationen des Verſtandes ſind die weſentlichen und allgemeinen Bedingungen zu Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. — Ich ſehe z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich dieſe Gegenſtände zuvörderſt unter einander vergleiche, bemerke ich, daß ſie von einander verſchieden ſind in Anſehung des Stammes, der Aeſte, der Blätter u. dgl. m.; nun reflectire ich aber hiernächſt nur auf das, was ſie unter ſich gemein haben, den Stamm, die Aeſte, die Blätter ſelbſt und abſtrahire von der Größe, der Figur derſelben u. ſ. w.; ſo bekomme ich einen Begriff vom Baume.

2. Man braucht in der Logik den Ausdruck Abſtraction nicht immer richtig. Wir müſſen nicht ſagen: Etwas abſtrahiren (abstrahere aliquid), ſondern von Etwas abſtrahiren (abstrahere ab aliquo). — Wenn ich z. B. beym Scharlach-Tuche nur die rothe Farbe denke: ſo abſtrahire ich vom Tuche; abſtrahire ich auch von dieſem und denke mir den Scharlach als einen materiellen Stoff überhaupt: ſo abſtrahire ich von noch mehreren Beſtimmungen, und mein Begriff iſt dadurch noch abſtracter geworden. Denn je mehrere Unterſchiede der Dinge aus einem Begriffe weggelaſſen ſind oder von je mehreren Beſtimmungen in demſelben abſtrahirt worden: deſto

ab-

abſtracter iſt der Begriff. Abſtracte Begriffe ſollte man daher eigentlich *abſtrahirende* (conceptus abſtrahentes) nennen, d. h. ſolche, in denen mehrere Abſtractionen vorkommen. So iſt z. B. der Begriff *Körper* eigentlich kein abſtracter Begriff; denn vom Körper ſelbſt kann ich ja nicht abſtrahiren, ich würde ſonſt nicht den Begriff von ihm haben. Aber wohl muß ich von der Größe, der Farbe, der Härte oder Flüſſigkeit, kurz: von allen ſpeciellen Beſtimmungen beſondrer Körper abſtrahiren. — Der *abſtracteſte* Begriff iſt der, welcher mit keinem von ihm verſchiedenen etwas gemein hat. Dieſes iſt der Begriff von *Etwas*; denn das von ihm Verſchiedene iſt *Nichts*, und hat alſo mit dem Etwas nichts gemein.

3. Die Abſtraction iſt nur die *negative* Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorſtellungen erzeugt werden können; die *poſitive* iſt die Comparation und Reflexion. Denn durchs Abſtrahiren *wird* kein Begriff; — die Abſtraction vollendet ihn nur und ſchließt ihn in ſeine beſtimmten Grenzen ein.

§. 7.

Inhalt und Umfang der Begriffe.

Ein jeder Begriff, *als Theilbegriff*, iſt *in* der Vorſtellung der Dinge enthalten; *als Erkenntnißgrund*, d. i. als *Merkmal* ſind dieſe Dinge *unter* ihm enthalten. — In der erſtern

Rückſicht hat jeder Begriff einen Inhalt; in der andern, einen Umfang.

Inhalt und Umfang eines Begriffs ſtehen gegen einander in umgekehrtem Verhältniſſe. Je mehr nemlich ein Begriff unter ſich enthält, deſto weniger enthält er in ſich und umgekehrt.

Anmerk. Die Allgemeinheit oder Allgemeingültigkeit des Begriffs beruht nicht darauf, daß der Begriff ein Theilbegriff, ſondern daß er ein Erkenntnißgrund iſt.

§. 8.

Größe des Umfanges der Begriffe.

Der Umfang oder die Sphäre eines Begriffes iſt um ſo größer, je mehr Dinge unter ihm ſtehen und durch ihn gedacht werden können.

Anmerk. So wie man von einem Grunde überhaupt ſagt, daß er die Folge unter ſich enthalte: ſo kann man auch von dem Begriffe ſagen, daß er als Erkenntnißgrund alle diejenigen Dinge unter ſich enthalte, von denen er abſtrahirt worden, z. B. der Begriff Metall, das Gold, Silber, Kupfer u. ſ. w. — Denn da jeder Begriff, als eine allgemeingültige Vorſtellung, dasjenige enthält, was mehre-

mehreren Vorſtellungen von verſchiedenen Dingen gemein iſt: ſo können alle dieſe Dinge, die in ſo ferne unter ihm enthalten ſind, durch ihn vorgeſtellt werden. Und eben dies macht die Brauchbarkeit eines Begriffs aus. Je mehr Dinge nun durch einen Begriff können vorgeſtellt werden: deſto größer iſt die Sphäre deſſelben. So hat z. B. der Begriff Körper einen größern Umfang als der Begriff Metall.

§. 9.

Höhere und niedere Begriffe.

Begriffe heißen höhere (conceptus ſuperiores), ſo fern ſie andre Begriffe unter ſich haben, die im Verhältniſſe zu ihnen niedere Begriffe genannt werden. — Ein Merkmal vom Merkmal — ein entferntes Merkmal — iſt ein höherer Begriff; der Begriff in Beziehung auf ein entferntes Merkmal, ein niederer.

Anmerk. Da höhere und niedere Begriffe nur beziehungsweiſe (reſpective) ſo heißen: ſo kann alſo Ein und derſelbe Begriff in verſchiedenen Beziehungen, zugleich ein höherer und ein niederer ſeyn. So iſt z. B. der Begriff Menſch, in Beziehung auf den Begriff Pferd ein höherer; in Beziehung auf den Begriff Thier aber ein niederer.

§. 10.

Gattung und Art.

Der höhere Begriff heißt in Rückſicht ſeines niederen, **Gattung**; (genus) der niedere Begriff in Anſehung ſeines höhern, **Art** (ſpecies). —

So wie höhere und niedere, ſo ſind alſo auch **Gattungs-** und **Art-Begriffe** nicht ihrer Natur nach, ſondern nur in Anſehung ihres Verhältniſſes zu einander (termini a quo oder ad quod) in der logiſchen Subordination unterſchieden.

§. 11.

Höchſte Gattung und niedrigſte Art.

Die **höchſte Gattung** iſt die, welche keine Art iſt (genus ſummum non eſt ſpecies), ſo wie die **niedrigſte Art** die, welche keine Gattung iſt. (ſpecies, quae non eſt genus, eſt infima) —

Dem Geſetze der Stetigkeit zufolge kann es indeſſen weder eine **niedrigſte**, noch eine **~~näch~~ſte** Art geben. [illegible]

Anmerk. Denken wir uns eine Reihe von mehreren einander ſubordinirten Begriffen, z. B. Eiſen, Metall, Körper, Subſtanz, Ding: — ſo können wir hier immer höhere Gattungen erhalten; — denn eine jede **Species** iſt immer zugleich als **Genus** zu betrachten in Anſehung ihres niederen Begriffes, z. B. der Begriff

Begriff **Gelehrter** in Anſehung des Begriffs **Philoſoph** — bis wir endlich auf ein **Genus** kommen, das nicht wieder **Species** ſeyn kann. Und zu einem ſolchen müſſen wir zuletzt gelangen können, weil es doch am Ende einen höchſten Begriff (conceptum ſummum) geben muß, von dem ſich, als ſolchem, nichts weiter abſtrahiren läßt, ohne daß der ganze Begriff verſchwindet. — Aber einen niedrigſten Begriff (conceptum infimum) oder eine niedrigſte Art, worunter kein anderer mehr enthalten wäre, giebt es in der Reihe der Arten und Gattungen nicht, weil ein ſolcher ſich unmöglich beſtimmen läßt. Denn haben wir auch einen Begriff, den wir **unmittelbar** auf Individuen anwenden: ſo können in Anſehung deſſelben doch noch ſpecifiſche Unterſchiede vorhanden ſeyn, die wir entweder nicht bemerken, oder die wir aus der Acht laſſen. Nur **comparativ für den Gebrauch** giebt es niedrigſte Begriffe, die gleichſam durch Convention dieſe Bedeutung erhalten haben, ſo fern man übereingekommen iſt, hierbey nicht tiefer zu gehen.

In Abſicht auf die Beſtimmung der Art- und Gattungsbegriffe gilt alſo folgendes allgemeine Geſetz: **Es giebt ein Genus, das nicht mehr Species ſeyn kann; aber es giebt keine Species, die nicht wieder ſollte Genus ſeyn können.**

§. 12.

Weiterer und engerer Begriff. — Wechſelbegriffe.

Der höhere Begriff heißt auch ein **weiterer**; der niedere, ein **engerer** Begriff.

Begriffe, die einerley Sphäre haben, werden **Wechſelbegriffe** (conceptus reciproci) genannt.

§. 13.

Verhältniß des niederen zum höhern — des weitern zum engeren Begriffe.

Der niedere Begriff iſt nicht **in** dem höhern enthalten; denn er enthält **mehr** in ſich als der höhere; aber er iſt doch **unter** demſelben enthalten, weil der höhere den Erkenntnißgrund des niederen enthält.

Ferner, iſt ein Begriff nicht **weiter** als der andre, darum weil er **mehr** unter ſich enthält — denn das kann man nicht wiſſen —, ſondern ſofern er **den andern Begriff und auſſer demſelben noch mehr**, unter ſich enthält.

§. 14.

Allgemeine Regeln in Abſicht auf die Subordination der Begriffe.

In Anſehung des logiſchen Umfanges der Begriffe gelten folgende allgemeine Regeln:

1)

1) Was den höhern Begriffen zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht allen niedrigern Begriffen, die unter jenen höhern enthalten ſind; und

2) umgekehrt: Was allen niedrigern Begriffen zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht ihrem höhern Begriffe.

Anmerk. Weil das, worinn Dinge übereinkommen, aus ihren allgemeinen Eigenſchaften, und das, worinn ſie von einander verſchieden ſind, aus ihren beſondern Eigenſchaften herfließt; ſo kann man nicht ſchließen: Was einem niedrigern Begriffe zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht andern niedrigeren Begriffen, die mit jenem zu Einem höhern Begriffe gehören. So kann man z. B. nicht ſchließen: Was dem Menſchen nicht zukommt, das kommt auch den Engeln nicht zu.

§. 15.

Bedingungen der Entſtehung höherer und niederer Begriffe: Logiſche Abſtraction und logiſche Determination.

Durch fortgeſetzte logiſche Abſtraction entſtehen immer höhere; ſo wie dagegen durch fortgeſetzte logiſche Determination immer niedrigere Begriffe. — Die größte mögliche Abſtraction giebt den höchſten oder abſtracteſten Begriff — den, von dem ſich keine

keine Beſtimmung weiter wegdenken läßt. Die höchſte vollendete Determination würde einen durchgängig beſtimmten Begriff (conceptum omnimode determinatum) d. i. einen ſolchen geben, zu dem ſich keine weitere Beſtimmung mehr hinzu denken ließe.

Anmerk. Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig beſtimmt ſind: ſo kann es auch nur durchgängig beſtimmte Erkenntniſſe als Anſchauungen, nicht aber als Begriffe, geben; in Anſehung der letztern kann die logiſche Beſtimmung nie als vollendet angeſehen werden (§. 11. Anm.).

§. 16.

Gebrauch der Begriffe in abſtracto und in concreto.

Ein jeder Begriff kann allgemein und beſonders (in abſtracto und in concreto) gebraucht werden. — In abſtracto wird der niedere Begriff in Anſehung ſeines höhern; in concreto der höhere Begriff in Anſehung ſeines niederen gebraucht.

Anmerk. 1. Die Ausdrücke des Abſtracten und Concreten beziehen ſich alſo nicht ſo wohl auf die Begriffe an ſich ſelbſt — denn jeder Begriff iſt ein abſtracter Begriff — als vielmehr nur auf ihren Gebrauch. Und dieſer Gebrauch kann hinwiederum um verſchiedene Grade haben; — je nach dem man einen Begriff bald mehr bald weniger abſtract oder concret behandelt, d. h. bald mehr bald weniger Beſtimmungen entweder wegläßt oder hinzuſetzt. — Durch den abſtracten Gebrauch kommt ein Begriff der höchſten Gattung, durch den concreten Gebrauch dagegen dem Individuum, näher.

2. Welcher Gebrauch der Begriffe, der abſtracte oder der concrete, hat vor dem andern einen Vorzug? — Hierüber läßt ſich nichts entſcheiden. Der Werth des einen iſt nicht geringer zu ſchätzen, als der Werth des andern. — Durch ſehr abſtracte Begriffe erkennen wir an vielen Dingen wenig; durch ſehr concrete Begriffe erkennen wir an wenigen Dingen viel; — was wir alſo auf der einen Seite gewinnen, das verlieren wir wieder auf der andern. — Ein Begriff, der eine große Sphäre hat, iſt in ſo ferne ſehr brauchbar, als man ihn auf viele Dinge anwenden kann; aber es iſt auch dafür um ſo weniger in ihm enthalten. In dem Begriffe Subſtanz denke ich z. B. nicht ſo viel als in dem Begriffe Kreide.

3. Das Verhältniß zu treffen zwiſchen der Vorſtellung in abſtracto und in concreto in derſelben Erkenntniß; alſo der Begriffe und ihrer Darſtellung, wodurch das Maximum der Erkenntniß dem Umfange ſo wohl als dem Inhalte nach, erreicht wird, darinn beſteht die Kunſt der Popularität.

Zweyter Abſchnitt.

Von den Urtheilen.

§. 17.

Erklärung eines Urtheils überhaupt.

Ein Urtheil iſt die Vorſtellung der Einheit des Bewußtſeyns verſchiedener Vorſtellungen, oder die Vorſtellung des Verhältniſſes derſelben, ſo fern ſie einen Begriff ausmachen.

§. 18.

Materie und Form der Urtheile.

Zu jedem Urtheile gehören, als weſentliche Beſtandſtücke deſſelben, Materie und Form. — In den gegebenen, zur Einheit des Bewußtſeyns im Urtheile verbundenen, Erkenntniſſen beſteht die Materie; — in der Beſtimmung der Art und Weiſe, wie die verſchiedenen Vorſtellungen, als ſolche, zu Einem Bewußtſeyn gehören, die Form des Urtheils.

§. 19.

Gegenſtand der logiſchen Reflexion — die bloße Form der Urtheile.

Da die Logik von allem realen oder objectiven Unterſchiede des Erkenntniſſes abſtrahirt: ſo kann ſie ſich mit der Materie der Urtheile ſo wenig als mit dem Inhalte der Begriffe beſchäftigen. Sie hat alſo lediglich den Unterſchied der Urtheile in Anſehung ihrer bloßen Form in Erwägung zu ziehen.

§. 20.

Logiſche Formen der Urtheile: Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Die Unterſchiede der Urtheile in Rückſicht auf ihre Form laſſen ſich auf die Vier Hauptmomente der *Quantität*, *Qualität*, *Relation* und *Modalität* zurückführen, in Anſehung deren eben ſo viele verſchiedene Arten von Urtheilen beſtimmt ſind.

§. 21.

Quantität der Urtheile: Allgemeine, Beſondre, Einzelne.

Der Quantität nach ſind die Urtheile entweder *allgemeine*, oder *beſondre*, oder *einzelne*; je nachdem das Subject im Urtheile entweder *ganz* von der Notion des Prädikats *ein-* oder *aus*geſchloſſen, oder davon *zum Theil* nur *ein-* zum Theil

aus-

ausgeſchloſſen iſt. Im allgemeinen Urtheile wird die Sphäre eines Begriffs ganz innerhalb der Sphäre eines andern beſchloſſen; im partikularen wird ein Theil des erſtern unter die Sphäre des andern; und im einzelnen Urtheile endlich wird ein Begriff, der gar keine Sphäre hat, mithin blos als Theil unter die Sphäre eines andern beſchloſſen.

Anmerk. 1. Die einzelnen Urtheile ſind der logiſchen Form nach, im Gebrauche den allgemeinen gleich zu ſchätzen; denn bey beyden gilt das Prädikat vom Subject ohne Ausnahme. In dem einzelnen Satze z. B. Cajus iſt ſterblich — kann auch ſo wenig eine Ausnahme ſtatt finden als in dem allgemeinen: Alle Menſchen ſind ſterblich. Denn es giebt nur Einen Cajus.

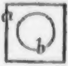
2. In Abſicht auf die Allgemeinheit eines Erkenntniſſes findet ein realer Unterſchied ſtatt zwiſchen generalen und univerſalen Sätzen, der aber freylich die Logik nichts angeht. Generale Sätze nemlich ſind ſolche, die bloß etwas von dem Allgemeinen gewiſſer Gegenſtände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subſumtion enthalten, z. B. der Satz: man muß die Beweiſe gründlich machen; — Univerſale Sätze ſind die, welche von einem Gegenſtande etwas allgemein behaupten.

3. Allgemeine Regeln ſind entweder analytiſch oder ſynthetiſch allgemein. Jene abſtrahiren von den Verſchiedenheiten; dieſe attendiren auf die Unterſchiede und beſtimmen folglich doch auch in Anſehung ihrer. — Je einfacher ein Object gedacht wird, deſto eher iſt analytiſche Allgemeinheit zufolge eines Begriffs möglich.

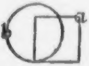
4. Wenn allgemeine Sätze, ohne ſie in concreto zu kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingeſehen werden, ſo können ſie nicht zur Richtſchnur dienen und alſo nicht heuriſtiſch in der Anwendung gelten, ſondern ſind nur Aufgaben zu Unterſuchung der allgemeinen Gründe zu dem, was in beſondern Fällen zuerſt bekannt worden. Der Satz zum Beyſpiel: Wer kein Intereſſe hat zu lügen und die Wahrheit weiß, der ſpricht Wahrheit — dieſer Satz iſt in ſeiner Allgemeinheit nicht einzuſehen, weil wir die Einſchränkung auf die Bedingung des Unintereſſirten nur durch Erfahrung kennen; nemlich daß Menſchen aus Intereſſe lügen können, welches daher kommt, daß ſie nicht feſt an der Moralität hangen. Eine Beobachtung, die uns die Schwäche der menſchlichen Natur kennen lehrt.

5. Von den beſondern Urtheilen iſt zu merken, daß, wenn ſie durch die Vernunft ſollen können eingeſehen werden und alſo eine rationale, nicht blos intellectuale (abſtrahirte) Form haben: ſo muß das Sub-

Subject ein weiterer Begriff (c. latior) als das Prädikat ſeyn. — Es ſey das Prädikat jederzeit = O, das Subject □, ſo iſt



ein beſonderes Urtheil; denn einiges unter a Gehörige iſt b, einiges nicht b — das folgt aus der Vernunft. — Aber es ſey



ſo kann zum wenigſten alles a unter b enthalten ſeyn, wenn es kleiner iſt, aber nicht wenn es größer iſt; alſo iſt es nur zufälliger Weiſe partikular.

§. 22.

Qualität der Urtheile: Bejahende, Verneinende, Unendliche.

Der Qualität nach ſind die Urtheile entweder bejahende oder verneinende oder unendliche. — Im bejahenden Urtheile wird das Subject unter der Sphäre eines Prädikats gedacht, im verneinenden wird es auſſer der Sphäre des letztern geſetzt und im unendlichen wird es in die Sphäre eines Begriffs, die außerhalb der Sphäre eines andern liegt, geſetzt.

Anmerk. 1. Das unendliche Urtheil zeigt nicht bloß an, daß ein Subject unter der Sphäre eines Prädikats nicht enthalten ſey, ſondern daß es außer der Sphäre deſſelben in der unendlichen Sphäre irgendwo liege; folglich ſtellt dieſes Urtheil die Sphäre des Prädikats als beſchränkt vor. —

Alles Mögliche iſt entweder A oder non A. Sage ich alſo: etwas iſt non A, z. B. die menſchliche Seele iſt nicht-ſterblich — Einige Menſchen ſind Nichtgelehrte u. dgl. m. — ſo iſt dies ein unendliches Urtheil. Denn es wird durch daſſelbe über die endliche Sphäre A hinaus nicht beſtimmt, unter welchen Begriff das Object gehöre; ſondern lediglich, daß es in die Sphäre außer A gehöre, welches eigentlich gar keine Sphäre iſt, ſondern nur die Angrenzung einer Sphäre an das Unendliche oder die Begrenzung ſelbſt. — Obgleich nun die Ausſchließung eine Negation iſt: ſo iſt doch die Beſchränkung eines Begriffs eine poſitive Handlung. Daher ſind Grenzen poſitive Begriffe beſchränkter Gegenſtände.

2. Nach dem Principium der Ausſchließung jedes Dritten (excluſi tertii) iſt die Sphäre eines Begriffs relativ auf eine andre entweder ausſchließend oder einſchließend. — Da nun die Logik bloß mit der Form des Urtheils, nicht mit den Begriffen ihrem Inhalte nach, es zu thun hat: ſo iſt die Unterſcheidung der

unendlichen von den negativen Urtheilen nicht zu dieſer Wiſſenſchaft gehörig.

3. In verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer die Copula; in unendlichen wird nicht die Copula, ſondern das Prädikat durch die Negation afficirt, welches ſich im Lateiniſchen am beſten ausdrücken läßt.

§. 23.

Relation der Urtheile: Kategoriſche, Hypothetiſche, Disjunctive.

Der Relation nach ſind die Urtheile entweder kategoriſche oder hypothetiſche oder disjunctive. Die gegebenen Vorſtellungen im Urtheile ſind nemlich, eine der andern, zur Einheit des Bewußtſeyns untergeordnet, entweder: als Prädikat dem Subjecte; oder: als Folge dem Grunde; oder: als Glied der Eintheilung dem eingetheilten Begriffe. — Durch das erſte Verhältniß ſind die kategoriſchen, durch das zweyte die hypothetiſchen, und durch das dritte die disjunctiven Urtheile beſtimmt.

§. 24.

Kategoriſche Urtheile.

In den kategoriſchen Urtheilen machen Subject und Prädikat die Materie derſelben aus; — die Form, durch welche das Verhältniß (der Einſtim-

mung

mung oder des Widerſtreits) zwiſchen Subject und Prädikat beſtimmt und ausgedrückt wird, heißt die *Copula*.

Anmerk. Die kategoriſchen Urtheile machen zwar die Materie der übrigen Urtheile aus; aber darum muß man doch nicht, wie mehrere Logiker, glauben, daß die hypothetiſchen ſo wohl als die disjunctiven Urtheile weiter nichts als verſchiedene Einkleidungen der kategoriſchen ſeyen und ſich daher insgeſammt auf die letztern zurückführen ließen. Alle drey Arten von Urtheilen beruhen auf weſentlich verſchiedenen logiſchen Funktionen des Verſtandes, und müſſen daher nach ihrer ſpecifiſchen Verſchiedenheit erwogen werden.

§. 25.

Hypothetiſche Urtheile.

Die Materie der *hypothetiſchen* Urtheile beſteht aus zwey Urtheilen, die mit einander als Grund und Folge verknüpft ſind. — Das eine dieſer Urtheile, welches den Grund enthält, iſt der *Vorderſatz* (antecedens, prius); das andre, das ſich zu jenem als Folge verhält, der *Nachſatz* (conſequens, poſterius); und die Vorſtellung dieſer Art von Verknüpfung beyder Urtheile unter einander zur Einheit des Bewußtſeyns wird die *Conſequenz* genannt, welche die *Form* der hypothetiſchen Urtheile ausmacht.

Anmerk. 1. Was für die kategoriſchen Urtheile die copula, das iſt für die hypothetiſchen alſo die Conſequenz — die Form derſelben.

2. Einige glauben: es ſey leicht, einen hypothetiſchen Satz in einen kategoriſchen zu verwandeln. Allein dieſes geht nicht an, weil beyde ihrer Natur nach ganz von einander verſchieden ſind. In kategoriſchen Urtheilen iſt nichts problematiſch, ſondern alles aſſertoriſch; in hypothetiſchen hingegen iſt nur die Conſequenz aſſertoriſch. In den letztern kann ich daher zwey falſche Urtheile mit einander verknüpfen; denn es kommt hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung — die *Form der Conſequenz* an; worauf die logiſche Wahrheit dieſer Urtheile beruht. — Es iſt ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen den beyden Sätzen: Alle Körper ſind theilbar, und — Wenn alle Körper zuſammengeſetzt ſind: ſo ſind ſie theilbar. In dem erſtern Satze behaupte ich die Sache gerade zu; im letztern nur unter einer problematiſch ausgedrückten Bedingung.

§. 26.

Verknüpfungsarten in den hypothetiſchen Urtheilen: modus ponens und modus tollens.

Die Form der Verknüpfung in den hypothetiſchen Urtheilen iſt zwiefach: die *ſetzende* (modus ponens) oder die *aufhebende* (modus tollens).

1) Wenn der Grund (antecedens) wahr iſt: ſo iſt auch die durch ihn beſtimmte Folge (conſequens) wahr — heißt der modus ponens;

2) Wenn die Folge (conſequens) falſch iſt: ſo iſt auch der Grund (antecedens) falſch; — modus tollens.

§. 27.

Disjunctive Urtheile.

Ein Urtheil iſt **disjunctiv**, wenn die Theile der Sphäre eines gegebenen Begriffs einander in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen (complementa) beſtimmen.

§. 28.

Materie und Form disjunctiver Urtheile.

Die mehreren gegebenen Urtheile, woraus das disjunctive Urtheil zuſammengeſetzt iſt, machen die **Materie** deſſelben aus, und werden **die Glieder der Disjunction oder Entgegenſetzung** genannt. In der **Disjunction** ſelbſt, d. h. in der Beſtimmung des Verhältniſſes der verſchiedenen Urtheile, als ſich wechſelſeitig einander ausſchließender und einander ergänzender Glieder der ganzen Sphäre des eingetheilten Erkenntniſſes, beſteht die **Form** dieſer Urtheile.

Anmerk. Alle disjunctive Urtheile ſtellen alſo verſchiedene Urtheile **als in der Gemeinſchaft einer Sphäre** vor und bringen jedes Urtheil nur durch die Einſchränkung des andern in Anſehung der ganzen Sphäre hervor; ſie beſtimmen alſo jedes Urtheils Verhältniß zur ganzen Sphäre, und dadurch zugleich das Verhältniß, das dieſe verſchiedenen Trennungsglieder (membra disjuncta) unter einander ſelbſt haben. — Ein Glied beſtimmt alſo hier jedes andre nur, ſo fern ſie insgeſammt als Theile einer ganzen Sphäre von Erkenntniß, **außer der ſich in gewiſſer Beziehung nichts denken läßt**, in Gemeinſchaft ſtehen.

§. 29.

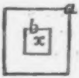
Eigenthümlicher Character der disjunctiven Urtheile.

Der eigenthümliche Character aller disjunctiven Urtheile, wodurch ihr ſpecifiſcher Unterſchied dem Momente der Relation nach, von den übrigen, insbeſondre von den kategoriſchen Urtheilen beſtimmt iſt, beſteht darinn: daß die Glieder der Disjunction insgeſammt problematiſche Urtheile ſind, von denen nichts anders gedacht wird, als daß ſie, wie Theile der Sphäre einer Erkenntniß, jedes des andern Ergänzung zum Ganzen (complementum ad totum) zuſammen genommen, der Sphäre des erſten gleich ſeyen. Und hieraus folgt: daß in Einem dieſer probleblematiſchen Urtheile die Wahrheit enthalten ſeyn oder — welches daſſelbe iſt — daß Eines von ihnen aſſertoriſch gelten müſſe, weil außer ihnen die Sphäre der Erkenntniß unter den gegebenen Bedingungen nichts mehr befaßt und eine der andern entgegengeſetzt iſt; folglich weder außer ihnen etwas anders, noch auch unter ihnen mehr als Eines wahr ſeyn kann.

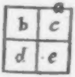
Anmerk. In einem kategoriſchen Urtheile wird das Ding, deſſen Vorſtellung als ein Theil von der Sphäre einer andern ſubordinirten Vorſtellung betrachtet wird, als enthalten unter dieſes ſeinem obern Begriffe betrachtet; alſo wird hier in der Subordination der Sphären der Theil vom Theile mit dem Ganzen verglichen. — Aber in disjunctiven Urtheilen gehe ich vom Ganzen auf Alle Theile zuſammengenommen. — Was unter der Sphäre eines Begriffs enthalten iſt, das iſt auch unter einem der Theile dieſer Sphäre enthalten. Darnach muß erſtlich die Sphäre eingetheilt werden. Wenn ich z. B. das disjunctive Urtheil fälle: Ein Gelehrter iſt entweder ein hiſtoriſcher oder ein Vernunftgelehrter; ſo beſtimme ich damit, daß dieſe Begriffe der Sphäre nach, Theile der Sphäre der Gelehrten ſind, aber keinesweges Theile von einander, und daß ſie alle zuſammengenommen complet ſind. —

Daß in den diſjunctiven Urtheilen nicht die Sphäre des eingetheilten Begriffs, als enthalten in der Sphäre der Eintheilungen; ſondern das, was unter dem eingetheilten Begriffe enthalten iſt, als enthalten unter einem der Glieder der Eintheilung, betrachtet werde, mag folgendes Schema der Vergleichung zwiſchen kategoriſchen und diſjunctiven Urtheilen anſchaulicher machen.

In kategoriſchen Urtheilen iſt x was unter b enthalten iſt, auch unter a;



In diſjunctiven iſt x, was unter a enthalten iſt, entweder unter b oder c u. ſ. w. enthalten;



Alſo zeigt die Diviſion in diſjunctiven Urtheilen die Coordination nicht der Theile des ganzen Begriffs, ſondern Alle Theile ſeiner Sphären an. Hier denke ich viel Dinge durch einen Begriff; dort ein Ding durch viel Begriffe, z. B. das Definitum durch alle Merkmale der Coordination.

§. 30.

Modalität der Urtheile: Problematiſche, Aſſertoriſche, Apodiktiſche.

Der Modalität nach, durch welches Moment das Verhältniß des ganzen Urtheils zum Erkenntnißvermögen beſtimmt iſt, ſind die Urtheile entweder *problematiſche*, oder *aſſertoriſche*, oder *apodiktiſche*. Die problematiſchen ſind mit dem Bewußtſeyn der bloßen Möglichkeit, die aſſertoriſchen mit dem Bewußtſeyn der Wirklichkeit, die apodiktiſchen endlich mit dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit des Urtheilens begleitet.

Anmerk. 1. Dieſes Moment der Modalität zeigt alſo nur die Art und Weiſe an, wie im Urtheile etwas behauptet oder verneinet wird: ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmacht, wie in dem problematiſchen Urtheile: die Seele des Menſchen mag unſterblich ſeyn — oder ob man darüber etwas beſtimmt; — wie in dem aſſertoriſchen Urtheile: die menſchliche Seele iſt unſterblich; — oder endlich, ob man die Wahrheit eines Urtheils ſogar mit der Dignität der Nothwendigkeit ausdrückt; — wie in dem apodiktiſchen Urtheile: die Seele des Menſchen muß unſterblich ſeyn. — — Dieſe Beſtimmung der bloß möglichen oder wirklichen oder nothwendigen Wahrheit betrifft alſo nur das Urtheil ſelbſt, keinesweges die Sache, worüber geurtheilt wird.

2. In problematiſchen Urtheilen, die man auch für ſolche erklären kann, deren Materie gegeben iſt mit dem möglichen Verhältniß zwiſchen Prädikat und Subject, muß das Subject jederzeit eine kleinere Sphäre haben, als das Prädikat.

3. Auf dem Unterſchiede zwiſchen problematiſchem und aſſertoriſchem Urtheilen beruht der wahre Unterſchied zwiſchen Urtheilen und Sätzen, den man ſonſt fälſchlich in den bloßen Ausdruck durch Worte, ohne die man ja überall nicht urtheilen könnte, zu ſetzen pflegt. Im Urtheile wird das Verhältniß verſchiedener Vorſtellungen zur Einheit des Bewußtſeyns bloß als problematiſch gedacht; in einem Satze hingegen als aſſertoriſch. Ein problematiſcher Satz iſt eine contradictio in adjecto. — Ehe ich einen Satz habe, muß ich doch erſt urtheilen; und ich urtheile über vieles, was ich nicht ausmache, welches ich aber thun muß, ſo bald ich ein Urtheil als Satz beſtimme. — Es iſt übrigens gut, erſt problematiſch zu urtheilen, ehe man das Urtheil als aſſertoriſch annimmt, um es auf dieſe Art zu prüfen. Auch iſt es nicht allemal zu unſerer Abſicht nöthig, aſſertoriſche Urtheile zu haben.

§. 31.

Exponible Urtheile.

Urtheile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber verſteckter Weiſe, enthalten iſt; ſo daß die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber verſteckt geſchieht, ſind **exponible Sätze.**

Anmerk. In dem exponiblen Urtheile, z. B. Wenige Menſchen ſind gelehrt — liegt 1) aber auf eine verſteckte Weiſe, das negative Urtheil: Viele Menſchen ſind nicht gelehrt; und 2) das affirmative: Einige Menſchen ſind gelehrt. — Da die Natur der exponiblen Sätze lediglich von Bedingungen der Sprache abhängt, nach welchen man zwey Urtheile auf Einmal in der Kürze ausdrücken kann: ſo gehört die Bemerkung, daß es in unſrer Sprache Urtheile geben könne, die exponirt werden müſſen, nicht in die Logik, ſondern in die Grammatik.

§. 32.

Theoretiſche und practiſche Sätze.

Theoretiſche Sätze heißen die, welche ſich auf den Gegenſtand beziehen und beſtimmen: was demſelben zukomme oder nicht zukomme; — **practiſche Sätze** hingegen ſind die, welche die Handlung ausſagen, wodurch, als nothwendige Bedingung deſſelben, ein Object möglich wird.

Anmerk. Die Logik hat nur von practiſchen Sätzen der **Form nach**, die in ſo fern den **theoretiſchen** entgegengeſetzt ſind, zu handeln. Practiſche Sätze **dem Inhalte nach**, und in ſo fern von den **ſpekulativen** unterſchieden, gehören in die Moral.

§. 33.

Indemonſtrable und demonſtrable Sätze.

Demonſtrable Sätze ſind die, welche eines Beweiſes fähig ſind; die keines Beweiſes fähig ſind, werden **indemonſtrable** genannt.

Unmittelbar gewiſſe Urtheile ſind indemonſtrabel, und alſo als **Elementar-Sätze** anzuſehen.

§. 34.

Grundſätze.

Unmittelbar gewiſſe Urtheile a priori können Grundſätze heißen, ſo fern andre Urtheile aus ihnen erwieſen, ſie ſelbſt aber keinem andern ſubordinirt werden können. Sie werden um deswillen auch **Principien** (Anfänge) genannt.

§. 35.

Intuitive und diſcurſive Grundſätze: Axiome und Acroame.

Grundſätze ſind entweder **intuitive** oder **diſcurſive**. — Die erſtern können in der Anſchauung

ſchauung dargeſtellt werden und heißen Axiome (axiomata); die letztern laſſen ſich nur durch Begriffe ausdrücken und können Acroame (acroamata) genannt werden.

§. 36.

Analytiſche und ſynthetiſche Sätze.

Analytiſche Sätze heißen ſolche, deren Gewißheit auf Identität der Begriffe (des Prädikats mit der Notion des Subjects) beruht. — Sätze, deren Wahrheit ſich nicht auf Identität der Begriffe gründet, müſſen ſynthetiſche genannt werden.

Anmerk. 1. Alles x, welchem der Begriff des Körpers (a + b) zukommt, dem kommt auch die Ausdehnung (b) zu; — iſt ein Exempel eines analytiſchen Satzes. —

Alles x, welchem der Begriff des Körpers (a+b) zukommt, dem kommt auch die Anziehung (c) zu; — iſt ein Exempel eines ſynthetiſchen Satzes. — Die ſynthetiſchen Sätze vermehren das Erkenntniß materialiter; die analytiſchen bloß formaliter. Jene enthalten Beſtimmungen (determinationes), dieſe nur logiſche Prädikate.

2. Analytiſche Principien ſind nicht Axiomen; denn ſie ſind discurſiv. Und ſynthetiſche Principien ſind auch nur dann Axiomen, wenn ſie intuitiv ſind.

§. 37.

Tautologiſche Sätze.

Die Identität der Begriffe in analytiſchen Urtheilen kann entweder eine ausdrückliche (explicita) oder eine nicht-ausdrückliche (implicita) ſeyn. — Im erſtern Falle ſind die analytiſchen Sätze tautologiſch.

Anmerk. 1. Tautologiſche Sätze ſind virtualiter leer oder Folgeleer; denn ſie ſind ohne Nutzen und Gebrauch. Dergleichen iſt z. B. der tautologiſche Satz: der Menſch iſt Menſch. Denn wenn ich vom Menſchen nichts weiter zu ſagen weiß, als daß er ein Menſch iſt: ſo weiß ich gar weiter nichts von ihm.

Implicite identiſche Sätze ſind dagegen nicht Folge- oder Fruchtleer; denn ſie machen das Prädikat, welches im Begriffe des Subjects unentwickelt (implicite) lag, durch Entwickelung (explicatio) klar.

2. Folgeleere Sätze müſſen von Sinnleeren unterſchieden werden, die darum leer an Verſtand ſind, weil ſie die Beſtimmung ſogenannter verborgener Eigenſchaften (qualitates occultae) betreffen.

§. 38.

Poſtulat und Problem.

Ein Poſtulat iſt ein practiſcher unmittelbar gewiſſer Satz oder ein Grundſatz, der eine mögliche Hand-

Handlung beſtimmt, bey welcher vorausgeſetzt wird, daß die Art, ſie auszuführen, unmittelbar gewiß ſey.

Probleme (problemata) ſind demonſtrable, einer Anweiſung bedürftige Sätze, oder ſolche, die eine Handlung ausſagen, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiß iſt.

Anmerk. 1. Es kann auch **theoretiſche** Poſtulate geben zum Behuf der practiſchen Vernunft. Dieſes ſind theoretiſche in practiſcher Vernunftabſicht nothwendige Hypotheſen, wie die des Daſeyns Gottes, der Freyheit und einer andern Welt.

2. Zum Problem gehört 1) die **Quäſtion**, die das enthält, was geleiſtet werden ſoll, 2) die **Reſolution**, die die Art und Weiſe enthält, wie das zu Leiſtende könne ausgeführt werden, und 3) die **Demonſtration**, daß, wenn ich ſo werde verfahren haben, das Geforderte geſchehen werde.

§. 39.

Theoreme, Corollarien, Lehnſätze und Scholien.

Theoreme ſind theoretiſche, eines Beweiſes fähige und bedürftige Sätze. — **Corollarien** ſind unmittelbare Folgen aus einem der vorhergehenden Sätze. **Lehnſätze** (lemmata) heißen Sätze, die

die in der Wiſſenſchaft, worinn ſie als erwieſen vorausgeſetzt werden, nicht einheimiſch, ſondern aus andern Wiſſenſchaften entlehnt ſind. — Scholien endlich ſind bloße Erläuterungsſätze, die alſo nicht als Glieder zum Ganzen des Syſtems gehören.

Anmerk. Weſentliche und allgemeine Momente eines jeden Theorems ſind die Theſis und die Demonſtration. — Den Unterſchied zwiſchen Theoremen und Corollarien kann man übrigens auch darinn ſetzen, daß dieſe unmittelbar geſchloſſen, jene dagegen durch eine Reihe von Folgen aus unmittelbar gewiſſen Sätzen gezogen werden.

§. 40.

Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile.

Ein Wahrnehmungsurtheil iſt bloß ſubjectiv; — ein objectives Urtheil aus Wahrnehmungen iſt ein Erfahrungsurtheil.

Anmerk. Ein Urtheil aus bloßen Wahrnehmungen iſt nicht wohl möglich, als nur dadurch, daß ich meine Vorſtellung, als Wahrnehmung, ausſage: Ich, der ich einen Thurm wahrnehme, nehme an ihm die rothe Farbe wahr. Ich kann aber nicht ſagen: er iſt roth. Denn dieſes wäre nicht bloß ein empiriſches, ſondern auch ein Erfahrungsurtheil, d. i. ein empiriſches Urtheil, dadurch ich einen Begriff vom Object bekomme. Z. B. Bey der Berührung des Steins empfinde ich Wärme; — iſt ein Wahrnehmungsurtheil, hingegen: der Stein iſt warm — ein Erfahrungsurtheil. — Es gehört zum letztern, daß ich das, was blos in meinem Subject iſt, nicht zum Object rechne; denn ein Erfahrungsurtheil iſt die Wahrnehmung, woraus ein Begriff vom Object entſpringt; z. B. ob im Monde lichte Punkte ſich bewegen, oder in der Luft oder in meinem Auge.

Dritter Abſchnitt.

Von den Schlüſſen.

§. 41.

Schluß überhaupt.

Unter **Schließen** iſt diejenige Function des Denkens zu verſtehen, wodurch ein Urtheil aus einem andern hergeleitet wird. — Ein Schluß überhaupt iſt alſo die Ableitung eines Urtheils aus dem andern.

§. 42.

Unmittelbare und mittelbare Schlüſſe.

Alle Schlüſſe ſind entweder **unmittelbare** oder **mittelbare**. —

Ein **unmittelbarer** Schluß (conſequentia immediata) iſt die Ableitung (deductio) eines Urtheils aus dem andern ohne ein vermittelndes Urtheil (judicium intermedium). **Mittelbar** iſt ein Schluß, wenn man außer dem Begriffe, den ein Urtheil in ſich enthält, noch andre braucht, um ein Erkenntniß daraus herzuleiten.

§. 43.

Verſtandesſchlüſſe, Vernunftſchlüſſe und Schlüſſe der Urtheilskraft.

Die unmittelbaren Schlüſſe heiſſen auch Verſtandesſchlüſſe; alle mittelbare Schlüſſe hingegen ſind entweder Vernunftſchlüſſe oder Schlüſſe der Urtheilskraft. — Wir handeln hier zuerſt von den unmittelbaren oder den Verſtandesſchlüſſen.

I. Verſtandesſchlüſſe.

§. 44.

Eigenthümliche Natur der Verſtandesſchlüſſe.

Der weſentliche Character aller unmittelbaren Schlüſſe, und das Princip ihrer Möglichkeit beſteht lediglich in einer Veränderung der bloßen Form der Urtheile; während die Materie der Urtheile, das Subject und Prädikat, unverändert dieſelbe bleibt.

Anmerk. 1. Dadurch, daß in den unmittelbaren Schlüſſen nur die Form und keinesweges die Materie der Urtheile verändert wird, unterſcheiden ſich dieſe Schlüſſe weſentlich von allen mittelbaren, in welchen die Urtheile auch der Materie nach unterſchieden ſind, indem hier ein neuer Begriff als vermittelndes Urtheil, oder als Mittelbegriff (terminus medius) hinzukommen muß, um das eine Urtheil aus dem andern zu folgern. Wenn ich z. B. ſchließe: Alle Menſchen ſind ſterblich; alſo iſt auch Cajus ſterblich: ſo iſt dies kein unmittelbarer Schluß. Denn hier brauche ich zu der Folgerung noch das vermittelnde Urtheil: Cajus iſt ein Menſch; durch dieſen neuen Begriff wird aber die Materie der Urtheile verändert.

2. Es läßt ſich zwar auch bey den Verſtandesſchlüſſen ein judicium intermedium machen; aber alsdann iſt dieſes vermittelnde Urtheil blos tavtologiſch. Wie z. B. in dem unmittelbaren Schluſſe: Alle Menſchen ſind ſterblich. Einige Menſchen ſind Menſchen. Alſo ſind einige Menſchen ſterblich — der Mittelbegriff ein tavtologiſcher Satz iſt.

§. 45.

Modi der Verſtandesſchlüſſe.

Die Verſtandesſchlüſſe gehen durch alle Klaſſen der logiſchen Functionen des Urtheilens, und ſind folglich in ihren Hauptarten beſtimmt durch die Momente der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität. — Hierauf beruht die folgende Eintheilung dieſer Schlüſſe.

§. 46.

1. Verſtandesſchlüſſe (in Beziehung auf die Quantität der Urtheile) per judicia ſubalternata.

In den Verſtandesſchlüſſen per judicia ſubalternata ſind die beyden Urtheile der Quantität nach unterſchieden, und es wird hier das beſondre Urtheil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundſatze zufolge: Vom Allgemeinen gilt der Schluß auf das Beſondere (ab Univerſali ad Particulare valet conſequentia).

Anmerk. Ein judicium heißt ſubalternatum, ſo fern es unter dem andern enthalten iſt; wie z. B. beſondre Urtheile unter allgemeinen.

§. 47.

2. Verſtandesſchlüſſe (in Beziehung auf die Qualität der Urtheile) per judicia oppoſita.

Bey den Verſtandesſchlüſſen dieſer Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urtheile und zwar in Beziehung auf die Entgegenſetzung betrachtet. — Da nun dieſe Entgegenſetzung eine dreyfache ſeyn kann: ſo ergiebt ſich hieraus folgende beſondre Eintheilung des unmittelbaren Schließens: durch contradictoriſch entgegengeſetzte; — durch conträre; und — durch ſubconträre Urtheile.

Anmerk. Verſtandesſchlüſſe durch gleichgeltende Urtheile (judicia aequipollentia) können eigentlich keine Schlüſſe genannt werden; — denn hier findet keine Folge ſtatt, ſie ſind vielmehr als eine bloße Subſtitution der Worte anzuſehen, die einen und denſelben Begriff bezeichnen, wobey die Urtheile ſelbſt auch der Form nach unverändert bleiben. Z. B. Nicht alle Menſchen ſind tugendhaft, und — Einige Menſchen ſind nicht tugendhaft. — Beyde Urtheile ſagen eins und daſſelbe.

§. 48.

a. Verſtandesſchlüſſe per judicia contradictorie oppoſita.

In Verſtandesſchlüſſen durch Urtheile, die einander contradictoriſch entgegengeſetzt ſind, und, als ſolche, die ächte, reine Oppoſition ausmachen, wird die Wahrheit des einen der contradictoriſch entgegengeſetzten Urtheile aus der Falſchheit des andern gefolgert und umgekehrt. — Denn die ächte Oppoſition, die hier ſtatt findet, enthält nicht mehr noch weniger als was zur Entgegenſetzung gehört. Dem Princip des ausſchließenden Dritten zufolge können daher nicht beyde widerſprechende Urtheile wahr; aber auch eben ſo wenig können ſie beyde falſch ſeyn. Wenn daher das Eine wahr iſt: ſo iſt das Andre falſch und umgekehrt.

§. 49.

b. Verſtandesſchlüſſe per judicia contrarie oppoſita.

Konträre oder widerſtreitende Urtheile (judicia contrarie oppoſita) ſind Urtheile, von denen das eine allgemein bejahend, das andre allgemein verneinend iſt. Da nun eines derſelben mehr ausſagt, als das andre und in dem Ueberflüſſigen, das es außer der bloßen Verneinung des andern noch mehr ausſagt, die Falſchheit liegen kann: ſo können ſie zwar nicht beyde wahr, aber ſie können beyde falſch ſeyn. — In Anſehung dieſer Urtheile gilt daher nur der Schluß **von der Wahrheit des einen auf die Falſchheit des andern, aber nicht umgekehrt.**

§. 50.

c. Verſtandesſchlüſſe per judicia ſubcontrarie oppoſita.

Subconträre Urtheile ſind ſolche, von denen das eine **beſonders** (particulariter) bejahet oder verneinet, was das andre beſonders verneinet oder bejahet. —

Da ſie beyde wahr, aber nicht beyde falſch ſeyn können: ſo gilt in Anſehung ihrer nur der folgende Schluß: **Wenn der eine dieſer Sätze falſch iſt: ſo iſt der andre wahr; aber nicht umgekehrt.**

Anmerk. Bey den ſubconträren Urtheilen findet keine reine, ſtrenge Oppoſition ſtatt; denn es wird in dem einen nicht von denſelben Objecten verneinet oder bejahet, was in dem andern bejahet oder verneinet wurde. In dem Schluſſe z. B. Einige Menſchen ſind gelehrt; Alſo ſind einige Menſchen nicht gelehrt; wird in dem erſten Urtheile nicht von denſelben Menſchen das behauptet, was im andern verneinet wird.

§. 51.

3. Verſtandesſchlüſſe (in Rückſicht auf die Relation der Urtheile) per judicia converſa ſ. per converſionem.

Die unmittelbaren Schlüſſe durch Umkehrung betreffen die Relation der Urtheile und beſtehen in der Verſetzung der Subjecte und Prädikate in den beyden Urtheilen; ſo daß das Subject des einen Urtheils zum Prädikat des andern Urtheils gemacht wird, und umgekehrt. —

§. 52.

Reine und veränderte Umkehrung.

Bey der Umkehrung wird die Quantität der Urtheile entweder verändert oder ſie bleibt unverändert. — Im erſtern Falle iſt das Umgekehrte (converſum) von dem Umkehrenden (convertente) der Quantität nach unterſchieden und die Umkehrung heißt eine veränderte;

änderte; (converſio per accidens) — im letztern Falle wird die Umkehrung eine reine (converſio ſimpliciter talis) genannt.

§. 53.

Allgemeine Regeln der Umkehrung.

In Abſicht auf die Verſtandesſchlüſſe durch die Umkehrung gelten folgende Regeln:

1) Allgemein bejahende Urtheile laſſen ſich nur per accidens umkehren; — denn das Prädikat in dieſen Urtheilen iſt ein weiterer Begriff und es iſt alſo nur Einiges von demſelben in dem Begriffe des Subjects enthalten.

2) Aber alle allgemein verneinende Urtheile laſſen ſich ſimpliciter umkehren — denn hier wird das Subject aus der Sphäre des Prädikats herausgehoben. Eben ſo laſſen ſich endlich

3) Alle partikulär bejahende Sätze ſimpliciter umkehren; — denn in dieſen Urtheilen iſt ein Theil der Sphäre des Subjects dem Prädikate ſubſumirt worden, alſo läßt ſich auch ein Theil von der Sphäre des Prädikats dem Subjecte ſubſumiren.

Anmerk. 1. In allgemein bejahenden Urtheilen wird das Subject als ein contentum des Prädikats betrachtrachtet, da es unter der Sphäre deſſelben enthalten iſt. Ich darf daher z. B. nur ſchließen: Alle Menſchen ſind ſterblich; alſo ſind Einige von denen, die unter dem Begriff Sterbliche enthalten ſind, Menſchen. — Daß aber allgemein verneinende Urtheile ſich ſimpliciter umkehren laſſen, davon iſt die Urſache dieſe: daß zwey einander allgemein widerſprechende Begriffe ſich in gleichem Umfange widerſprechen.

2. Manche allgemein bejahende Urtheile laſſen ſich zwar auch ſimpliciter umkehren, Aber der Grund hievon liegt nicht in ihrer Form, ſondern in der beſondern Beſchaffenheit ihrer Materie; wie z. B. die beyden Urtheile: Alles Unveränderliche iſt nothwendig, und alles Nothwendige iſt unveränderlich.

§. 54.

4. Verſtandesſchlüſſe (in Beziehung auf die Modalität der Urtheile) per judicia contrapoſita.

Die unmittelbare Schlußart durch die Kontrapoſition beſteht in derjenigen Verſetzung (metatheſis) der Urtheile, bey welcher bloß die Quantität dieſelbe bleibt, die Qualität dagegen verändert wird. — Sie betreffen nur die Modalität der Urtheile, indem ſie ein aſſertoriſches in ein apodiktiſches Urtheil verwandeln.

§. 55.

Allgemeine Regel der Kontrapoſition.

In Abſicht auf die Kontrapoſition gilt die allgemeine Regel:

Alle allgemein bejahende Urtheile laſſen ſich ſimpliciter kontraponiren. Denn wenn das Prädikat als dasjenige, was das Subject unter ſich enthält, mithin die ganze Sphäre verneinet wird: ſo muß auch ein Theil derſelben verneinet werden, d. i. das Subject.

Anmerk. 1. Die Metatheſis der Urtheile durch die Converſion und die durch die Kontrapoſition ſind alſo in ſo ferne einander entgegen geſetzt, als jene blos die Quantität, dieſe blos die Qualität verändert.

2. Die gedachten unmittelbaren Schlußarten beziehen ſich blos auf **kategoriſche** Urtheile.

II. Vernunftſchlüſſe.

§. 56.

Vernunftſchluß überhaupt.

Ein Vernunftſchluß iſt das Erkenntniß der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subſumtion ſeiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel.

§. 57.

Allgemeines Princip aller Vernunftſchlüſſe.

Das allgemeine Princip, worauf die Gültigkeit alles Schließens durch die Vernunft beruht, läßt ſich in folgender Formel beſtimmt ausdrücken:

Was unter der Bedingung einer Regel ſteht, das ſteht auch unter der Regel ſelbſt.

Anmerk. Der Vernunftſchluß prämittirt eine allgemeine Regel und eine Subſumtion unter die Bedingung derſelben. — Man erkennt dadurch die Concluſion a priori nicht im Einzelnen, ſondern als enthalten im Allgemeinen und als nothwendig unter einer gewiſſen Bedingung. Und dieß, daß alles unter dem Allgemeinen ſtehe und in allgemeinen Regeln beſtimmbar ſey, iſt eben das Princip der Rationalität oder der Nothwendigkeit (principium rationalitatis ſ. neceſſitatis).

§. 58.

Weſentliche Beſtandſtücke des Vernunftſchluſſes.

Zu einem jeden Vernunftſchluſſe gehören folgende weſentliche drey Stücke:

1) eine allgemeine Regel, welche der Oberſatz (propoſitio major) genannt wird;

2)

2) der Satz, der ein Erkenntniß unter die Bedingung der allgemeinen Regel ſubſumirt und der **Unterſatz** (propoſitio minor) heißt; und endlich

3) der Satz, welcher das Prädikat der Regel von der ſubſumirten Erkenntniß bejahet oder verneinet — der **Schlußſatz** (concluſio).

Die beyden erſtern Sätze werden in ihrer Verbindung mit einander die **Vorderſätze** oder **Prämiſſen** genannt.

Anmerk. Eine Regel iſt eine Aſſertion unter einer allgemeinen Bedingung. Das Verhältniß der Bedingung zur Aſſertion, wie nemlich dieſe unter jener ſteht, iſt der **Exponent** der Regel.

Die Erkenntniß, daß die Bedingung (irgendwo) ſtatt finde, iſt die **Subſumtion**.

Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung ſubſumirt worden, mit der Aſſertion der Regel, iſt der **Schluß**.

§. 59.

Materie und Form der Vernunftſchlüſſe.

In den Vorderſätzen oder Prämiſſen beſteht die **Materie**; und in der Conkluſion, ſo fern ſie die Conſequenz enthält, die **Form** der Vernunftſchlüſſe.

Anmerk. Bey jedem Vernunftſchluſſe iſt alſo zuerſt die Wahrheit der Prämiſſen und ſodann die Richtigkeit der

der Conſequenz zu prüfen. — Nie muß man bey Verwerfung eines Vernunftſchluſſes zuerſt die Conkluſion verwerfen, ſondern immer erſt entweder die Prämiſſen oder die Conſequenz.

2. In jedem Vernunftſchluſſe iſt die Conkluſion ſogleich gegeben, ſo bald die Prämiſſen und die Conſequenz gegeben iſt.

§. 60.

Eintheilung der Vernunftſchlüſſe (der Relation nach) in kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive.

Alle Regeln (Urtheile) enthalten objective Einheit des Bewußtſeyns des Mannigfaltigen der Erkenntniß; mithin eine Bedingung, unter der ein Erkenntniß mit dem andern zu einem Bewußtſeyn gehört. Nun laſſen ſich aber nur drey Bedingungen dieſer Einheit denken, nemlich: als Subject der Inhärenz der Merkmale; — oder als Grund der Dependenz eines Erkenntniſſes zum andern; — oder endlich als Verbindung der Theile in einem Ganzen (logiſche Eintheilung). Folglich kann es auch nur eben ſo viele Arten von allgemeinen Regeln (propoſitiones majores) geben, durch welche die Conſequenz eines Urtheils aus dem andern vermittelt wird.

Und hierauf gründet ſich die Eintheilung aller Vernunftſchlüſſe in kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive.

Anmerk. 1. Die Vernunftſchlüſſe können weder der Quantität nach eingetheilt werden; — denn jeder major iſt eine Regel, mithin etwas Allgemeines — noch in Anſehung der Qualität; — denn es iſt gleichgeltend, ob die Conkluſion bejahend oder verneinend iſt — noch endlich in Rückſicht auf die Modalität; — denn die Conkluſion iſt immer mit dem Bewußtſeyn der Nothwendigkeit begleitet und hat folglich die Dignität eines apodiktiſchen Satzes. — Alſo bleibt allein nur die Relation als einzig möglicher Eintheilungsgrund der Vernunftſchlüſſe übrig.

2. Viele Logiker halten nur die kategoriſchen Vernunftſchlüſſe für ordentliche; die übrigen hingegen für auſſerordentliche. Allein dieſes iſt grundlos und falſch. Denn alle drey dieſer Arten ſind Producte gleich richtiger, aber von einander gleich weſentlich verſchiedener Functionen der Vernunft.

§. 61.

Eigenthümlicher Unterſchied zwiſchen kategoriſchen, hypothetiſchen und disjunctiven Vernunftſchlüſſen.

Das Unterſcheidende unter den drey gedachten Arten von Vernunftſchlüſſen liegt im Oberſatze. — In kategoriſchen Vernunftſchlüſſen iſt der Major ein kategoriſcher; in hypothetiſchen iſt er ein hypothetiſcher oder problematiſcher; und in disjunctiven ein disjunctiver Satz.

§. 62.

1. Kategoriſche Vernunftſchlüſſe.

In einem jeden kategoriſchen Vernunftſchluſſe befinden ſich drey **Hauptbegriffe** (termini), nemlich:

1) das Prädikat in der Conkluſion; welcher Begriff der **Oberbegriff** (terminus major) heißt, weil er eine größere Sphäre hat als das Subject;
2) das **Subject** (in der Konkluſion), deſſen Begriff der **Unterbegriff** (terminus minor) heißt; und
3) ein vermittelndes Merkmal (nota intermedia), welches der **Mittelbegriff** (terminus medius) heißt, weil durch denſelben ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel ſubſumirt wird.

Anmerk. Dieſer Unterſchied in den gedachten terminis findet nur in kategoriſchen Vernunftſchlüſſen ſtatt, weil nur dieſe allein durch einen terminum medium ſchließen; die andern dagegen nur durch die Subſumtion eines im **Major** problematiſch und im **Minor** aſſertoriſch vorgeſtellten Satzes.

§. 63.

Princip der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe.

Das Princip, worauf die Möglichkeit und Gültigkeit aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe beruht, iſt dieſes:

Was

Was dem Merkmale einer Sache zukommt, das kommt auch der Sache ſelbſt zu; und was dem Merkmale einer Sache widerſpricht, das widerſpricht auch der Sache ſelbſt (nota notae eſt nota rei ipſius; repugnans notae, repugnat rei ipſi).

Anmerk. Aus dem ſo eben aufgeſtellten Princip läßt ſich das ſo genannte Dictum de omni et nullo leicht deduciren, und es kann um deswillen nicht als das oberſte Princip weder für die Vernunftſchlüſſe überhaupt, noch für die kategoriſchen insbeſondre gelten.

Die Gattungs- und Art-Begriffe ſind nemlich allgemeine Merkmale aller der Dinge, die unter dieſen Begriffen ſtehen. Es gilt demnach hier die Regel: Was der Gattung oder Art zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht allen den Objecten, die unter jener Gattung oder Art enthalten ſind. Und dieſe Regel heißt eben das Dictum de omni et nullo.

§. 64.

Regeln für die kategoriſchen Vernunftſchlüſſe.

Aus der Natur und dem Princip der kategoriſchen Vernunftſchlüſſe fließen folgende Regeln für dieſelben:

1) In jedem kategoriſchen Vernunftſchluſſe können nicht mehr noch weniger Hauptbegriffe (termini) enthalten ſeyn als drey; — denn ich ſoll hier zwey Begriffe (Subject und Prädikat) durch ein vermittelndes Merkmal verbinden. —

2) Die Vorderſätze oder Prämiſſen dürfen nicht insgeſammt verneinen; (ex puris negativis nihil ſequitur) — denn die Subſumtion im Unterſatze muß bejahend ſeyn, als welche ausſagt, daß ein Erkenntniß unter der Bedingung der Regel ſtehe. —

3) Die Prämiſſen dürfen auch nicht insgeſammt beſondere (partikulare) Sätze ſeyn (ex puris particularibus nihil ſequitur) — denn alsdenn gebe es keine Regel, d. h. keinen allgemeinen Satz, woraus ein beſonderes Erkenntniß könnte gefolgert werden. —

4) Die Conkluſion richtet ſich allemal nach dem ſchwächern Theile des Schluſſes; d. h. nach dem verneinenden und beſondern Satze in den Prämiſſen, als welcher der ſchwächere Theil des kategoriſchen Vernunftſchluſſes genannt wird (concluſio ſequitur partem debiliorem). Iſt daher

5) einer von den Vorderſätzen ein negativer Satz: ſo muß die Conkluſion auch negativ ſeyn; — und

6) iſt ein Vorderſatz ein partikularer Satz: ſo muß die Conkluſion auch partikular ſeyn;

7) In allen kategoriſchen Vernunftſchlüſſen muß der Major ein allgemeiner (univerſalis) — der Minor aber

aber ein bejahender Satz (affirmans) ſeyn; — und hieraus folgt endlich,

8) daß die Conkluſion in Anſehung der *Qualität* nach dem *Oberſatze*; in Rückſicht auf die *Quantität* aber nach dem *Unterſatze* ſich richten müſſe.

Anmerk. Daß ſich die Conkluſion jederzeit nach dem verneinenden und beſondern Satze in den Prämiſſen richten müſſe, iſt leicht einzuſehen.

Wenn ich den Unterſatz nur partikular mache und ſage: Einiges iſt unter der Regel enthalten; ſo kann ich in der Conkluſion auch nur ſagen, daß das Prädikat der Regel Einigem zukomme, weil ich *nicht mehr als dieſes* unter die Regel ſubſumirt habe. — Und wenn ich einen verneinenden Satz zur Regel (Oberſatz) habe: ſo muß ich die Conkluſion auch verneinend machen. Denn wenn der Oberſatz ſagt: Von allem, was unter der Bedingung der Regel ſteht, muß dieſes oder jenes Prädikat verneinet werden; ſo muß die Conkluſion das Prädikat auch von dem (Subject) verneinen, was unter die Bedingung der Regel ſubſumirt worden.

§. 65.

Reine und vermiſchte kategoriſche Vernunftſchlüſſe.

Ein kategoriſcher Vernunftſchluß iſt rein (purus), wenn in demſelben kein unmittelbarer Schluß eingemiſcht, noch die geſetzmäßige Ordnung der Präm[illegible] verändert iſt; widrigenfalls wird er ein unreiner oder vermiſchter (ratiocinium impurum oder hybridum) genannt.

§. 66.

Vermiſchte Vernunftſchlüſſe durch Umkehrung der Sätze — Figuren.

Zu den vermiſchten Schlüſſen ſind diejenigen zu rechnen, welche durch die Umkehrung der Sätze entſtehen und in denen alſo die Stellung dieſer Sätze nicht die geſetzmäßige iſt. – Dieſer Fall findet ſtatt bey den drey letztern ſogenannten Figuren des kategoriſchen Vernunftſchluſſes.

§. 67.

Vier Figuren der Schlüſſe.

Unter Figuren ſind diejenigen vier Arten zu ſchließen zu verſtehen, deren Unterſchied durch die beſondre Stellung der Prämiſſen und ihrer Begriffe beſtimmt wird. —

§. 68.

Beſtimmungsgrund ihres Unterſchiedes durch die verſchiedene Stellung des Mittelbegriffes.

Es kann nemlich der Mittelbegriff, auf deſſen Stellung es hier eigentlich ankommt, entweder 1) im Oberſatze die Stelle des Subjects und im Unterſatze die Stelle des Prädikats; oder 2) in beyden Prämiſſen die Stelle des Prädikats; oder 3) in beyden die Stelle

Stelle des Subjects, oder endlich 4) im Oberſatze die Stelle des Prädikats und im Unterſatze die Stelle des Subjects — einnehmen. Durch dieſe vier Fälle iſt der Unterſchied der vier Figuren beſtimmt. Es bezeichne S das Subject der Conkluſion, P das Prädikat derſelben und M den terminum medium: — ſo läßt ſich das Schema für die gedachten vier Figuren in folgender Tafel darſtellen:

M P	P M	M P	P M
S M	S M	M S	M S
S P	S P	S P	S P

§. 69.

Regel für die erſte Figur, als die einzig geſetzmäßige.

Die Regel der erſten Figur iſt: daß der Major ein allgemeiner, der Minor ein bejahender Satz ſey. — Und da dieſes die allgemeine Regel aller kategoriſchen Vernunftſchlüſſe überhaupt ſeyn muß: ſo ergiebt ſich hieraus, daß die erſte Figur die einzig geſetzmäßige ſey, die allen übrigen zum Grunde liegt, und worauf alle übrigen, ſo fern ſie Gültigkeit haben ſollen, durch Umkehrung der Prämiſſen (metatheſin praemiſſorum) zurückgeführt werden müſſen.

Anmerk. Die erſte Figur kann eine Concluſion von aller Quantität und Qualität haben. In den übrigen Figuren giebt es nur Concluſionen von gewiſſer Art; einige modi derſelben ſind hier ausgeſchloſſen. Dies zeigt ſchon an, daß dieſe Figuren nicht vollkommen, ſondern daß gewiſſe Einſchränkungen dabey vorhanden ſind, die es verhindern, daß die Concluſion nicht in allen modis, wie in der erſten Figur, ſtatt finden kann.

§. 70.

Bedingung der Reduktion der drey letztern Figuren auf die erſtere.

Die Bedingung der Gültigkeit der drey letztern Figuren, unter welcher in einer jeden derſelben ein richtiger Modus des Schließens möglich iſt, läuft darauf hinaus: daß der **Medius Terminus** in den Sätzen eine ſolche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüſſe (conſequentias immediatas) die Stelle derſelben nach den Regeln der erſten Figur entſpringen kann. — Hieraus ergeben ſich folgende Regeln für die drey letztern Figuren.

§. 71.

Regel der zweyten Figur.

In der zweyten Figur ſteht der **Minor** recht, alſo muß der **Major umgekehrt** werden, und zwar ſo, daß er **allgemein** (univerſalis) bleibt. Dieſes iſt nur möglich, wenn er **allgemein verneinend** iſt;

iſt; iſt er aber **bejahend**, ſo muß er kontraponirt werden. In beyden Fällen wird die Conkluſion **negativ** (ſequitur partem debiliorem).

Anmerk. Die Regel der zweyten Figur iſt: Wem ein Merkmal eines Dinges widerſpricht, das widerſpricht der Sache ſelbſt. — Hier muß ich nun erſt umkehren und ſagen: Wem ein Merkmal widerſpricht, das widerſpricht dieſem Merkmal; — oder ich muß die Conkluſion umkehren: Wem ein Merkmal eines Dinges widerſpricht, dem widerſpricht die Sache ſelbſt; folglich widerſpricht es der Sache.

§. 72.

Regel der dritten Figur.

In der driten Figur ſteht der **Major** recht; alſo muß der **Minor** umgekehrt werden; doch ſo, daß ein bejahender Satz daraus entſpringt. — Dieſes aber iſt nur möglich, indem der bejahende Satz **partikulär** iſt; — folglich iſt die **Conkluſion partikulär**.

Anmerk. Die Regel der dritten Figur iſt: Was einem Merkmale zukommt oder widerſpricht, das kommt auch zu oder widerſpricht Einigen, unter denen dieſes Merkmal enthalten iſt. — Hier muß ich erſt ſagen: Es kommt zu oder widerſpricht Allen, die unter dieſem Merkmal enthalten ſind.

§. 73.

Regel der vierten Figur.

Wenn in der vierten Figur der **Major** allgemein verneinend iſt: ſo läßt er ſich rein (ſimpliciter) umkehren; eben ſo der **Minor** als partikular; alſo iſt die Conkluſion negativ. — Iſt hingegen der **Major** allgemein bejahend: ſo läßt er ſich entweder nur per accidens umkehren oder kontraponiren; alſo iſt die Conkluſion entweder partikular oder negativ. — Soll die Conkluſion nicht umgekehrt (PS in SP verwandelt) werden: ſo muß eine Verſetzung der Prämiſſen (metatheſis praemiſſarum) oder eine Umkehrung (converſio) beyder geſchehen.

Anmerk. In der vierten Figur wird geſchloſſen: das **Prädikat** hängt am medio termino, der medius terminus am **Subject** der Conkluſion, folglich das **Subject** am **Prädikat**; welches aber gar nicht folgt, ſondern allenfalls ſein Umgekehrtes. — Um dieſes möglich zu machen, muß der Major zum Minor und vice verſa gemacht und die Conkluſion umgekehrt werden, weil bey der erſtern Veränderung terminus minor in majorem verwandelt wird.

§. 74.

Allgemeine Reſultate über die drey letztern Figuren.

Aus den angegebenen Regeln für die drey letztern Figuren erhellet,

1) daß in keiner derſelben es eine allgemein bejahende Conkluſion giebt, ſondern daß die Conkluſion immer entweder negativ oder partikular iſt;

2) daß in einer jeden ein **unmittelbarer Schluß** (conſeq. immediata) eingemiſcht iſt, der zwar nicht ausdrücklich bezeichnet wird, aber doch ſtillſchweigend mit einverſtanden werden muß; — daß alſo auch um deswillen

3) alle dieſe drey letztern modi des Schließens nicht reine, ſondern unreine Schlüſſe (ratioc. hybrida, impura) genannt werden müſſen, da jeder reine Schluß nicht mehr als drey Hauptſätze (termini) haben kann.

§. 75.

2. Hypothetiſche Vernunftſchlüſſe.

Ein hypothetiſcher Schluß iſt ein ſolcher, der zum Major einen hypothetiſchen Satz hat. — Er beſteht alſo aus zwey Sätzen, 1) einem **Vorderſatze** (antecedens) und 2) einem **Nachſatze** (conſequens), und es wird hier entweder nach dem modo ponente oder dem modo tollente gefolgert.

Anmerk. 1. Die hypothetiſchen Vernunftſchlüſſe haben alſo keinen medium terminum, ſondern es wird bey denſelben die Conſequenz eines Satzes aus dem andern nur angezeigt. — Es wird nemlich im Major derſelben die Conſequenz zweyer Sätze aus einander ausgedrückt, von denen der erſte eine Prämiſſe, der zweyte eine Conkluſion iſt. Der Minor iſt eine Verwandlung der problematiſchen Bedingung in einen kategoriſchen Satz.

2. Daraus, daß der hypothetiſche Schluß nur aus zwey Sätzen beſteht, ohne einen Mittelbegriff zu haben, iſt zu erſehen: daß er eigentlich kein Vernunftſchluß ſey, ſondern vielmehr nur ein unmittelbarer, aus einem Vorderſatze und Nachſatze, der Materie oder der Form nach, zu erweiſender Schluß (conſequentia immediata demonſtrabilis [ex antecedente et conſequente] vel quoad materiam vel quoad formam).

Ein jeder Vernunftſchluß ſoll ein Beweis ſeyn. Nun führt aber der hypothetiſche nur den Beweis-**Grund** bey ſich. Folglich iſt auch hieraus klar, daß er kein Vernunftſchluß ſeyn könne.

§. 76.

Princip der hypothetiſchen Schlüſſe.

Das Princip der hypothetiſchen Schlüſſe iſt der **Satz des Grundes**: A ratione ad rationatum; — a negatione rationali ad negationem rationis, valet conſequentia.

§. 77.

3. Disjunctive Vernunftſchlüſſe.

In den disjunctiven Schlüſſen iſt der Major ein **disjunctiver** Satz und muß daher, als ſolcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunction haben. —

Es wird hier entweder 1) von der Wahrheit Eines Gliedes der Disjunction auf die Falſchheit der übrigen geſchloſſen; oder 2) von der Falſchheit aller Glieder, außer

außer Einem, auf die Wahrheit dieſes Einen. Jenes geſchieht durch den modum ponentem (oder ponendo tollentem), dieſes durch den modum tollentem (tollendo ponentem.)

Anmerk. 1. Alle Glieder der Diſjunction, außer Einem, zuſammen genommen, machen das contradictoriſche Gegentheil dieſes Einen aus. Es findet alſo hier eine Dichotomie ſtatt, nach welcher, wenn eines von beyden wahr iſt, das andre falſch ſeyn muß und umgekehrt.

2. Alle diſjunctive Vernunftſchlüſſe von mehr als zwey Gliedern der Diſjunction ſind alſo eigentlich **polyſyllogiſtiſch**. Denn alle wahre Diſjunction kann nur bimembris ſeyn und die logiſche Diviſion iſt auch bimembris; aber die membra ſubdividentia werden um der Kürze willen unter die membra dividentia geſetzt.

§. 78.

Princip der diſjunctiven Vernunftſchlüſſe.

Das Princip der diſjunctiven Schlüſſe iſt der **Grundſatz des ausſchließenden Dritten**:

A contradictorie oppoſitorum negatione unius ad affirmationem alterius; — a poſitione unius ad negationem alterius — valet conſequentia.

§. 79.

Dilemma.

Ein Dilemma iſt ein hypothetiſch-diſjunctiver Vernunftſchluß; oder ein hypothetiſcher Schluß, deſſen conſequens ein diſjunctives Urtheil iſt. — Der hypothetiſche

thetiſche Satz, deſſen conſequens disjunctiv iſt, iſt der Oberſatz; der Unterſatz bejahet, daß das conſequens (per omnia membra) falſch iſt und der Schlußſatz bejahet, daß das antecedens falſch ſey. — (A remotione conſequentis ad negationem antecedentis valet conſequentia.)

Anmerk. Die Alten machten ſehr viel aus dem Dilemma, und nannten dieſen Schluß cornutus. Sie wußten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, daß ſie alles herſagten, wo er ſich hinwenden konnte und ihm dann auch alles widerlegten. Sie zeigten ihm viele Schwierigkeiten bey jeder Meynung, die er annahm. — Aber es iſt ein ſophiſtiſcher Kunſtgriff, Sätze nicht geradezu zu widerlegen, ſondern nur Schwierigkeiten zu zeigen; welches denn auch bey vielen, ja bey den mehreſten Dingen angeht.

Wenn wir nun alles das ſogleich für falſch erklären wollen, wobey ſich Schwierigkeiten finden: ſo iſt es ein leichtes Spiel, Alles zu verwerfen. — Zwar iſt es gut, die Unmöglichkeit des Gegentheils zu zeigen; allein hierinn liegt doch etwas Täuſchendes, wofern man die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für die Unmöglichkeit deſſelben hält. — Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an ſich, ob ſie gleich richtig ſchließen. Sie können gebraucht werden, wahre Sätze zu vertheidigen, aber auch wahre Sätze anzugreifen, durch Schwierigkeiten, die man gegen ſie aufwirft.

§. 80.

§. 80.

Förmliche und verſteckte Vernunftſchlüſſe (ratiocinia formalia und cryptica).

Ein förmlicher Vernunftſchluß iſt ein ſolcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, ſondern auch der Form nach richtig und vollſtändig ausgedrückt iſt. — Den förmlichen Vernunftſchlüſſen ſind die verſteckten (cryptica) entgegengeſetzt, zu denen alle diejenigen können gerechnet werden, in welchen entweder die Prämiſſen verſetzt, oder eine der Prämiſſen ausgelaſſen, oder endlich der Mittelbegriff allein mit der Conkluſion verbunden iſt. — Ein verſteckter Vernunftſchluß von der zweyten Art, in welchem die eine Prämiſſe nicht ausgedrückt, ſondern nur mit gedacht wird, heißt ein verſtümmelter oder ein Enthymema. — Die der dritten Art werden zuſammengezogene Schlüſſe genannt.

III. Schlüſſe der Urtheilskraft.

§. 81.

Beſtimmende und reflectirende Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft iſt zwiefach; — die beſtimmende oder die reflectirende Urtheilskraft. Die erſtere geht vom Allgemeinen zum Beſondern; die zweyte vom Beſondern zum Allgemeinen. — Die letztere hat nur ſubjective Gültigkeit; —

denn das Allgemeine, zu welchem ſie vom Beſondern fortſchreitet, iſt nur empiriſche Allgemeinheit — ein bloßes Analogon der logiſchen.

§. 82.

Schlüſſe der (reflectirenden) Urtheilskraft.

Die Schlüſſe der Urtheilskraft ſind gewiſſe Schlußarten, aus beſondern Begriffen zu allgemeinen zu kommen. — Es ſind alſo nicht Functionen der beſtimmenden, ſondern der reflectirenden Urtheilskraft; mithin beſtimmen ſie auch nicht das Object, ſondern nur die Art der Reflexion über daſſelbe, um zu ſeiner Kenntniß zu gelangen.

§. 83.

Princip dieſer Schlüſſe.

Das Princip, welches den Schlüſſen der Urtheilskraft zum Grunde liegt, iſt dieſes: daß Vieles nicht ohne einen gemeinſchaftlichen Grund in Einem zuſammen ſtimmen, ſondern daß das, was Vielem auf dieſe Art zukommt, aus einem gemeinſchaftlichen Grunde nothwendig ſeyn werde.

Anmerk. Da den Schlüſſen der Urtheilskraft ein ſolches Princip zum Grunde liegt: ſo können ſie um deswillen nicht für unmittelbare Schlüſſe gehalten werden.

§. 84.

Induction und Analogie — die beyden Schlußarten der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, indem ſie vom Beſondern zum Allgemeinen fortſchreitet, um aus der Erfahrung, mithin nicht a priori (empiriſch) allgemeine Urtheile zu ziehen, ſchließt entweder von vielen auf alle Dinge einer Art; oder von vielen Beſtimmungen und Eigenſchaften, worin Dinge von einerley Art zuſammenſtimmen, auf die übrigen, ſofern ſie zu demſelben Princip gehören. — Die erſtere Schlußart heißt der Schluß durch Induction; — die andre, der Schluß nach der Analogie.

Anmerk. 1. Die Induction ſchließt alſo vom Beſondern aufs Allgemeine (a particulari ad universale) nach dem Princip der Allgemeinmachung: Was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. — Die Analogie ſchließt von partikularer Aehnlichkeit zweyer Dinge auf totale, nach dem Princip der Specifikation: Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Uebereinſtimmende kennt, ſtimmen auch in dem Uebrigen überein, was wir in Einigen dieſer Gattung kennen, an andern aber nicht wahrnehmen. — Die Induction erweitert das empiriſch Gegebene dem Beſondern aufs Allgemeine in Anſehung vieler Gegenſtände; — die Analogie dagegen die

die gegebenen Eigenſchaften eines Dinges auf mehrere eben deſſelben Dinges — Eines in Vielen, alſo in Allen: Induction; — Vieles in Einem (was auch in Andern iſt), alſo auch das Uebrige in demſelben: Analogie. — So iſt z. B. der Beweisgrund für die Unſterblichkeit: aus der völligen Entwickelung der Naturanlagen eines jeden Geſchöpfs, ein Schluß nach der Analogie.

Bey dem Schluſſe nach der Analogie wird indeſſen nicht die Identität des Grundes (par ratio) erfordert. Wir ſchließen nach der Analogie nur auf vernünftige Mondbewohner, nicht auf Menſchen. — Auch kann man nach der Analogie nicht über das tertium comparationis hinaus ſchließen.

2. Ein jeder Vernunftſchluß muß Nothwendigkeit geben. Induction und Analogie ſind daher keine Vernunftſchlüſſe, ſondern nur logiſche Präſumtionen oder auch empiriſche Schlüſſe; und durch Induction bekommt man wohl generale, aber nicht univerſale Sätze. —

3. Die gedachten Schlüſſe der Urtheilskraft ſind nützlich und unentbehrlich zum Behuf der Erweiterung unſers Erfahrungserkenntniſſes. Da ſie aber nur empiriſche Gewißheit geben: ſo müſſen wir uns ihrer mit Behutſamkeit und Vorſicht bedienen.

§. 85.

Einfache und zuſammengeſetzte Vernunftſchlüſſe.

Ein Vernunftſchluß heißt **einfach**, wenn er nur aus Einem; **zuſammengeſetzt**, wenn er aus mehreren Vernunftſchlüſſen beſteht.

§. 86.

Ratiocinatio polyſyllogiſtica.

Ein zuſammengeſetzter Schluß, in welchem die mehreren Vernunftſchlüſſe nicht durch bloße Coordination, ſondern durch **Subordination**, d. h. als Gründe und Folgen mit einander verbunden ſind, wird eine Kette von Vernunftſchlüſſen genannt (ratiocinatio polyſyllogiſtica).

§. 87.

Proſyllogismen und Epiſyllogismen.

In der Reihe zuſammengeſetzter Schlüſſe kann man auf eine doppelte Art, entweder von den Gründen herab zu den Folgen; oder von den Folgen herauf zu den Gründen, ſchließen. Das erſte geſchieht durch **Epiſyllogismen**, das andre durch **Proſyllogismen**. —

Ein Epiſyllogismus iſt nemlich derjenige Schluß in der Reihe von Schlüſſen, deſſen Prämiſſe die Concluſion eines **Proſyllogismus** — alſo eines

Schluſſes wird, welcher die Prämiſſe des erſtern zur Conkluſion hat.

§. 88.

Sorites oder Kettenſchluß.

Ein aus mehreren abgekürzten und unter einander zu Einer Conkluſion verbundenen Schlüſſen heißt ein **Sorites** oder **Kettenſchluß**, der entweder **progreſſiv** oder **regreſſiv** ſeyn kann; je nachdem man von den nähern Gründen zu den entferntern hinauf, oder von den entferntern Gründen zu den nähern herabſteigt.

§. 89.

Kategoriſche und hypothetiſche Sorites.

Die progreſſiven ſo wohl als die regreſſiven Kettenſchlüſſe können hinwiederum entweder **kategoriſche** oder **hypothetiſche** ſeyn. — **Jene** beſtehen aus **kategoriſchen Sätzen** als einer Reihe von Prädikaten; **dieſe** aus **hypothetiſchen**, als einer Reihe von Conſequenzen.

§. 90.

Trugſchluß — Paralogismus — Sophisma.

Ein Vernunftſchluß, welcher der Form nach falſch iſt, ob er gleich den Schein eines richtigen Schluſſes für ſich hat, heißt ein **Trugſchluß** (fallacia). — Ein ſolcher Schluß iſt ein **Paralogismus**, in ſo fern man ſich ſelbſt dadurch hintergeht;

ein **Sophisma**, ſofern man Andre dadurch mit Abſicht zu hintergehen ſucht.

Anmerk. Die Alten beſchäftigten ſich ſehr mit der Kunſt, dergleichen Sophismen zu machen. Daher ſind viele von der Art aufgekommen; z. B. das Sophisma figurae dictionis, worinn der medius terminus in verſchiedener Bedeutung genommen wird; fallacia a dicto ſecundum quid ad dictum ſimpliciter; — Sophisma heterozeteſeos, elenchi, ignorationis u. dgl. m. —

§. 91.

Sprung im Schließen.

Ein Sprung (ſaltus) im Schließen oder Beweiſen iſt die Verbindung Einer Prämiſſe mit der Conkluſion, ſo daß die andre Prämiſſe ausgelaſſen wird. — Ein ſolcher Sprung iſt **rechtmäßig** (legitimus), wenn ein Jeder die fehlende Prämiſſe leicht hinzudenken kann; **unrechtmäßig** (illegitimus) aber, wenn die Subſumtion nicht klar iſt. — Es wird hier ein entferntes Merkmal mit einer Sache ohne Zwiſchenmerkmal (nota intermedia) verknüpft.

§. 92.

Petitio principii. — Circulus in probando.

Unter einer petitio principii verſteht man die Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar gewiſſen Satzes, obgleich er noch eines Beweiſes bedarf. — Und einen **Cirkel** im Beweiſen begeht man, wenn man denjenigen Satz, den man hat beweiſen wollen, ſeinem eigenen Beweiſe zum Grunde legt.

Anmerk. Der Cirkel im Beweiſen iſt oft ſchwer zu entdecken; und dieſer Fehler wird gerade da gemeiniglich am häufigſten begangen, wo die Beweiſe ſchwer ſind.

§. 93.

Probatio plus und minus probans.

Ein Beweis kann zu viel, aber auch zu wenig beweiſen. Im letztern Falle beweiſt er nur einen Theil von dem, was bewieſen werden ſoll; im erſtern geht er auch auf das, welches falſch iſt.

Anmerk. Ein Beweis, der zu wenig beweiſt, kann wahr ſeyn und iſt alſo nicht zu verwerfen. Beweiſt er aber zu viel: ſo beweiſt er mehr, als was wahr iſt; und das iſt denn falſch. — So beweiſt z. B. der Beweis wider den Selbſtmord: daß, wer ſich nicht das Leben gegeben, es ſich auch nicht nehmen könne, zu viel; denn aus dieſem Grunde dürften wir auch keine Thiere tödten. Er iſt alſo falſch.

II.

Allgemeine Methodenlehre.

§. 94.

Manier und Methode.

Alle Erkenntniß und ein Ganzes derſelben muß einer Regel gemäß ſeyn. (Regelloſigkeit iſt zugleich Unvernunft.) — Aber dieſe Regel iſt entweder die der **Manier** (frey) oder die der **Methode** (Zwang).

§. 95.

Form der Wiſſenſchaft — Methode.

Die Erkenntniß, als Wiſſenſchaft, muß nach einer Methode eingerichtet ſeyn. Denn Wiſſenſchaft iſt ein Ganzes der Erkenntniß als Syſtem und nicht blos als Aggregat. — Sie erfordert daher eine ſyſtematiſche, mithin nach überlegten Regeln, abgefaßte Erkenntniß.

§. 96.

Methodenlehre. — Gegenſtand und Zweck derſelben.

Wie die Elementarlehre in der Logik die Elemente und Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntniß zu ihrem Inhalt hat: ſo hat dagegen die allgemeine Methodenlehre, als der andre Theil der Logik, von der Form einer Wiſſenſchaft überhaupt, oder von der Art und Weiſe zu handeln, das Mannigfaltige der Erkenntniß zu einer Wiſſenſchaft zu verknüpfen.

§. 97.

Mittel zu Beförderung der logiſchen Vollkommenheit der Erkenntniß.

Die Methodenlehre ſoll die Art vortragen, wie wir zur Vollkommenheit des Erkenntniſſes gelangen. — Nun beſteht eine der weſentlichſten logiſchen Vollkommenheiten des Erkenntniſſes in der Deutlichkeit, der Gründlichkeit und ſyſtematiſchen Anordnung derſelben zum Ganzen einer Wiſſenſchaft. Die Methodenlehre wird demnach hauptſächlich die Mittel anzugeben haben, durch welche dieſe Vollkommenheiten des Erkenntniſſes befördert werden.

§. 98.

Bedingungen der Deutlichkeit des Erkenntniſſes.

Die Deutlichkeit der Erkenntniſſe und ihre Verbindung zu einem ſyſtematiſchen Ganzen hängt ab von der Deutlichkeit der Begriffe ſowohl in Anſehung deſſen, was in ihnen, als in Rückſicht auf das, was unter ihnen enthalten iſt.

Das deutliche Bewußtſeyn des Inhalts der Begriffe wird befördert durch Expoſition und Definition derſelben; — das deutliche Bewußtſeyn ihres Umfanges dagegen, durch die logiſche Eintheilung derſelben. — Zuerſt alſo hier von den Mitteln zu Beförderung der Deutlichkeit der Begriffe in Anſehung ihres Inhalts.

I. Beförderung der logiſchen Vollkommenheit des Erkenntniſſes durch Definition, Expoſition und Beſchreibung der Begriffe.

§. 99.

Definition.

Eine Definition iſt ein zureichend deutlicher und abgemeſſener Begriff (conceptus rei adaequatus in minimis terminis; complete determinatus).

Anmerk. Die Definition iſt allein als ein logiſch vollkommener Begriff anzuſehen; denn es vereinigen ſich in ihr die beyden weſentlichſten Vollkommenheiten eines Begriffs: die Deutlichkeit und — die Vollſtändigkeit und Präciſion in der Deutlichkeit (Quantität der Deutlichkeit).

§. 100.

Analytiſche und ſynthetiſche Definition.

Alle Definitionen ſind entweder analytiſch oder ſynthetiſch. — Die erſtern ſind Definitionen eines gegebenen; die letztern, Definitionen eines gemachten Begriffs.

§. 101.

Gegebene und gemachte Begriffe a priori und a poſteriori.

Die gegebenen Begriffe einer analytiſchen Definition ſind entweder a priori oder a poſteriori gegeben;

ſo wie die gemachten Begriffe einer ſynthetiſchen Definition entweder a priori oder a poſteriori gemacht ſind.

§. 102.

Synthetiſche Definitionen durch Expoſition oder Conſtruction.

Die Syntheſis der gemachten Begriffe, aus welcher die ſynthetiſchen Definitionen entſpringen, iſt entweder die der Expoſition (der Erſcheinungen) oder die der Conſtruction. — Die letztere iſt die Syntheſis willkührlich gemachter, die erſtere, die Syntheſis empiriſch, d. h. aus gegebenen Erſcheinungen, als der Materie derſelben, gemachter Begriffe (conceptus factitii vel a priori vel per ſyntheſin empiricam). — Willkührlich gemachte Begriffe ſind die mathematiſchen.

Anmerk. Alle Definitionen der mathematiſchen und — wofern anders bey empiriſchen Begriffen überall Definitionen ſtatt finden könnten — auch der Erfahrungsbegriffe, müſſen alſo ſynthetiſch gemacht werden. Denn auch bey den Begriffen der letztern Art, z. B. den empiriſchen Begriffen Waſſer, Feuer, Luft u. dgl. ſoll ich nicht zergliedern, was in ihnen liegt, ſondern durch Erfahrung kennen lernen, was zu ihnen gehört. — Alle empiriſche Begriffe müſſen alſo als gemachte Begriffe angeſehen werden, deren Syntheſis aber nicht willkührlich, ſondern empiriſch iſt.

§. 103.

Unmöglichkeit empiriſch ſynthetiſcher Definitionen.

Da die Syntheſis der empiriſchen Begriffe nicht willkührlich, ſondern empiriſch iſt und als ſolche, niemals vollſtändig ſeyn kann (weil man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmale des Begriffs entdecken kann): ſo können empiriſche Begriffe auch nicht definirt werden.

Anmerk. Synthetiſch laſſen ſich alſo nur willkührliche Begriffe definiren. Solche Definitionen willkührlicher Begriffe, die nicht nur immer möglich, ſondern auch nothwendig ſind, und vor alle dem, was vermittelſt eines willkührlichen Begriffs geſagt wird, vorangehen müſſen, könnte man auch Deklarationen nennen, ſo fern man dadurch ſeine Gedanken deklarirt oder Rechenſchaft von dem giebt, was man unter einem Worte verſteht. Dies iſt der Fall bey den Mathematikern.

§. 104.

Analytiſche Definitionen durch Zergliederung a priori oder a poſteriori gegebener Begriffe.

Alle gegebene Begriffe, ſie mögen a priori oder a poſteriori gegeben ſeyn, können nur durch Analyſis definirt werden. Denn gegebene Begriffe kann man nur deutlich machen, ſo fern man die Merkmale derſelben ſucceſſiv klar macht. — Werden alle Merkmale eines gege-

gegebenen Begriffs klar gemacht: ſo wird der Begriff vollſtändig deutlich; enthält er auch nicht zu viel Merkmale, ſo iſt er zugleich präcis und es entſpringt hieraus eine Definition des Begriffs.

Anmerk. Da man durch keine Probe gewiß werden kann, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffs durch vollſtändige Analyſe erſchöpft habe: ſo ſind alle analytiſche Definitionen für unſicher zu halten.

§. 105.

Erörterungen und Beſchreibungen.

Nicht alle Begriffe können alſo, ſie dürfen aber auch nicht alle definirt werden.

Es giebt Annäherungen zur Definition gewiſſer Begriffe; dieſes ſind theils Erörterungen (expoſitiones), theils Beſchreibungen (deſcriptiones).

Das Exponiren eines Begriffs beſteht in der an einander hangenden (ſucceſſiven) Vorſtellung ſeiner Merkmale, ſo weit dieſelben durch Analyſe gefunden ſind.

Die Beſchreibung iſt die Expoſition eines Begriffs, ſo fern ſie nicht präcis iſt.

Anmerk. 1. Wir können entweder einen Begriff oder die Erfahrung exponiren. Das erſte geſchieht durch Analyſis, das zweyte durch Syntheſis.

2. Die Expoſition findet alſo nur bey gegebenen Begriffen ſtatt, die dadurch deutlich gemacht werden; ſie unterſcheidet ſich dadurch von der Deklaration,

ration, die eine deutliche Vorſtellung *gemachter* Begriffe iſt. —

Da es nicht immer möglich iſt, die Analyſis vollſtändig zu machen; und da überhaupt eine Zergliederung, ehe ſie vollſtändig wird, erſt unvollſtändig ſeyn muß: ſo iſt auch eine unvollſtändige Expoſition als Theil einer Definition, eine wahre und brauchbare Darſtellung eines Begriffs. Die Definition bleibt hier immer nur die Idee einer logiſchen Vollkommenheit, die wir zu erlangen ſuchen müſſen.

3. Die Beſchreibung kann nur bey empiriſch gegebenen Begriffen ſtatt finden. Sie hat keine beſtimmten Regeln und enthält nur die Materialien zur Definition.

§. 106.

Nominal- und Real-Definitionen.

Unter bloßen *Namen-Erklärungen* oder *Nominal-Definitionen* ſind diejenigen zu verſtehen, welche die Bedeutung enthalten, die man willkührlich einem gewiſſen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logiſche Weſen ihres Gegenſtandes bezeichnen, oder blos zu Unterſcheidung deſſelben von andern Objecten dienen. — *Sach-Erklärungen* oder Real-Definitionen hingegen ſind ſolche, die zur Erkenntniß des Objects, ſeinen innern Beſtimmungen nach, zureichen, indem ſie die Möglichkeit des Gegenſtandes aus innern Merkmalen darlegen.

Anmerk. 1. Wenn ein Begriff innerlich zureichend iſt, die Sache zu unterſcheiden, ſo iſt er es auch gewiß äußerlich; wenn er aber innerlich nicht zureichend iſt: ſo kann er doch blos in *gewiſſer Beziehung* äuſſerlich zureichend ſeyn, nemlich in der Vergleichung des Definitums mit andern. Allein die *unumſchränkte* äußere Zulänglichkeit iſt ohne die innere nicht möglich.

2. Erfahrungsgegenſtände erlauben blos Nominalerklärungen. — Logiſche Nominal-Definitionen gegebener Verſtandesbegriffe ſind von einem Attribut hergenommen; Real-Definitionen hingegen aus dem Weſen der Sache, dem erſten Grunde der Möglichkeit. Die letztern enthalten alſo das, was jederzeit der Sache zukommt — das Realweſen derſelben. — Bloß *verneinende* Definitionen können auch keine Real-Definitionen heißen, weil verneinende Merkmale wohl zur Unterſcheidung einer Sache von andern eben ſo gut dienen können, als bejahende, aber nicht zur Erkenntniß der Sache ihrer innern Möglichkeit nach.

In Sachen der Moral müſſen immer Real-Definitionen geſucht werden; — dahin muß alles unſer Beſtreben gerichtet ſeyn. — Real-Definitionen giebt es in der Mathematik; denn die Definition eines willkührlichen Begriffs iſt immer *real*.

3. Eine Definition iſt *genetiſch*, wenn ſie einen Begriff giebt, durch welchen der Gegenſtand a priori in concreto kann dargeſtellt werden; dergleichen ſind alle mathematiſche Definitionen.

§. 107.

Haupterforderniſſe der Definition.

Die weſentlichen und allgemeinen Erforderniſſe, die zur Vollkommenheit einer Definition überhaupt gehören, laſſen ſich unter den vier Hauptmomenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachten;

1) der Quantität nach was die Sphäre der Definition betrifft müſſen die Definition und das Definitum Wechſelbegriffe (conceptus reciproci) und mithin die Definition weder weiter noch enger ſeyn, als ihr Definitum;

2) der Qualität nach muß die Definition ein ausführlicher und zugleich präciſer Begriff ſeyn;

3) der Relation nach muß ſie nicht tautologiſch; d. i. die Merkmale des Definitums müſſen, als Erkenntnißgründe deſſelben, von ihm ſelbſt verſchieden ſeyn; und endlich

4) der Modalität nach müſſen die Merkmale nothwendig und alſo nicht ſolche ſeyn, die durch Erfahrung hinzukommen.

Anmerk. Die Bedingung: daß der Gattungsbegriff und der Begriff des ſpecifiſchen Unterſchiedes (genus und differentia ſpecifica) die Definition ausmachen ſollen, gilt nur in Anſehung der Nominal-Definitionen in der Vergleichung; aber nicht für die Real-Definitionen in der Ableitung.

§. 108.

Regeln zu Prüfung der Definitionen.

Bey Prüfung der Definitionen ſind vier Handlungen zu verrichten; es iſt nemlich dabey zu unterſuchen: ob die Definition

1) als ein Satz betrachtet, **wahr** ſey; ob ſie
2) als ein Begriff, **deutlich** ſey; —
3) ob ſie als ein deutlicher Begriff auch **ausführlich**, und endlich
4) als ein ausführlicher Begriff zugleich **beſtimmt**, d. i. der Sache ſelbſt adäquat ſey.

§. 109.

Regeln zu Verfertigung der Definitionen.

Eben dieſelben Handlungen, die zu Prüfung der Definitionen gehören, ſind nun auch beym Verfertigen derſelben zu verrichten. — Zu dieſem Zweck ſuche alſo: 1) wahre Sätze, 2) ſolche, deren Prädikat den Begriff der Sache nicht ſchon vorausſetzt, 3) ſammle deren mehrere und vergleiche ſie mit dem Begriffe der Sache ſelbſt, ob ſie adäquat ſey; und endlich 4) ſiehe zu, ob nicht ein Merkmal im andern liege oder demſelben ſubordinirt ſey.

Anmerk. 1. Dieſe Regeln gelten, wie ſich auch wohl ohne Erinnerung verſteht, nur von analytiſchen Definitionen. — Da man nun hier nie gewiß ſeyn kann, ob die Analyſe vollſtändig geweſen: ſo darf man die Definition auch nur als Verſuch aufſtellen und ſich ihrer nur ſo bedienen, als wäre ſie keine Definition. Unter dieſer Ein-

Einſchränkung kann man ſie doch als einen deutlichen und wahren Begriff brauchen und aus den Merkmalen deſſelben Corollarien ziehen. Ich werde nemlich ſagen können: dem der Begriff des Definitums zukommt, kommt auch die Definition zu, aber freylich nicht umgekehrt, da die Definition nicht das ganze Definitum erſchöpft.

2. Sich des Begriffs vom Definitum bey der Erklärung bedienen; oder das Definitum bey der Definition zum Grunde legen, heißt durch einen **Cirkel** erklären (circulus in definiendo).

II. Beförderung der Vollkommenheit des Erkenntniſſes durch logiſche Eintheilung der Begriffe.

§. 110.

Begriff der logiſchen Eintheilung.

Ein jeder Begriff enthält ein Mannigfaltiges **unter** ſich, in ſo fern es übereinſtimmt; aber auch, in ſo fern es verſchieden iſt. — Die Beſtimmung eines Begriffs in Anſehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten iſt, ſo fern es einander entgegengeſetzt, d. i. von einander unterſchieden iſt, heißt die **logiſche Eintheilung des Begriffs**. — Der höhere Begriff heißt der **eingetheilte Begriff** (diviſum), und die niedrigern Begriffe, die **Glieder der Eintheilung** (membra dividentia).

Anmerk. 1. Einen Begriff *theilen* und ihn *eintheilen*, iſt alſo ſehr verſchieden. Bey der Theilung des Begriffs ſehe ich, was *in* ihm enthalten iſt (durch Analyſe); bey der Eintheilung betrachte ich, was *unter* ihm enthalten iſt. Hier theile ich die Sphäre des Begriffs, nicht den Begriff ſelbſt ein. Weit gefehlt alſo, daß die Eintheilung eine Theilung des Begriffs ſey: ſo enthalten vielmehr die Glieder der Eintheilung mehr in ſich, als der eingetheilte Begriff.

2. Wir gehen von niedrigern zu höhern Begriffen hinauf und nachher können wir wieder von dieſen zu niedrigern herabgehen — durch Eintheilung.

§. 111.

Allgemeine Regeln der logiſchen Eintheilung.

Bey jeder Eintheilung eines Begriffs iſt darauf zu ſehen:

1) daß die Glieder der Eintheilung ſich ausſchließen oder einander entgegen geſetzt ſeyen; — daß ſie ferner
2) unter Einen höhern Begriff (conceptum communem) gehören, und daß ſie endlich
3) alle zuſammengenommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen oder derſelben gleich ſeyen.

Anmerk. Die Glieder der Eintheilung müſſen durch *contradictoriſche* Entgegenſetzung, nicht durch ein bloßes Widerſpiel (contrarium) von einander getrennt ſeyn.

§. 112.

Codiviſion und Subdiviſion.

Verſchiedene Eintheilungen eines Begriffes, die in verſchiedener Abſicht gemacht werden, heißen *Nebeneintheilungen*; und die Eintheilung der Glieder der Eintheilung wird eine *Untereintheilung* (subdivisio) genannt.

Anmerk. 1. Die Subdiviſion kann ins Unendliche fortgeſetzt werden; comparativ aber kann ſie endlich ſeyn. Die Codiviſion geht auch, beſonders bey Erfahrungsbegriffen, ins Unendliche; denn wer kann alle Relationen der Begriffe erſchöpfen? —

2. Man kann die *Codiviſion* auch eine Eintheilung nach Verſchiedenheit der Begriffe von demſelben Gegenſtande (Geſichtspunkte), ſo wie die *Subdiviſion* eine Eintheilung der Geſichtspunkte ſelbſt, nennen.

§. 113.

Dichotomie und Polytomie.

Eine Eintheilung in *zwey* Glieder heißt *Dichotomie*; wenn ſie aber mehr als zwey Glieder hat, wird ſie *Polytomie* genannt.

Anmerk. 1. Alle Polytomie iſt empiriſch; die Dichotomie iſt die einzige Eintheilung aus Principien a priori — alſo die einzige *primitive* Eintheilung. Denn die Glieder der Eintheilung ſollen einander entgegengeſetzt ſeyn und von jedem A iſt doch das Gegentheil nichts mehr als non A.

2. Polytomie kann in der Logik nicht gelehrt werden; denn dazu gehört Erkenntniß des Gegenſtandes. Dichotomie aber bedarf nur des Satzes des Widerſpruchs, ohne den Begriff, den man eintheilen will, dem Inhalte nach, zu kennen. — Die Polytomie bedarf Anſchauung; entweder a priori, wie in der Mathematik, (z. B. die Eintheilung der Kegelſchnitte) oder empiriſche Anſchauung, wie in der Naturbeſchreibung. — Doch hat die Eintheilung aus dem Princip der Syntheſis a priori, Trichotomie; nemlich 1) den Begriff, als die Bedingung, 2) das Bedingte, und 3) die Ableitung des letztern aus dem erſtern.

§. 114.

Verſchiedene Eintheilungen der Methode.

Was nun insbeſondre noch die Methode ſelbſt bey Bearbeitung und Behandlung wiſſenſchaftlicher Erkenntniſſe betrifft: ſo giebt es verſchiedene Hauptarten derſelben, die wir nach folgender Eintheilung hier angeben können.

§. 115.

1. Scientifiſche oder populare Methode.

Die ſcientifiſche oder ſcholaſtiſche Methode unterſcheidet ſich von der popularen dadurch, daß jene von Grund- und Elementar-Sätzen, dieſe hingegen vom Gewöhnlichen und Intereſſanten ausgeht.

geht. — Jene geht auf **Gründlichkeit** und entfernt daher alles Fremdartige; dieſe zweckt auf **Unterhaltung** ab.

Anmerk. Dieſe beyden Methoden unterſcheiden ſich alſo **der Art** und nicht dem bloßen Vortrage nach; und Popularität in der Methode iſt mithin etwas anders als Popularität im Vortrage

§. 116.

2. Syſtematiſche oder fragmentariſche Methode.

Die ſyſtematiſche Methode iſt der **fragmentariſchen** oder **rhapſodiſtiſchen** entgegen geſetzt. — Wenn man nach einer Methode gedacht hat, und ſodann dieſe Methode auch im Vortrage ausgedrückt und der Uebergang von einem Satze zum andern deutlich angegeben iſt, ſo hat man ein Erkenntniß ſyſtematiſch behandelt. Hat man dagegen nach einer Methode zwar gedacht, den Vortrag aber nicht methodiſch eingerichtet: ſo iſt eine ſolche Methode **rhapſodiſtiſch** zu nennen.

Anmerk. Der **ſyſtematiſche** Vortrag wird dem **fragmentariſchen**, ſo wie der **methodiſche** dem **tumultuariſchen** entgegengeſetzt. Der methodiſch denkt, kann nemlich ſyſtematiſch oder fragmentariſch vortragen. — Der äußerlich fragmentariſche, an ſich aber methodiſche Vortrag iſt *aphoriſtiſch*.

§. 117.

3. Analytiſche oder ſynthetiſche Methode.

Die *analytiſche* Methode iſt der *ſynthetiſchen* entgegengeſetzt. Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Principien fort (a principiatis ad principia), dieſe hingegen geht von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zuſammengeſetzten. Die erſtere könnte man auch die *regreſſive*, ſo wie die letztere die *progreſſive* nennen.

Anmerk. Die analytiſche Methode heißt auch ſonſt die Methode des *Erfindens*. — Für den Zweck der Popularität iſt die analytiſche; für den Zweck der wiſſenſchaftlichen und ſyſtematiſchen Bearbeitung des Erkenntniſſes aber iſt die ſynthetiſche Methode angemeſſener.

§. 118.

4. Syllogiſtiſche — Tabellariſche Methode.

Die ſyllogiſtiſche Methode iſt diejenige, nach welcher in einer Kette von Schlüſſen eine Wiſſenſchaft vorgetragen wird. —

Tabellariſch heißt diejenige Methode, nach welcher ein ſchon fertiges Lehrgebäude in ſeinem ganzen Zuſammenhange dargeſtellt wird.

§. 119.

5. Akroamatiſche oder Erotematiſche Methode.

Akroamatiſch iſt die Methode, ſo fern Jemand allein lehrt; **erotematiſch**, ſo fern er auch fragt. — Die letztere Methode kann hinwiederum in die **dialogiſche** oder **ſokratiſche** und in die **katechetiſche** eingetheilt werden, je nachdem die Fragen entweder an den **Verſtand**, oder blos an das **Gedächtniß** gerichtet ſind.

Anmerk. Erotematiſch kann man nicht anders lehren als durch den **Sokratiſchen Dialog**, in welchem ſich Beyde fragen und auch wechſelsweiſe antworten müſſen; ſo daß es ſcheint, als ſey auch der Schüler ſelbſt Lehrer. Der Sokratiſche Dialog lehrt nemlich durch Fragen, indem er den Lehrling ſeine eigenen Vernunftprincipien kennen lehrt und ihm die Aufmerkſamkeit darauf ſchärft. Durch die gemeine **Katecheſe** aber kann man nicht lehren, ſondern nur das, was man akroamatiſch gelehrt hat, abfragen. — Die katechetiſche Methode gilt daher auch nur für empiriſche und hiſtoriſche, die dialogiſche dagegen für rationale Erkenntniſſe.

§. 120.

Mediciren.

Unter Mediciren iſt Nachdenken oder ein methodiſches Denken zu verſtehen. — Das Mediciren muſt alles leſen und lernen begleiten; und es iſt hierzu erforderlich, daß man zuvörderſt vorläufige Unterſuchungen anſtelle und ſodann ſeine Gedanken in Ordnung bringe oder nach einer Methode verbinde.

Darſtellung

des

Lebens und Charakters

Immanuel Kant's

von

Ludwig Ernſt Borowski,

Königl. Preuß. Kirchenrathe.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Von Kant ſelbſt genau revidirt
und berichtigt.

Königsberg,
bei Friedrich Nicolovius.
1804.

Bei den mehreſten Schriften, die uns vors Auge kommen, ſollte es wohl immer die zweite Frage nur erſt ſeyn, deren Beantwortung wir wünſchen: *Wer* gab ſie dem Publikum? Immer müßte die Frage vorher gehen und in der Ordnung die erſte ſeyn: *Was* und *wie* ſpricht das Buch und der bekannte oder unbekannte Verfaſſer zu uns? Man iſt und bleibt alsdann, wenn man auf jene auch gar keine Antwort erhält, bei der Leſung wirklich um ſo unbefangener. — Nur bei hiſtoriſchen und beſonders bei biographiſchen Aufſätzen iſt es anders. Hier muß der Leſer ſchon zum voraus überzeugt ſeyn, daß der Verfaſſer nicht aus der Luft geſchöpft habe, daß er wiſſen *konnte*, was er uns erzählt und dann, daß er die Fakten auch richtig geben *wollte*.

Ich gebe hier, nachdem ich von mehrern Seiten dringend darzu aufgefordert bin, unſers nun vollendeten Immanuel Kant's Leben. Ob ich es ächt und zuverläßig geben kann und wirklich gebe, wird folgende ganz ſimple Erzählung zeigen.

Vor einigen Jahren beſchloß die hieſige Königl. deutſche Geſellſchaft, nicht allein, wie bis dahin, ſtudirenden Jünglingen Gelegenheit zu mancherl. wiſſenſchaftlichen Uebungen zu ſchaffen, ſondern auch jeden Monat in einer öffentlichen Verſammlung Vorleſungen von Männern halten zu laſſen, die ſie aufforderte und die ſich dazu willig finden ließen. Mehrere unſers Orts, Hofpred. Schultz, die Conſiſtorialräthe, Schmalz, Graef, Haſſe u. a. erfüllten den Wunſch der Geſellſchaft, und auch ich nahm dieſes Geſchäfte mehrere male auf mich. Unter andern las ich am Anfange des J. 1792 einen Aufſatz: Ueber die allmähligen Fortſchritte der gelehrten Kultur in Preuſſen bis zur Kantiſchen Epoche vor, der auch bald darauf durch den Abdruck ins größere Publikum kam. Ich war mit der Darſtellung der preuß. Literärgeſchichte da bis auf die Zeiten Kant's gekommen und hatte nun den Einfall, eine Skizze vom Leben dieſes Mannes in eben der Art, wie ich in den nächſtvorhergehenden Jahren zu den v. Baczkoſchen Annalen und andern hieſigen Zeitſchriften, Biographien von hieſigen verſt. Gelehrten Rappolt, Arnoldt, Piſanski u. m. gegeben hatte, zu entwerfen. Ich wußte durch Kant ſelbſt ſo Manches, das Andern nicht bekannt oder doch nicht ſo bekannt, als mir war. Dieſes warf ich aufs Papier — und ließ es Kant'en mit folgendem Briefe einhändigen:

Es iſt, ſehr verehrenswürdiger Mann! wiederum die Reihe an mir, in der deutſchen Geſellſchaft eine öffentliche Vorleſung zu halten. Ich habe dieſesmal — Sie ſelbſt zum Thema gewählt und es hat mir in den Tagen der abgewichenen Woche recht ſehr frohe Stunden gemacht, mich von Ihnen und über Sie zu unterhalten. — Hier iſt's, was ich darüber unter der Aufſchrift: Skizze zu einer künftigen Biographie u. ſ. zu Papier gebracht habe. Verurtheilen Sie es ja nicht gleich, indem Sie dieſe Aufſchrift leſen, zum Nichtanblick — dieſes würde mir wehe thun. Ich ſage am Anfange meine Gründe zu einem Aufſatze dieſer Art, die ich wenigſtens für hinreichend halte. Bei dem Uebrigen hab ich beinahe jedes Wort ſorgfältig abgewogen.

Aber ich wollte doch nicht gerne auch nur Ein Wort, nur Einen Buchſtaben ſagen, den Sie etwa — nicht wollten geſagt haben. Deswegen habe ich's auf gebrochnen Bogen geſchrieben und Sie haben nun völlige Freiheit, zu — ſtreichen, oder hinzuzuſetzen, zu berichtigen u. ſ. Ich halte es für ſchickliche Discretion — und noch mehr, ich halte es meiner alten und ſich immer gleich bleibenden Verehrung für Sie gemäß, Ihnen dieſe wenigen Blätter zuvor, ehe noch irgend ein Gebrauch davon für Mehrere gemacht wird, einzuhändigen und erbitte mir, da Sie, wie ich wohl einſehe, kein nothwendigeres Geſchäfte um dieſes Aufſatzes willen verſäumen können, ihn etwa Mittwochs in Ergebenheit zurück. — Mit der verſchiedenſten Hochachtung verharre ich u. ſ. K. 12 Octobr. 1792.

Einige Tage nachher (K. hatte ſich, wie er mir gelegentlich ſagte, Zeit genommen, alles ganz genau durchzuleſen) erhielt ich die ihm zugeſandte Handſchrift und folgende Antwort:

Ew. Hochw. freundſchaftlicher Einfall, mir eine öffentliche Ehre zu bezeugen, verdient zwar meine ganze Dankbarkeit; macht mich aber auch zugleich äußerſt verlegen, da ich einerſeits alles, was einem Pomp ähnlich ſieht, aus natürlicher Abneigung (zum Theil auch, weil der Lobredner gemeiniglich auch den Tadler aufſucht) vermeide und daher die mir zugedachte Ehre gerne verbitten möchte, andererſeits aber mir vorſtellen kann, daß Sie eine ſolche ziemlich weitläuftige Arbeit ungerne umſonſt übernommen haben möchten. — Kann dieſe Sache noch unterbleiben, ſo werden Sie mir dadurch eine wahre Unannehmlichkeit erſparen und Ihre Bemühung, *als Sammlung von Materialien zu einer Lebensbeſchreibung nach meinem Tode* betrachtet, würde denn doch nicht ganz vergeblich ſeyn. — In meinem Leben aber ſie wohl gar im Drucke erſcheinen zu laſſen, würde ich aufs inſtändigſte und ernſtlichſte verbitten.

In jener Rückſicht habe ich mich der mir gegebenen Freiheit bedienet, einiges zu ſtreichen oder abzuändern, wovon die Urſache anzuführen, hier zu weitläuftig ſeyn würde und die ich bey Gelegenheit mündlich eröffnen werde. — Die Parallele, die auf der vor den drei letzten Blättern vorhergehenden Seite (wo ein Ohr eingeſchlagen iſt) zwiſchen der chriſtlichen und der von mir entworfenen philoſophiſchen Moral gezogen worden, könnte mit wenigen Worten dahin abgeändert werden, daß ſtatt derer Namen, davon der eine geheiliget, der andere aber eines armen ihn nach Vermögen auslegenden Stümpers iſt, dieſe nur eben angeführten Ausdrücke gebraucht würden, weil ſonſt die Gegeneinanderſtellung etwas für Einige Anſtößiges in ſich enthalten möchte. — Ich beharre übrigens mit der vollkommenſten Hochachtung und Freundſchaft zu ſeyn

Ew. Hochw.

Königsb. 24 Octobr. 1792.

ganz ergebenſter, treuer Diener
J. Kant.

Ich erwiederte auf dieſe freundſchaftliche Zuſchrift, nach Verlauf einiger Stunden, Folgendes:

Eben kehre ich, edler, verehrungswürdiger Mann! von einer Mahlzeit außer meinem Hauſe zurück und finde Ihre gütige Zuſchrift nebſt meinem Ihnen eingehändigten Manuſcripte. — Auch nicht eine einzige unangenehme Minute ſollen Sie — durch mich haben; deswegen ſchreibe ich, nachdem ich Ihre Deklaration geleſen habe, augenblicklich zurück. Die Handſchrift ſoll weder vorgeleſen und noch weniger bei Ihrem Leben abgedruckt werden; ſie ſoll zu derjenigen Beſtimmung, die Sie ſelbſt ihr zu geben gewürdiget haben, aufbehalten bleiben. Sie hatten, Theuerſter! keine inſtändige und ernſtliche Bitte an mich nöthig, denn Ihr kleinſter Wink iſt mir ſo heilig und werth, daß ich ihn ſogleich befolge.

Tauſend Dank für Ihr Beigeſchriebenes! Die übrigen mir zum künftigen Gebrauch zugeſandten Materialien remittire ich morgen zu Ihren Händen. — Das Manuſcript wird nun gänzlich an die Seite gelegt. Wie freu' ich mich, daß Sie meine wahrlich gute Intention doch nicht verkannt haben! Ich ſange gleich dieſen Abend an, über einer andern Vorleſung, da ich doch eine halten muß, zu brüten. Etwa „Ueber die Veränderungen des Geſchmacks in philoſoph. und theol. Wiſſenſchaften in Preußen u. ſ. f.“ oder, was ich der Nothbrochure für einen Namen geben werde. Und nun, gütigſter Freund! leben Sie noch lange und recht wohl. Sie müſſen, wenn ich vor Ihnen heimgehe, einen Ihrer würdigen Biographen finden und Sie werden ihn auch gewiß finden. Mir hat der weggelegte Aufſatz, da ich ihn entwarf, frohe Stunden gemacht, weil ich mich mit Ihnen beſchäftigte — und mit gehorſamer und gegen Sie dankvoller Empfindung lege ich dieſen, durch Ihre Beiſchriften bereicherten und nun von Ihnen autoriſirten biographiſchen Entwurf an die Seite, weil ich dadurch Ihren Willen erfülle. Mit wahrer und herzlicher Ehrerbietung bin u. ſ. Kön. 24 Octobr. 1792.

So ward denn alſo dieſe Handſchrift, in welcher K. manches durchſtrichen, manches an den Rand beigefüget hatte und die nun, wie wir hörten, von ihm ſelbſt für eine Sammlung von Materialien zu einer Biographie nach ſeinem Tode deklariret war, an die Seite gelegt. Sie hat zwölf Jahre geruhet — und nun mag ſie, da ich, wie geſagt, von mehrern Seiten, zur öffentlichen Bekanntmachung derſelben aufgerufen werde, ich auch durchaus keinen Grund ſehe, warum ich ſie weiter zurück halten ſollte, den Weg vor die Augen derer nehmen, die Kant's Name und Thun und Wirken irgend intereſſiret. Mit diplomatiſcher Genauigkeit wird alles, ſo wie es da vor den Augen des Vollendeten lag, hier abgeſchrieben und dann abgedruckt werden. Das von ihm Durchſtrichene (es iſt deſſen nur wenig) und ſeine Marginalien, wie auch, was noch hinzuzuſetzen ich ſelbſt jetzt nöthig finde, ſoll in den Noten und dann, hinter dem Text gegeben werden.

Skizze

zu
einer künftigen zuverläſſigen Biographie
des
preußiſchen Weltweiſen,

Immanuel Kant.

Eine Vorleſung.

Mit der Geſchichte eines Mannes will ich Sie, m. H.! jetzt zu unterhalten ſuchen, der noch unter uns lebt und wirkt, unſers — Immanuel Kant *). Hat je Einer, der an

---

*) Dieſer Prolog über Biographien, Selbſtbiographien u. ſ. f. könnte hier wohl meines Erachtens ganz füglich weggelaſſen werden ſeyn, (mag doch auch jeder, der ihn nicht leſen will, dieſes Paar Blätter überſchlagen) aber meine und K. Freunde, beſonders Kriegsrath Scheff-

dieſer Stelle ſprach, auf Aufmerkſamkeit voraus ſchon ſicher rechnen dürfen, ſo glaube ich in dieſer ſehr glücklichen Situation heute zu ſeyn. Ich ſehe hier Männer, die mit K. aufwuchſen und jetzt ſeine Kollegen ſind; ich ſehe Geſchäftsmänner, die nun die Reſultate deſſen, was ſie einſt, nahe ſeinem Lehrſtuhl hörten, in ihren Wirkungskreiſen benutzen; ich ſehe mich umgeben von Schülern, die vielleicht nur eben aus ſeinem Hörſaal hierher kamen. Alle — ehren ſeinen Namen und hören, wie ich mich gewiß verſichert halte, gerne von ihm und über ihn reden.

„Aber er lebt ja — und nun ſchon ſeine Lebensgeſchichte!" — Ja, m. H.! und lange,

---

ner, Kammerſecr. Nicolovius u. m., die um die Handſchrift wußten, waren der Meinung, es würde für's Publikum größeres Intereſſe haben, alles ſo zu leſen, wie es vor K. Augen lag. Wirklich geht auch manches Charakteriſtiſche an ihm, wie wir ſehen werden, aus dem Durchſtrichenen und Beigezeichneten hervor. — Gerne geſteh' ichs auch, daß ich dieſe Skizze überhaupt in eine ganz andere Form umgegoſſen haben würde, aber dies hing, wie eben geſagt iſt, nicht von mir ab.

lange noch möge er leben und wirken. Allerdings iſt es wahr, Lebensbeſchreibungen eines Mannes, der in ſeinem Zeitalter Namen und Ruf erhielt und auf ſeine, vielleicht auch auf künftige Generationen viel wirkte, haben nur dann erſt die gehörige Vollſtändigkeit, wenn man ſagen kann und muß, ſo ungern man's auch ſagt: Er war und iſt jetzt nicht mehr! Nur dann erſt kann ein ganz treffendes Gemälde von ihm, von ſeiner ausdauernden Thätigkeit und was dieſe Thätigkeit für Folgen auf ihn ſelbſt und auf ſeine Zeitgenoſſen brachte, — nur dann erſt kann ein Ganzes von ihm aufgeſtellt werden. Auch der Gelehrteſte kann doch noch, wenn er bis zum Schluſſe ſeiner Lebensperiode immer tiefer noch forſcht, wenn er die Urtheile anderer Weiſen über ihn und ſeine Werke zu Rathe zieht und die Winke benutzt, die man ihm da oder dort gab, zu Retractationen von allerlei Art veranlaßt werden; — er ſieht nach fortgeſetzten Unterſuchungen vielleicht im ſpätern Greiſesalter dieſe oder jene ſeiner Behauptungen als zu raſch, zu gewagt, manche ſeiner frühern Arbeiten, als jugendliche Wageſtücke an. So kann denn der Biograph, der von ihm, da er noch lebt, ſchon ſpricht, den Mann, der ſein Thema iſt, freilich wohl ſehr genau und treffend, ganz ſo, wie er zu der Zeit, wie er an dem Tage iſt, da er von ihm ſchrieb, darſtellen, aber die Welt hat alsdann nur ein Gemälde des Tages, des Jahres, nicht des ganzen vollendeten Lebenslaufs deſſen, der ihm durch ſeine Wirkſamkeit werth ward.

Alles wahr! — — Aber ſollt' es demungeachtet nicht doch gut und rathſam ſeyn, von einem bedeutenden Manne ſchon früher und noch bei ſeinem Leben, die Daten zu ſeiner künftigen Biographie zu ſammeln; — dieſe an dem Orte gerade zu ſammeln, wo er lebt und wirkt, wo man Augen- und Ohrenzeuge von dem Mehreſten iſt, das ihn betrift, wo man ſich alſo weniger hierin irren kann, als an entferntern Orten, wo man allenfalls von ihm ſelbſt Berichtigungen gelegentlich einholen und im perſönlichen Umgange mit ihm oder ſeinen vertrautern Freunden vieles erfahren kann, was das Ausland nicht weiß oder von Durchreiſenden nur halb oder, je nachdem dieſe bei ihren Erkundigungen auf Freund oder Feind zuſtoßen, in ſchiefer Darſtellung erfährt? Gewiß iſt's dann, wenn die Grundlinien zu einer künftigen ſichern Biographie einmal gezogen ſind, für jeden, der in der Folge über den merkwürdigen Mann nach ſeinem Tode ſchreiben will, nun gar nicht mehr möglich, die bei ſeinem Leben ſchon geſammelten und dem Publikum bekannt gemachten Daten ganz unbemerkt und unbenutzt zu laſſen; er iſt dann ſchon gebunden, jene Grundlinien zu demjenigen vollſtändigen Gemälde zu benutzen, das er aufſtellen will, kurz, die Geſchichte des Mannes kann alsdann durchaus nicht mehr ganz verfälſcht werden. Es können z. B. ihm dann doch nicht, auf bloße Vermuthungen oder aus Mißkenntniß der ihm eigenthümlichen Denk- und

Schreibart Schriften und Werke zugeeignet werden, die er doch nicht ſchrieb; nichts kann ſeinem Gewande weiter angeflickt werden, das nicht zu ſeinem Gewande gehört.

„Nun, ſo ſollte jeder Gelehrte von Celebrität ſeine Geſchichte ſelbſt ſchreiben, ſollte Avtobiograph werden!“ Ich ſtimmte dem gerne bei; allein der große und wirklich edle Mann weiß es unter ſeinen Zeitgenoſſen oft gerade am wenigſten, daß er den Grad von Celebrität habe; — daß man ſo gerne ſich von ihm und über ihn unterhalten laſſen wolle. Er ſchreibt von ſich, wenn ers ja thut, mit ſcheuem timiden Umherblicke, weil er die unwillkührlichen Ueberraſchungen der Eigenliebe befürchtet und mit Recht befürchtet. Wahrlich, es iſt eine ganz eigene, nicht dem Tauſendſten gegebene Sache ſich da vor's große Publikum hinzuſtellen und gleichſam zu ſagen: Sehet da, hier bin ich — ſo und ſo viel hab' ich gearbeitet; das habe ich bewirkt; die Ehrenbezeugungen ſind mir wiederfahren! Wie ſehr vielen ſind

ſind ſchon die Lebensläufe, die ſie von ſich ſelbſt entwerfen, misgeglückt? „Man muß ſich hüten, ſagt der berühmte Erneſti, (N. Theol. Bibl. B. X. S. 362.) von ſich zu ſchreiben. Wenn man auch weder eitel, noch Heuchler iſt, ſo entfällt uns doch, auch bei guter Vorſicht, gar zu leicht etwas, das nach einem oder dem andern ſchmeckt. Der ſelige Joecher, erzählt Erneſti gleich darauf, ſagte mir einmal, daß in dem Bande von dem nun vergeſſenen Univerſallexicon, den er zuletzt cenſirt hätte, verſchiedene uns beyden bekannte Gelehrte ihre Lebensbeſchreibungen ſelbſt verfertigt hätten. Ich ſagte darauf im Scherze, daß ich mir getrauete, ſie alle zu finden; — ich verdarb mir die Zeit, zu ſuchen und zu Jöchers Verwunderung traf ich ſie alle. Sie hatten alle etwas von Pedanterie, von der einige Verfaſſer ſonſten wohl rein ſeyn mochten.“

Ich hatte dieſen Prolog nöthig, um mich zu rechtfertigen, daß ich über Kant, der in unſrer Mitte lebt, reden will. Ich weiß es,

m. H.! hundert andre würden von ihm, ſeiner würdiger ſprechen; gewiß weiß ich's, einſt nach ſeinem Hingange werden ihm der Denkmale viele errichtet werden, aber ob die genaueſte Richtigkeit darin herrſchen dürfte, wenn nicht von hier aus frühe ſchon zuverläßige Daten dargereicht werden, iſt eine andere Frage.

Sie hören heute keine Lobrede auf ihn; er wünſcht ſie nicht, denn er iſt beſcheiden; er bedarf ſie auch wahrlich nicht, denn ſeine Schriften, ſeine Schüler ſind ſeine Lobrede. — Auch nicht Geſchichte ſeiner Philoſophie trag ich vor. Dieſe käme jetzt noch in jeder Beziehung zu frühe. Einſt, wenn man den Inhalt derſelben, die Anwendung, die davon in allen andern Wiſſenſchaften gemacht worden iſt, die Vertheidigungen gegen ihre Gegner u. ſ. wird erzählen wollen, dürfte dies mehrere Bände noch anfüllen, als einſt Ludovici von der Geſchichte der Leibnitzſchen und Wolfſchen Philoſophie ſchrieb. — Noch weniger wage ich mich an eine Apologie ſeines Syſtems gegen die großen und kleinen Männer, denen es im Wege ſteht, weil ſie das ihrige, bei dem ſie ſich ſo lange doch ganz wohl befanden, dadurch zu ſehr erſchüttert finden. Nicht einmal Biographie wird mein Vortrag ſeyn, dieſe erfordert und ich wünſch' ihr eine geübtere Hand. Nur Grundlinien zu einer künftigen ſichern Biographie glaub' ich ziehen zu können. Ich war einer ſeiner früheſten, täglichen Schüler, — wuchs unter ſeinen Augen auf — ſah die erſte Grundlage meiner Kenntniſſe durch ihn gemacht — ward durch ſeine Hand zuerſt auf die Laufbahn meines irdiſchen Lebens geführt, auf welcher ich bis heute Zufriedenheit genieße, behielt den Lehrer meiner Jugend mit allen ſeinen Arbeiten und ſchriftſtelleriſchen Erzeugniſſen, mit alle ſeinem Thun und Weſen im Auge, lebe hier, ihm ganz nahe, befinde mich häufig in den Geſellſchaften, deren Freude unſer K. iſt — und ſo kann, ſo werd' ich von ihm richtige, zuverläßige Daten in die Hände ſeines künftigen Biographen bringen.

Was unſer thätige v. **Baczko** (in ſeiner Beſchreibung von Königsberg S. 621. f.) und **Goldbeck** (in den literariſchen Nachrichten von Preußen. 1. B. S. 63.) von K. ſagen, war für den Plan, den ſie vor'm Auge hatten, wohl hinreichend, aber es iſt im Ganzen nur wenig und das Schriftenverzeichniß unvollſtändig. **Denina** hat (in Prusse literaire, Tom. II. S. 303. f.) der Unrichtigkeiten in ſeiner Darſtellung von Kant's häuslichem und literariſchem Leben ſo viele, daß gerade alles das, was ich oben über die Unzuverläßigkeit ſo mancher von Auswärtigen verbreiteten Nachrichten von einheimiſchen Gelehrten ſagte, durch Deninas Erzählungen von K. ganz beſonders beſtätiget wird.

Unſer Kant ward zu Königsberg in Preußen 1724. am 22 April geboren. Von dem Orte der Geburt, von unſern Eltern, von der Schule, die man beſucht, von manchen äußern, oft ganz unbedeutend ſcheinenden Umſtänden, unter welchen man aufwuchs, von unſern frühern Lehrern und Mitſchülern u. dergl. hängt größtentheils die ganze Richtung ab, die unſre Denk- und Verfahrensart unſer ganzes Leben hindurch nimmt. Ob dies der Fall auch bei Kant war, wird ſich gleich zeigen. — Der Vater unſers Weltweiſen *) war ein ſehr rechtſchaffener Bürger unſers Orts, der ſeinem Sohne zwar keine eigne Beihülfe, um deſſen Verſtand auszubilden, geben konnte, der aber des offnen geraden Verſtandes völlig genug hatte, um für dieſen fremde und gute Beihülfe aufzuſuchen und auch Willigkeit, dazu einen ſolchen Koſtenaufwand zu machen, als ſein Handwerk (er war ein Sattlermeiſter, in der ſogenannten Sattlergaſſe wohnhaft) ihm zuließ. Seine Mutter hatte einen mehr ausgezeichneten Charakter. Bei einem richtigen Verſtande — em-

---

*) Dieſer, wie ſich Kant von ihm gehört zu haben, oft erinnerte, ſtammte von Vorfahren her, die in Schottland gelebt hatten. Er ſchrieb ſich Cant: der Sohn brauchte das K. ſchon frühe in ſeinem Namen.

pfindungsvoll, — zum Aufſchwunge zu warmen Gefühlen im Chriſtenthum geneigt, — durch den damals unter uns viel geltenden Pietismus für förmliche Betſtunden,' die ſie ſtrenge beobachtete und dazu ſie auch ihre Kinder anhielt, geſtimmet, — eine unabläßige Zuhörerin und herzliche Anhängerin des ſel. Dr. Franz Albert Schultz, *) der gerade damals der Kaltblütigkeit der Orthodoxen, die dieſe gegen thätiges, eifriges Chriſtenthum ihm zu beweiſen ſchienen (ſie kämpften wirklich nur immer für Rechtgläubigkeit und hatten damit alle Hände voll zu thun) — durch Anempfehlung feſtgeſetzter Betſtunden, der Aufſuchung des Bekehrungstermins, des Kampfs bis zum Durchbruche u. ſ. f. entgegen ging, obwohl er ſonſt ein ſehr kluger, vortreflicher Kopf und ein durchaus rechtſchaffener Mann war. Von dieſen Eltern bekam K. ſeine früheſte Bildung. Der Vater — drang auf einen fleißigen und durchaus redlich denkenden

---

*) Einige der Schriften dieſes Schultz findet man in Ludovici's Geſchichte der Wolfſchen Philoſophie, mit vorzüglichem Lobe angeführt.

Sohn; die Mutter wollte in ihm auch einen — frommen Sohn, nach dem Schema, das ſie ſich von Frömmigkeit machte, haben. Der Vater forderte Arbeit und Ehrlichkeit, beſonders Vermeidung jeder Lüge; — die Mutter auch noch Heiligkeit dazu. So wuchs K. vor ihren Augen auf, bei dem gerade das, was ich eben von ſeiner Mutter erzählte, dahin gewirkt haben mag, in ſeiner Moral eine unerbittliche Strenge, wie ganz recht iſt, zu beweiſen und das Prinzip der Heiligkeit hoch aufzuſtellen, das bei ſeiner Unerreichbarkeit uns die Gewißheit einer andern Welt zuſichert. Dieſe Foderung ſeiner reinen praktiſchen Vernunft, heilig zu ſeyn, war ſchon ſehr frühe die Forderung ſeiner guten Mutter an ihn ſelbſt. *)

Mir iſt K. — aber auch in einem ähnlichen Grade ſind mir ſeine Eltern ehrwürdig.

---

*) Hier erinnere ich beſonders daran, daß K. dieſe Stelle in meiner Handſchrift nicht abgeändert, nichts dabei notiret, folglich gebilligt hat. Sie giebt über den Rigorismus ſeiner Moral ein — gewiß nicht — unbedeutendes Licht.

Wie oft hab' ich es aus ſeinem Munde gehöret „Nie, auch nicht ein einzigesmal hab' ich von meinen Eltern irgend etwas Unanſtändiges anhören dürfen, nie etwas Unwürdiges geſehen." Er geſteht ſelbſt, daß vielleicht nur wenigen Kindern, beſonders in dieſem unſerm Zeitalter der Rückblick auf ihre Eltern in der Folge, ſo wohlthuend ſeyn dürfte, als er ihm immer war und noch iſt. Er genoß die Aufſicht derſelben lange genug, um über das Ganze ihrer Denkart richtig urtheilen zu können. Seine Schweſtern waren alle jünger — und ſein einziger Bruder,*) bezog erſt die Univerſität, da unſer K. Lehrer auf derſelben ward.

Bei der Anhänglichkeit ſeiner Mutter an D. Schultz, der Director des Kollegium Fridericianum war, und bei dem Rufe, den dieſe Erziehungsanſtalt damals aller Orten hatte, daß in ihr nicht nur geſchickte, ſondern auch fromme Jünglinge durch Schiffert, der Inſpektor war, durch Rau, Steinkopf u. a. m. gebildet würden, war es wohl ganz natürlich, daß K. der anwachſende Knabe, nicht irgend einer andern öffentlichen Schule, ſondern gerade dieſer anvertrauet ward. Er trat 1732 in ſie ein und beſuchte ſie bis ins Jahr 1740, da er um Michaelis auf die Univerſität kam. Unter der Anführung eines vorzüglichen Lehrers, des guten Heydenreich, deſſen Kenntniſſe und Unterricht alle ſeine Schüler dankvoll ehreten, ward K. beſonders auf der erſten Klaſſe dieſer Friedrichsſchule zu dem Studium der römiſchen Klaſſiker ſo initiirt, daß Liebe für dieſe ihm immer eingedrückt blieb. Auch jetzt noch iſt es ihm ein Leichtes, lange Stellen, die ihm damals beſonders wohl gefallen hatten, ohne Anſtoß zu recitiren. Sonſt aber konnte er an dem Schema von Frömmigkeit oder eigentlich Frömmelei, zu dem ſich manche ſeiner Mitſchüler und, bisweilen nur aus ſehr niedrigen Abſichten bequemten, durchaus keinen Geſchmack gewinnen. *) Aber fleißig im ſtrengſten Verſtande des Worts (ich weiß, es durch Mehrere ſeiner Mitſchüler, D. Trummer, Prof. Kypke, Rekt. Cunde u. a.) war unſer K. Hier eine zuverläßige Anekdote, die wenigſtens zeigt, mit was für Schülern er ſich näher verband und was für Plane mit dieſen Fleißigeren er ſchon damals machte. **Rhunkenius** in Leyden, deſſen Name allen Literatoren bekannt iſt, unſer **Kant** und **Cunde**, ein Mann von herrlichen Talenten, beſprachen ſich, wenn ſie zur gemeinſchaftlichen Leſung klaſſiſcher Autoren zuſammen waren, öfter darüber, wie ſie, wenn ſie einſt Schriftſteller würden, ſich auf den Titeln ihrer gelehrten Werke nennen wollten. Der Jena'ſche Theolog Budde ſchrieb ſich immer **Buddeus**; Menken in

---

*) Dieſer ging, nach vollendeter akademiſchen Laufbahn 1758. als Hauslehrer nach Kurland; ward hernach Rektor der Schule in Mitau; in der Folge Landprediger unweit dieſer Stadt. Ich werde weiterhin noch von ihm etwas ausführlicher ſprechen müſſen.

---

*) Doch hätte K. es ſich wohl nie zu gute gehalten, dieſe Schule, wie Rhunken in einem Briefe an jenen im J. 1771 that, eine tetricam quidem, sed vtilem tamen nec poenitendam **fanaticorum** disciplinam zu benennen. S. Dr. **Rinks** Schrift über Hemſterhuys und Rhunken. S. 267.

Leipzig — Menkenius; Canz in Tübingen, Canzius — und ſo wollte ſich auf eine ähnliche Art dieſes emporſtrebende Schüler-Triumvirat dereinſt Cundeus, Rhunkenius und Kantius nennen. Der Mittelſte hat Wort gehalten. — Freilich eine kleinfügig ſcheinende Anekdote: aber ſie beweiſet doch, daß dieſe Jünglinge ſich eine Bahn des Fleißes und der Thätigkeit für die gelehrte Welt ſchon damals vorzeichneten. Der Einzige von ihnen Cunde, (durch den ich, was ich eben erzählte, weiß) ſonſt in Kenntniſſen jenen gleich, konnte nicht nach Verdienſt empor kommen. Er verblühete unter der Laſt der Informationsarbeiten, die man ihm bald nachher, nachdem er auf die Univerſität gekommen war, in der Friedrichsſchule, deren Unterricht er unentgeldlich genoſſen hatte, als Pflicht auflegte. Das ſehr mittelmäßige Rektorat der Stadtſchule in Raſtenburg ward, da er beinahe ſchon abgeſtumpft war, ſein Lohn und er, den ſeine Schüler alle noch in der Aſche ſegnen, welkte bald ganz dahin. Die zwei andern traf doch ein beſſeres Loos.

K. kam, wie geſagt, 1740 auf die hieſige Univerſität. Martin Knutzen, durch mehrere zu ſeiner Zeit wohl aufgenommene Schriften rühmlichſt bekannt, ward gleich am Anfange der akademiſchen Laufbahn, der Lehrer, an den ſich Kant vorzüglich anknüpfte. Seinem Unterrichte in Philoſophie und Mathematik wohnte er unausgeſetzt bei. Außer dieſem hörte er die Vorleſungen des Prof. der Phyſik, Conſ. R. Teske, eines gelehrten und überaus wackern Mannes. Dieſer gab nachher bei der Magiſterpromotion unſers K., da er der philoſophiſchen Facultät eine Probeſchrift von der Elaſticität eingereicht hatte, das ihm rühmliche Zeugniß, daß er ſelbſt vieles aus dieſem Specimen gelernt hätte. — Späterhin hörte er die Vorträge des ſchon oben erwähnten D. Schultz über Dogmatik unausgeſetzt; wiederholte auch dieſe und die philoſophiſchen Collegia, um des Gelderwerbs willen, mit andern Studirenden, die etwa nicht ſo gut vorbereitet, als er, auf die Univerſität gekommen waren. — Aber ſein Knutzen galt ihm doch vor allen Lehrern am meiſten. Dieſer zeichnete ihm und Mehreren die Bahn vor, auf der ſie nicht Nachbeter, ſondern dereinſt Selbſtdenker werden könnten. — Schade, daß dieſer Knutzen durch Ungerechtigkeit des Schickſals in ſeinem Vaterlande kein glücklicheres Loos fand. Er ſtarb 1756 als extraordinärer Profeſſor der Philoſophie — obgleich allgemein verehrt und geliebt von dem großen Kreiſe ſeiner Schüler, die, ſo wie K., ihm den größten Theil ihrer philoſophiſchen und mathematiſchen Kenntniſſe verdankten. Wie außerordentlich thätig unſer K. in dieſen Fächern, in dem erſten Quinquennium ſeines akademiſchen Lebens geweſen, beweiſet wohl am unwiderſprechlichſten ſein 1746. ſchon herausgegebenes ausführliches Werk von der Schätzung der lebendigen Kräfte u. ſ. davon hernach noch die Rede ſeyn wird. Unter ſeinen Commilitonen waren Wlömer, der nachmalige Geh.

Finanzrath; dann Heilsberg, hieſiger Kriegs- und Domainenrath und Trummer, D. Medic. diejenigen, mit welchen er näher umging und ſich Stunden der Erholung erlaubte.

K. ward durch die Lage ſeiner Umſtände *) genöthiget, Hauslehrer erſt in einem Predigerhauſe außer Königsberg zu werden; dann führte er einen jungen von Hülſen auf Arnsdorf, auch einige Zeit hindurch einen Grafen von Kaiſerlingk. Der ſtille ländliche Aufenthalt diente ihm zur Förderung ſeines Fleißes. Da wurden ſchon in ſeinem Kopfe die Grundlinien zu ſo manchen Unterſuchungen gezogen, manches auch beinahe vollſtändig ausgearbeitet, womit er, wie wir weiter unten anzeigen werden, in den Jahren 1754 u. f. zur Ueberraſchung Vieler, die das von ihm, wenigſtens nicht in dem Maaße erwartet hatten, auf einmal und ſchnell auf einander hervortrat. Da ſammelte er ſich in ſeinen Miſcellaneen aus allen Fächern der

---

*) Hier hat Kant an den Rand beigezeichnet — „einige Jahre hindurch."

Gelehrſamkeit das, was ihm fürs menſchliche Wiſſen irgend erheblich zu ſeyn ſchien — und denkt heute noch mit vieler Zufriedenheit an dieſe Jahre ſeines ländlichen Aufenthalts und Fleißes zurück. *)

---

*) Hier hat K. folgende Stelle der Handſchrift, ich weiß nicht, warum durchgeſtrichen. Da der Inhalt doch wahr iſt, ſo mag ſie hier ſtehen. „Uebrigens bekannte ſich K. noch zur Theologie, in ſofern doch jeder ſtudirende Jüngling zu einer der obern Fakultäten, wie man's nennt, ſich bekennen muß. Er verſuchte auch einige male, in Landkirchen zu predigen; entſagte aber, da er bei Beſezung der unterſten Schulkollegenſtelle bei der hieſigen Domſchule einem Andern, gewiß nicht Geſchicktern, nachgeſezt ward, allen Anſprüchen auf ein geiſtliches Amt, wozu auch wohl die Schwäche ſeiner Bruſt mit beigetragen haben mag. Hier möchte ich mit Beziehung auf Kant dem guten Spalding nachſprechen, was dieſer irgendwo von Klopſtok ſagt: „Gut, daß er nicht Prediger ward. Nicht, als ob dies Amt und Geſchäfte irgend etwas einem großen Geiſte Unanſtändiges hätte — ich halt es für eine der größten, edelſten Beſchäftigungen für einen denkenden Kopf und für ein wohlwollendes Herz: aber es erfordert, wie es nun einmal iſt, ſo viele Rückſicht auf kleine Detalls, zerſtreuet den, der fürs Ganze der Wiſſenſchaften arbeiten will, zu ſehr, in an ſich nicht unwichtige, aber oft zu wiederholende Beſchäftigungen u. ſ. ſ."

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT,I. FN. 1936/049

Unſer K. beſtimmte ſich, da er das dreyßigſte Jahr zurück gelegt hatte, immer eigentlicher dem Dienſte der Univerſität. Um die geſammelten Kenntniſſe für die Jünglinge, die auf derſelben leben, nützlich anwenden zu können, ſuchte er die Magiſterwürde. Ganz gerne hätte die philoſoph. Fakultät ſie ihm ſchon ſechs Jahre früher ertheilt. Nach dem gewöhnlichen Examen ward er 1755 am 12 Junii öffentlich promovirt. Es war, ich erinnere mich's noch lebhaft, bei dem Promotionsakt ein ſeltener Zuſammenfluß von hieſigen angeſehenen und gelehrten Männern und bei der lateiniſchen Rede, die K. nach der Promotion hielt, *) legte das ganze Auditorium durch ausgezeichnete Stille und Aufmerkſamkeit die Achtung an den Tag, mit der es den angehenden Magiſter aufnahm. Er diſputirte am 27. Sept. deſſelben J. mit Beifall, fing bald darauf an, ſeine Vorleſungen über

---

*) Die Abſchrift dieſer Rede liegt hier vor mir. K. ſpricht darin vom leichtern und vom gründlichern Vortrage der Philoſophie.

über Logik nach Meier; — über Metaphyſik zuerſt nach Baumeiſter, dann nach dem gründlichern, aber ſchwerern, Baumgarten; — über Phyſik nach Eberhard; über Mathematik nach Wolf zu halten; ſtellte auch Disputirübungen mit ſeinen Schülern an und ein ganz geräumiger Hörſaal faßte gleich am Anfange die Menge nicht ganz, die ihm zuſtrömte. Er war auch ſchon damals der äußerſt drückenden Armuth (von der Denina ſpricht, der überhaupt von Vielem ſpricht, das er nicht weiß oder doch nicht recht weiß) nicht ausgeſetzt, wohnte ganz anſtändig und lebte, zwar nicht das Leben des, der Ueberfluß — aber doch eines Mannes, der für ſeinen Bedarf völlig genug hat, der keines, als ſeiner ſelbſt bedurfte, den außerdem viele ſuchten und gerne in ihren Häuſern und an ihrem Tiſche bei ſich hatten, nicht etwa um ſeinen Hunger zu ſtillen, ſondern weil er — Kant — war. Am liebſten und öfterſten befand er ſich in den damaligen Jahren bei dem, auch von Denina namentlich angeführten engliſchen Kaufmanne Green. — Zu jenen oben angezeigten Vorleſungen that er in der Folge noch Vorträge über Naturrecht, Moral, natürliche Theologie, ſpäterhin über Anthropologie und phyſiſche Geographie hinzu. Sein Lehrerfleiß ward von den Aufſehern und Lehrern der Univerſität ganz anerkannt, und doch blieb er 15 Jahre hindurch Magiſter, ohne zum Profeſſor aufſteigen zu können. Er ſuchte, im April 1756 nach Knutzens Tode, in deſſen Stelle zu der extraordinären Profeſſion der Philoſophie zu kommen. Es war ohne Erfolg, denn man hatte damals bei Hofe die Idee, die Art Profeſſuren eingehen zu laſſen. Im Decbr. 1758 ſtarb der zeitherige ordentliche Lehrer der Logik und Metaphyſik. — Schultz, der ſchon mehrere male genannt iſt, wünſchte, daß K. dieſe Stelle anvertrauet würde. Er hatte freilich ſeine Dogmatik ganz nach Wolfs philoſophiſchem Syſtem gemodelt, aber dies behinderte ihn doch nicht, auf die damals aufkommenden Cruſiusſchen Behauptungen und auch beſonders auf unſern K. aufmerkſam zu werden, der, wie Schultz aus ſeiner Schrift „Ueber die erſten Gründe der metaphyſiſchen Erkenntniß" ganz richtig ſchloß, ſich eine neue Bahn eröfnen wollte. Schultz ließ K. zu ſich rufen, fragte ihn beim Eintritt ins Zimmer ſehr feyerlich: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen? — wodurch er dieſes mal wohl beſonders nur ein Bekenntniß, daß er ehrlich und in Anſehung des ihm zu thuenden Vorſchlages — gegen Alle verſchwiegen ſeyn wolle, *) abforderte. Hierauf legte er es ihm als Pflicht auf, ſich um dieſe Profeſſur, bei der der Candidaten mehrere waren, denen Schultz ſie nicht wünſchte, zu bewerben, und verſprach ihm ſein thätiges Mitwirken. Die Stelle ward dem Dr. Buck, der auch ein mehrjähriger fleißiger Privatlehrer war, anvertraut. K. der den

---

*) In dieſer Art exegeſirte K. mehrere male, auch beſonders an v. Hippels Tiſche die Anfrage des D. Schultz, auf welchen er überhaupt immer mit beſonderm Behagen das Geſpräch zu lenken pflegte.

Schickungen gern ihren Gang ließ; — der ſo wenig Mäzenaten ſuchte, daß ihm nicht einmal der Name des damaligen Obercurators der preuß. Univerſitäten bekannt war; — der nach Berlin hin weder korreſpondirte, noch ſeine Schriften ſeinen etwannigen Gönnern dedicirte, kurz, der jeden Schleichweg ſeiner unwürdig fand, auf dem er einen andern hätte verdrängen können, blieb ganz ruhig in ſeiner Lage und wirkte durch Vorleſungen und Schriften weiter fort. Die Profeſſur der Dichtkunſt, die 1764 durch Prof. Bock's Tod erledigt ward, hätte ihm werden können; man fragte auch von Hofe ſeinetwegen bei der preuß. hieſigen Regierung nach, aber K. glaubte, daß er ſich hier nicht in ſeinem rechten Fache befinden dürfte, und lehnte den Antrag ab. Indeß nahm er doch, weil es ihm ohne ſein Geſuch ertheilt ward, 1766 im Februar die zweite Aufſeherſtelle bei der königl. Bibliothek an, — erhielt dadurch einiges, wiewohl nur geringes fixirtes Gehalt; entſagte aber 1772 dieſer Funktion, weil ſie für ihn zu zerſtreuend und das ewige Einerlei bei dem Vorweiſen der Seltenheiten dieſer Bibliothek an bloß neubegierige, oft gar nicht wißbegierige Menſchen ihm zu beläſtigend ward. Im J. 1770 ward die mathematiſche Profeſſion erledigt. Man gab dieſe dem zeitherigen Lehrer der Logik und Metaphyſik D. Buck und ſtellte nun unterm 31. März K. in deſſen Stelle an. Im J. 1780 ward er Mitglied des akademiſchen Senats. Hiezu kam 1787 die ehrenvolle Aufnahme in die königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin, die ihn, wie ich's vom ſel. Süßmilch mehrmals hörte, lange ſchon geſchätzt hatte und der er bereits 1763 durch ſeine Schrift: Ueber die Evidenz u. ſ. die das Acceſſit zur Mendelsſohnſchen Preisſchrift bekam, als ein tiefer Denker bekannt geworden war.

So fand K. denn auf ſeiner vaterländiſchen Univerſität das Ziel ſeiner Wünſche, ihr als ordentlicher Lehrer nützlich zu werden und wich allen den Vorſchlägen, die ihm nach andern Orten hin, namentlich nach Halle *) gethan wurden, gerne aus. Er liebte ſein Vaterland, wie er es auch noch mit ſeltener Anhänglichkeit liebt; er ſah, daß er, um für das allgemeine Beſte werkthätig durch Schriften zu werden, hier eben ſo gut, als an jedem andern Orte Gelegenheit hatte und er, — den wir ſo gerne unter uns behielten, blieb auch gerne bei uns. Er verwaltete von dem Antritt ſeiner Profeſſion an, ſo oft ihn die Reihe traf, die mühſamen Geſchäfte des Dekanats und rückte in der philoſophiſchen Fakultät nach und nach, ohne irgend einem vorzutreten, vom jüngſten Profeſſor zu der vierten Stelle hinauf, die ihm zugleich den Eintritt in den akademiſchen Senat eröfnete. Im Sommerhalbenjahre 1786 ward er zum erſtenmal Rektor der Univerſität. Ein Amt, das wegen des unaufhörlichen Anlaufs, wegen der mannigfaltigen, oft auch kleinfügigen Unterſuchungen u. dergl. ſeine ihm ei-

---

*) Hier K. eigenhändiges Marginale „nach Jena, nach Erlangen, Mitau und abermals Halle.“

genen Beſchwerden und überhaupt viel Zerſtreuendes hat, das K. aber mit Würde, mit allgemeinem Beifall derer, die ſeine Rechtspflege ſuchten und zur Ehre ſeines wohlwollenden Herzens verwaltete. Ihn, den Rektor, traf auch gerade das Geſchäfte, den K. Friedrich Wilhelm II. der hier im Königreiche die Huldigung ſeiner Unterthanen annahm, im Namen der Univerſität anzureden und der König erwiederte ſein Bewillkommnungskompliment auf eine Art, die dem Philoſophen ſowohl, als ihm ſelbſt Ehre machte. *) Nicht lange darauf ward ihm ohne ſein Anſuchen, aus den Fonds des

---

*) Hier folgte in meiner Handſchrift „K. mußte auch mehrere male um den damals bei der Huldigung hier mit anweſenden Kabinetsminiſter v. Herzberg ſeyn, der ungeachtet der Menge ſeiner hieſigen Geſchäfte, doch in den ruhigern Abendſtunden ſich einige male des Umgangs unſers K. erfreuete.“ Dieſe Stelle hat K. weggeſtrichen — und freilich hätte ich ſelbſt deſſen keine Erwähnung thun dürfen, da ich wußte, daß er durchaus nichts beſonderes darin ſetzte und ſich gewiß an die Höhern nie andrängte. Sonſt ſchätzte er, ſo viel ich weiß, dieſen Miniſter vorzüglich.

Oberſchulcollegiums eine beträchtliche Zulage zu ſeinem Gehalte (220 Thaler) gegeben. Im Sommerhalbenjahre 1788 traf ihn das Rektorat zum zweitenmale. Jetzt iſt er ſeit mehrern Jahren Senior der philoſophiſchen Fakultät *) und, was mehr noch ſagen will, geachtet von allen ſeinen Kollegen — verehrt von der Menge der ihn umgebenden Lehrlinge — und die Freude aller Edlen in ſeinem Vaterlande.

Da iſt nun die ungeſchmückte Darſtellung ſeines äußern Lebens. Wir ſahen hier beinahe nichts anders, als die ganz gewöhnliche Laufbahn, die ein Mann, der ſich für die Dienſte der Univerſität beſtimmt, immer halten muß. Erſt Vorbereitung zum Amte, — dann die erſten Ehrenſtufen — endlich weiteres Emporſteigen. Hier bei K. kein andrer Titel, als den ihm ſein Geſchäfte gab; kein andrer Rang, als den ihm die Art ſeiner Thätigkeit für die

---

*) Ich hatte hier Senior „der Univerſität" geſchrieben, der er damals auch ſchon wirklich war. Seine Hand hat dies ſo umgeändert, wie oben ſteht.

Welt beſtimmt; — durchaus kein langer Schweif zu ſeinem Profeſſorstitel von ſo oder ſo viel Akademien, deutſchen oder lateiniſchen Geſellſchaften. Wirklich bekümmert er ſich um den Firniß gar nicht, den mancher Halbgelehrte, um nicht nackt da zu ſtehen, oft ängſtlich ſucht. Wenn auf dieſen Blättern jemand der Leſer irgend etwas Hervorſtechendes — Unerwartetes geſucht hat, ſo darf er ſich ja nur ſelbſt beſcheiden, daß der, der dies ſchreibt, nichts anders geben wollte, als Kant's Leben — und dieſes hatte nun einmal, wie bei Univerſitätslehrern gewöhnlich, einen einförmigern Gang, als das Leben z. B. der Geſchäftsmänner.

Seine Thätigkeit als Schriftſteller wird vielleicht mehr intereſſiren. K. hat ſeit beinahe funfzig Jahren viel, als Autor, gethan. Wir haben bis jetzt *) noch kein vollſtändiges Ver-

---

*) Auch bis heute nicht, obgleich ſich ſo viele zu Sammlern ſeiner Schriften, größtentheils wider ſeinen Willen, aufgeworfen haben. Vermuthlich dürfte dies obenſtehende Verzeichniß, das K. ſelbſt billigte, ganz komplet ſeyn.

zeichniß ſeiner Schriften. Ich kann und werde es geben. Nicht einen Auszug aus dieſen, nicht den Geiſt derſelben werde ich hier darſtellen. Es iſt dies um ſo weniger nöthig, da ganz Europa *) das alles, was K. lieferte, aus ſeiner eignen Feder las oder doch aus den geleſenſten Journalen, aus Erläuterungen, Prüfungen, Wörterbüchern u. ſ. genau genug kennet oder doch kennen kann. Ich gebe die Geſchichte ſeiner Autorſchaft in ſtreng-chronologiſcher Ordnung. Es dürfte gerade dieſe Ordnung denen am willkommenſten ſeyn, die das allmählige Emporſteigen des Kantſchen Geiſtes bis zu der Zeit der Revolution, die er durch ſeine Critiken der reinen Vernunft u. ſ. machte, gerne kennen lernen; gerne genauer wiſſen wollen, an was für Gegenſtände ſich Kant, der Frühere, machte und ob er da ſchon den, der er ſpäter wirklich ward, ahnen ließ. — — Es iſt wahrlich im Grunde nur ein Plan, den

---

*) Der beſcheidene Mann ſtrich hier „Europa" durch und ſetzte „Deutſchland" an den Rand.

Kant in ſeinen jüngern Jahren ſich entwarf und den er bis auf die Stunde, da ich dieſes ſchreibe, verfolgt; dieſer nämlich, ohne die mindeſte Rückſicht auf Autoritäten, ſo wichtig ſie auch ſcheinen mögen, Wahrheit, reine Wahrheit aufzuſuchen und die gefundene dann zu verbreiten. „Ich habe,“ ſagt er ſelbſt in der Vorrede ſeines gleich anzuführenden erſtern Werks, „mir die Bahn vorgezeichnet, die ich halten will; — ich werde meinen Lauf antreten und nichts ſoll mich behindern, ihn fortzuſetzen.“ Kant hat pünktlich Wort gehalten und wird's bis ans Ende halten. Er trat nicht, wie Mehrere in unſern Tagen, die ſich und ihre Kräfte viel zu früh dem Publikum zeigen wollen, mit einem Blümlein, das etwa zu einem der vielen Almanachs unſers Jahrzehends eingeſandt wird, oder mit einer Brochüre von ein Paar Bogen, die ſo leicht an innerem Gehalt, als an Gewicht ſind, auf; die erſte Frucht ſeines Geiſtes war freilich wohl Jünglingswerk, im 22ſten Jahre ſeines Lebens erzeugt, aber Kenner fanden die

Frucht reif und vorzüglich. Er fing ſeine ſchriftſtelleriſche Laufbahn an,

1746 (Num. 1.) Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweiſe, deren ſich Herr von Leibnitz und andre Mathematiker in dieſer Streitſache bedienet haben; nebſt einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kräfte der Körper überhaupt betreffen. (Königsberg, bei Dorn gedruckt. 240 S. in gr. Oktav, mit 2 Kupfertafeln.)

Schon das Motto aus Seneca (de vita beata. L. 1. Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes non qua eundum est, sed qua itur) wieß es, daß er ſeinen eigenen Weg gehen wollte. Er, in dem Alter, wagte es, den anerkannt großen Männern ſeiner Zeit und Vorzeit, Leibnitzen, Wolffen, Bernoulli, Hermann, Bülſinger u. a. m. die der gedankenloſen Nachbeter ſo viele gefunden hatten, zu widerſprechen, weil er, wie er da in der Vorrede ſagt, ſicher glaubte, daß Männer, die ſelbſt die Freiheit des menſchlichen Verſtandes überhaupt, mit Beeiferung vertheidigten, ſeine Freiheit ihm nicht verargen könnten. Man würde ihm Unrecht thun, ſetzt er hinzu, wenn man ihm den Vorwurf machte, daß er aus Stolz Widerſprecher wäre; denn er wüßte es zu gut, daß die Wiſſenſchaft ein unregelmäßiger Körper ohne Ebenmaaß und Gleichförmigkeit ſey — auch, daß ein Gelehrter von Zwerggröße oft in dieſem oder jenem Theile der Gelehrſamkeit einen andern übertreffen könne, der mit dem ganzen Umfange ſeiner Wiſſenſchaft weit über jenen hervorrage. Voll edlen Bewußtſeyns fügt er hinzu, er wolle zwar nicht behaupten, daß ſich ihm die Wahrheit mehr als andern dargeſtellt habe, aber er wolle doch auch dieſem Gedanken nicht ganz abſagen. *)

---

*) Hier hat Kant folgende Stelle meiner Handſchrift durchgeſtrichen: „Was dieſes Werk im Auslande und bei den damals zum Theil noch lebenden Männern, denen K. ſich entgegen ſtellte, bewirkt hat, iſt nie recht bekannt geworden.

1754. (N. 2.) Unterſuchung der Frage, welche von der Königl. Akad. der Wiſſenſch. zu Berlin zum Preiſe für das jeztlaufende Jahr aufgegeben worden. (Den hieſigen wöchentl. Frag- und Anzeigungs-Nachrichten 1754. Num. 23. 24. inſerirt.)

Die Aufgabe der Akademie war „Ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achſe, wo-

---

Ich vermuthe, es iſt zu wenig im Auslande verbreitet geweſen. Es ward, zum Theil auf eigene, zum Theil auf eines nahen Verwandten Koſten (von deſſen Stand und Lage man eine ſolche Erweiſung des Edelmuths kaum erwartet hätte) abgedruckt; kam gar nicht in die Buchhandlungen und ward einer an ſich reifen Frucht, die man aber nicht abpflückte und benutzte, ähnlich.“ Der Name dieſes großmüthigen Verwandten war Richter, ein hieſi— Schuhmachermeiſter und wohlhabender Mann.ger Hier merk' ich zugleich an, daß ich, als ich 1792 dieſe Skizze ſchrieb, durchaus über Entwurf und Inhalt der Kantiſchen frühern Schriften etwas ſagen mußte, denn damals waren dieſe im Auslande ganz unbekannt und ſelbſt hier ſehr ſchwer ein Exemplar davon aufzutreiben. — Jetzt ſind die mehreſten einzeln und in Sammlungen abgedruckt und folglich könnten meine kurzen Rezenſionen ganz wegfallen: ich ſoll ja aber die Skizze ſo geben, wie ſie K. geſehen und revidirt hat.

durch ſie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung ſeit den erſten Zeiten ihres Urſprungs erlitten habe — welches die Urſache davon ſey und woraus man ſich ihrer verſichern könne? K. hatte ſchon lange vorher, ehe dieſe Aufgabe bekannt gemacht ward, hierüber nachgedacht, beſonders die phyſikaliſche Seite dieſes Gegenſtandes erwogen und gefunden, daß er ſeiner Natur nach auf dieſer Seite unfähig ſey, zu demjenigen Grade der Vollkommenheit gebracht zu werden, welchen ſeiner Meinung nach diejenige Abhandlung haben müßte, der der Preiß zuerkannt werden könnte. — Auf die Hülfsmittel der Geſchichte rechnet er wenig, — findet auch dieſe Urkunde ſo dunkel und ihre Nachricht in Anſehung der vorliegenden Frage ſo wenig zuverläßig, daß die Theorie, die man ſich erdenken möchte, um ſie mit den Gründen der Natur übereinſtimmend zu machen, nur nach Erdichtungen ſchmecken müßte. Er hält ſich alſo unmittelbar an die Natur, deren Verbindungen den Erfolg deutlich bezeichnen und Anlaß geben können, die Bemerkungen der Geſchichte auf die rechte Seite zu lenken. Dieſer kurze Aufſatz lieferte die Grundlinien zu einem größern Werke, das er hier am Schluß unter der Aufſchrift: „Kosmogenie oder Verſuch, den Urſprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper und die Urſachen ihrer Bewegung aus den allgemeinen Bewegungsgeſetzen der Materie, der Theorie des Neutons gemäß, herzuleiten" der Welt verſprach und, wie wir bald hören werden, ein Jahr darauf herausgab.

(N. 3.) Die Frage: Ob die Erde veralte? phyſikaliſch erwogen. (In den hieſigen Intelligenzblättern 1754. Num. 32 — 37. eingerückt.)

Kant beantwortet hier die aufgeworfne Frage nicht entſcheidend, wie es der unternehmende Geiſt eines kühnen Naturforſchers, wie er ſich ausdrückt, erheiſchen würde, ſondern prüfend, wie es die Beſchaffenheit des Vorwurfs mit ſich bringt. Er ſucht beſonders den Begrif richtiger zu beſtimmen, den man ſich von dieſer Veränderung der Erde zu machen hat. Der Schluß dieſes ſehr merkwürdigen, populär geſchriebenen Aufſatzes: — „In dem Inwendigen der Erde ſcheint das Reich des Vulkans und ein großer Vorrath entzündeter und feuriger Materie verborgen zu ſeyn, welche unter der oberſten Rinde vielleicht immer mehr und mehr überhand nimmt, die Feuerſchätze häufet und an der Grundfeſte der oberſten Gewölber naget, deren etwa verhängter Einſturz das flammende Element über die Oberfläche führen und ihren Untergang im Feuer bewirken könnte" veranlaßte einen großen Theil des hieſigen Publikums, gerade von K. bei dem ein Jahr nachher erfolgenden fürchterlichen Erdbeben, eine nähere Belehrung über die Natur und Beſchaffenheit dieſes damals ganz Europa in Schrecken ſetzenden Naturphänomens zu erwünſchen. — Und nun, ehe K. nähere Veranlaſſung zu dieſer eben erwähnten Unterſuchung bekam, erſchien

1755. (N. 4.) Allgemeine Naturgeſchichte und Theorie des Himmels oder Verſuch von der Verfaſſung und dem mechaniſchen Urſprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonſchen Grundſätzen abgehandelt. (Königsberg, bei Peterſen. 200 S. in Oktav.)

Eigentlich jene verſprochene Kosmogenie, deren ich ſchon erwähnte. Das Werk hatte das beſondere Schickſal, *) weder vor die Augen des größern Publikums, noch des Königs Friedrich II. zu kommen, dem es gewidmet und lediglich in der Abſicht gewidmet war, damit unter Autorität des Königs bei den Gelehrten in Berlin und andrer Orten, nähere Unterſuchungen über ſein Syſtem veranlaßt würden. Es iſt meines Wiſſens nirgendwo ſonſt, als in den Hamburgſchen freien Urtheilen (Jahrg. 1758. S. 465. f.) recenſirt worden. Dies Unbekanntbleiben dieſer Schrift hatte dann allerhand Folgen, die in der Geſchichte der Erfin-

---

*) Unten wird Gelegenheit vorkommen, hierüber ein Paar Worte zu ſagen.

dungen unſers Säkuls wohl erwähnt werden ſollten. Etwas Weniges nur hierüber! Der berühmte Lambert gab ſechs Jahre nachher 1761 in ſeinen Kosmologiſchen Briefen über die Einrichtung des Weltbaues gerade eben dieſelbe Theorie von der ſyſtematiſchen Verfaſſung des Weltbaus im Großen, von der Milchſtraße, den Nebelſternen u. ſ. ins Publikum, die hier vorgetragen war. Man ſtaunte dieſes Lambertſche Syſtem an, bewunderte ſeinen Erfinder, — hielt ihn für den Erſten, der auf ſolche Ideen gekommen wäre, — Bode in ſeinen aſtronomiſchen Jahrbüchern prieß dieſe Lambertſche Erfindung öffentlich: — — und Bode und Lambert ſelbſt und das literariſche Publikum wußten's nicht, daß von Königsberg aus ſchon ſechs Jahre vorher eben daſſelbe der Hauptſache nach und noch beſtimmter geſagt war und unſerm Kant die Priorität dieſer Vorſtellungsart durchaus zukomme. Indeſſen freute es unſerm Weltweiſen, wie er anderswo ſelbſt bezeuget hat, die ſo auffallende Uebereinſtimmung der Gedanken des ſinnreichen Lambert's mit den ſeinigen zu leſen und dies vergrößerte ſeine Vermuthung, daß dieſe Theorie in der Folge noch mehr Beſtätigung finden würde. Auch dieſe Vermuthung iſt buchſtäblich — iſt jetzt ſchon, da er noch lebt und ſich deſſen erfreuen kann; eingetroffen. Der große Aſtronom Herſchel folgerte dreyßig Jahre hernach aus den lang fortgeſetzten genauen Bemerkungen des Himmels gerade das, was Kant aus theoretiſchen Gründen herleitete. Er hatte ſich, wie einer ſeiner dankbaren Schüler, der würdige Ueberſetzer der Herſchelſchen Abhandlungen vom Bau des Himmels, ſagt, dieſen Himmelsbau nach Newtonſchen Geſetzen aus der urſprünglichen Geneſis der himmliſchen Körper durch Vernunft begreiflich, gerade ſo gedacht, wie ihn Herſchel nach der Maaßgabe ſeiner Beobachtungen wirklich auffaßte und darſtellte. Dieſes veranlaßte auch K. da er, ungeachtet öffentlich und in Briefen geäußerter Wünſche, ſich zur Beſorgung einer neuen Auflage dieſes

Werks nicht entſchließen wollte, im vorigen Jahre einen Auszug aus demſelben, durch einen ſehr geſchickten hieſigen Lehrer, den M. Genſichen, anfertigen zu laſſen. Es wird weiterhin dieſes Auszuges noch beſonders gedacht werden.

Dieſe vier erheblichen Schriften, die ich bis jetzt nannte, hatte K. während ſeiner Studentenjahre ausgearbeitet und dem Publikum gegeben. Nach ſeiner Magiſterpromotion, erſchien

(N. 5.) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae noua dilucidatio. (Königsberg, bei Hartung gedruckt. 40 Seiten in Quart.)

Er vertheidigte am 27 Sept. 1755 dieſe Streitſchrift, die gewiß gar nicht das Gepräge des Frohndienſtes hat, das man ſonſt an Schriften dieſer Art wohl zu erblicken pflegt. — Von nun an konnte man ſchon vermuthen, daß der Verf. der Metaphyſik eine Revolution zu bereiten im Sinne habe, da er hier die erſten

Grundſätze derſelben unter eine unerbittlich ſtrenge Cenſur zog.

Aufgefordert, wie ich ſchon oben ſagte, durch einen großen Theil des hieſigen Publikums, ließ er nun drucken

1756. (N. 6.) Geſchichte und Naturbeſchreibung der merkwürdigſten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des J. 1755 einen großen Theil der Erde erſchüttert hat. (Königsberg, verlegt bei Hartung. 40 S. in Quart.)

Nach einer vorläufigen Betrachtung über die Beſchaffenheit des Erdbebens werden die Vorboten und Urſachen deſſelben, die Waſſerbewegung, die nachher wiederholt erfolgten Erdſtöße, die unterirdiſchen Entzündungen, die Richtung des Erdbebens, ſein Einfluß in den Luftkreis und der Nutzen deſſelben aus einander geſetzt. Man las dieſe Schrift, die Bogenweiſe von drei Tagen zu drei Tagen vertheilt ward, mit allgemeinem Beifall und dies veranlaßte den Verfaſſer

(N. 7.) Fortgeſetzte Betrachtungen der ſeit einiger Zeit wahrgenommenen Erderſchütterungen, in das hieſige Publikum (durch die Intelligenz=Blätter Jahrg. 1756. Num. 15. und 16.) zu geben.

Es wurden damals ſo viele neue Hypotheſen zur Erklärung dieſes Naturphänomens hie und da bekannt gemacht, die zum Theil den gemeinen Mann noch mehr erſchreckten, theils das Gepräge der völligſten Unkunde dieſer Naturbegebenheiten und ihrer Veranlaſſung auf der Stirne trugen. Dieſem Allen ging er hier entgegen und beſtätigte ſeine vorher vorgetragene Theorie noch weiter. Bald darauf erſchien aus ſeiner Feder

(N. 8.) Monadologia physica s. Metaphysicae cum Geometria junctae usus in philosophia naturali; specimen primum (worauf aber kein zweites erfolgt iſt. Kön. bei Hartung gedruckt. 16 S. in Quart.)

Eine akademiſche Schrift, die am 11. April vertheidiget ward. Bald darauf

(N. 9.) Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde; ein Programm zur Ankündigung ſeiner Vorleſungen. (Königsb. bei Hartung, in Quart.)

In dieſen beiden letztgenannten Schriften war ein ſolcher Reichthum von Sachen in wenige Blätter zuſammengedrängt, daß jede Bemühung, auch nur etwas von dem Hauptſächlichſten zu ſagen, für den Zweck dieſes Aufſatzes zu ſehr ins Weite führen würde. Es erfolgte

1757. (N. 10.) Entwurf und Ankündigung eines Kollegii der phyſiſchen Geographie, nebſt einer angehängten Betrachtung: Ob die Weſtwinde in unſern Gegenden darum feucht ſeyn, weil ſie über ein großes Meer ſtreichen? (Königsb. bei Drieſt gedruckt, 8 Seiten in Quart.)

Dies iſt der ſummariſche Entwurf beſondrer Vorleſungen, die Kant ſeitdem und bis heute mit nie ſinkendem Beifalle gehalten hat, zu denen ſich auch von da an und jetzt noch nicht allein akademiſche Jünglinge, ſondern auch andre Freunde der Wiſſenſchaften, beſonders aus dem Militärſtande zahlreich einfanden. Vermuthlich wird der Verf. dereinſt ſeine Hefte näher noch revidiren und alsdann die Wünſche derer befriedigen, die der Herausgabe dieſer Vorleſungen längſt entgegen ſahen, da beſonders die Abſchriften, die ſie ſich von hieraus mit Koſtenaufwand kommen ließen, oft nicht treu genug waren. *)

1758. (N. 11.) Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den erſten Gründen der Naturwiſſenſchaft; eine Ankündi-

---

*) Dieſes iſt doch nicht erfolgt. Unſer Kant gab ſchon, da er die Anthropologie herausgab, wie der Schluß der Vorrede zeigt, die Hofnung dazu, ſeiner eintretenden Altersſchwäche wegen, beinahe ganz auf. Es iſt bekannt, daß Dr. Rink und Buchhändler Vollmer die Herausgabe, jedoch nach ſehr verſchiedenen Handſchriften beſorgt haben. Eben find' ich im leztern Meßkatalog, daß Schelle noch eine dritte Bearbeitung für Freunde der Welt- und Länderkunde und, wie der Titel ſagt, zum Unterrichte für die erwachſene Jugend, allgemein faßlich, zu Leipzig in zwei Theilen herausgegeben hat.

gung der Vorleſungen. (Kön. bei Drieſt, 8 S. in Quart.

Ein Bogen, der gleich beim erſten Erſcheinen viele Aufmerkſamkeit erregte. Der Inhalt deſſelben iſt in den nachfolgenden ſpätern Schriften unſers K. weiter ausgeführt und gegen alle Einwürfe geſichert worden.

1759. (N. 12.) Betrachtungen über den Optimiſmus, womit zugleich die Vorleſungen angezeigt werden. (Kön. bei Drieſt gedruckt; 1 Bog. in Quart.)

Es war damals hier vom M. Weymann eine Diſputation de mundo non optimo gedruckt und vertheidiget worden. K. ſagte hier ſeine Meinung. *)

---

*) Der würdige Conſ. Rath Plank in Göttingen bat mich vor einigen Jahren in einem freundſchaftlichen Briefe, ihm auch von Kant etwas zu ſchreiben und, wo möglich, einige ſeiner kleinen, nicht in die Buchläden gekommenen Schriften zu überſchicken. Ich ſuchte dieſen Bogen, der mir ſelbſt fehlte, bei K. nach — und mit einem wirklich feyerlichen Ernſte bat er mich, dieſer Schrift über den Optimiſmus doch gar nicht mehr zu gedenken, ſie, wenn ich

1760. (N. 13.) Gedanken bei dem frühzeitigen Abſterben des Herrn Joh. Friedr. v. Funk, in einem Sendſchreiben an deſſen Mutter. (Königsb. bei Drieſt gedruckt, 1 Quartbogen.)

Auf Veranlaſſung des Hofmeiſters dieſes jungen Mannes, welcher glaubte, daß Kant's Wort zur Beruhigung der Mutter viel wirken würde, ſetzt er dieſem Jünglinge, von welchem er mit Recht (ich kannte ihn genau) ſagt: „Sein Leben iſt ein Fragment, welches uns das Uebrige hat wünſchen laſſen, deſſen uns ein früher Tod beraubt hat" ein den Schüler und ſeinen gutmüthigen Lehrer gleich ehrendes Denkmal.

ſie doch irgendwo auftriebe, keinem zu geben, ſondern gleich zu kaſſiren u. ſ. f. Wir wurden im Geſpräch hierüber unterbrochen. Da ich ſie ſeit der Zeit auch nirgend aufgefunden, ſo weiß ich wirklich nicht, was ihn, der doch, wie oben der Text zeigt, ſeine Vaterſchaft zu dieſem Kinde nicht abläugnen wollte, (ſonſt hätte er die Nummern weggeſtrichen) zu ſolcher Härte gerade gegen dieſes ſein Erzeugniß bewegen hat.

1762. (N. 14.) Die falſche Spitzfindigkeit der vier ſyllogiſtiſchen Figuren erwieſen. (Königsb. bei Kantern verlegt, 35 Seiten in Oktav.)

Reine Vernunftſchlüſſe, behauptete hier K. ſind nur in der erſten Figur möglich; die drei übrigen ſind lauter vermiſchte Schlüſſe, folglich nicht nur unnütz, ſondern auch dann falſch, wenn man ſie als ſolche Figuren anſieht, die einen reinen und einfachen Schluß enthalten. Außerdem rügt er noch überhaupt einige Fehler der gewöhnlichen Logik, z. B. daß ſie eher von wirklichen und vollſtändigen Begriffen, als von Urtheilen und Vernunftſchlüſſen rede; daß ſie Verſtand und Vernunft für verſchiedene Grundfähigkeiten hält und die obere Erkenntnißkraft nicht ganz allein aus dem Vermögen der Seele zu urtheilen, herleitet.

1763. (N. 15.) Verſuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen. (Königsberg, im Kanterſchen Verlag. 72 Oktavſeiten.)

Kant ſetzt hier deutlich aus einander, daß aus Verabſäumung des Begriffs der negativen Größen eine Menge von Fehlern oder Misdeutungen der Meinungen Andrer in der Philoſophie entſtanden ſey; er entwickelt den rechten Begriff derſelben und zeigt ihren Gebrauch in den philoſophiſchen Wiſſenſchaften durch manche erläuternde Beiſpiele. — Aber das Hauptwerk ſeiner Feder um dieſe Zeit war

(N. 16.) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeyns Gottes. (Kön. bei Kantern. 205 S. in Oktav.)

Kant wollte, ohne des Menſchen eigene Exiſtenz oder das Daſeyn anderer Geiſter und der Körperwelt vorauszuſetzen, lediglich darauf, daß Etwas möglich iſt, ſeinen Beweis gründen und dann unwiderſprechlich darthun, daß kein andrer Beweisgrund auch nur möglich ſey. Bei dieſer Schrift, gegen welche gleich nach ihrer Erſcheinung hier einige unwichtige Bedenklichkeiten vom M. Weymann geſchrieben wurden, ward auch das auswärtige Publikum auf K.

aufmerkſam. In den damals erſcheinenden und viel gelesenen Literaturbriefen (18 Th. 280 Br.) ward er als Selbſtdenker laut geprieſen und der Wunſch geäußert, daß, da in dieſer Schrift das Nothwendige und Zufällige in der Natur mit vielem Scharfſinn und Genauigkeit unterſchieden und dem forſchenden Verſtande ganz neue Wege zu richtigeren Unterſuchungen eröffnet wären, Kant nun auch ſelbſt ſeine Baumaterialien ſammeln und ein Gebäude daraus aufführen möchte, das durch ſeine Feſtigkeit und Regelmäßigkeit unaufhörlich dauerhaft ſey und dem prüfenden Auge des Verſtandes ein völliges Genüge leiſte. — Zu Tübingen ſchrieb Prof. Plouquet Observationes in demonstrationem Kantii etc. die zum Lobe des Letztern gereichten. Töllner in ſeinen theol. Aufſätzen (1. Samml. S. 33. u. f.) — Clemm zu Tübingen in ſeiner Einleitung in die Theologie (S. 442. u. f.) nahmen auf die von K. erregten Zweifel bei ihren ſogenannten Demonſtrationen fürs Daſeyn Gottes Rückſicht und zu — Wien that man, was man thun muß, wenn man zum Widerlegen zu ſchwach iſt. Man hinderte den Vertrieb des Buchs und ſetzte es, (nach Arnoldts Anzeige in den fortgeſetzten Zuſätzen zur Geſch. der königsb. Univerſität. S. 139.) in das Verzeichniß der verbotenen Bücher. — Dann laſen wir von Kant

1764. (N. 17.) Raiſonnement über einen Abentheurer Jan Pawlikowicz Jdomozyrſkich Komarnicki. (Inſerirt den königsb. gelehrten und polit. Zeitungen. Jahrg. 1764. Num. 3.)

Es betrifft einen halbverrückten Schwärmer, der ſich damals nahe bei und in Königsberg aufhielt — einen Knaben voll Munterkeit und eine Heerde Ziegen bei ſich hatte, mit denen er umherzog — und immer Bibelſtellen, beſonders aus den Propheten, im Munde hatte, deswegen er hier den Namen eines Ziegenpropheten von der ihn angaffenden Volksmenge erhielt. *)

---

*) Der Leſer wirds in einer der Beilagen finden.

Dieſer Menſch war die Hauptveranlaſſung, daß Kant bald darauf ſeinen

(N. 18.) Verſuch über die Krankheiten des Kopfs ſchrieb (den er den gel. und polit. Zeit. Jahrg. 1764. Num. 4 — 8. zur Einrückung gab.)

Ein vortreflicher, leicht geſchriebener und viel geleſener Aufſatz.

(N. 19.) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. (Königsb. bei Kantern. 110 Oktavſeiten. Zweite Aufl. Riga, bei Hartknoch. 1771. Oktav.)

Man zog dieſe Beobachtungen den ähnlichen Verſuchen des Crouſaz, Hutchinſon, Andre u. a. m. in den gelehrten Journalen vor und lobte außer der Gemeinnützigkeit des Inhalts den Witz und die frohe Laune, mit der dieſe Bogen geſchrieben waren. In den Lindauſchen Nachrichten (7 St. S. 535 u. f.) ward der Verfaſſer der Bruyere der Deutſchen genannt. Nicht allein in den Studirzimmern der Gelehrten, — auch auf den Toiletten der Damen, ſagten

ſagten mehrere Rezenſenten, müßte dieſe Kantſche Schrift durchaus nicht vermiſſet werden. In dieſem Jahre erſchien auch

(N. 20.) Abhandlung über die Evidenz in den metaphyſiſchen Wiſſenſchaften, welche bei der königl. Akademie der Wiſſenſch. zu Berlin 1763 das Acceſſit erhalten hat. (Iſt der Mendelsſohnſchen Preisſchrift, die in Berlin 1764 abgedruckt ward, beigefügt.)

Eigentlich hatte K. dieſer Abhandlung die Aufſchrift gegeben: Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und der Moral. Er zeichnet hier, wie die Allg. deutſche Biblioth. I. B. S. 149. f. ſagt, die Grundzüge der Gewißheit, welche die mathematiſchen und philoſophiſchen Wiſſenſchaften entweder mit einander gemein haben oder die einer jeden eigenthümlich ſind. Kühn genug, ſich ſelbſt durch die dornigten Labyrinthe der Metaphyſik einen Weg zu bahnen, verläßt und tadelt er die gewöhnlichen philoſophiſchen Methoden und trift zwar oft mit Mendelsſohn zuſammen, geräth aber auch auf neue Ideen, die den Kennern zur Prüfung da vorgelegt ſind. Man ſah ſchon offenbar, daß der Verf. den Plan zu einem neuen Syſtem der Weltweisheit in ſeinem Kopfe hatte.

1765. (N. 21.) Nachricht von der Einrichtung der Vorleſungen im Winterhalben-Jahre 1765 — 1766. (Kön. bei Kantern. 1 Oktavbogen.)

Unter dieſem ganz anſpruchsloſen Titel giebt K. hier ſeine höchſt leſenswerthen Ideen über Schul- und Univerſitätsunterricht. Mir war's immer und iſt's auch noch eine ſeiner bedeutendſten Schriften. Der Auswärtige, der Kants Vorleſungen beizuwohnen, keine Gelegenheit hatte, kann hier aufs deutlichſte erſehen, wie er über Metaphyſik, Logik, Ethik ꝛc. ſeine Zuhörer belehret. Er ſagt ſelbſt am Schluſſe, daß man ſich hieraus einen Begrif von ſeiner Lehrart machen könne.

1766. (N. 22.) Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik.

(Königsb. bei Kantern. 128 Oktavſeiten, und auſs neue zu Riga abgedruckt.)

Auf Swedenborg ward K. Aufmerkſamkeit von dem Augenblicke an ſehr geſpannt, da im Publikum die Sage erſcholl, daß dieſer Mann ſich mit Geiſtern unterreden könne. *) Hier giebt er das Reſultat ſeiner Beobachtungen — und benutzt dieſe Gelegenheit, um zugleich die Metaphyſik für Kontrebande zu erklären. Sie iſt ihm hier ſchon nichts weiter, als eine Wiſſenſchaft von den Grenzen der menſchlichen Vernunft. Er erklärt hier ſchon ganz unverholen, daß die Fragen von der Natur des Geiſtes, von der Wirklichkeit oder auch nur Möglichkeit einfacher, immaterieller Weſen, von dem Wohnorte der Seele, von der Gemeinſchaft zwiſchen Geiſt und Körper u. ſ. alle unſre Einſicht überſteige; — daß, ſo wenig er ſonſt auch dreiſt genug ſey, ſeine Verſtandesfähigkeiten an den Geheimniſſen der Natur zu meſſen,

---

*) Eine der Beilagen wird den Beweis hievon geben.

er doch auch zuverſichtlich genug ſey, keinen auch noch ſo fürchterlich ausgerüſteten Gegner zu ſcheuen, um in dieſem Falle mit ihm den Verſuch der Gegengründe zu machen, der bei den Gelehrten, wie er ſich ausdrückt, eigentlich die Geſchicklichkeit iſt, einander das Nichtwiſſen zu demonſtriren. Hier drang er ſchon bei denen, die ſich für Metaphyſiker ausgeben, auf das ſehr vernünſtige Geſtändniß „Ich weiß nicht" welches in die Stelle des ſtolzen „Ich weiß, ich kann es demonſtriren!" eintreten ſollte. Hier ward, nach S. 27. ſchon damals die Erwartung einer künftigen Welt an den moraliſchen Glauben angeknüpſt. Ueberhaupt fand jeder aufmerkſame Leſer ſchon hier die Keime der Critik der reinen Vernunſt und deſſen, was K. uns ſpäterhin gab.

1768. (N. 23.) Von dem erſten Grunde des Unterſchieds der Gegenden im Raum. (Den hieſigen Intell. Blättern Jahrgang 1768. Num. 6—8 inſerirt.)

1770. (N. 24.) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. (Königsb. bei Hartung. 38 S. in Quart.)

Eigentlich die Inauguraldiſputation bei der Uebernahme der ordentlichen Profeſſion der Logik und Metaphyſik, die am 21 Aug. öffentlich mit dem Reſpondenten Marcus Herz vertheidiget ward. K. erklärt hier deutlich ſeinen Vorſatz, die Metaphyſik von der ſo ſehr gewöhnlichen Vermiſchung des Sinnlichen und Intellektuellen zu reinigen und nicht nur die verſchiedenen Formalprinzipe der ſinnlichen und intellektuellen Welt aufzuſuchen, ſondern auch dieſen ihre gehörigen Grenzen anzuweiſen. Im vierten Abſchnitt unterſucht er beſonders die Prinzipe der Form der ſinnlichen Welt *Raum* und *Zeit* und erweiſet, daß, da dieſe beyden Begriffe nicht von den Sinnen herrühren, ſondern von ihnen ſchon vorausgeſetzt werden, Raum und Zeit weder etwas Objectives und Reales, noch Subſtanzen, Accidenzen oder Verhältniſſe, ſondern nichts anders ſind, als eine vermöge der Natur unſrer Seele nothwendige ſubjektive Bedingung, alles Sinnliche nach einem Geſetze zu koordiniren. — Wiederum Winke genug auf das Alles, was er nach Verlauf von 11 Jahren weiter ausführte.

1775. (N. 25.) Von den verſchiedenen Racen der Menſchen, zur Ankündigung ſeiner Vorleſungen im Sommerhalbenjahre. (Kön. bei Hartung, 12 Quartſeiten.)

Iſt in mehrern viel geleſenen Schriften, unter andern in Engels Philoſophen für die Welt im zweiten Bändchen, unverändert abgedruckt.

1781. (N. 26.) Briefwechſel mit Lambert. Abgedruckt in dem von — Bernoulli herausgegebenen Briefwechſel Lamberts mit deutſchen Gelehrten. (Band 1. S. 333—368.) Nun folgte

(N. 27.) Critik der reinen Vernunft. (Riga, bei Hartknoch, in gr. Okt. 2 Alph. 9 Bog. dann die zweite hin und wieder verbeſſerte, mit einer neuen Vorrede verſehene Auflage. 1787; die dritte, die ein unveränderter Abdruck der zweiten iſt, 1790.)

K. hatte gefunden, daß all unſer Erkennen auf Gegenſtände eingeſchränkt ſey, die der Sinnlichkeit gegeben werden, folglich alle Erkenntniß von den Dingen an ſich ſelbſt und außer der ſinnlichen Vorſtellung durchaus unmöglich ſey. — Da war nun freilich für Viele der ganze Fleiß mehrerer und mühevoll genug zugebrachter Jahre verloren; — ſie ſahen ſich von dem Zuverſichtlichen „Ich kann alles demonſtriren“ zu dem Beſcheidenen „Ich weiß nicht“ zurück gebracht und — nun ſtrömten über den, nach Mendelsſohns Ausdruck, Alles zermalmenden K. bittre Klagen, daß ſein Werk durchaus unverſtändlich, ſeine Tiefe ganz unerreichbar, ſeine neugeſchafne, gewiß ganz zweckmäßige Terminologie verwirrend für Alle ſey u. ſ. — Um ſeine hier vorgetragenen Ideen noch mehr zu erläutern und zu ſichern, ſchrieb er

1783. (N. 28.) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können. (Riga, bei Hartknoch. gr. Okt.)

Er wiederholte hier ſeine Behauptung, daß eigentlich noch gar keine Metaphyſik, als ſichre Wiſſenſchaft exiſtire und daß demjenigen, was bis hieher ſo genannt ward, der Name durchaus nicht zukomme; er wieß die Wege an, auf welchen man ſie auffinden ſoll und wie ſie alsdann behandelt werden müſſe. — Es iſt merkwürdig, wie ſich K. (S. 216.) darüber erklärt, daß ſeine Critik d. r. V. beinahe ganz auf die Seite gelegt zu ſeyn ſchiene und von Vielen als ein verſiegeltes Buch angeſehen werde. „Dieſes lange Schweigen, ſagt er, beweiſet doch einen Aufſchub des Urtheils und alſo auch einige Vermuthung, daß in einem Werke, welches alle gewohnten Wege verläßt und einen neuen einſchlägt, in den man ſich nicht ſo fort finden kann, doch vielleicht etwas liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgeſtorbener, Zweig menſchlicher Erkenntniß neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könne, mithin eine

Behutſamkeit, durch kein übereiltes Urtheil den noch zarten Pfropfreiß abzubrechen und zu zerſtören.“ Aber auch dieſen Prolegomenen wurde Dunkelheit und Unverſtändlichkeit vorgerückt. – Kant's Freunde nahmen daher die Erläuterungen der Kantſchen Critik, die der würdige Hofpr. Schultz (Kön. bei Dengel. 1784. 254 S.) herausgab, mit reger Freude auf. Da dieſer Mann ganz unverholen ſagte, daß er ſich für keinen Metaphyſiker von Profeſſion ausgeben wolle, indeſſen ihm doch bei aufmerkſamer Leſung der Critik alles deutlich und verſtändlich geweſen wäre, ſo hofften jene nun, daß der Vorwurf der Undurchdringlichkeit der Schriften K. von jetzt an um ſo weniger weiter vorkommen würde, da K. ſelbſt ſeinem Commentator das Zeugniß gab, daß dieſer ſeinen Sinn ganz getroffen und ihn völlig verſtanden habe. — K. fertigte nun einige kleinere, aber gewiß reichhaltige Aufſätze aus. Er gab

1784. (N. 29.) Betrachtungen über das Fundament der Kräfte und die Methoden, welche die Vernunft anwenden kann, darüber zu urtheilen; dann

(N. 30.) Ideen zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht (der Berliniſchen Monatsſchrift; Mon. November.) und

(N. 31.) Beantwortung der Frage: Was iſt Aufklärung? (Eb. daſ. Decbr. inſerirt.)

1785. (N. 32.) Ueber die Vulkane im Monde; (Eb. daſ. Mon. März.) ferner

(N. 33.) Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks; (Mon. May.) auch

(N. 34.) Die Beſtimmung des Begrifs von einer Menſchenrace. — Nun erſchien auch

(N. 35.) Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, (Riga, bei Hartknoch. gr. Okt.)

die ſo ſchnell vergriffen ward, daß im nächſtfolgenden Jahre eine neue Auflage veranſtaltet werden mußte.

1786. (N. 36.) Muthmaßlicher Anfang der Menſchengeſchichte; (Berlin. Monatsſchrift, Januar.) dann

(N. 37.) Was heißt im Denken ſich orientiren? (Eb. daſ. Mon. Okt.) Auch gab K.

(N. 38.) Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. (Riga, bei Hartknoch, gr. Oktav. Die zweite Auflage erfolgte ſchon 1787.)

Hier ſetzte K. aus einander, was die Vernunft von der Beſchaffenheit der Materie und der Körper, ohne eigene Erfahrung und angeſtellte Beobachtungen einſehen und richtig erweiſen kann und was daher auch die Mathematik, wenn ſie auf die Naturlehre angewendet werden ſoll, aus der Metaphyſik vorausſetzen müſſe. — Nun ließ er das Werk folgen, auf welches Aller Erwartung lange ſchon geſpannt war:

1787. (N. 39.) Critik der praktiſchen Vernunft. (Riga, bei Hartknoch. gr. Okt.)

Hier ſprach der Verf. ſchon beſtimmter und nachdrücklicher gegen den ihm ſo oft gemachten Vorwurf der Unverſtändlichkeit und des Mangels an Popularität. „Es ſey ihm, war S. 21. ſeine Erklärung, ganz unerwartet, ſolch einen Vorwurf von Philoſophen zu hören, wenn es um die Exiſtenz einer der Menſchheit unentbehrlichen Erkenntniß ſelbſt zu thun ſey, die nicht anders, als nach den ſtrengſten Regeln einer ſchulgerechten Pünktlichkeit ausgemacht werden kann, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen kann, aber niemals den Anfang machen darf. Sollten die Leſer meiner Schriften, ſetzt er hinzu, populärere Ausdrücke wiſſen, die doch dem Gedanken eben ſo angemeſſen ſind, als mir die meinigen zu ſeyn ſcheinen, ſo werden ſie mich ſehr verbinden u. ſ. — Außer dieſem ſehr ausführlichen Werke, darin das Moralprinzip aufgeſtellet wird, das nun die Welt lange kennt, kam auch noch in eben dieſem Jahre, ein Aufſatz

(N. 40.) Ueber den Gebrauch teleologiſcher Prinzipien (im deutſchen Merkur. Jan. u. Febr.) aus ſeiner Feder. Dann erſchien

1790. (N. 41.) Critik der Urtheilskraft. (Berl. u. Libau, bei Lagarde u. Friedrich, in gr. Okt.)

und nächſtdem die einzige polemiſche Schrift, durch welche K. eine Ausnahme von ſeinem Vorſatze machte, über ſeine Philoſophie keine Fehde anzuſtellen, nämlich

(N. 42.) Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Critik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden ſoll. (Kön. bei Nicolovius, gr. Okt.)

Dieſe Bogen waren bekanntlich gegen Eberhard gerichtet, dem es vorgekommen war, als ob Leibnitz ſchon denſelben Weg eingeſchlagen hätte, den K. als neu und noch nie betreten, angab. Eberhard fing darauf an, dem Fortgange der kritiſchen Philoſophie ein ganzes Magazin entgegen zu ſtellen. — Ein Wort, zu ſeiner Zeit geſprochen, war der Aufſatz

(N. 43.) Ueber die jetzt überhand nehmende Schwärmerei und die Mittel, dieſem Uebel abzuhelfen, (der der Schrift: Caglioſtro, einer der merkwürdigſten Abentheurer unſers Jahrhunderts, inſerirt iſt.) *)

---

*) Es hat kein Einziger von allen Sammlern Kantſcher Schriften dieſen merkwürdigen Aufſatz

1791. (N. 44.) Authentiſcher Auszug aus Kant's allgemeiner Naturgeſchichte und Theorie des Himmels, (beigefügt den vom Pf. Sommer überſetzten Herſchelſchen Abhandlungen über den Bau des Himmels. (Kön. bei Nicolovius, gr. Okt.)

Iſt zwar nicht von K. ſelbſt, ſondern auf ſeinen Auftrag von dem gelehrten M. Genſichen gefertiget, aber ſeine Hand fügte doch einige Berichtigungen hinzu.

(N. 45.) Ueber die Möglichkeit einer Theodicee oder über das Mißglücken aller bisherigen philoſophiſchen Verſuche hierin. (Findet ſich in der Berliniſchen Monatsſchrift. Jahrg. 1791. Mon. Sept.) Hierauf folgte

1792. (N. 46.) Vom radikalen Böſen. (Eb. daſ. Mon. April.)

Auf dieſen merkwürdigen Aufſatz ſollen noch drei andere folgen, nämlich 1. Der Kampf

---

ausgeſpähet. Ich werde ihn, da ohnehin die Schrift, der er inſerirt war, völlig vergriffen iſt, in einer Beilage abdrucken laſſen.

des guten Prinzips mit dem böſen um die Herrſchaft über den Menſchen. *) 2. Sieg des guten Prinzips über das Böſe und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden. 3. Ueber Religion und Pfaffenthum. Wegen des erſt benannten Aufſatzes vom radikalen Böſen machte die Berliniſche Cenſur oder eigentlich die geiſtliche Oberexaminations-Commiſſion, der das Cenſiren der theologiſchen Schriften aufgetragen war, Schwierigkeiten. Er wird jetzt andre Wege zur Bekanntmachung der drei letztbenannten Aufſätze einſchlagen und ſie nicht der Berlin. Monatsſchrift inſeriren laſſen.

So thätig war unſer K. als Schriftſteller und doch iſt Manches, das aus ſeiner Feder floß, hier übergangen, weil die Aufzählung deſſelben zu mikrologiſch ſcheinen würde. **)

---

*) In meiner Handſchrift ſtand, weil Kant mir ſelbſt ehedem die Aufſchrift ſo angegeben hatte: „Das böſe Prinzip im Streite gegen das gute Prinzip.“ Er änderte dieſe um, und ſchrieb an den Rand, wie oben ſteht. In dieſer Art wards auch in ſeiner Religionslehre gedruckt.

**) Hier folgte im Manuſcr. — „Einzelne Rezenſionen z. B. im hieſigen raiſonnirenden

Gewiß wird er auch, wenn ſeine Kräfte irgend nur ausreichen, auf dieſer ſchriftſtelleriſchen Bahn thätig bleiben, um das Ziel, das er immer im Auge hatte, eine gründliche Weltweisheit zu bewirken, ganz zu erreichen. Er erklärt ſich in der erſten ſeiner Schriften S. 22. „Unſre Metaphyſik iſt, wie viele andre Wiſſenſchaften, in der That nur erſt an der Grenze einer recht gründlichen Erkenntniß; Gott weiß, wenn man ſie ſelbige wird überſchreiten ſehen. Es iſt nicht ſchwer, ihre

Schwäche

Bücherverzeichniß 1783. von des durch gute und böſe Gerüchte gegangenen ehemaligen Gielsdorfſchen Pred. Schulz Sittenlehre für alle Stände (welche Rec. außerhalb Preußen wenig bekannt geworden iſt) — in der Allg. Liter. Zeit. 1785. von Herders Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit, von Hufelands Verſuch über den Grundſatz des Naturrechts, auch die dem Prof. Jakob 1786. zu ſeiner Prüfung der Mendelsſohnſchen Morgenſtunden mitgetheilten Bemerkungen ſind ſo wenig, als die Paar Verſe, die er auf verſtorbene Kollegen ihren Gedächtnißſchriften beidrucken ließ, in dieſes Verzeichniß aufgenommen.“ Dieſe Stelle hat K. durchgeſtrichen.

Schwäche in Manchem zu ſehen; was ſie unternimmt, denn, man findet ſehr oft das Vorurtheil, als die größte Stärke ihrer Beweiſe. Daran iſt die herrſchende Neigung derer ſchuld, die die menſchliche Erkenntniß zu erweitern ſuchen. Man will gerne eine große Weltweisheit haben: es wäre nur zu wünſchen, daß es auch eine gründliche ſeyn möchte." K. hat nun durch ſeine Critik alles ſchon hinweggeräumt, was der Gründlichkeit im Wege ſtand, hat die Grenzen des Gebiets der Philoſophie freilich verengert, aber das, was innerhalb dieſer von ihm geſteckten Grenzen blieb, um ſo mehr geſichert, hat die Philoſophen von der ſtolzen Anmaaßung des Vielwiſſens — zu dem beſcheidenen und weit mehr Ehre machenden Gründlichwiſſen zurück gebracht. Nun muß, — nun wird er auch noch ein ſichres Gebäude der Weltweisheit durch ſeine Metaphyſik der Sitten und Metaphyſik der Natur aufbauen. Von ihm ſelbſt hör' ichs, daß die

Welt auf dieſe Werke noch zuverſichtlich hoffen kann. *)

---

*) Kant hat, ſeitdem ich dies 1792 ſchrieb, noch mehrere Schriften dem Publikum geliefert und es ſtehe das Verzeichniß davon hier, um nun die ganze Schriftenmaſſe unſers Vollendeten auf einmal überſehen zu können. Ich zähle nach den obigen Nummern weiter fort. 1793. (N. 47.) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (N. 48.) Ueber den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. 1794. (N. 49.) Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung. 1795. (N. 50.) Das Ende aller Dinge. (N. 51.) Zum ewigen Frieden; ein philoſophiſcher Entwurf. 1796. (N. 52.) Zu Sömmering über das Organ der Seele. (N. 53.) Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philoſophie. (N. 54.) Metaphyſiſche Anfangsgründe in der Rechtslehre. (N. 55.) Ausgleichung eines auf Mißverſtand beruhenden mathematiſchen Streits. (N. 56.) Verkündigung des nahen Abſchluſſes eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philoſophie. — 1797. (N. 57.) Ueber ein vermeintes Recht, aus Menſchenliebe zu lügen. (N. 58.) Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre. (N. 59.) Erklärung auf Herrn Schlettweins Herausforderung in einem Briefe von Greifswalde d. 11. May 1797. (N. 60.) Von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorſatz, ſeiner krankhaften Gefühle Meiſter zu ſeyn. — 1798. (N. 61.) Ueber die Buchmacherei, zwei Briefe an Hrn. Friedrich Nicolai. (N. 62.) Erneuerte Frage: Ob das Menſchen-

Wir ſahen bis hieher Kants thätiges, ſtets reges Wirken. Es iſt nur noch übrig, etwas über die Folgen dieſes Wirkens zu ſagen.

Er ward Lehrer auf unſrer Univerſität. Mit allen Kenntniſſen für das Fach, in wel-

---

geſchlecht im beſtändigen Fortſchreiten zum Beſſern ſey? (N. 63.) Erläuternde Anmerkungen zur Rechtslehre für die Beſitzer der erſten Auflage. (N. 64.) Der Streit der Fakultäten. (N. 65.) Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht. Am Schluſſe der Vorrede zur letztern Schrift nahm er beinahe förmlich vom fernern Autorweſen Abſchied, vertrauete auch ſeine Papiere Andern zur Wegwerfung oder Herausgabe an. Aus dieſen ward abgedruckt 1801. (N. 66.) Logik, ein Handbuch zu Vorleſungen. 1802. (N. 67.) Phyſiſche Geographie. 1803. (N. 68.) Pädagogik. — 1804. (N. 69.) Ueber die von der königl. Akad. der Wiſſ. in Berlin ausgeſetzte Preisfrage: Welches ſind die wirklichen Fortſchritte, die die Metaphyſik ſeit Leibnitzens und Wolfs Zeiten in Deutſchland gemacht hat? — Der verſchiedenen Sammlungen der K. Schriften, unter welchen die Tieftrunkſche unſtreitig die mehreſten Vorzüge hat, — der unbefugten Nachdrucke, — der wiederholten Auflagen — auch der Bornſchen lateiniſchen Ueberſetzung u. dergl. darf hier wohl nicht ausführlich erwähnt werden. Kants Plan, den er unterm 6 Jun. 1793 bekannt machte, eine Ausgabe ſeiner frühern Schriften mit Auswahl, Verbeſſerung und Anmerkungen ſelbſt zu beſorgen, iſt nicht ausgeführt worden.

chem er dociren ſollte, ausgerüſtet, mit der Anſpruchsloſeſten Beſcheidenheit erſchien er in ſeinem Hörſaale, — erinnerte immer daran, daß er lehren würde nicht Philoſophie, ſondern philoſophiren, denken u. ſ. — bewies Gründlichkeit in ſeinem Vortrage und geſellte dieſer Gründlichkeit noch Anmuth und intereſſante Darſtellung bei. Nie, nie nahm er zu dem elenden Behelf der Satyre oder der Anſtichelungen auf andre Mitlehrer ſeine Zuflucht; nie, wie wir alle ſeit einer Reihe mehrerer Jahre mit unſern Augen ſahen, ſchlug er irgend einen niedrigen Weg ein, um Applauſus zu haben. Er las, ohne ſich an das Compendium, worüber er Vorleſungen anſtellte, zu binden, oft ohne vorliegende Hefte, Logik, Metaphyſik, Ethik u. ſ. ganz in der Art, wie es ſein oben angeführtes Programm von 1765 erzählt, und fügte dann in der Folge noch phyſiſche Geographie und Anthropologie hinzu. Jene Vorleſungen, für diejenigen, denen es um ein gelehrtes Wiſſen zu thun war; dieſe, für Alle, die Kopf und

Herz und auch ihren Umgang zu bilden und ihre Converſation mit Andern anziehender und unterhaltender zu machen Luſt hatten. Rege Aufmerkſamkeit war freilich immer erforderlich. Ohne dieſe war ſein Vortrag unverſtanden, folglich verloren. Seinerſeits wurden die Lehrſtunden und werden auch heute noch mit Pünktlichkeit und gewiſſenhafter Treue, ohne andre, als die geſetzmäßigen Ferien, zu erlauben, gehalten. — Konnte dieſes denn wohl eine andere Folge haben, als die, daß von 1755 an bis heute, eine große Menge der Studirenden und unter dieſen gerade die Wißbegierigſten und Edelſten ihm zuſtrömten, denen er auch, außer den Lehrſtunden durch willige Auflöſung ihrer etwannigen Zweifel, durch Auseinanderſetzung deſſen, was ihnen ſchwierig ſchien u. ſ. auf Spazierwegen und bei aller Gelegenheit gerne nützlich ward. Die jungen Theologen beſonders lernen von ihm, jener falſchen, windigten, viel pralenden und nichts fruchtenden Aufklärung (wie mancher den Hang, von Bibel und dem darauf gegründeten Syſtem ſich zu entfernen, nennt) ausweichen, nicht bloß das Syſtem nachbeten, ſondern über Alles, folglich auch die theologiſchen Wahrheiten, ſelbſt nachdenken; — ſie überzeugen ſich aus ſeinen Vorträgen, daß ſeine Moral beſonders nicht im Widerſpruch mit der chriſtlichen Sittenlehre ſtehe, wenn auch gleich diejenige pünktliche Harmonie zwiſchen beyden nicht ſtatt finden ſollte, die ſo manche, die durchaus Chriſtum und die Apoſtel nur Eins und daſſelbe, was K. ſagt, wollen ſagen laſſen, zu finden ſich überreden. *) In den Reſultaten, — das kann wohl nicht geleugnet werden, trift die Kantſche Tugendlehre mit der chriſtlichen ganz zuſammen;

---

*) Und doch, ſo ſehr ich hier ſchon ſelbſt der ungebührlichen, von Vielen bis zum Ekel wiederholten Vergleichung Kant's mit Chriſtus in den Weg trat, fand es der edle Mann doch für gut, in Anſehung dieſer Stelle, in dem voranſtehenden Briefe an mich, das ihm Ehremachende Bekenntniß abzulegen, daß er ſich vor jenem Namen tief beuge und ſich, gegen ihn gehalten, nur für einen, ihn nach Vermögen auslegenden Stümper anſehe.

die Motiſe ſind bei der letztern anderswoher genommen und die Popularität und Faßlichkeit für Alle kommt hier noch dazu. — Auch die Studirenden andrer Fakultäten ſtrömen ihm zu und alle werden von ihm zur Selbſt- und Menſchenkenntniß, zum Streben nach Wahrheit und Sittlichkeit angeleitet. Sein viel wirkendes moraliſches Beiſpiel kommt auch hinzu. So wurden nun ſeit vierzig Jahren in allen Ständen und Aemtern Männer angeſtellt, die nun ſeine Belehrungen und weiſen Winke in ihrem Wirkungskreiſe benutzen und ihrem Kant größtentheils ihre nutzbare Thätigkeit und die guten Folgen davon verdanken. In der ſpätern Zeit floſſen auch Männer von Jahren, wenn ihre Aemterverhältniſſe es irgend erlaubten, ſeinem Hörſaal zu und erweiterten gerne deſſ Vorrath ihrer ſchon geſammelten Kenntniſſe. Es iſt unſtreitig; K. hat unausſprechlich viel gewirkt aufs Wohl unſrer Studirenden — und allgemeines Zutrauen und Liebe dieſer Aller war und blieb ihm!

Und das große Publikum, das ſeine Schriften las und ſtudirte? — Wir wiſſen es, daß derer, die ihm ganz beiſtimmten und derer, die nun, nachdem er die Bahn einer ſichern, gründlichen Philoſophie eröfnet hat, auf dieſer Bahn herrlich fortſchreiten, keine geringe Zahl iſt. Seit der Revolution, die er durch die Critik der r. V. veranlaßte, traten Abicht in Erlangen, Bering in Marburg, Born in Leipzig, Bouterweck und Bürger in Göttingen, auch Breyer in Erlangen, Hermann in Erfurt, Marc. Herz in Berlin, Heydenreich in Leipzig, Gottfr. Hufeland in Jena, Jakob in Halle, Kieſewetter in Berlin, den König Friedr. Wilhelm II., um ihn im Studium der kritiſchen Philoſophie feſter zu gründen, auf eine Zeitlang hieher ſchickte, Kosmann in Schleſien, Sal. Maimon in Berlin, Muth in Erfurt, Mutſchelle, Rehberg in Hannover, Reinhold in Jena, Reuß in Würzburg, Prof. Schmid in Gießen, D. Schmid in Jena, Schübler zu Heilbronn am Neckar, Schütz in Jena, Snell in Gießen, Stäudlin in Göttingen, Tieftrunk in Halle, Ulrich in Jena, Will in Altorf, Ziegler in Göttingen u. a. m. *) ihm zur Seite, — benutzten in ihren Werken, durchaus nicht als bloße Nachbeter, ſondern als Selbſtdenker und Selbſtforſcher K. Syſtem — beſtätigten oder erläuterten es — baueten auf daſſelbe weiter fort und zogen um unſern K. einen ſehr ehrwürdigen Kreis, der ihm zur Schutzwehr gegen Viele, die ihn nicht verſtanden oder nicht verſtehen, nicht benutzen wollten, dient.

Freilich waren und ſind auf der andern Seite auch Viele, bei denen ſeine Schriften bis hieher nicht den Grad der Ueberzeugung bewirkten, den man hätte erwarten können.

---

*) Unſer Hofpr. Schulz, dem K. ſelbſt in ſeiner Erklärung auf Schlettweins Herausforderung ein für ihn ehrenvolles Denkmal ſeiner Hochachtung und Freundſchaft geſezt hat, gab in den hieſigen gelehrten Anzeigen Jahrg. 1791. N. 25. S. 385. u. f. ein bis zu dem Jahre vollſtändiges Verzeichniß der Schriften für und wider die kritiſche Philoſophie heraus. Es iſt begreiflich, daß dieſes jezt viel weitläuftiger ausfallen würde.

Man widerſprach auch ihm: allein, was wirklich zur Ehre unſers Zeitalters gereicht, man widerſprach dem edlen und beſcheidenen Manne gröſtentheils, Einen oder ein Paar ausgenommen, auf eine edle und beſcheidne Art. Hier folgen die Namen Einiger, die, wenn ſie auch den Menſchen K. ehren, doch von ſeinen philoſophiſchen Behauptungen abwichen: Abel in Stutgard, Bornträger in Hannover, Braſberger in Heidesheim, Eberhard in Halle, Ewald in Dettmold, Feder in Göttingen, Flatt in Tübingen, Herder in Weimar, Jacobi in Düſſeldorf, Loſſius in Gera, Maaß in Halle, Meiners in Göttingen, Obereit, Platner in Leipzig, Reimarus in Hamburg, Schulze in Helmſtädt, Selle in Berlin, Tiedeman in Caſſel, Tittel in Carlsruhe, Vogel in Nürnberg, Weishaupt in Gotha, Wizemann u. a. m. Ich wage es nicht, einen Stattler in München, der in unglücklichen Stunden ſeines Kopfs den — Antikant und die Ungereimtheiten der Kantſchen Philoſophie ſchrieb, mitten unter jene größtentheils ſehr ehrwürdige Namen, die Kant ſelbſt, obgleich ſie ſeine Gegner ſind, wirklich ſehr ſchätzt, zu ſtellen. — Das elende Geſchmeiß, das da am Fuße des Parnaſſes mit Schmähſchriften ſumſet und eine — Critik der ſchönen Vernunſt von einem Neger zu Fetz und Marocco, auch die nähere Notiz und Critik der Kantſchen Critik u. dergl. ausbrütete, iſt doch wahrlich wohl nicht einmal der Erwähnung werth.

Und nicht allein eine Menge von Schriften, die ſein Syſtem erläutern und weiter darauf bauen, ſondern auch die immer weitere Verbreitung deſſelben durch Vorleſungen auf entfernten Univerſitäten hat unſer ehrwürdiger Greiß erlebet. In Jena wird ſeine Philoſophie von Ulrich und Reinhold, in Erfurt von Loſſius, in Altorf von Will, in Halle von Jakob gelehret. Das landgräfliche Verbot, Kantſche Ideen in Marburg vorzutragen, welches D. Endemann aus Nichtkenntniß der Sache bewirkt hatte, ward gleich das Jahr darauf 1787. wieder aufgehoben. Seit Michael dieſes J. lehrt Bouterweck in Göttingen öffentlich und unter Autorität nach K. Syſtem. Er hat auch den, der Ausführung ſehr würdigen Vorſatz gefaßt, in Platoniſchen Dialogen K. Philoſophie denen annehmlich zu machen, die vor der ſyſtematiſchen, ſchulgerechten Form zurückbeben. *) Noch bemerkenswerther iſt es, daß auch auf katholiſchen Univerſitäten die Frage, die Prof. Reuß in einer Schrift aufwarf: Soll man Kant's Philoſophie auf katholiſchen Univerſitäten lehren? nun keiner weitern Entſcheidung bedarf, da ſie zu Mainz von den Profeſſoren Dorſch und Blau; zu Würzburg von dem oben genannten Reuß, und vermuthlich auch ſchon auf mehrern katholiſchen Akademien gelehrt wird. **) Freilich durch die fin-

---

*) Er ſchrieb darüber hieher an K., der mir ſeinen Brief auf der Stelle mit der lebhafteſten Freude darüber kommunicirte, daß er nun die Hofnung hätte, ſeine Philoſophie auf dieſe Art noch populariſirt zu ſehen.

**) Am Schluſſe des J. 1793 ſchickte mir Kant mit dem ausdrücklichen Verlangen, daß er dieſer Skizze beigelegt würde, einen Aufſatz vom Beſtern Thore mancher Kloſterſchulen wird der Schein des Kantſchen Lichts noch nicht ſo bald eindringen — man wird ſich vielleicht noch eine Zeitlang an den guten Köpfen, die die krit. Philoſophie ſtudiren wollen, durch Verketzerung rächen — man wird noch lange da ſpotten, wo man zum Widerlegen viel zu unvermögend iſt — man wird zum Trutz eines oder des andern unſerm Philoſophen ergebenen Kloſtermannes und, um dieſen in einen unphiloſophiſchen Zorn zu bringen, den Wächterhund des Kloſters — Kant — nennen (dies iſt ſichere Thatſache, obgleich ich den Ort ſelbſt nicht benennen mag);

---

nehmen gegen ſeine Philoſophie in katholiſchen Landen zu. Ich ſtelle ihn in die Beilagen hin. Er hatte dieſem Blatte zugleich die Nummern 41. u. 61. vom Intelligenzblatte der Allg. Lit. Zeit. beigelegt, wo S. 325. von einem angeblichen Mag. Kant, der ſich für einen Sohn des unſrigen ausgab, im Meklenburgiſchen umherzog und das dortige, beſonders das literariſche Publikum brandſchatzte, als einem Vagabond, für den man ſich hüten müſſe — und S. 486. von K. Plan, ſeine frühern Schriften ſelbſt verbeſſert zu ediren, geredet wird.

dies alles wird man vielleicht noch eine Zeitlang fortſetzen, aber es wird auch nichts als Bedauern erwecken und die Ehrerbietung, die ſo viele Klügere in kathol. Landen unſerm K. widmen, nicht im mindeſten behindern. — Daß ſeine Philoſophie unter den Gelehrten der jüdiſchen Nation viele an ſich gezogen, iſt bekannt: aber es belohnt ſich nicht, davon ſo viel Redens zu machen, als Denina in ſeinem mehrmals angeführten Werke thut. Warum ſollte denn des Juden Auge anders ſehen, als das Auge irgend eines Andern, wenn beide es nicht muthwillig blenden!

Auch andre Arten von Ehrenbezeugungen kamen unſerm K. entgegen. Geſuchet oder veranlaſſet von ihm ſelbſt waren ſie gewiß nicht. Auch hievon, um der Vollſtändigkeit willen, ein Paar Worte!

Auf ihn ward durch den freiwilligen Beitrag ſeiner Verehrer und Freunde, vor einigen Jahren ſchon durch den Medailleur Abramsſohn eine Medaille geprägt, die ſein Bruſtbild und ſeinen Namen *) auf der einen Seite, auf der andern einen erhabenen **) Thurm zeigt, von deſſen Höhe ein Senkblei herunter gelaſſen wird und deſſen Fundament ein Sphinx bewachet. Die Umſchrift dieſer letztern Seite ſagt das Bedeutungsvolle und dem, zu deſſen Ehre die Medaille geprägt ward, ganz Angemeſſene: Perscrutatis fundamentis stabilitur veritas. ***) Auch der Kupferſtiche, die ihn darſtellen oder doch darſtellen ſollen, haben wir mehrere. Ein Portrait von ihm, geſtochen von Schleuen nach Beckers Zeichnung, iſt dem 20ſten Bande der Allg. deutſchen Bibliothek vorgeſetzt. Ein andrer Stich in Folio, nach dem Gemälde von Schnorr, durch Bauſens Hand zur Seite ſeiner Abbildungen berühmter Gelehrten gefertigt, iſt nicht ganz ſo ausgefallen, als die, die den Mann perſönlich kennen, es wünſchen. Jetzt eben iſt er von Wernern gemahlt, damit nach dieſer Zeichnung ein richtiger Kupferſtich vor ein neues Journal, das Hufeland in Jena herausgeben will, gebracht werde. *) Ein hieſiger ſehr geſchickter Künſtler Collin, der eines beſſern Schickſals werth war, hat ein Bruſtbild von K. in Gyps, auch in Steingut geliefert, wo wahrlich die treffendſte Aehnlichkeit ſichtbar iſt. Die hieſige Fayancefabrik fertiget ſchon ſeit einigen Jahren ungemein zierliche Vaſen, auf deren Mitte Kant's Bruſtbild erhöhet dargeſtellt wird. Nie hätte er (ich weiß, kein Einziger von denen, die K. kennen, widerſpricht

---

*) Hier hat Kant an den Rand geſchrieben — „doch mit dem fehlerhaften Geburtsjahre 1723. ſtatt 1724."

**) Hier Kants eigenhändiges Marginale „aber ſchief ſtehenden."

***) Es iſt bekannt, daß Abramsſohn vor kurzem eine andre Denkmünze mit der Zöllnerſchen Aufſchrift: Altius volantem arcuit geliefert.

mir

---

*) Späterhin ward ſein Bild vor dem 39ſten Bande der neuen Bibliothek d. ſchön. Wiſſ., auch vor B. 1. des Jenaiſchen literar. Repertoriums aufgeſtellt. Seitdem hat auch Hagemann, Schadows Schüler, eine Büſte von ihm geliefert. Es könnte hier auch, der bei K. Leben hier ſchon gedruckten „Fragmente aus K. Leben“ und andrer Arten von Ehrenbezeugungen für ihn, erwähnet werden, aber es würde ins zu Weite führen.

mir darin!) dergleichen geſucht oder auch nur erwartet. Medaillen und Kupferſtiche und Gypsabdrücke kamen ihm wahrlich eben ſo unverhofft als ihm, vor einigen Wochen nur, der Eintritt eines Mannes in ſein Zimmer war, der ihm ſagte: „er käme 160 Meilen weit her, um ihn, Kant, zu ſehen und zu ſprechen.“ Es war der Prof. der Philoſophie Matern Reuß aus Würzburg, der im Sept. d. J. bei uns eintraf und im October abreiſete. Ein kenntnißvoller, offner, gerader Mann, den Achtung für K. und ſeinen vortreflichen Commentator Schultz herbrachte und den die Achtung aller, die ihn bei ſeinem hieſigen Aufenthalte ſprachen, auf ſeiner Rückreiſe nach Würzburg, wo er lebt und lehret, begleitet.

Was aber unſerm K. weit mehr als jene Ehrenbezeugungen, die oft genug auch andern weit weniger Würdigen wiederfuhren, Freude macht, und ſeinem Herzen Freude machen muß, iſt, daß man hie und da, ohne nähere perſönliche Kenntniß von ihm zu haben, bloß auf den

Grund ſeiner moraliſchen Schriften, ein Zutrauen zu ſeinem Herzen, zu ſeinem Rath und Anweiſungen bezeuget, welches beinahe beiſpiellos iſt. Da bekam er mehrere male ſchon Briefe, die zutrauensvollſten Briefe, worin man nicht etwa, wie das bei Gelehrten von einigem Ruf wohl vorkommt, von ihm einen guten Hauslehrer forderte oder um eine oder die andere Erläuterung ſeiner Schriften, ſondern — um Auflöſung der Zweifel gegen poſitive Religion, ja um Entſcheidung verwickelter Gewiſſensſcrupel bittet und dies von ihm zuverſichtlich erwartet. So feſt bauet man auf unſern Sittenlehrer auch im Auslande. — Aber auf einem vertrauten Briefwechſel liegt das Siegel der unverletzlichen Sicherheit und K. iſt viel zu ſtrenge in ſeinen moraliſchen Grundſätzen, als daß er das, was ihm ins Ohr geſagt wird, von den Dächern predigen laſſen würde. *)

---

*) Einen der Briefe dieſer Art gebe ich doch in den Beilagen und erzähle da auch zugleich die näheren Umſtände, die dazu gehören.

Freilich hat große Celebrität auch, ſo wie Alles, auch das Beſte in dieſem Erdenleben, ſeine ihm anhangende Beſchwerden. Großer Ruf in der Welt iſt auch eine Roſe in Dornen eingehüllt! Da erfährt K. auch oft genug Zudringlichkeiten an ihn, die man ſich doch wohl nicht erlauben ſollte. Da erhält er oft Briefe von Menſchen, die ihm, wie es ſcheint, nur ihre Exiſtenz verrathen wollen oder, welches noch läſtiger iſt, ihn mit einem Paar Abhandlungen beſchenken, die an ſich oft ganz ungenießbar ſind und dies Geſchenk ihm wohl noch dazu auf Koſten eines ſehr beträchtlichen Poſtporto's machen. O, das didicisse fideliter artes etc. wäre allen ſolchen wohl in Erinnerung zu bringen. Mehr als einmal iſt K. mit Aufträgen, Lotteriebillets zu vertheilen, Pränumerantenſammlungen anzuſtellen, große und weitläuftige, bisweilen ganz unleſerlich geſchriebene und an ſich unwichtige Abhandlungen durchzuleſen und Anmerkungen zu machen und mit hundert andern Ungebührlichkeiten ähnlicher

Art heimgeſucht worden. Manchem jetzt berühmten und weniger berühmten Manne in Deutſchland dürfte, wenn dieſe Blätter vor ſein Auge kommen, ſein Herz ſagen und es ihm ſagen müſſen: Ich war auch deren Einer! Geldausgabe und Zeitaufwand ſind doch wirklich zu große Opfer, die der Gelehrte von Celebrität ſolchen Zudringlichen darbringen muß.

Und — die Zeit; ſie war unſerm K. und bis zu dieſem Augenblicke ſehr werth und die beßtmöglichſte Anwendung derſelben ihm eine heilige und ſtreng beobachtete Pflicht! Wie hätte er auch ſonſt, frühe ſchon ſolche Werke erzeugen können, durch die er den Anfang auf ſeiner literariſchen Laufbahn machte und mit denen andre aufzuhören, ſich zur Ehre rechnen würden? wie im Greiſesalter jetzt vollendete Arbeiten von Umfang und Wichtigkeit liefern können?

Unter ſolcher nützlichen Zeitanwendung erreichte er, ehe er es ſelbſt recht inne ward, das ehrenvolle Alter, in welchem wir ihn nun ſehen und gebe Gott! noch lange ſehen. Da wandelt er unter uns, durch Alles, beſonders durch die Unſträflichkeit ſeiner Sitten uns allen lieb und werth. Sein äußeres Leben iſt ſo einfach, als ſein ganzes Thun und Weſen anſpruchslos iſt.

Kant ſteht täglich frühe um 5 Uhr auf; dieſe Ordnung iſt ſeit einer Reihe mehrerer Jahre unabläßig gehalten — hält eine bis zwei Stunden, ehedem 4 bis 5, Vorleſungen des Tags; jetzt ſind jene bloß auf die früheren Vormittagsſtunden beſtimmt — bearbeitet dann bis zum Mittage diejenigen Werke, von denen ich oben ſagte, daß er ſie der Welt noch geben will. — Er, ſeit einigen Jahren Eigenthümer eines Hauſes in einer geräuſchloſen Gegend, wie er ſich eine ſolche immer wünſchte, zieht zu ſeinem frugalen Mittagstiſch einen kleinen Kreis gewöhnlich von dreien oder vieren, *) deren Mahlzeit bei ihm er durch ſeine Unterhaltungen aus allen Fächern des Wiſſenswürdigen würzt.

---

*) Hier ſetzt K. an den Rand „guter Freunde.“

Der Sonntagsmittag iſt lediglich ſeinem Freunde Motherby gewidmet. Geſucht an den Tafeln der Höhern und zu den frohen Mahlen ſeiner Freunde, verſagt er ſich des Mittags keinem — des Abends Allen ſchon ſeit mehrern Jahren. Gegen Abend ein Spaziergang, ehedem nach der Veſte Friedrichsburg, zu dem Platze, der nie den Namen des philoſophiſchen Ganges, wie er immer genannt iſt, angemeſſener führte, als da Kant täglich darin wandelte; — jetzt nach dem ſeiner Wohnung näher gelegenen Hollſteinſchen Damme, einem der angenehmſten, aufheiterndſten Spazierwege, deren Königsberg mehrere hat. In frühern Jahren ſah er die Begleitung eines Freundes oder eines Studirenden, den er dazu aufforderte, lieber, als jetzt. — Dann, zum Tagsſchluſſe iſt Kant mit Lectüre von allerhand Art und aus allen Fächern, bis zum Glockenſchlage zehn beſchäftigt, da er ſich dann, ohne jetzt je eine Ausnahme zu machen, dem Schlafe überläßt, der gegen ihn nie ganz ungetreu war. Nie traf ihn eine ſchmerzhafte, nie eine anhaltende Krankheit, obwohl er von einem Schmerz, den er unter der Bruſt empfindet, nie, ſo lange er zurückdenken kann, ganz frey war.

Das iſt wahre, richtige Darſtellung ſeines einfachen, häuslichen Weſens, bei welchem er ſein Leben, dem er in der Jugend nicht eine ſo lange Dauer verſprach, noch manche Jahre hindurch fortſetzen kann. Bei der noch fortdaurenden Schärfe ſeiner Augen, die ihm in der Nähe noch nie den Dienſt verſagten; — bei der Genauigkeit ſeines Gehörs, bei der ſeinen jetzigen Jahren angemeſſenen ganzen Körperkraft, bei der Gemüthsruhe, die durch keinen häuslichen Verdruß, durch keine Nahrungsſorgen, durch keine Anfeindungen Andrer oder dergl. je unterbrochen wird, iſt er — ein froher, heiterer Greiß, obwohl das Alter ſeinen Körper immer mehr krümmet.

Er müſſe — das wünſchen gewiß hier alle ſeine Mitbürger und an entferntern Orten die, die ſeine Schriften benutzen konnten, noch eine möglichſt lange Reihe von Jahren unter uns wandeln, bis denn endlich der Termin kommt, der für uns alle unvermeidlich iſt, der auch den Faden ſeiner treu verwalteten Geſchäfte abſchneiden und ihn, wie uns, wenn wir, jeder in ſeinem Maaße, im redlichen Forſchen nach Wahrheit und im Rechthandeln fortſchreiten, dahin bringen wird, wo wir gewiß von Erkenntniß zu Erkenntniß weiter hinaufſteigen und auch dann, auch dann noch Kant'en unſern innigen „Dank dafür ſagen werden, daß er unſern moraliſchen Glauben ſchon hier ſo feſt an Gott knüpfte, den wir dann beſſer, als hier, erkennen — und an Unſterblichkeit, die wir dann erfahren werden.

So weit und in dieſer Art ſchrieb ich vor zwölf Jahren und, wie der Leſer weiß, Kant billigte das Geſchriebene. Aber nun noch einmal einen Blick auf ihn, beſonders, wie er in ſeinen männlichen und kraftvollen Jahren war — dachte und — handelte, worin er ſich bis zuletzt gleich blieb oder etwa von der ehemaligen Weiſe abwich! Was er ward in der Epoche des gänzlichen Herabſinkens ſeiner körperlichen und Geiſteskräfte in den letzten Jahren, werden, wie ich höre, diejenigen, die mehr als ich, da um ihn waren, dem Publikum erzählen.

Hier alſo noch Manches, das in dem Aufſatze, der ſeinem Auge vorgelegt ward, ſo betaillirt zu ſagen, nicht möglich war, — das ich auch oben in den Noten, die dem vor langer Zeit gefertigten Texte untergelegt wurden, nicht gehörig ſtellen konnte, — das endlich auch nur erſt jetzt nach ſeiner Vollendung ganz ausgeſprochen werden kann, weil zu der vollſtändigen Charakteriſtik eines Menſchen durchaus gehört, daß man wiſſe, ob die Grundzüge in ſeinem Gemälde immer und auch da noch kenntlich und hervorſtechend blieben, da die Zeit und das Alter von der Lebhaftigkeit der Farben vieles hinweg nahm.

Ich hoffe, durch die mir eben vorſchwebende Aeußerung Leſſings, die ich irgendwo las: „Man muß von einem großen Manne nicht alle Fetzen ſeines Schlafrocks und der Nachtmütze oder jeden Laut, der von ihm ausging, ins Publikum bringen; — man beſtreut alsdann das Denkmal nur mit des Verehrten eigenem Kothe und beſchmutzt ſich ſelbſt damit u. ſ. f.“ ich hoffe für Mikrologie eben ſo bewahrt zu bleiben, als für aller Declamation.

Mir ſcheint dieſe nirgendwo, aber am wenigſten hier recht angebracht zu ſeyn. Man muß das Bewundern eines Mannes keinem aufdringen wollen, dadurch daß man ausſchreyet: So groß, ſo edel, ſo übermenſchlich war er! Kant ſelbſt würde dies durchaus nicht billigen, er, der gewiß von den Schwächen und Fehlern des Menſchen ſich nicht befreiet hielt. Wenn aus der ſimplen Darſtellung des Lebensbeſchreibers, ſo wie aus dem bloßen Anblicke eines Gemäldes oder einer Statüe, die Empfindung des Behagens, der Zufriedenheit oder der hohen Achtung bei dem Leſer oder Anſchauer nicht von ſelbſt hervorbricht: ſo hat meiner Einſicht nach der Referent oder Künſtler ſeine Sache ſchlecht gemacht, und Mühe und Arbeit iſt verloren.

Mit Recht fordert man von einem Biographen, daß er den Leſer auf ein gewiſſes Herrſchendes und Feſtſtehendes bei dem Manne, den er darſtellen will, auf ein Prinzip aufmerkſam mache, auf welches dieſer wenigſtens in den mehreſten Fällen mit unverwandtem Blicke hinſah und wornach er ſein Handeln und Wirken möglichſt lenkte. In den mehreſten Fällen, ſag' ich: denn ſonſt lebte auf Erden wohl nur Einer (gegen den Kant, wie wir oben von ihm ſelbſt hörten, ſich nur als einen Stümper anſah), der große Unübertrefliche und Unerreichbare, der ſeinem Prinzip, zu vollbringen ſein Werk, ganz und immer bis ans Ende treu blieb. Das eigentlich Charakteriſtiſche bei Kant nach der Wahrnehmung aller, die ihn kannten, war ein ſtetes Beſtreben, nach durchdachten und, wenigſtens ſeiner Ueberzeugung nach, wohl begründeten Grundſätzen zu verfahren in Allem; die Beeiferung, bei allem Größerm und Kleinerm, Wichtigerm und Unwichtigerm, ſich gewiſſe Maximen aufzuſtellen, von denen immer ausgegangen und zu denen immer zurückgekehrt werden mußte. Dieſe Maximen verflochten ſich nach und nach ſo innig mit ſeinem Selbſt, daß, ohne ihrer eben jetzt ſich deutlich bewußt zu ſeyn, doch darnach gehandelt wurde. Ihm war es auch um ſo leichter, ſeinem ganzen Lebensgange eine ſolche einförmige Richtung zu geben, da er nicht, wie Andre und die Meiſten, durch häusliche Verhältniſſe und Familienverbindungen je darin unterbrochen oder durch Verwickelungen in das, was man Geſchäftsleben nennt, wobei der Eine oft den Andern, ſelbſt wider ſeinen Willen beengen muß und von Andern wieder beenget wird, im mindeſten behindert ward. — Wir wollen unſern Kant nun näher ins Auge nehmen!

Verweichlichen müſſe man ſeinen Körper freilich nicht, aber doch ſo mit ihm ſich einrichten, daß man möglichſt leidenslos und lebenswierig thätig bleiben könne, war Grundſatz bei Kant, der ihm immer gegenwärtig war und auf den er vor beinahe funfzig Jahren ſchon ſeine Zuhörer, mit eben den Worten, die ich hier hinſchrieb, bei aller Gelegenheit und gefliſſentlich hinwies. Sein eigner Körper, von mittelmäßiger Größe nur, war fein gebaut; ſonſt im Ganzen unfehlerhaft, nur, daß die rechte Schulter, auch in jüngern Jahren ſchon, merklich höher war. Kant hatte nicht eben große, aber lebhafte und doch dabei ſanfte Augen. Ihre Farbe war blau, worauf er, ich weiß nicht warum, etwas ſetzte. Das linke, wie das Publikum es durch ihn ſelbſt weiß, verſagte ihm, mehrere Jahre vor ſeinem Tode ſchon und lange ihm ſelbſt unbemerkt, auch von ihm nachher nur wenig beachtet, den Dienſt. Es that wirklich wohl, ihm ins Auge zu ſehen. Auf der Stelle fand man beim Anblick der ausgezeichneten Stirne und im Auge, dort den tiefen Denker, hier einen ſehr gutmüthigen Mann. Aeußerſt mager, ſo lang ich ihn kenne; — zuletzt vertrocknet, wie eine Scherbe. Einmal in meinem Beiſeyn äußerte er zu einer Dame, die ihn nach ſeinem Befinden fragte, daß er eigentlich nie geſund und nie krank ſey. Jenes, weil er einen Schmerz, ein Drücken unter der Bruſt, auf dem Magenmunde, wie er ſagte, fühle, das ihn nie, nie verließe; dieſes, weil er niemals auch nur einen Tag krank gelegen oder der Aerztlichen Hülfe (außer einem Paar Pillen, die er ſich gegen Obſtructionen von ſeinem Schulfreunde, dem D. Trummer, hatte verſchreiben laſſen) bedürftig geweſen wäre. — Oeftere Bewegung hielt er für nothwendig. Er machte ſie ſich täglich, welche Witterung auch eintreffen mochte. In früheren Jahren wandelte er nach entferntern Orten und recht gerne in Begleitung eines Freundes oder auch junger Studirenden, deren einen oder zwey er in der letzten Vorleſungsſtunde dazu aufforderte. Für dieſe waren's dann Stunden, wo gar nicht gelehret zu werden ſchien und — doch vieles gelernet ward. In ſpätern Jahren ging er weit lieber ganz einſam, weil Gehen und zugleich Sprechen, obwohl er immer leiſe nur ſprach, ihn, wie er ſagte, zu ſehr ermüdete. Auch wollt' er dem Ausbruche des Schweißes, den er ſich nicht zuträglich hielt, vorbeugen. Zuletzt hielt er es für heilſam und als Verhütung des Huſtens und Schnupfens (und deswegen vermied er

Begleitung Andrer auf Spazierwegen) — daß der Gehende den Mund verſchloſſen halte und durch die Naſe bloß reſpirire. Von jenem Schmerz unter der Bruſt konnte er, wie er oft äußerte, leicht abſtrahiren, ſo bald er ſich hinſetzte, um zu lehren oder die Feder zu führen.

Aber durchaus gab Kant dem phyſiſchen Leben keinen Werth — über die Gebühr. Freilich war er auch zufrieden, hielt es ſogar für ein Werk der von ihm angewandten Kunſt, wie er ſich ausdrückte, zu einem hohen Alter, das zu erreichen er ehedem ſich nicht vorſtellte, gelangt zu ſeyn; er ſah dem Eintritt ins achtzigſte Jahr, da es ſich ihm näherte, mit Erwartung entgegen: aber dies kam wohl nur daher, weil er nun einmal, nach Göthe's Ausdruck, in die ſüße, freundliche Gewohnheit, zu leben und zu wirken, gekommen war. Wer hat es nicht in ſeinen Schriften geleſen und welcher ſeiner Freunde hätte es nicht überaus oft aus ſeinem Munde gehöret, daß er um keinen

keinen Preiß unter der Bedingung, eben ſo noch einmal vom Anfange an zu leben, ſeine Exiſtenz wiederholen möchte! Leidenslos, ſo viel möglich, wünſchte er aber zu leben, auch das Leben leidenslos, allenfalls durch einen Schlagfluß in der Nacht, zu beendigen. Daher die ſtete Aufmerkſamkeit, ſo lang ich ihn kannte, auf ſeinen Körper und die Functionen deſſelben, daher gerne Unterhaltung mit Andern über jedes Mittel, ſich geſund zu erhalten; daher bei allem Nichtgebrauche Aerztlicher Hülfe für ſich, doch Vorliebe für die Arzeneikunde und warme Theilnahme an den Erweiterungen und neuen Bereicherungen derſelben z. B. durchs Brownſche Syſtem (nicht an den Schutzblattern, die er eine Zeitlang für Einimpfung der Beſtialität erklärte); daher Freude über die Ausſicht, was die Arzeneikunde noch durch die Fortſchritte in der Chemie gewinnen würde.

Sonſt dünkten für ſeinen Körper ſieben Stunden nächtlichen Schlafs ihm ganz zureichend: den Mittagsſchlaf erlaubte er ſich nie. Der Letztere wollt' ihm, da er ehedem Nachmittags Vorleſungen hielt, bisweilen überraſchen, aber augenblicklich ſtand er auf und lehrte ſtehend. Pünktlich um 5 Uhr Morgens machte er ſich aus dem Bette. Der Diener hatte gemeſſenen Befehl, bei dem Aufwecken ſeines Herrn unerbittlich zu ſeyn, wenn dieſer auch etwa Bedürfniß oder Nothwendigkeit des längern Schlafs vorſchützen würde. Einſt lenkt ſich (ich habe dies, ſo wie Mehreres, das in der Folge vorkommt, vom hieſigen ſehr würdigen Pfarrer Sommer, K. vieljährigem Freunde und Tiſchgenoſſen) das Geſpräch der Mittagsgeſellſchaft auf ſein regelmäßiges, frühes Aufſtehen. K. fordert den Diener auf, zu ſagen, ob er in den beinahe 30 Jahren ſeines Dienſtes auch nur einmal ſich etwa noch ein halbes Stündchen vorbehalten hätte. Der Diener antwortete „Nein!“ — Thee, etwa eine oder ein Paar Taſſen und äußerſt ſchwach, war vor 30 Jahren ſein Morgengenuß und eine Pfeiſe

Tobak, ſchnell fortgeraucht, darzu. So blieb's bis in die ſpäteſten Jahre. Für den guten und frohen Genuß am Mittagstiſche war K. von jeher äußerſt beſorgt. In frühern Jahren aß er in einem öffentlichen Speiſehauſe. Mit dem Wirthe ward immer die Einrichtung getroffen, gute, anſtändige Geſellſchaft da zu finden. Einſt verließ er ein Haus dieſer Art, weil ein Mann ſeit einiger Zeit da mitaß, der ſonſt ganz vernünftig war, aber es ſich zur Gewohnheit gemacht hatte, ſehr langſam und auch das Unwichtigere mit einem gewiſſen Pathos zu ſprechen. K. haßte ſolches Gepränge, wollte bei ſeinen Miteſſern bloß Converſationston, ohne alle Künſtelei — und wich ſelbſt gemeinen, mit Provinzialismen vermiſchten Ausdrücken nie mit irgend einer Befliſſenheit aus. — Ein andres Speiſehaus vermied er von Stund an, da Mehrere ſich eindrängen wollten, die ihm es zu wünſchen ſchienen, daß er auch da dociren, ihre Einwürfe löſen ſollte. Er wollte, wie es auch recht iſt, bei Tiſche ſich von allem abſpannen, was den Geiſt anſtrengte und hier, wie er ſich auszudrücken pflegte, dem Körper ſeine Ehre geben. Sonſt war ihm Jedermann aus jedem Stande, wenn er dieſen nur nicht merklich vor andern Ständen empor heben, wenn er nur nicht etwas Beſonderes affectiren wollte, am Tiſche ganz willkommen. — Auf die Wahl der Speiſen mußte Aufmerkſamkeit gewandt ſeyn. K. liebte nicht gerade ſehr komponirte Schüſſeln, aber er forderte, daß vor allen Dingen das Fleiſch, welches es auch war, mürbe und gutes Brod und guter Wein, in frühern Jahren rother, ſpäterhin weißer, auf dem Tiſche ſeyn mußte. Das Eilen beim Eſſen, um nur bald aufzuſtehen, war ihm durchaus nicht lieb. Da erinnerte er gleich an das — coenam ducere der Alten. Gerne, wenn das Gericht ihm ſchmeckte, ließ er ſich, auch in männlicher Geſellſchaft, die Art der Zubereitung ſagen; kritiſirte, wenn ſie ihm geſagt ward, dieſes oder jenes, das andre als dazu nothwendig anſahen, ſehr ſcharf. Hippel ſagte mehrmals ſcherzend zu ihm, er werde doch noch über kurz oder lang eine Critik der Kochkunſt ſchreiben. — In frühern Jahren ging er vor dem Mittagseſſen, nach Endigung ſeiner Vorleſungen auf ein Kaffeehaus, trank da eine Taſſe Thee, unterhielt ſich über Ereigniſſe des Tages oder ſpielte eine Parthie Billard. Damals liebte er auch in Abendgeſellſchaften das L'hombreſpiel, weil er glaubte, daß es den Geiſt in Thätigkeit ſetze. Er ſoll ſehr fertig darin geweſen ſeyn. — Späterhin hielt er ſeinen eigenen Tiſch und ſeit 1798. aß er nie mehr an einer fremden Tafel. Zu jenem ladete er jedesmal (denn ungerne hätte er einſam ſein Mittagsbrod genoſſen) einige Freunde, 3 oder 5, nie über 9 und dieſe, um ſie von keiner andern Geſellſchaft abzuhalten, nur erſt am nämlichen Tage des Morgens ein; ordnete ſelbſt den Küchenzettel; ſah es gern, wenn Alles, was er gab, wenn beſonders ſeine Lieblingsgerichte auch von andern mit rechtem Behagen genoſſen wurden: dehnte die Tiſchfreuden von 1 Uhr bis um 4 bis 5 Nachmittags aus und legte dann das Silber, das bei Tiſche gebraucht worden war, mit eigener Hand, mit der ers dem Diener gegeben hatte, wieder in den Schrank. Nach Tiſche, ohne Caffee oder Thee genoſſen zu haben, folgte der Spatziergang. Dann, nach abgethanener übrigen Tagesarbeit, ohne ſich, in ſpätern Jahren, das Mindeſte zum Abendgenuß reichen zu laſſen, um 10 Uhr pünktliches Eilen zur Ruhe. Dies war bei K. einen Tag wie den andern und blieb bei ihm ſo, bloß mit Ausnahme der letztern Jahre, wo er auch ſchon um 9 Uhr und früher, ſeine Ruhe ſuchte.

Vor mehr als 40 Jahren ſchon hatte K. es ſich ſelbſt und, bei Gelegenheit uns, ſeinen damaligen Zuhörern, eingeprägt, der Menſch müſſe in der Kleidungsart nie ganz aus der Mode ſeyn wollen; es ſey, ſetzte er hinzu, durchaus Pflicht, keinem in der Welt einen widerlichen oder auch nur auffallenden Anblick zu machen. Er nannte das ſchon damals eine Maxime, die genau zu beobachten wäre, daß man unter andern in der Wahl der Farben zu Kleid und Weſte ſich genau nach den Blumen richten müſſe. Die Natur, ſagte er, bringt nichts hervor, das dem Auge nicht wohl thut; die Farben, die ſie an einander reihet, paſſen ſich auch immer zuſammen. So gehöre z. B. zu einem braunen Oberkleide eine gelbe Weſte; dieſes wieſen uns die Aurikeln. K. kleidete ſich auch immer anſtändig und gewählt. Späterhin liebte er beſonders melirte Farben. Eine Zeitlang ſah man ihn in Kleidern, deren Saum mit einem goldnen Schnürchen umfaßt war. Den Degen hielt er ſich anſtändig, ſo lange ihn Geſchäftsmänner trugen; legte ihn aber, da dieſe Sitte aufhörte, ſehr gerne als ein ihm läſtiges und ſehr entbehrliches Anhängſel ab. Seinen Hut allein, ſo weit ich gemerkt habe, unterwarf er nie dem Geſetze der Mode. Dieſer blieb bei allen Wandelungen gleich. Einer von dieſen war ſeit länger, als 20 Jahren von ihm gebraucht. Die eine niedergeſchlagene Krempe deſſelben diente ihm zugleich beim Leſen und Schreiben ſtatt eines Augenſchirms. Gerade dieſer ward bei der Verſteigerung des Nachlaſſes mit einer ſehr beträchtlichen Summe Geldes bezahlt. Freilich — nicht wegen der Form oder des innern Werths, ſondern, weil es eine Reliquie von K. war.

Ich habe ihn in ſechs Wohnungen gekannt und geſprochen. Hier war — Ruhe im Hauſe und umher — der Grundſatz, von dem er bei der Wahl ausging. Da er Magiſter ward, hatte er auf der ſogenannten Neuſtadt einige Zimmer inne; eine Zeitlang nachher, wohnte er in der Magiſtergaſſe nach dem Pregel hin, wo freilich das Geräuſch, das von den Schiffen und den polniſchen Fahrzeugen herkam, ihm gar nicht recht war; er konnt's indeſſen damals nicht abändern. Eine Zeitlang wohnte er bei dem Director **Kanter**, aus deſſen Hauſe ihm aber ein Nachbar vertrieb, der auf dem Hofe einen Hahn hielt, deſſen Krähen unſern K. im Gange ſeiner Meditationen zu oft unterbrach. Für jeden Preiß wollt' er dieſes laute Thier ihm abkaufen und ſich dadurch Ruhe ſchaffen, aber es gelang ihm bei dem Eigenſinn des Nachbars nicht, dem es gar nicht begreiflich war, wie ein Hahn einen Weiſen ſtören könnte. K. wich alſo aus. Er bezog dann eine Wohnung auf dem Ochſenmarkte; wieder eine andre nahe dem Holzthore. Zuletzt erkaufte er ſich in einer ziemlich geräuſchloſen Gegend der Stadt, nahe dem Schloſſe ein Haus, wobei ein kleiner Garten war und welches ihm, bei ſeinen hierin ſehr mäßigen Wünſchen, genügete. Blos das Singen in einem unweit davon liegenden Gefängniſſe verleidete ihm auch hier manche Augenblicke. Er wollte durch Hippeln und die Polizei auf die Abſtellung des Unfugs, wie er dieſes Singen nannte, wirken. Es ging nicht ganz, wie ers wünſchte: doch richtete er ſo viel aus, daß die Gefangnen angehalten wurden, bei verſchloſſenen Fenſtern ihre Singeluſt zu treiben. Noch eifriger beinahe ſchüttete er ſeine Galle im Geſpräch mit ſeinen Freunden darüber aus, daß von den Straßenjungen häufig Steine über den Zaun ſeines Gartens geworfen wurden. Er fand es poſſierlich und ſehr verdrüßlich, da einige der Polizeiunterbedienten ihn verſicherten, daß dieſem Uebel nicht füglich abgeholfen werden könnte, da doch weder er noch jemand ſeiner Leute dadurch verwundet oder beſchädiget wäre. Alſo, ſagte er einmal im Unwillen, dann iſt erſt Recht zu ſtrafen da, wenn ich krank oder todt bin! — In allen dieſen Wohnungen keine Meublen von einiger, auch nur der mindeſten Erheblichkeit. Alles erträglich rein, aber ſchmucklos! Nur ein Paar Tiſche und einige Stühle ohne Werth in jedem Zimmer. Er bedurfte nichts mehr. — Auch war es K. kein Bedürfniß, wie andern Gelehrten und Geſchäftsmännern, zur Erholung und Zerſtreuung ſeine Wohnungen auf mehrere Tage zu verlaſſen, ſich einen ländlichen Aufenthalt zu ſuchen, überhaupt dann und wann Reiſen zu machen.

Er mochte nicht gerne ſeiner häuslichen Lebensweiſe untreu werden. K. iſt nie aus der Provinz, nicht einmal bis nach dem nahe gelegenen Danzig gekommen. Die weiteſte ſeiner Reiſen war zum General von Loſſow, der ihn auf ſein Gut eingeladen hatte; er ſehnte ſich bald wieder zurück. Auf einem Adlichen Gute, Wohnsdorf, verlebte er einige ihm angenehme Tage. Mit ſeinem Freunde Green beſuchte er etlichemal die ſogenannte Störbude und die angenehmen Gegenden um Pillau. Am öfterſten und längſten hielt er ſich in dem Forſthauſe Moditten, eine Meile von Königsberg auf. Der Oberförſter Wobſer, der da wohnte, war ein Wirth, wie er ihn ſich beim ländlichen Aufenthalt wünſchte, ohne die mindeſte Künſtelei im Ausdruck und in Manieren, von ſehr gutem natürlichen Verſtande und edlen, gutem Herzen. Bei ihm hielt er ſich während der academiſchen Ferien gerne und auch wohl über eine ganze Woche auf. Hier, in dieſem Moditten, ward das Werk über das Schöne und Erhabene (vielleicht die geleſenſte von allen Kantiſchen Schriften) ausgearbeitet; hier mußte ihm der Oberförſter Wobſer zu dem Bilde ſitzen, das K. in der eben genannten Schrift vom Charakter des deutſchen Mannes entwarf. Nie vergaß er ſeinen Wobſer und das Geſpräch ward dann ſehr lebhaft, wenn er auf dieſen Mann, auch lange nach ſeinem Tode zurückkam.

Was befolgte dann unſer K. für eine Maxime in Anſehung derer, die ſich ſeine Achtung, ſein Zutrauen und ſeine Freundſchaft wünſchten? Beinahe gar zu oft äußerte er's in ſeinen frühern Jahren und immerfort, daß er hier ſtrenge Zuverläſſigkeit und feſtes Hangen an Wahrheit ganz unerlaßlich fordere. K. verlangte gerade nicht Uebereinſtimmung mit ſeiner ihm eigenen Denk- und Handlungsweiſe; — ſah wenig oder gar nicht auf die von den ſeinigen etwa verſchiedenen Anſichten in der Philoſophie; — merkte nicht auf den Unterſchied des Standes, der Jahre und am wenigſten der Konfeſſion; achtete nicht die Verſchiedenheit

— der Meinungen über die politiſchen Ereigniſſe (nur in Anſehung der franzöſiſchen Revolution ſah er völlige Differenz von ſeiner Anſicht ungern). Aber dafür galt ihm — Zuverläſſigkeit auch in unwichtig ſcheinenden Dingen bei jedem Menſchen über Alles! Sich ſelbſt hielt er nie eine Abweichung von der Wahrheit zu gut; — war er ſelbſt über eine Kleinigkeit irgend einmal falſch berichtet und hatte es dann wieder erzählt, ſo ergriff er die nächſte Zuſammenkunft, um ſagen zu können: „So und ſo hatte ich's gehört — aber es iſt anders!" Sogar jede Zweideutigkeit, jede Verſteckung des wahren Sinns unter Ausdrücke, die ſo oder anders genommen werden konnten, war ihm unerträglich. Eben deswegen fiel es Manchen ſeiner Leſer doch ſehr auf, daß, da er dem K. Friedrich Wilhelm II., ohne daß dieſer ihn einmal dazu aufgefordert hätte, die Zuſage gethan „ſich aller öffentlichen Vorträge, die chriſtliche Religion betreffend, in Vorleſungen und Schriften, als Sr. Majeſtät getreueſter Unterthan, zu enthalten" er doch nachher in dem Streit der Facultäten mit einer Art von Wohlbehagen es ſelbſt erzählte, daß er bei dem Hinſchreiben jener Worte, die durchſchoſſen gedruckt ſind, bei ſich gedacht habe: „So lange ich nämlich Sr. Majeſtät getreueſter Unterthan ſeyn kann und muß, das iſt, ſo lange dieſer König lebt" und nach deſſen Tode auch wirklich ſeines Verſprechens ganz entbunden zu ſeyn glaubte. War dieſes wirklich eine einmalige Abweichung von ſeiner Maxime? war's Selbſttäuſchung? Beurtheile jeder es, wie er will; ich möchte mich dafür verbürgen, daß vielleicht dieſes einemal nur in ſeinem langen Leben jene Maxime ihm nicht ganz deutlich vorſchwebte. Wer reiner zu ſeyn glaubt, werfe den erſten Stein auf ihn! — Bei denen, die K. achten ſollte, forderte er auch Pünktlichkeit, genaues Worthalten, auf die Stunde und den Augenblick, für welche man ſein Wort gegeben hatte. Einſt, in ſeinen erſten Lehrerjahren war ich mit D. Funck während der Ferien in den Morgenſtunden bei ihm. Ein Studirender hatte ihm auf dieſen Vormittag die Abtragung des Honorars für gehörte Vorleſungen zugeſagt. Wie oft und wie gerne er dieſes Vielen ganz oder theilweiſe erließ, wiſſen Alle! Dieſer aber hatte ein beſtimmtes Verſprechen gegeben. K. äußerte, daß er des Geldes gar nicht ſo ſehr bedürfe. Allein nach jeder Viertelſtunde kam er darauf zurück, daß der junge Mann ſich doch — nicht einfinde! Nach ein Paar Tagen erſchien er. K. hielt's ihm ſo ernſtlich vor und nahm ihn, da er ſich zu einer Opponentenſtelle bei einer nächſtens zu haltenden Disputation erbot, nicht dazu an, mit der bittern Bemerkung: „Sie möchten doch, ſagte er zu ihm, nicht Wort halten, ſich nicht zum Disputationsakt einfinden und — dann Alles verderben!“ Dieſes ernſte, obwohl ſonſt ſanft ausgeſprochene Wort ſchützte nachher dieſen jungen Mann, — ich kannte ihn noch viele Jahre hindurch — für jeden Fehler dieſer Art.

Gab er Jemanden ſeine Zuneigung und

Freundſchaft, ſo war er auch feſt und unbeweglich. Der herzliche Umgang mit Green, Wobſer, Motherby Bankodirector Ruffmann u. a. bis ans Ende dieſer Männer ſpricht entſcheidend dafür. Nie war K. weitläufig in Komplimenten, in leerem Wortgepränge, am wenigſten verſchwenderiſch in vertraulichen Herzensergießungen. Immer war und blieb ſeine Freundſchaft gute, gehaltreiche Proſe; — nie etwas Poetiſches darin. In ſeinem Disputatorio hatte jemand 1758. die Theſe zum Ventiliren gegeben: „daß der Umgang überhaupt, auch unter Studirenden beſonders mit Grazie verknüpft ſeyn müſſe.“ Er ſtrich dieſes nicht weg; ſetzte uns aber beim Disputiren mit einer Deutlichkeit und Feinheit, die mir dieſe Stunde bis jetzt unvergeßlich macht, aus einander, was zu einem Umgang mit Grazie eigentlich gehören könnte; zeigte uns, daß das Wort Höflichkeit eigentlich nur Hofmanieren in Worten und Geberden bedeute; ermunterte uns zu dem, was man Urba-

Urbanität nennt, die er der Höflichkeit weit vorzog u. ſ. Dieſe Stunde war ſehr lehrreich für uns Alle und man ſah es ihm an, er gefiel ſich ſelbſt in jenen Auseinanderſetzungen. In Anſehung der Korreſpondenz mit entfernten Freunden hielt er ſich Aufſchub, auch wohl gänzliches Nachlaſſen zu gut. In dem einen Fall — Ausnahme, wenn die Briefe nicht bloß Freundſchaft und Erweis des Andenkens, ſondern wirkliche thätige Förderung des Wohls und des Glücks des Andern betrafen! Sein Schulfreund Rhunken klagt in dem Briefe, den D. Rink drucken ließ, über gänzliche Verſäumniß des Briefſchreibens ſeit 80 Jahren. — ? Er ſah ſehr ungern ſeine Freunde durch den Tod aus ſeiner Nähe geriſſen, erkundigte ſich ſehr ſorgfältig, ſo lange ſie krank lagen, nach dem Befinden: aber er beſuchte nicht leicht einen Kranken. Bei D. Trummern machte er eine Ausnahme; er ging zweimal zu ihm. Es ſchien, als ob er vermeiden wollte, durch ſeinen Beſuch zu rühren und gerührt zu werden.

Wenn aber die ihn vorzüglich intereſſirenden Freunde dann doch der Krankheit unterliegen mußten, ſo mochte er nicht weiter die Erinnerung an ſie bei Andern aufregen oder durch Andre bei ſich aufregen laſſen. Es iſt vorbei, ſagte er dann. Nach Hippels Befinden ließ er ſich während deſſen letzterer Krankheit aufs ſorgfältigſte erkundigen, fragte einen Jeden, der zu ihm kam, darum: ſagte aber den Tag nach ſeinem Tode in einer großen Mittagsgeſellſchaft, wo man über den Hingang Hippel's ein Geſpräch anknüpfen wollte: „Es wäre freilich Schade für den Wirkungskreis des Verſtorbenen, aber man müßte — den Todten bei den Todten ruhen laſſen.“

Aeußerſt thätig war er für lebende Freunde, wo er irgend etwas für dieſe wirken konnte. Vor allen aber nahm er ſich junger Männer an, denen er geneigt zu ſeyn, einmal Urſache gefunden hatte oder gefunden zu haben glaubte. Ich ſelbſt verdanke ihm allein die gute Richtung, die er meiner irdiſchen Laufbahn gab; mehrere Andre von meinen frühern Bekannten gleichfalls. — Auch in höher geſtiegenen Jahren, wie thätig war er, um nur einige zu nennen, für den, viel zu früh verſtorbenen **Ehrenboth**, der als Inſpector der hieſigen Armenſchulen hinwelkte und den K. ſo gerne in einem ſeinen Kenntniſſen angemeſſenerm Poſten geſehen hätte. Der Tod zerriß ſeines Gönners Plane für ihn. Beider **Jachmanns**, ſeiner ſehr würdigen jungen Freunde, nahm er ſich aufs thätigſte an. Der ältere, Doct. Med. lag eben ſehr gefährlich krank, da ich K. zufällig beſuchte. Mit welcher Wärme ſprach er ſeine Wünſche für deſſen Geneſung aus und ſagte zu mir „Dreimal des Tages muß mir genaue Nachricht vom Gange der Krankheit gegeben werden.“ Zur Förderung einer zufriedenen Laufbahn des Jüngern (jetzt Direktors des Jenkauſchen Erziehungsinſtituts) wirkte er, ſeitdem er ſeine Anlagen und ſeinen Fleiß kannte, unabläßig, wie dieſer es dem Publikum in ſeiner Denkſchrift auf

K. gewiß ſelbſt ſagen wird. — Im Jahr 1791. kam Fichte hieher. Er hatte eine Hauslehrerſtelle in Pommern verlaſſen und bei ſeinem Aufenthalte in Danzig die bekannte „Critik aller Offenbarung u. ſ." ausgearbeitet, die ihm in der gelehrten Welt zuerſt Namen und Ruf erwarb. Er bringt eines Morgens jene Handſchrift an K. — empfiehlt ſich ihm durch Beſcheidenheit — erbittet ſich deſſen Cenſur und, wenn er das Geſchriebene des Drucks würdig hielte, ſeine Mitwirkung, um hier, wo er unbekannt war, einen Verleger zu erhalten. K. verſprach ihm, gerne zu thun, was möglich wäre. — Deſſelben Tages in der Abendſtunde begegnet mir K. auf einem Spaziergange. Das erſte Wort an mich war: „Sie müſſen mir helfen, recht geſchwind helfen, um einem jungen brodloſen Manne — Namen und auch Geld zu ſchaffen; — Ihr Schwager (Hartung, der Buchhändler) muß disponirt werden; wirken ſie auf ihn, wenn ſie die Handſchrift, die ich noch heute zuſchicke, durchgeleſen, daß er ſie verlege und ſ. — Ich nahm das alles gern auf mich und ganz ungewöhnlich erfreut ſah ich ihn, da alle ſeine und Fichte's Wünſche — und noch dazu weit über beider Erwartung erfüllt wurden. Da liegt eben das Billet mir zur Seite, das K. mir gleich darauf zuſchickte und das, wenn ich es hier abdrucken ließe, einem Jeden das warmthätige Herz unſers K. fürs Wohl junger Leute, die irgend etwas von ſich hoffen ließen, zeigen würde. Fichte wird ſich des alles gewiß noch mit dankbarer Empfindung erinnern.

K. erwartete und forderte — wie es auch recht iſt — in freundſchaftlichen Verhältniſſen und überhaupt im Umgange mit Männern eine gewiſſe Delicateſſe. Er bewies ſie ſelbſt in einem hohen Grade. — Gerader Widerſpruch beleidigte und — wenn dieſer anhaltend war, erbitterte ihn. Gewiß drang er ſeine Meinung niemanden auf: aber der gegenſeitigen Rechthaberei war er auch herzlich gram. Da wich er denn gerne ganz aus, wo er ſie mehrere male ſchon bemerkt hatte. Einem Manne von Bedeutung, der über die franz. Revolution bekanntlich ganz anders, als er dachte, ſagte er gleich, da das Geſpräch in einer Mittagsgeſellſchaft darauf gerichtet ward: „Wir ſprechen, dächte ich, gar nicht davon" und lenkte die Unterhaltung ganz davon ab. — Auch gegen jede Vernachläßigung oder den Schein derſelben, war K. ſelbſt in jüngern Jahren ſchon, allerdings empfindlich. Er hielt gewiß, das wiſſen hier alle, nicht mehr; — aber er hielt das auf ſich, was ihm gebührte, von ſich zu halten. Einladungen auch ſeiner vertrauteren Freunde, wenn ſie an ihn ergingen, um ihn mit Reiſenden, Vornehmen oder Gelehrten zuſammen zu bringen, nahm er nicht leicht an, wenn die Letztern ihn nicht beſucht hatten. „Ich glaube, ſagte er dann, dieſen eben nicht willkommen oder auch nur etwas intereſſant zu ſeyn." Dachte er wohl unrecht hierin?

Mit ſeinen Blutsverwandten, den einzigen Bruder ausgenommen, ſah ich ihn nie zuſammen. Dieſer, deſſen oben ſchon erwähnt iſt, ging nach Beendigung ſeiner akademiſchen Studien nach Kurland und kam, meines Wiſſens, nie, auch nicht einmal zu einem kurzen Beſuch, wieder nach Königsberg. Wäre dieſer, gewiß auch originelle Kopf, hier in ſeinem Vaterlande geblieben, er hätte Amt und Brodt gewiß gefunden und in den ſpätern Jahren würden beyde Brüder gewiß ſich mehr und näher an einander geknüpft haben. Es freuet mich, da ich dieſes ſchreibe, heute noch das Andenken an die Stunden, die ich mit dem jüngern K. gelebt habe. Wir kamen oft, aber beſonders jede Woche zweimal in der beſtimmten Abſicht zuſammen, um einmal einen klaſſiſchen Autor, ein andermal, um ein theologiſches Werk zu leſen. Damals eben erſchien Sack's vertheidigter Glaube der Chriſten (freilich jetzt auch beinahe ſchon vergeſſen, aber doch immer voll bleibenden Werths) und dieſes Werk belebte bei uns den Hang zum theologiſchen Studium. Gäbe doch irgend jemand von denen, die ihn in Kurland als Nachbar oder Freund näher kannten, etwa in einer Zeitſchrift einige Nachrichten von ihm, von ſeinem Charakter und Lieblingsſtudium, von ſeiner Weiſe, ſeine Aemter zu verwalten u. ſ. f. Es müßte, denk' ich, ſehr intereſſant ſeyn, das Gemälde von beyden Brüdern beiſammen geſtellt zu ſehen. Hier an unſerm Orte erſtreckte ſich ihr Verhältniß und Umgang auf weiter nichts, als daß der Jüngere den Vorleſungen ſeines Bruders Immanuel beiwohnte und ſie dann, nach Endigung derſelben, etwa ein Paar Worte mit einander wechſelten. — Waren unſers K. Schweſtern gerade auch nicht im nähern Umgange mit ihm, nicht ſeine Hausgenoſſen: ſo waren ſie doch, ſo bald ſeine Lage es möglich machte, Gegenſtände ſeiner ſtillen, ganz geräuſchloſen Wohlthätigkeit. Der einen von ihnen erkaufte er eine lebenswierige Stelle in einer hieſigen milden Stiftung und unterſtützte ſie, ſo wie die Kinder einer andern, früher verſtorbenen Schweſter, hinlänglich, auch wohl reichlich. Seiner verwittweten Schwägerin ließ er für ſich und ihre Kinder jährlich 200 Thlr. durch ſeinen hieſigen Freund, den Kaufmann Conrad Jacobi, auszahlen. Dieſe ſeine Blutsverwandten ſind, außer einigen Legatarien, die Erben ſeines ganzen Nachlaſſes. Es ſind gerade 14 Jahre, da ich bei einem Beſuch ſeine mir ſchon damals merkwürdigen Aeußerungen über letzte Willensmeinungen, Vermächtniſſe und dergl. aus ſeinem Munde hörte. „Das Unſrige, ſagte der edle Mann, gehört durchaus unſern Verwandten; ich werde keine andern als die ganz gewöhnlichen Einrichtungen mit meinem Vermögen machen u. ſ. Er ſetzte noch Mehreres (es war an eben dem Tage bei unſrer Univerſität ein Gedächtnißakt) über Stipendien für Studirende, deren Anwendung, über Reden oder Disputiren der Stipendiaten u. ſ. w. hinzu, das alles deutlich zu Tage legte, wie wenigen Werth er auf Wohlthätigkeit ſetze, die (ſo waren ſeine Ausdrücke) ſehr laut gemacht wird und nach mehreren Jahren noch von ſich ſprechen läßt.

Aber Kant's Grundſätze in Anſehung der Glücksgüter? — Nie, in frühern und ſpätern Jahren ward es mir oder irgend Einem merkbar, daß er dem Reichthum nachjage. Schuldenfrey ſeinen Gang durchs Leben zu machen, und dieß, um von andern Menſchen, hier in Hinſicht aufs Geld, ſo wie überhaupt in allen Beziehungen — unabhängig ſeyn und bleiben zu können, dies war Maxime, die er für jeden Edeldenkenden ganz unentbehrlich hielt und uns in ſeinen Vorleſungen, auch ſonſt bei aller Gelegenheit dringend empfahl. Haushälteriſch ſollten wir alle ſeyn — dies prägte er uns ein und er war's in dem edelſten Sinne des Worts. In der bekannten Wöllnerſchen Epoche war er, nach Erſcheinung ſeiner Religion innerhalb u. ſ. in der Gefahr, nicht allein die ihm vom Kön. Friedr. Wilhelm II. bewilligte Zulage, ſondern auch ſein ganzes Gehalt zu verlieren. Er ſprach darüber zu mir mit großer Ruhe und breitete bei dieſer Gelegenheit ſich zugleich darüber aus, welche Vortheile es bringe, guter Oekonom zu ſeyn, und auch in ſolchen Situationen, als jetzt die ſeinigen waren, der Kriecherei nicht zu bedürfen. — Reich zu ſeyn oder zu werden hielt er bloß für günſtigen Zufall, mit dem, wenn er ungeſucht einträte, man wohl ganz zufrieden ſeyn könnte: aber für glückſelig müßte man ſich darum doch nicht halten. — Und dennoch war ſein Vermögen, ohne alle Kargheit, deren er von keinem beſchuldiget werden kann; ohne je, ſo viel ich weiß, irgend eine Erbſchaft gethan oder irgendwo ein beträchtliches fürſtliches Geſchenk, um welches er auch nicht, wie ſo manche Autoren unſrer Tage, buhlte, erhalten zu haben; — ja ſogar ohne die mindeſte Verleugnung deſſen, was er ſich bequem und behaglich hielt, zuletzt beträchtlich genug und über Aller Erwartung angewachſen. Freilich aber rechnete er auch zu dem, was ihm behaglich war, bei weitem das Alles nicht, deſſen Entbehrung viele in unſern

Tagen — als wirkliches Unglück anſehen. Unter ſeinen Ausgaben-Rubriken findet niemand tapezirte oder herrlich gemahlte Zimmer, Gemäldeſammlungen, Kupferſtiche, reichliches Hausgeräthe, ſplendide oder einigen Werth nur habende Meublen, — nicht einmal eine Bibliothek, die doch bei Mehreren auch weiter nichts als Zimmermeublirung iſt; ferner wird darin nicht an geldſplitternde Luſtreiſen, Spazierfahrten, auch in ſpätern Jahren an keine Art von Spielen u. ſ. f. gedacht. So konnte dann, auch frühe ſchon durch wirklich reichliche Bezahlung ſeiner Privatvorleſungen (dieſe ward, wie ich ſicher weiß, ihm ſchon in den Jahren 1757. 1758 zu Theil) — durch die möglichſt vortheilhafteſte Unterbringung des Geſammelten, worauf aber ſein Freund Green hundertmal mehr, als er ſelbſt bedacht war, — dann ſpäterhin durch ſeine Schriftſtellerei, obgleich er ſicher — anfänglich gar kein, in der Folge immer nur in Vergleich mit vielen andern Autoren, ein ſehr mäßiges Honorar von den Verlegern erhielt und annahm, ein Vermögen zuſammen kommen, das, nach ſeiner Lage, beträchtlich genennet zu werden verdient. Sicher könnte auch der Furchtſamſte in Bürgſchaften, hier ſich doch dafür verbürgen, daß kein ungerechter Pfennig darunter iſt. — Seine Aſche ſegnen noch Viele der Armen, die er erquickte. Bettlern gab er, wenn ſie ihm in den Weg kamen, durchaus nichts. Einſt riß er mir auf einem Spaziergange, wo wir, von einem loſen Betteljungen verfolgt, durchaus nicht mit einander ſprechen konnten, ein Paar Pfennige aus der Hand weg, durch die ich mich und ihn von dem Jungen losmachen wollte. Er, unſer K. gab ihm dagegen mit ſeinem Stock einen Schlag, den er — nicht fühlte; denn nun lief er mit Lachen davon. An wahre Arme ſpendete er gerne aus. Zu den jährlichen freiwilligen Beiträgen zur General-Armen-Caſſe unſers Orts, zahlte er verhältnißweiſe eine beträchtliche Summe. Sonſt hatte er den Grundſatz (und mit ganzer Seele ſtimme ich ihm bei), daß jede Generation ihre Armen verſorgen müſſe; — daß nicht für die Zukunft Kapitalien geſammelt und Armenfonds, während dem die gegenwärtigen leiden, für die Nachkommen, etablirt werden ſollten; daß wir's unſern Kindern und Kindeskindern zutrauen ſollten, daß auch ſie ſich der Armen ihrer Zeit ſchon annehmen werden u. ſ.

Um Titel und äußerliche Ehrenzeichen bekümmerte Kant ſich durchaus gar nicht; ehrete aber die Profeſſorswürde an ſeinen Kollegen und an ihm ſelbſt ſehr. Zu ſeinem einfachen „Immanuel Kant" ſetzte er in ſpäteren Jahren nichts weiter an der Spitze ſeiner Schriften hinzu. Er bedurfte es auch nicht. An die Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin, in die er aufgenommen war und an die, zu Siena, die ihn, als auswärtiges Mitglied, zum Mitarbeiten einlud, hat er, ſo viel ich weiß, nichts Handſchriftliches je eingeſchickt. Er gab, was er ſchrieb, der Welt hin, ohne ſich in die engen Schranken irgend einer gelehrten Geſellſchaft je einzwingen zu laſſen. Auch zu keiner Ordensverbindung, welchen Namen dieſe auch haben mag, gehörte unſer Kant. Oft, wie ſchon oben in der Skizze geſagt iſt, klagte er über die Leiden, die der Celebrität des Namens auf dem Fuße zu folgen pflegten. Wenn er hierüber ſprach (— und die Zeittödtenden Beſuche auch von unbedeutenden Reiſenden — die Briefe, die bei ihm einliefen, hier, um einen Einwurf gegen ſeine Philoſophie aufzulöſen, dort, um ein mitkommendes bogenreiches Manuſcript zu cenſiren, da, um über Gewiſſensfragen zu entſcheiden u. dergl. gaben nur zu häufige Veranlaſſung dazu), dann bedauerte ich den hochberühmten und dabei ſattgeplagten K. jedesmal aufs innigſte. Die Aeußerungen darüber ſtrömten ihm ſo ganz unmittelbar aus dem Herzen. Hier war gewiß keine erkünſtelte Beſcheidenheit! kein Stolz, der Demuth blos — vorſpiegelt!

Bei Kant war es feſtſtehender Grundſatz, den Stand der Obrigkeiten und Vorgeſetzten zu ehren. Ihr Amt war ihm höchſtſchätzenswerth, wenn es ihm die Perſonen auch nicht waren. Gegen das höhere Perſonale ſah man nie, auch nicht ein einzigesmal, Kriecherei. — Den Geſetzen des Landes, auch den Statuten, den Polizeianordnungen, ſagte er oft, muß man im ſtrengſten Verſtande gehorſam ſeyn und ſelbſt dann, wenn man auch hie und da mit ihnen nicht zufrieden wäre, oder, nach ſeiner individuellen Ueberzeugung, nicht ganz zufrieden ſeyn könnte. Auch ſchon hergebrachten Formen gab er einen Werth und wünſchte, daß ein Jeder, um des Ganzen willen, auf ſie achtete. Hieraus laſſen ſich viele Stellen ſeiner Schriften, beſonders im Streite der Facultäten, wo er von den dem geiſtlichen Stande durch die Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren (freilich hie und da ſehr ſchief) ſpricht, ganz leicht erklären. Einmal ermahnte er den, der dieſes ſchreibt, ſehr herzlich, für einer Aſſeſſur bei der in der Wöllnerſchen Epoche angeordneten geiſtlichen Examinations-Commiſſion ſich zu hüten: wenn aber doch ein nicht zu

umge-

umgehender Auftrag dazu erfolgte, ja an dem Buchſtaben des Religionsedikts, das vom Könige ſanktionirt wäre, aufs genaueſte zu halten u. ſ. Daß er ſelbſt in eben dieſer Epoche der Berlinſchen Cenſur ſeiner Schriften, ſo ſehr ihm ſein Freund Bieſter dazu anrieth, durchaus nicht ausweichen wollten, werden wir weiter unten von ihm ſelbſt hören.

Warum aber ſahen wir Kant nie in ehelicher Verbindung? Eine Frage, die oft genug bei ſeinen Lebenszeiten von Höhern und Niedrigen, von Freunden und auch ſolchen, die ſonſt gegen ihn gleichgültig waren, aufgeworfen ward. Wenn dieſe Frage an ihn ſelbſt, beſonders in ſeinen ſpätern Jahren gebracht ward, empfand ers nicht gut; — wich dem Geſpräche darüber, das er mit Fug und Recht als Zudringlichkeit anſah, aus; — äußerte auch wohl nachdrucksvoll, ihn mit Heirathsanträgen zu verſchonen. Sollte aber Kant, der doch ſelbſt bisweilen für ſeine Freunde, Heirathsplane (aber freilich faſt immer nur, um ihre ökonomiſche Lage zu beſſern oder zu ſichern) entwarf, ſollte er ſelbſt denn nie geliebt haben? ſtand ihm vielleicht hier auch etwa eine Maxime im Wege? — — Nein, nein, denn Kant — hat geliebt. Mir ſind zwei ſeiner ganz würdige Frauenzimmer (wem kann an den Namen etwas gelegen ſeyn!) bekannt, die nach einander ſein Herz und ſeine Neigung an ſich zogen. Aber freilich war er da nicht mehr im Jünglingsalter, wo man ſich ſchnell beſtimmt und raſch wählt. Er verfuhr zu bedächtlich, zögerte mit dem Antrage, der wohl nicht abgewieſen worden wäre und — da rüber zog eine von dieſen in eine entferntere Gegend und die andere gab einem rechtſchaffenen Manne ſich hin, der ſchneller als Kant im Entſchlüßen und Zuſagefordern war. Sein Leben war (keiner ſeiner Vertrauteſten von Jugend auf, wird mir hier widerſprechen) im ſtrengſten Verſtande züchtig, aber deswegen war er nicht etwa ein Feind des andern Geſchlechts. Er befand ſich im Umgange mit den Gebildetern darunter ſehr wohl; verlangte auch von denen, die bei ihm für Gebildete gelten ſollten, durchaus nicht Gelehrſamkeit, aber was man gute geſunde Vernunft nennt; dann, Natürlichkeit, Heiterkeit, Häuslichkeit und die mit der Häuslichkeit gewöhnlich verknüpfte thätige Aufſicht aufs Haus- und Küchenweſen. Gerne kam er in der Unterhaltung mit ſolchen, auf Angelegenheiten, die zu dem Letztern gehören, hin. Von einem weiblichen Weſen, das ihn an ſeine Critik der reinen Vernunft erinnert, oder über die franz. Revolution, davon er ſonſt in männlicher Geſellſchaft ſich leidenſchaftlich unterhielt, mit ihm ein Geſpräch hätte anketten wollen, würd' er ſicher augenblicklich ſich weggewendet haben. Einmal ließ er gegen eine vornehme Dame, die durchaus mit ihm ganz gelehrt ſprechen wollte und, da ſie bemerkte, daß er immer auswich, fortwährend behauptete, daß Damen doch auch wohl eben ſo gut gelehrt ſeyn könnten, als Männer, und daß es wirklich gelehrte Frauen gegeben hätte, ſich den freilich etwas derben Ausdruck entfallen: „Nun ja, es iſt auch darnach.“ Ein andermal in meinem Beiſeyn, da eben ſein Geſpräch über Zubereitung der Speiſen etwas ausführlich ward, ſagte ihm eine würdige, auch von ihm ſehr geſchätzte Dame: „Es iſt doch, lieber Herr Profeſſor, wirklich, als ob ſie uns alle bloß für Köchinnen anſehen.“ Und da war es nun eine Freude zu hören, mit welcher Gewandtheit und Feinheit Kant es aus einander ſetzte, daß Kenntniß des Küchenweſens und die Direktion davon jeder Frauen wahre Ehre ſey; — daß durch Erfreuungen und Erquickungen des Mannes, der von ſeinem geſchäftsvollen Vormittage nun müde und matt an den Tiſch käme, ſie eigentlich ſich ſelbſt Erfreuungen für ihr Herz, erheiternde Tiſchgeſpräche u. ſ. f. verſchaffe. Wirklich, er zog die Herzen aller Damen durch dieſe Auseinanderſetzungen, die er lebhaft und launigt vortrug, ganz an ſich. Jede wollte nun von ihrem Manne das Zeugniß an den Profeſſor haben, daß ſie eine ſolche Frau ſey; jede in der Geſellſchaft bot ſich dazu an, ihm, wenn er Fragen, die zum Haus- und Küchenweſen gehörten, ihnen vorlegen wollte, dieſe willig und promt zu beantworten. — Die Frau von der Recke hat ganz recht, wenn ſie von Kant's Konverſation in weiblicher Geſellſchaft (in ihrer neueſten Schrift: Ueber C. F. Neanders Leben und Schriften. Berl. 1804. S. 109. u. f.) bei Gelegenheit der ihr eben zugekommenen Nachricht von K. Tode ſagt: „Er, der Mendelsſohn den alles Zermalmenden nannte, er, der unſrer Denkungsart einen erſchütternden Schwung gab, iſt nicht mehr. Ich kenne ihn durch ſeine Schriften nicht, weil ſeine metaphyſiſche Spekulation über den Horizont meines Faſſungsvermögens ging. — Aber ſchöne, geiſtvolle Unterhaltungen dank' ich dem intereſſanten perſönlichen Umgange dieſes berühmten Mannes, täglich ſprach ich dieſen liebenswürdigen Geſellſchafter in dem Hauſe meines Vetters, des Reichsgrafen von Kaiſerlingk zu Königsberg. Kant war der dreißigjährige Freund dieſes Hauſes und liebte den

Umgang der verſtorbenen Reichsgräfin, die eine ſehr geiſtreiche Frau war. Oft ſah ich ihn da ſo liebenswürdig unterhaltend, daß man nimmer den tief abſtrakten Denker in ihm geahnet hätte, der eine ſolche Revolution in der Philoſophie hervorbrachte. Im geſellſchaftlichen Geſpräch wußte er bisweilen ſogar abſtrakte Ideen in ein liebliches Gewand zu kleiden und klar ſetzte er jede Meinung aus einander, die er behauptete. Anmuthsvoller Witz ſtand ihm zu Gebote und — bisweilen war ſein Geſpräch mit leichter Satyre gewürzt, die er immer mit der trockenſten Miene anſpruchlos hervorbrachte."

Eine Eigenſchaft muß ich noch beſonders herausheben, die einen Hauptzug in K. Gemälde ausmacht. Dankbar war er in einem hohen Grade gegen alle, die um ihn ein Verdienſt irgend einer Art hatten. Nur etwas hievon. Den hieſigen Theologen D. Schultz ehrete er lebenslang auf eine ausgezeichnete Art. Es iſt oben ſchon einmal dieſes würdigen

Mannes erwähnt worden. Seiner Schriften ſind wenige und dieſe bloß Disputationen, Programmen, die er von Amtswegen ſchreiben mußte, und einige Vorreden. Aber die ungemeine und nutzbare Thätigkeit deſſelben in der Umformung und Verbeſſerung des preußiſchen Kirchen- und Schulenweſens beweiſen am ſtärkſten die bei den hieſigen Landeskollegien aufbewahrten Akten und dann, der herrliche Erfolg ſeiner Bemühungen, der noch fortdauert. Von ſeinen Einrichtungen, die König Friedrich Wilhelm I. nachdrücklich unterſtützte und König Friedrich II. in ihrem ganzen Umfange aufrecht zu erhalten befahl, dürfte auch nicht leicht irgend etwas abgeändert werden können, ohne Verſchlimmerung und Nachtheil herbeizuführen. Einige, obwohl bei weitem nicht ganz befriedigende, Nachrichten von dieſem ſehr intereſſanten Manne findet man in des Diak. Treſcho Briefen über d. n. Literatur 2 Th. S. 1—27. und in den Nachrichten vom Charakter rechtſchaffener Prediger. 1 B. S. 196 u. f. Kant wünſchte, wie Pf. Sommer, der ſchon oben genannt iſt, mir erzählte, nur noch kurze Zeit vor ſeiner Vollendung, daß er doch ſelbſt dieſem edlen, großen Manne noch ein ehrenvolles Denkmal errichten könnte, oder daß ihm dieſes von Andern, und ſeiner würdig errichtet würde. So war ihm auch das Andenken ſeines frühern Lehrers Heydenreich und dann der Univerſitätslehrer Knutzen und Teske immer ſehr heilig. — Eben ſo lebhaft erfreute er ſich aber auch ſeiner für die Welt nutzbar gewordnen und dabei — gegen ihn dankbaren Schüler. Freilich, ſolcher Art Beehrungen, als Abendmuſiken der Studirenden, Ueberreichung von Gedichten u. dergl. ſind, wich er wohl, ſo lang ich ihn kenne, recht gefliſſentlich aus. Eben ſo wenig galten bei ihm Zueignungsſchriften vor den ſchriftſtelleriſchen Produkten ſeiner ehemaligen Schüler, die bisweilen auch wirklich weiter nichts, als Schülerwerke (in einem andern Sinne) waren. Kant ſagte es wohl nie laut, daß dieſe durch die Anreihung ihrer Namen an den ſeinigen im Grunde nur — ſich ſelbſt und nicht ihn beehren wollten: aber willkommen waren ſie ihm nicht. Ich bin Bürge dafür, daß er die mehreſten ſolcher Dedikationen nicht einmal durchlas. Einſt war ich eben bei ihm, da ihm Marcus Herz eine Schrift über den Schwindel zuſchickte, vor der Kant's Name ſtand. Kaum hatte er den Titel angeſehen und dabei geäußert, daß er vom Schwindel frey ſey, als er dem Diener auch ſchon befahl, es zu ſeinen übrigen Büchern (er ſagte nie, in ſeine Bibliothek) zu tragen. Sicher hat er die Zueignungsſchrift nie geleſen, ob wohl er aus Herz'ens Briefe wußte, daß ſie da hinter dem Titelblatt ſtand. — Aber ſtille, ganz geräuſchloſe und eben deswegen um ſo herzlichere Erweiſe des Andenkens und der dankbaren Erinnerung ſolcher Männer, die ehedem ſeinen Lehrerſtuhl umgaben, waren ihm auch um ſo willkommener. Ich erinnre mich noch heute mit Vergnügen der herzlichen Rührung, mit welcher er die Briefe meines Freundes, des rechtſchaffnen Predigers **Lüdeke** bei der Petrikirche in Berlin, aus meinen Händen aufnahm, — mit welcher innigen Freundlichkeit er dann den dargereichten Brief höchſt vorſichtig, damit kein Wort durchs Einreiſſen etwa verloren ginge, eröfnete, — wie er mich dann bat, ihn ganz langſam vorzuleſen und welche warme Dankbezeugungen an Lüdeke, den er ſehr ſchätzte, er mir auftrug. Bei dem Mittagstiſche theilte er dann die Briefe meines Freundes, als Würze der Tiſchgeſpräche, höchſtvergnügt mit. Ein ausführliches Schreiben ſeines mit Recht von ihm ſehr geliebten **Kieſewetter's**, das ihm eingereicht ward, da er ſchon vom Mittagstiſche weg zu ſeinem Bette eilen mußte, war für Kant in dieſen finſtern Abendſtunden ſeines Lebens, noch ein erfreuender Sonnenſchein — und alle, die bei der Oefnung und Leſung deſſelben gegenwärtig waren, mußten ſich mit ihm freuen. Durch ſolcher Art dankbare Schüler (er hat deren gewiß viele Tauſende gehabt und hat ſie auch jetzt noch) ward er denn freilich wohl ganz hinreichend ſchadlos gehalten für ſo manche Undankbare, die, durch ihn freilich klüger, aber ohne ſeine Schuld nicht immer gutdenkend gemacht) von hier ausgingen und nun, auf K. Schultern ſtehend, der Welt ein weiter noch ſtrahlendes Licht anzünden zu können, ſich anmaaßten — und nun gewiß, da der Löwe durch den Tod niedergeſtreckt da liegt, um ihn her gaukeln und laut genug ſagen werden: „Wie war doch Kant ſo inkonſequent — um wie vieles ſehen wir, wir weiter, als er!“ — Doch genug hievon. Er fühlte, wenn er von Menſchen dieſer Art etwas hörte, die Unwürdigkeit dieſes Betragens, er ſchwieg aber gerne davon auch ſelbſt gegen die, welche, ganz unnöthig, ihm Notizen davon zutrugen. Nur ein einziges mal hab' ich ihn einige dieſer Menſchen, deren Namen nur dieſe Blätter beflecken würden, im Vorübergehen nennen und (dies auch mit vieler Milde) darüber klagen gehört.

Meine Zeichnungen bis hieher müßten doch ganz misgeglückt ſeyn, wenn nicht eine gewiſſe liebliche, wohlthuende Vorſtellung von K. einem jeden meiner etwannigen Leſer vorſchweben ſollte. Er war freilich, wie wir ſehen, ein, ſeinen Werth durchaus nicht verkennender, dem geraden Widerſpruche ausweichender, keine gefliſſentliche Vernachläßigung duldender, aber dabei ein äußerſt gutmüthiger, anſpruchsloſer Mann und hatte hundert Eigenſchaften, die Jeden, der ſich auf Menſchenwürde etwas verſteht, zur Anhänglichkeit an ihn bringen und die, in größern Kreiſen ihn unterhaltend, folglich geſucht von Allen und befriedigend für Alle machen mußten. Ich pflegte ihn oft einen — kindlichen — Mann zu nennen. Nur geſtern noch glitt mir das Wort Kindlichkeit in Beziehung auf ihn von der Zunge. „Recht, recht, rief mein vieljähriger Freund Scheffner, der unſern Weiſen gewiß genau kannte, mir zu, das Wort Kindlichkeit drückt den ganzen Kant aus.“ — Oder mit einem andern Worte alles zuſammen zu faſſen, Humanität, in dem vollen Sinn dieſes nun ſo häufig gebrauchten, von ihm ſelbſt aber (Critik der Urtheilskraft S. 258.) am richtigſten exegeſirten Worts, war es, was von K. in hohem Grade prädicirt werden konnte. Auf ſie, auf ſie führte ihn nicht nur ſeine natürlich gutmüthige Anlage, eine gewiſſe liebenswürdige Einfachheit, ſondern auch alle ſeine angenommenen Maximen und Handlungsprinzipe hin. Dieſer Humanität blieb er treu bis ans Ende. Darum hier unter uns wohl kein einziger Feind Kant's: — der Freunde hat er gewiß mehrere gehabt, als ſie je ein Mann in ſeinem Stande und in ſeinen Verhältniſſen hatte.

Aber nun die Maximen bei ſeinem Studiren! welche leiteten ihn denn hier, daß er der Gelehrte ward, der er geworden iſt? — Niemand wird wohl erwarten, daß von den Anlagen ſeines Kopfs, die ſich frühe ſchon entwickelten, geredet oder daß hier abgewogen werde, welche der Seelenkräfte, ob Gedächtniß oder Witz oder richtiges Beurtheilungsvermögen im größeren oder minderen Grade ihm eigen war. Ich denke, darüber dürfte wohl nur Eine Stimme ſeyn, daß K. von der Natur ſchon ausnehmend begünſtiget war, durch alle, die wir da nannten. Dieſes zeigen uns ſeine Schriften. Die Betrachtungen über die Krankheiten des Kopfs, die Beobachtungen über das Schöne und Erhabne wurden gleich beim erſten Erſcheinen als Produkte eines Mannes aufgenommen, dem Witz und muntre Laune ganz zu Gebote ſtand; ſeine philoſophiſchen Werke ſprechen von einer ſeltenen Stärke im Urtheilen; von ſeinem herrlichen Gedächtniſſe kann, außer dem, was die phyſiſche Geographie u. ſ. darüber zu Tage legt, auch dieſes ein Beweis ſeyn, daß er im ſpätern Alter noch die ehedem in ſeiner Jugend ſich eingeprägten Stellen aus klaſſiſchen Dichtern, Rednern u. ſ. w. ganz ohne Anſtoß herſagen oder, wenn andre ſie recitirten, die Auslaſſungen oder die verfehlten Worte gleich auf der Stelle berichtigen konnte. Welch eine unglaubliche Menge von, auch oft unwichtig ſcheinenden Anekdoten ihm jedesmal zur Aufheiterung eines freundſchaftlichen Zirkels zu Dienſte ſtanden, wiſſen alle, die an dieſem Theil nahmen. In ſeiner frühern Kindheit ſey er, das geſtand er ſelbſt zu, in manchen Dingen, die beſonders den Schulfleiß nicht afficirten, vergeßſam geweſen; — in ganz unbeträchtlichen oder von ihm für unbeträchtlich gehaltenen Dingen war er es auch wohl in höhern Jahren; — zuletzt machte er ſich Denk- und Erinnerungszettel. Nebenbei bemerk' ich, daß er den Studirenden frühe und anhaltende Gedächtniß-Uebungen ſehr angelegentlich empfahl und es beſonders denen, die Pädagogen werden wollten, zur Pflicht machte, hierüber beſonders bei ihren Zöglingen aufs ernſtlichſte zu halten. In ſeinen erſten Magiſterjahren empfahl er uns, die wir um ihn her ſaßen, den bis dahin etwa eingeſammelten wiſſenſchaftlichen Vorrath uns als zertheilt in verſchiedene Behältniſſe in unſerm Kopfe zu gedenken — und dann, bei der Leſung eines Buchs oder Journals, in welchem eine neue, uns bis dahin unbekannte Idee vorkäme, immer die Frage zur Hand zu haben: In welches Fach oder Behältniß gehört dies, das du nun eben lieſeſt, hin — wo bringſt du es hin? — Hiedurch würde das Geleſene oder Neugelernte ſich um deſto unauslöſchlicher eindrücken; wir würden, wenn uns auch die Idee ſelbſt in der Folge entfiele, doch immer uns zurufen: Hievon oder davon iſt etwas in dieſes oder jenes Behältniß reponirt — und bei einiger Anſtrengung würde es ſich alsdann wohl wieder ganz darſtellen. Er glaubte, daß ſolche Rubricirung des Neugelernten auch zu einem gehörigen Ordnen unſers Wiſſens viel beitrage. — Ich weiß nicht, ob ich dieſen Kantſchen Vorſchlag hier deutlich genug darſtelle, aber das iſt gewiß, daß das, was er darüber ſagte (und er wiederholte dieſen Vorſchlag oft), auf uns, ſeine damaligen Schüler, großen Eindruck machte und daß ſehr viele ihm die Schärfung und Treue ihres Gedächtniſſes durch Anwendung dieſes Mittels, noch jetzt und lebenslang verdanken. Eben ſo angele-

angelegentlich empfahl er uns auch, Miscellaneen nach den Wiſſenſchaften geordnet, anzulegen, um auch hiedurch der etwannigen Untreue des Gedächtniſſes zu Hülfe kommen zu können. Ueber den Nutzen, den ihm ſelbſt ſeine in dieſer Art frühe ſchon angelegte Sammlungen geſchafft hätten, ſprach er ſehr gern.

Von K. eigenen natürlichen Anlagen kein Wort weiter — aber die Tendenz nun, die er dieſen gab. In der frühern Jugend, in ſeinen Schuljahren war er den humaniſtiſchen Studien ausſchließlich ergeben. Darin eben hatte das Friedrichs-Kollegium damals an Heydenreich einen für jene Zeit ganz vorzüglichen Lehrer. — An den in der Logik und Mathematik von Siehr, Cucholovius u. ſ. in der Schule ertheilten Unterricht dachte K. in ſeinen mittlern Jahren nicht ohne Lachen. „Dieſe Herren,“ ſagte er einmal zu ſeinem ehemaligen Mitſchüler Cunde, „konnten wohl keinen Funken, der in uns zum Studium der Philoſophie oder Matheſe lag, zur Flamme bringen!“ — Ausblaſen, erſticken konnten ſie ihn wohl, — antwortete der ſehr ernſthafte Cunde. Mit Rhunken laſen dieſe beide, die ich hier eben nannte, auch außer den Schulſtunden die klaſſiſchen Autoren, und zwar in guten Ausgaben, zu deren Anſchaffung Rhunken, der der Bemitteltſte war, das Geld gab. Auch Kypke, der nachher die lateiniſche und die orientaliſchen Sprachen mit ausnehmendem Beifall auf unſrer Univerſität lehrte und ſich, wie er's auch ganz verdiente, einen berühmten Namen ſelbſt im Auslande machte, trat, jedoch ſelten, weil er in der ſonſtigen Denkart und Sitten nicht ganz zu jenen paſſete, zu dieſen Privatübungen auch hinzu. Kypke — ich ſegne heute noch ſein Andenken mit innigem Dank an ihn, hat mir mehreremale, da K. ſchon viel geſchrieben hatte, geſagt, daß man in der Schule nicht die mindeſte Ahnung gehabt hätte, auch wohl nicht hätte haben können, daß dieſer ſich je ins philoſophiſche Fach werfen würde. — Meine Leſer werden ſich aus Wyttenbachs Leben des

Rhunken erinnern, wie ſehr dieſer Letztere (man kann's ohne Lächeln unmöglich leſen) darüber geſeufzt und geklagt habe, daß K. aus den blühenden Gefilden der humaniſtiſchen Studien ſich in die dürren Steppen der Philoſophie geworfen und in Anſehung jener den Apoſtaten gemacht habe. Wer und was gab denn unſerm K. bald nach ſeinem Eintritte auf die Univerſität dieſe unerwartete Richtung? — Knutzen und Teske, deren oben ſchon mehrmals gedacht iſt, waren die Männer, die dieſes bewirkten. Ihre philoſophiſchen, phyſiſchen, mathematiſchen Vorleſungen, die wirklich vortreflich, für das Genie weckend und ſehr unterhaltend waren (an Tesken werden noch viele meiner Mitzuhörer dankvoll ſich erinnern), zogen K. ſehr an. Knutzen, ein weißer Prüfer der Köpfe, fand in ihm vortrefliche Anlagen, ermunterte ihn in Privatunterredungen — lieh ihm in der Folge beſonders Neutons Werke und, da K. Geſchmack daran fand, alles, was er aus ſeiner herrlichen, reichlich verſehenen Bibliothek irgend verlangte. So ward er zu dem Studium initiirt, in welchem er ſehr bald ſelbſt ſeine Lehrer übertraf. Knutzen erlebte es noch, daß der junge Baum, den er gepflanzt und zärtlich gewartet hatte, Früchte, die in Erſtaunen ſetzen mußten, trug: denn vier Jahre nach dem Eintritt auf die Univerſität fing unſer Vollendete ſchon an das Werk von der Schätzung der lebendigen Kräfte zu bearbeiten. Es würde gut ſeyn, zur Erläuterung deſſen, was ich hier ſagte, die Vorrede der benannten Schrift nachzuleſen. Von nun an lag Philoſophie, Mathematik, auch beſonders Aſtronomie, in welcher ſeine 1755 bereits vorgetragene Hypotheſen durch die ſpäter erfolgten Beobachtungen Herſchels beſtätiget wurden, ihm immer und lebenslang am Herzen. Die Chemie iſt ihm in den höhern Jahren nur erſt wichtig geworden, wie denn auch dieſes Studium damals Anhänger eifrigerer Art, als ehedem, und Verbreitung auf die übrigen Fächer des menſchlichen Wiſſens — (an unſerm Orte beſonders durch den vortreflichen und thätigen Medicinalrath D. Hagen) bekam. Außer den hier genannten Wiſſenſchaften ſetzte er wohl einen ganz vorzüglichen Werth auf Welt- und Menſchenkunde. Daher entſtanden ſeine fortdauernd fortgeſetzten und immer mit neuer Vorbereitung dazu wiederholten phyſiſch-geographiſchen und anthropologiſchen Vorleſungen. — Das Verhältniß der Staaten zu einander ward beſonders bei dem Eintritt der neuen Lage der Dinge in Frankreich ihm ein angelegentliches Studium. Seit dieſer Zeit ein Heishunger nach den Zeitungen an den gewöhnlichen Poſttagen und der Inhalt derſelben ſein angenehmſtes Tiſchgeſpräch. Vor allen Dingen war er immer auf Englands Benehmen, welche Nation er bis dahin immer mit Enthuſiasmus geprieſen hatte, beſonders auf Pitt's Miniſterialoperationen vorzüglich aufmerkſam. Dieſer Letztere ſchien ihm nicht ſowohl Freiheit und Kultur, als Sklaverei und Barbarei fördern zu wollen.

Dagegen einen ſehr geringen Werth nur

ſetzte K. auf Beredtſamkeit. Er ſchätzte Wohlredenheit und bedauerte es, dieſe eben ſo wenig, als den klaren, gleich faßlichen Ausdruck (den er auch in gelehrten Vorträgen eben nicht ſo ſehr nöthig hielt, damit dem Leſer doch auch etwas zu eigenem Nachdenken verbleibe) ſich in ſeinen Schriften ganz eigen machen zu können. Beredſamkeit war unſerm K. weiter nichts, als die Kunſt zu überreden, den Zuhörer zu beſchwatzen. Ein andermal nannte er ſie die Befliſſenheit, Andre zu täuſchen, zu überliſten, damit das, was doch keine überzeugende Beweisgründe ſind, wenigſtens dafür angeſehen werde. Bei jeder Gelegenheit kam er auf dieſe Aeußerung zurück. Der Geiſtliche, ſetzte er dann hinzu, ſoll Prediger, ſoll Lehrer ſeyn, der ſich auf Gründe ſtützt; aber nie muß er heilige Reden halten, welche Art von Benennung in ſeiner früheren Lebenszeit von Mosheim u. a. m. den Kanzelvorträgen — freilich unſchicklich genug! — gegeben zu werden pflegte. Doch ſprach er, wenn er Reden halten mußte, ſehr gut. Oben in der Skizze iſt bereits der lateiniſchen Rede bei ſeiner Magiſterpromotion erwähnt. — Freund war dagegen unſer K. von Sprachunterſuchungen, vom Etymologiſiren; war ein oft treffender, bisweilen aber auch ein ſehr verunglückter Deuter der Provinzialismen u. ſ. Vor wenigen Tagen fiel mir die meines Dafürhaltens gegründete Misbilligung der Allg. Jen. Lit. Zeit. (1804. Int. Bl. Num. 51. S. 407.) wegen der in der Anthropologie (S. 100.) vorkommenden Bemerkung über Ahnen und Ahnden ins Auge. Es ließe ſich ein Mehreres hierüber ſagen: allein, ſollt's nicht an Mikrologie grenzen? — Auch ächte Satyren der Aeltern und Neuern galten bei K. ſehr viel. Vom Erasmus von Rotterdam ſagte er mehrmals, daß deſſen Satyren der Welt mehr Gutes gebracht hätten, als die Speculationen der Metaphyſiker zuſammen genommen. Liscov (jetzt vielleicht den Mehreſten auch dem Namen nach ſchon unbekannt), der im vierten Jahrzehend des vorigen Säkuls lebte und mit dem halliſchen Profeſſor Philippi immer viel zu hadern hatte, war ihm immer noch mehr werth, als der ſpätere Rabener. Aus jenem hat er mir mehrmals lange Stellen mit ausnehmendem Wohlgefallen recitiret. Freilich — in den letztern Jahren ging ihm Lichtenberg noch weit über ſeinen geliebten Liscov. — Poeſie ſchätzte er ſehr hoch. Er ſelbſt machte nur kleine, ganz unbedeutende Verſuche darin, wenn ihm etwa zu den Gedächtnißſchriften der Univerſität auf verſtorbene Profeſſoren, z. B. Langhanſen, Kowalewski und andere einige Reihen abgefordert wurden. Außer den klaſſiſchen Dichtern des Alterthums (im hohen Alter ſchon lobte er mir einmal den Perſius, aus welchem er ganze Stellen herſagte, da ich ihm erzählte, daß ich auf einer Auction eine ſehr gute Ausgabe gekaufet hätte), war ihm Milton und Pope vorzüglich lieb. Das verlorne Paradies des Erſtern hielt er für wahre, ganz eigentliche Poeſie und ſetzte dabei unſern Klopſtock weit unter Milton. Aus Pope wählte er beſonders gerne Mottos zu ſeinen Schriften, z. B. zur Naturgeſchichte des Himmels. Jener ſchien ihm in Erfindung und Ausmahlung ſeiner Bilder; dieſer im Lehrgedicht unübertreflich. Youngs Nachtgedanken, die hier in den Jahren 1737 ꝛc. ſehr häufig geleſen wurden, konnte er keinen Geſchmack abgewinnen. Unter den deutſchen Dichtern befriedigte ihn Haller vorzüglich; er wußte ihn größtentheils auswendig. Späterhin las er gern einige der Meiſterwerke Wieland's. Nur von Herders Gedichten und auch von ſeinen proſaiſchen Schriften nahm er weiter keine Notiz, nachdem er deſſen Ideen zur Geſchichte der Menſchheit nicht hatte goutiren können. Wahrlich war hieran nicht die Herderſche Metacritik ſchuld, die K. nur, und dies auch ganz vorübergehend, durchgeblättert hat.

Freilich die Hauptlectüre waren bei ihm immer die Meiſterwerke, die in ſeinem Hauptſache, in Philoſophie und Mathematik erſchienen. Wie vieles hierin er ſchon bis zu ſeinem zwanzigſten Jahre geleſen, zeigt der Erſtling unter ſeinen ſchriftſtelleriſchen Produkten. In den Jahren, da ich zu ſeinen Schülern gehörte, waren ihm Hutcheſon und Hume, jener im Fache der Moral, dieſer in ſeinen tiefen philoſophiſchen Unterſuchungen ausnehmend werth. Durch Hume beſonders bekam ſeine Denkkraft einen ganz neuen Schwung. Er empfahl dieſe beiden Schriftſteller uns zum ſorgfältigſten Studium. Außerdem intereſſirten damals ſchon und immer gute Reiſebeſchreibungen unſern K. — Das J. J. Rouſſeau's Werke kannte er alle und deſſen Aemil hielt ihn bei ſeiner erſten Erſcheinung einige Tage von den gewöhnlichen Spatziergängen zurück. Was ſoll ich hier weitläufiger ſeyn? K. ließ nichts von dem, das zum Umfange des menſchlichen Wiſſens durch gute Schriftſteller beigetragen wird, ungekoſtet und ungeprüft. Er ward, da er, wie ſchon erwähnt iſt, keine Bibliothek ſammelte, mit Allem, was er leſen wollte, theils durch ſeine Freunde, theils und vornehmlich durch ſeine Verleger, hinreichend verſorgt.

Nur theologiſche Unterſuchungen, welcher Art ſie auch waren, beſonders diejenigen, die Exegeſe und Dogmatik betrafen, berührte er nie; — fand an Erneſti's theologiſchen Werken ſo wenig Geſchmack, als an deſſen Opusculis oratoriis, in denen er kein ächt Ciceroniſches Latein finden zu können, behauptete; wußte von den weiteren Forſchungen Semlers, Tellers u. a. und den Reſultaten derſelben ſehr wenig nur. Einſt fand er einen ſeiner Schüler im Buchladen, der ſich Jeruſalems Betrachtungen über die Religion kaufte; er erkundigte ſich, wer denn dieſer Jeruſalem wäre, ob er ſonſt etwas geſchrieben hätte und erwähnte dabei, daß er vor mehreren Jahren wohl Stapfers Grundlegung der Religion geleſen habe. — Wirklich reichte ſein Wiſſen in dieſem Fache nicht über die Zeit der bei dem D. Schultz in den J. 1742. 1743. angehörten dogmatiſchen Vorleſungen, in welcher auch jenes

Stapferſche Buch erſchien, hinaus. — Vielleicht findet mancher die ſichere Anekdote merkwürdig, daß K. ehe er die Religion innerhalb u. ſ. zum Abdruck gehen ließ, einen unſerer älteſten Katechismen „Grundlegung der chriſtlichen Lehre“ (ohngefähr aus den Jahren 1732. 1733.) ganz genau durchlas. Hieraus wird ſich die Sonderbarkeit mancher Behauptungen in dieſer Schrift und die darin hervorſtechende Neigung, ſeine Philoſopheme der in den benannten Jahren herrſchenden Terminologie und Exegeſe unterzulegen, ganz leicht erklären laſſen. — Nur einzig das Studium der Kirchengeſchichte zog ihn in den ſpätern Jahren ſehr an ſich. Des ehrwürdigen Planck dahin gehörige Werke befriedigten ihn ganz vorzüglich. Einſtmals trat ich in ſein Zimmer und, indem er ſich zu mir umwandte, ſagte er: „Nun, da leg' ich eben den ſiebenzehnten Band der Schröckhſchen Kirchengeſchichte weg.“ Auf meine Nachfrage, ob er ſich durch die ſiebenzehn Bände mit Behagen durchgebracht hätte, verſicherte er ganz ernſtlich, (und, was ſein Mund ausſprach, war zuverläßig) daß er Wort für Wort geleſen hätte. Von Spaldings Predigten hatte er einmal zufällig Notiz genommen und in den Vorleſungen hernach gerühmt, daß ſie viel Menſchenkenntniß enthielten. Noch ſpäterhin, etwa 7 oder 8 Jahre vor ſeinem Tode, ließ er ſich einmal Blairs Predigten geben und äußerte über das, was er darin geleſen, Zufriedenheit.

Für ſeine Lektüre, von der ich zeither ſprach, waren in ſeinem ſpätern Leben beſonders die Abendſtunden beſtimmt. Die Morgenſtunden gehörten den Vorleſungen und dem eignen Nachdenken und Aufſchreiben des Durchgedachten. Die Lektüre ſtand alſo nicht der Schriftſtellerei, und dieſe nicht jener entgegen. Eines hatte, ſo wie das Andre, ſeine angewieſene Stunden. — Er hat doch aber ſeit 50 Jahren beträchtlich viel geſchrieben: wie machte er dieſes bei ſeinen pünktlich gehaltenen Vorleſungen, bei ſeinem oft vorkommenden Außerhauſeſeyn zu Mittagsgeſellſchaften, bei ſeinen Spatziergängen und dem vielfältigen Anlaufe von Beſuchenden u. ſ. möglich? Theils gab er in ſeinen Schriften Vieles dem Publikum, das ſchon für ſeine Vorleſungen bearbeitet war; theils half ihm ſein frühes Eilen aus dem Bette, auch die Kürze der etwanigen Morgenbeſuche, indem Niemand den arbeitenden Mann, der jedoch alle ſehr freundlich aufnahm, lange unterbrechen wollte. Mit der ſo mühſamen und Zeitfreſſenden Korrektur ſeiner Druckſchriften durfte er ſich auch nicht beſchäftigen, da in ſeinen jüngern Jahren ſeine ihm ergebenen Schüler dieſe Bemühung gerne auf ſich nahmen, die ſpätern und größeren Werke aber alle ohne Ausnahme im Auslande gedruckt wurden.

Ueber Kant's Sinn für ſchöne Kunſt wäre — Ein Wort nur, hier vielleicht am rechten Orte. Er hat zum Theil ſelbſt ſchon in ſeiner Schrift über das Schöne und Erhabne und in den ſpätern Werken hierüber vor dem

Publikum ſein Herz ausgeſchüttet. — Muſik hielt er vor unſchuldige Sinnenluſt. Mich ſelbſt in meinem ſechszehnten Jahre und mehrere ſeiner damaligen Schüler ermahnte er ſehr herzlich, ſich ihr nicht hinzugeben, indem viele Zeit zur Erlernung und noch mehrere zur Uebung darin, um es zu einiger Fertigkeit zu bringen, immer zum Nachtheil andrer ernſthafteren Wiſſenſchaften erfordert würde. An Trauermuſiken fand er nun vollends kein Behagen. Er glaubte — und vielleicht mit Beiſtimmung mehrerer — daß, wenn man ſchon ſein Ohr dieſer Kunſt hingäbe, man wenigſtens dadurch, daß Aufheiterung und Frohſeyn uns zu Theil würde, belohnet werden müſſe. — Auf Gemälde und Kupferſtiche, auch von vorzüglicher Art ſchien er nie ſehr zu achten. Ich habe nie bemerkt, daß er irgendwo, auch wo man allgemein gelobte und bewunderte Sammlungen hievon in den Sälen und Zimmern vorfand, ſeine Blicke beſonders darauf gerichtet oder eine ſich irgend wodurch auszeichnende Werthſchätzung für die Hand des

Künſtlers gezeigt hätte. Außer J. J. Rouſſeaus Kupferſtiche, der in ſeinem Wohnzimmer war, befand ſich nichts von dieſer Art in ſeinem ganzen Hauſe — und gewiß war auch dieſes ein Geſchenk irgend eines Freundes, in Anſehung deſſen er die Aufbewahrung, als Pflicht, die im obläge, anſah *). Eine porcellänene Theetaſſe von vorzüglichem Werthe mit ſeinem Bilde gab er lange ſchon vor ſeiner Vollendung ſeinem treuen Hausfreunde, dem Diak. Waſianski. In frühern Jahren beſuchte er das Schauſpiel gerne; ſpäterhin gar nicht. — Daß von Tanz, Jagd oder dergl. hier wenig oder gar nichts zu ſagen iſt, wird man ſchon vermuthen: aber der Berührung dürfte es doch wohl werth ſeyn, daß unſer K. ſonſt ein Künſtlergenie ſehr ſchätzte. Da lebte un-

---

*) Scheffner verſichert, da ich ihm Obiges vorleſe, daß es ein Geſchenk Ruffmanns geweſen ſey — dieſes edlen herrlichen Mannes, an den alle ſeine Freunde auch noch mit Rührung und Sehnſucht denken.

unter uns — Collin, der die Fayancefabrik hatte und zuletzt Mäckler ward. Ohne je Unterricht erhalten zu haben, arbeitete er, aus Trieb für die Sache, unvergleichlich — und von ihm iſt die Paſte, worin Kant am beſten getroffen iſt und nach welcher Abramsſohn die oben ſchon erwähnte Medaille fertigte. Gegen dieſen Collin, der ſein ſonntäglicher Mitgeſellſchafter an Motherbys Tiſche war, bewies K. ungemeine Werthſchätzung und dachte oft daran, wie viel die Kunſt durch ſeinen frühen Tod verloren habe. Um ein Geſpräch an Kants Tiſche, auch in ſeinen letzten Lebensjahren recht lebhaft zu machen, bedurfte es weiter nichts, als an dieſen Collin oder den ſchon oben genannten Wobſer zu erinnern. Da raffte dann der ſchon abgeſtumpfte Weiſe noch jede übrige Kraft zuſammen, um ihr Lob zu ſprechen.

Aber ſeine Philoſophie und ſeine Belehrungen darüber in Vorleſungen und Schriften? — Ich würde es für Verſündigung an meiner, ohnehin ſehr beſchränkten, Zeit und an der Geduld des Leſers halten, von ſeiner Philoſophie hier ausführlich zu reden. Es könnte auch nichts überflüßiger ſeyn, als dieſes. Wir haben Schriften, die wenigſtens vorſpiegeln, den Geiſt der critiſchen Philoſophie ganz treu darzuſtellen, wir haben beſondre Wörterbücher darüber u. dergl. Für den Kenner würd' ich durchaus nichts Neues und für den Nichtkenner in dieſen Blättern nichts ſo Hinreichendes geben können, daß er dadurch auch nur oberflächliche Kenntniß in dieſem ihm bis dahin unbekannten Felde erlangte. Ich berühre folglich nur die Maxime, von der er bei ſeinen Bemühungen in dieſem Fache ſchon ſehr frühe ausging und der er nie untreu ward. Dieſe war — Nichts aufs Wort anzunehmen — auf keine Autorität, welche es auch ſey, zu achten — mit eigenen Augen zu ſehen und Alles zu prüfen bis auf den Grund. - Darüber hat er ſich ſelbſt in der ſchon oft erwähnten Vorrede zu ſeiner erſten im Publikum erſchienenen

Schrift erklärt, auch zugleich die Namen Newton, Leibnitz, Wolff, Bilfinger u. a. genannt, deren Ideen und Werke er der ſtrengſten Unterſuchung unterwerfen wollte. Er hat — ja Kant, ein vir propositi tenax, er hat ausgeführt, was vor funfzig Jahren ſchon ſein reger Vorſatz war, — er hat die ganze Maſſe des menſchlichen Wiſſens der Läuterung unterworfen; er hat die reine Form deſſelben von dem Stoffe befreit, der von außen her dazu gegeben wird; er hat den ganzen Umfang unſerer Geiſtesvermögen genau ausgemeſſen und ihm die gehörigen Grenzen geſteckt; er hat dem Dogmatismus, der auf mathematiſche Evidenz trotzen zu können glaubte, ſich entgegen geſtellt und nachgewieſen, daß alle zeitherigen metaphyſiſchen Syſteme nichts als Luftgebäude der grübelnden Vernunft ſind; er hat auf der andern Seite den kein Heil bringenden Skepticismus bis zum Siege bekämpft; er iſt dem Empiriker eben ſo, wie dem Rationaliſten in den Weg getreten und hat den Sektirer der

Einſeitigkeit und den Eklektiker der Willkührlichkeit wegen angeklagt; er hat aus Gründen, die ihm entſcheidend waren, das Wichtigſte für den Menſchen — Gott — Freiheit — Unſterblichkeit in das Gebiet der praktiſchen Vernunft gewieſen. Die Welt hat — und die Nachwelt empfängt ſeine Werke. Jene hat ſie gewogen und das Gold darin zum Theil ſchon in ihren Nutzen verwendet — es iſt keine einzige Wiſſenſchaft beinahe, die nicht bereits jetzt einigen Gewinn daraus für ſich gezogen hätte; — die Nachwelt wird dieſe Werke noch unpartheiiſcher würdigen. Freilich wird, — (es ging ja immer ſo, wie ein Jeder weiß, der auch nur einige Kenntniß von der Geſchichte des menſchlichen Denkens und Wiſſens hat) — die kritiſche Philoſophie bald wieder von einer andern, wenigſtens dem Namen nach, verdrängt werden: bis dahin wird ſich aber das Gute und Haltbare darin ſchon mit dem, was der Menſchheit im Ganzen nützlich iſt, ſo innig verflochten haben, daß an dem Verdrängen des Namens und deſſen, was nicht haltbar und nützlich war, auch nicht das Mindeſte gelegen iſt.

„Die Kantiſche Philoſophie verdrängt!" Für Viele, die außer dieſem Namen kein Heil irgendwo finden, wird dieſes ſchon viel zu viel geſagt ſeyn. Gewiß rufen dieſe mir entgegen: „Der Mann verſteht's nicht!" — Sollte mich dies wundern oder wohl gar kränken? Haben wir denn ſeit einer Reihe mehrerer Jahre nicht unaufhörlich gehört, daß die Anhänger dieſer Philoſophie ſich einander zuriefen: Du haſt Kant nicht recht verſtanden! Es ging ja das Lärmen über das Nichtverſtehen bis ins Unerträgliche. Ich halte mich für jeden dieſer Vorwürfe ſchon dadurch ganz hinreichend ſchadlos, daß K. ſelbſt die Anſichten, die ich in der vorſtehenden Skizze von ſeinen Schriften bis 1792 gab, nachdem er ſolche genau geleſen, (ſeine Hand hat in dieſem Theile des Mnſpts. nur ein Paar ganz unbedeutende Zeilen durchgeſtrichen) ganz gebilliget hat. So dürft' ich ihn denn doch wohl recht geleſen und auch recht verſtanden haben.

Während ſeines Lebens hat ſeine Philoſophie der Verehrer — und auch der Gegner viele gehabt. Wie benahm ſich K. gegen jene und dieſe? — Es iſt ganz zuverläßig, daß er außer den Erläuterungen, die ſein gelehrter Kollege, der Hofpr. Schultz, mit Aller Beifall herausgab, die wenigſten ſeiner Erklärer, Epitomatoren, Vertheidiger u. ſ. — und eben ſo wenig die Schriften ſeiner Gegner geleſen oder auch nur beachtet hat. Ob er den Gang ſeiner Ideen etwa nicht unterbrechen oder ſich das Misvergnügen erſparen wollte, wenn er ſich nicht recht exegeſirt oder ſchlecht angegriffen und eben ſo ſchlecht vertheidiget fand, weiß ich nicht. Hier iſt es einem Jeden bekannt, daß er von alle dem Weſen und Unweſen, das man mit der kritiſchen Philoſophie trieb, wenig und äußerſt ſelten ſprach. Nur zweimal ſuchte er gegen Angriffe, die ſeiner Meinung nach, aus dem Nichtkennenwollen ſeiner Philoſophie und aus dem Hange, gegen ihn einen vornehmen Ton anzunehmen, entſtanden waren, durch Gegenſchriften ſich zu ſchützen. Aber auch hiezu, ich weiß es ſicher, war er mehr durch Andre gereizt; zum Theil auch von Männern, deren Willen zu befolgen er für Pflicht hielt, dringend aufgefordert worden. Sein unpolemiſches Herz hätte es ihm wahrlich nicht eingegeben. — Da in Deutſchland die Epoche eintrat, in der man ſeine Spekulationen nicht für ſpekulativ genug erklärte und, über ihn hinaus (wie irgendwo nur vor kurzem geſagt ward) bis zur abſoluten Konſtruktion des gröbſten Unſinns und Myſticismus hinaufſtieg, war ſein Kopf nicht mehr in der Lage, an dem Wirrwarr den mindeſten Antheil nehmen zu können. Wohl ihm, daß er nicht weiter Antheil daran nehmen durfte! — Er konnte auch das lange projectirte Werk „Uebergang der Phyſik zur Metaphyſik“ welches der Schlußſtein ſeiner philoſophiſchen Arbeiten ſeyn ſollte, nicht beendigen; — gab die Koncepte ſeiner ehedem gehaltenen Vorleſungen und andere Handſchriften an Dr. Rink, Jeſche u. ſ. — antwortete denen, die ihn fragten, was man noch von gelehrten Arbeiten von ihm zu hoffen hätte: „Ach, was kann das ſeyn. Sarcinas colligere! daran kann ich jetzt nur noch denken!“ Wie oft hörten einſt an einem Mittage 1794 ſeine Freunde Hippel und Scheffner und ich mit ihnen, dieſes sarcinas colligere aus ſeinem Munde!

Als Lehrer der ihm zuſtrömenden Jünglinge auf unſrer Univerſität, was war da das hervorſtechendſte Prinzip, nach welchem Kant handelte? Hier kann ich mich auf mehrere Tauſende berufen. Kein anderes, als Pünktlichkeit und die gewiſſenhafteſte Treue. Daß um ſeiner Autorſchaft oder um Spazierreiſen oder andrer Zerſtreuungen willen, nie eine Vorleſungsſtunde verſäumt wurde, iſt oben ſchon geſagt. Außer den einmal beſtimmten akademiſchen Ferien ward nie das Lehren ausgeſetzt. Bis 1797 hielt er die öffentlichen Vorleſungen mit exemplariſcher Treue; die Privatkollegia hatte er ſchon 1793, weil die Kräfte zu erſchöpft waren, um ein Paar Stunden nach einander reden zu können, aufgegeben. Er verwies diejenigen, die noch immer bei ihm Unterricht nachſuchten an die Profeſſoren Pörſchke, Genſichen und M. Jeſche. Wie ſehr hatte K. durch vorherigen, unabläßigen Eifer es verdient, daß ihm dennoch ſein Gehalt bis ans Ende ungekürzt gelaſſen ward!

Ich hörete ihn im J. 1755 in ſeiner erſten Vorleſungsſtunde. Er wohnte damals in des Prof. Kypke Hauſe, auf der Neuſtadt und hatte hier einen geräumigen Hörſaal, der ſamt dem Vorhauſe und der Treppe mit einer beinahe unglaublichen Menge von Studirenden angefüllt war. Dieſes ſchien K. äußerſt verlegen zu machen. Er, ungewöhnt der Sache, verlor beinahe alle Faſſung, ſprach leiſer noch als gewöhnlich, korrigirte ſich ſelbſt oft: aber gerade dieſes gab unſerer Bewunderung des Mannes, für den wir nun einmal die Präſumtion der umfänglichſten Gelehrſamkeit hatten und der uns hier bloß ſehr beſcheiden, nicht furchtſam vorkam, nur einen deſto lebhafteren Schwung. In der nächſtfolgenden Stunde war es ſchon ganz anders. Sein Vortrag war, wie er's auch in der Folge blieb, nicht allein gründlich, ſondern auch freimüthig und angenehm. Das Kompendium, welches er etwa zum Grunde legte, befolgte er nie ſtrenge und nur in ſo ferne, daß er ſeine Belehrungen nach der Ordnung des Autors anreihete. Oft führete ihn die Fülle ſeiner Kenntniſſe auf Abſchweifungen, die aber doch immer ſehr intereſſant waren, von der Hauptſache. Wenn er bemerkte, daß er zu weit ausgewichen war, brach er geſchwind mit einem „Und ſo weiter" oder „Und ſo fortan" ab und kehrte zur Hauptſache zurück. Oft brachte er ein beſonderes handſchriftliches Heft außer dem Kompendium mit. In dieſem hatte er ſich Marginalien beigezeichnet. — Freilich war rege Aufmerkſamkeit bei ſeinen Vorträgen nöthig. Die manchem Gelehrten ganz eigene Gabe, die vorkommenden Begriffe und Sachen ganz ins Klare für Jeden zu ſetzen, ſie etwa durch Wiederholung in andern Ausdrücken auch dem verſäumtern und zerſtreutern Zuhörern doch faßlich zu machen, dieſen, nach dem jetzt in Gang gebrachten Ausdrucke, gleichſam zum Verſtehen zuzwingen, war K. freilich nicht eigen. Es mußte auf Alles, wie billig, genau gemerkt werden. — Dem Nachſchreiben war er nicht hold. Es ſtörte ihn, wenn er bemerkte, daß das Wichtigere oft übergangen und das Unwichtigere aufs Papier gebracht ward, ſo wie auch manche andre Kleinigkeit, z. E. eine auffallende Kleidungsart u. dergl. ihn ſtörete. „Sie werden, das wiederholte er ſeinen Schülern unablässig, bei mir nicht Philoſophie lernen, aber — philoſophiren; nicht Gedanken bloß zum Nachſprechen, ſondern denken. Aller Nachbeterei war er herzlich gram. Selten mögen Lehrer ſo oft und ſo ernſtlich dafür warnen, als Kant that. Dennoch hat er der

Nachbeter ſeiner Meinungen, ohne dieſe ſelbſt zu prüfen, vielleicht mehr gehabt, als irgend Einer: gewiß iſt *es*, daß er ſie nicht haben wollte. Selbſt denken — ſelbſt forſchen, — auf ſeinen eigenen Füßen ſtehen, — waren Ausdrücke, die unabläßig wieder vorkamen. Zweifel, die ihm zur Auflöſung vorgelegt wurden; Bitten um etwas nähere Auseinanderſetzungen nahm er in ſeinen jüngern Jahren ſehr freundlich an. Sonſt war ſeine Vorleſung — freyer Discours, mit Witz und Laune gewürzt. Oft Citaten und Hinweiſungen zu Schriften, die er eben geleſen hatte, bisweilen Anekdoten, die aber immer zur Sache gehörten. Nie habe ich eine Schlüpfrigkeit, durch die wohl mancher andrer Lehrer ſeinen Vortrag beleben will und gute, wohlgezogene Jünglinge aus ſeinem Hörſaal wegtreibt, in ſeinen Vorleſungen gehört. Dieſes bezeugen mir auch ſeine ſpäteren Schüler. Einer von dieſen, jetzt ein Mann, gegen den K. bis an ſein Ende ſehr freundſchaftlich dachte, lobte mir in dieſen Tagen nur noch, daß K. in ſeinen Lehrſtunden ſo höchſtſorgfältig Alles umgangen habe, was irgend der Jugend hätte nachtheilig werden können. Z. B. in der phyſiſchen Geographie mußte er freilich der aqua tofana erwähnen, aber er verſchwieg die Zubereitung und ſagte nachher bei Tiſche: „Es könnte doch irgend Einer einmal davon Gebrauch machen.“ Dagegen höreten wir oft väterliche Anmahnungen zum guten moraliſchen Sinn und Wandel, obwohl er ſonſt bei Jünglingen eine anſtändige Freiheit und manche Arten von Vergnügungen wohl begünſtigte. Treibhauszucht wollte er, wie aus ſeiner Anthropologie bekannt iſt, bei jungen Leuten nicht angewandt wiſſen. Oben iſt in der Skizze geſagt, was er in jüngern und ſpätern Jahren aus dem Umfange der Wiſſenſchaften vortrug. Das Zutrauen zu ſeinen Kenntniſſen und der Wunſch, von ihm Unterricht zu erhalten, ging in ſeinen erſten Magiſterjahren ſo weit, daß man glaubte, er könne und müſſe Alles, was man nur irgend zum

Gebiet der ſogenannten philoſophiſchen Fakultät rechnet, lehren. So baten ihn einige, beſonders Kurländiſche Studirende damals um ein äſthetiſches Kollegium und Uebungen in Wohlredenheit und im deutſchen Styl. Er hätte es gewiß vortreflich geleſen, aber es lag ihm zu weit aus ſeinem Wege; er übertrug es aus gutem Zutrauen mir und unter ſeiner Direktion ertheilte ich die beiden Winter 1759 und 1760 hindurch, einem Kreiſe von 15 bis 18 jungen Leuten, davon einige noch leben, Unterricht dieſer Art. Vierzig Jahre und drüber, war er ein durchaus verehrter Lehrer an unſerm Orte, deſſen Hörſaal man nie leer ſah. Viele kamen freilich nur, um ſagen zu können, daß ſie bei ihm gehört hätten. — In ſpätern Jahren gingen zu ſeinen Vorträgen auch bedeutende Geſchäftsmänner, Officiere und Andere, die ihre Kenntniſſe berichtigen und erweitern wollten. Er hielt ſich dadurch wohl nicht geehrter: es war ihm aber doch Freude, auch Mehreren nützlich zu werden. Fleißigen, jungen Leuten erlaubte er in frühern Jahren gerne den Zutritt; ward ihr Förderer und Viele, Viele danken ihm ihre jetzige zufriedene Lage. Bei den Prüfungen der Studirenden, wenn er Dekan und Rektor war, ſoll er vorzüglich auf Talent und Gewandtheit des Kopfs geſehen — und dann immer ſehr väterlich ermahnt haben, jenes ja durch anhaltenden Fleiß zu excoliren. — Seine Philoſophie, wenigſtens der Name derſelben kann, wie geſagt, verdrängt werden; der gute Eindruck aber, der durch ſeine Pünktlichkeit und Lehrertreue auf Tauſende gemacht iſt, wird nie verwiſcht werden; — hat ſchon viele, in den verſchiedenſten Aemtern und Lagen, zur Nachfolge K. aufgemuntert und — wird durch dieſe auch noch auf die künftigen Generationen wirken.

Von der Anlegung und Konſtruktion ſeiner gelehrten Werke vor ihrer Erſcheinung im Publikum, iſt nicht viel zu ſagen; ſie dürfte bei vielen andern Schriftſtellern ganz die nämliche ſeyn. Er machte ſich zuvor im Kopfe allgemeine Entwürfe; dann bearbeitete er dieſe ausführlicher; ſchrieb, was da oder dort noch einzuſchieben oder zur nähern Erläuterung anzubringen war, auf kleine Zettel, die er dann jener erſten flüchtig hingeworfenen Handſchrift blos beilegte. Nach einiger Zeit überarbeitete er das Ganze noch einmal und ſchrieb es dann ſauber und deutlich, wie er immer ſchrieb, für den Buchdrucker ab. Späterhin erſt bediente er ſich fremder Hände zum Abſchreiben. Ungerne bemerkte er in dieſen Abſchriften die etwannigen Abweichungen von ſeiner Orthographie. Hier nur noch der eigentliche Geburtsort des Entwurfs zu ſeiner Critik der reinen Vernunft! — Dieſer iſt unſer ſogenannte philoſophiſche Gang, auf dem Kant damals fleißig ſpazierte. Einſt, wie Pfarrer Sommer mir erzählt, wird er gefragt, wie ſich denn eigentlich die Idee in dieſem Werk entſponnen habe u. ſ. f. Und da gab K. die Erklärung, daß der Entwurf dazu dort hauptſächlich gemacht ſey, wo man bei dem herumwandelnden Philoſophen

eher

eher Erholung und Abſpannung von der Arbeit, als ſolche tiefe Spekulationen geahnet hätte. — Noch iſt es hier des Erwähnens und, wie ich glaube, für alle Schriftſteller des Nachahmens, werth, daß K. das zu edirende Werk nie ſtück- oder bogenweiſe dem Verleger gab, ſondern es ganz ausarbeitete, revidirte und ſo abdrukken ließ. Nur eine einzige Ausnahme iſt mir bekannt. Die Gedanken über die Erdbeben wurden Bogen für Bogen, wie dieſe beſchrieben waren, zur Druckerei geſchickt. Der Verleger wollt' es ſo, um eiligſt dem Publikum etwas über dieſen Gegenſtand zu geben, da die Verwüſtung Liſſabons noch das beinah alleinige Tagsgeſpräch war. Jeder ſieht leicht ein, daß Kant's Worte, nach jener Verfahrensart, weder in einem Theile zu ausführlich und im andern zu abgekürzt, noch auch in einem zu ungleichen Styl abgefaßt ſeyn, daß ſie vielmehr jedes in ſeiner Art als vollendete Werke, vor das Auge der Leſer kommen mußten. — Vielleicht giebts wenige Autoren, denen es um's

Dediciren ihrer Schriften ſo wenig zu thun war, als Kant'en. Er wollte ſich dadurch weder an irgend einen großen Mann andrängen, noch einen brillantnen Ring, wie es jetzt Mode wird darauf auszugehen, von einem Fürſten erſchmeicheln. Dem D. Bohlius, der in ſeiner Kindheit und Jugend, ihm und ſeinen Eltern wohl gethan hatte, widmete er die erſte ſeiner Schriften. Das geſchah aus reiner Dankbarkeit! Die allgemeine Naturgeſchichte u. ſ. hat freilich den Namen des großen Friedrichs an der Spitze. Dazu hatten K. ſeine Freunde gerathen. Er bedauerte es bisweilen, daß dieſe Zueignungsſchrift ſo wenig, als das Werk ſelbſt je in die Hände des Königs gekommen. Aber wirklich wußte er, weil er ſich zu wenig darum bekümmerte, auch nicht, wie man ſich in ſolchen Dingen eigentlich nehmen müßte. Der Verleger des Werks fallirte während des Abdruckes deſſelben; es kam nicht an den König, es kam — nicht einmal auf die Meſſe, weil das ganze Waarenlager des Verlegers Peterſens gerichtlich verſiegelt war. Späterhin ſetzte K. ſeinem Streite der Facultäten den Namen des Göttingſchen Conſ. R. Stäudlin vor, der eben um die Zeit wegen ſeines Werks über den Skepticismus ſich mit ihm in Korreſpondenz geſetzt hatte. Da gerade dieſe Kantſche Schrift ſo viele Galle über die Theologen und den geiſtlichen Stand ausſchüttet, ſo war es mir und vielen Andern ganz unerklärbar, warum der Mann, der ſonſt keine Dedikationen machte, hier gerade den Namen eines Theologen, den er ſonſt wirklich hochſchätzte, an die Spitze ſtellete.

Aber vielleicht war die Aufmerkſamkeit derer, denen Zufall oder Neugier dieſe meine unbedeutenden Blätter in die Hand bringt, darauf ſchon lange geſpannt, was ich über K. Meinungen und Benehmen gegen poſitive Religion, namentlich gegen das Chriſtenthum, zu ſagen haben würde. Es könnte wohl ſeyn, daß mancher ſich überredet, mich hier auf einer ſehr ſchlüpfrigen Stelle zu finden, die ich entweder ganz überhüpfen oder auf der ich mich mit allerhand Wendungen drehen müßte. — — Durchaus nicht! — K. war zuverläßig und wahrhaftig in jedem Worte; — er ſelbſt hat mich als Jüngling ſchon mit feyerlichem Ernſte belehret, auch zuverläßig und wahr und offen zu ſeyn, wie er's war und blieb. Und jetzt — hier, wo ich an meinem Schreibepulte ſitze und mir den lieben Todten, von dem ich auf dieſen Blättern ſprach, ganz vergegenwärtige; — hier, wo ſein Geiſt in gewiſſer Art mich umſchwebt; — jetzt, in meinem Greiſesalter und vielleicht nur ein Paar Spannen vom Grabe, zu dem er vorausging, entfernt — jetzt ſollt' ich ganz unnöthigerweiſe mich winden und drehen, ich, der ich durch dieſe Blätter weder eine gloriam durch die Anreihung meines Namens zu dem Namen Kant's, noch die gloriam eines Biographen ſuche, ſondern meine Papiere, von Mehrern aufgefordert, ganz anſpruchlos hingebe! Was gewänn' ich durch ſoldies Drehen und Winden? — was kann ich durch Offenheit verlieren? Mag immerhin ein Rezenſent, wenn er dieſes Paar Blätter ja des Erwähnens werth hält, ſagen: — „Der Verfaſſer gehört zu den Orthodoxen, zu den Unaufgeklärten, die kritiſche Philoſophie hat kein Licht in ſeinen Kopf gebracht, er hat nichts von liberalen Anſichten in der Theologie und Exegeſe (— was doch dieſes eigentlich mag ſagen ſollen — dies Reden von liberalen Anſichten!) — es belohnt ſich nicht, auf ihn zu hören u. ſ. f." — mag er's immerhin ſagen; ich las ja, wie Pagina zeigt, mir ſchon eine Rezenſion ſolcher Art ſelbſt vor. Wenn ſie nun wirklich ſo käme, ſchriftlich oder mündlich: ſo iſt der Reiz der Neuheit für mich ſchon weg.

Von Herzen wünſchte ich, daß K. die poſitive, namentlich die chriſtliche Religion nicht bloß als Staatsbedürfniß oder als eine ſit bildende Anſtalt um der Schwachen willen (was jetzt ſchon ſo viele, auch wohl auf der Kanzelihm nachſprechen) angeſehen, ſondern das Feſtſtehende, Beſſernde und Beglückende des Chriſtenthums ganz gekannt hätte; — daß ihm die Bibel nicht bloß ein ganz leidliches oder auch gutes Leitungsmittel der öffentlichen Volksunterweiſung in der Landesreligion, ſondern eine wahrhaft göttliche Anſtalt zum Beßten der Menſchheit und — beſonders die Urkunde des Chriſtenthums, die hinreichend dokumentirt iſt, ein heiliges, theures Buch geweſen wäre; — daß er dieſes Buch als Leitung des Schöpfers für die Menſchenvernunft, die, ganz ſich ſelbſt überlaſſen, immer geirret hat und irren wird bis ans Ende der Täge (obwohl jeder die ſeinige für die nicht irrende hält), dankbar anerkannt, und nicht für ein, einer ſelbſtbeliebigen Deutung, die er moraliſch nennt, bedürftiges Werklein erkläret hätte; — daß er Jeſus, nicht bloß für ein perſonificirtes Ideal der Vollkommenheit, ſondern für den hinlänglich beglaubigten Geſandten und Sohn Gottes, für den Heiland der Menſchheit laut und öffentlich beklariret hätte. Von Herzen wünſchte ich, daß das Gebet an Gott ihm nicht als Fetiſchmachen und als eine unwürdige Handlung, der man ſich, wenn man darüber betroffen würde, ſchämen müßte, vorgekommen wäre; — daß er über ſeiner Vorſichtigkeit, nicht in Myſticismus zu fallen, den ächt frommen Empfindungen ihren eigenthümlichen Werth gelaſſen hätte; — daß er dem öffentlichen Kultus, dem er ſonſt doch einigen Werth zugeſtand, deſſen liturgiſche Formulare, beſonders die öffentlichen Kirchengebete er in ſeiner Jugend mit Erſchütterung und Rührung und mit der feſten Ueberzeugung, kein Theolog unſrer Zeit dürfte Gebete von ſolcher herrlichen Art fertigen können, angehört zu haben, oft verſicherte, — daß er, ſag' ich, dem öffentlichen Kultus beigewohnt und an den ſegensvollen Stiftungen unſers Herrn Antheil genommen hätte. Von Herzen wünſchte ich, daß er für die Tauſende ſeiner Schüler, die in der langen Reihe von funfzig Jahren auf ihn hinſahen, in dieſem

Allen ein vorleuchtendes Beiſpiel geweſen wäre; — daß er alle die beglückenden Erfahrungen von den Segnungen des Evangeliums Jeſu, die jene Männer, die der Beifügung zu Kant's Namen doch wahrlich nicht unwerth ſind, Neuton, Leibnitz, Locke, Euler u. a. m. hatten, auch ſich zu eigen gemacht und dann auch Allen um ſich her zugerufen hätte: Kommet und erfahret es auch! — — Um wie viel mehr Gutes würde er gewirkt haben! Aber, dieſes nun bei Seite geſetzt, noch weit eifriger wünſchte ich, daß nicht heutiges Tages unbärtige Jünglinge, — loſe Schwätzer, die in hundert andern unbedeutenden Dingen nicht einmal wiſſen, was rechts oder links iſt, ſich auf Kant's Art, das Chriſtenthum anzuſehen und zu behandeln, berufen möchten; — daß alle Gleichgültigen oder Verächter des Evangeliums, welches Standes und in welchem Geſchäftskreiſe ſie ſeyn mögen, ſich fragen möchten: „Kennen wir denn auch das, was wir verachten? Haben wir's auch recht geprüfet?

Und warum prüfen wir es nicht?" — daß ſie außerdem auch noch die Fragen hinzufügen möchten: Sind wir in andern Dingen, außer der Nichtkenntniß und Nichtachtung des Chriſtenthums, Kant'en auch wohl auf irgend einige Art ähnlich — in pünktlicher Berufstreue? in Uneigennützigkeit? in ſtrenger Wahrheitsliebe? — Unſer Vollendete kam freilich zu dieſen herrlichen bürgerlichen und geſellſchaftlichen Tugenden, ohne die Anwendung der Motive des Chriſtenthums: aber dankte er dieſes nicht, wie wir oben laſen, den unauslöſchlich feſtbleibenden Eindrücken ſeiner frommen, ächtchriſtlichen Erziehung, auf die er immer und ſo gern in ſeinen Unterhaltungen auch in ſpätern Jahren noch zurückkam? verachtete er nicht ſtets alle, die bloß nachbeteten — auch ihm nachbeteten und nicht ſelbſt forſchten? — Möge dieſes Wort von allen Leſern recht beachtet werden! Wir, — ich, der ich ſchreibe und alle, die dieſes Blatt in dieſer Minute vor'm Auge haben, befinden uns ja jetzt an einer heiligen Stätte, am

Grabe eines Vollendeten; dem wir vielleicht bald nachgetragen werden — zur Gruft, aus der keine Wiederkehr in dieſes Leben iſt!

„Eine wahrhafte Predigt!“ ſagt vielleicht Mancher, der in vielen Jahren keine gehört hat, — und ich antworte: Nun gut — ſo hat man denn doch einmal Eine gehört! Müſſen wir, die wir Chriſtenthum lehren, doch auch oft genug die Prediger des Unglaubens, die witzig ſeyn wollenden Spötter, die Herolde der liberalen Anſichten hören, die von Beſeitigung der Bibel, von Aufklärung und von vielen andern Dingen ſprechen, davon ſie — nichts wiſſen.

Unſers K. Leben, der achtzig Jahre erreichte, endigte ſich nach langer Körpers- und Geiſtesſchwäche am 12 Februar 1804. — Man ſtrömte von allen Orten herbei zu ſeinem Leichnam und ſah den Ueberreſt des Weiſen an. Sein Geſicht war nicht merklich entſtellt, aber übrigens ein über alle Vorſtellung ausgedörrter, abgemergelter Körper. Seine Begräbnißfeyer iſt von — Böckel beſonders beſchrieben. Das Geläute aller Glocken unſrer Stadt verkündigte am 28 Februar die Beerdigung eines Mannes, über deſſen Verluſt, ſo lange man dieſen auch vorherſah, allgemein theilnehmende Trauer war. Man trug ihn aus ſeinem Hauſe zur Dom- und Univerſitätskirche hin. Sein Sarg ward getragen und umgeben von Studirenden, und dieſe waren durchdrungen von tiefer Achtung, gleich guten Söhnen, die einen lieben, guten Vater entſeelt vor ihrem Auge haben. Kein Einziger von allen dieſen hatte ſeine Vorleſungen gehört, aber ſie waren doch Schüler von Kant's Schülern. Aus allen Ständen vom Gouverneur an bis zum Niedrigſten war das Gefolge. In der Kirche eine Trauerbühne, auf der K. Sarg und ſeine Büſte ſtand: — dann Muſik, ein Paar Reden und, nachdem jenes Alles in reſpectuöſer Stille angeſehen und angehört war, die Einſenkung des Leichnams in dem neben der Domkirche befindlichen Profeſſorgewölbe. — Die Kollegen Kant's beſorgten auf den Tag, der ſeinem Geburtstage folgte (dieſer traf gerade Sonntags ein) am 23 April einen Gedächtnißakt, desgleichen ſich ſonſt nicht in den Jahrbüchern unſrer Univerſität findet. Seine Büſte, von Hagemann, Schadows Schüler, gearbeitet, ſtand da an dem obern Theile des Hörſaals vor der Katheder. Nach einer vorhergegangenen Trauermuſik ſprach der ordentliche Redner der Akademie — Wald von und über Kant, ganz der Würde dieſes Namens angemeſſen. Hat dieſe Feyerlichkeit gleich vor dem Richterſtuhle der Zeitung für die elegante Welt oder vielmehr vor den Augen eines unberufenen Einſenders von hier aus, nicht eben Beifall gefunden: genug, ſie ſchien den Kollegen Kant's, Pflicht zu ſeyn und war für ſie, für die Studirenden und hundert Andre, die hinzuſtrömten, rührend. Von der Verſteigerung ſeines Nachlaſſes, bei der das Mehreſte weit über den Werth bezahlt ward; von dem Verkaufe der

Wohnung Kant's, in der nun nicht mehr philoſophiſche Ruhe herrſcht und dergl. haben öffentliche Blätter ganz hinlänglich und vielleicht ſchon zu — oft und zu viel geredet.

Möchten doch die zahlreichen Schüler und Leſer und Freunde, die Kant hatte, nie die Verehrung für ihn, den humanſten und beſcheidenſten aller Philoſophen, — übertreiben! Möchten doch die wahren, ganz unſtrittigen Verdienſte, die K. um ſein Vaterland und die Menſchheit überhaupt hatte, immer mit Dank an die Vorſehung, die uns durch Ihn ſo mancherlei Gutes gab, erkannt werden!

Beilagen.

I — VIII.

I.

Raiſonnement über einen ſchwärmeriſchen Abentheurer.

Oben, Num. 27. im Kantſchen Schriftenverzeichniß, ward dieſer Kleinigkeit gedacht. Keiner der Sammler oder Nachdrucker der frühern Kantſchen Erzeugniſſe hat dieſes Zeitungsinſerat ausgeſpäht. Hier zuerſt eine Relation aus der Feder *Hamanns*, deſſen Name denen, die ihn kannten und leſen, immer ſehr werth bleiben wird. „Es ward, ſchreibt dieſer am Anfange des J. 1764. aus dem ſogenannten Baumwalde im Amte Alexen, ein Abentheurer, ohngefähr 50 Jahre alt — ein neuer Diogenes und ein Schauſtück der menſchlichen Natur nach Königsberg gebracht. Er ſuchte das Lächerliche und Unanſtändige ſeiner Lebensart mit einigen Feigenblättern aus der Bibel zu bemänteln. Dieſerwegen und, weil er bis dahin außer einem kleinen 8 jährigen Knaben, eine Heerde von 14 Kühen, 20 Schaafen und 46 Ziegen umherführte, erhielt er hier den Namen eines Ziegenpropheten von der ihn angaffenden Menge. Außer der Zierde eines langen Barts, wieß er ſich, in rauche Thierhäute gekleidet, die er um den nackten Körper umſchlug, — ohne Unterſchied der Jahreszeiten barfuß und mit unbedecktem Haupte. Eben ſo der Junge. Ein Paar Kühe dienten ihm zu ſeinem Angeſpann, von der Milch der Schaafe, wozu bisweilen Butter und Honig kam, nährten ſich beide. Nur an hohen Feſttagen erlaubte er ſich, das Fleiſch ſeiner Heerde zu koſten, welches er in Honig ſottete. Er genoß davon nichts, als die rechte Schulter und Bruſt, das übrige verſchenkte er oder verbrannte es nach 3 Tagen zu Aſche. An der Verwandelung dieſer menſchlichen

Geſtalt war eine vor 7 Jahren erfahrne Krankheit ſchuld, die in Unverdaulichkeit und Magenkrämpfen beſtand. Nach einem zwanzigtägigen Faſten wollte er Jeſum mehrere male geſehen haben. Er hatte ihm das Gelübde einer ſiebenjährigen Wählfahrt gethan, an welcher nun nur noch zwei Jahre fehlten. Da man ihn bei Aleren im Walde antraf, hatte er bereits den größten Theil ſeiner Heerde verloren. Er kam mit ſeinem Buben und mit der Bibel in der Hand an, aus welcher er jedem, der ihm etwa Fragen vorlegte, bald einen paſſenden, oft aber auch ganz unpaſſenden Spruch citirte u. ſ. f. Jeder ging hin und betrachtete den Abentheurer und ſeinen Buben. Auch K. der ſein Gutachten über die ſonderbare Erſcheinung zu geben, von Mehrern aufgefordert ward, ging hin und machte folgendes Raiſonnement bekannt:

Bei dem Anſchauen und Anhören des begeiſterten Faunus und ſeines Buben iſt für ſolche Augen, welche die rohe Natur gerne ausſpähen, die unter der Zucht der Menſchen gemeiniglich

niglich ſehr unkenntlich wird, das Merkwürdigſte — der kleine Wilde, der in den Wäldern aufgewachſen, allen Beſchwerlichkeiten der Witterung mit fröhlicher Munterkeit Trotz zu bieten gelernet hat, in ſeinem Geſichte keine gemeine Freimüthigkeit zeiget und von der blöden Verlegenheit nichts an ſich hat, die eine Wirkung der Knechtſchaft oder der erzwungenen Achtſamkeiten in der feinern Erziehung wird und, kurz zu ſagen (wenn man dasjenige wegnimmt, was einige Menſchen ſchon an ihm verderbt haben, die ihn lehren Geld fordern und naſchen), ein vollkommnes Kind in demjenigen Verſtande zu ſeyn ſcheint, wie es ein Experimentalmoraliſt wünſchen kann, der ſo billig wäre, nicht eher die Sätze des Herrn Rouſſeau den ſchönen Hirngeſpinſten beizuzählen, als bis er ſie geprüfet hätte. Zum wenigſten dürfte dieſe Bewunderung, zu welcher nicht alle Zuſchauer fähig ſind, weniger zu belachen ſeyn, als diejenige, darin jenes berufene ſchleſiſche Kind mit dem goldnen Zahn viele deutſche Gelehrte verſetzt hat, ehe ſie durch einen Goldſchmidt der Mühe überhoben wurden, mit der Erklärung dieſes Wunders ſich länger zu ermüden.“

Es wäre zu wünſchen, daß hierauf damals mehr gemerket und daß unter den Augen K. Beobachtungen dieſes Knaben, dergleichen ſelten vorkommt, angeſtellet worden wären. Aber man ließ den Abentheurer, der zu der Schriſt: Ueber die Krankheiten des Kopfs, die erſte Veranlaſſung war, ſamt dem jungen Wilden über die Grenzen bringen. Es iſt von beiden weiter nichts zu hören geweſen.

II.

Wie dachte Kant über Swedenborg im Jahre 1758?

Wie er *späterhin* über ihn dachte, zeigen die Träume eines Geiſterſehers u. ſ. Die vorſtehende Frage beantwortet folgender Brief, den ich aus der Originalhandſchrift mittheile. Er ward an die Fräulein Charlotte von Knobloch, nun verwittw. Obriſtlieut. von Klingſporn, jetzt eine ehrenvolle Matrone, wie ſie damals eine, von unſerm Kant ausnehmend geſchätzte junge Dame voll Wißbegierde war, geſchrieben. Zugleich ein Beweis, wie gewandt ſich K. in Briefen dieſer Art zu erklären wußte.

Ich würde mich der Ehre und des Vergnügens nicht ſo lange beraubt haben, dem Befehl einer Dame, die die Zierde ihres Geſchlechts iſt, durch die Abſtattung des erforderten Berichts nachzukommen, wenn ichs nicht vor nöthig erachtet hätte, zuvor eine vollſtändigere Erkundigung in dieſer Sache einzuziehen. Der Inhalt der Erzählung, zu der ich mich anſchicke, iſt von ganz anderer Art, als diejenigen gewöhnlich ſeyn müſſen, denen es erlaubt ſeyn ſoll, mit allen Grazien umgeben, in die Zimmer der Schönen einzudringen. Ich würde es auch zu verantworten haben, wenn bei Durchleſung derſelben irgend feyerlicher Ernſt einen Augenblick die Miene der Fröhlichkeit auslöſchen ſollte, womit zufriedene Unſchuld die ganze Schöpfung anzublicken berechtiget iſt, wenn ich nicht verſichert wäre, daß, obgleich dergleichen Bilder einerſeits denjenigen Schauder rege machen, der eine Wiederholung alter Erziehungseindrücke iſt, dennoch die erleuchtete Dame, die dieſes lieſet, die Annehmlichkeit nicht vermiſſen werde, die eine richtige Anwendung dieſer Vorſtellung liefern kann.

Erlauben Sie mir, gnädiges Fräulein, daß ich mein Verfahren in dieſer Sache rechtfertige, da es ſcheinen könnte, daß ein gemeiner Wahn mich etwa möchte vorbereitet haben, die dahin einſchlagenden Erzählungen aufzuſuchen und ohne ſorgfältige Prüfung gerne anzunehmen.

Ich weiß nicht, ob jemand an mir eine Spur von einer zum Wunderbaren geneigten Gemüthsart oder von einer Schwäche, die leicht zum Glauben bewogen wird, ſollte jemals haben wahrnehmen können. So viel iſt gewiß, daß ungeachtet aller Geſchichten von Erſcheinungen und Handlungen des Geiſterreichs, davon mir eine große Menge der wahrſcheinlichſten bekannt iſt, ich doch jederzeit der Regel der geſunden Vernunft am gemäßeſten zu ſeyn erachtet habe, ſich auf die verneinende Seite zu lenken; nicht als ob ich vermeinet, die Unmöglichkeit davon eingeſehen zu haben, (denn, wie wenig iſt uns doch von der Natur eines Geiſtes bekannt?) ſondern, weil ſie insgeſamt nicht genugſam bewieſen ſind; übrigens auch, was die Unbegreiflichkeit dieſer Art Erſcheinungen, imgleichen ihre Unnützlichkeit anlangt, der Schwierigkeiten ſo viele ſind, dagegen aber des entdeckten Betruges und auch der Leichtigkeit betrogen zu werden, ſo mancherlei, daß ich, der ich mir überhaupt nicht gerne Ungelegenheit mache, nicht vor rathſam hielt, mir deswegen auf Kirchhöfen oder in einer Finſterniß bange werden zu laſſen. Dieſes iſt die Stellung, in welcher ſich mein Gemüth von langer Zeit her befand, bis die Geſchichte des Herrn Swedenborg mir bekannt gemacht wurde.

Dieſe Nachricht hatte ich durch einen Däniſchen Officier, der mein Freund und ehemaliger Zuhörer war, welcher an der Tafel des Oeſterreichſchen Geſandten Dietrichſtein in Kopenhagen den Brief, den dieſer Herr zu derſelben Zeit von dem Baron von Lützow, Meklenburgſchem Geſandten in Stockholm, bekam, ſelbſt nebſt andern Gäſten geleſen hatte, wo gedachter von Lützow ihm meldet, daß er in Geſellſchaft des Holländiſchen Geſandten bei der Königin von Schweden der ſonderbaren Geſchichte, die Ihnen, gnäd. Fr. vom Hrn. v. Swedenborg ſchon bekannt ſeyn wird, ſelbſt beigewohnet habe. Die Glaubwürdigkeit einer ſolchen Nachricht machte mich ſtutzig. Denn, man kann es ſchwerlich annehmen, daß ein Geſandter an einen andern Geſandten eine Nachricht zum öffentlichen Gebrauch überſchreiben ſollte, welche von der Königin des Hofes, wo er ſich befindet, etwas melden ſollte, welches unwahr wäre und wobei er doch, nebſt einer anſehnlichen Geſellſchaft zugegen wollte geweſen ſeyn. Um nun das Vorurtheil von Erſcheinungen und Geſichtern nicht durch ein neues Vorurtheil blindlings zu verwerfen, fand ich es vernünftig, mich nach dieſer Geſchichte näher zu erkundigen. Ich ſchrieb an gedachten Officier nach Kopenhagen und gab ihm allerlei Erkundigungen auf. Er antwortete, daß er nochmals deßfalls den Grafen von Dietrichſtein geſprochen hätte, daß die Sache ſich wirklich ſo verhielte, daß der Profeſſor Schlegel ihm bezeuget habe, es wäre gar nicht daran zu zweifeln. Er rieth mir, weil er damals zur Armee unter dem General St. Germain abging, an den von Swedenborg ſelbſt zu ſchreiben, um nähere Umſtände davon zu erfahren. Ich ſchrieb demnach an dieſen ſeltſamen Mann und der Brief wurde ihm von einem engliſchen Kaufmanne in Stockholm eingehändiget. Man berichtete hieher, der Herr v. Swed. habe den Brief geneigt aufgenommen und verſprochen, ihn zu beantworten. Allein dieſe Antwort blieb aus. Mittlerweile machte ich Bekanntſchaft mit einem feinen Manne, einem Engländer, der ſich verwichenen Sommer hier aufhielt, welchem ich, Kraft der Freundſchaft, die wir zuſammen aufgerichtet hatten, auftrug, bei ſeiner Reiſe nach Stockholm genauere Kundſchaft wegen der Wundergabe des Hrn. v. Swed. einzuziehen. Laut ſeinem erſten Berichte verhielt es ſich mit der ſchon erwähnten Hiſtorie nach der Ausſage der angeſehenſten Leute in Stockholm genau ſo, wie ich es Ihnen ſonſt erzählt habe. Er hatte damals den Hrn. v. Swedenborg nicht geſprochen, hoffete aber ihn zu ſprechen, wie wohl es ihm ſchwer ankam, ſich zu überreden, daß dasjenige alles richtig ſeyn ſollte, was die vernünftigſten Perſonen dieſer Stadt von ſeinem geheimen Umgange mit der unſichtbaren Geiſterwelt erzählen. Seine folgenden Briefe aber lauten ganz anders. Er hat den Hrn. v. Swed. nicht allein geſprochen, ſondern auch in ſeinem Hauſe beſucht und iſt in der äußerſten Verwunderung über die ganze ſo ſeltſame Sache. Swedenborg iſt ein vernünftiger, gefälliger und offenherziger Mann; er iſt ein Gelehrter und mein mehr erwähnter Freund hat mir verſprochen, einige von ſeinen Schriften mir in Kurzem zu überſchicken. Er ſagte dieſem ohne Zurückhaltung, daß Gott ihm die ſonderbare Eigenſchaft gegeben habe, mit den abgeſchiedenen Seelen nach ſeinem Belieben umzugehen. Er berief ſich auf ganz notoriſche

Beweisthümer. Als er an meinen Brief erinnert wurde, antwortete er, er habe ihn wohl aufgenommen und würde ihn ſchon beantwortet haben, wenn er ſich nicht vorgeſetzt hätte, dieſe ganze ſonderbare Sache vor den Augen der Welt öffentlich bekannt zu machen. Er würde im May dieſes Jahres nach London gehen, wo er ſein Buch herausgeben würde, darin auch die Beantwortung meines Briefes nach allen Artikeln ſollte anzutreffen ſeyn.

Um Ihnen, gnäd. Fräul. ein Paar Beweisthümer zu geben, wo das Ganze noch lebende Publikum Zeuge iſt und der Mann, welcher es mir berichtet, es unmittelbar an Stelle und Ort hat unterſuchen können, ſo belieben Sie nur folgende zwei Begebenheiten zu vernehmen.

Madame Harteville, die Wittwe des Holländiſchen Envoyer in Stockholm, wurde einige Zeit nach dem Tode ihres Mannes von dem Goldſchmidt Croon um die Bezahlung des Silberſervices gemahnt, welches ihr Gemahl bei ihm hatte machen laſſen. Die Wittwe war zwar überzeugt, daß ihr verſtorbener Gemahl viel zu genau und ordentlich geweſen war, als daß er dieſe Schuld nicht ſollte bezahlt haben, allein ſie konnte keine Quittung aufweiſen. In dieſer Bekümmerniß und weil der Werth anſehnlich war, bat ſie den Hrn. v. Swedenborg zu ſich. Nach einigen Entſchuldigungen trug ſie ihm vor, daß, wenn er die außerordentliche Gabe hätte, wie alle Menſchen ſagten, mit den abgeſchiedenen Seelen zu reden, er die Gütigkeit haben möchte, bei ihrem Manne Erkundigungen einzuziehen, wie es mit der Forderung wegen des Silberſervices ſtünde. Swed. war gar nicht ſchwierig, ihr in dieſem Erſuchen zu willfahren.. Drei Tage hernach hatte die gedachte Dame eine Geſellſchaft bei ſich zum Caffee. Hr. v. Swed. kam hin und gab ihr mit ſeiner kaltblütigen Art Nachricht, daß er ihren Mann geſprochen habe. Die Schuld war ſieben Monate vor ſeinem Tode bezahlt worden und die Quittung ſey in einem

Schranke, der ſich im obern Zimmer befände. Die Dame erwiederte, daß dieſer Schrank ganz ausgeräumet ſey und daß man unter allen Papieren dieſe Quittung nicht gefunden hätte. Swedenborg ſagte, ihr Gemahl hätte ihm beſchrieben, daß, wenn man an der linken Seite eine Schublade herauszöge, ein Brett zum Vorſchein käme, welches weggeſchoben werden müßte, da ſich dann eine verborgene Schublade finden würde, worin ſeine geheim gehaltene holländiſche Correſpondenz verwahrt wäre und auch die Quittung anzutreffen ſey. Auf dieſe Anzeige begab ſich die Dame in Begleitung der ganzen Geſellſchaft in das obere Zimmer. Man eröfnet den Schrank, man verfuhr ganz nach der Beſchreibung und fand die Schublade, von der ſie nichts gewußt hatte und die angezeigten Papiere darinnen, zum größten Erſtaunen aller, die gegenwärtig waren.

Die folgende Begebenheit aber ſcheint mir unter allen die größte Beweiskraft zu haben und benimmt wirklich allem erdenklichen Zweiſel die Ausflucht. Es war im Jahre 1756, als Hr. v. Swed. gegen Ende des Septembermonats am Sonnabend um 4 Uhr Nachmittags aus England ankommend, zu Gothenburg ans Land ſtieg. Herr William Caſtel bat ihn zu ſich und zugleich eine Geſellſchaft von funfzehn Perſonen. Des Abends um 6 Uhr war Hr. v. Swed. herausgegangen und kam entfärbt und beſtürzt ins Geſellſchaftszimmer zurück. Er ſagte, es ſey eben jetzt ein gefährlicher Brand in Stockholm am Südermalm (Gothenburg liegt von Stockholm über 50 Meilen weit ab) und das Feuer griff ſehr um ſich. Er war unruhig und ging oft heraus. Er ſagte, daß das Haus einer ſeiner Freunde, den er nannte, ſchon in der Aſche läge und ſein eigenes Haus in Gefahr ſey. Um 8 Uhr, nachdem er wieder herausgegangen war, ſagte er freudig: Gottlob, der Brand iſt gelöſchet, die dritte Thüre von meinem Hauſe! — Dieſe Nachricht brachte die ganze Stadt und beſonders die Geſellſchaft in ſtarke Bewegung und man gab noch denſelben Abend dem Gouverneur davon Nachricht. Sonntags des Morgens ward Swed. zum Gouverneur gerufen. Dieſer befrug ihn um die Sache. Swed. beſchrieb den Brand genau, wie er angefangen, wie er aufgehört hätte und die Zeit ſeiner Dauer. Deſſelben Tages lief die Nachricht durch die ganze Stadt, wo es nun, weil der Gouverneur darauf geachtet hatte, eine noch ſtärkere Bewegung verurſachte, da viele wegen ihrer Freunde oder wegen ihrer Güter in Beſorgniß waren. Am Montage Abends kam eine Eſtafette, die von der Kaufmannſchaft in Stockholm während des Brandes abgeſchickt war, in Gothenburg an. In den Briefen ward der Brand ganz auf die erzählte Art beſchrieben. Dienſtags Morgens kam ein königlicher Courier an den Gouverneur mit dem Berichte von dem Brande, vom Verluſte, den er verurſachet und den Häuſern, die er betroffen, an; nicht im mindeſten von der Nachricht unterſchieden, die Swed. zur ſelbigen Zeit gegeben hatte, denn der Brand war um 8 Uhr gelöſchet worden.

Was kann man wider die Glaubwürdigkeit dieſer Begebenheit anführen? Der Freund, der mir dieſes ſchreibt, hat alles das nicht allein in Stockholm, ſondern vor ungefähr 2 Monaten in Gothenburg ſelbſt unterſucht, wo er die anſehnlichſten Häuſer ſehr wohl kennt und wo er ſich von einer ganzen Stadt, in der ſeit der kurzen Zeit von 1756 doch die meiſten Augenzeugen noch leben, hat vollſtändig belehren können. Er hat mir zugleich einigen Bericht von der Art gegeben, wie nach der Ausſage des Herrn von Swedenborg dieſe ſeine Gemeinſchaft mit andern Geiſtern zugehe, imgleichen ſeine Ideen, die er vom Zuſtande abgeſchiedener Seelen giebt. Dieſes Portrait iſt ſeltſam: aber es gebricht mir die Zeit, davon einige Beſchreibung zu geben. Wie ſehr wünſche ich, daß ich dieſen ſonderbaren Mann ſelbſt hätte fragen können: denn mein Freund iſt der Methoden nicht ſo wohl kundig, dasjenige abzufragen, was in einer ſolchen Sache das meiſte Licht geben kann. Ich warte mit Sehnſucht auf das Buch, das Swedenborg in London herausgeben will. Es ſind alle Anſtalten gemacht, daß ich es ſo bald bekomme, als es die Preſſe verlaſſen haben wird.

So viel iſt desjenigen, was ich vorjetzt zur Befriedigung Ihrer edlen Wißbegierde melden kann. Ich weiß nicht, gnädiges Fräulein! ob Sie das Urtheil zu wiſſen verlangen möchten, was ich mich unterfangen dürfte, über dieſe ſchlüpfrige Sache zu fällen. Viel größere Talente, als der kleine Grad, der mir zu Theil geworden, werden hierüber wenig Zuverläßiges ausmachen können. Allein von welcher Bedeutung mein Urtheil auch ſey, ſo wird Ihr Befehl mich verbinden, daſſelbe, daferne Sie noch lange auf dem Lande verharren und ich mich nicht mündlich darüber erklären könnte, ſchriftlich mitzutheilen. Ich beſorge die Erlaubniß, an Sie zu ſchreiben, ſchon gemißbraucht zu haben, indem ich Sie mit einer eilfertigen

und

und ungeſchickten Feder wirklich ſchon viel zu lange unterhielt. Ich bin mit der tiefſten Verehrung ꝛc.

Königsb. 10 Auguſt. 1758.

J. Kant.

III.

Ueber Schwärmerei und die Mittel dagegen.

Ich ſchrieb 1790 „Caglioſtro, einer der merkwürdigſten Abentheurer unſers Jahrzehends; ſeine Geſchichte, nebſt Raiſonnement über ihn und den ſchwärmeriſchen Unfug unſrer Zeit überhaupt.“ Während der Zeit, da ich dieſe Schrift, die jetzt ganz vergriffen iſt, bearbeitete, bat ich K. um ſein Raiſonnement über das obenſtehende Thema, mit der Anzeige, daß ichs meinen Blättern wollte beidrucken laſſen. Der edle, freundſchaftlich gegen mich geſinnte Mann that, was ich wünſchte. Es findet ſich im „Caglioſtro, erſte Aufl. S. 160 f. zweite Aufl. S. 186 f.“ Kein

Sammler K. Schriften hat bis hieher es ausgeſpähet und inſerirt. Es folgt hier:

. . . . .

Sie fragen mich, wo der Hang zu der jetzt ſo überhandnehmenden Schwärmerei herkommen möge und wie dieſem Uebel abgeholfen werden könne? Beides iſt für die Seelenärzte eine eben ſo ſchwer zu löſende Aufgabe, als der vor einigen Jahren poſtſchnell ſeinen Umlauf um die Welt machende in Wien ſogenannte ruſſiſche Catharr (Influenza), der unaufhaltſam viele befiel, aber von ſelbſt bald aufhörte, es für unſre Leibesärzte war, die mit jenen darin viel Aehnliches haben, daß ſie die Krankheiten beſſer beſchreiben, als ihren Urſprung einſehen oder ihnen abhelfen können; glücklich für den Kranken, wenn ihre Vorſchriften nur diätetiſch ſind und reines kaltes Waſſer zum Gegenmittel empfehlen, der gütigen Natur aber das Uebrige zu verrichten überlaſſen.

Wie mich dünkt, iſt die allgemein ausgebreitete *Leſeſucht* nicht bloß das Leitzeug

(Vehikel) dieſe Krankheit zu verbreiten, ſondern auch der Giftſtoff (Miasma) ſie zu erzeugen. Der wohlhabendere, mitunter auch der vornehmere Stand, der, wo nicht auf Ueberlegenheit, doch wenigſtens auf Gleichheit in Einſichten mit denen Anſpruch macht, welche ſich dahin auf dem dornichten Wege gründlicher Erlernung bemühen müſſen, begnügt ſich, gleichſam den Rahm der Wiſſenſchaften in Regiſtern und ſummariſchen Auszügen abzuſchöpfen, will aber doch gerne die Ungleichheit unmerklich machen; die zwiſchen einer redſeligen Unwiſſenheit und gründlicher Wiſſenſchaft bald in die Augen fällt und dieſes gelingt am beſten, wenn er unbegreifliche Dinge, von denen ſich nur eine luftige Möglichkeit denken läßt, als Fakta aufhaſcht und dann den gründlichen Naturforſcher auffordert, ihm zu erklären, wie er wohl die Erfüllung dieſes oder jenen Traums, dieſer Ahnung, dieſer aſtrologiſchen Vorherſehung oder Verwandlung des Bleyes in Gold u. ſ. w. erklären wolle; denn hiebei iſt, wenn das

Faktum eingeräumt wird (welches er ſich nicht ſtreiten läßt) einer ſo unwiſſend, wie der Andre. Es war ihm ſchwer, alles zu lernen und zu wiſſen, was der Naturkenner weiß; daher verſucht er es, auf dem leichtern Wege die Ungleichheit verſchwinden zu machen, indem er nämlich Dinge auf die Bahn bringt, davon beide nichts wiſſen und einſehen, von denen er alſo die Freiheit hat, allerlei zu urtheilen, worin es der Andre doch nicht beſſer machen kann. — Von da breitet ſich nun die Sucht auch unter andre im gemeinen Weſen aus.

Wider dieſes Uebel ſehe ich kein anderes Mittel, als das Vielerleilernen in Schulen auf das Gründlichlernen des Wenigern zurückzuführen und die Leſebegierde nicht ſowohl auszurotten, als vielmehr dahin zu richten, daß ſie abſichtlich werde; damit dem Wohlunterwieſenen nur das Geleſene, welches ihm baaren Gewinn an Einſicht verſchafft, gefalle, alles übrige aber anekele. — Ein deutſcher Arzt (Herr Grimm) hält ſich in ſeinen Bemerkungen eines Reiſenden u. ſ. f. über die franzöſiſche Allwiſſenheit, wie er ſie nennt, auf; aber dieſe iſt lange nicht ſo geſchmacklos, als wenn ſie ſich bei einem Deutſchen eräugnet, der gemeiniglich daraus ein ſchwerfälliges Syſtem macht, von dem er nachher nicht leicht abzubringen iſt, indeſſen daß eine Mesmeriade in Frankreich einmal eine Modenſache iſt und bald darauf gänzlich verſchwindet.

Der gewöhnliche Kunſtgriff, ſeiner Unwiſſenheit den Anſtrich von Wiſſenſchaft zu geben, iſt, daß der Schwärmende fragt: begreift ihr die wahre Urſache der magnetiſchen Kraft oder kennet ihr die Materie, die in den elektriſchen Erſcheinungen ſo wunderbare Wirkungen ausübt? — Nun glaubt er mit gutem Grunde von einer Sache, die ſeiner Meinung nach, der größte Naturforſcher ihrer innern Beſchaffenheit nach eben ſo wenig kennt, als er, auch in Anſehung der möglichſten Wirkungen derſelben eben ſo gut mitreden zu können. Aber der Letzte läßt nur ſolche Wirkungen gelten, die er vermittelſt des Experiments jederzeit unter Augen ſtellen kann, indem er den Gegenſtand gänzlich unter ſeine Gewalt bringt, indeſſen daß der Erſtere Wirkungen aufrafft, die, ſowohl bei der beobachtenden, als der beobachteten Perſon, gänzlich von der Einbildung herrühren können und alſo ſich keinem wahren Experimente unterwerfen laſſen.

Wider dieſen Unfug iſt nun nichts weiter zu thun, als den animaliſchen Magnetiſeur magnetiſiren und desorganiſiren zu laſſen, ſo lange es ihm und andern Leichtgläubigen gefällt; der Policey aber es zu empfehlen, daß der Moralität hiebei nicht zu nahe getreten werde, übrigens aber für ſich den einzigen Weg der Naturforſchung, durch Experiment und Beobachtung, die die Eigenſchaften des Objects äußern Sinnen kenntlich werden laſſen, ferner zu befolgen. Weitläuftige Widerlegung iſt hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus; verachtendes Stillſchweigen iſt einer ſolchen Art von Wahnſinn beſſer angemeſſen, wie denn auch dergleichen Eräugniſſe in der moraliſchen Welt nur eine kurze Zeit dauren, um andern Thorheiten Platz zu machen.

IV.

Kant's Cenſurleiden.

Von K. an mich, als Beitrag zu meiner in Hinſicht auf ſeine Biographie geſammelten Miſcellaneen, mitgetheilt und hier aus der Handſchrift abgedruckt.

Der Aufſatz vom radikalen Böſen ward im J. 1792. mit dem ausdrücklichen Begehren an den Herausgeber der Berliniſchen Monatsſchrift eingeſchickt, daß, obgleich dieſe Monatsſchrift damals in Jena gedruckt ward, dennoch dieſes Inſerat der gewöhnlichen Cenſur in Berlin unterworfen werden ſollte. Der Verfaſſer will durchaus auch nicht den Schein einmal haben, als ob er einen literariſchen Schleichweg gerne einſchlüge und nur bei gefliſſentlicher Ausweichung der ſtrengen Berliniſchen Cenſur ſogenannte kühne Meinungen äußere. Jene Abhandlung vom radikalen Böſen ward alſo dem Herrn ꝛc. Hillmer vorgeleget und von ihm mit der Erklärung an den Herausgeber der Monatsſchrift zurückgegeben „daß ſie gedruckt werden könnte, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die Kantſchen Schriften leſen.“ So ward ſie denn im Aprilſtücke 1792 abgedruckt. Nun wurde die zweite Abhandlung, von dem Kampfe des guten Princips mit dem Böſen u. ſ. nach Berlin geſandt und es ſollte mit dieſer eben derſelbe Weg in Anſehung der Cenſur eingeſchlagen werden. Der Herausgeber fügte ſich dem Willen des Autors, gab ihm aber in einem Schreiben, Berlin den 18 Jun. 1792. von dem unvermutheten widrigen Erfolge folgende Nachricht: „Ich habe es nie recht begreifen können, warum Sie, mein verehrter Freund! durchaus auf die hieſige Cenſur drangen. Aber ich gehorchte Ihnen und ſchickte das Manuſcript Hrn. Hillmer. Dieſer antwortete mir dann zu meinem nicht geringen Erſtaunen: — — da es ganz in die bibliſche Theologie einſchlage, habe er es, ſeiner Inſtruktion gemäß, mit ſeinem Kollegen Hrn. Hermes gemeinſchaftlich durchgeleſen, und da dieſer ſein Imprimatur verweigere, ſo träte er dieſem bei. — Ich ſchrieb nun an Hrn. Hermes und erhielt zur Antwort: „Das Religionsedikt ſey ſeine Richtſchnur; — weiter könne er ſich nicht darüber erklären.“ — — Es muß wohl einen Jeden empören, daß ein Hillmer und Hermes ſich anmaaßen wollen, der Welt vorzuſchreiben, ob ſie einen Kant leſen ſolle oder nicht. Es iſt dies ſo eben erſt paſſirt. Ich weiß nun durchaus nicht, was weiter zu thun iſt. Aber ich glaube es mir und den Wiſſenſchaften in unſerm Staate ſchuldig zu ſeyn, etwas dagegen zu thun. Leben Sie recht wohl, wenn ein ſolcher Vorfall unſerer Literatur anders Ihnen keine unangenehme Stunde macht. Bieſter. Berl. 18 Jun. 1792.“ — Natürlich verdroß dieſe Nachricht den Autor, indeſſen wollte er doch die zu dem erſterwähnten Aufſatze vom radikalen Böſen, noch gehörigen drei Abhandlungen dem Publikum nicht vorenthalten. Sein erſter Plan war, dieſe nach Göttingen an Dr. Stäudlin zu ſchicken und durch ihn ſie der Göttingenſchen theologiſchen Fakultät vorlegen zu laſſen. Nachher wollte er den Weg bei der theol. Fakultät zu Halle einſchlagen. Allein der Vorgang mit der Critik aller Offenbarung, die Fichte verfertigte und ſein Verleger in Halle drucken laſſen wollte, welcher aber der dortige damalige Dekan D. Schulze das Imprimatur verweigerte, veranlaßte ihn auch dieſen muthmaßlich vergeblichen Schritt nicht zu thun, obwohl er zu den Herren Niemeyer und Knapp und ihren erleuchteten Religionskenntniſſen Zutrauen genug hatte. Ungern verſetzte er die Theologen einer preußiſchen Univerſität mit der geiſtlichen Oberexaminationskommiſſion in Spannung, aber da die königsbergſche theol. Fakultät ſelbſt nichts hievon befürchtete, ſo ließ der Autor von dem Dekan derſelben die vier Aufſätze cenſiren und erhielt die Druckfreiheit des Werks, das nun unter der Aufſchrift „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" bei Nicolovius erſchienen iſt. Aus dieſer Erzählung wird das, was in der Vorrede S. XIII. u. f. vorkommt, jedermann verſtändlich werden, dem ohne dieſen Schlüſſel durchaus undeutlich bleiben muß, was da, beſonders S. XV. von Bücherrichtenden Theologen und von dem Unterſchiede der Cenſur eines Geiſtlichen (Hrn. Hermes) und eines Fakultätstheologen ausführlich geſagt wird.

V.

Kant's Urtheil über Schulz's fataliſtiſche Moral.

Der ehemalige Gielsdorfſche Pred. Schulz gab 1783 bei Stahlbaum in Berlin den „Verſuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menſchen ohne Unterſchied der Religion, 1 Theil.“ heraus und man lag K. an, in einer Recenſion ſeine Meinung darüber zu ſagen. Er that es. — In die Sammlungen K. Schriften ſind die Anzeigen von Herders und Hufelands Schriften aus der Allgem. Lit. Zeit. 1785 aufgenommen. Dieſe, die im Raiſonnirenden Bücherverzeichniß Jahrg. 1783. Num. 7. S. 97. abgedruckt ward, iſt im Auslande gewiß ganz unbekannt geblieben. Sie ſtehe alſo hier.

Dieſer erſte Theil ſoll, nur als Einleitung zu einem neuen moraliſchen Syſtem, die pſychologiſchen Grundſätze, auf die in der Folge gebaut werden ſoll, von der Stelle, die der Menſch in der Stufenleiter der Weſen einnimmt, von ſeiner empfindenden, denkenden und durch Willen thätigen Natur, von Freyheit und Nothwendigkeit, vom Leben, dem Tode und einem künftigen Leben vor Augen ſtellen; — ein Werk, das durch ſeine Freimüthigkeit und noch mehr durch die, aus den vielen ſehr auffallenden Paradoxen dennoch hervorleuchtende gute Abſicht des ſelbſtdenkenden Verfaſſers, bei jedem Leſer ungeduldige Erwartungen erregen muß, wie doch eine auf dergleichen Prämiſſen gegründete Sittenlehre ausfallen werde. — Rec. wird erſtlich den Gang der Gedanken des Verf. kürzlich verfolgen und zum Schluſſe ſein Urtheil über das Ganze beifügen.

Gleich zu Anfange wird der Begrif der Lebenskraft ſo erweitert, daß er auf alle Geſchöpfe ohne Unterſchied gehet, nämlich bloß als der Inbegrif aller in einem Geſchöpfe vorhandenen und zu ſeiner

Natur gehörigen Kräfte. Daraus folgt dann ein Geſetz der Stätigkeit aller Weſen, wo auf der groſsen Stufenleiter ein jedes ſeinen Nebenmann über ſich und unter ſich hat, doch ſo, daſs jede Gattung von Geſchöpfen zwiſchen Grenzen ſteht, die dieſe nicht überſchreiten können, ſo lange ſie Mitglieder derſelben Gattung bleiben. Daher giebt es eigentlich — nichts Lebloſes, ſondern nur ein kleineres Leben und die Gattungen unterſcheiden ſich nur durch Grade der Lebenskraft. Seele, als ein vom Körper unterſchiednes Weſen, iſt ein bloſses Geſchöpf der Einbildung; der erhabenſte Seraph und der Baum ſind beide künſtliche Maſchinen. So viel von der Natur der Seele. — Ein ähnlicher ſtufenartiger Zuſammenhang findet ſich in allem Erkenntniſſe. Irrthum und Wahrheit ſind nicht der Species nach unterſchieden, ſondern nur, wie das Kleinere vom Gröſsern; kein abſoluter Irrthum findet ſtatt, ſondern jedes Erkenntniſs, zu der Zeit, da es beim Menſchen entſteht, iſt für ihn wahr. Zurechtweiſung iſt nur Hinzuthuung der Vorſtellungen, die vordem noch fehlten und vormalige Wahrheit wird in der Folge, durch den bloßen Fortgang der Erkenntniß in Irrthum verwandelt. Unſere Erkenntniß iſt, gegen die eines Engels, lauter Irrthum. Die Vernunft kann nicht irren; jeder Kraft iſt ihr Geleiſe vorgezeichnet. Die Verurtheilung der Vernunft durch ſich ſelbſt geſchieht auch nicht alsdann, wenn man urtheilt, ſondern hinterher, wenn man ſchon auf einer andern Stelle iſt und mehr Kenntniſſe ſich erworben hat. Ich ſoll nicht ſagen, ein Kind — irret, — ſondern es verſteht es noch nicht ſo gut, als es künftig verſtehen wird; es iſt ein kleineres Urtheil. Weisheit und Thorheit, Wiſſenſchaft und Unwiſſenheit verdienen alſo nicht Lob, nicht Tadel; ſie ſind bloß als allmählige Fortſchritte der Natur anzuſehen, in Anſehung deren ich nicht frei bin. — Was den Willen betrifft, ſo ſind alle Neigungen und Triebe in einem einzigen, nämlich der Selbſtliebe enthalten, in Anſehung deren aber ein jeder Menſch ſeine beſondere Stimmung hat, die doch auch von einer allgemeinen Stimmung niemals abweichen kann. Die Selbſtliebe wird jedesmal durch alle Empfindungen zuſammen beſtimmt, doch ſo, daß entweder die dunklere oder die deutlichere daran den größten Antheil haben. Es giebt alſo keinen freien Willen, ſondern dieſer ſteht unter dem ſtrengen Geſetze der Nothwendigkeit; doch, wenn die Selbſtliebe durch gar keine deutlichen Vorſtellungen, ſondern bloß durch Empfindung beſtimmt wird, ſo nennt man dies unfreie Handlungen. Alle Reue iſt nichtig und ungereimt: denn der Verbrecher beurtheilt ſeine That nicht aus ſeiner vorigen, ſondern gegenwärtigen Stimmung, die zwar freilich, wenn ſie damals ſtatt gefunden hätte, die That würde verhindert haben, wovon aber fälſchlich vorausgeſetzt wird, daß ſie ſolche auch hätte verhindern ſollen, da ſie im vorigen Zuſtande wirklich nicht anzutreffen war. Die Reue iſt bloß eine mißverſtandene Vorſtellung, wie man künftig beſſer handeln könne und in der That hat die Natur hiebei keine andre Abſicht als den Zweck der Beſſerung. — Auflöſung der Schwierigkeit, wie Gott der Urheber der Sünde ſeyn könne. — Tugend und Laſter ſind nicht weſentlich unterſchieden. (Hier iſt wiederum der ſonſt angenommene ſpecifiſche Unterſchied in bloßen Unterſchied den Graden nach verwandelt.) Tugend ohne Laſter kann nicht beſtehen, und dieſe ſind nur Gelegenheitsgründe, beſſer zu werden (alſo eine Stufe höher zu kommen). Die Menſchen können ſich über das, was ſie Tugend nennen, nicht vergleichen, außer über die, ohne welche keine menſchliche Wohlfahrt möglich iſt d. i. die allgemeine Tugend; aber von dieſer abzuweichen, iſt dem Menſchen ſchlechterdings unmöglich und der, ſo davon abweicht, iſt nicht laſterhaft, ſondern aberwitzig. Der Menſch, der ein allgemeines Laſter beginge; würde wider die Selbſtliebe handeln, welches unmöglich iſt. Folglich iſt die Bahn der allgemeinen Tugend ſo eben, ſo gerade und an beiden Seiten ſo verzäunt, daß alle Menſchen ſchlechterdings darauf bleiben müſſen. Es iſt nichts, als die beſondere Stimmung jedes Menſchen, welche unter ihnen hierin einen Unterſchied macht; wenn ſie ihre Standorte verwechſelten, ſo würde einer eben ſo handeln, wie der Andre. Moraliſch gut oder böſe bedeuten nichts weiter, als einen höhern oder niedrigern Grad von Vollkommenheit. Menſchen ſind in Vergleichung gegen Engel und dieſe gegen — Gott laſterhaft. Daher, weil keine Freiheit iſt, ſind alle rächende Strafen ungerecht, vornämlich Todesſtrafen, an deren Stelle nichts als Erſtattung und Beſſerung, keinesweges aber bloße Warnung die Abſicht der Strafgeſetze ausmachen müſſe. Lob wegen einer erſprießlichen That ertheilen, zeigt wenige Menſchenkenntniß an; der Menſch war eben ſo gut dazu geſtimmt und aufgezogen, als der Mordbrenner, ein Haus anzuzünden. Lob hat nur die Abſicht, um den Urheber und andre zu ähnlichen guten Thaten aufzumuntern.

Dieſe Lehre von der Nothwendigkeit nennt der Verf. eine ſelige Lehre und behauptet, daß durch ſie die Sittenlehre allererſt ihren eigentlichen Werth erhalte, wobei er gelegentlich anmerkt, daß gewiſſe Lehrer, die es ſo leicht vormahlen, bei Verbrechen ſich mit Gott zu verſöhnen, in Anſpruch genommen werden ſollten. — Man kann die gute Abſicht des Verfaſſers hiebei nicht verkennen. Er will die bloß büßende und fruchtloſe Reue, die doch ſo oft als an ſich verſöhnend empfohlen wird, weggeſchafft wiſſen und an deren ſtatt feſte Entſchlüßungen zum beſſern Lebenswandel eingeführt haben; er ſucht die Weisheit und Gütigkeit Gottes durch den Fortſchritt aller ſeiner Geſchöpfe zur Vollkommenheit und ewigen Glückſeligkeit, obgleich auf verſchiedenen Wegen, als ſonſt geſchieht, zu vertheidigen, — die Religion vom müßigen Glauben zur That zurück zu führen, endlich auch die bürgerlichen Strafen menſchlicher und für das beſondre ſowohl als allgemeine Beßte erſprießlicher zu machen. — Auch wird die Kühnheit ſeiner ſpeculativen Behauptungen demjenigen nicht ſo ſchreckhaft auffallen, dem bekannt iſt, was **Prieſtley**, ein eben ſo ſehr wegen ſeiner Frömmigkeit als Einſicht hochgeachteter engliſcher Gottesgelehrte, mit unſerm Verfaſſer einſtimmig behauptet, ja noch mit mehr Kühnheit ausgedrückt hat und was nun ſchon mehrere Geiſtliche in England, obgleich weit unter ihm an Talenten, ihm ohne Zurückhaltung nachſprechen; ja, was nur neuerlich Herr Prof. **Ehlers** von der Freiheit des Willens vor einen Begriff gab, nämlich, als einem Vermögen des denkenden Weſens, **ſeiner jedesmaligen Ideenlage** gemäß zu handeln.

Gleichwohl wird jeder unbefangene und vornämlich in dieſer Art von Speculation genugſam geübte Leſer nicht unbemerkt laſſen, daß der **allgemeine** Fatalismus, der in dieſem Werke das vornehmſte, alle Moral afficirende, gewaltſame Princip iſt, (da er alles menſchliche Thun und Laſſen in ein bloßes Marionettenſpiel verwandelt) den Begriff von Verbindlichkeit gänzlich aufhebe, — daß dagegen das Sollen oder der Imperatif, der das praktiſche Geſetz vom Naturgeſetz unterſcheidet, uns auch in der Idee gänzlich außerhalb der Naturkette ſetze, indem er, ohne unſern Willen als frei zu denken, unmöglich und ungereimt iſt, vielmehr uns alsdann nichts übrig bleibt, als abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelſt der Natururſachen in uns vor Entſchlüßungen wirken werde, nicht aber was wir von ſelbſt als Urheber thun können und ſollen; woraus dann die gröbſte Schwärmerei entſpringen muß, die allen Einfluß der geſunden Vernunft aufhebt, deren Rechte gleichwohl der Verf. aufrecht zu erhalten bemühet geweſen. — Der praktiſche Begriff der Freiheit hat in der That mit dem ſpeculativen, der den Metaphyſikern gänzlich überlaſſen bleibt, gar nichts zu thun. Denn woher mir urſprünglich der Zuſtand, in welchem ich jetzt handeln ſoll, gekommen ſey, kann mir ganz gleichgiltig ſeyn; ich frage nur, was ich nun zu thun habe und da iſt die Freiheit eine — nothwendige praktiſche Vorausſetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als giltig anſehen kann. Selbſt der hartnäckigſte Sceptiker geſteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle ſophiſtiſche Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuſchenden Scheins wegfallen müſſen. Eben ſo muß der entſchloſſenſte Fataliſt, der es iſt, ſo lang er ſich der bloßen Speculation ergiebt, dennoch, ſo bald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun iſt, jederzeit ſo handeln, als ob er frei wäre — und dieſe Idee bringt auch wirklich die damit einſtimmige That hervor und kann ſie auch allein hervorbringen. Es iſt ſchwer, den Menſchen ganz abzulegen. Der Verf. nachdem er jedes Menſchen Handlung, ſo abgeſchmackt ſie auch andern erſcheinen mag, aus dem Grunde ſeiner beſondern Stimmung gerechtfertiget hatte, ſagt S. 137. „Ich will alles ſchlechterdings und ohne Ausnahme, alles, was mich zeitlich und ewig glücklich machen kann, verloren haben, (ein vermeſſener Ausdruck!) wenn du nicht eben ſo abgeſchmackt gehandelt hätteſt, als der Andre, wenn du nur in ſeinem Standorte geweſen wäreſt.“ Allein, da doch, nach ſeinen eigenen Behauptungen, die größte Ueberzeugung in einem Zeitpunkte dafür nicht ſichern kann, daß nicht in einem andern Zeitpunkte, wenn das Erkenntniß weiter fortgerückt iſt, die vorige Wahrheit hinten nach Irrthum werde: wie würde es da mit jener äußerſt gewagten Betheurung ausſehen? — Er hat aber im Grunde ſeiner Seele, obgleich er es ſich ſelbſt nicht geſtehen wollte, vorausgeſetzt, daß der Verſtand nach objectiven Gründen, die jederzeit giltig ſind, ſein Urtheil zu beſtimmen, das Vermögen habe und nicht unter dem Mechanism der bloß ſubjectiv beſtimmenden Urſachen, die ſich in der Folge ändern können, ſteht; mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft giebt. Eben ſo muß er auch Freiheit des Willens im Handeln vorausſetzen, ohne welche es keine Sitten giebt, wenn er in ſeinem, wie ich nicht zweiſle, rechtſchaffnen Lebenswandel den ewigen Geſetzen der Pflicht gemäß verfahren und nicht ein Spiel ſeiner Inſtinkte und Neigungen ſeyn will, ob er ſchon zu gleicher Zeit ſich ſelbſt dieſe Freiheit abſpricht, weil er ſeine praktiſchen Grundſätze mit den ſpeculativen ſonſt nicht in Einſtimmung zu bringen vermag, woran aber, wenn es auch Niemanden gelänge, in der That nicht viel verloren ſeyn würde.

VI.

Katholiſche Univerſitäten, in Beziehung auf Kantſche Philoſophie.

Dieſes Blatt von einer unbekannten Hand geſchrieben, ward mir von Kant unterm 2. October 1793 mit der Bitte zugeſchickt, ſolches meinen biographiſchen Kollektaneen beizufügen.

Die Frankfurter kaiſerl. Reichs-Oberpoſt-Amts-Zeitung vom 24. Jul. 1792. Num. 118. erzählet, unter Würzburg, am 19. Julii: „Geſtern kamen Sr. Maj. der König von Preußen, nebſt dem Kronprinzen hier an. Die Juriſten mit blauen — und die Kaufleute mit rothen Uniformen u. ſ. erwarteten den König. Gegen 12 Uhr Mittags ward durch einen Kanonenſchuß das Zeichen der Ankunft gegeben. — Se. Maj., der König, ließ ein vorzügliches Vergnügen an den Studentenchören blicken, deren Officiere meiſtentheils in glänzender Uniform, mit Gold-durchwirkten Bandelieren erſchienen, auf welchen bei dem philoſophiſchen Corps die Aufſchrift eingenähet war: Regiomontum in Borussia et Wirceburgum in Franconia per philoſophiam unita. (Die Philoſophie hat Königsberg in Preußen und Würzburg in Franken verbunden.)"

Niemand hätte es ſich wohl träumen laſſen können, daß man die franzöſiſche Revolution der kritiſchen Philoſophie zu Schulden rechnen könne. Und doch iſt es geſchehen! Prof. Maternus Reuß ſchreibt in ſeiner 1792. am 17. Auguſt zu Würzburg vertheidigten Diſputation de eo, quid ratio speculativa a priori de anima et mundo statuere possit, S. 3. ausdrücklich: „Controuersia haec, nämlich ob die kritiſche Philoſophie einen nachtheiligen Einfluß auf die

Religion habe, jam satis et pro religione et pro philosophia diremta est, nec perdurat, nisi in certis piis, ut ajunt, conventiculis, in quibus continuae querelae de moderna per hanc philosophiam corruptione morum, de revolutione in Gallia ex hac philosophia orta etc. et ab hoc et ab hac personant."

Hiebei zugleich eine Verzeichnung derjenigen, welche im katholiſchen Deutſchlande die Kantſche Philoſophie öffentlich oder privatim lehren. 1788 fing Prof. Reuß in Würzburg an, ſie vorzutragen und ſetzt es auch bis jetzt fort. 1789 Prof. Dorſch in Mainz. Jn eben dieſem Jahre Prof. Schmitt zu Heidelberg, mit dem ſich Prof. Koch verband. Seit 1790 begann Prof. Grafenſtein Vorleſungen darüber zu Jngolſtadt, die aber bald darauf von der Schulen-Kuratel unterſagt wurden. Von 1791 ward Kant's Philoſophie gelehret zu Erfurt von den Profeſſoren Emes und Muth; zu Bamberg vom Prof. Damm, vor einem zahlreichen Auditorium aus allen Ständen; zu Mainz vom Proſ. Dietler, der auf Dorſchen folgte; auch zu Dillingen, ohngeachtet des großen, allda alles dirigirenden Stattleriſchen Anſehens, vom Proſ. Weber; dann in den mehreſten Reichsſtiften in Bayern und Schwaben, z. B. zu Kaiſersheim, Neresheim, bei St. Ulrich zu Augſpurg; endlich in Franken ſogar ſchon in den Mönchsklöſtern, z. B. zu Münnerſtädt von den Auguſtinern, welche Leute ſonſt bei jeder wiſſenſchaftlichen Epoche immer zwanzig Jahre hinten nachkamen. — Große Kenner und Freunde, wenn auch nicht öffentliche Lehrer dieſer Philoſophie ſind der Regent im Prieſterhauſe zu Salzburg, Fingerlos — und Socher, Pfarrer zu Echingen, zwei Meilen von München. — Die Salzburgſche Literaturzeitung trägt auch zu weiterer Verbreitung viel bei.

VII.

An Kant.

Oben verſprach ich's, einen — und nur Einen — von den *ſonderbaren* Briefen zu geben, dergleichen häufig bei Kant eingingen. Den Namen der Korreſpondentin laß' ich weg. Kant ſendte ihn mir zu und bemerkte auf dem beigelegten Blatte, daß dies Schreiben ihn doch vor vielen andern intereſſirt habe, weil von Wahrheit und Zuverläßigkeit darin, die Rede wäre. — Wir wiſſens ſchon, daß ihm dieſe Pflicht über alles theuer und werth war.

Großer Kant! Zu dir rufe ich, wie ein Gläubiger zu ſeinem Gott um Hülfe, um Troſt oder Beſcheid zum Tode. Hinlänglich waren mir deine Gründe in deinen Werken für das künftige Seyn. Daher meine Zuflucht zu Dir. Nur für dieſes Leben fand ich nichts, gar nichts, was mir mein verlornes Gut erſetzen könnte: denn ich liebte einen Gegenſtand, der in meiner Anſchauung Alles in ſich faßte, ſo daß ich nur für Ihn lebte. Er war mir ein Gegenſatz vor das Uebrige — denn alles Andere ſchien mir ein Tand und alle Menſchen waren für mich auch wirklich, wie ein Gewäſch ohne Inhalt.

Nur dieſen Gegenſtand hab ich durch eine langwierige Lug beleidiget, die ich ihm jetzt entdeckte: doch war für meinen Charakter nichts Nachtheiliges darin enthalten, denn ich habe kein Laſter in meinem Leben zu verſchweigen gehabt. Doch die — Lug allein war vor ihn genug und ſeine Lieb verſchwand. Er iſt ein ehrlicher Mann, darum verſagt er mir nicht Freundſchaft und Treue, aber dasjenige innige Gefühl, welches uns ungerufen zu einander führte, iſt nicht mehr. O, mein Herz zerſpringt in tauſend Stücke. — Wenn ich nicht ſchon ſo viel von Ihnen geleſen hätte, ſo hätte ich gewiß mein Leben ſchon geendet mit Gewalt: ſo aber hält mich der Schluß zurück, den ich aus Ihrer Theorie ziehen mußte, daß ich nicht ſterben ſoll, wegen meines quälenden Lebens, ſondern ich ſollte leben wegen meines Daſeyns. Nun, ſetzen Sie ſich in meine Lage und geben Sie mir Troſt oder Verdammung.

Die Metaphyſik der Sitten hab ich geleſen, ſamt dem kategoriſchen Imperatif. Hilft mir nichts: — meine Vernunft verläßt mich, wo ich ſie am beßten brauche. — Eine Antwort, ich beſchwöre dich — — oder du kannſt nach deinem aufgeſtellten Imperatif ſelbſt nicht handeln. Die Adreſſe an mich iſt Mari (— —) in Kärnthen a Clagenfurt, bey (— —) abzugeben oder, wenn Sie es lieber dem Reinhold zuſchicken wollen, weil die Poſten da doch richtiger ſind.

Daß Kant antwortete, verſteht ſich: aber ungeachtet meiner mehrmaligen Erinnerungen ward die Mittheilung an mich immer verſchoben. Vielleicht findet ſich ſeine Erklärung in ſeinem Briefnachlaſſe, den, wie ich höre, Dr. Rink aufbewahrt.

VIII.

Bouterweck an Kant.

Ein unſerm Kant ſehr willkommner und lieber Brief, wie ich oben ſchon geſagt habe, weil er darauf die Hofnung baute, daß ſeiner Philoſophie — doch noch Populariſirung und zwar durch einen Mann würde gegeben werden, dem er die genaueſte Kenntniß derſelben zugeſtand. Der vortrefliche Verfaſſer wird, wenn gleich ſeine jetzigen Ueberzeugungen hie und da verſchieden von den hier geäußerten ſeyn ſollten, mir es gewiß vergeben, daß ich ihn abdrucken laſſe. Er ſteht als Denkmal einiger ſehr frohen Stunden hier, die Kant und mir zugleich durch *ſein* Frohſeyn gemacht wurden.

Ein Opfer der Verehrung, ſey es auch noch ſo klein, iſt, Verehrenswürdigſter Mann!

Bedürfniß für den, der es darbringt, wenn es aus freier Seele dargebracht wird. Dies iſt Alles was ich zu meiner Entſchuldigung ſagen kann, da ich einem innern Aufruf gehorche, Eur. Wohlgeb. die anliegende Kleinigkeit (es war die Anzeige der Vorleſungen über Kantſche Philoſophie) mit einem Zutrauen zu überſchicken, als ob im Ernſt auch Ihnen etwas daran gelegen ſeyn könnte. Ich bin der Erſte, der es wagt, auf dieſer Georgs-Auguſts-Univerſität, wo ſo ein Unternehmen in mehr als einer Rückſicht gewagt heißen kann, Critik der reinen Vernunft nach Ihrem Syſtem öffentlich vorzutragen. Eigener — ich darf es ja wohl hier ſagen — Enthuſiasmus für dies Syſtem und Unwillen über die Coalitionsverſuche derer-jenigen, mit denen ich übrigens im beſten, friedlichſten Vernehmen lebe, gaben mir den Muth und äußere Umſtände die Veranlaſſung, meine Vorleſung mit Erlaubniß der philoſoph. Fakultät anzukündigen. Der ganze Ton dieſer Ankündigung gleicht deswegen, wie das Ohr des Meiſters auch ohne meine Erklärung hören wird, dem Ton eines gedämpften Inſtruments. Das Lokal wollte dieſes ſo. Leichter wurde mir die Bemühung, den freien Schwung der Saite zu hemmen, weil ich mich ſelbſt nicht befugt halte, mein Votum zu geben in der Verſammlung der Wahrheitsprüfer.

Von den erſten Jahren der Selbſtthätigkeit meines Geiſtes an, waren Schönheit und Wahrheit ſeine Idole: aber die Schönheit riß ihn mit ihren Zauberkräften ſo gewaltig fort, daß ihr Dienſt ſein Geſchäfte mehrere Jahre hindurch einzig und ausſchließlich war. Als determinirten Allesbezweifler wagte ich mich vor vier Jahren an Ihre Critik — ſträubte mich — lernte mich meiner Vernunft erfreuen und wurde, was ich ſeitdem geblieben bin und ewig bleiben werde, Ihr — dankbarer Schüler. Wer Ihr Syſtem in ſeiner ganzen, majeſtätiſchen Einfalt umfaßt oder umfaßt zu haben glaubt, der kann unmöglich auf den betrübten Einfall gerathen, es zu zerſtückeln, um die

Fragmente mit dieſem oder jenem andern Syſtem zuſammen zu ſetzen. Sollte er auch hie und da eine abweichende Meinung für ſich behalten: ſo wird er dieſe um ſo ruhiger für ſich behalten, wenn er jedem Andern ein gleiches Recht gönnet. Mag, wer es nicht ändern kann, ſein Wohnzimmer im Gebäude der Wahrheit mit Tapeten bekleiden — mag ein Andrer die weißgetünchten Wände vorziehen: genug, daß das Gebäude in ſeinen Fugen auf einer unerſchütterlichen Grundfeſte ſteht. Wer aber Andern den Grundriß erklären will, der iſt's der Wahrheit ſchuldig, ſeine Grillen bei Seite zu ſetzen und nichts zu lehren, als was der ehrwürdige Baumeiſter lehret. Dies wird aber demjenigen am beßten gelingen, deſſen produktive Geiſteskräfte, ſo gering ſie auch seyn mögen, eine andere Richtung genommen haben, als die metaphyſiſche und der ſich doch zugleich des Gedankens erfreut, die ganze Vernunftcritik vollkommen verſtanden zu haben. So hab' ich mir mein Befugniß deducirt, die

Critik der reinen ſpeculativen und praktiſchen Vernunſt ſtrenge nach Ihren Grundſätzen vorzutragen.

Die Anordnung des Plans, ſo wie ich ihn aufgeſtellt habe, gründet ſich auf meine Ueberzeugung von der Geneigtheit des ungeübten Verſtandes in der Erweiterung ſeiner Begriffe am liebſten dieſen Gang zu gehen. Ob die Erfahrung mich künftig anders belehren wird, muß ſich in kurzem zeigen.

Was ich zum Beſchluſſe geſagt habe, iſt nicht ſo gemeint, daß ich nicht gerne auf die Ehre in *dieſer* Rückſicht der dreizehnte unter den kleinen Propheten zu ſeyn, Verzicht thun möchte. Was aber vorher zur Erläuterung oder beſſer zu ſprechen, zur Andeutung des Begriffs von einem ſynthetiſchen Grundſatze a priori da ſteht, iſt mit Fleiß κατ' ἄνθρωπον ſtümperhaft und halb wahr ausgedrückt. Daß der Begriff einer Figur nicht in dem Begriff von drei Linien ſteckt, davon überzeugt man ſich im Augenblick. Daß aber der Begriff von

9 nicht in 7 + 2 ſteckt, leuchtet nicht ſo geſchwind ein. Deswegen erwähnte ich der Arithmetik gar nicht und nahm das Exempel aus der Geometrie allein. Faſt aber gereuet es mich doch, mich ſo ausgedrückt zu haben, als wenn nicht die ganze reine Mathematik auf ſynthetiſchen Grundſätzen a priori beruhete. Aber ſo geht es, wenn man populariſirt.

Wüßte ich, daß mein Skelett zu einer populären Vernunftcritik den Beifall des Meiſters hätte, ſo führte ich wohl einen Gedanken aus, der ſich mir angeſchmeichelt hat — in der Form platoniſcher Dialogen Ihr Syſtem denen in die Hände zu ſpielen, die zurückbeben vor dem feſten Schritte der ſyſtematiſchen Darſtellung. Wie es nun auch damit werden mag, ſo werde ich leben und ſterben mit dem Gefühl der Verehrung, mit dem ich jetzt bin — Eur. Wohlgeb. — ganz gehorſ. Diener Fr. Bouterweck, dem Titel nach Rath, dem Weſen nach privatiſirender Freibürger der gelehrten Republik. Göttingen, am 17. September 1792.

Nur noch Ein, nicht unfreundliches Wort über einen andern Biographen Kant's.

Eben hatte ich die vorſtehenden Bogen im Mſpt. aus der Hand gegeben, als mir vom Verleger zur Anſicht zugeſandt ward: Immanuel Kant's Biographie; erſter Theil. Leipzig, bei Weigel 1804. in gr. 8. — Auf dieſen erſten Abſchnitt von 207 Seiten, ſollen noch drei ähnlich ſtarke Bände folgen. — Es war wohl ganz natürlich, daß ich auf meinen biographiſchen Kollegen aufmerkſam ward und ihn gefliſſentlich ins Auge nahm. Wenn zwei Menſchen auf einem und demſelben Wege zuſammen kommen, ſo ſehen ſie ſich doch einander an — geben Acht, ob gleicher Tritt gehalten werden kann — und ſprechen dann auch wohl ein oder mehrere Worte mit einander.

Mir ſcheint mein biographiſcher Mitwanderer ein lieber, guter Mann zu ſeyn, mit dem ſich wohl ganz gut ſprechen läßt. Ich reiche ihm alſo hier, ohne alle Eiferſucht, ohne allen Neid oder andre dergleichen Schande und Laſter meine Bruderhand hin, und ſchütte, da ich über — Kant weiter nichts zu ſagen habe, als was ſchon auf den vorigen Bogen ſteht, er aber doch noch drei Bände hindurch über unſern Helden reden will, mein Herz vor ihm aus. Thue er's immer auch über meine Blätter; ich zürne ihm gewiß nicht — und vielleicht kann er Manches, das ich ſage, auf dem langen Wege, den er noch vor ſich hat, recht gut benutzen.

Nach ſeinem Namen frag' ich nicht: was kommt's auch auf den Namen an! Er giebt ſich (S. 207.) für einen Freund und Correſpondenten des ſel. Lavaters, dann auch für einen Zuhörer der Vorleſungen des D. Gall's in Wien über die Schädellehre (S. 41. 72.) aus, und erzählt (S. 154.), daß er drei vollſtändige Curſe bei Gall in den Jahren 1798., 1800 und 1802 angehört habe. Weiter weiß ich von ſeiner Perſönlichkeit nichts, und den Schleyer der Anonymität, den jemand gefliſſentlich um ſich wirft, gewaltſam aufzuheben und auszurufen: „Der, der iſt Er; da oder dort lebt Er," ſcheint mir Zudringlichkeit, wo nicht noch etwas Aergeres zu ſeyn.

Zuerſt bring' ich warmen Dank an unſern Verf. für die Nachrichten, die er ſich von Kant's Bruder aus Kurland verſchafft hat und hier S. 19—21. mittheilt. Da iſt ja nun einer der Wünſche, die in meinem Schriftlein vorkamen, ganz erfüllet. Es hat mir wirklich recht wohl gethan, von dem kuriſchen Paſtor Johann Heinrich Kant, meinem Jugendfreunde, ſo viel Liebes und Gutes zu leſen. Das von ihm aufgeſtellte Gemälde kann ihm nicht ganz unähnlich ſeyn, denn es ſind Züge darin, die ihm in der Jugend ſchon eigen waren.

Dann muß ich es doch aber offen und ganz unumwunden ſagen, daß es immer ein Wageſtück, ganz einzig in ſeiner Art, iſt und bleibt, von Immanuel Kant vier Bände zu ſchreiben, den man — nie ſah, nie ſprach, mit dem man nie in ſeiner Stadt und in ſeinem Vaterlande zuſammentraf. Ich hätte es — und Tauſende außer mir hätten es nicht gewagt. Wirklich ging ich, ungeachtet der beinahe funfzigjährigen Kenntniß meines Lehrers und Freundes Kant — doch mit einiger Beſorgniß an die Zeichnung ſeines Bildes. Mein Kollege iſt beherzter als ich. — Aber er hat Quellen, aus welchen er ſchöpfte: — und welche dann? Aus Kant's eigenen Schriften, die er S. 4. als unmittelbare Ausflüſſe ſeines innern Ichs anſieht. Wohl ihm, daß er gerade auf einen ſolchen Mann traf, der ſich in ſeinen Büchern ſo gab, als er war. Bei hundert Andern würd' es mißlich ſeyn, aus dem Buche auf den — Menſchen; aus dem Schriftſteller, der ſich da vor ein großes Publikum hinſtellt, auf den Mann, wie er ſich ſeinem Diener und Hausgenoſſen zeigt, zu ſchließen. — Dann ſchöpft er aus den hier bei uns 1802 herausgegebenen Fragmenten aus Kant's Leben, ferner aus mündlichen Ausſagen, beſonders des Malers und Schauſpielers Gutermann, der nach S. 190. elf Jahre hindurch unſern Weltweiſen, wie es hier heißt, von Angeſicht zu Angeſicht geſehen hat (vielleicht auch nichts weiter, als geſehen!) — endlich aus einigen Privatbriefen und Erzählungen ſolcher, die hier durchreiſeten. Es kommt ſehr viel darauf an, ob dieſe und ob ſeine Correſpondenten recht ſahen, recht hörten. Mit einigen dieſer angeführten Quellen zufrieden zu ſeyn, hält wirklich ſehr ſchwer.

Dann dünkt's mich, als ob unſer Anonymus mit der Herausgabe ſeiner ſeit ſieben Jahren zuſammen getragenen Nachrichten nicht ſo ſehr hätte eilen dürfen. Ueber vieles wünſcht er ſich ſelbſt nähere ſichere Auskunft, z. B. S. 159. will er gerne wiſſen, ob Kant ein empfindſamer Philanthrop geweſen? (Nein!) Auch kommt S. 161. ein ähnlicher Wunſch vor, Nachrichten von Kant's Wohlthätigkeit zu haben u. ſ. Da hätte ja aber nur noch etwas gewartet werden dürfen! — Vermuthlich wären dann, wenn die Handſchrift vor dem Abdrucke genauer durchzuſehen, der Verf. ſich die Zeit genommen hätte, in dieſem erſten Theile auch der Wiederholungen einer und derſelben Sache weit wenigere. Die nach dem Thermometer geheizte Stube kommt S. 54. und dann S. 183. vor. Von dem Umgange Kant's mit unſerm ſehr ſchätzenswerthen Commerzien-R. Touſſaint, wird ſchon S. 149. geſprochen, dieſer als der beſte, nächſte, liebſte Freund K. dargeſtellt, deſſen Urtheile dieſer für die richtigſten gehalten, dem er alle ſeine Geheimniſſe anvertrauet haben ſoll u. ſ. Das wird S. 150. 151. 188. 192. beinahe mit gleichen Worten wiederholt. Wozu dies? Alles, Folgen der Eilfertigkeit. Freilich kam der Verf. mir — und unſerm Waſianski und Andern weit zuvor; — war blitzſchnell mit 207 Seiten da, wo wir langſame Schritte thaten. Aber die Treibhauszucht thut auch nicht allemal gut.

Dann hätten auch nicht ganze Seiten und Blätter aus Kant's allbekannten Schriften hier wieder abgedruckt werden dürfen. Es wird Keinen wundern, daß der vielgeleſene „*Freimüthige*“ in einer der neueſten Nummern darüber mit dem Autor hadert. Es ſieht, wie da der G. M. auch ſagt, einer Buchmacherſpekulation ſehr ähnlich. Man ſehe S. 111—115, dann S. 119—121. 130. 131. ferner Seite 159—161. auch 174—177. Der Verfaſſer entſchuldiget ſich vielleicht damit, daß er vermuthet habe, man werde Kant's Worte auch hier *gern* noch einmal leſen. Ich habe nichts dawider. Aber ſicher war es doch ganz überflüſſig, war Papierverſchwendung, hier S. 107. wo von K. Witze geredet wird, die Definition, die er vom Witze gab; dann, wo Kant's Zuverläſſigkeit und Wahrheitsliebe erwähnt wird, die Erklärungen davon S. 124., dann die vielerlei Eintheilungen der Urtheilskraft S. 93., ferner S. 142. die mehrern Arten, die Kant bei der Freundſchaft annahm u. ſ. wieder abdrucken zu laſſen. Es wundert mich dagegen, daß S. 124. die merkwürdige Abhandlung über das vermeinte Recht, aus Menſchenliebe zu lügen, nicht benutzt oder auch nur citirt iſt.

Daß bei der Art, wie dieſes Schriftſtellerprodukt konſtruiret ward, ſich der Unrichtigkeiten viele einſchleichen mußten, war wohl ganz in der Ordnung. Unter mehrern Hunderten, hier nur einige.

Freilich manches iſt an ſich unerheblich. So wird z. B. S. 190. behauptet, daß K. beſtändig (nie anders, als bei Landestrauern) ein ſchwarzes Kleid getragen; daß er in ſpätern Jahren nur erſt eine Perücke aufgeſetzt habe (und trug ſie vor mehr, als 30 Jahren); daß nach S. 196. ſeine Bekanntſchaft mit den

Militairperſonen daher gekommen ſey, weil die Wachtparade vor ſeinem Hauſe aufgezogen (falſch) — daß er nach S. 130. 133. ſeines Bruders beſonderer Lehrer geweſen ſey (durchaus unrichtig. J. H. Kant ging hier in eine öffentliche Schule und Immanuel hielt ſich auf dem Lande als Hauslehrer auf; jener beſuchte ſogar ſeines Bruders Vorleſungen nur äußerſt ſelten); daß er ſeine Freundſchaft mit Hippeln, der hier S. 130. für einen vertrauten Kenner der kritiſchen Philoſophie ausgegeben wird, zuletzt, wie S. 143. 150. ſteht, abgebrochen habe u. ſ. f. Im Grunde Kleinigkeiten!

Aber es kommen mehrere Behauptungen vor, die Kant's Weſen und Thun ganz ſchief darſtellen. Nur einige Beweiſe. So ſoll K. nach S. 53. 183. im Bette liegend, tiefſinnig nachgedacht (das Nämliche wird von Hippeln behauptet; von beyden iſts ungegründet!) und durch dieſe ſo angreifende Studierart den Körper geſchwächt und die letzte Ermattung veranlaßt haben; — er ſoll auf ſeinen Spaziergängen ſich irgendwo am Wege hingeſetzt und die Reſultate ſeines Nachdenkens (kommt viermal vor S. 65. 83. 71. 191.) in ſeine Schreibtafel eingetragen haben (hier hat das Niemand geſehen) — er ſoll bei den Katholiken überhaupt, einen vorzüglich reinen und für die Wahrheit empfänglichen Sinn gefunden und gerühmet haben (vermuthlich dem Verf. von einem katholiſchen Reiſenden erzählt) — er ſoll nach S. 82. Bücher und nach S. 157. 196. auserleſene Bücher häufig an Freunde verſchenkt haben? — er ſoll die Namen derer, die er widerlegte, verſchwiegen und deswegen nach S. 137. anonym geſchrieben haben (wenn?) — er ſoll nach S. 201. hier des Geizes beſchuldigt worden ſeyn (vielleicht einmal von ſeinem immer durſtigen Diener Lampe, ſonſt gewiß von Niemanden!) — er ſoll nach S. 76. mit ſeinem Ausſehen gar nichts verſprechen und ſeine Geſtalt nach S. 206. ſich unter der Menge verloren haben (durchaus nicht —) — er ſoll ſeine letzten Schriften von 1798 ab, nach S. 86. unter ſehr großen körperlichen Schmerzen verfaßt haben, (man ſehe die Vorrede zur Anthropologie, da nimmt er vom Publikum Abſchied und gab ſeitdem nichts ſelbſt in die Preſſe) — er ſoll nach S. 133. mit ſeiner Wohlthätigkeit ſeine Vermögensumſtände überſchritten haben — doch, ich bin es ſatt, mehr noch herzurechnen, und gebe lieber dem Verfaſſer ſchriftlich, wenn ers wünſcht, die Berichtigungen alles deſſen, das ich in meinem Exemplar anſtrich, als daß ich den Leſer hier weiter aufhalte.

Genug! Ich gab meinem Schriftlein keine Vorrede. Dieſe iſt ja, wie Jean Paul ſagt, nichts weiter, als ein verlängertes Titelblatt — und ich hatte nicht nöthig, außer demjenigen, was der Titel ſagt, etwas Weiteres dem Leſer laut oder ins Ohr zu ſagen, Man entſchuldige daher dieſe Nach- oder Schlußrede, zu der mir die Veranlaſſung und Aufforderung ganz unerwartet kam. — Unſere heilige Urkunde ſagt: Man ſoll nicht zu viel trauern um einen Todten! In unſern ſchreibſeligen Tagen dürfte wohl die Warnung nicht ganz überflüſſig ſeyn: Man ſollte doch über einen Todten auch nicht zu viel ſchreiben.

IMMANUEL KANT'S

SÄMMTLICHE WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

ERSTER THEIL.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

KLEINE

LOGISCH-METAPHYSISCHE

SCHRIFTEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ.

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

SEINER KÖNIGLICHEN HOHEIT

FRIEDRICH WILHELM

KRONPRINZEN VON PREUSSEN

DEM

DURCHLAUCHTIGSTEN RECTOR

DER

ALBERTINA-UNIVERSITÄT

ZU

KÖNIGSBERG

EHRFURCHTSVOLL

DIE HERAUSGEBER.

VORREDE

ZUR

GESAMMTEN AUSGABE.

Entschluss zur Herausgabe.

In Königsberg besteht eine Gesellschaft von Männern, zum Theil noch unmittelbaren Schülern und Freunden Kant's, zum Theil von Verehrern desselben, welche den Geburtstag des grossen Mannes festlich zu begehen pflegt. Ich habe die Ehre, Mitglied derselben zu seyn. 1836 ward mir durch den Präsidenten der Gesellschaft der Auftrag, die bei der Feier übliche Rede zu halten. Längere Zeit über die Wahl eines Themas unschlüssig, fiel ich plötzlich darauf, eine Gesammtausgabe der Kant'schen Werke als einen literarischen Geburtstag des Weisen in Anregung zu bringen. Man fand den Gedanken vollkommen zeitgemäss. Im Gewühl von andern Arbeiten liess ich ihn aber fallen, schickte jedoch den Aufsatz 1837 mit geringen Modificationen, welche nur den Charakter der gelegentlichen Rede vertilgen sollten, an Herrn *Dr.* Th. Mundt für den zweiten Band der von ihm herausgegebenen Dioskuren, worin er auch wirklich S. 18—36 abgedruckt wurde. Kaum war derselbe im Buchhandel, als mir Herr Leopold Voss aus Leipzig schrieb, dass er schon seit Jahren mit dem Wunsch sich trage, eine würdige Gesammtausgabe der Kant'schen Werke zu veranstalten; mein Aufsatz habe dies Verlangen von Neuem auf das Lebhafteste in ihm erweckt; ob ich geneigt sey, mit ihm gemeinschaftlich den Versuch zu machen? — Über diesen Antrag war ich eben so erfreuet, als bestürzt. Erfreuet, denn wen freuet es nicht, einen Erfolg seiner Arbeiten zu sehen? Aber auch bestürzt, denn ich fühlte an der Pforte der Verwirklichung das Schwierige des ganzen Unternehmens so sehr, dass ich an meiner Fähigkeit dazu stark zu zweifeln begann. Ich sann umher, mit wem ich wohl die Sache berathen könne. Da erinnerte ich mich plötzlich eines Vortrages, welchen mein verehrter College, Herr Professor *Dr.* Schubert, bei der Anwesenheit der Preussischen Landstände im Februar dieses Jahres über den der hiesigen Königlichen Bibliothek durch die Vorsorge des Universitätscuratoriums einverleibten Nachlass Kant'scher Schriften gehalten hatte. Ich zweifelte sogleich nicht länger an der Geneigtheit meines Herrn Collegen, ging instinctmässig zu ihm und fand ihn wunderbarer Weise damit beschäftigt, eben den Schluss eines Aufsatzes: Immanuel Kant und seine Stellung zur Politik, niederzuschreiben, worin er die Möglichkeit aussprach, dass jetzt vielleicht die Zeit einer Gesammtausgabe der Werke Kant's gekommen seyn dürfte (siehe Historisches Taschenbuch, herausgegeben von Fr. von Raumer. Leipzig 1838. IX. S. 627). Unter solchen Umständen ist es begreiflich, dass ich an ihm den eifrigsten Mitgenossen der Unternehmung fand, und dass wir, durchdrungen von dem Streben, eine Pflicht gegen die Literatur aus allen unsern Kräften zu erfüllen, uns gegenseitig zur Überwindung der mancherlei Schwierigkeiten ermunterten. Da Herr L. Voss unsern Enthusiasmus theilte, so wurden die Verhandlungen wegen des Drucks und der inneren Einrichtung dieser Gesammtausgabe in wenigen Wochen glücklich zu Ende geführt.

Dies ist die äussere Geschichte der Entstehung der vorliegenden ersten Ausgabe der Kant'schen Werke. Die innere Begründung eines solchen Unternehmens, seine Nothwendigkeit für die jetzige Stellung der Wissenschaft, habe ich theils in dem oben angeführten, in den Dioskuren abgedruckten Aufsatz, theils in summarischer Abbrevirung in dem Prospectus auseinandergesetzt, der die Ausgabe dem Publicum ankündigte. Da dieselbe, so viel ich weiss, allgemeine Billigung erhalten hat, so will ich sie hier nicht widerholen, sondern wende mich nun zu einer Darlegung der Grundsätze, nach welchen die Ausgabe behandelt wird, wobei ich von hier an natürlich im Plural sprechen werde, da ich das Resultat der von meinem Herrn Collegen, dem Herrn Verleger und mir gepflogenen Berathungen darzustellen habe.

Umfang der Ausgabe.

Es sind alle Schriften aufgenommen, welche von Kant selbst unmittelbar oder mittelbar herausgegeben sind, indem er selbst jüngeren Docenten das von ihm vollständig bearbeitete Manuscript zur öffentlichen Bekanntmachung überliess. Zu der letzteren Kategorie gehören nur die von Rink und Jäsche edirten Schriften. Es bleiben also ausgeschlossen: 1. die von Vollmer veranstaltete ausführliche Darstellung der Vorlesungen Kant's über die physische Geographie; 2. die von Pölitz zuerst 1817 und wiederholt 1831 herausgegebenen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre; 3. die von eben Demselben 1821 herausgegebenen Vorlesungen über die Metaphysik; 4. die von Fr. Ch. Starke 1831 nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegebene Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Wir leugnen den Werth dieser Schriften nicht; insbesondere scheinen uns die Vorlesungen über die Metaphysik ein sehr getreues Bild von Kant's Kathedervortrag zu geben. Allein im Wesentlichen enthalten diese Schriften doch nichts, was nicht schon in den übrigen vorkäme, oder sie verrathen sichtbare Spuren fremden Eigenthums, das bei mangelhafter Auffassung der gehörten Vorträge und zur vermeintlichen Vervollständigung durch spätere Interpolationen beigemischt ist. Die grössere Masse von Thatsachen, welche die Vollmer'sche Geographie von der Rink'schen unterscheidet; die mildere Form, in welcher die philosophische Religionslehre die Hauptgedanken der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft darstellt; das häufigere Zurückgehen auf Definitionen der Wolf'schen Schule und die naive Belebtheit des Tones, wodurch die Vorlesungen über die Metaphysik von der Kritik der reinen Vernunft abweichen; die zutraulichere Popularität und das Hinzukommen noch mancher, im Durchschnitt weltbekannter Beispiele und Regeln, welche die Menschenkunde von der Anthropologie unterscheidet; — dies Alles scheint uns nicht hinzureichen, um die besondere Aufnahme dieser Vorlesungshefte in eine Gesammtausgabe zu rechtfertigen. Sie würde dadurch ohne Noth angeschwellt werden und zugleich den Herausgebern die Verantwortlichkeit aufbürden, gegen den entschieden ausgesprochenen Willen Kant's gehandelt zu haben. Dasselbe gilt von so manchen kleinen Aufsätzen, welche hier und da unter Kant's Namen gedruckt sind und meistens nichts sind, als Fragmente aus Vorlesungen, grösstentheils aber aus den gedruckten Schriften, ohne diesen Ursprung zu kennen.

Anordnung der Werke.

Man kann wohl sagen, es sey gleichgültig, in welcher Reihenfolge die Werke eines Schriftstellers gegeben werden, wenn nur ein jedes für sich den Forderungen der Kritik entspricht. Das sachliche Interesse wird sich schon zurecht finden. Allein es ist nicht abzusehen, warum nicht, wenn einmal die Gelegenheit günstig ist, auch schon in der Anordnung der Schriften, so viel es möglich ist, ein Zusammenhang herrschen und selbst äusserlich eine organische Anschauung geboten werden soll; eine Sorgfalt, welche auch fast bei allen mit Besonnenheit gemachten Gesammtausgaben, von denen wir nur Lessing, Herder, Joh. v. Müller, Goethe anführen wollen, angewandt worden ist. Das Schwierige für die Kant'schen Werke besteht in dieser Rücksicht darin, den chronologischen Fortgang der Entwickelung Kant's mit dem objectiven Zusammenhange der einzelnen Schriften unter sich zu vereinigen. Eine nur chronologische Folge würde, da **Kant** einen und denselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten immer von Neuem aufgenommen hat, das unerträglichste Durcheinander herbeiführen. Eine nur sachliche, gleichsam systematische Anordnung würde dagegen wieder pedantisch und gezwungen erscheinen. Sie würde sich anmaassen, die einzelnen Werke in eine begriffsmässige Beziehung zu stellen, worin **Kant** selbst vielleicht nicht willigen würde. Es ist daher der Versuch gemacht worden, beide Interessen mit einander auszugleichen. Schlechthin ist dasselbe unmöglich, namentlich weil doch auch für den Druck auf eine gewisse Gleichmässigkeit der einzelnen Bände reflectirt werden muss, welche manche Theilung erzwingt, die sonst unterbleiben würde. Was aber dies Geschäft erleichtert, ist, dass **Kant** während seines Lebens von abstract theoretischen Untersuchungen immer mehr zu praktischen überging. Den Philosophen begegnet hierin oft das Umgekehrte des Weges, den praktische Naturen gewöhnlich einschlagen. Wenn diese vom Handeln sich ermüdet fühlen, wenn sie ihren Thatendurst ersättigt, wenn sie ihre Epoche gehabt haben, so wenden sie sich wohl zu allgemeinen Betrachtungen und suchen sich selbst in ihrer Geschichte nach den tiefsten Gründen klar zu werden. Der Philosoph dagegen fängt mit metaphysischen Flügen an. Lebt er aber lange genug, so erstarkt in ihm je länger je mehr das Interesse an der historischen Wirklichkeit. Platon's Staat ist das Werk seiner reifsten Kraft; Cartesius erklärte, er wage noch nichts für die Ethik zu thun, weil dieselbe die schwerste aller philosophischen Disciplinen; Spinoza starb hin, ohne seinen politischen Tractat zu vollenden; Kant trat mit seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erst nach der Kritik der reinen Vernunft 1785 und mit dem ewigen Frieden erst zehn Jahre später auf, um bald darauf in der Rechtslehre und der Tugendlehre diesen Kreis seiner Studien abzuschliessen. Erst in sein Greisenalter fällt auch seine Religionslehre und sein Streit der Facultäten. Die Beschäftigung mit der unorganischen Natur begleitete ihn gleichmässig durch alle Altersstufen. Wir glauben daher für die Anordnung der Werke im Allgemeinen den richtigen Standpunkt aufgefunden zu haben, wenn wir in den sämmtlichen Werken drei verschiedene Massen unterscheiden: eine, welche sich auf die Logik und Metaphysik; eine zweite, welche sich auf die Naturwissenschaft; und eine dritte, welche sich auf die Philosophie des Geistes, auf den Menschen überhaupt, auf Moral, Recht und Religion bezieht. Indem wir aber hierbei in jeder Gruppe so viel als thunlich wiederum die Zeitfolge berücksichtigen, so erscheint der Streit der Facultäten 1798 in der That als der Abschluss, welchen Kant mit der Wissenschaft selbst in allen ihren besonderen Verzweigungen und in Bezug auf ihre höchste Aufgabe machte. Dies letzte Werk, das er unmittelbar selbst herausgab, ist gewissermaassen eine encyklopädische Zusammenfassung aller der Tendenzen, die er während seines langen Wirkens neben und nacheinander verfolgt hatte.

Schrift.

Kant's Schriften sind sämmtlich mit Deutschen Lettern gedruckt. Mit Ausnahme Wieland's und Thümmel's sind alle unsere Classiker so gedruckt. Allein in Rücksicht darauf, dass Kant gegenwärtig im Auslande erst recht gelesen zu werden anfängt, glaubten wir bei dieser unverkennbaren Erleichterung im Lesen gefällig seyn und dem Kosmopolitismus der Wissenschaft das nationale Interesse, welches in Deutschen Buchstaben sich allerdings bestimmter ausgeprägt hätte, nachsetzen zu müssen. Jene Universalität schien uns jetzt bei Kant vor der volksthümlichen Particularität bereits bevorrechtet zu seyn. Er gehört der Weltliteratur an.

Rechtschreibung.

Aus diesem Grundsatze könnte man nun vielleicht folgern, dass wir auch in der Rechtschreibung zu der Weise von Grimm und Lachmann fortgegangen wären, die substantivischen Wörter ohne grosse Anfangsbuchstaben drucken zu lassen und letztere nur für die Eigennamen aufzusparen. Allein hier mussten wir Kant folgen, indem wir die Deutsche Sitte festhielten. Man kann dieselbe für einen unbequemen, selbst ästhetisch unangenehmen Überfluss erklären. Indessen zeigt sich doch auch im Unterschiede von den Romanischen Völkern ein Streben nach Genauigkeit der Bezeichnung darin, welches für den Deutschen charakteristisch ist.

Für das leichtere Verständniss ist es bei philosophischen Schriften gewiss nicht zu verwerfen, wenn die Schreibung mit grossen Anfangsbuchstaben, sobald sie überhaupt einmal zugelassen wird, sich sogar auf alle Wörter ausdehnt, welche einen substantivischen Charakter bekommen, also auch auf Pronomina, wenn sie isolirt, und auf Adjectiva, wenn sie mit dem Artikel verbunden werden. In ersterer Beziehung ist daher nicht blos Jemand, Keiner, Einige, Viele, Alle u. s. f. gedruckt worden, sondern auch das Ihr und Euch der Anrede, denn die grosse Schreibung des Ihr erleichtert seine Unterscheidung von dem ihr des Pronomen Possessivums und dem Dativ des Femininums im Personalpronomen ausserordentlich. In zweiter Beziehung leuchtet das Vortheilhafte der Schreibung sogleich ein. Wenn ich z. B. lese: das ausgedehnte u. s. f., so kann ich erwarten, dass noch ein Substantivum folgen soll, auf welches dies Wort adjectivisch zu beziehen ist. Schreibe ich aber: das Ausgedehnte, so wird durch den grossen Anfangsbuchstaben eine solche Erwartung sogleich von vorn herein abgeschnitten, und ich sehe, dass ich mit einem abstracten Begriffe zu thun habe. Kant ist hierin ganz ohne alle Consequenz, wenn wir auch genau die eigenhändig geschriebenen Manuscripte aus seiner Blüthezeit vergleichen. Man kann aus seinen Schriften so viel Beispiele für die eine als die andere Schreibung beibringen. Götzinger, Deutsche Sprache, 1837, Band I. S. 832, verwirft zwar die obige Schreibweise, ohne jedoch auf ein solches Bedürfniss des dadurch vermittelten leichteren Verständnisses Rücksicht zu nehmen.

Wir wollen Götzinger nicht widersprechen, wenn er meint, dass auf die Schreibung überhaupt nicht viel ankomme, wie denn auch in der That dieselbe durch ganz Deutschland provinciell und individuell sich auf das Mannigfachste modificirt. Bei Veranstaltung der Gesammtausgabe eines Schriftstellers dringt sich jedoch die Nothwendigkeit einer Einheit zu entschieden auf, und man hat sich also auch Rechenschaft über sein Verfahren abzulegen. Bei Kant selbst ist in dieser Beziehung nur Inconsequenz vorhanden, so dass seine Werke von den in der Mitte des vorigen Jahrhunderts bei Kanter verlegten bis zu den am Ende desselben bei Nicolovius herausgekommenen alle Phasen in sich abspiegeln, welche die damals noch mehr als jetzt schwankende, ungefähr zum Usus gewordene Orthographie durchlaufen ist. Zum Theil sieht man ganz deutlich, wie die Verschiedenheit auch das Werk der verschiedenen Correctoren ist, denn in Einer und derselben Schrift begegnet man bogenweise ganz verschiedenen Schreibungen, z. B. wechselt in der Kritik der reinen Vernunft, in der ersten Ausgabe, abschnittweise, die Schreibung Gränze und Grenze; in andern Schriften wechselt wohl und wol; Object und Objekt; Maass und Mass u. s. f. Bei solcher Bewandtniss der Sache bleibt nichts anders übrig, als sich nach der Majorität der bei Kant vorkommenden Schreibweise und, wo diese unzulänglich ist, nach rationellen Principien ein System der Orthographie für ihn zu erschaffen. Denn einestheils soll doch das Eigenthümliche Kant's nicht gänzlich verdrängt, anderntheils aber auch nicht der principienlosen Unbestimmtheit gehuldigt werden. Wir haben in jener Beziehung hier und dort

Manches stehen lassen, weil es, so zu sagen, die Alterthümlichkeit des Gedankens beleuchtete, z. B. den Plural von Nutzen, von Wesen, wo es nicht für Dinge steht u. s. f. Anderes dagegen haben wir entschieden verändert. Wir haben den Pedantismus der Neuerung so sehr als den der blinden Hingebung an den Buchstaben gleich sehr zu vermeiden gesucht. Wenn z. B. in den älteren Schriften Kant's: Begrif, algemein, Erkentnis, würklich, Innhalt u. s. f. sich findet, so würde es lächerlich seyn, dergleichen in einer Gesammtausgabe conserviren zu wollen.

Freilich haben wir uns darauf gefasst gemacht, die Forderung zu vernehmen, auch solche Eigenheiten respectiren zu sollen. Es giebt einen servilen Archaismus der Treue, dem es nicht sowohl um die Sache und ihre Vernunft, als vielmehr um die Befriedigung in paläologischer Akribie zu thun ist und dessen Eigensinn sogar fordern könnte, jede Schrift mit denselben Lettern wieder abdrucken zu lassen.

Es würde nun zu weit führen, in alle Einzelheiten dieses weitläufigen Themas einzugehen. Es sollen daher hier nur einige der wichtigeren Puncte noch bemerklich gemacht werden. — Bis auf die Kritik der praktischen Vernunft hin findet man bei Kant seyn für sind (welche Form jedoch die überwiegendere ist) und für seyen gedruckt. Dies kommt aus dem Plattdeutschen her, das in Königsberg, wie in Danzig und Hamburg auch von den höheren Ständen, wenn sie in einen herzlichen Ton übergehen, gesprochen wird. Jetzt ist in Königsberg diese Sitte bereits als verschwunden zu betrachten, während sie zur Zeit Kant's noch dieselbe Lebendigkeit als etwa gegenwärtig zu Hamburg hatte. Im Plattdeutschen lautet der Infinitiv sin eben so wie die dritte Person Pluralis im Indicativ sowohl als im Conjunctiv. Hieraus erklärt sich, wie Kant für diese beiden Fälle ganz unbefangen seyn schreiben konnte. Er individualisirte dies unstreitig beim Lesen aus dem Plattdeutschen Sprachgebrauch heraus und setzte diese Individualisirung auch bei seinen Lesern voraus. Dazu kommt noch, dass Kant den Conjunctiv ganz nach der Lateinischen Grammatik construirt; in allen irgend hypothetischen Sätzen, bei allen problematischen Urtheilen bedient er sich seiner, wo in der neueren Sprachweise sehr oft der kategorische und assertorische Ton herrscht. Wenn Kant z. B. sagt: setzen wir, es seyn in einem Cubus u. s. f., so ist hier der Conjunctiv gemeint. Zwar, obgleich, als ob u. s. f. construirt er fast immer mit dem Conjunctiv. In der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft ist die Verwechselung des Infinitivs mit der dritten Person im Plural des Präsens in vielen Fällen aufgehoben, aber die Conjunctivform ganz eben so geschrieben, wie die Infinitivform. Es ist daher Sorge getragen, dass der Conjunctiv, die dritte Person Pluralis immer seyen gedruckt worden ist, damit die alte Schreibung für heutige Leser nicht unnöthige Bedenken erzeuge. Aus dem Plattdeutschen ist es ferner abzuleiten, wenn Kant im Plural die schwache und starke Declination nicht gehörig unterscheidet und oft ein blosses *e* schreibt, wo *en* stehen müsste; auch hier haben wir die Consequenz der Grammatik zur Regel gemacht, gestehen aber gern mit den Grammatikern, in manchen Fällen ganz rathlos gewesen zu seyn. Aus demselben Grunde ist die bei Kant herrschende Verwechselung von vor mit für immer getilgt worden.

Im Gebrauch des *y* herrscht bei Kant die grösste Unregelmässigkeit. Für das Zeitwort Seyn haben wir dasselbe beibehalten, also Seyn und Bewusstseyn drucken lassen. In allen andern Fällen, mit Ausnahme der aus dem Griechischen stammenden Wörter, wie Tyrann, Synthesis u. s. f., haben wir das Deutsche *i* consequent durchgeführt, demnach Freiheit, zweitens, freilich u. s. w. drucken lassen.

Das Schwanken der Schreibweise im Gebrauch des *c* und *k* ist in der älteren Zeit eben so unangenehm, als in der neueren die Mode, alle Griechischen und Lateinischen Wörter, in welchen der harte Gaumenlaut vorkommt, ohne Unterschied mit einem *k* zu schreiben. Bei Kant liest man zuweilen auf Einer Seite: abstract und gleich darauf Abstraktion; Object und objektiv u. s. f. Es ist diese Ungleichheit Folge einer in einer Gesammtausgabe nicht zu duldenden Sorglosigkeit. Wird Alles mit einem *k* geschrieben, so ist diese Manier für aus dem Lateinischen abstammende Wörter eben so unerträglich, als wenn man das Lateinische *c*, wo es als Zischlaut auftritt, mit einem *z* schreibt, z. B. Prinzip, Präzept, konzentrisch u. s. f. Kultus, konkret, Subjekt, Sekte u. s. f. ist für das Auge jedes feiner Fühlenden eine Beleidigung. Zuweilen kommt der Widerspruch auch recht grell hervor, wenn man z. B. erst *in abstracto*, *in concreto* und eine Zeile weiter abstrakt, konkret lesen muss. Die Lateinische Abkunft hat Kant auch meist festgehalten, dagegen dieselbe auf Griechische Wörter übertragen; er schreibt: *Categorie*, *Critik*, *Character* u. dergl. Wir haben hier keinen Anstand genommen, consequent, wo es sich ohne *Ziererei* thun liess, indem allerdings ohne Ausnahmen auf diesem Gebiet der Äusserlichkeit nicht wohl durchzukommen ist, den Griechischen und Lateinischen Ursprung des Wortes in der Schreibung auszudrücken. Wir schreiben also *Kritik*, *Sokrates*, *Kanon*, *praktisch*, *Kategorie* u. s. f., aber wir schreiben nicht *asketisch*, sondern *ascetisch*, denn dies Wort ist durch die Scholastik des Mittelalters so in unser Leben eingebürgert, dass wir es nicht mit einem *k*, sondern mit einem *c* sprechen, was bei *Kritik* u. s. f. nicht der Fall ist. Man kann daher das Wort *ascetisch* selbst mit einem *z* geschrieben finden. Umgekehrt würden wir es für pedantisch halten, *Cörper* und nicht *Körper* zu schreiben. Dies sind ein paar Beispiele der auf diesem Felde überall nothwendigen Ausnahmen.

Eigennamen sind auch *adjectivisch* von uns mit grossem Anfangsbuchstaben geschrieben, wie dies auch bei den Romanischen Völkern im Durchschnitt üblich ist. Da Eigennamen nächst den Anfängen der Absätze vorzugsweise mit grossen Buchstaben begonnen wurden, so wundert sich *Götzinger* mit *Recht*, dass in neuerer Zeit gerade hier die von Völkernamen abgeleiteten Adjectiva, *Französisch*, *Griechisch* u. s. f. mit kleinen Anfangsbuchstaben geschrieben werden.

Anderes als minder wichtig übergehend, z. B. dass *fordern*, *Maass*, *Blick*, *Willkühr* u. s. w. geschrieben worden, erwähnen wir nur noch, dass Kant noch zwischen den Worten: das Erkenntniss und die Erkenntniss unterscheidet. Es ist zu bedauern, dass wir diese Differenz jetzt aus unserer philosophischen Terminologie verloren und das erstere Wort nur noch im Gerichtswesen für Endurtheil behalten haben. Daub hat das Neutrum in seiner Einleitung in die Dogmatik in unserm Jahrhundert vielleicht zum letztenmal gebraucht, und es könnte dieser Ausdruck wohl von Frischem Platz greifen. Wir erwähnen dies nur, damit derjenige, der sich in Kant erst hineinliest, von vornher orientirt sey und nicht für einen Druckfehler halte, was eine sinnreiche Unterscheidung ist.

Interpunction.

Bei der Interpunction haben wir hauptsächlich darauf gesehen, dass sie den richtigen Sinn leicht zu fassen diene. Wir Modernen bedürfen solcher Hülfsmittel, weil wir viel mehr lesen, als die Alten, somit auch darauf sinnen müssen, das Geschäft so schnell als möglich zu betreiben. Hier gilt es, zwischen zwei Extremen durchzusegeln. Wird zu wenig interpungirt, so hat das Auge Mühe, die Unterschiede des Satzes zu fassen, wie dies z. B. der Fall ist bei der in der Gesammtausgabe der Schleiermacher'schen Werke befolgten Interpunction. Wird zuviel interpungirt, so hat das Auge, d. h. der Verstand im Auge, abermals Mühe, die Einheit in der Zersplitterung des Satzes festzuhalten. Im Allgemeinen muss man sagen, dass bei Kant eine Verschwendung der Interpunctionszeichen herrscht. Es stehen gar viele Semikola und Kommata ohne Noth. Oft regnet es so viel Unterscheidungszeichen, dass man nicht recht einsieht, warum nicht jedes Wort ein Komma zum Nachläufer habe, warum es leer ausgegangen. Man kann sich dies bei einem Manne, der fast die Hälfte jedes Tags auf dem Katheder verlebte, wohl erklären. Wenn Kant z. B. einen Satz mit Denn anfängt, so macht er gewöhnlich sogleich ein Komma dahinter, auch wenn kein Zwischensatz da ist. Hier sieht man recht den Sprecher, der, wo der Schreibende das Komma hinsetzt, den Finger an die Nase legt, im Vorgefühl der Wichtigkeit der anhebenden Argumentation. Solchen störenden Luxus entfernt und auch von dieser Seite dem raschen Auffassen des wahren Sinnes vorgearbeitet zu haben, rechnen wir uns zum Verdienst an. — Doch fügen wir ausdrücklich hinzu, dass in diesen Dingen eine gänzliche Harmonie kaum erreichbar ist und dass der Mikrologe auch bei uns in Schreibung und Interpunction manche Inconsequenz entdecken wird.

Erklärung.

Mehr, als bisher erörtert worden, glaubten wir nicht als allgemeine Vorrede voraussenden zu dürfen. Übersetzungen von Kant's Lateinischen Dissertationen beizufügen, wie von dem ungenannten Sammler der kleinen Schriften und von Tieftrunk in seiner Sammlung geschehen, hielten wir für unanständig. Ausserhalb der Philosophie wird diese Bemühung löblich seyn. Wer jedoch in der Gesammtausgabe das Lateinische nicht versteht, verliert nichts daran, für ihn wird in den Deutschen Schriften ein überreicher Bildungsstoff vorhanden seyn.

Varianten der Ausgaben oder ein *haud liquet* des Textes, das inzwischen nur sehr selten vorkommt, geben wir in Noten unter dem Text an.

Philosophisch-exegetische Anmerkungen, welche erklären sollen, was Kant unter discursiv, intuitiv, transscendent, Paralogismus u. s. f. versteht, wie Tieftrunk bei seiner Ausgabe der kleinen Schriften gethan hat, halten wir in einer Gesammtausgabe nicht blos, sondern überhaupt bei philosophischen Schriften für eben so überflüssig, ja verwirrend, als wenn man dem Verständniss einer Philosophie durch ein Wörterbuch, wie Mellin für Kant dies versuchte, zu Hülfe kommen will. Die scheinbare Erleichterung ist eine Erschwerung.

Kant citirt ferner oft Schriften und Autoren, welche jetzt verschollen sind, die nur ein ephemeres Interesse und zuweilen vielleicht kein anderes Verdienst hatten, als in Kant einen Gedanken anzuregen. In letzterem Falle ist eben ihrer Unbedeutendheit wegen weiter nichts zu thun, als ihnen das Vergessenwerden zu erleichtern. Allein auch bei wichtigern Schriftstellern, wie Voltaire, Maupertuis, Montucla, Kästner, Euler, Reimarus, Äpinus, Baumgarten, Crusius u. s. w. würde man gar keinen Maassstab haben, was man in Betreff ihrer bei dem Publicum als bekannt voraussetzen soll oder nicht. Da, wo Kant durch einen dieser Männer bestimmter zu einer Bemerkung oder zu einem ganzen Aufsatz angeregt wird, erzählt er gewöhnlich die Motivirung selbst so deutlich, dass er nicht erst commentirt zu werden braucht.

Indessen begreifen wir recht wohl, dass Kant's Philosophie nur dann recht verstanden werden kann, wenn man sie in ihrem Zusammenhange mit der Geschichte des vorigen Jahrhunderts und in dem speciellen Zusammenhange mit der literarischen Cultur Ostpreussens und Königsbergs insbesondere erkennt. Unsere Zeit, obwohl sie die Kant'sche Philosophie zu ihrer Substruction hat, ist doch auch, eben durch sie, in ganz andere Bahnen geworfen und lebt in einer anderen Weltanschauung. Aus diesem Grunde entschlossen wir uns, den Werken erstlich eine Biographie Kant's hinzuzufügen, welche den Leser mit der Individualität des Philosophen, mit seiner Lebensweise, mit seinen Freunden und äusseren Erlebnissen vertraut machen soll. Denn Kant's innere Erlebnisse waren nur theoretischer Art, die Entdeckung neuer Gedanken. Sodann aber soll eine Geschichte der Kant'schen Philosophie, zu welcher gerade jetzt die Hülfsmittel sich häufen, den Leser in den Stand setzen, die ganze Bedeutung des Kriticismus sowohl, als die Bedeutung der einzelnen Werke, in denen er sich entwickelte, leichter und übersichtlicher aus dem Context der ganzen Zeit heraus zu fassen. Und so hoffen wir, dass auch in historischer Rücksicht unsere Gesammtausgabe den Leser mit dem damaligen, Kant's Arbeit bedingenden Zustand der Gesellschaft und Literatur, mit ihren damaligen Koryphäen und Colporteurs hinreichend bekannt machen werde, um so manche Anspielung des Königsberger Weltweisen im gehörigen Licht zu verstehen.

Weitere Darlegung unseres Verfahrens und nothwendig erscheinende Erläuterungen für einige Schriften werden die Vorreden zu den einzelnen Bänden enthalten.

Königsberg, im December
1837.

K. Rosenkranz.

F. W. Schubert.

VORREDE

ZUR

SAMMLUNG DER KLEINEN LOGISCH-METAPHYSISCHEN SCHRIFTEN.

Indem ich dem Publicum diesen Band kleiner Schriften logisch-metaphysischen Inhalts übergebe, sehe ich mich gedrungen, über die bei der Anordnung der kleinen Schriften Kant's überhaupt zum Grunde gelegte Maxime mich auszusprechen.

Ursprünglich erschienen dieselben vereinzelt, theils in Gestalt einer Dissertation, oder eines Büchleins, oder eines Programms. In späteren Jahren benutzte Kant für einige die in Königsberg erscheinende Zeitung, am meisten aber die von Biester und Gedicke redigirte Berliner Monatsschrift.

Gesammelt wurden sie zuerst als kleine Schriften von einem Ungenannten in drei Bänden in klein 8., welche zu Königsberg und Leipzig 1797 erschienen. Nachdrücke einzelner Aufsätze, kleinere Sammlungen, an denen Kant selbst keinen Antheil hatte, waren vorangegangen, nämlich 1793 und 1795.

Da gab J. H. Tieftrunk, ohne sich jedoch auf dem Titel zu nennen, nur unter der Vorrede sich unterzeichnend, Kant's vermischte Schriften, Halle 1797—99 in drei Bänden in gross 8., als ächte und vollständige Ausgabe, wie das Titelblatt besagt, heraus. In der Vorrede S. IX. heisst es, dass Kant, bei seinen vielen Arbeiten, „die Herausgabe seiner kleinen Schriften in eine sehr bedenkliche Weite hinausgesetzt haben würde, wenn es ihm nicht gefallen hätte, nach eigener Übersicht des Ganzen mir die weitere Besorgung der Herausgabe anzuvertrauen; und auf diese Art erhält nun das Publicum diese ächte und vollständige Sammlung der zerstreuten Schriften des Verfassers. Ich habe dies Vertrauen dadurch zu verdienen gesucht, dass ich theils darauf bedacht war, den Text, so wie er aus der Hand des Herrn Verf. gekommen ist, so correct, als möglich, zu geben, weshalb ich die letzte Durchsicht der Aushängebogen selbst übernommen habe; theils, mit Erlaubniss des H. V., diese Gelegenheit benutzte, den mir muthmaasslichen Wünschen des Lesers in einigen Stücken zuvorzukommen.“ Dies Letztere bezieht sich auf die erläuternden Anmerkungen, welche Tieftrunk bald hier bald da anfügte.

Die Ächtheit dieser Ausgabe besteht also darin, dass Tieftrunk Kant's Billigung für sein Unternehmen, jener Versicherung zufolge, gehabt hat. — Die Correctheit lässt sich gerade nicht sehr rühmen. Ich will nur Ein Beispiel anführen. In der Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes hat Kant, was bei ihm eine Seltenheit ist, die Druckfehler selbst angegeben, Tieftrunk aber die wichtigsten von ihnen, z. B. dass für: in Kreisen, im Kreise; für Bewegung, Geschwindigkeit zu lesen ist u. dgl., stehen lassen. Eben so wenig hat er für eine Gleichmässigkeit der Rechtschreibung und Interpunction gesorgt, sondern die Kant'sche Inconsequenz in diesen Dingen durch seine eigene noch vermehrt. — Was endlich die Vollständigkeit angeht, so ist sie eigentlich nur eben so gross, als die der kurz vorangegangenen Sammlung. Der Streit der Facultäten war damals, als dieselbe erschien, noch nicht heraus; Tieftrunk aber liess ihn in seiner Sammlung im dritten Bande sogleich nach seinem Erscheinen abdrucken und hatte deshalb mit dessen Verleger Nicolovius böse Händel. In so ferne war also die Ausgabe zu vollständig. Und doch war sie nicht vollständig, so dass man nicht weiss, wie man Tieftrunk's Worte von Kant, dass derselbe ihm die Ausgabe nach Übersicht des Ganzen anvertraut habe, eigentlich interpretiren soll, denn das Ganze würde auch das Vollständige gewesen seyn.

Gleich das Jahr darauf nach dem Abschluss der Tieftrunk'schen Sammlung erschien daher zu Königsberg (von Rink) eine Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener Schriften von Im. Kant in 8., worin Aufsätze aus den Jahren 1758, 1760, 64, 65 und 68 enthalten waren.

Endlich aber kam 1807 als eine zweite sehr vermehrte Auflage derselben zu Königsberg noch eine Sammlung heraus, die zugleich als der vierte Band der von Tieftrunk edirten Schriften gelten sollte, weshalb sie auch wohl als unmittelbar zu ihr gehörig von Literatoren aufgeführt wird. Tieftrunk hat jedoch keinen

Antheil daran. Der Herausgeber hat sich nicht genannt, ist aber der Buchhändler Nicolovius selbst, bei dem dieser Band erschien. In dieser Sammlung kommen noch einige sehr interessante Aufsätze vor; sie ist auch die letzte gewesen, die wirklich Neues gebracht hat.

Da nun sowohl dieser Supplementband als die Tieftrunk'sche Zusammenstellung wirklich den ganzen Umfang der zerstreuten Aufsätze Kant's umfassten, so musste es Wunder nehmen, dass 1833 zu Leipzig in der Expedition des Europäischen Aufsehers zwei Bände in 8. erschienen: I. Kant's vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze; mit Anmerkungen von Fr. Ch. Starke. Nebst Betrachtungen über die Erde und den Menschen aus ungedruckten Vorlesungen von Im. Kant. — Der Herausgeber ignorirt die Existenz der andern Sammlungen völlig. Seine dürftigen Anmerkungen haben einen viel geringern Werth, als die Tieftrunk'schen, weil er nicht so tief in die Philosophie eingedrungen ist. Was er aus Heften der Anthropologie und Geographie hat abdrucken lassen, ist ebenfalls ganz unnütz, da dies Alles bereits bei Kant selbst, bei Rink und Vollmer besser zu lesen ist. Gut gemeint mag die Sammlung seyn, aber sie schmeckt durchaus nach einer schlechten Buchmacherei. Es sieht so aus, als wolle der Herausgeber durch seine eigenen kleinen Zuthaten, durch seine faden Bemerkungen, die längst Bekanntes wiederkäuen, sich die Berechtigung erschleichen. Die Confusion, in der Alles durcheinander steht, macht die Sammlung noch unbrauchbarer. Es fehlt nicht blos Vieles, was in den oben genannten Sammlungen sich bereits findet, sondern es ist auch der einzige dünne Faden der Anordnung, die Chronologie, aufgegeben worden, so dass man gar nicht weiss, wem dies buntscheckige, zerlumpte Wesen eigentlich frommen soll.

So viel über das vorliegende Material. Warum weder Übersetzungen der Lateinischen Dissertationen, noch erklärende Anmerkungen von uns gegeben werden, darüber ist in der allgemeinen Vorrede schon das Nöthige beigebracht, und ich wende mich daher zur näheren Rechtfertigung der für die Diaskeuase der Abhandlungen angewandten Eintheilung.

Wie schon erwähnt, ist in allen bisherigen Sammlungen die Zeitfolge das einzige Princip der Anordnung gewesen. Da nun aber der Supplementband von 1807 noch viele in die frühere Periode Kant's gehörige Schriften brachte, so müssten diese wenigstens noch eingereiht werden, um einige Vollständigkeit zu erzielen. Allein bei dieser Methode wird das dem Inhalt nach sich an einander Schliessende gar zu sehr verschleppt. Das Heterogenste kommt neben einander zu stehen und für die Entwicklung Kant's ist doch wirklich wenig daraus zu entnehmen, da man den Fortgang seiner Erkenntniss in jeder besondern Sphäre beachten muss. Es soll eine durch alle Schriften hindurchgehende allgemeine Entfaltung nicht völlig geleugnet, wohl aber, wegen der grossen Verschiedenheit der Gegenstände der Erkenntniss, zur deutlicheren Einsicht im Besondern durchgeführt werden. Was hat z. B. die Geschichte des Erdbebens von 1755 mit der Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren zu thun, wie sich diese Aufsätze bei Tieftrunk folgen, oder der Versuch über die Krankheiten des Kopfes mit der Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen, welche wir in der Sammlung von 1807 nachbarlich zusammen finden?

Um nun zu vermeiden, so Widerstrebendes durch die blosse Jahrszahl zusammen zu leimen, haben wir uns zu einer sorgfältigen Sonderung aller kleinen Schriften nach dem Inhalt entschlossen. Wir haben nämlich die logisch-metaphysischen; die naturwissenschaftlichen; die anthropologischen und die moralisch-politischen von einander getrennt, jedoch innerhalb einer jeden dieser Abtheilungen die chronologische Ordnung walten lassen, so dass das sachliche Element des objectiven Unterschiedes mit dem subjectiven des biographischen Interesses überall ausgeglichen wird. Indem nun aber eine jede dieser Gruppen mit einer der Hauptmassen der Kant'schen Schriften, die nämlich in dieselben Unterschiede zerfallen, in Verbindung tritt, so darf man wohl behaupten, dass Kant auf eine solche Weise in einer ganz neuen Gestalt erscheint. Man nehme z. B. alle Schriften zusammen, welche sich auf die philosophische Auffassung der Weltgeschichte beziehen, so wird man durch solche nun auch äusserlich erleichterte Übersicht und Einheit in der Erkenntniss ungemein gefördert werden. Wir konnten uns bei dieser gänzlichen Umgestaltung der bisherigen Ordnung oder vielmehr Unordnung an keins der herkömmlichen Urtheile binden. Man hat die Schrift zur Naturgeschichte des Himmels als eine kleine behandelt; warum nicht auch die Streitschrift gegen Eberhard, die Schrift über den ewigen Frieden, die Abhandlung über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz? Dagegen habe ich die Schrift über das Schöne und Erhabene, die sonst überall den kleinen Schriften zugezählt wird, und nicht mit Unrecht, wenn nur ihr Umfang berücksichtigt wird, der Kritik der Urtheilskraft angeschlossen, mit welcher sie organisch zusammengehört. Sie ist die einzige, in welcher Kant ausser jener Kritik ästhetische Begriffe untersucht. Und wiederum ist eine Abhandlung über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie von dem ersten Bande, der die logisch-metaphysischen Schriften zusammenfasst, ausgeschlossen; denn dem Titel nach scheint dieselbe allerdings in diese Kategorie zu fallen; sieht man aber näher zu, so ist das Metaphysische nur ein leichter Anknüpfungspunct, um für die Frage nach dem Begriff der Race einen Anhalt zu haben. Sie ist daher den andern Abhandlungen über diesen Gegenstand zugesellt worden.

Borowski in seinem Büchlein über Kant, Königsberg 1804, S. 73, giebt in den von ihm für vollständig erklärten, von Kant selbst revidirten Verzeichniss aller Schriften desselben auch eine mit folgendem an sich schon sehr verdächtigen Titel unter Nr. 29 im J. 1784: Betrachtungen über das Fundament der Kräfte und die Methoden, welche die Vernunft anwenden kann, darüber zu urtheilen. Berliner Monatsschrift 1784. Mon. November. Allein es ist uns nicht möglich gewesen, dieselbe an dem bezeichneten Ort zu entdecken und es ist auch dies ein Beweis, mit welcher leichtsinnigen Oberflächlichkeit man diese ganze Angelegenheit betrieben hat.

Kant's kleine Schriften überhaupt sind als Anfänge und als Ausläufer eines grossen Gebirges sehr interessant. Man sieht in ihnen theils das Aufsteigen zu seinen Hauptideen, theils das Verweilen bei dem schon Gesicherten, das Ausweiten des schon gefundenen Standpunctes. Man erfreuet sich an dem immer lebendigen und allseitigen Interesse des Mannes, der nicht erst lange wartet, was wohl Andere thun werden, sondern mit frischem Eifer, ohne doch sich gedankenlos zu übereilen, giebt, was er zur Förderung der Sache geben kann und, was das Staunenswürdige, auch immer etwas zu geben hat, sey es zur Logik, zur Physik, zur Geographie, zur Moral, zur Gesetzgebung oder wozu sonst, denn Alles ist ihm geläufig. Nicht weniger als an dieser nie versiegenden Kraft und Mittheilungslust erfreuet man sich bei ihm an der Gewandtheit des Ausdrucks. Immer logisch gehalten, immer den an Strenge gewohnten Denker beurkundend, ist er unerschöpflich an treffenden Beispielen, an erheiternden Witzen, an überraschenden Combinationen. Für wahrhafte Popularität sind diese kleinen Aufsätze musterhaft.

Was nun die logisch-metaphysischen, die hier versammelt erscheinen, anbetrifft, so zeigen sie uns in ihrem chronologischen Fortgange zuerst den unbefangenen, bald dies bald jenes Problem untersuchenden Denker. Die Tiefe desselben offenbart sich vornämlich darin, dass ihn so frühe schon der Beweis für das Daseyn Gottes an sich fesselt; das Hinausseyn über den blossen logischen Formalismus bei dieser Materie, wie er in der Wolf'schen Schule herrschte, zeigt sich sehr naiv in dem Factum, dass er sich unvermerkt vom abstract Theologischen in breite geologische Untersuchungen verliert. Mit der Dissertation *de mundi sensibilis at-*

que intelligibilis forma ac principiis 1770 ist die Periode des Suchens bei Kant im Wesentlichen schon beendet. Er schreibt nun die Kritik der reinen Vernunft und wir haben 16 Jahre hindurch von ihm keinen Aufsatz, der in die Logik oder Metaphysik einschlüge. Als er 1786 sich wieder ausspricht, merken wir schon den seiner Eigenthümlichkeit selbst bewusst gewordenen Meister. Dieses Selbstbewusstseyn spricht sich gegen die alte Wolf-Leibnitz'sche Schule 1790 sehr herbe aus; 1796 aber, als auch neue Richtungen in der Philosophie sich aufthun und sein System zu bedrohen anfangen, wird sein Ton humoristisch persiflirend, bis der Aufsatz über die Aussicht zum Abschluss eines ewigen Friedens in der Philosophie zu einer würdevollen, gediegenen Ruhe sich wieder zusammennimmt.

Es bleibt noch übrig, die ursprünglichen Quellen der hier zusammengestellten Aufsätze anzugeben.

Nr. I. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio;* erschien als Dissertation zuerst zu Königsberg in 4; 40 S. bei Hartung.

Nr. II. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus; als Programm zu Ankündigung seiner Vorlesungen für das Winterhalbjahr 1759; Königsberg bei Driest, 8 S. 4.

Nr. III. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, wurde zuerst in Königsberg 1762, 8. 35 S. bei Kanter, dann auch Frankfurt und Leipzig 1797, 8. gedruckt.

Nr. IV. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. 1763. (Auch unter dem Titel: über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, ward, da sie das Accessit der Berliner Akademie erhalten, der Mendelssohn'schen Preisschrift über diesen Gegenstand, Berlin 1764, 4. beigedruckt.)

Nr. V. Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, Königsberg, bei Kanter, 72 S. 8. 1763.

Nr. VI. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. Königsberg, bei Kanter, 205 S. 8. 1763. Bei dieser Schrift ist zu bemerken, dass sie für die Einführung einer gleichmässigen Schreibung die allerschwierigste ist; weil sie von orthographischen und grammatischen Dissonanzen wimmelt, die wir nicht immer zerstören mochten, da sie oft mit dem Sinn auf ganz eigene Weise harmoniren, was der feiner Fühlende uns wohl zugestehen wird, z. B. dass Kant bei den Präpositionen, welche den Dativ und Accusativ zugleich regieren, oft den Dativ schreibt, wo wir jetzt den Accusativ schreiben würden. Auch sieht man, dass manches Sonderbare im Ausdruck dieser jugendfrischen Schrift daher gekommen ist, dass Kant in manchen Fächern, die er berührte, z. B. in der Geologie und Chemie noch keine durchgebildete deutsche Terminologie vorfand und sich daher selbst zum Theil eine erschaffen musste, in welcher Beziehung die Untersuchung über die Entstehung der Flussbetten besonders merkwürdig ist.

Nr. VII. I. Kant's Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 17$\frac{65}{66}$. Königsberg, bei Kanter, 1 Bogen 8.

Nr. VIII. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770, *Regiomonti, Typis Hartungianis*, 38 *Pagg*. 4.

Nr. IX. Kant's und Lambert's philosophische Briefe 1765 — 70; zuerst in dem von Bernouilli 1781 herausgegebenen Briefwechsel Lambert's mit Deutschen Gelehrten; Bd. I. S. 333 — 68. Sowohl in der Sammlung von 1797 als in der Tieftrunk'schen ist eine Schlussbemerkung Bernouilli's über Berechnung von Tafeln zur Erleichterung des algebraischen Calculs mit abgedruckt, welche nichts als einen frommen Wunsch dieses Mannes enthält und auf das Verständniss dieser Correspondenz nicht den mindesten Einfluss hat; ich habe sie daher in dieser Ausgabe als ein gänzliches *hors d'oeuvre* weggelassen.

Nr. X. Was heisst, sich im Denken orientiren? Berliner Monatsschrift 1786, October.

Nr. XI. Einige Bemerkungen zu Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden, 1786. Man weiss, welches Aufsehen dies Buch, das zuerst 1785 und in einer zweiten Auflage, 1786, Berlin, 2 Bde. 8. erschien, deswegen machte, weil es in beredter Eleganz und logischer Subtilität den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes, den Kant in der Kritik der reinen Vernunft gestürzt zu haben glaubte, zu retten versuchte. Jacob in Halle verfasste eine Kritik, zu deren Bestätigung und Einführung Kant die obigen Randglossen schrieb.

Nr. XII. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg bei Nicolovius. 1790. 8. Im folgenden Jahr erschien eine neue, aber gänzlich unveränderte Auflage.

Nr. XIII. I. Kant über die von der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnit'z und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? Diese Schrift gab Rink im Todesjahre Kant's 1804 in Königsberg in 8. heraus. Für die Erkenntniss der Klarheit, mit welcher Kant das Verhältniss seines Systems zur Geschichte der Philosophie auffasste, der Schärfe, womit er die darin synthesirten Formen des Dogmatismus und Skepticismus ergriffen hatte, ist dies Schriftchen viel merkwürdiger, als es den Historikern der Philosophie bisher gewesen zu seyn scheint.

Nr. XIV. Über Philosophie überhaupt. 1794. Der Professor Sig. Beck, zuletzt Professor in Rostock, gab zu Riga 1793 — 1794 einen erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften Kant's in zwei Bänden in 8. heraus. (Es folgten bis 1796 noch zwei Bände, deren Bestimmung die Vertheidigung des Kriticismus gegen Reinhold's Einwürfe war.) Kant hatte ihm eine Einleitung dazu schreiben wollen. Sie war aber so weitläufig ausgefallen, dass Beck sie zum Behuf einer Abkürzung etwas überarbeiten musste. Diese Arbeit ist es, welche unter obigem Titel hier mitgetheilt wird. Starke a. a. O. hat sie zuerst in seine Sammlung Bd. II. S. 223 — 262 aufgenommen und schon aus diesem Grunde mochte ich sie nicht fehlen lassen. Es ist Starke'n entgangen, dass der Gang der Abhandlung übrigens mit wenigen Modificationen derselbe ist, wie der in der Vorrede zur Kritik der Urtheilskraft, welche 1790 herauskam. In der Ausführung sind natürlich grosse Abweichungen und es ist anziehend, zu sehen, wie Kant Ein und Dasselbe so mannigfach zu variiren weiss.

Nr. XV. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie 1796; im Maiheft in der Berliner Monatsschrift.

Nr. XVI. Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streites 1796; in der Berliner Monatsschrift. Diese wenigen Zeilen hätte ich gewiss nicht aufgenommen, da sie nur geringen Werth haben, wären sie nicht in früheren Sammlungen als ein eigener Aufsatz angeführt, so dass der Leser hätte glauben können, in der That etwas daran zu verlieren.

Nr. XVII. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie 1796; Berliner Monatsschrift, Heft December. Wie der vornehme Ton, gegen welchen Kant sich richtet, von der Jacobi'schen Philosophie ausging, die sich mit dem Stolz des Gefühls statt mit der Deutlichkeit des Begriffs, mit der intensiven Unendlichkeit der Empfindung statt mit der schlussmässig auseinandergelegten Architektonik des Gedankens zu befriedigen anfing, so geht dieser letzte Aufsatz gegen die leidenschaftliche Manier, mit welcher J. Georg Schlosser, der bekannte Jugendfreund Goethe's, geboren zu Frankfurt 1739, gestorben daselbst 1799, sich gegen die Kant'sche Philosophie ereiferte. Er war ein zu steifer Anhänger der Alten und ein zu tüchtiger Geschäftsmann, als dass er einestheils genug

Offenheit des Sinnes, anderntheils genug Musse gehabt hätte, sich tiefer in die Kant'sche Philosophie hineinzudenken und hineinzuleben.

Kant fing mit überzeugungsvoller Achtung vor den Auctoritäten Wolf's, Baumgarten's, Crusius an und hat dieselbe nie, auch da nicht verloren, wo er seines Übergewichts über sie sich schon bewusst war. Es ist schön, dass er die Angriffe, die gegen ihn selbst sich richteten, auf eine so geistreiche Weise heiter in sich aufzulösen und zwischen ihnen und der Wissenschaft noch einen Verband zu schliessen bemüht war.

Königsberg, am 21. December
1837.

Karl Rosenkranz.

I.

PRINCIPIORUM PRIMORUM
COGNITIONIS METAPHYSICAE
NOVA
DILUCIDATIO

QUAM
CONSENSU AMPLISSIMAE FACULTATIS PHILOSOPHICAE
DISSERTATIONE PUBLICA
IN AUDITORIO PHIL.
DIE XXVII. SEPTEMBR. HORIS VIII–XII. HABEND
PRO RECEPTIONE IN EANDEM

DEFENDET

M. IMMANUEL KANT.

REGIOM.

RESPONDENTE
CHRISTOPHORO ABRAHAMO BORCHARD,
HEILIGENB. BOR. S. S. THEOL. CULTORE,

OPPONENTIBUS
JOHANNE GODOFREDO MOELLER,
REGIOM. S. S. THEOL. STUD.
FRIDERICO HENRICO SAMUELE LYSIO,
REGIOM. L. V. C.
ET
JOHANNE REINHOLDO GRUBE,
REGIOM. L. V. C.

ANNO MDCCLV.

RATIO INSTITUTI.

Primis cognitionis nostrae principiis lucem ut spero aliquam allaturus, cum, quae super hac re meditatus fuerim, paucissimis quibus fieri potest pagellis exponere stet sententia, prolixis studiose supersedeo ambagibus, non nisi nervos ac artus argumentorum exserens, lepore omni ac venustate sermonis velut veste detracta. In quo negotio sicubi a clarorum virorum sententia discedere, eosque interdum etiam nominatim notare mearum partium duxero, ita mihi de aequa illorum judicandi ratione bene persuasum est, ut honori, qui meritis eorum debetur, hoc nihil admodum detrahere, ab ipsisque neutiquam in malam partem accipi posse confidam. Quandoquidem in sententiarum divortio suo cuique sensu abundare licet, aliorumque etiam argumenta, dummodo acerbitas absit et litigandi pruritus, modesto examine perstringere vetitum non est, neque hoc officiis et urbanitatis et observantiae adversum judicari, ab aequis rerum arbitris, uspiam animadverto.

Primo itaque quae de principii contradictionis supremo et indubitato supra omnes veritates principatu confidentius vulgo quam verius perhibentur, ad trutinam curatioris indaginis exigere, deinde quid in hoc capite rectius sit statuendum, brevibus exponere conabor. Tum de lege rationis sufficientis, quaecunque ad emendationem ejusdem et sensum et demonstrationem pertinent, una cum iis quae ipsam infestare videntur difficultatibus allegabo, et allegatis quantum per ingenii mediocritatem licet argumentorum robore occurram. Postremo pedem aliquanto ulterius promoturus, duo nova statuam non contemnendi ut mihi quidem videtur momenti cognitionis metaphysicae principia, non primitiva illa quidem et simplicissima, verum ideo usibus etiam accommodatiora, et si quicquam aliud latissime sane patentia. In quo quidem conatu cum haud calcatum tramitem ingredienti admodum proclive sit errore quodam labi, omnia aequa judicandi ratione in meliorem partem accepturum lectorem benevolum, mihi persuadeo.

SECTIO I.

De principio Contradictionis.

MONITUM.

Cum in praesentibus brevitati potissimum mihi studendum sit, statius duco, quas pervulgata cognitione stabilitas et rectae rationi consonas habemus definitiones et axiomata, huc non denuo transscribere, neque eorum morem imitando consectari, qui nescio qua methodi lege serviliter adstricti, nisi ab ovo usque ad mala omnia quaecunque in scriniis philosophorum inveniunt percensuerint, non sibi videntur via ac ratione processisse. Quod ne mihi consulto facienti vitio vertatur, lectorem antea monere aequum judicavi.

PROP. I.

Veritatum omnium non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicon.

Principium primum, et vere unicum propositio simplex sit necesse est, alias plures tacite complexa propositiones unici principii speciem tantummodo mentiretur. Si itaque est propositio vere simplex, necesse est ut sit vel affirmativa, vel negativa. Contendo autem, si sit alterutrum, non posse esse universale, omnes omnino veritates sub se complectens; nempe si dicas esse *affirmativum* non posse esse, veritatum negantium principium absolute primum, *si negativum*, non posse inter positivas agmen ducere.

Pone enim esse propositionem negativam; quia omnium veritatum e principiis suis consequentia est vel directa vel indirecta, primo, *directa* concludendi ratione e principio negativo non nisi negativa consectaria deduci posse, quis est qui non videat! deinde si *indirecte* propositiones affirmativas inde fluere postules, hoc non nisi mediante propositione: *Cujuscunque oppositum est falsum illud est verum*, fieri posse confiteberis. Quae propositio, cum ipsa sit affirmativa, directa argumentandi ratione e principio negativo fluere non poterit, multo vero minus indirecte, quia sui ipsius suffragio egeret, hinc nulla prorsus ratione e principio negative enunciato pendebit. Ideoque cum affirmantibus propositionibus e solo negativo principio et unico proficisci liberum non sit, hoc Catholicon nominari non poterit. Similiter si principium tuum cardinale statuas propositionem affirmativam, negativae certe illinc directe non pendebunt; indirecte autem opus erit propositione: si oppositum alicujus est verum, ipsum est falsum; hoc est; si oppositum alicujus affirmatur, ipsum negatur; quae cum sit propositio negativa, iterum nullo modo, nec directe, quod per se patet, nec indirecte, nisi per sui ipsius petitionem, e principio affirmativo deduci poterit. Utcunque igitur tecum statueris, non detrectabis quam in fronte propositionis postulavi propositionem: omnium omnino veritatum dari non posse principium unicum, ultimum, catholicon.

PROP. II.

Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio *quicquid est est*, alterum veritatum negantium, nempe propositio *quicquid non est non est*. Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis.

Iterum provoco ad bina veritates demonstrandi genera, directum nempe et indirectum. Prior concludendi ratio ex convenientia notionum subjecti et praedicati veritatem colligit, et semper hanc regulam fundamenti loco substernit: Quandocunque subjectum, vel in se vel in nexu spectatum, ea ponit quae notionem praedicati involvunt, vel ea excludit, quae per notionem praedicati excluduntur, hoc illi competere statuendum est; et idem paulo explicatius: quandocunque identitas subjecti inter ac praedicati notiones reperitur, propositio est vera; quod terminis generalissimis, ut principium primum decet, expressum ita audit: *Quicquid est est et quicquid non est non est.* Directae ergo argumentationi omni certe praesidebit principium identitatis, q. e. primum.

Si de indirecta concludendi ratione quaeras, idem reperies ultimo substratum principium geminum. Etenim semper provocandum est in hasce binas propositiones, 1) cujuscunque oppositum est falsum illud est verum, hoc est, cujuscunque oppositum negatur, illud affirmandum est, 2) cujuscunque oppositum est verum, illud est falsum. Quarum prima propositiones affirmativas, altera negativas pro consectariis habet. Priorem propositionem si terminis simplicissimis efferas, ita habebis: *Quicquid non non est illud est*, (quippe oppositum exprimitur per particulam *non*, remotio itidem per particulam *non*). Posteriorem sequenti ratione informabis: *Quicquid non est non est*, (nempe hic iterum vox oppositi effertur per particulam *non*, et vox falsitatis s. remotionis pariter per eandem particulam). Si nunc, lege Characteristica ita exigente, vocum priore propositione contentarum vim exsequaris, quia una particula *non* indicat alteram esse tollendam, utraque deleta tibi prodibit propositio *quicquid est est.* Altera autem, cum audiat *quicquid non est non est*, patet et in indirecta demonstratione principium identitatis geminum primas obtinere, consequenter omnis omnino cognitionis ultimum esse fundamentum.

SCHOLION. En specimen, tenue illud quidem, at non plane contemnendum, in arte Characteristica combinatoria; simplicissimi enim termini, quibus in principiis his enodandis utimur, a Characteribus nihil propemodum differunt. Ut de hac arte, quam postquam Leibnitius inventam venditabat, eruditi omnes eodem cum tanto viro tumulo obrutam conquesti sunt, quid sentiam hac occasione aperiam, fateor me in hoc magni Philosophi effato patris illius Aesopici testamentum animadvertere, qui cum animam jam jam efflaturus aperuisset liberis, se thesaurum alicubi in agro abscondidisse, cum, antequam locum indicasset, subito extingueretur, filiis occasionem dedit agrum impigerrime subvertendi et fodiendo subigendi, donec spe frustrati, foecunditate agri haud dubie ditiores facti sunt. Quem certe fructum unicum sane a celebrati illius artificii indagine, si qui sunt qui ipsi adhuc operam navare sustineant, expectandum esse autumo. Sed si quod res est aperte fateri fas est, vereor, ne, quod acutissimus Boerhaavius in Chemia alicubi de Alchymistarum praestantissimis artificibus suspicatur, eos nempe post multa et singularia arcana detecta, tandem nihil non in ipsorum potestate futurum putasse, dum primum manum applicuissent, et velocitate quadam praevidendi ea pro factis narrasse quae fieri posse, imo quae fieri debere colligebant, simulac animum adverterent ad ea perficienda, idem quoque Viro incomparabili fato evenerit. Equidem si ad principia absolute prima perventum est, non inficior aliquem artis Characteristicae usum licere, cum notionibus atque adeo terminis etiam simplicissimis ceu signis utendi copia sit, verum ubi cognitio composita characterum ope exprimenda est, omnis ingenii perspicacia repente velut in scopulo haeret et inextricabili difficultate impeditur. Reperio etiam magni nominis Philosophum ill. Daries principium contradictionis characterum ope explicatum reddere tentasse, affirmativam notionem signo $+ A$, negativam signo $- A$ exprimens, unde prodit aequatio $+ A - A = o$, h. e. idem affirmare et negare est impossibile s. nihil. In quo quidem conatu, quod pace tanti viri dixerim, petitionem principii haud dubie animadverto. Etenim si signo negativae notionis eam tribuis vim, ut affirmativam ipsi junctam tollat, aperte principium contradictionis supponis, in quo statuitur, notiones oppositas semet invicem tollere. Nostra vero explanatio propositionis; *cujuscunque oppositum est falsum, illud est verum* ab hac labe immunis est. Simplicissimis enim terminis enunciata, cum ita audiat: *quicquid non non est, illud est*, particulas *non* tollendo, nihil agimus quam ut simplicem earum significatum exsequamur, et prodit ut necesse erat principium identitatis, *quicquid est, est.*

PROP. III.

Principii identitatis ad obtinendum in veritatum subordinatione principatum prae principio contradictionis praeferentiam ulterius stabilire.

Quae omnium veritatum absolute summi et generalissimi principii nomen sibi arrogat propositio, primo sit simplicissimis, deinde et generalissimis terminis enunciata; quod in principio identitatis gemino haud dubie animadvertere mihi videor. Omnium enim terminorum affirmantium simplicissimus est vocula *est*, negantium vocula *non est*. Deinde notionibus simplicissimis nihil etiam magis universale concipi potest. Quippe magis compositae a simplicibus lucem mutuantur, et quia his sunt determinatiores adeo generales esse non possunt.

Principium contradictionis, quod effertur propositione: *Impossibile est idem simul esse ac non esse*, re ipsa non est nisi definitio *impossibilis*, quicquid enim sibi contradicit, s. quod simul esse ac non esse concipitur, vocatur impossibile. Quo vero pacto statui potest, omnes veritates ad hanc definitionem velut ad lapidem Lydium revocari oportere? Neque enim necesse est ut quamlibet veritatem ab oppositi impossibilitate vindices, neque ut verum fatear hoc per se sufficit; non enim datur ab oppositi impossibilitate transitus ad veritatis assertionem, nisi mediante dicto: *Cujuscunque oppositum est falsum illud est verum*, quod itaque cum principio contradictionis divisum habet imperium, prouti ostensum in antecedentibus.

Postremo propositioni negativae potissimum in regione veritatum primas demandare, et omnium caput ac firmamentum salutare, quis est cui non duriusculum et aliquanto etiam pejus quam paradoxon videatur, cum non pateat cur negativa veritas prae affirmativa hoc jure potita sit! Nos potius, cum sint bina veritatum genera, binis ipsis etiam statuimus principia prima, alterum affirmans, alterum negans.

SCHOLION. Poterat forte cuipiam haec disquisitio, sicuti subtilis et operosa, ita etiam supervacanea et ab omni utilitate derelicta videri. Et si corollariorum foecunditatem spectes, habes me assentientem. Mens enim quanquam tale principium non edocta non potest non ubivis sponte et naturae quadam necessitate eodem uti. Verum nonne ideo digna erit disquisitione materia, catenam veritatum ad summum usque articulum sequi! Et certe hac ratione legem argumentationum mentis nostrae penitius introspicere non vilipendendum est. Quippe ut unicum tantummodo allegem, quia omnis nostra ratiocinatio in praedicati cum subjecto vel in se vel in nexu spectati identitatem detegendam resolvitur, ut ex regula veritatum ultima patet, hinc videre est: Deum non egere ratiocinatione, quippe, cum omnia obtutui ipsius liquidissime pateant, quae conveniant vel non conveniant idem actus repraesentationis intellectui sistit, neque indiget Analysi, quemadmodum, quae nostram intelligentiam obumbrat nox, necessario requirit.

SECTIO II.

De principio rationis determinantis vulgo sufficientis.

DEFINITIO.

PROP. IV.

Determinare, est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subjectum respectu praedicati ejusdam dicitur *ratio*. *Ratio* distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem. *Antecedenter* determinans est, cujus notio praecedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile *. *Consequenter* determinans est quae non poneretur nisi jam aliunde posita esset notio quae ab ipso determinatur. Priorem rationem etiam rationem *Cur* s. rationem essendi vel fiendi vocare poteris, posteriorem rationem *Quod* s. cognoscendi.

Adstructio realitatis definitionis.

Notio rationis secundum sensum communem subjectum inter ac praedicatum aliquod nexum efficit et colligationem. Ideo desiderat semper subjectum et quod ipsi uniat praedicatum. Si quaeras rationem circuli, plane non intelligo ecquid sit quod quaeris, nisi addas praedicatum, e. g. quod sit omnium figurarum isoperimetrarum capacissima. Quaerimus v. c. rationem malorum in mundo. Habemus itaque propositionem: Mundus continet plurima mala. Ratio Quod, seu cognoscendi non quaeritur, quia experientia ipsius vicem sustinet, sed ratio Cur s. fiendi indicanda, h. e. qua posita intelligibile est, mundum antecedenter respectu hujus praedicati non esse indeterminatum, sed qua praedicatum malorum ponitur cum exclusione oppositi. Ratio igitur ex indeterminatis efficit determinata. Et quoniam omnis veritas determinatione praedicati in subjecto efficitur, ratio determinans veritatis non modo criterium sed et fons est, a quo si discesseris, possibilia quidem quam plurima, nihil omnino veri reperiretur. Ideo indeterminatum nobis est, utrum Planeta Mercurius circa axem revolvatur nec ne, siquidem ratione caremus quae alterutrum ponat cum exclusione oppositi; utrumque tamdiu possibile manet, neutrum verum respectu cognitionis nostrae efficitur.

---

* Huic annumerare licet rationem *identicam*, ubi notio subjecti per suam cum praedicato perfectam identitatem hoc determinat, e. g. Triangulum habet tria latera, ubi determinati notio notionem determinantis nec sequitur nec praecedit.

Ut discrimen rationum *antecedenter* et *consequenter* determinantium exemplo illustrem: Eclipses satellitum Jovialium nuncupo quas dico *rationem cognoscendi* suppeditare successivae et celeritate assignabili factae propagationis lucis. Verum haec ratio est consequenter tantum determinans hanc veritatem; si enim vel maxime nulli adforent Iovis satellites, nec eorum per vices facta occultatio, tamen lux perinde in tempore moveretur, quanquam cognitum forsitan nobis non esset, s. ut ad definitionem datam propius applicem, phaenomena satellitum Jovialium successivum lucis motum probantia, supponunt hoc ipsum lucis ingenium, sine quo ita contingere non possent, ideoque consequenter tantum hanc veritatem determinant. Ratio autem fiendi, s. cur motus lucis cum assignabili temporis dispendio junctus sit, si sententiam Cartesii amplecteris, in elasticitate globulorum aëris elasticorum ponitur, qui secundum leges elasticitatis ictui aliquantulum concedentes, quod in quovis globulo absorbent punctum tempusculi, per seriem immensam concatenatam summando, perceptibile tandem faciunt. Haec foret ratio antecedenter determinans, s. qua non posita determinato locus plane non esset. Si enim globuli Aetheris perfecte duri forent, per distantias quantum libet immensas nullum, emissionem inter et appulsum lucis, perciperetur temporis intervallum.

Illustris Wolfii definitio, quippe insigni nota laborans, hic mihi emendatione egere visa est. Definit enim rationem per id, unde intelligi potest cur aliquid potius sit quam non sit. Ubi haud dubie definitum immiscuit definitioni. Etenim quantumvis vocula *cur* satis videatur communi intelligentiae accommodata, ut in definitione sumi posse censenda sit, tamen tacite implicat iterum notionem rationis. Si enim recte excusseris, reperies idem quod, *quam ob rationem*, significare. Ideo substitutione rite facta, definitio Wolfiana audiet: Ratio est id ex quo intelligi potest *quam ob rationem* aliquid potius sit quam non sit.

Pariter enunciationi *rationis sufficientis* vocem rationis *determinantis* surrogare satius duxi, et habeo ill. Crusium assentientem. Quippe ambigua vox est *sufficientis*, ut idem abunde commonstrat; quia, quantum sufficiat, non statim apparet; determinare autem cum sit ita ponere, ut omne oppositum excludatur, denotat id quod certo sufficit ad rem ita non aliter concipiendam.

PROP. V.

Nihil est verum sine ratione determinante.

Omnis propositio vera indicat subjectum respectu praedicati esse determinatum, i. e. hoc poni cum exclusione oppositi: in omni itaque propositione vera oppositum praedicati competentis excludatur necesse est. Excluditur autem praedicatum, cui ab alia notione posita repugnatur, vi princip. contrad. Ergo exclusio locum non habet, ubi non adest notio, quae repugnat opposito excludendo. In omni itaque veritate est quiddam quod excludendo praedicatum oppositum veritatem propositionis determinat. Quod cum nomine rationis determinantis veniat: nihil verum esse sine ratione determinante statuendum est.

Idem aliter.

E notione rationis intelligi potest, quodnam praedicatorum oppositorum subjecto tribuendum sit, quodnam removendum. Pone quicquam verum esse sine ratione determinante, nihil afforet ex quo appareret, utrum oppositorum tribuendum sit subjectu; utrum removendum; neutrum itaque excluditur, et subjectum est respectu utriusque praedicatorum indeterminatum, hinc non locus veritati, quae tamen quum fuisse sumta sit, aperta patet repugnantia.

SCHOLION. Veritatis cognitionem rationis semper intuitu niti communi omnium mortalium sensu stabilitum est. Verum nos saepenumero ratione consequenter determinante contenti sumus, cum de certitudine nobis tantum res est; sed dari semper rationem antecedenter determinantem s. si mavis geneticam aut saltem identicam, e theoremate allegato et definitione junctim spectatis facile apparet, siquidem ratio consequenter determinans veritatem non efficit sed explanat. Sed pergamus ad rationes *existentiam* determinantes.

PROP. VI.

Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.

Quicquid enim rationem existentiae alicujus rei in se continet, hujus causa est. Pone igitur aliquid esse quod existentiae suae rationem haberet in se ipso, tum sui ipsius causa esset. Quoniam vero causae notio natura sit prior notione causati, et haec illa posterior: idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum.

COROLLARIUM. Quicquid igitur absolute necessario existere perhibetur, id non propter rationem quandam existit, sed quia oppositum cogitabile plane non est. Haec oppositi impossibilitas est ratio cognoscendi existentiam, sed ratione antecedenter determinante plane caret. *Existit*; hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit.

SCHOLION. Equidem invenio in recentiorum Philosophorum placitis subinde recantari hanc sententiam: Deum rationem existentiae suae in se ipso habere positam, verum egomet assensum ipsi praebere nolim. Duriusculum enim bonis hisce viris quodammodo videtur, Deo ceu rationum et causarum ultimo et consummatissimo principio sui rationem denegare; ideoque, quia non extra se ullam agnoscere licet, in se ipso reconditam habere autumant, quo sane vix quicquam aliud magis a recta ratione remotum reperiri potest. Ubi enim in rationum catena ad principium perveneris, gradum sisti et quaestionem plane aboleri consummatione responsionis, per se patet. Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur. Notionem tibi formas entis cujusdam, in quo est omnitudo realitatis; per hunc conceptum te ipsi et existentiam largiri oportere confitendum est. Igitur ita procedit argumentatio: si in ente quodam realitates omnes sine gradu unitae sunt, illud existet; si unitae tantum concipiuntur, existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur. Ergo ita potius informanda erat sententia: notionem entis cujusdam nobis formantes, quod Deum appellamus, eo modo illam determinavimus, ut existentia ipsi inclusa sit. Si vera igitur praeconcepta notio, verum quoque illum existere. Et haec quidem in eorum gratiam dicta sint qui argumento Cartesiano assensum praebent.

PROP. VII.

Datur ens cujus existentia praevertit ipsam, et ipsius, et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur. Vocatur Deus.

Cum possibilitas nonnisi notionum quarundam junctarum non repugnantia absolvatur, adeoque possibilitatis notio collatione resultet; in omni vero collatione quae sint conferenda suppetant necesse sit, neque, ubi nihil omnino datur, collationi, et quae huic respondet possibilitatis notioni, locus sit: sequitur quod nihil tanquam possibile concipi possit, nisi quicquid est in omni possibili notione reale existat, et quidem (quoniam, si ab hoc discesseris, nihil omnino possibile, h. e. non nisi impossibile foret), existet absolute necessario. Porro omnimoda haec realitas in ente unico adunata sit necesse est.

Pone enim haec realia, quae sunt possibilium omnium conceptuum velut materiale, in pluribus rebus existentibus reperiri distributa, quodlibet harum rerum haberet existentiam certa ratione limitatam, hoc est privationibus nonnullis junctam; quibus cum absoluta necessitas non perinde ac realitatibus competat, interim ad omnimodam rei determinationem, absque qua res existere nequit, pertineant, realitates hac ratione limitatae existerent contingenter. Ad absolutam itaque necessitatem requiritur, ut absque omni limitatione existant, hoc est, ens constituunt infinitum. Cujus entis cum pluralitas, si quam fingas, sit aliquoties facta repetitio, hinc contingentia absolutae necessitati opposita, non nisi unicum absolute necessario existere statuendum est. Datur itaque Deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium.

SCHOLION. En demonstrationem existentiae Divinae, quantum ejus maxime fieri potest essentialem, et quamvis geneticae locus proprie non sit, tamen documento maxime primitivo ipsa nempe rerum possibilitate comprobatam. Hinc patet: si Deum sustuleris, non existentiam omnem rerum solam, sed et ipsam possibilitatem internam prorsus aboleri. Quanquam enim essentias (quae consistunt in interna possibilitate), vulgo absolute necessarias vocitent, tamen, *rebus absolute necessario competere*, rectius dicerentur. Etenim essentia trianguli, quae consistit in trium laterum consertione, non est per se necessaria; quis enim sanae mentis contenderet, necessarium in se esse, ut tria semper latera conjuncta concipiantur; verum triangulo hoc necessarium esse concedo, h. e. si cogitas triangulum, cogitas necessario tria latera, quod idem est ac si dicis: si quid est, est. Quo autem pacto eveniat, ut cogitationi laterum, spatii comprehendendi, cet. notiones suppetant, hoc est, ut sit in genere quod cogitari possit, unde resultet postea combinando, limitando, determinando, notio quaevis rei cogitabilis, id, nisi in Deo, omnis realitatis fonte, quicquid est in notione reale existeret, concipi plane non posset. Cartesium equidem novimus existentiae divinae argumentum ex ipsa sui interna notione depromtum dedisse, in quo vero quomodo eventu frustratus sit in scholio paragraphi prioris videre est. Deus omnium entium unicum est, in quo existentia prior est, vel si mavis identica cum possibilitate. Et hujus nulla manet notio simul atque ab existentia ejus discesseris.

PROP. VIII.

Nihil contingenter existens potest carere ratione existentiam antecedenter determinante.

Pone carere. Nihil erit quod ut existens determinet, praeter ipsam rei existentiam. Quoniam igitur nihilo minus existentia determinata est, h. e. ponitur ita, ut quodlibet oppositum omnimodae suae determinationis plane exclusum sit; non alia erit oppositi exclusio quam quae a positione existentiae proficiscitur. Quae vero exclusio cum sit identica (quippe nihil aliud vetat rem non existere, quam quod non existentia remota sit), oppositum existentiae per se ipsum exclusum, h. e. absolute impossibile erit; h. e. res existet absolute necessario, quod repugnat hypothesi.

COROLLARIUM. E demonstratis itaque liquet, non nisi contingentium existentiam rationis determinantis firmamento egere, unicum absolute necessarium hac lege exemtum esse; hinc non adeo generali sensu principium admittendum esse, ut omnium possibilium universitatem imperio suo complectatur.

SCHOLION. En demonstrationem principii rationis determinantis, tandem, quantum equidem mihi persuadeo, omni certitudinis luce collustratam. Perspicacissimos nostri aevi Philosophos, inter quos ill. Crusium honoris causa nomino, semper de parum solida hujus principii demonstratione, quam in omnibus hujus materiae scriptis venalem reperimus, conquestos esse satis constat. De cujus mali medela usque adeo Vir magnus desperavit, ut vel demonstratione plane incapacem esse hanc propositionem serio contenderet, si vel maxime vera esse concedatur. Verum cur non tam prompta et expedita mihi fuerit hujus principii demonstratio, ut unico, sicut vulgo tentatum est, argumento totam absolverem, sed quodam anfractu plena demum certitudine potiri necesse fuerit, ratio mihi reddenda est.

Primo enim inter rationem veritatis et existentiae studiose mihi distinguendum erat; quanquam videri poterat, universalitatem principii rationis determinantis in regione veritatum, eandem pariter supra existentiam extendere. Etenim si verum nihil est, h. e. si subjecto non competit praedicatum, sine ratione determinante, praedicatum existentiae absque hac nullam fore etiam consequitur. Verum ad veritatem firmandam non ratione antecedenter determinante opus esse, sed identitatem praedicatum inter atque subjectum intercedentem sufficere constat. In existentibus vero de ratione antecedenter determinante quaestio est, quae si nulla est, ens absolute necessario existit, si existentia est contingens, eam non posse non praecedere evictum dedi. Hinc veritas ex ipsis fontibus arcessita, meo quidem judicio purior emersit.

Celeberrimus quidem Crusius existentia quaedam per suam ipsorum actualitatem ita determinari putat, ut vanum autumet ultra quicquam requirere. Titius libera volitione agit; quaero cur hoc potius egerit quam non egerit; respondet quia voluit. Cur vero voluit? Haec inepte interrogari autumat. Si quaeris cur non potius aliud egit? respondet, quia hoc jam agit. Ideo putat liberam volitionem actu determinatam esse per existentiam suam, non antecedenter per rationes existentia sua priores; et sola positione actualitatis omnes oppositas determinationes excludi, hinc ratione determinante opus non esse contendit. Verum rem contingentem nunquam, si a ratione antecedenter determinante discesseris, sufficienter determinatam, hinc nec existentem esse posse, si libuerit etiam alio argumento probabo. Actus liberae volitionis existit, haec existentia excludit oppositum hujus determinationis; verum, cum olim non extiterit, et existentia per se non determinat, utrum olim fuerit vel non fuerit, per existentiam hujus volitionis haec quaestio, utrum antea jam extiterit an non extiterit, manet indeterminata: quia vero in determinatione omnimoda haec quoque una omnium est, utrum ens inceperit an minus, ens eatenus erit indeterminatum, neque determinari poterit, nisi praeter ea quae existentiae internae competunt, arcessantur notiones quae independenter ab existentia ipsius sunt cogitabiles. Cum vero id quod entis existentis antecedentem non existentiam determinat, praecedat notionem existentiae, idem vero quod determinat ens existens antea non extitisse, simul a non existentia ad existentiam determinaverit, (quia propositiones: quare quod jam existit olim non extiterit, et quare quod olim non extiterit jam existat, revera sunt identicae,) h. e. ratio sit existentiam antecedenter determinans, sine hac etiam omnimodae entis illius quod ortum esse concipitur determinationi, hinc nec existentiae locum esse posse abunde patet. Haec si demonstratio propter profundiorem notionum Analysin cuiquam subobscura esse videatur, praecedentibus contentus esse poterit.

Postremo, cur in demonstratione, ab ill. Wolfio et sectatoribus usurpata, acquiescere detrectaverim, brevius expediam. Illustris hujus Viri demonstratio, ut a perspicacissimo Baumgartenio enodatius exposita reperitur, ad haec, ut paucis multa complectar, redit. Si quid non haberet rationem, nihil esset ejus ratio; ergo nihil aliquid, quod absurdum. Verum ita potius informanda erat argumentandi ratio: si enti non est ratio, ratio ipsius nihil est i. e. non ens. Hoc vero ambabus manibus largior, quippe si ratio nulla est, conceptus ipsi respondens erit non entis, hinc si enti non poterit assignari ratio, nisi cui nullus plane conceptus respondet, ratione plane carebit, quod redit ad supposita. Hinc non sequitur absurdum, quod inde fluere opinabantur. Exemplum expromam in sententiae meae testimonium. Demonstrare ausim secundum hanc concludendi rationem: Primum hominem adhuc a patre quodam esse genitum. Pone enim non esse genitum. Nihil foret quod ipsum genuerit. Genitus igitur foret a nihilo; quod cum contradicat, eum a quodam genitum esse confitendum est. Haud difficile est captionem argumenti declinare. Si non genitus est nihil ipsum progenuit. Hoc est qui ipsum genuisse putaretur nihil est vel non ens, quod quidem certum est quam quod certissimum: Sed praepostere conversa propositio pessime detortum nanciscitur sensum.

nando, existentiae oppositum jam antecedenter excludant. Et haec quidem de demonstratione nostra generatim.

Majus certe periculum defensoribus hujus principii imminet ab objectione illa Clarissimi Viri, qua immutabilis rerum omnium necessitatis et fati stoici postliminio revocati, imo libertatis omnis atque moralitatis elevatae culpam diserte nobis et haud contemnendo argumentorum robore impingit. Argumentum ipsius, quanquam non omnino novum, explicatius tamen et validius ab ipso traditum, quantum ejus fieri potest enucleate, illibato tamen ipsius robore allegabo.

Si quicquid fit non aliter fieri potest, nisi ut habeat rationem antecedenter determinantem, sequitur ut *quicquid non fit etiam fieri non possit*, quia videlicet nulla adest ratio sine qua tamen fieri omnino non potest. Quod quia de omnibus rationum rationibus retrogrado ordine est concedendum, sequitur: omnia naturali colligatione ita conserte contexteque fieri, ut, qui oppositum eventus cujusdam vel etiam actionis liberae optat, impossibilia voto concipiat, quandoquidem non adest, quae ad illud producendum requiritur ratio. Et ita resumendo eventuum indeclinabilem catenam, quae, ut ait Chrysippus, semel voluit et implicat per aeternos consequentiae ordines, tandem in primo mundi statu, qui immediate Deum auctorem arguit omnis sistitur eventuum ultima et tot consectariorum ferax ratio, qua posita, alia ex aliis in secutura postmodum secula stabili semper lege derivantur. Tritam illam inter necessitatem absolutam et hypotheticam distinctionem, qua veluti rima elabi arbitrantur adversarii, impugat Vir Clar.: quae videlicet ad infringendam necessitatis vim et efficacitatem nullius plane momenti est. Quid enim attinet, utrum eventus, per antecedentes rationes praecise determinati, si per se spectetur, oppositum repraesentabile sit, cum nihilo secius hoc oppositum realiter fieri non possit, quum non adsint, quibus ipsi ad existendum opus est, rationes, imo adsint in contrarium? Oppositum ais separatim sumti eventus potest tamen cogitari, ideoque possibile est. Sed quid tum? Non potest tamen fieri, quia ne unquam actu fiat per rationes jam existentes satis cautum est. Accipe exemplum! Cajus imposturam fecit. Cajo per determinationes suas primitivas, quatenus scilicet homo est, non repugnavit sinceritas; largior. Sed uti jam est determinatus repugnat utique, quippe adsunt in ipso rationes quae ponunt contrarium, et sinceritas tribui ipsi nequit, nisi turbato omni rationum implicatarum ordine usque ad primum mundi statum. Nunc audiamus, quae porro inde concludit Vir illustris. Ratio determinans non efficit modo ut haec potissimum actio eveniat, sed ut ejus loco alia contingere non possit. Ergo quicquid in nobis accidit ejus consecutioni ita a Deo prospectum est, ut plane non possit aliud consequi. Ergo imputatio factorum nostrorum ad nos non pertinet; sed una omnium causa Deus est, qui eis nos legibus adstrinxit ut sortem destinatam utcunque adimpleamus. Nonne sic efficitur ut bullum peccatum Deo displicere possit! quod ubi contingit, eo simul testatur, stabilitam a Deo rerum implicitarum seriem aliud non admittere. Quidnam igitur Deus peccatores increpat de actionibus, quas ut perpetrent, jam inde usque a mundi satu atque ortu cautum est!

Confutatio dubiorum.

Quando necessitatem hypotheticam, in specie moralem distinguimus, ab absoluta, non hic de vi atque efficacia necessitatis agitur, utrum nempe res alterutro casu magis vel minus sit necessaria, sed de principio necessitante quaestio est, *unde* nempe res sit necessaria. Equidem lubens concedo, hic nonnullos Philosophiae Wolfianae sectatores quodammodo a veri sensu deflectere, ut, quod per rationum semet hypothetice determinantium catenam positum est, adhuc a necessitate completa remotum aliquantulum sibi persuadeant, quia absoluta caret necessitate. Ego vero in hisce illustri antagonistae assentior, decantatam omnium ore distinctionem vim necessitatis atque certitudinem determinationis parum elevare. Quemadmodum enim *vero* nihil *verius* et *certo* nihil *certius*, sic nec *determinato* quicquam *determinatius* concipi potest. Eventus mundani ita certo determinati sunt, ut praescientia divina falli nescia pari certitudine et eorum futuritionem, et oppositi impossibilitatem nexu rationum conformiter perspiciat, ac si absoluto eorum conceptu oppositum excluderetur. Hic vero, non *quantopere*, sed *unde* necessaria sit contingentium futuritio, cardo est quaestionis. Actum creationis mundi in Deo non ambiguum, sed ita certo determinatum esse, ut oppositum Deo indignum, h. e. competere plane non possit, quis est qui dubitet! Nihilo tamen secius libera est actio, quia iis rationibus determinatur, quae motiva intelligentiae suae infinitae, quatenus voluntatem certo certius inclinant, includunt, non a coeca quadam naturae efficacia proficiscuntur. Ita etiam in actionibus hominum liberis, quatenus spectantur ut determinatae, oppositum excluditur quidem, sed non excluditur rationibus extra subjecti appetitum et spontaneas inclinationes positis, quasi homo vel invitus inevitabili quadam necessitate ad patrandas actiones adigeretur; sed in ipsa volitionum appetituumque propensione, quatenus allectamentis repraesentationum lubenter obtemperat, nexu, certissimo illo quidem, at voluntario, actiones stabili lege determinantur. Quod actiones physicas et libertate morali gaudentes intercedit discrimen, non nexus atque certitudinis differentia absolvitur, quasi hae solae ancipiti futuritione laborantes rationumque colligatione exemtae vaga et ambigua oriundi ratione fruerentur; hoc enim pacto parum commendabiles forent entium intelligentium praerogativis. Verum modus quo certitudo earum rationibus suis determinatur, omnem paginam facit ad libertatis notam tuendam; nempe non nisi per motiva intellectus voluntati applicata eliciuntur, cum contra ea in brutis, s. Physico - mechanicis actionibus omnia sollicitationibus et impulsibus externis conformiter, absque ulla arbitrii spontanea inclinatione, necessitentur. Potestatem quidem actionis patrandae ad utramvis partem indifferenter se habere, sola autem beneplaciti ad allectamenta repraesentationibus oblata inclinatione determinari in confesso est. Quo huic legi certius alligata est hominis natura, eo libertate magis gaudet, neque vago nisu quaquaversum in objecta ferri est libertate uti. Non aliam *ais* ob rationem agit, quam quia ita potissimum *lubuit*. Jam teneo te tua ipsius confessione constrictum. Quid enim est lubitus nisi voluntatis pro allectamento objecti ad hanc potius quam oppositam partem facta inclinatio; ergo tuum *libet s.* volupe est actionem per internas rationes determinatam innuit. Lubitus enim ex tua sententia actionem determinat; est vero non nisi voluntatis in objecto, pro ratione allectamenti: quo voluntatem invitat, acquiescentia. Ergo est determinatio respectiva, in quia si voluntas aequaliter ponitur allectari, alterum magis volupe esse, idem est, ac aequaliter simulque inaequaliter placere, quod implicat repugnantiam. Accidere autem potest casus, ubi, quae ad alterutram partem inclinent voluntatem rationes, conscientiam plane fugiant, nihilo minus tamen alterutrum deligatur; verum tum res a superiori mentis facultate ad inferiorem rediit, et pro repraesentationis obscurae alterutram partem versus suprapondium, (cujus in sequentibus uberiorem injiciemus commemorationem) aliquorsum mens dirigitur.

Brevi, si ita commodum fuerit dialogo, Cajum inter, indifferentiae aequilibrii defensorem, et Titium rationis determinantis patronum, controversiam pervulgatam illustrare liceat.

CAJUS: Vitae anteactae curriculum morsus mihi quidem conscientiae exagitat, sed hoc unicum superest solatii, si tuis placitis credere fas est, in me non cadere admissorum facinorum culpam, quippe rationum inde usque a mundi incunabulis se invicem determinantium nexu devinctus, quaecunque egi, non potui non agere et quicunque nunc mihi exprobrat vitia, aliudque vitae genus a me iniri debuisse nequicquam increpat, inepte agit, pariter ac si me temporis fluxum sistere oportuisse postulet. *Titius.* Cedo! quaenam est illa rationum series, qua te adstrictum fuisse conquereris? Nonne quaecunque egisti libenter egisti? Nonne conscientiae tacita dehortatio et formido Dei perperam intus admonens obstrepuit peccaturo? Nonne nihilo secius magis arrisit compotari, ludere, veneri litare et quae sunt id genus alia? An unquam invitus ad peccandum protractus est? *Caj.* Haec vero minime inficias eo. Probe sentio me non renitentem et allectamentis strenue obluctantem velut obtorto collo in transversum abreptum esse. Sciens et lubens me vitiis mancipavi. Verum haec voluntatis ad deteriorem partem facta inclinatio unde mihi obtigit? Nonne antequam contigerit, cum quidem et divinae et humanae leges in partes suas invitarent haesitantem, jam determinatum erat rationum consummatione, ut inflecterer in malam potius quam bonam partem? Nonne, posita ratione jam omnibus numeris absoluta, rationatum impedire, idem est, ac factum infectum reddere? Quaelibet vero voluntatis meae inclinatio ex tua sententia antecedenti ratione perfecte determinata est, et haec porro priori, atque hunc in modum usque ad caput rerum omnium. *Tit.* Jam vero scrupulum tibi eximam. Rationum implicatarum series in quolibet actionis patrandae articulo motiva utrinque prolectantia suppeditavit, eorum alterutri temet lubens dedidisti, propterea quia volupe erat ita potius quam aliter agere. At ais, jam determinatum erat rationum consummatione ut inclinarer in partem destinatam. Sed velim cogites numne ad rationem consummatam actionis requiratur tuae voluntatis secundum allectamenta objecti spontanea propensio. *Caj.* Cave spontaneam dixeris; non potuit non in hanc partem propendere. *Tit.* hoc quidem spontaneitatem tantum abest ut tollat ut potius certissimam reddat, dummodo recto sensu sumatur. Etenim *spontaneitas* est actio a *principio interno* profecta. Quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur *Libertas*. Quo certius huic legi obtemperare quisque dicitur, quo itaque positis omnibus ad volendum motivis est determinatior, et homo est liberior. Ex tua argumentatione non fluit, libertatem infringi rationum antecedenter determinantium vi. Satis enim te redarguit confessio, quod non invitus sed lubens egeris.

Hinc non *inevitabilis* fuit actio tua, ut tu quidem subopinari videris, neque enim evitare studuisti, sed *infallibilis* fuit secundum appetitus tui ad circumstantias ita informatas propensionem. Et hoc quidem majorem tibi culpam impingit. Ita enim vehementer appetiisti, ut ab instituto dimoveri non passus sit. Sed tuo te telo jugulabo. Cedo! quanam ratione libertatis notionem commodius ex sententia tua putas informari debere. *Caj.* Ego quidem arbitror, si abigeres illud quicquid est rationum semet stabili eventu determinantium concatenationis, si concederes hominem in quavis libera actione versus utramque partem indifferenter se habere, et, positis omnibus quodcunque finxeris rationibus aliquo determinantibus, tamen quidvis pro quovis eligere posse, tum tandem bene de libertate actum esse confiterer. *Tit.* Deus meliora! Si quod te numen hoc voto potiri pateretur, quam infelix esses omnium horarum homo Fac te virtutis tramitem ingredi apud animum tuum statuisse. Fac mentem et religionis praeceptis, et quaecunque sunt alia ad firmandum consilium efficacia, probe jam esse communitum. Nunc agendi obtingit occasio. Protinus in deteriorem partem prolaberis, neque enim quae te invitant rationes determinant. Quantum te videor mihi audire adhuc plures querimonias jactantem? Ah, quod me sinistrum fatum a salutari consilio subito depulit! Quid opus est praeceptis virtutis navare operam, per sortem fiunt actiones, non determinantur rationibus? Non equidem inquis accuso invitam fati cujusdam me abripientis coactionem, sed illud, nescio quid, lapsum mihi in pessimam partem concilians abominor. Pro pudor! unde mihi detestandus ille appetitus praecise in deterrimam partem, qui aeque facile in oppositam potuit inclinari. *Caj.* Ergo de omni libertate perinde conclamatum est. *Tit.* Vides quam in arctum coegerim copias tuas. Noli spectra comminisci idearum; sentis enim te liberum, hujus vero libertatis noli notionem confingere parum rectae rationi constantem. Libere agere est appetitui suo conformiter et quidem cum conscientia agere. Et hoc quidem rationis determinantis lege exclusum non est. *Caj.* Quanquam vix habeam quod tibi regeram, tamen internus sensus, sententiae tuae mihi videtur obloqui. Da enim casum non magni momenti, si mihi ipsi attentus sum liberum mihi esse animadverto utrinque inclinari, ita ut satis persuasus sim, actionis meae directionem antecedenti rationum serie determinatam non fuisse. *Tit.* Aperiam tibi tacitam mentis imposturam, quae indifferentiae aequilibrii ludibrium tibi facit. Vis naturalis appetitiva menti humanae insita non in objecta solum, verum etiam in repraesentationes varias intellectui sistendas fertur. Quatenus itaque repraesentationum quae electionis in casu dato motiva contineret; nos ipsos sentimus auctores esse, ita ut attentioni ipsis applicandae, suspendendae, aut aliorsum vertendae egregie sufficiamus, consequenter non solum in objecta appetitui nostro conformiter tendere, sed etiam ipsas rationes objectivas varie pro lubitu permutare posse conscii sumus, eatenus vix possumus nobis temperare, quin voluntatis nostrae applicationem omni lege exemtam et determinatione stabili privatam arbitremur. Verum si recte sentire allaboramus, quod in casu dato haec non alia fiat attentionis in repraesentationum combinationem tendentia, quare, allicientibus ab aliqua parte rationibus, subinde ut libertatis saltem periculum faciamus, attentionem in oppositam partem convertendo, huic suprapondium conciliemus, quod adeoque appetitus *sic non aliter dirigatur*, rationes certe quae determinant adesse debere facile convincemur. *Caj.* Multis fateor difficultatibus me implicasti, sed te haud minoribus impediri certus sum. Quomodo putas determinatam malorum futuritionem, quorum Deus tandem ultima et determinans causa est, bonitati et sanctitati ipsius conciliari posse! *Tit.* Ne tempus vanis disceptationibus in cassum teramus, quae te suspensum tenent dubitationes, eas paucis expromam, nodosque solvam dubiorum. Cum eventuum omnium tam physicorum quam actionum liberarum determinata sit certitudo, consequentia in antecedentibus, antecedentia in ulterius praecedentibus et ita nexu concatenato in citerioribus semper rationibus, donec primus mundi status, qui immediate Deum auctorem arguit, sit veluti fons et scaturigo, ex quo omnia fallere nescia necessitate prono alveo derivantur; hinc putas Deum mali machinatorem haud obscure designari, neque, quam ipse telam orsus est, quaeque primo suo exemplari conformiter in futura sequentis aevi secula pertexitur, odisse posse, peccataque operi intexta tanta quanta per sanctitatem fas est indignatione prosequi posse videtur, siquidem recidente tandem in ipsum primum molitorem malorum omnium culpa. Haec sunt quae te premunt dubia; nunc eorum nebulas discutiam. Deus, universitatis rerum primordia capessendo, seriem inchoavit, quae stabili rationum conserte contexteque colligatarum nexu etiam mala moralia, et quae his respondet, physica includit. Verum inde non sequitur, actiones moraliter pravas Deum auctorem incusare posse. Si, quemadmodum fit in mechanicis, entia intelligentia passiva tantum ratione se ad ea haberent, quae ad determinationes et mutationes certas impellunt, non inficior omnium culpam ultimam in Deum machinae architectum devolvi posse. Verum quae per entium intelligentium et semet ipsa sponte determinandi potestate praeditorum voluntatem confluunt, ex interno sane principio, e consciis appetitibus, et electione alterutrius partis secundum arbitrii licentiam profecta sunt. Hinc, quantumvis rerum statu ante actus liberos aliqua ratione constituto, ens illud intelligens tali circumstantiarum implicitum sit nexu, ut mala moralia certo certius ab ipso futura esse constet et praevidere liceat, tamen haec futuritio determinatur talibus rationibus, in quibus voluntaria ipsorum ad pravam partem directio cardo est! et quae ideo peccantibus agere maxime volupe fuit, eorum causam ipsos dicere oportere, et illicitae voluptatis poenam dare aequitati quam perfectissime convenit. Quod autem ad aversationem attinet, qua Deum a peccatis abhorrere sanctitate ipsius procul dubio dignum est, sed parum videtur cum decreto mundi conditi stare posse, quod horum malorum futuritionem incluserit, etiam hic non insuperabilis est quae quaestionem circumdat difficultas. Sic enim habeto.

Bonitas Dei infinita in rerum creatarum maximam, quanta quanta in illas cadit, perfectionem, mundique spiritualis felicitatem tendit. Eodem vero infinito se manifestandi conatu, non perfectioribus tantum, quae postmodum propullularent rationum ordine, eventuum seriebus dedit operam, sed ne quicquam etiam minoris gradus bonorum desit, ut rerum universitas immensitate sua, a summo, qui in finita cadit, perfectionis gradu ad inferiores omnes et ad nihilum usque, ut ita dicam, omnia complecteretur, etiam ea delineationem suam irrepere passus est, quae admistis quamplurimis malis saltem quicquam boni quod Dei sapientia inde eliceret, ad manifestationem divinae gloriae infinita varietate distinguendam suppeditarent. In hoc ambitu ne desideraretur historia generis humani ut ut lugubris, tamen ad divinam bonitatem celebrandam etiam in ipsa malorum colluvione infinita testimonia secum gerens, et sapientiam et potentiam et bonitatem perbelle decuit. Neque vero ideo mala ipsa operi inchoato intexta intendisse et consulto elicuisse putandus est. Quippe bona ob oculos habuit, quae subductis rationibus nihilo minus remanere cognovit, quaeque una cum infelici lolio eradicare summa sapientia indignum fuit. Ceterum voluntario et ex intimo mentis affectu a mortalibus peccatum est, rationum antecedentium ordine non invitos urgente et abripiente, sed allectante, quorum irritamentis quanquam certo obsecundatum iri praecognitum fuerit, tamen, cum in interno semet determinandi principio resederit malorum origo, ipsis peccatoribus imputanda esse aperte patet. Neque ideo divinum numen minus a peccatis abhorrere reputandus est, quia iis, concedendo, quodammodo manuerit. Nam ea ipsa malorum, quorum licentia facta erat, strenua allaboratione in melius reducendorum compensatio, quam monendo, minitando, invitando, media suppeditando obtinere annititur, est proprie ille finis quem ob oculos habuit divinus artifex, quibus itaque cum malorum fruticantes ramos amputet, et, quantum salva libertate hominum fieri potest, reprimat, hoc ipso semet pravitatis omnis osorem, quanquam perfectionum, quae nihilo minus elici inde possunt, amatorem patefecit. Sed in viam redeo, ab instituti ratione longius aliquantulum quam par erat divagatus.

Additamenta Problematis IX.

Praescientiae divinae respectu actionum liberarum locus non est, nisi determinata earum rationibus suis futuritio admittatur.

Qui principio nostro subscribunt, semper hoc argumentum valide contra impugnatores urserunt. Quare hac opera supersedens, ad ea tantum quae perspicacissimus Crusius in contrarium affert respondere satago. Iis qui ita sentiunt, objicit indignam Deo sententiam, quasi eum ratiociniis uti sibi persuadeant. In qua quidem opinione, si qui sunt qui secus autumant, lubens in ill. adversarii partes transeo. Etenim ratiociniorum anfractus divini intellectus immensitatem parum decere concedo. Neque enim abstractione notionum universalium, earumque combinatione et ad eruendas consequentias facta collatione infinitae intelligentiae opus est. Verum hic asserimus, Deum praevidere ea non posse, quorum antecedenter determinata non est futuritio, non propter inopiam subsidiorum, quibus haud indigere concedimus: sed quoniam impossibilis per se est praecognitio futuritionis, quae plane nulla est, si existentia omnino, et per se, antecedenter est indeterminata. Per se enim esse indeterminatam, ex contingentia concluditur; antecedenter esse pariter indeterminatam antagonistae contendunt, ergo plane determinationis h. e. futuritionis expers et in se est et a divino intellectu repraesentari necesse est.

Tantem ingenue fatetur laudatus adversarius, hic non nihil remanere incomprehensibile, quod vero, cum ad infinitum contemplatio rediit, cum objecti eminentia probe consentit. Verum quantumvis fatear adyta quaedam reconditioris intelligentiae remanere humano intellectui nunquam reseranda, si in interiorem cognitionem descendere aveas, tamen hic non de modo agitur, sed utrum res ipsa locum habeat, cujus, cum oppositae partis sententia, repugnantiam inspicere, mortali cognitioni admodum sane proclive est.

Instantiarum confutatio, quas indifferentiae aequilibrii defensores in subsidium vocant.

Provocant adversae partis patroni, ut exemplis satisfaciamus, quae adeo aperte voluntatis humanae ad quasvis actiones liberas indifferentiam testari videntur, ut vix quicquam apertius esse posse videatur. Cum *par impar* luditur, et fabae manu reconditae conjectando lucrandae sunt, alterutrum proloquimur plane absque consilio et absque ulla deligendi ratione. Hisce gemina, in casu principis, nescio cujus proferunt, qui alicui pyxidum duarum, ponderis, figurae, et speciei per omnia similium, liberam fecit electionem, quarum altera plumbum, altera aurum recondidit, ubi non nisi citra rationem fieri potuit ad alterutram capessendam determinatio. Similia de pedis dextri aut sinistri indifferenti ad promovendum libertate dictitant. Omnibus uno verbo et quod quidem mihi videtur affatim respondebo. Quando in principio nostro de rationibus determinantibus sermo est, non hic unum vel aliud rationum genus intelligitur, e. g. in actionibus liberis rationes intellectui conscio obversantes, sed utcunque determinetur actio, tamen ratione quadam determinata sit necesse est, si eam fieri opus est. Rationes objectivae in arbitrii determinatione plane deesse possunt, et motivorum cum conscientia repraesentatorum perfectum potest esse aequilibrium, nihilo tamen minus rationibus adhuc permultis locus superest, quae mentem determinare possunt. Hoc enim ancipiti tali dubitatione solum efficitur, ut res a superiori facultate ad inferiorem, a repraesentatione cum conscientia conjuncta ad obscuras redeat, in quibus ab utravis parte omnia perfecte identica esse vix statuendum est. Tendentia appetitus insiti in ulteriores perceptiones in eodem statu diu haerere mentem non patitur. Variato itaque statu internarum repraesentationum mentem aliquorsum inclinari necesse est.

PROP. X.

Corollaria quaedam genuina principii rationis determinantis exponere.

1) *Nihil est in rationato quod non fuerit in ratione.* Nihil enim est sine ratione determinante, adeoque nihil in rationato quod non arguat rationem sui determinantem.

Objici posset, quod, cum rebus creatis adhaereant limites, inde consequeretur, Deo qui ipsarum continet rationem eos pariter adhaerere. Respondeo: quae rebus finitis adhaerent limites pariter limitatam sui rationem in actione creactionis divinae arguunt. Limitata enim est actio Dei creatrix, pro ratione entis limitati producendi. Haec autem actio cum sit determinatio Dei respectiva, quam rebus producendis respondere necesse est, non interna et absolute in ipso intelligibilis, limitationes has Deo interne non competere patet.

2) *Rerum quae nihil commune habent una non potest esse ratio alterius.* Ad propositionem praemissam redit.

3) *Non amplius est in rationato quam est in ratione.* Ex eadem liquet regula.

CONSECTARIUM. Quantitas realitatis absolutae in mundo *naturaliter* non mutatur, nec augescendo nec decrescendo.

DILUCIDATIO. Hujus regulae in corporum mutationibus evidentia facillime elucescit. Si e. g. Corpus A alterum B percutiendo propellat, vis quaedam per consequens realitas * huic accedit. Verum par motus quantitas corpori impingenti detracta est, igitur virium summa in effectu aequiparatur viribus causae. In incursu quidem corporis minoris elastici in majus, lex allegata videtur erroris teneri. Sed nequaquam. Corpus enim elasticum *minus* a *majori* in quod incurrit repercussum, vim quandam in partes oppositas nanciscitur, quae si addatur illi quam in majus transtulit, summam majorem quidem efficit quantitate incurrentis, ut constat e Mechanicis, at, quae hic dicitur vulgo absoluta, verius respectiva nominanda est. Vires enim hae tendunt in partes diversas; ideoque ex effectibus, quas machinae conjunctim applicatae, adeoque et in universo summatim spectatae exserere possunt, aestumatae, summa virium cognoscitur, subtrahendo motus in partes contrarias, quippe eatenus semet utcunque tandem destructuros, et remanet motus centri gravitatis, qui, ut notum ex staticis, post conflictum idem est cum eo qui fuit ante eundem. Quod omnem modus per resistentiam materiae destructionem attinet, haec regulam dictam tantum abest ut elevet, ut potius stabiliat. Quae enim causarum consensu e quiete orta est vis, tantundem, quantum accepit, in impedimentorum renitentiam absumendo, ad quietem iterum reducitur, et res manet ut ante. Hinc et modus mechanici perpetuitas inexhausta impossibilis; quippe resistentiis semper aliquam vis suae partem impendens, ut nihilo secius ad semet restaurandum illibata permaneat potestas, regulae huic et sanae rationi pariter adversaretur.

---

* Hic secundum sensum communem vim impressam, tanquam illatam realitatem, quanquam proprie non sit nisi quaedam realitatis insitae limitatio s. directio, concipere liceat.

Saepenumero vires ingentes oriri videmus ex infinite parvo causae principio. Scintilla pulveri pyrio injecta, quam immensam vim expansivam conciliat? seu etiam alibi avido alimento recepta, quanta incendia, urbium ruinas, et ingentium sylvarum diuturnas devastationes producit? Quantam corporum compagem soluit itaque parvula scintillulae unius sollicitatio; sed hic, quae intus in corporum compage recondita fovetur immensarum virium efficax causa, materia nempe elastica, vel aëris ut in pulvere pyrio, (secundum Halesii experimenta) vel materiae igneae, ut in combustibili quovis corpore, manifestatur verius minuta sollicitatione quam producitur. Elastra compressa intus conduntur, et tantillum sollicitata, vires exserunt reciproco attractionis et repercussionis nisui proportionales.

Vires certe spirituum, ed earum ad ulteriores perfectiones perennatura progressio hac lege exemtae esse videntur. Sed, quod mihi quidem persuasum est, eidem adstrictae sunt. Procul dubio infinita, quae semper animae interne praesto est, quanquam obscura admodum totius universi perceptio, quicquid cogitationibus postmodum majore luce perfundendis inesse debet realitatis, jam in se continet, et mens attentionem tantummodo postmodum quibusdam advertendo, dum aliquibus parem detrahit gradum, illas intensiori lumine collustrans, majori indies potitur cognitione, non ambitum quidem realitatis absolutae extendens, (quippe materiale idearum omnium e nexu cum universo profectum manet idem) sed formale, quod consistit in notionum combinatione et earum vel diversitati vel convenientiae applicata attentione, varie certe permutatur: quemadmodum paria in corporum vi insita animadvertimus. Motus enim, si recte excutiantur, cum sint, non realitates sed phaenomena, vis autem insita, corporis externi impactu modificata, cum tantundem ex interno efficaciae principio resistat incursui, quantum acquirit in directione impellentis virium, omne, in phaenomeno motus, virium reale aequipollet illi, quod corpori quiescenti jam insitum erat, quanquam, quae in quiete respectu directionis indeterminata erat interna potestas, impulsu externo tantum dirigatur.

Quae hactenus de impermutabili realitatis absolutae in universo quantitate allegata sunt, ita intelligi debent, quatenus secundum naturae ordinem omnia accidunt. Per Dei enim operam et mundi materialis perfectio fatiscens instaurari, intelligentiis coelitus purius, quam per naturam licet, lumen affundi, omniaque in altius perfectionis fastigium evehi posse, quis est qui ambigere ausit.

PROP. XI.

Corollaria quaedam adulterina, e principio rationis determinantis parum legitime deducta, allegare ac refellere.

1) *Nihil esse sine rationato;* s. quodcunque est, sui habere consequentiam. Vocatur principium consequentiae. Quod, quantum ego quidem scio, Baumgartenium metaphysicorum coryphaeum auctorem agnoscit. A quo, quia eadem ratione qua principium rationis demonstratum est, pari etiam cum illo ruina concidit. Hujus principii, si de rationibus cognoscendi sermo tantum est, veritas est salva. Etenim entis cujuslibet notio vel est generalis, vel individualis. Si prius, quae de generica notione statuuntur omnibus inferioribus sub eadem complexis competere, hinc illam harum rationem continere concedendum est. Si posterius quae in nexu quodam huic subjecto competunt praedicata, iisdem positis rationibus semper competere debere concludi potest, et ex casu dato determinat veritatem in similibus, hinc habet rationata cognoscendi. Verum si rationata existendi hic subintelligimus, entia hisce in infinitum feracia non esse, vel ex postrema hujus commentationis sectione videre licebit, ubi permutationis omnis expertem, substantiae cujuslibet, quae nexu cum aliis exemta est, statum, rationibus invictis adstruemus.

2) *Rerum totius universitatis nullam alii per omnia esse similem.* Vocatur principium indiscernibilium, quod latissimo ut fit sensu sumtum a vero quam longissime discedit. Duplici potissimum ratione demonstratur. Prior argumentandi ratio admodum praeceps levi saltu objectum transilit, et ideo vix in censum venire meretur. Hae sunt illae argutiae: quaecunque notis omnibus perfecte conveniunt, neque ullo discrimine dignoscuntur, pro uno eodemque ente habenda videntur. Hinc omnia perfecte similia non esse nisi unum idemque ens, cui plura loca assignentur, quod cum sanae rationi adversetur, hanc sententiam secum ipsa pugnare contendunt. Sed quis est qui fucum

argutiarum non animadvertat! Ad perfectam duarum rerum identitatem omnium notarum s. determinationum, tam internarum quam externarum, requiritur identitas. Ab hac omnimoda determinatione, ecquisnam exceperit locum? Ideoque non unum idemque ens sunt, quae, utcunque notis internis convenientia, loco saltem discernuntur. Sed quae principio rationis sufficientis falso accepta fertur demonstratio, hic nobis potissimum excutienda est.

Nihil subesse dictitant rationis, cur Deus duabus substantiis diversa assignaverit loca, si per omnia alia perfecte convenirent. Quales ineptiae! Miror gravissimos viros hisce rationum crepundiis delectari. Substantiam unam voca A, alteram B. Fac A locum τω B occupare, tum, quia notis internis A plane non discrepat a B, etiam locum ipsius obtinens per omnia cum ipso erit identicum, et vocandum erit B, quod antea vocatum est A; cui vero prius nomen erat B, nunc in locum τω A translatum vocandum erit A. Haec enim characterum differentia diversitatem tantum locorum notat. Cedo igitur utrum Deus aliud quicquam egerit, si secundum tuam sententiam loca determinaverit? Utrumque perfecte est idem; ideoque permutatio a te conficta nulla est; sed nihili nullam esse rationem perbelle mea quidem sententia convenit.

Adulterina haec lex tota rerum universitate et sapientiae etiam divinae decoro egregie confutatur. Corpora enim quae dicuntur similaria, aquam, argentum vivum, aurum, salia simplicissima, cet. homogeneis et internis notis perfecte congruere in partibus suis primitivis, et convenit identitati usus atque functionis cui praestandae sunt destinata, et ex effectibus videndum est, quos semper similes ab iisdem absque ullo notabili discrimine proficisci deprehendimus. Neque hic decet reconditam quandam et sensus effugientem suspicari diversitatem, quasi ut Deus habeat, quo operis sui partes ipse dignoscat, hoc enim esset nodos in scirpo quaerere.

Leibnitium hujus principii auctorem in fabrica corporum organicorum vel in aliorum a simplicitate maxime remotorum textura notabilem semper diversitatem animadvertisse, et recte in omnibus ejus generis praesumere posse, concedimus. Neque enim, ubi plura admodum ad componendum quiddam consentire necesse est, non pares semper determinationes resultare posse patet. Inde foliorum ejusdem arboris vix par perfecte simile reperias. Sed hic universalitas principii hujus metaphysica tantum repudiatur. Caeterum et in figuris corporum naturalium identitatem exemplaris saepenumero reperiri vix inficiandum videtur. In crystallisationibus v. g. inter infinita diversa non unum atque alterum reperiri perfecta similitudine aliud exscribens, quis est qui contendere ausit.

SECTIO III.

Bina principia cognitionis Metaphysicae, consectariorum feracissima aperiens, e principio rationis determinantis fluentia.

I.

Principium successionis.

PROP. XII.

Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat.

Hinc substantia simplex omni nexu externo exemta, sibique adeo solitario relicta, per se plane est immutabilis.

Porro, nexu etiam cum aliis complexa, si haec relatio non mutatur, nulla etiam interni status in ipsa contingere potest permutatio. In mundo itaque motus omnis experte (quippe motus est nexus permutati phaenomenon) nihil reperietur omnino successionis etiam in interno substantiarum statu.

Hinc nexu substantiarum plane abolito, successio et tempus pariter facessunt.

DEMONSTRATIO.

Fac substantiam aliquam simplicem nexu aliarum solutam solitario existere; dico nullam status interni permutationem ipsi contingere posse. Cum enim quae jam competunt substantiae internae determinationes, rationibus internis ponantur cum exclusione oppositi, si aliam determinationem succedere vis, alia tibi ratio ponenda est, cujus cum oppositum sit in internis, et nulla externa ratio accedat, per supposita, illam enti induci non posse aperte liquet.

Idem aliter. Quaecunque ratione determinante ponuntur, ea simul cum ipsa poni necesse est; posita enim ratione determinante non poni rationatum absurdum est. Quaecunque itaque in statu aliquo substantiae simplicis sunt determinantia, cum iis omnia omnino determinata simul sint necesse est. Quia vero mutatio est determinationum successio, s. ubi determinatio quaedam oritur, quae antea non fuit, adeoque ens determinatur ad oppositum cujusdam quae ipsi competit determinationis, haec per ea, quae in substantia intrinsecus reperiuntur, contingere nequit. Si igitur contingit, e nexu externo eam proficisci necesse est.

Adhuc quodammodo aliter. Fac oriri nominatis sub conditionibus mutationem; quia existere incipit cum antea non fuerit, h. e. cum substantia determinata esset ad oppositum, neque accedere sumantur praeter interna quae aliunde substantiam determinent, iisdem rationibus, quibus certo modo substantia determinata habetur, determinabitur ad oppositum, quod est absurdum.

DILUCIDATIO.

Hanc veritatem, quanquam ab adeo facili et fallere nescia rationum pendat catena, adeo non animadverterunt qui Philosophiae Wolfianae nomen dant, ut potius substantiam simplicem e principio activitatis interno continuis mutationibus fieri obnoxiam contendant. Equidem ipsorum argumenta probe novi, sed quam ficulnea sint haud minus mihi persuasum est. Ubi enim arbitrariam definitionem Vis ita informarunt, ut id quod rationem continet *mutationum* significet, cum potius rationem continere *determinationum* statuenda sit, pronum certe ipsis erat in errorem prolabi.

Si quis porro scire averet, quonam tandem pacto mutationes, quarum in universo reperitur vicissitudo, oriantur, cum ex internis substantiae cujuslibet solitario consideratae non fluant, is ad ea, quae per nexum rerum, h. e. mutuam ipsarum in determinationibus dependentiam consequuntur, animum velim advertat. Ceterum quia haec fusius hic explicare aliquanto prolixius foret cancellis dissertationis nostrae, rem aliter certe se habere non posse, demonstratione nostra assertum esse sufficit.

U S U S.

1) Realem corporum existentiam, quam contra idealistas non alia nisi probabilitatis via tueri hucusque sanior philosophia potuit, ex assertis nostri principii primo liquidissime consequi reperio. Anima nempe internis mutationibus est obnoxia, (per sensum internum) quae cum e natura ipsius solitario et extra nexum cum aliis spectata oriri non possint, p. demonstrata: plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit. Pariter etiam motui externo conformiter perceptionum vicissitudinem contingere ex iisdem apparet, et quia inde consequitur, nos corporis cujusdam non habituros fore repraesentationem varie determinabilem, nisi adesset revera, cujus cum anima commercium conformem sibi repraesentationem ipsi induceret, dari compositum quod corpus nostrum vocamus inde facile concludi potest.

2) Harmoniam praestabilitam Leibnitianam funditus evertit, non, quod plerumque fit, per rationes finales, quae Deum dedecere putantur, quae instabile haud raro subsidium suppeditant, sed interna sui ipsius impossibilitate.

Animam quippe humanam, reali rerum externarum nexu exemtam, mutationum interni status plane expertem fore, ex demonstratis immediate consequitur.

3) Sententia corporis cujusdam organici omnibus omnino spiritibus finitis tribuendi inde magnum sortitur certitudinis documentum.

4) Dei immutabilitatem essentialem non e ratione cognoscendi, quae ab infinita ipsius natura depromta est, sed e genuino sui principio deducit. Summum enim numen omnis omnino dependentiae exsors, cum, quae ipsi competunt determinationes, nullo plane externo respectu stabiliantur, status mutatione plane vacare abunde ex assertis elucet.

SCHOLION. Poterat fortasse cuipiam principium adductum pravitatis suspectum videri, propter indissolubilem nexum, quo anima humana hoc pacto in functionibus internis cogitationum obeundis alligata materiae est, quod a materialistarum perniciosa opinione non longe remotum videtur. Verum ideo statum repraesentationum animae non adimo, quanquam immutabilem et sibi jugiter simillimum profitear, si nexu externo soluta plane foret. Et quam mihi impingere fortasse quisquam conaretur litem, eam in recentiorum partes ablego, qui conspirante consensu necessariam animae cum corpore quodam organico colligationem uno veluti ore profitentur. Quorum ut unum testem appellem, ill. Crusium nomino, quem in sententiam meam ita penitus euntem animadverto, ut animam illi legi adstrictam aperte asserat, qua conatus in repraesentationes cum conatu substantiae sua in motum quendam externum semper conjuncta sit, adeoque hoc per impedimenta sufflato illum quoque impediri. Quanquam vero hanc legem non ita arbitratur necessariam, ut ea solui Deo ita volente non possit; tamen quia naturam suam ipsi adstrictam esse concedit, etiam hanc transcreari oportere confitendum ipsi foret.

II.

Principium coexistentiae.

PROP. XIII.

Substantiae finitae per solam ipsarum existentiam nullis se relationibus respiciunt, nulloque plane commercio continentur, nisi quatenus a communi existentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformata sustinentur.

DEMONSTRATIO. Substantiae singulae, quarum neutra est causa existentiae alterius, existentiam habent separatam, h. e. absque omnibus aliis prorsus intelligibilem. Posita igitur cujuslibet existentia simpliciter, nihil ipsi inest quod arguat existentiam aliarum a se diversarum. Quoniam vero relatio est determinatio respectiva, h. e. in ente absolute spectato haud intelligibilis, haec pariter ac ratio ejus determinans per existentiam substantiae in se positam intelligi nequit. Si praeter hanc igitur nihil insuper accesserit, nulla inter omnes relatio nullumque plane commercium foret. Quum ergo quatenus substantiarum singulae independentem ab aliis habent existentiam, nexui earum mutuo locus non sit, in finita vero utique non cadat substantiarum aliarum causas esse, nihilo tamen minus omnia in universo mutuo nexu colligata reperiantur, relationem hanc a communione causae nempe Deo, existentium generali principio, pendere confitendum est. Quoniam vero inde, quia Deus simpliciter ipsarum stabiliverit existentiam, mutuos inter easdem respectus etiam non consequitur, nisi idem quod existentiam dat intellectus divini schema, quatenus existentias ipsarum correlatas concepit, earum respectus firmaverit, universale rerum omnium commercium hujus divinae ideae conceptui soli acceptum ferri, liquidissime apparet.

DILUCIDATIO.

Coexistentiam substantiarum universi ad nexum inter eas stabiliendum non sufficere, sed communionem quandam originis et harmonicam ex hoc dependentiam insuper requiri, primus evidentissimis rationibus adstruxisse mihi videor. Etenim ut nervum demonstrationis aliquantulum resumam: Si substantia A existit, et existit praeterea B, haec ideo in A nihil ponere censeri potest. Fac enim in A aliquid determinare, hoc est rationem continere determinationis C; quia haec est praedicatum quoddam relativum, non intelligibile nisi praeter B adsit A, substantia B, per ea quae sunt ratio τοῦ C, supponet existentiam substantiae A. Quoniam vero si substantia B sola existat, per ipsius existentiam plane sit indeterminatum, utrum quaedam A existere debeat nec ne, ex existentia ipsius sola non intelligi potest quod ponat quicquam in aliis a se diversis, hinc nulla relatio nullumque plane commercium. Si igitur Deus praeter substantiam A alias B, D, E, in infinitum creavit, tamen e data ipsarum existentia non protinus sequitur mutua ipsarum in determinationibus dependentia. Neque enim, quia praeter A existit etiam B, D, E, et sit A quomodocunque in se determinatum, inde sequitur ut B, D, E, huic conformes habeant existendi determinationes. Adeoque in modo communis a Deo dependentiae adsit necesse est ratio dependentiae etiam ipsarum mutuae. Et qua ratione id efficiatur intellectu proclive est. Schema intellectus divini, existentiarum origo, est actus perdurabilis, conservationem appellitant, in quo si substantiae quaevis solitario et absque determinationum relatione a Deo conceptae sunt, nullus inter eas nexus nullusque respectus mutuus oriretur; si vero in ipsius intelligentia respective concipiantur, huic ideae in continuatione existentiae conformiter postea determinationes semet semper respiciunt, h. e. agunt reaguntque, statusque quidam singulorum externus est, qui, si ab hoc principio discesseris, per solam ipsarum existentiam nullus esse posset.

USUS.

1) Quoniam locus, situs, spatium, sunt relationes substantiarum, quibus alias a se realiter distinctas deter-

minationibus mutuis respiciunt, hacque ratione nexu externo continentur: quoniam porro per demonstrata innotuit, solam substantiarum existentiam per se nexum cum aliis non involvere, patet, si plures substantias existere ponas, inde non simul locum et situm et, quod hisce relationibus omnimodis conflatur, spatium determinari. Sed quia nexus substantiarum mutuus, requirit intellectus divini in efficaci repraesentatione respective conceptam delineationem, haec vero repraesentatio deo plane arbitraria est, adeoque admitti pro ipsius beneplacito pariter ac omitti potest: sequitur substantias existere posse ea lege, *ut nullo sint in loco*, nullaque plane, respectu rerum universitatis nostrae, relatione.

2) Quoniam substantiae tales universitatis nostrae nexu solutae, pro lubitu divino plures esse possunt, quae nihilo secius inter se determinationum quodam nexu colligatae sint, hinc locum, situm et spatium efficiant, mundum component, illius cujus partes nos sumus ambitu exemtum, i. e. solitarium. Hacque ratione plures esse posse mundos etiam sensu metaphysico, si Deo ita volupe fuerit, haud absonum est.

3) Cum itaque existentia substantiarum simpliciter ad commercium mutuum et determinationum respectus plane sit insufficiens, adeoque nexu externo arguat communem omnium causam, in qua respective informata sit earum existentia, neque sine hac principii communione nexus universalis concipi possit, evidentissimum inde depromitur summae rerum omnium causae, i. e. Dei, et quidem unius, testimonium, quod mea quidem sententia demonstationem illam contingentiae longe antecellere videtur.

4) Insana etiam Manichaeorum opinio, qui duo principia pariter prima atque a se haud dependentia mundi imperio praeficiebant, nostro principio funditus evellitur. Non enim potest substantia cum rebus universi quicquam habere commercii, nisi vel earum communis sit causa, vel ab eadem cum his causa profecta sit. Ideoque si horum principiorum alterutrum substantiarum omnium causam

dictites, alterum nullo modo quicquam in ipsis determinare potest; si alterutrum aliquarum saltem causa, hae cum reliquis nihil habere possunt commercii. Aut tibi statuendum est unum horum principiorum vel ab altero, vel utrumque a communi causa pendere, quod pariter contrariatur hypothesi.

5) Porro, cum determinationes substantiarum se invicem respiciant, h. e. substantiae a se diversae mutuo agant, (quippe una in altera nonnulla determinat) spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur, cum quibus reactionem semper junctam esse necesse est. Cujus actionis et reactionis universalis per omnem spatii in quo corpora se respiciunt ambitum, si phaenomenon externum sit mutua ipsorum appropinquatio, dicitur *attractio*, quae cum per solam compraesentiam efficiatur, in distantias quaslibet pertingit, et est *attractio Newtoniana* s. universalis gravitas; quam adeoque eodem substantiarum nexu effici probabile est, quo spatium determinant, hinc maxime primitivam, cui materia adstricta est, naturae legem esse, quae non nisi Deo immediate statore jugiter durat, secundum ipsam eorum sententiam qui se Newtoni asseclas profitentur.

6) Cum substantiarum omnium, quatenus spatio eodem continentur, sit mutuum commercium, hinc dependentia mutua in determinationibus, actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus inde intelligi potest. Verum quia quaelibet substantia non per ea, quae ipsi interne competunt, potestatem habet alias a se diversas determinandi, (p. demonstr.) sed tantum vi nexus, quo in idea entis infiniti colligantur, quaecunque in quavis reperiuntur determinationes et mutationes semper respiciunt quidem externa, sed Influxus Physicus proprie sic dictus excluditur, et est rerum *harmonia* universalis. Neque tamen *praestabilita* illa *Leibnitiana*, quae proprie *consensum* non *dependentiam* mutuam substantiis inducit, inde progignitur, nec enim artificiorum technis in rationum concinnatarum serie adaptatis ad conspirationem substantiarum effi-

ciendam deus utitur, neque porro specialis semper Dei influxus, i. e. commercium substantiarum per *causas occasionales Malebranchii* hic statuitur, eadem enim, quae substantias existentes reddit et conservat individua actio, mutuam ipsis universalemque dependentiam conciliat, ita ut divinae actioni non aliter atque aliter pro circumstantiis determinari opus sit; sed est realis substantiarum in se invicem facta actio, s. commercium per causas vere efficientes, quoniam idem quod existentiam rerum stabilit principium, ipsas huic legi alligatas exhibet, hinc per eas, quae existentiae suae origini adhaerent, determinationes, mutuum commercium sit stabilitum, quare eodem jure mutationes externae causis efficientibus produci hoc pacto dici possunt, quo, quae in internis accidunt, internae substantiae vi adscribuntur, quanquam hujus naturalis efficacia non minus ac illud relationum externarum firmamentum divina nitatur sustentatione. Interim systema universalis substantiarum commercii ita informatum, pervulgato illo *Influxus Physici* aliquanto certe est emendatius, originem scilicet ipsam aperiens, mutui rerum nexus extra substantiarum solitario consideratarum principium quaerendam, in quo tritum illud causarum efficientium systema potissimum a vero aberravit.

SCHOLION. En igitur Lector benevole principia duo cognitionis metaphysicae reconditioris, quorum ope in regione veritatum haud contemnenda ditione potiri licet. Qua quidem ratione si haec scientia solerter colatur, non adeo sterile deprehendetur ipsius solum, et quod ipsi intentatur a contemtoribus otiosae et umbraticae subtilitatis opprobrium, cognitionis nobilioris larga messe redarguetur. Sunt quidem qui depravatarum consequentiarum in scriptis acerrimi venatores, e sententiis aliorum semper quoddam virus elicere docti sunt. Hos vero fortasse etiam in his nostris nonnulla in pejorem sensum detorquere posse, quanquam non iverim inficias, eos tamen sensu suo abundare passus, meorum partium esse reor, non quod cuipiam fortasse perperam judicare libeat curare, sed in recto indaginis atque doctrinae tramite pergere, in quo conamine ut faveant quicunque de litteris ingenuis bene cupiunt, quanta decet observantia rogo.

II.

VERSUCH
EINIGER BETRACHTUNGEN
ÜBER DEN
OPTIMISMUS.

1759.

Seitdem man sich von Gott einen geziemenden Begriff gemacht hat, ist vielleicht kein Gedanke natürlicher gewesen, als dieser: dass, wenn er wählt, er nur das Beste wähle. Wenn man vom Alexander sagte, dass er glaubte nichts gethan zu haben, so lange für ihn noch etwas zu thun übrig war, so wird sich dieses mit einer unendlich grösseren Richtigkeit von dem gütigsten und mächtigsten unter allen Wesen sagen lassen. *Leibnitz* hat auch damit nichts Neues vorzutragen geglaubt, wenn er sagte: diese Welt sey unter allen möglichen die beste, oder welches eben so viel ist: der Inbegriff alles dessen, was Gott ausser sich hervorgebracht hat, ist das Beste, was nur hervor zu bringen möglich war; sondern das Neue bestand nur in der Anwendung, um bei den Schwierigkeiten, die man von dem Ursprunge des Bösen macht, den Knoten abzuhauen, der so schwer aufzulösen ist. Ein Gedanke, der so leicht, so natürlich ist, den man endlich so oft sagt, dass er gemein wird, und Leute von zärtlichem Geschmacke verekelt, kann sich nicht lange im Ansehen erhalten. Was hat man denn für Ehre davon, mit dem grossen Haufen mit zu denken, und einen Satz zu behaupten, der so leicht zu beweisen ist? Subtile Irrthümer sind ein Reiz für die Eigenliebe, welche die eigene Stärke gerne fühlt; offenbare Wahrheiten hingegen werden so leicht und durch einen so gemeinen Verstand eingesehen, dass es ihnen endlich so geht wie jenen Gesängen, welche man nicht mehr ertragen kann, sobald sie aus dem Munde des Pöbels erschallen. Mit einem Worte: man schätzt gewisse Erkenntnisse öfters nicht darum hoch, weil sie richtig sind, sondern weil sie uns was kosten, und man hat nicht gern die Wahrheit guten Kaufs. Diesemnach hat man es erstlich ausserordentlich, dann schön und endlich richtig gefunden, zu behaupten, dass es Gott beliebt habe, unter allen möglichen Welten diese zu wählen, nicht weil sie besser war als die übrigen, die in seiner Gewalt waren; sondern, weil es kurzum ihm so beliebte; und warum beliebte es denn dir, du Ewiger, frage ich mit Demuth, das Schlechtere dem Bessern vorzuziehen? Und Menschen legen dem Allerhöchsten die Antwort in den Mund: es gefiel mir also, und das ist genug.

Ich entwerfe jetzt mit einiger Eilfertigkeit Anmerkungen, die das Urtheil über die Streitigkeit erleichtern können, welche sich hierüber erhoben hat. Meine Herrn Zuhörer werden sie vielleicht dienlich finden, den Vortrag, den ich über diesen Artikel in den Vorlesungen halte, in seinem Zusammenhange besser einzusehen. Ich fange demnach also an zu schliessen.

Wenn keine Welt gedacht werden kann, über die sich nicht noch eine bessere denken liesse, so hat der höchste Verstand unmöglich die Erkenntniss aller möglichen Welten haben können; nun ist das letztere falsch, also auch das erstere. Die Richtigkeit des Obersatzes erhellt also: wenn ich von jeder einzelnen Idee, die man sich nur von einer Welt machen mag, sagen kann, dass die Vorstellung einer noch bessern möglich sey, so kann dieses auch von allen Ideen der Welten im göttlichen Verstande gesagt werden; also sind bessere Welten möglich als alle, die so von Gott erkannt werden, und Gott hat nicht von allen möglichen Welten Kenntniss gehabt. Ich bilde mir ein, dass der Untersatz von jedem Rechtgläubigen werde eingeräumt werden, und schliesse, dass es falsch sey zu behaupten, es könne keine Welt gedacht werden, über die sich nicht noch eine bessere denken liesse, oder welches einerlei ist, es ist eine Welt möglich, über die sich keine bessere denken lässt. Hieraus folgt nun zwar freilich nicht, dass eine unter allen möglichen Welten müsse die vollkommenste seyn, denn wenn zwei oder mehrere derselben an Vollkommenheit gleich wären, so würde, wenn gleich keine bessere als eine von beiden könnte gedacht werden, doch keine die beste seyn, weil beide einerlei Grad der Güte haben.

Um diesen zweiten Schluss machen zu können, stelle ich folgende Betrachtung an, die mir neu zu seyn scheint. Man erlaube mir zuvörderst, dass ich die absolute Vollkommenheit * eines Dinges, wenn man sie ohne irgend eine Absicht für sich selbst betrachtet, in dem Grade der Realität setze. Ich habe in dieser Voraussetzung die Beistimmung der meisten Weltweisen auf meiner Seite, und könnte sehr leicht diesen Begriff rechtfertigen. Nun behaupte ich, dass Realität und Realität niemals als solche können unterschieden seyn. Denn wenn sich Dinge von einander unterscheiden, so geschieht es durch dasjenige, was in dem einen ist, und in dem andern nicht ist. Wenn aber Realitäten als solche betrachtet werden, so ist ein jedes Merkmal in ihnen positiv; sollten sich nun dieselben von einander als Realitäten unterscheiden, so müsste in der einen etwas positives seyn, was in der andern nicht wäre, also würde in der einen etwas negatives gedacht werden, wodurch sie sich von der andern unterscheiden liesse, das heisst, sie würden nicht als Realitäten mit einander verglichen, welches doch gefordert wurde. Demnach unterscheidet sich Realität und Realität von einander durch nichts, als durch die einer von beiden anhängenden Negationen, Abwesenheiten, Schranken, das ist nicht in Ansehung ihrer Beschaffenheit (*qualitate*), sondern Grösse (*gradu*).

---

* Die Vollkommenheit, im respectiven Verstande, ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einer gewissen Regel, diese mag seyn welche sie wolle. So ist mancher Betrug, manche Räuberrotte vollkommen in ihrer Art. Allein im absoluten Verstande ist etwas nur vollkommen, insofern das Mannigfaltige in demselben den Grund einer Realität in sich enthält. Die Grösse dieser Realität bestimmt den Grad der Vollkommenheit. Und weil Gott die höchste Realität ist, so würde dieser Begriff mit demjenigen übereintreffen, da man sagte, es ist etwas vollkommen, insofern es mit den göttlichen Eigenschaften zusammen stimmt.

Demnach, wenn Dinge von einander unterschieden sind, so unterscheiden sie sich jederzeit nur durch den Grad ihrer Realität, und unterschiedliche Dinge können nie einerlei Grad der Realität haben. Also können ihn auch niemalen zwei unterschiedene Welten haben; das heisst, es sind nicht zwei Welten möglich, welche gleich gut, gleich vollkommen wären. Reinhard sagt in seiner Preisschrift vom Optimismus: eine Welt könne wohl eben die Summe von Realitäten, aber anderer Art haben als die andere, und alsdann wären es verschiedene Welten und doch von gleicher Vollkommenheit. Allein er irrt in dem Gedanken, als wenn Realitäten von gleichem Grad doch könnten in ihrer Beschaffenheit *(qualitate)* von einander unterschieden seyn. Denn, um es nochmals zu sagen, man setze, dass sie es wären, so würde in einer etwas seyn, was in der andern nicht ist, also würden sie sich durch die Bestimmungen *A* und *non A* unterscheiden, wovon die *eine* allemal eine wahrhafte Verneinung ist, mithin durch die Schranken derselben und den Grad, nicht aber durch ihre Beschaffenheit; denn die Verneinungen können niemals zu den Qualitäten einer Realität gezählt werden, sondern sie schränken sie ein und bestimmen ihren Grad. Diese Betrachtung ist abstract, und würde wohl einiger Erläuterungen bedürfen, welche ich aber anderer Gelegenheit vorbehalte.

Wir sind so weit gekommen, gründlich einzusehen, dass unter allen möglichen Welten eine die vollkommenste sey, so dass ihr weder eine an Trefflichkeit vorgeht, noch eine andere ihr gleich kommt. Ob dieses nun die wirkliche Welt sey oder nicht, wollen wir bald erwägen; jetzt wollen wir das Abgehandelte in ein grösseres Licht zu setzen suchen.

Es giebt Grössen, von denen sich keine denken lässt, dass nicht eine noch grössere könnte gedacht werden. Die grösseste unter allen Zahlen, die geschwindeste unter allen Bewegungen sind von dieser Art. Selbst der göttliche Verstand denkt sie nicht, denn sie sind, wie Leibnitz anmerkt, betrügliche Begriffe *(notiones deceptrices)*, von denen es scheint, dass man etwas durch sie denkt, die aber in der That nichts vorstellen. Nun sagen die Gegner des Optimismus: eine vollkommenste unter allen Welten sey, so wie die grösseste unter allen Zahlen, ein widersprechender Begriff; denn man könne eben sowohl zu einer Summe der Realität in einer Welt einige mehrere hinzuthun, wie zu der Summe der Einheiten in einer Zahl andere Einheiten können hinzugethan werden, ohne dass jemals was grösstes heraus kommt.

Ohne hier zu erwähnen: dass man nicht füglich den Grad der Realität eines Dinges in Vergleichung der kleinern als eine Zahl in Vergleichung mit ihren Einheiten ansehen kann, so führe ich nur Folgendes an, um zu zeigen, dass die angeführte Instanz nicht wohl passe. Es ist gar keine grösseste Zahl möglich, es ist aber ein grösster Grad der Realität möglich, und dieser befindet sich in Gott. Sehet da den ersten Grund, warum man hier sich fälschlich der Zahlbegriffe bedient. Der Begriff einer grössesten endlichen Zahl ist ein abstracter Begriff der Vielheit schlechthin, welche endlich ist, zu welcher aber gleichwohl mehr hinzugedacht werden kann, ohne dass sie aufhört endlich zu seyn; in welcher also die Endlichkeit der Grösse keine bestimmte, sondern nur allgemeine Schranken setzt, weswegen keiner von solchen Zahlen das Prädicat der grössten zukommen kann; denn man mag eine bestimmte Menge gedenken wie man will, so kann diese eine jede endliche Zahl ohne Nachtheil der Endlichkeit durch die Hinzuthuung vermehren. Der Grad der Realität einer Welt ist hingegen etwas durchgängig Bestimmtes; die Schranken, die der möglich grössten Vollkommenheit einer Welt gesetzt seyen, sind nicht blos allgemein, sondern durch einen Grad, der nothwendig in ihr fehlen muss, festgesetzt. Die Unabhängigkeit, die Selbstgenugsamkeit, die Gegenwart an allen Orten, die Macht zu erschaffen u. s. w., sind Vollkommenheiten, die keine Welt haben kann. Hier ist est nicht so wie bei der mathematischen Unendlichkeit, dass das Endliche durch eine beständig fortgesetzte und immer mögliche Steigerung mit dem Unendlichen nach dem Gesetze der Continuität zusammen hängt. Hier ist der Abstand der unendlichen Realität und der endlichen durch eine bestimmte Grösse, die ihren Unterschied ausmacht, festgesetzt. Und die Welt, die sich auf derjenigen Sprosse der Leiter der Wesen befindet, wo die Kluft anhebt, die die unermesslichen Grade der Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geschöpf erheben, diese Welt, sage ich, ist das vollkommenste unter Allem, was endlich ist.

Mich deucht, man könne anjetzt mit einer Gewissheit, welcher die Gegner wenigstens nichts grösseres entgegen zu setzen haben, einsehen: es sey unter allem Endlichen, was möglich war, eine Welt von der grössten Vortrefflichkeit das höchste endliche Gut, allein würdig von dem obersten unter allen Wesen gewählt zu werden, um mit dem Unendlichen zusammen genommen die grösste Summe, die seyn kann, auszumachen.

Wenn man mir das oben Bewiesene zugiebt, wenn man mit mir einstimmig ist: dass unter allen möglichen Welten eine nothwendig die vollkommenste sey, so verlange ich nicht ferner zu streiten. Nicht alle Ausschweifung in Meinungen kann uns zu der Bemühung verbindlich machen, sie mit Sorgfalt zu beantworten. Wenn sich Jemand aufwirft, zu behaupten: die höchste Weisheit habe das Schlechtere besser finden können als das Beste, oder die höchste Güte habe sich ein kleines Gut mehr belieben lassen als ein grösseres, welches eben sowohl in ihrer Gewalt war, so halte ich mich nicht länger auf. Man bedient sich der Weltweisheit sehr schlecht, wenn man sie dazu gebraucht, die Grundsätze der gesunden Vernunft umzukehren, und man thut ihr wenig Ehre an, wenn man, um solche Bemühungen zu widerlegen, es noch nöthig findet, ihre Waffen aufzubieten.

Derjenige, welchem es zu weitläufig wäre, sich in alle die feinen Fragen, die wir bis daher aufgeworfen und beantwortet haben, stückweise einzulassen, würde zwar mit etwas weniger Schulgelehrsamkeit, aber vielleicht mit eben so bündigem Urtheil eines richtigen Verstandes von derselben Wahrheit weit leichter können überzeugt werden. Er würde so schliessen: eine vollkommenste Welt ist möglich, weil sie wirklich ist, und sie ist wirklich, weil sie durch den weisesten und gütigsten Rathschluss ist hervorgebracht worden. Entweder, ich kann mir gar keinen Begriff von einer Wahl machen, oder man wählt nach Belieben; was aber beliebt, das gefällt, gefallen aber und für gut halten, vorzüglich belieben, sich vorzüglich gefallen lassen, und vorzüglich gut halten, sind meiner Meinung nach nur Unterschiede der Worte. Darum, weil Gott diese Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, muss er sie für die beste gehalten haben, und weil sein Urtheil niemals fehlt, so ist sie es in der That. Wenn es auch möglich wäre, das höchste Wesen könnte nach der erdichteten Art von Freiheit, die Einige auf die Bahn gebracht haben, wählen, und unter viel Besserem das Schlechtere vorziehen, durch ich weiss nicht was für ein unbedingtes Belieben, so würde es doch dieses nimmer gethan haben. Man mag sich so etwas von irgend einer Untergottheit der Fabel träumen lassen, aber dem Gott der Götter geziemt kein Werk, als welches seiner würdig ist, d. i., welches unter allen möglichen das Beste ist. Vielleicht ist die grössere Uebereinstimmung mit den göttlichen Eigenschaften der Grund des Rathschlusses, der dieser Welt, ohne ihren besondern inneren Vorzug in Betrachtung zu ziehen, das Daseyn gab. Wohlan, auch dann ist noch gewiss, dass sie vollkommener sey als alle andere mögliche. Denn weil aus der Wirkung zu sehen ist, dass alle andere in geringerer Uebereinstimmung mit den Eigenschaften des Willens Gottes gewesen, in Gott aber Alles Realität ist, mit dieser aber nichts in grösserer Harmonie ist, als worin selbst eine grössere Realität anzutreffen, so muss die grösseste Realität, die einer Welt zukommen kann, in keiner als in der gegenwärtigen befindlich seyn.

Es ist ferner dieses vielleicht ein Zwang des Willens und eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit aufhebt, nicht umhin zu können, dasjenige zu wählen, was man deutlich und richtig fürs Beste erkennt. Gewiss, wenn das Gegentheil hievon Freiheit ist, wenn hier zwei Scheidewege in einem Labyrinth von Schwierigkeiten sind, wo ich auf die Gefahr zu irren mich zu einem entschliessen soll, so besinne ich mich nicht lange. Dank für eine solche Freiheit, die das Beste unter dem, was zu schaffen möglich war, ins ewige Nichts verbannt, um trotz allem Ausspruche der Weisheit dem Übel zu gebieten, dass es Etwas sey. Wenn ich durchaus unter Irrthümern wählen soll, so lobe ich mir lieber jene gütige Nothwendigkeit, wobei man sich so wohl befindet, und woraus nichts anders als das Beste entspringen kann. Ich bin demnach, und vielleicht ein Theil meiner Leser mit mir überzeugt, ich bin zugleich erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu sehen, die nicht besser möglich war. Von dem besten unter allen Wesen zu dem vollkommensten unter allen möglichen Entwürfen als ein geringes Glied, an mir selbst unwürdig, und um des Ganzen willen auserlesen, schätze ich mein Daseyn desto höher, weil ich erkohren ward, in dem besten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht, so zu heissen: Heil uns, wir sind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen. Unermessliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwissenden die Reichthümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen, ich aber aus dem Gesichtspuncte, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einsicht, die meinem schwachen Verstande verliehen ist, werde um mich schauen, so weit ich kann, und immer mehr einsehen lernen: dass das Ganze das Beste sey, und alles um des Ganzen willen gut sey.

III.

DIE
FALSCHE SPITZFINDIGKEIT
DER
VIER
SYLLOGISTISCHEN FIGUREN.

1762.

§. 1.

Allgemeiner Begriff von der Natur der Vernunftschlüsse.

Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen, heisst *urtheilen*. Das Ding selbst ist das Subject, das Merkmal das Prädicat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen ist oder *seyn* ausgedrückt, welches, wenn es schlechthin gebraucht wird, das Prädicat als ein Merkmal des Subjects bezeichnet, ist es aber mit dem Zeichen der Verneinung behaftet, das das Prädicat als ein dem Subjecte entgegengesetztes Merkmal zu erkennen giebt. In dem ersten Fall ist das Urtheil bejahend, in dem andern verneinend. Man versteht leicht, dass, wenn man das Prädicat ein Merkmal nennt, dadurch nicht gesagt werde, dass es ein Merkmal des Subjects sey; denn dieses ist nur in bejahenden Urtheilen also, sondern, dass es als ein Merkmal von irgend einem Dinge angesehen werde, ob es gleich in einem verneinenden Urtheile dem Subjecte desselben widerspricht. So ist ein *Geist* das Ding, das ich gedenke; *zusammengesetzt* ein Merkmal von irgend etwas; das Urtheil, *ein Geist ist nicht zusammengesetzt*, stellt dieses Merkmal als widerstreitend dem Dinge selbst vor. r(2

Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges ist, das nennt man ein *mittelbares Merkmal* desselben. So ist *nothwendig* ein unmittelbares Merkmal Gottes, *unveränderlich* aber ein Merkmal des Nothwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man sieht leicht: dass das unmittelbare Merkmal zwischen dem entfernten und der Sache selbst die Stelle eines Zwischenmerkmals (*nota intermedia*) vertrete, weil nur durch dasselbe das entfernte Merkmal mit der Sache selbst verglichen wird. Man kann aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmal verneinend vergleichen dadurch, dass man erkennt, dass etwas dem unmittelbaren Merkmale einer Sache widerstreite. Zufällig widerstreitet als ein Merkmal dem Nothwendigen; nothwendig aber ist ein Merkmal von Gott; und man erkennt also vermittelst eines Zwischenmerkmals, dass zufälligseyn Gott widerspreche.

Nunmehro errichte ich meine Realerklärung von einem Vernunftschlusse. Ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal ist ein Vernunftschluss, oder mit andern Worten: es ist die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelst eines Zwischenmerkmals. Dieses Zwischenmerkmal (*nota intermedia*) in einem Vernunftschluss heisst auch sonsten der mittlere Hauptbegriff (*terminus medius*); welches die andern Hauptbegriffe seyen, ist genugsam bekannt.

Um die Beziehung des Merkmals zu der Sache in dem Urtheile, die menschliche Seele ist ein Geist, deutlich zu erkennen, bediene ich mich des Zwischenmerkmals vernünftig, so dass ich vermittelst desselben, ein Geist zu seyn, als ein mittelbares Merkmal der menschlichen Seele ansehe. Es müssen nothwendig hier drei Urtheile vorkommen, nämlich:

1) ein Geist seyn ist ein Merkmal des Vernünftigen,

2) vernünftig ist ein Merkmal der menschlichen Seele,

3) ein Geist seyn ist ein Merkmal der menschlichen Seele, denn die Vergleichung eines entfernten Merkmals mit der Sache selbst ist nicht anders wie durch diese drei Handlungen möglich.

In der Form der Urtheile würden sie so lauten: alles Vernünftige ist ein Geist, die Seele des Menschen ist vernünftig, folglich ist die Seele des Menschen ein Geist. Dieses ist nun ein bejahender Vernunftschluss. Was die verneinenden anlangt, so fällt es eben so leicht in die

Augen, dass, weil ich den Widerstreit eines Prädicats und Subjects nicht jederzeit klar genug erkenne, ich mich, wenn ich kann, des Hülfsmittels bedienen müsse, meine Einsicht durch ein Zwischenmerkmal zu erleichtern. Setzet, man lege mir das verneinde Urtheil vor: die Dauer Gottes ist durch keine Zeit zu messen, und ich finde nicht, dass mir dieses Prädicat, so unmittelbar mit dem Subjecte verglichen, eine genugsam klare Idee des Widerstreits gebe, so bediene ich mich eines Merkmals, das ich mir unmittelbar in diesem Subjecte vorstellen kann, und vergleiche das Prädicat damit, und vermittelst desselben mit der Sache selbst. Durch die Zeit messbar seyn, widerstreitet allem Unveränderlichen, unveränderlich aber ist ein Merkmal Gottes, also u. s. w. Dieses förmlich ausgedrückt, würde so lauten: nichts Unveränderliches ist messbar durch die Zeit, die Dauer Gottes ist unveränderlich, folglich u. s. w.

§. 2.

Von den obersten Regeln aller Vernunftschlüsse.

Aus dem Angeführten erkennt man, dass die erste und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse sey: ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst (*nota notae est etiam nota rei ipsius*); von allen verneinenden: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst (*repugnans notae repugnat rei ipsi*). Keine dieser Regeln ist ferner eines Beweises fähig. Denn ein Beweis ist nur durch einen oder mehr Vernunftschlüsse möglich, die oberste Formel aller Vernunftschlüsse demnach beweisen wollen, würde heissen im Cirkel schliessen. Allein dass diese Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schlussart enthalten, erhellt daraus, weil diejenige, die sonst bis daher von allen Logikern für die erste Regel aller Vernunftschlüsse gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus den unsrigen entlehnen müssen. Das *Dictum de omni*, der oberste Grund aller bejahenden Vernunftschlüsse lautet also: was von einem Begriff allgemein bejaht wird, wird auch von einem jeden bejaht, der unter ihm enthalten ist. Der Beweisgrund hievon ist klar. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten sind, ist allemal als ein Merkmal von diesen abgesondert worden; was nun diesem Begriff zukommt, das ist ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen selbst, von denen er ist abgesondert worden, d. i. er kommt den niedrigen zu, die unter ihm enthalten sind. Ein jeder, der nur einigermaassen in logischen Kenntnissen unterwiesen ist, sieht leicht ein: dass dieses *Dictum* lediglich um dieses Grundes willen wahr sey und dass es also unter unserer ersten Regel stehe. Das *Dictum de nullo* steht in eben solchem Verhältniss gegen unsre zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allem demjenigen verneint, was unter demselben enthalten ist. Denn derjenige Begriff, unter welchem diese andern enthalten sind, ist nur ein von ihnen abgesondertes Merkmal. Was aber diesem Merkmal widerspricht, das widerspricht auch den Sachen selbst; folglich, was den höhern Begriffen widerspricht, muss auch den niedrigen widerstreiten, die unter ihm stehen.

§. 3.

Von reinen und vermischten Vernunftschlüssen.

Es ist Jedermann bekannt, dass es unmittelbare Schlüsse gebe, da aus einem Urtheil die Wahrheit eines andern ohne einen Mittelbegriff unmittelbar erkannt wird. Um deswillen sind dergleichen Schlüsse auch keine Vernunftschlüsse: z. E. aus dem Satze: eine jede Materie ist veränderlich, folgt geradezu: was nicht veränderlich ist, ist nicht Materie. Die Logiker zählen verschiedene Arten solcher unmittelbaren Schlussfolgen, worunter ohne Zweifel die durch die logische Umkehrung, ingleichen durch die Contraposition die vornehmsten sind.

Wenn nun ein Vernunftschluss nur durch drei Sätze geschieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftschlusse nur eben vorgetragen worden, so nenne ich ihn einen reinen Vernunftschluss (*ratiocinium purum*), ist er aber nur möglich, indem mehr als drei Urtheile mit einander verbunden sind, so ist er ein vermengter Vernunftschluss (*ratiocinium hybridum*). Setzet nämlich, dass zwischen die drei Hauptsätze noch ein aus ihm gefolgter unmittelbarer Schluss müsse geschoben werden und also ein Satz mehr dazu komme, als ein reiner Vernunftschluss erlaubt, so ist es *ratiocinium hybridum*, z. E. Gedenket Euch, es schlösse Jemand also:

Nichts, was verweslich ist, ist einfach,
mithin kein Einfaches ist verweslich,
die Seele des Menschen ist einfach,
also die Seele des Menschen ist nicht verweslich;

so würde er zwar keinen eigentlich zusammengesetzten Vernunftschluss haben, weil dieser aus mehreren Vernunftschlüssen bestehen soll, dieser aber enthält ausserdem, was zu einem Vernunftschluss erfordert wird, noch einen unmittelbaren Schluss durch die Contraposition und enthält vier Sätze.

Wenn aber auch wirklich nur drei Urtheile ausgedrückt würden, allein die Folge des Schlusssatzes aus diesen Urtheilen wäre nur möglich kraft einer erlaubten logischen Umkehrung, Contraposition oder einer andern logischen Veränderung eines dieser Vorderurtheile, so wäre gleichwohl der Vernunftschluss ein *ratiocinium hybridum*; denn es kommt hier gar nicht darauf an, was man sagt, sondern was man unumgänglich nöthig hat, dabei zu denken, wenn eine richtige Schlussfolge soll vorhanden seyn. Nehmet einmal an, in dem Vernunftschlusse:

Nichts Verwesliches ist einfach,
die Seele des Menschen ist einfach,

also, die Seele des Menschen ist nicht verweslich, sey nur insofern eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Obersatzes sagen kann: nichts

Verwesliches ist einfach, folglich nichts Einfaches ist verweslich, so bleibt der Vernunftschluss immer ein vermischter Schluss, weil seine Schlusskraft auf der geheimen Dazufügung dieser unmittelbaren Folgerung beruht, die man wenigstens in Gedanken haben muss.

§. 4.

In der sogenannten ersten Figur sind einzig und allein reine Vernunftschlüsse möglich, in den drei übrigen lediglich vermischte.

Wenn ein Vernunftschluss unmittelbar nach einer von unsern zwei oben angeführten Regeln geführt wird, so ist er jederzeit in der ersten Figur. Die erste Regel heisst also: ein Merkmal *B* von einem Merkmal *C* einer Sache *A* ist ein Merkmal der Sache *A* selbst. Hieraus entspringen drei Sätze:

	C *B*
C hat zum Merkmal *B*	Was vernünftig ist, ist ein Geist,
	A *C*
A hat zum Merkmal *C*	Die menschliche Seele ist vernünftig,
	A *B*
Also hat *A* zum Merkmal *B*	Also ist die menschl. Seele ein Geist.

Es ist sehr leicht, mehr ähnliche und unter andern auch auf die Regel der verneinenden Schlüsse anzuwenden, um sich zu überzeugen, dass, wenn sie diesen gemäss sind, sie jederzeit in der ersten Figur stehen, dass ich hier mit Recht eine ekelhafte Weitläufigkeit zu verhüten suche. Man wird auch leichtlich gewahr, dass diese Regeln der Vernunftschlüsse nicht erfordern, dass ausser diesen Urtheilen irgend dazwischen eine unmittelbare Schlussfolge aus einem oder andern derselben müsse geschoben werden, wofern das Argument soll bündig seyn, daher ist der Vernunftschluss in der ersten Figur von reiner Art.

In der zweiten Figur sind keine andere als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Regel der zweiten Figur ist diese: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht dem Dinge selbst. Dieser Satz ist nur darum wahr, weil dasjenige, dem ein Merkmal widerspricht, das widerspricht auch diesem Merkmale, was aber einem Merkmale widerspricht, widerstreitet der Sache selbst; also dasjenige, dem ein Merkmal einer Sache widerspricht, das widerstreitet der Sache selbst. Hier ist nun offenbar, dass blos deswegen, weil ich den Obersatz als einen verneinenden Satz schlechthin umkehren kann, eine Schlussfolge vermittelst des Untersatzes auf die Conclusion möglich ist. Demnach muss diese Umkehrung dabei geheim gedacht werden, sonst schliessen meine Sätze nicht. Der durch die Umkehrung herausgebrachte Satz aber ist eine eingeschobene unmittelbare Folge aus dem ersteren, und der Vernunftschluss hat vier Urtheile, und ist ein *ratiocinium hybridum*, z. E. wenn ich sage:

Kein Geist ist theilbar,
alle Materie ist theilbar,
folglich ist keine Materie ein Geist;

[illegible]
[illegible] Materie [illegible]
[illegible]

so schliesse ich recht, nur die Schlusskraft steckt darin, weil aus dem ersten Satz, **kein Geist ist theilbar**, durch eine unmittelbare Folgerung fliesst, folglich **nichts Theilbares ist ein Geist** und nach diesem Alles nach der allgemeinen Regel aller Vernunftschlüsse richtig folgt. Aber da nur kraft dieser daraus zu ziehenden unmittelbaren Folgerung eine Schlussfähigkeit in dem Argumente ist, so gehört dieselbe mit dazu und er hat vier Urtheile:

Kein Geist ist theilbar,
und daher nichts Theilbares ist ein Geist:
alle Materie ist theilbar,
mithin keine Materie ist ein Geist.

In der dritten Figur sind keine andere als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Regel der dritten Figur ist folgende: was einer Sache zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht einigen, die unter einem andern Merkmale dieser Sache enthalten sind. Dieser Satz selber ist nur darum wahr, weil ich das Urtheil, in welchem gesagt wird, dass ein anderes Merkmal dieser Sache zukommt *(per conversionem logicam)* umkehren kann, wodurch es der Regel aller Vernunftschlüsse gemäss wird. Es heisst z. E.

Alle Menschen sind Sünder;
alle Menschen sind vernünftig:
also einige Vernünftige sind Sünder.

Dieses schliesst nur, weil ich durch eine Umkehrung *per accidens* aus dem Untersatz also schliessen kann: folglich sind einige vernünftige Wesen Menschen und alsdenn werden die Begriffe nach der Regel aller Vernunftschlüsse verglichen, aber nur vermittelst eines eingeschobenen unmittelbaren Schlusses, und man hat ein *ratiocinium hybridum.*

Alle Menschen sind Sünder,
alle Menschen sind vernünftig;
mithin einige Vernünftige sind Menschen,
also einige Vernünftige sind Sünder.

Eben dasselbe kann man sehr leicht in der verneinenden Art dieser Figur zeigen, welches ich um der Kürze willen weglasse.

In der vierten Figur sind keine andere als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Schlussart in dieser Figur ist so unnatürlich, und gründet sich auf so viel mögliche Zwischenschlüsse, die als eingeschoben gedacht werden müssen, dass die Regel, die ich davon allgemein vortragen könnte, sehr dunkel und unverständlich seyn würde. Um deswillen will ich nur sagen, um welcher Bedingungen willen eine Schlusskraft darin liegt. In den verneinenden Arten dieser Vernunftschlüsse ist darum, weil ich entweder durch logische Umkehrung oder Contraposition die Stellen der Hauptbegriffe verändern, und also nach jedem Vordersatze seine unmittelbare Schlussfolge gedenken kann, so dass diese Schlussfolgen die Beziehung bekommen, die sie in einem Vernunftschlusse nach der allgemeinen Regel überhaupt haben müssen, eine richtige Folgerung möglich. Von den bejahenden aber werde ich zeigen, dass sie in der vierten Figur gar nicht möglich sind. Der verneinende Vernunftschluss nach dieser Figur wird, wie er eigentlich gedacht werden muss, sich auf folgende Art darstellen:

Kein Dummer ist gelehrt;
folglich kein Gelehrter ist dumm.
Einige Gelehrte sind fromm;
folglich einige Fromme sind gelehrt,
also einige Fromme sind nicht dumm.

Es sey ein Syllogismus von der zweiten Art:

Ein jeder Geist ist einfach;
alles Einfache ist unverweslich:
also einiges Unverwesliche ist ein Geist.

Hier leuchtet deutlich in die Augen, dass das Schlussurtheil, so wie es da steht, aus den Vordersätzen gar nicht fliessen könne. Man vernimmt dieses gleich, sobald man den mittlern Hauptbegriff damit vergleicht. Ich kann nämlich nicht sagen, einiges Unverwesliche ist ein Geist, weil es einfach ist, denn darum, weil etwas einfach ist, ist es nicht sofort ein Geist. Ferner so können durch alle mögliche logische Veränderungen die Vordersätze nicht so eingerichtet werden, dass der Schlusssatz oder auch nur ein anderer Satz, aus welchem derselbe als eine unmittelbare Folge fliesst, könnte hergeleitet werden, wenn nämlich nach der in allen Figuren einmal festgesetzten Regel die Hauptbegriffe ihre Stellen so haben sollen, dass der grösseste Hauptbegriff im Obersatz, der kleinere im Untersatze vorkomme *. Und obgleich, wenn ich die Stellen der Hauptbegriffe gänzlich verändere, so, dass derjenige der kleinere wird, der vorher der grössere war, und umgekehrt ein Schlusssatz, aus dem die gegebene Conclusion fliesst, kann gefolgert werden, so ist doch alsdann auch eine gänzliche Versetzung der Vordersätze nöthig, und der nach der vierten Figur enthaltene sogenannte Vernunftschluss enthält wohl die Materialien, aber nicht die Form, wornach geschlossen werden soll, und ist gar kein Vernunftschluss nach der logischen Ordnung, in der allein die Eintheilung der vier Figuren möglich ist, welches bei der verneinenden Schlussart in derselben Figur sich ganz anders befindet. Es wird nämlich so heissen müssen:

Ein jeder Geist ist einfach,
alles Einfache ist unverweslich;
also ein jeder Geist ist unverweslich,
mithin einiges Unverwesliche ist ein Geist.

Dieses schliesst ganz richtig, allein ein dergleichen Vernunftschluss ist von dem in der ersten Figur nicht durch eine andere Stelle des mittlern Hauptbegriffs unterschieden, sondern nur darin, dass die Stellen der Vordersätze verändert ** worden und in dem Schlussatze die

---

* Diese Regel gründet sich auf die synthetische Ordnung, nach welcher zuerst das entfernte und dann das nähere Merkmal mit dem Subjecte verglichen wird. Indessen wenn dieselbe gleich als blos willkührlich angesehen würde, so wird sie doch unumgänglich nöthig, sobald man vier Figuren haben will. Denn sobald es einerlei ist, ob ich das Prädicat der Conclusion in den Obersatz oder Untersatz bringe, so ist die erste Figur von der vierten gar nicht unterschieden. Einen dergleichen Fehler findet man in Crusii Logik, Seite 600, die Anmerk.

** Denn wenn derjenige Satz der Obersatz ist, in dem das Prädicat der Conclusion vorkommt, so ist von der eigentlichen Conclusion, die hier aus den Vordersätzen unmittelbar fliesst, der zweite Satz der Obersatz und der erste der Untersatz. Alsdann ist aber Alles nach der ersten Figur geschlossen, nur so, dass der aufgegebene Schlusssatz aus dem, welcher zunächst aus gedachten Urtheilen folgt, durch eine logische Umkehrung gezogen wird.

Stellen der Hauptbegriffe. Darin besteht aber gar nicht die Veränderung der Figur. Einen Fehler von dieser Art findet man an dem angeführten Orte der Crusischen Logik, wo man durch diese Freiheit die Stelle der Vordersätze zu verändern geglaubt hat, in der vierten Figur und zwar natürlicher zu schliessen. Es ist Schade um die Mühe, die sich ein grosser Geist giebt, an einer unnützen Sache bessern zu wollen. Man kann nur was Nützliches thun, wenn man sie vernichtigt.

§. 5.

Die logische Eintheilung der vier syllogistischen Figuren ist eine falsche Spitzfindigkeit.

Man kann nicht in Abrede seyn, dass in allen diesen vier Figuren richtig geschlossen werden könne. Nun ist aber unstreitig, dass sie alle, die erste ausgenommen, nur durch einen Umschweif und eingemengte Zwischenschlüsse die Folge bestimmen, und dass eben derselbe Schlusssatz aus dem nämlichen Mittelbegriffe in der ersten Figur rein und unvermengt abfolgen würde. Hier könnte man nun denken, dass darum die drei anderen Figuren höchstens unnütz, nicht aber falsch wären. Allein wenn man die Absicht erwägt, in der sie erfunden worden, und noch immer vorgetragen werden, so wird man anders urtheilen. Wenn es darauf ankäme, eine Menge von Schlüssen, die unter die Haupturtheile gemengt wären, mit diesen so zu verwickeln, dass, indem einige ausgedrückt, andere verschwiegen würden, es viele Kunst kostete, ihre Uebereinstimmung mit den Regeln zu schliessen, zu beurtheilen, so würde man wohl eben nicht mehr Figuren, aber doch mehr räthselhafte Schlüsse, die Kopfbrechens genug machen könnten, noch dazu ersinnen können. Es ist aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, sondern aufzulössen, nicht verdeckt, sondern augenscheinlich etwas vorzutragen. Daher sollen diese vier Schlussarten einfach, unvermengt, und ohne verdeckte Nebenschlüsse seyn, sonst ist ihnen die Freiheit nicht zugestanden, in einem logischen Vortrage als Formeln der deutlichsten Vorstellung eines Vernunftschlusses zu erscheinen. Es ist auch gewiss, dass bis daher alle Logiker sie für einfache Vernunftschlüsse ohne nothwendige Dazwischensetzung von andern Urtheilen angesehen haben, sonst würde ihnen niemals dieses Bürgerrecht seyn ertheilt worden. Es sind also die übrigen drei Schlussarten als Regeln der Vernunftschlüsse überhaupt richtig, als solche aber, die einen einfachen und reinen Schluss enthielten, falsch. Diese Unrichtigkeit, welche es zu einem Rechte macht, Einsichten verwickeln zu dürfen, anstatt dass die Logik zu ihrem eigenthümlichen Zwecke hat, Alles auf die einfachste Erkenntnissart zu bringen, ist um desto grösser, jemehr besondere Regeln (deren eine jede Figur etliche eigene hat) nöthig sind, um bei diesen Seitensprüngen sich nicht selbst ein Bein unterzuschlagen. In der That, wo jemals auf eine gänzlich unnütze Sache viel Scharfsinnigkeit verwandt und viel scheinbare Gelehrsamkeit verschwendet worden ist, so ist's diese. Die sogenannten Modi, die in jeder Figur möglich sind, durch seltsame Wörter angedeutet, die zugleich mit viel geheimer Kunst Buchstaben enthalten, welche die Verwandlung in die erste erleichtern, werden künftighin eine schätzbare Seltenheit von der Denkungsart des menschlichen Verstandes enthalten, wenn dereinst der ehrwürdige Rost des Alterthums einer besser unterwiesenen Nachkommenschaft die emsigen und vergeblichen Bemühungen ihrer Vorfahren an diesen Überbleibseln wird bewundern und bedauern lehren.

Es ist auch leicht, die erste Veranlassung zu dieser Spitzfindigkeit zu entdecken. Derjenige, so zuerst einen Syllogismus in drei Reihen übereinander schrieb, ihn wie ein Schachbret ansahe, und versuchte, was aus der Versetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben so betroffen, da er gewahr ward, dass ein vernünftiger Sinn herauskam, als einer, der ein Anagramm im Namen findet. Es war eben so kindisch, sich über das eine wie über das andere zu erfreuen, vornämlich, da man darüber vergass, dass man nichts Neues in Ansehung der Deutlichkeit, sondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit, aufbrächte. Allein es ist einmal das Loos des menschlichen Verstandes so bewandt; entweder er ist grüblerisch und geräth auf Fratzen, oder hascht verwegen nach zu grossen Gegenständen und baut Luftschlösser. Von dem grossen Haufen der Denker wählt der eine die Zahl 666, der andere den Ursprung der Thiere und Pflanzen, oder die Geheimnisse der Vorsehung. Der Irrthum, darin beide gerathen, ist von sehr verschiedenem Geschmack, so wie die Köpfe verschieden sind.

Die wissenswürdigen Dinge häufen sich zu unsern Zeiten. Bald wird unsere Fähigkeit zu schwach, und unsere Lebenszeit zu kurz seyn, nur den nützlichsten Theil daraus zu fassen. Es bieten sich Reichthümer im Überflusse dar, welche einzunehmen wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müssen. Es wäre besser gewesen, sich niemals damit zu belästigen.

Ich würde mir zu sehr schmeicheln, wenn ich glaubte, dass die Arbeit von einigen Stunden vermögend seyn werde, den Koloss umzustürzen, der sein Haupt in die Wolken des Alterthums verbirgt, und dessen Füsse von Thon sind. Meine Absicht ist nur, Rechenschaft zu geben, weswegen ich in dem logischen Vortrage, in welchem ich nicht Alles meiner Einsicht gemäss errichten kann, sondern Manches dem herrschenden Geschmacke zu Gefallen thun muss, in diesen Materien nur kurz seyn werde, um die Zeit, die ich dabei gewinne, zur wirklichen Erweiterung nützlicher Einsichten zu verwenden.

Es giebt noch eine gewisse andere Brauchbarkeit der Syllogistik, nämlich vermittelst ihrer in einem gelehrten Wortwechsel dem Unbehutsamen den Rang abzulaufen. Da dieses aber zur Athletik der Gelehrten gehört, einer Kunst, die sonsten wohl sehr nützlich seyn mag, nur dass sie nicht viel zum Vortheil der Wahrheit beiträgt, so übergebe ich sie hier mit Stillschweigen.

§. 6.

Schlussbetrachtung.

Wir sind demnach belehrt, dass die obersten Regeln aller Vernunftschlüsse unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe führen, die man die erste Figur nennt, dass alle andere Versetzungen des Mittelbegriffs nur eine richtige Schlussfolge geben, indem sie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf solche Sätze führen, die in der einfältigen Ordnung der ersten Figur verknüpft sind, dass es unmöglich sey, in mehr als einer Figur einfach und unvermengt zu schliessen, weil doch immer nur die erste Figur, die durch versteckte Folgerungen in einem Vernunftschlusse verborgen liegt, die Schlusskraft enthält und die veränderte Stellung der Begriffe nur einen kleinen oder grössern Umschweif verursacht, den man zu durchlaufen hat, um die Folge einzusehen, und dass die Eintheilung der Figuren überhaupt, in sofern sie reine und mit keinen Zwischenurtheilen vermischte Schlüsse enthalten sollen, falsch und unmöglich sey. Wie unsere allgemeinen Grundregeln aller Vernunftschlüsse zugleich die besondern Regeln der sogenannten ersten Figur enthalten, ingleichen, wie man aus dem gegebenen Schlusssatze und dem mittlern Hauptbegriffe sogleich einen jeden Vernunftschluss aus einer der übrigen Figuren ohne die unnütze Weitläufigkeit der Reductionsformeln in die erste und einfache Schlussart verändern könne, so dass entweder die Conclusion selbst oder ein Satz, daraus diese durch unmittelbare Folgerung fliesst, geschlossen wird, ist aus unserer Erläuterung so leicht abzunehmen, dass ich mich dabei nicht aufhalte.

Ich will diese Betrachtung nicht endigen, ohne einige Anmerkungen beigefügt zu haben, die auch anderweitig von erheblichem Nutzen seyn könnten.

Ich sage demnach erstlich: dass ein deutlicher Begriff nur durch ein Urtheil, ein vollständiger aber nicht anders als durch einen Vernunftschluss möglich sey. Es wird nämlich zu einem deutlichen Begriff erfordert, dass ich etwas als ein Merkmal eines Dinges klar erkenne, dieses aber ist ein Urtheil. Um einen deutlichen Begriff vom Körper zu haben, stelle ich mir die Undurchdringlichkeit als ein Merkmal desselben klar vor. Diese Vorstellung aber ist nichts anders als der Gedanke, ein Körper ist undurchdringlich. Hiebei ist nur zu merken, dass dieses Urtheil nicht der deutliche Begriff selbst, sondern die Handlung sey, wodurch er wirklich wird; denn die Vorstellung, die nach dieser Handlung von der Sache selbst entspringt, ist deutlich. Es ist leicht zu zeigen, dass ein vollständiger Begriff nur durch einen Vernunftschluss möglich sey, man darf nur den ersten Paragraph dieser Abhandlung nachsehen. Um deswillen könnte man einen deutlichen Begriff auch einen solchen nennen, der durch ein Urtheil klar ist, einen vollständigen aber, der durch einen Vernunftschluss deutlich ist. Ist die Vollständigkeit vom ersten Grade, so ist der Vernunftschluss ein einfacher, ist sie vom zweiten oder dritten, so ist er nur durch eine Reihe von Kettenschlüssen, die der Verstand nach der Art eines Sorites verkürzt, möglich. Hieraus erhellt auch ein wesentlicher Fehler der Logik, so wie sie gemeiniglich abgehandelt wird, dass von den deutlichen und vollständigen Begriffen eher gehandelt wird, als von Urtheilen und Vernunftschlüssen, obgleich jene nur durch diese möglich sind.

Zweitens: eben so augenscheinlich wie es ist, dass zum vollständigen Begriffe keine andere Grundkraft der Seele erfordert werde, wie zum deutlichen (indem eben dieselbe Fähigkeit, die etwas unmittelbar als ein Merkmal in einem Dinge erkennt, auch in diesem Merkmale wieder ein anderes Merkmal vorzustellen, und also die Sache durch ein entferntes Merkmal zu denken, gebraucht wird), eben so leicht fällt es auch in die Augen, dass

Verstand und Vernunft, d. i. das Vermögen deutlich zu erkennen, und dasjenige, Vernunftschlüsse zu machen, keine verschiedene Grundfähigkeiten seyen. Beide stehen im Vermögen zu urtheilen; wenn man aber mittelbar urtheilt, so schliesst man.

Drittens ist hieraus auch abzunehmen, dass die obere Erkenntnisskraft schlechterdings nur auf dem Vermögen zu urtheilen beruhe. Demnach wenn ein Wesen urtheilen kann, so hat es die obere Erkenntnissfähigkeit. Findet man Ursache, ihm diese letztere abzusprechen, so vermag es auch nicht zu urtheilen. Die Verabsäumung solcher Betrachtungen hat einen berühmten Gelehrten veranlasst, den Thieren deutliche Begriffe zuzugestehen. Ein Ochs, heisst es, hat in seiner Vorstellung vom Stalle doch auch eine klare Vorstellung von seinem Merkmale der Thür, also einen deutlichen Begriff vom Stalle. Es ist leicht, hier die Verwirrung zu verhüten. Nicht darin besteht die Deutlichkeit eines Begriffs, dass dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge ist, klar vorgestellt werde, sondern dass es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde. Die Thür ist zwar etwas zum Stalle Gehöriges, und kann zum Merkmal desselben dienen, aber nur derjenige, der das Urtheil abfasst: diese Thür gehört zu diesem Stalle, hat einen deutlichen Begriff von dem Gebäude, und dieses ist sicherlich über das Vermögen des Viehes.

Ich gehe noch weiter und sage: es ist ganz was anders, Dinge von einander unterscheiden, und den Unterschied der Dinge erkennen. Das Letztere ist nur durch Urtheilen möglich, und kann von keinem unvernünftigen Thiere geschehen. Folgende Eintheilung kann von grossem Nutzen seyn. Logisch unterscheiden, heisst erkennen, dass ein Ding *A* nicht *B* sey, und ist jederzeit ein verneinendes Urtheil, physisch unterscheiden, heisst, durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden.

Der Hund unterscheidet den Braten vom Brote, weil er anders vom Braten, als vom Brote gerührt wird (denn verschiedene Dinge verursachen verschiedene Empfindungen), und die Empfindung vom erstern ist ein Grund einer andern Begierde in ihm als die vom letztern [*], nach der natürlichen Verknüpfung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen. Man kann hieraus die Veranlassung ziehen, dem wesentlichen Unterschiede der vernünftigen und vernunftlosen Thiere besser nachzudenken. Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sey, wodurch das Urtheilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, dass diese Kraft oder Fähigkeit nichts anders sey, als das Vermögen des innern Sinnes, d. i. seine eigenen Vorstellungen zum Objecte seiner Gedanken zu machen. Dieses Vermögen ist nicht aus einem andern abzuleiten, es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich dafür halte, bloss vernünftigen Wesen eigen seyn. Auf demselben aber beruht die ganze obere Erkenntnisskraft. Ich schliesse mit einer Vorstellung, die denjenigen angenehm seyn muss, welche das Vergnügen über die Einheit in den menschlichen Erkenntnissen empfinden können. Alle bejahende Urtheile stehen unter einer gemeinschaftlichen Formel dem Satze der Einstimmung: *cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum*; alle verneinende unter dem Satze des Widerspruchs: *nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum*. Alle bejahende Vernunftschlüsse sind unter der Regel enthalten:

---

[*] Es ist in der That von der äussersten Erheblichkeit, bei der Untersuchung der thierischen Natur hierauf Acht zu haben. Wir werden an ihnen lediglich äussere Handlungen gewahr, deren Verschiedenheit unterschiedliche Bestimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Innern diejenige Handlung der Erkenntnisskraft vorgeht, da sie sich der Übereinstimmung oder des Widerstreits desjenigen, was in einer Empfindung ist, mit dem, was in einer andern befindlich ist, bewusst seyen und also urtheilen, das folgt gar nicht daraus.

nota notae est nota rei ipsius, alle verneinende unter dieser: *oppositum notae opponitur rei ipsi*. Alle Urtheile, die unmittelbar unter den Sätzen der Einstimmung oder des Widerspruchs stehen, das ist, bei denen weder die Identität noch der Widerstreit durch ein Zwischenmerkmal (mithin nicht vermittelst der Zergliederung der Begriffe), sondern unmittelbar eingesehen wird, sind unerweisliche Urtheile, diejenigen, wo sie mittelbar erkannt werden kann, sind erweislich. Die menschliche Erkenntniss ist voll solcher unerweislicher Urtheile. Vor jeglicher Definition kommen deren etliche vor, sobald man, um zu ihr zu gelangen, dasjenige, was man zunächst und unmittelbar an einem Dinge erkennt, sich als ein Merkmal desselben vorstellt. Diejenigen Weltweisen irren, die so verfahren, als wenn es gar keine unerweisliche Grundwahrheiten ausser einer gebe. Diejenigen irren eben so sehr, die ohne genugsame Gewährleistung zu freigebig sind, verschiedene ihrer Sätze dieses Vorzugs zu würdigen.

IV.

UNTERSUCHUNG
ÜBER DIE
DEUTLICHKEIT DER GRUNDSÄTZE
DER NATÜRL. THEOLOGIE
UND
DER MORAL.

ZUR BEANTWORTUNG DER FRAGE,
WELCHE DIE
K. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
ZU BERLIN
AUF DAS JAHR MDCCLXIII AUFGEGEBEN HAT.

Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
Sunt, per quae possis cognoscere caetera tute.

1763.

Einleitung.

Die vorgelegte Frage ist von der Art, dass, wenn sie gehörig aufgelöst wird, die höhere Philosophie dadurch eine
bestimmte Gestalt bekommen muss. Wenn die Methode
fest steht, nach der die höchstmöglichste Gewissheit in
dieser Art der Erkenntniss kann erlangt werden, und die
Natur dieser Überzeugung wohl eingesehen wird, so
muss, anstatt des ewigen Unbestandes der Meinungen
und Schulsecten, eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart die denkenden Köpfe zu einerlei Bemühungen verein-
baren; so wie Newton's Methode in der Naturwissenschaft
die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein
icheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie verän-
erte. Welche Lehrart wird aber diese Abhandlung selber
aben sollen, in welcher der Metaphysik ihr wahrer Grad
er Gewissheit, sammt dem Wege, auf welchem man dazu
elangt, soll gewiesen werden? Ist dieser Vortrag wie-
erum Metaphysik, so ist das Urtheil derselben eben so
nsicher als die Wissenschaft bis dahin gewesen ist, wel-
he dadurch hofft, einigen Bestand und Festigkeit zu be-
ommen, und es ist alles verloren. Ich werde daher
chere Erfahrungssätze und daraus gezogene unmittelbare
olgerungen den ganzen Inhalt meiner Abhandlung seyn
ssen. Ich werde mich weder auf die Lehren der Philo-
phen, deren Unsicherheit eben die Gelegenheit zu ge-

genwärtiger Aufgabe ist, noch auf Definitionen, die so oft trügen, verlassen. Die Methode, deren ich mich bediene, wird einfach und behutsam seyn. Einiges, welches man noch unsicher finden möchte, wird von der Art seyn, dass es nur zur Erläuterung, nicht aber zum Beweise gebraucht wird.

Erste Betrachtung.

Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewissheit im mathematischen Erkenntnisse zu gelangen, mit der im philosophischen.

§. 1.

Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch.

Man kann zu einem jeden allgemeinen Begriffe auf zweierlei Wegen kommen, entweder durch die willkührliche Verbindung der Begriffe, oder durch Absonderung von derjenigen Erkenntniss, welche durch Zergliederung ist deutlich gemacht worden. Die Mathematik fasst niemals anders Definitionen ab, als auf die erstere Art. Man gedenke sich z. E. willkührlich vier gerade Linien, die eine Ebene einschliessen, so dass die entgegenstehenden Seiten nicht parallel seyen, und nenne diese Figur ein Trapezium. Der Begriff, den ich erkläre, ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entspringt allererst durch dieselbe. Ein Kegel mag sonst bedeuten, was er wolle, in der Mathematik entsteht er aus der willkührlichen Vorstellung eines rechtwinklichten Triangels, der sich um eine Seite dreht. Die Erklärung entspringt hier und in allen andern Fällen offenbar durch die Synthesis.

Mit den Definitionen der Weltweisheit ist es ganz anders bewandt. Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muss ihn zergliedern, die abgesonderten Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen, und diesen abstracten Gedanken ausführlich und bestimmt machen. Jedermann hat z. E. einen Begriff von der Zeit; dieser soll erklärt werden. Ich muss diese Idee in allerlei Beziehungen betrachten, um Merkmale derselben durch Zergliederung zu entdecken, verschiedene abstrahirte Merkmale verknüpfen, ob sie einen zureichenden Begriff geben, und unter einander zusammenhalten, ob nicht zum Theil eine die andre in sich schliesse. Wollte ich hier synthetisch auf eine Definition der Zeit zu kommen suchen: welch ein glücklicher Zufall müsste sich ereignen, wenn dieser Begriff gerade derjenige wäre, der die uns gegebene Idee völlig ausdrückte.

Indessen, wird man sagen, erklären die Philosophen bisweilen auch synthetisch, und die Mathematiker analytisch. Z. E.: wenn der Philosoph eine Substanz mit dem Vermögen der Vernunft sich willkührlicher Weise gedenkt, und sie einen Geist nennt. Ich antworte aber, dergleichen Bestimmungen einer Wortbedeutung sind niemals philosophische Definitionen, sondern wenn sie ja Erklärungen heissen sollen, so sind sie nur grammatische. Denn dazu gehört gar nicht Philosophie, um zu sagen, was für einen Namen ich einem willkührlichen Begriffe will beigelegt wissen. Leibnitz dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, und nannte sie eine schlummernde Monade. Hier hatte er nicht diese Monas erklärt, sondern erdacht; denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden. Die Mathematiker haben dagegen bisweilen analytisch erklärt, ich gestehe es, aber es ist auch jederzeit ein Fehler gewesen. So hat Wolf die Ähnlichkeit in der Geometrie mit philosophischem Auge erwogen, um unter dem allgemeinen Begriffe derselben auch die in der Geometrie vorkommende zu fassen. Er hätte es immer können unterweges lassen; denn wenn ich mir Figuren denke, in welchen die Winkel, die die Linien des Umkreises einschliessen, gegenseitig gleich, und die Seiten, die sie einschliessen, einerlei Verhältniss haben, so kann dieses allemal als die Definition der Ähnlichkeit der Figuren angesehen werden, und so mit den übrigen Ähnlichkeiten der Räume. Dem Geometer ist an der allgemeinen Definition der Ähnlichkeit überhaupt gar nichts gelegen. Es ist ein Glück für die Mathematik, dass, wenn bisweilen, durch eine übelverstandene Obliegenheit, der Messkünstler sich mit solchen analytischen Erklärungen einlässt, doch in der That bei ihm nichts daraus gefolgert wird, oder auch seine nächsten Folgerungen im Grunde die mathematische Definition ausmachen, sonst würde diese Wissenschaft eben demselben unglücklichen Zwiste ausgesetzt seyn, als die Weltweisheit. –

Der Mathematiker hat mit Begriffen zu thun, die öfters noch einer philosophischen Erklärung fähig sind; wie z. E. mit dem Begriffe vom Raume überhaupt. Allein er nimmt einen solchen Begriff als gegeben nach seiner klaren und gemeinen Vorstellung an. Bisweilen werden ihm philosophische Erklärungen aus andern Wissenschaften gegeben, vornämlich in der angewandten Mathematik, z. E. die Erklärung der Flüssigkeit. Allein alsdenn entspringt dergleichen Definition nicht in der Mathematik, sondern wird daselbst nur gebraucht. Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Grössen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne.

§. 2.

Die Mathematik betrachtet in ihren Auflösungen, Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen *in concreto*, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen *in abstracto*.

Da wir hier unsere Sätze nur als unmittelbare Folgerungen aus Erfahrungen abhandeln, so berufe ich mich wegen des gegenwärtigen zuerst auf die Arithmetik, sowohl die allgemeine von den unbestimmten Grössen, als diejenige von den Zahlen, wo das Verhältniss der Grösse zur Einheit bestimmt ist. In beiden werden zuerst, anstatt der Sachen selbst, ihre Zeichen, mit den besondern Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältnisse u. s. w. gesetzt, und hernach mit diesen Zeichen nach leichten und sichern Regeln verfahren, durch Versetzung, Verknüpfung oder Abziehen, und mancherlei Veränderung, so dass die bezeichneten Sachen selbst hierbei gänzlich aus den Gedanken gelassen werden, bis endlich beim Beschlusse die Bedeutung der symbolischen Folgerung entziffert wird. Zweitens, in der Geometrie, um z. B. die Eigenschaften aller Zirkel zu erkennen, zeichnet man einen, in welchem man, statt aller möglichen sich innerhalb desselben schneidenden Linien, zwei zieht. Von diesen beweist man die Verhältnisse, und betrachtet in denselben die allgemeine Regel der Verhältnisse der sich in allen Zirkeln durchkreuzenden Linien *in concreto*.

Vergleicht man hiermit das Verfahren der Weltweisheit, so ist es davon gänzlich unterschieden. Die Zeichen der philosophischen Betrachtung sind niemals etwas anders als Worte, die weder in ihrer Zusammensetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee, welche das Wort andeutet, besteht, anzeigen, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältnisse der philosophischen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Daher man bei jedem Nachdenken in dieser Art der Erkenntniss die Sache selbst vor Augen haben muss, und genöthigt ist, sich das Allgemeine *in abstracto* vorzustellen, ohne dieser wichtigen Erleichterung sich bedienen zu können, dass man einzelne Zeichen statt der allgemeinen Begriffe der Sachen selbst behandle. Wenn z. E. der Messkünstler darthun will, dass der Raum ins Unendliche theilbar sey, so nimmt er etwa eine gerade Linie, die zwischen zwei Parallelen senkrecht steht, und zieht aus einem Punct einer dieser gleichlaufenden Linien andere, die solche schneiden. Er erkennt an diesem Symbolum mit grössester Gewissheit, dass die Zertheilung ohne Ende fortgehen müsse. Dagegen, wenn der Philosoph etwa darthun will, dass ein jeder Körper aus einfachen Substanzen bestehe, so wird er sich erstlich versichern, dass er überhaupt ein Ganzes aus Substanzen sey, dass bei diesen die Zusammensetzung ein zufälliger Zustand sey, ohne den sie gleichwohl existiren können, dass mithin alle Zusammensetzung in einem Körper in Gedanken könne aufgehoben werden, so doch, dass die Substanzen, daraus er besteht, existiren; und da dasjenige, was von einem Zusammengesetzten bleibt, wenn alle Zusammensetzung überhaupt aufgehoben worden, einfach ist, dass der Körper aus einfachen Substanzen bestehen müsse. Hier können weder Figuren noch sichtbare Zeichen die Gedanken noch deren Verhältnisse ausdrücken, auch lässt sich keine Versetzung der Zeichen nach Regeln an die Stelle der abstracten Betrachtungen setzen, so dass man die Vorstellung der Sachen selbst in diesem Verfahren mit der kürzeren und leichteren der Zeichen vertauschte, sondern das Allgemeine muss *in abstracto* erwogen werden.

§. 3.

In der Mathematik sind nur wenig unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige.

Der Begriff der Grösse überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raums u. s. w. sind zum mindesten in der Mathematik unauflöslich, nämlich ihre Zergliederung und

Erklärung gehört gar nicht für diese Wissenschaft. Ich weiss wohl, dass manche Messkünstler die Grenzen der Wissenschaften vermengen, und in der Grössenlehre bisweilen philosophiren wollen, weswegen sie dergleichen Begriffe noch zu erklären suchen, obgleich die Definition in solchem Falle gar keine mathematische Folge hat. Allein es ist gewiss, dass ein jeder Begriff in Ansehung einer Disciplin unauflöslich ist, der, er mag sonsten können erklärt werden oder nicht, es in dieser Wissenschaft wenigstens nicht bedarf. Und ich habe gesagt, dass deren in der Mathematik nur wenige wären. Ich gehe aber noch weiter und behaupte, dass eigentlich gar keine in ihr vorkommen können, nämlich in dem Verstande: dass ihre Erklärung durch Zergliederung der Begriffe zur mathematischen Erkenntniss gehört; gesetzt, dass sie auch selbst möglich wäre. Denn die Mathematik erklärt niemals durch Zergliederung einen gegebenen Begriff, sondern durch willkührliche Verbindung ein Object, dessen Gedanke eben dadurch zuerst möglich wird.

Vergleicht man hiermit die Weltweisheit, welcher Unterschied leuchtet da in die Augen? In allen ihren Disciplinen, vornämlich in der Metaphysik, ist eine jede Zergliederung, die geschehen kann, auch nöthig, denn sowohl die Deutlichkeit der Erkenntniss als die Möglichkeit sicherer Folgerungen hängt davon ab. Allein man sieht gleich zum voraus, dass es unvermeidlich sey, in der Zergliederung auf unauflösliche Begriffe zu kommen, die es entweder an und für sich selbst oder für uns seyn werden, und dass es deren ungemein viel geben werde, nachdem es unmöglich ist, dass allgemeine Erkenntnisse von so grosser Mannigfaltigkeit, nur aus wenigen Grundbegriffen zusammengesetzt seyn sollten. Daher viele beinahe gar nicht aufgelöst werden können, z. E. der Begriff einer Vorstellung, das neben einander oder nach einander Seyn, andere nur zum Theil, wie der Begriff vom Raume, von der Zeit, von dem mancherlei Gefühle der menschlichen Seele, dem Gefühl des Erhabenen, des

Schönen, des Ekelhaften u. s. w., ohne deren genaue Kenntniss und Auflösung die Triebfedern unserer Natur nicht genug bekannt sind, und wo gleichwohl ein sorgfältiger Aufmerker gewahr wird, dass die Zergliederung bei weitem nicht zulänglich sey. Ich gestehe, dass die Erklärungen von der Lust und Unlust, der Begierde und dem Abscheu und dergleichen unzählige, niemals durch hinreichende Auflösungen sind geliefert worden, und ich wundere mich über diese Unauflöslichkeit nicht. Denn bei Begriffen von so verschiedener Art müssen wohl unterschiedliche Elementarbegriffe zum Grunde liegen. Der Fehler, den Einige begangen haben, alle dergleichen Erkenntnisse als solche zu behandeln, die in einige wenige einfache Begriffe insgesammt sich zerlegen liessen, ist demjenigen ähnlich, darin die alten Naturlehrer fielen: dass alle Materie der Natur aus den sogenannten vier Elementen bestehe, welcher Gedanke durch bessere Beobachtung ist aufgehoben worden.

Ferner liegen in der Mathematik nur wenig unerweisliche Sätze zum Grunde, welche, wenn sie gleich anderwärts noch eines Beweises fähig wären, dennoch in dieser Wissenschaft als unmittelbar gewiss angesehen werden. Das Ganze ist allen Theilen zusammen genommen gleich; zwischen zwei Puncten kann nur eine gerade Linie seyn u. s. w. Dergleichen Grundsätze sind die Mathematiker gewohnt im Anfange ihrer Disciplinen aufzustellen, damit man gewahr werde, dass keine andere als so augenscheinliche Sätze geradezu als wahr vorausgesetzt werden, alles Übrige aber strenge bewiesen werde.

Vergleicht man hiermit die Weltweisheit, und namentlich die Metaphysik, so möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet sehen. Sie würde gewiss einen Plan ausmachen, der unermesslich wäre; allein in der Aufsuchung dieser unerweislichen Grundwahrheiten besteht das wichtigte Geschäft der höheren Philosophie, und diese Entdeckungen werden niemals ein Ende nehmen, so lange sich eine solche Art der Erkenntniss erweitern wird. Denn welches Object es auch sey, so sind diejenigen Merkmale, welche der Verstand an ihm zuerst und unmittelbar wahrnimmt, die Data zu eben so viel unerweislichen Sätzen, welche denn auch die Grundlage ausmachen, woraus die Definitionen können erfunden werden. Ehe ich mich noch anschicke zu erklären, was der Raum sey, so sehe ich deutlich ein, dass, da mir dieser Begriff gegeben ist, ich zuvörderst durch Zergliederung diejenigen Merkmale, welche zuerst und unmittelbar hierin gedacht werden, aufsuchen müsse. Ich bemerke demnach, dass darin Vieles ausserhalb einander sey, dass dieses Viele nicht Substanzen seyen, denn ich will nicht die Dinge im Raume, sondern den Raum selber erkennen, dass der Raum nur drei Abmessungen haben könne u. s. w. Dergleichen Sätze lassen sich wohl erläutern, indem man sie in *concreto* betrachtet, um sie anschauend zu erkennen; allein sie lassen sich niemals beweisen. Denn woraus sollte dieses auch geschehen können, da sie die ersten und einfachsten Gedanken ausmachen, die ich von meinem Objecte nur haben kann, wenn ich es anfange zu gedenken. In der Mathematik sind die Definitionen der erste Gedanke, den ich von dem erklärten Dinge haben kann, darum, weil mein Begriff des Objects durch die Erklärung allererst entspringt, und da ist es schlechterdings ungereimt, sie als erweislich anzusehen. In der Weltweisheit, wo mir der Begriff der Sache, die ich erklären soll, gegeben ist, muss dasjenige, was unmittelbar und zuerst in ihm wahrgenommen wird, zu einem unerweislichen Grundurtheile dienen. Denn da ich den ganzen deutlichen Begriff der Sache noch nicht habe, sondern allerst suche, so kann er aus diesem Begriffe sogar nicht bewiesen werden, dass er vielmehr dazu dient, diese deutliche Erkenntniss und Definition dadurch zu erzeugen. Also werde ich erste Grundurtheile vor aller philosophischen Erklärung der Sachen haben müssen, und es kann hierbei nur der Fehler vorgehen, dass ich dasjenige für ein uranfängliches Merkmal ansehe, was noch ein abgeleitetes ist. In der folgenden Betrachtung werden Dinge vorkommen, die dieses ausser Zweifel setzen werden.

§. 4.

Das Object der Mathematik ist leicht und einfach, das der Philosophie aber schwer und verwickelt.

Da die Grösse den Gegenstand der Mathematik ausmacht, und in Betrachtung derselben nur darauf gesehen wird, wie vielmal etwas gesetzt sey, so leuchtet deutlich in die Augen, dass diese Erkenntniss auf wenigen und sehr klaren Grundlehren der allgemeinen Grössenlehre (welches eigentlich die allgemeine Arithmetik ist) beruhen müsse. Man sieht auch daselbst die Vermehrung und Verminderung der Grössen, ihre Zerfällung in gleiche Factoren bei der Lehre von den Wurzeln, aus einfachen und wenigen Grundbegriffen entspringen. Einige wenige Fundamentalbegriffe vom Raume vermitteln die Anwendung dieser allgemeinen Grössenkenntniss auf die Geometrie. Man darf zum Beispiel nur die leichte Fasslichkeit eines arithmetischen Gegenstandes, der eine ungeheure Vielheit in sich begreift, mit der viel schwereren Begreiflichkeit einer philosophischen Idee, darin man nur wenig zu erkennen sucht, zusammenhalten, um sich davon zu überzeugen. Das Verhältniss einer Trillion zur Einheit wird ganz deutlich verstanden, indessen dass die Weltweisen den Begriff der Freiheit aus ihren Einheiten, d. i. ihren einfachen und bekannten Begriffen, noch bis jetzt nicht haben verständlich machen können. Das ist: der Qualitäten, die das eigentliche Object der Philosophie ausmachen, sind unendlich vielerlei, deren Unterscheidung überaus viel erfordert; ingleichen ist es weit schwerer, durch Zergliederung verwickelte Erkenntnisse aufzulösen, als durch die Synthesis gegebene einfache Erkenntnisse zu verknüpfen, und so auf

Folgerungen zu kommen. Ich weiss, dass es Viele giebt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit der höhern Mathesis sehr leicht finden. Allein diese nennen Alles Weltweisheit, was in den Büchern steht, welche diesen Titel führen. Der Unterschied zeigt sich durch den Erfolg. Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrentheils das Schicksal der Meinungen, und sind wie die Meteoren, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden. Die Aufgabe der Akademie zeigt, dass man Ursache habe, sich nach dem Wege zu erkundigen, auf welchem man sie allererst zu suchen gedenkt.

Zweite Betrachtung.

Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewissheit in der Metaphysik zu gelangen.

Die Metaphysik ist nichts anders, als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntniss; was demnach in der vorigen Betrachtung von der mathematischen Erkenntniss in Vergleichung mit der Philosophie dargethan worden, das wird auch in Beziehung auf die Metaphysik gelten. Wir haben namhafte und wesentliche Unterschiede gesehen, die zwischen der Erkenntniss in beiden Wissenschaften anzutreffen sind, und in Betracht dessen kann man mit dem Bischof Warburton sagen: dass nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei, als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden; denn was die Anwendung derselben in den Theilen der Weltweisheit anlangt, wo die Kenntniss der Grössen vorkommt, so ist dieses etwas ganz anders, und die Nutzbarkeit davon ist unermesslich.

In der Mathematik fange ich mit der Erklärung meines Objectes, z. E. eines Triangels, Zirkels u. s. w. an: in der Metaphysik muss ich niemals damit anfangen, und es ist so weit gefehlt, dass die Definition hier das erste sey, was ich von dem Dinge erkenne, dass es vielmehr fast jederzeit das letzte ist. Nämlich in der Mathematik habe ich eher gar keinen Begriff von meinem Gegenstande, bis die Definition ihn giebt: in der Metaphysik habe ich einen Begriff, der mir schon gegeben worden, obzwar verworren; ich soll den deutlichen, ausführlichen und bestimmten davon aufsuchen. Wie kann ich denn davon anfangen? Augustinus sagte: ich weiss wohl, was die Zeit sey, aber wenn mich Jemand fragt, weiss ich's nicht. Hier müssen viel Handlungen der Entwicklung dunkler Ideen, der Vergleichung, Unterordnung und Einschränkung vor sich gehen, und ich getraue mir zu sagen: dass, ob man gleich viel Wahre, und Scharfsinniges von der Zeit gesagt hat, dennoch die Realerklärung derselben niemals gegeben worden; denn was die Namenerklärung anlangt: so hilft sie uns wenig oder nichts, denn auch ohne sie versteht man dieses Wort genug, um es nicht zu verwechseln. Hätte man so viele richtige Definitionen, als in den Büchern unter diesem Namen vorkommen, mit welcher Sicherheit würde man nicht schliessen, und Folgerungen daraus ableiten können. Allein die Erfahrung lehrt das Gegentheil.

In der Philosophie, und namentlich in der Metaphysik, kann man oft sehr viel von einem Gegenstande deutlich und mit Gewissheit erkennen, auch sichere Folgen daraus ableiten, ehe man die Definition desselben besitzt, auch selbst dann, wenn man es gar nicht unternimmt, sie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nämlich verschiedene Prädicate unmittelbar gewiss sein, ob ich gleich deren noch nicht genug kenne, um den ausführlich bestimmten Begriff der Sache, d. i. die Definition zu geben. Wenn ich gleich niemals erklärte, was eine Begierde sey, so würde ich doch mit Gewissheit sagen können, dass eine jede Begierde eine Vorstellung des Begehrten voraussetze, dass diese Vorstellung eine Vorhersehung des Künftigen sey, dass mit ihr das Gefühl der Lust verbunden sey u. s. w. Alles dieses nimmt ein Jeder in dem unmittelbaren Bewusstseyn der Begierde beständig wahr. Aus dergleichen verglichenen Bemerkungen könnte man vielleicht endlich auf die Definition der Begierde kommen. Allein, so lange auch ohne sie dasjenige, was man sucht, aus einigen unmittelbar gewissen Merkmalen desselben Dinges kann gefolgert werden; so ist es unnöthig, eine Unternehmung, die so schlüpfrig ist, zu wagen. In der Mathematik ist dieses, wie man weiss, ganz anders.

In der Mathematik ist die Bedeutung der Zeichen sicher, weil man sich leichtlich bewusst werden kann, welche man ihnen hat ertheilen wollen. In der Philosophie überhaupt, und der Metaphysik insonderheit, haben die Worte ihre Bedeutung durch den Redegebrauch, ausser in so ferne sie ihnen durch logische Einschränkung genauer ist bestimmt worden. Weil aber bei sehr ähnlichen Begriffen, die dennoch eine ziemliche Verschiedenheit versteckt enthalten, öfters einerlei Worte gebraucht werden, so muss man hier bei jedesmaliger Anwendung des Begriffs, wenn gleich die Benennung desselben nach dem Redegebrauch sich genau zu schicken scheint, mit grosser Behutsamkeit Acht haben, ob es auch wirklich einerlei Begriff sei, der hier mit eben demselben Zeichen verbunden worden. Wir sagen, ein Mensch unterscheidet das Gold vom Messing, wenn er erkennt: dass in einem Metalle z. E. nicht diejenige Dichtigkeit sey, die in dem andern ist. Man sagt ausserdem, das Vieh unterscheidet ein Futter vom andern, wenn es das eine verzehrt, und das andre liegen lässt. Hier wird in beiden Fällen das Wort: unterscheiden: gebraucht, ob es gleich im erstern Falle so viel heisst, als den Unterschied erkennen, welches niemals geschehen kann, ohne zu urtheilen; im zweiten aber nur anzeigt, dass bei unterschiedlichen Vorstellungen unterschiedlich gehandelt wird, wo eben nicht nöthig ist, dass ein Urtheil vorgehe. Wie wir denn am Viehe nur gewahr werden: dass es durch verschiedene Empfindungen zu verschiedenen

Handlungen getrieben werde, welches ganz wohl möglich ist, ohne dass es im mindesten über die Übereinstimmung oder Verschiedenheit urtheilen darf.

Aus allem diesem fliessen die Regeln derjenigen Methode, nach welcher die höchstmögliche metaphysische Gewissheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich. Sie sind von denen sehr verschieden, die man bis daher befolgt hat, und verheissen einen dermaassen glücklichen Ausgang, wenn man sie zur Anwendung bringen wird, dergleichen man auf einem andern Wege niemals hat erwarten können. Die erste und vornehmste Regel ist diese: dass man ja nicht von Erklärungen anfange, es müsste denn etwa blos die Worterklärung gesucht werden, z. E. nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich ist. Aber auch da sind nur wenig Fälle, wo man so zuversichtlich den deutlich bestimmten Begriff gleich zu Anfange festsetzen kann. Vielmehr suche man in seinem Gegenstande zuerst dasjenige mit Sorgfalt auf, dessen man von ihm unmittelbar gewiss ist, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen, und suche hauptsächlich nur wahre und ganz gewisse Urtheile von dem Objecte zu erwerben, auch ohne sich noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, sondern dann, wenn sie sich aus den augenscheinlichsten Urtheilen deutlich darbietet, allererst einräumen muss. Die zweite Regel ist: dass man die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenstande, in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit Gewissheit antrifft, besonders aufzeichnet, und nachdem man gewiss ist, dass das eine in dem andern nicht enthalten sey, sie so wie die Axiomen der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voranschickt. Hieraus folgt, dass man in den Betrachtungen der Metaphysik jederzeit dasjenige besonders auszeichne, was man gewiss weiss, wenn es auch wenig wäre, obgleich man auch Versuche von ungewissen Erkenntnissen machen kann, um zu sehen, ob sie nicht auf die Spur der gewissen Erkenntniss führen dürften, so doch, dass man sie nicht mit den ersteren vermengt. Ich führe die andern Verhaltungsregeln nicht an, die diese Methode mit jeder andern vernünftigen gemein hat, und schreite nur dazu, sie durch Beispiele deutlich zu machen.

Die ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heisst es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiss, dass sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerwiesenen Regeln enthalten seyen. Eben so in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstseyn, diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob Ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt Ihr Euch doch derselben sicher bedienen, um Vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.

Beispiel

der einzig sichern Methode der Methaphysik, an der Erkenntniss der Natur der Körper.

Ich beziehe mich um der Kürze willen auf einen Beweis, der in der ersten Betrachtung am Ende des zweiten Paragraphen mit wenigem angezeigt wird, um den Satz zuerst hier zum Grunde zu legen: dass ein jeder Körper aus einfachen Substanzen bestehen müsse. Ohne dass ich ausmache, was ein Körper sey, weiss ich doch gewiss, dass er aus Theilen besteht, die existiren würden, wenn sie gleich nicht verbunden wären; und wenn der Begriff einer Substanz ein abstrahirter Begriff ist, so ist er es ohne Zweifel von den körperlichen Dingen der Welt. Allein es ist auch nicht einmal nöthig, sie Substanzen zu nennen;

genug, dass hieraus mit grösster Gewissheit gefolgert werden kann, ein Körper bestehe aus einfachen Theilen, wovon die augenscheinliche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläufig ist. Nun kann ich vermittelst untrüglicher Beweise der Geometrie darthun: dass der Raum nicht aus einfachen Theilen bestehe, wovon die Argumente genugsam bekannt sind. Demnach ist eine bestimmte **Menge** der Theile eines jeden Körpers, die alle einfach sind, und eine gleiche Menge Theile des Raums, den er einnimmt, die alle zusammengesetzt sind. Hieraus folgt, dass ein jeder einfache Theil (Element) im Körper einen Raum einnehme. Frage ich nun, was heisst einen Raum einnehmen? so werde ich, ohne mich um das Wesen des Raums zu bekümmern, inne, dass, wenn ein Raum von jedem Dinge durchdrungen werden kann, ohne dass etwas da ist, das da widersteht, man allenfalls, wenn es beliebte, sagen möchte, es wäre *etwas* in diesem Raume, niemals aber, dieser Raum werde wovon eingenommen. Woraus ich erkenne: dass ein Raum wovon eingenommen ist, wenn etwas da ist, was einem bewegten Körper widersteht, bei der Bestrebung in denselben einzudringen. Dieser Widerstand aber ist die Undurchdringlichkeit. Demnach nehmen die Körper den Raum ein durch Undurchdringlichkeit. Es ist aber die Impenetrabilität eine Kraft. Denn sie äussert einen Widerstand, d. i. eine einer äussern Kraft *entgegengesetzte* Handlung. Und die Kraft, die einem Körper zukommt, muss seinen einfachen Theilen zukommen. Demnach erfüllen die Elemente eines jeden Körpers ihren Raum durch die Kraft der Undurchdringlichkeit. Ich frage aber ferner, ob denn die ersten Elemente darum nicht ausgedehnt sind, weil ein jegliches im Körper einen Raum erfüllt? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiss ist: nämlich dasjenige ist ausgedehnt, was für sich (*absolute*) gesetzt einen Raum erfüllt, so wie ein jeder einzelner Körper, wenn ich gleich mir vorstelle, dass sonst ausser ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde. Allein betrachte ich nun ein schlechterdings einfaches Element, so ist, wenn es allein (ohne Verknüpfung mit andern) *gesetzt* wird, unmöglich, dass in ihm Vieles sich ausserhalb einander befände, und es *absolute* einen Raum einnehme. Daher kann es nicht ausgedehnt seyn. Da aber eine gegen viel äusserliche Dinge angewandte Kraft der Undurchdringlichkeit die Ursache ist, dass das Element einen Raum einnimmt, so sehe ich, dass daraus wohl eine Vielheit in seiner äussern Handlung, aber keine Vielheit in Ansehung innerer Theile fliesse, mithin es darum nicht ausgedehnt sey, weil es in dem Körper (*in nexu cum aliis*) einen Raum einnimmt.

Ich will noch einige Worte darauf verwenden, um es augenscheinlich zu machen, wie seicht die Beweise der Metaphysiker seyen, wenn sie aus ihrer einmal zum Grunde gelegten Erklärung, der Gewohnheit gemäss, getrost Schlüsse machen, welche verloren sind, so bald die Definition trügt. Es ist bekannt: dass die meisten Newtonianer noch weiter als Newton gehen, und behaupten, dass die Körper einander auch in der Entfernung unmittelbar (oder wie sie es nennen, durch den leeren Raum) anziehen. Ich lasse die Richtigkeit dieses Satzes, der gewiss viel Grund für sich hat, dahin gestellt seyn. Allein ich behaupte, dass die Metaphysik zum mindesten ihn nicht widerlegt habe. Zuerst sind Körper von einander entfernt, wenn sie einander nicht berühren. Dieses ist ganz genau die Bedeutung des Worts. Frage ich nun: was verstehe ich unter dem Berühren? so werde ich inne, dass, ohne mich um die Definition zu bekümmern, ich doch jederzeit aus dem Widerstande der Undurchdringlichkeit eines andern Körpers urtheile, dass ich ihn berühre. Denn ich finde, dass dieser Begriff ursprünglich aus dem Gefühl entspringt, wie ich auch durch das Urtheil der Augen nur vermuthe, dass eine Materie die andere berühren werde, allein bei dem vermerkten Widerstande der Impenetrabilität es allererst gewiss weiss. Auf diese Weise, wenn ich sage: ein Körper wirkt in einen entfernten unmittelbar, so heisst dieses so viel, er wirkt in ihn unmittelbar, aber nicht vermittelst der Undurchdringlichkeit. Es ist aber hierbei gar nicht abzusehen, warum dieses unmöglich seyn soll, es müsste denn Jemand darthun, die Undurchdringlichkeit sey entweder die einzige Kraft eines Körpers, oder er könne wenigstens mit keiner andern unmittelbar wirken, ohne es zugleich vermittelst der Impenetrabilität zu thun. Da dieses aber niemals bewiesen ist, und dem Ansehen nach auch schwerlich wird bewiesen werden, so hat zum wenigsten die Metaphysik gar keinen tüchtigen Grund, sich wider die unmittelbare Anziehung in die Ferne zu empören. Indessen lasset die Beweisgründe der Metaphysiker auftreten. Zuvörderst erscheint die Definition: die unmittelbare gegenseitige Gegenwart zweier Körper ist die Berührung. Hieraus folgt, wenn zwei Körper in einander unmittelbar wirken, so berühren sie einander. Dinge, die sich berühren, sind nicht entfernt. Mithin wirken zwei Körper niemals in der Entfernung unmittelbar in einander u. s. w. Die Definition ist erschlichen. Nicht jede unmittelbare Gegenwart ist eine Berührung, sondern nur die vermittelst der Impenetrabilität, und alles Übrige ist in den Wind gebaut.

Ich fahre in meiner Abhandlung weiter fort. Es erhellt aus dem angeführten Beispiele: dass man viel von einem Gegenstande mit Gewissheit, sowohl in der Metaphysik, wie in andern Wissenschaften sagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Denn hier ist weder, was ein Körper, noch was der Raum sey, erklärt worden, und von beiden hat man dennoch zuverlässige Sätze. Das Vornehmste, worauf ich gehe, ist dieses: dass man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäft ist in der That, verworrene Erkenntnisse aufzulösen. Vergleicht man hiermit das Verfahren der Philosophen, so wie es in allen Schulen im Schwange ist, wie verkehrt wird man es nicht finden! Die allerabgezogensten Begriffe, darauf der Verstand natürlicher Weise zuletzt hinausgeht, machen bei ihnen den Anfang, weil ihnen einmal der Plan des Mathematikers im Kopfe ist, dem sie durchaus nachahmen wollen. Daher findet sich ein sonderbarer Unterschied zwischen der Metaphysik und jeder andern Wissenschaft. In der Geometrie und andern Erkenntnissen der Grössenlehre fängt man von dem Leichtern an, und steigt langsam zu schwerern Ausübungen. In der Metaphysik wird der Anfang vom Schwersten gemacht: von der Möglichkeit und dem Daseyn, von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit u. s. w., lauter Begriffe, zu denen eine grosse Abstraction und Aufmerksamkeit gehört, vornämlich, da ihre Zeichen in der Anwendung viele unmerkliche Abartungen erleiden, deren Unterschied nicht muss aus der Acht gelassen werden. Es soll durchaus synthetisch verfahren werden. Man erklärt daher gleich Anfangs, und folgert daraus mit Zuversicht. Die Philosophen in diesem Geschmacke wünschen einander Glück, dass sie das Geheimniss, gründlich zu denken, dem Messkünstler abgelernt hätten, und bemerken gar nicht, dass diese durchs Zusammensetzen Begriffe erwerben, da jene es durch Auflösen allein thun können, welches die Methode zu denken ganz verändert.

Sobald dagegen die Philosophen den natürlichen Weg der gesunden Vernunft einschlagen werden, zuerst dasjenige, was sie gewiss von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenstandes (z. E. dem Raume oder Zeit) wissen, aufzusuchen, ohne noch einigen Anspruch auf die Erklärungen zu machen; wenn sie nur aus diesen sichern Datis schliessen, wenn sie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff selber, ungeachtet sein Zeichen einerlei ist, nicht hier verändert sey: so werden sie vielleicht nicht so viel Einsichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die sie darlegen, werden von einem sichern Werthe seyn. Von dem letzteren will ich noch ein Beispiel anführen. Die mehresten Philosophen führen als ein Exempel dunkler Begriffe diejenigen an, die wir im tiefen Schlafe haben mögen. Dunkle Vorstellungen sind diejenigen, deren man sich nicht bewusst ist. Nun zeigen einige Erfahrungen: dass wir auch im tiefen Schlafe

Vorstellungen haben, und da wir uns deren nicht bewusst sind, so sind sie dunkel gewesen. Hier ist das Bewusstseyn von zwiefacher Bedeutung. Man ist sich entweder einer Vorstellung nicht bewusst, dass man sie habe, oder dass man sie gehabt habe. Das erstere bezeichnet die Dunkelheit der Vorstellung, so wie sie in der Seele ist; das zweite zeigt weiter nichts an, als dass man sich ihrer nicht erinnere. Nun giebt die angeführte Instanz lediglich zu erkennen: dass es Vorstellungen geben könne, deren man sich im Wachen nicht erinnert, woraus aber gar nicht folgt, dass sie im Schlafe nicht sollten mit Bewusstseyn klar gewesen seyn: wie in dem Exempel des Herrn Sauvage von der starrsüchtigen Person, oder bei den gemeinen Handlungen der Schlafwanderer. Indessen wird dadurch, dass man gar zu leicht ans Schliessen geht, ohne vorher durch Aufmerksamkeit auf verschiedene Fälle jedesmal dem Begriffe seine Bedeutung gegeben zu haben, in diesem Falle ein vermuthlich grosses Geheimniss der Natur mit Achtlosigkeit übergangen: nämlich, dass vielleicht im tiefsten Schlafe die grösste Fertigkeit der Seele im vernünftigen Denken möge ausgeübt werden, denn man hat keinen andern Grund zum Gegentheil, als dass man dessen sich im Wachen nicht erinnert, welcher Grund aber nichts beweist.

Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren, nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können.

Dritte Betrachtung.

Von der Natur der metaphysischen Gewissheit.

§. 1.

Die philosophische Gewissheit ist überhaupt von anderer Natur als die mathematische.

Man ist gewiss, in so ferne man erkennt, dass es unmöglich sey, dass eine Erkenntniss falsch sey. Der Grad dieser Gewissheit, wenn er objective genommen wird, kommt auf das Zureichende in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an; in so ferne er aber subjective betrachtet wird, so ist er in so ferne grösser, als die Erkenntniss dieser Nothwendigkeit mehr Anschauung hat. In beider Betrachtung ist die mathematische Gewissheit von anderer Art als die philosophische. Ich werde dieses auf das augenscheinlichste darthun.

Der menschliche Verstand ist so wie jede andere Kraft der Natur an gewisse Regeln gebunden. Man irrt nicht deswegen, weil der Verstand die Begriffe regellos verknüpft, sondern weil man dasjenige Merkmal, das man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneint, und urtheilt, dass dasjenige nicht sey, wessen man sich in einem Dinge nicht bewusst ist. Nun gelangt Erstlich die Mathematik zu ihren Begriffen synthetisch und kann sicher sagen, was sie sich in ihrem Objecte durch die Definition nicht hat vorstellen wollen, das ist darin auch nicht enthalten. Denn der Begriff des Erklärten entspringt allererst durch die Erklärung, und hat weiter gar keine Bedeutung als die, so ihm die Definition giebt. Vergleicht man hiermit die Weltweisheit, und namentlich die Metaphysik, so ist sie in ihren Erklärungen weit unsicherer, wenn sie welche wagen will. Denn der Begriff des zu

Erklärenden ist gegeben. Bemerkt man nun ein oder das andere Merkmal nicht, was gleichwohl zu seiner hinreichenden Unterscheidung gehört, und urtheilt, dass zu dem ausführlichen Begriffe kein solches Merkmal fehle, so wird die Definition falsch und trüglich. Wir können dergleichen Fehler durch unzählige Beispiele vor Augen legen, ich beziehe mich aber desfalls nur auf das oben angeführte von der Berührung. Zweitens betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweisen ihre allgemeine Erkenntniss unter den Zeichen *in concreto*, die Weltweisheit aber neben den Zeichen noch immer *in abstracto*. Dieses macht einen namhaften Unterschied aus, in der Art beider zur Gewissheit zu gelangen. Denn da die Zeichen der Mathematik sinnliche Erkenntnissmittel sind, so kann man mit derselben Zuversicht, wie man dessen, was man mit Augen sieht, versichert ist, auch wissen, dass man keinen Begriff aus der Acht gelassen, dass eine jede einzelne Vergleichung nach leichten Regeln geschehen sey u. s. w. Wobei die Aufmerksamkeit dadurch sehr erleichtert wird, dass sie nicht die Sachen in ihrer allgemeinen Vorstellung, sondern die Zeichen in ihrer einzelnen Erkenntniss, die da sinnlich ist, zu gedenken hat. Dagegen helfen die Worte, als die Zeichen der philosophischen Erkenntniss, zu nichts, als der Erinnerung der bezeichneten allgemeinen Begriffe. Man muss ihre Bedeutung jederzeit unmittelbar vor Augen haben. Der reine Verstand muss in der Anstrengung erhalten werden, und wie unmerklich entwischt nicht ein Merkmal eines abgesonderten Begriffs, da nichts Sinnliches uns dessen Verabsäumung offenbaren kann: alsdenn aber werden verschiedene Dinge für einerlei gehalten, und man gebiert irrige Erkenntnisse.

Hier ist nun dargethan worden, dass die Gründe, daraus man abnehmen kann, dass es unmöglich sey, in einem gewissen philosophischen Erkenntnisse geirrt zu haben, an sich selber niemals denen gleichkommen, die man im mathematischen vor sich hat. Allein ausser diesem ist auch die Anschauung dieser Erkenntniss, so viel die Richtigkeit anlangt, grösser in der Mathematik als in der Weltweisheit; da in der erstern das Object in sinnlichen Zeichen *in concreto*, in der letztern aber immer nur in allgemeinen abgezogenen Begriffen betrachtet wird, deren klarer Eindruck bei weitem nicht so gross seyn kann, als der ersteren. In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Ähnlichkeit haben, ist daher diese Evidenz noch grösser, obgleich in der Buchstabenrechnung die Gewissheit eben so zuverlässig ist.

§. 2.

Die Metaphysik ist einer Gewissheit, die zur Überzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewissheit in der Metaphysik ist von eben derselben Art, wie in jeder andern philosophischen Erkenntniss, wie diese denn auch nur gewiss seyn kann, in so ferne sie den allgemeinen Gründen, die die erstere liefert, gemäss ist. Es ist aus Erfahrung bekannt: dass wir durch Vernunftgründe, auch ausser der Mathematik, in vielen Fällen bis zur Überzeugung völlig gewiss werden können. Die Metaphysik ist nur eine auf allgemeinere Vernunfteinsichten angewandte Philosophie, und es kann mit ihr unmöglich anders bewandt seyn.

Irrthümer entspringen nicht allein daher, weil man gewisse Dinge nicht weiss, sondern weil man sich zu urtheilen unternimmt, ob man gleich noch nicht Alles weiss, was dazu erfordert wird. Eine grosse Menge Falschheiten, ja fast alle insgesammt, haben diesem letztern Vorwitz ihren Ursprung zu danken. Ihr wisst einige Prädicate von einem Dinge gewiss. Wohlan, legt diese zum Grunde Eurer Schlüsse, und Ihr werdet nicht irren. Allein Ihr wollt durchaus eine Definition haben; gleichwohl seyd Ihr nicht sicher, dass Ihr Alles wisst, was dazu erfordert wird, und da Ihr sie dessen ungeachtet wagt, so gerathet Ihr in Irrthümer. — Daher ist es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewisse und deutliche Erkenntnisse aufsucht, ohne gleichwohl sich der Definition so leicht anzumaassen. Ferner, Ihr könnt mit Sicherheit auf einen beträchtlichen Theil einer gewissen Folge schliessen. Erlaubt Euch ja nicht, den Schluss auf die ganze Folge zu ziehen, so gering, als auch der Unterschied zu seyn scheint. Ich gebe zu, dass der Beweis gut sey, in dessen Besitze man ist, darzuthun: dass die Seele nicht Materie sey. Hütet Euch aber, daraus zu schliessen, dass die Seele nicht von materieller Natur sey. Denn hierunter versteht Jedermann nicht allein, dass die Seele keine Materie sey, sondern auch nicht eine solche einfache Substanz, ein Element der Materie seyn könne. Dieses erfordert einen besondern Beweis: nämlich, dass dieses denkende Wesen nicht so, wie ein körperliches Element, im Raume sey, durch Undurchdringlichkeit, noch mit andern zusammen ein Ausgedehntes und einen Klumpen ausmachen könne, wovon wirklich noch kein Beweis gegeben worden, der, wenn man ihn ausfindig machte, die unbegreifliche Art anzeigen würde, wie ein Geist im Raume gegenwärtig sey.

§. 3.

Die Gewissheit der ersten Grundwahrheiten in der Metaphysik ist von keiner andern Art, als in jeder andern vernünftigen Erkenntniss, ausser der Mathematik.

In unsern Tagen hat die Philosophie des Herrn Crusius * vermeint, der metaphysischen Erkenntniss eine ganz andere Gestalt zu geben, dadurch, dass er dem Satze

---

* Ich habe nöthig gefunden, der Methode dieser neuen Weltweisheit hier Erwähnung zu thun. Sie ist in kurzem so berühmt geworden, sie hat auch in Ansehung der bessern Aufklärung mancher Einsichten ein so zugestandenes Verdienst, dass es ein wesentlicher Mangel seyn würde, wo von der Metaphysik überhaupt die Rede ist, sie mit Stillschweigen übergangen zu haben. Was ich hier berühre, ist lediglich die ihr eigene Methode, denn der Unterschied in einzelnen Sätzen ist noch nicht genug, einen wesentlichen Unterschied einer Philosophie von der andern zu bezeichnen.

des Widerspruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberste Grundsatz alles Erkenntnisses zu seyn, dass er viel andre unmittelbar gewisse und unerweisliche Grundsätze einführte, und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur unseres Verstandes begriffen, nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr. Zu solchen Grundsätzen wird unter andern gezählt: was ich nicht existirend denken kann, das ist einmal nicht gewesen; ein jedes Ding muss irgendwo und irgendwann seyn u. dgl. Ich werde in wenigen Worten die wahre Beschaffenheit der ersten Grundwahrheiten der Metaphysik, ingleichen den wahren Gehalt dieser Methode des Herrn Crusius anzeigen, die nicht so weit von der Denkungsart der Philosophie in diesem Stücke abweicht, als man wohl denkt. Man wird auch überhaupt den Grad der möglichen Gewissheit der Metaphysik hieraus abnehmen können.

Alle wahre Urtheile müssen entweder bejahend oder verneinend seyn. Weil die Form einer jeden Bejahung darin besteht, dass etwas als ein Merkmal von einem Dinge, d. i. als einerlei mit dem Merkmale eines Dinges vorgestellt werde, so ist ein jedes bejahende Urtheil wahr, wenn das Prädicat mit dem Subjecte identisch ist. Und da die Form einer jeden Verneinung darin besteht, dass etwas einem Dinge als widerstreitend vorgestellt werde, so ist ein verneinendes Urtheil wahr, wenn das Prädicat dem Subjecte widerspricht. Der Satz also, der das Wesen einer jeden Bejahung ausdrückt, und mithin die oberste Formel aller bejahenden Urtheile enthält, heisst: einem jedem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm identisch ist. Dieses ist der Satz der Identität. Und da der Satz, welcher das Wesen aller Verneinung ausdrückt: keinem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, der Satz des Widerspruchs ist, so ist dieser die erste Formel aller verneinenden Urtheile. Beide zusammen machen die obersten und allgemeinen Grundsätze im formalem Verstande von der ganzen menschlichen Vernunft aus. Und hierin haben die meisten geirrt: dass sie dem Satz des Widerspruchs den Rang in Ansehung aller Wahrheiten eingeräumt haben, den er doch nur in Betracht der verneinenden hat. Es ist aber ein jeder Satz unerweislich, der unmittelbar unter einem dieser obersten Grundsätze gedacht wird, aber nicht anders gedacht werden kann; nämlich, wenn entweder die Identität oder der Widerspruch unmittelbar in den Begriffen liegt, und nicht durch Zergliederung kann oder darf vermittelst eines Zwischenmerkmals eingesehen werden. Alle andere sind erweislich. Ein Körper ist theilbar, ist ein erweislicher Satz, denn man kann durch Zergliederung, und also mittelbar, die Identität des Prädicats und Subjects zeigen: der Körper ist zusammengesetzt, was aber zusammengesetzt ist, ist theilbar, folglich ist ein Körper theilbar. Das vermittelnde Merkmal ist hier zusammengesetzt seyn. Nun giebt es in der Weltweisheit viel unerweisliche Sätze, wie auch oben angeführt worden. Diese stehen zwar alle unter den formalen ersten Grundsätzen, aber unmittelbar, in so ferne sie indessen zugleich Gründe von andern Erkenntnissen enthalten, so sind sie die ersten materialen Grundsätze der menschlichen Vernunft. Z. E. ein Körper ist zusammengesetzt, ist ein unerweislicher Satz, in so ferne das Prädicat als ein unmittelbares und erstes Merkmal in dem Begriff des Körpers nur kann gedacht werden. Solche materiale Grundsätze machen, wie Crusius mit Recht sagt, die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft aus. Denn wie wir oben erwähnt haben, sind sie der Stoff zu Erklärungen, und die Data, woraus sicher kann geschlossen werden, wenn man auch keine Erklärung hat.

Und hierin hat Crusius Recht, wenn er andere Schulen der Weltweisen tadelt, dass sie diese materialen Grundsätze vorbei gegangen seyen, und sich blos an die formalen gehalten haben. Denn aus diesen allein kann wirklich gar nichts bewiesen werden, weil Sätze erfordert werden, die den Mittelbegriff enthalten, wodurch das logische Verhältniss anderer Begriffe soll in einem Vernunftschlusse erkannt werden können, und unter diesen Sätzen müssen einige die ersten seyn. Allein man kann nimmermehr einigen Sätzen den Werth materialer oberster Grundsätze einräumen, wenn sie nicht für jeden menschlichen Verstand augenscheinlich sind. Ich halte aber dafür, dass verschiedene von denen, die Crusius anführt, sogar ansehnliche Zweifel verstatten.

Was aber die oberste Regel aller Gewissheit, die dieser berühmte Mann aller Erkenntniss, und also auch der metaphysischen, vorzusetzen gedenkt, anlangt: Was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr u. s. w., so ist leicht einzusehen, dass dieser Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einer Erkenntniss seyn könne. Denn wenn man gesteht: dass kein anderer Grund der Wahrheit könne angegeben werden, als weil man es unmöglich anders als für wahr halten könne, so giebt man zu verstehen, dass gar kein Grund der Wahrheit weiter angeblich sey, und dass die Erkenntniss unerweislich sey. Nun giebt es freilich wohl viele unerweisliche Erkenntnisse, allein das Gefühl der Überzeugung in Ansehung derselben ist ein Geständniss, aber nicht ein Beweisgrund davon, dass sie wahr sind.

Die Metaphysik hat demnach keine formalen oder materialen Gründe der Gewissheit, die von anderer Art wären, als die Messkunst. In beiden geschieht das Formale der Urtheile nach den Sätzen der Einstimmung und des Widerspruchs. In beiden sind unerweisliche Sätze, die die Grundlage zu Schlüssen machen. Nur da die Definitionen in der Mathematik die ersten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen sind, so müssen an deren Statt verschiedene unerweisliche Sätze in der Metaphysik die ersten Data angeben, die aber eben so sicher seyn können, und welche entweder den Stoff zu Erklärungen, oder den Grund sicherer Folgerungen darbieten. Es ist eben sowohl eine zur Überzeugung nöthige Gewissheit, deren die Metaphysik, als welcher die Mathematik fähig ist, nur die letztere ist leichter, und einer grössern Anschauung theilhaftig.

Vierte Betrachtung.

Von der Deutlichkeit und Gewissheit, deren die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig seyen.

§. 1.

Die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit sind der grössten philosophischen Evidenz fähig.

Es ist erstens die leichteste und deutlichste Unterscheidung eines Dinges von allen andern möglich, wenn dieses Ding ein einziges mögliche seiner Art ist. Das Object der natürlichen Religion ist die alleinige erste Ursache; seine Bestimmungen werden so bewandt seyn, dass sie nicht leichtlich mit anderer Dinge ihren können verwechselt werden. Die grösseste Überzeugung aber ist möglich, wo es schlechterdings nothwendig ist, dass diese und keine andere Prädicate einem Dinge zukommen. Denn bei zufälligen Bestimmungen ist es mehrentheils schwer, die wandelbaren Bedingungen seiner Prädicate aufzufinden. Daher das schlechterdings nothwendige Wesen ein Object von der Art ist, dass, sobald man einmal auf die ächte Spur seines Begriffs gekommen ist, es noch mehr Sicherheit als die mehrsten andern philosophischen Kenntnisse zu versprechen scheint. Ich kann bei diesem Theil der Aufgabe nichts anders thun, als die mögliche philosophische Erkenntniss von Gott überhaupt in Erwägung ziehen; denn es würde viel zu weitläufig seyn, die wirklich vorhandenen Lehren der Weltweisen über diesen

Gegenstand zu prüfen. Der Hauptbegriff, der sich hier dem Metaphysiker darbietet, ist die schlechterdings nothwendige Existenz eines Wesens. Um darauf zu kommen, könnte er zuerst fragen: ob es *möglich sey, dass ganz und gar nichts existire.* Wenn er nun inne wird, dass alsdenn gar kein *Daseyn* gegeben ist, auch *nichts zu denken,* und keine *Möglichkeit* statt finde, so darf er nur den Begriff von dem Daseyn desjenigen, was aller Möglichkeit zum Grunde liegen muss, untersuchen. Dieser Gedanke wird sich erweitern und den bestimmten Begriff des schlechterdings nothwendigen Wesens festsetzen. Allein, ohne mich in diesen Plan besonders einzulassen, so bald das Daseyn des einigen vollkommensten und nothwendigen Wesens erkannt ist, so werden die Begriffe von dessen übrigen Bestimmungen viel abgemessener, weil sie immer die grössesten und vollkommensten sind, und viel gewisser, weil nur diejenigen eingeräumt werden können, die da nothwendig sind. Ich soll z. E. den Begriff der göttlichen *Allgegenwart* bestimmen. Ich erkenne leicht, dass dasjenige Wesen, von welchem alles Andere abhängt, indem es selbst unabhängig ist, durch seine Gegenwart zwar allen andern der Welt den *Ort* bestimmen werde, *sich selber* aber keinen Ort unter ihnen, indem es alsdenn mit zur Welt gehören würde. Gott ist also eigentlich an keinem Orte, aber er ist allen Dingen gegenwärtig in allen *Orten, wo die Dinge seyen.* Eben so sehe ich ein, dass, indem die auf einander folgenden Dinge der Welt unter seiner Gewalt sind, er dadurch sich nicht selbst einen Zeitpunct in dieser Reihe bestimme, mithin, dass in Ansehung seiner nichts vergangen oder künftig ist. Wenn ich also sage, Gott sieht das Künftige vorher, so heisst dieses nicht so viel, Gott sieht dasjenige, was in *Ansehung seiner künftig* ist, sondern was gewissen Dingen der Welt künftig ist, d. i. auf einen Zustand derselben folgt. Hieraus ist zu erkennen, dass die Erkenntniss des Künftigen, Vergangenen und Gegenwärtigen, in Ansehung der Handlung des göttlichen Verstandes gar nicht verschieden sey, sondern dass er sie alle als wirkliche Dinge des Universums erkenne; und man kann viel bestimmter und deutlicher dieses Vorhersehen sich an Gott vorstellen, als an einem Dinge, welches zu dem Ganzen der Welt mit gehörte.

In allen Stücken demnach, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen ist, kann die metaphysische Erkenntniss von Gott sehr gewiss seyn. Allein das Urtheil über seine freien Handlungen, über die Vorsehung, über das Verfahren seiner Gerechtigkeit und Güte, da selbst in den Begriffen, die wir von diesen Bestimmungen an uns haben, noch viel Unentwickeltes ist, können in dieser Wissenschaft nur eine Gewissheit durch Annäherung haben, oder eine, die moralisch ist.

§. 2.

Die ersten Gründe der Moral sind nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig.

Um dieses deutlich zu machen, will ich nur zeigen, wie wenig selbst der erste Begriff der Verbindlichkeit noch bekannt ist, und wie entfernt man also davon seyn müsse, in der praktischen Weltweisheit die zur Evidenz nöthige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundsätze zu liefern. Man soll dieses oder jenes thun, und das andre lassen: dies ist die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgesprochen wird. Nun drückt jedes Sollen eine Nothwendigkeit der Handlung aus, und ist einer zwiefachen Bedeutung fähig. Ich soll nämlich entweder etwas thun (als ein Mittel), wenn ich etwas anderes (als einen Zweck) will: oder ich soll unmittelbar etwas anderes (als einen Zweck) thun, und wirklich machen. Das Erstere könnte man die Nothwendigkeit der Mittel (*necessitatem problematicam*), das Zweite die Nothwendigkeit der Zwecke (*necessitatem legalem*) nennen. Die erstere Art der Nothwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die

Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenigen sind, deren ich mich bedienen müsse, wie ich einen gewissen Zweck erreichen will. Wer einem Andern vorschreibt, welche Handlungen er ausüben und unterlassen müsse, wenn er seine Glückseligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber sie sind alsdann nicht mehr Verbindlichkeiten, sondern etwa so, wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Theile zerfällen will, d. i. es sind gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will. Da nun der Gebrauch der Mittel keine andere Nothwendigkeit hat, als diejenige, so dem Zwecke zukommt, so sind so lange alle Handlungen, die die Moral unter der Bedingung gewisser Zwecke vorschreibt, zufällig, und können keine Verbindlichkeiten heissen, so lange sie nicht einem an sich nothwendigen Zwecke untergeordnet werden. Ich soll, z. E. die gesammte Vollkommenheit befördern, oder ich soll dem Willen Gottes gemäss handeln: welchem auch von diesen beiden Sätzen die ganze praktische Weltweisheit untergeordnet würde, so muss dieser Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit seyn soll, die Handlung als unmittelbar nothwendig, und nicht unter der Bedingung eines gewissen Zwecks gebieten. Und hier finden wir, dass eine solche unmittelbare oberste Regel aller Verbindlichkeit schlechterdings unerweislich seyn müsse. Denn es ist aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes, welches auch sey, möglich zu erkennen und zu schliessen, was man solle, wenn dasjenige, was vorausgesetzt ist, nicht ein Zweck, und die Handlung ein Mittel ist. Dieses aber muss es nicht seyn, weil es alsdenn keine Formel der Verbindlichkeit, sondern der problematischen Geschicklichkeit seyn würde.

Und nun kann ich mit Wenigem anzeigen: dass, nachdem ich über diesen Gegenstand lange nachgedacht habe, ich überzeugt worden bin, dass die Regel: thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, der erste formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln sey, so wie der Satz: unterlasse das, wodurch die, durch dich grösstmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Ansehung der Pflicht zu unterlassen ist. Und gleichwie aus den ersten formalen Grundsätzen unserer Urtheile vom Wahren nichts fliesst, wo nicht materiale erste Gründe gegeben sind, so fliesst allein aus diesen zwei Regeln des Guten keine besonders bestimmte Verbindlichkeit, wo nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkenntniss damit verbunden sind.

Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen: dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntniss, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sey, und dass beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntniss für sich betrachtet, angetroffen wird, giebt, also giebt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten (dieses wird niemals in einem Dinge schlechthin, sondern immer beziehungsweise auf ein empfindendes Wesen, angetroffen). Es ist ein Geschäft des Verstandes, den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen, indem er zeigt, wie er aus einfachen Empfindungen des Guten entspringe. Allein, ist dieses einmal einfach, so ist das Urtheil: dieses ist gut, völlig unerweislich, und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewusstseyn des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes. Und da in uns ganz sicher viele einfache Empfindungen des Guten anzutreffen sind, so giebt es viele dergleichen unauflösliche Vorstellungen. Demnach, wenn eine Handlung unmittelbar als gut vorgestellt wird, ohne dass sie auf eine versteckte Art ein gewisses andre Gut, welches durch Zergliederung darin kann erkannt werden, und warum sie vollkommen heisst, enthält, so ist die

Nothwendigkeit dieser Handlung ein unerweislicher materialer Grundsatz der Verbindlichkeit. Z. E. Liebe den, der dich liebt, ist ein praktischer Satz, der zwar unter der obersten formalen und bejahenden Regel der Verbindlichkeit steht, aber unmittelbar. Denn da es nicht weiter durch Zergliederung kann gezeigt werden, warum eine besondere Vollkommenheit in der Gegenliebe stecke, so wird diese Regel nicht praktisch, d. i. vermittelst der Zurückführung auf die Nothwendigkeit einer andern vollkommenen Handlung bewiesen, sondern unter die allgemeinen Regeln guter Handlungen unmittelbar subsumirt. Vielleicht, dass mein angezeigtes Beispiel nicht deutlich und überzeugend genug die Sache darthut; allein die Schranken einer Abhandlung, wie die gegenwärtige ist, die ich vielleicht schon überschritten habe, erlauben mir nicht diejenige Vollständigkeit, die ich wohl wünschte. Es ist eine unmittelbare Hässlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unser Daseyn und alles Gute herkommt, widerstreitet. Diese Hässlichkeit ist klar, wenn gleich nicht auf die Nachtheile gesehen wird, die als Folgen ein solches Verfahren begleiten können. Daher der Satz: thue das, was dem Willen Gottes gemäss ist, ein materialer Grundsatz der Moral wird, der gleichwohl formaliter unter der schon erwähnten obersten und allgemeinen Formel, aber unmittelbar steht. Man muss eben sowohl in der praktischen Weltweisheit, wie in der theoretischen nicht so leicht etwas für unerweislich halten, was es nicht ist. Gleichwohl können diese Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulata die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. Hutcheson und Andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hiervon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert.

Hieraus ist zu ersehen, dass, ob es zwar möglich seyn muss, in den ersten Gründen der Sittlichkeit den grössten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit allererst sicherer bestimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel der praktischen Weltweisheit noch grösser als der speculativen ist, indem noch allererst ausgemacht werden muss, ob lediglich das Erkenntnissvermögen oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehrungsvermögens) die ersten Grundsätze dazu entscheide.

Nachschrift.

Dieses sind die Gedanken, die ich dem Urtheile der Königl. Akademie der Wissenschaften überliefere. Ich getraue mir zu hoffen, dass die Gründe, welche vorgetragen worden, zur verlangten Aufklärung des Objects von einiger Bedeutung seyen. Was die Sorgfalt, Abgemessenheit und Zierlichkeit der Ausführung anlangt, so habe ich lieber etwas in Ansehung derselben verabsäumen wollen, als mich dadurch hindern zu lassen, sie zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben, vornämlich da dieser Mangel, auf den Fall der günstigen Aufnahme, leichtlich kann ergänzt werden.

[illegible]

V.

VERSUCH
DEN BEGRIFF
DER NEGATIVEN GRÖSSEN
IN DIE WELTWEISHEIT EINZUFÜHREN.

1763.

Vorrede.

Der Gebrauch, den man in der Weltweisheit von der Mathematik machen kann, besteht entweder in der Nachahmung ihrer Methode, oder in der wirklichen Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenstände der Philosophie. Man sieht nicht, dass der erstere bis daher von einigem Nutzen gewesen sey, so grossen Vortheil man sich auch anfänglich davon versprach; und es sind auch allmählich die vielbedeutenden Ehrennamen weggefallen, mit denen man die philosophischen Sätze aus Eifersucht gegen die Geometrie ausschmückte, weil man bescheidentlich einsahe: dass es nicht wohl stehe, in mittelmässigen Umständen trotzig zu thun, und das beschwerliche *non liquet* allem diesem Gepränge keinesweges weichen wollte.

Der zweite Gebrauch ist dagegen für die Theile der Weltweisheit, die er betroffen hat, desto vortheilhafter geworden, welche dadurch, dass sie die Lehren der Mathematik in ihren Nutzen verwandten, sich zu einer Höhe geschwungen haben, darauf sie sonsten keinen Anspruch hätten machen können. Es sind dieses aber auch nur die zur Naturlehre gehörigen Einsichten, man müsste denn etwa die Logik der Erwartungen in Glücksfällen auch zur Weisheit zählen wollen. Was die Metaphysik anlangt, so hat diese Wissenschaft, anstatt sich einige von den Begriffen oder Lehren der Mathematik zu Nutze zu machen, vielmehr sich öfters wider sie bewaffnet, und, wo sie vielleicht sichere Grundlagen hätte entlehnen können, um ihre Betrachtungen darauf zu gründen, sieht man sie bemüht, aus den Begriffen des Mathematikers nichts als feine Erdichtungen zu machen, die ausser seinem Felde wenig Wahres an sich haben. Man kann leicht errathen, auf welcher Seite der Vortheil seyn werde, in dem Streite zweier Wissenschaften, deren die eine alle insgesammt an Gewissheit und Deutlichkeit übertrifft, die andere aber sich allererst bestrebt, dazu zu gelangen.

Die Metaphysik sucht z. E. die Natur des Raumes und den obersten Grund zu finden, daraus sich dessen Möglichkeit verstehen lässt. Nun kann wohl hierzu nichts behülflicher seyn, als wenn man zuverlässig erwiesene Data irgend woher entlehnen kann, um sie in seiner Betrachtung zum Grunde zu legen. Die Geometrie liefert deren einige, welche die allgemeinsten Eigenschaften des Raumes betreffen, z. E. dass der Raum gar nicht aus einfachen Theilen bestehe; allein man geht sie vorbei, und setzt sein Zutrauen lediglich auf das zweideutige Bewusstseyn dieses Begriffs, indem man ihn auf eine ganz abstracte Art denkt. Wenn denn die Speculation nach diesem Verfahren mit den Sätzen der Mathematik nicht übereinstimmen will, so sucht man seinen erkünstelten Begriff durch den Vorwurf zu retten, den man dieser Wissenschaft macht, als wenn die Begriffe, die sie zum Grunde legt, nicht von der wahren Natur des Raumes abgezogen, sondern willkührlich ersonnen worden. Die mathematische Betrachtung der Bewegung, verbunden mit der Erkenntniss des Raumes, geben gleicher Gestalt viele Data an die Hand, um die metaphysische Betrachtung von der Zeit in dem Gleise der Wahrheit zu erhalten. Der berühmte Herr **Euler** hat hierzu unter andern einige Veranlassung gegeben [*], allein es scheint bequemer, sich in finstern und schwer zu prüfenden Abstractionen aufzuhalten, als mit einer Wissenschaft in Verbindung zu treten, welche nur an verständlichen und augenscheinlichen Einsichten Theil nimmt.

---

[*] Histoire de l'Acad. Royale des sc. et belles lettr. l'ann. 1748.

Der Begriff des unendlich Kleinen, darauf die Mathematik so öfters hinauskommt, wird mit einer angemassten Dreistigkeit so geradezu als erdichtet verworfen, anstatt dass man eher vermuthen sollte, dass man noch nicht genug davon verstände, um ein Urtheil darüber zu fällen. Die Natur selbst scheint gleichwohl nicht undeutliche Beweisthümer an die Hand zu geben, dass dieser Begriff sehr wahr sey. Denn wenn es Kräfte giebt, welche eine Zeit hindurch continuirlich wirken, um Bewegungen hervorzubringen, wie allem Ansehen nach die Schwere ist, so muss die Kraft, die sie im Anfangsaugenblicke oder in Ruhe ausübt, gegen die, welche sie in einer Zeit mittheilt, unendlich klein seyn. Es ist schwer, ich gestehe es, in die Natur dieser Begriffe hineinzudringen; aber diese Schwierigkeit kann allenfalls nur die Behutsamkeit unsicherer Vermuthungen, aber nicht entscheidende Aussprüche der Unmöglichkeit rechtfertigen.

Ich habe für jetzt die Absicht, einen Begriff, der in der Mathematik bekannt genug, allein der Weltweisheit noch sehr fremde ist, in Beziehung auf diese zu betrachten. Es sind diese Betrachtungen nur kleine Anfänge, wie es zu geschehen pflegt, wenn man neue Aussichten eröffnen will, allein sie können vielleicht zu wichtigen Folgen Anlass geben. Aus der Verabsäumung des Begriffs der negativen Grössen sind eine Menge von Fehlern oder auch Missdeutungen der Meinungen Anderer in der Weltweisheit entsprungen. Wenn es z. E. dem berühmten Herrn D. **Crusius** beliebt hätte, sich den Sinn der Mathematiker bei diesem Begriffe bekannt zu machen, so würde er die Vergleichung des **Newton** nicht bis zur Bewunderung falsch gefunden haben *, da er die anziehende

---

* Crusius Naturl. 1. Th. § 295.

Kraft, welche in vermehrter Weite, doch nahe bei den Körpern nach und nach in eine zurückstossende ausartet, mit den Reihen vergleicht, in denen da, wo die positiven Grössen aufhören, die negativen anfangen. Denn es sind die negativen Grössen nicht Negationen von Grössen, wie die Ahnlichkeit des Ausdrucks ihn hat vermuthen lassen, sondern etwas an sich selbst wahrhaftig Positives, nur was dem Andern entgegengesetzt ist. Und so ist die negative Beziehung nicht die Ruhe, wie er dafür hält, sondern die wahre Zurückstossung.

Doch ich schreite zur Abhandlung selbst, um zu zeigen, welche Anwendung dieser Begriff überhaupt in der Weltweisheit haben könne.

Der Begriff der negativen Grössen ist in der Mathematik lange im Gebrauch gewesen, und daselbst auch von der äussersten Erheblichkeit. Indessen ist die Vorstellung, die sich die Mehresten davon machten, und die Erläuterung, die sie gaben, wunderlich und widersprechend; obgleich daraus auf die Anwendung keine Unrichtigkeit abfloss, denn die besonderen Regeln vertraten die Stelle der Definition und versicherten den Gebrauch; was aber in dem Urtheil über die Natur dieses abstracten Begriffs geirrt seyn mochte, blieb müssig und hatte keine Folgen. Niemand hat vielleicht deutlicher und bestimmter gewiesen, was man sich unter den negativen Grössen vorzustellen habe, als der berühmte Herr Professor Kästner *, unter dessen Händen Alles genau, fasslich und angenehm wird. Der Tadel, den er bei dieser Gelegenheit auf die Eintheilungssucht eines grundabstracten Philosophen wirft, ist viel allgemeiner, als er daselbst ausgedrückt wird, und kann als eine Aufforderung angesehen werden, die Kräfte der angemassten Scharfsinnigkeit mancher Denker an einem wahren und brauchbaren Begriffe zu prüfen, um seine Beschaffenheit philosophisch festzusetzen, dessen Richtigkeit durch die Mathematik schon gesichert ist, welches ein Fall ist, dem die falsche Metaphysik gerne ausweicht; weil hier gelehrter Unsinn nicht so leicht wie sonsten das Blendwerk von Gründlichkeit zu machen vermag. Indem ich es unternehme, der Weltweisheit den Gewinn von einem annoch ungebrauchten, ob zwar höchst

---

* Anfangsgr. der Arithm. S. 59 — 62.

nöthigen, Begriffe zu verschaffen, so wünsche ich auch keine andere Richter zu haben, als von der Art, wie derjenige Mann von allgemeiner Einsicht ist, dessen Schriften mir hierzu die Veranlassung geben. Denn was die metaphysischen Intelligenzen von vollendeter Einsicht anlangt, so müsste man sehr unerfahren seyn, wenn man sich einbildete, dass zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hinzugethan, oder von ihrem Wahne etwas könnte hinweggenommen werden.

Erster Abschnitt.

Erläuterung des Begriffs von den negativen Grössen überhaupt.

Einander *entgegengesetzt* ist: wovon Eines dasjenige aufhebt, was durch das Andere *gesetzt* ist. Diese Entgegensetzung ist zwiefach; entweder logisch durch den Widerspruch, oder real, d. i. ohne Widerspruch.

Die erste Opposition, nämlich die logische, ist diejenige, worauf man bis daher einzig und allein sein Augenmerk gerichtet hat. Sie besteht darin, dass von ebendemselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist gar nichts *(nihil negativum irrepraesentabile)*, wie der Satz des Widerspruchs es aussagt. Ein Körper in Bewegung ist auch Etwas *(cogitabile)*; allein ein Körper, der in Bewegung und in ebendemselben Verstande zugleich nicht in Bewegung wäre, ist gar nichts.

Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige: da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Es hebt hier auch Eins dasjenige auf, was durch das Andere *gesetzt* ist; allein die Folge ist Etwas *(cogitabile)*. Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend, und eine gleiche Bestrebung ebendesselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht, und sind als Prädicate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas *(repraesentabile)* ist. Es ist dieses gleichwohl eine wahre Entgegensetzung. Denn was durch die eine Tendenz, wenn sie allein wäre, gesetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen sind wahrhafte Prädicate eines und ebendesselben Dinges, die ihm zugleich zukommen. Die Folge davon ist auch Nichts, aber in einem andern Verstande, wie beim Widerspruch (*nihil privativum, repraesentabile*). Wir wollen dieses Nichts künftighin Zero = 0 nennen, und es ist dessen Bedeutung mit der von einer Verneinung (*negatio*), Mangel, Abwesenheit, die sonsten bei Weltweisen im Gebrauch sind, einerlei, nur mit einer nähern Bestimmung, die weiter unten vorkommen wird.

Bei der logischen *Repugnanz* wird nur auf diejenige Beziehung gesehen, dadurch die Prädicate eines Dinges einander, und ihre Folgen durch den Widerspruch aufheben. Welches von beiden wahrhaftig bejahend (*realitas*), und welches wahrhaftig verneinend (*negatio*) sey, darauf hat man hierbei gar nicht Acht. Z. E. finster und nicht finster in einerlei Verstande zugleich seyn, ist in ebendemselben Subjecte ein Widerspruch. Das erstere Prädicat ist logisch bejahend, das andere logisch verneinend, obgleich jenes im metaphysischen Verstande eine Negation ist. Die Realrepugnanz beruht auch auf einer Beziehung zweier Prädicate ebendesselben Dinges gegen einander; aber diese ist von ganz anderer Art. Durch Eines derselben ist dasjenige nicht verneint, was durch das Andere bejaht ist, denn dieses ist unmöglich, sondern beide Prädicate *A* und *B* sind bejahend, nur da von jedem besonders die Folgen *a* und *b* seyn würden, so ist durch beide zusammen in einem Subject nicht Eins, auch nicht das Andere, also ist die Folge Zero. Setzet, Jemand habe die Activschuld *B* 100 Rthlr. gegen einen Andern, so ist dieses ein Grund einer eben so grossen Einnahme. Es habe aber ebenderselbe auch eine Passivschuld *B* = 100 Rthlr., so ist dieses ein Grund, so viel wegzugeben. Beide Schulden zusammen sind ein Grund vom Zero, d. i. weder Geld zu geben, noch zu bekommen. Man sieht leicht ein: dass dieses Zero ein verhältnismässiges Nichts sey, indem nämlich nur eine gewisse Folge nicht ist, wie in diesem Falle ein gewisses Capital, und in dem oben angeführten eine gewisse Bewegung nicht ist; dagegen ist bei der Aufhebung durch den Widerspruch schlechthin Nichts. Demnach kann das *nihil negativum* nicht durch Zero = 0 ausgedrückt werden, denn dieses enthält keinen Widerspruch. Es lässt sich denken, dass eine gewisse Bewegung nicht sey, dass sie aber *zugleich* sey und nicht sey, lässt sich gar nicht denken.

Die Mathematiker bedienen sich nun der Begriffe dieser realen Entgegensetzung bei ihren Grössen, und um solche anzuzeigen, bezeichnen sie dieselbe mit + und —. Da eine jede solche Entgegensetzung gegenseitig ist, so sieht man leicht, dass eine die andere entweder ganz oder zum Theil aufhebe, ohne dass desfalls diejenigen, vor denen + steht, von denen, vor welchen — steht, unterschieden seyen. Ein Schiff reise von Portugal aus nach Brasilien. Man bezeichne alle die Strecken, die es mit dem Morgenwinde thut, mit + und die, welche es durch den Abendwind zurücklegt, mit —. Die Zahlen selbst sollen Meilen bedeuten. So ist die Fahrt in sieben Tagen + 12 + 7 — 3 — 5 + 8 = 19 Meilen, die es nach Westen gekommen ist. Diejenigen Grössen, vor denen — steht, haben dieses nur als ein Zeichen der Entgegensetzung, in so ferne sie mit denen, die + vor sich haben, zusammen genommen werden sollen; stehen sie aber mit denen, vor welchen auch — ist, in Verbindung, so findet hier keine Entgegensetzung mehr statt, weil diese ein Gegenverhältniss ist, welches nur zwischen + und — angetroffen wird. Und da die Subtraction ein Aufheben ist, welches geschieht, wenn entgegengesetzte Grössen zusammen genommen werden, so ist klar: dass das — eigentlich nicht ein Zeichen der Subtraction seyn könne, wie es gemeiniglich vorgestellt wird, sondern das + und — zusammen nur zuerst eine Abziehung bezeichnen. Daher — 4 — 5 = — 9 gar keine Subtraction war, sondern eine wirkliche Vermehrung und Zusammenthuung von Grössen einerlei Art. Aber + 9 —

$5-4$ bedeutet eine Abziehung, indem die Zeichen der Entgegensetzung andeuten, dass die eine in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebe. Eben so bedeutet das Zeichen + für sich allein eigentlich keine Addition, sondern nur in so ferne die Grösse, davor es steht, mit einer andern, davor auch + steht, oder gedacht wird, soll verbunden werden. Soll sie aber mit einer, davor — steht, zusammengenommen werden, so kann dieses nicht anders, als vermittelst der Entgegensetzung geschehen, und da bedeutet das Zeichen + sowohl, als das — eine Subtraction, nämlich dass eine Grösse in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebe, wie $-9+4=-5$. Um deswillen bedeutet das Zeichen —, in dem Falle $-9-4=-13$, keine Subtraction, sondern ebensowohl eine Addition, wie das Zeichen + im Exempel $+9+4=+13$. Denn überhaupt, sofern die Zeichen einerlei seyen, so müssen die bezeichneten Sachen schlechthin summirt werden, insofern sie aber verschieden seyen, können sie nur durch eine Entgegensetzung, d. i. vermittelst der Subtraction zusammengenommen werden. Demnach dienen diese zwei Zeichen in der Grössenwissenschaft nur, um diejenigen zu unterscheiden, die einander entgegengesetzt sind, das ist, die einander in der Zusammennehmung ganz oder zum Theil aufheben; damit man erstlich dieses Gegenverhältniss daraus erkenne, und zweitens, nachdem man eine von der andern abgezogen hat, von der sie sich hat abziehen lassen, man wissen könne, zu welcher beiderlei Grössen das Facit gehöre. So würde man in dem vorher erwähnten Falle einerlei herausbekommen, wenn der Gang mit dem Ostwinde durch —, und die Fahrt mit dem Westwinde durch + wäre bezeichnet worden, nur dass das Facit alsdenn — zum Zeichen gehabt hätte.

Hieraus entspringt der mathematische Begriff der *negativen Grössen*. Eine Grösse ist in Ansehung einer andern negativ, in so ferne sie mit ihr nicht anders, als durch die Entgegensetzung kann zusammen genommen werden: nämlich so, dass eine in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebt. Dieses ist nun freilich wohl ein Gegenverhältniss, und Grössen, die einander so entgegen gesetzt sind, heben gegenseitig von einander ein Gleiches auf, so dass man also eigentlich keine Grösse schlechthin negativ nennen kann, sondern sagen muss, dass $+a$ und $-a$ Eines die negative Grösse des Andern sey; allein, da dieses immer im Sinne kann hinzugedacht werden, so haben die Mathematiker einmal den Gebrauch angenommen, die Grössen, vor welchen das − steht, negative Grössen zu nennen, wobei man gleichwohl nicht aus der Acht lassen muss, dass diese Benennung nicht eine besondere Art Dinge ihrer innern Beschaffenheit nach, sondern dieses Gegenverhältniss anzeige, mit gewissen andern Dingen, die durch + bezeichnet werden, in einer Entgegensetzung zusammen genommen zu werden.

Damit wir aus diesem Begriffe dasjenige, was eigentlich der Gegenstand für die Philosophie ist, herausnehmen, ohne besonders auf die Grösse zu sehen, so bemerken wir zuerst, dass in ihm die Entgegensetzung enthalten sey, welche wir oben die reale genannt haben. Es seyen + 8 Capitalien − 8 Passivschulden, so widerspricht es sich nicht, dass beide Einer Person zukommen. Indessen hebt die eine ein Gleiches auf, das durch die andere gesetzt war, und die Folge ist Zero. Ich werde demnach die Schulden negative Capitalien nennen. Hierunter aber werde ich nicht verstehen, dass sie Negationen oder blosse Verneinungen von Capitalien wären: denn alsdann hätten sie selber zum Zeichen das Zero, und dieses Capital und Schulden zusammen würden den Werth des Besitzes geben $8 + 0 = 8$, welches falsch ist, sondern dass die Schulden positive Gründe der Verminderung der Capitalien seyen. Da nun diese ganze Benennung jederzeit nur das Verhältniss gewisser Dinge gegen einander anzeigt, ohne welches dieser Begriff sogleich aufhört, so würde es ungereimt seyn, darum eine besondere Art von Dingen sich zu gedenken, und sie negative Dinge zu nennen, denn selbst der

Ausdruck der Mathematiker der negativen Grössen ist nicht genau genug. Denn negative Dinge würden überhaupt Verneinungen (*negationes*) bedeuten, welches aber gar nicht der Begriff ist, den wir festsetzen wollen. Es ist vielmehr genug, dass wir die Gegenverhältnisse schon erklärt haben, die diesen ganzen Begriff ausmachen, und die in der Realopposition bestehen. Um indessen sogleich in den Ausdrücken zu erkennen zu geben, dass das Eine der entgegengesetzten nicht das contradictorische Gegentheil des Andern, und, wenn dieses etwas Positives ist, dass jenes nicht eine blosse Verneinung desselben sey, sondern, wie wir bald sehen werden, als etwas Bejahendes ihm entgegen gesetzt sey: so werden wir, nach der Methode der Mathematiker, das Untergehen ein negatives Aufgehen, Fallen ein negatives Steigen, *Zurückgehen ein negatives* Fortkommen nennen, damit zugleich aus dem Ausdrucke erhelle, dass, z. E. Fallen nicht bloss vom Steigen so unterschieden sey, wie *non a* und *a*, sondern eben so positiv sey als das Steigen, nur mit ihm in Verbindung allererst den Grund von einer Verneinung enthalte. Es ist nun freilich klar: dass ich, da Alles hier auf das Gegenverhältniss ankommt, eben so wohl das Untergehen ein negatives Aufgehen, wie das Aufgehen ein negatives Untergehen nennen kann; ingleichen sind Capitalien eben so wohl negative Schulden, wie diese negative Capitalien sind. Allein es ist etwas wohlgereimter, demjenigen, worauf in jedem Falle die Absicht vorzüglich gerichtet ist, den Namen des negativen beizufügen, wenn man sein reales Gegentheil bezeichnen will. Z. E. so ist es etwas schicklicher, Schulden negative Capitalien, als sie umgekehrt zu nennen, ob zwar in dem Gegenverhältniss selbst kein Unterschied liegt, sondern in der Beziehung, die das Resultat dieses Gegenverhältnisses auf die übrige Absicht hat. Ich erinnere nur noch, dass ich bisweilen mich des Ausdrucks bedienen werde, dass ein Ding die Negative (Sache) von dem andern sey. Z. E. die Negative des Aufgehens ist das Untergehen, wodurch ich nicht eine Negation des andern, sondern etwas, was in einer Realentgegensetzung mit dem Andern steht, will verstanden wissen.

Bei dieser Realentgegensetzung ist folgender Satz als eine Grundregel zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur statt, in so ferne zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des andern aufhebt. Es sey Bewegkraft ein positiver Grund: so kann ein realer Widerstreit nur statt finden, in so ferne eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung sich gegenseitig die Folge aufheben. Zum allgemeinen Beweise dient Folgendes. Die einander widerstreitenden Bestimmungen müssen erstlich in eben demselben Subjecte angetroffen werden. Denn gesetzt, es sey eine Bestimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem andern, so entspringt daraus keine wirkliche Entgegensetzung*. Zweitens, es kann eins der opponirten Bestimmungen bei einer Realentgegensetzung nicht das contradictorische Gegentheil der andern seyn; denn alsdann wäre der Widerstreit logisch und, wie oben gewiesen worden, unmöglich. Drittens, es kann eine Bestimmung nicht etwas anders verneinen als was durch die andere gesetzt ist; denn darin liegt gar keine Entgegensetzung. Viertens, sie können, in so ferne sie einander widerstreiten, nicht alle beide verneinend seyn, denn alsdann wird durch keine etwas gesetzt, was durch die andre aufgehoben würde. Demnach müssen in jener Realentgegensetzung die Prädicate alle beide positiv seyn, doch so, dass in der Verknüpfung sich die Folgen in demselben Subjecte gegenseitig aufheben. Auf solche Weise sind Dinge, deren Eins als die Negative des Andern betrachtet wird, beide für sich betrachtet positiv, allein in einem Subjecte verbunden, ist die Folge davon das Zero. Die Fahrt gegen Abend ist eben so wohl eine positive Bewegung, als die gegen Morgen, nur in eben demselben Schiffe

---

[*] Wir werden in der Folge noch von einer potentialen Entgegensetzung handeln.

heben sich die dadurch zurückgelegten Wege einander ganz oder zum Theil auf.

Hierdurch will ich nun nicht gemeint haben, als ob diese einander realentgegengesetzten Dinge nicht übrigens viel Verneinungen in sich schlössen. Ein Schiff, das nach Westen bewegt wird, bewegt sich alsdann nicht nach Osten oder Süden, etc. etc., es ist auch nicht in allen Orten zugleich. Viele Negationen, die seiner Bewegung ankleben. Allein dasjenige, was in der östlichen sowohl als westlichen Bewegung bei allen diesen Verneinungen noch Positives ist, dieses ist das einzige, was einander real widerstreiten kann, und wovon die Folge Zero ist.

Man kann eben dieses durch allgemeine Zeichen auf folgende Art erläutern. Alle wahrhafte Verneinungen, die mithin möglich seyen (denn die Verneinung eben desselben, was in dem Subject zugleich gesetzt ist, ist unmöglich), können durch das Zero = 0 ausgedruckt werden und die Bejahung durch ein jegliches positives Zeichen; die Verknüpfung aber in demselben Subjecte durch + oder −. Hier erkennt man, dass $A + 0 = A$, $A - 0 = A$, $0 + 0 = 0$, $0 - 0 = 0$* insgesammt keine Entgegensetzungen sind, und dass in keinem etwas, was gesetzt war, aufgehoben wird. Ingleichen ist $A + A$ keine Aufhebung, und es bleibt kein Fall übrig, als dieser, $A - A = 0$, das ist, dass von Dingen, deren eines die Negative des andern ist, beide A und also wahrhaftig positiv seyen, doch so, dass eines dasjenige aufhebt, was durchs andere gesetzt ist, welches hier durch das Zeichen − angedeutet wird.

---

* Man könnte hier auf den Gedanken kommen: dass $0 - A$ noch ein Fall sey, der hier ausgelassen worden. Allein dieser ist im philosophischen Verstande unmöglich, denn von Nichts kann was Positives nimmermehr weggenommen werden. Wenn in der Mathematik dieser Ausdruck in der Anwendung richtig ist, so kommt es daher, weil das Zero weder die Vermehrung noch Verminderung durch andere Grössen im Geringsten etwas ändert, $A + 0 - A$ noch immer $A - A$, und daher das Zero ganz müssig ist. Der Gedanke, welcher davon entlehnt worden, als wenn negative Grössen weniger als Nichts wären, ist daher nichtig und ungereimt.

Die **zweite Regel**, welche eigentlich die umgekehrte der ersten ist, lautet also: Allenthalben, wo ein positiver Grund ist und die Folge ist gleichwohl Zero, da ist eine Realentgegensetzung, d. i. dieser Grund ist mit einem andern positiven Grunde in Verknüpfung, welcher die Negative des ersteren ist. Wenn ein Schiff im freien Meere wirklich durch Morgenwind getrieben wird, und es kommt nicht von der Stelle, wenigstens nicht so viel, als der Wind dazu Grund enthält, so muss ein Seestrom ihm entgegenstreichen. Dieses will im allgemeinen Verstande so viel sagen: dass die Aufhebung der Folge eines positiven Grundes jederzeit auch einen positiven Grund erheische. Es sey ein beliebiger Grund zu einer Folge b, so kann niemals die Folge 0 seyn, als in so ferne ein Grund zu $-b$, d. i. zu etwas wahrhaftig Positivem, da ist, welches dem ersten entgegengesetzt ist; $b - b = 0$. Wenn Jemandes Verlassenschaft 10,000 Rthlr. Capital enthält, so kann die ganze Erbschaft nicht blos 6000 Rthlr. ausmachen, ausser in so ferne $10{,}000 - 4000 = 6000$ ist, das ist, in so ferne vier tausend Thaler Schulden oder anderer Aufwand damit verbunden ist. Das Folgende wird zur Erläuterung dieser Gesetze viel beitragen.

Ich mache zu dieser Abtheilung noch folgende Anmerkung als zum Beschlusse. Die Verneinung, in so ferne sie die Folge einer realen Entgegensetzung ist, will ich **Beraubung** *(privatio)* nennen; eine jede Verneinung aber, in so ferne sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein **Mangel** *(defectus, absentia)* heissen. Die letztere erfordert keinen positiven Grund, sondern nur den Mangel desselben; die erstere aber hat einen wahren Grund der Position und einen eben so grossen entgegengesetzten. Ruhe ist in einem Körper entweder blos ein Mangel, d. i. eine Verneinung der Bewegung, in so ferne keine Bewegkraft da ist: oder eine Beraubung, in so ferne wohl Bewegkraft anzutreffen, aber die Folge, nämlich die Bewegung, durch eine entgegengesetzte Kraft aufgehoben wird.

Zweiter Abschnitt.

In welchem Beispiele aus der Weltweisheit angeführt werden, darin der Begriff der negativen Grössen vorkommt.

1.

Ein jeder Körper widersteht durch Undurchdringlichkeit der Bewegkraft eines andern, in den Raum einzudringen, den er einnimmt. Da er bei der Kraft des andern zur Bewegung gleichwohl ein Grund seiner Ruhe ist, so folgt aus dem vorigen: dass die Undurchdringlichkeit eben sowohl eine wahre Kraft in den Theilen des Körpers voraussetze, vermittelst deren sie zusammen einen Raum einnehmen, als diejenige immer seyn mag, womit ein anderer in diesem Raum sich zu bewegen bestrebt ist.

Stellet Euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander streben. Ohne Zweifel halten sie sich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwischen beide eine Feder von gleicher Spannkraft: so wird diese durch ihre Bestrebung die nämliche Wirkung leisten und beide Federn nach der Regel der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in Ruhe erhalten. An die Stelle dieser Feder bringet dagegen einen jeden festen Körper dazwischen, so wird durch ihn eben dasselbe geschehen, und die vorher gedachten Federn werden durch seine Undurchdringlichkeit in Ruhe erhalten werden. Die Ursache der Undurchdringlichkeit ist demnach eine wahre Kraft, denn sie thut dasselbe, was eine wahre Kraft thut. Wenn Ihr nun Anziehung eine Ursache, welche es auch seyn mag, nennet, vermöge deren ein Körper andere nöthigt, gegen den Raum, den er einnimmt, zu drücken oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug, sich diese Anziehung nur zu gedenken), so ist die Undurchdringlichkeit eine negative Anziehung. Dadurch wird alsdenn angezeigt, dass sie ein eben so positiver Grund sey, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur, und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstossung ist, so wird in den Kräften der

Elemente, vermöge deren sie einen Raum einnehmen, doch aber so, dass sie diesem selbst Schranken setzen, durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt seyen, Anlass zu vielen Erläuterungen gegeben, worin ich glaube, zu einer deutlichen und zuverlässigen Erkenntniss gekommen zu seyn, die ich in einer andern Abhandlung bekannt machen werde.

2.

Wir wollen ein Beispiel aus der Seelenlehre nehmen. Es ist die Frage: ob Unlust lediglich ein Mangel der Lust, oder ein Grund der Beraubung derselben, der an sich selbst zwar etwas Positives, und nicht lediglich das contradictorische Gegentheil von Lust, ihr aber im Realverstande entgegengesetzt sey, und also, ob die Unlust eine negative Lust könne genannt werden. Nun lehrt gleich anfangs die innere Empfindung, dass die Unlust mehr als eine blosse Verneinung sey. Denn was man auch nur für Lust haben mag, so fehlt hierbei doch immer einige mögliche Lust, so lange wir eingeschränkte Wesen sind. Derjenige, welcher ein Medicament, das wie das reine Wasser schmeckt, einnimmt, hat vielleicht eine Lust über die erwartete Gesundheit: in dem Geschmacke hingegen fühlt er eben keine Lust, dieser Mangel ist aber noch nicht Unlust. Gebet ihm ein Arzneimittel von Wermuth. Diese Empfindung ist sehr positiv. Hier ist nicht ein blosser Mangel von Lust, sondern etwas, was ein wahrer Grund des Gefühls ist, welches man Unlust nennt.

Allein man kann aus der angeführten Erläuterung allenfalls nur erkennen: dass die Unlust nicht lediglich ein Mangel, sondern eine positive Empfindung sey; dass sie aber so wohl etwas Positives, als auch der Lust real entgegen gesetzt sey, erhellet am deutlichsten auf folgende Art. Man bringt einer Spartanischen Mutter die Nachricht, dass ihr Sohn im Treffen für das Vaterland heldenmüthig gefochten habe. Das angenehme Gefühl der Lust bemächtigt sich ihrer Seele. Es wird hinzugefügt, er habe hierbei einen rühmlichen Tod erlitten. Dieses vermindert gar sehr jene Lust, und setzt sie auf einen geringern Grad. Nennet die Grade der Lust aus dem ersten Grunde allein $4a$ und die Unlust sey blos eine Verneinung $= 0$, so ist, nachdem beides zusammen genommen worden, der Werth des Vergnügens $4a + 0 = 4a$, und also wäre die Lust durch die Nachricht des Todes nicht vermindert worden, welches falsch ist. Es sey demnach die Lust aus seiner bewiesenen Tapferkeit $= 4a$, und was da übrig bleibt, nachdem aus der andern Ursache die Unlust mitgewirkt hat, $= 3a$, so ist die Unlust $= a$, und sie ist die Negative der Lust, nämlich $-a$ und daher $4a - a = 3a$.

Die Schätzung des ganzen Werths der gesammten Lust in einem vermischten Zustande würde auch sehr ungereimt seyn, wenn Unlust eine blosse Verneinung und dem Zero gleich wäre. Jemand hat ein Landgut gekauft, dessen Ertrag jährlich 2000 Rthlr. ist. Man drücke den Grad der Lust über diese Einnahme, in so ferne sie rein ist, mit 2000 aus. Alles, was er aber von dieser Einnahme abgeben muss, ohne es zu geniessen, ist ein Grund der Unlust. Grundzins 200 Rthlr. Gesindelohn 100 Rthlr. Reparatur 150 Rthlr. jährlich. Ist die Unlust eine blosse Verneinung $= 0$, so ist Alles in einander gerechnet die Lust, die er an seinem Kauf hat, $2000 + 0 + 0 + 0 = 2000$, d. i. eben so gross, als wenn er den Ertrag ohne Abgaben geniessen könnte. Nun ist aber offenbar, dass er sich nicht mehr über diese Einkünfte zu erfreuen hat, als in so ferne ihm nach Abzug der Abgaben was übrig bleibt, und es ist der Grad des Wohlgefallens $2000 - 200 - 100 - 150 = 1550$. Es ist demnach die Unlust nicht blos ein Mangel der Lust, sondern ein positiver Grund, diejenige Lust, die aus einem andern Grunde statt findet, ganz oder zum Theil aufzuheben, und ich nenne sie daher eine negative Lust. Der Mangel der Lust sowohl als der Unlust, in so ferne er aus dem Mangel der Gründe hierzu herzuleiten ist, heisst Gleichgültigkeit (*indifferentia*). Der Mangel der Lust sowohl als Unlust, in so ferne er eine Folge aus der Realopposition gleicher

Gründe abhängt, heisst das Gleichgewicht *(aequilibrium)*: beides ist Zero, das erstere aber einer Verneinung schlechthin, das zweite eine Beraubung. Der Zustand des Gemüths, in welchem, bei ungleicher entgegengesetzter Lust und Unlust, von einer dieser beiden Empfindungen etwas übrig bleibt, ist das Ubergewicht der Lust oder Unlust *(suprapondium voluptatis vel taedii.)* Nach dergleichen Begriffen suchte der Herr von Maupertuis in seinem Versuche der moralischen Weltweisheit die Summe der Glückseligkeit des menschlichen Lebens zu schätzen, und sie kann auch nicht anders geschätzt werden, nur dass diese Aufgabe für Menschen unauflöslich ist, weil nur gleichartige Empfindungen können in Summen gezogen werden, das Gefühl aber in dem sehr verwickelten Zustande des Lebens nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen sehr verschieden scheint. Der Calcul gab diesem gelehrten Manne ein negatives Facit, worin ich ihm gleichwohl nicht beistimme.

Aus diesen Gründen kann man die Verabscheuung eine negative Begierde, den Hass eine negative Liebe, die Hässlichkeit eine negative Schönheit, den Tadel einen negativen Ruhm etc. nennen. Man könnte hierbei vielleicht denken: dass dieses alles nur eine Krämerei mit Worten sey. Allein nur diejenigen werden so urtheilen, die nicht wissen, welcher Vortheil darin steckt, wenn die Ausdrücke zugleich das Verhältniss zu schon bekannten Begriffen anzeigen, wovon die mindeste Erfahrenheit in der Mathematik Jedermann leicht belehren kann. Der Fehler, darin um dieser Vernachlässigung willen viele Philosophen verfallen sind, liegt am Tage. Man findet, dass sie mehrentheils die Übel wie blosse Verneinungen behandeln, ob es gleich nach unsern Erläuterungen offenbar ist: dass es Übel des Mangels *(mala defectus)* und Ubel der Beraubung *(mala privationis)* giebt. Die erstern sind Verneinungen, zu deren entgegengesetzter Position kein Grund ist, die letztern setzen positive Gründe voraus, dasjenige Gute aufzuheben, wozu wirklich ein anderer Grund ist, und sind ein negatives Gute. Dieses Letztere ist ein viel grösseres Ubel als das Erstere. Nicht Geben ist in Verhältniss auf den, der bedürftig ist, ein Ubel, aber Nehmen, Erpressen, Stehlen ist in Absicht auf ihn ein viel grösseres, und Nehmen ist ein negatives Geben. Man könnte ein Ähnliches bei logischen Verhältnissen zeigen. Irrthümer sind negative Wahrheiten (man vermenge dieses nicht mit der Wahrheit negativer Sätze), eine Widerlegung ist ein negativer Beweis; allein ich besorge, mich hierbei zu lange aufzuhalten. Es ist meine Absicht, nur diese Begriffe in den Gang zu bringen, der Nutzen wird sich durch den Gebrauch finden, und ich werde davon im dritten Abschnitt einige Aussichten geben.

3.

Die Begriffe der realen Entgegensetzung haben auch ihre nützliche Anwendung in der praktischen Weltweisheit. Untugend (*demeritum*) ist nicht lediglich eine Verneinung; sondern eine negative Tugend (*meritum negativum*). Denn Untugend kann nur statt finden, in so ferne als in einem Wesen ein inneres Gesetz ist (entweder blos das Gewissen oder auch das Bewusstseyn eines positiven Gesetzes), welchem entgegengehandelt wird. Dieses innere Gesetz ist ein positiver Grund einer guten Handlung, und die Folge kann blos darum Zero seyn, weil diejenige, welche aus dem Bewusstseyn des Gesetzes allein fliessen würde, aufgehoben wird. Es ist also hier eine Beraubung, eine reale Entgegensetzung und nicht blos ein Mangel. Man bilde sich nicht ein, dass dieses lediglich auf die Begehungsfehler (*demerita commissionis*) und nicht zugleich auf die Unterlassungsfehler (*demerita omissionis*) gehe. Ein unvernünftiges Thier verübt keine Tugend. Es ist diese Unterlassung aber nicht Untugend (*demeritum*). Denn es ist keinem inneren Gesetze entgegengehandelt worden. Es ward nicht durch inneres moralisches Gefühl zu einer guten Handlung getrieben, und dadurch, dass es ihm widerstanden oder vermittelst eines

Gegengewichts, wurde das Zero, oder die Unterlassung als eine Folge nicht bestimmt. Sie ist hier eine Verneinung schlechthin, aus Mangel eines positiven Grundes, und keine Beraubung. Setzet dagegen einen Menschen, der demjenigen, dessen Noth er sieht und dem er leicht helfen kann, nicht hilft. Hier ist, wie in dem Herzen eines jeden Menschen, so auch bei ihm ein positives Gesetz der Nächstenliebe. Dieses muss überwogen werden. Es gehört hierzu eine wirkliche innere Handlung aus Bewegungsursachen, damit die Unterlassung möglich sey. Dieses Zero ist die Folge einer realen Entgegensetzung. Es kostet auch wirklich einigen Menschen im Anfange merkliche Mühe, einiges Gute zu unterlassen, wozu sie die positiven Antriebe in sich bemerken; die Gewohnheit erleichtert Alles, und diese Handlung wird zuletzt wenig mehr wahrgenommen. Es sind demnach die Begehungssünden von den Unterlassungssünden moralisch nicht der Art, sondern der Grösse nach nur unterschieden. Physisch, nämlich den äussern Folgen nach, sind sie auch wohl der Art nach verschieden. Derjenige, der nichts bekommt, leidet ein Übel des Mangels, und, dem genommen wird, ein Übel der Beraubung. Allein, was den moralischen Zustand desjenigen, dem die Unterlassungssünde zukommt, anlangt, so wird zur Begehungssünde nur ein grösserer Grad der Handlung erfordert. So wie das Gegengewicht am Hebel eine wahrhafte Kraft anwendet, um die Last blos in Ruhe zu erhalten, und nur einiger Vermehrung bedarf, um es auf die andere Seite wirklich zu bewegen. Eben also, wer nicht bezahlt, was er schuldig ist, der wird in gewissen Umständen betrügen, um zu gewinnen, und wer nicht hilft, wenn er kann, der wird, sobald sich die Bewegursachen vergrössern, den Andern verderben. Liebe und Nicht-Liebe sind eins das contradictorische Gegentheil vom andern. Nicht-Liebe ist eine wahrhafte Verneinung, aber in Ansehung dessen, wozu man sich einer Verbindlichkeit zu lieben bewusst ist, ist diese Verneinung nur durch reale Entgegensetzung und mithin nur als eine

Beraubung möglich. Und in einem solchen Falle ist nicht zu lieben und zu hassen nur eine Verschiedenheit in Graden. Alle Unterlassungen, die zwar Mängel einer grösseren moralischen Vollkommenheit sind, aber nicht Unterlassungssünden, sind dagegen nichts als Verneinungen schlechthin einer gewissen Tugend und nicht Beraubungen oder Untugend. Von dieser Art sind die Mängel der Heiligen und die Fehler edler Seelen. Es fehlt ein gewisser grösserer Grund der Vollkommenheit, und der Mangel äussert sich nicht um der Entgegenwirkung willen.

Man könnte die Anwendung der angeführten Begriffe auf die Gegenstände der praktischen Weltweisheit noch sehr erweitern. Verbote sind negative Gebote, Strafen negative Belohnungen u. s. w. Allein meine Absicht ist für jetzt erreicht, wenn nur der Gebrauch dieses Gedankens überhaupt verstanden wird. Ich bemerke wohl: dass Lesern von aufgeklärter Einsicht die bisherige Erläuterung weitläufiger vorkommen werde, als nöthig ist. Allein man wird mich entschuldigen, sobald man bedenkt, dass es sonsten noch ein sehr ungelehriges Geschlecht von Beurtheilern gebe, welche, indem sie ihr Leben nur mit einem einzigen Buche zubringen, nichts verstehen, als was darin enthalten ist, und in Ansehung deren die äusserste Weitläufigkeit nicht überflüssig ist.

4.

Wir wollen noch ein Beispiel aus der Naturwissenschaft entlehnen. In der Natur giebt es viele Beraubungen aus dem Conflictus zweier wirkenden Ursachen, deren eine die Folge der andern durch reale Entgegensetzung aufhebt. Es ist aber oftmals ungewiss, ob es nicht vielleicht blos die Verneinung des Mangels sey, weil eine positive Ursache fehlt, oder ob es die Folge der Opposition wahrhafter Kräfte sey, so wie die Ruhe entweder der fehlenden Bewegursache, oder dem Streit zweier einander aufhaltenden Bewegkräfte beizumessen ist. Es ist z. E. eine berühmte Frage, ob die Kälte eine positive Ursache erheische, oder ob sie, als ein Mangel schlechthin, der Abwesenheit der Ursache der Wärme beizumessen sey. Ich halte mich, so weit es zu meinem Zwecke dient, hierbei ein wenig auf. Ohne Zweifel ist die Kälte selber nur eine Verneinung der Wärme, und es ist leicht einzusehen, dass sie an sich selbst auch ohne positiven Grund möglich sey. Eben so leicht ist es aber zu verstehen: dass sie auch von einer positiven Ursache herrühren könne, und wirklich bisweilen daraus entspringe, was man auch für eine Meinung vom Ursprung der Wärme annehmen mag. Man kennt keine absolute Kälte in der Natur, und wenn man von ihr redet, so versteht man sie nur vergleichungsweise. Nun stimmen Erfahrung und Vernunftgründe zusammen, den Gedanken des berühmten v. Musschenbroek zu bestätigen: dass die Erwärmung nicht in der innern Erschütterung, sondern in dem wirklichen Ubergange des Elementarfeuers aus einer Materie in die andere bestehe, obgleich dieser Ubergang vermuthlich mit einer innern Erschütterung begleitet seyn mag, ingleichen diese erregte Erschütterung den Austritt des Elementarfeuers aus den Körpern befördert. Auf diesem Fuss, wenn das Feuerelement unter den Körpern in einem gewissen Raum im Gleichgewichte ist, sind sie verhältnissweise gegen einander weder kalt noch warm. Ist dieses Gleichgewicht gehoben, so ist diejenige Materie, in die das Elementarfeuer übergeht, verhältnissweise gegen den, der dadurch desselben beraubt wird, kalt, dieser dagegen heisst, in so ferne er in jenen diese Materie der Wärme überlässt, in Ansehung desselben, warm. Der Zustand in dieser Veränderung heisst bei jenem Erwärmung, bei diesem Erkältung, bis Alles wiederum im Gleichgewichte ist.

Nun ist wohl nichts natürlicher zu gedenken, als dass die Anziehungkräfte der Materie dieses subtile und elastische Flüssige so lange in Bewegung setzen, und die Masse der Körper damit anfüllen, bis es allerwärts im Gleichgewichte ist, wenn nämlich die Räume in dem Verhältniss der Anziehungen, die daselbst wirken, damit angefüllt sind. Und hier fällt es deutlich in die Augen, dass eine Materie, die eine andere in der Berührung erkältet, durch wahrhafte Kraft (der Anziehung) das Elementarfeuer raube, womit die Masse des andern erfüllt war, und dass die Kälte jenes Körpers eine *negative* Wärme genannt werden könne, weil die Verneinung, die in dem wärmeren Körper daraus folgt, eine Beraubung ist. Allein hier würde die Einführung dieser Benennung ohne Nutzen und nicht viel besser als ein Wortspiel seyn. Meine Absicht ist hierbei nur auf dasjenige, was folgt, gerichtet.

Es ist lange bekannt, dass die magnetischen Körper zwei einander entgegenstehende Enden haben, die man Pole nennt, und deren der eine den gleichnamigen Punct an dem andern zurückstösst und den andern anzieht. Allein der berühmte Prof. *Äpinus* zeigte in einer Abhandlung, von der Ähnlichkeit der elektrischen Kraft mit der magnetischen: dass elektrisirte Körper bei einer gewissen Behandlung eben so wohl zwei Pole an sich zeigen, deren einen er den *positiven*, den andern den *negativen* Pol nennt, und wovon der eine dasjenige anzieht, was der andere zurückstösst. Diese Erscheinung wird am deutlichsten wahrgenommen, wenn eine Röhre einem elektrischen Körper nahe genug gebracht wird, doch so, dass sie keinen Funken aus ihm zieht. Ich behaupte nun: dass bei den Erwärmungen oder Erkältungen, d. i. bei allen Veränderungen der Wärme oder Kälte, vornämlich den schnellen, die in einem zusammenhangenden Mittelraum, oder in die Länge ausgebreiteten Körper an einem Ende geschehen, jederzeit gleichsam zwei Pole der Wärme anzutreffen sind, wovon der eine positiv, d. i. über den vorigen Grad des gedachten Körpers, der andere negativ, nämlich unter diesen Grad warm, d. i. kalt wird. Man weiss, dass verschiedene Erdgrüfte inwendig desto stärkeren Frost zeigen, je mehr draussen die Sonne Luft und Erde erwärmt, und *Matthias Bel*, der die im Karpathischen Gebirge beschreibt, fügt hinzu, dass es eine Gewohnheit der Bauern in Siebenbürgen sey, ihr Getränke kalt zu machen, wenn sie es in die Erde verscharren und ein schnell brennendes Feuer darüber machen. Es scheint, dass die Erdschicht in dieser Zeit auf der obern Fläche nicht positiv warm werden könne, ohne in etwas grösserer Tiefe die Negative davon zu seyn. Boerhaave führt sonst an, dass das Feuer der Schmiedeheerde in einem gewissen Abstande Kälte verursacht habe. In der freien Luft über der Erdfläche scheint eben so wohl diese Entgegensetzung, vornämlich bei den schnellen Veränderungen zu herrschen. Herr Jacobi führt irgend wo in dem Hamburger Magazin an: dass bei der strengen Kälte, die oftmals weit gestreckte Länder angreift, doch gemeiniglich in einem langen Striche ansehnliche Plätze zwischen inne liegen, wo es temperirt und gelinde ist. Eben so fand Herr Äpinus bei der Röhre, deren ich gedachte: dass, von dem positiven Pol des einen bis zum negativen des andern in gewissen Weiten die positiv- und negativ-elektrischen Stellen abwechselten. Es scheint, es könne in irgend einer Region der Luft die Erwärmung nicht anheben, ohne in einer andern gleichsam die Wirkung eines negativen Pols, d. i. Kälte eben dadurch zu veranlassen, und auf diesem Fuss wird umgekehrt die an einem Orte behende zunehmende Kälte die Wärme in einer andern Gegend zu vermehren dienen, gleich wie, wenn ein an einem Ende erhitzter metallener Stab plötzlich im Wasser abgekühlt wird, die Wärme des andern Endes zunimmt *. Demnach

---

* Die Versuche, um sich der entgegengesetzten Pole der Wärme gewiss zu machen, würden, wie mich dünkt, leicht anzustellen seyn. In einer blechernen horizontalen Röhre von der Länge eines Fusses, welche an beiden Enden ein paar Zoll senkrecht in die Höhe gebogen wäre, wenn sie mit Weingeist angefüllt und auf der einen Seite derselben angesteckt würde, indem in dem andern Ende das Thermometer stände, würde sich meinem Vermuthen nach diese negative Entgegensetzung bald zeigen; wie man denn, um durch einseitige Erkaltung die Wirkung auf der andern Seite wahrzunehmen, sich des Salzwassers bedienen könnte, in welches auf der einen Seite gestossenes Eis geworfen werden könnte. Bei dieser Gelegenheit will ich nur noch bemerken, von welcher Beobachtung, die ich wünsche angestellt zu sehen, aller Wahrscheinlichkeit nach die Erklärung der künstlichen Kälte und Wärme bei den Auflösungen gewisser vermengten Materien viel Licht bekommen würde. Ich überrede mich

hört der Unterschied der Wärmpole alsbald auf, wenn die Mittheilung oder Beraubung Zeit genug gehabt hat, sich durch die ganze Materie gleichförmig zu verbreiten, gleichwie die Röhre des Herrn Professor Äpinus nur einerlei Elektricität zeigt, so bald sie den Funken gezogen hat. Vielleicht, dass auch die grosse Kälte der obern Luftgegend nicht lediglich dem Mangel der Erwärmungsmittel, sondern einer positiven Ursache beizumessen ist, nämlich, dass sie in Ansehung der Wärme nach dem Maasse negativ wird, als die untere Luft und Boden es positiv seyen. Überhaupt scheinen die magnetische Kraft, die Elektricität und die Wärme durch einerlei Mittelmaterie zu geschehen. Alle insgesammt können durch Reiben erregt werden, und ich vermuthe, dass die Verschiedenheit der Pole und die Entgegensetzung der positiven und negativen Wirksamkeit

---

nämlich: dass der Unterschied dieser Erscheinungen vornämlich darauf beruhen werde, ob die vermengten Flüssigkeiten nach der völligen Vereinbarung mehr oder weniger Volumen einnehmen, als ihr Raumesinhalt zusammengenommen vor der Vermischung austrug. Im erstern Falle behaupte ich, werden sie Wärme, im zweiten Kälte am Thermometer zeigen. Denn in dem Falle, da sie nach der Vermengung ein dichteres Medium geben, ist nicht allein mehr attractivische Materie, welche das Element des benachbarten Feuers in sich zieht, als vorher in einem gleichen Raume, sondern es ist auch zu vermuthen, dass das Anziehungsvermögen grösser werde, als nach Proportion der zunehmenden Dichtigkeit, indessen, dass vielleicht die Ausspannungskraft des verdichteten Äthers nur so, wie bei der Luft in Verhältniss der Dichtigkeit zunimmt, weil nach dem Newton die Anziehungen in grosser Nahheit in viel grösserer Proportion stehen, als der umgekehrten der Entfernungen. Auf solche Weise wird die Mischung, wenn sie mehr Dichtigkeit hat, als beider mengbarer Sachen Dichtigkeit vor der Vermengung zusammengenommen, in Ansehung der benachbarten Körper das Übergewicht der Anziehung gegen das Elementarfeuer zeigen, und indem sie das Thermometer desselben beraubt, Kälte blicken lassen. Alles aber wird umgekehrt vor sich gehen, wenn die Mischung ein dünneres Medium giebt. Denn indem sie eine Menge Elementarfeuers fahren lässt, so ziehen es benachbarte Materien an, und zeigen das Phänomenon der Wärme. Der Ausgang der Versuche entspricht nicht immer den Vermuthungen. Wenn aber die Versuche nicht lediglich eine Sache des Ungefährs seyn sollen, so müssen sie durch Vermuthung veranlasst werden.

durch eine geschickte Behandlung eben so wohl bei den Erscheinungen der Wärme dürften bemerkt werden. Die schiefe Fläche des **Gallilä i**, der Perpendikel des **Huygens**, die Quecksilberröhre des **Torricelli**, die Luftpumpe des Otto **Guericke** und das gläserne Prisma des **Newton** haben uns den Schlüssel zu grossen Naturgeheimnissen gegeben. Die negative und positive Wirksamkeit der Materien, vornämlich bei der Elektricität, verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns fürjetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint.

Dritter Abschnitt.

Enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des gedachten Begriffs auf die Gegenstände der Weltweisheit vorbereiten können.

Was ich bis daher vorgetragen habe, sind nur die ersten Blicke, die ich auf einen Gegenstand von Wichtigkeit, aber nicht minderer Schwierigkeit werfe. Wenn man von den angeführten Beispielen, die begreiflich genug sind, zu allgemeinen Sätzen hinaufsteigt, so hat man Ursache, äusserst besorgt zu seyn, dass sich auf einer unbetretenen Bahn Fehltritte zutragen können, die vielleicht nur im Fortgange bekannt werden. Ich gebe demnach dasjenige, was ich noch hierüber zu sagen habe, nur für einen Versuch aus, der sehr unvollkommen ist, ob ich mir gleich von der Aufmerksamkeit, die man darauf etwa verwenden möchte, mannigfaltigen Nutzen verspreche. Ich weiss wohl: dass ein dergleichen Geständniss eine sehr schlechte Empfehlung zum Beifalle ist, für diejenigen, die einen dreisten dogmatischen Ton verlangen, um sich in eine jede Richtung bringen zu lassen, darin man sie haben will. Aber, ohne das mindeste Bedauern über den Verlust des Beifalls von dieser Art zu empfinden, sehe ich es einer so schlüpfrigen Erkenntniss, wie die metaphysische ist, für viel gemässer an, seine Gedanken zuvörderst der öffentlichen Prüfung darzulegen in der Gestalt unsicherer Versuche, als sie sogleich mit allem Ausputz von angemaasster Gründlichkeit und vollständiger Überzeugung anzukündigen, weil alsdenn gemeiniglich alle Besserung von der Hand gewiesen und ein jedes Übel, das darin anzutreffen ist, unheilbar wird.

1.

Jedermann versteht leicht, warum etwas nicht ist, in so ferne nämlich der positive Grund dazu mangelt, aber wie dasjenige, was da ist, aufhört zu seyn, dieses ist so leicht nicht verstanden. Es existirt z. E. anjetzt in meiner Seele die Vorstellung der Sonne durch die Kraft meiner Einbildung. Den folgenden Augenblick höre ich auf, diesen Gegenstand zu gedenken. Diese Vorstellung, welche war, hört in mir auf, zu seyn, und der nächste Zustand ist das Zero vom vorigen. Wollte ich zum Grunde hiervon angeben: dass darum der Gedanke aufgehört wäre, weil ich im folgenden Augenblicke unterlassen hätte, ihn zu bewirken, so wäre die Antwort von der Frage gar nicht unterschieden; denn es ist eben hiervon die Rede, wie eine Handlung, die wirklich geschieht, könne unterlassen werden, d. i. aufhören könne zu seyn.

Ich sage demnach: ein jedes Vergehen ist ein negatives Entstehen, d. i. es wird, um etwas Positives, was da ist, aufzuheben, eben sowohl ein wahrer Realgrund erfordert, als um es hervorzubringen, wenn es nicht ist. Der Grund hiervon ist in dem Vorigen enthalten. Es sey a gesetzt: so ist nur $a - a = 0$, d. i. nur in so ferne ein gleicher aber entgegengesetzter Realgrund mit dem Grunde von a verbunden ist, kann a aufgehoben werden. Die körperliche Natur bietet allerwärts Beispiele davon dar. Eine Bewegung hört niemals gänzlich oder zum Theil auf, ohne dass eine Bewegkraft, welche derjenigen gleich ist, die die verlorene Bewegung hätte hervorbringen können, damit in der Entgegensetzung verbunden wird. Allein auch die innere Erfahrung über die Aufhebung der, durch die Thätigkeit der Seele wirklich gewordenen, Vorstellungen und Begierden stimmt damit sehr wohl zusammen. Man empfindet es in sich selbst sehr deutlich, dass, um einen Gedanken voll Gram bei sich vergehen zu lassen und aufzuheben, wahrhafte und gemeiniglich grosse Thätigkeit erfordert wird. Es kostet wirkliche Anstrengung, eine zum Lachen reizende lustige Vorstellung zu vertilgen, wenn man sein Gemüth zur Ernsthaftigkeit bringen will. Eine jede Abstraction ist nichts anders, als eine Aufhebung gewisser klaren Vorstellungen, welche man gemeiniglich darum anstellt, damit dasjenige, was übrig ist, desto klarer vorgestellt werde. Jedermann weiss aber, wie viel Thätigkeit hierzu erfordert wird, und so kann man die Abstraction eine negative Aufmerksamkeit nennen, das ist, ein wahrhaftes Thun und Handeln, welches derjenigen Handlung, wodurch die Vorstellung klar wird, entgegengesetzt ist, und durch die Verknüpfung mit ihr das Zero, oder den Mangel der klaren Vorstellung zuwege bringt. Denn sonst, wenn sie eine Verneinung und Mangel schlechthin wäre, so würde dazu eben so wenig Anstrengung einer Kraft erfordert werden, als dazu, dass ich etwas nicht weiss, weil niemals ein Grund dazu war, Kraft nöthig ist.

Eben dieselbe Nothwendigkeit eines positiven Grundes zur Aufhebung eines inneren Accidens der Seele zeigt sich in der Überwindung der Begierden, wobei man sich der oben angeführten Beispiele bedienen kann. Überhaupt aber, auch ausser den Fällen, da man sich dieser entgegengesetzten Thätigkeit so gar bewusst ist und die wir angeführt haben, hat man keinen genugsamen Grund, sie alsdenn in Abrede zu ziehen, wenn wir sie nicht in uns klar bemerken. Ich gedenke z. E. anjetzt an den Tiger.

Dieser Gedanke verliert sich und es fällt mir dagegen der Schakal ein. Man kann freilich bei dem Wechsel der Vorstellungen eben keine besondere Bestrebung der Seele in sich wahrnehmen, die da wirkte, um eine von den gedachten Vorstellungen aufzuheben. Allein welche bewunderswürdige Geschäftigkeit ist nicht in den Tiefen unsres Geistes verborgen, die wir mitten in der Ausübung nicht bemerken, darum weil der Handlungen sehr viel sind, jede einzelne aber nur sehr dunkel vorgestellt wird. Die Beweisthümer davon sind Jedermann bekannt, man mag unter diesen nur die Handlungen in Erwägung ziehen, die unbemerkt in uns vorgehen, wenn wir lesen, so muss man darüber erstaunen. Man kann unter andern hierüber die Logik des Reimarus nachsehen, welcher hierüber Betrachtung anstellt. Und so ist zu urtheilen, dass das Spiel der Vorstellungen und überhaupt aller Thätigkeiten unserer Seele, in so ferne ihre Folgen, nachdem sie wirklich waren, wieder aufhören, entgegengesetzte Handlungen voraussetzen, davon eine die Negative der andern ist, zu Folge den gewissen Gründen, die wir angeführt haben, ob uns gleich nicht immer die innere Erfahrung davon belehren kann.

Wenn man die Gründe in Erwägung zieht, auf welchen die hier angeführte Regel beruht, so wird man alsbald inne, dass, was die Aufhebung eines existirenden Etwas anlangt, unter den Accidenzien der geistigen Naturen desfalls kein Unterschied seyn könne, von den Folgen wirksamer Kräfte in der körperlichen Welt, nämlich dass sie niemals anders aufgehoben werden, als durch eine wahre entgegengesetzte Bewegkraft eines andern; und ein inneres Accidens, ein Gedanke der Seele kann nicht aufhören zu seyn, ohne eine wahrhaftig thätige Kraft eben desselben denkenden Subjects. Der Unterschied betrifft hier nur die verschiedenen Gesetze, welchen diese zweierlei Arten von Wesen untergeordnet sind; indem der Zustand der Materie niemals anders als durch äussere Ursache, der eines Geistes aber auch durch eine innere Ursache verändert werden kann; die Nothwendigkeit der Realentgegensetzung bleibt indessen bei diesem Unterschiede immer dieselbe.

Ich bemerke nochmals, dass es ein betrügerischer Begriff sey, wenn man die Aufhebung der positiven Folgen der Thätigkeit unserer Seele glaubt verstanden zu haben, wenn man sie Unterlassungen nennt. Es ist überaus merkwürdig: dass, je mehr man seine gemeinsten und zuversichtlichsten Urtheile durchforscht, desto mehr man solche Blendwerke entdeckt, da wir mit Worten zufrieden sind, ohne etwas von den Sachen zu verstehen. Dass ich jetzt einen gewissen Gedanken nicht habe, ist, wenn er vorher auch nicht gewesen ist, daraus freilich verständlich genug, wenn ich sage, ich unterlasse dieses zu denken; denn dieses Wort bedeutet alsdenn den Mangel des Grundes, woraus der Mangel der Folge begriffen wird. Heisst es aber: woher ist ein Gedanke in mir nicht mehr, der kurz vorher war? so ist die vorige Antwort ganz nichtig. Denn dieses Nichtseyn ist nunmehr eine Beraubung und das Unterlassen hat anjetzt einen ganz andern Sinn*, nämlich die Aufhebung einer Thätigkeit, die kurz vorher war. Dieses ist aber die Frage, die ich thue, und bei der ich mich durch ein Wort nicht so leicht abspeisen lasse. Bei der Anwendung der gedachten Regel auf allerlei Fälle der Natur hat man viel Behutsamkeit nöthig, damit man nicht fälschlich etwas Verneinendes für positiv halte, welches leicht geschieht. Denn der Sinn des Satzes, den ich hier angeführt habe, geht auf das Entstehen und Vergehen von etwas, das da positiv ist. Z. E. das Vergehen einer Flamme, weil die Nahrung erschöpft ist, ist kein negatives Entstehen, d. i. es gründet sich nicht auf eine wahrhafte Bewegkraft, die derjenigen, wodurch sie entsteht, entgegengesetzt ist. Denn die Fortdauer einer Flamme ist nicht die Dauer einer Bewegung, die schon da ist, sondern die beständige Erzeugung neuer Bewegungen anderer brennbarer Dunsttheilchen[*]. Demnach ist das Aufhören der Flamme nicht das Aufheben einer wirklichen Bewegung, sondern der Mangel neuer Bewegungen und mehrerer Trennungen, darum weil die Ursache dazu fehlt, nämlich die fernere Nahrung des Feuers, welches alsdenn nicht als ein Aufheben einer existirenden Sache, sondern als der Mangel des Grundes zu einer möglichen Position (der weiteren Absonderung) muss angesehen werden. Doch genug hiervon. Ich schreibe dieses, um den Versuchen in dergleichen Art von Erkenntniss Anlass zu weiterer Betrachtung zu geben; die Unerfahrnen würden freilich mehr Erläuterung zu fordern berechtigt seyn.

---

* Dieser Sinn selbst kommt dem Worte nicht einmal eigentlich zu.

2.

Die Sätze, die ich in dieser Nummer vorzutragen gedenke, scheinen mir von der äussersten Wichtigkeit zu seyn. Vorher aber muss ich noch zu dem allgemeinen Begriffe der negativen Grössen eine Bestimmung hinzuthun, welche ich mit Bedacht oben bei Seite gesetzt habe, um die Gegenstände einer angestrengten Aufmerksamkeit nicht zu sehr zu häufen. Ich habe bisher die Gründe der realen Entgegensetzung nur erwogen, in so ferne sie Bestimmungen, deren eine die Negative der andern ist, wirklich in einem und eben demselben Dinge setzen, z. E. Bewegkräfte eben desselben Körpers nach einander gerade entgegengesetzten Richtungen, und da heben die Gründe ihre beiderseitigen Folgen, nämlich die Bewegungen, wirklich auf. Daher will ich für jetzt diese Entgegensetzung die wirkliche nennen *(oppositio actualis)*. Dagegen nennt man mit Recht solche Prädicate, die zwar verschiedenen Dingen zukommen, und eins die Folge des andern unmittelbar nicht aufheben, dennoch eins die Negative des andern, in so ferne ein jedes so beschaffen ist, dass es doch, entweder die Folge des andern, oder wenigstens etwas, was eben so bestimmt ist, wie diese Folge und ihr gleich ist, aufheben könnte. Diese Entgegensetzung kann die mögliche heissen *(oppositio potentialis)*. Beide sind real, d. i. von der logischen Opposition unterschieden, beide sind in der Mathematik beständig im Gebrauche, und beide verdienen es auch, in der Philosophie zu seyn. An zwei Körpern, die gegen einander in eben derselben geraden Linie mit gleichen Kräften bewegt sind, können diese Kräfte, da sie sich im Stosse beiden Körpern mittheilen, eine der andern Negative genannt werden, und zwar im erstern Verstande durch die wirkliche Entgegensetzung. Bei zwei Körpern, die auf derselben geraden Linie in entgegenstehender Richtung sich mit gleichen Kräften von einander entfernen, ist eine der andern Negative; allein, da sie ihre Kräfte sich in diesem Falle nicht mittheilen, so stehen sie nur in potentialer Entgegensetzung, weil ein jeder eben so viel Kraft, als in dem andern Körper ist, wenn er auf einen solchen, der in derselben Richtung wie jener bewegt wäre, stiesse, in ihm aufheben würde. So werde ich es auch in dem nächstfolgenden von allen Gründen der realen Entgegensetzung in der Welt, und nicht blos von denen, die den Bewegkräften zukommen, verstehen. Um aber auch von den übrigen ein Beispiel zu geben, so würde man sagen können, dass die Lust, die ein Mensch hat, und eine Unlust, die ein anderer hat, in potentialer Entgegensetzung stehen, wie sie denn auch wirklich gelegentlich eine die Folge der andern aufheben, indem bei diesem realen Widerstreit oftmals einer dasjenige vernichtigt, was der andere seiner Lust gemäss schafft. Indem ich nun die Gründe, welche einander in beiderlei Verstande real entgegengesetzt sind, ganz allgemein nehme, so verlange man von mir nicht, dass ich durch Beispiele in concreto diese Begriffe jederzeit augenscheinlich mache. Denn eben so klar und fasslich, wie Alles, was zu den Bewegungen gehört, der

---

[*] Ein jeder Körper, dessen Theile sich plötzlich in Dunst verwandeln, und also die Zurückstossung ausüben, die dem Zusammenhange entgegengesetzt ist, sprüht Feuer von sich und brennt, weil das Elementarfeuer, das vorher im Stande der Zusammendrückung war, behende frei wird und sich ausbreitet.

Anschauung kann gemacht werden, so schwer und undeutlich sind bei uns die Realgründe, die nicht mechanisch sind, um die Verhältnisse derselben zu ihren Folgen in der Entgegensetzung oder Zusammenstimmung begreiflich zu machen. Ich begnüge mich demnach, folgende Sätze in ihrem allgemeinen Sinne darzuthun.

Der erste Satz ist dieser. In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, in so ferne sie dadurch geschätzt wird, dass einstimmige (nicht entgegengesetzte) Positionen addirt und real entgegengesetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert.

Alle Veränderung besteht darin: dass entweder etwas Positives, was nicht war, gesetzt, oder dasjenige, was da war, aufgehoben wird. Natürlich aber ist die Veränderung, in so ferne der Grund derselben eben so wohl wie die Folge zur Welt gehört. In dem ersten Falle demnach, da eine Position, die nicht war, gesetzt wird, ist die Veränderung ein Entstehen. Der Zustand der Welt vor dieser Veränderung ist in Ansehung dieser Position dem Zero = 0 gleich, und durch dies Entstehen ist die reale Folge = A. Ich sage aber: dass, wenn A entspringt, in einer natürlichen Weltveränderung auch $-A$ entspringen müsse, d. i. dass kein natürlicher Grund einer realen Folge seyn könne, ohne zugleich ein Grund einer andern Folge zu seyn, die die Negative von ihr ist[*]. Denn dieweil die Folge Nichts = 0 ist, ausser in so ferne der Grund gesetzt ist, so enthält die Summe der Position in der Folge nicht mehr, als in dem Zustande der Welt enthalten war, in so ferne sie den Grund dazu enthielt. Es enthielt aber dieser Zustand von derjenigen Position, die in der Folge ist, das Zero, das heisst, in dem vorigen Zustande war die Position nicht, die in der Folge anzutreffen ist, folglich kann die Veränderung, die daraus fliesst, im Ganzen der Welt, nach ihren wirklichen oder potentialen Folgen, auch nicht anders, als dem Zero gleich seyn. Da nun einerseits die Folge positiv und $= A$ ist, gleichwohl aber der ganze Zustand des Universums wie vorher in Ansehung der Veränderung A soll Zero $= 0$ seyn, dieses aber unmöglich ist, ausser in so ferne $A - A$ zusammen zu nehmen ist, so fliesst: dass niemals eine positive Veränderung natürlicher Weise in der Welt geschehe, deren Folgen nicht im Ganzen in einer wirklichen oder potentialen Entgegensetzung, die sich aufhebt, bestehen. Diese Summe giebt aber Zero $= 0$ und vor der Veränderung war sie ebenfalls $= 0$, so dass sie dadurch weder vermehrt noch vermindert worden.

---

[*] So wie z. E. im Stosse eines Körpers auf einen andern die Hervorbringung einer neuen Bewegung mit der Aufhebung einer gleichen, die vorher war, zugleich geschieht, und wie Niemand aus einem Kahne einen andern schwimmenden Körper nach einer Gegend zu stossen kann, ohne selbst nach der entgegengesetzten Richtung getrieben zu werden.

In dem zweiten Fall, da die Veränderung in dem Aufheben von etwas Positivem besteht, ist die Folge $= 0$. Es war aber der Zustand des gesammten Grundes nach der vorigen Nummer nicht blos $= A$, sondern $A - A = 0$. Also ist nach der Art zu schätzen, die ich hier voraussetze, die Position in der Welt weder vermehrt noch vermindert worden.

Ich will diesen Satz, der mir wichtig zu seyn scheint, zu erläutern suchen. In den Veränderungen der Körperwelt steht er als eine schon längst bewiesene mechanische Regel fest. Sie wird so ausgedrückt: *Quantitas motus, summando vires corporum in easdem partes et subtrahendo eas, quae vergunt in contrarias, per mutuam illorum actionem (conflictum, pressionem, attractionem) non mutatur.* Aber, ob man diese Regel gleich nicht in der reinen Mechanik unmittelbar aus dem metaphysischen Grunde herleitet, woraus wir den allgemeinen Satz abgeleitet haben, so beruht seine Richtigkeit doch in der That auf diesem Grunde. Denn das Gesetz der Trägheit, welches in dem gewöhnlichen Beweise die Grundlage ausmacht, entlehnt seine Wahrheit blos von dem angeführten Beweisgrunde, wie ich leicht zeigen könnte, wenn ich weitläufig seyn dürfte.

Die Erläuterung der Regel, mit der wir uns beschäftigen in den Fällen der Veränderungen, die nicht mechanisch sind, z. E. derer in unserer Seele, oder die von ihr überhaupt abhängen, ist ihrer Natur nach schwer, wie überhaupt diese Wirkungen sowohl als ihre Gründe bei weitem so fasslich und anschauend deutlich nicht können dargestellt werden, als die in der Körperwelt. Gleichwohl will ich, so viel es mir möglich zu seyn scheint, hierin Licht zu verschaffen suchen.

Die Verabscheuung ist eben sowohl was Positives als die Begierde. Die erste ist eine Folge einer positiven Unlust, wie diese die Folge einer Lust ist. Nur in so ferne wir an eben demselben Gegenstande Lust und Unlust zugleich empfinden, so sind die Begierden und Verabscheuungen desselben in einer wirklichen Entgegensetzung. Allein in so ferne eben derselbe Grund, der an einem Objecte Lust veranlasst, zugleich der Grund einer wahren Unlust an andern wird, so sind die Gründe der Begierden zugleich Gründe der Verabscheuungen, und es ist der Grund einer Begierde zugleich der Grund von Etwas, das in einer realen Opposition damit steht, ob diese gleich nur potential ist. So wie die Bewegungen der Körper, die in derselben geraden Linie in entgegengesetzter Richtung sich von einander entfernen, ob sie gleich einer des andern Bewegung selber anfzuheben nicht bestrebt sind, dennoch eine als die Negative des andern angesehen wird, weil sie potential einander entgegen gesetzt sind. Diesemnach, ein so grosser Grad der Begierde in Jemandem zum Ruhme entspringt, ein eben so grosser Grad des Abscheues entsteht zugleich in Beziehung auf das Gegentheil, und dieser Abscheu ist zwar nur potential, so lange noch die Umstände nicht in der wirklichen Entgegensetzung in Ansehung der Ruhmbegierde stehen, gleichwohl ist durch eben dieselbe Ursache der Ruhmbegierde ein positiver Grund eines gleichen Grades der Unlust in der Seele festgesetzt, in so ferne sich die Umstände der Welt denen entgegengesetzt zutragen möchten, die die erstere begünstigen *. Wir werden bald sehen, dass es in dem vollkommensten Wesen nicht so bewandt sey, und dass der Grund seiner höchsten Lust sogar alle Möglichkeit der Unlust ausschliesse.

Bei den Handlungen des Verstandes finden wir sogar, dass, in je höherem Grade eine gewisse Idee klar oder deutlich gemacht wird, desto mehr werden die übrigen verdunkelt und ihre Klarheit verringert, so dass das Positive, was bei einer solchen Veränderung wirklich wird, mit einer realen und wirklichen Entgegensetzung verbunden ist, die, wenn man Alles nach der erwähnten Art zu schätzen zusammennimmt, den Grad des Positiven durch die Veränderung weder vermehrt noch vermindert.

Der zweite Satz ist folgender: alle Realgründe des Universums, wenn man diejenigen summirt, welche einstimmig sind, und die von einander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Facit, das dem Zero gleich ist. Das Ganze der Welt ist an sich selbst Nichts, ausser in so ferne es durch den Willen eines andern Etwas ist. Es ist demnach die Summe aller existirenden Realität, in so ferne sie in der Welt gegründet ist, für sich selbst betrachtet dem Zero $=0$ gleich. Ob nun gleich alle mögliche Realität in Verhältniss auf den göttlichen Willen ein Facit giebt, das positiv ist, so wird gleichwohl dadurch das Wesen einer Welt nicht aufgehoben. Aus diesem Wesen aber fliesst nothwendiger Weise, dass die Existenz desjenigen, was

---

* Um desswillen musste der stoische Weise alle dergleichen Triebe, die ein Gefühl grosser sinnlicher Lust enthalten, ausrotten, weil man mit ihnen zugleich Gründe grosser Unzufriedenheit und des Missvergnügens pflanzt, die nach dem abwechselnden Spiel des Weltlaufs den ganzen Werth der erstern aufheben können.

in ihr gegründet ist, an und für sich allein dem Zero gleich sey. Also ist die Summe des Existirenden in der Welt im Verhältniss auf denjenigen Grund, der ausser ihr ist, positiv, aber im Verhältniss der inneren Realgründe gegen einander dem Zero gleich. Da nun in dem ersten Verhältnisse niemals eine Entgegensetzung der Realgründe der Welt gegen den göttlichen Willen statt finden kann, so ist in dieser Absicht keine Aufhebung, und die Summe ist positiv. Weil aber in dem zweiten Verhältnisse das Facit Zero ist, so folgt, dass die positiven Gründe in einer Entgegensetzung stehen müssen, in welcher sie betrachtet und summirt Zero geben.

Anmerkung zur zweiten Nummer.

Ich habe diese zwei Sätze in der Absicht vorgetragen, um den Leser zum Nachdenken über diesen Gegenstand einzuladen. Ich gestehe auch, dass sie für mich selbst nicht Licht genug haben, noch mit genugsamer Augenscheinlichkeit aus ihren Gründen einzusehen sind. Indessen bin ich gar sehr überführt, dass unvollendete Versuche, im abstracten Erkenntnisse problematisch vorgetragen, dem Wachsthum der höhern Weltweisheit sehr zuträglich seyn können; weil ein Anderer sehr oft den Aufschluss in einer tief verborgenen Frage leichter antrifft, als derjenige, der ihm dazu Anlass giebt, und dessen Bestrebungen vielleicht nur die Hälfte der Schwierigkeiten haben überwinden können. Der Inhalt dieser Sätze scheint mir eine gewisse Würde an sich zu haben, welche wohl zu einer genauen Prüfung derselben aufmuntern kann, wofern man nur ihren Sinn wohl begreift, welches in dergleichen Art von Erkenntniss nicht so leicht ist.

Ich will indessen noch einigen Missdeutungen vorzukommen suchen. Man würde mich ganz und gar nicht verstehen, wenn man sich einbildete, ich hätte durch den ersten Satz sagen wollen: dass überhaupt die Summe der Realität durch die Weltveränderungen gar nicht vermehrt noch vermindert werde. Dieses ist so ganz und gar nicht mein Sinn, dass auch die zum Beispiel angeführte mechanische Regel gerade das Gegentheil verstattet. Denn durch den Stoss der Körper wird die Summe der Bewegungen bald vermehrt, bald vermindert, wenn man sie für sich betrachtet, allein das Facit, nach der zugleich beigefügten Art geschätzt, ist dasjenige, was einerlei bleibt. Denn die Entgegensetzungen sind in vielen Fällen nur potential, wo die Bewegkräfte einander wirklich nicht aufheben und wo also eine Vermehrung statt findet. Allein nach der einmal zur Richtschnur angenommenen Schätzung müssen doch auch diese von einander abgezogen werden.

Eben so muss man bei der Anwendung dieses Satzes auf unmechanische Veränderungen urtheilen. Ein gleicher Missverstand würde es seyn, wenn man sich einfallen liesse, dass nach eben demselben Satze die Vollkommenheit der Welt gar nicht wachsen könnte. Denn es wird ja durch diesen Satz gar nicht geleugnet, dass die Summe der Realität überhaupt nicht natürlicher Weise sollte vermehrt werden können. Ueberdies besteht in diesem Conflictus der entgegengesetzten Realgründe gar sehr die Vollkommenheit der Welt überhaupt, gleichwie der materielle Theil derselben ganz offenbar blos durch den Streit der Kräfte in einem regelmässigen Laufe erhalten wird. Und es ist immer ein grosser Missverstand, wenn man die Summe der Realität mit der Grösse der Vollkommenheit als einerlei ansieht. Wir haben oben gesehen, dass Unlust eben so wohl positiv sey wie Lust, wer würde sie aber eine Vollkommenheit nennen!

3.

Wir haben schon angemerkt, dass es oftmals schwer sey auszumachen, ob gewisse Verneinungen der Natur blosse Mängel um eines fehlenden Grundes willen, oder Beraubungen seyen aus der Realentgegensetzung zweier positiven Gründe. In der materialen Welt sind die Beispiele hiervon häufig. Die zusammenhängenden Theile eines jeden Körpers drücken gegen einander mit wahren Kräften (der Anziehung), und die Folge dieser Bestrebungen würde die Verringerung des Rauminhaltes seyn, wenn nicht eben so wahrhafte Thätigkeiten ihnen im gleichen Grade entgegenwirkten, durch die Zurückstossung der Elemente, deren Wirkung der Grund der Undurchdringlichkeit ist. Hier ist Ruhe, nicht weil Bewegkräfte fehlen, sondern weil sie einander entgegenwirken. Eben so ruhen die Gewichte an beiden Wagearmen, wenn sie nach den Gesetzen des Gleichgewichts am Hebel angebracht sind. Man kann diesen Begriff weit über die Grenzen der materiellen Welt ausdehnen. Es ist eben nicht nöthig, dass, wann wir glauben in einer gänzlichen Unthätigkeit des Geistes zu seyn, die Summe der Realgründe des Denkens und Begehrens kleiner sey, als in dem Zustande, da sich einige Grade dieser Wirksamkeit dem Bewusstseyn offenbaren. Saget dem gelehrtesten Manne in den Augenblikken, da er müssig und ruhig ist, dass er etwas erzählen und von seiner Einsicht soll hören lassen. Er weiss nichts, und ihr findet ihn in diesem Zustande leer, ohne bestimmte Erwägungen oder Beurtheilungen. Gebet ihm nur Anlass durch eine Frage, oder durch Eure eigenen Urtheile. Seine Wissenschaft offenbart sich in einer Reihe von Thätigkeiten, die eine solche Richtung haben, dass sie ihm und Euch das Bewusstseyn dieser seiner Einsicht möglich machen. Ohne Zweifel waren die Realgründe dazu lange in ihm anzutreffen, aber da die Folge in Ansehung des Bewusstseyns Zero war, zo mussten sie einander in so ferne entgegengesetzt gewesen seyn. So liegt derjenige Donner, den die Kunst zum Verderben erfand, in dem Zeughause eines Fürsten aufbehalten zu einem künftigen Kriege, in drohender Stille, bis wenn ein verrätherischer Zunder ihn berührt, er im Blitze auffährt und um sich her Alles verwüstet. Die Spannfedern, die unaufhörlich bereit waren aufzuspringen, lagen in ihm durch mächtige Anziehung gebunden, und erwarteten den Reiz eines Feuerfunkens, um sich zu befreien. Es steckt etwas Grosses, und wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibnitz: die Seele befasst das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellungen klar ist. In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der innern Thätigkeit unsers Geistes, als auf ihrem Grunde, beruhen. Äussere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muss Realgründe zu ihnen allen enthalten, so viel ihrer natürlicher Weise in ihr entspringen sollen, und die Erscheinungen der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem Ansehen nach nur der Einstimmung oder Entgegensetzung aller dieser Thätigkeit beizumessen. Man kann diese Urtheile als Erläuterungen des ersten Satzes der vorigen Nummer ansehen.

In moralischen Dingen ist das Zero gleichfalls nicht immer als eine Verneinung des Mangels zu betrachten, und eine positive Folge von mehr Grösse nicht jederzeit ein Beweis von einer grössern Thätigkeit, die in der Richtung auf diese Folge angewandt worden. Gebet einem Menschen zehn Grade Leidenschaft, die in einem gewissen Falle den Regeln der Pflicht widerstreitet, z. E. Geldgeiz. Lasset ihn zwölf Grade Bestrebung nach Grundsätzen der Nächstenliebe anwenden: die Folge ist von zwei Graden, so viel als er wohlthätig und hülfreich seyn wird. Gedenket Euch einen andern von drei Graden Geldbegierde, und von sieben Graden Vermögen nach Grundsätzen der Verbindlichkeit zu handeln. Die Handlung wird vier Grade gross seyn, als so viel nach dem Streite seiner Begierde er einem andern Menschen nützlich seyn wird. Es ist aber unstreitig, dass: in so ferne die gedachte Leidenschaft als natürlich und unwillkührlich kann angesehen werden, der moralische Werth der Handlung des ersteren grösser sey als des zweiten, obzwar, wenn man sie durch die lebendige Kraft schätzen wollte, die Folge in dem letztern Falle jene übertrifft. Un deswillen ist es Menschen unmöglich, den Grad der tugendhaften Gesinnung anderer aus ihren Handlungen sicher zu schliessen, und es hat auch derjenige das Richten sich allein vorbehalten, der in das Innerste der Herzen sieht.

4.

Wenn man es wagen will, diese Begriffe auf die so gebrechliche Erkenntniss anzuwenden, welche Menschen von der unendlichen Gottheit haben können, welche Schwierigkeiten umgeben alsdann nicht unsere äussersten Bestrebungen? Da wir die Grundlage zu diesen Begriffen nur von uns selbst hernehmen können, so ist es in den mehresten Fällen dunkel, ob wir diese Idee eigentlich oder nur vermittelst einiger Analogie auf diesen unbegreiflichen Gegenstand übertragen sollen. Simonides ist noch immer ein Weiser, der nach vielfältiger Zögerung und Aufschub seinem Fürsten die Antwort gab: je mehr ich über Gott nachsinne, desto weniger vermag ich ihn einzusehen. So lautet nicht die Sprache des gelehrten Pöbels. Er weiss nichts, er versteht nichts, aber er redet von Allem, und was er redet, darauf pocht er. In dem höchsten Wesen können keine Gründe der Beraubung, oder einer Realentgegensetzung statt finden. Denn weil in ihm und durch ihn Alles gegeben ist, so ist durch den Allbesitz der Bestimmungen in seinem eigenen Daseyn keine innere Aufhebung möglich. Um deswillen ist das Gefühl der Unlust kein Prädicat, welches der Gottheit geziemend ist. Der Mensch hat niemals eine Begierde zu einem Gegenstande, ohne das Gegentheil positiv zu verabscheuen, d. i. nicht allein so, dass die Beziehung seines Willens das contradictorische Gegentheil der Begierde, sondern ihr Realentgegengesetztes (Abscheu), nämlich eine Folge aus positiver Unlust ist. Bei jeder Begierde, die ein treuer Führer hat, seinen Schüler wohl zu ziehen, ist ein jeder Erfolg, der seinem Begehren nicht gemäss ist, ihm positiv entgegen und ein Grund der Unlust. Die Verhältnisse der Gegenstände auf den göttlichen Willen sind von ganz anderer Art. Eigentlich ist kein äusseres Ding ein Grund weder der Lust noch Unlust in demselben: denn er hängt nicht im mindesten von etwas anderm ab, und es wohnt dem durch sich selbst Seligen nicht diese reine Lust bei, weil das Gute ausser ihm existirt, sondern es existirt dieses Gute darum, weil die ewige Vorstellung seiner Möglichkeit, und die damit verbundene Lust ein Grund der vollzogenen Begierde ist. Wenn man die concrete Vorstellung von der Natur des Begehrens alles Erschaffenen hiermit vergleicht, so wird man gewahr, dass der Wille des Unerschaffenen wenig Ähnliches damit haben könne; welches denn auch in Ansehung der übrigen Bestimmungen demjenigen nicht unerwartet seyn wird, welcher dieses wohl fasst, dass der Unterschied in der Qualität unermesslich seyn müsse, wenn man Dinge vergleicht, deren die einen für sich selbst nichts sind, das andere aber, durch welches allein Alles ist.

Allgemeine Anmerkung.

Da der gründlichen Philosophen, wie sie sich selbst nennen, täglich mehr werden, die so tief in alle Sachen einschauen, dass ihnen auch nichts verborgen bleibt, was sie nicht erklären und begreifen könnten; so sehe ich schon voraus, dass der Begriff der Realentgegensetzung, welcher im Anfange dieser Abhandlung von mir zum Grunde gelegt worden, ihnen sehr seicht, und der Begriff der negativen Grössen, der darauf gebaut worden, nicht gründlich genug vorkommen werde. Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimniss mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, schmeichle mir durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beistande dieser grossen Geister zu haben, dass ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einsicht hat übrig lassen müssen.

Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Theilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit etc. etc., und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Theilbegriffe des Grundes, und, indem sie schon in ihm befasst wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird. Wie aber etwas aus etwas anderm, aber nicht nach der Regel der Identität, fliesse, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erstere Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurtheilt werden.

Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, dass, weil Etwas ist, etwas anders sey! Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde. Der Mensch kann fehlen; der Grund dieser Fehlbarkeit liegt in der Endlichkeit seiner Natur, denn wenn ich den Begriff eines endlichen Geistes auflöse, so sehe ich, dass die Fehlbarkeit in demselben liege, das ist, einerlei sey mit demjenigen, was in dem Begriffe eines endlichen Geistes enthalten ist. Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Daseyn der Welt. Der göttliche Wille ist etwas. Die existirende Welt ist etwas ganz anders. Indessen durch das Eine wird das Andre gesetzt. Der Zustand, in welchem ich den Namen Stagirit höre, ist etwas, dadurch wird etwas anders, nämlich mein Gedanke von einem Philosophen gesetzt. Ein Körper *A* ist in Bewegung, ein anderer *B* in der geraden Linie derselben in Ruhe. Die Bewegung von *A* ist etwas, die von *B* ist etwas anders, und doch wird durch die eine die andre gesetzt. Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern; so viel Euch beliebt, so werdet Ihr niemals eine existirende Welt darin antreffen, als wenn sie darin enthalten, und um der Identität willen dadurch gesetzt sey, und so in den übrigen Fällen. Ich lasse mich auch durch die Wörter, Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn, wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe, oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen. Z. E. durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Daseyn der Welt verstehen. Allein hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in Gott, wodurch andre Dinge gesetzt werden. Dieses Wort aber bezeichnet schon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gerne möchte erklären lassen. Gelegentlich merke ich nur an, dass die Eintheilung des Herrn Crusius in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterschieden sey. Denn sein Idealgrund ist einerlei mit dem Erkenntnissgrunde, und da ist leicht einzusehen, dass, wenn ich etwas schon als einen Grund ansehe, ich daraus die Folge schliessen kann. Daher nach seinen Sätzen der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken ist, und zugleich ein Idealgrund, weil ich sie daraus erkennen und voraus vermuthen kann. Nach unsern Begriffen aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund, und durch den Wind wird der Regen nicht zufolge der Regel der Identität gesetzt. Die von uns oben vorgetragene Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung ist der jetzt gedachten vom logischen und Real-Grunde parallel.

Die erstere sehe ich deutlich ein, vermittelst des Satzes vom Widerspruche, und ich begreife, wie, wenn ich die Unendlichkeit Gottes setze, dadurch das Prädicat der

Sterblichkeit aufgehoben wird, weil es nämlich jener widerspricht. Allein, wie durch die Bewegung eines Körpers die Bewegung eines andern aufgehoben werde, da diese mit jener doch nicht im Widerspruche steht, das ist eine andere Frage. Wenn ich die Undurchdringlichkeit voraussetze, welche mit einer jeden Kraft, die in den Raum, den ein Körper einnimmt, einzudringen trachtet, in realer Entgegensetzung steht, so kann ich die Aufhebung der Bewegungen schon verstehen: alsdenn habe ich aber eine Realentgegensetzung auf eine andere gebracht. Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären, und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas ist, etwas anders aufgehoben werde, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich, lediglich, dass es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe. Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses, in Ansehung unserer Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen. Aus demselben findet sich, dass die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, sondern blos durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, dass zuletzt alle unsere Erkenntniss von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt, deren Verhältniss zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenigen, deren angemaasste Einsicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philosophie versuchen, bis wie weit sie in dergleichen Fragen gelangen können.

VI.

DER
EINZIG MÖGLICHE
BEWEISGRUND
ZU EINER
DEMONSTRATION
DES
DASEYNS GOTTES.

1763.

Vorrede.

> Nec mea dona tibi studio disposta fideli,
> Intellecta prius quam sint, contemta relinquas.
>
> Lucretius.

Ich habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: es ist ein Gott, ohne Beihülfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sey. Die Vorsehung hat nicht gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, in so ferne wir desselben äusserst bedürftig sind. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft, der selbst noch innerhalb der Schranken gemeiner Einsichten ist, genugsam überführende Beweisthümer von dem Daseyn und den Eigenschaften dieses Wesens an die Hand giebt, obgleich der subtile Forscher allerwärts die Demonstration und die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmässig verknüpfter Vernunftschlüsse vermisst. Gleichwohl kann man sich nicht entbrechen, diese Demonstration zu untersuchen, ob sie sich nicht irgendwo darböte. Denn ohne der billigen Begierde zu erwähnen, deren ein der Nachforschung gewohnter Verstand sich nicht entschlagen kann, in einer so wichtigen Erkenntniss etwas Vollständiges und deutlich Begriffenes zu erreichen, so ist noch zu hoffen, dass eine dergleichen Einsicht, wenn man ihrer mächtig geworden, viel mehreres in diesem Gegenstande aufklären könnte. Zu diesem Zwecke aber zu gelangen, muss man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wagen. Ein finsterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muss, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag.

Diese Demonstration ist indessen noch niemals erfunden worden, welches schon von Andern angemerkt ist. Was ich hier liefere, ist auch nur der Beweisgrund zu einer Demonstration, ein mühsam gesammeltes Baugeräthe, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt ist, um aus dessen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Eben so wenig, wie ich dasjenige, was ich liefere, für die Demonstration selber will gehalten wissen, so wenig sind die Auflösungen der Begriffe, deren ich mich bediene, schon Definitionen. Sie sind, wie mich dünkt, richtige Merkmale der Sachen, wovon ich handle, tüchtig, um daraus zu abgemessenen Erklärungen zu gelangen, und an sich selbst zur Wahrheit und Deutlichkeit brauchbar, aber sie erwarten noch die letzte Hand des Künstlers, um den Definitionen beigezählt zu werden. Es giebt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut Alles zu erklären und Alles zu demonstriren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Misstrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.

Die Betrachtungen, die ich darlege, sind die Folgen eines langen Nachdenkens, aber die Art des Vortrags hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an sich, in so ferne verschiedene Beschäftigungen die dazu erforderliche Zeit nicht übrig gelassen haben. Es ist indessen eine sehr vergebliche Einschmeichlung, den Leser um Verzeihung zu bitten, dass man ihm, um welcher Ursachen willen es auch sey, nur mit etwas Schlechtem habe aufwarten können. Er wird es niemals vergeben, man mag sich entschuldigen, wie man will. In meinem Falle ist die nicht völlig ausgebildete Gestalt des Werkes nicht sowohl einer Vernachlässigung, als einer Unterlassung aus Absichten beizumessen. Ich wollte nur die ersten Züge eines Hauptrisses entwerfen, nach welchem, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübtern Händen die Zeichnung in den Theilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmässigkeit erhielte. In dieser Absicht wäre es unnöthig gewesen, gar zu viel ängstliche Sorgfalt zu verwenden, um in einzelnen Stucken alle Züge genau auszumalen, da der Entwurf im Ganzen allererst das strenge Urtheil der Meister in der Kunst abzuwarten hat. Ich habe daher öfters nur Beweisthümer angeführt, ohne mir anzumaassen, dass ich ihre Verknüpfung mit der Folgerung fürjetzt deutlich zeigen könnte. Ich habe bisweilen gemeine Verstandesurtheile angeführt, ohne ihnen durch logische Kunst die Gestalt der Festigkeit zu geben, die ein Baustück in einem System haben muss, entweder weil ich es schwer fand, oder weil die Weitläufigkeit der nöthigen Vorbereitung der Grösse, die das Werk haben sollte, nicht gemäss war, oder auch, weil ich mich berechtigt zu seyn glaubte, da ich keine Demonstration ankündige, der Forderung, die man mit Recht an systematische Verfasser thut, entschlagen zu seyn. Ein kleiner Theil derer, die sich das Urtheil über Werke des Geistes anmaassen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs, und betrachtet vornämlich die Beziehung, die die Hauptstücke zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte, oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urtheil der menschlichen Erkenntniss vornämlich nutzbar ist. Was die übrigen anlangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im Grossen zu übersehen, an einem oder andern kleinen Theile grüblerisch geheftet sind, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Werth des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbesserungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Theilen fehlerhaft ist, erhalten können, diese, die nur immer bestrebt sind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten seyn, allein ihr Urtheil ist, was die Entscheidung des wahren Werthes anlangt, bei Vernünftigen von weniger Bedeutung.

Ich habe mich an einigen Orten vielleicht nicht umständlich genug erklärt, um denen, die nur eine scheinbare Veranlassung wünschen, auf eine Schrift den bitteren Vorwurf des Irrglaubens zu werfen, alle Gelegenheit dazu zu benehmen, allein welche Behutsamkeit hätte dieses auch wohl verhindern können? Ich glaube indessen für diejenigen deutlich genug geredet zu haben, die nichts anders in einer Schrift finden wollen, als was des Verfassers Absicht gewesen ist, hinein zu legen. Ich habe mich so wenig wie möglich mit Widerlegungen eingelassen, so sehr auch meine Sätze von Anderer ihren abweichen. Diese Entgegenstellung ist etwas, das ich dem Nachdenken des Lesers, der beide eingesehen hat, überlasse. Wenn man die Urtheile der unverstellten Vernunft in verschiedenen denkenden Personen mit der Aufrichtigkeit eines unbestochenen Sachwalters prüfte, der von zwei streitigen Theilen die Gründe so abwägt, dass er sich in Gedanken in die Stelle derer, die sie vorbringen, selbst versetzt, um sie so stark zu finden, als sie nur immer werden können, und dann allererst auszumachen, welchem Theile er sich widmen wolle, so würde viel weniger Uneinigkeit in den Meinungen der Philosophen seyn, und eine ungeheuchelte Billigkeit, sich selbst der Sache des Gegentheils in dem Grade anzunehmen, als es möglich ist, würde bald die forschenden Köpfe auf Einem Wege vereinigen.

In einer schweren Betrachtung, wie die gegenwärtige ist, kann ich mich wohl zum Voraus darauf gefasst machen, dass mancher Satz unrichtig, manche Erläuterung unzulänglich, und manche Ausführung gebrechlich und mangelhaft seyn werde. Ich mache keine solche Forderung auf eine unbeschränkte Unterzeichnung des Lesers, die ich selbsten schwerlich einem Verfasser bewilligen würde. Es wird mir daher nicht befremdend seyn, von Andern in manchen Stücken eines Bessern belehrt zu werden, auch wird man mich gelehrig finden, solchen Unterricht anzunehmen. Es ist schwer, dem Anspruche auf Richtigkeit zu entsagen, den man im Anfange zuversichtlich äusserte, als man Gründe vortrug, allein es ist nicht eben so schwer, wenn dieser Anspruch gelinde, unsicher und bescheiden war. Selbst die feinste Eitelkeit, wenn sie sich wohl versteht, wird bemerken, dass nicht weniger Verdienst dazu gehört, sich überzeugen zu lassen, als selbst zu überzeugen, und dass jene Handlung vielleicht mehr wahre Ehre macht, in so ferne mehr Entsagung und Selbstprüfung dazu als zu der andern erfordert wird. Es könnte scheinen, eine Verletzung der Einheit, die man bei der Betrachtung seines Gegenstandes vor Augen haben muss, zu seyn, dass hin und wieder ziemlich ausführliche physische Erläuterungen vorkommen: allein da meine Absicht in diesen Fällen vornämlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntniss Gottes hinaufzusteigen, gerichtet ist, so habe ich diesen Zweck ohne dergleichen Beispiele nicht wohl erreichen können. Die siebente Betrachtung der zweiten Abtheilung bedarf desfalls etwas mehr Nachsicht, vornämlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines Namens herausgab*, gezogen worden, wo hiervon ausführlicher, ob zwar in Verknüpfung mit verschiedenen etwas gewagten Hypothesen gehandelt ward. Die Verwandtschaft indessen, die zum mindesten die erlaubte Freiheit, sich an solche Erklärungen zu wagen, mit meiner Hauptabsicht hat, ingleichen der Wunsch, Einiges an dieser Hypothese von Kennern beurtheilt zu sehen, haben veranlasst, diese Betrachtung einzumischen, die vielleicht zu kurz ist, um alle Gründe derselben zu verstehen, oder auch zu weitläufig für diejenigen, die hier nichts wie Metaphysik anzutreffen vermuthen, und von denen sie füglich kann überschlagen werden.

---

* Der Titel derselben ist: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsberg und Leipzig 1755. Diese Schrift, die wenig bekannt geworden, muss unter andern auch nicht zur Kenntniss

Das Werk selber besteht aus drei Abtheilungen; davon die erste den Beweisgrund selber, die zweite den weitläufigen Nutzen desselben, die dritte aber Gründe vorlegt, um darzuthun, dass kein anderer zu einer Demonstration vom Daseyn Gottes möglich sey.

---

des berühmten Hrn. J. H. Lambert gelangt seyn, der sechs Jahre hernach, in seinen Kosmologischen Briefen 1761, eben dieselbe Theorie, von der systematischen Verfassung des Weltbaues im Grossen, der Milchstrasse, den Nebelsternen u. s. f. vorgetragen hat, die man in meiner gedachten Theorie des Himmels im ersten Theile, ingleichen in der Vorrede daselbst antrifft, und wovon etwas in einem kurzen Abrisse des gegenwärtigen Werks weiter unten angezeigt wird. Die Übereinstimmung der Gedanken dieses sinnreichen Mannes mit denen, die ich damals vortrug, welche fast bis auf die kleineren Züge untereinander übereinkommen, vergrössert meine Vermuthung: dass dieser Entwurf in der Folge mehrere Bestätigung erhalten werde.

Erste Abtheilung,

worin der Beweisgrund zur Demonstration des Daseyns Gottes geliefert wird.

Erste Betrachtung.

Vom Daseyn überhaupt.

Die Regel der Gründlichkeit erfordert es nicht allemal, dass selbst im tiefsinnigsten Vortrage ein jeder vorkommender Begriff entwickelt oder erklärt werde: wenn man nämlich versichert ist, dass der blos klare gemeine Begriff in dem Falle, da er gebraucht wird, keinen Missverstand veranlassen könne; so wie der Messkünstler die geheimsten Eigenschaften und Verhältnisse des Ausgedehnten mit der grössten Gewissheit aufdeckt, ob er sich gleich hierbei lediglich des gemeinen Begriffs vom Raume bedient, und wie selbst in der allertiefsinnigsten Wissenschaft das Wort *Vorstellung* genau genug verstanden und mit Zuversicht gebraucht wird, wiewohl seine Bedeutung niemals durch eine Erklärung kann aufgelöst werden.

Ich würde mich daher in diesen Betrachtungen nicht bis zur Auflösung des sehr einfachen und wohlverstandenen Begriffs des Daseyns versteigen, wenn nicht hier gerade der Fall wäre, wo diese Verabsäumung Verwirrung und wichtige Irrthümer veranlassen kann. Es ist sicher, dass er in der übrigen ganzen Weltweisheit so unentwickelt, wie er im gemeinen Gebrauch vorkommt, ohne Bedenken könne angebracht werden, die einzige Frage vom absolut nothwendigen und zufälligen Daseyn ausgenommen, denn hier hat eine subtilere Nachforschung aus einem unglücklich gekünstelten sonst sehr reinen Begriff irrige Schlüsse gezogen, die sich über einen der erhabensten Theile der Weltweisheit verbreitet haben.

Man erwarte nicht, dass ich mit einer förmlichen Erklärung des Daseyns den Anfang machen werde. Es wäre zu wünschen, dass man dieses niemals thäte, wo es so unsicher ist, richtig erklärt zu haben, und dieses ist es öfter, als man wohl denkt. Ich werde so verfahren als einer, der die Definition sucht, und sich zuvor von demjenigen versichert, was man mit Gewissheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstande der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff desselben bestehe. Lange vorher, ehe man eine Erklärung von seinem Gegenstande wagt, und selbst dann, wenn man sich gar nicht getraut sie zu geben, kann man viel von derselben Sache mit grössester Gewissheit sagen. Ich zweifle, dass Einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sey. Allein, ohne mich damit einzulassen, bin ich gewiss, dass, wo er ist, äussere Beziehungen seyn müssen, dass er nicht mehr als drei Abmessungen haben könne, u. s. w. Eine Begierde mag seyn, was sie will, so gründet sie sich auf irgend eine Vorstellung; sie setzt eine Lust an dem Begehrten voraus u. s. f. Oft kann aus diesem, was man vor aller Definition von der Sache gewiss weiss, das, was zur Absicht unserer Untersuchung gehört, ganz sicher hergeleitet werden, und man wagt sich alsdenn in unnöthige Schwierigkeiten, wenn man sich bis dahin versteigt. Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Strasse sicher fortschreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik, hat eine Menge solcher Fehltritte veranlasst, die man beständig vor Augen sieht, und doch ist wenig Hoffnung, dass man dadurch gewarnt und behutsamer zu seyn lernen werde. Diese Methode ist es allein, kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bei Andern gesucht habe; denn was die schmeichelhafte Vorstellung anlangt, die man sich macht, dass man durch grössere Scharfsinnigkeit es besser als Andre treffen werde, so versteht man wohl, dass jederzeit Alle so geredet haben, die uns aus einem fremden Irrthum in den ihrigen haben ziehen wollen.

1.

Das Daseyn ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge.

Dieser Satz scheint seltsam und widersinnig, allein er ist ungezweifelt gewiss. Nehmet ein Subject, welches Ihr wollt, z. E. den Julius Cäsar. Fasset alle seine erdenkliche Prädicate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet Ihr bald begreifen, dass er mit allen diesen Bestimmungen existiren, oder auch nicht existiren kann. Das Wesen, welches dieser Welt und diesem Helden in derselben das Daseyn gab, konnte alle diese Prädicate, nicht ein einiges ausgenommen, erkennen, und ihn doch als ein blos mögliches Ding ansehen, das, seinen Rathschluss ausgenommen, nicht existirt. Wer kann in Abrede ziehen, dass Millionen von Dingen, die wirklich nicht da sind, nach allen Prädicaten, die sie enthalten würden, wenn sie existirten, blos möglich seyen; dass in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige ermangle, obgleich das Daseyn nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge. Es kann also nicht statt finden, dass, wenn sie existiren, sie ein Prädicat mehr enthielten, denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädicat fehlen. Und wenn es Gott gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu schaffen, so würde sie mit allen den Bestimmungen und keinen mehr existirt haben, die er an ihr doch erkennt, ob sie gleich blos möglich ist.

Gleichwohl bedient man sich des Ausdrucks vom Daseyn als eines Prädicats, und man kann dieses auch sicher und ohne besorgliche Irrthümer thun, so lange man es nicht darauf aussetzt, das Daseyn aus blos möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu thun pflegt, wenn man die absolut nothwendige Existenz beweisen will. Denn alsdann sucht man umsonst unter den Prädicaten eines solchen möglichen Wesens, das Daseyn findet sich gewiss nicht darunter. Es ist aber das Daseyn in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädicat vorkommt, nicht sowohl ein Prädicat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts anders sagen, als die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Daseyn einer solchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjectes sucht, denn da findet man nur Prädicate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntniss, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck zu sagen: ein Seeeinhorn ist ein existirendes Thier, sondern umgekehrt, einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädicate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke. Nicht: regelmässige Sechsecke existiren in der Natur, sondern gewissen Dingen in der Natur, wie den Bienen-Zellen, oder dem Bergkrystall, kommen die Prädicate zu, die in einem Sechsecke beisammen gedacht werden. Eine jede menschliche Sprache hat von den Zufälligkeiten ihres Ursprungs einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten, und es würde grüblerisch und unnütze seyn, wo in dem gewöhnlichen Gebrauche gar keine Missdeutungen daraus erfolgen können, an ihr zu künsteln und einzuschränken, genug, dass in den seltnern Fällen einer höher gesteigerten Betrachtung, wo es nöthig ist, diese Unterscheidungen beigefügt werden. Man wird von dem hier Angeführten nur allererst zureichend urtheilen können, wenn man das Folgende wird gelesen haben.

2.

Das Daseyn ist die absolute Position eines Dinges, und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit blos beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird.

Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Seyn überhaupt einerlei. Nun kann etwas als blos beziehungsweise gesetzt, oder besser blos die Beziehung *(respectus logicus)* von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Seyn, das ist, die Position dieser Beziehung nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht blos diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Seyn soviel als Daseyn.

So einfach ist dieser Begriff, dass man nichts zu seiner Auswickelung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, dass er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihrem Merkmale haben, verwechselt werde.

Wenn man einsieht, dass unsere gesammte Erkenntniss sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, so begreift man auch, dass es einige geben werde, die beinahe unauflöslich seyen, das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klärer und einfacher seyen, als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gerne, dass durch dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes verstattet auch keinen höhern Grad.

Wenn ich sage, Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da das letztere ein Merkmal des erstern ist. Weiter wird hier nichts gesetzt. Ob Gott sey, das ist, absolute gesetzt sey oder existire, das ist darin gar nicht enthalten. Daher auch dieses Seyn ganz richtig selbst bei den Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben. Z. E. der Gott des Spinoza ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen.

Wenn ich mir vorstelle: Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so ertheilt er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neue Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädicat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher Alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädicaten absolute oder schlechthin. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subject müsste denn schon als existirend vorausgesetzt werden. Gott ist allmächtig, muss ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der dessen Daseyn nicht erkennt, wenn er mich nur wohl versteht, wie ich den Begriff Gottes nehme. Allein sein Daseyn muss unmittelbar zu der Art gehören, wie sein Begriff gesetzt wird, denn in den Prädicaten selber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht schon das Subject als existirend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädicate unbestimmt, ob es zu einem existirenden, oder blos möglichen Subject gehöre. Das Daseyn kann daher selber kein Prädicat seyn. Sage ich, Gott ist ein existirendes Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädicats zum Subjecte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heissen: etwas Existirendes ist Gott, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädicate zu, die wir zusammen genommen durch den Ausdruck Gott bezeichnen. Diese Prädicate sind beziehungsweise auf dieses Subject gesetzt, allein das Ding selber sammt allen Prädicaten ist schlechthin gesetzt.

Ich besorge, durch zu weitläufige Erläuterung einer so einfachen Idee unvernehmlich zu werden. Ich könnte auch noch befürchten, die Zärtlichkeit derer, die vornämlich über Trockenheit klagen, zu beleidigen. Allein ohne diesen Tadel für etwas geringes zu halten, muss ich mir diesmal hierzu Erlaubniss ausbitten. Denn ob ich schon an der überfeinen Weisheit derjenigen, welche sichere und brauchbare Begriffe in ihrer logischen Schmelzküche so lange übertreiben, abziehen und verfeinern, bis sie in Dämpfen und flüchtigen Salzen verrauchen, so wenig Geschmack als Jemand anders finde, so ist der Gegenstand der Betrachtung, den ich vor mir habe, doch von der Art, dass man entweder gänzlich es aufgeben muss, eine demonstrativische Gewissheit davon jemals zu erlangen, oder es sich muss gefallen lassen, seine Begriffe bis in diese Atomen aufzulösen.

3.

Kann ich wohl sagen, dass im Daseyn mehr als in der blossen Möglichkeit sey?

Diese Frage zu beantworten, merke ich nur zuvor an, dass man unterscheiden müsse, was da gesetzt sey, und wie es gesetzt sey. Was das erstere anlangt, so ist in einem wirklichen Dinge nicht mehr gesetzt, als in einem blos möglichen, denn alle Bestimmungen und Prädicate des wirklichen können auch bei der blossen Möglichkeit desselben angetroffen werden, aber das Letztere betreffend, so ist allerdings durch die Wirklichkeit mehr gesetzt. Denn frage ich, wie ist alles dieses bei der blossen Möglichkeit gesetzt, so werde ich inne, es geschehe nur beziehungsweise auf das Ding selber, d. i., wenn ein Triangel ist, so sind drei Seiten, ein beschlossener Raum, drei Winkel, u. s. w. oder besser, die Beziehung dieser Bestimmungen zu einem solchen Etwas, wie ein Triangel ist, ist blos gesetzt, aber existirt er, so ist alles dieses absolute. d. i. die Sache selbst zusammt diesen Beziehungen, mithin mehr gesetzt. Um daher in einer so subtilen Vorstellung Alles zusammen zu fassen, was die Verwirrung verhüten kann, so sage: in einem Existirenden wird nichts mehr gesetzt als in einem blos Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädicaten desselben), allein durch etwas Existirendes wird mehr gesetzt, als durch ein blos Mögliches, denn dieses geht auch auf absolute Position der Sache selbst. Sogar ist in der blossen Möglichkeit nicht die Sache selbst, sondern es sind blosse Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerspruchs gesetzt, und es bleibt fest, dass das Daseyn eigentlich gar kein Prädicat von irgend einem Dinge sey. Obgleich meine Absicht hier gar nicht ist, mit Widerlegungen mich einzulassen, und meiner Meinung nach, wenn ein Verfasser mit vorurtheilsfreier Denkungsart Anderer Gedanken gelesen, und durch damit verknüpftes Nachdenken sie sich eigen gemacht hat, das Urtheil über seine neuen und abweichenden Lehrsätze ziemlich sicher dem Leser überlassen kann, so will ich doch nur mit wenig Worten darauf führen.

Die Wolf'sche Erklärung des Daseyns, dass es eine Ergänzung der Möglichkeit sey, ist offenbar sehr unbestimmt. Wenn man nicht schon vorher weiss, was über die Möglichkeit in einem Dinge kann gedacht werden, so wird man es durch diese Erklärung nicht lernen. Baumgarten führt die durchgängige innere Bestimmung, in so ferne sie dasjenige ergänzt, was durch die im Wesen liegenden oder daraus fliessenden Prädicate unbestimmt gelassen ist, als dasjenige an, was im Daseyn mehr, als in der blossen Möglichkeit ist: allein wir haben schon gesehen, dass in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädicaten niemals ein Unterschied desselben von einem blos Möglichen liege. Ueberdies kann der Satz: dass ein mögliches Ding, als ein solches betrachtet, in Ansehung vieler Prädicate unbestimmt sey, wenn er so nach dem Buchstaben genommen wird, eine grosse Unrichtigkeit veranlassen. Denn die Regel der Ausschliessung eines Mittlern zwischen zwei widersprechend Entgegengesetzten verbietet dieses, und es ist daher z. E. ein Mensch, der nicht eine gewisse Statur, Zeit, Alter, Ort u. d. g. hätte, unmöglich. Man muss ihn vielmehr in diesem Sinne nehmen: durch die an einem Dinge zusammengedachten Prädicate sind viele andere ganz und gar nicht bestimmt, so wie durch dasjenige, was in dem Begriff eines Menschen als eines solchen zusammengenommen ist, in Ansehung der besondern Merkmale des Alters, Orts u. s. w. nichts ausgemacht wird. Aber diese Art der Unbestimmtheit ist alsdann eben sowohl bei einem existirenden, als bei einem blos möglichen Dinge anzutreffen, weswegen dieselbe zu keinem Unterschiede beider kann gebraucht werden. Der berühmte Crusius rechnet das Irgendwo und Irgendwenn zu den untrüglichen Bestimmungen des Daseyns. Allein ohne uns in die Prüfung des Satzes selber: dass Alles, was da ist, irgendwo oder irgendwenn seyn müsse, einzulassen, so gehören diese Prädicate noch immer auch zu blos möglichen Dingen. Denn so könnte an manchen bestimmten Orten mancher Mensch zu einer gewissen Zeit existiren, dessen alle Bestimmungen der Allwissende, so wie sie ihm beiwohnen würden, wenn er existirte, wohl kennt, und der gleichwohl wirklich nicht da ist; und der ewige Jude Ahasverus nach allen Ländern, die er durchwandern, oder allen Zeiten, die er durchleben soll, ist ohne Zweifel ein möglicher Mensch. Man wird doch hoffentlich nicht fordern, dass das Irgendwo und Irgendwenn nur dann ein zureichendes Merkmal des Daseyns sey, wenn das Ding wirklich da oder alsdenn ist, denn da würde man fordern, dass dasjenige schon eingeräumt werde, was man sich anheischig macht, durch ein taugliches Merkmal von selber kenntlich zu machen.

Zweite Betrachtung.

Von der innern Möglichkeit, in so ferne sie ein Daseyn voraussetzt.

1.

Nöthige Unterscheidung bei dem Begriffe der Möglichkeit.

Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich. Dieses ist ein wahrer Satz, wenn man es gleich dahin gestellt seyn lässt, dass es eine wahre Erklärung sey. Bei diesem Widerspruche aber ist klar, dass Etwas mit Etwas im logischen Widerstreit stehen müsse, das ist, dasjenige verneinen müsse, was in eben demselben zugleich bejaht ist. Selbst nach dem Herrn Crusius, der diesen Streit nicht blos in einen innern Widerspruch setzt, sondern behauptet, dass er überhaupt durch den Verstand nach einem ihm natürlichen Gesetze wahrgenommen werde, ist im Unmöglichen allemal eine Verknüpfung eines Etwas, was gesetzt, mit Etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird. Diese Repugnanz nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das Materiale, was hierbei gegeben ist, und welches in solchem Streite steht, ist an sich selber Etwas, und kann gedacht werden. Ein Triangel, der viereckig wäre, ist schlechterdings unmöglich. Indessen ist gleichwohl ein Triangel, ingleichen etwas Viereckiges an sich selber Etwas. Diese Unmöglichkeit beruht lediglich auf logischen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht ein Merkmal des andern seyn kann. Eben so muss in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und dann die Übereinstimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs, unterschieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, ist an sich selber möglich. Der Triangel sowohl, als die rechten Winkel sind die Data oder das Materiale in diesem Möglichen, die Übereinstimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerspruchs ist das Formale der Möglichkeit. Ich werde diese letztere auch das Logische in der Möglichkeit nennen, weil die Vergleichung der Prädicate mit ihren Subjecten nach der Regel der Wahrheit nichts anders als eine logische Beziehung ist; das Etwas, oder was in dieser Übereinstimmung steht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heissen. Übrigens bemerke ich, dass hier jederzeit von keiner andern Möglichkeit oder Unmöglichkeit, als der innern oder schlechterdings und absolute so genannten die Rede seyn wird.

2.

Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Daseyn voraus.

Es ist aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu ersehen, dass die Möglichkeit wegfalle, nicht allein, wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch, wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung, gemäss dem Satze des Widerspruchs, zukommt.

Wenn nun alles Daseyn aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz. Denn da hierzu erfordert würde, dass etwas gesetzt und zugleich aufgehoben werden müsste, hier aber überall nichts gesetzt ist, so kann man freilich nicht sagen, dass diese Aufhebung einen innern Widerspruch enthalte. Allein, dass irgend eine Möglichkeit sey, und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existirt, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, dass etwas möglich sey. Wir haben in der Zergliederung des Begriffs vom

Daseyn verstanden, dass das Seyn oder schlechthingesetzt Seyn, wenn man diese Worte dazu nicht braucht, logische Beziehungen der Prädicate zu Subjecten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Daseyn bedeute. Demnach zu sagen: es existirt nichts, heisst eben so viel, als es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessen ungeachtet hinzuzufügen, es sey etwas möglich.

3.

Es ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existire.

Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke. Nun wird erstlich durch das, was sich selbst widerspricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Übereinstimmung mit dem Satze des Widerspruchs aufgehoben, daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich. Dieses ist aber nicht der Fall, in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daseyns zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwiesen ist, kein innerer Widerspruch. Allein, wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseyns, also wenn alles Daseyn verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existire.

4.

Alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demselben als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als eine Folge.

Es ist von aller Möglichkeit insgesammt, und von jeder insonderheit darzuthun, dass sie etwas Wirkliches, es sey nun ein Ding oder mehrere, voraussetze. Diese Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Daseyn kann nun zwiefach seyn. Entweder das Mögliche ist nur denklich, in so ferne es selber wirklich ist, und dann ist die Möglichkeit in dem Wirklichen als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich, darum, weil etwas anders wirklich ist, d. i., seine innere Möglichkeit ist als eine Folge durch ein anderes Daseyn gegeben. Die erläuternden Beispiele können noch nicht füglich hier herbeigeschafft werden. Die Natur desjenigen Subjects, welches das einzige ist, das zu einem Beispiele in dieser Betrachtung dienen kann, soll allererst erwogen werden. Indessen bemerke ich nur noch, dass ich dasjenige Wirkliche, durch welches, als einen Grund, die innere Möglichkeit anderer gegeben ist, den ersten Real-Grund dieser absoluten Möglichkeit nennen werde, so wie der Satz des Widerspruchs der erste logische Grund derselben ist, weil in der Ubereinstimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, so wie jenes die Data und das Materiale im Denklichen liefert.

Ich begreife wohl, dass Sätze von derjenigen Art, als in dieser Betrachtung vorgetragen werden, noch mancher Erläuterung bedürftig seyen, um dasjenige Licht zu bekommen, das zur Augenscheinlichkeit erfordert wird. Indessen legt die so sehr abgezogene Natur des Gegenstandes selbst aller Bemühung der grösseren Aufklärung Hindernisse, so wie die mikroskopischen Kunstgriffe des Sehens zwar das Bild des Gegenstandes bis zur Unterscheidung sehr kleiner Theile erweitern, aber auch in demselben Maasse die Helligkeit und Lebhaftigkeit des Eindrucks vermindern. Gleichwohl will ich so viel, als ich vermag, den Gedanken von dem selbst bei der innern Möglichkeit jederzeit zum Grunde liegenden Daseyn in eine etwas grössere Nahheit zu den gemeinern Begriffen eines gesunden Verstandes zu bringen suchen.

Ihr erkennet, dass ein feuriger Körper, ein listiger Mensch oder dergleichen etwas, möglich sind, und wenn ich nichts mehr als die innere Möglichkeit verlange, so werdet Ihr gar nicht nöthig finden, dass ein Körper oder Feuer u. s. w. als die Data hierzu existiren müssen, denn sie sind einmal denklich, und das ist genug. Die Zustimmung aber des Prädicats feurig, mit dem Subjecte Körper, nach dem Grunde des Widerspruchs liegt in diesen Begriffen selber, sie mögen wirkliche oder blos mögliche Dinge seyn. Ich räume auch ein, dass weder Körper noch Feuer wirkliche Dinge seyn dürfen, und gleichwohl ein feuriger Körper innerlich möglich sey. Allein ich fahre fort zu fragen, ist denn ein Körper selber an sich möglich? Ihr werdet mir, weil Ihr hier Euch nicht auf Erfahrung berufen müsset, die Data zu seiner Möglichkeit, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kraft, und wer weiss was mehr, herzählen und dazu setzen, dass darin kein innerer Widerstreit sey. Ich räume noch Alles ein, allein Ihr müsset mir Rechenschaft geben, weswegen Ihr den Begriff der Ausdehnung als ein Datum so geradezu annehmen, Recht habt, denn gesetzt, er bedeute nichts, so ist Eure dafür ausgegebene Möglichkeit des Körpers ein Blendwerk. Es wäre auch sehr unrichtig, sich auf die Erfahrung wegen dieses Dati zu berufen, denn es ist jetzt eben die Frage, ob eine innere Möglichkeit des feurigen Körpers statt findet, wenn gleich gar nichts existirt. Gesetzt, dass Ihr anjetzt nicht mehr den Begriff der Ausdehnung in einfachere Data zerfällen könnet, um anzuzeigen, dass in ihm nichts Widerstreitendes sey, wie Ihr denn nothwendig zuletzt auf etwas, dessen Möglichkeit nicht zergliedert werden kann, kommen müsst, so ist alsdann hier die Frage, ob Raum oder Ausdehnung leere Wörter sind, oder ob sie etwas bezeichnen. Der Mangel des Widerspruchs macht es hier nicht aus; ein leeres Wort bezeichnet niemals etwas Widersprechendes. Wenn nicht der Raum existirt, oder wenigstens durch etwas Existirendes gegeben ist als eine Folge, so bedeutet das Wort Raum gar nichts. So lange Ihr noch die Möglichkeiten durch den Satz des Widerspruchs bewähret, so fusset Ihr Euch auf dasjenige, was Euch in dem Dinge Denkliches gegeben ist, und betrachtet nur die Verknüpfung nach dieser logischen Regel, aber am Ende, wenn Ihr bedenket, wie Euch denn dieses gegeben sey, könnt Ihr Euch nimmer worauf anders, als auf ein Daseyn berufen.

Allein, wir wollen den Fortgang dieser Betrachtungen abwarten. Die Anwendung selber wird einen Begriff fasslicher machen, den, ohne sich selbst zu übersteigen, man kaum für sich allein deutlich machen kann, weil er von dem ersten, was beim Denklichen zum Grunde liegt, selber handelt.

Dritte Betrachtung.

Von dem schlechterdings nothwendigen Daseyn.

1.

Begriff der absolut nothwendigen Existenz überhaupt.

Schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist. Dieses ist eine ungezweifelt richtige Nominalerklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtseyn eines Dinges schlechterdings unmöglich sey? so ist das, was ich suche, die Realerklärung, die uns allein zu unserm Zwecke etwas nutzen kann. Alle unsere Begriffe von der innern Nothwendigkeit, in den Eigenschaften möglicher Dinge, von welcher Art sie auch seyn mögen, laufen darauf hinaus, dass das Gegentheil sich selber widerspricht. Allein wenn es auf eine schlechterdings nothwendige Existenz ankommt, so würde man mit schlechtem Erfolg, durch das nämliche Merkmal, bei ihr etwas zu verstehen suchen. Das Daseyn ist gar kein Prädicat, und die Aufhebung des Daseyns keine Verneinung eines Prädicats, wodurch etwas in einem Dinge sollte aufgehoben werden, und ein innerer Widerspruch entstehen können. Die Aufhebung eines existirenden Dinges ist eine völlige Verneinung alles desjenigen, was schlechthin oder absolut durch sein Daseyn gesetzt wurde. Die logischen Beziehungen zwischen dem Dinge als einem

Möglichen und seinen Prädicaten bleiben gleichwohl. Allein diese sind ganz was anders, als die Position des Dinges zusammt seinen Prädicaten schlechthin, als worin das Daseyn besteht. Demnach wird nicht eben dasselbe, was in dem Dinge gesetzt wird, sondern was anders durch das Nichtseyn aufgehoben, und ist demnach hierin niemals ein Widerspruch. In der letztern Betrachtung dieses Werks wird alles dieses in dem Falle, da man die absolut nothwendige Existenz wirklich vermeint hat, durch den Satz des Widerspruchs zu begreifen, durch eine klare Entwickelung dieser Untauglichkeit überzeugender gemacht werden. Man kann indessen die Nothwendigkeit in den Prädicaten blos möglicher Begriffe die logische Nothwendigkeit nennen. Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aufsuche, nämlich die des Daseyns, ist die absolute Realnothwendigkeit. Ich finde zuerst: dass, was ich schlechterdings als nichts und unmöglich ansehen soll, das müsse alles Denkliche vertilgen. Denn bliebe dabei noch etwas zu denken übrig, so wäre es nicht gänzlich undenklich und schlechthin unmöglich.

Wenn ich nun einen Augenblick nachdenke, weswegen dasjenige, was sich widerspricht, schlechterdings nichts und unmöglich sey, so bemerke ich: dass, weil dadurch der Satz des Widerspruchs, der letzte logische Grund alles Denklichen, aufgehoben wird, alle Möglichkeit verschwinde, und nichts dabei mehr zu denken sey. Ich nehme daraus alsbald ab, dass, wenn ich alles Daseyn überhaupt aufhebe, und hierdurch der letzte Realgrund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verschwindet und nichts mehr zu denken bleibt. Demnach kann etwas schlechterdings nothwendig seyn, entweder wenn durch sein Gegentheil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das ist, wenn es sich selbst widerspricht, oder auch, wenn sein Nichtseyn das Materiale zu allem Denklichen, und alle Data dazu aufhebt. Das Erste findet, wie gesagt, niemals beim Daseyn statt, und weil kein Drittes möglich ist, so ist entweder der Begriff von der schlechterdings nothwendigen Existenz gar ein täuschender und falscher Begriff, oder es muss darin beruhen, dass das Nichtseyn eines Dinges zugleich die Verneinung von den Datis zu allem Denklichen sey. Dass aber dieser Begriff nicht erdichtet, sondern etwas wahrhaftes sey, erhellt auf folgende Art.

2.

Es existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen.

Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise. Bis dahin erhellt, dass ein Daseyn eines oder mehrerer Dinge selbst aller Möglichkeit zum Grunde liege, und dass dieses Daseyn an sich selbst nothwendig sey. Man kann hieraus auch leichtlich den Begriff der Zufälligkeit abnehmen. Zufällig ist nach der Worterklärung, dessen Gegentheil möglich ist. Um aber die Sacherklärung davon zu finden, so muss man auf folgende Art unterscheiden. Im logischen Verstande ist dasjenige als ein Prädicat an einem Subjecte zufällig, dessen Gegentheil demselben nicht widerspricht. Z. E. einem Triangel überhaupt ist es zufällig, dass er rechtwinklicht sey. Diese Zufälligkeit findet lediglich bei der Beziehung der Prädicate zu ihren Subjecten statt, und leidet, weil das Daseyn kein Prädicat ist, auch gar keine Anwendung auf die Existenz. Dagegen ist im Realverstande zufällig dasjenige, dessen Nichtseyn zu denken ist, das ist, dessen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt. Wenn demnach die innere Möglichkeit der Dinge ein gewisses Daseyn nicht voraussetzt, so ist dieses zufällig, weil sein Gegentheil die Möglichkeit nicht aufhebt. Oder: dasjenige Daseyn, wodurch nicht das Materiale zu allem Denklichen gegeben ist, ohne welches also noch etwas zu denken, das ist, möglich ist, dessen Gegentheil ist im Realverstande möglich, und das ist in eben demselben Verstande auch zufällig.

3.

Das nothwendige Wesen ist einig.

Weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andere Ding nur möglich seyn, in so ferne es durch ihn als einen Grund gegeben ist. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm statt finden, und ist also aller andern Dinge Möglichkeit und Daseyn von ihm abhängend. Etwas aber, was selbst abhängend ist, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit, und ist demnach nicht schlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge absolut nothwendig seyn.

Setzet, *A* sey ein nothwendiges Wesen und *B* ein anderes. So ist vermöge der Erklärung *B* nur in so ferne möglich, als es durch einen andern Grund *A* als die Folge desselben gegeben ist. Weil aber vermöge der Voraussetzung *B* selber nothwendig ist, so ist seine Möglichkeit in ihm als ein Prädicat, und nicht als eine Folge aus einem andern, und doch nur als eine Folge laut dem vorigen gegeben, welches sich widerspricht.

4.

Das nothwendige Wesen ist einfach.

Dass kein Zusammengesetztes aus vielen Substanzen ein schlechterdings nothwendiges Wesen seyn könne, erhellt auf folgende Art. Setzet, es sey nur einer seiner Theile schlechterdings nothwendig, so sind die andern nur insgesammt als Folgen durch ihn möglich, und gehören nicht zu ihm als Nebentheile. Gedenket Euch, es wären mehrere oder alle nothwendig, so widerspricht dieses der vorigen Nummer. Es bleibt demnach nichts übrig, als sie müssen ein jeder besonders zufällig, alle aber zusammen schlechterdings nothwendig existiren. Nun ist dieses aber unmöglich, weil ein Aggregat von Substanzen nicht mehr Nothwendigkeit im Daseyn haben kann, als den Theilen zukommt, und da diesen gar keine zukommt, sondern ihre Existenz zufällig ist, so würde auch die des Ganzen zufällig seyn. Wenn man gedächte, sich auf die Erklärung des nothwendigen Wesens berufen zu können, so dass man sagte, in jeglichem der Theile wären die letzten Data einer innern Möglichkeit, in allen zusammen alles Mögliche gegeben, so würde man etwas ganz Ungereimtes, nur auf eine verborgene Art vorgestellt haben. Denn wenn man sich alsdenn die innere Möglichkeit so gedenkt, dass einige können aufgehoben werden, doch so, dass übrigens, was durch die andern Theile noch Denkliches gegeben worden, bliebe, so müsste man sich vorstellen, es sey an sich möglich, dass die innere Möglichkeit verneint oder aufgehoben werde. Es ist aber gänzlich undenklich und widersprechend dass etwas nichts sey, und dieses will so viel sagen: eine innere Möglichkeit aufheben, ist alles Denkliche vertilgen, woraus erhellt, dass die Data zu jedem Denklichen in demjenigen Dinge müssen gegeben seyn, dessen Aufhebung auch das Gegentheil aller Möglichkeit ist, dass also, was den letzten Grund von einer innern Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieser Grund nicht in verschiedenen Substanzen vertheilt seyn könne.

5.

Das nothwendige Wesen ist unveränderlich und ewig.

Weil selbst seine eigene Möglichkeit und jede andere dieses Daseyn voraussetzt, so ist keine andere Art der Existenz desselben möglich, das heisst, es kann das nothwendige Wesen nicht auf vielerlei Art existiren. Nämlich Alles, was da ist, ist durchgängig bestimmt; da dieses Wesen nun lediglich darum möglich ist, weil es existirt, so findet keine Möglichkeit desselben statt, ausser in so ferne es in der That da ist; es ist also auf keine andere

Art möglich, als wie es wirklich ist. Demnach kann es nicht auf andere Art bestimmt oder verändert werden. Sein Nichtseyn ist schlechterdings unmöglich, mithin auch sein Ursprung und Untergang, demnach ist es ewig.

6.

Das nothwendige Wesen enthält die höchste Realität.

Da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen seyn müssen, entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folgen, die durch ihn als den ersten Realgrund gegeben seyen, so sieht man, dass alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen sey. Allein eben dieselben Bestimmungen, durch die dieses Wesen der höchste Grund ist von anderer möglichen Realität, setzen in ihn selber den grössesten Grad realer Eigenschaften, der nur immer einem Dinge beiwohnen kann. Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist, indem sogar alle andere nur durch dasselbe möglich sind, so ist dieses nicht so zu verstehen, das alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre. Dieses ist eine Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrscht hat. Man ertheilt alle Realitäten Gott, oder dem nothwendigen Wesen ohne Unterschied als Prädicate, ohne wahrzunehmen, dass sie nimmermehr in einem einzigen Subjecte als Bestimmungen neben einander können statt finden. Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u. d. g. können nicht Eigenschaften von demjenigen seyn, der da Verstand und Willen hat. Es ist auch umsonst, eine Ausflucht darin zu suchen, dass man die gedachten Beschaffenheiten nicht für wahre Realitäten halte. Es ist ohne allen Zweifel der Stoss eines Körpers oder die Kraft des Zusammenhanges etwas warhaftig Positives. Eben so ist der Schmerz in den Empfindungen eines Geistes nimmermehr eine blosse Beraubung. Ein irriger Gedanke hat eine solche Vorstellung dem Scheine nach gerechtfertigt. Es heisst, Realität und Realität widersprechen einander niemals, weil beides wahre

Bejahungen seyen. Demnach widerstreiten sie auch einander nicht in einem Subjecte. Ob ich nun gleich einräume, dass hier kein logischer Widerspruch sey, so ist dadurch doch nicht die Realrepugnanz gehoben. Diese findet jederzeit statt, wenn etwas, als ein Grund, die Folge von etwas anderm durch eine reale Entgegensetzung vernichtigt. Die Bewegungskraft eines Körpers nach einer Direction, und die Tendenz mit gleichem Grade in entgegengesetzter stehen nicht im Widerspruche. Sie sind auch wirklich zugleich in einem Körper möglich. Aber eine vernichtigt die Realfolge aus der andern, und da sonst von jeder insbesondere die Folge eine wirkliche Bewegung seyn würde, so ist sie jetzt von beiden zusammen in einem Subjecte O, das ist, die Folge von diesen entgegengesetzten Bewegungskräften ist die Ruhe. Die Ruhe aber ist ohne Zweifel möglich, woraus man denn auch sieht, dass die Realrepugnanz ganz was anders sey, als die logische oder der Widerspruch; denn das, was daraus folgt, ist schlechterdings unmöglich. Nun kann aber in dem allerrealsten Wesen keine Realrepugnanz oder positiver Widerstreit seiner eigenen Bestimmungen seyn, weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel seyn würde, welches seiner höchsten Realität widerspricht, und da, wenn alle Realitäten in demselben als Bestimmungen lägen, ein solcher Widerstreit entstehen müsste, so können sie nicht insgesammt als Prädicate in ihm seyn, mithin, weil sie doch alle durch ihn gegeben sind, so werden sie entweder zu seinen Bestimmungen oder Folgen gehören.

Es könnte auch beim ersten Anblick scheinen zu folgen: dass, weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel und Verneinungen der Wesen der Dinge liegen müsse, welches, wenn es zugelassen würde, auch den Schluss veranlassen dürfte, dass es selbst Negationen unter seinen Prädicaten haben müsse, und nimmermehr nichts als Realität. Allein man richte nur seine Augen auf den einmal festgesetzten Begriff desselben. In seinem

Daseyn ist seine eigene Möglichkeit ursprünglich gegeben. Dadurch, dass es nun andere Möglichkeiten sind, wovon es den Realgrund enthält, folgt nach dem Satze des Widerspruchs, dass es nicht die Möglichkeit des realsten Wesens selber, und daher solche Möglichkeiten, welche Verneinungen und Mängel enthalten, seyn müssen.

Demnach beruht die Möglichkeit aller andern Dinge, in Ansehung dessen, was in ihnen real ist, auf dem nothwendigen Wesen als einem Realgrunde, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grunde. Die Möglichkeit des Körpers, in so ferne er Ausdehnung, Kräfte u. d. g. hat, ist in dem obersten aller Wesen gegründet; in so ferne ihm die Kraft zum Denken gebricht, so liegt diese Verneinung in ihm selbst, nach dem Satz des Widerspruchs.

In der That sind Verneinungen an sich selbst nicht Etwas, oder denklich, welches man sich leichtlich auf folgende Art fasslich machen kann. Setzet nichts als Negationen, so ist gar nichts gegeben, und kein Etwas, das zu denken wäre. Verneinungen sind also nur durch die entgegengesetzten Positionen denklich, oder vielmehr, es sind Positionen möglich, die nicht die grössten sind. Und hierin liegen schon nach dem Satze der Identität die Verneinungen selber. Es fällt auch leicht in die Augen, dass alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnende Verneinungen keinen Realgrund (wiel sie nichts Positives sind), mithin lediglich einen logischen Grund voraussetzen.

Vierte Betrachtung.

Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes.

1.

Das nothwendige Wesen ist ein Geist.

Es ist oben bewiesen, dass das nothwendige Wesen eine einfache Substanz sey, ingleichen, dass nicht allein alle andere Realität durch dasselbe, als einen Grund gegeben sey, sondern auch die grössest mögliche, die in einem Wesen als Bestimmung kann enthalten seyn, ihm beiwohne. Nun können verschiedene Beweise geführt werden, dass hierzu auch die Eigenschaften des *Verstandes und Willens gehören*. Denn *erstlich*, beides ist wahre Realität, und beides kann mit der grössest möglichen in einem Dinge beisammen bestehen, welches Letztere man durch ein unmittelbares Urtheil des Verstandes einzuräumen sich gedrungen sieht, ob es zwar nicht füglich zu derjenigen Deutlichkeit gebracht werden kann, welche logisch vollkommene Beweise erfordern.

Zweitens sind die Eigenschaften eines Geistes, Verstand und Willen, von der Art, dass wir uns keine Realität denken können, die, in Ermangelung derselben, einem Wesen eine Ersetzung thun könnte, welche dem Abgang derselben gleich wäre. Und da diese Eigenschaften also diejenigen sind, welche der höchsten Grade der Realität fähig seyen, gleichwohl aber unter die möglichen gehören, so müsste durch das nothwendige Wesen, als einen Grund, Verstand und Wille, und alle Realität der geistigen Natur an andern möglich seyn, die gleichwohl in ihm selbst nicht als eine Bestimmung angetroffen würde. Es würde demnach die Folge grösser seyn als selbst der Grund. Denn es ist gewiss, dass, wenn das höchste Wesen nicht selbst Verstand und Willen hat, ein jedes andere, welches durch ihn mit diesen Eigenschaften gesetzt werde, ungeachtet es abhängend wäre, und mancherlei andere Mängel der

Macht u. s. w. hätte, gleichwohl in Ansehung dieser Eigenschaften von der höchsten Art jenem in Realität vorgehen müsste. Weil nun die Folge den Grund nicht übertreffen kann, so müssen Verstand und Wille der nothwendigen einfachen Substanz als Eigenschaften beiwohnen, das ist, sie ist ein Geist.

Drittens: Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in Allem, was möglich ist, setzen ein Wesen voraus, in dessen Eigenschaften entweder diese Beziehungen gegründet seyen, oder doch wenigstens durch welches Wesen die Dinge, diesen Beziehungen gemäss, als aus einem Hauptgrunde, möglich sind. Nun ist das nothwendige Wesen der hinlängliche Realgrund alles Andern, was ausser ihm möglich ist, folglich wird in ihm auch diejenige Eigenschaft, durch welche, diesen Beziehungen gemäss, Alles ausser ihm wirklich werden kann, anzutreffen seyn. Es scheint aber, dass der Grund zur äussern Möglichkeit, der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend ist, wofern nicht ein dem Verstande gemässer Wille vorausgesetzt ist. Also werden diese Eigenschaften dem obersten Wesen müssen beigemessen werden.

Jedermann erkennt, dass, ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen, dennoch regelmässige Blumenstücke, Alleen u. d. g. nur durch einen Verstand, der sie entwirft, und durch einen Willen, der sie ausführt, möglich seyen. Alle Macht oder Hervorbringungskraft, ingleichen alle andere Data zur Möglichkeit ohne einen Verstand, sind unzulänglich, die Möglichkeit solcher Ordnung vollständig zu machen.

Aus einem dieser hier angeführten Gründe, oder aus ihnen insgesammt, wird der Beweis, dass das nothwendige Wesen Willen und Verstand haben, mithin ein Geist seyn müsse, hergeleitet werden können. Ich begnüge mich blos, den Beweisgrund vollständig zu machen. Meine Absicht ist nicht, eine förmliche Demonstration darzulegen.

2.

Es ist ein Gott.

Es existirt etwas schlechterdings nothwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott. Ich gebe hier keine bestimmte Erklärung von dem Begriffe von Gott. Ich müsste dieses thun, wenn ich meinen Gegenstand systematisch betrachten wollte. Was ich hier darlege, soll die Analyse seyn, dadurch man sich zur förmlichen Lehrverfassung tüchtig machen kann. Die Erklärung des Begriffs der Gottheit mag indessen angeordnet werden, wie man es für gut findet, so bin ich doch gewiss, dass dasjenige Wesen, dessen Daseyn wir nur eben bewiesen haben, eben dasjenige göttliche Wesen sey, dessen Unterscheidungszeichen man auf eine oder die andere Art in die kürzeste Benennung bringen wird.

3.

Anmerkung.

Weil aus der dritten Betrachtung nichts mehr erhellt, als dass alle Realität, entweder in dem nothwendigen Wesen als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als einen Grund müsse gegeben seyn, so würde bis dahin unentschieden bleiben, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen als ihm beiwohnende Bestimmungen anzutreffen seyen, oder blos durch dasselbe an anderen Dingen als Folgen anzusehen wären. Wäre das Letztere, so würde, ungeachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseyns als eines grossen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muss, wenn man einen Gott denkt. Denn selber ohne Erkenntniss und Entschliesssung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und sogar anderer Geister seyn, und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als dass es begreiflicher beschrieben wäre. Dies ist die Ursache, weswegen in jeglicher Lehrverfassung auf diesen Umstand besonders gesehen werden muss, und warum wir ihn nicht haben aus den Augen setzen können.

Ich habe in dem ganzen Zusammenhange aller bisher vorgetragenen zu meinem Beweise gehörigen Gründe nirgend des Ausdrucks von Vollkommenheit gedacht. Nicht als wenn ich dafür hielte, alle Realität sey schon so viel wie alle Vollkommenheit, oder auch die grösste Zusammenstimmung zu Einem mache sie aus. Ich habe wichtige Ursachen, von diesem Urtheile vieler Andern sehr abzugehen. Nachdem ich lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbesondere sorgfältige Untersuchungen angestellt habe, so bin ich belehrt worden, dass in einer genauern Kenntniss derselben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geistes, unser eigenes Gefühl, und selbst die ersten Begriffe der praktischen Weltweisheit aufklären kann.

Ich bin inne geworden, dass der Ausdruck der Vollkommenheit zwar in einigen Fällen, nach der Unsicherheit jeder Sprache, Ausartungen von dem eigenthümlichen Sinne leide, die ziemlich weit abweichen, dass er aber in der Bedeutung, darauf hauptsächlich Jedermann selbst bei jenen Abirrungen Acht hat, allemal eine Beziehung auf ein Wesen, welches Erkenntniss und Begierde hat, voraussetze. Da es nun viel zu weitläufig geworden seyn würde, den Beweisgrund von Gott und der ihm beiwohnenden Realität bis zu dieser Beziehung hindurch zu führen, ob es zwar vermöge dessen, was zum Grunde liegt, gar wohl thunlich gewesen wäre, so habe ich es der Absicht dieser Blätter nicht gemäss befunden, durch die Herbeiziehung dieses Begriffs Anlass zu einer allzugrossen Weitläufigkeit zu geben.

4.

Beschluss.

Ein Jeder wird sehr leicht dem eben geführten Beweise so offenbare Folgerungen hinzufügen können, als da sind: Ich, der ich denke, bin kein so schlechterdings nothwendiges Wesen, denn ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich: kein anderes Wesen, dessen Nichtseyn möglich ist, das ist, dessen Aufhebung nicht zugleich alle Möglichkeit aufhebt, kein veränderliches Ding, oder in welchem Schranken sind, mithin auch nicht die Welt, ist von einer solchen Natur: die Welt ist nicht ein Accidens der Gottheit, weil in ihr Widerstreit, Mängel, Veränderlichkeit, alles Gegentheile der Bestimmungen einer Gottheit, angetroffen werden: Gott ist nicht die einige Substanz, die da existirt, und alle andre sind nur abhängend von ihm da u. s. w.

Ich bemerke hier nur Folgendes. Der Beweisgrund von dem Daseyn Gottes, den wir geben, ist lediglich darauf erbaut, weil *etwas* möglich ist. Demnach ist er ein Beweis, *der vollkommen a priori geführt werden* kann. Es wird weder meine Existenz noch die von andern Geistern, noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt. Er ist in der That von dem innern Kennzeichen der absoluten Nothwendigkeit hergenommen. Man erkennt auf diese Weise das Daseyn dieses Wesens aus demjenigen, was wirklich die absolute Nothwendigkeit desselben ausmacht, also recht genetisch.

Alle Beweise, die sonsten von den Wirkungen dieses Wesens auf sein als einer Ursache Daseyn geführt werden möchten, gesetzt, dass sie auch so strenge beweisen möchten, als sie es nicht thun, können doch niemals die Natur dieser Nothwendigkeit begreiflich machen. Blos daraus, dass Etwas schlechterdings nothwendig existirt, ist es möglich, dass Etwas eine erste Ursache von Anderm sey, aber daraus, dass Etwas eine erste, das ist, unabhängige Ursache ist, folgt nur, dass, wenn die Wirkungen da sind, sie auch existiren müsse, nicht aber, dass sie schlechterdings nothwendigerweise da sey.

Weil nun ferner aus dem angepriesenen Beweisgrunde erhellt, dass alle Wesen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in diesem einigen Wesen gegründet sey, in welchem die grössten Grade des Verstandes und eines Willens, der der grössest mögliche Grund ist, anzutreffen, und weil in einem solchen Alles in der äusserst möglichen Übereinstimmung seyn muss, so wird daraus schon zum Voraus abzunehmen seyn, dass, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache selbst voraussetzt, der Grund der Möglichkeit, das ist, das Wesen Gottes mit seinem Willen in der grössesten Zusammenstimmung seyn werde, nicht als wenn Gott durch seinen Willen der Grund der innern Möglichkeit wäre, sondern weil eben dieselbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Wesen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebenen grössesten Folgen hat, und die letztere nur durch die Voraussetzung der erstern fruchtbar seyn kann. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch die göttliche Natur gegeben sind, mit seiner grossen Begierde zusammenstimmen. In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil sie mit Einem übereinstimmen, so wird selbst in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen seyn.

Wenn wir aber auch durch eine reife Beurtheilung der wesentlichen Eigenschaften der Dinge, die uns durch Erfahrung bekannt werden, selbst in den nothwendigen Bestimmungen ihrer innern Möglichkeit eine Einheit im Mannigfaltigen und Wohlgereimtheit in dem Getrennten wahrnehmen, so werden wir durch den Erkenntnissweg *a posteriori* auf ein einiges Principium aller Möglichkeit zurückschliessen können, und uns zuletzt bei demselben Grundbegriffe des schlechterdings nothwendigen Daseyns befinden, von dem wir durch den Weg *a priori* anfänglich ausgegangen waren. Nunmehr soll unsere Absicht darauf gerichtet seyn, zu sehen, ob selbst in der innern Möglichkeit der Dinge eine nothwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie, und in diesem unermesslichen Mannigfaltigen Einheit anzutreffen sey, damit wir daraus urtheilen können, ob die Wesen der Dinge selbst einen obersten gemeinschaftlichen Grund erkennen.

Zweite Abtheilung.

Von dem weitläufigen Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist.

Erste Betrachtung.

Worin aus der wahrgenommenen Einheit in den Wesen der Dinge auf das Daseyn Gottes *a posteriori* geschlossen wird.

1.

Die Einheit in dem Mannigfaltigen der Wesen der Dinge gewiesen an den Eigenschaften des Raums.

Die nothwendigen Bestimmungen des Raums verschaffen dem Messkünstler ein nicht gemeines Vergnügen durch die Augenscheinlichkeit in der Überzeugung und durch die Genauigkeit in der Ausführung, ingleichen durch den weiten Umfang der Anwendung, wogegen die gesammte menschliche Erkenntniss nichts aufzuzeigen hat, das ihm beikäme, vielweniger es überträfe. Ich betrachte aber anjetzt den nämlichen Gegenstand in einem ganz andern Gesichtspuncte. Ich sehe ihn mit einem philosophischen Auge an und werde gewahr: dass bei so nothwendigen Bestimmungen Ordnung und Harmonie, und in einem ungeheuren Mannigfaltigen Zusammenpassung und Einheit herrsche. Ich will z. E., dass ein Raum durch die Bewegung einer geraden Linie um einen festen Punct umgrenzt werde. Ich begreife gar leicht, dass ich dadurch einen Kreis habe, der in allen seinen Puncten von dem gedachten festen

Punct gleiche Entfernungen hat. Allein ich finde gar keine Veranlassung, unter einer so einfältigen Construction sehr viel Mannigfaltiges zu vermuthen, das eben dadurch grossen Regeln der Ordnung unterworfen sey. Indessen entdecke ich, dass alle geraden Linien, die einander aus einem beliebigen Punct innerhalb des Cirkels durchkreuzen, indem sie an den Umkreis stossen, jederzeit in geometrischer Proportion geschnitten seyen: ingleichen, dass alle diejenigen, die von einem Punct ausserhalb des Kreises diesen durchschneiden, jederzeit in solche Stücke zerlegt werden, die sich umgekehrt verhalten wie ihre Ganzen. Wenn man bedenkt, wie unendlich viel verschiedene Lagen diese Linien annehmen können, indem sie den Cirkel, wie gedacht, durchschneiden, und wahrnimmt, wie sie gleichwohl beständig unter dem nämlichen Gesetze stehen, von dem sie nicht abweichen können, so ist es ungeachtet dessen, dass die Wahrheit davon leicht begriffen wird, dennoch etwas Unerwartetes, dass so wenig Anstalt in der Beschreibung dieser Figur, und gleichwohl so viel Ordnung, und in dem Mannigfaltigen eine so vollkommene Einheit daraus erfolgt.

Wenn aufgegeben wäre: dass schiefe Flächen in verschiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von solcher Länge angeordnet würden, damit frei herabrollende Körper darauf gerade in gleicher Zeit herabkämen, so wird ein Jeder, der die mechanischen Gesetze versteht, einsehen, dass hierzu mancherlei Veranstaltung gehöre. Nun findet sich aber diese Einrichtung im Cirkel von selber mit unendlich viel Abwechslung der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der grössten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Verticaldurchmesser stossen, sie mögen von dessen oberstem oder unterstem Puncte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgesammt das gemein: dass der freie Fall durch dieselbe in gleichen Zeiten geschieht. Ich erinnere mich, dass ein verständiger Lehrling, als ihm dieser Satz mit seinem Beweise von mir vorgetragen wurde, nachdem er Alles wohl verstand, dadurch nicht weniger wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man durch eine so sonderbare Vereinigung vom Mannigfaltigen nach so fruchtbaren Regeln in einer so schlecht und einfältig scheinenden Sache, als ein Cirkelkreis ist, überrascht und mit Recht in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müsste denn seyn, dass es deswegen geschähe, weil die Ursache derselben ja nicht so deutlich einzusehen ist, und die Bewunderung eine Tochter der Unwissenheit ist.

Das Feld, darauf ich Denkwürdigkeiten sammle, ist davon so voll, dass, ohne einen Fuss weiter setzen zu dürfen, sich auf derselben Stelle, da wir uns befinden, noch unzählige Schönheiten darbieten. Es giebt Auflösungen der Geometrie, wo dasjenige, was nur durch weitläufige Veranstaltung scheint möglich zu seyn, sich gleichsam ohne alle Kunst in der Sache selbst darlegt. Diese werden von Jedermann als artig empfunden, und dieses um desto mehr, je weniger man selbst dabei zu thun hat, und je verwickelter gleichwohl die Auflösung zu seyn scheint. Der Cirkelring zwischen zwei Kreisen, die einen gemeinschaftlichen Mittelpunct haben, hat eine von einer Cirkelfläche sehr verschiedene Gestalt, und es kommt Jedermann anfänglich als mühsam und künstlich vor, ihn in diese Figur zu verwandeln. Allein, so bald ich einsehe: dass die den inwendigen Cirkel berührende Linie so weit gezogen, bis sie zu beiden Seiten den Umkreis des grössern schneidet, der Durchmesser dieses Cirkels sey, dessen Fläche dem Inhalt des Cirkelringes gerade gleich ist, so kann ich nicht umhin, einige Befremdung über die einfältige Art zu äussern, wie das Gesuchte in der Natur selbst sich so leicht offenbart, und meiner Bemühung hierbei fast nichts beizumessen ist.

Wir haben, um in den nothwendigen Eigenschaften des Raums Einheit bei der grössesten Mannigfaltigkeit und Zusammenhang in dem, was eine von dem Andern ganz abgesonderte Nothwendigkeit zu haben scheint, zu bemerken, nur blos unsere Augen auf die Cirkelfigur gerichtet, welche deren noch unendliche hat, davon ein kleiner Theil bekannt ist. Hieraus lässt sich abnehmen, welche Unermesslichkeit solcher harmonischen Beziehungen sonsten in den Eigenschaften des Raums liege, deren viele die höhere Geometrie in den Verwandtschaften der verschiedenen Geschlechter der krummen Linien darlegt, und alle, ausser der Übung des Verstandes, durch die deutliche Einsicht derselben, das Gefühl auf eine ähnliche oder erhabnere Art wie die zufälligen Schönheiten der Natur rühren.

Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt ist, nach einem Grunde einer so weit erstreckten Übereinstimmung des Mannigfaltigen zu fragen, soll man es denn weniger seyn bei Wahrnehmung des Ebenmaasses, und der Einheit in den unendlich vielfältigen Bestimmungen des Raums? Ist diese Harmonie darum weniger befremdlich, weil sie nothwendig ist? Ich halte dafür, sie sey es darum nur desto mehr. Und weil dasjenige Viele, davon jedes seine besondere und unabhängige Nothwendigkeit hätte, nimmermehr Ordnung, Wohlgereimtheit und Einheit in den gegenseitigen Beziehungen haben könnte, wird man dadurch nicht eben so wohl, wie durch die Harmonie in den zufälligen Anstalten der Natur, auf die Vermuthung eines obersten Grundes selbst der Wesen der Dinge geführt, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlasst?

2.

Die Einheit im Mannigfaltigen der Wesen der Dinge gewiesen an demjenigen, was in den Bewegungsgesetzen nothwendig ist.

Wenn man in der Natur eine Anordnung entdeckt, die um eines besondern Zweckes willen scheint getroffen zu seyn, indem sie sich nicht blos nach den allgemeinen Eigenschaften der Materie würde dargeboten haben, so sehen wir diese Anstalt als zufällig, und als die Folge einer

Wahl an. Zeigen sich nun neue Übereinstimmung, Ordnung und Nutzen und besonders dazu abgerichtete Mittelursachen, so beurtheilen wir dieselbe auf die ähnliche Art; dieser Zusammenhang ist der Natur der Sachen ganz fremd, und blos, weil es Jemandem beliebt hat, sie so zu verknüpfen, stehen sie in dieser Harmonie. Man kann keine allgemeine Ursache angeben, weswegen die Klauen der Katze, des Löwen u. a. m. so gebaut seyen, dass sie sporen, das ist, sich zurücklegen können, als weil irgend ein Urheber sie zu dem Zwecke, um vor dem Abschleifen gesichert zu seyn, so angeordnet hat, indem diese Thiere geschickte Werkzeuge haben müssen, ihren Raub zu ergreifen und zu halten. Allein, wenn gewisse allgemeinere Beschaffenheiten, die der Materie beiwohnen, ausser einem Vortheile, den sie schaffen und um dessen willen man sich vorstellen kann, dass sie so geordnet worden, ohne die mindeste neue Vorkehrung, gleichwohl eine besondere Tauglichkeit zu noch mehr Übereinstimmung zeigen, wenn ein einfältiges Gesetz, das Jedermann um eines gewissen Guten willen allein schon nöthig finden würde, gleichwohl eine ausgebreitete Fruchtbarkeit an noch viel mehrerem zeigt, wenn die übrigen Nutzen und Wohlgereimtheiten daraus ohne Kunst, sondern vielmehr nothwendigerweise fliessen, wenn endlich dieses sich durch die ganze materiale Natur so befindet, so liegen offenbar selbst in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zusammenhange, und eine allgemeine Harmonie breitet sich über das Reich der Möglichkeiten selber aus. Dieses veranlasst eine Bewunderung über so viel Schicklichkeit und natürliche Zusammenpassung, die, indem sie die peinliche und erzwungene Kunst entbehrlich macht, gleichwohl selber nimmermehr dem Ungefähr beigemessen werden kann, sondern eine in den Möglichkeiten selbst liegende Einheit und die gemeinschaftliche Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von einem einigen grossen Grunde anzeigt. Ich werde diese sehr grosse Merkwürdigkeit durch einige leichte Beispiele deutlich zu machen suchen, indem ich die Methode sorgfältig befolge, aus dem, was durch Beobachtung unmittelbar gewiss ist, zu dem allgemeinern Urtheile langsam hinauf zu steigen.

Man kann einen Nutzen unter tausend wählen, weswegen man es als nöthig ansehen kann, dass ein Luftkreis sey, wenn man durchaus einen Zweck zum Grunde zu haben verlangt, wodurch eine Anstalt in der Natur zuerst veranlasst worden. Ich räume also dieses ein, und nenne etwa das Athmen der Menschen und Thiere als die Endabsicht dieser Veranstaltung. Nun giebt diese Luft, durch die nämlichen Eigenschaften, und keine mehr, die sie zum Athemholen allein bedürfte, zugleich Anlass zu einer Unendlichkeit von schönen Folgen, die damit nothwendigerweise begleitet sind und nicht dürfen durch besondere Anlagen befördert werden. Eben dieselbe elastische Kraft und Gewichte der Luft macht das Saugen möglich, ohne welches junge Thiere der Nahrung entbehren müssten, und die Möglichkeit der Pumpwerke ist davon eine nothwendige Folge. Durch sie geschieht es, dass Feuchtigkeit in Dünsten hinaufgezogen wird, welche sich oben in Wolken verdicken, die den Tag verschönern, öfters die übermässige Hitze der Sonne mildern, vornämlich aber dazu dienen, die trockenen Gegenden der Erdfläche durch den Raub von den Wasserbetten der niedrigen milde zu befeuchten. Die Dämmerung, die den Tag verlängert und dem Auge, durch allmälige Zwischengrade den Uberschritt von der Nacht zum Tage diesen Wechsel unschädlich macht, und vornämlich die Winde sind ganz natürliche und ungezwungene Folgen derselben.

Stellet Euch vor, ein Mensch mache sich einen Entwurf, wie die Küsten der Länder des heissen Weltstrichs, die sonsten heisser seyn müssten als die tiefen Gegenden, eine etwas erträglichere Wärme sollten geniessen können, so wird er am natürlichsten auf einen Seewind verfallen, der zu dieser Absicht in den heissesten Tagesstunden wehen müsste. Weil aber, da es zur Nachtzeit über der See viel geschwinder kalt wird als über dem Lande, nicht zuträglich seyn dürfte, dass derselbe Wind immer wehte, so würde er wünschen, dass es der Vorsehung gefallen hätte, es so zu veranstalten, damit in den mittlern Stunden der Nacht der Wind vom Lande wieder zurückkehrte, welches auch viel andern Nutzen mit befördern könnte. Nun würde nur die Frage seyn, durch welche Mechanik und künstliche Anordnung dieser Windeswechsel zu erhalten wäre, und hierbei würde man noch grosse Ursache haben, zu besorgen: dass, da der Mensch nicht verlangen kann, dass alle Naturgesetze sich zu seiner Bequemlichkeit anschicken sollen, dieses Mittel zwar möglich, aber mit den übrigen nöthigen Anstalten so übel zusammenpassend seyn dürfte, dass die oberste Weisheit es darum nicht zu verordnen gut fände. Alles dieses Bedenken ist indessen unnöthig. Was eine nach überlegter Wahl getroffene Anordnung thun würde, verrichtet hier die Luft nach den allgemeinen Bewegungsgesetzen, und eben dasselbe einfache Principium ihrer anderweitigen Nutzbarkeit bringt auch diese ohne neue und besondere Anstalten hervor. Die von der Tageshitze verdünnte Luft über dem brennenden Boden eines solchen Landes weicht nothwendigerweise der dichterern und schwererern über dem kühlen Meere und verursacht den Seewind, der um deswillen von den heissesten Tagesstunden an bis spät in den Abend weht, und die Seeluft, die aus den nämlichen Ursachen am Tage so stark nicht erhitzt worden war, als die über dem Lande, verkühlt des Nachts geschwinder, zieht sich zusammen und veranlasst den Rückzug der Landluft zur Nachtzeit. Jedermann weiss, dass alle Küsten des heissen Welttheils diesen Wechselwind geniessen.

Ich habe, um die Beziehungen, welche einfache und sehr allgemeine Bewegungsgesetze durch die Nothwendigkeit ihres Wesens auf Ordnung und Wohlgereimtheit haben, zu zeigen, nur meinen Blick auf einen kleinen Theil der Natur, nämlich auf die Wirkungen der Luft geworfen. Man wird leicht gewahr werden, dass die ganze unermessliche Strecke der grossen Naturordnung in eben demselben

Betracht vor mir offen liege. Ich behalte mir vor, noch etwas in dem Folgenden zur Erweiterung dieser schönen Aussicht beizufügen. Anjetzt würde ich etwas Wesentliches aus der Acht lassen, wenn ich nicht der wichtigen Entdeckung des Herrn v. Maupertuis gedächte, die er in Ansehung der Wohlgereimtheit der nothwendigen und allgemeinsten Bewegungsgesetze gemacht hat.

Das, was wir zum Beweise angeführt haben, betrifft zwar weit ausgebreitete und nothwendige Gesetze, allein nur von einer besondern Art der Materien der Welt. Der Herr v. Maupertuis bewies dagegen: dass selbst die allgemeinsten Gesetze, wornach die Materie überhaupt wirkt, sowohl im Gleichgewichte, als beim Stosse, sowohl der elastischen, als unelastischen Körper, bei dem Anziehen des Lichts in der Brechung eben so gut, als beim Zurückstossen desselben in der Abprallung, einer herrschenden Regel unterworfen seyen, nach welcher die grösste Sparsamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet ist. Durch diese Entdeckung sind die Wirkungen der Materie, ungeachtet der grossen Verschiedenheit, die sie an sich haben mögen, unter eine allgemeine Formel gebracht, die eine Beziehung auf Anständigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt. Gleichwohl sind die Gesetze der Bewegung selber so bewandt, dass sich nimmermehr eine Materie ohne sie denken lässt, und sie sind so nothwendig, dass sie auch ohne die mindesten Versuche aus der allgemeinen und wesentlichen Beschaffenheit aller Materie mit grössester Deutlichkeit können hergeleitet werden. Der gedachte scharfsinnige Gelehrte empfand alsbald, dass, indem dadurch in dem unendlichen Mannigfaltigen des Universums Einheit, und in dem blindlings Nothwendigen Ordnung verursacht wird, irgend ein oberstes Principium seyn müsse, wovon alles dieses seine Harmonie und Anständigkeit her haben kann. Er glaubte mit Recht, dass ein so allgemeiner Zusammenhang in den einfachsten Naturen der Dinge einen weit tauglichern Grund an die Hand gebe, irgend in einem vollkommenen Urwesen die letzte Ursache von Allem in der Welt mit Gewissheit anzutreffen, als alle Wahrnehmung verschiedener zufälligen und veränderlichen Anordnung nach besondern Gesetzen. Nunmehr kam es darauf an, welchen Gebrauch die höhere Weltweisheit von dieser wichtigen neuen Einsicht würde machen können, und ich glaube in der Muthmaassung nicht zu fehlen, wenn ich dafür halte, dass die königliche Akademie der Wissenschaften in Berlin dieses zur Absicht der Preisfrage gehabt habe: ob die Bewegungsgesetze nothwendig oder zufällig seyen, und welche Niemand der Erwartung gemäss beantwortet hat.

Wenn die Zufälligkeit im Realverstande genommen wird, dass sie in der Abhängigkeit des Materialen der Möglichkeit von einem Andern besteht, so ist augenscheinlich, dass die Bewegungsgesetze und die allgemeinen Eigenschaften der Materie, die ihnen gehorchen, irgend von einem grossen gemeinschaftlichen Urwesen, dem Grunde der Ordnung und Wohlgereimtheit, abhängen müssen. Denn wer wollte dafür halten: dass in einem weitläufigen Mannigfaltigen, worin jedes Einzelne seine eigene völlig unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch ein befremdliches Ungefähr sich Alles sollte gerade so schicken, dass es wohl mit einander reimte und im Ganzen Einheit sich hervorfände. Allein, dass dieses gemeinschaftliche Principium nicht blos auf das Daseyn dieser Materie und der ihr ertheilten Eigenschaften gehen müsse, sondern selbst auf die Möglichkeit einer Materie überhaupt und auf das Wesen selbst, leuchtet dadurch wirklich in die Augen, weil das, was einen Raum erfüllen soll, was dsr Bewegung des Stosses und Druckes soll fähig seyn, gar nicht unter andere Bedingungen kann gedacht werden, als diejenigen sind, woraus die genannten Gesetze nothwendiger Weise herfliessen. Auf diesem Fuss sieht man ein: dass diese Bewegungsgesetze der Materie schlechterdings nothwendig seyen, das ist, wenn die Möglichkeit der Materie vorausgesetzt wird, es ihr widerspreche, nach andern Gesetzen zu wirken, welches eine logische Nothwendigkeit von der obersten Art ist: dass gleichwohl die innere Möglichkeit der Materie selbst, nämlich die Data und das Reale, was diesem Denklichen zum Grunde liegt, nicht unabhängig oder für sich selbst gegeben sey, sondern durch irgend ein Principium, in welchem das Mannigfaltige Einheit und das Verschiedene Verknüpfung bekommt, gesetzt sey, welches die Zufälligkeit der Bewegungsgesetze im Realverstande beweist.

Zweite Betrachtung.

Unterscheidung der Abhängigkeit aller Dinge von Gott in die *moralische* und *unmoralische*.

Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund desselben durch seinen Willen ist, moralisch, alle übrige aber ist unmoralisch. Wenn ich demnach behaupte: Gott enthalte den letzten Grund selbst der innern Möglichkeit der Dinge, so wird ein Jeder leicht verstehen, dass diese Abhängigkeit nur unmoralisch seyn kann; denn der Wille macht nichts möglich, sondern beschliesst nur, was als möglich schon vorausgesetzt ist. In so ferne Gott den Grund von dem Daseyn der Dinge enthält, so gestehe ich, dass diese Abhängigkeit jederzeit moralisch sey, das ist, dass sie darum existiren, weil er gewollt hat, dass sie seyn sollten.

Es bietet nämlich die innere Möglichkeit der Dinge demjenigen, der ihr Daseyn beschloss, Materialien dar, die eine ungemeine Tauglichkeit zur Übereinstimmung und eine in ihrem Wesen liegende Zusammenpassung zu einem auf vielfältige Art ordentlichen und schönen Ganzen enthalten. Dass ein Luftkreis existirt, kann um der daraus zu erreichenden Zwecke willen Gott als einem moralischen Grunde beigemessen werden. Allein dass eine so grosse Fruchtbarkeit in dem Wesen eines einzigen so einfachen

Grundes liegt, so viel schon in seiner Möglichkeit liegende Schicklichkeit und Harmonie, welche nicht neuer Vorkehrungen bedarf, um mit andern möglichen Dingen einer Welt mannigfaltigen Regeln der Ordnung gemäss sich zusammen zu schicken, das kann gewiss nicht wiederum einer freien Wahl beigemessen werden; weil aller Entschluss eines Willens die Erkenntniss der Möglichkeit des zu Beschliessenden voraussetzt.

Alles dasjenige, dessen Grund in einer freien Wahl gesucht werden soll, muss in so ferne auch zufällig seyn. Nun ist die Vereinigung vieler und mannigfaltigen Folgen unter einander, die nothwendig aus einem einzigen Grunde fliessen, nicht eine zufällige Vereinigung; mithin kann diese nicht einer freiwilligen Bestimmung zugeschrieben werden. So haben wir oben gesehen, dass die Möglichkeit der Pumpwerke, des Athmens, die Erhebung der flüssigen Materien, wenn welche da sind, in Dünste, die Winde u. s. w. von einander unzertrennlich seyen, weil sie alle aus einem einzigen Grunde, nämlich der Elasticität und Schwere der Luft abhängen, und diese Übereinstimmung des Mannigfaltigen in Einem ist daher keinesweges zufällig, und also nicht einem moralischen Grunde beizumessen.

Ich gehe hier nur immer auf die Beziehung, die das Wesen der Luft, oder eines jeden andern Dinges zu der *möglichen* Hervorbringung so vieler schönen Folgen hat, das ist, ich betrachte nur die *Tauglichkeit* ihrer Natur zu so vielen Zwecken, und da ist die Einheit, wegen der Übereinstimmung eines einigen Grundes zu so viel möglichen Folgen, gewiss nothwendig, und diese möglichen Folgen sind in so ferne von einander und von dem Dinge selbst unzertrennlich. Was die wirkliche Hervorbringung dieser Nutzen anlangt, so ist sie in so ferne zufällig, als eins von den Dingen, darauf sich das Ding bezieht, fehlen, oder eine fremde Kraft die Wirkung hindern kann.

In den Eigenschaften des Raums liegen schöne Verhältnisse, und in dem unermesslich Mannigfaltigen seiner Bestimmungen eine bewundernswürdige Einheit. Das Daseyn aller dieser Wohlgereimtheit, in so ferne Materie den Raum erfüllen sollte, ist mit allen ihren Folgen der Willkühr der ersten Ursache beizumessen; allein was die Vereinbarung so vieler Folgen, die alle mit den Dingen in der Welt in so grosser Harmonie stehen, unter einander anlangt, so würde es ungereimt seyn, sie wiederum in einem Willen zu suchen. Unter andern nothwendigen Folgen aus der Natur der Luft ist auch diejenige zu zählen, da durch sie den darin bewegten Materien Widerstand geleistet wird. Die Regentropfen, indem sie von ungemeiner Höhe herabfallen, werden durch sie aufgehalten, und kommen mit mässiger Schnelligkeit herab, da sie ohne diese Verzögerung eine sehr verderbliche Gewalt im Herabstürzen von solcher Höhe würden erworben haben. Dieses ist ein Vortheil, der, weil ohne ihn die Luft nicht möglich ist, nicht durch einen besondern Rathschluss mit den übrigen Eigenschaften derselben verbunden worden. Der Zusammenhang der Theile der Materie mag nun z. E. bei dem Wasser eine nothwendige Folge von der Möglichkeit der Materie überhaupt, oder eine besonders veranstaltete Anordnung seyn, so ist die unmittelbare Wirkung davon die runde Figur kleiner Theile derselben, als der Regentropfen. Dadurch aber wird der schöne farbige Bogen nach sehr allgemeinen Bewegungsgesetzen möglich, der mit einer rührenden Pracht und Regelmässigkeit über dem Gesichtskreise steht, wenn die unverdeckte Sonne in die gegen über herabfallenden Regentropfen strahlt. Dass flüssige Materien und schwere Körper da sind, kann nur dem Begehren dieses mächtigen Urhebers beigemessen werden, dass aber ein Weltkörper in seinem flüssigen Zustande ganz nothwendiger Weise so allgemeinen Gesetzen zu Folge eine Kugelgestalt anzunehmen bestrebt ist, welche nachher besser, als irgend eine andere mögliche mit den übrigen Zwecken des Universums zusammenstimmt, indem z. E. eine solche Oberfläche der gleichförmigsten Vertheilung des Lichts fähig ist, das liegt in dem Wesen der Sache selbst.

Der Zusammenhang der Materie und der Widerstand, den die Theile mit ihrer Trennbarkeit verbinden, macht die Reibung nothwendig, welche von so grossem Nutzen ist und sowohl mit der Ordnung in allen mannigfaltigen Naturveränderungen zusammenstimmt, als irgend etwas, was nicht aus so allgemeinen Gründen geflossen wäre, sondern durch eine besondere Anstalt wäre hinzugekommen. Wenn Reibung die Bewegungen nicht verzögerte, so würde die Aufbehaltung der einmal hervorgebrachten Kräfte durch die Mittheilung an andere, die Zurückschlagung und immer fortgesetzten Anstösse und Erschütterungen, Alles zuletzt in Verwirrung bringen. Die Flächen, worauf Körper liegen, müssten jederzeit vollkommen wagerecht seyn (welches sie nur selten seyn können), sonsten würden diese jederzeit glitschen. Alle gedrehte Stricke halten nur durch Reibung. Denn die Fäden, welche nicht die ganze Länge des Stricks haben, würden mit der mindesten Kraft auseinander gezogen werden, wenn nicht die der Kraft, womit sie durch das Winden an einander gepresst sind, gemässe Reibung sie zurück hielte.

Ich führe hier darum so wenig geachtete und gemeine Folgen aus den einfachsten Naturgesetzen an, damit man daraus sowohl die grosse und unendlich weit ausgebreitete Zusammenstimmung, die die Wesen der Dinge überhaupt unter einander haben, und die grossen Folgen, die derselben beizumessen sind, auch in den Fällen abnehme, wo man nicht geschickt genug ist, manche Naturordnung bis auf solche einfache und allgemeine Gründe zurück zu führen, als auch, damit man das Widersinnige empfinde, was darin liegt, wenn man bei dergleichen Übereinstimmungen die Weisheit Gottes als den besondern Grund derselben nennt. Dass Dinge da sind, die so viel schöne Beziehung haben, ist der weisen Wahl desjenigen, der sie um dieser Harmonie willen hervorbrachte, beizumessen, dass aber ein jedes derselben eine so ausgebreitete Schicklichkeit, zu vielfältiger Übereinstimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewundernswürdige

Einheit im Ganzen konnte erhalten werden, liegt selbst in der Möglichkeit der Dinge, und da hier das Zufällige, was bei jeder Wahl vorausgesetzt werden muss, verschwindet, so kann der Grund dieser Einheit zwar in einem weisen Wesen, aber nicht vermittelst seiner Weisheit gesucht werden.

Dritte Betrachtung.

Von der Abhängigkeit der Dinge von Gott vermittelst der Ordnung der Natur, oder ohne dieselbe.

1.

Eintheilung der Weltbegebenheiten, in so ferne sie unter der Ordnung der Natur stehen oder nicht

Es steht etwas unter der Ordnung der Natur, in so ferne sein Daseyn oder seine Veränderung in den Kräften der Natur zureichend gegründet ist. Hierzu wird erfordert, erstlich: dass die Kraft der Natur davon die wirkende Ursache sey: zweitens: dass die Art, wie sie auf die Hervorbringung dieser Wirkung gerichtet ist, selbst in einer Regel der natürlichen Wirkungsgesetze hinreichend gegründet sey. Dergleichen Begebenheiten heissen auch schlechthin *natürliche* Weltbegebenheiten. Dagegen wo dieses nicht ist, so ist der Fall, der unter solchem Grunde nicht steht, etwas Ubernatürliches, und dieses findet statt, entweder, in so ferne die nächste wirkende Ursache ausser der Natur ist, das ist, in so ferne die göttliche Kraft sie unmittelbar hervorbringt, oder zweitens, wenn auch nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf diesen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten ist. Im erstern Falle nenne ich die Begebenheit *materialiter*, im andern *formaliter übernatürlich*. Da blos der letztere Fall einige Erläuterung zu bedürfen scheint, indem das Ubrige für sich klar ist, so will ich davon Beispiele anführen. Es sind viele Kräfte in der Natur, die das Vermögen haben, einzelne Menschen oder Staaten, oder das ganze menschliche Geschlecht zu verderben: Erdbeben, Sturmwinde, Meeresbewegungen, Kometen etc. Es ist auch nach einem allgemeinen Gesetze genugsam in der Verfassung der Natur gegründet, dass einiges von diesen bisweilen geschieht. Allein unter den Gesetzen, wornach es geschieht, sind die Laster und das moralische Verderben der Menschengeschlechter gar keine natürlichen Gründe, die damit in Verbindung stünden. Die Missethaten einer Stadt haben keinen Einfluss auf das verborgene Feuer der Erde, und die Üppigkeiten der ersten Welt gehörten nicht zu den wirkenden Ursachen, welche die Kometen in ihren Bahnen zu sich herab ziehen konnten. Und wenn sich ein solcher Fall ereignet, man misst ihn aber einem natürlichen Gesetze bei, so will man damit sagen, dass es ein Unglück, nicht aber, dass es eine Strafe sey, indem das moralische Verhalten der Menschen kein Grund der Erdbeben nach einem natürlichen Gesetze seyn kann, weil hier keine Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen statt findet. Z. E. wenn das Erdbeben die Stadt Port Royal in Jamaica umkehrt*, so wird derjenige, der dieses eine natürliche Begebenheit nennt, darunter verstehen: dass, ob zwar die Lasterthaten der Einwohner, nach dem Zeugniss ihres Predigers, eine solche Verwüstung wohl als ein Strafgericht verdient hätten, dennoch dieser Fall als einer von vielen anzusehen sey, der sich bisweilen nach einem allgemeinern Gesetze der Natur zuträgt, da Gegenden der Erde, und unter diesen bisweilen Städte, und unter diesen dann und wann auch sehr lasterhafte Städte erschüttert werden. Soll es dagegen als eine Strafe betrachtet werden, so müssen diese Kräfte der Natur, da sie nach einem natürlichen Gesetze den Zusammenhang mit der Führung der Menschen nicht haben können, auf jeden solchen einzelnen Fall durch das höchste Wesen besonders gerichtet seyn; alsdann aber ist die Begebenheit im formalen Verstande übernatürlich, obgleich die Mittelursache eine Kraft der Natur war. Und wenn auch durch eine lange Reihe von Vorbereitungen, die dazu besonders in den wirksamen Kräften der Welt angelegt waren, diese Begebenheit endlich als ein Strafgericht zu Stande kam, wenn man gleich annehmen wollte, dass schon bei der Schöpfung Gott alle Anstalten dazu gemacht hätte, dass sie nachher durch die darauf in der Natur gerichteten Kräfte zur rechten Zeit geschehen sollte (wie man dieses in Whiston's Theorie von der Sündfluth, in so ferne sie von Kometen herrühren soll, sich so gedenken kann), so ist das Übernatürliche dadurch gar nicht verringert, sondern nur weit bis in die Schöpfung hinaus verschoben und dadurch unbeschreiblich vermehrt worden. Denn diese ganze Reihenfolge, in so ferne die Art ihrer Anordnung sich auf den Ausgang bezog, indem sie in Ansehung desselben gar nicht als eine Folge aus allgemeinen Naturgesetzen anzusehen war, bezeichnet eine unmittelbare noch grössere göttliche Sorgfalt, die auf eine so lange Kette von Folgen gerichtet war, um auch den Hindernissen auszuweichen, die die genaue Erreichung der gesuchten Wirkung konnten verfehlen machen.

---

* Siehe Raj von der Welt Anfang, Veränderung und Untergang.

Hingegen giebt es Strafen und Belohnungen nach der Ordnung der Natur, darum, weil das moralische Verhalten der Menschen mit ihnen nach den Gesetzen der Ursachen und Wirkungen in Verknüpfung steht. Wilde Wollust und Unmässigkeit endigen sich in einem siechen und martervollen Leben. Ränke und Arglist scheitern zuletzt, und Ehrlichkeit ist doch am Ende die beste Politik. In allem diesem geschieht die Verknüpfung der Folgen nach den Gesetzen der Natur. So viel aber auch immer derjenigen Strafen oder Belohnungen oder jeder anderer Begebenheiten in der Welt seyn mögen, davon die Richtung der Naturkräfte jederzeit ausserordentlich auf jeden einzelnen Fall hat geschehen müssen, wenn gleich eine gewisse Einförmigkeit unter vielen derselben herrscht, so sind sie zwar einem unmittelbaren göttlichen Gesetze, nämlich demjenigen seiner Weisheit, aber keinem Naturgesetze untergeordnet.

2.

Eintheilung der natürlichen Begebenheiten, in so ferne sie unter der nothwendigen oder zufälligen Ordnung der Natur stehen.

Alle Dinge der Natur sind zufällig in ihrem Daseyn. Die Verknüpfung verschiedener Arten von Dingen z. E. der Luft, der Erde, des Wassers, ist gleichfalls ohne Zweifel zufällig, und in so ferne blos der Willkühr des obersten Urhebers beizumessen. Allein obgleich die Naturgesetze in so ferne keine Nothwendigkeit zu haben scheinen, als die Dinge selbst, davon sie es sind, ingleichen die Verknüpfungen, darin sie ausgeübt werden können, zufällig seyn, so bleibt gleichwohl eine Art der Nothwendigkeit übrig, die sehr merkwürdig ist. Es giebt nämlich viele Naturgesetze, deren Einheit nothwendig ist, das ist, wo eben derselbe Grund der Übereinstimmung zu einem Gesetze auch andere Gesetze nothwendig macht. Z. E. eben dieselbe elastische Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund ist der Gesetze des Athemholens, ist nothwendiger Weise zugleich ein Grund von der Möglichkeit der Pumpwerke, von der Möglichkeit der zu erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers, der Winde etc. Es ist nothwendig, dass zu den übrigen der Grund anzutreffen sey, sobald auch nur zu einem einzigen derselben Grund da ist. Dagegen wenn der Grund einer gewissen Art ähnlicher Wirkungen nach einem Gesetze, nicht zugleich der Grund einer andern Art Wirkungen nach einem andern Gesetze in demselben Wesen ist, so ist die Vereinbarung dieser Gesetze zufällig, oder es herrscht in diesen Gesetzen zufällige Einheit, und was sich darnach in dem Dinge zuträgt, geschieht nach einer zufälligen Naturordnung. Der Mensch sieht, hört, riecht, schmeckt u. s. w., aber nicht eben dieselben Eigenschaften, die die Gründe des Sehens sind, sind auch die des Schmeckens. Er muss andere Organe zum Hören wie zum Schmecken haben. Die Vereinbarung so verschiedener Vermögen ist zufällig, und da sie zur Vollkommenheit abzielt, künstlich. Bei jedem Organe ist wiederum künstliche Einheit. In dem Auge ist der Theil, der Licht einfallen lässt, ein anderer, als der, der es bricht, noch ein anderer, der das Bild auffängt. Dagegen sind es nicht andere Ursachen, die der Erde die Kugelrundung verschaffen, noch andere, die wider den Drehungsschwung die Körper der Erde zurückhalten, noch eine andere, die den Mond im Kreise erhält, sondern die einzige Schwere ist eine Ursache, die nothwendiger Weise zu allem diesem zureicht. Nun ist es ohne Zweifel eine Vollkommenheit, dass zu allen diesen Wirkungen Gründe in der Natur angetroffen werden, und wenn der nämliche Grund, der die eine bestimmt, auch zu den andern hinreichend ist, um desto mehr Einheit wächst dadurch dem Ganzen zu. Diese Einheit aber und mit ihr die Vollkommenheit ist in dem hier angeführten Falle nothwendig und klebt dem Wesen der Sache an, und alle Wohlgereimtheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die ihr in so ferne zu verdanken ist, hängt von Gott vermittelst der wesentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittelst desjenigen, was in der Ordnung der Natur nothwendig ist. Man wird mich hoffentlich schon verstehen, dass ich diese Nothwendigkeit nicht auf das Daseyn dieser Dinge selber, sondern lediglich auf die in ihrer Möglichkeit liegende Übereinstimmung und Einheit, als einen nothwendigen Grund einer so überaus grossen Tauglichkeit und Fruchtbarkeit erstreckt wissen will. Die Geschöpfe des Pflanzen- und Thierreichs bieten durchgängig die bewundernswürdigsten Beispiele einer zufälligen, aber mit grosser Weisheit übereinstimmenden Einheit dar. Gefässe, die Saft saugen, Gefässe, die Luft saugen, diejenigen, die den Saft ausarbeiten, und die, welche ihn ausdünsten etc. ein grosses Mannigfaltiges, davon jedes einzeln keine Tauglichkeit zu den Wirkungen des andern hat, und wo die Vereinbarung derselben zur gesammten Vollkommenheit künstlich ist, so dass die Pflanze selbst mit ihren Beziehungen auf so verschiedene Zwecke ein zufälliges und willkührliches Eine ausmacht.

Dagegen liefert vornämlich die unorganische Natur unaussprechlich viel Beweisthümer einer nothwendigen Einheit, in der Beziehung eines einfachen Grundes auf viele anständige Folgen, dermaassen, dass man auch bewogen wird zu vermuthen, dass vielleicht da, wo selbst in der organischen Natur manche Vollkommenheit scheinen kann, ihre besondere Anstalt zum Grunde zu haben, sie wohl eine nothwendige Folge aus eben demselben Grunde seyn mag, welcher sie mit vielen andern schönen Wirkungen schon in seiner wesentlichen Fruchtbarkeit verknüpft, so dass auch sogar in diesen Naturreichen mehr nothwendige Einheit seyn mag, als man wohl denkt. Weil nun die Kräfte der Natur und ihre Wirkungsgesetze den Grund einer Ordnung der Natur enthalten, welche, in so ferne sie mannigfaltige Harmonie in einer nothwendigen Einheit zusammenfasst, veranlasst, dass die Verknüpfung vieler Vollkommenheit in einem Grunde zum Gesetze wird, so hat man verschiedene Naturwirkungen in Ansehung ihrer Schönheit und Nützlichkeit unter der wesentlichen Naturordnung und vermittelst derselben unter Gott zu betrachten. Dagegen da auch manche Vollkommenheiten in einem Ganzen nicht durch die Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes möglich sind, sondern verschiedene willkührlich zu dieser Absicht vereinbarte Gründe erheischen, so wird wiederum manche künstliche Anordnung die Ursache eines Gesetzes seyn, und die Wirkungen, die darnach geschehen, stehen unter der zufälligen und künstlichen Ordnung der Natur, vermittelst ihrer aber unter Gott.

Vierte Betrachtung.

Gebrauch unseres Beweisgrundes in Beurtheilung der Vollkommenheit einer Welt nach dem Laufe der Natur.

1.

Was aus unserm Beweisgrunde zum Vorzuge der Ordnung der Natur von dem Übernatürlichen kann geschlossen werden.

Es ist eine bekannte Regel der Weltweisen oder vielmehr der gesunden Vernunft überhaupt: dass man ohne die erheblichste Ursache nichts für ein Wunder oder eine übernatürliche Begebenheit halten solle. Diese Regel enthält erstlich, dass Wunder wenigstens selten seyen, zweitens, dass die gesammte Vollkommenheit des Universums auch ohne viele übernatürliche Einflüsse dem göttlichen Willen gemäss nach den Gesetzen der Natur erreicht werde: denn Jedermann erkennt: dass, wenn ohne häufige Wunder die Welt des Zwecks ihres Daseyns verfehlte, übernatürliche Begebenheiten etwas Gewöhnliches seyn müssten. Einige stehen in der Meinung, dass das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an sich selbst eine Vollkommenheit wäre, welcher allenfalls ein besserer Erfolg, wenn er nicht anders als übernatürlicher Weise zu erhalten stünde, hintenangesetzt werden müsste. Sie setzen in das Natürliche als ein solches unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles Übernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an sich selber einen Übelstand zu erregen scheint. Allein diese Schwierigkeit ist nur eingebildet. Das Gute steckt nur in Erreichung des Zwecks und wird den Mitteln nur um seinetwillen zugeeignet. Die natürliche Ordnung, wenn nach ihr nicht vollkommene Folgen entspringen, hat unmittelbar keinen Grund eines Vorzugs in sich, weil sie nur nach der Art eines Mittels kann betrachtet werden, welches keine eigene, sondern nur eine von der Grösse des dadurch erreichten Zwecks entlehnte Schätzung verstattet. Die Vorstellung der Mühsamkeit, welche die Menschen bei ihren unmittelbaren Ausübungen empfinden, mengt sich hier insgeheim mit unter und giebt demjenigen, was man fremden Kräften anvertrauen kann, einen Vorzug, selbst da, wo in dem Erfolge etwas von dem abgezweckten Nutzen vermisst würde. Indessen, wenn ohne grössere Beschwerde der, welcher das Holz an einer Schneidemühle anlegt, es eben sowohl unmittelbar in Breter verwandeln könnte, so wäre alle Kunst dieser Maschine nur ein Spielwerk, weil der ganze Werth derselben nur an ihr als einem Mittel zu diesem Zwecke statt finden kann. Demnach ist etwas nicht darum gut, weil es nach dem Laufe der Natur geschieht, sondern der Lauf der Natur ist gut, in so ferne das, was daraus fliesst, gut ist. Und da Gott eine Welt in seinem Rathschlusse begriff, in der Alles mehrentheils durch einen natürlichen Zusammenhang die Regel des Besten erfüllte: so würdigte er sie seiner Wahl, nicht weil darin, dass es natürlich zusammenhing, das Gute bestand, sondern weil durch diesen natürlichen Zusammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am richtigsten erreicht wurden.

Und nun entsteht die Frage: wie mag es zugehen, dass die allgemeinen Gesetze der Natur dem Willen des Höchsten in dem Verlauf der Begebenheiten der Welt, die nach ihnen geschehen, so schön entsprechen, und welchen Grund hat man, ihnen diese Schicklichkeit zuzutrauen, dass man nicht öfter, als man wahrnimmt, geheime übernatürliche Vorkehrungen zugeben müsste, die ihren Gebrechen unaufhörlich zu Hülfe kämen[*]? Hier leistet uns unser Begriff von der Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von Gott einen noch ausgebreiteren Nutzen, als der ist, den man in dieser Frage erwartet. Die Dinge der Natur tragen sogar in den nothwendigsten Bestimmungen ihrer innern Möglichkeit das Merkmal der Abhängigkeit von demjenigen Wesen an sich, in welchem Alles mit den Eigenschaften der Weisheit und Güte zusammenstimmt. Man kann von ihnen Übereinstimmung und schöne Verknüpfung erwarten und eine nothwendige Einheit in den mancherlei vortheilhaften Beziehungen, die ein einziger Grund zu vielen anständigen Gesetzen hat. Es wird nicht nöthig seyn, dass daselbst, wo die Natur nach nothwendigen Gesetzen wirkt, unmittelbare göttliche Ausbesserungen dazwischen kommen, weil, in so ferne die Folgen nach der Ordnung der Natur nothwendig seyen, nimmermehr selbst nach den allgemeinsten Gesetzen sich was Gott Missfälliges ereignen kann. Denn wie sollten doch die Folgen der Dinge, deren zufällige Verknüpfung von dem Willen Gottes abhängt, ihre wesentlichen Beziehungen aber als die Gründe des Nothwendigen in der Naturordnung von demjenigen in Gott herrühren, was mit seiner Eigenschaft überhaupt in der grössten Harmonie steht, wie können diese, sage ich, seinem Willen entgegen seyn? Und so müssen alle die Veränderungen der Welt, die mechanisch, mithin aus den Bewegungsgesetzen nothwendig sind, jederzeit darum gut seyn, weil sie natürlicherweise nothwendig sind, und es ist zu erwarten, dass die Folge unverbesserlich seyn werde, so bald sie nach der Ordnung der Natur unausbleiblich ist *.

---

[*] Diese Frage ist dadurch noch lange nicht genugsam beantwortet, wenn man sich auf die weise Wahl Gottes beruft, die den Lauf der Natur einmal schon so wohl eingerichtet hatte, dass öftere Ausbesserungen unnöthig wären. Denn die grösseste Schwierigkeit besteht darin, wie es auch nur hat möglich seyn können, in einer Verbindung der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Gesetzen so grosse Vollkommenheit zu vereinbaren, vornämlich wenn man die Menge der Naturdinge und die unermesslich

---

lange Reihe ihrer Veränderungen betrachtet, wie da nach allgemeinen Regeln ihrer gegenseitigen Wirksamkeit eine Harmonie hat entspringen können, die keine öftern übernatürlichen Einflüsse bedürfe.

* Wenn es ein nothwendiger Ausgang der Natur ist, wie Newton vermeint, dass ein Weltsystem, wie dasjenige von unserer Sonne, endlich zu völligem Stillstand und allgemeiner Ruhe gelange, so würde ich nicht mit ihm hinzusetzen: dass es nöthig sey, dass Gott es durch ein Wunder wieder herstelle. Denn, weil es ein Erfolg ist, darauf die Natur nach ihren wesentlichen Gesetzen nothwendigerweise bestimmt ist, so ver-

Ich bemerke aber, damit aller Missverstand verhütet werde: dass die Veränderungen in der Welt entweder aus der ersten Anordnung des Universums und den allgemeinen und besondern Gesetzen der Natur nothwendig seyen, dergleichen Alles dasjenige ist, was in der körperlichen Welt mechanisch vorgeht, oder dass sie gleichwohl bei allem diesem eine nicht genugsam begriffene Zufälligkeit haben, wie die Handlungen aus der Freiheit, deren Natur nicht gehörig eingesehen wird. Die letztere Art der Weltveränderungen, in so ferne sie scheinen eine Ungebundenheit in Ansehung bestimmender Gründe und nothwendiger Gesetze an sich zu haben, enthalten in so weit eine Möglichkeit in sich, von der allgemeinen Abzielung der Naturdinge zur Vollkommenheit abzuweichen. Und um deswillen kann man erwarten, dass übernatürliche Ergänzungen nöthig seyn dürften, weil es möglich ist, dass in diesem Betracht der Lauf der Natur mit dem Willen Gottes bisweilen widerstreitend seyn könne. Indessen, da selbst die Kräfte frei handelnder Wesen in der Verknüpfung mit dem Übrigen des Universums nicht ganz allen Gesetzen entzogen sind, sondern immer, wenn gleich nicht nöthigenden Gründen, dennoch solchen, die nach den Regeln der Willkühr die Ausübung auf eine andere Art gewiss machen, unterworfen sind, so ist die allgemeine Abhängigkeit der Wesen der Dinge von Gott auch hier noch jederzeit ein grosser Grund, die Folgen, die selbst unter dieser Art von Dingen nach dem Laufe der Natur sich zutragen (ohne dass die scheinbare Abweichung in einzelnen Fällen uns irre machen darf), im Ganzen für anständig und der Regel des Besten gemäss einzusehen; so dass nur selten die Ordnung der Natur einer unmittelbaren übernatürlichen Verbesserung oder Ergän-

---

muthe ich hieraus, dass er auch gut sey. Es darf uns dieses nicht als ein bedauernswürdiger Verlust vorkommen, denn wir wissen nicht, welche Unermesslichkeit die sich immerfort in andern Himmelsgegenden bildende Natur habe, um durch grosse Fruchtbarkeit diesen Abgang des Universums anderwärts reichlich zu ersetzen.

zung benöthigt ist, wie denn auch die Offenbarung derselben nur in Ansehung gewisser Zeiten und gewisser Völker Erwähnung thut. Die Erfahrung stimmt auch mit dieser Abhängigkeit, sogar der freiesten Handlungen, von einer grossen natürlichen Regel überein. Denn so zufällig wie auch immer die Entschliessung zum Heirathen seyn mag, so findet man doch in eben demselben Lande, dass das Verhältniss der Ehen zu der Zahl der Lebenden ziemlich beständig sey, wenn man grosse Zahlen nimmt, und dass z. E. unter 10 Menschen beiderlei Geschlechts sich ein Ehepaar findet. Jedermann weiss, wie viel die Freiheit der Menschen zur Verlängerung oder Verkürzung des Lebens beitrage. Gleichwohl müssen selbst diese freien Handlungen einer grossen Ordnung unterworfen seyn, weil im Durchschnitte, wenn man grosse Mengen nimmt, die Zahl der Sterbenden gegen die Lebenden sehr genau immer in eben demselben Verhältnisse steht. Ich begnüge mich mit diesen wenigen Beweisthümern, um es einigermaassen verständlich zu machen, dass selbst die Gesetze der Freiheit keine solche Ungebundenheit in Ansehung der Regeln einer allgemeinen Naturordnung mit sich führen, dass nicht eben derselbe Grund, der in der übrigen Natur schon in dem Wesen der Dinge selbst eine unausbleibliche Beziehung auf Vollkommenheit und Wohlgereimtheit befestigt, auch in dem natürlichen Laufe des freien Verhaltens wenigstens eine grössere Lenkung auf ein Wohlgefallen des höchsten Wesens ohne vielfältige Wunder verursachen sollte. Mein Augenmerk ist aber mehr auf den Verlauf der Naturveränderungen gerichtet, in so ferne sie durch eingepflanzte Gesetze nothwendig sind. Wunder werden in einer solchen Ordnung entweder gar nicht oder nur selten nöthig seyn, weil es nicht füglich seyn kann, dass sich solche Unvollkommenheiten natürlicher Weise hervorfänden, die ihrer bedürftig wären.

Wenn ich mir den Begriff von den Dingen der Natur machte, den man gemeiniglich von ihnen hat: dass ihre innere Möglichkeit für sich unabhängig und ohne einen fremden Grund sey, so würde ich es gar nicht unerwartet finden, wenn man sagte: eine Welt von einiger Vollkommenheit sey ohne viele übernatürliche Wirkungen unmöglich. Ich würde es vielmehr seltsam und unbegreiflich finden, wie ohne eine beständige Reihe von Wundern etwas Taugliches durch einen natürlichen grossen Zusammenhang in ihr sollte geleistet werden können. Denn es müsste ein befremdliches Ungefähr seyn: dass die Wesen der Dinge, die, jegliches für sich, ihre abgesonderte Nothwendigkeit hätten, sich so sollten zusammenschicken, dass selbst die höchste Weisheit aus ihnen ein grosses Ganzes vereinbaren könnte, in welchem bei so vielfältiger Abhängigkeit, dennoch nach allgemeinen Gesetzen unverbesserliche Harmonie und Schönheit hervorleuchtete. Dagegen, da ich belehrt bin, dass, darum nur, weil ein Gott ist, etwas anders möglich sey, so erwarte ich selbst von den Möglichkeiten der Dinge eine Zusammenstimmung, die ihrem grossen Principium gemäss ist, und eine Schicklichkeit durch allgemeine Anordnungen zu einem Ganzen zusammen zu passen, das mit der Weisheit eben desselben Wesens richtig harmonirt, von dem sie ihren Grund entlehnen, und ich finde es so gar wunderbar: dass, so ferne etwas nach dem Laufe der Natur, gemäss allgemeinen Gesetzen, geschieht, oder geschehen würde, es Gott missfällig und eines Wunders zur Ausbesserung bedürftig seyn sollte; und wenn es geschieht, so gehört selbst die Veranlassung dazu zu den Dingen, die sich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden.

Man wird es auch ohne Schwierigkeit verstehen, dass, wenn man den wesentlichen Grund einsieht, weswegen Wunder zur Vollkommenheit der Welt selten nöthig seyn können, dieses auch von denjenigen gelte, die wir in der vorigen Betrachtung übernatürliche Begebenheiten im formalen Verstande genannt haben, und die man in gemeinen Urtheilen darum sehr häufig einräumt, weil man durch einen verkehrten Begriff darin etwas Natürliches zu finden glaubt.

2.

Was aus unserm Beweisgrunde zum Vorzuge einer oder anderer Naturordnung geschlossen werden kann.

In dem Verfahren der gereinigten Weltweisheit herrscht eine Regel, die, wenn sie gleich nicht förmlich gesagt, dennoch in der Ausübung jederzeit beobachtet wird: dass in aller Nachforschung der Ursachen zu gewissen Wirkungen man eine grosse Aufmerksamkeit bezeigen müsse, die *Einheit* der Natur so sehr wie möglich zu erhalten, das ist, vielerlei Wirkungen aus einem einzigen schon bekannten Grunde herzuleiten, und nicht zu verschiedenen Wirkungen wegen einiger scheinbaren grösseren Unähnlichkeit sogleich neue und verschiedene wirkende Ursachen anzunehmen. Man präsumirt demnach, dass in der Natur grosse Einheit sey in Ansehung der Zulänglichkeit eines einigen Grundes zu mancherlei Art Folgen, und glaubt Ursache zu haben, die Vereinigung einer Art Erscheinungen mit denen von anderer Art mehrentheils als etwas Nothwendiges und nicht als eine Wirkung einer künstlichen und zufälligen Ordnung anzusehen. Wie vielerlei Wirkungen werden nicht aus der einigen Kraft der Schwere hergeleitet, dazu man ehedem verschiedene Ursachen glaubte nöthig zu finden: das Steigen einiger Körper und das Fallen anderer. Die Wirbel, um die Himmelskörper in Kreisen zu erhalten, sind abgestellt, so bald man die Ursache derselben in jener einfachen Naturkraft gefunden hat. Man präsumirt mit grossem Grunde: dass die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, das Licht, die elektrische Kraft, die Gewitter, vielleicht auch die magnetische Kraft vielerlei Erscheinungen einer und eben derselben wirksamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet ist, nämlich des Äthers sey, und man ist überhaupt unzufrieden, wenn man sich genöthigt sieht, ein neues Principium zu einer Art Wirkungen anzunehmen. Selbst da, wo ein sehr genaues Ebenmaass eine besondere künstliche Anordnung zu erheischen scheint, ist man geneigt, sie dem nothwendigen Erfolg aus allgemeinern Gesetzen beizumessen und noch immer die Regel der Einheit zu beobachten, ehe man eine künstliche Verfügung zum Grunde setzt. Die Schneefiguren sind so regelmässig und so weit über alles Plumpe, das der blinde Zufall zuwege bringen kann, zierlich, dass man fast ein Misstrauen in die Aufrichtigkeit derer setzen sollte, die uns Abzeichnungen davon gegeben haben, wenn nicht ein jeder Winter unzählige Gelegenheit gäbe, einen Jeden durch eigene Erfahrung davon zu versichern. Man wird wenig Blumen antreffen, welche, so viel man äusserlich wahrnehmen kann, mehr Nettigkeit und Proportion zeigten, und man sieht gar nichts, was die Kunst hervorbringen kann, das da mehr Richtigkeit enthielte, als diese Erzeugungen, die die Natur mit so viel Verschwendung über die Erdfläche ausstreut. Und gleichwohl hat sich Niemand in den Sinn kommen lassen, sie von einem besondern Schneesamen herzuleiten, und eine künstliche Ordnung der Natur zu ersinnen, sondern man misst sie als eine Nebenfolge allgemeineren Gesetzen bei, welche die Bildung dieses Products mit nothwendiger Einheit zugleich unter sich befassen*.

Gleichwohl ist die Natur reich an einer gewissen andern Art von Hervorbringungen, wo alle Weltweisheit, die über ihre Entstehungsart nachsinnt, sich genöthigt sieht, diesen Weg zu verlassen. Grosse Kunst und eine zufällige Vereinbarung, durch freie Wahl gewissen Absichten gemäss, ist daselbst augenscheinlich, und wird zugleich der Grund eines besondern Naturgesetzes, welches zur künstlichen Naturordnung gehört. Der Bau der Pflanzen und Thiere zeigt eine solche Anstalt, wozu die allgemeinen und nothwendigen Naturgesetze unzulänglich sind. Da es nun ungereimt seyn würde, die erste Erzeugung einer Pflanze oder eines Thiers als eine mechanische Nebenfolge aus allgemeinen Naturgesetzen zu betrachten, so bleibt gleichwohl noch eine doppelte Frage übrig, die aus dem angeführten Grunde unentschieden ist: ob nämlich ein jedes Individuum derselben unmittelbar von Gott gebaut und also übernatürlichen Ursprungs sey, und nur die Fortpflanzung, das ist, der Übergang von Zeit zu Zeit zur Auswicklung einem natürlichen Gesetze anvertraut sey, oder ob einige Individuen des Pflanzen- und Thierreichs zwar unmittelbar göttlichen Ursprungs seyen, jedoch mit einem uns nicht begreiflichem Vermögen, nach einem ordentlichen Naturgesetze ihres Gleichen zu erzeugen und nicht blos auszuwickeln. Von beiden Seiten zeigen sich Schwierigkeiten. Es ist vielleicht unmöglich auszumachen, welche die grösseste sey; allein, was uns hier angeht, ist nur das Übergewicht der Gründe, in so ferne sie metaphysisch sind, zu bemerken. Wie z. E. ein Baum durch eine innere mechanische Verfassung soll vermögend seyn, den Nahrungssaft so zu formen und zu modeln, dass in dem Auge der Blätter oder seinem Samen etwas entstünde, das einen ähnlichen Baum im Kleinen, oder woraus doch ein solcher werden könnte, enthielte, ist nach allen unsern Kenntnissen auf keine Weise einzusehen. Die innerlichen Formen des Herrn von Buffon, und die Elemente organischer Materie, die sich zu Folge ihrer Erinnerungen, den Gesetzen der Begierden und des Abscheues gemäss, nach der Meinung des Herrn von Maupertuis zusammenfügen, sind entweder eben so unverständlich als die Sache selbst, oder ganz willkührlich erdacht. Allein, ohne sich an dergleichen Theorien zu kehren, muss man denn darum selbst eine andere dafür aufwerfen, die eben so willkührlich ist, nämlich, dass alle diese Individuen übernatürlichen Ursprungs sind, weil man ihre natürliche Entstehungsart gar nicht begreift? Hat wohl jemals einer das Vermögen der Hefen, ihres Gleichen zu erzeugen, mechanisch begreiflich gemacht, und gleichwohl bezieht man sich desfalls nicht auf einen übernatürlichen Grund.

---

* Die den Gewächsen ähnliche Figur des Schimmels hat viele bewogen, denselben unter die Producte des Pflanzenreichs zu zählen. Indessen ist es nach andern Beobachtungen viel wahrscheinlicher, dass die anscheinende Regelmässigkeit desselben nicht hindern könne, ihn so wie den Baum der Diane als eine Folge aus den gemeinen Gesetzen der Sublimirung anzusehen.

Da in diesem Falle der Ursprung aller solcher organischen Producte als völlig übernatürlich angesehen wird, so glaubt man dennoch etwas für den Naturalphilosophen übrig zu lassen, wenn man ihn mit der Art der allmäligen Fortpflanzung spielen lässt. Allein man bedenke wohl, dass man dadurch das Übernatürliche nicht vermindert, denn es mag diese übernatürliche Erzeugung zur Zeit der Schöpfung oder nach und nach in verschiedenen Zeitpuncten geschehen, so ist in dem letzteren Falle nicht mehr Übernatürliches als im ersten, denn der ganze Unterschied läuft nicht auf den Grad der unmittelbaren göttlichen Handlung, sondern lediglich auf das Wenn hinaus. Was aber jene natürliche Ordnung der Auswickelung anlangt, so ist sie nicht eine Regel der Fruchtbarkeit der Natur, sondern eine Methode eines unnützen Umschweifs. Denn es wird dadurch nicht der mindeste Grad einer unmittelbaren göttlichen Handlung besparet. Demnach scheint es unvermeidlich: entweder bei jeder Begattung die Bildung der Frucht unmittelbar einer göttlichen Handlung beizumessen, oder der ersten göttlichen Anordnung der Pflanzen und Thiere eine Tauglichkeit zuzulassen, ihres Gleichen in der Folge nach einem natürlichen Gesetze nicht blos zu entwickeln, sondern wahrhaftig zu erzeugen.

Meine gegenwärtige Absicht ist nur, hierdurch zu zeigen, dass man den Naturdingen eine grössere Möglichkeit, nach allgemeinen Gesetzen ihre Folgen hervorzubringen, einräumen müsse, als man es gemeiniglich thut.

Fünfte Betrachtung.

Worin die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie gewiesen wird.

1.

Von der Physikotheologie überhaupt.

Alle Arten, das Daseyn Gottes aus den Wirkungen desselben zu erkennen, lassen sich auf die drei folgenden bringen. Entweder man gelangt zu dieser Erkenntniss durch die Wahrnehmung desjenigen, was die Ordnung der Natur unterbricht und diejenige Macht unmittelbar bezeichnet, welcher die Natur unterworfen ist: diese Überzeugung wird durch Wunder veranlasst; oder die zufällige Ordnung der Natur, von der man deutlich einsieht, dass sie auf vielerlei andere Art möglich war, in der gleichwohl grosse Kunst, Macht und Güte hervorleuchtet, führt auf den göttlichen Urheber; oder drittens die nothwendige Einheit, die in der Natur wahrgenommen wird, und die wesentliche Ordnung der Dinge, welche grossen Regeln der Vollkommenheit gemäss ist, kurz das, was in der Regelmässigkeit der Natur Nothwendiges ist, leitet auf ein oberstes Principium nicht allein dieses Daseyns, sondern selbst aller Möglichkeit.

Wenn Menschen völlig verwildert sind, oder eine halsstarrige Bosheit ihre Augen verschliesst, alsdann scheint das erstere Mittel einzig und allein einige Gewalt an sich zu haben, sie vom Daseyn des höchsten Wesens zu überführen. Dagegen findet die richtige Betrachtung einer wohlgearteten Seele an so viel *zufälliger Schönheit und zweckmässiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbietet*, Beweisthümer genug, einen mit grosser Weisheit und Macht bekleideten Willen daraus abzunehmen, und es sind zu dieser Überzeugung, so ferne sie zum tugendhaften Verhalten hinlänglich, das ist, moralisch gewiss seyn soll, die gemeinen Begriffe des Verstandes hinreichend. Zu der dritten Art zu schliessen, wird nothwendigerweise Weltweisheit erfordert, und es ist auch einzig und allein ein höherer Grad derselben fähig, mit einer Klarheit und Überzeugung, die der Grösse der Wahrheit gemäss ist, zu dem nämlichen Gegenstande zu gelangen.

Die beiden letzteren Arten kann man physikotheologische Methoden nennen; denn sie zeigen beide den Weg, aus den Betrachtungen über die Natur zur Erkenntniss Gottes hinauf zu steigen.

2.

Die Vortheile und auch die Fehler der gewöhnlichen Physikotheologie.

Das Hauptmerkmal der bis dahin gebräuchlichen physischtheologischen Methode besteht darin: dass die Vollkommenheit und Regelmässigkeit erstlich ihrer Zufälligkeit nach gehörig begriffen, und alsdann die künstliche Ordnung nach allen zweckmässigen Beziehungen darin gewiesen wird, um daraus auf einen weisen und gütigen Willen zu schliessen, nacher aber zugleich durch die hinzugefügte Betrachtung der Grösse des Werks, der Begriff der unermesslichen Macht des Urhebers damit vereinigt wird.

Diese Methode ist vortrefflich: erstlich, weil die Überzeugung überaus sinnlich und daher sehr lebhaft und einnehmend, und dennoch auch dem gemeinsten Verstande leicht und fasslich ist; zweitens, weil sie natürlicher ist als irgend eine andere, indem ohne Zweifel ein Jeder von ihr zuerst anfängt; drittens, weil sie einen sehr anschauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge, oder auch der Macht des anbetungswürdigen Wesens verschafft, welcher die Seele füllt, und die grösseste Gewalt hat, auf Erstaunen, Demuth und Ehrfurcht zu wirken*. Diese Beweisart ist viel praktischer, als irgend eine andere, selbst in Ansehung des Philosophen. Denn ob er gleich für seinen forschenden oder grübelnden Verstand hier nicht die bestimmte abgezogene Idee der Gottheit antrifft, und die Gewissheit selbst nicht mathematisch, sondern moralisch ist, so bemächtigen sich doch so viel Beweisthümer, jeder von so grossem Eindruck, seiner Seele, und die Speculation folgt ruhig mit einem gewissen Zutrauen einer Überzeugung, die schon Platz genommen hat. Schwerlich würde wohl Jemand seine ganze Glückseligkeit auf die angemaasste Richtigkeit eines metaphysischen Beweises wagen, vornämlich, wenn ihm lebhafte sinnliche Überredungen entgegen stünden. Allein die Gewalt der Überzeugung, die hieraus erwächst, darum eben, weil sie so sinnlich ist, ist auch so gesetzt und unerschütterlich, dass sie keine Gefahr von Schlussreden und Unterscheidungen besorgt, und sich weit über die Macht spitzfindiger Einwürfe wegsetzt. Gleichwohl hat diese Methode ihre Fehler, die beträchtlich genug sind, ob sie zwar eigentlich nur dem Verfahren derjenigen zuzurechnen sind, die sich ihrer bedient haben.

---

* Wenn ich unter andern die mikroskopischen Beobachtungen des Doctor Hill, die man im Hamb. Magazin antrifft, erwäge, und sehr zahlreiche Thiergeschlechter in einem einzigen Wassertropfen, räuberische

1. Sie betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig, und als eine Anordnung durch Weisheit, da doch viele derselben mit nothwendiger Einheit aus den wesentlichsten Regeln der Natur abfliessen. Das, was der Absicht der Physikotheologie hierbei am schädlichsten ist, besteht darin, dass sie diese Zufälligkeit

---

Arten, mit Werkzeugen des Verderbens ausgerüstet, die von noch mächtigern Tyrannen dieser Wasserwelt zerstört werden, indem sie geflissen sind, andre zu verfolgen, wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Scene des Aufruhrs in einem Tropfen Materie ansehe, und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermesslichen Raum von Welten, wie von Stäubchen wimmeln zu sehen, so kann keine menschliche Sprache das Gefühl ausdrücken, das ein solcher Gedanke erregt, und alle subtile metaphysische Zergliederung weicht sehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer solchen Anschauung eigen ist.

der Naturvollkommenheit als höchstnöthig zum Beweise eines weisen Urhebers ansieht, daher alle nothwendige Wohlgereimtheiten der Dinge der Welt bei dieser Voraussetzung gefährliche Einwürfe werden.

Um sich von diesem Fehler zu überzeugen, merke man auf Nachstehendes. Man sieht, wie die Verfasser nach dieser Methode geflissen sind, die an unzähligen Endabsichten reichen Producte des Pflanzen- und Thierreichs nicht allein der Macht des Ungefährs, sondern auch der mechanischen Nothwendigkeit, nach allgemeinen Gesetzen der materialen Natur zu entreissen. Und hierin kann es ihnen auch nicht im mindesten schwer werden. Das Übergewicht der Gründe auf ihrer Seite ist gar zu sehr entschieden. Allein, wenn sie sich von der organischen Natur zur unorganischen wenden, so beharren sie noch immer auf eben derselben Methode, allein sie finden sich daselbst fast jederzeit durch die veränderte Natur der Sachen in Schwierigkeiten befangen, denen sie nicht ausweichen können. Sie reden noch immer von der durch grosse Weisheit getroffenen Vereinbarung so vieler nützlichen Eigenschaften des Luftkreises, den Wolken, dem Regen, den Winden, der Dämmerung etc. etc., als wenn die Eigenschaft, wodurch die Luft zu Erzeugung der Winde aufgelegt ist, mit derjenigen, wodurch sie Dünste aufzieht, oder wodurch sie in grossen Höhen dünner wird, eben so vermittelst einer weisen Wahl wäre vereinigt worden, wie etwa bei einer Spinne die verschiedenen Augen, womit sie ihrem Raube auflauert, mit den Warzen, woraus die Spinnenseide als durch Ziehlöcher gezogen wird, mit den feinen Klauen oder auch den Ballen ihrer Füsse, dadurch sie sie zusammenklebt, oder sich daran erhält, in Einem Thiere verknüpft sind. In diesem letztern Fall ist die Einheit bei allen verbundenen Nutzbarkeiten (als in welcher die Vollkommenheit besteht) offenbar zufällig, und einer weisen Willkühr beizumessen, da sie im Gegentheil im ersteren Fall nothwendig ist, und wenn nur eine Tauglichkeit von den erwähnten der Luft beigemessen wird, die andre unmöglich davon zu trennen ist. Eben dadurch, dass man keine andere Art, die Vollkommenheit der Natur zu beurtheilen einräumt, als durch die Anstalt der Weisheit, so wird eine jede ausgebreitete Einheit, in so ferne sie offenbar als nothwendig erkannt wird, einen gefährlichen Einwurf ausmachen. Wir werden bald sehen, dass nach unserer Methode aus einer solchen Einheit gleichwohl auch auf die göttliche Weisheit geschlossen wird, aber nicht so, dass sie von der weisen Wahl als ihrer Ursache, sondern von einem solchen Grunde in einem obersten Wesen hergeleitet wird, welcher zugleich ein Grund einer grossen Weisheit in ihm seyn muss, mithin wohl von einem Wesen, aber nicht durch seine Weisheit.

2. Diese Methode ist nicht genugsam philosophisch, und hat auch öfters die Ausbreitung der philosophischen Erkenntniss sehr gehindert. So bald eine Naturanstalt nützlich ist, so wird sie gemeiniglich unmittelbar aus der Absicht des göttlichen Willens, oder doch durch eine besonders durch Kunst veranstaltete Ordnung der Natur erklärt; entweder, weil man einmal sich in den Kopf gesetzt hat, die Wirkungen der Natur, gemäss ihren allgemeinsten Gesetzen, könnten auf solche Wohlgereimtheit nicht auslaufen, oder wenn man einräumte, sie hätten auch solche Folgen, so würde dieses heissen, die Vollkommenheit der Welt einem blinden Ungefähr zuzutrauen, wodurch der göttliche Urheber sehr würde verkannt werden. Daher werden in einem solchen Falle der Naturforschung Grenzen gesetzt. Die erniedrigte Vernunft steht gerne von einer weiteren Untersuchung ab, weil sie solche hier als Vorwitz ansieht, und das Vorurtheil ist desto gefährlicher, weil es den Faulen einen Vorzug vor dem unermüdeten Forscher giebt durch den Vorwand der Andacht und der billigen Unterwerfung unter den grossen Urheber, in dessen Erkenntniss sich alle Weisheit vereinbaren muss. Man erzählt z. E. die Nutzen der Gebirge, deren es unzählige

giebt, und so bald man deren recht viel und unter diesen solche, die das menschliche Geschlecht nicht entbehren kann, zusammen gebracht hat, so glaubt man Ursache zu haben, sie als eine unmittelbare göttliche Anstalt anzusehen. Denn sie als eine Folge aus allgemeinen Bewegungsgesetzen zu betrachten (weil man von diesen gar nicht vermuthet, dass sie auf schöne und nützliche Folgen sollten eine Beziehung haben, es müsste denn etwa von Ungefähr seyn), das würde ihrer Meinung nach heissen, einen wesentlichsten Vortheil des Menschengeschlechts auf den blinden Zufall ankommen lassen. Eben so ist es mit der Betrachtung der Flüsse der Erde bewandt. Wenn man die physischtheologischen Verfasser hört, so wird man dahin gebracht, sich vorzustellen, ihre Laufrinnen wären alle von Gott ausgehöhlt. Es heisst auch nicht philosophiren: wenn man, indem man einen jeden einzelnen Berg, oder jeden einzelnen Strom als eine besondere Absicht Gottes betrachtet, die nach allgemeinen Gesetzen nicht würde erreicht worden seyn, wenn man, sage ich, alsdann diejenigen Mittel ersinnt, deren besonderer Vorkehrung sich etwa Gott möchte bedient haben, um diese Individual-Wirkungen heraus zu bringen. Denn nach demjenigen, was in der dritten Betrachtung dieser Abtheilung gezeigt worden, ist dergleichen Product dennoch in so ferne immer übernatürlich, ja, weil es nicht nach einer Ordnung der Natur (indem es nur als eine einzelne Begebenheit durch eigene Anstalten entstand) erklärt werden kann, so gründet sich ein solches Verfahren zu urtheilen, auf eine verkehrte Vorstellung vom Vorzuge der Natur an sich selber, wenn sie auch durch Zwang auf einen einzelnen Fall sollte gelenkt werden müssen, welches nach aller unserer Einsicht als ein Mittel des Umschweifs und nicht als ein Verfahren der Weisheit kann angesehen werden*. Als Newton durch untrügliche Beweise sich überzeugt hatte: dass der Erdkörper diejenige Figur habe, auf der alle durch den Drehungsschwung veränderten Richtungen der Schwere senkrecht stünden, so schloss er: die Erde sey im Anfange flüssig gewesen und habe nach den Gesetzen der Statik vermittelst der Umdrehung gerade diese Gestalt angenommen. Er kannte so gut wie sonst Jemand die Vortheile, die in der Kugelrundung eines Weltkörpers liegen, und auch die höchst nöthige Abplattung, um den nachtheiligen Folgen der Achsendrehung vorzubeugen. Dieses sind insgesammt Anordnungen, die eines weisen Urhebers würdig sind. Gleichwohl trug er kein Bedenken, sie den nothwendigsten mechanischen Gesetzen als eine Wirkung beizumessen, und besorgte nicht, dabei den grossen Regierer aller Dinge aus den Augen zu verlieren.

---

* Die Theologen wünschen, dass in dergleichen Fällen, wo die Offenbarung Nachricht giebt, dass eine Weltbegebenheit ein ausserordentliches göttliches Verhängniss sey, der Vorwitz der Philosophen möchte gemäs-

Es ist also auch sicher zu vermuthen: dass er nimmermehr in Ansehung des Baues der Planeten, ihrer Umläufe und der Stellung ihrer Kreise unmittelbar zu einer göttlichen Anstalt seine Zuflucht würde genommen haben, wenn er nicht geurtheilt hätte: dass hier ein mechanischer Ursprung unmöglich sey, nicht wegen der Unzulänglichkeit derselben zur Regelmässigkeit und Ordnung überhaupt (denn warum besorgte er nicht diese Untauglichkeit in dem vorher erwähnten Falle?), sondern weil die Himmelsräume leer sind, und keine Gemeinschaft der Wirkungen der Planeten in einander, ihre Kreise zu stellen, in diesem Zustande möglich ist. Wenn es ihm indessen beigefallen wäre, zu fragen: ob sie denn auch jederzeit leer gewesen, und ob nicht wenigstens im allerersten Zustande, da diese

eigt werden, ihre physischen Einsichten auszukramen, denn sie thun der Religion gar keinen Dienst, und machen es nur zweifelhaft, ob die Begebenheit nicht gar ein natürlicher Zufall sey, wie in demjenigen Fall, da man die Vertilgung des Heeres unter Sanherib dem Winde Samiel beimisst. Die Philosophie kommt hierbei gemeiniglich ins Gedränge, wie in der Whiston'schen Theorie, die astronomische Kometenkenntniss zur Bibelerklärung zu gebrauchen.

Räume vielleicht im Zusammenhange erfüllt waren, diejenige Wirkung möglich gewesen, deren Folgen sich seitdem erhalten haben, wenn er von dieser allerältesten Beschaffenheit eine gegründete Vermuthung gehabt hätte, so kann man versichert seyn, dass er auf eine der Philosophie geziemende Art in den allgemeinen mechanischen Gesetzen die Gründe von der Beschaffenheit des Weltbaues gesucht haben würde, ohne desfalls in Sorgen zu seyn, dass diese Erklärung den Ursprung der Welt aus den Händen des Schöpfers der Macht des Ungefährs überlieferte. Das berühmte Beispiel des Newton darf demnach nicht dem faulen Vertrauen zum Vorwande dienen, eine übereilte Berufung auf eine unmittelbare göttliche Anstalt für eine Erklärung in philosophischem Geschmacke auszugeben.

Überhaupt haben freilich unzählbare Anordnungen der Natur, da sie nach den allgemeinsten Gesetzen immer noch zufällig sind, keinen andern Grund als die weise Absicht desjenigen, der gewollt hat, dass sie so und nicht anders verknüpft werden sollten. Aber man kann nicht umgekehrt schliessen: wo eine natürliche Verknüpfung mit demjenigen übereinstimmt, was einer weisen Wahl gemäss ist, da ist sie auch nach den allgemeinen Wirkungsgesetzen der Natur zufällig und durch künstliche Fügung ausserordentlich festgesetzt worden. Es kann bei dieser Art zu denken sich öfters zutragen, dass die Zwecke der Gesetze, die man sich einbildet, unrichtig sind, und dann hat man ausser diesem Irrthume noch den Schaden, dass man die wirkenden Ursachen vorbeigegangen ist und sich unmittelbar an eine Absicht, die nur erdichtet ist, gehalten hat. Süssmilch hatte ehedem vermeint, den Grund, warum mehr Knäbchen als Mädchen geboren werden, in dieser Absicht der Vorsehung zu finden, damit durch die grössere Zahl derer vom Mannsgeschlechte der Verlust ergänzt werde, den dieses Geschlecht durch Krieg und gefährlichere Arten des Gewerbes vor dem andern erleidet. Allein durch spätere Beobachtungen wurde eben dieser sorgfältige und vernünftige Mann belehrt: dass dieser Überschuss der Knäbchen in den Jahren der Kindheit durch den Tod weggenommen werde, dass noch eine geringere Zahl männlichen als die des weiblichen Geschlechts in die Jahre gelangen, wo die vorher erwähnten Ursachen allererst Gründe des Verlusts enthalten können. Man hat Ursache zu glauben, dass diese Merkwürdigkeit ein Fall sey, der unter einer viel allgemeinern Regel stehen mag, nämlich, dass der stärkere Theil der Menschenarten auch einen grösseren Antheil an der Zeugungsthätigkeit habe, um in den beiderseitigen Producten seine eigene Art überwiegend zu machen, dass aber dagegen, weil mehr dazu gehört, dass etwas, welches die Grundlage zu grösserer Vollkommenheit hat, auch in der Ausbildung alle zu Erreichung derselben gehörigen Umstände antreffe, eine grössere Zahl derer von minder vollkommener Art den Grad der Vollständigkeit erreichen werde, als derjenige, zu deren Vollständigkeit mehr Zusammentreffung von Gründen erfordert wird. Es mag aber mit dieser Regel eine Beschaffenheit haben, welche es wolle, so kann man hierbei wenigstens die Anmerkung machen: dass es die Erweiterung der philosophischen Einsicht hindere, sich an die moralischen Gründe, das ist, an die Erläuterung aus Zwecken zu wenden, da, wo es noch zu vermuthen ist, dass physische Gründe durch eine Verknüpfung mit nothwendigen allgemeineren Gesetzen die Folge bestimmen.

3. Diese Methode kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie selbst und den Ursprung der Bestandtheile des Universums zu beweisen. Dieser beträchtliche Fehler muss alle diejenigen, die sich ihrer allein bedienen, in Gefahr desjenigen Irrthums lassen, den man den feineren Atheismus nennt, und nach welchem Gott im eigentlichen Verstande als ein Werkmeister und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die Materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und er-

schaffen hat, angesehen werde. Da ich diese Unzulänglichkeit in der nächsten Betrachtung erwägen werde, so begnüge ich mich, sie hier nur angemerkt zu haben.

Übrigens bleibt die gedachte Methode jederzeit eine derjenigen, die sowohl der Würde als auch der Schwäche des menschlichen Verstandes am meisten gemäss sind. Es sind in der That unzählbare Anordnungen in der Natur, deren nächster Grund eine Endabsicht ihres Urhebers seyn muss, und es ist der leichteste Weg, der auf ihn führt, wenn man diejenigen Anstalten erwägt, die seiner Weisheit unmittelbar untergeordnet sind. Daher ist es billig, seine Bemühungen vielmehr darauf zu wenden, sie zu ergänzen, als anzufechten, ihre Fehler zu verbessern, als sie um deswillen geringschätzig zu halten. Die folgende Betrachtung soll sich mit dieser Absicht beschäftigen.

Sechste Betrachtung.

Verbesserte Methode der Physikotheologie.

1.

Ordnung und Anständigkeit, wenn sie gleich nothwendig sind, bezeichnen einen verständigen Urheber.

Es kann nichts dem Gedanken von einem göttlichen Urheber des Universums nachtheiliger und zugleich unvernünftiger seyn, als wenn man bereit ist, eine grosse und fruchtbare Regel der Anständigkeit, Nutzbarkeit und Übereinstimmung dem ungefähren Zufall beizumessen; dergleichen das Klinamen der Atomen in dem Lehrgebäude des Demokritus und Epikur war. Ohne dass ich mich bei der Ungereimtheit und vorsätzlichen Verblendung dieser Art zu urtheilen verweile, da sie genugsam von Andern ist augenscheinlich gemacht worden, so bemerke ich dagegen: dass die wahrgenommene Nothwendigkeit in Beziehung der

Dinge auf regelmässige Verknüpfungen, und der Zusammenhang nützlicher Gesetze mit einer nothwendigen Einheit, eben so wohl als die zufälligste und willkührlichste Anstalt ein Beweisthum von einem weisen Urheber abgebe; obgleich die Abhängigkeit von ihm in diesem Gesichtspuncte auf andere Art muss vorgestellt werden. Um dieses gehörig einzusehen, so merke ich an: dass die Ordnung und vielfältige vortheilhafte Zusammenstimmung überhaupt einen verständigen Urheber bezeichnet, noch ehe man daran denkt, ob diese Beziehung den Dingen nothwendig oder zufällig sey. Nach den Urtheilen der gemeinen gesunden Vernunft hat die Abfolge der Weltveränderungen, oder diejenige Verknüpfung, an deren Stelle eine andere möglich war, ob sie gleich einen klaren Beweisgrund der Zufälligkeit an die Hand giebt, wenig Wirkung, dem Verstande die Vermuthung eines Urhebers zu veranlassen. Es wird dazu Philosophie erfordert, und selbst deren Gebrauch ist in diesem Falle verwickelt und schlüpfrig. Dagegen macht grosse Regelmässigkeit und Wohlgereimtheit in einem vielstimmigen Harmonischen stutzig, und die gemeine Vernunft selbst kann sie ohne einen verständigen Urheber nimmer möglich finden. Die eine Regel der Anständigkeit mag in der andern schon wesentlich liegen oder willkührlich damit verbunden seyn, so findet man es geradezu unmöglich, dass Ordnung und Regelmässigkeit entweder von Ungefähr, oder auch unter vielen Dingen, die ihr verschiedenes Daseyn haben, so von selbst sollte statt finden, denn nimmermehr ist ausgebreitete Harmonie ohne einen verständigen Grund ihrer Möglichkeit nach zureichend gegeben. Und in Ansehung ihrer äussert sich alsbald ein grosser Unterschied zwischen der Art, wie man die Vollkommenheit ihrem Ursprunge nach zu beurtheilen habe.

2.

Nothwendige Ordnung der Natur bezeichnet selbst einen Urheber der Materie, die so geordnet ist.

Die Ordnung in der Natur, in so ferne sie als zufällig und aus der Willkühr eines verständigen Wesens entspringend angesehen wird, ist gar kein Beweis davon, dass auch die Dinge der Natur, die in solcher Ordnung nach Weisheit verknüpft sind, selbst von diesem Urheber ihr Daseyn haben. Denn lediglich diese Verbindung ist so bewandt, dass sie einen verständigen Plan voraussetzt; daher auch Aristoteles und viele andere Philosophen des Alterthums nicht die Materie, oder den Stoff der Natur, sondern nur die Form von der Gottheit herleiteten. Vielleicht nur seit der Zeit, als uns die Offenbarung eine vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott gelehrt hat, hat auch allererst die Weltweisheit die gehörige Bemühung daran gewandt, den Ursprung der Dinge selbst, die den rohen Zeug der Natur ausmachen, als so etwas zu betrachten, was ohne einen Urheber nicht möglich sey. Ich zweifele, dass es Jemandem hiermit gelungen sey, und ich werde in der letzten Abtheilung Gründe meines Urtheils anführen. Zum mindesten kann die zufällige Ordnung der Theile der Welt, in so ferne sie einen Ursprung aus Willkühr anzeigt, gar nicht zum Beweise davon beitragen. Z. E. an dem Bau eines Thieres sind Gliedmaassen der sinnlichen Empfindung mit denen der willkührlichen Bewegung und der Lebenstheile so künstlich verbunden, dass man muthwillig seyn muss (denn so unvernünftig kann kein Mensch seyn), so bald man darauf geführt wird, einen weisen Urheber zu verkennen, der die Materie, daraus ein thierischer Körper zusammengesetzt ist, in so vortreffliche Ordnung gebracht hat. Mehr folgt hieraus gar nicht. Ob diese Materie für sich ewig und unabhängig, oder auch von eben demselben Urheber hervorgebracht sey, das ist darin gar nicht entschieden. Ganz anders aber fällt das Urtheil aus, wenn man wahrnimmt, das nicht alle Naturvollkommenheit künstlich, sondern Regeln von grosser

Nutzbarkeit auch mit nothwendiger Einheit verbunden sind, und diese Vereinbarung in den Möglichkeiten der Dinge selbst liegt. Was soll man bei dieser Wahrnehmung urtheilen? Ist diese Einheit, diese fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber möglich? Das Formale so grosser und vielfältiger Regelmässigkeit verbietet dieses. Weil indessen diese Einheit gleichwohl selbst in den Möglichkeiten der Dinge gegründet ist, so muss ein weises Wesen seyn, ohne welches alle diese Naturdinge selbst nicht möglich sind, und in welchem als einem grossen Grunde sich die Wesen so mancher Naturdinge zu so regelmässigen Beziehungen vereinbaren. Alsdenn aber ist klar, dass nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich seyen, das ist, nur als Wirkungen von ihm existiren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen giebt. Fragt man nun, wie hängen diese Naturen von solchem Wesen ab, damit ich daraus die Übereinstimmung mit den Regeln der Weisheit verstehen könne? Ich antworte: sie hängen von demjenigen in diesem Wesen ab, das, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen Weisheit ist; denn diese setzt überhaupt jene voraus*. Bei dieser Einheit aber des Grundes, so wohl des Wesens aller Dinge, als der Weisheit, Güte und Macht, ist es nothwendig: dass alle Möglichkeit mit diesen Eigenschaften harmonire.

---

[*] Die Weisheit setzt voraus: dass Übereinstimmung und Einheit in den Beziehungen möglich sey. Dasjenige Wesen, welches von völlig unabhängiger Natur ist, kann nur weise seyn, in so ferne in ihm Gründe selbst solcher möglichen Harmonie und Vollkommenheiten, die seiner Ausführung sich darbieten, enthalten sind. Wäre in den Möglichkeiten der Dinge keine solche Beziehung auf Ordnung und Vollkommenheit befindlich, so wäre Weisheit eine Chimäre. Wäre aber diese Möglichkeit in dem weisen Wesen nicht selbst gegründet, so könnte diese Weisheit nimmermehr in aller Absicht unabhängig seyn.

3.

Regeln der verbesserten Methode der Physikotheologie.

Ich fasse sie in Folgendem kurz zusammen. Durch das Zutrauen auf die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgesetze, wegen ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Wesen, geleitet, suche man:

1. Die Ursache, selbst der vortheilhaftesten Verfassungen, in solchen allgemeinen Gesetzen, die mit einer nothwendigen Einheit, ausser andern anständigen Folgen, auch auf die Hervorbringung dieser Wirkungen in Beziehung stehen.

2. Man bemerke das Nothwendige in dieser Verknüpfung verschiedener Tauglichkeiten in einem Grunde, weil sowohl die Art, um daraus auf die Abhängigkeit von Gott zu schliessen, von derjenigen verschieden ist, welche eigentlich die künstliche und gewählte Einheit zum Augenmerk hat, als auch um den Erfolg nach beständigen und nothwendigen Gesetzen vom ungefähren Zufall zu unterscheiden.

3. Man vermuthe nicht allein in der unorganischen, sondern auch der organisirten Natur eine grössere nothwendige Einheit, als so geradezu in die Augen fällt. Denn selbst im Baue eines Thieres ist zu vermuthen: dass eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu vielen vortheilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerlei besondere Anstalten nöthig finden möchten. Diese Aufmerksamkeit ist sowohl der Philosophie sehr gemäss, als auch der physischtheologischen Folgerung vortheilhaft.

4. Man bediene sich der offenbar künstlichen Ordnung, um daraus auf die Weisheit eines Urhebers als einen Grund, der wesentlichen und nothwendigen Einheit aber in den Naturgesetzen, um daraus auf ein weises Wesen als einen Grund, aber nicht vermittelst seiner Weisheit, sondern vermöge desjenigen in ihm, was mit dieser harmoniren muss, zu schliessen.

5. Man schliesse aus den zufälligen Verbindungen der Welt auf den Urheber der Art, wie das Universum zusammengefügt ist: von der nothwendigen Einheit aber auf eben dasselbe Wesen als einen Urheber, sogar der Materie und des Grundstoffes aller Naturdinge.

6. Man erweitere diese Methode durch allgemeine Regeln, welche die Gründe der Wohlgereimtheit desjenigen, was mechanisch oder auch geometrisch nothwendig ist, mit dem Besten des Ganzen können verständlich machen, und verabsäume nicht, selbst die Eigenschaften des Raumes in diesem Gesichtspuncte zu erwägen, und aus der Einheit in dem grossen Mannigfaltigen desselben den nämlichen Hauptbegriff zu erläutern.

4.

Erläuterung dieser Regeln.

Ich will einige Beispiele anführen, um die gedachte Methode verständlicher zu machen. Die Gebirge der Erde sind eine der nützlichsten Verfassungen auf derselben, und Burnet, der sie für nichts Besseres, als eine wilde Verwüstung zur Strafe unserer Sünde ansieht, hat ohne Zweifel Unrecht. Nach der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie werden die ausgebreiteten Vortheile dieser Bergstrecken erzählt, und darauf werden sie als eine göttliche Anstalt durch grosse Weisheit um so vielfältig abgezielter Nutzen willen angesehen. Nach einer solchen Art zu urtheilen, wird man auf die Gedanken gebracht: dass allgemeine Gesetze, ohne eine eigene künstliche Anordnung auf diesen Fall, eine solche Gestalt der Erdfläche nicht zuwege gebracht hätten, und die Berufung auf den allmächtigen Willen gebietet der forschenden Vernunft ein ehrerbietiges Schweigen. Dagegen ist, nach einer besser unterwiesenen Denkungsart, der Nutzen und die Schönheit dieser Naturanstalt gar kein Grund, die allgemeinen und einfachen Wirkungsgesetze der Materie vorbei zu gehen, um diese Verfassung nicht als eine Nebenfolge derselben anzusehen. Es möchte vielleicht schwer auszumachen seyn: ob die Kugelfigur der Erde überhaupt nicht von noch beträchtlicherem Vortheile und wichtigern Folgen sey, als diejenigen Unebenheiten, die ihre Oberfläche von dieser abgemessenen Rundung etwas abweichen machen. Gleichwohl findet kein Philosoph einiges Bedenken, sie als eine Wirkung der allgemeinsten statischen Gesetze in der allerältesten Epoche der Welt anzusehen. Warum sollten die Ungleichheiten und Hervorragungen nicht auch zu solchen natürlichen und ungekünstelten Wirkungen gehören? Es scheint: dass bei einem jeden grossen Weltkörper der Zustand, da er aus der Flüssigkeit in die Festigkeit allmälig übergeht, sehr nothwendig mit der Erzeugung weitläufiger Höhlen verbunden sey, die sich unter seiner schon gehärteten Rinde finden müssen, wenn die leichtesten Materien seines inwendigen noch flüssigen Klumpens, darunter auch die Luft ist, mit allmäliger Absonderung unter diesen emporsteigen, und dass, da die Weitläufigkeit dieser Höhlen ein Verhältniss zu der Grösse des Weltkörpers haben muss, die Einsinkungen der festen Gewölbe eben so weit ausgebreitet seyn werden. Selbst eine Art von Regelmässigkeit, wenigstens die Kettenreihe dieser Unebenheiten, darf bei einer solchen Erzeugungsart nicht fremd und unerwartet scheinen. Denn man weiss, dass das Aufsteigen der leichten Arten in einem grossen Gemische an einem Orte einen Einfluss auf die nämliche Bewegung in dem benachbarten Theile des Gemengsels habe. Ich halte mich bei dieser Erklärungsart nicht lange auf; wie ich denn allhier keine Absicht habe, einige Ergebenheit in Ansehung derselben zu bezeigen, sondern nur eine kleine Erläuterung der Methode zu urtheilen, durch dieselbe darzulegen.

Das ganze feste Land der Erde ist mit den Laufrinnen der Ströme als mit Furchen auf eine sehr vortheilhafte Art durchzogen. Es sind aber auch so viel Unebenheiten, Thäler und flache Gegenden auf allem festen Lande: dass es beim ersten Anblick scheint nothwendig zu seyn, dass die Canäle, darin die Wasser derselben rinnen, besonders gebaut und geordnet seyn müssen, widrigenfalls, nach der Unregelmässigkeit alles übrigen Bodens, die von den Höhen laufenden Wasser weit und breit ausschweifen, viele Flächen überschwemmen, in Thälern Seen machen, und das Land eher wild und unbrauchbar, als schön und wohlgeordnet machen müssten. Wer wird nicht hier einen grossen Anschein zu einer nöthigen ausserordentlichen Veranstaltung gewahr! Indessen würde aller Naturforschung über die Ursache der Ströme durch eine angenommene übernatürliche Anordnung ein Ende gemacht werden. Weil ich mich hingegen diese Art der Regelmässigkeit nicht irre machen lasse, und nicht sogleich ihre Ursache ausser dem Bezirk allgemeiner mechanischer Gesetze erwarte, so folge ich der Beobachtung, um daraus etwas auf die Erzeugungsart dieser Ströme abzunehmen. Ich werde gewahr; dass viele Fluthbetten der Ströme sich noch bis jetzt ausbilden, und dass sie ihre eigenen Ufer erhöhen, bis sie das umliegende Land nicht mehr so sehr wie ehedem überschwemmen. Ich werde gewiss, dass alle Ströme vor Alters wirklich so ausgeschweift haben, als wir besorgten, dass sie es ohne eine ausserordentliche Anstalt thun müssten, und ich nehme daraus ab, dass keine solche ausserordentliche Einrichtung jemals vorgegangen sey. Der Amazonenstrom zeigt in einer Strecke von einigen hundert Meilen deutliche Spuren, dass er ehedem kein eingeschränktes Fluthbette gehabt, sondern weit und breit das Land überschwemmt haben müsse; denn das Erdreich zu beiden Seiten ist bis in grosse Weiten flach wie ein See, und besteht aus Flussschlamm, wo ein Kiesel eben so selten ist wie ein Demant. Eben dasselbe findet man beim Missisippi. Und überhaupt zeigen der Nil und andere Ströme, dass diese Canäle mit der Zeit viel weiter verlängert worden, und da, wo der Strom seinen Ausfluss zu haben schien, weil er sich nahe zur See über den flachen Boden ausbreitete, baut er allmälig seine Laufrinne aus und fliesst weiter in einem verlängerten Fluthbette. Alsdenn aber, nachdem ich durch Erfahrungen auf die Spur gebracht worden, glaube ich die ganze Mechanik von der Bildung der Fluthrinnen aller Ströme auf folgende einfache Gründe bringen zu können.

Das von den Höhen laufende Quell- oder Regenwasser ergoss sich anfänglich nach dem Abhang des Bodens unregelmässig, füllte manche Thäler an und breitete sich über manche flache Gegend aus. Allein in demjenigen Striche, wo irgend der Zug des Wassers am schnellsten war, konnte es der Geschwindigkeit wegen seinen Schlamm nicht sowohl absetzen, den es hiergegen zu beiden Seiten viel häufiger fallen liess. Dadurch wurden die Ufer erhöht, indessen dass der stärkste Zug des Wassers eine Rinne erhielte. Mit der Zeit, als der Zufluss des Wassers selber geringer wurde (welches in der Folge der Zeit endlich geschehen musste, aus Ursachen, die den Kennern der Geschichte der Erde bekannt sind), so überschritt der Strom diejenigen Ufer nicht mehr, die er sich selbst aufgeführt hatte, und aus der wilden Unordnung entsprang Regelmässigkeit und Ordnung. Man sieht offenbar, dass dieses noch bis auf diese Zeit, vornämlich bei den Mündungen der Ströme, die ihre jüngsten Theile sind, vorgeht, und gleichwie nach diesem Plane das Absetzen des Schlammes nahe bei den Stellen, wo der Strom anfangs seine neuen Ufer überschritt, häufiger als weiter davon geschehen musste, so wird man auch noch gewahr, dass wirklich an vielen Orten, wo ein Strom durch flache Gegenden läuft, sein Rinnsaal höher liegt als die umliegenden Ebenen.

Es giebt gewisse allgemeine Regeln, nach denen die Wirkungen der Natur geschehen, und die einiges Licht in der Beziehung der mechanischen Gesetze auf Ordnung und Wohlgereimtheit geben können, deren eine ist: die Kräfte der Bewegung und des Widerstandes wirken so lange auf einander, bis sie sich das mindeste Hinderniss leisten. Die Gründe dieses Gesetzes lassen sich sehr leicht einsehen; allein die Beziehung, die dessen Folgen auf Regelmässigkeit und Vortheil haben, ist bis zur Bewunderung weitläufig und gross. Die Epicykloide, eine algebraische Krümmung, ist von dieser Natur, dass Zähne und Getriebe nach ihr abgerundet die mindest mögliche Reibung an einander erleiden. Der berühmte Herr Prof. Kästner erwähnt an einem Orte: dass ihm von einem erfahrnen Bergwerksverständigen an den Maschinen, die lange im Gebrauche gewesen, gezeigt worden, dass sich wirklich diese Figur endlich durch lange Bewegung abschleife; eine Figur, die eine ziemlich verwickelte Construction zum Grunde hat, und die mit aller ihrer Regelmässigkeit eine Folge von einem gemeinen Gesetze der Natur ist.

Um etwas aus den schlechten Naturwirkungen anzuführen, was, indem es unter dem eben erwähnten Gesetze steht, um deswillen einen Ausschlag auf Regelmässigkeit an sich zeigt, führe ich eine von den Wirkungen der Flüsse an. Es ist wegen der grossen Verschiedenheiten des Abschusses aller Gegenden des festen Landes sehr zu erwarten, dass die Ströme, die auf diesem Abhange laufen, hin und wieder steile Sturze und Wasserfälle haben würden, deren auch wirklich einige ob zwar selten vorkommen, und eine grosse Unregelmässigkeit und Unbequemlichkeit enthalten. Allein es fällt leicht in die Augen, dass, wenn gleich (wie zu vermuthen) in dem ersten verwilderten Zustande dergleichen Wasserfälle häufig waren, dennoch die Gewalt des Absturzes das lockere Erdreich, ja selbst einige noch nicht genugsam gehärtete Felsarten werde eingegraben und weggewaschen haben, bis der Strom seinen Rinnsaal zu einem ziemlich gleichförmigen Abhang gesenkt hatte, daher, wo auch noch Wasserfälle sind, der Boden felsig ist, und in sehr vielen Gegenden der Strom zwischen zwei steil abgeschnittenen Ufern läuft, wozwischen er sein tief liegendes Bette vermuthlich selbst eingeschnitten hat. Man findet es sehr nützlich, dass fast alle Ströme in dem grössesten Theile ihres Laufes einen gewissen Grad Geschwindigkeit nicht überschreiten, der ziemlich mässig ist und wodurch sie schiffbar sind. Obgleich nun dieses im

Anfange von der so sehr verschiedenen Abschüssigkeit des Bodens, worüber sie laufen, kaum allein ohne besondere Kunst zu erwarten stünde, so lässt sich doch leichtlich erachten, dass mit der Zeit ein gewisser Grad der Schnelligkeit sich von selbst habe finden müssen, den sie nicht leichtlich übertreffen können, der Boden des Landes mag abschüssig seyn, wie er will, wenn er nur locker ist. Denn sie werden ihn so lange abspülen, sich hineinarbeiten, und ihr Bette an einigen Orten senken, an andern erhöhen, bis dasjenige, was sie vom Grunde fortreissen, wenn sie angeschwollen sind, demjenigen, was sie in den Zeiten der trägeren Bewegung fallen lassen, ziemlich gleich ist. Die Gewalt wirkt hier so lange, bis sie sich selbst zum gemässigtern Grade gebracht hat, und bis die Wechselwirkung des Anstosses und des Widerstandes zur Gleichheit ausgeschlagen ist.

Die Natur bietet unzählige Beispiele von einer ausgebreiteten Nutzbarkeit einer und eben derselben Sache zu einem vielfältigen Gebrauche dar. Es ist sehr verkehrt, diese Vortheile sogleich als Zwecke und als diejenigen Erfolge anzusehen, welche die Bewegungsgründe enthielten, weswegen die Ursachen derselben durch göttliche Willkühr in der Welt angeordnet würden. Der Mond schafft unter andern Vortheilen auch diesen, dass Ebbe und Fluth Schiffe auch wider oder ohne Winde vermittelst der Ströme in den Strassen und nahe beim festen Lande in Bewegung setzen. Vermittelst seiner und der Jupiters-Trabanten findet man die Länge des Meers. Die Producte aus allen Naturreichen haben ein jedes eine grosse Nutzbarkeit, wovon man einige auch zum Gebrauche macht. Es ist eine widersinnige Art zu urtheilen, wenn man, wie es gemeiniglich geschieht, diese alle zu den Bewegungsgründen der göttlichen Wahl zählt, und sich wegen des Vortheils der Jupitersmonde auf die weise Anstalt des Urhebers beruft, die den Menschen dadurch ein Mittel, die Länge der Oerter zu bestimmen, hat an die Hand geben wollen. Man hüte sich, dass man die Spötterei eines Voltaire nicht mit Recht auf sich ziehe, der in einem ähnlichen Tone sagt: sehet da, warum wir Nasen haben; ohne Zweifel, damit wir Brillen darauf stecken können. Durch die göttliche Willkühr wird noch nicht genugsamer Grund angegeben, weswegen eben dieselben Mittel, die einen Zweck zu erreichen allein nöthig wären, noch in so viel anderer Beziehung vortheilhaft sind. Diejenige bewundernswürdige Gemeinschaft, die unter den Wesen alles Erschaffenen herrscht, dass ihre Naturen einander nicht fremd sind, sondern in vielfacher Harmonie verknüpft sich zu einander von selbst schicken, und eine ausgebreitete nothwendige Vereinbarung zur gesammten Vollkommenheit in ihrem Wesen enthalten, das ist der Grund so mannigfaltiger Nutzbarkeiten, die man nach unserer Methode als Beweisthümer eines höchst weisen Urhebers, aber nicht in allen Fällen als Anstalten, die durch besondere Weisheit mit den übrigen um der besondern Nebenvortheile willen verbunden worden, ansehen kann. Ohne Zweifel sind die Bewegungsgründe, weswegen Jupiter Monde haben sollte, vollständig, wenn gleich niemals durch die Erfindung der Sehröhre dieselben zu Messung der Länge genutzt würden. Diese Nutzen, die als Nebenfolgen anzusehen sind, kommen gleichwohl mit in Anschlag, um die unermessliche Grösse des Urhebers aller Dinge daraus abzunehmen. Denn sie sind nebst Millionen anderen ähnlicher Art Beweisthümer von der grossen Kette, die selbst in den Möglichkeiten der Dinge die Theile der Schöpfung vereinbart, die einander nichts anzugehen scheinen; denn sonst kann man auch nicht allemal auf die Nutzen, die der Erfolg einer freiwilligen Anstalt nach sich zieht, und die der Urheber kennt und in seinem Rathschlusse mit befasst, um deswillen zu den Bewegungsgründen solcher Wahl zählen, wenn diese nämlich auch unangesehen solcher Nebenfolgen schon vollständig waren. Ohne Zweifel hat das Wasser darum nicht die Natur, sich wagrecht zu stellen, damit man sich darin spiegeln könne. Dergleichen beobachtete Nutzbarkeiten können, wenn man mit

Vernunft urtheilen will, nach der eingeschränkten physisch-theologischen Methode, die im Gebrauche ist, gar nicht zu der Absicht, die man hier vor Augen hat, genutzt werden. Nur einzig und allein der Zusatz, den wir ihr zu geben gesucht haben, kann solche gesammelte Beobachtungen zu Gründen der wichtigen Folgerung auf die allgemeine Unterordnung aller Dinge unter ein höchst weises Wesen tüchtig machen. Erweitert Eure Absichten, so viel Ihr könnt, über die unermesslichen Nutzen, die ein Geschöpf in tausendfacher Beziehung, wenigstens der Möglichkeit nach, darbietet (der einzige Kokosbaum schafft dem Indianer unzählige), verknüpfet in dergleichen Beziehungen die entlegensten Glieder der Schöpfung mit einander. Wenn Ihr die Producte der unmittelbar künstlichen Anstalten geziemend bewundert habt, so unterlasset nicht, auch in dem ergötzenden Anblick der fruchtbaren Beziehung, die die Möglichkeiten der erschaffenen Dinge auf durchgängige Harmonie haben, und der ungekünstelten Abfolge so mannigfaltiger Schönheit, die sich von selbst darbietet, diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewiger Grundquelle die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane gleichsam bereit darliegen.

Ich merke im Vorübergehen an, dass das grosse Gegenverhältniss, das unter den Dingen der Welt, in Ansehung des häufigen Anlasses, den sie zu Ähnlichkeiten, Analogien, Parallelen, und, wie man sie sonst nennen will, geben, nicht so ganz flüchtig verdient übersehen zu werden. Ohne mich bei dem Gebrauch, den dieses auf Spiele des Witzes hat, und der mehrentheils nur eingebildet ist, aufzuhalten, liegt hierin noch für den Philosophen ein, wie mich dünkt, wichtiger Gegenstand des Nachdenkens verborgen, wie solche Übereinkunft sehr verschiedener Dinge in einem gewissen gemeinschaftlichen Grunde der Gleichförmigkeit so gross und weitläufig, und doch zugleich so genau seyn könne. Diese Analogien sind auch sehr nöthige Hülfsmittel unserer Erkenntniss, die Mathematik selber liefert deren einige. Ich enthalte mich, Beispiele anzuführen, denn es ist zu besorgen, dass nach der verschiedenen Art, wie dergleichen Ähnlichkeiten empfunden werden, sie nicht dieselbe Wirkung über jeden andern Verstand haben möchten, und der Gedanke, den ich hier einstreue, ist ohnedies unvollendet und noch nicht genugsam verständlich.

Wenn man fragen sollte, welches denn der Gebrauch sey, den man von der grossen Einheit in den mancherlei Verhältnissen des Raumes, welche der Messkünstler erforscht, machen könnte, so vermuthe ich, dass allgemeine Begriffe von der Einheit der mathematischen Objecte auch die Gründe der Einheit und Vollkommenheit in der Natur könnten zu erkennen geben. Z. E., es ist unter allen Figuren die Cirkelfigur diejenige, darin eben der Umkreis den grössest möglichen Raum beschliesst, den ein solcher Umfang nur befassen kann, darum nämlich, weil eine genaue Gleichheit in dem Abstande dieser Umgränzung von einem Mittelpuncte darin durchgängig herrscht. Wenn eine Figur durch gerade Linien soll eingeschlossen werden, so kann die grössest mögliche Gleichheit in Ansehung des Abstandes derselben vom Mittelpuncte nur statt finden, wenn nicht allein die Entfernungen der Winkelpuncte von diesem Mittelpuncte untereinander, sondern auch die Perpendikel aus diesem auf die Seiten einander völlig gleich sind. Daraus wird nun ein regelmässiges Polygon, und es zeigt sich durch die Geometrie, dass mit eben demselben Umkreise ein anderes Polygon von eben der Zahl Seiten jederzeit einen kleinern Raum einschliessen würde, als das reguläre. Noch ist eine und zwar die einfachste Art der Gleichheit in dem Abstande von einem Mittelpuncte möglich, nämlich wenn blos die Entfernung der Winkelpuncte des Vielecks von demselben Mittelpuncte durchgängig gleich ist, und da zeigt sich, dass ein jedes irreguläre Polygon, welches im Cirkel stehen kann, unter allen den grössesten Raum einschliesst, der von eben denselben Seiten nur immer kann beschlossen werden. Ausser diesem ist zuletzt dasjenige Polygon, in welchem noch überdies die Grösse der Seite dem Abstande des Winkelpuncts vom Mittelpuncte gleich ist, das ist, das regelmässige Sechseck unter allen Figuren überhaupt diejenige, die mit dem kleinsten Umfange den grössesten Raum so einschliesst, dass sie zugleich, äusserlich mit andern gleichen Figuren zusammengesetzt, keine Zwischenräume übrig lässt. Es bietet sich hier sehr bald diese Bemerkung dar, dass das Gegenverhältniss des Grössesten und Kleinsten im Raume auf die Gleichheit ankomme. Und da die Natur sonsten viel Fälle einer nothwendigen Gleichheit an die Hand giebt, so können die Regeln, die man aus den gedachten Fällen der Geometrie in Ansehung des allgemeinen Grundes solches Gegenverhältnisses des Grössesten und Kleinsten zieht, auch auf die nothwendige Beobachtung des Gesetzes der Sparsamkeit in der Natur angewandt werden. In den Gesetzen des Stosses ist in so ferne jederzeit eine gewisse Gleichheit nothwendig: dass, nach dem Stosse, wenn sie unelastisch sind, beider Körper Geschwindigkeit jederzeit gleich sey, dass, wenn sie elastisch sind, beide durch die Federkraft immer gleich gestossen werden, und zwar mit einer Kraft, womit der Stoss geschahe, dass der Mittelpunct der Schwere beider Körper durch den Stoss in seiner Ruhe oder Bewegung gar nicht verändert wird u. s. w. u. s. w. Die Verhältnisse des Raums sind so unendlich mannigfaltig, und verstatten gleichwohl eine so gewisse Erkenntniss und klare Anschauung, dass, gleichwie sie schon öfters zu Symbolen der Erkenntnisse von ganz anderer Art vortrefflich gedient haben (z. E. die Erwartungen in den Glücksfällen auszudrücken); also auch Mittel an die Hand geben können, die Regeln der Vollkommenheit in natürlich nothwendigen Wirkungsgesetzen, in so ferne sie auf Verhältnisse ankommen, aus den einfachsten und allgemeinsten Gründen zu erkennen.

Ehe ich diese Betrachtung beschliesse, will ich alle verschiedenen Grade der philosophischen Erklärungsart der in der Welt vorkommenden Erscheinungen der Vollkommenheit, in so ferne man sie insgesammt unter Gott betrachtet, anführen, indem ich von derjenigen Art zu urtheilen anfange, wo die Philosophie sich noch verbirgt, und bei derjenigen endige, wo sie ihre grösste Bestrebung zeigt. Ich rede von der Ordnung, Schönheit und Anständigkeit, in so ferne sie der Grund ist, die Dinge der Welt auf eine der Weisheit anständige Art einem göttlichen Urheber unterzuordnen.

Erstlich: man kann eine einzelne Begebenheit in dem Laufe der Natur als etwas unmittelbar von einer göttlichen Handlung Herrührendes ansehen, und die Philosophie hat hier kein anderes Geschäft, als nur einen Beweisgrund dieser ausserordentlichen Abhängigkeit anzuzeigen.

Zweitens: man betrachtet eine Begebenheit der Welt als eine, worauf als auf einen einzelnen Fall die Mechanik der Welt von der Schöpfung her besonders abgerichtet war, wie z. E. die Sündfluth nach dem Lehrgebäude verschiedener Neuern. Alsdann ist aber die Begebenheit nicht weniger übernatürlich. Die Naturwissenschaft, wovon die gedachten Weltweisen hierbei Gebrauch machen, dient nur dazu, ihre eigene Geschicklichkeit zu zeigen, und etwas zu ersinnen, was sich etwa nach allgemeinen Naturgesetzen ereignen könnte und dessen Erfolg auf die vorgegebene ausserordentliche Begebenheit hinausliefe. Denn sonst ist ein solches Verfahren der göttlichen Weisheit nicht gemäss, die niemalen darauf abzielt, mit unnützer Kunst zu prahlen, welche man selbst an einem Menschen tadeln würde, der, wenn ihn z. E. nichts abhielte, eine Kanone unmittelbar abzufeuern, ein Feuerschloss mit einem Uhrwerk anbringen wollte, wodurch sie in dem gesetzten Augenblicke durch mechanische sinnreiche Mittel losbrennen sollte.

Drittens: wenn gewisse Stücke der Natur als eine von der Schöpfung her dauernde Anstalt, die unmittelbar von der Hand des grossen Werkmeisters herrührt, angesehen werden: und zwar wie eine Anstalt, die als ein einzelnes Ding, und nicht wie eine Anordnung nach einem beständigen Gesetze eingeführt worden. Z. E., wenn man behauptet, Gott habe die Gebirge, die Flüsse, die Planeten und ihre Bewegung mit dem Anfange aller Dinge zugleich unmittelbar geordnet. Da ohne Zweifel ein Zustand der Natur der erste seyn muss, in welchem die Form der Dinge eben sowohl wie die Materie unmittelbar von Gott abhängt, so hat diese Art zu urtheilen in so ferne einen philosophischen Grund. Indessen weil es übereilt ist, ehe und bevor man die Tauglichkeit, die den Naturdingen nach allgemeinen Gesetzen eigen ist, geprüft hat, eine Anstalt unmittelbar der Schöpfungshandlung beizumessen, darum, weil sie vortheilhaft und ordentlich ist, so ist sie in so weit nur in sehr kleinem Grade philosophisch.

Viertens: wenn man einer künstlichen Ordnung der Natur etwas beimisst, bevor die Unzulänglichkeit, die sie hierzu nach gemeinen Gesetzen hat, gehörig erkannt worden, z. E., wenn man etwas aus der Ordnung des Pflanzen- und Thierreichs erklärt, was vielleicht in gemeinen mechanischen Kräften liegt, blos deswegen, weil Ordnung und Schönheit darin gross sind. Das Philosophische dieser Art zu urtheilen ist alsdann noch geringer, wenn ein jedes einzelne Thier oder Pflanze unmittelbar der Schöpfung untergeordnet wird, als wenn ausser einigem unmittelbar Erschaffenen die anderen Producte demselben nach einem Gesetze der Zeugungsfähigkeit (nicht blos des Auswickelungsvermögens) untergeordnet werden, weil im letztern Fall mehr nach der Ordnung der Natur erklärt wird; es müsste denn seyn, dass dieser ihre Unzulänglichkeit in Ansehung desselben klar erwiesen werden könnte. Es gehört aber auch zu diesem Grade der philosophischen Erklärungsart eine jede Ableitung einer Anstalt in der Welt aus künstlichen, und um einer Absicht willen errichteten Gesetzen überhaupt, und nicht blos im Thier- und Pflanzenreiche[*]. Z. E., wenn man von dem Schnee und den Nordscheinen so redet, als ob die Ordnung der Natur, die beide hervorbringt, um des Nutzens des Grönländers oder Lappen willen (damit er in den langen Nächten nicht ganz im Finstern sey) eingeführt wäre, obgleich es noch immer zu vermuthen ist, dass dieses eine wohlpassende Nebenfolge mit nothwendiger Einheit aus andern Gesetzen sey. Man ist fast jederzeit in Gefahr dieses Fehlers, wenn man einigen Nutzen der Menschen zum Grunde einer besondern göttlichen Veranstaltung angiebt, z. E., dass Wald und Feld mehrentheils mit grüner Farbe bedeckt sind, weil diese unter allen Farben die mittlere Stärke hat, um das Auge in mässiger Übung zu erhalten. Hiergegen kann man einwenden, dass der Bewohner der Davidsstrasse vom Schnee fast blind wird, und seine Zuflucht zu den Schneebrillen nehmen muss. Es ist nicht tadelhaft, dass man die nützlichen Folgen aufsucht und sie einem gütigen Urheber beimisst, sondern dass die Ordnung der Natur, darnach sie geschehen, als künstlich und willkührlich mit andern verbunden vorgestellt wird, da sie doch vielleicht mit andern in nothwendiger Einheit steht.

---

[*] Ich habe in der zweiten Nummer der dritten Betrachtung diesen Ab-

Fünftens: am mehresten enthält die Methode, über die vollkommenen Anstalten der Natur zu urtheilen, den Geist wahrer Weltweisheit, wenn sie jederzeit bereit, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen, ingleichen die wahrhaftig künstlichen Anordnungen der Natur nicht zu verkennen, hauptsächlich die Abzielung auf Vortheile und alle Wohlgereimtheit sich nicht hindern lässt, die Gründe davon in nothwendigen allgemeinen Gesetzen aufzusuchen, mit grosser Achtsamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung die Zahl der Naturursa-

---

schnitts unter den Beispielen der künstlichen Naturordnung bloss die aus dem Pflanzen- und Thierreiche angeführt. Es ist aber zu merken, dass eine jede Anordnung eines Gesetzes um eines besondern Nutzens willen, darum, weil sie hierdurch von der nothwendigen Einheit mit andern Naturgesetzen ausgenommen wird, künstlich sey, wie aus einigen hier erwähnten Beispielen zu ersehen.

chen um derentwillen zu vervielfältigen. Wenn hierzu noch die Aufmerksamkeit auf die allgemeinen Regeln gefügt wird, welche den Grund der nothwendigen Verbindung desjenigen, was natürlicher Weise ohne besondere Anstalt vorgeht, mit den Regeln des Vortheils oder der Annehmlichkeit vernünftiger Wesen können begreiflich machen, und man alsdenn zu dem göttlichen Urheber hinaufsteigt, so erfüllt diese physischtheologische Art zu urtheilen ihre Pflichten gehörig*.

Siebente Betrachtung.

Kosmogonie.

Eine Hypothese mechanischer Erklärungsart des Ursprungs der Weltkörper und der Ursachen ihrer Bewegungen, gemäss den vorher erwiesenen Regeln.

Die Figur der Himmelskörper, die Mechanik, nach der sie sich bewegen und ein Weltsystem ausmachen, ingleichen die mancherlei Veränderungen, denen die Stellung ihrer Kreise in der Folge der Zeit unterworfen ist, alles dieses ist ein Theil der Naturwissenschaft geworden, der mit so grosser Deutlichkeit und Gewissheit begriffen wird, dass man auch nicht eine einzige andere Einsicht sollte aufzeigen können, welche einen natürlichen Gegenstand (der nur einigermaassen dieses seiner Mannigfaltigkeit beikäme) auf eine so ungezweifelt richtige Art und mit solcher Augenscheinlichkeit erklärte. Wenn man dieses in Erwägung zieht, sollte man da nicht auf die Vermuthung gerathen, dass der Zustand der Natur, in welchem dieser

---

* Ich will hiermit nur sagen, dass dieses der Weg für die menschliche Vernunft seyn müsse. Denn wer wird es gleichwohl jemals verhüten können, hierbei vielfältig zu irren, nach dem Pope:

„Geh, schreibe Gottes weiser Ordnung des Regierens Regeln vor,
Dann kehre wieder in dich selbst zuletzt zurück und sey ein Thor.“

Bau seinen Anfang nahm, und ihm die Bewegungen, die jetzt nach so einfachen und begreiflichen Gesetzen fortdauern, zuerst eingedruckt worden, ebenfalls leichter einzusehen und fasslicher seyn werde, als vielleicht das mehreste, wovon wir sonst in der Natur den Ursprung suchen? Die Gründe, die dieser Vermuthung günstig sind, liegen am Tage. Alle diese Himmelskörper sind runde Massen, so viel man weiss, ohne Organisation und geheime Kunstzubereitung. Die Kraft, dadurch sie gezogen werden, ist allem Ansehen nach, eine der Materie eigene Grundkraft, darf also und kann nicht erklärt werden. Die Wurfsbewegung, mit welcher sie ihren Flug verrichten und die Richtung, nach der dieser Schwung ihnen ertheilt worden, ist zusammt der Bildung ihrer Massen das Hauptsächlichste, ja fast das Einzige, wovon man die ersten natürlichen Ursachen zu suchen hat. Einfache und bei weitem nicht so verwickelte Wirkungen, wie die meisten andern der Natur sind, bei welchen gemeiniglich die Gesetze gar nicht mit mathematischer Richtigkeit bekannt sind, nach denen sie geschehen, da sie im Gegentheil hier in dem begreiflichsten Plane vor Augen liegen. Es ist auch bei einem so grossen Anschein eines glücklichen Erfolgs sonsten nichts im Wege, als der Eindruck von der rührenden Grösse eines solchen Naturstücks als ein Sonnensystem ist, wo die natürlichen Ursachen alle verdächtig sind, weil ihre Zulänglichkeit viel zu nichtig und dem Schöpfungsrechte des obersten Urhebers entgegen zu seyn scheint. Allein könnte man eben dieses nicht auch von der Mechanik sagen, wodurch ein grosser Weltbau, nachdem er einmal da ist, seine Bewegungen forthin erhält? Die ganze Erhaltung derselben kommt auf eben dasselbe Gesetz an, wornach ein Stein, der in die Luft geworfen ist, seine Bahn beschreibt; ein einfaches Gesetz, fruchtbar an den regelmässigsten Folgen, und würdig, dass ihm die Aufrechthaltung eines ganzen Weltbaues anvertraut werde.

Von der andern Seite, wird man sagen, ist man nicht vermögend, die Naturursachen deutlich zu machen, wodurch das verächtlichste Kraut nach völlig begreiflichen mechanischen Gesetzen erzeugt werde, und man wagt sich an die Erklärung von dem Ursprunge eines Weltsystems im Grossen. Allein ist jemals ein Philosoph auch im Stande gewesen, nur die Gesetze, wornach der Wachsthum oder die innere Bewegung in einer schon vorhandenen Pflanze geschieht, dermaassen deutlich und mathematisch sicher zu machen, wie diejenigen gemacht sind, welchen alle Bewegungen der Weltkörper gemäss sind. Die Natur der Gegenstände ist hier ganz verändert. Das Grosse, das Erstaunliche ist hier unendlich begreiflicher als das Kleine und Bewundernswürdige, und die Erzeugung eines Planeten, zusammt der Ursache der Wurfsbewegung, wodurch er geschleudert wird, um im Kreise zu laufen, wird allem Anscheine nach leichter und deutlicher einzusehen seyn, als die Erzeugung einer einzigen Schneeflocke, in der die abgemessene Richtung eines sechseckigen Sternes dem Ansehen nach genauer ist, als die Rundung der Kreise, worin Planeten laufen, und an welcher die Strahlen viel richtiger sich auf eine Fläche beziehen, als die Bahnen dieser Himmelskörper es gegen den gemeinschaftlichen Plan ihrer Kreisbewegungen thun.

Ich werde den Versuch einer Erklärung von dem Ursprunge des Weltbaues nach allgemeinen mechanischen Gesetzen darlegen, nicht von der gesammten Naturordnung, sondern nur von den grossen Massen und ihren Kreisen, welche die roheste Grundlage der Natur ausmachen. Ich hoffe Einiges zu sagen, was Andern zu wichtigen Betrachtungen Anlass geben kann, obgleich mein Entwurf grob und unausgearbeitet ist. Einiges davon hat in meiner Meinung einen Grad der Wahrscheinlichkeit, der bei einem kleinern Gegenstande wenig Zweifel übrig lassen würde, und der nur das Vorurtheil einer grössern erforderlichen Kunst, als man den allgemeinen Naturgesetzen zutraut, entgegen stehen kann. Es geschieht oft: dass man dasjenige zwar nicht findet, was man eigentlich sucht, aber doch auf diesem Wege andere Vortheile, die man nicht vermuthet, antrifft. Auch ein solcher Nutzen würde ein genugsamer Gewinn seyn, wenn er sich dem Nachdenken Anderer darböte, gesetzt auch, dass die Hauptzwecke der Hypothese dabei verschwinden sollten. Ich werde die allgemeine Gravitation der Materie nach dem Newton oder seinen Nachfolgern hierbei voraussetzen. Diejenigen, welche etwa durch eine Definition der Metaphysik nach ihrem Geschmacke glauben, die Folgerung scharfsinniger Männer aus Beobachtung und mathematischer Schlussart zu vernichten, werden die folgenden Sätze als etwas, das überdies mit der Hauptabsicht dieser Schrift nur eine entfernte Verwandtschaft hat, überschlagen können.

1.

Erweiterte Aussicht in den Inbegriff des Universums.

Die sechs Planeten mit ihren Begleitern bewegen sich in Kreisen, die nicht weit von einem gemeinschaftlichen Plane, nämlich der verlängerten Äquatorsfläche der Sonne abweichen. Die Kometen dagegen laufen in Bahnen, die sehr weit davon abstehen, und schweifen nach allen Seiten weit von dieser Beziehungsfläche aus. Wenn nun, anstatt so weniger Planeten oder Kometen, einige tausend derselben zu unserer Sonnenwelt gehörten, so würde der Thierkreis als eine von unzähligen Sternen erleuchtete Zone, oder wie ein Streif, der sich in einem blassen Schimmer verliert, erscheinen, in welchem einige nähere Planeten in ziemlichem Glanze, die entfernten aber durch ihre Menge und Mattigkeit des Lichts nur eine neblichte Erscheinung darstellen würden. Denn es würden bei der Kreisbewegung, darin alle diese insgesammt um die Sonne stünden, jederzeit in allen Theilen dieses Thierkreises einige seyn, wenn gleich andre ihren Platz verändert hätten. Dagegen würden die Kometen die Gegenden zu beiden Seiten dieser lichten Zone in aller möglichen Zerstreuung bedecken. Wenn wir, durch diese Erdichtung vorbereitet (in welcher wir nichts weiter, als die Menge der Körper unserer Planetenwelt in Gedanken vermehrt haben), unsere Augen auf den weitern Umfang des Universums richten, so sehen wir wirklich eine lichte Zone, in welcher Sterne, ob sie zwar allem Ansehen nach sehr ungleiche Weiten von uns haben, dennoch zu einer und eben derselben Fläche dichter als anderwärts gehäuft sind, dagegen die Himmelsgegenden zu beiden Seiten mit Sternen nach aller Art der Zerstreuung bedeckt sind. Die Milchstrasse, die ich meine, hat sehr genau die Richtung eines grössesten Cirkels, eine Bestimmung, die aller Aufmerksamkeit werth ist, und daraus sich verstehen lässt, dass unsere Sonne, und wir mit ihr, uns in demjenigen Heere der Sterne mit befinden, welches sich zu einer gewissen gemeinschaftlichen Beziehungsfläche am meisten drängt, und die Analogie ist hier ein sehr grosser Grund zu vermuthen: dass diese Sonnen, zu deren Zahl auch die unsrige gehört, ein Weltsystem ausmachen, das im Grossen nach ähnlichen Gesetzen geordnet ist, als unsre Planetenwelt im Kleinen; dass alle diese Sonnen sammt ihren Begleitern irgend einen Mittelpunct ihrer gemeinschaftlichen Kreise haben mögen, und dass sie nur, um der unermesslichen Entfernung willen, und wegen der langen Zeit ihrer Kreisläufe, ihre Örter gar nicht zu verändern scheinen, ob zwar dennoch bei etlichen wirklich einige Verrückung ihrer Stellen ist beobachtet worden; dass die Bahnen dieser grossen Weltkörper sich eben so auf eine gemeinschaftliche Fläche beziehen, von der sie nicht abweichen, und dass diejenigen, welche mit weit geringerer Häufung die übrigen Gegenden des Himmels einnehmen, den Kometen unserer Planetenwelt darin ähnlich sind.

Aus diesem Begriffe, der, wie mich dünkt, die grösseste Wahrscheinlichkeit hat, lässt sich vermuthen, dass, wenn es mehr solche höhere Weltordnungen giebt, als diejenige, dazu unsre Sonne gehört, und die dem, der in ihr seinen Stand hat, die Erscheinung der Milchstrasse verschafft, in der Tiefe des Weltraums einige derselben wie blasse schimmernde Plätze werden zu sehen seyn, und, wenn der Beziehungsplan einer solchen andern Zusammenordnung der Fixsterne schief gegen uns gestellt ist, wie ekliptische Figuren erscheinen werden, die in einem kleinen Raum aus grosser Weite ein Sonnensystem, wie das von unserer Milchstrasse ist, darstellen. Und dergleichen Plätzchen hat wirklich die Astronomie schon vorlängst entdeckt, obgleich die Meinung, die man sich davon gemacht hat, sehr verschieden ist, wie man in des Herrn von Maupertuis Buche von der Figur der Sterne sehen kann.

Ich wünsche, dass diese Betrachtung mit einiger Aufmerksamkeit möchte erwogen werden. Nicht allein, weil der Begriff, der dadurch von der Schöpfung erwächst, erstaunlich viel rührender ist, als er sonst seyn kann (indem ein unzählbares Heer der Sonnen, wie die unsrige, ein System ausmacht, dessen Glieder durch Kreisbewegungen verbunden sind, diese Systeme selbst aber, deren vermuthlich wieder unzählige sind, wovon wir einige wahrnehmen können, Glieder einer noch höhern Ordnung seyn mögen), sondern auch, weil selbst die Beobachtung der uns nahen Fixsterne, oder vielmehr langsam wandelnden Sonnen, durch einen solchen Begriff geleitet, vielleicht manches entdecken kann, was der Aufmerksamkeit entwischt, in so ferne nicht ein gewisser Plan zu untersuchen ist.

2.

Gründe für einen mechanischen Ursprung unserer Planetenwelt überhaupt.

Die Planeten bewegen sich um unsere Sonne insgesammt nach einerlei Richtung, und nur mit geringer Abweichung von einem gemeinschaftlichen Beziehungsplane, welcher die Ekliptik ist, gerade so, als Körper, die durch eine Materie fortgerissen werden, die, indem sie den ganzen Raum anfüllt, ihre Bewegung wirbelnd um eine Achse verrichtet. Die Planeten sind insgesammt schwer zur Sonne hin, und die Grösse des Seitenschwungs müsste eine genau abgemessene Richtigkeit haben, wenn sie dadurch in

Cirkelkreisen zu laufen sollen gebracht werden, und wie bei dergleichen mechanischer Wirkung eine geometrische Genauigkeit nicht zu erwarten steht, so weichen auch alle Kreise, ob zwar nicht viel, von der Cirkelrundung ab. Sie bestehen aus Materien, die nach Newton's Berechnungen, je entfernter sie von der Sonne sind, von desto minderer Dichtigkeit sind, so wie auch ein Jeder es natürlich finden würde, wenn sie sich in dem Raume, darin sie schweben, von einem daselbst zerstreuten Weltstoff gebildet hätten. Denn bei der Bestrebung, womit Alles zur Sonne sinkt, müssen die Materien dichterer Art sich mehr zur Sonne drängen, und sich in der Nahheit zu ihr mehr häufen, als die von leichterer Art, deren Fall wegen ihrer mindern Dichtigkeit mehr verzögert wird. Die Materie der Sonne aber ist nach des v. Buffon Bemerkung an Dichtigkeit derjenigen, die die summirte Masse aller Planeten zusammen haben würde, ziemlich gleich, welches auch mit einer mechanischen Bildung wohl zusammen stimmt, nach welcher in verschiedenen Höhen, aus verschiedenen Gattungen der Elemente die Planeten sich gebildet haben mögen, sonst alle übrige aber, die diesen Raum erfüllten, vermengt auf ihren gemeinschaftlichen Mittelpunct, die Sonne, mögen niedergestürzt seyn.

Derjenige, welcher dessen ungeachtet dergleichen Bau unmittelbar in die Hand Gottes will übergeben wissen, ohne desfalls den mechanischen Gesetzen etwas zuzutrauen, ist genöthigt etwas anzuführen, weswegen er hier dasjenige nothwendig findet, was er sonst in der Naturlehre nicht leichtlich zulässt. Er kann gar keine Zwecke nennen, warum es besser wäre, dass die Planeten vielmehr nach einer Richtung, als nach verschiedenen, nahe zu einem Beziehungsplane, als nach allerlei Gegenden in Kreisen liefen. Der Himmelsraum ist anjetzt leer, und bei aller dieser Bewegung würden sie einander keine Hindernisse leisten. Ich bescheide mich gerne, dass es verborgene Zwecke geben könnte, die nach der gemeinen Mechanik nicht wären erreicht worden, und die kein Mensch einsieht; allein es ist Keinem erlaubt, sie voraus zu setzen, wenn er eine Meinung darauf gründen will, ohne dass er sie anzuzeigen vermag. Wenn denn endlich Gott unmittelbar den Planeten die Wurfskraft ertheilt und ihre Kreise gestellt hätte, so ist zu vermuthen, dass sie nicht das Merkmal der Unvollkommenheit und Abweichung, welches bei jedem Product der Natur anzutreffen, an sich zeigen würden. War es gut, dass sie sich auf eine Fläche beziehen sollten, so ist zu vermuthen, er würde ihre Kreise genau darauf gestellt haben; war es gut, dass sie der Cirkelbewegung nahe kämen, so kann man glauben, ihre Bahn würde genau ein Cirkelkreis geworden seyn, und es ist nicht abzusehen, weswegen Ausnahmen von der genauesten Richtigkeit selbst bei demjenigen, was eine unmittelbare göttliche Kunsthandlung seyn sollte, übrig bleiben mussten.

Die Glieder der Sonnenwelt aus den entferntesten Gegenden, die Kometen, laufen sehr excentrisch. Sie könnten, wenn es auf eine unmittelbare göttliche Handlung ankäme, eben sowohl in Cirkelkreisen bewegt seyn, wenn gleich ihre Bahnen von der Ekliptik noch so sehr abweichen. Die Nutzen der so grossen Excentricität werden in diesem Falle mit grosser Kühnheit ersonnen, denn es ist eher begreiflich, dass ein Weltkörper, in einer Himmelsregion, welche es auch sey, in gleichem Abstande immer bewegt, die dieser Weite gemässe Einrichtung habe, als dass er auf die grosse Verschiedenheit der Weiten gleich vortheilhaft eingerichtet sey; und was die Vortheile, die Newton anführt, anlangt, so ist sichtbar, dass sie sonst nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit haben, ausser, dass bei der einmal vorausgesetzten unmittelbaren göttlichen Anordnung sie doch zum mindesten zu einigem Vorwande eines Zweckes dienen können.

Am deutlichsten fällt dieser Fehler, den Bau der Planetenwelt göttlichen Absichten unmittelbar unterzuordnen, in die Augen, da, wo man von der mit der Zunahme der Entfernungen umgekehrt abnehmenden Dichtigkeit der

Planeten Bewegungsgründe erdichten will. Der Sonnen Wirkung, heisst es, nimmt in diesem Maasse ab, und es war anständig, dass die Dichtigkeit der Körper, die durch sie sollten erwärmt werden, auch dieser proportionirlich eingerichtet würde. Nun ist bekannt, dass die Sonne nur eine geringe Tiefe unter die Oberfläche eines Weltkörpers wirkt, und aus ihrem Einflusse, denselben zu erwärmen, kann also nicht auf die Dichtigkeit des ganzen Klumpens geschlossen werden. Hier ist die Folgerung aus dem Zwecke viel zu gross. Das Mittel, nämlich die verminderte Dichtigkeit des ganzen Klumpens, begreift eine Weitläufigkeit der Anstalt, welche für die Grösse des Zwecks überflüssig und unnöthig ist.

In allen natürlichen Hervorbringungen, in so ferne sie auf Wohlgereimtheit, Ordnung und Nutzen hinauslaufen, zeigen sich zwar Übereinstimmungen mit göttlichen Absichten, aber auch Merkmale des Ursprungs aus allgemeinen Gesetzen, deren Folgen sich noch viel weiter als auf solchen einzelnen Fall erstrecken, und demnach in jeder einzelnen Wirkung Spuren von einer Vermengung solcher Gesetze an sich zeigen, die nicht lediglich auf dieses einzige Product gerichtet waren. Um deswillen finden auch Abweichungen von der grössest möglichen Genauigkeit in Ansehung eines besondern Zweckes statt. Dagegen wird eine unmittelbar übernatürliche Anstalt, darum, weil ihre Ausführung gar nicht die Folgen aus allgemeinern Wirkungsgesetzen der Materie voraussetzt, auch nicht durch besondere sich einmengende Nebenfolgen derselben entstellt werden, sondern den Plan der äusserst möglichen Richtigkeit genau zu Stande bringen. In den nähern Theilen der Planetenwelt zum gemeinschaftlichen Mittelpuncte ist eine grössere Annäherung zur völligen Ordnung und abgemessenen Genauigkeit, die nach den Grenzen des Systems hinaus, oder weit von dem Beziehungsplane zu den Seiten, in Regellosigkeit und Abweichungen ausartet, gerade so, wie es von einer Verfassung zu erwarten ist, die mechanischen Ursprungs ist. Bei einer unmittelbar göttlichen Anordnung können niemals unvollständig erreichte Zwecke angetroffen werden, sondern allenthalben zeigt sich die grösseste Richtigkeit und Abgemessenheit, die man unter anderem am Bau der Thiere gewahr wird.

3.

Kurzer Abriss der wahrscheinlichsten Art, wie ein Planetensystem mechanisch hat gebildet werden können.

Die eben jetzt angeführten Beweisgründe für einen mechanischen Ursprung sind so wichtig, dass selbst nur einige derselben vorlängst alle Naturforscher bewogen haben, die Ursache der Planetenkreise in natürlichen Bewegkräften zu suchen, vornämlich weil die Planeten in eben derselben Richtung, worin die Sonne sich um ihre Achse schwingt, um sie in Kreisen laufen, und ihre Bahnen so sehr nahe mit ihrer Äquatorsfläche zusammentreffen. Newton war der grosse Zerstörer aller dieser Wirbel, an denen man gleichwohl noch lange nach seinen Demonstrationen hing, wie an dem Beispiele des berühmten Herrn von Meiran zu sehen ist. Die sicheren und überzeugenden Beweisthümer der Newton'schen Weltweisheit zeigten augenscheinlich, dass so etwas, wie die Wirbel seyn sollten, welche die Planeten herumführten, gar nicht am Himmel angetroffen werde, und dass so ganz und gar kein Strom solcher Flüssigkeit in diesen Räumen sey, dass selbst die Kometenschweife quer durch alle diese Kreise ihre unverrückte Bewegung fortsetzen. Es war sicher hieraus zu schliessen: dass, so wie der Himmelsraum jetzt leer oder unendlich dünne ist, keine mechanische Ursache statt finden könne, die den Planeten ihre Kreisbewegung eindruckte. Allein sofort alle mechanische Gesetze vorbeigehen, und durch eine kühne Hypothese Gott unmittelbar die Planeten werfen zu lassen, damit sie in Verbindung mit ihrer Schwere sich in Kreisen bewegen sollten, war ein zu weiter Schritt, als dass er innerhalb des Bezirkes der Weltweisheit hätte bleiben können. Es fällt alsbald in die Augen, dass noch ein Fall übrig bleibe, wo mechanische Ursachen dieser Verfassung möglich sind. Wenn nämlich der Raum des Planetenbaues, der anjetzt leer ist, vorher erfüllt war, um eine Gemeinschaft der Bewegkräfte durch alle Gegenden dieses Bezirks, worin die Anziehung unserer Sonne herrscht, zu veranlassen.

Und hier kann ich diejenige Beschaffenheit anzeigen, welche die einzige mögliche ist, unter der eine mechanische Ursache der Himmelsbewegungen statt findet, welches zur Rechtfertigung einer Hypothese ein beträchtlicher Umstand ist, dessen man sich nur selten wird rühmen können. Da die Räume anjetzt leer sind, so müssen sie ehedem erfüllt gewesen seyn, sonst hat niemals eine ausgebreitete Wirkung der in Kreisen treibenden Bewegkräfte statt finden können. Und es muss demnach diese verbreitete Materie sich hernach auf die Himmelskörper versammelt haben; das ist, wenn ich es näher betrachte, diese Himmelskörper selbst werden sich aus dem verbreiteten Grundstoffe in den Räumen des Sonnenbaues gebildet haben, und die Bewegung, die die Theilchen ihres Zusammensatzes im Zustande der Zerstreuung hatten, ist bei ihnen nach der Vereinbarung in abgesonderten Massen übrig geblieben. Seitdem sind diese Räume leer. Sie enthalten keine Materie, die unter diesen Körpern zur Mittheilung des Kreisschwunges dienen könnte. Aber sie sind es nicht immer gewesen, und wir werden Bewegungen gewahr, wovon jetzt keine natürlichen Ursachen statt finden können, die aber Überbleibsel des allerältesten rohen Zustandes der Natur sind.

Von dieser Bemerkung will ich nur noch einen Schritt thun, um mich einem wahrscheinlichen Begriffe von der Entstehungsart dieser grossen Massen und der Ursache ihrer Bewegungen zu nähern, indem ich die gründlichere Vollführung eines geringen Schattenrisses dem forschenden Leser selbst überlasse. Wenn demnach der Stoff zur Bildung der Sonne und aller Himmelskörper, die ihrer mächtigen Anziehung zu Gebote stehen, durch den ganzen Raum der Planetenwelt zerstreut war, und es war irgend in dem Orte, den jetzt der Klumpen der Sonne einnimmt, Materie von stärkeren Anziehungskräften, so entstand eine allgemeine Senkung hierzu, und die Anziehung des Sonnenkörpers wuchs mit ihrer Masse. Es ist leicht zu vermuthen, dass in dem allgemeinen Fall der Partikeln selbst von den entlegensten Gegenden des Weltbaues die Materien dichterer Art in den tiefern Gegenden, wo sich Alles zum gemeinschaftlichen Mittelpuncte hindrängte, nach dem Maasse sich werden gehäuft haben, als sie dem Mittelpuncte näher waren, ob zwar in allen Regionen Materien von allerlei Art der Dichtigkeit waren. Denn nur die Theilchen von der schwersten Gattung konnten das grösste Vermögen haben, in diesem Chaos durch das Gemenge der leichtern zu dringen, um in grössere Nahheit zum Gravitationspuncte zu gelangen. In den Bewegungen, die von verschiedentlich hohem Fall in der Sphäre umher entsprangen, konnte niemals der Widerstand der einander hindernden Partikeln so vollkommen gleich seyn, dass nicht nach irgend einer Seite die erworbenen Geschwindigkeiten in eine Abbeugung ausschlagen sollten. Und in diesem Umstande zeigt sich eine sehr gemeine Regel der Gegenwirkung der Materien, dass sie einander so lange treiben oder lenken und einschränken, bis sie sich das mindeste Hinderniss leisten: welchem gemäss die Seitenbewegungen sich endlich in eine gemeinschaftliche Umdrehung nach einer und eben derselben Gegend vereinigen mussten. Die Partikeln demnach, woraus die Sonne gebildet wurde, kamen auf ihr schon mit dieser Seitenbewegung an, und die Sonne aus diesem Stoffe gebildet, musste eine Umdrehung in eben derselben Richtung haben.

Es ist aber aus den Gesetzen der Gravitation klar: dass in diesem herumgeschwungenen Weltstoffe alle Theile müssen bestrebt gewesen seyn, den Plan, der in der Richtung ihres gemeinschaftlichen Umschwunges durch den Mittelpunct der Sonne geht, und der nach unsern Schlüssen mit der Äquatorsfläche dieses Himmelskörpers zusammentrifft, zu durchschneiden, wofern sie nicht schon sich in demselben befinden. Demnach werden alle diese Theile vornämlich nahe zur Sonne ihre grösseste Häufung in dem Raume haben, der der verlängerten Äquatorsfläche derselben nahe ist. Endlich ist es auch sehr natürlich, dass, da die Partikeln einander so lange hindern oder beschleunigen, mit einem Worte, einander stossen oder reiben müssen, bis eines des andern Bewegung gar nicht mehr stören kann, zuletzt Alles auf den Zustand ausschlage, dass nur diejenigen Theilchen schweben bleiben, die gerade den Grad des Seitenschwunges haben, der erfordert wird, in dem Abstande, darin sie von der Sonne sind, der Gravitation das Gleichgewicht zu leisten, damit ein jegliches sich in freier Bewegung in concentrischen Cirkeln herumschwinge. Diese Schnelligkeit ist eine Wirkung des Falles, und die Bewegung zur Seiten eine Folge des so lange dauernden Gegenstosses, bis Alles in die Verfassung der mindesten Hindernisse sich von selbst geschickt hat, Die übrigen Theilchen, die eine solche abgemessene Genauigkeit nicht erreichen konnten, müssen bei allmälig abnehmender Bewegung zum Mittelpuncte der allgemeinen Gravitation gesunken seyn, um den Klumpen der Sonne zu vermehren, der demnach eine Dichtigkeit haben wird, welche der von den übrigen Materien in dem um ihr befindlichen Raume, im Durchschnitte genommen, ziemlich gleich ist; so doch, dass nach den angeführten Umständen ihre Masse nothwendig die Menge der Materie, die in dem Bezirke um sie schweben geblieben, weit übertreffen wird.

In diesem Zustande, der mir natürlich zu seyn scheint, da ein verbreiteter Stoff zu Bildung verschiedener Himmelskörper, in einem engen Raum zunächst der verlängerten Fläche des Sonnenäquators, von desto mehrerer Dichtigkeit je näher dem Mittelpuncte, und allenthalben mit einem Schwunge, der in diesem Abstande zur freien Cirkelbewegung hinlänglich war, nach den Centralgesetzen bis in grosse Weiten um die Sonne sich herumschwung, wenn man da setzt, dass sich aus diesen Theilchen Planeten bildeten, so kann es nicht fehlen, dass sie nicht Schwungskräfte haben sollten, dadurch sie in Kreisen, die den Cirkeln sehr nahe kommen, sich bewegen sollten, ob sie gleich etwas davon abweichen, weil sie sich aus Theilchen von unterschiedlicher Höhe sammelten. Es ist eben sowohl sehr natürlich, dass diejenigen Planeten, die sich in grossen Höhen bilden (wo der Raum um sie viel grösser ist, der da veranlasst, dass der Unterschied der Geschwindigkeit der Partikeln die Kraft, womit sie zum Mittelpunct des Planeten gezogen werden, übertreffe), daselbst auch grössere Klumpen als nahe zur Sonne gewinnen. Die Übereinstimmung mit vielen andern Merkwürdigkeiten der Planetenwelt übergehe ich, weil sie sich von selbst darbietet *. In den entlegensten Theilen des Systems und vornämlich in grossen Weiten vom Beziehungsplane, werden die sich bildenden Körper, die Kometen, diese Regelmässigkeit nicht haben können. Und so wird der Raum der Planetenwelt leer werden, nachdem sich Alles in abgesonderte Massen vereinbart hat. Doch können noch in späterer Epoche Partikeln aus den äussersten Grenzen dieser Anziehungssphäre herabgesunken seyn, die forthin jederzeit frei im Himmelsraume in Kreisen sich um die Sonne bewegen mögen: Materien von der äussersten Dünnigkeit, und vielleicht der Stoff, woraus das Zodiakallicht besteht.

4.

Anmerkung.

Die Absicht dieser Betrachtung ist vornämlich, um ein Beispiel von dem Verfahren zu geben, zu welchem uns unsere vorigen Beweise berechtigt haben, da man nämlich die ungegründete Besorgniss wegschafft, als wenn eine jede Erklärung einer grossen Anstalt der Welt, aus allgemeinen Naturgesetzen, den boshaften Feinden der

---

[*] Die Bildung eines kleinen Systems, das als ein Theil zu der Planetenwelt gehört, wie des Jupiters und Saturns, ingleichen die Achsendrehungen dieser Himmelskörper werden wegen der Analogie unter dieser Erklärung mitbegriffen.

Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen. Meiner Meinung nach hat die angeführte Hypothese zum mindesten Gründe genug für sich, um Männer von ausgebreiteter Einsicht zu einer nähern Prüfung des darin vorgestellten Plans, der nur ein grober Umriss ist, einzuladen. Mein Zweck, in so ferne er diese Schrift betrifft, ist erfüllt, wenn man durch das Zutrauen zu der Regelmässigkeit und Ordnung, die aus allgemeinen Naturgesetzen fliessen können, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freieres Feld öffnet, und eine Erklärungsart, wie diese oder eine andere, als möglich, und mit der Erkenntniss eines weisen Gottes wohl zusammenstimmend anzusehen, kann bewogen werden.

Es wäre übrigens der philosophischen Bestrebung wohl würdig, nachdem die Wirbel, das beliebte Werkzeug so vieler Systeme, ausserhalb der Sphäre der Natur auf des Milton's Limbus der Eitelkeit verwiesen worden, dass man gleichwohl gehörig forschte, ob nicht die Natur ohne Erdichtung besonderer Kräfte selber etwas darböte, was die durchgehends nach einerlei Gegend gerichtete Schwungsbewegung der Planeten erklären könnte, da die andere von den Centralkräften in der Gravitation als einem dauerhaften Verbande der Natur gegeben ist. Zum wenigsten entfernt sich der von uns entworfene Plan nicht von der Regel der Einheit, denn selbst diese Schwungskraft wird als eine Folge aus der Gravitation abgeleitet, wie es zufälligen Bewegungen anständig ist, denn diese sollen als Erfolge aus den der Materie auch in Ruhe beiwohnenden Kräften hergeleitet werden.

Überdies merke ich an, dass das atomistische System des Demokritus und Epikur ungeachtet des ersten Anscheins von Ähnlichkeit, doch eine ganz verschiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unsrigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber und der Zusammenstoss, der reiche Quell so vieler Ordnung, ein Ungefähr und ein Zufall, wozu sich nirgend ein Grund fand. Hier führt ein erkanntes und wahres Gesetz der Natur, nach einer sehr begreiflichen Voraussetzung, mit Nothwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein bestimmender Grund eines Ausschlags auf Regelmässigkeit angetroffen wird, und etwas, was die Natur im Gleise der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, so wird man auf die Vermuthung eines Grundes geführt, aus dem die Nothwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kann verstanden werden.

Um indessen noch durch ein anderes Beispiel begreiflich zu machen: wie die Wirkung der Gravitation in der Verbindung zerstreuter Elemente Regelmässigkeit und Schönheit hervorzubringen nothwendiger Weise bestimmt sey, so will ich eine Erklärung von der mechanischen Erzeugungsart des Saturnusringes beifügen, die, wie mich dünkt, so viel Wahrscheinlichkeit hat, als man es von einer Hypothese nur erwarten kann. Man räume mir nur ein: dass Saturn in dem ersten Weltalter mit einer Atmosphäre umgeben gewesen, dergleichen man an verschiedenen Kometen gesehen, die sich der Sonne nicht sehr nähern, und ohne Schweife erscheinen, dass die Theilchen des Dunstkreises von diesem Planeten (dem wir eine Achsendrehung zugestehen wollen) aufgestiegen sind, und dass in der Folge diese Dünste, es sey darum, weil der Planet verkühlte, oder aus andern Ursachen, anfingen, sich wieder zu ihm nieder zu senken, so erfolgt das Übrige mit mechanischer Richtigkeit. Denn da alle Theilchen von dem Punkte der Oberfläche, da sie aufgestiegen, eine diesem Orte gleiche Geschwindigkeit haben müssen, um die Achse des Planeten sich zu bewegen, so müssen alle vermittelst dieses Seitenschwungs bestrebt gewesen seyn, nach den Regeln der Centralkräfte freie Kreise um den Saturn zu beschreiben*. Es müssen aber alle diejenigen Theilchen, deren Geschwindigkeit nicht gerade den Grad hat, die der Attraction der Höhe, wo sie schweben, durch Centrifugalkraft genau das Gleichgewicht leistet, einander nothwendig stossen und verzögern, bis nur diejenigen, die in freier Cirkelbewegung nach Centralgesetzen umlaufen können, um den Saturn in Kreisen bewegt übrig bleiben, die übrigen aber nach und nach auf dessen Oberfläche zurückfallen. Nun müssen nothwendig alle diese Cirkelbewegungen die verlängerte Fläche des Saturnusäquators durchschneiden, welches einem Jeden, der die Centralgesetze weiss, bekannt ist; also werden sich endlich um den Saturn die übrigen Theilchen seiner vormaligen Atmosphäre zu einer cirkelrunden Ebene drängen, die den verlängerten Äquator dieses Planeten einnimmt, und deren äusserster Rand durch eben dieselbe Ursache, die bei den Kometen die Grenze der Atmosphäre bestimmt, auch hier abgeschnitten ist. Dieser Limbus von frei bewegtem Weltstoffe muss nothwendig ein Ring werden, oder vielmehr es können gedachte Bewegungen auf keine andere Figur als die eines Ringes ausschlagen. Denn da sie alle ihre Geschwindigkeit zur Cirkelbewegung nur von den Puncten der Oberfläche des Saturns haben können, von da sie aufgestiegen sind, so müssen diejenigen, die von dessen Äquator sich erhoben haben, die grösseste Schnelligkeit besitzen. Da nun unter allen Weiten von dessen Mittelpuncte nur eine ist, wo diese Geschwindigkeit gerade zur Cirkelbewegung taugt, und in jeder kleinern Entfernung zu schwach ist, so wird ein Cirkelkreis in diesem Limbus aus dem Mittelpunct des Saturns gezogen werden können, innerhalb dessen alle Partikeln zur Oberfläche dieses Planeten niederfallen müssen, alle übrige aber, zwischen diesem gedachten Cirkel und dem seines äussersten Randes (folglich die in einem ringförmigen Raum enthaltenen), werden forthin frei schwebend in Cirkelkreisen um ihn in Bewegung bleiben.

---

* Saturn bewegt sich um seine Achse, nach der Voraussetzung. Ein jedes Theilchen, das von ihm aufsteigt, muss daher eben dieselbe Seitenbewegung haben und sie, zu welcher Höhe es auch gelangt, daselbst fortsetzen. —

Nach einer solchen Auflösung gelangt man auf Folgen, durch die die Zeit der Achsendrehung des Saturns gegeben ist, und zwar mit so viel Wahrscheinlichkeit, als man diesen Gründen einräumt, wodurch sie zugleich bestimmt wird. Denn weil die Partikeln des inneren Randes eben dieselbe Geschwindigkeit haben, wie diejenige, die ein Punct des Saturnusäquators hat, und überdies diese Geschwindigkeit nach den Gesetzen der Gravitation den zur Cirkelbewegung gehörigen Grad hat, so kann man aus dem Verhältnisse des Abstandes eines der Saturnus-Trabanten, zu dem Abstande des innern Randes des Ringes vom Mittelpuncte des Planeten, ingleichen aus der gegebenen Zeit des Umlaufs des Trabanten, die Zeit des Umschwungs der Theilchen in dem inwendigen Rande finden, aus dieser aber und dem Verhältniss des kleinsten Durchmessers vom Ringe zu dem des Planeten, dieses seine Achsendrehung. Und so findet sich durch Rechnung: dass Saturn sich in 5 Stunden und ungefähr 40 Minuten um seine Achse drehen müsse, welches, wenn man die Analogie mit den übrigen Planeten hierbei zu Rathe zieht, mit der Zeit der Umwendung derselben wohl zu harmoniren scheint.

Und so mag denn die Voraussetzung der kometischen Atmosphäre, die der Saturn im Anfange möchte gehabt haben, zugestanden werden oder nicht, so bleibt diejenige Folgerung, die ich zur Erläuterung meines Hauptsatzes daraus ziehe, wie mich dünkt, ziemlich sicher: dass, wenn ein solcher Dunstkreis um ihn gewesen, die mechanische Erzeugung eines schwebenden Ringes eine nothwendige Folge daraus hat seyn müssen, und dass daher der Ausschlag der, allgemeinen Gesetzen überlassenen, Natur, selbst aus dem Chaos auf Regelmässigkeit abziele.

Achte Betrachtung.

Von der göttlichen Allgenugsamkeit.

Die Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der Alles in sich fasst, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen, aus Staube gemacht, es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffenen Augen verbirgt. Gott ist allgenugsam. Was da ist, es sey möglich oder wirklich, das ist nur *etwas*, in so ferne es durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich selbst reden lassen: *Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne in so ferne es durch mich etwas ist.* Dieser Gedanke, der erhabenste unter allen, ist noch sehr vernachlässigt, oder mehrentheils gar nicht berührt worden. Das, was sich in den Möglichkeiten der Dinge zur Vollkommenheit und Schönheit in vortrefflichen Planen darbietet, ist als ein für sich nothwendiger Gegenstand der göttlichen Weisheit, aber nicht selbst als eine Folge von diesem unbegreiflichen Wesen angesehen worden. Man hat die Abhängigkeit anderer Dinge blos auf ihr Daseyn eingeschränkt, wodurch ein grosser Antheil an dem Grunde von so viel Vollkommenheit jener obersten Natur entzogen, und ich weiss nicht, welchem ewigen Undinge beigemessen wird.

Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes an viel Folgen, Zusammenstimmung und Schicklichkeit der Naturen, nach allgemeinen Gesetzen ohne öftern Widerstreit in einem regelmässigen Plane zusammen zu passen, müssen zuvörderst in den Möglichkeiten der Dinge angetroffen werden, und nur alsdann kann Weisheit thätig *seyn*, sie zu wählen. Welche Schranken, die dem Unabhängigen aus einem fremden Grunde gesetzt *seyn würden*, wenn selbst diese Möglichkeiten nicht in ihm gegründet wären? Und was für ein unverständliches Ungefähr, das sich in diesem

Felde der Möglichkeit, ohne Voraussetzung irgend eines Existirenden, Einheit und fruchtbare Zusammenpassung findet, dadurch das Wesen von den höchsten Graden der Macht und Weisheit, wenn jene äussere Verhältnisse mit seinen innern Vermögen verglichen werden, sich im Stande sieht, grosse Vollkommenheit zuwege zu bringen! Gewiss eine solche Vorstellung überliefert nimmermehr den Ursprung des Guten ohne allen Abbruch in die Hand eines einzigen Wesens. Als Huygens die Pendeluhr erfand, so konnte er, wenn er daran dachte, sich diese Gleichförmigkeit, welche ihre Vollkommenheit ausmacht, nimmer gänzlich beimessen; die Natur der Cykloide, die es möglich macht, dass kleine und grosse Bogen durch freien Fall in derselben in gleicher Zeit beschrieben werden, konnte diese Ausführung lediglich in seine Gewalt setzen. Dass aus dem einfachen Grunde der Schwere so ein grosser Umfang von schönen Folgen auch nur möglich ist, würde, wenn es nicht von dem, der durch wirkliche Ausübung allen diesen Zusammenhang hervor gebracht hat, selbst abhinge, seinen Antheil an der reizenden Einheit und dem grossen Umfange so vieler auf einem einzigen Grunde beruhender Ordnung offenbar schmälern und theilen.

Die Bewunderung über die Abfolge einer Wirkung aus einer Ursache hört auf, so bald ich die Zulänglichkeit der Ursache zu ihr deutlich und leicht einsehe. Auf diesen Fuss kann keine Bewunderung mehr statt finden, wenn ich den mechanischen Bau des menschlichen Körpers, oder welcher künstlichen Anordnung ich auch will, als ein Werk des Allmächtigen betrachte, und blos auf die Wirklichkeit sehe; denn es ist leicht und deutlich zu verstehen: dass der, der Alles kann, auch eine solche Maschine, wenn sie möglich ist, hervorbringen könne. Allein es bleibt gleichwohl Bewunderung übrig, man mag gleich dieses zur leichteren Begreifung angeführt haben, wie man will. Denn es ist erstaunlich, dass auch nur so etwas wie ein thierischer Körper möglich war. Und wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefässe, Hebel und mechanische Einrichtung desselben völlig einsehen könnte, so bliebe doch immer Bewunderung übrig, wie es möglich sey, dass so vielfältige Verrichtungen in Einem Bau vereinigt worden, wie sich die Geschäfte zu einem Zwecke mit denen, wodurch ein anderer erreicht wird, sowohl paaren lassen, wie eben dieselbe Zusammenfügung ausserdem noch dazu dient, die Maschine zu erhalten, und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder zu verbessern, und wie es möglich war, dass ein Mensch konnte ein so feines Gewebe seyn, und ungeachtet so vieler Gründe des Verderbens noch so lange dauern. Nachdem ich auch endlich mich belehrt habe, dass so viel Einheit und Harmonie darum möglich sey, weil ein Wesen da ist, welches nebst den Gründen der Wirklichkeit auch die von aller Möglichkeit enthält, so hebt dieses noch nicht den Grund der Bewunderung auf. Denn man kann sich zwar durch die Analogie dessen, was Menschen ausüben, einigen Begriff davon machen, wie ein Wesen die Ursache von etwas Wirklichem seyn könne, nimmermehr aber, wie es den Grund der innern Möglichkeit von andern Dingen enthalte, und es scheint, als wenn dieser Gedanke viel zu hoch steigt, als dass ihn ein erschaffenes Wesen erreichen könnte.

Dieser hohe Begriff der göttlichen Natur, wenn wir sie nach ihrer Allgenugsamkeit gedenken, kann selbst in dem Urtheil über die Beschaffenheit möglicher Dinge, wo uns unmittelbar Gründe der Entscheidung fehlen, zu einem Hülfsmittel dienen, aus ihr als einem Grunde auf fremde Möglichkeit als eine Folge zu schliessen. Es ist die Frage: ob nicht unter allen möglichen Welten eine Steigerung ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit anzutreffen sey, da gar keine natürliche Ordnung möglich ist, über die nicht noch eine vortrefflichere könne gedacht werden; ferner, wenn ich auch hierin eine höchste Stufe zugäbe, ob nicht wenigstens selbst verschiedene Welten, die von keiner übertroffen werden, einander an Vollkommenheit gänzlich gleich wären. Bei dergleichen Fragen ist es schwer und vielleicht unmöglich, aus der Betrachtung möglicher Dinge allein etwas zu entscheiden. Allein, wenn ich beide Aufgaben in Verknüpfung mit dem göttlichen Wesen erwäge und erkenne, dass der Vorzug der Wahl, der einer Welt vor der andern zu Theil wird, ohne den Vorzug in dem Urtheile eben desselben Wesens, welches wählt, oder gar wider dieses Urtheil einen Mangel in der Übereinstimmung seiner verschiedenen thätigen Kräfte und eine verschiedene Beziehung seiner Wirksamkeit, ohne eine proportionirte Verschiedenheit in den Gründen, mithin einen Übelstand in dem vollkommensten Wesen abnehmen lasse, so schliesse ich mit grosser Überzeugung: dass die vorgelegten Fälle erdichtet und unmöglich seyn müssen. Denn ich begreife nach den gesammten Vorbereitungen, die man gesehen hat: dass man viel weniger Grund habe, aus vorausgesetzten Möglichkeiten, die man gleichwohl nicht genug bewähren kann, auf ein nothwendiges Betragen des vollkommensten Wesens zu schliessen (welches so beschaffen ist, dass es den Begriff der grössten Harmonie in ihm zu schmälern scheint), als aus der erkannten Harmonie, die die Möglichkeiten der Dinge mit der göttlichen Natur haben müssen, von demjenigen, was diesem Wesen am anständigsten zu seyn erkannt wird, auf die Möglichkeit zu schliessen. Ich werde also vermuthen, dass in den Möglichkeiten aller Welten keine solche Verhältnisse seyn können, die einen Grund der Verlegenheit in der vernünftigen Wahl des höchsten Wesens enthalten müssten; denn eben dieses oberste Wesen enthält den lezten Grund aller dieser Möglichkeit, in welcher also niemalen etwas anders, als was mit ihrem Ursprunge harmonirt, kann anzutreffen seyn.

Es ist auch dieser über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen Allgenugsamkeit ein viel richtigerer Ausdruck, die grösste Vollkommenheit dieses Wesens zu bezeichnen, als der des Unendlichen, dessen man sich gemeiniglich bedient. Denn ob man diesen letztern zwar auslegen kann, wie man will, so ist er seiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathematisch. Er bezeichnet das Verhältniss einer Grösse zu einer andern als dem Maasse, welches Verhältniss grösser ist, als alle Zahl. Daher in dem eigentlichen Wortverstande die göttliche Erkenntniss unendlich heissen würde, in so ferne sie, vergleichungsweise gegen irgend eine angebliche andere Erkenntniss, ein Verhältniss hat, welches alle mögliche Zahl übersteigt. Da nun eine solche Vergleichung göttliche Bestimmungen mit denen der erschaffenen Dinge in eine Gleichartigkeit, die man nicht wohl behaupten kann, versetzt, und überdies das, was man dadurch will, nämlich den unverringerten Besitz von aller Vollkommenheit, nicht gerade zu verstehen giebt, so findet sich dagegen Alles, was man hierbei zu denken vermag, in dem Ausdrucke der Allgenugsamkeit beisammen. Die Benennung der Unendlichkeit ist gleichwohl schön und eigentlich ästhetisch. Die Erweiterung über alle Zahlbegriffe rührt und setzt die Seele durch eine gewisse Verlegenheit in Erstaunen. Dagegen ist der Ausdruck, den wir empfehlen, der logischen Richtigkeit mehr angemessen.

Dritte Abtheilung.

Worin dargethan wird: dass ausser dem angeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonstration vom Daseyn Gottes möglich sey.

1.

Eintheilung aller möglichen Beweisgründe vom Daseyn Gottes.

Die Überzeugung von der grossen Wahrheit, *es ist ein Gott*, wenn sie den höchsten Grad mathematischer Gewissheit haben soll, hat dieses Eigne: dass sie nur durch einen einzigen Weg kann erlangt werden, und giebt dieser Betrachtung den Vorzug, dass die philosophischen Bemühungen sich bei einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müssen, um die Fehler, die in der Ausführung desselben möchten eingelaufen seyn, vielmehr zu verbessern, als ihn zu verwerfen, sobald man überzeugt ist, dass keine Wahl mehr unter dergleichen möglich sey.

Um dieses darzuthun, so erinnere ich, dass man die Forderung nicht aus den Augen verlieren müsse, welche eigentlich zu erfüllen ist: nämlich nicht das Daseyn einer sehr grossen und sehr vollkommenen ersten Ursache, sondern des allerhöchsten Wesens; nicht die Existenz von einem oder mehreren derselben, sondern von einem einzigen, und dieses nicht durch grosse Gründe der Wahrscheinlichkeit, sondern mit mathematischer Evidenz zu beweisen.

Alle Beweisgründe für das Daseyn Gottes können nur entweder aus den Verstandsbegriffen des blos Möglichen, oder aus dem Erfahrungsbegriffe des Existirenden, hergenommen werden. In dem ersteren Falle wird entweder von dem Möglichen als einem Grunde auf das Daseyn Gottes als eine Folge, oder aus dem Möglichen als einer Folge auf die göttliche Existenz als einen Grund geschlossen. Im zweiten Falle wird wiederum entweder aus demjenigen, dessen Daseyn wir erfahren, blos auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache, vermittelst der Zergliederung dieses Begriffs aber auf die göttlichen Eigenschaften derselben geschlossen, oder es werden aus dem, was die Erfahrung lehrt, sowohl das Daseyn, als auch die Eigenschaften desselben unmittelbar gefolgert.

2.

Prüfung der Beweisgründe der ersten Art.

Wenn aus dem Begriffe des blos Möglichen als einem Grunde das Daseyn als eine Folgerung soll geschlossen werden, so muss durch die Zergliederung dieses Begriffes die gedachte Existenz darin können angetroffen werden; denn es giebt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe des Möglichen, als durch die logische Auflösung. Alsdann musste aber das Daseyn wie ein Prädicat in dem Möglichen enthalten seyn. Da dieses nun nach der ersten Betrachtung der ersten Abtheilung nimmermehr statt findet, so erhellt: dass ein Beweis der Wahrheit, von der wir reden, auf die erwähnte Art unmöglich sey.

Indessen haben wir einen berühmten Beweis, der auf dieser Grund erbaut ist, nämlich den so genannten Cartesianischen. Man erdenkt sich zuvörderst einen Begriff von einem möglichen Dinge, in welchem man alle wahre Vollkommenheit sich vereinbart vorstellt. Nun nimmt man an, das Daseyn sey auch eine Vollkommenheit der Dinge, also schliesst man aus der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens auf seine Existenz. Eben so könnte man aus dem Begriffe einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenste ihrer Art vorgestellt wird,

z. E. daraus allein schon, dass eine vollkommenste Welt zu gedenken ist, auf ihr Daseyn schliessen. Allein, ohne mich in eine umständliche Widerlegung dieses Beweises einzulassen, welche man schon bei Andern antrifft, so beziehe ich mich nur auf dasjenige, was im Anfange dieses Werks ist erklärt worden, dass nämlich das Daseyn gar kein Prädicat, mithin auch kein Prädicat der Vollkommenheit sey, und daher aus einer Erklärung, welche eine willkührliche Vereinbarung verschiedener Prädicate enthält, um den Begriff von irgend einem möglichen Dinge auszumachen, nimmermehr auf das Daseyn dieses Dinges, und folglich auch nicht auf das Daseyn Gottes könne geschlossen werden.

Dagegen ist der Schluss von den Möglichkeiten der Dinge als Folgen auf das Daseyn Gottes als einen Grund von ganz andrer Art. Hier wird untersucht, ob nicht dazu, dass etwas möglich sey, irgend etwas Existirendes vorausgesetzt seyn müsse, und ob dasjenige Daseyn, ohne welches selbst keine innere Möglichkeit statt findet, nicht solche Eigenschaften enthalte, als wir zusammen in dem Begriffe der Gottheit verbinden. In diesem Falle ist zuvörderst klar, dass ich nicht aus der bedingten Möglichkeit auf ein Daseyn schliessen könne, wenn ich nicht die Existenz dessen, was nur unter gewissen Bedingungen möglich ist, voraussetze, denn die bedingte Möglichkeit giebt lediglich zu verstehen, dass etwas nur in gewissen Verknüpfungen existiren könne, und das Daseyn der Ursache wird nur in so ferne dargethan, als die Folge existirt, hier aber soll sie nicht aus dem Daseyn derselben geschlossen werden, daher ein solcher Beweis nur aus der innern Möglichkeit geführt werden kann, wofern er gar statt findet. Ferner wird man gewahr, dass er aus der absoluten Möglichkeit aller Dinge überhaupt entspringen müsse. Denn es ist nur die innere Möglichkeit selbst, von der erkannt werden soll, dass sie irgend ein Daseyn voraussetze, und nicht die besonderen Prädicate, dadurch sich ein Mögliches von dem andern unterscheidet; denn der Unterschied der Prädicate findet auch beim blos Möglichen statt, und bezeichnet niemals etwas Existirendes. Demnach würde auf die erwähnte Art aus der innern Möglichkeit alles Denklichen ein göttliches Daseyn müssen gefolgert werden. Dass dieses geschehen könne, ist in der ganzen ersten Abtheilung dieses Werks gewiesen worden.

3.

Prüfung der Beweisgründe der zweiten Art.

Der Beweis, da man aus den Erfahrungsbegriffen, von dem, was da ist, auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache nach den Regeln der Causalschlüsse, aus dieser aber durch logische Zergliederung des Begriffes auf die Eigenschaften derselben, welche eine Gottheit bezeichnen, kommen will, ist berühmt, und vornämlich durch die Schule der *Wolf'schen* Philosophen sehr in Ansehen gebracht worden, allein er ist gleichwohl ganz unmöglich. Ich räume ein, dass bis zu dem Satze: *wenn etwas da ist, so existirt auch etwas, was von keinem andern Dinge abhängt*, alles regelmässig gefolgert sey, ich gebe also zu, dass das Daseyn irgend eines oder mehrerer Dinge, die weiter keine Wirkungen von einem andern seyen, wohl erwiesen darliege. Nun ist der zweite Schritt zu dem Satze: dass dieses unabhängige Ding *schlechterdings nothwendig* sey, schon viel weniger zuverlässig, da er vermittelst des Satzes vom zureichenden Grunde, der noch immer angefochten wird, geführt werden muss; allein ich trage kein Bedenken, auch bis so weit Alles zu unterschreiben. Es existirt demnach etwas schlechterdings nothwendigerweise. Aus diesem Begriffe des absolut nothwendigen Wesens sollen nun seine Eigenschaften der höchsten Vollkommenheit und Einheit hergeleitet werden. Der Begriff der absoluten Nothwendigkeit aber, der hier zum Grunde liegt, kann auf zwiefache Art genommen werden, wie in der ersten Abtheilung gezeigt ist. In der ersten Art, da sie die logische Nothwendigkeit von uns genannt worden, müsste gezeigt werden: dass das Gegentheil desjenigen Dinges sich selbst widerspreche, in welchem alle Vollkommenheit oder Realität anzutreffen, und also dasjenige Wesen einzig und allein schlechterdings nothwendig im Daseyn sey, dessen Prädicate alle wahrhaftig bejahend sind. Und da aus eben derselben durchgängigen Vereinbarung aller Realität in einem Wesen soll geschlossen werden, dass es ein einziges sey, so ist klar, dass die Zergliederung der Begriffe des Nothwendigen auf solchen Gründen beruhen werde, nach denen ich auch umgekehrt müsse schliessen können: worin alle Realität ist, das existirt nothwendigerweise. Nun ist nicht allein diese Schlussart nach der vorigen Nummer unmöglich, sondern es ist insonderheit merkwürdig, dass auf diese Art der Beweis gar nicht auf den Erfahrungsbegriff, der ganz, ohne ihn zu brauchen, *vorausgesetzt* ist, erbaut wird, sondern eben so, wie der Cartesianische lediglich aus Begriffen, in welchen man in der Identität oder dem Widerstreit der Prädicate das Daseyn eines Wesens zu finden vermeint*.

Es ist meine Absicht nicht, die Beweise selber zu zergliedern, die man dieser Methode gemäss bei Verschiedenen antrifft. Es ist leicht, ihre Fehlschlüsse aufzudecken, und dieses ist auch schon zum Theil von Andern geschehen. Indessen da man gleichwohl noch immer hoffen könnte, dass ihrem Fehler durch einige Verbesserungen abzuhelfen sey, so ersieht man aus unserer Betrachtung, dass, es mag auch aus ihnen werden, was da wolle, sie doch niemals etwas anders, als Schlüsse aus Begriffen möglicher Dinge, nicht aber aus der Erfahrung werden können, und also ebenfalls den Beweisen der ersten Art beizuzählen seyen.

---

* Dieses ist das Vornehmste, worauf ich hier ausgehe. Wenn ich die Nothwendigkeit eines Begriffs darin setze, dass sich das Gegentheil widerspricht, und alsdann behaupte, das Unendliche sey so beschaffen, so war es ganz unnöthig, die Existenz des nothwendigen Wesens vorauszusetzen, indem sie schon aus dem Begriffe des Unendlichen folgt. Ja jene vorangeschickte Existenz ist in dem Beweise selbst völlig müssig. Denn da in dem Fortgang desselben der Begriff der Nothwendigkeit und Unendlichkeit als Wechselbegriffe angesehen werden, so wird wirklich darum aus der Existenz des Nothwendigen auf die Unendlichkeit geschlossen, weil das Unendliche (und zwar allein) nothwendig existirt.

Was nun den zweiten Beweis von derjenigen Art anlangt, da aus Erfahrungsbegriffen von existirenden Dingen auf das Daseyn Gottes, und zugleich seine Eigenschaften geschlossen wird, so verhält es sich hiermit ganz anders. Dieser Beweis ist nicht allein möglich, sondern auch auf alle Weise würdig, durch vereinigte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden. Die Dinge der Welt, welche sich unsern Sinnen offenbaren, zeigen sowohl deutliche Merkmale ihrer Zufälligkeit, als auch durch die Grösse, die Ordnung und zweckmässigen Anstalten, die man allenthalben gewahr wird, Beweisthümer eines vernünftigen Urhebers von grosser Weisheit, Macht und Güte. Die grosse Einheit in einem so weitläufigen Ganzen lässt abnehmen, dass nur ein einziger Urheber aller dieser Dinge sey, und wenn gleich in allen diesen Schlüssen keine geometrische Strenge hervorblickt, so enthalten sie doch unstreitig so viel Nachdruck, dass sie einen jeden Vernünftigen nach Regeln, die der natürliche gesunde Verstand befolgt, keinen Augenblick hierüber im Zweifel lassen.

4.

Es sind überhaupt nur zwei Beweise vom Daseyn Gottes möglich.

Aus allen diesen Beurtheilungen ist zu ersehen: dass, wenn man aus Begriffen möglicher Dinge schliessen will, kein anderes Argument für das Daseyn Gottes möglich sey, als dasjenige, woselbst die innere Möglichkeit aller Dinge als etwas angesehen wird, was irgend ein Daseyn voraussetzt, wie es von uns in der ersten Abtheilung dieses Werks geschehen ist. Ingleichen erhellt, dass, wenn von dem, was uns Erfahrung von existirenden Dingen lehrt, der Schluss zu eben derselben Wahrheit soll hinaufsteigen, der Beweis nur durch die in den Dingen der Welt wahrgenommenen Eigenschaften und die zufällige Anordnung des Weltganzen auf das Daseyn sowohl, als auch die Beschaffenheit der obersten Ursache kann geführt werden. Man erlaube mir, dass ich den ersten Beweis den ontologischen, den zweiten aber den kosmologischen nenne.

Dieser kosmologische Beweis ist, wie mich dünkt, so alt wie die menschliche Vernunft. Er ist so natürlich, so einnehmend und erweitert sein Nachdenken auch so sehr mit dem Fortgang unserer Einsichten, dass er so lange dauern muss, als es irgend ein vernünftiges Geschöpf geben wird, welches an der edlen Betrachtung Theil zu nehmen wünscht, Gott aus seinen Werken zu erkennen. Derham's, Nieuwentyt's und vieler Anderer Bemühungen haben der menschlichen Vernunft in dieser Absicht Ehre gemacht, obgleich bisweilen viel Eitelkeit mitunter gelaufen ist, allerlei physischen Einsichten oder auch Hirngespinnsten durch die Losung des Religionseifers ein ehrwürdiges Ansehen zu geben. Bei aller dieser Vortrefflichkeit ist diese Beweisart doch immer der mathematischen Gewissheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflich grossen Urheber desjenigen Ganzen, was sich unsern Sinnen darbietet, schliessen können, nicht aber auf das Daseyn des vollkommensten unter allen möglichen Wesen. Es wird die grösste Wahrscheinlichkeit von der Welt seyn: dass nur ein einiger erster Urheber sey, allein dieser Überzeugung wird viel an der Ausführlichkeit, die der frechsten Zweifelsucht trotzt, ermangeln. Das macht: wir können nicht auf mehr oder grössere Eigenschaften in der Ursache schliessen, als wir gerade nöthig finden, um den Grad und die Beschaffenheit der Wirkungen daraus zu verstehen; wenn wir nämlich von dem Daseyn dieser Ursache keinen andern Anlass zu urtheilen haben, als den, welchen uns die Wirkungen geben. Nun erkennen wir viel Vollkommenheit, Grösse und Ordnung in der Welt, und können daraus nichts mehr mit logischer Schärfe schliessen, als dass die Ursache derselben viel Verstand, Macht und Güte besitzen müsse, keineswegs aber, dass sie Alles wisse, vermöge etc. etc. Es ist ein unermessliches Ganze, in welchem wir Einheit und durchgängige Verknüpfung wahrnehmen, und wir können mit grossem Grunde daraus ermessen, dass ein einiger Urheber desselben sey. Allein wir müssen uns bescheiden, dass wir nicht alles Erschaffene kennen, und daher urtheilen, dass, was uns bekannt ist, nur einen Urheber blicken lasse, woraus wir vermuthen, was uns auch nicht bekannt ist, werde eben so bewandt seyn, welches zwar sehr vernünftig gedacht ist, aber nicht strenge schliesst.

Dagegen, wofern wir uns nicht zu sehr schmeicheln, so scheint unser entworfener ontologischer Beweis derjenigen Schärfe fähig zu seyn, die man in einer Demonstration fordert. Indessen wenn die Frage wäre, welcher denn überhaupt unter beiden der beste sey, so würde man antworten: sobald es auf logische Genauigkeit und Vollständigkeit ankommt, so ist es der ontologische, verlangt man aber Fasslichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moralischen Triebfedern der menschlichen Natur, so ist dem kosmologischen Beweise der Vorzug zuzugestehen. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit ist, den Menschen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Thätigkeit sind, zu beleben, indem man zugleich den gesunden Verstand überzeugt, als mit sorgfältig abgewogenen Vernunftschlüssen zu unterweisen, dadurch, dass der feinern Speculation ein Genüge gethan wird, so ist, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekannten kosmologischen Beweise der Vorzug der allgemeinern Nutzbarkeit nicht abzusprechen.

Es ist demnach kein schmeichlerischer Kunstgriff, der um fremden Beifall buhlt, sondern Aufrichtigkeit, wenn ich einer solchen Ausführung der wichtigen Erkenntniss von Gott und seinen Eigenschaften, als Reimarus in seinem Buche von der natürlichen Religion liefert, den Vorzug der Nutzbarkeit gerne einräume, über einen jeden andern Beweis, in welchem mehr auf logische Schärfe gesehen worden, und über den meinigen. Denn ohne den Werth dieser und anderer Schriften dieses Mannes in Erwägung zu ziehen, der hauptsächlich in einem ungekünstelten Gebrauche einer gesunden und schönen Vernunft besteht, so haben dergleichen Gründe wirklich eine grosse Beweiskraft, und erregen mehr Anschauung, als die logisch abgezogenen Begriffe, obgleich die letztern den Gegenstand genauer zu verstehen geben.

Gleichwohl da ein forschender Verstand, wenn er einmal auf die Spur der Untersuchung gerathen ist, nicht eher begriedigt wird, als bis Alles um ihn licht ist, und bis sich, wenn ich mich so ausdrücken darf, der Cirkel, der seine Frage umgrenzt, völlig schliesst, so wird Niemand eine Bemühung, die, wie die gegenwärtige, auf die logische Genauigkeit in einem so sehr wichtigen Erkenntnisse verwandt ist, für unnütz und überflüssig halten, vornämlich weil es viele Fälle giebt, da ohne solche Sorgfalt die Anwendung seiner Begriffe unsicher und zweifelhaft bleiben würde.

5.

Es ist nicht mehr als eine einzige Demonstration vom Daseyn Gottes möglich, wovon der Beweisgrund oben gegeben worden.

Aus dem Bisherigen erhellt: dass unter den vier erdenklichen Beweisgründen, die wir auf zwei Hauptarten gebracht haben, der Cartesianische sowohl, als der, welcher aus dem Erfahrungsbegriffe vom Daseyn vermittelst der Auflösung des Begriffes von einem unabhängigen Dinge geführt worden, falsch und gänzlich unmöglich seyen, das ist, dass sie nicht etwa mit keiner gehörigen Schärfe, sondern gar nicht beweisen. Es ist ferner gezeigt worden, dass der Beweis, aus den Eigenschaften der Dinge der Welt auf das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit zu schliessen, einen tüchtigen und sehr schönen Beweisgrund enthalte, nur dass er nimmermehr der Schärfe der Demonstration fähig ist. Nun bleibt nichts übrig, als dass entweder gar kein strenger Beweis hiervon möglich sey, oder dass er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen müsse, den wir oben angezeigt haben. Da von der Möglichkeit eines Beweises schlechthin die Rede ist, so wird Niemand das Erstere behaupten, und die Folge fällt demjenigen gemäss aus, was wir angezeigt haben. Es ist nur Ein Gott und nur Ein Beweisgrund, durch welchen es möglich ist, sein Daseyn mit der Wahrnehmung derjenigen Nothwendigkeit einzusehen, die schlechterdings alles Gegentheil vernichtiget. Ein Urtheil, darauf selbst die Beschaffenheit des Gegenstandes unmittelbar führen könnte. Alle andere Dinge, welche irgend da sind, könnten auch nicht seyn. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kann demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Daseyn desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich ist, dass er nicht sey. Nur lediglich darin, dass die Verneinung der göttlichen Existenz völlig Nichts ist, liegt der Unterschied seines Daseyns von anderer Dinge ihrem. Die innere Möglichkeit, die Wesen der Dinge sind nun dasjenige, dessen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird also das eigene Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen bestehen. Hierin suchet den Beweisthum, und wenn Ihr ihn nicht daselbst anzutreffen vermeinet, so schlaget Euch von diesem ungebahnten Fusssteige auf die grosse Heeresstrasse der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nöthig, dass man sich vom Daseyn Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nöthig, das man es demonstrire.

VII.

M. IMMANUEL KANT'S

NACHRICHT

VON DER

EINRICHTUNG SEINER VORLESUNGEN

IN

DEM WINTERHALBENJAHRE

VON

1765 — 1766.

Alle Unterweisung der Jugend hat dieses Beschwerliche an sich, dass man genöthigt ist, mit der Einsicht den Jahren vorzueilen, und, ohne die Reife des Verstandes abzuwarten, solche Erkenntnisse ertheilen soll, die nach der natürlichen Ordnung nur von einer geübteren und versuchten Vernunft könnten begriffen werden. Daher entspringen die ewigen Vorurtheile der Schulen, welche hartnäckiger und öfters abgeschmackter sind, als die gemeinen, und die frühkluge Geschwätzigkeit junger Denker, die blinder ist, als irgend ein anderer Eigendünkel, und unheilbarer als die Unwissenheit. Gleichwohl ist diese Beschwerlichkeit nicht gänzlich zu vermeiden, weil in dem Zeitalter einer sehr ausgeschmückten bürgerlichen Verfassung die feineren Einsichten zu den Mitteln des Fortkommens gehören, und Bedürfnisse werden, die ihrer Natur nach eigentlich nur zur Zierde des Lebens und gleichsam zum Entbehrlichschönen desselben gezählt werden sollten. Indessen ist es möglich, den öffentlichen Unterricht auch in diesem Stücke nach der Natur mehr zu bequemen, wo nicht mit ihr gänzlich einstimmig zu machen. Denn da der natürliche Fortschritt der menschlichen Erkenntniss dieser ist, dass sich zuerst der Verstand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anschauenden Urtheilen und durch diese zu Begriffen gelangt, dass darauf diese Begriffe in Verhältniss mit ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittelst der Wissenschaft erkannt werden, so wird die Unterweisung eben denselben Weg zu nehmen haben. Von einem Lehrer wird also erwartet, dass er an seinem Zuhörer erstlich den verständi-

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT, I. FN. 1936/050

gen, dann den vernünftigen Mann, und endlich den Gelehrten bilde. Ein solches Verfahren hat den Vortheil, dass, wenn der Lehrling gleich niemals zu der letzten Stufe gelangen sollte, wie es gemeiniglich geschieht, er dennoch durch die Unterweisung gewonnen hat, und wo nicht für die Schule, doch für das Leben geübter und klüger geworden.

Wenn man diese Methode umkehrt, so erschnappt der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verstand an ihm ausgebildet wurde, und trägt erborgte Wissenschaft, die an ihm gleichsam nur geklebt und nicht gewachsen ist, wobei seine Gemüthsfähigkeit noch so unfruchtbar wie jemals, aber zugleich durch den Wahn von Weisheit viel verderbter geworden ist. Dieses ist die Ursache, weswegen man nicht selten Gelehrte (eigentlich Studirte) antrifft, die wenig Verstand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt schicken, als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens.

Die Regel des Verhaltens also ist diese: zuvörderst den Verstand zu zeitigen und seinen Wachsthum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt, und auf dasjenige achtsam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen seiner Sinne lehren können. Von diesen Urtheilen oder Begriffen soll er zu den höhern und entlegnern keinen kühnen Schwung unternehmen, sondern dahin durch den natürlichen und gebahnten Fusssteig der niedrigern Begriffe gelangen, die ihn allgemach weiter führen; Alles aber derjenigen Verstandesfähigkeit gemäss, welche die vorhergehende Übung in ihm nothwendig hat hervorbringen müssen, und nicht nach derjenigen, die der Lehrer an sich selbsten wahrnimmt, oder wahrzunehmen glaubt, und die er auch bei seinem Zuhörer fälschlich voraussetzt. Kurz, er soll nicht Gedanken, sondern denken lernen; man soll ihn nicht tragen, sondern leiten, wenn man will, dass er in Zukunft von sich selbsten zu gehen geschickt seyn soll.

Eine solche Lehrart erfordert die der Weltweisheit eigene Natur. Da diese aber eigentlich nur eine Beschäftigung für das Mannesalter ist, so ist kein Wunder, dass sich Schwierigkeiten hervorthun, wenn man sie der ungeübteren Jugendfähigkeit bequemen will. Der den Schulunterweisungen entlassene Jüngling war gewohnt, zu lernen. Nunmehr denkt er, er werde *Philosophie lernen*, welches aber unmöglich ist, denn er soll jetzt *philosophiren lernen*. Ich will mich deutlicher erklären. Alle Wissenschaften, die man im eigentlichen Verstande *lernen* kann, lassen sich auf zwei Gattungen bringen: die *historischen* und *mathematischen*. Zu den erstern gehören, ausser der eigentlichen Geschichte, auch die Naturbeschreibung, Sprachkunde, das positive Recht etc. etc. Da nun in Allem, was historisch ist, eigene Erfahrung oder fremdes Zeugniss, in dem aber, was mathematisch ist, die Augenscheinlichkeit der Begriffe und die Unfehlbarkeit der Demonstration etwas ausmachen, was in der That gegeben, und mithin vorräthig und gleichsam nur aufzunehmen ist: so ist es in beiden möglich, zu lernen, d. i. entweder in das Gedächtniss oder den Verstand dasjenige einzudrücken, was als eine schon fertige Disciplin uns vorgelegt werden kann. Um also auch Philosophie zu *lernen*, müsste allererst eine wirklich vorhanden seyn. Man müsste ein Buch vorzeigen und sagen können: sehet, hier ist Weisheit und zuverlässige Einsicht; lernet es verstehen und fassen, bauet künftighin darauf, so seyd ihr Philosophen. Bis man mir nun ein solches Buch der Weltweisheit zeigen wird, worauf ich mich berufen kann, wie etwa auf den *Polyb*, um einen Umstand der Geschichte, oder auf den *Euklides*, um einen Satz der Grössenlehre zu erläutern, so erlaube man mir zu sagen: dass man des Zutrauens des gemeinen Wesens missbrauche, wenn man, anstatt die Verstandesfähigkeit der anvertrauten Jugend zu erweitern, und sie zur künftig reifern *eigenen* Einsicht auszubilden, sie mit einer, dem Vorgeben nach, schon fertigen Weltweisheit hintergeht, die ihnen zu gute von Andern ausgedacht wäre, woraus ein Blendwerk von Wissenschaft entspringt, das nur an einem gewissen Orte und unter gewissen Leuten für ächte Münze gilt, allerwärts sonsten aber verrufen ist. Die eigenthümliche Methode des Unterrichts in der Weltweisheit ist zetetisch, wie sie einige Alte nannten (von ζητεῖν), d. i. forschend, und wird nur bei schon geübterer Vernunft in verschiedenen Stücken dogmatisch, d. i. entschieden. Auch soll der philosophische Verfasser, den man etwa bei der Unterweisung zum Grunde legt, nicht wie das Urbild des Urtheils, sondern nur als eine Veranlassung selbst über ihn, ja sogar wider ihn zu urtheilen, angesehen werden, und die Methode, selbst nachzudenken und zu schliessen, ist es, deren Fertigkeit der Lehrling eigentlich sucht, die ihm auch nur allein nützlich seyn kann, und wovon die etwa zugleich erworbenen entschiedenen Einsichten als zufällige Folgen angesehen werden müssen, zu deren reichem Überflusse er nur die fruchtbare Wurzel in sich zu pflanzen hat.

Vergleicht man hiermit das davon so sehr abweichende gemeine Verfahren, so lässt sich Verschiedenes begreifen, was sonsten befremdlich in die Augen fällt. Als z. E., warum es keine Art Gelehrsamkeit vom Handwerke giebt, darin so viele Meister angetroffen werden, als in der Philosophie, und, da Viele von denen, welche Geschichte, Rechtsgelahrtheit, Mathematik u. dergl. m. gelernt haben, sich selbst bescheiden, dass sie gleichwohl noch nicht genug gelernt hätten, um solche wiederum zu lehren; warum andererseits selten einer ist, der sich nicht in allem Ernste einbilden sollte, dass, ausser seiner übrigen Beschäftigung, es ihm ganz möglich wäre, etwa Logik, Moral und dergl. vorzutragen, wenn er sich mit solchen Kleinigkeiten bemengen wollte. Die Ursache ist, weil in jenen Wissenschaften ein gemeinschaftlicher Maassstab da ist, in dieser aber ein Jeder seinen eigenen hat. Ingleichen wird man deutlich einsehen, dass es der Philosophie sehr unnatürlich sey, eine Brotkunst zu seyn, indem es ihrer wesentlichen Beschaffenheit widerstreitet, sich dem Wahne der Nachfrage und dem Gesetze der Mode zu bequemen, und dass nur die Nothdurft, deren Gewalt noch über die Philosophie ist, sie nöthigen kann, sich in die Forme des gemeinen Beifalls zu schmiegen.

Diejenigen Wissenschaften, welche ich in dem jetzt angefangenen halben Jahre durch Privatvorlesungen vorzutragen und völlig abzuhandeln gedenke, sind folgende:

1) Metaphysik. Ich habe in einer kurzen und eilfertig abgefassten Schrift zu zeigen gesucht: dass diese Wissenschaft, ungeachtet der grossen Bemühungen der Gelehrten um deswillen noch so unvollkommen und unsicher sey, weil man das eigenthümliche Verfahren derselben verkannt hat, indem es nicht synthetisch, wie das von der Mathematik, sondern analytisch ist. Diesem zufolge ist das Einfache und Allgemeinste in der Grössenlehre auch das Leichteste, in der Hauptwissenschaft aber das Schwerste; in jener muss es seiner Natur nach zuerst, in dieser zuletzt vorkommen. In jener fängt man die Doctrin mit den Definitionen an, in dieser endigt man sie mit denselben und so in andern Stücken mehr. Ich habe seit geraumer Zeit nach diesem Entwurfe gearbeitet, und indem mir ein jeglicher Schritt auf diesem Wege die Quellen der Irrthümer und das Richtmaass des Urtheils entdeckt hat, wodurch sie einzig und allein vermieden werden können, wenn es jemals möglich ist, sie zu vermeiden; so hoffe ich in Kurzem dasjenige vollständig darlegen zu können, was mir zur Grundlegung meines Vortrages in der genannten Wissenschaft dienen kann. Bis dahin aber kann ich sehr wohl durch eine kleine Biegung den Verfasser, dessen Lesebuch ich vornämlich um des Reichthums und der Präcision seiner Lehrart willen gewählt habe, den A. G. Baumgarten, in denselben Weg lenken. Ich fange demnach, nach einer kleinen Einleitung, von der empirischen Psychologie an, welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen ist; denn was den Ausdruck der Seele betrifft, so ist es in dieser Abtheilung noch nicht erlaubt, zu behaupten, dass er eine habe. Die zweite Abtheilung, die von der körperlichen Natur überhaupt handeln soll, entlehne ich aus

den Hauptstücken der Kosmologie, da von der Materie gehandelt wird, die ich gleichwohl durch einige schriftliche Zusätze vollständig machen werde. Da nun in der erstern Wissenschaft (zu welcher, um der Analogie willen, auch die empirische Zoologie, d. i. die Betrachtung der Thiere, hinzugefügt wird) alles Leben, was in unsere Sinne fällt, in der zweiten aber alles Leblose überhaupt erwogen worden, und da alle Dinge der Welt unter diese zwei Classen gebracht werden können, so schreite ich zu der Ontologie, nämlich zur Wissenschaft von den allgemeinern Eigenschaften aller Dinge, deren Schluss den Unterschied der geistigen und materiellen Wesen, ingleichen bei der Verknüpfung oder Trennung, und also die rationale Psychologie enthält. Hier habe ich nunmehr den grossen Vortheil, nicht allein den schon geübten Zuhörer in die schwerste unter allen philosophischen Untersuchungen zu führen, sondern auch, indem ich das Abstracte bei jeglicher Betrachtung in demjenigen Concreto erwäge, welches mir die vorhergegangenen Disciplinen an die Hand geben, Alles in die grösste Deutlichkeit zu stellen, ohne mir selbst vorzugreifen, d. i. etwas zur Erläuterung anführen zu dürfen, was allererst künftig vorkommen soll, welches der gemeine und unvermeidliche Fehler des synthetischen Vortrages ist. Zuletzt kommt die Betrachtung der Ursache aller Dinge, das iſt, die Wissenschaft von Gott und der Welt. Ich kann nicht umhin, noch eines Vortheils zu gedenken, der zwar nur auf zufälligen Ursachen beruht, aber gleichwohl nicht gering zu schätzen ist, und den ich aus dieser Methode zu ziehen gedenke. Jedermann weiss, wie eifrig der Anfang der Collegien von der muntern und unbeständigen Jugend gemacht wird, und wie darauf die Hörsäle allmälig etwas geräumiger werden. Setze ich nun, dass dasjenige, was nicht geschehen soll, gleichwohl alles Erinnerns ungeachtet, künftig noch immer geschehen wird, so behält die gedachte Lehrart eine ihr eigene Nutzbarkeit. Denn der Zuhörer, dessen Eifer auch selbst schon gegen das Ende der empirischen Psychologie ausgedunstet wäre (welches doch bei einer solchen Art des Verfahrens kaum zu vermuthen ist), würde gleichwohl etwas gehört haben, was ihm durch seine Leichtigkeit fasslich, durch das Interessante annehmlich, und durch die häufigen Fälle der Anwendung im Leben brauchbar wäre; da im Gegentheil, wenn die Ontologie, eine schwer zu fassende Wissenschaft, ihn von der Fortsetzung abgeschreckt hätte, das, was er etwa möchte begriffen haben, ihm zu gar nichts weiterhin nutzen kann.

2) Logik. Von dieser Wissenschaft sind eigentlich zwei Gattungen. Die von der ersten ist eine Kritik und Vorschrift des gesunden Verstandes, so wie derselbe einerseits an die groben Begriffe und die Unwissenheit, andererseits aber an die Wissenschaft und Gelehrsamkeit angrenzt. Die Logik von dieser Art ist es, welche man im Anfange der akademischen Unterweisung aller Philosophie voranschicken soll, gleichsam die Quarantaine (wofern es mir erlaubt ist, mich also auszudrücken), welche der Lehrling halten muss, der aus dem Lande des Vorurtheils und des Irrthums in das Gebiet der aufgeklärteren Vernunft und der Wissenschaften übergehen will. Die zweite Gattung von Logik ist die Kritik und Vorschrift der eigentlichen Gelehrsamkeit, und kann niemals anders als nach den Wissenschaften, deren Organon sie seyn soll, abgehandelt werden, damit das Verfahren regelmässiger werde, welches man bei der Ausübung gebraucht hat, und die Natur der Disciplin, zusammt den Mitteln ihrer Verbesserung eingesehen werde. Auf solche Weise füge ich zu Ende der Metaphysik eine Betrachtung über die eigenthümliche Methode derselben bei, als ein Organon dieser Wissenschaft, welches im Anfange derselben nicht an seiner rechten Stelle seyn würde, indem es unmöglich ist, die Regeln deutlich zu machen, wenn noch keine Beispiele bei der Hand sind, an welchen man sie in concreto zeigen kann. Der Lehrer muss freilich das Organon vorher inne haben, ehe er die Wissenschaft vorträgt, damit er sich selbst darnach richte, aber dem Zuhörer muss er es nie-

mals anders als zuletzt vortragen. Die Kritik und Vorschrift der gesammten Weltweisheit, als eines Ganzen, diese vollständige Logik, kann also ihren Platz bei der Unterweisung nur am Ende der gesammten Philosophie haben, da die schon erworbenen Kenntnisse derselben und die Geschichte der menschlichen Meinungen es einzig und allein möglich machen, Betrachtungen über den Ursprung ihrer Einsichten sowohl, als ihrer Irrthümer anzustellen, und den genauen Grundriss zu entwerfen, nach welchem ein solches Gebäude der Vernunft dauerhaft und regelmässig soll aufgeführt werden.

Ich werde die Logik von der ersten Art vortragen, und zwar nach dem Handbuche des Hrn. Prof. Meier; weil dieser die Grenzen der jetzt gedachten Absichten wohl vor Augen hat, und zugleich Anlass giebt, neben der Cultur der feineren und gelehrten Vernunft die Bildung des zwar gemeinen, aber thätigen und gesunden, Verstandes zu begreifen, jene für das betrachtende, diese für das thätige und bürgerliche Leben. Wobei zugleich die sehr nahe Verwandtschaft der Materien Anlass giebt, bei der Kritik der Vernunft einige Blicke auf die Kritik des Geschmacks, d. i. die Aesthetik zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der andern zu erläutern, und ihre Abstechung ein Mittel ist, beide besser zu begreifen.

3) Ethik. Die moralische Weltweisheit hat dieses besondere Schicksal, dass sie noch eher als die Metaphysik, den Schein der Wissenschaft und einiges Ansehen von Gründlichkeit annimmt, wenn gleich keine von beiden bei ihr anzutreffen ist; wovon die Ursache darin liegt: dass die Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen, und das Urtheil über die sittliche Rechtmässigkeit, gerade zu, und ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, leicht und richtig erkannt werden kann; daher, weil die Frage mehrentheils schon vor den Vernunftgründen entschieden ist, welches in der Metaphysik sich nicht

so verhält, kein Wunder ist, dass man sich nicht sonderlich schwierig bezeigt, Gründe, die nur einigen Schein der Tüchtigkeit haben, als tauglich durchgehen zu lassen. Um deswillen ist nichts gemeiner, als der Titel eines Moralphilosophen, und nichts seltener, als einen solchen Namen zu verdienen.

Ich werde für jetzt die allgemeine praktische Weltweisheit und die Tugendlehre, beide nach Baumgarten, vortragen. Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, welche, ob zwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt, und indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studiren muss, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt, und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sey, was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sey, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht. Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten, und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen.

4) Physische Geographie. Als ich gleich zu Anfange meiner akademischen Unterweisung erkannte, dass eine grosse Vernachlässigung der studirenden Jugend vornämlich darin bestehe, dass sie frühe vernünfteln lernt,

ohne genugsame historische Kenntnisse, welche die Stelle der Erfahrenheit vertreten können, zu besitzen; so fasste ich den Anschlag, die Historie von dem jetzigen Zustande der Erde, oder die Geographie im weitesten Verstande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was sie zu einer praktischen Vernunft vorbereiten und dienen könnte, die Lust rege zu machen, die darin angefangenen Kenntnisse immer mehr auszubreiten. Ich nannte eine solche Disciplin, von demjenigen Theile, worauf damals mein vornehmstes Augenmerk gerichtet war: physische Geographie. Seitdem habe ich diesen Entwurf allmählig erweitert, und jetzt gedenke ich, indem ich diejenige Abtheilung mehr zusammen ziehe, welche auf die physischen Merkwürdigkeiten der Erde geht, Zeit zu gewinnen, um den Vortrag über die andern Theile derselben, die noch gemeinnütziger sind, weiter auszubreiten. Diese Disciplin wird also eine physisch-moralisch- und politische Geographie seyn, worin zuerst die Merkwürdigkeiten der Natur durch ihre drei Reiche angezeigt werden, aber mit der Auswahl derjenigen, unter unzählig andern, welche sich durch den Reiz ihrer Seltenheit, oder auch durch den Einfluss, welchen sie vermittelst des Handels und der Gewerbe auf die Staaten haben, vornämlich der allgemeinen Wissbegierde darbieten. Dieser Theil, welcher zugleich das natürliche Verhältniss aller Länder und Meere und den Grund ihrer Verknüpfung enthält, ist das eigentliche Fundament aller Geschichte, ohne welche sie von Märchenerzählungen wenig unterschieden ist: die zweite Abtheilung betrachtet den Menschen nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften, und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde; eine sehr wichtige und eben so reizende Betrachtung, ohne welche man schwerlich allgemeine Urtheile vom Menschen fällen kann, und wo die, unter einander und mit dem moralischen Zustande älterer Zeiten geschehene Vergleichung, uns eine grosse Charte des menschlichen Geschlechts vor Augen legt. Zuletzt wird dasjenige, was als eine Folge aus der Wechselwirkung beider vorher erzählten Kräfte angesehen werden kann, nämlich der Zustand der Staaten und Völkerschaften auf der Erde erwogen, nicht sowohl wie er auf den zufälligen Ursachen der Unternehmung und des Schicksals einzelner Menschen, als etwa der Regierungsfolge, den Eroberungen oder Staatsränken beruht, sondern in Verhältniss auf das, was beständiger ist, und den entfernten Grund von jenen enthält, nämlich die Lage ihrer Länder, die Producte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung. Selbst die Verjüngung, wenn ich es so nennen soll, einer Wissenschaft von so weitläufigen Aussichten nach einem kleinern Maassstabe, hat ihren grossen Nutzen, indem dadurch allein die Einheit der Erkenntniss, ohne welche alles Wissen nur Stückwerk ist, erlangt wird. Darf ich nicht auch in einem geselligen Jahrhunderte, als das jetzige ist, den Vorrath, den eine grosse Mannigfaltigkeit angenehmer und belehrender Kenntnisse von leichter Fasslichkeit zum Unterhalt des Umganges darbietet, unter den Nutzen rechnen, welchen vor Augen zu haben, es für die Wissenschaft keine Erniedrigung ist? Zum wenigsten kann es einem Gelehrten nicht angenehm seyn, sich öfters in der Verlegenheit zu sehen, worin sich der Redner Isokrates befand, welcher, als man ihn in einer Gesellschaft aufmunterte, doch auch etwas zu sprechen, sagen musste: was ich weiss, schickt sich nicht, und was sich schickt, weiss ich nicht.

Dieses ist die kurze Anzeige der Beschäftigungen, welche ich für das angefangene halbe Jahr der Akademie widme, und die ich nur darum nöthig zu seyn erachtet, damit man sich einigen Begriff von der Lehrart machen könne, worin ich jetzt einige Veränderung zu treffen, nützlich gefunden habe. *Mihi sic usus est: Tibi, quod opus est facto, face. Terentius.*

VIII.

DE
MUNDI SENSIBILIS ATQUE INTELLIGIBILIS
FORMA ET PRINCIPIIS.

DISSERTATIO PRO LOCO
PROFESSIONIS LOG. ET METAPH. ORDINARIAE RITE
SIBI VINDICANDO, QUAM EXIGENTIBUS STATUTIS
ACADEMICIS PUBLICE TUEBITUR

IMMANUEL KANT.

RESP. MUNERE FUNGITUR

MARCUS HERTZ,

BEROLIN. GENTE JUDAEUS, MEDIC. ET PHILOSOPH. CULTOR.

CONTRA OPPONENTES

GEORG WILH. SCHREIBER,

REG. BOR. ART. STUD.

JOH. AUGUSTUM STEIN,

REG. BOR. I. U. C.

ET

GEORG. DANIEL. SCHROETER,

ELBING. S. S. THEOL. C.

IN AUDITORIO MAXIMO

HORIS MATUTINIS ET POMERIDIANIS CONSUETIS DIE XX. AUG.

ANNO MDCCLXX.

REGIOMONTI.

SECTIO I.

De Notione Mundi generatim.

§. 1.

In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur, nisi parte, quae non est totum, h. e. SIMPLICI; ita Synthesis non nisi toto, quod non est pars, i. e. MUNDO.

In hac conceptus substrati expositione, praeter notas, quae pertinent ad distinctam cognitionem objecti, etiam *ad duplicem* illius e mentis natura *genesin* aliquantulum respexi, quae, quoniam, exempli instar, methodo in metaphysicis penitius perspiciendae inservire potest, mihi haud parum commendabilis esse videtur. Aliud enim est, datis partibus *compositionem* totius sibi concipere, per notionem abstractam intellectus, aliud, hanc *notionem* generalem, tanquam rationis quoddam problema, *exsequi* per facultatem cognoscendi sensitivam, h. e. in concreto eandem sibi repraesentare intuitu distincto. Prius fit per conceptum *compositionis* in genere, quatenus plura sub eo (respective erga se invicem) continentur; adeoque per ideas intellectus et universales. Posterius nititur *conditionibus* temporis, quatenus partem parti successive adjungendo, conceptus compositi est genetice i. e. per SYNTHESIN possibilis et pertinet ad leges *intuitus*. Pari modo, dato composito substantiali facile pervenitur ad ideam simplicium, notionem intellectualem *compositionis* generaliter tollendo; quae enim, remota omni conjunctione, remanent, sunt *simplicia*. Secundum leges vero cognitionis intuitivae id non fit, i. e. compositio omnis non tollitur, nisi a toto dato ad *partes quascunque possibiles* regrediendo, h. e. per Analysin*, quae iterum nititur conditione temporis. Cum autem ad compositum requiratur partium *multitudo*, ad totum *omnitudo*; nec Analysis, nec Synthesis erunt completae, adeoque nec per priorem, conceptus *simplicis*, nec, per posteriorem, conceptus *totius* emerget; nisi utraque tempore finito et assignabili absolvi possit.

Quoniam vero in *quanto continuo regressus* a toto ad partes dabiles, in *Infinito* autem *progressus* a partibus ad totum datum *carent termino*, ideoque ab una parte Analysis, ab altera Synthesis completae sunt impossibiles, nec totum, in priori casu, secundum leges intuitus quoad *compositionem*, nec in posteriori, compositum, quoad *totalitatem* complete cogitari possunt. Hinc patet; qui fiat, ut, *cum irrepraesentabile* et *impossibile* vulgo ejusdem significatus habeantur, conceptus tam *Continui* quam *Infiniti* a plurimis rejiciantur, quippe quorum, *secundum leges cognitionis intuitivae*, repraesentatio est impossibilis. Quanquam autem harum e non paucis scholis explosarum notionum, praesertim prioris, causam hic non gero**, maximi

---

* Vocibus Analysis et Synthesis duplex significatus communiter tribuitur. Nempe Synthesis est vel *qualitativa*, progressus in serie *subordinatorum* a ratione ad rationatum, vel *quantitativa*, progressus in serie coordinatorum a parte data per illius complementa ad totum. Pari modo Analysis, priori sensu sumta, est regressus a rationato ad rationem, posteriori autem significatu, regressus a *toto ad partes* ipsius *possibiles* s. mediatas, h. e. partium partes; adeoque non est divisio sed *subdivisio* compositi dati. Tam Synthesin quam Analysin posteriori tantum significatu hic sumimus.

** Qui infinitum mathematicum actuale rejiciunt, non admodum gravi labore funguntur. Confingunt nempe talem infiniti definitionem, ex qua contradictionem aliquam exsculpere possint. *Infinitum* ipsis dicitur: *Quantum quo majus est impossibile*, et Mathematicum: multitudo (unitatis dabilis) qua major est impossibilis. Quia autem hic pro *infinito* ponunt *Maximum*, maxima autem multitudo est impossibilis, facile concludunt contra infinitum a semet ipsis confictum. Aut multitudinem infinitam vocant *numerum infinitum*, et hunc absonum esse docent, quod utique est in propatulo, sed quo non pugnatur nisi cum umbris ingenii. Si vero infinitamen momenti erit monuisse: gravissimo illos errore labi, qui tam perversa argumentandi ratione utuntur. Quicquid enim *repugnat* legibus intellectus et rationis, utique est impossibile; quod autem, cum rationis purae sit objectum, legibus cognitionis intuitivae tantummodo *non subest*, non item. Nam hic dissensus inter facultatem *sensitivam* et *intellectualem* (quarum indolem mox exponam), nihil indigitat, nisi, *quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abstractas, illas in concreto exsequi, et in Intuitus commutare saepenumero non posse.* Haec autem reluctantia *subjectiva* mentitur, ut plurimum, repugnantiam aliquam objectivam, et incautos facile fallit, limitibus, quibus mens humana circumscribitur, pro iis habitis, quibus ipsa rerum essentia continetur.

Ceterum compositis substantialibus, sensuum testimonio, aut utcunque aliter, datis, dari tam Simplicia quam Mundum, cum facile patescat, argumento ab intellectus rationibus depromto; in definitione nostra causas etiam in subjecti indole contentas digito monstravi, ne notio mundi videatur mere arbitraria et, ut fit in Mathematicis, ad deducenda tantum inde consectaria conficta. Nam mens, in conceptum compositi, tam resolvendo quam componendo, intenta, in quibus, tam a priori quam a posteriori parte acquiescat, terminos sibi exposcit et praesumit.

---

tum mathematicum conceperint, seu quantum, quod relatum ad mensuram tanquam unitatem est *multitudo omni numero major*, si porro notassent: *mensurabilitatem* hic tantum denotare relationem ad modulum intellectus humani, per quem, non nisi successive addendo unum uni, *ad conceptum multitudinis definitum* et, absolvendo hunc progressum tempore finito, ad *completum*, qui vocatur *Numerus*, pertingere licet; luculenter perspexissent: „quae non congruunt cum certa lege cujusdam subjecti, non ideo „omnem intellectionem excedere, cum, qui absque successiva applicatione „mensurae multitudinem uno obtutu distincte cernat, dari possit intel„lectus, quanquam utique non humanus.“

§. 2.

Momenta, in Mundi definitione attendenda, haec sunt:

I. MATERIA (in sensu transcendentali) h. e. *partes*, quae hic sumuntur esse *substantiae*. Poteramus consensus nostrae definitionis cum significatu vocis communi plane esse incurii, cum non sit, nisi veluti quaestio quaedam problematis, secundum leges rationis oborti: quipote plures substantiae possint coalescere in unum, et quibus conditionibus nitatur, ut hoc unum non sit pars alterius. Verum vis vocis Mundi, quatenus usu vulgari celebratur, ultro nobis occurrit. Nemo enim *Accidentia*, tanquam *partes*, accenset *Mundo*, sed, tanquam *determinationes*, *statui*. Hinc Mundus sic dictus *Egoisticus*, qui absolvitur unica substantia simplici, cum suis accidentibus, parum apposite vocatur Mundus, nisi forte imaginarius. Eandem ob causam ad totum mundanum non licet seriem successivorum (nempe statuum) tanquam partem referre: modificationes enim *non* sunt *partes* subjecti, sed *rationata*. Tandem naturam substantiarum, quae mundum constituunt, utrum sint *contingentes* an necessariae, in censum hic non vocavi, nec talem determinationem gratis in definitione recondo, postmodum, ut fit, eandem speciosa quadam argutandi ratione indidem depromturus, sed contingentiam e conditionibus hic positis abunde concludi posse postea docebo.

II. FORMA, quae consistit in substantiarum *coordinatione*, non subordinatione. *Coordinata* enim se invicem respiciunt, ut complementa ad totum, *subordinata* ut causatum et causa, s. generatim ut principium et principiatum. Prior relatio est reciproca et *homonyma*, ita, ut quodlibet correlatum alterum respiciat ut determinans, simulque ut determinatum, posterior est *heteronyma*, nempe ab una parte non nisi dependentiae, ab altera causalitatis. Coordinatio haec concipitur ut *realis* et objectiva, non ut idealis et subjecti mero arbitrio fulta, per quod multitudinem quamlibet pro lubitu summando, effingas totum. Plura enim complectendo nullo negotio efficis *totum repraesentationis*, non ideo autem *repraesentationem totius*. Ideo, si forte sint quaedam substantiarum tota, nullo sibi nexu devincta, complexus illorum, per quem mens multitudinem cogit in unum ideale, nihil amplius loqueretur, nisi pluralitatem mundorum una cogitatione comprehensorum. Nexus autem, formam mundi *essentialem* constituens, spectatur ut principium *influxuum possibilium* substantiarum mundum constituentium. Actualis enim influxus non pertinet ad essentiam, sed ad statum, et vires ipsae transeuntes, influxuum causae, supponunt principium aliquod, per quod possibile sit, ut status plurium, quorum subsistentia ceteroquin est a se invicem independens, se mutuo respiciant, ut rationata; a quo principio si discesseris, vim transeuntem in Mundo ut possibilem sumere non licet. Et haec quidem *forma* mundo *essentialis* propterea est *immutabilis*, neque ulli vicissitudini obnoxia; idque primo ob *rationem logicam*; quia mutatio quaelibet supponit identitatem subjecti, succedentibus sibi invicem determinationibus. Hinc mundus, per omnes status sibi successivos idem manens Mundus, eandem tuetur formam fundamentalem. Nam ad identitatem totius non sufficit identitas *partium*, sed requiritur *compositionis* characteristicae identitas. Potissimum autem idem e ratione reali sequitur. Nam natura Mundi, quae est principium primum internum determinationum variabilium quorumlibet ad statum ipsius pertinentium, quoniam ipsa sibi non potest esse opposita, naturaliter, h. e. a se ipsa, est immutabilis; adeoque datur in mundo quolibet forma quaedam naturae ipsius accensenda, constans, invariabilis, ceu principium perenne formae cujuslibet contingentis et transitoriae, quae pertinet ad mundi statum. Qui hanc disquisitionem insuper habent, frustrantur conceptibus *spatii ac temporis*, quasi conditionibus per se jam datis atque primitivis, quarum ope, scilicet, absque ullo alio principio, non solum possibile sit, sed et necessarium, ut plura actualia se mutuo respiciant, uti compartes, et constituant totum. Verum mox docebo; has notiones plane non esse *rationales* atque ullius nexus *ideas* objectivas, sed *Phaenomena*, et testari quidem principium aliquod nexus universalis commune, non autem exponere.

III. UNIVERSITAS, quae est omnitudo compartium *absoluta*. Nam *respectu* ad compositum aliquod datum habito, quanquam illud adhuc sit pars alterius, tamen semper obtinet omnitudo quaedam comparativa, nempe partium ad illud quantum pertinentium. Hic autem, quaecunque inter se invicem ut compartes, ad totum *quodcunque* respiciunt, conjunctim posita intelliguntur. *Totalitas* haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitione, tamen penitius perpensa crucem figere philosopho videtur. Nam statuum universi in *aeternum* sibi succedentium nunquam absolvenda series, quomodo redigi possit in *Totum*, omnes omnino vicissitudines comprehendens, aegre concipi potest. Quippe per infinitudinem ipsam necesse est, ut careat *termino*, ideoque non datur succedentium series, nisi quae est pars alterius, ita, ut eandem ob causam completudo omnimoda, s. *totalitas absoluta* hinc plane exulare videatur. Quanquam enim notio partis universaliter sumi possit, et, quaecunque sub hac notione continentur, si posita spectentur in eadem serie, constituant unum: tamen omnia illa *simul sumenda* esse per conceptum *Totius* exigi videtur; quod in casu dato est impossibile. Nam quoniam toti seriei nihil succedit; posita autem successivorum serie non datur, cui nihil succedat, nisi ultimum; erit in aeternitate ultimum, quod est absonum. Quae Infiniti successivi totalitatem premit difficultas, eam ab *infinito simultaneo* abesse forsitan quisquam putaverit, propterea, quod *simultaneitas* complexum omnium eodem tempore diserte profiteri videatur. Verum si Infinitum simultaneum admittatur, concedenda etiam est totalitas Infiniti successivi, posteriori autem negata, tollitur et prius. Nam Infinitum simultaneum inexhaustam aeternitati materiam praebet, ad successive progrediendum per innumeras ejus partes in infinitum, quae tamen series omnibus numeris absoluta actu daretur in Infinito simultaneo ideoque, quae successive addendo nunquam est absolvenda series, tamen *tota* esset dabilis. Ex hac spinosa quaestione semet extricaturus, notet: tam sucessivam, quam simultaneam plurium coordinationem (quia nituntur conceptibus temporis) non pertinere ad conceptum *intellectualem* totius, sed tantum ad conditiones *intuitus sensitivi*; ideoque, etiam si non sint sensitive conceptibiles, tamen ideo non cessare esse intellectuales. Ad hunc autem conceptum sufficit: dari quomodocunque coordinata et omnia cogitari tanquam pertinentia ad Unum.

SECTIO II.

De sensibilium atque intelligibilium discrimine generatim.

§. 3.

Sensualitas est *receptivitas* subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus objecti alicujus praesentia certo modo afficiatur. *Intelligentia* (rationalitas) est *facultas* subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam, incurrere non possunt, sibi repraesentare valet. Objectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum *Phaenomenon*, posterius *Noumenon* audiebat. Cognitio, quatenus subjecta est legibus sensualitatis, est *sensitiva*, intelligentiae, est *intellectualis* s. rationalis.

§. 4.

Quum itaque, quodcunque in cognitione est sensitivi, pendeat a speciali indole subjecti, quatenus a praesentia objectorum hujus vel alius modificationis capax est, quae, pro varietate subjectorum, in diversis potest esse diversa;

quaecunque autem cognitio a tali conditione subjectiva exemta est, non nisi objectum respiciat, patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, *uti apparent*, intellectualia autem *sicuti sunt*. Repraesentationi autem sensus primo inest quiddam, quod diceres *Materiam*, nempe *Sensatio*, praeterea autem aliquid quod vocari potest *forma*, nempe sensibilium *species*, quae prodit, quatenus varia, quae sensus afficiunt, naturali quaedam animi lege coordinantur. Porro; quemadmodum sensatio, quae sensualis repraesentationis *Materiam* constituit, praesentiam quidem sensibilis alicujus arguit, sed quoad qualitatem pendet a natura subjecti, quatenus ab isto objecto est modificabilis; ita etiam ejusdem repraesentationis *forma*, testatur utique quendam sensorum respectum aut relationem, verum proprie non est adumbratio aut schema quoddam objecti, sed non nisi lex quaedam menti insita, sensa ab objecti praesentia orta sibimet coordinandi. Nam per formam seu speciem objecta sensus non feriunt; ideoque, ut varia objecti sensum afficientia in totum aliquod repraesentationis coalescant, opus est interno mentis principio, per quod varia illa secundum stabiles et innatas leges *speciem* quandam induant.

§. 5.

Ad sensualem itaque cognitionem pertinet; tam *materia*, quae est sensatio, et per quam cognitiones dicuntur *sensuales*, quam *forma*, per quam, etiam si reperiatur absque omni sensatione, repraesentationes vocantur *sensitivae*. Quod ab altera parte attinet *intellectualia*, ante omnia probe notandum est: usum Intellectus, s. superioris animae facultatis esse duplicem: quorum priori *dantur* conceptus ipsi, vel rerum vel respectuum, qui est USUS REALIS; posteriori autem, undecunque dati, sibi tantum *subordinantur*, inferiores nempe superioribus (notis communibus) et conferuntur inter se secundum principium contradictionis, qui USUS dicitur LOGICUS. Est autem usus intellectus logicus omnibus scientiis communis, realis non item. Data enim quomodocunque cognitio spectatur, vel contenta sub nota pluribus communi, vel illi opposita, idque vel immediate et proxime, ut fit in *judiciis* ad distinctam, vel mediate, ut in *ratiociniis* ad adaequatam cognitionem. Datis igitur cognitionibus sensitivis, per usum intellectus logicum sensitivae subordinantur aliis sensitivis, ut conceptibus communibus et phaenomena legibus phaenomenorum generalioribus. Maximi autem momenti hic est, notasse: cognitiones semper habendas esse pro sensitivis, quantuscunque circa illas intellectui fuerit usus logicus. Nam vocantur *sensitivae propter genesin*, non ob *collationem*, quoad identitatem vel oppositionem. Hinc generalissimae leges empiricae sunt nihilo secius sensuales et, quae in Geometria reperiuntur, formae sensitivae principia (respectus in spatio determinati), quantumcunque intellectus circa illa versetur, argumentando e sensitive datis (per intuitum purum) secundum regulas logicas, tamen non excedunt sensitivorum classem. In Sensualibus autem et Phaenomenis, id quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur *Apparentia*, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio, reflexa vocatur *Experientia*. Ab apparentia itaque ad experientiam via non est, nisi per reflexionem secundum usum intellectus logicum. Experientiae conceptus communes dicuntur *empirici*, et objecta *phaenomena*, leges autem tam experientiae quam generatim omnis cognitionis sensitivae vocantur leges phaenomenorum. Conceptus itaque empirici per reductionem ad majorem universitatem non fiunt intellectuales in *sensu reali*, et non excedunt speciem cognitionis sensitivae, sed, quousque abstrahendo ascendant, sensitivae manent in indefinitum.

§. 6.

Quod autem *intellectualia stricte talia* attinet, in quibus *usus intellectus est realis*: conceptus tales, tam objectorum, quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae, qua talis. Necesse autem hic est, maximam ambiguitatem vocis *abstracti* notare, quam, ne nostram de intellectualibus disquisitionem maculet, antea abstergendam esse satius duco. Nempe proprie dicendum esset: *ab aliquibus abstrahere*, non *aliquid abstrahere*. Prius denotat: quod in conceptu quodam ad alia quomodocunque ipsi nexa non attendamus, posterius autem, quod non detur, nisi in concreto et ita, ut a conjunctis separetur. Hinc conceptus intellectualis *abstrahit* ab omni sensitivo, *non abstrahitur* a sensitivis et forsitan rectius diceretur *abstrahens*, quam *abstractus*. Quare intellectuales consultius est *Ideas puras*, qui autem empirice tantum dantur conceptus, *abstractos* nominare.

§. 7.

Ex hisce videre est: sensitivum male exponi, per *confusius* cognitum, intellectuale per id, cujus est cognitio *distincta*. Nam haec sunt tantum discrimina logica et quae *data*, quae omni logicae comparationi substernuntur, plane *non tangunt*. Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. Prius animadvertimus in sensitivae cognitionis Prototypo, *Geometria*, posterius in intellectualium omnium Organo, *Metaphysica*, quae, quantum operae navet ad dispellendas, quae intellectum communem obfuscant, confusionis nebulas, quanquam non semper tam felici, quam in priori, fit successu, in propatulo est. Nihilo tamen secius harum cognitionum quaelibet stemmatis sui signum tuetur, ita, ut priores, quantumcunque distinctae, ob originem vocentur sensitivae, posteriores, utut confusae, maneant intellectuales: quales v. g. sunt conceptus *morales*, non experiundo, sed per ipsum intellectum purum cogniti. Vereor autem, ne WOLFIUS per hoc inter sensitiva et intellectualia discrimen, quod ipsi non est nisi logicum, nobilissimum illud antiquitatis de *Phaenomenorum* et *Noumenorum indole* disserendi institutum, magno philosophiae detrimento, totum forsitan aboleverit, animosque ab ipsorum indagatione ad logicas saepenumero minutias averterit.

§. 8.

Philosophia autem *prima* continens *principia* usus *intellectus puri* est METAPHYSICA. Scientia vero illi propaedeutica est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali; cujus in hac nostra dissertatione specimen exhibemus. Cum itaque in Metaphysica non reperiantur principia empirica: conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus *connati*, sed e legibus menti insitis (attendendo ad ejus actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque *acquisiti*. Hujus generis sunt possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut correlatis; quae cum nunquam ceu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullo modo potuerunt.

§. 9.

Intellectualium duplex potissimum finis est: prior *elenchticus*, per quem negative prosunt, quando nempe sensitive concepta arcent a Noumenis, et quanquam scientiam non provehant latum unguem, tamen eandem ab errorum contagio immunem praestant. Posterior est *dogmaticus:* secundum quem principia generalia intellectus puri, qualia exhibet Ontologia, aut Psychologia rationalis, exeunt in exemplar aliquod, non nisi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates mensuram communem, quod est PERFECTIO NOUMENON. Haec autem est vel in sensu theoretico[*], vel practico talis. In priori est Ens summum, DEUS, in posteriori sensu PERFECTIO MORALIS. *Philosophia* igitur *moralis*, quatenus *principia dijudicandi* prima suppeditat, non cognoscitur, nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo Jure reprehenditur, Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadantenus secutis, ut Shaftesbury et asseclae. In quolibet autem genere eorum, quorum quantitas est variabilis, *Maximum* est mensura communis et principium cognoscendi. *Maximum perfectionis* vocatur nunc temporis Ideale, Platoni Idea, (quemadmodum ipsius — idea reipublicae) et omnium, sub generali perfectionis alicujus notione contentorum, est principium, quatenus minores gradus non nisi limitando maximum determinari posse censentur; Deus autem, cum, ut Ideale perfectionis, sit principium cognoscendi, ut realiter existens, simul est omnis omnino perfectionis principium fiendi.

---

[*] Theoretice aliquid spectamus quatenus non attendimus, nisi ad ea, quae enti competunt, practice autem, si ea quae ipsi per libertatem inesse debebant, dispicimus.

§. 10.

Intellectualium non datur (homini) *Intuitus* sed non nisi *cognitio symbolica*, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto. Omnis enim intuitus noster adstringitur principio cuidam formae, sub qua sola aliquid immediate, s. ut *singulare*, a mente *cerni* et non tantum discursive per conceptus generales concipi potest. Principium autem hoc formale nostri intuitus (spatium et tempus) est conditio, sub qua aliquid sensuum nostrorum objectum esse potest adeoque, ut conditio cognitionis sensitivae, non est medium ad intuitum intellectualem. Praeterea omnis nostrae cognitionis materia non datur nisi a sensibus, sed Noumenon, qua tale, non concipiendum est per repraesentationes a sensationibus depromtas; ideo conceptus Intelligibilis, qua talis, est destitutus ab omnibus *datis* intuitus humani. *Intuitus* nempe mentis nostrae semper est *passivus;* adeoque eatenus tantum quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis. Divinus autem intuitus, qui objectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est Archetypus et propterea perfecte intellectualis.

§. 11.

Quanquam autem Phaenomena proprie sint rerum species, non Ideae, neque internam et absolutam objectorum qualitatem exprimant; nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima. Primo enim, quatenus sensuales sunt conceptus s. apprehensiones, ceu causata testantur de praesentia objecti, quod contra Idealismum: quatenus autem judicia spectas circa sensitive cognita, cum veritas in judicando consistat in consensu praedicati cum subjecto dato, conceptus autem subjecti, quatenus est Phaenomenon, non detur nisi per relationem ad facultatem cognoscendi sensitivam, et secundum eandem etiam praedicata dentur sensitive observabilia, patet, repraesentationes subjecti atque praedicati fieri secundum leges communes, adeoque ansam praebere cognitioni verissimae.

§. 12.

Quaecunque ad sensus nostros referuntur ut objecta, sunt Phaenomena, quae autem, cum sensus non tangant, formam tantum singularem sensualitatis continent, pertinent ad intuitum purum (i. e. sensationibus vacuum, ideo autem non intellectualem): Phaenomena recensentur et exponuntur, *primo*, sensus *externi* in **PHYSICA**, *deinde* sensus *interni* in **PSYCHOLOGIA** empirica. Intuitus autem purus (humanus) non est conceptus universalis s. logicus, *sub quo*, sed singularis, *in quo* sensibilia quaelibet cogitantur, ideoque continet conceptus spatii et temporis; qui, cum quoad *qualitatem* nihil de sensibilibus determinent, non sunt objecta scientiae, nisi quoad *quantitatem*. Hinc **MATHESIS PURA** *spatium* considerat in **GEOMETRIA**, *tempus* in **MECHANICA** pura. Accedit hisce conceptus quidam, in se quidem intellectualis; sed cujus tamen actuatio in concreto exigit opitulantes notiones temporis et spatii (successive addendo plura et juxta se simul ponendo), qui est conceptus *Numeri*, quem tractat **ARITHMETICA**. Mathesis itaque pura, omnis nostrae sensitivae cognitionis formam exponens, est cujuslibet intuitivae et distinctae cognitionis organon; et quoniam ejus objecta ipsa sunt omnis intuitus, non solum principia formalia, sed ipsa *intuitus originarii*, largitur cognitionem verissimam simulque summae evidentiae in aliis exemplar. *Sensualium itaque datur scientia*, quanquam, cum sint Phaenomena, non datur intellectio realis, sed tantum logica, hinc patet, quo sensu, qui e schola Eleatica hauserunt, scientiam phaenomenis denegasse censendi sint.

SECTIO III.

De principiis formae Mundi sensibilis.

§. 13.

Principium formae universi est, quod continet rationem nexus universalis, quo omnes substantiae atque earum status pertinent ad idem totum, quod dicitur *Mundus*. Principium formae *mundi sensibilis* est, quod continet rationem *nexus universalis* omnium, quatenus sunt *Phaenomena*. Forma *mundi intelligibilis* agnoscit principium objectivum, h. e. causam aliquam, per quam existentium in se est colligatio. Mundus autem, quatenus spectatur ut Phaenomenon, h. e. respective ad sensualitatem mentis humanae, non agnoscit aliud principium formae, nisi subjectivum h. e. certam animi legem, per quam necesse est, ut omnia, quae sensuum objecta (per istorum qualitatem) esse possunt, *necessario* pertinere videantur ad idem Totum. Quodcunque igitur tandem sit principium formae Mundi sensibilis, tamen non complectitur nisi *actualia*, quatenus in *sensus cadere* posse putantur, ideoque nec immateriales substantias, quae, qua tales jam per definitionem a sensibus externis omnino excluduntur, nec mundi causam, quae, quum per illam mens ipsa existat et sensu aliquo polleat, sensuum objectum esse non potest. Haec principia formalia *Universi phaenomeni* absolute prima, catholica et cujuslibet praeterea in cognitione humana sensitivi quasi schemata et conditiones, bina esse, Tempus et Spatium, jam demonstrabo.

§. 14.

De Tempore.

1. *Idea Temporis non oritur, sed supponitur a sensibus.* Quae enim in sensus incurrunt, utrum simul sint, an post se invicem, non nisi per ideam temporis repraesentari potest; neque successio gignit conceptum temporis, sed ad illum provocat. Ideoque temporis notio, veluti per experientiam acquisita, pessime definitur: per seriem actualium *post* se invicem existentium. Nam, quid significet vocula *post*, non intelligo, nisi praevio jam temporis conceptu. Sunt enim, *post* se invicem, quae existunt *temporibus diversis*, quemadmodum *simul* sunt, quae existunt *tempore eodem.*

2. *Idea temporis est singularis*, non generalis. Tempus enim quodlibet non cogitatur, nisi tanquam pars unius ejusdem temporis immensi. Duos annos si cogitas, non potes tibi repraesentare, nisi determinato erga se invicem positu, et, si immediate se non sequantur, non nisi tempore quodam intermedio sibimet junctos. Quodnam autem temporum diversorum sit *prius*, quodnam *posterius*, nulla ratione per notas aliquas intellectui conceptibiles definiri potest, nisi in circulum vitiosum incurrere velis, et mens illud non discernit, nisi per intuitum singularem. Praeter ea omnia concipis actualia *in* tempore posita, non *sub* ipsius notione generali, tanquam nota communi, contenta.

3. *Idea* itaque *Temporis est intuitus*, et quoniam ante omnem sensationem concipitur, tanquam conditio respectuum in sensibilibus obviorum, est *intuitus*, non sensualis, sed *purus.*

4. *Tempus est quantum continuum* et legum continui in mutationibus universi principium. *Continuum* enim est quantum, quod non constat simplicibus. Quia autem per tempus non cogitantur nisi relationes, absque datis ullis entibus erga se invicem relatis, in tempore, ceu quanto, est compositio, quae si tota sublata concipiatur, nihil plane reliqui facit. Cujus autem compositi sublata omni compositione, nihil omnino remanet, illud non constat partibus

simplicibus. E. etc. Pars itaque temporis quaelibet est tempus, et, quae sunt in tempore, simplicia, nempe *momenta*, non sunt partes illius, sed *termini*, quos interjacet tempus. Nam datis duobus momentis non datur tempus, nisi quatenus in illis actualia sibi succedunt; igitur praeter momentum datum necesse est, ut detur tempus, in cujus parte posteriori sit momentum aliud.

Lex autem *continuitatis* metaphysica haec est: *Mutationes omnes sunt continuae*, s. fluunt, h. e. non succedunt sibi status oppositio, nisi per seriem statuum diversorum intermediam. Quia enim status duo oppositi sunt in diversis temporis momentis, inter duo autem momenta semper sit tempus aliquod interceptum, in cujus infinita momentorum serie substantia nec est in uno statuum datorum, nec in altero, nec tamen in nullo; erit in diversis, et sic porro in infinitum.

Celeb. Kaestnerus, hanc Leibnitii legem examini subjecturus provocat ejus defensores* ut demonstrent: *motum puncti continuum per omnia latera trianguli esse impossibilem*, quod utique, concessa lege continuitatis, probari necesse esse. En igitur demonstrationem quaesitam. Denotent litterae a b c tria puncta angularia trianguli rectilinei. Si mobile incedat motu continuo per lineas, *ab*, *bc*, *ca*, h. e. totum perimetrum figurae, necesse est, ut per punctum *b*. in directione *a b*, per idem autem punctum b etiam in directione b c moveatur. Cum autem hi motus sint diversi, non possunt esse *simul*. Ergo momentum praesentiae puncti mobilis in vertice *b* quatenus movetur in directione a b est diversum a momento praesentiae puncti mobilis in eodem vertice b, quatenus movetur secundum directionem b c. Sed inter duo momenta est tempus, ergo mobile in eodem puncto per tempus aliquod praesens est; h. e. *quiescit*, ideoque non incedit motu continuo, quod contra hypothesin. Eadem demonstratio valet de motu, per quaslibet rectas, angulum includentes dabilem. Ergo corpus non mutat directionem in motu continuo, nisi secundum lineam, cujus nulla pars est recta, h. e. curvam, secundum placita Leibnitii.

---

* Höhere Mechanik, S. 354.

5. *Tempus non est objectivum aliquid et reale*, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia, certa lege sibi coordinandi, et *intuitus purus*. Substantias enim pariter ac accidentia coordinamus, tam secundum simultaneitatem, quam successionem, non nisi per conceptum temporis; ideoque hujus notio, tanquam principium formae, istorum conceptibus est antiquior. Quod autem relationes attinet, s. respectus quoscunque, quatenus sensibus sunt obvii, utrum nempe simul sint an post se invicem, nihil aliud involvunt, nisi positus in tempore determinandos, vel in eodem ipsius puncto, vel diversis.

Qui realitatem temporis objectivam asserunt, aut illud tanquam fluxum aliquem in existendo continuum, absque ulla tamen re existente, (commentum absurdissimum) concipiunt, uti potissimum Anglorum philosophi, aut tanquam abstractum reale a successione statuum internorum, uti *Leibnitius* et asseclae statuunt. Posterioris autem sententiae falsitas, cum circulo vitioso in temporis definitione obvia luculenter semet ipsam prodat, et praeterea *simultaneitatem*[*], maximum temporis consectarium, plane negligat, ita omnem sanae rationis usum interturbat, quod non motus leges secundum temporis mensuram, sed tempus ipsum, quoad ipsius naturam, per observata in motu, aut qualibet mutationum internarum serie, determinari postulet, quo omnis regularum certitudo plane aboletur. Quod autem temporis *quantitatem* non aestimare possimus, nisi in concreto, nempe vel *motu* vel *cogitationum serie*, id inde est, quoniam conceptus temporis tantummodo lege mentis interna nititur, neque est Intuitus quidam connatus, adeoque non nisi sensuum ope actus ille animi, sua sensa coordinantis, eliciatur. Tantum vero abest, ut quis unquam temporis conceptum adhuc rationis ope aliunde deducat et explicet, ut potius ipsum principium contradictionis eundem praemittat ac sibi conditionis loco substernat. A enim et non A non *repugnant* nisi *simul* (h. e. tempore eodem) cogitata de *eodem*, *post* se autem (diversis temporibus) eidem *competere possunt*. Inde possibilitas mutationum non nisi in tempore cogitabilis, neque tempus cogitabile per mutationes, sed vice versa.

---

[*] *Simultanea* non sunt ideo talia, quia sibi non succedunt. Nam remota successione tollitur quidem conjunctio aliqua, quae erat per seriem temporis, sed inde non statim oritur *alia* vera relatio, qualis est conjunctio omnium in momento eodem. Simultanea enim perinde junguntur eodem temporis momento, quam successiva diversis. Ideo, quanquam tempus sit unius tantum dimensionis, tamen *ubiquitas* temporis (ut cum Newtono loquar), per quam *omnia* sensitive cogitabilia sunt *aliquando*, addit quanto actualium alteram dimensionem, quatenus veluti pendent ab eodem temporis puncto. Nam si tempus designes linea recta in infinitum producta, et simultanea in quolibet temporis puncto per lineas ordinatim applicatas; superficies, quae ita generatur, repraesentabit *Mundum phaenomenon*, tam quoad substantiam quam quoad accidentia.

6. Quanquam autem *Tempus* in se et absolute positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilium qua talium pertinet, est conceptus verissimus, et, per omnia possibilia sensuum objecta, in infinitum patens, intuitivae repraesentationis conditio. Cum enim simultanea qua talia sensibus obvia fieri non possint, nisi ope temporis, mutationes autem non sint, nisi per tempus cogitabiles, patet: hunc conceptum universalem phaenomenorum formam continere, adeoque omnes in mundo eventus observabiles, omnes motus, omnesque internas vicissitudines necessario cum axiomatibus de tempore cognoscendis, partimque a nobis expositis, consentire, *quoniam non nisi sub hisce conditionibus, sensuum objecta esse et coordinari possunt.* Absonum igitur est, contra prima temporis puri postulata, e. g. continuitatem etc. rationem armare velle, cum legibus consequantur, quibus nihil prius, nihil antiquius, reperitur, ipsaque ratio in usu principii contradictionis hujus conceptus adminiculo carere non possit; usque adeo est primitivus et originarius.

7. Tempus itaque est *principium formale Mundi sensibilis* absolute primum. Omnia enim quomodocunque sensibilia, non possunt cogitari, nisi vel simul, vel post se invicem posita, adeoque unici temporis tractu quasi involuta, ac semet determinato positu respicientia, ita, ut per hunc conceptum, omnis sensitivi primarium, necessario oriatur Totum formale, quod non est pars alterius h. e. *Mundus phaenomenon.*

§. 15.

De Spatio.

A. *Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis.* Non enim aliquid ut extra me positum concipere licet, nisi illud repraesentando tanquam in loco, ab eo, in quo ipse sum, diverso, neque res extra se invicem, nisi illas collocando in spatii diversis locis. Possibilitas igitur perceptionum externarum, qua talium, *supponit* conceptum spatii, non *creat:* sicuti etiam, quae sunt in spatio, sensus afficiunt, spatium ipsum sensibus hauriri non potest.

B. *Conceptus spatii est singularis repraesentatio* omnia *in se* comprehendens, non *sub se* continens notio abstracta et communis. Quae enim dicis *spatia plura*, non sunt, nisi ejusdem immensi spatii partes, certo positu se invicem respicientes, neque pedem cubicum concipere sibi potes, nisi ambienti spatio quaquaversum conterminum.

C. *Conceptus spatii itaque est Intuitus purus;* cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis. Hunc vero intuitum purum in axiomatibus Geometriae et qualibet constructione postulatorum s. etiam problematum mentali, animadvertere proclive est. Non dari enim in spatio plures quam tres dimensiones; inter duo puncta non esse nisi rectam unicam; e dato in superficie plana puncto cum data recta circulum describere etc., non ex universali aliqua spatii notione concludi, sed in ipso tantum, velut in concreto, *cerni* potest. Quae jaceant in spatio dato unam plagam versus, quae in oppositam vergant, discursive describi, s. ad notas intellectuales revocari nulla mentis acie possunt, ideoque, cum in solidis perfecte similibus atque aequalibus, sed discongruentibus, cujus generis sunt manus sinistra et dextra (quatenus solum secundum extensionem concipiuntur) aut triangula sphaerica e duobus hemisphaeriis oppositis, sit diversitas, per quam impossibile est, ut termini extensionis coincidant, quanquam per omnia, quae notis, menti per sermonem intelligibilibus, efferre licet, sibi substitui possint, patet hic: non nisi quadam intuitione pura diversitatem, nempe discongruentiam, notari posse. Hinc Geometria principiis utitur non indubitatis solum ac discursivis, sed sub obtutum mentis cadentibus, et *evidentia* in demonstrationibus (quae est claritas certae cognitionis, quatenus assimilatur sensuali) non solum in ipsa est maxima, sed et unica, quae datur in scientiis puris, omnisque *evidentiae* in aliis *exemplar* et medium, quia, cum Geometria *spatii relationes* contempletur, cujus conceptus ipsam omnis intuitus sensualis formam in se continet, nihil potest in perceptis sensu externo clarum esse et perspicuum, nisi mediante eodem intuitu, in quo contemplando scientia illa versatur. Ceterum Geometria propositiones suas universales non demonstrat, objectum cogitando per conceptum universalem, quod fit in rationalibus, sed illud oculis subjiciendo per intuitum singularem, quod fit in sensitivis[*].

D. *Spatium non est aliquid objectivi* et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed *subjectivum* et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. Qui

---

Quod spatium necessario concipiendum sit tanquam quantum continuum, quam facile sit demonstratu, hic praetereo. Inde autem fit, ut simplex in spatio non sit pars, sed terminus. Terminus autem generaliter est id in quanto continuo, quod rationem continet limitum. Spatium, quod non est terminus alterius, est *completum (solidum)*. Terminus solidi est *superficies*, superficiei *linea*, lineae *punctum*. Ergo tria sunt terminorum genera in spatio, quemadmodum tres dimensiones. Horum terminorum duo (superficies et linea) ipsi sunt spatia. Conceptus *termini* non ingreditur aliud quantum, nisi spatium aut tempus.

spatii realitatem defendunt; vel illud, ut *absolutum* et immensum rerum possibilium *receptaculum*, sibi concipiunt, quae sententia, post Anglos, Geometrarum plurimis arridet, vel contendunt esse *ipsam* rerum existentium relationem, rebus sublatis plane evanescentem, et non nisi in actualibus cogitabilem, uti, post Leibnitium, nostratum plurimi statuunt. Quod attinet primum illud inane rationis commentum, cum veras relationes infinitas, absque ullis erga se relatis entibus, fingat, pertinet ad mundum fabulosum. Verum qui in sententiam posteriorem abeunt, longe deteriori errore labuntur. Quippe, cum illi non nisi conceptibus quibusdam rationalibus, s. ad Noumena pertinentibus, offendiculum ponant, ceteroquin intellectui maxime absconditis e. g. quaestionibus de mundo spirituali, de omnipraesentia etc. hi ipsis Phaenomenis et omnium phaenomenorum fidissimo interpreti, Geometriae, adversa fronte repugnant. Nam, ne apertum in definiendo spatio circulum, quo necessario intricantur, in medium proferam, Geometriam ab apice certitudinis deturbatam, in earum scientiarum censum rejiciunt, quarum principia sunt empirica. Nam si omnes spatii affectiones non nisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus Geometricis non inest universalitas, nisi comparativa, qualis acquiritur per inductionem, h. e. neque late patens, ac observatur, neque necessitas, nisi secundum stabilitas naturae leges, neque praecisio, nisi arbitrario conficta, et spes est, ut fit in empiricis, spatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum, et forte etiam bilineum, rectilineum.

E. Quanquam *conceptus spatii*, ut objectivi alicujus et realis entis vel affectionis, sit imaginarius, nihilo tamen secius, *respective ad sensibilia quaecunque*, non solum est *verissimus*, sed et omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum. Nam res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante vi animi, omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitam legem coordinante. Cum itaque nihil omnino sensibus sit dabile, nisi primitivis spatii axiomatibus ejusque consectariis (Geometria praecipiente) conformiter, quanquam horum principium non sit, nisi subjectivum, tamen necessario hisce consentiet, quia hactenus sibimet ipsi consentit, et leges sensualitatis erant leges naturae, *quatenus in sensus cadere potest.* Natura itaque Geometriae praeceptis ad amussim subjecta est, quoad omnes affectiones spatii ibi demonstratas, non ex hypothesi ficta, sed intuitive data, tanquam conditione subjectiva omnium phaenomenorum, quibus unquam natura sensibus patefieri potest. Certe, nisi conceptus spatii per mentis naturam originarie datus esset (ita, ut, qui relationes quascunque alias, quam per ipsum praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, quia hoc ipso conceptu in figmenti sui subsidium uti coactus esset), geometriae in philosophia naturali usus parum tutus foret; dubitari enim posset: an ipsa notio haec ab experientia depromta, satis cum natura consentiat, negatis forsitan, a quibus abstracta 'erat determinationibus, cujus aliquibus etiam suspicio in mentem incidit. *Spatium* itaque est *principium formale Mundi sensibilis* absolute primum, non solum propterea, quod per illius conceptum objecta universi possint esse phaenomena, sed potissimum hanc ob rationem, quod per essentiam non est, nisi unicum, omnia omnino externe sensibilia complectens, adeoque principium constituit *Universitatis* h. e. Totius, quod non potest esse pars alterius.

Corollarium.

En itaque, *bina cognitionis sensitivae principia*, non quemadmodum est in intellectualibus, conceptus generales, sed *intuitus singulares, attamen puri;* in quibus, non sicut leges rationis praecipiunt, partes et potissimum simplices continent rationem possibilitatis compositi, sed, secundum exemplar intuitus sensitivi, *infinitum continet rationem partis* cujusque cogitabilis, ac tandem simplicis, s. potius *termini.* Nam, non nisi dato infinito tam spatio quam tempore, spatium et tempus quodlibet definitum *limitando* est assignabile, et tam punctum quam momentum per se cogitari non possunt, sed non concipiuntur, nisi in dato jam spatio et tempore, tanquam horum termini. Ergo omnes affectiones primitivae horum conceptuum sunt extra cancellos rationis, ideoque nullo modo intellectualiter explicari possunt. Nihilo tamen minus sunt *substrata intellectui*, e datis intuitive primis, secundum leges logicas, consectaria concludentis, maxima qua fieri potest certitudine. Horum quidem conceptuum *alter* proprie intuitum *objecti*, alter *statum* concernit, inprimis *repraesentativum*. Ideo etiam spatium *temporis* ipsius conceptui, ceu typus, adhibetur, repraesentando hoc per *lineam* ejusque terminos (momenta) per puncta. Tempus autem *universali* atque *rationali conceptui* magis *appropinquat*, complectendo omnia omnino suis respectibus, nempe spatium ipsum et praeterea accidentia, quae in relationibus spatii comprehensa non sunt, uti cogitationis animi. Praeterea autem tempus leges quidem rationi non dictitat, sed tamen praecipuas *constituit conditiones*, *quibus* faventibus *secundum rationis leges mens notiones suas conferre possit*; sic, quid sit impossibile judicare non possum, nisi de eodem subjecto *eodem tempore* praedicans A et non A. Et praesertim, si intellectum advertimus ad experientiam, respectus causae et causati, in externis quidem objectis indiget relationibus spatii, in omnibus autem, tam externis, quam internis, nonnisi temporis respectu opitulante quid sit prius, quidnam posterius, s. causatum, edoceri mens potest. Et vel ipsius spatii *quantitatem* intelligibilem reddere non licet, nisi illud relatum ad mensuram tanquam unitatem, exponamus numero, qui ipse non est, nisi multitudo numerando, h. e. in tempore dato successive unum uni addendo distincte cognita.

Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum *conceptus* uterque sit *connatus*, an *acquisitus*. Posterius quidem per demonstrata jam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit *philosophiae pigrorum*, ulteriorem quemlibet indagationem per citationem causae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum *con-*

ceptus uterque procul dubio *acquisitus est*, non a sensu quidem objectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante, quasi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum est, nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia objecti conjungit.

SECTIO IV.

De principio formae Mundi intelligibilis.

§. 16.

Qui spatium et tempus pro reali aliquo et absolute necessario omnium possibilium substantiarum et statuum quasi vinculo habent, haud quidquam aliud requiri putant ad concipiendum: quipote existentibus pluribus quidam respectus originarius competat, ceu influxuum possibilium conditio primitiva et formae essentialis universi principium. Nam quia quaecunque existunt, ex ipsorum sententia necessario sunt alicubi, cur sibi certa ratione praesto sint, inquirere supervacaneum ipsis videtur, quoniam id ex spatii, omnia comprehendentis, universitate per se determinetur. Verum praeterquam, quod hic conceptus, uti jam demonstratum est, subjecti potius leges sensitivas, quam ipsorum objectorum conditiones attineat, si vel maxime illi realitatem largiaris, tamen non denotat, nisi intuitive datam coordinationis universalis possibilitatem, adeoque nihilo minus intacta manet quaestio, non nisi intellectui solubilis; *quonam principio ipsa haec relatio omnium substantiarum nitatur, quae intuitive spectata vocatur spatium.* In hoc itaque cardo vertitur quaestionis de *principio formae mundi intelligibilis*, ut pateat: quonam pacto possibile sit, *ut plure* *substantiae in mutuo sint commercio*, et hac ratione pertineant ad idem totum, quod dicitur Mundus? Mundum autem hic non contemplamur, quoad materiam, i. e. substantiarum, quibus constat, naturas, utrum sint materiales, an immateriales, sed quoad Formam, h. e. quipote generatim inter plures locum habeat Nexus, et inter omnes Totalitas?

§. 17.

Datis pluribus substantiis, *principium commercii* inter illas possibilis *non sola ipsarum existentia constat*, sed aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur. Nam propter ipsam subsistentiam non respiciunt aliud quicquam necessario, nisi forte sui causam, at causati respectus ad causam non est commercium, sed dependentia. Igitur, si quoddam illis cum aliis commercium intercedat, ratione peculiari, hoc praecise determinante, opus est.

Et in hoc quidem consistit *influxus physici* πρῶτον ψεῦδος, secundum vulgarem ipsius sensum: quod commercium substantiarum et vires transeuntes per solam ipsarum existentiam affatim cognoscibiles temere sumat, adeoque non tàm sit systema aliquod, quam potius omnis systematis philosophici, tanquam in hoc argumento superflui, neglectus. A qua macula, si hunc conceptum liberamus, habemus commercii genus, quod unicum *reale* dici et a quo mundi *Totum reale*, non ideale aut imaginarium dici meretur.

§. 18.

Totum e substantiis necessariis est impossibile. Quoniam enim sua cuique existentia abunde constat, citra omnem ab alia quavis dependentiam, quae plane in necessaria non cadit, patet: non solum commercium substantiarum (h. e. dependentiam statuum reciprocam) ex ipsarum existentia non consequi, sed ipsis tanquam necessariis competere omnino non posse.

§. 19.

Totum itaque substantiarum est totum contingentium et *Mundus, per suam essentiam, meris constat contingentibus.* Praeterea nulla substantia necessaria est in nexu cum mundo, nisi ut causa cum causato, ideoque non ut pars cum complementis suis ad totum (quia nexus compartium est mutuae dependentiae, quae in ens necessarium non cadit). Causa itaque mundi est ens extramundanum, adeoque non est anima Mundi, nec praesentia ipsius in mundo est localis, sed virtualis.

§. 20.

Substantiae mundanae sunt entia ab alio; sed non a diversis, sed *omnia ab Uno.* Fac enim illas esse causata plurium entium necessariorum; in commercio non essent effectus, quorum causae ab omni relatione mutua sunt alienae. Ergo UNITAS in *conjunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab Uno.* Hinc forma universi testatur de causa materiae et, nonnisi *causa universorum unica, est causa Universitatis;* neque est mundi *Architectus*, qui non sit simul *Creator.*

§. 21.

Si plures forent causae primae ac necessariae cum suis causatis, eorum opificia essent, *Mundi*, non *Mundus*, quia nullo modo connecterentur ad idem Totum, et vice versa: si sint plures Mundi extra se actuales, dantur plures causae primae ac necessariae, ita tamen, ut nec Mundus unus cum altero, nec causa unius cum mundo causato alterius in ullo sint commercio.

Plures itaque Mundi extra se actuales *non per ipsum sui conceptum sunt impossibiles* (uti Wolffius per notionem complexus s. multitudinis, quam ad totum, qua tale, sufficere putavit, perperam conclusit), sed sub sola hac conditione *si unica tantum existat causa omnium necessaria.* Si vero admittantur plures, *erunt plures mundi*, in sensu strictissimo metaphysico, *extra se possibiles.*

§. 22.

Si, quemadmodum a dato mundo ad causam omnium ipsius partium unicam valet consequentia, ita etiam vice versa a data causa communi omnibus ad nexum horum inter se, adeoque ad formam Mundi, similiter procederet argumentatio (quanquam fateor hanc conclusionem mihi non aeque perspicuam videri), nexus substantiarum primitivus non foret contingens, sed, per *sustentationum omnium a principio communi*, necessarius, adeoque harmonia proficiscens, ab ipsa earum subsistentia, fundata in causa communi, procederet secundum regulas communes. *Harmoniam* aut talem vero *generaliter stabilitam*, cum illa, quae locum non habet, nisi quatenus status quilibet substantiae individuales adaptantur statui alterius, sit *harmonia singulariter stabilita* et commercium e priori harmonia sit reale et *physicum*, e posteriori autem ideale et *sympatheticum*. Commercium itaque omne substantiarum universi est *externe stabilitum* (per causam omnium communem), et vel generaliter stabilitum, per influxum physicum (emendatiorem v. §. 17.), vel individualiter ipsarum statibus conciliatum, posterius autem, vel per primam cujusvis substantiae constitutionem *originarie* fundatum, vel, *occasione* cujuslibet mutationis impressum, quorum illud *Harmonia praestabilita* hoc *Occasionalismus* audit. Si itaque per sustentationem omnium substantiarum ab uno, *necessaria* esset *conjunctio* omnium, qua constituunt Unum, commercium substantiarum universale erit per *Influxum physicum*, et Mundus totum reale; sin minus, commercium erit sympatheticum (h. e. harmonia absque vero commercio) et Mundus non nisi totum ideale. Mihi quidem, quanquam non demonstratum, tamen abunde etiam aliis ex rationibus probatum est prius.

Scholion.

Si pedem aliquantulum ultra terminos certitudinis apodicticae, quae Metaphysicam decet, promovere fas esset, operae pretium videtur: quaedam, quae pertinent ad intuitus sensitivi non solum leges, sed etiam causas, per *intellectum* tantum cognoscendas, indagare. Nempe mens humana non afficitur ab externis, mundusque ipsius aspectui non patet in infinitum, nisi *quatenus ipsa cum omnibus aliis sustentatur ab eadem Vi infinita Unius.* Hinc non sentit externa, nisi per praesentiam ejusdem causae sustentatricis communis, ideoque spatium, quod est conditio universalis et necessaria compraesentiae omnium sensitive cognita, dici potest OMNIPRAESENTIA PHAENOMENON. (Causa enim universi non est omnibus atque singulis propterea praesens, quia est in ipsorum locis, sed sunt loca, h. e. relationes substantiarum possibiles, quia omnibus intime praesens est.) Porro, quoniam possibilitas mutationum et successionum omnium, cujus principium, quatenus sensitive cognoscitur, residet in conceptu Temporis, supponit perdurabilitatem subjecti, cujus status oppositi succedunt, id autem, cujus status fluunt, non durat, nisi sustentetur ab alio: conceptus temporis tanquam unici infiniti et immutabilis*, in quo sunt et durant omnia, est *causae* generalis *aeternitas*, *phaenomenon*. Verum consultius videtur, littus legere cognitionum per intellectus nostri mediocritatem nobis concessarum, quam in altum indagationum ejusmodi mysticarum provehi, quemadmodum fecit Mallebranchius, cujus sententia ab ea, quae hic exponitur, proxime abest: *nempe nos omnia intueri in Deo.*

---

* Temporis momenta non sibi videntur succedere, quia hoc pacto aliud adhuc tempus ad momentorum successionem praemittendum esset; sed per intuitum sensitivum actualia quasi per seriem continuam momentorum descendere videntur.

SECTIO V.

De Methodo circa sensitiva et intellectualia in Metaphysicis.

§. 23.

In omnibus scientiis, quarum principia intuitive dantur, vel per intuitum sensualem (experientiam), vel per intuitum sensitivum quidem, at purum (conceptus spatii temporis et numeri), h. e. in scientia naturali et mathesi, *usus dat Methodum* et tentando atque inveniendo, postquam scientia ad amplitudinem aliquam et concinnitatem provecta est, elucescit: qua via atque ratione incedendum sit, ut fiat consummata et abstersis maculis, tam errorum quam confusarum cogitationum, purior nitescat; perinde ac Grammatica, post usum uberiorem sermonis, stilus post poëmatum aut orationum elegantia exempla, regulis et disciplinae ansam praebuerunt. *Usus* autem *intellectus* in talibus scientiis, quarum tam conceptus primitivi, quam axiomata sensitivo intuitu dantur, non est nisi *logicus* h. e. per quem tantum cognitiones sibi invicem subordinamus quoad universalitatem conformiter principio contradictionis, phaenomena phaenomenis generalioribus, consectaria intuitus puri axiomatibus intuitivis. Verum in Philosophia pura, qualis est Metaphysica, in qua *usus intellectus* circa principia est *realis*, h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata per ipsum intellectum purum primitive dantur, et, quoniam non sunt intuitus, ab erroribus non sunt immunia, *Methodus antevertit omnem scientiam* et quidquid tentatur ante hujus praecepta, probe excussa et firmiter stabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria rejiciendum videtur. Nam, cum rectus rationis usus hic ipsa principia constituat, et tam objecta, quam, quae de ipsis cogitanda sunt, axiomata, per ipsius indolem solam primo innotescant, expositio legum rationis purae est ipsa scientiae genesis, et earum a legibus supposititiis distinctio criterium veritatis. Hinc, quoniam methodus hujus scientiae hoc tempore celebrata non sit, nisi qualem Logica omnibus scientiis generaliter praecipit, illa autem, quae singulari Metaphysicae ingenio sit accommodata, plane ignoretur, mirum non est quod hujus indaginis studiosi saxum suum Sisypheum volvendo in aevum vix aliquid adhucdum profecisse videantur. Quanquam autem mihi hic nec animus est nec copia, fusius de tam insigni et latissime patenti argumento disserendi, tamen, quae partem hujus methodi haud contemnendam constituunt, nempe *sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium*, non quatenus solum incautis obrepit in applicatione principiorum, sed ipsa principia spuria sub specie axiomatum effingit, brevibus jam adumbrabo.

§. 24.

Omnis Metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, *ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant.* Nam quia *praedicatum* in quolibet judicio intellectualiter enunciato, *est conditio*, absque qua subjectum cogitabile non esse asseritur, adeoque praedicatum sit cognoscendi principium; si est conceptus sensitivus, non erit nisi conditio sensitivae cognitionis possibilis, adeoque apprime quadrabit in subjectum judicii, cujus conceptus itidem est sensitivus. At si admoveatur conceptui intellectuali, judicium tale non nisi secundum leges subjectivas erit validum, hinc de notione intellectuali ipsa non praedicandum et objective efferendum, sed *tantum ut conditio, absque qua sensitivae cognitioni conceptus dati locus non est**. Quoniam autem praestigiae intellectus, per subornationem conceptus sensitivi, tanquam notae intellectualis, dici potest (secundum analogiam significatus recepti) *vitium subreptionis*, erit permutatio intellectualium et sensitivorum *vitium subreptionis Metaphysicum* (*phaenomenon intellectuatum*, si barbarae voci venia est), adeoque axioma tale *hybridum*, quod sensitiva pro necessario adhaerentibus conceptui intellectuali venditat, mihi vocatur *axioma subreptitium*. Et ex hisce quidem axiomatibus spuriis prodierunt principia fallendi intellectus per omnem Metaphysicam pessime grassata. Ut autem habeamus, quod in promptu sit et luculenter cognoscibile, horum judiciorum criterium et veluti Lydium lapidem, quo illa dignoscamus a genuinis, simulque, si forsan firmiter adhaerere intellectui videantur, artem quandam docimasticam, cujus ope, quantum pertineat ad sensitiva quantum ad intellectualia, aequa fieri possit aestimatio, altius in hanc quaestionem descendendum esse puto.

---

* Foecundus et facilis est hujus criterii usus in dignoscendis principiis, quae tantum leges cognitionis sensitivae enuntiant, ab iis, quae praeterea aliquid circa objecta ipsa praecipiunt. Nam si praedicatum sit conceptus intellectualis, respectus ad subjectum judicii, quantumvis sensitive cogitatum, denotat semper notam objecto ipsi competentem. At *si praedicatum*

§. 25.

En igitur **PRINCIPIUM REDUCTIONIS** axiomatis cujuslibet subreptitii: *Si de conceptu quocunque intellectuali generaliter quicquam praedicatur, quod pertinet ad respectus* **SPATII ATQUE TEMPORIS**: *objective non est enuntiandum et non denotat nisi conditionem, sine qua conceptus datus sensitive cognoscibilis non est.* Quod ejusmodi axioma sit spurium, et si non falsum saltim temere et precario assertum, inde liquet: quia, cum subjectum judicii, intellectualiter concipitur, pertinet ad objectum,

---

sit conceptus sensitivus, quoniam leges cognitionis sensitivae non sunt conditiones possibilitatis rerum ipsarum, de *subjecto* judicii *intellectualiter cogitato* non valebit, adeoque objective enuntiari non poterit. Sic in vulgari illo axiomate; *quicquid existit est alicubi*, cum praedicatum contineat conditiones cognitionis sensitivae, non poterit de subjecto judicii, nempe *existenti* quolibet generaliter enuntiari, adeoque formula haec objective praecipiens falsa est. Verum si convertatur propositio, ita ut praedicatum fiat conceptus intellectualis, emerget verissima, uti: quicquid est alicubi, existit.

praedicatum autem, cum determinationes spatii ac temporis contineat, pertinet tantum ad conditiones sensitivae cognitionis humanae, quae, quia non cuilibet cognitioni ejusdem objecti necessario adhaeret, de dato conceptu intellectuali universaliter enuntiari non potest. Quod autem intellectus huic subreptionis vitio tam facile subjiciatur: inde est; quia sub patrocinio alius cujusdam regulae verissimae deluditur. Recte enim supponimus: *quicquid ullo plane intuitu cognosci non potest prorsus non esse cogitabile*, adeoque impossibile. Quoniam autem alium intuitum, praeter eum, qui fit secundum formam spatii ac temporis, nullo mentis conatu ne fingendo quidem assequi possumus, accidit: ut omnem omnino intuitum, qui hisce legibus adstrictus non est, pro impossibili habeamus (intuitum purum intellectualem et legibus sensuum exemtum, qualis est divinus, quem Plato vocat Ideam, praetereuntes) ideoque omnia possibilia axiomatibus sensitivis spatii ac temporis subjiciamus.

§. 26.

Omnes autem sensitivarum cognitionum sub specie intellectualium praestigiae, e quibus oriuntur axiomata subreptitia ad tres species revocari possunt, quarum formulas generales has habeto:

1. Eadem conditio sensitiva, sub qua sola *Intuitus* Objecti est possibilis, est conditio ipsius *possibilitatis Objecti*.
2. Eadem conditio sensitiva, sub qua sola *Data sibi conferri possunt ad formandum conceptum objecti intellectualem*, est etiam conditio ipsius possibilitatis objecti.
3. Eadem conditio sensitiva, sub qua *subsumtio objecti* alicujus obvii *sub dato conceptu intellectuali* solum possibilis est, est etiam conditio possibilitatis ipsius objecti.

§. 27.

Axioma subreptitium PRIMAE classis est: *Quicquid est, est alicubi et aliquando**. Hoc vero principio spurio omnia entia, etiamsi intellectualiter cognoscantur, conditionibus spatii atque temporis in existendo adstringuntur. Hinc de substantiarum immaterialium (quarum tamen eandem ob causam nullus datur intuitus sensitivus, nec sub tali forma repraesentatio), locis in universo corporeo, de sede animae, et id genus alias quaestiones jactant inanes, et cum sensitiva intellectualibus, ceu quadrata rotundis, improbe misceantur, plerumque accidit ut disceptantium, alter hircum mulgere, alter cribrum supponere videatur. Est autem immaterialium in Mundo corporeo praesentia virtualis, non localis (quanquam ita improprie vocitetur); spatium autem non continet conditiones possibilium actionum mutuarum, nisi materiae; quidnam vero immaterialibus substantiis relationes externas virium tam inter se quam erga corpora constituat intellectum humanum plane fugit, uti vel perspicacissimus Eulerus, cetera phaenomenorum magnus indagator et arbiter (in litteris ad principem quandam Germaniae missis) argute notavit. Cum autem ad entis summi et extramundani conceptum pervenerint, dici non potest, quantum hisce obvolitantibus intellectui umbris ludificentur. *Praesentiam* Dei sibi fingunt *localem*, Deumque mundo involvunt, tanquam infinito spatio simul comprehensum, hanc ipsi limitationem compensaturi, videlicet, localitate quasi per *eminentiam* concepta, h. e. infinita. At in pluribus locis simul esse, absolute impossibile est, quia loca diversa sunt extra se invicem, ideoque quod est in pluribus locis, est extra semet ipsum, sibique ipsi externe praesens, quod implicat. Quod autem tempus attinet, postquam illud non solum legibus cognitionis sensitivae exemerunt, sed ultra mundi terminos ad ipsum ens extramundanum, tanquam cognitionem existentiae ipsius, transtulerunt, inextricabili labyrintho sese involvunt. Hinc absonis quaestionibus ingenia excruciant, v. g. cur Deus mundum non multis retro seculis reddiderit. Facile quidem concipi posse sibi persuadent, quipote Deus praesentia, h. e. actualia *temporis in quo est* cernat, at quomodo futura, h. e. actualia *temporis in quo nondum est* prospiciat, difficile intellectu putant. (Quasi existentia entis necessarii per omnia temporis imaginarii momenta successive descendat et parte durationis suae jam exhausta, quam adhuc victurus sit aeternitatem una cum simultaneis mundi eventibus prospiciat.) Quae omnia notione temporis probe perspecta sumi instar evanescunt.

---

* Spatium et tempus concipiuntur, quasi omnia sensibus ulla ratione obvia *in se* comprehendant. Ideo non datur secundum leges mentis humanae ullius entis intuitus, nisi ut *in spatio ac tempore* contenti: Comparari huic praejudicio potest aliud, quod proprie non est axioma subreptitium, sed ludibrium phantasiae, quod ita exponi posset generali formula: Quicquid existit, *in illo est spatium et tempus* h. e. omnis substantia est *extensa* et continuo *mutata*. Quanquam enim, quorum conceptus sunt crassiores, hac imaginandi lege firmiter adstringuntur, tamen facile ipsi perspiciunt: hoc pertinere tantum ad conatus phantasiae rerum sibi species adumbrandi, non ad conditiones existendi.

§. 28.

SECUNDAE speciei praejudicia, cum intellectui imponant per conditiones sensitivas, quibus mens adstringitur, si in quibusdam casibus ad intellectualem pertingere vult, adhuc magis se abscondunt. Horum unum est quod quantitatis, alterum quod qualitatum generaliter afficit cognitionem. Prius est: *Omnis multitudo actualis est dabilis numero* ideoque omne quantum finitum, posterius: *quicquid est impossibile sibi contradicit.* In utroque conceptus temporis quidem non ingreditur notionem ipsam praedicati, neque censetur nota esse subjecti, attamen ut medium inservit conceptui praedicati informando, adeoque ceu conditio afficit conceptum intellectualem subjecti, quatenus non nisi ipsius subsidio ad hunc pertingimus.

Quod itaque attinet *prius*; cum omne quantum atque series quaelibet non cognoscatur distincte, nisi per coordinationem successivam, conceptus intellectualis quanti et multitudinis, opitulante tantum hoc conceptu temporis oritur et nunquam pertingit ad completudinem, nisi synthesis absolvi possit tempore finito. Inde est: quod *infinita series* coordinatorum secundum intellectus nostri limites distincte comprehendi non possit, adeoque per vitium subreptionis videatur impossibilis. Nempe secundum leges intellectus puri, quaelibet series causatorum habet sui *principium*, h. e. non datur regressus in serie causatorum absque termino, secundum leges autem sensitivas quaelibet series coordinatorum habet sui *initium* assignabile, quae propositiones, quarum posterior *mensurabilitatem* seriei, prior *dependentiam* totius involvit, perperam habentur pro identicis. Pari modo *argumento intellectus*, quo probatur: quod dato composito substantiali dentur compositionis principia, h. e. simplicia, se adjungit *supposititium* aliquod, a sensitiva cognitione subornatum, quod nempe in tali composito regressus in partium compositione non detur in infinitum, h. e. quod definitus detur in quolibet composito partium numerus, cuius certe sensus priori non est geminus, adeoque temere illi substituitur. Quod itaque quantum mundanum sit limitatum (non maximum), quod agnoscat sui principium, quod corpora constent simplicibus, sub rationis signo utique certo cognosci potest. Quod autem universum, quoad molem sit mathematice finitum, quod aetas ipsius transacta sit ad mensuram dabilis, quod simplicium, quodlibet corpus constituentium, sit definitus numerus, sunt propositiones, quae aperte ortum suum e natura cognitionis sensitivae loquuntur, et, utcunque ceteroquin haberi possint pro veris, tamen macula haud dubia originis suae laborant.

Quod autem *posterius* concernit *axioma subreptitium*, oritur temere convertendo contradictionis principium. Adhaeret autem hic primitivo judicio conceptus temporis eatenus, quod datis *eodem tempore* contradictorie oppositis in eodem, liqueat impossibilitas, quod ita enuntiatur: *Quicquid simul est ac non est, est impossibile.* Hic, quum per intellectum aliquid praedicetur in casu, qui secundum leges sensitivas datus est, judicium apprime verum est et evidentissimum. Contra ea, si convertas idem axioma ita ut dicas; *omne impossibile simul est ac non est*, s. involvit contradictionem, per sensitivam cognitionem generaliter aliquid praedicas de objecto Rationis, ideoque conceptum intellectualem de possibili aut impossibili subjicis conditionibus cognitionis sensitivae, nempe respectibus temporis, quod quidem de legibus, quibus adstringitur et limitatur intellectus humanus, verissimum est, objective autem, et generaliter nullo modo concedi potest. Nempe noster quidem intellectus *impossibilitatem non animadvertit*, nisi ubi notare potest simultaneam oppositorum de eodem enuntiationem, h. e. tantummodo ubi occurrit contradictio. Ubicunque igitur talis conditio non obvenit, ibi nullum intellectui humano de impossibilitate judicium vacat; quod autem ideo nulli plane intellectui liceat, adeoque, *quicquid non involvit contradictionem ideo sit possibile*, temere concluditur, subjectivas judicandi conditiones pro objectivis habendo. Hinc tot vana commenta *virium*, nescio quarum, pro lubitu confictarum, quae absque obstaculo repugnantiae e quolibet ingenio architectonico, seu si mavis, ad chimaeras proclivi turbatim prorumpunt. Nam, cum *vis* non aliud sit, quam *respectus* substantiae A ad *aliud quiddam* B (accidens) tanquam rationis ad rationatum: vis cujusque possibilitas *non nititur identitate* causae et causati, s. substantiae et accidentis, ideoque etiam impossibilitas virium falso confictarum *non pendet a sola contradictione*. Nullam igitur *vim originariam* ut possibilem sumere licet, nisi *datam ab experientia*, neque ulla intellectus perspicacia ejus possibilitas a priori concipi potest.

§. 29.

TERTIAE speciei axiomata subreptitia e conditionibus *subjecto* propriis, a quibus in *objecta* temere transferuntur, non ita pullulant, ut (quemadmodum fit in iis, quae sunt classis secundae) ad conceptum intellectualem, *per sensitive data* sola patent via, sed quia his tantum auxiliantibus ad *datum* per experientiam *casum applicari* h. e.

cognosci potest, utrum aliquid sub certo conceptu intellectuali, contineatur, nec ne. Ejusmodi est, tritum illud in quibusdam scholis: *Quicquid existit contingenter, aliquando non existit.* Oritur hoc principium supposititium e penuria intellectus, contingentiae aut necessitatis notas *nominales* plerumque, *reales* raro perspicientis. Hinc utrum oppositum alicujus substantiae possibile sit, quum per notas a priori depromtas vix perspiciatur, aliunde non cognoscetur, quam *si eam aliquando non fuisse constet*; et mutationes verius testantur contingentiam quam contingentia mutabilitatem, ita ut si nihil in mundo obveniret fluxum et transitorium, vix aliqua nobis notio contingentiae oboriretur. Ideoque propositio directa cum sit verissima: *quicquid aliquando non fuit est contingens*, inversa ipsius non indigitat, nisi conditiones; sub quibus solis, utrum aliquid existat necessario, an contingenter, dignoscere licet; ideoque si ceu lex subjectiva (qualis revera est), enuntietur, ita efferri debet: *de quo non constat, quod aliquando non fuerit, illius contingentiae notae sufficientes per communem intelligentiam non dantur*; quod tandem tacite abit in conditionem objectivam; quasi absque hoc annexo, contingentiae plane locus non sit; quo facto exsurgit axioma adulterinum et erroneum. Nam mundus hic, quanquam contingenter existens, *est sempiternus*, h. e. omni tempore simultaneus, ut ideo tempus aliquod fuisse, quo non exstiterit, perperam asseratur.

§. 30.

Accedunt principiis subreptitiis magna affinitate alia quaedam, quae quidem conceptui dato intellectuali nullam sensitivae cognitionis maculam affricant, sed quibus tamen intellectus ita luditur, ut ipsa habeat pro argumentis ab objecto depromtis, cum tantummodo per convenientiam, cum libero et amplo intellectus usu, pro ipsius singulari natura nobis commendentur. Ideoque, aeque ac ea quae superius a nobis enumerata sunt, nituntur rationibus *subjectivis*, verum non legibus sensitivae cognitionis, sed ipsius intellectualis, nempe conditionibus, quibus ipsi facile videtur et promtum perspicacia sua utendi. Liceat mihi horum principiorum, quantum equidem scio, nondum alibi distincte expositorum, hic coronidis loco mentionem aliquam injicere. Voco autem *principia Convenientiae*, regulas illas judicandi, quibus libenter nos submittimus, et quasi axiomatibus inhaeremus, hanc solum ob rationem, quia, *si ab iis discesserimus, intellectui nostro nullum fere de objecto dato judicium liceret*. In horum censum veniunt sequentia. PRIMUM; quo sumimus, *omnia in universo fieri secundum ordinem naturae;* quod quidem principium Epicurus absque ulla restrictione, omnes autem philosophi, cum rarissima et non sine summa necessitate admittenda exceptione, uno ore profitentur. Ita autem statuimus, non propterea, quod eventuum mundanorum secundum leges naturae communes tam amplam possideamus cognitionem, aut supernaturalium nobis pateret vel impossibilitas, vel minima possibilitas hypothetica, sed quia, si ab ordine naturae discesseris, intellectui nullus plane usus esset, et temeraria citatio supernaturalium est pulvinar intellectus pigri. Eandem ob rationem *miracula comparativa*, influxus nempe spirituum, sollicite arcemus ab expositione phaenomenorum, quia cum eorum natura nobis incognita sit, intellectus magno suo detrimento a luce experientiae, per quam solam legum judicandi sibi comparandarum ipsi copia est, ad umbras incognitarum nobis specierum et causarum averteretur. SECUNDUM est *favor* ille *Unitatis*, philosophico ingenio proprius, a quo pervulgatus iste canon profluxit: *principia non esse multiplicanda praeter summam necessitatem;* sui suffragamur, non ideo, quia causalem in mundo unitatem, vel ratione vel experientia, perspiciamus, sed illam ipsam indagamus impulsu intellectus, quia tantundem sibi in explicatione phaenomenorum profecisse videtur, quantum ab eodem principio ad plurima rationata descendere ipsi concessum est. TERTIUM ejus generis principiorum est: *nihil omnino Materiae oriri, aut interire*, omnesque mundi vicissitudines solam concernere formam; quod postulatum, suadente intellectu communi, omnes philosophorum scholas pervagatum est, non quod illud pro comperto, aut per argumenta a priori demonstrato habitum sit, sed quia, si materiam ipsam fluxam et transitoriam admiseris, nihil plane stabile et perdurabile reliqui fieret, quod explicationi phaenomenorum secundum leges universales et perpetuas adeoque usui intellectus amplius inserviret.

Et haec quidem de Methodo, potissimum circa discrimen sensitivae atque intellectualis cognitionis, quae si aliquando curatiori indagatione ad amussim redacta fuerit, scientiae propedeuticae loco erit, omnibus in ipsos Metaphysicae recessus penetraturis immensum quantum profuturae.

Nota. Quoniam in extrema hac sectione indagatio Methodi omnem facit paginam, et regulae praecipientes veram circa sensitiva argumentandi formam propria luce splendeant, nec eam ab exemplis illustrationis causa allatis mutuentur, horum tantummodo quasi in transcursu mentionem injeci. Quare mirum non est, nonnulla ibi audacius quam verius plerisque asserta visum iri, quae utique, cum aliquando licebit esse prolixiori majus argumentorum robur sibi exposcent. Sic quae §. 27. de Immaterialium localitate attuli explicatione indigent, quam, si placet, quaeras apud Eulerum l. c. Tom. 2. p. 49. 52. Anima enim non propterea, cum corpore est in commercio, quia in certo ipsius loco detinetur, sed tribuitur ipsi locus in universo determinatus ideo, quia cum corpore quodam est in mutuo commercio, quo soluto omnis ipsius in spatio positus tollitur. *Localitas* itaque illius est *derivativa* et contingenter ipsi conciliata, *non primitiva* atque existentiae ipsius adhaerens conditio necessaria, propterea quod quaecunque per se sensuum externorum (quales sunt homini) objecta esse non possunt, i. e. *immaterialia* a conditione universali *externe sensibilium* nempe spatio plane eximuntur. Hinc animae localitas absoluta et immediata denegari et tamen hypothetica et mediata tribui potest.

IX.

KANT'S UND LAMBERT'S

PHILOSOPHISCHE BRIEFE.

1765 — 1770.

Erster Brief.

Lambert an Kant.

Berlin, den .... November 1765.

Mein Herr!

Dafern die Ähnlichkeit der Gedankenart einen Briefwechsel von den Umschweifen des Styli zu befreien befugt ist, so kann ich glauben, in gegenwärtigem Schreiben vorzüglich dazu berechtigt zu seyn, da ich sehe, dass wir in vielen neuen Untersuchungen auf einerlei Gedanken und Wege gerathen. Der Anlass, den mir Herrn Professors und Predigers Reccard Abreise nach Königsberg giebt, ist zu schön, als dass ich der längst schon gehegten Begierde, Ihnen zu schreiben, nicht freien Lauf lassen sollte. Sie werden, mein Herr! leicht finden, dass Herr Reccard gleichsam zur Astronomie geboren ist und mit diesem natürlichen Hange und Geschicke allen dazu erforderlichen Fleiss, Sorgfalt und Genauigkeit verbindet. Und Sie, mein Herr, haben mit geschärftem Auge astronomische Blicke in das Firmament gethan, und dessen Tiefen und die darin herrschende Ordnung durchforscht. Wie könnte ich denn anders vermuthen, als dass diese Bekanntschaft eine Quelle zum Vergnügen seyn werde.

Vor einem Jahre zeigte mir Herr Professor Sulzer Ihren einigen möglichen Beweis von der Existenz Gottes. Es vergnügte mich, eine der meinigen so durchaus ähnliche Gedankenart, Auswahl der Materien und Gebrauch der Ausdrücke zu finden. Ich machte voraus den Schluss, dass wenn Ihnen, mein Herr, mein

Organon vorkommen sollte, Sie sich in den meisten Stücken darin gleichsam abgebildet finden würden, und dass es, um den Verdacht des Abschreibens zu vermeiden, gut seyn werde, einander schriftlich zu sagen, was wir im Sinn haben drucken zu lassen, oder die Ausarbeitung der einzelnen Stücke eines gemeinschaftlichen Plans unter einander zu vertheilen.

Ich kann Ihnen, mein Herr, zuversichtlich sagen, dass mir Ihre Gedanken über den Weltbau noch dermalen nicht vorgekommen. Den Anlass zu den kosmologischen Briefen, so wie ich ihn S. 149. erzähle, hatte ich Anno 1749, da ich gleich nach dem Nachtessen, und zwar wider meine damalige Gewohnheit, von der Gesellschaft weg, in ein Zimmer ging. Ich schrieb ihn auf ein Quartblatt, und hatte Anno 1760, da ich die kosmologischen Briefe schrieb, noch weiter nichts dazu vorräthig. Anno 1761 sagte man mir sodann zu Nürnberg, dass vor einigen Jahren ein Engländer ähnliche Gedanken in Briefen an gewisse Personen habe drucken lassen, er sey aber nicht weit gekommen, und die zu Nürnberg angefangene Übersetzung derselben sey nicht vollendet worden. Ich antwortete, dass ich glaube, meine kosmologischen Briefe werden kein grosses Aufsehen machen, vielleicht aber werde künftig ein Astronom etwas am Himmel entdecken, das sich nicht werde anders erklären lassen, und wenn dann das System *a posteriori* bewährt gefunden sey, so werden Liebhaber der griechischen Literatur kommen, und nicht ruhen, bis sie beweisen können, das ganze System sey dem *Philolao*, *Anaximandro*, oder irgend einem griechischen Weltweisen schon ganz bekannt gewesen, und man habe es in den neuern Zeiten nur hervorgesucht und besser aufgeputzt etc. Wenn ich je einmal an eine Fortsetzung dieser Briefe denken werde, so wird es das Erste seyn, diesen Literatoren auf eine feinere Art die Mühe ihres Nachsuchens zu sparen, weil ich selbst Alles, was sie finden könnten, aufsuchen, und im gehörigen Styl vortragen werde. Was mich aber Wunder nimmt, ist, dass nicht schon Newton darauf verfallen, weil er doch an die Schwere der Fixsterne gegen einander gedacht hat.

Doch ich halte mich damit nicht länger auf, weil ich mit Ihnen, mein Herr! noch von andern Dingen zu sprechen habe, daran ich weiss, dass Sie Antheil nehmen. Es ist um die Verbesserung der Metaphysik, und noch vorher um die Vollständigkeit der dazu dienlichen Methode zu thun. Man muss erst den Weg recht sehen, der dahin führt. Wolf konnte endlich Schlüsse zusammen hängen, und Folgen ziehen, und dabei schob er alle Schwierigkeiten in die Definitionen. Er zeigte, wie man fortgehen könnte: aber wie man anfangen sollte, das war ihm nicht recht bekannt. Definitionen sind nicht der Anfang, sondern das, was man nothwendig voraus wissen muss, um die Definition zu machen. Definitionen sind bei dem Euklid gleichsam nur die Nomenclatur, und der Ausdruck *per Definitionem* gilt bei ihm nicht mehr, als der Ausdruck *per Hypothesin.* Wolf scheint auch nicht genug darauf gemerkt zu haben, wie sorgfältig Euklid ist, und wie sehr er selbst die Ordnung des Vortrages dazu einrichtet, die Möglickeit der Figuren zu beweisen, und ihre Grenzen zu bestimmen. Denn sonst würde Wolf sich von den *postulatis*, welche eigentlich dahin dienen, ganz andre Begriffe gemacht haben: so hatte er auch gelernt, man müsse nicht bei dem Allgemeinen, sondern bei dem Einfachen anfangen, und *Axiomata* seyen von *Principiis* verschieden, ungefähr wie Materie von Form. etc.

Sodann glaube ich, man thue besser, wenn man anstatt des Einfachen in der Metaphysik, das Einfache in der Erkenntniss aufsucht. Hat man dieses Alles, so kann es nachher so vertheilt werden, wie es nicht der Name der bisherigen Wissenschaften, sondern die Sache selbst mitbringt.

Ich mache bei dem Überdenken des Einfachen in der Erkenntniss gleich anfangs einige Unterschiede und Classen: ich sondere die einfachen Verhältnissbegriffe, z. E. vor, nach, durch, neben etc. von den einfachen Realbegriffen, z. E. *Substantiale*, Raum, Dauer etc. von einander ab, und abstrahire von den Graden, die die Sachen haben können, und wodurch sie sich bis ins Unendliche vervielfältigen, ohne dass das *Quale* dabei verändert würde. Sodann unterscheide ich noch das, was bei den einfachen *Genericum* ist, von dem, was es nicht ist. Z. E. Substanz ist ein *Genericum*, weil es auf materielle und immaterielle Substanz geht. Hingegen Raum und Dauer ist kein solches *Genericum*; es ist nämlich nur ein Raum und eine Dauer, so ausgedehnt auch beide seyn mögen.

Wenige einfache Begriffe, deren jeder aber den Graden nach Unterschiede haben können, sind genug, die Anzahl der zusammengesetzten ins Unendliche zu vermehren. Aus Raum, Zeit, Materie und Kräften lassen sich unendlich vielerlei Weltsysteme bilden. Wenn ich das *Quantum* nicht in das *Quale* einmenge, so glaube ich, dass nicht ein einziger von unsern einfachen Begriffen unbenennt geblieben, weil sie gar zu leicht erkannt, kenntlich gemacht, und von einander unterschieden werden; und wenn dieses ist, so darf man gleichsam nur ein Lexikon durchgehen, um alle unsere einfachen Begriffe aufzusuchen, und in ein Register zu bringen. Die Vergleichung derselben führt sodann ohne Mühe auf *Axiomata* und *Postulata*; denn da diese allen zusammengesetzten vorgehen müssen, so können darin keine andere, als einfache Begriffe vorkommen, weil nur diese für sich gedenkbar, und eben dadurch, dass sie einfach sind, von allem innern Widerspruch frei sind.

Dieses ist ungefähr die Art, wie ich gedächte die Sache anzugreifen. Aber ich muss Sie, mein Herr, fragen, ob Sie es nicht etwa schon gethan haben! so sehr glaube ich, dass wir auf einerlei Wege sind. Schreiben Sie mir allenfalls, was Sie dazu gedenken; denn das Schritt vor Schritt gehen ist dabei vor Allem nothwendig, und wenn Eine Wissenschaft vom ersten Anfange an methodisch zu suchen ist, so ist es die Metaphysik. Man muss bei jedem Schritte logisch beweisen, dass er nicht ein Sprung oder ein Abweg ist. Viele metaphysische Begriffe, z. E. der Begriff eines Dinges ist der allerzusammengesetzteste, den wir haben, weil er alle *Fundamenta divisionum et subdivisionum* in sich begreift. Dabei muss man wohl nicht anfangen, wenn man sich nicht in einer endlosen *Analysi* verlieren und verwirren, sondern nach Euklid's Art synthetisch gehen will.

Zweiter Brief.

Kant an Lambert.

Königsberg, den 31. December 1765.

Es hätte mir keine Zuschrift angenehmer und erwünschter seyn können, als diejenige, womit Sie mich beehrt haben, da ich, ohne etwas mehr als meine aufrichtige Meinung zu entdecken, Sie für das erste Genie in Deutschland halte, welches fähig ist, in derjenigen Art von Untersuchungen, die mich auch vornämlich beschäftigen, eine wichtige und dauerhafte Verbesserung zu leisten.

Es ist mir kein geringes Vergnügen, von Ihnen die glückliche Übereinstimmung unserer Methoden bemerkt zu sehen, die ich mehrmalen in Ihren Schriften wahrnahm, und welche dazu gedient hat, mein Zutrauen in dieselbe zu vergrössern, als eine logische Probe gleichsam, welche zeigt, dass diese Gedanken an dem Probirsteine der allgemeinen menschlichen Vernunft den Strich halten. Ihre Einladung zu einer wechselseitigen Mittheilung unserer Entwürfe schätze ich sehr hoch und werde auch nicht ermangeln, davon Gebrauch zu machen, wie ich denn, ohne mich selbst zu verkennen, einiges Zutrauen in diejenige Kenntniss setzen zu können vermeine, welche ich nach langen Bemühungen erworben zu haben glaube, da andererseits das Talent, das man an Ihnen, mein Herr, kennt, mit einer ausnehmenden Scharfsinnigkeit in Theilen, eine überaus weite Aussicht ins Grosse zu verknüpfen, so ferne Sie belieben, mit meinen kleineren Bestrebungen Ihre Kräfte zu vereinbaren, für mich und vielleicht auch für die Welt eine wichtige Belehrung hoffen lässt.

Ich habe verschiedene Jahre hindurch meine philosophischen Erwägungen auf alle erdenkliche Seiten gekehrt, und bin nach so mancherlei Umkippungen, bei welchen ich jederzeit die Quellen des Irrthums oder der Einsicht in der Art des Verfahrens suchte, endlich dahin gelangt, dass ich mich der Methode versichert halte, die man beobachten muss, wenn man demjenigen Blendwerk des Wissens entgehen will, was da macht, dass man alle Augenblicke glaubt zur Entscheidung gelangt zu seyn, aber eben so oft seinen Weg wieder zurücknehmen muss, und woraus auch die zerstörende Uneinigkeit der vermeinten Philosophen entspringt, weil gar kein gemeines Richtmaass da ist, ihre Bemühungen einstimmig zu machen. Seit dieser Zeit sehe ich jedesmal aus der Natur einer jeden vor mir liegenden Untersuchung, was ich wissen muss, um die Auflösung einer besondern Frage zu leisten, und welcher Grad der Erkenntniss aus demjenigen bestimmt ist, was gegeben worden; so, dass zwar das Urtheil öfters eingeschränkter, aber auch bestimmter und sicherer wird, als gemeiniglich geschieht. Alle diese Bestrebungen laufen hauptsächlich auf die *eigenthümliche Methode der Metaphysik* und vermittelst derselben auch der gesammten Philosophie hinaus, wobei ich Ihnen, mein Herr, nicht unangezeigt lassen kann, dass Hr. ......, welches von mir vernahm, dass ich eine Schrift unter diesem Titel vielleicht zur nächsten Ostermesse fertig haben möchte, zu wenig gesäumt hat, diesen Titel, obgleich etwas verfälscht, in den Leipziger Messkatalogus setzen zu lassen. Ich bin gleichwohl von meinem ersten Vorsatze so ferne abgegangen: dass ich dieses Werk, als das Hauptziel aller dieser Aussichten, noch ein wenig aussetzen will, und zwar darum, weil ich im Fortgange desselben merkte, dass es mir wohl an Beispielen der Verkehrtheit im Urtheilen gar nicht fehlte, um meine Sätze von dem unrichtigen Verfahren zu illustriren, dass es aber gar sehr an solchen mangle, daran ich *in concreto* das eigenthümliche Verfahren zeigen könnte. Daher, um nicht etwa einer neuen philosophischen Projectmacherei beschuldigt zu werden, ich einige kleinere Ausarbeitungen voranschicken muss, deren Stoff vor mir fertig liegt, worunter die metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit, und die metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit die ersten seyn werden, damit die Hauptschrift nicht durch gar zu weitläufige und doch unzulängliche Beispiele allzusehr gedehnt werde.

Der Augenblick, meinen Brief zu schliessen, überrascht mich. Ich werde künftig Ihnen, mein Herr, Einiges zu meiner Absicht Gehöriges darlegen, und mir Ihr Urtheil erbitten.

Sie klagen, mein Herr, mit Recht über das ewige Getändel des Witzlinge und die ermüdende Schwatzhaftigkeit der jetzigen Scribenten vom herrschenden Tone, die weiter keinen Geschmack haben als den, von Geschmack zu reden. Allein mich dünkt, dass dieses die Euthanasie der falschen Philosophie sey, da sie in läppischen Spielwerken erstirbt, und es weit schlimmer ist, wenn sie in tiefsinnigen und falschen Grübeleien mit dem Pomp von strenger Methode zu Grabe getragen wird. Ehe wahre Weltweisheit aufleben soll, ist es nöthig, dass die alte sich selbst zerstöre, und, wie die Fäulniss die vollkommenste Auflösung ist, die jederzeit vorausgeht, wenn eine neue Erzeugung anfangen soll, so macht mir die Krisis der Gelehrsamkeit zu einer solchen Zeit, da es an guten Köpfen gleichwohl nicht fehlt, die beste Hoffnung, dass die so längst gewünschte grosse Revolution der Wissenschaften nicht mehr weit entfernt sey.

Herr Prof. Reccard, der mich durch seinen Besuch sowohl, als durch Ihren Brief sehr erfreut hat, ist hier überaus beliebt und allgemein hochgeschätzt, wie er auch beides verdient, ob zwar freilich nur Wenige vermögend sind, sein ganzes Verdienst zu schätzen.

Dritter Brief.

Lambert an Kant.

Berlin, den 3. Februar 1766.

Es ist unstreitig, dass wenn immer eine Wissenschaft methodisch muss erfunden und ins Reine gebracht werden, es die Metaphysik ist. Das Allgemeine, das darin herrschen soll, führt gewissermaassen auf die Allwissenheit, und in so ferne über die möglichen Schranken der menschlichen Erkenntniss hinaus. Diese Betrachtung scheint anzurathen, dass es besser sey, stückweise darin zu arbeiten, und bei jedem Stück nur das zu wissen verlangen, was wir finden können, wenn wir Lücken, Sprünge und Cirkel vermeiden. Mir kommt vor, es sey immer ein unerkannter Hauptfehler der Philosophen gewesen, dass sie die Sache erzwingen wollten, und anstatt etwas unerörtert zu lassen, sich selbst mit Hypothesen abspeisten, in der That aber dadurch die Entdeckung des Wahren verspätigten.

Die Methode, die Sie, mein Herr, in Ihrem Schreiben anzeigen, ist ohne alle Widerrede die einzige, die man sicher und mit gutem Fortgange gebrauchen kann. Ich beobachte sie ungefähr auf folgende Art, die ich auch in dem letzten Hauptstücke der *Dianoiologie* vorgetragen. 1. Zeichne ich in kurzen Sätzen Alles auf, was mir über die Sache einfällt, und zwar so und in eben der Ordnung, wie es mir einfällt, es mag nun für sich klar oder nur vermuthlich, oder zweifelhaft oder gar zum Theil widersprechend seyn. 2. Dieses setze ich fort, bis ich überhaupt merken kann, es werde sich nun etwas daraus machen lassen. 3. Sodann sehe ich, ob sich die einander etwa zum Theil widersprechenden Sätze durch nähere Bestimmung und Einschränkung vereinigen lassen, oder ob es noch dahin gestellt bleibt, was davon beibehalten werden muss. 4. Sehe ich, ob diese Sammlung von Sätzen zu einem oder mehrern Ganzen gehöre. 5. Vergleiche ich sie, um zu sehen, welche von einander abhangen und welche von den andern voraus gesetzt werden und dadurch fange ich an, sie zu numeriren. 6. Sehe ich sodann, ob die ersten für sich offenbar sind oder was noch zu ihrer Aufklärung und genauern Bestimmung erfordert wird, und eben so 7., was noch erfordert wird, um die übrigen damit in Zusammenhang zu bringen. 8. Überdenke ich sodann das Ganze, theils um zu sehen, ob noch Lücken darin sind oder Stücke mangeln, theils auch besonders, um 9. die Absichten aufzufinden, wohin das ganze System dienen kann, und 10. zu bestimmen, ob noch mehr dazu erfordert wird. 11. Mit dem Vortrag dieser Absichten mache ich sodann gemeiniglich den Anfang, weil dadurch die Seite beleuchtet wird, von welcher ich die Sache betrachte. 12. Sodann zeige ich, wie ich zu den Begriffen gelange, die zum Grunde liegen und warum ich sie weder weiter noch enger nehme. Besonders suche ich dabei 13. das Vieldeutige in den Worten und Redensarten aufzudecken, und beide, wenn sie in der Sprache vieldeutig sind, vieldeutig zu lassen; das will sagen, ich gebrauche sie nicht als Subjecte, sondern höchstens nur als Prädicate, weil die Bedeutung des Prädicats sich nach der Bedeutung des Subjects bestimmt. Muss ich sie aber als Subjecte gebrauchen, so mache ich entweder mehrere Sätze daraus oder ich suche das Vieldeutige durch Umschreibung zu vermeiden u. s. w.

Dieses ist das Allgemeine der Methode, die sodann in besondern Fällen noch sehr viele besondere Abwechselungen und Bestimmungen erhält, die in Beispielen fast immer klarer sind, als wenn man sie mit logischen Worten ausdrückt. Worauf man am meisten zu sehen hat, ist, dass man nicht etwa einen Umstand vergesse, der nachgehends Alles wieder ändert. So muss man auch sehen und gleichsam empfinden können, ob nicht etwa noch ein Begriff, das will sagen, eine Combination von einfachen Merkmalen verborgen, der die ganze Sache in Ordnung bringt und abkürzt. So können auch versteckte Vieldeutigkeiten der

Worte machen, dass man immer auf Dissonanzen verfällt, und lange nicht weiss, warum das vermeinte Allgemeine in besondern Fällen nicht passen will. Man findet ähnliche Hindernisse, wenn man als eine Gattung ansieht, was nur eine Art ist, und die Arten confundirt. Die Bestimmung und Möglichkeit der Bedingungen, welche bei jeden Fragen voraus gesetzt werden, fordern auch eine besondere Sorgfalt.

Ich habe aber allgemeinere Anmerkungen zu machen Anlass gehabt. Die erste betrifft die Frage, ob oder wie ferne die Kenntniss der Form zur Kenntniss der Materie unsers Wissens führe? Die Frage wird aus mehrerem Grunde erheblich. Denn 1. ist unsere Erkenntniss von der Form, so wie sie in der Logik vorkommt, so unbestritten und richtig als immer die Geometrie. 2. Ist auch nur dasjenige in der Metaphysik, was die Form betrifft, unangefochten geblieben, dahingegen, wo man die Materie zum Grunde legen wollte, gleich Streitigkeiten und Hypothesen entstanden. 3. Ist es in der That noch nicht so ausgemacht gewesen, was man bei der Materie eigentlich zum Grunde legen sollte. Wolf nahm Nominaldefinitionen gleichsam gratis an, und schob oder versteckte, ohne es zu bemerken, alle Schwierigkeiten in dieselben. 4. Wenn auch die Form schlechthin keine Materie bestimmt, so bestimmt sie doch die Anordnung derselben, und in so ferne soll aus der Theorie die Form kenntlich gemacht werden können, was zum Anfange dient oder nicht. 5. Eben so kann auch dadurch bestimmt werden, was zusammen gehört oder vertheilt werden muss u. s. w.

Bei dem Uberdenken dieser Umstände und Verhältnisse der Form und Materie bin ich auf folgende Sätze gefallen, die ich schlechthin nur anführen will.

1) Die Form giebt *Principia*, die Materie aber *Axiomata* und *Postulata*.

2) Die Form fordert, dass man bei einfachen Begriffen anfange, weil diese für sich, und zwar weil sie einfach

sind, keinen innern Widerspruch haben können, oder für sich davon frei und für sich gedenkbar sind.

3) *Axiomata* und *Postulata* kommen eigentlich nur bei einfachen Begriffen vor. Denn zusammengesetzte Begriffe sind *a priori* nicht für sich gedenkbar. Die Möglichkeit der Zusammensetzung muss erst aus den Grundsätzen und *Postulatis* folgen.

4. Entweder es ist kein zusammengesetzter Begriff gedenkbar, oder die Möglichkeit der Zusammensetzung muss schon in den einfachen Begriffen gedenkbar seyn.

5. Die einfachen Begriffe sind individuale Begriffe. Denn *Genera* und *Species* enthalten die *Fundamenta divisionum et subdivisionum* in sich, und sind eben dadurch desto zusammengesetzter, je abstracter und allgemeiner sie sind. Der Begriff *ens* ist unter allen der zusammengesetzteste.

6) Nach der Leibnitz'schen Analyse, die durchs Abstrahiren und nach Ähnlichkeiten geht, kommt man auf desto zusammengesetztere Begriffe, je mehr man abstrahirt, und mehrentheils auf nominale Verhältnissbegriffe, die mehr die Form als die Materie angeben.

7) Hinwiederum, da die Form auf lauter Verhältnissbegriffe geht, so giebt sie keine andere als einfache Verhältnissbegriffe an.

8) Demnach müssen die eigentlichen objective einfache Begriffe aus dem directen Anschauen derselben gefunden werden: das will sagen, man muss auf gut anatomische Art die Begriffe sämmtlich vornehmen, jeden durch die Musterung gehen lassen, um zu sehen, ob sich mit Weglassung aller Verhältnisse in dem Begriffe selbst mehrere andere finden, oder ob er durchaus einförmig ist.

9) Einfache Begriffe sind von einander, wie Raum und Zeit, das will sagen, ganz verschieden, leicht kenntlich, leicht benennbar, und so gut als unmöglich zu confundiren, wenn man von den Graden abstrahirt,

und nur auf das *Quale* sieht; und in so ferne glaube ich, dass in der Sprache kein einziger unbenennt geblieben.

Nach diesen Sätzen trage ich kein Bedenken zu sagen, dass Locke auf der wahren Spur gewesen, das Einfache in unserer Erkenntniss aufzusuchen. Man muss nur weglassen, was der Sprachgebrauch mit einmengt. So z. E. ist in dem Begriffe Ausdehnung unstreitig etwas individuelles einfaches, welches sich in keinem andern Begriffe findet. Der Begriff Dauer und eben so die Begriffe Existenz, Bewegung, Einheit, Solidität u. s. w., haben etwas einfaches, das denselben eigen ist, und welches sich von den vielen dabei mit vorkommenden Verhältnissbegriffen, sehr wohl abgesondert gedenken lässt. Sie geben auch für sich *Axiomata* und *Postulata* an, die zur wissenschaftlichen Erkenntniss den Grund legen, und durchaus von gleicher Art sind, wie die Euklid'schen.

Die andere Anmerkung, die ich zu machen Anlass hatte, betrifft die Vergleichung der philosophischen Erkenntniss mit der mathematischen. Ich sahe nämlich, dass, wo es den Mathematikern gelungen ist, ein neues Feld zu eröffnen, das die Philosophen bis dahin ganz angebaut zu haben glaubten, erstere nicht nur alles wieder umkehren mussten, sondern es so aufs Einfache, und gleichsam aufs Einfältige brachten, dass das Philosophische darüber ganz unnütz und gleichsam verächtlich wurde. Die einzige Bedingung, dass nur können *Homogenea* addirt werden, schliesst bei dem Mathematiker alle philosophische Sätze aus, deren Prädicat sich nicht gleichförmig über das ganze Subject verbreitet, und solche Sätze giebt es in der Weltweisheit noch gar zu viele. Man nennt eine Uhr golden, wenn kaum das Gefäss von Gold ist. Euklid leitet seine Elemente weder aus der Definition des Raumes, noch aus der Definition der Geometrie her, sondern er fängt bei Linien, Winkeln u. s. w., als dem Einfachen in den Dimensionen des Raumes an. In der Mechanik macht man aus der Definition der Bewegung nicht viel Wesens, sondern man schaut sogleich, was dabei vorkommt, nämlich ein Körper, Direction, Geschwindigkeit, Zeit, Kraft und Raum, und diese Stücke vergleicht man unter sich, um Grundsätze zu finden. Ich bin überhaupt auf den Satz geleitet worden, dass, so lange ein Philosoph in den Objecten, die ein Ausmessen zulassen, das Auseinanderlesen nicht so weit treibt, dass der Mathematiker dabei sogleich Einheiten, Maassstäbe und Dimensionen finden kann, dieses ein sicheres Anzeichen ist, dass der Philosoph noch Verwirrtes zurück lasse, oder dass in seinen Sätzen das Prädicat sich nicht gleichförmig über das Subject verbreitet.

Ich erwarte mit Ungeduld, dass die beiden Anfangsgründe der natürlichen und praktischen Weltweisheit im Drucke erscheinen, und bin ganz überzeugt, dass sich eine ächte Methode am Besten und Sichersten durch Vorlegung wirklicher Beispiele anpreist, um so mehr, weil man sie in Beispielen mit allen Individualien zeigen kann: da sie hingegen logisch ausgedrückt, leicht zu abstract bleiben würde. Sind aber einmal Beispiele da, so sind logische Anmerkungen darüber ungemein brauchbar. Beispiele thun dabei eben den Dienst, den die Figuren in der Geometrie thun, weil auch diese eigentliche Beispiele oder speciale Fälle sind.

Vierter Brief.

Kant an Lambert.

Königsberg, den 2. September 1770.

Ich bediene mich der Gelegenheit, die sich darbietet, Ihnen meine Dissertation durch den Respondenten bei derselben, einen geschickten jüdischen Studiosum, zu übersenden *, um zugleich eine mir unangenehme Missdeutung meiner so lange Zeit verzögerten Antwort wo möglich zu vertilgen. Es war nichts anders, als die Wichtigkeit des Anschlags, der mir aus dieser Zuschrift in die Augen leuchtete, welche den langen Aufschub einer dem Antrage gemässen Antwort veranlasste. Da ich in derjenigen Wissenschaft, worauf Sie damals Ihre Aufmerksamkeit richteten, lange Zeit gearbeitet hatte, um die Natur derselben, und wo möglich ihre unwandelbaren und evidenten Gesetze auszufinden, so konnte mir nichts erwünschter seyn, als dass ein Mann von so entschiedener Scharfsinnigkeit und Allgemeinheit der Einsichten, dessen Methode zu denken ich überdies öfters mit den meinigen eintreffend befunden hatte, seine Bemühung darbot, mit vereinigten Prüfungen und Nachforschungen den Plan zu einem sichern Gebäude zu entwerfen. Ich konnte mich nicht entschliessen, etwas Minderes, als einen deutlichen Abriss von der Gestalt, darin ich diese Wissenschaft erblicke, und eine bestimmte Idee der eigentlichen Methode in derselben zu überschicken. Die Ausführung dieses Vorhabens flocht mich in Untersuchungen ein, die mir selbst neu waren, und bei meiner ermüdenden akademischen Arbeit einen Aufschub nach dem andern nothwendig machte.

Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht be-

---

* Es war die Diss. de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.

sorge, jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und wodurch alle Art metaphysischer Quästionen nach ganz sichern und leichten Kriterien geprüft, und, in wie ferne sie auflöslich sind oder nicht, mit Gewissheit kann entschieden werden.

Der Abriss dieser ganzen Wissenschaft, so ferne er die Natur derselben, die ersten Quellen aller ihrer Urtheile und die Methode enthält, nach welcher man leichtlich selbst weiter gehen kann, könnte in einem ziemlich kurzen Raume, nämlich in einigen wenigen Briefen, Ihrer Beurtheilung vorgelegt werden; dieses ist es auch, wovon ich mir eine vorzügliche Wirkung verspreche, und wozu ich mir die Erlaubniss hierdurch ausbitte.

Allein, da in einer Unternehmung von solcher Wichtigkeit einiger Aufwand der Zeit gar kein Verlust ist, wenn man dagegen etwas Vollendetes und Dauerhaftes liefern kann, so muss ich noch bitten, das schöne Vorhaben, diesen Bemühungen beizutreten, für mich noch immer unverändert zu erhalten, und indessen der Ausführung desselben noch einige Zeit zu verwilligen. Ich habe mir vorgesetzt, um mich von einer langen Unpässlichkeit, die mich diesen Sommer über mitgenommen hat, zu erholen, und gleichwohl nicht ohne Beschäftigung in den Nebenstunden zu seyn, diesen Winter meine Untersuchungen über die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirischen Principien anzutreffen sind, und gleichsam die Metaphysik der Sitten in Ordnung zu bringen und auszufertigen; sie wird in vielen Stücken den wichtigsten Absichten bei der veränderten Form der Metaphysik den Weg bahnen, und scheint mir überdies bei den zur Zeit noch so schlecht entschiedenen Principien der praktischen Wissenschaften eben so nöthig zu seyn. Nach Vollendung dieser Arbeit werde ich mich der Erlaubniss bedienen, die sie mir ehedem gaben, meine Versuche in der Metaphysik, so weit ich mit denselben gekommen bin, Ihnen vorzulegen, mit der festen Versicherung, keinen Satz gelten zu lassen, der nicht in Ihrem Urtheil vollkommene Evidenz hat; denn wenn er diese Beistimmung sich nicht erwerben kann, so ist der Zweck verfehlt, diese Wissenschaft ausser allem Zweifel auf ganz unstreitige Regeln zu gründen.

Für jetzt würde mir Ihr einsehendes Urtheil über einige Hauptpuncte meiner Dissertation sehr angenehm und auch unterweisend seyn, weil ich ein Paar Bogen noch dazu zu thun gedenke, um sie auf künftige Messe auszugeben, darin ich die Fehler der Eilfertigkeit verbessern und meinen Sinn besser bestimmen will. Die erste und vierte Section können als unerheblich übergangen werden, aber in der zweiten, dritten und fünften, ob ich solche zwar wegen meiner Unpässlichkeit gar nicht zu meiner Befriedigung ausgearbeitet habe, scheint mir eine Materie zu liegen, welche wohl einer sorgfältigern und weitläufigern Ausführung würdig wäre. Die allgemeinsten Sätze der Sinnlichkeit spielen fälschlich in der Metaphysik, wo es doch blos auf Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft ankommt, eine grosse Rolle.

Es scheint eine ganz besondere, ob zwar blos negative Wissenschaft (*Phaenomenologia generalis*) vor der Metaphysik vorhergehen zu müssen, darin den Principien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urtheile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher fast immer geschehen ist. Denn Raum und Zeit und die Axiomen alle Dinge unter den Verhältnissen derselben zu betrachten, sind in Betracht der empirischen Erkenntnisse und aller Gegenstände der Sinne sehr real, und enthalten wirklich die Conditionen aller Erscheinungen und empirischer Urtheile. Wenn aber etwas gar nicht als ein Gegenstand der Sinne, sondern durch einen allgemeinen und reinen Vernunftbegriff, als ein Ding oder eine Substanz überhaupt etc. gedacht wird, so kommen sehr falsche Positionen heraus, wenn man sie den gedachten Grundbegriffen der Sinnlichkeit unterwerfen will. Mir scheint es auch, und vielleicht bin ich so glücklich, durch diesen, obgleich noch sehr mangelhaften Versuch, Ihre Beistimmung darin zu erwerben, dass sich eine solche propädeutische Disciplin, welche die eigentliche Metaphysik vor aller solcher Beimischung des Sinnlichen präservirte, durch nicht eben grosse Bemühungen zu einer brauchbaren Ausführlichkeit und Evidenz leichtlich bringen liesse.

Fünfter Brief.

Lambert an Kant.

Berlin, den . . . . 1770.

Ihr Schreiben, mein Herr, nebst Ihrer Abhandlung von der sinnlichen und Gedankenwelt gereichte mir zu nicht geringem Vergnügen, zumal da ich letztere als eine Probe anzusehen habe, wie die Metaphysik und sodann auch die Moral verbessert werden könnte. Ich wünsche sehr, dass die Ihnen aufgetragene Stelle Ihnen zu fernern solchen Aufsätzen Anlass geben möge, daferne Sie nicht den Entschluss fassen, sie besonders herauszugeben.

Sie erinnern mich an die bereits vor fünf Jahren gethane Äusserung von vielleicht künftigen gemeinschaftlichen Ausarbeitungen. Ich schrieb damals eben dieses an Herrn Holland, und würde es nach und nach an einige andere Gelehrte geschrieben haben, wenn nicht die Messkatalogen gezeigt hätten, dass die schönen Wissenschaften alles Übrige verdrängen. Ich glaube indessen, dass sie vorbeirauschen, und dass man auch wieder zu den gründlichern Wissenschaften zurückkehren wird. Es haben mir hier bereits Einige, die auf Universitäten nur Gedichte, Romane und Literaturschriften durchlasen, gestanden, dass, als sie Geschäfte übernehmen mussten, sie sich in einem ganz neuen Lande befunden und gleichsam von Neuem studiren mussten. Solche können nun sehr guten Rath geben, was auf Universitäten zu thun ist.

Mein Plan war inzwischen, theils selbst kleine Abhandlungen in Vorrath zu schreiben, theils einige Gelehrte von ähnlicher Gedenkart dazu einzuladen, und dadurch gleichsam eine Privatgesellschaft zu errichten, wo Alles, was öffentliche gelehrte Gesellschaften nur allzu leicht verderbt, vermieden würde. Die eigentlichen Mitglieder wären eine kleine Zahl ausgesuchter Philosophen gewesen, die aber in der Physik und Mathematik zugleich hätten müssen bewandert seyn, weil meines Erachtens ein *purus putus Metaphysicus* so beschaffen ist, als wenn es ihm an einem Sinn, wie dem Blinden am Sehen, fehlt. Dieser Gesellschaft Mitglieder hätten sich ihre Schriften oder wenigstens einen hinlänglichen Begriff davon mitgetheilt, um sich allenfalls nachhelfen zu lassen, wo mehr Augen mehr als eines würden gesehen haben. Im Fall aber Jeder bei seiner Meinung würde geblieben seyn, so hätte auch mit gehöriger Bescheidenheit und mit dem Bewusstseyn, dass man sich doch irren könnte, jeder seine Meinung können drucken lassen. Die philosophischen Abhandlungen, so wie auch die von der Theorie der Sprachen und schönen Wissenschaften würden die häufigsten gewesen seyn, physische und mathematische hätten allenfalls auch mitgenommen werden können, besonders, wenn sie näher an das Philosophische grenzen. Besonders hätte der erste Band vorzüglich seyn müssen, und man hätte wegen zu erwartender Beiträge immer die Freiheit behalten, solche allenfalls zurück zu senden, wenn die Mehrheit der Stimmen dawider gewesen wäre. Die Mitglieder hätten sich in schwerern Materien ihre Meinungen fragsweise oder auf solche Art mittheilen können, dass sie zu Einwendungen und Gegenantworten freien Raum liessen.

Sie können mir, mein Herr, auch noch dermalen melden, wie ferne Sie eine solche Gesellschaft als etwas Mögliches ansehen, das allenfalls fortdauern könnte. Ich stelle mir dabei die *Acta Eruditorum* vor, wie sie Anfangs ein *Commercium epistolicum* einiger der grössten Gelehrten waren. Die Bremischen Beiträge, worin die dermaligen Originaldichter, Gellert, Rabener, Klopstock etc. ihre Versuche bekannt machten, und sich gleichsam bildeten, können ein zweites Beispiel seyn. Das blos Philosophische scheint mehrere Schwierigkeiten zu haben. Es würde aber freilich auf eine gute Wahl der Mitglieder ankommen. Die Schriften müssten von allem Häretischen und allzu Eigensinnigen oder allzu Unerheblichen frei bleiben.

Inzwischen habe ich einige Abhandlungen, die ich zu einer solchen Sammlung hätte widmen können, theils in die *Acta Eruditorum* gegeben, theils hier bei der Akademie vorgelesen, theils auch zu solchen Abhandlungen gehörige Gedanken bei andern Veranlassungen bekannt gemacht.

Ich wende mich aber nun zu Ihrer vortrefflichen Abhandlung, da Sie besonders darüber meine Gedanken zu wissen wünschen. Wenn ich die Sache recht verstanden habe, so liegen dabei einige Sätze zum Grunde, die ich so kurz als möglich hier auszeichnen werde.

Der erste Hauptsatz ist: dass die menschliche Erkenntniss, so ferne sie theils Erkenntniss ist, theils eine ihr eigne Form hat, sich in der Alten *Phaenomenon* und *Noumenon* zerfälle, und nach dieser Eintheilung aus zwei ganz verschiedenen, und so zu sagen, heterogenen Quellen entspringe, so dass, was aus der einen Quelle kommt, niemals aus der andern hergeleitet werden kann. Die von den Sinnen herrührende Erkenntniss ist und bleibt also sinnlich, so wie die vom Verstande herrührende demselben eigen bleibt.

Bei diesem Satze ist es meines Erachtens vornämlich um die Allgemeinheit zu thun, wie ferne nämlich diese beiden Erkenntnissarten so durchaus separirt sind, dass sie nirgends zusammentreffen. Soll dieses *a priori* bewiesen werden, so muss es aus der Natur der Sinnen und des Verstandes geschehen. Daferne wir aber diese *a posteriori* erst müssen kennen lernen, so wird die Sache auf die Classification und Vorzählung der Objecte ankommen.

Dieses scheint auch der Weg zu seyn, den Sie in dem dritten Abschnitte genommen. In dieser Absicht scheint es mir ganz richtig zu seyn, dass, was an Zeit und Ort gebunden ist, Wahrheiten von ganz anderer Art darbietet, als diejenigen sind, die als ewig und unveränderlich angesehen werden müssen. Dieses merkte ich *Alethiol.* §. 81. 87. blos an. Denn der Grund, warum Wahrheiten, so und nicht anders an Zeit und Ort gebunden sind, ist nicht so leicht heraus zu bringen, so wichtig er auch an sich seyn mag.

Übrigens war daselbst nur von existirenden Dingen die Rede. Es sind aber die geometrischen und chronometrischen Wahrheiten nicht zufällig, sondern ganz wesentlich an Zeit und Raum gebunden, und so ferne die Begriffe von Zeit und Raum ewig sind, gehören die geometrischen und chronometrischen Wahrheiten mit unter die ewigen und unveränderlichen Wahrheiten.

Nun fragen Sie, mein Herr, ob diese Wahrheiten sinnlich sind? Ich kann es ganz wohl zugeben. Es scheint, dass die Schwierigkeit, welche in den Begriffen von Zeit und Ort liegt, ohne Rücksicht auf diese Frage vorgetragen werden könne. Die vier ersten Sätze §. 14. scheinen mir ganz richtig, und besonders ist es sehr gut, dass Sie im vierten auf den wahren Begriff der Continuität dringen, der in der Metaphysik so viel als ganz verloren gegangen zu seyn schien, weil man ihn bei einem *Complexus Entium simplicium* durchaus anbringen wollte, und ihn daher verändern musste. Die Schwierigkeit liegt nun eigentlich in dem fünften Satze. Sie geben zwar den Satz: *Tempus est subjectiva conditio etc.* nicht als eine Definition an. Er soll aber doch etwas der Zeit Eigenes und Wesentliches anzeigen. Die Zeit ist unstreitig eine *Conditio sine qua non*, und so gehört sie mit zu der Vorstellung sinnlicher und jeder Dinge, die an Zeit und Ort gebunden sind. Sie ist auch besonders den Menschen zu dieser Vorstellung nöthig. Sie ist auch ein *Intuitus purus*, keine Substanz, kein blosses Verhältniss. Sie differirt von der Dauer wie der Ort von dem Raume. Sie ist eine besondere Bestimmung der Dauer. Sie ist auch kein Accidens, das mit der Substanz wegfällt u. s. w. Diese Sätze mögen alle angehen. Sie führen auf keine Definition, und die beste Definition wird wohl immer die seyn, dass Zeit Zeit ist, daferne man sie nicht, und zwar auf eine sehr missliche Art, durch ihre Verhältnisse zu den Dingen, die in der Zeit sind, definiren, und damit einen logischen Cirkel mit unterlaufen lassen will. Die Zeit ist ein bestimmterer Begriff als die Dauer, und daher giebt sie auch mehr verneinende Sätze. Z. E. was in der Zeit ist, dauert. Aber nicht umgekehrt, so ferne man zum in der Zeit Seyn einen Anfang und ein Ende fordert. Die Ewigkeit ist nicht in der Zeit, weil ihre Dauer absolut ist. Eine Substanz, die eine absolute Dauer hat, ist ebenfalls nicht in der Zeit. Alles, was existirt, dauert, aber nicht Alles ist in der Zeit u. s. w. Bei einem so klaren Begriff wie die Zeit ist, fehlt es an Sätzen nicht. Es scheint nur daran zu liegen, dass man Zeit und Dauer nicht definiren, sondern schlechthin nur denken muss. Alle Veränderungen sind an die Zeit gebunden und lassen sich ohne Zeit nicht gedenken. Sind die Veränderungen real, so ist die Zeit real, was sie auch immer seyn mag. Ist die Zeit nicht real, so ist auch keine Veränderung real. Es däucht mich aber doch, dass auch selbst ein Idealist wenigstens in seinen Vorstellungen, Veränderungen, ein Anfangen und Aufhören derselben zugeben muss, das wirklich vorgeht und existirt. Und damit kann die Zeit nicht als etwas nicht Reales angesehen werden. Sie ist keine Substanz u. s. w., aber eine endliche Bestimmung der Dauer, und mit der Dauer hat sie etwas Reales, worin dieses auch immer bestehen mag. Kann es mit keinem von andern Dingen hergenommenen Namen ohne Gefahr von Missverstand benennt werden, so muss es entweder ein neugemachtes *Primitivum* zum Namen bekommen oder unbenennt bleiben. Das Reale der Zeit und des Raumes scheint so was Einfaches und in Absicht auf alles übrige Heterogenes zu haben, dass man es nur denken, aber nicht definiren kann. Die Dauer scheint von der Existenz unzertrennlich zu seyn. Was existirt, dauert entweder absolut eine Zeit lang, und hinwiederum was dauert, muss, so lange es dauert, nothwendig vorhanden seyn. Existirende Dinge von nicht absoluter Dauer sind nach der Zeit geordnet, so ferne sie anfangen, fortdauern, sich ändern, aufhören u. s. w. Da ich den Veränderungen die Realität nicht absprechen kann, bevor ich nicht eines Andern belehrt werde, so kann ich noch dermalen auch nicht sagen, dass die Zeit und so auch der Raum nur ein Hülfsmittel zum Behuf der menschlichen Vorstellungen sey. Was übrigens die in Ansehung der Zeit in den Sprachen übliche Redensarten betrifft, so ist es immer gut, die Vieldeutigkeiten anzumerken, die das Wort Zeit darin hat. Z. E.

Eine lange Zeit ist *Intervallum temporis vel duorum momentorum* und bedeutet eine bestimmte Dauer.

Um diese Zeit, zu dieser Zeit u. s. w. ist entweder ein bestimmter Augenblick, wie in der Astronomie *tempus immersionis, emersionis etc.* oder eine dem Augenblicke vor oder nachgehende kleinere oder grössere etwas unbestimmte Dauer, oder Zeitpunct u. s. w.

Sie werden leicht vermuthen, wie ich nun in Ansehung des Orts und des Raumes denke. Ich setze die Analogie:

Zeit : Dauer = Ort : Raum

die Vieldeutigkeit der Wörter bei Seite gesetzt, nach aller Schärfe, und ändere sie nur darin, dass der Raum 3 die Dauer 1 Dimension, und überdies jeder dieser Begriffe etwas Eigenes hat. Der Raum hat, wie die Dauer, etwas Absolutes, und auch endliche Bestimmungen. Der Raum hat wie die Dauer eine ihm eigene Realität, die durch von andern Dingen hergenommene Wörter ohne Gefahr des Missverstandes nicht anzugeben noch zu definiren ist. Sie ist etwas Einfaches und muss gedacht werden. Die ganze Gedankenwelt gehört nicht zum Raume, sie hat aber ein *Simulachrum* des Raumes, welches sich vom physischen Raume leicht unterscheidet, vielleicht noch eine nähere als nur eine metaphorische Ähnlichkeit mit derselben hat.

Die theologischen Schwierigkeiten, die besonders seit Leibnitz's und Clarke's Zeiten die Lehre vom Raum mit Dornen angefüllt haben, haben mich bisher in Ansehung dieser Sache noch nicht irre gemacht. Der ganze Erfolg bei mir ist, dass ich Verschiedenes lieber unbestimmt lasse, was nicht klar gemacht werden kann. Übrigens wollte ich in der Ontologie nicht nach den folgenden Theilen der Metaphysik hinschielen. Ich lasse es ganz wohl geschehen, wenn man Zeit und Raum als blosse Bilder und Erscheinungen ansieht. Denn ausser, dass beständiger Schein für uns Wahrheit ist, wobei das zum Grunde Liegende entweder gar nie oder nur künftig entdeckt wird; so ist es in der Ontologie nützlich, auch die vom Schein geborgten Begriffe vorzunehmen, weil ihre Theorie zuletzt doch wieder bei den Phänomenis angewandt werden muss. Denn so fängt auch der Astronom beim *Phaenomeno* an, leitet die Theorie des Weltbaues daraus her, und wendet sie in seinen Ephemeriden wieder auf die *Phaenomena* und deren Vorherverkündigung an. In der Metaphysik, wo die Schwierigkeit vom Schein so viel Wesens macht, wird die Methode des Astronomen wohl die sicherste seyn. Der Metaphysiker kann Alles als Schein annehmen, den leeren vom reellen absondern, aus dem Reellen auf das Wahre schliessen. Und fährt er damit gut, so wird er wegen der Principien wenige Widersprüche, und überhaupt Beifall finden. Nur scheint es, dass hierzu Zeit und Geduld nöthig sey.

In Ansehung des fünften Abschnittes werde ich dermalen kurz seyn. Ich sehe es als etwas sehr Wichtiges an, wenn Sie, mein Herr, Mittel finden können, in den an Zeit und Ort gebundenen Wahrheiten tiefer auf ihren Grund und Ursprung zu sehen. So ferne aber dieser Abschnitt auf die Methode geht, so ferne habe ich das vorhin von der Zeit Gesagte auch hier zu sagen. Denn sind die Veränderungen, und damit auch die Zeit und Dauer etwas Reelles, so scheint zu folgen, dass die im fünften Abschnitt vorgeschlagene Absonderung, andere und theils näher bestimmte Absichten haben müsse, und diesen gemäss, dürfte sodann auch die Classification anders zu treffen seyn. Dieses gedenke ich bei dem §. 25. 26. In Ansehung des §. 27. ist das *Quicquid est, est alicubi et aliquando*. theils irrig, theils vieldeutig, wenn es so viel sagen will, als *in tempore et in loco*. Was *absolute* dauert, ist nicht *in tempore*, und die Gedankenwelt ist nur *in loco* des vorhin erwähnten *Simulachri* des Raums, oder *in loco* des Gedankenraums.

Was Sie §. 28, so wie in der Anmerkung S. 2, 3 vom mathematischen Unendlichen sagen, dass es in der Metaphysik durch Definitionen verdorben, und ein anderes dafür eingeführt worden, hat meinen völligen Beifall. In Ansehung des §. 28 erwähnten *Simul esse et non esse*, denke ich, dass auch in der Gedankenwelt ein *Simulachrum temporis* vorkomme, und das *Simul* daher entlehnt sey, wenn es bei Beweisen absoluter Wahrheiten vorkommt, die nicht an Zeit und Ort gebunden sind. Ich dächte, das *Simulachrum spatii et temporis* in der Gedankenwelt, könnte bei Ihrer vorhabenden Theorie ganz wohl mit in Betrachtung kommen. Es ist eine Nachbildung des wirklichen Raumes und der wirklichen Zeit, und lässt sich davon ganz wohl unterscheiden. Wir haben an der symbolischen Kenntniss noch ein Mittelding zwischen dem Empfinden, und wirklich reinen Denken. Wenn wir bei Bezeichnung des Einfachen und der Zusammensetzungsart richtig verfahren, so erhalten wir dadurch sichere Regeln, Zeichen von so sehr zusammengesetzten Dingen herauszubringen, dass wir sie nicht mehr überdenken können, und doch versichert sind, dass die Bezeichnung Wahrheit vorstellt. Noch hat sich Niemand alle Glieder einer unendlichen Reihe zugleich deutlich vorgestellt, und Niemand wird es künftig thun. Dass wir aber mit solchen Reihen rechnen, die

Summe davon angeben können etc., das geschieht vermöge der Gesetze der symbolischen Erkenntniss. Wir reichen damit weit über die Grenzen unseres wirklichen Denkens hinaus. Das Zeichen $\sqrt{-1}$ stellt ein nicht gedenkbares Unding vor, und doch kann es Lehrsätze zu finden, sehr gut gebraucht werden. Was man gewöhnlich als Proben des reinen Verstandes ansieht, wird meistens nur als Proben der symbolischen Erkenntniss anzusehen seyn. Dieses sagte ich §. 122, *Phaenomenol.* bei Anlass der Frage §. 119, und ich habe nichts dawider, dass Sie §. 10 die Anmerkung ganz allgemein machen.

Jedoch ich werde hier abbrechen und das Gesagte Ihrem beliebigen Gebrauche überlassen. Ich bitte indessen, die in diesem Schreiben unterstrichenen Sätze genau zu prüfen, und wenn Sie dazu Zeit nehmen wollen, mir ihr Urtheil zu melden. Bisher habe ich der Zeit und dem Raume noch nie alle Realität absprechen, noch sie zu blossen Bildern und Schein machen können. Ich denke, dass jede Veränderungen auch blosser Schein seyn müssten. Dieses wäre einem meiner Hauptgrundsätze (§. 54. *Phaenom.*) zuwider. Sind also Veränderungen real, so eigne ich auch der Zeit eine Realität zu. Veränderungen folgen auf einander, fangen an, fahren fort, hören auf etc., lauter von der Zeit hergenommene Ausdrücke. Können Sie, mein Herr, mich hierin eines Andern belehren, so glaube ich nicht viel zu verlieren. Zeit und Raum werden reeller Schein seyn, wobei etwas zum Grunde liegt, das sich so genau und beständig nach dem Schein richtet, als genau und beständig die geometrischen Wahrheiten immer seyn mögen. Die Sprache des Scheins wird also eben so genau statt der unbekannten wahren Sprache dienen. Ich muss aber doch sagen, dass ein so schlechthin nie trügender Schein wohl mehr als nur Schein seyn dürfte.

N. S. Ich vermuthe, dass wohl auch Haude- und Spener'sche Zeitungen nach Königsberg kommen werden. Ich werde demnach hier nur noch kurz berühren, dass ich in No. 116. vom 27. Sept. a. c. dem Publico zu sagen veranlasst worden bin, wie sich bereits Jemand gefunden, der die in meinen Zusätzen zu den log. und trigon. Tabellen befindliche Tafel der Theiler der Zahlen bis auf 204000 und allenfalls noch weiter ausdehnen wird, und dass ein anderer die hyperbol. Log. bis auf viele Decimalstellen zu berechnen vorgenommen. Dieses notificirte ich, damit diese Arbeit etwa nicht doppelt, sondern die Berechnung anderer noch ganz rückständiger Tabellen vorgenommen werden. Es giebt hin und wieder Liebhaber der Mathematik, die gerne rechnen. Und ich habe Ursache zu hoffen, dass die Einladung, die auch in der allg. d. Biblioth., in den Göttingischen Anzeigen und in den Leipziger gel. Zeitungen stehen wird, nicht ohne Frucht seyn werde. Sollten Sie, mein Herr, in dortigen Gegenden Jemanden finden, der zu solchen Berechnungen Lust hätte, so würde es mir sehr angenehm seyn. Ein Verleger bezahlt zwar die Zeit und Mühe nicht nach Verdienst, und ich werde für den Bogen schwerlich mehr als einen Ducaten herausbringen. Was aber auch immer erfolgt, davon verlange ich nichts, sondern Jeder wird seinen Antheil allenfalls vom Verleger selbst beziehen können. Wer sich übrigens zur Berechnung der noch rückständigen Tabellen zuerst angiebt, wird, wie billig, wenn er Proben seiner Fähigkeit vorzeigt, die Auswahl haben. Und so habe ich bereits Jemandem, der sich unter der Hand angeboten und entweder selbst rechnen oder rechnen lassen wird, die Wahl gelassen. Vielleicht steigt die Tafel der Theiler der Zahlen bis auf 1000000 und dürfte allein zwei Octavbände ausmachen.

X.

WAS HEISST:

SICH IM DENKEN ORIENTIREN?

1786.

Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen, und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahiren, so hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unsern Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschauung (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung seyn muss) untergelegt würde? Wenn wir hernach von dieser concreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung überhaupt weglassen: so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist, und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf solche Weise ist selbst die allgemeine Logik zu Stande gekommen; und manche heuristische Methode zu denken, liegt in dem Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir sie behutsam aus jener Erfahrung auszuziehen verständen, die Philosophie wohl mit mancher nützlichen Maxime, selbst im abstracten Denken, bereichern könnte.

Von dieser Art ist der Grundsatz, zu dem der selige Mendelssohn, so viel ich weiss, nur in seinen letzten Schriften (den Morgenstunden Seite 165—66, und dem Briefe an Lessing's Freunde Seite 33 und 67) sich ausdrücklich bekannte; nämlich die Maxime der Nothwendigkeit, im speculativen Gebrauche der Vernunft (welchem er sonst in Ansehung der Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände sehr viel, sogar bis zur Evidenz der Demonstration zutraute) durch ein gewisses Leitungsmittel, welches er bald den Gemeinsinn (Morgenstunden), bald die gesunde Vernunft, bald den schlichten Menschenverstand (an Lessing's Freunde) nannte, sich zu orientiren. Wer hätte denken sollen, dass dieses Geständniss nicht allein seiner vortheilhaften Meinung von der Macht des speculativen Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie so verderblich werden sollte (welches in der That unvermeidlich war), sondern dass selbst die gemeine gesunde Vernunft bei der Zweideutigkeit, worin er die Ausübung dieses Vermögens im Gegensatze mit der Speculation liess, in Gefahr gerathen würde, zum Grundsatze der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen? Und doch geschah dieses in der Mendelssohn- und Jacobi'schen Streitigkeit, vornämlich durch die nicht unbedeutenden Schlüsse des scharfsinnigen Verfassers der Resultate[*]; wiewohl ich Keinem von Beiden die Absicht, eine so verderbliche Denkungsart in Gang zu bringen, beilegen will, sondern des Letztern Unternehmung lieber als *argumentum ad hominem* ansehe, dessen man sich zur blossen Gegenwehr zu bedienen wohl berechtigt ist, um die Blösse, die der Gegner giebt, zu dessen Nachtheil zu benutzen. Andererseits werde ich zeigen: dass es in der That blos die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwängliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einstimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, sondern wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, blos die eigentliche reine Menschenvernunft sey, wodurch er es nöthig fand und anpries, sich zu orientiren; obzwar freilich hierbei der hohe Anspruch des speculativen

---

[*] Jacobi Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. — Jacobi wider Mendelssohn's Beschuldigung, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig. 1786. — Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Ebendas.

Vermögens derselben, vornämlich ihr allein gebietendes Ansehen (durch Demonstration), wegfallen, und ihr, so ferne sie speculativ ist, nichts weiter, als das Geschäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffes von Widersprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen sophistischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft, übrig gelassen werden muss. — Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff des Sich-Orientirens kann uns behülflich seyn, die Maxime der gesunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände, deutlich darzustellen.

Sich orientiren heisst, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont eintheilen) die übrigen, namentlich den Aufgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel, und weiss, dass es nun die Mittagszeit ist, so weiss ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behufe bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subject, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein Gefühl, weil diese zwei Seiten äusserlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. Ohne dieses Vermögen: in der Beschreibung eines Cirkels, ohne an ihm irgend eine Verschiedenheit der Gegenstände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengesetzter Richtung zu unterscheiden, und dadurch eine Verschiedenheit in der Lage der Gegenstände *a priori* zu bestimmen, würde ich nicht wissen, ob ich Westen dem Südpuncte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen, und so den Kreis durch Norden und Osten bis wieder zu Süden vollenden sollte. Also orientire ich mich geographisch bei allen objectiven Datis am Himmel doch nur durch einen subjectiven Unterscheidungsgrund; und, wenn in einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieselbe Gestalt und eben dieselbe Stellung gegen einander behielten, nur dass die Richtung derselben, die sonst östlich war, jetzt westlich geworden wäre, so würde in der nächsten sternhellen Nacht zwar kein menschliches Auge die geringste Veränderung bemerken, und selbst der Astronom, wenn er blos auf das, was er sieht, und nicht zugleich, was er fühlt, Acht gäbe, würde sich unvermeidlich *desorientiren*. So aber kommt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterscheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe, und er wird, wenn er nur den Polarstern ins Auge nimmt, nicht allein die vorgegangene Veränderung bemerken, sondern sich auch ungeachtet derselben *orientiren* können.

Diesen geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientiren, kann ich nun erweitern, und darunter verstehen: sich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin blos *mathematisch*, orientiren. Im Finstern orientire ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenstand, dessen Stelle ich im Gedächtniss habe, anfassen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts, als das Bestimmungsvermögen der Lagen nach einem *subjectiven* Unterscheidungsgrunde: denn die Objecte, deren Stelle ich finden soll, sehe ich gar nicht; und hätte Jemand mir zum Spasse alle Gegenstände, zwar in derselben Ordnung unter einander, aber links gesetzt, was vorher rechts war, so würde ich mich in einem Zimmer, wo sonst alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können. So aber orientire ich mich bald durch das blosse Gefühl eines Unterschiedes meiner zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geschieht, wenn ich zur Nachtzeit auf mir sonst bekannten Strassen, in denen ich jetzt kein Haus unterscheide, gehen und mich gehörig wenden soll.

Endlich kann ich diesen Begriff noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen bestände, sich nicht blos im Raume, d. i. mathematisch, sondern überhaupt im *Denken*, d. i. *logisch* zu orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, dass dieses ein Geschäft der reinen Vernunft seyn werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will, und ganz und gar kein Object der Anschauung, sondern blos Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objectiven Gründen der Erkenntniss, sondern lediglich nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde, in der Bestimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens, ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime zu bringen*. Dies subjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses. Man kann vor allem Irrthum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man nicht so viel weiss, als zu einem bestimmenden Urtheile erforderlich ist. Also ist Unwissenheit an sich die Ursache zwar der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unserer Erkenntniss. Aber, wo es nicht so willkührlich ist, ob man über etwas bestimmt urtheilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches Bedürfniss, und wohl gar ein solches, welches der Vernunft an sich selbst anhängt, das Urtheilen nothwendig macht; und gleichwohl Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einschränkt: da ist eine Maxime nöthig, wornach wir unser Urtheil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt seyn. Wenn denn vorher schon ausgemacht ist, dass es hier keine Anschauung vom Objecte, nicht einmal etwas mit diesem Gleichartiges geben könne, wodurch wir unsern erweiterten Begriffen den ihnen angemessenen Gegenstand darstellen, und diese also ihrer realen Möglichkeit wegen sichern könnten; so wird für uns nichts weiter zu thun übrig seyn, als zuerst den Begriff, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinaus wagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widersprüchen frei sey; und dann wenigstens das Verhältniss des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrung unter reine Verstandesbegriffe zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht versinnlichen, aber doch etwas Übersinnliches, wenigstens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unserer Vernunft, denken; denn ohne diese Vorsicht würden wir von einem solchen Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, sondern schwärmen, anstatt zu denken.

---

* Sich im Denken überhaupt orientiren, heisst also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen.

Allein hierdurch, nämlich durch den blossen Begriff, ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes, und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein, als eines subjectiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objective Gründe zu wissen sich nicht anmaassen darf; und folglich sich im Denken, im unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfülltem Raume des Übersinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfniss zu orientiren.

Es lässt sich manches Übersinnliche denken (denn Gegenstände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld aller Möglichkeit aus), wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfniss fühlt, sich bis zu demselben zu erweitern, viel weniger dessen Daseyn anzunehmen. Die Vernunft findet an den Ursachen in der Welt, welche sich den Sinnen offenbaren (oder wenigstens von derselben Art sind, als die, welche sich ihnen offenbaren), Beschäftigung genug, um nicht den Einfluss reiner geistiger Naturwesen zu deren Behuf nöthig zu haben; deren Annehmung vielmehr ihrem Gebrauche nachtheilig seyn würde. Denn, da wir von den Gesetzen, nach welchen solche Wesen wirken mögen, nichts, von jenen aber, nämlich den Gegenständen der Sinne, Vieles wissen, wenigstens noch zu erfahren hoffen können: so würde durch solche Voraussetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geschehen. Es ist also gar kein Bedürfniss, es ist vielmehr blosser Vorwitz, der auf nichts als Träumerei ausläuft, darnach zu forschen, oder mit Hirngespinnsten der Art zu spielen. Ganz anders ist es mit dem Begriffe von einem ersten Urwesen, als oberster Intelligenz, und zugleich als dem höchsten Gute, bewandt. Denn nicht allein, dass unsere Vernunft schon ein Bedürfniss fühlt, den Begriff des Uneingeschränkten dem Begriffe alles Eingeschränkten, mithin aller anderen Dinge*, zum Grunde zu legen; so geht dieses Bedürfniss auch auf die Voraussetzung des Daseyns desselben, ohne welche sie sich von der Zufälligkeit der Existenz der Dinge in der Welt, am wenigsten aber von der Zweckmässigkeit und Ordnung, die man in so bewunderswürdigem Grade (im Kleinen, weil es uns nahe ist, noch mehr, wie im Grossen) allenthalben antrifft, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne einen verständigen Urheber anzunehmen, lässt sich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigstens kein verständlicher Grund davon angeben; und, ob wir gleich die Unmöglichkeit einer solchen Zweckmässigkeit ohne eine verständige Ursache nicht beweisen können (denn alsdann hätten wir hinreichende objective Gründe dieser Behauptung, und bedürften es nicht, uns auf den subjectiven zu berufen); so bleibt bei diesem Mangel der Einsicht doch ein genugsamer subjectiver Grund der Annehmung derselben darin, dass die Vernunft es bedarf: etwas, was ihr verständlich ist, voraus zu setzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da Alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfnisse nicht abhilft.

---

* Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszusetzen bedarf, und die Verschiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet; so sieht sie sich genöthigt, eine einzige Möglichkeit, nämlich die des uneingeschränkten Wesens als ursprünglich zu Grunde zu legen, alle andern aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines jeden Dinges durchaus im Ganzen aller Existenz angetroffen werden muss, wenigstens der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung die Unterscheidung des Möglichen vom Wirklichen unserer Vernunft nur auf solche Art möglich macht; so finden wir einen subjectiven Grund der Nothwendigkeit, d. i. ein Bedürfniss unserer Vernunft selbst, aller Möglichkeit das Daseyn eines allerrealsten (höchsten) Wesens zum Grunde zu legen. So entspringt nun der Cartesianische Beweis vom Daseyn Gottes, indem subjective Gründe, etwas für den Gebrauch der Vernunft (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt) voraus zu setzen, für objectiv — mithin Bedürfniss für Einsicht — gehalten werden. So ist es mit diesem, so ist es mit allen Beweisen des würdigen Mendelssohn in seinen Morgenstunden bewandt. Sie leisten nichts zum Behuf einer Demonstration. Darum sind sie aber keinesweges unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen schönen Anlass diese überaus scharfsinnigen Entwickelungen der subjectiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft, zu der vollständigen Erkenntniss dieses unsers Vermögens geben, als zu welchem Behuf sie bleibende Beispiele sind: so ist das Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objective mangeln, und wir dennoch zu urtheilen genöthigt sind, immer noch von grosser Wichtigkeit; nur müssen wir das, was nur abgenöthigte Voraussetzung ist, nicht für freie Einsicht ausgeben, um dem Gegner, mit dem wir uns aufs Dogmatisiren eingelassen haben, nicht ohne Noth Schwächen darzubieten, deren er sich zu unserem Nachtheil bedienen kann. Mendelssohn dachte wohl nicht daran, dass das Dogmatisiren mit der reinen Vernunft im Felde des Übersinnlichen der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei sey, und dass nur Kritik eben desselben Vernunftvermögens diesem Übel gründlich abhelfen könne. Zwar kann die Disciplin der scholastischen Methode (der Wolf'schen z. B., die er darum auch anrieth), da alle Begriffe durch Definitionen bestimmt, und alle Schritte durch Grundsätze gerechtfertigt werden müssen, diesen Unfug wirklich eine Zeit lang hemmen; aber keinesweges gänzlich abhalten. Denn mit welchem Rechte will man

Man kann aber das Bedürfniss der Vernunft als zwiefach ansehen: erstlich in ihrem theoretischen, zweitens in ihrem praktischen Gebrauch. Das erste Bedürfniss habe ich eben angeführt; aber man sieht wohl, dass es nur bedingt sey, d. i. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen, vornämlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, urtheilen wollen. Weit wichtiger ist das Bedürfniss der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist, und wir die Existenz Gottes voraus zu setzen, nicht blos alsdenn genöthigt werden, wenn wir urtheilen wollen, sondern weil wir ur-

---

der Vernunft, der es einmal in jenem Felde, seinem eigenen Geständnisse nach, so wohl gelungen ist, verwehren, in eben demselben noch weiter zu gehen? und wo ist dann die Grenze, wo sie stehen bleiben muss?

theilen müssen. Denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, so ferne es allein durch Freiheit möglich ist: die Sittlichkeit; von der andern Seite auch auf das, was nicht blos auf menschliche Freiheit, sondern auch auf die Natur ankommt, nämlich auf die grösste Glückseligkeit, so ferne sie in Proportion der ersten ausgetheilt ist. Nun bedarf die Vernunft, ein solches abhängiges höchste Gut, und zum Behuf desselben eine oberste Intelligenz als höchstes unabhängiges Gut, anzunehmen: zwar nicht, um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung, abzuleiten (denn sie würden keinen moralischen Werth haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas anderm, als von dem Gesetz allein, das für sich apodiktisch gewiss ist, abgeleitet würde); sondern nur, um dem Begriffe vom höchsten Gut objective Realität zu geben, d. i. zu verhindern, dass es zusammt der ganzen Sittlichkeit blos für ein blosses Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existirte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

Es ist also nicht Erkenntniss, sondern gefühltes[*] Bedürfniss der Vernunft, wodurch sich Mendelssohn (ohne sein Wissen) im speculativen Denken orientirte. Und, da dieses Leitungsmittel nicht ein objectives Princip der Vernunft, ein Grundsatz der Einsichten, sondern ein blos subjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgesatz des Bedürfnisses ist, und für sich allein den ganzen Bestimmungsgrund unsers Urtheils über das Daseyn des höchsten Wesens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch ist, sich in den speculativen Versuchen über denselben Gegenstand zu orientiren: so fehlte er hierin allerdings, dass er dieser Speculation dennoch so viel Vermögen zutraute, für sich allein auf dem Wege der Demonstration Alles auszurichten. Die Nothwendigkeit des ersteren Mittels konnte nur statt finden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugestanden war: ein Geständniss, zu welchem ihn seine Scharfsinnigkeit doch zuletzt würde gebracht haben, wenn mit einer längeren Lebensdauer ihm auch die den Jugendjahren mehr eigene Gewandtheit des Geistes, alte gewohnte Denkungsart nach Veränderung des Zustandes der Wissenschaften leicht umzuändern, wäre vergönnt gewesen. Indessen bleibt ihm doch das Verdienst: dass er darauf bestand, den letzten Probirstein der Zulässigkeit eines Urtheils hier, wie allerwärts, nirgend, als *allein in der Vernunft* zu suchen, sie mochte nun durch Einsicht oder blosses Bedürfniss und die Maxime ihrer eigenen Zuträglichkeit in der Wahl ihrer Sätze geleitet werden. Er nannte die Vernunft in ihrem letzteren Gebrauche die gemeine Menschenvernunft: denn dieser ist ihr eigenes Interesse jederzeit zuerst vor Augen, indess man aus dem natürlichen Geleise schon muss getreten seyn, um jenes zu vergessen, und müssig unter Begriffen in objectiver Rücksicht zu spähen, um blos sein Wissen, es mag nöthig seyn oder nicht, zu erweitern.

---

[*] Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnisstrieb das Gefühl des Bedürfnisses. Es ist hiermit, wie mit dem moralischen Gefühl bewandt, welches kein moralisches Gesetz verursacht; denn dieses entspringt gänzlich aus der Vernunft; sondern durch moralische Gesetze, mithin durch die Vernunft, verursacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille bestimmter Gründe bedarf.

Da aber der Ausdruck: *Ausspruch der gesunden Vernunft*, in vorliegender Frage immer noch zweideutig ist, und entweder, wie ihn selbst *Mendelssohn* missverstand, für ein Urtheil aus *Vernunfteinsicht*, oder, wie ihn der Verfasser der Resultate zu nehmen scheint, ein Urtheil aus *Vernunfteingebung* genommen werden kann; so wird nöthig seyn, dieser Quelle der Beurtheilung eine andere Benennung zu geben, und keine ist ihr angemessener, als die eines *Vernunftglaubens*. Ein jeder Glaube, selbst der historische muss zwar *vernünftig* seyn (denn der letzte Probirstein der Wahrheit ist immer die Vernunft); allein ein Vernunftglaube ist der, welcher sich auf keine andere Data gründet, als die, welche in der *reinen* Vernunft enthalten sind. Aller *Glaube* ist nun ein subjectiv zureichendes, objectiv aber mit *Bewusstseyn* unzureichendes Fürwahrhalten; also wird er dem *Wissen* entgegengesetzt. Andererseits, wenn aus objectiven, obzwar mit Bewusstseyn unzureichenden, Gründen etwas für wahr gehalten, mithin blos *gemeint* wird; so kann dieses *Meinen* doch durch allmälige Ergänzung in derselben Art von Gründen endlich ein *Wissen* werden. Dagegen wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objectiv gültig sind, so kann der Glaube durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wissen werden. Der historische Glaube z. B. von dem Tode eines grossen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein *Wissen werden*, wenn die Obrigkeit des Orts denselben, sein Begräbniss, Testament u. s. w. meldet. Dass daher etwas historisch blos auf Zeugnisse für wahr gehalten, d. i. geglaubt wird, z. B. dass eine Stadt Rom in der Welt sey; und doch derjenige, der niemals da gewesen, sagen kann: *ich weiss*, und nicht blos *ich glaube*, es existire ein Rom, das steht ganz wohl beisammen. Dagegen kann der reine *Vernunftglaube* durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein *Wissen* verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier blos subjectiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniss der Vernunft ist (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird), das Daseyn eines höchsten Wesens nur *vorauszusetzen*, nicht zu demonstriren. Dieses Bedürfniss der Vernunft zu ihrem sie befriedigenden *theoretischen* Gebrauche würde nichts anders als reine *Vernunfthypothese* seyn, d. i. eine Meinung, die aus subjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre; darum, weil man gegebene *Wirkungen zu erklären* niemals einen andern als diesen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf. Dagegen der *Vernunftglaube*, der auf dem Bedürfniss ihres Gebrauchs in *praktischer* Absicht beruht, ein *Postulat* der Vernunft heissen könnte: nicht, als ob es eine Einsicht wäre, welche aller logischen Forderung zur Gewissheit Genüge thäte, sondern weil dieses Fürwahrhalten (wenn in dem Menschen Alles nur moralisch gut bestellt ist) dem Grade nach keinem Wissen nachsteht [*], ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist.

Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Compass, wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muss.

Der *Begriff* von Gott, und selbst die Überzeugung von seinem *Daseyn*, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht, von noch so grosser Auctorität, zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, so weit ich sie kenne, gar nicht liefern kann: so muss doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob diese Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gottheit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sey, dass irgend eine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich immer nur denken, niemals aber anschauen lässt; so ist doch wenigstens so viel klar, dass: um nur zu urtheilen, ob das Gott sey, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äusserlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sey, sondern blos ob er ihm nicht widerspreche. Eben so: wenn auch bei Allem, wodurch er sich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerspräche; so würde dennoch diese Erscheinung, Anschauung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man sonst eine solche Darstellung nennen will, das Daseyn eines Wesens niemals beweisen, dessen Begriff (wenn er nicht unsicher bestimmt, und daher der Beimischung alles möglichen Wahnes unterworfen werden soll) Unendlichkeit der Grösse nach zur Unterscheidung von allem Geschöpfe fordert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anschauung adäquat seyn, mithin auch niemals das Daseyn eines solchen Wesens unzweideutig beweisen kann. Vom Daseyn des höchsten Wesens kann also Niemand durch irgend eine Anschauung zuerst überzeugt werden; der Vernunftglaube muss vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlass zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht, oder sich uns darstellt, wohl befugt sind, für eine Gottheit zu halten, und, nach Befinden, jenen Glauben bestätigen.

---

[*] Zur *Festigkeit* des Glaubens gehört das Bewusstseyn seiner *Unveränderlichkeit*. Nun kann ich völlig gewiss seyn, dass mir Niemand den Satz: *Es ist ein Gott*, werde widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen? Also ist es mit dem Vernunftglauben nicht so, wie mit dem historischen bewandt, bei dem es immer noch möglich ist, dass Beweise zum Gegentheil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muss, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntniss der Sachen erweitern sollte.

Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Daseyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht zuerst zu sprechen bestritten wird, so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch scheint in der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Streitigkeit Alles auf diesen Umsturz, ich weiss nicht recht, ob blos der Vernunfteinsicht und des Wissens (durch vermeinte Stärke in der Speculation), oder auch sogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den sich ein Jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das Letztere schliessen, wenn man den Spinozistischen Begriff von Gott, als den einzigen, mit allen Grundsätzen der Vernunft übereinstimmigen[*], und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht. Denn obes sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: dass speculative Vernunft selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesens, wie wir uns Gott denken müssen, einzusehen im Stande sey; so kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseyns zusammen bestehen, dass Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenstandes einsehen, und dennoch, aus anderen Quellen, die Wirklichkeit desselben erkennen könnte.

---

[*] Es ist kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der Kritik der reinen Vernunft Vorschub zum Spinozism finden konnten. Die Kritik beschneidet dem Dogmatism gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände, und der Spinozism ist hierin so dogmatisch, dass er sogar mit dem Mathematiker in Ansehung der Strenge des Beweises wetteifert. Die Kritik beweist: dass die Tafel der reinen Verstandesbegriffe alle Materialien des reinen Denkens enthalten müsse; der Spinozism spricht von Gedanken, die doch selbst denken, und also von einem Accidens, das doch zugleich für sich als Subject existirt: ein Begriff, der sich im menschlichen Verstande gar nicht findet und sich auch in ihn nicht bringen lässt. Die Kritik zeigt: es reiche noch lange nicht zur Behauptung der Möglichkeit eines selbst gedachten Wesens zu, dass in seinem Begriffe nichts Widersprechendes sey (wiewohl es alsdann nöthigenfalls allerdings erlaubt bleibt, diese Möglichkeit anzunehmen); der Spinozism giebt aber vor, die Unmöglichkeit eines Wesens einzusehen, dessen Idee aus lauter reinen Verstandesbegriffen besteht, wovon man nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgesondert hat, worin also niemals ein Widerspruch angetroffen werden kann, und vermag doch diese über alle Grenzen gehende Anmaassung durch gar nichts zu unterstützen. Eben um dieser willen führt der Spinozism gerade zur Schwärmerei. Dagegen giebt es kein einziges sicheres Mittel, alle Schwärmerei mit der Wurzel auszurotten, als jene Grenzbestimmung des reinen Vernunftvermögens. — Eben so findet ein anderer Gelehrter in der Kritik der reinen Vernunft eine Skepsis, obgleich die Kritik eben darauf hinausgeht, etwas Gewisses und Bestimmtes in Ansehung des Umfanges unserer Erkenntniss *a priori* fest zu setzen. Ingleichen eine Dialektik in den kritischen Untersuchungen, welche doch darauf angelegt sind, die unvermeidliche Dialektik, womit die allerwärts dogmatisch geführte reine Vernunft sich selbst verfängt und verwickelt, aufzulösen und auf immer zu vertilgen. Die Neuplatoniker, die sich Eklektiker nannten, weil sie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wussten, wenn sie solche vorher hineingetragen hatten, verfuhren gerade eben so; es geschieht also in so ferne nichts Neues unter der Sonne.

Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehre Eure Talente und liebe Euer Menschengefühl. Aber habt Ihr auch wohl überlegt, was Ihr thut, und wo es mit Euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt Ihr, dass Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne diese würde es selbst mit Euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen sehen, was aus dieser Denkfreiheit natürlicher Weise werden müsse, wenn ein solches Verfahren, als Ihr beginnt, überhand nimmt.

Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen, oder zu schreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit Andern, denen wir unsere, und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Also kann man wohl sagen, dass diejenige äussere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzutheilen, den Menschen entreisst, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme, das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rath geschafft werden kann.

Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, dass ihr der Gewissenszwang entgegengesetzt ist; wo ohne alle äussere Gewalt in Sachen der Religion sich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und, statt Argument, durch vorgeschriebene mit ängstlicher Furcht vor der *Gefahr einer eigenen Untersuchung* begleitete Glaubensformeln, alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüther zu verbannen wissen.

Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze, als: *die sie sich selbst giebt*; und ihr Gegentheil ist die Maxime eines *gesetzlosen Gebrauchs* der Vernunft (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze). Die Folge davon ist natürlicher Weise diese: dass, wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen seyn will, das sie sich selbst giebt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muss, die ihr ein Anderer giebt; denn ohne irgend ein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der grösste Unsinn, sein Spiel lange treiben. Also ist die unvermeidliche Folge der *erklärten* Gesetzlosigkeit im Denken (einer Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft) diese: dass Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüsst, und, weil nicht etwa Unglück, sondern wahrer Übermuth daran Schuld ist, im eigentlichen Sinne des Worts *verscherzt* wird.

Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser. Zuerst gefällt sich das *Genie* sehr in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch Andere durch Machtsprüche und grosse Erwartungen, und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame und schwerfällige Vernunft so schlecht zierte; wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führt. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen *Schwärmerei*; jene Günstlinge der gütigen Natur aber, *Erleuchtung*. Weil indessen bald eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muss, indem, da Vernunft allein für Jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder seiner Eingebung folgt; so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch Zeugnisse äussere bewährte Facta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine gesetzliche Form, und dadurch in einen Ruhestand bringen lässt.

Weil gleichwohl die menschliche Vernunft immer noch nach Freiheit strebt, so muss, wenn sie einmal die Fesseln zerbricht, ihr erster Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Missbrauch, und vermessenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung ausarten, in eine Überredung von der Alleinherrschaft der speculativen Vernunft, die nichts annimmt, als was sich durch objective Gründe und dogmatische Überzeugung rechtfertigen kann, alles Übrige aber kühn wegleugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniss (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heisst nun Unglaube: nicht ein historischer; denn, den kann man sich gar nicht als vorsätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken (weil Jeder einem Factum, welches nur hinreichend bewährt ist, eben so gut als einer mathematischen Demonstration glauben muss, er mag wollen oder nicht): sondern ein Vernunftunglaube, ein misslicher Zustand des menschlichen Gemüths, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Autorität benimmt, und die Denkungsart veranlasst, die man Freigeisterei nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt sich nun die Obrigkeit ins Spiel; damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die grösste Unordnung kommen; und, da das behendeste und doch nachdrücklichste Mittel ihr gerade das beste ist, so hebt sie die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft dieses, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen. Und so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie sogar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst.

Freunde des Menschengeschlechts, und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was Euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe seyn; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probirstein der Wahrheit* zu seyn. Widrigenfalls werdet Ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüssen, und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Theile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit *gesetzmässig*, und dadurch auch zweckmässig zum Weltbesten zu bedienen!

---

* *Selbstdenken* heisst, den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in *Kenntnisse* setzen; da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnissvermögens ist, und öfter der, welcher an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner *eigenen* Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauches zu machen? Diese Probe kann ein Jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objectiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich blos der Maxime der *Selbsterhaltung* der Vernunft. Aufklärung in *einzelnen Subjecten* durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muss nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein *Zeitalter* aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viel äussere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren.

XI.

EINIGE
BEMERKUNGEN
ZU
JACOB'S PRÜFUNG
DER
MENDELSSOHN'SCHEN MORGENSTUNDEN.

1786.

„Als ich dem Herrn Professor Kant meinen Entschluss, die Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden herauszugeben, meldete, und ich in meinem Briefe unter andern der Stelle in den Morgenstunden S. 116. erwähnte, hatte Herr Professor Kant sogleich die Güte, mir eine Berichtigung dieser Stelle zu meinem Buche zu versprechen, welche er mir nachher in diesem Aufsatz, worin noch weit mehr enthalten ist, zusendete; wofür ich ihm hier öffentlich meinen verbindlichen Dank abstatte.“

JACOB.

Wenn man die letzte *Mendelssohn'sche*, von ihm selbst herausgegebene Schrift liest, und das nicht im mindesten geschwächte Vertrauen dieses versuchten Philosophen auf die *demonstrative* Beweisart des wichtigsten aller Sätze der reinen Vernunft darin wahrnimmt, so geräth man in Versuchung, die engen Grenzen, welche scrupulöse Kritik diesem Erkenntnissvermögen setzt, wohl für ungegründete Bedenklichkeit zu halten, und durch die *That* alle Einwürfe gegen die *Möglichkeit* einer solchen Unternehmung für widerlegt anzusehen. Nun scheint es zwar einer guten und der menschlichen Vernunft unentbehrlichen Sache zum wenigsten nicht nachtheilig zu seyn, dass sie allenfalls auf Vermuthungen gegründet werde, die einer oder der andere für förmliche Beweise halten mag; denn man muss am Ende doch auf denselben Satz, es sey durch welchen Weg es wolle, kommen, weil Vernunft ihr selbst ohne denselben niemals völlig Genüge leisten kann. Allein es tritt hier eine wichtige Bedenklichkeit in Ansehung des Weges ein, den man einschlägt. Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch *Einsichten* zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sich blos auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, dass sie alsdann für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Vernünfteleien zu entscheiden, — wie wir davon an *Spinoza* und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen — und so durch angemassten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat; statt dessen, wenn diesem in Ansehung des Übersinnlichen durch strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer praktisch-wohlgegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert seyn kann. Daher ist eine Widerlegung jener Anmaassungen, so gut sie auch gemeint seyn mögen, der Sache selbst, weit gefehlt nachtheilig zu seyn, vielmehr sehr beförderlich, ja unumgänglich nöthig.

Diese hat nun der Herr Verfasser des gegenwärtigen Werks übernommen, und, nachdem er mir ein kleines Probestück desselben mitgetheilt hat, welches von seinem Talent der Einsicht sowohl als Popularität zeugt, mache ich mir ein Vergnügen, diese Schrift mit einigen Betrachtungen, welche in diese Materie einschlagen, zu begleiten.

In den Morgenstunden bedient sich der scharfsinnige Mendelssohn, um dem beschwerlichen Geschäfte der Entscheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr selbst durch vollständige Kritik dieses ihres Vermögens überhoben zu seyn, zweier Kunststücke, deren sich auch wohl sonst bequeme Richter zu bedienen pflegen, nämlich, den Streit entweder gütlich beizulegen, oder ihn, als für gar keinen Gerichtshof gehörig, abzuweisen.

Die erste Maxime steht S. 214. erste Auflage: „Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für blosse Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten;" und dieser Maxime bedient er sich fast durch alle polemische Artikel des ganzen Werks. Ich bin hingegen einer ganz entgegengesetzten Meinung, und behaupte, dass in Dingen, worüber man, vornämlich in der Philosophie, eine geraume Zeit hindurch gestritten hat, niemals eine Wortstreitigkeit zum Grunde gelegen habe, sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. Denn, obgleich in jeder Sprache einige Worte in mehrerer und verschiedener Bedeutung gebraucht werden, so kann es doch gar nicht lange währen, bis die, welche sich im Gebrauche desselben anfangs veruneinigt haben, den Missverstand bemerken, und sich an deren statt anderer bedienen: dass es also am Ende eben so wenig wahre Homonyma als Synonyma giebt. So suchte Mendelssohn den alten Streit über Freiheit und Naturnothwendigkeit in Bestimmungen des Willens (Berl. M. S. Jul. 1783.) auf blossen Wortstreit zurück zu führen, weil das Wort Müssen in zweierlei verschiedener Bedeutung (theils blos objectiver, theils subjectiver) gebraucht wird; aber es ist (um mit Hume zu reden), als ob er den Durchbruch des Oceans mit einem Strohwisch stopfen wollte. Denn schon längst haben Philosophen diesen leicht missbrauchten Ausdruck verlassen, und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jener allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt (worunter auch unsere willkührlichen Handlungen gehören) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Ursachen bestimmt seyen, oder nicht; und da ist es offenbar nicht mehr Wortstreit, sondern ein wichtiger, durch dogmatische Metaphysik niemals zu entscheidender Streit. Dieses Kunststücks bedient sich der subtile Mann nun fast allenthalben in seinen Morgenstunden, wo es mit der Auflösung der Schwierigkeiten nicht recht fort will: es ist aber zu besorgen: dass, indem er künstelt, allenthalben Logomachie zu ergrübeln, er selbst dagegen in Logodädalie verfalle, über welche der Philosophie nichts nachtheiligers widerfahren kann.

Die zweite Maxime geht darauf hinaus, die Nachforschung der reinen Vernunft auf einer gewissen Stufe (die lange noch nicht die höchste ist) dem Scheine nach gesetzmässig zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zu stopfen. In den Morgenstunden S. 116. heisst es: „Wenn ich Euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist! Wenn ich Euch sage, was ihr Euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt; so hat die fernere Frage, was dieses Ding an sich selbst sey? weiter keinen Verstand etc.“ Wenn ich aber doch (wie in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften gezeigt worden) einsehe, dass wir von der körperlichen Natur nichts anders erkennen, als den Raum (der noch gar nichts Existirendes, sondern blos die Bedingung zu Örtern ausserhalb einander, mithin zu blossen äusseren Verhältnissen ist), das Ding im Raume ausserdem, dass auch Raum in ihm (d. i. es selbst ausgedehnt) ist, keine andere Wirkung als Bewegung (Veränderung des Orts, mithin blosser Verhältnisse), folglich keine andere Kraft, oder leidende Eigenschaft, als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äusserer Verhältnisse) zu erkennen giebt; so mag mir Mendelssohn, oder jeder Andere an seiner Stelle doch sagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem, was es ist, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiss, als dass es etwas sey, das in äusseren Verhältnissen ist, in welchem selbst äussere Verhältnisse sind, dass jene an ihm, und durch dasselbe an anderen, verändert werden können, so dass der Grund dazu (bewegende Kraft) in denselben liegt, mit einem Worte, ob, da ich nichts als Beziehungen von Etwas kenne, auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äussere Beziehungen wissen kann, ohne dass mir irgend etwas Inneres gegeben ist, oder gegeben werden kann, ob ich da sagen könne, ich habe einen Begriff vom Dinge an sich, und ob nicht die Frage ganz rechtmässig sey: was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subject ist, an sich selbst sey. Eben dieses lässt sich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unserer Seele darthun, dass er blosse Erscheinungen des inneren Sinnes enthalte und noch nicht den bestimmten Begriff des Subjectes selbst, allein es würde mich hier in zu grosse Weitläufigkeit führen.

Freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der That Eigenschaften eines Dinges an sich selbst seyn können, so dürfen wir nicht ferner fragen, was das Ding noch ausser diesen Eigenschaften an sich sey; denn es ist alsdann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist. Nun wird man fordern, ich solle doch dergleichen Eigenschaften und wirkende Kräfte angeben, damit man sie und durch sie Dinge an sich von blossen Erscheinungen unterscheiden könne. Ich antworte: dieses ist schon längst und zwar von Euch selbst geschehen.

Besinnt Euch nur, wie Ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt Euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht blos (wie man gemeiniglich dafür hält) den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornämlich den Realitäten in der Erscheinung *(realitas Phaenomenon)*, dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen, und eben darum *realitas apparens* (wiewohl nicht mit einem ganz schicklichen Ausdrucke) genannt werden. Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht *etc.*) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt Ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die Ihr auch auf andere Dinge ausser Gott anwenden könnt. Keine andere könnt Ihr Euch denken, und alles Übrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstandes der Sinne), wodurch Ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, dass wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, dass wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduciren, und so, wie er darin statt findet, allererst auch auf andre Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen, und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann. — Also kann nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objecte als Dinge an sich selbst seyn mögen? ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden.

Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fusse, die Acten zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten liegen beinahe schon zum Spruche fertig, so dass es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urtheile bedarf, um es vielleicht zu erleben, dass sie endlich einmal ins Reine werden gebracht werden.

XII.

ÜBER
EINE ENTDECKUNG,
NACH DER
ALLE NEUE
KRITIK DER REINEN VERNUNFT
DURCH EINE ÄLTERE
ENTBEHRLICH GEMACHT WERDEN SOLL.

1790.

Herr Eberhard hat die Entdeckung gemacht, dass, wie sein philosophisches Magazin, erster Band, Seite 289 besagt: „die Leibnitz'sche Philosophie eben sowohl eine Vernunftkritik enthalte, als die neuerliche, wobei sie dennoch einen auf genaue Zergliederung der Erkenntnissvermögen gegründeten Dogmatism einführe, mithin alles Wahre der letzteren, überdies aber noch mehr, in einer gegründeten Erweiterung des Gebiets des Verstandes, enthalte.“ Wie es nun zugegangen sey, dass man diese Sachen in der Philosophie des grossen Mannes und ihrer Tochter der Wolf'schen nicht schon längst gesehen hat, erklärt er zwar nicht; allein wie viele für neu gehaltene Entdeckungen sehen jetzt nicht geschickte Ausleger ganz klar in den Alten, nachdem ihnen gezeigt worden, wornach sie sehen sollen.

Allein mit dem Fehlschlagen des Anspruchs auf Neuigkeit möchte es noch hingehen, wenn nur die ältere Kritik in ihrem Ausgange nicht das gerade Widerspiel der neuen enthielte; denn in diesem Falle würde das *argumentum ad verecundiam* (wie es Locke nennt), dessen sich auch Herr Eberhard, aus Furcht, seine eigene möchten nicht zulangen, klüglich (bisweilen auch wie S. 298 mit Wortverdrehungen) bedient, der Aufnahme der letztern ein grosses Hinderniss seyn. Allein es ist mit dem Widerlegen reiner Vernunftsätze durch Bücher (die doch selbst aus keinen andern Quellen geschöpft seyn konnten, als denen, welchen wir eben so nahe sind, als ihre Verfasser) eine missliche Sache. Herr Eberhard konnte, so scharfsichtig er auch ist, doch für diesmal vielleicht nicht recht gesehen haben. Überdies spricht er bisweilen (wie S. 381 und 393 die Anmerk.) so, als ob er sich für Leibnitz eben nicht verbürgen wolle. Am Besten ist es also: wir lassen diesen berühmten Mann aus dem Spiel, und nehmen die Sätze, die Herr Eberhard auf dessen Namen schreibt und zu Waffen wider die Kritik braucht, für seine eigene Behauptungen: denn sonst gerathen wir in die schlimme Lage, dass die Streiche, die er in fremdem Namen führt, uns, diejenigen aber, wodurch wir sie, wie billig, erwidern, einen grossen Mann treffen möchten, welches uns nur bei den Verehrern desselben Hass zuziehen dürfte.

Das Erste, worauf wir in diesem Streithandel zu sehen haben, ist, nach dem Beispiele der Juristen in der Führung eines Processes, das Formale. Hierüber erklärt sich Herr Eberhard S. 255 auf folgende Art: „Nach der Einrichtung, die diese Zeitschrift mit sich bringt, ist es sehr wohl erlaubt: dass wir unsere Tagereisen nach Belieben abbrechen und wieder fortsetzen, dass wir vorwärts und rückwärts gehen und nach allen Richtungen ausbeugen können.“ — Nun kann man wohl einräumen: dass ein Magazin in seinen verschiedenen Abtheilungen und Verschlägen gar verschiedene Sachen enthalte (so wie auch in diesem auf eine Abhandlung über die logische Wahrheit unmittelbar ein Beitrag zur Geschichte der Bärte, auf diesen ein Gedicht folgt); allein dass in einer und derselben Abtheilung ungleichartige Dinge durch einander gemengt werden, oder das Hinderste zu vorderst und das Unterste zu oberst gebracht werde, vornämlich wenn es, wie hier der Fall ist, die Gegeneinanderstellung zweier Systeme betrifft, wird Herr Eberhard schwerlich durch die Eigenthümlichkeit eines Magazins (welches alsdenn eine Gerüllkammer seyn würde) rechtfertigen können: in der That ist er auch weit entfernt, so zu urtheilen.

Diese vorgeblich kunstlose Zusammenstellung der Sätze ist in der That sehr planmässig angelegt, um den Leser, ehe noch der Probierstein der Wahrheit ausgemacht ist und er also noch keinen hat, für Sätze, die einer scharfen Prüfung bedürfen, zum Voraus einzunehmen, und nachher die Gültigkeit des Probiersteins, der hintennach gewählt wird, nicht, wie es doch seyn sollte, aus seiner eigenen Beschaffenheit, sondern durch jene Sätze, an denen er die Probe hält (nicht die an ihm die Probe halten), zu beweisen. Es ist ein künstliches ὕστερον πρότερον, welches absichtlich dazu helfen soll, der Nachforschung der Elemente unserer Erkenntniss *a priori* und des Grundes ihrer Gültigkeit in Ansehung der Objecte, vor aller Erfahrung, mithin der Deduction ihrer objectiven Realität, (als langwierigen und schweren Bemühungen) mit guter Manier auszuweichen, und, wo möglich, durch Einen Federzug die Kritik zu vernichten, zugleich aber für einen unbegrenzten Dogmatism der reinen Vernunft Platz zu machen. Denn bekanntlich fängt die Kritik des reinen Verstandes von dieser Nachforschung an, welche die Auflösung der allgemeinen Frage zum Zwecke hat: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? und nur nach einer mühevollen Erörterung aller dazu erforderlichen Bedingungen kann sie zu dem entscheidenden Schlusssatze gelangen: dass keinem Begriffe seine objective Realität anders gesichert werden könne, als so ferne er in einer ihm correspondirenden Anschauung (die für uns jederzeit sinnlich ist) dargestellt werden kann, mithin über die Grenze der Sinnlichkeit, folglich auch der möglichen Erfahrung hinaus, es schlechterdings keine Erkenntniss, d. i. keine Begriffe, von denen man sicher ist, dass sie nicht leer sind, geben könne. — Das Magazin fängt von der Widerlegung dieses Satzes durch den Beweis des Gegentheils an: nämlich dass es allerdings Erweiterung der Erkenntniss über Gegenstände der Sinne hinaus gebe, und endigt mit der Untersuchung, wie dergleichen durch synthetische Sätze *a priori* möglich sey.

Eigentlich besteht also die Handlung des ersten Bandes des Eberhard'schen Magazins aus zwei Acten. Im ersten soll die objective Realität unserer Begriffe des Nichtsinnlichen dargethan, im andern die Aufgabe, wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind, aufgelöst werden. Denn was den Satz des zureichenden Grundes anlangt, den er schon

S. 163—166 vorträgt, so steht er da, um die Realität des Begriffes vom Grunde in diesem synthetischen Grundsatze auszumachen; er gehört aber, nach der eigenen Erklärung des Verfassers, S. 316, auch zu der Nummer von den synthetischen und analytischen Urtheilen, wo über die Möglichkeit synthetischer Grundsätze allererst etwas ausgemacht werden soll. Alles übrige, vorher oder dazwischen hin und her Geredete besteht aus Hinweisungen auf künftige, aus Berufungen auf vorhergehende Beweise, Anführung von Leibnitz's und anderer Behauptungen, aus Angriffen der Ausdrücke, gemeiniglich Verdrehungen ihres Sinnes u. dgl.; recht nach dem Rathe, den Quintilian dem Redner in Ansehung seiner Argumente giebt, um seine Zuhörer zu überlisten: *Si non possunt valere quia magna sunt, valebunt quia multa sunt — Singula levia sunt et communia, universa tamen nocent; etiamsi non ut fulmine, tamen ut grandine;* welche nur in einem Nachtrage in Erwähnung gezogen zu werden verdienen. Es ist schlimm, mit einem Autor zu thun zu haben, der keine Ordnung kennt, noch schlimmer aber mit dem, der eine Unordnung erkünstelt, um seichte oder falsche Sätze unbemerkt durchschlüpfen zu lassen.

Erster Abschnitt.

Über die objective Realität derjenigen Begriffe, denen keine correspondirende sinnliche Anschauung gegeben werden kann, nach Herrn Eberhard.

Zu dieser Unternehmung schreitet Herr Eberhard S. 157 — 158 mit einer Feierlichkeit, die der Wichtigkeit derselben angemessen ist: spricht von seinen langen, von aller Vorliebe freien, Bemühungen um eine Wissenschaft (die Metaphysik), die er als ein Reich betrachtet, von welchem, wenn es Noth thäte, ein beträchtliches Stück könne verlassen werden und doch immer noch ein weit beträchtlicheres Land übrig bleiben würde; spricht von Blumen und Früchten, die die unbestrittenen fruchtbaren Felder der Ontologie verheissen*, und muntert auf, auch in Ansehung der bestrittenen, der Kosmologie, die Hände nicht sinken zu lassen; denn, sagt er, „wir können an ihrer Erweiterung immer fortarbeiten, wir können sie immer mit neuen Wahrheiten zu bereichern suchen, ohne uns auf die transcendentale Gültigkeit dieser Wahrheiten

---

* Das sind aber gerade diejenigen, deren Begriffe und Grundsätze, als Ansprüche auf eine Erkenntniss der Dinge überhaupt, bestritten und auf das sehr verengte Feld der Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt worden. Sich nun vor der Hand auf die den *titulum possessionis* betreffende Frage nicht einlassen zu wollen, verräth auf der Stelle einen Kunstgriff, dem Richter den eigentlichen Punct des Streits aus den Augen zu rücken.

(das soll hier so viel bedeuten, als die objective Realität ihrer Begriffe) vor der Hand einzulassen," und nun setzt er hinzu: „Auf diese Art haben selbst Mathematiker die Zeichnung ganzer Wissenschaften vollendet, ohne von der Realität des Gegenstandes derselben mit einem Worte Erwähnung zu thun." Er will, der Leser solle hierauf ja recht aufmerksam seyn, indem er sagt; „das lässt sich mit einem merkwürdigen Beispiele belegen, mit einem Beispiele, das zu treffend und zu lehrreich ist, als dass ich es nicht sollte hier anführen dürfen." Ja wohl lehrreich; denn niemals ist wohl ein treffenderes Beispiel zur Warnung gegeben worden, sich ja nicht auf Beweisgründe aus Wissenschaften, die man nicht versteht, selbst nicht auf den Ausspruch anderer berühmten Männer, die davon blos Bericht geben, zu berufen; weil zu erwarten ist, dass man diese auch nicht verstehe. Denn kräftiger konnte Herr Eberhard sich selbst und sein eben jetzt angekündigtes Vorhaben nicht widerlegen, als eben durch das dem Borelli nachgesagte Urtheil über des Apollonius Konica.

Apollonius construirt zuerst den Begriff eines Kegels, d. i. er stellt ihn *a priori* in der Anschauung dar (das ist nun die erste Handlung, wodurch der Geometer die objective Realität seines Begriffs zum voraus darthut). Er schneidet ihn nach einer bestimmten Regel, z. B. parallel mit einer Seite des Triangels, der die Basis des Kegels (*conus rectus*) durch die Spitze desselben rechtwinklig schneidet, und beweist an der Anschauung *a priori* die Eigenschaften der krummen Linie, welche durch jenen Schnitt auf der Oberfläche dieses Kegels erzeugt wird, und bringt so einen Begriff des Verhältnisses, in welchem die Ordinaten derselben zum Parameter stehen, heraus, welcher Begriff, nämlich (in diesem Falle) der Parabel, dadurch in der Anschauung *a priori* gegeben, mithin seine objective Realität, d. i. die Möglichkeit, dass es ein Ding von den genannten Eigenschaften geben könne, auf keine andere Weise, als dass man ihm die correspondirende Anschauung unterlegt, bewiesen wird. Herr Eberhard wollte beweisen: dass man seine Erkenntniss gar wohl erweitern und sie mit neuen Wahrheiten bereichern könne, ohne sich vorher darauf einzulassen, ob sie nicht mit einem Begriffe umgehe, der vielleicht ganz leer ist und gar keinen Gegenstand haben kann (eine Behauptung, die dem gesunden Menschenverstande geradezu widerstreitet), und schlug sich zur Bestätigung seiner Meinung an den Mathematiker. Unglücklicher konnte er sich nicht adressiren. — Das Unglück aber kam daher, dass er den Apollonius selbst nicht kannte, und den Borelli, der über das Verfahren der alten Geometer reflectirt, nicht verstand. Dieser spricht von der mechanischen Construction der Begriffe von Kegelschnitten (ausser dem Cirkel) und sagt: dass die Mathematiker die Eigenschaften der letztern lehren, ohne der erstern Erwähnung zu thun; eine zwar wahre, aber sehr unerhebliche Anmerkung; denn die Anweisung, eine Parabel nach Vorschrift der Theorie zu zeichnen, ist nur für den Künstler, nicht für den Geometer *. Herr Eberhard hätte aus der Stelle,

---

* Um den Ausdruck der Construction der Begriffe, von der die Kritik der reinen Vernunft vielfältig redet und dadurch das Verfahren der Vernunft in der Mathematik von dem in der Philosophie zuerst genau unterschieden hat, wider Missbrauch zu sichern, mag Folgendes dienen. In allgemeiner Bedeutung kann alle Darstellung eines Begriffs durch die (selbstthätige) Hervorbringung einer ihm correspondirenden Anschauung Construction heissen. Geschieht sie durch die blosse Einbildungskraft, einem Begriffe *a priori* gemäss, so heisst sie die reine (dergleichen der Mathematiker allen seinen Demonstrationen zum Grunde legen muss, daher er an einem Cirkel, den er mit seinem Stabe im Sande beschreibt, so unregelmässig er auch ausfalle, die Eigenschaften eines Cirkels überhaupt so vollkommen beweisen kann, als ob ihn der beste Künstler im Kupferstiche gezeichnet hätte). Wird sie aber an irgend einer Materie ausgeübt, so würde sie die empirische Construction heissen können. Die erstere kann auch die schematische, die zweite die technische genannt werden. Die letztere und wirklich nur uneigentlich so genannte Construction (weil sie nicht zur Wissenschaft, sondern zur Kunst gehört und durch Instrumente verrichtet wird) ist nun entweder die geometrische, durch Cirkel

die er selbst aus der Anmerkung des Borelli anführt und sogar unterstrichen hat, sich hiervon belehren können. Es heisst da: *Subjectum enim definitum assumi potest, ut affectiones variae de eo demonstrentur, licet praemissa non sit ars, subjectum ipsum efformandum delineandi.* Es wäre aber höchst ungereimt vorzugeben, er wolle damit sagen: der Geometer erwartete allererst von dieser mechanischen Construction den Beweis der Möglichkeit einer solchen Linie, mithin die objective Realität seines Begriffs. Den Neueren könnte man eher einen Vorwurf dieser Art machen: nicht dass sie die Eigenschaften einer krummen Linie aus der Definition derselben, ohne doch wegen der Möglichkeit ihres Objects gesichert zu seyn, ableiteten (denn sie sind mit derselben sich zugleich der reinen blos schematischen Construction vollkommen bewusst, und bringen auch die mechanische nach derselben, wenn es erfordert wird, zu Stande), sondern dass sie sich eine solche Linie (z. B. die Parabel durch die Formel $ax = y^2$) willkührlich denken, und nicht, nach dem Beispiele der alten Geometer, sie zuvor als im Schnitte des Kegels gegeben herausbringen, welches der Eleganz der Geometrie gemässer seyn würde, um deren willen man mehrmalen ungerathen hat, über der so erfindungsreichen analytischen Methode die synthetische der Alten nicht so ganz zu versäumen.

Nach dem Beispiele also, nicht der Mathematiker, sondern jenes künstlichen Mannes, der aus Sand einen Strick drehen konnte, geht Herr Eberhard auf folgende Art zu Werke.

Er hatte schon im ersten Stück seines Magazins die Principien der Form der Erkenntniss, welche der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes seyn sollen, von denen der Materie derselben (nach ihm Vorstel-

---

und Lineal, oder die mechanische, wozu andere Werkzeuge nöthig sind, wie z. B. die Zeichnung der übrigen Kegelschnitte ausser dem Cirkel.

lung und Ausdehnung), deren Princip er in dem Einfachen setzt, woraus sie bestehen, unterschieden, und jetzt sucht er, da ihm Niemand die transscendentale Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs streitet, erstlich die des Satzes vom zureichenden Grunde und hiermit die objective Realität des letztern Begriffs, zweitens auch Realität des Begriffs von einfachen Wesen darzuthun, ohne, wie die Kritik verlangt, sie durch eine correspondirende Anschauung belegen zu dürfen. Denn, was wahr ist, davon darf nicht allererst gefragt werden, ob es möglich sey, und so ferne hat die Logik den Grundsatz: *ab esse ad posse valet consequentia*, mit der Metaphysik gemein, oder leiht ihr vielmehr denselben. — Dieser Eintheilung gemäss wollen wir nun auch unsere Prüfung eintheilen.

A.

Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom zureichenden Grunde, nach Herrn Eberhard.

Zuerst ist wohl zu bemerken, dass Herr Eberhard den Satz des zureichenden Grundes blos zu den formalen Principien der Erkenntniss gezählt wissen will, und dann doch S. 160 es als eine Frage ansieht, welche durch die Kritik veranlasst werde: „ob er auch transscendentale Gültigkeit habe" (überhaupt ein transscendentales Princip sey). Herr Eberhard muss entweder gar keinen Begriff vom Unterschiede eines logischen (formalen) und transscendentalen (materiellen) Princips der Erkenntniss haben, oder, welches wahrscheinlicher ist, dieses ist eine von seinen künstlichen Wendungen, um, statt dessen, wovon die Frage ist, etwas anderes unterzuschieben, wornach kein Mensch fragt.

Ein jeder Satz muss einen Grund haben, ist das logische (formale) Princip der Erkenntniss, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellt, sondern untergeordnet ist*. Ein jedes Ding muss seinen Grund haben, ist das transscendentale (materielle) Princip, welches kein Mensch aus dem Satze des Widerspruchs (und überhaupt aus blossen Begriffen, ohne Beziehung auf sinnliche Anschauung) jemals bewiesen hat, noch beweisen wird. Es ist ja offenbar genug und in der Kritik unzählige Mal gesagt worden, dass ein transscendentales Princip über die Objecte und ihre Möglichkeit etwas *a priori* bestimmen müsse, mithin nicht, wie die logischen Principien thun (indem sie von Allem, was die Möglichkeit des Objects betrifft, gänzlich abstrahiren), blos die formalen Bedingungen der Urtheile betreffe. Aber Herr Eberhard wollte S. 163 seinen Satz unter der Formel: Alles hat einen Grund, durchsetzen, und indem er (wie aus dem von ihm daselbst angeführten Beispiel zu ersehen ist) den in der That materiellen Grundsatz der Causalität vermittelst des Satzes des Widerspruchs einschleichen lassen wollte, bedient er sich des Worts Alles, und hütet sich wohl zu sagen: ein jedes Ding, weil es da gar zu sehr in die Augen gefallen wäre, dass es nicht ein formaler und logischer, sondern materialer und transscendentaler Grundsatz der

---

* Die Kritik hat den Unterschied zwischen problematischen und assertorischen Urtheilen angemerkt. Ein assertorisches Urtheil ist ein Satz. Die Logiker thun gar nicht recht daran, dass sie einen Satz durch ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil definiren, denn wir müssen uns auch zu Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen. In dem bedingten Satze: wenn ein Körper einfach ist, so ist er unveränderlich, ist ein Verhältniss zweier Urtheile, deren keiner ein Satz ist, sondern nur die Consequenz des letztern (des *consequens*) aus dem ersteren (*antecedens*) macht den Satz aus. Das Urtheil: einige Körper sind einfach, mag immer widersprechend seyn, es kann gleichwohl doch aufgestellt werden, um zu sehen, was daraus folgte, wenn es als Assertion, d. i. als Satz, ausgesagt würde. Das assertorische Urtheil: ein jeder Körper ist theilbar, sagt mehr, als das blos problematische (man denke sich, ein jeder Körper sey theilbar etc.), und steht unter dem allgemeinen logischen Princip der Sätze, nämlich ein jeder Satz muss gegründet (nicht ein blos mögliches Urtheil) seyn, welches aus dem Satze des Widerspruchs folgt, weil jener sonst kein Satz seyn würde.

Erkenntniss sey, der schon in der Logik (wie jeder Grundsatz, der auf dem Satze des Widerspruchs beruht) seinen Platz haben kann.

Dass er aber darauf dringt, diesen transscendentalen Grundsatz ja aus dem Satze des Widerspruchs zu beweisen, das thut er gleichfalls nicht ohne reife Überlegung, und mit einer Absicht, die er doch dem Leser gern verbergen möchte. Er will den Begriff des Grundes (mit ihm auch unvermerkt den Begriff der Causalität) für alle Dinge überhaupt geltend machen, d. i. seine objective Realität beweisen, ohne diese blos auf Gegenstände der Sinne einzuschränken, und so der Bedingung ausweichen, welche die Kritik hinzufügt, dass er nämlich noch einer Anschauung bedürfe, wodurch diese Realität allererst erweislich sey. Nun ist klar, dass der Satz des Widerspruchs ein Princip ist, welches von Allem überhaupt gilt, was wir nur denken mögen, es mag ein sinnlicher Gegenstand seyn und ihm eine mögliche Anschauung zukommen, oder nicht; weil er vom Denken überhaupt, ohne Rücksicht auf ein Object, gilt. Was also mit diesem Princip nicht bestehen kann, ist offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke). Wollte er also die objective Realität des Begriffs vom Grunde einführen, ohne sich doch durch die Einschränkung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung binden zu lassen, so musste er das Princip, was vom Denken überhaupt gilt, dazu brauchen, den Begriff des Grundes, diesen aber auch so stellen, dass, ob er zwar in der That blos logische Bedeutung hat, dabei doch schiene die Realgründe (mithin den der Causalität) unter sich zu befassen. Er hat aber dem Leser mehr treuherzigen Glauben zugetraut, als sich bei ihm, auch bei der mittelmässigsten Urtheilskraft, voraussetzen lässt.

Allein, wie es bei Listen zuzugehen pflegt, so hat sich Herr Eberhard durch die seinige selbst verwickelt. Vorher hatte er die ganze Metaphysik an *zwei* Thürangeln gehangen: den Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes; und er bleibt durchgängig bei dieser seiner Behauptung, indem er, Leibnitzen (nämlich nach der Art, wie er ihn auslegt) zu Folge, den ersten durch den zweiten zum Behuf der Metaphysik ergänzen zu müssen vorgiebt. Nun sagt er S. 163: „Die *allgemeine* Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes kann nur aus diesem (dem Satze des Widerspruchs) *demonstrirt* werden,“ welches er denn gleich darauf muthig unternimmt. So hängt ja aber alsdenn die ganze Metaphysik wiederum nur an *einer* Angel, da es vorher zwei seyn sollten; denn die blosse Folgerung aus einem Princip, ohne dass im mindesten eine neue Bedingung der Anwendung hinzukäme, sondern in der ganzen Allgemeinheit desselben, ist ja kein neues Princip, welches die Mangelhaftigkeit des vorigen ergänzte!

Ehe Herr Eberhard aber diesen Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde (mit ihm eigentlich die objective Realität des Begriffs einer Ursache, ohne doch etwas mehr als den Satz des Widerspruchs zu bedürfen) aufstellt, spannt er die Erwartung des Lesers durch einen gewissen Pomp der Eintheilung S. 161 — 162, und zwar wiederum durch Vergleichung seiner Methode mit der der Mathematiker, welche ihm aber jederzeit verunglückt. Euklides selbst soll „unter seinen Axiomen Sätze haben, die wohl noch eines Beweises bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden.“ Nun setzt er, indem er vom Mathematiker redet, hinzu: „So bald man ihm eines von seinen *Axiomen* leugnet: so fallen freilich auch alle Lehrsätze, die von demselben abhangen. Das ist aber ein so seltener Fall, dass er nicht glaubt, ihm die unverwickelte Leichtigkeit seines Vortrages und die schönen Verhältnisse seines Lehrgebäudes aufopfern zu müssen. Die Philosophie muss gefälliger seyn.“ Es giebt also doch jetzt auch eine *licentia geometrica*, so wie es längst eine *licentia poetica* gegeben hat. Wenn doch die gefällige Philosophie (im Beweisen, wie gleich darauf gesagt wird) auch so gefällig gewesen wäre, ein Beispiel aus dem Euklid anzuführen, wo er einen Satz, der mathematisch erweislich ist, als Axiom aufstelle; denn, was blos philosophisch (aus Begriffen) bewiesen werden kann, z. B. das Ganze ist grösser als sein Theil, davon gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet ist.

Nun folgt die verheissene Demonstration. Es ist gut, dass sie nicht weitläufig ist; um desto mehr fällt ihre Bündigkeit in die Augen. Wir wollen sie also ganz hersetzen. „Alles hat entweder einen Grund, oder nicht Alles hat einen Grund. Im letztern Falle könnte also etwas möglich und denkbar seyn, dessen Grund Nichts wäre. — Wenn aber von zwei entgegengesetzten Dingen eines ohne zureichenden Grund seyn könnte: so könnte auch das andere von den beiden Entgegengesetzten ohne zureichenden Grund seyn. Wenn z. B. eine Portion Luft sich gegen Osten bewegen und der Wind gegen Osten wehen könnte, ohne dass im Osten die Luft wärmer und verdünnter wäre, so würde diese Portion Luft sich eben so gut gegen Westen bewegen können, als gegen Osten; dieselbe Luft würde sich also zugleich nach zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen können, nach Osten und Westen zu, und also gegen Osten und nicht gegen Osten, d. i. es könnte etwas zugleich seyn und nicht seyn, welches widersprechend und unmöglich ist.“

Dieser Beweis, durch den sich der Philosoph für die Gründlichkeit noch gefälliger bezeigen soll, als selbst der Mathematiker, hat alle Eigenschaften, die ein Beweis haben muss, um in der Logik zum Beispiele zu dienen, — wie man nicht beweisen soll. — Denn erstlich ist der zu beweisende Satz zweideutig gestellt, so dass man aus ihm einen logischen, oder auch transscendentalen Grundsatz machen kann, weil das Wort Alles ein jedes Urtheil, welches wir als Satz irgend wovon fällen, oder auch ein jedes Ding bedeuten kann. Wird er in der ersten Bedeutung genommen (da er so lauten müsste: ein jeder Satz hat seinen Grund), so ist er nicht allein allgemein wahr, sondern auch unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert; dieses würde aber, wenn unter Alles ein jedes Ding verstanden würde, eine ganz andere Beweisart erfordern.

Zweitens fehlt dem Beweise Einheit. Er besteht aus zwei Beweisen. Der erste ist der bekannte Baumgarten'sche Beweis, auf den sich jetzt wohl Niemand mehr berufen wird, und der, da, wo ich den Gedanken-Strich gezogen habe, völlig zu Ende ist, ausser dass die Schlussformel fehlt (welches sich widerspricht), die aber ein Jeder hinzudenken muss. Unmittelbar hierauf folgt ein anderer Beweis, der durch das Wort aber als ein blosser Fortgang in der Kette der Schlüsse, um zum Schlusssatze des ersteren zu gelangen, vorgetragen wird, und doch, wenn man das Wort aber weglässt, allein einen für sich bestehenden Beweis ausmacht; wie er denn auch mehr bedarf, um in dem Satze, dass etwas ohne Grund sey, einen Widerspruch zu finden, als der erstere, welcher ihn unmittelbar in diesem Satze selbst fand: da dieser hingegen noch den Satz hinzusetzen muss, dass nämlich alsdenn auch das Gegentheil dieses Dinges ohne Grund seyn würde, um einen Widerspruch herauszukünsteln, folglich ganz anders als der Baumgarten'sche Beweis geführt wird, der doch von ihm ein Glied seyn sollte.

Drittens ist die neue Wendung, die Herr Eberhard seinem Beweise zu geben gedachte, S. 161, sehr verunglückt; denn der Vernunftschluss, durch den dieser sich wendet, geht auf vier Füssen. — Er lautet, wenn man ihn in syllogistische Form bringt, so:

Ein Wind, der sich ohne Grund nach Osten bewegt, konnte sich (statt dessen) eben so gut nach Westen bewegen:

Nun bewegt sich (wie der Gegner des Satzes des zureichenden Grundes vorgiebt) der Wind ohne Grund nach Osten.

Folglich kann er sich zugleich nach Osten und Westen bewegen (welches sich widerspricht). Dass ich mit völligem Fug und Recht in den Obersatz die Worte: statt dessen, einschalte, ist klar; denn, ohne diese Einschränkung im Sinne zu haben, kann Niemand den Obersatz einräumen. Wenn Jemand eine gewisse Summe auf einen Glückswurf setzt und gewinnt, so kann der, welcher ihm das Spiel abrathen will, gar wohl sagen: er hätte eben so gut einen Fehler werfen und so viel verlieren können, aber nur anstatt des Treffers, nicht Fehler und Treffer in demselben Wurfe zugleich. Der Künstler, der aus einem Stück Holz einen Gott schnitzte, konnte eben so gut (statt dessen) eine Bank daraus machen; aber daraus folgt nicht, dass er beides zugleich daraus machen konnte.

Viertens ist der Satz selber, in der unbeschränkten Allgemeinheit, wie er da steht, wenn er von Sachen gelten soll, offenbar falsch; denn nach demselben würde es schlechterdings nichts Unbedingtes geben; dieser Ungemächlichkeit aber dadurch ausweichen zu wollen, dass man vom Urwesen sagt, es habe zwar auch einen Grund seines Daseyns, aber der liege in ihm selber, ist ein Widerspruch; weil der Grund des Daseyns eines Dinges, als Realgrund, jederzeit von diesem Dinge unterschieden seyn, und dieses alsdann nothwendig als von einem andern abhängig gedacht werden muss. Von einem Satze kann ich wohl sagen, er habe den Grund (den logischen) seiner Wahrheit in sich selbst, weil der Begriff des Subjects etwas anderes, als der des Prädicats ist, und von diesem den Grund enthalten kann; dagegen, wenn ich von dem Daseyn eines Dinges keinen andern Grund anzunehmen erlaube, als dieses Ding selber, so will ich damit sagen, es habe weiter keinen realen Grund.

Herr Eberhard hat also nichts von dem zu Stande gebracht, was er in Absicht auf den Begriff der Causalität bewirken wollte, nämlich diese Kategorie, und muthmasslich mit ihr auch die übrigen, von Dingen überhaupt geltend zu machen, ohne seine Gültigkeit und Gebrauch zum Erkenntniss der Dinge auf Gegenstände der Erfahrung einzuschränken, und hat sich vergeblich zu diesem Zwecke des souverainen Grundsatzes des Widerspruchs bedient. Die Behauptung der Kritik steht immer fest: dass keine

Kategorie die mindeste Erkenntniss enthalte, oder hervorbringen könne, wenn ihr nicht eine correspondirende Anschauung, die für uns Menschen immer sinnlich ist, gegeben werden kann, mithin mit ihrem Gebrauch in Absicht auf theoretische Erkenntniss der Dinge niemals über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus reichen könne.

B.

Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom Einfachen an Erfahrungsgegenständen, nach Herrn Eberhard.

Vorher hatte Herr Eberhard von einem Verstandesbegriffe, der auch auf Gegenstände der Sinne angewandt werden kann (dem der Causalität), aber doch als einem solchen geredet, der, auch ohne auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt zu seyn, von Dingen überhaupt gelten könne, und so die objective Realität wenigstens einer Kategorie, nämlich der Ursache, unabhängig von Bedingungen der Anschauung zu beweisen vermeint. Jetzt geht er, S. 169 bis 173, einen Schritt weiter, und will selbst einem Begriffe von dem, was geständlich gar nicht Gegenstand der Sinne seyn kann, nämlich dem eines einfachen Wesens, die objective Realität sichern, und so den Zugang zu den von ihm gepriesenen fruchtbaren Feldern der rationalen Psychologie und Theologie, von dem sie das Medusenhaupt der Kritik zurückschrecken wollte, frei eröffnen. Sein Beweis S. 169 – 170 lautet so:

„Die concrete* Zeit, oder die Zeit, die wir empfinden (sollte wohl heissen, in der wir etwas empfinden), ist nichts anders, als die Succession unserer Vorstellungen; denn auch die Succession in der Bewegung lässt sich auf die Succession der Vorstellungen zurückbringen. Die concrete Zeit ist also etwas Zusammengesetztes, ihre einfachen Elemente sind Vorstellungen. Da alle endliche Dinge in einem beständigen Flusse sind (woher weiss er dieses *a priori* von allen endlichen Dingen und blos von Erscheinungen zu sagen?): so können diese Elemente nie empfunden werden, der innere Sinn kann sie nie abgesondert empfinden; sie werden immer als etwas empfunden, das vorhergeht und nachfolgt. Da ferner der Fluss der Veränderungen aller endlichen Dinge ein stätiger (dieses Wort

---

* Der Ausdruck einer abstracten Zeit S. 170 im Gegensatz der hier vorkommenden, der concreten Zeit, ist ganz unrichtig, und muss billig niemals, vornämlich wo es auf die grösste logische Pünctlichkeit ankommt, zugelassen werden, wenn dieser Missbrauch gleich selbst durch die neueren Logiker autorisirt worden. Man abstrahirt nicht einen Begriff als gemeinsames Merkmal, sondern man abstrahirt in dem Gebrauche eines

---

Begriffs von der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist. Die Chemiker sind allein im Besitz, etwas zu abstrahiren, wenn sie eine Flüssigkeit von anderen Materien ausheben, um sie besonders zu haben; der Philosoph abstrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewissen Gebrauche des Begriffs nicht Rücksicht nehmen will. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es thun so, dass er entweder blos den Begriff eines Kindes (*in abstracto*) oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne von dem Unterschiede des abstracten und concreten Kindes zu reden. Die Unterschiede von abstract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe selbst an. Die Vernachlässigung dieser scholastischen Pünctlichkeit verfälscht öfters das Urtheil über einen Gegenstand. Wenn ich sage, die abstracte Zeit oder Raum haben diese oder jene Eigenschaften, so lautet es, als ob Zeit und Raum an den Gegenständen der Sinne, so wie die rothe Farbe an Rosen, dem Zinnober u. s. w. zuerst gegeben und nur logisch daraus extrahirt würden. Sage ich aber: an Zeit und Raum in abstracto betrachtet, d. i. vor allen empirischen Bedingungen, sind diese oder jene Eigenschaften zu bemerken, so behalte ich mir es wenigstens noch offen, diese auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzusehen, welches mir, wenn ich die Zeit als einen von dieser blos abstrahirten Begriff ansehe, nicht frei steht. Ich kann im ersteren Fall von der reinen Zeit und Raume, zum Unterschiede der empirisch bestimmten, durch Grundsätze *a priori* urtheilen, wenigstens zu urtheilen versuchen, indem ich von allem Empirischen abstrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich diese Begriffe selber (wie man sagt) nur von der Erfahrung abstrahirt habe (wie im obigen Beispiele von der rothen Farbe), verwehrt ist. — So müssen sich die, welche mit ihrem Scheinwissen der genauen Prüfung gern entgehen wollen, hinter Ausdrücke verstecken, welche das Einschleichen desselben unbemerkt machen können.

ist von ihm selbst angestrichen; ununterbrochener Fluss ist: so ist kein empfindbarer Theil der Zeit der kleinste oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen also völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit. — Über die Sphäre der Sinnlichkeit erhebt sich nun aber der Verstand, indem er das unbildliche Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Ansehung der Zeit nicht möglich ist. Er erkennt also, dass zu dem Bilde der Zeit zuvörderst etwas Objectives gehöre, diese untheilbaren Elementarvorstellungen, welche zugleich mit den subjectiven Gründen, die in den Schranken des endlichen Geistes liegen, für die Sinnlichkeit das Bild der concreten Zeit geben. Denn vermöge dieser Schranken können diese Vorstellungen nicht zugleich seyn, und, vermöge eben dieser Schranken, können sie in dem Bilde nicht unterschieden werden.“ Seite 171 heisst es vom Raume: „Die vielseitige Gleichartigkeit der andern Form der Anschauung, des Raums, mit der Zeit, überhebt uns der Mühe, von der Zergliederung derselben alles das zu wiederholen, was sie mit der Zergliederung der Zeit gemein hat, — die ersten Elemente des Zusammengesetzten, mit welchem der Raum zugleich da ist, sind eben sowohl, wie die Elemente der Zeit, einfach und ausser dem Gebiete der Sinnlichkeit; sie sind Verstandeswesen, unbildlich, sie können unter keiner sinnlichen Form angeschaut werden; sie sind aber dessen ungeachtet wahre Gegenstände; das Alles haben sie mit den Elementen der Zeit gemein.“

Herr Eberhard hat seine Beweise, wenn gleich nicht mit besonders glücklicher logischen Bündigkeit, doch allemal mit reifer Überlegung und Gewandtheit zu seiner Absicht gewählt, und wiewohl er, aus leicht zu errathenden Ursachen, diese eben nicht entdeckt, so ist es doch nicht schwer und für die Beurtheilung derselben nicht überflüssig, den Plan derselben ans Licht zu bringen. Er will die objective Realität des Begriffs von einfachen Wesen, als reiner Verstandeswesen, beweisen, und sucht sie in den Elementen desjenigen, was Gegenstand der Sinne ist; ein dem

Ansehen nach unüberlegter und seiner Absicht widersprechender Anschlag. Allein er hatte seine guten Gründe dazu. Hätte er seinen Beweis allgemein aus blossen Begriffen führen wollen, wie gewöhnlicher Weise der Satz bewiesen wird, dass die Urgründe des Zusammengesetzten nothwendig im Einfachen gesucht werden müssen, so würde man ihm dieses eingeräumt, aber zugleich hinzugesetzt haben: dass dieses zwar von unsern Ideen, wenn wir uns Dinge an sich selbst denken wollen, von denen wir aber nicht die mindeste Kenntniss bekommen können, keineswegs aber von Gegenständen der Sinne (den Erscheinungen) gelte, welche allein die für uns erkennbaren Objecte sind, mithin die objective Realität jenes Begriffs gar nicht bewiesen sey. Er musste also, selbst wider Willen, jene Verstandeswesen in Gegenständen der Sinne suchen. Wie war da nun herauszukommen! Er musste dem Begriffe des Nichtsinnlichen durch eine Wendung, die er den Leser nicht recht merken lässt, eine andere Bedeutung geben, als die, welche nicht allein die Kritik, sondern überhaupt Jedermann damit zu verbinden pflegt. Bald heisst es, es sey dasjenige an der sinnlichen Vorstellung, was nicht mehr mit Bewusstseyn empfunden wird, wovon aber doch der Verstand erkennt, dass es da sey, so wie die kleinen Theile der Körper, oder auch der Bestimmungen unseres Vorstellungsvermögens, die man abgesondert sich nicht klar vorstellt: bald aber (hauptsächlich wenn es darauf ankommt, dass jene kleinen Theile präcis als einfach gedacht werden sollen), es sey das Unbildliche, wovon kein Bild möglich ist, was unter keiner sinnlichen Form, Seite 171 (nämlich einem Bilde) vorgestellt werden kann. — Wenn jemals einem Schriftsteller Verfälschung eines Begriffs (nicht Verwechselung, die auch unvorsätzlich seyn kann) mit Recht ist vorgeworfen worden, so ist es in diesem Falle. Denn unter dem Nichtsinnlichen wird allerwärts in der Kritik nur das verstanden, was gar nicht, auch nicht dem mindesten Theile nach, in einer sinnlichen Anschauung enthalten seyn kann, und es ist eine absichtliche Berückung des ungeübten Lesers, ihm etwas am Sinnenobjecte dafür unterzuschieben, weil sich von ihm kein Bild (worunter eine Anschauung, die ein Mannigfaltiges in gewissen Verhältnissen, mithin eine Gestalt in sich enthält, verstanden wird) geben lässt. Hat diese (nicht sehr feine) Täuschung bei ihm angeschlagen, so glaubt er, das Eigentlich-Einfache, was der Verstand sich an Dingen denkt, die blos in der Idee angetroffen werden, sey ihm nun (ohne dass er den Widerspruch bemerkt) an Gegenständen der Sinne gewiesen und so die objective Realität des Begriffs an einer Anschauung dargethan worden. — Jetzt wollen wir den Beweis in ausführlichere Prüfung ziehen.

Der Beweis gründet sich auf zwei Angaben: erstlich, dass die concrete Zeit und Raum aus einfachen Elementen bestehen: zweitens, dass diese Elemente gleichwohl nichts Sinnliches, sondern Verstandeswesen sind. Diese Angaben sind zugleich eben so viel Unrichtigkeiten, die erste, weil sie der Mathematik, die zweite, weil sie sich selbst widerspricht.

Was die erste Unrichtigkeit betrifft, so können wir dabei kurz seyn. Obgleich Herr Eberhard mit den Mathematikern (ungeachtet seiner öfteren Anführung derselben) in keiner sonderlichen Bekanntschaft zu stehen scheint, so wird er doch wohl den Beweis, den Keil in seiner *introductio in veram physicam* durch die blosse Durchschneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern führt, verständlich finden, und daraus ersehen: dass es keine einfache Elemente derselben geben könne, nach dem blossen Grundsatze der Geometrie: dass durch zwei gegebene Puncte nicht mehr als eine gerade Linie gehen könne. Diese Beweisart kann noch auf vielfache Art variirt werden, und begreift zugleich den Beweis der Unmöglichkeit, einfache Theile in der Zeit anzunehmen, wenn man die Bewegung eines Puncts in einer Linie zum Grunde legt. — Nun kann man hier nicht die Ausflucht suchen, die concrete Zeit und der concrete Raum sey demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem abstracten Raume (und Zeit) als einem Wesen der Einbildung beweist. Denn nicht allein, dass auf diese Art die Physik in sehr vielen Fällen (z. B. in den Gesetzen des Falles der Körper) besorgt werden müsse in Irrthum zu gerathen, wenn sie den apodiktischen Lehren der Geometrie genau folgt, so lässt sich eben so apodiktisch beweisen, dass ein jedes Ding im Raume, eine jede Veränderung in der Zeit, so bald sie einen Theil des Raumes oder der Zeit einnehmen, gerade in so viel Dinge und in so viel Veränderungen getheilt werden, als in die der Raum oder die Zeit, welche sie einnahmen, getheilt werden. Um auch das Paradoxe zu heben, welches man hierbei fühlt (indem die Vernunft, welche allem Zusammengesetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, sich daher dem, was die Mathematik an der sinnlichen Anschauung beweist, widersetzt), kann und muss man einräumen, dass Raum und Zeit blosse Gedankendinge und Wesen der Einbildungskraft sind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, sondern welche sie allen ihren Zusammensetzungen und Dichtungen zum Grunde legen muss, weil sie die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit und der Receptivität der Anschauungen sind, dadurch uns überhaupt Gegenstände gegeben werden, und deren allgemeine Bedingungen nothwendig zugleich Bedingungen *a priori* der Möglichkeit aller Objecte der Sinne, als Erscheinungen, seyn und mit diesen also übereinstimmen müssen. Das Einfache also, in der Zeitfolge wie im Raum, ist schlechterdings unmöglich, und wenn Leibnitz zuweilen sich so ausgedrückt hat, dass man seine Lehre vom einfachen Wesen bisweilen so auslegen konnte, als ob er die Materie daraus zusammengesetzt wissen wollte, so ist es billiger, ihn, so lange es mit seinen Ausdrücken vereinbar ist, so zu verstehen, als ob er unter dem Einfachen nicht einen Theil der Materie, sondern den ganz über alles Sinnliche hinausliegenden uns völlig unerkennbaren Grund der Erscheinung, die wir Materie nennen, meine, (welcher allenfalls auch ein einfaches Wesen seyn mag, wenn die Materie, welche die Erscheinung ausmacht, ein Zusammengesetztes ist), oder, lässt es sich damit nicht vereinigen, man selbst von Leibnitz's Ausspruche abgehen müsse. Denn er ist nicht der erste, wird auch nicht der letzte grosse Mann seyn, der sich diese Freiheit Anderer im Untersuchen gefallen lassen muss.

Die zweite Unrichtigkeit betrifft einen so offenbaren Widerspruch, dass Herr Eberhard ihn nothwendig bemerkt haben muss, aber ihn so gut, wie er konnte, verklebt und übertüncht hat, um ihn unmerklich zu machen: nämlich dass das Ganze einer empirischen Anschauung innerhalb, die einfachen Elemente derselben Anschauung aber völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit liegen. Er will nämlich nicht, dass man das Einfache als Grund zu den Anschauungen im Raume und der Zeit hinzu vernünftele (wodurch er sich der Kritik zu sehr genähert haben würde), sondern an den Elementarvorstellungen der sinnlichen Anschauung selbst (ob zwar ohne klares Bewusstseyn) antreffe, und verlangt, dass das Zusammengesetzte aus denselben ein Sinnenwesen, die Theile desselben aber keine Gegenstände der Sinne, sondern Verstandswesen seyn sollen. „Den Elementen der concreten Zeit (und so auch eines solchen Raumes) fehlt dieses Anschauende nicht“ sagt er S. 170; gleichwohl „können sie (S. 171.) unter keiner sinnlichen Form angeschauet werden.“

Zuerst, was bewegte Herrn Eberhard zu einer solchen seltsamen und als ungereimt in die Augen fallenden Verwickelung? Er sah selbst ein, dass, ohne einem Begriffe eine correspondirende Anschauung zu geben, seine objective Realität völlig unausgemacht sey. Da er nun die letztere gewissen Vernunftbegriffen, wie hier dem Begriffe eines einfachen Wesens, sichern wollte, und zwar so, dass dieses nicht etwa ein Object würde, von dem (wie die Kritik behauptet) weiter schlechterdings kein Erkenntniss möglich sey, in welchem Falle jene Anschauung, zu deren Möglichkeit jenes übersinnliche Object gedacht wird, für blosse Erscheinung gelten müsste, welches er der Kritik gleichfalls nicht einräumen wollte, so musste er die sinnliche Anschauung aus Theilen zusammensetzen, die nicht sinnlich sind, welches ein offenbarer Widerspruch ist*.

Wie hilft sich aber Herr Eberhard aus dieser Schwierigkeit? Das Mittel dazu ist ein blosses Spiel mit Worten, die durch ihren Doppelsinn einen Augenblick hinhalten sollen. Ein *nicht-empfindbarer* Theil ist völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; nicht-empfindbar aber ist, was nie *abgesondert* empfunden werden kann, und dieses ist das Einfache, in Dingen sowohl als unseren Vorstellungen. Das zweite Wort, welches aus den Theilen einer Sinnenvorstellung oder ihres Gegenstandes Verstandeswesen machen soll, ist das *unbildliche* Einfache. Dieser Ausdruck scheint ihm am besten zu gefallen; denn er braucht ihn in der Folge am häufigsten. Nicht empfindbar seyn und doch einen Theil vom Empfindbaren ausmachen, schien ihm selbst zu *auffallend-widersprechend*, um dadurch den Begriff des Nichtsinnlichen in die sinnliche Anschauung zu spielen.

Ein nicht-empfindbarer Theil bedeutet hier einen Theil einer empirischen Anschauung, d. i. dessen Vorstellung man sich *nicht bewusst* ist. Herr Eberhard will mit der Sprache nicht heraus; denn, hätte er die letztere Erklärung davon gegeben, so würde er zugestanden haben, dass bei ihm Sinnlichkeit nichts anders als der Zustand verworrener Vorstellungen in einem Mannigfaltigen der Anschauung sey, welcher Rüge der Kritik er aber ausweichen will. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, so ist offenbar: dass, wenn kein einfacher Theil eines Gegenstandes der Sinne empfindbar ist, dieser, als das Ganze, selbst auch gar nicht empfunden werden könne, und umgekehrt, wenn etwas ein Gegenstand der Sinne und der Empfindung ist, alle einfache Theile es eben sowohl seyn müssen, obgleich an ihnen die Klarheit der Vorstellung mangeln mag: dass aber diese Dunkelheit der Theilvorstellungen eines Ganzen, so ferne der Verstand nur einsieht, dass sie gleichwohl in demselben und seiner Anschauung enthalten seyn müssen, sie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinausversetzen und zu Verstandeswesen machen könne. Newton's kleine Blättchen, daraus die Farbentheilchen der Körper bestehen, hat noch kein Mikroskop entdecken können, sondern der Verstand erkennt (oder vermuthet) nicht allein ihr Daseyn, sondern auch dass sie wirklich in unserer empirischen Anschauung, obzwar ohne Bewusstseyn, vorgestellt werden. Darum sie aber für gar nicht-empfindbar und nun weiter für Verstandeswesen auszugeben, ist Niemandem von seinen Anhängern in den Sinn gekommen; nun ist aber zwischen so kleinen Theilen und gänzlich einfachen Theilen weiter kein Unterschied, als in dem Grade der Verminderung. Alle Theile müssen nothwendig Gegenstände der Sinne seyn, wenn das Ganze es seyn soll.

---

* Man muss hier wohl bemerken, dass er jetzt die Sinnlichkeit nicht in die blosse Verworrenheit der Vorstellungen gesetzt haben will, sondern zugleich darin, dass ein *Object* den Sinnen gegeben sey (S. 299.), gerade als ob er dadurch etwas zu seinem Vortheil ausgerichtet hätte. S. 170 hatte er die Vorstellung der Zeit zur Sinnlichkeit gerechnet, weil ihre einfachen Theile, wegen der Schranken des endlichen Geistes, nicht unterschieden werden können (jene Vorstellung also verworren ist). Nachher (S. 299) will er doch diesen Begriff etwas enger machen, damit er den gegründeten Einwürfen dawider ausweichen könne, und setzt jene Bedingung hinzu, die ihm gerade die nachtheiligste ist, weil er einfache Wesen als Verstandeswesen beweisen wollte, und so in seine eigene Behauptung einen Widerspruch hineinbringt.

Dass aber von einem einfachen Theile kein Bild stattfindet, ob er zwar selbst ein Theil von einem Bilde d. i. von einer sinnlichen Anschauung ist, kann ihn nicht in die Sphäre des Übersinnlichen erheben. Einfache Wesen müssen allerdings (wie die Kritik zeigt) über die Grenze des Sinnlichen erhoben gedacht, und ihrem Begriffe kann kein Bild, d. i. irgend eine Anschauung, correspondirend gegeben werden; aber alsdann kann man sie auch nicht als Theile zum Sinnlichen zählen. Werden sie aber doch (wider alle Beweise der Mathematik) dazu gezählt, so folgt daraus, dass ihnen kein Bild correspondirt, gar nicht, dass ihre Vorstellung etwas Übersinnliches sey: denn sie ist einfache Empfindung, mithin Element der Sinnlichkeit, und der Verstand hat sich dadurch nicht mehr über die Sinnlichkeit erhoben, als wenn er sie zusammengesetzt gedacht hätte. Denn der letztere Begriff, von dem der erstere nur die Negation ist, ist eben sowohl ein Verstandesbegriff. Nur alsdann hätte er sich über die Sinnlichkeit erhoben, wenn er das Einfache gänzlich aus der sinnlichen Anschauung und ihren Gegenständen verbannt, und mit der ins Unendliche gehenden Theilbarkeit der Materie (wie die Mathematik gebietet) sich eine Aussicht in eine Welt im Kleinen eröffnet, eben aus der Unzulänglichkeit eines solchen inneren Erklärungsgrundes des sinnlichen Zusammengesetzten aber (dem es, wegen des gänzlichen Mangels des Einfachen, in der Theilung an Vollständigkeit fehlt) auf ein solches ausser dem ganzen Felde der sinnlichen Anschauung geschlossen hätte, welches also nicht als ein Theil in derselben, sondern als der uns unbekannte blos in der Idee befindliche Grund zu derselben gedacht wird; wobei aber freilich das Geständniss, welches Herrn Eberhard so schwer ankommt, von diesem übersinnlichen Einfachen nicht das mindeste Erkenntniss haben zu können, unvermeidlich gewesen wäre.

In der That herrscht, um diesem Geständnisse auszuweichen, in dem vorgeblichen Beweise eine seltsame Doppelsprache. Die Stelle, wo es heisst: „der Fluss der Veränderungen aller endlichen Dinge ist ein stätiger ununterbrochener Fluss — kein empfindbarer Theil ist der kleinste, oder ein völlig einfacher," lautet so, als ob sie der Mathematiker dictirt hätte. Gleich darauf aber sind doch in eben denselben Veränderungen einfache Theile, die aber nur der Verstand erkennt, weil sie nicht empfindbar sind. Sind sie aber einmal darin, so ist ja jene *lex continui* des Flusses der Veränderungen falsch, und sie geschehen ruckweise, und, dass sie nicht, wie Herr Eberhard sich fälschlich ausdrückt, empfunden, d. i. mit Bewusstseyn wahrgenommen werden, hebt die specifische Eigenschaft derselben, als Theile zur blossen empirischen Sinnenanschauung zu gehören, gar nicht auf. Sollte Herr Eberhard wohl von der Stätigkeit einen bestimmten Begriff haben!

Mit Einem Worte. Die Kritik hatte behauptet: dass, ohne einem Begriffe die correspondirende Anschauung zu geben, seine objective Realität niemals erhelle. Herr Eberhard wollte das Gegentheil beweisen, und bezieht sich auf etwas, was zwar notorisch falsch ist, nämlich dass der Verstand an Dingen als Gegenständen der Anschauung in Zeit und Raum das Einfache erkenne, welches wir ihm aber einräumen wollen. Aber alsdann hat er ja die Forderung der Kritik nicht widerlegt, sondern sie nach seiner Art erfüllt. Denn jene verlangte ja nichts mehr, als dass die objective Realität an der Anschauung bewiesen würde, dadurch aber wird dem Begriffe eine correspondirende Anschauung gegeben, welches gerade das ist, was sie forderte und er widerlegen wollte.

Ich würde mich bei einer so klaren Sache nicht lange verweilen, wenn sie nicht einen unwidersprechlichen Beweis bei sich führte, wie ganz und gar nicht Herr Eberhard den Sinn der Kritik in der Unterscheidung des Sinnlichen vom Nichtsinnlichen der Gegenstände eingesehen, oder, wenn er lieber will, dass er sie missgedeutet hat.

C.

Methode, vom Sinnlichen zum Nichtsinnlichen aufzusteigen, nach Herrn Eberhard.

Die Folgerung aus obigen Beweisen, vornämlich dem letzteren, die Herr Eberhard zieht, ist S. 262. diese: „So wäre also die Wahrheit, dass Raum und Zeit zugleich subjective und objective Gründe haben, — völlig apodiktisch erwiesen. Es wäre bewiesen, dass ihre letzten objectiven Gründe Dinge an sich sind.“ Nun wird ein jeder

Leser der Kritik gestehen, dass dieses gerade meine eigene Behauptungen sind, Herr Eberhard also mit seinen apodiktischen Beweisen (wie sehr sie es sind, kann man aus dem Obigen ersehen) nichts wider die Kritik behauptet habe. Aber dass diese objectiven Gründe, nämlich die Dinge an sich, nicht im Raume und der Zeit zu suchen sind, sondern in demjenigen, was die Kritik das ausser- oder übersinnliche Substrat derselben (Noumenon) nennt, das war meine Behauptung, von der Herr Eberhard das Gegentheil beweisen wollte, aber niemals, auch hier nicht im Schlussresultate, mit der rechten Sprache heraus will.

S. 258. No. 3. und 4. sagt Herr Eberhard: „Raum und Zeit haben ausser den subjectiven auch objective Gründe, und diese objectiven Gründe sind keine Erscheinungen, sondern wahre erkennbare Dinge; S. 259. ihre letzten Gründe sind Dinge an sich" welches Alles die Kritik buchstäblich und wiederholentlich gleichfalls behauptet. Wie ging es denn zu, dass Herr Eberhard, der sonst scharf genug zu seinem Vortheil sieht, für diesmal ihm zum Nachtheil nicht sah! Wir haben es mit einem künstlichen Manne zu thun, der etwas nicht sieht, weil er es nicht sehen lassen will. Er wollte eigentlich, dass der Leser nicht sehen möchte, dass seine objectiven Gründe, die nicht Erscheinungen seyn sollen, sondern Dinge an sich, blos Theile (einfache) der Erscheinungen sind; denn da würde man die Untauglichkeit einer solchen Erklärungsart sofort bemerkt haben. Er bedient sich also des Worts Gründe: weil Theile doch auch Gründe der Möglichkeit eines Zusammengesetzten sind, und da führt er mit der Kritik einerlei Sprache, nämlich von den letzten Gründen, die nicht Erscheinungen sind. Hätte er aber aufrichtig von Theilen der Erscheinungen, die doch selbst nicht Erscheinungen sind, von einem Sinnlichen, dessen Theile doch nicht-sinnlich sind, gesprochen, so wäre die Ungereimtheit (selbst wenn man die Voraussetzung einfacher Theile einräumte) in die Augen gefallen. So aber deckt das Wort Grund alles dieses; denn der unbehutsame

Leser glaubt darunter etwas zu verstehen, was von jenen Anschauungen ganz verschieden ist, wie die Kritik will, und überredet sich ein Vermögen der Erkenntniss des Übersinnlichen durch den Verstand selbst an den Gegenständen der Sinne bewiesen zu finden.

Es kommt vornämlich in der Beurtheilung dieser Täuschung darauf an, dass der Leser sich dessen wohl erinnere, was über die Eberhard'sche Deduction von Raum und Zeit, und so auch der Sinnenerkenntniss überhaupt, von uns gesagt worden. Nach ihm ist etwas nur so lange Sinnenerkenntniss und das Object derselben Erscheinung, als die Vorstellung desselben Theile enthält, die nicht, wie er sich ausdrückt, *empfindbar* sind, d. i. in der Anschauung mit Bewusstseyn wahrgenommen werden. Sie hört flugs auf sinnlich zu seyn, und der Gegenstand wird nicht mehr als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst, erkannt, mit einem Worte, es ist nunmehr das Noumenon, so bald der Verstand die ersten *Gründe* der Erscheinung, welche nach ihm dieser ihre eigene Theile seyn sollen, einsieht und entdeckt. Es ist also zwischen einem Dinge als Phänomen und der Vorstellung des ihm zum Grunde liegenden Noumens kein anderer Unterschied, als zwischen einem Haufen Menschen, die ich in grosser Ferne sehe, und eben demselben, wenn ich ihm so nahe bin, dass ich die einzelnen zählen kann; nur dass er behauptet, *wir könnten ihm nie so nahe kommen*, welches aber keinen Unterschied in den Sachen, sondern nur in dem Grade unseres Wahrnehmungsvermögens, welches hierbei der Art nach immer dasselbe bleibt, ausmacht. Wenn dieses wirklich der Unterschied ist, den die Kritik in ihrer Ästhetik mit so grossem Aufwande zwischen der Erkenntniss der Dinge als Erscheinungen und dem Begriffe von ihnen nach dem, was sie als Dinge an sich selbst sind, macht, so wäre diese Unterscheidung eine blosse Kinderei gewesen, und selbst eine weitläufige Widerlegung derselben würde keinen besseren Namen verdienen. Nun aber zeigt die Kritik (um nur ein einziges Beispiel unter vielen anzuführen), dass es in der Körperwelt, als dem Inbegriffe aller Gegenstände äusserer Sinne, zwar allerwärts zusammengesetzte Dinge gebe, das Einfache aber in ihr gar nicht angetroffen werde. Zugleich aber beweist sie, dass die Vernunft, wenn sie sich ein Zusammengesetztes aus Substanzen, als Ding an sich (ohne es auf die besondere Beschaffenheit unserer Sinne zu beziehen), denkt, es schlechterdings als aus einfachen Substanzen bestehend, denken müsse. Nach demjenigen, was die Anschauung der Gegenstände im Raume nothwendig bei sich führt, kann und soll die Vernunft kein Einfaches denken, welches in ihnen wäre, woraus folgt: dass, wenn unsere Sinne auch ins Unendliche geschärft würden, es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben müsste, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stossen, weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird; da alsdann kein Ausweg übrig bleibt, als zu gestehen: dass die Körper gar nicht Dinge an sich selbst, und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts als die Erscheinung von irgend *etwas* sey, was, als Ding an sich selbst, allein das Einfache* enthalten kann, für uns aber gänzlich unerkennbar bleibt, weil die Anschauung, unter der es uns allein gegeben wird, nicht seine Eigenschaften, die ihm für sich selbst zukommen, sondern nur die subjectiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit an die Hand geben, unter denen wir allein von ihnen eine anschauliche Vorstellung erhalten können. — Nach der Kritik ist also Alles in einer Erscheinung selbst wiederum Erscheinung, so weit der Verstand sie immer in ihre Theile auflösen und die Wirklichkeit der Theile, zu deren klarer Wahrnehmung die Sinne nicht mehr zulangen, beweisen mag: nach Herrn Eberhard aber hören sie alsdann sofort auf, Erscheinungen zu seyn, und sind die Sache selbst.

---

* Ein Object sich als einfach vorstellen, ist ein blos negativer Begriff, der der Vernunft unvermeidlich ist, weil er allein das Unbedingte zu allem Zusammengesetzten (als einem Dinge, nicht der blossen Form) enthält, dessen Möglichkeit jederzeit bedingt ist. Dieser Begriff ist also kein erweiterndes Erkenntnissstück, sondern bezeichnet blos ein Etwas, so ferne es von den Sinnenobjecten (die alle eine Zusammensetzung enthalten) unterschieden werden soll. Wenn ich nun sage: das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum Grunde liegt, was also allein als nicht zusammengesetzt gedacht werden kann, ist das Noumen (denn im Sinnlichen ist es nicht zu finden); so sage ich damit nicht: es liege dem Körper als Erscheinung ein Aggregat von so viel einfachen Wesen, als reinen Verstandeswesen, zum Grunde; sondern, ob das Übersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, als Ding an sich, auch zusammengesetzt oder einfach sey, davon kann Niemand im mindesten etwas wissen, und es ist eine ganz missverstandene Vorstellung der Lehre von Gegenständen der Sinne, als blossen Erscheinungen, denen man etwas Nichtsinnliches unterlegen muss, wenn man sich einbildet, oder Andern einzu-

Weil es dem Leser vielleicht unglaublich vorkommen möchte, dass Herr Eberhard eine so handgreifliche Missdeutung des Begriffs vom Sinnlichen, den die Kritik, welche er widerlegen wollte, gegeben hat, willkührlich begangen, oder selbst einen so schalen und in der Metaphysik gänzlich zwecklosen Begriff vom Unterschiede der Sinnenwesen von Verstandeswesen, als die blosse logische Form der Vorstellungsart ist, aufgestellt haben sollte: so wollen wir ihn über das, was er meint, sich selbst erklären lassen.

Nachdem sich nämlich Herr Eberhard S. 271-272. viel unnöthige Mühe gegeben hat, zu beweisen, woran Niemand je gezweifelt hat, und nebenbei, wie natürlich, sich auch verwundert, dass so etwas vom kritischen Idealism hat übersehen werden können, dass die objective Realität eines Begriffs, die im Einzelnen nur an Gegenständen der Erfahrung bewiesen werden kann, doch unstreitig auch

---

bilden sucht, hierdurch werde gemeint, das übersinnliche Substrat der Materie werde eben so nach seinen Monaden getheilt, wie ich die Materie selbst theile; denn da würde ja die Monas (die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetzten ist) in den Raum versetzt, wo sie aufhört, ein Noumen zu seyn, und wiederum selbst zusammengesetzt ist.

im Allgemeinen d. i. überhaupt von Dingen erweislich, und ein solcher Begriff nicht ohne irgend eine objective Realität sey (wiewohl der Schluss falsch ist, dass diese Realität dadurch auch für Begriffe von Dingen, die nicht Gegenstand der Erfahrung seyn können, bewiesen werde); so fährt er so fort: „Ich muss hier ein Beispiel gebrauchen, von dessen passender Anwendbarkeit wir uns erst weiter unten werden überzeugen können. Die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande können sich von einem Tausendeck kein genaues Bild machen, d. i. ein Bild, wodurch sie es z. B. von einem Neunhundertundneunundneunzigeck unterscheiden könnten. Allein, so bald ich weiss, dass eine Figur ein Tausendeck ist: so kann mein Verstand ihr verschiedene Prädicate beilegen u. s. w. Wie lässt es sich also beweisen, dass der Verstand von einem Dinge an sich deswegen gar nichts weder bejahen, noch verneinen könne, weil sich die Einbildungskraft kein Bild von demselben machen kann, oder weil wir nicht alle die Bestimmungen kennen, die zu seiner Individualität gehören.“ In der Folge, nämlich S. 291 - 292, erklärt er sich über den Unterschied, den die Kritik zwischen der Sinnlichkeit in logischer und in transcendentaler Bedeutung macht, so: „Die Gegenstände des Verstandes sind unbildliche, der Sinnlichkeit hingegen bildliche Gegenstände“ und führt nun aus Leibnitzen * ein Beispiel von der Ewig-

---

* Der Leser wird gut thun, nicht sofort Alles, was Herr Eberhard aus Leibnitz's Lehre folgert, auf dieses seine Rechnung zu schreiben. Leibnitz wollte den Empirism des Locke widerlegen. Dieser Absicht waren dergleichen Beispiele, als die mathematischen sind, gar wohl angemessen, um zu beweisen, dass die letzteren Erkenntnisse viel weiter reichen, als empirisch - erworbene Begriffe leisten können, und dadurch den Ursprung der ersteren *a priori* gegen Locke's Angriffe zu vertheidigen. Dass die Gegenstände dadurch aufhören, blosse Objecte der sinnlichen Anschauung zu seyn, und eine andere Art Wesen als zum Grunde liegend voraussetzen, konnte ihm gar nicht in die Gedanken kommen zu behaupten.

keit, von der wir uns kein Bild, aber wohl eine Verstandesidee machen können, zugleich aber auch das vom obgedachten Chiligone an, von welchem er sagt: „die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen können sich, in seinem gegenwärtigen Zustande, kein genaues Bild, wodurch sie es von einem Neunhundertneunundneunzigeck unterscheiden, machen.“

Nun, einen kläreren Beweis, ich will nicht sagen von willkührlicher Missdeutung der Kritik, denn, um dadurch zu täuschen, ist sie bei weitem nicht scheinbar genug, sondern einer gänzlichen Unkunde der Frage, worauf es ankommt, kann man nicht verlangen, als den hier Herr Eberhard giebt. Ein Fünfeck ist nach ihm noch ein Sinnenwesen, aber ein Tausendeck schon ein blosses Verstandeswesen, etwas Nicht-Sinnliches (oder wie er sich ausdrückt, Unbildliches). Ich besorge, ein Neuneck werde schon über dem halben Wege vom Sinnlichen zum Übersinnlichen hinausliegen; denn wenn man die Seiten nicht mit Fingern nachzählt, kann man schwerlich durch blosses Übersehen die Zahl derselben bestimmen. Die Frage war: ob wir von dem, welchem keine correspondirende Anschauung gegeben werden kann, ein Erkenntniss zu bekommen hoffen können. Das wurde von der Kritik, in Ansehung dessen, was kein Gegenstand der Sinne seyn kann, verneint; weil wir zu der objectiven Realität des Begriffs immer einer Anschauung bedürfen, die unsrige aber, selbst die in der Mathematik gegebene, nur sinnlich ist. Herr Eberhard bejaht dagegen diese Frage und führt unglücklicherweise — den Mathematiker, der Alles jederzeit in der Anschauung demonstrirt, an, als ob dieser, ohne seinem Begriffe eine genau correspondirende Anschauung in der Einbildungskraft zu geben, den Gegenstand desselben durch den Verstand gar wohl mit verschiedenen Prädicaten belegen und ihn also auch ohne jene Bedingung erkennen könne. Wenn nun Archimedes ein Sechs und Neunzigeck um den Cirkel und auch ein dergleichen in demselben beschrieb, um, dass und wie viel der Cirkel kleiner sey als das erste, und grösser als das zweite, zu beweisen: legte er da seinem Begriffe von dem genannten regulairen Vieleck eine Anschauung unter, oder nicht? Er legte sie unvermeidlich zum Grunde, aber nicht indem er dasselbe wirklich zeichnete (welches ein unnöthiges und ungereimtes Ansinnen wäre), sondern indem er die Regel der Construction seines Begriffs, mithin sein Vermögen, die Grösse desselben, so nahe der des Objects selbst, als er wollte, zu bestimmen, und also dieses dem Begriffe gemäss in der Anschauung zu geben, kannte, und so die Realität der Regel selbst und hiermit auch dieses Begriffs für den Gebrauch der Einbildungskraft bewies. Hätte man ihm aufgegeben auszufinden, wie aus Monaden ein Ganzes zusammengesetzt seyn könne: so würde er, weil er wusste, dass er dergleichen Vernunftwesen nicht im Raume zu suchen habe, gestanden haben, dass man davon gar nichts zu sagen vermöge, weil es übersinnliche Wesen sind, die nur in Gedanken, niemals aber als solche in der Anschauung vorkommen können. — Herr Eberhard aber will die letztern, so ferne sie nur entweder für den Grad der Schärfe unserer Sinne zu klein, oder die Vielheit derselben in einer gegebenen anschaulichen Vorstellung für den dermaligen Grad der Einbildungskraft und sein Fassungsvermögen zu gross ist, für nichtsinnliche Gegenstände gehalten wissen, von denen wir vieles sollen durch den Verstand erkennen können; wobei wir ihn denn auch lassen wollen; weil ein solcher Begriff vom Nichtsinnlichen mit dem, welchen die Kritik davon giebt, nichts Ähnliches hat, und, da er schon im Ausdrucke einen Widerspruch bei sich führt, wohl schwerlich Nachfolger haben wird.

Man sieht aus dem Bisherigen deutlich: Herr Eberhard sucht den Stoff zu aller Erkenntniss in den Sinnen, woran er auch nicht Unrecht thut. Er will aber doch auch diesen Stoff zum Erkenntniss des Übersinnlichen verarbeiten. Zur Brücke, dahin herüber zu kommen, dient ihm der Satz des zureichenden Grundes, den er nicht allein in seiner unbeschränkten Allgemeinheit annimmt, wo er aber eine ganz andere Art der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellectuellen erfordert, als er wohl einräumen will, sondern auch seiner Formel nach vorsichtig vom Satze der Causalität unterscheidet, weil er sich dadurch in seiner eigenen Absicht im Wege seyn würde*. Aber es ist mit dieser Brücke nicht genug; denn am jenseitigen Ufer kann man mit keinen Materialien der Sinnesvorstellung bauen. Nun bedient er sich dieser zwar, weil es ihm (wie jedem Menschen) an andern mangelt; aber das Einfache, das er vorher als Theil der Sinnenvorstellung aufgefunden zu haben glaubt, wäscht und reinigt er dadurch von diesem Makel, dass er es in die Materie hineindemonstrirt zu haben sich berühmt, da es in der Sinnenvorstellung durch blosse Wahrnehmung nie wäre aufgefunden worden. Nun ist aber doch diese Partialvorstellung (das Einfache) einmal in der Materie, als Gegenstand der Sinne, seinem Vorgeben nach wirklich; und da bleibt, jener Demonstration unbeschadet, immer der kleine Scrupel, wie man einem Begriffe, den man nur an einem Sinnengegenstande bewiesen hat, seine Realität sichern soll, wenn er ein Wesen bedeuten soll, das gar kein Gegenstand der Sinne (auch nicht ein homogener Theil eines solchen) seyn kann. Denn es ist einmal ungewiss, ob, wenn man dem Einfachen alle die Eigenschaften nimmt, wodurch es ein Theil der Materie seyn kann, überhaupt irgend etwas übrig bleibe, was ein mögliches Ding heissen könne. Folglich hätte er durch jene Demonstration die objective Realität des Einfachen, als Theils der Materie, mithin als eines lediglich zur Sinnenanschauung und einer an sich möglichen Erfahrung gehörigen Objects, keineswegs aber als für einen jeden Gegenstand, selbst den übersinnlichen, ausser derselben bewiesen, welches doch gerade das war, wonach gefragt wurde.

---

* Der Satz: alle Dinge haben ihren Grund, oder, mit andern Worten, Alles existirt nur als Folge, d. i. abhängig, seiner Bestimmung nach, von etwas Anderem, gilt ohne Ausnahme von allen Dingen, als Erscheinungen im Raume, und Zeit, aber keinesweges von Dingen an sich selbst, um derentwillen Herr Eberhard dem Satze eigentlich jene Allgemeinheit gegeben hatte. Ihn aber als Grundsatz der Causalität so allgemein auszudrücken: alles Existirende hat eine Ursache, d. i. existirt nur als Wirkung, wäre noch weniger in seinen Kram tauglich gewesen, weil er eben vorhatte, die Realität des Begriffs von einem Urwesen zu beweisen, welches weiter von keiner Ursache abhängig ist. So sieht man sich genöthigt, sich hinter Ausdrücken zu verbergen, die sich nach Belieben drehen lassen; wie er denn S. 259 das Wort Grund so braucht, dass man verleitet wird zu glauben, er habe etwas von den Empfindungen Unterschiedenes im Sinne, da er doch für diesmal blos die Theilempfindungen versteht, welche man im logischen Betracht auch wohl Gründe der Möglichkeit eines Ganzen zu nennen pflegt.

In Allem, was nun von S. 263 – 306 folgt und zur Bestätigung des Obigen dienen soll, ist nun, wie man leicht voraussehen kann, nichts anders als Verdrehung der Sätze der Kritik, vornämlich aber Missdeutung und Verwechselung logischer Sätze, die blos die Form des Denkens (ohne irgend einen Gegenstand in Betrachtung zu ziehen) betreffen, mit transscendentalen (welche die Art, wie der Verstand jene ganz rein und ohne eine andere Quelle, als sich selbst, zu bedürfen, zur Erkenntniss der Dinge *a priori* braucht) anzutreffen. Zu der ersten gehört unter vielen andern die Übersetzung der Schlüsse in der Kritik in eine syllogistische Form, S. 270. Er sagt, ich schlösse so: „Alle Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind, sind leer von Formen sinnlicher Anschauung (ein unschicklicher Ausdruck, der nirgend in der Kritik vorkommt, aber stehen bleiben mag). — Alle Vorstellungen von Dingen an sich sind Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind, (auch dieses ist wider den Gebrauch der Kritik ausgedrückt, da es heisst, sie sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind). — Also sind sie schlechterdings leer.“ Hier sind vier Hauptbegriffe, und ich hätte, wie er sagt, schliessen müssen: „also sind diese Vorstellungen leer von den Formen der sinnlichen Anschauung.“

Nun ist das Letztere wirklich der Schlussatz, den man allein aus der Kritik ziehen kann, und den erstern hat Herr Eberhard nur hinzugedichtet. Aber nun folgen, nach der Kritik, folgende Episyllogismen darauf, durch welche am Ende doch jener Schlusssatz herauskommt. Nämlich: Vorstellungen, die von den Formen sinnlicher Anschauung leer sind, sind leer von aller Anschauung (denn alle unsere Anschauung ist sinnlich). — Nun sind die Vorstellungen, von Dingen an sich, leer von u. s. w. — Also sind sie leer von aller Anschauung. Und endlich: Vorstellungen, die von aller Anschauung leer sind (denen, als Begriffen, keine correspondirende Anschauung gegeben werden kann), sind schlechterdings leer (ohne Erkenntniss ihres Objects). — Nun sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind, von aller Anschauung leer. — Also sind sie (an Erkenntniss) schlechterdings leer.

Was soll man hier an Herrn Eberhard bezweifeln: die Einsicht oder die Aufrichtigkeit?

Von seiner gänzlichen Verkennung des wahren Sinnes der Kritik, und von der Grundlosigkeit dessen, was er an die Stelle desselben zum Behuf eines bessern Systems setzen zu können vorgiebt, können hier nur einige Belege gegeben werden; denn selbst der entschlossenste Streitgenosse des Herrn Eberhard würde über der Arbeit ermüden, die Momente seiner Einwendungen und Gegenbehauptungen in einen mit sich selbst stimmenden Zusammenhang zu bringen.

Nachdem er S. 275 gefragt hat: „Wer (was) giebt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?“ so glaubt er wider die Kritik abgesprochen zu haben, indem er S. 276 sagt: „wir mögen wählen, welches wir wollen — so kommen wir auf Dinge an sich.“ Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur dass sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Übersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt und wovon wir kein Erkenntniss haben können. Sie sagt: die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben.

Gleich darauf wird gefragt, wie der Verstand nun jenen Stoff (er mag gegeben seyn, woher er wolle) bearbeite. Die Kritik bewies in der transscendentalen Logik: dass dieses durch Subsumtion der sinnlichen (reinen oder empirischen) Anschauungen unter die Kategorien geschehe, welche Begriffe von Dingen überhaupt gänzlich im reinen Verstande *a priori* gegründet seyn müssen. Dagegen deckt Herr Eberhard S. 276—279 sein System auf, dadurch, dass er sagt: „Wir können keine allgemeinen Begriffe haben, die wir nicht von den Dingen, die wir durch die Sinne wahrgenommen, oder von denen, deren wir uns in unserer eigenen Seele bewusst sind, abgezogen haben,“ welche Absonderung von dem Einzelnen er dann in demselben Absatze genau bestimmt. Dieses ist der erste Actus des Verstandes. Der zweite besteht S. 279 darin: dass er aus jenem sublimirten Stoffe wiederum Begriffe zusammensetzt. Vermittelst der Abstraction gelangte also der Verstand (von den Vorstellungen der Sinne) bis zu den Kategorien, und nun steigt er von da und den wesentlichen Stücken der Dinge zu den Attributen derselben. So, heisst es Seite 278: „erhält also der Verstand mit Hülfe der Vernunft neue zusammengesetzte Begriffe; so wie er selbst durch die Abstraction zu immer allgemeineren und einfacheren hinaufsteigt, bis zu den Begriffen des Möglichen und Gegründeten“ u. s. w.

Dieses Hinaufsteigen (wenn nämlich das ein Hinaufsteigen heissen kann, was nur ein Abstrahiren von dem Empirischen in dem Erfahrungsgebrauche des Verstandes ist, da dann das Intellectuelle, was wir selbst nach der Naturbeschaffenheit unseres Verstandes vorher *a priori* hineingelegt haben, nämlich die Kategorie, übrig bleibt) ist nur logisch, nämlich zu allgemeineren Regeln, deren Gebrauch aber nur immer innerhalb des Umfanges möglicher Erfahrung bleibt, weil von dem Verstandesgebrauch in derselben jene Regeln eben abstrahirt sind, wo den Kategorien eine correspondirende sinnliche Anschauung gegeben wird. — Zum wahren realen Hinaufsteigen, nämlich zu einer andern Gattung Wesen, als überhaupt den Sinnen, selbst den vollkommensten, gegeben werden können, würde eine andere Art von Anschauung, die wir intellectuell genannt haben (weil, was zum Erkenntniss gehört und nicht sinnlich ist, keinen andern Namen und Bedeutung haben kann), erfordert werden, bei der wir aber der Kategorien nicht allein nicht mehr bedürften, sondern die auch bei einer solchen Beschaffenheit des Verstandes schlechterdings keinen Gebrauch haben würden. Wer uns nur einen solchen anschauenden Verstand eingegeben, oder liegt er etwa verborgenerweise in uns, ihn uns kennen lehren möchte!

Aber hierzu weiss nun Herr Eberhard auch Rath. Denn „es giebt nach S. 280—281 auch Anschauungen, die nicht sinnlich sind (aber auch nicht Anschauungen des Verstandes) — eine andere Anschauung, als die sinnliche, in Raum und Zeit. — Die ersten Elemente der concreten Zeit und die ersten Elemente des concreten Raums sind keine Erscheinungen (Objecte sinnlicher Anschauung) mehr.“ Also sind sie die wahren Dinge, die Dinge an sich. Diese nichtsinnliche Anschauung unterscheidet er von der sinnlichen S. 299 dadurch, dass sie diejenige sey, in welcher etwas „durch die Sinnen undeutlich oder verworren vorgestellt wird“ und den Verstand will er S. 295 durch das „Vermögen deutlicher Erkenntniss“ definirt haben. — Also besteht der Unterschied seiner nichtsinnlichen Anschauung von der sinnlichen darin, dass die einfachen Theile im concreten Raume und der Zeit in der sinnlichen verworren, in der nichtsinnlichen aber deutlich vorgestellt werden. Natürlicherweise wird auf diese Art die Forderung der Kritik in Absicht auf die objective Realität des Begriffs von einfachen Wesen erfüllt, indem ihm eine correspondirende (nur nicht sinnliche Anschauung) gegeben wird.

Das war nun ein Hinaufsteigen, um desto tiefer zu fallen. Denn waren jene einfache Wesen in die Anschauung selbst hinein vernünftelt, so waren ihre Vorstellungen, als in der empirischen Anschauung enthaltene Theile, bewiesen, und die Anschauung blieb auch bei ihnen, was sie in Ansehung des Ganzen war, nämlich sinnlich. Das Bewusstseyn einer Vorstellung macht keinen Unterschied in der specifischen Beschaffenheit derselben; denn es kann mit allen Vorstellungen verbunden werden. Das Bewusstseyn einer empirischen Anschauung heisst Wahrnehmung. Dass also jene vorgebliche einfache Theile nicht wahrgenommen werden, macht nicht den mindesten Unterschied von ihrer Beschaffenheit, als sinnlicher Anschauungen, um etwa, wenn unsere Sinne geschärft, zugleich auch die Einbildungskraft, das Mannigfaltige ihrer Anschauung mit Bewusstseyn aufzufassen, noch so sehr erweitert würde, an ihnen, vermöge der Deutlichkeit * die-

---

* Denn es giebt auch eine Deutlichkeit in der Anschauung, also auch der Vorstellung des Einzelnen, nicht blos der Dinge im Allgemeinen (S. 295), welche ästhetisch genannt werden kann, die von der logischen, durch Begriffe, ganz unterschieden ist (so wie die, wenn ein neuholländischer Wilder zuerst ein Haus zu sehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Theile desselben zu unterscheiden, ohne doch den mindesten Begriff davon zu haben), aber freilich in einem logischen Handbuch nicht enthalten seyn kann; weswegen es auch gar nicht zulässig ist, statt der Definition der Kritik, da Verstand als Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe erklärt wird, wie er verlangt, das Vermögen deutlicher Erkenntniss zu diesem Behuf anzunehmen. Vornämlich aber ist die erstere Erklärung darum die einzige angemessene, weil der Verstand dadurch auch als transscendentales Vermögen ursprünglich aus ihm allein entspringender Begriffe (der Kategorien) bezeichnet wird, da die zweite hingegen blos das logische Vermögen, allenfalls auch den Vorstellungen der Sinne Deutlichkeit und Allgemeinheit, durch blosse klare Vorstellung und Absonderung ihrer Merkmale, zu verschaffen, anzeigt. Es ist aber Herrn Eberhard daran sehr gelegen, den wichtigsten kritischen Untersuchungen dadurch auszuweichen, dass er seinen Definitionen zweideutige Merkmale unterlegt. Dahin gehört auch der Ausdruck (S. 295 und anderwärts) einer Erkenntniss der allgemeinen Dinge; ein ganz verwerflicher scholastischer Ausdruck, der den Streit der Nominalisten und Realisten wieder erwecken kann, und der, ob er zwar in manchen metaphysischen Compendien steht, doch schlechterdings nicht in die Transscendentalphilosophie, sondern lediglich in die Logik gehört, indem er keinen

ser Vorstellung, etwas Nichtsinnliches wahrzunehmen. — Hierbei wird vielleicht dem Leser einfallen, zu fragen: warum, wenn Herr Eberhard nun einmal beim Erheben über die Sphäre der Sinnlichkeit (S. 169.) ist, er doch den Ausdruck des Nichtsinnlichen immer braucht und nicht vielmehr den des Übersinnlichen. Allein das geschieht auch mit gutem Vorbedacht. Denn bei dem letzteren würde es gar zu sehr in die Augen gefallen seyn, dass er es nicht aus der sinnlichen Anschauung, eben darum, weil sie sinnlich ist, herausklauben konnte. Nichtsinnlich aber bezeichnet einen blossen Mangel (z. B. des Bewusstseyns von etwas in der Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne), und der Leser wird es nicht sofort inne, dass ihm dadurch eine Vorstellung von wirklichen Gegenständen einer anderen Art in die Hand gespielt werden soll. Eben so ist es mit dem, wovon wir nachher reden wollen, dem Ausdrucke Allgemeine Dinge (statt allgemeiner Prädicate der Dinge) bewandt, wodurch der Leser glaubt eine besondere Gattung von Wesen verstehen zu müssen, oder dem Ausdrucke nicht-identischer (statt synthetischer) Urtheile. Es gehört viel Kunst in der Wahl unbestimmter Ausdrücke dazu, um Armseligkeiten dem Leser für bedeutende Dinge zu verkaufen.

Wenn also Herr Eberhard den Leibnitz-Wolf'schen Begriff der Sinnlichkeit der Anschauung recht ausgelegt hat: dass sie blos in der Verworrenheit des Mannigfaltigen der Vorstellungen in derselben bestehe, indessen dass diese doch die Dinge an sich selbst vorstellen, deren deutliches Erkenntniss aber auf dem Verstande (der die einfachen Theile in jener Anschauung erkennt) beruhe, so

---

Unterschied in der Beschaffenheit der Dinge, sondern nur den Gebrauchs der Begriffe, ob sie im Allgemeinen oder aufs Einzelne angewandt werden, anzeigt. Indessen dient dieser Ausdruck doch, neben dem des Unbildlichen, um den Leser einen Augenblick hinzuhalten, als ob dadurch eine besondere Art von Objecten, z. B. die einfachen Elemente, gedacht würden.

hat ja die Kritik jener Philosophie nichts angedichtet und tätschlich aufgebürdet, und es bleibt nur noch übrig auszumachen, ob sie auch Recht habe, zu sagen: dieser Standpunct, den die letztere genommen hat, um die Sinnlichkeit (als ein besonderes Vermögen oder Receptivität) zu charakterisiren, sey unrichtig*. Er bestätigt die Richtigkeit dieser der Leibnitz'schen Philosophie in der Kritik beigelegten Bedeutung des Begriffs der Sinnlichkeit S. 303 dadurch: dass er den subjectiven Grund der Erscheinungen, als verworrener Vorstellungen, im *Unvermögen* setzt, alle Merkmale (Theilvorstellungen der Sinnenanschauung) zu unterscheiden, und, indem er, S. 377, die Kritik tadelt, dass sie diesen nicht angegeben habe, sagt er: er bestehe in den Schranken des Subjects. Dass, ausser diesen subjectiven Gründen der logischen Form der Anschauung, die Erscheinungen auch *objective* haben, behauptet die Kritik selbst, und darin wird sie Leibnitz nicht widerstreiten. Aber dass, wenn diese objectiven Gründe (die einfachen Elemente) als Theile in den Erscheinungen selbst liegen, und blos der Verworrenheit wegen nicht als solche wahrgenommen, sondern nur hineindemonstrirt werden können, sie sinnliche und doch nicht blos sinnliche, sondern um der letztern Ussache willen auch intellectuelle

---

* Herr *Eberhard* schilt und ereifert sich auch auf eine belustigende Art, S. 298, über die Vermessenheit eines solchen Tadels (dem er obenein einen falschen Ausdruck unterschiebt). Wenn es Jemandem einfiele, den Cicero zu tadeln, dass er nicht gut Latein geschrieben habe: so würde irgend ein *Scioppius* (ein bekannter grammatischer Eiferer) ihn ziemlich unsanft, aber doch mit Recht, in seine Schranken weisen; denn, *was gut Latein sey*, können wir nur aus dem Cicero (und seinen Zeitgenossen) lernen. Wenn Jemand aber einen Fehler in Plato's oder Leibnitz's Philosophie anzutreffen glaubte, so wäre der Eifer darüber, dass sogar an Leibnitz etwas zu tadeln seyn sollte, lächerlich. Denn, was *philosophisch-richtig* sey, kann und muss keiner aus Leibnitz lernen, sondern der Probierstein, der dem einen so nahe liegt, wie dem andern, ist die gemeinschaftliche Menschenvernunft, und es giebt keinen *classischen Autor* der Philosophie.

Anschauungen heissen sollen, das ist ein offenbarer Widerspruch, und so kann Leibnitz's Begriff von der Sinnlichkeit und den Erscheinungen nicht ausgelegt werden, und Herr Eberhard hat entweder eine ganz unrichtige Auslegung von dessen Meinung gegeben, oder diese muss ohne Bedenken verworfen werden. Eins von beiden: entweder die Anschauung ist dem Objecte nach ganz intellectuel, d. i. wir schauen die Dinge an, wie sie an sich sind, und alsdann besteht die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit, die von einer solchen vielbefassenden Anschauung unzertrennlich ist: oder sie ist nicht intellectuel, wir verstehen darunter nur die Art, wie wir von einem an sich selbst uns ganz unbekannten Object afficirt werden, und da besteht die Sinnlichkeit so gar nicht in der Verworrenheit, dass vielmehr ihre Anschauung immerhin auch den höchsten Grad der Deutlichkeit haben möchte, und, woferne in ihr einfache Theile stecken, sich auch auf dieser ihre klare Unterscheidnng erstrecken könnte, dennoch aber nich im Mindesten etwas mehr als blosse Erscheinung enthalten würde. Beides zusammen kann in einem und demselben Begriffe der Sinnlichkeit nicht gedacht werden. Also, die Sinnlichkeit, wie Herr Eberhard Leibnitz den Begriff derselben beilegt, unterscheidet sich von der Verstandeserkenntniss entweder blos durch die logische Form (die Verworrenheit), indessen dass sie dem Inhalte nach lauter Verstandesvorstellungen von Dingen an sich enthält, oder sie unterscheidet sich von dieser auch transscendental, d. i. dem Ursprung und Inhalte nach, indem sie gar nicht von der Beschaffenheit der Objecte an sich, sondern blos die Art, wie das Subject afficirt wird, enthält, sie möchte übrigens so deutlich seyn, als sie wollte. Im letzteren Falle ist das die Behauptung der Kritik, welcher man die erstere Meinung nicht entgegensetzen kann, ohne die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit der Vorstellungen zu setzen, welche die gegebene Anschauung enthält.

Man kann den unendlichen Unterschied zwischen der Theorie der Sinnlichkeit, als einer besonderen Anschauungsart, welche ihre *a priori* nach allgemeinen Principien bestimmbare Form hat, und derjenigen, welche diese Anschauung als blos empirische Apprehension der Dinge an sich selbst annimmt, die sich nur durch die Undeutlichkeit der Vorstellung von einer intellectuellen Anschauung (als sinnliche Anschauung) auszeichne, nicht besser darlegen, als es Herr Eberhard wider seinen Willen thut. Aus dem Unvermögen, der Ohnmacht, und den Schranken der Vorstellungskraft (lauter Ausdrücke, deren sich Herr Eberhard selbst bedient) kann man nämlich keine Erweiterungen des Erkenntnisses, keine positive Bestimmungen der Objecte herleiten. Das gegebene Princip muss selbst etwas Positives seyn, welches zu solchen Sätzen das Substrat ausmacht, aber freilich nur blos subjectiv, und nur so ferne von Objecten gültig, als diese nur für Erscheinungen gelten. Wenn wir Herrn Eberhard seine einfachen Theile der Gegenstände sinnlicher Anschauung schenken, und zugeben, dass er ihre Verbindung nach seinem Satze des Grundes auf die beste Art, wie er kann, verständlich mache, wie und durch welche Schlüsse will er nun die Vorstellung des Raums: dass er als vollständiger Raum drei Abmessungen habe, ingleichen von seinen dreierlei Grenzen, davon zwei selbst noch Räume, der dritte, nämlich der Punct, die Grenze aller Grenze ist, aus seinen Begriffen von Monaden und der Verbindung derselben durch Kräfte herausbekommen; oder in Ansehung der Objecte des inneren Sinnes, wie will er die diesem zum Grunde liegende Bedingung, die Zeit, als Grösse, aber nur von einer Abmessung, und als stätiger Grösse (so wie auch der Raum ist) aus seinen einfachen Theilen, die seiner Meinung nach der Sinn zwar, nur nicht abgesondert wahrnimmt, der Verstand dagegen hinzudenkt, herausvernünfteln und aus den Schranken, der Undeutlichkeit, und mithin blossen Mängeln ein so positives Erkenntniss, welches die Bedingungen der sich unter allen am meisten *a priori* erweiternden Wissenschaften (Geometrie und allgemeine Naturlehre) enthält, herleiten? Er muss alle diese Eigenschaften für falsch und blos hinzugedichtet annehmen (wie sie denn auch jenen einfachen Theilen, die er annimmt, gerade widersprechen), oder er muss die objective Realität derselben nicht in den Dingen an sich, sondern in ihnen als Erscheinungen suchen, d. i. indem er die Form ihrer Vorstellung (als Objecten der sinnlichen Anschauung) im Subjecte und in der Receptivität desselben sucht, einer unmittelbaren Vorstellung gegebener Gegenstände empfänglich zu seyn, welche Form nun *a priori* (auch bevor die Gegenstände gegeben sind) die Möglichkeit eines mannigfaltigen Erkenntnisses der Bedingungen, unter denen allein den Sinnen Objecte vorkommen können, begreiflich macht. Hiermit vergleiche man nun, was Herr Eberhard S. 370. sagt: „Was der subjective Grund bei den Erscheinungen sey, hat Herr K. nicht bestimmt. — Es sind die Schranken des Subjects“ (das ist nun seine Bestimmung). Man lese und urtheile.

Ob ich, „unter der Form der sinnlichen Anschauung die Schranken der Erkenntnisskraft verstehe, wodurch das Mannigfaltige zu dem Bilde der Zeit und des Raumes wird, oder diese Bilder im Allgemeinen selbst,“ darüber ist Herr Eberhard (S. 391.) ungewiss. — „Wer sie sich selbst ursprünglich, nicht in ihren Gründen anerschaffen, denkt, der denkt sich eine *qualitatem occultam*. Nimmt er aber eine von den beiden obigen Erklärungen an, so ist seine Theorie, entweder ganz, oder zum Theil in der Leibnitz'schen Theorie enthalten.“ S. 378. verlangt er über jene Form der Erscheinung eine Belehrung „sie mag, sagt er, sanft oder rauh seyn.“ Ihm selbst beliebt es in diesem Abschnitte den letztern Ton vorzüglich anzunehmen. Ich will bei dem ersteren bleiben, der demjenigen geziemt, welcher überwiegende Gründe auf seiner Seite hat.

Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es giebt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen: denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnissvermögen von den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst *a priori* zu Stande. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjecte seyn, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren. (Da Herr Eberhard selbst anmerkt, dass, um zu dem Ausdrucke: anerschaffen berechtigt zu seyn, man das Daseyn Gottes schon als bewiesen voraussetzen müsse, warum bedient er sich desselben dann in einer Kritik, welche mit der ersten Grundlage aller Erkenntniss zu thun hat, und nicht des alten Ausdrucks der Angebornen?) Herr Eberhard sagt S. 390: „die Gründe der allgemeinen, noch unbestimmten, Bilder von Raum und Zeit, und mit ihnen ist die Seele erschaffen,“ ist aber auf der folgenden Seite wieder zweifelhaft, ob ich unter der Form der Anschauung (sollte heissen dem Grunde aller Formen der Anschauung) die Schranken der Erkenntnisskraft, oder jene Bilder selbst verstehe. Wie er das Erstere auch nur auf zweifelhafte Art hat vermuthen können, lässt sich gar nicht begreifen, da er sich doch bewusst seyn muss, dass er jene Erklärungsart der Sinnlichkeit im Gegensatze mit der Kritik durchsetzen wollte: das zweite aber, nämlich dass er zweifelhaft ist, ob ich nicht die unbestimmten Bilder von Zeit und Raum selbst verstehe, lässt sich wohl erklären, aber nicht billigen. Denn wo habe ich jemals die Anschauungen von Raum und Zeit, in welchen allererst Bilder möglich sind, selbst Bilder genannt (die jederzeit einen Begriff voraussetzen, davon sie die Darstellung sind, z. B. das unbestimmte Bild für den Begriff eines Triangels, dazu weder das Verhältniss der Seiten noch die Winkel gegeben sind)! Er hat sich in das trügliche Spielwerk, statt sinnlich, den Ausdruck bildlich zu brauchen, so hinein gedacht, dass er ihn allenthalben begleitet. Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist keines von beiden, weder Schranke des Erkenntnissvermögens, noch Bild; es ist die blosse eigenthümliche Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnissvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objects (die jederzeit eine eigene Handlung *ist*) zu bestimmen. So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung (der Form äusserer Gegenstände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als blosse Receptivität) angeboren ist, und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht; die Erwerbung der letzteren ist *acquisitio derivativa*, indem sie schon allgemeine transscendentale Verstandesbegriffe voraussetzt, die eben so wohl nicht angeboren*, sondern erworben sind, deren *acquisitio* aber, wie jene des Raumes, eben so wohl *originaria* ist und nichts Angebornes, als die subjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemässheit mit der Einheit der Apperception), voraussetzt. Über diese Bedeutung des Grundes der Möglichkeit einer reinen sinnlichen Anschauung kann Niemand zweifelhaft seyn, als der, welcher die Kritik etwa mit Hülfe eines Wörterbuchs durchstreift, aber nicht durchdacht hat.

---

* In welchem Sinne Leibnitz das Wort angeboren nehme, wenn er es von gewissen Elementen der Erkenntniss braucht, wird hiernach beurtheilt werden können. Eine Abhandlung von Hissmann im Deutschen Mercur, October 1777, kann diese Beurtheilung erleichtern.

Wie gar wenig Herr Eberhard die Kritik in ihren klaresten Sätzen verstehe, oder auch wie er sie vorsätzlich missverstehe, davon kann Folgendes zum Beispiele dienen.

In der Kritik wurde gesagt: dass die blosse Kategorie der Substanz (so wie jede andere) schlechterdings nichts weiter, als die logische Function, in Ansehung deren ein Object als bestimmt gedacht wird, enthalte, und also dadurch allein gar kein Erkenntniss des Gegenstandes, auch nur durch das mindeste (synthetische) Prädicat, woferne wir ihm nicht eine sinnliche Anschauung unterlegen, erzeugt werde; woraus denn mit Recht gefolgert wurde, dass, da wir ohne Kategorien gar nicht von Dingen urtheilen können, vom Übersinnlichen schlechterdings kein Erkenntniss (es versteht sich hierbei immer in theoretischer Beziehung) möglich sey. Herr Eberhard giebt, S. 384 - 385, vor, dieses Erkenntniss der reinen Kategorie der Substanz, auch ohne Beihülfe der sinnlichen Anschauung, verschaffen zu können: „es ist die Kraft, welche die Accidenzen wirkt.“ Nun ist ja aber die Kraft selber wiederum nichts anders als eine Kategorie (oder das Prädicable derselben), nämlich die der Ursache, von der ich gleichfalls behauptet habe, dass von ihr die objective Gültigkeit, ohne ihr untergelegte sinnliche Anschauung, eben so wenig könne bewiesen werden, als von der des Begriffs einer Substanz. Nun gründet er S. 385. diesen Beweis auch wirklich auf Darstellung der Accidenzen, mithin auch der Kraft, als ihrem Grunde, in der sinnlichen (inneren) Anschauung. Denn er bezieht den Begriff der Ursache wirklich auf eine Folge von Zuständen des Gemüths in der Zeit, von aufeinander folgenden Vorstellungen, oder Graden derselben, deren Grund „in dem, nach allen seinen gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Veränderungen, völlig bestimmten Dinge“ enthalten sey, „und darum, sagt er, ist dieses Ding eine Kraft, darum ist es eine Substanz.“

Mehr verlangt ja aber die Kritik auch nicht, als die Darstellung des Begriffs von Kraft (welcher, beiläufig anzumerken, ganz etwas anderes ist, als der, dem er die Realität sichern wollte, nämlich der Substanz)* in der innern sinnlichen Anschauung, und die objective Realität einer Substanz, als Sinnenwesen, wird dadurch gesichert. Aber es war die Rede davon, ob jene Realität dem Begriffe von Kraft, als reiner Kategorie, d. i. auch ohne ihre Anwendung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung, mithin als gültig auch von übersinnlichen, d. i. blossen Verstandeswesen, könne bewiesen werden: da denn alles Bewusstseyn, welches auf Zeitbedingungen beruht, mithin auch jede Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen sammt dem ganzen Gesetze der Continuität des veränderten Gemüthszustandes, wegfallen muss, und so nichts übrig bleibt, wodurch das Accidens gegeben worden und was dem Begriffe von Kraft zum Belage dienen könnte. Nun nehme er also, der Forderung gemäss, den Begriff vom Menschen weg (in welchem schon der Begriff eines Körpers enthalten ist), ingleichen den von Vorstellungen, deren Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, mithin Alles, was Bedingungen der äussern sowohl als innern Anschauung enthält (denn das muss er thun, wenn er den Begriff der Substanz und einer Ursache als reine Kategorien, d. i. als solche, die allenfalls auch zum Erkenntniss des Übersinnlichen dienen könnten, ihrer Realität nach sichern will), so bleibt ihm vom Begriffe der Substanz nichts anders übrig, als der eines Etwas, dessen Existenz nur als die eines Subjects, nicht aber eines blossen Prädicats von einem andern, gedacht werden muss: von dem der Ursache aber bleibt ihm nur der eines Verhältnisses von Etwas zu etwas Anderem im Daseyn, nach welchem, wenn ich das erstere setze, das andere auch bestimmt und nothwendig gesetzt wird. Aus diesen Begriffen von beiden kann er nun schlechterdings kein Erkenntniss von dem so beschaffenen Dinge herausbringen, so gar nicht einmal, ob eine solche Beschaffenheit auch nur möglich sey, d. i. ob es irgend Etwas geben könne, woran sie angetroffen werde. Hierher darf jetzt die Frage nicht gezogen werden: ob, in Beziehung auf praktische Grundsätze *a priori*, wenn der Begriff von einem Dinge (als Noumen) zum Grunde liegt, alsdann die Kategorie der Substanz und der Ursache nicht objective Realität in Ansehung der reinen praktischen Bestimmung der Vernunft bekomme! Denn die Möglichkeit eines Dinges, was blos als Subject, und nicht immer wiederum als Prädicat von einem andern, existiren könne, oder der Eigenschaft in Ansehung der Existenz anderer das Verhältniss des Grundes, nicht umgekehrt das der Folge von eben denselben, zu haben, muss zwar zu einem theoretischen Erkenntniss desselben durch eine diesen Begriffen correspondirende Anschauung belegt werden, weil dieser, ohne das, keine objective Realität beigelegt, mithin kein Erkenntniss eines solchen Objects zu Stande gebracht werden würde; allein, wenn jene Begriffe nicht constitutive, sondern blos regulative Principien des Gebrauchs der Vernunft abgeben sollen (wie dieses allemal der Fall mit der Idee eines Noumens ist), so können sie auch als blosse logische Functionen, die zu Begriffen von Dingen, deren Möglichkeit unerweislich ist, ihren in praktischer Absicht und zwar unentbehrlichen Gebrauch für die Vernunft haben, weil sie alsdann nicht als objective Gründe der Möglichkeit der Noumenen, sondern als subjective Principien (des theoretischen oder praktischen Gebrauchs der Vernunft) in Ansehung der Phänomenen gelten. — Doch, wie gesagt, ist hier noch immer blos von den constitutiven Principien der Erkenntniss der Dinge die Rede, und ob es möglich sey, von irgend einem Objecte dadurch, dass ich blos durch Kategorien von ihm spreche, ohne diese durch Anschauung (welche bei uns immer sinnlich ist) zu belegen, ein Erkenntniss zu bekommen, wie Herr Eberhard meint, aber durch alle seine gerühmte Fruchtbarkeit der dürren ontologischen Wüsten nicht zu bewerkstelligen vermag.

---

* Der Satz: das Ding (die Substanz) ist eine Kraft, statt des ganz natürlichen, die Substanz hat eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender und in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachtheiliger Satz. Denn dadurch geht der Begriff der Substanz im Grunde ganz verloren, nämlich der der Inhärenz in einem Subjecte, statt dessen alsdann der der Dependenz von einer Ursache gesetzt wird; recht so, wie es Spinoza haben wollte, welcher die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, indem er diese allgemeine wirkende Kraft selbst zur Substanz machte, eben dadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz in der letzteren verwandelte. Eine Substanz hat wohl, ausser ihrem Verhältnisse als Subject zu den Accidenzen (und deren Inhärenz), noch das Verhältniss zu eben denselben, als Ursache zu Wirkungen; aber jenes ist nicht mit dem letztern einerlei. Die Kraft ist nicht das, was den Grund der Existenz der Accidenzen enthält (denn den enthält die Substanz): sondern ist der Begriff von dem blossen Verhältnisse der Substanz zu den letzteren, so ferne sie den Grund derselben enthält, und dieses Verhältniss ist von dem der Inhärenz gänzlich unterschieden.

Zweiter Abschnitt.

Die Auflösung der Aufgabe:

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? nach Herrn Eberhard.

Diese Aufgabe, in ihrer Allgemeinheit betrachtet, ist der Stein des Anstosses, woran alle metaphysische Dogmatiker unvermeidlich scheitern müssen, um den sie daher so weit herumgehen, als es nur möglich ist: wie ich denn noch keinen Gegner der Kritik gefunden habe, der sich mit der Auflösung derselben, die für alle Fälle geltend wäre, befasst hätte. Herr Eberhard, auf seinen Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes (den er doch nur als einen analytischen vorträgt) gestützt, wagt sich an diese Unternehmung: mit welchem Glück, werden wir bald sehen.

Herr Eberhard hat, wie es scheint, von dem, was die Kritik Dogmatism nennt, keinen deutlichen Begriff. So spricht er S. 262 von apodiktischen Beweisen, die er geführt haben will, und setzt hinzu: „wenn der ein Dogmatiker ist, der mit Gewissheit Dinge an sich annimmt, so müssen wir uns, es koste, was es wolle, dem Schimpf unterwerfen, Dogmatiker zu heissen,“ und dann sagt er S. 289: „dass die Leibnitz'sche Philosophie eben so wohl eine Vernunftkritik enthalte, als die Kant'sche; denn sie gründe ihren Dogmatism auf eine genaue Zergliederung der Erkenntnissvermögen, was durch ein jedes möglich sey.“ Nun — wenn sie dieses wirklich thut, so enthält sie ja keinen Dogmatism in dem Sinne, worin unsere Kritik dieses Wort jederzeit nimmt.

Unter dem Dogmatism der Metaphysik versteht diese nämlich: das allgemeine Zutrauen zu ihren Principien, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst, blos um ihres Gelingens willen: unter dem Skepticism aber das, ohne vorhergegangene Kritik, gegen die reine Vernunft gefasste allgemeine Misstrauen, blos um des Misslingens ihrer Behauptungen willen*. Die Kriticism des Verfahrens mit Allem, was zur Metaphysik gehört (der Zweifel des Aufschubs) ist dagegen die Maxime eines allgemeinen Misstrauens gegen alle synthetische Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnissvermögen eingesehen worden.

Von dem gegründeten Vorwurfe des Dogmatism befreit man sich also nicht dadurch, dass man, wie Seite 262 geschieht, sich auf sogenannte apodiktische Beweise seiner metaphysischen Behauptungen beruft; denn das Fehlschlagen derselben, selbst wenn kein sichtbarer Fehler darin angetroffen wird (welches gewiss oben der Fall nicht ist), ist an ihnen so gewöhnlich, und die Beweise vom Gegentheil treten ihnen oft mit nicht minder grosser Klarheit in den Weg, dass der Skeptiker, wenn er gleich gar nichts wider das Argument hervorzubringen wüsste, doch sein *non liquet* dazwischen zu legen gar wohl berechtigt ist. Nur wenn der Beweis auf dem Wege geführt worden, wo eine zur Reife gekommene Kritik vorher die Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* und ihre allgemeinen Bedingungen sicher angezeigt hat, kann sich der Metaphysiker vom Dogmatism, der bei allen Beweisen ohne jene doch immer blind ist, rechtfertigen, und der Kanon der Kritik für diese Art der Beurtheilung ist in der allgemeinen Auflösung der Aufgabe enthalten: wie ist ein synthetisches Erkenntniss *a priori* möglich. Ist diese Aufgabe vorher noch nicht aufgelöst gewesen, so waren alle Metaphysiker bis auf diesen Zeitpunct vom Vorwurfe des blinden Dogmatisms oder Skepticisms nicht frei, sie mochten nun durch anderweitige Verdienste einen noch so grossen Namen mit allem Rechte besitzen.

---

* Das Gelingen im Gebrauche der Principien *a priori* ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung; denn da schenkt man beinahe dem Dogmatiker seinen Beweis *a priori*. Das Misslingen aber mit demselben, welches den Skepticism veranlasst, findet nur in den Fällen statt, wo lediglich Beweise *a priori* verlangt werden können, weil die Erfahrung hierüber nichts bestätigen oder widerlegen kann, und besteht darin, dass Beweise *a priori* von gleicher Stärke, die gerade das Gegentheil darthun, in der allgemeinen Menschenvernunft enthalten sind. Die erstern sind auch nur Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung, und in der Analytik enthalten. Weil sie aber, wenn die Kritik sie nicht vorher als solche wohl gesichert hat, leicht für Grundsätze, welche weiter als blos für Gegenstände der Erfahrung gelten, gehalten werden, so entspringt ein Dogmatism in Ansehung des Übersinnlichen. Die zweiten gehen auf Gegenstände, nicht wie jene, durch Verstandesbegriffe, sondern durch Ideen, die nie in der Erfahrung gegeben werden können. Weil sich nun die Beweise, dazu die Principien lediglich für Erfahrungsgegenstände gedacht worden, in solchem Falle nothwendig widersprechen müssen: so muss, wenn man die Kritik vorbeigeht, welche die Grenzscheidung allein bestimmen kann, nicht allein ein Skepticism in Ansehung alles dessen, was durch blosse Ideen der Vernunft gedacht wird, sondern endlich ein Verdacht gegen alle Erkenntniss *a priori* entspringen, welcher denn zuletzt die allgemeine metaphysische Zweifellehre herbeiführt.

Dem Herrn Eberhard beliebt es anders. Er thut, als ob ein solcher warnender Ruf, der durch so viel Beispiele in der transscendentalen Dialektik gerechtfertigt wird, an den Dogmatiker gar nicht ergangen wäre, und nimmt, lange vor der Kritik unseres Vermögens *a priori* synthetisch zu urtheilen, einen von jeher sehr bestrittenen synthetischen Satz: nämlich dass Zeit und Raum, und die Dinge in ihnen, aus einfachen Elementen bestehen, als ausgemacht an, ohne auch nur wegen der Möglichkeit einer solchen Bestimmung des Sinnlichen durch Ideen des Übersinnlichen, die mindeste vorhergehende kritische Untersuchung anzustellen, die sich ihm durch den Widerspruch der Mathematik gleichwohl aufdringen musste, und giebt an seinem eigenen Verfahren das beste Beispiel von dem, was die

Kritik den Dogmatism nennt, der aus aller Transscendentalphilosophie auf immer verwiesen bleiben muss, und dessen Bedeutung ihm, wie ich hoffe, jetzt an seinem eigenen Beispiele verständlich seyn wird.

Es ist nun, ehe man an die Auflösung jener Principalaufgabe geht, freilich unumgänglich nothwendig, einen deutlichen und bestimmten Begriff davon zu haben, was die Kritik erstlich unter synthetischen Urtheilen, zum Unterschiede von den analytischen, überhaupt verstehe; zweitens, was sie mit dem Ausdrucke von dergleichen Urtheilen, als Urtheilen *a priori*, zum Unterschiede von empirischen, sagen wolle. — Das Erstere hat die Kritik so deutlich und wiederholentlich dargelegt, als nur verlangt werden kann. Sie sind Urtheile, durch deren Prädicat ich dem Subjecte des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädicat aussage, welches letztere also das Erkenntniss über das, was jener Begriff enthielt, vermehrt; dergleichen durch analytische Urtheile nicht geschieht, die nichts thun, als das, was schon in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten war, nur als zu ihm gehörig klar vorzustellen und auszusagen. — Das Zweite, nämlich was ein Urtheil *a priori*, zum Unterschiede des empirischen, sey, macht hier keine Schwierigkeit, weil es ein in der Logik längst bekannter und benannter Unterschied ist, und nicht, wie der erstere, wenigstens (wie Herr Eberhard will) unter einem neuen Namen auftritt. Doch ist, um des Herrn Eberhard willen, hier nicht überflüssig anzumerken: dass ein Prädicat, welches durch einen Satz *a priori* einem Subjecte beigelegt wird, eben dadurch als dem letztern nothwendig angehörig (von den Begriffen desselben unabtrennlich) ausgesagt wird. Solche Prädicate werden auch zum Wesen (der innern Möglichkeit des Begriffs) gehörige (*ad essentiam*[*] *per-*

---

[*] Damit bei diesem Worte auch der geringste Schein einer Erklärung im Cirkel vermieden werde, kann man, statt des Ausdrucks *ad essentiam*, den an diesem Orte gleichlautenden, *ad internam possibilitatem pertinentia*, brauchen.

tinentia) Prädicate genannt, dergleichen folglich alle Sätze, die *a priori* gelten, enthalten müssen; die übrigen, die nämlich vom Begriffe (unbeschadet desselben) abtrennlichen, heissen ausserwesentliche Merkmale (*extraessentialia*). Die ersteren gehören nun zum Wesen entweder als Bestandstücke desselben (*ut constitutiva*), oder als darin zureichend gegründete Folgen aus demselben (*ut rationata*). Die ersteren heissen wesentliche Stücke (*essentialia*), die also kein Prädicat enthalten, welches aus andern in demselben Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte, und ihr Inbegriff macht das logische Wesen (*essentia*) aus; die zweiten werden Eigenschaften (*attributa*) genannt. Die ausserordentlichen Merkmale sind entweder innere (*modi*), oder Verhältnissmerkmale (*relationes*), und können in Sätzen *a priori* nicht zu Prädicaten dienen, weil sie vom Begriffe des Subjects abtrennlich und also nicht nothwendig mit ihm verbunden sind. — Nun ist klar, dass, wenn man nicht vorher schon irgend ein Kriterium eines synthetischen Satzes *a priori* gegeben hat, dadurch, dass man sagt, sein Prädicat sey ein Attribut, auf keinerlei Weise der Unterschied desselben von analytischen erhelle. Denn dadurch, dass es ein Attribut genannt wird, wird weiter nichts gesagt, als dass es, als nothwendige Folge, vom Wesen abgeleitet werden könne: ob analytisch, nach dem Satze des Widerspruchs, oder synthetisch, nach irgend einem andern Grundsatze, das bleibt dabei gänzlich unbestimmt. So ist in dem Satze: ein jeder Körper ist theilbar, das Prädicat ein Attribut, weil es von einem wesentlichen Stücke des Begriffs des Subjects, nämlich der Ausdehnung, als nothwendige Folge abgeleitet werden kann. Es ist aber ein solches Attribut, welches als nach dem Satze des Widerspruchs zu dem Begriffe des Körpers gehörig vorgestellt wird, mithin der Satz selber, ungeachtet er ein Attribut vom Subjecte aussagt, dennoch analytisch. Dagegen ist die Beharrlichkeit auch ein Attribut der Substanz; denn sie ist ein schlechterdings nothwendiges Prädicat derselben, aber im Begriffe der Substanz selber nicht enthalten, kann also durch keine Analysis aus ihm (nach dem Satze des Widerspruchs) gezogen werden, und der Satz: eine jede Substanz ist beharrlich, ist ein synthetischer Satz. Wenn es also von einem Satze heisst: er habe zu seinem Prädicat ein Attribut des Subjects, so weiss Niemand, ob jener analytisch oder synthetisch sey; man muss also hinzusetzen: er enthalte ein synthetisches Attribut, d. i. ein nothwendiges (obzwar abgeleitetes), mithin *a priori* kennbares, Prädicat in einem synthetischen Urtheile. Also ist nach Herrn Eberhard die Erklärung synthetischer Urtheile *a priori*: sie sind Urtheile, welche synthetische Attribute von den Dingen aussagen. Herr Eberhard stürzt sich in diese Tautologie, um, wo möglich, nicht allein etwas Besseres und Bestimmteres von der Eigenthümlichkeit synthetischer Urtheile *a priori* zu sagen, sondern auch mit der Definition derselben zugleich ihr allgemeines Princip anzuzeigen, wonach ihre Möglichkeit beurtheilt werden kann, welches die Kritik nur durch mancherlei beschwerliche Bemühungen zu leisten vermochte. Nach ihm sind S. 315: „analytische Urtheile solche, deren Prädicat das Wesen, oder einige von den wesentlichen Stücken des Subjects, aussagen; synthetische Urtheile aber S. 316, wenn sie nothwendige Wahrheiten sind, haben Attribute zu ihren Prädicaten.“ Durch das Wort Attribut bezeichnete er die synthetischen Urtheile als Urtheile *a priori* (wegen der Nothwendigkeit ihrer Prädicate), aber zugleich als solche, die *rationata* des Wesens, nicht das Wesen selbst, oder einige Stücke desselben, aussagen, und giebt also Anzeige auf den Satz des zureichenden Grundes, vermittelst dessen sie allein vom Subjecte prädicirt werden können, und verliess sich darauf, man werde nicht bemerken, dass dieser Grund hier nur ein logischer Grund seyn dürfe, nämlich der nichts weiter bezeichnet, als dass das Prädicat, zwar nur mittelbar, aber immer doch dem Satze des Widerspruchs zufolge, aus dem Begriffe des Subjects hergeleitet werde, wodurch er dann, ungeachtet er ein Attribut aussagt, doch analytisch seyn kann, und also das Kennzeichen eines synthetischen Satzes nicht bei sich führt. Dass es ein synthetisches Attribut seyn müsse, um den Satz, dem er zum Prädicate dient, der letztern Classe beizählen zu können, hütete er sich sorgfältig herauszusagen, ungeachtet es ihm wohl beigefallen seyn muss, dass diese Einschränkung nothwendig sey, weil sonst die Tautologie gar zu klar in die Augen gefallen seyn würde, und so brachte er ein Ding heraus, was dem Unerfahrnen neu und von Gehalt zu seyn scheint, in der That aber blosser leicht durchzusehender Dunst ist.

Man sieht nun auch, was sein Satz des zureichenden Grundes sagen will, den er oben so vortrug, dass man (vornämlich nach dem Beispiele, das er dabei angeführt, zu urtheilen) glauben sollte, er hätte ihn vom Realgrunde verstanden, da Grund und Folge realiter von einander unterschieden sind, und der Satz, der sie verbindet, auf die Weise ein synthetischer Satz ist. Keineswegs! vielmehr hat er sich wohlbedächtig damals schon auf die künftigen Fälle seines Gebrauchs vorgesehen und ihn so unbestimmt ausgesagt, damit er ihm gelegentlich eine Bedeutung geben könnte, wie es Noth thäte, mithin auch bisweilen zum Princip analytischer Urtheile brauchen könnte, ohne dass der Leser es doch bemerkte. Ist denn der Satz: ein jeder Körper ist theilbar, darum weniger analytisch, weil sein Prädicat allererst aus dem unmittelbar zum Begriffe Gehörigen (dem wesentlichen Stücke), nämlich der Ausdehnung, durch Analysin gezogen werden kann? Wenn von einem Prädicate, welches nach dem Satze des Widerspruchs unmittelbar an einem Begriffe erkannt wird, ein anderes, welches gleichfalls nach dem Satze des Widerspruchs von diesem abgeleitet wird, gefolgert wird: ist alsdann der letztere weniger nach dem Satze des Widerspruchs von dem ersteren abgeleitet, als dieses?

Vor der Hand ist also erstlich die Hoffnung zur Erklärung synthetischer Sätze *a priori* durch Sätze, die Attribute ihres Subjects zu Prädicaten haben, zernichtet, wenn man nicht zu diesen, dass sie synthetisch sind, hinzusetzen und so eine offenbare Tautologie begehen will:

zweitens dem Satze des zureichenden Grundes, wenn er ein besonderes Princip abgeben soll, Schranken gesetzt, dass er, als ein solcher, niemals anders, als so ferne er eine synthetische Verknüpfung der Begriffe berechtigt, in der Transscendentalphilosophie zugelassen werde. Hiermit mag man nun den freudigen Ausruf des Verfassers S. 317 vergleichen. „So hätten wir also bereits die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische und zwar mit der schärfsten Angabe ihrer Grenzbestimmung (dass die erste blos auf die Essentialien, die zweite lediglich auf Attribute gehen) aus dem fruchtbarsten und einleuchtendsten Eintheilungsgrunde (dieses deutet auf seine oben gerühmten fruchtbaren Felder der Ontologie) hergeleitet und mit der völligsten Gewissheit, dass die Eintheilung ihren Eintheilungsgrund gänzlich erschöpft.“

Indessen scheint Herr Eberhard, bei diesem triumphirenden Ausruf, des Sieges doch nicht so ganz gewiss zu seyn. Denn S. 318, nachdem er es für ganz ausgemacht angenommen, dass Wolf und Baumgarten dasselbe, was die Kritik nur unter einem anderen Namen auf die Bahn bringe, längst gekannt und ausdrücklich, ob zwar anders, bezeichnet hätten, wird er auf einmal ungewiss, welche Prädicate in synthetischen Urtheilen ich wohl meinen möge, und nun wird eine Staubwolke von Distinctionen und Classificationen der Prädicate, die in Urtheilen vorkommen können, erregt, dass davor die Sache, wovon die Rede ist, nicht mehr gesehen werden kann; Alles, um zu beweisen, dass ich die synthetischen Urtheile, vornämlich die *a priori*, zum Unterschiede von den analytischen, anders habe definiren sollen, als ich gethan habe. Die Rede ist hier auch gar noch nicht von meiner Art der Auflösung der Frage, wie dergleichen Urtheile möglich sind, sondern nur, was ich darunter verstehe, und dass, wenn ich in ihnen eine Art Prädicate annehme, sie (S. 319) zu weit, verstehe ich sie aber von einer anderen Art, sie (S. 320) zu enge sey. Nun ist aber klar, dass, wenn ein Begriff allererst aus der Definition hervorgeht, es unmöglich ist, dass er zu enge oder zu weit sey, denn er bedeutet alsdenn nichts mehr, auch nichts weniger, als was die Definition von ihm sagt. Alles, was man dieser noch vorwerfen könnte, wäre: dass sie etwas an sich Unverständliches, was also zum Erklären gar nicht taugt, enthalte. Der grösste Künstler im Verdunkeln dessen, was klar ist, kann aber gegen die Definition, welche die Kritik von synthetischen Sätzen giebt, nichts ausrichten: Sie sind Sätze, deren Prädicat mehr in sich enthält, als im Begriffe des Subjects wirklich gedacht wird; mit andern Worten, durch deren Prädicat etwas zu dem Gedanken des Subjects hinzugethan wird, was in demselben nicht enthalten war; analytische sind solche, deren Prädicat nur eben dasselbe enthält, was in dem Begriffe des Subjects dieser Urtheile gedacht war. Nun mag das Prädicat der ersteren Art Sätze, wenn sie Sätze *a priori* sind, ein Attribut (von dem Subjecte des Urtheils), oder wer weiss was anders seyn, so darf diese Bestimmung, ja sie muss nicht in die Definition kommen, wenn es auch auf eine so belehrende Art, wie Herr Eberhard es ausgeführt hat, von dem Subjecte bewiesen wäre; das gehört zur Deduction der Möglichkeit der Erkenntniss der Dinge durch solche Art Urtheile, die allererst nach der Definition erscheinen muss. Nun findet er aber die Definition unverständlich, zu weit oder zu enge, weil sie dieser seiner vermeinten näheren Bestimmung des Prädicats solcher Urtheile nicht anpasst.

Um eine ganz klare, einfache Sache so sehr als möglich in Verwirrung zu bringen, bedient sich Herr Eberhard allerlei Mittel, die aber eine für seine Absicht ganz widrige Wirkung thun.

S. 308 heisst es: „die ganze Metaphysik enthält, wie Herr Kant behauptet, lauter analytische Urtheile“ und führt, als Beleg seiner Zumuthung, eine Stelle aus den Prolegomenen S. 33 an. Er spricht dieses so aus, als ob ich es von der Metaphysik überhaupt sagte, da doch an diesem Orte schlechterdings nur von der bisherigen Metaphysik, so ferne ihre Sätze auf gültige Beweise gegründet sind, die Rede ist. Denn von der Metaphysik an sich heisst es S. 36 der Proleg.: „eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch.“ Aber auch von der bisherigen wird in den Prolegomenen unmittelbar nach der angeführten Stelle gesagt: „dass sie auch synthetische Sätze vortrage, die man ihr gerne einräumt, die sie aber niemals *a priori* bewiesen habe.“ Also nicht: dass die bisherige Metaphysik keine synthetische Sätze (denn sie hat deren mehr als zuviel), und unter diesen auch ganz wahre Sätze enthalte (die nämlich, die Principien einer möglichen Erfahrung sind), sondern nur, dass sie keinen derselben aus Gründen *a priori* bewiesen habe, wird an der gedachten Stelle behauptet, und, um diese meine Behauptung zu widerlegen, hätte Herr Eberhard nur einen dergleichen apodiktisch bewiesenen Satz anführen dürfen; denn der vom zureichenden Grunde, mit seinem Beweise, S. 163 — 164 seines Magazins, wird meine Behauptung wahrlich nicht widerlegen. Eben so angedichtet ist auch S. 314, „dass ich behaupte, die Mathematik sey die einzige Wissenschaft, die synthetische Urtheile *a priori* enthalte.“ Er hat die Stelle nicht angeführt, wo dieses von mir gesagt seyn solle; dass aber vielmehr das Gegentheil von mir umständlich behauptet sey, müsste ihm der zweite Theil der transscendentalen Hauptfrage, wie reine Naturwissenschaft möglich sey (Prolegom. S. 71 bis 124.), unverfehlbar vor Augen stellen, wenn es ihm nicht beliebte, gerade das Gegentheil davon zu sehen. S. 318 schreibt er mir die Behauptung zu, „die Urtheile der Mathematik ausgenommen wären nur die Erfahrungsurtheile synthetisch,“ da doch die Kritik (erste Aufl. S. 158 bis 235.) die Vorstellung eines ganzen Systems von metaphysischen und zwar synthetischen Grundsätzen aufstellt und sie durch Beweise *a priori* darthut. Meine Behauptung war: dass gleichwohl diese Grundsätze nur Principien der Möglichkeit der Erfahrung sind; er macht daraus, „dass sie nur Erfahrungsurtheile sind,“ mithin aus dem, was ich als Grund der Erfahrung nenne, eine Folge derselben. So wird alles, was aus der Kritik in seine Hände kommt, vorher verdreht und verunstaltet, um es einen Augenblick im falschen Lichte erscheinen zu lassen.

Noch ein anderes Kunststück, um in seinen Gegenbehauptungen ja nicht festgehalten zu werden, ist: dass er sie in ganz allgemeinen Ausdrücken und so abstract, als ihm nur möglich, vorträgt, und sich hütet, ein Beispiel anzuführen, daran man sicher erkennen könne, was er damit wolle. So theilt er S. 318 die Attribute in solche ein, die entweder *a priori* oder *a posteriori* erkannt werden, und sagt: es schiene ihm, ich verstehe unter meinen synthetischen Urtheilen „blos die nicht schlechterdings nothwendigen Wahrheiten, und von den schlechterdings nothwendigen die letztere Art Urtheile, deren nothwendige Prädicate nur *a posteriori* von dem menschlichen Verstande erkannt werden können.“ Dagegen scheint es mir, dass mit diesen Worten etwas Anderes habe gesagt werden sollen, als er wirklich gesagt hat; denn so, wie sie da stehen, ist darin ein offenbarer Widerspruch. Prädicate, die nur *a posteriori* und doch als nothwendig erkannt werden, ingleichen Attribute von solcher Art, die man nämlich nach S. 321 „aus dem Wesen des Subjects nicht herleiten kann,“ sind nach der Erklärung, die Herr Eberhard selbst oben von den letzteren angab, ganz undenkbare Dinge. Wenn nun darunter dennoch etwas gedacht, und der Einwurf, den Herr Eberhard von dieser wenigstens-unverständlichen Distinction gegen die Brauchbarkeit der Definition, welche die Kritik von synthetischen Urtheilen gab, beantwortet werden soll, so müsste er von jener seltsamen Art von Attributen doch wenigstens ein Beispiel geben; so aber kann ich einen Einwurf nicht widerlegen, mit dem ich keinen Sinn zu verbinden weiss. Er vermeidet, so viel er kann, Beispiele aus der Metaphysik anzuführen, sondern hält sich, so lange es möglich ist, an die aus der Mathematik, woran er auch seinem Interesse ganz gemäss verfährt. Denn er will dem harten Vorwurfe, dass die bisherige Metaphysik ihre synthetischen Sätze *a priori* schlechterdings nicht beweisen könne (weil sie solche, als von Dingen an sich selbst gültig, aus ihren Begriffen beweisen will), ausweichen, und wählt daher immer Beispiele aus der Mathematik, deren Sätze auf strenge Beweise gegründet werden, weil sie Anschauung *a priori* zum Grunde legen, welche er aber durchaus nicht als wesentliche Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Sätze *a priori* gelten lassen kann, wenn er nicht zugleich alle Hoffnung aufgeben will, sein Erkenntniss bis zum Übersinnlichen, dem keine uns mögliche Anschauung correspondirt, zu erweitern, und so seine fruchtverheissenden Felder der Psychologie und Theologie unangebaut lassen will. Wenn man also seiner Einsicht, oder auch seinem Willen, in einer streitigen Sache Aufschluss zu verschaffen, nicht sonderlich Beifall geben kann, so muss man doch seiner Klugheit Gerechtigkeit widerfahren lassen, keine auch nur scheinbare Vortheile unbenutzt zu lassen.

Trägt es sich aber zu, dass Herr Eberhard, wie von ungefähr, auf ein Beispiel aus der Metaphysik stösst, so verunglückt er damit jederzeit und zwar so, dass es gerade das Gegentheil von dem beweist, was er dadurch hat bestätigen wollen. Oben hatte er beweisen wollen, dass es ausser dem Satze des Widerspruchs noch ein anderes Princip der Möglichkeit der Dinge geben müsse, und sagt doch, dass dieses aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert werden müsste, wie er es denn auch wirklich davon abzuleiten versucht. Nun sagt er S. 319: „der Satz: alles Nothwendige ist ewig, alle nothwendige Wahrheiten sind ewige Wahrheiten, ist augenscheinlich ein synthetischer Satz, und doch kann er *a priori* erkannt werden.“ Er ist aber augenscheinlich analytisch, und man kann aus diesem Beispiele hinreichend ersehen, welchen verkehrten Begriff sich Herr Eberhard von diesem Unterschiede der Sätze, den er doch so aus dem Grunde zu kennen vorgiebt, noch immer mache. Denn Wahrheit wird er doch nicht als ein besonderes in der Zeit existirendes

Ding ansehen wollen, dessen Daseyn entweder ewig sey, oder nur eine gewisse Zeit daure. Dass alle Körper ausgedehnt sind, ist nothwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existiren oder nicht, kurz oder lange, oder auch alle Zeit hindurch, d. i. ewig existiren. Der Satz will nur sagen: sie hängen nicht von der Erfahrung ab (die zu irgend einer Zeit angestellt werden muss), und sind also auf gar keine Zeitbedingung beschränkt, d. i. sie sind *a priori* als Wahrheiten erkennbar, welches mit dem Satze, sie sind als nothwendige Wahrheiten erkennbar, ganz identisch ist.

Eben so ist es auch mit dem S. 325 angeführten Beispiele bewandt, wobei man zugleich ein Beispiel seiner Genauigkeit in Berufung auf Sätze der Kritik bemerken muss, indem er sagt: „ich sehe nicht, wie man der Metaphysik alle synthetische Urtheile absprechen wolle.“ Nun hat die Kritik, weit gefehlt dieses zu thun, vielmehr (wie schon vorher gemeldet worden) ein ganzes und in der That vollständiges System solcher Urtheile als wahrer Grundsätze aufgeführt; nur hat sie zugleich gezeigt, dass diese insgesammt nur die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung (als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung) aussagen, und also auch lediglich auf Gegenstände, so ferne sie in der Anschauung gegeben werden können, anwendbar sind. Das metaphysische Beispiel, was er nun von synthetischen Sätzen *a priori*, doch mit der behutsamen Einschränkung: wenn die Metaphysik einen solchen Satz bewiese, anführt: „Alle endliche Dinge sind veränderlich, und das unendliche Ding ist unveränderlich,“ ist in beiden analytisch. Denn realiter, d. i. dem Daseyn nach veränderlich ist, dass dessen Bestimmungen in der Zeit einander folgen können; mithin ist nur das veränderlich, was nicht anders als in der Zeit existiren kann. Diese Bedingung aber ist nicht nothwendig mit dem Begriffe eines endlichen Dinges überhaupt (welches nicht alle Realität hat), sondern nur mit einem Dinge als Gegenstand der sinnlichen Anschauung verbunden. Da nun Herr Eberhard seine Sätze *a priori* als von dieser letzteren Bedingung unabhängig behaupten will, so ist sein Satz, dass alles Endliche, als ein solches (d. i. um seines blossen Begriffs willen, mithin auch als Noumenon), veränderlich sey, falsch. Also müsste der Satz: alles Endliche ist als ein solches veränderlich, nur von der Bestimmung seines Begriffs, mithin logisch verstanden werden, da dann unter veränderlich dasjenige gemeint wird, was durch seinen Begriff nicht durchgängig bestimmt ist, mithin was auf mancherlei entgegengesetzte Art bestimmt werden kann. Alsdann aber wäre der Satz, dass endliche Dinge, d. i. alle, ausser dem allerrealesten, logisch (in Absicht auf den Begriff, den man sich von ihnen machen kann) veränderlich sind, ein analytischer Satz; denn es ist ganz identisch, zu sagen: ein endliches Ding denke ich mir dadurch, dass es nicht alle Realität habe, und zu sagen: durch diesen Begriff von ihm ist nicht bestimmt, welche, oder wie viel, ich ihm Realität beilegen solle; d. i. ich kann ihm bald dieses, bald jenes beilegen, und, dem Begriff von der Endlichkeit desselben unbeschadet, die Bestimmung desselben auf mancherlei Weise verändern. Eben auf dieselbe Art, nämlich logisch, ist das unendliche Wesen unveränderlich; weil, wenn darunter dasjenige Wesen verstanden wird, was, vermöge des Begriffs von ihm, nichts als Realität zum Prädicate haben kann, mithin durch denselben schon durchgängig (wohl zu verstehen, in Ansehung der Prädicate, von denen wir, ob sie wahrhaftig real sind, oder nicht, gewiss sind) bestimmt ist, seinem Begriffe unbeschadet, an die Stelle keines einzigen Prädicats desselben ein anderes gesetzt werden kann; aber da erhellt auch zugleich: dass dieser Satz ein blos analytischer Satz sey, der nämlich kein anderes Prädicat seinem Subjecte beilegt, als aus diesem durch den Satz des Widerspruchs entwickelt werden kann*. Wenn man mit blossen Begriffen spielt, um deren objective Realität einem nichts zu thun ist, so kann man viel dergleichen täuschende Erweiterungen der Wissenschaft sehr leicht herausbringen, ohne Anschauung zu bedürfen, welches aber ganz anders lautet, sobald man auf vermehrte Erkenntniss des Objects hinausgeht. Zu einer solchen, aber blos scheinenden, Erweiterung gehört auch der Satz: das unendliche Wesen (in jener metaphysischen Bedeutung genommen) ist selbst nicht *realiter* veränderlich, d. i. seine Bestimmungen folgen in ihm nicht in der Zeit (darum weil sein Daseyn, als blossen Noumens, ohne Widerspruch nicht in der Zeit gedacht werden kann), welches eben so wohl ein blos analytischer Satz ist, wenn man die synthetischen Principien von Raum und Zeit als formalen Anschauungen der Dinge, als Phänomenen, voraussetzt. Denn da ist er, mit dem Satze der Kritik: *der Begriff des allerrealesten Wesens ist kein Begriff eines Phänomens*, identisch, und, weit gefehlt, dass er das Erkenntniss des

---

* Zu den Sätzen, die blos in die Logik gehören, aber sich durch die Zweideutigkeit ihres Ausdrucks für in die Metaphysik gehörige einschleichen, und so, ob sie gleich analytisch sind, für synthetisch gehalten werden, ge-

---

hört auch der Satz: *die Wesen der Dinge sind unveränderlich*, d. i. man kann in dem, was wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, nichts ändern, ohne diesen Begriff selber zugleich mit aufzuheben. Dieser Satz, welcher in Baumgarten's Metaphysik §. 132. und zwar im Hauptstücke von dem Veränderlichen und Unveränderlichen steht, wo (wie es auch recht ist) *Veränderung* durch die Existenz der Bestimmungen eines Dinges nach einander (ihre Succession), mithin durch die Folge derselben in der Zeit erklärt wird, lautet so, als ob dadurch ein Gesetz der Natur, welches unsern Begriff von den Gegenständen der Sinne (vornämlich da von der Existenz in der Zeit die Rede ist) *erweiterte*, vorgetragen würde. Daher auch Lehrlinge dadurch etwas Erhebliches gelernt zu haben glauben, und z. B. die Meinung einiger Mineralogen, als ob Kieselerde wohl nach und nach in Thonerde verwandelt werden könne, dadurch kurz und gut abfertigen, dass sie sagen: die Wesen der Dinge sind unveränderlich. Allein dieser metaphysische Sinnspruch ist ein armer identischer Satz, der mit dem Daseyn der Dinge und ihren möglichen oder unmöglichen Veränderungen gar nichts zu thun hat, sondern gänzlich zur Logik gehört und etwas einschärft, was ohnedies keinem Menschen zu leugnen einfallen kann, nämlich dass, wenn ich den Begriff von einem und demselben Object behalten will, ich nichts an ihm abändern, d. i. das Gegentheil von demjenigen, was ich durch jenen denke, nicht von ihm prädiciren müsse.

unendlichen Wesens als synthetischer Satz erweitern sollte, so schliesst er vielmehr seinen Begriff dadurch, dass er ihm die Anschauung abspricht, von aller Erweiterung aus. — Noch ist anzumerken, dass Herr Eberhard, indem er obbenannte Sätze aufstellt, behutsam hinzusetzt: „wenn die Metaphysik sie beweisen kann.“ Ich habe den Beweisgrund desselben sofort mit angezeigt, durch den sie, als ob er einen synthetischen Satz mit sich führte, zu täuschen pflegt, und der auch der einzige mögliche ist, um Bestimmungen (wie die des Unveränderlichen), die, auf das logische Wesen (des Begriffs) bezogen, eine gewisse Bedeutung haben, nachher vom Realwesen (der Natur des Objects) in ganz anderer Bedeutung zu brauchen. Der Leser darf sich daher nicht durch dilatorische Antworten (die am Ende doch auf den lieben Baumgarten auslaufen werden, der auch Begriff für Sache nimmt) hinhalten lassen, sondern kann auf der Stelle selbst urtheilen.

Man sieht aus der ganzen Verhandlung dieser Nummer: dass Herr Eberhard von synthetischen Urtheilen *a priori* entweder schlechterdings keinen Begriff habe, oder, welches wahrscheinlicher ist, ihn absichtlich so zu verwirren suche, damit der Leser über das, was er mit Händen greifen kann, zweifelhaft werde. Die zwei einzigen metaphysischen Beispiele, die er, ob sie gleich, genau besehen, analytisch sind, doch gerne für synthetisch möchte durchschlupfen lassen, sind: alle nothwendige Wahrheiten sind ewig (hier hätte er eben so gut das Wort unveränderlich brauchen können), und das nothwendige Wesen ist unveränderlich. Die Armuth an Beispielen, indessen dass ihm die Kritik eine Menge derselben, die ächt synthetisch sind, darbot, lässt sich gar wohl erklären. Es war ihm daran gelegen, solche Prädicate für seine Urtheile zu haben, die er als Attribute des Subjects aus dessen blossem Begriffe beweisen konnte. Da dieses nun, wenn das Prädicat synthetisch ist, gar nicht angeht, so musste er sich ein solches aussuchen, womit man schon in der Metaphysik gewöhnlich gespielt hat, indem man es bald in blos logischer Beziehung auf den Begriff des Subjects, bald in realer auf den Gegenstand betrachtete, und doch darin einerlei Bedeutung zu finden glaubte, nämlich den Begriff des Veränderlichen und Unveränderlichen, welches Prädicat, wenn man die Existenz des Subjects desselben in die Zeit setzt, allerdings ein Attribut derselben und ein synthetisches Urtheil giebt, aber alsdann auch sinnliche Anschauung und das Ding selber, obwohl nur als Phänomen, voraussetzt, welches aber zur Bedingung synthetischer Urtheile anzunehmen ihm gar nicht gelegen war. Anstatt nun das Prädicat unveränderlich als von Dingen (in ihrer Existenz) geltend zu brauchen, bedient er sich desselben bei Begriffen von Dingen, da alsdann freilich die Unveränderlichkeit ein Attribut aller Prädicate ist, so ferne sie nothwendig zu einem gewissen Begriffe gehören; diesem Begriffe selbst mag nun irgend ein Gegenstand correspondiren, oder er mag auch ein leerer Begriff seyn. — Vorher hatte er schon mit dem Satze des Grundes eben dasselbe Spiel getrieben. Man sollte denken, er trage einen metaphysischen Satz vor, der etwas *a priori* von Dingen bestimme, und er ist ein blos logischer, der nichts weiter sagt, als: damit ein Urtheil ein Satz sey, muss es nicht blos als möglich (problematisch), sondern zugleich als gegründet (ob analytisch oder synthetisch, ist einerlei) vorgestellt werden. Der metaphysische Satz der Causalität lag ihm ganz nahe; er hütete sich aber wohl, ihn anzurühren (denn das Beispiel, welches er von dem letzteren anführt, passt nicht zur Allgemeinheit jenes obersten vorgeblichen Grundsatzes aller synthetischen Urtheile). Die Ursache war: er wollte eine logische Regel, die gänzlich analytisch ist und von aller Beschaffenheit der Dinge abstrahirt, für ein Naturprincip, um welches es der Metaphysik allein zu thun ist, durchschlüpfen lassen.

Herr Eberhard muss gefürchtet haben, dass der Leser dieses Blendwerk endlich doch durchschauen möchte, und sagt daher zum Schlusse dieser Nummer S. 331., dass „der Streit, ob ein Satz ein analytischer oder synthetischer sey, in Rücksicht auf seine logische Wahrheit ein unerheblicher Streit sey," um ihn dem Leser einmal für allemal aus den Augen zu bringen. Aber vergeblich. Der blosse gesunde Menschenverstand muss an der Frage festhalten, sobald sie ihm einmal klar vorgelegt worden. Dass ich über einen gegebenen Begriff mein Erkenntniss erweitern könne, lehrt mich die tägliche Vermehrung meiner Kenntnisse durch die sich immer vergrössernde Erfahrung. Allein wenn gesagt wird: dass ich sie über die gegebenen Begriffe hinaus, auch ohne Erfahrung, vermehren, d. i. *a priori* synthetisch urtheilen könne, und man setzte hinzu, dass hierzu nothwendig etwas mehr erfordert werde, als diese Begriffe zu haben, es gehöre noch ein Grund dazu, um mehr, als ich in jenen schon denke, mit Wahrheit hinzu zu thun; so würde ich ihn auslachen, wenn er mir sagte, dieser Satz, ich müsse über meinen Begriff noch irgend einen Grund haben, um mehr zu sagen, als in ihm liegt, sey derjenige Grundsatz selbst, welcher zu jener Erweiterung schon hinreichend sey, indem ich mir nur vorstellen dürfe, dieses Mehrere, was ich *a priori* als zum Begriffe eines Dinges gehörig, doch aber nicht in ihm enthalten, denke, sey ein Attribut. Denn ich will wissen, was denn das für Grund sey, der mich ausser dem, was meinem Begriffe wesentlich eigen ist, und was ich schon wusste, mit Mehrerem und zwar nothwendig als Attribut zu einem Dinge Gehörigen, aber doch nicht im Begriffe desselben Enthaltenen, bekannt macht. Nun fand ich: dass die Erweiterung meiner Erkenntniss durch Erfahrung auf der empirischen (Sinnen-) Anschauung beruhte, in welcher ich Vieles antraf, was meinem Begriffe correspondirte, aber auch noch Mehreres, was in diesem Begriffe noch nicht gedacht war, als mit jenem verbunden, lernen konnte. Nun begreife ich leicht, wenn man mich nur darauf führt: dass, wenn eine Erweiterung der Erkenntniss über meinen Begriff *a priori* statt finden soll, so werde, wie dort eine empirische Anschauung, so zu dem letztern Behufe eine reine Anschauung *a priori* erforderlich seyn;

nur bin ich verlegen, wo ich sie antreffen und wie ich mir die Möglichkeit derselben erklären soll. Jetzt werde ich durch die Kritik angewiesen, alles Empirische, oder Wirklich-Empfindbare im Raum und der Zeit wegzulassen, mithin alle Dinge ihrer empirischen Vorstellung nach zu vernichten, und so finde ich, dass Raum und Zeit, gleich als einzelne Wesen, übrig bleiben, von denen die Anschauung, vor allen Begriffen von ihnen und der Dinge in ihnen, vorhergeht, bei welcher Beschaffenheit dieser ursprünglichen Vorstellungsarten ich sie mir nimmermehr anders, als blosse subjective (aber positive) Formen meiner Sinnlichkeit (nicht bloss als Mangel der Deutlichkeit der Vorstellungen durch dieselbe), nicht als Formen der Dinge an sich selbst, also nur der Objecte aller sinnlichen Anschauung, mithin blosser Erscheinungen, denken müsse. Hierdurch wird mir nun klar, nicht allein, wie synthetische Erkenntnisse *a priori*, sowohl in der Mathematik als Naturwissenschaft, möglich seyen, indem jene Anschauungen *a priori* diese Erweiterung möglich, und die synthetische Einheit, welche der Verstand allemal dem Mannigfaltigen derselben geben muss, um ein Object derselben zu denken, sie wirklich machen; sondern muss auch zugleich inne werden, dass, da der Verstand seiner Seits nicht auch anschauen kann, jene synthetische Sätze *a priori* über die Grenzen der sinnlichen Anschauung hinaus nicht getrieben werden können; weil alle Begriffe über dieses Feld hinaus leer und ohne einen ihnen correspondirenden Gegenstand seyn müssen; indem ich, um zu solchen Erkenntnissen zu gelangen, von meinem Vorrathe, den ich zur Erkenntniss der Gegenstände der Sinne brauche, einiges wegzulassen, was an jenen niemals wegzulassen ist, oder das andere so zu verbinden, als es niemals an jenem verbunden seyn kann, und mir so Begriffe zu machen wagen müsste, von denen, obgleich in ihnen kein Widerspruch ist, ich doch niemals wissen kann, ob ihnen überhaupt ein Gegenstand correspondire, oder nicht, die also für mich völlig leer sind.

Nun mag der Leser, indem er das hier Gesagte mit dem, was Herr Eberhard von S. 316. an von seiner Exposition der synthetischen Urtheile rühmt, vergleicht, selbst urtheilen, wer unter uns beiden einen leeren Wörterkram, statt Sachkenntniss, zum öffentlichen Verkehr ausbiete.

Noch S. 316. ist der Charakter derselben, „dass sie bei ewigen Wahrheiten Attribute des Subjects, bei den Zeitwahrheiten zufällige Beschaffenheiten oder Verhältnisse zu ihren Prädicaten haben,“ und nun vergleicht er S. 317. mit diesem nach S. 317. fruchtbarsten und einleuchtendsten Eintheilungsgrunde den Begriff, den die Kritik von ihnen giebt, nämlich dass synthetische Urtheile solche sind, deren Princip nicht der Satz des Widerspruchs sey! „Aber welcher dann?“ fragt Herr Eberhard unwillig, und nennt darauf seine Entdeckung (vorgeblich aus Leibnitz's Schriften gezogen), nämlich den Satz des Grundes, der also neben dem Satze des Widerspruchs, um den sich die analytischen Urtheile drehen, die zweite Thürangel ist, woran sich der menschliche Verstand bewegt, nämlich in seinen synthetischen Urtheilen.

Nun sieht man aus dem, was ich nur eben, als das kurzgefasste Resultat des analytischen Theils der Kritik des Verstandes, angeführt habe, dass diese das Princip synthetischer Urtheile überhaupt, welches nothwendig aus ihrer Definition folgt, mit aller erforderlichen Ausführlichkeit darlege, nämlich: dass sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjects untergelegten Anschauung, welche, wenn sie Erfahrungsurtheile sind, empirisch, sind es synthetische Urtheile *a priori*, reine Anschauung *a priori* ist. Welche Folgen dieser Satz, nicht allein zur Grenzbestimmung des Gebrauchs der menschlichen Vernunft, sondern selbst auf die Einsicht in die wahre Natur unserer Sinnlichkeit habe (denn dieser Satz kann unabhängig von der Ableitung der Vorstellungen des Raums und der Zeit bewiesen werden, und so der Idealität der letzteren zum Beweise dienen, noch ehe wir sie aus deren inneren Beschaffenheit gefolgert haben), das muss ein jeder Leser leicht einsehen.

Nun vergleiche man damit das vorgebliche Princip, welches die Eberhard'sche Bestimmung der Natur synthetischer Sätze *a priori* bey sich führt. „Sie sind solche, welche von dem Begriffe eines Subjects die Attribute desselben aussagen,“ d. i. solche, die nothwendig, aber nur als Folgen, zu demselben gehören, und, weil sie, als solche betrachtet, auf irgend einen Grund bezogen werden müssen, so ist ihre Möglichkeit durch das Princip des Grundes begreiflich. Nun fragt man aber mit Recht, ob dieser Grund ihres Prädicats nach dem Satze des Widerspruchs im Subjecte zu suchen ist (in welchem Falle das Urtheil, trotz dem Princip des Grundes, immer nur analytisch seyn würde), oder nach dem Satze des Widerspruchs aus dem Begriffe des Subjects nicht abgeleitet werden könne, in welchem Falle das Attribut allein synthetisch ist. Also unterscheidet weder der Name eines Attributs, noch der Satz des zureichenden Grundes die synthetischen Urtheile von analytischen, sondern, wenn die erstern als Urtheile *a priori* gemeint sind, so kann man nach dieser Benennung nichts weiter sagen, als dass das Prädicat derselben nothwendig im Wesen des Begriffs des Subjects auf irgend eine Art gegründet, mithin Attribut sey, aber nicht blos zufolge des Satzes des Widerspruchs. Wie es nun aber, als synthetisches Attribut, mit dem Begriffe des Subjects in Verbindung komme, da es durch die Zergliederung desselben daraus nicht gezogen werden kann, ist aus dem Begriffe eines Attributs und dem Satze: dass irgend ein Grund desselben sey, nicht zu ersehen; und Herrn Eberhard's Bestimmung ist also ganz leer. Die Kritik aber zeigt diesen Grund der Möglichkeit deutlich an, nämlich: dass es die reine, dem Begriffe des Subjects untergelegte Anschauung seyn müsse, an der es möglich, ja allein möglich ist, ein synthetisches Prädicat *a priori* mit einem Begriffe zu verbinden.

Was hierin entscheidet, ist, dass die Logik schlechterdings keine Auskunft über die Frage geben kann: wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind. Wollte sie sagen: leitet aus dem, was das Wesen Eures Begriffs ausmacht, die hinreichend dadurch bestimmten synthetischen Prädicate (die alsdann Attribute heissen werden) ab: so sind wir eben so weit wie vorher. Wie soll ich es anfangen, um mit meinem Begriffe über diesen Begriff selbst hinaus zu gehen, und mehr davon zu sagen, als in ihm gedacht worden? Die Aufgabe wird nie aufgelöst, wenn man die Bedingungen der Erkenntniss, wie die Logik thut, blos von Seiten des Verstandes in Anschlag bringt. Die Sinnlichkeit, und zwar als Vermögen einer Anschauung *a priori*, muss dabei mit in Betrachtung gezogen werden, und wer in den Classificationen, die die Logik von Begriffen macht (indem sie, wie es auch seyn muss, von allen Objecten derselben abstrahirt), Trost zu finden vermeint, wird Mühe und Arbeit verlieren. Herr Eberhard beurtheilt dagegen die Logik in dieser Absicht und nach den Anzeigen, die er von dem Begriffe der Attribute (und dem diesen ausschliesslich angehörenden Grundsatze synthetischer Urtheile *a priori*, dem Satze des zureichenden Grundes) hernimmt, für so reichhaltig und vielverheissend zum Aufschlusse dunkler Fragen in der Transscendentalphilosophie, dass er gar S. 322. eine neue Tafel der Eintheilung der Urtheile für die Logik entwirft (in welcher aber der Verfasser der Kritik seinen ihm darin angewiesenen Platz verbittet), wozu ihn Jakob Bernoulli durch eine S. 320. angeführte, vermeintlich neue, Eintheilung derselben veranlasst. Von dergleichen logischen Erfindung könnte man wohl, wie es einmal in einer gelehrten Zeitung hiess, sagen: Zu N. ist, leider! wiederum ein neues Thermometer erfunden worden. Denn so lange man sich noch immer mit den beiden festen Puncten der Eintheilung, dem Frost- und Siedepuncte des Wassers, begnügen muss, ohne das Verhältniss der Wärme in einem von beiden zur absoluten Wärme bestimmen zu können, ist es einerlei, ob der Zwischenraum in 80 oder 100 Grade u. s. w. eingetheilt werde. So lange man also noch nicht im Allgemeinen belehrt wird, wie denn Attribute (versteht sich synthetische), die doch nicht aus dem Begriffe des Subjects selbst entwickelt werden können, dazu kommen, nothwendige Prädicate desselben zu seyn (S. 322. l. 2.), oder wohl gar als solche mit dem Subjecte recipirt werden können, ist alle jene systematische Eintheilung, die die Möglichkeit der Urtheile zugleich angeben soll, welches sie doch in den wenigsten Fällen kann, eine ganz unnütze Last fürs Gedächtniss, und möchte wohl schwerlich in einem neuern System der Logik einen Platz erwerben, wie denn auch die blosse Idee von synthetischen Urtheilen *a priori* (welche Herr Eberhard, sehr widersinnig, nichtwesentliche nennt) schlechterdings nicht für die Logik gehört.

Zuletzt noch etwas über die von Herrn Eberhard und Andern vorgebrachte Behauptung: dass die Unterscheidung der synthetischen von analytischen Urtheilen nicht neu, sondern längst bekannt (vermuthlich auch wegen ihrer Unwichtigkeit nur nachlässig behandelt) gewesen sey. Es kann dem, welchem es um Wahrheit zu thun ist, vornämlich wenn er eine Unterscheidung von einer wenigstens bisher unversuchten Art braucht, wenig daran gelegen seyn, ob sie schon sonst von Jemandem gemacht worden, und es ist auch schon das gewöhnliche Schicksal alles Neuen in Wissenschaften, wenn man ihm nichts entgegensetzen kann, dass man es doch wenigstens als längst bekannt bei Älteren antreffe. Allein, wenn doch aus einer als neu vorgetragenen Bemerkung auffallende wichtige Folgen sofort in die Augen springen, die unmöglich hätten übersehen werden können, wäre jene schon sonst gemacht gewesen; so müsste doch ein Verdacht wegen der Richtigkeit oder Wichtigkeit jener Eintheilung selbst entstehen, welcher ihrem Gebrauche im Wege stehen könnte. Ist nun aber die letztere ausser Zweifel gesetzt, und zugleich auch die Nothwendigkeit, mit der sich diese Folgen von selbst aufdringen, in die Augen fallend, so kann man mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, sie sey noch nicht gemacht worden.

Nun ist die Frage, wie Erkenntniss *a priori* möglich sey, längstens, vornämlich seit Locke's Zeit, aufgeworfen und behandelt worden; was war natürlicher als dass, sobald man den Unterschied des Analytischen vom Synthetischen in demselben deutlich bemerkt hätte, man diese allgemeine Frage auf die besondere eingeschränkt haben würde: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich! Denn sobald diese aufgeworfen worden, so geht Jedermann ein Licht auf, nämlich dass das Stehen und Fallen der Metaphysik lediglich auf der Art beruhe, wie die letztere Aufgabe aufgelöst würde; man hätte sicherlich alles dogmatische Verfahren mit ihr so lange eingestellt, bis man über diese einzige Aufgabe hinreichende Auskunft erhalten hätte; die Kritik der reinen Vernunft wäre das Losungswort geworden, vor welchem auch die stärkste Posaune dogmatischer Behauptungen derselben nicht hätte aufkommen können. Da dieses nun nicht geschehen ist, so kann man nicht anders urtheilen, als dass der genannte Unterschied der Urtheile niemals gehörig eingesehen worden. Dieses war auch unvermeidlich, wenn sie ihn wie Herr Eberhard, der aus ihren Prädicaten den blossen Unterschied der Attribute vom Wesen und wesentlichen Stücken des Subjects macht, beurtheilten, und ihn also zur Logik zählten, da diese es niemals mit der Möglichkeit des Erkenntnisses ihrem Inhalte nach, sondern blos mit der Form derselben, soferne es ein discursives Erkenntniss ist, zu thun hat, den Ursprung der Erkenntniss aber *a priori* von Gegenständen zu erforschen, ausschliesslich der Transscendentalphilosophie überlassen muss. Diese Einsicht und bestimmte Brauchbarkeit konnte die genannte Eintheilung auch nicht erlangen, wenn sie, für die Ausdrücke der analytischen und synthetischen so übel gewählte, als die der identischen und nicht-identischen Urtheile es sind, eingetauscht hätte. Denn durch die letztern wird nicht die mindeste Anzeige auf eine besondere Art der Möglichkeit einer solchen Verbindung der Vorstellungen *a priori* gethan: an dessen Statt der Ausdruck eines synthetischen Urtheils (im Gegensatze des analytischen) sofort eine Hinweisung zu einer Synthesis *a priori* überhaupt bei sich führt, und natürlicherweise die Untersuchung, welche gar nicht mehr logisch, sondern schon transscendental ist, veranlassen muss: ob es nicht Begriffe (Kategorien) gebe, die nichts als die reine synthetische Einheit eines Mannigfaltigen (in irgend einer Anschauung), zum Behuf des Begriffs eines Objects überhaupt, aussagen, und die *a priori* aller Erkenntniss desselben zum Grunde liegen, und, da diese nun blos das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntniss die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung, eben so wohl *a priori* vorausgesetzt werde; da denn die darauf gerichtete Aufmerksamkeit jene logische Unterscheidung, die sonst keinen Nutzen haben kann, unverfehlbar in eine transscendentale Aufgabe würde verwandelt haben.

Es war also nicht blos eine Wortkünstelei, sondern ein Schritt näher zur Sachkenntniss, wenn die Kritik zuerst den Unterschied der Urtheile, die ganz auf dem Satze der Identität oder des Widerspruchs beruhen, von denen, die noch eines andern bedurfen, durch die Benennung analytischer, im Gegensatze mit synthetischen Urtheilen, kennbar machte. Denn dass etwas ausser dem gegebenen Begriffe noch als Substrat hinzukommen müsse, was es möglich macht, mit meinen Prädicaten über ihn hinaus zu gehen, wird durch den Ausdruck der Synthesis klar angezeigt, mithin die Untersuchung auf die Möglichkeit einer Synthesis der Vorstellungen zum Behuf der Erkenntniss überhaupt gerichtet, welche bald dahin ausschlagen musste, Anschauung, für das Erkenntniss *a priori* aber reine Anschauung, als die unentbehrlichen Bedingungen derselben anzuerkennen; eine Leitung, die man von der Erklärung synthetischer Urtheile durch nicht-identische nicht erwarten konnte: wie sie denn aus dieser auch niemals erfolgt ist. Um sich hiervon zu versichern, darf man nur die Beispiele prüfen, die man bisher angeführt hat, um zu beweisen, dass die gedachte Unterscheidung schon ganz entwickelt, obzwar unter andern Ausdrücken, in der Philosophie bekannt gewesen. Das erste (von mir selbst, aber nur als etwas dem ähnliches, angeführte) ist von Locke, welcher die von ihm sogenannten Erkenntnisse der Coexistenz und Relation, die erste in Erfahrungs-, die zweite in moralischen Urtheilen aufstellt; er benennt aber nicht das Synthetische der Urtheile im Allgemeinen; wie er denn auch aus diesem Unterschiede von den Sätzen der Identität nicht die mindesten allgemeinen Regeln für die reine Erkenntniss *a priori* überhaupt gezogen hat. Das Beispiel aus Reusch ist ganz für die Logik, und zeigt nur die zwei verschiedenen Arten, gegebenen Begriffen Deutlichkeit zu verschaffen, an, ohne sich um die Erweiterung der Erkenntniss, vornämlich *a priori*, in Ansehung der Objecte zu bekümmern. Das dritte von Crusius führt blos metaphysische Sätze an, die nicht durch den Satz des Widerspruchs bewiesen werden können. Niemand hat also diese Unterscheidung in ihrer Allgemeinheit zum Behuf einer Kritik der Vernunft überhaupt begriffen; denn sonst hätte die Mathematik, mit ihrem grossen Reichthum an synthetischem Erkenntniss *a priori*, zum Beispiele obenan aufgestellt werden müssen, deren Abstechung aber gegen die reine Philosophie und dieser ihre Armuth in Ansehung dergleichen Sätze (indessen dass sie an analytischen reich genug ist) eine Nachforschung, wegen der Möglichkeit der ersteren, unausbleiblich hätte veranlassen müssen. Indessen bleibt es eines Jeden Urtheile überlassen, ob er sich bewusst ist, diesen Unterschied im Allgemeinen schon sonst vor Augen gehabt und bei Andern gefunden zu haben, oder nicht; wenn er nur darum die gedachte Nachforschung nicht, als überflüssig, und ihr Ziel, als schon längst erreicht, vernachlässigt.

* * *

Mit dieser Erörterung einer angeblich nur wiederhergestellten ältern, die Metaphysik zu grossen Ansprüchen berechtigenden Kritik der reinen Vernunft mag es nun für jetzt und für immer genug seyn. So viel erhellt daraus hinreichend, dass, wenn es eine solche gab, es wenigstens Herrn **Eberhard** nicht beschieden war, sie zu sehen, zu verstehen, oder in irgend einem Puncte diesem Bedürfnisse der Philosophie, wenn auch nur durch die zweite Hand, abzuhelfen. — Die andern wackern Männer, welche bisher durch ihre Einwürfe das kritische Geschäft im Gange zu erhalten bemüht gewesen, werden diese einzige Ausnahme von meinem Vorsatze (mich in gar keine förmliche Streitigkeit einzulassen) nicht so auslegen, als wenn ihre Argumente oder ihr philosophisches Ansehen mir von minderer Wichtigkeit zu seyn geschienen hätten: es geschah für diesmal nur, um ein gewisses Benehmen, das etwas Charakteristisches an sich hat und Herrn **Eberhard** eigen zu seyn und Aufmerksamkeit zu verdienen scheint, bemerklich zu machen. Übrigens mag die Kritik der reinen Vernunft, wenn sie kann, durch ihre innere Festigkeit sich selbst weiterhin aufrecht erhalten. Verschwinden wird sie nicht, nachdem sie einmal in Umlauf gekommen, ohne wenigstens ein festeres System der reinen Philosophie, als bisher vorhanden war, veranlasst zu haben. Wenn man sich aber doch einen solchen Fall zum Versuche denkt, so giebt der jetzige Gang der Dinge hinreichend zu erkennen, dass die scheinbare Eintracht, welche jetzt noch zwischen den Gegnern derselben herrscht, nur eine versteckte Zwietracht sey, indem sie in Ansehung des Princips, welches sie an jener ihre Stelle setzen wollen, himmelweit auseinander sind. Es würde daher ein belustigendes, zugleich auch belehrendes Spiel abgeben, wenn sie ihren Streit mit ihrem gemeinschaftlichen Feinde auf einige Zeit bei Seite zu setzen, dafür aber sich vorher über die Grundsätze, welche sie dagegen annehmen wollten, zu einigen verabredeten; aber sie würden damit eben so wenig, wie der, welcher die Brücke längs dem Strome, statt quer über denselben, zu schlagen meinte, jemals zu Ende kommen.

Bei der Anarchie, welche unter dem philosophirenden Volke unvermeidlicher Weise herrscht, weil es blos ein unsichtbares Ding, die Vernunft, für seinen alleinigen Oberherrn erkennt, ist es immer eine Nothhülfe gewesen, den unruhigen Haufen um irgend einen grossen Mann, als den Vereinigungspunct, zu versammeln. Allein diesen zu *verstehen*, war für die, welche ihren eigenen Verstand nicht mitbrachten, oder ihn zu brauchen nicht Lust hatten, oder, ob es ihnen gleich an beiden nicht mangelte, sich doch anstellten, als ob sie den ihrigen nur von einem Andern zu Lehne trügen, eine Schwierigkeit, welche eine dauernde Verfassung zu erzeugen bisher verhinderte und noch eine gute Zeit wenigstens sehr erschweren wird.

Des Herrn von *Leibnitz* Metaphysik enthielt vornämlich drei Eigenthümlichkeiten: 1. den Satz des zureichenden Grundes, und *zwar* soferne er blos die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerspruchs zum Erkenntnisse nothwendiger Wahrheiten anzeigen sollte. 2. Die Monadenlehre. 3. Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie. Wegen dieser drei Principien ist er von vielen Gegnern, die ihn nicht verstanden, gezwackt, aber (wie ein grosser Kenner und würdiger Lobredner desselben bei einer gewissen Gelegenheit sagt) von seinen vorgeblichen *Anhängern* und Auslegern misshandelt worden; wie es auch andern Philosophen des Alterthums ergangen ist, die wohl hätten sagen können: Gott bewahre uns nur vor unsern Freunden; vor unsern Feinden *wollen wir* uns wohl selbst in Acht nehmen.

I. Ist es wohl glaublich, dass *Leibnitz* seinen Satz des zureichenden Grundes objectiv (als Naturgesetz) habe verstanden wissen wollen, indem er eine grosse Wichtigkeit in diesem, als Zusatze zur bisherigen Philosophie, setzte? Er ist ja so allgemein bekannt, und (unter gehörigen Einschränkungen) so augenscheinlich klar, dass auch der schlechteste Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch ist er, von ihn missverstehenden Gegnern, darüber mit manchem Spotte angelassen worden. Allein dieser Grundsatz war ihm blos ein subjectives, nämlich blos auf eine Kritik der Vernunft bezogenes, Princip. Denn was heisst das: über den Satz des Widerspruchs müssen noch andere Grundsätze hinzukommen? Es heisst so viel, als: nach dem Satze des Widerspruchs kann nur das, was schon in den Begriffen des Objects liegt, erkannt werden; soll nun noch etwas mehr von diesem gesagt werden, so muss etwas über diesen Begriff hinzukommen, und wie dieses hinzukommen könne, dazu muss noch ein besonderes vom Satze des Widerspruchs unterschiedenes Princip gesucht werden, d. i. sie müssen ihren besondern Grund haben. Da nun die letztere Art Sätze (jetzt wenigstens) synthetisch heissen, so wollte Leibnitz nichts weiter sagen, als: es muss über den Satz des Widerspruchs (als das Princip analytischer Urtheile) noch ein anderes Princip, nämlich das der synthetischen Urtheile, hinzukommen. Dieses war allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in der Metaphysik noch anzustellen wären (und die auch wirklich seit Kurzem angestellt worden). Wenn nun sein Anhänger diese Hinweisung auf ein besonderes damals noch zu suchendes Princip für das (schon gefundene) Princip der synthetischen Erkenntniss selbst ausgiebt, womit Leibnitz eine neue Entdeckung gemacht zu haben gemeint gewesen, setzt er ihn da nicht dem Gespötte aus, indem er ihm eine Lobrede zu halten gedachte?

II. Ist es wohl zu glauben, dass Leibnitz, ein so grosser Mathematiker! die Körper aus Monaden (hiermit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zusammensetzen wollen? Er meinte nicht die Körperwelt, sondern ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligibele Welt, die bloss in der Idee der Vernunft liegt, und worin wir freilich Alles, was wir darin als zusammengesetzte Substanz denken, uns als aus einfachen Substanzen bestehend vorstellen müssen. Auch scheint er, mit Plato, dem menschlichen

Geiste ein ursprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellectuelles Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen, davon er aber nichts auf die Sinnenwesen bezog, die er für auf eine besondere Art Anschauung, deren wir allein zum Behuf für uns möglicher Erkenntnisse fähig sind, bezogene Dinge, in der strengsten Bedeutung für blosse Erscheinungen, (specifisch eigenthümliche) Formen der Anschauung gehalten wissen will; wobei man sich durch seine Erklärung von der Sinnlichkeit, als einer verworrenen Vorstellungsart, nicht stören, sondern vielmehr eine andere, seiner Absicht angemessenere, an deren Stelle setzen muss; weil sonst sein System nicht mit sich selbst zusammenstimmt. Diesen Fehler nun für absichtliche, weise Vorsicht desselben aufzunehmen (wie Nachahmer, um ihrem Originale recht ähnlich zu werden, auch seine Gebehrde- oder Sprachfehler nachmachen), kann ihnen schwerlich zum Verdienst um die Ehre ihres Meisters angerechnet werden. Das Angeborenseyn gewisser Begriffe, als ein Ausdruck für ein Grundvermögen in Ansehung der Principien *a priori* unserer Erkenntniss, dessen er sich blos gegen Locke, der keinen anderen als empirischen Ursprung anerkennt, bedient, wird eben so unrecht verstanden, wenn man es nach dem Buchstaben nimmt.

III. Ist es möglich zu glauben, dass Leibnitz, mit seiner vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper, ein Zusammenpassen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinschaft zu bringender Wesen verstanden haben sollte? Das wäre ja gerade den Idealism angekündigt; denn warum soll man überhaupt Körper annehmen, wenn es möglich ist, Alles, was in der Seele vorgeht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die sie auch ganz isolirt eben so ausüben würde, anzusehen? Seele und das uns gänzlich unbekannte Substrat der Erscheinungen, welche wir Körper nennen, sind zwar ganz verschiedene Wesen, aber diese Erscheinungen selbst, als blosse, auf des Subjects (der Seele) Beschaffenheit beruhende, Formen ihrer Anschauung, sind blosse Vorstellungen, und da lässt sich die Gemeinschaft zwischen Verstande und Sinnlichkeit in demselben Subjecte nach gewissen Gesetzen *a priori* wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der letzteren von äusseren Dingen, ohne diese dem Idealism preiszugeben. Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, so ferne sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen *a priori* möglich macht, hat die Kritik zum Grunde angegeben, dass ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände (weil sie theils, ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen unserer Sinnlichkeit, theils, der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Zusammenordnung in ein Bewusstseyn, als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniss derselben, gemäss sind) von uns in die Einheit des Bewusstseyns gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts seyn würden. Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie, als sonst völlig heterogene Erkenntnissquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber (wie die Kritik der Urtheilskraft darauf aufmerksam machen wird) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur, unter ihren mannigfaltigen besonderen und blos empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand *a priori* nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und das kann auch Niemand) weiter erklären. Leibnitz nannte den Grund davon, vornämlich in Ansehung des Erkenntnisses der Körper, und unter diesen zuerst unseres eigenen, als Mittelgrundes dieser Beziehung, eine vorherbestimmte Harmonie, wodurch er augenscheinlich jene Übereinstimmung wohl nicht erklärt hatte, auch nicht erklären wollte, sondern nur anzeigte, dass wir dadurch eine gewisse Zweckmässigkeit in der Anordnung der obersten Ursache, unserer selbst sowohl als aller Dinge ausser uns, zu denken hätten, und diese zwar schon als in die Schöpfung gelegt (vorher bestimmt), aber nicht als Vorherbestimmung ausser einander befindlicher Dinge, sondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verstandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit für einander, so wie die Kritik lehrt, dass sie zum Erkenntnisse der Dinge *a priori* im Gemüthe gegen einander in Verhältniss stehen müssen. Dass dieses seine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte, Meinung gewesen sey, lässt sich daraus abnehmen, dass er jene vorherbestimmte Harmonie noch viel weiter als auf die Übereinstimmung zwischen Seele und Körper, nämlich noch auf die zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden (dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menschen unter moralischen Gesetzen) ausdehnt, wo eine Harmonie zwischen den Folgen aus unseren Naturbegriffen und denen aus dem Freiheitsbegriffe, mithin zweier ganz verschiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Principien in uns, und nicht zweierlei verschiedene ausser einander befindliche Dinge in Harmonie gedacht werden sollen (wie es wirklich Moral erfordert), die aber, wie die Kritik lehrt, schlechterdings nicht aus der Beschaffenheit der Weltwesen, sondern, als eine für uns wenigstens zufällige Übereinstimmung, nur durch eine intelligente Weltursache kann begriffen werden.

So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibnitz, selbst wider seine, ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebenden Anhänger seyn; wie sie es denn auch für verschiedene ältere Philosophen seyn kann, die mancher Geschichtschreiber der Philosophie, bei allem ihm ertheilten Lobe, doch lauter Unsinn reden lässt, dessen Absicht er nicht erräth, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftproducte aus blossen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst (als die gemeinschaftliche Quelle für alle), vernachlässigt, und, über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen.

XIII.

ÜBER DIE
VON DER K. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
ZU BERLIN
FÜR DAS JAHR 1791
AUSGESETZTE PREISFRAGE:
WELCHES SIND
DIE WIRKLICHEN FORTSCHRITTE,
DIE
DIE METAPHYSIK
SEIT LEIBNITZ'S UND WOLF'S ZEITEN
IN DEUTSCHLAND GEMACHT HAT.

HERAUSGEGEBEN
VON
Dr. FRIEDRICH THEODOR RINK.

1804.

Die Veranlassung dieser Schrift liegt am Tage, ich kann mich dessen also überheben, hier weitläufiger davon zu reden. Die Preisfrage, von der sie handelt, machte, als sie bekannt wurde, mit Recht einiges Aufsehen. Drei verdiente Männer, die Herren Schwab, Reinhold und Abicht, trugen den Preis davon, und ihre hierher gehörigen Aufsätze sind bereits seit dem Jahre 1796 in den Händen des Publicums. Wie sie meistens, ein jeder seinen eignen Gang, bei der Untersuchung einschlugen: so ist auch Kant seinen eigenthümlichen, und zwar den verschiedensten Weg gegangen, den einzigen indessen, von dem sich voraussehen liess, dass, wenn er diese Preisfrage zum Gegenstande seiner Beantwortung nehmen sollte, er ihn wählen würde.

Drei Handschriften dieses Aufsatzes sind vorhanden, aber keine derselben, was zu bedauern ist, vollständig. Aus der einen war ich daher genöthigt, die erste Hälfte dieser Schrift bis zum Ende des ersten Stadiums herzunehmen; die andre lieferte mir die letzte Hälfte, vom Anfange des zweiten Stadiums bis zum Ende des Aufsatzes. Da jede Handschrift eine andre Bearbeitung des gegebenen Stoffes, und zwar mit kleinen Abweichungen enthält: so kann es nicht fehlen, dass nicht hin und wieder ein gewisser Mangel an Einheit und Zusammenstimmung in der Behandlung fühlbar werden sollte, der sich unter diesen Umständen indessen unmöglich ganz beseitigen liess. Die dritte Abschrift ist in gewisser Weise die vollendetste, enthält aber nur den ersten Anfang des Ganzen. Sollte die eben erwähnte Inconvenienz nicht noch grösser werden, durch eine gezwungene Zusammenschmelzung mehrerer

Bearbeitungen: so blieb mir nichts andres übrig, als den Inhalt jener dritten Abschrift in der Beilage abdrucken zu lassen, oder ihn ganz zu unterdrücken. Das Letztere schien mir eine zu eigenmächtige Beeinträchtigung der Erwartungen aller Freunde der kritischen Philosophie, daher ich denn den ersten Ausweg wählte. Auch giebt die Beilage noch einige Anmerkungen Kant's, die sich am Rande der Manuscripte befinden, und den Anfang des zweiten Stadiums, aus der von mir so genannten ersten Handschrift.

Doch selbst in dem, was die beiden erst genannten Handschriften enthalten, giebt es einige Lücken, die Kant wahrscheinlich, wie er das gar oft that, auf beigelegten, aber verloren gegangenen Zetteln, mochte ergänzt haben; ich habe sie an einigen Stellen durch eingeschobene Sternchen * * bezeichnet.

Soviel glaubte ich über meine Anordnung dieser Papiere sagen zu müssen, um den Beurtheiler dieser Schrift in den richtigen Gesichtspunct zu derselben zu stellen. Sie anzupreisen, oder auch nur ihr Gutes, selbst in dieser mangelhaften Gestalt, hervorzuheben, dessen bedarf es von meiner Seite nicht. Hat doch, wie ich so eben erfahre, Kant die grosse Rolle seines Lebens beendigt. Es lässt sich erwarten, dass nun auch der Groll, den seine Geistesüberlegenheit hier oder da unschuldiger Weise veranlasste, einschlummere, und vollkommnere Unparteilichkeit gewissenhafter seine wesentlichen Verdienste würdigen werde.

Zur Jubilate-Messe des Jahres 1804.

Rink.

Die Königliche Akademie der Wissenschaften verlangt die Fortschritte eines Theiles der Philosophie, in einem Theile des gelehrten Europa, und auch für einen Theil des laufenden Jahrhunderts aufzuzählen.

Das scheint eine leicht zu lösende Aufgabe zu seyn, denn sie betrifft nur die Geschichte, und wie die Fortschritte der Astronomie und Chemie, als empirische Wissenschaften, schon ihre Geschichtschreiber gefunden haben, die aber der mathematischen Analysis, oder der reinen Mechanik, die in demselben Lande, in derselben Zeit gemacht worden, die ihrige, wenn man will, auch bald finden werden: so scheint es mit der Wissenschaft, wovon hier die Rede ist, eben so wenig Schwierigkeit zu haben.

Aber diese Wissenschaft ist Metaphysik, und das ändert die Sache ganz und gar. Dies ist ein uferloses Meer, in welchem der Fortschritt keine Spur hinterlässt, und dessen Horizont kein sichtbares Ziel enthält, an dem, um wie viel man sich ihm genähert habe, wahrgenommen werden könnte. — In Ansehung dieser Wissenschaft, welche selbst fast immer nur in der Idee gewesen ist, ist die vorgelegte Aufgabe sehr schwer, fast nur an der Möglichkeit der Auflösung derselben zu verzweifeln, und, sollte sie auch gelingen, so vermehrt noch die vorgeschriebene Bedingung, die Fortschritte, welche sie gemacht hat, in einer kurzen Rede vor Augen zu stellen, diese Schwierigkeit. Denn Metaphysik ist ihrem Wesen und ihrer Endabsicht nach, ein vollendetes Ganze; entweder Nichts, oder Alles, was zu ihrem Endzweck erforderlich ist, kann also nicht, wie etwa Mathematik oder empirische Naturwissenschaft, die ohne Ende immer fortschreiten, fragmentarisch abgehandelt werden. — Wir wollen es gleichwohl versuchen.

Die erste und nothwendigste Frage ist wohl: was die Vernunft eigentlich mit der Metaphysik will? welchen Endzweck sie mit ihrer Bearbeitung vor Augen habe? denn gross, vielleicht der grösseste, ja, alleinige Endzweck, den die Vernunft in ihrer Speculation je beabsichtigen kann, weil alle Menschen, mehr oder weniger, daran Theil nehmen, und nicht zu begreifen ist, warum bei der sich immer zeigenden Fruchtlosigkeit ihrer Bemühungen in diesem Felde, es doch umsonst war, ihnen zuzurufen: sie sollten doch endlich einmal aufhören, diesen Stein des Sysiphus immer zu wälzen, wäre das Interesse, welches die Vernunft daran nimmt, nicht das innigste, was man haben kann.

Dieser Endzweck, auf den die ganze Metaphysik angelegt ist, ist leicht zu entdecken, und kann in dieser Rücksicht eine Definition derselben begründen: „sie ist die „Wissenschaft von der Erkenntniss des Sinnlichen zu der „des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten.“

Zu dem Sinnlichen aber zählen wir nicht blos das, dessen Vorstellung im Verhältniss zu den Sinnen, sondern auch zum Verstande betrachtet wird, wenn nur die reinen Begriffe desselben, in ihrer Anwendung auf Gegenstände der Sinne, mithin zum Behuf einer möglichen **Erfahrung** gedacht werden; also kann das Nichtsinnliche, z. B. der Begriff der Ursache, welcher im Verstande seinen Sitz und Ursprung hat, doch, was das Erkenntniss eines Gegenstandes durch denselben betrifft, noch zum Felde des Sinnlichen, nämlich der Objecte der Sinnen gehörig genannt werden. —

Die Ontologie ist diejenige Wissenscaft (als Theil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur so ferne sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Übersinnliche, welches doch der Endzweck der

Metaphysik ist, gehört also zu dieser nur als Propädeutik, als die Halle, oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik, und wird Transscendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unsrer Erkenntniss *a priori* enthält.

In ihr ist seit Aristoteles Zeiten nicht viel Fortschreitens gewesen. Denn sie ist, so wie eine Grammatik die Auflösung einer Sprachform in ihre Elementarregeln, oder die Logik eine solche von der Denkform ist, eine Auflösung der Erkenntniss in die Begriffe, die *a priori* im Verstand liegen, und in der Erfahrung ihren Gebrauch haben; — ein System, dessen mühsamer Bearbeitung man gar wohl überhoben seyn kann, wenn man nur die Regeln des richtigen Gebrauchs dieser Begriffe und Grundsätze zum Behuf der Erfahrungserkenntniss beabsichtigt, weil die Erfahrung ihn immer bestätigt oder berichtigt, welches nicht geschieht, wenn man vom Sinnlichen zum Übersinnlichen fortzuschreiten Vorhabens ist, zu welcher Absicht dann freilich die Ausmessung des Verstandesvermögens und seiner Principien mit Ausführlichkeit und Sorgfalt geschehen muss, um zu wissen, von wo an die Vernunft, und mit welchem Stecken und Stabe von den Erfahrungsgegenständen zu denen, die es nicht sind, ihren Überschritt wagen könne.

Für die Ontologie hat nun der berühmte Wolf durch die Klarheit und Bestimmtheit in Zergliederung jenes Vermögens, aber nicht zur Erweiterung der Erkenntniss in derselben, weil der Stoff erschöpft war, unstreitige Verdienste.

Die obige Definition aber, welche nur anzeigt, was man mit der Metaphysik will, nicht aber, was in ihr zu thun sey, würde sie nur als eine zur Philosophie, in der eigenthümlichen Bedeutung des Wortes, d. i. zur Weisheitslehre gehörige Unterweisung, von andern Lehren auszeichnen, und dem schlechterdings nothwendigen praktischen Gebrauch der Vernunft seine Principien vorschreiben, welches nur eine indirecte Beziehung der Metaphysik ist, unter der man eine scholastische Wissenschaft und System von gewissen theoretischen Erkenntnissen *a priori* versteht, welche man sich unmittelbar zum Geschäfte macht. Daher wird die Erklärung der Metaphysik nach dem Begriff der Schule seyn: — sie ist das System aller Principien der reinen theoretischen Vernunfterkenntniss durch Begriffe; oder kurz gesagt: sie ist das System der reinen theoretischen Philosophie.

Sie enthält also keine praktischen Lehren der reinen Vernunft, aber doch die theoretischen, die dieser ihrer Möglichkeit zum Grunde liegen. Sie enthält nicht mathematische Sätze, d. i. solche, welche durch die Construction der Begriffe Vernunfterkenntniss hervorbringen, aber die Principien der Möglichkeit einer Mathematik überhaupt. Unter Vernunft aber wird in dieser Definition nur das Vermögen der Erkenntniss *a priori*, d. i. die nicht empirisch ist, verstanden.

Um nun einen Maassstab zu dem zu haben, was neuerdings in den Metaphysik geschehen ist, muss man dasjenige, was in ihr von jeher gethan worden, beides aber mit dem vergleichen, was darin hätte gethan werden sollen. — Wir werden aber den überlegten vorsätzlichen Rückgang nach Maximen der Denkungsart, mit zum Fortschreiten, d. i. als einen negativen Fortgang in Anschlag bringen können, weil dadurch, wenn es auch nur die Aufhebung eines eingewurzelten, sich in seinen Folgen weit verbreitenden Irrthumes wäre, doch etwas zum Besten der Metaphysik bewirkt werden, so wie von dem, der vom rechten Wege abgekommen ist, und zu der Stelle, von der er ausging, zurückkehrt, um seinen Compass zur Hand zu nehmen, zum wenigsten gerühmt wird, dass er nicht auf dem unrechten Wege zu wandern fortgefahren, noch auch still gestanden, sondern sich wieder an den Punct seines Ausganges gestellt hat, um sich zu orientiren.

Die ersten und ältesten Schritte in der Metaphysik wurden nicht etwa als bedenkliche Versuche blos gewagt, sondern geschahen mit völliger Zuversicht, ohne vorher über die Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori* sorgsame Untersuchungen anzustellen. Was war die Ursache von diesem Vertrauen der Vernunft zu sich selbst? Das vermeinte Gelingen. Denn in der Mathematik gelang es der Vernunft, die Beschaffenheit der Dinge *a priori* zu erkennen, über alle Erwartung der Philosophen vortrefflich; warum sollte es nicht eben so gut in der Philosophie gelingen? Dass die Mathematik auf dem Boden des Sinnlichen wandelt, da die Vernunft selbst ihm Begriffe construiren, d. i. *a priori* in der Anschauung darstellen und so die Gegenstände *a priori* erkennen kann, die Philosophie hingegen eine Erweiterung der Erkenntniss der Vernunft durch blosse Begriffe, wo man seinen Gegenstand, nicht so wie dort, vor sich hinstellen kann, sondern die uns gleichsam in der Luft vorschweben, unternimmt, fiel den Metaphysikern nicht ein, als einen himmelweiten Unterschied, in Ansehung der Möglichkeit der Erkenntniss *a priori*, zur wichtigen Aufgabe zu machen. Genug, Erweiterung der Erkenntniss *a priori*, auch ausser der Mathematik, durch blosse Begriffe, und dass sie Wahrheit enthalte, beweist sich durch die Übereinstimmung solcher Urtheile und Grundsätze mit der Erfahrung.

Ob nun zwar das Übersinnliche, worauf doch der Endzweck der Vernunft in der Metaphysik gerichtet ist, für die theoretische Erkenntniss, eigentlich gar keinen Boden hat: so wanderten die Metaphysiker doch an dem Leitfaden ihrer ontologischen Principien, die freilich wohl eines Ursprunges *a priori* sind, aber nur für Gegenstände der Erfahrung gelten, doch getrost fort, und obzwar die vermeinte Erwerbung überschwänglicher Einsichten auf diesem Wege durch keine Erfahrung bestätigt werden konnte, so konnte sie doch eben darum, weil sie das Übersinnliche betrifft, auch durch keine Erfahrung widerlegt werden: nur musste man sich wohl in Acht nehmen, in seine Urtheile keinen Widerspruch mit sich selbst einlaufen zu lassen, welches sich auch gar wohl thun lässt, obgleich diese

Urtheile, und die ihnen unterliegenden Begriffe, übrigens ganz leer seyn mögen.

Dieser Gang der Dogmatiker von noch älterer Zeit, als der des Plato und Aristoteles, selbst die eines Leibnitz und Wolf mit eingeschlossen, ist, wenn gleich nicht der rechte, doch der natürlichste nach dem Zweck der Vernunft und der scheinbaren Überredung, dass Alles, was die Vernunft nach der Analogie ihres Verfahrens, womit es ihr gelang, vornimmt, ihr eben sowohl gelingen müsse.

Der zweite, beinahe eben so alte, Schritt der Metaphysik war dagegen ein Rückgang, welcher weise und der Metaphysik vortheilhaft gewesen seyn würde, wenn er nur bis zum Anfangspuncte des Ausganges gereicht wäre, aber nicht um dabei stehen zu bleiben, mit der Entschliessung, keinen Fortgang ferner zu versuchen, sondern ihn vielmehr in einer neuen Richtung vorzunehmen.

Dieser, alle fernere Anschläge vernichtende, Rückgang gründete sich auf das gänzliche Misslingen aller Versuche in der Metaphysik. Woran aber konnte man dieses Misslingen und die Verunglückung ihrer grossen Anschläge erkennen? Ist es etwa die Erfahrung, welche sie widerlegte? Keinesweges! Denn was die Vernunft als Erweiterung *a priori* von ihrer Erkenntniss der Gegenstände möglicher Erfahrung, in der Mathematik sowohl, als in der Ontologie sagt, das sind wirkliche Schritte, die vorwärts gehen, und wodurch sie Feld zu gewinnen sicher ist. Nein, es sind beabsichtigte und vermeinte Eroberungen im Felde des Übersinnlichen, wo vom absoluten Naturganzen, was kein Sinn fasst, ingleichen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die Frage ist, die hauptsächlich die letztern drei Gegenstände betrifft, daran die Vernunft ein praktisches Interesse nimmt, in Ansehung deren nun alle Versuche der Erweiterung scheitern, welches man aber nicht etwa daran sieht, dass uns eine tiefere Erkenntniss des Übersinnlichen, als höhere Metaphysik, etwa das Gegentheil jener Meinungen lehre, denn mit dem können wir diese nicht vergleichen, weil wir sie als überschwänglich nicht kennen, sondern weil in unsrer Vernunft Principien liegen, welche jedem erweiternden Satz über diese Gegenstände einen, dem Ansehen nach, eben so gründlichen Gegensatz entgegen stellen, und die Vernunft ihre Versuche selbst zernichtet.

Dieser Gang der Skeptiker ist natürlicher Weise etwas spätern Ursprungs, aber doch alt genug, zugleich aber dauert er noch immer in sehr guten Köpfen allenthalben fort, obwohl ein anderes Interesse, als das der reinen Vernunft, Viele nöthigt, das Unvermögen der Vernunft hierin zu verhehlen. Die Ausdehnung der Zweifellehre, sogar auf die Principien der Erkenntniss des Sinnlichen, und auf die Erfahrung selbst, kann man nicht füglich für eine ernstliche Meinung halten, die in irgend einem Zeitalter der Philosophie statt gefunden habe, sondern ist vielleicht eine Aufforderung an die Dogmatiker gewesen, diejenigen Principien *a priori*, auf welchen selbst die Möglichkeit der Erfahrung beruht, zu beweisen, und da sie dieses nicht vermochten, die letztere ihnen auch als zweifelhaft vorzustellen.

Der dritte und neueste Schritt, den die Metaphysik gethan hat, und der über ihr Schicksal entscheiden muss, ist die Kritik der reinen Vernunft selbst, in Ansehung ihres Vermögens, das menschliche Erkenntniss überhaupt, es sey in Ansehung des Sinnlichen oder Übersinnlichen, *a priori* zu erweitern. Wenn diese, was sie verheisst, geleistet hat, nämlich den Umfang, den Inhalt und die Grenzen desselben zu bestimmen, — wenn sie dieses in Deutschland, und zwar seit Leibnitz's und Wolf's Zeit geleistet hat, so würde die Aufgabe der Königlichen Akademie der Wissenschaften aufgelöst seyn.

Es sind also drei Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte. Das erste war das Stadium des Dogmatism; das zweite das des Skepticism; das dritte das des Kriticism der reinen Vernunft.

Diese Zeitordnung ist in der Natur des menschlichen Erkenntnissvermögens gegründet. Wenn die zwei erstern zurückgelegt sind, so kann der Zustand der Metaphysik viele Zeitalter hindurch schwankend seyn, vom unbegrenzten Vertrauen der Vernunft auf sich selbst, zum grenzenlosen Misstrauen, und wiederum von diesem zu jenem abspringen. Durch eine Kritik ihres Vermögens selbst aber würde sie in einen beharrlichen Zustand, nicht allein des Äussern, sondern auch des Innern, fernerhin weder einer Vermehrung noch Verminderung bedürftig, oder auch nur fähig zu seyn, versetzt werden.

Abhandlung.

Man kann die Lösung der vorliegenden Aufgabe unter zwei Abtheilungen bringen, davon die eine das Formale des Verfahrens der Vernunft, sie als theoretische Wissenschaft zu Stande zu bringen, die andere das Materiale — den Endzweck, den die Vernunft mit der Metaphysik beabsichtigt, wiefern er erreicht, oder nicht erreicht ist, von jenem Verfahren ableitet.

Der erste Theil wird also nur die neuerdings geschehenen Schritte zur Metaphysik, der zweite die Fortschritte der Metaphysik selber im Felde der reinen Vernunft vorstellig machen. Der erste enthält den neuern Zustand der Transscendentalphilosophie, der zweite den der eigentlichen Metaphysik.

Die erste Abtheilung.

Geschichte der Transscendentalphilosophie unter uns in neuerer Zeit.

Der erste Schritt, der in dieser Vernunftforschung geschehen ist, ist die Unterscheidung der analytischen von den synthetischen Urtheilen überhaupt. — Wäre diese zu Leibnitz's oder Wolfs Zeiten deutlich erkannt worden, wir würden diesen Unterschied irgend in einer seitdem erschienenen Logik oder Metaphysik, nicht allein berührt, sondern auch als wichtig eingeschärft finden. Denn die erste Art Urtheile ist jederzeit Urtheil *a priori* und mit dem Bewusstseyn seiner Nothwendigkeit verbunden. Das zweite kann empirisch seyn und die Logik vermag nicht die Bedingung anzuführen, unter der ein synthetisches Urtheil *a priori* statt finden würde.

Der zweyte Schritt ist, die Frage auch nur aufgeworfen zu haben: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Denn dass es deren gebe, beweisen zahlreiche Beispiele der allgemeinen Naturlehre, vornämlich aber der reinen Mathematik. Hume hat schon ein Verdienst, einen Fall anzuführen, nämlich den vom Gesetze der Causalität, wodurch er alle Metaphysiker in Verlegenheit setzte. Was wäre geschehen, wenn er, oder irgend ein Andrer, sie im Allgemeinen vorgestellt hätte! Die ganze Metaphysik hätte so lange müssen zur Seite gelegt bleiben, bis sie wäre aufgelöst worden.

Der dritte Schritt ist die Aufgabe: „wie ist aus synthetischen Urtheilen ein Erkenntniss *a priori* möglich?“ Erkenntniss ist ein Urtheil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objective Realität hat, d. i. dem ein correspondirender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Alle Erfahrung aber besteht aus Anschauung eines Gegenstandes, d. i. einer unmittelbaren und einzelnen Vorstellung, durch die der Gegenstand, als zum Erkenntniss gegeben, und aus einem Begriff, d. i. einer mittelbaren Vorstellung durch ein Merkmal, was mehrern Gegenständen gemein ist, dadurch er also gedacht wird. — Eine von beiden Arten der Vorstellungen für sich allein macht kein Erkenntniss aus, und soll es synthetische Erkenntnisse *a priori* geben: so muss es auch Anschauungen sowohl als Begriffe *a priori* geben, deren Möglichkeit also zuerst erörtert, und dann die objective Realität derselben durch den nothwendigen Gebrauch derselben zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung bewiesen werden muss.

Eine Anschauung, die *a priori* möglich seyn soll, kann nur die Form betreffen, unter welcher der Gegenstand angeschaut wird, denn das heisst, etwas sich *a priori* vorstellen, sich vor der Wahrnehmung, d. i. dem empirischen Bewusstseyn, und unabhängig von demselben, eine Vorstellung davon machen. Das Empirische aber in der Wahrnehmung, die Empfindung, oder der Eindruck *(impressio)*, ist die Materie der Anschauung, bei welcher also die Anschauung nicht eine Vorstellung *a priori* seyn würde. Eine solche nun, die blos die Form betrifft, heisst reine Anschauung, die, wenn sie möglich seyn soll, von der Erfahrung unabhängig seyn muss.

Es ist aber nicht die Form des Objects, wie es an sich beschaffen ist, sondern die des Subjectes, nämlich des Sinnes, welcher Art Vorstellung er fähig ist, welche die Anschauung *a priori* möglich macht. Denn sollte diese Form von den Objecten selbst hergenommen werden, so müssten wir dieses vorher wahrnehmen, und könnten uns nur in dieser Wahrnehmung der Beschaffenheit desselben bewusst werden. Das wäre aber alsdann eine empirische Anschauung *a priori*. Ob sie aber das letztere sey, oder nicht, davon können wir uns alsbald überzeugen, wenn wir darauf Acht haben, ob das Urtheil, welches dem Object diese Form beilegt, Nothwendigkeit bei sich führe, oder nicht, denn im letztern Falle ist es blos empirisch.

Die Form des Objects, wie es allein in einer Anschauung *a priori* vorgestellt werden kann, gründet sich also nicht auf der Beschaffenheit dieses Objectes an sich, sondern auf der Naturbeschaffenheit des Subjects, welches einer anschaulichen Vorstellung des Gegenstandes fähig ist, und dieses Subjective in der formalen Beschaffenheit des Sinnes, als der Empfänglichkeit für die Anschauung eines Gegenstandes, ist allein dasjenige, was *a priori*, d. i. vor aller Wahrnehmung vorhergehend, Anschauung *a priori* möglich macht, und nun lässt sich diese und die Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* von Seiten der Anschauung gar wohl begreifen.

Denn man kann *a priori* wissen, wie und unter welcher Form die Gegenstände der Sinne werden angeschaut werden, nämlich so, wie es die subjective Form der Sinnlichkeit, d. i. der Empfänglichkeit des Subjectes für die Anschauung jener Objecte mit sich bringt, und man müsste, um genau zu sprechen, eigentlich nicht sagen, dass von uns die Form des Objectes in der reinen Anschauung vorgestellt werde, sondern dass es blos formale und subjective Bedingung der Sinnlichkeit sey, unter welcher wir gegebene Gegenstände *a priori* anschauen.

Das ist also die eigenthümliche Beschaffenheit unsrer (menschlichen) Anschauung, so ferne die Vorstellung der Gegenstände uns nur als sinnlichen Wesen möglich ist. Wir könnten uns wohl eine unmittelbare (directe) Vorstellungsart eines Gegenstandes denken, die nicht nach Sinnlichkeitsbedingungen, also durch den Verstand die Objecte anschaut. Aber von einer solchen haben wir keinen haltbaren Begriff; doch ist es nöthig, sich einen solchen zu denken, um unsrer Anschauungsform nicht alle Wesen, die Erkenntnissvermögen haben, zu unterwerfen. Denn es mag seyn, dass einige Weltwesen unter andrer Form dieselben Gegenstände anschauen dürften; es kann auch seyn, dass diese Form in allen Weltwesen, und zwar nothwendig, eben dieselbe sey, so sehen wir diese Nothwendigkeit doch nicht ein, so wenig, als die Möglichkeit eines höchsten Verstandes, der in seiner Erkenntniss von aller Sinnlichkeit und zugleich vom Bedürfniss, durch Begriffe zu erkennen, frei, die Gegenstände in der blossen (intellectuellen) Anschauung vollkommen erkennt.

Nun beweist die Kritik der reinen Vernunft an den Vorstellungen von Raum und Zeit, dass sie solche reine Anschauungen sind, als wir eben gefordert haben, dass sie seyn müssen, um *a priori* allem unserm Erkenntniss der Dinge zum Grunde zu liegen, und ich kann mich mit Zutrauen darauf berufen, ohne wegen Einwürfe besorgt zu seyn. —

Nur will ich noch anmerken, dass in Ansehung des innern Sinnes das doppelte Ich im Bewusstseyn meiner selbst, nämlich das der innern sinnlichen Anschauung und das des denkenden Subjects, Vielen scheint zwei Subjecte in Einer Person vorauszusetzen.

Dieses ist nun die Theorie, dass Raum und Zeit nichts als subjective Formen unsrer sinnlichen Anschauung sind, und gar nicht den Objecten an sich zuständige Bestimmungen, dass aber gerade nur darum wir *a priori* diese unsre Anschauungen bestimmen können mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit der Urtheile in Bestimmung derselben, wie z. B. in der Geometrie. Bestimmen aber heisst synthetisch urtheilen.

Diese Theorie kann die Lehre der Idealität des Raumes und der Zeit heissen, weil diese als etwas, was gar nicht den Sachen an sich selbst anhängt, vorgestellt werden; eine Lehre, die nicht etwa blos Hypothese, um die Möglichkeit der synthetischen Erkenntniss *a priori* erklären zu können, sondern demonstrirte Wahrheit ist, weil es schlechterdings unmöglich ist, sein Erkenntniss über den gegebenen Begriff zu erweitern, ohne irgend eine Anschauung, und wenn diese Erweiterung *a priori* geschehen soll, ohne eine Anschauung *a priori* unterzulegen, und eine Anschauung *a priori* gleichfalls unmöglich ist, ohne sie in der formalen Beschaffenheit des Subjects, nicht in der des Objects, zu suchen, weil unter Voraussetzung der erstern alle

Gegenstände der Sinne jener gemäss, in der Anschauung werden vorgestellt, also sie *a priori*, und dieser Beschaffenheit nach, als nothwendig erkannt werden müssen, anstatt dass, wenn das letztere angenommen wurde, die synthetischen Urtheile *a priori*, empirisch und zufällig seyn würden, welches sich widerspricht.

Diese Idealität des Raumes und der Zeit ist gleichwohl zugleich eine Lehre der vollkommenen Realität derselben in Ansehung der Gegenstände der Sinne (der äussern und des innern) als Erscheinungen, d. i. als Anschauungen, so ferne ihre Form von der subjectiven Beschaffenheit der Sinne abhängt, deren Erkenntniss, da sie auf Principien *a priori* der reinen Anschauung gegründet ist, eine sichere und demonstrable Wissenschaft zulässt, dagegen dasjenige Subjective, was die Beschaffenheit der Sinnenanschauung, in Ansehung ihres Materialen, nämlich der Empfindung betrifft, z. B. Körper im Licht als Farbe, im Schalle als Töne, oder im Salze als Säuren, u. s. w. blos subjectiv bleiben, und kein Erkenntniss des Objects, mithin keine für Jedermann gültige Vorstellung in der empirischen Anschauung darlegen, kein Beispiel von jenen abgeben können, indem sie nicht, so wie Raum und Zeit, Data zu Erkenntnissen *a priori* enthalten, und überhaupt nicht einmal zur Erkenntniss der Objecte gezählt werden können.

Ferner ist noch anzumerken, dass Erscheinung, im transscendentalen Sinn genommen, da man von Dingen sagt, sie sind Erscheinungen *(Phaenomena)*, ein Begriff von ganz anderer Bedeutung ist, als wenn ich sage, dieses Ding erscheint mir so oder so, welches die physische Erscheinung anzeigen soll, und Apparenz, oder Schein, genannt werden kann. Denn in der Sprache der Erfahrung sind diese Gegenstände der Sinne, weil ich sie nur mit andern Gegenständen der Sinne vergleichen kann. Z. B. der Himmel mit allen seinen Sternen, ob er zwar blos Erscheinung ist, wie Dinge an sich selbst gedacht, und wenn von diesem gesagt wird, er hat den Anschein von einem

Gewölbe, so bedeutet hier der Schein das Subjective in der Vorstellung eines Dinges, was eine Ursache seyn kann, es in einem Urtheil fälschlich für objectiv zu halten.

Und so ist der Satz, dass alle Vorstellungen der Sinne uns nur die Gegenstände als Erscheinungen zu erkennen geben, ganz und gar nicht mit dem Urtheile einerlei, sie enthielten nur den Schein von Gegenständen, wie es der Idealist behaupten würde.

In der Theorie aber aller Gegenstände der Sinne, als blosser Erscheinungen, ist nichts, was befremdlich-auffallender ist, als dass ich als der Gegenstand des innern Sinnes, d. i. als Seele betrachtet, mir selbst blos als Erscheinung bekannt werden könne, nicht nach demjenigen, was ich als Ding an sich selbst bin, und doch verstattet die Vorstellung der Zeit, als blos formale innere Anschauung *a priori*, welche allem Erkenntniss meiner selbst zum Grunde liegt, keine andere Erklärungsart der Möglichkeit, jene Form als Bedingung des Selbstbewusstseyns anzuerkennen.

Das Subjective in der Form der Sinnlichkeit, welches *a priori* aller Anschauung der Objecte zum Grunde liegt, machte es uns möglich, *a priori* von Objecten ein Erkenntniss zu haben, wie sie uns erscheinen. Jetzt wollen wir diesen Ausdruck noch näher bestimmen, indem wir dieses Subjective als die Vorstellungsart erklären, die davon, wie unser Sinn von Gegenständen, den äussern oder dem innern (d. i. von uns selbst) afficirt wird, um sagen zu können, dass wir diese nur als Erscheinungen erkennen.

Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich sey, dass ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, dass es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objectes, was von mir angeschaut wird, ist, gleich andern Gegenständen ausser mir, die Sache.

Von dem Ich in der ersten Bedeutung (dem Subject der Apperception), dem logischen Ich, als Vorstellung *a priori*, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sey; es ist gleichsam, wie das Substantiale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhäriren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte.

Das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subject der Perception), das psychologische Ich, als empirisches Bewusstseyn, ist mannigfacher Erkenntniss fähig, worunter die Form der innern Anschauung, die Zeit, diejenige ist, welche *a priori* allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt, deren Auffassung (*apprehensio*) der Art, wie das Subject dadurch afficirt wird, d. i. der Zeitbedingung gemäss ist, indem das sinnliche Ich vom intellectuellen zur Aufnahme derselben ins Bewusstseyn bestimmt wird.

Dass dieses so sey, davon kann uns jede innere, von uns angestellte psychologische Beobachtung zum Beleg und Beispiel dienen; denn es wird dazu erfordert, dass wir den innern Sinn, zum Theil auch wohl bis zum Grade der Beschwerlichkeit, vermittelst der Aufmerksamkeit afficiren (denn Gedanken, als factische Bestimmungen des Vorstellungsvermögens, gehören auch mit zur empirischen Vorstellung unseres Zustandes), um ein Erkenntniss von dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderst in der Anschauung unserer selbst zu haben, welche uns dann uns selbst nur vorstellig macht, wie wir uns erscheinen, indessen dass das logische Ich das Subject zwar, wie es an sich ist, im reinen Bewusstseyn, nicht als Receptivität, sondern reine Spontaneität anzeigt, weiter aber auch keiner Erkenntniss seiner Natur fähig ist.

Von Begriffen *a priori*.

Die subjective Form der Sinnlichkeit, wenn sie, wie es nach der Theorie der Gegenstände derselben als Erscheinungen geschehen muss, auf Objecte, als Formen derselben, angewandt wird, führt in ihrer Bestimmung eine Vorstellung herbei, die von dieser unzertrennlich ist, nämlich die des Zusammengesetzten. Denn einen bestimmten Raum können wir uns nicht anders vorstellen, als, indem wir ihn ziehen, d. i. einem Raum zu den andern hinzuthun, und eben so ist es mit der Zeit bewandt.

Nun ist die Vorstellung eines Zusammengesetzten, als eines solchen, nicht blosse Anschauung, sondern erfordert den Begriff einer Zusammensetzung, so ferne er auf die Anschauung in Raum und Zeit angewandt wird. Dieser Begriff also (sammt dem seines Gegentheiles, des Einfachen) ist ein Begriff, der nicht von Anschauungen, als eine in diesem enthaltene Theilvorstellung abgezogen, sondern ein Grundbegriff ist, und zwar *a priori*, endlich der einzige Grundbegriff *a priori*, der allen Begriffen von Gegenständen der Sinne ursprünglich im Verstande zum Grunde liegt.

Es werden also so viel Begriffe *a priori* im Verstande liegen, worunter die Gegenstände, die den Sinnen gegeben werden, stehen müssen, als es Arten der Zusammensetzung (Synthesis) mit Bewusstseyn, d. i. als es Arten der synthetischen Einheit der Apperception des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen giebt.

Diese Begriffe nun sind die reinen Verstandesbegriffe von allen Gegenständen, die unsern Sinnen vorkommen mögen, und die unter dem Namen der Kategorien vom Aristoteles, obzwar mit fremdartigen Begriffen untermengt, und von den Scholastikern unter dem der Prädicamente, mit eben denselben Fehlern vorgestellt, wohl hätten in eine systematisch geordnete Tafel gebracht werden können, wenn das, was die Logik von dem Mannigfaltigen in der Form der Urtheile lehrt, vorher in dem Zusammenhange eines Systems wäre aufgeführt worden.

Der Verstand zeigt sein Vermögen lediglich in Urtheilen, welche nichts anderes sind, als die Einheit des Bewusstseyns im Verhältniss der Begriffe überhaupt, unbestimmt, ob jene Einheit analytisch oder synthetisch ist. — Nun sind die reinen Verstandesbegriffe von in der Anschauung gegebenen Gegenständen überhaupt eben dieselben logischen Functionen, aber nur so ferne sie die synthetische Einheit der Apperception des in einer Anschauung überhaupt gegebenen Mannigfaltigen *a priori* vorstellen; also konnte die Tafel der Kategorien, jener logischen parallel, vollständig entworfen werden, welches aber vor Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft nicht geschehen war.

Es ist aber wohl zu merken, dass diese Kategorien, oder wie sie sonst heissen, Prädicamente, keine bestimmte Art der Anschauung (wie etwa die uns Menschen allein mögliche) wie Raum und Zeit, welche sinnlich ist, voraussetzen, sondern nur Denkformen sind für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, welcher Art diese auch sey, wenn es auch eine übersinnliche Anschauung wäre, von der wir uns specifisch keinen Begriff machen können. Denn wir müssen uns immer einen Begriff von einem Gegenstande durch den reinen Verstand machen, von dem wir etwas *a priori* urtheilen wollen, wenn wir auch nachher finden, dass er überschwänglich sey, und ihm keine objective Realität verschafft werden könne, so dass die Kategorie für sich von den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit nicht abhängig ist, sondern auch andere für uns gar nicht denkbare Formen zur Unterlage haben mag, wenn diese nur das Subjective betreffen, was *a priori* vor der aller Erkenntniss vorhergeht, und synthetische Urtheile *a priori* möglich macht.

Noch gehören zu den Kategorien, als ursprünglichen Verstandesbegriffen, auch die Prädicabilien, als aus jener ihrer Zusammensetzung entspringende, und also abgeleitete, entweder reine Verstandes-, oder sinnlich bedingte Begriffe *a priori*, von deren ersteren das Daseyn als Grösse vorgestellt, d. i. die Dauer, oder die Veränderung, als Daseyn mit entgegengesetzten Bestimmungen, von dem andern der Begriff der Bewegung, als Veränderung des Ortes im Raume, Beispiele abgeben, die gleichfalls vollständig aufgezählt, und in einer Tafel systematisch vorgestellt werden könnten.

Die Transscendentalphilosophie, d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntniss *a priori* überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft ist, von der jetzt die Elemente vollständig dargelegt werden, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum als Endzweck der reinen Vernunft, dieser ihrer Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Übersinnlichen beabsichtigt, welches ein Überschritt ist, der, damit er nicht ein gefährlicher Sprung sey, indessen dass er doch auch nicht ein continuirlicher Fortgang in derselben Ordnung der Principien ist, eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit, an der Grenze beider Gebiete nothwendig macht.

Hieraus folgt die Eintheilung der Stadien der reinen Vernunft, in die Wissenschaftslehre, als einen sichern Fortschritt, — die Zweifellehre, als einen Stillestand, — und die Weisheitslehre als einen Überschritt zum Endzweck der Metaphysik: so dass die erste eine theoretisch-dogmatische Doctrin, die zweite eine skeptische Disciplin, die dritte eine praktisch-dogmatische enthalten wird.

Erste Abtheilung.

Von dem Umfange des theoretisch-dogmatischen Gebrauches der reinen Vernunft.

Der Inhalt dieses Abschnittes ist der Satz: der Umfang der theoretischen Erkenntniss der reinen Vernunft erstreckt sich nicht weiter, als auf Gegenstände der Sinne.

In diesem Satze, als einem exponibeln Urtheile, sind zwei Sätze enthalten:

1) dass die Vernunft, als Vermögen der Erkenntniss der Dinge *a priori*, sich auf Gegenstände der Sinne erstrecke,
2) dass sie in ihrem theoretischen Gebrauch zwar wohl der Begriffe, aber nie einer theoretischen Erkenntniss desjenigen fähig, was kein Gegenstand der Sinne seyn kann.

Zum Beweise des erstern Satzes gehört auch die Erörterung, wie von Gegenständen der Sinne ein Erkenntniss *a priori* möglich sey, weil wir ohne das nicht recht sicher seyn würden, ob die Urtheile über jene Gegenstände auch in der That Erkenntnisse seyen; was aber die Beschaffenheit derselben, Urtheile *a priori* zu seyn, betrifft, so kündigt sie die von selbst durch des Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit an.

Damit eine Vorstellung Erkenntniss sey (ich verstehe aber hier immer ein theoretisches), dazu gehört Begriff und Anschauung von einem Gegenstande in derselben Vorstellung verbunden, so dass der erstere, so wie er die letztere unter sich enthält, vorgestellt wird. Wenn nun ein Begriff, ein von der Sinnenvorstellung genommener, d. i. empirischer Begriff ist, so enthält er als Merkmal, d. i. als Theilvorstellung etwas, was in der Sinnenanschauung schon begriffen war, und nur der logischen Form, nämlich der Gemeingültigkeit nach, sich von der Anschauung der Sinne unterscheidet, z. B. der Begriff eines vierfüssigen Thieres in der Vortellung eines Pferdes.

Ist aber der Begriff eine Kategorie, ein reiner Verstandesbegriff, so liegt er ganz ausserhalb aller Anschauung, und doch muss ihm eine solche untergelegt werden, wenn er zum Erkenntniss gebraucht werden soll, und wenn dies Erkenntniss ein Erkenntniss *a priori* seyn soll, so muss ihm reine Anschauung untergelegt werden, und zwar der synthetischen Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der Anschauung, welche durch die Kategorie gedacht wird, gemäss, d. i. die Vorstellungskraft muss dem reinen Verstandesbegriff ein Schema *a priori* unterlegen, ohne das er gar keinen Gegenstand haben, mithin zu keinem Erkenntniss dienen könnte.

Da nun alle Erkenntniss, deren der Mensch fähig, sinnlich, und Anschauung *a priori* desselben, Raum oder Zeit ist, beide aber die Gegenstände nur als Gegenstände der Sinne, nicht aber als Dinge überhaupt vorstellen: so ist unser theoretisches Erkenntniss überhaupt, ob es gleich Erkenntniss *a priori* seyn mag, doch auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, und kann innerhalb dieses Umfanges allerdings dogmatisch verfahren, durch Gesetze, die sie der Natur, als Inbegriff der Gegenstände der Sinne *a priori* vorschreibt, über diesen Kreis aber nie hinaus kommen, um sich auch theoretisch mit seinen Begriffen zu erweitern.

Das Erkenntniss der Gegenstände der Sinne, als solcher, d. i. durch empirische Vorstellungen, deren man sich bewusst ist (durch verbundene Wahrnehmungen), ist Erfahrung. Demnach übersteigt unser theoretisches Erkenntniss niemals das Feld der Erfahrung. Weil nun alles theoretische Erkenntniss mit der Erfahrung zusammen stimmen muss: so wird dieses nur auf eine oder die andere Art möglich, nämlich dass entweder die Erfahrung der Grund unsrer Erkenntniss, oder das Erkenntniss der Grund der Erfahrung ist. Giebt es also ein synthetisches Erkenntniss *a priori*, so ist kein andrer Ausweg, als es muss Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt enthalten. Alsdann aber enthält es auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung überhaupt, denn nur durch Erfahrung können sie für uns erkennbare Gegenstände seyn. Die Principien *a priori* aber, nach denen allein Erfahrung möglich ist, sind die Formen der Gegenstände, Raum und Zeit, und die Kategorien, welche die synthetische Einheit des Bewusstseyns *a priori* enthalten, so ferne unter sie empirische Vorstellungen subsumirt werden können.

Die höchste Aufgabe der Transscendental-Philosophie ist also: wie ist Erfahrung möglich!

Der Grundsatz, dass alles Erkenntniss nicht allein von der Erfahrung anhebe, welcher eine *quaestio facti* betrifft, gehört also nicht hierher, und die Thatsache wird ohne Bedenken zugestanden. Ob sie aber auch allein von der Erfahrung, als dem obersten Erkenntnissgrunde abzuleiten sey, dies ist eine *quaestio juris*, deren bejahende Beantwortung den Empirism der Transscendentalphilosophie, die Verneinung den Realism derselben einführen würde.

Der erstere ist ein Widerspruch mit sich selbst; denn wenn alles Erkenntniss empirischen Ursprungs ist, so ist, der Reflexion und deren ihrem logischen Princip, nach dem Satz des Widerspruchs, unbeschadet, welche *a priori* im Verstande gegründet seyn mag, und die man immer einräumen kann, doch das Synthetische der Erkenntniss, welches das Wesentliche der Erfahrung ausmacht, blos empirisch, und nur als Erkenntniss *a posteriori* möglich, und die Transscendentalphilosophie ist selbst ein Unding.

Da aber gleichwohl solchen Sätzen, welche der möglichen Erfahrung *a priori* die Regel vorschreiben, als z. B. alle Veränderung hat ihre Ursache, ihre strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und dass sie bei allem dem doch synthetisch sind, nicht bestritten werden kann: so ist der Empirism, welcher alle diese synthetische Einheit unsrer Vorstellungen im Erkenntnisse für blosse Gewohnheitssache ausgiebt, gänzlich unhaltbar, und es ist eine Transscendentalphilosophie in unsrer Vernunft fest gegründet, wie denn auch, wenn man sie als sich selbst vernichtend vorstellig machen wollte, eine andre und schlechterdings unauflösliche Aufgabe eintreten würde. Woher kommt den Gegenständen der Sinne der Zusammenhang und die Regelmässigkeit ihres Beieinanderseyns, dass es dem Verstande möglich ist, sie unter allgemeine Gesetze zu fassen, und die Einheit derselben nach Principien aufzufinden, welcher der Satz des Widerspruchs allein nicht Genüge thut, da dann der Rationalism unvermeidlich herbeigerufen werden muss.

Finden wir uns also nothgedrungen, ein Princip *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung selbst aufzusuchen: so ist die Frage, was ist das für eines? Alle Vorstellungen, die eine Erfahrung ausmachen, können zur Sinnlichkeit gezählt werden, eine einzige ausgenommen, d. i. die des Zusammengesetzten, als eines solchen.

Da die Zusammensetzung nicht in die Sinne fallen kann, sondern wir sie selbst machen müssen: so gehört sie nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit, sondern zur Spontaneïtät des Verstandes, als Begriff *a priori*.

Raum und Zeit sind, subjectiv betrachtet, Formen der Sinnlichkeit, aber um von ihnen, als Objecten der reinen Anschauung, sich einen Begriff zu machen (ohne welchen wir gar nichts von ihnen sagen könnten), dazu wird *a priori* der Begriff eines Zusammengesetzten, mithin der Zusammensetzung (Synthesis) des Mannigfaltigen erfordert, mithin synthetische Einheit der Apperception in Verbindung dieses Mannigfaltigen, welche Einheit des Bewusstseyns, nach Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände in Raum und Zeit, verschiedene Functionen sie zu verbinden erfordert, welche Kategorien heissen, und Verstandesbegriffe *a priori* sind, die zwar für sich allein noch kein Erkenntniss von einem Gegenstande, überhaupt aber doch von dem, der in der empirischen Anschauung gegeben ist, begründen, welches alsdann Erfahrung seyn würde. Das Empirische aber, d. i. dasjenige, wodurch ein Gegenstand seinem Daseyn nach als gegeben vorgestellt wird, heisst Empfindung (*sensatio, impressio*), welche die Materie der Erfahrung ausmacht, und mit Bewusstseyn verbunden, Wahrnehmung heisst, zu der noch die Form, d. i. die synthetische Einheit der Apperception derselben im Verstande, mithin die *a priori* gedacht wird, hinzukommen muss, um Erfahrung als empirisches Erkenntniss hervorzubringen, wozu, weil wir Raum und Zeit selbst, als in denen wir jedem Object der Wahrnehmung seine Stelle durch Begriffe anweisen müssen, nicht unmittelbar wahrnehmen, Grundsätze *a priori*, nach blossen Verstandesbegriffen nothwendig sind, welche ihre Realität durch die sinnliche Anschauung beweisen, und in Verbindung mit dieser, nach der *a priori* gegebenen Form derselben, Erfahrung möglich machen, welche ein ganz gewisses Erkenntniss *a posteriori* ist.

* *

Wider diese Gewissheit aber regt sich, was die äussere Erfahrung betrifft, ein wichtiger Zweifel, nicht zwar darin, dass das Erkenntniss der Objecte durch dieselbe etwa ungewiss sey, sondern ob das Object, welches wir ausser uns setzen, nicht vielleicht immer in uns seyn könne, und es wohl gar unmöglich sey, etwas ausser uns als ein solches mit Gewissheit anzuerkennen. Die Metaphysik würde dadurch, dass man diese Frage ganz unentschieden liesse, an ihren Fortschritten nichts verlieren, weil da die Wahrnehmungen, aus denen, und der Form der Anschauung in ihnen, wir nach Grundsätzen durch die Kategorien Erfahrung machen, doch immer in uns seyn mögen, und ob ihnen auch etwas ausser uns entspreche, oder nicht, in der Erweiterung der Erkenntniss keine Änderung macht, indem wir ohnedies uns deshalb nicht an den Objecten, sondern nur an unserer Wahrnehmung, die jederzeit in uns ist, halten können.

* * *

Hieraus folgt das Princip der Eintheilung der ganzen Metaphysik: vom Übersinnlichen ist, was das speculative Vermögen der Vernunft betrifft, kein Erkenntniss möglich (*Noumenorum non datur scientia*).

* * *

So viel ist in neuerer Zeit in der Transscendentalphilosophie geschehen, und hat geschehen müssen, ehe die Vernunft einen Schritt in der eigentlichen Metaphysik, ja, auch nur einen zu derselben hat thun können, indessen dass die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie immer in Deutschland bei einem andern Theile ihren Weg getrost fortwanderte, in der Meinung, über den alten Aristotelischen Satz des Widerspruchs, noch einen neuen Compass zur Leitung den Philosophen in die Hand gegeben zu haben, nämlich den Satz des zureichenden Grundes für die Existenz der Dinge, zum Unterschiede von ihrer blossen Möglichkeit nach Begriffen, und den des Unterschiedes der dunkeln, klaren, aber noch verworrenen, und der deutlichen Vorstellungen, für den Unterschied der Anschauung von der Erkenntniss nach Begriffen, indessen, dass sie mit aller dieser ihrer Bearbeitung unwissentlich immer nur im Felde der Logik blieb, und zur Metaphysik keinen Schritt, noch weniger aber in ihr gewonnen hatte, und dadurch bewies, dass sie vom Unterschiede der synthetischen von den analytischen Urtheilen gar keine deutliche Kenntniss hatte.

Der Satz: „Alles hat seinen Grund,“ welcher mit dem: „Alles ist eine Folge,“ zusammenhängt, kann nur so ferne zur Logik gehören, und der Unterschied statt haben zwischen den Urtheilen, welche problematisch gedacht werden, von denen, die assertorisch gelten sollen, und ist blos analytisch, da, wenn er von Dingen gelten sollte, dass nämlich alle Dinge nur als Folge aus der Existenz eines andern müssten angesehen werden, der zureichende Grund, auf den es doch angesehen war, gar nirgend anzutreffen seyn würde, wider welche Ungereimtheit dann die Zuflucht in dem Satz gesucht würde, dass ein Ding (*ens a se*), zwar auch noch immer einen Grund seines Daseyns, aber ihn in sich selbst habe, d. i. als *eine* Folge von sich selbst existire, wo, wenn die Ungereimtheit nicht offenbar seyn soll, der Satz gar nicht von Dingen, sondern nur von Urtheilen, und *zwar* blos von analytischen gelten könnte. Z. B. der Satz: „ein jeder Körper ist theilbar,“ hat allerdings einen Grund, und *zwar* in sich selbst, d. i. er kann als Folgerung des Prädicates aus dem Begriffe des Subjectes, nach dem Satze des Widerspruches, mithin nach dem Princip analytischer Urtheile, eingesehen werden, mithin ist er blos auf einem Princip *a priori* der Logik gegründet, und thut gar keinen Schritt im Felde der Metaphysik, wo es auf Erweiterung der Erkenntniss *a priori* ankommt, wozu analytische Urtheile nichts beitragen. Wollte aber der vermeinte Metaphysiker über den Satz des Widerspruches noch den gleichfalls logischen Satz des Grundes einführen: so hätte der die Modalität der Urtheile noch nicht vollständig aufgezählt; denn er müsste noch den Satz der Ausschliessung eines Mittlern, zwischen zwei contradictorisch einander entgegengesetzten Urtheilen, hinzuthun, da er dann die logischen Principien der Möglichkeit, der Wahrheit, oder logischen Wirklichkeit, und der Nothwendigkeit der Urtheile in den problematischen, assertorischen und apodiktischen Urtheilen würde aufgestellt haben, so ferne sie alle unter Einem Princip, nämlich dem, der analytischen Urtheile stehen. Diese Unterlassung beweist, dass der Metaphysiker selbst nicht einmal mit der Logik, was die Vollständigkeit der Eintheilung betrifft, im Reinen war.

Was aber das Leibnitz'sche Princip von dem logischen Unterschiede der Undeutlichkeit und Deutlichkeit der Vorstellungen betrifft, wenn er behauptet, dass die erstere diejenige Vorstellungsart, die wir blosse Anschauung nannten, eigentlich nur der verworrene Begriff von ihrem Gegenstande, mithin Anschauung von Begriffen der Dinge, nur dem Grade des Bewusstseyns nach nicht specifisch unterschieden sey, so dass z. B. die Anschauung eines Körpers im durchgängigen Bewusstseyn aller darin enthaltenen Vorstellungen, den Begriff von demselben, als einem Aggregat von Monaden abgeben würde: so wird der kritische Philosoph hingegen bemerken, dass auf die Art der Satz: „die Körper bestehen aus Monaden,“ aus der Erfahrung, blos durch die Zergliederung der Wahrnehmung entspringen könne, wenn wir nur scharf genug (mit gehörigem Bewusstseyn der Theilvorstellungen) sehen könnten. Weil aber das Beisammenseyn dieser Monaden als nur im Raume möglich vorgestellt wird: so muss dieser Metaphysiker von altem Schrot und Korn uns den Raum als blos empirische und verworrene Vorstellung des Nebeneinanderseyns des Mannigfaltigen ausserhalb einander gelten lassen.

Wie ist er aber alsdann im Stande, den Satz, dass der Raum drei Abmessungen habe, als apodiktischen Satz *a priori* zu behaupten, denn das hätte er auch durch das klarste Bewusstseyn aller Theilvorstellungen eines Körpers nicht herausbringen können, dass es so seyn müsse, sondern höchstens nur, dass es, wie ihn die Wahrnehmung lehrt, so sey. Nimmt er aber den Raum mit seiner Eigenschaft der drei Abmessungen als nothwendig, und *a priori* aller Körpervorstellung zum Grunde liegend an, wie will er sich diese Nothwendigkeit, die er doch nicht wegvernünfteln kann, erklären; da diese Vorstellungsart seiner eignen Behauptung nach, doch blos empirischen Ursprungs ist, welcher keine Nothwendigkeit hergiebt! Will er sich aber auch über diese Anforderung wegsetzen, und den Raum mit dieser seiner Eigenschaft annehmen, wie es auch immer mit jener vorgeblich verworrenen Vorstellung beschaffen seyn mag, so demonstrirt ihm die Geometrie, mithin die Vernunft, nicht durch Begriffe, die in der Luft schweben, sondern durch die Construction der Begriffe, dass der Raum, und daher auch das, was ihn erfüllt, der Körper, schlechterdings nicht aus einfachen Theilen bestehe, obzwar, wenn wir die Möglichkeit des Letztern uns nach blossen Begriffen begreiflich machen wollten, wir freilich von den Theilen anhebend, und so zum Zusammengesetzten aus denselben fortgehend, das Einfache zum Grunde legen müssten, wodurch sie denn endlich zum Geständniss genöthigt wird, dass Anschauung (dergleichen die Vorstellung des Raumes ist) und Begriff der Species nach ganz verschiedene Vorstellungsarten sind, und die erstere nicht durch blosse Auflösung der Verworrenheit der Vorstellung, in den letztern verwandelt werden können. — Eben dasselbe gilt auch von der Zeitvorstellung!

Von der Art, den reinen Verstandes- und Vernunftbegriffen objective Realität zu verschaffen.

Einen reinen Begriff des Verstandes, als an einem Gegenstande möglicher Erfahrung denkbar vorstellen, heisst, ihm objective Realität verschaffen, und überhaupt, ihn darstellen. Wo man dieses nicht zu leisten vermag, ist der Begriff leer, d. i. er reicht zu keinem Erkenntniss zu. Diese Handlung, wenn die objective Realität dem Begriff geradezu (*directe*) durch die demselben correspondirende Anschauung zugetheilt, d. i. dieser unmittelbar dargestellt wird, heisst der Schematism; kann er aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen (*indirecte*) dargestellt werden, so kann sie die Symbolisirung des Begriffs genannt werden. Das erste findet bei Begriffen des Sinnlichen statt, das zweite ist eine Nothhülfe für Begriffe des Übersinnlichen, die also eigentlich nicht dargestellt, und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, aber doch nothwendig zu einem Erkenntnisse gehören, wenn es auch blos als ein praktisches möglich wäre.

Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind, z. B. wenn ich gewisse Producte der Natur, wie etwa die organisirten

Dinge, Thiere oder Pflanzen, im Verhältniss auf ihre Ursache, mir wie eine Uhr, im Verhältniss auf den Menschen, als Urheber, vorstellig mache, nämlich das Verhältniss der Causalität überhaupt, als Kategorie, in beiden eben dasselbe, aber das Subject dieses Verhältnisses, nach seiner innern Beschaffenheit mir unbekannt bleibt, jenes also allein, diese aber gar nicht dargestellt werden kann.

Auf diese Art kann ich vom Übersinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretisches Erkenntniss, aber doch ein Erkenntniss nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken nothwendig ist, haben; wobei die Kategorien zum Grunde liegen, weil sie zur Form des Denkens nothwendig gehören, dieses mag auf das Sinnliche, oder Übersinnliche gerichtet seyn, ob sie gleich, und gerade eben darum, weil sie für sich noch keinen Gegenstand bestimmen, kein Erkenntniss ausmachen.

Von der Trüglichkeit der Versuche, den Verstandesbegriffen, auch ohne Sinnlichkeit, objective Realität zuzugestehen.

Nach blossen Verstandesbegriffen ist, zwei Dinge ausser einander zu denken, die doch in Ansehung aller innern Bestimmungen (der Quantität und Qualität) ganz einerlei wären, ein Widerspruch; es ist immer nur ein und dasselbe Ding zweimal gedacht (numerisch Eines).

Dies ist Leibnitz's Satz des Nichtzuunterscheidenden, dem er keine geringe Wichtigkeit beilegt, der aber doch stark wider die Vernunft verstösst, weil nicht zu begreifen ist, warum ein Tropfen Wasser an einem Orte hindern sollte, dass nicht an einem andern ein eben dergleichen Tropfen angetroffen würde. Aber dieser Anstoss beweist sofort, dass Dinge im Raum nicht blos durch Verstandesbegriffe als Dinge an sich, sondern auch ihrer sinnlichen Anschauung nach als Erscheinungen vorgestellt werden müssen, um erkannt zu werden, und dass der Raum nicht eine Beschaffenheit, oder Verhältniss der Dinge an sich selbst sey, wie Leibnitz annahm, und dass reine Verstandesbegriffe für sich allein kein Erkenntniss abgeben.

* * *

Zweite Abtheilung.

Von dem, was seit der Leibnitz-Wolf'schen Epoche, in Ansehung des Objectes der Metaphysik, d. i. ihres Endzweckes, ausgerichtet worden.

Man kann die Fortschritte der Metaphysik in diesem Zeitlaufe in drei Stadien eintheilen: erstlich in das des theoretisch-dogmatischen Fortganges, zweitens in das des skeptischen Stillstandes, drittens in das der praktisch-dogmatischen Vollendung ihres Weges, und der Gelangung der Metaphysik zu ihrem Endzwecke*. Das erste läuft lediglich innerhalb der Grenzen der Ontologie, das zweite in denen der transscendentalen oder reinen Kosmologie, welche auch als Naturlehre, d. i. angewandte Kosmologie, die Metaphysik der körperlichen und die der denkenden Natur, jener als Gegenstandes der äussern Sinne, dieser als Gegenstandes des innern Sinnes (*physica et psychologia rationalis*), nach dem, was an ihnen *a priori* erkennbar ist, betrachtet. Das dritte Stadium ist das der Theologie, mit allen den Erkenntnissen *a priori*, die darauf führen, und sie nothwendig machen. Eine empirische Psychologie, welche dem Universitätsgebrauche gemäss, episodisch in die Metaphysik eingeschoben worden, wird hier mit Recht übergangen.

---

* S. oben.

Der Metaphysik erstes Stadium, in dem genannten Zeit- und Länderraume.

Was die Zergliederung der reinen Verstandesbegriffe und zu der Erfahrungserkenntniss gebrauchter Grundsätze *a priori* betrifft, als worin die Ontologie besteht: so kann man beiden genannten Philosophen, vornämlich dem berühmten Wolf, sein grosses Verdienst nicht absprechen, mehr Deutlichkeit, Bestimmtheit und Bestreben nach demonstrativer Gründlichkeit, wie irgend vorher, oder ausserhalb Deutschland im Fache der Metaphysik geschehen, ausgeübt zu haben. Allein ohne den Mangel an Vollständigkeit, da noch keine Kritik eine Tafel der Kategorien, nach einem festen Princip aufgestellt hatte, zu rügen, so war die Ermangelung aller Anschauung *a priori*, welche man als Princip gar nicht kannte, die vielmehr Leibnitz intellectuirte, d. i. in lauter verworrene Begriffe verwandelte, doch die Ursache, das, was er nicht durch blosse Verstandesbegriffe vorstellig machen konnte, für unmöglich zu halten, und so Grundsätze, die selbst dem gesunden Verstande Gewalt anthun, und die keine Haltbarkeit haben, aufzustellen. Folgendes enthält die Beispiele von dem Irrgange mit solchen Principien.

1) Der Grundsatz der Identität des Nichtzuunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilium*), dass, wenn wir uns von *A* und *B*, die in Ansehung aller ihrer innern Bestimmungen (der Qualität und Quantität) völlig einerlei sind, einen Begriff als von zwei Dingen machen, wir irren, und sie für ein und dasselbe Ding (*numero eadem*) anzunehmen haben. Dass wir sie doch durch die Oerter im Raume unterscheiden können, weil ganz ähnliche und gleiche Räume ausser einander vorgestellt werden können, ohne dass

man darum sagen dürfe, es sey ein und derselbe Raum, weil wir auf die Art den ganzen unendlichen Raum in einen Kubikzoll und noch weniger bringen könnten, konnte er nicht zugeben, denn er liess nur eine Unterscheidung durch Begriffe zu, und wollte keine von diesen specifisch unterschiedene Vorstellungsart, nämlich Anschauung, und zwar *a priori*, anerkennen, die er vielmehr in lauter Begriffe der Coexistenz oder Succession auflösen zu müssen glaubte, und so verstiess er wider den gesunden Verstand, der sich nie wird überreden lassen, dass, wenn ein Tropfen Wasser an einem Orte ist, dieser einen ganz ähnlichen und gleichen Tropfen an einem andern Orte zu seyn hindere.

2) Sein Satz des zureichenden Grundes, da er dem letztern keine Anschauung *a priori* unterlegen zu dürfen glaubte, sondern die Vorstellung desselben auf blosse Begriffe *a priori* zurück führte, brachte die Folgerung hervor, dass alle Dinge, metaphysisch betrachtet, aus Realität und Negation, aus dem Seyn und dem Nichtseyn, wie bei dem Demokrit alle Dinge im Weltraume aus den Atomen und dem Leeren zusammengesetzt wären, und der Grund einer Negation kein anderer seyn könne, als dass kein Grund, wodurch etwas gesetzt wird, nämlich keine Realität da ist, und so brachte er aus allem sogenannten metaphysischen Bösen, in Vereinigung mit dem Guten dieser Art, eine Welt aus lauter Licht und Schatten hervor, ohne in Betrachtung zu ziehen, dass, um einen Raum in Schatten zu stellen, ein Körper da seyn müsse, also etwas Reales, was dem Licht widersteht, in den Raum einzudringen. Nach ihm würde der Schmerz nur den Mangel an Lust, das Laster nur den Mangel an Tugendantrieben, und die Ruhe eines bewegten Körpers nur den Mangel an bewegender Kraft zum Grunde haben, weil nach blossen Begriffen Realität — *a*, nicht der Realität — *b*, sondern nur dem Mangel

= 0 *entgegen gesetzt* seyn kann, ohne in Betrachtung *zu ziehen*, dass in der Anschauung, z. B. der äussern, *a priori*, nämlich im Raume, eine Entgegensetzung des Realen (der bewegenden Kraft), gegen ein andres Reale, nämlich einer bewegenden Kraft in entgegengesetzter Richtung, und so auch nach der Analogie in der innern Anschauung, einander entgegengesetzte reale Triebfedern in einem Subject verbunden werden können, und die *a priori* erkennbare Folge von diesem Conflict der Realitäten, Negation seyn könne: aber freilich hätte er zu diesem Behuf einander entgegenstehende Richtungen, die sich nur in der Anschauung, nicht in blossen Begriffen vorstellen lassen, annehmen müssen, und dann entsprang das wider den gesunden Verstand, selbst sogar wider die Moral verstossende Princip, dass alles Böse als Grund = 0, d. i. blosse Einschränkung, oder wie die Metaphysiker sagen, das Formale der Dinge sey. So half ihm also sein Satz des zureichenden Grundes, da er diesen in blosse Begriffe setzte, auch nicht das Mindeste, um über den Grundsatz analytischer Urtheile, den Satz des Widerspruchs hinaus zu kommen, und sich durch die Vernunft *a priori* synthetisch zu erweitern.

3) Sein System der vorherbestimmten Harmonie, ob es zwar damit eigentlich auf die Erklärung der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper abgezielt war, musste doch vorher im Allgemeinen auf die Erklärung der Möglichkeit der Gemeinschaft verschiedener Substanzen, durch die sie ein Ganzes ausmachen, gerichtet werden, und da war es freilich unvermeidlich darin zu gerathen, weil Substanzen schon durch den Begriff von ihnen, wenn sonst nichts Andres dazu kommt, als vollkommen isolirt vorgestellt werden müssen: denn da einer jeden, vermöge ihrer Subsistenz, kein Accidens inhäriren darf, das sich auf einer andern Substanz gründet, sondern, wenn gleich noch

andre existiren, jene doch von diesen in nichts abhängen darf, selbst dann nicht, wenn sie gleich alle von einer dritten (dem Urwesen) als Wirkungen von ihrer Ursache abhingen, so ist gar kein Grund da, warum die Accidenzen der einen Substanz sich auf einer andern gleichartigen äusseren in Ansehung dieses ihres Zustandes gründen müssen. Wenn sie also gleichwohl als Weltsubstanzen in Gemeinschaft stehen sollen, so muss diese nur ideal, und kann kein realer (physischer) Einfluss seyn, weil dieser die Möglichkeit der Wechselwirkung, als ob sie sich aus ihrem blossen Daseyn verstände (welches doch nicht ist), annimmt, d. i. man muss den Urheber des Daseyns als einen Künstler annehmen, der diese an sich völlig isolirte Substanzen, entweder gelegentlich, oder schon im Weltanfange, so modificirt, oder schon eingerichtet, dass sie untereinander, gleich der Verknüpfung von Wirkung und Ursache, so harmonirten, als ob sie in einander wirklich einflossen. So musste also, da das System der Gelegenheitsursachen nicht so schicklich zur Erklärung aus einem einzigen Princip zu seyn scheint, als das letztere, das *systema harmoniae praestabilitae*, das wunderlichste Figment, das je die Philosophie ausgedacht hat, entspringen, blos weil Alles aus Begriffen erklärt und begreiflich gemacht werden sollte.

Nimmt man dagegen die reine Anschauung des Raumes, so wie dieser *a priori* allen äussern Relationen zum Grunde liegt, und nur ein Raum ist: so sind dadurch alle Substanzen in Verhältnissen, die den physischen Einfluss möglich machen, verbunden, und machen ein Ganzes aus, so dass alle Wesen, als Dinge im Raume, zusammen nur Eine Welt ausmachen, und nicht mehrere Welten ausser einander seyn können, welcher Satz von der Welteinheit, wenn er durch lauter Begriffe, ohne jene Anschauung zum Grunde zu legen, geführt werden soll, schlechterdings nicht bewiesen werden kann.

4) Seine Monadologie. Nach blossen Begriffen sind alle Substanzen der Welt entweder einfach, oder aus Einfachem zusammengesetzt. Denn die Zusammensetzung ist nur ein Verhältniss, ohne welches sie gleichwohl als Substanzen ihre Existenz behalten müssten; das aber, was übrig bleibt, wenn ich alle Zusammensetzung aufhebe, ist das Einfache. Also bestehen alle Körper, wenn man sie blos durch den Verstand als Aggregate von Substanzen denkt, aus einfachen Substanzen. Alle Substanzen aber müssen ausser ihrem Verhältnisse gegen einander, und den Kräften, dadurch sie auf einander Einfluss haben mögen, doch gewisse, innerlich ihnen inhärirende reale Bestimmungen haben, d. i. es ist nicht genug, ihnen Accidenzen beizulegen, die nur in äusseren Verhältnissen bestehen, sondern man muss ihnen auch solche, die sich blos auf das Subject beziehen, d. i. innere zugestehen. Wir kennen aber keine innere reale Bestimmungen, die einem Einfachen beigelegt werden könnten, als Vorstellungen, und was von diesen abhängt; diese aber, da man sie nicht den Körpern beilegen kann, aber doch den einfachen Theilen desselben beilegen muss, wenn man diese als Substanzen innerlich nicht als ganz leer annehmen will. Einfache Substanzen aber, die in sich das Vermögen der Vorstellungen haben, werden von Leibnitz Monaden genannt. Also bestehen die Körper aus Monaden, als Spiegel des Universums nämlich, d. i. mit Vorstellungskräften begabt, die sich von denen der denkenden Substanzen nur durch den Mangel des Bewusstseyns unterscheiden, und daher schlummernde Monaden genannt werden, von denen wir nicht wissen, ob das Schicksal sie nicht dereinst aufwecken dürfte, vielleicht gar schon unendlich viele nach und nach zum Erwachen gebracht, und wieder in den Schlummer habe zurück-

fallen lassen, um dereinst aufs neue zu erwachen, und als Thier nach und nach in Menschenseelen, und so weiter zu höhern Rufen hinaufzustreben; eine Art von bezauberter Welt, zu deren Annehmung der berühmte Mann nur dadurch hat verleitet werden können, dass er Sinnenvorstellungen als Erscheinungen, nicht, wie es seyn sollte, für eine von allen Begriffen ganz unterschiedene Vorstellungsart, nämlich Anschauung, sondern für ein, aber nur verworrenes Erkenntniss durch Begriffe annahm, die im Verstande, nicht in der Sinnlichkeit ihren Sitz haben.

Der Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden, der Satz des zureichenden Grundes, das System der vorherbestimmten Harmonie, endlich die Monadologie, machen zusammen das Neue aus, was Leibnitz und nach ihm Wolf, dessen metaphysisches Verdienst in der praktischen Philosophie bei weitem grösser war, in die Metaphysik der theoretischen Philosophie zu bringen versucht haben. Ob diese Versuche Fortschritte derselben genannt zu werden verdienen, wenn man gleich nicht in Abrede zieht, dass sie dazu wohl vorbereitet haben mögen, mag am Ende dieses Stadiums dem Urtheile derer anheim gestellt bleiben, die sich darin durch grosse Namen nicht irre machen lassen.

Zu dem theoretisch-dogmatischen Theile der Metaphysik gehört auch die allgemeine rationale Naturlehre, d. i. reine Philosophie über Gegenstände der Sinne, der der äussern, d. i. rationale Körperlehre, und des innern, die rationale Seelenlehre, wodurch die Principien der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, auf eine zwiefache Art Wahrnehmungen angewandt wird, ohne sonst etwas Empirisches zum Grunde zu legen, als dass es zwei dergleichen Gegenstände gebe. — In beiden kann nur Wissenschaft seyn, als darin Mathematik, d. i. Construction der Begriffe, angewandt werden kann, daher das Räumliche der Gegenstände der Physik mehr *a priori* vermag, als die Zeitform, welche der Anschauung durch den innern Sinn zum Grunde liegt, die nur Eine Dimension hat.

Die Begriffe vom vollen und leeren Raum, von Bewegung und bewegenden Kräften, können und müssen, in der rationalen Physik auf ihre Principien *a priori* gebracht werden, indessen dass der rationalen Psychologie nichts weiter, als der Begriff der Immateralität einer denkenden Substanz, der Begriff ihrer Veränderung und der Identität der Person, bei den Veränderungen allein, Principien *a priori* vorstellen, alles Übrige aber empirische Psychologie, oder vielmehr nur Anthropologie ist, weil bewiesen werden kann, dass es uns unmöglich ist, zu wissen, ob und was das Lebensprincip im Menschen (die Seele) ohne Körper im Denken vermöge, und Alles hier nur auf empirische Erkenntniss, d. i. eine solche, die wir im Leben, mithin in der Verbindung der Seele mit dem Körper, erwerben können, hinausläuft, und also dem Endzweck der Metaphysik, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen einen Überschritt zu versuchen, nicht angemessen ist. Dieser ist in der zweiten Epoche der reinen Vernunftversuche in der Philosophie anzutreffen, die wir jest vorstellig machen.

Der Metaphysik

zweites Stadium.

Im ersten Stadium der Metaphysik, welches darum das der Ontologie genannt werden kann, weil es nicht etwa das Wesentliche unserer Begriffe von Dingen durch Auflösung in ihre Merkmale zu erforschen lehrt, welches das Geschäft der Logik ist, sondern wie und welche wir uns *a priori* von Dingen machen, um das, was uns in der Anschauung überhaupt gegeben werden mag, unter sie zu subsumiren, welches wiederum nicht anders geschehen konnte, als so ferne die Form der Anschauung *a priori* in Raum und Zeit diese Objecte uns blos als Erscheinungen, nicht als Dinge an sich, erkennbar macht — in jenem Stadium sieht sich die Vernunft in einer Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die, ohne Ende, immer wiederum bedingt sind, zum unaufhörlichen Fortschreiten zum Unbedingten aufgefordert, weil jeder Raum und jede Zeit nie anders als wie Theil eines noch grössern gegebenen Raumes oder Zeit vorgestellt werden kann, in denen doch die Bedingungen zu dem, was uns in jeder Anschauung gegeben ist, gesucht werden müssen, um zum Unbedingten zu gelangen.

Der zweite grosse Fortschritt, welcher nun der Metaphysik zugemuthet wird, ist der, vom Bedingten an Gegenständen möglicher Erfahrung zum Unbedingten zu gelangen, und ihr Erkenntniss bis zur Vollendung dieser Reihe durch die Vernunft (denn was bis dahin geschehen war, geschah durch Verstand und Urtheilskraft) zu erweitern, und das Stadium, welches sie *jetzt* zurücklegen soll, wird daher das der transscendentalen Kosmologie heissen können, weil Raum und Zeit in ihrer ganzen Grösse als Inbegriff aller Bedingungen betrachtet, und als die Behälter aller verknüpften wirklichen Dinge vorgestellt, und so das Ganze von diesen, so ferne sie jene ausfüllen, unter dem Begriffe einer Welt vorstellig gemacht werden sollen.

Die synthetischen Bedingungen (*principia*) der Möglichkeit der Dinge, d. i. die Bestimmungsgründe derselben (*principia essendi*), werden hier und *zwar* in der Totalität der aufsteigenden Reihe, in der sie einander untergeordnet sind, zu dem Bedingten (den *principiatis*) gesucht, um zu dem Unbedingten (*principium, quod non est principiatum*) zu gelangen. Das fordert die Vernunft, um ihr selbst genug zu thun. Mit der absteigenden Reihe von der Bedingung zum Bedingten hat es keine Noth, denn da bedarf es für sie keiner absoluten Totalität, und diese mag als Folge immer unvollendet bleiben, weil die Folgen sich von selbst ergeben, wenn der oberste Grund, von dem sie abhangen, nur gegeben ist.

Nun findet sich, dass in Raum und Zeit Alles bedingt, und das Unbedingte in der aufsteigenden Reihe der Bedingungen schlechterdings unerreichbar ist. Den Begriff eines absoluten Ganzen von lauter Bedingtem sich als unbedingt zu denken, enthält einen Widerspruch; das Unbedingte kann also nur als Glied der Reihe betrachtet werden, welches diese als Grund begrenzt, der selbst keine Folge aus einem andern Grunde ist, und die Unergründlichkeit, welche durch alle Classen der Kategorien geht, so ferne sie auf das Verhältniss der Folgen zu ihren Gründen angewandt werden, ist das, was die Vernunft mit sich selbst in einen nie beizulegenden Streit verwickelt, so lange die Gegenstände in Raum und Zeit für Dinge an sich selbst, und nicht für blosse Erscheinungen, genommen werden, welches vor der Epoche der reinen Vernunftkritik unvermeidlich war, so dass Satz und Gegensatz sich unaufhörlich einander wechselsweise vernichteten und die Vernunft in den hoffnungslosesten Skepticism stürzen mussten, der darum für die Metaphysik traurig ausfallen musste, weil, wenn sie nicht einmal an Gegenständen der Sinne, ihre Forderung des Unbedingten betreffend, befriedigen kann, an einen Überschritt zum Übersinnlichen, der doch ihren Endzweck ausmacht, gar nicht zu denken war*.

Wenn wir nun in der aufsteigenden Reihe vom Bedingten zu den Bedingungen in einem Weltganzen fortschreiten, um zum Unbedingten zu gelangen: so finden sich folgende wahre oder blos scheinbare Widersprüche der

---

* Der Satz: das Ganze aller Bedingung in Zeit und Raum ist unbedingt, ist falsch. Denn wenn Alles in Raum und Zeit bedingt ist (innerhalb), so ist kein Ganzes derselben möglich. Die also, welche ein absolutes Ganze von lauter bedingten Bedingungen annehmen, widersprechen sich selbst, sie mögen es begrenzt (endlich) oder unbegrenzt (unendlich) annehmen, und doch ist der Raum als ein solches Ganze anzusehen, ingleichen die verflossene Zeit.

Vernunft mit ihr selbst im theoretisch-dogmatischen Erkenntniss eines gegebenen Weltganzen hervor. Erstlich nach mathematischen Ideen der Zusammensetzung oder Theilung des Gleichartigen: zweitens nach den dynamischen der Gründung der Existenz des Bedingten auf die unbedingte Existenz.

I. In Ansehung der extensiven Grösse der Welt in Messung derselben, d. i. der Hinzuthuung der gleichartigen und gleichen Einheit, als des Maasses, einen bestimmten Begriff von ihr zu bekommen, und zwar: *a)* von ihrer Raumes-, und *b)* von ihrer Zeitgrösse, so ferne beide gegeben sind, die letzte also, die verflossene Zeit ihrer Dauer messen soll, von welchen beiden die Vernunft mit gleichem Grunde, dass sie unendlich, und dass sie doch nicht unendlich, mithin endlich sey, behauptet. Der Beweis aber von beiden kann, — welches merkwürdig ist! — nicht direct, sondern nur apagogisch, d. i. durch Widerlegung des Gegentheils geführt werden. Also [illegible].

a) der Satz: die Welt ist der Grösse nach im Raum unendlich, denn wäre sie endlich, so würde sie durch den leeren Raum begrenzt seyn, der selbst unendlich, aber an sich nichts Existirendes ist, der aber dennoch die Existenz von Etwas, als dem Gegenstande möglicher Wahrnehmung voraussetzte, nämlich der eines Raumes, der nichts Reales enthält, und doch als die Grenze des Realen, d. i. als die bemerkliche letzte Bedingung des im Raum an einander Grenzenden enthielte, welches sich widerspricht; denn der leere Raum kann nicht wahrgenommen werden, noch ein (spürbares) Daseyn bei sich führen. — *b)* Der Gegensatz: die Welt ist auch der verflossenen Zeit nach unendlich. Denn hätte sie einen Anfang, so wäre eine leere Zeit vor ihr vorhergegangen, welche gleichwohl das Entstehen der Welt, mithin des Nichts, was vorher ging, zu einem Gegenstande möglicher Erfahrung machte, welches sich widerspricht.

II. In Ansehung der intensiven Grösse, d. i. des Grades, in welchem diese den Raum oder die Zeit erfüllt, zeigt sich folgende Antinomie. *a)* Satz: die körperlichen Dinge im Raum bestehen aus einfachen Theilen, denn, setzt das Gegentheil, so würden die Theile zwar Substanzen seyn, wenn aber alle ihre Zusammensetzung als eine blosse Relation aufgehoben würde: so würde nichts, als der blosse Raum, als das blosse Subject aller Relationen übrig bleiben. Die Körper würden also nicht aus Substanzen bestehen, welches der Voraussetzung widerspricht. — *b)* Gegensatz: die Körper bestehen nicht aus einfachen Theilen.]

Nach dem Erstern findet sich eine Antinomie hervor, wir mögen nun im Grössenbegriff von den Dingen der Welt, im Raume sowohl, als der Zeit, von den durchgängig bedingt gegebenen Theilen zum unbedingten Ganzen in der Zusammensetzung aufsteigen, oder von dem gegebenen Ganzen zu den unbedingt gedachten Theilen durch Theilung hinabgehen. — Man mag nämlich, was das Erstere betrifft, annehmen, die Welt sey dem Raume und der verflossenen Zeit nach unendlich, oder sie sey endlich, so verwickelt man sich unvermeidlich in Widersprüche mit sich selbst. Denn, ist die Welt, so wie der Raum und die verflossene Zeit, die sie einnimmt, als unendliche Grösse gegeben, so ist sie eine gegebene Grösse, die niemals ganz gegeben werden kann, welches sich widerspricht. — Besteht jeder Körper, oder jede Zeit, in der Veränderung des Zustandes der Dinge, aus einfachen Theilen: so muss, weil Raum sowohl als Zeit ins Unendliche theilbar sind (welches die Mathematik beweist), eine unendliche Menge gegeben seyn, die doch ihrem Begriffe nach niemals ganz gegeben seyn kann, welches sich gleichfalls widerspricht.

Mit der zweiten Classe der Ideen des dynamisch Unbedingten ist es eben so bestellt. Denn so heisst es einerseits: es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht nach Naturnothwendigkeit. Denn in der Reihe der Wirkungen, in Beziehung auf ihre Ursachen, herrscht durchaus Naturmechanism, nämlich dass jede Veränderung durch den vorhergehenden Zustand prädeterminirt ist. Andererseits steht dieser allgemeinen Behauptung der Gegensatz entgegen: einige Begebenheiten müssen, als durch Freiheit möglich gedacht werden, und sie können nicht alle unter dem Gesetz der Naturnothwendigkeit stehen, weil sonst Alles nur bedingt geschehen, und also in der Reihe der Ursachen nichts Unbedingtes anzutreffen seyn würde, eine Totalität aber der Bedingungen, in einer Reihe von lauter Bedingtem anzunehmen, ein Widerspruch ist.

Endlich leidet der zur dynamischen Classe gehörende Satz, der sonst klar genug ist, nämlich, dass in der Reihe der Ursachen nicht Alles zufällig, sondern doch irgend ein schlechterdings nothwendig existirendes Wesen seyn möge, dennoch an dem Gegensatze, dass kein von uns immer denkbares Wesen als schlechthin nothwendige Ursache anderer Weltwesen gedacht werden könne, einen gegründeten Widerspruch, weil es alsdann als Glied in die aufsteigende Reihe der Wirkungen und Ursachen mit den Dingen der Welt gehören würde, in der keine Causalität unbedingt ist, die aber hier doch als unbedingt müsste angenommen werden, welches sich widerspricht.

Anmerkung. Wenn der Satz: die Welt ist an sich unendlich, soviel bedeuten soll, sie ist grösser als alle Zahl (in Vergleichung mit einem gegebenen Maass): so ist der Satz falsch, denn eine unendliche Zahl ist ein Widerspruch. — Heisst es, sie ist nicht unendlich, so ist dieses wohl wahr, aber man weiss dann nicht, was sie denn sey. Sage ich: sie ist endlich, so ist das auch falsch, denn ihre Grenze ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Ich sage also, sowohl was gegebenen Raum, als auch verflosssene Zeit betrifft, wird nur als zur Opposition erfordert. Beides ist dann falsch, weil mögliche Erfahrung weder eine Grenze hat, noch unendlich seyn kann, und die Welt als Erscheinung nur das Object möglicher Erfahrung ist.

* * *

Hierbei zeigen sich nun folgende Bemerkungen:

Erstlich der Satz, dass zu allem Bedingten ein schlechthin Unbedingtes müsse gegeben seyn, gilt als Grundsatz von allen Dingen, so wie ihre Verbindung durch reine Vernunft; d. i. als die der Dinge an sich selbst gedacht wird. Findet sich nun in der Anwendung desselben, dass er nicht auf Gegenstände in Raum und Zeit ohne Widerspruch angewandt werden könne: so ist keine Ausflucht aus diesem Widerspruche möglich, als dass man annimmt, die Gegenstände in Raum und Zeit, als Objecte möglicher Erfahrung, sind nicht als Dinge an sich selbst, sondern als blosse Erscheinungen anzusehen, deren Form auf der subjectiven Beschaffenheit unserer Art sie anzuschauen beruht.

Die Antinomie der reinen Vernunft führt also unvermeidlich auf jene Beschränkung unserer Erkenntniss zurück, und was in der Analytik vorher *a priori* dogmatisch bewiesen worden war, wird hier in der Dialektik gleichsam durch ein Experiment der Vernunft, das sie an ihrem eigenen Vermögen anstellt, unwidersprechlich bestätigt. In Raum und Zeit ist das Unbedingte nicht anzutreffen, was die Vernunft bedarf, und es bleibt dieser nichts, als das immerwährende Fortschreiten zu Bedingungen übrig, ohne Vollendung desselben zu hoffen.

Zweitens: der Widerstreit dieser ihrer Sätze ist nicht blos logisch, der analytischen Entgegensetzung *(contradictorie oppositorum)*, d. i. ein blosser Widerspruch, denn da würde, wenn einer derselben wahr ist, der andere falsch seyn müssen, und umgekehrt. Z. B. die Welt ist dem Raume nach unendlich, verglichen mit dem Gegensatze, sie ist im Raume nicht unendlich, sondern ein transscendentaler der synthetischen Opposition *(contrarie oppositorum)*, z. B. die Welt ist dem Raume nach endlich, welcher Satz mehr sagt, als zur logischen Entgegensetzung erfordert wird, denn er sagt nicht blos, dass im Fortschreiten zu den Bedingungen das Unbedingte nicht angetroffen werde, sondern noch, dass diese Reihe der einander untergeordneten Bedingungen dennoch ganz ein absolutes Ganze sey; welche zwei Sätze darum alle beide falsch seyn können, — wie in der Logik zwei einander als Widerspiel entgegengesetzte *(contrarie opposita)* Urtheile — und in der That sind sie es auch, weil von Erscheinungen, als von Dingen an sich selbst, geredet wird.

Drittens können Satz und Gegensatz auch weniger enthalten, als zur logischen Entgegensetzung erfordert wird, und so beide wahr seyn, — wie in der Logik zwei einander blos durch Verschiedenheit der Subjecte entgegengesetzte Urtheile (*judicia subcontraria*), — wie dieses mit der Antinomie der dynamischen Grundsätze sich in der That so verhält, wenn nämlich das Subject der entgegengesetzten Urtheile in beiden in verschiedener Bedeutung genommen wird, z. B. der Begriff der Ursache, als *causa phaenomenon* in dem Satz: Alle Causalität der Phänomene in der Sinnenwelt ist dem Mechanism der Natur unterworfen, scheint mit dem Gegensatz: einige Causalität dieser Phänomene ist diesem Gesetz nicht unterworfen, im Widerspruch zu stehen, aber dieser ist darin doch nicht nothwendig anzutreffen, denn in dem Gegensatze kann das Subject in einem andern Sinne genommen seyn, als es in dem Satze geschah, nämlich es kann dasselbe Subject, als *causa noumenon* gedacht werden, und da können beide Sätze wahr seyn, und dasselbe Subject kann als Ding an sich selbst frei von der Bestimmung nach Naturnothwendigkeit seyn, was als Erscheinung, in Ansehung derselben Handlung, doch frei ist. Und so auch mit dem Begriffe eines nothwendigen Wesens.

Viertens: diese Antinomie der reinen Vernunft, welche den skeptischen Stillstand der reinen Vernunft nothwendig zu bewirken scheint, führt am Ende, vermittelst der Kritik, auf dogmatische Fortschritte derselben, wenn es sich nämlich hervorthut, dass ein solches Noumenon, als Sache an sich, wirklich und selbst nach seinen Gesetzen, wenigstens in praktischer Absicht, erkennbar ist, ob es gleich übersinnlich ist.

Freiheit der Willkühr ist dieses Ubersinnliche, welches durch moralische Gesetze, nicht allein als wirklich im Subject gegeben, sondern auch in praktischer Rücksicht, in Ansehung des Objectes, bestimmend ist, welches in theoretischer gar nicht erkennbar seyn würde, welches dann der eigentliche Endzweck der Metaphysik ist.

Die Möglichkeit eines solchen Fortschrittes der Vernunft mit dynamischen Ideen gründet sich darauf, dass in ihnen die Zusammensetzung der eigentlichen Verknüpfung der Wirkung mit ihrer Ursache, oder des Zufälligen mit dem Nothwendigen, nicht eine Verbindung des Gleichartigen seyn darf, wie in der mathematischen Synthesis, sondern Grund und Folge, die Bedingung und das Bedingte, von verschiedener Art seyn können, und so in dem Fortschritte vom Bedingten zur Bedingung, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, als der obersten Bedingung, ein Überschritt nach Grundsätzen geschehen kann.

* * *

Die zwei dynamischen Antinomien sagen weniger, als zur Opposition erfordert wird, z. B. wie zwei particuläre Sätze. Daher beide wahr seyn können.

In den dynamischen Antinomien kann etwas Ungleichartiges zur Bedingung angenommen werden. — Ingleichen hat man da Etwas, wodurch das Übersinnliche (Gott, worauf der Zweck eigentlich geht) erkannt werden kann, weil ein Gesetz der Freiheit als übersinnlich gegeben ist.

Auf das Übersinnliche in der Welt (die geistige Natur der Seele) und das ausser der Welt (Gott), also Unsterblichkeit und Theologie, ist der Endzweck gerichtet.

Der Metaphysik

drittes Stadium.

Praktisch-dogmatischer Überschritt zum Übersinnlichen.

Zuvörderst muss man wohl vor Augen haben, dass in dieser ganzen Abhandlung, der vorliegenden akademischen Aufgabe gemäss, die Metaphysik blos als theoretische Wissenschaft, oder, wie man sie sonst nennen kann, als Metaphysik der Natur gemeint sey, mithin der Überschritt derselben zum Übersinnlichen nicht ein Schreiten zu einer ganz andern, nämlich moralisch-praktischen Vernunftwissenschaft, welche Metaphysik der Sitten genannt werden kann, verstanden werden müsse, indem dieses eine Verirrung in ein ganz anderes Feld (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*) seyn würde, obgleich die letztere auch etwas Übersinnliches, nämlich die Freiheit, aber nicht nach dem, was es seiner Natur nach ist, sondern nach demjenigen, was es in Ansehung des Thuns und Lassens für praktische Principien begründet, zum Gegenstande hat.

Nun ist das Unbedingte nach allen im zweiten Stadium angestellten Untersuchungen in der Natur, d. i. in der Sinnenwelt schlechterdings nicht anzutreffen, ob es gleich nothwendig angenommen werden muss. Von dem Übersinnlichen aber giebt es kein theoretisch-dogmatisches Erkenntniss (*noumenorum non datur scientia*). Also scheint ein praktisch-dogmatischer Überschritt der Metaphysik der Natur sich selbst zu widersprechen, und dieses dritte Stadium derselben unmöglich zu seyn.

Allein wir finden unter den zur Erkenntniss der Natur, auf welche Art es auch sey, gehörigen Begriffen noch einen von der besondern Beschaffenheit, dass wir dadurch nicht, was in dem Object ist, sondern was wir, blos dadurch, dass wir es in ihn legen, uns verständlich machen können, der also eigentlich zwar kein Bestandtheil der Erkenntniss des Gegenstandes, aber doch ein von der Vernunft gegebenes Mittel oder Erkenntnissgrund ist, und zwar der theoretischen, aber in so ferne doch nicht dogmatischen Erkenntniss, und dies ist der Begriff von einer Zweckmässigkeit der Natur, welche auch ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, mithin ein immanenter, nicht transscendenter Begriff ist, wie der von der Structur der Augen und Ohren, von der aber, was Erfahrung betrifft, es kein weiteres Erkenntniss giebt, als, was Epikur ihm zugestand, nämlich dass, nachdem die Natur Augen und Ohren gebildet hat, wir sie zum Sehen und Hören brauchen, nicht aber beweist, dass die sie hervorbringende Ursache selbst die

Absicht gehabt habe, diese Structur dem genannten Zwecke gemäss zu bilden, denn diesen kann man nicht wahrnehmen, sondern nur durch Vernünfteln hineintragen, um auch nur eine Zweckmässigkeit an solchen Gegenständen zu erkennen.

Wir haben also einen Begriff von einer Teleologie der Natur, und zwar *a priori*, weil wir sonst ihn nicht in unsre Vorstellung der Objecte derselben hineinlegen, sondern nur aus dieser als empirischer Anschauung herausnehmen dürften, und die Möglichkeit *a priori* einer solchen Vorstellungsart, welche doch noch kein Erkenntniss ist, gründet sich darauf, dass wir in uns selbst ein Vermögen der Verknüpfung nach Zwecken (*nexus finalis*) wahrnehmen.

Obzwar nun also die physisch-theologischen Lehren (von Naturzwecken) niemals dogmatisch seyen, noch weniger den Begriff von einem Endzweck, d. i. dem Unbedingten in der Reihe der Zwecke an die Hand geben können: so bleibt doch der Begriff der Freiheit, so wie er als sinnlich-unbedingte Causalität selbst in der Kosmologie vorkommt, zwar skeptisch angefochten, aber doch unwiderlegt, und mit ihm auch der Begriff von einem Endzweck; ja, dieser gilt in moralisch-praktischer Rücksicht als unumgänglich, ob ihm gleich seine objective Realität, wie überhaupt aller Zweckmässigkeit gegebener oder gedachter Gegenstände, nicht theoretisch-dogmatisch gesichert werden kann.

Dieser Endzweck der reinen praktischen Vernunft ist das höchste Gut, so ferne es in der Welt möglich ist, welches aber nicht blos in dem, was Natur verschaffen kann, nämlich der Glückseligkeit (die grösseste Summe der Lust), sondern was das höchste Erforderniss, nämlich die Bedingung ist, unter der allein die Vernunft sie den vernünftigen Weltwesen zuerkennen kann, nämlich zugleich im sittlichgesetzmässigsten Verhalten derselben zu suchen ist.

Dieser Gegenstand der Vernunft ist übersinnlich; zu ihm als Endzweck fortzuschreiten, ist Pflicht; dass es also ein Stadium der Metaphysik für diesen Uberschritt und das

Fortschreiten in demselben geben müsse, ist unzweifelhaft. Ohne alle Theorie ist dies aber doch unmöglich, denn der Endzweck ist nicht völlig in unsrer Gewalt, daher müssen wir uns einen theoretischen Begriff von der Quelle, woraus er entspringen kann, machen. Gleichwohl kann eine solche Theorie nicht nach demjenigen, was wir an den Objecten erkennen, sondern allenfalls nach dem, was wir hineinlegen, statt finden, weil der Gegenstand übersinnlich ist. — Also wird diese Theorie nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht statt finden, und der Idee des Endzweckes auch nur eine in dieser Rücksicht hinreichende objective Realität zusichern können.

Was den Begriff des Zweckes betrifft: so ist er jederzeit von uns selbst gemacht, und der des Endzweckes muss *a priori* durch die Vernunft gemacht seyn.

Dieser gemachten Begriffe, oder vielmehr, in theoretischer Rücksicht, transscendenter Ideen sind, wenn man sie nach analytischer Methode aufstellt, drei, das Übersinnliche nämlich, in uns, über uns und nach uns.

1. Die **Freiheit**, von welcher der Anfang muss gemacht werden, weil wir von diesem Übersinnlichen der Weltwesen allein die Gesetze, unter dem Namen der moralischen, *a priori*, mithin dogmatisch, aber nur in praktischer Absicht, nach welcher der Endzweck allein möglich ist, erkennen, nach denen also die **Autonomie** der reinen praktischen Vernunft, zugleich als **Autokratie**, d. i. als Vermögen angenommen wird, diesen, was die formale Bedingung desselben, die Sittlichkeit, betrifft, unter allen Hindernissen, welche die Einflüsse der Natur auf uns, als Sinnenwesen, verüben mögen, doch als zugleich intelligibile Wesen, noch hier im Erdenleben zu erreichen, d. i. der **Glaube an die Tugend**, als das Princip, in uns zum höchsten Gut zu gelangen.
2. **Gott**, das allgenugsame Princip des höchsten Gutes **über uns**, was, als moralischer Welturheber, unser Unvermögen auch in Ansehung der materialen Bedin-

gung dieses Endzweckes einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit in der Welt ergänzt.

3. Unsterblichkeit, d. i. die Fortdauer unsrer Existenz nach uns, als Erdensöhne, mit den ins Unendliche fortgehenden moralischen und physischen Folgen, die dem moralischen Verhalten derselben angemessen sind.

Eben diese Momente der praktisch-dogmatischen Erkenntniss des Übersinnlichen, nach synthetischer Methode aufgestellt, fangen von dem unbeschränkten Inhaber des höchsten ursprünglichen Gutes an, schreiten zu dem (durch Freiheit) Abgeleiteten in der Sinnenwelt fort, und endigen mit den Folgen dieses objectiven Endzweckes der Menschen in einer künftigen intelligibeln, stehen also in der Ordnung, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit systematisch verbunden da.

Was das Anliegen der menschlichen Vernunft in Bestimmung dieser Begriffe zu einem wirklichen Erkenntniss betrifft: so bedarf es keines Beweises, und die Metaphysik, die gerade darum, nämlich nur um jenem zu genügen, eine nothwendige Nachforschung geworden ist, bedarf wegen ihrer unablässigen Bearbeitung zu diesem Zwecke keiner Rechtfertigung. — Aber hat sie in Ansehung jenes Übersinnlichen, dessen Erkenntniss ihr Endzweck ist, seit der Leibnitz-Wolf'schen Epoche, irgend etwas, und wie viel ausgerichtet, und was kann sie überhaupt ausrichten? Das ist die Frage, welche beantwortet werden soll, wenn sie auf die Erfüllung des Endzweckes, wozu es überhaupt Metaphysik geben soll, gerichtet ist.

Auflösung

der akademischen Aufgabe.

I.

Was für Fortschritte kann die Metaphysik in Ansehung des Übersinnlichen thun?

Durch die Kritik der reinen Vernunft ist hinreichend bewiesen, dass über die Gegenstände der Sinne hinaus es schlechterdings kein theoretisches Erkenntniss, und, weil in diesem Falle Alles *a priori* durch Begriffe erkannt werden müsste, kein theoretisch-dogmatisches Erkenntniss geben könne, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil allen Begriffen irgend eine Anschauung, dadurch ihnen objective Realität verschafft wird, muss untergelegt werden können, alle unsre Anschauung aber sinnlich ist. Das heisst mit andern Worten, wir können von der Natur übersinnlicher Gegenstände, Gottes, unsers eigenen Freiheitsvermögens, und der unsrer Seele (abgesondert vom Körper) gar nichts erkennen, was dieses innere Princip alles dessen, was zum Daseyn dieser Dinge gehört, die Folgen und Wirkungen desselben betrifft, durch welche die Erscheinungen derselben uns auch nur im mindesten Grade erklärlich, und ihr Princip, das Object selbst, für uns erkennbar seyn könnte. (†)

Nun kommt es also nur noch darauf an, ob es nicht dessenungeachtet von diesen übersinnlichen Gegenständen ein praktisch-dogmatisches Erkenntniss geben könne, welches dann das dritte, und den ganzen Zweck der Metaphysik erfüllende Stadium derselben seyn würde.

In diesem Falle würden wir das übersinnliche Ding nicht nach dem, was es an sich ist, sondern nur, wie wir es zu denken und seine Beschaffenheit anzunehmen haben, um dem praktisch-dogmatischen Object des reinen sittlichen Princips, nämlich dem Endzweck, welcher das höchste Gut ist, für uns selbst angemessen zu seyn. Wir würden da nicht Nachforschungen über die Natur der Dinge anstellen, die wir uns, und zwar blos zum nothwendigen praktischen Behuf, selbst machen, und die vielleicht ausser unsrer Idee gar nicht existiren, vielleicht nicht seyn können (ob diese gleich sonst keinen Widerspruch enthält), weil wir uns dabei nur ins Überschwängliche verlaufen dürften, sondern nur wissen wollen, was jener Idee gemäss, die uns durch die Vernunft unumgänglich nothwendig gemacht wird, für moralische Grundsätze der Handlungen obliegen, und da würde ein praktisch-dogmatisches Erkennen und Wissen der Beschaffenheit des Gegenstandes, bei völliger Verzichtthuung auf ein theoretisches *(suspensio judicii)* eintreten, von welchem ersteren es fast allein auf den Namen ankommt, mit dem wir diese Modalität unsers Fürwahrhaltens belegen, damit er für eine solche Absicht nicht zu wenig (wie bei dem blossen Meinen), aber doch auch nicht zu viel (wie bei dem Fürwahrscheinlich-annehmen) enthalte, und so dem Skeptiker gewonnen Spiel gebe.

Überredung aber, welche ein Fürwahrhalten ist, von dem man bei sich selbst nicht ausmachen kann, ob es auf blos subjectiven, oder auf objectiven Gründen beruhe, im Gegensatz der blos gefühlten Überzeugung, bei welcher sich das Subject der letztern und ihrer Zulänglichkeit bewusst zu seyn glaubt, ob es zwar dieselbe nicht nennen, mithin nach ihrer Verknüpfung mit dem Object, sich nicht deutlich machen kann, können beide nicht zu Modalitäten des Fürwahrhaltens im dogmatischen Erkenntniss, es mag theoretisch oder praktisch seyn, gezählt werden, weil diese ein Erkenntniss aus Principien seyn soll, die also auch einer deutlichen, verständlichen und mittheilbaren Vorstellung fähig seyn muss.

Die Bedeutung dieses, vom Meinen und Wissen, als eines auf Beurtheilung in theoretischer Absicht gegründeten Fürwahrhaltens, kann nun in den Ausdruck Glauben gelegt werden, worunter eine Annehmung, Voraussetzung (Hypothesis) verstanden wird, die nur darum nothwendig ist, weil eine objective praktische Regel des Verhaltens, als nothwendig, zum Grunde liegt, bei der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objectes an sich, zwar nicht theoretisch einsehen, aber doch die einzige Art der Zusammenstimmung derselben zum Endzweck subjectiv erkennen.

Ein solcher Glaube ist das Fürwahrhalten eines theoretischen Satzes, z. B. es ist ein Gott, durch praktische Vernunft, und in diesem Falle, als reine praktische Vernunft betrachtet, wo, indem der Endzweck die Zusammenstimmung unsrer Bestrebung zum höchsten Gut, unter einer schlechterdings nothwendigen praktischen, nämlich moralischen Regel steht, deren Effect wir aber uns nicht anders, als unter Voraussetzung der Existenz eines ursprünglichen höchsten Gutes, als möglich denken können, wir dieses in praktischer Absicht anzunehmen, *a priori* genöthigt werden.

So ist für den Theil des Publicums, der nichts mit dem Getreidehandel zu thun hat, das Voraussehen einer schlechten Ernte ein blosses Meinen, nachdem die Dürre den ganzen Frühling hindurch anhaltend gewesen, nach derselben ein Wissen, für den Kaufmann aber, dessen Zweck und Angelegenheit es ist, durch diesen Handel zu gewinnen, ein Glauben, dass sie schlecht ausfallen werde, und er also seine Vorräthe sparen müsse, weil er etwas hierbei zu thun beschliessen muss, indem es in seine Angelegenheit und Geschäfte einschlägt, nur dass die Nothwendigkeit dieser nach Regeln der Klugheit genommenen Entschliessung nur bedingt ist, statt dessen eine solche, die eine sittliche Maxime voraussetzt, auf einem Princip beruht, das schlechterdings nothwendig ist.

Daher hat der Glaube in moralisch-praktischer Rücksicht auch an sich einen moralischen Werth, weil er ein freies Annehmen enthält. Das *Credo* in den drei Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft: Ich glaube an einen einigen Gott, als den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck; — Ich glaube an die

Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, so ferne es am Menschen liegt, zusammenzustimmen; — Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben, als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut; — dieses *Credo*, sage ich, ist ein freies Fürwahrhalten, ohne welches es auch keinen moralischen Werth haben würde. Es verstattet also keinen Imperativ (kein *crede*), und der Beweisgrund dieser seiner Richtigkeit, ist kein Beweis von der Wahrheit dieser Sätze, als theoretischer betrachtet, mithin keine objective Belehrung von der Wirklichkeit der Gegenstände derselben, denn die ist in Ansehung des Übersinnlichen unmöglich, sondern nur eine subjectiv-, und zwar praktisch-gültige, und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüssten, dass diese Gegenstände wirklich wären, welche Vorstellungsart hier auch nicht in technisch-praktischer Absicht als Klugheitslehre (lieber zu viel, als zu wenig anzunehmen) für nothwendig angesehen werden muss, weil sonst der Glaube nicht aufrichtig seyn würde, sondern nur in moralischer Absicht nothwendig ist, um dem, wozu wir so schon von selbst verbunden sind, nämlich der Beförderung des höchsten Gutes in der Welt nachzustreben, noch ein Ergänzungsstück zur Theorie der Möglichkeit desselben, allenfalls durch blosse Vernunftideen hinzuzufügen, indem wir uns jene Objecte, Gott, Freiheit in praktischer Qualität, und Unsterblichkeit, nur der Forderung der moralischen Gesetze an uns zu Folge selbst machen, und ihnen objective Realität freiwillig geben, da wir versichert sind, dass in diesen Ideen kein Widerspruch gefunden werden könne, von der Annahme derselben die Zurückwirkung auf die subjectiven Principien der Moralität und deren Bestärkung, mithin auf das Thun und Lassen selbst wiederum in der Intention moralisch ist.

Aber sollte es nicht auch theoretische Beweise der Wahrheit jener Glaubenslehren geben, von denen sich sagen liesse, dass ihnen zu Folge es wahrscheinlich sey, dass ein Gott sey, dass ein sittliches, seinem Willen gemässes, und der Idee des höchsten Gutes angemessenes Verhältniss in der Welt angetroffen werde, und dass es ein künftiges Leben für jeden Menschen gebe? — Die Antwort ist, der Ausdruck der Wahrscheinlichkeit ist in dieser Anwendung völlig ungereimt. Denn wahrscheinlich *(probabile)* ist das, was einen Grund des Fürwahrhaltens für sich hat, der grösser ist, als die Hälfte des zureichenden Grundes, also eine mathematische Bestimmung der Modalität des Fürwahrhaltens, wo Momente derselben als gleichartig angenommen werden müssen, und so eine Annäheruug zur Gewissheit möglich ist, dagegen der Grund des mehr oder weniger Scheinbaren *(verosimile)* auch aus ungleichartigen Gründen bestehen, eben darum aber sein Verhältniss zum zureichenden Grunde gar nicht erkannt werden kann.

Nun ist aber das Übersinnliche von dem sinnlich Erkennbaren, selbst der Species nach *(toto genere)* unterschieden, weil es über alle uns mögliche Erkenntniss hinaus liegt. Also giebt es gar keinen Weg, durch eben dieselben Fortschritte zu ihm zu gelangen, wodurch wir im Felde des Sinnlichen zur Gewissheit zu kommen hoffen dürfen: also auch keine Annäherung zu dieser, mithin kein Fürwahrhalten, dessen logischer Werth Wahrscheinlichkeit könnte genannt werden.

In theoretischer Rücksicht kommen wir der Überzeugung vom Daseyn Gottes, dem Daseyn des höchsten Gutes, und dem Bevorstehen eines künftigen Lebens, durch die stärksten Anstrengungen der Vernunft nicht im mindesten näher, denn in die Natur übersinnlicher Gegenstände giebt es für uns gar keine Einsicht. In praktischer Rücksicht aber machen wir uns diese Gegenstände selbst, so wie wir die Idee derselben dem Endzwecke unsrer reinen Vernunft behülflich zu seyn urtheilen, welcher Endzweck, weil er moralisch nothwendig ist, dann freilich wohl die Täuschung bewirken kann, das, was in subjectiver Beziehung, nämlich für den Gebrauch der Freiheit des Menschen

Realität hat, weil es in Handlungen, die dieser ihrem Gesetze gemäss sind, der Erfahrung dargelegt worden, für Erkenntniss der Existenz, des dieser Form gemässen Objectes zu halten.

Nunmehr lässt sich das dritte Stadium der Metaphysik in den Forstchritten der reinen Vernunft zu ihrem Endzweck verzeichnen. — Es macht einen Kreis aus, dessen Grenzlinie in sich selbst zurück kehrt, und so ein Ganzes von Erkenntniss des Übersinnlichen beschliesst, ausser dem nichts von dieser Art weiter ist, und der doch auch Alles befasst, was dem Bedürfnisse dieser Vernunft genügen kann. — Nachdem sie sich nämlich von allem Empirischen, womit sie in den zwei ersten Stadien noch immer verwickelt war, und von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihr die Gegenstände nur in der Erscheinung vorstellten, losgemacht, und sich in den Standpunct der Ideen, woraus sie ihre Gegenstände nach dem, was sie an sich selbst sind, gestellt hat, beschreibt sie ihren Horizont, der von der Freiheit, als übersinnlichem, aber durch den Kanon der Moral erkennbarem Vermögen theoretisch-dogmatisch anhebend, eben dahin auch in praktisch-dogmatischer, d. i. einer auf den Endzweck, das höchste in der Welt zu befördernde Gut gerichteten Absicht zurückkehrt, dessen Möglichkeit durch die Ideen von Gott, Unsterblichkeit, und das von der Sittlichkeit selbst dictirte Vertrauen zum Gelingen dieser Absicht ergänzt, und so diesem Begriffe objective, aber praktische Realität verschafft wird.

Die Sätze: es ist ein Gott, es ist in der Natur der Welt eine ursprüngliche, obzwar unbegreifliche Anlage zur Übereinstimmung mit der moralischen Zweckmässigkeit, es ist endlich in der menschlichen Seele eine solche, welche sie eines nie aufhörenden Fortschreitens zu derselben fähig macht: — diese Sätze selber theoretisch-dogmatisch beweisen zu wollen, würde so viel seyn, als sich ins Überschwängliche zu werfen, ob es zwar, was den zweiten Satz betrifft, die Erläuterung desselben, durch die physische, in der Welt anzutreffende Zweckmässigkeit, die Annehmung jener moralischen sehr befördern kann. Eben dasselbe gilt von der Modalität des Fürwahrhaltens, dem vermeinten Erkennen und Wissen, wobei man vergisst, dass jene Ideen von uns selbst willkührlich gemacht, und nicht von den Objecten abgeleitet sind, mithin zu nichts mehrerm, als dem Annehmen in theoretischer, aber doch auch zur Behauptung der Vernunftmässigkeit dieser Annahme in praktischer Absicht berechtigen.

Hieraus ergiebt sich nun auch die merkwürdige Folge, dass der Fortschritt der Metaphysik in ihrem dritten Stadium, im Felde der Theologie, eben darum, weil er auf den Endzweck geht, der leichteste unter allen ist, und, ob sie sich gleich hier mit dem Übersinnlichen beschäftigt, doch nicht überschwänglich, sondern der gemeinen Menschenvernunft eben so begreiflich wird, als den Philosophen, und dies so sehr, dass die letztern durch die erstere sich zu orientiren genöthigt sind, damit sie sich nicht ins Überschwängliche verlaufen. Diesen Vorzug hat die Philosophie als Weisheitslehre vor ihr als speculativer Wissenschaft von nichts anderm, als dem reinen praktischen Vernunftvermögen, d. i. der Moral, so ferne sie aus dem Begriffe der Freiheit, als einem zwar übersinnlichen, aber praktischen *a priori* erkennbaren Princip abgeleitet worden.

Die Fruchtlosigkeit aller Versuche der Metaphysik, sich in dem, was ihren Endzweck, das Übersinnliche, betrifft, theoretisch-dogmatisch zu erweitern: erstens in Ansehung der Erkenntniss der göttlichen Natur, als dem höchsten ursprünglichen Gut; zweitens der Erkenntniss der Natur einer Welt, in der und durch die das höchste abgeleitete Gut möglich seyn soll; drittens der Erkenntniss der menschlichen Natur, so ferne sie zu dem, diesem Endzwecke angemessenen Fortschreiten, mit der erforderlichen Naturbeschaffenheit angethan ist; — die Fruchtlosigkeit, sage ich, aller darin bis zum Schlusse der Leibnitz-Wolf'schen Epoche gemachten, und zugleich das nothwendige Misslingen aller künftig noch anzustellenden Versuche, soll jetzt beweisen, dass auf dem theoretisch-

Versuche, soll jetzt beweisen, dass auf dem theoretisch-

dogmatischen Wege für die Metaphysik zu ihrem Endzweck zu gelangen, kein Heil sey, und dass alle vermeinte Erkenntniss in diesem Felde *transscendent*, mithin gänzlich leer sey.

Transscendente Theologie.

Die Vernunft will in der Metaphysik von dem Ursprunge aller Dinge, dem Urwesen *(ens originarium)*, und dessen innerer Beschaffenheit sich einen Begriff machen, und fängt subjectiv vom Urbegriffe *(conceptus originarius)* der Dingheit überhaupt *(realitas)*, d. i. von demjenigen an, dessen Begriff an sich selbst ein Seyn, zum Unterschiede von dem, dessen Begriff ein Nichtseyn vorstellt, nur dass sie, um sich objectiv auch das Unbedingte an diesem Urwesen zu denken, dieses, als das All *(omnitudo)* der Realität enthaltend *(ens realissimum)* vorstellt, und so den Begriff desselben, als des höchsten Wesens, durchgängig bestimmt, welches kein anderer Begriff vermag, und was die Möglichkeit eines solchen Wesens betrifft, wie **Leibnitz** hinzusetzt, keine Schwierigkeit mache, sie zu beweisen, weil Realitäten als lauter Bejahungen einander nicht widersprechen können, und was denkbar ist, weil sein Begriff sich nicht selbst widerspricht, d. i. Alles, wovon der Begriff möglich, auch ein mögliches Ding sey, wobei doch die Vernunft, durch Kritik geleitet, wohl den Kopf schütteln dürfte.

Wohl indessen der Metaphysik, wenn sie hier nur nicht etwa Begriffe für Sache, und Sache, oder vielmehr den Namen von ihr, für Begriffe nimmt, und sich so gänzlich ins Leere hinein vernünftelt.

Wahr ist es, dass, wenn wir uns *a priori* von einem Dinge überhaupt, also ontologisch, einen Begriff machen wollen, wir immer zum Urbegriff den Begriff von einem allerrealesten Wesen in Gedanken zum Grunde legen, denn eine Negation, als Bestimmung eines Dinges, ist immer nur abgeleitete Vorstellung, weil man sie als Aufhebung (*remotio*) nicht denken kann, ohne vorher die ihr entgegengesetzte Realität, als etwas das gesetzt wird (*positio s. reale*), gedacht zu haben, und so, wenn wir diese subjective Bedingung des Denkens, zur objectiven der Möglichkeit der Sachen selbst machen, alle Negationen blos wie Schranken des Allinbegriffes der Realitäten, mithin alle Dinge, ausser diesem einen ihrer Möglichkeit, nur als von diesem abgeleitet müssen angesehen werden.

allerrealesten Wesen in Gedanken zum Grunde legen, denn

Dieses Eine, welches sich die Metaphysik nun, man wundert sich selbst, wie, hingezaubert hat, ist das höchste metaphysische Gut. Es enthält den Stoff zur Erzeugung aller andern möglichen Dinge, wie das Marmorlager zu Bildsäulen von unendlicher Mannigfaltigkeit, welche insgesammt nur durch Einschränkung (Absonderung des Übrigen von einem gewissen Theil des Ganzen, also nur durch Negation) möglich, und so das Böse sich blos als das Formale der Dinge, vom Guten in der Welt unterscheidet, wie die Schatten in dem den ganzen Weltraum durchströmenden Sonnenlicht, und die Weltwesen sind darum nur böse, weil sie nur Theile, und nicht das Ganze ausmachen, sondern zum Theil real, zum Theil negativ sind, bei welcher Zimmerung einer Welt dieser metaphysische Gott (das *realissimum*) gleichwohl sehr in den Verdacht kommt, dass er mit der Welt (ungeachtet aller Protestationen wider den Spinozism), als einem All existirender Wesen, einerlei sey.

Aber auch über alle diese Einwürfe weggesehen, lasset uns nun die vorgeblichen Beweise vom Daseyn eines solchen Wesens, die daher ontologische genannt werden können, der Prüfung unterwerfen.

Der Argumente sind hier nur zwei, und können auch nicht mehr seyn. — Entweder man schliesst aus dem Begriff des allerrealesten Wesens auf das Daseyn desselben, oder aus dem nothwendigen Daseyn irgend eines Dinges auf einen bestimmten Begriff, den wir uns von ihm zu machen haben.

machen haben.

Das erste Argument schliesst so: ein metaphysisch allervollkommenstes Wesen muss nothwendig existiren, denn wenn es nicht existirte, so würde ihm eine Vollkommenheit, nämlich die Existenz fehlen.

Das zweite schliesst umgekehrt: ein Wesen, das als ein nothwendiges existirt, muss alle Vollkommenheit haben, denn wenn es nicht alle Vollkommenheit (Realität) in sich hätte, so würde es durch seinen Begriff nicht als *a priori* durchgängig bestimmt, mithin nicht als nothwendiges Wesen gedacht werden können.

Der Ungrund des erstern Beweises, in welchem das Daseyn als eine besondere, über den Begriff eines Dinges zu diesem hinzugesetzte Bestimmung gedacht wird, da es doch blos die Setzung des Dinges mit allen seinen Bestimmungen ist, wodurch dieser Begriff also gar nicht erweitert wird, — dieser Ungrund, sage ich, ist so einleuchtend, dass man sich bei diesem Beweise, der überdies als unhaltbar von den Metaphysikern schon aufgegeben zu seyn scheint, nicht aufhalten darf.

Der Schluss des zweiten ist dadurch scheinbarer, dass er die Erweiterung der Erkenntniss nicht durch blosse Begriffe *a priori* versucht, sondern Erfahrung, obzwar nur Erfahrung überhaupt: es existirt etwas, zum Grunde legt, und nun von diesem, weil alle Existenz entweder nothwendig oder zufällig seyn müsse, die letztere aber immer eine Ursache voraussetze, die nur in einem nicht zufälligen, mithin in einem nothwendigen Wesen ihren vollständigen Grund haben könne, so existire irgend ein Wesen von der letzteren Naturbeschaffenheit.

Da wir nun die Nothwendigkeit der Existenz eines Dinges, wie überhaupt jede Nothwendigkeit, nur so ferne erkennen können, als dadurch, dass wir dessen Daseyn aus Begriffen *a priori* ableiten, der Begriff aber von etwas Existirendem ein Begriff von einem durchgängig bestimmten Dinge ist: so wird der Begriff von einem nothwendigen Wesen ein solcher seyn, der zugleich die durchgängige Bestimmung dieses Dinges enthält. Dergleichen aber haben wir nur einen einzigen, nämlich des allerrealsten Wesens. Also ist das nothwendige Wesen ein Wesen, das alle Realität enthält, es sey als Grund, oder als Inbegriff.

Dies ist ein Fortschritt der Metaphysik durch die Hinterthür. Sie will *a priori* beweisen, und legt doch ein empirisches Datum zum Grunde, welches sie, wie Archimedes seinen festen Punct ausser der Erde (hier aber ist er auf derselben) braucht, um ihren Hebel anzusetzen, und das Erkenntniss bis zum Übersinnlichen zu heben.

Wenn aber, den Satz eingeräumt, dass irgend etwas schlechterdings-nothwendig existire, gleichwohl eben so gewiss ist, dass wir uns schlechterdings keinen Begriff von irgend einem Dinge, das so existire, machen, und also dieses, als ein solches, nach seiner Naturbeschaffenheit ganz und gar nicht bestimmen können (denn die analytischen Prädicate, d. i. die, welche mit dem Begriffe der Nothwendigkeit einerlei sind, z. B. die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, auch sogar die Einfachheit der Substanz, sind keine Bestimmungen, daher auch die Einheit eines solchen Wesens gar nicht bewiesen werden kann) — wenn es, sage ich, mit dem Versuche, sich einen Begriff davon zu machen, so schlecht bestellt ist, so bleibt der Begriff von diesem metaphysischen Gott immer ein leerer Begriff.

Nun ist es schlechterdings unmöglich, einen Begriff von einem Wesen bestimmt anzugeben, welches von solcher Natur sey, dass ein Widerspruch entspränge, wenn ich es in Gedanken aufhebe, gesetzt auch, ich nähme es als das All der Realität an. Denn ein Widerspruch findet in einem Urtheile nur alsdann statt, wenn ich ein Prädicat in einem Urtheile aufhebe, und doch eines im Begriffe des Subjectes übrig behalte, was mit diesem identisch ist, niemals aber, wenn ich das Ding sammt allen seinen Prädicaten aufhebe, und z. B. sage: es ist kein allerrealstes Wesen.

Also können wir uns von einem absolut-nothwendigen Dinge, als einem solchen, schlechterdings keinen Begriff machen (wovon der Grund der ist, dass es ein blosser Modalitätsbegriff ist, der nicht als Dinges-Beschaffenheit, sondern nur die Verknüpfung der Vorstellung von ihm mit dem Erkenntnissvermögen, die Beziehung auf das Object enthält). Also können wir aus seiner vorausgesetzten Existenz nicht im mindesten auf Bestimmungen schliessen, die unsre Erkenntniss desselben über die Vorstellung seiner nothwendigen Existenz erweitern, und also eine Art von Theologie begründen könnten.

Also sinkt der von Einigen sogenannte kosmologische, aber doch transscendentale Beweis (weil er doch eine existirende Welt annimmt), der gleichwohl, da er, weil aus der Beschaffenheit einer Welt nichts geschlossen werden will, sondern nur aus der Voraussetzung des Begriffes von einem nothwendigen Wesen, also einem reinen Vernunftbegriffe *a priori*, zur Ontologie gezählt werden kann, so wie der vorige, in sein Nichts zurück.

Überschritt der Metaphysik zum Übersinnlichen, nach der Leibnitz-Wolf'schen Epoche.

Die erste Stufe des Überschrittes der Metaphysik zum Übersinnlichen, das der Natur als die oberste Bedingung zu allem Bedingten derselben zum Grunde liegt, also in der Theorie zum Grunde gelegt wird, ist die zur Theologie, d. i. zur Erkenntniss Gottes, obzwar nur nach der Analogie des Begriffes von demselben mit dem eines verständigen Wesens, als eines von der Welt wesentlich unterschiedenen Urgrundes aller Dinge, welche Theorie selber nicht in theoretisch- sondern blos praktisch-dogmatischer, mithin subjectiv-moralischer Absicht aus der Vernunft hervorgeht, d. i. nicht um die Sittlichkeit ihren Gesetzen, und selbst ihrem Endzwecke nach zu begründen, denn diese wird hier vielmehr, als für sich selbst bestehend, zum Grunde geliegt, sondern um dieser Idee vom höchsten in einer Welt möglichen Gut, welches objectiv und theoretisch betrachtet, über unser Vermögen hinausliegt, in Beziehung auf das-

über unser Vermögen hinausliegt, in Beziehung auf das-

selbe, mithin in praktischer Absicht, Realität zu verschaffen, wozu die blosse Möglichkeit, sich ein solches Wesen zu denken, hinreichend, und zugleich ein Überschritt zu diesem Übersinnlichen, ein Erkenntniss desselben aber nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht möglich wird.

Dies ist nun ein Argument, das Daseyn Gottes, als eines moralischen Wesens, für die Vernunft des Menschen, so ferne sie moralisch praktisch ist, d. i. zur Annehmung desselben, hinreichend zu beweisen, und eine Theorie des Übersinnlichen, aber nur als praktisch-dogmatischen Überschritt zu demselben zu begründen, also eigentlich nicht ein Beweis von seinem Daseyn schlechthin (*simpliciter*), sondern nur in gewisser Rücksicht (*secundum quid*), nämlich auf den Endzweck, den der moralische Mensch hat, und haben soll, bezogen, mithin blos der Vernunftmässigkeit, ein solches **anzunehmen**, wo dann der Mensch befugt ist, einer Idee, die er, moralischen Principien gemäss, sich selbst macht, gleich als ob er sie von einem gegebenen Gegenstande hergenommen, auf seine Entschliessungen Einfluss zu verstatten.

Freilich ist auf solche Art Theologie nicht **Theosophie**, d. i. Erkenntniss der göttlichen Natur, welche unerreichbar ist, aber doch des unerforschlichen Bestimmungsgrundes unseres Willens, den wir in uns allein zu seinen Endzwecken nicht zureichend finden, und ihn daher in einem Andern, dem höchsten Wesen, über uns annehmen, um dem letztern zur Befolgung dessen, was die praktische Vernunft ihm vorschreibt, die der Theorie annoch mangelnde Ergänzung, durch die Idee einer übersinnlichen Natur zu verschaffen.

Das moralische Argument würde also *argumentum κατ' ἄνθρωπον* heissen können, gültig für Menschen, als vernünftige Weltwesen überhaupt, und nicht blos für dieses oder jenes Menschen zufällig angenommene Denkungsart, und vom theoretisch-dogmatischen κατ' ἀλήθειαν, welches mehr für gewiss behauptet, als der Mensch wohl wissen kann, unterschieden werden müssen.

kann, unterschieden werden müssen.

II.

Vermeinte theoretisch-dogmatische Fortschritte in der moralischen Theologie, während der Leibnitz-Wolf'schen Epoche.

Es ist zwar für diese Stufe des Fortschrittes der Metaphysik von gedachter Philosophie, keine besondere Abtheilung gemacht, sondern sie vielmehr der Theologie, im Capitel vom Endzweck der Schöpfung angehängt worden, aber sie ist doch in der darüber gegebenen Erklärung, dass dieser Endzweck *die Ehre Gottes* sey, enthalten, wodurch nichts andres verstanden werden kann, als dass in der wirklichen Welt eine solche Zweckverbindung sey, die, im Ganzen genommen, das höchste in einer Welt mögliche Gut, mithin die *teleologische* oberste Bedingung des Daseyns derselben enthalte, und einer Gottheit, als moralischen Urhebers, würdig sey.

Es ist aber, wenn gleich nicht die ganze, doch die oberste Bedingung der Weltvollkommenheit, die Moralität der vernünftigen Weltwesen, welche wiederum auf dem Begriffe der Freiheit, deren, als unbedingter Selbstthätigkeit, diese sich wiederum selbst bewusst seyn müssen, um moralisch gut seyn zu können, unter deren Voraussetzung aber es schlechterdings unmöglich ist, sie als durch Schöpfung, also durch den Willen eines Andern entstandene Wesen, theoretisch nach dieser ihrer Zweckmässigkeit zu erkennen, so wie man diese wohl an vernunftlosen Naturwesen einer von der Welt unterschiedenen Ursache zuschreiben, und diese sich also mit physisch-teleologischer Vollkommenheit unendlich mannigfaltig versehen vorstellen kann, dagegen die moralisch-teleologische, die auf den

Menschen selbst ursprünglich gegründet seyn muss, nicht die Wirkung, also auch nicht der Zweck seyn kann, den ein Anderer zu bewirken sich anmassen könne.

ein Anderer zu bewirken sich anmassen könne.

Obgleich nun der Mensch in theoretisch-dogmatischer Rücksicht die Möglichkeit des Endzweckes, danach er streben soll, den er aber nicht ganz in seiner Gewalt hat, sich gar nicht begreiflich machen kann, indem, wenn er dessen Beförderung in Ansehung des Physischen einer solchen Theologie zum Grunde legt, er die Moralität, welche doch das Vornehmste in diesem Endzweck ist, aufhebt. Gründet er aber Alles, worin er den Endzweck setzt, aufs Moralische, wobei er die Verbindung mit dem Physischen, was gleichwohl vom Begriffe des höchsten Gutes, als seinem Endzweck, nicht getrennt werden kann, die Ergänzung seines Unvermögens zu Darstellung desselben vermisst: so bleibt ihm doch ein praktisch-dogmatisches Princip des Überschrittes zu diesem Ideal der Weltvollkommenheit übrig, nämlich ungeachtet des Einwurfes, den der Lauf der Welt als Erscheinung gegen jenen Fortschritt in den Weg legt, doch in ihr, als Object an sich selbst, eine solche moralisch-teleologische Verknüpfung, die auf den Endzweck, als das übersinnliche Ziel seiner praktischen Vernunft, das höchste Gut, nach einer für ihn unbegreiflichen Ordnung der Natur hinausgeht, anzunehmen.

Dass die Welt im Ganzen immer zum Bessern fortschreite, dies anzunehmen berechtigt ihn keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet, und so nach diesem Princip sich eine Theorie macht, der er zwar in dieser Absicht nichts weiter als die Denkbarkeit unterlegen kann, welches in theoretischer Rücksicht, die objective Realität dieses Ideales darzuthun, bei weitem nicht hinreichend ist, in moralisch-praktischer aber der Vernunft völlig Genüge thut.

Was also in theoretischer Rücksicht unmöglich ist, nämlich der Fortschritt der Vernunft zum Übersinnlichen der Welt, darin wir leben *(mundus noumenon)*, nämlich dem höchsten abgeleiteten Gut, das ist, in praktischer Rücksicht, um nämlich den Wandel des Menschen hier auf Erden gleichsam als einen Wandel im Himmel anzustellen, wirklich, d. i. man kann und soll die Welt nach der Analogie, mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen lässt (auch unabhängig von dieser Wahrnehmung), *a priori*, als bestimmt, mit dem Gegenstande der moralischen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freiheit zusammen anzutreffen annehmen, um der Idee des höchsten Gutes nachzustreben, welches, als ein moralisches Product, den Menschen selbst als Urheber (so weit es in seinem Vermögen ist) auffordert, dessen Möglichkeit weder durch die Schöpfung, welche einen äusseren Urheber zum Grunde legt, noch durch Einsicht in das Vermögen der menschlichen Natur, einem solchen Zwecke angemessen zu seyn, in theoretischer Rücksicht, nicht wie es die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie vermeint, ein haltbarer, sondern überschwänglicher, in praktisch-dogmatischer Rücksicht aber ein reeller, und durch die praktische Vernunft für unsere Pflicht sanctionirter Begriff ist.

gleichsam als einen Wandel im Himmel anzustellen, wirk-

III.

Vermeinter theoretisch-dogmatischer Fortschritt der Metaphysik in der Psychologie, während der Leibnitz-Wolf'schen Epoche.

Die Psychologie ist für menschliche Einsichten nichts mehr, und kann auch nichts mehr werden, als Anthropologie, d. i. als Kenntniss des Menschen, nur auf die Bedingung eingeschränkt, so ferne er sich als Gegenstand des innern Sinnes kennt. Er ist sich selbst aber auch als Gegenstand seiner äusseren Sinne bewusst, d. h. er hat einen Körper, mit dem der Gegenstand des innern Sinnes verbunden, die Seele des Menschen heisst.

Dass er nicht ganz und gar bloss Körper sey, lässt sich, wenn diese Erscheinung als Sache an sich selbst betrachtet wird, strenge beweisen, weil die Einheit des Bewusstseyns, die in jedem Erkenntniss (mithin auch in dem seiner selbst) nothwendig angetroffen werden muss, es unmöglich macht, dass Vorstellungen, unter viele Subjecte vertheilt, Einheit des Gedankens ausmachen sollten; daher kann der Materialism nie zum Erklärungsprincip der Natur unserer Seele gebraucht werden.

, wenn diese Erscheinung als Sache an sich selbst be-

Betrachten wir aber Körper sowohl als Seele nur als Phänomene, welches, da beide Gegenstände der Sinne sind, nicht unmöglich ist, und bedenken, dass das Noumenon, was jener Erscheinung zum Grunde liegt, d. i. der äussere Gegenstand, als Ding an sich selbst, vielleicht ein einfaches Wesen seyn möge. * —

Über diese Schwierigkeit aber weggesehen, d. i. wenn auch Seele und Körper als zwei specifisch verschiedene Substanzen, deren Gemeinschaft den Menschen ausmacht, angenommen werden, bleibt es für alle Philosophie, vornämlich für die Metaphysik, unmöglich auszumachen, was und wie viel die Seele, und was oder wie viel der Körper selbst zu den Vorstellungen des innern Sinnes beitrage, ja ob nicht vielleicht, wenn eine dieser Substanzen von der andern geschieden wäre, die Seele schlechterdings alle Art Vorstellungen (Anschauen, Empfinden und Denken) einbüssen würde.

Also ist es schlechterdings unmöglich zu wissen, ob nach dem Tode des Menschen, wo seine Materie zerstreut wird, die Seele, wenn gleich ihre Substanz übrig bleibt, zu leben, d. i. zu denken und zu wollen fortfahren könne, d. i. ob sie ein Geist sey (denn unter diesem Worte versteht man ein Wesen, das auch ohne Körper sich seiner und seiner Vorstellungen bewusst seyn kann), oder nicht.

Die **Leibnitz-Wolf**'sche Metaphysik hat uns zwar hierüber theoretisch-dogmatisch viel vordemonstrirt, d. i.

---

* Hier ist im Manuscript eine leere Stelle geblieben.

nicht allein das künftige Leben der Seele, sondern sogar die Unmöglichkeit, es durch den Tod des Menschen zu

[illegible]; die durch den Tod des Menschen zu

verlieren, d. i. die Unsterblichkeit derselben zu beweisen vorgegeben, aber Niemanden überzeugen können; vielmehr lässt sich *a priori* einsehen, dass ein solcher Beweis ganz unmöglich sey, weil innere Erfahrung allein es ist, wodurch wir uns selbst kennen, alle Erfahrung aber nur im Leben, d. i. wenn Seele und Körper noch verbunden sind, angestellt werden kann, mithin, was wir nach dem Tode seyn und vermögen werden, schlechterdings nicht wissen, der Seele abgesonderte Natur also gar nicht erkennen können, man müsste denn etwa den Versuch zu machen sich getrauen, die Seele noch im Leben ausser den Körper zu versetzen, welcher ungefähr dem Versuche ähnlich seyn würde, den Jemand mit geschlossenen Augen vor dem Spiegel zu machen gedachte, und auf Befragen, was er hiermit wolle, antwortete: ich wollte nur wissen, wie ich aussehe, wenn ich schlafe.

In moralischer Rücksicht aber haben wir hinreichenden Grund, ein Leben des Menschen nach dem Tode (dem Ende seines Erdenlebens) selbst für die Ewigkeit, folglich Unsterblichkeit der Seele anzunehmen, und diese Lehre ist ein praktisch-dogmatischer Überschritt zum Übersinnlichen, d. i. demjenigen, was blosse Idee ist, und kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, gleichwohl aber objective, aber nur in praktischer Rücksicht gültige Realität hat. Die Fortstrebung zum höchsten Gut, als Endzweck, treibt zur Annehmung einer Dauer an, die jener ihrer Unendlichkeit proportionirt ist, und ergänzt unvermerkt den Mangel der theoretischen Beweise, so dass der Metaphysiker die Unzulänglichkeit seiner Theorie nicht fühlt, weil ihm in Geheim die moralische Einwirkung den Mangel seiner, vermeintlich aus der Natur der Dinge gezogenen Erkenntniss, welche in diesem Fall unmöglich ist, nicht wahrnehmen lässt.

Dies sind nun die drei Stufen des Überschrittes der Metaphysik zum Übersinnlichen, das ihren eigentlichen

Metaphysik zum Übersinnlichen, das ihren eigentlichen

Endzweck ausmacht. Es war vergebliche Mühe, die sie sich von jeher gegeben hat, diesen auf dem Wege der Speculation und der theoretischen Erkenntniss zu erreichen, und so wurde jene Wissenschaft das durchlöcherte Fass der Danaiden. Allererst nachdem die moralischen Gesetze das Übersinnliche im Menschen, die Freiheit, deren Möglichkeit keine Vernunft erklären, ihre Realität aber in jenen praktisch-dogmatischen Lehren beweisen kann, entschleiert haben: so hat die Vernunft gerechten Anspruch auf Erkenntniss des Übersinnlichen, aber nur mit Einschränkung auf den Gebrauch in der letzten Rücksicht gemacht, da sich dann eine gewisse Organisation der reinen praktischen Vernunft zeigt, wo erstlich das Subject der allgemeinen Gesetzgebung, als Welturheber, zweitens das Object des Willens der Weltwesen, als ihres jenem gemässen Endzweckes, drittens der Zustand der letztern, in welchem sie allein der Erreichung desselben fähig sind, in praktischer Absicht selbstgemachte Ideen sind, welche aber ja nicht in theoretischer aufgestellt werden müssen, weil sie sonst aus der Theologie, Theosophie, aus der moralischen Teleologie, Mystik, und aus der Psychologie eine Pneumatik machen, und so Dinge, von denen wir doch etwas in praktischer Absicht zum Erkenntniss benutzen könnten, ins Überschwängliche hin verlegen, wo sie für unsere Vernunft ganz unzugänglich sind und bleiben.

Die Metaphysik ist hierbei selbst nur die Idee einer Wissenschaft als Systems, welches nach Vollendung der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut werden kann und soll, wozu nunmehr der Bauzeug zusammt der Verzeichnung vorhanden ist: ein Ganzes, das gleich der reinen Logik keiner Vermehrung weder bedürftig noch fähig ist, welches auch beständig bewohnt und im baulichen Wesen erhalten werden muss, wenn nicht Spinnen und Waldgeister, die nie ermangeln werden, hier Platz zu suchen, sich darin einnisteln, und es für die Vernunft unbewohnbar machen sollen.

Dieser Bau ist auch nicht weitläufig, dürfte aber der

Dieser Bau ist auch nicht weitläufig, dürfte aber der Eleganz halber, die gerade in ihrer Präcision, unbeschadet der Klarheit, besteht, die Vereinigung der Versuche und des Urtheiles verschiedener Künstler nöthig haben, um sie, als ewig und unwandelbar zu Stande zu bringen, und so wäre die Aufgabe der Königlichen Akademie, die Fortschritte der Metaphysik nicht blos zu zählen, sondern auch das zurückgelegte Stadium auszumessen, in der neuern kritischen Epoche völlig aufgelöst.

Anhang

zur Übersicht des Ganzen.

Wenn ein System so beschaffen ist; dass erstlich ein jedes Princip in demselben für sich erweislich ist, zweitens, dass, wenn man ja seiner Richtigkeit wegen besorgt wäre, es doch auch als blosse Hypothese unumgänglich auf alle übrige Principien desselben, als Folgerungen führt: so kann gar nichts mehr verlangt werden, um seine Wahrheit anzuerkennen.

Nun ist es mit der Metaphysik wirklich so bewandt, wenn die Vernunftkritik auf alle ihre Schritte sorgfältig Acht hat, und wohin sie zuletzt führen, in Betrachtung zieht. Es sind nämlich zwei Angeln, um welche sie sich dreht: erstlich, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Principien aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare blos hinweist, indessen dass sie auf ihrem Wege zu diesem Ziel, wo sie es mit der Erkenntniss *a priori* der Gegenstände der Sinne zu thun hat, theoretisch-dogmatisch ist: zweitens, die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist. Beide

Angeln aber sind gleichsam in dem Pfosten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller ein-

…von dem Unbedingten in der Totalität aller ein-

ander untergeordneter Bedingungen eingesenkt, wo der Schein weggeschafft werden soll, der eine Antinomie der reinen Vernunft, durch Verwechselung der Erscheinungen mit den Dingen an sich selbst bewirkt, und in dieser Dialektik selbst Anleitung zum Übergange vom Sinnlichen zum Übersinnlichen enthält.

Beilagen.

No. I.

Der Anfang dieser Schrift

nach

Maassgabe der dritten Handschrift.

Einleitung.

Die Aufgabe der K. Ak. d. Wiss. enthält stillschweigend zwei Fragen in sich:

1. ob die Metaphysik von jeher, bis unmittelbar nach Leibnitz's und Wolf's Zeit, überhaupt nur einen Schritt in dem, was ihren eigentlichen Zweck, und den Grund ihrer Existenz ausmacht, gethan habe; denn nur wenn dieses geschehen ist, kann man nach den weitern Fortschritten fragen, die sie seit einem gewissen Zeitpuncte gemacht haben möchte! Die
2. Frage ist: ob die vermeintlichen Fortschritte derselben reell sind!

Das, was man Metaphysik nennt (denn ich enthalte mich noch einer bestimmten Definition derselben), muss freilich, zu welcher Zeit es wolle, nachdem für sie ein Name gefunden worden, in irgend einem Besitze gewesen seyn. Aber nur derjenige Besitz, den man durch Bearbeitung derselben beabsichtigte, der, so ihren Zweck ausmacht, nicht der Besitz der Mittel, die man zum Behuf des letztern zusammenbrachte, ist derjenige, von dem jetzt verlangt wird Rechnung abzulegen, wenn die Akademie

anzulegen, wenn die Akademie

fragt: ob diese Wissenschaft reelle Fortschritte gemacht habe.

Die Metaphysik enthält in einem ihrer Theile (der Ontologie) Elemente der menschlichen Erkenntniss *a priori*, sowohl in Begriffen als Grundsätzen, und muss, ihrer Absicht nach, solche enthalten; allein der bei weitem grösste Theil derselben findet seine Anwendung in den Gegenständen möglicher Erfahrung, z. B. der Begriff einer Ursache und der Grundsatz des Verhältnisses aller Veränderung zu derselben. Aber zum Behuf der Erkenntniss solcher Erfahrungsgegenstände ist nie eine Metaphysik unternommen worden, worin jene Principien mühsam auseinander gesetzt, und dennoch oft so unglücklich aus Gründen *a priori* bewiesen werden, dass, wenn das unvermeidliche Verfahren des Verstandes nach derselben, so oft wir Erfahrung anstellen, und die continuirliche Bestätigung durch diese letztere nicht das Beste thäte, es mit der Überzeugung von diesem Princip durch Vernunftbeweise nur schlecht würde ausgesehen haben. Man hat sich dieser Principien in der Physik (wenn man darunter, in ihrer allgemeinsten Bedeutung genommen, die Wissenschaft der Vernunfterkenntniss aller Gegenstände möglicher Erfahrung versteht) jederzeit so bedient, als ob sie in ihren (der Physik) Umfang mit gehörten, ohne sie darum, weil sie Principien *a priori* sind, abzusondern und eine besondere Wissenschaft für sie zu errichten, weil doch der Zweck, den man mit ihnen hatte, nur auf Erfahrungsgegenstände ging, in Beziehung auf welche sie uns auch allein verständlich gemacht werden könnten, dieses aber nicht der eigentliche Zweck der Metaphysik war. Es wäre also in Absicht auf diesen Gebrauch der Vernunft niemals auf eine Metaphysik als abgesonderte Wissenschaft gesonnen worden, wenn die Vernunft hierzu nicht ein höheres Interesse bei sich gefunden hätte, wozu die Aufsuchung und systematische Verbindung aller Elementarbegriffe und Grundsätze, die *a* *priori* unserm Erkenntniss der Gegenstände der Erfahrung zum Grunde liegen, nur die Zurüstung war.

Der alte Name dieser Wissenschaft *μετα τα φυσικα* giebt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntniss, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (*trans physicam*) hinausgehen, um, wo möglich, das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben seyn kann, und die Definition der Metaphysik, nach der Absicht, die den Grund der Bewerbung um eine dergleichen Wissenschaft enthält, würde also seyn: sie ist eine Wissenschaft vom Erkenntnisse des Sinnlichen, zu dem des Übersinnlichen fortzuschreiten (hier nämlich verstehe ich durch das Sinnliche nichts weiter, als das, was Gegenstand der Erfahrung seyn kann. Dass alles Sinnliche blos Erscheinung und nicht das Object der Vorstellung an sich selbst sey, wird nachher bewiesen werden). Weil dieses nun nicht durch empirische Erkenntnissgründe geschehen kann, so wird die Metaphysik Principien *a priori* enthalten und, obgleich die Mathematik deren auch hat, gleichwohl aber immer nur solche, welche auf Gegenstände möglicher sinnlichen Anschauung gehen, mit der man aber zum Übersinnlichen nicht hinaus kommen kann, so wird die Metaphysik doch von ihr dadurch unterschieden, dass sie als eine philosophische Wissenschaft, die ein Inbegriff der Vernunfterkenntniss aus Begriffen *a priori* ist (ohne die Construction derselben), ausgezeichnet wird. Weil endlich zur Erweiterung der Erkenntniss über die Grenze des Sinnlichen hinaus zuvor eine vollständige Kenntniss aller Principien *a priori*, die auch aufs Sinnliche angewandt werden, erfordert wird, so muss die Metaphysik, wenn man sie nicht so wohl nach ihrem Zweck, sondern vielmehr nach den Mitteln zu einem Erkenntnisse überhaupt durch Principien *a priori* zu gelangen, d. i. nach der blossen Form ihres Verfahrens erklären will, als das System aller reinen Vernunfterkenntniss der Dinge durch Begriffe definirt werden.

Nun kann mit der grössten Gewissheit dargethan werden, dass bis auf Leibnitz's und Wolf's Zeit, diese selbst mit eingeschlossen, die Metaphysik in Ansehung jenes ihres wesentlichen Zwecks nicht die mindeste Erwerbung gemacht hat, nicht einmal die von dem blossen Begriffe irgend eines übersinnlichen Objects, so dass sie zugleich die Realität dieses Begriffs theoretisch hat beweisen können, welches der kleinst-mögliche Fortschritt zum Übersinnlichen gewesen seyn würde; wo doch immer noch das Erkenntniss dieses über alle mögliche Erfahrung hinaus gesetzten Objects gemangelt haben würde und da, wenn auch die Transscendental-Philosophie in Ansehung ihrer Begriffe *a priori*, die für Erfahrungsgegenstände gelten, hier oder da einige Erweiterung bekommen hätte, diese noch nicht die von der Metaphysik beabsichtigte seyn würde: so kann man mit Recht behaupten, dass diese Wissenschaft bis zu jenem Zeitpuncte noch gar keine Fortschritte zu ihrer eigenen Bestimmung gethan habe.

Wir wissen also, nach welchen Fortschritten der Metaphysik gefragt werde, um welche es ihr eigentlich zu thun sey, und können die Erkenntniss *a priori*, deren Erwägung nur zum Mittel dient, und die den Zweck dieser Wissenschaft nicht ausmacht, diejenige nämlich, welche obzwar *a priori* gegründet, doch für ihre Begriffe die Gegenstände in der Erfahrung finden kann, von der, die den Zweck ausmacht, unterscheiden, deren Object nämlich über alle Erfahrungsgrenze hinaus liegt, und zu der die Metaphysik, von der erstern anhebend, nicht so wohl fortschreitet, als vielmehr, da sie durch eine unermessliche Kluft von ihr abgesondert ist, zu ihr überschreiten will. Aristoteles hielt sich mit seinen Kategorien fast allein an der erstern, Plato mit seinen Ideen strebte zu der letztern Erkenntniss. Aber nach dieser vorläufigen Erwägung der Materie, womit sich die Metaphysik beschäftigt, muss auch die Form, nach der sie verfahren soll, in Betrachtung gezogen werden.

Die zweite Forderung nämlich, welche in der Aufgabe der K. Akad. stillschweigend enthalten ist, will, man solle beweisen: dass die Fortschritte, welche gethan zu haben die Metaphysik sich rühmen mag, reell seyen. Eine harte Forderung, die allein die zahlreichen vermeintlichen Eroberer in diesem Felde in Verlegenheit setzen muss, wenn sie solche begreifen und beherzigen wollen.

Was die Realität der Elementarbegriffe aller Erkenntniss *a priori* betrifft, die ihre Gegenstände in der Erfahrung finden können, ingleichen die Grundsätze, durch welche diese unter jene Begriffe subsumirt werden, so kann die Erfahrung selbst zum Beweise ihrer Realität dienen, ob man gleich die Möglichkeit nicht einsieht, wie sie, ohne von der Erfahrung abgeleitet zu seyn, mithin *a priori*, im reinen Verstande ihren Ursprung haben können: z. B. der Begriff einer Substanz und der Satz, dass in allen Veränderungen die Substanz beharre und nur die Accidenzen entstehen oder vergehen. Dass dieser Schritt der Metaphysik reell und nicht blos eingebildet sey, nimmt der Physiker ohne Bedenken an; denn er braucht ihn mit dem besten Erfolg in aller durch Erfahrung fortgehenden Naturbetrachtung, sicher, nie durch eine einzige widerlegt zu werden, nicht darum, weil ihn noch nie eine Erfahrung widerlegt hat, ob er ihn gleich so, wie er im Verstande *a priori* anzutreffen ist, auch nicht beweisen kann, sondern weil er ein diesem unentbehrlicher Leitfaden ist, um solche Erfahrung anzustellen.

Allein das, warum es der Metaphysik eigentlich zu thun ist, nämlich für den Begriff von dem, was über das Feld möglicher Erfahrung hinausliegt und für die Erweiterung der Erkenntniss durch einen solchen Begriff, ob diese nämlich reell sey, einen Probierstein zu finden, daran möchte der waghälsige Metaphysiker beinahe verzweifeln, wenn er nur diese Forderung versteht, die an ihn gemacht wird. Denn wenn er über seinen Begriff, durch den er Objecte blos denken, durch keine mögliche Erfahrung aber belegen kann, fortschreitet, und dieser Gedanke nur möglich ist, welches er dadurch erreicht, dass er ihn so fasst, dass er sich in ihm nicht selbst widerspreche; so mag er sich Gegenstände denken, wie er will, er ist sicher, dass er auf keine Erfahrung stossen kann, die ihn widerlege, weil er sich einen Gegenstand, z. B. einen Geist, gerade mit einer solchen Bestimmung gedacht hat, mit der er schlechterdings kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann. Denn dass keine einzige Erfahrung diese seine Idee bestätigt, kann ihm nicht im mindesten Abbruch thun, weil er ein Ding nach Bestimmungen denken wollte, die es über alle Erfahrungsgrenze hinaussetzen. Also können solche Begriffe ganz leer und folglich die Sätze, welche Gegenstände derselben als wirklich annehmen, ganz irrig seyn, und es ist doch kein Probierstein da, diesen Irrthum zu entdecken.

Selbst der Begriff des Übersinnlichen, an welchem die Vernunft ein solches Interesse nimmt, dass darum Metaphysik, wenigstens als Versuch, überhaupt existirt, jederzeit gewesen ist, und fernerhin seyn wird; dieser Begriff, ob er objective Realität habe oder blosse Erdichtung sey, lässt sich auf dem theoretischen Wege aus derselben Ursache durch keinen Probierstein direct ausmachen. Denn Widerspruch ist zwar in ihm nicht anzutreffen, aber, ob nicht Alles, was ist und seyn kann, auch Gegenstand möglicher Erfahrung sey, mithin der Begriff des Übersinnlichen überhaupt nicht völlig leer und der vermeinte Fortschritt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen also nicht weit davon entfernt sey, für reell gehalten werden zu dürfen, lässt sich direct durch keine Probe, die wir mit ihm anstellen mögen, beweisen oder widerlegen.

Ehe aber noch die Metaphysik bis dahin gekommen ist, diesen Unterschied zu machen, hat sie Ideen, die lediglich das Übersinnliche zum Gegenstande haben können, mit Begriffen *a priori*, denen doch die Erfahrungsgegenstände angemessen sind, im Gemenge genommen, indem es ihr gar nicht in Gedanken kam, dass der Ursprung derselben von andern reinen Begriffen *a priori* verschieden seyn könne; dadurch es denn geschehen ist, welches in der Geschichte der Verirrungen der menschlichen Vernunft besonders merkwürdig ist, dass, da diese sich vermögend fühlt, von Dingen der Natur und überhaupt von dem, was Gegenstand möglicher Erfahrung seyn kann (nicht blos in der Naturwissenschaft, sondern auch in der Mathematik), einen grossen Umfang von Erkenntnissen *a priori* zu erwerben, und die Realität dieser Fortschritte durch die That bewiesen hat, sie gar nicht absehen kann, warum es ihr nicht noch weiter mit ihren Begriffen *a priori* gelingen könne, nämlich bis zu Dingen oder Eigenschaften derselben, die nicht zu Gegenständen der Erfahrung gehören, glücklich durchzudringen. Sie musste nothwendig die Begriffe aus beiden Feldern für Begriffe von einerlei Art halten, weil sie ihrem Ursprunge nach so ferne wirklich gleichartig sind, dass beide *a priori* in unserm Erkenntnissvermögen gegründet, nicht aus der Erfahrung geschöpft sind, und also zu gleicher Erwartung eines reellen Besitzes und Erweiterung desselben berechtigt zu seyn schienen.

Allein ein anderes sonderbares Phänomen musste die auf dem Polster ihres vermeintlich durch Ideen über alle Grenzen möglicher Erfahrung erweiterten Wissens schlummernde Vernunft endlich aufschrecken, und das ist die Entdeckung, dass zwar die Sätze *a priori*, die sich auf die letztere einschränken, nicht allein wohl zusammenstimmen, sondern gar ein System der Naturerkenntniss *a priori* ausmachen, jene dagegen, welche die Erfahrungsgrenze überschreiten, ob sie zwar eines ähnlichen Ursprungs zu seyn scheinen, theils unter sich, theils mit denen, welche auf die Naturerkenntniss gerichtet sind, in Widerstreit kommen und sich unter einander aufzureiben, hiermit aber der Vernunft im theoretischen Felde alles Zutrauen zu rauben, und einen unbegrenzten Skepticism einzuführen scheinen.

Wider dieses Unheil giebt es nun kein Mittel, als dass die reine Vernunft selbst, d. i. das Vermögen überhaupt *a priori* etwas zu erkennen, einer genauen und ausführlichen Kritik unterworfen werde, und zwar so, dass die Möglichkeit einer reellen Erweiterung der Erkenntniss durch dieselbe in Ansehung des Sinnlichen und eben dieselbe, oder auch, wenn sie hier nicht möglich seyn sollte, die Begrenzung derselben in Ansehung des Übersinnlichen eingesehen, und, was das letztere als den Zweck der Metaphysik betrifft, dieser der Besitz, dessen sie fähig ist, nicht durch gerade Beweise, die so oft trüglich befunden worden, sondern durch Deduction der Rechtsame der Vernunft zu Bestimmungen *a priori* gesichert werde. Mathematik und Naturwissenschaft, so ferne sie reine Erkenntniss der Vernunft enthalten, bedürfen keiner Kritik der menschlichen Vernunft überhaupt. Denn der Probierstein der Wahrheit ihrer Sätze liegt in ihnen selbst, weil ihre Begriffe nur so weit gehen, als die ihnen correspondirenden Gegenstände gegeben werden können, anstatt dass sie in der Metaphysik zu einem Gebrauche bestimmt sind, der diese Grenze überschreiten und sich auf Gegenstände erstrecken soll, die gar nicht, oder wenigstens nicht in der Maasse, als der intendirte Gebrauch des Begriffs es fordert, d. i. ihm angemessen gegeben werden können.

Abhandlung.

Die Metaphysik zeichnet sich unter allen Wissenschaften dadurch ganz besonders aus, dass sie die einzige ist, die ganz vollständig dargestellt werden kann; so dass für die Nachkommenschaft nichts übrig bleibt hinzu zu setzen und sie ihrem Inhalte nach zu erweitern, ja dass, wenn sich nicht aus der Idee derselben zugleich das absolute Ganze systematisch ergiebt, der Begriff von ihr als nicht richtig gefasst betrachtet werden kann. Die Ursache hiervon liegt darin, dass ihre Möglichkeit eine Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens voraussetzt, wo, was dieses *a priori* in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung, oder welches (wie in der Folge gezeigt werden wird) einerlei ist, was es in Ansehung der Principien *a priori* der

Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, mithin zum Erkenntniss des Sinnlichen zu leisten vermag, völlig erschöpft werden kann; was sie aber in Ansehung des Übersinnlichen, blos durch die Natur der reinen Vernunft genöthigt, vielleicht nur fragt, vielleicht aber auch erkennen mag, eben durch die Beschaffenheit und Einheit dieses reinen Erkenntnissvermögens genau angegeben werden kann und soll. Hieraus und dass durch die Idee einer Metaphysik zugleich *a priori* bestimmt wird, was in ihr Alles anzutreffen seyn kann und soll, und was ihren ganzen möglichen Inhalt ausmacht, wird es nun möglich zu beurtheilen, wie das in ihr erworbene Erkenntniss sich zu dem Ganzen, und der reelle Besitz zu einer Zeit, oder in einer Nation, sich zu dem in jeder andern, ingleichen zu dem Mangel der Erkenntniss, die man in ihr sucht, verhalte, und da es in Ansehung des Bedürfnisses der reinen Vernunft keinen Nationalunterschied geben kann, an dem Beispiele dessen, was in einem Volke geschehen, verfehlt oder gelungen ist, zugleich der Mangel oder Fortschritt der Wissenschaft überhaupt zu jeder Zeit und in jedem Volke nach einem sichern Maassstabe beurtheilt worden und so die Aufgabe als eine Frage an die Menschenvernunft überhaupt aufgelöst werden kann.

Es ist also zwar blos die Armuth und die Enge der Schranken, darin diese Wissenschaft eingeschlossen ist, welche es möglich macht, sie in einem kurzen Abrisse, und dennoch hinreichend zur Beurtheilung jedes wahren Besitzes in ihr, ganz aufzustellen. Dagegen aber erschwert die comparativ grosse Mannigfaltigkeit der Folgerungen aus wenig Principien, worauf die Kritik die reine Vernunft führt, den Versuch gar sehr, ihn in einem so kleinen Raume, als die Königliche Akademie es verlangt, dennoch vollständig aufzustellen; denn durch theilweise angestellte Untersuchung wird in ihr nichts ausgerichtet, sondern die Zusammenstimmung jedes Satzes zum Ganzen des reinen Vernunftgebrauchs ist allein dasjenige, was für die Realität ihrer Fortschritte die Gewähr leisten kann. Eine fruchtbare, aber doch nicht in Dunkelheit ausartende Kürze wird daher fast mehr aufmerksame Sorgfalt in nachfolgender Abhandlung erfordern, als die Schwierigkeit der Aufgabe, welche jetzt aufgelöst werden soll, ein Genüge zu leisten.

Erster Abschnitt.

Von der allgemeinen Aufgabe der sich selbst einer Kritik unterwerfenden Vernunft.

Diese ist in der Frage enthalten: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

Urtheile sind nämlich analytisch, wenn ihr Prädicat nur dasjenige klar (*explicite*) vorstellt, was in dem Begriffe des Subjects obzwar dunkel (*implicite*) gedacht war. Z. B. ein jeder Körper ist ausgedehnt. Wenn man solche Urtheile identische nennen wollte, so würde man nur Verwirrung anrichten; denn dergleichen Urtheile tragen nichts zur Deutlichkeit des Begriffs bei, wozu doch alles Urtheilen abzwecken muss, und heissen daher leer; z. B. ein jeder Körper ist ein körperliches (mit einem andern Worte, materielles) Wesen. Analytische Urtheile gründen sich zwar auf der Identität und können darin aufgelöst werden, aber sie sind nicht identisch, denn sie bedürfen Zergliederung und dienen dadurch zur Erklärung des Begriffs; da hingegen durch identische *idem per idem*, also gar nicht erklärt werden würde.

Synthetische Urtheile sind solche, welche durch ihr Prädicat über den Begriff des Subjects hinausgehen, indem jenes etwas enthält, was in dem Begriffe des letztern gar nicht gedacht war: z. B. alle Körper sind schwer. Hier wird nun gar nicht darnach gefragt, ob das Prädicat mit dem Begriffe des Subjects jederzeit verbunden sey oder nicht, sondern es wird nur gesagt, dass es in diesem Begriffe nicht mitgedacht werde, ob es gleich nothwendig zu ihm hinzukommen muss. So ist z. B. der Satz: eine jede dreiseitige Figur ist dreiwinklicht (*figura trilatera est triangula*), ein synthetischer Satz. Denn obgleich, wenn ich drei gerade Linien als einen Raum einschliessend denke, es unmöglich ist, dass dadurch nicht zugleich drei Winkel gemacht würden, so denke ich doch in jenem Begriffe des Dreiseitigen gar nicht die Neigung dieser Seiten gegen einander, d. i. der Begriff der Winkel wird in ihm wirklich nicht gedacht.

Alle analytische Urtheile sind Urtheile *a priori*, und gelten also mit strenger Allgemeinheit und absoluter Nothwendigkeit, weil sie sich gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs gründen. Synthetische Urtheile können aber auch Erfahrungsurtheile seyn, welche uns zwar lehren, wie gewisse Dinge beschaffen sind, niemals aber, dass sie nothwendig seyn müssen und nicht anders beschaffen seyn können, z. B. alle Körper sind schwer: da alsdann ihre Allgemeinheit nur comparativ ist: alle Körper, so viel wir deren kennen, sind schwer, welche Allgemeinheit wir die empirische, zum Unterschiede der rationalen, welche als *a priori* erkannt eine stricte Allgemeinheit ist, nennen könnten. Wenn es nun synthetische Sätze *a priori* gäbe, so würden sie nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und in Ansehung ihrer würde also die obbenannte, noch nie vorher in ihrer Allgemeinheit aufgeworfene, noch weniger aufgelöste Frage eintreten: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? Dass es aber dergleichen wirklich gebe, und die Vernunft nicht blos dazu diene, schon erworbene Begriffe analytisch zu erläutern (ein sehr nothwendiges Geschäft, um sich zuerst selbst wohl zu verstehen), sondern dass sie sogar vermögend sey, ihren Besitz *a priori* synthetisch zu erweitern, und dass die Metaphysik zwar, was die Mittel betrifft, deren sie sich bedient, auf den erstern, was aber ihren Zweck anlangt, gänzlich auf den letztern beruhe, wird gegenwärtige Abhandlung im Fortgange reichlich zeigen. Weil aber die Fortschritte, welche die letztere gethan zu haben vorgiebt, noch bezweifelt werden könnten, ob sie nämlich reell seyen oder nicht, so steht die reine Mathematik, als ein Koloss, zum Beweise der Realität durch alleinige reine Vernunft erweiterter Erkenntniss da, trotzt den Angriffen des kühnsten Zweiflers und, ob sie gleich zur Bewährung der Rechtmässigkeit ihrer Aussprüche ganz und gar keiner Kritik des reinen Vernunftvermögens selbst bedarf, sondern sich durch ihr eigenes Factum rechtfertigt, so giebt es doch an ihr ein sicheres Beispiel, um wenigstens die Realität der für die Metaphysik höchstnöthigen Aufgabe: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich! darzuthun.

Es bewies mehr, wie alles andere, Platon's, eines versuchten Mathematikers, philosophischen Geist, dass er über die grosse, den Verstand mit so viel herrlichen und unerwarteten Principien in der Geometrie berührende reine Vernunft in eine solche Verwunderung versetzt werden konnte, die ihn bis zu dem schwärmerischen Gedanken fortriss, alle diese Kenntnisse nicht für neue Erwerbungen in unserm Erdeleben, sondern für blosse Wiederaufweckung weit früherer Ideen zu halten, die nichts geringeres, als Gemeinschaft mit dem göttlichen Verstande zum Grunde haben könnte. Einen blossen Mathematiker würden diese Producte seiner Vernunft wohl vielleicht bis zur Hekatombe erfreut, aber die Möglichkeit derselben nicht in Verwunderung gesetzt haben, wail er nur über seinem Object brütete, und darüber das Subject, so ferne es einer so tiefen Erkenntniss desselben fähig ist, zu betrachten und zu bewundern keinen Anlass hatte. Ein blosser Philosoph, wie Aristoteles, würde dagegen den himmelweiten Unterschied des reinen Vernunftvermögens, so ferne es sich aus sich selbst erweitert, von dem, welches von empirischen Principien geleitet, durch Schlüsse zum allgemeinern fortschreitet, nicht genug bemerkt, und daher auch eine solche Bewunderung nicht gefühlt, sondern, indem er die Metaphysik nur als eine zu höhern Stufen aufsteigende Physik ansah, in der Anmaassung derselben, die sogar aufs Übersinnliche hinaus geht, nichts Befremdliches und Unbegreifliches gefunden haben, wozu den Schlüssel zu finden so schwer eben seyn sollte, wie es in der That ist.

Zweiter Abschnitt.

Bestimmung der gedachten Aufgabe in Ansehung der Erkenntnissvermögen, welche in uns die reine Vernunft ausmachen.

Die obige Aufgabe lässt sich nicht anders auflösen, als so: dass wir sie vorher in Beziehung auf die Vermögen des Menschen, dadurch er der Erweiterung seiner Erkenntniss *a priori* fähig ist, betrachten, und welche dasjenige in ihm ausmachen, was man specifisch seine reine Vernunft nennen kann. Denn, wenn unter einer reinen Vernunft eines Wesens überhaupt das Vermögen, unabhängig von Erfahrung, mithin von Sinnenvorstellungen, Dinge zu erkennen, verstanden wird, so wird dadurch gar nicht bestimmt, auf welche Art überhaupt in ihm (z. B. in Gott oder einem andern höhern Geiste) dergleichen Erkenntniss möglich sey, und die Aufgabe ist alsdann unbestimmt.

Was dagegen den Menschen betrifft, so besteht ein jedes Erkenntniss desselben aus Begriff und Anschauung. Jedes von diesen beiden ist zwar Vorstellung, aber noch nicht Erkenntniss. Etwas sich durch Begriffe, d. i. im Allgemeinen vorstellen, heisst denken, und das Vermögen zu denken, der Verstand. Die unmittelbare Vorstellung des Einzelnen ist die Anschauung. Das Erkenntniss durch Begriffe heisst discursiv, das in der Anschauung intuitiv; in der That wird zu einer Erkenntniss beides mit einander verbunden erfordert, sie wird aber von dem benannt, worauf, als den Bestimmungsgrund desselben ich jedesmal vorzüglich attendire. Dass beide empirische, oder auch reine Vorstellungsarten seyn können, das gehört zur specifischen Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens, welches wir bald näher betrachten werden. Durch die Anschauung, die einem Begriffe gemäss ist, wird der Gegenstand gegeben, ohne dieselbe wird er blos gedacht. Durch diese blosse Anschauung ohne Begriff wird der Gegenstand zwar gegeben, aber nicht gedacht, durch den Begriff ohne correspondirende Anschauung wird er gedacht, aber keiner gegeben, in beiden Fällen wird also nicht erkannt. Wenn einem Begriffe die correspondirende Anschauung *a priori* beigegeben werden kann, so sagt man: dieser Begriff werde construirt; ist es nur eine empirische Anschauung, so nennt man das ein blosses Beispiel zu dem Begriffe; die Handlung der Hinzufügung der Anschauung zum Begriffe heisst in beiden Fällen Darstellung (*exhibitio*) des Objects, ohne welche (sie mag nun mittelbar oder unmittelbar geschehen) es gar kein Erkenntniss geben kann.

Die Möglichkeit eines Gedankens oder Begriffs beruht auf dem Satze des Widerspruchs, z. B. der eines denkenden unkörperlichen Wesens (eines Geistes)! Das Ding, wovon selbst der blosse Gedanke unmöglich ist (d. i. der Begriff sich widerspricht), ist selbst unmöglich. Das Ding aber, wovon der Begriff möglich ist, ist darum nicht ein mögliches Ding. Die erste Möglichkeit kann man die logische, die zweite die reale Möglichkeit nennen; der Beweis des letztern ist der Beweis der objectiven Realität des Begriffs, welchen man jederzeit zu fordern berechtigt ist. Er kann aber nie anders geleistet werden, als durch Darstellung des dem Begriffe correspondirenden Objects; denn sonst bleibt es immer nur ein Gedanke, welcher, ob ihm irgend ein Gegenstand correspondire, oder ob er leer sey, d. i. ob er überhaupt zum Erkenntnisse dienen könne, so lange, bis jenes in einem Beispiele gezeigt wird, immer ungewiss bleibt[*].

---

[*] Ein gewisser Verfasser will diese Forderung durch einen Fall vereiteln, der in der That der einzige in seiner Art ist, nämlich der Begriff eines nothwendigen Wesens, von dessen Daseyn, weil doch die letzte Ursache wenigstens ein schlechthin nothwendiges Wesen seyn müsse, wir gewiss seyn könnten, und dass also die objective Realität dieses Begriffs bewiesen werden könne, ohne doch eine ihm correspondirende Anschauung in irgend einem Beispiele geben zu dürfen. Aber der Begriff von einem nothwendigen Wesen ist noch gar nicht der Begriff von einem auf irgend eine

No. II.

Das zweite Stadium der Metaphysik.

Ihr Stillestand im Skepticism der reinen Vernunft.

Obzwar Stillestand kein Fortschreiten, mithin eigentlich auch nicht ein zurückgelegtes Stadium heissen kann: so ist doch, wenn das Fortgehen in einer gewissen Richtung unvermeidlich ein eben so grosses Zurückgehen zur Folge hat, die Folge davon eben dieselbe, als ob man nicht von der Stelle gekommen wäre.

Raum und Zeit enthalten Verhältnisse des Bedingten zu seinen Bedingungen, z. B. die bestimmte Grösse eines Raumes ist nur bedingt möglich, nämlich dadurch, dass ihn ein andrer Raum einschliesst; eben so eine bestimmte Zeit dadurch, dass sie als der Theil einer noch grössern Zeit vorgestellt wird, und so ist es mit allen gegebenen Dingen als Erscheinungen bewandt. Die Vernunft aber verlangt das Unbedingte, und mit ihm die Totalität aller Bedingungen zu erkennen, denn sonst hört sie nicht auf zu fragen, gerade als ob noch nichts geantwortet wäre.

Nun würde dieses für sich allein die Vernunft noch nicht irre machen; denn wie oft wird nicht nach dem Warum in der Naturlehre vergeblich gefragt, und doch die Entschuldigung mit seiner Unwissenheit gültig gefunden, weil sie doch wenigstens besser ist, als Irrthum. Aber die Vernunft wird dadurch an sich selbst irre, dass sie, durch die sichersten Grundsätze geleitet, das Unbedingte auf einer Seite gefunden zu haben glaubt, und doch nach anderweitigen eben so sichern Principien sich selbst dahin bringt,

---

Weise bestimmten Dinge. Denn das Daseyn ist keine Bestimmung irgend eines Dinges, und, welche innere Prädicate einem Dinge aus dem Grunde, weil man es als ein dem Daseyn nach unabhängiges Ding annimmt, zukommen, lässt sich schlechterdings nicht aus seinem blossen Daseyn, es mag als nothwendig oder nicht nothwendig angenommen werden, erkennen.

zugleich zu glauben, dass es auf der entgegengesetzten Seite gesucht werden müsse.

Diese Antinomie der Vernunft setzt sie nicht allein in einen Zweifel des Misstrauens gegen die eine sowohl, als die andre dieser ihrer Behauptungen, welches doch noch die Hoffnung eines so oder anders entscheidenden Urtheiles übrig lässt, sondern in eine Verzweiflung der Vernunft an sich selbst, allen Anspruch auf Gewissheit aufzugeben, welches man den Zustand des dogmatischen Skepticismus nennen kann.

Aber dieser Kampf der Vernunft mit sich selbst hat das Besondre an sich, dass diese sich ihn als einen Zweikampf denkt, in welchem sie, wenn sie den Angriff thut, sicher ist, den Gegner zu schlagen, so ferne sie aber sich vertheidigen soll, eben so gewiss geschlagen zu werden. Mit andern Worten: sie kann sich nicht so sehr darauf verlassen, ihre Behauptung zu beweisen, als vielmehr die des Gegners zu widerlegen, welches gar nicht sicher ist, indem wohl alle beide falsch urtheilen möchten, oder auch, dass wohl beide Recht haben möchten, wenn sie nur über den Sinn der Frage allererst einverstanden wären.

Diese Antinomie theilt die Kämpfenden in zwei Classen, davon die eine das Unbedingte in der Zusammensetzung des Gleichartigen, die andere in der desjenigen Mannigfaltigen sucht, was auch ungleichartig seyn kann. Jene ist mathematisch, und geht von den Theilen einer gleichartigen Grösse, durch Addition zum absoluten Ganzen, oder von dem Ganzen zu den Theilen fort, deren keines wiederum ein Ganzes ist. Diese ist dynamisch, und geht von den Folgen auf den obersten synthetischen Grund, der also etwas von der Folge realiter unterschiedenes ist, entweder den obersten Bestimmungsgrund der Causalität eines Dinges, oder den des Daseyns dieses Dinges selbst.

Da sind nun die Gegensätze von der ersten Classe, wie gesagt, von zwiefacher Art. Der, welcher von den Theilen zum Ganzen geht: die Welt hat einen Anfang, und der: sie hat keinen Anfang, sind beide gleich falsch, und der, welcher von den Folgen auf die Gründe und so synthetisch wieder zurück geht, können, obzwar einander entgegengesetzt, doch beide wahr seyn, weil eine Folge mehrere Gründe haben kann, und zwar von transscendentaler Verschiedenheit, nämlich dass der Grund entweder Object der Sinnlichkeit oder der reinen Vernunft ist, dessen Vorstellung nicht in der empirischen Vorstellung gegeben werden kann; z. B. es ist alles Naturnothwendigkeit, und daher keine Freiheit, dem die Antithesis entgegensteht, es giebt Freiheit, und es ist nicht alles Naturnothwendigkeit, wo mithin ein skeptischer Zustand eintritt, der einen Stillstand der Vernunft hervorbringt.

Denn, was die erstern betrifft, so können, gleichwie in der Logik zwei einander contrarisch entgegengesetzte Urtheile, weil das eine mehr sagt, als zur Opposition erfordert wird, alle beide falsch seyn, also auch in der Metaphysik. So enthält der Satz: die Welt hat keinen Anfang, den Satz: die Welt hat einen Anfang, nicht mehr oder weniger, als zur Opposition erfordert wird, und einer von beiden müsste wahr, der andre falsch seyn. Sage ich aber, sie hat keinen Anfang, sondern ist von Ewigkeit her, so sage ich mehr, als zur Opposition erforderlich ist. Denn ausser dem, was die Welt nicht ist, sage ich noch, was sie ist. Nun wird die Welt als ein absolutes Ganzes betrachtet, wie ein Noumenon gedacht, und doch nach Anfang oder unendlicher Zeit als Phänomen. Sage ich nun diese intellectuelle Totalität der Welt aus, oder spreche ich ihr Grenzen zu als Noumenon, so ist beides falsch. Denn mit der absoluten Totalität der Bedingungen in einer Sinnenwelt, d. i. in der Zeit, widerspreche ich mir selbst, ich mag sie als unendlich, oder als begrenzt, in einer möglichen Anschauung gegeben mir vorstellen.

Dagegen sie, so wie in der Logik subcontrarie einander entgegengesetzte Urtheile beide wahr seyn können, weil jedes weniger sagt, als zur Opposition erfordert wird: so können in der Metaphysik zwei synthetische Urtheile, die auf Gegenstände der Sinne gehen, aber nur das Verhältniss der Folge zu den Gründen betreffen, beide wahr seyn, weil die Reihe der Bedingungen in zweierlei verschiedener Art, nämlich als Object der Sinnlichkeit, oder der blossen Vernunft betrachtet wird. Denn die bedingten Folgen sind in der Zeit gegeben, die Gründe aber oder die Bedingungen denkt man sich dazu, und können mancherlei seyn. Sage ich also: alle Begebenheiten in der Sinnenwelt geschehen aus Naturursachen, so lege ich Bedingungen zum Grunde, als Phänomene. Sagt der Gegner: es geschieht nicht Alles aus Naturursachen *(causa phaenomen.)*: so würde das erstere falsch seyn müssen. Sage ich aber: es geschieht nicht Alles aus blossen Naturursachen, sondern es kann auch zugleich aus übersinnlichen Gründen *(causa noumen.)* geschehen: so sage ich weniger, als zur Entgegensetzung gegen die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt erfordert wird, denn ich nehme eine Ursache an, die nicht auf jene Art Bedingungen, oder auf die der Sinnenvorstellung eingeschränkt ist, widerspreche also den Bedingungen dieser Art nicht; nämlich ich stelle mir blos die intelligibele vor, davon der Gedanke schon im Begriff eines *mundi phaenomen.* liegt, in welchem Alles bedingt ist, also widerstreitet die Vernunft hier nicht der Totalität der Bedingungen.

Dieser skeptische Stillstand, der kein Skepticism, d. i. keine Verzichtthuung auf Gewissheit in Erweiterung unsrer Vernunfterkenntniss über die Grenze möglicher Erfahrung enthält, ist nun sehr wohlthätig, denn ohne diese hätten wir die grösseste Angelegenheit des Menschen, womit die Metaphysik, als ihrem Endzweck umgeht, entweder aufgeben, und unsern Vernunftgebrauch blos aufs Sinnliche einschränken, oder den Forscher mit unhaltbaren Vorspiegelungen von Einsicht, wie so lange geschehen ist, hinhalten müssen: wäre nicht die Kritik der reinen Vernunft dazwischen gekommen, welche durch die Theilung der gesetzgebenden Metaphysik in zwei Kammern, sowohl dem Despotism des Empirism, als dem anarchischen Unfug der unbegrenzten Philodoxie abgeholfen hat.

No. III.

Randanmerkungen.

Sowohl die unbedingte Möglichkeit als Unmöglichkeit des Nichtseyns eines Dinges sind transscendente Vorstellungen, die sich gar nicht denken lassen, weil wir ohne Bedingung, weder etwas zu setzen, noch aufzuheben Grund haben. Der Satz also, dass ein Ding schlechthin zufällig existire, oder schlechthin nothwendig sey, hat beiderseits niemals einigen Grund. Der disjunctive Satz hat also kein Object. Eben als wenn ich sagte: ein jedes Ding ist entweder *X* oder *non X*, und dieses *X* gar nicht kennte.

Alle Welt hat irgend eine Metaphysik zum Zwecke der Vernunft, und sie, sammt der Moral, machen die eigentliche Philosophie aus.

Die Begriffe der Nothwendigkeit und Zufälligkeit scheinen nicht auf die Substanz zu gehen. Auch fragt man nicht nach der Ursache des Daseyns einer Substanz, weil sie das ist, was immer war und bleiben muss, und worauf, als ein Substrat, das Wechselnde seine Verhältnisse gründet. Bei dem Begriffe einer Substanz hört der Begriff der Ursache auf. Sie ist selbst Ursache, aber nicht Wirkung. Wie soll auch etwas Ursache einer Substanz ausser ihm seyn, so dass diese auch durch jenes seine Kraft fortdauerte? Denn da würden die Folgen der letztern blos Wirkungen der erstern seyn, und die letztere wäre also selbst kein letztes Subject.

Der Satz: alles Zufällige hat eine Ursache, sollte so lauten: alles, was nur bedingter Weise existiren kann, hat eine Ursache.

Eben so die Nothwendigkeit des *entis originarii* ist nichts, als die Vorstellung seiner unbedingten Existenz. — Nothwendigkeit aber bedeutet mehr, nämlich dass man auch erkennen könne, und zwar aus seinem Begriffe, dass es existire.

Das Bedürfniss der Vernunft, vom Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen, betrifft auch die Begriffe selbst. Denn alle Dinge enthalten Realität, und zwar einen Grad derselben. Dieser wird immer als nur bedingt möglich angesehen, nämlich so ferne ich einen Begriff vom *realissimo*, wovon jener nur die Einschränkung enthält, voraussetze.

Alles Bedingte ist zufällig, und umgekehrt.

Das Urwesen, als das höchste Wesen (*realissimum*), kann entweder als ein solches gedacht werden, dass es alle Realität als Bestimmung in sich enthalte. — Dies ist für uns nicht wirklich, denn wir kennen nicht alle Realität rein, wenigstens können wir nicht einsehen, dass sie bei ihrer grossen Verschiedenheit allein in einem Wesen angetroffen werden könne. Wir werden also annehmen, dass es *ens realissimum* als Grund sey, und dadurch kann es als Wesen, was uns gänzlich, nach dem, was es enthält, unerkennbar ist, vorgestellt werden.

Darin liegt eine vorzügliche Täuschung, dass, da man in der transscendentalen Theologie das unbedingt existirende Object zu kennen verlangt, weil das allein nothwendig seyn kann, man zu allererst den unbedingten Begriff von einem Object zum Grunde legt, der darin besteht, dass alle Begriffe von eingeschränkten Objecten, als solchen, d. i. durch anhängende Negationen oder Defectus abgeleitet sind, und blos der Begriff des *realissimi*, nämlich des Wesens, worin alle Prädicate real sind, *conceptus logice* *originarius* (unbedingt) sey. Dieses hält man für einen Beweis, dass nur ein *ens realissimum* nothwendig seyn könne, oder umgekehrt, dass das absolut Nothwendige *ens realissimum* sey.

Man will den Beweis vermeiden, dass *ens realissimum* nothwendig existire, und beweist lieber, dass, wenn ein solches existirt, es ein *realissimum* seyn müsse. (Nun musste man also beweisen, dass Eines unter allem Existirenden schlechthin nothwendig existire, und das kann man auch wohl.) Der Beweis aber sagt nichts weiter, als: wir haben gar keinen Begriff von dem, was einem nothwendigen Wesen, als solchem, für Eigenschaften zukommen, als dass es unbedingt seiner Existenz nach existire. Was aber dazu gehöre, wissen wir nicht. Unter unsern Begriffen von Dingen, ist der logisch unbedingte, aber doch durchgängig bestimmte, der des *realissimi*. Wenn wir also diesem Begriffe auch ein Object als correspondirend annehmen dürfen, so würde es das *ens realissimum* seyn. Aber wir sind nicht befugt, für unsern blossen Begriff auch ein solches Object anzunehmen.

Unter der Hypothese, dass etwas existirt, folgt: dass auch irgend etwas nothwendig existirt, aber schlechtweg und ohne alle Bedingung kann doch nicht erkannt werden, dass etwas nothwendig existire, der Begriff von einem Dinge, seinen innern Prädicaten nach, mag auch angenommen werden, wie man wolle, und es kann bewiesen werden, dass dies schlechterdings unmöglich sey. Also habe ich auf den Begriff eines Wesens geschlossen, von dessen Möglichkeit sich Niemand einen Begriff machen kann.

Warum schliesse ich aber aufs Unbedingte? Weil dieses den obersten Grund des Bedingten enthalten soll. Der Schluss ist also: 1) wenn etwas existirt, so ist auch etwas Unbedingtes. 2) Was unbedingt existirt, existirt als schlechthin nothwendiges Wesen. Das letztere ist keine nothwendige Folgerung, denn das Unbedingte kann für eine Reihe nothwendig seyn, es selber aber, und die Reihe mag immer zufällig seyn. Dieses letztere ist nicht ein

Prädicat der Dinge (wie etwa, ob sie bedingt oder unbedingt sind), sondern betrifft die Existenz der Dinge, mit allen ihren Prädicaten, ob sie nämlich an sich nothwendig oder nicht sey. Es ist also ein blosses Verhältniss des Objectes zu unserm Begriffe.

Ein jeder Existentialsatz ist synthetisch, also auch der Satz, Gott existirt. Sollte er analytisch seyn, so müsste die Existenz aus dem blossen Begriffe von einem solchen möglichen Wesen ausgewickelt werden können. Nun ist dieses auf zwiefache Weise versucht worden. 1) Es liegt in dem Begriffe des allerrealsten Wesens die Existenz desselben, denn sie ist Realität. 2) Es liegt im Begriffe eines nothwendig existirenden Wesens der Begriff der höchsten Realität, als die einzige Art, wie die absolute Nothwendigkeit eines Dings (welche, wenn irgend was existirt, angenommen werden muss) gedacht werden kann. Sollte nun ein nothwendiges Wesen in seinem Begriff schon die höchste Realität einschliessen, diese aber (wie No. 1. sagt) nicht den Begriff einer absoluten Nothwendigkeit, folglich die Begriffe sich nicht reciprociren lassen, so würde der Begriff des *realissimi conceptus latior* seyn, als der Begriff des *necessarii*, d. i. es würden noch andre Dinge, als das *realissimum*, *entia necessaria* seyn können. Nun wird aber dieser Beweis gerade dadurch geführt, dass das *ens necessarium* nur auf eine einzige Art geführt werden könne, u. s. w.

Eigentlich ist das *πρῶτον ψεῦδος* darin gelegen: das *necessarium* enthält in seinem Begriffe die Existenz, folglich eines Dinges, als *omnimoda determinatio*, folglich lässt sich diese *omnimoda determinatio* aus seinem Begriffe (nicht blos schliessen) ableiten, welches falsch ist, denn es wird nur bewiesen, dass, wenn er sich aus einem Begriffe ableiten lassen sollte, dieses der Begriff des *realissimi* (der allein ein Begriff ist, welcher zugleich die durchgängige Bestimmung enthält) seyn muss.

Es heisst also: wenn wir die Existenz eines *necessarii*, als eines solchen, sollten einsehen können, so müssten wir die Existenz eines Dinges aus irgend einem Begriffe ableiten können, d. i. die *omnimodam determinationem.* Dieses ist aber der Begriff eines *realissimi.* Also müssten wir die Existenz eines *necessarii* aus dem Begriffe des *realissimi* ableiten können, welches falsch ist. Wir können nicht sagen, dass ein Wesen diejenigen Eigenschaften habe, ohne welche ich sein Daseyn, als nothwendig, nicht aus Begriffen erkennen würde, wenn gleich diese Eigenschaften nicht als constitutive Producte des ersten Begriffes, sondern nur als *conditio sine qua non* angenommen werden.

Zum Princip der Erkenntniss, die *a priori* synthetisch ist, gehört, dass die Zusammensetzung das Einzige *a priori* ist, was, wenn es nach Raum und Zeit überhaupt geschieht, von uns gemacht werden muss. Das Erkenntniss aber für die Erfahrung enthält den Schematism, entweder den realen Schematism (transscendental), oder den Schematism nach der Analogie (symbolisch). — Die objective Realität der Kategorie ist theoretisch, die der Idee ist nur praktisch: Natur und Freiheit.

XIV.

ÜBER
PHILOSOPHIE
ÜBERHAUPT.

1794.

Es herrscht ein grosser und selbst der Behandlungsart der Wissenschaft sehr nachtheiliger Missverstand in Ansehung dessen, was man für *praktisch* in einer solchen Bedeutung zu halten habe, dass es darum zu einer *praktischen Philosophie* gezogen zu werden verdiente. Man hat Staatsklugheit und Staatswirthschaft, Haushaltungsregeln, ingleichen die des Umgangs, Vorschriften zum Wohlbefinden und Diätetik, sowohl der Seele als des Körpers (warum nicht gar alle Gewerbe und Künste?) zur praktischen Philosophie zählen zu können geglaubt, weil sie doch insgesammt einen Inbegriff praktischer Sätze enthalten. Allein praktische Sätze sind zwar der Vorstellungsart, darum aber nicht dem Inhalte nach, von den theoretischen, welche die Möglichkeit der Dinge und ihre Bestimmungen enthalten, unterschieden, sondern nur die allein, welche die *Freiheit* unter Gesetzen betrachten. Die übrigen insgesammt sind nichts weiter, als die Theorie von dem, was zur Natur der Dinge gehört, nur auf die Art, wie sie von uns nach einem Principe erzeugt werden können, angewandt, d. i. die Möglichkeit derselben, durch eine willkührliche Handlung (die eben sowohl zu den Natursachen gehört) vorgestellt. So ist die Auflösung des Problems der Mechanik: zu einer gegebenen Kraft, die mit einer gegebenen *Last* im Gleichgewichte seyn soll, das Verhältniss der respectiven Hebelarme zu finden, zwar als praktische Formel ausgedrückt, die aber nichts anderes enthält, als den theoretischen Satz: dass die Längen der letztern sich umgekehrt wie die erstern verhalten, wenn sie im Gleichgewichte sind; nur ist dieses Verhältniss, seiner Entstehung nach, durch eine Ursache, deren Bestimmungsgrund die *Vorstellung* jenes Verhältnisses ist (unsere Willkühr), als möglich vorgestellt. Eben so ist es mit allen praktischen Sätzen bewandt, welche blos die Erzeugung der Gegenstände betreffen. Wenn Vorschriften, seine Glückseligkeit zu befördern, gegeben werden, und z. B. nur von dem die Rede ist, was man an seiner eigenen Person zu thun habe, um der Glückseligkeit empfänglich zu seyn, so werden nur die innern Bedingungen der Möglichkeit derselben, an der Genügsamkeit, an dem Mittelmaasse der Neigungen, um nicht Leidenschaft zu werden, u. s. w., als zur Natur des Subjects gehörig, und zugleich die Erzeugungsart dieses Gleichgewichts, als eine durch uns selbst mögliche Capsalität, folglich Alles als unmittelbare Folgerung aus der Theorie des Objects in Beziehung auf die Theorie unserer eigenen Natur (uns selbst als Ursachen) vorgestellt; mithin ist hier die praktische Vorschrift zwar der Formel, aber nicht dem Inhalte nach, von einem theoretischen unterschieden. Es bedarf also keiner besondern Art von Philosophie, um diese Verknüpfung von Gründen mit ihren Folgen einzusehen. Mit Einem Worte: alle praktischen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkühr als Ursache ableiten, gehören insgesammt zur theoretischen Philosophie, als Erkenntniss der Natur, nur diejenigen, welche der Freiheit das Gesetz geben, sind dem Inhalte nach specifisch von jenen unterschieden. Man kann von den erstern sagen: sie machen den praktischen Theil einer *Philosophie der Natur* aus, die letztern aber gründen allein eine besondere *praktische Philosophie*.

Es liegt viel daran, die Philosophie nach ihren Theilen genau zu bestimmen, und zu dem Ende nicht dasjenige, was nur Folgerung oder Anwendung derselben auf gegebene Fälle ist, ohne besondere Principien zu bedürfen, unter die Glieder der Eintheilung derselben, als eines Systems, zu setzen. Praktische Sätze werden von den theoretischen entweder in Ansehung der Principien oder der Folgerungen unterschieden. Im letztern Falle machen sie nicht einen besondern Theil der Wissenschaft aus, sondern gehören zum theoretischen, als eine besondere Art von Folgerungen aus derselben. Nun ist die Möglichkeit der Dinge nach Naturgesetzen von der nach Gesetzen der Freiheit, ihren Principien nach, wesentlich unterschieden. Dieser Unterschied besteht aber nicht darin, dass bei der letztern die Ursache in einen Willen gesetzt wird, bei der ersten aber ausser denselben, in die Dinge selbst; denn, wenn doch der Wille keine andern Principien befolgt, als die, von welchen der Verstand einsieht, dass der Gegenstand nach ihnen, als blossen Naturgesetzen, möglich sey, so mag immer der Satz, der die Möglichkeit des Gegenstandes durch Causalität der Willkühr enthält, ein praktischer Satz heissen, er ist doch, dem Principe nach, von den theoretischen Sätzen, die die Natur der Dinge betreffen, gar nicht unterschieden, vielmehr muss er das seine von dieser entlehnen, um die Vorstellung eines Objects in der Wirklichkeit darzustellen.

Praktische Sätze also, die dem Inhalte nach blos die Möglichkeit eines vorgestellten Objects (durch willkühliche Handlung) betreffen, sind nur Anwendungen einer vollständigen theoretischen Erkenntniss, und können keinen besondern Theil einer Wissenschaft ausmachen. Eine praktische Geometrie, als abgesonderte Wissenschaft, ist ein Unding, obgleich noch so viel praktische Sätze in dieser reinen Wissenschaft enthalten sind, deren die meisten, als Probleme, einer besondern Anweisung zur Auflösung bedürfen. Die Aufgabe: mit einer gegebenen Linie und einem gegebenen rechten Winkel ein Quadrat zu construiren, ist ein praktischer Satz, aber reine Folgerung aus der Theorie. Auch kann sich die Feldmesskunst (*agrimensoria*) den Namen einer praktischen Geometrie keineswegs anmaassen und ein besonderer Theil der Geometrie überhaupt heissen, sondern gehört in Scholien der letztern, nämlich dem Gebrauche dieser Wissenschaft zu Geschäften *.

---

* Diese reine und eben darum erhabene Wissenschaft scheint sich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn sie gesteht, dass sie, als Elementar

Selbst in einer Wissenschaft der Natur, so ferne sie auf empirischen Principien beruht, nämlich der eigentlichen Physik, können die praktischen Verrichtungen, um verborgene Naturgesetze zu entdecken, unter dem Namen der Experimentalphysik, zu der Benennung einer praktischen Physik (die eben sowohl ein Unding ist), als eines Theils der Naturphilosophie, keinesweges berechtigen; denn die Principien, wonach wir Versuche anstellen, müssen immer selbst aus der Kenntniss der Natur, mithin aus der Theorie hergenommen werden. Eben das gilt von den praktischen Vorschriften, welche die willkührliche Hervorbringung eines gewissen Gemüthszustandes in uns betreffen (z. B. den der Bewegung oder Bezähmung der Einbildungskraft, die Befriedigung oder Schwächung der Neigungen). Es giebt keine praktische Psychologie, als besondern Theil der Philosophie, über die menschliche Natur; denn die Principien der Möglichkeit seines Zustandes vermittelst der Kunst müssen von denen der Möglichkeit unserer Bestimmung aus der Beschaffenheit unserer Natur entlehnt werden, und obgleich jene in praktischen Sätzen bestehen, so machen sie doch keinen praktischen Theil der empirischen Psychologie aus, weil sie keine besondern Principien haben, sondern gehören blos zu den Scholien derselben.

Überhaupt gehören die praktischen Sätze (sie mögen rein *a priori* oder empirisch seyn), wenn sie unmittelbar die Möglichkeit eines Objects durch unsere Willkühr aussagen, jederzeit zur Kenntniss der Natur und dem theoretischen Theile der Philosophie. Nur die, welche direct die

---

geometrie, obzwar nur zwei, Werkzeuge zur Construction ihrer Begriffe brauche, nämlich den Cirkel und das Lineal, welche Construction sie allein geometrisch, die der höhern Geometrie dagegen mechanisch nennt, weil zu der Construction der Begriffe der letztern zusammengesetzte Maschinen erfordert werden. Allein man versteht auch unter den erstern nicht die wirklichen Werkzeuge (*circinus et regula*), welche niemals mit mathematischer Präcision jene Gestalten geben könnten, sondern sie sollen nur die einfachsten Darstellungsarten der Einbildungskraft *a priori* bedeuten, der kein Instrument es gleich thun kann.

Bestimmung einer Handlung, blos durch die Vorstellung ihrer Form (nach Gesetzen überhaupt) ohne Rücksicht auf die Mittel des dadurch zu bewirkenden Objects, als nothwendig darstellen, können und müssen ihre eigenthümlichen Principien (in der Idee der Freiheit) haben, und, ob sie gleich auf eben diese Principien den Begriff eines Objects des Willens (das höchste Gut) gründen, so gehört dieses doch nur indirect als Folgerung der praktischen Vorschrift (welche nunmehr sittlich heisst) an. Auch kann die Möglichkeit desselben durch die Kenntniss der Natur (Theorie) nicht eingesehen werden. Nur jene Sätze gehören also allein zu einem besondern Theile eines Systems der Vernunfterkenntniss, unter dem Namen der praktischen Philosophie.

Alle übrigen Sätze der Ausübung, an welche Wissenschaft sie sich auch immer anschliessen mögen, können, wenn man etwa Zweideutigkeit besorgt, statt praktischer, *technische* Sätze heissen: denn sie gehören zur *Kunst*, das zu Stande zu bringen, wovon man will, dass es seyn soll, die bei einer vollständigen Theorie jederzeit eine blosse Folgerung, und kein für sich bestehender Theil irgend einer Art von Anweisung ist. Auf solche Weise gehören alle Vorschriften der Geschicklichkeit zur Technik und mithin zur theoretischen Kenntniss der Natur, als Folgerungen derselben. Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen blos nur so *beurtheilt* werden, als ob ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, in welchen Fällen die Urtheile weder theoretisch noch praktisch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) sind, indem sie nichts von der Beschaffenheit des Objects, noch der Art es hervorzubringen, bestimmen, sondern wodurch die Natur selbst, aber blos nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen, nicht in objectiver auf die Gegenstände, beurtheilt wird. Hier werden wir nun die Urtheile selbst zwar nicht technisch, aber doch die Urtheilskraft, auf deren Gesetze sie sich gründen, und ihr gemäss auch die Natur, technisch nennen, welche Technik, da sie keine objectiv bestimmenden Sätze enthält, auch keinen Theil der doctrinalen Philosophie, sondern nur der Kritik unseres Erkenntnissvermögens ausmacht.

Von dem Systeme aller Vermögen des menschlichen Gemüths.

Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen. Zwar haben Philosophen, die wegen der Gründlichkeit ihrer Denkungsart übrigens alles Lob verdienen, diese Verschiedenheit nur für scheinbar zu erklären und alle Vermögen aufs blosse Erkenntnissvermögen zu bringen gesucht. Allein es lässt sich sehr leicht darthun, und seit einiger Zeit hat man es auch schon eingesehen, dass dieser, sonst im ächten philosophischen Geiste unternommene Versuch, Einheit in diese Mannigfaltigkeit der Vermögen hereinzubringen, vergeblich sey; denn es ist immer ein grosser Unterschied zwischen Vorstellungen, so ferne sie blos aufs Object und die Einheit des Bewusstseyns derselben bezogen, zum Erkenntniss gehören, ingleichen zwischen derjenigen objectiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objects betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung blos aufs Subject, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben blos zu erhalten, und so ferne im Verhältnisse zum Gefühle der Lust betrachtet werden, welches letztere schlechterdings kein Erkenntniss ist, noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag.

Die Verknüpfung zwischen dem Erkenntnisse eines Gegenstandes und dem Gefühle der Lust und Unlust an der Existenz desselben, oder die Bestimmung des Begehrungsvermögens, ihn hervorzubringen, ist zwar empirisch kennbar genug; aber, da dieser Zusammenhang auf keinem Principe *a priori* gegründet ist, so machen in so ferne die Gemüthskräfte nur ein Aggregat und kein System aus. Nun gelingt es zwar, zwischen dem Gefühle der Lust und den andern beiden Vermögen eine Verknüpfung *a priori* herauszubringen, wenn wir ein Erkenntniss *a priori*, nämlich den Vernunftbegriff der Freiheit mit dem Begehrungsvermögen als Bestimmungsgrund desselben verknüpfen, in dieser objectiven Bestimmung zugleich subjectiv ein in der Willensbestimmung enthaltenes Gefühl der Lust anzutreffen. Aber auf die Art ist das Erkenntnissvermögen nicht vermittelst der Lust oder Unlust mit dem Begehrungsvermögen verbunden; denn sie geht vor diesem nicht vorher, sondern folgt entweder allererst auf die Bestimmung des letztern, oder ist vielleicht nichts anders, als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst, also gar kein besonderes Gefühl und eigenthümliche Empfänglichkeit, die unter den Gemüthseigenschaften eine besondere Abtheilung erforderte. Da nun in der Zergliederung der Gemüthsvermögen überhaupt ein Gefühl der Lust, welches, von dem Bestimmungsvermögen unabhängig, vielmehr einen Bestimmungsgrund desselben abgeben kann, unwidersprechlich gegeben ist, zu der Verknüpfung desselben aber mit den beiden andern Vermögen in einem Systeme erfordert wird, dass dieses Gefühl der Lust, so wie die beiden andern Vermögen, nicht auf blos empirischen Gründen, sondern auch auf Principien *a priori* beruhe, so wird zur Idee der Philosophie, als eines Systems, auch (wenn gleich nicht eine Doctrin, dennoch) eine Kritik des Gefühls der Lust und Unlust, so ferne sie nicht empirisch begründet ist, erfordert werden.

Nun hat das Erkenntnissvermögen nach Begriffen seine Principien *a priori* im reinen Verstande (seinem Begriffe von der Natur), das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemüthseigenschaften überhaupt ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nämlich das Gefühl der Lust und Unlust, so wie unter den obern Erkenntnissvermögen, ein mittleres, die Urtheilskraft übrig. Was ist natürlicher, als zu vermuthen, dass die letztere zu dem erstern eben sowohl Principien *a priori* enthalten werde!

Ohne noch etwas über die Möglichkeit dieser Verknüpfung auszumachen, so ist doch hier schon eine gewisse Angemessenheit der Urtheilskraft zum Gefühle der Lust, um diesem zum Bestimmungsgrunde zu dienen, oder ihn darin zu finden, in so ferne unverkennbar, dass wenn, in der Eintheilung des Erkenntnissvermögens durch Begriffe, Verstand und Vernunft ihre Vorstellungen auf Objecte beziehen, um Begriffe davon zu bekommen, die Urtheilskraft sich lediglich aufs Subject bezieht, und für sich allein keine Begriffe von Gegenständen hervorbringt. Eben so, wenn, in der allgemeinen Eintheilung der Gemüthskräfte überhaupt, Erkenntnissvermögen sowohl als Begehrungsvermögen eine objective Beziehung der Vorstellungen enthalten, so ist dagegen das Gefühl der Lust und Unlust nur die Empfänglichkeit einer Bestimmung des Subjects, so dass, wenn Urtheilskraft überall etwas für sich allein bestimmen soll, es wohl nichts anders als das Gefühl der Lust seyn könnte, und umgekehrt, wenn dieses überall ein Princip *a priori* haben soll, es allein in der Urtheilskraft anzutreffen seyn werde.

Von der Erfahrung, als einem Systeme für die Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, welcher es obliegt, die besondern Gesetze, auch nach dem, was sie unter den allgemeinen Naturgesetzen Verschiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empirische Gesetze zu bringen, muss ein transscendentales Princip ihrem Verfahren zum Grunde legen: denn durch Herumtappen unter Naturformen, deren Übereinstimmung untereinander zu gemeinschaftlichen empirischen, aber höhern Gesetzen, die Urtheilskraft gleichwohl als ganz zufällig ansähe, würde es noch zufälliger seyn, wenn sich besondere Wahrnehmungen einmal glücklicherweise zu einem empirischen Gesetze qualificirten; vielmehr aber, dass mannigfaltige empirische Gesetze sich zur systematischen Einheit der Naturerkenntniss in einer möglichen Erfahrung, in ihrem ganzen Zusammenhange, schickten, ohne durch ein Princip *a priori* eine solche Form in der Natur vorauszusetzen.

Von der reflectirenden Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft kann entweder als blosses Vermögen über eine gegebene Vorstellung, zum Behufe eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewissen Principe zu reflectiren, oder als ein Vermögen, einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu bestimmen, angesehen werden. Im ersten Fall ist sie die reflectirende, im zweiten die bestimmende Urtheilskraft. Reflectiren (Überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnissvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammenzuhalten. Die reflectirende Urtheilskraft ist diejenige, welche man auch das Beurtheilungsvermögen (*facultas dijudicandi*) nennt.

Das Reflectiren (welches selbst bei Thieren, obzwar nur instinctmässig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, sondern eine dadurch etwa zu bestimmende Neigung vorgeht) bedarf für uns eben sowohl eines Princips, als das Bestimmen, in welchem der zum Grunde gelegte Begriff vom Objecte der Urtheilskraft die Regel vorschreibt und also die Stelle des Princips vertritt.

Das Princip der Reflexion über gegebene Gegenstände der Natur ist, dass sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte Begriffe finden lassen*, welches eben so viel sagen will, als dass man allemal an ihren Producten eine Form voraussetzen kann, die nach allgemeinen, für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist; denn, dürften wir dieses nicht voraussetzen, und legten unserer Behandlung der empirischen Vorstellungen dieses Princip nicht zum Grunde, so würde alles Reflectiren blos aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zusammenstimmung mit der Natur, angestellt werden.

In Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff (ohne besondere empirische Bestimmung) allererst möglich ist, hat die Reflexion im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verstande, schon ihre Anweisung, und die Urtheilskraft bedarf keines besondern Princips der Reflexion, sondern schematisirt dieselbe *a priori*, und wendet diese Schemate auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend, und der transscendentale Schematism derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden.

---

* Dieses Princip hat beim ersten Anblicke gar nicht das Ansehen eines synthetischen und transscendentalen Satzes, sondern scheint vielmehr tautologisch zu seyn und zur blossen Logik zu gehören. Denn diese lehrt, wie man eine gegebene Vorstellung mit andern vergleichen, und dadurch, dass man dasjenige, was sie mit verschiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauche herauszieht, sich einen Begriff machen könne. Allein, ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenstände der Vergleichung, die mit ihm in der Form vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt sie nichts; vielmehr ist diese Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Princip der Vorstellung der Natur als eines Systems für unsere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige, in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommenden Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar schon der reine Verstand (aber auch durch synthetische Grundsätze), alle Dinge der Natur als in einem transscendentalen Systeme nach Begriffen *a priori* (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen, als solchen, Begriffe sucht (die reflectirende), muss noch überdies zu diesem Behuf annehmen, dass die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empirischen Begriffen, und dem Zusammenmenhange derselben unter einander, durch Aufsteigen zu allgemeinern gleichfalls empirischen Begriffen zu gelangen, d. i. die Urtheilskraft setzt ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen voraus, und dieses *a priori*, folglich durch ein transscendentales Princip.

Aber zu solchen Begriffen, die zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, darnach allein besondere Erfahrung möglich ist, bedarf die Urtheilskraft eines eigenthümlichen, gleichfalls transscendentalen Princips ihrer Reflexion, und man kann sie nicht wiederum auf schon bekannte empirische Gesetze hinweisen, und die Reflexion in eine blosse Vergleichung mit empirischen Formen, für die man schon Begriffe hat, verwandeln; denn es fragt sich, wie man hoffen könne, durch Vergleichung der Wahrnehmungen zu empirischen Begriffen desjenigen, was den verschiedenen Naturformen gemein ist, zu gelangen, wenn die Natur (wie es doch zu denken möglich ist) in diese, wegen der grossen Verschiedenheit ihrer empirischen Gesetze, eine so grosse Ungleichartigkeit gelegt hätte, dass alle oder doch die meiste Vergleichung vergeblich wäre, eine Einhelligkeit und Stufenordnung von Arten und Gattungen unter ihnen herauszubringen. Alle Vergleichung empirischer Vorstellungen, um empirische Gesetze und diesen gemässe specifische, durch dieser ihre Vergleichung aber mit andern auch generisch übereinstimmende Formen an Naturdingen zu erkennen, setzt doch voraus, dass die Natur auch in Ansehung ihrer empirischen Gesetze eine gewisse, unserer Urtheilskraft angemessene Sparsamkeit und eine für uns fassliche Gleichförmigkeit beobachtet habe, und diese Voraussetzung muss als Princip der Urtheilskraft *a priori* vor aller Vergleichung vorausgehen.

Die reflectirende Urtheilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern technisch, nicht gleichsam blos mechanisch, wie Instrument, unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern künstlich, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Principe einer zweckmässigen Anordnung der Natur in einem Systeme, gleichsam zu Gunsten unserer Urtheilskraft, in der Angemessenheit ihrer besondern Gesetze (über die der Verstand nichts sagt) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems, ohne welche Voraussetzung wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinthe der Mannigfaltigkeit möglicher besonderer Gesetze zurechte zu finden. Also macht sich die Urtheilskraft selbst *a priori* die Technik der Natur zum Principe ihrer Reflexion, ohne doch diese erklären, noch näher bestimmen zu können, oder dazu einen objectiven Bestimmungsgrund der allgemeinen Naturbegriffe (aus einem Erkenntniss der Dinge an sich selbst) zu haben, sondern nur um nach ihrem eigenen subjectiven Gesetze nach ihrem Bedürfnisse, dennoch aber zugleich einstimmig mit Naturgesetzen, reflectiren zu können.

Das Princip der reflectirenden Urtheilskraft, dadurch die Natur als System nach empirischen Gesetzen gedacht wird, ist aber blos ein Princip für den logischen Gebrauch der Urtheilskraft, zwar ein transscendentales Princip, seinem Ursprunge nach, aber nur, um die Natur *a priori* als qualificirt zu einem logischen Systeme ihrer Mannigfaltigkeit unter empirischen Gesetzen anzusehen.

Die logische Form eines Systems besteht blos in der Eintheilung gegebener allgemeiner Begriffe (dergleichen hier der einer Natur überhaupt ist) dadurch, dass man sich das Besondere (hier das Empirische) mit seiner Verschiedenheit, als unter dem Allgemeinen enthalten, nach einem gewissen Principe denkt. Hierzu gehört nun, wenn man empirisch verfährt, und vom Besondern zum Allgemeinen aufsteigt, eine Classification des Mannigfaltigen, d. i.

eine Vergleichung mehrerer Classen, deren jede unter einem bestimmten Begriffe steht, untereinander, und wenn jene nach dem gemeinschaftlichen Merkmale vollständig sind, ihre Subsumtion unter höhern Classen (Gattungen), bis man zu dem Begriffe gelangt, der das Princip der ganzen Classification in sich enthält (und die oberste Gattung ausmacht). Fängt man dagegen vom allgemeinen Begriffe an, um zu dem besondern durch vollständige Eintheilung herabzugehen, so heisst die Handlung die *Specification* des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der obersten Gattung zu niedrigern (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeschritten wird. Man drückt sich richtiger aus, wenn man anstatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu sagen, man müsse das Besondere, welches unter einem Allgemeinen steht, specificiren, lieber sagt, man *specificire den allgemeinen Begriff*, indem man das Mannigfaltige unter ihm anführt; denn die Gattung ist (logisch betrachtet) gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmungen zu besondern Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen, die *Natur specificire sich selbst* nach einem gewissen Principe (oder der Idee eines Systems), nach der Analogie des Gebrauchs dieses Worts bei den Rechtslehrern, wenn sie von der Specification gewisser roher Materien reden.

Nun ist klar, dass die reflectirende Urtheilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen könne, die ganze Natur nach ihren Verschiedenheiten zu *classificiren*, wenn sie nicht voraussetzt, die Natur *specificire* selbst ihre transscendentalen Gesetze nach irgend einem Principe. Dieses Princip kann nun kein anderes, als das der Angemessenheit zum Vermögen der Urtheilskraft selbst seyn, in der unermesslichen Mannigfaltigkeit der Dinge nach möglichen empirischen Gesetzen genugsame Verwandtschaft derselben anzutreffen, und sie unter empirische Begriffe (Classen) und diese unter allgemeinere Gesetze (höhere Gattungen) zu bringen, und so zu einem empirischen Systeme der Natur gelangen zu können. — So wie nun eine solche Classification keine gemeine Erfahrungserkenntniss, sondern eine künstliche ist, so wird die Natur, so ferne sie so gedacht wird, dass sie sich nach einem solchen Principe specificire, auch als Kunst angesehen, und die Urtheilskraft führt also nothwendig *a priori* ein Princip der Technik der Natur bei sich, welche von der Nomothetik derselben, nach transscendentalen Verstandesgesetzen, darin unterschieden ist, dass diese ihr Princip als Gesetz, jene aber nur als nothwendige Voraussetzung geltend machen kann.

Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft ist also: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäss der Form eines logischen Systems zum Behufe der Urtheilskraft.

Hier entspringt nun der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar als ein eigenthümlicher Begriff der reflectirenden Urtheilskraft, nicht der Vernunft; indem der Zweck gar nicht im Objecte, sondern lediglich im Subjecte, und zwar dessen blossem Vermögen zu reflectiren gesetzt wird; denn zweckmässig nennen wir dasjenige, dessen Daseyn eine Vorstellung desselben Dinges vorauszusetzen scheint; Naturgesetze aber, die so beschaffen und auf einander bezogen sind, als ob sie die Urtheilskraft zu ihrem eigenen Bedarfe entworfen hätte, haben Ähnlichkeit mit der Möglichkeit der Dinge, die eine Vorstellung dieser Dinge als Grund derselben voraussetzt. Also denkt sich die Urtheilskraft durch ihr Princip eine Zweckmässigkeit der Natur in der Specification ihrer Formen durch empirische Gesetze.

Dadurch werden aber diese Formen selbst nicht als zweckmässig gedacht, sondern nur das Verhältniss derselben zu einander, und die Schicklichkeit, bei ihrer grossen Mannigfaltigkeit, zu einem logischen Systeme empirischer Begriffe. — Zeigte uns nun die Natur nichts mehr, als diese logische Zweckmässigkeit, so würden wir zwar schon Ursache haben, sie hierüber zu bewundern, indem wir nach

Ästhetik des Erkenntnissvermögens giebt. Es bleibt also immer eine unvermeidliche Zweideutigkeit in dem Ausdrucke einer ästhetischen Vorstellungsart, wenn man darunter bald diejenige versteht, welche das Gefühl der Lust und Unlust erregt, bald diejenige, welche blos das Erkenntnissvermögen angeht, so ferne darin sinnliche Anschauung angetroffen wird, die uns die Gegenstände nur als Erscheinungen erkennen lässt.

Diese Zweideutigkeit kann indessen doch gehoben werden, wenn man den Ausdruck ästhetisch, weder von der Anschauung, noch weniger aber von Vorstellungen des Verstandes, sondern allein von Handlungen der Urtheilskraft braucht. Ein ästhetisches Urtheil, wenn man es zur objectiven Bestimmung brauchen wollte, würde so auffallend widersprechend seyn, dass man bei diesem Ausdrucke wider Missdeutung genug gesichert ist; denn Anschauungen können zwar sinnlich seyn, aber das Urtheilen gehört schlechterdings nur dem Verstande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und ästhetisch oder sinnlich urtheilen, so ferne dieses Erkenntniss eines Gegenstandes seyn soll, ist selbst alsdann ein Widerspruch, wenn Sinnlichkeit sich in das Geschäft des Verstandes einmengt, und (durch ein *vitium subreptionis*) dem Verstande eine falsche Richtung giebt; das objective Urtheil wird vielmehr immer nur durch den Verstand gefällt, und kann so ferne ästhetisch heissen. Daher hat unsere transscendentale Ästhetik des Erkenntnissvermögens wohl von sinnlichen Anschauungen, aber nirgends von ästhetischen Urtheilen reden können, weil, da sie es nur mit Erkenntnissurtheilen, die das Object bestimmen, zu thun hat, ihre Urtheile insgesammt logisch seyn müssen. Durch die Benennung eines ästhetischen Urtheils über ein Object wird also sofort angezeigt, dass eine gegebene Vorstellung zwar auf ein Object bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Bestimmung des Objects, sondern des Subjects und seines Gefühls verstanden werde; denn in der Urtheilskraft werden Verstand und Einbildungskraft in Verhältniss gegen einander betrachtet, und dieses kann zwar erstlich objectiv, als zum Erkenntniss gehörig, in Betracht gezogen werden (wie in dem transscendentalen Schematism der Urtheilskraft geschah); aber man kann eben dieses Verhältniss zweier Erkenntnissvermögen doch auch blos subjectiv betrachten, so ferne eines das andere in eben derselben Vorstellung befördert oder hindert, und dadurch den Gemüthszustand afficirt, und also ein Verhältniss, welches empfindbar ist (ein Fall, der bei dem abgesonderten Gebrauche keines andern Erkenntnissvermögens statt findet). Obgleich nun diese Empfindung keine sinnliche Vorstellung eines Objects ist, so kann sie doch, da sie subjectiv mit der Versinnlichung der Verstandesbegriffe durch die Urtheilskraft verbunden ist, als sinnliche Vorstellung des Zustandes des Subjects, das durch einen Actus jenes Vermögens afficirt wird, der Sinnlichkeit beigezählt, und ein Urtheil ästhetisch, d. i. sinnlich (der subjectiven Wirkung, nicht dem Bestimmungsgrunde nach) genannt werden, obgleich Urtheilen (nämlich objectiv) eine Handlung des Verstandes (als obern Erkenntnissvermögens überhaupt), und nicht der Sinnlichkeit ist.

Ein jedes bestimmende Urtheil ist logisch, weil das Prädicat desselben ein gegebener objectiver Begriff ist. Ein blos reflectirendes Urtheil aber, über einen gegebenen einzelnen Gegenstand, kann ästhetisch seyn, wenn (ehe noch auf die Vergleichung desselben mit andern gesehen wird) die Urtheilskraft, die keinen Begriff für die gegebene Anschauung bereit hat, die Einbildungskraft (blos in der Auffassung desselben) mit dem Verstande (in Darstellung eines Begriffs überhaupt) zusammenhält, und ein Verhältniss beider Erkenntnissvermögen wahrnimmt, welches die subjective, blos empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft (nämlich der Zusammenstimmung jener beiden Vermögen unter einander) überhaupt ausmacht. Es ist aber auch ein ästhetisches Sinnenurtheil möglich, wenn nämlich das Prädicat des Urtheils gar kein Begriff von einem Object seyn kann, indem es gar nicht zum Erkenntnissvermögen gehört, z. B. der Wein ist angenehm, da denn das Prädicat die Beziehung einer Vorstellung unmittelbar auf das Gefühl der Lust und nicht auf das Erkenntnissvermögen ausdrückt.

Ein ästhetisches Urtheil im Allgemeinen kann also für dasjenige Urtheil erklärt werden, dessen Prädicat niemals Erkenntniss (Begriff von einem Object) seyn kann (ob es gleich die subjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniss überhaupt enthalten mag). In einem solchen Urtheil ist der Bestimmungsgrund Empfindung. Nun ist aber nur eine einzige sogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objecte werden kann, und diese ist das Gefühl der Lust und Unlust. Diese ist blos subjectiv, da hingegen alle übrige Empfindung zu Erkenntniss gebraucht werden kann. Also ist ein ästhetisches Urtheil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühle der Lust und Unlust unmittelbar verbunden ist. Im ästhetischen Sinnenurtheile ist es diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird; im ästhetischen Reflexionsurtheile aber die, welche das harmonische Spiel der beiden Erkenntnissvermögen der Urtheilskraft, Einbildungskraft und Verstand, im Subjecte bewirkt, indem in der gegebenen Vorstellung das Auffassungsvermögen der einen und das Darstellungsvermögen der andern einander wechselseitig beförderlich sind, welches Verhältniss in solchem Falle durch diese blosse Form eine Empfindung bewirkt, welche der Bestimmungsgrund eines Urtheils ist, das darum ästhetisch heisst und als subjective Zweckmässigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühl der Lust verbunden ist.

Das ästhetische Sinnenurtheil enthält materiale, das ästhetische Reflexionsurtheil aber formale Zweckmässigkeit. Aber da das erstere sich gar nicht auf das Erkenntnissvermögen bezieht, sondern unmittelbar durch den Sinn aufs Gefühl der Lust, so ist nur das letztere als auf eigenthümlichen Principien der Urtheilskraft gegründet anzusehen.

Wenn nämlich die Reflexion über eine gegebene Vorstellung vor dem Gefühle der Lust (als Bestimmungsgrunde des Urtheils) vorhergeht, so wird die subjective Zweckmässigkeit gedacht, ehe sie in ihrer Wirkung empfunden wird, und das ästhetische Urtheil gehört so ferne, nämlich seinen Principien nach, zum obern Erkenntnissvermögen, und zwar zur Urtheilskraft, unter deren subjective und doch dabei allgemeine Bedingungen die Vorstellung des Gegenstandes subsumirt wird. Dieweil aber eine blos subjective Bedingung eines Urtheils keinen bestimmten Begriff von dem Bestimmungsgrunde desselben verstattet, so kann dieser nur im Gefühle der Lust gegeben werden, so doch, dass das ästhetische Urtheil immer ein Reflexionsurtheil ist; da hingegen ein solches, welches keine Vergleichung der Vorstellung mit den Erkenntnissvermögen, die in der Urtheilskraft vereinigt wirken, voraussetzt, ein ästhetisches Sinnenurtheil ist, das eine gegebene Vorstellung auch (aber nicht vermittelst der Urtheilskraft und ihres Princips) aufs Gefühl der Lust bezieht. Das Merkmal, über diese Verschiedenheit zu entscheiden, kann aber allererst in der Abhandlung selbst angegeben werden, und besteht in dem Anspruche des Urtheils auf allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit; denn wenn das ästhetische Urtheil dergleichen bei sich führt, so macht es auch Anspruch darauf, dass sein Bestimmungsgrund nicht blos im Gefühle der Lust und Unlust für sich allein, sondern zugleich in einer Regel der obern Erkenntnissvermögen, und namentlich hier in der der Urtheilskraft, liegen müsse, die also in Ansehung der Bedingungen der Reflexion *a priori* gesetzgebend ist und die Autonomie beweist. Diese Autonomie aber ist nicht (so wie die des Verstandes, in Ansehung der theoretischen Gesetze der Natur, oder der Vernunft, in praktischen Gesetzen der Freiheit) objectiv, d. i. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, sondern blos subjectiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, seinen auf Principien *a priori* gegründeten Ursprung beweist. Die

Gesetzgebung müsste man *eigentlich* Heautonomie nennen, da die Urtheilskraft nicht der Natur, noch der Freiheit, sondern lediglich ihr selbst das Gesetz giebt, und kein Vermögen ist, Begriffe von Objecten hervorzubringen, sondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben sind, vorkommende Fälle zu vergleichen, und die subjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung *a priori* anzugeben.

Eben daraus lässt sich auch verstehen, warum sie in einer Handlung, die sie für sich selbst (ohne zum Grunde gelegten Begriff vom Objecte) als blos reflectirende Urtheilskraft ausübt, statt einer Beziehung der angegebenen Vorstellung auf ihre eigene Regel mit Bewusstseyn derselben, die Reflexion unmittelbar nur auf Empfindung, die, wie alle Empfindungen, jederzeit mit Lust oder Unlust begleitet ist, bezieht (welches von keinem andern obern Erkenntnissvermögen geschieht), weil nämlich die Regel selbst nur subjectiv ist und die Übereinstimmung mit derselben nur an dem, was gleichfalls blos Beziehung aufs Subject ausdrückt, nämlich Empfindung, als dem Merkmale und Bestimmungsgrunde des Urtheils, erkannt werden kann; daher es auch ästhetisch heisst, und mithin alle unsere Urtheile nach der Ordnung der obern Erkenntnissvermögen, in theoretische, ästhetische und praktische eingetheilt werden können, wo unter den ästhetischen nur die Reflexionsurtheile verstanden werden, welche sich allein auf ein Princip der Urtheilskraft, als obern Erkenntnissvermögens, beziehen, da hingegen die ästhetischen Sinnenurtheile es nur mit dem Verhältnisse der Vorstellungen zum innern Sinne, so ferne derselbe Gefühl ist, unmittelbar zu thun haben.

Hier ist nun vorzüglich nöthig, die Erklärung der Lust, als sinnlicher Vorstellung der Vollkommenheit eines Gegenstandes, zu beleuchten. Nach dieser Erklärung würde ein ästhetisches Sinnen- oder Reflexionsurtheil jederzeit ein Erkenntnissurtheil vom Objecte seyn; denn Vollkommenheit ist eine Bestimmung, die einen Begriff vom Gegenstande voraussetzt, wodurch also das Urtheil, welches dem Gegenstande Vollkommenheit beilegt, von andern logischen Urtheilen gar nicht unterschieden wird, als etwa, wie man vorgiebt, durch die Verworrenheit, die dem Begriffe anhängt (die man Sinnlichkeit zu nennen sich anmaasst), die aber schlechterdings keinen specifischen Unterschied der Urtheile ausmachen kann; denn sonst würde eine unendliche Menge nicht allein von Verstandes-, sondern sogar von Vernunfturtheilen, auch ästhetisch heissen müssen, weil in ihnen ein Object durch einen Begriff, der verworren ist, bestimmt wird, wie z. B. die Urtheile über Recht und Unrecht; denn wie wenige Menschen haben einen deutlichen Begriff von dem, was Recht ist *. Sinnliche Vorstellung der Vollkommenheit ist ein ausdrücklicher Widerspruch, und wenn die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem Vollkommenheit heissen soll, so muss sie durch einen Begriff vorgestellt werden, sonst kann sie nicht den Namen der Vollkommenheit führen. Will man, dass Lust und Unlust nichts als blosse Erkenntnisse der Dinge durch den Verstand (der sich nur nicht seiner Be-

---

[*] Man kann überhaupt sagen, dass Dinge durch eine Qualität, die in jede andere durch die blosse Vermehrung oder Verminderung ihres Grades übergeht, niemals für specifisch verschieden gehalten werden müssen. Nun kommt es bei dem Unterschiede der Deutlichkeit und Verworrenheit der Begriffe lediglich auf den Grad des Bewusstseyns der Merkmale, nach dem Maasse der auf sie gerichteten Aufmerksamkeit, an, mithin ist so ferne eine Vorstellungsart von der andern nicht specifisch verschieden. Anschauung aber und Begriff unterscheiden sich von einander specifisch; denn sie gehen in einander nicht über, das Bewusstseyn beider und der Merkmale derselben mag wachsen oder abnehmen, wie es will: denn die grösste Undeutlichkeit einer Vorstellungsart durch Begriffe (wie z. B. des Rechts) lässt noch immer nicht den specifischen Unterschied der letztern in Ansehung ihres Ursprungs im Verstande übrig, und die grösste Deutlichkeit der Anschauung bringt diese nicht im mindesten den erstern näher, weil die letzte Vorstellungsart in der Sinnlichkeit ihren Sitz hat. Die logische Deutlichkeit ist auch von der ästhetischen himmelweit verschieden, und die letztere findet statt, ob wir uns gleich den Gegenstand gar nicht durch Begriffe vorstellig machen, das heisst, obgleich die Vorstellung als Anschauung sinnlich ist.

griffe bewusst sey) seyn sollen, und dass sie uns nur blosse Empfindungen zu seyn scheinen, so müsste man die Beurtheilung der Dinge durch dieselbe nicht ästhetisch (sinnlich), sondern allerwärts intellectuell nennen, und Sinne wären im Grunde nichts als ein (ob zwar ohne hinreichendes Bewusstseyn seiner eigenen Handlungen) urtheilender Verstand, die ästhetische Vorstellungsart wäre von der logischen nicht specifisch unterschieden, und so wäre, da man die Grenzscheidung beider unmöglich auf bestimmte Art ziehen kann, diese Verschiedenheit der Benennung ganz unbrauchbar. (Von dieser mystischen Vorstellungsart der Dinge der Welt, welche keine von Begriffen überhaupt unterschiedene Anschauung als sinnlich zulässt, wo alsdann für die erstere wohl nichts als ein anschauender Verstand übrig bleiben würde, hier nichts zu erwähnen).

Noch könnte man fragen: bedeutet unser Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur nicht eben dasselbe, was der Begriff der Vollkommenheit sagt, und ist also das empirische Bewusstseyn der subjectiven Zweckmässigkeit, oder das Gefühl der Lust an gewissen Gegenständen, nicht die sinnliche Anschauung einer Vollkommenheit? wie Einige die Lust überhaupt erklärt wissen wollen.

Ich antworte: Vollkommenheit, als blosse Vollständigkeit des Vielen, so ferne [illegible] zusammen Eines ausmacht, ist ein ontologischer Begriff, der mit dem der Totalität (Allheit) eines Zusammengesetzten (durch Coordination des Mannigfaltigen in einem Aggregat, oder zugleich der Subordination derselben als Gründe und Folgen in einer Reihe) einerlei ist, und der mit dem Gefühle der Lust und Unlust nicht das mindeste zu thun hat. Die Vollkommenheit eines Dinges in Beziehung seines Mannigfaltigen auf einen Begriff desselben ist nur formal. Wenn ich aber von einer Vollkommenheit (deren es viele an einem Dinge unter demselben Begriffe desselben geben kann) rede, so liegt immer der Begriff von Etwas, als einem Zwecke, zum Grunde, auf welchen jener ontologische, der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem, angewandt wird. Dieser Zweck darf aber nicht immer ein praktischer Zweck seyn, der eine Lust an der Existenz des Objects voraussetzt, oder einschliesst, sondern er kann auch zur Technik gehören, betrifft also blos die Möglichkeit der Dinge und ist die Gesetzmässigkeit einer an sich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen in demselben. Zu einem Beispiele mag die Zweckmässigkeit dienen, die man an einem regulairen Sechseck in seiner Möglichkeit nothwendig denkt, indem es ganz zufällig ist, dass sechs gleiche Linien auf einer Ebene gerade in lauter gleichen Winkeln zusammenstossen; denn diese gesetzmässige Verbindung setzt einen Begriff voraus, der als Princip sie möglich macht. Dergleichen objective Zweckmässigkeit an Dingen der Natur beobachtet (vornämlich an organisirten Wesen), wird nun als objectiv und material gedacht, und führt nothwendig den Begriff eines Zwecks der Natur (eines wirklichen oder ihr angedichteten) bei sich, in Beziehung auf welchen wir den Dingen auch Vollkommenheit beilegen, darüber das Urtheil teleologisch heisst und gar kein Gefühl der Lust bei sich führt, so wie diese überhaupt in dem Urtheile über die blosse Causalverbindung gar nicht gesucht werden darf.

Überhaupt hat also der Begriff der Vollkommenheit als objectiver Zweckmässigkeit mit dem Gefühle der Lust und diese mit jenem gar nichts zu thun. Zu der Beurtheilung der erstern gehört nothwendig ein Begriff vom Objecte, zu der durch die zweite ist er dagegen gar nicht nöthig, und blosse empirische Anschauung kann sie verschaffen. Dagegen ist die Vorstellung einer subjectiven Zweckmässigkeit eines Objects mit dem Gefühle der Lust sogar einerlei (ohne dass aber ein abgezogener Begriff eines Zweckverhältnisses dazu gehörte), und zwischen dieser und jener ist eine sehr grosse Kluft; denn, ob, was subjectiv zweckmässig ist, es auch objectiv sey, dazu wird eine mehrentheils weitläufige Untersuchung, nicht allein der praktischen Philosophie, sondern auch der Technik, es sey der Natur oder der Kunst, erfordert, d. i. um Vollkommenheit an einem Dinge zu finden, dazu wird Vernunft, um Annehmlichkeit, wird blosser Sinn, um Schönheit an ihm anzutreffen, nichts als die blosse Reflexion (ohne allen Begriff) über eine gegebene Vorstellung erfordert.

Das ästhetische Reflexionsvermögen urtheilt also nur über subjective Zweckmässigkeit (nicht über Vollkommenheit) des Gegenstandes, und es fragt sich da, ob nur vermittelst der dabei empfundenen Lust oder Unlust, oder sogar über dieselbe, so dass das Urtheil zugleich bestimme, dass mit der Vorstellung des Gegenstandes Lust oder Unlust verbunden seyn müsse.

Diese Frage lässt sich, wie oben schon erwähnt, hier noch nicht hinreichend entscheiden. Es muss sich aus der Exposition dieser Art Urtheile in der Abhandlung allererst ergeben, ob sie eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, welche sie zur Ableitung von einem Bestimmungsgrunde *a priori* qualificiren. In diesem Falle würde das Urtheil zwar vermittelst der Empfindung der Lust oder Unlust, aber doch auch zugleich über die Allgemeinheit der Regel, sie mit einer gegebenen Vorstellung zu verbinden, durch das Erkenntnissvermögen (namentlich die Urtheilskraft) *a priori* etwas bestimmen. Sollte dagegen das Urtheil nichts als das Verhältniss der Vorstellung zum Gefühle (ohne Vermittelung eines Erkenntnissprincips) enthalten, wie es beim ästhetischen Sinnenurtheil der Fall ist (welches weder ein Erkenntniss-, noch ein Reflexionsurtheil ist), so würden alle ästhetischen Urtheile ins blos empirische Fach gehören.

Vorläufig kann noch angemerkt werden, dass vom Erkenntnisse zum Gefühl der Lust und Unlust kein Übergang durch Begriffe von Gegenständen (so ferne diese auf jenes in Beziehung stehen sollen) statt finde, und dass man also nicht erwarten dürfe, den Einfluss, den eine gegebene Vorstellung auf das Gemüth thut, *a priori* zu bestimmen, so wie wir ehedem in der Kritik der praktischen Vernunft, dass die Vorstellung einer allgemeinen Gesetzmässigkeit des Wollens zugleich willenbestimmend, und dadurch auch das Gefühl der Achtung erweckend seyn müsse, als ein in unsern moralischen Urtheilen und zwar *a priori* enthaltenes Gesetz, bemerkten, aber dieses Gefühl nichts destoweniger aus Begriffen doch nicht ableiten konnten. Eben so wird das ästhetische Reflexionsurtheil uns in seiner Auflösung den in ihr enthaltenen auf einem Princip *a priori* beruhenden Begriff der formalen aber subjectiven Zweckmässigkeit der Objecte darlegen, der mit dem Gefühle der Lust im Grunde einerlei ist, aber aus keinen Begriffen abgeleitet werden kann, auf deren Möglichkeit überhaupt gleichwohl die Vorstellungskraft Beziehung nimmt, wenn sie das Gemüth in der Reflexion über einen Gegenstand afficirt.

Eine Erklärung dieses Gefühls, im Allgemeinen betrachtet, ohne auf den Unterschied zu sehen, ob es die Sinnesempfindung oder die Reflexion, oder die Willensbestimmung begleite, muss transscendental seyn. Sie kann so lauten: Lust ist ein Zustand des Gemüths, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, entweder diesen blos selbst zu erhalten (denn der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemüthskräfte und einer Vorstellung erhält sich selbst), oder ihr Object hervorzubringen. Ist das Erstere, so ist das Urtheil über die gegebene Vorstellung ein ästhetisches Reflexionsurtheil. Ist aber das Letztere, so ist es ein ästhetisch-pathologisches, oder ästhetisch-praktisches Urtheil. Man sieht hier leicht, dass Lust oder Unlust, weil sie keine Erkenntnissarten sind, für sich selbst gar nicht können erklärt werden, und gefühlt, nicht eingesehen werden wollen; dass man sie daher nur durch den Einfluss, den eine Vorstellung vermittelst dieses Gefühls auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, dürftig erklären kann.

Von der Nachsuchung eines Princips der technischen Urtheilskraft.

Wenn zu dem, was geschieht, blos der Erklärungsgrund gefunden werden soll, so kann dieser entweder ein empirisches Princip, oder ein Princip *a priori*, oder auch aus beiden zusammengesetzt seyn, wie man es in den physisch-mechanischen Erklärungen der Ereignisse in der körperlichen Welt sehen kann, die ihre Principien zum Theil in der allgemeinen (materialen) Naturwissenschaft, zum Theil auch in derjenigen antreffen, welche die empirischen Bewegungsgesetze enthält. Das Ähnliche findet statt, wenn man zu dem, was in unserm Gemüthe vorgeht, psychologische Erklärungsgründe sucht, nur mit dem Unterschiede, dass, so viel mir bewusst ist, die Principien dazu insgesammt empirisch sind, ein einziges, nämlich das der Stätigkeit aller Veränderungen (weil Zeit, die nur eine Dimension hat, die formale Bedingung der innern Anschauung ist) ausgenommen, welches *a priori* diesen Wahrnehmungen zum Grunde liegt, woraus man aber so gut wie gar nichts zum Behufe der Erklärung machen kann, weil allgemeine Zeitlehre, nicht so wie die reine Raumlehre (Geometrie) genugsamen Stoff zu einer ganzen Wissenschaft hergiebt.

Würde es also darauf ankommen, zu erklären, wie das, was wir Geschmack nennen, unter Menschen zuerst aufgekommen sey, woher diese Gegenstände viel mehr als andere denselben beschäftigten, und das Urtheil über Schönheit, unter diesen oder jenen Umständen des Ortes und der Gesellschaft in Gang gebracht haben, durch welche Ursache er bis zum Luxus habe anwachsen können u. dgl., so würden die Principien einer solchen Erklärung grossentheils in der Psychologie (darunter man in einem solchen Falle immer nur die empirische versteht) gesucht werden müssen. So verlangen die Sittenlehrer von den Psychologen, ihnen das seltsame Phänomen des Geizes, der im blossen Besitze der Mittel zum Wohlleben (oder jeder andern Absicht), doch mit dem Vorsatze, nie einen Gebrauch davon zu machen, einen absoluten Werth setzt, oder die Ehrbegierde, die dieser im blossen Rufe ohne weitere Absicht zu finden glaubt, zu erklären, damit sie ihre Vorschrift darnach richten können, nicht der sittlichen Gesetze selbst, sondern der Wegräumung der Hindernisse, die sich dem Einflusse derselben entgegensetzen, wobei man doch gestehen muss, dass es mit psychologischen Erklärungen, in Vergleichung mit den physischen, sehr kümmerlich bestellt sey, dass sie ohne Ende hypothetisch sind, und man zu drei verschiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, eben so scheinbaren, erdenken kann, und dass es daher eine Menge vorgeblicher Psychologen dieser Art, welche von jeder Gemüthsaffection oder Bewegung, die in Schauspielen, dichterischen Vorstellungen und von Gegenständen der Natur erweckt wird, die Ursachen anzugeben wissen, und diesen ihren Witz auch wohl Philosophie nennen; die gewöhnlichste Naturbegebenheit in der körperlichen Welt wissenschaftlich zu erklären, nicht allein keine Kenntniss, sondern auch vielleicht nicht einmal die Fähigkeit dazu blicken lassen. Psychologisch beobachten (wie Burke in seiner Schrift vom Schönen und Erhabenen), mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, ohne sie doch begreifen zu wollen, ist wohl die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können.

Wenn aber ein Urtheil sich selbst für allgemeingültig ausgiebt, und also auf Nothwendigkeit in seiner Behauptung Anspruch macht, so mag diese vorgegebene Nothwendigkeit auf Begriffen vom Objecte *a priori* oder auf subjectiven Bedingungen zu Begriffen, die *a priori* zum Grunde liegen, beruhen, so wäre es, wenn man einem solchen Urtheile dergleichen Anspruch zugesteht, ungereimt, ihn dadurch zu rechtfertigen, dass man den Ursprung des Urtheils psychologisch erklärte; denn man würde dadurch seiner eigenen Absicht entgegen handeln, und wenn die versuchte Erklärung vollkommen gelungen wäre, so würde sie beweisen, dass das Urtheil auf Nothwendigkeit schlechterdings keinen Anspruch machen kann, eben darum, weil man ihm seinen empirischen Ursprung nachweisen kann.

Nun sind die ästhetischen Reflexionsurtheile (welche wir künftig unter dem Namen der Geschmacksurtheile zergliedern werden) von der eben genannten Art. Sie machen auf Nothwendigkeit Anspruch, und sagen nicht, dass Jedermann so urtheile, dadurch sie eine Aufgabe zur Erklärung für die empirische Psychologie seyn würden, sondern dass man so urtheilen solle, welches so viel sagt, als: dass sie ein Princip *a priori* für sich haben. Wäre die Beziehung auf ein solches Princip nicht in dergleichen Urtheilen enthalten, indem es auf Nothwendigkeit Anspruch macht, so müsste man annehmen, man könne in einem Urtheile darum behaupten, es solle allgemein gelten, weil es wirklich, wie die Beobachtung beweist, allgemein gilt, und umgekehrt, dass daraus, dass Jedermann auf gewisse Weise urtheilt, folge, er solle auch so urtheilen, welches eine offenbare Ungereimtheit ist.

Nun zeigt sich zwar an ästhetischen Reflexionsurtheilen die Schwierigkeit, dass sie durchaus nicht auf Begriffe gegründet und also von keinem bestimmten Principe abgeleitet werden können, weil sie sonst logisch wären; die subjective Vorstellung von Zweckmässigkeit soll aber durchaus kein Begriff eines Zwecks seyn. Allein die Beziehung auf ein Princip *a priori* kann und muss doch immer noch statt finden, wo das Urtheil auf Nothwendigkeit Anspruch macht, von welchem und der Möglichkeit eines solchen Anspruchs hier auch nur die Rede ist, indessen dass eine Vernunftkritik eben durch denselben veranlasst wird, nach dem zum Grunde liegenden, obgleich unbestimmten Principe selbst zu forschen, und es ihr auch gelingen kann, es auszufinden, und als ein solches anzuerkennen, welches dem Urtheile subjectiv und *a priori* zum

Grunde liegt, obgleich es niemals einen bestimmten Begriff vom Objecte verschaffen kann.

Eben so muss man gestehen, dass das teleologische Urtheil auf einem Principe *a priori* gegründet und ohne dergleichen unmöglich sey, ob wir gleich den Zweck der Natur in dergleichen Urtheilen lediglich durch Erfahrung auffinden, und ohne diese, dass Dinge dieser Art auch nur möglich sind, nicht erkennen könnten. Das teleologische Urtheil nämlich, ob es gleich einen bestimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewisser Naturproducte zum Grunde legt, mit der Vorstellung des Objects verbindet (welches im ästhetischen Urtheile nicht geschieht), ist gleichwohl immer nur ein Reflexionsurtheil, so wie das vorige. Es maasst sich gar nicht an, zu behaupten, dass in dieser objectiven Zweckmässigkeit die Natur (oder ein anderes Wesen durch sie), in der That absichtlich verfahre, d. i. in ihr oder ihrer Ursache der Gedanke von einem Zwecke die Causalität bestimme, sondern dass wir nur nach dieser Analogie (Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen) die mechanischen Gesetze der Natur benutzen müssen, um die Möglichkeit solcher Objecte zu erkennen und einen Begriff von ihnen zu bekommen, der jenen einen Zusammenhang in einer systematisch anzustellenden Erfahrung verschaffen kann.

Ein teleologisches Urtheil vergleicht den Begriff eines Naturproducts, nach dem, was es ist, mit dem, was es seyn soll. Hier wird die Beurtheilung seiner Möglichkeit ein Begriff (vom Zwecke) zum Grunde gelegt, der *a priori* vorhergeht. An Producten der Kunst sich die Möglichkeit auf solche Art vorzustellen, macht keine Schwierigkeit. Aber von einem Producte der Natur zu denken, dass es etwas hat seyn sollen, und es darnach zu beurtheilen, ob es auch wirklich so sey, enthält schon die Voraussetzung eines Princips, welches aus der Erfahrung (die da nur lehrt, was die Dinge sind) nicht hat gezogen werden können.

Dass wir durch das Auge sehen können, erfahren wir unmittelbar, ingleichen die äussere und inwendige Structur desselben, die die Bedingungen dieses seines möglichen Gebrauchs enthalten, und also die Causalität nach mechanischen Gesetzen. Ich kann mich aber auch eines Steins bedienen, um etwas darauf zu zerschlagen, oder darauf zu bauen u. s. w., und diese Wirkungen können auch als Zwecke auf ihre Ursachen bezogen werden; aber ich kann darum nicht sagen, dass er zum Bauen hat dienen sollen. Nur vom Auge urtheile ich, dass es zum Sehen hat tauglich seyn sollen, und, obzwar die Figur, die Beschaffenheit aller Theile desselben und ihre Zusammensetzung, nach blos mechanischen Gesetzen beurtheilt, für meine Urtheilskraft ganz zufällig ist, so denke ich doch in der Form und in dem Baue desselben eine Nothwendigkeit, auf gewisse Weise gebildet zu seyn, nämlich nach einem Begriffe, der vor den bildenden Ursachen dieses Organs vorhergeht, ohne welche die Möglichkeit dieses Naturproducts nach keinen mechanischen Naturgesetzen für mich begreiflich ist (welches der Fall bei jenem Steine nicht ist). Dieses Sollen enthält nun eine Nothwendigkeit, welche sich von der physisch-mechanischen, nach welcher ein Ding nach blossen Gesetzen der (ohne eine vorhergehende Idee desselben) wirkenden Ursachen möglich ist, deutlich unterscheidet, und kann eben so wenig durch blos physische (empirische) Gesetze, als die Nothwendigkeit des ästhetischen Urtheils durch psychologische bestimmt werden, sondern erfordert ein eigenes Princip *a priori* in der Urtheilskraft, so ferne sie reflectirend ist, unter welchem das teleologische Urtheil steht, und woraus es auch seiner Gültigkeit und seinen Einschränkungen nach muss bestimmt werden.

Also stehen alle Urtheile über die Zweckmässigkeit der Natur, sie mögen nun ästhetisch oder teleologisch seyn, unter Principien *a priori* und zwar solchen, die der Urtheilskraft eigenthümlich und ausschliesslich angehören, weil sie blos reflectirende, nicht bestimmende Urtheile sind. Eben darum gehören sie auch unter die Kritik der reinen Vernunft (in der allgemeinsten Bedeutung genommen), welcher die letztern mehr als die erstern bedürfen, indem sie, sich selbst überlassen, die Vernunft zu Schlüssen einladen, die sich ins Überschwängliche verlieren können, anstatt dass die erstern eine mühsame Nachforschung erfordern, um nur zu verhüten, dass sie sich selbst ihrem Principe nach lediglich aufs Empirische einschränken und dadurch ihre Ansprüche auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann vernichten.

Encyklopädische Introduction der Kritik der Urtheilskraft in das System der Kritik der reinen Vernunft.

Alle Einleitung eines Vortrages ist entweder die in eine vorhabende Lehre, oder der Lehre selbst in ein System, wohin sie als ein Theil gehört. Die erstere geht vor der Lehre vorher, die letztere sollte billig nur den Schluss derselben ausmachen, um ihr ihre Stelle in dem Inbegriffe der Lehren, mit welchen sie durch gemeinschaftliche Principien zusammenhängt, nach Grundsätzen anzuweisen. Jene ist eine propädeutische, diese kann eine encyklopädische Introduction heissen.

Die propädeutischen Einleitungen sind die gewöhnlichen, als welche zu einer vorzutragenden Lehre vorbereiten, indem sie die dazu nöthige Vorkenntniss aus andern schon vorhandenen Lehren oder Wissenschaften anführen, um den Übergang möglich zu machen. Wenn man sie darauf richtet, um die der neu auftretenden Lehre eigenen Principien (*domestica*), von denen, welche einer andern angehören (*peregrinis*), sorgfältig zu unterscheiden, so dienen sie zur Grenzbestimmung der Wissenschaften; eine Vorsicht, die nie zu viel empfohlen werden kann, weil ohne sie keine Gründlichkeit, vornämlich im philosophischen Erkenntnisse, zu hoffen ist.

Eine encyklopädische Einleitung aber setzt nicht etwa eine verwandte und zu der sich neu ankündigenden vorbereitende Lehre, sondern die Idee eines Systems voraus, welches durch jene allererst vollständig wird. Da nun ein solches nicht durch Aufraffen und Zusammenlesen des Mannigfaltigen, welches man auf dem Wege der Naturforschung gefunden hat, sondern nur alsdann, wenn man die subjectiven oder objectiven Quellen einer gewissen Art von Erkenntnissen vollständig anzugeben im Stande ist, durch den formalen Begriff eines Ganzen, der zugleich das Princip einer vollständigen Eintheilung *a priori* in sich enthält, möglich ist, so kann man leicht begreifen, woher encyklopädische Einleitungen, so nützlich sie auch wären, doch so wenig gewöhnlich sind.

Da dasjenige Vermögen, wovon hier das eigenthümliche Princip aufgesucht und erörtert werden soll (die Urtheilskraft), von so besonderer Art ist, dass es für sich gar kein Erkenntniss (weder theoretisches noch praktisches) hervorbringt, und, ungeachtet ihres Princips *a priori*, dennoch keinen Theil zur Transscendentalphilosophie, als objectiver Lehre liefert, sondern nur den Verband zweier anderer obern Erkenntnissvermögen (des Verstandes und der Vernunft) ausmacht; so kann es mir erlaubt seyn, in der Bestimmung der Principien eines solchen Vermögens, das keiner Doctrin, sondern blos einer Kritik fähig ist, von der sonst überall nothwendigen Ordnung abzugehen, und eine kurze encyklopädische Introduction derselben und zwar nicht in das System der Wissenschaften der reinen Vernunft, sondern blos in die Kritik aller *a priori* bestimmbaren Vermögen des Gemüths, so ferne sie unter sich ein System im Gemüthe ausmachen, voranzuschicken, und auf solche Art die propädeutische Einleitung mit der encyklopädischen zu vereinigen.

Die Introduction der Urtheilskraft in das System der reinen Erkenntnissvermögen durch Begriffe beruht gänzlich auf ihrem transscendentalen ihr eigenthümlichen Principe, dass die Natur in der Specification der transscendentalen Verstandesgesetze (Principien ihrer Möglichkeit als Natur überhaupt), d. i. in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze, nach der Idee eines Systems der Eintheilung derselben, zum Behufe der Möglichkeit der Erfahrung als empirischen Systems verfahre. — Dieses giebt zuerst den Begriff einer objectiv-zufälligen, subjectiv aber (für unser Erkenntnissvermögen) nothwendigen Gesetzmässigkeit, d. i. einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar *a priori*, an die Hand. Ob nun zwar dieses Princip nichts in Ansehung der besondern Naturformen bestimmt, sondern die Zweckmässigkeit der letztern jederzeit empirisch gegeben werden muss, so gewinnt doch das Urtheil über diese Formen einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, als blos reflectirendes Urtheil, durch die Beziehung der subjectiven Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung für die Urtheilskraft, auf jenes Princip der Urtheilskraft *a priori* von der Zweckmässigkeit der Natur in ihrer empirischen Gesetzmässigkeit überhaupt, und so wird ein ästhetisches reflectirendes Urtheil auf einem Principe *a priori* beruhend angesehen werden können (ob es gleich nicht bestimmend ist), und die Urtheilskraft in demselben sich zu einer Stelle in der Kritik der obern reinen Erkenntnissvermögen berechtigt finden.

Da aber der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur (als einer technischen Zweckmässigkeit, die von der praktischen wesentlich unterschieden ist), wenn er nicht blosse Erschleichung dessen, was wir aus ihr machen, für das, was sie ist, seyn soll, ein vor aller dogmatischen Philosophie (der theoretischen sowohl als praktischen) abgesonderter Begriff ist, der sich lediglich auf jenes Princip der Urtheilskraft gründet, das vor den empirischen Gesetzen vorhergeht und ihre Zusammenstimmung zur Einheit des Systems derselben allererst möglich macht, so ist daraus zu ersehen, dass von den zwei Arten des Gebrauchs der reflectirenden Urtheilskraft (der ästhetischen und der teleologischen) dasjenige Urtheil, welches vor allem Begriffe vom Objecte vorhergeht, mithin das ästhetische reflectirende Urtheil ganz allein seinen Bestimmungsgrund in der Urtheilskraft, unvermengt mit einem andern Erkenntnissvermögen, habe, dagegen das teleologische Urtheil, obgleich der Begriff eines Naturzwecks, in dem Urtheile selbst, nur als Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft, gebraucht wird, doch nicht anders als durch Verbindung der Vernunft mit empirischen Begriffen gefällt werden kann. Die Möglichkeit eines teleologischen Urtheils über die Natur lässt sich daher leicht zeigen, ohne ihm ein besonderes Princip der Urtheilskraft zum Grunde legen zu dürfen; denn diese folgt blos dem Principe der Vernunft. Dagegen die Möglichkeit eines ästhetischen und doch auf einem Principe *a priori* gegründeten Urtheils der blossen Reflexion, d. i. eines Geschmacksurtheils, wenn bewiesen werden kann, dass dieses wirklich zum Anspruche auf Allgemeingültigkeit berechtigt sey, einer Kritik der Urtheilskraft als eines Vermögens eigenthümlicher transscendentaler Principien (gleich dem Verstande und der Vernunft) durchaus bedarf, und sich dadurch allein qualificirt, in das System der reinen Erkenntnissvermögen aufgenommen zu werden; wovon der Grund ist, dass das ästhetische Urtheil, ohne einen Begriff von seinem Gegenstande vorauszusetzen, dennoch ihm Zweckmässigkeit, und zwar allgemeingültig beilegt, wozu also das Princip in der Urtheilskraft selbst liegen muss, da hingegen das teleologische Urtheil einen Begriff vom Objecte, den die Vernunft unter das Princip der Zweckverbindung bringt, voraussetzt, nur dass dieser Begriff eines Naturzwecks von der Urtheilskraft blos im reflectirenden, nicht bestimmenden Urtheile gebraucht werde.

Es ist also eigentlich nur der Geschmack, und zwar in Ansehung der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als ein Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Princip hat, und dadurch, auf eine Stelle in der allgemeinen Kritik der obern Erkenntnissvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Ist aber das Vermögen der

Urtheilskraft, sich *a priori* Principien zu setzen, einmal gegeben, so ist es auch nothwendig, den Umfang desselben zu bestimmen, und zu dieser Vollständigkeit der Kritik wird erfordert, dass ihr ästhetisches Vermögen, mit dem teleologischen zusammen, als in einem Vermögen enthalten und auf demselben Principe beruhend, erkannt werde; denn auch das teleologische Urtheil über Dinge der Natur gehört eben sowohl als das ästhetische der reflectirenden (nicht der bestimmenden) Urtheilskraft zu.

Die Geschmackskritik aber, welche sonst nur zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks selbst gebraucht wird, eröffnet, wenn man sie in transscendentaler Absicht behandelt, dadurch, dass sie eine Lücke im Systeme unserer Erkenntnissvermögen ausfüllt, eine auffallende, und wie mich dünkt, viel verheissende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte, so ferne sie in ihrer Bestimmung nicht allein aufs Sinnliche, sondern auch aufs Übersinnliche bezogen sind, ohne doch die Grenzsteine zu verrücken, welche eine unnachsichtliche Kritik dem letztern Gebrauche derselben gelegt hat. Es kann vielleicht dem Leser dazu dienen, um den Zusammenhang der nachfolgenden Untersuchungen desto leichter übersehen zu können, dass ich einen Abriss dieser systematischen Verbindung, der freilich nur, wie die gegenwärtige ganze Nummer, seine Stelle eigentlich beim Schlusse der Abhandlung haben sollte, schon hier entwerfe.

Die Vermögen des Gemüths lassen sich nämlich insgesammt auf folgende drei zurückführen:

Erkenntnissvermögen,
Gefühl der Lust und Unlust,
Begehrungsvermögen.

Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnissvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniss (denn eine zum Erkenntnissvermögen gehörige Vorstellung kann auch Anschauung, reine oder empirische, ohne Begriffe seyn), zum Grunde. Also kommen, sofern vom Erkenntnissvermögen nach Principien die Rede ist, folgende obere neben den Gemüthskräften überhaupt zu stehen.

Erkenntnissvermögen	Verstand.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft.
Begehrungsvermögen	Vernunft.

Es findet sich, dass Verstand eigenthümliche Principien *a priori* für das Erkenntnissvermögen, Urtheilskraft nur für das Gefühl der Lust und Unlust, Vernunft aber blos für das Begehrungsvermögen enthalte. Diese formalen Principien begründen eine Nothwendigkeit, die theils objectiv, theils subjectiv, theils aber auch dadurch, dass sie subjectiv ist, zugleich von objectiver Gültigkeit ist, nachdem sie durch die neben ihnen stehenden obern Vermögen die diesen correspondirenden Gemüthskräfte bestimmen.

Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Zweckmässigkeit, die zugleich Gesetz ist. (Verbindlichkeit.)

Endlich gesellen sich zu den angeführten Gründen *a priori* der Möglichkeit der Formen, auch diese, als Producte derselben:

Vermögen des Gemüths:	Obere Erkenntnissvermögen:	Principien *a priori*:	Producte.
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten.

Die Natur also gründet ihre Gesetzmässigkeit auf Principien *a priori* des Verstandes als eines Erkenntnissvermögens; die Kunst richtet sich in ihrer

Zweckmässigkeit *a priori* nach der Urtheilskraft, in Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust; endlich die Sitten (als Product der Freiheit) stehen unter der Idee einer solchen Form der Zweckmässigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualificirt, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Urtheile, die auf diese Art aus Principien *a priori* entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüths eigenthümlich sind, sind theoretische, ästhetische und praktische Urtheile.

So entdeckt sich ein System der Gemüthskräfte, in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freiheit, deren jede ihre eigenthümlichen bestimmenden Principien *a priori* haben und um deswillen die zwei Theile der Philosophie (die theoretische und praktische) als eines doctrinalen Systems ausmachen, und zugleich ein Übergang vermittelst der Urtheilskraft, die durch ein eigenthümliches Princip beide Theile verknüpft, nämlich von dem sinnlichen Substrate der erstern zum intelligibeln der zweiten Philosophie, durch die Kritik eines Vermögens (der Urtheilskraft), welches nur zum Verknüpfen dient, und daher zwar für sich kein Erkenntniss verschaffen, oder zur Doctrin irgend einen Beitrag liefern kann, dessen Urtheile aber unter dem Namen der ästhetischen (deren Principien blos subjectiv sind), indem sie sich von allen, deren Grundsätze objectiv seyn müssen (sie mögen nun theoretisch oder praktisch seyn), unter dem Namen der logischen unterscheiden, von so besonderer Art sind, dass sie sinnliche Anschauungen auf eine Idee der Natur beziehen, deren Gesetzmässigkeit, ohne ein Verhältniss derselben, zu einem übersinnlichen Substrate nicht verstanden werden kann; wovon in der Abhandlung selbst der Beweis geführt werden wird.

XV.

VON

EINEM NEUERDINGS ERHOBENEN

VORNEHMEN TON

IN DER

PHILOSOPHIE.

1796.

Der Name der Philosophie ist, nachdem er seine erste Bedeutung: einer wissenschaftlichen Lebensweisheit, verlassen hatte, schon sehr früh als Titel der Ausschmückung des Verstandes nicht gemeiner Denker in Nachfrage gekommen, für welche sie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimnisses vorstellte. — Den Asceten in der Makarischen Wüste hiess ihr Mönchsthum die Philosophie. Der Alchemist nannte sich *philosophus per ignem*. Die Logen alter und neuer Zeiten sind Adepten eines Geheimnisses durch Tradition, von welchem sie uns missgünstigerweise nichts aussagen wollen (*philosophus per initiationem*). Endlich sind die neuesten Besitzer desselben diejenigen, welche es in sich haben, aber unglücklicherweise es nicht aussagen, und durch Sprache allgemein mittheilen können (*philosophus per inspirationem*). Wenn es nun ein Erkenntniss des Übersinnlichen (das, in theoretischer Absicht, allein ein wahres Geheimniss ist) gäbe, welches zu enthüllen in praktischer Absicht dem menschlichen Verstande allerdings möglich ist: so würde doch ein solches aus demselben, als einem Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe, demjenigen weit nachstehen, welches als ein Vermögen der Anschauung unmittelbar durch den Verstand wahrgenommen werden könnte: denn der discursive Verstand muss vermittelst der ersteren viele Arbeit zu der Auflösung, und wiederum der Zusammensetzung seiner Begriffe nach Principien verwenden, und viele Stufen mühsam besteigen, um im Erkenntniss Fortschritte zu thun, statt dessen eine intellectuelle Anschauung den Gegenstand unmittelbar, und auf einmal fassen, und darstellen würde. — Wer sich also im Besitz der letztern zu seyn dünkt, wird auf den erstern mit Verachtung herabsehen; und umgekehrt ist die Gemächlichkeit eines solchen Vernunftgebrauchs eine starke Verleitung, ein dergleichen Anschauungsvermögen dreist anzunehmen, ingleichen eine darauf gegründete Philosophie bestens zu empfehlen: welches sich auch aus dem natürlichen selbstsüchtigen Hange der Menschen, dem die Vernunft schweigend nachsieht, leicht erklären lässt.

Es liegt nämlich nicht blos in der natürlichen Trägheit, sondern auch in der Eitelkeit der Menschen (einer missverstandenen Freiheit), dass die, welche zu leben haben, es sey reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müssen, um zu leben, sich für Vornehme halten. — Der Araber oder Mongole verachtet den Städter und dünkt sich vornehm in Vergleichung mit ihm: weil das Herumziehen in den Wüsten mit seinen Pferden und Schaafen mehr Belustigung als Arbeit ist. Der Waldtunguse meint seinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er sagt: „Dass du dein Vieh selber erziehen magst wie der Buräte!“ Dieser giebt die Verwünschung weiter ab, und sagt: „Dass du den Acker bauen magst wie der Russe!“ Der Letztere wird vielleicht nach seiner Denkungsart sagen: „Dass du am Weberstuhl sitzen magst, wie der Deutsche!“ — Mit einem Wort: Alle dünken sich vornehmer, nach dem Maasse, als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen: und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings so weit gekommen, dass sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und geniessen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt: und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, dass sie sich mit denen, welche — schulmässig — von der Kritik ihres Erkenntnissvermögens zum dogmatischen Erkenntniss langsam und bedächtig fortzuschreiten sich verbunden halten, in Eine Linie zu stellen gar nicht gemeint sind, sondern —

geniemässig — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres, alles das, was Fleiss nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr, zu leisten im Stande sind. Mit Wissenschaften, welche Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwissenschaft, alte Geschichte, Sprachkunde u. s. w., selbst mit der Philosophie, so ferne sie sich auf methodische Entwicklung und systematische Zusammenstellung der Begriffe einzulassen genöthigt ist, kann Mancher wohl auf pedantische Art stolz thun; aber keinem Andern, als dem Philosophen der Anschauung, der nicht durch die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses sich von unten hinauf, sondern sie überfliegend, durch eine ihm nichts kostende Apotheose von oben herab demonstrirt, kann es einfallen, vornehm zu thun: weil er da aus eigenem Ansehen spricht, und Keinem deshalb Rede zu stehen verbunden ist.

Und nun zur Sache selbst.

Plato, eben so gut Mathematiker, als Philosoph, bewunderte an den Eigenschaften gewisser geometrischer Figuren, z. B. des Cirkels, eine Art von Zweckmässigkeit, d. i. Tauglichkeit zu einer Mannigfaltigkeit der Auflösung eines und desselben Problems (wie etwa in der Lehre von geometrischen Örtern), aus einem Princip, gleich als ob die Erfordernisse zur Construction gewisser Grössenbegriffe absichtlich in sie gelegt seyen, obgleich sie als nothwendig *a priori* eingesehen und bewiesen werden können. Zweckmässigkeit ist aber nur durch Beziehung des Gegenstandes auf einen Verstand, als Ursache, denkbar. S. Kr. d. Urtheilskraft, 1790, S. 271.

Da wir nun mit unserm Verstande, als einem Erkenntnissvermögen durch Begriffe, das Erkenntniss nicht über unsern Begriff *a priori* erweitern können (welches doch in der Mathematik wirklich geschieht); so musste Plato Anschauungen *a priori* für uns Menschen annehmen, welche aber nicht in unserm Verstande ihren ersten Ursprung hätten, denn unser Verstand ist nicht ein Anschauungs-, nur ein discursives oder Denkungs-Vermögen, sondern in einem solchen, der zugleich Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem göttlichen Verstande, welche Anschauungen direct, dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unsere Anschauung aber dieser göttlichen Ideen (denn eine Anschauung *a priori* mussten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen synthetischer Sätze *a priori* in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten) sey uns nur indirect, als der Nachbilder (*ectypa*) gleichsam der Schattenbilder aller Dinge, die wir *a priori* synthetisch erkennen, mit unserer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieser Ideen, durch Vergessenheit ihres Ursprungs bei sich geführt habe, zu Theil geworden: als eine Folge davon, dass unser Geist (nun Seele genannt) in einen Körper gestossen worden, von dessen Fesseln sich allmälig loszumachen, jetzt das edle Geschäft der Philosophie seyn müsse[*].

---

[*] Plato verfährt mit allen diesen Schlüssen wenigstens consequent. Ihm schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?“ Hätte er damals auf das rathen können, was sich allererst späterhin vorgefunden hat: dass es allerdings Anschauungen *a priori* aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche (unter dem Namen des Raumes und der Zeit) gäbe, dass daher alle Gegenstände der Sinne von uns blos als Erscheinungen, und selbst ihre Formen, die wir in der Mathematik *a priori* bestimmen können, nicht die der Dinge an sich selbst, sondern (subjective) unserer Sinnlichkeit sind, die also für alle Gegenstände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter, gelten, so würde er die reine Anschauung (deren er bedurfte, um sich das synthetische Erkenntniss *a priori* begreiflich zu machen) nicht im göttlichen Verstande, und dessen Urbildern aller Wesen, als selbständiger Objecte, gesucht, und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben. — Denn das sah er wohl ein: dass, wenn er in der Anschauung, die der Geometrie zum Grunde liegt, das Object an sich selbst empirisch anschauen zu können behaupten wollte, das geometrische Urtheil und die ganze Mathematik blosse Erfahrungswissenschaft seyn würde, welches der Nothwendigkeit widerspricht, die (neben der Anschaulichkeit) gerade das ist, was ihr einen so hohen Rang unter allen Wissenschaften zusichert.

Wir müssen aber auch nicht den Pythagoras vergessen, von dem uns nun freilich zu wenig bekannt ist, um über das metaphysische Princip seiner Philosophie etwas Sicheres auszumachen. Wie bei Plato die Wunder der Gestalten (der Geometrie), so erweckten bei Pythagoras die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anschein einer gewissen Zweckmässigkeit, und eine in die Beschaffenheit derselben gleichsam absichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflösung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anschauung *a priori* (Raum und Zeit) und nicht blos ein discursives Denken vorausgesetzt werden muss, die Aufmerksamkeit, als auf eine Art der Magie, lediglich um sich die Möglichkeit, nicht blos der Erweiterung unserer Grössenbegriffe überhaupt, sondern auch der besondern und gleichsam geheimnissreichen Eigenschaften derselben begreiflich zu machen. — Die Geschichte sagt, dass ihn die Entdeckung des Zahlverhältnisses unter den Tönen, und des Gesetzes, nach welchem sie allein eine Musik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe: dass, weil in diesem Spiel der Empfindungen die Mathematik (als Zahlenwissenschaft) eben sowohl das Princip der Form derselben (und zwar, wie es scheint, *a priori*, seiner Nothwendigkeit wegen) enthält, uns eine, wenn gleich nur dunkle Anschauung einer Natur, die durch einen über sie herrschenden Verstand nach Zahlgleichungen geordnet worden, beiwohne; welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphären hervorbrachte. Nun ist nichts die Sinne belebender als die Musik; das belebende Princip im Menschen aber ist die Seele: und da Musik, nach Pythagoras, blos auf wahrgenommenen Zahlverhältnissen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Princip im Menschen, die Seele, *zugleich* ein freies sich selbst bestimmendes Wesen ist: so lässt sich seine Definition derselben: *anima est numerus se ipsum movens*, vielleicht verständlich machen und einigermaassen rechtfertigen, wenn man annimmt, dass er durch dieses Vermögen, sich selbst zu bewegen, ihren Unterschied von der Materie, als die an sich leblos, und nur durch etwas Äusseres bewegbar ist, mithin die Freiheit habe anzeigen wollen.

Es war also die Mathematik, über welche Pythagoras sowohl als Plato philosophirten, indem sie alles Erkenntniss *a priori* (es möge nun Anschauung oder Begriff enthalten) zum Intellectuellen zählten, und durch diese Philosophie auf ein Geheimniss zu stossen glaubten, wo kein Geheimniss ist: nicht, weil die Vernunft alle an sie ergehende Fragen beantworten kann, sondern weil ihr Orakel verstummt, wenn die Frage bis so hoch gesteigert worden, dass sie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige schön genannte Eigenschaften des Cirkels (wie man im Montucla nachsehen kann) aufstellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm diese Eigenschaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmässigkeit zu enthalten scheinen? so kann darauf keine andere Antwort gegeben werden, als: *Quaerit delirus quod non respondet Homerus.* Der, welcher eine mathematische Aufgabe philosophisch auflösen will, widerspricht sich hiermit selbst; z. B.: was macht, dass das rationale Verhältniss der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5, seyn kann? Aber der über eine mathematische Aufgabe Philosophirende glaubt hier auf ein Geheimniss zu stossen, und eben darum etwas überschwänglich Grosses zu sehen, wo er nichts sieht; und setzt gerade darin, dass er über eine Idee in sich brütet, die er weder sich verständlich machen, noch Andern mittheilen kann, die ächte Philosophie (*philosophia arcani*), wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet, im Gefühl und Genuss zu schwärmen, welches freilich weit einladender und glänzender ist, als das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben; wobei aber auch Armuth und Hoffarth die belachenswerthe Erscheinung geben, die Philosophie in einem vornehmen Ton sprechen zu hören.

Die Philosophie des Aristoteles ist dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur (so wie beide vorige) als

Metaphysiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntniss *a priori* in ihre Elemente, und als Vernunftkünstler sie wieder daraus (den Kategorien) zusammenzusetzen, dessen Bearbeitung, so weit sie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob sie zwar im Fortschreiten verunglückte, dieselben Grundsätze, die im Sinnlichen gelten (ohne dass er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte), auch aufs Übersinnliche auszudehnen, bis wohin seine Kategorien nicht zulangen: wo es nöthig war, das Organ des Denkens in sich selbst, die Vernunft, nach den zwei Feldern derselben, dem theoretischen und praktischen, vorher einzutheilen und zu messen, welche Arbeit aber spätern Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philosophiren (bei dem man der Philosophie entbehren kann) anhören und würdigen.

Dass vornehme Personen philosophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphysik hinauf geschähe, muss ihnen zur grössten Ehre angerechnet werden, und sie verdienen Nachsicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verstoss wider die Schule, weil sie sich doch zu dieser auf den Fuss der bürgerlichen Gleichheit herablassen *. — Dass aber seyn wollende Philosophen vornehm thun, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre Zunftgenossen erheben, und deren unveräusserliches Recht der Freiheit und Gleichheit, in Sachen der blossen Vernunft, verletzen.

---

* Es ist doch ein Unterschied zwischen Philosophiren und den Philosophen machen. Das Letztere geschieht im vornehmen Ton, wenn der Despotism über die Vernunft des Volks (ja wohl gar über seine eigene) durch Fesselung an einen blinden Glauben, für Philosophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B. „der Glaube an die Donnerlegion zu Zeiten des Mark Aurel," ingleichen, „an das dem Apostaten Julian zum Possen unter dem Schutt von Jerusalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer," welcher für die eigentliche ächte Philosophie ausgegeben, und das Gegentheil derselben „der Köhlerunglaube" genannt wird (gerade als ob die Kohlbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Ansehung der ihnen zugetragenen Mährchen, sehr ungläubisch zu seyn); wozu denn auch die Versicherung kommt, dass es mit der Philosophie seit schon zweitausend Jahren ein Ende habe, weil „der Stagirit für die Wissenschaft so

Das Princip, durch Einfluss eines höheren Gefühls philosophiren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht: denn wer will mir mein Gefühl streiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, dass dieses Gefühl nicht blos subjectiv in mir sey, sondern einem Jeden angesonnen werden könne, mithin auch objectiv und als Erkenntnissstück, also nicht etwa blos als Begriff vernünftelt, sondern als Anschauung (Auffassung des Gegenstandes selbst) gelte: so bin ich in grossem Vortheil über alle die, welche sich allererst rechtfertigen müssen, um sich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters sprechen, der der Beschwerde überhoben ist, den Titel seines Besitzes zu beweisen (*beati possidentes*). — Es lebe also die Philosophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache selbst führt! Weg mit der Vernünftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umschweif allgemeiner Merkmale versucht, und

---

viel erobert habe, dass er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erspähen überlassen hat." So sind die Gleichmacher der politischen Verfassung nicht blos diejenigen, welche, nach Rousseau, wollen, dass die Staatsbürger insgesammt einander gleich seyen, weil ein Jeder Alles ist; sondern auch diejenigen, welche wollen, dass Alle einander gleichen, weil sie ausser Einem insgesammt nichts seyen, und sind Monarchisten aus Neid: die bald den Plato, bald den Aristoteles auf den Thron erheben, um bei dem Bewusstseyn ihres eigenen Unvermögens selbst zu denken, die verhasste Vergleichung mit andern zugleich Lebenden nicht auszustehen. Und so macht (vornämlich durch den letzteren Ausspruch) der vornehme Mann dadurch den Philosophen, dass er allem ferneren Philosophiren durch Obscuriren ein Ende macht. — — Man kann dieses Phänomen nicht besser in seinem gehörigen Lichte darstellen, als durch die Fabel von Voss (Berl. Monatsschr. Novemb. 1795. letztes Blatt), ein Gedicht, das allein eine Hekatombe werth ist.

die, ehe sie noch einen Stoff hat, den sie unmittelbar ergreifen kann, vorher bestimmte Formen verlangt, denen sie jenen Stoff unterlegen könne! Und gesetzt auch, die Vernunft kann sich über die Rechtmässigkeit des Erwerbs dieser ihrer hohen Einsichten gar nicht weiter erklären, so bleibt es doch ein Factum: „die Philosophie hat ihre fühlbaren Geheimnisse *.“

---

* Ein berühmter Besitzer derselben drückt sich hierüber so aus: „So „lange die Vernunft, als Gesetzgeberin des Willens, zu den Phänomenen „(versteht sich hier, freien Handlungen der Menschen) sagen muss: das „gefällt mir — das gefällt mir nicht, so lange muss sie die Phäno„mene als Wirkungen von Realitäten ansehen,“ woraus er dann folgert: dass ihre Gesetzgebung nicht blos einer Form, sondern einer Materie (Stoffs, Zwecks) als Bestimmungsgrundes des Willens bedürfe, d. i. ein Gefühl der Lust (oder Unlust) an einem Gegenstande müsse vorhergehen, wenn die Vernunft praktisch seyn soll. — Dieser Irrthum, der, wenn man ihn einschleichen liesse, alle Moral vertilgen, und nichts als die Glückseligkeits-Maxime, die eigentlich gar kein objectives Princip haben kann (weil sie nach Verschiedenheit der Subjecte verschieden ist), übrig lassen würde, dieser Irrthum, sage ich, kann nur durch folgenden Probierstein der Gefühle sicher ans Licht gestellt werden. Diejenige Lust (oder Unlust), die nothwendig vor dem Gesetze vorhergehen muss, damit die That geschehe, ist pathologisch, diejenige aber, vor welcher, damit diese geschehe, das Gesetz nothwendig vorhergehen muss, ist moralisch. *Jene* hat empirische Principien (die Materie der Willkühr), *diese* ein reines Princip *a priori* zum Grunde (bei dem es lediglich auf die Form der Willensbestimmung ankommt). — Hiermit kann auch der Trugschluss (*fallacia causae non causae*) leicht aufgedeckt werden, da der Eudämonist vorgiebt: die Lust (Zufriedenheit), die ein rechtschaffener Mann im Prospect hat, um sie im Bewusstseyn seines wohlgeführten Lebenswandels dereinst zu fühlen (mithin die Aussicht auf seine künftige Glückseligkeit), sey doch die eigentliche Triebfeder, seinen Lebenswandel wohl (dem Gesetze gemäss) zu führen. Denn da ich ihn vorher als rechtschaffen und dem Gesetz gehorsam, d. i. als einen, bei dem das Gesetz vor der Lust vorhergeht, annehmen muss, um künftig im Bewusstseyn seines wohlgeführten Lebenswandels eine Seelenlust zu fühlen, so ist es ein leerer Cirkel im Schliessen, um die letztere, die eine Folge ist, zur Ursache jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber gar den Synkretism einiger Moralisten betrifft: die Eudämonie, wenn gleich nicht ganz, doch zum Theil zum objectiven Princip der Sittlichkeit zu machen (wenn man gleich, dass jene unvermerkt

Mit dieser vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch blos in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandtniss. — Bisher hatte man nur von *drei* Stufen des Fürwahrhaltens, bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissenheit, gehört: dem Wissen, Glauben und Meinen[*]. Jetzt wird

---

auch subjectiv auf die mit der Pflicht übereinstimmende Willensbestimmung des Menschen mit Einfluss habe, einräumt), so ist das doch der gerade *Weg*, ohne alles Princip zu *seyn*. Denn die sich einmengenden, von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu eben denselben *Handlungen*, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fliessen, hinwirken, verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische *Gesinnung* selbst, deren Werth und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Überwindung aller ihrer Anpreisungen, keinem andern als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen.

[*] Man bedient sich des mittelsten Worts im theoretischen Verstande auch bisweilen als gleichbedeutend, mit dem etwas für *wahrscheinlich* halten; und da muss wohl bemerkt werden, dass von dem, was über alle mögliche Erfahrungsgrenze hinausliegt, weder gesagt werden kann, es sey *wahrscheinlich*, noch es sey *unwahrscheinlich*, mithin auch das Wort Glaube in Ansehung eines solchen Gegenstandes in *theoretischer Bedeutung* gar nicht statt findet. — Unter dem Ausdruck: dieses oder jenes ist *wahrscheinlich*, versteht man ein Mittelding (des Fürwahrhaltens) zwischen Meinen und Wissen; und da geht es ihm so wie allen andern Mitteldingen: dass man daraus machen kann, *was man will*. — Wenn aber Jemand z. B. sagt: es ist wenigstens *wahrscheinlich*, dass die Seele nach dem Tode lebe, so weiss er nicht, *was er will*. Denn wahrscheinlich heisst dasjenige, was für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewissheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite hat. Die Gründe also müssen insgesammt ein partiales Wissen, einen Theil der *Erkenntniss* des Objects, worüber geurtheilt wird, enthalten. Ist nun der Gegenstand gar kein Object einer uns möglichen Erkenntniss (dergleichen die Natur der Seele, als lebender Substanz auch ausser der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geist ist), so kann über die Möglichkeit derselben weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich, sondern gar nicht geurtheilt werden. Denn die vorgeblichen Erkenntnissgründe sind in einer Reihe, die sich dem zureichenden Grunde, mithin der Erkenntniss selbst, gar nicht nähert, indem sie auf etwas Übersinnliches bezogen werden, von dem, als einem solchen, kein theoretisches Erkenntniss möglich ist.

Eben so ist es mit dem Glauben an ein *Zeugniss* eines Andern, das etwas Übersinnliches betreffen soll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines eine neue angebracht, die gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Voremfindung (*praevisio sensitiva*) dessen seyn soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d. i. Ahnung des Übersinnlichen.

Zeugnisses ist immer etwas Empirisches, und die Person, der ich auf ihr Zeugniss glauben soll, muss ein Gegenstand einer Erfahrung seyn. Wird sie aber als ein übersinnliches Wesen genommen, so kann ich von ihrer Existenz selber, mithin dass es ein solches Wesen sey, welches mir dieses bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden (weil das sich selbst widerspricht), auch nicht aus der subjectiven Unmöglichkeit, mir die Erscheinung eines mir gewordenen innern Zurufs anders als aus einem übernatürlichen Einfluss erklären zu können, darauf schliessen (zufolge dem, was eben von der Beurtheilung nach Wahrscheinlichkeit gesagt worden). Also giebt es keinen theoretischen Glauben an das Übersinnliche.

In praktischer (moralisch-praktischer) Bedeutung aber ist ein Glaube an das Übersinnliche nicht allein möglich, sondern er ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich übersinnlich, mithin nicht empirisch, ist dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Autorität (durch einen kategorischen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretisch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrschers, durch meine Kräfte allein, unausführbar ist (das höchste Gut). An ihn aber moralisch-praktisch glauben, heisst nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verstehen, Aufklärung und, zu bewirken, Triebfedern bekomme: denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objectiv hinreichend, sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre: weil jener Imperativ (der nicht das Glauben, sondern das Handeln gebietet) auf Seiten des Menschen Gehorsam und Unterwerfung seiner Willkühr unter dem Gesetz, von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden Willens aber zugleich ein dem Zweck angemessenes Vermögen (das nicht das menschliche ist) enthält, zu dessen Behuf die menschliche Vernunft zwar die Handlungen aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten kann, als der nicht immer, oder ganz, in der Gewalt des Menschen ist. Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: ich will, dass deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen, schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen), zugleich gedacht, und bedarf es nicht, besonders aufgedrungen zu werden.

Das hierin nun ein gewisser mystischer Tact ein Übersprung (*salto mortale*) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege: leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transscendent sind und zu keinem eigenen Erkenntniss des Gegenstandes führen können, nothwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung), verheissen müssen: was dann der Tod aller Philosophie ist.

Plato der Akademiker ward also, obzwar ohne seine Schuld (denn er gebrauchte seine intellectuellen Anschauungen nur rückwärts zum Erklären der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses *a priori*, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verstand lesbare Ideen zu erweitern), der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie. — Ich möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutsche übersetzten) Plato den Briefsteller mit dem
erstern vermengen. Dieser will, ausser „den vier zur Er-
„kenntniss gehörigen Dingen, dem Namen des Gegen-
„standes, der Beschreibung, der Darstellung und der
„Wissenschaft, noch ein fünftes Rad am Wagen, näm-
„lich noch den Gegenstand selbst und sein wahres Seyn.“
„ — Dieses unveränderliche Wesen, das sich nur in der
„Seele und durch die Seele anschauen lässt, in dieser aber,
„wie von einem springenden Funken Feuers, sich von selbst
„ein Licht anzündet, will er (als exaltirter Philosoph) er-
„griffen haben: von welchem man gleichwohl nicht reden
„könne, weil man sofort seiner Unwissenheit überführt
„werden würde, am wenigsten zum Volk: weil jeder Ver-
„such dieser Art schon gefährlich seyn würde, theils dadurch,
„dass diese hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung
„ausgesetzt, theils (was hier das einzige Vernünftige ist)

„dass die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eiteln Wahn „der Kenntniss grosser Geheimnisse gespannt werden dürfte.“

Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht blos für sich schwärmt, sondern zugleich Clubbist ist, und indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihte verstanden werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm thut! — Es sey mir erlaubt, einige neuere Beispiele davon anzuführen.

In der neueren mystisch-platonischen Sprache heisst es: „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgen„röthe zeichnen; die Sonne muss geahnt werden.“ Aber Niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht selbst schon eine gesehen hat; denn es könnte wohl seyn, dass auf unserem Glob regelmässig auf die Nacht Tag folgte (wie in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte), ohne dass man, wegen des beständig bezogenen Himmels, jemals eine Sonne zu sehen bekäme, und alle Geschäfte gleichwohl nach diesem Wechsel (des Tages und der Jahreszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indess würde in einem solchen Zustande der Dinge ein wahrer Philosoph eine Sonne zwar nicht ahnen (denn das ist nicht seine Sache), aber doch vielleicht darauf rathen können, um, durch Annehmung einer Hypothese von einem solchen Himmelskörper, jenes Phänomen zu erklären, und es auch so glücklich treffen können. — Zwar in die Sonne (das Ubersinnliche) hinein sehen, ohne zu erblinden, ist nicht möglich; aber sie in der Reflexe (der die Seele moralisch erleuchtenden Vernunft), und selbst in praktischer Absicht hinreichend, zu sehen, wie der ältere Plato that, ist ganz thunlich: wogegen die Neuplatoniker, „uns sicher nur eine Theatersonne geben,“ weil sie uns durch Gefühle (Ahnungen), d. i. blos das Subjective, was gar keinen Begriff von dem Gegenstande giebt, täuschen wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntniss des Objectiven hinzuhalten, was aufs Uberschwängliche angelegt ist. — In solchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verständlich machen sollen, ist nun der platonisirende Gefühlsphilosoph unerschöpflich; z. B. „der Göttin Weisheit so nahe zu kommen, dass man „das *Rauschen* ihres Gewandes vernehmen kann;" aber auch in Preisung der Kunst des *Afterplato*, „da er den „Schleier der Isis nicht aufheben kann, ihn doch so dünne „zu machen, dass man unter ihm die Göttin *ahnen* kann." Wie dünne, wird hierbei nicht gesagt; vermuthlich doch noch so dicht, dass man aus dem Gespenst machen kann, was man will: denn sonst wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden sollte.

Zu eben demselben Behuf werden nun, beim Mangel scharfer Beweise, „Analogien, Wahrscheinlichkeiten" (von „denen schon oben geredet worden), und Gefahr vor Ent„mannung der durch metaphysische[*] Sublimation so „fein-

---

[*] Was der Neuplatoniker bisher gesprochen hat, ist, was die Behandlung seines Thema betrifft, lauter *Metaphysik*; und kann also nur die formalen Principien der Vernunft angehen. Sie schiebt aber auch eine *Hyperphysik*, d. i. nicht etwa Principien der praktischen Vernunft, sondern eine Theorie von der *Natur* des Übersinnlichen (von Gott, dem menschlichen Geist) unvermerkt mit unter, und will diese „nicht so gar fein" gesponnen wissen. Wie *gar nichts* aber eine Philosophie, die hier die Materie (das Object) der reinen Vernunftbegriffe betrifft, sey, wenn sie (wie in der transscendentalen Theologie) nicht von allen empirischen Fäden sorgfältig abgelöst worden, mag durch folgendes Beispiel erläutert werden.

Der transscendentale Begriff von Gott, als dem *allerrealsten Wesen*, kann in der Philosophie nicht umgangen werden, so abstract er auch ist, denn er gehört zum Verbande, und zugleich zur Läuterung aller concreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen. Nun fragt sich: soll ich mir Gott als *Inbegriff* (*complexus*, *aggregatum*) aller Realitäten, oder als obersten *Grund* derselben denken? Thue ich das erstere, so muss ich von diesem Stoff, woraus ich das höchste Wesen zusammensetze, Beispiele anführen, damit der Begriff derselben nicht gar leer und ohne Bedeutung sey. Ich werde ihm also *Verstand*, oder auch einen *Willen*, u. dergl. als Realitäten beilegen. Nun ist aber der Verstand, den ich kenne, ein Vermögen zu *denken*, d. i. ein discursives Vorstellungsvermögen, oder ein solches, das durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein ist (von deren Unterschiede ich also im Denken abstrahiren muss), mithin nicht ohne *Beschränkung* des Subjects

„nervig gewordenen Vernunft, dass sie in dem Kampf mit „dem Laster schwerlich werde bestehen können,“ als Argument aufgeboten; da doch eben in diesen Principien *a*

---

möglich ist. Folglich ist ein göttlicher Verstand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem andern Verstande, der etwa ein Anschauungsvermögen wäre, nicht den mindesten Begriff; folglich ist der von einem Verstande, den ich in dem höchsten Wesen setze, völlig sinnleer. — Ebenso: wenn ich in ihm eine andere Realität, einen Willen, setze, durch den er Ursache aller Dinge ausser ihm ist, so muss ich einen solchen annehmen, bei welchem seine Zufriedenheit (*acquiescentia*) durchaus nicht vom Daseyn der Dinge ausser ihm abhängt; denn das wäre Einschränkung (*negatio*). Nun habe ich wiederum nicht den mindesten Begriff, kann auch kein Beispiel von einem Willen geben, bei welchem das Subject nicht seine Zufriedenheit auf dem Gelingen seines Wollens gründete, der also nicht von dem Daseyn des äussern Gegenstandes abhinge. Also ist der Begriff von einem Willen des höchsten Wesens, als einer ihm inhärirenden Realität, so wie der vorige, entweder ein leerer, oder (welches noch schlimmer ist) ein anthropomorphistischer Begriff, der, wenn er, wie unvermeidlich ist, ins Praktische *gezogen* wird, alle Religion verdirbt, und sie in Idololatrie verwandelt. — Mache ich mir aber vom *ens realissimum* den Begriff als Grund aller Realität, so sage ich: Gott ist das Wesen, welches den Grund alles dessen in der Welt enthält, wozu wir Menschen einen Verstand anzunehmen nöthig haben (z. B. alles Zweckmässigen in derselben), er ist das Wesen, von welchem das Daseyn aller Weltwesen seinen Ursprung hat, nicht aus der Nothwendigkeit seiner Natur (*per emanationem*), sondern nach einem Verhältnisse, wozu wir Menschen einen freien Willen annehmen müssen, um uns die Möglichkeit desselben verständlich zu machen. Hier kann uns nun, was die Natur des höchsten Wesens (objectiv) sey, ganz unerforschlich, und ganz ausser der Sphäre aller uns möglichen theoretischen Erkenntniss gesetzt seyn, und doch (subjectiv) diesen Begriffen Realität in praktischer Rücksicht (auf den Lebenswandel) übrig bleiben; in Beziehung auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verstandes und Willens, mit dem des Menschen und dessen praktischer Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretisch betrachtet dazwischen gar keine Analogie Statt findet. Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Autorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen die praktische reine Vernunft nöthigt.

Wenn daher Einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeisterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil sie diese Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhascht, und sich ihrer be-

priori die praktische Vernunft ihre sonst nie geahnete Stärke recht fühlt, und vielmehr durchs untergeschobene Empirische (welches eben darum zur allgemeinen Gesetzgebung untauglich ist) entmannt und gelähmt wird.

Endlich setzt die allerneueste Deutsche Weisheit ihren Aufruf, durchs Gefühl zu philosophiren (nicht etwa, wie die um verschiedene Jahre ältere, durch Philosophie das sittliche Gefühl in Bewegung und Kraft zu versetzen), auf eine Probe aus, bei der sie nothwendig verlieren muss. Ihre Ausforderung lautet: „Das sicherste Kennzeichen der Ächtheit der Menschenphilosophie ist nicht das, dass sie uns gewisser, sondern dass sie uns besser mache.“ — Von dieser Probe kann nicht verlangt werden, dass das (durchs Geheimnissgefühl bewirkte) Besserwerden des Menschen von einem dessen Moralität auf der Probiercapelle untersuchenden Münzwardein attestirt werde;

mächtigt zu haben vorgeben, sagt: „er verachte denjenigen, der sich seinen Gott zu machen denkt,“ so gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaste, deren Ton (als besonders Begünstigter) vornehm ist. Denn es ist für sich selbst klar: dass ein Begriff, der aus unserer Vernunft hervorgehen muss, von uns selbst gemacht seyn müsse. Hätten wir ihn von irgend einer Erscheinung (einem Erfahrungsgegenstande) abnehmen wollen, so wäre unser Erkenntnissgrund empirisch, und zur Gültigkeit für Jedermann, mithin zu der apodiktischen praktischen Gewissheit, die ein allgemein verbindendes Gesetz haben muss, untauglich. Vielmehr müssten wir eine Weisheit, die uns persönlich erschiene, zuerst an jenem von uns selbst gemachten Begriff, als das Urbild halten, um zu sehen, ob diese Person auch dem Charakter jenes selbst gemachten Urbildes entspreche; und selbst alsdann auch, wenn wir nichts an ihr antreffen, was diesem widerspricht, ist es doch schlechterdings unmöglich, die Angemessenheit mit demselben anders als durch übersinnliche Erfahrung (weil der Gegenstand übersinnlich ist) zu erkennen: welches sich widerspricht. Die Theophanie macht also aus der Idee des Plato ein Idol, welches nicht anders als abergläubisch verehrt werden kann; wogegen die Theologie, die von Begriffen unsrer eigenen Vernunft ausgeht, ein Ideal aufstellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es selbst aus den heiligsten von der Theologie unabhängigen Pflichten entspringt.

denn den Schroot guter Handlungen kann zwar Jeder leicht wägen, aber, wie viel auf die Mark Fein sie in der Gesinnung enthalten, wer kann darüber ein öffentlich geltendes Zeugniss ablegen? Und ein solches müsste es doch seyn, wenn dadurch bewiesen werden soll, dass jenes Gefühl überhaupt bessere Menschen mache, wogegen die wissenschaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos sey. Den Probierstein hierzu kann also keine Erfahrung liefern, sondern er muss allein in der praktischen Vernunft, als *a priori* gegeben, gesucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl (welches an sich empirisch und hiermit zufällig ist), wird allein durch die Stimme der Vernunft (*dictamen rationis*), die zu Jedermann deutlich spricht und einer wissenschaftlichen Erkenntniss fähig ist, aufgeregt, nicht aber etwa durchs Gefühl eine besondere praktische Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich ist: weil jene sonst nie allgemeingültig seyn könnte. Man muss also *a priori* einsehen können, welches Princip bessere Menschen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt, und auf den mächtigen Eindruck Acht giebt, den es auf sie macht.

Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht, und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen. Er ist überzeugt: dass, wenn auch die letztern insgesammt vereinigt sich gegen jene verschwören, die Majestät des Gesetzes, welches ihm seine eigene Vernunft vorschreibt, sie doch alle unbedenklich überwiegen müsse, und sein Wille also auch dazu vermögend sey. Alles dieses kann und muss dem Menschen, wenn gleich nicht wissenschaftlich, doch deutlich vorgestellt werden, damit er sowohl der Autorität seiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote selbst gewiss sey; und ist so ferne Theorie. — Nun stelle ich den Menschen auf, wie er sich selbst fragt: was ist das in mir, welches macht, dass ich die innigsten Anlockungen meiner Triebe, und alle Wünsche, die aus meiner Natur hervorgeben, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Ersatz verspricht, und keinen Verlust bei Übertretung desselben androht; ja das ich nur um desto inniglicher verehre, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet! Diese Frage regt durch das Erstaunen über die Grösse und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhüllt (denn die Antwort: es ist die Freiheit, wäre tautologisch, weil diese eben das Geheimniss selbst ausmacht), die ganze Seele auf. Man kann nicht satt werden, sein Augenmerk darauf zu richten, und in sich selbst eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und diese Bewunderung ist eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn, über die Lehren der Moral von Schulen und Canzeln, noch die Darstellung dieses Geheimnisses eine besondere oft wiederholte Beschäftigung der Lehre ausmachte, tief in die Seele eindringen, und nicht ermangeln würde, die Menschen moralisch besser zu machen.

Hier ist nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punct, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, sondern blos an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz, als sichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen, selbst beim Widerstande der ganzen Natur, durch ihre Grundsätze zu bewegen. Das ist nun das Geheimniss, welches nur nach langsamer Entwickelung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit fühlbar werden kann. — Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern *a priori* (als wirkliche Einsicht innerhalb der Grenze unsrer Vernunft) gegeben, und erweitert sogar das Vernunfterkenntniss; aber nur in praktischer Rücksicht, bis zum Übersinnlichen: nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniss begründete (das mystische), sondern durch ein deutliches Erkenntniss, welches auf Gefühl (das moralische) hinwirkt. — Der Ton des sich dünkenden Besitzers dieses wahren Geheimnisses kann nicht vornehm seyn: denn nur das dogmatische oder historische Wissen bläht auf. Das durch Kritik seiner eigenen Kunst herabgestimmte des Ersteren nöthigt unvermeidlich zur Mässigung in Ansprüchen (Bescheidenheit); die Anmaassung des letzteren aber, die Belesenheit im Plato und den Classikern, die nur zur Cultur des Geschmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philosophen machen zu wollen.

Die Rüge dieses Anspruchs schien mir jetziger Zeit nicht überflüssig zu seyn, wo Ausschmückung mit dem Titel der Philosophie eine Sache der Mode geworden, und der Philosoph der Vision (wenn man einen solchen einräumt), wegen der Gemächlichkeit, die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen grossen Anhang um sich versammeln könnte (wie denn Kühnheit ansteckend ist): welches die Polizei im Reiche der Wissenschaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art über das Formale in unserer Erkenntniss (welches doch das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie ist) als eine Pedanterei, unter dem Namen „einer Formgebungsmanufactur" abzusprechen, bestätigt diesen Verdacht, nämlich einer geheimen Absicht: unter dem Aushängeschilde der Philosophie in der That alle Philosophie zu verbannen, und als Sieger über sie vornehm zu thun (*pedibus subjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo — Lucret.*). — Wie wenig aber dieser Versuch, unter Beleuchtung einer immer wachsamen Kritik, gelingen könne, ist aus folgendem Beispiel zu ersehen.

In der Form besteht das Wesen der Sache (*forma dat esse rei*, hiess es bei den Scholastikern), so ferne dieses durch Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen), und selbst die reine Mathematik ist nichts anders, als eine Formenlehre der reinen Anschauung; so wie die Metaphysik, als reine Philosophie, ihr Erkenntniss zu oberst auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Object (Materie der Erkenntniss) subsumirt werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses *a priori*, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können. — Den Übergang aber zum Übersinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderstehlich treibt, und den sie nur in moralisch-praktischer Rücksicht thun kann, bewirkt sie auch allein durch solche (praktische) Gesetze, welche nicht die Materie der freien Handlungen (ihren Zweck), sondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Gesetzgebung überhaupt, zum Princip machen. In beiden Feldern (des Theoretischen und Praktischen) ist es nicht eine plan- oder gar fabrikenmässig (zum Behuf des Staats) eingerichtete willkührliche Formgebung, sondern eine vor aller das gegebene Object handhabender Manufactur, ja ohne einen Gedanken daran, vorhergehende fleissige und sorgsame Arbeit des Subjects, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen; hingegen wird der Ehrenmann, der für die Vision des Übersinnlichen ein Orakel eröffnet, nicht von sich ablehnen können, es auf eine mechanische Behandlung der Köpfe angelegt, und ihr den Namen der Philosophie nur Ehren halber beigegeben zu haben.

Aber, wozu nun aller dieser Streit zwischen zwei Parteien, die im Grunde eine und dieselbe gute Absicht haben, nämlich die, weise und rechtschaffen zu machen? Es ist ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Missverstande, bei der es keiner Aussöhnung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs Künftige noch inniger macht, zu schliessen.

Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Kniee beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme, und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Andern, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben; da sie blos speculativ ist, und was uns zu thun obliegt (objectiv) immer dasselbe bleibt, man mag eines, oder das andere Princip zum Grunde legen: nur dass das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personificiren, und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen (ob wir dieser gleich keine andere Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden), eine ästhetische Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Principien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr in schwärmerische Visionen zu gerathen, die der Tod aller Philosophie sind.

Jene Göttin also ahnen zu können, würde ein Ausdruck seyn, der nichts mehr bedeutet, als: durch sein moralisches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Principien, wovon jenes abhängt, sich hat deutlich machen können; welche Ahnung eines Gesetzes, sobald es durch schulgerechte Behandlung in klare Einsicht übergeht, das eigentliche Geschäft der Philosophie ist, ohne welche jener Ausspruch der Vernunft die Stimme eines Orakels*, welches allerlei Auslegungen ausgesetzt ist, seyn würde.

---

* Diese Geheimnisskrämerei ist von ganz eigener Art. Die Adepten derselben haben dessen kein Hehl, dass sie ihr Licht beim Plato angezündet haben; und dieser vorgebliche Plato gesteht frei: dass, wenn man ihn

Übrigens, „wenn“, ohne diesen Vorschlag zum Vergleich anzunehmen, wie *Fontenelle* bei einer andern Gelegenheit sagte: Hr. X. „doch durchaus an die Orakel glauben ill, so kann es ihm Niemand wehren.“

---

fragt, worin es denn bestehe (was dadurch aufgeklärt werde), er es nicht zu sagen wisse. Aber desto besser! Denn da versteht es sich von selbst, dass er, ein anderer Prometheus, den Funken dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Ton reden, wenn man von altem erblichen Adel ist und sagen kann: „In unsern altklugen Zeiten „pflegt bald Alles, was aus Gefühl gesagt oder gethan wird, für Schwärmerei gehalten zu werden. Armer Plato, wenn Du nicht das Siegel des „Alterthums auf Dir hättest, und wenn man, ohne Dich gelesen zu haben, „einen Anspruch auf Gelehrsamkeit machen könnte, wer würde Dich in „dem *prosaischen* Zeitalter, in welchem das die höchste Weisheit ist, „nichts zu sehen, als was vor den Füssen liegt, und nichts anzunehmen, „als was man mit Händen greifen kann, noch lesen wollen?“ — Aber dieser Schluss ist zum Unglück nicht *folgerecht*: er beweist zu viel. Denn *Aristoteles*, ein äusserst prosaischer Philosoph, hat doch gewiss auch das Siegel des Alterthums auf sich, und nach jenem Grundsatze, den Anspruch darauf, gelesen zu werden! — Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophiren, möchte so wohl aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prose, sondern in Versen zu schreiben.

XVI.

AUSGLEICHUNG

EINES

AUF MISSVERSTAND BERUHENDEN

MATHEMATISCHEN STREITS.

1796.

In einer Abhandlung der Berl. Monatsschr. (Mai 1796) hatte ich, unter andern Beispielen von der Schwärmerei, zu welcher Versuche über mathematische Gegenstände zu philosophiren verleiten können, auch dem Pythagorischen Zahlenmystiker die Frage in den Mund gelegt: „Was macht, dass das rationale Verhältniss der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5, seyn kann?“ — Ich hatte also diesen Satz für wahr angenommen; Hr. Doctor und Professor Reimarus aber widerlegt ihn, und beweist (B. Monatsschr. August, Nr. 6.): dass mehrere Zahlen, als die genannten, im gedachten Verhältnisse stehen können.

Nichts scheint also klarer zu seyn, als dass wir uns in einem wirklichen mathematischen Streit (dergleichen überhaupt beinahe unerhört ist) begriffen finden. Es ist aber blosser Missverstand mit dieser Entzweiung. Der Ausdruck wird von Jedem der beiden in anderer Bedeutung genommen; sobald man sich also gegen einander verständigt hat, verschwindet der Streit, und beide Theile haben Recht. — Satz und Gegensatz stehen nun so im Verhältnisse.

R. sagt (wenigstens denkt er sich seinen Satz so): „in der unendlichen Menge aller möglichen Zahlen (zerstreut gedacht) giebt es, was die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks betrifft, mehr rationale Verhältnisse, als das dergl. Zahlen 3, 4, 5.“

K. sagt (wenigstens denkt er sich den Gegensatz so): „in der unendlichen Reihe aller in der natürlichen Ordnung (von 0 an, durch continuirliche Vermehrung mit 1) fortschreitenden Zahlen giebt es unter den einander unmittelbar folgenden (also verbunden gedacht) kein rationales Verhältniss jener Seiten, als nur das der Zahlen 3, 4, 5."

Beide Sätze haben strenge Beweise für sich; und keiner von beiden (vermeintlichen Gegner) hat das Verdienst, der erste Erfinder dieser Beweise zu seyn.

Also kommt es nur darauf an, auszumachen, auf wem die Schuld dieses Missverstandes hafte. — Wäre das Thema rein mathematisch, so würde sie K. tragen müssen; denn der Satz drückt die genannte Eigenschaft der Zahlen (ohne an eine Reihe derselben zu denken) allgemein aus. Allein, hier soll es ja nur zum Beispiel des Unfugs dienen, welchen die Pythagorische Mystik der Zahlen mit der Mathematik treibt, wenn man über deren Sätze philosophiren will: und da konnte wohl vorausgesetzt werden, man werde jenen Gegensatz in der Bedeutung nehmen, in welcher ein Mystiker etwas Sonderbares und Ästhetisch-Merkwürdiges unter den Zahleigenschaften zu finden glauben konnte: dergleichen eine, auf drei einander zunächst verwandte Zahlen in der unendlichen Reihe derselben eingeschränkte Verbindung ist; wenn gleich die Mathematik hier nichts zu bewundern antrifft.

Dass also Hr. Reimarus mit dem Beweise eines Satzes, den, so viel ich weiss, noch Niemand bezweifelt hat, unnöthigerweise bemüht worden, wird er mir hoffentlich nicht zur Schuld anrechnen.

XVII.

VERKÜNDIGUNG
DES NAHEN
ABSCHLUSSES EINES TRACTATS
ZUM
EWIGEN FRIEDEN
IN DER PHILOSOPHIE.

1796.

Erster Abschnitt.

Frohe Aussicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der untersten Stufe der lebenden Natur des Menschen bis zu seiner höchsten, der Philosophie.

Chrysipp sagt in seiner stoischen Kraftsprache*: „Die Natur hat dem Schwein statt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule.“ Das ist nun die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Cultur, nämlich der blos thierische Instinct. — Es ist aber, als ob der Philosoph hier einen Wahrsagerblick in die physiologischen Systeme unserer Zeit geworfen habe; nur dass man jetzt, statt des Worts Seele, das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat (woran man auch Recht thut: weil von Wirkung gar wohl auf eine Kraft, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeignete Substanz geschlossen werden kann), das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte zurückzuwirken (dem Lebensvermögen) setzt, und denjenigen Menschen gesund nennt, in welchem ein proportionirlicher Reiz weder eine übermässige, noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt: indem widrigenfalls die animalische Operation der Natur in eine chemische übergehen werde, welche Fäulniss zur Folge hat, so dass, nicht (wie man sonst glaubte) die Fäulniss aus und nach dem Tode, sondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniss erfolgen müsse. — Hier wird nun die Natur im Menschen noch vor seiner Menschheit, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier thätig ist, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt; diese Thätigkeit aber und ihre Erregung ist nicht praktisch, sondern nur noch mechanisch.

---

* Cicero, de nat. deor. lib. II. sect. 160.

A.

Von den physischen Ursachen der Philosophie des Menschen.

Abgesehen von der den Menschen vor allen anderen Thieren auszeichnenden Eigenschaft des Selbstbewusstseyns, welcher wegen er ein vernünftiges Thier ist (dem auch, wegen der Einheit des Bewusstseyns, nur eine Seele beigelegt werden kann); so wird der Hang: sich dieses Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nachgerade methodisch, und zwar blos durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philosophiren; darauf sich auch polemisch mit seiner Philosophie an Andern zu reiben, d. i. zu disputiren, und weil das nicht leicht ohne Affect geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen; — dieser Hang, sage ich, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden müssen, wodurch sie das grosse Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht.

Von der physischen Wirkung der Philosophie.

Sie ist die Gesundheit (*status salubritatis*) der Vernunft, als Wirkung der Philosophie. — Da aber die menschliche Gesundheit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergenesen ist, so ist es mit der blossen Diät der praktischen Vernunft (etwa einer Gymnastik derselben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Gesundheit heisst und auf einer Haaresspitze schwebt, zu erhalten; sondern die Philosophie muss (therapeutisch) als Arzeneimittel (*materia medica*) wirken, zu dessen Gebrauch dann Dispensatorien und Ärzte (welche letztere aber auch allein diesen Gebrauch zu verordnen berechtigt sind) erfordert werden: wobei die Polizei darauf wachsam seyn muss, dass zunftgerechte Ärzte und nicht blosse Liebhaber sich anmaassen anzurathen, welche Philosophie man studiren solle, und so in einer Kunst, von der sie nicht die ersten Elemente kennen, Pfuscherei treiben.

Ein Beispiel von der Kraft der Philosophie, als Arzneimittels, gab der stoische Philosoph Posidonius durch ein an seiner eigenen Person gemachtes Experiment in Gegenwart des grossen Pompejus (*Cicer. tusc. quaest. lib. II. sect. 61.*): indem er durch lebhafte Bestreitung der Epikurischen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, sie in die Füsse herabdemonstrirte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen liess, und so von der unmittelbaren physischen Wirkung der Philosophie, welche die Natur durch sie beabsichtigt (die leibliche Gesundheit), den Beweis gab, indem er über den Satz declamirte, dass der Schmerz nichts Böses sey*.

---

* Im Lateinischen lässt sich die Zweideutigkeit in den Ausdrücken des Übel (*malum*) und des Böse (*pravum*) leichter als im Griechischen verhüten. — In Ansehung des Wohlseyns und der Übel (der Schmerzen) steht der Mensch (so wie alle Sinnenwesen) unter dem

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philosophie mit dem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Der Dogmatism (z. B. der Wolfschen Schule) ist ein Polster zum Einschlafen, und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige der Philosophie ist. — Der Skepticism, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerspiel des erstern ausmacht, hat nichts, womit er auf die regsame Vernunft Einfluss ausüben kann: weil er Alles ungebraucht zur Seite legt. — Der Moderatism, welcher auf die Halbscheid ausgeht, in der subjectiven Wahrscheinlichkeit den Stein der Weisen zu finden meint, und durch Anhäufung vieler isolirten Gründe (deren keiner für sich beweisend ist) den Mangel des zureichenden Grundes zu ersetzen wähnt, ist gar keine Philosophie; und mit diesem Arzneimittel (der Doxologie) ist es wie mit Pesttropfen oder dem Venedigschen Theriak bewandt: dass sie wegen des gar zu vielen Guten, was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, zu nichts gut sind.

Gesetz der Natur, und ist bloss leidend; in Ansehung des Bösen (und Guten) unter dem Gesetz der Freiheit. Jenes enthält *das*, was der Mensch leidet, dieses, was *er* freiwillig thut. — In Ansehung des Schicksals ist der Unterschied zwischen rechts und links (*fato vel dextro vel sinistro*) ein blosser Unterschied im äusseren Verhältniss des Menschen. In Ansehung seiner Freiheit aber, und dem Verhältniss des Gesetzes zu seinen Neigungen, ist es ein Unterschied im Inneren desselben. — Im ersteren Fall wird das Gerade dem Schiefen (*rectum obliquo*), im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten (*rectum pravo s. varo, obtorto*) entgegen gesetzt.

Dass der Lateiner ein unglückliches Ereigniss auf die linke Seite stellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht so gewandt ist, einen Angriff abzuwehren als mit der rechten. Dass aber bei den Augurien, wenn der Auspex sein Gesicht dem sogenannten Tempel (im Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzstrahl, der zur Linken geschah, für glücklich ausgab; scheint zum Grunde zu haben, dass der Donnergott, der dem Auspex gegenüber gedacht wurde, seinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritischen Philosophie mit einem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Kritische Philosophie ist diejenige, welche nicht mit den Versuchen, Systeme zu bauen oder zu stürzen, oder gar nur (wie der Moderatism) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu stellen, sondern von der Untersuchung der Vermögen der menschlichen Vernunft (in welcher Absicht es auch sey) Eroberung zu machen anfängt, und nicht so ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philosophemen die Rede ist, die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können. — Nun giebt es doch Etwas in der menschlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt gemacht werden kann, und doch seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweist, die in der Erfahrung dargestellt, also auch (und zwar nach einem Princip *a priori*) schlechterdings können geboten werden. Dieses ist der Begriff der Freiheit, und das von dieser abstammende Gesetz des kategorischen, d. i. schlechthin gebietenden, Imperativs. — Durch dieses bekommen Ideen, die für die blos speculative Vernunft völlig leer seyn würden, ob wir gleich durch diese zu ihnen, als Erkenntnissgründen unseres Endzwecks, unvermeidlich hingewiesen werden, eine ob zwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu verhalten, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischer) Rücksicht postuliren darf, gegeben wären.

Diese Philosophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrterweise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitender, Zustand ist, eröffnet die Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen, durch die Ohnmacht der theoretischen Beweise des Gegentheils einerseits, und durch die Stärke der praktischen Gründe der Annehmung ihrer Principien andererseits; zu einem Frieden, der überdies noch den

Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjects immer rege zu erhalten, und so auch die Absicht der Natur, zu continuirlicher Belebung desselben und Abwehrung des Todesschlafs, durch Philosophie zu befördern.

* * *

Aus diesem Gesichtspunct betrachtet, muss man den Ausspruch eines nicht blos in seinem eigentlichen (dem mathematischen) Fache, sondern auch in vielen anderen, vorzüglichen, mit einem thatenreichen immer noch blühenden Alter bekrönten Mannes nicht für den eines Unglücksboten, sondern als einen Glückwunsch auslegen, wenn er den Philosophen einen über vermeinte Lorbeern gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abspricht*; indem ein solcher freilich die Kräfte nur erschlaffen, und den Zweck der Natur in Absicht der Philosophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menschheit, nur vereiteln würde; wogegen die streitbare Verfassung noch kein Krieg ist, sondern diesen vielmehr durch ein entschiedenes Ubergewicht der praktischen Gründe über die Gegengründe zurückhalten, und so den Frieden sichern kann und soll.

II.

Hyperphysische Grundlage des Lebens des Menschen zum Behuf einer Philosophie desselben.

Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (*Mens*, νοῦς) beigegeben, damit er nicht ein blos dem Mechanism der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprincip gründet sich nicht auf Begriffen des Sinnlichen, welche insgesammt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) Wissenschaft, d. i. theoretisches Erkenntniss voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Ubersinnlichen aus, nämlich der Freiheit, und vom moralischen, kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht: und begründet so eine Philosophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Instrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken), mithin blosses Mittel, sondern die sich zum Grundsatze zu machen an sich selbst Pflicht ist.

---

* Auf ewig ist der Krieg vermieden,
Befolgt man, was der Weise spricht;
Dann halten alle Menschen Frieden,
Allein die Philosophen nicht."

Kästner.

Was ist Philosophie als Lehre, die unter allen Wissenschaften das grösste Bedürfniss der Menschen ausmacht?

Sie ist das, was schon ihr Name anzeigt: Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut); und da dieser, so ferne er erreichbar ist, auch Pflicht ist, und umgekehrt, wenn er Pflicht ist, auch erreichbar seyn muss, ein solches Gesetz der Handlungen aber moralisch heisst: so wird Weisheit für den Menschen nichts anders, als das innere Princip des Willens der Befolgung moralischer Gesetze seyn, welcherlei Art auch der Gegenstand desselben seyn mag; der aber jederzeit übersinnlich seyn wird: weil ein durch einen empirischen Gegenstand bestimmter Wille wohl eine technisch-praktische Befolgung einer Regel, aber keine Pflicht (die ein nicht physisches Verhältniss ist) begründen kann.

Von den übersinnlichen Gegenständen unserer Erkenntniss.

Sie sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. — 1. Gott, als das allverpflichtende Wesen; 2. Freiheit, als Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3. Unsterblichkeit, als ein Zustand, in welchem dem Menschen sein Wohl oder Weh in Verhältniss auf seinen moralischen Werth zu Theil werden soll. — Man sieht, dass sie zusammen gleichsam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftschlusses stehen; und da ihnen, eben darum, weil sie Ideen des Übersinnlichen sind, keine objective Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden kann, so wird, wenn ihnen gleichwohl eine solche verschafft werden soll, sie ihnen nur in praktischer Rücksicht, als Postulaten* der moralisch-praktischen Vernunft, zugestanden werden können.

Unter diesen Ideen führt also die mittlere, nämlich die der Freiheit, weil die Existenz derselben in dem kategorischen Imperativ enthalten ist, der keinem Zweifel Raum lässt, die zwei übrigen in ihrem Gefolge bei sich, indem er das oberste Princip der Weisheit, folglich auch den Endzweck des vollkommensten Willens (die höchste mit der Moralität zusammenstimmende Glückseligkeit) voraussetzend, blos die Bedingungen enthält, unter welchen allein diesem Genüge geschehen kann. Denn das Wesen, welches die proportionirte Austheilung allein zu vollziehen vermag, ist Gott; und der Zustand, in welchem diese Vollziehung an vernünftigen Weltwesen allein jenem Endzweck völlig angemessen verrichtet werden kann, die Annahme einer schon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die Unsterblichkeit. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, so würde sie nur Hoffnung eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) nothwendig vorauszusetzendes künftiges Leben bedeuten.

---

* Postulat ist ein *a priori* gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger, praktischer Imperativ. Man postulirt also nicht Sachen, oder überhaupt das Daseyn irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects. — Wenn es nun Pflicht ist, zu einem gewissen Zweck (dem höchsten Gut) hinzuwirken, so muss ich auch berechtigt seyn, anzunehmen: dass die Bedingungen da sind, unter denen allein diese Leistung der Pflicht möglich ist, obzwar dieselben übersinnlich sind, und wir (in theoretischer Rücksicht) kein Erkenntniss derselben zu erlangen vermögend sind.

Resultat.

Es ist also blosser Missverstand, oder Verwechselung moralisch-praktischer Principien der Sittlichkeit mit theoretischen, unter denen nur die ersteren in Ansehung des Übersinnlichen Erkenntniss verschaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philosophie als Weisheitslehre sagt, erhoben wird: und man kann von dieser, weil wider sie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abschluss eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie verkündigen.

Zweiter Abschnitt.

Bedenkliche Aussicht zum nahen ewigen Frieden in der Philosophie.

Herr Schlosser, ein Mann von grossem Schriftstellertalent, und einer (wie man zu glauben Ursache hat) für die Beförderung des Guten gestimmten Denkungsart, tritt, um sich von der zwangsmässigen, unter Autorität stehenden Gesetzverwaltung in einer doch nicht unthätigen Musse zu erholen, unerwarteterweise auf den Kampfplatz der Metaphysik: wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr giebt, als in dem Felde, das er eben verlassen hatte. — Die kritische Philosophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die letzten, aus ihr hervorgehenden Resultate angesehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit sorgfältigem Fleisse durchgegangen war, nothwendig missverstehen musste, empörte ihn, und so ward er flugs Lehrer „eines jungen Mannes, der (seiner Sage nach) die kritische Philosophie studiren wollte,“ ohne selbst vorher die Schule gemacht zu haben, um diesen ja davon abzurathen.

Es ist ihm nur darum zu thun, die Kritik der reinen Vernunft wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein Rath ist, wie die Versicherung jener guten Freunde, die den Schaafen antrugen: wenn diese nur die Hunde abschaffen wollten, mit ihnen wie die Brüder in beständigem Frieden zu leben. — Wenn der Lehrling diesem Rathe Gehör giebt, so ist er ein Spielzeug in der Hand des Meisters „seinen Geschmack (wie dieser sagt) durch die Schriftsteller des Alterthums (in der Überredungskunst, durch subjective Gründe des Beifalls, statt Überzeugungsmethode, durch objective) fest zu machen.“ Dann ist er sicher: jener werde sich Wahrheitsschein (*verisimilitudo*) für Wahrscheinlichkeit (*probabilitas*), und diese, im Urtheilen, die schlechterdings nur *a priori* aus der Vernunft hervorgehen können, sich für Gewissheit aufheften lassen. „Die rauhe barbarische Sprache der kritischen Philosophie“ wird ihm nicht behagen: da doch vielmehr ein schöngeisterischer Ausdruck, in die Elementarphilosophie getragen, daselbst für barbarisch angesehen werden muss. — Er bejammert es, dass „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Ubersinnliche, jedem Genius der Dichtkunst, die Flügel abgeschnitten werden sollen“ (wenn es die Philosophie angeht).

Die Philosophie in demjenigen Theile, der die Wissenslehre enthält (in dem theoretischen), und der, ob sie zwar grösstentheils auf Beschränkung der Anmaassungen im theoretischen Erkenntniss gerichtet ist, doch schlechterdings nicht vorbeigegangen werden kann, sieht sich in ihrem praktischen eben sowohl genöthigt zu einer Metaphysik (der Sitten), als einem Inbegriff blos formaler Principien des Freiheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage ist. — Unser antikritischer Philosoph überspringt diese Stufe, oder er verkennt sie vielmehr so gänzlich, dass er den Grundsatz, welcher zum Probierstein aller Befugniss dienen kann: handle nach einer Maxime, nach der du zugleich wollen kannst, sie solle ein allgemeines Gesetz werden; völlig missversteht, und ihm eine Bedeutung giebt, welche ihn auf empirische Bedingungen einschränkt, und so zu einem Kanon der reinen moralisch-praktischen Vernunft (dergleichen es doch einen geben muss) untauglich macht; wodurch er sich in ein ganz anderes Feld wirft; als wohin jener Kanon ihn hinweist, und abenteuerliche Folgerungen herausbringt.

Es ist aber offenbar: dass hier nicht von einem Princip des Gebrauchs der Mittel zu einem gewissen Zweck (denn alsdann wäre es ein pragmatisches, nicht ein moralisches Princip) die Rede sey; dass nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Gesetz gemacht, der Maxime des Willens eines Anderen, sondern wenn sie sich selbst widerspricht (welches ich aus dem blossen

Begriffe *a priori* ohne alle Erfahrungsverhältnisse, z. B. „ob Gütergleichheit oder ob Eigenthum in meine Maxime aufgenommen werde!“ nach dem Satz des Widerspruchs beurtheilen kann), dieses ein unfehlbares Kennzeichen der moralischen Unmöglichkeit der Handlung sey. — Blosse Unkunde, vielleicht auch etwas böser Hang zur Chicane, konnte diesen Angriff hervorbringen, welcher indess der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philosophie

nicht Abbruch thun kann. Denn ein Friedensbund, der so beschaffen ist: dass, wenn man sich einander nur versteht, er auch sofort (ohne Capitulation) geschlossen ist, kann auch für geschlossen, wenigstens dem Abschluss nahe, angekündigt werden.

⁂

Wenn auch Philosophie blos als *Weisheitslehre* (was auch ihre eigentliche Bedeutung ist) vorgestellt wird, so kann sie doch auch als Lehre des *Wissens* nicht übergangen werden: so ferne dieses (theoretische) Erkenntniss die Elementarbegriffe enthält, deren sich die reine Vernunft bedient; gesetzt, es geschähe auch nur, um dieser ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philosophie in der ersteren Bedeutung seyn: ob man frei und offen *gestehen solle*, was und woher man das in der That von ihrem Gegenstande (dem sinnlichen und übersinnlichen) wirklich wisse, oder in praktischer Rücksicht (weil die Annehmung desselben dem Endzweck der Vernunft beförderlich ist) nur *voraussetze!*

Es kann *seyn*, dass nicht Alles wahr ist, was ein Mensch dafür hält (denn er kann irren); aber in Allem, was er sagt, muss er *wahrhaft* seyn (er soll nicht *täuschen*): es mag nun seyn, dass sein Bekenntniss blos innerlich (vor Gott) oder auch ein äusseres sey. — Die Übertretung dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit heisst die

Lüge: weshalb es äussere aber auch eine innere Lüge geben kann; so dass beide zusammen vereinigt, oder auch einander widersprechend, sich ereignen können.

Eine Lüge aber, sie mag innerlich oder äusserlich seyn, ist zwiefacher Art: 1. wenn man das für wahr ausgiebt, dessen man sich doch als unwahr bewusst ist, 2. wenn man etwas für gewiss ausgiebt, wovon man sich doch bewusst ist, subjectiv ungewiss zu seyn.

Die Lüge („vom Vater der Lügen, durch den alles Böse in die Welt gekommen ist“) ist der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur; so sehr auch zugleich der Ton der Wahrhaftigkeit (nach dem Beispiel mancher chinesischen Krämer, die über ihre Laden die Aufschrift mit goldenen Buchstaben setzen: „allhier betrügt man nicht“) vornämlich in dem, was das Übersinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton ist. — Das Gebot: du sollst (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre) nicht lügen, zum Grundsatz in die Philosophie als eine Weisheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können.

INHALTSANZEIGE.

Seite.

I. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.* 1755. 1

II. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. 1759. 45

III. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. 1762. 55

IV. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. Zu Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat. 1763. 75

V. Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. 1763. . . . 113

VI. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes, 1763. . . . 161

VII. M. Immanuel Kant's Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765 — 1766. 287

VIII. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* 1770. 301

IX. Kant's und Lambert's philosophische Briefe. 1765 — 1770. 343

X. Was heisst: sich im Denken orientiren? 1786. . 371

XI. Einige Bemerkungen zu Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden. 1786. . . 391

INHALTSANZEIGE.

Seite.

XII. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790. 399

XIII. Über die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? Herausgegeben von Dr. F. Th. Rink. . . . 483

XIV. Über Philosophie überhaupt. 1794. . . . 579

XV. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. 1796. 619

XVI. Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits. 1796. 643

XVII. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie. 1796. 647

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

IMMANUEL KANT'S

SÄMMTLICHE

WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

ZWEITER THEIL.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

KRITIK

DER

REINEN VERNUNFT.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

[illegible]
[illegible]

VORREDE.

Es kann nicht Zweck dieses Vorwortes seyn, über den Werth und die Bedeutung der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft sich auszulassen. Es ist nicht nothwendig. Die Kant'sche Schule nicht weniger als alle anderen stimmen in der Anerkennung dieses unsterblichen Werkes überein. Es ist das Janushaupt der neueren Philosophie. Alle Errungenschaft der vorangegangenen Bestrebungen concentrirt es in sich; alle neuen Richtungen, jeden ferneren Fortschritt bahnt es an. So subtil sich oft die Architektonik in eine Menge Einzelnheiten zergliedert, so bleibt doch der tiefe speculative Sinn Meister des Ganzen. Immer und immer wieder kommt Kant auf die Grundfrage nach der Einheit des Seyns und des Denkens, des Realen und Idealen, des Objectiven und Subjectiven zurück. Oft glaubt man bei der Ruhe und Überzeugtheit seiner Darstellung, er könne nichts mehr zu sagen haben, aber plötzlich sieht man ihn wieder unbefriedigt nach einer noch schärferen Fassung der Aufgabe, nach einer noch gründlicheren Lösung derselben ringen. Inhalt und Form machen die Kritik gleich wichtig. Was man von den Gothischen Domen gesagt hat, dass eine Riesennatur im Entwurf des erhabenen Ganzen mit einer Zwergnatur in der mühsam geduldigen Ausführung der zahllosen Details des Baues sich vereint habe, das lässt sich auch von ihr behaupten. Und wie man sich in dem Strassenlabyrinth einer grossen Stadt über Häuser, Paläste und Capellen hinfort durch den Blick auf die Alles überragenden Thürme orientirt, so kann man auch in der neueren Philosophie, im Gewirr ihrer Kämpfe, keinen sicheren Schritt thun, wenn man nicht **Kant's** Kritik im Auge behält. **Fichte, Schelling, Hegel** und **Herbart** haben sich apologetisch und polemisch an ihr gross gezogen.

Die Kritik der reinen Vernunft erschien zuerst Riga 1781, gr. 8., bei Kartknoch. [*]

Es soll hier nun über das bei dieser Ausgabe befolgte Verfahren Rechenschaft gegeben werden. Das ist die Absicht dieser Vorrede. Denn die Kritik hat sieben Auflagen erlebt. Die letzte erschien Leipzig 1828, gr. 8., in demselben Hartknoch'schen Verlag. Die zweite Ausgabe erschien 1787. Sie enthält sehr wesentliche Veränderungen, welche in die folgenden Ausgaben übergegangen sind.

Wie soll sich nun der Herausgeber für einen Abdruck in den sämmtlichen Werken verhalten?

Das Nächste scheint unstreitig, dass er die Kritik nach der zweiten Ausgabe besorgt. Denn da **Kant** die späteren Abdrücke genau nach derselben wiederholen liess, so liegt doch hierin das Urtheil, dass er mit derselben völlig einverstanden war. Ein Abdruck der ersten Ausgabe würde ihm, so scheint es, ein Unrecht anthun und der Mühe, die er auf die zweite verwendet, gewissermaassen Hohn sprechen. — Soll man nun aber die Differenzen der ersten und zweiten für gleichgültig ansehen? Soll es gar kein Interesse gewähren, darüber ins Klare zu kommen, was Kant fortgelassen, hinzugesetzt, umgeändert hat? Müsste man also nicht eine Übersicht aller dieser mannigfachen Abweichungen geben?

Diese Frage kann nur bejaht werden. Es fragt sich aber weiter, wie man es anfangen solle, die Differenz der ersten und zweiten Ausgabe am Sichersten und Einfachsten anschaulich zu machen? Wollte man von der zweiten immer auf die erste zurückgehen, so würde man eine viel schwierigere und verwickeltere Operation machen müssen, als wenn man von der erstern aus zur zweiten fortschritte. Denn so ist ja in Kant selbst der Fortgang gewesen. Er arbeitete die zweite Ausgabe aus der ersten heraus, und der Leser muss also offenbar am Bequemsten und Gründlichsten zur Einsicht gelangen, wenn er denselben Weg einschlägt, den Kant selbst vor ihm betreten. Er hat alsdann die Urgestalt der Sache und ihre spätere Modification in der naturgemässesten chronologischen Folge vor sich.

Also schon in Rücksicht der Entwicklung Kant's selber würde ein zu Grundlegen der ersten Ausgabe nothwendig seyn; nicht weniger in formeller Beziehung, dem Secundären das Primitive voranzustellen. Allein es könnte auch noch der Umstand hinzukommen, dass die ursprüngliche Conception vor der späteren Umarbeitung in sachlicher Hinsicht entschiedene Vorzüge besässe. Nicht jede Umarbeitung ist auch eine Verbesserung. Die schöpferische Einheit des ersten

Gusses weicht der rücksichtsvollen Bedenklichkeit der mehr von Aussen eindringenden, nicht von Innen bildenden Feile. Es liessen sich aus der Geschichte der Literatur genug Analogieen beibringen, aus welchen erhellt, wie die späteren Ausgaben der Originalität, Kühnheit, Frische, Einheit der ersten oft Eintrag gethan haben. Warum sollte nicht auch Kant dies Geschick gehabt und mit seinen Verbesserungen, wofür er sie nahm, nicht selten die Absicht verfehlt haben? Ist dies der Fall, so ist dies ein neuer Grund, die erste Ausgabe zu wiederholen; wie sich von selbst versteht, ohne das Geringste von dem zu unterdrücken, was Kant an der zweiten gethan.

Nach meiner Überzeugung findet der Fall wirklich statt. Käme es darauf an, Zeugnisse von Anderen für diese Ansicht beizubringen, so würde es daran nicht fehlen. Ich will nur eines der ältesten und eines der jüngsten erwähnen. In der Beilage zu seinem Gespräch: David Hume, über den transscendentalen Idealismus (Werke Bd. II. 1815, S. 291.), sagt Fr. Hr. Jacobi: „Die folgende Abhandlung verweist durchaus auf die damals (nämlich im Frühjahr 1787) noch allein vorhandene erste Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft. Einige Monate später als diese Abhandlung erschien die zweite Ausgabe des Kant'schen Werkes, vermehrt mit jener Widerlegung des Idealismus, von welcher ich in der diesem zweiten Bande meiner Schriften vorgesetzten Einleitung ausführlich geredet habe. In der Vorrede zu dieser zweiten Ausgabe (S. XXXVII. ff.) unterrichtet Kant seine Leser von den Verbesserungen in der Darstellung, die er in der neuen Ausgabe versucht habe, nicht verschweigend, dass mit dieser Verbesserung auch einiger Verlust für den Leser verbunden sey, indem, um einer fasslicheren Darstellung Platz zu machen, Manches hätte weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen. — Ich halte diesen Verlust für höchst bedeutend und wünsche sehr durch dieses mein Urtheil Leser, denen es um Philosophie und ihre Geschichte ein Ernst ist, zu einer Vergleichung der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft mit der verbesserten zweiten zu bewegen. Die folgenden Ausgaben sind der zweiten von Zeile zu Zeile blos nachgedruckt. Zu ganz besonderer Erwägung empfehle ich den Abschnitt in der ersten Ausgabe S. 103 ff.: Von der Synthesis der Recognition im Begriffe. Da sich die erste Ausgabe schon sehr selten gemacht hat, so sorge man doch wenigstens in öffentlichen und auch in grösseren Privatbüchersammlungen, dass die wenigen davon noch erhaltenen Exemplare nicht zuletzt ganz verschwinden. Überhaupt wird es nicht genug erkannt, welchen Vortheil es gewährt, die Systeme grosser Denker in den frühesten Darstellungen derselben zu studiren. So erzählte mir Hamann von dem scharfsinnigen Christian Jakob Kraus, dass dieser nie hatte aufhören können, ihm dafür zu danken, dass er ihn mit Hume's erstem philosophischen Werke, *Treatise of human nature*, 1739, bekannt gemacht, weil ihm hier erst das wahre Licht über die spätern *Essays* aufgegangen wäre.“ So weit Jacobi. — Aus der neuesten Zeit führe ich an, was Michelet in seiner Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Berlin 1837, Bd. I., S. 49 ff. sagt. Im Text heisst es:

„Das Hervorheben der Subjectivität des Denkens ist als ein unsterbliches Verdienst der Kant'schen Philosophie anzuerkennen. Es hätte nichts gefehlt, als dass Kant, indem er die Quelle der Erkenntniss auf das Innere des menschlichen Geistes zurückführte, die Scheidewand zwischen Denken und Ding-an-sich, die blos manchmal in seinem System zu wanken scheint, auch noch mit Bewusstseyn niedergerissen hätte.“ Hierzu macht er die Anmerkung: „Besonders in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, aus welcher daher manches höchst Speculative in diese Darstellung eingeflochten worden, was in der zweiten und deren späteren unveränderten Abdrücken vergebens gesucht wird. Denn diese, und theilweise auch schon die Prolegomena, lassen die idealistische Richtung etwas zurücktreten, weil Kant diese Seite seiner Philosophie sogleich den meisten Angriffen und Missverständnissen ausgesetzt sah.“

Während ich mich damit trug, wie ich am Besten sowohl im Interesse Kant's als der Geschichte der Philosophie die Einrichtung träfe, wurde ich unvermuthet durch einen Brief des Herrn Dr. Arthur Schopenhauer in Frankfurt am Main erfreut, der mich entschieden zu dem Entschluss fortbestimmte, die erste Ausgabe zu Grunde zu legen. Schopenhauer gab bereits 1819 in seiner tiefsinnigen Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung, in einem Anhange S. 591-725. eine ausführliche Kritik der Kant'schen Philosophie, worin er das Verdienst derselben mit ächt philosophischer Begeisterung erörterte, aber auch die Widersprüche, in welche Kant sich verwickelt hat, mit Gründlichkeit und Bestimmtheit in rücksichtsloser Unbefangenheit auseinandersetzte. Mit seiner Erlaubniss hebe ich aus seinem ersten Brief vom 24. August 1837 folgende Stelle aus: „Bekanntlich hat Kant an der Kritik der reinen Vernunft bei der zweiten Ausgabe eine bedeutende Veränderung vorgenommen, und nach dieser zweiten sind alle folgenden abgedruckt worden. Nun ist es meine feste, aus wiederholtem Studium des Werkes erwachsene und auf sichere Gründe gestützte Überzeugung, dass Kant durch jene Änderung sein Werk verstümmelt, verunstaltet, verdorben hat. Was ihn dazu bewogen hat, war Menschenfurcht, entstanden durch Altersschwäche, welche nicht nur den Kopf angreift, sondern bisweilen auch dem Herzen jene Festigkeit nimmt, die nöthig ist, um die Zeitgenossen mit ihren Meinungen und Absichten nach Verdienst zu verachten, ohne welches nie ein grosser Mann wird. Man hatte ihm vorgeworfen, seine Lehre wäre nur aufgefrischter Berkeley'scher Idealismus. Hierdurch sah er mit Schrecken die jedem Gründer eines Systems so unschätzbare und unerlassliche Originalität gefährdet (s. Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik S. 70, 202 ff.). Zugleich hatte andererseits sein Umstossen geheiligter Lehren des alten Dogmatismus, namentlich der rationalen Psychologie, Ärgerniss gegeben. Dazu kam von Aussen, dass der grosse König, der Freund des Lichts und Beschützer der Wahrheit, eben gestorben war. Durch dies Alles liess Kant sich intimidiren und hatte die Schwäche, zu thun, was seiner nicht würdig war. Dies besteht darin, dass er das erste Hauptstück des zweiten Buchs der transscendentalen Dialektik (erste Ausg. S. 341, fünfte Ausg. S. 399.) gänzlich verändert und daraus 57 Seiten rein weggestrichen hat, welche gerade das enthielten, was zum deutlichen Verständniss des ganzen Werkes unumgänglich nöthig ist, und durch dessen Weglassung, wie auch durch das an die Stelle gesetzte Neue, seine ganze Lehre in Widersprüche mit sich selbst geräth, Widersprüche, die ich in meiner Kritik S. 612-18. gerügt und hervorgehoben habe, eben nur, weil ich damals, 1818, die erste Ausgabe nie gesehen hatte, in welcher sie keine Widersprüche sind, sondern zum Ganzen stimmen. In Wahrheit, die zweite Ausgabe gleicht einem Menschen, dem man ein Bein amputirt und durch ein hölzernes ersetzt hat. In der Vorrede zu derselben, S. XLII. giebt er für die Ausmerzung jenes wichtigen und überaus schönen Theils seines Buchs kahle, ja unwahre Entschuldigungen, weil er nicht eingeständlich das Weggelassene als zurückgenommen angesehen haben will: man könne es, sagt er, in der ersten Ausgabe nachlesen; er habe Raum nöthig gehabt für das neu Eingeschaltete; Alles sey blos verbesserte Darstellung. — Aber das Unredliche dieses Vorgebens wird klar, wenn man die zweite Ausgabe mit der ersten vergleicht. Da hat er in der zweiten nicht blos das erwähnte wichtige und schöne Hauptstück weggelassen und dafür unter demselben Titel ein halb so langes, viel unbedeutenderes eingeschoben; sondern er hat auch der zweiten Ausgabe (in der fünften S. 274-79.) eine ausdrückliche Widerlegung des Idealismus einverleibt, die das gerade Gegentheil der weggelassenen Stelle besagt und alle die Irrthümer, welche diese auf das Gründlichste widerlegt hatte, selbst verficht, folglich mit seiner ganzen Lehre in Widerspruch steht. Die neue hier nun gegebene angebliche

Widerlegung des Idealismus ist so grundschlecht, so offenbare Sophisterei, zum Theil sogar so confuser Gallimathias, dass sie ihrer Stelle in seinem unsterblichen Werke ganz unwürdig ist. Im Bewusstseyn dieser Unzulänglichkeit hat er sie noch S. XXXIX. der Vorrede durch Änderung einer Stelle verbessern und durch eine lange confuse Anmerkung verfechten wollen. Allein er hat vergessen, nun auch durchgängig aus der zweiten Auflage alle die vielen Stellen zu streichen, welche mit dem neu Hinzugekommenen in Widerspruch stehen, aber mit dem Weggelassenen vollkommen harmoniren. Dergleichen sind besonders der ganze sechste Abschnitt der Antinomie der reinen Vernunft, wie auch alle die Stellen, welche ich in meiner Kritik S. 615. gleichsam verwundert angeführt habe, weil er dadurch sich selbst widerspricht, und mir damals, wie schon gesagt, die erste Ausgabe, folglich auch der Unterschleif noch unbekannt war. Dass Furcht es war, die den Greis zu dieser Verunstaltung der Kritik der rationalen Psychologie bewog, ist auch daraus ersichtlich, dass seine Angriffe auf diese geheiligte Lehre des alten Dogmatismus in der neuen Darstellung viel schwächer, schüchterner und ungründlicher sind, als in der ersten, und dass er sie, um zu besänftigen, sogleich versetzt hat mit vorläufigen, aber hier noch gar nicht hergehörenden und, dem Zusammenhang nach, noch gar nicht verständlichen Erörterungen der Seelenunsterblichkeit aus Gründen der praktischen Vernunft und als Postulat derselben. Dies ängstliche Zurückweichen hat ihn also dahin gebracht, dass er über den Hauptpunct aller Philosophie, nämlich das Verhältniss des Idealen zum Realen, die Gedanken, welche er in den kräftigsten Jahren gefasst und sein ganzes Leben hindurch gehegt hatte, nun im vierundsechzigsten Jahre mit dem Leichtsinn, der dem späteren Alter so gut als die Furchtsamkeit eigen ist, eigentlich zurücknahm, jedoch aus Scham, nicht eingeständlich, sondern durch die Hinterthür entschlüpfend, sein System im Stich liess. Dadurch also ist die Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Ausgabe ein sich selber widersprechendes, verstümmeltes, verdorbenes Buch geworden; sie ist gewissermaassen unächt. Ohne Zweifel ist das Missverstehen der Kritik der reinen Vernunft, welches bekanntlich Kant's Nachfolger, Gegner und Anhänger einander gegenseitig, und wahrscheinlich mit gegenseitigem Recht, unaufhörlich vorwarfen, hauptsächlich dieser von Kant selbst vorgenommenen Verschlimmbesserung seines Werkes zuzuschreiben; denn wer kann verstehen, was widersprechende Elemente in sich trägt?"

Dass man, bei so bewandten Umständen, demnach der zweiten Ausgabe überall folgte, ist sehr natürlich, weil man bei einem Philosophen, wie Kant, entschiedene Verbesserungen darin voraussetzte und durch die Vorrede in diesem Glauben bestärkt ward. Die Schärfe, mit welcher Herr Dr. Schopenhauer sich über Kant's Verfahren ausspricht, hat er selbst zu vertreten. Im weiteren Verlauf seines Briefes forderte er mich auf, in der Gesammtausgabe doch ja für den Wiederabdruck der ersten Auflage der Kritik zu sorgen; berichtete, dass er selbst schon längst an ein solches Unternehmen gedacht und ein genaues Verzeichniss aller Abweichungen der ersten Ausgabe von den folgenden gefertigt habe; dies letztere stelle er zu meiner Disposition. — Ich stand keinen Augenblick an, da ich die Überzeugung von dem höheren Werth der ersten Ausgabe theilte, ihm Recht zu geben und von seiner Liberalität Gebrauch zu machen. Er übersandte mir nach einigen Wochen das Variantenverzeichniss. Es hat mir die Arbeit ausserordentlich erleichtert, und ich sage hiermit dem Herrn Dr. **Schopenhauer** öffentlich für seine Güte meinen herzlichen Dank.

Die Grundsätze, nach welchen ich bei dieser Ausgabe verfahren bin, kann ich im Allgemeinen auf folgende zurückbringen:

1. Es ist die erste Ausgabe von 1781 abgedruckt.

2. Von den folgenden Ausgaben ist die fünfte besonders benutzt, weil sie die letzte war, welche noch unter **Kant's** Auspicien, 1799, gedruckt ward.

3. Das Laxe, Sorglose, Unrichtige der Interpunction ist stillschweigend verbessert. Dasselbe ist mit einer Menge grammatischer Einzelheiten geschehen. Um Beides hat sich auch der Corrector dieser Ausgabe, Herr Nordmann, bei der weiten Entfernung des Herausgebers vom Druckort, wesentliche Verdienste erworben.

4. Kleine Varianten, welche nicht über eine Zeile hinausgehen, sind unter dem Texte bemerkt.

5. Eben so jede Auslassung von Stücken der ersten Ausgabe, die in der zweiten fehlen.

6. Wo die zweite Ausgabe **andere** oder neue Auseinandersetzungen enthält, sind sie bis auf Motto und Inhaltsanzeige in die **Supplemente** verwiesen. Diese sind nach der fünften Ausgabe abgedruckt, in Nummern getheilt und können auch, die Übersicht der

Differenz zu erleichtern, aparat gebunden werden. Doch läuft, der Citation wegen, die Seitenzahl des ganzen Buches bei ihnen fort.

7. Wenn der Sinn eine offenbare Correctur zu fordern schien, so ist dies jedesmal bemerkt.

8. Eben so die Incohärenz einiger Perioden.

9. In der typographischen Anordnung, der Capitel- und Seitenüberschriften ist versucht worden, die grösste Bequemlichkeit mit der grössten Eleganz zu vereinen.

10. Die Seitenzahl der ersten Ausgabe ist fortlaufend (in Klammern) angegeben worden, um nichts zu versäumen, was eine schnellere Orientirung fördern kann.

Einen Brief Kant's an Tieftrunk, in welchem er demselben eine ziemlich ausführliche Erläuterung von der Anwendung der Kategorien auf Erfahrungen oder Erscheinungen überhaupt giebt, und welchen derselbe vor seiner Denklehre im Reindeutschen Gewande, Halle, 1825, S. VII — XI. hat abdrucken lassen, werden wir im eilften Bande dieser Gesammtausgabe unter den Briefen abdrucken lassen. Hier soll nur wegen seines engen Verhältnisses zur Kritik daran erinnert werden.

Wenig Bücher sind so oft in einem verhältnissmässig kurzen Zeitraume nachgeahmt, excerpirt, verarbeitet, als die Kritik der reinen Vernunft. Hiervon wird in der Geschichte der Kant'schen Philosophie Bd. XII. dieser Ausgabe die Rede seyn. Ins Lateinische ist sie von Born, ins Französische von Tissot

(1836) übersetzt. Dennoch ist sie mehr bekannt, als begriffen. Die Masse hat sich die Resultate zu Nutze gemacht, um ihre Seichtigkeit und Gemeinheit zu beschönigen. Aber sie hat sich wohl gehütet, Kant in seine Tiefen zu folgen, aus denen heraus jene Resultate der transscendentalen Ästhetik und Logik für die höchsten Probleme der Theologie, Kosmologie, Moral und Psychologie eine ganz andere, von ihren groben Sinnen ungeahnte Bedeutung bekommen. Sie weiss nichts von dem Zusammenhang, in welchem Fichte's Wissenschaftslehre, Schelling's System des transscendentalen Idealismus, Hegel's Phänomenologie und Logik, Herbart's Metaphysik mit Kant's Kritik stehen. Sie besitzt immer nur durch Usurpation, nicht durch gründliche Erwerbung, welche den Besitztitel rechtlich nachweisen kann. Möge denn auch diese neue Ausgabe die Speculation wieder befruchten! Namentlich können die Engländer und Franzosen nicht eher die auf Kant folgenden Entwickelungen der Deutschen Philosophie wahrhaft verstehen, bevor sie nicht die Kritik der reinen Vernunft durchdrungen haben, denn auf diese kommen wir Deutsche jeden Augenblick zurück. In England herrscht jetzt die Schottische Schule fast unbedingt; in Frankreich steht neben ihrem zahmen Sensualismus und mittheilungsfähig gemachten Egoismus die alte Scholastik in der Form eines mystischen Systems und der nach Deutschland hinübergeneigte Eklekticismus, der nun bald mehr in das Psychologisch-rationelle, bald in das Dogmatisch-theologische übergreift. Ähnlich steht es in Italien. Engländer, Franzosen und Italiener müssen aber, wenn sie vorwärts wollen, denselben Schritt thun, den Kant schon 1781 machte. Nur so können sie sich von ihrer dermaligen schlechten Metaphysik und den aus einer solchen sich ergebenden schlechten Consequenzen befreien!

Königsberg, den 19. März
1838.

Karl Rosenkranz.

KRITIK

DER

REINEN VERNUNFT.

Seiner Excellenz,
dem königlichen Staatsminister
Freiherrn v. Zedlitz.

Gnädiger Herr.

Den Wachsthum der Wissenschaften an seinem Theile befördern, heisst, an Ew. Excellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenen, nicht blos durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigst verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewissermaassen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit für das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. Excellenz mich beehren, als könnte ich zu dieser Absicht etwas beitragen.

Wen das speculative Leben vergnügt, dem ist, unter mässigen Wünschen, der Beifall eines aufgeklärten, gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutzen gross, obzwar entfernt ist, und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird[*].

Anmerkung: Vor dieser Dedication enthalten die späteren Ausgaben ein Motto aus Baco v. Verulam, welches in den Supplementen No. I. R.

[*] Dieser Absatz „Wen — wird" ist in den folgenden Ausgaben weggelassen. R.

Einem Solchen und Dessen gnädigem Augenmerke widme ich nun diese Schrift und, Seinem Schutze, alle übrige Angelegenheit meiner literarischen Bestimmung und bin mit der tiefsten Verehrung

Ew. Excellenz

Königsberg, am 29. März
1781.

unterthäniggehorsamster Diener

Immanuel Kant.

Vorrede.

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse, dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.

In diese Verlegenheit geräth sie ohne ihre Schuld. Sie fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch diese hinreichend bewährt ist. Mit diesen steigt sie (wie es auch ihre Natur mit sich bringt) immer höher, zu entfernteren Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, dass auf diese Art ihr Geschäft jederzeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich genöthigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, dass auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnisse steht. Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, dass irgendwo verborgene Irrthümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Grenze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probierstein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heisst nun **Metaphysik.**

Es war eine Zeit, in welcher sie die **Königin** aller Wissenschaften genannt wurde, und, wenn man den Willen für die That nimmt, so verdiente sie, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes, allerdings diesen Ehrennamen. Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen und die Matrone klagt, verstossen und verlassen, wie **Hekuba**: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops — Ovid. Metam.*

Anfänglich war ihre Herrschaft, unter der Verwaltung der **Dogmatiker, despotisch**. Allein, weil die Gesetzgebung noch die Spur der alten Barbarei an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige **Anarchie** aus und die **Skeptiker**, eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrennten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung. Da ihrer aber zum Glück nur wenige waren, so konnten sie nicht hindern, dass jene sie immer aufs Neue, obgleich nach keinem unter sich einstimmigen Plane, wieder anzubauen versuchten. In neueren Zeiten schien es zwar einmal, als sollte allen diesen Streitigkeiten durch eine gewisse **Physiologie** des menschlichen Verstandes (von dem berühmten **Locke**) ein Ende gemacht und die Rechtmässigkeit jener Ansprüche völlig entschieden werden; es fand sich aber, dass, obgleich die Geburt jener vorgegebenen Königin aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung abgeleitet wurde und dadurch ihre Anmaassung mit Recht hätte verdächtig werden müssen, dennoch, weil diese **Genealogie** ihr in der That fälschlich angedichtet war, sie ihre Ansprüche noch immer behauptete, wodurch Alles wiederum in den veralteten wurmstichigen **Dogmatism** und daraus in die Geringschätzung verfiel, daraus man die Wissenschaft hatte ziehen wollen. Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Überdruss und gänzlicher **Indifferentism**, die Mutter des Chaos und der Nacht, in Wissenschaften, aber doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer nahen Umschaffung und Aufklärung derselben, wenn sie durch übel angebrachten Fleiss dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden.

Es ist nämlich umsonst, **Gleichgültigkeit** in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur **nicht gleichgültig** seyn kann. Auch fallen jene vorgeblichen **Indifferentisten**, so sehr sie sich auch durch die Veränderung der Schulsprache in einem populären Ton unkenntlich zu machen gedenken, wofern sie nur überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung vorgaben. Indessen ist diese Gleichgültigkeit, die sich mitten in dem Flor aller Wissenschaften ereignet und gerade diejenigen trifft, auf deren Kenntnisse, wenn dergleichen zu haben wären, man unter allen am wenigsten Verzicht thun würde, doch ein Phänomen, das Aufmerksamkeit und Nachsinnen verdient. Sie ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften **Urtheilskraft**[*] des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten lässt und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniss aufs Neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaassungen, nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne und dieser ist kein anderer als **die Kritik der reinen Vernunft** selbst.

---

[*] Man hört hin und wieder Klagen über Seichtigkeit der Denkungsart unserer Zeit und den Verfall gründlicher Wissenschaft. Allein ich sehe nicht, dass die, deren Grund gut gelegt ist, als Mathematik, Naturlehre etc., diesen Vorwurf im mindesten verdienen, sondern vielmehr den alten Ruhm der Gründlichkeit behaupten, in der letztern aber sogar übertreffen. Eben derselbe Geist würde sich nun auch in andern Arten von Erkenntniss wirksam beweisen, wäre nur allererst für die Berichtigung ihrer Principien gesorgt worden. In Ermangelung derselben sind Gleichgültigkeit und Zweifel und endlich strenge Kritik vielmehr Beweise einer gründlichen Denkungsart. Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich Alles unterwerfen muss. Religion durch ihre Heiligkeit und Gesetzgebung durch ihre Majestät wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdann erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.

Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, **unabhängig von aller Erfahrung**, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, Alles aber aus Principien.

Diesen Weg, den einzigen, der übrig gelassen war, bin ich nun eingeschlagen und schmeichle mir, auf demselben die Abstellung aller Irrungen angetroffen zu haben, die bisher die Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche mit sich selbst entzweit hatten. Ich bin ihren Fragen nicht dadurch etwa ausgewichen, dass ich mich mit dem Unvermögen der menschlichen Vernunft entschuldigte; sondern ich habe sie nach Principien vollständig specificirt und, nachdem ich den Punct des Missverstandes der Vernunft mit ihr selbst entdeckt hatte, sie zu ihrer völligen Befriedigung aufgelöst. Zwar ist die Beantwortung jener Fragen gar nicht so ausgefallen, als dogmatischschwärmende Wissbegierde erwarten mochte; denn die könnte nicht anders als durch Zauberkünste, darauf ich mich nicht verstehe, befriedigt werden. Allein, das war auch wohl nicht die Absicht der Naturbestimmung unserer Vernunft und die Pflicht der Philosophie war: das Blendwerk, das aus Missdeutung entsprang, aufzuheben, sollte auch noch so viel gepriesener und beliebter Wahn dabei zu nichte gehen. In dieser Beschäftigung habe ich Ausführlichkeit mein grosses Augenmerk seyn lassen und ich erkühne mich zu sagen, dass nicht eine einzige metaphysische Aufgabe seyn müsse, die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden. In der That ist auch reine Vernunft eine so vollkommene Einheit: dass, wenn das Princip derselben auch nur zu einer einzigen aller Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte, weil es alsdann auch keiner der übrigen mit völliger Zuverlässigkeit gewachsen seyn würde.

Ich glaube, indem ich dieses sage, in dem Gesichte des Lesers einen mit Verachtung vermischten Unwillen über, dem Anscheine nach, so ruhmredige und unbescheidene Ansprüche wahrzunehmen, und gleichwohl sind sie ohne Vergleichung gemässigter, als die eines jeden Verfassers des gemeinsten Programms, der darin etwa die einfache Natur der **Seele**, oder die Nothwendigkeit eines ersten **Weltanfanges** zu beweisen vorgiebt. Denn dieser macht sich anheischig, die menschliche Erkenntniss über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern, wovon ich demüthig gestehe: dass dieses mein Vermögen gänzlich übersteige, an dessen Statt ich es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu thun habe, nach deren ausführlicher Kenntniss ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe und wovon mir auch schon die gemeine Logik ein Beispiel giebt, dass sich alle ihre einfache Handlungen völlig und systematisch aufzählen lassen; nur dass hier die Frage aufgeworfen wird, wie viel ich mit derselben, wenn mir aller Stoff und Beistand der Erfahrung genommen wird, etwa auszurichten hoffen dürfte.

So viel von der **Vollständigkeit** in Erreichung eines **jeden**, und der **Ausführlichkeit** in Erreichung **aller** Zwecke zusammen, die nicht ein beliebiger Vorsatz, sondern die Natur der Erkenntniss selbst uns aufgiebt, als der **Materie** unserer kritischen Untersuchung.

Noch sind **Gewissheit** und **Deutlichkeit** zwei Stücke, die die **Form** derselben betreffen, als wesentliche Forderungen anzusehen, die man an den Verfasser, der sich an eine so schlüpfrige Unternehmung wagt, mit Recht thun kann.

Was nun die **Gewissheit** betrifft, so habe ich mir selbst das Urtheil gesprochen: dass es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sey, zu **meinen**, und dass Alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Waare sey, die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf, sondern, so bald sie entdeckt wird, beschlagen werden muss. Denn das kündigt eine jede Erkenntniss, die *a priori* fest stehen soll, selbst an: dass sie für schlechthinnothwendig gehalten werden will, und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse *a priori* noch vielmehr, die das Richtmaass, mithin selbst das Beispiel aller apodiktischen (philosophischen) Gewissheit seyn soll. Ob ich nun das, wozu ich mich anheischig mache, in diesem Stücke geleistet habe, das bleibt gänzlich dem Urtheile des Lesers anheim gestellt, weil es dem Verfasser nur geziemt, Gründe vorzulegen, nicht aber über die Wirkung derselben bei seinen Richtern zu urtheilen. Damit aber nicht etwas unschuldigerweise an der Schwächung derselben Ursache sey, so mag es ihm wohl erlaubt seyn, diejenigen Stellen, die zu einigem Misstrauen Anlass geben könnten, ob sie gleich nur den Nebenzweck angehen, selbst anzumerken, um den Einfluss, den auch nur die mindeste Bedenklichkeit des Lesers in diesem Puncte auf sein Urtheil, in Ansehung des Hauptzwecks, haben möchte, bei Zeiten abzuhalten.

Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs, wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transscendentalen Analytik, unter dem Titel der **Deduction der reinen Verstandesbegriffe**, angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet. Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes, und soll die objective Gültigkeit seiner Begriffe *a priori* darthun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntnisskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjectiver Beziehung zu betrachten und, obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von grosser Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht, wie ist **das Vermögen zu denken** selbst möglich? Da das letztere gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist, und in so ferne etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat (ob es gleich, wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde, sich in der That nicht so verhält), so scheint es, als sey hier der Fall, da ich mir die Erlaubniss nehme, zu **meinen**, und dem Leser also auch frei stehen müsse, anders zu **meinen**. In Betracht dessen muss ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen: dass, im Fall meine subjective Deduction nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objective, um die es mir hier vornämlich zu thun ist, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfalls dasjenige, was Seite (92 — 93) gesagt wird, allein hinreichend seyn kann.

Was endlich die **Deutlichkeit** betrifft, so hat der Leser ein Recht, zuerst die **discursive** (logische) **Deutlichkeit, durch Begriffe**, dann aber auch eine **intuitive** (ästhetische) **Deutlichkeit**, durch **Anschauungen**, d. i. Beispiele oder andere Erläuterungen, *in concreto* zu fordern. Für die erste habe ich hinreichend gesorgt. Das betraf das Wesen meines Vorhabens, war aber auch die zufällige Ursache, dass ich der zweiten, obzwar nicht so strengen, aber doch billigen Forderung nicht habe Genüge leisten können. Ich bin fast beständig im Fortgange meiner Arbeit unschlüssig gewesen, wie ich es hiermit halten sollte. Beispiele und Erläuterungen schienen mir immer nöthig, und flossen daher auch wirklich im ersten Entwurfe an ihren Stellen gehörig ein. Ich sahe aber die Grösse meiner Aufgabe und die Menge der Gegenstände, womit ich es zu thun haben würde, gar bald ein und, da ich gewahr ward, dass diese ganz allein, im trockenen, blos **scholastischen** Vortrage, das Werk schon genug ausdehnen würden, so fand ich es unrathsam, es durch Beispiele und Erläuterungen, die nur in **populärer** Absicht nothwendig sind, noch mehr anzuschwellen, zumal diese Arbeit keineswegs dem populären Gebrauche angemessen werden könnte, und die eigentlichen Kenner der Wissenschaft diese Erleichterung nicht so nöthig haben, ob sie zwar jederzeit angenehm ist, hier aber sogar etwas Zweckwidriges nach sich ziehen konnte. Abt **Terrasson** sagt zwar: wenn man die Grösse eines Buchs nicht nach der Zahl der Blätter, sondern nach der Zeit misst, die man nöthig hat, es zu verstehen, so könne man von manchem Buche sagen: **dass es viel kürzer seyn würde, wenn es nicht so kurz wäre.** Andererseits aber, wenn man auf die Fasslichkeit eines weitläufigen, dennoch aber in einem Princip zusammenhängenden Ganzen speculativer Erkenntniss seine Absicht richtet, könnte man mit eben so gutem Rechte sagen: **manches Buch wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht so gar deutlich hätte werden sollen.** Denn die Hülfsmittel der Deutlichkeit helfen[*] zwar **im Theilen**, zerstreuen aber öfters **im Ganzen**, indem sie den Leser nicht schnell genug zur Überschauung des Ganzen gelangen lassen und durch alle ihre hellen Farben gleichwohl die Articulation, oder den Gliederbau des Systems verkleben und unkenntlich machen, auf den es doch, um über die Einheit und Tüchtigkeit desselben urtheilen zu können, am meisten ankommt.

---

[*] Im Original steht hier „fehlen“; ich habe mir aber die jetzt zu lesende durch den Sinn geforderte Correctur erlaubt. R.

Es kann, wie mich dünkt, dem Leser zu nicht geringer Anlockung dienen, seine Bemühung mit der des Verfassers zu vereinigen, wenn er die Aussicht hat, ein grosses und wichtiges Werk, nach dem vorgelegten Entwurfe, ganz und doch dauerhaft zu vollführen. Nun ist Metaphysik, nach den Begriffen, die wir hier davon geben werden, die einzige aller Wissenschaften, die sich eine solche Vollendung und zwar in kurzer Zeit und mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung, versprechen darf, so dass nichts für die Nachkommenschaft übrig bleibt, als in der **didaktischen** Manier Alles nach ihren Absichten einzurichten, ohne darum den Inhalt im Mindesten vermehren zu können. Denn es ist nichts als das **Inventarium** aller unserer Besitze durch **reine Vernunft**, systematisch geordnet. Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern selbst durch Vernunft ans Licht gebracht wird, sobald man nur das gemeinschaftliche Princip desselben entdeckt hat. Die vollkommene Einheit dieser Art Erkenntnisse, und zwar aus lauter reinen Begriffen, ohne dass irgend etwas von Erfahrung, oder auch nur **besondere** Anschauung, die zur bestimmten Erfahrung leiten sollte, auf sie einigen Einfluss haben kann, sie zu erweitern und zu vermehren, machen diese unbedingte Vollständigkeit nicht allein thunlich, sondern auch nothwendig. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex. Persius.*

Ein solches System der reinen (speculativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel: **Metaphysik der Natur**, selbst zu liefern, welches, bei noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit, dennoch ungleich reicheren Inhalt haben soll, als hier die Kritik, die zuvörderst die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darlegen musste, und einen ganz verwachsenen Boden zu reinigen und zu ebenen nöthig hatte. Hier erwarte ich an meinem Leser die Geduld und Unparteilichkeit eines **Richters**, dort aber die Willfährigkeit und den Beistand eines **Mithelfers**; denn so vollständig auch alle **Principien** zu dem System in der Kritik vorgetragen sind, so gehört zur Ausführlichkeit des Systems selbst doch noch, dass es auch an keinen **abgeleiteten** Begriffen mangle, die man *a priori* nicht in Überschlag bringen kann, sondern die nach und nach aufgesucht werden müssen, ingleichen da dort die ganze **Synthesis** der Begriffe erschöpft wurde, so wird überdies hier gefordert, dass eben dasselbe auch in Ansehung der **Analysis** geschehe, welches Alles leicht und mehr Unterhaltung als Arbeit ist.

Ich habe nur noch Einiges in Ansehung des Drucks anzumerken. Da der Anfang desselben etwas verspätet war, so konnte ich nur etwa die Hälfte der Aushängebogen zu sehen bekommen, in denen ich zwar einige, den Sinn aber nicht verwirrende, Druckfehler antreffe, ausser demjenigen, der Seite 379 Zeile 4 von unten vorkommt, da **specifisch** anstatt **skeptisch** gelesen werden muss. Die Antinomie der reinen Vernunft, von Seite 425 bis 461, ist so, nach Art einer Tafel, angestellt, das Alles, was zur **Thesis** gehört, auf der linken, was aber zur **Antithesis** gehört, auf der rechten Seite immer fortläuft, welches ich darum so anordnete, damit Satz und Gegensatz desto leichter mit einander verglichen werden könnte [*].

---

[*] S. Supplement II. Diese Vorrede fehlt in den folgenden Ausgaben gänzlich. Statt ihrer haben sie die unter II. mitgetheilte ganz andere R.

INHALT*.

Seite.

Einleitung . . . . (1)

I. Transscendentale Elementarlehre . . . . (17)

Erster Theil. Transscendentale Ästhetik . . (19)

1. Abschnitt. Vom Raume . . . . . (22)

2. Abschnitt. Von der Zeit . . . . . (30)

Zweiter Theil. Transscendentale Logik . . (50)

1. Abtheilung. Transscendentale Analytik in zwei Büchern und deren verschiedenen Hauptstücken und Abschnitten . . . . (64)

2. Abtheilung. Transscendentale Dialektik in zwei Büchern und deren verschiedenen Hauptstücken und Abschnitten . . . . (2[illegible]) [illegible]

II. Transscendentale Methodenlehre . . . . (705) [illegible]

1. Hauptstück. Die Disciplin der reinen Vernunft . (708)

2. „ „ Der Kanon der reinen Vernunft . (795)

3. „ „ Die Architektonik der reinen Vernunft (832)

4. „ „ Die Geschichte der reinen Vernunft (852)

---

[*] Statt dieser einfachen Tafel haben die späteren Auflagen ein viel weitläufigeren, aber schwerer zu übersehendes Inhaltsverzeichniss, welches unter den Supplementen III. R.

Einleitung.

I.

Idee der Transscendental-Philosophie.

Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Sie ist eben dadurch die erste Belehrung, und im Fortgange so unerschöpflich an neuem Unterricht, dass das zusammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden gesammelt werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken lässt. Sie sagt uns zwar, was da sey, aber nicht, dass es nothwendiger Weise so und nicht anders seyn müsse. Eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt, als befriedigt. Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der innern Nothwendigkeit haben, müssen, von der Erfahrung unabhängig, für sich selbst klar und gewiss seyn; man nennt sie daher Erkenntnisse *a priori:* da im Gegentheil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur *a posteriori*, oder empirisch erkannt wird.

(2 — 3)

Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, dass selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung *a priori* haben müssen, und die vielleicht nur dazu dienen, um unsern Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Denn wenn man aus den ersteren auch Alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urtheile übrig, die gänzlich *a priori*, unabhängig von der Erfahrung, entstanden seyn müssen, weil sie machen, dass man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt, als blosse Erfahrung lehren würde, und dass Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit enthalten, dergleichen die blos empirische Erkenntniss nicht liefern kann*.

Was aber noch weit mehr sagen will**, ist dieses, dass gewisse Erkenntnisse sogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen, und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urtheile über alle Grenzen derselben zu erweitern den Anschein haben.

Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unsrer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach für weit vorzüglicher, und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als Alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher Alles wagen, als dass wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten.

---

* Dieser ganze Anfang fehlt in den folgenden Ausgaben; statt seiner ist eine längere Einleitung, Supplement IV. R.

** Folgende AA. „als alles Vorige.“ R

Nun scheint es zwar natürlich, dass, so bald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen woher, und auf den Credit der Grundsätze, deren Ursprung man nicht kennt, sofort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu seyn, dass man also die Frage vorlängst werde aufgeworfen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen *a priori* kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Werth sie haben mögen. In der That ist auch nichts natürlicher, wenn man unter diesem Wort das versteht, was billiger und vernünftiger Weise geschehen sollte; versteht man aber darunter das, was gewöhnlicher Maassen geschieht, so ist hinwiederum nichts natürlicher und begreiflicher, als dass diese Untersuchung lange Zeit unterbleiben musste. Denn ein Theil dieser Erkenntnisse, die mathematischen, ist im alten Besitze der Zuverlässigkeit, und giebt dadurch eine günstige Erwartung auch für andere, ob diese gleich von ganz verschiedener Natur seyn mögen. Uberdies, wenn man über den Kreis der Erfahrung hinaus ist, so ist man sicher, durch Erfahrung nicht widersprochen zu werden. Der Reiz, seine Erkenntnisse zu erweitern, ist so gross, dass man nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stösst, in seinem Fortschritt aufgehalten werden kann. Dieser aber kann vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen behutsam macht, ohne dass sie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik giebt uns ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es unabhängig von der Erfahrung in der Erkenntniss *a priori* bringen können. Nun beschäftigt sie sich zwar mit Gegenständen und Erkenntnissen, blos so weit als sich solche in der Anschauung darstellen lassen. Aber dieser Umstand wird leicht übersehen, weil gedachte Anschauung selbst *a priori* gegeben werden kann, mithin von einem blossen reinen Begriff kaum unterschieden wird. Durch einen solchen Beweis von der Macht der Vernunft aufgemuntert, sieht der Trieb

(5 — 6)

zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde. Eben so verliess Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so vielfältige Hindernisse legt, und wagte sich jenseits derselben auf den Flügeln der Ideen in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, dass er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen, und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen. Es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Speculation, ihr Gebäude so früh, wie möglich, fertig zu machen, und hintennach allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sey. Alsdann aber werden allerlei Beschönigungen herbei gesucht, um uns wegen dessen Tüchtigkeit zu trösten, oder eine solche späte und gefährliche Prüfung abzuweisen. Was uns aber während des Bauens von aller Besorgniss und Verdacht frei hält, und mit scheinbarer Gründlichkeit schmeichelt, ist dieses. Ein grosser Theil, und vielleicht der grösste, von dem Geschäft unserer Vernunft besteht in Zergliederungen der Begriffe, die wir schon von Gegenständen haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unsern Begriffen (wiewohl noch auf verworrne Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, wiewohl sie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben, nicht erweitern, sondern nur aus einander setzen. Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniss *a priori* giebt, die einen sichern und nützlichen Fortgang hat, so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo die Vernunft zu gegebenen Begriffen *a priori* ganz fremde hinzu thut, ohne dass man weiss, wie sie dazu gelange, und ohne sich diese Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen. Ich will daher gleich Anfangs von dem Unterschiede dieser zwiefachen Erkenntnissart handeln.

Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile.

In allen Urtheilen, worin das Verhältniss eines Subjects zum Prädicat gedacht wird (wenn ich nur die bejahenden erwäge: denn auf die verneinenden ist die Anwendung leicht), ist dieses Verhältniss auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädicat *B* gehört zum Subject *A* als etwas, was in diesem Begriffe *A* (versteckter Weise) enthalten ist; oder *B* liegt ganz ausser dem Begriff *A*, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urtheil analytisch, im andern synthetisch. Analytische Urtheile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heissen. Die ersteren könnte man auch Erläuterungs-, die anderen Erweiterungs-Urtheile heissen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Theilbegriffe zerfällen, die in selbigen schon (obschon verworren) gedacht waren: dahingegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden, z. B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisches Urtheil. Denn ich darf nicht aus dem Begriffe, den ich mit dem Wort Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, nur

(7 — 8)

bewusst werden, um dieses Prädicat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urtheil. Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädicat etwas ganz anders, als das, was ich in dem blossen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädicats giebt also ein synthetisches Urtheil *.

Nun ist hieraus klar: 1. dass durch analytische Urtheile unsere Erkenntniss gar nicht erweitert werde, sondern der Begriff, den ich schon habe, auseinander gesetzt, und mir selbst verständlich gemacht werde; 2. dass bei synthetischen Urtheilen ich ausser dem Begriffe des Subjects noch etwas anderes (*X*) haben müsse, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädicat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen.

Bei empirischen oder Erfahrungsurtheilen hat es hiermit gar keine Schwierigkeit. Denn dieses *X* ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff *A* denke, welcher nur einen Theil dieser Erfahrung ausmacht. Denn ob ich schon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einschliesse, so bezeichnet er doch die vollständige Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem also ich noch andere Theile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörig, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc., die alle in diesem Begriff gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniss, und, indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft. Es ist also die Erfahrung jenes *X*, was ausser dem Begriffe *A* liegt, und worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädicats der Schwere *B* mit dem Begriffe *A* gründet.

---

* Die beiden folgenden Absätze bis „gründet" fehlen in den folgenden Aufl. Statt ihrer steht eine andere Exposition, welche unter Supplement V. R.

Aber bei synthetischen Urtheilen *a priori* fehlt dieses Hülfsmittel ganz und gar. Wenn ich aus* dem Begriffe *A* hinaus gehen soll, um einen andern *B*, als damit verbunden zu erkennen, was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird, da ich hier den Vortheil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzusehen? Man nehme den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff von Etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Daseyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht etc. und daraus lassen sich analytische Urtheile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, und ist in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen, und den Begriff der Ursachen, obzwar in jenen nicht enthalten, dennoch, als dazu gehörig, zu erkennen? Was ist hier das *X*, worauf sich der Verstand stützt, wenn es ausser dem Begriff von *A* ein demselben fremdes Prädicat aufzufinden glaubt, das gleichwohl damit verknüpft sey? Erfahrung kann es nicht seyn, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit grösserer Allgemeinheit, als die Erfahrung verschaffen kann, sondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich *a priori* und aus blossen Begriffen diese zweite Vorstellung zu der ersteren hinzufügt. Nun beruht auf solchen synthetischen d. i. Erweiterungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unserer speculativen Erkenntniss *a priori*; denn die analytischen sind zwar höchst wichtig und nöthig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Anbau, erforderlich ist.

---

* Im Original: ausser. Die folgenden Auflagen schreiben: über den u. s. f. R.

(10 — 11)

Es liegt also hier ein gewisses Geheimniss verborgen*, dessen Aufschluss allein den Fortschritt in dem grenzenlosen Felde der reinen Verstandeserkenntniss sicher und zuverlässig machen kann: nämlich mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* aufzudecken, die Bedingungen, die eine jede Art derselben möglich machen, einzusehen, und diese ganze Erkenntniss (die ihre eigene Gattung ausmacht) in einem System nach ihren ursprünglichen Quellen, Abtheilungen, Umfang und Grenzen, nicht durch einen flüchtigen Umkreis zu bezeichnen, sondern vollständig und zu jedem Gebrauch hinreichend zu bestimmen. So viel vorläufig von dem Eigenthümlichen, was die synthetischen Urtheile an sich haben**.

Aus diesem Allen ergiebt sich nun die Idee einer besondern Wissenschaft, die zur Kritik der reinen Vernunft dienen könne***. Es heisst aber jede Erkenntniss rein, die mit nichts Fremdartigen vermischt ist. Besonders aber wird eine Erkenntniss schlechthin rein genannt, in die sich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmischt, welche mithin völlig *a priori* möglich ist. Nun ist Vernunft das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniss *a priori* an die Hand giebt. Daher ist reine Vernunft diejenige, welche die Principien, etwas schlechthin *a priori* zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien seyn, nach denen alle reine Erkenntnisse *a priori* können erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen. Da dieses aber sehr viel verlangt ist, und es noch dahin steht, ob auch überhaupt eine solche Erweiterung unserer Erkenntniss, und in welchen Fällen sie möglich sey; so können wir eine Wissenschaft der blossen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht eine Doctrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heissen müssen, und ihr Nutzen würde wirklich nur negativ seyn, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen, und sie von Irrthümern frei halten, welches schon sehr viel gewonnen ist. Ich nenne alle Erkenntniss transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen *a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transscendental-Philosophie heissen. Diese ist aber wiederum für den Anfang zu viel. Denn weil eine solche Wissenscheft sowohl die analytische Erkenntniss, als die synthetische *a priori* vollständig enthalten müsste, so ist sie, in so ferne es unsere Absicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analysis nur so weit treiben dürfen, als sie unentbehrlich nöthig ist, um die Principien der Synthesis *a priori*, als warum es uns nur zu thun ist, in ihrem ganzen Umfange einzusehen. Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doctrin, sondern nur transscendentale Kritik nennen können, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat, und den Probierstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse *a priori* abgeben soll, ist das, womit wir uns jetzt beschäftigen. Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich, zu einem Organon, und, wenn dieses nicht gelingen sollte,

---

* Wäre es einem von den Alten eingefallen, auch nur diese Frage aufzuwerfen, so würde diese allein allen Systemen der reinen Vernunft bis auf unsere Zeit mächtig widerstanden haben, und hätte so viele eitle Versuche erspart, die, ohne zu wissen, womit man eigentlich zu thun hat, blindlings unternommen worden.

** Dieser Absatz von „Es liegt — haben" fehlt in den folg. Afl. Statt seiner ist eine viel weitläufigere Deduction in zwei Paragraphen gegeben, welche im Suppl. VI. R.

*** In den späteren Aufl.: „Wissenschaft, die Kritik der reinen Vernunft heissen kann." Die beiden folgenden Perioden: „Es heisst — möglich ist" fehlen späterhin und statt mit „Nun" wird mit „Dann" fortgefahren. R.

(12 — 15)
wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchen allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in Erweiterung oder blosser Begrenzung ihrer Erkenntniss bestehen, sowohl analytisch, als synthetisch dargestellt werden könnte. Denn dass dieses möglich sey, ja dass ein solches System von nicht gar grossem Umfange seyn könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, lässt sich schon zum Voraus daraus ermessen, dass hier nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urtheilt, und auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntniss *a priori* den Gegenstand ausmacht, dessen Vorrath, weil wir ihn doch nicht auswärtig suchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann, und allem Vermuthen nach klein genug ist, um vollständig aufgenommen, nach seinem Werthe oder Unwerthe beurtheilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden*.

II.

Eintheilung der Transscendental-Philosophie.

Die Transscendental-Philosophie ist hier nur eine Idee, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan **architektonisch**, d. i. aus Principien entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmacht. Dass diese Kritik nicht schon selbst Transscendental-Philosophie heisst, beruht lediglich darauf, dass sie, um ein vollständiges System zu seyn, auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntniss *a priori* enthalten müsste. Nun muss zwar unsre Kritik allerdings auch eine vollständige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine

---

* Hier folgt in den späteren Aufl. noch ein limitirender Nachsatz, der unter Suppl. VII. R.

Erkenntniss ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analysis dieser Begriffe selbst, wie auch der vollständigen Recension der daraus abgeleiteten, enthält sie sich billig, theils weil diese Zergliederung nicht zweckmässig wäre, indem sie die Bedenklichkeit nicht hat, welche bei der Synthesis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Kritik da ist, theils, weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, sich mit der Verantwortung der Vollständigkeit einer solchen Analysis und Ableitung zu befassen, deren man in Ansehung seiner Absicht doch überhoben seyn konnte. Diese Vollständigkeit der Zergliederung sowohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen *a priori* ist indessen leicht zu ergänzen, wenn sie nur allererst als ausführliche Principien der Synthesis da sind, und ihnen in Ansehung dieser wesentlichen Absicht nichts ermangelt.

Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach Alles, was die Transscendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transscendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst, weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurtheilung der synthetischen Erkenntniss *a priori* erforderlich ist.

Das vornehmste Augenmerk bei der Eintheilung einer solchen Wissenschaft ist: dass gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten, oder dass die Erkenntniss *a priori* völlig rein sey. Daher, ob zwar die obersten Grundsätze der Moralität, und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse *a priori* sind, so gehören sie doch nicht in die Transscendental-Philosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkühr etc. die insgesammt empirischen Ursprunges sind, dabei vorausgesetzt werden müssten. Daher ist die Transscendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen blos speculativen Vernunft. Denn alles Praktische, so ferne es Bewegungsgründe enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnissquellen gehören.

(15 — 16)

Wenn man nun die Eintheilung dieser Wissenschaft aus dem allgemeinen Gesichtspuncte eines Systems überhaupt anstellen will, so muss die, welche wir jetzt vortragen, erstlich eine **Elementar-Lehre**, zweitens eine **Methoden-Lehre** der reinen Vernunft enthalten. Jeder dieser Hauptheile würde seine Unterabtheilung haben, deren Gründe sich gleichwohl hier noch nicht vortragen lassen. Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nöthig zu seyn, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns bekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. So ferne nun die Sinnlichkeit Vorstellungen *a priori* enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transscendental-Philosophie gehören. Die transscendentale Sinnenlehre würde zum ersten Theile der Elementarwissenschaft gehören müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntniss gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden[*].

---

[*] Die Einleitung der späteren Aufl. ist in sieben förmlich numerirte Abschnitte eingetheilt: 1. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniss. 2. Wir sind im Besitz gewisser Erkenntnisse *a priori* und selbst der gemeine Stand ist niemals ohne solche. 3. Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse *a priori* bestimme. 4. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile. 5. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urtheile *a priori* als Principien enthalten. 6. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft. 7. Idee und Eintheilung einer besondern Wissenschaft unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft. Siehe diese Nummern auch im Supplement III. Der Übersichtlichkeit wegen haben wir sie hier hinzugefügt.

I.

Transscendentale

Elementarlehre.

Der
transscendentalen Elementarlehre
erster Theil.

Die transscendentale Ästhetik.

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniss auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselbe unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, so ferne uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum nur dadurch möglich, dass er das Gemüth auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muss sich, es sey gerade zu *(directe)* oder im Umschweife *(indirecte)*, zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so ferne wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empi-

(20 — 21)
risch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst **Erscheinung**.

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung correspondirt, die **Materie** derselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschaut wird, nenne ich die **Form** der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung seyn kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesammt im Gemüthe *a priori* bereit liegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transscendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüthe *a priori* angetroffen werden, worin alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschaut wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heissen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Theilbarkeit, etc. ingleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die *a priori*, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüthe statt findet.

Eine Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit *a priori* nenne ich die **transscendentale Ästhetik**[*]. Es muss also eine solche Wissenschaft geben, die den ersten Theil der transscendentalen Elementar-Lehre ausmacht, im Gegensatz mit derjenigen, welche die Principien des reinen Denkens enthält, und transscendentale Logik genannt wird.

---

[*] Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Worts Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Kritik des Ge-

In der transscendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isoliren, dadurch, dass wir Alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch Alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die blosse Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das Einzige ist, das die Sinnlichkeit *a priori* liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, dass es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Principien der Erkenntniss *a priori* gebe, nämlich, Raum und Zeit, mit deren Erwägung wir uns jetzt beschäftigen werden.

---

schmacks heissen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten fasste, die kritische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren Quellen nach blos empirisch, und können also niemals zu Gesetzen *a priori* dienen, wornach sich unser Geschmacksurtheil richten müsste, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probierstein der Richtigkeit der ersteren aus. Um deswillen ist es rathsam diese Benennung wiederum eingehen zu lassen, und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist, wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Eintheilung der Erkenntniss in *αἰσθητα και νοητα* sehr berühmt war.

Der transscendentalen Ästhetik

erster Abschnitt.

Von dem Raume.

Vermittelst des äusseren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüths) stellen wir uns Gegenstände als ausser uns, und diese insgesammt im Raume vor. Darin ist ihre Gestalt, Grösse und Verhältniss gegen einander bestimmt, oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüth sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, giebt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Object, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist, so dass Alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Äusserlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen, oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften, und mithin an der subjectiven Beschaffenheit unseres Gemüths, ohne welche diese Prädicate gar keinem Dinge beigelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst den Raum betrachten.

1. der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), ingleichen damit ich sie als ausser einander, mithin nicht blos verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach

kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äussern Erscheinung durch Erfahrung erborgt seyn, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.

2. Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung, *a priori*, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sey, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung *a priori*, die nothwendiger Weise äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt.

3. Auf diese Nothwendigkeit *a priori* gründet sich die apodiktische Gewissheit aller geometrischen Grundsätze, und die Möglichkeit ihrer Constructionen *a priori*. Wäre nämlich diese Vorstellung des Raums ein *a posteriori* erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äusseren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts als Wahrnehmungen seyn. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung und es wäre eben nicht nothwendig, dass zwischen zwei Puncten nur Eine gerade Linie sey, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur comparative Allgemeinheit, nämlich durch Induction. Man würde also nur sagen können, so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte[*].

4. Der Raum ist kein discursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile

---

[*] Dieser mit 3 bezeichnete Absatz fehlt in den folg. Aufl. ganz. R.

(25 — 26)

eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sey) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, dass in Ansehung seiner eine Anschauung *a priori* (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von denselben zum Grunde liege. So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z. E. dass in einem Triangel zwei Seiten zusammen grösser seyen, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar *a priori* mit apodiktischer Gewissheit abgeleitet.

5. Der Raum wird als eine unendliche Grösse gegeben vorgestellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der sowohl in dem Fusse, als einer Elle gemein ist), kann in Ansehung der Grösse nichts bestimmen. Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen *.

Schlüsse aus obigen Begriffen.

a. Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniss auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Daseyn der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht *a priori* angeschaut werden.

---

* Dieser Absatz Nr. 5 lautet in den spätern Ausgaben als Nr. 4 ganz anders. Ihm folgt darin als §. 3 eine transscendentale Erörterung des Begriffs vom Raume. Beides Suppl. VIII. R.

b. Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist. Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so lässt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin *a priori* im Gemüthe gegeben seyn könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.

Wir können demnach nur aus dem Standpuncte eines Menschen, vom Raum, von ausgedehnten Wesen u. s. w. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädicat wird den Dingen nur in so ferne beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine nothwendige Bedingung aller Verhältnisse, darin Gegenstände als ausser uns angeschaut werden, und, wenn man von diesen Gegenständen abstrahirt, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt. Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, dass der Raum alle Dinge befasse, die uns äusserlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subject man wolle. Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urtheilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seyen, welche unsere Anschauung einschränken, und für uns allgemein gültig sind. Wenn wir die Einschränkung eines Ur-

(27 — 28)

theils zum Begriff des Subjects hinzufügen, so gilt das Urtheil alsdann unbedingt. Der Satz: alle Dinge sind neben einander im Raum, gilt nur unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe, und sage: alle Dinge, als äussere Erscheinungen, sind neben einander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung. Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äusseren Erfahrung), obzwar zugleich die transscendentale Idealität desselben, d. i. dass er Nichts sey, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.

Es giebt aber auch ausser dem Raum keine andere subjective und auf etwas Äusseres bezogene Vorstellung, die *a priori* objectiv heissen könnte. Daher diese subjective Bedingung aller äusseren Erscheinungen mit keiner andern kann verglichen werden. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objectiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objects so gar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besondern Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjecte, das ihn geniesst. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modificationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äusserer Objecte, nothwendiger Weise zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht nothwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objecte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besondern Organisation mit der Erscheinung verbunden. Daher sind sie auch keine Vorstellungen *a priori*, sondern auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber sogar auf Gefühl (der Lust und Unlust) als einer Wirkung der Empfindung gegründet. Auch kann Niemand *a priori* weder eine Vorstellung einer Farbe, noch irgend eines Geschmacks haben: der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, schliesst also gar keine Empfindung (nichts Empirisches) in sich, und alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen sogar *a priori* vorgestellt werden können, wenn Begriffe der Gestalten sowohl, als Verhältnisse entstehen sollen. Durch denselben ist es allein möglich, dass Dinge für uns äussere Gegenstände seyen*.

Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin: zu verhüten, dass man die behauptete Idealität des Raumes durch bei Weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, da nämlich etwa Farben, Geschmack u. s. w. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern blos als Veränderungen unseres Subjects, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden seyn können, betrachtet werden. Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen ist der transscendentale Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, dass überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch dass der Raum eine Form der Dinge sey, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern dass uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seyen, und, was wir äussere Gegenstände nennen, nichts anders als blosse Vorstel-

---

* Dieser Absatz von „Es giebt aber — bis — Gegenstände seyen" ist in den spätern Ausgaben sowohl kürzer als auch abweichend gefasst. S. diese Variation Suppl. IX. R.

(30 — 31)
lungen unserer Sinnlichkeit seyen, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

Der
transscendentalen Ästhetik
zweiter Abschnitt.

Von der Zeit.

1. Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichseyn oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht *a priori* zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: dass einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sey.

2. Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also *a priori* gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinnngen möglich. Diese können insgesammt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden.

3. Auf diese Nothwendigkeit *a priori* gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander (so wie ver-

schiedene Räume nicht nach einander, sondern zugleich sind). Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewissheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung, nicht aber, so muss es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind und belehren uns vor denselben[*], und nicht durch dieselben.

4. Die Zeit ist kein discursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Theile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung. Auch würde sich der Satz, dass verschiedene Zeiten nicht zugleich seyn können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch, und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten.

5. Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als dass alle bestimmte Grösse der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sey. Daher muss die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben seyn. Wovon aber die Theile selbst, und jede Grösse eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muss die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben seyn (denn da gehen die Theilvorstellungen vorher), sondern es muss ihre unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen[*].

---

[*] In dem Original steht hier der Singular, wobei dann die Erfahrung supplirt werden muss. Wenn aber die späteren Auflagen statt vor: von (mit dem Singular) drucken, so giebt das allerdings auch einen Sinn, aber nicht den bestimmten, auf den es hier ankommt. R.

[*] Hier folgt in den spät. Ausg. als §. 5 eine transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit, welche unter den Suppl. X. R.

(33 — 34)

Schlüsse aus diesen Begriffen.

a. Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt: denn im ersten Fall würde sie etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen, als ihre Bedingung vorhergehen, und *a priori* durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Diese letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns statt finden können. Denn da kann diese Form der innern Anschauung vor den Gegenständen, mithin *a priori* vorgestellt werden.

b. Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äusserer Erscheinungen seyn, sie gehört weder zu einer Gestalt, oder Lage u. s. w.; dagegen bestimmt sie das Verhältniss der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schliessen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, ausser dem einigen, dass die Theile der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind. Hieraus erhellet auch, dass die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sey, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äussern Anschauung ausdrücken lassen.

c. Die Zeit ist die formale Bedingung *a priori* aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äusseren Anschauung ist als Bedingung *a priori* blos auf äussere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustande gehören: dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehört, so ist die Zeit eine Bedingung *a priori* von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äussern Erscheinungen. Wenn ich *a priori* sagen kann: alle äusseren Erscheinungen sind im Raume, und nach den Verhältnissen des Raumes *a priori* bestimmt, so kann ich aus dem Princip des innern Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen nothwendiger Weise in Verhältnissen der Zeit.

Wenn wir von unsrer Art, uns selbst innerlich anzuschauen, und vermittelst dieser Anschauung auch alle äusseren Anschauungen in der Vorstellungs-Kraft zu befassen, abstrahiren, und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst seyn mögen, so ist die Zeit nichts. Sie ist nur von objectiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, weil dieses schon Dinge sind, die wir als Gegenstände unsrer Sinne annehmen, aber sie ist nicht mehr objectiv, wenn man von der Sinnlichkeit unsrer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigenthümlich ist, abstrahirt, und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. so ferne wir von Gegenständen afficirt werden), und an sich, ausser dem Subjecte, nichts. Nichts desto weniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, nothwendiger Weise objectiv. Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anschauung dersel-

(35 — 36)
ben abstrahirt wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heisst: alle Dinge, als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung) sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objective Richtigkeit und Allgemeinheit *a priori*.

Unsere Behauptungen lehren demnach empirische **Realität** der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen streiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die **transscendentale Idealität** der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniss auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhärirend beigezählt werden kann. Doch ist diese Idealität, eben so wenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindungen in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabei von der Erscheinung selbst, der diese Prädicate inhäriren, voraussetzt, dass sie objective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, ausser, so ferne sie blos empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst blos als Erscheinung ansieht: wovon die obige Anmerkung des ersteren Abschnitts nachzusehen ist.

Erläuterung.

Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugesteht, aber die absolute und transscendentale streitet, habe ich von einsehenden Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, dass ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicher Weise bei jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet so: Veränderungen sind wirklich (dies beweist der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich alle äusseren Erscheinungen, sammt deren Veränderungen leugnen wollte). Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung. Sie hat also subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meiner Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objects anzusehen. Wenn aber ich selbst, oder ein anderes Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniss geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung gar nicht vorkäme. Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unsrer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann ihr nach dem oben Angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts, als die Form unsrer inneren Anschauung[*]. Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt

---

[*] Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heisst nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinnes bewusst. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objectiv anhängende Bestimmung.

(38 — 39)

nicht an den Gegenständen selbst, sondern blos am Subjecte, welches sie anschaut.

Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realität des Raumes hofften sie nicht apodiktisch darthun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegen steht, nach welchem die Wirklichkeit äusserer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist: dagegen die des Gegenstandes unserer innern Sinnen (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewusstseyn klar ist. Jene konnten ein blosser Schein seyn, dieser aber ist, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas Wirkliches. Sie bedachten aber nicht, dass beide, ohne dass man ihre Wirklichkeit als Vorstellungen bestreiten darf, gleichwohl nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Object an sich selbst betrachtet wird (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt), die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjecte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muss, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und nothwendig zukommt.

Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnissquellen, aus denen *a priori* verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vornämlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raume und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel giebt. Sie sind nämlich beide zusammen genommen reine Formen aller sinnlichen Anschauung, und machen dadurch synthetische Sätze *a priori* möglich. Aber diese Erkenntnissquellen *a priori* bestimmen sich eben dadurch (dass sie blos Bedingungen der Sinnlichkeit sind) ihre Grenzen, nämlich, dass sie blos auf Gegenstände gehen, so ferne sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen. Jene allein sind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus, wenn man hinausgeht, weiter kein objectiver Gebrauch derselben statt findet. Diese Realität des Raumes und der Zeit lässt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntniss unangetastet: denn wir sind derselben eben so gewiss, ob diese Formen den Dingen an sich selbst, oder nur unsrer Anschauung dieser Dinge nothwendiger Weise anhängen. Dagegen die, welche die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistirend, oder nur inhärirend annehmen, mit den Principien der Erfahrung selbst uneinig seyn müssen. Denn entschliessen sie sich zum ersteren (welches gemeiniglich die Partei der mathematischen Naturforscher ist), so müssen sie zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche dasind (ohne dass doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen. Nehmen sie die zweite Partei (von der einige metaphysische Naturlehrer sind), und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abstrahirte, obzwar in der Absonderung verworren vorgestellte Verhältnisse der Erscheinungen (neben oder nach einander), so müssen sie den mathematischen Lehren *a priori* in Ansehung wirklicher Dinge (z. E. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigstens die apodiktische Gewissheit streiten, indem diese *a posteriori* gar nicht statt findet, und die Begriffe *a priori* von Raum und Zeit dieser Meinung nach, nur Geschöpfe der Einbildungskraft sind, deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muss, aus deren abstrahirten Verhältnissen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Restrictionen, welche die Natur mit denselben verknüpft hat, nicht statt finden kann. Die ersteren gewinnen so viel, dass sie für die mathematischen Behauptungen sich das Feld der Erscheinungen frei machen: dagegen verwirren sie sich sehr durch eben diese Bedingungen, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will. Die zweiten gewinnen zwar in Ansehung des Letzteren, nämlich, dass die

Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern blos im Verhältniss auf den Verstand urtheilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematischer Erkenntnisse *a priori* (indem ihnen eine wahre und objectiv gültige Anschauung *a priori* fehlt) Grund angeben, noch die Erfahrungssätze mit jenen Behauptungen in nothwendige Einstimmung bringen. In unserer Theorie, von der wahren Beschaffenheit dieser zwei ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit, ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

Dass schliesslich die transscendentale Ästhetik nicht mehr, als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit enthalten könne, ist daraus klar, weil alle anderen zur Sinnlichkeit gehörigen Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereinigt, etwas Empirisches voraussetzen. Denn diese setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches: daher das Bewegliche Etwas seyn muss, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Eben so kann die transscendentale Ästhetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data *a priori* zählen: denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist. Also wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Daseyn, und der Succession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

Allgemeine Anmerkungen
zur
transscendentalen Ästhetik.

Zuerst wird es nöthig seyn, uns so deutlich, als möglich, zu erklären, was in Ansehung der Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntniss überhaupt unsere Meinung sey, um aller Missdeutung derselben vorzubeugen.

Wir haben also sagen wollen: dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sey: dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subject oder auch nur die subjective Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objecte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandtniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigenthümlich ist, die auch nicht nothwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muss. Mit dieser haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein *a priori*, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heisst darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserm Erkenntniss, was da macht, dass sie Erkenntniss *a posteriori*, d. i. empirische Anschauung heisst. Jene hängen unserer Sinnlichkeit schlechthin nothwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen seyn mögen; diese können sehr verschieden seyn. Wenn wir diese unsere Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsere Art der Anschauung, d. i. unsere Sinnlichkeit vollständig erkennen, und diese immer nur unter den, dem Subject ursprünglich anhängenden Bedingungen, von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst seyn mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntniss der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.

(43 - 44)

Dass daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sey, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen, die wir nicht mit Bewusstseyn auseinander setzen, ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung, welche die ganze Lehre derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist blos logisch und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von **Recht**, dessen sich der gesunde Verstand bedient, eben dasselbe, was die subtilste Speculation aus ihm entwickeln kann, nur dass im gemeinen und praktischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Vorstellungen in diesem Gedanken nicht bewusst ist. Darum kann man nicht sagen, dass der gemeine Begriff sinnlich sey, und eine blosse Erscheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande und stellt eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt. Dagegen enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern blos die Erscheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden, und diese Receptivität unserer Erkenntnissfähigkeit heisst Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntniss des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.

Die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrechten Gesichtspunct angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellectuellen blos als logisch betrachtete, da er offenbar transscendental ist, und nicht blos die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so dass wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht blos undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, sobald wir unsere subjective Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Object mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgends anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjective Beschaffenheit die Form desselben als Erscheinung bestimmt.

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt, und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälliger Weise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntniss eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabei stehen (wie es gemeiniglich geschieht), und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als blosse Erscheinung an, so dass darin gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist unser transscendentale Unterschied verloren, und wir glauben alsdann doch Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine blosse Erscheinung bei einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, so ferne wir den letztern Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt, und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschensinne zu kehren, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst (nicht die Regentropfen, denn die sind dann schon als Erscheinungen empirische Objecte) vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der

(46 — 47)

Vorstellung auf den Gegenstand transscendental, und nicht allein diese Tropfen sind blosse Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern blosse Modificationen, oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transscendentale Object aber bleibt uns unbekannt.

Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transscendentalen Ästhetik ist, dass sie nicht blos als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiss und ungezweifelt sey, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen soll. Um diese Gewissheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgend einen Fall wählen, woran dessen Gültigkeit augenscheinlich werden kann.

Setzet demnach, Raum und Zeit seyen an sich selbst objectiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich erstlich: dass von beiden *a priori* apodiktische und synthetische Sätze in grosser Zahl vornämlich vom Raum vorkommen, welchen wir darum vorzüglich hier zum Beispiel untersuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie synthetisch *a priori*, und mit apodiktischer Gewissheit erkannt werden, so frage ich: woher nehmt Ihr dergleichen Sätze, und worauf stützt sich unser Verstand, um zu dergleichen schlechthin nothwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen? Es ist kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anschauungen; beide aber als solche, die entweder *a priori* oder *a posteriori* gegeben sind. Die letzteren, nämlich empirische Begriffe, ingleichen das, worauf sie sich gründen, die empirische Anschauung, können keinen synthetischen Satz geben, als nur einen solchen, der auch blos empirisch, d. i. ein Erfahrungssatz ist, mithin niemals Nothwendigkeit und absolute Allgemeinheit enthalten kann, dergleichen doch das Charakteristische aller Sätze der Geometrie ist. Was aber das erstere und einzige Mittel seyn würde, nämlich durch blosse Begriffe oder durch Anschauungen *a priori* zu dergleichen Erkenntnissen zu gelangen, so ist klar, dass aus blossen Begriffen gar keine synthetische Erkenntniss, sondern lediglich analytische erlangt werden kann. Nehmet nur den Satz: dass durch zwei gerade Linien sich gar kein Raum einschliessen lasse, mithin keine Figur möglich sey, und versucht ihn, aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwei abzuleiten, oder auch, dass aus drei geraden Linien eine Figur möglich sey, und versucht es eben so blos aus diesen Begriffen. Alle Eure Bemühung ist vergeblich, und Ihr seht Euch genöthigt, zur Anschauung Eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit thut. Ihr gebt Euch also einen Gegenstand in der Anschauung; von welcher Art aber ist diese, ist es eine reine Anschauung *a priori* oder eine empirische? Wäre das Letzte, so könnte niemals ein allgemein gültiger, noch weniger ein apodiktischer Satz daraus werden: denn Erfahrung kann dergleichen niemals liefern. Ihr müsst also Euren Gegenstand *a priori* in der Anschauung geben, und auf diesen Euren synthetischen Satz gründen. Läge nun in Euch nicht ein Vermögen, *a priori* anzuschauen, wäre diese subjective Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung *a priori*, unter der allein das Object dieser (äusseren) Anschauung selbst möglich ist, wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf Euer Subject, wie könntet Ihr sagen, dass, was in Euren subjectiven Bedingungen einen Triangel zu construiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst nothwendig zukommen müsse; denn Ihr könntet doch zu Euren Begriffen (von drei Linien) nichts Neues (die Figur) hinzufügen, welches darum nothwendig an dem Gegenstande angetroffen werden müsste, da dieser vor Eurer Erkenntniss, und nicht durch dieselbe gegeben ist. Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine blosse Form Eurer Anschauung, welche Bedingungen *a priori* enthält, unter denen allein Dinge für Euch äussere Gegenstände seyn können, die ohne diese subjectiven Bedingungen an sich nichts sind, so könntet Ihr *a priori* ganz und gar nichts über äussere Objecte synthetisch ausmachen.

(49)
Es ist also ungezweifelt gewiss, und nicht blos möglich, oder auch wahrscheinlich, dass Raum und Zeit, als die nothwendigen Bedingungen aller (äussern und innern) Erfahrung, blos subjective Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältniss auf welche daher alle Gegenstände blosse Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, Vieles *a priori* sagen lässt, niemals aber das Mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag*.

---

* Hier folgt späterhin eine ausgedehnte Erörterung. Suppl. XI. R.

Der
transscendentalen Elementarlehre
zweiter Theil.

Die transscendentale Logik.

Einleitung.

Idee einer transscendentalen Logik.

I.

Von der Logik überhaupt.

Unsere Erkenntniss entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüths, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite, das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältniss auf jene Vorstellung (als blosse Bestimmung des Gemüths) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unsrer Erkenntniss aus, so dass weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correspondirende Anschauung, noch Anschauung, ohne Begriffe, ein Erkenntniss abgeben können. Beide sind entweder rein, oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntniss nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter

(51 – 52)

welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind *a priori* möglich, empirische nur *a posteriori*.

Wollen wir die Receptivität unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, so ferne es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand. Unsre Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich seyn kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntniss entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermischen, sondern man hat grosse Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik.

Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Absicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des besondern Verstandesgebrauchs. Die erste enthält die schlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes statt findet, und geht also auf diesen, unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet seyn mag. Die Logik des besondern Verstandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken. Jene kann man die Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder jener Wissenschaft. Die letztere wird mehrentheils in den Schulen als Propädeutik der Wissenschaften vorangeschickt, ob sie zwar, nach dem Gange der menschlichen Vernunft, das Späteste ist, wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist, und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muss die Gegenstände schon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn man die Regeln angeben will, wie sich eine Wissenschaft von ihnen zu Stande bringen lasse.

Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der ersteren abstrahiren wir von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird, z. B. vom Einfluss der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit, der Neigung etc., mithin auch den Quellen der Vorurtheile, ja gar überhaupt von allen Ursachen, daraus uns gewisse Erkenntnisse entspringen, oder untergeschoben werden mögen, weil sie blos den Verstand unter gewissen Umständen seiner Anwendung betreffen, und, um diese zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine allgemeine, aber reine Logik hat es also mit lauter Principien *a priori* zu thun, und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag seyn, welcher er wolle (empirisch oder transscendental). Eine allgemeine Logik heisst aber alsdann angewandt, wenn sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjectiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Sie hat also empirische Princi-

(53 — 54)

pien, ob sie zwar in so ferne allgemein ist, dass sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht. Um deswillen ist sie auch weder ein Kanon des Verstandes überhaupt, noch ein Organon besonderer Wissenschaften, sondern lediglich ein Kathartikon des gemeinen Verstandes.

In der allgemeinen Logik muss also der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von demjenigen gänzlich abgesondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der erstere ist eigentlich nur allein Wissenschaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert. In dieser müssen also die Logiker jederzeit zwei Regeln vor Augen haben.

1. Als allgemeine Logik abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniss, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts, als der blossen Form des Denkens zu thun.

2. Als reine Logik hat sie keine empirische Principien, mithin schöpft sie nichts (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie, die also auf den Kanon des Verstandes gar keinen Einfluss hat. Sie ist eine demonstrirte Doctrin, und Alles muss in ihr völlig *a priori* gewiss seyn.

Was ich die angewandte Logik nenne (wider die gemeine Bedeutung dieses Worts, nach der sie gewisse Exercitien, dazu die reine Logik die Regel giebt, enthalten soll), so ist sie eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines nothwendigen Gebrauchs *in concreto*, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjects, die diesen Gebrauch hindern oder befördern können, und die insgesammt nur empirisch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerksamkeit, deren Hinderniss und Folgen, dem Ursprunge des Irrthums, dem Zustande des Zweifels, des Scrupels, der Überzeugung u. s. w. und zu ihr verhält sich die allgemeine reine Logik, wie die reine Moral, welche blos die nothwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstrirte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben sowohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Principien bedarf.

II.

Von der transscendentalen Logik.

Die allgemeine Logik abstrahirt, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntniss, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Object und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber sowohl reine, als empirische Anschauungen giebt (wie die transscendentale Ästhetik darthut), so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden. In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniss abstrahirte; denn diejenige, welche blos die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte, würde alle diejenigen Erkenntnisse ausschliessen, welche von empirischem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, so ferne er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann; dahingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprunge der Erkenntniss nichts zu thun hat, sondern die Vorstellungen, sie mögen uranfänglich *a priori* in uns selbst, oder nur empirisch gegeben seyn, blos nach den Gesetzen betrachtet, nach welchen der Verstand sie im Verhältniss gegen einander braucht, wenn er denkt, und also nur von der Verstandesform handelt, die den Vorstellungen verschafft werden kann, woher sie auch sonst entsprungen seyn mögen.

(56 — 57)

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluss auf alle nachfolgende Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muss, nämlich: dass nicht eine jede Erkenntniss *a priori*, sondern nur die, dadurch wir erkennen, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden, oder möglich seyen, transscendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniss oder der Gebrauch derselben *a priori)* heissen müsse. Daher ist weder der Raum noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben *a priori* eine transscendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntniss, dass diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seyen, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transscendental heissen. Ingleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transscendental seyn: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heisst er empirisch. Der Unterschied des Transscendentalen und Empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse, und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand.

In der Erwartung also, dass es vielleicht Begriffe geben könne, die sich *a priori* auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern blos als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum Voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig *a priori* denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transscendentale Logik heissen müssen, weil sie es blos mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, so ferne sie auf Gegenstände *a priori* bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen so wohl, als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied.

III.

Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik.

Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte, und sie dahin zu bringen suchte, dass sie sich entweder auf einer elenden Dialele mussten betreffen lassen, oder ihre Unwissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: **Was ist Wahrheit?** Die Namenerklärung der Wahrheit, dass sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntniss mit ihrem Gegenstande sey, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniss sey.

Es ist schon ein grosser und nöthiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle. Denn wenn die Frage an sich ungereimt ist, und unnöthige Antworten verlangt, so hat sie, ausser der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachtheil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerthen Anblick zu geben, dass Einer (wie die Alten sagen) den Bock melkt, der Andere ein Sieb unterhält.

Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntniss mit ihrem Gegenstande besteht, so muss dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkenntniss ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von andern Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige seyn, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, dass, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntniss (Beziehung auf ihr Object) abstrahirt, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sey, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und dass also ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntniss die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntniss der Materie nach lässt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.

Was aber das Erkenntniss der blossen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist eben so klar: dass eine Logik, so ferne sie die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse. Denn, was diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt und sind so ferne ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntniss der logischen Form völlig gemäss seyn möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das blos logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Ubereinstimmung einer Erkenntniss mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft, zwar die *conditio sine qua non*, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrthum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probierstein entdecken.

Die allgemeine Logik löst nun das ganze formale Geschäft des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf, und stellt sie als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntniss dar. Dieser Theil der Logik kann daher Analytik heissen und ist eben darum der, wenigstens negative, Probierstein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkenntniss ihrer Form nach, an diesen Regeln prüfen und schätzen muss, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen, ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten. Weil aber die blosse Form des Erkenntnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objective) Wahrheit dem Erkenntnisse darum auszumachen, so kann sich Niemand blos mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urtheilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung ausser der Logik eingezogen zu haben, um hernach blos die Benutzung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhangenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich darnach zu prüfen. Gleichwohl liegt so etwas Verleitendes in dem Besitze einer so scheinbaren Kunst, allen unseren Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm seyn mag, dass jene allgemeine Logik, die blos ein Kanon zur Beurtheilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens zum Blendwerk von objectiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der That dadurch gemissbraucht worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heisst Dialektik.

So verschieden auch die Bedeutung ist, in der die Alten dieser Benennung einer Wissenschaft oder Kunst sich bedienten, so kann man doch aus dem wirklichen Gebrauche derselben sicher abnehmen, dass sie bei ihnen nichts anders war, als die Logik des Scheins. Eine sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben, dass man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorschreibt, nachahmte, und ihre Topik zu Beschönigung jedes leeren Vorgebens benutzte. Nun kann man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken: dass die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins, d. i. dialektisch sey. Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntniss lehrt, sondern nur blos die formalen Bedingungen der Ubereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänzlich gleichgültig sind; so muss die Zumuthung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, Alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten.

Eine solche Unterweisung ist der Würde der Philosophie auf keine Weise gemäss. Um deswillen hat man diese Benennung der Dialektik lieber, als eine Kritik des dialektischen Scheins, der Logik beigezählt, und als eine solche wollen wir sie auch hier verstanden wissen.

IV.

Von der Eintheilung der transsc. Logik in die transscendentale Analytik und Dialektik.

In einer transscendentalen Logik isoliren wir den Verstand (so wie oben in der transsc. Ästhetik die Sinnlichkeit) und heben blos den Theil des Denkens aus unserm Erkenntnisse heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntniss aber beruht darauf, als ihrer Bedingung: dass uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seyen, worauf jene angewandt werden können. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniss an Objecten, und sie bleibt alsdann völlig leer. Der Theil der transscendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transscendentale Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntniss widersprechen, ohne dass sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit. Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein, und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objecte) an die Hand geben kann, worauf jene reinen Verstandesbegriffe angewandt werden können: so geräth der Verstand in Gefahr, durch leere Vernünfteleien von den blossen formalen Principien des reinen Verstandes einen materialen Gebrauch zu machen, und über Gegenstände ohne Unterschied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden können. Da sie also eigentlich nur ein Kanon der Beurtheilung des empirischen Gebrauchs seyn sollte, so wird sie gemissbraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten lässt, und sich mit dem reinen Verstande allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten und zu entscheiden. Also würde der Gebrauch des reinen Verstandes alsdann dialektisch seyn. Der zweite Theil der transscendentalen Logik muss also eine Kritik dieses dialektischen Scheines seyn, und heisst transscendentale Dialektik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke), sondern als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaassungen aufzudecken, und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie blos durch transscendentale Grundsätze zu erreichen vermeint, zur blossen Beurtheilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischem Blendwerke herabzusetzen.

Der transscendentalen Logik

erste Abtheilung.

Die transscendentale Analytik.

Diese Analytik ist die Zergliederung unseres gesammten Erkenntnisses *a priori* in die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss. Es kommt hierbei auf folgende Stücke an: 1. dass die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe seyen; 2. dass sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören; 3. dass sie Elementarbegriffe seyen und von den abgeleiteten, oder daraus zusammengesetzten, wohl unterschieden werden; 4. dass ihre Tafel vollständig sey, und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen. Nun kann diese Vollständigkeit einer Wissenschaft nicht auf den Überschlag eines blos durch Versuche zu Stande gebrachten Aggregats mit Zuverlässigkeit angenommen werden; daher ist sie nur vermittelst einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntniss *a priori* und die daraus bestimmte Abtheilung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch ihren Zusammenhang in einem System möglich. Der reine Verstand sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er ist also eine für sich selbst beständige, sich selbst genugsame, und durch keine äusserlich hinzukommende Zusätze zu vermehrende Einheit. Daher wird der Inbegriff seiner Erkenntniss ein unter eine Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen, dessen Vollständigkeit und Articulation zugleich einen Probierstein der Richtigkeit und Ächtheit aller hineinpassenden Erkenntnissstücke abgeben kann. Es besteht aber dieser ganze Theil der transscendentalen Logik aus zwei

Büchern, deren das eine die Begriffe, das andere die Grundsätze des reinen Verstandes enthält.

Der transscendentalen Analytik

erstes Buch.

Die Analytik der Begriffe.

Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben, oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe *a priori* dadurch zu erforschen, dass wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysiren; denn dieses ist das eigenthümliche Geschäft einer Transscendental-Philosophie; das Übrige ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt. Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.

Der Analytik der Begriffe

erstes Hauptstück.

Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.

Wenn man ein Erkenntnissvermögen ins Spiel setzt, so thun sich, nach den mancherlei Anlässen, verschiedene Begriffe hervor, die dieses Vermögen kennbar machen und sich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufsatz sammeln lassen, nachdem die Beobachtung derselben längere Zeit, oder mit grösserer Scharfsichtigkeit angestellt worden. Wo diese Untersuchung werde vollendet seyn, lässt sich, nach diesem gleichsam mechanischen Verfahren, niemals mit Sicherheit bestimmen. Auch entdecken sich die Begriffe, die man nur so bei Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und systematischen Einheit, sondern werden zuletzt nur nach Ähnlichkeiten gepaart und nach der Grösse ihres Inhalts, von den einfachen an, zu den mehr zusammengesetzten, in Reihen gestellt, die nichts weniger als systematisch, obgleich auf gewisse Weise methodisch zu Stande gebracht werden.

Die Transscendental-Philosophie hat den Vortheil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzusuchen; weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe, oder Idee, unter sich zusammenhängen müssen. Ein solcher Zusammenhang aber giebt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriff seine Stelle und allen insgesammt ihre Vollständigkeit *a priori* bestimmt werden kann, welches Alles sonst vom Belieben oder dem Zufall abhängen würde.

Des transscendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

erster Abschnitt.

Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt.

Der Verstand wurde oben blos negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnissvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung theilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung. Es giebt aber, ausser der Anschauung, keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Also ist die Erkenntniss eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes, eine Erkenntniss durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern discursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affectionen, die Begriffe also auf Functionen. Ich verstehe aber unter Function die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dass er dadurch urtheilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als blos die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andre Vorstellung von demselben (sie sey Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniss eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere dann auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in dem Urtheile: alle Körper sind veränder-

(68 — 69)
lich*, der Begriff des Theilbaren auf verschiedene andere Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen; dieser aber auf gewisse uns vorkommende Erscheinungen. Also werden diese Gegenstände durch den Begriff der Theilbarkeit mittelbar vorgestellt. Alle Urtheile sind demnach Functionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniss des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in eine zusammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen, so dass der **Verstand** überhaupt als ein **Vermögen zu urtheilen** vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem Obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntniss durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädicate möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Körpers Etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, dass unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädicat zu einem möglichen Urtheile, z. B. ein jedes Metall ist ein Körper. Die Functionen des Verstandes können also insgesammt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen vollständig darstellen kann. Dass dies aber sich ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt vor Augen stellen.

---

* Dies „veränderlich" ist wohl ein Druckfehler und muss nach dem Context „theilbar" heissen, wie auch die späteren Auflagen schreiben.
R.

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

zweiter Abschnitt.

Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen.

Wenn wir von allem Inhalte eines Urtheils überhaupt abstrahiren, und nur auf die blosse Verstandesform darin Acht geben, so finden wir, dass die Function des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden.

1.
Quantität der Urtheile
Allgemeine
Besondere
Einzelne

2
Qualität
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.
Relation
Kategorische
Hypothetische
Disjunctive

4.
Modalität
Problematische
Assertorische
Apodiktische.

Da diese Eintheilung in einigen, obgleich nicht wesentlichen Stücken, von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint, so werden folgende Verwahrungen wider den besorglichen Missverstand nicht unnöthig seyn.

(71 — 72)

1. Die Logiker sagen mit Recht, dass man beim Gebrauch der Urtheile in Vernunftschlüssen die einzelnen Urtheile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil sie gar keinen Umfang haben, kann das Prädicat derselben nicht blos auf Einiges dessen, was unter dem Begriff des Subjects enthalten ist, gezogen, von Einigem aber ausgenommen werden. Es gilt also von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derselbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von dessen ganzer Bedeutung das Prädicat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urtheil mit einem gemeingültigen, blos als Erkenntniss, der Grösse nach, so verhält sie sich zu diesem, wie Einheit zur Unendlichkeit, und ist also an sich selbst davon wesentlich unterschieden. Also, wenn ich ein einzelnes Urtheil (*judicium singulare*), nicht blos nach seiner innern Gültigkeit, sondern auch, als Erkenntniss überhaupt, nach der Grösse, die es in Vergleichung mit andern Erkenntnissen hat, schätze, so ist es allerdings von gemeingültigen Urtheilen (*judicia communia*) unterschieden, und verdient in einer vollständigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt (obzwar freilich nicht in der, blos auf den Gebrauch der Urtheile untereinander eingeschränkten Logik) eine besondere Stelle.

2. Eben so müssen in einer transscendentalen Logik **unendliche Urtheile** von **bejahenden** noch unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind, und kein besonderes Glied der Eintheilung ausmachen. Diese nämlich abstrahirt von allem Inhalt des Prädicats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subject beigelegt, oder ihm entgegengesetzt werde. Jene aber betrachtet das Urtheil auch nach dem Werthe oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittelst eines blos verneinenden Prädicats, und was diese in Ansehung des gesammten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft. Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Urtheil wenigstens einen Irrthum abgehalten.

Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nicht sterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejaht, indem ich die Seele in den unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Wesen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtsterbliche aber den andern, so ist durch meinen Satz nichts anders gesagt, als dass die Seele eines von der unendlichen Menge Dinge sey, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgesammt wegnehme. Dadurch aber wird nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in so weit beschränkt, dass das Sterbliche davon abgetrennt, und in dem übrigen Raum ihres Umfangs die Seele gesetzt wird. Dieser Raum bleibt aber bei dieser Ausnahme noch immer unendlich, und können noch mehrere Theile desselben weggenommen werden, ohne dass darum der Begriff von der Seele im Mindesten wächst, und bejahend bestimmt wird. Diese unendlichen Urtheile also in Ansehung des logischen Umfanges sind wirklich blos beschränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntniss überhaupt, und in so ferne müssen sie in der transscendentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Urtheilen nicht übergangen werden, weil die hierbei ausgeübte Function des Verstandes vielleicht in dem Felde seiner reinen Erkenntniss *a priori* wichtig seyn kann.

3. Alle Verhältnisse des Denkens in Urtheilen sind die: a. des Prädicats zum Subject, b) des Grundes zur Folge, c. der eingetheilten Erkenntniss und der gesammelten Glieder der Eintheilung unter einander. In der ersteren Art der Urtheile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten zwei Urtheile, in der dritten mehrere Urtheile im Verhältniss gegen einander betrachtet. Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse bestraft, enthält eigentlich das Verhältniss zweier Sätze: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Böse wird bestraft. Ob beide dieser Sätze an sich wahr seyen, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Consequenz, die durch dieses Urtheil ge-

(73 — 75)

dacht wird. Endlich enthält das disjunctive Urtheil ein Verhältniss zweier, oder mehrerer Sätze gegen einander, aber nicht der Abfolge, sondern der logischen Entgegensetzung, so ferne die Späre des einen die des andern ausschliesst, aber doch zugleich der Gemeinschaft, in so ferne sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniss ausfüllen, also ein Verhältniss der Theile der Sphäre eines Erkenntnisses, da die Sphäre eines jeden Theils ein Ergänzungsstück der Sphäre des andern zu dem ganzen Inbegriff der eingetheilten Erkenntniss ist, z. E. die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äussere Ursache. Jeder dieser Sätze nimmt einen Theil der Sphäre des möglichen Erkenntnisses über das Daseyn einer Welt überhaupt ein, alle zusammen die ganze Sphäre. Das Erkenntniss aus einer dieser Sphären wegnehmen, heisst, sie in eine der übrigen setzen, und dagegen sie in eine Sphäre setzen, heisst, sie aus den übrigen wegnehmen. Es ist also in einem disjunctiven Urtheile eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, dass sie sich wechselseitig einander ausschliessen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniss bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniss ausmachen. Und dieses ist es auch nur, was ich des Folgenden wegen hierbei anzumerken nöthig finde.

4. Die Modalität der Urtheile ist eine ganz besondere Function derselben, die das Unterscheidende an sich hat, dass sie nichts zum Inhalte des Urtheils beiträgt (denn ausser Grösse, Qualität und Verhältniss ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmachte), sondern nur den Werth der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematische Urtheile sind solche, wo man das Bejahen, oder Verneinen als blos möglich (beliebig) annimmt. Assertorische, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird. Apodiktische, in denen man es als

nothwendig ansieht[*]. So sind die beiden Urtheile, deren Verhältniss das hypothetische Urtheil ausmacht *(antec.* und *consequ.)*, ingleichen in deren Wechselwirkung das disjunctive besteht (Glieder der Eintheilung), insgesammt nur problematisch. In dem obigen Beispiele wird der Satz: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht assertorisch gesagt, sondern nur als ein beliebiges Urtheil, wovon es möglich ist, dass Jemand es annehme, gedacht, und nur die Consequenz ist assertorisch. Daher können solche Urtheile auch offenbar falsch seyn, und doch, problematisch genommen, Bedingungen der Erkenntniss der Wahrheit seyn. So ist das Urtheil: die Welt ist durch blinden Zufall da, in dem disjunctiven Urtheil nur von problematischer Bedeutung, nämlich, dass Jemand diesen Satz etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch (wie die Verzeichnung des falschen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden. Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objectiv ist) ausdrückt, d. i. eine freie Wahl, einen solchen Satz gelten zu lassen, eine blos willkührliche Aufnehmung desselben in den Verstand. Der assertorische sagt von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetischen Vernunftschluss das Antecedens im Obersatze problematisch, im Untersatze assertorisch vorkommt, und zeigt an, dass der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sey; der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, und daher *a priori* behauptend, und drückt auf solche Weise logische Nothwendigkeit aus. Weil nun hier Alles sich gradweise dem Verstande einverleibt, so dass man zuvor etwas problematisch urtheilt, darauf auch wohl es assertorisch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit

---

[*] Gleich, als wenn das Denken im ersten Fall eine Function des Verstandes, im zweiten der Urtheilskraft, im dritten der Vernunft wäre. Eine Bemerkung, die erst in der Folge ihre Aufklärung erwartet.

(76 – 77)
dem Verstande verbunden, d. i. als nothwendig und apodiktisch behauptet, so kann man diese drei Functionen der Modalität auch so viel Momente des Denkens überhaupt nennen.

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

dritter Abschnitt.

Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien.

Die allgemeine Logik abstrahirt, wie mehrmalen schon gesagt worden, von allem Inhalt der Erkenntniss, und erwartet, dass ihr anderwärts, woher es auch sey, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugeht. Dagegen hat die transscendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit *a priori* vor sich liegen, welches die transscendentale Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer seyn würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung *a priori*, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unseres Gemüths, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit afficiren müssen. Allein die Spontaneität unsers Denkens erfordert es, dass dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniss zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.

Ich verstehe aber unter **Synthesis** in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniss zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern *a priori* gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben seyn, und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sey empirisch oder *a priori* gegeben) bringt zuerst eine Erkenntniss hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren seyn kann, und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das Erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntniss urtheilen wollen.

Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniss haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniss in eigentlicher Bedeutung verschafft.

Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit *a priori* beruht: so ist unser Zählen (vornämlich ist es in grösseren Zahlen merklicher) eine Synthesis nach Begriffen, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. E. der Dekadik). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig.

Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht (ein Geschäft, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transscendentale Logik. Das Erste, was uns, zum Behuf der Erkenntniss aller Gegenstände *a priori* gegeben seyn muss, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung; die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die

(79 — 80)

Einbildungskraft ist das Zweite, giebt aber noch keine Erkenntniss. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben, und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das Dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.

Dieselbe Function, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heissen, die *a priori* auf Objecte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.

Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche *a priori* auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Functionen in allen möglichen Urtheilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Functionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, Kategorien nennen, indem unsre Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernt.

Tafel der Kategorien.

1.
Der
Quantität:
Einheit
Vielheit
Allheit

2.
Der Qualität:
Realität
Negation
Limitation

3.
Der Relation:
der Inhärenz und Subsistenz (*substantia et accidens*)
der Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)
der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden).

4.
Der Modalität:
Möglichkeit — Unmöglichkeit
Daseyn — Nichtseyn
Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand *a priori* in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Object derselben denken kann. Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken), erzeugt, und nicht rhapsodistisch, aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, deren Vollzähligkeit man niemals gewiss seyn kann, da sie nur durch Induction geschlossen wird, ohne zu gedenken, dass man noch auf die letztere

Art niemals einsieht, warum denn grade diese und nicht andre Begriffe, dem reinen Verstande beiwohnen. Es war ein, eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstiessen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädicamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädicamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Ausserdem finden sich auch einige *modi* der reinen Sinnlichkeit darunter (*quando*, *ubi*, *situs*, ingleichen *prius*, *simul*), auch ein empirischer (*motus*), die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören, oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt (*actio*, *passio*), und an einigen der letztern fehlt es gänzlich.

Um der letztern willen ist also noch zu bemerken: dass die Kategorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes, auch ihre eben so reinen abgeleiteten Begriffe haben, die in einem vollständigen System der Transscendental-Philosophie keineswegs übergangen werden können, mit deren blosser Erwähnung aber ich in einem blos kritischen Versuch zufrieden seyn kann.

Es sey mir erlaubt, diese reinen, aber abgeleiteten Verstandesbegriffe die Prädicabilien des reinen Verstandes (im Gegensatz der Prädicamente) zu nennen. Wenn man die ursprünglichen und primitiven Begriffe hat, so lassen sich die abgeleiteten und subalternen leicht hinzufügen, und der Stammbaum des reinen Verstandes völlig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Principien zu einem System zu thun ist, so verspare ich diese Ergänzung auf eine andere Beschäftigung. Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt, und z. B. der Kategorie der Causalität die Prädicabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens; der der Gemeinschaft die der Gegenwart, des Widerstan-

(82 – 83)

des; den Prädicamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung u. s. w. unterordnet. Die Kategorien mit den *modis* der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine grosse Menge abgeleiteter Begriffe *a priori*, die zu bemerken, und wo möglich, bis zur Vollständigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung seyn würde.

Der Definitionen dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben seyn möchte. Ich werde diese Begriffe in der Folge bis auf den Grad zergliedern, welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite, hinreichend ist. In einem System der reinen Vernunft würde man sie mit Recht von mir fordern können: aber hier würden sie nur den Hauptpunct der Untersuchung aus den Augen bringen, indem sie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der wesentlichen Absicht etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andre Beschäftigung verweisen kann. Indessen leuchtet doch aus dem Wenigen, was ich hiervon angeführt habe, deutlich hervor, dass ein vollständiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erklärungen nicht allein möglich, sondern auch leicht sey zu Stande zu bringen. Die Fächer sind einmal da; es ist nur nöthig, sie auszufüllen, und eine systematische Topik, wie die gegenwärtige, lässt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigenthümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer ist*.

---

* Hier folgt später noch eine weitere Betrachtung der Kategorien, welche unter Suppl. XII.

R.

Der transscendentalen Analytik zweites Hauptstück.

Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Erster Abschnitt.

Von den Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt.

Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaassungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist *(quid juris)*, von der, die die Thatsache angeht *(quid facti)*, und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugniss, oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die **Deduction**. Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne Jemandes Widerrede, und halten uns auch ohne Deduction berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objective Realität zu beweisen. Es giebt indessen auch usurpirte Begriffe, wie etwa **Glück**, **Schicksal**, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: *quid juris*, in Anspruch genommen werden, da man alsdann wegen der Deduction derselben in nicht geringe Verlegenheit geräth, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugniss seines Gebrauchs deutlich würde.

(85 - 86)

Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntniss ausmachen, giebt es einige, die auch zum reinen Gebrauch *a priori* (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und diese ihre Befugniss bedarf jederzeit einer Deduction; weil zu der Rechtmässigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muss, wie diese Begriffe sich auf Objecte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduction derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduction, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselben erworben worden, und daher nicht die Rechtmässigkeit, sondern das Factum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.

Wir haben jetzt schon zweierlei Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, dass sie beiderseits völlig *a priori* sich auf Gegenstände beziehen, nämlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit, als Formen der Sinnlichkeit, und die Kategorien, als Begriffe des Verstandes. Von ihnen eine empirische Deduction versuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit seyn; weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, dass sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn also eine Deduction derselben nöthig ist, so wird sie jederzeit transscendental seyn müssen.

Indessen kann man von diesen Begriffen, wie von allem Erkenntniss, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntnisskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich, eine Materie zur Erkenntniss aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnisskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen grossen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, dass er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduction der reinen Begriffe *a priori* kommt dadurch niemals zu Stande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig seyn soll, sie einen ganz andern Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen, müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduction heissen kann, weil sie eine *quaestio facti* betrifft, will ich daher die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntniss nennen. Es ist also klar, dass von diesen allein es eine transscendentale Deduction und keineswegs eine empirische geben könne, und dass letztere in Ansehung der reinen Begriffe *a priori*, nichts als eitle Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigenthümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduction der reinen Erkenntniss *a priori*, nämlich die auf dem transscendentalen Wege eingeräumt wird, so erhellt dadurch doch eben nicht, dass sie so unumgänglich nothwendig sey. Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit, vermittelst einer transscendentalen Deduction zu ihren Quellen verfolgt, und ihre objective Gültigkeit *a priori* erklärt und bestimmt. Gleichwohl geht die Geometrie ihren sichern Schritt durch lauter Erkenntnisse *a priori*, ohne dass sie sich, wegen der reinen und gesetzmässigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume, von der Philosophie einen Beglaubigungsschein erbitten darf. Allein der

Gebrauch dieses Begriffs geht in dieser Wissenschaft auch nur auf die äussere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anschauung ist, in welcher also alle geometrische Erkenntniss, weil sie sich auf Anschauung *a priori* gründet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenstände durch die Erkenntniss selbst, *a priori* (der Form nach) in der Anschauung, gegeben werden. Dagegen fängt mit den reinen Verstandesbegriffen die unumgängliche Bedürfniss an, nicht allein von ihnen selbst, sondern auch vom Raum die transscendentale Deduction zu suchen, weil, da sie von Gegenständen nicht durch Prädicate der Anschauung und der Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens *a priori* redet, sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und die, da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind, auch in der Anschauung *a priori* kein Object vorzeigen können, worauf sie vor aller Erfahrung ihre Synthesis gründeten, und daher nicht allein wegen der objectiven Gültigkeit und Schranken ihres Gebrauchs Verdacht erregen, sondern auch jenen Begriff des Raumes zweideutig machen, dadurch, dass sie ihn über die Bedingungen der sinnlichen Anschauung zu gebrauchen geneigt sind, weshalb auch oben von ihm eine transscendentale Deduction von nöthen war. So muss denn der Leser von der unumgänglichen Nothwendigkeit einer solchen transscendentalen Deduction, ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen Vernunft gethan hat, überzeugt werden; weil er sonst blind verfährt, und, nachdem er mannigfaltig umher geirrt hat, doch wieder zu der Unwissenheit zurückkehren muss, von der er ausgegangen war. Er muss aber auch die unvermeidliche Schwierigkeit zum Voraus deutlich einsehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die Sache selbst tief eingehüllt ist, oder über der Wegräumung der Hindernisse zu früh verdrossen werden, weil es darauf ankommt, entweder alle Ansprüche zu Einsichten der reinen Vernunft, als das beliebteste Feld, nämlich dasjenige über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben oder

(89 — 90)

diese kritische Untersuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie diese als Erkenntnisse *a priori* sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen müssen, und eine synthetische Erkenntniss derselben, unabhängig von aller Erfahrung, möglich machten. Denn da nur vermittelst solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Object der empirischen Anschauung seyn kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen *a priori* enthalten, und die Synthesis in denselben hat objective Gültigkeit.

Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne dass sie sich nothwendig auf Functionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben *a priori* enthielte. Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniss der Gegenstände abgeben: denn ohne Functionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf Etwas *A* was ganz Verschiedenes *B* nach einer Regel gesetzt wird. Es ist *a priori* nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objective Gültigkeit dieses Begriffs *a priori* muss dargethan werden können), und es ist daher *a priori* zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sey und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn dass Gegenstände der sinnlichen Anschauung den im

Gemüth *a priori* liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäss seyn müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns seyn würden; dass sie aber auch überdies den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einsicht des Denkens bedarf, gemäss seyn müssen, davon ist die Schlussfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen seyn, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände, und Alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichts desto weniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Functionen des Denkens auf keine Weise.

Gedächte man sich von der Mühsamkeit dieser Untersuchungen dadurch loszuwickeln, dass man sagte: die Erfahrung böte unablässig Beispiele einer solchen Regelmässigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlass geben, den Begriff der Ursache davon abzusondern, und dadurch zugleich die objective Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren, so bemerkt man nicht, dass auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern dass er entweder völlig *a priori* im Verstande müsse gegründet seyn, oder als ein blosses Hirngespinst gänzlich aufgegeben werden müsse. Denn dieser Begriff erfodert durchaus, dass Etwas *A* von der Art sey, dass ein Anderes *B* daraus nothwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge. Erscheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlicher Maassen geschieht, aber niemals, dass der Erfolg nothwendig sey: daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann, nämlich, dass die Wirkung nicht blos zu der Ursache hinzukomme, sondern

(91 — 92)

durch dieselbe gesetzt sey und aus ihr erfolge. Die strenge Allgemeinheit der Regel ist auch gar keine Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induction keine andere als comparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen können. Nun würde sich aber der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man sie nur als empirische Producte behandeln wollte.

Übergang
zur
transscendentalen Deduction der Kategorien.

Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander nothwendiger Weise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das Erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals *a priori* möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinungen, in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das Zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von deren[*] Causalität, vermittelst des Willens, ist hier gar nicht die Rede) ihren Gegenstand dem Daseyn nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann *a priori* bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniss eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist aber aus dem Obigen klar, dass die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der That den Objecten der Form nach *a priori* im Gemüth zum Grunde liegen. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. i. empirisch angeschaut und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe *a priori* vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdann ist alle empirische Erkenntniss der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäss, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts als Object der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung ausser der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen *a priori*, aller Erfahrungserkenntniss zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe *a priori*, darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sey. Denn alsdann beziehen sie sich nothwendiger Weise und *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

---

[*] Hier steht in der ersten wie in allen folgenden Ausgaben „dessen," allein die Vorstellung ist das einzige Subject der Beziehung, und ich habe daher in diesem Sinne corrigirt. R.

Die transscendentale Deduction aller Begriffe *a priori* hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss, nämlich dieses: dass sie als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen (es sey der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objectiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum nothwendig. Die Entwickelung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduction (sondern Illustration), weil sie dabei doch nur zufällig seyn würden. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntniss vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgend ein Object gar nicht begriffen werden können.

Es sind aber drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüths abgeleitet werden können, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperception. Darauf gründet sich: 1) die Synopsis des Mannigfaltigen *a priori* durch den Sinn; 2) die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; endlich 3) die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperception. Alle diese Vermögen haben, ausser dem empirischen Gebrauch, noch einen transscendentalen, der lediglich auf die Form geht und *a priori* möglich ist. Von diesem haben wir in Ansehung der Sinne oben im ersten Theile geredet, die zwei anderen aber wollen wir jetzt ihrer Natur nach einzusehen trachten[*].

Der Deduction der reinen Verstandesbegriffe

zweiter Abschnitt.

Von den Gründen *a priori* zur Möglichkeit der Erfahrung.

Dass ein Begriff völlig *a priori* erzeugt werden und sich auf einen Gegenstand beziehen solle, obgleich er weder selbst in den Begriff möglicher Erfahrung gehört, noch aus Elementen einer möglichen Erfahrung besteht, ist gänzlich widersprechend und unmöglich. Denn er würde alsdann keinen Inhalt haben, darum, weil ihm keine Anschauung correspondirte, indem Anschauungen überhaupt, wodurch uns Gegenstände gegeben werden können, das Feld, oder den gesammten Gegenstand möglicher Erfahrung ausmachen. Ein Begriff *a priori*, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriff, aber nicht der Begriff selbst seyn, wodurch etwas gedacht würde.

---

[*] Dieser Absatz von: „Es sind aber" fehlt in den folgenden Aufl., die dafür eine Kritik Locke's und Hume's geben, welche unter den Suppl. XIII. — Die folgende Deduction lautet in den späteren Ausgaben durch und durch anders. S. diese Variation Suppl. XIV. R.

Wenn es also reine Begriffe *a priori* giebt, so können diese zwar freilich nichts Empirisches enthalten: sie müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen *a priori* zu einer möglichen Erfahrung seyn, als worauf allein ihre objective Realität beruhen kann.

Will man daher wissen, wie reine Verstandesbegriffe möglich seyen, so muss man untersuchen, welches die Bedingungen *a priori* seyen, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt, und die ihr zum Grunde liegen, wenn man gleich von allem Empirischen der Erscheinungen abstrahirt. Ein Begriff, der diese formale und objective Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verstandesbegriff heissen. Habe ich einmal reine Verstandesbegriffe, so kann ich auch wohl Gegenstände erdenken, die vielleicht unmöglich, vielleicht zwar an sich möglich, aber in keiner Erfahrung gegeben werden können, indem in der Verknüpfung jener Begriffe etwas weggelassen seyn kann, was doch zur Bedingung einer möglichen Erfahrung nothwendig gehört (Begriff eines Geistes), oder etwa reine Verstandesbegriffe weiter ausgedehnt werden, als Erfahrung fassen kann (Begriff von Gott). Die Elemente aber zu allen Erkenntnissen *a priori*, selbst zu willkührlichen und ungereimten Erdichtungen können zwar nicht von der Erfahrung entlehnt seyn (denn sonst wären sie nicht Erkenntnisse *a priori*), sie müssen aber jederzeit die reinen Bedingungen *a priori* einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten, denn sonst würde nicht allein durch sie gar nichts gedacht werden, sondern sie selber würden ohne Data auch nicht einmal im Denken entstehen können.

(96 — 98)

Diese Begriffe nun, welche *a priori* das reine Denken bei jeder Erfahrung enthalten, finden wir an den Kategorien, und es ist schon eine hinreichende Deduction derselben und Rechtfertigung ihrer objectiven Gültigkeit, wenn wir beweisen können: dass vermittelst ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann. Weil aber in einem solchen Gedanken mehr als das einzige Vermögen zu denken, nämlich der Verstand beschäftigt ist, und dieser selbst, als ein Erkenntnissvermögen, das sich auf Objecte beziehen soll, eben sowohl einer Erläuterung, wegen der Möglichkeit dieser Beziehung, bedarf: so müssen wir die subjectiven Quellen, welche die Grundlage *a priori* zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empirischen, sondern transscendentalen Beschaffenheit zuvor erwägen.

Wenn eine jede einzelne Vorstellung der andern ganz fremd, gleichsam isolirt und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntniss ist, entspringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen ist. Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält, eine Synopsis beilege, so correspondirt dieser jederzeit eine Synthesis, und die *Receptivität* kann nur mit *Spontaneität* verbunden Erkenntnisse möglich machen. Diese ist nun der Grund einer dreifachen Synthesis, die nothwendiger Weise in allem Erkenntniss vorkommt: nämlich der *Apprehension* der Vorstellungen, als Modificationen des Gemüths in der Anschauung, der *Reproduction* derselben in der Einbildung und ihrer *Recognition* im Begriffe. Diese geben nun eine Leitung auf drei subjective Erkenntnissquellen, welche selbst den Verstand, und durch diesen alle Erfahrung, als ein empirisches Product des Verstandes möglich machen.

Vorläufige Erinnerung.

Die Deduction der Kategorien ist mit so viel Schwierigkeiten verbunden, und nöthigt, so tief in die ersten

Gründe der Möglichkeit unserer Erkenntniss überhaupt einzudringen, dass ich, um die Weitläufigkeit einer vollständigen Theorie zu vermeiden, und dennoch, bei einer so nothwendigen Untersuchung, nichts zu versäumen, es rathsamer gefunden habe, durch folgende vier Nummern den Leser mehr vorzubereiten, als zu unterrichten; und im nächstfolgenden dritten Abschnitte die Erörterung dieser Elemente des Verstandes allererst systematisch vorzustellen. Um deswillen wird sich der Leser bis dahin die Dunkelheit nicht abwendig machen lassen, die auf einem Wege, der noch ganz unbetreten ist, anfänglich unvermeidlich ist, sich aber, wie ich hoffe, in gedachtem Abschnitte zur vollständigen Einsicht aufklären soll.

1.

Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung.

Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluss äusserer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt seyen, sie mögen *a priori*, oder empirisch als Erscheinungen entstanden seyn, so gehören sie doch als Modificationen des Gemüths zum innern Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesammt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen muss.

Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüth nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit seyn. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstlich das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben nothwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann.

Diese Synthesis der Apprehension muss nun auch *a priori*, d. i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sind, ausgeübt werden. Denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit *a priori* haben können: da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können. Also haben wir eine reine Synthesis der Apprehension.

2.

Von der Synthesis der Reproduction in der Einbildung.

Es ist zwar ein blos empirisches Gesetz, nach welchem sich Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, mit einander endlich vergesellschaften, und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüths zu der andern, nach einer beständigen Regel, hervorbringt. Dieses Gesetz der Reproduction setzt aber voraus: dass die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seyen, und dass in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine, gewissen Regeln gemässe Begleitung oder Folge statt finde; denn ohne das würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemässes zu thun bekommen, also wie ein todtes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Innern des Gemüths verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald roth, bald schwarz, bald leicht, bald schwer seyn, ein Mensch bald in diese, bald in jene thierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt seyn, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der rothen Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so bald anders benannt, ohne dass hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduction statt finden.

Es muss also etwas seyn, was selbst diese Reproduction der Erscheinungen möglich macht, dadurch, dass es der Grund *a priori* einer nothwendigen synthetischen Einheit derselben ist. Hierauf aber kommt man bald, wenn man sich besinnt, dass Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das blosse Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des innern Sinnes auslaufen. Wenn wir nun darthun können, dass selbst unsere reinsten Anschauungen *a priori* keine Erkenntniss verschaffen, ausser so ferne sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduction möglich macht, so ist diese Synthesis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Principien *a priori* gegründet, und man muss eine reine transscendentale Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung (als welche die Reproducibilität der Erscheinungen nothwendig voraussetzt) zum Grunde liegt. Nun ist offenbar, dass, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich nothwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Theile der Linie, die vorhergehenden Theile der Zeit, oder die nach einander vorge

(102 — 103)

stellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können.

Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduction unzertrennlich verbunden. Und da jene den transscendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse überhaupt (nicht blos der empirischen, sondern auch der reinen *a priori*) ausmacht, so gehört die reproductive Synthesis der Einbildungskraft zu den transscendentalen Handlungen des Gemüths und in Rücksicht auf dieselbe wollen wir dieses Vermögen auch das transscendentale Vermögen der Einbildungskraft nennen.

3.

Von der Synthesis der Recognition im Begriffe.

Ohne Bewusstseyn, dass das, was wir denken, eben dasselbe sey, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich seyn. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewusstseyn verschaffen kann. Vergesse ich im Zählen: dass die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu einander von mir hinzugethan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge, durch diese successive Hinzuthuung von Einem zu Einem, mithin auch nicht die Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewusstseyn dieser Einheit der Synthesis.

Das Wort Begriff könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses Eine Bewusstseyn ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute, und dann auch Reproducirte, in eine Vorstellung vereinigt. Dieses Bewusstseyn kann oft nur schwach seyn, so dass wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Actus selbst, d. i. unmittelbar mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen; aber ungeachtet dieser Unterschiede, muss doch immer ein Bewusstseyn angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe, und mit ihnen Erkenntniss von Gegenständen ganz unmöglich.

Und hier ist es denn nothwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine. Wir haben oben gesagt: dass Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich, in eben derselben Art, nicht als Gegenstände (ausser der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden. Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntniss correspondirenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande redet! Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt — *X* müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntniss doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntniss als correspondirend gegenüber setzen könnten.

Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniss auf ihren Gegenstand etwas von Nothwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Gerathewohl, oder beliebig, sondern *a priori* auf gewisse Weise bestimmt seyen, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch nothwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.

(105 — 106)

Es ist aber klar, dass, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und jenes X, was ihnen correspondirt (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes seyn soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht, nichts anders seyn könne, als die formale Einheit des Bewusstseyns in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Diese ist aber unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Function der Synthesis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduction des Mannigfaltigen *a priori* nothwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht. So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewusst sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann. Diese Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannigfaltige, und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperception möglich machen, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = *X*, den ich durch die gedachten Prädicate eines Triangels denke.

Alles Erkenntniss erfordert einen Begriff, dieser mag nun so unvollkommen, oder so dunkel seyn, wie er wolle: dieser aber ist seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient. So dient der Begriff vom Körper nach der Einheit des Mannigfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unserer Erkenntniss äusserer Erscheinungen zur Regel. Eine Regel der Anschauungen kann er aber nur dadurch seyn: dass er bei gegebenen Erscheinungen die nothwendige Reproduction des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewusstseyn, vorstellt. So macht der Begriff des Körpers, bei der Wahrnehmung von Etwas ausser uns, die Vorstellung der Ausdehnung, und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc. nothwendig.

Aller Nothwendigkeit liegt jederzeit eine transscendentale Bedingung zum Grunde. Also muss ein transscendentaler Grund der Einheit des Bewusstseyns, in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch der Begriffe der Objecte überhaupt, folglich auch aller Gegenstände der Erfahrung, angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unsern Anschauungen irgend einen Gegenstand zu denken: denn dieser ist nichts mehr, als das Etwas, davon der Begriff eine solche Nothwendigkeit der Synthesis ausdrückt.

Diese ursprüngliche und transscendentale Bedingung ist nun keine andere, als die *transscendentale Apperception*. Das Bewusstseyn seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der innern Wahrnehmung ist blos empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innrer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der *innre Sinn* genannt, oder die *empirische Apperception*. Das, was *nothwendig* als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muss eine Bedingung seyn, die vor aller Erfahrung vorhergeht, und diese selbst möglich macht, welche eine solche transscendentale Voraussetzung geltend machen soll.

Nun können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseyns, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewusstseyn will ich nun die *transscendentale Apperception* nennen. Dass sie diesen Namen verdiene, erhellt schon daraus: dass selbst die reinste objective Einheit, nämlich die der Begriffe *a priori* (Raum und Zeit), nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich ist. Die numerische

(107 — 109)

Einheit dieser Apperception liegt also *a priori* allen Begriffen eben so wohl zum Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit.

Eben diese transscendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen seyn können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen. Denn diese Einheit des Bewusstseyns wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniss des Mannigfaltigen sich der Identität der Function bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntniss verbindet. Also ist das ursprüngliche und nothwendige Bewusstseyn der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstseyn einer eben so nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d. i. nach Regeln, die sie nicht allein nothwendig reproducibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d. i. den Begriff von Etwas, darin sie nothwendig zusammenhängen: denn das Gemüth konnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar *a priori* denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transscendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zusammenhang nach Regeln *a priori* zuerst möglich macht. Nunmehr werden wir auch unsere Begriffe von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können. Alle Vorstellungen haben, als Vorstellungen, ihren Gegenstand, und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen seyn. Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heisst Anschauung. Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische, d. i. transscendentale Gegenstand = *X* genannt werden mag.

Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = *X* ist) ist das, was in allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objective Realität verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten, und wird also nichts anders, als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen der Erkenntniss angetroffen werden muss, so ferne es in Beziehung auf einen Gegenstand steht. Diese Beziehung aber ist nichts anders, als die nothwendige Einheit des Bewusstseyns, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Function des Gemüths, es in einer Vorstellung zu verbinden. Da nun diese Einheit als *a priori* nothwendig angesehen werden muss (weil die Erkenntniss sonst ohne Gegenstand seyn würde), so wird die Beziehung auf einen transscendentalen Gegenstand, d. i. die objective Realität unserer empirischen Erkenntniss, auf dem transscendentalen Gesetze beruhen, dass alle Erscheinungen, so ferne uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln *a priori* der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältniss in der empirischen Anschauung allein möglich ist, d. i. dass sie eben sowohl in der Erfahrung unter Bedingungen der nothwendigen Einheit der Apperception, als in der blossen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen, ja dass durch jene jede Erkenntniss allererst möglich werde.

4.

Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien, als Erkenntnissen *a priori*.

Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmässigen Zusammenhange vorgestellt werden: eben so, wie nur ein Raum und Zeit ist, in welcher alle Formen der Erscheinung und alles Verhältniss des Seyns oder Nichtseyns statt finden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur so viel Wahrnehmungen, so ferne solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und sie ist nichts anders, als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen.

Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen würde ganz zufällig seyn und, gründeten diese sich nicht auf einen transscendentalen Grund der Einheit, so würde es möglich seyn, dass ein Gewühl von Erscheinungen unsere Seele anfüllte, ohne dass doch daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alsdann fiele aber auch alle Beziehung der Erkenntniss auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen mangelte, mithin würde sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntniss, also für uns so viel als gar nichts seyn.

Die Bedingungen *a priori* einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführten Kategorien sind nichts anders, als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauungen zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objecte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also *a priori* objective Gültigkeit, welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten.

Die Möglichkeit aber, ja sogar die Nothwendigkeit dieser Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesammte Sinnlichkeit, und mit ihr auch alle mögliche Erscheinungen, auf die ursprüngliche Apperception haben, in welcher Alles nothwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseyns gemäss seyn, d. i. unter allgemeinen Functionen der Synthesis stehen muss, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und nothwendige Identität *a priori* beweisen kann. So ist der Begriff einer Ursache nichts anders, als eine Synthesis (dessen, was in der Zeitreihe folgt, mit andern Erscheinungen), nach Begriffen, und ohne dergleichen Einheit, die ihre Regel *a priori* hat, und die Erscheinungen sich unterwirft, würde durchgängige und allgemeine, mithin nothwendige Einheit des Bewusstseyns, in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen, nicht angetroffen werden. Diese würden aber alsdann auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Object, und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger, als ein Traum seyn.

Alle Versuche, jene reinen Verstandesbegriffe von der Erfahrung abzuleiten, und ihnen einen blos empirischen Ursprung zuzuschreiben, sind also ganz eitel und vergeblich. Ich will davon nichts erwähnen, dass z. E. der Begriff einer Ursache den Zug von Nothwendigkeit bei sich führt, welche gar keine Erfahrung geben kann, die uns zwar lehrt: dass auf eine Erscheinung gewöhnlicher Maassen etwas Anderes folge, aber nicht, dass es nothwendig darauf folgen müsse, noch dass *a priori* und ganz allgemein daraus als einer Bedingung auf die Folge könne geschlossen werden. Aber jene empirische Regel der Association, die man doch durchgängig annehmen muss, wenn man sagt: dass Alles in der Reihenfolge der Begebenheiten dermaassen unter Regeln stehe, dass niemals etwas geschieht, vor welchem nicht etwas vorhergehe, darauf es jederzeit folge: dieses, als ein Gesetz der Natur, worauf beruht es, frage ich? und wie ist selbst diese Association möglich? Der Grund der Möglichkeit der Association des Mannigfaltigen, so ferne es im Objecte liegt, heisst die Affinität des Mannigfaltigen. Ich frage also, wie macht Ihr Euch die durchgängige Affinität der Erscheinungen (dadurch sie unter beständigen Gesetzen stehen, und darunter gehören müssen) begreiflich?

Nach meinen Grundsätzen ist sie sehr wohl begreiflich. Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstseyn. Von diesem aber, als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich, und *a priori* gewiss, weil nichts in das Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität nothwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, so ferne sie empirische Erkenntniss werden soll, hinein kommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen *a priori* unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss seyn muss. Nun heisst aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine Regel, und wenn es so gesetzt werden muss, ein Gesetz. Also stehen alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach nothwendigen Gesetzen, und mithin in einer transscendentalen Affinität, woraus die empirische die blosse Folge ist.

Dass die Natur sich nach unserm subjectiven Grunde der Apperception richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmässigkeit abhängen solle, lautet wohl sehr widersinnig und befremdlich. Bedenkt man aber, dass diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern blos eine Menge von Vorstellungen des Gemüths sey, so wird man sich nicht wundern, sie blos in dem Radicalvermögen aller unsrer Erkenntniss, nämlich der transscendentalen Apperception, in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Object aller möglichen Erfahrung, d. i. Natur heissen kann; und dass wir auch eben darum diese Einheit *a priori*, mithin auch als nothwendig erkennen können, welches wir wohl müssten unterweges lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens an sich gegeben. Denn da wüsste ich nicht, wo wir die synthetischen Sätze einer solchen allgemeinen Natureinheit hernehmen sollten, weil man sie auf solchen Fall von den Gegenständen der Natur selbst entlehnen müsste. Da dieses aber nur empirisch geschehen könnte: so würde daraus keine andere, als blos zufällige Einheit gezogen werden können, die aber bei Weitem an den nothwendigen Zusammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt

Der Deduction der reinen Verstandesbegriffe

dritter Abschnitt.

Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit, diese *a priori* zu erkennen.

Was wir im vorigen Abschnitte abgesondert und einzeln vortrugen, wollen wir jetzt vereinigt und im Zusammenhange vorstellen. Es sind drei subjective Erkenntnissquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt und Erkenntniss der Gegenstände derselben beruht: **Sinn, Einbildungskraft** und **Apperception**; jede derselben kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen *a priori*, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen. Der **Sinn** stellt die Erscheinungen empirisch in der **Wahrnehmung** vor, die **Einbildungskraft** in der **Association** (und Reproduction), die **Apperception** in dem **empirischen Bewusstseyn** der Identität dieser reproductiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der **Recognition**.

Es liegt aber der sämmtlichen Wahrnehmung die reine Anschauung (in Ansehung ihrer als Vorstellung die Form der inneren Anschauung, die Zeit), der Association die rei-

(116 — 117)

ne Synthesis der Einbildungskraft, und dem empirischen Bewusstseyn die reine Apperception, d. i. die durchgängige Idenität seiner selbst bei allen möglichen Vorstellungen, *a priori* zum Grunde.

Wollen wir nun den innern Grund dieser Verknüpfung der Vorstellungen bis auf denjenigen Punct verfolgen, in welchem sie alle zusammenlaufen müssen, um darin allererst Einheit der Erkenntniss zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, so müssen wir von der reinen Apperception anfangen. Alle Anschauungen sind für uns nichts, und gehen uns nicht im Mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewusstseyn aufgenommen werden können, sie mögen nun direct oder indirect darauf einfliessen, und nur durch dieses allein ist Erkenntniss möglich. Wir sind uns *a priori* der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntniss jemals gehören können, bewusst, als einer nothwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, dass sie mit allem Andern zu Einem Bewusstseyn gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können). Dies Princip steht *a priori* fest, und kann das transscendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heissen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen in einem Subject synthetisch: also giebt die reine Apperception ein Principium der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung an die Hand *.

---

* Man gebe auf diesen Satz wohl Acht, der von grosser Wichtigkeit ist. Alle Vorstellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstseyn: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewusst zu werden; so würde das so viel sagen, sie existirten gar nicht. Alles empirische Bewusstseyn hat aber eine nothwendige Beziehung auf ein transscendentales (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewusstseyn, nämlich das Bewusstseyn meiner Selbst, als die ursprüngliche Apperception. Es ist also schlechthin nothwendig, dass in meinem Erkenntnisse alles Bewusstseyn zu einem

Diese synthetische Einheit setzt aber eine Synthesis voraus, oder schliesst sie ein, und soll jene *a priori* nothwendig seyn, so muss letztere auch eine Synthesis *a priori* seyn. Also bezieht sich die transscendentale Einheit der Apperception auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniss. Es kann aber nur die productive Synthesis der Einbildungskraft *a priori* statt finden; denn die reproductive beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Also ist das Principium der nothwendigen Einheit der reinen (productiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperception der Grund der Möglichkeit aller Erkenntniss, besonders der Erfahrung.

Nun nennen wir die Synthesis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft transscendental, wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als blos auf die Verbindung des Mannigfaltigen *a priori* geht, und die Einheit dieser Synthesis heisst transscendental, wenn sie, in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit der Apperception, als *a priori* nothwendig vorgestellt wird. Da diese letztere nun der Möglichkeit aller Erkenntnisse zum Grunde liegt, so ist die transscendentale Einheit der Synthesis der Ein-

---

Bewusstseyn (meiner Selbst) gehöre. Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen (Bewusstseyns), die *a priori* erkannt wird, und gerade so den Grund zu synthetischen Sätzen *a priori*, die das reine Denken betreffen, als Raum und Zeit zu solchen Sätzen, die die Form der blossen Anschauung angehen, abgiebt. Der synthetische Satz: dass alles verschiedene empirische Bewusstseyn in einem einigen Selbstbewusstseyn verbunden seyn müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, dass die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andere (deren collective Einheit sie möglich macht) das transscendentale Bewusstseyn sey. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstseyn) oder dunkel seyn, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht nothwendig auf dem Verhältniss zu dieser Apperception als einem Vermögen.

bildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntniss, durch welche mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung *a priori* vorgestellt werden müssen.

Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand. Also sind im Verstande reine Erkenntnisse *a priori*, welche die nothwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen, enthalten. Dieses sind aber die Kategorien, d. i. reine Verstandesbegriffe, folglich enthält die empirische Erkenntnisskraft des Menschen nothwendig einen Verstand, der sich auf alle Gegenstände der Sinne, obgleich nur vermittelst der Anschauung, und der Synthesis derselben durch Einbildungskraft bezieht, unter welchen also alle Erscheinungen als Data zu einer möglichen Erfahrung stehen. Da nun diese Beziehung der Erscheinungen auf mögliche Erfahrung ebenfalls nothwendig ist (weil wir ohne diese gar keine Erkenntniss durch sie bekommen würden, und sie uns mithin gar nichts angingen), so folgt, dass der reine Verstand, vermittelst der Kategorien, ein formales und synthetisches Principium aller Erfahrungen sey, und die Erscheinungen eine nothwendige Beziehung auf den Verstand haben.

Jetzt wollen wir den nothwendigen Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelst der Kategorien dadurch vor Augen legen, dass wir von unten auf, nämlich dem Empirischen, anfangen. Das Erste, was uns gegeben wird, ist Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewusstseyn verbunden ist, Wahrnehmung heisst (ohne das Verhältniss zu einem, wenigstens möglichen Bewusstseyn würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntniss werden können, und also für uns nichts seyn, und weil sie an sich selbst keine objective Realität hat, und nur im Erkenntnisse existirt, überall nichts seyn). Weil aber jede Erscheinung ein Mannigfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüthe an sich zerstreut und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nöthig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein thätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne*. Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muss sie also die Eindrücke in ihre Thätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendiren.

Es ist aber klar, dass selbst diese Apprehension des Mannigfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein subjectiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüth zu einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüber zu rufen, und so ganze Reihen derselben darzustellen, d. i. ein reproductives Vermögen der Einbildungskraft, welches denn auch nur empirisch ist.

Weil aber, wenn Vorstellungen, so wie sie zusammen gerathen, einander ohne Unterschied reproducirten, wiederum kein bestimmter Zusammenhang derselben, sondern blos regellose Haufen derselben, mithin gar kein Erkenntniss entspringen würde; so muss die Reproduction derselben eine Regel haben, nach welcher eine Vorstellung vielmehr mit dieser, als einer andern in der Einbildungskraft in Verbindung tritt. Diesen subjectiven und empirischen Grund der Reproduction nach Regeln nennt man die Association der Vorstellungen.

---

* Dass die Einbildungskraft ein nothwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sey, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen theils nur auf Reproductionen einschränkte, theils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen, und brächten Bilder der Gegenstände zuwege, wozu ohne Zweifel, ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nämlich eine Function der Synthesis derselben erfordert wird.

(121—122)

Würde nun aber diese Einheit der Association nicht auch einen objectiven Grund haben, so dass es unmöglich wäre, dass Erscheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendirt würden, als unter der Bedingung einer möglichen synthetischen Einheit dieser Apprehension, so würde es auch etwas ganz Zufälliges seyn, dass sich Erscheinungen in einen Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schickten. Denn ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu associiren: so bliebe es doch an sich ganz unbestimmt und zufällig, ob sie auch associabel wären; und in dem Falle, dass sie es nicht wären, so würde eine Menge Wahrnehmungen, und auch wohl eine ganze Sinnlichkeit möglich seyn, in welcher viel empirisches Bewusstseyn in meinem Gemüth anzutreffen wäre, aber getrennt, und ohne dass es zu einem Bewusstseyn meiner selbst gehörte, welches aber unmöglich ist. Denn nur dadurch, dass ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewusstseyn (der ursprünglichen Apperception) zähle, kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen: dass ich mir ihrer bewusst sey. Es muss also ein objectiver, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft *a priori* einzusehender Grund seyn, worauf die Möglichkeit, ja sogar die Nothwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Gesetzes beruht, sie nämlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich associabel, und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduction unterworfen seyen. Diesen objectiven Grund aller Association der Erscheinungen nenne ich die Affinität derselben. Diesen können wir aber nirgends anders, als in dem Grundsatze von der Einheit der Apperception, in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen so ins Gemüth kommen, oder apprehendirt werden, dass sie zur Einheit der Apperception zusammenstimmen, welches ohne synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch objectiv nothwendig ist, unmöglich seyn würde.

Die objective Einheit alles (empirischen) Bewusstseyns in einem Bewusstseyn (der ursprünglichen Apperception) ist also die nothwendige Bedingung sogar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität aller Erscheinungen (nahe oder entfernte) ist eine nothwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die *a priori* auf Regeln gegründet ist.

Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis *a priori*, weswegen wir ihr den Namen der productiven Einbildungskraft geben, und so ferne sie in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter als die nothwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transscendentale Function der Einbildungskraft genannt werden. Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem Bisherigen doch einleuchtend, dass nur vermittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft, sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Association und durch diese endlich die Reproduction nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde: weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfliessen würden.

Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, so ferne es blos möglich ist, sich ihrer bewusst zu werden, und alles Bewusstseyn gehört eben so wohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen innern Anschauung, nämlich der Zeit. Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Function intellectuel zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich *a priori* ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Verhältniss des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Aperception werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zu Stande kommen können.

Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntniss *a priori* zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits, und mit der Bedingung der nothwendigen Einheit der reinen Apperception anderseits in Verbindung. Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transscendentalen Function der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden. Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Association (der Reproduction), endlich der Recognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren und höchsten (der blos empirischen Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung, und mit ihr alle objective Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntniss möglich machen. Diese Gründe der Recognition des Mannigfaltigen, so ferne sie blos die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, sind nun jene Kategorien. Auf ihnen gründet sich also alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft, und vermittelst dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben (in der Recognition, Reproduction, Association, Apprehension) bis herunter zu den Erscheinungen, weil diese nur vermittelst jener Elemente der Erkenntniss und überhaupt unserm Bewusstseyn, mithin uns selbst angehören können.

Die Ordnung und Regelmässigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüths ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine nothwendige, d. i. *a priori* gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen seyn. Wie sollten wir aber wohl *a priori* eine synthetische Einheit auf die Bahn bringen können, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnissquellen unseres Gemüths subjective Gründe solcher Einheit *a priori* enthalten, und wären diese subjectiven Bedingungen nicht zugleich objectiv gültig, indem sie die Gründe der Möglichkeit sind, überhaupt ein Object in der Erfahrung zu erkennen?

Wir haben den Verstand oben auf mancherlei Weise erklärt: durch eine Spontaneität der Erkenntniss (im Gegensatz der Receptivität der Sinnlichkeit), durch ein Vermögen zu denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder auch der Urtheile, welche Erklärungen, wenn man sie beim Lichten besieht, auf eins hinauslaufen. Jetzt können wir ihn als das Vermögen der Regeln charakterisiren. Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer, und tritt dem Wesen desselben näher. Sinnlichkeit giebt uns Formen (der Anschauung), der Verstand aber Regeln. Dieser ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden. Regeln, so ferne sie objectiv sind (mithin der Erkenntniss des Gegenstandes nothwendig anhängen), heissen *Gesetze*. Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer *Gesetze*, unter denen die höchsten (unter welchen andere alle stehen) *a priori* aus dem Verstande selbst herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmässigkeit verschaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht blos ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben: denn Erscheinungen können, als solche, nicht ausser uns statt finden, sondern existiren nur in unserer Sinnlichkeit. Diese aber als Gegenstand der Erkenntniss in einer Erfahrung, mit Allem, was sie enthalten mag, ist nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber ist der transscendentale Grund der nothwendigen Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung. Eben dieselbe Einheit der Apperception in Ansehung eines Mannigfaltigen von Vorstellungen (es nämlich aus einer einzigen zu bestimmen) ist die Regel und das Vermögen dieser Regeln der Verstand. Alle Erscheinungen liegen also als mögliche Erfahrungen eben so *a priori* im Verstande, und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als blosse Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen, und durch dieselbe der Form nach allein möglich sind.

So übertrieben, so widersinnig es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig, und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keinesweges vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, so wie auch alle Erscheinungen, ungeachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäss seyn müssen.

Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen, und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transscendentalen Deduction der Kategorien nicht zu leisten, als dieses Verhältniss des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelst derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objective Gültigkeit seiner reinen Begriffe *a priori* begreiflich zu machen, und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit fest zu setzen.

Summarische Vorstellung

der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

Wären die Gegenstände, womit unsre Erkenntniss zu thun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriffe *a priori* haben können. Denn woher sollten wir sie nehmen? Nehmen wir sie vom Object (ohne hier noch einmal zu untersuchen, wie dieses uns bekannt werden könnte), so wären unsere Begriffe blos empirisch, und keine Begriffe *a priori*. Nehmen wir sie aus uns selbst, so kann das, was blos in uns ist, die Beschaffenheit eines von unsern Vorstellungen unterschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen, d. i. ein Grund seyn, warum es ein Ding geben solle, dem so etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme, und nicht vielmehr alle diese Vorstellung leer sey. Dagegen, wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu thun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch nothwendig, dass gewisse Begriffe *a priori* vor der empirischen Erkenntniss der Gegenstände vorhergehen. Denn als Erscheinungen machen sie einen Gegenstand aus, der blos in uns ist, weil eine blosse Modification unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht angetroffen wird. Nun drückt selbst diese Vorstellung: dass alle diese Erscheinungen, mithin alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, insgesammt in mir, d. i. Bestimmungen meines identischen Selbst sind, eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperception als nothwendig aus. In dieser Einheit des möglichen Bewusstseyns aber besteht auch die Form aller Erkenntniss der Gegenstände (wodurch das Mannigfaltige, als zu Einem Object gehörig, gedacht wird). Also geht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (An-

(129 — 131)

schauung) zu einem Bewusstseyn gehört, vor aller Erkenntniss des Gegenstandes, als die intellectuelle Form derselben, vorher, und macht selbst eine formale Erkenntniss aller Gegenstände *a priori* überhaupt aus, so ferne sie gedacht werden (Kategorien). Die Synthesis derselben durch die reine Einbildungskraft, die Einheit aller Vorstellungen in Beziehung auf die ursprüngliche Apperception, gehen aller empirischen Erkenntniss vor. Reine Verstandesbegriffe sind also nur darum *a priori* möglich, ja gar, in Beziehung auf Erfahrung, nothwendig, weil unser Erkenntniss mit nichts, als Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) blos in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen, und diese der Form nach auch allererst möglich machen muss. Und aus diesem Grunde, dem einzigmöglichen unter allen, ist denn auch unsere Deduction der Kategorien geführt worden.

Der transscendentalen Analytik

zweites Buch.

Die Analytik der Grundsätze.

Die allgemeine Logik ist über einem Grundrisse erbaut, der ganz genau mit der Eintheilung der obern Erkenntnissvermögen zusammen trifft. Diese sind: *Verstand*, *Urtheilskraft* und *Vernunft*. Jene Doctrin handelt daher in ihrer Analytik von *Begriffen*, *Urtheilen* und *Schlüssen*, gerade den Functionen und der Ordnung jener Gemüthskräfte gemäss, die man unter der weitläufigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift.

Da gedachte blos formale Logik von allem Inhalte der Erkenntniss (ob sie rein oder empirisch sey) abstrahirt und sich blos mit der Form des Denkens (der discursiven Erkenntniss) überhaupt beschäftigt: so kann sie in ihrem analytischen Theile auch den Kanon für die Vernunft mit befassen, deren Form ihre sichere Vorschrift hat, die, ohne die besondere Natur der dabei gebrauchten Erkenntniss in Betracht zu ziehen, *a priori*, durch blosse Zergliederung der Vernunfthandlungen in ihre Momente eingesehen werden kann.

Die transscendentale Logik, da sie auf einen bestimmten Inhalt, nämlich blos der reinen Erkenntnisse *a priori*, eingeschränkt ist, kann es ihr in dieser Eintheilung nicht nachthun. Denn es zeigt sich: dass der transscendentale Gebrauch der Vernunft gar nicht objectiv gültig sey, mithin nicht zur Logik der Wahrheit, d. i. der Analytik gehöre, sondern, als eine Logik des Scheins, einen besondern Theil des scholastischen Lehrgebäudes, unter dem Namen der transscendentalen Dialektik, erfordere.

Verstand und Urtheilskraft haben demnach ihren Kanon des objectiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs, in der transscendentalen Logik, und gehören also in ihren analytischen Theil. Allein Vernunft in ihren Versuchen, über Gegenstände *a priori* etwas auszumachen, und das Erkenntniss über die Grenzen möglicher Erfahrung zu erweitern, ist ganz und gar dialektisch, und ihre Scheinbehauptungen schicken sich durchaus nicht in einen Kanon, dergleichen doch die Analytik enthalten soll.

Die Analytik der Grundsätze wird demnach lediglich ein Kanon für die Urtheilskraft seyn, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln *a priori* enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden. Aus dieser Ursache werde ich, indem ich die eigentlichen Grundsätze des Verstandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer Doctrin der Urtheilskraft bedienen, wodurch dieses Geschäft genauer bezeichnet wird.

Einleitung.

Von der transscendentalen Urtheilskraft überhaupt.

Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urtheilskraft das Vermögen, unter Regeln zu subsumiren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorschriften für die Urtheilskraft, und kann sie auch nicht enthalten. Denn da sie von allem Inhalte der Erkenntniss abstrahirt, so bleibt ihr nichts übrig, als das Geschäft, die blosse Form der Erkenntniss in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen analytisch auseinander zu setzen, und dadurch formale Regeln alles Verstandesgebrauchs zu Stande zu bringen. Wollte sie nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumiren, d. i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs Neue eine Unterweisung der Urtheilskraft, und so zeigt sich, dass zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urtheilskraft aber ein besonderes Talent sey, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt seyn will. Daher ist diese auch das Specifische des sogenannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann, weil, ob diese gleich einem eingeschränkten Verstande Regeln vollauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einpfropfen kann, so muss doch das Vermögen, sich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge selbst angehören, und keine Regel, die man ihm in dieser Absicht vorschreiben möchte, ist, in Ermangelung einer solchen Naturgabe, vor Misbrauch sicher*. Ein

---

* Der Mangel an Urtheilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stum-

Arzt daher, ein Richter oder ein Staatskundiger, kann viel schöne pathologische, juristische oder politische Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, dass er selbst darin ein gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstossen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urtheilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine in *abstracto* einsehen, aber ob ein Fall *in concreto* darunter gehöre, nicht unterscheiden kann, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beispiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urtheile abgerichtet worden. Dieses ist auch der einige und grosse Nutzen der Beispiele: dass sie die Urtheilskraft schärfen. Denn was die Richtigkeit und Präcision der Verstandeseinsicht betrifft, so thun sie derselben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen (als *casus in terminis*), und überdies diejenige Anstrengung des Verstandes oftmals schwächen, Regeln im Allgemeinen, und unabhängig von den besonderen Umständen der Erfahrung, nach ihrer Zulänglichkeit, einzusehen, und sie daher zuletzt mehr wie Formeln, als Grundsätze, zu gebrauchen angewöhnen. So sind Beispiele der Gängelwagen der Urtheilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent derselben* mangelt, niemals entbehren kann.

Ob nun aber gleich die allgemeine Logik der Urtheilskraft keine Vorschriften geben kann, so ist es doch mit der transscendentalen ganz anders bewandt, sogar dass

---

pfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als am gehörigen Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit, auszurüsten. Da es aber gemeiniglich alsdann auch an jenem (der *secunda Petri*) zu fehlen pflegt, so ist es nichts Ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die, im Gebrauche ihrer Wissenschaft, jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.

* Obschon auch die spätern Ausgaben „desselben" drucken, so kann es doch nur derselben, nämlich: Urtheilskraft, heissen. R.

(135 — 136)

es scheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geschäfte, die Urtheilskraft im Gebrauch des reinen Verstandes, durch bestimmte Regeln zu berichtigen und zu sichern. Denn um dem Verstande im Felde reiner Erkenntnisse *a priori* Erweiterung zu verschaffen, mithin als Doctrin scheint Philosophie gar nicht nöthig, oder vielmehr übel angebracht zu seyn, weil man nach allen bisherigen Versuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat, sondern als Kritik, um die Fehltritte der Urtheilskraft *(lapsus judicii)* im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdann nur negativ ist) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst aufgeboten.

Es hat aber die Transscendental-Philosophie das Eigenthümliche: dass sie ausser der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung zu Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich *a priori* den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt werden sollen. Die Ursache von dem Vorzuge, den sie in diesem Stücke vor allen andern belehrenden Wissenschaften hat (ausser der Mathematik), liegt eben darin: dass sie von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände *a priori* beziehen sollen, mithin kann ihre objective Gültigkeit nicht *a posteriori* dargethan werden; denn das würde jene Dignität derselben ganz unberührt lassen, sondern sie muss zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Übereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen, aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls sie ohne allen Inhalt, mithin blosse logische Formen und nicht reine Verstandesbegriffe seyn würden.

Diese transscendentale Doctrin der Urtheilskraft wird nun zwei Hauptstücke enthalten: das erste, welches von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes;

(136)

das zweite aber von den synthetischen Urtheilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen *a priori* herfliessen, und allen übrigen Erkenntnissen *a priori* zum Grunde liegen, d. i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes.

Der transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft

(oder Analytik der Grundsätze)

erstes Hauptstück.

Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muss die Vorstellung des ersteren mit dem* letzteren gleichartig seyn, d. i. der Begriff muss dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben der Ausdruck: ein Gegenstand sey unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines *Tellers* mit dem reinen geometrischen eines *Cirkels* Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen lässt.

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz *ungleichartig* und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die *Subsumtion* der letzteren unter die ersten, mithin die *Anwendung* der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch Niemand sagen wird: diese, z. B. die Causalität, könne auch durch Sinne angeschaut werden und sey in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transscendentale Doctrin der Urtheilskraft nothwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen: wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen andern Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen *in concreto* vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnöthig, wegen der Anwendung des ersteren auf den *letzten*, besondere Erörterung zu geben.

---

* Hier wird überall „der" gelesen; da aber Begriff das Subject der Beziehung ist, so muss es *dem* heissen. R.

Nun ist klar: dass es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss, und die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andererseits sinnlich seyn. Eine solche ist das transscendentale Schema.

Der Verstandesbegriff enthält *reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt*. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges *a priori* in der reinen Anschauung. Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) so ferne gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel *a priori* beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so ferne gleichartig, als die Zeit *in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen* enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich seyn, vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.

Nach demjenigen, was in der Deduction der Kategorien gezeigt worden, wird hoffentlich Niemand im Zweifel stehen, sich über die Frage zu entschliessen: ob diese reinen

(139 — 140)

Verstandesbegriffe vom blos empirischen oder auch vom transscendentalem Gebrauche seyen, d. i. ob sie lediglich als Bedingungen einer möglichen Erfahrung sich *a priori* auf Erscheinungen beziehen, oder ob sie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, auf Gegenstände an sich selbst (ohne einige Restriction auf unsere Sinnlichkeit) erstreckt werden können? Denn da haben wir gesehen, dass Begriffe ganz unmöglich seyen, noch irgend einige Bedeutung haben können, wo nicht, entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich (ohne Rücksicht, ob und wie sie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können: dass ferner die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, die Modification unserer Sinnlichkeit sey; endlich, dass reine Begriffe *a priori*, ausser der Function des Verstandes in der Kategorie, noch formale Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des innern Sinnes) *a priori* enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgend einen Gegenstand angewandt werden kann. Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauche restringirt ist, das **Schema** dieses Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den **Schematismus** des reinen Verstandes nennen.

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Product der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So, wenn ich fünf Puncte hinter einander setze, ... ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert seyn kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäss eine Menge (z. E. Tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letztern Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriffe vergleichen können. Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.

In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat seyn. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, dass dieser für alle, recht- oder schiefwinklichte etc. gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt seyn. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existiren, und bedeutet *eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft*, in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet *eine Regel*, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüssigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, das ich *in concreto* darstellen kann, eingeschränkt zu seyn. Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Product des empirischen Vermögens der *productiven* Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft *a priori*, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig congruiren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäss einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transscendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des innern Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit), in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, so ferne diese der Einheit der Apperception gemäss *a priori* in einem Begriff zusammenhängen sollten.

Ohne uns nun bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transscendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir sie lieber nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit diesen darstellen.

Das reine Bild aller Grössen *(quantorum)* vor dem äussern Sinne ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt, *die Zeit*. Das reine Schema der Grösse aber *(quantitatis)*, als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenbefasst. Also ist die Zahl nichts anderes, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondirt; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Seyn (in der Zeit) anzeigt; Negation, dessen Begriff ein Nichtseyn (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität). Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Grösse, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den innern Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= 0 = *negatio*) aufhört. Daher ist ein Verhältniss und Zusammenhang, oder vielmehr ein Übergang von Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von Etwas, so ferne es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Grösse derselben allmälig aufsteigt.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. ist die Vorstellung desselben, als eines Substratums der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles Andere wechselt. (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Daseyn des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Daseyn, d. i. die Substanz, und blos an ihr kann die Folge und das Zugleichseyn der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden.)

Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, in so ferne sie einer Regel unterworfen ist.

Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung), oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen, ist das Zugleichseyn der Bestimmungen der einen mit denen der andern, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. da das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander seyn kann), also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer *Zeit*.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Daseyn in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Nothwendigkeit ist das Daseyn eines Gegenstandes zu aller *Zeit*.

Man sieht nun aus allem diesem, dass das Schema einer jeden Kategorie, als das der Grösse, die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst, in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältniss der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Kategorien, die Zeit selbst, als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen *a priori* nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

Hieraus erhellt nun, dass der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anderes, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem innern Sinne, und so indirect auf die Einheit der Apperception, als Function, welche dem innern Sinn (einer Receptivität) correspondirt, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie blos dazu dienen, durch Gründe einer *a priori* nothwendigen Einheit (wegen der nothwendigen Vereinigung alles Bewusstseyns in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen: dass, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisiren, sie doch selbige gleichwohl auch restringiren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die ausser dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Übereinstimmung mit der Kategorie. (*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon — — aeternitas, necessitas, phaenomena etc.*) Wenn wir nun eine restringirende Bedingung weglassen, so amplificiren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt dass ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der blossen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Object abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegliesse, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas Anderem zu seyn) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun nichts machen, indem sie mir

(147) gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erste Subject gelten soll. Also sind die Kategorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt.

Der transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft (oder Analytik der Grundsätze)

zweites Hauptstück.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Wir haben in dem vorigen Hauptstücke die transscendentale Urtheilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen sie allein die reinen Verstandesbegriffe zu synthetischen Urtheilen zu brauchen befugt ist. Jetzt ist unser Geschäft: die Urtheile, die der Verstand unter dieser kritischen Vorsicht wirklich *a priori* zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen, wozu uns ohne Zweifel unsere Tafel der Kategorien die natürliche und sichere Leitung geben muss. Denn diese sind es eben, deren Beziehung auf mögliche **Erfahrung** alle reine Verstandeserkenntniss *a priori* ausmachen muss, und deren Verhältniss zur Sinnlichkeit überhaupt, um deswillen man* alle transscendentalen Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollständig und in einem System darlegen wird.

Grundsätze *a priori* führen diesen Namen nicht blos deswegen, weil sie die Gründe anderer Urtheile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höhern und allgemeinern Erkenntnissen gegründet sind. Diese Eigenschaft überhebt sie doch nicht allemal eines Bewei-

---

* Dies „man" habe ich eingeschoben, obwohl alle Ausgaben den Satz ohne Regimen drucken. H

(149 — 150)

ses. Denn obgleich dieser nicht weiter objectiv geführt werden könnte, sondern vielmehr alle Erkenntniss seines Objects zum Grunde liegt, so hindert dies doch nicht, dass ein Beweis, aus den subjectiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniss des Gegenstandes überhaupt, zu schaffen möglich, ja auch nöthig wäre, weil der Satz sonst gleichwohl den grössten Verdacht einer blos erschlichenen Behauptung auf sich haben würde.

Zweitens werden wir uns blos auf diejenigen Grundsätze, die sich auf die Kategorien beziehen, einschränken. Die Principien der transscendentalen Ästhetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erscheinungen sind, ingleichen die Restriction dieser Grundsätze: dass sie nämlich nicht auf Dinge an sich selbst bezogen werden können, gehören also nicht in unser abgestochenes Feld der Untersuchung. Eben so machen die mathematischen Grundsätze keinen Theil dieses Systems aus, weil sie nur aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegriffe gezogen sind; doch wird die Möglichkeit derselben, weil sie gleichwohl synthetische Urtheile *a priori* sind, hier nothwendig Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodiktische Gewissheit zu beweisen, welches sie gar nicht nöthig haben, sondern nur die Möglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse *a priori* begreiflich zu machen und zu deduciren.

Wir werden aber auch von dem Grundsatze analytischer Urtheile reden müssen, und dieses zwar im Gegensatz mit den synthetischen, als mit welchen wir uns eigentlich beschäftigen, weil eben diese Gegenstellung die Theorie der letzteren von allem Missverstande befreit, und sie in ihrer eigenthümlichen Natur deutlich vor Augen legt.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

erster Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile.

Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntniss sey, und wie sie sich auf das Object beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urtheile überhaupt, dass sie sich nicht selbst widersprechen; widrigenfalls diese Urtheile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Object) nichts sind. Wenn aber auch gleich in unserm Urtheile kein Widerspruch ist, so kann es dessenungeachtet doch Begriffe so verbinden, wie es der Gegenstand nicht mit sich bringt, oder auch, ohne dass uns irgend ein Grund weder *a priori* noch *a posteriori* gegeben ist, welcher ein solches Urtheil berechtigte, und so kann ein Urtheil bei allem dem, dass es von allem innern Widerspruche frei ist, doch entweder falsch oder grundlos seyn.

Der Satz nun: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, heisst der Satz des Widerspruchs, und ist ein allgemeines, obzwar blos negatives Kriterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum blos in die Logik, weil er von Erkenntnissen, blos als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt, und sagt: dass der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe.

Man kann aber doch von demselben auch einen positiven Gebrauch machen, d. i. nicht blos, um Falschheit und Irrthum (so ferne er auf dem Widerspruch beruht) zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn, wenn das Urtheil analytisch ist, es mag nun verneinend oder bejahend seyn, so muss dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können

(151 — 152)

erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntniss des Objects schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneint, der Begriff selber aber nothwendig von ihm bejaht werden müssen, darum, weil das Gegentheil desselben dem Objecte widersprechen würde.

Daher müssen wir auch den Satz des Widerspruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntniss gelten lassen; aber weiter geht auch sein Ansehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Kriterium der Wahrheit. Denn dass ihm gar keine Erkenntniss zuwider seyn könne, ohne sich selbst zu vernichten, das macht diesen Satz wohl zur *conditio sine qua non*, aber nicht zum Bestimmungsgrunde der Wahrheit unserer Erkenntniss. Da wir es nun eigentlich nur mit dem synthetischen Theile unserer Erkenntniss zu thun haben, so werden wir zwar jederzeit bedacht seyn, diesem unverletzlichen Grundsatz niemals zuwider zu handeln, von ihm aber, in Ansehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntniss, niemals einigen Aufschluss gewärtigen können.

Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblössten und blos formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthiger Weise in ihr gemischt worden. Sie heisst: es ist unmöglich, dass etwas zugleich sey und nicht sey. Ausser dem, dass hier die apodiktische Gewissheit (durch das Wort unmöglich) überflüssiger Weise angehängt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muss verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt, und sagt gleichsam: Ein Ding = *A*, welches Etwas = *B* ist, kann nicht zu gleicher Zeit *non B* seyn, aber es kann gar wohl Beides (*B* sowohl, als *non B*) nach einander seyn. Z. B. Ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt seyn, eben derselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur andern nicht jung, d. i. alt seyn. Nun muss der Satz des Widerspruchs, als ein blos logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider. Der Missverstand kommt blos daher: dass man ein Prädicat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert, und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädicate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjecte, sondern nur mit dessen Prädicate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgiebt, und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Prädicat zu gleicher Zeit gesetzt werden. Sage ich, ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muss die Bedingung: zugleich, dabei stehen: denn der, welcher zu einer Zeit ungelehrt ist, kann zu einer andern gar wohl gelehrt seyn. Sage ich aber, kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjects mit ausmacht, und alsdann erhellt der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, ohne dass die Bedingung: zugleich, hinzu kommen darf. Dieses ist denn auch die Ursache, weswegen ich oben die Formel desselben so verändert habe, dass die Natur eines analytischen Satzes dadurch deutlich ausgedrückt wird.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

zweiter Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile.

Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urtheile ist eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie ist aber in einer transscendentalen Logik das wichtigste Geschäft unter allen, und sogar das einzige, wenn von der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* die Rede ist, ingleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung desselben kann sie ihrem Zwecke, nämlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verstandes zu bestimmen, vollkommen ein Genüge thun.

Im analytischen Urtheile bleibe ich bei dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es bejahend seyn, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bei, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend seyn, so schliesse ich nur das Gegentheil desselben von ihm aus. In synthetischen Urtheilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben in Verhältniss zu betrachten, welches daher niemals, weder ein Verhältniss der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urtheile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrthum angesehen werden kann.

Also zugegeben: dass man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem andern synthetisch zu vergleichen; so ist ein Drittes nöthig, worin allein die Synthesis zweier Begriffe entstehen kann. Was ist nun aber dieses Dritte, als das Medium aller synthetischen Urtheile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innre Sinn, und die Form desselben *a priori*, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (die zum Urtheile erforderlich ist) auf der Einheit der Apperception. Hierin wird also die Möglichkeit synthetischer Urtheile, und da alle drei die Quellen zu Vorstellungen *a priori* enthalten, auch die Möglichkeit reiner synthetischer Urtheile zu suchen seyn, ja sie werden sogar aus diesen Gründen nothwendig seyn, wenn eine Erkenntniss von Gegenständen zu Stande kommen soll, die lediglich auf der Synthesis der Vorstellungen beruht.

Wenn eine Erkenntniss objective Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muss der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern blos mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint seyn soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sey wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiss es auch ist, dass sie völlig *a priori* im Gemüthe vorgestellt werden, würden doch ohne objective Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung seyn, wenn ihr nothwendiger Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein blosses Schema, das sich immer auf die reproductive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbei ruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden: und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unsern Erkenntnissen *a priori* objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntniss, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen seyn würde, die sich in keinen Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewusstseyns, mithin auch nicht zur transscendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form *a priori* zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität, als nothwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Ausser dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze *a priori* gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich reinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Gestalten, welche die productive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so Vieles *a priori* in synthetischen Urtheilen erkennen, so, dass wir wirklich hierzu gar keiner Erfahrung bedürfen; so würde doch dieses Erkenntniss gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem blossen Hirngespinnst seyn, wäre der Raum nicht, als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äusseren Erfahrung ausmachen, anzusehen: daher sich jene reinen synthetischen Urtheile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung, oder vielmehr auf dieser ihre Möglichkeit selbst beziehen, und darauf allein die objective Gültigkeit ihrer Synthesis gründen.

Da also Erfahrung, als empirische Synthesis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnissart ist, welche aller andern Synthesis Realität giebt, so hat diese als Erkenntniss *a priori* auch nur dadurch Wahrheit (Einstimmung mit dem Object), dass sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig ist.

Das oberste Principium aller synthetischen Urtheile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf solche Weise sind synthetische Urtheile *a priori* möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung *a priori*, die Synthesis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungserkenntniss überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile *a priori*.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

dritter Abschnitt.

Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben.

Dass überhaupt irgendwo Grundsätze statt finden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln ist, in Ansehung dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze, nach welchem Alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) nothwendig unter Regeln steht, weil ohne solche den Erscheinungen niemals Erkenntniss eines ihnen correspondirenden Gegenstandes zukommen könnte. Selbst Naturgesetze, wenn sie als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin wenigstens die Vermuthung einer Bestimmung aus Gründen, die *a priori* und vor aller Erfahrung gültig seyen, bei sich. Aber ohne Unterschied stehen alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden. Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel steht.

Dass man blos empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes, oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr seyn; denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diese Verwechselung leicht verhüten. Es giebt aber reine Grundsätze *a priori*, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verstande eigenthümlich beimessen möchte, darum, weil sie nicht aus reinen Begriffen, sondern aus reinen Anschauungen (obgleich vermittelst des Verstandes) gezogen sind; Verstand ist aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, ja die Möglichkeit solcher synthetischer Erkenntniss *a priori* (die Deduction derselben) beruht doch immer auf dem reinen Verstande.

Daher werde ich unter meine Grundsätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wohl diejenigen, worauf sich dieser ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit *a priori* gründet, und die mithin als Principium dieser Grundsätze anzusehen sind, und von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen.

In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch, oder dynamisch: denn sie geht theils blos auf die Anschauung, theils auf das Daseyn einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen *a priori* der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus nothwendig, die des Daseyns der Objecte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt nothwendig, d. i. apodiktisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Charakter einer Nothwendigkeit *a priori*, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und indirect bei sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewissheit unbeschadet), die jenen eigen ist. Doch dies wird sich beim Schlusse dieses Systems von Grundsätzen besser beurtheilen lassen.

Die Tafel der Kategorien giebt uns die ganz natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze, weil diese doch nichts anders, als Regeln des objectiven Gebrauchs der ersteren sind. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind demnach:

1.
Axiome
der
Anschauung.

2.
Anticipationen
der
Wahrnehmung.

3.
Analogien
der
Erfahrung.

4.
Postulate
des
empirischen Denkens
überhaupt.

Diese Benennungen habe ich mit Vorsicht gewählt, um die Unterschiede in Ansehung der Evidenz und der Ausübung dieser Grundsätze nicht unbemerkt zu lassen. Es wird sich aber bald zeigen, dass, was sowohl die Evidenz, als die Bestimmung der Erscheinungen *a priori*, nach den Kategorien der Grösse und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der letzteren Acht hat), betrifft, die Grundsätze derselben sich darin von den zwei übrigen namhaft unterscheiden; indem jene einer intuitiven, diese aber einer blos discursiven, obzwar beiderseits einer völligen Gewissheit fähig sind. Ich werde daher jene die mathematischen, diese die dynamischen Grundsätze nennen*. Man wird aber wohl bemerken: dass ich hier eben

---

* Hier haben die folg. Ausg. eine Anmerkung, welche unter Suppl. XV
R.

(162 — 163)
so wenig die Grundsätze der Mathematik in einem Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im andern, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältniss auf den innern Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vór Augen habe, dadurch denn jene insgesammt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen, und gehe nun zur Erwägung derselben in der nämlichen Ordnung, wie sie in der Tafel vorgestellt werden.

1.

Von den Axiomen der Anschauung *.

Grundsatz des reinen Verstandes: alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Grössen.

Eine extensive Grösse nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also nothwendig vor dieser vorhergeht). Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sey, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Eben so ist es auch mit jeder auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine bestimmte Zeitgrösse erzeugt wird. Da die blosse Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum, oder die Zeit ist, so ist jede Erscheinung als Anschauung eine extensive Grösse, indem sie nur durch successive Synthesis (von Theil zu Theil) in der Apprehension erkannt werden kann. Alle Erscheiungen werden demnach schon als Aggregate (Menge vorhergegebener Theile) angeschaut, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Grössen, sondern nur derer ist, die uns extensiv als solche vorgestellt und apprehendirt werden.

---

* Hier folgen später die Worte: „das Princip derselben ist: alle Anschauungen sind extensive Grössen." Auf diese andere Fassung des Axioms folgt dann noch ein Beweis, der unter den Suppl. XVI.

Auf diese successive Synthesis der productiven Einbildungskraft, in der Erzeugung der Gestalten, gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung *a priori* ausdrücken, unter denen allein das Schema eines reinen Begriffs der äusseren Erscheinung zu Stande kommen kann, z. E. zwischen zwei Puncten ist nur eine gerade Linie möglich; zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein u. s. w. Dies sind die Axiome, welche eigentlich nur Grössen *(quanta)* als solche betreffen.

Was aber die Grösse *(quantitas)*, d. i. die Antwort auf die Frage: wie gross etwas sey? betrifft, so giebt es in Ansehung derselben, obgleich verschiedene dieser Sätze synthetisch und unmittelbar gewiss *(indemonstrabilia)* sind, dennoch im eigentlichen Verstande keine Axiome. Denn dass Gleiches zu Gleichem hinzugethan, oder von diesem abgezogen, ein Gleiches gebe, sind analytische Sätze, indem ich mir der Identität der einen Grössenerzeugung mit der andern unmittelbar bewusst bin; Axiome aber sollen synthetische Sätze *a priori* seyn. Dagegen sind die evidenten Sätze der Zahlverhältnisse zwar allerdings synthetisch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiome, sondern können Zahlformeln genannt werden. Dass 7 + 5 = 12 sey, ist kein analytischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7, noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zahl 12 (dass ich diese in der Addition beider denken solle, davon ist hier nicht die Rede; denn bei dem analytischen Satze ist nur die Frage, ob ich das Prädicat wirklich in der Vorstellung des Subjects denke?). Ob er aber gleich synthetisch ist, so ist er doch nur ein einzelner Satz. So ferne hier blos auf die Synthesis des Gleichartigen (der Einheiten) gesehen wird, so kann die Synthesis hier nur auf eine einzige Art geschehen, wiewohl der **Gebrauch** dieser Zahlen nachher allgemein ist. Wenn ich sage: durch drei Linien, deren zwei zusammengenommen grösser sind, als die dritte, lässt sich ein Triangel zeichnen;' so habe ich hier die blosse Function der productiven Einbildungskraft, welche die Linien grösser und kleiner ziehen, ingleichen nach allerlei beliebigen Winkeln kann zusammenstossen lassen. Dagegen ist die Zahl 7 nur auf eine einzige Art möglich, und auch die Zahl 12, die durch die Synthesis der ersteren mit 5 erzeugt wird. Dergleichen Sätze muss man also nicht **Axiome** (denn sonst gäbe es deren unendliche), sondern Zahlformeln nennen.

Dieser transscendentale Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen giebt unserem Erkenntniss *a priori* grosse Erweiterung. Denn er ist es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne diesen Grundsatz nicht von selbst erhellen möchte, ja auch manchen Widerspruch veranlasst hat. Erscheinungen sind keine Dinge an sich selbst. Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (der Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Construction im Raume (z. E. der unendlichen Theilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäss seyn dürfe, muss wegfallen. Denn dadurch spricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik objective Gültigkeit ab, und weiss nicht mehr, warum, und wie weit sie auf Erscheinungen anzuwenden sey. Die Synthesis der Räume und Zeiten, als der wesentlichen Form aller Anschauung, ist das, was zugleich die Apprehension der Erscheinung, mithin jede äussere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntniss der Gegenstände derselben, möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweist, das gilt auch nothwendig von dieser. Alle Einwürfe dawider sind nur Chicanen einer falsch belehrten Vernunft, die irriger Weise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt, und sie, obgleich sie blos Erscheinungen sind, als Gegenstände an sich selbst, dem Verstande gegeben, vorstellt, in welchem Falle freilich von ihnen *a priori* gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume, synthetisch erkannt werden könnte, und die Wissenschaft, die diese bestimmt, nämlich die Geometrie, selbst nicht möglich seyn würde.

2.

Die Anticipationen der Wahrnehmung *.

Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen, als solche, anticipirt, heisst so: in allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht *(realitas phaenomenon)*, eine **intensive Grösse**, d. i. einen Grad.

Man kann alle Erkenntniss, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntniss gehört, *a priori* erkennen und bestimmen kann, eine Anticipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epikur seinen Ausdruck *πρόληψις* brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals *a priori* erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntniss *a priori* ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie der Wahrnehmung), so folgt, dass diese es eigentlich sey, was gar nicht anticipirt werden kann. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt, als Grösse, Anticipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige *a priori* vorstellen, was immer *a posteriori* in der Erfahrung gegeben werden mag. Gesetzt aber, es finde sich doch etwas, was sich an jeder Empfindung, als Empfindung überhaupt (ohne dass eine besondere gegeben seyn mag), *a priori* erkennen lässt; so würde dieses im ausnehmenden Verstande Anticipation genannt

---

* Hier folgt späterhin ein Zusatz, der unter d. Supplement. XVI. b

(167 — 168)

zu werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich.

Die Apprehension, blos vermittelst der Empfindung, erfüllt nur einen Augenblick (wenn ich nämlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine successive Synthesis ist, die von Theilen zur ganzen Vorstellung fortgeht, hat sie also keine extensive Grösse: der Mangel der Empfindung in demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt ist Realität *(realitas phaenomenon)*, was dem Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist aber jede Empfindung einer Verringerung fähig, so dass sie abnehmen, und so allmälig verschwinden kann. Daher ist zwischen Realität der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation, d. i. das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Grösse, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird, indem diese vermittelst der blossen Empfindung in einem Augenblicke, und nicht durch successive Synthesis vieler Empfindungen geschieht, und also nicht von den Theilen zum Ganzen geht; es hat also zwar eine Grösse, aber keine extensive.

Nun nenne ich diejenige Grösse, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die intensive Grösse. Also hat jede Realität in der Erscheinung intensive Grösse, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache (es sey der Empfindung oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung) betrachtet: so nennt man den Grad der Realität als Ursache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Grösse bezeichnet, deren Apprehension nicht successiv, sondern augenblicklich ist. Dieses berühre ich aber hier nur beiläufig, denn mit der Causalität habe ich für jetzt noch nicht zu thun.

So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erscheinung, so klein sie auch seyn mag, einen Grad, d. i. eine intensive Grösse, die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realität und Negation ist ein continuirlicher Zusammenhang möglicher Realitäten, und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe, z. E. die rothe, hat einen Grad, der, so klein er auch seyn mag, niemals der kleinste ist, und so ist es mit der Wärme, dem Moment der Schwere etc. überall bewandt.

Die Eigenschaft der Grössen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist, heisst die Continuität derselben. Raum und Zeit sind *quanta continua*, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Puncten und Augenblicken) einzuschliessen, mithin nur so, dass dieser Theil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Puncte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. blosse Stellen ihrer Einschränkung, Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken, oder bestimmen sollen, voraus, und aus blossen Stellen, als aus Bestandtheilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammen gesetzt werden. Dergleichen Grössen kann man auch fliessende nennen, weil die Synthesis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt.

Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach continuirliche Grössen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der blossen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Grössen. Wenn die

(170 — 171)

Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum, welches nicht durch die blosse Fortsetzung der productiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es so ferne richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verstehe, welche aber allerdings eine continuirliche Grösse ist, in welcher kein Theil der kleinste ist, sondern jeder Theil ein Geldstück ausmachen könnte, welches immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 13 runde Thaler verstehe, als so viel Münzen (ihr Silbergehalt mag seyn, welcher er wolle), so benenne ich es unschicklich durch ein Quantum von Thalern, sondern muss es ein Aggregat, d. i. eine Zahl Geldstücke nennen. Da nun bei aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muss, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum, und als ein solches jederzeit ein Continuum.

Wenn nun alle Erscheinungen, sowohl extensiv, als intensiv betrachtet, continuirliche Grössen sind, so würde der Satz: dass auch alle Veränderung (Übergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern) continuirlich sey, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden können, wenn nicht die Causalität einer Veränderung überhaupt ganz ausserhalb der Grenzen einer Transcendental-Philosophie läge, und empirische Principien voraussetzte. Denn dass eine Ursache möglich sey, welche den Zustand der Dinge verändere, d. i. sie zum Gegentheil eines gewissen gegebenen Zustandes bestimme, davon giebt uns der Verstand *a priori* gar keine Eröffnung, nicht blos deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einsieht (denn diese Einsicht fehlt uns in mehreren Erkenntnissen *a priori*), sondern weil die Veränderlichkeit nur gewisse Bestimmungen der Erscheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indessen dass ihre Ursache in dem Unveränderlichen anzutreffen ist. Da wir aber hier nichts vor uns haben, dessen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empirisches seyn muss, so können wir, ohne die Einheit des Systems zu verletzen, der allgemeinen Naturwissenschaft, welche auf gewisse Grunderfahrungen gebaut ist, nicht vorgreifen.

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweisthümern des grossen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren, und sogar deren Mangel so ferne zu ergänzen, dass er allen falschen Schlüssen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorschiebt.

Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade statt findet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muss, so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sey unmittelbar oder mittelbar (durch welchen Umschweif im Schlüssen, als man immer wolle), bewiese, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden; zweitens kann er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derselben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anschauung eines bestimmten Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Theil derselben leer ist; so muss es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der bei unveränderter extensiven Grösse der Erscheinung bis zum Nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verschiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllt sey, geben, und die intensive Grösse in verschiedenen Erscheinungen

(173 — 174)

kleiner oder grösser seyn können, obschon die extensive Grösse der Anschauung gleich ist.

Wir wollen ein Beispiel davon geben. Beinahe alle Naturlehrer, da sie einen grossen Unterschied der Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (theils durch das Moment der Schwere, oder des Gewichts, theils durch das Moment des Widerstandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, schliessen daraus einstimmig: dieses Volumen (extensive Grösse der Erscheinung) müsse in allen Materien, ob zwar in verschiedenem Maasse, leer seyn. Wer hätte aber von diesen grösstentheils mathematischen und mechanischen Naturforschern sich wohl jemals einfallen lassen, dass sie diesen ihren Schluss lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vorgeben, gründeten, indem sie annehmen, dass das Reale im Raume (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieses empirische Begriffe sind) allerwärts einerlei sey, und sich nur der extensiven Grösse, d. i. der Menge nach unterscheiden könne. Dieser Voraussetzung, dazu sie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die also blos metaphysisch ist, setze ich einen transscendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterschied in der Erfüllung der Räume nicht erklären soll, aber doch die vermeinte Nothwendigkeit jener Voraussetzung, gedachten Unterschied nicht anders, wie durch anzunehmende leere Räume erklären zu können, völlig aufhebt, und das Verdienst hat, den Verstand wenigstens in Freiheit zu versetzen, sich diese Verschiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn die Naturerklärung hierzu irgend eine Hypothese nothwendig machen sollte. Denn da sehen wir, dass, obschon gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt seyn mögen, so, dass in keinem von beiden ein Punct ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so habe doch jedes Reale bei derselben Qualität ihren Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Grösse oder

Menge ins Unendliche kleiner seyn kann, ehe sie in das Leere übergeht und verschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weise jede andere Realität (in der Erscheinung), ohne im Mindesten den kleinsten Theil *dieses* Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts desto *weniger* den Raum mit diesen kleinern Graden eben sowohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit grössern. Meine Absicht ist hier keinesweges, zu behaupten: dass dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien, ihrer specifischen Schwere nach, so bewandt sey, sondern nur aus *einem Grundsatze* des reinen Verstandes darzuthun: dass die Natur unserer Wahrnehmungen *eine* solche Erklärungsart möglich mache, und dass man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach, als gleich, und nur der Aggregation und deren *extensiven* Grösse nach, als verschieden annehme, und dieses sogar vorgeblicher Maassen, *durch einen* Grundsatz des Verstandes *a priori* behaupte.

Es hat gleichwohl *diese* Anticipation der Wahrnehmung* für einen der transscendentalen gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher immer etwas Auffallendes an sich, und erregt darüber einiges Bedenken, dass *der* Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erscheinungen ist, und mithin der Möglichkeit des innern Unterschiedes der Empfindung selbst, wenn man von ihrer empirischen Qualität abstrahirt**, und es ist also noch eine der Auflösung nicht unwürdige Frage: wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen *a priori* aussprechen, und diese

---

* Hier steht in allen Ausgaben „etwas“. Da dasselbe aber im Auffallenden steht, so musste es hier nothwendig gestrichen werden. R.

** Hier macht Herr Dr. Schopenhauer die Conjectur, dass „anticipiren könne“ eingeschaltet werden müsse, womit ihm, obschon alle Ausgaben den Satz gleich unzusammenhängend geben, wohl nur beizustimmen ist. R.

(175 — 176)
sogar in demjenigen, was eigentlich, und blos empirisch ist, nämlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit blos empirisch, und kann *a priori* gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack etc.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, im Gegensatz mit der Negation — 0 stellt nur Etwas vor, dessen Begriff an sich ein Seyn enthält, und bedeutet nichts als *die* Synthesis in *einem* empirischen Bewusstseyn überhaupt. In dem innern Sinne nämlich kann das empirische Bewusstseyn von 0 bis zu jedem grössern Grade erhöht werden, so dass eben dieselbe extensive Grösse der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) so grosse Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielem Andern (minder erleuchteten) zusammen. Man kann also von der extensiven Grösse der Erscheinung gänzlich abstrahiren, und sich doch an der blossen Empfindung in *einem* Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empirischen Bewusstseyn vorstellen. Alle Empfindungen werden daher, als solche, *zwar nur a posteriori** gegeben, aber die Eigenschaft derselben, dass sie einen Grad haben, kann *a priori* erkannt werden. Es ist merkwürdig, dass wir an Grössen überhaupt *a priori* nur *eine einzige* Qualität, nämlich die Continuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter *a priori*, als die intensive Quantität derselben, nämlich, dass sie einen Grad haben, erkennen können, alles Übrige bleibt der Erfahrung überlassen.

3.

Die Analogien der Erfahrung.

Der allgemeine Grundsatz derselben ist: Alle Erscheinungen stehen, ihrem Daseyn nach, *a priori* unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter *einander* in *einer* Zeit*.

---

* Hier steht noch in der fünften zu Kant's Lebzeiten erschienenen Ausgabe *a priori*; in der siebenten Ausgabe 1828 finde ich dies corrigirt und muss diese Correctur billigen. R.

Die drei *modi* der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichseyn. Daher werden drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wonach jeder ihr Daseyn in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen, und diese allererst möglich machen.

Der allgemeine Grundsatz aller drei Analogien beruht auf der nothwendigen Einheit der Apperception, in Ansehung alles möglichen empirischen Bewusstseyns (der Wahrnehmung), zu jeder Zeit, folglich, da jene *a priori* zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in *der Zeit*. Denn die ursprüngliche Apperception bezieht sich auf den innern Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen), und zwar *a priori* auf die Form desselben, d. i. das Verhältniss des mannigfaltigen empirischen Bewusstseyns in *der Zeit*. In der ursprünglichen Apperception soll nun alle dieses Mannigfaltige, seinen Zeitverhältnissen nach, vereinigt werden; denn dieses sagt die transscendentale Einheit derselben *a priori*, unter welcher Alles steht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkenntnisse gehören soll, mithin ein Gegenstand für mich werden kann. Diese synthetische Einheit in dem Zeitverhältnisse aller Wahrnehmungen, welche *a priori* bestimmt ist, ist also das Gesetz: dass alle empirische Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müssen dergleichen Regeln seyn.

Diese Grundsätze haben das Besondere an sich, dass sie nicht die Erscheinungen, und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern blos das Daseyn, und ihr Verhältniss unter einander, in Ansehung dieses ihres

---

* Dieser Grundsatz lautet später anders und wird von einem Beweise gefolgt. S. Suppl. XVII.

(178 — 179)

Daseyns erwägen. Nun kann die Art, wie etwas in der Erscheinung apprehendirt wird, *a priori* dergestalt bestimmt seyn, dass die Regel ihrer Synthesis zugleich diese Anschauung *a priori* in jedem vorliegenden empirischen Beispiele geben, d. i. sie daraus zu Stande bringen kann. Allein das Daseyn der Erscheinungen kann *a priori* nicht erkannt werden, und, ob wir gleich auf diesem Wege dahin gelangen könnten, auf irgend ein Daseyn zu schliessen, so würden wir dieses doch nicht bestimmt erkennen, d. i. das, wodurch seine empirische Anschauung sich von andern unterschiede, anticipiren können.

Die vorigen zwei Grundsätze, welche ich die mathematischen nannte, in Betracht dessen, dass sie die Mathematik auf Erscheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erscheinungen ihrer blossen Möglichkeit nach, und lehrten, wie sie sowohl ihrer Anschauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln *einer* mathematischen Synthesis erzeugt werden könnten; daher sowohl bei der einen, als bei der andern die Zahlgrössen, und, mit ihnen, *die* Bestimmung der Erscheinung als Grösse, gebraucht werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200,000 Erleuchtungen durch den Mond *zusammensetzen* und *a priori* bestimmt geben, d. i. construiren können. Daher können wir die ersteren Grundsätze *constitutive* nennen.

Ganz anders muss es mit denen bewandt seyn, die das Daseyn der Erscheinungen *a priori* unter Regeln bringen sollen. Denn da dieses sich nicht construiren lässt, so werden sie nur auf das Verhältniss des Daseyns gehen, und keine andere als blos regulative Principien abgeben können. Da ist also weder an Axiome, noch an Anticipationen zu denken, sondern wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen andere (obzwar unbestimmte) gegeben ist; so wird *a priori* nicht gesagt werden können: welche andere und wie grosse Wahrnehmung, sondern wie sie dem Daseyn nach, in diesem *modo* der Zeit, mit jener nothwendig verbunden sey. In der Philosophie bedeuten Analogien etwas sehr Verschiedenes von demjenigen, was sie in der Mathematik vorstellen. In dieser sind es Formeln, welche die Gleichheit zweier Grössenverhältnisse aussagen, und jederzeit *constitutiv*, so dass, wenn zwei Glieder der Proportion gegeben sind, auch das dritte dadurch gegeben wird, d. i. construirt werden kann. In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweier *quantitativen*, sondern *qualitativen* Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältniss *zu einem vierten*, nicht aber *dieses* vierte Glied selbst erkennen und *a priori* geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung *zu suchen*, und ein Merkmal, es in derselben *aufzufinden*. Eine Analogie der Erfahrung wird also nur *eine Regel* seyn, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht wie Wahrnehmung selbst, als *empirische Anschauung überhaupt*) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht *constitutiv*, sondern blos *regulativ* gelten. Eben dasselbe aber wird auch von den Postulaten des *empirischen* Denkens überhaupt, welche die Synthesis der blossen Anschauung (der Form der Erscheinung), der Wahrnehmung (der Materie derselben), und der Erfahrung (des Verhältnisses dieser Wahrnehmungen) *zusammen* betreffen, gelten, nämlich, dass sie nur *regulative Grundsätze* sind, und sich von den mathematischen, *die constitutiv sind, zwar nicht in der Gewissheit*, welche in beiden *a priori* feststeht, aber doch in der Art der *Evidenz*, d. i. dem Intuitiven derselben (mithin auch der Demonstration), unterscheiden.

Was aber bei allen synthetischen Grundsätzen erinnert ward, und hier vorzüglich angemerkt werden muss, ist *dieses*: dass *diese Analogien* nicht als Grundsätze des transscendentalen; sondern blos des empirischen Verstandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin auch nur als solche *bewiesen werden* können, dass folglich die Erscheinungen nicht unter die Kategorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemate subsumirt

(181 — 182)

werden müssen. Denn wären die Gegenstände, auf welche diese Grundsätze bezogen werden sollen, Dinge an sich selbst, so wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen *a priori* synthetisch zu erkennen. Nun sind es nichts als Erscheinungen, deren vollständige Erkenntnis, auf die alle Grundsätze *a priori* zuletzt doch immer auslaufen müssen, lediglich die mögliche Erfahrung ist, folglich können jene nichts, als blos die Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen, *zum Ziele* haben; diese aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verstandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Synthesis überhaupt, die Kategorie die durch keine sinnliche Bedingung restringirte Function enthält. Wir werden also durch *diese Grundsätze* die Erscheinungen nur nach einer Analogie, mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe, *zusammen zu setzen* berechtigt werden, und daher uns in dem *Grundsatze* selbst zwar der Kategorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erscheinungen) das Schema derselben, als den Schlüssel ihres Gebrauchs an dessen Stelle, oder jener vielmehr, als restringirende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des ersteren, zur Seite setzen.

A.

Erste Analogie.

Grundsatz der Beharrlichkeit.

Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen blosse Bestimmung d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt.

Beweis dieser ersten Analogie.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit. Diese kann auf zweifache Weise das Verhältniss im Daseyn derselben bestimmen, entweder so ferne sie nach einander oder zugleich sind. In Betracht der ersteren wird *die Zeit* als Zeitreihe, in Ansehung der zweiten als Zeitumfang betrachtet *.

Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv, und ist also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sey, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichseyn nichts, als so viel Arten (*modi* der Zeit) sind, wie das Beharrliche existirt. Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Succession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit), d. i. das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beständige *Correlatum* alles Daseyns der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit (so wie das Zugleichseyn nicht ein *modus* der Zeit selbst ist, als in welcher gar keine Theile zugleich, sondern alle nach einander sind). Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so müsste man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekommt das Daseyn in verschiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Grösse, die man Dauer nennt. Denn in der blossen Folge allein ist das Daseyn immer verschwindend und anhebend, und hat niemals die mindeste Grösse. Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältniss. Nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden; mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung, folglich auch die Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Einheit der Wahrnehmungen, d. i. der Erfahrung, und an diesem Beharrlichen kann alles Daseyn, und aller Wechsel in der Zeit nur als ein *modus* der Existenz dessen, was bleibt und beharrt, angesehen werden. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (*phaenomenon*). Alles aber, was wechselt, oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existiren, mithin zu ihren Bestimmungen.

---

* Sowohl der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz als der Beweis dafür lauten späterhin anders. S. Suppl. XVIII. R.

Ich finde, dass zu allen Zeiten nicht blos der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit, als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen, vorausgesetzt haben, und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur dass der Philosoph sich hierüber etwas bestimmter ausdrückt, indem er sagt: bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Accidenzen wechseln. Ich treffe aber von diesem so synthetischen Satze nirgends auch nur den Versuch von einem Beweise, ja er steht auch nur selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* bestehenden Gesetze der Natur. In der That ist der Satz: dass die Substanz beharrlich sey, tautologisch. Denn blos diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden, und man hätte beweisen müssen: dass in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sey, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines Daseyns ist. Da aber ein solcher Beweis niemals dogmatisch, d. i. aus Begriffen geführt werden kann, weil er einen synthetischen Satz *a priori* betrifft, und man niemals daran dachte, dass dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig seyen, mithin auch nur durch eine Deduction der Möglichkeit der letzteren bewiesen werden können: so ist kein Wunder, wenn er zwar bei aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man dessen Bedürfniss bei der empirischen Erkenntniss fühlt), niemals aber bewiesen worden ist.

Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrig bleibenden Asche ab, so hast Du das Gewicht des Rauchs. Er setzte also als unwidersprechlich voraus: dass, selbst im Feuer, die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form ~~derselben~~ eine Abänderung erleide. Eben so war der Satz: aus Nichts wird Nichts, nur ein anderer Folgesatz aus dem Grundsatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daseyns des eigentlichen Subjects an den Erscheinungen. Denn wenn dasjenige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung seyn soll, so muss sowohl alles Daseyn in der vergangenen, als das der zukünftigen Zeit, daran einzig und allein bestimmt werden können. Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Daseyn zu aller Zeit voraussetzen, welches durch das Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird, indem dieses mehr auf künftige Zeit geht. Indessen ist die innere Nothwendigkeit zu beharren, doch unzertrennlich mit der Nothwendigkeit, immer gewesen zu seyn, verbunden, und der Ausdruck mag also bleiben. *Gigni de nihilo nihil; in nihilum nil posse reverti*, waren zwei Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften und die man aus Missverstand jetzt bisweilen trennt, weil man sich vorstellt, dass sie Dinge an sich selbst angehen, und der erstere der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache (auch sogar ihrer Substanz nach) entgegen seyn dürfte, welche Besorgniss unnöthig ist, indem hier nur von Erscheinungen im Felde der Erfahrung die Rede ist, deren Einheit niemals möglich seyn würde, wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen. Denn alsdann fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kann, nämlich die Identität des Substratums, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat. Diese Beharrlichkeit ist indess doch weiter nichts,

(186 — 187)

als die Art, uns das Daseyn der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.

Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anderes sind, als besondere Arten derselben, zu existiren, heissen Accidenzen. Sie sind jederzeit real, weil sie das Daseyn der Substanz betreffen (Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtseyn von etwas an der Substanz ausdrücken). Wenn man nun diesem Realen an der Substanz ein besonderes Daseyn beigelegt (z. E. der Bewegung, als einem Accidenz der Materie), so nennt man dieses Daseyn die Inhärenz, zum Unterschiede vom Daseyn der Substanz, die man Subsistenz nennt. Allein hieraus entspringen viel Missdeutungen, und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man das Accidenz nur durch die Art, wie das Daseyn einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet. Indessen ist es doch, vermöge der Bedingungen des logischen Gebrauchs unseres Verstandes, unvermeidlich, dasjenige, was im Daseyn einer Substanz wechseln kann, indessen dass die Substanz bleibt, gleichsam abzusondern, und in Verhältniss auf das eigentliche Beharrliche und Radicale zu betrachten; daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als dass sie selbst ein Verhältniss enthielte.

Auf diese Beharrlichkeit gründet sich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veränderung. Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen desjenigen, was entsteht oder vergeht. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist Alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können; so können wir, in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck, sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, da einige Bestimmungen aufhören und andere anheben.

Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen schlechthin, ohne dass es blos eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung seyn, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Übergange aus einem Zustande in den andern, und vom Nichtseyn zum Seyn möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmungen dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden können. Nehmet an, dass etwas schlechthin anfange zu seyn, so müsst Ihr einen Zeitpunct haben, in dem es nicht war. Woran wollt Ihr aber diesen heften, wenn nicht an dasjenige, was schon da ist? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, ist kein Gegenstand der Wahrnehmung; knüpft Ihr dieses Entstehen aber an Dinge, die vorher waren, und bis zu dem, was entsteht, fortdauern, so war das letztere nur eine Bestimmung des ersteren, als des Beharrlichen. Eben so ist es auch mit dem Vergehen: denn dieses setzt die empirische Vorstellung einer Zeit voraus, da eine Erscheinung nicht mehr ist.

Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbestimmungen. Das Entstehen einiger und das Vergehen anderer derselben würde selbst die einzige Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben, und die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei Zeit beziehen, in denen neben einander das Daseyn verflösse, welches ungereimt ist. Denn es ist nur eine Zeit, in welcher alle verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nach einander gesetzt werden müssen.

So ist demnach die Beharrlichkeit eine nothwendige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen, als Dinge oder Gegenstände, in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind. Was aber das empirische Kriterium dieser nothwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Substantialität der Erscheinungen sey, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben, das Nöthige anzumerken.

B.

Zweite Analogie.

Grundsatz der Erzeugung.

Alles, was geschieht *(anhebt zu seyn)*, *setzt etwas voraus, worauf es* **nach einer Regel** *folgt* *.

Beweis.

Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Theile folgen auf einander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punct der Reflexion, der in der ersteren nicht enthalten ist. Nun kann man zwar Alles, und sogar jede Vorstellung, so ferne man sich ihrer bewusst ist, Object nennen; allein was dieses Wort bei Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht, in so ferne sie (als Vorstellungen) Objecte sind, sondern nur ein Object bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung. So ferne sie nur als Vorstellungen zugleich Gegenstände des Bewusstseyns sind, so sind sie von der Apprehension, d. i. der Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft, gar nicht unterschieden, und man muss also sagen: das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemüth jederzeit successiv erzeugt. Wären Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde kein Mensch aus der Succession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen ermessen können, wie dieses in dem Object verbunden sey. Denn wir haben es doch nur mit unsern Vorstellungen zu thun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren) seyn mögen, ist gänzlich ausser unserer Erkenntnisssphäre. Ob nun gleich die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, und gleichwohl doch das Einzige sind, was uns zur Erkenntniss gegeben werden kann, so soll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der

---

[*] S. die andere Fassung dieses Grundsatzes und die weitere Einleitung zum Beweis unter den Suppl. XIV. R.

Zeit zukomme, indessen dass die Vorstellung desselben in der Apprehension jederzeit successiv ist. So ist z. E. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, successiv. Nun ist die Frage: ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in sich successiv sey, welches freilich Niemand zugeben wird. Nun ist aber, sobald ich meine Begriffe von einem Gegenstande bis zur transscendentalen Bedeutung steigere, das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung, d. i. Vorstellung, dessen transscendentaler Gegenstand unbekannt ist; was verstehe ich also unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist) verbunden seyn möge? Hier wird das, was in der successiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, ungeachtet sie nichts weiter, als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammenstimmen soll. Man sieht bald, dass, weil Übereinstimmung der Erkenntniss mit dem Object Wahrheit ist, hier nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kann, und Erscheinung, im Gegenverhältniss mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Object derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Object.

Nun lasst uns zu unserer Aufgabe fortgehen. Dass Etwas geschehe, d. i. Etwas, oder ein Zustand werde, der vorher nicht war, kann nicht empirisch wahrgenommen werden, wo nicht eine Erscheinung vorhergeht, welche diesen Zustand nicht in sich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folge, mithin ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kann eben

(192 – 193)
so wenig, als die leere Zeit selbst apprehendirt werden. Jede Apprehension einer Begebenheit ist also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieses aber bei aller Synthesis der Apprehension so beschaffen ist, wie ich oben an der Erscheinung eines Hauses gezeigt habe, so unterscheidet sie sich dadurch noch nicht von andern. Allein ich bemerke auch: dass, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung *A*, den folgenden aber *B* nenne, dass *B* auf *A* in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung *A* aber auf *B* nicht folgen, sondern nur vorhergehen kann. Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb des Laufes des Flusses, und es ist unmöglich, dass in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden. In dem vorigen Beispiele von einem Hause konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze desselben anfangen, und beim Boden endigen, aber auch von Unten anfangen und oben endigen, ingleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendiren. In der Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es nothwendig machte, wenn ich in der Apprehension anfangen müsste, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden. Diese Regel aber ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) nothwendig.

Ich werde also, in unserm Fall, die subjective Folge der Apprehension von der objectiven Folge der Erscheinungen ableiten müssen, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist, und keine Erscheinung von der andern unterscheidet. Jene allein beweist nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen am Object, weil sie ganz beliebig ist. Diese also wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung bestehen, nach welcher die Apprehension des einen (was geschieht) auf die des andern (das vorhergeht) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kann ich von der Erscheinung selbst, und nicht blos von meiner Apprehension berechtigt seyn, zu sagen: dass in jener eine Folge anzutreffen sey, welches so viel bedeutet, als dass ich die Apprehension nicht anders anstellen könne, als gerade in dieser Folge.

Nach einer solchen Regel also muss in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weise diese Begebenheit folgt; umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen und dasjenige bestimmen (durch Apprehension), was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpuncte geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurück, aber bezieht sich doch auf irgend einen vorigen; von einer gegebenen Zeit ist dagegen der Fortgang auf die bestimmte folgende nothwendig. Daher, weil es doch Etwas ist, was folgt, so muss ich es nothwendig auf etwas Anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. nothwendiger Weise folgt, so dass die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgend eine Bedingung sichere Anweisung giebt, diese aber die Begebenheit bestimmt.

Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müsste, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. blos subjectiv, aber dadurch gar nicht objectiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende, und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen seyn müsste. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Object bezöge d. i. es würde durch unsere Wahrnehmung eine Erscheinung von jeder andern, dem Zeitverhältnisse nach, gar nicht unterschieden werden, weil die Succession im Appre-

(194 — 196)

hendiren allerwärts einerlei, und also nichts in der Erscheinung ist, was sie bestimmt, so dass dadurch eine gewisse Folge als objectiv nothwendig gemacht wird. Ich werde also nicht sagen: dass in der Erscheinung zwei Zustände auf einander folgen, sondern nur: dass eine Apprehension auf die andere folgt, welches blos etwas **Subjectives** ist, und kein Object bestimmt, mithin gar nicht für* Erkenntniss irgend eines Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kann.

Wenn wir also erfahren, dass etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, dass irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieses würde ich nicht von dem Object sagen: dass es folge, weil die blosse Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein Vorhergehendes bestimmt ist, keine Folge im Objecte berechtigt. Also geschieht es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d. i. so wie sie geschehen, durch den vorigen Zustand bestimmt sind, dass ich meine subjective Synthesis (der Apprehension) objectiv machen, und, nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein, ist selbst die Erfahrung von Etwas, was geschieht, möglich.

Zwar scheint es, als widerspreche dieses allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unseres Verstandesgebrauchs gemacht hat, nach welchen wir nur allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet worden, der gemäss gewisse Begebenheiten auf gewisse Erscheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerst veranlasst worden, uns den Begriff von Ursache zu machen. Auf solchen Fuss würde dieser Begriff blos empirisch seyn, und die

---

* Die späteren Auflagen haben allerdings die Vermischung von Vor und Für aufzuheben gesucht, jedoch nicht mit derjenigen Akribie, welche eine durchgängige Einheit zur Folge gehabt hätte. So lesen hier sämmtlich „vor", was aber keinen rechten Sinn giebt. R.

Regel, die er verschafft, dass Alles, was geschieht, eine Ursache habe, würde eben so zufällig seyn, als die Erfahrung selbst: seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit wären alsdann nur angedichtet, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht *a priori*, sondern nur auf Induction gegründet wären. Es geht aber hiermit so, wie mit andern reinen Vorstellungen *a priori* (z. B. Raum und Zeit), die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel, als eines Begriffs von Ursache, nur alsdann möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung selbst, und ging also *a priori* vor ihr vorher.

Es kommt also darauf an, im Beispiele zu zeigen, dass wir niemals selbst in der Erfahrung die Folge (einer Begebenheit, da etwas geschieht, was vorher nicht war) dem Object beilegen, und sie von der subjectiven unserer Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nöthigt, diese Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr, als *eine andere* zu beobachten, ja dass diese Nöthigung es eigentlich sey, was die Vorstellung einer Succession im Object allererst möglich macht.

Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewusst werden können. Dieses Bewusstseyn aber mag so weit erstreckt, und so genau oder pünctlich seyn, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innere Bestimmungen unseres Gemüths in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir nun dazu: dass wir diesen Vorstellungen ein Object setzen, oder über ihre subjective Realität, als Modificationen, ihnen noch, ich weiss nicht, was für *eine, objective* beilegen? Objective Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere

(197 — 198)
Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst erneuert sich die Frage, wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekommt objective Bedeutung noch über die subjective, welche ihr, als Bestimmung des Gemüthszustandes, eigen ist! Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sey, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen; dass umgekehrt nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen nothwendig ist, ihnen objective Bedeutung ertheilt wird.

In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellungen jederzeit nach einander. Hierdurch wird nun gar kein Object vorgestellt; weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, Nichts vom Andern unterschieden wird. So bald ich aber wahrnehme, oder voraus annehme, dass in dieser Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sey, aus welchem die Vorstellung nach einer Regel folgt: so stellt sich Etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d. i. ich erkenne einen Gegenstand, den ich in der Zeit auf eine gewisse bestimmte Stelle setzen muss, die ihm, nach dem vorhergehenden Zustande, nicht anders ertheilt werden kann. Wenn ich also wahrnehme, dass Etwas geschieht, so ist in dieser Vorstellung erstlich enthalten: dass Etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung auf dieses die Erscheinung ihr Zeitverhältniss bekommt, nämlich, nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht war, zu existiren. Aber ihre bestimmte Zeitstelle in diesem Verhältnisse kann sie nur dadurch bekommen, dass im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel folgt; woraus sich denn ergiebt, dass ich erstlich nicht die Reihe umkehren, und das, was geschieht, demjenigen voraussetzen kann, worauf es folgt: zweitens dass, wenn der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese bestimmte Begebenheit unausbleiblich und nothwendig folge. Dadurch geschieht es: dass eine Ordnung unter unsern Vorstellungen wird, in welcher das gegenwärtige (so ferne es geworden) auf irgend einen vorhergehenden Zustand Anweisung giebt, als ein, obzwar noch unbestimmtes Correlatum dieser Ereigniss, die gegeben ist, welches sich aber auf diese, als seine Folge, bestimmend bezieht, und sie nothwendig mit sich in der Zeitreihe verknüpft.

Wenn es nun ein nothwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin *eine formale Bedingung* aller Wahrnehmungen ist: dass die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende); so ist es auch ein unentbehrliches *Gesetz der empirischen Vorstellung* der Zeitreihe, dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Daseyn in der folgenden bestimmen, und dass diese, als Begebenheiten, nicht statt finden, als so ferne jene ihnen ihr Daseyn in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen. *Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Continuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen.*

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das Erste, was er dazu thut, ist nicht: dass er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern dass er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschieht nun dadurch, dass er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Daseyn überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen, *a priori* bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Theilen *a priori* ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde. Diese Bestimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältniss der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung), sondern umge-

(200 — 201)

kehrt, die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen, und dieselbe in der Zeitordnung nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt, oder geschieht, muss nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erscheinungen wird, die vermittelst des Verstandes eben dieselbige Ordnung und stetigen Zusammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt, und nothwendig macht, als sie in der Form der innern Anschauung (der Zeit), darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssten, *a priori* angetroffen wird.

Dass also Etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehört, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung, ihrer Stelle nach, in der Zeit, als bestimmt, mithin als ein Object ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann. Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sey, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendiger Weise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objectiven Erkenntniss der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit.

Der Beweisgrund dieses Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empirischen Erkenntniss gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft, die jederzeit successiv ist, d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit auf einander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorstellungen kann eben sowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Object bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis, die ein

Object bestimmt, nach welcher Etwas nothwendig vorangehen, und wenn dieses gesetzt ist, das Andre nothwendig folgen müsse. Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntniss einer Begebenheit enthalten, da nämlich Etwas wirklich geschieht, so muss sie ein empirisches Urtheil seyn, in welchem man sich denkt, dass die Folge bestimmt sey, d. i. dass sie eine andere Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie nothwendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das Vorhergehende setze, und die Begebenheit folgte nicht darauf nothwendig, so würde ich sie nur für ein subjectives Spiel meiner Einbildungen halten müssen, und stellte ich mir darunter doch etwas Objectives vor, sie einen blossen Traum nennen. Also ist das Verhältniss der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Daseyn nach nothwendig, und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältniss der Ursache zur Wirkung die Bedingung der objectiven Gültigkeit unserer empirischen Urtheile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Causalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch vor allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist.

Hier äussert sich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muss. Der Satz der Causalverknüpfung unter den Erscheinungen ist in unsrer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt, da es sich doch bei dem Gebrauch desselben findet, dass er auch auf ihre Begleitung passe, und Ursache und Wirkung zugleich seyn könne. Es ist z. B. Wärme im Zimmer, die nicht in freier Luft angetroffen wird. Ich sehe mich nach der Ursache um, und finde einen geheizten Ofen. Nun ist dieser als Ursache, mit seiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; also ist hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwischen Ursache

(202 — [illegible])

und Wirkung, sondern sie sind zugleich, und das Gesetz gilt doch. Der grösste Theil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in Einem Augenblick verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Causalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte, zu seyn, diese gar nicht entstanden wäre. Hier muss man wohl bemerken: dass es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derselben angesehen sey: das Verhältniss bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache, und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) seyn, aber das Verhältniss der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt, und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhältniss der dynamischen Verknüpfung beider. Denn wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Kissen (ich weiss nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel.

Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht. Das Glas ist die Ursache von dem Steigen des Wassers über seine Horizontalfläche, obgleich beide Erscheinungen zugleich sind. Denn so bald ich dieses aus einem grösseren Gefäss mit dem Glase schöpfe, so erfolgt Etwas, nämlich die Veränderung des Horizontalstandes, den es dort hatte, in einen concaven, den es im Glase annimmt.

Diese Causalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz. Da ich mein kritisches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkenntniss *a priori* geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die blos die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, so überlasse ich die umständliche Erörterung derselben einem künftigen System der reinen Vernunft: wiewohl man eine solche Analysis im reichen Maasse, auch schon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieser Art, antrifft. Allein das empirische Kriterium einer Substanz, so ferne sie sich nicht durch die Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kann ich nicht unberührt lassen.

Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muss der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden. Das ist ganz gut gesagt: aber, wenn man sich darüber erklären soll, was man unter Substanz verstehe, und dabei den fehlerhaften Cirkel vermeiden will, so ist es nicht so leicht verantwortet. Wie will man aus der Handlung sogleich auf die Beharrlichkeit des Handelnden schliessen, welches doch ein so wesentliches und eigenthümliches Kennzeichen der Substanz *(phaenomenon)* ist! Allein nach unserm Vorigen hat die Auflösung der Frage doch keine solche Schwierigkeit, ob sie gleich nach der gemeinen Art (blos analytisch mit seinen Begriffen zu verfahren) ganz unauflöslich seyn würde. Handlung bedeutet schon das Verhältniss des Subjects der Causalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succession nach bezeichnet; so ist das letzte Subject desselben das Beharrliche, als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatze der Causalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen, und können also nicht in einem Subject liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subject, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wären. Kraft dessen beweist nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, ohne dass ich die Beharrlichkeit desselben

(205 — 207)

durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nöthig hätte, welches auf diesem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geschehen könnte, die zu der Grösse und strengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich ist. Denn dass das erste Subject der Causalität alles Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen könne, ist ein sicherer Schluss, der auf empirische Nothwendigkeit und Beharrlichkeit im Daseyn, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung, ausläuft.

Wenn etwas geschieht, so ist das blosse Entstehen, ohne Rücksicht auf das, was da entsteht, schon an sich selbst ein Gegenstand der Untersuchung. Der Übergang aus dem Nichtseyn eines Zustandes in diesen Zustand, gesetzt, dass dieser auch keine Qualität in der Erscheinung enthielte, ist schon allein nöthig zu untersuchen. Dieses Entstehen trifft, wie in der Nummer A gezeigt worden, nicht die Substanz (denn die entsteht nicht), sondern ihren Zustand. Es ist also blos Veränderung, und nicht Ursprung aus Nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heisst er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phänomene, sondern als Dinge an sich betrachte, und als Gegenstände des blossen Verstandes, sie, obschon sie Substanzen sind, dennoch als abhängig ihrem Daseyn nach von fremder Ursache angesehen werden können, welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen, und auf Erscheinungen, als mögliche Gegenstände der Erfahrung, nicht passen würde.

Wie nun überhaupt Etwas verändert werden könne, wie es möglich ist: dass auf einen Zustand in einem Zeitpuncte ein entgegengesetzter im andern folgen könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindesten Begriff. Hierzu wird die Kenntniss wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei ist, gewisser successiven Erscheinungen (als Bewegungen), welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher sie, als ein Entstehen eines andern Zustandes, allein vorgehen kann (der Inhalt derselben, d. i. der Zustand, der verändert wird, mag seyn, welcher er wolle), mithin die Succession der Zustände selbst (das Geschehene) kann doch nach dem Gesetze der Causalität und den Bedingungen der Zeit *a priori* erwogen werden*.

Wenn eine Substanz aus einem Zustande a in einen andern b übergeht, so ist der Zeitpunct des zweiten vom Zeitpuncte des ersteren Zustandes unterschieden, und folgt demselben. Eben so ist auch der zweite Zustand als Realität (in der Erscheinung) vom ersteren, darin diese nicht war, wie b vom Zero unterschieden, d. i. wenn der Zustand b sich auch von dem Zustande a nur der Grösse nach unterschiede, so ist die Veränderung ein Entstehen von $b - a$, welches im vorigen Zustande nicht war, und in Ansehung dessen er $= 0$ ist.

Es fragt sich also: wie ein Ding aus einem Zustande $= a$ in einem andern $= b$ übergehe. Zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit, und zwischen zwei Zuständen in denselben immer ein Unterschied, der eine Grösse hat (denn alle Theile der Erscheinungen sind immer wiederum Grössen). Also geschieht jeder Übergang aus einem Zustande in den andern in einer Zeit, die zwischen zwei Augenblicken enthalten ist, deren der erste den Zustand bestimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes zwischen beiden Zuständen, und gehören als solche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Causalität beweist. Also bringt diese Ursache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, sondern in einer Zeit, so dass, wie die Zeit von Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächst, auch die Grösse der Realität $(b - a)$ durch alle kleinere Grade, die zwischen dem ersten und letzten enthalten sind, erzeugt wird. Alle Veränderung ist also nur durch eine continuirliche Handlung der Causalität möglich welche, so ferne sie gleichförmig ist, ein Moment heisst. Aus diesen Momenten besteht nicht die Veränderung, sondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

---

* Man merke wohl: dass ich nicht von der Veränderung gewisser Relationen überhaupt, sondern von Veränderung des Zustandes rede. Daher, wenn ein Körper sich gleichförmig bewegt, so verändert er seinen Zustand (der Bewegung) gar nicht, aber wohl, wenn seine Bewegung zu- oder abnimmt.

Das ist nun das Gesetz der Continuität aller Veränderung, dessen Grund dieser ist: dass weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit, aus Theilen besteht, die die kleinsten sind, und dass doch der Zustand des Dinges bei seiner. Veränderung durch alle diese Theile, als Elemente, zu seinem zweiten Zustande übergehe. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, so wie kein Unterschied in der Grösse der Zeiten, der kleinste, und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendliche Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesammt kleiner sind, als der zwischen o und a.

Welchen Nutzen dieser Satz in der Naturforschung haben möge, das geht uns hier nichts an. Aber wie ein solcher Satz, der unsre Erkenntniss der Natur so zu erweitern scheint, völlig *a priori* möglich sey, das erfordert gar sehr unsere Prüfung, wenn gleich der Augenschein beweist, dass er wirklich und richtig sey, und man also der Frage, wie er möglich gewesen, überhoben zu seyn glauben möchte. Denn es giebt so mancherlei ungegründete Anmaassungen der Erweiterung unserer Erkenntniss durch reine Vernunft: dass es zum allgemeinen Grundsatz angenommen werden muss, deshalb durchaus misstrauisch zu seyn, und ohne Documente, die eine gründliche Deduction verschaffen können, selbst auf den klarsten dogmatischen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses, und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts, als eine Erweiterung der Bestimmung des innern Sinnes, d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenstände mögen seyn, welche sie wollen, Erscheinungen, oder reine Anschauungen. Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt Alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt, d. i. die Theile desselben sind nur in der Zeit, und durch die Synthesis derselben, sie aber nicht vor ihr gegeben. Um deswillen ist ein jeder Übergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung, und da jene, immer und in allen ihren Theilen, eine Grösse ist, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Grösse durch alle Grade, deren keiner der kleinste ist, von dem Zero an, bis zu ihrem bestimmten Grad. Hieraus erhellt nun die Möglichkeit, ein Gesetz der Veränderungen, ihrer Form nach, *a priori* zu erkennen. Wir anticipiren nur unsere eigene Apprehension, deren formale Bedingung, da sie uns vor aller gegebenen Erscheinung selbst beiwohnt, allerdings *a priori* muss erkannt werden können.

So ist demnach, eben so, wie die Zeit die sinnliche Bedingung *a priori* von der Möglichkeit eines continuirlichen Fortganges des Existirenden zu dem folgenden enthält, der Verstand, vermittelst der Einheit der Apperception, die Bedingung *a priori* der Möglichkeit einer continuirlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinungen in dieser Zeit, durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, deren die erstere der letztern ihr Daseyn unausbleiblich nach sich ziehen, und dadurch die empirische Erkenntniss der Zeitverhältnisse für jede Zeit (allgemein), mithin objectiv gültig machen.

C.

Dritte Analogie.

Grundsatz der Gemeinschaft.

Alle Substanzen, so ferne sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung unter einander)[*].

Beweis.

Dinge sind zugleich, so ferne sie in einer und derselben Zeit existiren. Woran erkennt man aber: dass sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d. i. von *A*, durch *B*, *C*, *D* auf *E*, oder auch umgekehrt von *E* zu *A* gehen kann. Denn wäre sie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von *A* anhebt, und in *E* endigt), so ist es unmöglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von *E* anzuheben, und rückwärts zu *A* fortzugehen, weil *A* zur vergangenen Zeit gehört, und also kein Gegenstand der Apprehension mehr seyn kann.

Nehmet nun an: in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen wäre jede derselben völlig isolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge von dieser wechselseitig Einflüsse, so sage ich: dass das Zugleichseyn derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung seyn würde, und dass das Daseyn der einen, durch keinen Weg der empirischen Synthesis, auf das Daseyn der andern führen könnte. Denn, wenn Ihr Euch gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieser ihr Daseyn, vermittelst einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sey.

---

[*] S. die andere Fassung dieses Grundsatzes und die weitere Einleitung zum Beweis unter den Suppl. XX. R.

Es muss also noch ausser dem blossen Daseyn Etwas seyn, wodurch *A* dem *B* seine Stelle in der Zeit bestimmt, und umgekehrt auch wiederum *B* dem *A*, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen, als zugleich existirend empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm, oder seinen Bestimmungen ist. Also muss jede Substanz (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge seyn kann) die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichseyn in *irgend* einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung nothwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich seyn würde. Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, so ferne sie zugleich sind, nothwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen.

Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweideutig, und kann so viel, als *communio*, aber auch als *commercium* bedeuten. Wir bedienen uns hier desselben im letztern Sinn, als einer dynamischen Gemeinschaft, ohne welche selbst die locale *(communio spatii)* niemals empirisch erkannt werden könnte. Unseren Erfahrungen ist es leicht anzumerken, dass nur die continuirlichen Einflüsse in allen Stellen des Raumes unsern Sinn von einem Gegenstande zum andern leiten können, dass das Licht, welches zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spielt, eine mittelbare Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirken, und dadurch das Zugleichseyn der letzteren beweisen, dass wir keinen Ort empirisch verändern (diese Veränderung wahrnehmen) können, ohne dass uns allerwärts Materie die Wahrnehmung unserer Stelle möglich

(213 — 215)

mache, und diese nur vermittelst ihres wechselseitigen Einflusses ihr Zugleichseyn, und dadurch, bis zu den entlegensten Gegenständen, die Coexistenz derselben (obzwar nur mittelbar) darthun kann. Ohne Gemeinschaft ist jede Wahrnehmung (der Erscheinung im Raume) von der andern abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bei einem neuen Objecte ganz von vorne anfangen, ohne dass die vorige damit im geringsten zusammenhängen, oder im Zeitverhältnisse stehen könnte. Den leeren Raum will ich hierdurch gar nicht widerlegen: denn der mag immer seyn, wohin Wahrnehmungen gar nicht reichen, und also keine empirische Erkenntniss des Zugleichseyns statt findet; er ist aber alsdann für alle unsere mögliche Erfahrung gar kein Object.

Zur Erläuterung kann Folgendes dienen. In unserm Gemüthe müssen alle Erscheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft *(communio)* der Apperception stehen, und so ferne die Gegenstände als zugleichexistirend verknüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll diese subjective Gemeinschaft auf einem objectiven Grunde beruhen, oder auf Erscheinungen, als Substanzen bezogen werden, so muss die Wahrnehmung der einen, als Grund, die Wahrnehmung der andern, und so umgekehrt, möglich machen, damit die Succession, die jederzeit in den Wahrnehmungen als Apprehensionen ist, nicht den Objecten beigelegt werde, sondern diese als zugleichexistirend vorgestellt werden können. Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluss, d. i. eine reale Gemeinschaft *(commercium)* der Substanzen, ohne welche also das empirische Verhältniss des Zugleichseyns nicht in der Erfahrung statt finden könnte. Durch dieses Commercium machen die Erscheinungen, so ferne sie ausser einander, und doch in Verknüpfung stehen, ein Zusammengesetztes aus *(compositum reale)*, und dergleichen Composita werden auf mancherlei Art möglich. Die drei dynamischen Verhältnisse, daraus alle übrigen entspringen, sind daher das der Inhärenz, der Consequenz und der Composition.

* * *

Dies sind denn also die drei Analogien der Erfahrung. Sie sind nichts anders, als Grundsätze der Bestimmung des Daseyns der Erscheinungen in der Zeit, nach allen drei *modis* derselben, dem Verhältnisse zu der Zeit selbst, als einer Grösse (die Grösse des Daseyns, d. i. die Dauer), dem Verhältnisse in der Zeit, als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr, als einem Inbegriff alles Daseyns (zugleich). Diese Einheit der Zeitbestimmung ist durch und durch dynamisch, d. i. die Zeit wird nicht als dasjenige angesehen, worin die Erfahrung unmittelbar jedem Daseyn seine Stelle bestimmte, welches unmöglich ist, weil die absolute Zeit kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, womit Erscheinungen könnten zusammengehalten werden; sondern die Regel des Verstandes, durch welche allein das Daseyn der Erscheinungen synthetische Einheit nach Zeitverhältnissen bekommen kann, bestimmt jeder derselben ihre Stelle in der Zeit, mithin *a priori*, und gültig für alle und jede Zeit.

Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Daseyn nach, nach nothwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze, und zwar *a priori*, welche allererst eine Natur möglich machen: die empirischen können nur vermittelst der Erfahrung, und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, statt finden und gefunden werden. Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anders ausdrücken, als das Verhältniss der Zeit (so ferne sie alles Daseyn in sich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthesis nach Regeln statt finden kann. Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur, und müssen darin

(216 — 217)

liegen, weil ohne diese Einheit *a priori* keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre.

Über die Beweisart aber, deren wir uns bei diesen transscendentalen Naturgesetzen bedient haben, und die Eigenthümlichkeit derselben, ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift für jeden andern Versuch, intellectuelle und zugleich synthetische Sätze *a priori* zu beweisen, sehr wichtig seyn muss. Hätten wir diese Analogien dogmatisch, d. i. aus Begriffen, beweisen wollen: dass nämlich Alles, was existirt, nur in dem angetroffen werde, was beharrlich ist, dass jede Begebenheit etwas im vorigen Zustande voraussetze, worauf es nach einer Regel folgt, endlich, in dem Mannigfaltigen, das zugleich ist, die Zustände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich seyn (in Gemeinschaft stehen), so wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich gewesen. Denn man kann von einem Gegenstande und dessen Daseyn auf das Daseyn des andern, oder seine Art zu existiren, durch blosse Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen, man mag dieselbe zergliedern wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntniss, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können, wenn ihre Vorstellung für uns objective Realität haben soll. In diesem Dritten nun, dessen wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperception aller Erscheinungen besteht, fanden wir Bedingungen *a priori* der durchgängigen und nothwendigen Zeitbestimmung alles Daseyns in der Erscheinung, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmöglich seyn würde, und fanden Regeln der synthetischen Einheit *a priori*, vermittelst deren wir die Erfahrung anticipiren konnten. In Ermangelung dieser Methode, und bei dem Wahne, synthetische Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verstandes, als seine Principien empfiehlt, dogmatisch beweisen zu wollen, ist es denn geschehen, dass von dem Satze des zureichenden Grundes so oft, aber immer vergeblich, ein Beweis ist versucht worden. An die beiden übrigen Analogien hat Niemand gedacht; ob man sich ihrer gleich immer stillschweigend bediente*, weil der Leitfaden der Kategorien fehlte, der allein jede Lücke des Verstandes, sowohl in Begriffen, als Grundsätzen, entdecken und merklich machen kann.

4.

Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig.

Erläuterung.

Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich: dass sie den Begriff, dem sie als Prädicate beigefügt werden, als Bestimmung des Objects nicht im Mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniss zum Erkennt-

saur

---

* Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft seyn sollen, ist offenbar eine blosse Folgerung des ingeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich sind: denn, wären sie isolirt, so würden sie nicht als Theile ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung (Wechselwirkung des Mannigfaltigen) nicht schon um des Zugleichseyns willen nothwendig, so könnte man aus diesem, als einem blos idealen Verhältniss, auf jene, als ein reales, nicht schliessen. Wiewohl wir an seinem Orte gezeigt haben: dass die Gemeinschaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empirischen Erkenntniss, der Coexistenz sey, und dass man also eigentlich nur aus dieser auf jene, als ihre Bedingung, zurückschliesse.

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT,I. FN. 1968/051

nissvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er blos möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch nothwendig sey? Hierdurch werden keine Bestimmungen mehr im Objecte selbst gedacht, sondern es fragt sich nur, wie es sich (sammt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urtheilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?

Eben um deswillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche, und hiermit zugleich Restrictionen aller Kategorien auf den blos empirischen Gebrauch, ohne den transscendentalen zuzulassen und zu erlauben. Denn, wenn diese nicht eine blos logische Bedeutung haben, und die Form des Denkens analytisch ausdrücken sollen, sondern Dinge und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit betreffen sollen, so müssen sie auf die mögliche Erfahrung und deren synthetische Einheit gehen, in welcher allein Gegenstände der Erkenntniss gegeben werden.

Das Postulat der Möglichkeit der Dinge fordert also, dass der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme. Diese, nämlich die objective Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Synthesis, welche zur Erkenntniss der Objecte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Synthesis in sich fasst, ist für leer zu halten, und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder, als von ihr erborgt, und dann heisst er ein empirischer Begriff, oder als eine solche, auf der, als Bedingung *a priori*, Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruht, und dann ist es ein reiner Begriff, der dennoch zur Erfahrung gehört, weil sein Object nur in dieser angetroffen werden kann. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff *a priori* gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Synthesis geschieht, welche die Form der empirischen Erkenntniss der Objecte ausmacht? Dass in einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten seyn müsse, ist zwar eine nothwendige logische Bedingung; aber zur objectiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, bei Weitem nicht genug. So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zusammenstossung enthalten keine Verneinung einer Figur; sondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an sich selbst, sondern der Construction desselben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Bestimmung desselben, diese haben aber wiederum ihre objective Realität, d. i. sie gehen auf mögliche Dinge, weil sie die Form der Erfahrung überhaupt *a priori* in sich enthalten.

Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluss dieses Postulats der Möglichkeit vor Augen legen. Wenn ich mir ein Ding vorstelle, das beharrlich ist, so, dass Alles, was da wechselt, blos zu seinem Zustande gehört, so kann ich niemals aus einem solchen Begriffe allein erkennen, dass ein dergleichen Ding möglich sey. Oder ich stelle mir etwas vor, welches so beschaffen seyn soll, dass, wenn es gesetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas Anderes darauf erfolgt, so mag dieses allerdings ohne Widerspruch so gedacht werden können; ob aber dergleichen Eigenschaft (als Causalität) an irgend einem möglichen Dinge angetroffen werde, kann dadurch nicht geurtheilt werden. Endlich kann ich mir verschiedene Dinge (Substanzen) vorstellen, die so beschaffen sind, dass der Zustand des einen eine Folge im Zustande des andern nach sich zieht, und so wechselsweise, aber, ob dergleichen Verhältniss irgend Dingen zukommen könne, kann aus diesen Begriffen, welche eine blos willkührliche Synthesis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran also, dass diese Begriffe die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung *a priori* ausdrücken, erkennt man ihre objective Realität, d. i. ihre transscendentale Wahrheit, und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt, und die synthetische Einheit, in der allein Gegenstände empirisch können erkannt werden.

Wenn man sich aber gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften, von Wechselwirkungen, aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung selbst das Beispiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen; so würde man in lauter Hirngespinnste gerathen, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für sich hat, weil man bei ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch diese Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht so, wie die Kategorien, *a priori*, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern nur *a posteriori*, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muss entweder *a posteriori* und empirisch, oder sie kann gar nicht erkannt werden. Eine Substanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen (wie dasjenige Mittelding zwischen Materie und denkenden Wesen, welches Einige haben einführen wollen), oder eine besondere Grundkraft unseres Gemüths, das Künftige zum Voraus anzuschauen (nicht etwa blos zu folgern), oder endlich ein Vermögen desselben, mit andern Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen (so entfernt sie auch seyn mögen), das sind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos ist, weil sie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Gesetze gegründet werden kann, und ohne sie eine willkührliche Gedankenverbindung ist, die, ob sie zwar keinen Widerspruch enthält, doch keinen Anspruch auf objective Realität, mithin auf die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als man sich hier denken will, machen kann. Was Realität betrifft, so verbietet es sich wohl von selbst, sich eine solche *in concreto* zu denken, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen; weil sie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, gehen kann, und nicht die Form des Verhältnisses betrifft, mit der man allenfalls in Erdichtungen spielen könnte.

Aber ich lasse Alles vorbei, dessen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe *a priori*, von denen ich fortfahre zu behaupten: dass sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objective Bedingungen einer Erfahrung überhaupt statt finden können.

Es hat zwar den Anschein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden (von der Erfahrung ist er gewiss unabhängig): denn in der That können wir ihm gänzlich *a priori* einen Gegenstand geben, d. i. ihn construiren. Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde er doch immer nur ein Product der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich dass eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sey. Dass nun der Raum eine formale Bedingung *a priori* von äusseren Erfahrungen ist, dass eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel construiren, mit derjenigen gänzlich einerlei sey, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Und so ist die Möglichkeit continuirlicher Grössen, ja sogar der Grössen überhaupt, weil die Begriffe davon insgesammt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen selbst, sondern aus ihnen, als formalen Bedingungen der Bestimmung der Gegenstände in der Erfahrung überhaupt allererst klar, und wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen correspondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstände gegeben werden! wiewohl wir, ohne eben Erfahrung selbst voran zu schicken, blos in Beziehung auf die formalen Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenstand bestimmt wird, mithin völlig *a priori*, aber doch nur in Beziehung auf sie, und innerhalb ihrer Grenzen, die Möglichkeit der Dinge erkennen und charakterisiren können.

Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewusst ist, zwar nicht eben unmittelbar, von dem Gegenstande selbst, dessen Daseyn erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.

In dem blossen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseyns angetroffen werden. Denn ob derselbe gleich noch so vollständig sey, dass nicht das Mindeste ermangele, um ein Ding mit allen seinen innern Bestimmungen zu denken, so hat das Daseyn mit allem diesen doch gar nichts zu thun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sey, so, dass die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn dass der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen blosse Möglichkeit, die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergiebt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit. Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und also comparative *a priori* das Daseyn desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen, nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung derselben (den Analogien) zusammenhängt. Denn alsdann hängt doch das Daseyn des Dinges mit unsern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien, von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Daseyn einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs uns nach der Beschaffenheit unserer Organe unmöglich ist. Denn überhaupt würden wir, nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Context unserer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stossen, wenn unsere Sinne feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntniss vom Daseyn der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Daseyn irgend eines Dinges errathen oder erforschen zu wollen *.

Was endlich das dritte Postulat betrifft, so geht es auf die materiale Nothwendigkeit im Daseyn, und nicht die blos formale und logische in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig *a priori* erkannt werden kann, aber doch comparative *a priori* relativisch auf ein anderes schon gegebenes Daseyn, gleichwohl aber auch alsdann nur auf diejenige Existenz kommen kann, die irgendwo in dem Zusammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, enthalten seyn muss: so kann die Nothwendigkeit der Existenz niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden können. Da ist nun kein Daseyn, das unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen, als nothwendig erkannt werden könnte, als das Daseyn der Wirkungen aus

---

* Hier ist späterhin eine eigene Widerlegung des (materialen) Idealismus eingeschaltet worden, welche unter den Suppl. XXI. R.

(227 — 228)

gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Causalität. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Nothwendigkeit erkennen können, und zwar aus anderen Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Causalität. Hieraus folgt: dass das Kriterium der Nothwendigkeit lediglich in dem Gesetz der möglichen Erfahrung liege: dass Alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung *a priori* bestimmt sey. Daher erkennen wir nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, und das Merkmal der Nothwendigkeit im Daseyn reicht nicht weiter, als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge als Substanzen, weil diese niemals, als empirische Wirkungen, oder Etwas, das geschieht, und entsteht, können angesehen werden. Die Nothwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Causalität, und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Daseyn (einer Ursache) *a priori* auf ein anderes Daseyn (der Wirkung) zu schliessen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch nothwendig, das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des nothwendigen Daseyns, ohne welche gar nicht einmal Natur statt finden würde. Daher ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ungefähr *(in mundo non datur casus)*, ein Naturgesetz *a priori*, ingleichen keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Nothwendigkeit *(non datur fatum)*, beide sind solche Gesetze, durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erscheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerlei ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erscheinungen, gehören können. Diese beiden Grundsätze gehören zu den dynamischen. Der erstere ist eigentlich eine Folge des Grundsatzes von der

Causalität (unter den Analogien der Erfahrung). Der zweite gehört zu den Grundsätzen der Modalität, welche zu der Causalbestimmung noch den Begriff der Nothwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verstandes steht, hinzu thut. Das Princip der Continuität verbot in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Absprung *(in mundo non datur saltus)*; aber auch in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwischen zwei Erscheinungen *(non datur hiatus)*; denn so kann man den Satz ausdrücken: dass in die Erfahrung nichts hineinkommen kann, was ein *vacuum* bewiese, oder auch nur als einen Theil der empirischen Synthesis zuliesse. Denn was das Leere betrifft, welches man sich ausserhalb des Feldes möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, so gehört dieses nicht vor die Gerichtsbarkeit des blossen Verstandes, welcher nur über die Fragen entscheidet, die die Nutzung gegebener Erscheinungen zur empirischen Erkenntniss betreffen, und ist eine Aufgabe für die idealische Vernunft, die noch über die Sphäre einer möglichen Erfahrung hinausgeht, und von dem urtheilen will, was diese selbst umgiebt und begrenzt, muss daher in der transscendentalen Dialektik erwogen werden. Diese vier Sätze *(in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum)* könnten wir leicht, so wie alle Grundsätze transscendentalen Ursprungs, nach ihrer Ordnung, gemäss der Ordnung der Kategorien vorstellig machen, und jedem seine Stelle beweisen, allein der schon geübte Leser wird dieses von selbst thun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen sich aber alle lediglich dahin, um in der empirischen Synthesis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem continuirlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn er ist es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, möglich wird.

Ob das Feld der Möglichkeit grösser sey, als das Feld, das alles Wirkliche enthält, dieses aber wiederum grösser, als die Menge desjenigen, was nothwendig ist, das sind artige Fragen, und zwar von synthetischer Auflösung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn sie wollen ungefähr so viel sagen, als ob alle Dinge, als Erscheinungen, insgesammt in den Inbegriff und den Context einer einzigen Erfahrung gehören, von der jede gegebene Wahrnehmung ein Theil ist, der also mit keinen andern Erscheinungen könne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr als einer möglichen Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zusammenhange) gehören können. Der Verstand giebt *a priori* der Erfahrung überhaupt nur die Regel, nach den subjectiven und formalen Bedingungen, so wohl der Sinnlichkeit als der Apperception, welche sie allein möglich machen. Andere Formen der Anschauung (als Raum und Zeit), ingleichen andere Formen des Verstandes (als die discursive des Denkens, oder der Erkenntniss durch Begriffe), ob sie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerlei Weise erdenken und fasslich machen, aber, wenn wir es auch könnten, so würden sie doch nicht zur Erfahrung, als dem einzigen Erkenntniss gehören, worin uns Gegenstände gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen, als überhaupt zu unserer gesammten möglichen Erfahrung gehören, und also ein ganz anderes Feld der Materie noch statt finden könne, kann der Verstand nicht entscheiden, er hat es nur mit der Synthesis dessen zu thun, was gegeben ist. Sonst ist die Armseligkeit unserer gewöhnlichen Schlüsse, wodurch wir ein grosses Reich der Möglichkeit heraus bringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenstand der Erfahrung) nur ein kleiner Theil sey, sehr in die Augen fallend. Alles Wirkliche ist möglich; hieraus folgt natürlicher Weise, nach den logischen Regeln der Umkehrung, der blos particulare Satz: einiges Mögliche ist wirklich, welches denn so viel zu bedeuten scheint, als: es ist Vieles möglich, was nicht wirklich ist. Zwar hat es den

Anschein, als könne man auch geradezu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinaussetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muss, um diese auszumachen. Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich. Es kann nur zu meinem Verstande etwas über die Zusammenstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nämlich die Verknüpfung mit irgend einer Wahrnehmung hinzukommen; was aber mit dieser nach empirischen Gesetzen verknüpft ist, ist wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommen wird. Dass aber im durchgängigen Zusammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben ist, eine andere Reihe von Erscheinungen, mithin mehr als eine einzige alles befassende Erfahrung möglich sey, lässt sich aus dem, was gegeben ist, nicht schliessen, und, ohne dass irgend etwas gegeben ist, noch viel weniger; weil ohne Stoff sich überall nichts denken lässt. Was unter Bedingungen, die selbst blos möglich sind, allein möglich ist, ist es nicht *in aller Absicht*. In dieser aber wird die Frage genommen, wenn man wissen will, ob die Möglichkeit der Dinge sich weiter erstrecke, als Erfahrung reichen kann.

Ich habe dieser Fragen nur Erwähnung gethan, um keine Lücke in demjenigen zu lassen, was, der gemeinen Meinung nach, zu den Verstandesbegriffen gehört. In der That ist aber die absolute Möglichkeit (die in aller Absicht gültig ist) kein blosser Verstandesbegriff, und kann auf keinerlei Weise von empirischem Gebrauche seyn, sondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empirischen Verstandesgebrauch hinausgeht. Daher haben wir uns hierbei mit einer blos kritischen Anmerkung begnügen müssen, übrigens aber die Sache bis zum weitern künftigen Verfahren in der Dunkelheit gelassen.

Da ich eben diese vierte Nummer, und mit ihr zugleich das System aller Grundsätze des reinen Verstandes schliessen will, so muss ich noch Grund angeben, warum ich die Principien der Modalität gerade Postulate genannt habe. Ich will diesen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philosophische Verfasser, wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nämlich dass Postuliren so viel heissen solle, als einen Satz für unmittelbar gewiss, ohne Rechtfertigung, oder Beweis ausgeben; denn wenn wir das bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch seyn mögen, einräumen sollten, dass man sie ohne Deduction, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren, und, da es an dreisten Anmaassungen nicht fehlt, deren sich auch der gemeine Glaube (der aber kein Creditiv ist) nicht weigert; so wird unser Verstand jedem Wahne offen stehen, ohne dass er seinen Beifall den Aussprüchen versagen kann, die, obgleich unrechtmässig, doch in eben demselben Tone der Zuversicht, als wirkliche Axiome eingelassen zu werden verlangen. Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung *a priori* synthetisch hinzukommt, so muss von einem solchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigstens eine Deduction der Rechtmässigkeit seiner Behauptung unnachlasslich hinzugefügt werden.

Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objectivsynthetisch, weil die Prädicate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im Mindesten vermehren, dadurch dass sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzten. Da sie aber gleichwohl doch immer synthetisch sind, so sind sie es nur subjectiv, d. i. sie fügen zu dem Begriffe eines Dinges (Realen), von dem sie sonst nichts sagen, die Erkenntnisskraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat, so dass, wenn er blos im Verstande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung ist, sein Gegenstand möglich heisst; ist er mit der Wahrnehmung (Empfindung, als Materie der Sinne) im Zusammenhange, und durch dieselbe vermittelst des Verstandes bestimmt, so ist das Object wirklich; ist er durch den Zusammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen bestimmt, so heisst der Gegenstand nothwendig. Die Grundsätze der Modalität also sagen von einem Begriffe nichts anders, als die Handlung des Erkenntnissvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heisst ein Postulat in der Mathematik der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben, und dessen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punct auf einer Ebene einen Cirkel zu beschreiben, und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, das er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen. So können wir demnach mit eben demselben Rechte die Grundsätze der Modalität postuliren, weil sie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren*, sondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkenntnisskraft verbunden wird**.

---

* Durch die Wirklichkeit eines Dinges, setze ich freilich mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge, denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in dessen vollständiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit bloss eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen empirischen Gebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung desselben mit der Wahrnehmung.

** Hier folgt späterhin eine ausführliche allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze, Suppl. XXII. R.

Der
transscendentalen Doctrin der Urtheilskraft
(Analytik der Grundsätze)
drittes Hauptstück.

Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phaenomena* und *Noumena*.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist, und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen, und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflicht, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen, und gewiss zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sey, so wird es nützlich seyn, zuvor noch einen Blick auf die Charte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden seyn könnten, oder auch aus Noth zufrieden seyn müssen, wenn es sonst überall keinen Boden giebt, auf dem wir uns anbauen könnten: zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen, und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können! Obschon wir diese Fragen in dem Laufe der Analytik schon hinreichend beantwortet haben, so kann doch ein summarischer Überschlag ihrer Auflösungen die Überzeugung dadurch verstärken, dass er die Momente derselben in Einem Punct vereinigt.

Wir haben nämlich gesehen, dass Alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun *a priori* constitutiv seyn (wie die mathematischen), oder blos regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst ertheilt, und auf welche die Erscheinungen, als *data* zu einem möglichen Erkenntnisse, schon *a priori* in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein *a priori* wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Erkenntniss mit Objecten, dadurch, dass sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffes aller Erkenntniss, darin uns Objecte gegeben werden mögen, in sich enthalten, so scheint es uns doch nicht genug, sich blos dasjenige vortragen zu lassen, was wahr ist, sondern, was man zu wissen begehrt. Wenn wir also durch diese kritische Untersuchung nichts Mehreres lernen, als was wir im blos empirischen Gebrauche des Verstandes, auch ohne so subtile Nachforschung, von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sey der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht werth. Nun kann man zwar hierauf antworten: dass kein Vorwitz der Erweiterung unserer Erkenntniss nachtheiliger sey, als der, welcher den Nutzen jederzeit zum Voraus wissen will, ehe man sich auf Nachforschungen einlässt, und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde. Allein es giebt doch einen Vortheil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transscendentalen Nachforschung begreiflich, und zugleich angelegen gemacht werden kann, nämlich diesen: dass der blos mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniss nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich, sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen, und zu wissen, was innerhalb oder ausserhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemals seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher, sondern darf sich nur auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich ist) unaufhörlich überschreitet, und sich in Wahn und Blendwerke verirrt.

Dass also der Verstand von allen seinen Grundsätzen *a priori*, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transscendentalen Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Überzeugung erkannt werden kann, in wichtige Folgen hinaussieht. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist dieser: dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische aber, wenn er blos auf Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird. Dass aber überall nur der letztere statt finden könne, ersieht man daraus. Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letztern hat er keinen Sinn, und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Function enthalten mag, aus etwanigen *datis* einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung, und, wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande *a priori* möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die blosse Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch *a priori* möglich seyn mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf *data* zur möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objective Gültigkeit, sondern sind ein blosses Spiel, es sey der Einbildungskraft, oder des Verstandes, respective mit ihren Vorstellungen. Man nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beispiele, und zwar erstlich in ihren reinen Anschauungen. Der Raum hat drei Abmessungen, zwischen zwei Puncten kann nur eine gerade Linie seyn etc. Obgleich alle diese Grundsätze, und die Vorstellung des Gegenstandes, womit sich jene Wissenschaft beschäftigt, völlig *a priori* im Gemüth erzeugt werden, so würden sie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erscheinungen (empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgesonderten Begriff sinnlich zu machen, d. i. das ihm correspondirende Object in der Anschauung darzulegen, weil ohne dieses der Begriff (wie man sagt), ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würde. Die Mathematik erfüllt diese Forderung durch die Construction der Gestalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar *a priori* zu Stande gebrachte) Erscheinung ist. Der Begriff der Grösse sucht in eben der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Corallen des Rechenbrets, oder den Strichen und Puncten, die vor Augen gestellt werden. Der Begriff bleibt immer *a priori* erzeugt, sammt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben, und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgend, als in der Erfah-

(240 – 241)

rung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene *a priori* enthalten.

Dass dieses aber auch der Fall mit allen Kategorien, und den daraus gesponnenen Grundsätzen sey, erhellt auch daraus: dass wir sogar keine einzige derselben definiren können, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen, als auf welche, als ihre einzigen Gegenstände, sie folglich eingeschränkt seyn müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Object, wegfällt, und man durch kein Beispiel sich selbst fasslich machen kann, was unter dergleichen Begriffe denn eigentlich für ein Ding gemeint sey[*]. Oben, bei Darstellung der Tafel der Kategorien, überhoben wir uns der Definitionen einer jeden derselben dadurch: dass unsere Absicht, die lediglich auf den synthetischen Gebrauch derselben geht, sie nicht nöthig mache, und man sich mit unnöthigen Unternehmungen keiner Verantwortung aussetzen müsse, deren man überhoben seyn kann. Das war keine Ausrede, sondern eine nicht unerhebliche Klugheitsregel, sich nicht sofort ans Definiren zu wagen, und Vollständigkeit oder Präcision in der Bestimmung des Begriffs zu versuchen oder vorzugeben, wenn man mit irgend einem oder andern Merkmale desselben auslangen kann, ohne eben dazu eine vollständige Herzählung aller derselben, die den ganzen Begriff ausmachen, zu bedürfen. Jetzt aber zeigt sich, dass der Grund dieser Vorsicht noch tiefer liege, nämlich, dass wir sie nicht definiren konnten, wenn wir auch wollten[*], sondern, wenn man alle Bedingungen der

---

[*] Der folgende Abschnitt von „Oben" bis zu „Gültigkeit haben könne" vor dem (von mir zu diesem Behuf gesetzten) Gedankenstrich fehlt in den späteren Ausgaben. R.

[*] Ich verstehe hier die Realdefinition, welche nicht blos dem Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt, sondern die, so ein klares Merkmal, daran der Gegenstand (*definitum*) jederzeit sicher erkannt werden kann, und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar

Sinnlichkeit wegschafft, die sie als Begriffe eines möglichen empirischen Gebrauchs auszeichnen, und sie für Begriffe von Dingen überhaupt (mithin vom transscendentalen Gebrauch) nehmen, bei ihnen gar nichts weiter zu thun sey, als die logische Function in Urtheilen als die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst anzusehen, ohne doch im Mindesten anzeigen zu können, wo sie denn ihre Anwendung und ihr Object, mithin wie sie im reinen Verstande ohne Sinnlichkeit irgend eine Bedeutung und objective Gültigkeit haben könne. — Den Begriff der Grösse überhaupt kann Niemand erklären, als etwa so: dass sie die Bestimmung eines Dinges sey, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Realität kann man im Gegensatze mit der Negation nur alsdann erklären, wenn man sich eine Zeit (als den Inbegriff von allem Seyn) gedenkt, die entweder womit erfüllt oder leer ist. Lasse ich die Beharrlichkeit (welche ein Daseyn zu aller Zeit ist) weg, so bleibt mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die logische Vorstellung vom Subject, welche ich dadurch zu realisiren vermeine: dass ich mir Etwas vorstelle, welches blos als Subject (ohne wovon ein Prädicat zu seyn) statt finden kann. Aber nicht allein, dass ich gar keine Bedingungen weiss, unter welchen dann dieser logische Vorzug irgend einem Dinge eigen seyn werde: so ist auch gar nichts weiter daraus zu machen, und nicht die mindeste Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Object des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird, und man also gar nicht weiss, ob dieser überall irgend etwas bedeute.

---

macht, in sich enthält. Die Realerklärung würde also diejenige seyn, welche nicht blos einen Begriff, sondern zugleich die objective Realität desselben deutlich macht. Die mathematischen Erklärungen, welche den Gegenstand, dem Begriffe gemäss, in der Anschauung darstellen, sind von der letzteren Art.

Vom Begriffe der Ursache würde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt) in der reinen Kategorie nichts weiter finden, als dass es so Etwas sey, woraus sich auf das Daseyn eines andern schliessen lässt, und es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar nicht von einander unterschieden werden können, sondern weil dieses Schliessenkönnen doch bald Bedingungen erfordert, von denen ich nichts weiss, so würde der Begriff gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgend ein Object passe. Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige hat eine Ursache, tritt zwar ziemlich gravitätisch auf, als habe er seine eigene Würde in sich selbst. Allein frage ich: was versteht Ihr unter zufällig, und Ihr antwortet, dessen Nichtseyn möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran Ihr diese Möglichkeit des Nichtseyns erkennen wollt, wenn Ihr Euch nicht in der Reihe der Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Daseyn, welches auf das Nichtseyn folgt (oder umgekehrt), mithin einen Wechsel vorstellt; denn dass das Nichtseyn eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe nothwendig, aber zur realen Möglichkeit bei Weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objective Zufälligkeit derselben in ihrem Daseyn, d. i. die Möglichkeit seines Nichtseyns an sich selbst, gar nicht schliessen kann. Was den Begriff der Gemeinschaft betrifft, so ist leicht zu ermessen: dass, da die reinen Kategorien der Substanz sowohl, als Causalität keine, das Object bestimmende, Erklärung zulassen, die wechselseitige Causalität in der Beziehung der Substanzen auf einander *(commercium)* eben so wenig derselben fähig sey. Möglichkeit, Daseyn und Nothwendigkeit hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logische Möglichkeit des Begriffs (da er sich selbst nicht widerspricht) der transscendentalen Möglichkeit der *Dinge* (da dem Begriff ein Gegenstand correspondirt) zu unterscheiden, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen.

Es hat etwas Befremdliches und sogar Widersinniges an sich, dass ein Begriff seyn soll, dem doch eine Bedeutung zukommen muss, der aber keiner Erklärung fähig wäre. Allein hier hat es mit den Kategorien diese besondere Bewandtniss: dass sie nur vermittelst der allgemeinen *sinnlichen Bedingung* eine bestimmte Bedeutung und Beziehung auf irgend einen Gegenstand haben können, diese Bedingung aber aus der reinen Kategorie weggelassen worden, da diese denn nichts, als die logische Function enthalten kann, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen. Aus dieser Function d. i. der Form des Begriffs allein kann aber gar nichts erkannt und unterschieden werden, welches Object darunter gehöre, weil eben von der sinnlichen Bedingung, unter der überhaupt Gegenstände unter sie gehören können, abstrahirt worden. Daher bedürfen die Kategorien, noch über den reinen Verstandesbegriff, Bestimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt (Schema) und sind ohne diese keine Begriffe, wodurch ein Gegenstand erkannt und von andern unterschieden würde, sondern nur so viel Arten, einen Gegenstand zu möglichen Anschauungen zu denken, und ihm nach irgend einer Function des Verstandes seine Bedeutung (unter noch erforderlichen Bedingungen) zu geben, d. i. ihn *zu definiren*: selbst können sie also nicht definirt werden. Die logischen Functionen der Urtheile überhaupt: Einheit und Vielheit, Bejahung und Verneinung, Subject und Prädicat können, ohne einen Cirkel zu begehen, nicht definirt werden, weil die Definition doch selbst ein Urtheil seyn, und also diese Functionen schon enthalten müsste. Die reinen Kategorien sind aber nichts anders als Vorstellungen der Dinge überhaupt, so ferne das Mannigfaltige ihrer Anschauung durch eine oder andere dieser logischen Functionen gedacht werden muss: Grösse ist die Bestimmung, welche nur durch ein Urtheil, das Quantität hat *(judicium commune)*, Realität diejenige, die nur durch ein bejahendes Urtheil gedacht werden kann, Substanz, was, in Beziehung auf die Anschauung, das letzte Subject aller anderen Bestimmungen seyn muss. Was das nun aber für Dinge seyen, in Ansehung deren man sich dieser Function vielmehr als einer andern bedienen müsse, bleibt hierbei ganz unbestimmt; mithin haben die Kategorien ohne die Bedingung der sinnlichen Anschauung, dazu sie die Synthesis enthalten, gar keine Beziehung auf irgend ein bestimmtes Object, können also keines definiren, und haben folglich an sich selbst keine Gültigkeit objectiver Begriffe[*].

Hieraus fliesst nun unwidersprechlich: dass die reinen Verstandesbegriffe niemals von transscendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche seyn können, und dass die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen), bezogen werden können.

Die transscendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: dass der Verstand *a priori* niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann: dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind blos Principien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaasst, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doctrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Causalität), muss dem bescheidenen einer blossen Analytik des reinen Verstandes Platz machen.

---

[*] Dieser ganze Absatz von „Es hat etwas Befremdliches" bis „Begriffe" ist später fortgelassen und dafür eine kleine Anmerkung gesetzt, welche unter den Suppl. XXIII. Das „Hieraus fliesst nun" ist in der späteren Ausgabe beibehalten, obwohl die eigentliche Prämisse dieser Consequenz fehlt. R.

Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand blos transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als transscendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung, als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahirt wird, wird also kein Object bestimmt, sondern nur das Denken eines Objects überhaupt, nach verschiedenen *modis*, ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Function der Urtheilskraft, worauf ein Gegenstand unter ihm subsumirt wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urtheilskraft (Schema), so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumirt werden könne. Der blos transscendentale Gebrauch also der Kategorien ist in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur der Form nach, bestimmbaren Gegenstand. Hieraus folgt, dass die reine Kategorie auch zu keinem synthetischen Grundsatze *a priori* zulange, und dass die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischem, niemals aber von transscendentalem Gebrauche sind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber es überall keine synthetischen Grundsätze *a priori* geben könne.

Es kann daher rathsam seyn, sich also auszudrücken: die reinen Kategorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben blos transscendentale Bedeutung, sind aber von keinem transscendentalen Gebrauch, weil dieser an sich selbst unmöglich ist, indem ihnen alle Bedingungen

(248 — 249)
irgend einer Gebrauchs (in Urtheilen) abgehen, nämlich die formalen Bedingungen der Subsumtion irgend eines angeblichen Gegenstandes unter diese Begriffe. Da sie also (als blos reine Kategorien) nicht von empirischem Gebrauche seyn sollen, und von transscendentalem nicht seyn können so sind sie von gar keinem Gebrauche, wenn man sie von aller Sinnlichkeit absondert, d. i. sie können auf gar keinen angeblichen Gegenstand angewandt werden: vielmehr sind sie blos die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein irgend ein Object denken oder bestimmen zu können *.

Erscheinungen, so ferne sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heissen *Phaenomena.* Wenn ich aber Dinge annehme, die blos Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwohl, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als *coram intuitu intellectuali)* gegeben werden können; so würden dergleichen Dinge *Noumena (intelligibilia)* heissen.

Nun sollte man denken, dass der durch die transscendentale Ästhetik eingeschränkte Begriff der Erscheinungen schon von selbst die objective Realität der *Noumenorum* an die Hand gebe, und die Eintheilung der Gegenstände in *Phaenomena* und *Noumena*, mithin auch der Welt, in eine Sinnen- und eine Verstandeswelt *(mundus sensibilis et intelligibilis)* berechtige, und zwar so: dass der Unterschied hier nicht blos die logische Form der undeutlichen oder deutlichen Erkenntniss eines und desselben Dinges, sondern die Verschiedenheit treffe, wie sie unserer Erkenntniss ursprünglich gegeben werden können, und nach welcher sie an sich selbst, der Gattung nach, von einander unterschieden sind. Denn wenn uns die Sinne etwas blos vorstellen, wie es erscheint, so muss dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding, und ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung, d. i. des Verstandes seyn, d. i. es muss eine Erkenntniss möglich seyn, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird, und welche allein schlechthin objective Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, da hingegen im empirischen Gebrauche unseres Verstandes Dinge nur erkannt werden, wie sie erscheinen. Also würde es ausser dem empirischen Gebrauch der Kategorien (welcher auf sinnliche Bedingungen eingeschränkt ist) noch einen reinen und doch objectivgültigen geben, und wir können nicht behaupten, was wir bisher vorgegeben haben: dass unsere reinen Verstandeserkenntnisse überall nichts weiter wären, als Principien der Exposition der Erscheinung, die auch *a priori* nicht weiter, als auf die formale Möglichkeit der Erfahrung gingen, denn hier stände ein ganz anderes Feld vor uns offen, gleichsam eine Welt im Geiste gedacht (vielleicht auch gar angeschaut), die nicht minder, ja noch weit edler unsern reinen Verstand beschäftigen könnte.

---

* Alles Folgende bis zu dem Absatz: „Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus" u. s. w. fehlt in den späteren Auflagen und ist durch ein anderes Raisonnement ersetzt, welches unter Suppl. XXIV. R.

Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Object bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist in so ferne nur das transscendentale Object. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unsres Verstandes) wissen können, sondern, welcher nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt. Dieses transscendentale Object lässt sich gar nicht von den sinnlichen *Datis* absondern, weil alsdann nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntniss an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines

Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist.

Eben um deswillen stellen nun auch die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Object vor, sondern dienen nur dazu, das transscendentale Object (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen.

Was aber die Ursache betrifft, weswegen man, durch das Substratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den *Phaenomenis* noch *Noumena* zugegeben hat, die nur der reine Verstand denken kann, so beruht sie lediglich darauf: die Sinnlichkeit, und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: dass sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns, vermöge unserer subjectiven Beschaffenheit, Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Ästhetik, und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst, und ausser unserer Vorstellungsart seyn kann, mithin, wo nicht ein beständiger Cirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand seyn muss.

Hieraus entspringt nun der Begriff von einem *Noumenon*, der aber gar nicht positiv, und eine bestimmte Erkenntniss von irgend einem Dinge, sondern nur das Denken von Etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahire. Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phaenomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug: dass ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreie, ich muss noch überdies Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung, als diese sinnliche ist, anzunehmen, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne; denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerspruch. Wir haben zwar oben nicht beweisen können: dass die sinnliche Anschauung die einzige mögliche Anschauung überhaupt, sondern dass sie es nur für uns sey, wir konnten aber auch nicht beweisen: dass noch eine andere Art der Anschauung möglich sey, und, obgleich unser Denken von jener Sinnlichkeit abstrahiren kann, so bleibt doch die Frage, ob es alsdann nicht eine blosse Form eines Begriffs sey, und ob bei dieser Abtrennung überall ein Object übrig bleibe!

Das Object, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heissen; denn ich weiss von ihm nicht, was er an sich selbst sey, und habe gar keinen Begriff von ihm, als blos von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist. Ich kann ihn durch keine Kategorie denken; denn diese gilt von der empirischen Anschauung, um sie unter einen Begriff vom Gegenstande überhaupt zu bringen. Ein reiner Gebrauch der Kategorie ist zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objective Gültigkeit, weil sie auf keine Anschauung geht, die dadurch Einheit des Objects bekommen sollte; denn die Kategorie ist doch eine blosse Function des Denkens, wodurch mir kein Gegenstand gegeben, sondern nur, was in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird.

Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Erkenntniss wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniss irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch blosse Anschauung wird gar nichts gedacht, und, dass diese Affection der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Object aus. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien so ferne weiter, als die sinnliche Anschauung, weil sie Objecte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine grössere Sphäre von Gegenständen, weil, dass solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne dass man eine andere, als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keineswegs berechtigt sind.

Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzige mögliche Art der Anschauung sey. Ferner ist dieser Begriff nothwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objective Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniss einzuschränken (denn das Ubrige, worauf jene nicht reicht, heisst eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über Alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher *Noumenorum* gar nicht einzusehen, und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also blos ein Grenzbegriff, um die Anmaassung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkührlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können.

Die Eintheilung der Gegenstände in *Phaenomena* und *Noumena*, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Eintheilung in sinnliche und intellectuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen, und sie also auch nicht für objectivgültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, dass unsere Kategorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena seyn würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenstand noch etwas mehr, als blos die Einheit des Denkens, nämlich überdies eine mögliche Anschauung gegeben seyn muss, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines *Noumeni*, blos problematisch genommen, bleibt dessenungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff unvermeidlich. Aber alsdann ist das nicht ein besonderer intelligibeler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörte, ist selbst ein Problema, nämlich, nicht discursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein dadurch, dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) *Noumena* nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine

Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

Ich finde indessen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines *mundi sensibilis* und *intelligibilis**, der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobei es freilich keine Schwierigkeiten hat, aber auch nichts als leere Wortkrämerei angetroffen wird. Nach demselben hat es Einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, so ferne er angeschaut wird, die Sinnenwelt, so ferne aber der Zusammenhang derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht wird, die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die blosse Beobachtung des bestirnten Himmels vorträgt, würde die erstere, die contemplative dagegen (etwa nach dem Copernicanischen Weltsystem, oder gar nach Newton's Gravitationsgesetzen erklärt) die zweite, nämlich eine intelligibele Welt vorstellig machen. Aber eine solche Wortverdrehung ist eine blosse sophistische Ausflucht, um einer beschwerlichen Frage auszuweichen, dadurch, dass man ihren Sinn zu seiner Gemächlichkeit herabstimmt. In Ansehung der Erscheinungen lässt sich allerdings Verstand und Vernunft brauchen, aber es fragt sich, ob diese auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenstand nicht Erscheinung (*Noumenon*) ist, und in diesem Sinne nimmt man ihn, wenn er an sich als blos intelligibel, d. i. dem Verstande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es ist also die Frage: ob ausser jenem empirischen Gebrauche des Verstandes (selbst in der Newton'schen Vorstellung des Weltbaues) noch ein transscendentaler möglich sey, der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das Letztere nicht in transscendentaler, sondern blos empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich, wie sie als Gegenstände der Erfahrung, im durchgängigen Zusammenhange der Erscheinungen, müssen vorgestellt werden, und nicht nach dem, was sie, ausser der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes seyn mögen. Denn dieses wird uns immer unbekannt bleiben, sogar, dass es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transscendentale (ausserordentliche) Erkenntniss überall möglich sey, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren gewöhnlichen Kategorien steht. Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.

---

* Hier ist später eine kleine Anmerkung hinzugefügt; Suppl. XXV. R.

Wenn Jemand noch Bedenken trägt, auf alle diese Erörterungen, dem blos transscendentalen Gebrauche der Kategorien zu entsagen, so mache er einen Versuch von ihnen in irgend einer synthetischen Behauptung. Denn eine analytische bringt den Verstand nicht weiter, und da er nur mit dem beschäftigt ist, was in dem Begriffe schon gedacht wird, so lässt er es unausgemacht, ob dieser an sich selbst auf Gegenstände Beziehung habe, oder nur die Einheit des Denkens überhaupt bedeute (welche von der Art, wie ein Gegenstand gegeben werden mag, völlig abstrahirt), es ist ihm genug zu wissen, was in seinem Begriffe liegt; worauf der Begriff selber gehen möge, ist ihm gleichgültig. Er versuche es demnach mit irgend einem synthetischen und vermeintlich transscendentalen Grundsatze, als: Alles, was da ist, existirt als Substanz, oder eine derselben anhängende Bestimmung: alles Zufällige existirt als Wirkung eines andern Dinges, nämlich seiner Ursache u. s. w. Nun frage ich: woher will er diese synthetischen Sätze nehmen, da die Begriffe nicht beziehungsweise auf mögliche Erfahrung, sondern von Dingen an sich selbst (*Noumena*) gelten sollen? Wo ist hier das Dritte, welches jederzeit zu einem synthetischen Satze erfordert wird, um in demselben Begriffe, die gar keine logische (analytische) Verwandtschaft haben, mit einander zu verknüpfen? Er wird seinen Satz niemals beweisen, ja was noch mehr ist, sich nicht einmal wegen der Möglichkeit einer solchen reinen Behauptung rechtfertigen können, ohne auf den empirischen Verstandesgebrauch Rücksicht zu nehmen, und dadurch dem reinen und sinnfreien Urtheile völlig zu entsagen. So ist denn der Begriff reiner blos intelligibeler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art ersinnen kann, wie sie gegeben werden sollten, und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie offen lässt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgend ein anderes Object der Erkenntniss, ausser der Sphäre der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen.

Anhang.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe

durch die

Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen.

Die Überlegung *(reflexio)* hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjectiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewusstseyn des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnissquellen, durch welches allein ihr Verhältniss unter einander richtig bestimmt werden kann.

Die erste Frage vor aller weitern Behandlung unserer Vorstellung ist die: in welchem Erkenntnissvermögen gehören sie zusammen? Ist es der Verstand, oder sind es die Sinne, vor denen sie verknüpft, oder verglichen werden? Manches Urtheil wird aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft; weil aber keine Überlegung vorhergeht, oder wenigstens kritisch darauf folgt, so gilt es für ein solches, das im Verstande seinen Ursprung erhalten hat. Nicht alle Urtheile bedürfen einer Untersuchung, d. i. einer Aufmerksamkeit auf die Gründe der Wahrheit; denn, wenn sie unmittelbar gewiss sind: z. B. zwischen zwei Puncten kann nur eine gerade Linie seyn, so lässt sich von ihnen kein noch näheres Merkmal der Wahrheit, als das sie selbst ausdrücken, anzeigen. Aber alle Urtheile, ja alle Vergleichungen bedürfen einer Überlegung, d. i. einer Unterscheidung der Erkenntnisskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnisskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung unter einander verglichen werden, nenne ich die transscendentale Überlegung. Das Verhältniss aber, in welchem die Begriffe in einem Gemüthszustande zu einander gehören können, sind die der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Inneren und Äusseren, endlich des Bestimmbaren und der Bestimmung (Materie und Form). Die richtige Bestimmung dieses Verhältnisses beruht darauf, in welcher Erkenntnisskraft sie subjectiv zu einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verstande. Denn der Unterschied der letzteren macht einen grossen Unterschied in der Art, wie man sich die ersten denken solle.

Vor allen objectiven Urtheilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die **Einerleiheit** (vieler Vorstellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der allgemeinen Urtheile, oder die **Verschiedenheit** derselben, zu

(262 — 263)

Erzeugung besonderer, auf die **Einstimmung**, daraus bejahende, und den **Widerstreit**, daraus verneinende Urtheile werden, zu kommen u. s. w. Aus diesem Grunde sollten wir, wie es scheint, die angeführten Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen *(conceptus comparationis)*. Weil aber, wenn es nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankommt, d. i. ob die Dinge selbst einerlei oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind etc., die Dinge aber ein zwiefaches Verhältniss zu unserer Erkenntnisskraft, nämlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande haben können, auf diese Stelle aber, darin sie gehören, die Art ankommt, wie sie zu einander gehören sollen: so wird die transscendentale Reflexion, d. i. das Verhältniss gegebener Vorstellungen zu einer oder der anderen Erkenntnissart, ihr Verhältniss unter einander allein bestimmen können, und ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend seyen etc., wird nicht sofort aus den Begriffen selbst durch blosse Vergleichung *(comparatio)*, sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnissart, wozu sie gehören, vermittelst einer transscendentalen Überlegung *(reflexio)* ausgemacht werden können. Man könnte also zwar sagen: dass die logische Reflexion eine blosse Comparation sey, denn bei ihr wird von der Erkenntnisskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahirt, und sie sind also so ferne ihrem Sitze nach, im Gemüthe, als gleichartig zu behandeln, die transscendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorstellungen unter einander, und ist also von der letzteren gar sehr verschieden, weil die Erkenntnisskraft, dazu sie gehören, nicht eben dieselbe ist. Diese transscendentale Überlegung ist eine Pflicht, von der sich Niemand lossagen kann, wenn er *a priori* etwas über Dinge urtheilen will. Wir wollen sie jetst zur Hand nehmen, und werden daraus für die Bestimmung des eigentlichen Geschäfts des Verstandes nicht wenig Licht ziehen.

1. Einerleiheit und Verschiedenheit. Wenn uns ein Gegenstand mehrmalen, jedesmal aber mit eben denselben innern Bestimmungen *(qualitas et quantitas)* dargestellt wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe, und nicht viel, sondern nur Ein Ding *(numerica identitas)*; ist er aber Erscheinung, so kommt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern, so sehr auch in Ansehung derselben alles einerlei seyn mag, ist doch die Verschiedenheit der Örter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (der Sinne) selbst. So kann man bei zwei Tropfen Wasser von aller innern Verschiedenheit (der Qualität und Quantität) völlig abstrahiren, und es ist genug, dass sie in verschiedenen Örtern zugleich angeschaut werden, um sie für numerisch verschieden zu halten. Leibnitz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin für *intelligibilia*, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen, dieselben mit dem Namen der Phänomene belegte), und da konnte sein Satz des Nichtzuunterscheidenden *(principium identitatis indiscernibilium)* allerdings nicht bestritten werden; da sie aber Gegenstände der Sinnlichkeit sind, und der Verstand in Ansehung ihrer nicht von reinem, sondern blos empirischem Gebrauche ist, so wird die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst, als die Bedingung der äusseren Erscheinungen angegeben. Denn ein Theil des Raums, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich seyn mag, ist doch ausser ihm, und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Theil, der zu ihm hinzukommt, um einen grössern Raum auszumachen, und dieses muss daher von Allem, was in den mancherlei Stellen des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonsten auch ähnlich und gleich seyn mag.

2. Einstimmung und Widerstreit. Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird *(realitas* *noumenon*), so lässt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältniss, da sie in einem Subject verbunden einander ihre Folgen aufheben, und $3 - 3 = 0$ sey. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (*realitas phaenomenon*) unter einander allerdings im Widerstreit seyn, und vereint in demselben Subject, eines die Folge des andern ganz oder zum Theil vernichten, wie zwei bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, so ferne sie einen Punct in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen oder drücken, oder auch ein Vergnügen, das dem Schmerze die Wange hält.

3. Das Innere und Äussere. An einem Gegenstande des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Daseyn nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat. Dagegen sind die inneren Bestimmungen einer *substantia phaenomenon* im Raume nichts als Verhältnisse, und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam sind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückstossung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die im Raum erscheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Object des reinen Verstandes muss jede Substanz dagegen innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kann ich mir für innere Accidenzen denken, als diejenigen, so mein innerer Sinn mir dabietet? nämlich das entweder, was selbst ein Denken, oder mit diesem analogisch ist. Daher machte Leibnitz aus allen Substanzen, weil er sie sich als *Noumena* vorstellte, selbst aus den Bestandtheilen der Materie, nachdem er ihnen Alles, was äussere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zusammensetzung, in Gedanken, genommen hatte, einfache Subjecte mit Vorstellungskräften begabt, mit einem Worte: **Monaden.**

4. **Materie und Form.** Dieses sind zwei Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung (beides in transscendentalem Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahirt). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den specifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urtheile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urtheile), das Verhältniss derselben (vermittelst der Copula) die Form des Urtheils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (*essentialia*) die Materie; die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität, als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als diejenige Form angesehen, wodurch sich ein Ding vom andern nach transscendentalen Begriffen unterscheidet. Der Verstand nämlich verlangt zuerst, dass etwas gegeben sey (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor, und **Leibnitz** nahm um deswillen zuerst Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorstellungskraft derselben, um danach das äussere Verhältniss derselben und die Gemeinschaft ihrer Zustände (nämlich der Vorstellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniss der Substanzen, diese durch die Verknüpfung der Bestimmungen derselben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That seyn müssen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte, und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären. Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjective Beschaffenheit

(267 — 268)

der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen *datis* der Erfahrung vorher, und macht diese vielmehr allererst möglich. Der Intellectualphilosoph konnte es nicht leiden, dass die Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte; eine ganz richtige Censur, wenn er annahm, dass wir die Dinge anschauen, wie sie sind (obgleich mit verworrener Vorstellung). Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjective Bedingung ist, welche aller Wahrnehmung *a priori* zum Grunde liegt, und deren Form ursprünglich ist; so ist die Form für sich allein gegeben, und weit gefehlt, dass die Materie (oder die Dinge selbst, welche erscheinen) zum Grunde liegen sollten (wie man nach blossen Begriffen urtheilen müsste), so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung

zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande ertheilen, den **transscendentalen Ort** zu nennen. Auf solche Weise wäre die Beurtheilung dieser Stelle, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukommt, und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, die **transscendentale Topik**; eine Lehre, die vor Erschleichungen des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem sie jederzeit unterschiede, welcher Erkenntnisskraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören, einen **logischen** Ort nennen. Hierauf gründet sich die **logische Topik** des Aristoteles, deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewissen Titeln des Denkens nachzusehen, was sich am Besten für eine vorliegende Materie schickte, und darüber, mit einem Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu schwatzen.

Die transscendentale Topik enthält dagegen nicht mehr als die angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung, die sich dadurch von Kategorien unterscheiden, dass durch jene nicht der Gegenstand, nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht (Grösse, Realität), sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird. Diese Vergleichung aber bedarf zuvörderst einer Überlegung, d. i. einer Bestimmung desjenigen Orts, wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung giebt.

Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objecte gehören, ob als Noumena für den Verstand, oder als Phänomena für die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit diesen Begriffen zu den Gegenständen gehen wollen, so ist zuvörderst transscendentale Überlegung nöthig, für welche Erkenntnisskraft sie Gegenstände seyn sollen, ob für den reinen Verstand, oder die Sinnlichkeit. Ohne diese Überlegung mache ich einen sehr unsicheren Gebrauch von diesen Begriffen, und es entspringen vermeinte synthetische Grundsätze, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann, und die sich lediglich auf eine transscendentalen Amphibolie, d. i. eine Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung gründen.

In Ermangelung einer solchen transscendentalen Topik, und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte Leibnitz ein intellectuelles System der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich. Unsere

(270 — 271)

Tafel der Reflexionsbegriffe schafft uns den unerwarteten Vortheil, das Unterscheidende seines Lehrbegriffs in allen seinen Theilen, und zugleich den leitenden Grund dieser eigenthümlichen Denkungsart vor Augen zu legen, der auf nichts, als einem Missverstande beruhte. Er verglich alle Dinge blos durch Begriffe mit einander, und fand, wie natürlich, keine anderen Verschiedenheiten, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigenen Unterschiede bei sich führen, sahe er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart, und kein besonderer Quell der Vorstellungen: Erscheinung war ihm die Vorstellung des *Dinges an sich selbst*, obgleich von der Erkenntniss durch den Verstand, der logischen Form nach, unterschieden, da nämlich jene, bei ihrem gewöhnlichen Mangel der Zergliederung, eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weiss. Mit Einem Worte: *Leibnitz intellectuirte* die Erscheinungen, so wie *Locke* die Verstandesbegriffe nach seinem System der *Noogonie* (wenn es mir erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen) insgesammt *sensificirt*, d. i. für nichts, als empirische, aber abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in *Verknüpfung* objectivgültig von Dingen urtheilen könnten, hielt sich ein jeder dieser grossen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen, dass die andere nichts that, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen.

Leibnitz verglich demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt blos im Verstande unter einander, *erstlich*, so ferne sie von diesem als einerlei oder verschieden geurtheilt werden sollen. Da er also lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, und den transscendentalen Ort dieser Begriffe (ob das Object unter Erscheinungen, oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sey) gänzlich aus der Acht liess, so konnte es nicht anders ausfallen, als dass er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der blos von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (*mundus phaenomenon*) ausdehnte, und der Naturerkenntniss dadurch keine geringe Erweiterung verschafft zu haben glaubte. Freilich wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen innern Bestimmungen kenne, so kann ich keinen derselben von dem andern für verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerlei ist. Ist er aber Erscheinung im Raume, so hat er seinen Ort, nicht blos im Verstande (unter Begriffen), sondern in der sinnlichen äusseren Anschauung (im Raume), und da sind die physischen Örter, in Ansehung der innern Bestimmungen der Dinge, ganz gleichgültig, und ein Ort = *b* kann ein Ding, welches einem andern in dem Orte = *a* völlig ähnlich und gleich ist, eben sowohl aufnehmen, als wenn es von diesem noch so sehr innerlich verschieden wäre. Die Verschiedenheit der Örter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne weitere Bedingungen, schon für sich nicht allein möglich, sondern auch nothwendig. Also ist jenes scheinbare Gesetz kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel oder Vergleichung der Dinge durch blosse Begriffe.

Zweitens, der Grundsatz: dass Realitäten (als blosse Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, ist ein ganz wahrer Satz von dem Verhältnisse der Begriffe, bedeutet aber weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgend eines Dinges an sich selbst (von diesem haben wir gar keinen Begriff) das Mindeste. Denn der reale Widerstreit findet allerwärts statt, wo $A - B = 0$ ist, d. i. wo eine Realität mit der andern, in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, weleben alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da sie auf Kräften beruhen, *realitates phaenomena* genannt werden müssen. Die allgemeine Mechanik kann sogar die empirische Bedingung dieses Widerstreites in einer Regel *a priori* angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht: eine Bedingung, von welcher der transscendentale Begriff der Realität gar nichts weiss. Obzwar Herr von Leibnitz diesen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes ankündigte, so bediente er sich doch desselben zu neuen Behauptungen, und seine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibnitz-Wolfianischen Lehrgebäude ein. Nach diesem Grundsatze sind z. E. alle Übel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen, weil dieses das einzige Widerstreitende der Realität sind (in dem blossen Begriffe eines Dinges überhaupt ist es auch wirklich so, aber nicht in den Dingen als Erscheinungen). Ingleichen finden die Anhänger desselben es nicht allein möglich, sondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen besorglichen Widerstreit, in einem Wesen zu vereinigen, weil sie keinen andern, als den des Widerspruchs (durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird), nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen solchen vorzustellen.

Drittens, die Leibnitz'sche Monadologie hat gar keinen andern Grund, als dass dieser Philosoph den Unterschied des Inneren und Äusseren blos im Verhältniss auf den Verstand vorstellte. Die Substanzen überhaupt müssen etwas Inneres haben, was also von allen äusseren Verhältnissen, folglich auch der Zusammensetzung frei ist. Das Einfache ist also die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst. Das Innere aber ihres Zustandes kann auch nicht in Ort, Gestalt, Berührung oder Bewegung (welche Bestimmungen alle äussere Verhältnisse sind) bestehen, und wir können daher den Substanzen keinen andern innern Zustand, als denjenigen, wodurch wir unsern Sinn selbst innerlich bestimmen, nämlich den Zustand der Vorstellungen, beilegen. So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundstoff des ganzen Universums ausmachen sollen, deren thätige Kraft aber nur in Vorstellungen besteht, wodurch sie eigentlich blos in sich selbst wirksam sind.

Eben darum musste aber auch sein Principium der möglichen Gemeinschaft der Substanzen unter einander eine vorherbestimmte Harmonie, und konnte kein physischer Einfluss seyn. Denn weil Alles nur innerlich; d. i. mit seinen Vorstellungen beschäftigt ist, so konnte der Zustand der Vorstellungen der einen mit dem der andern Substanz in ganz und gar keiner wirksamen Verbindung stehen, sondern es musste irgend eine dritte, und in alle insgesammt einfliessende Ursache, ihre Zustände einander correspondirend machen, zwar nicht eben durch gelegentlichen und in jedem einzelnen Falle besonders angebrachten Beistand (*Systema assistentiae*), sondern durch die Einheit der Idee einer für alle gültigen Ursache, in welcher sie insgesammt ihr Daseyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechselseitige Correspondenz unter einander nach allgemeinen Gesetzen bekommen müssen.

Viertens, der berühmte Lehrbegriff desselben von Zeit und Raum, darin er diese Formen der Sinnlichkeit intellectuirte, war lediglich aus eben derselben Täuschung der transscendentalen Reflexion entsprungen. Wenn ich mir durch den blossen Verstand äussere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kann dieses nur vermittelst eines Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen, und soll ich einen Zustand eben desselben Dinges mit einem andern Zustande verknüpfen, so kann dieses nur in der Ordnung der Gründe und Folgen geschehen. So dachte sich also Leibnitz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, und die Zeit als die dynamische Folge ihrer Zustände. Das Eigenthümliche aber, und von Dingen Unabhängige, was beide an sich zu haben scheinen, schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu, welche

(276 — 277)

machte, dass dasjenige, was eine blosse Form dynamischer Verhältnisse ist, für eine eigene für sich bestehende und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten wird. Also waren Raum und Zeit die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligibele Substanzen (*substantiae noumena*). Gleichwohl wollte er diese Begriffe für Erscheinungen geltend machen, weil er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung zugestand, sondern alle, selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände, im Verstande suchte, und den Sinnen nichts als das verächtliche Geschäft liess, die Vorstellungen des ersteren zu verwirren und zu verunstalten.

Wenn wir aber auch von **Dingen an sich selbst** etwas durch den reinen Verstand synthetisch sagen könnten (welches gleichwohl unmöglich ist), so würde dieses doch gar nicht auf Erscheinungen, welche nicht Dinge an sich selbst vorstellen, gezogen werden können. Ich werde also in diesem letzteren Falle in der transscendentalen Überlegung meine Begriffe jederzeit nur unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen müssen, und so werden Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Dinge an sich, sondern der Erscheinungen seyn: was die Dinge an sich seyn mögen, weiss ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann.

So verfahre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie ist *substantia phaenomenon*. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Theilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äusserer Sinne seyn können. Ich habe also zwar nichts schlechthin, sondern lauter comparativ Innerliches, das selber wiederum aus äusseren Verhältnissen besteht. Allein das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine blosse Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand, das transscendentale Object aber, welches der Grund dieser Erscheinung seyn mag, die wir Materie nennen, ist ein blosses Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sey, wenn es uns auch Jemand sagen könnte. Denn wir können nichts verstehen, als was ein unsern Worten Correspondirendes in der Anschauung mit sich führt. Wenn die Klagen: wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich seyn mögen, so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, dass man ohne Sinnen doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich, dass wir ein von dem menschlichen nicht blos dem Grade, sondern sogar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Erkenntnissvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen seyn sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, vielweniger wie sie beschaffen seyen. Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transscendentalen Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eignes Gemüth mit einer andern Anschauung, als der unseres inneren Sinnes zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimniss des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Object, und was der transscendentale Grund dieser Einheit sey, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als dass wir, die wir sogar uns selbst nur durch innern Sinn, mithin als Erscheinung kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas anderes, als immer wiederum Erscheinungen aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten.

Was diese Kritik der Schlüsse, aus den blossen Handlungen der Reflexion, überaus nützlich macht, ist: dass sie

(278 — 280)

die Nichtigkeit aller Schlüsse über Gegenstände, die man lediglich im Verstande mit einander vergleicht, deutlich darthut, und dasjenige zugleich bestätigt, was wir hauptsächlich eingeschärft haben: dass, obgleich Erscheinungen nicht als Dinge an sich selbst unter den Objecten des reinen Verstandes mit begriffen seyen, sie doch die einzigen sind, an denen unsere Erkenntniss objective Realität haben kann, nämlich, wo den Begriffen Anschauung entspricht.

Wenn wir blos logisch reflectiren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande, ob beide eben dasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten sey, oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll. Wende ich aber diese Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt (im transscendentalen Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellectuellen Anschauung sey, so zeigen sich sofort Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen), welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren, und eben dadurch beweisen: dass die Vorstellung eines Gegenstandes, als Dinges überhaupt, nicht etwa blos unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben, und, unabhängig von empirischer Bedingung, in sich selbst widerstreitend sey, dass man also entweder von allem Gegenstande abstrahiren (in der Logik), oder, wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse, mithin das Intelligibele eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erfordern würde, und in Ermangelung derselben für uns nichts sey, dagegen aber auch die Erscheinungen nicht Gegenstände an sich selbst seyn können. Denn wenn ich mir blos Dinge überhaupt denke, so kann freilich die Verschiedenheit der äusseren Verhältnisse nicht eine Verschiedenheit der Sachen selbst ausmachen, sondern setzt diese vielmehr voraus, und, wenn der Begriff von dem einen innerlich von dem des andern gar nicht unterschieden ist, so setze ich nur ein und dasselbe Ding in verschiedene Verhältnisse. Ferner, durch Hinzukunft einer blossen Bejahung (Realität) zur andern, wird ja das Positive vermehrt, und ihm nichts entzogen, oder aufgehoben, daher kann das Reale in Dingen überhaupt einander nicht widerstreiten, u. s. w.

* * *

Die Begriffe der Reflexion haben, wie wir gezeigt haben, durch eine gewisse Missdeutung einen solchen Einfluss auf den Verstandesgebrauch, dass sie sogar einen der scharfsichtigsten unter allen Philosophen zu einem vermeinten System intellectueller Erkenntniss, welches seine Gegenstände ohne Dazukunft der Sinne zu bestimmen unternimmt, zu verleiten im Stande gewesen. Eben um deswillen ist die Entwickelung der täuschenden Ursache der Amphibolie dieser Begriffe, in Veranlassung falscher Grundsätze, von grossem Nutzen, die Grenzen des Verstandes zuverlässig zu bestimmen und zu sichern.

Man muss zwar sagen: was einem Begriff allgemein zukommt, oder widerspricht, das kommt auch zu, oder widerspricht allem Besondern, was unter jenem Begriff enthalten ist (*dictum de Omni et Nullo*); es wäre aber ungereimt, diesen logischen Grundsatz dahin zu verändern, dass er so lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, das ist auch in den besonderen nicht enthalten, die unter demselben stehen; denn diese sind eben darum besondere Begriffe, weil sie mehr in sich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird. Nun ist doch wirklich auf diesen letzteren Grundsatz das ganze intellectuelle System Leibnitz's erbaut; es fällt also zugleich mit demselben, sammt aller aus ihm entspringenden Zweideutigkeit im Verstandesgebrauche.

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf die Voraussetzung: dass, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sey sie auch nicht in den

Dingen selbst anzutreffen, folglich seyen alle Dinge völlig einerlei *(numero eadem)*, die sich nicht schon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von einander unterscheiden. Weil aber bei dem blossen Begriffe von irgend einem Dinge von manchen nothwendigen Bedingungen einer Anschauung abstrahirt worden, so wird durch eine sonderbare Übereilung das, wovon abstrahirt wird, dafür genommen, dass es überall nicht anzutreffen sey, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in seinem Begriffe enthalten ist.

Der Begriff von einem Kubikfusse Raum, ich mag mir diesen denken, wo und wie oft ich wolle, ist an sich völlig einerlei. Allein zwei Kubikfüsse sind im Raume dennoch blos durch ihre Örter unterschieden *(numero diversa)*; diese sind Bedingungen der Anschauung, worin das Object dieses Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören. Gleichergestalt ist in dem Begriffe von einem Dinge gar kein Widerstreit, wenn nichts Verneinendes mit einem Bejahenden verbunden worden, und blos bejahende Begriffe können, in Verbindung, gar keine Aufhebung bewirken. Allein in der sinnlichen Anschauung, darin Realität (z. B. Bewegung) gegeben wird, finden sich Bedingungen (entgegengesetzte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung überhaupt abstrahirt war, die einen Widerstreit, der freilich nicht logisch ist, nämlich aus lauter Positivem eine Zero = 0 möglich machen, und man konnte nicht sagen: dass darum alle Realität unter einander Einstimmung sey, weil unter ihren Begriffen kein Widerstreit angetroffen wird *. Nach blossen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältniss oder äusseren Bestimmungen. Wenn ich also von allen Bedingungen der Anschauung abstrahire, und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, so kann ich von allem äusseren Verhältniss abstrahiren, und es muss dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältniss, sondern blos innere Bestimmungen bedeutet. Da scheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Substanz) sey etwas, was schlechthin innerlich ist, und allen äusseren Bestimmungen vorgeht, indem es sie allererst möglich macht, mithin sey dieses Substratum so Etwas, das keine äusseren Verhältnisse mehr in sich enthält, folglich einfach (denn die körperlichen Dinge sind doch immer nur Verhältnisse, wenigstens der Theile ausser einander); und weil wir keine schlechthin inneren Bestimmungen kennen, als die durch unsern innern Sinn, so sey dieses Substratum nicht allein einfach, sondern auch (nach der Analogie mit unserem innern Sinn) durch Vorstellungen bestimmt, d. i. alle Dinge wären eigentlich Monaden, oder mit Vorstellungen begabte einfache Wesen. Dieses würde auch Alles seine Richtigkeit haben, gehörte nicht etwas mehr, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenstände der äusseren Anschauung gegeben werden können, und von denen der reine Begriff abstrahirt. Denn da zeigt sich: dass eine beharrliche Erscheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältnisse, und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten, und dennoch das erste Substratum aller äusseren Wahrnehmung seyn könne. Durch blosse Begriffe kann ich freilich ohne etwas Inneres nichts Ausseres denken, eben darum, weil Verhältnissbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen, und ohne diese nicht möglich sind. Aber, da in der Anschauung etwas enthalten ist, was im blossen Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt, und dieses das Substratum, welches durch blosse Begriffe gar nicht erkannt werden würde, an die Hand giebt, nämlich ein Raum, der mit Allem, was er enthält, aus lauter formalen oder auch realen Verhältnissen besteht, so kann ich nicht sagen: weil, ohne ein schlechthin Inneres, kein Ding durch blosse Begriffe vorgestellt werden kann, so sey auch in den Dingen selbst, die unter diesen Begriffen enthalten seyen, und ihrer Anschauung nichts Äusseres, dem nicht etwas schlechthin Innerliches zum Grunde läge. Denn wenn wir von allen Bedingungen der Anschauung abstrahirt haben, so bleibt uns freilich im blossen Begriffe nichts übrig, als das Innre überhaupt, und das Verhältniss desselben unter einander, wodurch allein das Äussere möglich ist. Diese Nothwendigkeit aber, die sich allein auf Abstraction gründet, findet nicht bei den Dingen statt, so ferne sie in der Anschauung mit solchen Bestimmungen gegeben werden, die blosse Verhältnisse ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum, weil sie nicht Dinge an sich selbst, sondern lediglich Erscheinungen sind. Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse (das, was wir innere Bestimmungen derselben nennen, ist nur comparativ innerlich), aber es sind darunter selbstständige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird. Dass ich, wenn ich von diesen Verhältnissen abstrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge, als Erscheinung nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenstande *in abstracto*, wohl aber alle Möglichkeit eines solchen, der nach blossen Begriffen bestimmbar ist, d. i. eines Noumenon. Freilich macht es stutzig, zu hören, dass ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle, aber ein solches Ding ist auch blosse Erscheinung, und kann gar nicht durch reine Kategorien gedacht werden; es besteht selbst in dem blossen Verhältnisse von Etwas überhaupt zu den Sinnen. Eben so kann man die Verhältnisse der Dinge *in abstracto*, wenn man es mit blossen Begriffen anfängt, wohl nicht anders denken, als dass eines die Ursache von Bestimmungen in dem andern sey; denn das ist unser Verstandesbegriff von Verhältnissen selbst. Allein, da wir alsdann von aller Anschauung abstrahiren, so fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander seinen Ort bestimmen kann, nämlich die Form der Sinnlichkeit (der Raum) weg, der doch vor aller empirischen Causalität vorhergeht.

---

* Wollte man sich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen: dass wenigstens *realitates noumena* einander nicht entgegenwirken können, so müsste man doch ein Beispiel von dergleichen reiner und sinnenfreier Realität anführen, damit man verstände, ob eine solche überhaupt etwas oder gar nichts vorstelle. Aber es kann kein Beispiel woher anders, als aus der Erfahrung genommen werden, die niemals mehr als *Phaenomena* darbietet, und so bedeutet dieser Satz nichts weiter, als dass der Begriff, der lauter Bejahungen enthält, nichts Verneinendes enthalte, ein Satz, an dem wir niemals gezweifelt haben.

Wenn wir unter blos intelligibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objectiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist blos die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abstrahiren, so haben die ersteren gar keine Beziehung auf irgend ein Object. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Functionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung seyn. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntniss (weder Anschauung, noch Begriff) jemals haben können, so müssen *Noumena* in dieser blos negativen Bedeutung allerdings zugelassen werden: da sie denn nichts anders sagen, als: dass unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern blos auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre objective Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art Anschauung, und also auch für Dinge als Objecte derselben, Platz übrig bleibt. Aber alsdann ist der Begriff eines *Noumenon* problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, dass es möglich, noch dass es unmöglich sey, indem wir gar keine Art der Anschauung, als unsere sinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Kategorien, keine von beiden aber einem aussersinnlichen Gegenstande angemessen ist. Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern,

(287 — 288)

und ausser den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. *Noumena* annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben. Denn man muss von den Kategorien eingestehen: dass sie allein noch nicht zur Erkenntniss der Dinge an sich selbst zureichen, und ohne die *data* der Sinnlichkeit blos subjective Formen der Verstandeseinheit, aber ohne Gegenstand, seyn würden. Das Denken ist zwar an sich kein Product der Sinne, und so ferne durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht sofort von eigenem und reinem Gebrauche, ohne Beitritt der Sinnlichkeit, weil es alsdann ohne Object ist. Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Object nennen; denn dieses bedeutet eben den problematischen Begriff von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand, als der unsrige, der mithin selbst ein Problem ist. Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Object, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich dass, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können.

Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und, indem er jene warnt, dass sie sich anmaasse, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Object, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz u. s. w. gedacht werden kann (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen), wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch ausser uns anzutreffen sey, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden, oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieses Object Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer, und dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntniss zu bezeichnen, und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können.

Die Kritik dieses reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, ausser denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen, und in intelligibele Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff, auszuschweifen. Der Fehler, welcher hierzu auf die allerscheinbarste Art verleitet, und allerdings entschuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kann, liegt darin: dass der Gebrauch des Verstandes, wider seine Bestimmung, transscendental gemacht, und die Gegenstände, d. i. mögliche Anschauungen, sich nach Begriffen, nicht aber Begriffe sich nach möglichen Anschauungen (als auf denen allein ihre objective Gültigkeit beruht) richten müssen. Die Ursache hiervon aber ist wiederum: dass die Apperception, und mit ihr das Denken vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht. Wir denken also Etwas überhaupt, und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unterscheiden doch den allgemeinen und *in abstracto* vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen; da bleibt uns nun eine Art, ihn blos durch Denken zu bestimmen, übrig, welche zwar eine blosse logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu seyn scheint, wie das Object an sich existire (*Noumenon*), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist.

* * *

Ehe wir die transscendentale Analytik verlassen, müssen wir noch Etwas hinzufügen, was, obgleich an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollständigkeit des Systems erforderlich scheinen dürfte. Der höchste Begriff, von dem man eine Transscendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeiniglich die Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Eintheilung einen eingetheilten Begriff voraussetzt, so muss noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen, und unausgemacht, ob er Etwas oder Nichts sey). Weil die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er Etwas, oder Nichts sey, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen.

1. Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so Alles aufhebt, d. i. Keines entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung correspondirt, — Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die *Noumena*, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen (*ens rationis*), oder wie etwa gewisse neue Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung gedacht werden, und also nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müssen.

2. Realität ist Etwas, Negation ist Nichts, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte (*nihil privativum*).

3. Die blosse Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die blos formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum, und die reine Zeit (*ens imaginarium*) die zwar

Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden.

4. Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist Nichts, weil der Begriff nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwei Seiten (*nihil negativum*).

Die Tafel dieser Eintheilung des Begriffs von Nichts (denn die dieser gleichlaufende Eintheilung des Etwas folgt von selber) würde daher so angelegt werden müssen:

Nichts
als

1.
leerer Begriff ohne Gegenstand,
ens rationis;

2.
leerer Gegenstand eines Begriffs,
nihil privativum;

3.
leere Anschauung ohne Gegenstand,
ens imaginarium;

4.
leerer Gegenstand ohne Begriff,
nihil negativum.

Man sieht: dass das Gedankending (n. 1) von dem Undinge (n. 4) dadurch unterschieden werde, dass jenes nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es blos Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist, dieses aber der Möglichkeit entgegengesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt. Beide sind aber leere Begriffe. Dagegen sind das *nihil privativum* (n. 2) und *ens imaginarium* (n. 3) leere Data zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man sich auch keine Finsterniss, und, wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen. Die Negation sowohl, als die blosse Form der Anschauung, sind, ohne ein Reales, keine Objecte.

Der transscendentalen Logik

zweite Abtheilung.

Die

transscendentale Dialektik.

Einleitung.

I.

Vom transscendentalen Schein.

Wir haben oben die Dialektik überhaupt eine Logik des Scheins genannt. Das bedeutet nicht, sie sey eine Lehre der Wahrscheinlichkeit; denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntniss also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich ist, und mithin von dem analytischen Theile der Logik nicht getrennt werden muss. Noch weniger dürfen Erscheinung und Schein für einerlei gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so ferne er angeschaut wird, sondern im Urtheile über denselben, so ferne er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: dass die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrthum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urtheile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen. In einem Erkenntniss, das mit den Verstandesgesetzen durchgängig zusammenstimmt, ist kein Irrthum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urtheil enthält) auch kein Irrthum. Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher würden weder der Verstand, für sich allein (ohne Einfluss einer andern Ursache), noch die Sinne, für sich, irren; der erstere darum nicht, weil, wenn er blos nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urtheil) mit diesen Gesetzen nothwendig übereinstimmen muss. In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urtheil, weder ein wahres noch ein falsches. Weil wir nun ausser diesen beiden Erkenntnissquellen keine anderen haben, so folgt: dass der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht: dass subjective Gründe des Urtheils mit den objectiven zusammenfliessen, und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen*, so wie ein bewegter Körper zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer anderen Richtung zugleich auf ihn einfliesst, in krummlinige Bewegung ausschlägt. Um die eigenthümliche Handlung des Verstandes von der Kraft, die sich mit einmengt, zu unterscheiden, wird es daher nöthig seyn, das irrige Urtheil als die Diagonale zwischen zwei Kräften anzusehen, die das Urtheil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, die gleichsam einen Winkel einschliessen, und jene zusammengesetzte Wirkung in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit aufzulösen, welches in reinen Urtheilen *a priori* durch transscendentale Überlegung geschehen muss, wodurch (wie schon angezeigt worden) jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntnisskraft angewiesen, mithin auch der Einfluss der letzteren auf jene unterschieden wird.

---

* Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Object, worauf dieser seine Function anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse. Eben dieselbe aber, so ferne sie auf die Verstandeshandlung selbst einfliesst, und ihn zum Urtheilen bestimmt, ist der Grund des Irrthums.

Unser Geschäft ist hier nicht, vom empirischen Scheine (z. B. dem optischen) zu handeln, der sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandesregeln vorfindet und durch welchen die Urtheilskraft durch den Einfluss der Einbildung verleitet wird, sondern wir haben es mit dem transscendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundsätze einfliesst, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir doch wenigstens einen Probierstein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst, wider alle Warnungen der Kritik, gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält. Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenige aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transscendente Grundsätze nennen. Ich verstehe aber unter diesen nicht den transscendentalen Gebrauch oder Missbrauch der Kategorien, welcher ein blosser Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urtheilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuthen, alle jene Grenzpfähle niederzureissen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarcation erkennt, anzumaassen. Daher sind transscendental und transscendent nicht einerlei. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen blos von empirischem und nicht von transscendentalem, d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche seyn. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar gebietet, sie zu überschreiten, heisst transscendent. Kann unsere Kritik dahin gelangen, den Schein dieser angemaassten Grundsätze aufzudecken, so werden jene Grundsätze des blos empirischen Gebrauchs, im Gegensatz mit den letztern, immanente Grundsätze des reinen Verstandes genannt werden können.

Der logische Schein, der in der blossen Nachahmung der Vernunftform besteht (der Schein der Trugschlüsse), entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. So bald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich. Der transscendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat (z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muss der Zeit nach einen Anfang haben). Die Ursache hiervon ist diese: dass in unserer Vernunft (subjectiv als ein menschliches Erkenntnissvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, dass die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objective Nothwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, dass uns das Meer in der Mitte höher scheine, als an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, dass ihm der Mond im Aufgange grösser scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.

Die transscendentale Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transscendenter Urtheile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, dass er betrüge; dass er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde und ein Schein zu seyn aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu thun, die selbst auf subjectiven Grundsätzen beruht, und sie als objective unterschiebt, anstatt dass die logische Dialektik in Auflösung der Trugschlüsse es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grund-

(298 — 299)

sätze, oder mit einem gekünstelten Scheine, in Nachahmung derselben, zu thun hat. Es giebt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stossen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.

II.

Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins.

A.

Von der Vernunft überhaupt.

Alle unsere Erkenntniss hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Da ich jetzt von dieser obersten Erkenntnisskraft eine Erklärung geben soll, so finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es giebt von ihr, wie von dem Verstande, einen bloss formalen, d. i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntniss abstrahirt, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt. Das erstere Vermögen ist nun freilich vorlängst von den Logikern durch das Vermögen, mittelbar zu schliessen (zum Unterschiede von den unmittelbaren Schlüssen, *consequentiis immediatis*), erklärt worden, das zweite aber, welches selbst Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingesehen. Da nun hier eine Eintheilung der Vernunft in ein logisches und transscendentales Vermögen vorkommt, so muss ein höherer Begriff von dieser Erkenntnissquelle gesucht werden, welcher beide Begriffe unter sich befasst, indessen wir nach der Analogie mit den Verstandesbegriffen erwarten können, dass der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transscendentalen, und die Tafel der Functionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erklärten, im erstern Theile unserer transscendentalen Logik, den Verstand durch das Vermögen der Regeln, hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, dass wir sie das Vermögen der Principien nennen wollen.

Der Ausdruck eines Princips ist zweideutig und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntniss, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist. Ein jeder allgemeine Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induction) hergenommen seyn, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium. Die mathematischen Axiome (z. B. zwischen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie seyn) sind sogar allgemeine Erkenntnisse *a priori*, und werden daher mit Recht, relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumirt werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht sagen, dass ich diese Eigenschaft der geraden Linien, überhaupt und an sich, aus Principien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung.

Ich würde daher Erkenntniss aus Principien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So ist denn ein jeder Vernunftschluss eine Form der Ableitung einer Erkenntniss aus einem Princip. Denn der Obersatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, dass Alles, was unter der Bedingung desselben subsumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntniss zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, und der Verstand dergleichen allgemeine Sätze *a priori* darbietet, so können diese denn auch, in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs, Principien genannt werden.

Betrachten wir aber diese Grundsätze des reinen Verstandes an sich selbst ihrem Ursprunge nach, so sind sie nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmal *a priori* möglich seyn, wenn wir nicht die reine Anschauung (in der Mathematik), oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbeizögen. Dass Alles, was geschieht, eine Ursache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe dessen, was überhaupt geschieht, geschlossen werden: vielmehr zeigt der Grundsatz, wie man allererst von dem, was geschieht, einen bestimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Principien nenne: indessen dass alle allgemeine Sätze überhaupt comparative Principien heissen können.

Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiss wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: dass man doch einmal, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Principien aufsuchen möge: denn darin kann allein das Geheimniss bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplificiren. Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unserer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt, mithin gehen sie auf Etwas, was gänzlich unser eigen Werk ist, und wovon wir durch jene Begriffe selbst die Ursache seyn können. Wie aber Gegenstände an sich selbst, wie die Natur der Dinge unter Principien stehe und nach blossen Begriffen bestimmt werden solle, ist, wo nicht etwas Unmögliches, wenigstens doch sehr Widersinnisches in seiner Forderung. Es mag aber hiermit bewandt seyn, wie es wolle (denn darüber haben wir die Untersuchung noch vor uns), so erhellt wenigstens daraus, dass Erkenntniss aus Principien (an sich selbst) ganz etwas anders sey, als blosse Verstandeserkenntniss, die zwar auch andern Erkenntnissen in der Form eines Princips vorgehen kann, an sich selbst aber (so ferne sie synthetisch ist) nicht auf blossem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in sich enthält.

Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln seyn, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit *a priori* durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heissen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.

Das ist der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, so weit er, bei gänzlichem Mangel an Beispielen (als die erst in der Folge gegeben werden sollen), hat begreiflich gemacht werden können.

B.

Vom logischen Gebrauche der Vernunft.

Man macht einen Unterschied zwischen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur geschlossen wird. Dass in einer Figur, die durch drei gerade Linien begrenzt ist, drei Winkel sind, wird unmittelbar erkannt, dass diese Winkel aber zusammen zwei rechten gleich sind, ist nur geschlossen. Weil wir des Schliessens beständig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, so bemerken wir zuletzt diesen Unterschied nicht mehr, und halten oft, wie bei dem sogenannten Betruge der Sinne, etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben. Bei jedem Schlusse ist ein Satz, der zum Grunde liegt, ein anderer, nämlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, endlich die Schlussfolge (Consequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des ersteren verknüpft ist. Liegt das geschlossene Urtheil schon so in dem ersten, dass es ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heisst der Schluss unmittelbar (*consequentia immediata*); ich möchte ihn lieber den Verstandesschluss nennen. Ist aber, ausser der zum Grunde gelegten Erkenntniss, noch ein anderes Urtheil nöthig, um die Folge zu bewirken, so heisst der Schluss ein Vernunftschluss. In dem Satze: alle Menschen sind sterblich, liegen schon die Sätze: einige Menschen sind sterblich, oder: einige Sterbliche sind Menschen, oder: nichts, was unsterblich ist, ist ein Mensch, und diese sind also unmittelbare Folgerungen aus dem ersteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrte sind sterblich, nicht in dem untergelegten Urtheile (denn der Begriff der Gelehrten kommt in ihm gar nicht vor), und er kann nur vermittelst eines Zwischenurtheils aus diesem gefolgert werden.

In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel (*major*) durch den Verstand. Zweitens subsumire ich ein Erkenntniss unter die Bedingung der Regel (*minor*) vermittelst der Urtheilskraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntniss durch das Prädicat der Regel (*conclusio*), mithin *a priori* durch die Vernunft. Das Verhältniss also, welches der Obersatz, als die Regel, zwischen einer Erkenntniss und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus. Sie sind also gerade dreifach, so wie alle Urtheile überhaupt, so ferne sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältniss des Erkenntnisses im Verstande ausdrücken, nämlich: kategorische oder hypothetische oder disjunctive Vernunftschlüsse.

Wenn, wie mehrentheils geschieht, die Conclusion als ein Urtheil aufgegeben worden, um zu sehen, ob es nicht aus schon gegebenen Urtheilen, durch die nämlich ein ganz anderer Gegenstand gedacht wird, fliesse: so suche ich im

Verstande die Assertion dieses Schlusssatzes auf, ob sie sich nicht in demselben unter gewissen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine solche Bedingung, und lässt sich das Object des Schlusssatzes unter der gegebenen Bedingung subsumiren, so ist dieser aus der Regel, die auch für andere Gegenstände der Erkenntniss gilt, gefolgert. Man sieht daraus: dass die Vernunft im Schliessen die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntniss des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.

C.

Von dem reinen Gebrauche der Vernunft.

Kann man die Vernunft isoliren, und ist sie alsdann noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein blos subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heisst, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befasst) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? Dies ist die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorläufig beschäftigen. In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein solcher Grundsatz schreibt den Objecten kein Gesetz vor, und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist blos ein subjectives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrathe unseres Verstandes, durch

(306 — 307)

Vergleichung seiner Begriffe, den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen, ohne dass man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung unseres Verstandes Vorschub thue, zu fordern, und jener Maxime zugleich objective Gültigkeit zu geben, berechtigt wäre. Mit einem Worte, die Frage ist: ob Vernunft an sich, d. i. die reine Vernunft *a priori* synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Principien bestehen mögen?

Das formale und logische Verfahren derselben in Vernunftschlüssen giebt uns hierüber schon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transscendentale Principium derselben in der synthetischen Erkenntniss durch reine Vernunft beruhen werde.

Erstlich geht der Vernunftschluss nicht auf Anschauungen, um dieselbe unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Kategorien), sondern auf Begriffe und Urtheile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch darauf und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urtheile, welche sich zunächst an die Sinne und deren Anschauung wenden, um diesen ihren Gegenstand zu bestimmen. Vernunfteinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser als der Verstandeseinheit wesentlich unterschieden. Dass Alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeschriebener Grundsatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche, ohne diese Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus blossen Begriffen keine solche synthetische Einheit hätte gebieten können.

Zweitens sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urtheils (des Schlusssatzes), und der Vernunftschluss ist selbst nichts anderes, als ein Urtheil, vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese

Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelst eines Prosyllogismus) gesucht werden muss, so lange es angeht, so sieht man wohl, der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sey: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.

Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Principium der reinen Vernunft werden, als dadurch, dass man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).

Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar synthetisch; denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müssen aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der reine Verstand nichts weiss, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniss und Synthesis jederzeit bedingt ist. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich statt hat, kann besonders erwogen werden, nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden, und muss dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen *a priori* geben.

Die aus diesem obersten Princip der reinen Vernunft entspringenden Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen transscendent seyn, d. i. es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von demselben jemals gemacht werden können. Er wird sich also von allen Grundsätzen des Verstandes (deren Gebrauch völlig immanent ist, indem sie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben) gänzlich unterscheiden. Ob nun jener Grundsatz: dass sich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt) bis zum Unbedingten erstrecke, seine objective Richtigkeit habe oder nicht, welche Folgerungen daraus auf den empirischen Verstandesgebrauch fliessen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objectivgültigen Vernunftsatz gebe, sondern eine blos logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniss zu bringen, ob, sage ich, dieses Bedürfniss der Vernunft durch einen Missverstand für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten worden, der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereilter Weise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postulirt; was aber auch in diesem Falle für Missdeutungen und Verblendungen in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen worden (und der vielleicht mehr Petition als Postulat ist), und die von der Erfahrung aufwärts zu ihren Bedingungen steigen, einschleichen mögen: das wird unser Geschäft in der transscendentalen Dialektik seyn, welche wir jetzt aus ihren Quellen, die tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind, entwickeln wollen. Wir werden sie in zwei Hauptstücke theilen, deren ersteres von den transscendenten Begriffen der reinen Vernunft, der zweite von transscendenten und dialektischen Vernunftschlüssen derselben handeln soll.

Der transscendentalen Dialektik

erstes Buch.

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandtniss haben mag: so sind sie doch nicht blos reflectirte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch *a priori* vor der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht, aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so ferne sie nothwendig zu einem möglichen empirischen Bewusstseyn gehören sollen. Durch sie allein wird Erkenntniss und Bestimmung eines Gegenstandes möglich. Sie geben also zuerst Stoff zum Schliessen und vor ihnen gehen keine Begriffe *a priori* von Gegenständen vorher, aus denen sie könnten geschlossen werden. Dagegen gründet sich ihre objective Realität doch lediglich darauf: dass, weil sie die intellectuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muss gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt schon vorläufig: dass er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkenntniss betrifft, von der jede empirische nur ein Theil ist (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis), bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen). Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie Etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: Etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt und wonach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzt und abmisst, niemals aber ein Glied der empirischen Synthesis ausmacht. Haben dergleichen Begriffe, dessen ungeachtet, objective Gültigkeit, so können sie *conceptus ratiocinati* (richtig geschlossene Begriffe) heissen; wo nicht, so sind sie wenigstens durch einen Schein des Schliessens erschlichen und mögen *conceptus ratiocinantes* (vernünftelnde Begriffe) genannt werden. Da dieses aber allererst in dem Hauptstücke von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft ausgemacht werden kann, so können wir darauf noch nicht Rücksicht nehmen, sondern werden vorläufig, so wie wir die reinen Verstandesbegriffe Kategorien nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und sie transscendentale Ideen nennen, diese Benennung aber *jetzt* erläutern und rechtfertigen.

Des
ersten Buchs der transscendentalen Dialektik
erster Abschnitt.

Von den Ideen überhaupt.

Bei dem grossen Reichthum unserer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpasst, und in dessen Ermangelung er weder Andern, noch sogar sich selbst recht verständlich werden kann. Neue Wörter zu schmieden, ist eine Anmaassung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es rathsam, sich in einer todten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff sammt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit ihrer Urheber auch etwas schwankend geworden wäre, so ist es doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befestigen (sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieselbe im Sinne gehabt habe), als sein Geschäft nur dadurch zu verderben, dass man sich unverständlich machte.

Um deswillen, wenn sich etwa zu einem gewissen Begriffe nur ein einziges Wort vorfände, das in schon eingeführter Bedeutung diesem Begriffe genau anpasst, dessen Unterscheidung von andern verwandten Begriffen von grosser Wichtigkeit ist, so ist es rathsam, damit nicht verschwenderisch umzugehen, oder es blos zur Abwechselung, synonymisch statt anderer zu gebrauchen, sondern ihm seine eigenthümliche Bedeutung sorgfältig aufzubehalten; weil es sonst leichtlich geschieht, dass, nachdem der Ausdruck die Aufmerksamkeit nicht besonders beschäftigt, sondern sich unter dem Haufen anderer von sehr abweichender Bedeutung verliert, auch der Gedanke verloren gehe, den er allein hätte aufbehalten können.

Plato bedient sich des Ausdrucks Idee so, dass man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Congruirendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst, und nicht blos Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien. Nach seiner Meinung flossen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zu Theil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt sehr verdunkelten, Ideen durch Erinnerung (die Philosophie

(312 – 313)

heisst) zurückrufen muss. Ich will mich hier in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, dass es gar nichts Ungewöhnliches sey, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte.

Plato bemerkte sehr wohl, dass unsere Erkenntnisskraft ein weit höheres Bedürfniss fühle, als blos Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und dass unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als dass irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen congruiren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keinesweges blosse Hirngespinnste seyen.

Plato fand seine Ideen vorzüglich in Allem, was praktisch ist *, d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigenthümliches Product der Vernunft sind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnissquell machen wollte (wie es wirklich Viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen. Dagegen wird

---

* Er dehnte seinen Begriff freilich auch auf speculative Erkenntnisse aus, wenn sie nur rein und völlig *a priori* gegeben waren, sogar über die Mathematik, ob diese gleich ihren Gegenstand nirgend anders, als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann ich ihm nun nicht folgen, so wenig als in der mystischen Deduction dieser Ideen, oder den Übertreibungen, dadurch er sie gleichsam hypostasirte, wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist.

ein Jeder inne, dass, wenn ihm Jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original blos in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht, und es blos darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle mögliche Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele (Beweise der Thunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heischt), aber nicht als Urbilder Dienste thun. Dass niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Jdee der Tugend enthält, beweist gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urtheil, über den moralischen Werth oder Unwerth, nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit nothwendig zum Grunde, so weit auch die ihrem Grade nach nicht zu bestimmenden Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

Die *Platonische Republik* ist, als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müssigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden, und *Brucker* findet es lächerlich, dass der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen theilhaftig wäre. Allein man würde besser thun, diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe lässt) durch neue Bemühungen in Licht zu stellen, als ihn, unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit, als unnütz bei Seite zu stellen. Eine Verfassung von der *grössten menschlichen Freiheit* nach Gesetzen, welche machen, dass *Jedes Freiheit mit der Andern ihrer zusammen bestehen kann* (nicht von der grössesten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht blos im ersten Entwurf einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahiren muss, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der ächten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existiren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen werden, und da ist es denn ganz vernünftig (wie Plato behauptet), dass bei einer vollkommenen Anordnung derselben gar keine dergleichen nöthig seyn würden. Ob nun gleich das Letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses *Maximum* zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich grössten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad seyn mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie gross also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, seyn möge, das kann und soll Niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann.

Aber nicht blos in demjenigen, wobei die menschliche Vernunft wahrhafte Causalität zeigt und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstände) werden, nämlich im Sittlichen, sondern auch in Ansehung der Natur selbst, sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Thier, die regelmässige Anordnung des Weltbaues (vermuthlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, dass sie nur nach Ideen möglich seyen, dass zwar kein einzelnes Geschöpf, unter den einzelnen Bedingungen seines Daseyns, mit der Idee des Vollkommensten seiner Art congruire (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er so gar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt), dass gleichwohl jene Ideen im höchsten Verstande einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt und die ursprünglichen Ursachen der Dinge sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat sey. Wenn man das Übertriebene des Ausdrucks absondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der copeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen, hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient, in Ansehung desjenigen aber, was die Principien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigenthümliches Verdienst, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirischen Regeln beurtheilt, deren Gültigkeit, als Principien, eben durch sie hat aufgehoben werden sollen. Denn in Betracht der Natur giebt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird.

Statt aller dieser Betrachtungen, deren gehörige Ausführung in der That die eigenthümliche Würde der Philosophie ausmacht, beschäftigen wir uns jetzt mit einer nicht so glänzenden, aber doch auch nicht verdienstlosen Arbeit, nämlich: den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht, auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unsicher machen. Der transscendentale

(319 — 320)

Gebrauch der reinen Vernunft, ihre Principien und Ideen sind es also, welche genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluss der reinen Vernunft und den Werth derselben gehörig bestimmen und schätzen zu können. Doch ehe ich diese vorläufige Einleitung bei Seite lege, ersuche ich diejenigen, denen Philosophie am Herzen liegt (welches mehr gesagt ist, als man gemeiniglich antrifft), wenn sie sich durch dieses und das Nachfolgende überzeugt finden sollten, den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerathe und die Wissenschaft dabei einbüsse. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsart gehörig angemessen sind, ohne dass wir nöthig haben, in das Eigenthum einer anderen einzugreifen. Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (*repraesentatio*). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewusstseyn (*perceptio*). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (*sensatio*), eine objective Perception ist Erkenntniss (*cognitio*). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (*intuitus vel conceptus*). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln, dieser mittelbar, vermittelst eines Merkmals, was mehrerern Dingen gemein seyn kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so ferne er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), heisst *Notio*. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee, oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muss es unerträglich fallen, die Vorstellung der rothen Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal Notion (Verstandesbegriff) zu nennen.

Des
ersten Buchs der transscendentalen Dialektik
zweiter Abschnitt.

Von den transscendentalen Ideen.

Die transscendentale Analytik gab uns ein Beispiel, wie die blosse logische Form unserer Erkenntniss den Ursprung von reinen Begriffen *a priori* enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenstände vorstellen, oder vielmehr die synthetische Einheit anzeigen, welche allein eine empirische Erkenntniss von Gegenständen möglich macht. Die Form der Urtheile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt) brachte Kategorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben so können wir erwarten: dass die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maassgebung der Kategorien anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe *a priori* enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transscendentale Ideen nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesammten Erfahrung nach Principien bestimmen werden.

Die Function der Vernunft bei ihren Schlüssen bestand in der Allgemeinheit der Erkenntniss nach Begriffen, und der Vernunftschluss selbst ist ein Urtheil, welches *a priori* in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz: Cajus ist sterblich, könnte ich auch blos durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädicat (Assertion überhaupt) dieses Urtheils gegeben wird (d. i. hier den Begriff des Menschen), und nachdem ich unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen (alle Menschen sind sterblich), subsumirt

(322 — 323)

habe: so bestimme ich darnach die Erkenntniss meines Gegenstandes (Cajus ist sterblich).

Demnach restringiren wir in der Conclusion eines Vernunftschlusses ein Prädicat auf einen gewissen Gegenstand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben, diese vollendete Grösse des Umfanges, in Beziehung auf eine solche Bedingung, heisst die Allgemeinheit *(Universalitas)*. Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit *(Universitas)* oder Totalität der Bedingungen. Also ist der transscendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so ferne er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.

So viel Arten des Verhältnisses es nun giebt, die der Verstand vermittelst der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also **erstlich** ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subject, **zweitens** der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, **drittens** der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System zu suchen seyn.

Es giebt nämlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosyllogismen zum Unbedingten fortschreitet: die eine zum Subject, welches selbst nicht mehr Prädicat ist, die andre zur Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden. Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes, wo möglich, bis zum

Unbedingten fortzusetzen, nothwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transscendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch *in concreto* fehlen, und sie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs Äusserste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird.

Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten, als dem gemeinschaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, so stossen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren und gleichwohl, nach einer ihm durch langen Missbrauch anhängenden Zweideutigkeit, nicht sicher brauchen können. Das Wort **absolut** ist eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Begriffe angemessen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort eben derselben Sprache genau anpasst, und dessen Verlust, oder welches eben so viel ist, sein schwankender Gebrauch daher auch den Verlust des Begriffs selbst nach sich ziehen muss, und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar sehr beschäftigt, ohne grossen Nachtheil aller transscendentalen Beurtheilungen nicht entbehrt werden kann. Das Wort absolut wird jetzt öfters gebraucht, um blos anzuzeigen, dass etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte. In dieser Bedeutung würde absolutmöglich das bedeuten, was an sich selbst *(interne)* möglich ist, welches in der That das Wenigste ist, was man von einem Gegenstande sagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, dass etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist (z. B. die absolute Herrschaft), und absolutmöglich würde in dieser Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Absicht in aller Beziehung möglich ist, welches wiederum das Meiste ist, was ich über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann. Nun treffen zwar diese Bedeutungen mannigmal zusammen. So ist z. B. was innerlich, unmöglich ist, auch in aller Beziehung, mithin absolut, unmöglich. Aber in den meisten Fällen sind sie unendlich weit auseinander, und ich kann auf keine Weise schliessen, dass, weil etwas an sich selbst möglich ist, es darum auch in aller Beziehung, mithin absolut, möglich sey. Ja von der absoluten Nothwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, dass sie keineswegs in allen Fällen von der innern abhänge, und also mit dieser nicht als gleichbedeutend angesehen werden müsse. Dessen Gegentheil innerlich unmöglich ist, dessen Gegentheil ist freilich auch in aller Absicht unmöglich, mithin ist es selbst absolut nothwendig; aber ich kann nicht umgekehrt schliessen, was absolut nothwendig ist, dessen Gegentheil ist *innerlich* unmöglich, *d. i.* die *absolute* Nothwendigkeit der Dinge ist eine *innere* Nothwendigkeit; denn diese innere Nothwendigkeit ist in gewissen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindesten Begriff verbinden können; dagegen der von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz besondere Bestimmungen bei sich führt. Weil nun der Verlust eines Begriffs von grosser Anwendung in der speculativen Weltweisheit dem Philosophen niemals gleichgültig seyn kann, so hoffe ich, es werde ihm die Bestimmung und sorgfältige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig seyn.

In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts: *absolut*, bedienen und es dem blos comparativ- oder in besonderer Rücksicht Gültigen entgegensetzen; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringirt, jenes aber gilt ohne Restriction.

Nun geht der transscendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und endigt niemals, als bei dem schlechthin, d. i. in jeder Beziehung Unbedingten. Denn die reine Vernunft überlässt Alles dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor, und sucht die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum schlechthin Unbedingten hinauszuführen. Man kann daher diese die Vernunfteinheit der Erscheinungen, so wie jene, welche die Kategorie ausdrückt, Verstandeseinheit nennen. So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch und zwar nicht, so ferne dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält (denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist), sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinausgeht, alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein absolutes Ganze zusammen zu fassen. Daher ist der objective Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transscendent, indessen dass der von den reinen Verstandesbegriffen, seiner Natur nach, jederzeit immanent seyn muss, indem er sich blos auf mögliche Erfahrung einschränkt.

Ich verstehe unter der Idee einen nothwendigen Vernunftbegriff, dem kein congruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe transscendentale Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntniss als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkührlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher nothwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transscendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transscendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nennt, so sagt man, dem Object nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) sehr viel, dem Subjecte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum sehr wenig, weil sie, als der Begriff eines Maximum, *in concreto* niemals congruent kann gegeben werden. Weil nun das Letztere im bloss speculativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Absicht ist, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, eben so viel ist, als ob der Begriff ganz und gar verfehlt würde, so heisst es von einem dergleichen Begriffe: er ist nur eine Idee. So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist nur eine Idee, denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein Problem ohne alle Auflösung. Dagegen, weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Theil, *in concreto* gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Grenzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich nothwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Causalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält, daher kann man von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: sie ist nur eine Idee, sondern eben darum, weil sie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muss sie allem Praktischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende, Bedingung zur Regel dienen.

Ob wir nun gleich von den transscendentalen Vernunftbegriffen sagen müssen: sie sind nur Ideen, so werden wir sie doch keineswegs für überflüssig und nichtig anzusehen haben. Denn wenn schon dadurch kein Object bestimmt werden kann, so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen

Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntniss besser und weiter geleitet wird. Zu geschweigen, dass sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Übergang möglich machen, und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den speculativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können. Über alles dieses muss man den Aufschluss in dem Verfolg erwarten.

Unserer Absicht gemäss setzen wir aber hier die praktischen Ideen bei Seite und betrachten daher die Vernunft nur im speculativen, und in diesem noch enger, nämlich nur im transscendentalen Gebrauch. Hier müssen wir nun denselben Weg einschlagen, den wir oben bei der Deduction der Kategorien nahmen, nämlich die logische Form der Vernunfterkenntniss erwägen, und sehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Objecte an sich selbst, als synthetisch *a priori* bestimmt, in Ansehung einer oder der andern Function der Vernunft, anzusehen.

Vernunft, als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntniss betrachtet, ist das Vermögen zu schliessen, d. i. mittelbar (durch die Subsumtion der Bedingung eines möglichen Urtheils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urtheilen. Das gegebene Urtheil ist die allgemeine Regel (Obersatz, *Major*). Die Subsumtion der Bedingung eines andern möglichen Urtheils unter die Bedingung der Regel ist der Untersatz (*Minor*), das wirkliche Urtheil, welches die Assertion der Regel in dem subsumirten Falle aussagt, ist der Schlusssatz (*Conclusio*). Die Regel nämlich sagt etwas allgemein unter einer gewissen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel statt. Also wird das, was unter jener Bedingung allgemein galt, auch in dem vorkommenden Falle (der diese Bedingung bei sich führt) als gültig angesehen. Man sieht leicht, dass die Vernunft durch Verstandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntnisse gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Körper sind veränderlich, nur dadurch gelange, dass ich von dem entfernteren Erkenntniss (worin der Begriff des Körpers noch nicht vorkommt, der aber doch davon die Bedingung enthält) anfange: alles Zusammengesetzte ist veränderlich, von diesem zu einem näheren gehe, der unter der Bedingung des ersteren steht: die Körper sind zusammengesetzt, und von diesem allererst zu einem dritten, der nunmehr das entfernte Erkenntniss (veränderlich) mit dem vorliegenden verknüpft: folglich sind die Körper veränderlich; so bin ich durch eine Reihe von Bedingungen (Prämissen) zu einer Erkenntniss (Conclusion) gelangt. Nun lässt sich eine jede Reihe, deren Exponent (des kategorischen oder hypothetischen Urtheils) gegeben ist, fortsetzen, mithin führt eben dieselbe Vernunfthandlung zur *ratiocinatio polysyllogistica*, welches eine Reihe von Schlüssen ist, die entweder auf die Seite der Bedingungen (*per prosyllogismos*), oder des Bedingten (*per episyllogismos*), in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kann.

Man wird aber bald inne, dass die Kette, oder Reihe der Prosyllogismen, d. i. der gefolgerten Erkenntnisse auf der Seite der Gründe, oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkenntniss, mit andern Worten: die aufsteigende Reihe der Vernunftschlüsse sich gegen das Vernunftvermögen doch anders verhalten müsse, als die absteigende Reihe, d. i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch Episyllogismen. Denn, da im ersteren Falle das Erkenntniss (*conclusio*) nur als bedingt gegeben ist: so kann man zu demselben vermittelst der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigstens unter der Voraussetzung, dass alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben sind (Totalität in der Reihe der Prämissen), weil nur unter deren Voraussetzung das vorliegende Urtheil *a priori* möglich ist; dagegen auf der Seite des Bedingten, oder der Folgerungen, nur eine werdende und nicht schon ganz vorausgesetzte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird.

Daher wenn eine Erkenntniss als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genöthigt, die Reihe der Bedingungen in aufsteigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen. Wenn aber eben dieselbe Erkenntniss zugleich als Bedingung anderer Erkenntnisse angesehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in absteigender Linie ausmachen, so kann die Vernunft ganz gleichgültig seyn, wie weit dieser Fortgang sich *a parte posteriori* erstrecke, und ob gar überall Totalität dieser Reihe möglich sey; weil sie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Conclusion nicht bedarf, indem diese durch ihre Gründe *a parte priori* schon hinreichend bestimmt und gesichert ist. Es mag nun seyn, dass auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämissen ein Erstes habe, als oberste Bedingung, oder nicht, und also *a parte priori* ohne Grenzen, so muss sie doch Totalität der Bedingung enthalten, gesetzt, dass wir niemals dahin gelangen könnten, sie zu fassen, und die ganze Reihe muss unbedingt wahr seyn, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Dieses ist eine Forderung der Vernunft, die ihr Erkenntniss als *a priori* bestimmt und als nothwendig ankündigt, entweder an sich selbst, und dann bedarf es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet ist, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die selbst unbedingter Weise wahr ist.

Des ersten Buchs der transscendentalen Dialektik

dritter Abschnitt.

System der transscendentalen Ideen.

Wir haben es hier nicht mit einer logischen Dialektik zu thun, welche von allem Inhalte der Erkenntniss abstrahirt und lediglich den falschen Schein in der Form der Vernunftschlüsse aufdeckt, sondern mit einer transscendentalen, welche, völlig *a priori*, den Ursprung gewisser Erkenntnisse aus reiner Vernunft und geschlossener Begriffe, deren Gegenstand empirisch gar nicht gegeben werden kann, die also gänzlich ausser dem Vermögen des reinen Verstandes liegen, enthalten soll. Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transscendentale Gebrauch unserer Erkenntniss, sowohl in Schlüssen, als Urtheilen, auf den logischen haben muss, abgenommen, dass es nur drei Arten von dialektischen Schlüssen geben werde, die sich auf die dreierlei Schlussarten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntnissen gelangen kann, und dass in Allem ihr Geschäft sey, von der bedingten Synthesis, an die der Verstand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzusteigen, die er niemals erreichen kann.

Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, 1. die Beziehung aufs Subject, 2. die Beziehung auf Objecte und zwar, entweder erstlich als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Wenn man diese Untereintheilung mit der oberen verbindet, so ist alles Verhältniss der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können, dreifach: 1. das Verhältniss zum Subject,

2. zum Mannigfaltigen des Objects in der Erscheinung,
3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transscendentale Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transscendentale Ideen sich unter drei Classen bringen lassen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjects, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subject ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen), der Gegenstand der Theologie. Also giebt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Seelenlehre *(psychologia rationalis)*, zu einer transscendentalen Weltwissenschaft *(cosmologia rationalis)*, endlich auch zu einer transscendentalen Gotteserkenntniss *(Theologia transscendentalis)* an die Hand. Der blosse Entwurf sogar zu einer sowohl als der andern dieser Wissenschaften schreibt sich gar nicht von dem Verstande her, selbst, wenn er gleich mit dem höchsten logischen Gebrauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüssen verbunden wäre, um von einem Gegenstande desselben (Erscheinung) zu allen anderen bis in die entlegensten Glieder der empirischen Synthesis fortzuschreiten, sondern ist lediglich ein reines und ächtes Product, oder Problem, der reinen Vernunft.

Was unter diesen drei Titeln aller transscendentalen Ideen für *modi* der reinen Vernunftbegriffe stehen, wird in dem folgenden Hauptstücke vollständig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Kategorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Ge-

(335 — 336)

genstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. Eben so wird sich auch nur in der völligen Ausführung deutlich machen lassen, wie die Vernunft lediglich durch den synthetischen Gebrauch eben derselben Function, deren sie sich zum kategorischen Vernunftschlusse bedient, nothwendiger Weise auf den Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjects kommen müsse, wie das logische Verfahren in hypothetischen Ideen die vom schlechthin Unbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich die blosse Form des disjunctiven Vernunftschlusses den höchsten Vernunftbegriff von einem Wesen aller Wesen nothwendiger Weise nach sich ziehen müsse, ein Gedanke, der, beim ersten Anblick, äusserst paradox zu seyn scheint.

Von diesen transscendentalen Ideen ist eigentlich keine objective Deduction möglich, so wie wir sie von den Kategorien liefern konnten. Denn in der That haben sie keine Beziehung auf irgend ein Object, was ihnen congruent gegeben werden könnte, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Aber eine subjective Anleitung derselben aus der Natur unserer Vernunft konnten wir unternehmen, und die ist im gegenwärtigen Hauptstücke auch geleistet worden.

Man sieht leicht, dass die reine Vernunft nichts anders zur Absicht habe, als die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen (es sey der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Concurrenz), und dass sie mit der absoluten Vollständigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu schaffen habe. Denn nur allein jener bedarf sie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszusetzen, und sie dadurch dem Verstande *a priori* zu geben. Ist aber eine vollständig (und unbedingt) gegebene Bedingung einmal da, so bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Ansehung der Fortsetzung der Reihe; denn der Verstand thut jeden Schritt abwärts, von der Bedingung zum Bedingten, von selber. Auf solche Weise dienen die transscendentalen Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedingungen, bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten aber giebt es zwar einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsere Vernunft von den Verstandesgesetzen macht, aber gar keinen transscendentalen, und, wenn wir uns von der absoluten Totalität einer solchen Synthesis (des *progressus*) eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen, so ist dieses ein Gedankending *(ens rationis)*, welches nur willkührlich gedacht, und nicht durch die Vernunft nothwendig vorausgesetzt wird. Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität seiner Bedingungen, aber nicht seiner Folgen vorausgesetzt. Folglich ist ein solcher Begriff keine transscendentale Idee, mit der wir es doch hier lediglich zu thun haben.

Zuletzt wird man auch gewahr, dass unter den transscendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und dass die reine Vernunft, vermittelst ihrer, alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe. Von der Erkenntniss seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntniss, und, vermittelst dieser, zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, dass er dem logischen Fortgange der Vernunft von den Prämissen zum Schlussatze ähnlich scheint *. Ob nun hier wirklich eine Verwandtschaft von der Art, als zwischen dem logischen und transscendentalen Verfahren, ingeheim zum Grunde liege, ist auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieser Untersuchungen allererst erwarten muss. Wir haben vorläufig unsern Zweck schon erreicht, da wir die transscendentalen Begriffe der Vernunft, die sich sonst gewöhnlich in der Theorie der Philosophen unter andere mischen, ohne dass diese sie einmal von Verstandesbegriffen gehörig unterscheiden, aus dieser zwei-

---

* Späterhin eine erläuternde Anmerkung. Suppl. XXVI. R.

(238)

deutigen Lage haben herausziehen, ihren Ursprung, und dadurch zugleich ihre bestimmte Zahl, über die es gar keine mehr geben kann, angeben und sie in einem systematischen Zusammenhange haben vorstellen können, wodurch ein besonderes Feld für die reine Vernunft abgesteckt und eingeschränkt wird.

Der transscendentalen Dialektik

zweites Buch.

Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft.

Man kann sagen, der Gegenstand einer blossen transscendentalen Idee sey etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden. Denn in der That ist auch von einem Gegenstande, der der Forderung der Vernunft adäquat seyn soll, kein Verstandesbegriff möglich, d. i. ein solcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden kann. Besser würde man sich doch, und mit weniger Gefahr des Missverständnisses, ausdrücken, wenn man sagte: dass wir vom Object, welches einer Idee correspondirt, keine Kenntniss, obzwar einen problematischen Begriff haben können.

Nun beruht wenigstens die transscendentale (subjective) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, dass wir durch einen nothwendigen Vernunftschluss auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirischen Prämissen enthalten und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schliessen, wovon wir doch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl, durch einen unvermeidlichen Schein, objective Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünftelnde, als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie, ihrer Veranlassung wegen, wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophisticationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig los werden kann.

Dieser dialektischen Vernunftschlüsse giebt es also nur dreierlei Arten, so vielfach, als die Ideen sind, auf die ihre Schlusssätze auslaufen. In dem Vernunftschlusse der ersten Classe schliesse ich von dem transscendentalen Begriffe des Subjects, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit dieses Subjects selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe. Diesen dialektischen Schluss werde ich den transscendentalen Paralogismus nennen. Die zweite Classe der vernünftelnden Schlüsse ist auf den transscendentalen Begriff der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt angelegt, und ich schliesse daraus, dass ich von der unbedingten synthetischen Einheit der Reihe auf einer Seite jederzeit einen sich selbst widersprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zustand der Vernunft bei diesen dialektischen Schlüssen werde ich die Antinomie der reinen Vernunft nennen. Endlich schliesse ich, nach der dritten Art vernünftelnder Schlüsse, von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, so fern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem blossen transscendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transscendentalen Begriff noch weniger kenne und von dessen unbedingter

Nothwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Diesen dialektischen Vernunftschluss werde ich das Ideal der reinen Vernunft nennen.

Des zweiten Buchs der transscendentalen Dialektik

erstes Hauptstück.

Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens seyn, welcher er wolle. Ein transscendentaler Paralogismus aber hat einen transscendentalen Grund: der Form nach falsch zu schliessen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluss in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion bei sich führen.

Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben, in der allgemeinen Liste der transscendentalen Begriffe, nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezählt werden muss, ohne doch darum jene Tafel im Mindesten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieses ist der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urtheil: Ich denke. Man sieht aber leicht, dass er das Vehikel aller Begriffe überhaupt und mithin auch der transscendentalen sey, und also unter diesen jederzeit mit begriffen werde, und daher eben sowohl transscendental sey, aber keinen besondern Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewusstseyn gehörig, aufzuführen. Indessen, so rein er auch vom Empirischen (dem Eindrucke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweierlei Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes und heisse Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äusserer Sinne ist, heisst Körper. Demnach bedeutet der Ausdruck: Ich, als ein denkendes Wesen, schon den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heissen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und *in concreto* bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, so ferne er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann.

Die rationale Seelenlehre ist nun wirklich ein Unterfangen von dieser Art; denn wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgend eine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, noch unter die Erkenntnissgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Seelenlehre. Wir haben also schon eine angebliche Wissenschaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden, und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz schicklich, und der Natur einer Transscendentalphilosophie gemäss, untersuchen können. Man darf sich daran nicht stossen, dass ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner Selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale Seelenlehre, welche darauf erbaut wird, niemals rein, sondern zum Theil auf ein empirisches Principium gegründet sey. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die blosse Apperception: Ich denke, welche sogar alle transscendentalen Begriffe möglich macht, in welchen es heisst: Ich denke die Substanz, die Ursache etc. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniss zu anderer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniss, sondern muss als Erkenntniss des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist. Das mindeste Object der Wahrnehmung (z. B. nur Lust oder Unlust), welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewusstseyns hinzu käme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln.

Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Man sieht leicht, dass dieser Gedanke, wenn er auf einen Gegenstand (mich selbst) bezogen werden soll, nichts anders, als transscendentale Prädicate desselben enthalten könne; weil das mindeste empirische Prädicat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben würde.

Wir werden aber hier blos dem Leitfaden der Kategorien zu folgen haben, nur, da hier zuerst ein Ding, Ich, als denkendes Wesen, gegeben worden, so werden wir zwar die obige Ordnung der Kategorien unter einander, wie sie in ihrer Tafel vorgestellt ist, nicht verändern, aber doch hier von der Kategorie der Substanz anfangen, dadurch ein Ding an sich selbst vorgestellt wird, und so ihrer Reihe rückwärts nachgehen. Die Topik der rationalen Seelenlehre, woraus alles Übrige, was sie nur enthalten mag, abgeleitet werden muss, ist demnach folgende:

1.
Die Seele ist
Substanz.

2.
Ihrer Qualität nach
einfach.

3.
Den verschiedenen Zeiten nach,
in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d. i.
Einheit (nicht Vielheit).

4.
Im Verhältnisse
zu möglichen Gegenständen im Raume*.

---

* Der Leser, der aus diesen Ausdrücken, in ihrer transscendentalen Abgezogenheit, nicht so leicht den psychologischen Sinn derselben, und warum das letztere Attribut der Seele zur Kategorie der Existenz gehöre,

Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre, lediglich durch die Zusammensetzung, ohne im Mindesten ein anderes Principium zu erkennen. Diese Substanz, blos als Gegenstand des inneren Sinnes, giebt den Begriff der Immaterialität; als einfache Substanz, der Incorruptibilität; die Identität derselben, als intellectueller Substanz, giebt die Personalität; alle diese drei Stücke zusammen die Spiritualität; das Verhältniss zu den Gegenständen im Raume giebt das Commercium mit Körpern, mithin stellt sie die denkende Substanz als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. sie als Seele *(anima)* und als den Grund der Animalität vor; diese, durch die Spiritualität eingeschränkt, Immortalität.

Hierauf beziehen sich nun vier Paralogismen einer transscendentalen Seelenlehre, welche fälschlich für eine Wissenschaft der reinen Vernunft, von der Natur unseres denkenden Wesens, gehalten wird. Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sey, sondern ein blosses Bewusstseyn, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transscendentales Subject der Gedanken vorgestellt — *X*, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrehen, indem wir

---

errathen wird, wird sie in dem Folgenden hinreichend erklärt und gerechtfertigt finden. Übrigens habe ich wegen der Lateinischen Ausdrücke, die statt der gleichbedeutenden Deutschen, wider den Geschmack der guten Schreibart, eingeflossen sind, sowohl bei diesem Abschnitte, als auch in Ansehung des ganzen Werks, zur Entschuldigung anzuführen: dass ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeste Unverständlichkeit erschweren wollen.

uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urtheilen, eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewusstseyn an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Object unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so ferne sie Erkenntniss genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, dass ich dadurch irgend etwas denke.

Es muss aber gleich Anfangs befremdlich scheinen, dass die Bedingung, unter der ich überhaupt denke, und die mithin blos eine Beschaffenheit meines Subjects ist, zugleich für Alles, was denkt, gültig seyn solle, und dass wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urtheil zu gründen uns anmaassen können, nämlich: dass Alles, was denkt, so beschaffen sey, als der Ausspruch des Selbstbewusstseyns es an mir aussagt. Die Ursache aber hiervon liegt darin, dass wir den Dingen *a priori* alle die Eigenschaften nothwendig beilegen müssen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken. Nun kann ich von einem denkenden Wesen durch keine äussere Erfahrung, sondern blos durch das Selbstbewusstseyn die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter, als die Übertragung dieses meines Bewusstseyns auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hierbei nur problematisch genommen; nicht so ferne er eine Wahrnehmung von einem Daseyn enthalten mag (das Cartesianische *cogito, ergo sum*), sondern seiner blossen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subject desselben (es mag dergleichen nun existiren oder nicht) fliessen mögen.

Läge unserer reinen Vernunfterkenntniss von denkenden Wesen überhaupt mehr als das *cogito* zum Grunde, würden wir die Beobachtungen, über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst, auch zu Hülfe nehmen: so würde eine

(347 — 348)

empirische Psychologie entspringen, welche eine Art der Physiologie des innern Sinnes seyn würde, und vielleicht die Erscheinungen desselben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, solche Eigenschaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Einfachen), zu eröffnen, noch von denkenden Wesen überhaupt Etwas, das ihre Natur betrifft, apodiktisch zu lehren: sie wäre also keine rationale Psychologie.

Da nun der Satz: Ich denke (problematisch genommen), die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet, so ist klar, dass die Schlüsse aus demselben einen blos transscendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlägt, und von dessen Fortgang wir, nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns schon zum Voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn also durch alle Prädicamente der reinen Seelenlehre mit einem kritischen Auge verfolgen *.

Erster Paralogism der Substantialität.

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist **Substanz.**

Ich, als ein denkendes Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und diese Vorstellung von Mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin Ich, als denkendes Wesen (Seele), **Substanz.**

---

* Die ganze folgende Entwickelung bis zum zweiten Hauptstück des zweiten Buchs der transscendentalen Dialektik fehlt in den spätern Ausgaben und ist durch eine andere vertreten, welche unter den Supplementen XXVII mitgetheilt ist. R.

Kritik des ersten Paralogism der reinen Psychologie.

Wir haben in dem analytischen Theile der transscendentalen Logik gezeigt, dass reine Kategorien (und unter diesen auch die der Substanz) an sich selbst gar keine objective Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine Anschauung untergelegt ist, auf deren Mannigfaltiges sie, als Functionen der synthetischen Einheit, angewandt werden können. Ohne das sind sie lediglich Functionen eines Urtheils ohne Inhalt. Von jedem Dinge überhaupt kann ich sagen, es sey Substanz, so ferne ich es von blossen Prädicaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide. Nun ist in allem unserem Denken das Ich das Subject, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden. Also muss Jedermann sich selbst nothwendiger Weise als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzen seines Daseyns und Bestimmungen seines Zustandes ansehen.

Was soll ich aber nun von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen? Dass ich, als ein denkendes Wesen, für mich selbst fortdaure, natürlicher Weise weder entstehe noch vergehe, das kann ich daraus keinesweges schliessen, und dazu allein kann mir doch der Begriff der Substantialität meines denkenden Subjects nützen, ohne welches ich ihn gar wohl entbehren könnte.

Es fehlt so viel, dass man diese Eigenschaften aus der blossen reinen Kategorie einer Substanz schliessen könnte, dass wir vielmehr die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zum Grunde legen müssen, wenn wir auf ihn den empirischbrauchbaren Begriff von einer Substanz anwenden wollen. Nun haben wir aber bei unserem Satze keine Erfahrung zum Grunde gelegt, sondern lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, den alles Denken, auf das Ich, als das gemeinschaftliche Subject, hat, dem es inhärirt, geschlossen. Wir würden

(350 — 351)

auch, wenn wir es gleich darauf anlegten, durch keine sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit darthun können. Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, dass diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, dass es eine stehende und bleibende Anschauung sey, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.

Hieraus folgt: dass der erste Vernunftschluss der transscendentalen Psychologie uns nur eine vermeintliche neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subject des Denkens für die Erkenntniss des realen Subjects der Inhärenz ausgiebt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntniss haben, noch haben können, weil das Bewusstseyn das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen, als dem transscendentalen Subjecte, müssen angetroffen werden, und wir, ausser dieser logischen Bedeutung des Ich, keine Kenntniss von dem Subjecte an sich selbst haben, was diesem, so wie allen Gedanken, als Substratum zum Grunde liegt. Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet, dass unser dieser Begriff nicht im Mindesten weiter führe, oder irgend eine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünftelnden Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen, lehren könne, dass er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne.

Zweiter Paralogism der Simplicität.

Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist **einfach.**

Nun ist die Seele, oder das denkende Ich, ein solches:

Also etc.

Kritik des zweiten Paralogisms der transscendentalen Psychologie.

Dies ist der Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre, nicht etwa blos ein sophistisches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünstelt, um seinen Behauptungen einen flüchtigen Schein zu geben, sondern ein Schluss, der sogar die schärfste Prüfung und die grösste Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint. Hier ist er.

Eine jede zusammengesetzte Substanz ist ein Aggregat vieler, und die Handlung eines Zusammengesetzten, oder das, was ihm, als einem solchen, inhärirt, ist ein Aggregat vieler Handlungen oder Accidenzen, welche unter der Menge der Substanzen vertheilt sind. Nun ist zwar eine Wirkung, die aus der Concurrenz vieler handelnden Substanzen entspringt, möglich, wenn diese Wirkung blos äusserlich ist (wie z. B. die Bewegung eines Körpers die vereinigte Bewegung aller seiner Theile ist). Allein mit Gedanken, als innerlich zu einem denkenden Wesen gehörigen Accidenzen, ist es anders beschaffen. Denn setzet, das Zusammengesetzte dächte: so würde ein jeder Theil desselben einen Theil des Gedankens, alle aber zusammengenommen allererst den ganzen Gedanken enthalten. Nun ist dieses aber widersprechend. Denn weil die Vorstellungen, die unter verschiedenen Wesen vertheilt sind (z. B. die einzelnen Wörter eines Verses), niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen: so kann der Gedanke nicht einem Zusammengesetzten, als einem solchen, inhäriren. Er ist also nur in **einer** Substanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach ist[*].

---

[*] Es ist sehr leicht, diesem Beweise die gewöhnliche schulgerechte Abgemessenheit der Einkleidung zu geben. Allein es ist zu meinem Zwecke

(352 — 353)

Der sogenannte *nervus probandi* dieses Arguments liegt in dem Satze: dass viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjects enthalten seyn müssen, um einen Gedanken auszumachen. Diesen Satz aber kann Niemand aus Begriffen beweisen. Denn wie wollte er es wohl anfangen, um dieses zu leisten? Der Satz: ein Gedanke kann nur die Wirkung der absoluten Einheit des denkenden Wesens seyn, kann nicht als analytisch behandelt werden. Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv und kann sich, den blossen Begriffen nach, eben sowohl auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen (wie die Bewegung eines Körpers die zusammengesetzte Bewegung aller Theile desselben ist), als auf die absolute Einheit des Subjects. Nach der Regel der Identität kann also die Nothwendigkeit der Voraussetzung einer einfachen Substanz, bei einem zusammengesetzten Gedanken, nicht eingesehen werden. Dass aber eben derselbe Satz synthetisch und völlig *a priori* aus lauter Begriffen erkannt werden solle, das wird sich Niemand zu verantworten getrauen, der den Grund der Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori*, so wie wir ihn oben dargelegt haben, einsieht.

Nun ist es aber auch unmöglich, diese nothwendige Einheit des Subjects, als die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gedankens, aus der Erfahrung abzuleiten. Denn diese giebt keine Nothwendigkeit zu erkennen, geschweige, dass der Begriff der absoluten Einheit weit über ihre Sphäre ist. Woher nehmen wir denn diesen Satz, worauf sich der ganze psychologische Vernunftschluss stützt?

Es ist offenbar, dass, wenn man sich ein denkendes Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle setzen, und also dem Objecte, welches man erwägen wollte, sein eigenes Subject unterschieben müsse (welches in kei-

---

schon hinreichend, den blossen Beweisgrund, allenfalls auf populare Art, vor Augen zu legen.

ner anderen Art der Nachforschung der Fall ist), und dass wir nur darum absolute Einheit des Subjects zu einem Gedanken erfordern, weil sonst nicht gesagt werden könnte: Ich denke (das Mannigfaltige in einer Vorstellung). Denn obgleich das Ganze des Gedankens getheilt und unter viele Subjecte vertheilt werden könnte, so kann doch das subjective Ich nicht getheilt und vertheilt werden, und dieses setzen wir doch bei allem Denken voraus.

Also bleibt eben so hier, wie in dem vorigen Paralogism, der formale Satz der Apperception: Ich denke, der ganze Grund, auf welchen die rationale Psychologie die Erweiterung ihrer Erkenntnisse wagt, welcher Satz zwar freilich keine Erfahrung ist, sondern die Form der Apperception, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht, gleichwohl aber nur immer in Ansehung einer möglichen Erkenntniss überhaupt, als blos subjective Bedingung derselben, angesehen werden muss, die wir mit Unrecht zur Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniss der Gegenstände, nämlich zu einem Begriffe vom denkenden Wesen überhaupt machen, weil wir dieses uns nicht vorstellen können, ohne uns selbst mit der Formel unseres Bewusstseyns an die Stelle jedes andern intelligenten Wesens zu setzen.

Aber die Einfachheit meiner selbst (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Satze: Ich denke, geschlossen, sondern der erstere liegt schon in jedem Gedanken selbst. Der Satz: Ich bin einfach, muss als ein unmittelbarer Ausdruck der Apperception angesehen werden, so wie der vermeintliche Cartesianische Schluss, *cogito, ergo sum*, in der That tautologisch ist, indem das *cogito (sum cogitans)* die Wirklichkeit unmittelbar aussagt. Ich bin einfach, bedeutet aber nichts mehr, als dass diese Vorstellung: Ich, nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich faße, und dass sie absolute (obzwar blos logische) Einheit sey.

Also ist der so berühmte psychologische Beweis lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorstellung, die nur das Verbum in Ansehung einer Person dirigirt, gegründet. Es ist aber offenbar, dass das Subject der Inhärenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transscendental bezeichnet werde, ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen, oder zu wissen. Es bedeutet ein Etwas überhaupt (transscendentales Subject), dessen Vorstellung allerdings einfach seyn muss, eben darum, weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiss nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem blossen Etwas. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntniss von der Einfachheit des Subjects selbst, denn von dessen Eigenschaften wird gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird.

So viel ist gewiss, dass ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjects (Einfachheit) gedenke, aber nicht, dass ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjects erkenne. So wie der Satz: Ich bin Substanz, nichts als die reine Kategorie bedeutete, von der ich *in concreto* keinen Gebrauch (empirischen) machen kann; so ist es mir auch erlaubt zu sagen: Ich bin eine einfache Substanz, d. i. deren Vorstellung niemals eine Synthesis des Mannigfaltigen enthält; aber dieser Begriff, oder auch dieser Satz, lehrt uns nicht das Mindeste in Ansehung meiner selbst als eines Gegenstandes der Erfahrung, weil der Begriff der Substanz selbst nur als Function der Synthesis, ohne unterlegte Anschauung, mithin ohne Object gebraucht wird, und nur von der Bedingung unserer Erkenntniss, aber nicht von irgend einem anzugebenden Gegenstande gilt. Wir wollen über die vermeintliche Brauchbarkeit dieses Satzes einen Versuch anstellen.

Jedermann muss gestehen: dass die Behauptung von der einfachen Natur der Seele nur so ferne von einigem Werthe sey, als ich dadurch dieses Subject von aller Materie zu unterscheiden und sie folglich von der Hinfälligkeit ausnehmen kann, der diese jederzeit unterworfen ist. Auf diesen Gebrauch ist obiger Satz auch ganz eigentlich angelegt, daher er auch mehrentheils so ausgedrückt wird: die Seele ist nicht körperlich. Wenn ich nun zeigen kann, dass, ob man gleich diesem Cardinalsatze der rationalen Seelenlehre, in der reinen Bedeutung eines blossen Vernunfturtheils (aus reinen Kategorien), alle objective Gültigkeit einräumt (Alles, was denkt, ist einfache Substanz), dennoch nicht der mindeste Gebrauch von diesem Satze, in Ansehung der Ungleichartigkeit, oder Verwandtschaft derselben mit der Materie, gemacht werden könne; so wird dieses eben so viel seyn, als ob ich diese vermeintliche psychologische Einsicht in das Feld blosser Ideen verwiesen hätte, denen es an Realität des objectiven Gebrauchs mangelt.

Wir haben in der transscendentalen Ästhetik unleugbar bewiesen, dass Körper blosse Erscheinungen unseres äusseren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind. Diesem gemäss können wir mit Recht sagen, dass unser denkendes Subject nicht körperlich sey, das heisst: dass, da es als Gegenstand des inneren Sinnes von uns vorgestellt wird, es, in so ferne als es denkt, kein Gegenstand äusserer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume seyn könne. Dieses will nun so viel sagen: es können uns niemals unter äusseren Erscheinungen denkende Wesen, als solche, vorkommen, oder wir können ihre Gedanken, ihr Bewusstseyn, ihre Begierden etc. nicht äusserlich anschauen: denn dieses gehört Alles für den innern Sinn. In der That scheint dieses Argument auch das natürliche und populäre, worauf selbst der gemeinste Verstand von jeher gefallen zu seyn scheint, und dadurch schon sehr früh Seelen als von den Körpern ganz unterschiedene Wesen zu betrachten angefangen hat.

Ob nun aber gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Bewegung, kurz Alles, was

(358 — 359)

uns äussere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschliessung seyn, oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äusserer Anschauung sind, so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unsern Sinn so afficirt, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt etc. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser als transscendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subject der Gedanken seyn, wiewohl wir durch die Art, wie unser äussere Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen etc., sondern blos vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen, so ferne wir von dergleichen (uns übrigens unbekannten) Objecten afficirt werden. Diese Ausdrücke aber geben gar nicht zu erkennen, was für ein Gegenstand es sey, sondern nur, dass ihm, als einem solchen, der ohne Beziehung auf äussere Sinne an sich selbst betrachtet wird, diese Prädicate äusserer Erscheinungen nicht beigelegt werden können. Allein die Prädicate des innern Sinnes, Vorstellungen und Denken, widersprechen ihm nicht. Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) blos als Erscheinung betrachtet, in Ansehung des Substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden.

Wäre Materie ein Ding an sich selbst, so würde sie als ein zusammengesetztes Wesen von der Seele, als einem einfachen, sich ganz und gar unterscheiden. Nun ist sie aber bloss äussere Erscheinung, deren Substratum durch gar keine anzugebende Prädicate erkannt wird; mithin kann ich von diesem wohl annehmen, dass es an sich einfach sey, ob es zwar in der Art, wie es unsere Sinne afficirt, in uns die Anschauung des Ausgedehnten und mithin Zusammengesetzten hervorbringt, und dass also der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewusstseyn vorgestellt werden können. Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer andern zugleich ein denkendes Wesen seyn, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, dass nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heissen, dass Menschen denken, d. i. eben dasselbe was, als äussere Erscheinung, ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subject sey, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt.

Aber ohne dergleichen Hypothesen zu erlauben, kann man allgemein bemerken, dass, wenn ich unter Seele ein denkendes Wesen an sich selbst verstehe, die Frage an sich schon unschicklich sey: ob sie nämlich mit der Materie (die gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellungen in uns ist) von gleicher Art sey oder nicht; denn das versteht sich schon von selbst, dass ein Ding an sich selbst von anderer Natur sey, als die Bestimmungen, die blos seinen Zustand ausmachen.

Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibelen, welches der äusseren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt: so können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wissen, auch nicht sagen, dass die Seele sich von diesem irgend worin innerlich unterscheide.

So ist demnach das einfache Bewusstseyn keine Kenntniss der einfachen Natur unseres Subjects, in so ferne, als dieses dadurch von der Materie, als einem zusammengesetzten Wesen, unterschieden werden soll.

Wenn dieser Begriff aber dazu nicht taugt, um[*] in dem einzigen Falle, da er brauchbar ist, nämlich in der

---

[*] Im Texte steht: ihn. R.

Vergleichung meiner Selbst mit Gegenständen äusserer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterscheidende seiner Natur zu bestimmen, so mag man immer zu wissen vorgeben: das denkende Ich, die Seele (ein Name für den transscendentalen Gegenstand des inneren Sinnes) sey einfach; dieser Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenstände sich erstreckenden Gebrauch, und kann daher unsere Erkenntniss nicht im Mindesten erweitern.

So fällt demnach die ganze rationale Psychologie mit ihrer Hauptstütze, und wir können so wenig hier, wie sonst jemals, hoffen, durch blosse Begriffe (noch weniger aber durch die blosse subjective Form aller unserer Begriffe, das Bewusstseyn), ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, Einsichten auszubreiten, zumal da selbst der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur von der Art ist, dass er überall in keiner Erfahrung angetroffen werden kann, und es mithin gar keinen Weg giebt, zu demselben, als einem objectivgültigen Begriffe, zu gelangen.

Dritter Paralogism der Personalität.

Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewusst ist, ist so ferne eine Person:
Nun ist die Seele etc.
Also ist sie eine Person.

Kritik des dritten Paralogisms der transscendentalen Psychologie.

Wenn ich die numerische Identität eines äusseren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, worauf, als Subject, sich alles Übrige als Bestimmung bezieht, Acht haben, und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt, bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des inneren Sinnes, und alle Zeit ist blos die Form des inneren Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner successiven Bestimmungen auf das numerisch-identische Selbst, in aller Zeit, d. i. in der Form der inneren Anschauung meiner selbst. Auf diesen Fuss müsste die Persönlichkeit der Seele nicht einmal als geschlossen, sondern als ein völlig identischer Satz des Selbstbewusstseyns in der Zeit angesehen werden, und das ist auch die Ursache, weswegen er *a priori* gilt. Denn er sagt wirklich nichts mehr, als in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewusst, und es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in Mir, als individueller Einheit, oder ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich.

Die Identität der Person ist also in meinem eigenen Bewusstseyn unausbleiblich anzutreffen. Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspuncte eines andern (als Gegenstand seiner äusseren Anschauung) betrachte, so erwägt dieser äussere Beobachter mich allererst in der Zeit, denn in der Apperception ist die Zeit eigentlich nur in mir vorgestellt. Er wird also aus dem Ich, welches alle Vorstellungen zu aller Zeit in meinem Bewusstseyn, und zwar mit völliger Identität begleitet, ob er es gleich einräumt, doch noch nicht auf die objective Beharrlichkeit meiner Selbst schliessen. Denn da alsdann die Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, nicht diejenige ist, die in meiner eigenen, sondern die in seiner Sinnlichkeit angetroffen wird, so ist die Identität, die mit meinem Bewusstseyn nothwendig verbunden ist, nicht darum mit dem seinigen, d. i. mit der äusseren Anschauung meines Subjects verbunden.

Es ist also die Identität des Bewusstseyns meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweist aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects, in welchem, ungeachtet der logischen Identität des Ich, doch ein solcher Wechsel vorgegangen seyn kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten; obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzutheilen, welches in jedem andern Zustande, selbst der Umwandelung des Subjects, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehalten, und so auch dem folgenden überliefern könnte *.

Wenn gleich der Satz einiger alten Schulen: dass Alles *fliessend* und nichts in der Welt *beharrlich* und bleibend sey, nicht statt finden kann, sobald man Substanzen annimmt, so ist er doch nicht durch die Einheit des Selbstbewusstseyns widerlegt. Denn wir selbst können aus unserem Bewusstseyn darüber nicht urtheilen, ob wir als Seele beharrlich sind oder nicht, weil wir zu unserm identischen Selbst nur dasjenige zählen, dessen wir uns bewusst sind, und so allerdings nothwendig urtheilen müssen, dass wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewusst sind, eben dieselben sind. In dem Standpuncte eines Fremden aber können wir dieses darum noch nicht für gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen, als nur die Vorstellung Ich, welche sie alle begleitet und verknüpft, so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein blosser Gedanke) nicht eben sowohl fliesse, als die übrigen Gedanken, die dadurch an einander gekettet werden.

Es ist aber merkwürdig, dass die Persönlichkeit und deren Voraussetzung, die Beharrlichkeit, mithin die Substantialität der Seele *jetzt allererst* bewiesen werden muss. Denn könnten wir diese voraussetzen, so würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewusstseyns, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseyns in einem bleibenden Subject folgen, welches zu der Persönlichkeit schon hinreichend ist, die dadurch, dass ihre Wirkung etwa eine Zeit hindurch unterbrochen wird, selbst nicht sofort aufhört. Aber diese Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Identität unserer Selbst, die wir aus der identischen Apperception folgern, durch nichts gegeben, sondern wird daraus allererst gefolgert (und auf diese müsste, wenn es recht zuginge, allererst der Begriff der Substanz folgen, der allein empirisch brauchbar ist). Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ich, in dem Bewusstseyn aller Zeit, darin ich mich erkenne, keineswegs folgt; so hat auch oben die Substantialität der Seele darauf nicht gegründet werden können.

---

* Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stösst, theilt dieser ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand (wenn man bloss auf die Stellen im Raume sieht) mit. Nehmet nun, nach der Analogie mit dergleichen Körpern, Substanzen an, deren die eine der andern Vorstellungen, sammt deren Bewusstseyn einflösste, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste ihren Zustand, sammt dessen Bewusstseyn, der zweiten, diese ihren eigenen Zustand, sammt dem der vorigen Substanz, der dritten und diese eben so die Zustände aller vorigen, sammt ihrem eigenen und deren Bewusstseyn, mittheilte. Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewusst seyn, weil jene zusammt dem Bewusstseyn in sie übertragen worden, und dessen ungeachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen seyn.

Indessen kann, so wie der Begriff der Substanz und des Einfachen, eben so auch der Begriff der Persönlichkeit (so ferne er blos transscendental ist, d. i. Einheit des Subjects, das uns übrigens unbekannt ist, in dessen Bestimmungen aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception ist) bleiben, und so ferne ist dieser Begriff auch zum praktischen Gebrauche nöthig und hinreichend, aber auf ihn, als Erweiterung unserer Selbsterkenntniss durch reine Vernunft, welche uns eine ununterbrochene Fortdauer des Subjects aus dem blossen Begriffe des identischen Selbst vorspiegelt, können wir nimmermehr Staat machen, da dieser Begriff sich immer um sich selbst herumdreht, und uns in Ansehung keiner einzigen Frage, welche auf synthetische Erkenntniss angelegt ist, weiter bringt. Was Materie für ein Ding an sich selbst (transscendentales Object) sey, ist uns zwar gänzlich unbekannt; gleichwohl kann doch die Beharrlichkeit derselben als Erscheinung, dieweil sie als etwas Äusserliches vorgestellt wird, beobachtet werden. Da ich aber, wenn ich das blosse Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein anderes Correlatum meiner Vergleichungen habe, als wiederum mich selbst, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseyns, so kann ich keine andere als tautologische

Beantwortungen auf alle Fragen geben, indem ich nämlich meinen Begriff und dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Object zukommen, unterschiebe, und das voraussetze, was man zu wissen verlangte.

Der vierte Paralogism der Idealität

(des äusseren Verhältnisses).

Dasjenige, auf dessen Daseyn, nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen, geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz:

Nun sind alle äussere Erscheinungen von der Art, dass ihr Daseyn nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, allein geschlossen werden kann:

Also ist das Daseyn aller Gegenstände äusserer Sinne zweifelhaft. Diese Ungewissheit nenne Ich die Idealität äusserer Erscheinungen, und die Lehre dieser Idealität heisst der Idealism, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewissheit von Gegenständen äusserer Sinne der Dualism genannt wird.

Kritik des vierten Paralogisms der transscendentalen Psychologie.

Zuerst wollen wir die Prämissen der Prüfung unterwerfen. Wir können mit Recht behaupten, dass nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und dass meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer blossen Wahrnehmung seyn könne. Also ist das Daseyn eines wirklichen Gegenstandes ausser mir (wenn dieses Wort in intellectueller Bedeutung genommen wird) niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kann nur zu dieser, welche eine Modification des inneren Sinnes ist, als äussere Ursache derselben hinzugedacht und mithin geschlossen werden. Daher auch Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkendes Wesen) bin. Es ist nämlich klar: dass, da das Äussere nicht in mir ist, ich es nicht in meiner Apperception, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperception ist, antreffen könne.

Ich kann also äussere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner innern Wahrnehmung auf ihr Daseyn schliessen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äusseres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher; weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen seyn kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äusserlich sey, ob also alle sogenannte äussere Wahrnehmungen nicht ein blosses Spiel unseres inneren Sinnes seyen, oder ob sie sich auf äussere wirkliche Gegenstände, als ihre Ursache beziehen? Wenigstens ist das Daseyn der letzteren nur geschlossen, und läuft die Gefahr aller Schlüsse, da hingegen der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird, und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet.

Unter einem Idealisten muss man also nicht denjenigen verstehen, der das Daseyn äusserer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern der nur nicht einräumt, dass es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schliesst, dass wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiss werden können.

Ehe ich nun unsern Paralogismus seinem trüglichen Scheine nach darstelle, muss ich zuvor bemerken, dass man nothwendig einen zweifachen Idealism unterscheiden müsse, den transscendentalen und den empirischen. Ich verstehe aber unter dem transscendentalen Idealism aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesammt als blosse Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst, ansehen, und dem gemäss Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen, oder Bedingungen der Objecte, als Dinge an sich selbst sind. Diesem Idealism ist ein **transscendentaler Realism** entgegengesetzt, der Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht. Der transscendentale Realist stellt sich also äussere Erscheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren, also auch nach reinen Verstandesbegriffen ausser uns wären. Dieser transscendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, dass, wenn sie äussere seyn sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müssten, in diesem Gesichtspuncte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiss zu machen.

Der transscendentale Idealist kann hingegen ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein **Dualist** seyn, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem blossen Selbstbewusstseyn hinauszugehen, und etwas mehr, als die Gewissheit der Vorstellungen in mir, mithin das *cogito, ergo sum*, anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit blos für Erscheinung gelten lässt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äusserlich heissen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst **äussere** Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem Alles ausser einander, er selbst der Raum aber in uns ist.

Für diesen transscendentalen Idealism haben wir uns nun schon im Anfange erklärt. Also fällt bei unserem Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Daseyn der Materie eben so auf das Zeugniss unseres blossen Selbstbewusstseyns anzunehmen und dadurch für bewiesen zu erklären, wie das Daseyn meiner selbst als eines denkenden Wesens. Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äussere Gegenstände (die Körper) blos Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existiren eben sowohl äussere Dinge, als ich Selbst existire, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugniss meines Selbstbewusstseyns, nur mit dem Unterschiede, dass die Vorstellung meiner Selbst, als des denkenden Subjects, blos auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äusseren Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände eben so wenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstseyn) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.

Also ist der transscendentale Idealist ein empirischer Realist, und gesteht der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird. Dagegen kommt der transscendentale Realismus nothwendig in Verlegenheit, und sieht sich genöthigt, dem empirischen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenstände äusserer Sinne für etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes und blosse Erscheinungen für selbstständige Wesen ansieht, die sich ausser uns befinden; da denn freilich, bei unserm besten Bewusstseyn unserer Vorstellung von diesen Dingen, noch lange nicht gewiss ist, dass, wenn die Vorstellung existirt, auch der ihr correspondirende Gegenstand existire; dahingegen in unserm System diese äusseren Dinge, die Materie nämlich, in allen ihren Gestalten und Veränderungen, nichts als blosse Erscheinungen, d. i. Vorstellungen in uns sind, deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewusst werden.

(372 — 373)

Da nun, so viel ich weiss, alle dem empirischen Idealismus anhängende Psychologen transscendentale Realisten sind, so haben sie freilich ganz consequent verfahren, dem empirischen Idealism grosse Wichtigkeit zuzugestehen, als einem von den Problemen, daraus die menschliche Vernunft sich schwerlich zu helfen wisse. Denn in der That, wenn man äussere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an sich ausser uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Daseyn anders, als durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache, erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muss, ob die letztere in uns oder ausser uns sey. Nun kann man zwar einräumen, dass von unseren äusseren Anschauungen Etwas, was im transscendentalen Verstande ausser uns seyn mag, die Ursache sey, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewusstseyn eben so, wie das Bewusstseyn meiner eigenen Gedanken beruht. Der transscendentale Gegenstand ist, sowohl in Ansehung der inneren als äusseren Anschauung, gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen, welcher alsdann ein äusserer heisst, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeitverhältnisse vorgestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen.

Weil indessen der Ausdruck: ausser uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald Etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existirt, bald was blos zur äussern Erscheinung gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage, wegen der Realität unserer äusseren Anschauung, genommen wird, ausser Unsicherheit zu setzen, empirisch äusserliche Gegenstände dadurch von denen, die so im transscendentalen Sinne heissen möchten, unterscheiden, dass wir sie geradezu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind.

Raum und Zeit sind zwar Vorstellungen *a priori*, welche uns als Formen unserer sinnlichen Anschauung beiwohnen, ehe noch ein wirklicher Gegenstand unseren Sinn durch Empfindung bestimmt hat, um ihn unter jenen sinnlichen Verhältnissen vorzustellen. Allein dieses Materielle oder Reale, dieses Etwas, was im Raume angeschaut werden soll, setzt nothwendig Wahrnehmung voraus, und kann unabhängig von dieser, welche die Wirklichkeit von Etwas im Raume anzeigt, durch keine Einbildungskraft gedichtet und hervorgebracht werden. Empfindung ist also dasjenige, was eine Wirklichkeit im Raume und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine, oder die andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird. Ist Empfindung einmal gegeben (welche, wenn sie auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen, angewandt wird, Wahrnehmung heisst), so kann durch die Mannigfaltigkeit derselben mancher Gegenstand in der Einbildung gedichtet werden, der ausser der Einbildung im Raume oder der Zeit keine empirische Stelle hat. Dieses ist ungezweifelt gewiss, man mag nun die Empfindungen, Lust und Schmerz, oder auch der äusseren, als Farben, Wärme etc. nehmen, so ist Wahrnehmung dasjenige, wodurch der Stoff, um Gegenstände der sinnlichen Anschauung zu denken, zuerst gegeben werden muss. Diese Wahrnehmung stellt also (damit wir diesmal nur bei äusseren Anschauungen bleiben) etwas Wirkliches im Raume vor. Denn erstlich ist Wahrnehmung die Vorstellung einer Wirklichkeit, so wie Raum die Vorstellung einer blossen Möglichkeit des Beisammenseyns. Zweitens wird diese Wirklichkeit vor dem äusseren Sinn, d. i. im Raume vorgestellt. Drittens ist der Raum selbst nichts anders, als blosse Vorstellung, mithin kann in ihm nur das als wirklich gelten, was in ihm vorgestellt* wird, und umgekehrt, was in ihm gegeben, *d.* i. durch Wahrnehmung vorgestellt wird, ist in ihm auch wirklich; denn wäre es in ihm nicht wirklich, d. i. unmittelbar durch empirische Anschauung gegeben, so könnte es auch nicht erdichtet werden, weil man das Reale der Anschauungen gar nicht *a priori* erdenken kann.

Alle äussere Wahrnehmung also beweist unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und in so ferne ist also der empirische Realismus ausser Zweifel, d. i. es correspondirt unsern Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich ist der Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir, aber in diesem Raume ist doch gleichwohl das Reale, oder der Stoff aller Gegenstände äusserer Anschauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben, und es ist auch unmöglich, dass in diesem Raume irgend etwas ausser uns (im transscendentalen Sinne) gegeben werden sollte, weil der Raum selbst ausser unserer Sinnlichkeit nichts ist. Also kann der strengste Idealist nicht verlangen, man solle beweisen, dass unserer Wahrnehmung der Gegenstand ausser uns (in stricter Bedeutung) entspreche. Denn wenn es dergleichen gäbe, so würde es doch nicht als ausser uns vorgestellt und angeschaut werden können, weil dieses den Raum voraussetzt, und die Wirklichkeit im Raume, als einer blossen Vorstellung, nichts anders als die Wahrnehmung selbst ist. Das Reale äusserer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich seyn.

---

* Man muss diesen paradoxen, aber richtigen Satz wohl merken: dass im Raume nichts sey, als was in ihm vorgestellt wird. Denn der Raum ist selbst nichts anders, als Vorstellung, folglich was in ihm ist, muss in der Vorstellung enthalten seyn, und im Raume ist gar nichts, ausser so ferne es in ihm wirklich vorgestellt wird. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muss: dass eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existiren könne, der aber hier das Anstössige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, d. i. Vorstellungen sind.

Aus Wahrnehmungen kann nun, entweder durch ein blosses Spiel der Einbildung, oder auch vermittelst der Erfahrung, Erkenntniss der Gegenstände erzeugt werden. Und da können allerdings trügliche Vorstellungen entspringen, denen die Gegenstände nicht entsprechen und wobei die Täuschung bald einem Blendwerke der Einbildung (im Traume), bald einem Fehltritte der Urtheilskraft (beim sogenannten Betruge der Sinne) beizumessen ist. Um nun hierin dem falschen Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich. Allein diese Täuschung sowohl, als die Verwahrung wider dieselbe, trifft eben sowohl den Idealism als den Dualism, indem es dabei nur um die Form der Erfahrung zu thun ist. Den empirischen Idealismus, als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objectiven Realität unserer äussern Wahrnehmungen, zu widerlegen, ist schon hinreichend, dass *äussere* Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise, welcher Raum, ob er zwar an sich nur blosse Form der Vorstellungen ist, dennoch in Ansehung aller äusseren Erscheinungen (die auch nichts anders als blosse Vorstellungen sind) objective Realität hat; ingleichen, dass ohne Wahrnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich seyen, unsere äusseren Sinne also, den *datis* nach, woraus Erfahrung entspringen kann, ihre wirklichen correspondirenden Gegenstände im Raume haben.

Der dogmatische Idealist würde derjenige seyn, der das Daseyn der Materie leugnet, der skeptische, der sie bezweifelt, weil er sie für unerweislich hält. Der erstere kann es nur darum seyn, weil er in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche zu finden glaubt, und mit diesem haben wir es jetzt noch nicht zu thun. Der folgende Abschnitt von dialektischen Schlüssen, der die Vernunft in ihrem inneren Streite in Ansehung der Begriffe, die sich von der Möglichkeit dessen, was in den Zusammenhang der Erfahrung gehört, vorstellt, wird auch dieser Schwierigkeit abhelfen. Der skeptische Idealist aber, der blos den Grund unserer Behauptung anficht und unsere Überredung von dem Daseyn der Materie, die wir auf unmittelbare Wahrnehmung zu gründen glauben, für unzureichend erklärt, ist so ferne ein Wohlthäter der menschlichen Vernunft, als er uns nöthigt, selbst bei dem kleinsten Schritte der gemeinen Erfahrung, die Augen wohl aufzuthun, und, was wir vielleicht nur erschleichen, nicht sogleich als wohlerworben in unseren Besitz aufzunehmen. Der Nutzen, den diese idealistischen Einwürfe hier schaffen, fällt jetzt klar in die Augen. Sie treiben uns mit Gewalt dahin, wenn wir uns nicht in unseren gemeinsten Behauptungen verwickeln wollen, alle Wahrnehmungen, sie mögen nun innere, oder äussere heissen, blos als ein Bewusstseyn dessen, was unserer Sinnlichkeit anhängt, und die äusseren Gegenstände derselben nicht für Dinge an sich selbst, sondern nur für Vorstellungen anzusehen, deren wir uns, wie jeder anderen Vorstellung, unmittelbar bewusst werden können, die aber darum äussere heissen, weil sie demjenigen Sinne anhängen, den wir den äusseren Sinn nennen, dessen Anschauung der Raum ist, der aber doch selbst nichts anders, als eine innere Vorstellungsart ist, in welcher sich gewisse Wahrnehmungen mit einander verknüpfen.

Wenn wir äussere Gegenstände für Dinge an sich gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen, wie wir zur Erkenntniss ihrer Wirklichkeit ausser uns kommen sollten, indem wir uns blos auf die Vorstellung stützen, die in uns ist. Denn man kann doch ausser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewusstseyn liefert daher nichts, als lediglich unsere eigenen Bestimmungen. Also nöthigt uns der skeptische Idealism, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, nämlich zu der Idealität aller Erscheinungen zu ergreifen, welche wir in der transscendentalen Ästhetik unabhängig von diesen Folgen, die wir damals nicht voraussehen konnten, dargethan haben. Fragt man nun: ob denn diesem zu Folge der Dualism allein in der Seelenlehre statt finde, so ist die Antwort: allerdings! aber nur im empirischen Verstande, d. i. in dem Zusammenhange der Erfahrung ist wirklich Materie, als Substanz in der Erscheinung, dem äusseren Sinne, so wie das denkende Ich, gleichfalls als Substanz in der Erscheinung, vor dem innern Sinne gegeben und nach den Regeln, welche diese Kategorie in den Zusammenhang unserer äusserer sowohl als innerer Wahrnehmungen zu einer Erfahrung hineinbringt, müssen auch beiderseits Erscheinungen unter sich verknüpft werden. Wollte man aber den Begriff des Dualismus, wie es gewöhnlich geschieht, erweitern und ihn im transscendentalen Verstande nehmen, so hätten weder er, noch der ihm entgegengesetzte Pneumatismus einerseits, oder der Materialismus andererseits, nicht den mindesten Grund, indem man alsdann die Bestimmung seiner Begriffe verfehlte, und die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst hält. Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, ausser mir, sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transscendentale Object, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art an die Hand geben.

Wenn wir also, wie uns denn die gegenwärtige Kritik augenscheinlich dazu nöthigt, der oben festgesetzten Regel treu bleiben, unsere Fragen nicht weiter zu treiben, als nur so weit mögliche Erfahrung uns das Object derselben an die Hand geben kann: so werden wir es uns nicht einmal einfallen lassen, über die Gegenstände unserer Sinne nach demjenigen, was sie an sich selbst, d. i. ohne alle Beziehung auf die Sinne seyn mögen, Erkundigung anzustellen. Wenn aber der Psycholog Erscheinungen für Dinge an sich selbst nimmt, so mag er als Materialist einzig und allein Materie, oder als Spiritualist blos denkende Wesen (nämlich nach der Form unsers innern Sinnes) oder als Dualist beide, als für sich existirende Dinge, in seinen Lehrbegriff aufnehmen, so ist er doch immer durch Missverstand hingehalten über die Art zu vernünfteln, wie dasjenige an sich selbst existiren möge, was doch kein Ding an sich, sondern nur die Erscheinung eines Dinges überhaupt ist.

Betrachtung

über die Summe der reinen Seelenlehre, zu Folge dieser Paralogismen.

Wenn wir die Seelenlehre, als die Physiologie des inneren Sinnes, mit der Körperlehre, als einer Physiologie der Gegenstände äusserer Sinne vergleichen: so finden wir, ausser dem, dass in beiden Vieles empirisch erkannt werden kann, doch diesen merkwürdigen Unterschied, dass in der letzteren Wissenschaft doch Vieles *a priori*, aus dem blossen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens, in der ersteren aber, aus dem Begriffe eines denkenden Wesens, gar nichts *a priori* synthetisch erkannt werden kann. Die Ursache ist diese. Obgleich beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äusseren Sinne etwas Stehendes, oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand giebt, anstatt dass die Zeit, welche die einzige Form unserer innern Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen giebt. Denn in dem, was wir Seele nennen, ist Alles im continuirlichen Flusse und nichts Bleibendes, ausser etwa (wenn man es durchaus will) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen sie auch scheint ein einfaches Object vorzustellen, oder, besser gesagt, zu bezeichnen. Dieses Ich müsste eine Anschauung seyn, welche, da sie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgesetzt würde, als Anschauung *a priori* synthetische Sätze lieferte, wenn es möglich seyn sollte, eine reine Vernunfterkenntniss von der Natur eines denkenden Wesens überhaupt zu Stande zu bringen. Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung, als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form des Bewusstseyns, welches beiderlei Vorstellungen begleiten, und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, so ferne nämlich dazu noch irgend etwas anders in der Anschauung gegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreicht. Also fällt die ganze rationale Psychologie als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft, und es bleibt uns nichts übrig, als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studiren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann.

Ob sie nun aber gleich als erweiternde Erkenntniss keinen Nutzen hat, sondern als solche aus lauter Paralogismen zusammengesetzt ist, so kann man ihr doch, wenn sie für nichts mehr, als eine kritische Behandlung unserer dialektischen Schlüsse und zwar der gemeinen und natürlichen Vernunft, gelten soll, einen wichtigen negativen Nutzen nicht absprechen.

Wozu haben wir wohl eine blos auf reine Vernunftprincipien gegründete Seelenlehre nöthig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Absicht, um unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern. Dieses leistet aber der Vernunftbegriff von unserem denkenden

(383 — 384)

Selbst, den wir gegeben haben. Denn weit gefehlt, dass nach demselben einige Furcht übrig bliebe, dass, wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde, so wird vielmehr klar gezeigt, dass, wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muss, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjects und eine Art Vorstellungen desselben.

Dadurch erkenne ich zwar freilich dieses denkende Selbst seinen Eigenschaften nach nicht besser, noch kann ich seine Beharrlichkeit, ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz, von dem etwanigen transscendentalen Substratum äusserer Erscheinungen einsehen, denn dieses ist mir, eben sowohl als jenes, unbekannt. Weil es aber gleichwohl möglich ist, dass ich anders woher, als aus blos speculativen Gründen Ursache hernähme, eine selbstständige und bei allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz meiner denkenden Natur zu hoffen, so ist dadurch schon viel gewonnen, bei dem freien Geständniss meiner eigenen Unwissenheit, dennoch die dogmatischen Angriffe eines speculativen Gegners abtreiben zu können, und ihm zu zeigen, dass er niemals mehr von der Natur meines Subjects wissen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzusprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.

Auf diesen transscendentalen Schein unserer psychologischen Begriffe gründen sich dann noch drei dialektische Fragen, welche das eigentliche Ziel der rationalen Psychologie ausmachen, und nirgend anders, als durch obige Untersuchungen entschieden werden können: nämlich 1. von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper, d. i. der Animalität und dem Zustande der Seele im Leben des Menschen, 2. vom Anfange dieser Gemeinschaft, d. i. der Seele in und vor der Geburt des Menschen, 3. dem Ende dieser Gemeinschaft, d. i. der Seele in und nach dem Tode des Menschen (Frage wegen der Unsterblichkeit).

Ich behaupte nun, dass alle Schwierigkeiten, die man bei diesen Fragen vorzufinden glaubt, und mit denen, als dogmatischen Einwürfen, man sich das Ansehen einer tieferen Einsicht in die Natur der Dinge, als der gemeine Verstand wohl haben kann, zu geben sucht, auf einem blossen Blendwerke beruhen, nach welchem man das, was blos in Gedanken existirt, hypostasirt, und in eben derselben Qualität als einen wirklichen Gegenstand ausserhalb des denkenden Subjects annimmt, nämlich Ausdehnung, die nichts als Erscheinung ist, für eine, auch ohne unsere Sinnlichkeit, subsistirende Eigenschaft äusserer Dinge, und Bewegung vor deren Wirkung, welche auch ausser unseren Sinnen an sich wirklich vorgeht, zu halten. Denn die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so grosses Bedenken erregt, ist nichts anders als eine blosse Form, oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes, durch diejenige Anschauung, welche man den äusseren Sinn nennt. Es mag also wohl etwas ausser uns seyn, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, correspondirt; aber in derselben Qualität als Erscheinung ist es nicht ausser uns, sondern lediglich als ein Gedanke in uns, wiewohl dieser Gedanke durch genannten Sinn es als ausser uns befindlich vorstellt. Materie bedeutet also nicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (die uns an sich selbst unbekannt sind), deren Vorstellungen wir äussere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren Sinne zählen, ob sie gleich eben sowohl blos zum denkenden Subjecte, als alle übrige Gedanken, gehören, nur dass sie dieses Täuschende an sich haben, dass, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sich gleichsam von der Seele ablösen und ausser ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschaut werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren

Gegenbild in derselben Qualität ausser der Seele gar nicht angetroffen werden kann. Nun ist die Frage nicht mehr: von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen ausser uns, sondern blos von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modificationen unserer äusseren Sinnlichkeit, und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verknüpft seyn mögen, so dass sie in einer Erfahrung zusammenhängen.

So lange wir innere und äussere Erscheinungen, als blosse Vorstellungen in der Erfahrung, mit einander zusammenhalten, so finden wir nichts Widersinniges und welches die Gemeinschaft beider Art Sinne befremdlich machte. Sobald wir aber die äusseren Erscheinungen hypostasiren, sie nicht mehr als Vorstellungen, sondern in derselben Qualität, wie sie in uns sind, auch als ausser uns für sich bestehende Dinge, ihre Handlungen aber, die sie als Erscheinungen gegen einander im Verhältniss zeigen, auf unser denkendes Subject beziehen, so haben wir einen Charakter der wirkenden Ursachen ausser uns, der sich mit ihren Wirkungen in uns nicht zusammen reimen will, weil jener sich blos auf äussere Sinne, diese aber auf den innern Sinn beziehen, welche, ob sie zwar in einem Subjecte vereinigt, dennoch höchst ungleichartig sind. Da haben wir denn keine andere äussere Wirkungen, als Veränderungen des Orts, und keine Kräfte, als blos Bestrebungen, welche auf Verhältnisse im Raume, als ihre Wirkungen, auslaufen. In uns aber sind die Wirkungen Gedanken, unter denen kein Verhältniss des Orts, Bewegung, Gestalt, oder Raumesbestimmung überhaupt statt findet, und wir verlieren den Leitfaden der Ursachen gänzlich an den Wirkungen, die sich davon in dem innern Sinne zeigen sollten. Aber wir sollten bedenken: dass nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sind, sondern eine blosse Erscheinung, wer weiss, welches unbekannten Gegenstandes, dass die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursache, sondern blos die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sey, dass folglich beide nicht Etwas ausser uns, sondern blos Vorstellungen in uns seyen, mithin dass nicht die Bewegung der Materie in uns Vorstellungen wirke, sondern dass sie selbst (mithin auch die Materie, die sich dadurch kennbar macht) blosse Vorstellung sey, und endlich die ganze selbstgemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe, wie und durch welche Ursache die Vorstellungen unserer Sinnlichkeit so untereinander in Verbindung stehen, dass diejenigen, welche wir äussere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen, als Gegenstände ausser uns, vorgestellt werden können, welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstellungen von ausser uns befindlichen ganz fremdartigen wirkenden Ursachen, zu erklären, indem wir die Erscheinungen einer unbekannten Ursache für die Ursache ausser uns nehmen, welches nichts als Verwirrung veranlassen kann. In Urtheilen, in denen eine durch lange Gewohnheit eingewurzelte Missdeutung vorkommt, ist es unmöglich, die Berichtigung sofort zu derjenigen Fasslichkeit zu bringen, welche in anderen Fällen gefordert werden kann, wo keine dergleichen unvermeidliche Illusion den Begriff verwirrt. Daher wird diese unsere Befreiung der Vernunft von sophistischen Theorien schwerlich schon die Deutlichkeit haben, die ihr zur völligen Befriedigung nöthig ist.

Ich glaube diese auf folgende Weise befördern zu können.

Alle Einwürfe können in dogmatische, kritische und skeptische eingetheilt werden. Der dogmatische Einwurf ist, der wider einen Satz, der kritische, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet ist. Der erstere bedarf einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes, um das Gegentheil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von diesem Gegenstande vorgiebt, er ist daher selbst dogmatisch und giebt vor, die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen,

(388 — 389)

als der Gegentheil. Der kritische Einwurf, weil er den Satz in seinem Werthe oder Unwerthe unangetastet lässt, und nur den Beweis anficht, bedarf gar nicht den Gegenstand besser zu kennen, oder sich einer besseren Kenntniss desselben anzumaassen; er zeigt nur, dass die Behauptung grundlos, nicht, dass sie unrichtig sey. Der skeptische stellt Satz und Gegensatz wechselseitig gegen einander, als Einwürfe von gleicher Erheblichkeit, einen jeden derselben wechselsweise als Dogma und den andern als dessen Einwurf, ist also auf zwei entgegengesetzten Seiten dem Scheine nach dogmatisch, um alles Urtheil über den Gegenstand gänzlich zu vernichten. Der dogmatische also sowohl, als skeptische Einwurf müssen beide so viel Einsicht ihres Gegenstandes vorgeben, als nöthig ist, etwas von ihm bejahend oder verneinend zu behaupten. Der kritische ist allein von der Art, dass, indem er blos zeigt, man nehme zum Behuf seiner Behauptung Etwas an, was nichtig und blos eingebildet ist, die Theorie stürzt, dadurch, dass sie ihr die angemaasste Grundlage entzieht, ohne sonst etwas über die Beschaffenheit des Gegenstandes ausmachen zu wollen.

Nun sind wir nach den gemeinen Begriffen unserer Vernunft in Ansehung der Gemeinschaft, darin unser denkendes Subject mit den Dingen ausser uns steht, dogmatisch und sehen diese als wahrhafte unabhängig von uns bestehende Gegenstände an, nach einem gewissen transscendentalen Dualism, der jene äusseren Erscheinungen nicht als Vorstellungen zum Subjecte zählt, sondern sie, so wie sinnliche Anschauung sie uns liefert, ausser uns als Objecte versetzt und sie von dem denkenden Subjecte gänzlich abtrennt. Diese Subreption ist nun die Grundlage aller Theorien über die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, und es wird niemals gefragt, ob denn diese objective Realität der Erscheinungen so ganz richtig sey, sondern diese wird als zugestanden vorausgesetzt und nur über die Art vernünftelt, wie sie erklärt und begriffen werden müsse. Die gewöhnlichen drei hierüber erdachten und wirklich einzig möglichen Systeme sind die, des physischen Einflusses, der vorher bestimmten Harmonie und der übernatürlichen Assistenz.

Die zwei letzteren Erklärungsarten der Gemeinschaft der Seele mit der Materie sind auf Einwürfe gegen die erstere, welche die Vorstellung des gemeinen Verstandes ist, gegründet, dass nämlich dasjenige, was als Materie erscheint, durch seinen unmittelbaren Einfluss nicht die Ursache von Vorstellungen, als einer ganz heterogenen Art von Wirkungen, seyn könne. Sie können aber alsdann mit dem, was sie unter dem Gegenstande äusserer Sinne verstehen, nicht den Begriff einer Materie verbinden, welche nichts als Erscheinung, mithin schon an sich selbst blosse Vorstellung, die durch irgend welche äussere Gegenstände gewirkt worden, denn sonst würden sie sagen, dass die Vorstellungen äusserer Gegenstände (die Erscheinungen) nicht äussere Ursachen der Vorstellungen in unserem Gemüthe seyn können, welches ein ganz sinnleerer Einwurf seyn würde, weil es Niemandem einfallen wird, das, was er einmal als blosse Vorstellung anerkannt hat, für eine äussere Ursache zu halten. Sie müssen also nach unseren Grundsätzen ihre Theorie darauf richten, dass dasjenige, was der wahre (transscendentale) Gegenstand unserer äusseren Sinne ist, nicht die Ursache derjenigen Vorstellungen (Erscheinungen) seyn könne, die wir unter dem Namen Materie verstehen. Da nun Niemand mit Grund vorgeben kann, etwas von der transscendentalen Ursache unserer Vorstellungen äusserer Sinne zu kennen, so ist ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinten Verbesserer der Lehre vom physischen Einflusse, nach der gemeinen Vorstellungsart eines transscendentalen Dualism, die Materie, als solche, für ein Ding an sich selbst (und nicht als blosse Erscheinung eines unbekannten Dinges) ansehen und ihren Einwurf dahin richten, zu zeigen, dass ein solcher äusserer Gegenstand, welcher keine andere Causalität als die der Bewegungen an sich zeigt, nimmermehr die wirkende Ursache von Vorstel-

(391 — 392)

lungen seyn könne, sondern dass sich ein drittes Wesen deshalb ins Mittel schlagen müsse, um, wo nicht Wechselwirkung, doch wenigstens Correspondenz und Harmonie zwischen beiden zu stiften; so würden sie ihre Widerlegung davon anfangen, das *πρῶτον ψεῦδος* des physischen Einflusses in ihrem Dualismus anzunehmen, und also durch ihren Einwurf nicht sowohl den natürlichen Einfluss, sondern ihre eigene dualistische Voraussetzung widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erschlichenen dualistischen Vorstellung, dass Materie, als solche, nicht Erscheinung, d. i. blosse Vorstellung des Gemüths, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, sondern der Gegenstand an sich selbst sey, so wie er ausser uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existirt.

Es kann also wider den gemein angenommenen physischen Einfluss kein dogmatischer Einwurf gemacht werden. Denn nimmt der Gegner an, dass Materie und ihre Bewegung blosse Erscheinungen und also selbst nur Vorstellungen seyen, so kann er nur darin die Schwierigkeit setzen, dass der unbekannte Gegenstand unserer Sinnlichkeit nicht die Ursache der Vorstellungen in uns seyn könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das Mindeste berechtigt, weil Niemand von einem unbekannten Gegenstande ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne. Er muss aber, nach unseren obigen Beweisen, diesen transscendentalen Idealism nothwendig einräumen, wo ferne er nicht offenbar Vorstellungen hypostasiren und sie als wahre Dinge ausser sich versetzen will.

Gleichwohl kann wider die gemeine Lehrmeinung des physischen Einflusses ein gegründeter kritischer Einwurf gemacht werden. Eine solche vorgegebene Gemeinschaft zwischen zwei Arten von Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, legt einen groben Dualism zum Grunde und macht die letztere, die doch nichts als blosse Vorstellungen des denkenden Subjects sind, zu Dingen, die für sich bestehen. Also kann der missverstandene physische Einfluss dadurch völlig vereitelt werden, dass man den Beweisgrund desselben als nichtig und erschlichen aufdeckt.

Die berüchtigte Frage, wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten, würde also, wenn man alles Eingebildete absondert, lediglich darauf hinauslaufen: *wie in einem denkenden Subject überhaupt äussere Anschauung*, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben Gestalt und Bewegung) *möglich sey!* Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, dass man die äusseren Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden. In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Grenze hinaus, so wird der Begriff eines transscendentalen Gegenstandes nothwendig.

Von diesen Erinnerungen, über die Gemeinschaft zwischen dem denkenden und dem ausgedehnten Wesen, ist die Entscheidung aller Streitigkeiten oder Einwürfe, welche den Zustand der denkenden Natur vor dieser Gemeinschaft (dem Leben), oder nach aufgehobener solchen Gemeinschaft (im Tode) betreffen, eine unmittelbare Folge. Die Meinung, dass das denkende Subject vor aller Gemeinschaft mit Körpern habe denken können, würde sich so ausdrücken, dass vor dem Anfange dieser Art der Sinnlichkeit, wodurch uns Etwas im Raume erscheint, dieselben transscendentalen Gegenstände, welche im gegenwärtigen Zustande als Körper erscheinen, auf ganz andere Art haben angeschaut werden können. Die Meinung aber, dass die Seele, nach Aufhebung aller Gemeinschaft mit der körperlichen Welt, noch fortfahren könne zu denken, würde sich in dieser Form ankündigen, dass, wenn die Art der Sinnlichkeit, wodurch uns transscendentale und für jetzt ganz unbekannte Gegenstände als materielle Welt erscheinen, aufhören sollte; so sey darum noch nicht alle Anschauung derselben aufgehoben, und es sey ganz wohl möglich, dass eben dieselben unbekannten Gegenstände fortführen, obzwar freilich nicht mehr in der Qualität der Körper, von dem denkenden Subject erkannt zu werden.

Nun kann zwar Niemand den mindesten Grund zu einer solchen Behauptung aus speculativen Principien anführen, ja nicht einmal die Möglichkeit davon darthun, sondern nur voraussetzen; aber eben so wenig kann auch Jemand irgend einen gültigen dogmatischen Einwurf dagegen machen. Denn wer er auch sey, so weiss er eben so wenig von der absoluten und inneren Ursache äusserer und körperlicher Erscheinungen, wie ich, oder Jemand anders. Er kann also auch nicht mit Grunde vorgeben, zu wissen, worauf die Wirklichkeit der äusseren Erscheinungen im jetzigen Zustande (im Leben) beruhe, mithin auch nicht, dass die Bedingung aller äusseren Anschauung, oder auch das denkende Subject selbst, nach demselben (im Tode) aufhören werde.

So ist denn also aller Streit über die Natur unseres denkenden Wesens und der Verknüpfung desselben mit der Körperwelt lediglich eine Folge davon, dass man in Ansehung dessen, wovon man nichts weiss, die Lücke durch Paralogismen der Vernunft ausfüllt, da man seine Gedanken zu Sachen macht und sie hypostasirt, woraus eingebildete Wissenschaft, sowohl in Ansehung dessen, der bejahend, als dessen, der verneinend behauptet, entspringt, indem ein Jeder entweder von Gegenständen etwas zu wissen vermeint, davon kein Mensch einigen Begriff hat, oder seine eigenen Vorstellungen zu Gegenständen macht, und sich so in einem ewigen Cirkel von Zweideutigkeiten und Widersprüchen herumdreht. Nichts, als die Nüchternheit einer strengen, aber gerechten Kritik, kann von diesem dogmatischen Blendwerke, der so Viele durch eingebildete Glückseligkeit, unter Theorien und Systemen, hinhält, befreien, und alle unsere speculativen Ansprüche blos auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schaalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr *nihil ulterius* mit grössester Zuverlässigkeit an die herculischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stätig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nöthigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben.

* * *

Wir sind noch eine deutliche und allgemeine Erörterung des transscendentalen und doch natürlichen Scheins in den Paralogismen der reinen Vernunft, ingleichen die Rechtfertigung der systematischen und der Tafel der Kategorien parallel laufenden Anordnungen derselben, bisher schuldig geblieben. Wir hätten sie im Anfange dieses Abschnitts nicht übernehmen können, ohne in Gefahr der Dunkelheit zu gerathen, oder uns unschicklicher Weise selbst vorzugreifen. Jetzt wollen wir diese Obliegenheit zu erfüllen suchen.

Man kann allen Schein darin setzen, dass die subjective Bedingung des Denkens für die Erkenntniss des Objects gehalten wird. Ferner haben wir in der Einleitung in die transscendentale Dialektik gezeigt, dass reine Vernunft sich lediglich mit der Totalität der Synthesis der Bedingungen, zu einem gegebenen Bedingten, beschäftige. Da nun der dialektische Schein der reinen Vernunft kein empirischer Schein seyn kann, der sich beim bestimmten

(396 — 398)

empirischen Erkenntnisse vorfindet; so wird er das Allgemeine der Bedingungen des Denkens betreffen, und es wird nur drei Fälle des dialektischen Gebrauchs der reinen Vernunft geben:

1. Die Synthesis der Bedingungen eines Gedankens überhaupt;

2. Die Synthesis der Bedingungen des empirischen Denkens;

3. Die Synthesis der Bedingungen des reinen Denkens.

In allen diesen drei Fällen beschäftigt sich die reine Vernunft blos mit der absoluten Totalität dieser Synthesis, d. i. mit derjenigen Bedingung, die selbst unbedingt ist. Auf diese Eintheilung gründet sich auch der dreifache transscendentale Schein, der zu drei Abschnitten der Dialektik Anlass giebt, und zu eben so viel scheinbaren Wissenschaften aus reiner Vernunft, der transscendentalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, die Idee an die Hand giebt. Wir haben es hier nur mit der ersteren zu thun.

Weil wir beim Denken überhaupt von aller Beziehung des Gedankens auf irgend ein Object (es sey der Sinne oder des reinen Verstandes) abstrahiren; so ist die Synthesis der Bedingungen eines Gedankens überhaupt (Nr. 1) gar nicht objectiv, sondern blos eine Synthesis des Gedankens mit dem Subject, die aber fälschlich für eine synthetische Vorstellung eines Objects gehalten wird.

Es folgt aber auch hieraus, dass der dialektische Schluss auf die Bedingung alles Denkens überhaupt, die selbst unbedingt ist, nicht einen Fehler im Inhalte begehe (denn er abstrahirt von allem Inhalte oder Objecte), sondern, dass er allein in der Form fehle und Paralogism genannt werden müsse.

Weil ferner die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, das Ich, in dem allgemeinen Satze: Ich denke, ist, so hat die Vernunft es mit dieser Bedingung, so ferne sie selbst unbedingt ist, zu thun. Sie ist aber nur die formale Bedingung, nämlich die logische Einheit eines jeden Gedankens, bei dem ich von allem Gegenstande abstrahire, und wird gleichwohl als ein Gegenstand, den ich denke, nämlich: Ich selbst und die unbedingte Einheit desselben, vorgestellt.

Wenn mir Jemand überhaupt die Frage aufwürfe: von welcher Beschaffenheit ist ein Ding, welches denkt? so weiss ich darauf *a prori* nicht das Mindeste zu antworten, weil die Antwort synthetisch seyn soll; denn eine analytische erklärt vielleicht wohl das Denken, aber giebt keine erweiterte Erkenntniss von demjenigen, worauf dieses Denken seiner Möglichkeit nach beruht. Zu jeder synthetischen Auflösung aber wird Anschauung erfordert, die in der so allgemeinen Aufgabe gänzlich weggelassen worden. Eben so kann Niemand die Frage in ihrer Allgemeinheit beantworten: was wohl das für ein Ding seyn müsse, welches beweglich ist? Denn die undurchdringliche Ausdehnung (Materie) ist alsdann nicht gegeben. Ob ich nun zwar allgemein auf jene Frage keine Antwort weiss, so scheint es mir doch, dass ich sie im einzelnen Falle, in dem Satze, der das Selbstbewusstseyn ausdrückt: Ich denke, geben könne. Denn dieses Ich ist das erste Subject, d. i. Substanz, es ist einfach u. s. w. Dieses müssten aber alsdann lauter Erfahrungssätze seyn, die gleichwohl ohne eine allgemeine Regel, welche die Bedingungen der Möglichkeit zu denken überhaupt und *a priori* aussagte, keine dergleichen Prädicate (welche nicht empirisch sind) enthalten könnte. Auf solche Weise wird mir meine anfänglich so scheinbare Einsicht, über die Natur eines denkenden Wesens, und zwar aus lauter Begriffen zu urtheilen, verdächtig, ob ich gleich den Fehler derselben noch nicht entdeckt habe.

Allein das weitere Nachforschen hinter den Ursprung dieser Attribute, die ich mir, als einem denkenden Wesen überhaupt, beilege, kann diesen Fehler aufdecken. Sie sind nichts mehr als reine Kategorien, wodurch ich niemals einen bestimmten Gegenstand, sondern nur die Einheit der Vorstellungen, um einen Gegenstand derselben zu bestimmen, denke. Ohne eine zum Grunde liegende Anschauung

(399 — 401)

kann die Kategorie allein mir keinen Begriff von einem Gegenstand verschaffen; denn nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäss gedacht wird. Wenn ich ein Ding für eine Substanz in der Erscheinung erkläre, so müssen mir vorher Prädicate seiner Anschauung gegeben seyn, an denen ich das Beharrliche vom Wandelbaren und das Substratum (Ding selbst) von demjenigen, was ihm blos anhängt, unterscheide. Wenn ich ein Ding einfach in der Erscheinung nenne, so verstehe ich darunter, dass die Anschauung desselben zwar ein Theil der Erscheinung sey, selbst aber nicht getheilt werden könne u. s. w. Ist aber etwas nur für einfach im Begriffe und nicht in der Erscheinung erkannt, so habe ich dadurch wirklich gar keine Erkenntniss von dem Gegenstande, sondern nur von meinem Begriffe, den ich mir von Etwas überhaupt mache, das keiner eigentlichen Anschauung fähig ist. Ich sage nur, dass ich Etwas ganz einfach denke, weil ich wirklich nichts weiter, als blos, dass es Etwas sey, zu sagen weiss.

Nun ist die blosse Apperception (Ich) Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe u. s. w., und so haben alle jene psychologischen Lehrsätze ihre unstreitige Richtigkeit. Gleichwohl wird dadurch doch dasjenige keineswegs von der Seele erkannt, was man eigentlich wissen will, denn alle diese Prädicate gelten gar nicht von der Anschauung, und können daher auch keine Folgen haben, die auf Gegenstände der Erfahrung angewandt würden, mithin sind sie völlig leer. Denn jener Begriff der Substanz lehrt mich nicht, dass die Seele für sich selbst fortdaure; nicht, dass sie von den äusseren Anschauungen ein Theil sey, der selbst nicht mehr getheilt werden könne, und der also durch keine Veränderungen der Natur entstehen, oder vergehen könne; lauter Eigenschaften, die mir die Seele im Zusammenhange der Erfahrung kennbar machen, und, in Ansehung ihres Ursprungs und künftigen Zustandes, Eröffnung geben könnten. Wenn ich nun aber durch blosse Kategorie sage, die Seele ist eine einfache Substanz, so ist klar, dass, da der nackte Verstandesbegriff von Substanz nichts weiter enthält, als dass ein Ding, als Subject an sich, ohne wiederum Prädicat von einem andern zu seyn, vorgestellt werden solle, daraus nichts von Beharrlichkeit folge, und das Attribut des Einfachen diese Beharrlichkeit gewiss nicht hinzusetzen könne, mithin man dadurch über das, was die Seele bei den Weltveränderungen treffen könne, nicht im Mindesten unterrichtet werde. Würde man uns sagen können, sie ist ein einfacher Theil der Materie, so würden wir von dieser, aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit und, mit der einfachen Natur zusammen, die Unzerstörlichkeit derselben ableiten können. Davon sagt uns aber der Begriff des Ich, in dem psychologischen Grundsatze (Ich denke), nicht ein Wort.

Dass aber das Wesen, welches in uns denkt, durch reine Kategorien und zwar diejenigen, welche die absolute Einheit unter jedem Titel derselben ausdrücken, sich selbst zu erkennen vermeine, rührt daher. Die Apperception ist selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrer Seits nichts anders vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, so ferne dasselbe in der Apperception Einheit hat. Daher ist das Selbstbewusstseyn überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit, und doch selbst unbedingt ist. Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das sich als Substanz, einfach, numerisch identisch in aller Zeit, und das Correlatum alles Daseyns, aus welchem alles andere Daseyn geschlossen werden muss, sagen, dass es nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien, und durch sie alle Gegenstände, in der absoluten Einheit der Apperception, mithin durch sich selbst erkennt. Nun ist zwar sehr einleuchtend, dass ich dasjenige, was ich voraussetzen muss, um überhaupt ein Object zu erkennen, nicht selbst als Object erkennen könne, und dass das bestimmende Selbst (das Denken), von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subject), wie

Erkenntniss vom Gegenstande unterschieden sey. Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer, als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasirten Bewusstseyns *(apperceptiones substantiatae)* nennen.

Wenn man den Paralogism in den dialektischen Vernunftschlüssen der rationalen Seelenlehre, so ferne sie gleichwohl richtige Prämissen haben, logisch betiteln will, so kann er für ein *sophisma figurae dictionis* gelten, in welchem der Obersatz von der Kategorie, in Ansehung ihrer Bedingung, einen blos transscendentalen Gebrauch, der Untersatz aber und der Schlussatz in Ansehung der Seele, die unter diese Bedingung subsumirt worden, von eben der Kategorie einen empirischen Gebrauch macht. So ist z. B. der Begriff der Substanz in dem Paralogismus der Simplicität ein reiner intellectueller Begriff, der ohne Bedingungen der sinnlichen Anschauung blos von transscendentalen, d. i. von gar keinem Gebrauch ist. Im Untersatze aber ist eben derselbe Begriff auf den Gegenstand aller inneren Erfahrung angewandt, ohne doch die Bedingung seiner Anwendung *in concreto*, nämlich die Beharrlichkeit desselben, voraus festzusetzen und zum Grunde zu legen, und daher ein empirischer, obzwar hier unzulässiger Gebrauch davon gemacht worden.

Um endlich den systematischen Zusammenhang aller dieser dialektischen Behauptungen, in einer vernünftelnden Seelenlehre, in einem Zusammenhange der reinen Vernunft, mithin die Vollständigkeit derselben zu zeigen, so merke man, dass die Apperception durch alle Classen der Kategorien, aber nur auf diejenigen Verstandesbegriffe durchgeführt werde, welche in jeder derselben den übrigen zum Grunde der Einheit in einer möglichen Wahrnehmung liegen, folglich: Subsistenz, Realität, Einheit (nicht Vielheit) und Existenz, nur dass die Vernunft sie hier alle als Bedingungen der Möglichkeit eines denkenden Wesens, die selbst unbedingt sind, vorstellt. Also erkennt die Seele an sich selbst:

1.

Die unbedingte Einheit
des Verhältnisses,
d. i.
sich selbst, nicht als inhärirend,
sondern
subsistirend.

2.

Die unbedingte Einheit
der Qualität,
d. i.
nicht als reales Ganze,
sondern
einfach *.

3.

Die unbedingte Einheit
bei der Vielheit in der Zeit,
d. i.
nicht in verschiedenen Zeiten,
numerisch verschieden,
sondern als
Eines und eben dasselbe
Subject.

4.

Die unbedingte Einheit
des Daseyns im Raume,
d. i.
nicht als das Bewusstseyn mehrerer Dinge ausser ihr,
sondern
nur des Daseyns ihrer selbst,
anderer Dinge aber, blos
als ihrer Vorstellungen.

Vernunft ist das Vermögen der Principien. Die Behauptungen der reinen Psychologie enthalten nicht empi-

---

* Wie das Einfache hier wiederum der Kategorie der Realität entspreche, kann ich jetzt noch nicht zeigen, sondern wird im folgenden Hauptstücke, bei Gelegenheit eines andern Vernunftgebrauchs eben desselben Begriffs, gewiesen werden.

(405 — 406)

rische Prädicate von der Seele, sondern solche, die, wenn sie statt finden, den Gegenstand an sich selbst unabhängig von der Erfahrung, mithin durch blosse Vernunft bestimmen sollen. Sie müssten also billig auf Principien und allgemeine Begriffe von denkenden Naturen überhaupt gegründet seyn. An dessen Statt findet sich, dass die einzelne Vorstellung, Ich bin, sie insgesammt regiert, welche eben darum, weil sie die reine Formel aller meiner Erfahrung (unbestimmt) ausdrückt, sich wie ein allgemeiner Satz, der für alle denkende Wesen gelte, ankündigt, und, da er gleichwohl in aller Absicht einzeln ist, den Schein einer absoluten Einheit der Bedingungen des Denkens überhaupt bei sich führt, und dadurch sich weiter ausbreitet, als mögliche Erfahrung reichen könnte.

Des zweiten Buchs der transscendentalen Dialektik

zweites Hauptstück.

Die Antinomie der reinen Vernunft.

Wir haben in der Einleitung zu diesem Theile unseres Werks gezeigt, dass aller transscendentale Schein der reinen Vernunft auf dialektischen Schlüssen beruhe, deren Schema die Logik in den drei formalen Arten der Vernunftschlüsse überhaupt an die Hand giebt, so wie etwa die Kategorien ihr logisches Schema in den vier Functionen aller Urtheile antreffen. Die erste Art dieser vernünftelnden Schlüsse ging auf die unbedingte Einheit der subjectiven Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt (des Subjects oder der Seele), in Correspondenz mit den **kategorischen** Vernunftschlüssen, deren Obersatz, als Princip, die Beziehung eines Prädicats auf ein Subject aussagt. Die zweite Art des dialektischen Arguments wird also, nach der Analogie mit **hypothetischen** Vernunftschlüssen, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte machen, so wie die *dritte Art*, die im folgenden Hauptstücke vorkommen wird, die unbedingte Einheit der objectiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt zum Thema hat.

Es ist aber merkwürdig, dass der transscendentale Paralogism einen blos einseitigen Schein, in Ansehung der Idee von dem Subjecte unseres Denkens, bewirkte, und zur Behauptung des Gegentheils sich nicht der mindeste Schein aus Vernunftbegriffen vorfinden will. Der Vortheil ist gänzlich auf der Seite des Pneumatismus, obgleich dieser den Erbfehler nicht verleugnen kann, bei allem ihm günstigen Schein in der Feuerprobe der Kritik sich in lauter Dunst aufzulösen.

Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die *objective Synthesis* der Erscheinungen anwenden, wo sie ihr Principium der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen denkt, sich aber bald in solche Widersprüche verwickelt, dass sie genöthigt wird, in kosmologischer Absicht, von ihrer Foderung abzustehen.

Hier zeigt sich nämlich ein neues Phänomen der menschlichen Vernunft, nämlich: eine ganz natürliche Antithetik, auf die Keiner zu grübeln und künstlich Schlingen zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich geräth, und dadurch zwar vor dem Schlummer einer eingebildeten Überzeugung, den ein blos einseitiger Schein hervorbringt, verwahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Beides ist der Tod einer gesunden Philosophie, wie-

(407 — 408) wohl jener allenfalls noch die **Euthanasie** der reinen Vernunft genannt werden könnte.

Ehe wir die Auftritte des Zwiespalts und der Zerrüttungen sehen lassen, welche dieser Widerstreit der Gesetze (Antinomie) der reinen Vernunft veranlasst, wollen wir gewisse Erörterungen geben, welche die Methode erläutern und rechtfertigen können, deren wir uns in Behandlung unseres Gegenstandes bedienen. Ich nenne alle transscendentalen Ideen, so ferne sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe, theils wegen eben dieser unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der selbst nur eine Idee ist, theils weil sie lediglich auf die Synthesis der Erscheinungen, mithin die empirische gehen, dahingegen die absolute Totalität, in der Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt, ein Ideal der reinen Vernunft veranlassen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterschieden ist, ob es gleich darauf in Beziehung steht. Daher, so wie die Paralogismen der reinen Vernunft den Grund zu einer dialektischen Psychologie legten, so wird die Antinomie der reinen Vernunft die transscendentalen Grundsätze einer vermeinten reinen (rationalen) Kosmologie vor Augen stellen, nicht, um sie gültig zu finden und sich zuzueignen, sondern, wie es auch schon die Benennung von einem Widerstreit der Vernunft anzeigt, um sie als eine Idee, die sich mit Erscheinungen nicht vereinbaren lässt, in ihrem blendenden aber falschen Scheine darzustellen.

Der Antinomie der reinen Vernunft

erster Abschnitt.

System der kosmologischen Ideen.

Um nun diese Ideen nach einem Princip mit systematischer Präcision aufzählen zu können, müssen wir **erstlich** bemerken, dass nur der Verstand es sey, aus welchem reine und transscendentale Begriffe entspringen können, dass die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, sondern allenfalls nur den *Verstandesbegriff* von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung *frei mache*, und ihn also über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben, zu erweitern suche. Dieses geschieht dadurch, dass sie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (denen der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit unterwirft) absolute Totalität fordert, und dadurch die Kategorie zur transscendentalen Idee macht, um der empirischen Synthesis, durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten (welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird) absolute Vollständigkeit zu geben. Die Vernunft fordert dieses nach dem Grundsatze: *wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben*, wodurch jenes allein möglich war. Also werden *erstlich* die transscendentalen Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien seyn, und jene werden sich in eine Tafel bringen lassen, die nach den Titeln der letzteren angeordnet ist. **Zweitens** aber werden doch auch nicht alle Kategorien dazu taugen, sondern nur diejenigen, in welchen die Synthesis eine *Reihe* ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht beigeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten. Die absolute Totalität wird von der Vernunft nur so ferne gefordert, als sie die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der absteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregat coordinirter Bedingungen zu diesen Folgen, die Rede ist. Denn Bedingungen sind in Ansehung des gegebenen Bedingten schon vorausgesetzt und mit diesem auch als gegeben anzusehen, anstatt dass, da die Folgen ihre Bedingungen nicht möglich machen, sondern vielmehr voraussetzen, man im Fortgange zu den Folgen (oder im Absteigen von der gegebenen Bedingung zu dem Bedingten) unbekümmert seyn kann, ob die Reihe aufhöre oder nicht, und überhaupt die Frage, wegen ihrer Totalität, gar keine Voraussetzung der Vernunft ist.

So denkt man sich nothwendig eine bis auf den gegebenen Augenblick völlig abgelaufene Zeit, auch als gegeben (wenn gleich nicht durch uns bestimmbar). Was aber die künftige betrifft, da sie die Bedingung nicht ist, zu der Gegenwart zu gelangen, so ist es, um diese zu begreifen, ganz gleichgültig, wie wir es mit der künftigen Zeit halten wollen, ob man sie irgendwo aufhören, oder ins Unendliche laufen lassen will. Es sey die Reihe m, n, o, worin n als bedingt in Ansehung m, aber zugleich als Bedingung von o gegeben ist, die Reihe gehe aufwärts von dem bedingten n zu m (l, k, i *etc.*), ingleichen abwärts von der Bedingung n zum bedingten o (p, q, r *etc.*), so muss ich die erstere Reihe voraussetzen, um n als gegeben anzusehen, und n ist nach der Vernunft (der Totalität der Bedingungen) nur vermittelst jener Reihe möglich, seine Möglichkeit beruht aber nicht auf der folgenden Reihe o, p, q, r, die daher auch nicht als gegeben, sondern nur als *dabilis* angesehen werden könne.

Ich will die Synthesis einer Reihe auf der Seite der Bedingungen, also von derjenigen an, welche die nächste zur gegebenen Erscheinung ist, und so zu den entfernteren Bedingungen, die regressive, diejenige aber, die auf der Seite des Bedingten, von der nächsten Folge zu den entfernteren, fortgeht, die progressive Synthesis nennen. Die erstere geht *in antecedentia*, die zweite *in consequentia*. Die kosmologischen Ideen also beschäftigen sich mit der Totalität der regressiven Synthesis und gehen *in antecedentia*, nicht *in consequentia*. Wenn dieses Letztere geschieht, so ist es ein willkührliches und nicht nothwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit dessen, was in der Erscheinung gegeben ist, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen.

Um nun nach der Tafel der Kategorien die Tafel der Ideen einzurichten, so nehmen wir zuerst die zwei ursprünglichen *quanta* aller unserer Anschauung, Zeit und Raum. Die Zeit ist an sich selbst eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen), und daher sind in ihr, in Ansehung einer gegebenen Gegenwart, die *antecedentia* als Bedingungen (das Vergangene) von den *consequentibus* (dem Künftigen) *a priori* zu unterscheiden. Folglich geht die transscendentale Idee der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks nothwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrifft, so ist in ihm an sich selbst kein Unterschied des Progressus vom Regressus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem seine Theile insgesammt zugleich sind. Den gegenwärtigen Zeitpunct konnte ich in Ansehung der vergangenen Zeit nur als bedingt, niemals aber als Bedingung derselben ansehen, weil dieser Augenblick nur durch die verflossene Zeit (oder vielmehr durch das Verfliessen der vorhergehenden Zeit) allererst entspringt. Aber da die Theile des Raumes einander nicht untergeordnet, sondern beigeordnet sind, so ist ein Theil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern, und er macht nicht, so wie die Zeit, an sich selbst eine Reihe aus. Allein die Synthesis der mannigfaltigen Theile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendiren, ist doch success-

(412 — 414)

siv, geschieht also in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieser Reihe der aggregirten Räume (z. B. der Füsse in einer Ruthe) von einem gegebenen an, die weiter hinzugedachten immer die Bedingung von der Grenze der vorigen sind, so ist das Messen eines Raumes auch als eine Synthesis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzusehen, nur dass die Seite der Bedingungen, von der Seite, nach welcher das Bedingte hinliegt, an sich selbst nicht unterschieden ist, folglich *regressus* und *progressus* im Raume einerlei zu seyn scheint. Weil indessen ein Theil des Raums nicht durch den andern gegeben, sondern nur begrenzt wird, so müssen wir jeden begrenzten Raum in so ferne auch als bedingt ansehen, der einen andern Raum als die Bedingung seiner Grenze voraussetzt, und so fortan. In Ansehung der Begrenzung ist also der Fortgang im Raume auch ein Regressus, und die transscendentale Idee der absoluten Totalität der Synthesis in der Reihe der Bedingungen trifft auch den Raum, und ich kann eben sowohl nach der absoluten Totalität der Erscheinung im Raume, als der in der verflossenen Zeit fragen. Ob aber überall darauf auch eine Antwort möglich sey, wird sich künftig bestimmen lassen.

Zweitens, so ist die Realität im Raume, d. i. die Materie, ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Theile, und die Theile der Theile die entfernten Bedingungen sind, so dass hier eine regressive Synthesis statt findet, deren absolute Totalität die Vernunft fordert, welche nicht anders als durch eine vollendete Theilung, dadurch die Realität der Materie entweder in Nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie ist, nämlich das Einfache, verschwindet, statt finden kann. Folglich ist hier auch eine Reihe von Bedingungen und ein Fortschritt zum Unbedingten.

Drittens, was die Kategorien des realen Verhältnisses unter den Erscheinungen anlangt, so schickt sich die Kategorie der Substanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transscendentalen Idee, d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Ansehung ihrer, regressiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen sind (so ferne sie einer einigen Substanz inhäriren) einander coordinirt, und machen keine Reihe aus. In Ansehung der Substanz aber sind sie derselben eigentlich nicht subordinirt, sondern die Art zu existiren der Substanz selber. Was hierbei noch scheinen könnte, eine Idee der transscendentalen Vernunft zu seyn, wäre der Begriff von Substantiale. Allein, da dieses nichts Anderes bedeutet, als den Begriff vom Gegenstande überhaupt, welcher subsistirt, so ferne man an ihm blos das transscendentale Subject ohne alle Prädicate denkt, hier aber nur die Rede vom Unbedingten in der Reihe der Erscheinungen ist, so ist klar, dass das Substantiale kein Glied in derselben ausmachen könne. Eben dasselbe gilt auch von Substanzen in Gemeinschaft, welche blosse Aggregate sind, und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem sie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit subordinirt sind, welches man wohl von den Räumen sagen könnte, deren Grenze niemals an sich, sondern immer durch einen andern Raum bestimmt war. Es bleibt also nur die Kategorie der Causalität übrig, welche eine Reihe der Ursachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet, in welcher man von der letzteren als dem Bedingten, zu jenen, als Bedingungen, aufsteigen und der Vernunftfrage antworten kann.

Viertens, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen führen auf keine Reihe, ausser nur, so ferne das Zufällige im Daseyn jederzeit als bedingt angesehen werden muss, und nach der Regel des Verstandes auf eine Bedingung weist, darunter es nothwendig ist, diese auf eine höhere Bedingung zu weisen, bis die Vernunft nur in der Totalität dieser Reihe die unbedingte Nothwendigkeit antrifft.

Es sind demnach nicht mehr, als vier kosmologische Ideen, nach den vier Titeln der Kategorien, wenn man diejenige aushebt, welche eine Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig bei sich führen.

1.
Die absolute Vollständigkeit
der
Zusammensetzung
des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen.

2.
Die
absolute Vollständigkeit
der **Theilung**
eines gegebenen Ganzen
in der Erscheinung.

3.
Die
absolute Vollständigkeit
der **Entstehung**
einer Erscheinung
überhaupt.

4.
Die absolute Vollständigkeit
der
Abhängigkeit des Daseyns
des Veränderlichen in der Erscheinung.

Zuerst ist hierbei anzumerken, dass die Idee der absoluten Totalität nichts anders, als die Exposition der Erscheinungen betreffe, mithin nicht den reinen Verstandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt. Es werden hier also Erscheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fordert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, so ferne diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Absicht) vollständige Synthesis, wodurch die Erscheinung nach Verstandesgesetzen exponirt werden könne.

Zweitens ist es eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft, in dieser, reihenweise, und zwar regressiv fortgesetzten Synthesis der Bedingungen, sucht, gleichsam die Vollständigkeit in der Reihe der Prämissen, die zusammen weiter keine andere voraussetzen. Dieses Unbedingte ist nun jederzeit in der absoluten Totalität der Reihe, wenn man sie sich in der Einbildung vorstellt, enthalten. Allein diese schlechthin vollendete Synthesis ist wiederum nur eine Idee; denn man kann, wenigstens zum Voraus, nicht wissen, ob eine solche bei Erscheinungen auch möglich sey. Wenn man sich Alles durch blosse reine Verstandesbegriffe, ohne Bedingungen der sinnlichen Anschauung, vorstellt, so kann man geradezu sagen, dass zu einem gegebenen Bedingten auch die ganze Reihe einander subordinirter Bedingungen gegeben sey; denn jenes ist allein durch diese gegeben. Allein bei Erscheinungen ist eine besondere Einschränkung der Art, wie Bedingungen gegeben werden, anzutreffen, nämlich durch die successive Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, die im Regressus vollständig seyn soll. Ob diese Vollständigkeit nun sinnlich möglich sey, ist noch ein Problem. Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft, unangesehen der Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, mit ihr adäquat empirische Begriffe zu verknüpfen. Also, da in der absoluten Totalität der regressiven Synthesis des Mannigfaltigen in der Erscheinung (nach Anleitung der Kategorien, die sie, als eine Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, vorstellen) das Unbedingte nothwendig enthalten ist, man mag auch unausgemacht lassen, ob und wie diese Totalität zu Stande zu bringen sey: so nimmt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob sie gleich eigentlich das Unbedingte, es sei der ganzen Reihe, oder eines Theils derselben, zur Endabsicht hat.

Dieses Unbedingte kann man sich nun gedenken, entweder als blos in der ganzen Reihe bestehend, in der also alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derselben schlechthin unbedingt wäre, und dann heisst der Regressus unendlich; oder das absolut Unbedingte ist nur ein Theil der Reihe, dem die übrigen Glieder derselben untergeordnet sind, er selbst aber unter keiner anderen Be-

(417 — 419)

dingung steht[*]. In dem ersteren Falle ist die Reihe *a parte priori* ohne Gränzen (ohne Anfang), d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, der Regressus in ihr aber ist niemals vollendet, und kann nur potentialiter unendlich genannt werden. Im zweiten Falle giebt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung der verflossenen Zeit der Weltanfang, in Ansehung des Raums die Weltgrenze, in Ansehung der Theile, eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen, das Einfache, in Ansehung der Ursachen die absolute Selbstthätigkeit (Freiheit), in Ansehung des Daseyns veränderlicher Dinge die absolute Naturnothwendigkeit heisst.

Wir haben zwei Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen in einander laufen. Der erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Grossen sowohl, als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung als durch Theilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur[**] genannt, so ferne sie als ein dynamisches Ganze betrachtet wird, und man nicht auf die Aggregation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Grösse zu Stande zu bringen, sondern auf die Einheit im Daseyn der Erscheinungen sieht. Da heisst nun die Bedingung von dem, was geschieht, die Ursache, und die unbedingte Causalität der Ursache in der Erscheinung die Freiheit, die bedingte dagegen heisst im engern Verstande Natursache. Das Bedingte im Daseyn überhaupt heisst zufällig, und das Unbedingte nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit der Erscheinungen kann Naturnothwendigkeit heissen.

---

[*] Das absolute Ganze der Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ist jederzeit unbedingt, weil ausser ihr keine Bedingungen mehr sind, in Ansehung deren es bedingt seyn konnte. Allein dieses absolute Ganze einer solchen Reihe ist nur eine Idee, oder vielmehr ein problematischer Begriff, dessen Möglichkeit untersucht werden muss, und zwar in Beziehung auf die Art, wie das Unbedingte, als die eigentliche transscendentale Idee, worauf es ankommt, darin enthalten seyn mag.

[**] Natur, *adjective (formaliter)* genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges, nach einem innern Princip der Causalität. Dagegen versteht man unter Natur, *substantive (materialiter)*, den Inbegriff der Erscheinungen, so ferne diese, vermöge eines innern Princips der Causalität, durchgängig zusammenhängen. Im ersteren Verstande spricht man von der Natur der flüssigen Materie, des Feuers etc., und bedient sich dieses Worts nur *adjective*; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, so hat man ein bestehendes Ganze in Gedanken.

Die Ideen, mit denen wir uns jetzt beschäftigen, habe ich oben kosmologische Ideen genannt, theils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden wird, und unsere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erscheinungen gerichtet sind, theils auch, weil das Wort Welt, im transscendentalen Verstande, die absolute Totalität des Inbegriffs existirender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollständigkeit der Synthesis (wiewohl nur eigentlich im Regressus zu den Bedingungen) allein unser Augenmerk richten. In Betracht dessen, dass überdies diese Ideen insgesammt transscendent sind, und, ob sie zwar das Object, nämlich Erscheinungen, der Art nach nicht überschreiten, sondern es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit *Noumenis*) zu thun haben, dennoch die Synthesis bis auf einen Grad, der alle mögliche Erfahrung übersteigt, treiben, so kann man sie insgesammt meiner Meinung nach ganz schicklich **Weltbegriffe** nennen. In Ansehung des Unterschiedes des mathematisch und des dynamisch Unbedingten, worauf der Regressus abzielt, würde ich doch die zwei ersteren in engerer Bedeutung Weltbegriffe (der Welt im Grossen und Kleinen), die zwei übrigen aber transscendente **Naturbegriffe** nennen. Diese Unterscheidung ist für jetzt noch nicht von sonderlicher Erheblichkeit, sie kann aber im Fortgange wichtiger werden.

Der Antinomie der reinen Vernunft

zweiter Abschnitt.

Antithetik der reinen Vernunft.

Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatischer Lehren ist, so verstehe ich unter Antithetik nicht dogmatische Behauptungen des Gegentheils, sondern den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (*thesin cum antithesi*), ohne dass man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt. Die Antithetik beschäftigt sich also gar nicht mit einseitigen Behauptungen, sondern betrachtet allgemeine Erkenntnisse der Vernunft nur nach dem Widerstreite derselben unter einander und den Ursachen desselben. Die transscendentale Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben. Wenn wir unsere Vernunft nicht blos zum Gebrauch der Verstandesgrundsätze auf Gegenstände der Erfahrung verwenden, sondern jene über die Grenze der letztern hinaus auszudehnen wagen, so entspringen vernünftelnde Lehrsätze, die in der Erfahrung weder Bestätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren jeder nicht allein an sich selbst ohne Widerspruch ist, sondern sogar in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Nothwendigkeit antrifft, nur dass unglücklicher Weise der Gegensatz eben so gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite hat.

Die Fragen, welche bei einer solchen Dialektik der reinen Vernunft sich natürlich darbieten, sind also: 1. bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unausbleiblich unterworfen sey? 2. Auf welchen Ursachen diese Antinomie beruhe? 3. Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter diesem Widerspruch ein Weg zur Gewissheit offen bleibe?

Ein dialektischer Lehrsatz der reinen Vernunft muss demnach dieses, ihn von allen sophistischen Sätzen Unterscheidende an sich haben, dass er nicht eine willkührliche Frage betrifft, die man nur in gewisser beliebiger Absicht aufwirft, sondern eine solche, auf die jede menschliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig stossen muss, und zweitens, dass er mit seinem Gegensatze nicht blos einen gekünstelten Schein, der, wenn man ihn einsieht, sogleich verschwindet, sondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bei sich führe, der selbst, wenn man nicht mehr durch ihn hintergangen wird, noch immer täuscht, obschon nicht betrügt, und also zwar unschädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.

Eine solche dialektische Lehre wird sich nicht auf die Verstandeseinheit in Erfahrungsbegriffen, sondern auf die Vernunfteinheit in blossen Ideen beziehen, deren Bedingungen, da sie erstlich, als Synthesis nach Regeln, dem Verstande und doch zugleich, als absolute Einheit derselben, der Vernunft congruiren soll, wenn sie der Vernunfteinheit adäquat ist, für den Verstand zu gross, und, wenn sie dem Verstande angemessen, für die Vernunft zu klein seyn wird; woraus denn ein Widerstreit entspringen muss, der nicht vermieden werden kann, man mag es anfangen, wie man will.

Diese vernünftelnden Behauptungen eröffnen also einen dialektischen Kampfplatz, wo jeder Theil die Oberhand behält, der die Erlaubniss hat, den Angriff zu thun, und derjenige gewiss unterliegt, der blos vertheidigungsweise zu verfahren genöthigt ist. Daher auch rüstige Ritter, sie mögen sich für die gute oder schlimme Sache verbürgen, sicher sind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn sie nur dafür sorgen, dass sie den letzten Angriff zu thun das Vorrecht haben, und nicht verbunden sind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten. Man kann sich leicht vorstellen, dass dieser Tummelplatz von jeher oft genug betreten worden, dass viele Siege von beiden Seiten erfochten, für den Letzten aber, der die Sache entschied, jeder-

(423 — 424)

zeit so gesorgt worden sey, dass der Verfechter der guten Sache den Platz allein behielte, dadurch, dass seinem Gegner verboten wurde, fernerhin Waffen in die Hände zu nehmen. Als unparteiische Kampfrichter müssen wir es ganz bei Seite setzen, ob es die gute oder die schlimme Sache sey, um welche die Streitenden fechten, und sie ihre Sache erst unter sich ausmachen lassen. Vielleicht dass, nachdem sie einander mehr ermüdet als geschadet haben, sie die Nichtigkeit ihres Streithandels von selbst einsehen und als gute Freunde auseinander gehen.

Diese Methode, einem Streite der Behauptungen zuzusehen, oder vielmehr ihn selbst zu veranlassen, nicht, um endlich zum Vortheil des einen oder des andern Theils zu entscheiden, sondern, um zu untersuchen, ob der Gegenstand desselben nicht vielleicht ein blosses Blendwerk sey, wonach jeder vergeblich hascht, und bei welchem er nichts gewinnen kann, wenn ihm gleich gar nicht widerstanden würde, dieses Verfahren, sage ich, kann man die **skeptische Methode** nennen. Sie ist vom Skepticismus gänzlich unterschieden, einem Grundsatze einer kunstmässigen und scientifischen Unwissenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntniss untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen. Denn die skeptische Methode geht auf Gewissheit dadurch, dass sie in einem solchen, auf beiden Seiten redlichgemeinten und mit Verstande geführten Streite den Punct des Missverständnisses zu entdecken sucht, um, wie weise Gesetzgeber thun, aus der Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln für sich selbst Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Bestimmten in ihren Gesetzen, zu ziehen. Die Antinomie, die sich in der Anwendung der Gesetze offenbart, ist bei unserer eingeschränkten Weisheit der beste Prüfungsversuch der Nomothetik, um die Vernunft, die in abstracter Speculation ihre Fehltritte nicht leicht gewahr wird, dadurch auf die Momente in Bestimmung ihrer Grundsätze aufmerksam zu machen.

Diese skeptische Methode ist aber nur der Transscendentalphilosophie allein wesentlich eigen, und kann allenfalls in jedem andern Felde der Untersuchungen, nur in diesem nicht, entbehrt werden. In der Mathematik würde ihr Gebrauch ungereimt seyn, weil sich in ihr keine falschen Behauptungen verbergen und unsicher machen können, indem die Beweise jederzeit an dem Faden der reinen Anschauung und zwar durch jederzeit evidente Synthesis fortgehen müssen. In der Experimentalphilosophie kann wohl ein Zweifel des Aufschubs nützlich seyn, allein es ist doch wenigstens kein Missverstand möglich, der nicht leicht gehoben werden könnte, und in der Erfahrung müssen doch endlich die letzten Mittel der Entscheidung des Zwistes liegen, sie mögen nun früh oder spät aufgefunden werden. Die Moral kann ihre Grundsätze insgesammt auch *in concreto*, zusammt den praktischen Folgen, wenigstens in möglichen Erfahrungen geben, und dadurch den Missverstand der Abstraction vermeiden. Dagegen sind die transscendentalen Behauptungen, welche selbst über das Feld aller möglichen Erfahrungen hinaus sich erweiternde Einsichten anmaassen, weder in dem Falle, dass ihre abstracte Synthesis in irgend einer Anschauung *a priori* könnte gegeben, noch so beschaffen, dass der Missverstand vermittelst irgend einer Erfahrung entdeckt werden könnte. Die transscendentale Vernunft also verstattet keinen anderen Probierstein, als den Versuch der Vereinigung ihrer Behauptungen unter sich selbst, und mithin zuvor des freien und ungehinderten Wettstreits derselben unter einander, und diesen wollen wir anjetzt anstellen[*].

---

[*] Die Antinomien folgen einander nach der Ordnung der oben angeführten transscendentalen Ideen.

Der Antinomie der reinen Vernunft

erster Widerstreit der transscendentalen Ideen.

Thesis.	Antithesis.
Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.	Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums, unendlich.
Beweis.	**Beweis.**
Denn man nehme an: die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang, so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunct eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, dass sie durch successive Synthesis niemals vollendet seyn kann. Also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine nothwendige Bedingung ihres Daseyns, welches zuerst zu beweisen war. In Ansehung des Zweiten nehme man wiederum das Gegentheil an: so wird die Welt ein unendliches gegebenes	Denn man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Daseyn ist, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, so muss eine Zeit vorhergegangen seyn, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich: weil kein Theil einer solchen Zeit vor einem anderen irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseyns, für die des Nichtseyns, an sich hat (man mag annehmen, dass sie von sich selbst, oder durch eine andere Ursache entstehe). Also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber aber kann keinen Anfang haben, und ist also in Ansehung

Ganze von zugleich existirenden Dingen seyn. Nun können wir die Grösse eines Quanti, welches nicht innerhalb gewisser Grenzen jeder Anschauung gegeben wird*, auf keine andere Art, als nur durch die Synthesis der Theile, und die Totalität eines solchen Quanti nur durch die vollendete Synthesis, oder durch wiederholte Hinzusezzung der Einheit zu sich selbst, gedenken**. Demnach um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müsste die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet, d. i. eine unendliche Zeit müsste, in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge, als abgelaufen angesehen werden, welches unmöglich ist. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als zugleich gegeben, angesehen werden. Eine Welt ist folglich der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, sondern in ihre Grenzen eingeschlossen; welches das zweite war.

der vergangenen Zeit unendlich.

Was das Zweite betrifft, so nehme man zuvörderst das Gegentheil an: dass nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist, so befindet sie sich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt ist. Es würde also nicht allein ein Verhältniss der Dinge *im Raum*, sondern auch der Dinge *zum Raume* angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes Ganze ist, ausser welchem kein Gegenstand der Anschauung, und mithin kein Correlatum der Welt, angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältniss stehe, so würde das Verhältniss der Welt zum leeren Raum ein Verhältniss derselben *zu keinem Gegenstande* seyn. Ein dergleichen Verhältniss aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum, ist Nichts: also ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt, d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich*.

---

[*] Wir können ein unbestimmtes Quantum als ein Ganzes anschauen, wenn es in Grenzen eingeschlossen ist, ohne die Totalität desselben durch Messung, d. i. die successive Synthesis seiner Theile, construiren zu dürfen. Denn die Grenzen bestimmen schon die Vollständigkeit, indem sie alles Mehrere abschneiden.

[**] Der Begriff der Totalität ist in diesem Falle nichts anderes, als die Vorstellung der vollendeten Synthesis seiner Theile, weil, da wir nicht von der Anschauung des Ganzen (als welche in diesem Falle unmöglich ist) den Begriff abziehen können, wir diesen nur durch die Synthesis der Theile, bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigstens in der Idee fassen können.

[*] Der Raum ist blos die Form der äusseren Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher

endlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit müsste, in der Durchzählung aller coexistirenden Dinge, als abgelaufen angesehen werden, welches unmöglich ist. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge, nicht als ein gegebenes Ganze, mithin auch nicht als zugleich gegeben, angesehen werden. Eine Welt ist folglich, der Ausdehnung im Raume nach, nicht unendlich, sondern in ihren Grenzen eingeschlossen: welches das Zweite war.

Gegenstand, der äusserlich angeschaut werden kann. Der Raum, vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen), oder die vielmehr eine, seiner Form gemässe empirische Anschauung geben, ist, unter dem Namen des absoluten Raumes, nichts anderes, als die blosse Möglichkeit äusserer Erscheinungen, so ferne sie entweder an sich existiren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hinzu kommen können. Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung). Eines ist nicht des andern Correlatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben. Will man eines dieser zwei Stücke ausser dem anderen setzen (Raum ausserhalb aller Erscheinungen), so entstehen daraus allerlei leere Bestimmungen der äussern Anschauung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind; z. B. Bewegung, oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Bestimmung des Verhältnisses beider unter einander, welche niemals wahrgenommen werden kann, und also auch das Prädicat eines blossen Gedankendinges ist.

Anmerkungen zur ersten Antinomie.

I.

Zur Thesis.

Ich habe bei diesen einander widerstreitenden Argumenten nicht Blendwerke ge-

II.

Zur Antithesis.

Der Beweis für die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe und des Weltinbegriffs sucht, um etwa (wie man sagt) einen Advocatenbeweis zu führen, welcher sich der Unbehutsamkeit des Gegners zu seinem Vortheile bedient, u. seine Berufung auf ein missverstandenes Gesetz gerne gelten lässt, um seine eigenen unrechtmässigen Ansprüche auf die Widerlegung desselben zu bauen. Ieder dieser Beweise ist aus der Natur der Sache gezogen und der Vortheil bei Seite gesetzt worden, den uns die Fehlschlüsse der Dogmatiker von beiden Seiten geben könnten.

Ich hätte die Thesis auch dadurch dem Scheine nach beweisen können, dass ich von der Unendlichkeit einer gegebenen Grösse, nach der Gewohnheit der Dogmatiker, einen fehlerhaften Begriff voran geschickt hätte. Unendlich ist eine Grösse, über die keine grössere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich ist. Nun ist keine Menge die grösseste, weil noch immer eine, oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können. Also ist eine unendliche gegebene Grösse, mithin auch eine (der verflossenen Reihe sowohl, als der

beruht darauf, dass im entgegengesetzten Falle eine leere Zeit, ingleichen ein leerer Raum, die Weltgrenze ausmachen müsste. Nun ist mir nicht unbekannt, dass wider diese Consequenz Ausflüchte gesucht werden, indem man vorgiebt: es sey eine Grenze der Welt, der Zeit und dem Raume nach, ganz wohl möglich, ohne dass man eben eine absolute Zeit vor der Welt Anfang, oder einen absoluten, ausser der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen dürfe, welches unmöglich ist. Ich bin mit dem letzteren Theile dieser Meinung der Philosophen aus der Leibnitz'schen Schule ganz wohl zufrieden. Der Raum ist blos die Form der äusseren Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äusserlich angeschaut werden kann, und kein Correlatum der Erscheinungen, sondern die Form der Erscheinungen selbst. Der Raum also kann absolut (für sich allein) nicht als etwas Bestimmendes in dem Daseyn der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand ist, sondern nur die Form möglicher Gegenstände. Dinge also, als Erscheinun-

Ausdehnung nach) unendliche Welt unmöglich: sie ist also beiderseitig begrenzt. So hätte ich meinen Beweis führen können: allein dieser Begriff stimmt nicht mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen versteht. Es wird dadurch nicht vorgestellt, wie gross es sey, mithin ist sein Begriff auch nicht der Begriff eines Maximum, sondern es wird dadurch nur sein Verhältniss zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Ansehung deren dasselbe grösser ist als alle Zahl, gedacht. Nachdem die Einheit nun grösser oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche grösser oder kleiner seyn, allein die Unendlichkeit, da sie blos in dem Verhältnisse zu dieser gegebenen Einheit besteht, würde immer dieselbe bleiben, obgleich freilich die absolute Grösse des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde, davon auch hier nicht die Rede ist.

Der wahre (transscendentale) Begriff der Unendlichkeit ist: dass die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet seyn

gen, bestimmen wohl den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädicaten desselben (Grösse und Verhältniss) machen sie es, dass diese oder jene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kann der Raum, als Etwas, welches für sich besteht, die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Grösse oder Gestalt nicht bestimmen, weil er an sich selbst nichts Wirkliches ist. Es kann also wohl ein Raum (er sey voll oder leer*) durch Erscheinungen begrenzt, Erscheinungen aber können nicht durch einen leeren Raum ausser denselben begrenzt werden. Eben dieses gilt auch von der Zeit. Alles dieses nun zugegeben, so ist gleichwohl unstreitig, dass man diese zwei Undinge, den leeren Raum ausser und die leere Zeit vor der Welt, kann[*]. Hieraus folgt ganz sicher, dass eine Ewigkeit wirklicher auf einander folgender Zustände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpuncte nicht verflossen seyn kann, die Welt also einen Anfang haben müsse.

---

* Man bemerkt leicht, dass hierdurch gesagt werden wolle: der leere Raum, so ferne er durch Erscheinungen begrenzt wird, mithin derjenige innerhalb der Welt, widerspreche wenigstens nicht den transscendentalen Principien, und könne also in Ansehung dieser eingeräumt (obgleich darum seine Möglichkeit nicht sofort behauptet) werden.

In Ansehung des zweiten Theils der Thesis fällt die Schwierigkeit, von einer unendlichen und doch abgelaufenen Reihe, zwar weg; denn das Mannigfaltige einer der Ausdehnung nach unendlichen Welt ist zugleich gegeben. Allein, um die Totalität einer solchen Menge zu denken, da wir uns nicht auf Grenzen berufen können, welche diese Totalität von selbst in der Anschauung ausmachen, müssen wir von unserem Begriffe Rechenschaft geben, der in solchem Falle nicht vom Ganzen zu der bestimmten Menge der Theile gehen kann, sondern die Möglichkeit eines Ganzen durch die successive Synthesis der Theile darthun muss.

durchaus annehmen müsse, wenn man eine Weltgrenze, es sey dem Raume oder der Zeit nach, annimmt.

Denn was den Ausweg betrifft, durch den man der Consequenz auszuweichen sucht, nach welcher wir sagen: dass, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach) Grenzen hat, das unendliche Leere das Daseyn wirklicher Dinge ihrer Grösse nach bestimmen müsse, so besteht er ingeheim nur darin: dass man statt einer Sinnenwelt sich, wer weiss welche, intelligibele Welt gedenkt, und, statt des ersten Anfanges (ein Daseyn, vor welchem eine Zeit des Nichtseyns vorhergeht), sich überhaupt ein Daseyn denkt, welches keine andere Bedingung in der Welt voraussetzt, statt der Grenze der Ausdehnung, Schranken des Weltganzen denkt, und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht. Es ist hier aber nur von dem *mundus phaenomenon* die Rede und von dessen Grösse, bei dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keinesweges abstrahiren kann, ohne das Wesen desselben aufzuheben. Die Sin

---

[*] Dieses enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit), die grösser ist als alle Zahl, welches der mathematische Begriff des Unendlichen ist.

Da diese Synthesis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müsste: so kann man sich nicht vor ihr, und mithin auch nicht durch sie, eine Totalität denken. Denn der Begriff der Totalität selbst ist in diesem Falle die Vorstellung einer vollendeten Synthesis der Theile, und diese Vollendung, mithin auch der Begriff derselben, ist unmöglich.

nenwelt, wenn sie begrenzt ist, liegt nothwendig in dem unendlichen Leeren. Will man dieses, und mithin den Raum überhaupt als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen *a priori* weglassen, so fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unserer Aufgabe ist uns diese allein gegeben. Der *mundus intelligibilis* ist nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt, und in Ansehung dessen folglich gar kein synthetischer Satz, weder bejahend noch verneinend, möglich ist.

Der Antinomie der reinen Vernunft

zweiter Widerstreit der transscendentalen Ideen.

Thesis.

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

Antithesis.

Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Beweis.

Denn nehmet an: die zusammengesetzten Substanzen beständen nicht aus einfachen Theilen, so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesetzter Theil, u. (da es keine einfachen Theile giebt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz seyn gegeben worden. Entweder also lässt sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, oder es muss nach deren Aufhebung etwas ohne alle Zusammensetzung Bestehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben. Im ersteren Falle aber würde das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen bestehen (weil bei diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese, als für sich beharrliche Wesen, bestehen müssen). Da nun dieser Fall der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur der zweite übrig: dass nämlich das substantielle Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Theilen bestehe.

Beweis.

Setzet: ein zusammengesetztes Ding (als Substanz) bestehe aus einfachen Theilen. Weil alles äussere Verhältniss, mithin auch alle Zusammensetzung aus Substanzen nur im Raume möglich ist: so muss, aus so viel Theilen das Zusammengesetzte besteht, aus eben so viel Theilen auch der Raum bestehen, den es einnimmt. Nun besteht der Raum nicht aus einfachen Theilen, sondern aus Räumen. Also muss jeder Theil des Zusammengesetzten einen Raum einnehmen. Die schlechthin ersten Theile aber alles Zusammengesetzten sind einfach. Also nimmt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein ausserhalb einander befindliches Mannigfaltige in sich fasset, mithin zusammengesetzt ist, und zwar als ein reales Zusammengesetzte, nicht aus Accidenzen (denn die können nicht ohne Substanz ausser einander seyn), mithin aus Substanzen, so würde das Einfache ein substantiell Zusammengesetztes

Hieraus folgt unmittelbar, dass die Dinge der Welt insgesammt einfache Wesen seyen, dass die Zusammensetzung nur ein äusserer Zustand derselben sey, und dass, wenn wir die Elementarsubstanzen gleich niemals völlig aus diesem Zustande der Verbindung setzen und isoliren können, doch die Vernunft sie als die ersten Subjecte aller Composition und mithin, vor derselben, als einfache Wesen denken müsse.

seyn, welches sich widerspricht.

Der zweite Satz der Antithesis, dass in der Welt gar nichts Einfaches existire, soll hier nur so viel bedeuten als: es könne das Daseyn des schlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung, weder äusseren noch inneren, dargethan werden, und das schlechthin Einfache sey also eine blosse Idee, deren objective Realität niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kann dargethan werden, mithin in der Exposition der Erscheinungen ohne alle Anwendung und Gegenstand. Denn wir wollen annehmen, es liesse sich für diese transscendentale Idee ein Gegenstand der Erfahrung finden: so müsste die empirische Anschauung irgend eines Gegenstandes als eine solche erkannt werden, welche schlechthin kein Mannigfaltiges ausserhalb einander, und zur Einheit verbunden, enthält. Da nun von dem Nichtbewusstseyn eines solchen Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit desselben in irgend einer Anschauung eines Objects, kein Schluss gilt, dieses letztere aber zur absoluten Simplicität durchaus nöthig ist, so folgt: dass diese aus keiner Wahrnehmung, welche sie auch sey, könne geschlossen werden. Da also etwas als ein schlechthin einfaches Object niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kann gegeben werden, die Sinnenwelt aber, als der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen angesehen werden muss: so ist überall in ihr nichts Einfaches gegeben.

Dieser zweite Satz der Antithesis geht viel weiter als der erste, der das Einfache nur von der Anschauung des Zusammengesetzten verbannt, dahingegen dieser es aus der ganzen Natur wegschafft, daher er auch nicht aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenstandes der äusseren Anschauung (des Zusammengesetzten), sondern aus dem Verhältnisse desselben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt hat bewiesen werden können.

Anmerkungen zur zweiten Antinomie.

I.
Zur Thesis.

Wenn ich von einem Ganzen rede, welches nothwendig aus einfachen Theilen besteht, so verstehe ich darunter nur ein substantielles Ganze, als das eigentliche Compositum, d. i. diejenige zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgesondert (wenigstens in Gedanken) gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird, und dadurch Eines ausmacht. Den Raum sollte man eigentlich nicht Compositum, sondern Totum nennen, weil die Theile desselben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Theile möglich ist. Er würde allenfalls ein *Compositum ideale*, aber nicht *reale* heissen können. Doch dieses ist nur Subtilität. Da der Raum kein Zusammengesetztes aus Substanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen) ist, so muss, wenn ich alle Zusammensetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punct übrigbleiben; denn dieser ist nur als die Grenze

II.
Zur Antithesis.

Wider diesen Satz einer unendlichen Theilung der Materie, dessen Beweisgrund blos mathematisch ist, werden von den Monadisten Einwürfe vorgebracht, welche sich dadurch schon verdächtig machen, dass sie die klarsten mathematischen Beweise nicht für Einsichten in die Beschaffenheit des Raumes, so ferne er in der That die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie ist, wollen gelten lassen, sondern sie nur als Schlüsse aus abstracten aber willkührlichen Begriffen ansehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden könnten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anschauung zu erdenken, als die in der ursprünglichen Anschauung des Raumes gegeben wird, und die Bestimmungen desselben *a priori* nicht zugleich alles dasjenige beträfen, was dadurch allein möglich ist, dass es diesen Raum erfüllt. Wenn man ihnen Gehör giebt, so eines Raumes (mithin eines Zusammengesetzten) möglich. Raum und Zeit bestehen also nicht aus einfachen Theilen. Was nur zum Zustande einer Substanz gehört, ob es gleich eine Grösse hat (z. B. die Veränderung), besteht auch nicht aus dem Einfachen, d. i. ein gewisser Grad der Veränderung entsteht nicht durch einen Anwachs vieler einfachen Veränderungen. Unser Schluss vom Zusammengesetzten auf das Einfache gilt nur von für sich selbst bestehenden Dingen. Accidenzen aber des Zustandes bestehen nicht für sich selbst. Man kann also den Beweis für die Nothwendigkeit des Einfachen, als dem Bestandtheile alles substantiell Zusammengesetzten, und dadurch überhaupt seine Sache leichtlich verderben, wenn man ihn zu weit ausdehnt und ihn für alles Zusammengesetzte ohne Unterschied geltend machen will, wie es wirklich mehrmals schon geschehen ist.

Ich rede übrigens hier nur von dem Einfachen, so ferne es nothwendig im Zusammengesetzten gegeben ist, indem dieses darin, als in

müsste man, ausser dem mathematischen Puncte, der einfach, aber kein Theil, sondern blos die Grenze eines Raums ist, sich noch physische Puncte denken, die zwar auch einfach sind, aber den Vorzug haben, als Theile des Raums, durch ihre blosse Aggregation denselben zu erfüllen. Ohne nun hier die gemeinen und klaren Widerlegungen dieser Ungereimtheit, die man in Menge antrifft, zu wiederholen, wie es denn gänzlich umsonst ist, durch blos discursive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünfteln zu wollen, so bemerke ich nur, dass, wenn die Philosophie hier mit der Mathematik chicanirt, es darum geschehe, weil sie vergisst, dass es in dieser Frage nur um *Erscheinungen* und deren Bedingung zu thun sey. Hier ist es aber nicht genug, zum reinen *Verstandesbegriffe* des Zusammengesetzten den Begriff des Einfachen, sondern zur *Anschauung* des Zusammengesetzten (der Materie) die Anschauung des Einfachen zu finden, und dieses ist nach Gesetzen der Sinnlichkeit, mithin auch bei Geseine Bestandtheile aufgelöst werden kann. Die eigentliche Bedeutung des Wortes Monas (nach Leibnitz's Gebrauch) sollte wohl nur auf das Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben ist (z. B. im Selbstbewusstseyn) und nicht als Element des Zusammengesetzten, welches man besser den Atomus* nennen könnte. Und da ich nur in Ansehung des Zusammengesetzten die einfachen Substanzen, als deren Elemente, beweisen will, so könnte ich die Antithese der zweiten Antinomie die transscendentale Atomistik nennen. Weil aber dieses Wort schon vorlängst zur Bezeichnung einer besondern Erklärungsart körperlicher Erscheinungen (*molecularum*) gebraucht worden, und also empirische Begriffe voraus-

genständen der Sinne gänzlich unmöglich. Es mag also von einem Ganzen aus Substanzen, welches blos durch den reinen Verstand gedacht wird, immer gelten, dass wir vor aller Zusammensetzung desselben das Einfache haben müssen, so gilt dieses doch nicht vom *totum substantiale phaenomenon*, welches, als empirische Anschauung im Raume, die nothwendige Eigenschaft bei sich führt, dass kein Theil desselben einfach ist, darum, weil kein Theil des Raumes einfach ist. Indessen sind die Monadisten fein genug gewesen, dieser Schwierigkeit dadurch ausweichen zu wollen, dass sie nicht den Raum als eine Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände äusserer Anschauung (Körper), sondern diese, und das dynamische Verhältniss der Substanzen überhaupt, als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes voraussetzen. Nun haben wir von Körpern nur als Erscheinungen einen Begriff, als solche aber setzen sie den Raum als die Bedingung der Möglichkeit aller äusseren Erscheinung nothwendig voraus, und die Ausflucht ist setzt, so mag er der dialektische Grundsatz der Monadologie heissen.

---

* Ein von Kant gebildetes Masculinum, statt des gewöhnlichen Neutrums Atomon, das in der scholastischen Philosophie mit *inseparabile*, *indiscernibile*, *simplex* u. s. w. übersetzt wurde. Kant wollte hier offenbar einen Gegensatz zur Monas haben und verfiel so auf dies [illegible]. Bei Demokrit ist [illegible], und bei Cicero *atomus* generis feminini. R.

also vergeblich, wie sie denn auch oben in der transscendentalen Ästhetik hinreichend ist abgeschnitten worden. Wären sie Dinge an sich selbst, so würde der Beweis der Monadisten allerdings gelten.

Die zweite dialektische Behauptung hat das Besondere an sich, dass sie eine dogmatische Behauptung wider sich hat, die unter allen vernünftelnden die einzige ist, welche sich unternimmt, an einem Gegenstande der Erfahrung die Wirklichkeit dessen, was wir oben blos zu transscendentalen Ideen rechneten, nämlich die absolute Simplicität der Substanz, augenscheinlich zu beweisen: nämlich dass der Gegenstand des inneren Sinnes, das Ich, was da denkt, eine schlechthin einfache Substanz sey. Ohne mich hierauf jetzt einzulassen (da es oben ausführlicher erwogen ist), so bemerke ich nur: dass wenn etwas blos als Gegenstand gedacht wird, ohne irgend eine synthetische Bestimmung seiner Anschauung hinzu zu setzen (wie denn dieses durch die ganz nackte Vorstellung: Ich, geschieht), so könne freilich nichts Mannigfaltiges und keine Zusammensetzung in einer solchen Vorstellung wahrgenommen werden. Da überdies die Prädicate, wodurch ich diesen Gegenstand denke, blos Anschauungen des inneren Sinnes sind, so kann darin auch nichts vorkommen, welches ein Mannigfaltiges ausserhalb einander, mithin reale Zusammensetzung bewiese. Es bringt also nur das Selbstbewusstseyn es so mit sich, dass, weil das Subject, welches denkt, zugleich sein eigenes Object ist, es sich selber nicht theilen kann (obgleich die ihm inhärirenden Bestimmungen); denn in Ansehung seiner Selbst ist jeder Gegenstand absolute Einheit. Nichts destoweniger, wenn dieses Subject *äusserlich*, als ein Gegenstand der Anschauung, betrachtet wird, so würde es doch wohl Zusammensetzung in der Erscheinung an sich zeigen. So muss es aber jederzeit betrachtet werden, wenn man wissen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges *ausserhalb* einander sey, oder nicht.

Der Antinomie der reinen Vernunft

dritter Widerstreit der transscendentalen Ideen.

Thesis.

Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.

Beweis.

Man nehme an, es gebe keine andere Causalität, als nach Gesetzen der Natur, so setzt Alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muss aber der vorige Zustand selbst Etwas seyn, was geschehen ist (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen seyn würde. Also ist die Causalität der Ursache, durch welche Etwas ge-

Antithesis.

Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesezzen der Natur.

Beweis.

Setzet: es gebe eine Freiheit im transscendentalen Verstande, als eine besondere Art von Causalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen, so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d.i. die Causalität wird schlechthin anfangen, so dass nichts vorhergeht, wodurch diese geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Causalität, dieser aber eben so einen noch älteren voraussetzt u. s. w. Wenn also Alles nach blossen Gesetzen der Natur geschieht, so giebt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur: dass ohne hinreichend *a priori* bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Causalität nur nach Naturgesezzen möglich sey, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kann also nicht als die einzige angenommen werden.

Diesemnach muss eine Causalität angenommen werden, durch welche Etwas geschieht, ohne dass die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sey, d. i. eine absolute Spontanei-

schehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sey. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Causalität hat, d. i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transscendentale Freiheit dem Causalgesetze entgegen und eine solche Verbindung der successiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben also nichts als Natur, in welcher wir den Zusammenhang und die Ordnung der Weltbegebenheiten suchen müssen. Die Freiheit (Unabhängigkeit) von den Gesetzen der Natur ist zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kann nicht sagen, dass anstatt der Gesetze der Natur Gesetze der Freiheit in tät der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transscendentale Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist.

die Causalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, so wäre sie nicht Freiheit, sondern selbst nichts anders als Natur. Natur also und transscendentale Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmässigkeit und Gesetzlosigkeit, davon jene zwar den Verstand mit der Schwierigkeit belästigt, die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursachen immer höher hinauf zu suchen, weil die Causalität an ihnen jederzeit bedingt ist, aber zur Schadloshaltung durchgängige und gesetzmässige Einheit der Erfahrung verspricht, dahingegen das Blendwerk von Freiheit zwar dem forschenden Verstande in der Kette der Ursachen Ruhe verheisst, indem sie ihn zu einer unbedingten Causalität führt, die von selbst zu handeln anhebt, die aber, da sie selbst blind ist, den Leitfaden der Regeln abreisst, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist.

Anmerkungen zur dritten Antinomie.

I.

Zur Thesis.

Die transscendentale Idee der Freiheit macht zwar bei Weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens aus, welcher grossen Theils empirisch ist, sondern nur den der absoluten Spontaneität der Handlung, als den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben, ist aber dennoch der eigentliche Stein des Anstosses für die Philosophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Causalität einzuräumen. Dasjenige also in der Frage über die Freiheit des Willens, was die speculative Vernunft von jeher in so grosse Verlegenheit gesetzt hat, ist eigentlich nur transscendental und geht lediglich darauf, ob ein Vermögen angenommen werden müsse, eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen. Wie ein solches möglich sey, ist nicht eben so nothwendig beantworten

II.

Zur Antithesis.

Der Vertheidiger der Allvermögenheit d. Natur (transscendentale Physiokratie), im Widerspiel mit der Lehre von der Freiheit, würde seinen Satz, gegen die vernünftelnde Schlüsse der letzteren, auf folgende Art behaupten. Wenn Ihr kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annehmt, so habt Ihr auch nicht nöthig, ein dynamisch Erstes der Causalität nach zu suchen. Wer hat Euch geheissen, einen schlechthin ersten Zustand der Welt, und mithin einen absoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihe der Erscheinungen zu erdenken, und, damit Ihr Eurer Einbildung einen Ruhepunct verschaffen möget, der unumschränkten Natur Grenzen zu setzen? Da die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind, wenigstens die Einheit der Erfahrung eine solche Voraussetzung nothwendig macht, so hat es keine Schwierigkeit auch anzunehmen, dass der zu können, da wir uns eben so wohl bei der Causalität nach Naturgesetzen damit begnügen müssen, *a priori* zu erkennen, dass eine solche vorausgesetzt werden müsse, ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewisses Daseyn das Daseyn eines andern gesetzt werde, auf keine Weise begreifen, und uns desfalls lediglich an die Erfahrung halten müssen. Nun haben wir diese Nothwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit, zwar nur eigentlich in so ferne dargethan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen dass man alle nachfolgende Zustände für eine Abfolge nach blossen Naturgesetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Causalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizule-

Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit gewesen sey, und mithin kein erster Anfang, weder mathematisch, noch dynamisch, gesucht werden dürfe. Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied, in Ansehung dessen alles Übrige blos nachfolgend ist, lässt sich, seiner Möglichkeit nach, nicht begreiflich machen. Aber wenn Ihr diese Naturräthsel darum wegwerfen wollt, so werdet Ihr Euch genöthigt sehen, viel synthetische Grundbeschaffenheiten zu verwerfen (Grundkräfte), die Ihr eben so wenig begreifen könnt, und selbst die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt muss Euch anstössig werden. Denn wenn Ihr nicht durch Erfahrung fändet, dass sie wirklich ist, so würdet Ihr niemals *a priori* ersinnen können, wie eine solche unaufhörliche Folge von Seyn und Nichtseyn möglich sey.

Wenn auch indessen allenfalls ein transscendentales Vermögen der Freiheit nachgegeben wird, um die Weltveränderungen anzufangen, so würde dieses Vermögen

gen, aus Freiheit zu handeln. Man lasse sich aber hierbei nicht durch einen Missverstand aufhalten, dass, da nämlich eine successive Reihe in der Welt nur einen comparativ ersten Anfang haben kann, indem doch immer ein Zustand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein absolut erster Anfang der Reihen während des Weltlaufes möglich sey. Denn wir reden hier nicht vom absolut ersten Anfange der Zeit nach, sondern der Causalität nach. Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei, und ohne den nothwendig bestimmenden Einfluss der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, sammt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschliessung und That liegt gar nicht in der Abfolge blosser Naturwirkungen, und ist nicht eine blosse Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben, in An-

doch wenigstens nur ausserhalb der Welt seyn müssen (wiewohl es immer eine kühne Anmaassung bleibt, ausserhalb des Inbegriffes aller möglichen Anschauungen, noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann). Allein, in der selbst, den Substanzen ein solches Vermögen beizumessen, kann nimmermehr erlaubt seyn, weil alsdann der Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen sich einander nothwendig bestimmender Erscheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterscheidet, grösstentheils verschwinden würde. Denn es lässt sich neben einem solchen gesetzlosen Vermögen der Freiheit kaum mehr Natur denken; weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der blossen Natur regelmässig und gleichförmig seyn würde, dadurch verwirrt und unzusammenhängend gemacht wird.

sehung dieses Ereignisses, ganz auf, das zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Causalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muss.

Die Bestätigung von dem Bedürfniss der Vernunft, in der Reihe der Naturursachen sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daran sehr klar in die Augen: dass (die Epikurische Schule ausgenommen) alle Philosophen des Alterthums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Beweger anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfing. Denn aus blosser Natur unterfingen sie sich nicht, einen ersten Anfang begreiflich zu machen.

Der Antinomie der reinen Vernunft

vierter Widerstreit der transscendentalen Ideen.

Thesis.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache, ein schlechthin nothwendiges Wesen ist.

Beweis.

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erscheinungen, enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn ohne diese würde selbst die Vorstellung der Zeitreihe, als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt, uns nicht gegeben seyn*. Eine jede Veränderung aber steht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorhergeht, und unter welcher sie nothwendig ist. Nun setzt ein jedes Bedingte, das gegeben ist,

Antithesis.

Es existirt überall kein schlechthinnothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser der Welt, als ihre Ursache.

Beweis.

Setzet: die Welt selber, oder in ihr, sey ein nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang seyn, der unbedingtnothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet, oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Theilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, welches sich selbst widerspricht; weil das Daseyn einer Menge nicht nothwendig seyn kann, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt.

---

* Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objectiv vorher, allein subjectiv, und in der Wirklichkeit des Bewusstseyns, ist diese Vorstellung doch nur, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben.

in Ansehung seiner Existenz, eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum schlechthinUnbedingten voraus, welches allein absolutnothwendig ist. Also muss etwas absolut Nothwendiges existiren, wenn eine Veränderung als seine Folge existirt. Dieses Nothwendige aber gehört selber zur Sinnenwelt. Denn setzet: es sey ausser derselben, so würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten, ohne dass doch diese nothwendige Ursache selbst zur Sinnenwelt gehörte. Nun ist dieses unmöglich. Denn da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, bestimmt werden kann, so muss die oberste Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit existiren, da diese noch nicht war (denn der Anfang ist ein Daseyn, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Also gehört die Causalität der nothwendigen Ursache der Veränderungen, mithin auch die Ursache selbst, zu

Setzet dagegen: es gebe eine schlechthin nothwendige Weltursache ausser der Welt, so würde dieselbe, als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen, das Daseyn der letzteren und ihre Reihe zuerst anfangen*. Nun müsste sie aber alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht ausser der Welt seyn, welches der Voraussetzung widerspricht. Also ist weder in der Welt, noch ausser derselben (aber mit ihr in Causalverbindung) irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen.

---

* Das Wort: Anfangen, wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die erste ist activ, da die Ursache eine Reihe von Zuständen als ihre Wirkung anfängt (*infit*). Die zweite passiv, da die Causalität in der Ursache selbst anhebt (*fit*). Ich schliesse hier aus der ersteren auf die letzte.

der Zeit, mithin zur Erscheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich ist), folglich kann sie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriff aller Erscheinungen, nicht abgesondert gedacht werden. Also ist in der Welt selbst etwas schlechthin Nothwendiges enthalten (es mag nun dieses die ganze Weltreihe selbst, oder ein Theil derselben seyn).

Anmerkungen zur vierten Antinomie.

I.

Zur Thesis.

Um das Daseyn eines nothwendigen Wesens zu beweisen, liegt mir hier ob, kein anderes als kosmologisches Argument zu brauchen, welches nämlich von dem Bedingten in der Erscheinung zum Unbedingten im Begriffe aufsteigt, indem man dieses als die nothwendige Bedingung der absoluten Totalität der Reihe ansieht. Den Beweis, aus der blossen Idee eines obersten aller Wesen überhaupt, zu versuchen, gehört zu einem andern Princip der Vernunft, und ein solcher wird daher

II.

Zur Antithesis.

Wenn man, beim Aufsteigen in der Reihe der Erscheinungen, wider das Daseyn einer schlechthin nothwendigen obersten Ursache, Schwierigkeiten anzutreffen vermeint, so müssen sich diese auch nicht auf blosse Begriffe vom nothwendigen Daseyn eines Dinges überhaupt gründen und mithin nicht ontologisch seyn, sondern sich aus der Causalverbindung mit einer Reihe von Erscheinungen, um zu derselben eine Bedingung anzunehmen, die selbst unbedingt ist, hervor finden, folglich kosmologisch besonders vorkommen müssen.

Der reine kosmologische Beweis kann nun das Daseyn eines nothwendigen Wesens nicht anders darthun, als dass er es zugleich unausgemacht lasse, ob dasselbe die Welt selbst, oder ein von ihr unterschiedenes Ding sey. Denn um das Letztere auszumitteln, dazu werden Grundsätze erfordert, die nicht mehr kosmologisch sind, und nicht in der Reihe der Erscheinungen fortgehen, sondern Begriffe von zufälligen Wesen überhaupt (so ferne sie blos als Gegenstände des Verstandes erwogen werden), und ein Princip, solche mit einem nothwendigen Wesen durch blosse Begriffe zu verknüpfen, welches Alles für eine transscendente Philosophie gehört, für welche hier noch nicht der Platz ist.

Wenn man aber einmal den Beweis kosmologisch anfängt, indem man die Reihe von Erscheinungen, und den Regressus in derselben nach empirischen Gesetzen der Causalität, zum Grunde legt: so kann man nachher davon nicht abspringen und auf Etwas übergehen, was gar nicht

und nach empirischen Gesetzen gefolgert seyn. Es muss sich nämlich zeigen, dass das Aufsteigen in der Reihe der Ursachen (in der Sinnenwelt) niemals bei einer empirisch unbedingten Bedingung endigen könne, und dass das kosmologische Argument aus der Zufälligkeit der Weltzustände, laut ihren Veränderungen, wider die Annehmung einer ersten und die Reihe schlechthin zuerst anhebenden Ursache ausfalle.

Es zeigt sich aber in dieser Antinomie ein seltsamer Contrast, dass nämlich aus eben demselben Beweisgrunde, woraus in der Thesis das Daseyn eines Urwesens geschlossen wurde, in der Antithesis das Nichtseyn desselben, und zwar mit derselben Schärfe, geschlossen wird. Erst hiess es: es ist ein nothwendiges Wesen, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und hiermit also auch das Unbedingte (Nothwendige) in sich fasst; nun heisst es: es ist kein nothwendiges Wesen, eben darum, weil die ganze verflossene Zeit die Reihe aller in die Reihe als ein Glied gehört. Denn in eben derselben Bedeutung muss etwas als Bedingung angesehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu seiner Bedingung in der Reihe genommen wurde, die auf diese höchste Bedingung in continuirlichem Fortschritte führen sollte. Ist nun dieses Verhältniss sinnlich und gehört zum möglichen empirischen Verstandesgebrauch, so kann die oberste Bedingung oder Ursache nur nach Gesetzen der Sinnlichkeit, mithin nur als zur Zeitreihe gehörig den Regressus beschliessen, und das nothwendige Wesen muss als das oberste Glied der Weltreihe angesehen werden.

Gleichwohl hat man sich die Freiheit genommen, einen solchen Absprung (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*) zu thun. Man schloss nämlich aus den Veränderungen in der Welt auf die empirische Zufälligkeit, d. i. die Abhängigkeit derselben von empirischbestimmenden Ursachen, und bekam eine aufsteigende Reihe empirischer Bedingungen, welches auch ganz Recht war. Da man aber

Bedingungen (die mithin insgesammt wiederum bedingt sind) in sich fasst. Die Ursache hiervon ist diese. Das erste Argument sieht nur auf die absolute Totalität der Reihe der Bedingungen, deren eine die andere in der Zeit bestimmt, und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges. Das zweite zieht dagegen die Zufälligkeit alles dessen, was in der Zeitreihe bestimmt ist, in Betrachtung (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt seyn muss), wodurch denn alles Unbedingte, und alle absolute Nothwendigkeit gänzlich wegfällt. Indessen ist die Schlussart in beiden, selbst der gemeinen Menschenvernunft ganz angemessen, welche mehrmals in den Fall geräth, sich mit sich selbst zu entzweien, nachdem sie ihren Gegenstand aus zwei verschiedenen Standpuncten erwägt. Herr von Mairan hielt den Streit zweier berühmter Astronomen, der aus einer ähnlichen Schwierigkeit über die Wahl des Standpuncts entsprang, für ein genugsam merkwürhierin keinen ersten Anfang und kein oberstes Glied finden konnte, so ging man plötzlich vom empirischen Begriff der Zufälligkeit ab und nahm die reine Kategorie, welche alsdann eine blos intelligibele Reihe veranlasste, deren Vollständigkeit auf dem Daseyn einer schlechthin nothwendigen Ursache beruhte, die nunmehr, da sie an keine sinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Causalität selbst anzufangen, befreit wurde. Dieses Verfahren ist aber ganz widerrechtlich, wie man aus Folgendem schliessen kann.

Zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen contradictorisches Gegentheil möglich ist. Nun kann man aus der empirischen Zufälligkeit auf jene intelligibele gar nicht schliessen. Was verändert wird, dessen Gegentheil (seines Zustandes) ist zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich, mithin ist dieses nicht das contradictorische Gegentheil des vorigen Zustandes, wozu erfordert wird, dass in derselben Zeit, da der vorige Zustand war, an

diges Phänomen, um darüber eine besondere Abhandlung abzufassen. Der eine schloss nämlich so: der Mond dreht sich um seine Achse, darum, weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehrt, der andere: der Mond dreht sich nicht um seine Achse, eben darum, weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehrt. Beide Schlüsse waren richtig, nachdem man den Standpunct nahm, aus dem man die Mondsbewegung beobachten wollte.

die Stelle desselben sein Gegentheil hätte seyn können, welches aus der Veränderung gar nicht geschlossen werden kann. Ein Körper, der in Bewegung war = *A*, kommt in Ruhe = *non A*. Daraus nun, dass ein entgegengesetzter Zustand vom Zustande *A* auf diesen folgt, kann gar nicht geschlossen werden, dass das contradictorische Gegentheil von *A* möglich, mithin *A* zufällig sey; denn dazu würde erfordert werden, dass in derselben Zeit, da die Bewegung war, anstatt derselben die Ruhe habe seyn können. Nun wissen wir nichts weiter, als dass die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer Zeit, und Ruhe zu einer anderen Zeit sind einander nicht contradictorisch entgegengesetzt. Also beweist die Succession entgegengesetzter Bestimmungen, d. i. die Veränderung, keineswegs die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verstandes, und kann also auch nicht auf das Daseyn eines nothwendigen Wesens, nach reinen Verstandesbegriffen, führen. Die

Veränderung beweist nur die empirische Zufälligkeit, d. i. dass der neue Zustand für sich selbst, ohne eine Ursache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte statt finden können, zu Folge des Gesetzes der Causalität. Diese Ursache, und wenn sie auch als schlechthin nothwendig angenommen wird, muss auf diese Art doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Erscheinungen gehören.

Der Antinomie der reinen Vernunft

dritter Abschnitt.

Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite.

Da haben wir nun das ganze dialektische Spiel der kosmologischen Ideen, die es gar nicht verstatten, dass ihnen ein congruirender Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werde, ja nicht einmal, dass die Vernunft sie einstimmig mit allgemeinen Erfahrungsgesetzen denke, die gleichwohl doch nicht willkührlich erdacht sind, sondern auf welche die Vernunft im continuirlichen Fortgange der empirischen Synthesis nothwendig geführt wird, wenn sie das, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur bedingt bestimmt werden kann, von aller Bedingung befreien und in seiner unbedingten Totalität fassen will. Diese vernünftelnden Behauptungen sind so viel Versuche,

(462 — 464)

vier natürliche und unvermeidliche Probleme der Vernunft aufzulösen, deren es also nur gerade so viel, nicht mehr, auch nicht weniger, geben kann, weil es nicht mehr Reihen synthetischer Voraussetzungen giebt, welche die empirische Synthesis *a priori* begrenzen.

Wir haben die glänzenden Anmaassungen der ihr Gebiet über alle Grenzen der Erfahrung erweiternden Vernunft nur in trockenen Formeln, welche blos den Grund ihrer rechtlichen Ansprüche enthalten, vorgestellt, und, wie es einer Transscendentalphilosophie geziemt, diese von allem Empirischen entkleidet, obgleich die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demselben hervorleuchten kann. In dieser Anwendung aber und der fortschreitenden Erweiterung des Vernunftgebrauchs, indem sie von dem Felde der Erfahrungen anhebt und sich bis zu diesen erhabenen Ideen allmälig hinaufschwingt, zeigt die Philosophie eine Würde, welche, wenn sie ihre Anmaassungen nur behaupten könnte, den Werth aller anderen menschlichen Wissenschaft weit unter sich lassen würde, indem sie die Grundlage zu unsern grössesten Erwartungen und Aussichten auf die letzten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen sich endlich vereinigen müssen, verheisst. Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raume habe, ob es irgend wo und vielleicht in meinem denkenden Selbst eine untheilbare und unzerstörliche Einheit, oder nichts als das Theilbare und Vergängliche gebe, ob ich in meinen Handlungen frei, oder, wie andere Wesen, an dem Faden der Natur und des Schicksals geleitet sey, ob es endlich eine oberste Weltursache gebe, oder die Naturdinge und deren Ordnung den letzten Gegenstand ausmachen, bei dem wir in allen unsern Betrachtungen stehen bleiben müssen: das sind Fragen, um deren Auflösung der Mathematiker gerne seine ganze Wissenschaft dahin gäbe; denn diese kann ihm doch in Ansehung der höchsten und angelegensten Zwecke der Menschheit keine Befriedigung verschaffen. Selbst die eigentliche Würde der Mathematik (diesem Stolze der menschlichen Vernunft) beruht darauf, dass, da sie der Vernunft die Leitung giebt, die Natur im Grossen sowohl, als im Kleinen in ihrer Ordnung und Regelmässigkeit, ingleichen in der bewundernswürdigen Einheit der sie bewegenden Kräfte, weit über alle Erwartung der auf gemeine Erfahrung bauenden Philosophie einzusehen, sie dadurch selbst zu dem über alle Erfahrung erweiterten Gebrauch der Vernunft Anlass und Aufmunterung giebt, ingleichen die damit beschäftigte Weltweisheit mit den vortrefflichsten Materialien versorgt, ihre Nachforschung, so viel deren Beschaffenheit es erlaubt, durch angemessene Anschauungen zu unterstützen.

Unglücklicher Weise für die Speculation (vielleicht aber zum Glück für die praktische Bestimmung des Menschen) sieht sich die Vernunft, mitten unter ihren grössesten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen so befangen, dass, da es sowohl ihrer Ehre, als auch sogar ihrer Sicherheit wegen nicht thunlich ist, sich zurück zu ziehen, und diesem Zwist als einem blossen Spielgefechte gleichgültig zuzusehen, noch weniger schlechthin Friede zu gebieten, weil der Gegenstand des Streits sehr interessirt, ihr nichts weiter übrig bleibt, als über den Ursprung dieser Veruneinigung der Vernunft mit sich selbst nachzusinnen, ob nicht etwa ein blosser Missverstand daran Schuld sey, nach dessen Erörterung zwar beiderseits stolze Ansprüche vielleicht wegfallen, aber dafür ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne seinen Anfang nehmen würde.

Wir wollen für jetzt diese gründliche Erörterung noch etwas aussetzen und zuvor in Erwägung ziehen: auf welche Seite wir uns wohl am liebsten schlagen möchten, wenn wir etwa genöthigt würden, Partei zu nehmen. Da wir in diesem Falle nicht den logischen Probierstein der Wahrheit, sondern blos unser Interesse befragen, so wird eine solche Untersuchung, ob sie gleich in Ansehung des streitigen Rechts beider Theile nichts ausmacht, dennoch den Nutzen haben, es begreiflich zu machen, warum die Theilnehmer an diesem Streite sich lieber auf die eine Seite, als auf die andere geschlagen haben, ohne dass eben eine vorzügliche Einsicht des Gegenstandes daran Ursache gewesen, ingleichen noch andere Nebendinge zu erklären, z. B. die zelotische Hitze des einen und die kalte Behauptung des andern Theils, warum sie gerne der einen Partei freudigen Beifall zujauchzen, und wider die andere zum Voraus unversöhnlich eingenommen sind.

Es ist aber etwas, das bei dieser vorläufigen Beurtheilung den Gesichtspunct bestimmt, aus dem sie allein mit gehöriger Gründlichkeit angestellt werden kann, und dieses ist die Vergleichung der Principien, von denen beide Theile ausgehen. Man bemerkt unter den Behauptungen der Antithesis eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit der Maxime, nämlich ein Principium des reinen Empirismus, nicht allein in Erklärung der Erscheinungen in der Welt, sondern auch in Auflösung der transscendentalen Ideen, vom Weltall selbst. Dagegen legen die Behauptungen der Thesis, ausser der empirischen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erscheinungen, noch intellectuelle Anfänge zum Grunde, und die Maxime ist so ferne nicht einfach. Ich will sie aber, von ihrem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal, den *Dogmatism* der reinen Vernunft nennen.

Auf der Seite also des *Dogmatismus*, in Bestimmung der kosmologischen Vernunftideen, oder der *Thesis*, zeigt sich:

Zuerst ein gewisses *praktisches Interesse*, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vortheil versteht, herzlich Theil nimmt. Dass die Welt einen Anfang habe, dass mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, dass dieses zugleich in seinen willkührlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sey, und dass endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem Alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens, sie uns zu rauben.

Zweitens äussert sich auch ein speculatives Interesse der Vernunft auf dieser Seite. Denn wenn man die transscendentalen Ideen auf solche Art annimmt und gebraucht, so kann man völlig *a priori* die ganze Kette der Bedingungen fassen, und die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt, welches die Antithesis nicht leistet, die dadurch sich sehr übel empfiehlt, dass sie auf die Frage, wegen der Bedingungen ihrer Synthesis, keine Antwort geben kann, die nicht ohne Ende immer weiter zu fragen übrig liesse. Nach ihr muss man von einem gegebenen Anfange zu einem noch höheren aufsteigen, jeder Theil führt auf einen noch kleineren Theil, jede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Ursache über sich, und die Bedingungen des Daseyns überhaupt stützen sich immer wiederum auf andere, ohne jemals in einem selbstständigen Dinge als Urwesen unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen.

Drittens hat diese Seite auch den Vorzug der Popularität, der gewiss nicht den kleinsten Theil seiner Empfehlung ausmacht. Der gemeine Verstand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs aller Synthesis nicht die mindeste Schwierigkeit, da er ohnedies mehr gewohnt ist, zu den Folgen abwärts zu gehen, als zu den Gründen hinaufzusteigen, und hat in den Begriffen des absolut Ersten (über dessen Möglichkeit er nicht grübelt) eine Gemächlichkeit und zugleich einen festen Punct, um die Leitschnur seiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen an dem rastlosen Aufsteigen vom Bedingten zur Bedingung, jederzeit mit einem Fusse in der Luft, gar kein Wohlgefallen finden kann.

Auf der Seite des Empirismus in Bestimmung der kosmologischen Ideen, oder der Antithesis:

Findet sich erstlich kein solches praktisches Interesse aus reinen Principien der Vernunft, als Moral und Religion bei sich führen. Vielmehr scheint der blosse Empirismus

(468 — 469) beiden alle Kraft und Einfluss zu benehmen. Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen giebt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei und die Seele von gleicher Theilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist, so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit, und fallen mit den transscendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten.

Dagegen bietet aber der Empirism dem speculativen Interesse der Vernunft Vortheile an, die sehr anlockend sind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatische Lehrer der Vernunftideen versprechen mag. Nach jenem ist der Verstand jederzeit auf seinem eigenthümlichen Boden, nämlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Gesetzen er nachspüren und vermittelst derselben er seine sichere und fassliche Erkenntniss ohne Ende erweitern kann. Hier kann und soll er den Gegenstand, sowohl an sich selbst, als in seinen Verhältnissen, der Anschauung darstellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anschauungen klar und deutlich vorgelegt werden kann. Nicht allein, dass er nicht nöthig hat, diese Kette der Naturordnung zu verlassen, um sich an Ideen zu hängen, deren Gegenstände er nicht kennt, weil sie als Gedankendinge niemals gegeben werden können, sondern es ist ihm nicht einmal erlaubt, sein Geschäft zu verlassen, und unter dem Vorwande, es sey nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiet der idealisirenden Vernunft und zu transscendenten Begriffen überzugehen, wo er nicht weiter nöthig hat, zu beobachten und den Naturgesetzen gemäss zu forschen, sondern nur zu denken und zu dichten, sicher, dass er nicht durch Thatsachen der Natur widerlegt werden könne, weil er an ihr Zeugniss eben nicht gebunden ist, sondern sie vorbeigehen, oder sie sogar selbst einem höheren Ansehen, nämlich dem der reinen Vernunft unterordnen darf.

Der Empirist wird es daher niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur für die schlechthin erste anzunehmen, oder irgend eine Grenze seiner Aussicht in den Umfang derselben als die äusserste anzusehen, noch von den Gegenständen der Natur, die er durch Beobachtung und Mathematik auflösen und in der Anschauung synthetisch bestimmen kann (dem Ausgedehnten), zu denen überzugehen, die weder Sinn noch Einbildungskraft jemals *in concreto* darstellen kann (dem Einfachen); noch einräumen, dass man selbst in der Natur ein Vermögen, unabhängig von Gesetzen der Natur zu wirken (Freiheit), zum Grunde lege und dadurch dem Verstande sein Geschäft schmälere, an dem Leitfaden nothwendiger Regeln dem Entstehen der Erscheinungen nachzuspüren; noch endlich zugeben, dass man irgend wozu die Ursache ausserhalb der Natur suche (Urwesen), weil wir nichts weiter, als diese kennen, indem sie es allein ist, welche uns Gegenstände darbietet und von ihren Gesetzen unterrichten kann.

Zwar wenn der empirische Philosoph mit seiner Antithese keine andere Absicht hat, als den Vorwitz und die Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft niederzuschlagen, welche mit Einsicht und Wissen gross thut, da, wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören, und das, was man in Ansehung des praktischen Interesse gelten lässt, für eine Beförderung des speculativen Interesse ausgeben will, um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich ist, den Faden physischer Untersuchungen abzureissen, und mit einem Vorgeben von Erweiterung der Erkenntniss, ihn an transscendentale Ideen zu knüpfen, durch die man eigentlich nur erkennt, dass man nichts wisse, wenn, sage ich, der Empirist sich hiermit begnügte, so würde sein Grundsatz eine Maxime der Mässigung in Ansprüchen, der Bescheidenheit in Behauptungen und zugleich der grösstmöglichen Erweiterung unseres Verstandes, durch den eigentlich uns vorgesetzten Lehrer, nämlich die Erfahrung, seyn. Denn in solchem Falle würden uns intellectuelle Voraussetzungen und Glaube zum Behuf unserer praktischen Angelegenheit nicht genommen werden, nur könnte man sie nicht unter dem Titel und dem Pompe von Wissenschaft und Vernunfteinsicht auftreten lassen, weil das eigentliche speculative Wissen überall keinen andern Gegenstand, als den der Erfahrung treffen kann, und wenn man ihre Grenze überschreitet, die Synthesis, welche neue und von jener unabhängige Erkenntnisse versucht, kein Substratum der Anschauung hat, an welchem sie ausgeübt werden könnte.

So aber, wenn der Empirismus in Ansehung der Ideen (wie es mehrentheils geschieht) selbst dogmatisch wird und dasjenige dreist verneint, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse ist, so fällt er selbst in den Fehler der Unbescheidenheit, der hier um desto tadelhafter ist, weil dadurch dem praktischen Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Nachtheil verursacht wird.

Dies ist der Gegensatz des Epikureisms* gegen den Platonism.

Ein Jeder von Beiden sagt mehr, als er weiss, doch so, dass der Erstere das Wissen, obzwar zum Nachtheile des Praktischen, aufmuntert und befördert, der Zweite zwar zum Praktischen vortreffliche Principien an die Hand giebt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein speculatives Wissen vergönnt ist, der Vernunft erlaubt, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen und darüber die physische Nachforschung zu verabsäumen.

---

* Es ist indessen noch die Frage, ob Epikur diese Grundsätze als objective Behauptungen jemals vorgetragen habe? Wenn sie etwa weiter nichts, als Maximen des speculativen Gebrauchs der Vernunft waren, so zeigt er daran einen ächteren philosophischen Geist, als irgend einer der Weltweisen des Alterthums: dass man in Erklärung der Erscheinungen so zu Werke gehen müsse, als ob das Feld der Untersuchung durch keine Grenze oder Anfang der Welt abgeschnitten sey, den Stoff der Welt so anzunehmen, wie er seyn muss, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen; dass keine andere Erzeugung der Begebenheiten, als wie sie durch unveränderliche Naturgesetze bestimmt werden, und endlich keine von der Welt unterschiedene Ursache müsse gebraucht werden, sind noch jetzt sehr richtige aber wenig beobachtete Grundsätze, die speculative Philosophie zu erweitern, so wie auch die Principien der Moral, unabhängig von fremden Hülfsquellen auszufinden, ohne dass darum derjenige, welcher verlangt, jene dogmatischen Sätze, so lange als wir mit der blossen Speculation beschäftigt sind, zu ignoriren, darum beschuldigt werden darf, er wolle sie leugnen.

Was endlich das dritte Moment, worauf bei der vorläufigen Wahl zwischen beiden streitigen Theilen gesehen werden kann, anlangt, so ist es überaus befremdlich, dass der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider ist, ob man gleich glauben sollte, der gemeine Verstand werde einen Entwurf begierig aufnehmen, der ihn durch nichts als Erfahrungserkenntnisse und deren vernunftmässigen Zusammenhang zu befriedigen verspricht, anstatt dass die transscendentale Dogmatik ihn nöthigt, zu Begriffen hinaufzusteigen, welche die Einsicht und das Vernunftvermögen der im Denken geübtesten Köpfe weit übersteigen. Aber eben dieses ist sein Bewegungsgrund. Denn er befindet sich alsdann in einem Zustande, in welchem sich auch der Gelehrteste über ihn nichts herausnehmen kann. Wenn er wenig oder nichts davon versteht, so kann sich doch auch Niemand rühmen, viel mehr davon zu verstehen, und ob er gleich hierüber nicht so schulgerecht, als Andere sprechen kann, so kann er doch darüber unendlich mehr vernünfteln, weil er unter lauter Ideen herumwandelt, über die man eben darum am beredtsten ist, weil man davon nichts weiss; anstatt dass er über der Nachforschung der Natur ganz verstummen und seine Unwissenheit gestehen müsste. Gemächlichkeit und Eitelkeit also sind schon eine starke Empfehlung dieser Grundsätze. Uberdies, ob es gleich einem Philosophen sehr schwer wird, etwas als Grundsatz anzunehmen, ohne deshalb sich selbst Rechenschaft geben zu können, noch weniger Begriffe, deren objective Realität nicht eingesehen werden kann, einzuführen, so ist doch dem gemeinen Verstande nichts gewöhnlicher. Er will etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen könne. Die Schwierigkeit, eine solche Voraussetzung selbst zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil sie ihm (der nicht weiss, was Begreifen heisst) niemals in den Sinn kommt,

(473 — 475)

und er hält das für bekannt, was ihm durch öfteren Gebrauch geläufig ist. Zuletzt aber verschwindet alles speculative Interesse bei ihm vor dem praktischen, und er bildet sich ein, das einzusehen und zu wissen, was anzunehmen oder zu glauben, ihn seine Besorgnisse oder Hoffnungen antreiben. So ist der Empirismus der transscendental-idealisirenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt, und, so viel Nachtheiliges wider die obersten praktischen Grundsätze sie auch enthalten mag, so ist doch gar nicht zu besorgen, dass sie die Grenzen der Schule jemals überschreiten und im gemeinen Wesen ein nur einigermassen beträchtliches Ansehen und einige Gunst bei der grossen Menge erwerben werde.

Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System, und verstattet daher auch nur solche Principien, die eine vorhabende Erkenntniss wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem System mit andern zusammen zu stehen. Die Sätze der Antithesis sind aber von der Art, dass sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich unmöglich machen. Nach ihnen giebt es über einen Zustand der Welt immer einen noch älteren, in jedem Theile immer noch andere wiederum theilbare, vor jeder Begebenheit eine andere, die wiederum eben sowohl anderweitig erzeugt war, und im Daseyn überhaupt Alles immer nur bedingt, ohne irgend ein unbedingtes und erstes Daseyn anzuerkennen. Da also die Antithesis nirgends ein Erstes einräumt und keinen Anfang, der schlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte, so ist ein vollständiges Gebäude der Erkenntniss, bei dergleichen Voraussetzungen, gänzlich unmöglich. Daher führt das architektonische Interesse der Vernunft (welches nicht empirische, sondern reine Vernunfteinheit *a priori* fordert) eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Thesis bei sich.

Könnte sich aber ein Mensch von allem Interesse lossagen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, blos nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: so würde ein solcher, gesetzt dass er keinen Ausweg wüsste, anders aus dem Gedränge zu kommen, als dass er sich zu einer oder andern der streitigen Lehren bekennte, in einem unaufhörlich schwankenden Zustande seyn. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen, der menschliche Wille sey frei; morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde er dafür halten, die Freiheit sey nichts als Selbsttäuschung, und Alles sey blos Natur. Wenn es nun aber zum Thun und Handeln käme, so würde dieses Spiel der blos speculativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verschwinden, und er würde seine Principien blos nach dem praktischen Interesse wählen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forschenden Wesen anständig ist, gewisse Zeiten lediglich der Prüfung seiner eigenen Vernunft zu widmen, hierbei aber alle Parteilichkeit gänzlich auszuziehen, und so seine Bemerkungen Andern zur Beurtheilung öffentlich mitzutheilen, so kann es Niemandem verargt, noch weniger verwehrt werden, die Sätze und Gegensätze, so wie sie sich, durch keine Drohung geschreckt, vor Geschworenen von seinem eigenen Stande (nämlich dem Stande schwacher Menschen) vertheidigen können, auftreten zu lassen.

Der Antinomie der reinen Vernunft

vierter Abschnitt.

Von den transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in so ferne sie schlechterdings müssen aufgelöst werden können.

Alle Aufgaben auflösen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverschämte Grosssprecherei und ein so ausschweifender Eigendünkel seyn, dass man dadurch sich sofort um alles Zutrauen bringen müsste. Gleichwohl giebt es Wissenschaften, deren Natur es so mit sich bringt, dass eine jede darin vorkommende Frage, aus dem, was man weiss, schlechthin beantwortlich seyn muss, weil die Antwort aus denselben Quellen entspringen muss, daraus die Frage entspringt, und wo es keineswegs erlaubt ist, unvermeidliche Unwissenheit vorzuschützen, sondern die Auflösung gefordert werden kann. Was in allen möglichen Fällen *Recht* oder *Unrecht* sey, muss man der Regel nach wissen können, weil es unsere Verbindlichkeit betrifft, und wir zu dem, was *wir nicht wissen können*, auch keine Verbindlichkeit haben. In der Erklärung der Erscheinungen der Natur muss uns indessen Vieles ungewiss und manche Frage unauflöslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wissen, zu dem, was wir erklären sollen, bei Weitem nicht in allen Fällen zureichend ist. Es fragt sich nun: ob in der Transscendentalphilosophie irgend eine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Object betrifft, durch eben diese reine Vernunft unbeantwortlich sey, und ob man sich ihrer entscheidenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen könne, dass man es, als schlechthin ungewiss (aus allem dem, was wir erkennen können), demjenigen beizählt, wovon wir zwar so viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, sie jemals zu beantworten.

Ich behaupte nun, dass die Transscendentalphilosophie unter allem speculativen Erkenntniss dieses Eigenthümliche habe, dass gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sey, und dass kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlicher Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frei sprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten; weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt, zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muss, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand ausser dem Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bei Recht und Unrecht).

Es sind aber in der Transscendentalphilosophie keine andern, als nur die kosmologischen Fragen, in Ansehung deren man mit Recht eine genugthuende Antwort, die die Beschaffenheit des Gegenstandes betrifft, fordern kann, ohne dass dem Philosophen erlaubt ist, sich derselben dadurch zu entziehen, dass er undurchdringliche Dunkelheit vorschützt, und diese Fragen können nur kosmologische Ideen betreffen. Denn der Gegenstand muss empirisch gegeben seyn, und die Frage geht nur auf die Angemessenheit desselben mit einer Idee. Ist der Gegenstand transscendental, und also selbst unbekannt, z. B. ob das Etwas, dessen Erscheinung (in uns selbst) das Denken ist (Seele), ein an sich einfaches Wesen sey, ob es eine Ursache aller Dinge insgesammt gebe, die schlechthin nothwendig ist etc., so sollen wir zu unserer Idee einen Gegenstand suchen, von welchem wir gestehen können, dass er uns unbekannt, aber deswegen doch nicht unmöglich sey *. Die kosmologischen Ideen haben allein das Eigenthümliche an sich, dass sie ihren Gegenstand und die zu dessen Begriff erforderliche empirische Synthesis als gegeben voraussetzen können, und die Frage, die aus ihnen entspringt, betrifft nur den Fortgang dieser Synthesis, so ferne er absolute Totalität enthalten soll, welche letztere nichts Empirisches mehr ist,

---

* Man kann zwar auf die Frage, was ein transscendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich, was er sey, aber wohl, dass die Frage selbst nichts sey, darum, weil kein Gegenstand derselben gegeben worden. Daher sind alle Fragen der transscendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet; denn sie betreffen das transscendentale Subject aller inneren Erscheinungen, welches selbst nicht Erscheinung ist und also nicht als Gegenstand gegeben ist, und worauf keine der Kategorien (auf welche doch eigentlich die Frage gestellt ist) Bedingungen ihrer Anwendung antreffen. Also ist hier der Fall, da der gemeine Ausdruck gilt, dass keine Antwort auch eine Antwort sey, nämlich dass eine Frage nach der Beschaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein bestimmtes Prädicat gedacht werden kann, weil es gänzlich ausser der Sphäre der Gegenstände gesetzt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer sey.

indem sie in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Da nun hier lediglich von einem Dinge als Gegenstand einer möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an sich selbst die Rede ist, so kann die Beantwortung der transscendenten kosmologischen Frage ausser der Idee sonst nirgends liegen, denn sie betrifft keinen Gegenstand an sich selbst; und in Ansehung der möglichen Erfahrung wird nicht nach demjenigen gefragt, was *in concreto* in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann, sondern was in der Idee liegt, der sich die empirische Synthesis blos nähern soll: also muss sie aus der Idee allein aufgelöst werden können; denn diese ist ein blosses Geschöpf der Vernunft, welche also die Verantwortung nicht von sich abweisen und auf den unbekannten Gegenstand schieben kann.

Es ist nicht so ausserordentlich, als es Anfangs scheint, dass eine Wissenschaft in Ansehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen (*quaestiones domesticae*) lauter gewisse Auflösungen fordern und erwarten könne, ob sie gleich zur Zeit noch vielleicht nicht gefunden sind. Ausser der Transscendentalphilosophie giebt es noch zwei reine Vernunftwissenschaften, eine, blos speculativen, die andere praktischen Inhalts: reine Mathematik und reine Moral. Hat man wohl jemals gehört, dass, gleichsam wegen einer nothwendigen Unwissenheit der Bedingungen, es für ungewiss sey ausgegeben worden, welches Verhältniss der Durchmesser zum Kreise ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen habe? Da es durch erstere gar nicht congruent gegeben werden kann, durch die zweite aber noch nicht gefunden ist, so urtheilt man, dass wenigstens die Unmöglichkeit solcher Auflösung mit Gewissheit erkannt werden könne, und Lambert gab einen Beweis davon. In den allgemeinen Principien der Sitten kann nichts Ungewisses seyn, weil die Sätze entweder ganz und gar nichtig und sinnleer sind, oder blos aus unsern Vernunftbegriffen fliessen müssen. Dagegen giebt es in der Naturkunde eine Unendlichkeit von Vermuthungen, in Ansehung deren niemals Gewissheit erwartet werden kann, weil die

Naturerscheinungen Gegenstände sind, die uns unabhängig von unsern Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserm reinen Denken, sondern ausser uns liegt, und eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden, mithin kein sicherer Aufschluss erwartet werden kann. Ich rechne die Fragen der transscendentalen Analytik, welche die Deduction unserer reinen Erkenntniss betreffen, nicht hierher, weil wir jetzt nur von der Gewissheit der Urtheile in Ansehung der Gegenstände und nicht in Ansehung des Ursprungs unserer Begriffe selbst handeln.

Wir werden also der Verbindlichkeit einer wenigstens kritischen Auflösung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht ausweichen können, dass wir über die engen Schranken unserer Vernunft Klagen erheben, und mit dem Scheine einer demuthsvollen Selbsterkenntniss bekennen, es sey über unsere Vernunft, auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her sey, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Wesen erfüllt, oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sey; ob irgend in der Welt Etwas einfach sey, oder ob Alles ins Unendliche getheilt werden müsse; ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob Alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an sich nothwendiges Wesen gebe, oder ob Alles seinem Daseyn nach bedingt und mithin äusserlich abhängend und an sich zufällig sey! Denn alle diese Fragen betreffen einen Gegenstand, der nirgend anders, als in unseren Gedanken gegeben werden kann, nämlich die schlechthin unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen. Wenn wir darüber aus unsern eigenen Begriffen nichts Gewisses sagen und ausmachen können, so dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache schieben, die sich uns verbirgt; denn es kann uns dergleichen Sache (weil sie ausser unserer Idee nirgends angetroffen wird) gar nicht gegeben werden, sondern wir müssen die Ursache in unserer Idee selbst suchen, welche ein Problem ist, das keine Auflösung verstattet, und wovon wir doch hartnäckig annehmen, als entspreche ihr ein wirklicher Gegenstand. Eine deutliche Darlegung der Dialektik, die in unserm Begriffe selbst liegt, würde uns bald zur völligen Gewissheit bringen, von dem, was wir in Ansehung einer solchen Frage zu urtheilen haben.

Man kann Eurem Vorwande der Ungewissheit in Ansehung dieser Probleme zuerst diese Frage entgegensetzen, die Ihr wenigstens deutlich beantworten müsset: woher kommen Euch die Ideen, deren Auflösung Euch hier in solche Schwierigkeit verwickelt? Sind es etwa Erscheinungen, deren Erklärung Ihr bedürft, und wovon Ihr, zufolge dieser Ideen, nur die Principien, oder die Regel ihrer Exposition zu suchen habt? Nehmet an, die Natur sey ganz vor Euch aufgedeckt; Euren Sinnen und dem Bewusstseyn alles dessen, was Eurer Anschauung vorgelegt ist, sey nichts verborgen, so werdet Ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenstand Eurer Ideen *in concreto* erkennen können (denn es wird, ausser dieser vollständigen Anschauung, noch eine vollendete Synthesis und das Bewusstseyn ihrer absoluten Totalität erfordert, welches durch gar kein empirisches Erkenntniss möglich ist), mithin kann Eure Frage keineswegs zur Erklärung von irgend einer vorkommenden Erscheinung nothwendig und also gleichsam durch den Gegenstand selbst aufgegeben seyn. Denn der Gegenstand kann Euch niemals vorkommen, weil er durch keine mögliche Erfahrung gegeben werden kann. Ihr bleibt mit allen möglichen Wahrnehmungen immer unter Bedingungen, es sey im Raume, oder in der Zeit, befangen und kommt an nichts Unbedingtes, um auszumachen, ob dieses Unbedingte in einem absoluten Anfange der Synthesis, oder einer absoluten Totalität der Reihe, ohne allen Anfang, zu setzen sey. Das All aber in empirischer Bedeutung ist jederzeit nur comparativ. Das absolute All der Grösse (das Weltall), der Theilung, der Abstammung, der Bedingung des Daseyns überhaupt, mit allen Fragen: ob es durch endliche oder ins Unendliche fortzusetzende Synthesis zu Stande zu bringen sey, geht keine mögliche

Erfahrung etwas an. Ihr würdet z. B. die Erscheinungen eines Körpers nicht im Mindesten besser, oder auch nur anders erklären können, ob Ihr annehmet, er bestehe aus einfachen, oder durchgehends immer aus zusammengesetzten Theilen; denn es kann Euch keine einfache Erscheinung und eben so wenig auch eine unendliche Zusammensetzung jemals vorkommen. Die Erscheinungen verlangen nur erklärt zu werden, so weit ihre Erklärungsbedingungen in der Wahrnehmung gegeben sind, Alles aber, was jemals an ihnen gegeben werden mag, in einem absoluten Ganzen zusammengenommen, ist selbst eine Wahrnehmung. Dieses All aber ist es eigentlich, dessen Erklärung in den transscendentalen Vernunftaufgaben gefordert wird.

Da also selbst die Auflösung dieser Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kann, so könnet Ihr nicht sagen, dass es ungewiss sey, was hierüber dem Gegenstande beizulegen sey. Denn Euer Gegenstand ist blos in Eurem Gehirn und kann ausser demselben gar nicht gegeben werden, daher Ihr nur dafür zu sorgen habt, mit Euch selbst einig zu werden und die Amphibolie zu verhüten, die Eure Idee zu einer vermeintlichen Vorstellung eines empirisch Gegebenen und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Objects macht. Die dogmatische Auflösung ist also nicht etwa ungewiss, sondern unmöglich. Die kritische aber, welche völlig gewiss seyn kann, betrachtet die Frage gar nicht objectiv, sondern nach dem Fundamente der Erkenntniss, worauf sie gegründet ist.

Der Antinomie der reinen Vernunft

fünfter Abschnitt.

Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transscendentale Ideen.

Wir würden von der Forderung gern abstehen, unsere Fragen dogmatisch beantwortet zu sehen, wenn wir schon zum Voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen, wie sie wollte, so würde sie unsere Unwissenheit nur noch vermehren und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch grössere und vielleicht gar in Widersprüche stürzen. Wenn unsere Frage blos auf Bejahung oder Verneinung gestellt ist, so ist es klüglich gehandelt, die vermuthlichen Gründe der Beantwortung vor der Hand dahingestellt seyn zu lassen, und zuvörderst in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine, und was, wenn sie auf die Gegenseite ausfiele! Trifft es sich nun, dass in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonsens) herauskommt, so haben wir eine gegründete Aufforderung, unsere Frage selbst kritisch zu untersuchen, und zu sehen, ob sie nicht selbst auf einer grundlosen Voraussetzung beruhe und mit einer Idee spiele, die ihre Falschheit besser in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgesonderten Vorstellung verräth! Das ist der grosse Nutzen, den die skeptische Art hat, die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und wodurch man eines grossen dogmatischen Wustes mit wenig Aufwand überhoben seyn kann, um an dessen Statt eine nüchterne Kritik zu setzen, die, als ein wahres Katharktikon, den Wahn zusammt seinem Gefolge, der Vielwisserei, glücklich abführen wird.

Wenn ich demnach von einer kosmologischen Idee zum Voraus einsehen könnte, dass, auf welche Seite des Unbedingten der regressiven Synthesis der Erscheinungen sie sich auch schlüge, sie für einen jeden Verstandesbegriff entweder zu gross oder zu klein seyn würde; so müsste ich begreifen, dass, da jene doch es nur mit einem Gegenstande der Erfahrung zu thun hat, welche einem möglichen Verstandesbegriffe angemessen seyn soll, sie ganz leer und ohne Bedeutung seyn müsse, weil ihr der Gegenstand nicht anpasst, ich mag ihn derselben bequemen, wie ich will. Und dieses ist wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch, eben um deswillen, die Vernunft, so lange sie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln. Denn nehmet:

Erstlich an: die Welt habe keinen Anfang, so ist sie für Euren Begriff zu gross; denn dieser, welcher in einem successiven Regressus besteht, kann die ganze verflossene Ewigkeit niemals erreichen. Setzet: sie habe einen Anfang, so ist sie wiederum für Euren Verstandesbegriff in dem nothwendigen empirischen Regressus zu klein. Denn weil der Anfang noch immer eine Zeit, die vorhergeht, voraussetzt, so ist er noch nicht unbedingt, und das Gesetz des empirischen Gebrauchs des Verstandes legt es Euch auf, noch nach einer höheren Zeitbedingung zu fragen, und die Welt ist also offenbar für dieses Gesetz zu klein.

Eben so ist es mit der doppelten Beantwortung der Frage, wegen der Weltgrösse, dem Raum nach, bewandt. Denn ist sie unendlich und unbegrenzt, so ist sie für allen möglichen empirischen Begriff zu gross. Ist sie endlich und begrenzt, so fragt ihr mit Recht noch, was bestimmt diese Grenze? Der leere Raum ist nicht ein für sich bestehendes Correlatum der Dinge und kann keine Bedingung seyn, bei der Ihr stehen bleiben könnet, noch viel weniger eine empirische Bedingung, die einen Theil einer möglichen Erfahrung ausmachte (denn wer kann eine Erfahrung vom schlechthin Leeren haben)? Zur absoluten To-

(487 — 489)

talität aber der empirischen Synthesis wird jederzeit erfordert, dass das Unbedingte ein Erfahrungsbegriff sey. Also ist eine begrenzte Welt für Euren Begriff zu klein.

Zweitens, besteht jede Erscheinung im Raume (Materie) aus unendlich viel Theilen, so ist der Regressus der Theilung für Euren Begriff jederzeit zu gross, und soll die Theilung des Raumes irgend bei einem Gliede derselben (dem Einfachen) aufhören, so ist er für die Idee des Unbedingten zu klein. Denn dieses Glied lässt noch immer einen Regressus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig.

Drittens, nehmet Ihr an: in Allem, was in der Welt geschieht, sey nichts, als Erfolg nach Gesetzen der Natur, so ist die Causalität der Ursache immer wiederum Etwas, das geschieht, und Euren Regressus zu noch höherer Ursache, mithin die Verlängerung der Reihe von Bedingungen *a parte priori* ohne Aufhören nothwendig macht. Die blosse wirkende Natur ist also für allen Euren Begriff in der Synthesis der Weltbegebenheiten zu gross.

Wählt Ihr, hin und wieder, von selbst gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus Freiheit: so verfolgt Euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgesetze, und nöthigt Euch, über diesen Punct nach dem Causalgesetze der Erfahrung hinaus zu gehen, und Ihr findet, dass dergleichen Totalität der Verknüpfung für Euren nothwendigen empirischen Begriff zu klein ist.

Viertens. Wenn Ihr ein schlechthin nothwendiges Wesen (es sey die Welt selbst oder Etwas in der Welt oder die Weltursache) annehmet: so setzt Ihr es in eine, von jedem gegebenen Zeitpunct unendlich entfernte Zeit; weil es sonst von einem anderen und älteren Daseyn abhängend seyn würde. Alsdann ist aber diese Existenz für Euren empirischen Begriff unzugänglich und zu gross, als dass Ihr jemals durch irgend einen fortgesetzten Regressus dazu gelangen könntet.

Ist aber, Eurer Meinung nach, Alles, was zur Welt (es sey als bedingt oder als Bedingung) gehört, zufällig:

so ist jede Euch gegebene Existenz für Euren Begriff zu klein. Denn sie nöthigt Euch, Euch noch immer nach einer andern Existenz umzusehen, von der sie abhängig ist.

Wir haben in allen diesen Fällen gesagt, dass die Weltidee für den empirischen Regressus, mithin jeden möglichen Verstandesbegriff, entweder zu gross, oder auch für denselben zu klein sey. Warum haben wir uns nicht umgekehrt ausgedrückt und gesagt, dass, im ersteren Falle, der empirische Begriff für die Idee jederzeit zu klein, im zweiten aber zu gross sey und mithin gleichsam die Schuld auf dem empirischen Regressus hafte, anstatt dass wir die kosmologische Idee anklagten, dass sie im Zuviel oder Zuwenig von ihrem Zwecke, nämlich der möglichen Erfahrung, abwich? Der Grund war dieser. Mögliche Erfahrung ist das, was unseren Begriffen allein Realität geben kann; ohne das ist aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenstand. Daher war der mögliche empirische Begriff das Richtmaass, wonach die Idee beurtheilt werden musste, ob sie blosse Idee und Gedankending sey, oder in der Welt ihren Gegenstand antreffe. Denn man sagt nur von demjenigen, dass es verhältnissweise auf etwas anderes zu gross oder zu klein sey, was nur um dieses Letzteren willen angenommen wird, und danach eingerichtet seyn muss. Zu dem Spielwerke der alten dialektischen Schulen gehörte auch diese Frage: wenn eine Kugel nicht durch ein Loch geht, was soll man sagen: ist die Kugel zu gross, oder das Loch zu klein? In diesem Falle ist es gleichgültig, wie Ihr Euch ausdrücken wollt; denn ihr wisst nicht, welches von beiden um des anderen willen da ist. Dagegen werdet Ihr nicht sagen: der Mann ist für sein Kleid zu lang, sondern das Kleid ist für den Mann zu kurz.

Wir sind also wenigstens auf den gegründeten Verdacht gebracht, dass die kosmologischen Ideen, und mit ihnen alle unter einander in Streit gesetzte vernünftelnde Behauptungen, vielleicht einen leeren und blos eingebildeten Begriff, von der Art, wie uns der Gegenstand dieser Ideen gegeben wird, zum Grunde liegen haben, und dieser Verdacht kann uns schon auf die rechte Spur führen, das Blendwerk zu entdecken, was uns so lange irre geführt hat.

Der Antinomie der reinen Vernunft

sechster Abschnitt.

Der transscendentale Idealism, als der Schlüssel zu Auflösung der reinen kosmologischen Dialektik.

Wir haben in der transscendentalen Ästhetik hinreichend bewiesen, dass Alles, was im Raume oder der Zeit angeschaut wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den *transscendentalen Idealism**. Der Realist in transscendentaler Bedeutung macht aus diesen Modificationen unserer Sinnlichkeit an sich subsistirende Dinge, und daher *blosse Vorstellungen* zu Sachen an sich selbst.

Man würde uns Unrecht thun, wenn man uns den schon längst so verschrieenen empirischen Idealismus zumuthen wollte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Daseyn der ausgedehnten Wesen in denselben leugnet, wenigstens zweifelhaft findet, und zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stücke keinen genugsam erweislichen Unterschied einräumt. Was die Erscheinungen des innern Sinnes in der Zeit betrifft, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit, ja er behauptet sogar, dass diese innere Erfahrung das wirkliche Daseyn ihres Objects (an sich selbst), (mit aller dieser Zeitbestimmung) einzig und allein hinreichend beweise.

---

* Später eine kleine Anmerkung Suppl. XXVIII. R.

Unser transscendentale Idealism erlaubt es dagegen, dass die Gegenstände äusserer Anschauung, ebenso wie sie im Raume angeschaut werden, auch wirklich seyen, und in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt. Denn da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äussere nennen, und, ohne Gegenstände in demselben, es gar keine empirische Vorstellung geben würde: so können und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen, und eben so ist es auch mit der Zeit. Jener Raum selber aber, sammt dieser Zeit und, zugleich mit beiden, alle Erscheinungen, sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen und können gar nicht ausser unserem Gemüth existiren, und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüths (als Gegenstandes des Bewusstseyns), dessen Bestimmung durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transscendentale Subject, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekannten Wesens gegeben worden. Das Daseyn dieser inneren Erscheinung, als eines so an sich existirenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst seyn kann. In dem Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert, und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden, wenn beide nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammen hängen.

Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben und existiren ausser derselben gar nicht. Dass es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muss allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel, dass wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn Alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Context steht. Sie sind also alsdann wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewusstseyn in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. ausser diesem Fortschritt der Erfahrung wirklich sind.

Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Erscheinungen, als blosse Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anders ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entweder, dass wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn dass sie an sich selbst, ohne Beziehung auf unsere Sinne und mögliche Erfahrung, existire, könnte allerdings gesagt werden, wenn von einem Dinge an sich selbst die Rede wäre. Es ist aber blos von einer Erscheinung im Raume und der Zeit, die beides keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern nur unserer Sinnlichkeit sind, die Rede; daher das, was in ihnen ist (Erscheinungen), nicht an sich Etwas, sondern blosse Vorstellungen sind, die, wenn sie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben sind, überall nirgend angetroffen werden.

Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden, deren Verhältniss zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist (lauter Formen unserer Sinnlichkeit), und welche, so ferne sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, Gegenstände heissen. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Object anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als blossen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die blos intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt das transscendentale Object nennen, blos, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondirt. Diesem transscendentalen Object können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben und sagen, dass es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sey. Die Erscheinungen aber sind, ihm gemäss, nicht an sich, sondern nur in dieser Erfahrung gegeben, weil sie blosse Vorstellungen sind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenstand bedeuten, wenn nämlich diese Wahrnehmung mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammenhängt. So kann man sagen: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transscendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben; sie sind aber für mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, so ferne als ich mir vorstelle, dass eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es sey am Leitfaden der Geschichte, oder an den Fusstapfen der Ursachen und Wirkungen), nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte der Weltlauf auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führt, welche alsdann doch nur in dem Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird, so, dass alle von undenklicher Zeit her vor meinem Daseyn verflossene Begebenheiten doch nichts anders bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung, von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwärts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen.

Wenn ich mir demnach alle existirende Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgesammt vorstelle: so setze ich solche nicht vor der Erfahrung in beide hinein, sondern diese Vorstellung ist nichts anders, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Vollständigkeit. In ihr allein sind jene Gegenstände (welche nichts als blosse Vorstellungen sind) gegeben. Dass man aber sagt, sie existiren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur, dass sie in dem Theile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahrnehmung anhebend, allererst fortschreiten muss, anzutreffen sind. Die Ursache der empirischen Bedingungen dieses Fortschritts, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regressus treffen könne, ist transscendental und mir daher nothwendig unbekannt. Aber um diese ist es auch nicht zu thun, sondern nur um die Regel des Fortschritts der Erfahrung, in der mir die Gegenstände, nämlich Erscheinungen gegeben werden. Es ist auch im Ausgange ganz einerlei, ob ich sage, ich könne im empirischen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt sind, als die äussersten, die ich sehe: oder ob ich sage, es sind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen, wenn sie gleich niemals ein Mensch wahrgenommen hat, oder wahrnehmen wird; denn wenn sie gleich als Dinge an sich selbst, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, überhaupt gegeben wären, so sind sie doch für mich nichts, mithin keine Gegenstände, als so ferne sie in der Reihe des empirischen Regressus enthalten sind. Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben diese Erscheinungen zur kosmologischen Idee von einem absoluten Ganzen gebraucht werden sollen und, wenn es also um eine Frage zu thun ist, die über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgeht, ist die Unterscheidung der Art, wie man die Wirklichkeit gedachter Gegenstände der Sinne nimmt, von Erheblichkeit, um einem trüglichen Wahne vorzubeugen, welcher aus der Missdeutung unserer eigenen Erfahrungsbegriffe unvermeidlich entspringen muss.

Der Antinomie der reinen Vernunft

siebenter Abschnitt.

Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst.

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialektischen Argumente: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben: nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich u. s. w. Durch diesen Vernunftschluss, dessen Obersatz so natürlich und einleuchtend scheint, werden nun, nach Verschiedenheit der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen), so ferne sie eine Reihe ausmachen, eben so viel kosmologische Ideen eingeführt, welche die absolute Totalität dieser Reihen postuliren und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerstreit mit sich selbst versetzen. Ehe wir aber das Trügliche dieses vernünftelnden Arguments aufdecken, müssen wir uns durch Berichtigung und Bestimmung gewisser darin vorkommenden Begriffe dazu in Stand setzen.

Zuerst ist folgender Satz klar und ungezweifelt gewiss, dass, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben **aufgegeben** sey; denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich, dass dadurch etwas auf eine Bedingung und, wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also analytisch und erhebt sich über alle Furcht vor einer transscendentalen Kritik. Er ist ein logisches Postulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen und so weit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt.

(498 — 499)

Ferner: wenn das Bedingte sowohl, als seine Bedingung, Dinge an sich selbst sind, so ist, wenn das erstere gegeben worden, nicht blos der Regressus zu dem zweiten aufgegeben, sondern dieses ist dadurch wirklich schon mit **gegeben** und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgesetzt, dass das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben ist. Hier ist die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung eine Synthesis des blossen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, wie sie sind, ohne darauf zu achten, ob und wie wir zur Kenntniss derselben gelangen können. Dagegen wenn ich es mit Erscheinungen zu thun habe, die, als blosse Vorstellungen, gar nicht gegeben sind, wenn ich nicht zu ihrer Kenntniss (d. i. zu ihnen selbst, denn sie sind nichts, als empirische Kenntnisse) gelange, so kann ich nicht in eben der Bedeutung sagen: wenn das Bedingte gegeben ist, so sind auch alle Bedingungen (als Erscheinungen) zu demselben gegeben, und kann mithin auf die absolute Totalität der Reihe derselben keineswegs schliessen. Denn die Erscheinungen sind, in der Apprehension, selber nichts anders, als eine empirische Synthesis (im Raume und der Zeit) und sind also nur in dieser gegeben. Nun folgt es gar nicht, dass, wenn das Bedingte (in der Erscheinung) gegeben ist, auch die Synthesis, die seine empirische Bedingung ausmacht, dadurch mit gegeben und vorausgesetzt sey, sondern diese findet allererst im Regressus, und niemals ohne denselben, statt. Aber das kann man wohl in einem solchen Falle sagen, dass ein Regressus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgesetzte empirische Synthesis auf dieser Seite geboten oder aufgegeben sey, und dass es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch diesen Regressus gegeben werden.

Hieraus erhellet, dass der Obersatz des kosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transscendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf blosse Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffs nehmen, folglich derjenige dialektische Betrug darin angetroffen werde, den man *Sophisma figurae dictionis* nennt. Dieser Betrug ist aber nicht erkünstelt, sondern eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieselbe setzen wir (im Obersatze) die Bedingungen und ihre Reihe, gleichsam unbesehen, voraus, wenn Etwas als bedingt gegeben ist, weil dieses nichts anders, als die logische Forderung ist, vollständige Prämissen zu einem gegebenen Schlussatze anzunehmen, und da ist in der Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen; sie werden an sich, als zugleich gegeben, vorausgesetzt. Ferner ist es eben so natürlich (im Untersatze) Erscheinungen als Dinge an sich und eben sowohl dem blossen Verstande gegebene Gegenstände anzusehen, wie es im Obersatze geschah, da ich von allen Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Gegenstände gegeben werden können, abstrahirte. Nun hatten wir aber hierbei einen merkwürdigen Unterschied zwischen den Begriffen übersehen. Die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Obersatze) führte gar nichts von Einschränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succession bei sich. Dagegen ist die empirische Synthesis und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung (die im Untersatze subsumirt wird) nothwendig successiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die absolute Totalität der Synthesis und der dadurch vorgestellten Reihe hier nicht eben sowohl, als dort voraussetzen, weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben sind, hier aber nur durch den successiven Regressus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, dass man ihn wirklich vollführt.

Nach der Überweisung eines solchen Fehltritts, des gemeinschaftlich zum Grunde (der kosmologischen Behauptungen) gelegten Arguments, können beide streitende Theile mit Recht, als solche, die ihre Forderung auf keinen gründ-

(501 – 502)

lichen Titel gründen, abgewiesen werden. Dadurch aber ist ihr Zwist noch nicht in so ferne geendigt, dass sie überführt worden wären, sie, oder einer von beiden, hätte in der Sache selbst, die er behauptet (im Schlusssatze), Unrecht, wenn er sie gleich nicht auf tüchtige Beweisgründe zu bauen wusste. Es scheint doch nichts klarer, als dass von Zweien, deren der Eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, der Andere: die Welt hat keinen Anfang, sondern sie ist von Ewigkeit her, doch einer Recht haben müsse. Ist aber dieses, so ist es, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich ist, doch unmöglich, jemals auszumitteln, auf welcher Seite das Recht sey, und der Streit dauert nach wie vor, wenn die Parteien gleich bei dem Gerichtshofe der Vernunft zur Ruhe verwiesen worden. Es bleibt also kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu endigen, als dass, da sie einander doch so schön widerlegen können, sie endlich überführt werden, dass sie um Nichts streiten, und ein gewisser transscendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen ist. Diesen Weg der Beilegung eines nicht abzuurtheilenden Streits wollen wir jetzt einschlagen.

* * *

Der Eleatische **Zeno**, ein subtiler Dialektiker, ist schon vom Plato als ein muthwilliger Sophist darüber sehr getadelt worden, dass er, um seine Kunst zu zeigen, einerlei Satz durch scheinbare Argumente zu beweisen und bald darauf durch andere eben so starke wieder umzustürzen suchte. Er behauptete: Gott (vermuthlich war es bei ihm nichts als die Welt) sey weder endlich, noch unendlich, er sey weder in Bewegung, noch in Ruhe, sey keinem andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich. Es schien denen, die ihn hierüber beurtheilten, er habe zwei einander widersprechende Sätze gänzlich ableugnen wollen, welches ungereimt ist. Allein ich finde nicht, dass ihm dieses mit Recht zur Last gelegt werden könne. Den ersteren dieser

Sätze werde ich bald näher beleuchten. Was die übrigen betrifft, wenn er unter dem Worte: Gott, das Universum verstand, so musste er allerdings sagen, dass dieses weder in seinem Orte beharrlich gegenwärtig (in Ruhe) sey, noch denselben verändere (sich bewege), weil alle Oerter nur im Univers, dieses selbst also in keinem Orte ist. Wenn das Weltall Alles, was existirt, in sich fasst, so ist es auch so ferne keinem andern Dinge, weder ähnlich, noch unähnlich, weil es ausser ihm kein anderes Ding giebt, mit dem es könnte verglichen werden. Wenn zwei einander entgegengesetzte Urtheile eine unstatthafte Bedingung voraussetzen, so fallen sie, ungeachtet ihres Widerstreits (der gleichwohl kein eigentlicher Widerspruch ist), alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieser Sätze gelten sollte.

Wenn Jemand sagte: ein jeder Körper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, so findet ein Drittes statt, nämlich, dass er gar nicht rieche (ausdufte), und so können beide widerstreitende Sätze falsch seyn. Sage ich, er ist entweder wohlriechend, oder er ist nicht wohlriechend *(vel suaveolens vel non suaveolens)*, so sind beide Urtheile einander contradictorisch entgegengesetzt, und nur der erste ist falsch, sein contradictorisches Gegentheil aber, nämlich einige Körper sind nicht wohlriechend, befasst auch die Körper in sich, die gar nicht riechen. In der vorigen Entgegenstellung *(per disparata)* blieb die zufällige Bedingung des Begriffs der Körper (der Geruch) noch bei dem widerstreitenden Urtheile, und wurde durch dieses also nicht mit aufgehoben, daher war das letztere nicht das contradictorische Gegentheil des ersteren.

Sage ich demnach: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich, oder sie ist nicht unendlich *(non est infinitus)*, so muss, wenn der erstere Satz falsch ist, sein contradictorisches Gegentheil: die Welt ist nicht unendlich, wahr seyn. Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche, zu setzen. Hiesse es aber: die Welt ist entweder unendlich, oder endlich (nichtunendlich), so könnten beide falsch seyn. Denn ich sehe alsdann die Welt, als an sich selbst, ihrer Grösse nach bestimmt an, indem ich in dem Gegensatz nicht blos die Unendlichkeit aufhebe und, mit ihr, vielleicht ihre ganze abgesonderte Existenz, sondern eine Bestimmung zur Welt, als einem an sich selbst wirklichen Dinge, hinzusetze, welches eben so wohl falsch seyn kann, wenn nämlich die Welt gar nicht *als ein Ding an sich*, mithin auch nicht ihrer Grösse nach, weder als unendlich, noch als endlich gegeben seyn sollte. Man erlaube mir, dass ich dergleichen Entgegensetzung die *dialektische*, die des Widerspruchs aber die *analytische Opposition* nennen darf. Also können von zwei dialektisch einander entgegengesetzten Urtheilen alle beide falsch seyn, darum, weil eines dem andern nicht blos widerspricht, sondern etwas mehr sagt, als zum Widerspruche erforderlich ist.

Wenn man die zwei Sätze: die Welt ist der Grösse nach unendlich, die Welt ist ihrer Grösse nach endlich, als einander contradictorisch entgegengesetzte ansieht, so nimmt man an, dass die Welt (die ganze Reihe der Erscheinungen) ein Ding an sich selbst sey. Denn sie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regressus in der Reihe ihrer Erscheinungen aufheben. Nehme ich aber diese Voraussetzung, oder diesen transscendentalen Schein weg, und leugne, dass sie ein Ding an sich selbst sey, so verwandelt sich der contradictorische Widerstreit beider Behauptungen in einen blos dialektischen, und die Welt, weil sie gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existirt, so existirt sie weder als *ein an sich unendliches*, noch als *ein an sich endliches* Ganze. Sie ist nur im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen und für sich selbst gar nicht anzutreffen. Daher, wenn diese jederzeit bedingt ist, so ist sie niemals ganz gegeben, und die Welt ist also kein unbedingtes Ganze, existirt also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher, noch endlicher Grösse.

Was hier von der ersten kosmologischen Idee, nämlich der absoluten Totalität der Grösse in der Erscheinung gesagt worden, gilt auch von allen übrigen. Die Reihe der Bedingungen ist nur in der regressiven Synthesis selbst, nicht aber an sich in der Erscheinung, als einem eigenen, vor allem Regressus gegebenen Dinge, anzutreffen. Daher werde ich auch sagen müssen: die Menge der Theile in einer gegebenen Erscheinung ist an sich weder endlich, noch unendlich, weil Erscheinung nichts an sich selbst Existirendes ist, und die Theile allererst durch den Regressus der decomponirenden Synthesis, und in demselben, gegeben werden, welcher Regressus niemals schlechthin ganz, weder als endlich, noch als unendlich gegeben ist. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Ursachen, oder der bedingten bis zur unbedingt nothwendigen Existenz, welche niemals weder an sich ihrer Totalität nach als endlich, noch als unendlich angesehen werden kann, weil sie als Reihe subordinirter Vorstellungen nur im dynamischen Regressus besteht, vor demselben aber und, als für sich bestehende Reihe von Dingen, an sich selbst gar nicht existiren kann.

So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bei ihren kosmologischen Ideen gehoben, dadurch, dass gezeigt wird, sie sey blos dialektisch und ein Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, dass man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im successiven Regressus, sonst aber gar nicht existiren. Man kann aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch kritischen und doctrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transscendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirect zu beweisen, wenn Jemand etwa an dem directen Beweise in der transscendentalen Ästhetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen. Wenn die Welt ein an sich existirendes Ganze ist: so ist sie entweder endlich, oder unendlich: nun ist das erstere sowohl als das zweite falsch (laut den oben angeführten Beweisen der Antithesis, einer, und der Thesis, andererseits). Also ist es auch falsch, dass die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existirendes Ganze sey. Woraus denn folgt, dass Erscheinungen überhaupt ausser unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transscendentale Idealität derselben sagen wollten.

Diese Anmerkung ist von Wichtigkeit. Man sieht daraus, dass die obigen Beweise der vierfachen Antinomie nicht Blendwerke, sondern gründlich waren, unter der Voraussetzung nämlich, dass Erscheinungen oder eine Sinnenwelt, die sie insgesammt in sich begreift, Dinge an sich selbst wären. Der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt aber, dass in der Voraussetzung eine Falschheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beschaffenheit der Dinge, als Gegenstände der Sinne. Die transscendentale Dialektik thut also keineswegs dem Skepticism einigen Vorschub, wohl aber der skeptischen Methode, welche an ihr ein Beispiel ihres grossen Nutzens aufweisen kann, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer grössten Freiheit gegen einander auftreten lässt, die, ob sie gleich zuletzt nicht dasjenige, was man suchte, dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unserer Urtheile Dienliches liefern werden.

Der Antinomie der reinen Vernunft

achter Abschnitt.

Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen.

Da durch den kosmologischen Grundsatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an sich selbst, gegeben wird, sondern blos im Regressus derselben aufgegeben werden kann, so behält der gedachte Grundsatz der reinen Vernunft, in seiner dergestalt berichtigten Bedeutung, annoch seine gute Gültigkeit, zwar nicht als *Axiom*, die Totalität im Object als wirklich zu denken, sondern als ein *Problem* für den Verstand, also für das Subject, um, der Vollständigkeit in der Idee gemäss, den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzustellen und fortzusetzen. Denn in der Sinnlichkeit, d. i. im Raume und der Zeit, ist jede Bedingung, zu der wir in der Exposition gegebener Erscheinungen gelangen können, wiederum bedingt; weil diese keine Gegenstände an sich selbst sind, an denen allenfalls das schlechthin Unbedingte statt finden könnte, sondern blos empirische Vorstellungen, die jederzeit in der Anschauung ihre Bedingung finden müssen, welche sie dem Raume oder der Zeit nach bestimmt. Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntniss der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes; denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen (der gegebenen Anschauung gemäss) eingeschlossen, auch kein *constitutives Princip* der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu *erweitern*, sondern ein Grundsatz der grösstmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muss, also ein Principium der Vernunft, welches als *Regel* postulirt, was von uns im Regressus geschehen soll, und *nicht anticipirt*, was im *Objecte* vor allem Regressus an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein *regulatives* Princip der Vernunft, da hingegen der Grundsatz der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Objecte (den Erscheinungen) an sich selbst gegeben, ein constitutives kosmologischen Princip seyn würde, dessen Nichtigkeit ich eben durch diese Unterscheidung habe anzeigen und dadurch verhindern wollen, dass man nicht, wie sonst unvermeidlich geschieht (durch transscendentale Subreption), einer Idee, welche blos zur Regel dient, objective Realität beimesse.

Um nun den Sinn dieser Regel der reinen Vernunft gehörig zu bestimmen, so ist zuvörderst zu bemerken, dass sie nicht sagen könne, was das Object sey, sondern wie der empirische Regressus anzustellen sey, um zu dem vollständigen Begriffe des Objects zu gelangen. Denn fände das erstere statt, so würde sie ein constitutives Principium seyn, dergleichen aus reiner Vernunft niemals möglich ist. Man kann also damit keinesweges die Absicht haben, zu sagen: die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten sey an sich endlich, oder unendlich; denn dadurch würde eine blosse Idee der absoluten Totalität, die lediglich in ihr selbst geschaffen ist, einen Gegenstand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kann, indem einer Reihe von Erscheinungen eine, von der empirischen Synthesis unabhängige, objective Realität ertheilt würde. Die Vernunftidee wird also nur der regressiven Synthesis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorschreiben, nach welcher sie vom Bedingten, vermittelst aller einander untergeordneten Bedingungen, zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieses niemals erreicht wird. Denn das schlechthin Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen.

Zu diesem Ende ist nun erstlich die Synthesis einer Reihe, so ferne sie niemals vollständig ist, genau zu bestimmen. Man bedient sich in dieser Absicht gewöhnlich zweier Ausdrücke, die darin etwas unterscheiden sollen, ohne dass man doch den Grund dieser Unterscheidung recht anzugeben weiss. Die Mathematiker sprechen lediglich von einem *Progressus in infinitum*. Die Forscher der Begriffe (Philosophen) wollen an dessen Statt nur den Ausdruck von einem *progressus in indefinitum* gelten lassen.

Ohne mich bei der Prüfung der Bedenklichkeit, die diesen eine solche Unterscheidung angerathen hat, und dem guten oder fruchtlosen Gebrauch derselben aufzuhalten, will ich diese Begriffe in Beziehung auf meine Absicht genau zu bestimmen suchen.

Von einer geraden Linie kann man mit Recht sagen, sie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterscheidung des Unendlichen und des unbestimmbar weiten Fortgangs *(progressus in indefinitum)* eine leere Subtilität seyn. Denn obgleich, wenn es heisst: ziehet eine Linie fort, es freilich richtiger lautet, wenn man hinzusetzt, *in indefinitum*, als wenn es heisst, *in infinitum*; weil das erstere nicht mehr bedeutet als: verlängert sie, so weit Ihr wollet, das zweite aber: Ihr sollt niemals aufhören, sie zu verlängern (welches hierbei eben nicht die Absicht ist), so ist doch, wenn nur vom Können die Rede ist, der erstere Ausdruck ganz richtig; denn Ihr könnet sie ins Unendliche immer grösser machen. Und so verhält es sich auch in allen Fällen, wo man nur vom Progressus, d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten, spricht; dieser mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erscheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar könnet Ihr in absteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und Euch auch ganz wohl denken, dass sie wirklich in der Welt so fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals absolute Totalität der Reihe, weil sie solche nicht als Bedingung und wie gegeben *(datum)* vorausgesetzt, sondern nur als was Bedingtes, das nur angeblich *(dabile)* ist und ohne Ende hinzugesetzt wird.

Ganz anders ist es mit der Aufgabe bewandt: wie weit sich der Regressus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufsteigt, erstrecke, ob ich sagen könne: er sey **ein Rückgang ins Unendliche**, oder nur ein unbestimmbar weit *(in indefinitum)* sich erstreckender Rückgang, und ob ich also von den jetztlebenden Menschen, in der Reihe ihrer Voreltern, ins Unendliche aufwärts steigen könne, oder ob

(512 — 513)

nur gesagt werden könne: dass, so weit ich auch zurückgegangen bin, niemals ein empirischer Grund angetroffen werde, die Reihe irgendwo für begrenzt zu halten, so dass ich berechtigt und zugleich verbunden bin, zu jedem der Urväter noch fernerhin seinen Vorfahren aufzusuchen, obgleich eben nicht vorauszusetzen.

Ich sage demnach: wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, so geht der Regressus in der Reihe seiner inneren Bedingungen ins Unendliche; ist aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regressus zur absoluten Totalität allererst fortgehen soll, so findet nur ein Rückgang in unbestimmte Weite (*in indefinitum*) statt. So muss von der Theilung einer zwischen ihren Grenzen gegebenen Materie (eines Körpers) gesagt werden: sie gehe ins Unendliche. Denn diese Materie ist ganz, folglich mit allen ihren möglichen Theilen, in der empirischen Anschauung gegeben. Da nun die Bedingung dieses Ganzen sein Theil, und die Bedingung dieses Theils der Theil vom Theile u. s. w. ist, und in diesem Regressus der Decomposition niemals ein unbedingtes (untheilbares) Glied dieser Reihe von Bedingungen angetroffen wird, so ist nicht allein nirgends ein empirischer Grund, in der Theilung aufzuhören, sondern die ferneren Glieder der fortzusetzenden Theilung sind selbst vor dieser weitergehenden Theilung empirisch gegeben, d. i. die Theilung geht ins Unendliche. Dagegen ist die Reihe der Voreltern zu einem gegebenen Menschen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Totalität, gegeben, der Regressus aber geht doch von jedem Gliede dieser Zeugung zu einem höhern, so, dass keine empirische Grenze anzutreffen ist, die ein Glied, als schlechthin unbedingt, darstellte. Da aber gleichwohl auch die Glieder, die hierzu die Bedingung abgeben könnten, nicht in der empirischen Anschauung des Ganzen schon vor dem Regressus liegen; so geht dieser nicht ins Unendliche (der Theilung des gegebenen), sondern in unbestimmbare Weite, der Aufsuchung mehrerer Glieder zu den gegebenen, die wiederum jederzeit nur bedingt gegeben sind.

In keinem von beiden Fällen, sowohl dem *regressus in infinitum*, als dem *in indefinitum*, wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Object gegeben angesehen. Es sind nicht Dinge, die an sich selbst, sondern nur Erscheinungen, die, als Bedingungen von einander, nur im Regressus selbst gegeben werden. Also ist die Frage nicht mehr: wie gross diese Reihe der Bedingungen an sich selbst sey, ob endlich oder unendlich, denn sie ist nichts an sich selbst, sondern: wie wir den empirischen Regressus anstellen und wie weit wir ihn fortsetzen sollen? Und da ist denn ein namhafter Unterschied in Ansehung der Regel dieses Fortschritts. Wenn das Ganze empirisch gegeben worden, so ist es möglich, ins Unendliche in der Reihe seiner inneren Bedingungen zurück zu gehen. Ist jenes aber nicht gegeben, sondern soll durch empirischen Regressus allererst gegeben werden, so kann ich nur sagen: es ist ins Unendliche möglich, zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im ersteren Falle konnte ich sagen: es sind immer mehr Glieder da und empirisch gegeben, als ich durch den Regressus (der Decomposition) erreiche; im zweiten aber: ich kann im Regressus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als schlechthin unbedingt empirisch gegeben ist, und also doch immer ein höheres Glied als möglich und mithin die Nachfrage nach demselben als nothwendig zulässt. Dort war es nothwendig, mehr Glieder der Reihe anzutreffen, hier aber ist es immer nothwendig, nach mehreren zu fragen, weil keine Erfahrung absolute begrenzt. Denn Ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die Euren empirischen Regressus schlechthin begrenzt, und dann müsst Ihr Euren Regressus nicht für vollendet halten, oder ihr habt eine solche Eure Reihe begrenzende Wahrnehmung, so kann diese nicht ein Theil Eurer zurückgelegten Reihe seyn (weil das, was begrenzt, von dem, was dadurch begrenzt wird, unterschieden seyn muss), und Ihr müsst also Euren

(535 — 536)
Regressus auch zu dieser Bedingung weiter fortsetzen, und so fortan.

Der folgende Abschnitt wird diese Bemerkungen durch ihre Anwendung in ihr gehöriges Licht setzen.

Der Antinomie der reinen Vernunft

neunter Abschnitt.

Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft, in Ansehung aller kosmologischen Ideen.

Da es, wie wir mehrmals gezeigt haben, keinen transscendentalen Gebrauch, so wenig von reinen Verstandes- als Vernunftbegriffen giebt, da die absolute Totalität der Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt sich lediglich auf einen transscendentalen Gebrauch der Vernunft fusst, welche diese unbedingte Vollständigkeit von demjenigen fordert, was sie als Ding an sich selbst voraussetzt, da die Sinnenwelt aber dergleichen nicht enthält, so kann die Rede niemals mehr von der absoluten Grösse der Reihen in derselben seyn, ob sie begrenzt oder *an sich* unbegrenzt seyn mögen, sondern nur, wie weit wir im empirischen Regressus, bei Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen, zurückgehen sollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner andern, als der dem Gegenstande angemessenen Beantwortung der Fragen derselben stehen zu bleiben.

Es ist also nur die *Gültigkeit des Vernunftprincips*, als einer Regel der *Fortsetzung* und Grösse einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem seine *Ungültigkeit*, als eines constitutiven Grundsatzes der Erscheinungen an sich selbst, hinlänglich dargethan worden. Auch wird, wenn wir jene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit sich selbst völlig geendigt, indem nicht allein durch kritische Auflösung der Schein, der sie mit sich entzweite, aufgehoben worden, sondern an dessen Statt der Sinn, in welchem sie mit sich selbst zusammenstimmt und dessen Missdeutung allein den Streit veranlasste, aufgeschlossen und ein sonst dialektischer Grundsatz in einen doctrinalen verwandelt wird. In der That, wenn dieser, seiner subjectiven Bedeutung nach, den grösstmöglichen Verstandesgebrauch in der Erfahrung den Gegenständen derselben angemessen zu bestimmen, bewährt werden kann; so ist es gerade eben so viel, als ob er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmöglich ist) die Gegenstände an sich selbst *a priori* bestimmte; denn auch dieses könnte in Ansehung der Objecte der Erfahrung keinen grösseren Einfluss auf die Erweiterung und Berichtigung unserer Erkenntniss haben, als dass es sich in dem ausgebreitetsten Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes thätig bewiese.

I.

Auflösung der kosmologischen Idee,

von der

Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen.

Sowohl hier, als bei den übrigen kosmologischen Fragen ist der Grund des regulativen Princips der Vernunft der Satz: dass im empirischen Regressus keine Erfahrung von einer absoluten Grenze, mithin von keiner Bedingung, als einer solchen, die empirisch schlechthin unbedingt sey, angetroffen werden könne. Der Grund davon aber ist, dass eine dergleichen Erfahrung eine Begrenzung der Erscheinungen durch Nichts, oder das Leere, darauf der fortgeführte Regressus vermittelst einer Wahrnehmung stossen könnte, in sich enthalten müsste, welches unmöglich ist.

Dieser Satz nun, der eben so viel sagt, als: dass ich im empirischen Regressus jederzeit nur zu einer Bedingung gelange, die selbst wiederum als empirisch bedingt angesehen werden muss, enthält die Regel *in terminis*, dass, so weit ich auch damit in der aufsteigenden Reihe gekommen seyn möge, ich jederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müsse, es mag mir dieses nun durch Erfahrung bekannt werden, oder nicht.

Nun ist zur Auflösung der ersten kosmologischen Aufgabe nichts weiter nöthig, als noch auszumachen: ob in dem Regressus zu der unbedingten Grösse des Weltganzen (der Zeit und dem Raume nach) dieses niemals begrenzte Aufsteigen ein Rückgang ins Unendliche heissen könne, oder nur ein unbestimmbar fortgesetzter Regressus (*in indefinitum*).

Die blosse allgemeine Vorstellung der Reihe aller vergangenen Weltzustände, ingleichen der Dinge, welche im Weltraume zugleich sind, ist selbst nichts anders, als ein möglicher empirischer Regressus, den ich mir, obzwar noch unbestimmt, denke, und wodurch der Begriff einer solchen Reihe von Bedingungen zu der gegebenen Wahrnehmung allein entstehen kann*. Nun habe ich das Weltganze jederzeit nur im Begriffe, keinesweges aber (als Ganzes) in der Anschauung. Also kann ich nicht von seiner Grösse auf die Grösse des Regressus schliessen, und diese jener gemäss bestimmen, sondern ich muss mir allererst einen Begriff von der Weltgrösse durch die Grösse des empirischen Regressus machen. Von diesem aber weiss ich niemals etwas mehr, als dass ich von jedem gegebenen Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem höheren (entfernteren) Gliede empirisch fortgehen müsse. Also ist dadurch die Grösse des Ganzen der Erscheinungen gar nicht schlechthin bestimmt, mithin kann man auch nicht sagen, dass dieser Regressus ins Unendliche gehe, weil dieses die Glieder, dahin der Regressus noch nicht gelangt ist, anticipiren und ihre Menge so gross vorstellen würde, dass keine empirische Synthesis dazu gelangen kann, folglich die Weltgrösse vor dem Regressus (wenn gleich nur negativ) bestimmen würde, welches unmöglich ist. Denn diese ist mir durch keine Anschauung (ihrer Totalität nach), mithin auch ihre Grösse vor dem Regressus gar nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgrösse an sich gar nichts sagen, auch nicht einmal, dass in ihr ein *regressus in infinitum* statt finde, sondern müssen nur nach der Regel, die den empirischen Regressus in ihr bestimmt, den Begriff von ihrer Grösse suchen. Diese Regel aber sagt nichts mehr, als dass, so weit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen seyn mögen, wir nirgend eine absolute Grenze annehmen sollen, sondern jede Erscheinung, als bedingt, einer andern, als ihrer Bedingung, unterordnen, zu dieser also ferner fortschreiten müssen, welches der *regressus in indefinitum* ist, der, weil er keine Grösse im Object bestimmt, von dem *in infinitum* deutlich genug zu unterscheiden ist.

---

* Diese Weltreihe kann also auch weder grösser, noch kleiner seyn, als der mögliche empirische Regressus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Und da dieser kein bestimmtes Unendliche, eben so wenig aber auch ein bestimmt-endliches (schlechthin begrenztes) geben kann, so ist daraus klar, dass wir die Weltgrösse weder als endlich, noch unendlich annehmen können, weil der Regressus (dadurch jene vorgestellt wird) keins von beiden zulässt.

Ich kann demnach nicht sagen: *die Welt ist der vergangenen Zeit, oder dem Raume nach unendlich.* Denn dergleichen Begriff von Grösse, als einer gegebenen Unendlichkeit, ist empirisch, mithin auch in Ansehung der Welt, als eines Gegenstandes der Sinne, schlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht sagen: *der Regressus von einer gegebenen Wahrnehmung an, zu allen dem, was diese im Raume sowohl, als der vergangenen Zeit in einer Reihe begrenzt, geht ins Unendliche*; denn dieses setzt die unendliche Weltgrösse voraus; auch nicht: *sie ist endlich*; denn die absolute Grenze ist gleichfalls empirisch unmöglich. Demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenstande der Erfahrung (der Sinnenwelt), sondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenstande angemessen, angestellt und fortgesetzt werden soll, sagen können.

Auf die kosmologische Frage also, wegen der Weltgrösse, ist *die erste und negative* Antwort: die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äusserste Grenze dem Raume nach.

Denn im entgegengesetzten Falle würde sie durch die leere Zeit einerseits, und durch den leeren Raum andererseits, begrenzt seyn. Da sie nun, als Erscheinung, keines von beiden an sich selbst seyn kann, denn Erscheinung ist kein Ding an sich selbst, so müsste eine Wahrnehmung der Begrenzung durch schlechthin leere Zeit, oder leeren Raum, möglich seyn, durch welche diese Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Eine solche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhalt, ist unmöglich. Also ist eine absolute Weltgrenze empirisch, mithin auch schlechterdings unmöglich*.

Hieraus folgt denn zugleich die **bejahende Antwort**: der Regressus in der Reihe der Welterscheinungen, als eine Bestimmung der Weltgrösse, geht *in indefinitum*, welches eben so viel sagt, als: die Sinnenwelt hat keine absolute Grösse, sondern der empirische Regressus (wodurch sie auf der Seite ihrer Bedingungen allein gegeben werden kann) hat seine Regel, nämlich von einem jeden Gliede der Reihe, als einem Bedingten, jederzeit zu einem noch entferntern (es sey durch eigene Erfahrung, oder den *Leitfaden* der Geschichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen) fortzuschreiten, und sich der Erweiterung des möglichen empirischen Gebrauchs seines Verstandes nirgend zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geschäft der Vernunft bei ihren Principien ist.

---

* Man wird bemerken: dass der Beweis hier auf ganz andere Art geführet worden, als der dogmatische, oben in der Antithesis der ersten Antinomie. Daselbst hatten wir die Sinnenwelt, nach der gemeinen und dogmatischen Vorstellungsart, für ein Ding, was an sich selbst, vor allem Regressus, seiner Totalität nach gegeben war, gelten lassen, und hatten ihr, wenn sie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgend eine bestimmte Stelle in beiden abgesprochen. Daher war die Folgerung auch anders, als hier, nämlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derselben geschlossen.

Ein bestimmter empirischer Regressus, der in einer gewissen Art von Erscheinungen ohne Aufhören fortginge, wird hierdurch nicht vorgeschrieben, z. B. dass man von einem lebenden Menschen immer in einer Reihe von Voreltern aufwärts steigen müsse, ohne ein erstes Paar zu erwarten, oder in der Reihe der Weltkörper, ohne eine äusserste Sonne zuzulassen, sondern es wird nur der Fortschritt von Erscheinungen zu Erscheinungen geboten, sollten diese auch keine wirkliche Wahrnehmung (wenn sie dem Grade nach für unser Bewusstseyn zu schwach ist, um Erfahrung zu werden) abgeben, weil sie dessen ungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören.

Aller Anfang ist in der Zeit und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt. Mithin sind nur Erscheinungen in der Welt bedingterweise, die Welt aber selbst weder bedingt, noch auf unbedingte Art begrenzt.

Eben um deswillen, und da die Welt niemals ganz, und selbst die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nicht, als Weltreihe, ganz gegeben werden kann, ist der Begriff von der Weltgrösse nur durch den Regressus und nicht vor demselben in einer collectiven Anschauung gegeben. Jener besteht aber immer nur im Bestimmen der Grösse, und giebt also keinen bestimmten Begriff, also auch keinen Begriff von einer Grösse, die in Ansehung eines gewissen Maasses unendlich wäre, geht also nicht ins Unendliche (gleichsam gegebene), sondern in unbestimmte Weite, um eine Grösse (der Erfahrung) zu geben, die allererst durch diesen Regressus wirklich wird.

II.

Auflösung der kosmologischen Idee, von der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung.

Wenn ich ein Ganzes, das in der Anschauung gegeben ist, theile, so gehe ich von einem Bedingten zu den Bedingungen seiner Möglichkeit. Die Theilung der Theile (*subdivisio* oder *decompositio*) ist ein Regressus in der Reihe dieser Bedingungen. Die absolute Totalität dieser Reihe würde nur alsdann gegeben seyn, wenn der Regressus bis zu einfachen Theilen gelangen könnte. Sind aber alle Theile in einer continuirlichfortgehenden Decomposition immer wiederum theilbar, so geht die Theilung, d. i. der Regressus, von dem Bedingten zu seinen Bedingungen *in infinitum*; weil die Bedingungen (die Theile) in dem Bedingten selbst enthalten sind, und, da dieses in einer zwischen seinen Grenzen eingeschlossenen Anschauung ganz gegeben ist, insgesammt auch mit gegeben sind. Der Regressus darf also nicht blos ein Rückgang *in indefinitum* genannt werden, wie es die vorige kosmologische Idee allein erlaubte, da ich vom Bedingten zu seinen Bedingungen, die, ausser demselben, mithin nicht dadurch zugleich mit gegeben waren, sondern die im empirischen Regressus allererst hinzukamen, fortgehen sollte. Dessen ungeachtet ist es doch keineswegs erlaubt, von einem solchen Ganzen, das ins Unendliche theilbar ist, zu sagen: es bestehe aus unendlich viel Theilen. Denn obgleich alle Theile in der Anschauung des Ganzen enthalten sind, so ist doch darin nicht die ganze Theilung enthalten, welche nur in der fortgehenden Decomposition, oder dem Regressus selbst besteht, der die Reihe allererst wirklich macht. Da dieser Regressus nun unendlich ist, so sind zwar alle Glieder (Theile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Theilung, welche successivunendlich und niemals ganz ist, folglich keine unendliche Menge, und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kann.

Diese allgemeine Erinnerung lässt sich zuerst sehr leicht auf den Raum anwenden. Ein jeder in seinen Grenzen angeschaute Raum ist ein solches Ganze, dessen Theile bei aller Decomposition immer wiederum Räume sind, und ist daher ins Unendliche theilbar.

Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweite Anwendung auf eine in ihren Grenzen eingeschlossene äussere Erscheinung (Körper). Die Theilbarkeit desselben gründet sich auf die Theilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieser ist also ins Unendliche theilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Theilen zu bestehen.

Es scheint zwar, dass, da ein Körper als Substanz im Raume vorgestellt werden muss, er, was das Gesetz der Theilbarkeit des Raumes betrifft, hierin von diesem unterschieden seyn werde; denn man kann es allenfalls wohl zugeben, dass die Decomposition im letzteren niemals alle Zusammensetzung wegschaffen könne, indem alsdann sogar aller Raum, der sonst nichts Selbstständiges hat, aufhören würde (welches unmöglich ist); allein dass, wenn alle Zusammensetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben solle, scheint sich nicht mit dem Begriffe einer Substanz vereinigen zu lassen, die eigentlich das Subject aller Zusammensetzung seyn sollte und in ihren Elementen übrig bleiben müsste, wenn gleich die Verknüpfung derselben im Raume, dadurch sie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der Erscheinung Substanz heisst, ist es nicht so bewandt, als man es wohl von einem Dinge an sich selbst durch reinen Verstandesbegriff denken würde. Jenes ist nicht absolutes Subject, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

Ob nun aber gleich diese Regel des Fortschritts ins Unendliche bei der Subdivision einer Erscheinung, als einer blossen Erfüllung des Raumes, ohne allen Zweifel statt findet, so kann sie doch nicht gelten, wenn wir sie auch auf die Menge der auf gewisse Weise in dem gegebenen Ganzen schon abgesonderten Theile, dadurch diese ein *quantum discretum* ausmachen, erstrecken wollen. Annehmen, dass in jedem gegliederten (organisirten) Ganzen ein jeder Theil wiederum gegliedert sey, und dass man auf solche Art, bei Zerlegung der Theile ins Unendliche, immer neue Kunsttheile antreffe, mit einem Worte, dass das Ganze ins Unendliche gegliedert sey, will sich gar nicht denken lassen, obzwar wohl, dass die Theile der Materie, bei ihrer Decomposition ins Unendliche, gegliedert werden könnten. Denn die Unendlichkeit der Theilung einer gegebenen Erscheinung im Raume gründet sich allein darauf, dass durch diese blos die Theilbarkeit, d. i. eine an sich schlechthin unbestimmte Menge von Theilen gegeben ist, die Theile selbst aber nur durch die Subdivision gegeben und bestimmt werden, kurz, dass das Ganze nicht an sich selbst schon eingetheilt ist. Daher die Theilung eine Menge in demselben bestimmen kann, die so weit geht, als man im Regressus der Theilung fortschreiten will. Dagegen wird bei einem ins Unendliche gegliederten organischen Körper das Ganze eben durch diesen Begriff schon als eingetheilt vorgestellt, und eine an sich selbst bestimmte, aber unendliche Menge der Theile, vor allem Regressus der Theilung, in ihm angetroffen, wodurch man sich selbst widerspricht; indem diese unendliche Entwickelung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich) und gleichwohl doch in einer Zusammennehmung als vollendet angesehen wird. Die unendliche Theilung bezeichnet nur die Erscheinung als *quantum continuum* und ist von der Erfüllung des Raumes unzertrennlich, weil eben in derselben der Grund der unendlichen Theilbarkeit liegt. Sobald aber etwas als *quantum discretum* angenommen wird, so ist die Menge der Einheiten darin bestimmt; daher auch jederzeit einer Zahl gleich. Wie weit also die Organisirung in einem gegliederten Körper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn sie gleich mit Gewissheit zu keinem unorganischen Theile gelangte, so müssen solche doch wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen. Aber wie weit sich die transscendentale Theilung einer Erscheinung überhaupt erstrecke, ist gar keine Sache der Erfahrung, sondern ein Principium der Vernunft, den empirischen Regressus, in der Decomposition des Ausgedehnten, der Natur dieser Erscheinung gemäss, niemals für schlechthin vollendet zu halten.

* * *

Schlussanmerkung

zur

Auflösung der mathematisch-transscendentalen,

und Vorerinnerung

zur Auflösung der dynamisch-transscendentalen Ideen.

Als wir die Antinomie der reinen Vernunft durch alle transscendentalen Ideen in einer Tafel vorstellten, da wir den Grund dieses Widerstreites und das einzige Mittel, ihn zu heben, anzeigten, welches darin bestand, dass beide entgegengesetzte Behauptungen für falsch erklärt wurden; so haben wir allenthalben die Bedingungen, als zu ihrem Bedingten nach Verhältnissen des Raumes und der Zeit gehörig, vorgestellt, welches die gewöhnliche Voraussetzung des gemeinen Menschenverstandes ist, worauf denn auch jener Widerstreit gänzlich beruhte. In dieser Rücksicht waren auch alle dialektische Vorstellungen der Totalität,

(528 — 530)

in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, durch und durch von gleicher Art. Es war immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derselben, verknüpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regressus niemals vollendet gedacht, oder, wenn dieses geschehen sollte, ein an sich bedingtes Glied fälschlich als ein erstes, mithin als unbedingt angenommen werden müsste. Es wurde also zwar nicht allerwärts das Object, d. i. das Bedingte, aber doch die Reihe der Bedingungen zu demselben, blos ihrer Grösse nach erwogen, und da bestand die Schwierigkeit, die durch keinen Vergleich, sondern durch gänzliche Abschneidung des Knotens allein gehoben werden konnte, darin, dass die Vernunft es dem Verstande entweder zu lang oder zu kurz machte, so, dass dieser ihrer Idee niemals gleich kommen konnte.

Wir haben aber hierbei einen wesentlichen Unterschied übersehen, der unter den Objecten, d. i. den Verstandesbegriffen herrscht, welche die Vernunft zu Ideen zu erheben trachtet, da nämlich, nach unserer obigen Tafel der Kategorien, zwei derselben mathematische, die zwei übrigen aber eine dynamische Synthesis der Erscheinungen bedeuten. Bis hierher konnte dieses auch gar wohl geschehen, indem, so wie wir in der allgemeinen Vorstellung aller transscendentalen Ideen immer nur unter Bedingungen in der Erscheinung blieben, eben so auch in den zwei mathematisch-transscendentalen keinen andern Gegenstand, als den in der Erscheinung hatten. Jetzt aber, da wir zu dynamischen Begriffen des Verstandes, so ferne sie der Vernunftidee anpassen sollen, fortgehen, wird jene Unterscheidung wichtig, und eröffnet uns eine ganz neue Aussicht in Ansehung des Streithandels, darin die Vernunft verflochten ist, und welcher, da er vorher, als auf beiderseitige falsche Voraussetzungen gebaut, abgewiesen worden, jetzt, da vielleicht in der dynamischen Antinomie eine solche Voraussetzung statt findet, die mit der Prätension der Vernunft zusammen bestehen kann.

aus diesem Gesichtspuncte, und da der Richter den Mangel der Rechtsgründe, die man beiderseits verkannt hatte, ergänzt, zu beider Theile Genugthuung *verglichen* werden kann, welches sich bei dem Streite in der mathematischen Antinomie nicht thun liess.

Die Reihen der Bedingungen sind freilich in so ferne alle gleichartig, als man lediglich auf die *Erstreckung* derselben sieht, ob sie der Idee angemessen sind, oder ob diese für jene zu gross, oder zu klein sind. Allein der Verstandesbegriff, der diesen Ideen zum Grunde liegt, enthält entweder lediglich eine *Synthesis des Gleichartigen* (welches bei jeder Grösse, in der Zusammensetzung sowohl, als Theilung derselben, vorausgesetzt wird), oder auch des *Ungleichartigen*, welches in der dynamischen Synthesis, der Causalverbindung sowohl, als der des Nothwendigen mit dem Zufälligen, wenigstens zugelassen werden kann.

Daher kommt es, dass in der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine andere als *sinnliche* Bedingung hineinkommen kann, d. i. eine solche, die selbst ein Theil der Reihe ist, da hingegen die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zulässt, die nicht ein Theil der Reihe, sondern als blos *intelligibel*, ausser der Reihe liegt, wodurch denn der Vernunft ein Genüge gethan und das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt wird, ohne die Reihe der letzteren, als jederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und, den Verstandesgrundsätzen zuwider, abzubrechen.

Dadurch nun, dass die dynamischen Ideen eine Bedingung der Erscheinungen ausser der Reihe derselben, d. i. eine solche, die selbst nicht Erscheinung ist, zulassen, geschieht etwas, was von dem Erfolg der Antinomie gänzlich unterschieden ist. Diese nämlich verursachte, dass beide dialektische Gegenbehauptungen für falsch erklärt werden mussten. Dagegen das durchgängig Bedingte der dynamischen Reihen, welches von ihnen als Erscheinungen unzertrennlich ist, mit der zwar empirisch unbedingten, aber auch nichtsinnlichen Bedingung verknüpft, dem Verstande einerseits und der Vernunft andererseits* Genüge leisten, und, indem die dialektischen Argumente, welche unbedingte Totalität in blossen Erscheinungen auf eine oder andere Art suchten, wegfallen, dagegen die Vernunftsätze in der auf solche Weise berichtigten Bedeutung alle beide wahr seyn können, welches bei den kosmologischen Ideen, die blos mathematisch unbedingte Einheit betreffen, niemals statt finden kann, weil bei ihnen keine Bedingung der Reihe der Erscheinungen angetroffen wird, als die auch selbst Erscheinung ist und als solche mit ein Glied der Reihe ausmacht.

III.

Auflösung der kosmologischen Ideen,

von der

Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.

Man kann sich nur zweierlei Causalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit. Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Da nun die Causalität der Erscheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zustand, wenn er jederzeit gewesen wäre, auch keine

---

* Denn der Verstand erlaubt unter Erscheinungen keine Bedingung, die selbst empirisch unbedingt wäre. Liesse sich aber eine intelligibele Bedingung, die also nicht in die Reihe der Erscheinungen, als ein Glied, mit gehörte, zu einem Bedingten (in der Erscheinung) gedenken, ohne doch dadurch die Reihe empirischer Bedingungen im Mindesten zu unterbrechen, so könnte eine solche als empirischunbedingt zugelassen werden, so dass dadurch dem empirischen continuirlichen Regressus nirgend Abbruch geschähe.

Wirkung, die allererst in der Zeit entspringt, hervorgebracht hätte, so ist die Causalität der Ursache dessen, was geschieht oder entsteht, auch entstanden und bedarf nach dem Verstandesgrundsatze selbst wiederum eine Ursache.

Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Causalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transscendentale Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält; zweitens, deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz, selbst der Möglichkeit der Erfahrung, ist, dass Alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Causalität der Ursache, die selbst geschehen, oder entstanden, wiederum eine Ursache haben müsse; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, so weit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff blosser Natur verwandelt wird. Da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Causalverhältnisse heraus zu bekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne dass eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Causalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen.

Es ist überaus merkwürdig, dass auf diese transscendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkühr ist sinnlich, so ferne sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) afficirt ist; sie heisst thierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch necessitirt werden kann. Die menschliche Willkühr ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*,

(534 — 535)
sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen.

Man sieht leicht, dass, wenn alle Causalität in der Sinnenwelt blos Natur wäre, so würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen bestimmt seyn und mithin, da die Erscheinungen, so ferne sie die Willkühr bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg nothwendig machen müssten, so würde die Aufhebung der transscendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen. Denn *diese* setzt voraus, dass, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen, und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, dass nicht in unserer Willkühr eine Causalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluss etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen.

Es geschieht also hier, was überhaupt in dem Widerstreit einer sich über die Grenzen möglicher Erfahrung hinauswagenden Vernunft angetroffen wird, dass die Aufgabe eigentlich nicht physiologisch, sondern transscendental ist. Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit die Psychologie zwar anficht, aber, da sie auf dialektischen Argumenten der blos reinen Vernunft beruht, sammt ihrer Auflösung lediglich die Transscendentalphilosophie beschäftigen muss. Um nun diese, welche eine befriedigende Antwort hierüber nicht ablehnen kann, dazu in Stand zu setzen, muss ich zuvörderst ihr Verfahren bei dieser Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu bestimmen suchen.

Wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, mithin Raum und Zeit Formen des Daseyns der Dinge an sich selbst, so würden die Bedingungen mit dem Bedingten jederzeit als Glieder zu einer und derselben Reihe gehören und daraus auch in gegenwärtigem Falle die Antinomie entspringen, die allen transscendentalen Ideen gemein ist, dass diese Reihe unvermeidlich für den Verstand zu gross, oder zu klein ausfallen müsste. Die dynamischen Vernunftbegriffe aber, mit denen wir uns in dieser und der folgenden Nummer beschäftigen, haben dieses Besondere, dass, da sie es nicht mit einem Gegenstande, als Grösse betrachtet, sondern nur mit seinem Daseyn zu thun haben, man auch von der Grösse der Reihe der Bedingungen abstrahiren kann, und es bei ihnen blos auf das dynamische Verhältniss der Bedingung zum Bedingten ankommt, so, dass wir in der Frage über Natur und Freiheit schon die Schwierigkeit antreffen, ob Freiheit überall nur möglich sey, und ob, wenn sie es ist, sie mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes der Causalität zusammen bestehen könne, mithin ob es ein richtig disjunctiver Satz sey, dass eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich statt finden könne? Die Richtigkeit jenes Grundsatzes, von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen, steht schon als ein Grundsatz der transscendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dessen ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit statt finden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sey? Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Voraussetzung der absoluten Realität der Erscheinungen, sogleich ihren nachtheiligen Einfluss, die Vernunft zu verwirren. Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdann ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die, sammt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze nothwendig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Causalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also sammt ihrer Causalität ausser der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibeln Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden; eine Unterscheidung, die, wenn sie im Allgemeinen und ganz abstract vorgetragen wird, äusserst subtil und dunkel scheinen muss, die sich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen, dass, da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen, in einem Context der Natur, ein unnachlassliches Gesetz ist, dieses alle Freiheit nothwendig umstürzen müsste, wenn man der Realität der Erscheinungen hartnäckig anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit mit einander zu vereinigen.

Möglichkeit der Causalität
durch Freiheit,
in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze
der Naturnothwendigkeit.

Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, *intelligibel*. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muss, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen seyn kann, so kann man die Causalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung, als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel, nach den Wirkungen derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjects einen empirischen, ingleichen auch einen intellectuellen Begriff seiner Causalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen statt finden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muss, der sie als blosse Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, dass wir diesem transscendentalen Gegenstande, ausser der Eigenschaft, dadurch er erscheint, auch eine Causalität beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. Es muss aber eine jede wirkende Ursache einen **Charakter** haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache seyn würde. Und da würden wir an einem Subjecte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit andern Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und also, mit diesen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligibeln Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch

(539 — 541)

den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen.

Dieses handelnde Subject würde nun, nach seinem intelligibeln Charakter, unter keinen Zeitbestimmungen stehen, denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine Handlung entstehen, oder vergehen, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen, unterworfen seyn, dass Alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe. Mit Einem Worte, die Causalität desselben, so ferne sie intellectuell ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt nothwendig machen. Dieser intelligible Charakter könnte zwar niemals unmittelbar gekannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als so ferne es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäss gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transscendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sey, nichts wissen.

Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subject, als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung, nach der Causalverbindung, unterworfen seyn, und es wäre so ferne nichts, als ein Theil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung, aus der Natur unausbleiblich abflössen. So wie äussere Erscheinungen in dasselbe einflössen, wie sein empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Causalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müssten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle Requisite zu einer vollkommenen und nothwendigen Bestimmung derselben müssten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

Nach dem intelligibelen Charakter desselben aber (ob wir zwar davon nichts als blos den allgemeinen Begriff desselben haben können) würde dasselbe Subject dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen frei gesprochen werden müssen, und, da in ihm, so ferne es Noumenon ist, nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses thätige Wesen, so ferne in seinen Handlungen von aller Naturnothwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei seyn. Man würde von ihm ganz richtig sagen, dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne dass die Handlung in ihm selbst anfängt, und dieses würde gültig seyn, ohne dass die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürfen, weil sie in derselben jederzeit durch empirische Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelst des empirischen Charakters (der blos die Erscheinung des intelligibelen ist), vorher bestimmt und nur als eine Fortsetzung der Reihe der Natursachen möglich sind. So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibelen oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.

Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit.

Ich habe gut gefunden, zuerst den Schattenriss der Auflösung unseres transscendentalen Problems zu entwerfen, damit man den Gang der Vernunft in Auflösung desselben dadurch besser übersehen möge. Jetzt wollen wir die Momente ihrer Entscheidung, auf die es eigentlich ankommt, auseinander setzen und jedes besonders in Erwägung ziehen.

(542 — 543) Das Naturgesetz, dass Alles, was geschieht, eine Ursache habe, dass die Causalität dieser Ursache, d. i. die Handlung, da sie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entstanden, selbst nicht immer gewesen seyn kann, sondern geschehen seyn muss, auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird, und dass folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind; dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine Natur ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können, ist ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist, abzugehen, oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen, weil man sie sonst ausserhalb aller möglichen Erfahrung setzen, dadurch aber von allen Gegenständen möglicher Erfahrung unterscheiden und sie zum blossen Gedankendinge und einem Hirngespinnst machen würde.

Ob es aber gleich hierbei lediglich nach einer Kette von Ursachen aussieht, die im Regressus zu ihren Bedingungen gar keine absolute Totalität verstattet, so hält uns diese Bedenklichkeit doch gar nicht auf; denn sie ist schon in der allgemeinen Beurtheilung der Antinomie der Vernunft, wenn sie in der Reihe der Erscheinungen aufs Unbedingte ausgeht, gehoben worden. Wenn wir der Täuschung des transscendentalen Realismus nachgeben wollen, so bleibt weder Natur, noch Freiheit übrig. Hier ist nur die Frage: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnothwendigkeit anerkennt, es doch möglich sey, eben dieselbe, die einerseits blosse Naturwirkung ist, doch andererseits als Wirkung aus Freiheit anzusehen, oder ob zwischen diesen zwei Arten von Causalität ein gerader Widerspruch angetroffen werde?

Unter den Ursachen in der Erscheinung kann sicherlich nichts seyn, welches eine Reihe schlechthin und von selbst anfangen könnte. Jede Handlung, als Erscheinung, so ferne sie eine Begebenheit hervorbringt, ist selbst Begebenheit oder Ereigniss, welche einen andern Zustand voraussetzt, darin die Ursache angetroffen werde, und so ist Alles, was geschieht, nur eine Fortsetzung der Reihe und kein Anfang, der sich von selbst zutrüge, in derselben möglich. Also sind alle Handlungen der Naturursachen in der Zeitfolge selbst wiederum Wirkungen, die ihre Ursachen eben sowohl in der Zeitreihe voraussetzen. Eine ursprüngliche Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war, ist von der Causalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten.

Ist es denn aber auch nothwendig, dass, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Causalität ihrer Ursache, die (nämlich Ursache) selbst auch Erscheinung ist, lediglich empirisch seyn müsse, und ist es nicht vielmehr möglich, dass, obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung mit ihrer Ursache, nach Gesetzen der empirischen Causalität, allerdings erfordert wird, dennoch diese empirische Causalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Naturursachen im Mindesten zu unterbrechen, doch* Wirkung einer nichtempirischen, sondern intelligibeln Causalität seyn könne, d. i. einer, in Ansehung der Erscheinungen, ursprünglichen Handlung einer Ursache, die also in so ferne nicht Erscheinung, sondern diesem Vermögen nach intelligibel ist, ob sie gleich übrigens gänzlich, als ein Glied der Naturkette, mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muss.

Wir bedürfen des Satzes der Causalität der Erscheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d. i. Ursachen in der Erscheinung, zu suchen und angeben zu können. Wenn dieses eingeräumt und durch keine Ausnahme geschwächt wird, so hat der Verstand, der bei seinem empirischen Gebrauche in allen Ereignissen nichts als Natur sieht und dazu auch berechtigt ist, Alles, was er fordern kann, und die physischen Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun thut ihm das nicht den mindesten Abbruch, gesetzt, dass es

---

* Im Original steht hier noch: „einer". Die folgenden Ausgaben corrigiren: „eine." Am richtigsten fällt aber der Artikel hier ganz fort. R.

(545 — 546)

übrigens auch blos erdichtet seyn sollte, wenn man annimmt, dass unter den Naturursachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf blossen Gründen des Verstandes beruht, so doch, dass die Handlung in der Erscheinung dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Causalität gemäss sey. Denn auf diese Art würde das handelnde Subject, als *causa phaenomenon*, mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet seyn, und nur das *phaenomenon* dieses Subjects (mit aller Causalität desselben in der Erscheinung) würde gewisse Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empirischen Gegenstande zu dem transscendentalen aufsteigen will, als blos intelligibel müssten angesehen werden. Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erscheinungen die Ursache seyn mag, der Naturregel folgen, so können wir darüber unbekümmert seyn, was in dem transscendentalen Subject, welches uns empirisch unbekannt ist, für ein Grund von diesen Erscheinungen und deren Zusammenhange gedacht werde. Dieser intelligible Grund ficht gar nicht die empirischen Fragen an, sondern betrifft etwa blos das Denken im reinen Verstande, und obgleich die Wirkungen dieses Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angetroffen werden, so müssen diese doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollkommen erklärt werden können, indem man den blos empirischen Charakter derselben, als den obersten Erklärungsgrund, befolgt, und den intelligibeln Charakter, der die transscendentale Ursache von jenem ist, gänzlich als unbekannt vorbei geht, ausser so ferne er nur durch den empirischen als das sinnliche Zeichen desselben angegeben wird. Lasst uns dieses auf Erfahrung anwenden. Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und in so ferne auch eine der Naturursachen, deren Causalität unter empirischen Gesetzen stehen muss. Als eine solche muss er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle andere Naturdinge. Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äussert. Bei der leblosen oder blos thierisch belebten Natur finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders, als blos sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blosse Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Theils Phänomen, andern Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein blos intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft, vornämlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände blos nach Ideen erwägt und den Verstand danach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht.

Dass diese Vernunft nun Causalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das **Sollen** drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder seyn wird. Es ist unmöglich, dass etwas darin anders seyn soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist, ja das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll, eben so wenig, als: was für Eigenschaften ein Cirkel haben soll, sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.

Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein blosser Begriff ist dahingegen von einer blossen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung seyn muss. Nun muss die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich seyn, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkühr selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Es mögen noch so viel Naturgründe seyn, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen; sondern nur ein noch lange nicht nothwendiges sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maass und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegensetzt. Es mag ein Gegenstand der blossen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) seyn, so giebt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein passt, und nach denen sie sogar Handlungen für nothwendig erklärt, die doch nicht geschehen sind und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, dass die Vernunft in Beziehung auf sie Causalität haben könne; denn ohne das würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

Nun lasst uns hierbei stehen bleiben und es wenigstens als möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich Causalität in Ansehung der Erscheinungen, so muss sie, so sehr sie auch Vernunft ist, dennoch einen empirischen Charakter von sich zeigen, weil jede Ursache eine Regel voraussetzt, danach gewisse Erscheinungen als Wirkungen folgen, und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfordert, die den Begriff der Ursache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, so ferne er aus blossen Erscheinungen erhellen muss, seinen empirischen Charakter heissen können, der beständig ist, indessen die Wirkungen, nach

Verschiedenheit der begleitenden und zum Theil einschränkenden Bedingungen, in veränderlichen Gestalten erscheinen.

So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter seiner Willkühr, welcher nichts anders ist, als eine gewisse Causalität seiner Vernunft, so ferne diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, danach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die subjectiven Principien seiner Willkühr beurtheilen kann. Weil dieser empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand giebt, gezogen werden muss, so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt und, wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkühr bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich **beobachten** und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen.

Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, und zwar nicht die speculative, um jene ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein, so ferne Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen, mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in praktischer Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da sollte vielleicht alles das nicht geschehen seyn, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen musste. Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden, dass die Ideen der Vernunft wirklich Causalität in

Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben, und dass sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren.

Gesetzt nun, man könnte sagen: die Vernunft habe Causalität in Ansehung der Erscheinung; könnte da wohl die Handlung derselben frei heissen, da sie im empirischen Charakter derselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und nothwendig ist? Dieser ist wiederum im intelligibelen Charakter (der Denkungsart) bestimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, sondern bezeichnen sie durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empirischen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben*. Die Handlung nun, so ferne sie der Denkungsart, als ihrer Ursache, beizumessen ist, erfolgt dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen, d. i. so, dass die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so, dass deren Wirkungen in der Erscheinung des inneren Sinnes vorhergehen. Die reine Vernunft, als ein blos intelligibeles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Causalität der Vernunft im intelligibelen Charakter entsteht nicht, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem Naturgesetz der Erscheinungen, so ferne es Causalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworfen seyn, und die Causalität wäre alsdann Natur und nicht Freiheit. Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Causalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, ist nicht sinnlich und fängt also selbst nicht an. Demnach findet alsdann dasjenige statt, was wir in allen empirischen Reihen vermissten, dass die *Bedingung* einer successiven Reihe von Begebenheiten selbst empirisch unbedingt seyn konnte. Denn hier ist die Bedingung *ausser* der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibelen) und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch vorhergehende Ursache unterworfen.

---

* Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sey, kann Niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

Gleichwohl gehört doch eben dieselbe Ursache in einer andern Beziehung auch zur Reihe der Erscheinungen. Der Mensch ist selbst Erscheinung. Seine Willkühr hat einen empirischen Charakter, der die (empirische) Ursache aller seiner Handlungen ist. Es ist keine der Bedingungen, die den Menschen diesem Charakter gemäss bestimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre und dem Gesetze derselben gehorchte, nach welchem gar keine empirisch unbedingte Causalität von dem, was in der Zeit geschieht, angetroffen wird. Daher kann keine gegebene Handlung (weil sie nur als Erscheinung wahrgenommen werden kann) schlechthin von selbst anfangen. Aber von der Vernunft kann man nicht sagen, dass vor demjenigen Zustande, darin sie die Willkühr bestimmt, ein anderer vorhergehe, darin dieser Zustand selbst bestimmt wird. Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in Betreff ihrer Causalität, keine Zeitfolge statt, und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden.

Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligibelen Charakters, wovon jener nur

(553 — 554)

das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher oder Nachher, und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturursachen durch äussere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamisch bestimmt zu seyn, und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Ursache der Erscheinungen zu seyn), sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so, dass in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie, als unbedingte Bedingung jeder willkührlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verstattet, indessen dass doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann.

Um das regulative Princip der Vernunft durch ein Beispiel aus dem empirischen Gebrauch desselben zu erläutern, nicht um es zu bestätigen (denn dergleichen Beweise sind zu transscendentalen Behauptungen untauglich), so nehme man eine willkührliche Handlung, z. E. eine boshafte Lüge, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat, und die man zuerst ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, untersucht und darauf beurtheilt, wie sie sammt ihren Folgen ihm zugerechnet werden können. In der ersten Absicht geht man seinen empirischen Charakter bis zu den Quellen desselben durch, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Theil auch in der Bösartigkeit, eines für Beschämung unempfindlichen Naturells, aufsucht, zum Theil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt; wobei man denn die veranlassenden Gelegenheitsursachen nicht aus der Acht lässt. In allem diesem verfährt man, wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu seyn glaubt: so tadelt man nichts destoweniger den Thäter und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf ihn einfliessenden Umstände, ja sogar nicht wegen seines vorher geführten Lebenswandels, denn man setzt voraus, man könne es gänzlich bei Seite setzen, wie dieser beschaffen gewesen, und die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese That aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe. Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. Und zwar sieht man die Causalität der Vernunft nicht etwa blos wie Concurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenn gleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dawider wären: die Handlung wird seinem intelligibelen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft ungeachtet aller empirischen Bedingungen der That, völlig frei und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beizumessen.

Man sieht diesem zurechnenden Urtheile es leicht an, dass man dabei in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit gar nicht afficirt, sie verändere sich nicht (wenn gleich ihre Erscheinungen, nämlich die Art, wie sie sich in ihren Wirkungen zeigt, verändern), in ihr gehe kein Zustand vorher, der den folgenden bestimme, mithin sie gehöre gar nicht in die Reihe der sinnlichen Bedingungen, welche die Erscheinungen nach Naturgesetzen nothwendig machen. Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit und geräth etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in

Anschauung desselben. Daher kann man nicht fragen: warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt, sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Causalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibeler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben und, wenn wir sagen: dass, ungeachtet seines ganzen, bis dahin geführten, Lebenswandels, der Thäter die Lüge doch hätte unterlassen können, so bedeutet dieses nur, dass sie unmittelbar unter der Macht der Vernunft stehe, und die Vernunft in ihrer Causalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen ist, der Unterschied der Zeit auch, zwar einen Hauptunterschied der Erscheinungen respective gegen einander, da diese aber keine Sachen, mithin auch nicht Ursachen an sich selbst sind, keinen Unterschied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne.

Wir können also mit der Beurtheilung freier Handlungen, in Ansehung ihrer Causalität, nur bis an die intelligibele Ursache, aber nicht über dieselbe hinaus kommen, wir können erkennen, dass sie frei, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt und, auf solche Art, die sinnlich unbedingte Bedingung der Erscheinungen seyn könne. Warum aber der intelligibele Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, das überschreitet so weit alles Vermögen unserer Vernunft, es zu beantworten, ja alle Befugniss derselben, nur zu fragen, als ob man früge: woher der transscendentale Gegenstand unserer äusseren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung im Raume und nicht irgend eine andere giebt? Allein die Aufgabe, die wir aufzulösen hatten, verbindet uns hierzu gar nicht, denn sie war nur diese: ob Freiheit der Naturnothwendigkeit in einer und derselben Handlung widerstreite, und dieses haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, dass, da bei jener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich ist, als bei dieser, das Gesetz der letzteren die erstere nicht afficire, mithin beide von einander unabhängig und durch einander ungestört statt finden können.

* * *

Man muss wohl bemerken, dass wir hierdurch nicht die Wirklichkeit der Freiheit als einer der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben darthun wollen. Denn ausser, dass dieses gar keine transscendentale Betrachtung, die blos mit Begriffen zu thun hat, gewesen sein würde, so könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muss, schliessen können. Ferner haben wir auch gar nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Causalität, aus blossen Begriffen *a priori*, die Möglichkeit erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als transscendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung durch das Sinnlichunbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Dass nun diese Antinomie auf einem blossen Scheine beruhe und, dass Natur der Causalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das Einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.

IV.

Auflösung der kosmologischen Idee, von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach überhaupt.

In der vorigen Nummer betrachteten wir die Veränderungen der Sinnenwelt in ihrer dynamischen Reihe, da eine jede unter einer andern, als ihrer Ursache, steht. Jetzt dient uns diese Reihe der Zustände nur zur Leitung, um zu einem Daseyn zu gelangen, das die höchste Bedingung alles Veränderlichen seyn könne, nämlich dem **nothwendigen Wesen**. Es ist hier nicht um die unbedingte Causalität, sondern um die unbedingte Existenz der Substanz selbst zu thun. Also ist die Reihe, welche wir vor uns haben, eigentlich nur die, von Begriffen und nicht von Anschauungen, in so ferne die eine die Bedingung der andern ist.

Man sieht aber leicht, dass, da Alles in dem Inbegriffe der Erscheinungen veränderlich, mithin im Daseyn bedingt ist, es überall in der Reihe des abhängigen Daseyns kein unbedingtes Glied geben könne, dessen Existenz schlechthin nothwendig wäre, und dass also, wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, eben darum aber ihre Bedingung mit dem Bedingten jederzeit zu einer und derselben Reihe der Anschauungen gehörte, ein nothwendiges Wesen, als Bedingung des Daseyns der Erscheinungen der Sinnenwelt, niemals statt finden könnte.

Es hat aber der dynamische Regressus dieses Eigenthümliche und Unterscheidende von dem mathematischen an sich, dass, da dieser es eigentlich nur mit der Zusammensetzung der Theile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in seine Theile, zu thun hat, die Bedingungen dieser Reihe immer als Theile derselben, mithin als gleichartig, folglich als Erscheinungen angesehen werden müssen, anstatt dass in jenem Regressus, da es nicht um die Möglichkeit eines unbedingten Ganzen aus gegebenen Theilen, oder eines unbedingten Theils zu einem gegebenen Ganzen, sondern um die Ableitung eines Zustandes von seiner Ursache, oder des zufälligen Daseyns der Substanz selbst von der nothwendigen zu thun ist, die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empirische Reihe ausmachen durfte.

Also bleibt uns, bei der vor uns liegenden scheinbaren Antinomie, noch ein Ausweg offen, da nämlich alle beide einander widerstreitende Sätze in verschiedener Beziehung zugleich wahr seyn können, so dass alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin auch immer nur empirisch bedingte Existenz haben, gleichwohl von der ganzen Reihe, auch eine nichtempirische Bedingung, d. i. ein unbedingt nothwendiges Wesen statt finde. Denn dieses würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben (nicht einmal als das oberste Glied) gehören, und auch kein Glied der Reihe empirisch unbedingt machen, sondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empirisch bedingten Daseyn lassen. Darin würde sich also diese Art, ein unbedingtes Daseyn den Erscheinungen zum Grunde zu legen, von der empirisch unbedingten Causalität (der Freiheit), im vorigen Artikel, unterscheiden, dass bei der Freiheit das Ding selbst, als Ursache (*Substantia phaenomenon*), dennoch in die Reihe der Bedingungen gehörte und nur seine Causalität als intelligibel gedacht wurde, hier aber das nothwendige Wesen ganz ausser der Reihe der Sinnenwelt (als *ens extramundanum*) und blos intelligibel gedacht werden müsste, wodurch allein es verhütet werden kann, dass es selbst dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erscheinungen unterworfen werde.

Das regulative Princip der Vernunft ist also in Ansehung dieser unserer Aufgabe, dass Alles in der Sinnenwelt empirisch bedingte Existenz habe, und dass es überall in ihr in Ansehung keiner Eigenschaft eine unbedingte Nothwendigkeit gebe, dass kein Glied der Reihe von Bedingungen sey, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten und, so weit man kann, suchen müsse, und nichts uns berechtige, irgend ein Daseyn von einer Bedingung ausserhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst für schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten, gleichwohl aber dadurch gar nicht in Abrede zu ziehen, dass die ganze Reihe in irgend einem intelligibelen Wesen (welches darum von aller empirischen Bedingung frei ist und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieser Erscheinungen enthält) gegründet seyn könne.

Es ist aber hierbei gar nicht die Meinung, das unbedingt nothwendige Daseyn eines Wesens zu beweisen, oder auch nur die Möglichkeit einer blos intelligibelen Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen, sondern nur eben so, wie wir die Vernunft einschränken, dass sie nicht den Faden der empirischen Bedingungen verlasse, und sich in transscendente und keiner Darstellung *in concreto* fähige Erklärungsgründe verlaufe, also auch, andererseits, das Gesetz des blos empirischen Verstandesgebrauchs dahin einzuschränken, dass es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entscheide und das Intelligibele, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu gebrauchen ist, darum nicht für unmöglich erkläre. Es wird also dadurch nur gezeigt, dass die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge, und aller ihrer (empirischen) Bedingungen, ganz wohl mit der willkührlichen Voraussetzung einer nothwendigen, obzwar blos intelligibelen Bedingung zusammen bestehen könne, also kein wahrer Widerspruch zwischen diesen Behauptungen anzutreffen sey, mithin sie beiderseits wahr seyn können. Es mag immer ein solches schlechthin nothwendiges Verstandeswesen an sich unmöglich seyn, so kann dieses doch aus der allgemeinen Zufälligkeit und

Abhängigkeit alles dessen, was zur Sinnenwelt gehört, ingleichen aus dem Princip, bei keinem einzigen Gliede derselben, so ferne es zufällig ist, aufzuhören und sich auf eine Ursache ausser der Welt zu berufen, keinesweges geschlossen werden. Die Vernunft geht ihren Gang im empirischen und ihren besondern Gang im transscendentalen Gebrauche.

Die Sinnenwelt enthält nichts als Erscheinungen, diese aber sind blosse Vorstellungen, die immer wiederum sinnlich bedingt sind und, da wir hier niemals Dinge an sich selbst zu unseren Gegenständen haben, so ist nicht zu verwundern, dass wir niemals berechtigt seyen, von einem Gliede der empirischen Reihen, welches es auch sey, einen Sprung ausser dem Zusammenhange der Sinnlichkeit zu thun, gleich als wenn es Dinge an sich selbst wären, die ausser ihrem transscendentalen Grunde existirten und die man verlassen könnte, um die Ursache ihres Daseyns ausser ihnen zu suchen; welches bei zufälligen Dingen allerdings endlich geschehen müsste, aber nicht bei blossen Vorstellungen von Dingen, deren Zufälligkeit selbst nur Phänomen ist und auf keinen andern Regressus, als denjenigen, der die Phänomena bestimmt, d. i. der empirisch ist, führen kann. Sich aber einen intelligibelen Grund der Erscheinungen, d. i. der Sinnenwelt, und denselben befreit von der Zufälligkeit der letzteren, denken, ist weder dem uneingeschränkten empirischen Regressus in der Reihe der Erscheinungen, noch der durchgängigen Zufälligkeit derselben entgegen. Das ist aber auch das Einzige, was wir zu Hebung der scheinbaren Antinomie zu leisten hatten, und was sich nur auf diese Weise thun liess. Denn ist die jedesmalige Bedingung zu jedem Bedingten (dem Daseyn nach) sinnlich und eben darum zur Reihe gehörig, so ist sie selbst wiederum bedingt (wie die Antithesis der vierten Antinomie es ausweist). Es musste also entweder ein Widerstreit mit der Vernunft, die das Unbedingte fordert, bleiben, oder dieses ausser der Reihe in dem Intelligibelen gesetzt werden, dessen Nothwendigkeit keine empirische Bedingung erfordert, noch verstattet, und also, respective auf Erscheinungen, unbedingt nothwendig ist.

Der empirische Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Bedingungen des Daseyns in der Sinnenwelt) wird durch die Einräumung eines blos intelligibelen Wesens nicht afficirt, sondern geht nach dem Princip der durchgängigen Zufälligkeit, von empirischen Bedingungen zu höheren, die immer ebensowohl empirisch sind. Eben so wenig schliesst aber auch dieser regulative Grundsatz die Annehmung einer intelligibelen Ursache, die nicht in der Reihe ist, aus, wenn es um den reinen Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Zwecke) zu thun ist. Denn da bedeutet jene nur den für uns blos transscendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt, dessen, von allen Bedingungen der letzteren unabhängiges und, in Ansehung dieser, unbedingt nothwendiges, Daseyn der unbegrenzten Zufälligkeit der ersteren, und darum auch dem nirgend geendigten Regressus in der Reihe empirischer Bedingungen gar nicht entgegen ist.

Schlussanmerkung

zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft.

So lange wir mit unseren Vernunftbegriffen blos die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt und, was in Ansehung ihrer der Vernunft zu Diensten geschehen kann, zum Gegenstande haben, so sind unsere Ideen zwar transscendental, aber doch kosmologisch. Sobald wir aber das Unbedingte (um das es doch eigentlich zu thun ist) in demjenigen setzen, was ganz ausserhalb der Sinnenwelt, mithin ausser aller möglichen Erfahrung ist, so werden die Ideen transscendent; sie dienen nicht blos zur Vollendung des empirischen Vernunftgebrauchs (der immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee bleibt), sondern sie trennen sich davon gänzlich und machen sich selbst Gegenstände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren objective Realität auch nicht auf der Vollendung der empirischen Reihe, sondern auf reinen Begriffen *a priori* beruht. Dergleichen transscendente Ideen haben einen blos intelligibelen Gegenstand, welchen als ein transscendentales Object, von dem man übrigens nichts weiss, zuzulassen, es allerdings erlaubt ist, wozu aber, um es als ein durch seine unterscheidenden und inneren Prädicate bestimmbares Ding zu denken, wir weder Gründe der Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeste Rechtfertigung, einen solchen Gegenstand anzunehmen, auf unserer Seite haben, und welches daher ein blosses Gedankending ist. Gleichwohl dringt uns, unter allen kosmologischen Ideen, diejenige, so die vierte Antinomie veranlasste, diesen Schritt zu wagen. Denn das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte Daseyn der Erscheinungen fordert uns auf, uns nach etwas, von allen Erscheinungen Unterschiedenem, mithin einem intelligibelen Gegenstande umzusehen, bei welchem diese Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubniss genommen haben, ausser dem Felde der gesammten Sinnlichkeit eine für sich bestehende Wirklichkeit anzunehmen, Erscheinungen nur als zufällige Vorstellungsart intelligibeler Gegenstände, von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind, anzusehen, so bleibt uns nichts anders übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kenntniss haben, doch irgend einigen Begriff zu machen. Weil wir das Zufällige nicht anders als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen, die gar nicht Gegenstände der Erfahrung seyn sollen, die Rede ist, so werden wir ihre Kenntniss aus dem, was an sich nothwendig ist, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, ableiten müssen. Daher nöthigt uns der erste Schritt, den wir ausser der Sinnenwelt thun, unsere neuen Kenntnisse

(567 — 568)

von der Untersuchung des schlechthin nothwendigen Wesens anzufangen, und von den Begriffen desselben die Begriffe von allen Dingen, so ferne sie blos intelligibel sind, abzuleiten, und diesen Versuch wollen wir in dem folgenden Hauptstücke anstellen.

Des zweiten Buchs der transscendentalen Dialektik

drittes Hauptstück.

Das Ideal der reinen Vernunft.

Erster Abschnitt.

Von dem Ideal überhaupt.

Wir haben oben gesehen, dass durch reine **Verstandesbegriffe**, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, gar keine Gegenstände können vorgestellt werden, weil die Bedingungen der objectiven Realität derselben fehlen und nichts, als die blosse Form des Denkens, in ihnen angetroffen wird. Gleichwohl können sie *in concreto* dargestellt werden, wenn man sie auf Erscheinungen anwendet; denn an ihnen haben sie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verstandesbegriff *in concreto* ist. **Ideen** aber sind noch weiter von der objectiven Realität entfernt, als **Kategorien**; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich *in concreto* vorstellen liessen. Sie enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntniss zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirisch mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen.

Aber noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objectiven Realität entfernt zu seyn, was ich das **Ideal** nenne, und worunter ich die Idee, nicht blos *in concreto*, sondern *in individuo*, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe.

Die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieser Natur gehörigen wesentlichen Eigenschaften, welche unseren Begriff von derselben ausmachen, bis zur vollständigen Congruenz mit ihren Zwecken, welches unsere Idee der vollkommenen Menschheit seyn würde, sondern auch Alles, was ausser diesem Begriffe zu der durchgängigen Bestimmung der Idee gehört; denn von allen entgegengesetzten Prädicaten kann sich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommensten Menschen schicken. Was uns ein Ideal ist, war dem **Plato** eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung.

Ohne uns aber so weit zu versteigen, müssen wir gestehen, dass die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die Platonischen, schöpferische, aber doch praktische Kraft (als regulative Principien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde liegen. Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt. Gleichwohl können sie in Ansehung des Princips, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt (also wenn man blos auf ihre Form Acht hat), gar wohl zum Beispiele reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend und mit ihr menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit sind Ideen. Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch, der blos in Gedanken existirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig congruirt. So wie die Idee die Regel giebt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaass unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können. Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objective Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaass der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um danach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen. Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung, realisiren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist unthunlich und hat überdies etwas Widersinniges und wenig Erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee continuirlich Abbruch thun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer blossen Erdichtung ähnlich machen.

So ist es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches jederzeit auf bestimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es sey der Befolgung, oder Beurtheilung, dienen muss. Ganz anders verhält es sich mit den Geschöpfen der Einbildungskraft, darüber sich Niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam Monogrammen, die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben, und die ein nicht mitzutheilendes Schattenbild ihrer Producte oder auch Beurtheilungen seyn sollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genannt werden, weil sie das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen seyn sollen und gleichwohl keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel abgeben.

Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln *a priori*; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Principien durchgängig bestimmbar seyn soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transscendent ist.

Des dritten Hauptstücks

Zweiter Abschnitt.

Von dem transscendentalen Ideal (*Prototypon transscendentale*).

Ein jeder Begriff ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt und steht unter dem Grundsatze der Bestimmbarkeit, dass nur eines, von jeden zwei einander contradictorisch-entgegengesetzten Prädicaten, ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerspruchs beruht und daher ein blos logisches Princip ist, das von allem Inhalte der Erkenntniss abstrahirt und nichts als die logische Form derselben vor Augen hat.

Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung, nach welchem ihm von allen möglichen Prädicaten der Dinge, so ferne sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen muss. Dieses beruht nicht blos auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet, ausser dem Verhältniss zweier einander widerstreitenden Prädicate, jedes Ding noch im Verhältniss auf die gesammte Möglichkeit, als den Inbegriff aller Prädicate der Dinge überhaupt und, indem es solche als Bedingung *a priori* voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Antheil, den es an jener gesammten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite*. Das Principium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht blos die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädicate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen sollen und nicht blos der analytischen Vorstellung, durch eines zweier entgegengesetzten Prädicate, und enthält eine transscendentale Voraussetzung, nämlich die der Materie zu *aller Möglichkeit*, welche *a priori* die *Data* zur *besonderen* Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll.

Der Satz: *alles Existirende ist durchgängig bestimmt*, bedeutet nicht allein, dass von jedem Paare einander entgegengesetzter *gegebenen*, sondern auch von allen *möglichen* Prädicaten ihm immer eines zukomme; es werden durch diesen Satz nicht blos Prädicate unter einander logisch, sondern das Ding selbst, mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate, transscendental verglichen. Er will so viel sagen, als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muss man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sey bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals *in concreto* seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf eine Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt.

Ob nun zwar diese Idee von dem *Inbegriffe aller Möglichkeit*, so ferne er als Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Ansehung der Prädicate, die denselben ausmachen mögen, selbst noch unbestimmt ist, und wir dadurch nichts weiter, als einen Inbegriff aller möglichen Prädicate überhaupt denken, so finden wir doch bei näherer Untersuchung, dass diese Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädicaten ausstosse, die als abgeleitet durch andere schon gegeben sind, oder neben einander nicht stehen können, und dass sie sich bis zu einem durchgängig *a priori* bestimmten Begriffe läutere und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die blosse Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muss.

---

* Es wird also durch diesen Grundsatz jedes Ding auf ein gemeinschaftliches Correlatum, nämlich die gesammte Möglichkeit, bezogen, welche, wenn sie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädicaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung desselben beweisen würde. Die *Bestimmbarkeit* eines jeden *Begriffs* ist der **Allgemeinheit** (*universalitas*) des Grundsatzes der Ausschliessung eines Mittleren zwischen zwei entgegengesetzten Prädicaten, die Bestimmung aber eines *Dinges* der **Allheit** (*universitas*) oder dem Inbegriffe aller möglichen Prädicate untergeordnet.

Wenn wir alle mögliche Prädicate nicht blos logisch, sondern transscendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen *a priori* gedacht werden kann, erwägen, so finden wir, dass durch einige derselben ein Seyn, durch andere ein blosses Nichtseyn vorgestellt wird. Die logische Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen: Nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, sondern nur dem Verhältnisse desselben zu einem andern im Urtheile an, und kann also dazu bei Weitem nicht hinreichend seyn, einen Begriff in Ansehung seines Inhalts zu bezeichnen. Der Ausdruck: Nichtsterblich, kann gar nicht zu erkennen geben, dass dadurch ein blosses Nichtseyn am Gegenstande vorgestellt werde, sondern lässt allen Inhalt unberührt. Eine transscendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtseyn an sich selbst, dem die transscendentale Bejahung entgegen gesetzt wird, welche ein Etwas ist, dessen Begriff an sich selbst schon ein Seyn ausdrückt, und daher Realität (Sachheit) genannt wird, weil durch sie allein und so weit sie reicht, Gegenstände Etwas (Dinge) sind, die entgegenstehende Negation hingegen einen blossen Mangel bedeutet und, wo diese allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgestellt wird.

Nun kann sich Niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne dass er die entgegengesetzte Bejahung zum

Grunde liegen habe. Der Blindgeborne kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Finsterniss machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armuth, weil er den Wohlstand nicht kennt *. Der Unwissende hat keinen Begriff von seiner Unwissenheit, weil er keinen von der Wissenschaft hat, u. s. w. Es sind also auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die *Data* und so zu sagen die Materie, oder den transscendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge.

Wenn also der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transscendentales Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle mögliche Prädicate der Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses Substratum nichts anders, als die Idee von einem All der Realität (*omnitudo realitatis*). Alle wahre Verneinungen sind alsdann nichts als Schranken, welches sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge.

Es ist aber auch durch diesen Allbesitz der Realität der Begriff eines Dinges an sich selbst, als durchgängig bestimmt, vorgestellt, und der Begriff eines *entis realissimi* ist der Begriff eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten eines, nämlich das, was zum Seyn schlechthin gehört, in seiner Bestimmung angetroffen wird. Also ist es ein transscendentales Ideal, welches der durchgängigen Bestimmung, die nothwendig bei Allem, was existirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale

---

* Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundigen haben uns viel Bewunderungswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wohl, dass sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft, ohne diese Kenntnisse, sich niemals so gross hätte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine grosse Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauchs hervorbringen muss.

Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welcher alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muss. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist; weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt, und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird.

Die logische Bestimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disjunctiven Vernunftschlusse, in welchem der Obersatz eine logische Eintheilung (die Theilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Untersatz diese Sphäre bis auf einen Theil einschränkt und der Schlusssatz den Begriff durch diesen bestimmt. Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann *a priori* nicht eingetheilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmte Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Also ist der transscendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anders, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht blos ein Begriff, der alle Prädicate ihrem transscendentalen Inhalte nach unter sich, sondern der sie in sich begreift, und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses All der Realität, indem Einiges derselben dem Dinge beigelegt, das Übrige aber ausgeschlossen wird, welches mit dem Entweder-Oder des disjunctiven Obersatzes und der Bestimmung des Gegenstandes, durch eins der Glieder dieser Theilung im Untersatze, übereinkommt. Demnach ist der Gebrauch der Vernunft, durch den sie das transscendentale Ideal zum Grunde ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogisch, nach welchem sie in disjunctiven Vernunftschlüssen verfährt, welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der systematischen Eintheilung aller transscendentalen Ideen legte, nach welchem sie den drei Arten von Vernunftschlüssen parallel und correspondirend erzeugt werden.

(577 — 579.)

Es versteht sich von selbst, dass die Vernunft zu dieser ihrer Absicht, nämlich sich lediglich die nothwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäss ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d. i. die des Eingeschränkten abzuleiten. Das Ideal ist ihr also das Urbild (*Prototypon*) aller Dinge, welche insgesammt, als mangelhafte Copeien (*ectypa*), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schliesst, als ursprünglich angesehen. Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädicate sind, wodurch sich alles Andere vom realsten Wesen unterscheiden lässt) sind blosse Einschränkungen einer grösseren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus und sind dem Inhalte nach von ihr blos abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind. Daher wird der blos in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (*ens originarium*), so ferne es keines über sich hat, das höchste Wesen (*ens summum*) und, so ferne Alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (*ens entium*) genannt. Alles dieses aber bedeutet nicht das objective Verhältniss eines wirklichen Gegenstandes zu andern Dingen, sondern der Idee zu Begriffen und lässt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit.

Weil man auch nicht sagen kann, dass ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen.

Die Ableitung aller anderen Möglichkeit von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität und gleichsam als eine Theilung derselben angesehen werden können; denn alsdann würde das Urwesen als ein blosses Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden, welches nach dem vorigen unmöglich ist, ob wir es gleich anfänglich im ersten rohen Schattenrisse so vorstellten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit, sammt aller Realität in der Erscheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens, als ein Ingrediens, nicht gehören kann.

Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasiren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den blossen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges u. s. w. mit Einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädicamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott in transscendentalem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transscendentalen Theologie, so wie ich es auch oben angeführt habe.

Indessen würde dieser Gebrauch der transscendentalen Idee doch schon die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten. Denn die Vernunft legte sie nur, als den Begriff von aller Realität, der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, dass alle diese Realität objectiv gegeben sey und selbst ein Ding ausmache. Dieses Letztere ist eine blosse Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisiren, wozu wir keine Befugniss haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfliessen, die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nöthig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindesten Einfluss haben.

Es ist nicht genug, das Verfahren unserer Vernunft und ihre Dialektik zu beschreiben, man muss auch die Quellen derselben zu entdecken suchen, um diesen Schein selbst, wie ein Phänomen des Verstandes, erklären zu können: denn das Ideal, wovon wir reden, ist auf eine natürliche und nicht blos willkührliche Idee gegründet. Daher frage ich: wie kommt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nämlich der der höchsten Realität, anzusehen, und diese sodann, als in einem besondern Urwesen enthalten, vorauszusetzen?

Die Antwort bietet sich aus den Verhandlungen der transscendentalen Analytik von selbst dar. Die Möglichkeit der Gegenstände der Sinne ist ein Verhältniss derselben zu unserm Denken, worin etwas (nämlich die empirische Form) *a priori* gedacht werden kann, dasjenige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erscheinung (was der Empfindung entspricht), gegeben seyn muss, ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin seine Möglichkeit nicht vorgestellt werden könnte. Nun kann ein Gegenstand der Sinne nur durchgängig bestimmt werden, wenn er mit allen Prädicaten der Erscheinung verglichen und durch dieselbe bejahend oder verneinend vorgestellt wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding selbst (in der Erscheinung) ausmacht, nämlich das Reale gegeben seyn muss, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könnte, dasjenige aber, worin das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einige allbefassende Erfahrung ist, so muss die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt werden, auf dessen Einschränkung allein alle Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied von einander und ihre durchgängige Bestimmung, beruhen kann. Nun können uns in der That keine andere Gegenstände, als die der Sinne, und nirgend, als in dem Context einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich ist nichts für uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinnen gegeben werden. Folglich werden wir das empirische Princip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge, als Erscheinungen, durch Weglassung dieser Einschränkung, für ein transscendentales Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten.

Dass wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasiren, kommt daher, weil wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, das alle empirische Realität in sich enthält, welches denn, vermittelst der schon gedachten transscendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, das an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergiebt *.

---

* Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine blosse Vorstellung ist, zuerst realisirt, d. i. zum Object gemacht, darauf hypostasirt, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, sogar personificirt, wie wir bald anführen werden; weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst (der Sinnlichkeit allein), sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den Verstand (in einer Apperception) beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität und die durchgängige Bestimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer Intelligenz zu liegen scheint.

Des dritten Hauptstücks

dritter Abschnitt.

Von den Beweisgründen der speculativen Vernunft, auf das Daseyn eines höchsten Wesens zu schliessen.

Ungeachtet dieser dringenden Bedürfnisse der Vernunft, etwas vorauszusetzen, was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vollständig zum Grunde liegen könne, so bemerkt sie doch das Idealische und blos Gedichtete einer solchen Voraussetzung viel zu leicht, als dass sie dadurch allein überredet werden sollte, ein blosses Selbstgeschöpf ihres Denkens sofort für ein wirkliches Wesen anzunehmen, wenn sie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruhestand, in dem Regressus vom Bedingten, das gegeben ist, zum Unbedingten zu suchen, das zwar an sich und seinem blossen Begriff nach nicht als wirklich gegeben ist, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollenden kann. Dieses ist nun der natürliche Gang, den jede menschliche Vernunft, selbst die gemeinste nimmt, obgleich nicht eine jede in demselben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt also etwas Existirendes zum Grunde. Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des absolut Nothwendigen ruht. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch ausser und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst Alles erfüllt und dadurch keinen Platz zum *Warum* mehr übrig lässt, d. i. der Realität nach unendlich ist.

Wenn Etwas, was es auch sey, existirt, so muss auch eingeräumt werden, dass irgend Etwas *nothwendigerweise* existire. Denn das Zufällige existirt nur unter der Bedingung eines anderen, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluss fernerhin bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweise da ist. Das ist das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen gründet.

Nun sieht sich die Vernunft nach dem Begriffe eines Wesens um, das sich zu einem solchen Vorzuge der Existenz, als die unbedingte Nothwendigkeit, schicke, nicht so wohl, um alsdann von dem Begriffe desselben *a priori* auf sein Daseyn zu schliessen (denn getraute sie sich dieses, so dürfte sie überhaupt nur unter blossen Begriffen forschen und hätte nicht nöthig, ein gegebenes Daseyn zum Grunde zu legen), sondern nur um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der absoluten Nothwendigkeit Widerstreitendes in sich hat. Denn dass doch irgend etwas schlechthin nothwendig existiren müsse, hält sie nach dem ersteren Schlusse schon für ausgemacht. Wenn sie nun Alles wegschaffen kann, was sich mit dieser Nothwendigkeit nicht verträgt, ausser einem, so ist dieses das schlechthin nothwendige Wesen, man mag nun die Nothwendigkeit desselben begreifen, d. i. aus seinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht.

Nun scheint dasjenige, dessen Begriff zu allem Warum das Darum in sich enthält, das in keinem Stücke und in keiner Absicht defect ist, welches allerwärts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur absoluten Nothwendigkeit schickliche Wesen zu seyn, weil es, bei dem Selbstbesitz aller Bedingungen zu allem Möglichen, selbst keiner Bedingung bedarf, ja derselben nicht einmal fähig ist, folglich, wenigstens in einem Stücke, dem Begriffe der unbedingten Nothwendigkeit ein Gnüge thut, darin es kein anderer Begriff ihm gleich thun kann, der, weil er mangelhaft und der Ergänzung bedürftig ist, kein solches Merkmal der Unabhängigkeit von allen ferneren Bedingungen an sich zeigt. Es ist wahr, dass hieraus noch nicht sicher gefolgert werden könne, dass, was nicht die höchste und in aller Absicht vollständige Bedingung in sich enthält, darum selbst seiner Existenz nach bedingt seyn müsse;

(586 — 587)

aber es hat denn doch das einzige Merkzeichen des unbedingten Daseyns nicht an sich, dessen die Vernunft mächtig ist, um durch einen Begriff *a priori* irgend ein Wesen als unbedingt zu erkennen.

Der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität würde sich also unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingt nothwendigen Wesens am Besten schicken und, wenn er diesem auch nicht völlig genug thut, so haben wir doch keine Wahl, sondern sehen uns genöthigt, uns an ihn zu halten, weil wir die Existenz eines nothwendigen Wesens nicht in den Wind schlagen dürfen; geben wir sie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was auf einen solchen Vorzug im Daseyn einen gegründeten Anspruch machen könnte.

So ist also der natürliche Gang der menschlichen Vernunft beschaffen. Zuerst überzeugt sie sich vom Daseyn irgend eines nothwendigen Wesens. In diesem erkennt sie eine unbedingte Existenz. Nun sucht sie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung und findet ihn in dem, was selbst die zureichende Bedingung zu allem Anderen ist, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber ohne Schranken ist absolute Einheit und führt den Begriff eines einigen, nämlich des höchsten Wesens bei sich und so schliesst sie, dass das höchste Wesen, als Urgrund aller Dinge, schlechthin nothwendiger Weise da sey.

Diesem Begriffe kann eine gewisse Gründlichkeit nicht gestritten werden, wenn von Entschliessungen die Rede ist, nämlich, wenn einmal das Daseyn irgend eines nothwendigen Wesens zugegeben wird und man darin übereinkommt, dass man seine Partei ergreifen müsse, worin man dasselbe setzen wolle; denn alsdann kann man nicht schicklicher wählen, oder man hat vielmehr keine Wahl, sondern ist genöthigt, der absoluten Einheit der vollständigen Realität, als dem Urquelle der Möglichkeit, seine Stimme zu geben. Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entschliessen, und wir lieber diese ganze Sache dahin gestellt seyn liessen, bis wir durch das volle Gewicht der Beweisgründe zum Beifalle gezwungen würden, d. i. wenn es blos um Beurtheilung zu thun ist, wie viel wir von dieser Aufgabe wissen, und was wir uns nur zu wissen schmeicheln; dann erscheint obiger Schluss bei weitem nicht in so vortheilhafter Gestalt und bedarf Gunst, um den Mangel seiner Rechtsansprüche zu ersetzen.

Denn wenn wir Alles so gut seyn lassen, wie es hier vor uns liegt, dass nämlich erstlich von irgend einer gegebenen Existenz (allenfalls auch blos meiner eigenen) ein richtiger Schluss auf die Existenz eines unbedingt nothwendigen Wesens statt finde; zweitens, dass ich ein Wesen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung enthält, als schlechthin unbedingt ansehen müsse, folglich der Begriff des Dinges, welches sich zur absoluten Nothwendigkeit schickt, hierdurch gefunden sey, so kann daraus doch gar nicht geschlossen werden, dass der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Nothwendigkeit widerspreche. Denn ob ich gleich in seinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen schon bei sich führt, so kann daraus doch gar nicht gefolgert werden, dass sein Daseyn eben darum bedingt seyn müsse; so wie ich in einem hypothetischen Vernunftschlusse nicht sagen kann: wo eine gewisse Bedingung (nämlich hier der Vollständigkeit nach Begriffen) nicht ist, da ist auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrige eingeschränkte Wesen eben so wohl für unbedingt nothwendig gelten zu lassen, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht schliessen können. Auf dieser Weise aber hätte dieses Argument uns nicht den mindesten Begriff von Eigenschaften eines nothwendigen Wesens verschafft und überall gar nichts geleistet.

Gleichwohl bleibt diesem Argumente eine gewisse Wichtigkeit und ein Ansehen, das ihm, wegen dieser objectiven

(589 — 590)

Unzulänglichkeit, noch nicht sofort genommen werden kann. Denn setzet, es gebe Verbindlichkeiten, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns selbst, d. i. ohne Triebfedern seyn würden, wo nicht ein höchstes Wesen vorausgesetzt würde, das den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte: so würden wir auch eine Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, die, wenn sie gleich nicht objectiv zulänglich seyn möchten, doch nach dem Maasse unserer Vernunft überwiegend sind, und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Besseres und Ueberführenderes erkennen. Die Pflicht zu wählen, würde hier die Unschliessigkeit der Speculation durch einen praktischen Zusatz aus dem Gleichgewichte bringen, ja die Vernunft würde bei ihr selbst, als dem nachsehendsten Richter, keine Rechtfertigung finden, wenn sie unter dringenden Bewegursachen, obzwar nur mangelhafter Einsicht, diesen Gründen ihres Urtheils, über die wir doch wenigstens keine besseren kennen, nicht gefolgt wäre.

Dieses Argument, ob es gleich in der That transscendental ist, indem es auf der inneren Unzulänglichkeit des Zufälligen beruht, ist doch so einfältig und natürlich, dass es dem gemeinsten Menschensinne angemessen ist, so bald dieser nur einmal darauf geführt wird. Man sieht Dinge sich verändern, entstehen und vergehen; sie müssen also, oder wenigstens ihr Zustand, eine Ursache haben. Von jeder Ursache aber, die jemals in der Erfahrung gegeben werden mag, lässt sie eben dieses wiederum fragen. Wohin sollen wir nun die oberste Causalität billiger verlegen, als dahin, wo auch die höchste Causalität ist, d. i. in dasjenige Wesen, das zu der möglichen Wirkung die Zulänglichkeit in sich selbst ursprünglich enthält, dessen Begriff auch durch den einzigen Zug einer allbefassenden Vollkommenheit sehr leicht zu Stande kommt. Diese höchste Ursache halten wir denn für schlechthin nothwendig, weil wir es schlechterdings nothwendig finden, bis zu ihr hinaufzusteigen, und keinen Grund, über sie noch weiter hinaus zu gehen. Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterei doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Speculation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verstandes geführt hat.

Es sind nur drei Beweisarten vom Daseyn Gottes aus speculativer Vernunft möglich.

Alle Wege, die man in dieser Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und steigen von ihr nach Gesetzen der Causalität bis zur höchsten Ursache ausser der Welt hinauf, oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Daseyn empirisch zum Grunde, oder sie abstrahiren endlich von aller Erfahrung und schliessen gänzlich *a priori* aus blossen Begriffen auf das Daseyn einer höchsten Ursache. Der erste Beweis ist der physikotheologische, der zweite der kosmologische, der dritte der ontologische Beweis. Mehr giebt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.

Ich werde darthun, dass die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empirischen) so wenig als auf dem anderen (dem transscendentalen), etwas ausrichte, und dass sie vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die blosse Macht der Speculation hinaus zu kommen. Was aber die Ordnung betrifft, in welcher diese Beweisarten der Prüfung vorgelegt werden müssen, so wird sie gerade die umgekehrte von derjenigen seyn, welche die sich nach und nach erweiternde Vernunft nimmt, und in der wir sie auch zuerst gestellt haben. Denn es wird sich zeigen, dass, obgleich Erfahrung den ersten Anlass dazu giebt, dennoch blos der transscendentale Begriff die Vernunft in dieser ihrer Bestrebung leite und in allen solchen Versuchen das Ziel ausstecke, das sie sich vorgesetzt hat. Ich werde also von der Prüfung des transscendentalen Beweises anfangen und nachher sehen, was der Zusatz

(591 — 592)

des Empirischen zur Vergrösserung seiner Beweiskraft thun könne.

Des dritten Hauptstücks

vierter Abschnitt.

Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes.

Man sieht aus dem Bisherigen leicht, dass der Begriff eines absolut nothwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine blosse Idee sey, deren objective Realität dadurch, dass die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist, welche auch nur auf eine gewisse, obzwar unerreichbare Vollständigkeit Anweisung giebt und eigentlich mehr dazu dient, den Verstand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenstände zu erweitern. Es findet sich hier nun das Befremdliche und Widersinnische, dass der Schluss von einem gegebenen Daseyn überhaupt auf irgend ein schlechthin nothwendiges Daseyn dringend und richtig zu seyn scheint, und wir gleichwohl alle Bedingungen des Verstandes, sich einen Begriff von einer solchen Nothwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben.

Man hat zu aller Zeit von dem absolut nothwendigen Wesen geredet und sich nicht sowohl Mühe gegeben, zu verstehen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Daseyn zu beweisen. Nun ist zwar eine Namenerklärung von diesem Begriffe ganz leicht, dass es nämlich so etwas sey, dessen Nichtseyn unmöglich ist, aber man wird hierdurch um nichts klüger in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtseyn eines Dinges als schlechterdings undenklich anzusehen und die eigentlich dasjenige sind, was man wissen will, nämlich, ob wir uns durch diesen Begriff überall etwas denken oder nicht? Denn alle

Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als nothwendig anzusehen, vermittelst des Worts: Unbedingt, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdann durch einen Begriff eines unbedingt Nothwendigen noch etwas, oder vielleicht gar Nichts denke.

Noch mehr, diesen auf das blosse Gerathewohl gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beispiele zu erklären geglaubt, so, dass alle weitere Nachfrage wegen seiner Verständlichkeit ganz unnöthig geschienen. Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. dass ein Triangel drei Winkel habe, ist schlechthin nothwendig, und so redete man von einem Gegenstande, der ganz ausserhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt, als ob man ganz wohl verstände, was man mit dem Begriffe von ihm sagen wolle.

Alle vorgegebene Beispiele sind ohne Ausnahme nur von Urtheilen, aber nicht von Dingen und deren Daseyn hergenommen. Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber ist nicht eine absolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des Prädicats im Urtheile. Der vorige Satz sagte nicht, dass drei Winkel schlechterdings nothwendig seyen, sondern, unter der Bedingung, dass ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel (in ihm) nothwendiger Weise da. Gleichwohl hat diese logische Nothwendigkeit eine so grosse Macht ihrer Illusion bewiesen, dass, indem man sich einen Begriff *a priori* von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellt war, dass man seiner Meinung nach das Daseyn mit in seinen Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schliessen zu können, dass, weil dem Object dieses Begriffs das Daseyn nothwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, dass ich dieses Ding als gegeben (existirend) setze, auch sein Daseyn nothwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde, und dieses Wesen daher selbst schlechterdings nothwendig sey, weil sein Daseyn in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung,

(594 — 595)

dass ich den Gegenstand desselben setze, mit gedacht wird.

Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile aufhebe und behalte das Subject, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem nothwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subject zusammt dem Prädicate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend, aber den Triangel sammt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade eben so ist es mit dem Begriffe eines absolut nothwendigen Wesens bewandt. Wenn Ihr das Daseyn desselben aufhebt, so hebt Ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädicaten auf, wo soll alsdann der Widerspruch herkommen? Äusserlich ist nichts, dem widersprochen würde, denn das Ding soll nicht äusserlich nothwendig seyn; innerlich auch nichts, denn Ihr habt, durch Aufhebung des Dinges selbst, alles Innere zugleich aufgehoben. Gott ist allmächtig; das ist ein nothwendiges Urtheil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn Ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Wesen, setzt, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn Ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädicate gegeben, denn sie sind alle zusammt dem Subjecte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.

Ihr habt also gesehen, dass, wenn ich das Prädicat eines Urtheils zusammt dem Subjecte aufhebe, niemals ein innerer Widerspruch entspringen könne, das Prädicat mag auch seyn, welches es wolle. Nun bleibt Euch keine Ausflucht übrig, als Ihr müsst sagen: es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen. Das würde aber eben so viel sagen, als: es giebt schlechterdings nothwendige Subjecte, eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe, und deren Möglichkeit Ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädicaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück liesse, und ohne den Widerspruch habe ich, durch blosse reine Begriffe *a priori*, kein Merkmal der Unmöglichkeit.

Wider alle diese allgemeinen Schlüsse (deren sich kein Mensch weigern kann) fordert Ihr mich durch einen Fall auf, den Ihr, als einen Beweis durch die That, aufstellt: dass es doch einen und zwar nur diesen einen Begriff gebe, da das Nichtseyn oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sey, und dieses ist der Begriff des allerrealesten Wesens. Es hat, sagt Ihr, alle Realität, und Ihr seyd berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen (welches ich *für jetzt* einwillige, obgleich der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes beweist*). Nun ist unter aller Realität auch das Daseyn mit begriffen: also liegt das Daseyn in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.

Ich antworte: Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn Ihr in den Begriff eines Dinges, welches Ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sey unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet. Räumt man Euch dieses ein, so habt Ihr dem Scheine nach gewonnenes Spiel, in der That aber nichts gesagt, denn Ihr habt eine blosse Tautologie

---

* Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit und dadurch wird sein Gegenstand vom *nihil negativum* unterschieden. Allein er kann nichtsdestoweniger ein leerer Begriff seyn, wenn die objective Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargethan wird, welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schliessen.

(597 - 598)

begangen. Ich frage Euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich Euch als möglich einräume, es mag seyn, welches es wolle) existirt, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so thut Ihr durch das Daseyn des Dinges zu Eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdann müsste entweder der Gedanke, der in Euch ist, das Ding selber seyn, oder Ihr habt ein Daseyn, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt und alsdann das Daseyn dem Vorgeben nach aus der innern Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädicats, macht es nicht aus. Denn wenn Ihr auch alles Setzen (unbestimmt, was Ihr setzt) Realität nennt, so habt Ihr das Ding schon mit allen seinen Prädicaten im Begriffe des Subjects gesetzt und als wirklich angenommen, und im Prädicate wiederholt Ihr es nur. Gesteht Ihr dagegen, wie es billigermaassen jeder Vernünftige gestehen muss, dass ein jeder Existentialsatz synthetisch sey, wie wollt Ihr denn behaupten, dass das Prädicat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse, da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigenthümlich zukommt?

Ich würde zwar hoffen, diese grüblerische Argutation, ohne allen Umschweif, durch eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz, zu nichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte, dass die Illusion, in Verwechselung eines logischen Prädicats mit einem realen (d. i. der Bestimmung eines Dinges), beinahe alle Belehrung ausschlage. Zum logischen Prädicate kann Alles dienen, was man will, sogar das Subject kann von sich selbst prädicirt werden; denn die Logik abstrahirt von allem Inhalte. Aber die Bestimmung ist ein Prädicat, welches über den Begriff des Subjects hinzukommt und ihn vergrössert. Sie muss also nicht in ihm schon enthalten seyn.

(598 — 599)

Seyn ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist blos die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urtheils. Der Satz: *Gott ist allmächtig*, enthält zwei Begriffe, die ihre Objecte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: *ist*, ist nicht noch ein Prädicat obenein, sondern nur das, was das Prädicat *beziehungsweise* aufs Subject setzt. Nehme ich nun das Subject (Gott) mit allen seinen Prädicaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: *Gott ist*, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädicat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subject an sich selbst mit allen seinen Prädicaten, und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff*. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der blos die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das blos Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm seyn. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem blossen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht blos in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne dass, durch dieses Seyn ausserhalb meines Begriffes, diese gedachten hundert Thaler selbst im Mindesten vermehrt werden.

Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädicate ich will (selbst in der durchgängigen Bestimmung),

(600 — 601.)

denke, so kommt dadurch, dass ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das Mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, dass gerade der Gegenstand meines Begriffs existire. Denke ich mir auch sogar in einem Dinge alle Realität ausser einer, so kommt dadurch, dass ich sage, ein solches mangelhafte Ding existirt, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existirt gerade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas Anderes, als ich dachte, existiren. Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage: ob es existire oder nicht? Denn obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich, dass die Erkenntniss eines Objects auch *a posteriori* möglich sey. Und hier zeigt sich auch die Ursache der hierbei obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem blossen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntniss überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Context der gesammten Erfahrung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesammten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im Mindesten vermehrt wird, unser Denken aber durch denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Wollen wir dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, dass wir kein Merkmal angeben können, sie von der blossen Möglichkeit zu unterscheiden.

Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu ertheilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den

Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Daseyn zu erkennen, weil es gänzlich *a priori* erkannt werden müsste, unser Bewusstseyn aller Existenz aber (es sey durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz ausser diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee, sie ist aber eben darum, weil sie blos Idee ist, ganz unfähig, um vermittelst ihrer allein unsere Erkenntniss in Ansehung dessen, was existirt, zu erweitern. Sie vermag nicht einmal so viel, dass sie uns in Ansehung der Möglichkeit eines Mehreren belehrte. Das analytische Merkmal der Möglichkeit, das darin besteht, dass blosse Positionen (Realitäten) keinen Widerspruch erzeugen, kann ihm zwar nicht gestritten werden; da aber die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge eine Synthesis ist, über deren Möglichkeit wir *a priori* nicht urtheilen können, weil uns die Realitäten specifisch nicht gegeben sind, und wenn dieses auch geschähe, überall gar kein Urtheil darin statt findet, weil das Merkmal der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse immer nur in der Erfahrung gesucht werden muss, zu welcher aber der Gegenstand einer Idee nicht gehören kann, so hat der berühmte Leibnitz bei Weitem das nicht geleistet, wessen er sich schmeichelte, nämlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit *a priori* einsehen zu wollen.

Es ist also an dem so berühmten ontologischen (Kartesianischen) Beweise, vom Daseyn eines höchsten Wesens aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen,

(602 — 604)

wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wollte.

Des dritten Hauptstücks

fünfter Abschnitt.

Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Daseyn Gottes.

Es war etwas ganz Unnatürliches und eine blosse Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkührlich entworfenen Idee das Daseyn des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen. In der That würde man es nie auf diesem Wege versucht haben, wäre nicht das Bedürfniss unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt irgend etwas Nothwendiges (bei dem man im Aufsteigen stehen bleiben könne) anzunehmen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da diese Nothwendigkeit *unbedingt* und *a priori* gewiss seyn muss, gezwungen worden, einen Begriff zu suchen, der, wo möglich, einer solchen Forderung ein Genüge thäte, und ein Daseyn völlig *a priori* zu erkennen gäbe. Diesen glaubte man nun in der Idee eines allerrealesten Wesens zu finden, und so wurde diese nur zur bestimmteren Kenntniss desjenigen, wovon man schon anderweitig überzeugt oder überredet war, es müsse existiren, nämlich des nothwendigen Wesens, gebraucht. Indess verhehlte man diesen natürlichen Gang der Vernunft, und anstatt bei diesem Begriffe zu endigen, versuchte man von ihm anzufangen, um die Nothwendigkeit des Daseyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen bestimmt war. Hieraus entsprang nun der verunglückte ontologische Beweis, der weder für den natürlichen und gesunden Verstand, noch für die schulgerechte Prüfung etwas Genugthuendes bei sich führt.

Der **kosmologische Beweis**, den wir jetzt untersuchen wollen, behält die Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität bei, aber anstatt, wie der vorige, von der höchsten Realität auf die Nothwendigkeit im Daseyn zu schliessen, schliesst er vielmehr von der zum Voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität, und bringt so ferne Alles wenigstens in das Geleis einer, ich weiss nicht ob vernünftigen oder vernünftelnden, wenigstens natürlichen Schlussart, welche nicht allein für den gemeinen, sondern auch den speculativen Verstand die meiste Überredung bei sich führt, wie sie denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien zieht, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird, man mag sie nun durch noch so viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verstecken, als man immer will. Diesen Beweis, den Leibnitz auch den *a contingentia mundi* nannte, wollen wir jetzt vor Augen stellen und der Prüfung unterwerfen.

Er lautet also: wenn etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire, zum Mindesten, ich selbst: also existirt ein absolut nothwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlussfolge aus einer Erfahrung überhaupt auf das Daseyn des Nothwendigen*. Also hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an, mithin ist er nicht gänzlich *a priori* geführt, oder ontologisch, und weil der Gegenstand aller möglichen Erfahrung Welt heisst, so wird er darum der kosmologische Beweis genannt. Da er auch von aller besondern Eigenschaft der Gegenstände der Erfahrung, dadurch sich diese Welt von jeder möglichen unterscheiden mag, abstrahirt, so wird er schon in seiner

---

[*] Diese Schlussfolge ist zu bekannt, als dass es nöthig wäre, sie hier weitläufig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich transscendentalen Naturgesetz der Causalität, dass alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben muss, bis die Reihe der einander untergeordneten Ursachen sich bei einer schlechthin nothwendigen Ursache endigen muss, ohne welche sie keine Vollständigkeit haben würde.

Benennung auch vom physikotheologischen Beweise unterschieden, welcher Beobachtungen der besonderen Beschaffenheit dieser unserer Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht.

Nun schliesst der Beweis weiter: das nothwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädicate nur durch eines derselben, bestimmt werden, folglich muss es durch seinen Begriff *durchgängig* bestimmt seyn. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe *a priori* durchgängig bestimmt, nämlich der des *entis realissimi*, also ist der Begriff des allerrealesten Wesens der einzige, dadurch ein nothwendiges Wesen gedacht werden kann, d. i. es existirt ein höchstes Wesen nothwendiger Weise.

In diesem kosmologischen Argumente kommen so viel vernünftelnde Grundsätze zusammen, dass die speculative Vernunft hier alle ihre dialektische Kunst aufgeboten zu haben scheint, um den grösstmöglichen transscendentalen Schein zu Stande zu bringen. Wir wollen ihre Prüfung indessen eine Weile bei Seite setzen, um nur eine List derselben offenbar zu machen, mit welcher sie ein altes Argument in verkleideter Gestalt für ein neues aufstellt und sich auf zweier Zeugen Einstimmung beruft, nämlich einen reinen Vernunftzeugen und einen andern von empirischer Beglaubigung, da es doch nur der erstere allein ist, welcher blos seinen Anzug und Stimme verändert, um für einen zweiten gehalten zu werden. Um seinen Grund recht sicher zu legen, fusst sich dieser Beweis auf Erfahrung und giebt sich dadurch das Ansehen, als sey er vom ontologischen Beweise unterschieden, der auf lauter reine Begriffe *a priori* sein ganzes Vertrauen setzt. Dieser Erfahrung aber bedient sich der kosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich zum Daseyn eines nothwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied und forscht hinter lauter Begriffen, was nämlich ein absolut nothwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben müsse, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen *(requisita)* zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealesten Wesens einzig und allein diese Requisite anzutreffen, und schliesst sodann: das ist das schlechterdings nothwendige Wesen. Es ist aber klar, dass man hierbei *voraussetzt*, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit im Daseyn völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schliessen, ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die absolute Nothwendigkeit ist ein Daseyn aus blossen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff des *entis realissimi* ist ein solcher Begriff und zwar der einzige, der zu dem nothwendigen Daseyn passend und ihm adäquat ist; so muss ich auch einräumen, dass aus ihm das *Letztere* geschlossen werden könne. Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müssig, vielleicht um uns nur auf den Begriff der absoluten Nothwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgend einem bestimmten Dinge darzuthun. Denn sobald wir dieses zur Absicht haben, müssen wir sofort alle Erfahrung verlassen und unter reinen Begriffen suchen, welcher von ihnen wohl die Bedingungen der Möglichkeit eines absolut nothwendigen Wesens enthalte. Ist aber auf solche Weise nur die Möglichkeit eines solchen Wesens eingesehen, so ist auch sein Daseyn dargethan, denn es heisst so viel, als: unter allem Möglichen ist Eines, das absolute Nothwendigkeit bei sich führt, d. i. dieses Wesen existirt schlechterdings nothwendig.

Alle Blendwerke im Schliessen entdecken sich am Leichtesten, wenn man sie auf schulgerechte Art vor Augen stellt. Hier ist eine solche Darstellung.

(608 — 609)

Wenn der Satz richtig ist: ein jedes schlechthin nothwendige Wesen ist zugleich das allerrealeste Wesen (als welches der *nervus probandi* des kosmologischen Beweises ist), so muss er sich, wie alle bejahenden Urtheile, wenigstens *per accidens* umkehren lassen; also: einige allerrealeste Wesen sind zugleich schlechthin nothwendige Wesen. Nun ist aber ein *ens realissimum* von einem andern in keinem Stücke unterschieden, und was also von einigen unter diesem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ich (in diesem Falle) auch schlechthin umkehren können, d. i. ein jedes allerrealeste Wesen ist ein nothwendiges Wesen. Weil nun dieser Satz blos aus seinen Begriffen *a priori* bestimmt ist, so muss der blosse Begriff des realesten Wesens auch die absolute Nothwendigkeit desselben bei sich führen, welches eben der ontologische Beweis behauptete und der kosmologische nicht anerkennen wollte, gleichwohl aber seinen Schlüssen, obzwar versteckter Weise, unterlegte.

So ist denn der zweite Weg, den die speculative Vernunft nimmt, um das Daseyn des höchsten Wesens zu beweisen, nicht allein mit dem ersten gleich trüglich, sondern hat noch dieses Tadelhafte an sich, dass er eine *ignoratio elenchi* begeht, indem er uns verheisst, einen neuen Fusssteig zu führen, aber, nach einem kleinen Umschweif, uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir seinetwegen verlassen hatten.

Ich habe kurz vorher gesagt, dass in diesem kosmologischen Argumente sich ein ganzes Nest von dialektischen Anmaassungen verborgen halte, welches die transscendentale Kritik leicht entdecken und zerstören kann. Ich will sie jetzt nur anführen und es dem schon geübten Leser überlassen, den trüglichen Grundsätzen weiter nachzuforschen und sie aufzuheben.

Da befindet sich denn z. B. 1. der transscendentale Grundsatz: vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, ausserhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat. Denn der blos intellectuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorbringen, und der Grundsatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinauszukommen. 2. Der Schluss, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schliessen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger diesen Grundsatz über dieselbe (wohin diese Kette gar nicht verlängert werden kann) ausdehnen können. 3. Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, in Ansehung der Vollendung dieser Reihe, dadurch, dass man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit statt finden kann, wegschafft, und da man alsdann nichts weiter begreifen kann, dieses für eine Vollendung seines Begriffs annimmt. 4. Die Verwechselung der logischen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerspruch) mit der transscendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer solchen Synthesis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrungen gehen kann u. s. w.

Das Kunststück des kosmologischen Beweises zielt blos darauf ab*, dem Beweise des Daseyns eines nothwendigen Wesens *a priori* durch blosse Begriffe auszuweichen, der ontologisch geführt werden müsste, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen. In dieser Absicht schliessen wir aus einem zum Grunde gelegten wirklichen Daseyn (einer Erfahrung überhaupt), so gut es sich will thun lassen, auf irgend eine schlechterdings nothwendige Bedingung desselben. Wir haben alsdann dieser ihre Möglichkeit nicht nöthig zu erklären. Denn wenn bewiesen ist, dass sie da

---

* Im Original folgt „um“. Die folgenden Ausgaben haben das Unpassende dieses „um“ wohl gefühlt, aber noch unpassender „zu“ dafür geschrieben. Das Unpassende liegt nur im Überfluss. R.

(611 — 612)

sey, so ist die Frage wegen ihrer Möglichkeit ganz unnöthig. Wollen wir nun dieses nothwendige Wesen nach seiner Beschaffenheit näher bestimmen, so suchen wir nicht dasjenige, was hinreichend ist, aus seinem Begriffe die Nothwendigkeit des Daseyns zu begreifen, denn könnten wir dieses, so hätten wir keine empirische Voraussetzung nöthig: nein, wir suchen nur die negative Bedingung *(conditio sine qua non)*, ohne welche ein Wesen nicht absolut nothwendig seyn würde. Nun würde das in aller andern Art von Schlüssen, aus einer gegebenen Folge auf ihren Grund, wohl angehen; es trifft sich aber hier unglücklicher Weise, dass die Bedingung, die man zur absoluten Nothwendigkeit fordert, nur in einem einzigen Wesen angetroffen werden kann, welches daher in seinem Begriffe Alles, was zur absoluten Nothwendigkeit erforderlich ist, enthalten müsste, und also einen Schluss *a priori* auf dieselbe möglich macht, d. i. ich müsste auch umgekehrt schliessen können, welchem Dinge dieser Begriff (der höchsten Realität) zukommt, das ist schlechterdings nothwendig, und kann ich so nicht schliessen (wie ich denn dieses gestehen muss, wenn ich den ontologischen Beweis vermeiden will), so bin ich auch auf meinem neuen Wege verunglückt, und befinde mich wiederum da, von wo ich ausging. Der Begriff des höchsten Wesens thut wohl allen Fragen *a priori* ein Genüge, die wegen der inneren Bestimmungen eines Dinges können aufgeworfen werden, und ist darum auch ein Ideal ohne Gleichen, weil der allgemeine Begriff dasselbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet. Er thut aber der Frage wegen seines eigenen Daseyns gar kein Genüge, als warum es doch eigentlich nur zu thun war, und man konnte auf die Erkundigung dessen, der das Daseyn eines nothwendigen Wesens annahm und nur wissen wollte, welches denn unter allen Dingen dafür angesehen werden müsse, nicht antworten: dies hier ist das nothwendige Wesen.

Es mag wohl erlaubt seyn, das Daseyn eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit, als Ursache zu allen möglichen Wirkungen, anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern. Allein sich so viel herauszunehmen, dass man sogar sage: *ein solches Wesen existirt nothwendig*, ist nicht mehr die bescheidene Äusserung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmassung einer apodiktischen Gewissheit, denn was man als schlechthin nothwendig zu erkennen vorgiebt, davon muss auch die Erkenntniss absolute Nothwendigkeit bei sich führen.

Die ganze Aufgabe des transscendentalen Ideals kommt darauf an, entweder zu der absoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die absolute Nothwendigkeit desselben zu finden. Kann man das eine, so muss man auch das andere können; denn als schlechthin nothwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe nothwendig ist. Aber beides übersteigt gänzlich alle äussersten Bestrebungen, unsern Verstand über diesen Punct zu *befriedigen*, aber auch alle Versuche, ihn wegen dieses seines Unvermögens zu beruhigen.

Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein **Haller** schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruck nicht auf das Gemüth; denn sie *misst* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, dass ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne das, was blos durch meinen Willen etwas ist; *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die grösste Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung blos vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne das mindeste Hinderniss verschwinden zu lassen.

(643 — 645) Viele Kräfte der Natur, die ihr Daseyn durch gewisse Wirkungen äussern, bleiben für uns unerforschlich; denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachspüren. Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transscendentale Object und, mit demselben der Grund, warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr als andere oberste Bedingungen habe, sind und bleiben für uns unerforschlich, obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist. Ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht unerforschlich heissen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat, als das Bedürfniss der Vernunft, vermittelst desselben alle synthetische Einheit zu vollenden. Da es also nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist, so ist es auch nicht als ein solcher unerforschlich, vielmehr muss er, als blosse Idee, in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden und also erforscht werden können; denn eben darin besteht Vernunft, dass wir von allen unseren, Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es sey aus objectiven, oder, wenn sie ein blosser Schein sind, aus subjectiven Gründen Rechenschaft geben können.

Entdeckung und Erklärung
des dialektischen Scheins
in allen transscendentalen Beweisen vom Daseyn eines nothwendigen Wesens.

Beide bisher geführte Beweise waren transscendental, d. i. unabhängig von empirischen Principien versucht. Denn obgleich der kosmologische eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, so ist er doch nicht aus irgend einer besonderen Beschaffenheit derselben, sondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durchs empirische Bewusstseyn überhaupt gegebene Existenz, geführt und verlässt sogar diese Anleitung, um sich auf lauter reine

Begriffe zu stützen. Was ist nun in diesen transscendentalen Beweisen die Ursache des dialektischen, aber natürlichen Scheins, welcher die Begriffe der Nothwendigkeit und höchsten Realität verknüpft und dasjenige, was doch nur Idee seyn kann, realisirt und hypostasirt? Was ist die Ursache der Unvermeidlichkeit, Etwas als an sich nothwendig unter den existirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich von dem Daseyn eines solchen Wesens als einem Abgrunde zurückzubeben, und wie fängt man es an, dass sich die Vernunft hierüber selbst verstehe, und aus dem schwankenden Zustande eines schüchternen und immer wiederum zurückgenommenen Beifalls zur ruhigen Einsicht gelange?

Es ist etwas überaus Merkwürdiges, dass, wenn man voraussetzt, Etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, dass auch irgend Etwas nothwendigerweise existire. Auf diesem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht sicheren) Schlusse* beruhte das kosmologische Argument. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, so finde ich, dass sein Daseyn niemals von mir als schlechterdings nothwendig vorgestellt werden könne, und dass mich nichts hindere, es mag existiren was da wolle, das Nichtseyn desselben zu denken, mithin ich zwar zu dem Existirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müsse, kein einziges Ding aber selbst, als an sich nothwendig, denken könne, das heisst: ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Existirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Wesen anzunehmen, ich kann aber von demselben niemals anfangen.

Wenn ich zu existirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muss, kein Ding aber an sich selbst als nothwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich, dass Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde, mithin keiner dieser beiden Grundsätze objectiv sey, sondern sie allenfalls nur subje-

(616 — 617)

rtive Principien der Vernunft seyn können, nämlich einerseits zu allem, was als existirend gegeben ist, etwas zu suchen, das nothwendig ist, d. i. niemals anderswo, als bei einer *a priori* vollendeten Erklärung aufzuhören, andererseits aber auch diese Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empirisches als unbedingt anzunehmen, und sich dadurch fernerer Ableitung zu überheben. In solcher Bedeutung können beide Grundsätze als blos heuristisch und regulativ, die nichts, als das formale Interesse der Vernunft besorgen, ganz wohl bei einander bestehen. Denn der eine sagt, Ihr sollt so über die Natur philosophiren, als ob es zu Allem, was zur Existenz gehört, einen nothwendigen ersten Grund gebe, lediglich um systematische Einheit in Eure Erkenntniss zu bringen, indem Ihr einer solchen Idee, nämlich einem eingebildeten obersten Grunde nachgeht: der andere aber warnt Euch, keine einzige Bestimmung, die die Existenz der Dinge betrifft, für einen solchen obersten Grund, d. i. als absolut nothwendig anzunehmen, sondern Euch noch immer den Weg zur ferneren Ableitung offen zu erhalten und sie daher jederzeit noch als bedingt zu behandeln. Wenn aber für uns Alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingt nothwendig betrachtet werden muss, so kann auch kein Ding (das empirisch gegeben seyn mag) als absolut nothwendig angesehen werden.

Es folgt aber hieraus, dass Ihr das absolut Nothwendige ausserhalb der Welt annehmen müsst, weil es nur zu einem Princip der grösstmöglichen Einheit der Erscheinungen, als deren oberster Grund, dienen soll und Ihr in der Welt niemals dahin gelangen könnt, weil die zweite Regel Euch gebietet, alle empirische Ursachen der Einheit jederzeit als abgeleitet anzusehen.

Die Philosophen des Alterthums sahen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber, nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, als ursprünglich und nothwendig an. Würden sie aber die Materie nicht als Substratum der Erscheinungen respectiv, sondern an sich selbst ihrem Daseyn nach betrachtet haben, so wäre die Idee der absoluten Nothwendigkeit sogleich verschwunden. Denn es ist nichts, was die Vernunft an dieses Daseyn schlechthin bindet, sondern sie kann solches, jederzeit und ohne Widerstreit, in Gedanken aufheben; in Gedanken aber lag auch allein die absolute Nothwendigkeit. Es musste also bei dieser Überredung ein gewisses regulatives Princip zum Grunde liegen. In der That ist auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zusammen den Begriff von Materie ausmachen) das oberste empirische Principium der Einheit der Erscheinungen und hat, so ferne als es empirisch unbedingt ist, eine Eigenschaft des regulativen Princips an sich. Gleichwohl, da jede Bestimmung der Materie, welche das Reale derselben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung) ist, die ihre Ursache haben muss und daher immer noch abgeleitet ist, so schickt sich die Materie doch nicht zur Idee eines nothwendigen Wesens, als eines Princips aller abgeleiteten Einheit; weil jede ihrer realen Eigenschaften, als abgeleitet, nur bedingt nothwendig ist und also an sich aufgehoben werden kann, hiermit aber das ganze Daseyn der Materie aufgehoben werden würde, wenn dieses aber nicht geschähe, wir den höchsten Grund der Einheit empirisch erreicht haben würden, welches durch das zweite regulative Princip verboten wird, so folgt, dass die Materie, und überhaupt, was zur Welt gehörig ist, zu der Idee eines nothwendigen Urwesens, als eines blossen Princips der grössten empirischen Einheit, nicht schicklich sey, sondern dass es ausserhalb der Welt gesetzt werden müsse, da wir denn die Erscheinungen der Welt und ihr Daseyn immer getrost von andern ableiten können, als ob es kein nothwendiges Wesen gäbe, und dennoch zu der Vollständigkeit der Ableitung unaufhörlich streben können, als ob ein solches, als ein oberster Grund, vorausgesetzt wäre.

Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen,

(619 — 620)

als ob sie aus einer allgenugsamen nothwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen nothwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich nothwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich, vermittelst einer transscendentalen Subreption, dieses formale Princip als constitutiv vorzustellen, und sich diese Einheit hypostatisch zu denken. Denn so wie der Raum, weil er alle Gestalten, die lediglich verschiedene Einschränkungen desselben sind, ursprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Principium der Sinnlichkeit ist, dennoch eben darum für ein schlechterdings nothwendiges für sich bestehendes Etwas und einen *a priori* an sich selbst gegebenen Gegenstand gehalten wird, so geht es auch ganz natürlich zu, dass, da die systematische Einheit der Natur auf keinerlei Weise zum Princip des empirischen Gebrauchs unserer Vernunft aufgestellt werden kann, als so ferne wir die Idee eines allerrealsten Wesens, als der obersten Ursache, zum Grunde legen, diese Idee dadurch als ein wirklicher Gegenstand, und dieser wiederum, weil er die oberste Bedingung ist, als nothwendig vorgestellt, mithin ein regulatives Princip in ein constitutives verwandelt werde, welche Unterschiebung sich dadurch offenbart, dass, wenn ich nun dieses oberste Wesen, welches respectiv auf die Welt schlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding für sich betrachte, diese Nothwendigkeit keines Begriffs fähig ist, und also nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypostatische Bedingung des Daseyns, in meiner Vernunft anzutreffen gewesen seyn müsse.

Des dritten Hauptstücks

sechster Abschnitt.

Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises.

Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgend einem Daseyn überhaupt, das, was gefordert wird, leisten kann, so bleibt noch ein Mittel übrig, zu versuchen, ob nicht eine bestimmte Erfahrung, mithin die der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beschaffenheit und Anordnung, einen Beweisgrund abgebe, der uns sicher zur Überzeugung von dem Daseyn eines höchsten Wesens verhelfen könne. Einen solchen Beweis würden wir den physikotheologischen nennen. Sollte dieser auch unmöglich seyn, so ist überall kein genugthuender Beweis aus blos speculativer Vernunft für das Daseyn eines Wesens, welches unserer transscendentalen Idee entspräche, möglich.

Man wird nach allen obigen Bemerkungen bald einsehen, dass der Bescheid auf diese Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet werden könne. Denn wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen seyn sollte? Darin besteht eben das Eigenthümliche der letzteren, dass ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren könne. Die transscendentale Idee von einem nothwendigen allgenugsamen Urwesen ist so überschwänglich gross, so hoch über alles Empirische, das jederzeit bedingt ist, erhaben, dass man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgend einer empirischen Synthesis ein Beispiel, oder dazu die mindeste Leitung giebt, suchen werden.

Würde das höchste Wesen in dieser Kette der Bedingungen stehen, so würde es selbst ein Glied der Reihe derselben seyn und, eben so, wie die niederen Gliedern, denen es vorgesetzt ist, noch fernere Untersuchung wegen seines noch höheren Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieser Kette trennen und, als ein blos intelligibeles Wesen, nicht in der Reihe der Naturursachen mit begreifen: welche Brücke kann die Vernunft alsdann wohl schlagen, um zu demselben zu gelangen? da alle Gesetze des Überganges von Wirkungen zu Ursachen, ja alle Synthesis und Erweiterung unserer Erkenntniss überhaupt auf nichts anderes, als mögliche Erfahrung, mithin blos auf Gegenstände der Sinnenwelt gestellt sind und nur in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben können.

Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Theilung desselben verfolgen, dass selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwache Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache, über so viele und unabsehlich grosse Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so, dass sich unser Urtheil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Erstaunen auflösen muss. Allerwärts sehen wir eine Kette der Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und den Mitteln, Regelmässigkeit im Entstehen oder Vergehen, und, indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weist er immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage nothwendig macht, so, dass auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müsste, nähme man nicht Etwas an, das ausserhalb dieses unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte und, als die Ursache seines Ursprungs, ihm zugleich seine Fortdauer sicherte. Diese höchste Ursache (in Ansehung aller Dinge der Welt), wie gross soll man sie sich denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem ganzen Inhalte nach, noch weniger wissen wir ihre Grösse durch die Vergleichung mit Allem, was möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber, dass, da wir einmal in Absicht auf Causalität ein äusserstes und oberstes Wesen bedürfen, wir es zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche setzen sollten, welches wir leicht, obzwar freilich nur durch den zarten Umriss eines abstracten Begriffs, bewerkstelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer einigen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen, welcher Begriff der Forderung unserer Vernunft in der Ersparung der Principien günstig, in sich selbst keinen Widersprüchen unterworfen und selbst der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine solche Idee auf Ordnung und Zweckmässigkeit giebt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entschiedene Art zuwider ist.

Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Daseyn hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Princip ausser der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung.

Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, dass sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Grösse zu Grösse bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.

Ob wir aber gleich wider die Vernunftmässigkeit und Nützlichkeit dieses Verfahrens nichts einzuwenden, sondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, so können wir darum doch die Ansprüche nicht billigen, welche diese Beweisart auf apodiktische Gewissheit und auf einen, gar keiner Gunst, oder fremder Unterstützung bedürftigen Beifall machen möchte, und es kann der guten Sache keineswegs schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mässigung und Bescheidenheit eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens herabzustimmen. Ich behaupte demnach, dass der physikotheologische Beweis das Daseyn eines höchsten Wesens niemals allein darthun könne, sondern es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur zur Introduction dient) überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen, mithin dieser immer noch den einzigmöglichen Beweisgrund (wo ferne überall nur ein speculativer Beweis statt findet) enthalte, den keine menschliche Vernunft vorbeigehen kann.

Die Hauptmomente des gedachten physischtheologischen Beweises sind folgende: 1. In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach bestimmter Absicht, mit grosser Weisheit ausgeführt und in einem Ganzen, von unbeschreiblicher Mannigfaltigkeit des Inhalts sowohl, als auch unbegrenzter Grösse des Umfangs. 2. Den Dingen der Welt ist diese zweckmässige Anordnung ganz fremd und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3. Es existirt also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht blos, als blindwirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, sondern, als Intelligenz, durch Freiheit die Ursache der Welt seyn muss. 4. Die Einheit derselben lässt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Theile der Welt, als Glieder von einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewissheit, weiter hin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schliessen.

Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluss zu chicaniren, da sie aus der Analogie einiger Naturproducte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, wenn sie der Natur Gewalt thut und sie nöthigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrige zu schmiegen (der Ähnlichkeit derselben mit Häusern, Schiffen, Uhren), schliesst, es werde eben eine solche Causalität, nämlich Verstand und Wille, bei ihr zum Grunde liegen, wenn sie die innere Möglichkeit der freiwirkenden Natur (die alle Kunst und vielleicht selbst sogar die Vernunft zuerst möglich macht) noch von einer anderen, obgleich übermenschlichen Kunst ableitet, welche Schlussart vielleicht die schärfste transscendentale Kritik nicht aushalten dürfte, muss man doch gestehen, dass, wenn wir einmal eine Ursache nennen sollen, wir hier nicht sicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmässigen Erzeugungen, die die einzigen sind, wovon uns die Ursachen und Wirkungsart völlig bekannt sind, verfahren können. Die Vernunft würde es bei sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Causalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte.

Nach diesem Schlusse müsste die Zweckmässigkeit und Wohlgereimtheit so vieler Naturanstalten blos die Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der Substanz in der Welt beweisen; denn zu dem letzteren würde noch erfordert werden, dass bewiesen werden könnte, die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung, nach allgemeinen Gesetzen, untauglich, wenn sie nicht, selbst ihrer Substanz nach, das Product einer höchsten Weisheit wären, wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menschlicher Kunst erfordert werden würden. Der Beweis könnte also höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer, dessen Idee Alles unterworfen ist, darthun, welches zu der grossen Absicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugsames Urwesen zu beweisen, bei Weitem nicht hinreichend ist. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie selbst beweisen, so müssten wir zu einem transscendentalen Argumente unsere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden sollen.

Der Schluss geht also von der in der Welt so durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmässigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daseyn einer ihr proportionirten Ursache. Der Begriff dieser Ursache aber muss uns etwas ganz Bestimmtes von ihr zu erkennen geben, und er kann also kein anderer seyn, als der von einem Wesen, das alle Macht, Weisheit etc. mit Einem Worte, alle Vollkommenheit, als ein allgenugsames Wesen, besitzt. Denn die Prädicate von sehr grosser, von erstaunlicher, von unermesslicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen bestimmten Begriff und sagen eigentlich nicht, was das Ding an sich selbst sey, sondern sind nur Verhältnissvorstellungen von der Grösse des Gegenstandes, den der Beobachter (der Welt) mit sich selbst und seiner Fassungskraft vergleicht, und die gleich hochpreisend ausfallen, man mag den Gegenstand vergrössern, oder das

(637—638)

Verwandtschaft mit dieser abgeleugnet und Alles auf einleuchtende Beweise aus Erfahrung ausgesetzt hatte.

Die Physikotheologen haben also gar nicht Ursache, gegen die transscendentale Beweisart so spröde zu thun und auf sie mit dem Eigendünkel hellsehender Naturkenner, als auf das Spinnengewebe finsterer Grübler, herabzusehen. Denn wenn sie sich nur selbst prüfen wollten, so würden sie finden, dass, nachdem sie eine gute Strecke auf dem Boden der Natur und Erfahrung fortgegangen sind und sich gleichwohl immer noch eben so weit von dem Gegenstande sehen, der ihrer Vernunft entgegen scheint, sie plötzlich diesen Boden verlassen und ins Reich blosser Möglichkeiten übergehen, wo sie auf den Flügeln der Ideen demjenigen nahe zu kommen hoffen, was sich aller ihrer empirischen Nachsuchung entzogen hatte. Nachdem sie endlich durch einen so mächtigen Sprung festen Fuss gefasst zu haben vermeinen, so verbreiten sie den nunmehr bestimmten Begriff (in dessen Besitz sie, ohne zu wissen wie, gekommen sind) über das ganze Feld der Schöpfung und erläutern das Ideal, welches lediglich ein Product der reinen Vernunft war, obzwar kümmerlich genug und weit unter der Würde seines Gegenstandes, durch Erfahrung, ohne doch gestehen zu wollen, dass sie zu dieser Kenntniss oder Voraussetzung durch einen anderen Fusssteig, als den der Erfahrung, gelangt sind.

So liegt demnach dem physikotheologischen Beweise der kosmologische, diesem aber der ontologische Beweis, vom Daseyn eines einigen Urwesens als höchsten Wesens, zum Grunde, und da ausser diesen drei Wegen keiner mehr der speculativen Vernunft offen ist, so ist der ontologische Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist.

Des dritten Hauptstücks

siebenter Abschnitt.

Kritik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft.

Wenn ich unter Theologie die Erkenntniss des Urwesens verstehe, so ist sie entweder die aus blosser Vernunft *(theologia rationalis)* oder aus Offenbarung *(revelata)*. Die erstere denkt sich nun ihren Gegenstand entweder blos durch reine Vernunft, vermittelst lauter transscendentaler Begriffe *(ens originarium, realissimum, ens entium)*, und heisst die transscendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als die höchste Intelligenz, und müsste die natürliche Theologie heissen. Der, welcher allein eine transscendentale Theologie einräumt, wird **Deist**, der, welcher auch eine natürliche Theologie annimmt, **Theist** genannt. Der erstere giebt zu, dass wir allenfalls das Daseyn eines Urwesens durch blosse Vernunft erkennen können, aber unser Begriff von ihm blos transscendental sey, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Der zweite behauptet, die Vernunft sey im Stande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte. Jener stellt sich also unter demselben blos eine Weltursache (ob durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch Freiheit, bleibt unentschieden), dieser einen Welturheber vor.

Die transscendentale Theologie ist entweder diejenige, welche das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu sie gehört, etwas näher zu bestimmen) abzuleiten gedenkt und heisst Kosmotheologie, oder glaubt durch blosse Begriffe, ohne Beihülfe der mindesten Erfahrung, sein Daseyn zu erkennen und wird **Ontotheologie** genannt.

Die **natürliche Theologie** schliesst auf die Eigenschaften und das Daseyn eines Welturhebers, aus der Beschaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieser Welt angetroffen wird, in welcher zweierlei Causalität und deren Regel angenommen werden muss, nämlich Natur und Freiheit. Daher steigt sie von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, entweder als dem Princip aller natürlichen, oder aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im ersteren Falle heisst sie **Physikotheologie**, im letzten **Moraltheologie**[*].

Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa blos eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge seyn soll, zu verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessirt, so könnte man, nach der Strenge, dem **Deisten** allen Glauben an Gott absprechen und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens, oder obersten Ursache übrig lassen. Indessen, da Niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getraut, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger zu sagen: der **Deist** glaube einen Gott, der **Theist** aber einen **lebendigen Gott** *(summam intelligentiam)*. Jetzt wollen wir die möglichen Quellen aller dieser Versuche der Vernunft aufsuchen.

Ich begnüge mich hier, die theoretische Erkenntniss durch eine solche zu erklären, wodurch ich erkenne, was **da ist**, die praktische aber, dadurch ich mir vorstelle, was **da seyn soll**. Diesemnach ist der theoretische Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich *a priori* (als nothwendig) erkenne, dass etwas sey, der praktische aber, durch den *a priori* erkannt wird, was geschehen solle. Wenn nun entweder, dass etwas sey, oder geschehen solle, ungezweifelt gewiss, aber doch nur bedingt ist, so kann doch entweder eine gewisse bestimmte Bedingung dazu schlechthin nothwendig seyn, oder sie kann nur als beliebig und zufällig vorausgesetzt werden. Im ersteren Falle wird die Bedingung postulirt (*per thesin*), im zweiten supponirt, (*per hypothesin*). Da es praktische Gesetze giebt, die schlechthin nothwendig sind (die moralischen), so muss, wenn diese irgend ein Daseyn, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, nothwendig voraussetzen, dieses Daseyn postulirt werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluss auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst *a priori* als schlechterdings nothwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, dass sie das Daseyn eines höchsten Wesens nicht blos voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings nothwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch, postuliren: jetzt setzen wir diese Schlussart noch bei Seite.

---

[*] Nicht theologische Moral; denn die enthält sittliche Gesetze, welche das Daseyn eines höchsten Weltregierers **voraussetzen**, dahingegen die Moraltheologie eine Überzeugung vom Daseyn eines höchsten Wesens ist, welche auf sittliche Gesetze gegründet ist.

Da, wenn blos von dem, was da ist (nicht, was seyn soll), die Rede ist, das Bedingte, welches uns in der Erfahrung gegeben wird, jederzeit auch als zufällig gedacht wird, so kann die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als schlechthin nothwendig erkannt werden, sondern dient nur als eine respectiv nothwendige, oder vielmehr nöthige, an sich selbst aber und *a priori* willkührliche Voraussetzung zum Vernunfterkenntniss des Bedingten. Soll also die absolute Nothwendigkeit eines Dinges im theoretischen Erkenntnisse erkannt werden, so könnte dieses allein aus Begriffen *a priori* geschehen, niemals aber als einer Ursache, in Beziehung auf ein Daseyn, das durch Erfahrung gegeben ist.

Eine theoretische Erkenntniss ist speculativ, wenn sie auf einen Gegenstand, oder solche Begriffe von einem Gegenstande, geht, zu welchem man in keiner Erfahrung

(635 — 636)

gelangen kann. Sie wird der **Naturerkenntniss** entgegengesetzt, welche auf keine andere Gegenstände oder Prädicate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.

Der Grundsatz: von dem, was geschieht (dem empirisch zufälligen), als Wirkung, auf eine Ursache zu schliessen, ist ein Princip der Naturerkenntniss, aber nicht der speculativen. Denn, wenn man von ihm, als einem Grundsatze, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält, abstrahirt und, indem man alles Empirische weglässt, ihm vom Zufälligen überhaupt aussagen will, so bleibt nicht die mindeste Rechtfertigung eines solchen synthetischen Satzes übrig, um daraus zu ersehen, wie ich von etwas, was da ist, zu etwas davon ganz Verschiedenem (genannt Ursache) übergehen könne; ja der Begriff einer Ursache verliert eben so, wie des Zufälligen, in solchem blos speculativen Gebrauche, alle Bedeutung, deren objective Realität sich *in concreto* begreiflich machen lasse.

Wenn man nun vom Daseyn der **Dinge** in der Welt auf ihre Ursache schliesst, so gehört dieses nicht zum **natürlichen**, sondern zum **speculativen** Vernunftgebrauch; weil jener nicht die Dinge selbst (Substanzen), sondern nur das, was **geschieht**, also ihre **Zustände**, als empirisch zufällig, auf irgend eine Ursache bezieht; dass die Substanz selbst (die Materie) dem Daseyn nach zufällig sey, würde ein blos speculatives Vernunfterkenntniss seyn müssen. Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechsel derselben die Rede wäre, ich wollte aber daraus auf eine Ursache schliessen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist, so würde dieses wiederum ein Urtheil der blos speculativen Vernunft seyn; weil der Gegenstand hier gar kein Object einer möglichen Erfahrung ist. Aber alsdann würde der Grundsatz der Causalität, der nur innerhalb des Feldes der Erfahrungen gilt und ausser demselben ohne Gebrauch, ja selbst ohne Bedeutung ist, von seiner Bestimmung gänzlich abgebracht.

(636 — 637)

Ich behaupte nun, dass alle Versuche eines blos speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind, dass aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetischen Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntniss eines höchsten Wesens aber wird ein transscendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist. Soll das empirisch gültige Gesetz der Causalität zu dem Urwesen führen, so müsste dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mit gehören, alsdann wäre es aber, wie alle Erscheinungen, selbst wiederum bedingt. Erlaubte man aber auch den Sprung über die Grenze der Erfahrung hinaus, vermittelst des dynamischen Gesetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Ursachen, welchen Begriff kann uns dieses Verfahren verschaffen? Bei Weitem keinen Begriff von einem höchsten Wesen, weil uns Erfahrung niemals die grösste aller möglichen Wirkungen (als welche das Zeugniss von ihrer Ursache ablegen soll) darreicht. Soll es uns erlaubt seyn, blos, um in unserer Vernunft nicht Leeres übrig zu lassen, diesen Mangel der völligen Bestimmung durch eine blosse Idee der höchsten Vollkommenheit und ursprünglichen Nothwendigkeit auszufüllen, so kann dieses zwar aus Gunst eingeräumt, aber nicht aus dem Rechte eines unwiderstehlichen Beweises gefordert werden. Der physischtheologische Beweis könnte also vielleicht wohl anderen Beweisen (wenn solche zu haben sind) Nachdruck geben, indem er Speculation mit Anschauung verknüpft; für sich selbst aber bereitet er mehr den Verstand zur theologischen Erkenntniss vor und giebt ihm dazu ein gerade und natürliche Richtung, als dass er allein das Geschäft vollenden könnte.

Man sieht also hieraus wohl, dass transscendentale Fragen nur transscendentale Antworten, d. i. aus lauter Begriffen *a priori* ohne die mindeste empirische Beimischung, erlauben. Die Frage ist hier aber offenbar synthetisch und verlangt eine Erweiterung unserer Erkenntniss über alle Grenzen der Erfahrung hinaus, nämlich zu dem Daseyn eines Wesens, das unserer blossen Idee entsprechen soll, der niemals irgend eine Erfahrung gleich kommen kann. Nun ist, nach unsern obigen Beweisen, alle synthetische Erkenntniss *a priori* nur dadurch möglich, dass sie die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt, und alle Grundsätze sind also nur von immanenter Gültigkeit, d. i. sie beziehen sich lediglich auf Gegenstände empirischer Erkenntniss, oder Erscheinungen. Also wird auch durch transscendentales Verfahren in Absicht auf die Theologie einer blos speculativen Vernunft nichts ausgerichtet.

Wollte man aber lieber alle obige Beweise der Analytik in Zweifel ziehen, als sich die Überredung von dem Gewichte der so lange gebrauchten Beweisgründe rauben lassen, so kann man sich doch nicht weigern, der Aufforderung ein Genüge zu thun, wenn ich verlange, man solle sich wenigstens darüber rechtfertigen, wie und vermittelst welcher Erleuchtung man sich denn getraue, alle mögliche Erfahrung durch die Macht blosser Ideen zu überfliegen. Mit neuen Beweisen, oder ausgebesserter Arbeit alter Beweise, würde ich bitten, mich zu verschonen. Denn ob man zwar hierin eben nicht viel zu wählen hat, indem endlich doch alle blos speculative Beweise auf einen einzigen, nämlich den ontologischen hinauslaufen, und ich also eben nicht fürchten darf, sonderlich durch die Fruchtbarkeit der dogmatischen Verfechter jener sinnenfreien Vernunft belästigt zu werden, obgleich ich überdies auch, ohne mich darum sehr streitbar zu dünken, die Ausforderung nicht ausschlagen will, in jedem Versuch dieser Art den Fehlschluss aufzudecken und dadurch seine Anmaassung zu vereiteln, so wird daher doch die Hoffnung besseren

Glücks bei denen, welche einmal dogmatischer Überredungen gewohnt sind, niemals völlig aufgehoben, und ich halte mich daher an die einzig billige Forderung, dass man sich allgemein und aus der Natur des menschlichen Verstandes, sammt allen übrigen Erkenntnissquellen, darüber rechtfertige, wie man es anfangen wolle, sein Erkenntniss ganz und gar *a priori* zu erweitern und bis dahin zu erstrecken, wo keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns selbst ausgedachten Begriffe seine objective Realität zu versichern. Wie der Verstand auch zu diesem Begriffe gelangt seyn mag, so kann doch das Daseyn des Gegenstandes desselben nicht analytisch in demselben gefunden werden, weil eben darin die Erkenntniss der Existenz des Objects besteht, dass dieses ausser dem Gedanken an sich selbst gesetzt ist. Es ist aber gänzlich unmöglich, aus einem Begriffe von selbst hinaus zu gehen und, ohne dass man der empirischen Verknüpfung folgt (wodurch aber jederzeit nur Erscheinungen gegeben werden), zu Entdeckung neuer Gegenstände und überschwänglicher Wesen zu gelangen.

Ob aber gleich die Vernunft in ihrem blos speculativen Gebrauche zu dieser so grossen Absicht bei Weitem nicht zulänglich ist, nämlich zum Daseyn eines obersten Wesens zu gelangen, so hat sie doch darin sehr grossen Nutzen, die Erkenntniss desselben, im Fall sie anders woher geschöpft werden könne, zu berichtigen, mit sich selbst und jeder intelligibelen Absicht einstimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider seyn möchte, und aller Beimischung empirischer Einschränkungen zu reinigen.

Die transscendentale Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativen Gebrauche und ist eine beständige Censur unserer Vernunft, wenn sie blos mit reinen Ideen zu thun hat, die eben darum kein anderes, als transscendentales Richtmaass zulassen. Denn wenn einmal, in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung, die Voraussetzung eines höchsten und allgenugsamen Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete, so wäre es von der grössten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transscendentalen Seite, als den Begriff eines nothwendigen und allerrealsten Wesens, genau zu bestimmen und, und was der höchsten Realität zuwider ist, was zur blossen Erscheinung (dem Anthropomorphism im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen und zugleich alle entgegengesetzte Behauptungen, sie mögen nun atheistisch, oder deistisch, oder anthropomorphistisch seyn, aus dem Wege zu räumen, welches in einer solchen kritischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft, in Ansehung der Behauptung des Daseyns eines dergleichen Wesens, vor Augen gelegt wird, nothwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen. Denn wo will Jemand durch reine Speculation der Vernunft die Einsicht hernehmen, dass es kein höchstes Wesen, als Urgrund von Allem, gebe, oder dass ihm keine von den Eigenschaften zukomme, welche wir, ihren Folgen nach, als analogisch mit den dynamischen Realitäten eines denkenden Wesens, uns vorstellen, oder dass sie, in dem letzteren Falle auch allen Einschränkungen unterworfen seyn müssten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt.

Das höchste Wesen bleibt also für den blos speculativen Gebrauch der Vernunft ein blosses, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntniss schliesst und krönt, dessen objective Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, und wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweist alsdann die vorher nur problematische transscendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit, durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Censur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft. Die Nothwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Daseyn ausser der Welt (nicht als Weltseele), die Ewigkeit, ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegenwart, ohne Bedingungen des Raumes, die Allmacht etc. sind lauter transscendentale Prädicate, und daher kann der gereinigte Begriff derselben, den eine jede Theologie so sehr nöthig hat, bles aus der transscendentalen gezogen werden.

Anhang

zur transscendentalen Dialektik.

Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.

Der Ausgang aller dialektischen Versuche der reinen Vernunft bestätigt nicht allein, was wir schon in der transscendentalen Analytik bewiesen, nämlich, dass alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos seyen, sondern er lehrt uns zugleich dieses Besondere: dass die menschliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, diese Grenze zu überschreiten, dass transscendentale Ideen ihr eben so natürlich seyen, als dem Verstande die Kategorien, obgleich mit dem Unterschiede, dass, so wie die letzteren zur Wahrheit, d. i. der Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objecte führen, die ersteren einen blossen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Kritik abhalten kann.

Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muss zweckmässig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig seyn, wenn wir nur einen gewissen Missverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können. Also werden die transscendentalen Ideen allem Vermuthen nach ihren guten und folglich immanenten Gebrauch haben, obgleich, wenn

(643 — 644)

ihre Bedeutung verkannt und sie für Begriffe von wirklichen Dingen genommen werden, sie transscendent in der Anwendung und eben darum trüglich seyn können. Denn nicht die Idee an sich selbst, sondern blos ihr Gebrauch kann, entweder in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung, überfliegend (transscendent), oder einheimisch (immanent) seyn, nachdem man sie entweder geradezu auf einen ihr vermeintlich entsprechenden Gegenstand, oder nur auf den Verstandesgebrauch überhaupt in Ansehung der Gegenstände, mit welchen er zu thun hat, richtet, und alle Fehler der Subreption sind jederzeit einem Mangel der Urtheilskraft, niemals aber dem Verstande oder der Vernunft zuzuschreiben.

Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand und vermittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objecten), sondern ordnet sie nur und giebt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer grösstmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verstand gar nicht sieht, sondern nur auf diejenige Verknüpfung, dadurch allerwärts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande kommen. Die Vernunft hat also eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmässige Anstellung zum Gegenstande und, wie dieser das Mannigfaltige im Object durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannigfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse collective Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind.

Ich behaupte demnach: die transscendentalen Ideen seyen niemals von constitutivem Gebrauche, so, dass dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, dass man sie so versteht, so sind es blos vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punct zusammen laufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d. i. ein Punct ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der ausser dem Felde empirisch möglicher Erkenntniss läge, aus* geschlossen wären (so wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, dass sie betrügt) ist gleichwohl unentbehrlich nothwendig, wenn wir ausser den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (dem Theile der gesammten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur grösstmöglichen und äussersten Erweiterung abrichten wollen.

Übersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, dass dasjenige, was Vernunft ganz eigenthümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntniss sey, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Princip. Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntniss, welches vor der bestimmten Erkenntniss der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile seine Stelle und Verhältniss zu den übrigen *a priori* zu bestimmen. Diese Idee postulirt demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntniss, wodurch diese nicht blos ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach nothwendigen Gesetzen zusam-

---

* „Aus" gehört hier zu „von einem Gegenstande selbst", die gemeine Leseart „ausgeschlossen" ist offenbar falsch.

(645 — 647)

menhangendes System wird. Man kann eigentlich nicht sagen, dass diese Idee ein Begriff vom Objecte sey, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, so ferne dieselbe dem Verstande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen und halten unsere Erkenntniss für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist. Man gesteht, dass sich schwerlich reine Erde, reines Wasser, reine Luft etc. finde. Gleichwohl hat man die Begriffe davon doch nöthig (die also, was die völlige Reinigkeit betrifft, nur in der Vernunft ihren Ursprung haben), um den Antheil, den jede dieser Naturursachen an der Erscheinung hat, gehörig zu bestimmen, und so bringt man alle Materien auf die Erden (gleichsam die blosse Last), Salze und brennliche Wesen (als die Kraft), endlich auf Wasser und Luft als Vehikeln (gleichsam Maschinen, vermittelst deren die vorigen wirken), um, nach der Idee eines Mechanismus, die chemischen Wirkungen der Materien unter einander zu erklären. Denn, wiewohl man sich nicht wirklich so ausdrückt, so ist doch ein solcher Einfluss der Vernunft auf die Eintheilungen der Naturforscher sehr leicht zu entdecken.

Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon an sich gewiss und gegeben, und alsdann erfordert es nur Urtheilskraft zur Subsumtion, und das Besondere wird dadurch nothwendig bestimmt. Dieses will ich den apodiktischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematisch angenommen und ist eine blosse Idee, das Besondere ist gewiss, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem, so werden mehrere besondere Fälle, die insgesammt gewiss sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fliessen, und in diesem Falle, wenn es den Anschein hat, dass alle anzugebenden besondern Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen.

Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Vernunft nennen.

Der hypothetische Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen, als problematischer Begriffe, ist eigentlich nicht constitutiv, nämlich nicht so beschaffen, dass dadurch, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypothese angenommen worden, folge; denn wie will man alle mögliche Folgen wissen, die, indem sie aus demselben angenommenen Grundsatze folgen, seine Allgemeinheit beweisen, sondern er ist nur regulativ, um dadurch, so weit als es möglich ist, Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern.

Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, diese aber ist der Probierstein der Wahrheit der Regeln. Umgekehrt ist die systematische Einheit (als blosse Idee) lediglich nur projectirte Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muss, welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und besonderen Verstandesgebrauche ein Principium zu finden und diesen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu machen.

Man sieht aber hieraus nur, dass die systematische oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntniss ein logisches Princip sey, um da, wo der Verstand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen und zugleich der Verschiedenheit seiner Regeln Einhelligkeit unter einem Princip (systematische) und dadurch Zusammenhang zu verschaffen, so weit als es sich thun lässt. Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sey, und ob man diese *a priori*, auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft, in gewisser Maasse postuliren und also sagen könne: alle möglichen Verstandeserkenntnisse (dar-

(648 — 649)

unter die empirischen) haben Vernunfteinheit und stehen unter gemeinschaftlichen Principien, woraus sie, ungeachtet ihrer Verschiedenheit, abgeleitet werden können, das würde ein transscendentaler Grundsatz der Vernunft seyn, welcher die systematische Einheit nicht blos subjectiv und logisch als Methode, sondern objectiv nothwendig machen würde.

Wir wollen dieses durch einen Fall des Vernunftgebrauchs erläutern. Unter die verschiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verstandes gehört auch die der Causalität einer Substanz, welche Kraft genannt wird. Die verschiedenen Erscheinungen eben derselben Substanz zeigen beim ersten Anblicke so viel Ungleichartigkeit, dass man daher anfänglich beinahe so vielerlei Kräfte derselben annehmen muss, als Wirkungen sich hervorthun, wie in dem menschlichen Gemüthe die Empfindung, Bewusstseyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u. s. w. Anfänglich gebietet eine logische Maxime diese anscheinende Verschiedenheit so viel als möglich dadurch zu verringeren, dass man durch Vergleichung die versteckte Identität entdecke und nachsehe, ob nicht Einbildung, mit Bewusstseyn verbunden, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sey. Die Idee einer Grundkraft, von welcher aber die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe, ist wenigstens das Problem einer systematischen Vorstellung der Mannigfaltigkeit von Kräften. Das logische Vernunftprincip erfordert, diese Einheit so weit als möglich zu Stande zu bringen, und je mehr die Erscheinungen der einen und anderen Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, dass sie nichts, als verschiedene Äusserungen einer und derselben Kraft sind, welche (comparativ) ihre Grundkraft heissen kann. Eben so verfährt man mit den übrigen.

Die comparativen Grundkräfte müssen wiederum unter einander verglichen werden, um sie dadurch, dass man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radicalen, d. i.

absoluten Grundkraft nahe zu bringen. Diese Vernunfteinheit aber ist blos hypothetisch. Man behauptet nicht, dass eine solche in der That angetroffen werden müsse, sondern, dass man sie zu Gunsten der Vernunft, nämlich zu Errichtung gewisser Principien, für die mancherlei Regeln, die die Erfahrung an die Hand geben mag, suchen und, wo es sich thun lässt, auf solche Weise systematische Einheit ins Erkenntniss bringen müsse.

Es zeigt sich aber, wenn man auf den transscendentalen Gebrauch des Verstandes Acht hat, dass diese Idee einer Grundkraft überhaupt nicht blos als Problem zum hypothetischen Gebrauche bestimmt sey, sondern objective Realität vorgebe, dadurch die systematische Einheit der mancherlei Kräfte einer Substanz postulirt und ein apodiktisches Vernunftprincip errichtet wird. Denn ohne dass wir einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte versucht haben, ja selbst wenn es uns nach allen Versuchen misslingt, sie zu entdecken, setzen wir doch voraus, es werde eine solche anzutreffen seyn, und dieses nicht allein, wie in dem angeführten Falle, wegen der Einheit der Substanz, sondern, wo sogar viele, obzwar in gewissem Grade gleichartige, angetroffen werden, wie an der Materie überhaupt, setzt die Vernunft systematische Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus, da besondere Naturgesetze unter allgemeineren stehen und die Ersparung der Principien nicht blos ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur wird.

In der That ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Princip der Vernunfteinheit der Regeln statt finden könne, wenn nicht ein transscendentales vorausgesetzt würde, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objecten selbst anhängend, *a priori* als nothwendig angenommen wird. Denn mit welcher Befugniss kann die Vernunft im logischen Gebrauche verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, als eine blos versteckte Einheit zu behandeln und sie aus irgend einer Grundkraft, so viel an ihr ist, abzuleiten, wenn

(651 — 652)

es ihr frei stände, *zuzugeben*, dass es eben so wohl möglich sey, alle Kräfte wären ungleichartig, und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäss: denn alsdann würde sie gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche. Auch kann man nicht sagen: sie habe zuvor von der zufälligen Beschaffenheit der Natur diese Einheit nach Principien der Vernunft abgenommen. Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist nothwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhangenden Verstandesgebrauch und, in dessen Ermangelung, kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objectivgültig und nothwendig voraussetzen müssen.

Wir finden diese transscendentale Voraussetzung auch auf eine bewundernswürdige Weise in den Grundsätzen der Philosophen versteckt, wiewohl sie solche darin nicht immer erkannt, oder sich selbst gestanden haben. Dass alle Mannigfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschliessen, dass die mancherlei Arten nur als verschiedentliche Bestimmungen von wenigen Gattungen, diese aber von noch höheren Geschlechtern etc. behandelt werden müssen, dass also eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe, so ferne sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden müsse, ist eine Schulregel oder logisches Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft statt fände, weil wir nur so ferne vom Allgemeinen aufs Besondere schliessen können, als allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die besonderen stehen.

Dass aber auch in der Natur eine solche Einhelligkeit angetroffen werde, setzen die Philosophen in der bekannten Schulregel voraus: dass man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müsse (*entia praeter ne-*

cessitatem non esse multiplicanda). Dadurch wird gesagt, dass die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit Stoff darbiete, und die anscheinende unendliche Verschiedenheit dürfe uns nicht abhalten, hinter ihr Einheit der Grundeigenschaften zu vermuthen, von welchen die Mannigfaltigkeit nur durch mehrere Bestimmung abgeleitet werden kann. Dieser Einheit, ob sie gleich eine blosse Idee ist, ist man zu allen Zeiten so eifrig nachgegangen, dass man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu mässigen, als sie aufzumuntern. Es war schon viel, dass die Scheidekünstler alle Salze auf zwei Hauptgattungen, saure und laugenhafte, zurückführen konnten; sie versuchen sogar auch diesen Unterschied blos als eine Varietät, oder verschiedene Ausserung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. Die mancherlei Arten von Erden (den Stoff der Steine und sogar der Metalle) hat man nach und nach auf drei, endlich auf zwei, zu bringen gesucht; allein damit noch nicht zufrieden, können sie sich des Gedankens nicht entschlagen, hinter diesen Varietäten dennoch eine einzige Gattung, ja wohl gar zu diesen und den Salzen ein gemeinschaftliches Princip zu vermuthen. Man möchte vielleicht glauben, dieses sey ein blos ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu ersparen, und ein hypothetischer Versuch, der, wenn er gelingt, dem vorausgesetzten Erklärungsgrunde eben durch diese Einheit Wahrscheinlichkeit giebt. Allein eine solche selbstsüchtige Absicht ist sehr leicht von der Idee zu unterscheiden, nach welcher Jedermann voraussetzt: diese Vernunfteinheit sey der Natur selbst angemessen, und dass die Vernunft hier nicht bettele, sondern gebiete, obgleich ohne die Grenzen dieser Einheit bestimmen zu können.

Wäre unter den Erscheinungen, die sich uns darbieten, eine so grosse Verschiedenheit, ich will nicht sagen der Form (denn darin mögen sie einander ähnlich seyn), sondern dem Inhalte, d. i. der Mannigfaltigkeit existirender Wesen nach, dass auch der allerschärfste menschliche Verstand durch Vergleichung der einen mit der anderen nicht die mindeste Ähnlichkeit ausfindig machen könnte (ein Fall, der sich wohl denken lässt), so würde das logische Gesetz der Gattungen ganz und gar nicht statt finden, und es würde selbst kein Begriff von Gattung, oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja sogar kein Verstand statt finden, als der es lediglich mit solchen zu thun hat. Das logische Princip der Gattungen setzt also ein transscendentales voraus, wenn es auf Natur (darunter ich hier nur Gegenstände, die uns gegeben werden, verstehe) angewandt werden soll. Nach demselben wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt (ob wir gleich ihren Grad *a priori* nicht bestimmen können), weil ohne dieselbe keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre.

Dem logischen Princip der Gattungen, welches Identität postulirt, steht ein anderes, nämlich das der Arten entgegen, welches Mannigfaltigkeit und Verschiedenheiten der Dinge, ungeachtet ihrer Übereinstimmung unter derselben Gattung, bedarf, und es dem Verstande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger als auf jene aufmerksam zu seyn. Dieser Grundsatz (der Scharfsinnigkeit, oder des Unterscheidungsvermögens) schränkt den Leichtsinn des ersteren (des Witzes) sehr ein, und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander widerstreitendes Interesse, einerseits das Interesse des Umfanges (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gattungen, andererseits des Inhalts (der Bestimmtheit), in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, weil der Verstand im ersteren Falle zwar viel unter seinen Begriffen, im zweiten aber desto mehr in denselben denkt. Auch äussert sich dieses an der sehr verschiedenen Denkungsart der Naturforscher, deren einige (die vorzüglich speculativ sind), der Ungleichartigkeit gleichsam feind, immer auf die Einheit der Gattung hinaussehen, die anderen (vorzüglich empirische Köpfe) die Natur unaufhörlich in so viel Mannigfaltigkeit zu spalten suchen, dass man beinahe die Hoffnung aufgeben müsste, ihre Erscheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen.

Dieser letzteren Denkungsart liegt offenbar auch ein logisches Princip zum Grunde, welches die systematische Vollständigkeit aller Erkenntnisse zur Absicht hat, wenn ich, von der Gattung anhebend, zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten seyn mag, herabsteige, und auf solche Weise dem System Ausbreitung, wie im ersteren Falle, da ich zur Gattung aufsteige, Einfalt zu verschaffen suche. Denn aus der Sphäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, ist eben so wenig, wie aus dem Raume, den Materie einnehmen kann, zu ersehen, wie weit die Theilung derselben gehen könne. Daher jede Gattung verschiedene Arten, diese aber verschiedene Unterarten erfordert, und, da keine der letzteren statt findet, die nicht immer wiederum eine Sphäre (Umfang als *conceptus communis*) hätte, so verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, dass keine Art als die unterste an sich selbst angesehen werde, weil, da sie doch immer ein Begriff ist, der nur das, was verschiedenen Dingen gemein ist, in sich enthält, dieser nicht durchgängig bestimmt, mithin auch nicht zunächst auf ein Individuum bezogen seyn könne, folglich jederzeit andere Begriffe, d. i. Unterarten unter sich enthalten müsse. Dieses Gesetz der Specification könnte so ausgedrückt werden: *entium varietates non temere esse minuendas.*

Man sieht aber leicht, dass auch dieses logische Gesetz ohne Sinn und Anwendung seyn würde, läge nicht ein transscendentales Gesetz der Specification zum Grunde, welches zwar freilich nicht von den Dingen, die unsere Gegenstände werden können, eine wirkliche Unendlichkeit in Ansehung der Verschiedenheiten fordert, denn dazu giebt das logische Princip, als welches lediglich die Unbestimmtheit der logischen Sphäre in Ansehung der möglichen Eintheilung behauptet, keinen Anlass, aber dennoch dem Verstande auferlegt, unter jeder Art, die uns vorkommt, Unterarten und zu jeder Verschiedenheit kleinere Verschiedenheiten zu suchen. Denn würde es keine niederen Begriffe geben, so gäbe es auch keine höhere. Nun erkennt

(656 — 658)

der Verstand alles nur durch Begriffe, folglich, so weit er in der Eintheilung reicht, niemals durch blosse Anschauung, sondern immer wiederum durch niedere Begriffe. Die Erkenntniss der Erscheinungen in ihrer durchgängigen Bestimmung (welche nur durch Verstand möglich ist) fordert eine unaufhörlich fortzusetzende Specification seiner Begriffe und einen Fortgang zu immer noch bleibenden Verschiedenheiten, wovon in dem Begriffe der Art, und noch mehr dem der Gattung, abstrahirt worden.

Auch kann dieses Gesetz der Specification nicht von der Erfahrung entlehnt seyn; denn diese kann keine so weit gehenden Eröffnungen geben. Die empirische Specification bleibt in der Unterscheidung des Mannigfaltigen bald stehen, wenn sie nicht durch das schon vorhergehende transscendentale Gesetz der Specification, als ein Princip der Vernunft, geleitet worden, solche zu suchen und sie noch immer zu vermuthen, wenn sie sich gleich nicht den Sinnen offenbart. Dass absorbirende Erden nach verschiedener Art (Kalk- und muriatische Erden) seyen, bedurfte zur Entdeckung eine zuvorkommende Regel der Vernunft, welche dem Verstande es zur Aufgabe machte, die Verschiedenheit zu suchen, indem sie die Natur so reichhaltig voraussetzte, sie zu vermuthen. Denn wir haben eben sowohl nur unter Voraussetzung der Verschiedenheiten in der Natur Verstand, als unter der Bedingung, dass ihre Objecte Gleichartigkeit an sich haben, weil eben die Mannigfaltigkeit desjenigen, was unter einem Begriff zusammengefasst werden kann, den Gebrauch dieses Begriffs und die Beschäftigung des Verstandes ausmacht.

Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld: 1. durch ein Princip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen; 2. durch einen Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3. noch ein Gesetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Principien der Homogeneität, der Specification und der Continuität der Formen nennen. Das letztere entspringt dadurch, dass man die zwei ersteren vereinigt, nachdem man, sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als im Herabsteigen zu niederen Arten, den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdann sind alle Mannigfaltigkeiten unter einander verwandt, weil sie insgesammt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen.

Man kann sich die systematische Einheit unter den drei logischen Principien auf folgende Art sinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punct ansehen, der, als der Standpunct eines Zuschauers, seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellt und gleichsam überschaut werden. Innerhalb dieses Horizontes muss eine Menge von Puncten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen engeren Gesichtskreis hat, d. i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Princip der Specification, und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Puncten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verschiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben so viel Begriffen bestimmt werden, lässt sich ein gemeinschaftlicher Horizont, daraus man sie insgesammt als aus einem Mittelpuncte überschaut, gezogen denken, welcher die höhere Gattung ist, bis endlich die höchste Gattung der allgemeine und wahre Horizont ist, der aus dem Standpuncte des höchsten Begriffs bestimmt wird und alle Mannigfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten unter sich befasst.

Zu diesem höchsten Standpuncte führt mich das Gesetz der Homogeneität, zu allen niedrigen und deren grössten Varietät das Gesetz der Specification. Da aber auf solche Weise in dem ganzen Umfange aller möglichen Begriffe nichts Leeres ist, und ausser demselben nichts angetroffen werden kann, so entspringt aus der Voraussetzung jenes allgemeinen Gesichtskreises und der durchgängigen Eintheilung desselben der Grundsatz: *non datur vacuum formarum*, d. i. es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isolirt und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennt wären, sondern alle mannigfaltigen Gattungen sind nur Abtheilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung, und aus diesem Grundsatze dessen unmittelbare Folge: *datur continuum formarum*, d. i. alle Verschiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Übergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinere Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kann, mit einem Worte, es giebt keine Arten oder Unterarten, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächsten wären, sondern es sind noch immer Zwischenarten möglich, deren Unterschied von der ersten und zweiten kleiner ist, als dieser ihr Unterschied von einander.

Das erste Gesetz also verhütet die Ausschweifung in die Mannigfaltigkeit verschiedener ursprünglichen Gattungen und empfiehlt die Gleichartigkeit, das zweite schränkt dagegen diese Neigung zur Einhelligkeit wiederum ein und gebietet Unterscheidung der Unterarten, bevor man sich mit seinem allgemeinen Begriffe zu den Individuen wende. Das dritte vereinigt jene beide, indem sie bei der höchsten Mannigfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Übergang von einer Species zur anderen vorschreibt, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, in so ferne sie insgesammt aus Einem Stamme entsprossen sind.

Dieses logische Gesetz des *continui specierum* (*formarum logicarum*) setzt aber ein transscendentales voraus (*lex continui in natura*), ohne welches der Gebrauch des Verstandes durch jene Vorschrift nur irre geleitet werden würde, indem sie vielleicht einen der Natur gerade entgegengesetzten Weg nehmen würde. Es muss also dieses Gesetz auf reinen transscendentalen und nicht empirischen

Gründen beruhen. Denn in dem letzteren Falle würde es später kommen, als die Systeme: es hat aber eigentlich das Systematische der Naturerkenntniss zuerst hervorgebracht. Es sind hinter diesen Gesetzen auch nicht etwa Absichten auf eine, mit ihnen, als blossen Versuchen, anzustellende Probe verborgen, obwohl freilich dieser Zusammenhang, wo er zutrifft, einen mächtigen Grund abgiebt, die hypothetisch ausgedachte Einheit für gegründet zu halten und sie also auch in dieser Absicht ihren Nutzen haben, sondern man sieht es ihnen deutlich an, dass sie die Sparsamkeit der Grundursachen, die Mannigfaltigkeit der Wirkungen und eine daher rührende Verwandtschaft der Glieder der Natur an sich selbst für vernunftmässig und der Natur angemessen urtheilen und diese Grundsätze also direct und nicht blos als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bei sich führen.

Man sieht aber leicht, dass diese Continuität der Formen eine blosse Idee sey, der ein congruirender Gegenstand in der Erfahrung gar nicht angewiesen werden kann, nicht allein um deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgetheilt sind, und daher an sich ein *quantum discretum* ausmachen müssen, und, wenn der stufenartige Fortgang in der Verwandtschaft derselben continuirlich wäre, sie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder, die innerhalb zweier gegebenen Arten lägen, enthalten müsste, welches unmöglich ist, sondern auch, weil wir von diesem Gesetz gar keinen bestimmten empirischen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringste Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verschiedenheit zu suchen, sondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, dass wir sie zu suchen haben.

Wenn wir die jetzt angeführten Principien ihrer Ordnung nach versetzen, um sie dem Erfahrungsgebrauch gemäss zu stellen, so würden die Principien der systematischen Einheit etwa so stehen: Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit, jede derselben aber als Ideen im höchsten Grade ihrer Vollständigkeit genommen. Die Vernunft setzt die Verstandeserkenntnisse voraus, die zunächst auf Erfahrung angewandt werden, und sucht ihre Einheit nach Ideen, die viel weiter geht, als Erfahrung reichen kann. Die Verwandtschaft des Mannigfaltigen, unbeschadet seiner Verschiedenheit, unter einem Princip der Einheit, betrifft nicht blos die Dinge, sondern weit mehr noch die blossen Eigenschaften und Kräfte der Dinge. Daher, wenn uns z. B. durch eine (noch nicht völlig berichtigte) Erfahrung der Lauf der Planeten als kreisförmig gegeben ist, und wir finden Verschiedenheiten, so vermuthen wir sie in demjenigen, was den Cirkel nach einem beständigen Gesetze durch alle unendlichen Zwischengrade, zu einer dieser abweichenden Umläufe abändern kann, d. i. die Bewegungen der Planeten, die nicht Cirkel sind, werden etwa dessen Eigenschaften mehr oder weniger nahe kommen und fallen auf die Ellipse. Die Kometen zeigen eine noch grössere Verschiedenheit ihrer Bahnen, da sie (so weit Beobachtung reicht) nicht einmal im Kreise zurückkehren, allein wir rathen auf einen parabolischen Lauf, der doch mit der Ellipsis verwandt ist, und, wenn die lange Achse der letzteren sehr weit gestreckt ist, in allen unseren Beobachtungen von ihr nicht unterschieden werden kann. So kommen wir, nach Anleitung jener Principien, auf Einheit der Gattungen dieser Bahnen in ihrer Gestalt, dadurch aber weiter auf Einheit der Ursache aller Gesetze ihrer Bewegung (die Gravitation), von da wir nachher unsere Eroberungen ausdehnen und auch alle Varietäten und scheinbaren Abweichungen von jenen Regeln aus demselben Princip zu erklären suchen, endlich gar mehr hinzufügen, als Erfahrung jemals bestätigen kann, nämlich uns nach den Regeln der Verwandtschaft selbst hyperbolische Kometenbahnen zu denken, in welcher diese Körper ganz und gar unsere Sonnenwelt verlassen und, indem sie von Sonne zu Sonne gehen, die entfernteren Theile eines für uns unbegrenzten Weltsystems, das durch eine und dieselbe bewegende Kraft zusammenhängt, in ihrem Laufe vereinigen.

Was bei diesen Principien merkwürdig ist, und uns auch allein beschäftigt, ist dieses, dass sie transscendental zu seyn scheinen, und, ob sie gleich blosse Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der letztere nur gleichsam asymptotisch, *d. i.* blos annähernd folgen kann, *ohne sie jemals zu erreichen*, sie gleichwohl, als synthetische Sätze *a priori*, objective aber unbestimmte Gültigkeit haben und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derselben, als heuristische Grundsätze, mit gutem Glücke gebraucht werden, ohne dass man doch eine transscendentale Deduction derselben zu Stande bringen kann, welches, wie oben bewiesen worden, in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich ist.

Wir haben in der transscendentalen Analytik unter den Grundsätzen des Verstandes die dynamischen, als blos regulative Principien der Anschauung, von den mathematischen, die in Ansehung der letzteren constitutiv sind, unterschieden. Dessen ungeachtet sind gedachte dynamische Gesetze allerdings constitutiv in Ansehung der Erfahrung, indem sie die Begriffe, ohne welche keine Erfahrung statt findet, *a priori* möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Ansehung der empirischen Begriffe constitutiv seyn, weil ihnen kein correspondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann und sie also keinen Gegenstand *in concreto* haben können. Wenn ich nun von einem solchen empirischen Gebrauch derselben, als constitutiver Grundsätze, abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch und mit demselben einige objective Gültigkeit sichern und was kann derselbe für Bedeutung haben?

Der Verstand macht für die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäft der Vernunft, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze bringt. Die Verstandeshandlungen aber, ohne Schemate der Sinnlichkeit, sind unbestimmt; eben so ist die Vernunfteinheit auch in Ansehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wie weit, der Verstand seine Begriffe systematisch verbinden soll, an sich selbst unbestimmt. Allein, obgleich für die durchgängige systematische Einheit aller Verstandesbegriffe kein Schema in der Anschauung ausfindig gemacht werden kann, so kann und muss doch ein Analogon eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abtheilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntniss in Einem Princip ist. Denn das Grösseste und absolut Vollständige lässt sich bestimmt gedenken, weil alle restringirende Bedingungen, welche unbestimmte Mannigfaltigkeit geben, weggelassen werden. Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterschiede, dass die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben so eine Erkenntniss des Gegenstandes selbst ist (wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre sinnlichen Schemate), sondern nur eine Regel oder Princip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs. Da nun jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige Einheit seines Gebrauchs *a priori* festsetzt, auch, obzwar nur indirect, von dem Gegenstande der Erfahrung gilt, so werden die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung dieses letzteren objective Realität haben, allein nicht um etwas an ihnen zu bestimmen, sondern nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empirische und bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend werden kann, dadurch, dass er mit dem Princip der durchgängigen Einheit, so viel als möglich, in Zusammenhang gebracht und davon abgeleitet wird.

Ich nenne alle subjectiven Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objects, sondern dem Interesse der

Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen Vollkommenheit der Erkenntniss dieses Objects, hergenommen sind, *Maximen* der Vernunft. So giebt es Maximen der speculativen Vernunft, die lediglich auf dem speculativen Interesse derselben beruhen, ob es zwar scheinen mag, sie wären objective Principien.

Wenn blos regulative Grundsätze als constitutiv betrachtet werden, so können sie als objective Principien widerstreitend seyn; betrachtet man sie aber blos als *Maximen*, so ist kein wahrer Widerstreit, sondern blos ein verschiedenes Interesse der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verursacht. In der That hat die Vernunft nur ein einiges Interesse, und der Streit ihrer Maximen ist nur eine Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden, diesem Interesse ein Genüge zu thun.

Auf solche Weise vermag bei diesem Vernünftler mehr das Interesse der *Mannigfaltigkeit* (nach dem Princip der Specification), bei *jenem* aber das Interesse der *Einheit* (nach dem Princip der Aggregation). Ein jeder derselben glaubt sein Urtheil aus der Einsicht des Objects zu haben und gründet es doch lediglich auf die grössere oder kleinere Anhänglichkeit an einen von beiden Grundsätzen, deren keiner* auf objectiven Gründen beruht, sondern nur auf dem Vernunftinteresse, und die daher besser Maximen als Principien genannt werden könnten. Wenn ich einsehende Männer mit einander wegen der Charakteristik der Menschen, der Thiere oder Pflanzen, ja selbst der Körper des Mineralreichs im Streite sehe, da die Einen z. B. besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharaktere, oder auch entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien, Racen u. s. w. annehmen, Andere dagegen ihren Sinn darauf setzen, dass die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe, und aller Unterschied nur auf äusseren Zufälligkeiten beruhe, so darf ich nur die Beschaffenheit des Gegenstandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, dass er für Beide viel zu tief verborgen liege, als dass sie aus Einsicht in die Natur des Objects sprechen könnten. Es ist nichts anderes, als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser Theil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt, oder auch affectirt, mithin die Verschiedenheit der Maximen der Naturmannigfaltigkeit, oder der Natureinheit, welche sich gar wohl vereinigen lassen, aber so lange sie für objective Einsichten gehalten werden, nicht allein Streit, sondern auch Hindernisse veranlassen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das streitige Interesse zu vereinigen und die Vernunft hierüber zufrieden zu stellen.

---

* Hier ist die vulgäre Lesart „keiner" zurückbezogen auf Anhänglichkeit. Aus dem Folgenden erhellt aber die Nothwendigkeit, Grundsatz zum Subject der Beziehung zu machen. R.

Eben so ist es mit der Behauptung oder Anfechtung des so berufenen, von Leibnitz in Gang gebrachten und durch Bonnet trefflich aufgestutzten Gesetzes der continuirlichen Stufenleiter der Geschöpfe bewandt, welche nichts als eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität ist; denn Beobachtung und Einsicht in die Einrichtung der Natur konnte es gar nicht als objective Behauptung an die Hand geben. Die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit aus einander und unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, dass auf solche Beobachtungen (vornämlich bei einer grossen Mannigfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht seyn muss, gewisse Ähnlichkeiten und Annäherungen zu finden) als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist. Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Princip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche, obzwar unbestimmt wo, oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmässiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft, welches aber, als ein solches, viel weiter geht, als dass Erfahrung oder Beobachtung ihr gleich kommen könnte, doch ohne etwas zu bestimmen, sondern ihr nur zur systematischen Einheit den Weg vorzuzeichnen.

Von der
Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft.

Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch seyn, sondern ihr blosser Missbrauch muss es allein machen, dass uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt; denn sie sind uns *durch* die Natur unserer Vernunft aufgegeben und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Speculation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten. Vermuthlich werden sie also ihre gute und zweckmässige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben. Der Pöbel der Vernünftler schreit aber, wie gewöhnlich, über Ungereimtheit und Widersprüche und schmäht auf die Regierung, in deren innerste Plane er nicht zu dringen vermag, deren wohlthätigen Einflüssen er auch selbst seine Erhaltung und sogar die Cultur verdanken sollte, die ihn in den Stand setzt, sie zu tadeln und zu verurtheilen.

Man kann sich eines Begriffs *a priori* mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transscendentale Deduction zu Stande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verstatten zwar keine Deduction von der Art, als die Kategorien; sollen sie aber im Mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objective Gültigkeit haben und nicht blos leere Gedankendinge (*entia rationis ratiocinantis*) vorstellen, so muss durchaus eine Deduction derselben möglich seyn, gesetzt, dass sie auch von *derjenigen weit abwiche*, die man mit den Kategorien vornehmen kann. Das ist die Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft, und dieses wollen wir jetzt übernehmen.

(670 — 671)

Es ist ein grosser Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenstand schlechthin, oder nur als ein Gegenstand in der Idee gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen, im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direct kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittelst der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirect uns vorzustellen. So sage ich, der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine blosse Idee, d. i. seine objective Realität soll nicht darin bestehen, dass er sich geradezu auf einen Gegenstand bezieht (denn in solcher Bedeutung würden wir seine objective Gültigkeit nicht rechtfertigen können), sondern er ist nur ein nach Bedingungen der grössten Vernunfteinheit geordnetes Schema von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die grösste systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, in dem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee, als seinem Grunde, oder Ursache, ableitet. Alsdann heisst es z. B., die Dinge der Welt müssen so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Daseyn hätten. Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir, unter der Leitung desselben, die Beschaffenheit und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt suchen sollen. Wenn man nun zeigen kann, dass, obgleich die dreierlei transscendentalen Ideen (die psychologischen, kosmologischen und theologischen) direct auf keinen ihnen correspondirenden Gegenstand und dessen Bestimmung bezogen werden, dennoch alle Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen Gegenstandes in der Idee auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntniss jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider seyn können, so ist es eine nothwendige *Maxime* der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieses ist die transscendentale Deduction aller Ideen der speculativen Vernunft, nicht als *constitutiver* Principien der Erweiterung unserer Erkenntniss über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann, sondern als *regulativer* Principien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniss überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebaut und berichtigt wird, als es ohne solche Ideen durch den blossen Gebrauch der Verstandesgrundsätze geschehen könnte.

Ich will dieses deutlicher machen. Wir wollen den genannten Ideen als Principien zu Folge *erstlich* (in der Psychologie) alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüths an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die, mit persönlicher Identität, beharrlich (wenigstens im Leben) existirt, indessen dass ihre Zustände, zu welcher die des Körpers nur als äussere Bedingungen gehören, continuirlich wechseln. Wir müssen *zweitens* (in der Kosmologie) die Bedingungen, der inneren sowohl als der äusseren Naturerscheinungen, in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied sey, obgleich wir darum, ausserhalb aller Erscheinungen, die blos intelligibelen ersten Gründe derselben nicht leugnen, aber sie doch niemals in den Zusammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir sie gar nicht kennen. Endlich und *drittens* müssen wir (in Ansehung der Theologie) Alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund ausser ihrem Umfange habe, nämlich eine, gleichsam selbstständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner grössten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären, das heisst: nicht von einer einfachen denkenden Substanz die inneren Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jene von einander ableiten; nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sey.

Nun ist nicht das Mindeste, was uns hindert, diese Ideen auch als objectiv und hypostatisch anzunehmen, ausser allein die kosmologische, wo die Vernunft auf eine Antinomie stösst, wenn sie solche zu Stande bringen will (die psychologische und theologische enthalten dergleichen gar nicht). Denn ein Widerspruch ist in ihnen nicht, wie sollte uns daher Jemand ihre objective Realität streiten können, da er von ihrer Möglichkeit eben so wenig weiss, um sie zu verneinen, als wir, um sie zu bejahen. Gleichwohl ist's, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, dass kein positives Hinderniss dawider ist, und es kann uns nicht erlaubt seyn, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen, auf den blossen Credit der ihr Geschäft gern vollendenden speculativen Vernunft, als wirkliche und bestimmte Gegenstände einzuführen. Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen werden, sondern nur ihre Realität, als eines Schema des regulativen Princips der systematischen Einheit aller Naturerkenntniss, gelten, mithin sollen sie nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als solche an sich selbst zum Grunde gelegt werden. Wir heben von dem Gegenstande der Idee die Bedingungen auf, welche unseren Verstandesbegriff einschränken, die aber es auch allein möglich machen, dass wir von irgend einem Dinge einen bestimmten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sey, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältniss zu dem Inbegriffe der Erscheinungen denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen unter einander haben.

Wenn wir demnach solche idealische Wesen annehmen, so erweitern wir eigentlich nicht unsere Erkenntniss über die Objecte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letzteren, durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das Schema giebt, welche mithin nicht als constitutives, sondern blos als regulatives Princip gilt. Denn dass wir ein der Idee correspondirendes Ding, ein Etwas, oder wirkliches Wesen setzen, dadurch ist nicht gesagt, wir wollten unsere Erkenntniss der Dinge mit transscendenten Begriffen erweitern; denn dieses Wesen wird nur in der Idee und nicht an sich selbst zum Grunde gelegt, mithin nur um die systematische Einheit auszudrücken, die uns zur Richtschnur des empirischen Gebrauchs der Vernunft dienen soll, ohne doch etwas darüber auszumachen, was der Grund dieser Einheit, oder die innere Eigenschaft eines solchen Wesens sey, auf welchem, als Ursache, sie beruhe.

So ist der transscendentale und einzige bestimmte Begriff, den uns die blos speculative Vernunft von Gott giebt, im genauesten Verstande deistisch, d. i. die Vernunft giebt nicht einmal die objective Gültigkeit eines solchen Begriffs, sondern nur die Idee von Etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und nothwendige Einheit gründet, und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sey, denken können, wofern wir es ja unternehmen, es überall als einen besonderen Gegenstand zu denken, und nicht lieber, mit der blossen Idee des regulativen Princips der Vernunft zufrieden, die Vollendung aller Bedingungen des Denkens, als überschwänglich für den menschlichen Verstand, bei

Seite setzen wollen, welches aber mit der Absicht einer vollkommenen systematischen Einheit in unserer Erkenntniss, der wenigstens die Vernunft keine Schranken setzt, nicht zusammen bestehen kann.

Daher geschieht's nun, dass, wenn ich ein göttliches Wesen annehme, ich zwar weder von der inneren Möglichkeit seiner höchsten Vollkommenheit, noch der Nothwendigkeit seines Daseyns, den mindesten Begriff habe, aber alsdann doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Genüge thun kann, und der Vernunft die vollkommenste Befriedigung in Ansehung der nachzuforschenden grössten Einheit in ihrem empirischen Gebrauche, aber nicht in Ansehung dieser Voraussetzung selbst, verschaffen kann, welches beweist, dass ihr speculatives Interesse und nicht ihre Einsicht sie berechtige, von einem Puncte, der so weit über ihrer Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenstände in einem vollständigen Ganzen zu betrachten.

Hier zeigt sich nun ein Unterschied der Denkungsart, bei einer und derselben Voraussetzung, der ziemlich subtil, aber gleichwohl in der Transscendentalphilosophie von grosser Wichtigkeit ist. Ich kann genugsamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen (*suppositio relativa*), ohne doch befugt zu seyn, es schlechthin anzunehmen (*suppositio absoluta*). Diese Unterscheidung trifft zu, wenn es blos um ein regulatives Princip zu thun ist, wovon wir zwar die Nothwendigkeit an sich selbst, aber nicht den Quell derselben erkennen, und dazu wir einen obersten Grund blos in der Absicht annehmen, um desto bestimmter die Allgemeinheit des Princips zu denken, als z. B. wenn ich mir ein Wesen als existirend denke, das einer blossen und zwar transscendentalen Idee correspondirt. Denn da kann ich das Daseyn dieses Dinges niemals an sich selbst annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgend einen Gegenstand bestimmt denken kann, dazu zulangen, und die Bedingungen der objectiven Gültigkeit meiner Begriffe durch die Idee selbst ausgeschlossen sind. Die Begriffe der Realität, der Substanz, der Causalität, selbst die der Nothwendigkeit im Daseyn, haben, ausser dem Gebrauche, da sie die empirische Erkenntniss eines Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung, die irgend ein Object bestimmte. Sie können also zwar zu Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit eines Weltganzen selbst gebraucht werden, weil dieser Erklärungsgrund ausserhalb der Welt und mithin kein Gegenstand einer möglichen Erfahrung seyn müsste. Nun kann ich gleichwohl ein solches unbegreifliches Wesen, den Gegenstand einer blossen Idee, relativ auf die Sinnenwelt, obgleich nicht an sich selbst, annehmen. Denn wenn dem grösstmöglichen empirischen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee (der systematisch vollständigen Einheit, von der ich bald bestimmter reden werde) zum Grunde liegt, die an sich selbst niemals adäquat in der Erfahrung kann dargestellt werden, ob sie gleich, um die empirische Einheit dem höchstmöglichen Grade zu nähern, unumgänglich nothwendig ist, so werde ich nicht allein befugt, sondern auch genöthigt seyn, diese Idee zu realisiren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand zu setzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich an sich selbst gar nicht kenne, und dem ich nur, als einem Grunde jener systematischen Einheit, in Beziehung auf diese letztere solche Eigenschaften gebe, als den Verstandesbegriffen im empirischen Gebrauche analogisch sind. Ich werde mir also nach der Analogie der Realitäten in der Welt, der Substanzen, der Causalität und der Nothwendigkeit, ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und, indem diese Idee blos auf meiner Vernunft beruht, dieses Wesen als selbstständige Vernunft, das durch Ideen der grössten Harmonie und Einheit, Ursache vom Weltganzen ist, denken können, so dass ich alle, die Idee einschränkenden Bedingungen weglasse, lediglich um, unter dem Schutze eines solchen Urgrundes, systematische Einheit des Mannigfaltigen im Weltganzen und, vermittelst derselben, den grösstmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen so ansehe, als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist. Ich denke mir alsdann dieses höchste Wesen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben, da ich aber auch jene transscendentale Voraussetzung zu keinem anderen als relativen Gebrauch habe, nämlich, dass sie das Substratum der grösstmöglichen Erfahrungseinheit abgeben solle, so darf ich ein Wesen, das ich von der Welt unterscheide, ganz wohl durch Eigenschaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören. Denn ich verlange keinesweges und bin auch nicht befugt, es zu verlangen, diesen Gegenstand meiner Idee, nach dem, was er an sich seyn mag, zu erkennen: denn dazu habe ich keine Begriffe, und selbst die Begriffe von Realität, Substanz, Causalität, ja sogar der Nothwendigkeit im Daseyn, verlieren alle Bedeutung und sind leere Titel zu Begriffen, ohne allen Inhalt, wenn ich mich ausser dem Felde der Sinne damit hinauswage. Ich denke mir nur die Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens zur grössten systematischen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des grösstmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.

Werfen wir unsern Blick nun auf den transscendentalen Gegenstand unserer Idee, so sehen wir, dass wir seine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Substanz, Causalität u. s. w. an sich selbst nicht voraussetzen können, weil diese Begriffe auf Etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterschieden ist, nicht die mindeste Anwendung haben. Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen, als oberster Ursache, blos relativ, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht und ein blosses Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sey, keinen Begriff haben. Hierdurch erklärt sich auch, woher wir zwar in Beziehung auf das, was existirend den Sinnen gegeben ist, der Idee eines an sich nothwendigen Urwesens bedürfen, niemals aber von diesem und seiner absoluten Nothwendigkeit den mindesten Begriff haben können.

Nunmehr können wir das Resultat der ganzen transscendentalen Dialektik deutlich vor Augen stellen und die Endabsicht der Ideen der reinen Vernunft, die nur durch Missverstand und Unbehutsamkeit dialektisch werden, genau bestimmen. Die reine Vernunft ist in der That mit nichts, als mit sich selbst beschäftigt und kann auch kein anderes Geschäft haben, weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zusammenhanges in einem Princip gegeben werden. Die Vernunfteinheit ist die Einheit des Systems, und diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht objectiv zu einem Grundsatze, um sie über die Gegenstände, sondern subjectiv als Maxime, um sie über alle mögliche empirische Erkenntniss der Gegenstände zu verbreiten. Gleichwohl befördert der systematische Zusammenhang, den die Vernunft dem empirischen Verstandesgebrauche geben kann, nicht allein dessen Ausbreitung, sondern bewährt auch zugleich die Richtigkeit desselben, und das Principium einer solchen systematischen Einheit ist auch objectiv, aber auf unbestimmte Art (*principium vagum*), nicht als constitutives Princip, um etwas in Ansehung seines directen Gegenstandes zu bestimmen, sondern um, als blos regulativer Grundsatz und Maxime, den empirischen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verstand nicht kennt, ins Unendliche (Unbestimmte) zu befördern und zu befestigen, ohne dabei jemals den Gesetzen des empirischen Gebrauchs im Mindesten zuwider zu seyn.

Die Vernunft kann aber diese systematische Einheit nicht anders denken, als dass sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand giebt, der aber durch keine Erfahrung gegeben werden kann, denn Erfahrung giebt niemals ein Beispiel vollkommener systematischer Einheit. Dieses Vernunftwesen (*ens rationis ratiocinatae*) ist nun zwar eine blosse

(681 — 682)

Idee und wird also nicht schlechthin und an sich selbst als etwas Wirkliches angenommen, sondern nur problematisch zum Grunde gelegt (weil wir es durch keine Verstandesbegriffe erreichen können), um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt so anzusehen, als ob sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Absicht, um darauf die systematische Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empirischen Verstandeserkenntniss aber auf alle Weise beförderlich und ihr gleichwohl niemals hinderlich seyn kann.

Man verkennt sogleich die Bedeutung dieser Idee, wenn man sie für die Behauptung, oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der systematischen Weltverfassung zuzuschreiben gedächte; vielmehr lässt man es gänzlich unausgemacht, was der, unseren Begriffen sich entziehende Grund derselben an sich für Beschaffenheit habe und setzt sich nur eine Idee zum Gesichtspuncte, aus welchem einzig und allein man jene, der Vernunft so wesentliche und dem Verstande so heilsame, Einheit verbreiten kann, mit Einem Worte: dieses transscendentale Ding ist blos das Schema jenes regulativen Princips, wodurch die Vernunft, so viel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet.

Das erste Object einer solchen Idee bin ich selbst, blos als denkende Natur (Seele) betrachtet. Will ich die Eigenschaften, mit denen ein denkendes Wesen an sich existirt, aufsuchen, so muss ich die Erfahrung befragen und selbst von allen Kategorien kann ich keine auf diesen Gegenstand anwenden, als in so ferne das Schema derselben in der sinnlichen Anschauung gegeben ist. Hiermit gelange ich aber niemals zu einer systematischen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes. Statt des Erfahrungsbegriffs also (von dem, was die Seele wirklich ist), der uns nicht weit führen kann, nimmt die Vernunft den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens und macht dadurch, dass sie diese Einheit unbedingt und ursprünglich denkt, aus demselben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Substanz, die an sich selbst unwandelbar (persönlich identisch), mit andern wirklichen Dingen ausser ihr in Gemeinschaft stehe, mit Einem Worte: von einer einfachen selbstständigen Intelligenz. Hierbei aber hat sie nichts anders vor Augen, als Principien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen, als in einem einigen Subjecte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel, als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raume, als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen. Jene Einfachheit der Substanz u. s. w. sollte nur das Schema zu diesem regulativen Princip seyn, und wird nicht vorausgesetzt, als sey sie der wirkliche Grund der Seeleneigenschaften. Denn diese können auch auf ganz anderen Gründen beruhen, die wir gar nicht kennen, wie wir denn die Seele auch durch diese angenommenen Prädicate eigentlich nicht an sich selbst erkennen könnten, wenn wir sie gleich von ihr schlechthin wollten gelten lassen, indem sie eine blosse Idee ausmachen, die *in concreto* gar nicht vorgestellt werden kann. Aus einer solchen psychologischen Idee kann nun nichts anders als Vortheil entspringen, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als blosse Idee, d. i. blos relativisch auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unserer Seele, gelten zu lassen. Denn da mengen sich keine empirischen Gesetze körperlicher Erscheinungen, die ganz von anderer Art sind, in die Erklärungen dessen, was blos für den inneren Sinn gehört; da werden keine windigen Hypothesen, von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen u. s. w. zugelassen; also die Betrachtung dieses Gegenstandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenschaften angestellt, überdies die Vernunftuntersuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in diesem Subjecte, so weit es möglich ist, auf ein einziges Princip hinaus zu führen, welches Alles durch ein solches Schema, als ob es ein wirkliches Wesen wäre, am besten, ja sogar einzig und allein, bewirkt wird. Die psychologische Idee kann auch nichts anders als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn wollte ich auch nur fragen: ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sey, so hätte diese Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht blos die körperliche Natur, sondern überhaupt alle Natur weg, d. i. alle Prädicate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen zu einem solchen Begriffe einen Gegenstand zu denken, als welches doch einzig und allein es macht, dass man sagt, er habe einen Sinn.

Die zweite regulative Idee der blos speculativen Vernunft ist der Weltbegriff überhaupt. Denn Natur ist eigentlich nur das einzige gegebene Object, in Ansehung dessen die Vernunft regulative Principien bedarf. Diese Natur ist zwiefach, entweder die denkende, oder die körperliche Natur. Allein zu der letzteren, um sie ihrer inneren Möglichkeit nach zu denken, d. i. die Anwendung der Kategorien auf dieselbe zu bestimmen, bedürfen wir keiner Idee, d. i. einer die Erfahrung übersteigenden Vorstellung; es ist auch keine in Ansehung derselben möglich, weil wir darin blos durch sinnliche Anschauung geleitet werden, und nicht, wie in dem psychologischen Grundbegriffe (Ich), welcher eine gewisse Form des Denkens, nämlich die Einheit desselben, *a priori* enthält. Also bleibt uns für die reine Vernunft nichts übrig, als Natur überhaupt, und die Vollständigkeit der Bedingungen in derselben nach irgend einem Princip. Die absolute Totalität der Reihen dieser Bedingungen, in der Ableitung ihrer Glieder, ist eine Idee, die zwar im empirischen Gebrauche der Vernunft niemals völlig zu Stande kommen kann, aber doch zur Regel dient, wie wir in Ansehung derselben verfahren sollen, nämlich in der Erklärung gegebener Erscheinungen (im Zurückgehen oder Aufsteigen) so, als ob die Reihe an sich unendlich wäre, d. i. *in indefinitum*, aber wo die Vernunft selbst als bestimmende Ursache betrachtet wird (in der Freiheit), also bei praktischen Principien, als ob wir nicht ein Object der Sinne, sondern des reinen Verstandes vor uns hätten, wo die Bedingungen nicht mehr in der Reihe der Erscheinungen, sondern ausser derselben gesetzt werden können, und die Reihe der Zustände angesehen werden kann, als ob sie schlechthin (durch eine intelligible Ursache) angefangen würde, welches Alles beweist, dass die kosmologischen Ideen nichts als regulative Principien, und weit davon entfernt sind, gleichsam constitutiv, eine wirkliche Totalität solcher Reihen zu setzen. Das Übrige kann man an seinem Orte unter der Antinomie der reinen Vernunft suchen.

Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine blos relative Supposition eines Wesens enthält, als der einigen und allgenugsamen Ursache aller kosmologischen Reihen, ist der Vernunftbegriff von Gott. Den Gegenstand dieser Idee haben wir nicht den mindesten Grund schlechthin anzunehmen (an sich zu supponiren); denn was kann uns wohl dazu vermögen, oder auch nur berechtigen, ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit, und als seiner Natur nach schlechthin nothwendig, aus dessen blossem Begriffe an sich selbst zu glauben oder zu behaupten, wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche diese Supposition allein nothwendig seyn kann, und da zeigt es sich klar, dass die Idee desselben, so wie alle speculative Ideen, nichts weiter sagen wolle, als dass die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesammt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache, entsprungen wären. Hieraus ist klar, dass die Vernunft hierbei nichts als ihre eigene formale Regel in Erweiterung ihres empirischen Gebrauchs zur Absicht haben könne, niemals aber eine Erweiterung über alle Grenzen des empirischen Gebrauchs, folglich unter dieser Idee kein constitutives Princip ihres auf mögliche Erfahrung gerichteten Gebrauchs verborgen liege.

(686 — 688)

Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die **zweckmässige** Einheit der Dinge, und das speculative Interesse der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Princip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der grössten systematischen Einheit derselben zu gelangen. Die Voraussetzung einer obersten Intelligenz, als der alleinigen Ursache des Weltganzen, aber freilich blos in der Idee, kann also jederzeit der Vernunft nutzen und dabei doch niemals schaden. Denn wenn wir in Ansehung der Figur der Erde (der runden, doch etwas abgeplatteten*), der Gebirge und Meere etc. lauter weise Absichten eines Urhebers zum Voraus annehmen, so können wir auf diesem Wege eine Menge von Entdeckungen machen. Bleiben wir nur bei dieser Voraussetzung, als einem blos regulativen Princip, so kann selbst der Irrthum uns nicht schaden. Denn es kann allenfalls daraus nichts weiter folgen, als dass, wo wir einen teleologischen Zusammenhang *(nexus finalis)* erwarteten, ein blos mechanischer oder physischer *(nexus effectivus)* angetroffen werde, wodurch wir, in einem solchen Falle, nur eine Einheit mehr vermissen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empirischen Gebrauche verderben. Aber sogar dieser Querstrich kann das Gesetz selbst in allgemeiner und teleologischer Absicht überhaupt nicht treffen. Denn obzwar ein Zergliederer eines Irrthums überführt werden kann, wenn er irgend ein Gliedmaass eines thierischen Körpers auf einen Zweck bezieht, von welchem man deutlich zeigen kann, dass er daraus nicht erfolge, so ist es doch gänzlich unmöglich, in einem Falle zu beweisen, dass eine Natureinrichtung, es mag seyn welche es wolle, ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Physiologie (der Ärzte) ihre sehr eingeschränkte empirische Kenntniss von den Zwecken des Gliederbaues eines organischen Körpers durch einen Grundsatz, welchen blos reine Vernunft eingab, so weit, dass man darin ganz dreist und zugleich mit aller Verständigen Einstimmung annimmt, es habe Alles an dem Thiere seinen Nutzen und gute Absicht, welche Voraussetzung, wenn sie constitutiv seyn sollte, viel weiter geht, als uns bisherige Beobachtung berechtigen kann; woraus denn zu ersehen ist, dass sie nichts als ein regulatives Princip der Vernunft sey, um zur höchsten systematischen Einheit, vermittelst der Idee der zweckmässigen Causalität der obersten Weltursache, und als ob diese, als höchste Intelligenz, nach der weisesten Absicht die Ursache von Allem sey, zu gelangen.

---

* Der Vortheil, den eine kugelichte Erdgestalt schafft, ist bekannt genug, aber Wenige wissen, dass ihre Abplattung, als eines Sphäroids, es allein verhindert, dass die Hervorragungen des festen Landes, oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge, die Achse der Erde continuirlich und in nicht eben langer Zeit ansehnlich verrücken, wäre nicht die Aufschwellung der Erde unter der Linie ein so gewaltiger Berg, den der Schwung jedes andern Berges niemals merklich aus seiner Lage in Ansehung der Achse bringen kann. Und doch erklärt man diese weise Anstalt ohne Bedenken aus dem Gleichgewicht der ehemals flüssigen Erdmasse.

Gehen wir aber von dieser Restriction der Idee auf den blos regulativen Gebrauch ab, so wird die Vernunft auf so mancherlei Weise irre geführt, indem sie alsdann den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muss, verlässt, und sich über denselben zu dem Unbegreiflichen und Unerforschlichen hinwagt, über dessen Höhe sie nothwendig schwindlig wird, weil sie sich aus dem Standpuncte desselben von allem mit der Erfahrung stimmigen Gebrauch gänzlich abgeschnitten sieht.

Der erste Fehler, der daraus entspringt, dass man die Idee eines höchsten Wesens nicht blos regulativ, sondern (welches der Natur einer Idee zuwider ist) constitutiv braucht, ist die faule Vernunft *(ignava ratio[*])*. Man kann jeden Grundsatz so nennen, welcher macht, dass man seine Naturuntersuchung, wo es auch sey, für schlechthin vollendet ansieht, und die Vernunft sich also zur Ruhe begiebt, als ob sie ihr Geschäft völlig ausgerichtet habe. Daher selbst die psychologische Idee, wenn sie als ein constitutives Princip für die Erklärung der Erscheinungen unserer Seele, und hernach gar, zur Erweiterung unserer Erkenntniss dieses Subjects, noch über alle Erfahrung hinaus (ihren Zustand nach dem Tode) gebraucht wird, es der Vernunft zwar sehr bequem macht, aber auch allen Naturgebrauch derselben nach der Leitung der Erfahrungen ganz verdirbt und zu Grunde richtet. So erklärt der dogmatische Spiritualist die durch allen Wechsel der Zustände unverändert bestehende Einheit der Person aus der Einheit der denkenden Substanz, die er in dem Ich unmittelbar wahrzunehmen glaubt, das Interesse, was wir an Dingen nehmen, die sich allererst nach unserm Tode zutragen sollen, aus dem Bewusstseyn der immateriellen Natur unseres denkenden Subjects etc., und überhebt sich aller Naturuntersuchung der Ursache dieser unserer inneren Erscheinungen aus physischen Erklärungsgründen, indem er gleichsam durch den Machtspruch einer transscendenten Vernunft die immanenten Erkenntnissquellen der Erfahrung, zum Behuf seiner Gemächlichkeit, aber mit Einbusse aller Einsicht, vorbeigeht. Noch deutlicher fällt diese nachtheilige Folge bei dem Dogmatism unserer Idee von einer höchsten Intelligenz und dem darauf fälschlich gegründeten theologischen System der Natur (Physikotheologie) in die Augen. Denn da dienen alle sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nämlich,

---

[*] So nannten die alten Dialektiker einen Trugschluss, der so lautete: wenn es Dein Schicksal mit sich bringt, Du sollst von dieser Krankheit ge-

---

nesen, so wird es geschehen, Du magst einen Arzt brauchen, oder nicht. Cicero sagt, dass diese Art zu schliessen ihren Namen daher habe, dass, wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. Dieses ist die Ursache, warum ich das sophistische Argument der reinen Vernunft mit demselben Namen belege.

anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, sich geradezu auf den unerforschlichen Rathschluss der höchsten Weisheit zu berufen, und die Vernunftbemühung alsdann für vollendet anzusehen, wenn man sich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren inneren und allgemeinern Gesetzen, an die Hand giebt. Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht blos einige Naturstücke, als z. B. die Vertheilung des festen Landes, das Bauwerk desselben und die Beschaffenheit und Lage der Gebirge, oder wohl gar nur die Organisation im Gewächs- und Thierreiche, aus dem Gesichtspuncte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer höchsten Intelligenz, ganz allgemein machen. Denn alsdann legen wir eine Zweckmässigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich für uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum Voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben die physisch mechanische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen. Denn so allein kann das Princip der zweckmässigen Einheit den Vernunftgebrauch in Ansehung der Erfahrung jederzeit erweitern, ohne ihm in irgend einem Falle Abbruch zu thun.

Der zweite Fehler, der aus der Missdeutung des gedachten Princips der systematischen Einheit entspringt, ist der der verkehrten Vernunft (*perversa ratio*, *ὕστερον πρότερον rationis*). Die Idee der systematischen Einheit sollte nur dazu dienen, um als regulatives Princip sie in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen, und, so weit sich etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen lässt, um so viel auch zu glauben, dass man sich der Vollständigkeit ihres Gebrauchs genähert habe, ob man sie freilich niemals erreichen wird. Anstatt dessen

(692 — 694)

kehrt man die Sache um und fängt davon an, dass man die Wirklichkeit eines Princips der zweckmässigen Einheit als hypostatisch zum Grunde legt, den Begriff einer solchen höchsten Intelligenz, weil er an sich gänzlich unerforschlich ist, anthropomorphistisch bestimmt und dann der Natur Zwecke, gewaltsam und dictatorisch, aufdringt, anstatt sie, wie billig, auf dem Wege der physischen Nachforschung zu suchen, so dass nicht allein Teleologie, die blos dazu dienen sollte, um die Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen zu ergänzen, nun vielmehr dahin wirkt, sie aufzuheben, sondern die Vernunft sich noch dazu selbst um ihren Zweck bringt, nämlich das Daseyn einer solchen intelligenten obersten Ursache, nach diesem, aus der Natur zu beweisen. Denn wenn man nicht die höchste Zweckmässigkeit in der Natur *a priori*, d. i. als zum Wesen derselben gehörig, voraussetzen kann, wie will man denn angewiesen seyn, sie zu suchen und auf der Stufenleiter derselben sich der höchsten Vollkommenheit eines Urhebers, als einer schlechterdings nothwendigen, mithin *a priori* erkennbaren Vollkommenheit, zu nähern! Das regulative Princip verlangt die systematische Einheit als Natureinheit, welche nicht blos empirisch erkannt, sondern *a priori*, obzwar noch unbestimmt, vorausgesetzt wird, schlechterdings, mithin als aus dem Wesen der Dinge folgend, vorauszusetzen. Lege ich aber zuvor ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde, so wird die Natureinheit in der That aufgehoben. Denn sie ist der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig, und kann auch nicht aus allgemeinen Gesetzen derselben erkannt werden. Daher entspringt ein fehlerhafter Cirkel im Beweisen, da man das voraussetzt, was eigentlich hat bewiesen werden sollen.

Das regulative Princip der systematischen Einheit der Natur für ein constitutives nehmen, und, was nur in der Idee zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der Vernunft gelegt wird, als Ursache hypostatisch voraussetzen, heisst nur die Vernunft verwirren. Die Naturforschung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Naturursachen nach allgemeinen Gesetzen derselben, zwar nach der Idee eines Urhebers, aber nicht um die Zweckmässigkeit, der sie allerwärts nachgeht, von demselben abzuleiten, sondern sein Daseyn aus dieser Zweckmässigkeit, die in den Wesen der Naturdinge gesucht wird, wo möglich auch in den Wesen aller Dinge überhaupt, mithin als schlechthin nothwendig zu erkennen. Das Letztere mag nun gelingen oder nicht, so bleibt die Idee immer richtig und eben sowohl auch deren Gebrauch, wenn er auf die Bedingungen eines blos regulativen Princips restringirt worden.

Vollständige zweckmässige Einheit ist Vollkommenheit (schlechthin betrachtet). Wenn wir diese nicht in dem Wesen der Dinge, welche den ganzen Gegenstand der Erfahrung, d. i. aller unserer objectiv gültigen Erkenntniss, ausmachen, mithin in allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen finden, wie wollen wir daraus gerade auf die Idee einer höchsten und schlechthin nothwendigen Vollkommenheit eines Urwesens schliessen, welches der Ursprung aller Causalität ist? Die grösste systematische, folglich auch die zweckmässige Einheit ist die Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des grössten Gebrauchs der Menschenvernunft. Die Idee derselben ist also mit dem Wesen unserer Vernunft unzertrennlich verbunden. Eben dieselbe Idee ist also für uns gesetzgebend, und so ist es sehr natürlich, eine ihr correspondirende gesetzgebende Vernunft (*intellectus archetypus*) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sey.

Wir haben bei Gelegenheit der Antinomie der reinen Vernunft gesagt, dass alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, schlechterdings beantwortlich seyn müssen, und dass die Entschuldigung mit den Schranken unserer Erkenntniss, die in vielen Naturfragen eben so unvermeidlich als billig ist, hier nicht gestattet werden könne, weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, sondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung die Fragen vorgelegt werden. Jetzt kön-

(695 — 697)

nen wir diese dem ersten Anscheine nach kühne Behauptung in Ansehung der zwei Fragen, wobei die reine Vernunft ihr grösstes Interesse hat, bestätigen und dadurch unsere Betrachtung über die Dialektik derselben zur gänzlichen Vollendung bringen.

Fragt man dann also (in Absicht auf eine transscendentale Theologie *) **erstlich:** ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte? so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muss also irgend ein transscendentaler, d. i. blos dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben seyn. Ist **zweitens** die Frage: ob dieses Wesen Substanz, von der grössten Realität, nothwendig etc. sey? so antworte ich: dass diese Frage gar keine Bedeutung habe. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem andern als empirischen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objecte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt, angewandt werden. Ausser diesem Felde sind sie blos Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann. Ist endlich **drittens** die Frage: ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer Analogie mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen? so ist die Antwort: allerdings, aber nur als Gegenstand in der Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, so ferne er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmässigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforschung machen muss. Noch mehr, wir können in dieser Idee gewisse Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich sind, ungescheut und ungetadelt erlauben. Denn es ist immer nur eine Idee, die gar nicht direct auf ein von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern auf das regulative Princip der systematischen Einheit der Welt, aber nur vermittelst eines Schema derselben, nämlich einer obersten Intelligenz, die nach weisen Absichten Urheber derselben sey, bezogen wird. Was dieser Urgrund der Welteinheit an sich selbst sey, hat dadurch nicht gedacht werden sollen, sondern wie wir ihn, oder vielmehr seine Idee, relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt, brauchen sollen.

---

* Dasjenige, was ich schon vorher von der psychologischen Idee und deren eigentlicher Bestimmung, als Princips zum blos regulativen Vernunftgebrauch, gesagt habe, überhebt mich der Weitläufigkeit, die transscendentale Illusion, nach der jene systematische Einheit aller Mannigfaltigkeit des inneren Sinnes hypostatisch vorgestellt wird, noch besonders zu erörtern. Das Verfahren hierbei ist demjenigen sehr ähnlich, welches die Kritik in Ansehung des theologischen Ideals beobachtet.

Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber alsdann erweitern wir doch unsere Erkenntniss über das Feld möglicher Erfahrung? Keineswegeѕ. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sey (einen blos transscendentalen Gegenstand), aber, in Beziehung auf die systematische und zweckmässige Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur studiren, voraussetzen müssen, haben wir jenes uns unbekannte Wesen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empirischer Begriff) gedacht, d. i. es in Ansehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die sich auf demselben gründen, gerade mit den Eigenschaften begabt, die nach den Bedingungen unserer Vernunft den Grund einer solchen systematischen Einheit enthalten können. Diese Idee ist also respectiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft ganz gegründet. Wollten wir ihr aber schlechthin objective Gültigkeit ertheilen, so würden wir vergessen, dass es lediglich ein Wesen in der Idee sey, das wir denken, und, indem wir alsdann von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht bestimmbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch ausser Stand gesetzt, dieses Princip dem empirischen Vernunftgebrauch angemessen anzuwenden.

Aber (wird man ferner fragen) auf solche Weise kann ich doch von dem Begriffe und der Voraussetzung eines höchsten Wesens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen! Ja, dazu war auch eigentlich diese Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Absichten ansehen, indem ich sie vom göttlichen Willen, obzwar vermittelst besonderer dazu in der Welt darauf gestellten Anlagen, ableite! Ja, das könnt Ihr auch thun, aber so, dass es Euch gleichviel gelten muss, ob Jemand sage, die göttliche Weisheit hat Alles so zu seinen obersten Zwecken geordnet, oder die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Princip der systematischen und zweckmässigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen, auch selbst da, wo wir jene nicht gewahr werden, d. i. es muss Euch da, wo Ihr sie wahrnehmt, völlig einerlei seyn, zu sagen; Gott hat es weislich so gewollt, oder die Natur hat es also weislich geordnet. Denn die grösste systematische und zweckmässige Einheit, welche Eure Vernunft aller Naturforschung als regulatives Princip zum Grunde zu legen verlangte, war eben das, was Euch berechtigte, die Idee einer höchsten Intelligenz als ein Schema des regulativen Princips zum Grunde zu legen, und, so viel Ihr nun, nach demselben, Zweckmässigkeit in der Welt antrefft, so viel habt Ihr Bestätigung der Rechtmässigkeit Eurer Idee; da aber gedachtes Princip nichts anders zur Absicht hatte, als nothwendige und grösstmögliche Natureinheit zu suchen, so werden wir diese zwar, so weit als wir sie erreichen, der Idee eines höchsten Wesens zu danken haben, können aber die allgemeinen Gesetze der Natur, als in Absicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt würde, ohne mit uns selbst in Widerspruch zu gerathen, nicht vorbei gehen, um diese Zweckmässigkeit der Natur als zufällig und hyperphysisch ihrem Ursprunge nach anzusehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Wesen über der* Natur von den gedachten Eigenschaften anzunehmen, sondern nur die Idee desselben zum Grunde zu legen, um nach der Analogie einer Causalbestimmung der Erscheinungen als systematisch unter einander verknüpft anzusehen.

Eben daher sind wir auch berechtigt, die Weltursache in der Idee nicht allein nach einem subtileren Anthropomorphism (ohne welchen sich gar nichts von ihm denken lassen würde), nämlich als ein Wesen, das Verstand, Wohlgefallen und Missfallen, ingleichen eine demselben gemässe Begierde und Willen hat etc. zu denken, sondern demselben unendliche Vollkommenheit beizulegen, die also diejenige weit übersteigt, dazu wir durch empirische Kenntniss der Weltordnung berechtigt seyn können. Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, dass wir die Natur so studiren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmässige Einheit, bei der grösstmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde. Denn wiewohl wir nur wenig von dieser Weltvollkommenheit ausspähen, oder erreichen werden, so gehört es doch zur Gesetzgebung unserer Vernunft, sie allerwärts zu suchen und zu vermuthen und es muss uns jederzeit vortheilhaft seyn, niemals aber kann es nachtheilig werden, nach diesem Princip die Naturbetrachtung anzustellen. Es ist aber, unter dieser Vorstellung, der zum Grunde gelegten Idee eines höchsten Urhebers, auch klar, dass ich nicht das Daseyn und die Kenntniss eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde lege, und also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern blos von der Idee desselben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer solchen Idee, ableite. Auch scheint ein gewisses, obzwar unentwickeltes Bewusstseyn, des ächten Gebrauchs dieses unseren Vernunftbegriffs, die bescheidene und billige Sprache der Philosophen aller Zeiten veranlasst zu haben, da sie von der Weisheit und Vorsorge der Natur und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken, reden, ja den ersteren Ausdruck, so lange es um blosse speculative Vernunft zu thun ist, vorziehen, weil er die Anmaassung einer grösseren Behauptung, als die ist, wozu wir befugt sind, zurückhält und zugleich die Vernunft auf ihr eigenthümliches Feld, die Natur, zurückweist.

---

* Da es hier gerade auf die Unterscheidung des Einen Wesens von der Natur ankommt, so ist die vulgare Lesart „die" falsch. R.

So enthält die reine Vernunft, die uns Anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung, zu versprechen schien, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Principien, die zwar grössere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, dass sie das Ziel der Annäherung desselben so weit hinaus rücken, die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber missversteht und sie für constitutive Principien transscendenter Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Überredung und eingebildetes Wissen, hiermit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

* * *

So fängt denn alle menschliche Erkenntniss mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller drei Elemente Erkenntnissquellen *a priori* hat, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, dass alle Vernunft im speculativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne, und dass die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnissvermögens sey, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, ausserhalb welcher für uns nichts als leerer Raum ist. Zwar hat uns die kritische Untersuchung aller Sätze, welche unsere Erkenntniss über die wirkliche Erfahrung hinaus erweitern können, in der transscendentalen Analytik hinreichend überzeugt, dass sie niemals zu etwas mehr, als einer möglichen Erfahrung leiten können, und, wenn man nicht selbst gegen die klarsten oder abstracten und allgemeinen Lehrsätze misstrauisch wäre, wenn nicht reizende und scheinbare Aussichten uns lockten, den Zwang der ersteren abzuwerfen, so hätten wir allerdings der mühsamen Abhörung aller dialektischen Zeugen, die eine transscendente Vernunft zum Behuf ihrer Anmaassungen auftreten lässt, überhoben seyn können; denn wir wussten es schon im Voraus mit völliger Gewissheit, dass alles Vorgeben derselben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber schlechterdings nichtig seyn müsse, weil es eine Kundschaft betraf, die kein Mensch jemals bekommen kann. Allein weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Ursache des Scheins kommt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen werden kann, und die Auflösung aller unserer transscendenten Erkenntniss in ihre Elemente (als ein Studium unserer inneren Natur) an sich selbst keinen geringen Werth hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist, so war es nicht allein nöthig, diese ganze, obzwar eitle Bearbeitung der speculativen Vernunft bis zu ihren ersten Quellen ausführlich nachzusuchen, sondern, da der dialektische Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuschend, sondern auch dem Interesse nach, das man hier

(732) am Urtheile nimmt, anlockend und jederzeit natürlich ist und so in alle Zukunft bleiben wird, so war es rathsam, gleichsam die Acten dieses Processes ausführlich abzufassen und sie im Archive der menschlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen.

II.

Transscendentale Methodenlehre.

Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntniss der reinen und speculativen Vernunft wie ein Gebäude ansehe, dazu wir wenigstens die Idee in uns haben, so kann ich sagen, wir haben in der transscendentalen Elementarlehre den Bauzeug überschlagen und bestimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit er zulange. Freilich fand es sich, dass, ob wir zwar einen Thurm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte, welches zu unsern Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen, dass aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlschlagen musste, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweien und sie in alle Welt zerstreuen musste, um sich, ein Jeder nach seinem Entwurfe, besonders anzubauen. Jetzt ist es uns nicht sowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu thun, und, indem wir gewarnt sind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unser ganzes Vermögen übersteigen könnte, zu wagen, gleichwohl doch von der Errichtung eines festen Wohnsitzes nicht wohl abstehen können, den Anschlag zu einem Gebäude im Verhältniss auf den Vorrath, der uns gegeben und zugleich unserem Bedürfniss angemessen ist, zu machen.

Ich verstehe also unter der transscendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft. Wir werden es in dieser Absicht mit einer Disciplin, einem Kanon, einer Architektonik, endlich einer Geschichte der rei-

(700)
nen Vernunft zu thun haben, und dasjenige in transscendentaler Absicht leisten, was, unter dem Namen einer *praktischen Logik*, in Ansehung des Gebrauchs des Verstandes überhaupt in den Schulen gesucht, aber schlecht geleistet wird; weil, da die allgemeine Logik auf keine besondere Art der Verstandeserkenntniss (z. B. nicht auf die reine), auch nicht auf gewisse Gegenstände eingeschränkt ist, sie, ohne Kenntnisse aus andern Wissenschaften zu borgen, nichts mehr thun kann, als Titel zu *möglichen Methoden* und technischen Ausdrücken, deren man sich in Ansehung des Systematischen in allerlei Wissenschaften bedient, vorzutragen, die den Lehrling zum Voraus mit Namen bekannt machen, deren Bedeutung und Gebrauch er künftig allererst soll kennen lernen.

Der transscendentalen Methodenlehre
erstes Hauptstück.
Die Disciplin der reinen Vernunft.

Die negativen Urtheile, die es nicht blos der logischen Form, sondern auch dem Inhalte nach sind, stehen bei der Wissbegierde der Menschen in keiner sonderlichen Achtung; man sieht sie wohl gar als neidische Feinde unseres unablässig zur Erweiterung strebenden Erkenntnisstriebes an, und es bedarf beinahe einer Apologie, um ihnen nur Duldung und noch mehr, um ihnen Gunst und Hochschätzung zu verschaffen.

Man kann zwar logisch alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken, in Ansehung des Inhalts aber unserer Erkenntniss überhaupt, ob sie durch ein Urtheil erweitert, oder beschränkt wird, haben die verneinenden das eigenthümliche Geschäft, lediglich den Irrthum abzuhalten. Daher auch negative Sätze, welche eine falsche Erkenntniss abhalten sollen, wo doch niemals ein Irrthum möglich ist, zwar sehr wahr, aber doch leer, d. i. ihrem Zwecke gar nicht angemessen und eben darum oft lächerlich sind. Wie der Satz jenes Schulredners: dass Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können.

Wo aber die Schranken unserer möglichen Erkenntniss sehr enge, der Anreiz zum Urtheilen gross, der Schein, der sich darbietet, sehr betrüglich, und der Nachtheil aus dem Irrthum erheblich ist, da hat das Negative der Unterweisung, welches blos dazu dient, um uns gegen Irrthümer zu verwahren, noch mehr Wichtigkeit, als manche positive Belehrung, dadurch unsere Erkenntniss Zuwachs bekommen könnte. Man nennt den Zwang, wodurch der beständige Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und endlich vertilgt wird, die Disciplin. Sie ist von der Cultur unterschieden, welche blos eine Fertigkeit verschaffen soll, ohne eine andere, schon vorhandene, dagegen aufzuheben. Zu der Bildung eines Talents, welches schon für sich selbst einen Antrieb zur Äusserung hat, wird also die Disciplin einen negativen*, die Cultur aber und Doctrin einen positiven Beitrag leisten.

Dass das Temperament, ingleichen dass Talente, die sich gern eine freie und uneingeschränkte Bewegung erlauben (als Einbildungskraft und Witz), in mancher Absicht einer Disciplin bedürfen, wird Jedermann leicht zugeben. Dass aber die Vernunft, der es eigentlich obliegt, allen anderen Bestrebungen ihre Disciplin vorzuschreiben, selbst noch eine solche nöthig habe, das mag allerdings befremdlich scheinen, und in der That ist sie auch einer solchen Demüthigung eben darum bisher entgangen, weil, bei der Feierlichkeit und dem gründlichen Anstande, womit sie auftritt, Niemand auf den Verdacht eines leichtsinnigen Spiels mit Einbildungen statt Begriffen, und Worten statt Sachen, leichtlich gerathen konnte.

Es bedarf keiner Kritik der Vernunft im empirischen Gebrauche, weil ihre Grundsätze am Probierstein der Erfahrung einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden, ingleichen auch nicht in der Mathematik, wo ihre Begriffe an der reinen Anschauung sofort *in concreto* dargestellt werden müssen, und jedes Ungegründete und Willkührliche dadurch alsbald offenbar wird. Wo aber weder empirische noch reine Anschauung die Vernunft in einem sichtbaren Geleise halten, nämlich in ihrem transscendentalen Gebrauche, nach blossen Begriffen, da bedarf sie sogar sehr einer Disciplin, die ihren Hang zur Erweiterung, über die engen Grenzen möglicher Erfahrung, bändige, und sie von Ausschweifung und Irrthum abhalte, dass auch die ganze Philosophie der reinen Vernunft blos mit diesem negativen Nutzen zu thun hat. Einzelnen Verirrungen kann durch Censur und den Ursachen derselben durch Kritik abgeholfen werden. Wo aber, wie in der reinen Vernunft, ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken angetroffen wird, die unter sich wohl verbunden und unter gemeinschaftlichen Principien vereinigt sind, da scheint eine ganz eigene und zwar negative Gesetzgebung erforderlich zu seyn, welche unter dem Namen einer Disciplin aus der Natur der Vernunft und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichte, vor welchem kein falscher vernünftelnder Schein bestehen kann, sondern sich sofort, ungeachtet aller Gründe seiner Beschönigung, verrathen muss.

---

* Ich weiss wohl, dass man in der Schulsprache den Namen der Disciplin mit dem der Unterweisung gleichgeltend zu brauchen pflegt. Allein, es giebt dagegen so viele andere Fälle, da der erstere Ausdruck, als Zucht, von dem zweiten, als Belehrung, sorgfältig unterschieden wird, und die Natur der Dinge erheischt es auch selbst, für diesen Unterschied die einzigen schicklichen Ausdrücke aufzubewahren, dass ich wünsche, man möge niemals erlauben, jenes Wort in anderer als negativer Bedeutung zu brauchen.

Es ist aber wohl zu merken, dass ich in diesem zweiten Haupttheile der transscendentalen Kritik die Disciplin der reinen Vernunft nicht auf den Inhalt, sondern blos auf die Methode der Erkenntniss aus reiner Vernunft richte. Das Erstere ist schon in der Elementarlehre geschehen. Es hat aber der Vernunftgebrauch so viel Ähnliches, auf welchen Gegenstand er auch angewandt werden mag, und ist doch, so ferne er transscendental seyn soll, zugleich von allem anderen so wesentlich unterschieden, dass, ohne die warnende Negativlehre einer besonders darauf gestellten Disciplin, die Irrthümer nicht zu verhüten sind, die aus einer unschicklichen Befolgung solcher Methoden, die zwar sonst der Vernunft, aber nur nicht hier wohl anpassen, nothwendig entspringen müssen.

Des ersten Hauptstücks
erster Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche.

Die Mathematik gibt das glänzendste Beispiel *einer* sich ohne Beihülfe der Erfahrung von selbst glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beispiele sind ansteckend, vornämlich für dasselbe Vermögen, welches sich natürlicherweise schmeichelt, eben dasselbe Glück in anderen Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu Theil worden. Daher hofft reine Vernunft im transscendentalen Gebrauche sich eben so glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematischen gelungen ist, wenn sie vornämlich dieselbe Methode *dort* anwendet, die hier von so augenscheinlichem Nutzen gewesen ist. Es liegt uns also viel daran, zu wissen, ob die Methode, zur apodiktischen Gewissheit zu gelangen, die man in der letzteren Wissenschaft *mathematisch* nennt, mit derjenigen einerlei sey, womit man eben dieselbe Gewissheit in der Philosophie sucht, und die daselbst *dogmatisch* genannt werden müsste.

Die philosophische Erkenntniss ist die *Vernunfterkenntniss aus Begriffen*, die mathematische aus der *Construction der Begriffe*. Einen Begriff aber *construiren* heisst, die ihm correspondirende Anschauung *a priori* darstellen. Zur Construction eines Begriffs wird also eine *nicht empirische* Anschauung erfordert, die folglich, als Anschauung, ein *einzelnes* Object ist, aber nichts destoweniger, als die Construction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muss. So construire ich einen Triangel, indem ich den diesem Begriffe entsprechenden

Gegenstand entweder durch blosse Einbildung, in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier, in der empirischen Anschauung, beide Male aber völlig *a priori*, ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darstelle. Die einzelne hingezeichnete Figur ist empirisch, und dient gleichwohl, den Begriff, unbeschadet seiner Allgemeinheit, auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Construction des Begriffs, welchem viele Bestimmungen, z. E. der Grösse, der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehen, und also von diesen Verschiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abstrahirt wird.

Die philosophische Erkenntniss betrachtet also das Besondere nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch *a priori* und vermittelst der Vernunft, so dass, wie dieses Einzelne unter gewissen allgemeinen Bedingungen der Construction bestimmt ist, eben so der Gegenstand des Begriffs, dem dieses Einzelne nur als sein Schema correspondirt, allgemein bestimmt gedacht werden muss.

In dieser Form besteht also der wesentliche Unterschied dieser beiden Arten der Vernunfterkenntniss, und beruht nicht auf dem Unterschiede ihrer Materie, oder Gegenstände. Diejenigen, welche Philosophie von Mathematik dadurch zu unterscheiden vermeinten, dass sie von jener sagten, sie habe blos die Qualität, diese aber nur die Quantität zum Object, haben die Wirkung für die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntniss ist die Ursache, dass diese lediglich auf Quanta gehen kann. Denn nur der Begriff von Grössen lässt sich construiren, d. i. *a priori* in der Anschauung darlegen, Qualitäten aber lassen sich in keiner anderen als empirischen Anschauung darstellen. Daher kann eine Vernunfterkenntniss derselben nur durch Begriffe möglich seyn. So kann Niemand eine dem Begriff der Realität correspondirende Anschauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber *a priori* aus sich selbst und vor dem empirischen Bewusstseyn derselben theilhaftig werden. Die konische Gestalt wird man ohne alle empirische Beihülfe, blos nach dem Begriffe, anschauend machen können, aber die Farbe dieses Kegels wird in einer oder anderer Erfahrung zuvor gegeben seyn müssen. Den Begriff einer Ursache überhaupt kann ich auf keine Weise in der Anschauung darstellen, als an einem Beispiele, das mir Erfahrung an die Hand giebt, u. s. w. Übrigens handelt die Philosophie eben sowohl von Grössen, als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit u. s. w. Die Mathematik beschäftigt sich auch mit dem Unterschiede der Linien und Flächen, als Räumen, von verschiedener Qualität, mit der Continuität der Ausdehnung, als einer Qualität derselben. Aber obgleich sie in solchen Fällen einen gemeinschaftlichen Gegenstand haben, so ist *die Art*, ihn durch die Vernunft zu behandeln, doch ganz anders in der philosophischen, als mathematischen Betrachtung. Jene hält sich blos an allgemeine Begriffe, diese kann mit dem blossen Begriffe nichts ausrichten, sondern eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff *in concreto* betrachtet, aber doch nicht empirisch, sondern blos in einer solchen, die sie *a priori* darstellt, d. i. *construirt* hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Construction folgt, auch von dem Objecte des construirten Begriffs allgemein gelten muss.

Man gebe einem Philosophen den Begriff eines Triangels und lasse ihn nach seiner Art ausfindig machen, wie sich wohl die Summe seiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drei geraden Linien eingeschlossen ist, und an ihr den Begriff von eben so viel Winkeln. Nun mag er diesem Begriffe nachdenken, so lange er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie, oder eines Winkels, oder der Zahl Drei zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenschaften kommen, die in diesen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme diese Frage nicht vor. Er fängt sofort davon an, einen Triangel zu construiren. Weil er weiss, dass zwei rechte Winkel zusammen gerade so viel austragen, als alle berührende Winkel, die aus einem Puncte auf einer geraden Linie gezogen werden können, zusammen, so verlängert er eine Seite seines Triangels und bekommt zwei berührende Winkel, die zwei rechten zusammen gleich sind. Nun theilt er den äusseren von diesen Winkeln, indem er eine Linie mit der gegenüberstehenden Seite des Triangels parallel zieht, und sieht, dass hier ein äusserer berührender Winkel entspringe, der einem inneren gleich ist, u. s. w. Er gelangt auf solche Weise durch eine Kette von Schlüssen, immer von der Anschauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflösung der Frage.

Die Mathematik aber construirt nicht blos Grössen, (*Quanta*), wie die Geometrie, sondern auch die blosse Grösse (*Quantitatem*), wie in der Buchstabenrechnung, wobei sie von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der nach einem solchen Grössenbegriff gedacht werden soll, gänzlich abstrahirt. Sie wählt sich alsdann eine gewisse Bezeichnung aller Constructionen von Grössen überhaupt (Zahlen, als der Addition, Subtraction u. s. w.), Ausziehung der Wurzel und, nachdem sie den allgemeinen Begriff der Grössen nach den verschiedenen Verhältnissen derselben auch bezeichnet hat, so stellt sie alle Behandlung, die durch die Grösse erzeugt und verändert wird, nach gewissen allgemeinen Regeln in der Anschauung dar; wo eine Grösse durch die andere dividirt werden soll, setzt sie beider ihre Charaktere nach der bezeichnenden Form der Division zusammen u. s. w., und gelangt also vermittelst einer symbolischen Construction eben so gut, wie die Geometrie nach einer ostensiven oder geometrischen (der Gegenstände selbst), dahin, wohin die discursive Erkenntniss vermittelst blosser Begriffe niemals gelangen könnte.

Was mag die Ursache dieser so verschiedenen Lage seyn, darin sich zwei Vernunftkünstler befinden, deren

(717 — 719)

der eine seinen Weg nach Begriffen, der andere nach Anschauungen nimmt, *die er a priori* den Begriffen gemäss darstellt. Nach den oben vorgetragenen transscendentalen Grundlehren ist diese Ursache klar. Es kommt hier nicht auf analytische Sätze an, die durch blosse Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können (hierin würde der Philosoph ohne Zweifel den Vortheil über seinen Nebenbuhler haben), sondern auf synthetische und zwar solche, die *a priori* sollen erkannt werden. Denn ich soll nicht auf dasjenige sehen, was ich in meinem Begriffe vom Triangel wirklich denke (dieses ist nichts weiter, als die blosse Definition), vielmehr soll ich über ihn zu Eigenschaften, die in diesem Begriffe nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinausgehen. Nun ist dieses nicht anders möglich, als dass ich meinen Gegenstand nach den Bedingungen, entweder der empirischen Anschauung, oder der reinen Anschauung bestimme. Das Erstere würde nur einen empirischen Satz (durch Messen seiner Winkel), der keine Allgemeinheit, noch weniger Nothwendigkeit enthielte, abgeben, und von dergleichen ist gar nicht die Rede. Das zweite Verfahren aber ist die mathematische und zwar hier die geometrische Construction, vermittelst deren ich in einer reinen Anschauung, eben so, wie in der empirischen, das Mannigfaltige, das zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu seinem Begriffe gehört, hinzusetze, wodurch allerdings allgemeine synthetische Sätze construirt werden müssen.

Ich würde also umsonst über den Triangel philosophiren, d. i. discursiv nachdenken, ohne dadurch im Mindesten weiter zu kommen, als auf die blosse Definition, von der ich aber billig anfangen müsste. Es giebt zwar eine transscendentale Synthesis aus lauter Begriffen, die wiederum allein dem Philosophen gelingt, die aber niemals mehr als ein Ding überhaupt betrifft, unter welchen Bedingungen dessen Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung gehören könne. Aber in den mathematischen Aufgaben ist hiervon und überhaupt von der Existenz gar nicht die Frage, sondern von den Eigenschaften der Gegenstände an sich selbst, lediglich so ferne *diese* mit dem Begriffe derselben verbunden sind.

Wir haben in dem angeführten Beispiele nur deutlich zu machen gesucht, welcher grosse Unterschied zwischen dem discursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Construction der Begriffe anzutreffen sey. Nun fragt es sich natürlicher Weise, was die Ursache sey, die einen solchen zwiefachen Vernunftgebrauch nothwendig macht, und an welchen Bedingungen man erkennen könne, ob nur der *erste*, oder auch der *zweite* statt finde.

Alle unsere Erkenntniss bezieht sich doch *zuletzt* auf mögliche Anschauungen, denn durch diese allein wird ein Gegenstand gegeben. Nun enthält ein Begriff *a priori* (ein nicht empirischer Begriff) entweder schon eine reine Anschauung in sich, und alsdann kann er *construirt* werden, oder nichts, als die Synthesis möglicher Anschauungen, die *a priori* nicht gegeben sind, und alsdann kann man wohl zwar durch ihn synthetisch und *a priori* urtheilen, aber nur discursiv, nach Begriffen, niemals aber intuitiv durch *die* Construction des Begriffes.

Nun ist von aller Anschauung keine *a priori* gegeben, als die blosse Form der Erscheinungen, Raum und Zeit, und ein Begriff von diesen, als *Quantis*, lässt sich entweder zugleich mit der Qualität derselben (ihre Gestalt), oder auch blos ihre Quantität (die blosse Synthesis des Gleichartigmannigfaltigen) durch Zahl *a priori* in der Anschauung darstellen, d. i. construiren. Die Materie aber der Erscheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin *a posteriori* vorgestellt werden. Der einzige Begriff, *der a priori* diesen empirischen Gehalt der Erscheinungen vorstellt, ist der Begriff des Dinges überhaupt, und die synthetische Erkenntniss von demselben *a priori* kann nichts weiter, als die blosse Regel *der* Synthesis desjenigen, was die Wahrnehmung *a posteriori* geben mag, niemals aber die Anschauung des realen Gegenstandes *a priori* liefern, weil diese nothwendig empirisch seyn muss.

(720 — 722)

Synthetische Sätze, die auf Dinge überhaupt, deren Anschauung sich *a priori* gar nicht geben lässt, gehen, sind transscendental. Demnach lassen sich transscendentale Sätze niemals durch Construction der Begriffe, sondern nur nach Begriffen *a priori* geben. Sie enthalten blos die Regel, nach der eine gewisse synthetische Einheit desjenigen, was nicht *a priori* anschaulich vorgestellt werden kann (der Wahrnehmungen), empirisch gesucht werden soll. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe *a priori* in irgend einem Falle darstellen, sondern thun dieses nur *a posteriori*, vermittelst der Erfahrung, die nach jenen synthetischen Grundsätzen allererst möglich wird.

Wenn man von einem Begriffe synthetisch urtheilen soll, so muss man aus diesem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anschauung, in welcher er gegeben ist. Denn bliebe man bei dem stehen, was im Begriffe enthalten ist, so wäre das Urtheil blos analytisch, und eine Erklärung des Gedankens nach demjenigen, was wirklich in ihm enthalten ist. Ich kann aber von dem Begriffe zu der ihm correspondirenden reinen oder empirischen Anschauung gehen, um ihn in derselben *in concreto* zu erwägen, und, was dem Gegenstande desselben zukommt, *a priori* oder *a posteriori* zu erkennen. Das Erstere ist die rationale und mathematische Erkenntniss durch die Construction des Begriffs, das Zweite die blosse empirische (mechanische) Erkenntniss, die niemals nothwendige und apodiktische Sätze geben kann. So könnte ich meinen empirischen Begriff vom Golde zergliedern, ohne dadurch etwas weiter zu gewinnen, als Alles, was ich bei diesem Worte wirklich denke, herzählen zu können, wodurch in meiner Erkenntniss zwar eine logische Verbesserung vorgeht, aber keine Vermehrung oder Zusatz erworben wird. Ich nehme aber die Materie, welche unter diesem Namen vorkommt, und stelle mit ihr Wahrnehmungen an, welche mir verschiedene synthetische, aber empirische Sätze an die Hand geben werden. Den mathematischen Begriff eines Triangels würde ich construiren, d. i. *a priori* in der Anschauung geben, und auf diesem Wege eine synthetische, aber rationale Erkenntniss bekommen. Aber wenn mir der transscendentale Begriff einer Realität, Substanz, Kraft *etc.* gegeben ist, so bezeichnet er weder eine empirische noch reine Anschauung, sondern lediglich die Synthesis der empirischen Anschauungen (die also *a priori* nicht gegeben werden können), und es kann also aus ihm, weil die Synthesis nicht *a priori* zu der Anschauung, die ihm *correspondirt*, hinausgehen kann, auch kein bestimmender synthetischer Satz, sondern nur ein Grundsatz der Synthesis* möglicher empirischer Anschauungen entspringen. Also ist ein transscendentaler Satz ein synthetisches Vernunfterkenntniss nach blossen Begriffen und mithin discursiv, indem dadurch alle synthetische Einheit der empirischen Erkenntniss allererst möglich, keine Anschauung aber dadurch *a priori* gegeben wird.

So giebt es denn einen doppelten Vernunftgebrauch, der, ungeachtet der Allgemeinheit der Erkenntniss und ihrer Erzeugung *a priori*, welche sie gemein haben, dennoch im Fortgange sehr verschieden ist, und zwar darum, weil in der Erscheinung, als wodurch uns alle Gegenstände gegeben werden, zwei Stücke sind: die Form der Anschauung (Raum und Zeit), die völlig *a priori* erkannt und bestimmt werden kann, und die Materie (das Physische), oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Daseyn enthält und der Empfindung *correspondirt*. In Ansehung des letzteren, welches niemals anders auf bestimmte Art, als empirisch gegeben werden kann, können wir nichts *a priori* haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen, so ferne sie zur Einheit der Apperception (in einer möglichen Erfahrung) gehören. In Ansehung der erstern können wir unsere Begriffe in der Anschauung *a priori* bestimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen, indem wir sie blos als *Quanta* betrachten. Jener heisst der Vernunftgebrauch nach Begriffen, bei dem wir nichts weiter thun können, als Erscheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders als empirisch, d. i. *a posteriori* (aber jenen Begriffen als Regeln einer empirischen Synthesis gemäss) können bestimmt werden: dieser ist der Vernunftgebrauch durch Construction der Begriffe, durch den diese, da sie schon auf eine Anschauung *a priori* gehen, auch eben darum *a priori* und ohne alle empirische *data* in der reinen Anschauung bestimmt gegeben werden können. Alles, was da ist (ein Ding im Raum oder der Zeit), zu erwägen, ob und wie ferne es ein Quantum ist oder nicht, dass ein Daseyn in demselben oder Mangel vorgestellt werden müsse, wie ferne dieses Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt) ein erstes Substratum, oder blosse Bestimmung sey, eine Beziehung seines Daseyns auf etwas Anderes, als Ursache oder Wirkung, habe, und endlich isolirt oder in wechselseitiger Abhängigkeit mit andern in Ansehung des Daseyns stehe, die Möglichkeit dieses Daseyns, die Wirklichkeit und Nothwendigkeit, oder die Gegentheile derselben zu erwägen: dieses Alles gehört zur Vernunfterkenntniss aus Begriffen, welche philosophisch genannt wird. Aber im Raume eine Anschauung *a priori* zu bestimmen (Gestalt), die Zeit zu theilen (Dauer), oder blos das Allgemeine der Synthesis von einem und demselben in der Zeit und dem Raume, und die daraus entspringende Grösse einer Anschauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das ist ein Vernunftgeschäft durch Construction der Begriffe, und heisst mathematisch.

---

* Vermittelst des Begriffs der Ursache gehe ich wirklich aus dem empirischen Begriffe von einer Begebenheit (da etwas geschieht) heraus, aber nicht zu der Anschauung, die den Begriff der Ursache *in concreto* darstellt, sondern zu den Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung dem Begriffe der Ursache gemäss gefunden werden möchten. Ich verfahre also bloss nach Begriffen, und kann nicht durch Construction der Begriffe verfahren, weil der Begriff eine Regel der Synthesis der Wahrnehmungen ist, die keine reine Anschauungen sind, und sich also *a priori* nicht geben lassen.

Das grosse Glück, welches die Vernunft vermittelst der Mathematik macht, bringt ganz natürlicher Weise die

Vermuthung zu Wege, dass es, wo nicht ihr selbst, doch ihrer Methode auch ausser dem Felde der Grössen, gelingen werde, indem sie alle ihre Begriffe auf Anschauungen bringt, die sie *a priori* geben kann, und wodurch sie, so zu reden, Meister über die Natur wird; da hingegen reine Philosophie mit discursiven Begriffen *a priori* in der Natur herum pfuscht, ohne die Realität derselben *a priori* anschauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können. Auch scheint es den Meistern in dieser Kunst an dieser Zuversicht zu sich selbst und dem gemeinen Wesen an grossen Erwartungen von ihrer Geschicklichkeit, wenn sie sich einmal hiermit befassen sollten, gar nicht zu fehlen. Denn da sie kaum jemals über ihre Mathematik philosophirt haben (ein schweres Geschäft), so kommt ihnen der specifische Unterschied des einen Vernunftgebrauchs von dem andern gar nicht in Sinn und Gedanken. Gangbare und empirisch gebrauchte Regeln, die sie von der gemeinen Vernunft borgen, gelten ihnen dann statt Axiome. Wo ihnen die Begriffe von Raum und Zeit, womit sie sich (als den einzigen ursprünglichen Quantis) beschäftigen, herkommen mögen, daran ist ihnen gar nichts gelegen, und eben so scheint es ihnen unnütz zu seyn, den Ursprung reiner Verstandesbegriffe und hiermit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforschen, sondern nur sich ihrer zu bedienen. In allem diesem thun sie ganz recht, wenn sie nur ihre angewiesene Grenze, nämlich die der Natur, nicht überschreiten. So aber gerathen sie unvermerkt von dem Felde der Sinnlichkeit auf den unsicheren Boden reiner und selbst transscendentaler Begriffe, wo der Grund (*instabilis tellus, innabilis unda*) ihnen weder zu stehen, noch zu schwimmen erlaubt und sich nur flüchtige Schritte thun lassen, von denen die Zeit nicht die mindeste Spur aufbehält, da hingegen ihr Gang in der Mathematik eine Heeresstrasse macht, welche noch die späteste Nachkommenschaft mit Zuversicht betreten kann.

Da wir es uns zur Pflicht gemacht haben, die Grenzen der reinen Vernunft im transscendentalen Gebrauche genau und mit Gewissheit zu bestimmen, diese Art der Bestrebung aber das Besondere an sich hat, ungeachtet der nachdrücklichsten und klärsten Warnungen, sich noch immer durch Hoffnung hinhalten zu lassen, ehe man den Anschlag gänzlich aufgiebt, über Grenzen der Erfahrungen hinaus in die reizenden Gegenden des Intellectuellen zu gelangen, so ist es nothwendig, noch gleichsam den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung wegzunehmen und zu zeigen, dass die Befolgung der mathematischen Methode in dieser Art Erkenntniss nicht den mindesten Vortheil schaffen könne, es müsste denn der seyn, die Blössen ihrer selbst desto deutlicher aufzudecken, dass Messkunst und Philosophie zwei ganz verschiedene Dinge seyen, ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten, mithin das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne.

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonstrationen. Ich werde mich damit begnügen, zu zeigen, dass keines dieser Stücke in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der Philosophie könne geleistet noch nachgeahmt werden, dass der Messkünstler, nach seiner Methode, in der Philosophie nichts als Kartengebäude zu Stande bringe, der Philosoph nach der seinigen in dem Antheil der Mathematik nur ein Geschwätz erregen könne, wiewohl eben darin Philosophie besteht, seine Grenzen zu kennen, und selbst der Mathematiker, wenn das Talent desselben nicht etwa schon von der Natur begrenzt und auf sein Fach eingeschränkt ist, die Warnungen der Philosophie nicht ausschlagen, noch sich über sie wegsetzen kann.

1. Von den **Definitionen.** Definiren soll, wie es der Ausdruck selbst giebt, eigentlich nur so viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen*. Nach einer sol-

---

* Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale, Grenzen die Präcision, dass deren nicht mehr sind, als zum

chen Forderung kann ein empirischer Begriff gar nicht definirt, sondern nur explicirt werden. Denn, da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewissen Art Gegenstände der Sinne haben, so ist es niemals sicher, ob man unter dem Worte, der denselben Gegenstand bezeichnet, nicht einmal mehr, das anderemal weniger Merkmale desselben denke. So kann der eine im Begriffe vom Golde sich ausser dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit, noch die Eigenschaft, dass es nicht rostet, denken, der andere davon vielleicht nichts wissen. Man bedient sich gewisser Merkmale nur so lange, als sie zum Unterscheiden hinreichend sind; neue Bemerkungen dagegen nehmen Welche weg und setzen Einige hinzu, der Begriff steht also niemals zwischen sicheren Grenzen. Und wozu sollte es auch dienen, einen solchen Begriff zu definiren, da, wenn z. B. von dem Wasser und dessen Eigenschaften die Rede ist, man sich bei dem nicht aufhalten wird, was man bei dem Worte Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreitet, und das Wort mit den wenigen Merkmalen, die ihm anhängen, nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen soll, mithin die angebliche Definition nichts anders als Wortbestimmung ist. Zweitens kann auch, genau zu reden, kein *a priori* gegebener Begriff definirt werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit u. s. w. Denn ich kann niemals sicher seyn, dass die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiss, dass dieselbe dem Gegenstande adäquat sey. Da der Begriff desselben aber, so wie er gegeben ist, viel dunkle Vorstellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen, so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer

---

ausführlichen Begriffe gehören, ursprünglich aber, dass diese Grenzbestimmung nicht irgend woher abgeleitet sey und also noch eines Beweises bedürfe, welches die vermeintliche Erklärung unfähig machen würde, an der Spitze aller Urtheile über einen Gegenstand zu stehen.

zweifelhaft und kann nur durch vielfältig zutreffende Beispiele vermuthlich, niemals aber apodiktisch gewiss gemacht werden. Anstatt des Ausdrucks: Definition, würde ich lieber den der Exposition brauchen, der immer noch behutsam bleibt, und bei dem der Kritiker sie auf einen gewissen Grad gelten lassen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kann. Da also weder empirisch, noch *a priori* gegebene Begriffe definirt werden können, so bleiben keine andere als willkührlich gedachte übrig, an denen man dieses Kunststück versuchen kann. Meinen Begriff kann ich in solchem Falle jederzeit definiren; denn ich muss doch wissen, was ich habe denken wollen, da ich ihn selbst vorsätzlich gemacht habe, und er mir weder durch die Natur des Verstandes, noch durch die Erfahrung gegeben worden, aber ich kann nicht sagen, dass ich dadurch einen wahren Gegenstand definirt habe. Denn, wenn der Begriff auf empirischen Bedingungen beruht, z. B. eine Schiffsuhr, so wird der Gegenstand und dessen Möglichkeit durch diesen willkührlichen Begriff noch nicht gegeben, ich weiss daraus nicht einmal, ob er überall einen Gegenstand habe, und meine Erklärung kann besser eine Declaration (meines Projects) als Definition eines Gegenstandes heissen. Also blieben keine andere Begriffe übrig, die zum Definiren taugen, als solche, die eine willkührliche Synthesis enthalten, welche *a priori* construirt werden kann, mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn den Gegenstand, den sie denkt, stellt sie auch *a priori* in der Anschauung dar, und dieser kann sicher nicht mehr noch weniger enthalten, als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenstande ursprünglich, d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde. Die Deutsche Sprache hat für die Ausdrücke der Exposition, Explication, Declaration und Definition nichts mehr, als das eine Wort: Erklärung, und daher müssen wir schon von der Strenge der Forderung, da wir nämlich den philosophischen Erklärungen den Ehrennamen der Definition verweigerten, etwas ablassen, und wollen diese ganze Anmerkung darauf einschränken, dass philosophische Definitionen nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Constructionen ursprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytisch durch Zergliederung (deren Vollständigkeit nicht apodiktisch gewiss ist), diese synthetisch zu Stande gebracht werden, und also den Begriff selbst machen, dagegen die ersteren ihn nur erklären. Hieraus folgt:

a. dass man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachthun müsse, die Definitionen voran zu schikken, als nur etwa zum blossen Versuche. Denn da sie Zergliederungen gegebener Begriffe sind, so gehen diese Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran, und die unvollständige Exposition geht vor der vollständigen, so, dass wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, Manches vorher schliessen können, ehe wir zur vollständigen Exposition, d. i. der Definition gelangt sind, mit Einem Worte, dass in der Philosophie die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schliessen, als anfangen müsse *. Dagegen haben wir in der Mathematik gar keinen Begriff vor der Definition, als durch welche der Begriff allererst gegeben wird, sie muss also und kann auch jederzeit davon anfangen.

---

* Die Philosophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen, vornämlich solchen, die zwar wirklich Elemente zur Definition, aber noch nicht vollständig enthalten. Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definirt hätte, so würde es gar schlecht mit allem Philosophiren stehen. Da aber, so weit die Elemente (der Zergliederung) reichen, immer ein guter und sicherer Gebrauch davon zu machen ist, so können auch mangelhafte Definitionen, d. i. Sätze, die eigentlich noch nicht Definitionen, aber übrigens wahr und also Annäherungen zu ihnen sind, sehr nützlich gebraucht werden. In der Mathematik gehört die Definition *ad esse*, in der Philosophie *ad melius esse*. Es ist schön, aber oft sehr schwer, dazu zu gelangen. Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe von Recht.

(731 — 733)

b. Mathematische Définitionen können niemals irren. Denn weil der Begriff durch die Definition zuerst gegeben wird, so enthält er gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will. Aber obgleich dem Inhalte nach nichts Unrichtiges darin vorkommen kann, so kann doch bisweilen, obzwar nur selten, in der Form (der Einkleidung) gefehlt werden, nämlich in Ansehung der Präcision. So hat die gemeine Erklärung der Kreislinie, dass sie eine krumme Linie sey, deren alle Puncte von einem einigen (dem Mittelpuncte) gleich weit abstehen, den Fehler, dass die Bestimmung krumm unnöthiger Weise eingeflossen ist. Denn es muss einen besonderen Lehrsatz geben, der aus der Definition gefolgert wird und leicht bewiesen werden kann, dass eine jede Linie, deren alle Puncte von einem einigen gleich weit abstehen, krumm (kein Theil von ihr gerade) sey. Analytische Definitionen können dagegen auf vielfältige Art irren, entweder, indem sie Merkmale hineinbringen, die wirklich nicht im Begriffe lagen, oder an der Ausführlichkeit ermangeln, die das Wesentliche *einer* Definition ausmacht, weil man der Vollständigkeit seiner Zergliederung nicht so völlig gewiss seyn kann. Um deswillen lässt sich die Methode der Mathematik im Definiren in der Philosophie nicht nachahmen.

2. Von den **Axiomen.** Diese sind synthetische Grundsätze *a priori*, so ferne sie unmittelbar gewiss sind. Nun lässt sich nicht ein Begriff mit dem anderen synthetisch und doch unmittelbar verbinden, weil, damit wir über einen Begriff hinausgehen können, ein drittes vermittelndes Erkenntniss nöthig ist. Da nun Philosophie blos die Vernunfterkenntniss nach Begriffen ist, so wird in ihr kein Grundsatz anzutreffen seyn, der den Namen eines Axioms verdiene. Die Mathematik dagegen ist der Axiomen fähig, weil sie vermittelst der Construction der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädicate desselben *a priori* und unmittelbar verknüpfen kann, z. B. dass drei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen. Dagegen kann ein synthetischer Grundsatz blos aus Begriffen niemals un-

mittelbar gewiss seyn, z. B. der Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, da ich mich nach einem Dritten umsehen muss, nämlich der Bedingung der Zeitbestimmung in einer Erfahrung, und nicht direct unmittelbar aus den Begriffen allein einen solchen Grundsatz erkennen konnte. Discursive Grundsätze sind also ganz etwas anderes, als intuitive, d. i. **Axiome**. Jene erfordern jederzeit noch eine Deduction, deren die letzteren ganz und gar entbehren können und, da diese eben um desselben Grundes wegen evident sind, welches die philosophischen Grundsätze, bei aller ihrer Gewissheit, doch niemals vorgeben können, so fehlt unendlich viel daran, dass irgend ein synthetischer Satz der reinen und transscendentalen Vernunft so augenscheinlich sey (wie man sich trotzig auszudrücken pflegt), als der Satz, **dass zweimal zwei vier geben**. Ich habe zwar in der Analytik, bei der Tafel der Grundsätze des reinen Verstandes, auch gewisser Axiome der Anschauung gedacht, allein der daselbst angeführte Grundsatz war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiome überhaupt anzugeben, und war selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik muss in der Transscendentalphilosophie gezeigt werden. Die Philosophie hat also keine Axiome und darf niemals ihre Grundsätze *a priori* so schlechthin gebieten, sondern muss sich dazu bequemen, ihre Befugniss wegen derselben durch gründliche Deduction zu rechtfertigen.

3. Von den **Demonstrationen.** Nur ein apodiktischer Beweis, so ferne er intuitiv ist, kann Demonstration heissen. Erfahrung lehrt uns wohl, was da sey, aber nicht, dass es gar nicht anders seyn könne. Daher können empirische Beweisgründe keinen apodiktischen Beweis verschaffen. Aus Begriffen *a priori* (im discursiven Erkenntnisse) kann aber niemals anschauende Gewissheit, d. i. Evidenz entspringen, so sehr auch sonst das Urtheil apodiktisch gewiss seyn mag. Nur die Mathematik enthält also Demonstrationen, weil sie nicht aus Begriffen,

sondern der Construction derselben, d. i. der Anschauung, die den Begriffen entsprechend *a priori* gegeben werden kann, ihr Erkenntniss ableitet. Selbst das Verfahren der Algeber mit ihren Gleichungen, aus denen sie durch Reduction die Wahrheit zusammt dem Beweise hervorbringt, ist zwar keine geometrische, aber doch charakteristische Construction, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornämlich von dem Verhältsisse der Grössen, in der Anschauung darlegt, und, ohne einmal auf das Heuristische zu sehen, alle Schlüsse vor Fehlern dadurch sichert, dass jeder derselben vor Augen gestellt wird. Da hingegen das philosophische Erkenntniss dieses Vortheils entbehren muss, indem es das Allgemeine jederzeit *in abstracto* (durch Begriffe) betrachten muss, indessen dass Mathematik das Allgemeine *in concreto* (in der einzelnen Anschauung) und doch durch reine Vorstellung *a priori* erwägen kann, wobei jeder Fehltritt sichtbar wird. Ich möchte die erstere daher lieber akroamatische (discursive) Beweise nennen, weil sie sich nur durch lauter Worte (den Gegenstand in Gedanken) führen lassen, als Demonstrationen, welche, wie der Ausdruck es schon anzeigt, in der Anschauung des Gegenstandes fortgehen.

Aus allem diesem folgt nun, dass es sich für die Natur der Philosophie gar nicht schicke, vornämlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatischen Gange zu strotzen und sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken, in deren Orden sie doch nicht gehört, ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit derselben zu hoffen alle Ursache hat. Jene sind eitle Anmaassungen, die niemals gelingen können, vielmehr ihre Absicht rückgängig machen müssen, die Blendwerke einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft zu entdecken, und, vermittelst hinreichender Aufklärung unserer Begriffe, den Eigendünkel der Speculation auf das bescheidene, aber gründliche Selbsterkenntniss zurückzuführen. Die Vernunft wird also in ihren transscendentalen Versuchen nicht so zuversichtlich vor sich hinsehen können, gleich als wenn der Weg, den sie zurückgelegt hat, so ganz gerade zum Ziele führe, und auf ihre zum Grunde gelegten Prämissen nicht so muthig rechnen können, dass es nicht nöthig wäre, öfters zurück zu sehen und Acht zu haben, ob sich nicht etwa im Fortgange der Schlüsse Fehler entdecken, die in den Principien übersehen worden, und es nöthig machen, sie entweder mehr zu bestimmen, oder ganz abzuändern.

Ich theile alle apodiktische Sätze (sie mögen nun erweislich oder auch unmittelbar gewiss seyn) in Dogmata und Mathemata ein. Ein direct synthetischer Satz aus Begriffen ist ein Dogma, dagegen ein dergleichen Satz, durch Construction der Begriffe, ist ein Mathema. Analytische Urtheile lehren uns eigentlich nichts mehr vom Gegenstande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, schon in sich enthält, weil sie die Erkenntniss über den Begriff des Subjects nicht erweitern, sondern diesen nur erläutern. Sie können daher nicht füglich Dogmen heissen (welches Wort man vielleicht durch Lehrsprüche übersetzen könnte). Aber unter den gedachten zwei Arten synthetischer Sätze *a priori* können, nach dem gewöhnlichen Redegebrauch, nur die zum philosophischen Erkenntnisse gehörigen diesen Namen führen, und man würde schwerlich die Sätze der Rechenkunst, oder Geometrie Dogmata nennen. Also bestätigt dieser Gebrauch die Erklärung, die wir gaben, dass nur Urtheile aus Begriffen und nicht die aus der Construction der Begriffe dogmatisch heissen können.

Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem blos speculativen Gebrauche nicht ein einziges direct synthetisches Urtheil aus Begriffen. Denn durch Ideen ist sie, wie wir gezeigt haben, gar keiner synthetischer Urtheile, die objective Gültigkeit hätten, fähig; durch Verstandesbegriffe aber errichtet sie zwar sichere Grundsätze, aber gar nicht direct aus Begriffen, sondern immer nur indirect durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung; da sie denn, wenn diese (etwas als Gegenstand möglicher Erfahrungen) vorausgesetzt wird, allerdings apodiktisch gewiss seyn, an sich selbst aber (direct) *a priori* gar nicht einmal erkannt werden können. So kann Niemand den Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, aus diesen gegebenen Begriffen allein gründlich einsehen. Daher ist er kein Dogma, ob er gleich in einem anderen Gesichtspuncte, nämlich dem einzigen Felde seines möglichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung, ganz wohl und apodiktisch bewiesen werden kann. Er heisst aber Grundsatz und nicht Lehrsatz, ob er gleich bewiesen werden muss, darum, weil er die besondere Eigenschaft hat, dass er seinen Beweisgrund, nämlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei dieser immer vorausgesetzt werden muss.

Giebt es nun im speculativen Gebrauche der reinen Vernunft auch dem Inhalte nach gar keine Dogmata, so ist alle dogmatische Methode, sie mag nun dem Mathematiker abgeborgt seyn, oder eine eigenthümliche Manier werden sollen, für sich unschicklich. Denn sie verbirgt nur die Fehler und Irrthümer, und täuscht die Philosophie, deren eigentliche Absicht ist, alle Schritte der Vernunft in ihrem klarsten Lichte sehen zu lassen. Gleichwohl kann die Methode immer systematisch seyn. Denn unsere Vernunft (subjectiv) ist selbst ein System, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermittelst blosser Begriffe, nur ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann. Von der eigenthümlichen Methode einer Transscendentalphilosophie lässt sich aber hier nichts sagen, da wir es nur mit einer Kritik unserer Vermögensumstände zu thun haben, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unser Gebäude, aus dem Stoffe, den wir haben (den reinen Begriffen *a priori*), aufführen können.

Des ersten Hauptstücks

zweiter Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.

Die Vernunft muss sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen, und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig, in Ansehung des Nuzzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein dictatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein *veto*, ohne Zurückhalten muss äussern können.

Ob nun aber gleich die Vernunft sich der Kritik niemals verweigern kann, so hat sie doch nicht jederzeit Ursache, sie zu scheuen. Aber die reine Vernunft in ihrem dogmatischen (nicht mathematischen) Gebrauche ist sich nicht so sehr der genauesten Beobachtung ihrer obersten Gesetze bewusst, dass sie nicht mit Blödigkeit, ja mit gänzlicher Ablegung alles angemaassten dogmatischen Ansehens, vor dem kritischen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erscheinen müsste.

Ganz anders ist es bewandt, wenn sie es nicht mit der Censur des Richters, sondern den Ansprüchen ihres Mitbürgers zu thun hat, und sich dagegen blos vertheidigen soll. Denn da diese eben sowohl dogmatisch seyn wollen, obzwar im Verneinen, als jene im Bejahen, so findet eine Rechtfertigung *κατ' ἄνθρωπον* statt, die wider alle Beeinträchtigung sichert und einen titulirten Besitz verschafft,

(739 — 741)

der keine fremden Anmaassungen scheuen darf, ob er gleich selbst κατ' ἀλήθειαν nicht hinreichend bewiesen werden kann.

Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich nun die Vertheidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. Hier kommt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falsch seyn möchten, sondern nur, dass Niemand das Gegentheil jemals mit apodiktischer Gewissheit (ja auch nur mit grösserem Scheine) behaupten könne. Denn wir sind alsdann doch nicht bittweise in unserem Besitz, wenn wir einen obzwar nicht hinreichenden Titel derselben vor uns haben, und es völlig gewiss ist, dass Niemand die Unrechtmässigkeit dieses Besitzes jemals beweisen könne.

Es ist etwas Bekümmerndes und Niederschlagendes, dass es überhaupt eine Antithetik der reinen Vernunft geben, und diese, die doch den obersten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorstellt, mit sich selbst in Streit gerathen soll. Zwar hatten wir oben eine solche scheinbare Antithetik derselben vor uns, aber es zeigte sich, dass sie auf einem Missverstande beruhte, da man nämlich, dem gemeinen Vorurtheile gemäss, Erscheinungen für Sachen an sich selbst nahm, und dann eine absolute Vollständigkeit ihrer Synthesis, auf eine oder andere Art (die aber auf beiderlei Art gleich unmöglich war), verlangte, welches aber von Erscheinungen gar nicht erwartet werden kann. Es war also damals kein wirklicher Widerspruch der Vernunft mit ihr selbst bei den Sätzen: die Reihe an sich gegebener Erscheinungen hat einen absolut ersten Anfang, und: diese Reihe ist schlechthin und an sich selbst ohne allen Anfang; denn beide Sätze bestehen gar wohl zusammen, weil Erscheinungen nach ihrem Daseyn (als Erscheinungen) an sich selbst gar nichts, d. i. etwas Widersprechendes sind, und also deren Voraussetzung natürlicher Weise widersprechende Folgerungen nach sich ziehen muss.

Ein solcher Missverstand kann aber nicht vorgewandt und dadurch der Streit der Vernunft beigelegt werden, wenn etwa theistisch behauptet würde: es ist ein höchstes Wesen, und dagegen atheistisch: es ist kein höchstes Wesen, oder in der Psychologie: Alles, was da denkt, ist von absoluter beharrlicher Einheit und also von aller vergänglichen materiellen Einheit unterschieden, welchem ein Anderer entgegensetzte: die Seele ist nicht immaterielle Einheit und kann von der Vergänglichkeit nicht ausgenommen werden. Denn der Gegenstand der Frage ist hier von allem Fremdartigen, das seiner Natur widerspricht, frei, und der Verstand hat es nur mit Sachen an sich selbst und nicht mit Erscheinungen zu thun. Es würde also hier freilich ein wahrer Widerstreit anzutreffen seyn, wenn nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme; denn was die Kritik der Beweisgründe des dogmatisch Bejahenden betrifft, die kann man ihm sehr wohl einräumen, ohne darum diese Sätze aufzugeben, die doch wenigstens das Interesse der Vernunft für sich haben, darauf sich der Gegner gar nicht berufen kann.

Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortreffliche und nachdenkende Männer (z. B. Sulzer) so oft geäussert haben, da sie die Schwäche der bisherigen Beweise fühlten, dass man hoffen könne, man werde dereinst noch evidente Demonstrationen der zwei Cardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist ein Gott, es ist ein künftiges Leben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiss, dass dieses niemals geschehen werde. Denn wo will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innerer Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es ist auch apodiktisch gewiss, dass niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das Gegentheil mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten könne. Denn weil er dieses doch blos durch reine Vernunft darthun könnte, so müsste er es unternehmen, zu beweisen, dass ein höchstes Wesen, dass das in uns denkende Subject, als reine Intelligenz, unmöglich sey. Wo will er aber die Kenntnisse hernehmen, die

(742 — 743)

ihn von Dingen, über alle mögliche Erfahrung hinaus, so synthetisch zu urtheilen berechtigten? Wir können also darüber ganz unbekümmert seyn, dass uns Jemand das Gegentheil einstens beweisen werde, dass wir darum eben nicht nöthig haben, auf schulgerechte Beweise zu sinnen, sondern immerhin diejenigen Sätze annehmen können, welche mit dem speculativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammen hängen, und überdies es mit dem praktischen Interesse zu vereinigen die einzigen Mittel sind. Für den Gegner (der hier nicht blos als Kritiker betrachtet werden muss) haben wir unser *non liquet* in Bereitschaft, welches ihn unfehlbar verwirren muss, indessen dass wir die Retorsion desselben auf uns nicht weigern, indem wir die subjective Maxime der Vernunft beständig im Rückhalte haben, die dem Gegner nothwendig fehlt, und unter deren Schutz wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können.

Auf solche Weise giebt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft. Denn der einzige Kampfplatz für sie würde auf dem Felde der reinen Theologie und Psychologie zu suchen seyn; dieser Boden aber trägt keinen Kämpfer in seiner ganzen Rüstung und mit Waffen, die zu fürchten wären. Er kann nur mit Spott oder Grosssprecherei auftreten, welches als ein Kinderspiel belacht werden kann. Das ist eine tröstende Bemerkung, die der Vernunft wieder Muth giebt, denn worauf wollte sie sich sonst verlassen, wenn sie, die allein alle Irrungen abzuthun berufen ist, in sich selbst zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Besitz hoffen zu können?

Alles, was die Natur selbst anordnet, ist zu irgend einer Absicht gut. Selbst Gifte dienen dazu, andere Gifte, welche sich in unseren eigenen Säften erzeugen, zu überwältigen, und dürfen daher in einer vollständigen Sammlung von Heilmitteln (Officin) nicht fehlen. Die Einwürfe wider die Uberredungen und den Eigendünkel unserer blos speculativen Vernunft sind selbst durch die Natur dieser Vernunft aufgegeben, und müssen also ihre gute Bestimmung und Absicht haben, die man nicht in den Wind schlagen muss. Wozu hat uns die Vorsehung manche Gegenstände, ob sie gleich mit unserm höchsten Interesse zusammenhängen, so hoch gestellt, dass uns fast nur vergönnt ist, sie in einer undeutlichen und von uns selbst bezweifelten Wahrnehmung anzutreffen, dadurch ausspähende Blicke mehr gereizt, als befriedigt werden? Ob es nützlich sey, in Ansehung solcher Aussichten dreiste Bestimmungen zu wagen, ist wenigstens zweifelhaft, vielleicht gar schädlich. Allemal aber und ohne allen Zweifel ist es nützlich, die forschende sowohl, als prüfende Vernunft in völlige Freiheit zu versetzen, damit sie ungehindert ihr eigenes Interesse besorgen könne, welches eben sowohl befördert wird dadurch, dass sie ihren Einsichten Schranken setzt, als dass sie solche erweitert, und welches allemal leidet, wenn sich fremde Hände einmengen, um sie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Absichten zu lenken.

Lasset demnach Euren Gegner nur Vernunft sagen und bekämpft ihn blos mit Waffen der Vernunft. Übrigens seyd wegen der guten Sache (des praktischen Interesse) ausser Sorgen, denn die kommt im blos speculativen Streite niemals mit ins Spiel. Der Streit entdeckt alsdann nichts, als eine gewisse Antinomie der Vernunft, die, da sie auf ihrer Natur beruht, nothwendig angehört und geprüft werden muss. Er cultivirt dieselbe durch Betrachtung ihres Gegenstandes auf zwei Seiten und berichtigt ihr Urtheil dadurch, dass er solches einschränkt. Das, was hierbei streitig wird, ist nicht die Sache, sondern der Ton. Denn es bleibt Euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn Ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen.

Wenn man den kaltblütigen, zum Gleichgewichte des Urtheils eigentlich geschaffenen David Hume fragen sollte: was bewog Euch, durch mühsam ergrübelte Bedenklichkeiten, die für den Menschen so tröstliche und nützliche Überredung, dass ihre Vernunfteinsicht zur Behauptung

(745 — 746)

und dem bestimmten Begriff eines höchsten Wesens zulange, zu untergraben? so würde er antworten: nichts, als die Absicht, die Vernunft in ihrer Selbsterkenntniss weiter zu bringen, und zugleich ein gewisser Unwille über den Zwang, den man der Vernunft anthun will, indem man mit ihr gross thut, und sie zugleich hindert, ein freimüthiges Geständniss ihrer Schwächen abzulegen, die ihr bei der Prüfung ihrer selbst offenbar werden. Fragt Ihr dagegen den, den Grundsätzen des empirischen Vernunftgebrauchs allein ergebenen und aller transscendenten Speculation abgeneigten Priestley, was er für Bewegungsgründe gehabt habe, unserer Seele Freiheit und Unsterblichkeit (die Hoffnung des künftigen Lebens ist bei ihm nur die Erwartung eines Wunders der Wiedererweckung), zwei solche Grundpfeiler aller Religion, niederzureissen, er, der selbst ein frommer und eifriger Lehrer der Religion ist, so würde er nichts anderes antworten können, als: das Interesse der Vernunft, welche dadurch verliert, dass man gewisse Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur, den einzigen, die wir genau kennen und bestimmen können, entziehen will. Es würde unbillig scheinen, den Letzteren, der seine paradoxe Behauptung mit der Religionsabsicht zu vereinigen weiss, zu verschreien und einem wohldenkenden Manne wehe zu thun, weil er sich nicht zurechte finden kann, sobald er sich aus dem Felde der Naturlehre verloren hatte. Aber diese Gunst muss dem nicht minder gutgesinnten und seinem sittlichen Charakter nach untadelhaften Hume eben sowohl zu statten kommen, der seine abgezogene Speculation darum nicht verlassen kann, weil er mit Recht dafür hält, dass ihr Gegenstand ganz ausserhalb der Grenzen der Naturwissenschaft im Felde reiner Ideen liege.

Was ist nun hierbei zu thun, vornämlich in Ansehung der Gefahr, die daraus dem gemeinen Besten zu drohen scheint? Nichts ist natürlicher, nichts billiger, als die Entschliessung, die Ihr deshalb zu nehmen habt. Lasset diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn Ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangslosen Vernunft, wenn Ihr über Hochverrath schreit, das gemeine Wesen, das sich auf so subtile Bearbeitungen gar nicht versteht, gleichsam als zum Feuerlöschen zusammen ruft, so macht Ihr Euch lächerlich. Denn es ist die Rede gar nicht davon, was dem gemeinen Besten hierunter vortheilhaft oder nachtheilig sey, sondern nur, wie weit die Vernunft es wohl in ihrer von allem Interesse abstrahirenden Speculation bringen könne, und ob man auf diese überhaupt etwas rechnen, oder sie lieber gegen das Praktische gar aufgeben müsse. Anstatt also mit dem Schwerte darein zu schlagen, so sehet vielmehr von dem sicheren Sitze der Kritik diesem Streite geruhig zu, der für die Kämpfenden mühsam, für Euch unterhaltend und bei einem, gewiss unblutigen Ausgange für Eure Einsichten erspriesslich ausfallen muss. Denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse. Überdies wird Vernunft schon von selbst durch Vernunft sowohl gebändigt und in Schranken gehalten, dass Ihr gar nicht nöthig habt, Schaarwachen aufzubieten, um demjenigen Theile, dessen besorgliche Obermacht Euch gefährlich scheint, bürgerlichen Widerstand entgegen zu setzen. In dieser Dialektik giebt es keinen Sieg, über den Ihr besorgt zu seyn Ursache hättet.

Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits, und es wäre zu wünschen, dass er eher und mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubniss wäre geführt worden. Denn um desto früher wäre eine reife Kritik zu Stande gekommen, bei deren Erscheinung alle diese Streithändel von selbst wegfallen müssen, indem die Streitenden ihre Verblendung und Vorurtheile, welche sie veruneinigt haben, einsehen lernen.

Es giebt eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die am Ende doch, wie Alles, was von der Natur kommt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muss, nämlich eine Neigung, seine wahren Gesinnungen zu verhehlen und gewisse angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen. Ganz gewiss haben die Menschen durch diesen Hang, sowohl sich zu verhehlen, als auch einen ihnen vortheilhaften Schein anzunehmen, sich nicht blos civilisirt, sondern nach und nach, in gewisser Maasse, moralisirt, weil keiner durch die Schminke der Anständigkeit, Ehrbarkeit und Sittsamkeit durchdringen konnte, also an vermeintlich ächten Beispielen des Guten, die er um sich sahe, eine Schule der Besserung für sich selbst fand. Allein diese Anlage, sich besser zu stellen, als man ist, und Gesinnungen zu äussern, die man nicht hat, dient nur gleichsam provisorisch dazu, um den Menschen aus der Rohigkeit zu bringen und ihn zuerst wenigstens die Manier des Guten, das er kennt, annehmen zu lassen; denn nachher, wenn die ächten Grundsätze einmal entwickelt und in die Denkungsart übergegangen sind, so muss jene Falschheit nach und nach kräftig bekämpft werden, weil sie sonst das Herz verdirbt und gute Gesinnungen, unter dem Wucherkraute des schönen Scheins, nicht aufkommen lässt,

Es thut mir leid, eben dieselbe Unlauterkeit, Verstellung und Heuchelei sogar in den Äusserungen der speculativen Denkungsart wahrzunehmen, worin doch Menschen, das Geständniss ihrer Gedanken billiger Maassen offen und unverhohlen zu entdecken, weit weniger Hindernisse und gar keinen Vortheil haben. Denn was kann den Einsichten nachtheiliger seyn, als sogar blosse Gedanken verfälscht einander mitzutheilen, Zweifel, die wir wider unsere eigenen Behauptungen fühlen, zu verhehlen, oder Beweisgründen, die uns selbst nicht genug thun, einen Anstrich von Evidenz zu geben? So lange indessen blos die Privateitelkeit diese geheimen Ränke anstiftet (welches in speculativen Urtheilen, die kein besonderes Interesse haben und nicht leicht einer apodiktischen Gewissheit fähig sind, gemeiniglich der Fall ist), so widersteht denn doch die Eitelkeit Anderer mit *öffentlicher Genehmigung*, und die Sachen kommen zuletzt dahin, wo die lauterste Gesinnung und Aufrichtigkeit, obgleich weit früher, sie hingebracht haben würde. Wo aber das gemeine Wesen dafür hält, dass spitzfindige Vernünftler mit nichts Minderem umgehen, als die Grundveste der öffentlichen Wohlfahrt wankend zu machen, da scheint es nicht allein der Klugheit gemäss, sondern auch erlaubt und wohl gar rühmlich, der guten Sache eher durch Scheingründe zu Hülfe zu kommen, als den vermeintlichen Gegnern derselben auch nur den Vortheil zu lassen, unsern Ton zur Mässigung einer blos praktischen Überzeugung herabzustimmen, und uns zu nöthigen, den Mangel der speculativen und apodiktischen Gewissheit zu gestehen. Indessen sollte ich denken, dass sich mit der Absicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wohl nichts übler, als Hinterlist, Verstellung und Betrug vereinigen lasse. Dass in Abwiegung der Vernunftgründe einer blossen Speculation Alles ehrlich zugehen müsse, ist wohl das Wenigste, was man fordern kann. Könnte man aber auch nur auf dieses Wenige sicher rechnen, so wäre der Streit der speculativen Vernunft über die wichtigen Fragen von Gott, der Unsterblichkeit (der Seele) und der Freiheit, entweder längst entschieden, oder würde sehr bald zu Ende gebracht werden. So steht öfters die Lauterkeit der Gesinnung im umgekehrten Verhältnisse der Gutartigkeit der Sache selbst, und diese hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner, als Vertheidiger.

Ich setze also Leser voraus, die keine gerechte Sache mit Unrecht vertheidigt wissen wollen. In Ansehung deren ist es nun entschieden, dass, nach unsern Grundsätzen der Kritik, wenn man nicht auf dasjenige sieht, was geschieht, sondern was billig geschehen sollte, es eigentlich gar keine Polemik der reinen Vernunft geben müsse. Denn wie können zwei Personen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität Keiner von beiden in einer wirklichen oder auch nur möglichen Erfahrung darstellen kann, über deren Idee er allein brütet, um aus ihr *etwas mehr* als Idee, nämlich die Wirklichkeit des Gegenstandes selbst heraus zu bringen? Durch welches Mittel wollen sie aus dem Streite herauskommen, da Keiner von beiden seine Sache geradezu begreiflich und gewiss machen, sondern nur die seines Gegners angreifen und widerlegen kann? Denn dieses ist das Schicksal aller Behauptungen der reinen Vernunft, dass, da sie über die Bedingungen aller möglichen Erfahrung hinausgehen, ausserhalb welcher kein Document der Wahrheit irgendwo angetroffen wird, sich aber gleichwohl der Verstandesgesetze, die blos zum empirischen Gebrauch bestimmt sind, ohne die sich aber kein Schritt im synthetischen Denken thun lässt, bedienen müssen, sie dem Gegner jederzeit Blössen geben und sich gegenseitig die Blösse ihres Gegners zu Nutze machen können.

Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letzteren, als welche auf Objecte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurtheilen.

Ohne dieselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen oder sichern, als durch Krieg. Die Kritik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimmt, deren Ansehen Keiner bezweifeln kann, verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeit nicht anders führen sollen, als durch Process. Was die Händel in dem ersten Zustande endigt, ist ein Sieg, dessen sich beide Theile rühmen, auf den mehrentheils ein nur unsicherer Friede folgt, den die Obrigkeit stiftet, welche sich ins Mittel legt, im zweiten aber die Sentenz, die, weil sie hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trifft, einen ewigen Frieden gewähren muss. Auch nöthigen die endlosen Streitigkeiten einer blos dogmatischen Vernunft, endlich in irgend einer Kritik dieser Vernunft selbst und einer Gesetzgebung, die sich auf sie gründet, Ruhe zu suchen; so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sey ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit, und man müsse ihn nothwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, dass sie mit jedes Anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne.

Zu dieser Freiheit gehört denn auch die, seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrieen zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen andern Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein Jeder seine Stimme hat, und da von dieser alle Besserung, deren unser Zustand fähig ist, herkommen muss, so ist ein solches Recht heilig und darf nicht geschmälert werden. Auch ist es sehr unweise, gewisse gewagte Behauptungen oder vermessene Angriffe, auf die, welche schon die Beistimmung des grössten und besten Theils des gemeinen Wesens auf ihrer Seite haben, für gefährlich auszuschreien; denn das heisst, ihnen eine Wichtigkeit geben, die sie gar nicht haben sollten. Wenn ich höre, dass ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens und das Daseyn Gottes wegdemonstrirt haben sollte, so bin ich begierig, das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, dass er meine Einsichten weiter bringen werde. Das weiss ich schon zum Voraus völlig gewiss, dass er nichts von allem diesem wird geleistet haben, nicht darum, weil ich etwa schon im Besitze unbezwinglicher Beweise dieser wichtigen Sätze zu seyn glaubte, sondern weil mich die transscendentale Kritik, die mir den ganzen Vorrath unserer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, dass, so wie sie zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger

(753 — 754)

werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können. Denn wo will der angebliche Freigeist seine Kenntniss hernehmen, dass es z. B. kein höchstes Wesen gebe? Dieser Satz liegt ausserhalb des Feldes möglicher Erfahrung, und darum auch ausser den Grenzen aller menschlichen Einsicht. Den dogmatischen Vertheidiger der guten Sache gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen, weil ich zum Voraus weiss, dass er nur darum die Scheingründe des Andern angreifen werde, um seinen eigenen Eingang zu verschaffen, überdies ein alltägiger Schein doch nicht so viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt, als ein befremdlicher und sinnreich ausgedachter. Hingegen würde der nach seiner Art auch dogmatische Religionsgegner meiner Kritik gewünschte Beschäftigung und Anlass zu mehrerer Berichtigung ihrer Grundsätze geben, ohne dass seinetwegen im Mindesten etwas zu befürchten wäre.

Aber die Jugend, welche dem akademischen Unterrichte anvertraut ist, soll doch wenigstens vor dergleichen Schriften gewarnt und von der frühen Kenntniss so gefährlicher Sätze abgehalten werden, ehe ihre Urtheilskraft gereift, oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, fest gewurzelt ist, um aller Überredung zum Gegentheil, woher sie auch kommen möge, kräftig zu widerstehen?

Müsste es bei dem dogmatischen Verfahren in Sachen der reinen Vernunft bleiben, und die Abfertigung der Gegner eigentlich polemisch, d. i. so beschaffen seyn, dass man sich ins Gefecht einliesse, und mit Beweisgründen zu entgegengesetzten Behauptungen bewaffnete, so wäre freilich nichts rathsamer vor der Hand, aber zugleich nichts eitler und fruchtloser auf die Dauer, als die Vernunft der Jugend eine Zeit lang unter Vormundschaft zu setzen, und wenigstens so lange vor Verführung zu bewahren. Wenn aber in der Folge entweder Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters ihr dergleichen Schriften in die Hände spielen, wird alsdann jene jugendliche Überredung noch Stich halten! Derjenige, der nichts als dogmatische Waffen mitbringt, um den Angriffen seines Gegners zu widerstehen, und die verborgene Dialektik, die nicht minder in seinem eigenen Busen, als in dem des Gegentheils liegt, nicht zu entwickeln weiss, sieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche dergleichen nicht mehr haben, sondern vielmehr den Verdacht einer missbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten. Er glaubt nicht besser zeigen zu können, dass er der Kinderzucht entwachsen sey, als wenn er sich über jene wohlgemeinten Warnungen wegsetzt und, dogmatisch gewohnt, trinkt er das Gift, das seine Grundsätze dogmatisch verdirbt, in langen Zügen in sich.

Gerade das Gegentheil von dem, was man hier anräth, muss in der akademischen Unterweisung geschehen, aber freilich nur unter der Voraussetzung eines gründlichen Unterrichts in der Kritik der reinen Vernunft. Denn um die Principien derselben so früh als möglich in Ausübung zu bringen, und ihre Zulänglichkeit, bei dem grössten dialektischen Scheine, zu zeigen, ist es durchaus nöthig, die für den Dogmatiker so furchtbaren Angriffe wider seine, obzwar noch schwache, aber durch Kritik aufgeklärte Vernunft zu richten, und ihn den Versuch machen zu lassen, die grundlosen Behauptungen des Gegners Stück für Stück an jenen Grundsätzen zu prüfen. Es kann ihm gar nicht schwer werden, sie in lauter Dunst aufzulösen, und so fühlt er frühzeitig seine eigene Kraft, sich wider dergleichen schädliche Blendwerke, die für ihn zuletzt allen Schein verlieren müssen, völlig zu sichern. Ob nun zwar eben dieselben Streiche, die das Gebäude des Feindes niederschlagen, auch seinem eigenen speculativen Bauwerke, wenn er etwa dergleichen zu errichten gedächte, eben so verderblich seyn müssen: so ist er darüber doch gänzlich unbekümmert, indem er es gar nicht bedarf, darin zu wohnen, sondern noch eine Aussicht in das praktische Feld vor sich hat, wo er mit Grund einen festeren Boden hoffen kann, um auf demselben sein vernünftiges und heilsames System zu errichten.

So giebt es demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Theile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen, denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten liesse. Sie haben gut kämpfen; die Schatten, die sie zerhauen, wachsen, wie die Helden in Walhalla, in einem Augenblicke wiederum zusammen, um sich aufs Neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können.

Es giebt aber auch keinen zulässigen skeptischen Gebrauch der reinen Vernunft, welchen man den Grundsatz der Neutralität bei allen ihren Streitigkeiten nennen könnte. Die Vernunft wider sich selbst zu verhetzen, ihr auf beiden Seiten Waffen zu reichen, und alsdann ihrem hitzigsten Gefechte ruhig und spöttisch zuzusehen, sieht aus einem dogmatischen Gesichtspunkte nicht wohl aus, sondern hat das Ansehen einer schadenfrohen und hämischen Gemüthsart an sich. Wenn man indessen die unbezwingliche Verblendung und das Grossthun der Vernünftler, die sich durch keine Kritik will mässigen lassen, ansieht, so ist doch wirklich kein anderer Rath, als der Grosssprecherei auf einer Seite eine andere, welche auf eben dieselben Rechte fusst, entgegen zu setzen, damit die Vernunft durch den Widerstand eines Feindes wenigstens nur stutzig gemacht werde, um in ihre Anmaassungen einigen Zweifel zu setzen und der Kritik Gehör zu geben. Allein es bei diesen Zweifeln gänzlich bewenden zu lassen, und es darauf auszusetzen, die Überzeugung und das Geständniss seiner Unwissenheit, nicht blos als ein Heilmittel wider den dogmatischen Eigendünkel, sondern zugleich als die Art, den Streit der Vernunft mit sich selbst zu beendigen, empfehlen zu wollen, ist ein ganz vergeblicher Anschlag, und kann keineswegs dazu tauglich seyn, der Vernunft einen Ruhestand zu verschaffen, sondern ist höchstens nur ein Mittel, sie aus ihrem süssen dogmatischen Traume zu erwecken, um ihren Zustand in sorgfältigere Prüfung zu ziehen. Da indessen diese skeptische Manier, sich aus einem verdriesslichen Handel der Vernunft zu ziehen, gleichsam der kurze Weg zu seyn scheint, zu einer beharrlichen philosophischen Ruhe zu gelangen, wenigstens die Heerstrasse, welche diejenigen gern einschlagen, die sich in einer spöttischen Verachtung aller Nachforschungen dieser Art ein philosophisches Ansehen zu geben meinen, so finde ich es nöthig, diese Denkungsart in ihrem eigenthümlichen Lichte darzustellen.

Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft.

Das Bewusstseyn meiner Unwissenheit (wenn diese nicht zugleich als nothwendig erkannt wird), statt, dass sie meine Untersuchungen endigen sollte, ist vielmehr die eigentliche Ursache, sie zu erwecken. Alle Unwissenheit ist entweder die der Sachen, oder der Bestimmung und Grenzen meiner Erkenntniss. Wenn die Unwissenheit nun zufällig ist, so muss sie mich antreiben, im ersteren Falle den Sachen (Gegenständen) dogmatisch, im zweiten den Grenzen meiner möglichen Erkenntniss kritisch nachzuforschen. Dass aber meine Unwissenheit schlechthin nothwendig sey, und mich daher von aller weiteren Nachforschung freispreche, lässt sich nicht empirisch, aus Beobachtung, sondern allein kritisch, durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntniss, ausmachen. Also kann die Grenzbestimmung unserer Vernunft nur nach Gründen *a priori* geschehen, die Einschränkung derselben aber, welche eine, obgleich nur unbestimmte Erkenntniss einer nie völlig zu hebenden Unwissenheit ist, kann auch *a posteriori*, durch das, was uns bei allem Wissen immer noch zu wissen übrig bleibt, erkannt werden. Jene durch Kritik der Vernunft selbst allein mögliche Erkenntniss seiner

Unwissenheit ist also Wissenschaft, diese ist nichts als Wahrnehmung, von der man nicht sagen kann, wie weit der Schluss aus selbiger reichen möge. Wenn ich mir die Erdfläche (dem sinnlichen Scheine gemäss) als einen Teller vorstelle, so kann ich nicht wissen, wie weit sie sich erstrecke. Aber das lehrt mich die Erfahrung, dass, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich sehe, dahin ich weiter fortgehen könnte, mithin erkenne ich Schranken meiner jedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeschreibung. Bin ich aber doch so weit gekommen, zu wissen, dass die Erde eine Kugel, und ihre Fläche eine Kugelfläche sey, so kann ich auch aus einem kleinen Theil derselben, z. B. der Grösse eines Grades, den Durchmesser und, durch diesen, die völlige Begrenzung der Erde, d. i. ihre Oberfläche bestimmt und nach Principien *a priori* erkennen; und ob ich gleich in Ansehung der Gegenstände, die diese Fläche enthalten mag, unwissend bin, so bin ich es doch nicht in Ansehung des Umfanges, der sie enthält, der Grösse und Schranken derselben.

Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntniss scheint uns eine ebene Fläche zu seyn, die ihren scheinbaren Horizont hat, nämlich das, was den ganzen Umfang derselben befasst, und von uns der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität genannt worden. Empirisch denselben zu erreichen, ist unmöglich, und nach einem gewissen Princip ihn *a priori* zu bestimmen, dazu sind alle Versuche vergeblich gewesen. Indessen gehen doch alle Fragen unserer reinen Vernunft auf das, was ausserhalb dieses Horizontes, oder allenfalls auch in seiner Grenzlinie liegen möge.

Der berühmte David Hume war einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft, welcher jene Fragen insgesammt dadurch hinreichend abgefertigt zu haben vermeinte, dass er sie ausserhalb des Horizontes derselben verwies, den er doch nicht bestimmen konnte. Er hielt sich vornämlich bei dem Grundsatze der Causalität auf und bemerkte von ihm ganz richtig, dass man seine Wahrheit (ja nicht einmal die objective Gültigkeit des Begriffs einer wirkenden Ursache überhaupt) auf gar keine Einsicht, d. i. Erkenntniss *a priori* fusse, dass daher auch nicht im Mindesten die Nothwendigkeit dieses Gesetzes, sondern eine blosse allgemeine Brauchbarkeit desselben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entspringende subjective Nothwendigkeit, die er Gewohnheit nennt, sein ganzes Ansehen ausmache. Aus dem Unvermögen unserer Vernunft nun, von diesem Grundsatze einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, schloss er die Nichtigkeit aller Anmaassungen der Vernunft überhaupt, über das Empirische hinaus zu gehen.

Man kann ein Verfahren *dieser Art*, *die Facta der Vernunft der Prüfung* und, nach Befinden, dem Tadel zu unterwerfen, die Censur der Vernunft nennen. Es ist ausser Zweifel, dass diese Censur unausbleiblich auf Zweifel gegen allen transscendenten Gebrauch der Grundsätze führe. Allein dies ist nur der zweite Schritt, der noch lange nicht das Werk vollendet. Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist dogmatisch. Der eben genannte zweite Schritt ist skeptisch und zeigt von Vorsichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urtheilskraft. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nöthig, der nur der gereiften und männlichen Urtheilskraft, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat, nämlich nicht die *Facta* der Vernunft, sondern die Vernunft selbst, nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen *a priori*, der Schätzung zu unterwerfen, welches nicht die Censur, sondern Kritik der Vernunft ist, wodurch nicht blos Schranken, sondern die bestimmten Grenzen derselben, nicht blos Unwissenheit an einem oder anderen Theil, sondern in Ansehung aller möglichen Fragen von einer gewissen Art, und zwar nicht etwa nur vermuthet, sondern aus Principien bewiesen wird. So ist der Skepticism ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte; denn dieser kann nur in einer völligen Gewissheit angetroffen werden, es sey nun der Erkenntniss der Gegenstände *selbst*, oder der Grenzen, innerhalb deren alle unsere Erkenntniss von Gegenständen eingeschlossen ist.

Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muss vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze *a priori*) finden, daraus aber auch den Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben lässt. Ausser dieser Sphäre (Feld der Erfahrung) ist nichts für sie Object, ja selbst Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenstände betreffen nur subjective Principien einer durchgängigen Bestimmung der Verhältnisse, welche unter den Verstandesbegriffen innerhalb dieser Sphäre vorkommen können.

Wir sind wirklich im Besitz synthetischer Erkenntniss *a priori*, wie dieses die Verstandesgrundsätze, welche die Erfahrung anticipiren, darthun. Kann Jemand nun die Möglichkeit derselben sich gar nicht begreiflich machen, so mag er zwar anfangs zweifeln, ob sie uns auch wirklich *a priori* beiwohnen, er kann dieses aber noch nicht für eine Unmöglichkeit derselben, durch blosse Kräfte des Verstandes, und alle Schritte, die die Vernunft nach der Richtschnur derselben thut, für nichtig ausgeben. Er kann nur sagen: wenn wir ihren Ursprung und Ächtheit einsähen, so würden wir den Umfang und die Grenzen unserer Vernunft bestimmen können; ehe aber dieses geschehen ist, sind alle Behauptungen der letzten blindlings gewagt. Und auf solche Weise wäre ein durchgängiger Zweifel an aller dogmatischen Philosophie, die ohne Kritik der Vernunft selbst ihren Gang geht, ganz wohl gegründet; allein darum könnte doch der Vernunft nicht ein solcher Fortgang, wenn er durch bessere Grundlegung vorbereitet und gesichert würde, gänzlich abgesprochen werden. Denn einmal liegen alle Begriffe, ja alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, nicht etwa in der Erfahrung, sondern selbst wiederum nur in der Vernunft, und müssen daher aufgelöst und ihrer Gültigkeit oder Nichtigkeit nach begriffen werden können. Wir sind auch nicht berechtigt, diese Aufgaben, als läge ihre Auflösung wirklich in der Natur der Dinge, doch unter dem Vorwande unseres Unvermögens abzuweisen, und uns ihrer weiteren Nachforschung zu weigern, da die Vernunft in ihrem Schoose allein diese Ideen selbst erzeugt hat, von deren Gültigkeit oder dialektischem Scheine sie also Rechenschaft zu geben gehalten ist.

Alles skeptische Polemisiren ist eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der, ohne ein Misstrauen auf seine ursprüngliche objective Principien zu setzen, d. i. ohne Kritik gravitätisch seinen Gang fortsetzt, blos um ihm das Concept zu verrücken und zur Selbsterkenntniss zu bringen. An sich macht sie in Ansehung dessen, was wir wissen und was wir dagegen nicht wissen können, ganz und gar nichts aus. Alle fehlgeschlagenen dogmatischen Versuche der Vernunft sind *Facta*, die der Censur zu unterwerfen immer nützlich ist. Dieses aber kann nichts über die Erwartungen der Vernunft entscheiden, einen besseren Erfolg ihrer künftigen Bemühungen zu hoffen und darauf Ansprüche zu machen; die blosse Censur kann also die Streitigkeit über die Rechtsame der menschlichen Vernunft niemals zu Ende bringen.

Da Hume vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern, und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses ist, den das skeptische Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kann, so verlohnt es wohl der Mühe, den Gang seiner Schlüsse und die Verirrungen eines einsehenden und schätz-

(764 — 765)

baren Mannes, die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben, so weit es zu meiner Absicht schicklich ist, vorstellig zu machen.

Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewohl er es niemals völlig entwickelte, dass wir in Urtheilen von gewisser Art über unseren Begriff vom Gegenstande hinausgehen. Ich habe diese Art von Urtheilen synthetisch genannt. Wie ich aus meinem Begriffe, den ich bis dahin habe, vermittelst der Erfahrung hinausgehen könne, ist keiner Bedenklichkeit unterworfen. Erfahrung ist selbst eine solche Synthesis der Wahrnehmungen, welche meinen Begriff, den ich vermittelst einer Wahrnehmung habe, durch andere hinzukommende vermehrt. Allein wir glauben auch *a priori* aus unserem Begriffe hinausgehen und unser Erkenntniss erweitern zu können. Dieses versuchen wir entweder durch den reinen Verstand in Ansehung desjenigen, was wenigstens ein Object der Erfahrung seyn kann, oder sogar durch reine Vernunft in Ansehung solcher Eigenschaften der Dinge, oder auch wohl des Daseyns solcher Gegenstände, die in der Erfahrung niemals vorkommen können. Unser Skeptiker unterschied diese beiden Arten der Urtheile nicht, wie er es doch hätte thun sollen, und hielt geradezu diese Vermehrung der Begriffe aus sich selbst und, so zu sagen, die Selbstgebärung unseres Verstandes (sammt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu seyn, für unmöglich, mithin alle vermeintlichen Principien derselben *a priori* für eingebildet, und fand, dass sie nichts als eine aus Erfahrung und deren Gesetzen entspringende Gewohnheit, mithin blos empirische, d. i. an sich zufällige Regeln seyen, denen wir eine vermeinte Nothwendigkeit und Allgemeinheit beimessen. Er bezog sich aber zu Behauptung dieses befremdlichen Satzes auf den allgemein anerkannten Grundsatz von dem Verhältniss der Ursache zur Wirkung Denn da uns kein Verstandesvermögen von dem Begriffe eines Dinges zu dem Daseyn von etwas anderem, was dadurch allgemein und nothwendig gegeben sey, führen kann, so glaubte er daraus folgern zu können, dass wir ohne Erfahrung nichts haben, was unsern Begriff vermehren und uns zu einem solchen *a priori* sich selbst erweiternden Urtheile berechtigen könnte. Dass das Sonnenlicht, welches das Wachs beleuchtet, es zugleich schmelze, indessen es den Thon härtet, könne kein Verstand aus Begriffen, die wir vorher von diesen Dingen hatten, errathen, viel weniger gesetzmässig schliessen, und nur Erfahrung könne uns ein solches Gesetz lehren. Dagegen haben wir in der transscendentalen Logik gesehen, dass, ob wir zwar niemals unmittelbar über den Inhalt des Begriffs, der uns gegeben ist, hinausgehen können, wir doch völlig *a priori*, aber in Beziehung auf ein Drittes, nämlich mögliche Erfahrung, also doch *a priori*, das Gesetz der Verknüpfung mit andern Dingen erkennen können. Wenn also vorher festgewesenes Wachs schmilzt, so kann ich *a priori* erkennen, dass etwas voraus gegangen seyn müsse (z. B. Sonnenwärme), worauf dieses nach einem beständigen Gesetze gefolgt ist, ob ich zwar, ohne Erfahrung, aus der Wirkung weder die Ursache, noch aus der Ursache die Wirkung, *a priori* und ohne Belehrung der Erfahrung bestimmt erkennen könnte. Er schloss also fälschlich aus der Zufälligkeit unserer Bestimmung nach dem Gesetze auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst, und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges auf mögliche Erfahrung (welche *a priori* geschieht und die objective Realität desselben ausmacht) verwechselte er mit der Synthesis der Gegenstände wirklicher Erfahrung, welche freilich jederzeit empirisch ist; dadurch machte er aber aus einem Princip der Affinität, welches im Verstande seinen Sitz hat, und nothwendige Verknüpfung aussagt, eine Regel der Association, die blos in der nachbildenden Einbildungskraft angetroffen wird, und nur zufällige, gar nicht objective Verbindungen darstellen kann.

Die skeptischen Verirrungen aber dieses sonst äusserst scharfsinnigen Mannes entsprangen vornämlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte, nämlich, dass er nicht alle Arten der Synthesis des Verstandes *a priori* systematisch übersah. Denn da würde er, ohne der übrigen hier Erwähnung zu thun, z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit als einen solchen gefunden haben, der eben sowohl, als der der Causalität, die Erfahrung anticipirt. Dadurch würde er auch dem *a priori* sich erweiternden Verstande und der reinen Vernunft bestimmte Grenzen haben vorzeichnen können. Da er aber unseren Verstand nur einschränkt, ohne ihn zu begrenzen und, zwar ein allgemeines Misstrauen, aber keine bestimmte Kenntniss der uns unvermeidlichen Unwissenheit zu Stande bringt, da er einige Grundsätze des Verstandes unter Censur bringt, ohne diesen Verstand in Ansehung seines ganzen Vermögens auf die Probierwage der Kritik zu bringen, und, indem er ihm dasjenige abspricht, was er wirklich nicht leisten kann, weiter geht, und ihm alles Vermögen, sich *a priori* zu erweitern, bestreitet, ungeachtet er dieses ganze Vermögen nicht zur Schätzung gezogen, so widerfährt ihm das, was jederzeit den Skepticism niederschlägt, nämlich, dass er selbst bezweifelt wird, indem seine Einwürfe nur auf *Factis*, welche zufällig sind, nicht aber auf Principien beruhen, die eine nothwendige Entsagung auf das Recht dogmatischer Behauptungen bewirken könnten.

Da er auch zwischen den gegründeten Ansprüchen des Verstandes und den dialektischen Anmaassungen der Vernunft, wider welche doch hauptsächlich seine Angriffe gerichtet sind, keinen Unterschied kennt, so fühlt die Vernunft, deren ganz eigenthümlicher Schwung hierbei nicht im Mindesten gestört, sondern nur gehindert worden, den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verschlossen, und kann von ihren Versuchen, ungeachtet sie hier oder da gezwackt wird, niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe rüstet man sich zur Gegenwehr und setzt noch um desto steifer seinen Kopf darauf, um seine Forderungen durchzusetzen. Ein völliger Überschlag aber seines ganzen Vermögens und die daraus entspringende Überzeugung der Gewissheit eines kleinen Besitzes, bei der Eitelkeit höherer Ansprüche, hebt allen Streit auf und bewegt, sich an einem eingeschränkten, aber unstreitigen Eigenthume friedfertig zu begnügen.

Wider den unkritischen Dogmatiker, der die Sphäre seines Verstandes nicht gemessen, mithin die Grenzen seiner möglichen Erkenntniss nicht nach Principien bestimmt hat, der also nicht schon zum Voraus weiss, wie viel er kann, sondern es durch blosse Versuche ausfindig zu machen denkt, sind diese skeptischen Angriffe nicht allein gefährlich, sondern ihm sogar verderblich. Denn wenn er auf einer einzigen Behauptung betroffen wird, die er nicht rechtfertigen, deren Schein er aber auch nicht aus Principien entwickeln kann, so fällt der Verdacht auf alle, so überredend sie auch sonst immer seyn mögen.

Und so führt der Skeptiker, der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers, auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst. Wenn er dahin gelangt ist, so hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten: denn er unterscheidet alsdann seinen Besitz von dem, was gänzlich ausserhalb desselben liegt, worauf er keine Ansprüche macht und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann. So ist das skeptische Verfahren zwar an sich selbst für die Vernunftfragen nicht *befriedigend*, aber doch *vorübend*, um ihre Vorsichtigkeit zu erwecken und auf gründliche Mittel zu weisen, die sie in ihren rechtmässigen Besitzen sichern können.

Des ersten Hauptstücks

dritter Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.

Weil wir denn durch Kritik unserer Vernunft endlich so viel wissen, dass wir in ihrem reinen und speculativen Gebrauche in der That gar nichts wissen können, sollte sie nicht ein desto weiteres Feld zu Hypothesen eröffnen, da es wenigstens vergönnt ist, zu dichten und zu meinen, wenn gleich nicht zu behaupten?

Wo nicht etwa Einbildungskraft schwärmen, sondern, unter der strengen Aufsicht der Vernunft, dichten soll, so muss immer vorher etwas völlig gewiss und nicht erdichtet, oder blosse Meinung seyn, und das ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst. Alsdann ist es wohl erlaubt, wegen der Wirklichkeit desselben, zur Meinung seine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu seyn, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiss ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muss, und alsdann Hypothese heisst.

Da wir uns nun von der Möglichkeit der dynamischen Verknüpfung *a priori* nicht den mindesten Begriff machen können, und die Kategorie des reinen Verstandes nicht dazu dient, dergleichen zu erdenken, sondern nur, wo sie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verstehen: so können wir nicht einen einzigen Gegenstand, nach einer neuen und empirisch nicht anzugebenden Beschaffenheit, diesen Kategorien gemäss, ursprünglich aussinnen und sie einer erlaubten Hypothese zum Grunde legen; denn dieses hiesse, der Vernunft leere Hirngespinnste, statt der Begriffe von Sachen, unterzulegen. So ist es nicht erlaubt, sich irgend neue ursprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B. einen Verstand, der vermögend sey, seinen Gegenstand ohne Sinne anzuschauen, oder eine Anziehungskraft ohne alle Berührung, oder eine neue Art Substanzen, z. B. die ohne Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wäre, folglich auch keine Gemeinschaft der Substanzen, die von aller derjenigen unterschieden ist, welche Erfahrung an die Hand giebt: keine Gegenwart anders, als im Raume, keine Dauer, als blos in der Zeit. Mit einem Worte: es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung, als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen, keinesweges aber, ganz unabhängig von diesen, sich selbst welche gleichsam zu schaffen, weil dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerspruch, dennoch auch ohne Gegenstand seyn würden.

Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, blosse Ideen und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind blos problematisch gedacht, um, in Beziehung auf sie (als heuristische Fictionen) regulative Principien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es blosse Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können. Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt, um, nach dieser Idee, eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte, ob man sie gleich nicht *in concreto* einsehen kann, zum Princip unserer Beurtheilung ihrer inneren Erscheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen (ein transscendenter Begriff), wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich (wie es mehrere physische Hypothesen sind), sondern auch ganz willkührlich und blindlings gewagt seyn würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann, und, wenn man unter Substanz hier das beharrliche Object der sinnlichen Anschauung versteht, die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung gar nicht einzusehen ist. Blos intelligibele Wesen, oder blos intelligibele Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt, lassen sich mit keiner gegründeten Befugniss der Vernunft als Meinung annehmen, obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat) auch durch keine vermeinte bessere Einsicht dogmatisch ableugnen.

Zur Erklärung gegebener Erscheinungen können keine anderen Dinge und Erklärungsgründe, als die, welche nach schon bekannten Gesetzen der Erscheinungen mit den gegebenen in Verknüpfung gesetzt worden, angeführt werden. Eine transscendentale Hypothese, bei der eine blosse Idee der Vernunft zur Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung seyn, indem das, was man aus bekannten empirischen Principien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht. Auch würde das Princip einer solchen Hypothese eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft und nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände dienen. Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur muss wiederum aus Naturgründen und nach Naturgesetzen erklärt werden, und hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt. Denn das wäre ein Princip der faulen Vernunft (*ignava ratio*), alle Ursachen, deren objective Realität, wenigstens der Möglichkeit nach, man noch durch fortgesetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbei zu gehen, um in einer blosses Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen. Was aber die absolute Totalität des Erklärungsgrundes in der Reihe derselben betrifft, so kann das kein Hinderniss in Ansehung der Weltobjecte machen, weil, da diese nichts als Erscheinungen sind, an ihnen niemals etwas Vollendetes in der Synthesis der Reihe von Bedingungen gehofft werden kann.

Transscendentale Hypothesen des speculativen Gebrauchs der Vernunft und eine Freiheit, zu Ersetzung des

Mangels an physischen Erklärungsgründen, sich allenfalls hyperphysischer zu bedienen, kann gar nicht gestattet werden, theils, weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht wird, sondern vielmehr den ganzen Fortgang ihres Gebrauchs abschneidet, theils weil diese Licenz sie zuletzt um alle Früchte der Bearbeitung ihres eigenthümlichen Bodens, nämlich der Erfahrung, bringen müsste. Denn wenn uns die Naturerklärung hier oder da schwer wird, so haben wir beständig einen transscendenten Erklärungsgrund bei der Hand, der uns jener Untersuchung überhebt, und unsere Nachforschung schliesst nicht durch Einsicht, sondern durch gänzliche Unbegreiflichkeit eines Princips, welches so schon zum Voraus ausgedacht war, dass es den Begriff des absolut Ersten enthalten musste.

Das zweite erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothese ist die Zulänglichkeit derselben, um *daraus a priori* die Folgen, welche gegeben sind, zu bestimmen. Wenn man zu diesem Zwecke hülfleistende Hypothesen herbei zu rufen genöthigt ist, so geben sie den Verdacht einer blossen Erdichtung, weil jede derselben an sich dieselbe Rechtfertigung bedarf, welche der zum Grunde gelegte Gedanke nöthig hatte, und daher keinen tüchtigen Zeugen abgeben kann. Wenn, unter Voraussetzung einer unbeschränkt vollkommenen Ursache, zwar an Erklärungsgründen aller Zweckmässigkeit, Ordnung und Grösse, die sich in der Welt finden, kein Mangel ist, so bedarf jene doch, bei den, wenigstens nach unseren Begriffen, sich zeigenden Abweichungen und Uebeln, noch neuer Hypothesen, um gegen diese, als Einwürfe, gerettet zu werden. Wenn die einfache Selbstständigkeit der menschlichen Seele, die zum Grunde ihrer Erscheinungen gelegt worden, durch die Schwierigkeiten ihrer, den Abänderungen einer Materie (dem Wachsthum und Abnahme) ähnlichen Phänomene angefochten wird, so müssen neue Hypothesen zu Hülfe gerufen werden, die zwar nicht ohne Schein, aber doch ohne alle Beglaubigung sind, ausser derjenigen, wel-

(775 — 776)

als ihnen die zum Hauptgrunde angenommene Meinung giebt, der sie gleichwohl das Wort reden sollen.

Wenn die hier zum Beispiele angeführten Vernunftbehauptungen (unkörperliche Einheit der Seele und Daseyn *eines* höchsten Wesens) nicht als Hypothesen, sondern *a priori* bewiesene Dogmata gelten sollen; so ist alsdann von ihnen gar nicht die Rede. In solchem Falle aber sehe man sich ja vor, dass der Beweis die apodiktische Gewissheit *einer* Demonstration habe. Denn die Wirklichkeit solcher Ideen blos wahrscheinlich machen zu wollen, ist *ein* ungereimter Vorsatz, eben so, als wenn man einen Satz der Geometrie blos wahrscheinlich zu beweisen gedächte. Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann Alles nur *a priori* und als nothwendig oder gar nicht erkennen; *daher ist* ihr Urtheil niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urtheile, oder apodiktische Gewissheit. Meinungen und wahrscheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder als Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen. Ausser diesem Felde ist Meinen so viel, als mit Gedanken spielen, es müsste denn seyn, dass man von einem unsicheren Wege des Urtheils blos die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden.

Ob aber gleich bei blos speculativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypothesen statt finden, um Sätze darauf zu gründen, so sind sie dennoch ganz zulässig, um sie allenfalls nur zu vertheidigen, d. i. zwar nicht im dogmatischen, aber doch im polemischen Gebrauche. Ich verstehe aber unter Vertheidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe seiner Behauptung, sondern die blosse Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners, welche unserem behaupteten Satze Abbruch thun sollen. Nun haben aber alle synthetischen Sätze aus reiner Vernunft das Eigenthümliche an sich, dass, wenn der, welcher die Realität gewisser Ideen behauptet, gleich niemals so viel weiss, um diesen seinen Satz gewiss zu machen, auf der andern Seite der Gegner eben so wenig wissen kann, um das Widerspiel zu behaupten. Diese Gleichheit des Looses der menschlichen Vernunft begünstigt nun zwar im speculativen Erkenntnisse keinen von beiden, und da ist auch der rechte Kampfplatz nimmer beizulegender Fehden. Es wird sich aber in der Folge zeigen, dass doch, in Ansehung des praktischen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der blossen Speculation, ohne hinreichende Beweisgründe, vorauszusetzen befugt wäre; weil alle solche Voraussetzungen der Vollkommenheit der Speculation Abbruch thun, um welche sich aber das praktische Interesse gar nicht bekümmert. Dort ist sie also im Besitze, dessen Rechtmässigkeit sie nicht beweisen darf, und wovon sie in der That den Beweis auch nicht führen könnte. Der Gegner soll also beweisen. Da dieser aber eben so wenig etwas von dem bezweifelten Gegenstande weiss, um dessen Nichtseyn darzuthun, als der erstere, der dessen Wirklichkeit behauptet, so zeigt sich hier ein Vortheil auf der Seite desjenigen, der etwas als praktisch nothwendige Voraussetzung behauptet (*melior est conditio possidentis*). Es steht ihm nämlich frei, sich gleichsam aus Nothwehr eben derselben Mittel für seine gute Sache, als der Gegner wider dieselbe, d. i. der Hypothesen zu bedienen, die gar nicht dazu dienen sollen, um den Beweis derselben zu verstärken, sondern nur zu zeigen, dass der Gegner viel zu wenig von dem Gegenstande des Streits verstehe, als dass er sich eines Vortheils der speculativen Einsicht in Ansehung unserer schmeicheln könne.

Hypothesen sind also im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, sondern nur es zu vertheidigen. Den Gegner aber müssen wir hier jederzeit in uns selbst suchen. Denn speculative Vernunft in ihrem transscendentalen Gebrauche ist an sich dialektisch. Die Einwürfe, die zu fürch-

(777 — 779)

ten seyn möchten, liegen in uns selbst. Wir müssen sie, gleich alten, aber niemals verjährenden Ansprüchen, hervorsuchen, um einen ewigen Frieden auf deren Vernichtigung zu gründen. Äussere Ruhe ist nur scheinbar. Der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menschenvernunft liegt, muss ausgerottet werden; wie können wir ihn aber ausrotten, wenn wir ihm nicht Freiheit, ja selbst Nahrung geben, Kraut auszuschiessen, und sich dadurch zu entdecken, und es nachher mit der Wurzel zu vertilgen? Sinnet demnach selbst auf Einwürfe, auf die noch kein Gegner gefallen ist, und leihet ihm sogar Waffen, oder räumt ihm den günstigsten Platz ein, den er sich nur wünschen kann. Es ist hierbei gar nichts zu fürchten, wohl aber zu hoffen, nämlich, dass Ihr Euch einen in alle Zukunft niemals mehr anzufechtenden Besitz verschaffen werdet.

Zu Eurer vollständigen Rüstung gehören nun auch die Hypothesen der reinen Vernunft, welche, obzwar nur bleierne Waffen (weil sie durch kein Erfahrungsgesetz gestählt sind), dennoch immer so viel vermögen, als die, deren sich irgend ein Gegner wider Euch bedienen mag. Wenn Euch also, wider die (in irgend einer anderen nicht speculativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele, die Schwierigkeit aufstösst, dass gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung, als Zerrüttung unserer Geisteskräfte blos als verschiedene Modification unserer Organe zu beweisen scheine, so könnt Ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, dass Ihr annehmt, unser Körper sey nichts, als die Fundamentalerscheinung, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sey das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs Eurer Erkenntnisskraft und der Anfang des intellectuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine blos restringirende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hinderniss des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren von der körperlichen Beschaffenheit bewiese nichts für die Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Zustande unserer Organe. Ihr könnt aber noch weiter gehen und wohl gar neue, entweder nicht aufgeworfene, oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen.

Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bei Menschen, so wie beim vernunftlosen Geschöpfe, von der Gelegenheit, überdies aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft sogar vom Laster abhängt, macht eine grosse Schwierigkeit wider die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Fortdauer eines Geschöpfs, dessen Leben unter so unerheblichen und unserer Freiheit so ganz und gar überlassenen Umständen zuerst angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, so hat diese Schwierigkeit in Ansehung derselben wenig auf sich, weil der Zufall im Einzelnen nichts desto weniger einer Regel im Ganzen unterworfen ist; aber in Ansehung eines jeden Individuums eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Ursachen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich. Hierwider könnt Ihr aber eine transscendentale Hypothese aufbieten, dass alles Leben eigentlich nur intelligibel sey, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Dass dieses Leben nichts als eine blosse Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben und die ganze Sinnenwelt ein blosses Bild sey, welches unserer jetzigen Erkenntnissart vorschwebt, und, wie ein Traum, an sich keine objective Realität habe: dass, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als blosse Erscheinungen) aufhören werde, u. s. w.

(780 — 781)

Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch vorschützen, nicht das Mindeste wissen, noch im Ernste behaupten, sondern Alles nicht einmal Vernunftidee, sondern blos zur Gegenwehr ausgedachter Begriff ist, so verfahren wir doch hierbei ganz vernunftmässig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empirischen Bedingungen für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit des von uns Geglaubten fälschlich ausgiebt, nur zeigen, dass er eben so wenig durch blosse Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir ausserhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche hypothetische Gegenmittel wider die Anmaassungen des dreist verneinenden Gegners vorkehrt, muss nicht dafür gehalten werden, als wolle er sie sich als seine wahre Meinungen eigen machen. Er verlässt sie, sobald er den dogmatischen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn so bescheiden und gemässigt es auch anzusehen ist, wenn Jemand sich in Ansehung fremder Behauptungen blos weigernd und verneinend verhält, so ist doch jederzeit, sobald er diese seine Einwürfe als Beweise des Gegentheils geltend machen will, der Anspruch nicht weniger stolz und eingebildet, als ob er die bejahende Partei und deren Behauptung ergriffen hätte.

Man sieht also hieraus, dass im speculativen Gebrauche der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit, als Meinungen an sich selbst, sondern nur relativ auf entgegengesetzte transscendente Anmaassungen haben. Denn die Ausdehnung der Principien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt ist eben sowohl transscendent, als die Behauptung der objectiven Realität solcher Begriffe, welche ihre Gegenstände nirgend als ausserhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können. Was reine Vernunft assertorisch urtheilt, muss (wie Alles, was Vernunft erkennt) nothwendig seyn, oder es ist gar nichts. Demnach enthält sie in der That gar keine Meinungen.

Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urtheile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts bewiesen werden können, und sind also keine Privatmeinungen, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Scrupel entbehrt werden. In dieser Qualität aber muss man sie erhalten und ja sorgfältig verhüten, dass sie, gleich als an sich selbst beglaubigt und von einiger absoluten Gültigkeit, auftreten und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersäufen.

Des ersten Hauptstücks

vierter Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise.

Die Beweise transscendentaler und synthetischer Sätze haben das Eigenthümliche, unter allen Beweisen einer synthetischen Erkenntniss *a priori* an sich, dass die Vernunft bei jenen vermittelst ihrer Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben *a priori* darthun muss. Dieses ist nicht etwa blos eine nöthige Regel der Behutsamkeit, sondern betrifft das Wesen und die Möglichkeit der Beweise selbst. Wenn ich über den Begriff von einem Gegenstande *a priori* hinausgehen soll, so ist dieses, ohne einen besonderen und ausserhalb dieses Begriffs befindlichen Leitfaden, unmöglich. In der Mathematik ist es die Anschauung *a priori*, die meine Synthesis leitet, und da können alle Schlüsse unmittelbar von der reinen Anschauung geführt werden. Im transscendentalen Erkenntniss, so lange es blos mit Begriffen des Verstandes zu thun hat, ist diese Richtschnur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nämlich nicht, dass der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geschieht) geradezu auf einen anderen Begriff (dem einer Ursache) führe; denn dergleichen Übergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten liesse; sondern er zeigt, dass die Erfahrung selbst, mithin das Object der Erfahrung, ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre. Also musste der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, synthetisch und *a priori* zu einer gewissen Erkenntniss von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war. Ohne diese Aufmerksamkeit laufen die Beweise wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und querfeldein, dahin, wo der Hang der verborgenen Association sie zufälliger Weise hinleitet. Der Schein der Überzeugung, welcher auf subjectiven Ursachen der Association beruht, und für die Einsicht einer natürlichen Affinität gehalten wird, kann der Bedenklichkeit gar nicht die Waage halten, die sich billigermaassen über dergleichen gewagte Schritte einfinden muss. Daher sind auch alle Versuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen, nach dem allgemeinen Geständnisse der Kenner, vergeblich gewesen, und ehe die transscendentale Kritik auftrat, hat man lieber, da man diesen Grundsatz doch nicht verlassen konnte, sich trotzig auf den gesunden Menschenverstand berufen (eine Zuflucht, die jederzeit beweist, dass die Sache der Vernunft verzweifelt ist), als neue dogmatische Beweise versuchen wollen.

Ist aber der Satz, über den ein Beweis geführt werden soll, eine Behauptung der reinen Vernunft, und will ich sogar vermittelst blosser Ideen über meine Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so müsste derselbe noch vielmehr die Rechtfertigung eines solchen Schrittes der Synthesis (wenn er anders möglich wäre) als eine nothwendige Bedingung seiner Beweiskraft in sich enthalten. So scheinbar daher auch der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperception seyn mag, so steht ihm doch die Bedenklichkeit unabweislich entgegen, dass, da die absolute Einfachheit doch kein Begriff ist, der unmittelbar auf eine

Wahrnehmung bezogen werden kann, sondern als Idee blos geschlossen werden muss, gar nicht einzusehen ist, wie mich das blosse Bewusstseyn, welches in allem Denken enthalten ist, oder wenigstens seyn kann, ob es zwar so ferne eine einfache Vorstellung ist, zu dem Bewusstseyn und der Kenntniss eines Dinges überführen solle, in welchem das Denken allein enthalten seyn kann. Denn wenn ich mir die Kraft meines Körpers in Bewegung vorstelle, so ist er so ferne für mich absolute Einheit, und meine Vorstellung von ihm ist einfach; daher kann ich diese auch durch die Bewegung eines Punctes ausdrücken, weil sein Volumen hierbei nichts thut, und, ohne Verminderung der Kraft, so klein, wie man will, und also auch als in einem Punct befindlich gedacht werden kann. Hieraus werde ich aber doch nicht schliessen, dass, wenn mir nichts als die bewegende Kraft eines Körpers gegeben ist, der Körper als einfache Substanz gedacht werden könne, darum, weil seine Vorstellung von aller Grösse des Raumesinhalts abstrahirt und also einfach ist. Hierdurch nun, dass das Einfache in der Abstraction vom Einfachen im Object ganz unterschieden ist, und dass das Ich, welches im ersteren Verstande gar keine Mannigfaltigkeit in sich fasst, im zweiten, da es die Seele selbst bedeutet, ein sehr complexer Begriff seyn kann, nämlich sehr Vieles unter sich zu enthalten und zu bezeichnen, entdecke ich einen Paralogism. Allein, um diesen vorher zu ahnen (denn ohne eine solche vorläufige Vermuthung würde man gar keinen Verdacht gegen den Beweis fassen), ist durchaus nöthig, ein immerwährendes Kriterium der Möglichkeit solcher synthetischen Sätze, die mehr beweisen sollen, als Erfahrung geben kann, bei der Hand zu haben, welches darin besteht, dass der Beweis nicht geradezu auf das verlangte Prädicat, sondern nur vermittelst eines Princips der Möglichkeit, unsern gegebenen Begriff *a priori* bis zu Ideen zu erweitern, und diese zu realisiren, geführt werde. Wenn diese Behutsamkeit immer gebraucht wird, wenn man, ehe der Beweis noch versucht wird, zuvor weislich bei sich zu Rathe geht,

(785 — 787)
wie und mit welchem Grunde der Hoffnung man wohl eine solche Erweiterung durch reine Vernunft erwarten könne, und woher man, in dergleichen Falle, diese Einsichten, die nicht aus Begriffen entwickelt und auch nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung anticipirt werden können, denn hernehmen wolle, so kann man sich viel schwere und dennoch fruchtlose Bemühungen ersparen, indem man der Vernunft nichts zumuthet, was offenbar über ihr Vermögen geht, oder vielmehr sie, die, bei Anwandlungen ihrer speculativen Erweiterungssucht, sich nicht gerne einschränken lässt, der Disciplin der Enthaltsamkeit unterwirft.

Die erste Regel ist also diese, keine transscendentale Beweise zu versuchen, ohne zuvor überlegt und sich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsätze nehmen wolle, auf welche man sie zu errichten gedenkt, und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne. Sind es Grundsätze des Verstandes (z. B. der Causalität), so ist es umsonst, vermittelst ihrer zu Ideen der reinen Vernunft zu gelangen; denn jene gelten nur für Gegenstände möglicher Erfahrung. Sollen es Grundsätze aus reiner Vernunft seyn, so ist wiederum alle Mühe umsonst. Denn die Vernunft hat deren zwar, aber als objective Grundsätze sind sie insgesammt dialektisch und können allenfalls nur wie regulative Principien des systematisch zusammenhangenden Erfahrungsgebrauchs gültig seyn. Sind aber dergleichen angebliche Beweise schon vorhanden, so setzet der trüglichen Überzeugung das *non liquet* Eurer gereiften Urtheilskraft entgegen, und ob Ihr gleich das Blendwerk derselben noch nicht durchdringen könnt, so habt Ihr doch völliges Recht, die Deduction der darin gebrauchten Grundsätze zu verlangen, welche, wenn sie aus blosser Vernunft entsprungen seyn sollen, Euch niemals geschafft werden kann. Und so habt Ihr nicht einmal nöthig, Euch mit der Entwickelung und Widerlegung eines jeden grundlosen Scheins zu befassen, sondern könnt alle an Kunstgriffen unerschöpfliche

Dialektik am Gerichtshofe einer kritischen Vernunft, welche Gesetze verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweisen.

Die zweite Eigenthümlichkeit transscendentaler Beweise ist diese, dass zu jedem transscendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden könne. Soll ich nicht aus Begriffen, sondern aus der Anschauung, die einem Begriffe correspondirt, es sey nun eine reine Anschauung, wie in der Mathematik, oder empirische, wie in der Naturwissenschaft, schliessen, so giebt mir die zum Grunde gelegte Anschauung mannigfaltigen Stoff zu synthetischen Sätzen, welchen ich auf mehr als eine Art verknüpfen, und, indem ich von mehr als einem Puncte ausgehen darf, durch verschiedene Wege zu demselben Satze gelangen kann.

Nun geht aber ein jeder transscendentaler Satz blos von einem Begriffe aus und sezt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kann also nur ein einziger seyn, weil ausser diesem Begriffe nichts weiter ist, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte, der Beweis also nichts weiter, als die Bestimmung eines Gegenstandes überhaupt nach diesem Begriffe, der auch nur ein einziger ist, enthalten kann. Wir hatten z. B. in der transscendentalen Analytik den Grundsatz: Alles, was geschieht, hat eine Ursache, aus der einzigen Bedingung der objectiven Möglichkeit eines Begriffs, von dem, was überhaupt geschieht, gezogen: dass die Bestimmung einer Begebenheit in der Zeit, mithin diese *(Begebenheit)* als zur Erfahrung gehörig, ohne unter einer solchen dynamischen Regel zu stehen, unmöglich wäre. Dieses ist nun auch der einzig mögliche Beweisgrund; denn dadurch nur, dass dem Begriffe vermittelst des Gesetzes der Causalität ein Gegenstand bestimmt wird, hat die vorgestellte Begebenheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit. Man hat zwar noch andere Beweise von diesem Grundsatze, z. B. aus der Zufälligkeit versucht; allein wenn dieser beim Lichte betrachtet wird, so kann man kein Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden,

(788—789)

als das Geschehen, d. i. das Daseyn, vor welchem ein Nichtseyn des Gegenstandes vorhergeht, und kommt also immer wiederum auf den nämlichen Beweisgrund zurück. Wenn der Satz bewiesen werden soll: Alles, was denkt, ist einfach, so hält man sich nicht bei dem Mannigfaltigen des Denkens auf, sondern beharrt blos bei dem Begriffe des Ich, welcher einfach ist, und worauf alles Denken bezogen wird. Eben so ist es mit dem transscendentalen Beweise vom Daseyn Gottes bewandt, welcher lediglich auf der Reciprocabilität der Begriffe vom realsten und nothwendigen Wesen beruht, und nirgend anders gesucht werden kann.

Durch diese warnende Anmerkung wird die Kritik der Vernunftbehauptungen sehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihr Geschäft durch blosse Begriffe treibt, da ist nur ein einziger Beweis möglich, wo überall nur irgend einer möglich ist. Daher wenn man schon den Dogmatiker mit zehn Beweisen auftreten sieht, da kann man sicher glauben, dass er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft seyn muss) apodiktisch bewiese, wozu bedürfte er der übrigen? Seine Absicht ist nur, wie die von jenem Parlamentsadvocaten: das eine Argument ist für Diesen, das andere für Jenen, nämlich, um sich die Schwäche seiner Richter zu Nutze zu machen, die, ohne sich tief einzulassen, und um von dem Geschäfte bald loszukommen, das erste Beste, was ihnen eben auffällt, ergreifen und danach entscheiden.

Die dritte eigenthümliche Regel der reinen Vernunft, wenn sie in Ansehung transscendentaler Beweise einer Disciplin unterworfen wird, ist, dass ihre Beweise niemals apagogisch, sondern jederzeit ostensiv seyn müssen. Der directe oder ostensive Beweis ist in aller Art der Erkenntniss derjenige, welcher mit der Überzeugung von der Wahrheit zugleich Einsicht in die Quellen derselben verbindet; der apagogische dagegen kann zwar Gewissheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen. Daher sind die letzteren mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Absichten der Vernunft ein Genüge thut. Doch haben diese einen Vorzug der Evidenz vor den directen Beweisen, darin, dass der Widerspruch allemal mehr Klarheit in der Vorstellung bei sich führt, als die beste Verknüpfung, und sich dadurch dem Anschaulichen einer Demonstration mehr nähert.

Die eigentliche Ursache des Gebrauchs apagogischer Beweise in verschiedenen Wissenschaften ist wohl diese. Wenn die Gründe, von denen eine gewisse Erkenntniss abgeleitet werden soll, zu mannigfaltig oder zu tief verborgen liegen, so versucht man, ob sie nicht durch die Folgen zu erreichen sey. Nun wäre der *modus ponens*, auf die Wahrheit einer Erkenntniss aus der Wahrheit ihrer Folgen zu schliessen, nur dann erlaubt, wenn alle mögliche Folgen daraus wahr sind; denn alsdann ist zu diesem nur ein einziger Grund möglich, der also auch der wahre ist. Dieses Verfahren aber ist unthunlich, weil es über unsere Kräfte geht, alle möglichen Folgen von irgend einem angenommenen Satze einzusehen; doch bedient man sich dieser Art zu schliessen, obzwar freilich mit einer gewissen Nachsicht, wenn es darum zu thun ist, um etwas blos als Hypothese zu beweisen, indem man den Schluss nach der Analogie einräumt, dass, wenn so viele Folgen, als man nur immer versucht hat, mit einem angenommenen Grunde wohl zusammenstimmen, alle übrigen möglichen auch darauf einstimmen werden. Um deswillen kann durch diesen Weg niemals eine Hypothese in demonstrirte Wahrheit verwandelt werden. Der *modus tollens* der Vernunftschlüsse, die von den Folgen auf die Gründe schliessen, beweist nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht. Denn wenn auch nur eine einzige falsche Folge aus einem Satze gezogen werden kann, so ist dieser Satz falsch. Anstatt nun die ganze Reihe der Gründe in einem ostensiven Beweise durchzulaufen, die auf die Wahrheit einer Erkenntniss, vermittelst der vollständigen Einsicht in ihre Möglichkeit, führen kann, darf man nur unter den aus dem Gegentheil derselben fliessenden Folgen eine einzige falsch finden, so ist dieses Gegentheil auch falsch, mithin die Erkenntniss, welche man zu beweisen hatte, wahr.

Die apagogische Beweisart kann aber nur in den Wissenschaften erlaubt seyn, wo es unmöglich ist, das Subjective unserer Vorstellungen dem Objectiven, nämlich der Erkenntniss desjenigen, was am Gegenstande ist, unterzuschieben. Wo dieses letztere aber herrschend ist, da muss es sich häufig zutragen, dass das Gegentheil eines gewissen Satzes entweder blos den subjectiven Bedingungen des Denkens widerspricht, aber nicht dem Gegenstande, oder dass beide Sätze nur unter einer subjectiven Bedingung, die, fälschlich für objectiv gehalten, einander widersprechen, und da die Bedingung falsch ist, alle beide falsch seyn können, ohne dass von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern geschlossen werden kann.

In der Mathematik ist diese Subreption unmöglich; daher haben sie daselbst auch ihren eigentlichen Platz. In der Naturwissenschaft, weil sich daselbst Alles auf empirische Anschauungen gründet, kann jene Erschleichung durch viel verglichene Beobachtungen zwar mehrentheils verhütet werden; aber diese Beweisart ist daselbst doch mehrentheils unerheblich. Aber die transscendentalen Versuche der reinen Vernunft werden insgesammt innerhalb des eigentlichen Mediums des dialektischen Scheins angestellt, d. i. des Subjectiven, welches sich der Vernunft in ihren Prämissen als objectiv anbietet, oder gar aufdringt. Hier nun kann es, was synthetische Sätze betrifft, gar nicht erlaubt werden, seine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, dass man das Gegentheil widerlegt. Denn entweder diese Widerlegung ist nichts anders, als die blosse Vorstellung des Widerstreits der entgegengesetzten Meinung, mit den subjectiven Bedingungen der Begreiflichkeit durch unsere Vernunft, welches gar nichts dazu thut, um die Sache selbst darum zu verwerfen (so wie z. B. die unbedingte Nothwendigkeit im Daseyn eines Wesens schlechterdings von uns nicht begriffen werden kann, und sich daher subjectiv jedem speculativen Beweise eines nothwendigen obersten Wesens mit Recht, der Möglichkeit eines solchen Urwesens aber an sich selbst mit Unrecht widersetzt), oder beide, sowohl der behauptende, als der verneinende Theil, legen, durch den transscendentalen Schein betrogen, einen unmöglichen Begriff vom Gegenstande zum Grunde, und da gilt die Regel: *non entis nulla sunt praedicata*, d. i. sowohl was man bejahend, als was man verneinend von dem Gegenstande behauptete, ist beides unrichtig, und man kann nicht apagogisch durch die Widerlegung des Gegentheils zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen. So wie z. B., wenn vorausgesetzt wird, dass die Sinnenwelt an sich selbst ihrer Totalität nach gegeben sey, so ist es falsch, dass sie entweder unendlich dem Raume nach, oder endlich und begrenzt seyn müsse, darum weil beides falsch ist. Denn Erscheinungen (als blosse Vorstellungen), die doch an sich selbst (als Objecte) gegeben wären, sind etwas Unmögliches, und die Unendlichkeit dieses eingebildeten Ganzen würde zwar unbedingt seyn, widerspräche aber (weil Alles an Erscheinungen bedingt ist) der unbedingten Grössenbestimmung, die doch im Begriffe vorausgesetzt wird.

Die apagogische Beweisart ist auch das eigentliche Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unserer dogmatischen Vernünftler jederzeit hingehalten worden sind: sie ist gleichsam der Champion, der die Ehre und das unstreitige Recht seiner genommenen Partei dadurch beweisen will, dass er sich mit Jedermann zu raufen anheischig macht, der es bezweifeln wollte, obgleich durch solche Grosssprecherei nichts in der Sache, sondern nur der respectiven Stärke der Gegner ausgemacht wird, und zwar auch nur auf der Seite desjenigen, der sich angreifend verhält. Die Zuschauer, indem sie sehen, dass ein Jeder in seiner Reihe bald Sieger ist, bald unterliegt, nehmen oftmals daraus Anlass, das Object des Streites selbst skeptisch zu bezweifeln. Aber sie haben nicht Ursache dazu,

(794)
und es ist genug, ihnen zuzurufen: *non defensoribus istis tempus eget.* Ein Jeder muss seine Sache vermittelst eines, durch transscendentale Deduction der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises, d. i. direct führen, damit man sehe, was seine Vernunftansprüche für sich selbst anzuführen haben. Denn fusst sich sein Gegner auf subjective Gründe, so ist er freilich leicht zu widerlegen, aber ohne Vortheil für den Dogmatiker, der gemeiniglich eben so den subjectiven Ursachen des Urtheils anhängt und gleichergestalt von seinem Gegner in die Enge getrieben werden kann. Verfahren aber beide Theile blos direct, so werden sie entweder die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den Titel ihrer Behauptungen auszufinden, von selbst bemerken, und sich zuletzt nur auf Verjährung berufen können, oder die Kritik wird den dogmatischen Schein leicht entdecken und die reine Vernunft nöthigen, ihre zu hoch getriebenen Anmaassungen im speculativen Gebrauche aufzugeben, und sich innerhalb der Grenzen ihres eigenthümlichen Bodens, nämlich praktischer Grundsätze, zurückzuziehen.

Der transscendentalen Methodenlehre

zweites Hauptstück.

Der Kanon der reinen Vernunft.

Es ist demüthigend für die menschliche Vernunft, dass sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch einer Disciplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein andererseits erhebt es sie wiederum und giebt ihr ein Zutrauen zu sich selbst, dass sie diese Disciplin selbst ausüben kann und muss, ohne eine andere Censur über sich zu gestatten, ingleichen dass die Grenzen, die sie ihrem speculativen Gebrauche zu setzen genöthigt ist, zugleich die vernünftelnden Anmaassungen jedes Gegners einschränken, und mithin Alles, was ihr noch von ihren vorher übertriebenen Forderungen übrig bleiben möchte, gegen alle Angriffe sicher stellen könne. Der grösste und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ; da sie nämlich nicht als Organon zur Erweiterung, sondern als Disciplin zur Grenzbestimmung dient und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten.

Indessen muss es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Missverstand zu Irrthümern Anlass geben, in der That aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde,

(796 — 797)

durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuss zu fassen, zuzuschreiben seyn! Sie ahnet Gegenstände, die ein grosses Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der blossen Speculation an, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des praktischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen seyn.

Ich verstehe unter einem Kanon den Inbegriff der Grundsätze *a priori* des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnissvermögen überhaupt. So ist die allgemeine Logik in ihrem analytischen Theile ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahirt von allem Inhalte. So war die transscendentale Analytik der Kanon des reinen Verstandes; denn der ist allein wahrer synthetischer Erkenntnisse *a priori* fähig. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer Erkenntnisskraft möglich ist, da giebt es keinen Kanon. Nun ist alle synthetische Erkenntniss der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche, nach allen bisher geführten Beweisen, gänzlich unmöglich. Also giebt es gar keinen Kanon des speculativen Gebrauchs derselben (denn dieser ist durch und durch dialektisch), sondern alle transscendentale Logik ist in dieser Absicht nichts als Disciplin. Folglich wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in welchem Falle es auch einen Kanon derselben geben muss, so wird dieser nicht den speculativen, sondern den praktischen Vernunftgebrauch betreffen, den wir also jetzt untersuchen wollen.

Des Kanons der reinen Vernunft

erster Abschnitt.

Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.

Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst blosser Ideen zu den äussersten Grenzen aller Erkenntniss hinaus zu wagen, und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden. Ist nun diese Bestrebung blos auf ihr speculatives, oder vielmehr einzig und allein auf ihr praktisches Interesse gegründet?

Ich will das Glück, welches die reine Vernunft in speculativer Absicht macht, jetzt bei Seite setzen, und frage nur nach den Aufgaben, deren Auflösung ihren letzten Zweck ausmacht, sie mag diesen nun erreichen oder nicht, und in Ansehung dessen alle anderen blos den Werth der Mittel haben. Diese höchsten Zwecke werden, nach der Natur der Vernunft, wiederum Einheit haben müssen, um dasjenige Interesse der Menschheit, welches keinem höhern untergeordnet ist, vereinigt zu befördern.

Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Daseyn Gottes. In Ansehung aller drei ist das blos speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transscendentaler Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen seyn möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der *in concreto*, d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese. Der Wille mag auch frei seyn, so kann dieses doch nur die intelligible Ursache unseres Wollens angehen. Denn was die Phänomene der Äusserungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen wir, nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft in empirischem Gebrauche ausüben können, sie niemals anders als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben, erklären. Es mag zweitens auch die geistige Natur der Seele (und mit derselben ihre Unsterblichkeit) eingesehen werden können, so kann darauf doch, weder in Ansehung der Erscheinungen dieses Lebens, als einen Erklärungsgrund, noch auf die besondere Beschaffenheit des künftigen Zustandes Rechnung gemacht werden, weil unser Begriff einer unkörperlichen Natur blos negativ ist und unsere Erkenntniss nicht im Mindesten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu solchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philosophie nicht gestattet werden. Wenn auch drittens das Daseyn einer höchsten Intelligenz bewiesen wäre, so würden wir uns zwar daraus das Zweckmässige in der Welteinrichtung und Ordnung im Allgemeinen begreiflich machen, keineswegs aber befugt seyn, irgend eine besondere Anstalt und Ordnung daraus abzuleiten, oder, wo sie nicht wahrgenommen wird, darauf kühnlich zu schliessen, indem es eine nothwendige Regel des speculativen Gebrauchs der Vernunft ist, Natursachen nicht vorbei zu gehen und das, wovon wir uns durch Erfahrung belehren können, aufzugeben, um etwas, was wir kennen, von demjenigen abzuleiten, was alle unsere Kenntniss gänzlich übersteigt. Mit Einem Worte, diese drei Sätze bleiben für die speculative Vernunft jederzeit transscendent, und haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet ganz müssige und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft.

Wenn demnach diese drei Cardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nöthig sind, und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden, so wird ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen.

Praktisch ist Alles, was durch Freiheit möglich ist. Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkühr aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen andern als regulativen Gebrauch haben, und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen, wie z. B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unsern Neigungen aufgegeben sind, in den einigen[*], die Glückseligkeit und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäft der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine anderen als pragmatische Gesetze des freien Verhaltens, zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und also keine reinen Gesetze, völlig *a priori* bestimmt, liefern kann. Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig *a priori* gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft seyn. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze, mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft und erlauben einen Kanon.

Die ganze Zurüstung also der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der That nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, was zu thun sey, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden

---

[*] Diese nicht recht klare Construction ist in den späteren Auflagen wörtlich so wiederholt.
R.

Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellt.

Es ist aber Behutsamkeit nöthig, um, da wir unser Augenmerk auf einen Gegenstand werfen, der der transscendentalen Philosophie fremd* ist, nicht in Episoden auszuschweifen und die Einheit des Systems zu verletzen, andererseits auch, um, indem man von seinem neuen Stoffe zu wenig sagt, es an Deutlichkeit oder Überzeugung nicht fehlen zu lassen. Ich hoffe beides dadurch zu leisten, dass ich mich so nahe als möglich am Transscendentalen halte, und das, was etwa hierbei psychologisch, d. i. empirisch seyn möchte, gänzlich bei Seite setze.

Und da ist denn zuerst anzumerken, dass ich mich fürjetzt des Begriffs der Freiheit nur im praktischen Verstande bedienen werde, und den in transscendentaler Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der Erscheinungen empirisch vorausgesetzt werden kann, sondern selbst ein Problem für die Vernunft ist, hier, als oben abgethan, bei Seite setze. Eine Willkühr nämlich ist blos thierisch (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heisst die freie Willkühr (*arbitrium liberum*), und Alles, was mit dieser, es sey als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt. Die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden. Denn nicht blos das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die menschliche Willkühr, sondern wir haben ein Vermögen, durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entfernte Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperative, d. i. objective Gesetze der Freiheit sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden.

---

* Alle praktischen Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens oder Missfallens, d. i. der Lust und Unlust, mithin, wenigstens indirect, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern ausser der gesammten Erkenntnisskraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urtheile, so ferne sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der praktischen, nicht in den Inbegriff der Transscendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen *a priori* zu thun hat.

Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sey, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heisst, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur seyn möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine blos speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können. Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Naturursachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen dass die transscendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Causalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert, und so ferne dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu seyn scheint, und also ein Problem bleibt. Allein für die Vernunft im praktischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht, also haben wir es in einem Kanon der reinen Vernunft nur mit zwei Fragen zu thun, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen, und in Ansehung deren ein Kanon ihres Gebrauchs möglich seyn muss, nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transscendentalen Freiheit betrifft blos das speculative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig bei Seite setzen können, wenn es um das Praktische zu thun ist, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft schon hinreichende Erörterung zu finden ist.

Des Kanons der reinen Vernunft

zweiter Abschnitt.

Von dem Ideal des höchsten Guts als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.

Die Vernunft führte uns in ihrem speculativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen, und, weil daselbst für sie niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist, von da zu speculativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurück führten, und also ihre Absicht auf eine zwar nützliche, aber unserer Erwartung gar nicht gemässe Art erfüllten. Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im praktischen Gebrauche anzutreffen sey, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und diese also aus dem Gesichtspuncte ihres praktischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des speculativen ganz und gar abschlägt?

Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Die erste Frage ist blos speculativ. Wir haben (wie ich mir schmeichle) alle mögliche Beantwortungen derselben erschöpft und endlich diejenige gefunden, mit welcher sich die Vernunft zwar befriedigen muss und, wenn sie nicht aufs Praktische sieht, auch Ursache hat, zufrieden zu seyn, sind aber von den zwei grossen Zwecken, worauf diese ganze Bestrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, eben so weit entfernt geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieser Arbeit gleich Anfangs verweigert hätten. Wenn es also um Wissen zu thun ist, so ist wenigstens so viel sicher und ausgemacht, dass uns dieses, in Ansehung jener zwei Aufgaben, niemals zu Theil werden könne.

Die zweite Frage ist blos praktisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdann doch nicht transscendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Kritik an sich selbst nicht beschäftigen.

Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich, so dass das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen und, wenn diese hoch geht, speculativen Frage führt. Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntniss der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluss hinaus, dass etwas sey (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll; dieses, dass etwas sey (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht.

Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl *extensive*, der Mannigfaltigkeit derselben, als *intensive*, dem Grade, als auch *protensive*, der Dauer nach). Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel), dasjenige aber, wo ferne ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu seyn, moralisch (Sittengesetz). Das erstere räth, was zu thun sey, wenn wir der Glückseligkeit wollen theilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Das erstere gründet sich auf empirische Principien; denn anders, als vermittelst der Erfahrung, kann ich weder wissen, welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweite abstrahirt von Neigungen und Naturmitteln, sie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt und die nothwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austheilung der Glückseligkeit nach Principien zusammenstimmt, und kann also wenigstens auf blossen Ideen der reinen Vernunft beruhen und *a priori* erkannt werden.

Ich nehme an, dass es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig *a priori* (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und dass diese Gesetze schlechterdings (nicht blos hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht nothwendig sind. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urtheil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.

Die reine Vernunft enhält also, zwar nicht in ihrem speculativen, aber doch in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche, Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäss in der Geschichte des Menschen anzutreffen seyn könnten. Denn da sie gebietet, dass solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können, und es muss also eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich seyn, indessen dass die systematische Natureinheit nach speculativen Principien der Vernunft nicht bewiesen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesammten Natur Causalität hat, und moralische Vernunftprincipien zwar freie Handlungen, aber nicht Naturgesetze hervorbringen können. Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem praktischen, namentlich aber dem moralischen, Gebrauche objective Realität.

Ich nenne die Welt, so ferne sie allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre (wie sie es denn, nach der Freiheit der vernünftigen Wesen, seyn kann und, nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit, seyn soll), eine moralische Welt. Diese wird so ferne blos als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche, oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. So ferne ist sie also eine blosse, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, und ein *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr, so ferne deren freie Willkühr unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes Anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.

Das war die Beantwortung der ersten von den zwei Fragen der reinen Vernunft, die das praktische Interesse betrafen: thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu seyn. Die zweite fragt nun: wie, wenn ich mich nun so verhalte, dass ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sey, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch theilhaftig werden zu können? Es kommt bei der Beantwortung derselben darauf an, ob die Principien der reinen Vernunft, welche *a priori* das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung nothwendigerweise damit verknüpfen?

Ich sage demnach, dass eben sowohl, als die moralischen Principien nach der Vernunft in ihrem praktischen

Gebrauche nothwendig sind, eben so nothwendig sey es auch nach der Vernunft, in ihrem theoretischen anzunehmen, dass Jedermann die Glückseligkeit in demselben Maasse zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und dass also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sey.

Nun lässt sich in einer intelligibelen, d. i. der moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahiren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit auch als nothwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze theils bewegte, theils restringirte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Principien, Urheber ihres eigenen und zugleich Anderer dauerhaften Wohlfahrt seyn würden. Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, dass Jedermann thue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkühr in sich, oder unter sich befasst, entsprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für Jedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich Andere diesem Gesetze sich nicht gemäss verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Causalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückselichkeit verhalten werden, und die angeführte nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu seyn, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man blos Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so ferne sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu seyn) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts. Also kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts den Grund der praktisch nothwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligibelen, d. i. moralischen Welt antreffen. Da wir uns nun nothwendiger Weise durch die Vernunft als zu einer solchen Welt gehörig vorstellen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns diese eine solche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müssen. Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.

Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, ausser, so ferne sie der Moralität genau angemessen ausgetheilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligibelen Welt, unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen, sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genöthigt, anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen, weil der nothwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müsste. Daher auch Jedermann die moralischen Gesetze als Gebote ansieht, welches sie aber nicht seyn könnten, wenn sie nicht *a priori* angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also Verheissungen und Drohungen bei sich führten. Dieses können sie aber auch nicht thun, wo sie nicht in einem nothwendigen Wesen, als dem höchsten Gute liegen, welches eine solche zweckmässige Einheit allein möglich machen kann.

Leibnitz nannte die Welt, so ferne man darin nur auf die vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regierung des höchsten Guts Acht hat, das Reich der Gnaden und unterschied es vom Reiche der Natur, da sie zwar unter moralischen Gesetzen stehen, aber keine andere Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unserer Sinnenwelt. Sich also im Reiche der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, ausser so ferne wir unsern Antheil an derselben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu seyn, nicht selbst einschränken, ist eine praktisch nothwendige Idee der Vernunft.

Praktische Gesetze, so ferne sie zugleich subjective Gründe der Handlungen, d. i. subjective Grundsätze werden, heissen Maximen. Die Beurtheilung der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geschieht nach Ideen, die Befolgung ihrer Gesetze nach Maximen.

Es ist nothwendig, dass unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, dass dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine blosse Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sey in diesem, oder einem anderen Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft *a priori* bestimmt und nothwendig ist, erfüllen.

Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft bei weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht, (so sehr als auch Neigung dieselbe wünschen mag), wo ferne sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu seyn, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten vereinigt ist. Sittlichkeit allein und, mit ihr, die blosse *Würdigkeit*, glücklich zu seyn, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muss der, welcher sich als der Glückseligkeit nicht unwerth verhalten hatte, hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden. Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft, wenn sie, ohne dabei ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens setzte, das alle Glückseligkeit Andern auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen; denn in der praktischen Idee sind beide Stücke wesentlich verbunden, obzwar so, dass die moralische Gesinnung, als Bedingung, den Antheil an Glückseligkeit, und nicht umgekehrt die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache. Denn im letzteren Falle wäre sie nicht moralisch und also auch nicht der ganzen Glückseligkeit würdig, die vor der Vernunft keine andere Einschränkung erkennt, als die, welche von unserem eigenen unsittlichen Verhalten herrührt.

Glückseligkeit also, in dem genauen Ebenmaasse mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig seyen, macht allein das höchste Gut einer Welt aus, in die wir uns nach den Vorschriften der reinen aber praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen, und welche freilich nur eine intelligebele Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheisst, deren Realität auch auf nichts anders gegründet werden kann, als auf die Voraussetzung eines höchsten ursprünglichen Guts, da selbstständige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet, nach der vollkommensten Zweckmässigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführt.

Diese Moraltheologie hat nun den eigenthümlichen Vorzug vor der speculativen, dass sie unausbleiblich auf den Begriff eines *einigen*, *allervollkommensten* und vernünftigen Urwesens führt, worauf uns speculative Theologie nicht einmal aus objectiven Gründen hinweist, geschweige uns davon überzeugen konnte. Denn wir finden weder in der transscendentalen, noch natürlichen Theologie, so weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein einiges Wesen anzunehmen, welches wir allen Naturursachen vorsetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen, hinreichende Ursache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspuncte der sittlichen Einheit, als einem nothwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effect, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muss es ein einiger oberster Wille seyn, der alle diese Gesetze in sich befasst. Denn wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muss allgewaltig seyn, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sey; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Werth erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welche das höchste Weltbeste erfordert, nahe sey; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, u. s. w.

Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche, obzwar als blosse Natur nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber intelligibele, d. i. moralische Welt *(regnum gratiae)* genannt werden kann, führt unausbleiblich auch auf die zweckmässige Einheit aller Dinge, die dieses grosse Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, so wie die erstere nach allgemeinen und nothwendigen Sittengesetzen, und vereinigt die praktische Vernunft mit der speculativen. Die Welt muss als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll. Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie. Diese aber, da sie doch von sittlicher Ordnung, als einer in dem Wesen der Freiheit gegründeten und nicht durch äussere Gebote zufällig gestifteten Einheit, anhob, bringt die Zweckmässigkeit der Natur auf Gründe, die *a priori* mit der inneren Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft seyn müssen, und dadurch auf eine transscendentale Theologie, die sich das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit zu einem Princip der systematischen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen alle Dinge verknüpft, weil sie alle in der absoluten Nothwendigkeit eines einigen Urwesens ihren Ursprung haben.

Was können wir für einen Gebrauch von unserem Verstande machen, selbst in Ansehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorsetzen? Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität, und diese kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben. Mit diesen nun versehen, und an dem Leitfaden derselben, können wir von der Kenntniss der Natur selbst keinen zweckmässigen Gebrauch in Ansehung der Erkenntniss machen, wo die Natur nicht selbst zweckmässige Einheit hingelegt hat; denn ohne diese hätten wir sogar selbst keine Vernunft, weil wir keine Schule für dieselbe haben würden, und keine Cultur durch Gegenstände, welche den Stoff zu solchen Begriffen darböten. Jene zweckmässige Einheit ist aber nothwendig, und in dem Wesen der Willkühr selbst gegründet, diese also, welche die Bedingung der Anwendung derselben *in concreto* enthält, muss es auch seyn, und so würde die transscendentale Steigerung unserer Vernunfterkenntniss nicht die Ursache, sondern blos die Wirkung von der praktischen Zweckmässigkeit seyn, die uns die reine Vernunft auferlegt.

Wir finden daher auch in der Geschichte der menschlichen Vernunft, dass, ehe die moralischen Begriffe genugsam gereinigt, bestimmt und die systematische Einheit der

Zwecke nach denselben und zwar aus nothwendigen Principien eingesehen waren, die Kenntniss der Natur und selbst ein ansehnlicher Grad der Cultur der Vernunft in manchen anderen Wissenschaften, theils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, theils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Ansehung dieser Frage übrig liess. Eine grössere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äusserst reine Sittengesetz unserer Religion nothwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand, durch das Interesse, das sie an demselben zu nehmen nöthigte, und, ohne dass weder erweiterte Naturkenntnisse, noch richtige und zuverlässige transscendentale Einsichten (dergleichen zu aller Zeit gemangelt haben), dazu beitrugen, brachten sie einen Begriff vom göttlichen Wesen zu Stande, den wir jetzt für den richtigen halten, nicht, weil uns speculative Vernunft von dessen Richtigkeit überzeugt, sondern weil er mit den moralischen Vernunftprincipien vollkommen zusammenstimmt. Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem praktischen Gebrauche, das Verdienst, ein Erkenntniss, das die blosse Speculation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen, und dadurch zwar nicht zu einem demonstrirten Dogma, aber doch zu einer schlechterdings nothwendigen Voraussetzung bei ihren wesentlichsten Zwecken zu machen.

Wenn aber praktische Vernunft nun diesen hohen Punct erreicht hat, nämlich den Begriff eines einigen Urwesens, als des höchsten Guts, so darf sie sich gar nicht unterwinden, gleich als hätte sie sich über alle empirische Bedingungen seiner Anwendung erhoben, und zur unmittelbaren Kenntniss neuer Gegenstände empor geschwungen, um von diesem Begriffe auszugehen, und die moralischen Gesetze selbst von ihm abzuleiten. Denn diese waren es eben, deren innere praktische Nothwendigkeit uns zu der Voraussetzung einer selbstständigen Ursache, oder eines weisen Weltregierers führte, um jenen Gesetzen Effect zu geben, und daher können wir sie nicht nach diesem wiederum als zufällig und vom blossen Willen abgeleitet ansehen, insonderheit von einem solchen Willen, von dem wir gar keinen Begriff haben würden, wenn wir ihn nicht jenen Gesetzen gemäss gebildet hätten. Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind. Wir werden die Freiheit, unter der zweckmässigen Einheit nach Principien der Vernunft, studiren, und nur so ferne glauben, dem göttlichen Willen gemäss zu seyn, als wir das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, dass wir das Weltbeste an uns und an Andern befördern. Die Moraltheologie ist also nur von immanentem Gebrauche, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen, und nicht schwärmerisch, oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transscendenten Gebrauch geben würde, der aber eben so, wie der der blossen Speculation, die letzten Zwecke der Vesnunft verkehren und vereiteln muss.

Des Kanons der reinen Vernunft

dritter Abschnitt.

Vom Meinen, Wissen und Glauben.

Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfordert. Wenn es für Jedermann gültig ist, so ferne er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objectiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heisst alsdann Überzeugung. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjects seinen Grund, so wird es Überredung genannt.

Überredung ist ein blosser Schein, weil der Grund des Urtheils, welcher lediglich im Subjecte liegt, für objectiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urtheil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten lässt sich nicht mittheilen. Wahrheit aber beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objecte, in Ansehung dessen folglich die Urtheile eines jeden Verstandes einstimmig seyn müssen *(consentientia uni tertio, consentiunt inter se)*. Der Probierstein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder blosse Überredung sey, ist also äusserlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermuthung, der Grund der Einstimmung aller Urtheile, ungeachtet der Verschiedenheit der Subjecte unter einander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objecte beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urtheils beweisen werden.

Überredung demnach kann von der Überzeugung subjectiv zwar nicht unterschieden werden, wenn das Subject das Fürwahrhalten, blos als Erscheinung seines eigenen Gemüths, vor Augen hat; der Versuch aber, den man mit den Gründen desselben, die für uns gültig sind, an Anderer Verstand macht, ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung thun, als auf die unsrige, ist doch ein, obzwar nur subjectives Mittel, zwar nicht Überzeugung zu bewirken, aber doch die blosse Privatgültigkeit des Urtheils, d. i. etwas in ihm, was blosse Überredung ist, zu entdecken.

Kann man überdies die subjectiven Ursachen des Urtheils, welche wir für objective Gründe desselben nehmen, entwickeln, und mithin das trügliche Fürwahrhalten als eine Begebenheit in unserem Gemüth erklären, ohne dazu die Beschaffenheit des Objects nöthig zu haben, so entblössen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewissem Grade versucht, wenn die subjective Ursache des Scheins unserer Natur anhängt.

Ich kann nichts behaupten, d. i. als ein für Jedermann nothwendig gültiges Urtheil aussprechen, als was Überzeugung wirkt. Überredung kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabei wohl befinde, kann sie aber und soll sie ausser mir nicht geltend machen wollen.

Das Fürwahrhalten, oder die subjective Gültigkeit des Urtheils, in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objectiv gilt), hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewusstseyn sowohl subjectiv, als objectiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjectiv zureichend und wird zugleich für objectiv unzureichend gehalten, so heisst es Glauben. Endlich heisst das, sowohl subjectiv als objectiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjective Zulänglichkeit heisst Überzeugung (für mich selbst), die objective, Gewissheit (für Jedermann). Ich werde mich bei der Erläuterung so fasslicher Begriffe nicht aufhalten.

Ich darf mich niemals unterwinden, zu meinen, ohne wenigstens etwas zu wissen, vermittelst dessen das an sich blos problematische Urtheil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkührliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muss überdies gewiss seyn. Denn wenn ich in Ansehung dessen auch nichts als Meinung habe, so ist alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeste Beziehung auf Wahrheit. In Urtheilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt, zu meinen. Denn weil sie nicht auf Erfahrungsgründe gestützt werden, sondern Alles *a priori* erkannt werden soll, wo Alles nothwendig ist, so erfordert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mithin völlige Gewissheit, widrigenfalls gar keine Leitung auf Wahrheit angetroffen wird. Daher ist es ungereimt, in der reinen Mathematik zu meinen, man muss wissen, oder sich alles Urtheilens enthalten. Eben so ist es mit den Grundsätzen der Sittlichkeit bewandt, da man nicht auf blosse Meinung, dass etwas *erlaubt* sey, eine Handlung wagen darf, sondern dieses wissen muss.

Im transscendentalen Gebrauche der Vernunft ist dagegen Meinen freilich zu wenig, aber Wissen auch zu viel. In blos speculativer Absicht können wir also hier gar nicht urtheilen; weil subjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, welche das Glauben bewirken können, bei speculativen Fragen keinen Beifall verdienen, da sie sich frei von aller empirischen Beihülfe nicht halten, noch in gleichem Maasse Andern mittheilen lassen.

Es kann aber überall blos in *praktischer Beziehung* das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Diese praktische Absicht ist nun entweder die der *Geschicklichkeit*, oder der *Sittlichkeit*, die erste zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu schlechthin nothwendigen Zwecken.

Wenn einmal ein Zweck vorgesetzt ist, so sind die Bedingungen der Erreichung desselben hypothetisch nothwendig. Diese Nothwendigkeit ist subjectiv, aber doch nur comparativ zureichend, wenn ich gar keine andere Bedingungen weiss, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; aber sie ist schlechthin und für Jedermann zureichend, wenn ich gewiss weiss, dass Niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgesetzten Zweck führen. Im ersten Falle ist meine Voraussetzung und das Fürwahrhalten gewisser Bedingungen ein blos zufälliger, im zweiten Falle aber ein nothwendiger Glaube. Der Arzt muss bei einem Kranken, der in Gefahr ist, Etwas thun, kennt aber die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen und urtheilt, weil er nichts besseres weiss, es sey die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urtheile blos zufällig, ein Anderer möchte es vielleicht besser treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt, den pragmatischen Glauben.

Der gewöhnliche Probierstein: ob etwas blosse Uberredung, oder wenigstens subjective Überzeugung, d. i. festes Glauben sey, was Jemand behauptet, ist das Wetten. Öfters spricht Jemand seine Sätze mit so zuversichtlichem und unlenkbarem Trotze aus, dass er alle Besorgniss des Irrthums gänzlich abgelegt zu haben scheint. Eine Wette macht ihn stutzig. Bisweilen zeigt sich, dass er zwar Uberredung genug, die auf einen Ducaten an Werth geschätzt werden kann, aber nicht auf zehn, besitze. Denn den ersten wagt er noch wohl, aber bei zehn wird er allererst inne, was er vorher nicht bemerkte, dass es nämlich doch wohl möglich sey, er habe sich geirrt. Wenn man sich in Gedanken vorstellt: man solle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, so schwindet unser triumphirendes Urtheil gar sehr, wir werden überaus schüchtern und entdecken so allererst, dass unser Glaube so weit nicht zulange. So hat der pragmatische Glaube nur einen Grad, der nach Verschiedenheit des Interesse, das dabei im Spiele ist, gross oder auch klein seyn kann.

Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Object gar nichts unternehmen können, also das Fürwahrhalten blos theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewissheit der Sache auszumachen, so giebt es in blos theoretischen Urtheilen ein Analogon von praktischen, auf deren Fürwahrhaltung das Wort Glauben passt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. Wenn es möglich wäre, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, so möchte ich wohl alles das Meinige darauf verwetten, dass es wenigstens in irgend einem von den Planeten, die wir sehen, Einwohner gebe. Daher sage ich, ist es nicht blos Meinung, sondern ein starker Glaube (auf dessen Richtigkeit ich schon viele Vortheile des Lebens wagen würde), dass es auch Bewohner anderer Welten gebe.

Nun müssen wir gestehen, dass die Lehre vom Daseyn Gottes zum doctrinalen Glauben gehöre. Denn ob ich gleich in Ansehung der theoretischen Weltkenntniss nichts zu verfügen habe, was diesen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erscheinungen der Welt, nothwendig voraussetze, sondern vielmehr verbunden bin, meiner Vernunft mich so zu bedienen, als ob Alles blos Natur sey, so ist doch die zweckmässige Einheit eine so grosse Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, dass ich, da mir überdies Erfahrung reichlich davon Beispiele darbietet, sie gar nicht vorbeigehen kann. Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze, dass eine höchste Intelligenz Alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe. Folglich ist es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Absicht, nämlich, um eine Leitung in der Nachforschung der Natur zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt auch so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung, und nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden; dass ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten blos ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden, dass ich festiglich einen Gott glaube, aber alsdann ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht praktisch, sondern muss ein doctrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Physikotheologie) nothwendig allerwärts bewirken muss. In Ansehung eben derselben Weisheit, in Rücksicht auf die vortreffliche Ausstattung der menschlichen Natur und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens, kann eben sowohl genugsamer Grund zu einem doctrinalen

Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden.

Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in *objectiver* Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in *subjectiver*. Wenn ich das blos theoretische Fürwahrhalten hier auch nur Hypothese nennen wollte, die ich anzunehmen berechtigt wäre, so würde ich mich dadurch schon anheischig machen, mehr von der Beschaffenheit einer Weltursache und einer andern Welt Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann; denn was ich auch nur als Hypothese annehme, davon muss ich wenigstens seinen Eigenschaften nach so viel kennen, dass ich *nicht seinen Begriff*, sondern nur sein *Daseyn* erdichten darf. Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee giebt, und den subjectiven Einfluss auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in speculativer Absicht Rechenschaft zu geben.

Aber der blos doctrinale Glaube hat etwas Wankendes in sich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Speculation vorfinden, aus demselben gesetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer widerum zurückkehrt.

Ganz anders ist es mit dem *moralischen Glauben* bewandt. Denn da ist es schlechterdings nothwendig, dass etwas geschehen muss, nämlich, dass ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich, dass ein Gott und eine künftige Welt sey: ich weiss auch ganz gewiss, dass Niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führen. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, dass sie es seyn soll), so werde ich unausbleiblich ein Daseyn Gottes und ein künftiges Leben glauben, und bin sicher, dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu seyn.

Auf solche Weise bleibt uns, nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer über die Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden Vernunft, noch genug übrig, dass wir damit in praktischer Absicht zufrieden zu seyn Ursache haben. Zwar wird freilich sich Niemand rühmen können: er wisse, dass ein Gott und dass ein künftiges Leben sey; denn, wenn er das weiss, so ist er gerade der Mann, den ich längst gesucht habe. Alles Wissen (wenn es einen Gegenstand der blossen Vernunft betrifft) kann man mittheilen, und ich würde also auch hoffen können, durch seine Belehrung mein Wissen in so bewundrungswürdigem Maasse ausgedehnt zu sehen. Nein, die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewissheit, und, da sie auf subjectiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muss ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiss, dass ein Gott sey u. s. w., sondern, ich bin moralisch gewiss u. s. w. Das heisst: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüssen, eben so wenig besorge ich, dass mir der zweite jemals entrissen werden könne.

Das einzige Bedenkliche, das sich hierbei findet, ist, dass sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehen wir davon ab und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, blos eine Aufgabe für die Speculation, und kann alsdann zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müsste, unterstützt werden*. Es ist aber kein Mensch bei diesen Fragen frei von allem Interesse. Denn ob er gleich von dem moralischen, durch den Mangel guter Gesinnungen, getrennt seyn möchte, so bleibt doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, dass er ein göttliches Daseyn und eine Zukunft *fürchte*. Denn hierzu wird nicht mehr erfordert, als dass er wenigstens keine *Gewissheit* vorschützen könne, dass *kein* solches Wesen und *kein* künftiges Leben anzutreffen sey, wozu, weil es durch blosse Vernunft, mithin apodiktisch bewiesen werden müsste, er die Unmöglichkeit von beiden darzuthun haben würde, welches gewiss kein vernünftiger Mensch übernehmen kann. Das würde ein *negativer* Glaube seyn, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen, aber doch das Analogon derselben bewirken, nämlich den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten könnte.

Ist das aber Alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet? nichts mehr, als zwei Glaubensartikel? So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber den Philosophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten können!

Ich will hier nicht das Verdienst rühmen, das Philosophie durch die mühsame Bestrebung ihrer Kritik um die menschliche Vernunft habe, gesetzt, es sollte auch beim Ausgange blos negativ befunden werden; denn davon wird in dem folgenden Abschnitte noch etwas vorkommen. Aber verlangt Ihr denn, dass ein Erkenntniss, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und

---

* Das menschliche Gemüth nimmt (so wie ich glaube, dass es bei jedem vernünftigen Wesen nothwendig geschieht) ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktisch überwiegend ist. Befestigt und vergrössert dieses Interesse, und Ihr werdet die Vernunft sehr gelehrig und selbst aufgeklärter finden, um mit dem praktischen auch das speculative Interesse zu vereinigen. Sorget Ihr aber nicht dafür, dass Ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, gute Menschen macht, so werdet Ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig gläubige Menschen machen!

(831)
Euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was Ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorher sehen konnte, entdeckt, nämlich dass die Natur, in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austheilung ihrer Gaben zu beschuldigen sey, und die höchste Philosophie, in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur, es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen.

Der transscendentalen Methodenlehre

drittes Hauptstück.

Die Architektonik der reinen Vernunft.

Ich verstehe unter einer **Architektonik** die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntniss allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem blossen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architektonik die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntniss überhaupt, und sie gehört also nothwendig zur Methodenlehre.

Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so ferne durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl, als die Stelle der Theile unter einander, *a priori* bestimmt wird. Der scientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben congruirt. Die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Theile und in der Idee desselben auch untereinander beziehen, macht, dass ein jeder Theil bei der Kenntniss der übrigen vermisst werden kann, und keine zufällige Hinzusetzung, oder unbestimmte Grösse der Vollkommenheit, die nicht ihre *a priori* bestimmten Grenzen habe, statt

(833 — 834)

findet. Das Ganze ist also gegliedert *(articulatio)* und nicht gehäuft *(coacervatio)*; es kann zwar innerlich *(per intussusceptionem)*, aber nicht äusserlich *(per appositionem)* wachsen, wie ein thierischer Körper, dessen Wachsthum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes in seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht.

Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, d. i. eine *a priori* aus dem Princip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Theile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, sondern empirisch, nach zufällig sich darbietenden Absichten (deren Menge man nicht voraus wissen kann), entworfen wird, giebt technische, dasjenige aber, was nur zufolge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke *a priori* aufgiebt und nicht empirisch erwartet), gründet architektonische Einheit. Nicht technisch, wegen der Ähnlichkeit des Mannigfaltigen, oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntniss *in concreto* zu allerlei beliebigen äussern Zwecken, sondern architektonisch, um der Verwandtschaft willen und der Ableitung von einem einigen obersten und inneren Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht, kann dasjenige entspringen, was wir Wissenschaft nennen, dessen Schema den Umriss *(monogramma)* und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäss, d. i. *a priori* enthalten, und dieses von allen anderen sicher und nach Principien unterscheiden muss.

Niemand versucht es, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne dass ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfange von seiner Wissenschaft giebt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt, wie ein Keim, in der Vernunft, in welchem alle Theile noch sehr eingewickelt, und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar, verborgen liegen. Um deswillen muss man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspuncte eines gewissen allgemeinen Interesse ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon giebt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Theile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, dass der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigenthümlichen Inhalt, die Articulation (systematische Einheit) und Grenzen der Wissenschaft nicht bestimmen können.

Es ist schlimm, dass nur allererst, nachdem wir lange Zeit, nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee, rhapsodistisch viele dahin sich beziehende Erkenntnisse, als Bauzeug, gesammelt, ja gar lange Zeiten hindurch sie technisch zusammengesetzt haben, es uns dann allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken, und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektonisch zu entwerfen. Die Systeme scheinen, wie Gewürme, durch eine *generatio aequivoca*, aus dem blossen Zusammenfluss von aufgesammelten Begriffen, Anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig, gebildet worden zu seyn, ob sie gleich alle insgesammt ihr Schema, als den ursprünglichen Keim, in der sich blos auswickelnden Vernunft hatten, und darum, nicht allein ein jedes für sich nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle unter einander in einem System menschlicher Erkenntniss wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmässig vereinigt sind und eine Architektonik alles menschlichen Wissens erlauben, die jetziger Zeit, da schon so viel Stoff gesammelt ist, oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kann, nicht allein möglich, sondern nicht einmal sogar schwer seyn würde. Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäftes, nämlich, lediglich die Architektonik aller Erkenntniss aus reiner Vernunft zu entwerfen, und fangen nur von dem Puncte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntnisskraft theilt und zwei Stämme auswirft, deren einer Vernunft ist. Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnissvermögen und setze also das rationale dem empirischen entgegen.

Wenn ich von allem Inhalte der Erkenntnis, objectiv betrachtet, abstrahire, so ist alles Erkenntniss, subjectiv, entweder, historisch oder rational. Die historische Erkenntniss ist *cognitio ex datis*, die rationale aber *cognitio ex principiis*. Eine Erkenntniss mag ursprünglich gegeben seyn, woher sie wolle, so ist sie doch bei dem, der sie besitzt, historisch, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden, es mag dieses ihm nun durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntnisse) gegeben seyn. Daher hat der, welcher ein System der Philosophie, z. B. das Wolff'sche, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise, zusammt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes im Kopf hätte, und alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andere als vollständige historische Erkenntniss der Wolffschen Philosophie; er weiss und urtheilt nur so viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, so weiss er nicht, wo er eine andere hernehmen soll. Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachgebildete Vermögen ist nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntniss entsprang bei ihm nicht aus Vernunft und, ob es gleich, objectiv, allerdings ein Vernunfterkenntniss war, so ist es doch, subjectiv, blos historisch. Er hat gut gefasst und behalten, d. i. gelernt, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen. Vernunfterkenntnisse, die es objectiv sind (d. i. Anfangs nur aus der eigenen Vernunft des Menschen entspringen können), dürfen nur dann allein auch subjectiv diesen Namen führen, wenn sie aus allgemeinen Quellen der Vernunft, woraus auch die Kritik, ja selbst die Verwerfung des Gelernten entspringen kann, d. i. aus Principien geschöpft worden.

Alle Vernunfterkenntniss ist nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Construction der Begriffe, die erstere heist philosophisch, die zweite mathematisch. Von dem inneren Unterschiede beider habe ich schon im ersten Hauptstücke gehandelt. Ein Erkenntniss demnach kann objectiv philosophisch seyn und ist doch subjectiv historisch, wie bei den meisten Lehrlingen und bei Allen, die über die Schule niemals hinaussehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben. Es ist aber doch sonderbar, dass das mathematische Erkenntniss, so wie man es erlernt hat, doch auch subjectiv für Vernunfterkenntniss gelten kann, und ein solcher Unterschied bei ihm nicht so, wie bei dem philosophischen statt findet. Die Ursache ist, weil die Erkenntnissquellen, aus denen der Lehrer allein schöpfen kann, nirgend anders als in den wesentlichen und ächten Principien der Vernunft liegen, und mithin von dem Lehrlinge nirgend anders hergenommen, noch etwa gestritten werden können, und dieses zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur *in concreto*, obzwar dennoch *a priori*, nämlich an der reinen und, eben deswegen, fehlerfreien Anschauung geschieht, und alle Täuschung und Irrthum ausschliesst. Man kann also unter allen Vernunftwissenschaften *(a priori)* nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sey denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophiren lernen.

Das System aller philosophischen Erkenntniss ist nun Philosophie. Man muss sie objectiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurtheilung aller Versuche zu philosophiren versteht, welches* jede subjective Philosophie zu beurtheilen dienen soll, deren Gebäude oft so mannigfaltig und so veränderlich ist. Auf diese Weise ist Philosophie eine blosse Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend *in concreto* gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht, so lange, bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fusssteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, so weit als es Menschen vergönnt ist, dem Urbilde gleich zu machen gelingt. Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn, wo ist sie, wer hat sie im Besitze und woran lässt sie sich erkennen? Man kann nur philosophiren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.

---

* Hier lesen zwar alle Ausgaben „welche“, allein das Pronomen muss unstreitig auf Urbild bezogen werden.

Bis dahin ist aber der Begriff der Philosophie nur ein Schulbegriff, nämlich von einem System der Erkenntniss, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Erkenntniss zum Zwecke zu haben. Es giebt aber noch einen Weltbegriff (*conceptus cosmicus*), der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornämlich, wenn man ihn gleichsam personificirte und in dem Ideal des Philosophen sich als ein Urbild vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philiosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft. In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig, sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzumaassen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleichgekommen zu seyn.

Der Mathematiker, der Naturkundige, der Logiker sind, so vortrefflich die ersteren auch überhaupt im Vernunfterkenntnisse, die zweiten besonders im philosophischen Erkenntnisse Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es giebt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müssten wir den Philosophen nennen; aber, da er selbst doch nirgend, die Idee aber seiner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschenvernunft angetroffen wird, so wollen wir uns lediglich an der letzteren halten und näher bestimmen, was Philosophie, nach diesem *Weltbegriffe**, für systematische Einheit aus dem Standpuncte der *Zwecke* vorschreibe.

Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger seyn kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel nothwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heisst Moral. Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten, und selbst macht der äussere Schein der Selbstbeherrschung durch Vernunft, dass man Jemanden noch jetzt, bei seinem eingeschränkten Wissen, nach einer gewissen Analogie, Philosophen nennt.

Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nun zwei Gegenstände: Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das *Naturgesetz*, als auch das *Sittengesetz*, Anfangs in zwei besondern, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System. Die Philosophie der Natur geht auf Alles, was da ist, die der Sitten nur auf das, was da *seyn soll*.

Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntniss aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniss aus empirischen Principien. Die erstere heisst reine, die zweite empirische Philosophie.

---

* *Weltbegriff* heisst hier derjenige, der das betrifft, was Jedermann nothwendig interessirt; mithin bestimme ich die *Absicht* einer Wissenschaft nach *Schulbegriffen*, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.

(841 — 842)

Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniss *a priori* untersucht, und heisst Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntniss aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heisst Metaphysik; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals *a priori* erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischen Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, ingleichen dem mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammen zu fassen.

Die Metaphysik theilt sich in die des speculativen und praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, und ist also entweder Metaphysik der Natur, oder Metaphysik der Sitten. Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus blossen Begriffen (mithin mit Ausschliessung der Mathematik) von dem theoretischen Erkenntnisse aller Dinge, diese die Principien, welche das Thun und Lassen *a priori* bestimmen und nothwendig machen. Nun ist die Moralität die einzige Gesetzmässigkeit der Handlungen, die völlig *a priori* aus Principien abgeleitet werden kann. Daher ist die Metaphysik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empirische Bedingung) zum Grunde gelegt wird. Die Metaphysik der speculativen Vernunft ist nun das, was man im engeren Verstande Metaphysik zu nennen pflegt; so ferne aber reine Sittenlehre doch gleichwohl zu dem besonderen Stamme menschlicher und zwar philosophischer Erkenntniss aus reiner Vernunft gehört, so wollen wir ihr jene Benennung erhalten, obgleich wir sie, als zu unserem Zwecke jetzt nicht gehörig, hier bei Seite setzen.

Es ist von der äussersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprunge nach von andern unterschieden sind, zu isoliren und sorgfältig zu verhüten, dass sie mit andern, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemisch zusammenfliessen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Grössenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Antheil, den eine besondere Art der Erkenntniss am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Werth und Einfluss sicher bestimmen könne. Daher hat die menschliche Vernunft seitdem, dass sie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphysik entbehren, aber gleichwohl sie nicht, genugsam geläutert von allem Fremdartigen, darstellen können. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist eben so alt, als speculative Menschenvernunft, und welche Vernunft speculirt nicht, es mag nun auf scholastische oder populaire Art geschehen? Man muss indessen gestehen, dass die Unterscheidung der zwei Elemente unserer Erkenntniss, deren die einen völlig *a priori* in unserer Gewalt sind, die anderen nur *a posteriori* aus der Erfahrung genommen werden können, selbst bei Denkern von Gewerbe, nur sehr undeutlich blieb, und daher niemals die Grenzbestimmung einer besondern Art von Erkenntniss, mithin nicht die ächte Idee einer Wissenschaft, die so lange und so sehr die menschliche Vernunft beschäftigt hat, zu Stande bringen konnte. Wenn man sagte: Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Principien der menschlichen Erkenntniss, so bemerkte man dadurch nicht eine ganz besondere Art, sondern nur einen Rang in Ansehung der Allgemeinheit, dadurch sie also vom Empirischen nicht kenntlich unterschieden werden konnte; denn auch unter empirischen Principien sind einige allgemeiner, und darum höher als andere, und in der Reihe einer solchen Unterordnung (da man das, was völlig *a priori*, von dem, was nur *a posteriori* erkannt wird, nicht unterscheidet), wo soll man den Abschnitt machen, der den ersten Theil und die obersten Glieder von dem letzten und den untergeordneten unterschiede? Was würde man dazu sagen, wenn die Zeitrechnung die Epochen der Welt nur so bezeichnen könnte, dass sie sie in die ersten Jahrhunderte und in die darauf folgenden eintheilte? Gehört das fünfte, das zehnte etc. Jahrhundert auch zu den ersten? würde man fragen; eben so frage ich: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphysik? Ihr antwortet: ja! Ei, aber auch der des Körpers? Ja! und der des flüssigen Körpers? Ihr werdet stutzig, denn wenn es so weiter fortgeht, so wird Alles in die Metaphysik gehören. Hieraus sieht man, dass der blosse Grad der Unterordnung (das Besondere unter dem Allgemeinen) keine Grenzen einer Wissenschaft bestimmen könne, sondern in unserm Falle die gänzliche Ungleichartigkeit und Verschiedenheit des Ursprungs. Was aber die Grundidee der Metaphysik noch auf einer andern Seite verdunkelte, war, dass sie als Erkenntniss *a priori* mit der Mathematik eine gewisse Gleichartigkeit zeigt, die zwar, was den Ursprung *a priori* betrifft, sie einander verwandt, was aber die Erkenntnissart aus Begriffen bei jener in Vergleichung mit der Art, blos durch Construction der Begriffe *a priori* zu urtheilen, bei dieser, mithin den Unterschied einer philosophischen Erkenntniss von der mathematischen anlangt, so zeigt sich eine so entschiedene Ungleichartigkeit, die man zwar jederzeit gleichsam fühlte, niemals aber auf deutliche Kriterien bringen konnte. Dadurch ist es nun geschehen, dass, da Philosophen selbst in der Entwickelung der Idee ihrer Wissenschaft fehlten, die Bearbeitung derselben keinen bestimmten Zweck und keine sichere Richtschnur haben konnte, und sie, bei einem so willkührlich gemachten Entwurfe, unwissend in dem Wege, den sie zu nehmen hätten, und jederzeit unter sich streitig, über die Entdeckungen, die ein Jeder auf dem seinigen gemacht haben wollte, ihre Wissenschaft zuerst bei Andern und endlich sogar bei sich selbst in Verachtung brachten.

Alle reine Erkenntniss *a priori* macht also, vermöge des besondern Erkenntnissvermögens, darin es allein seinen Sitz haben kann, eine besondere Einheit aus, und Metaphysik ist diejenige Philosophie, welche jene Erkenntniss in dieser systematischen Einheit darstellen soll. Der speculative Theil derselben, der sich diesen Namen vorzüglich zugeeignet hat, nämlich die, welche wir Metaphysik der Natur nennen, und Alles, so ferne es ist (nicht das, was seyn soll), aus Begriffen *a priori* erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt.

Die im engern Verstande sogenannte Metaphysik besteht aus der Transscendental-Philosophie und der Physiologie der reinen Vernunft. Die erstere betrachtet nur den Verstand und Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objecte anzunehmen, die gegeben wären (*Ontologia*); die zweite betrachtet Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände (sie mögen nun den Sinnen, oder wenn man will, einer andern Art von Anschauung gegeben seyn), und ist also Physiologie (obgleich nur *rationalis*). Nun ist aber der Gebrauch der Vernunft in dieser rationalen Naturbetrachtung entweder physisch oder hyperphysisch, oder besser, entweder immanent oder transscendent. Der erstere geht auf die Natur, so weit als ihre Erkenntniss in der Erfahrung (*in concreto*) kann angewandt werden, der zweite auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt. Diese transscendente Physiologie hat daher entweder eine innere Verknüpfung oder äussere, die aber beide über mögliche Erfahrung hinaus gehen, zu ihrem Gegenstande; jene ist die Physiologie der gesammten Natur, d. i. die transscendentale Welterkenntniss, diese des Zusammenhanges der gesammten Natur mit einem Wesen über der Natur, d. i. die transscendentale Gotteserkenntniss.

Die immanente Physiologie betrachtet dagegen Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin, so wie sie uns gegeben ist, aber nur nach Bedingungen *a priori*, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann. Es sind aber nur zweierlei Gegenstände derselben: 1. die der äusseren Sinne, mithin der Inbegriff derselben, die körperliche Natur; 2. der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele, und, nach den Grundbegriffen derselben überhaupt, die denkende Natur. Die Metaphysik der körperlichen Natur heisst Physik, aber, weil sie nur die Principien ihrer Erkenntniss *a priori* enthalten soll, rationale Physik. Die Metaphysik der denkenden Natur heisst Psychologie, und aus der eben angeführten Ursache ist hier nur die rationale Erkenntniss derselben zu verstehen.

Demnach besteht das ganze System der Metaphysik aus vier Haupttheilen: 1. der Ontologie; 2. der rationalen Physiologie; 3. der rationalen Kosmologie; 4. der rationalen Theologie. Der zweite Theil, nämlich die Naturlehre der reinen Vernunft, enthält zwei Abtheilungen, die *physica rationalis** und *psychologia rationalis*.

Die ursprüngliche Idee einer Philosophie der reinen Vernunft schreibt diese Abtheilung selbst vor; sie ist also architektonisch, ihren wesentlichen Zwecken gemäss, und nicht blos technisch, nach zufällig wahrgenommenen Verwandtschaften und gleichsam auf gut Glück angestellt, eben darum aber auch unwandelbar und legislatorisch. Es finden sich aber hierbei einige Puncte, die Bedenklichkeit erregen, und die Überzeugung von der Gesetzmässigkeit derselben schwächen könnten.

---

* Man denke ja nicht, dass ich hierunter dasjenige verstehe, was man gemeiniglich *physica generalis* nennt, und mehr Mathematik, als Philosophie der Natur ist. Denn die Metaphysik der Natur sondert sich gänzlich von der Mathematik ab, hat auch bei Weitem nicht so viel erweiternde Einsichten anzubieten, als diese, ist aber doch sehr wichtig, in Ansehung der Kritik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verstandeserkenntnisses überhaupt, in Ermangelung deren selbst Mathematiker, indem sie gewissen gemeinen, in der That doch metaphysischen Begriffen anhangen, die Naturlehre unvermerkt mit Hypothesen belästigt haben, welche bei einer Kritik dieser Principien verschwinden, ohne dadurch doch dem Gebrauche der Mathematik in diesem Felde (der ganz unentbehrlich ist) im Mindesten Abbruch zu thun.

Zuerst, wie kann ich eine Erkenntniss *a priori*, mithin Metaphysik, von Gegenständen erwarten, so ferne sie unseren Sinnen, mithin *a posteriori* gegeben sind? und wie ist es möglich, nach Principien *a priori*, die Natur der Dinge zu erkennen und zu einer rationalen Physiologie zu gelangen? Die Antwort ist: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nöthig ist, uns ein Object, theils des äusseren, theils des inneren Sinnes zu geben. Jenes geschieht durch den blossen Begriff Materie (undurchdringliche leblose Ausdehnung), dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung: Ich denke). Übrigens müssten wir in der ganzen Metaphysik dieser Gegenstände uns aller empirischen Principien gänzlich enthalten, die über den Begriff noch irgend eine Erfahrung hinzusetzen möchten, um etwas über diese Gegenstände daraus zu urtheilen.

Zweitens: wo bleibt denn die empirische Psychologie, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat, und von welcher man in unsern Zeiten sogar grosse Dinge zur Aufklärung derselben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas Taugliches *a priori* auszurichten? Ich antworte: sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muss, nämlich auf die Seite der angewandten Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Principien *a priori* enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muss. Also muss empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt seyn, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen, und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, dass sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als dass man sie ganz ausstossen oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also blos ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können.

Das ist also die allgemeine Idee der Metaphysik, welche, da man ihr anfänglich mehr zumuthete, als billigerweise verlangt werden kann, und sich eine Zeit lang mit angenehmen Erwartungen ergötzte, zuletzt in allgemeine Verachtung gefallen ist, da man sich in seiner Hoffnung betrogen fand. Aus dem ganzen Verlaufe unserer Kritik wird man sich hinlänglich überzeugt haben, dass, wenn gleich Metaphysik nicht die Grundveste der Religion seyn kann, so müsse sie doch jederzeit als die Schutzwehr derselben stehen bleiben, und dass die menschliche Vernunft, welche schon durch die Richtung ihrer Natur dialektisch ist, einer solchen Wissenschaft niemals entbehren könne, die sie zügelt, und, durch ein scientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntniss, die Verwüstungen abhält, welche eine gesetzlose speculative Vernunft sonst ganz unfehlbar, in Moral sowohl als Religion, anrichten würde. Man kann also sicher seyn, so spröde oder geringschätzend auch diejenigen thun, die eine Wissenschaft nicht nach ihrer Natur, sondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurtheilen wissen, man werde jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier wesentliche Zwecke betrifft, rastlos, entweder auf gründliche Einsicht oder Zerstörung schon vorhandener guter Einsichten arbeiten muss.

Metaphysik also, sowohl der Natur, als der Sitten, vornämlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche *vorübend* (propädeutisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verstande Philosophie nennen können. Diese bezieht Alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet. Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntniss des Menschen, haben einen hohen Werth als Mittel, grösstentheils zu zufälligen, am Ende aber doch zu nothwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdann nur durch Vermittelung einer Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen, die, man mag sie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.

Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller Cultur der menschlichen Vernunft, die unentbehrlich ist, wenn man gleich ihren Einfluss, als Wissenschaft, auf gewisse bestimmte Zwecke bei Seite setzt. Denn sie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen, die selbst der Möglichkeit einiger Wissenschaften und dem Gebrauche aller zum Grunde liegen müssen. Dass sie, als blosse Speculation, mehr dazu dient, Irrthümer abzuhalten, als Erkenntniss zu erweitern, thut ihrem Werthe keinen Abbruch, sondern giebt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Censoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert, und dessen muthige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen.

Der transscendentalen Methodenlehre

viertes Hauptstück.

Die Geschichte der reinen Vernunft.

Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt, und künftig ausgefüllt werden muss. Ich begnüge mich, aus einem blos transscendentalen Gesichtspuncte, nämlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen derselben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorstellt.

Es ist merkwürdig genug, ob es gleich natürlicher Weise nicht anders zugehen konnte, dass die Menschen im Kindesalter der Philosophie davon anfingen, wo wir jetzt lieber endigen möchten, nämlich zuerst die Erkenntniss Gottes und die Hoffnung, oder wohl gar die Beschaffenheit einer andern Welt zu studiren. Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zustande der Völker übrig waren, für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, so hinderte dieses doch nicht den aufgeklärtern Theil, sich freien Nachforschungen über diesen Gegenstand zu widmen, und man sahe leicht ein, dass es keine gründlichere und zuverlässigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht, die die Welt regiert, zu gefallen, um wenigstens in einer andern Welt glücklich zu seyn, als den guten Lebenswandel. Daher waren Theologie und Moral die zwei Triebfedern, oder besser Beziehungspuncte zu allen abgezogenen Vernunftforschungen, denen man sich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erstere war indessen eigentlich das, was die blos speculative Vernunft nach und nach in das Geschäft zog, welches in der Folge unter dem Namen der Metaphysik so berühmt geworden.

Ich will jetzt die Zeiten nicht unterscheiden, auf welche diese oder jene Veränderung der Metaphysik traf, sondern nur die Verschiedenheit der Idee, welche die hauptsächlichsten Revolutionen veranlasste, in einem flüchtigen Abrisse darstellen. Und da finde ich eine dreifache Absicht, in welcher die namhaftesten Veränderungen auf dieser Bühne des Streites gestiftet worden.

1. In Ansehung des Gegenstandes aller unserer Vernunfterkenntnisse waren einige blos Sensual-, andere blos Intellectualphilosophen. Epikur kann der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit, Plato des Intellectuellen genannt werden. Dieser Unterschied der Schulen aber, so subtil er auch ist, hatte schon in den frühesten Zeiten angefangen, und hat sich lange ununterbrochen erhalten. Die von der ersteren behaupteten: in den Gegenständen der Sinne sey allein Wirklichkeit, alles Übrige sey Einbildung; die von der zweiten sagten dagegen: in den Sinnen ist nichts als Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre. Darum stritten aber die ersteren den Verstandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, sie war aber bei ihnen nur logisch, bei den andern aber mystisch. Jene räumten intellectuelle Begriffe ein, aber nahmen blos sensible Gegenstände an. Diese verlangten, dass die wahren Gegenstände blos intelligibel wären, und behaupteten eine Anschauung durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirrten reinen Verstand.

2. In Ansehung des Ursprungs reiner Vernunfterkenntnisse, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder, unabhängig von ihr, in der Vernunft ihre Quelle haben. Aristoteles kann als das Haupt der Empiristen, Plato aber der Noologisten angesehen werden. Locke, der in neueren Zeiten dem ersteren, und Leibnitz, der dem letzteren (obzwar in einer genugsamen Entfernung von

(854 — 855)

dessen mystischem Systeme) folgte, haben es gleichwohl in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können. Wenigstens verfuhr Epikur seinerseits viel consequenter nach seinem Sensualsystem (denn er ging mit seinen Schlüssen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus), als Aristoteles und Locke (vornämlich aber der letztere), der, nachdem er alle Begriffe und Grundsätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, so weit im Gebrauche derselben geht, dass er behauptet: man könne das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele (obzwar beide Gegenstände ganz ausser den Grenzen möglicher Erfahrung liegen) eben so evident beweisen, als irgend einen mathematischen Lehrsatz.

3. In Ansehung der Methode. Wenn man etwas Methode nennen soll, so muss es ein Verfahren nach Grundsätzen seyn. Nun kann man die jetzt in diesem Fache der Nachforschung herrschende Methode in die naturalistische und scientifische eintheilen. Der Naturalist der reinen Vernunft nimmt es sich zum Grundsatze, dass durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft (welche er die gesunde Vernunft nennt) sich in Ansehung der erhabensten Fragen, die die Aufgabe der Metaphysik ausmachen, mehr ausrichten lasse, als durch Speculation. Er behauptet also, dass man die Grösse und Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaasse, als durch mathematische Umschweife bestimmen könne. Es ist blosse Misologie, auf Grundsätze gebracht, und, welches das Ungereimteste ist, die Vernachlässigung aller künstlichen Mittel, als eine eigene Methode angerühmt, seine Erkenntniss zu erweitern. Denn was die Naturalisten aus Mangel mehrerer Einsicht betrifft, so kann man ihnen mit Grund nichts zur Last legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne sich ihrer Unwissenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimniss enthalten solle, die Wahrheit aus Demokrit's tiefem Brunnen heraus zu holen. *Quod sapio satis est mihi, non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones,* Pers. ist ihr Wahlspruch, bei dem sie vergnügt

(856)

und beifallswürdig leben können, ohne sich um die Wissenschaft zu bekümmern, noch deren Geschäfte zu verwirren.

Was nun die Beobachter einer scientifischen Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder dogmatisch oder skeptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Wolf, bei der zweiten David Hume nenne, so kann ich die Übrigen, meiner jetzigen Absicht nach, ungenannt lassen. Der kritische Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urtheilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fussteig zur Heeresstrasse zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge, nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wissbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.

SUPPLEMENTE.

I.

BACO DE VERULAMIO.

Instauratio magna. Praefatio.

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent: ac pro certo habeant, non Sectae nos alicujus, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi — in commune consulant et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

II.

Vorrede

zur zweiten Auflage.

Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sichern Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das lässt sich bald aus dem Erfolg beurtheilen. Wenn sie nach viel gemachten Anstalten und Zurüstungen, so bald es zum Zwecke kommt, in Stecken geräth, oder, um diesen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einschlagen muss; ingleichen wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht verfolgt werden soll, einhellig zu machen: so kann man immer überzeugt seyn, dass ein solches Studium bei Weitem noch nicht den sichern Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein blosses Herumtappen sey, und es ist schon ein Verdienst um die Vernunft, diesen Weg wo möglich ausfindig zu machen, sollte auch Manches als vergeblich aufgegeben werden müssen, was in dem ohne Uberlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.

Dass die Logik diesen sichern Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sey, lässt sich daraus ersehen, dass sie seit dem **Aristoteles** keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen, als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, dass sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu seyn scheint. Denn, wenn einige Neuere sie dadurch zu erweitern dachten, dass sie theils psychologische Capitel von den verschiedenen Erkenntnisskräften (der Einbildungskraft, dem Witze), theils metaphysische über den Ursprung der Erkenntniss oder der verschiedenen Art der Gewissheit nach Verschiedenheit der Objecte (dem Idealism, Skepticism u. s. w.), theils anthropologische von Vorurtheilen (den Ursachen derselben und Gegenmitteln) hineinschoben, so rührt dieses von ihrer Unkunde der eigenthümlichen Natur dieser Wissenschaft her. Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen lässt; die Grenze der Logik aber ist dadurch ganz genau bestimmt, dass sie eine Wissenschaft ist, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag *a priori* oder empirisch seyn, einen Ursprung oder Object haben, welches es wolle, in unserem Gemüthe zufällige oder natürliche Hindernisse antreffen) ausführlich darlegt und streng beweist.

Dass es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vortheil hat sie blos ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objecten der Erkenntniss und ihrem Unterschiede zu abstrahiren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als mit sich selbst und seiner Form, zu thun hat. Weit schwerer musste es natürlicher Weise für die Vernunft seyn, den sicheren Weg der Wissenschaft einzuschlagen, wenn sie nicht blos mit sich selbst, sondern auch mit Objecten zu schaffen hat; daher jene auch als Propädeutik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaften ausmacht, und wenn von Kenntnissen die Rede ist, man zwar eine Logik zu Beurtheilung derselben voraussetzt, aber die Erwerbung derselben in eigentlich und objectiv so genannten Wissenschaften suchen muss.

So ferne in diesen nun Vernunft seyn soll, so muss darin etwas *a priori* erkannt werden, und ihre Erkenntniss kann auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muss) blos zu bestimmen, oder ihn auch wirklich zu machen. Die erste ist theoretische, die andere praktische Erkenntniss der Vernunft. Von beiden muss der reine Theil, so viel oder so wenig er auch enthalten mag, nämlich derjenige, darin Vernunft gänzlich *a priori* ihr Object bestimmt, vorher allein vorgetragen werden, und dasjenige, was aus andern Quellen kommt, damit nicht vermengt werden; denn es giebt üble Wirthschaft, wenn man blindlings ausgiebt, was einkommt, ohne nachher, wenn jene in Stecken geräth, unterscheiden zu können, welcher Theil der Einnahme den Aufwand tragen könne, und von welcher man denselben beschneiden muss.

Mathematik und Physik sind die beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche ihre Objecte *a priori* bestimmen sollen, die erstere ganz rein, die zweite wenistens zum Theil rein, dann aber auch nach Maassgabe anderer Erkenntnissquellen als der der Vernunft.

Die Mathematik ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den sichern Weg einer Wissenschaft gegangen. Allein man darf nicht denken, dass es ihr so leicht geworden, wie der Logik, wo die Vernunft es nur mit sich selbst zu thun hat, jenen königlichen Weg zu treffen, oder vielmehr sich selbst zu bahnen; vielmehr glaube ich, dass es lange mit ihr (vornämlich noch unter den Ägyptern) beim Herumtappen geblieben ist, und diese Umänderung einer Revolution zuzuschreiben sey, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen musste, nicht mehr zu verfehlen war, und der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet war. Die Geschichte dieser Revolution der Denkart, welche viel wichtiger war als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge, und des Glücklichen, der sie zu Stande brachte, ist uns nicht aufbehalten. Doch beweist die Sage, welche Diogenes der Laertier uns überliefert, der von den kleinsten, und, nach dem gemeinen Urtheil, gar nicht einmal eines Beweises benöthigten, Elementen der geometrischen Demonstrationen den angeblichen Erfinder nennt, dass das Andenken der Veränderung, die durch die erste Spur der Entdeckung dieses neuen Weges bewirkt wurde, den Mathematikern äusserst wichtig geschienen haben müsse, und dadurch unvergesslich geworden sey. Dem ersten, der den gleichseitigen* Triangel demonstrirte (er mag nun **Thales** oder wie man will geheissen haben), dem ging ein Licht auf; denn er fand, dass er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem blossen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst *a priori* hineindachte und darstellte (durch Construction), hervorbringen müsse, und dass er, um sicher etwas *a priori* zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem nothwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäss selbst in sie gelegt hat.

Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf; denn es sind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, dass der Vorschlag des sinnreichen **Baco** von Verulam diese Entdeckung theils veranlasste, theils, da man bereits auf der Spur derselben war, mehr belebte, welche eben sowohl nur durch eine schnell vorgegangene Revolution der Denkart erklärt werden kann. Ich will hier nur die Naturwissenschaft, so ferne sie auf empirische Principien gegründet ist, in Erwägung ziehen.

---

* So steht überall. Es muss aber (*Euclid. Elem. I. Prop. 5*) gleichschenkligen heissen. Kant selbst in einem Brief an Schütz (Darstellung seines Lebens von seinem Sohn. Halle, 1835. Bd. II. S. 208) hat diese Correctur gemacht. R.

Als **Galilei** seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder **Torricelli** die Luft ein Gewicht, das er sich zum Voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen liess, oder in noch späterer Zeit **Stahl** Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab*; so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, dass sie mit Principien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nöthigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem nothwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muss mit ihren Principien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich Alles vorsagen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nöthigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vortheilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäss, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muss, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein blosses Herumtappen gewesen war.

---

* Ich folge hier nicht genau dem Faden der Geschichte der Experimentalmethode, deren erste Anfänge auch nicht wohl bekannt sind.

Der **Metaphysik**, einer ganz isolirten speculativen Vernunfterkenntniss, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch blosse Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler seyn soll, ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, dass sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte; ob sie gleich älter ist, als alles Übrige, und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgesammt in dem Schlunde einer Alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten. Denn in ihr geräth die Vernunft continuirlich in Stecken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste Erfahrung bestätigt (wie sie sich anmaasst), *a priori* einsehen will. In ihr muss man unzählige Mal den Weg zurück thun, weil man findet, dass er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, dass sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu seyn scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, dass ihr Verfahren bisher ein blosses Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter blossen Begriffen, gewesen sey.

Woran liegt es nun, dass hier noch kein sicherer Weg der Wissenschaft hat gefunden werden können? Ist er etwa unmöglich? Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren? Noch mehr, wie wenig haben wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stücke unserer Wissbegierde nicht blos verlässt, sondern durch Vorspiegelungen hinhält, und am Ende betrügt! Oder ist er bisher nur verfehlt; welche Anzeige können wir benutzen, um bei erneuertem Nachsuchen zu hoffen, dass wir glücklicher seyn werden, als Andere vor uns gewesen sind!

Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wären merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vortheilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, so viel ihre Analogie, als Vernunfterkenntnisse, mit der Metaphysik verstattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie *a priori* etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniss erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniss richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniss derselben *a priori* zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des **Copernicus** bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe liess. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man *a priori* von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Object der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muss, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich *a priori* hiervon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnissart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin *a priori* voraussetzen muss, welche in Begriffen *a priori* ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung nothwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen. Was Gegenstände betrifft, so ferne sie blos durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche, sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen), hernach einen herrlichen Probierstein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, dass wir nämlich von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen *.

---

* Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen lässt. Nun lässt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornämlich wenn sie über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objecten machen (wie in der Naturwissenschaft): also wird es nur mit Begriffen und Grundsätzen, die wir *a priori* annehmen, thunlich seyn, indem man sie nämlich so einrichtet, dass dieselben Gegenstände einerseits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstände, die man blos denkt, allenfalls für die isolirte und über Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, dass, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Ge-

Dieser Versuch gelingt nach Wunsch, und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Theile, da sie sich nämlich mit Begriffen *a priori* beschäftigt, davon die correspondirenden Gegenstände in der Erfahrung jenen angemessen gegeben werden können, den sicheren Gang einer Wissenschaft. Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniss *a priori* ganz wohl erklären, und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche *a priori* der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war. Aber es ergiebt sich aus dieser Deduction unseres Vermögens *a priori* zu erkennen im ersten Theile der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Theil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachtheiliges Resultat, nämlich dass wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist. Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkenntniss *a priori*, dass sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse. Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntniss richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, dass das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden

---

sichtspuncte betrachtet, Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft statt finde, bei einerlei Gesichtspuncte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung.

könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen, als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfalle; und dass folglich das Unbedingte nicht an Dingen, so ferne wir sie kennen (sie uns gegeben werden), wohl aber an ihnen, so ferne wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse: so zeigt sich, dass, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sey*. Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der speculativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntniss Data finden, jenen transscendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise, dem Wunsche der Metaphysik gemäss, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse *a priori* zu gelangen. Und bei einem solchen Verfahren hat uns die speculative Vernunft zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft, wenn sie ihn gleich leer lassen musste, und es bleibt uns also noch unbenommen, ja wir sind gar dazu durch sie aufgefordert, ihn durch praktische Data derselben, wenn wir können, auszufüllen**.

---

* Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chymiker, welches sie mannigmal den Versuch der Reduction, im Allgemeinen aber das synthetische Verfahren nennen, viel Ähnliches. Die Analysis des Metaphysikers schied die reine Erkenntniss *a priori* in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen, und dann der Dinge an sich selbst. Die Dialektik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der nothwendigen Vernunftidee des Unbedingten, und findet, dass diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist.

** So verschafften die Centralgesetze der Bewegung der Himmelskörper dem, was Copernicus anfänglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewissheit, und bewiesen zugleich die unsichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der Newton'schen Anziehung), welche auf immer

In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, dass wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen speculativen Vernunft. Sie ist ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriss derselben, sowohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen innern Gliederbau derselben. Denn das hat die reine speculative Vernunft Eigenthümliches an sich, dass sie ihr eigenes Vermögen, nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objecte zum Denken wählt, ausmessen, und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen, und so den ganzen Vorriss zu einem System der Metaphysik verzeichnen kann und soll; weil, was das Erste betrifft, in der Erkenntniss *a priori* den Objecten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subject aus sich selbst hernimmt, und, was das Zweite anlangt, sie in Ansehung der Erkenntnissprincipien eine ganz abgesonderte für sich bestehende Einheit ist, in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisirten Körper, um aller andern und alle um eines willen da sind, und kein Princip mit Sicherheit in *einer* Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der *durchgängigen* Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben. Dafür aber hat auch die Metaphysik das seltene Glück, welches kei-

---

unentdeckt geblieben wäre, wenn der Erstere es nicht gewagt hätte, auf eine widersinnische, aber doch wahre Art, die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen. Ich stelle in dieser Vorrede die in der Kritik vorgetragene, jener Hypothese analogische, Umänderung der Denkart auch nur als Hypothese auf, ob sie gleich in der Abhandlung selbst aus der Beschaffenheit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verstandes, nicht hypothetisch, sondern apodiktisch bewiesen wird, um nur die ersten Versuche einer solchen Umänderung, welche allemal hypothetisch sind, bemerklich zu machen.

ner andern Vernunftwissenschaft, die es mit Objecten zu thun hat (denn die Logik beschäftigt sich nur mit der Form des Denkens überhaupt), zu Theil werden kann, dass, wenn sie durch diese Kritik in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, sie das ganze Feld der für sie gehörigen Erkenntnisse völlig befassen und also ihr Werk vollenden und für die Nachwelt, als einen nie zu vermehrenden Hauptstuhl, zum Gebrauche niederlegen kann, weil sie es blos mit Principien und den Einschränkungen ihres Gebrauchs zu thun hat, welche durch jene selbst bestimmt werden. Zu dieser Vollständigkeit ist sie daher, als Grundwissenschaft, auch verbunden, und von ihr muss gesagt werden können: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*

Aber was ist denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft mit einer solchen durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik zu hinterlassen gedenken? Man wird bei einer flüchtigen Übersicht dieses Werks wahrzunehmen glauben, dass der Nutzen davon doch nur negativ sey, uns nämlich mit der speculativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das ist auch in der That ihr erster Nutzen. Dieser aber wird alsbald positiv, wenn man inne wird, dass die Grundsätze, mit denen sich speculative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der That nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie näher betrachtet, Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über Alles zu erweitern und so den reinen (praktischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Daher ist eine Kritik, welche die erstere einschränkt, so ferne zwar negativ, aber indem sie dadurch zugleich ein Hinderniss, welches den letzteren Gebrauch einschränkt, oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der That von positivem und sehr wichtigem Nutzen, sobald man überzeugt wird, dass es einen schlechterdings nothwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der speculativen keiner Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert seyn muss, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen. Diesem Dienste der Kritik den positiven Nutzen abzusprechen, wäre eben so viel, als sagen, dass Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein Jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne. Dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, dass wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniss der Dinge haben, als so ferne diesen Begriffen correspondirende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so ferne es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntniss haben können, wird im analytischen Theile der Kritik bewiesen, woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntniss der Vernunft auf blosse Gegenstände der Erfahrung folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können[*]. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint. Nun wollen wir annehmen, die durch unsere Kritik nothwendig gemachte Unterscheidung der Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, von eben denselben, als Dingen an sich selbst, wäre gar nicht gemacht, so müsste der Grundsatz der Causalität und mithin der Naturmechanism in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten. Von eben demselben Wesen also, z. B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sey frei, und er sey doch zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu gerathen; weil ich die Seele in beiden Sätzen in eben derselben Bedeutung, nämlich als Ding überhaupt (als Sache an sich selbst), genommen habe, und, ohne vorhergehende Kritik auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Object in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduction ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Causalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich so ferne sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselben aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind, so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze nothwendig gemäss und so ferne nicht frei, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne dass hierbei ein Widerspruch vorgeht. Ob ich nun gleich meine Seele, von der letzteren Seite betrachtet, durch keine speculative Vernunft (noch weniger durch empirische Beobachtung), mithin auch nicht die Freiheit als Eigenschaft eines Wesens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zu-

---

[*] Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, dass ich seine Möglichkeit (es sey nach dem Zeugniss der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder *a priori* durch Vernunft) beweisen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Object correspondire oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objective Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war blos die logische) beizulegen, da-

---

zu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnissquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen.

schreibe, erkennen kann, darum weil ich ein solches seiner Existenz nach, und doch nicht in der Zeit, bestimmt erkennen müsste (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anschauung unterlegen kann, unmöglich ist), so kann ich mir doch die Freiheit denken, d. i. die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere kritische Unterscheidung beider (der sinnlichen und intellectuellen) Vorstellungsarten und die davon herrührende Einschränkung der reinen Verstandesbegriffe, mithin auch der aus ihnen fliessenden Grundsätze, statt hat. Gesetzt nun, die Moral setze nothwendig Freiheit (im strengsten Sinne) als Eigenschaft unseres Willens voraus, indem sie praktische in unserer Vernunft liegende ursprüngliche Grundsätze als Data derselben *a priori* anführt, die ohne Voraussetzung der Freiheit schlechterdings unmöglich wären, die speculative Vernunft aber hätte bewiesen, dass diese sich gar nicht denken lasse, so muss nothwendig jene Voraussetzung, nämlich die moralische, derjenigen weichen, deren Gegentheil einen offenbaren Widerspruch enthält, folglich Freiheit und mit ihr Sittlichkeit (denn deren Gegentheil enthält keinen Widerspruch, wenn nicht schon Freiheit vorausgesetzt wird) dem Naturmechanism den Platz einräumen. So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als dass Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich also doch wenigstens denken lasse, ohne nöthig zu haben, sie weiter einzusehen, dass sie also dem Naturmechanism eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen) gar kein Hinderniss in den Weg lege: so behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht statt gefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und Alles, was wir theoretisch erkennen können, auf blosse Erscheinungen eingeschränkt hätte. Eben diese Erörterung des positiven Nutzens kritischer Grundsätze der reinen Vernunft lässt sich in Ansehung des Begriffs von Gott und der einfachen Natur unserer

Seele zeigen, die ich aber der Kürze halber vorbeigehe. Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmaassung überschwänglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesem zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muss, die, indem sie in der That blos auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurtheil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist. — Wenn es also mit einer nach Maassgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefassten systematischen Metaphysik eben nicht schwer seyn kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtniss zu hinterlassen, so ist dies kein für gering zu achtendes Geschenk: man mag nun blos auf die Cultur der Vernunft durch den sicheren Gang einer Wissenschaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundlosen Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Kritik sehen, oder auch auf bessere Zeitanwendung einer wissbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatism so früh und so viel Aufmunterung bekommt, über Dinge, davon sie nichts versteht, und darin sie, so wie Niemand in der Welt, auch nie etwas einsehen wird, bequem zu vernünfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen, und so die Erlernung gründlicher Wissenschaften zu verabsäumen; am meisten aber, wenn man den unschätzbaren Vortheil in Anschlag bringt, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen. Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen seyn. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, einmal für allemal ihr dadurch, dass man die Quelle der Irrthümer verstopft, allen nachtheiligen Einfluss zu benehmen.

Bei dieser wichtigen Veränderung im Felde der Wissenschaften und dem Verluste, den speculative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Besitze erleiden muss, bleibt dennoch Alles mit der allgemeinen menschlichen Angelegenheit und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demselben vortheilhaften Zustande, als es jemals war, und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen. Ich frage den unbiegsamsten Dogmatiker, ob der Beweis von der Fortdauer unserer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Substanz, ob der von der Freiheit des Willens gegen den allgemeinen Mechanism durch die subtilen, obzwar ohnmächtigen Unterscheidungen subjectiver und objectiver praktischer Nothwendigkeit, oder ob der vom Daseyn Gottes aus dem Begriffe eines allerrealesten Wesens (der Zufälligkeit des Veränderlichen und der Nothwendigkeit eines ersten Bewegers), nachdem sie von den Schulen ausgingen, jemals haben bis zum Publicum gelangen und auf dessen Überzeugung den mindesten Einfluss haben können? Ist dieses nun nicht geschehen, und kann es auch, wegen der Untauglichkeit des gemeinen Menschenverstandes zu so subtiler Speculation, niemals erwartet werden; hat vielmehr, was das Erstere betrifft, die jedem Menschen bemerkliche Anlage seiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufrieden gestellt werden zu können, die Hoffnung eines künftigen Lebens, in Ansehung des Zweiten die blosse klare Darstellung der Pflichten im Gegensatze aller Ansprüche der Neigungen das Bewusstseyn der Freiheit, und endlich, was das Dritte anlangt, die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorsorge, die allerwärts in der Natur hervorblickt, allein den Glauben an einen weisen und grossen Welturheber, die sich aufs Publicum verbreitende Überzeugung, so ferne sie auf Vernunftgründen beruht, ganz allein bewirken müssen: so bleibt ja nicht allein dieser Besitz ungestört, sondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Ansehen, dass die Schulen nunmehr belehrt werden, sich keine höhere und ausgebreitetere Einsicht in einem Puncte anzumassen, der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die grosse (für uns achtungswürdigste) Menge auch eben so leicht gelangen kann, und sich also auf die Cultur dieser allgemein fasslichen und in moralischer Absicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuschränken. Die Veränderung betrifft also blos die arroganten Ansprüche der Schulen, die sich gern hierin (wie sonst mit Recht in vielen andern Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten möchten halten lassen, von denen sie dem Publicum nur den Gebrauch mittheilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten *(quod mecum nescit, solus vult scire videri)*. Gleichwohl ist doch auch für einen billigern Anspruch des speculativen Philosophen gesorgt. Er bleibt immer ausschliesslich Depositair einer dem Publicum, ohne dessen Wissen, nützlichen Wissenschaft, nämlich der Kritik der Vernunft; denn die kann niemals populair werden, hat aber auch nicht nöthig, es zu seyn; weil, so wenig dem Volke die fein gesponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, eben so wenig kommen ihm auch die eben so subtilen Einwürfe dagegen jemals in den Sinn; dagegen, weil die Schule, so wie jeder sich zur Speculation erhebende Mensch, unvermeidlich in beide geräth, jene dazu verbunden ist, durch gründliche Untersuchung der Rechte der speculativen Vernunft einmal für allemal dem Skandal vorzubeugen, das über kurz oder lang selbst dem Volke aus den Streitigkeiten aufstossen muss, in welche sich Metaphysiker (und als solche endlich auch wohl Geistliche) ohne Kritik unausbleiblich verwickeln, und die selbst nachher ihre Lehren verfälschen. Durch diese kann allein dem *Materialism*, *Fatalism*, *Atheism*, dem freigeisterischen *Unglauben*, der *Schwärmerei* und *Aberglauben*, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem *Idealism* und *Skepticism*, die mehr den Schulen gefährlich sind, und schwerlich ins Publicum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden. Wenn Regierungen sich ja mit Angelegenheiten der Gelehrten zu befassen gut finden, so würde es ihrer weisen Vorsorge für Wissenschaften sowohl als Menschen weit gemässer seyn, die Freiheit einer solchen Kritik zu begünstigen, wodurch die Vernunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuss gebracht werden können, als den lächerlichen Despotism der Schulen zu unterstützen, welche über öffentliche Gefahr ein lautes Geschrei erheben, wenn man ihre Spinneweben zerreisst, von denen doch das Publicum niemals Notiz genommen hat, und deren Verlust es also auch nie fühlen kann.

Die Kritik ist nicht dem *dogmatischen Verfahren* der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniss, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muss jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Principien *a priori* strenge beweisend seyn), sondern dem *Dogmatism*, d. i. der Anmaassung, mit einer reinen Erkenntniss aus Begriffen (der philosophischen), nach Principien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, *ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens*. Diese Entgegensetzung soll daher nicht der geschwätzigen Seichtigkeit, unter dem angemaassten Namen der Popularität, oder wohl gar dem Skepticism, der mit der ganzen Metaphysik kurzen Process macht, das Wort reden; vielmehr ist die Kritik die nothwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die nothwendig dogmatisch, und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muss, denn diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, gänzlich *a priori*, mithin zu völliger Befriedigung der speculativen Vernunft ihr Geschäft auszuführen, ist unnachlasslich. In der Ausführung also des Plans, den die Kritik vorschreibt, d. i. im künftigen System der Metaphysik, müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolf, des grössten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst das Beispiel gab (und durch dies Beispiel der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland wurde), wie durch gesetzmässige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sey, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzüglich geschickt war, wenn es ihm beigefallen wäre, durch Kritik des Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten: ein Mangel, der nicht sowohl ihm, als vielmehr der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters beizumessen ist, und darüber die Philosophen, seiner sowohl als aller vorigen Zeiten, einander nichts vorzuwerfen haben. Diejenigen, welche seine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts anderes im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewissheit in Meinung, und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln.

Was diese zweite Auflage betrifft, so habe ich, wie billig, die Gelegenheit derselben nicht vorbei lassen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel möglich abzuhelfen, woraus manche Missdeutungen entsprungen seyn mögen, welche scharfsinnigen Männern, vielleicht nicht ohne meine Schuld, in der Beurtheilung dieses Buches aufgestossen sind. In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, ingleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans, habe ich nichts zu ändern gefunden; welches theils der langen Prüfung, der ich sie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publicum vorlegte, theils der Beschaffenheit der Sache selbst, nämlich der Natur einer reinen speculativen Vernunft, beizumessen ist, die einen wahren Gliederbau enthält, worin Alles **Organ** ist, nämlich Alles um Eines willen und ein jedes Einzelne um Aller willen, mithin jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sey ein Fehler (Irrthum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verrathen muss. In dieser Unveränderlichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, sondern blos die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die Endabsicht derselben im Praktischen gegeben) zu jedem Theile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Theil abzuändern, sofort Widersprüche, nicht blos des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeiführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen. Allein in der **Darstellung** ist noch viel zu thun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche theils dem Missverstande der Ästhetik, vornämlich dem im Begriffe der Zeit, theils der Dunkelheit der Deduction der Verstandesbegriffe, theils dem vermeintlichen Mangel einer genugsamen Evidenz in den Beweisen der Grundsätze des reinen Verstandes, theils endlich der Missdeutung der der rationalen Psychologie vorgerückten Paralogismen abhelfen sollen. Bis hierher (nämlich nur bis zu Ende des ersten Hauptstücks der transscendentalen Dialektik) und weiter nicht erstrecken sich meine Abänderungen der Darstellungsart*, weil die

---

* Eigentliche Vermehrung, aber doch nur in der Beweisart, könnte ich nur die nennen, die ich durch eine neue Widerlegung des psychologischen **Idealismus**, und einen strengen (wie ich glaube auch einzig möglichen) Beweis

Zeit zu kurz und mir in Ansehung des übrigen auch kein Missverstand sachkundiger und unparteiischer Prüfer vorgekommen war, welche, auch ohne dass ich sie mit dem ihnen gebührenden Lobe nennen darf, die Rücksicht, die

---

von der objectiven Realität der äusseren Anschauung S. 275 (Suppl. XXI.) gemacht habe. Der Idealism mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der That nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Daseyn der Dinge ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben) blos auf *Glauben* annehmen zu müssen, und, wenn es Jemandem einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können. Weil sich in den Ausdrücken des Beweises von der dritten Zeile bis zur sechsten einige Dunkelheit findet: so bitte ich diesen Perioden so umzuändern: „*Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir seyn.* Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseyns, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Daseyn in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne." Man wird gegen diesen Beweis vermuthlich sagen: ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist, d. i. meiner *Vorstellung* äusserer Dinge unmittelbar bewusst, folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Correspondirendes ausser mir sey, oder nicht. Allein ich bin mir *meines Daseyns in der Zeit* (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch innere *Erfahrung* bewusst, und dieses ist mehr, als blos mich meiner Vorstellung bewusst zu seyn, doch aber einerlei mit dem *empirischen Bewusstseyn meines Daseyns*, welches nur durch Beziehung auf Etwas, das mit meiner Existenz verbunden, *ausser mir* ist, bestimmbar ist. Dieses Bewusstseyn meines Daseyns in der Zeit ist also mit dem Bewusstseyn eines Verhältnisses zu etwas ausser mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Äussere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äussere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches ausser mir, und die Realität desselben, zum Unterschiede von der Einbildung, beruht nur darauf, dass er mit der inneren Erfahrung selbst, als die Bedingung der Möglichkeit derselben unzertrennlich verbunden werde, welches hier geschieht. Wenn ich mit dem *intellectuellen Bewusstseyn* meines Daseyns, in der Vorstellung *Ich bin*, welche alle meine Urtheile und Verstandeshandlungen begleitet, zugleich eine Bestimmung meiich auf ihre Erinnerungen genommen habe, schon von selbst an ihren Stellen antreffen werden. Mit dieser Verbesserung aber ist ein kleiner Verlust für den Leser verbunden, der nicht zu verhüten war, ohne das Buch gar zu voluminös zu machen, nämlich dass Verschiedenes, was zwar nicht wesentlich zur Vollständigkeit des Ganzen gehört, mancher Leser aber doch ungerne missen möchte, indem es sonst in anderer Absicht brauchbar seyn kann, hat weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen, um meiner, wie ich hoffe, *jetzt fasslicheren* Darstellung Platz zu machen, die im Grunde in Ansehung der

---

nes Daseyns durch intellectuelle Anschauung verbinden könnte, so wäre zu derselben das Bewusstseyn eines Verhältnisses zu etwas ausser mir nicht nothwendig gehörig. Nun aber jenes intellectuelle Bewusstseyn zwar vorangeht, aber die innere Anschauung, in der mein Daseyn allein bestimmt werden kann, sinnlich und an Zeitbedingung gebunden ist, diese Bestimmung aber, mithin die innere Erfahrung selbst, von etwas Beharrlichem, welches in mir nicht ist, folglich nur in etwas ausser mir, wogegen ich mich in Relation betrachten muss, abhängt: so ist die Realität des äusseren Sinnes mit der des innern, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, nothwendig verbunden: d. i. ich bin mir eben so sicher bewusst, dass es Dinge ausser mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewusst bin, dass ich selbst in der Zeit bestimmt existire. Welchen gegebenen Anschauungen nun aber wirklich Objecte ausser mir correspondiren, und die also zum äusseren Sinne gehören, welchem sie und nicht der Einbildungskraft zuzuschreiben sind, muss nach den Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt (selbst innere) von Einbildung unterschieden wird, in jedem besonderen Falle ausgemacht werden, wobei der Satz: dass es wirklich äussere Erfahrung gebe, immer zum Grunde liegt. Man kann hierzu noch die Anmerkung fügen: die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Daseyn ist nicht einerlei mit der beharrlichen Vorstellung; denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd seyn, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äusseres Ding seyn muss, dessen Existenz in der Bestimmung meines eigenen Daseyns nothwendig mit eingeschlossen wird, und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht, die nicht einmal innerlich statt finden würde, wenn sie nicht (zum Theil) zugleich äusserlich wäre. Das Wie? lässt sich hier eben so wenig weiter erklären, als wie wir überhaupt das Stehende in der Zeit denken, dessen Zugleichseyn mit dem Wechselnden den Begriff der Veränderung hervorbringt.

Sätze und selbst ihrer Beweisgründe schlechterdings nichts verändert, aber doch in der Methode des Vortrages hin und wieder so von der vorigen abgeht, dass sie durch Einschaltungen sich nicht bewerkstelligen liess. Dieser kleine Verlust, der ohnedies, nach Jedes Belieben, durch Vergleichung mit der ersten Auflage ersetzt werden kann, wird durch die grössere Fasslichkeit, wie ich hoffe, überwiegend ersetzt. Ich habe in verschiedenen öffentlichen Schriften (theils bei Gelegenheit der Recension mancher Bücher, theils in besonderen Abhandlungen) mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, dass der Geist der Gründlichkeit in Deutschland nicht erstorben, sondern nur durch den Modeton einer geniemässigen Freiheit im Denken auf kurze Zeit überschrieen worden, und dass die dornichten Pfade der Kritik, die zu einer schulgerechten, aber als solche allein dauerhaften und daher höchstnothwendigen Wissenschaft der reinen Vernunft führen, muthige und helle Köpfe nicht gehindert haben, sich derselben zu bemeistern. Diesen verdienten Männern, die mit der Gründlichkeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung (dessen ich mir eben nicht bewusst bin) so glücklich verbinden, überlasse ich meine in Ansehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden; denn widerlegt zu werden, ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber nicht verstanden zu werden. Meinerseits kann ich mich auf Streitigkeiten von nun an nicht einlassen, ob ich zwar auf alle Winke, es sey von Freunden oder Gegnern, sorgfältig achten werde, um sie in der künftigen Ausführung des Systems dieser Propädeutik gemäss zu benutzen. Da ich während dieser Arbeiten schon ziemlich tief ins Alter fortgerückt bin (in diesem Monate ins vierundsechzigste Jahr), so muss ich, wenn ich meinen Plan, die Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten, als Bestätigung der Richtigkeit der Kritik der speculativen sowohl als praktischen Vernunft, zu liefern, ausführen will, mit der Zeit sparsam verfahren, und die Aushellung sowohl der in diesem Werke Anfangs kaum vermeidlichen Dunkelheiten, als die Vertheidigung des Ganzen von den verdienten Männern, die es sich zu eigen gemacht haben, erwarten. An einzelnen Stellen lässt sich jeder philosophische Vortrag zwacken (denn er kann nicht so gepanzert auftreten, als der mathematische), indessen, dass doch der Gliederbau des Systems, als Einheit betrachtet, dabei nicht die mindeste Gefahr läuft, zu dessen Übersicht, wenn es neu ist, nur Wenige die Gewandtheit des Geistes, noch Wenigere aber, weil ihnen alle Neuerung ungelegen kommt, Lust besitzen. Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegeneinander vergleicht, in jeder, vornämlich als freie Rede fortgehenden Schrift, ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurtheilung verlässt, ein nachtheiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind. Indessen, wenn eine Theorie in sich Bestand hat, so dienen Wirkung und Gegenwirkung, die ihr anfänglich grosse Gefahr drohten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten abzuschleifen, und wenn sich Männer von Unparteilichkeit, Einsicht und wahrer Popularität damit beschäftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verschaffen.

Königsberg im Aprilmonat 1787.

III.

Inhalt.

Einleitung.
- I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniss.
- II. Wir sind im Besitz gewisser Erkenntnisse *a priori*, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche.
- III. Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang der Erkenntnisse *a priori* bestimme.
- IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile.
- V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urtheile *a priori* als Principien enthalten.
- VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft.
- VII. Idee und Eintheilung einer besondern Wissenschaft, unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft.

I. Transscendentale Elementarlehre.
- Erster Theil: Die transscendentale Ästhetik.
  - Erster Abschnitt: Von dem Raume.
  - Zweiter Abschnitt: Von der Zeit.
    - Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Ästhetik.
    - Beschluss der transscendentalen Ästhetik.
- Zweiter Theil: die transscendentale Logik.
  - Einleitung: Idee einer transscendentalen Logik.

- I. Von der Logik überhaupt.
- II. Von der transscendentalen Logik.
- III. Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik.
- IV. Von der Eintheilung der transscendentalen Logik in transscendentale Analytik und Dialektik.

Erste Abtheilung: Transscendentale Analytik.
- Erstes Buch: die Analytik der Begriffe.
  - Erstes Hauptstück: Von dem Leitfaden der Entdeckungen aller reinen Verstandesbegriffe.
    - Erster Abschnitt: Von dem logischen Gebrauche überhaupt.
    - Zweiter Abschnitt: Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen.
    - Dritter Abschnitt: Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien.
  - Zweites Hauptstück: Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe.
    - Erster Abschnitt: Von den Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt.
    - Zweiter Abschnitt: Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe.
- Zweites Buch: Die Analytik der Grundsätze (transscendentale Doctrin der Urtheilskraft).
  - Einleitung: Von der transscendentalen Urtheilskraft überhaupt.
  - Erstes Hauptstück: Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.
  - Zweites Hauptstück: System aller Grundsätze des reinen Verstandes.
    - Erster Abschnitt: Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile.
    - Zweiter Abschnitt: Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile.
    - Dritter Abschnitt: Systematische Vorstellung

aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes.
1. Axiome der Anschauung.
2. Anticipationen der Wahrnehmung.
3. Analogien der Erfahrung.
Erste Analogie: Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.
Zweite Analogie: Grundsatz der Zeitfolge.
Dritte Analogie: Grundsatz des Zugleichseyns.
4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt.
Allgemeine Anmerkungen zum System der Grundsätze.
Drittes Hauptstück: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena.
Anhang: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen.
Zweite Abtheilung: Die transscendentale Dialektik.
Einleitung.
I. Vom transscendentalen Schein.
II. Von der reinen Vernunft, als dem Sitze des transscendentalen Scheins.
A. Von der Vernunft überhaupt.
B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft.
C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft
Erstes Buch: Von den Begriffen der reinen Vernunft.
Erster Abschnitt: Von den Ideen überhaupt.
Zweiter Abschnitt: Von den transscendentalen Ideen.
Dritter Abschnitt: System der transscendentalen Ideen.

- Zweites Buch: Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft.
  - Erstes Hauptstück: Von den Paralogismen der reinen Vernunft.
  - Zweites Hauptstück: Die Antinomie der reinen Vernunft.
    - Erster Abschnitt: System der kosmologischen Ideen.
    - Zweiter Abschnitt: Antithetik der reinen Vernunft.
    - Dritter Abschnitt: Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite.
    - Vierter Abschnitt: Von den transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in so ferne sie schlechterdings gelöst werden müssen.
    - Fünfter Abschnitt: Skeptische Vorstellung der kosmologischen Frage durch alle vier transscendentale Ideen.
    - Sechster Abschnitt: Der transscendentale Idealism, als der Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik.
    - Siebenter Abschnitt: Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst.
    - Achter Abschnitt: Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen.
    - Neunter Abschnitt: Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft, in Ansehung aller kosmologischen Ideen.
      - I. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen.
      - II. Auflösung der kosmologischen Idee von

der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung.
Schlussanmerkung, zur Auflösung der mathematisch-transscendentalen, und Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch-transscendentalen Ideen.
III. Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.
Möglichkeit der Causalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit.
Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit.
IV. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach überhaupt.
Drittes Hauptstück: Das Ideal der reinen Vernunft.
Erster Abschnitt: Von dem Ideal überhaupt.
Zweiter Abschnitt: Von dem transscendentalen Ideal.
Dritter Abschnitt: Von den Beweisgründen der speculativen Vernunft, auf das Daseyn eines höchsten Wesens zu schliessen.
Vierter Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes.
Fünfter Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Daseyn Gottes.
Sechster Abschnitt: Von der Unmöglichkeit eines physikotheologischen Beweises.

Siebenter Abschnitt: Kritik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft.
Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft.

II. Transscendentale Methodenlehre.

- Erstes Hauptstück: Die Disciplin der reinen Vernunft.
  - Erster Abschnitt: Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche.
  - Zweiter Abschnitt: Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.
  - Dritter Abschnitt: Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.
  - Vierter Abschnitt: Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise.
- Zweites Hauptstück: Der Kanon der reinen Vernunft.
  - Erster Abschnitt: Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.
  - Zweiter Abschnitt: Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.
  - Dritter Abschnitt: Vom Meinen, Wissen und Glauben.
- Drittes Hauptstück: Die Architektonik der reinen Vernunft.
- Viertes Hauptstück: Die Geschichte der reinen Vernunft.

IV.

I.

Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniss.

Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnissvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst? Der Zeit nach geht also keine Erkenntniss in uns vor der Erfahrung vorher, und mit *dieser* fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie *darum* doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl seyn, dass selbst unsere Erfahrungserkenntniss ein Zusammengesetztes aus dem sey, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen (durch sinnliche Eindrücke blos veranlasst) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

Es ist also wenigstens eine der nähern Untersuchung noch benöthigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniss gebe? Man nennt solche Erkenntnisse *a priori*, und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung, haben.

Jener Ausdruck ist indessen noch nicht bestimmt genug, um den ganzen Sinn, der vorgelegten Frage angemessen, zu bezeichnen. Denn man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntniss zu sagen, dass wir ihrer *a priori* fähig, oder theilhaftig sind, weil wir sie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, sondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl selbst doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten. So sagt man von Jemandem, der das Fundament seines Hauses untergrub: er konnte es *a priori* wissen, dass es einfallen würde, d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, dass es wirklich einfiel, warten. Allein gänzlich *a posteriori* konnte er dieses doch auch nicht wissen. Denn dass die Körper schwer sind, und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, musste ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.

Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen *a priori* nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig statt finden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur *a posteriori*, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen *a priori* heissen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz *a priori*, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.

II.

Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse *a priori*, und selbst der gemeine Stand ist niemals ohne solche.

Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir sicher ein reines Erkenntniss vom empirischen unterscheiden können. Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sey, aber nicht, dass es nicht anders seyn könne. Findet sich also **Erstlich** ein Satz, der zugleich mit seiner Nothwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urtheil *a priori*; ist er überdies auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein nothwendiger Satz gültig ist, so ist er schlechterdings *a priori*. **Zweitens:** Erfahrung giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), so dass es eigentlich heissen muss: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, dass gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings *a priori* gültig. Die empirische Allgemeinheit ist also nur eine willkührliche Steigerung der Gültigkeit, von der, welche in den meisten Fällen, zu der, die in allen gilt, wie z. B. in dem Satze: alle Körper sind schwer; wo dagegen strenge Allgemeinheit zu einem Urtheile wesentlich gehört, da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnissquell desselben, nämlich ein Vermögen des Erkenntnisses *a priori*. Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntniss *a priori*, und gehören auch unzertrennlich zu einander. Weil es aber im Gebrauche derselben bisweilen leichter ist, die empirische Beschränktheit derselben, als die Zufälligkeit in den Urtheilen, oder es auch mannigmal einleuchtender ist, die unbeschränkte Allgemeinheit, die wir einem Urtheile beilegen, als die Nothwendigkeit desselben zu zeigen, so ist es rathsam, sich gedachter beider Kriterien, deren jedes für sich unfehlbar ist, abgesondert zu bedienen.

Dass es nun dergleichen nothwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile *a priori*, im menschlichen Erkenntniss wirklich gebe, ist leicht zu zeigen. Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinaussehen; will man ein solches aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, so kann der Satz, dass alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen; ja in dem letzteren enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, dass er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume that, von einer öftern Beigesellung dessen, was geschieht, mit dem, was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin blos subjectiven Nothwendigkeit), Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte. Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze *a priori* in unserem Erkenntnisse zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin *a priori* darthun. Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann. Allein hier können wir uns damit begnügen, den reinen Gebrauch unseres Erkenntnissvermögens als Thatsache sammt den Kennzeichen desselben dargelegt zu haben. Aber nicht blos in Urtheilen, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung einiger derselben *a priori*. Lasset von Eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers Alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt Ihr nicht weglassen. Eben so, wenn Ihr von Eurem empirischen Begriffe eines jeden, körperlichen oder nichtkörperlichen, Objects alle Eigenschaften weglasst, die Euch die Erfahrung lehrt; so könnt Ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch Ihr es als Substanz oder einer Substanz anhängend denkt (obgleich dieser Begriff mehr Betimmung enthält, als der eines Objects überhaupt). Ihr müsst also, überführt durch die Nothwendigkeit, womit sich dieser Begriff Euch aufdringt, gestehen, dass er in Eurem Erkenntnissvermögen *a priori* seinen Sitz habe.

V.

Erfahrungsurtheile, als solche, sind insgesammt synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufassen, und also kein Zeugniss der Erfahrung dazu nöthig habe. Dass ein Körper ausgedehnt sey, ist ein Satz, der *a priori* feststeht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewusst werden kann, welche mich Erfahrung nicht einmal lehren würde. Dagegen ob ich schon in dem Begriffe eines Körpers überhaupt das Prädicat der Schwere gar nicht einschliesse, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem ich also noch andere Theile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehörten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt etc., die alle in diesem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniss, und, indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft, und füge also diese als Prädicat zu jenem Begriffe synthetisch hinzu. Es ist also die Erfahrung, worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädicats der Schwere mit dem Begriffe des

Körpers gründet, weil beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem andern enthalten ist, dennoch als Theile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist, zu einander, wiewohl nur zufälliger Weise, gehören.

VI.

V.

In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urtheile *a priori* als Principien enthalten.

1. Mathematische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegengesetzt zu seyn, ob er gleich unwidersprechlich gewiss und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, dass die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewissheit erfordert), so überredete man sich, dass auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs anerkannt würden; worin sie sich irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muss bemerkt werden, dass eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urtheile *a priori* und nicht empirisch seyen, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man aber dieses nicht einräumen, wohlan, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, dass sie nicht empirische, sondern blos reine Erkenntniss *a priori* enthalte.

Man sollte anfänglich zwar denken: dass der Satz $7 + 5 = 12$ ein blos analytischer Satz sey, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge. Allein, wenn man es näher betrachtet, so findet man, dass der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sey, die beide zusammengefasst. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, dass ich mir jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und, ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Puncte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthun. Denn ich nehme zuerst die Zahl 7, und, indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anschauung zu Hülfe nehme, so thue ich die Einheiten, die ich vorher zusammennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7, und sehe so die Zahl 12 entspringen. Dass 7 zu 5 hinzugethan werden sollten, habe ich zwar in dem Begriffe einer Summe $= 7 + 5$ gedacht, aber nicht, dass diese Summe der Zahl 12 gleich sey. Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt, da es dann klar einleuchtet, dass, wir möchten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der blossen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Eben so wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zwei Puncten die kürzeste sey, ist ein synthetischer Satz.

Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muss also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.

Einige wenige Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs; sie dienen aber auch nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode, und nicht als Principien, z. B. $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze ist grösser als sein Theil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach blossen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellt werden. Was uns hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädicat solcher apodiktischen Urtheile schon in unserm Begriffe, und das Urtheil sey also analytisch, ist bloss die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädicat hinzudenken, und diese Nothwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu denken sollen, sondern was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel, denken, und da zeigt sich, dass das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht als im Begriffe selbst gedacht, sondern vermittelst einer Anschauung, die zu dem Begriffe hinzukommen muss, anhänge.

2. Naturwissenschaft *(Physica)* enthält synthetische Urtheile *a priori* als Principien in sich. Ich will nur ein Paar Sätze zum Beispiel anführen, als den Satz: dass in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder dass, in aller Mittheilung der Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich seyn müssen. An beiden ist nicht allein die Nothwendigkeit, mithin ihr Ursprung *a priori*, sondern auch, dass sie synthetische Sätze sind,

klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, sondern blos ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben. Also gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas *a priori* zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte. Der Satz ist also nicht analytisch, sondern synthetisch und dennoch *a priori* gedacht, und so in den übrigen Sätzen des reinen Theils der Naturwissenschaft.

3. In der Metaphysik, wenn man sie auch nur für eine bisher blos versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse *a priori* enthalten seyn, und es ist ihr gar nicht darum zu thun, Begriffe, die wir uns *a priori* von Dingen machen, blos zu zergliedern und dadurch analytisch zu erläutern, sondern wir wollen unsere Erkenntniss *a priori* erweitern, wozu wir uns solcher Grundsätze bedienen müssen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzuthun, was in ihm nicht enthalten war, nur durch synthetische Urtheile *a priori* wohl gar so weit hinausgehen, dass uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann, z. B. in dem Satze: die Welt muss einen ersten Anfang haben, u. a. m., und so besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen *a priori*.

VI.

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft.

Man gewinnt dadurch schon sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Denn dadurch erleichtert man sich nicht allein selbst sein eigenes Geschäft, indem man es sich genau bestimmt, sondern auch jedem Anderen, der es prüfen will, das Urtheil, ob wir unserem Vorhaben ein Genüge gethan haben oder nicht. Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

Dass die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewissheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, dass man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile nicht früher in die Gedanken kommen liess. Auf die Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genugthuenden Beweise, dass die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der That gar nicht statt finde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik. David Hume, der dieser Aufgabe unter allen Philosophen noch am nächsten trat, sie aber sich bei Weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern blos bei dem synthetischen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen (*Principium causalitatis*) stehen blieb, glaubte herauszubringen, dass ein solcher Satz *a priori* gänzlich unmöglich sey, und nach seinen Schlüssen würde Alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen blossen Wahn von vermeinter Vernunfteinsicht dessen hinauslaufen, was in der That blos aus der Erfahrung erborgt und durch Gewohnheit den Schein der Nothwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philosophie zerstörende, Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er denn eingesehen haben würde, dass, nach seinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiss synthetische Sätze *a priori* enthält, vor welcher Behauptung ihn alsdann sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben.

In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntniss *a priori* von Gegenständen enthalten, mit begriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen:

Wie ist reine Mathematik möglich?

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, lässt sich nun wohl geziemend fragen: **wie** sie möglich sind; denn dass sie möglich seyn müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen*. Was aber Metaphysik betrifft, so muss ihr bisheriger schlechter Fortgang, und weil man von keiner einzigen bisher vorgetragenen, was ihren wesentlichen Zweck angeht, sagen kann, sie sey wirklich vorhanden, einen jeden mit Grunde an ihrer Möglichkeit zweifeln lassen.

Nun ist aber diese Art von Erkenntniss in gewissem Sinne doch auch als gegeben anzusehen, und Metaphysik ist, wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage *(metaphysica naturalis)* wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass blosse Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfniss getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Principien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Speculation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben. Und nun ist auch von dieser Frage: wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich? d. i. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch eigenes Bedürfniss getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?

Da sich aber bei allen bisherigen Versuchen, diese natürlichen Fragen, z. B. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her sey, u. s. w. zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben, so kann man es nicht bei der blossen Naturanlage zur Metaphysik, d. i. dem reinen Vernunftvermögen selbst, woraus zwar immer irgend eine Metaphysik (es sey welche es wolle) erwächst, bewenden lassen, sondern es muss möglich seyn, mit ihr es zur Gewissheit zu bringen, entweder im Wissen oder Nicht-Wissen der Gegenstände, d. i. entweder der Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Ansehung ihrer etwas zu urtheilen, also entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern, oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen. Diese letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fliesst, würde mit Recht diese seyn: wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

---

* Von der reinen Naturwissenschaft könnte mancher dieses Letztere noch bezweifeln. Allein man darf nur die verschiedenen Sätze, die im Anfange der eigentlichen (empirischen) Physik vorkommen, nachsehen, als den von der Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, von der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung u. s. w., so wird man bald überzeugt werden, dass sie eine *Physicam puram* (oder *rationalem*) ausmachen, die es wohl verdient, als *eigene Wissenschaft*, in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen Umfange, abgesondert aufgestellt zu werden.

Die Kritik der Vernunft führt also zuletzt nothwendig zur Wissenschaft; der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, denen man eben so scheinbare entgegensetzen kann, mithin zum Skepticismus.

Auch kann diese Wissenschaft nicht von grosser abschreckender Weitläufigkeit seyn, weil sie es nicht mit Objecten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich ist, sondern blos mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schoosse entspringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu thun hat; da es denn, wenn sie zuvor ihr eignes Vermögen in Ansehung der Gegenstände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollständig hat kennen lernen, leicht werden muss, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs vollständig und sicher zu bestimmen.

Man kann also und muss alle bisher gemachte Versuche, eine Metaphysik dogmatisch zu Stande zu bringen, als ungeschehen ansehen; denn was in der einen oder der anderen Analytisches, nämlich blosse Zergliederung der Begriffe ist, die unserer Vernunft *a priori* beiwohnen, ist noch gar nicht der Zweck, sondern nur eine Veranstaltung zu der eigentlichen Metaphysik, nämlich seine Erkenntniss *a priori* synthetisch zu erweitern, und ist zu diesem untauglich, weil sie blos zeigt, was in diesen Begriffen enthalten ist, nicht aber, wie wir *a priori* zu solchen Begriffen gelangen, um danach auch ihren gültigen Gebrauch in Ansehung der Gegenstände aller Erkenntniss überhaupt bestimmen zu können. Es gehört auch nur wenig Selbstverleugnung dazu, alle diese Ansprüche aufzugeben, da die nicht abzuleugnenden und im dogmatischen Verfahren auch unvermeidlichen Widersprüche der Vernunft mit sich selbst jede bisherige Metaphysik schon längst um ihr Ansehen gebracht haben. Mehr Standhaftigkeit wird dazu nöthig seyn, sich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äusserlich nicht abhalten zu lassen, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengesetzte, Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

VII. a.

Noch weniger darf man hier eine Kritik der Bücher und Systeme der reinen Vernunft erwarten, sondern die des reinen Vernunftvermögens selbst. Nur allein, wenn diese zum Grunde liegt, hat man einen sicheren Probierstein, den philosophischen Gehalt alter und neuer Werke in diesem Fache zu schätzen; widrigenfalls beurtheilt der unbefugte Geschichtschreiber und Richter grundlose Behauptungen Anderer, durch seine eigenen, die eben so grundlos sind.

VII. b*.

Das vornehmste Augenmerk bei der Eintheilung einer solchen Wissenschaft ist, dass gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten; oder dass die Erkenntniss *a priori* völlig rein sey. Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse *a priori* sind, so gehören sie doch nicht in die Transscendentalphilosophie, weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen etc., die insgesammt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hinderniss, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, nothwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen. Daher ist die Transscendentalphilosophie eine Weltweisheit der reinen blos speculativen Vernunft. Denn alles Praktische, so ferne es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnissquellen gehören.

---

* In den spätern Ausgaben ist der Seite 27 stehende letzte Absatz in seiner Mitte so erweitert gegeben, wie er hier steht.

VIII.

4. Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt. Nun muss man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung *a priori*, und nicht Begriff.

§. 3.

Transscendentale Erörterung des Begriffs vom Raume.

Ich verstehe unter einer transscendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs, als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse *a priori* eingesehen werden kann. Zu dieser Absicht wird erfordert: 1. dass wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfliessen, 2. dass diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind.

Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raums synthetisch und doch *a priori* bestimmt. Was muss die Vorstellung des Raumes denn seyn, damit eine solche Erkenntniss von ihm möglich sey? Er muss ursprünglich Anschauung seyn; denn aus einem blossen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geschieht (Einleitung V. — Suppl. VI.). Aber diese Anschauung muss *a priori*, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes, in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empirische Anschauung seyn. Denn die geometrischen Sätze sind insgesammt apodiktisch, d. i. mit dem Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurtheile seyn, noch aus ihnen geschlossen werden (Einleit. II. — Suppl. IV.).

Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Objecten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren *a priori* bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als so ferne sie blos im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt.

Also macht allein unsere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntniss *a priori* begreiflich. Eine jede Erklärungsart, die dieses nicht liefert, wenn sie gleich dem Anscheine nach mit ihr einige Ähnlichkeit hätte, kann an diesen Kennzeichen am sichersten von ihr unterschieden werden.

IX.

Es giebt aber auch ausser dem Raum keine andere subjective und auf etwas Äusseres bezogene Vorstellung, die *a priori* objectiv heissen könnte. Denn man kann von keiner derselben synthetische Sätze *a priori*, wie von der Anschauung im Raume, herleiten, §. 3. (Suppl. VIII.) Daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt, ob sie gleich darin mit der Vorstellung des Raumes übereinkommen, dass sie blos zur subjectiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören, z. B. des Gesichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil sie blos Empfindungen und nicht Anschauungen sind, an sich kein Object, am wenigsten *a priori*, erkennen lassen.

X.

§. 5.

Transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit.

Ich kann mich deshalb auf Nr. 3 (Seite 40) berufen, wo ich, um kurz zu seyn, das, was eigentlich transscendental ist, unter die Artikel der metaphysischen Erörterung gesetzt habe. Hier füge ich noch hinzu, dass der Begriff der Veränderung und, mit ihm, der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist, dass, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) *a priori* wäre, kein Begriff, welcher es auch sey, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate (z. B. das Seyn an einem Orte und das Nichtseyn eben desselben Dinges an demselben Orte), in einem und demselben Objecte begreiflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide contradictorisch entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich nach einander, anzutreffen seyn. Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntniss *a priori*, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt.

XI.

II. Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äusseren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objecte der Sinne, als blosser Erscheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung dienen, dass Alles, was in unserem Erkenntniss zur Anschauung gehört (also Gefühl der Lust und Unlust, und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen), nichts als blosse Verhältnisse enthalte, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung), und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sey, oder was es ausser der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch blosse Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt, also ist wohl zu urtheilen, dass, da uns durch den äusseren Sinn nichts als blosse Verhältnissvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältniss eines Gegenstandes auf das Subject in seiner Vorstellung enthalten könne, und nicht das Innere, das dem Objecte an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es eben so bewandt. Nicht allein, dass darin die Vorstellung äusserer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüth besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewusstseyn derselben in der Erfahrung vorhergeht, und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüthe setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseyns, und dessen, was mit dem Nacheinanderseyn zugleich ist (des Beharrlichen). Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, ausser so ferne etwas im Gemüthe gesetzt wird, nichts anders seyn kann, als die Art, wie das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst, afficirt wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist so ferne jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subject, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urtheilen könne, wenn seine Anschauung blosse Selbstthätigkeit, d. i. intellectuell, wäre. Hierbei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subject sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein. Das Bewusstseyn seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subject *selbstthätig* gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellectuell seyn. Im Menschen erfordert dieses Bewusstseyn innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjecte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muss, um dieses Unterschiedes willen, Sinnlichkeit heissen. Wenn das Vermögen, sich bewusst zu werden, das, was im Gemüthe liegt, aufsuchen (apprehendiren) soll, so muss es dasselbe afficiren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüthe zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüthe beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschaut, nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen afficirt wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.

III. Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äusseren Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths, beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objecte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, so ferne diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjects in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Object an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloss ausser mir zu seyn, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewusstseyn gegeben zu seyn, wenn ich behaupte, dass die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseyns, gemäss ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, blossen Schein machte*. Dieses geschieht aber nicht nach unserem Princip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen: vielmehr, wenn man jenen Vorstellungsformen objective Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, dass Alles dadurch in blossen Schein verwandelt werde. Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes, dennoch aber Existirendes, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge seyn müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existirenden Dinge aufgehoben werden, so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu blossem Schein herabsetzte, ja es müsste sogar unsere Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges wie die Zeit abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die sich bisher noch Niemand hat zu Schulden kommen lassen.

---

* Die Prädicate der Erscheinung können dem Objecte selbst beigelegt werden, in Verhältniss auf unseren Sinn, z. B. der Rose die rothe Farbe, oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädicat dem Gegenstande beigelegt werden, eben darum, weil er, was diesem nur in Verhältniss auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subject zukommt, dem Object für sich beigelegt, z. B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte. Was gar nicht am Objecte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subject anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung, und so werden die Prädicate des Raums und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Sinne, als solchen beigelegt, und hierin ist kein Schein. Dagegen, wenn ich der Rose an sich die Röthe, dem Saturn die Henkel, oder allen äusseren Gegenständen die Ausdehnung an sich beilege, ohne auf ein bestimmtes Verhältniss dieser Gegenstände zum Subject zu sehen und mein Urtheil darauf einzuschränken, alsdann allererst entspringt der Schein.

IV. In der natürlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenstand der Anschauung, sondern der ihm selbst durchaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung seyn kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muss alles sein Erkenntniss seyn, und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweist) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieses thun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar solchen, die, als Bedingungen der Existenz der Dinge *a priori*, übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte: denn, als Bedingungen alles Daseyns überhaupt, müssten sie es auch vom Daseyn Gottes seyn. Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objectiven Formen aller Dinge machen will, als dass man sie zu subjectiven Formen unserer äusseren sowohl als innern Anschauungsart macht, die darum sinnlich heisst, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Daseyn des Objects der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Daseyn des Objects abhängig, mithin nur dadurch, dass die Vorstellungsfähigkeit des Subjects durch dasselbe afficirt wird, möglich ist.

Es ist auch nöthig, dass wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag seyn, dass alle endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen nothwendig übereinkommen müssen (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf, Sinnlichkeit zu seyn, eben darum, weil sie abgeleitet *(intuitus derivativus)*, nicht ursprünglich *(intuitus originarius)*, mithin nicht intellectuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Daseyn sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Daseyn in Beziehung auf gegebene Objecte bestimmt), abhängigen Wesen zuzukommen scheint; wiewohl die letztere Bemerkung zu unserer ästhetischen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweggrund gezählt werden muss.

Beschluss

von der transscendentalen Ästhetik.

Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transscendentalphilosophie: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? nämlich reine Anschauungen *a priori*, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urtheile *a priori* über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, *a priori* entdeckt werden und mit jenem synthetisch verbunden werden kann, welche Urtheile aber aus diesem Grunde nie weiter, als auf Gegenstände der Sinne reichen, und nur für Objecte möglicher Erfahrung gelten können.

XII.

§. 11.

Über diese Tafel der Kategorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten. Denn dass diese Tafel im theoretischen Theile der Philosophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich sey, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft, so ferne sie auf Begriffen *a priori* beruht, vollständig zu entwerfen, und sie mathematisch nach bestimmten Principien abzutheilen, erhellt schon von selbst daraus, dass gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verstandes vollständig, ja selbst die Form eines Systems derselben im menschlichen Verstande enthält, folglich auf alle Momente einer vorhabenden speculativen Wissenschaft, ja sogar ihre Ordnung, Anweisung giebt, wie ich denn auch davon anderwärts* eine Probe gegeben habe. Hier sind nun einige dieser Anmerkungen.

Die erste ist: dass sich diese Tafel, welche vier Classen von Verstandesbegriffen enthält, zuerst in zwei Abtheilungen zerfällen lasse, deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die zweite aber auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand) gerichtet sind.

Die erste Classe würde ich die der mathematischen, die zweite der dynamischen Kategorien nennen. Die erste Classe hat, wie man sieht, keine Correlate, die allein in der zweiten Classe angetroffen werden. Dieser Unterschied muss doch einen Grund in der Natur des Verstandes haben.

---

* Metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

Zweite Anmerkung. Dass allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Classe, nämlich drei sind, welches eben sowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Eintheilung *a priori* durch Begriffe Dichotomie seyn muss. Dazu kommt aber noch, dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt.

So ist die Allheit (Totalität) nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts anders als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Causalität einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig, endlich die Nothwendigkeit nichts anders, als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Man denke aber ja nicht, dass darum die dritte Kategorie ein blos abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sey. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besondern Actus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird. So ist der Begriff einer Zahl (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen), oder daraus, dass ich den Begriff einer Ursache und den einer Substanz beide verbinde, noch nicht sofort der Einfluss, d. i. wie eine Substanz Ursache von etwas in einer andern Substanz werden könne, zu verstehen. Daraus erhellt, dass dazu ein besonderer Actus des Verstandes erforderlich sey: und so bei den übrigen.

Dritte Anmerkung. Von einer einzigen Kategorie, nämlich der der Gemeinschaft, die unter dem dritten Titel befindlich ist, ist die Übereinstimmung mit der in der Tafel der logischen Functionen ihm correspondirenden

Form eines disjunctiven Urtheils nicht so in die Augen fallend, als bei den übrigen.

Um sich dieser Übereinstimmung zu versichern, muss man bemerken, dass in allen disjunctiven Urtheilen die Sphäre (die Menge alles dessen, was unter ihm enthalten ist) als ein Ganzes in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgestellt wird, und, weil einer nicht unter dem andern enthalten seyn kann, sie als einander coordinirt, nicht subordinirt, so dass sie einander nicht einseitig, wie in einer Reihe, sondern wechselseitig, als in einem Aggregat, bestimmen (wenn ein Glied der Eintheilung gesetzt wird, alle übrigen ausgeschlossen werden, und so umgekehrt), gedacht werden.

Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem andern, als Ursache seines Daseyns, untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der andern beigeordnet wird (z. B. in einem Körper, dessen Theile einander wechselseitig ziehen, und auch widerstehen), welches eine ganz andere Art der Verknüpfung ist, als die, welche im blossen Verhältniss der Ursache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechselseitig wiederum den Grund bestimmt, und darum mit diesem (wie der Weltschöpfer mit der Welt) nicht ein Ganzes ausmacht. Dasselbe Verfahren des Verstandes, wenn er sich die Sphäre eines eingetheilten Begriffs vorstellt, betrachtet er auch, wenn er ein Ding als theilbar denkt, und, wie die Glieder der Eintheilung im ersteren einander ausschliessen und doch in einer Sphäre verbunden sind, so stellt er sich die Theile des letztern als solche, deren Existenz (als Substanzen) jedem auch ausschliesslich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.

§. 12.

Es findet sich aber in der Transscendentalphilosophie der Alten noch ein Hauptstück vor, welches reine Verstandesbegriffe enthält, die, ob sie gleich nicht unter die Kategorien gezählt werden, dennoch, nach ihnen, als Begriffe *a priori* von Gegenständen gelten sollten, in welchem Falle sie aber die Zahl der Kategorien vermehren würden, welches nicht seyn kann. Diese trägt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Ob nun zwar der Gebrauch dieses Princips in Absicht auf die Folgerungen (die lauter tautologische Sätze gaben) sehr kümmerlich ausfiel, so, dass man es auch in neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der Metaphysik aufzustellen pflegt, so verdient doch ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu seyn scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprungs, und berechtigt zur Vermuthung, dass er in irgend einer Verstandesregel seinen Grund habe, der nur, wie es oft geschieht, falsch gedolmetscht worden. Diese vermeintlich transscendentalen Prädicate der Dinge sind nichts anders als logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntniss der Dinge überhaupt, und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der Einheit, Vielheit und Allheit, zum Grunde, nur dass sie diese, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig, genommen werden müssten, in der That nur in formaler Bedeutung als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntniss gehörig brauchten, und doch diese Kriterien des Denkens unbehutsamer Weise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten. In jedem Erkenntnisse eines Objects ist nämlich Einheit des Begriffs, welche man qualitative Einheit nennen kann, so ferne darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird, wie etwa die Einheit des Thema in einem

Schauspiel, einer Rede, einer Fabel. Zweitens Wahrheit in Ansehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, desto mehr Kennzeichen seiner objectiven Realität. Dies könnte man die qualitative Vielheit der Merkmale, die zu einem Begriffe als einem gemeinschaftlichen Grunde gehören (nicht in ihm als Grösse gedacht werden), nennen. Endlich drittens Vollkommenheit, die darin besteht, dass umgekehrt diese Vielheit zusammen auf die Einheit des Begriffes zurückführt, und zu diesem und keinem andern völlig zusammenstimmt, welches man die qualitative Vollständigkeit (Totalität) nennen kann. Woraus erhellt, dass diese logischen Kriterien der Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt die drei Kategorien der Grösse, in denen die Einheit in der Erzeugung des Quantum durchgängig gleichartig angenommen werden muss, hier nur in Absicht auf die Verknüpfung auch ungleichartiger Erkenntnissstücke in einem Bewusstseyn durch die Qualität eines Erkenntnisses als Princips verwandeln. So ist das Kriterium der Möglichkeit eines Begriffes (nicht des Objects desselben) die Definition, in der die Einheit des Begriffs, die Wahrheit alles dessen, was zunächst aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die Vollständigkeit dessen, was aus ihm gezogen worden, zur Herstellung des ganzen Begriffs das Erforderliche desselben ausmacht; oder so ist auch das Kriterium einer Hypothese die Verständlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes oder dessen Einheit (ohne Hülfshypothese) die Wahrheit (Uebereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen, und endlich die Vollständigkeit des Erklärungsgrundes zu ihnen, die auf nichts mehr noch weniger zurückweisen, als in der Hypothese angenommen worden, und das, was *a priori* synthetisch gedacht war, *a posteriori* analytisch wieder liefern und dazu zusammenstimmen. — Also wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transscendentale Tafel der Kategorien gar nicht, als wäre sie etwa mangelhaft, ergänzt, sondern nur, indem das Verhältniss dieser Begriffe auf Objecte gänzlich bei Seite gesetzt wird, das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logische Regeln der Übereinstimmung der Erkenntniss mit sich selbst gebracht.

XIII.

Der berühmte Locke hatte, aus Ermangelung dieser Betrachtung, und weil er reine Begriffe des Verstandes in Erfahrung antraf, sie auch von der Erfahrung abgeleitet, und verfuhr doch so inconsequent, dass er damit Versuche zu Erkenntnissen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. David Hume erkannte, um das Letztere thun zu können, sey es nothwendig, dass diese Begriffe ihren Ursprung *a priori* haben müssten. Da er sich aber gar nicht erklären konnte, wie es möglich sey, dass der Verstand Begriffe, die an sich im Verstande nicht verbunden sind, doch als im Gegenstande nothwendig verbunden denken müsse, und darauf nicht verfiel, dass vielleicht der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin seine Gegenstände angetroffen werden, seyn könne, so leitete er sie, durch Noth gedrungen, von der Erfahrung ab (nämlich von einer durch öftere Association in der Erfahrung entsprungenen subjectiven Nothwendigkeit, welche zuletzt fälschlich für objectiv gehalten wird, d. i. der Gewohnheit), verfuhr aber hernach sehr consequent, darin, dass er es für unmöglich erklärte, mit diesen Begriffen und den Grundsätzen, die sie veranlassen, über die Erfahrungsgrenze hinauszugehen. Die empirische Ableitung aber, worauf beide verfielen, lässt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse *a priori*, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft, nicht vereinigen, und wird also durch das Factum widerlegt.

Der erste dieser beiden berühmten Männer öffnete der Schwärmerei Thür und Thor, weil die Vernunft, wenn sie einmal Befugnisse auf ihrer Seite hat, sich nicht mehr durch unbestimmte Anpreisungen der Mässigung in Schranken halten lässt; der zweite ergab sich gänzlich dem Skepticism, da er einmal eine so allgemeine für Vernunft gehaltene Täuschung unseres Erkenntnissvermögens glaubte entdeckt zu haben. — Wir sind jetzt im Begriffe, einen Versuch zu machen, ob man nicht die menschliche Vernunft zwischen diesen beiden Klippen glücklich durchbringen, ihr bestimmte Grenzen anweisen, und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmässigen Thätigkeit für sie geöffnet erhalten könne?

Vorher will ich nur noch die Erklärung der Kategorien voranschicken. Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird. So war die Function des kategorischen Urtheils die des Verhältnisses des Subjects zum Prädicat, z. B. alle Körper sind theilbar. Allein in Ansehung des blos logischen Gebrauchs des Verstandes blieb es unbestimmt, welchem von beiden Begriffen die Function des Subjects, und welchem die des Prädicats man geben wolle. Denn man kann auch sagen: einiges Theilbare ist ein Körper. Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es bestimmt, dass seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subject, niemals als blosses Prädicat betrachtet werden müsse; und so in allen übrigen Kategorien.

XIV.

Der
Deduction der reinen Verstandesbegriffe
zweiter Abschnitt.

Transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

§. 15.

Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt.

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die blos sinnlich, d. i. nichts als Empfänglichkeit ist, und die Form dieser Anschauung kann *a priori* in unserem Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas andres, als *die Art zu seyn*, wie das Subject afficirt wird. Allein die Verbindung *(conjunctio)* eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten seyn; *denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft*, und, da man *diese*, zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewusst werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung, oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen, oder nicht sinnlichen Anschauung seyn, eine Verstandeshandlung, *die wir* mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts, als im Object verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen *die* Verbindung *die einzige* ist, die nicht durch Objecte gegeben, sondern nur vom Subjecte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist. Man wird hier leicht gewahr, dass diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend seyn müsse, und dass die Auflösung, Analysis, die ihr Gegentheil zu seyn scheint, *sie* doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden müssen.

Aber der Begriff der Verbindung führt ausser dem Begriffe des Mannigfaltigen, und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen*. Die Vorstellung *dieser* Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, dass *sie* zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. Diese Einheit, *die a priori* vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa *jene* Kategorie der Einheit (§. 10. — Seite 76.); denn alle Kategorien gründen sich auf logische Functionen in Urtheilen, in *diesen* aber ist schon Verbindung, mithin Einheit *gegebener* Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit (als qualitative §. 12. — Suppl. XII.) noch *höher* suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche enthält.

---

* Ob die Vorstellungen selbst identisch sind, und also eine durch die andere analytisch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewusstseyn der einen ist, so ferne vom Mannigfaltigen die Rede ist, vom Bewusstseyn der andern doch immer zu unterscheiden, und auf die Synthesis dieses (möglichen) Bewusstseyns kommt es hier allein an.

§. 16.

Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception.

Das: Ich *denke*, muss alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könne, welches eben so viel heisst, als: die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts seyn. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben seyn kann, heisst *Anschauung*. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das: Ich *denke*, in demselben Subject, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Actus der *Spontaneität*, *d. i.* sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die *reine* Apperception, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die *ursprüngliche Apperception*, weil sie dasjenige Selbstbewusstseyn ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muss begleiten können, und in allem Bewusstseyn ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transscendentale Einheit des Selbstbewusstseyns, um die Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* aus ihr zu bezeichnen. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesammt meine Vorstellungen seyn, wenn sie nicht insgesammt zu einem Selbstbewusstseyn gehörten, *d. i.* als meine Vorstellungen (ob ich mich ihrer gleich nicht als solcher bewusst bin) müssen sie doch der Bedingung nothwendig gemäss seyn, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewusstseyn zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden. Aus dieser ursprünglichen Verbindung lässt sich Vieles folgern.

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperception eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen enthält die Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewusstseyn dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewusstseyn, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjects. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, dass ich jede Vorstellung mit Bewusstseyn begleite, sondern dass ich eine zu der andern hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewusst bin. Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstseyn verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseyns in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich*. Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesammt zu, heisst demnach so viel als: ich vereinige sie in einem Selbstbewusstseyn, oder kann sie wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewusstseyn der Synthesis der Vorstellungen ist, so *setzt* er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, dass ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewusstseyn begreifen kann, nenne ich dieselben insgesammt meine Vorstellungen; denn sonst würde ich *ein* so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen als *a priori* gegeben ist also der Grund der Identität der Apperception selbst, die *a priori* allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, *a priori* zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniss ist.

---

* Die analytische Einheit des Bewusstseyns hängt allen gemeinsamen Begriffen, als solchen, an, z. B. wenn ich mir roth überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden seyn kann; also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die ausser ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben, folglich muss sie in synthetischer Einheit mit anderen (wenn gleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewusstseyns, welche sie zum *conceptus communis* macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punct, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transscendentalphilosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.

Dieser Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewusstseyns nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewusstseyn gedacht werden. Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstseyn zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muss in den Sinnen *die* Anschauung suchen. Ich bin mir also des *identischen* Selbst bewusst, in Ansehung des Mannigfaltigen *der* mir in *einer* Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesammt meine Vorstellungen nenne, *die eine* ausmachen. Das ist aber so viel, als dass ich mir *einer nothwendigen* Synthesis derselben *a priori* bewusst bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception heisst, unter der alle mir gegebene Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen.

§. 17.

Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception ist das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs.

Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transscendentalen Ästhetik: dass alles Mannigfaltige derselben unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehe. Der oberste Grundsatz eben derselben in Beziehung auf den Verstand ist: dass alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception stehe[*]. Unter dem ersteren stehen alle mannigfaltigen Vorstellungen der Anschauungen, so ferne sie uns gegeben werden, unter dem zweiten, so ferne sie in einem Bewusstseyn müssen verbunden werden können; denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden, weil die gegebenen Vorstellungen den Actus, der Apperception, **Ich denke**, nicht gemein haben, und dadurch nicht in einem Selbstbewusstseyn zusammengefasst seyn würden.

Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der **Erkenntnisse**. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. **Object**

---

[*] Der Raum und die Zeit und alle Theile derselben sind **Anschauungen**, mithin einzelne Vorstellungen mit dem Mannigfaltigen, das sie in sich enthalten (siehe die transscendentale Ästhetik), mithin nicht blosse Begriffe, durch die eben dasselbe Bewusstseyn, als in vielen Vorstellungen, sondern viele Vorstellungen als in einer, und deren Bewusstseyn, enthalten, mithin als zusammengesetzt, folglich die Einheit des Bewusstseyns, als **synthetisch**, aber doch ursprünglich angetroffen wird. Die **Einzelheit** derselben ist wichtig in der Anwendung (siehe §. 25).

aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseyns in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf also selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.

Das erste reine Verstandeserkenntniss also, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception. So ist die blosse Form der äusseren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntniss; er giebt nur das Mannigfaltige der Anschauung *a priori* zu einem möglichen Erkenntniss. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muss ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, dass die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseyns (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Object (ein bestimmter Raum) erkannt wird. Die synthetische Einheit des Bewusstseyns ist also eine objective Bedingung aller Erkenntniss, nicht deren ich blos selbst bedarf, um ein Object zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Object zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstseyn vereinigen würde.

Dieser letzte Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht; denn er sagt nichts weiter, als, dass alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen, und also, als in einer Apperception synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck *Ich* denke zusammenfassen kann.

Aber dieser Grundsatz ist doch nicht ein Princip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den, durch dessen reine Apperception in der Vorstellung: *Ich* bin, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist. Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewusstseyn zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objecte dieser Vorstellung existirten, würde einen besondern Actus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewusstseyns nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der blos denkt, nicht anschaut, bedarf. Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz, so dass er sich sogar von einem andern möglichen Verstande, entweder einem solchen, der selbst anschaute, oder, wenn gleich eine sinnliche Anschauung, aber doch von anderer Art, als die im Raume und der Zeit, zum Grunde liegend besässe, sich nicht den mindesten Begriff machen kann.

§. 18.

Was objective Einheit des Selbstbewusstseyns sey.

Die transscendentale *Einheit* der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Object vereinigt wird. Sie heisst darum *objectiv*, und muss von der *subjectiven Einheit* des Bewusstseyns unterschieden werden, die eine *Bestimmung* des innern *Sinnes* ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich, oder nach einander, *empirisch* bewusst seyn könne, kommt auf Umstände, oder empirische Bedingungen an. Daher die empirische Einheit des Bewusstseyns, durch Association der Vorstellungen, [illegible] eine Erscheinung betrifft, und ganz zufällig ist. Dagegen steht die reine Form der Anschauung in der Zeit, [illegible] Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewusstseyns, lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einen: Ich denke; also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche *a priori* der empirischen zum Grunde liegt. Jene Einheit ist allein objectiv gültig; die empirische Einheit der Apperception, die wir hier nicht erwägen, und die auch nur von der ersteren, unter gegebenen Bedingungen *in concreto*, abgeleitet ist, hat nur subjective Gültigkeit. Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Worts mit einer Sache, die andere mit einer anderen Sache; und die Einheit des Bewusstseyns, in dem, was empirisch ist, ist in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht nothwendig und allgemein geltend.

§. 19.

Die logische Form aller Urtheile besteht in der objectiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe.

Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urtheile überhaupt geben, befriedigen können: es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ohne nun hier über das Fehlerhafte der Erklärung, dass sie allenfalls nur auf kategorische, aber nicht hypothetische und disjunctive Urtheile passt (als welche letztere nicht ein Verhältniss von Begriffen, sondern selbst von Urtheilen enthalten), mit ihnen zu zanken (ungeachtet aus diesem Versehen der Logik manche lästige Folgen erwachsen sind)*, merke ich nur so, dass, worin dieses Verhältniss bestehe, hier nicht bestimmt ist.

---

* Die weitläuftige Lehre von den vier syllogistischen Figuren betrifft nur die kategorischen Vernunftschlüsse, und, ob sie zwar nichts weiter ist,

Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urtheile genauer untersuche, und sie, als dem Verstande angehörige, von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft (welches nur subjective Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, dass ein Urtheil nichts anders sey, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur **objectiven** Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnisswörtchen **ist** in denselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperception und die **nothwendige Einheit** derselben, wenn gleich das Urtheil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. B. die Körper sind schwer. Damit ich zwar nicht sagen will, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung **nothwendig** zu einander, sondern sie gehören **vermöge der nothwendigen Einheit** der Apperception in der Synthesis der Anschauungen zu einander, d. i. nach Principien der objectiven Bestimmung aller Vorstellungen, so ferne daraus Erkenntniss werden kann, welche Principien alle aus dem Grundsatze der transscendentalen Einheit der Apperception abgeleitet sind. Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein **Urtheil**, d. i. ein Verhältniss, das objectiv gültig ist, und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin blos subjective Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Association, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so

---

als eine Kunst, durch Versteckung unmittelbarer Schlüsse (*consequentiae immediatae*) unter die Prämissen eines reinen Vernunftschlusses, den Schein mehrerer Schlussarten, als des in der ersten Figur, zu erschleichen, so würde sie doch dadurch allein kein sonderliches Glück gemacht haben, wenn es ihr nicht gelungen wäre, die kategorischen Urtheile, als die, worauf sich alle andere müssen beziehen lassen, in ausschliessliches Ansehen zu bringen, welches aber nach § 9. (Seite 71) falsch ist.

fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, ist schwer; welches so viel sagen will, als, diese beiden Vorstellungen sind im Object, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjects, verbunden, und nicht blos in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt seyn mag) beisammen.

§. 20.

Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewusstseyn zusammenkommen kann.

Das Mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört nothwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist (§. 17.). Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe seyn) unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, ist die logische Function der Urtheile (§. 19.). Also ist alles Mannigfaltige, so ferne es in Einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Functionen zu urtheilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewusstseyn überhaupt gebracht wird. Nun sind aber die Kategorien nichts anders, als eben diese Functionen zu urtheilen, so ferne das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist (§. 13. — Seite 82). Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung nothwendig unter Kategorien.

§. 21.

Anmerkung.

Ein Mannigfaltiges, das in der Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur nothwendigen Einheit des Selbstbewusstseyns gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie[*]. Diese zeigt also an, dass das empirische Bewusstseyn eines gegebenen Mannigfaltigen Einer Anschauung eben sowohl unter einem reinen Selbstbewusstseyn *a priori*, wie empirische Anschauung unter einer reinen sinnlichen, die gleichfalls *a priori* Statt hat, stehe. — Im obigen Satze ist also der Anfang einer Deduction der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Kategorien unabhängig von Sinnlichkeit blos im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahiren muss, um nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelst der Kategorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen. In der Folge (§. 26) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt werden, dass die Einheit derselben keine andere sey, als welche die Kategorie nach dem vorigen §. 20. dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt, und dadurch also, dass ihre Gültigkeit *a priori* in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt wird, die Absicht der Deduction allererst völlig erreicht werden.

Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahiren, nämlich davon, dass das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, gegeben seyn müsse; wie aber, bleibt hier unbestimmt. Denn wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschaute (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben. Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntniss, die Anschauung, die ihm durchs Object gegeben werden muss, verbindet und ordnet. Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen, lässt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.

---

[*] Der Beweisgrund beruht auf der vorgestellten Einheit der Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, welche jederzeit eine Synthesis des Mannigfaltigen zu einer Anschauung Gegebenen in sich schliesst, und schon die Beziehung dieses letzteren auf Einheit der Apperception enthält.

§. 22.

Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung.

Sich einen Gegenstand denken, und einen Gegenstand erkennen, ist also nicht einerlei. Zum Erkenntnisse gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn könnte dem Begriffe eine correspondirende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand, und durch ihn gar keine Erkenntniss von irgend einem Dinge möglich; weil es, so viel ich wüsste, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne. Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich (Ästhetik), also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntniss werden, so ferne dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird. Sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum und Zeit), oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird. Durch Bestimmung der erstern können wir Erkenntnisse *a priori* von Gegenständen (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach, als Erscheinungen; ob es Dinge geben könne, die in dieser Form angeschaut werden müssen, bleibt doch dabei noch unausgemacht. Folglich sind alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse; ausser, so ferne man voraussetzt, dass es Dinge giebt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss uns darstellen lassen. Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, so ferne sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen *a priori* (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur so ferne Erkenntniss, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelst ihrer, auf empirische Anschauungen angewandt werden können. Folglich liefern uns die Kategorien vermittelst der Anschauung auch keine Erkenntniss von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. i. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntniss. Diese aber heisst Erfahrung. Folglich haben die Kategorien keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als nur so ferne diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden.

§. 23.

Der obige Satz ist von der grössten Wichtigkeit; denn er bestimmt eben sowohl die Grenzen des Gebrauchs der reinen Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstände, als die transscendentale Ästhetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form unserer sinnlichen Anschauung bestimmte. Raum und Zeit gelten, als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenstände gegeben werden können, nicht weiter, als für Gegenstände der Sinne, mithin nur die Erfahrung. Über diese Grenzen hinaus stellen sie gar nichts vor; denn sie sind nur in den Sinnen und haben ausser ihnen keine Wirklichkeit. Die reinen Verstandesbegriffe sind von dieser Einschränkung frei, und erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich seyn oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellectuell ist. Diese weitere Ausdehnung der Begriffe über unsere sinnliche Anschauung hinaus hilft uns aber zu nichts. Denn es sind alsdann leere Begriffe von Objecten, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urtheilen können, blosse Gedankenformen ohne objective Realität, weil wir keine Anschauung zur Hand haben, auf welche die synthetische Einheit der Apperception, die jene allein enthalten, angewandt werden, und sie so einen Gegenstand bestimmen könnten. Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allen Sinn und Bedeutung verschaffen.

Nimmt man also ein Object einer nichtsinnlichen Anschauung als gegeben an, so kann man es freilich durch alle die Prädicate vorstellen, die schon in der Voraussezzung liegen, dass ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme, also, dass es nicht ausgedehnt, oder im Raume sey, dass die Dauer desselben keine Zeit sey, dass in ihm keine Veränderung (Folge) der Bestimmungen in der Zeit angetroffen werde, u. s. w. Allein das ist noch kein eigentliches Erkenntniss, wenn ich blos anzeige, wie die Anschauung des Objects nicht sey, ohne sagen zu können, was in ihr denn enthalten sey; denn alsdann habe ich gar nicht die Möglichkeit eines Objects zu meinem reinen Verstandesbegriff vorgestellt, weil ich keine Anschauung habe geben können, die ihm correspondirte, sondern nur sagen konnte, dass die unsrige nicht für ihn gelte. Aber das Vornehmste ist hier, dass auf ein solches Etwas auch nicht einmal eine einzige Kategorie angewandt werden könnte, z. B. der Begriff einer Substanz, d. i. von Etwas, das als Subject, niemals aber als blosses Prädicat existiren könne, wovon ich gar nicht weiss, ob es irgend ein Ding geben könne, das dieser Gedankenbestimmung correspondirte, wenn nicht empirische Anschauung mir den Fall der Anwendung gäbe. Doch mehr hiervon in der Folge.

§. 24.

Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt.

Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den blossen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt, ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche, sey, sind aber eben darum blosse *Gedankenformen*, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird. Die Synthesis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denselben bezog sich blos auf die Einheit der Apperception, und war dadurch der Grund der Möglichkeit der Erkenntniss *a priori*, so ferne sie auf dem Verstande beruht, und mithin nicht allein transscendental, sondern auch blos rein intellectuell. Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung *a priori* zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand, als Spontaneität, den innern Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäss bestimmen, und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der *sinnlichen Anschauung* *a priori* denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (*der menschlichen*) Anschauung nothwendiger Weise stehen müssen, dadurch denn die

Kategorien, als blosse Gedankenformen, objective Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschauung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung *a priori* fähig.

Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die *a priori* möglich und nothwendig ist, kann figürlich *(synthesis speciosa)* genannt werden, zum Unterschiede von derjenigen, welche in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt in der blossen Kategorie gedacht würde, und Verstandesverbindung *(synthesis intellectualis)* heisst; beide sind transscendental nicht blos, weil sie selbst *a priori* vorgehen, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntniss *a priori* gründen.

Allein die figürliche Synthesis, wenn sie blos auf die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception, d. i. diese transscendentale Einheit geht, welche in den Kategorien gedacht wird, muss, zum Unterschiede von der blos intellectuellen Verbindung, die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft heissen. **Einbildungskraft** ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjectiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine correspondirende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; so ferne aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend, und nicht, wie der Sinn, blos bestimmbar ist, mithin *a priori* den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperception gemäss bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft so ferne ein Vermögen, die Sinnlichkeit *a priori* zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäss, muss die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft seyn, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist. Sie ist, als figürlich, von der intellectuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft blos durch den Verstand unterschieden. So ferne die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen die productive Einbildungskraft, und unterscheide sie dadurch von der reproductiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Association, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* nichts beiträgt, und um deswillen nicht in die Transscendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehört.

* * *

Hier ist nun der Ort, das Paradoxe, das Jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes (§.6 — Seite 42) auffallen musste, verständlich zu machen, nämlich wie dieser auch sogar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewusstseyn darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich afficirt werden, welches widersprechend zu seyn scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müssten; daher man auch lieber den inneren Sinn mit dem Vermögen der Apperception (welche wir sorgfältig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben pflegt.

Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d. i. unter eine Apperception (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen. Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauung ist, und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in sich aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige seiner eigenen Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anders, als die Einheit der Handlung, deren er sich, als einer solchen, auch ohne Sinnlichkeit bewusst ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist. Er also übt, unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diejenige Handlung aufs passive Subject, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch afficirt werde. Die Apperception und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerlei, dass jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die blosse Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewusstseyn der Bestimmung desselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den innern Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist.

Dieses nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Cirkel denken, ohne ihn zu beschreiben, die drei Abmessungen des Raumes gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Puncte drei Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit seyn soll) blos auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben, Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjects (nicht als Bestimmung eines Objects[*]), folglich die Synthesis des

---

[*] Bewegung eines Objects im Raume gehört nicht in eine reine Wissenschaft, folglich auch nicht in die Geometrie, weil, dass Etwas beweg-

Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahiren und blos auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäss bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor. Der Verstand findet also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficirt. Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann) und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subject einerlei sey, wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und denkendes Subject, erkenne mich selbst als gedachtes Object, so ferne ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich für den Verstand bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Object und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmungen seyn könne. Dass es aber doch wirklich so seyn müsse, kann, wenn man den Raum für eine blosse reine Form der Erscheinungen äusserer Sinne gelten lässt, dadurch klar dargethan werden, dass wir die Zeit, die doch gar kein Gegenstand äusserer Anschauung ist, uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, so ferne wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten, ingleichen dass wir die Bestimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitstellen für alle innere Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müssen, was uns äussere Dinge Veränderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade auf

---

lich sey, nicht *a priori*, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äussern Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft, und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transcendentalphilosophie.

dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äusseren Sinne im Raume ordnen, mithin, wenn wir von den letzteren einräumen, dass wir dadurch Objecte nur so ferne erkennen, als wir äusserlich afficirt werden, wir auch vom inneren Sinne zugestehen müssen, dass wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst afficirt werden, d. i. was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subject nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen [*].

§. 25.

Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transscendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception, bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin. *Diese Vorstellung* ist ein *Denken*, nicht ein *Anschauen*. Da nun zum *Erkenntniss* unserer selbst ausser der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Daseyn nicht Erscheinung (vielweniger blosser Schein), aber die Bestimmung meines Daseyns [**] kann nur der Form des innern Sinnes gemäss nach der besondern Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der innern Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine Erkenntniss von mir, wie ich bin, sondern blos, wie ich mir selbst erscheine. Das Bewusstseyn seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntniss seiner selbst, ungeachtet aller Kategorien, welche das Denken eines Objects überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception ausmachen. So wie zum Erkenntnisse eines von mir verschiedenen Objects, ausser dem Denken eines Objects überhaupt (in der Kategorie), ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntnisse meiner selbst ausser dem Bewusstseyn, oder ausser dem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme, und ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Verbindung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz ausserhalb der eigentlichen Verstandesbegriffe liegen, anschaulich machen, und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie, in Absicht auf eine Anschauung (die nicht intellectuell und durch den Verstand selbst gegeben seyn kann), ihr selbst blos erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellectuell wäre.

---

[*] Ich sehe nicht, wie man so viel Schwierigkeiten darin finden könne, dass der innere Sinn von uns selbst afficirt werde. Jeder Actus der *Aufmerksamkeit* kann uns ein Beispiel davon geben. Der Verstand bestimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäss, zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes correspondirt. Wie sehr das Gemüth gemeiniglich hierdurch afficirt werde, wird ein Jeder in sich wahrnehmen können.

[**] Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Daseyn zu bestimmen. Das Daseyn ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschau-

---

ung, die eine *a priori* gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin, eben so vor dem Actus des Bestimmens giebt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Daseyn, als eines selbstthätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Daseyn bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Daseyn einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, dass ich mich Intelligenz nenne.

§. 26.

Transscendentale Deduction des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe.

In der metaphysischen Deduction wurde der Ursprung der Kategorien *a priori* überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Functionen des Denkens dargethan, in der transscendentalen aber die Möglichkeit derselben als Erkenntnisse *a priori* von Gegenständen einer Anschauung überhaupt (§. 20. 21.) dargestellt. Jetzt soll die Möglichkeit, durch Kategorien die Gegenstände, die nur immer unseren Sinnen vorkommen mögen, und zwar nicht der Form ihrer Anschauung, sondern den Gesetzen ihrer Verbindung nach, *a priori* zu erkennen, also der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie sogar möglich zu machen, erklärt werden. Denn ohne diese ihre Tauglichkeit würde nicht erhellen, wie Alles, was unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die *a priori* aus dem Verstande allein entspringen.

Zuvörderst merke ich an, dass ich unter der Synthesis der Apprehension die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung verstehe, dadurch Wahrnehmung, d. i. empirisches Bewusstseyn derselben (als Erscheinung), möglich wird.

Wir haben Formen der äusseren sowohl als inneren sinnlichen Anschauung *a priori* an den Vorstellungen von Raum und Zeit, und diesen muss die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit gemäss seyn, weil sie selbst nur nach dieser Form geschehen kann. Aber Raum und Zeit sind nicht blos als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten), also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen *a priori* vorgestellt (siehe transsc. Ästhet.)[*]. Also ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen, ausser oder in uns, mithin auch eine Verbindung, der Alles, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll, gemäss seyn muss, *a priori* als Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben. Diese synthetische Einheit aber kann keine andere seyn, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt in einem ursprünglichen Bewusstseyn, den Kategorien gemäss, nur auf unsere sinnliche Anschauung angewandt. Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien, und da Erfahrung Erkenntniss durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten also *a priori* auch von allen Gegenständen der Erfahrung.

* * *

Wenn ich also z. B. die empirische Anschauung eines Hauses durch Apperception des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die nothwendige Einheit des Raumes und der äusseren sinnlichen Anschauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt, dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäss. Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahire, hat im Verstande ihren Sitz, und ist die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d. i. die Kategorie der Grösse, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d. i. die Wahrnehmung, durchaus gemäss seyn muss*.

---

[*] Der Raum als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr, als blosse Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so dass die Form der Anschauung blos Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik blos zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dass sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung *a priori* zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes (§. 24.).

Wenn ich (in einem anderen Beispiele) das Gefrieren des Wassers wahrnehme, so apprehendire ich zwei Zustände (der Flüssigkeit und Festigkeit) als solche, die in einer Relation der Zeit gegen einander stehen. Aber in der Zeit, da ich der Erscheinung als innere Anschauung zum Grunde lege, stelle ich mir nothwendig synthetische Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anschauung bestimmt (in Ansehung der Zeitfolge) gegeben werden könnte. Nun ist aber diese synthetische Einheit, als Bedingung *a priori*, unter der ich das Mannigfaltige einer Anschauung überhaupt verbinde, wenn ich von der beständigen Form meiner inneren Anschauung, der Zeit, abstrahire, die Kategorie der Ursache, durch welche ich, wenn ich sie auf meine Sinnlichkeit anwende, Alles, was geschieht, in der Zeit überhaupt seiner Relation nach bestimme. Also steht die Apprehension in einer solchen Begebenheit, mithin diese selbst, der möglichen Wahrnehmung nach, unter dem Begriffe des Verhältnisses der Wirkungen und Ursachen, und so in allen andern Fällen.

* * *

Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen

---

* Auf solche Weise wird bewiesen, dass die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperception, welche intellectuel und gänzlich *a priori* in der Kategorie enthalten ist, nothwendig gemäss seyn müsse. Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.

(natura materialiter spectata), Gesetze *a priori* vorschreiben, und nun fragt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihr als ihrem Muster richten (weil sie sonst blos empirisch seyn würden), wie es zu begreifen sey, dass die Natur sich nach ihnen richten müsse, d. i. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, *a priori* bestimmen können. Hier ist die Auflösung dieses Räthsels.

Es ist nun nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form *a priori*, d. i. seinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung *a priori* übereinstimmen müssen. Denn Gesetze existiren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhäriren, so ferne es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so ferne es Sinne hat. Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmässigkeit nothwendig, auch ausser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich seyn mögen, unerkannt da sind. Als blosse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellectuellen Synthesis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mögliche Wahrnehmung, sie selbst aber, diese empirische Synthesis, von der transscendentalen, mithin den Kategorien abhängt, so müssen alle mögliche Wahrnehmungen, mithin auch Alles, was zum empirischen Bewusstseyn immer gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Kategorien stehen, von welchen die Natur (blos als Natur überhaupt betrachtet), als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmässigkeit (als *natura formaliter spectata*), abhängt. Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blosse Kategorien den Erscheinungen *a priori* Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesammt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letztere überhaupt kennen zu lernen: von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze *a priori* die Belehrung.

§. 27.

Resultat dieser Deduction der Verstandesbegriffe.

Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauung, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntniss, so ferne der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntniss aber ist Erfahrung. Folglich ist uns keine Erkenntniss *a priori* möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung*.

---

* Damit man sich nicht voreiliger Weise an die besorglichen nachtheiligen Folgen dieses Satzes stosse, will ich nur in Erinnerung bringen, dass die Kategorien im Denken durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt sind, sondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das Erkennen dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Objects, Anschauung bedürfe, wo, beim Mangel der letzteren, der Gedanke vom Objecte übrigens noch immer seine wahren und nützlichen Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjects haben kann, der sich aber,

Aber diese Erkenntniss, die blos auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt ist, ist darum nicht alle von der Erfahrung entlehnt, sondern, was sowohl die reinen Anschauungen, als die reinen Verstandesbegriffe betrifft, so sind sie Elemente der Erkenntniss, die in uns *a priori* angetroffen werden. Nun sind nur zwei Wege, auf welchen eine nothwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich. Das erstere findet nicht in Ansehung der Kategorien (auch nicht der reinen sinnlichen Anschauung) statt; denn sie sind Begriffe *a priori*, mithin unabhängig von der Erfahrung (die Behauptung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von *generatio aequivoca*). Folglich bleibt nur das zweite übrig (gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft): dass nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. Wie sie aber die Erfahrung möglich machen, und welche Grundsätze der Möglichkeit derselben sie in ihrer Anwendung auf Erscheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptstück von dem transscendentalen Gebrauche der Urtheilskraft das Mehrere lehren.

Wollte Jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, dass sie weder selbstgedachte erste Principien *a priori* unserer Erkenntniss, noch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjective, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art von Präformationssystem der

---

weil er nicht immer auf die Bestimmung des Objects, mithin aufs Erkenntniss, sondern auch auf die des Subjects und dessen Wollen gerichtet ist, hier noch nicht vortragen lässt.

reinen Vernunft), so würde (ausser dem, dass bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urtheilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend seyn, dass in solchem Falle den Kategorien die Nothwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Nothwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch seyn, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjectiven Nothwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhte. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objecte (d. i. nothwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objective Gültigkeit unserer Urtheile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjective Nothwendigkeit (die gefühlt werden muss) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit Niemandem über dasjenige hadern, was blos auf der Art beruht, wie sein Subject organisirt ist.

Kurzer Begriff dieser Deduction.

Sie ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe (und mit ihnen aller theoretischen Erkenntniss *a priori*), als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber als Bestimmung der Erscheinungen im Raum und in der Zeit überhaupt, — endlich dieser aus dem Princip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit.

⁂

Nur bis hierher halte ich die Paragraphen-Abtheilung für nöthig, weil wir es mit den Elementarbegriffen zu thun hatten. Nun wir den Gebrauch derselben vorstellig machen wollen, wird der Vortrag in continuirlichem Zusammenhange, ohne dieselbe, fortgehen dürfen.

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT,I. FN. 1369/052

XV.

Alle Verbindung *(conjunctio)* ist entweder Zusammensetzung *(compositio)* oder Verknüpfung *(nexus)*. Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht nothwendig zu einander gehört, wie z. B. die zwei Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale getheilt wird, für sich nicht nothwendig zu einander gehören, und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen, in Allem, was mathematisch erwogen werden kann (welche Synthesis wiederum in die der Aggregation und Coalition eingetheilt werden kann, davon die erstere auf extensive, die andere auf intensive Grössen gerichtet ist). Die zweite Verbindung *(nexus)* ist die Synthesis des Mannigfaltigen, so ferne es nothwendig zu einander gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache, — mithin auch als ungleichartig doch *a priori* verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung, weil sie nicht willkührlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseyns des Mannigfaltigen betrifft (die wiederum in die physische der Erscheinungen unter einander, und metaphysische, ihre Verbindung im Erkenntnissvermögen *a priori*, eingetheilt werden können).

XVI. a.

Beweis.

Alle Erscheinungen enthalten, der Form nach eine Anschauung im Raum und Zeit, welche ihnen insgesammt *a priori* zum Grunde liegt. Sie können also nicht anders apprehendirt, d. i. ins empirische Bewusstseyn aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden. d. i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewusstseyn der synthetischen Einheit dieses Mannigfaltigen (Gleichartigen). Nun ist das Bewusstseyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, so ferne dadurch die Vorstellung eines Objects zuerst möglich wird, der Begriff einer Grösse (*Quanti*). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objects, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Grösse gedacht wird, d. i. die Erscheinungen sind insgesammt Grössen, und zwar extensive Grössen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden.

XVI. b.

2.

Anticipationen der Wahrnehmung.

Das Princip derselben ist: **In allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse**, d. i. einen Grad.

Beweis.

Wahrnehmung ist das empirische Bewusstseyn, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine (blos formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgend einem Objecte überhaupt (wodurch etwas Existirendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, als blos subjective Vorstellung, von der man sich nur bewusst werden kann, dass das Subject afficirt sey, und die man auf ein Object überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewusstseyn zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein blos formales Bewusstseyn *(a priori)* des Mannigfaltigen im Raum und Zeit übrig bleibt, also auch eine Synthesis der Grössenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0, an, bis zu einer beliebigen

Grösse derselben. Da nun Empfindung an sich gar keine objective Vorstellung ist, und in ihr weder die Anschauung vom Raum, noch von der Zeit, angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Grösse (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewusstseyn in einer gewissen Zeit von nichts = 0 bis zu ihrem gegebenen Maasse erwachsen kann), also eine intensive Grösse zukommen, welcher correspondirend allen Objecten der Wahrnehmung, so ferne diese Empfindung enthält, intensive Grösse, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beigelegt werden muss.

XVII.

Das Princip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.

Beweis.

Erfahrung ist ein empirisches Erkenntniss, d. i. ein Erkenntniss, das durch Wahrnehmungen ein Object bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewusstseyn enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntniss der Objecte der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloss der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälliger Weise zu einander, so, dass keine Nothwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann, weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung, aber keine Vorstellung von der Nothwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt, im Raum und Zeit in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung ein Erkenntniss der Objecte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältniss im Daseyn des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objectiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die

Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objecte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch *a priori* verknüpfende Begriffe, geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Nothwendigkeit bei sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmung möglich.

XVIII.

Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Beweis.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher, als Substrat (als beharrlicher Form der inneren Anschauung), das Zugleichseyn sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht; weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichseyn nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können. Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muss in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen seyn, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichseyn durch das Verhältniss der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann. Es ist aber das Substrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen, die Substanz, an welcher Alles, was zum Daseyn gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden. Folglich ist das Beharrliche, womit in

Verhältniss alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Reale derselben, das als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt. Da diese also im Daseyn nicht wechseln kann, so kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.

XIX.

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität.

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.

Beweis.

(Dass alle Erscheinungen der Zeitfolge insgesammt nur *Veränderungen*, d. i. ein successives Seyn und Nichtseyn der Bestimmungen der Substanz seyen, die da beharrt, folglich das Seyn der Substanz selbst, welches aufs Nichtseyn derselben folgt, oder das Nichtseyn derselben, welches aufs Daseyn folgt, mit anderen Worten, dass das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst nicht statt finde, hat der vorige Grundsatz dargethan. Dieser hätte auch so ausgedrückt werden können: *aller Wechsel (Succession) der Erscheinungen ist nur Veränderung*; denn Entstehen oder Vergehen der Substanz sind keine Veränderungen derselben, weil der Begriff der Veränderung eben dasselbe Subject mit zwei entgegengesetzten Bestimmungen als existirend, mithin als beharrend, voraussetzt. — Nach dieser Vorerinnerung folgt der Beweis.)

Ich nehme wahr, dass Erscheinungen auf einander folgen, d. i. dass ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegentheil im vorigen Zustande war. Ich verknüpfe also eigentlich zwei Wahrnehmungenn in der Zeit.

Nun ist Verknüpfung kein Werk des blossen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Product eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwei Zustände auf einerlei Art verbinden, so, dass der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen, und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was folge, am Objecte bestimmt werden. Ich bin mir also nur bewusst, dass meine Imagination Eines vorher, das Andere nachher setze, nicht dass im Objecte der eine Zustand vor dem andern vorhergehe, oder, mit andern Worten, es bleibt durch die blosse Wahrnehmung das objective Verhältniss der einanderfolgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit dieses nun als bestimmt erkannt werden, muss das Verhältniss zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, dass dadurch als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden. Der Begriff aber, der eine Nothwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff seyn, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als Etwas, das blos in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen seyn) könnte, bestimmt. Also ist nur dadurch, dass wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Causalität unterwerfen, selbst Erfahrung, d. i. empirisches Erkenntniss von denselben möglich; mithin sind sie selbst, als Gsgenstände der Erfahrung, nur nach eben dem Gesetze möglich.

XX.

Grundsatz des Zugleichseyns, nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

Alle Substanzen, so ferne sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Beweis.

Zugleich sind Dinge, wenn in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechselseitig folgen kann (welches in der Zeitfolge der Erscheinungen, wie beim zweiten Grundsatze gezeigt worden, nicht geschehen kann). So kann ich meine Wahrnehmung zuerst am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerst an der Erde und dann am Monde anstellen, und darum, weil die Wahrnehmungen dieser Gegenstände einander wechselseitig folgen können, sage ich, sie existiren zugleich. Nun ist das Zugleichseyn die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit. Man kann aber die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, dass Dinge in derselben Zeit gesetzt sind, abzunehmen, dass die Wahrnehmungen derselben einander wechselseitig folgen können. Die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension würde also nur eine jede dieser Wahrnehmungen als eine solche angeben, die im Subjecte da ist, wenn die andere nicht ist, und wechselsweise, nicht aber dass die Objecte zugleich seyn, d. i., wenn das eine ist, das andere auch in derselben Zeit sey, und dass dieses nothwendig sey, damit die Wahrnehmungen wechselseitig auf einander folgen können. Folglich wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen dieser ausser einander zugleich existirenden Dinge erfordert, um zu sagen, dass die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objecte gegründet sey, und das Zugleichseyn dadurch als objectiv vorzustellen. Nun ist aber das Verhältniss der Substanzen, in welchem die eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund in der andern enthalten ist, das Verhältniss des Einflusses, und, wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in dem anderen enthält, das Verhältniss der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also kann das Zugleichseyn der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben untereinander; diese ist also auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung.

XXI.

Einen mächtigen Einwurf aber wider diese Regeln, das Daseyn mittelbar zu beweisen, macht der Idealism, dessen Widerlegung hier an der rechten Stelle ist.

* * *

Widerlegung des Idealismus.

Der Idealism (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Daseyn der Gegenstände im Raum ausser uns entweder blos für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur Eine empirische Behauptung *(assertio)*, nämlich: Ich bin, für unbezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für Etwas, das an sich selbst unmöglich sey, und darum auch die Dinge im Raum für blosse Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealism ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit Allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu diesem Idealism aber ist von uns in der transscendentalen Ästhetik gehoben. Der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur das Unvermögen, ein Daseyn ausser dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgiebt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäss; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urtheil zu erlauben. Der verlangte Beweis muss also darthun, dass wir von äusseren Dingen auch Erfahrung und nicht blos Einbildung haben, welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, dass selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sey.

Lehrsatz.

Das blosse, aber empirisch bestimmte, Bewusstseyn meines eigenen Daseyns beweist das Daseyn der Gegenstände im Raum ausser mir.

Beweis.

Ich bin mir meines Daseyns als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht Etwas in mir seyn; weil eben mein Daseyn in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseyns in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, möglich. Nun ist das Bewusstseyn in der Zeit mit dem Bewusstseyn der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung nothwendig verbunden: also ist es auch mit der Existenz der Dinge ausser mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, nothwendig verbunden; d. i. das Bewusstseyn meines eigenen Daseyns ist zugleich ein unmittelbares Bewusstseyn des Daseyns anderer Dinge ausser mir.

Anmerkung 1. Man wird in dem vorhergehenden Beweise gewahr, das das Spiel, welches der Idealism trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird. Dieser nahm an, dass die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sey, und daraus auf äussere Dinge nur *geschlossen* werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf *bestimmte* Ursachen schliesst, nur unzuverlässig, weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir äusseren Dingen, vielleicht fälschlich, zuschreiben. Allein hier wird bewiesen, dass äussere Erfahrung eigentlich unmittelbar sey*, dass nur vermittelst ihrer, zwar nicht das Bewusstseyn unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sey. Freilich ist die Vorstellung: *ich bin*, die das Bewusstseyn ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjects in sich schliesst, aber noch keine *Erkenntniss* desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, ausser dem Gedanken von etwas Existirendem, noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d. i. der Zeit, das Subject bestimmt werden muss, wozu durchaus äussere Gegenstände erforderlich sind, so, dass folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äussere möglich ist.

Anmerkung. 2. Hiermit stimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnissvermögens in Bestimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, dass wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äusseren Ver-

---

[*] Das *unmittelbare* Bewusstseyn des Daseyns äusserer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatze nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, die Möglichkeit dieses Bewusstseyns mögen wir einsehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde seyn: ob wir nur einen innern Sinn, aber keinen äussern, sondern blos äussere Einbildung hätten. Es ist aber klar, dass, um uns auch nur etwas als äusserlich einzubilden, d. i. dem Sinne in der Anschauung darzustellen, wir schon einen äussern Sinn haben, und dadurch die blosse Receptivität einer äusseren Anschauung von der Spontaneität, die jede Einbildung charakterisirt, unmittelbar unterscheiden müssen. Denn sich auch einen äusseren Sinn blos einzubilden, würde das Anschauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft bestimmt werden soll, selbst vernichten.

hältnissen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z. B. Sonnenbewegung, in Ansehung der Gegenstände der Erde) wahrnehmen können, so haben wir sogar nichts Beharrliches, das wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als blos die Materie, und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äusserer Erfahrung geschöpft, sondern *a priori* als nothwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseyns durch die Existenz äusserer Dinge, vorausgesetzt. Das Bewusstseyn meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine blosse intellectuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjects. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädicat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Correlat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist.

Anmerkung 3. Daraus, dass die Existenz äusserer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewusstseyns unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, dass jede anschauliche Vorstellung äusserer Dinge zugleich die Existenz derselben einschliesse, denn jene kann gar wohl die blosse Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen so wohl als im Wahnsinn) seyn; sie ist es aber blos durch die Reproduction ehemaliger äusserer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äusserer Gegenstände möglich sind. Es hat hier nur bewiesen werden sollen, dass innere Erfahrung überhaupt nur durch äussere Erfahrung überhaupt möglich sey. Ob diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht blosse Einbildung sey, muss nach den besondern Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden.

XXII.

Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze.

Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, dass wir die Möglichkeit keines Dinges nach der blossen Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objective Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen. Man nehme z. B. die Kategorien der Relation. Wie 1. Etwas nur als Subject, nicht als blosse Bestimmung anderer Dinge existiren, d. i. Substanz seyn könne, oder wie 2. darum, weil Etwas ist, Etwas anders seyn müsse, mithin wie Etwas überhaupt Ursache seyn könne, oder 3. wie, wenn mehrere Dinge da sind, daraus, dass eines derselben da ist, Etwas auf die übrigen und so wechselseitig folge, und auf diese Art eine Gemeinschaft von Substanzen statt haben könne, lässt sich gar nicht aus blossen Begriffen einsehen. Eben dieses gilt auch von den übrigen Kategorien, z. B. wie ein Ding mit vielen zusammen einerlei, d. i. eine Grösse seyn könne u. s. w. So lange es also an Anschauung fehlt, weiss man nicht, ob man durch die Kategorien ein Object denkt, und ob ihnen auch überall gar irgend ein Object zukommen könne, und so bestätigt sich, dass sie für sich gar keine Erkenntnisse, sondern blosse Gedankenformen sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu machen. — Eben daher kommt es auch, dass aus blossen Kategorien kein synthetischer Satz gemacht werden kann. Z. B. in allem Daseyn ist Substanz,

d. i. etwas, was nur als Subject und nicht als blosses Prädicat existiren kann; oder ein jedes Ding ist ein Quantum u. s. w., wo gar nichts ist, was uns dienen könnte, über einen gegebenen Begriff hinauszugehen und einen andern damit zu verknüpfen. Daher es auch niemals gelungen ist, aus blossen reinen Verstandesbegriffen einen synthetischen Satz zu beweisen, z. B. den Satz: alles zufällig Existirende hat eine Ursache. Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweisen, dass, ohne diese Beziehung, wir die Existenz des Zufälligen gar nicht begreifen, d. i. *a priori* durch den Verstand die Existenz eines solchen Dinges nicht erkennen könnten; woraus aber nicht folgt, dass eben dieselbe auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst sey. Wenn man daher nach unserem Beweise des Grundsatzes der Causalität zurücksehen will, so wird man gewahr werden, dass wir denselben nur von Objecten möglicher Erfahrung beweisen konnten; Alles, was geschieht (eine jede Begebenheit), setzt eine Ursache voraus, und zwar so, dass wir ihn auch nur als Princip der Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniss eines in der empirischen Anschauung gegebenen Objects, und nicht aus blossen Begriffen beweisen konnten. Dass gleichwohl der Satz: alles Zufällige müsse eine Ursache haben, doch Jedermann aus blossen Begriffen klar einleuchte, ist nicht zu leugnen, aber alsdann ist der Begriff des Zufälligen schon so gefasst, dass er nicht die Kategorie der Modalität (als etwas, dessen Nichtseyn sich denken lässt), sondern die der Relation (als etwas, das nur als Folge von einem andern existiren kann) enthält, und da ist es freilich ein identischer Satz: was nur als Folge existiren kann, hat seine Ursache. In der That, wenn wir Beispiele vom zufälligen Daseyn geben sollen, berufen wir uns immer auf Veränderungen und nicht blos auf die Möglichkeit des Gedankens vom Gegentheil*. Veränderung aber ist Begebenheit, die, als solche, nur durch eine Ursache möglich, deren Nichtseyn also für sich möglich ist, und so erkennt man die Zufälligkeit daraus, dass Etwas nur als Wirkung einer Ursache existiren kann; wird daher ein Ding als zufällig angenommen, so ist es ein analytischer Satz, zu sagen, es habe eine Ursache.

---

* Man kann sich das Nichtseyn der Materie leicht denken, aber die Alten folgerten daraus doch nicht ihre Zufälligkeit. Allein selbst der Wech-

Noch merkwürdiger aber ist, dass wir, um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Kategorien, zu verstehen, und also die *objective Realität* der letzteren darzuthun, nicht blos Anschauungen, sondern sogar immer *äussere Anschauungen* bedürfen. Wenn wir z. B. die reinen Begriffe der *Relation* nehmen, so finden wir, dass 1. um dem Begriffe der *Substanz* correspondirend etwas *Beharrliches* in der Anschauung zu geben (und dadurch die objective Realität dieses Begriffs darzuthun), wir eine Anschauung im Raume (der Materie) bedürfen, weil der Raum allein beharrlich bestimmt, die Zeit aber, mithin Alles, was im inneren Sinne ist, beständig fliesst. 2. Um *Veränderung*, als die dem Begriffe der *Causalität* correspondirende Anschauung, darzustellen, müssen wir Bewegung, als Veränderung im Raume, zum Beispiele nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen. Veränderung ist Verbindung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Daseyn eines und desselben Dinges. Wie es

---

sel des Seyns und Nichtseyns eines gegebenen Zustandes eines Dinges, darin alle Verbindung besteht, beweist gar nicht die Zufälligkeit dieses Zustandes, gleichsam aus der *Wirklichkeit* seines Gegentheils, z. B. die Ruhe eines Körpers, welche auf Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung desselben, daraus, weil die erstere das Gegentheil der letzteren ist. Denn dieses Gegentheil ist hier nur logisch, nicht realiter dem andern *entgegengesetzt*. Man müsste beweisen, dass, *anstatt* der Bewegung im vorhergehenden Zeitpuncte, es möglich gewesen, dass der Körper *damals* geruht hätte, um die Zufälligkeit seiner Bewegung zu beweisen, nicht dass er *hernach* ruhe; denn da können beide Gegentheile gar wohl mit einander bestehen.

nun möglich ist, dass aus einem gegebenen Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges folge, kann nicht allein keine Vernunft sich ohne Beispiel begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen, und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Puncts im Raume, dessen Daseyn in verschiedenen Örtern (als eine Folge entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderung anschaulich macht; denn, um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, figürlich durch eine Linie, und die innere Veränderung durch das Ziehen dieser Linie (Bewegung), mithin die successive Existenz unser selbst in verschiedenem Zustande durch äussere Anschauung uns fasslich machen; wovon der eigentliche Grund dieser ist, dass alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn aber gar keine beharrliche Anschauung angetroffen wird. — Endlich ist die Kategorie der Gemeinschaft, ihrer Möglichkeit nach, gar nicht durch die blosse Vernunft zu begreifen, und also die objective Realität dieses Begriffs ohne Anschauung, und zwar äussere im Raum, nicht einzusehen möglich. Denn wie will man sich die Möglichkeit denken, dass, wenn mehrere Substanzen existiren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der andern wechselseitig Etwas (als Wirkung) folgen könne, und also, weil in der ersteren Etwas ist, darum auch in den anderen Etwas seyn müsse, das aus der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann? denn dieses wird zur Gemeinschaft erfordert, ist aber unter Dingen, die sich ein jedes durch seine Subsistenz völlig isoliren, gar nicht begreiflich. Daher Leibnitz, indem er den Substanzen der Welt, nur, wie sie der Verstand allein denke, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Daseyn allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl fasslich machen, wenn wir sie uns im Raume, also in der äusseren Anschauung vorstellen. Denn dieser enthält schon *a priori* formale äussere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft) in sich. — Eben so kann leicht dargethan werden, dass die Möglichkeit der Dinge als Grössen, und also die objective Realität der Kategorie der Grösse, auch nur in der äusseren Anschauung könne dargelegt, und vermittelst ihrer allein hernach auch auf den inneren Sinn angeordnet werden. Allein ich muss, um Weitläufigkeit zu vermeiden, die Beispiele davon dem Nachdenken des Lesers überlassen.

Die ganze Bemerkung ist von grosser Wichtigkeit, nicht allein um unsere vorhergehende Widerlegung des Idealisms zu bestätigen, sondern vielmehr noch, um, wenn vom Selbsterkenntnisse aus dem blossen inneren Bewusstseyn und der Bestimmung unserer Natur ohne Beihülfe äusserer empirischen Anschauungen die Rede seyn wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntniss anzuzeigen.

Die letzte Folgerung aus diesem ganzen Abschnitte ist also: alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter als Principien *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetische Sätze *a priori*, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung.

XXIII.

Mit einem Worte, alle diese Begriffe lassen sich durch nichts belegen, und dadurch ihre reale Möglichkeit darthun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben) weggenommen wird, und es bleibt dann nur noch die logische Möglichkeit übrig, d. i. dass der Begriff (Gedanke) möglich sey, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich auf ein Object beziehe, und also irgend was bedeute.

XXIV.

Es liegt indessen hier eine schwer zu vermeidende Täuschung zum Grunde. Die Kategorien gründen sich ihrem Ursprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die Anschauungsformen, Raum und Zeit; scheinen also eine über alle Gegenstände der Sinne erweiterte Anwendung zu verstatten. Allein sie sind ihrerseits wiederum nichts als Gedankenformen, die blos das logische Vermögen enthalten, das Mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewusstseyn *a priori* zu vereinigen, und da können sie, wenn man ihnen die uns allein mögliche Anschauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als jene reinen sinnlichen Formen, durch die doch wenigstens ein Object gegeben wird, anstatt dass eine unserm Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzu kommt, gar nichts bedeutet. — Gleichwohl liegt es doch schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen, Sinnenwesen *(Phaenomena)*, nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, dass wir entweder eben dieselbe nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objecte unserer Sinne sind, als Gegenstände blos durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüber stellen, und sie Verstandeswesen *(Noumena)* nennen. Nun fragt sich, ob unsere reinen Verstandesbegriffe nicht in Ansehung dieser letzteren Bedeutung haben, und eine Erkenntnissart derselben seyn könnten?

Gleich Anfangs aber zeigt sich hier eine Zweideutigkeit, welche grossen Missverstand veranlassen kann; dass, da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung blos Phänomen nennt, er sich zugleich ausser dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht, und sich daher vorstellt, er könne sich auch von dergleichen Gegenstande Begriffe machen, und, da der Verstand keine anderen als die Kategorien liefert, der Gegenstand in der letzteren Bedeutung wenigstens durch diese reinen Verstandesbegriffe müsse gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem Etwas überhaupt ausser unserer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten, zu halten.

Wen wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so ferne es nicht Object unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren, so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Object einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellectuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.

Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d. i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht blos als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muss, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, dass er von seinen Kategorien in dieser Art sie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, sie eben diese Einheit auch nur wegen der blossen Idealität des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe *a priori* bestimmen können. Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf; denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Kategorien entsprechen sollen, lässt sich gar nicht einsehen; weshalb ich mich nur auf das berufen darf, was ich in der allgemeinen Anmerkung zum vorigen Hauptstücke gleich zu Anfang anführte (Suppl. XXII.). Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals blos aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, dass man diesen durch eine ihm correspondirende Anschauung belegt, bewiesen werden. Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müssten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdann wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung. Da nun eine solche, nämlich die intellectuelle Anschauung, schlechterdings ausser unserem Erkenntnissvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenwesen correspondiren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als blosse Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im Mindesten auf diese hinaus; was also von uns Noumenon genannt wird, muss als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden.

XXV.

Man muss nicht, statt dieses Ausdrucks, den einer intellectuellen Welt, wie man im deutschen Vortrage gemeinhin zu thun pflegt, brauchen; denn intellectuell, oder sensitiv sind nur die Erkenntnisse. Was aber nur ein Gegenstand der einen oder der andern Anschauungsart seyn kann, die Objecte also, müssen (ungeachtet der Härte des Lauts) intelligibel oder sensibel heissen.

XXVI.

Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, so dass der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen nothwendigen Schlusssatz, führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr blos zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einsicht in dieselben würde Theologie, Moral und, durch beider Verbindung, Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseyns, blos vom speculativen Vernunftvermögen und sonst von nichts Anderem abhängig machen. In einer systematischen Vorstellung jener Ideen würde die angeführte Ordnung, als die synthetische, die schicklichste seyn, aber in der Bearbeitung, die vor ihr nothwendig vorhergehen muss, wird die analytische, welche diese Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemessener seyn, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand giebt, der Seelenlehre, zur Weltlehre, und von da bis zur Erkenntniss Gottes fortgehen, unseren grossen Entwurf zu vollziehen.

XXVII.

Da nun der Satz: Ich denke (problematisch genommen), die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält, und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet, so ist klar, dass die Schlüsse aus demselben einen blos transscendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Vermischung der Erfahrung ausschlägt, und von dessen Fortgang wir, nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns schon zum Voraus keinen vortheilhaften Begriff machen können. Wir wollen ihn also durch alle Prädicamente der reinen Seelenlehre mit einem kritischen Auge verfolgen, doch um der Kürze willen ihre Prüfung in einem ununterbrochenen Zusammenhange fortgehen lassen.

Zuvörderst kann folgende allgemeine Bemerkung unsere Achtsamkeit auf diese Schlussart schärfen. Nicht dadurch, dass ich blos denke, erkenne ich irgend ein Object, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewusstseyns, darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen. Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, dass ich mich meiner als denkend bewusst bin, sondern wenn ich mir der Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Function des Denkens bestimmt, bewusst bin. Alle *modi* des Selbstbewusstseyns im Denken, an sich, sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objecten (Kategorien), sondern blosse logische Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand, zu erkennen geben. Nicht das Bewusstseyn des

Bestimmenden, sondern nur die des bestimmbaren Selbst, d. i. meiner inneren Anschauung (so ferne ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperception im Denken gemäss verbunden werden kann), ist das Object.

1. In allen Urtheilen bin ich nun immer das bestimmende Subject desjenigen Verhältnisses, welches das Urtheil ausmacht. Dass aber Ich, der Ich denke, im Denken immer als Subject, und als Etwas, das nicht blos wie Prädicat dem Denken anhänge, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, dass ich, als Object, ein für mich selbst bestehendes Wesen oder Substanz sey. Das Letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (so ferne ich blos das Denkende als ein solches betrachte) mehr, als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde.

2. Dass das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken, ein Singular sey, der nicht in eine Vielheit der Subjecte aufgelöst werden kann, mithin ein logisch einfaches Subject bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache Substanz sey, welches ein synthetischer Satz seyn würde. Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bei mir nicht anders als sinnlich seyn können, mithin ganz ausser dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, dass das Ich im Denken einfach sey. Es wäre auch wunderbar, wenn ich[*] das, was sonst so viele Anstalt erfordert, um in dem, was die Anschauung darlegt, das zu unterscheiden, was darin Substanz sey,

---

[*] Unstreitig ist dies „Ich" falsch. Kant hat dabei erst ein anderes Verbum im Sinne gehabt, dies aber später vergessen. Es muss „Mir" heissen, auf „durch eine Offenbarung gegeben" bezogen.

noch mehr aber, ob diese auch einfach seyn könne (wie bei den Theilen der Materie), hier so geradezu in der ärmsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine Offenbarung gegeben würde.

3. Der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, ist ein eben so wohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz; aber diese Identität des Subjects, deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewusst werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Object gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten, wodurch das Bewusstseyn der Identität seiner eigenen Substanz, als denkenden Wesens, in allem Wechsel der Zustände verstanden wird, wozu, um sie zu beweisen, es mit der blossen Analysis des Satzes, ich denke, nicht ausgerichtet seyn, sondern verschiedene synthetische Urtheile, welche sich auf die gegebene Anschauung gründen, würden erfordert werden.

4. Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von andern Dingen ausser mir (wozu auch mein Körper gehört), ist eben sowohl ein analytischer Satz; denn andere Dinge sind solche, die ich als von mir unterschieden denke. Aber ob dieses Bewusstseyn meiner selbst ohne Dinge ausser mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sey, und ich also blos als denkendes Wesen (ohne Mensch zu seyn) existiren könne, weiss ich dadurch gar nicht.

Also ist durch die Analysis des Bewusstseyns meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntniss meiner selbst als Objects nicht das Mindeste gewonnen. Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten.

Ein grosser, ja sogar der einzige Stein des Anstosses wider unsere ganze Kritik würde es seyn, wenn es eine Möglichkeit gäbe, *a priori* zu beweisen, dass alle denkende Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also (welches eine Folge aus dem nämlichen Beweisgrunde ist) Persönlichkeit unzertrennlich bei sich führen, und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewusst seyen. Denn auf diese Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus gethan, wir wären in das Feld der Noumenen getreten, und nun spräche uns Niemand die Befugniss ab, in diesem uns weiter auszubreiten, anzubauen und, nachdem einen Jeden sein Glückstern begünstigt, darin Besitz zu nehmen. Denn der Satz: ein jedes denkende Wesen, als ein solches, ist einfache Substanz, ist ein synthetischer Satz *a priori*, weil er erstlich über den ihm zu Grunde gelegten Begriff hinausgeht und die Art des Daseyns zum Denken überhaupt hinzuthut, und zweitens zu jenem Begriffe ein Prädicat (der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann. Also sind synthetische Sätze *a priori* nicht blos, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung, und zwar als Principien der Möglichkeit dieser Erfahrung selbst, thunlich und zulässig, sondern sie können auch auf Dinge überhaupt und an sich selbst gehen, welche Folgerung dieser ganzen Kritik ein Ende macht und gebieten würde, es beim Alten bewenden zu lassen. Allein die Gefahr ist hier nicht so gross, wenn man der Sache näher tritt.

In dem Verfahren der rationalen Psychologie herrscht ein Paralogism, der durch folgenden Vernunftschluss dargestellt wird.

Was nicht anders als Subject gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subject und ist also Substanz.

Nun kann ein denkendes Wesen, blos als ein solches betrachtet, nicht anders als Subject gedacht werden.

Also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.

Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, so ferne es sich selbst, als Subject, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewusstseyns, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie als Object zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also wird *per Sophisma figurae dictionis*, mithin durch einen Trugschluss, die Conclusion gefolgert [*].

Dass diese Auflösung des berühmten Arguments in einen Paralogism so ganz richtig sey, erhellt deutlich, wenn man die allgemeine Anmerkung zur systematischen Vorstellung der Grundsätze und den Abschnitt von den Noumenen hierbei nachsehen will, da bewiesen worden, dass der Begriff eines Dinges, was für sich selbst als Subject, nicht aber als blosses Prädicat existiren kann, noch gar keine objective Realität bei sich führe, d. i. dass man nicht wissen könne, ob ihm überall ein Gegenstand zukommen könne, indem man die Möglichkeit einer solchen Art zu existiren nicht einsieht, folglich dass es schlechterdings keine Erkenntniss abgebe. Soll er also unter die Benennung einer Substanz ein Object, das gegeben werden kann, anzeigen; soll er ein Erkenntniss werden: so muss eine beharrliche Anschauung, als die unentbehrliche Bedingung der objectiven Realität eines Begriffs, nämlich das, wodurch allein der Gegenstand gegeben wird, zum Grunde gelegt werden. Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewusstseyn meines Denkens; also fehlt es uns auch, wenn wir blos beim Denken stehen bleiben, an der nothwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d. i. eines für sich bestehenden Subjects, auf sich selbst als denkendes Wesen anzuwenden, und die damit verbundene Einfachheit der Substanz fällt mit der objectiven Realität des Begriffs gänzlich weg, und wird in eine blos logische qualitative Einheit des Selbstbewusstseyns im Denken überhaupt, das Subject mag zusammengesetzt seyn oder nicht, verwandelt.

---

[*] Das Denken wird in beiden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen; im Obersatze, wie es auf ein Object überhaupt (mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag) geht, im Untersatze aber nur, wie es in der Beziehung auf Selbstbewusstseyn besteht, wobei also so gar kein Object gedacht wird, sondern nur die Beziehung auf Sich, als Subject (als die Form des Denkens), vorgestellt wird. Im ersteren wird von Dingen geredet, die nicht anders als Subjecte gedacht werden können, im zweiten aber nicht von Dingen, sondern vom Denken (indem man von allem Objecte abstrahirt), in welchem das Ich immer zum Subject des Bewusstseyns dient, daher im Schlusssatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders als Subject existiren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subject des Urtheils brauchen, welches ein identischer Satz ist, der schlechterdings nichts über die Art meines Daseyns eröffnet.

Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises der Beharrlichkeit der Seele.

Dieser scharfsinnige Philosoph merkte bald in dem gewöhnlichen Argumente, dadurch bewiesen werden soll, dass die Seele (wenn man einräumt, sie sey ein einfaches Wesen) nicht durch Zertheilung zu seyn aufhören könne, einen Mangel der Zulänglichkeit zu der Absicht, ihr die nothwendige Fortdauer zu sichern, indem man noch ein Aufhören ihres Daseyns durch Verschwinden annehmen könnte. In seinem Phaedon suchte er nun diese Vergänglichkeit, welche eine wahre Vernichtung seyn würde, von ihr dadurch abzuhalten, dass er sich zu beweisen getraute, ein einfaches Wesen könne gar nicht aufhören zu seyn, weil, da es gar nicht vermindert werden, und also nach und nach etwas an seinem Daseyn verlieren, und so allmälig in Nichts verwandelt werden könne (indem es keine Theile, also auch keine Vielheit in sich habe), zwischen einem Augenblicke, darin es ist, und dem andern, darin es nicht mehr ist, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich ist. — Allein er bedachte nicht, dass, wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumen, da sie nämlich kein Mannigfaltiges ausser einander, mithin keine extensive Grösse enthält, man ihr doch, so wenig wie irgend einem Existirenden, intensive Grösse, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Daseyn ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abzunehmen, und so die vorgebliche Substanz (das Ding, dessen Beharrlichkeit nicht sonst schon fest steht), obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmälige Nachlassung *(remissio)* ihrer Kräfte (mithin durch Elanguescenz, wenn es mir erlaubt ist, mich dieses Ausdrucks zu bedienen), in Nichts verwandelt werden könne. Denn selbst das Bewusstseyn hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann [*], folglich auch das Vermögen, sich seiner bewusst zu seyn, und so alle übrigen Vermögen. — Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als blossen Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen, und selbst unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Wesen (als Mensch) sich zugleich ein Gegenstand äusserer Sinne ist, für sich klar ist, womit aber dem rationalen Psychologen gar nicht Genüge geschieht, der die absolute Beharrlichkeit derselben selbst über das Leben hinaus aus blossen Begriffen zu beweisen unternimmt *.

---

[*] Klarheit ist nicht, wie die Logiker sagen, das Bewusstseyn einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewusstseyns, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muss selbst in manchen dunklen Vorstellungen anzutreffen seyn, weil ohne alles Bewusstseyn wir in der Verbindung dunkler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden, welches wir doch bei den Merkmalen mancher Begriffe (wie der von Recht und Billigkeit, und des Tonkünstlers, wenn er viele Noten im Phantasiren zugleich greift) zu thun vermögen. Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewusstseyn zum **Bewusstseyn** des Unterschiedes derselben von andern zureicht. Reicht dieses zwar zur Unterscheidung, aber nicht zum Bewusstseyn des Unterschiedes zu, so müsste die Vorstellung noch dunkel genannt werden. Also giebt es unendlich viele Grade des Bewusstseyns bis zum Verschwinden.

---

* Diejenigen, welche, um eine neue Möglichkeit auf die Bahn zu bringen, schon genug gethan zu haben glauben, wenn sie darauf trotzen, dass man ihnen keinen Widerspruch in ihren Voraussetzungen zeigen könne (wie diejenigen insgesammt sind, die die Möglichkeit des Denkens, wovon sie nur bei den empirischen Anschauungen im menschlichen Leben ein Beispiel haben, auch nach dessen Aufhörung einzusehen glauben), können durch andere Möglichkeiten, die nicht im Mindesten kühner sind, in grosse Verlegenheit gebracht werden. Dergleichen ist die Möglichkeit der Theilung einer *einfachen Substanz* in mehrere Substanzen, und umgekehrt das Zusammenfliessen (Coalition) mehrerer in eine einfache. Denn obzwar die Theilbarkeit ein Zusammengesetztes voraussetzt, so erfordert sie doch nicht nothwendig ein Zusammengesetztes von Substanzen, sondern blos von Graden (der mancherlei Vermögen) einer und derselben Substanz. Gleichwie man sich nun alle Kräfte und Vermögen der Seele, selbst das des Bewusstseyns, als auf die Hälfte geschwunden denken kann, so doch, dass immer noch Substanz übrig bliebe; so kann man sich auch diese erloschene Hälfte als aufbehalten, aber nicht in ihr, sondern ausser ihr, ohne Widerspruch vorstellen, nur dass, da hier Alles, was in ihr nur immer real ist, folglich einen Grad hat, mithin die ganze Existenz derselben, so, dass nichts mangelt, halbirt worden, ausser ihr alsdann eine besondere Substanz entspringen würde. Denn die Vielheit, welche getheilt worden, war schon vorher, aber nicht als Vielheit der Substanzen, sondern jeder Realität, als Quantum der Existenz in ihr, und die Einheit der Substanz war nur eine Art zu existiren, die durch diese Theilung allein in eine Mehrheit der Subsistenz verwandelt werden. So könnten aber auch mehrere einfache Substanzen in eine wiederum zusammenfliessen, dabei nichts verloren ginge, als blos die Mehrheit der Subsistenz, indem die eine den Grad der Realität aller vorigen zusammen in sich enthielte, und vielleicht möchten die einfachen Substanzen, welche uns die Erscheinung einer Materie geben (freilich zwar nicht durch einen mechanischen oder chemischen Einfluss auf einander, aber doch durch einen uns unbekannten, davon jener nur die Erscheinung wäre), durch dergleichen *dynamische* Theilung der Elternseelen, als *intensiver Grössen*, Kinderseelen hervorbringen, indessen dass jene ihren Abgang wiederum durch Coalition mit neuem Stoffe von derselben Art ergänzten. Ich bin weit entfernt, dergleichen Hirngespinnsten den mindesten Werth oder Gültigkeit einzuräumen, auch haben die obigen Principien der Analytik hinreichend eingeschärft, von den Kategorien (als der Substanz) keinen andern als Erfahrungsgebrauch zu machen. Wenn aber der Rationalist aus dem blossen Denkungsvermögen, ohne irgend eine beharrliche Anschauung, dadurch

Nehmen wir nun unsere obigen Sätze, wie sie auch, als für alle denkende Wesen gültig, in der rationalen Psychologie als System genommen werden müssen, in synthetischem Zusammenhange, und gehen, von der Kategorie der Relation, mit dem Satze: alle denkende Wesen sind, als solche, Substanzen, rückwärts die Reihe derselben, bis sich der Cirkel schliesst, durch, so stossen wir zuletzt auf die Existenz derselben, deren sie sich in diesem System, unabhängig von äusseren Dingen, nicht allein bewusst sind, sondern diese auch (in Ansehung der Beharrlichkeit, die nothwendig zum Charakter der Substanz gehört) aus sich selbst bestimmen können. Hieraus folgt aber, dass der Idealism in eben demselben rationalistischen System unvermeidlich sey, wenigstens der problematische, und, wenn das Daseyn äusserer Dinge zu Bestimmung seines eigenen in der Zeit gar nicht erforderlich ist, jenes auch nur ganz umsonst angenommen werde, ohne jemals einen Beweis davon geben zu können.

Verfolgen wir dagegen das analytische Verfahren, da das: Ich denke, als ein Satz, der schon ein Daseyn in sich schliesst, als gegeben, mithin die Modalität, zum Grunde liegt, und zergliedern ihn, um seinen Inhalt, ob und wie nämlich dieses Ich im Raum oder der Zeit blos dadurch sein Daseyn bestimmt, zu erkennen, so würden die Sätze der rationalen Seelenlehre nicht vom Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt, sondern von einer Wirklichkeit anfangen, und aus der Art, wie diese gedacht wird, nachdem Alles, was dabei empirisch ist, abgeson-

---

ein Gegenstand gegeben würde, ein für sich bestehendes Wesen zu machen kühn genug ist, blos weil die Einheit der Apperception im Denken ihm keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten erlaubt, statt dass er besser thun würde, zu gestehen, er wisse die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären, warum soll der Materialist, ob er gleich eben so wenig zum Behuf seiner Möglichkeiten Erfahrung anführen kann, nicht zu gleicher Kühnheit berechtigt seyn, sich seines Grundsatzes, mit Beibehaltung der formalen Einheit des ersteren, zum entgegengesetzten Gebrauche zu bedienen?

dert worden, das, was einem denkenden Wesen überhaupt zukommt, gefolgert werden, wie folgende Tafel zeigt.

1.
Ich denke,

2.
als Subject,

3.
als einfaches Subject,

4.
als identisches Subject,
in jedem Zustande meines Denkens.

Weil hier nun im zweiten Satze nicht bestimmt wird, ob ich nur als Subject und nicht auch als Prädicat eines andern existiren und gedacht werden könne, so ist der Begriff eines Subjects hier blos logisch genommen, und es bleibt unbestimmt, ob darunter Substanz verstanden werden solle oder nicht. Allein in dem dritten Satze wird die absolute Einheit der Apperception, das einfache Ich, in der Vorstellung, darauf sich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht, auch für sich wichtig, wenn ich gleich noch nichts über des Subjects Beschaffenheit oder Subsistenz ausgemacht habe. Die Apperception ist etwas Reales, und die Einfachheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit. Nun ist im Raume nichts Reales, was einfach wäre; denn Puncte (die das einzige Einfache im Raume ausmachen) sind blos Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Theil auszumachen dient. Also folgt daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als blos denkenden Subjects, Beschaffenheit aus Gründen des Materialisms. Weil aber mein Daseyn in dem ersten Satze als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heisst, ein jedes denkende Wesen existirt (welches zugleich absolute Nothwendigkeit, und also zu viel, von ihnen sagen würde), sondern nur: ich existire denkend; so ist er empirisch, und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseyns blos in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hierzu zuerst etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, so ferne ich mich denke, gar nicht in der inneren Anschauung gegeben ist, so ist die Art, wie ich existire, ob als Substanz oder als Accidens, durch dieses einfache Selbstbewusstseyn gar nicht zu bestimmen möglich. Also, wenn der Materialism zur Erklärungsart meines Daseyns untauglich ist, so ist der Spiritualism zu derselben eben sowohl unzureichend, und die Schlussfolge ist, dass wir auf keine Art, welche es auch sey, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können.

Und wie sollte es auch möglich seyn, durch die Einheit des Bewusstseyns, die wir selbst nur dadurch kennen, dass wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen, über Erfahrung (unser Daseyn im Leben) hinaus zu kommen, und sogar unsere Erkenntniss auf die Natur aller denkenden Wesen überhaupt durch den empirischen, aber in Ansehung aller Art der Anschauung unbestimmten, Satz, Ich denke, zu erweitern?

Es giebt also keine rationale Psychologie als Doctrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntniss verschaffte, sondern nur als Disciplin, welche der speculativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialism in den Schooss zu werfen, andererseits sich nicht in dem für uns im Leben grundlosen Spiritualism herumschwärmend zu verlieren, sondern uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen über dieses Leben hinaus reichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derselben anzusehen, unser Selbsterkenntniss von der fruchtlosen überschwänglichen Speculation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden, welches, wenn es gleich auch nur immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, seine Principien doch höher hernimmt, und das Verhalten so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinaus reiche.

Man sieht aus allem diesem, dass ein blosser Missverstand der rationalen Psychologie ihren Ursprung gebe. Die Einheit des Bewusstseyns, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für Anschauung des Subjects als Objects genommen, und darauf die Kategorie der Substanz angewandt. Sie ist aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Object gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene Anschauung voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subject gar nicht erkannt werden kann. Das Subject der Kategorien kann also dadurch, dass es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objecte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn um diese zu denken, muss es sein reines Selbstbewusstseyn, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen. Eben so kann das Subject, in welchem die Vorstellung der Zeit ursprünglich ihren Grund hat, ihr eignes Daseyn in der Zeit dadurch nicht bestimmen, und wenn das Letztere nicht seyn kann, so kann auch das Erstere als Bestimmung seiner selbst (als denkenden Wesens überhaupt) durch Kategorien nicht statt finden *.

---

* Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz, und hält den Satz, Ich existire, in sich. Ich kann aber nicht sagen: Alles, was denkt, existirt; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu nothwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze, Ich denke, als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt (weil sonst der Obersatz: Alles, was denkt, existirt, vorausgehen müsste), sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus (mithin beweist es doch, dass schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde liege), geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Object der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Object, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch ausser diesem Begriffe gesetzt sey, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das ge-

* * *

So verschwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntniss, so weit es der speculativen Philosophie verdankt werden soll, in getäuschte Erwartung; wobei gleichwohl die Strenge der Kritik dadurch, dass sie zugleich die Unmöglichkeit beweist, von einem Gegenstande der Erfahrung über die Erfahrungsgrenze hinaus etwas dogmatisch auszumachen, der Vernunft bei diesem ihrem Interesse den ihr nicht unwichtigen Dienst thut, sie eben sowohl wider alle mögliche Behauptungen des Gegentheils in Sicherheit zu stellen, welches nicht anders geschehen kann, als so, dass man entweder seinen Satz apodiktisch beweist, oder, wenn dieses nicht gelingt, die Quellen dieses Unvermögens aufsucht, welche, wenn sie in den nothwendigen Schranken unserer Vernunft liegen, alsdann jeden Gegner gerade demselben Gesetze der Entsagung aller Ansprüche auf dogmatische Behauptung unterwerfen müssen.

Gleichwohl wird hierdurch für die Befugniss, ja gar die Nothwendigkeit der Annehmung eines künftigen Lebens, nach Grundsätzen des mit dem speculativen verbundenen praktischen Vernunftgebrauchs, nicht das Mindeste verloren; denn der blos speculative Beweis hat auf die gemeine Menschenvernunft ohnedies niemals einigen Ein-

---

gegeben werden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als Etwas, was in der That existirt, und in dem Satze, ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, dass, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sey empirische Vorstellung, vielmehr ist sie rein intellectuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus, Ich denke, doch nicht statt finden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellectuellen Vermögens.

fluss haben können. Er ist so auf eine Haaresspitze gestellt, dass selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann, als sie ihn als einen Kreisel um denselben sich unaufhörlich drehen lässt, und er in ihren eigenen Augen also keine beharrliche Grundlage abgiebt, worauf etwas gebaut werden könnte. Die Beweise, die für die *Welt* brauchbar sind, bleiben hierbei alle in ihrem unverminderten Werthe, und gewinnen vielmehr durch Abstellung jener dogmatischen Anmaassungen an Klarheit und ungekünstelter Überzeugung, indem sie die Vernunft in ihr eigenthümliches Gebiet, nämlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur ist, versetzen, die dann aber zugleich als praktisches Vermögen an sich selbst, ohne auf die Bedingungen der letzteren eingeschränkt zu seyn, die erstere und mit ihr unsere eigene Existenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt ist. Nach der *Analogie mit der Natur* lebender Wesen in dieser Welt, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundsatze annehmen muss, dass kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches, oder für den Gebrauch Unproportionirtes, mithin Unzweckmässiges anzutreffen, sondern als seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sey, zu urtheilen, müsste der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf seyn, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen, nicht blos den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornämlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, dass das letztere sogar das blosse Bewusstseyn der Rechtschaffenheit der Gesinnung, bei Ermangelung aller Vortheile, selbst sogar des Schattenwerks vom Nachruhm, über Alles hochschätzen lehrt, und sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt, mit Verzichtthuung auf viele Vortheile, zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntniss der Zweckmässigkeit in Allem, was wir vor uns sehen, und durch eine Aussicht in die Unermesslichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewusstseyn einer gewissen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse, sammt einem dieser angemessenen Triebe, bleibt immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müssen, die nothwendige Fortdauer unserer Existenz aus der blos theoretischen Erkenntniss unserer selbst einzusehen.

Beschluss der Auflösung
des psychologischen Paralogism.

Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechselung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stükken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt. Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahire, und schliesse daraus, dass ich mich meiner Existenz auch ausser der Erfahrung und den empirischen Bedingungen derselben bewusst werden könne. Folglich verwechsle ich die mögliche Abstraction von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewusstseyn einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transscendentale Subject zu erkennen, indem ich blos die Einheit des Bewusstseyns, welche allem Bestimmen, als der blossem Form der Erkenntniss, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, gehört nicht eigentlich zu derjenigen Psychologie, wovon hier die Rede ist, weil sie die Persönlichkeit der Seele auch ausser dieser Gemeinschaft (nach dem Tode) zu beweisen die Absicht hat, und also im eigentlichen Verstande transscendent ist, ob sie sich gleich mit einem Objecte der Erfahrung beschäftigt, aber nur so ferne es aufhört, ein Gegenstand der Erfahrung zu seyn. Indessen kann auch hierauf nach unserem Lehrbegriffe hinreichende Antwort gegeben werden. Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlasst hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äusserer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, dass beiderlei Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur, so ferne eines dem andern äusserlich erscheint, von einander unterscheiden, mithin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht seyn dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sey, welche zu lösen ganz ausser dem Felde der Psychologie, und, wie der Leser, nach dem, was in der Analytik von Grundkräften und Vermögen gesagt worden, leicht urtheilen wird, ohne allen Zweifel auch ausser dem Felde aller menschlichen Erkenntniss liegt.

Allgemeine Anmerkung,

den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend.

Der Satz, Ich denke, oder, Ich existire denkend, ist ein empirischer Satz. Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Object als Erscheinung, zum Grunde, und so scheint es als wenn nach unserer Theorie die Seele ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, und auf solche Weise unser Bewusstseyn selbst, als blosser Schein, in der That auf nichts gehen müsste.

Das Denken, für sich genommen, ist bloss die logische Function, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer blos möglichen Anschauung, und stellt das Subject des Bewusstseyns keineswegen als Erscheinung dar, blos darum, weil es gar keine Rücksicht auf die Art der Anschauung nimmt, ob sie sinnlich oder intellectuell sey. Dadurch stelle ich mich mir selbst, weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Object überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahire. Wenn ich mich hier als Subject der Gedanken, oder auch als Grund des Denkens, vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz, oder der Ursache, denn diese sind jene Functionen des Denkens (Urtheilens) schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt, welche freilich erfordert werden würden, wenn ich mich erkennen wollte. Nun will ich mich meiner aber nur als denkend bewusst werden; wie mein eigenes Selbst in der Anschauung gegeben sey, das setze ich bei Seite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht so ferne ich denke, blos Erscheinung seyn: im Bewusstseyn meiner Selbst beim blossen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist.

Der Satz aber, Ich denke, so ferne er so viel sagt, als: Ich existire denkend, ist nicht blosse logische Function, sondern bestimmt das Subject (welches dann zugleich Object ist) in Ansehung der Existenz, und kann ohne den inneren Sinn nicht statt finden, dessen Anschauung jederzeit das Object nicht als Ding an sich selbst, sondern blos als Erscheinung an die Hand giebt. In ihm ist also schon nicht mehr blosse Spontaneität des Denkens, sondern auch Receptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjects angewandt. In dieser letzteren müsste denn nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauchs seiner logischen Functionen zu Kategorien der Substanz, der Ursache etc. suchen, um sich als Object an sich selbst nicht blos durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseyns zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon zu erkennen, welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist, und nichts als Data der Erscheinung an die Hand giebt, die dem Objecte des reinen Bewusstseyns zur Kenntniss seiner abgesonderten Existenz nichts liefern, sondern blos der Erfahrung zum Behufe dienen kann.

Gesetzt aber, es fände sich in der Folge, nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen (nicht blos logischen Regeln, sondern) *a priori* feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig *a priori* in Ansehung unseres eigenen Daseyns als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Bedingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, dass im Bewusstseyn unseres Daseyns *a priori* etwas enthalten sey, was unsere nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz, doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligibele (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen, dienen kann.

Aber dieses würde nichts desto weniger alle Versuche in der rationalen Psychologie nicht im Mindesten weiter bringen. Denn ich würde durch jenes bewundernswürdige Vermögen, welches mir das Bewusstseyn des moralischen Gesetzes allererst offenbart, zwar ein Princip der Bestimmung meiner Existenz, welches rein intellectuell ist, haben, aber durch welche Prädicate! Durch keine anderen, als die mir in der sinnlichen Anschauung gegeben werden müssen, und so würde ich da wiederum hingerathen, wo ich in der rationalen Psychologie war, nämlich in das Bedürfniss sinnlicher Anschauungen, um meinen Verstandesbegriffen, Substanz, Ursache u. s. w., wodurch ich allein Erkenntniss von mir haben kann, Bedeutung zu verschaffen; jene Anschauungen können mich aber über das Feld der Erfahrung niemals hinaus heben. Indessen würde ich doch diese Begriffe in Ansehung des praktischen Gebrauchs, welcher doch immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, der im theoretischen Gebrauche analogischen Bedeutung gemäss, auf die Freiheit und das Subject derselben anzuwenden befugt seyn, indem ich blos die logischen Functionen des Subjects und Prädicats des Grundes und der Folge darunter verstehe, denen gemäss die Handlungen oder die Wirkungen jenen Gesetzen gemäss so bestimmt werden, dass sie zugleich mit den Naturgesetzen, den Kategorien der Substanz und der Ursache allemal gemäss erklärt werden können, ob sie gleich aus ganz anderem Princip entspringen. Dieses hat nur zur Verhütung des Missverstandes, dem die Lehre von unserer Selbstanschauung, als Erscheinung, leicht ausgesetzt ist, gesagt seyn sollen. Im Folgenden wird man davon Gebrauch zu machen Gelegenheit haben.

XXVIII.

Ich habe ihn auch sonst bisweilen den formalen Idealism genannt, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äusserer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden. In manchen Fällen scheint es rathsam zu seyn, sich lieber dieser als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen, um alle Missdeutung zu verhüten.

INHALTSANZEIGE.

Seite.
Vorrede 5
Inhalt 15
Einleitung.
  I. Idee der Transscendentalphilosophie 17
  II. Eintheilung der Transscendentalphilosophie . . 26

I. Transscendentale Elementarlehre . . 29

Erster Theil. Die transscendentale Ästhetik [§. 1.] * . 31
  Erster Abschnitt. Von dem Raume [§. 2.] . . . 34
    [§. 3 im Suppl. VIII.]
  Zweiter Abschnitt. Von der Zeit [§. 4] 40
    [§. 5 im Suppl. X. — §. 6. Schlüsse aus diesen Begriffen. S. 42. — §. 7. Erläuterung. S. 45.]
    Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Ästhetik [§. 8.] 48
Zweiter Theil. Die transscendentale Logik 55
  Einleitung. Idee einer transscendentalen Logik . . 55
    I. Von der Logik überhaupt 55
    II. Von der transscendentalen Logik 59

---

* In den spätern Ausgaben ist bis zum zweiten Buche der ersten Abtheilung des zweiten Theiles — in dieser Ausg. bis Seite 116 — Alles in 27 Paragraphen abgetheilt, welche hier im Register in Klammern angegeben sind.

Seite.

III. Von der Eintheilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik 61

IV. Von der Eintheilung der transscendentalen Logik in die transscendentale Analytik und Dialektik 64

Erste Abtheilung. Transscendentale Analytik . . . 66

Erstes Buch. Die Analytik der Begriffe 67

Erstes Hauptstück. Von dem Leitfaden der Entdeckungen aller reinen Verstandesbegriffe . . 68

Erster Abschnitt. Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt 69

Zweiter Abschnitt. Von der logischen Function des Verstandes in Urtheilen [§. 9] . 71

Dritter Abschnitt. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien [§. 10] . . 76

[§. 11. 12. im Suppl. XII.]

Zweites Hauptstück. Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe 82

Erster Abschnitt. Von den Principien einer transscendentalen Deduction überhaupt [§. 13] 82

[Ein §. 14 ist nicht angegeben. — §. 15 bis §. 27 im Suppl. XIV.]

Zweiter Abschnitt. Von den Gründen *a priori* zur Möglichkeit der Erfahrung 90

1. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung 93

2. Von der Synthesis der Reproduction in der Einbildung 94

3. Von der Synthesis der Recognition im Begriffe 96

4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien, als Erkenntnissen *a priori* 101

Seite.

- Dritter Abschnitt. Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit, diese *a priori* zu erkennen 105
  - Summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduction der reinen Verstandesbegriffe 115
- Zweites Buch. Die Analytik der Grundsätze (transscendentale Doctrin der Urtheilskraft) 116
  - Einleitung. Von der transscendentalen Urtheilskraft überhaupt 118
  - Erstes Hauptstück. Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe 122
  - Zweites Hauptstück. System aller Grundsätze des reinen Verstandes 131
    - Erster Abschnitt. Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile . . . 133
    - Zweiter Abschnitt. Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile . . . 135
    - Dritter Abschnitt. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes 139
      - 1. Von den Axiomen der Anschauung . 142
      - 2. Die Anticipationen der Wahrnehmung . 145
      - 3. Analogien der Erfahrung 152
        - Erste Analogie: Grundsatz der Beharrlichkeit 156
        - Zweite Analogie: Grundsatz der Erzeugung 162
        - Dritte Analogie: Grundsatz der Gemeinschaft 178
      - 4. Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt 183
  - Drittes Hauptstück. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena 196

Seite.
Anhang: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen 214

Zweite Abtheilung. Die transscendentale Dialektik . 238

Einleitung.

I. Vom transscendentalen Schein 238
II. Von der reinen Vernunft, als dem Sitze des transscendentalen Scheins 242
A. Von der Vernunft überhaupt 242
B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft . 245
C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft . 247

Erstes Buch. Von den Begriffen der reinen Vernunft 251
Erster Abschnitt. Von den Ideen überhaupt . . 252
Zweiter Abschnitt. Von den transscendentalen Ideen 259
Dritter Abschnitt. System der transscendentalen Ideen 268

Zweites Buch. Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft 273
Erstes Hauptstück. Von den Paralogismen der reinen Vernunft 275
Erster Paralogism der Substantialität . . . 280
Zweiter Paralogism der Simplicität. . . . 282
Dritter Paralogism der Personalität . . . 290
Vierter Paralogism der Idealität 294
Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre zufolge dieser Paralogismen . . 304
Zweites Hauptstück. Die Antinomie der reinen Vernunft 322
Erster Abschnitt. System der kosmologischen Ideen 325

Seite.

Zweiter Abschnitt. Antithetik der reinen Vernunft 334
Der Antinomie der reinen Vernunft erster Widerstreit der transscendentalen Ideen . 338
Zweiter Widerstreit 344
Dritter Widerstreit 353
Vierter Widerstreit 360

Dritter Abschnitt. Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite . . 367

Vierter Abschnitt. Von den transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in so ferne sie schlechterdings müssen aufgelöst werden können 377

Fünfter Abschnitt. Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transscendentale Ideen 384

Sechster Abschnitt. Der transscendentale Idealism, als der Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik 388

Siebenter Abschnitt. Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst 393

Achter Abschnitt. Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen 400

Neunter Abschnitt. Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft, in Ansehung aller kosmologischen Ideen 406
I. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen . 407
II. Auflösung der kosmologischen Idee von

Seite.
der Totalität der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung 412
Schlussanmerkung zur Auflösung der mathematisch-transscendentalen, und Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch-transscendentalen Ideen 415
III. Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen 418
Möglichkeit der Causalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnothwendigkeit 422
Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit 425
IV. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen, ihrem Daseyn nach überhaupt 438
Schlussanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft 442
Drittes Hauptstück. Das Ideal der reinen Vernunft . . 444
Erster Abschnitt. Von dem Ideal überhaupt . . . 444
Zweiter Abschnitt. Von dem transscendentalen Ideal 447
Dritter Abschnitt. Von den Beweisgründen der speculativen Vernunft auf das Daseyn eines höchsten Wesens zu schliessen 456
Vierter Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes . . . 462
Fünfter Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Daseyn Gottes . . . 470
Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins in allen transscendentalen Beweisen vom Daseyn eines nothwendigen Wesens 478
Sechster Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines physikotheologischen Beweises 483

Seite.

Siebenter Abschnitt. Kritik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft . . 491

Anhang zur transscendentalen Dialektik. Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft 499

Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft 519

II. Transscendentale Methodenlehre . . 545

Erstes Hauptstück. Die Disciplin der reinen Vernunft 549

Erster Abschnitt. Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche 552

Zweiter Abschnitt. Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs . 571

Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft 585

Dritter Abschnitt. Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen 594

Vierter Abschnitt. Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise 603

Zweites Hauptstück. Der Kanon der reinen Vernunft . 613

Erster Abschnitt. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft 615

Zweiter Abschnitt. Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft 620

Dritter Abschnitt. Vom Meinen, Wissen und Glauben 631

Drittes Hauptstück. Die Architektonik der reinen Vernunft 641

Viertes Hauptstück. Die Geschichte der reinen Vernunft 656

Seite.
Supplemente 661
I. (zu Seite 2) 663
II. (zu Seite 14) 664
III. (zu Seite 15) . . . . , 689
IV. (zu Seite 18) 695
V. (zu Seite 22) 700
VI. (zu Seite 24) 702
VII. a (zu Seite 26) 710
VII. b (zu Seite 27) . . . . , . 711
VIII. (zu Seite 36) 712
IX. (zu Seite 39) 714
X. (zu Seite 41) 715
XI. (zu Seite 54) 716
XII. (zu Seite 81) 722
XIII. (zu Seite 90) 728
XIV. (zu Seite 90) 730
XV. (zu Seite 141) 760
XVI. a (zu Seite 142) 761
XVI. b (zu Seite 145) 762
XVII. (zu Seite 153) 764
XVIII. (zu Seite 157) 766
XIX. (zu Seite 162) 768
XX. (zu Seite 178) 770
XXI. (zu Seite 189) 772
XXII. (zu Seite 195) 776
XXIII. (zu Seite 204) 781
XXIV. (zu Seite 206) 782
XXV. (zu Seite 212) 785
XXVI. (zu Seite 271) 786
XXVII. (zu Seite 280) 787
XXVIII. (zu Seite 388) 806

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

IMMANUEL KANT'S
SÄMMTLICHE
WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

DRITTER THEIL.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

PROLEGOMENA
ZU EINER JEDEN KÜNFTIGEN
METAPHYSIK,
DIE ALS WISSENSCHAFT
WIRD AUFTRETEN KÖNNEN
UND
LOGIK.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ.

Phil. 288:3.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1838.

KR 2547

1513

VORREDE.

In diesem Bande sind die beiden Schriften **Kant's** zusammengestellt, welche zur Kritik der reinen Vernunft das nächste Verhältniss haben und ihr daher unmittelbar folgen müssen. Dieselben kritischen Grundsätze, welche wir bei der Revision der **Kant'schen** Werke überhaupt als nothwendig ausgefunden haben, sind auch hier befolgt.

Die **Prolegomena** sind, so viel ich weiss, nur einmal, 1783, 222 S. 8., in Riga bei Hartknoch gedruckt worden. Es kommen eine Menge Nachlässigkeiten im Druck vor; die meisten davon, welche sich nur auf Interpunction, Orthographie, Grammatik beziehen, sind stillschweigend verbessert; die auffallenderen Correcturen sind mit ihren Varianten an Ort und Stelle bemerkt.

Die Prolegomenen sind eigentlich eine **apologetische** Gelegenheitsschrift. **Kant** wollte die Verwunderung, welche seine Kritik erregte, ihre schiefe Auffassung von Seiten des Dogmatismus, ihre Verwechselung mit anderen Gestalten des Idealismus, namentlich dem Berkeley'schen, auf möglichst entschiedene Art zurückweisen. Zugleich wollte er aber auch die Besorgnisse vernichten, welche das Capitel von den Paralogismen, den Antinomieen und dem Ideal der reinen Vernunft erweckt hatte. Hier suchte er daher zu zeigen, dass die Bestimmung der Grenzen der Vernunft etwas ganz Anderes sey, als ihre Negation überhaupt oder die Negation des Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Er strebte, die Widersprüche, in welche das Denken sich selbst verwickelt, so einfach als ihm möglich hinzustellen, damit man begriffe, dass er nicht aus einem scholastischen Luxus, aus einer sophistischen Subtilität heraus das Antinomische gemacht habe, sondern dass unsere Vernunft an sich selbst dialektisch sey. Dieser Punct ist bekanntlich die Achse der ganzen neueren Philosophie geworden, und es ist in den Prolegomenen zu sehen, wie Kant es lebhaft fühlt, gerade durch diese Erkenntniss über den Dogmatismus, der den Widerspruch ignorirt, und über den Skepticismus, der ihn für einen Zufall nimmt und sich seiner ironisch freut, hinaus zu seyn. Jedoch ist die Darstellung der dialektischen Antithetik in den Prolegomenen sehr milde. Kant wollte die Derbheit absichtlich vermeiden und verweist auch des Weiteren wegen mit Recht auf die Kritik selbst. — Endlich wollte Kant sich auch gegen die Vorwürfe vertheidigen, welche man seiner Darstellung gemacht hatte. Jeder neue Inhalt muss sich auch eine bis dahin ungewöhnliche Form — in der Philosophie seine Terminologie — erschaffen. Kant hat es nirgends auf Originalität des Ausdrucks angelegt, aber sie war eine natürliche Folge seiner speculativen Genialität. Er bediente sich im Allgemeinen des aus der Wolff'schen

Schule überlieferten Wortvorrathes; allmälig aber schrieb er sich, so zu sagen, aus demselben heraus und in einen ihm adäquateren, aus seinen Ideen entsprungenen Styl hinein. Daher erfolgte dann die gewöhnliche Klage über Dunkelheit. Kant zeigt nun die grösste Bereitwilligkeit zur Popularität; da er im Besitz der Sache war, so war er auch in der That so gemeinfasslich, als nur möglich; aber er zeigt auch, dass es für das Denken kein Surrogat gebe, dass die Dunkelheit oft nicht objectiv in der Darstellung des Philosophen, sondern subjectiv in dem Leser, in dessen Schwäche, Rohheit und Faulheit liege; er zeigt, dass nicht Alles leicht seyn kann und dringt immer auf den Unterschied zwischen dem blossen Liebhaber und dem wirklichen Kenner der Philosophie.

Da die Kritik der reinen Vernunft eine Deduction der Kategorien unternahm, welche das ontologische Element mit dem logischen, die allgemeinsten metaphysischen Abstractionen mit der Function des Verstandes in den verschiedenen Formen der Urtheile verknüpfte, so ist es von grossem Interesse, zu sehen, wie Kant sich bei dem Vortrag der Logik benommen hat. Hier muss man sich nun aber erinnern, dass Kant eigentlich ein Doppelleben führte. Er wirkte als mündlicher Lehrer und als Schriftsteller und zwar auf beiden Gebieten, nachdem er einmal aus der Vertiefung der Einsamkeit hervorgetreten war, fast unausgesetzt. Als Schriftsteller kämpfte er für den Fortschritt der Wissenschaft und des Lebens; in seinen Büchern wagte er die neuen Gedanken, die eigenthümliche Einkleidung. Als mündlicher Lehrer übte er dagegen eine gewisse Selbstverleugnung. Nicht verleugnete er seine Ansicht der Sache, nicht ward er untreu an seinem System. Da ihm dies aber selbst erst allmälig entstand, da er zu lehrweise war, die Bildung, welche seine Zuhörer von den Gymnasien und Universitäten ihm entgegenbrachten, zu übersehen; da die Wolff'sche Philosophie damals in Deutschland dominirte, so erklärt sich zur Genüge, wie er in seinen Vorlesungen sich überall an Lehrbücher aus dieser Schule anschliessen konnte. Namentlich liebte er die des A. G. Baumgarten, der in Frankfurt a. d. Oder Professor war. In der Logik bediente er sich als Leitfaden seit 1765 des Auszuges, den G. F. Meier aus seiner Vernunftlehre, Halle, 1752, 8., veranstaltet hatte. Meier war einer der geschmackvollsten Wolffianer, den Kant vorzüglich schätzte. Man verbindet jetzt mit der Vorstellung eines Wolffianers gewöhnlich die der unerträglichsten Plattheit und Pedanterei. Allein, abgesehen davon, dass fast jede Philosophie, wenn sie langlebig wird und die breite Existenz einer Schule erlangt, in Seichtigkeit und Formalismus zu ersticken pflegt, so ist in der neueren Zeit schon von mehren Seiten mit Recht bemerkt worden, dass die Sache nicht so arg sey, als sie, indem man ganz andere Maassstäbe mitbringt, Vielen erscheine, welche, an Kenntniss und Bildung viel unreifer, Wolff und seine Schule verschreien, ohne sie zu kennen. So würde auch Mancher von denen, welche heut zu Tage jeden Ernst der Untersuchung, jede Gründlichkeit der Auseinandersetzung als Pedantismus scheuen und mit einer dünnen Gelehrsamkeit und einigen Philosophie affectirenden Formeln auf der Höhe der Wissenschaft und des Geschmacks zu stehen vermeinen, sich verwundern, was **Meier** in seiner ausführlicheren Vernunftlehre und wie er es vorträgt.

Doch lassen wir diese Betrachtungen. **Kant** hatte sich das **Meier**'sche Compendium mit Papier durchschiessen lassen. Auf dies und auf den Rand des Buches selbst schrieb er eine Reihe von Jahren hindurch seine Bemerkungen, während er sich in Betreff des Ganges der Vorlesung im Allgemeinen an **Meier** anschloss.

Aus diesem Material arbeitete auf **Kant**'s Auftrag Benjamin Gottlob **Jäsche** 1800 die hier mitgetheilte, ursprünglich im Verlag von Nicolovius zu Königsberg erschienene, Logik als ein Handbuch zu Vorlesungen aus. **Jäsche**, später Professor der Philosophie zu Dorpat, am meisten bekannt durch seine Einleitung zu einer Architektonik der Wissenschaften, 1816, und durch seine Darstellung des Pantheismus in seinen verschiedenen Hauptformen, 1826 ff., 3 Bde., war damals Privatdocent der Philosophie zu Königsberg und gehörte zu den jungen Männern, denen **Kant** ein besonderes Vertrauen schenkte. Man sieht, jeder grosse, fruchtbare Geist kann am Abend des Lebens, wie **Goethe**, seinen **Eckermann** für die mechanische Vollbringung seines Thuns gebrauchen. Solche anschmiegsame, freundliche Hülfe fand **Kant** an **Jäsche**, **Gensichen**, **Rink** und Andern. **Jäsche** will in der Vorrede für den Vortrag allein verantwortlich seyn und macht darin auch einen kleinen Angriff auf **Fichte** und **Bardili** wegen der Lehre vom Satz der Identität. Auf seine Treue, dass er nichts Unkantisches giebt, kann man sich gewiss verlassen.

Das Eigenthümlichste an dieser Logik ist die treffliche Einleitung, welche voll ist von den feinsten Beobachtungen über die Bearbeitung der Wissenschaften, über die Vereinigung des logischen und ästhetischen Interesses u. s. w., wie sie nur ein langer und vielseitiger Verkehr mit der Literatur erzeugen kann. Ich möchte sagen, dass überall das Gentlemanlike Kant's sich beurkundet. Es ist eine Anweisung, sich in der literarischen Welt classisch zu benehmen. — Aber auch der Abriss der Logik selbst in seiner Kürze ist nicht ohne dauernden Werth. Die Meier'sche Grundlage ist geblieben, allein in den Anmerkungen sieht man, wie Kant überall über sie hinaus ist. Erinnert man sich solcher Aufsätze, wie dessen über die Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, über die Einführung des Begriffs der negativen Grössen u. s. w. im ersten Band dieser Ausgabe, erinnert man sich der transscendentalen Logik in der Kritik, so kann das allerdings nicht Wunder nehmen. Darnach hätte Kant sogar viel mehr vermocht. Allein die Präcision seines Denkens ist auch in die allgemeinen Definitionen eingedrungen. In Frankreich scheuen sich die Meister eines Fachs nicht, Lehrbücher zu schreiben. Cuvier z. B. hat durch ein solches seinen Ruf begründet. In Deutschland wird diese so wichtige Angelegenheit nur zu sehr den dilettirenden Lehrlingen überlassen, obwohl nichts schwerer ist, nichts mehr die Beherrschung der Wissenschaft voraussetzt. So ist denn auch die Logik hundertfach von philosophischen Stümpern *utiliter* gemisshandelt worden; ein Glück noch, wenn man nur die Tradition erneute und nicht gar ganz etwas Unerhörtes beginnen wollte. Es wäre aber zu wünschen, dass an die Stelle solcher Arbeiten zum Behuf des propädeutischen Unterrichts Bücher, wie die Kant'sche Logik, geradehin zu Grunde gelegt würden.

Königsberg, den 24. Juni
1838.

Karl Rosenkranz.

PROLEGOMENA
ZU
EINER JEDEN
KÜNFTIGEN METAPHYSIK,
DIE
ALS WISSENSCHAFT
WIRD AUFTRETEN KÖNNEN.

1783.

Sanda, A

Diese Prolegomena sind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer, und sollen auch diesen nicht etwa dienen, um den Vortrag einer schon vorhandnen Wissenschaft anzuordnen, sondern um diese Wissenschaft selbst allererst zu erfinden.

Es giebt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist, für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben. Sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdann wird an ihnen die Reihe seyn, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben. Widrigenfalls kann nichts gesagt werden, was ihrer Meinung nach nicht schon sonst gesagt worden ist, und in der That mag dieses auch als eine untrügliche Vorhersagung für alles Künftige gelten; denn, da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen, dass nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Ähnlichkeit hätte.

Meine Absicht ist, alle diejenigen, welche es werth finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen, dass es unumgänglich nothwendig sey, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen, und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: „ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sey!“

Ist sie Wissenschaft, wie kommt es, dass sie sich nicht, wie andere Wissenschaften, in allgemeinen und dauernden Beifall setzen kann? Ist sie keine, wie geht es zu, dass sie doch unter dem Scheine einer Wissenschaft unaufhörlich gross thut, und den menschlichen Verstand mit niemals erlöschenden, aber nie erfüllten Hoffnungen hinhält? Man mag also entweder sein Wissen oder Nichtwissen demonstriren, so muss doch einmal über die Natur dieser angemaassten Wissenschaft etwas Sicheres ausgemacht werden; denn auf demselben Fusse kann es mit ihr unmöglich länger bleiben. Es scheint beinahe belachenswerth, indessen dass jede andre Wissenschaft unaufhörlich fortrückt, sich in dieser, die doch die Weisheit selbst seyn will, deren Orakel jeder Mensch befragt, beständig auf derselben Stelle herumzudrehen, ohne einen Schritt weiter zu kommen. Auch haben sich ihre Anhänger gar sehr verloren, und man sieht nicht, dass diejenigen, die sich stark genug fühlen, in andern Wissenschaften zu glänzen, ihren Ruhm in dieser wagen wollen, wo Jedermann, der sonst in allen übrigen Dingen unwissend ist, sich ein entscheidendes Urtheil anmaasst, weil in diesem Lande in der That noch kein sicheres Maass und Gewicht vorhanden ist, um Gründlichkeit von seichtem Geschwätze zu unterscheiden.

Es ist aber eben nicht so was Unerhörtes, dass, nach langer Bearbeitung einer Wissenschaft, wenn man Wunder denkt, wie weit man schon darin gekommen sey, endlich sich Jemand die Frage einfallen lässt, ob und wie überhaupt eine solche Wissenschaft möglich sey? Denn die menschliche Vernunft ist so baulustig, dass sie mehrmals schon den Thurm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen seyn möchte. Es ist niemals zu spät, vernünftig und weise zu werden; es ist aber jederzeit schwerer, wenn die Einsicht spät kommt, sie in Gang zu bringen.

[illegible]

Zu fragen: ob eine Wissenschaft auch wohl möglich sey, setzt voraus, dass man an der Wirklichkeit derselben zweifle. Ein solcher Zweifel aber beleidigt Jedermann, dessen ganze Habseligkeit vielleicht in diesem vermeinten

Kleinode bestehen möchte; und daher mag sich der, welcher sich diesen Zweifel entfallen lässt, nur immer auf Widerstand von allen Seiten gefasst machen. Einige werden im stolzen Bewusstseyn ihres alten, und eben daher für rechtmässig gehaltenen Besitzes, mit ihren metaphysischen Compendien in der Hand, auf ihn mit Verachtung herabsehen; Andere, die nirgend etwas sehen, als was mit dem einerlei ist, was sie schon sonst irgendwo gesehen haben, werden ihn nicht verstehen, und Alles wird einige Zeit hindurch so bleiben, als ob gar nichts vorgefallen wäre, was eine nahe Veränderung besorgen oder hoffen liesse.

Gleichwohl getraue ich mir vorauszusagen, dass der selbstdenkende Leser dieser Prolegomenen nicht blos an seiner bisherigen Wissenschaft zweifeln, sondern in der Folge gänzlich überzeugt seyn werde, dass es dergleichen gar nicht geben könne, ohne dass die hier geäusserten Forderungen geleistet werden, auf welchen ihre Möglichkeit beruht, und, da dieses noch niemals geschehen, dass es überall noch keine Metaphysik gebe. Da sich indessen die Nachfrage nach ihr doch auch niemals verlieren kann[*], weil das Interesse der allgemeinen Menschenvernunft mit ihr gar zu innigst verflochten ist, so wird er gestehen, dass eine völlige Reform, oder vielmehr eine neue Geburt derselben, nach einem bisher ganz unbekannten Plane, unausbleiblich bevorstehe, man mag sich nun eine Zeit lang dagegen sträuben, wie man wolle.

Seit Locke's und Leibnitz's Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrössert worden.

---

[*] *Rusticus expectat, dum defluat amnis: at ille*
Labitur et labetur in omne volubilis aevum. Horatius.

Kant kam für [illegible]

Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung etc.), aus, und forderte die Vernunft, die da vorgiebt, ihn in ihrem Schoosse erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, dass etwas so beschaffen seyn könne, dass, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas Anderes nothwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich: dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sey, *a priori*, und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Nothwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil Etwas ist, etwas Anderes nothwendiger Weise auch seyn müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung *a priori* einführen lasse. Hieraus schloss er, dass die Vernunft sich mit diesem Begriffe ganz und gar betrüge, dass sie ihn fälschlich für ihr eigenes Kind halte, da er doch nichts anders als ein Bastard der Einbildungskraft sey, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat, und eine daraus entspringende subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, für eine objective aus Einsicht, unterschiebt. Hieraus schloss er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im Allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann blosse Erdichtungen seyn würden, und alle ihre vorgeblich *a priori* bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches eben so viel sagt, als es gäbe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben*.

---

* Gleichwohl nannte Hume eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik, und legte ihr einen hohen Werth bei: „Metaphysik und Mo-

So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet, und diese Untersuchung war es wohl werth, dass sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe, in dem Sinne, wie er sie vortrug, wo möglich, glücklicher aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen.

Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, dass er von keinem verstanden wurde. Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner Reid, Oswald, Beattie, und zuletzt noch Priestley, den Punct seiner Aufgabe verfehlten, und indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrentheils mit grosser Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, dass Alles in dem alten Zustande blieb, als ob nichts geschehen wäre. Es war nicht die Frage, ob der Begriff der Ursache richtig, brauchbar, und in Ansehung der ganzen Naturerkenntniss unentbehrlich sey, denn dieses hatte Hume niemals in Zweifel gezogen; sondern ob er durch die Vernunft *a priori* gedacht werde, und, auf solche Weise, eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit, und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht blos auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt sey: hierüber erwartete Hume

---

ral, sagt er (Versuche 4ter Theil, Seite 214, deutsche Übers.), sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb so viel werth.“ Der scharfsinnige Mann sah aber hier blos auf den negativen Nutzen, den die Mässigung der übertriebenen Ansprüche der speculativen Vernunft haben würde, um so viel endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen aufstecken kann.

Eröffnung. Es war ja nur die Rede von dem Ursprunge dieses Begriffes, nicht von der Unentbehrlichkeit desselben im Gebrauche: wäre jenes nur ausgemittelt, so würde es sich wegen der Bedingungen seines Gebrauches, und des Umfangs, in welchem er gültig seyn kann, schon von selbst gegeben haben.

Die Gegner des berühmten Mannes hätten aber, um der Aufgabe ein Genüge zu thun, sehr tief in die Natur der Vernunft, so ferne sie blos mit reinem Denken beschäftigt ist, hineindringen müssen, welches ihnen ungelegen war. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nämlich, die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand. In der That ist es eine grosse Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muss ihn durch Thaten beweisen, durch das Überlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schaalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen, und es mit ihm aushalten kann. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothhülfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen ist diese Appellation nichts anderes, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge, ein Zuklatschen, über das der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut. Ich sollte aber doch denken, Hume habe auf einen gesunden Verstand eben sowohl Anspruch machen können, als Beattie, und noch überdies auf das, was dieser gewiss nicht besass, nämlich, eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Speculationen versteige, oder, wenn blos von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht; denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meissel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muss man die Radiernadel brauchen. So sind gesunder Verstand sowohl, als speculativer, beide, aber jeder in seiner Art brauchbar: jener, wenn es auf Urtheile ankommt, die in der Erfahrung ihre unmittelbare Anwendung finden, dieser aber, wo im Allgemeinen, aus blossen Begriffen geurtheilt werden soll, z. B. in der Metaphysik, wo der sich selbst, aber oft *per antiphrasin*, so nennende gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil hat.

Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die blos daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Theil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann. Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam [*], dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte.

Ich versuchte also zuerst, ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen liesse, und fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei Weitem nicht der einzige sey, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr, dass Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach

---

[*] Im Original steht kan. R.

Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, dass sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seyen. Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die Niemand ausser ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich Jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objective Gültigkeit gründe, diese, sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte, und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, so viel davon nur irgendwo vorhanden ist, hierbei auch nicht die mindeste Hülfe leisten, weil jene Deduction zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll. Da es mir nun mit der Auflösung des Hume'schen Problems nicht blos in einem besondern Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war: so konnte ich sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowohl, als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sichern Plan aufzuführen.

Ich besorge aber, dass es der Ausführung des Hume'schen Problems in seiner möglich grössten Erweiterung (nämlich der Kritik der reinen Vernunft) eben so gehen dürfte, als es dem Problem selbst erging, da es zuerst vorgestellt wurde. Man wird sie unrichtig beurtheilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchzublättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdies weitläufig ist. Nun gestehe ich, dass es mir unerwartet sey, von einem Philosophen Klagen wegen

Mangel an Popularität, Unterhaltung und Gemächlichkeit zu hören, wenn es um die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntniss selbst zu thun ist, die nicht anders, als nach den strengsten Regeln einer schulgerechten Pünctlichkeit ausgemacht werden kann, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Allein, was eine gewisse Dunkelheit betrifft, die zum Theil von der Weitläufigkeit des Plans herrührt, bei welcher man die Hauptpuncte, auf die es bei der Untersuchung ankommt, nicht wohl übersehen kann, so ist die Beschwerde deshalb gerecht, und dieser werde ich durch gegenwärtige Prolegomena abhelfen.

Jenes Werk, welches das reine Vernunftvermögen in seinem ganzen Umfange und Grenzen darstellt, bleibt dabei immer die Grundlage, worauf sich die Prolegomena nur als Vorübungen beziehen; denn jene Kritik muss als Wissenschaft, systematisch, und bis zu ihren kleinsten Theilen vollständig dastehen, ehe noch daran zu denken ist, Metaphysik auftreten zu lassen, oder sich auch nur eine entfernte Hoffnung zu derselben zu machen.

Man ist schon lange gewohnt, alte abgenutzte Erkenntnisse dadurch neu aufgestutzt zu sehen, dass man sie aus ihren vormaligen Verbindungen herausnimmt, ihnen ein systematisches Kleid nach eigenem beliebigen Schnitte, aber unter neuen Titeln, anpasst; und nichts anderes wird der grösste Theil der Leser auch von jener Kritik zum Voraus erwarten. Allein diese Prolegomena werden ihn dahin bringen, einzusehen, dass es eine ganz neue Wissenschaft sey, von welcher Niemand auch nur den Gedanken vorher gefasst hatte, wovon selbst die blosse Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte, als allein der Wink, den Hume's Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahnte, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticism) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der, nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniss des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seecharte und einem Compas versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.

Zu einer neuen Wissenschaft, die gänzlich isolirt und die einzige ihrer Art ist, mit dem Vorurtheil gehen, als könne man sie vermittelst seiner schon sonst erworbenen vermeinten Erkenntnisse beurtheilen, obgleich die es eben sind, an deren Realität zuvor gänzlich gezweifelt werden muss, bringt nichts Anderes zu Wege, als dass man allenthalben das zu sehen glaubt, was einem schon sonst bekannt war, weil etwa die Ausdrücke jenem ähnlich lauten, nur, dass einem Alles äusserst verunstaltet, widersinnig und kauderwelsch vorkommen muss, weil man nicht die Gedanken des Verfassers, sondern immer nur seine eigene, durch lange Gewohnheit zur Natur gewordene Denkungsart dabei zum Grunde legt. Aber die Weitläufigkeit des Werks, so ferne sie in der Wissenschaft selbst, und nicht dem Vortrage gegründet ist, die dabei unvermeidliche Trockenheit und scholastische Pünctlichkeit, sind Eigenschaften, die zwar der Sache selbst überaus vortheilhaft seyn mögen, dem Buche selbst aber allerdings nachtheilig werden müssen.

Es ist zwar nicht Jedermann gegeben, so subtil und doch zugleich so anlockend zu schreiben, als David Hume, oder so gründlich, und dabei so elegant als Moses Mendelssohn, allein Popularität hätte ich meinem Vortrage (wie ich mir schmeichle) wohl geben können, wenn es mir nur darum zu thun gewesen wäre, einen Plan zu entwerfen, und dessen Vollziehung Andern anzupreisen, und mir nicht das Wohl der Wissenschaft, die mich so lange beschäftigt hielt, am Herzen gelegen hätte; denn übrigens gehörte viel Beharrlichkeit und auch selbst nicht wenig Selbstverleugnung dazu, die Anlockung einer früheren günstigen Aufnahme der Aussicht auf einen zwar späten, aber dauerhaften Beifall nachzusetzen.

Plane machen ist mehrmals eine üppige, prahlerische Geistesbeschäftigung, dadurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie giebt, indem man fordert, was man selbst nicht leisten; tadelt, was man doch nicht besser machen kann; und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiss, wo es zu finden ist, wiewohl auch nur zum tüchtigen Plane einer allgemeinen Kritik der Vernunft schon etwas mehr gehört hätte, als man wohl vermuthen mag, wenn er nicht blos, wie gewöhnlich, eine Declamation frommer Wünsche hätte werden sollen. Allein reine Vernunft ist eine so abgesonderte, in ihr selbst so durchgängig verknüpfte Sphäre, dass man keinen Theil derselben antasten kann, ohne alle übrige zu berühren, und nichts ausrichten kann, ohne vorher jedem seine Stelle und seinen Einfluss auf den andern bestimmt zu haben, weil, da nichts ausser derselben ist, was unser Urtheil innerhalb berichtigen könnte, jedes Theiles Gültigkeit und Gebrauch von dem Verhältnisse abhängt, darin es gegen die übrigen in der Vernunft selbst steht; und, wie bei dem Gliederbau eines organisirten Körpers, der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden kann. Daher kann man von einer solchen Kritik sagen, dass sie niemals zuverlässig sey, wenn sie nicht ganz, und bis auf die mindesten Elemente der reinen Vernunft vollendet ist, und dass man von der Sphäre dieses Vermögens entweder Alles, oder Nichts bestimmen und ausmachen müsse.

Ob aber gleich ein blosser Plan, der vor der Kritik der reinen Vernunft vorhergehen möchte, unverständlich, unzuverlässig und unnütz seyn würde, so ist er dagegen um desto nützlicher, wenn er darauf folgt. Denn dadurch wird man in den Stand gesetzt, das Ganze zu übersehen, die Hauptpuncte, worauf es bei dieser Wissenschaft ankommt, stückweise zu prüfen, und Manches dem Vortrage nach besser einzurichten, als es in der ersten Ausfertigung des Werks geschehen konnte.

Hier ist nun ein solcher Plan, nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytischer Methode angelegt seyn darf, da das Werk selbst durchaus nach synthetischer Lehrart abgefasst seyn musste, damit die Wissenschaft alle ihre Articulationen, als den Gliederbau eines ganz besonderen Erkenntnisvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle. Wer diesen Plan, den ich als Prolegomena vor aller künftigen Metaphysik voranschicke, selbst wiederum dunkel findet, der mag bedenken, dass es eben nicht nöthig sey, dass Jedermann Metaphysik studire, dass es manches Talent gebe, welches in gründlichen und selbst tiefen Wissenschaften, die sich mehr der Anschauung nähern, ganz wohl fortkommt, dem es aber mit Nachforschungen durch lauter abgezogene Begriffe nicht gelingen will, und dass man seine Geistesgaben in solchem Fall auf einen andern Gegenstand verwenden müsse, dass aber derjenige, der Metaphysik zu beurtheilen, ja selbst eine abzufassen unternimmt, den Forderungen, die hier gemacht werden, durchaus ein Genüge thun müsse, es mag nun auf die Art geschehen, dass er meine Auflösung annimmt, oder sie auch gründlich widerlegt, und eine andere an deren Stelle setzt, — denn abweisen kann er sie nicht — und dass endlich die so beschrieene Dunkelheit (eine gewohnte Bemäntelung seiner eigenen Gemächlichkeit oder Blödsinnigkeit) auch ihren Nutzen habe: da Alle, die in Ansehung aller andern Wissenschaften ein behutsames Stillschweigen beobachten, in Fragen der Metaphysik meisterhaft sprechen, und dreist entscheiden, weil ihre Unwissenheit hier freilich nicht gegen Anderer Wissenschaft deutlich absticht, wohl aber gegen ächte kritische Grundsätze, von denen man also rühmen kann:

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.
Virgilius.

Prolegomena.

Vorerinnerung
von dem
Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniss.

§. 1.

Von den Quellen der Metaphysik.

Wenn man eine Erkenntniss als Wissenschaft darstellen will, so muss man zuvor das Unterscheidende, was sie mit keiner andern gemein hat, und was ihr also eigenthümlich ist, genau bestimmen können; widrigenfalls die Grenzen aller Wissenschaften in einander laufen, und keine derselben, ihrer Natur nach, gründlich abgehandelt werden kann.

Dieses Eigenthümliche mag nun in dem Unterschiede des Objects, oder der Erkenntnissquellen, oder auch der Erkenntnissart, oder einiger, wo nicht aller dieser Stücke zusammen, bestehen, so beruht darauf zuerst die Idee der möglichen Wissenschaft und ihres Territoriums.

Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntniss betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, dass sie nicht empirisch seyn können. Die Principien derselben (wozu nicht blos ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen seyn: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntniss seyn. Also wird weder äussere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntniss *a priori*, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft.

Hierin aber würde sie nichts Unterscheidendes von der reinen Mathematik haben; sie wird also **reine philosophische Erkenntniss** heissen müssen; wegen der Bedeutung dieses Ausdrucks aber beziehe ich mich auf Kritik der reinen Vernunft, Seite 712 u. f., wo der Unterschied dieser zwei Arten des Vernunftgebrauchs einleuchtend und genugthuend ist dargestellt worden. — So viel von den Quellen der metaphysischen Erkenntniss.

§. 2.

Von der Erkenntnissart, die allein metaphysisch heissen kann.

a.

Von dem Unterschiede synthetischer und analytischer Urtheile überhaupt.

Metaphysische Erkenntniss muss lauter Urtheile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigenthümliche ihrer Quellen. Allein Urtheile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch, ihrer logischen Form nach, beschaffen seyn, wie sie wollen, so giebt es doch einen Unterschied derselben, dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder blos **erläuternd** sind, und zum Inhalte der Erkenntniss nichts hinzuthun, oder **erweiternd**, und die gegebene Erkenntniss vergrössern; die erstern werden **analytische**, die zweiten **synthetische** Urtheile genannt werden können.

Analytische Urtheile sagen im Prädicate nichts, als das, was im Begriffe des Subjects schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewusstseyn gedacht war.

Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urtheile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urtheil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper sind schwer, Etwas im Prädicate, das in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird, er vergrössert also meine Erkenntniss, indem er zu meinem Begriffe Etwas hinzuthut, und muss daher ein synthetisches Urtheil heissen.

b.

Das gemeinschaftliche Princip aller analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs.

Alle analytischen Urtheile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs, und sind ihrer Natur nach Erkenntnisse *a priori*, die Begriffe, die ihnen zur Materie dienen, mögen empirisch seyn, oder nicht. Denn weil das Prädicat eines bejahenden analytischen Urtheils schon vorher im Begriffe des Subjects gedacht wird, so kann es von ihm ohne Widerspruch nicht verneint werden, eben so wird sein Gegentheil, in einem analytischen, aber verneinenden Urtheile, nothwendig von dem Subject verneint, und zwar auch zufolge des Satzes des Widerspruchs. So ist es mit den Sätzen: jeder Körper ist ausgedehnt und kein Körper ist unausgedehnt (einfach), beschaffen.

Eben darum sind auch alle analytischen Sätze Urtheile *a priori*, wenn gleich ihre Begriffe empirisch sind, z. B. Gold ist ein gelbes Metall; denn um dieses zu wissen, brauche ich keiner weitern Erfahrung, ausser meinem Begriffe vom Golde, der enthielte, dass dieser Körper gelb und Metall sey: denn dieses machte eben meinen Begriff aus, und ich durfte nichts thun, als diesen zergliedern, ohne mich ausser demselben wonach anders umzusehen.

c.

Synthetische Urtheile bedürfen ein anderes Princip, als den Satz des Widerspruchs.

Es giebt synthetische Urtheile *a posteriori*, deren Ursprung empirisch ist; aber es giebt auch deren, die *a priori* gewiss sind, und die aus reinem Verstande und Vernunft entspringen. Beide kommen aber darin überein, dass sie nach dem Grundsatze der Analysis, nämlich, dem Satze des Widerspruchs allein nimmermehr entspringen können; sie erfordern noch ein ganz anderes Princip, ob sie zwar aus jedem Grundsatze, welcher er auch sey, jederzeit dem Satze des Widerspruchs gemäss abgeleitet werden müssen, denn nichts darf diesem Grundsatze zuwider seyn, obgleich eben nicht Alles daraus abgeleitet werden kann. Ich will die synthetischen Urtheile zuvor unter Classen bringen.

1. **Erfahrungsurtheile** sind jederzeit synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen, da ich doch aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urtheil abzufassen, und also kein Zeugniss der Erfahrung dazu nöthig habe. Dass ein Körper ausgedehnt sey, ist ein Satz, der *a priori* feststeht, und kein Erfahrungsurtheil. Denn ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Bedingungen zu meinem Urtheile schon in dem Begriffe, aus welchem ich das Prädicat nach dem Satze des Widerspruchs nur herausziehen, und dadurch zugleich der Nothwendigkeit des Urtheils bewusst werden kann, welche mich Erfahrung nicht einmal lehren würde.

2. **Mathematische Urtheile** sind insgesammt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ganz entgangen, ja allen ihren Vermuthungen gerade entgegengesetzt zu seyn, ob er gleich unwidersprechlich gewiss, und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, dass die Schlüsse

der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewissheit erfordert), so überredete man sich, dass auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich sehr irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muss bemerkt werden: dass eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urtheile *a priori* und nicht empirisch sind, weil sie Nothwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man mir aber dieses nicht einräumen, wohlan, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, dass sie nicht empirische, sondern blos reine Erkenntniss *a priori* enthalte.

Man sollte anfänglich wohl denken, dass der Satz 7 + 5 = 12 ein blos analytischer Satz sey, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, dass der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sey, die beide zusammenfasst. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, dass ich mir blos jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondirt, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Puncte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen Satz 7 + 5 = 12 und thut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war, d. i. der arithmetische Satz ist jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt: da es denn klar einleuchtet, dass, wir möchten unsern Begriff drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der blossen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

Eben so wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zwei Puncten die kürzeste sey, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muss also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.

Einige andere Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs, sie dienen aber nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Principien, z. B. $a = a$, das Ganze ist sich selber gleich, oder $(a + b) > a$, d. i. das Ganze ist grösser als sein Theil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach blossen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellt werden. Was nun hier gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädicat solcher apodiktischen Urtheile schon in unserm Begriffe, und das Urtheil sey also analytisch, ist blos die Zweideutigkeit des Ausdrucks. Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädicat hinzudenken, und diese Nothwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzu *denken sollen*, sondern was wir *wirklich* in ihnen, obzwar nur dunkel, *denken*, und da zeigt sich, dass das Prädicat jenen Begriffen zwar nothwendig, aber nicht unmittelbar, sondern vermittelst einer Anschauung, die hinzukommen muss, anhänge.

§. 3.

Anmerkung

zur allgemeinen Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische.

Diese Eintheilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich, und verdient daher in ihr classisch zu seyn, sonst wüste ich nicht, dass sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte. Und hierin finde ich auch die Ursache, weswegen dogmatische Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urtheile immer nur in der Metaphysik selbst, nicht aber ausser ihr, in den reinen Vernunftgesetzen überhaupt, suchten, diese Eintheilung, die sich von selbst darzubieten scheint, vernachlässigten, und wie der berühmte Wolff, oder der seinen Fusstapfen folgende scharfsinnige Baumgarten, den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs suchen konnten. Dagegen treffe ich schon in Locke's Versuchen über den menschlichen Verstand einen Wink zu dieser Eintheilung an. Denn im vierten Buch, dem dritten Hauptstück §. 9 u. f., nachdem er schon vorher von der verschiedenen Verknüpfung der Vorstellungen in Urtheilen und deren Quellen geredet hatte, wovon er die eine in der Identität oder Widerspruch setzt (analytische Urtheile), die andere aber in der Existenz der Vorstellungen in einem Subject (synthetische Urtheile), so gesteht er §. 10, dass unsere Erkenntniss *(a priori)* von der letztern sehr enge und beinahe gar nichts sey. Allein es herrscht in dem, was er von dieser Art der Erkenntniss sagt, so wenig Bestimmtes und auf Regeln Gebrachtes, dass man sich nicht wundern darf, wenn Niemand, sonderlich nicht einmal Hume, Anlass daher genommen hat, über Sätze dieser Art Betrachtungen anzustellen. Denn dergleichen allgemeine und

und dennoch bestimmte Principien lernt man nicht leicht von Andern, denen sie nur dunkel obgeschwebt haben. Man muss durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen seyn, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiss nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wussten, dass ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zum Grunde liege. Die, welche niemals selbst denken, besitzen dennoch die Scharfsichtigkeit, Alles, nachdem es ihnen gezeigt worden, in demjenigen, was sonst schon gesagt worden, aufzuspähen, wo es doch vorher Niemand sehen konnte.

Der Prolegomenen allgemeine Frage: ist überall Metaphysik möglich?

§. 4.

Wäre Metaphysik, die sich als Wissenschaft behaupten könnte, wirklich, könnte man sagen: hier ist Metaphysik, die dürft Ihr nur lernen, und sie wird Euch unwiderstehlich und unveränderlich von ihrer Wahrheit überzeugen; so wäre diese Frage unnöthig, und es bliebe nur diejenige übrig, die mehr eine Prüfung unserer Scharfsinnigkeit, als den Beweis von der Existenz der Sache selbst beträfe, nämlich, **wie sie möglich sey**, und wie Vernunft es anfange, dazu zu gelangen? Nun ist es der menschlichen Vernunft in diesem Falle so gut nicht geworden. Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man etwa einen Euklid vorzeigt, und sagen, das ist Metaphysik, hier findet ihr den vornehmsten Zweck dieser Wissenschaft, das Erkenntniss eines höchsten Wesens, und einer künftigen Welt, bewiesen aus Principien der reinen Vernunft. Denn man kann uns zwar viele Sätze aufzeigen, die apodiktisch gewiss sind, und niemals bestritten worden; aber diese sind insgesammt analytisch, und betreffen mehr die Materialien und den Bauzeug zur Metaphysik, als die

Erweiterung der Erkenntniss, die doch unsere eigentliche Absicht mit ihr seyn soll (§. 2. lit. c.). Ob Ihr aber gleich auch synthetische Sätze (z. B. den Satz des zureichenden Grundes) vorzeigt, die Ihr niemals aus blosser Vernunft, mithin, wie doch Eure Pflicht war, *a priori* bewiesen habt, die man Euch aber doch gerne einräumt: so gerathet Ihr doch, wenn Ihr Euch derselben zu Eurem Hauptzwecke bedienen wollt, in so unstatthafte und unsichere Behauptungen, dass zu aller Zeit eine Metaphysik der anderen entweder in Ansehung der Behauptungen selbst oder ihrer Beweise widersprochen, und dadurch ihren Anspruch auf dauernden Beifall selbst vernichtet hat. Sogar sind die Versuche, eine solche Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne Zweifel die erste Ursache des so früh entstandenen Skepticismus gewesen, einer Denkungsart, darin die Vernunft so gewaltthätig gegen sich selbst verfährt, dass diese niemals als in völliger Verzweiflung an Befriedigung in Ansehung ihrer wichtigsten Absichten hätte entstehen können. Denn lange vorher, ehe man die Natur methodisch zu befragen anfing, befragte man blos seine abgesonderte Vernunft, die durch gemeine Erfahrung in gewissem Maasse schon geübt war; weil Vernunft uns doch immer gegenwärtig ist, Naturgesetze aber gemeiniglich mühsam aufgesucht werden müssen: und so schwamm Metaphysik oben auf, wie Schaum, doch so, dass, so wie der, den man geschöpft hatte, zerging, sich sogleich ein anderer auf der Oberfläche zeigte, den immer Einige begierig aufsammelten, wobei Andere, anstatt in der Tiefe die Ursache dieser Erscheinung zu suchen, sich damit weise dünkten, dass sie die vergebliche Mühe der erstern belachten.

Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen mathematischen Erkenntniss von aller andern Erkenntniss *a priori* ist, dass sie durchaus nicht aus Begriffen, sondern jederzeit nur durch die Construction der Begriffe (Kritik S. 713.) vor sich gehen muss. Da sie also in ihren Sätzen über den Begriff zu demjenigen, was die ihm correspondirende Anschauung enthält, hinausgehen muss:

so können und sollen ihre Sätze auch niemals durch Zergliederung der Begriffe, d. i. analytisch, entspringen, und sind daher insgesammt synthetisch.

Ich kann aber nicht umhin, den Nachtheil zu bemerken, den die Vernachlässigung dieser sonst leichten und unbedeutend scheinenden Beobachtung der Philosophie zugezogen hat. Hume, als er den eines Philosophen würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntniss *a priori* zu werfen, in welchem sich der menschliche Verstand so grosse Besitzungen anmaasst, schnitt unbedachtsamer Weise eine ganze und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich reine Mathematik, davon ab, in der Einbildung, ihre Natur, und so zu reden ihre Staatsverfassung, beruhe auf ganz andern Principien, nämlich, lediglich auf dem Satze des Widerspruchs, und ob er zwar die Eintheilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein, oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir hier geschieht, so war es doch gerade so viel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält blos analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische *a priori*. Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrthum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage, wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urtheile, weit über seinen metaphysischen Begriff der Causalität erweitert, und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik *a priori* ausgedehnt; denn diese musste er eben sowohl für synthetisch annehmen. Alsdann aber hätte er seine metaphysischen Sätze keineswegs auf blosse Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiome der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde, welches zu thun er viel zu einsehend war. Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Misshandlung gesichert, denn die Streiche, welche der letztern zugedacht waren, hätten die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht seyn konnte: und so wäre der scharfsinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben. Hume.

Eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch. Man muss zur Metaphysik gehörige von eigentlich metaphysischen Urtheilen unterscheiden. Unter jenen sind sehr viele analytisch, aber sie machen nur die Mittel zu metaphysischen Urtheilen aus, auf die der Zweck der Wissenschaft ganz und gar gerichtet ist, und die allemal synthetisch sind. Denn wenn Begriffe zur Metaphysik gehören, z. B. von der Substanz, so gehören die Urtheile, die aus der blossen Zergliederung derselben entspringen, auch nothwendig zur Metaphysik, z. B. Substanz ist dasjenige, was nur als Subject existirt etc., und vermittelst mehrerer dergleichen analytischen Urtheile suchen wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen. Da aber die Analysis eines reinen Verstandesbegriffs (dergleichen die Metaphysik enthält) nicht auf andere Art vor sich geht, als die Zergliederung jedes andern auch empirischen Begriffs, der nicht in die Metaphysik gehört (z. B. Luft ist eine elastische Flüssigkeit, deren Elasticität durch keinen bekannten Grad der Kälte aufgehoben wird), so ist zwar der Begriff, aber nicht das analytische Urtheil eigenthümlich metaphysisch: denn diese Wissenschaft hat etwas Besonderes und ihr Eigenthümliches in der Erzeugung ihrer Erkenntnisse *a priori*, die also von dem, was sie mit allen andern Verstandeserkenntnissen gemein hat, muss unterschieden werden; so ist z. B. der Satz: Alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich, ein synthetischer und eigenthümlich metaphysischer Satz.

Wenn man die Begriffe *a priori*, welche die Materie der Metaphysik und ihr Bauzeug ausmachen, zuvor nach gewissen Principien gesammelt hat, so ist die Zergliederung dieser Begriffe von grossem Werthe; auch kann dieselbe als ein besonderer Theil (gleichsam als *philosophia defini-*

tiva), der lauter analytische zur Metaphysik gehörige Sätze enthält, von allen synthetischen Sätzen, die die Metaphysik selbst ausmachen, abgesondert vorgetragen werden. Denn in der That haben jene Zergliederungen nirgend anders einen beträchtlichen Nutzen, als in der Metaphysik, d. i. in Absicht auf die synthetischen Sätze, die aus jenen zuerst zergliederten Begriffen sollen erzeugt werden.

Der Schluss dieses Paragraphs ist also: dass Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen *a priori* zu thun habe, und diese allein ihren Zweck ausmachten, zu welchem sie zwar allerdings mancher Zergliederungen ihrer Begriffe, mithin analytischer Urtheile bedarf, wobei aber das Verfahren nicht anders ist, als in jeder anderen Erkenntnissart, wo man seine Begriffe durch Zergliederung blos deutlich zu machen sucht. Allein die Erzeugung der Erkenntniss *a priori* sowohl der Anschauung als Begriffen nach, endlich auch synthetischer Sätze *a priori*, und zwar im philosophischen Erkenntnisse, machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus.

Uberdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt und zugleich des Skepticismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit, aufgefordert durch die Wichtigkeit der Erkenntniss, deren wir bedürfen, und misstrauisch durch lange Erfahrung in Ansehung jeder, die wir zu besitzen glauben, oder die sich uns unter dem Titel der reinen Vernunft anbietet, bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: ist überall Metaphysik möglich! Aber diese Frage muss nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem nur noch problematischen Begriffe einer solchen Wissenschaft beantwortet werden.

In der Kritik der reinen Vernunft bin ich in Absicht auf diese Frage synthetisch zu Werke gegangen, nämlich so, dass ich in der reinen Vernunft selbst forschte, und in dieser Quelle selbst die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres reinen Gebrauchs nach Principien zu bestimmen suchte. Diese Arbeit ist schwer, und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, das noch nichts als gegeben zum Grunde legt, ausser die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgend ein Factum zu stützen, die Erkenntniss aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena sollen dagegen Vorübungen seyn, sie sollen mehr anzeigen, was man zu thun habe, um eine Wissenschaft, wo möglich, zur Wirklichkeit zu bringen, als sie selbst vortragen. Sie müssen sich also auf Etwas stützen, das man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt, und deren Entdeckung uns nicht allein das, was man wusste, erklären, sondern zugleich einen Umfang vieler Erkenntnisse, die insgesammt aus den nämlichen Quellen entspringen, darstellen wird. Das methodische Verfahren der Prolegomenen, vornämlich derer, die zu einer künftigen Metaphysik vorbereiten sollen, wird also analytisch seyn.

Es trifft sich aber glücklicher Weise, dass, ob wir gleich nicht annehmen können, dass Metaphysik als Wissenschaft wirklich sey, wir doch mit Zuversicht sagen können, dass gewisse reine synthetische Erkenntnisse *a priori* wirklich und gegeben sind, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft; denn beide enthalten Sätze, die theils apodiktisch gewiss durch blosse Vernunft, theils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Wir haben also einige, wenigstens unbestrittene, synthetische Erkenntniss *a priori*, und dürfen nicht fragen, ob sie möglich sey (denn sie ist wirklich), sondern nur wie sie möglich sey, um aus dem Princip der Möglichkeit der gegebenen auch die Möglichkeit aller übrigen ableiten zu können.

Prolegomena.

Allgemeine Frage:

wie ist Erkenntniss aus reiner Vernunft möglich?

§. 5.

Wir haben oben den mächtigen Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile gesehen. Die Möglichkeit analytischer Sätze konnte sehr leicht begriffen werden; denn sie gründet sich lediglich auf den Satz des Widerspruchs. Die Möglichkeit synthetischer Sätze *a posteriori*, d. i. solcher, welche aus der Erfahrung geschöpft werden, bedarf auch keiner besondern Erklärung; denn Erfahrung ist selbst nichts anderes, als eine continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen. Es bleiben uns also nur synthetische Sätze *a priori* übrig, deren Möglichkeit gesucht oder untersucht werden muss, weil sie auf andern Principien, als dem Satze des Widerspruchs, beruhen muss.

Wir dürfen aber die Möglichkeit solcher Sätze hier nicht zuerst suchen, d. i. fragen, ob sie möglich seyen! Denn es sind deren genug, und zwar mit unstreitiger Gewissheit wirklich gegeben, und da die Methode, die wir jetzt befolgen, analytisch seyn soll, so werden wir davon anfangen: dass dergleichen synthetische, aber reine Vernunfterkenntniss wirklich sey; aber alsdann müssen wir den Grund dieser Möglichkeit dennoch untersuchen, und fragen, wie diese Erkenntniss möglich sey, damit wir aus den Principien ihrer Möglichkeit die Bedingungen ihres Gebrauchs, den Umfang und die Grenzen desselben zu bestimmen in Stand gesetzt werden. Die eigentliche, mit schulgerechter Präcision ausgedrückte Aufgabe, auf die Alles ankommt, ist also:

Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?

Ich habe sie oben, der Popularität zu Gefallen, etwas anders, nämlich als eine Frage nach dem Erkenntniss aus reiner Vernunft, ausgedrückt, welches ich diesesmal ohne Nachtheil der gesuchten Einsicht wohl thun konnte, weil, da es hier doch lediglich um die Metaphysik und deren Quellen zu thun ist, man, nach den vorher gemachten Erinnerungen, sich, wie ich hoffe, jederzeit erinnern wird, dass, wenn wir hier von Erkenntniss aus reiner Vernunft reden, niemals von der analytischen, sondern lediglich der synthetischen die Rede sey *.

Auf die Auflösung dieser Aufgabe nun kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik, und also ihre Existenz gänzlich an. Es mag Jemand seine Behauptungen in derselben mit noch so grossem Schein vortragen, Schlüsse auf Schlüsse bis zum Erdrücken aufhäufen, wenn er nicht vorher jene Frage hat genugthuend beantworten können, so habe ich Recht, zu sagen: es ist Alles eitle, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Du sprichst durch reine Vernunft, und maassest Dir an, *a priori* Erkenntnisse gleichsam zu erschaffen, indem Du nicht blos gegebene

---

* Es ist unmöglich, zu verhüten, dass, wenn die Erkenntniss nach und nach weiter fortrückt, gewisse, schon classisch gewordene Ausdrücke, die noch von dem Kindheitsalter der Wissenschaft her sind, in der Folge sollten unzureichend und übel angepasst gefunden werden, und ein gewisser neuer und mehr angemessener Gebrauch mit dem alten in einige Gefahr der Verwechselung gerathen sollte. Analytische Methode, so ferne sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz etwas anderes, als ein Inbegriff analytischer Sätze: sie bedeutet nur, dass man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sey, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich. In dieser Lehrart bedient man sich öfters lauter synthetischer Sätze, wie die mathematische Analysis davon ein Beispiel giebt, und sie könnte besser die regressive Lehrart, zum Unterschiede von der synthetischen oder progressiven, heissen. Noch kommt der Name Analytik auch als ein Haupttheil der Logik vor, und da ist es die Logik der Wahrheit, und wird der Dialektik entgegengesetzt, ohne eigentlich darauf zu sehen, ob die zu jener gehörigen Erkenntnisse analytisch oder synthetisch seyen.

Begriffe zergliederst, sondern neue Verknüpfungen vorgiebst, die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und die Du doch so ganz unabhängig von aller Erfahrung einzusehen vermeinst; wie kommst Du nun hierzu, und wie willst Du Dich wegen solcher Anmaassungen rechtfertigen? Dich auf Beistimmung der allgemeinen Menschenvernunft zu berufen, kann Dir nicht gestattet werden, denn das ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruht.

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.
Horatius.

So unentbehrlich aber die Beantwortung dieser Frage ist, so schwer ist sie doch zugleich, und, obzwar die vornehmste Ursache, weswegen man sie nicht schon längst zu beantworten gesucht hat, darin liegt, dass man sich nicht einmal hat einfallen lassen, dass so etwas gefragt werden könne, so ist doch eine zweite Ursache diese, dass eine genugthuende Beantwortung dieser einen Frage ein weit anhaltenderes, tieferes und mühsameres Nachdenken erfordert, als jemals das weitläufigste Werk der Metaphysik, das bei der ersten Erscheinung seinem Verfasser Unsterblichkeit versprach. Auch muss ein jeder einsehende Leser, wenn er diese Aufgabe nach ihrer Forderung sorgfältig überdenkt, anfangs durch ihre Schwierigkeit erschreckt, sie für unauflöslich, und gäbe es nicht wirklich dergleichen reine synthetische Erkenntnisse *a priori*, sie ganz und gar für unmöglich halten, welches dem David Hume wirklich begegnete, ob er sich zwar die Frage bei Weitem nicht in solcher Allgemeinheit vorstellte, als es hier geschieht und geschehen muss, wenn die Beantwortung für die ganze Metaphysik entscheidend werden soll. Denn wie ist es möglich, sagte der scharfsinnige Mann, dass, wenn mir ein Begriff gegeben ist, ich über denselben hinausgehen und einen andern damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten ist, und zwar so, als wenn dieser nothwendig zu jenem gehöre? Nur Erfahrung kann uns solche Verknüpfungen an die Hand geben (so schloss er aus jener Schwierigkeit, die er für Unmöglichkeit hielt), und alle jene vermeintliche Nothwendigkeit, oder, welches einerlei ist, dafür gehaltene Erkenntniss *a priori*, ist nichts als eine lange Gewohnheit, Etwas wahr zu finden, und daher die subjective Nothwendigkeit für objectiv zu halten.

Wenn der Leser sich über Beschwerde und Mühe beklagt, die ich ihm durch die Auflösung dieser Aufgabe machen werde, so darf er nur den Versuch anstellen, sie auf leichtere Art selbst aufzulösen. Vielleicht wird er sich alsdann demjenigen verbunden halten, der eine Arbeit von so tiefer Nachforschung für ihn übernommen hat, und wohl eher über die Leichtigkeit, die nach Beschaffenheit der Sache der Auflösung noch hat gegeben werden können, einige Verwunderung merken lassen; auch hat es Jahre lang Bemühung gekostet, um diese Aufgabe in ihrer ganzen Allgemeinheit (in dem Verstande, wie die Mathematiker dieses Wort nehmen, nämlich hinreichend für alle Fälle) aufzulösen, und sie auch endlich in analytischer Gestalt, wie der Leser sie hier antreffen wird, darstellen zu können.

Alle Metaphysiker sind demnach von ihren Geschäften feierlich und gesetzmässig so lange suspendirt, bis sie die Frage: wie sind synthetische Erkenntnisse *a priori* möglich? genugthuend werden beantwortet haben. Denn in dieser Beantwortung allein besteht das Creditiv, welches sie vorzeigen mussten, wenn sie im Namen der reinen Vernunft Etwas bei uns anzubringen haben; in Ermangelung desselben aber können sie nichts Anderes erwarten, als von Vernünftigen, die so oft schon hintergangen worden, ohne alle weitere Untersuchung ihres Anbringens, abgewiesen zu werden.

Wollten sie dagegen ihr Geschäft nicht als Wissenschaft, sondern als eine Kunst heilsamer und dem allgemeinen Menschenverstande anpassender Überredungen, treiben, so kann ihnen dieses Gewerbe nach Billigkeit nicht verwehrt werden. Sie werden alsdann die bescheidene

Sprache eines vernünftigen Glaubens führen, sie werden gestehen, dass es ihnen nicht erlaubt sey, über das, was jenseit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinausliegt, auch nur einmal zu muthmaassen, geschweige Etwas zu wissen, sondern nur Etwas (nicht zum speculativen Gebrauche, denn auf den müssen sie Verzicht thun, sondern lediglich zum praktischen) anzunehmen, was zur Leitung des Verstandes und Willens im Leben möglich und sogar unentbehrlich ist. So allein werden sie den Namen nützlicher und weiser Männer führen können, um desto mehr, je mehr sie auf den der Metaphysiker Verzicht thun; denn diese wollen speculative Philosophen seyn, und da, wenn es um Urtheile *a priori* zu thun ist, man es auf schaale Wahrscheinlichkeiten nicht aussetzen kann (denn was dem Vorgeben nach *a priori* erkannt wird, wird eben dadurch als nothwendig angekündigt), so kann es ihnen nicht erlaubt seyn, mit Muthmaassungen zu spielen, sondern ihre Behauptung muss Wissenschaft seyn, oder sie ist überall gar nichts.

Man kann sagen, dass die ganze Transscendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik nothwendig vorhergeht, selbst nichts anderes, als blos die vollständige Auflösung der hier vorgelegten Frage sey, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit, und man habe also bis jetzt keine Transscendentalphilosophie: denn was den Namen davon führt, ist eigentlich ein Theil der Metaphysik; jene Wissenschaft soll aber die Möglichkeit der letztern zuerst ausmachen, und muss also vor aller Metaphysik vorhergehen. Man darf sich also auch nicht wundern, da eine ganze und zwar aller Beihülfe aus andern beraubte, mithin an sich ganz neue Wissenschaft nöthig ist, um nur eine einzige Frage hinreichend zu beantworten, wenn die Auflösung derselben mit Mühe und Schwierigkeit, ja sogar mit einiger Dunkelheit verbunden ist.

Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten, und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, dass solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich seyen, so können wir uns nur auf zwei Wissenschaften der theoretischen Erkenntniss (als von der allein hier die Rede ist) berufen, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft, denn nur diese können uns die Gegenstände in der Anschauung darstellen, mithin, wenn etwa in ihnen eine Erkenntniss *a priori* vorkäme, die Wahrheit, oder Übereinstimmung derselben mit dem Objecte, *in concreto*, d. i. ihre Wirklichkeit zeigen, von der alsdann zu dem Grunde ihrer Möglichkeit auf dem analytischen Wege fortgegangen werden könnte. Dies erleichtert das Geschäft sehr, in welchem die allgemeinen Betrachtungen nicht allein auf Facta angewandt werden, sondern sogar von ihnen ausgehen, anstatt dass sie in synthetischem Verfahren gänzlich *in abstracto* aus Begriffen abgeleitet werden müssen.

Um aber von diesen wirklichen und zugleich gegründeten reinen Erkenntnissen *a priori* zu einer möglichen, die wir suchen, nämlich einer Metaphysik als Wissenschaft aufzusteigen, haben wir nöthig, das, was sie veranlasst, und als blos natürlich gegebene, obgleich wegen ihrer Wahrheit nicht unverdächtige, Erkenntniss *a priori* jener zum Grunde liegt, deren Bearbeitung ohne alle kritische Untersuchung ihrer Möglichkeit gewöhnlichermaassen schon Metaphysik genannt wird, mit Einem Worte, die Naturanlage zu einer solchen Wissenschaft unter unserer Hauptfrage mit zu begreifen, und so wird die transscendentale Hauptfrage, in vier andere Fragen zertheilt, nach und nach beantwortet werden.

1. Wie ist reine Mathematik möglich?
2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?
3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?
4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Man sieht, dass, wenn gleich die Auflösung dieser Aufgaben hauptsächlich den wesentlichen Inhalt der Kritik darstellen soll, sie dennoch auch etwas Eigenthümliches habe, welches auch für sich allein der Aufmerksamkeit würdig ist, nämlich zu gegebenen Wissenschaften die Quellen in der Vernunft selbst zu suchen, um dadurch dieser ihr Vermögen, etwas *a priori* zu erkennen, vermittelst der That selbst zu erforschen und auszumessen, wodurch denn diese Wissenschaften selbst, wenn gleich nicht in Ansehung ihres Inhalts, doch, was ihren richtigen Gebrauch betrifft, gewinnen, und, indem sie einer höheren Frage wegen ihres gemeinschaftlichen Ursprungs Licht verschaffen, zugleich Anlass geben, ihre eigene Natur besser aufzuklären.

Der transscendentalen Hauptfrage
erster Theil.
Wie ist reine Mathematik möglich?

§. 6.

Hier ist nun eine grosse und bewährte Erkenntniss, die schon jetzt von bewundernswürdigem Umfange ist, und unbegrenzte Ausbreitung auf die Zukunft verspricht, die durch und durch apodiktische Gewissheit, d. i. absolute Nothwendigkeit, bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Product der Vernunft, überdies aber durch und durch synthetisch ist; „wie ist es nun der menschlichen Vernunft möglich, eine solche Erkenntniss gänzlich *a priori* zu Stande zu bringen?“ Setzt dieses Vermögen, da es sich nicht auf Erfahrung fusst, noch fussen kann, nicht irgend einen Erkenntnissgrund *a priori* voraus, der tief verborgen liegt, der sich aber durch diese seine Wirkungen offenbaren dürfte, wenn man den ersten Anfängen derselben nur fleissig nachspürte?

§. 7.

Wir finden aber, dass alle mathematische Erkenntniss dieses Eigenthümliche habe, dass sie ihren Begriff vorher in der Anschauung, und zwar *a priori*, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt thun kann; daher ihre Urtheile jederzeit intuitiv sind, anstatt dass Philosophie sich mit discursiven

Urtheilen aus blossen Begriffen begnügen, und ihre apodiktischen Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. Diese Beobachtung in Ansehung der Natur der Mathematik giebt uns nun schon eine Leitung auf die erste und oberste Bedingung ihrer Möglichkeit: nämlich es muss ihr irgend eine reine Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe *in concreto*, und dennoch *a priori* darstellen, oder wie man es nennt, sie construiren kann*. Können wir diese reine Anschauung und die Möglichkeit einer solchen ausfinden, so erklärt sich daraus leicht, wie synthetische Sätze *a priori* in der reinen Mathematik, und mithin auch, wie diese Wissenschaft selbst möglich sey; denn so wie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, dass wir unsern Begriff, den wir uns von einem Object der Anschauung machen, durch neue Prädicate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung thun, nur mit dem Unterschiede, dass im letztern Falle das synthetische Urtheil *a priori* gewiss und apodiktisch, im ersteren aber nur *a posteriori* und empirisch gewiss seyn wird, weil diese nur das enthält, was in der zufälligen empirischen Anschauung angetroffen wird, jene aber, was in der reinen nothwendig angetroffen werden muss, indem sie als Anschauung *a priori* mit dem Begriffe vor aller Erfahrung oder einzelnen Wahrnehmung unzertrennlich verbunden ist.

§. 8.

Allein die Schwierigkeit scheint bei diesem Schritte eher zu wachsen, als abzunehmen. Denn nunmehr lautet die Frage: wie ist es möglich, Etwas *a priori* anzuschauen? Anschauung ist eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde. Daher scheint es unmöglich, *a priori* ursprünglich anzuschauen, weil die Anschauung alsdann ohne einen weder vorher, noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müsste, und also nicht Anschauung seyn könnte. Begriffe sind zwar von der Art, dass wir uns einige derselben, nämlich die, welche nur das Denken eines Gegenstandes überhaupt enthalten, ganz wohl *a priori* machen können, ohne dass wir uns in einem unmittelbaren Verhältnisse zum Gegenstande befänden, z. B. den Begriff von Grösse, von Ursache etc.; aber selbst diese bedürfen doch, um ihnen Bedeutung und Sinn zu verschaffen, einen gewissen Gebrauch *in concreto*, d. i. Anwendung auf irgend eine Anschauung, dadurch uns ein Gegenstand derselben gegeben wird. Allein wie kann Anschauung des Gegenstandes vor dem Gegenstande selbst vorhergehen?

---

* Siehe Kritik S. 713.

§. 9.

Müsste unsere Anschauung von der Art seyn, dass sie Dinge vorstellte, so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung *a priori* stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sey, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht *a priori* stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde: denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müsste denn auf Eingebung beruhen. Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe, und als Erkenntniss *a priori* stattfinde, wenn sie nämlich nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrükken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde. Denn dass Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäss allein angeschaut werden können, kann ich *a priori* wissen. Hieraus folgt: dass Sätze, die blos diese Form der sinnlichen Anschauung betreffen, von Gegenständen der Sinne möglich und gültig seyn werden, ingleichen umgekehrt, dass Anschauungen, die *a priori* möglich sind, niemals andere Dinge, als Gegenstände unsrer Sinne betreffen können.

§. 10.

Also ist es nur die Form der sinnlichen Anschaudng, dadurch wir *a priori* Dinge anschauen können, wodurch wir aber auch die Objecte nur erkennen, wie sie uns (unsern Sinnen) erscheinen können, nicht wie sie an sich seyn mögen, und diese Voraussetzung ist schlechterdings nothwendig, wenn synthetische Sätze *a priori* als möglich eingeräumt, oder im Falle sie wirklich angetroffen werden, ihre Möglichkeit begriffen und zum Voraus bestimmt werden soll.

Nun sind Raum und Zeit diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen, und Urtheilen, die zugleich als apodiktisch und nothwendig auftreten, zum Grunde legt; denn Mathematik muss alle ihre Begriffe zuerst in der Anschauung, und reine Mathematik in der reinen Anschauung darstellen, d. i. sie construiren, ohne welche (weil sie nicht analytisch, nämlich durch Zergliederung der Begriffe, sondern synthetisch verfahren kann) es ihr unmöglich ist, einen Schritt zu thun, so lange ihr nämlich reine Anschauung fehlt, in der allein der Stoff zu synthetischen Urtheilen *a priori* gegeben werden kann. Geometrie legt die reine Anschauung des Raums zum Grunde. Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande, vornämlich aber reine Mechanik kann ihre Begriffe von Bewegung nur vermittelst der Vorstellung der Zeit zu Stande bringen. Beide Vorstellungen aber sind blos Anschauungen; denn wenn man von den empirischen Anschauungen der Körper und ihrer Veränderungen (Bewegung) alles Empirische, nämlich was zur Empfindung gehört, weglässt, so bleiben noch Raum und Zeit übrig, welche also reine Anschauungen sind, die jenen *a priori* zum Grunde liegen, und daher selbst niemals weggelassen werden können, aber eben dadurch, dass sie reine Anschauungen *a priori* sind, beweisen, dass sie blosse Formen unserer Sinnlichkeit sind, die vor aller empirischen Anschauung, d. i. der Wahrnehmung wirklicher Gegenstände, vorhergehen müssen, und denen gemäss Gegenstände *a priori* erkannt werden können, aber freilich nur, wie sie uns erscheinen.

§. 11.

Die Aufgabe des gegenwärtigen Abschnitts ist also aufgelöst. Reine Mathematik ist, als synthetische Erkenntniss *a priori*, nur dadurch möglich, dass sie auf keine andere als blosse Gegenstände der Sinne geht, deren empirischer Anschauung eine reine Anschauung (des Raums und der Zeit) und zwar *a priori* zum Grunde liegt, und darum zum Grunde liegen kann, weil diese nichts anders als die blosse Form der Sinnlichkeit ist, welche vor der wirklichen Erscheinung der Gegenstände vorhergeht, indem sie dieselbe in der That allererst möglich macht. Doch betrifft dieses Vermögen, *a priori* anzuschauen, nicht die Materie der Erscheinung, d. i. das, was in ihr Empfindung ist, (denn diese macht das Empirische aus,) sondern nur die Form derselben, Raum und Zeit. Wollte man im mindesten daran zweifeln, dass beide gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur blosse ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen seyen, so möchte ich gerne wissen, wie man es möglich finden kann, *a priori*, und also vor aller Bekanntschaft mit den Dingen, ehe sie nämlich uns gegeben sind, zu wissen, wie ihre Anschauung beschaffen seyn müsse, welches doch hier der Fall mit Raum und Zeit ist. Dieses ist aber ganz begreiflich, sobald beide für nichts weiter, als formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit, die Gegenstände aber blos für Erscheinungen gelten, denn alsdann kann die Form der Erscheinung, d. i.

die reine Anschauung, allerdings aus uns selbst, d. i. *a priori* vorgestellt werden.

§. 12.

Um Etwas zur Erläuterung und Bestätigung beizufügen, darf man nur das gewöhnliche und unumgänglich nothwendige Verfahren der Geometer ansehen. Alle Beweise von durchgängiger Gleichheit zweier gegebenen Figuren (da eine in allen Stücken an die Stelle der andern gesetzt werden kann) laufen zuletzt darauf hinaus, dass sie einander decken, welches offenbar nichts anders, als ein auf der unmittelbaren Anschauung beruhender synthetischer Satz ist, und diese Anschauung muss rein und *a priori* gegeben werden, denn sonst könnte jener Satz nicht für apodiktisch gewiss gelten, sondern hätte nur empirische Gewissheit. Es würde nur heissen: man bemerkt es jederzeit so, und er gilt nur so weit, als unsre Wahrnehmung bis dahin sich erstreckt hat. Dass der vollständige Raum (der selbst keine Grenze eines anderen Raumes mehr ist) drei Abmessungen habe, und Raum überhaupt auch nicht mehr derselben haben könne, wird auf den Satz gebaut, dass sich in einem Puncte nicht mehr als drei Linien rechtwinklicht schneiden können; dieser Satz aber kann gar nicht aus Begriffen dargethan werden, sondern beruht unmittelbar auf Anschauung, und zwar reiner *a priori*, weil er apodiktisch gewiss ist, dass man verlangen kann, eine Linie solle ins Unendliche gezogen *(in indefinitum)*, oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) soll ins Unendliche fortgesetzt werden, setzt doch eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die blos an der Anschauung hängen kann, nämlich so ferne sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden. Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen *a priori* zum Grunde, welche ihre synthetischen und apodiktisch geltenden Sätze möglich machen, und daher erklärt unsere transscendentale Deduction der Begriffe (im) Raum und Zeit zugleich die

Möglichkeit einer reinen Mathematik, die, ohne eine solche Deduction, und, ohne dass wir annehmen, „Alles, was unsern Sinnen gegeben werden mag (den äusseren im Raume, dem inneren in der Zeit), werde von uns nur angeschaut, wie es uns erscheint, nicht wie es an sich selbst ist," zwar eingeräumt, aber keineswegs eingesehen werden könnte.

§. 13.

Diejenigen, welche noch nicht von dem Begriffe loskommen können, als ob Raum und Zeit wirkliche Beschaffenheiten wären, die den Dingen an sich selbst anhingen, können ihre Scharfsinnigkeit an folgendem Paradoxon üben, und, wenn sie dessen Auflösung vergebens versucht haben, wenigstens auf einige Augenblicke von Vorurtheilen frei, vermuthen, dass doch vielleicht die Abwürdigung des Raumes und der Zeit zu blossen Formen unsrer sinnlichen Anschauung Grund haben möge.

Wenn zwei Dinge in allen Stücken, die an jedem für sich nur immer können erkannt werden (in allen zur Grösse und Qualität gehörigen Bestimmungen), völlig einerlei sind, so muss doch folgen, dass eins in allen Fällen und Beziehungen an die Stelle des andern könne gesetzt werden, ohne dass diese Vertauschung den mindesten kenntlichen Unterschied verursachen würde. In der That verhält sich dies auch so mit ebenen Figuren in der Geometrie; allein verschiedene sphärische zeigen, ungeachtet jener völligen innern Übereinstimmung, doch eine solche im äusseren Verhältniss, dass sich eine an die Stelle der andern gar nicht setzen lässt, z. B. zwei sphärische Triangel von beiden Hemisphären, die einen Bogen des Äquators zur gemeinschaftlichen Basis haben, können völlig gleich seyn in Ansehung der Seiten sowohl als Winkel, so dass an keinem, wenn er allein und zugleich vollständig beschrieben wird, nichts angetroffen wird, was nicht zugleich in der Beschreibung des andern läge, und dennoch kann einer nicht an die Stelle des andern (nämlich auf der entgegengesetzten Hemisphäre) gesetzt werden, und hier ist denn doch eine innere Verschiedenheit beider Triangel, die kein Verstand als innerlich angeben kann, und die sich nur durch das äussere Verhältniss im Raume offenbart. Allein ich will gewöhnlichere Fälle anführen, die aus dem gemeinen Leben genommen werden können.

Was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher, und in allen Stücken gleicher seyn, als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch kann ich eine solche Hand, als im Spiegel gesehen wird, nicht an die Stelle ihres Urbildes setzen; denn wenn dieses eine rechte Hand war, so ist jene im Spiegel eine linke, und das Bild des rechten Ohres ist ein linkes, das nimmermehr die Stelle des ersteren vertreten kann. Nun sind hier keine innren Unterschiede, die irgend ein Verstand nur denken könnte; und dennoch sind die Unterschiede innerlich, so weit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten, ungeachtet aller beiderseitigen Gleichheit und Ähnlichkeit, doch nicht zwischen denselben Grenzen eingeschlossen seyn (sie können nicht congruiren), der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der andern gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind, und wie sie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind sinnliche Anschauungen, d. i. Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge zu etwas Anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit beruht. Von dieser ist nun der Raum die Form der äussern Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äusseren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist (dem Verhältnisse zum äusseren Sinne), d. i. der Theil ist nur durch das Ganze möglich, welches bei Dingen an sich selbst, als Gegenständen des blossen Verstandes niemals, wohl aber bei blossen Erscheinungen stattfindet. Wir können daher auch den Unterschied ähnlicher und gleicher, aber doch incongruenter Dinge (z. B. widersinnig gewundener Schnecken) durch keinen einzigen Begriff verständlich machen, sondern nur durch das Verhältniss zur rechten und linken Hand, welches unmittelbar auf Anschauung geht.

64

Anmerkung I.

Die reine Mathematik, und namentlich die reine Geometrie, kann nur unter der Bedingung allein objective Realität haben, dass sie blos auf Gegenstände der Sinne geht, in Ansehung deren aber der Grundsatz feststeht: dass unsre sinnliche Vorstellung keineswegs eine Vorstellung der Dinge an sich selbst, sondern nur der Art sey, wie sie uns erscheinen. Daraus folgt, dass die Sätze der Geometrie nicht etwa Bestimmungen eines blossen Geschöpfs unserer dichtenden Phantasie, und also nicht mit Zuverlässigkeit auf wirkliche Gegenstände könnten bezogen werden, sondern dass sie nothwendiger Weise vom Raume und darum auch von Allem, was im Raume angetroffen werden mag, gelten, weil der Raum nichts anders ist, als die Form aller äusseren Erscheinungen, unter der uns allein Gegenstände der Sinne gegeben werden können. Die Sinnlichkeit, deren Form die Geometrie zum Grunde legt, ist das, worauf die Möglichkeit äusserer Erscheinungen beruht; diese also können niemals etwas Anderes enthalten, als was die Geometrie ihnen vorschreibt. Ganz anders würde es seyn, wenn die Sinne die Objecte vorstellen müssten, wie sie an sich selbst sind. Denn da würde aus der Vorstellung vom Raume, die der Geometer *a priori* mit allerlei Eigenschaften desselben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, dass alles dieses sammt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der Natur verhalten müsse. Man würde den Raum des Geometers für blosse Erdichtung halten, und ihm keine objective Gültigkeit zutrauen; weil man gar nicht einsieht, wie Dinge nothwendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum Voraus von ihnen machen, übereinstimmen müssten. Wenn aber dieses Bild, oder vielmehr diese formale Anschauung, die wesentliche

Eigenschaft unserer Sinnlichkeit ist, vermittelst deren uns allein Gegenstände gegeben werden, diese Sinnlichkeit aber nicht Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen vorstellt, so ist ganz leicht zu begreifen, und zugleich unwidersprechlich bewiesen: dass alle äussere Gegenstände unsrer Sinnenwelt nothwendig mit den Sätzen der Geometrie nach aller Pünctlichkeit übereinstimmen müssen, weil die Sinnlichkeit durch ihre Form äusserer Anschauung (den Raum), womit sich der Geometer beschäftigt, jene Gegenstände, als blosse Erscheinungen selbst allererst möglich macht. Es wird allemal ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, dass es eine Zeit gegeben hat, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, so ferne sie blos den Raum beträfen, aber an der objectiven Gültigkeit und Anwendung dieses Begriffs selbst und aller geometrischen Bestimmungen desselben auf Natur zu zweifeln anfingen, da sie besorgten, eine Linie in der Natur möchte doch wohl aus physischen Puncten, mithin der wahre Raum im Objecte aus einfachen Theilen bestehen, obgleich der Raum, den der Geometer in Gedanken hat, daraus keineswegs bestehen kann. Sie erkannten nicht, dass dieser Raum in Gedanken den physischen, d. i. die Ausdehnung der Materie selbst möglich mache: dass dieser gar keine Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, sondern nur eine Form unserer sinnlichen Vorstellungskraft sey: dass alle Gegenstände im Raume blosse Erscheinungen, d. i. nicht Dinge an sich selbst, sondern Vorstellungen unserer sinnlichen Anschauungen seyen, und, da der Raum, wie ihn sich der Geometer denkt, ganz genau die Form der sinnlichen Anschauung ist, die wir *a priori* in uns finden, und die den Grund der Möglichkeit aller äussern Erscheinungen (ihrer Form nach) enthält, diese nothwendig und auf das präciseste mit den Sätzen des Geometers, die er aus keinem erdichteten Begriff, sondern aus der subjectiven Grundlage aller äussern Erscheinungen, nämlich der Sinnlichkeit selbst zieht, zusammenstimmen müssen. Auf solche und keine andere Art kann der Geometer wider alle Chikanen einer seichten Metaphysik, wegen der ungezweifelten objectiven Realität seiner Sätze gesichert werden, so befremdend sie auch dieser, weil sie nicht bis zu den Quellen ihrer Begriffe zurückgeht, scheinen müssen.

Anmerkung II.

Alles, was uns als Gegenstand gegeben werden soll, muss uns in der Anschauung gegeben werden. Alle unsere Anschauung geschieht aber nur vermittelst der Sinne; der Verstand schaut nichts an, sondern reflectirt nur. Da nun die Sinne nach dem jetzt Erwiesenen uns niemals und in keinem einzigen Stück die Dinge an sich selbst, sondern nur ihre Erscheinungen zu erkennen geben, diese aber blosse Vorstellungen der Sinnlichkeit sind, „so müssen auch alle Körper mit sammt dem Raume, darin sie sich befinden, für nichts als blosse Vorstellungen in uns gehalten werden, und existiren nirgend anders, als blos in unsern Gedanken.“ Ist dieses nun nicht der offenbare Idealismus?

Der Idealismus besteht in der Behauptung, dass es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein ausserhalb dieser befindlicher Gegenstand correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als ausser uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst seyn mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, dass es ausser uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst seyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluss auf unsre Sinnlichkeit uns verschafft, und denen wir die Benennung eines Körpers geben, welches Wort also blos die Erscheinung jenes uns unbekannten, aber nichts desto weniger wirklichen Gegenstandes bedeutet. Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon.

Dass man, unbeschadet der wirklichen Existenz äusserer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne: sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten ausser unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist Etwas, was schon lange vor Locke's Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack etc. Dass ich aber noch über diese, aus wichtigen Ursachen, die übrigen Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt, die Ausdehnung, den Ort, und überhaupt den Raum, mit Allem, was ihm anhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt etc.), auch mit zu blossen Erscheinungen zähle, dawider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen, und so wenig, wie der, welcher die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Object an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heissen kann: so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heissen, blos deshalb, weil ich finde, dass noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, blos zu seiner Erscheinung gehören; denn die Existenz des Dinges, was erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealism aufgehoben, sondern nur gezeigt, dass wir es, wie es an sich selbst sey, durch Sinne gar nicht erkennen können.

Ich möchte gern wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen seyn müssten, damit sie nicht einen Idealism enthielten? Ohne Zweifel müsste ich sagen: dass die Vorstellung vom Raume nicht blos dem Verhältnisse, das unsre Sinnlichkeit zu den Objecten hat, vollkommen gemäss sey, denn das habe ich gesagt, sondern dass sie sogar dem Object völlig ähnlich sey, eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig, als dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Ähnlichkeit habe.

Anmerkung III.

Hieraus lässt sich nun ein leicht vorherzusehender, aber nichtiger, Einwurf gar leicht abweisen: „dass nämlich durch die Idealität des Raums und der Zeit die ganze Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt werden würde.“ Nachdem man nämlich zuvörderst alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntniss dadurch verdorben hatte, dass man die Sinnlichkeit blos in eine verworrene Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie sie sind, nur ohne das Vermögen zu haben, Alles in dieser unserer Vorstellung zum klaren Bewusstseyn zu bringen: dagegen von uns bewiesen worden, dass Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede, der Klarheit oder Dunkelheit, sondern in dem genetischen des Ursprungs der Erkenntniss selbst, bestehe, da sinnliche Erkenntniss die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsere Sinne afficiren, und also dass durch sie blos Erscheinungen, nicht die Sachen selbst dem Verstande zur Reflexion gegeben werden: nach dieser nothwendigen Berichtigung regt sich ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Missdeutung entspringender Einwurf, als wenn mein Lehrbegriff alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein verwandelte.

Wenn uns Erscheinung gegeben ist, so sind wir noch ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Jene, nämlich Erscheinung, beruhte auf den Sinnen, diese Beurtheilung aber auf dem Verstande, und es fragt sich nur, ob in der Bestimmung des Gegenstandes Wahrheit sey oder nicht? Der Unterschied aber zwischen Wahrheit und Traum wird nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen, die auf Gegenstände bezogen werden, ausgemacht, denn die sind in beiden einerlei, sondern durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objects bestimmen, und wie ferne sie in einer Erfahrung beisammen stehen können oder nicht. Und da liegt es gar nicht an den Erscheinungen, wenn unsere Erkenntniss den Schein für Wahrheit nimmt, d. i. wenn Anschauung, wodurch uns ein Object gegeben wird, für Begriff vom Gegenstande, oder auch der Existenz desselben, die der Verstand nur denken kann, gehalten wird. Den Gang der Planeten stellen uns die Sinne bald rechtläufig, bald rückläufig vor, und hierin ist weder Falschheit noch Wahrheit, weil, so lange man sich bescheidet, dass dieses vorerst nur Erscheinung ist, man über die objective Beschaffenheit ihrer Bewegung noch gar nicht urtheilt. Weil aber, wenn der Verstand nicht wohl darauf Acht hat, zu verhüten, dass diese subjective Vorstellungsart für objectiv gehalten werde, leichtlich ein falsches Urtheil entspringen kann, so sagt man: sie scheinen zurückzugehen; allein der Schein kommt nicht auf Rechnung der Sinne, sondern des Verstandes, dem es allein zukommt, aus der Erscheinung ein objectives Urtheil zu fällen.

Auf solche Weise, wenn wir auch gar nicht über den Ursprung unserer Vorstellungen nachdächten, und unsre Anschauungen der Sinne, sie mögen enthalten, was sie wollen, im Raume und Zeit nach Regeln des Zusammenhanges aller Erkenntniss in einer Erfahrung verknüpfen, so kann, nachdem wir unbehutsam oder vorsichtig sind, trüglicher Schein oder Wahrheit entspringen; das geht lediglich den Gebrauch sinnlicher Vorstellungen im Verstande, und nicht ihren Ursprung an. Eben so, wenn ich alle Vorstellungen der Sinne sammt ihrer Form, nämlich Raum und Zeit, für nichts als Erscheinungen, und die letztern für eine blosse Form der Sinnlichkeit halte, die ausser ihr an den Objecten gar nicht angetroffen wird, und ich bediene mich derselben Vorstellungen nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung, so ist darin nicht die mindeste Verleitung zum Irrthum, oder ein Schein enthalten, dass ich sie für blosse Erscheinungen halte[*]; denn sie können dessen ungeachtet nach Regeln der Wahrheit in der Erfahrung richtig zusammenhängen. Auf solche Weise gelten alle Sätze der Geometrie vom Raume eben sowohl von allen Gegenständen der Sinne, mithin in Ansehung aller möglichen Erfahrung, ob ich den Raum als eine blosse Form der Sinnlichkeit, oder als etwas an den Dingen selbst Haftendes ansehe; wiewohl ich im ersteren Falle allein begreifen kann, wie es möglich sey, jene Sätze von allen Gegenständen der äusseren Anschauung *a priori* zu wissen; sonst bleibt in Ansehung aller nur möglichen Erfahrung Alles eben so, wie wenn ich diesen Abfall von der gemeinen Meinung gar nicht unternommen hätte.

Wage ich es aber, mit meinen Begriffen von Raum und Zeit über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen, welches unvermeidlich ist, wenn ich sie für Beschaffenheiten ausgebe, die den Dingen an sich selbst anhingen (denn was sollte mich da hindern, sie auch von eben denselben Dingen, meine Sinne möchten nun auch anders eingerichtet seyn, und für sie passen oder nicht, dennoch gelten zu lassen?), alsdann kann ein wichtiger Irrthum entspringen, der auf einem Scheine beruht, da ich das, was eine blos meinem Subject anhangende Bedingung der Anschauung der Dinge war, und sicher für alle Gegenstände der Sinne, mithin nur alle mögliche Erfahrung galt, für allgemein gültig ausgab, weil ich sie auf die Dinge an sich selbst bezog, und nicht auf Bedingungen der Erfahrung einschränkte.

Also ist es so weit gefehlt, dass meine Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit die ganze Sinnenwelt zum blossen Scheine mache, dass sie vielmehr das einzige Mittel ist, die Anwendung einer der allerwichtigsten Erkenntnisse, nämlich derjenigen, welche Mathematik *a priori* vorträgt, auf wirkliche Gegenstände zu sichern, und zu verhüten, dass sie für blossen Schein gehalten werde, weil ohne diese Bemerkung es ganz unmöglich wäre, auszumachen, ob nicht die Anschauungen von Raum und Zeit, die wir von keiner Erfahrung entlehnen, und die dennoch in unserer Vorstellung *a priori* liegen, blosse selbstgemachte Hirngespinnste wären, denen gar kein Gegenstand wenigstens nicht adäquat correspondirte, und also Geometrie selbst ein blosser Schein sey, dagegen ihre unstreitige Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände der Sinnenwelt, eben darum, weil diese blosse Erscheinungen sind, von uns hat dargethan werden können.

---

[*] Im Text: enthalte. R.

Es ist zweitens so weit gefehlt, dass diese meine Principien darum, weil sie aus den Vorstellungen der Sinne Erscheinungen machen, statt der Wahrheit der Erfahrung sie in blossen Schein verwandeln sollten, dass sie vielmehr das einzige Mittel sind, den transscendentalen Schein zu verhüten, wodurch Metaphysik von je her getäuscht, und eben dadurch zu den kindischen Bestrebungen verleitet worden, nach Seifenblasen zu haschen, weil man Erscheinungen, die doch blosse Vorstellungen sind, für Sachen an sich selbst nahm, woraus alle jene merkwürdigen Auftritte der Antinomie der Vernunft erfolgt sind, davon ich weiter hin Erwähnung thun werde, und die durch jene einzige Bemerkung gehoben wird: dass Erscheinung, so lange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, Wahrheit, sobald sie aber über die Grenze derselben hinausgeht und transscendent wird, nichts als lauter Schein hervorbringt.

Da ich also den Sachen, die wir uns durch Sinne vorstellen, ihre Wirklichkeit lasse, und nur unsre sinnliche Anschauung von diesen Sachen dahin einschränke, dass sie in gar keinem Stücke, selbst nicht in den reinen Anschauungen von Raum und Zeit, etwas mehr als blos Erscheinung jener Sachen, niemals aber die Beschaffenheit derselben an ihnen selbst vorstellen, so ist dies kein der Natur von mir angedichteter durchgängiger Schein, und meine Protestation wider alle Zumuthung eines Idealism ist so bündig und einleuchtend, dass sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten obgleich gemeinen Meinung gerne einen alten Namen haben möchten, und niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urtheilen, sondern blos am Buchstaben hingen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen, und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten. Denn dass ich selbst dieser meiner Theorie den Namen eines transscendentalen Idealisms gegeben habe, kann Keinen berechtigen, ihn mit dem empirischen Idealism des Cartes (wiewohl dieser nur eine Aufgabe war, wegen deren Unauflöslichkeit es, nach Cartes's Meinung, Jedermann frei stand, die Existenz der körperlichen Welt zu verneinen, weil sie niemals genugthuend beantwortet werden könnte), oder mit dem mystischen und schwärmerischen des Berkeley (wowider und andre ähnliche Hirngespinnste unsre Kritik vielmehr das eigentliche Gegenmittel enthält) zu verwechseln. Denn dieser von mir sogenannte Idealism betraf nicht die Existenz der Sachen, (die Bezweiflung derselben aber macht eigentlich den Idealism in recipirter Bedeutung aus), denn die zu bezweifeln, ist mir niemals in den Sinn gekommen, sondern blos die sinnliche Vorstellung der Sachen, dazu Raum und Zeit zu oberst gehören, und von diesen, mithin überhaupt von allen Erscheinungen, habe ich nur gezeigt, dass sie nicht Sachen (sondern blosse Vorstellungsarten), auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind. Das Wort transscendental aber, welches bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntniss auf Dinge, sondern nur auf das Erkenntnissvermögen bedeutet, sollte diese Missdeutung verhüten. Ehe sie aber denselben doch noch fernerhin veranlasse, nehme ich diese Benennung lieber zurück und will ihn den kritischen genannt wissen. Wenn es aber ein in der That verwerflicher Idealism ist, wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen), in blosse Vorstellungen zu verwandeln, mit welchem Namen will man denjenigen benennen, der umgekehrt blosse Vorstellungen zu Sachen macht! Ich denke, man könne ihn den träumenden Idealism nennen, zum Unterschiede von dem vorigen, der der schwärmende heissen mag, welche beide durch meinen, sonst sogenannten, transscendentalen, besser kritischen, Idealism haben abgehalten werden sollen.

Der transscendentalen Hauptfrage

zweiter Theil.

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

§. 14.

Natur ist das Daseyn der Dinge, so ferne es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist. Sollte Natur das Daseyn der Dinge an sich selbst bedeuten, so würden wir sie niemals, weder *a priori* noch *a posteriori*, erkennen können. Nicht *a priori*, denn wie wollen wir wissen, was den Dingen an sich selbst zukomme, da dieses niemals durch Zergliederung unserer Begriffe (analytische Sätze) geschehen kann, weil ich nicht wissen will, was in meinem Begriffe von einem Dinge enthalten sey (denn das gehört zu seinem logischen Wesen), sondern was in der Wirklichkeit des Dinges zu diesem Begriff hinzukomme, und wodurch das Ding selbst in seinem Daseyn ausser meinem Begriffe bestimmt sey. Mein Verstand, und die Bedingungen, unter denen er allein die Bestimmungen der Dinge in ihrem Daseyn verknüpfen kann, schreibt den Dingen selbst keine Regel vor; diese richten sich nicht nach meinem Verstande, sondern mein Verstand müsste sich nach ihnen richten; sie müssten also mir vorher gegeben seyn, um diese Bestimmungen von ihnen abzunehmen, alsdann aber wären sie nicht *a priori* erkannt.

Auch *a posteriori* wäre eine solche Erkenntniss der Natur an sich selbst unmöglich. Denn wenn mich Erfahrung Gesetze, unter denen das Daseyn der Dinge steht, lehren soll, so müssten diese, so ferne sie Dinge an sich selbst betreffen, auch ausser meiner Erfahrung ihnen nothwendig zukommen. Nun lehrt mich die Erfahrung zwar, was dasey, und wie es sey, niemals aber, dass es nothwendiger Weise so und nicht anders seyn müsse. Also kann sie die Natur der Dinge an sich selbst niemals lehren.

§. 15.

Nun sind wir gleichwohl wirklich im Besitze einer reinen Naturwissenschaft, die *a priori* und mit aller derjenigen Nothwendigkeit, welche zu apodiktischen Sätzen erforderlich ist, Gesetze vorträgt, unter denen die Natur steht. Ich darf hier nur diejenige Propädeutik der Naturlehre, die, unter dem Titel der allgemeinen Naturwissenschaft, vor aller Physik (die auf empirische Principien gegründet ist) vorhergeht, zum Zeugen rufen. Darin findet man Mathematik, angewandt auf Erscheinungen, auch blos discursive Grundsätze (aus Begriffen), welche den philosophischen Theil der reinen Naturerkenntniss ausmachen. Allein es ist doch auch Manches in ihr, was nicht ganz rein und von Erfahrungsquellen unabhängig ist: als der Begriff der Bewegung, der Undurchdringlichkeit (worauf der empirische Begriff der Materie beruht), der Trägheit u. a. m., welche es verhindern, dass sie ganz reine Naturwissenschaft heissen kann; zudem geht sie nur auf die Gegenstände äusserer Sinne, also giebt sie kein Beispiel von einer allgemeinen Naturwissenschaft in strenger Bedeutung, denn die muss die Natur überhaupt, sie mag den Gegenstand äusserer Sinne oder den des innern Sinnes (den Gegenstand der Physik sowohl als Psychologie) betreffen, unter allgemeine Gesetze bringen. Es finden sich aber unter den Grundsätzen jener allgemeinen Physik etliche, die wirklich die Allgemeinheit haben, die wir verlangen, als der Satz: dass die Substanz bleibt und beharrt, dass Alles, was geschieht, jederzeit durch eine Ursache nach beständigen Gesetzen vorher bestimmt sey, u. s. w. Diese sind wirklich allgemeine Naturgesetze, die völlig *a priori* bestehen. Es giebt also in der That eine reine Naturwissenschaft, und nun ist die Frage: wie ist sie möglich?

§. 16.

Noch nimmt das Wort Natur eine andere Bedeutung an, die nämlich das Object bestimmt, indessen dass in der obigen Bedeutung sie nur die Gesetzmässigkeit der Bestimmungen des Daseyns der Dinge überhaupt andeutete. Natur also materialiter betrachtet ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung. Mit dieser haben wir es hier nur zu thun, da ohnedies Dinge, die niemals Gegenstände einer Erfahrung werden können, wenn sie nach ihrer Natur erkannt werden sollten, uns zu Begriffen nöthigen würden, deren Bedeutung niemals *in concreto* (in irgend einem Beispiele einer möglichen Erfahrung) gegeben werden könnte, und von dessen Natur wir uns also lauter Begriffe machen müssten, deren Realität, d. i. ob sie wirklich sich auf Gegenstände beziehen, oder blosse Gedankendinge sind, gar nicht entschieden werden könnte. Was nicht ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, dessen Erkenntniss wäre hyperphysisch, und mit dergleichen haben wir hier gar nicht zu thun, sondern mit der Naturerkenntniss, deren Realität durch Erfahrung bestätigt werden kann, ob sie gleich *a priori* möglich ist, und vor aller Erfahrung vorhergeht.

§. 17.

Das Formale der Natur in dieser engern Bedeutung ist also die Gesetzmässigkeit aller Gegenstände der Erfahrung, und, sofern sie *a priori* erkannt wird, die nothwendige Gesetzmässigkeit derselben. Es ist aber eben dargethan, dass die Gesetze der Natur an Gegenständen, so ferne sie nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung, sondern als Dinge an sich selbst betrachtet werden, niemals *a priori* können erkannt werden. Wir haben es aber hier auch nicht mit Dingen an sich selbst (dieser ihre Eigenschaften lassen wir dahin gestellt seyn), sondern blos mit Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun, und der Inbegriff derselben ist es eigentlich, was wir hier Natur nennen. Und nun frage ich, ob, wenn von der Möglichkeit einer Naturerkenntniss *a priori* die Rede ist, es besser sey, die Aufgabe so einzurichten: wie ist die nothwendige Gesetzmäsigkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung, oder: wie ist die nothwendige Gesetzmässigkeit der Erfahrung selbst in Ansehung aller ihrer Gegenstände überhaupt *a priori* zu erkennen möglich?

Beim Lichte besehen, wird die Auflösung der Frage, sie mag auf die eine oder die andere Art vorgestellt seyn, in Ansehung der reinen Naturerkenntniss (die eigentlich den Punct der Quästion ausmacht) ganz und gar auf einerlei hinauslaufen. Denn die subjectiven Gesetze, unter denen allein eine Erfahrungserkenntniss von Dingen möglich ist, gelten auch von diesen Dingen, als Gegenständen einer möglichen Erfahrung (freilich aber nicht von ihnen als Dingen an sich selbst, dergleichen aber hier auch in keine Betrachtung kommen). Es ist gänzlich einerlei, ob ich sage: ohne das Gesetz, dass, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf Etwas, das vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt, kann niemals ein Wahrnehmungsurtheil für Erfahrung gelten; oder ob ich mich so ausdrücke: Alles, wovon die Erfahrung lehrt, dass es geschieht, muss eine Ursache haben.

Es ist indessen doch schicklicher, die erstere Formel zu wählen. Denn da wir wohl *a priori* und vor allen gegebenen Gegenständen eine Erkenntniss derjenigen Bedingungen haben können, unter denen allein eine Erfahrung in Ansehung ihrer möglich ist, niemals aber, welchen Gesetzen sie, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung an sich selbst unterworfen seyn mögen, so werden wir die Natur der Dinge *a priori* nicht anders studiren können, als dass wir die Bedingungen und allgemeinen (obgleich subjective) Gesetze erforschen, unter denen allein ein solches Erkenntniss, als Erfahrung (der blossen Form nach), möglich ist, und danach die Möglichkeit der Dinge, als Gegenstände der Erfahrung bestimmen; denn würde ich die zweite Art des Ausdrucks wählen, und die Bedingungen *a priori* suchen, unter denen Natur als Gegenstand der Erfahrung möglich ist, so würde ich leichtlich in Missverstand gerathen können, und mir einbilden, ich hätte von der Natur als einem Dinge an sich selbst zu reden, und da würde ich fruchtlos in endlosen Bemühungen herumgetrieben werden, für Dinge, von denen mir nichts gegeben ist, Gesetze zu suchen.

Wir werden es also hier blos mit der Erfahrung und den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun haben, und daraus die Natur, als den ganzen Gegenstand aller möglichen Erfahrung, bestimmen. Ich denke, man werde mich verstehen, dass ich hier nicht die Regeln der Beobachtung einer Natur, die schon gegeben ist, verstehe; die setzen schon Erfahrung voraus, also nicht, wie wir (durch Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, denn diese wären alsdann nicht Gesetze *a priori*, und gäben keine reine Naturwissenschaft, sondern wie die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeinen Naturgesetze hergeleitet werden müssen.

§. 18.

Wir müssen denn also zuerst bemerken, dass, obgleich alle Erfahrungsurtheile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirischen Urtheile darum Erfahrungsurtheile sind, sondern, dass über das Empirische, und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene, noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich *a priori* im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumirt und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden.

Empirische Urtheile, so ferne sie objective Gültigkeit haben, sind **Erfahrungsurtheile**; die aber, welche nur subjectiv gültig sind, nenne ich blosse **Wahrnehmungsurtheile**. Die letztern bedürfen keines reinen Verstandesbegriffs, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmung in einem denkenden Subject. Die erstern aber erfordern jederzeit, über die Vorstellungen der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, dass das Erfahrungsurtheil objectiv gültig ist.

Alle unsere Urtheile sind zuerst blosse Wahrnehmungsurtheile, sie gelten blos für uns, d. i. für unser Subject, und nur hintennach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Object, und wollen, dass es auch für uns jederzeit und eben so für Jedermann gültig seyn solle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch unter einander übereinstimmen, und so bedeutet die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts anders, als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben. Aber auch umgekehrt, wenn wir Ursache finden, ein Urtheil für nothwendig allgemeingültig zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumirt ist), so müssen wir es auch für objectiv halten, d. i. dass es nicht blos eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subject, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum Anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müssten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen, und daher auch alle unter einander zusammenstimmen müssen.

§. 19.

Es sind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für Jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das Object an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urtheil als gemeingültig und mithin nothwendig ansehen, eben darunter die objective Gültigkeit verstanden. Wir erkennen durch dieses Urtheil das Object (wenn es auch sonst, wie es an sich selbst seyn möchte, unbekannt bliebe), durch die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen, und da dieses der Fall von allen Gegenständen der Sinne ist, so werden Erfahrungsurtheile ihre objective Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntniss des Gegenstandes (denn diese ist unmöglich), sondern blos von der Bedingung der Allgemeingültigkeit der empirischen Urtheile entlehnen, die, wie gesagt, niemals auf den empirischen, ja überhaupt sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem reinen Verstandesbegriffe beruht. Das Object bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältniss bestimmt, und das Urtheil ist objectiv.

Wir wollen dieses erläutern: dass das Zimmer warm, der Zucker süss, der Wermuth widrig sey *, sind blos

---

* Ich gestehe gern, dass diese Beispiele nicht solche Wahrnehmungsurtheile vorstellen, die jemals Erfahrungsurtheile werden könnten, wenn man auch einen Verstandesbegriff hinzu thäte, weil sie sich blos aufs Gefühl, welches Jedermann als blos subjectiv erkennt und welches also niemals dem Object beigelegt werden darf, beziehen, und also auch niemals objectiv werden können; ich wollte nur vor der Hand ein Beispiel von dem Urtheile geben, das blos subjectiv gültig ist, und in sich keinen Grund zur nothwendigen Allgemeingültigkeit und dadurch zu einer Beziehung aufs Object enthält. Ein Beispiel der Wahrnehmungsurtheile, die durch hinzugesetzten Verstandesbegriff Erfahrungsurtheile werden, folgt in der nächsten Anmerkung.

subjectiv gültige Urtheile. Ich verlange gar nicht, dass ich es jederzeit, oder jeder Andre es eben so, wie ich, finden soll; sie drücken nur eine Beziehung zweier Empfindungen auf dasselbe Subject, nämlich mich selbst, und auch nur in meinem diesmaligen Zustande der Wahrnehmung aus, und sollen daher auch nicht vom Objecte gelten; dergleichen nenne ich Wahrnehmungsurtheile. Eine ganz andere Bewandtniss hat es mit dem Erfahrungsurtheile. Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muss sie mich jederzeit und auch Jedermann lehren, und die Gültigkeit derselben schränkt sich nicht auf das Subject oder seinen damaligen Zustand ein. Daher spreche ich alle dergleichen Urtheile als objectiv gültige aus, als z. B. wenn ich sage, die Luft ist elastisch, so ist dieses Urtheil zunächst nur ein Wahrnehmungsurtheil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen nur auf einander. Will ich, es soll Erfahrungsurtheil heissen, so verlange ich, dass diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemein gültig macht. Ich will also, dass ich jederzeit und auch Jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen nothwendig verbinden müsse.

§. 20.

Wir werden daher Erfahrung überhaupt zergliedern müssen, um zu sehen, was in diesem Product der Sinne und des Verstandes enthalten, und wie das Erfahrungsurtheil selbst möglich sey. Zum Grunde liegt die Anschauung, deren ich mir bewusst bin, d. i. Wahrnehmung *(perceptio)*, die blos den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen (das blos dem Verstande zukommt). Dieses Urtheilen kann nun zwiefach seyn: erstlich, indem ich blos die Wahrnehmungen vergleiche, und in einem Bewusstseyn meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewusstseyn überhaupt verbinde. Das erstere Urtheil ist blos ein Wahrnehmungsurtheil und hat so ferne nur subjective Gültigkeit, es ist blos Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemüthszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen, und in einem Bewusstseyn vermittelst des Urtheilens zu verknüpfen: dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils um derentwillen es allein objectiv gültig und Erfahrung seyn kann.

Es geht also noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muss unter einen Begriff subsumirt werden, der die Form des Urtheilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstseyn der letzteren in einem Bewusstseyn überhaupt verknüpft, und dadurch den empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff *a priori*, welcher nichts thut, als blos einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urtheilen dienen kann. Es sey ein solcher Begriff der Begriff der Ursache, so bestimmt er die Anschauung, die unter ihn subsumirt ist, z. B. die der Luft in Ansehung des Urtheilens überhaupt, nämlich dass der Begriff der Luft in Ansehung der Ausspannung in dem Verhältniss des Antecedens zum Consequens in einem hypothetischen Urtheile diene. Der Begriff der Ursache ist also ein reiner Verstandesbegriff, der von aller möglichen Wahrnehmung gänzlich unterschieden ist, und nur dazu dient, diejenige Vorstellung, die unter ihm enthalten ist, in Ansehung des Urtheilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen.

Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kann, zuerst erfordert: dass die Wahrnehmung unter einen dergleichen Verstandesbegriff subsumirt werde, z. B. die Luft gehört unter den Begriff der Ursachen, welcher das Urtheil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt*. Dadurch wird nun nicht diese Ausdehnung, als blos zu meiner Wahrnehmung der Luft in meinem Zustande, oder in mehreren meiner Zustände, oder in dem Zustande der Wahrnehmung Anderer gehörig, sondern als dazu *nothwendig* gehörig, vorgestellt, und dies Urtheil, die Luft ist elastisch, wird allgemeingültig, und dadurch allererst Erfahrungsurtheil, dass gewisse Urtheile vorhergehen, die die Anschauung der Luft unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumiren, und dadurch die Wahrnehmungen nicht blos respective auf einander in meinem Subjecte, sondern in Ansehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmen, und auf solche Art das empirische Urtheil allgemeingültig machen.

Zergliedert man alle seine synthetischen Urtheile, so ferne sie objectiv gelten, so findet man, dass sie niemals aus blossen Anschauungen bestehen, die blos, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden, sondern dass sie unmöglich seyn würden, wäre nicht über die von der Anschauung abgezogenen Begriffe noch ein reiner Verstandesbegriff hinzugekommen, unter den jene Begriffe subsumirt, und so allererst in einem objectiv gültigen Urtheile verknüpft worden. Selbst die Urtheile der reinen Mathematik in ihren einfachsten Axiomen sind von dieser Bedingung nicht ausgenommen. Der Grundsatz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Puncten, setzt voraus, dass die Linie unter den Begriff der Grösse subsumirt werde, welcher gewiss keine blosse Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat, und dazu dient, die Anschauung (der Linie) in Absicht auf die Urtheile, die von ihr gefällt werden mögen, in Ansehung der Quantität derselben, nämlich der Vielheit (als *judicia plurativa*[*]) zu bestimmen, indem unter ihnen verstanden wird, dass in einer gegebenen Anschauung vieles Gleichartige enthalten sey.

---

* Um ein leichter einzusehendes Beispiel zu haben, nehme man folgendes. Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urtheil ist ein blosses Wahrnehmungsurtheil und enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieses noch so oft und Andere auch noch so oft wahrgenommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne *erwärmt* den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme *nothwendig* verknüpft und das synthetische Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, folglich objectiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt,

§. 21.

Um nun also die Möglichkeit der Erfahrung, so ferne sie auf reinen Verstandesbegriffen *a priori* beruht, darzulegen, müssen wir zuvor das, was zum Urtheilen überhaupt gehört, und die verschiedenen Momente des Verstandes in denselben, in einer vollständigen Tafel vorstellen; denn die reinen Verstandesbegriffe, die nichts weiter sind, als Begriffe von Anschauungen überhaupt, so ferne diese in Ansehung eines oder des andern dieser Momente zu Urtheilen an sich selbst, mithin nothwendig und allgemeingültig bestimmt sind, werden ihnen ganz genau parallel ausfallen. Hierdurch werden auch die Grundsätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung, als einer objectiv gültigen empirischen Erkenntniss, ganz genau bestimmt werden. Denn sie sind nichts anders, als Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäss gewissen allgemeinen Bedingungen der Anschauung) unter jene reinen Verstandesbegriffe subsumiren.

---

[*] So wollte ich lieber die Urtheile genannt wissen, die man in der Logik *particularia* nennt. Denn der letztere Ausdruck enthält schon den Gedanken, dass sie nicht allgemein sind. Wenn ich aber von der Einheit (in einzelnen Urtheilen) anhebe und so zur Allheit fortgehe, so kann ich noch keine Beziehung auf die Allheit beimischen: ich denke nur die Vielheit ohne Allheit, nicht die Ausnahme von derselben. Dieses ist nöthig, wenn die logischen Momente den reinen Verstandesbegriffen unterlegt werden sollen; im logischen Gebrauche kann man es beim Alten lassen.

Logische Tafel
der Urtheile.

1.
Der Quantität nach
Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.
Der Qualität nach
Bejahende
Verneinende
Unendliche

3.
Der Relation nach
Kategorische
Hypothetische
Disjunctive

4.
Der Modalität nach
Problematische
Assertorische
Apodiktische

Transscendentale Tafel
der Verstandesbegriffe.

1.
Der Quantität nach
Einheit (das Maass)
Vielheit (die Grösse)
Allheit (das Ganze)

2.
Der Qualität
Realität
Negation
Einschränkung

3.
Der Relation
Substanz
Ursache
Gemeinschaft

4.
Der Modalität
Möglichkeit
Daseyn
Nothwendigkeit

Reine physiologische Tafel
allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft.

1.

extensive

Axiome Grösse

der Anschauung

2.

Anticipationen

der Wahrnehmung

Grade

intensive [illegible]

3.

Analogien

der Erfahrung

4.

Postulate

des empirischen Denkens

überhaupt.

§. 22.

Um alles Bisherige in Einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nöthig, die Leser zu erinnern, dass hier nicht vor dem Entstehen der Erfahrung die Rede sey, sondern von dem, was in ihr liegt. Das Erstere gehört zur empirischen Psychologie, und würde selbst auch da, ohne das Zweite, welches zur Kritik der Erkenntniss und besonders des Verstandes gehört, niemals gehörig entwickelt werden können.

Erfahrung besteht aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Geschäft des Verstandes sind. Diejenigen Urtheile aber, die der Verstand lediglich aus sinnlichen Anschauungen macht, sind noch bei Weitem nicht Erfahrungsurtheile. Denn in einem Falle würde das Urtheil nur die Wahrnehmungen verknüpfen, so wie sie in der sinnlichen Anschauung gegeben sind, in dem letztern Falle aber sollen die Urtheile sagen, was Erfahrung überhaupt, mithin nicht, was die blosse Wahrnehmung, deren Gültigkeit blos subjectiv ist, enthält. Das Erfahrungsurtheil muss also noch über die sinnliche Anschauung und die logische Verknüpfung derselben (nachdem sie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) in einem Urtheile Etwas hinzufügen, was das synthetische Urtheil als nothwendig und hierdurch als allgemein gültig bestimmt, und dieses kann nichts Anderes seyn, als derjenige Begriff, der die Anschauung in Ansehung einer Form des Urtheils vielmehr als der andere, als an sich bestimmt, vorstellt, die ein Begriff ist* von derjenigen synthetischen Einheit der Anschauungen, die nur durch eine gegebene logische Function der Urtheile vorgestellt werden kann.

§. 23.

Die Summe hiervon ist diese: die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken. Denken aber ist: Vorstellungen in einem Bewusstseyn vereinigen. Diese Vereinigung entsteht entweder blos relativ aufs Subject, und ist zufällig und subjectiv, oder sie findet schlechthin statt, und ist nothwendig oder objectiv. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstseyn ist das Urtheil. Also ist Denken so viel, als Urtheilen, oder Vorstellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher sind Urtheile entweder blos subjectiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewusstseyn in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objectiv, wenn sie in einem Bewusstseyn überhaupt, d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Die logischen Momente aller Urtheile sind so viel mögliche Arten, Vorstellungen in einem Bewusstseyn zu vereinigen. Dienen aber eben dieselben als Begriffe, so sind sie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derselben in einem Bewusstseyn, mithin Principien objectiv gültiger Urtheile. Diese Vereinigung in einem Bewusstseyn ist entweder analytisch, durch die Identität, oder synthetisch, durch die Zusammensetzung und Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zu einander. Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewusstseyn, so ferne dieselbe nothwendig ist. Daher sind reine Verstandesbegriffe diejenigen, unter die alle Wahrnehmungen zuvor müssen subsumirt werden, ehe sie zu Erfahrungsurtheilen dienen können, in welchen die synthetische Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemein gültig vorgestellt wird*.

---

* Dies: ist — hinzugesetzt. R.

§. 21.

Urtheile, so ferne sie blos als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewusstseyn betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, so ferne sie die Vereinigung als nothwendig vorstellen, sind Regeln *a priori*, und so ferne keine über sie sind, von denen sie abgeleitet werden, Grundsätze. Da nun in Ansehung der Möglichkeit aller Erfahrung, wenn man an ihr blos die Form des Denkens betrachtet, keine Bedingungen der Erfahrungsurtheile über diejenigen sind, welche die Erscheinungen, nach der verschiedenen Form ihrer Anschauung, unter reine Verstandesbegriffe bringen, die das empirische Urtheil objectiv gültig machen, so sind diese die Grundsätze *a priori* möglicher Erfahrung.

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden können. Und so ist die Aufgabe, die in unserer vorliegenden zweiten Frage liegt: wie ist reine

---

* Wie stimmt aber dieser Satz: dass Erfahrungsurtheile Nothwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem oben vielfältig eingeschärften Satze: dass Erfahrung, als Erkenntniss *a posteriori*, blos zufällige Urtheile geben könne? Wenn ich sage, Erfahrung lehrt mich etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B. dass auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz so ferne allemal zufällig. Dass diese Erwärmung nothwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem Erfahrungsurtheile (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst, durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung, erzeugt. Wie die Wahrnehmung zu diesem Zusatze komme, darüber muss die Kritik im Abschnitte von der transscendentalen Urtheilskraft, Seite 137 u. ff., nachgesehen werden.

Naturwissenschaft[*] möglich? aufgelöst. Denn das Systematische, das zur Form einer Wissenschaft erfordert wird, ist hier vollkommen anzutreffen, weil über die genannten formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt, mithin aller Regeln überhaupt, die die Logik darbietet, keine mehr möglich sind, und diese ein logisches System, die darauf gegründeten Begriffe aber, welche die Bedingungen *a priori* zu allen synthetischen und nothwendigen Urtheilen enthalten, eben darum ein transscendentales, endlich die Grundsätze, vermittelst deren alle Erscheinungen unter diese Begriffe subsumirt werden, ein physiologisches, d. i. ein Natursystem ausmachen, welches vor aller empirischen Naturerkenntniss vorhergeht, diese zuerst möglich macht, und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann.

§. 25.

Das erste[**] jener physiologischen Grundsätze subsumirt alle Erscheinungen, als Anschauungen im Raum und Zeit, unter den Begriff der Grösse, und ist so ferne ein Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Das zweite subsumirt das eigentlich Empirische, nämlich die Empfindung, die das Reale der Anschauungen bezeichnet, nicht geradezu unter den Begriff der Grösse, weil Empfindung keine Anschauung ist, die Raum oder Zeit enthielte, ob sie gleich den ihr correspondirenden Gegenstand in beide setzt; allein es ist zwischen Realität (Empfindungsvorstellung) und der Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung in der Zeit, doch ein Unterschied, der eine Grösse hat, da nämlich zwischen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Fins[illegible]niss; zwischen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte; jedem Grade der Schwere und der absoluten Leichtigkeit; jedem Grade der Erfüllung des Raumes und dem völlig leeren Raume; immer noch kleinere Grade gedacht werden können, so wie selbst zwischen einem Bewusstseyn und dem völligen Unbewusstseyn (psychologischer Dunkelheit) immer noch kleinere stattfinden; daher keine Wahrnehmung möglich ist, welche einen absoluten Mangel bewiese, z. B. keine psychologische Dunkelheit, die nicht als ein Bewusstseyn betrachtet werden könnte, welches nur von anderem stärkeren überwogen wird, und so in allen Fällen der Empfindung, weswegen der Verstand sogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empirischen Vorstellungen (Erscheinungen) ausmachen, anticipiren kann, vermittelst des Grundsatzes, dass sie Alle insgesammt, mithin das Reale aller Erscheinung Grade habe, welches die zweite Anwendung der Mathematik *(mathesis intensorum)* auf Naturwissenschaft ist.

---

[*] Im Original: Vernunftwissenschaft. R.

[**] Diese drei auf einander folgenden Paragraphen werden schwerlich gehörig verstanden werden können, wenn man nicht das, was die Kritik über die Grundsätze sagt, dabei zur Hand nimmt; sie können aber den Nutzen haben, das Allgemeine derselben leichter zu übersehen und auf die Hauptmomente Acht zu haben.

§. 26.

In Ansehung des Verhältnisses der Erscheinungen, und zwar lediglich in Absicht auf ihr Daseyn, ist die Bestimmung dieses Verhältnisses nicht mathematisch, sondern dynamisch, und kann* niemals objectiv gültig, mithin zu einer Erfahrung tauglich seyn, wenn sie nicht unter Grundsätzen *a priori* steht, welche die Erfahrungserkenntniss in Ansehung derselben allererst möglich machen. Daher müssen Erscheinungen unter den Begriff der Substanz, welcher aller Bestimmung des Daseyns, als ein Begriff vom Dinge selbst, zum Grunde liegt; oder zweitens, so ferne eine Zeitfolge unter den Erscheinungen, d. i. eine Begebenheit angetroffen wird, unter den Begriff einer Wirkung in Beziehung auf Ursache; oder, so ferne das Zugleichseyn objectiv, d. i. durch ein Erfahrungsurtheil erkannt werden soll, unter den Begriff der Gemeinschaft (Wechselwirkung) subsumirt werden; und so liegen Grundsätze *a priori* objectiv gültigen, obgleich empirischen Urtheilen, d. i. der Möglichkeit der Erfahrung, so ferne sie Gegenstände dem Daseyn nach in der Natur verknüpfen soll, zum Grunde. Diese Grundsätze sind die eigentlichen Naturgesetze, welche dynamisch heissen können.

---

* Dies: Kann — hinzugesetzt. R.

Zuletzt gehört auch zu den Erfahrungsurtheilen die Erkenntniss der Ubereinstimmung und Verknüpfung, nicht sowohl der Erscheinungen unter einander in der Erfahrung, als vielmehr ihr Verhältniss zur Erfahrung überhaupt, welches entweder ihre Übereinstimmung mit den formalen Bedingungen, die der Verstand erkennt; oder Zusammenhang mit dem Materialen der Sinne und der Wahrnehmung; oder beide in Einen Begriff vereinigt; folglich Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nach allgemeinen Naturgesetzen enthält, welches die physiologische Methodenlehre (Unterscheidung der Wahrheit und Hypothesen und die Grenzen der Zuverlässigkeit der letztern) ausmachen würde.

§. 27.

Obgleich die dritte aus der Natur des Verstandes selbst nach kritischer Methode gezogene Tafel der Grundsätze eine Vollkommenheit an sich zeigt, darin sie sich weit über jede andere erhebt, die von den Sachen selbst auf dogmatische Weise, obgleich vergeblich, jemals versucht worden ist, oder nur künftig versucht werden mag: nämlich dass in ihr[*] alle synthetischen Grundsätze *a priori* vollständig und nach Einem Princip, nämlich dem Vermögen zu Urtheilen überhaupt, welches das Wesen der Erfahrung in Absicht auf den Verstand ausmacht, aufgeführt[**] worden, so dass man gewiss seyn kann, es gebe keine dergleichen Grundsätze mehr (eine Befriedigung, die die dogmatische Methode niemals verschaffen kann), so ist dieses doch bei Weitem noch nicht ihr grösstes Verdienst.

---

[*] Im Original: das sie. R.

[**] Im Original: ausgeführt. R.

Man muss auf den Beweisgrund Acht geben, der die Möglichkeit dieser Erkenntniss *a priori* entdeckt, und alle solche Grundsätze zugleich auf eine Bedingung einschränkt, die niemals übersehen werden muss, wenn sie nicht missverstanden und im Gebrauche weiter ausgedehnt werden soll, als der ursprüngliche Sinn, den der Verstand darin legt, es haben will: nämlich dass sie nur die Bedingungen möglicher Erfahrung überhaupt enthalten, so ferne sie Gesetzen *a priori* unterworfen ist. So sage ich nicht, dass Dinge an sich selbst eine Grösse, ihre Realität einen Grad, ihre Existenz Verknüpfung der Accidenzen in einer Substanz u. s. w. enthalte; denn das kann Niemand beweisen, weil eine solche synthetische Verknüpfung aus blossen Begriffen, wo alle Beziehung auf sinnliche Anschauung einerseits, und alle Verknüpfung derselben in einer möglichen Erfahrung andererseits mangelt, schlechterdings unmöglich ist. Die wesentliche Einschränkung der Begriffe also in diesen Grundsätzen ist, dass alle Dinge nur als Gegenstände der Erfahrung unter den genannten Bedingungen nothwendig *a priori* stehen.

Hieraus folgt denn zweitens auch eine specifisch eigenthümliche Beweisart derselben: dass die gedachten Grundsätze auch nicht geradezu auf Erscheinungen und ihr Verhältniss, sondern auf die Möglichkeit der Erfahrung, wovon Erscheinungen nur die Materie, nicht aber die Form ausmachen, d. i. auf objectiv- und allgemeingültige synthetische Sätze, worin sich eben Erfahrungsurtheile von blossen Wahrnehmungsurtheilen unterscheiden, bezogen werden. Dieses geschieht dadurch, dass die Erscheinungen als blosse Anschauungen, welche einen Theil von Raum und Zeit einnehmen, unter dem Begriff der Grösse stehen, welcher das Mannigfaltige derselben *a priori* nach Regeln synthetisch vereinigt; dass, so ferne die Wahrnehmung ausser der Anschauung auch Empfindung enthält, zwischen welcher und der Null, d. i. dem völligen Verschwinden derselben, jederzeit ein Übergang durch Verringerung stattfindet, das Reale der Erscheinungen einen

Grad haben müsse, so ferne sie nämlich selbst keinen Theil von Raum oder Zeit einnimmt[*], aber doch der Übergang zu ihr von der leeren Zeit oder Raum nur in der Zeit möglich ist, mithin, obzwar Empfindung, als die Qualität der empirischen Anschauung, in Ansehung dessen, worin sie sich specifisch von andern Empfindungen unterscheidet, niemals *a priori* erkannt werden kann, sie dennoch in einer möglichen Erfahrung überhaupt, als Grösse der Wahrnehmung intensiv von jeder andern gleichartigen unterschieden werden könne, woraus denn die Anwendung der Mathematik auf Natur, in Ansehung der sinnlichen Anschauung, durch welche sie uns gegeben wird, zuerst möglich gemacht und bestimmt wird.

Am meisten aber muss der Leser auf die Beweisart der Grundsätze, die unter dem Namen der Analogien der Erfahrung vorkommen, aufmerksam seyn. Denn weil diese nicht, so wie die Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft überhaupt, die Erzeugung der Anschauungen, sondern die Verknüpfung ihres Daseyns in einer Erfahrung betreffen, diese aber nicht anders, als die Bestimmung der Existenz in der Zeit nach nothwendigen Gesetzen seyn kann, unter denen sie allein objectiv gültig, mithin Erfahrung ist: so geht der Beweis nicht auf die synthetische Einheit in der Verknüpfung der

---

[*] Die Wärme, das Licht etc. sind im kleinen Raume (dem Grade nach) eben so gross, als in einem grossen; eben so die innern Vorstellungen, der Schmerz, das Bewusstseyn überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob sie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauern. Daher ist die Grösse hier in einem Puncte und in einem Augenblicke eben so gross, als in jedem noch so grossen Raume oder Zeit. Grade sind also grösser, aber nicht in der Anschauung, sondern der blossen Empfindung nach, oder auch die Grösse des Grades[*] einer Anschauung, und können nur durch das Verhältniss von 1 zu 0, d. i. dadurch, dass eine jede derselben durch unendliche Zwischengrade bis zum Verschwinden, oder von der Null durch unendliche Momente des Zuwachses bis zu einer bestimmten Empfindung, in einer gewissen Zeit erwachsen kann, als Grössen geschätzt werden. *(Quantitas qualitatis est gradus.)*

---

[*] Im Original: Graden. R.

Dinge an sich selbst, sondern der Wahrnehmungen, und zwar dieser nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseyns in ihr, nach allgemeinen Gesetzen. Diese allgemeinen Gesetze enthalten also die Nothwendigkeit der Bestimmung des Daseyns in der Zeit überhaupt (folglich nach einer Regel des Verstandes *a priori*), wenn die empirische Bestimmung in der relativen Zeit objectiv gültig, mithin Erfahrung seyn soll. Mehr kann ich hier als in Prolegomenen nicht anführen, als nur, dass ich dem Leser, welcher in der langen Gewohnheit steckt, Erfahrung für eine blos empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen zu halten, und daher daran gar nicht denkt, dass sie viel weiter geht, als diese reichen, nämlich empirischen Urtheilen Allgemeingültigkeit giebt, und dazu einer reinen Verstandeseinheit bedarf, die *a priori* vorhergeht, empfehle: auf diesen Unterschied der Erfahrung von einem blossen Aggregat von Wahrnehmungen wohl Acht zu haben, und aus diesem Gesichtspuncte die Beweisart zu beurtheilen.

§. 28.

Hier ist nun der Ort, den Hume'schen Zweifel aus dem Grunde zu heben. Er behauptete mit Recht, dass wir die Möglichkeit der Causalität, d. i. der Beziehung des Daseyns eines Dinges auf das Daseyn von irgend etwas Anderem, das durch jenes nothwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen. Ich setze noch hinzu, dass wir eben so wenig den Begriff der Subsistenz, d. i. der Nothwendigkeit darin einsehen, dass dem Daseyn der Dinge ein Subject zum Grunde liege, das selbst kein Prädicat von irgend einem andern Dinge seyn könne; ja sogar, dass wir uns keinen Begriff von der Möglichkeit eines solchen Dinges machen können (obgleich wir in der Erfahrung Beispiele seines Gebrauchs aufzeigen können), ingleichen dass eben diese Unbegreiflichkeit auch die Gemeinschaft der Dinge betreffe, indem gar nicht einzusehen ist, wie aus dem Zustande eines Dinges eine Folge auf den

Zustand ganz anderer Dinge ausser ihm, und so wechselseitig, könne gezogen werden, und wie Substanzen, deren jede doch ihre eigene abgesonderte Existenz hat, von einander und zwar nothwendig abhängen sollen. Gleichwohl bin ich weit davon entfernt, diese Begriffe als blos aus der Erfahrung entlehnt, und die Nothwendigkeit, die in ihnen vorgestellt wird, als angedichtet, und für blossen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt; vielmehr habe ich hinreichend gezeigt, dass sie und die Grundsätze aus denselben *a priori* vor aller Erfahrung fest stehen, und ihre ungezweifelte objective Richtigkeit, aber freilich nur in Ansehung der Erfahrung haben.

§. 29.

Ob ich also gleich von einer solchen Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wie sie als Substanz existiren, oder als Ursache wirken, oder mit andern (als Theile eines realen Ganzen) in Gemeinschaft stehen können, nicht den mindesten Begriff habe, noch weniger aber dergleichen Eigenschaften an Erscheinungen als Erscheinungen denken kann (weil jene Begriffe nichts, was in den Erscheinungen liegt, sondern was der Verstand allein denken muss, enthalten), so haben wir doch von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen in unserm Verstande, und zwar in Urtheilen überhaupt, einen dergleichen Begriff, nämlich: dass Vorstellungen in einer Art Urtheile als Subject in Beziehung auf Prädicate; in einer andern als Grund in Beziehung auf Folge; und in einer dritten als Theile, die zusammen ein ganzes mögliches Erkenntniss ausmachen, gehören. Ferner erkennen wir *a priori*, dass ohne die Vorstellung eines Objects in Ansehung einer oder der andern dieser Momente als bestimmt anzusehen, wir gar keine Erkenntniss, die von dem Gegenstande gelte, haben könnten, und, wenn wir uns mit dem Gegenstande an sich selbst beschäftigten, so wäre kein einziges Merkmal möglich, woran ich erkennen könnte, dass es in Ansehung eines oder des andern gedachter Momente bestimmt sey, d. i. unter den Begriff der Substanz, oder der Ursache, oder (im Verhältniss gegen andere Substanzen) unter den Begriff der Gemeinschaft gehöre; denn von der Möglichkeit einer solchen Verknüpfung des Daseyns habe ich keinen Begriff. Es ist aber auch die Frage nicht, wie Dinge an sich, sondern wie Erfahrungserkenntniss der Dinge in Ansehung gedachter Momente der Urtheile überhaupt bestimmt sey, d. i. wie Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, unter jene Verstandesbegriffe können und sollen subsumirt werden. Und da ist es klar, dass ich nicht allein die Möglichkeit, sondern auch die Nothwendigkeit, alle Erscheinungen unter diese Begriffe zu subsumiren, d. i. sie zu Grundsätzen der Möglichkeit der Erfahrung zu brauchen, vollkommen einsehe.

§. 30.

Um einen Versuch an Hume's problematischem Begriff (diesem seinem *crux metaphysicorum*), nämlich dem Begriffe der Ursache, zu machen, so ist mir erstlich vermittelst der Logik die Form eines bedingten Urtheils überhaupt, nämlich ein gegebenes Erkenntniss als Grund, und das andere als Folge zu gebrauchen, *a priori* gegeben. Es ist aber möglich, dass in der Wahrnehmung eine Regel des Verhältnisses angetroffen wird, die da sagt: dass auf eine gewisse Erscheinung eine andere (obgleich nicht umgekehrt) beständig folgt, und dieses ist ein Fall, mich des hypothetischen Urtheils zu bedienen und z. B. zu sagen, wenn ein Körper lange genug von der Sonne beschienen ist, so wird er warm. Hier ist nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, mithin der Begriff der Ursache. Allein ich fahre fort und sage: wenn obiger Satz, der blos eine subjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ist, ein Erfahrungssatz seyn soll, so muss er als nothwendig und allgemein gültig angesehen werden. Ein solcher Satz aber würde seyn: Sonne ist durch ihr Licht die Ursache der Wärme. Die obige empirische Regel wird nunmehr als Gesetz angesehen, und zwar nicht als geltend blos von Erscheinungen, sondern von ihnen zum Behuf einer möglichen Erfahrung, welche durchgängig und also nothwendig gültige Regeln bedarf. Ich sehe also den Begriff der Ursache, als einen zur blossen Form der Erfahrung nothwendig gehörigen Begriff, und dessen Möglichkeit als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewusstseyn überhaupt, sehr wohl ein: die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Ursache, sehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich dass diese nur eine objectiv gültige Erkenntniss von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge seyn könne, so ferne die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urtheile verbunden werden kann.

§. 31.

Daher haben auch die reinen Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst *(noumena)* bezogen werden wollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können, die Grundsätze, die aus der Beziehung derselben auf die Sinnenwelt entspringen, dienen nur unserm Verstande zum Erfahrungsgebrauch; weiter hinaus sind es willkührliche Verbindungen, ohne objective Realität, deren Möglichkeit man weder *a priori* erkennen, noch ihre Beziehung auf Gegenstände durch irgend ein Beispiel bestätigen, oder nur verständlich machen kann, weil alle Beispiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt, mithin auch die Gegenstände jener Begriffe nirgend anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden können.

Diese vollständige, obzwar wider die Vermuthung des Urhebers ausfallende Auflösung des Hume'schen Problems rettet also den reinen Verstandesbegriffen ihren Ursprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgesetzen ihre Gültigkeit, als Gesetzen des Verstandes, doch so, dass sie ihren

Gebrauch nur auf Erfahrung einschränkt, darum, weil ihre Möglichkeit blos in der Beziehung des Verstandes auf Erfahrung ihren Grund hat: nicht aber so, dass sie sich von Erfahrung, sondern dass Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen liess.

Hieraus fliesst nun folgendes Resultat aller bisherigen Nachforschungen: alle synthetischen Grundsätze *a priori* sind nichts weiter, als Principien möglicher Erfahrung, und können niemals auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf Erscheinungen, als Gegenstände der Erfahrung, bezogen werden. Daher auch reine Mathematik sowohl, als reine Naturwissenschaft niemals auf irgend etwas mehr als blosse Erscheinungen gehen können, und nur das vorstellen, was entweder Erfahrung überhaupt möglich macht, oder was, indem es aus diesen Principien abgeleitet ist, jederzeit in irgend einer möglichen Erfahrung muss vorgestellt werden können.

§. 32.

Und so hat man denn einmal etwas Bestimmtes, und woran man sich bei allen metaphysischen Unternehmungen, die bisher, kühn genug, aber jederzeit blind, über Alles ohne Unterschied gegangen sind, halten kann. Dogmatische Denker haben sich es niemals einfallen lassen, dass das Ziel ihrer Bemühungen so kurz sollte ausgesteckt werden, und selbst diejenigen nicht, die, trotzig auf ihre vermeinte gesunde Vernunft, mit zwar rechtmässigen und natürlichen, aber zum blossen Erfahrungsgebrauch bestimmten Begriffen und Grundsätzen der reinen Vernunft auf Einsichten ausgingen, für die sie keine bestimmten Grenzen kannten, noch kennen konnten, weil sie über die Natur und selbst die Möglichkeit eines solchen reinen Verstandes niemals entweder nachgedacht hatten oder nachzudenken vermochten.

Mancher Naturalist der reinen Vernunft (darunter ich den verstehe, welcher sich zutraut, ohne alle Wissenschaft in Sachen der Metaphysik zu entscheiden) möchte wohl vorgeben, er habe das, was hier mit so viel Zurüstung, oder, wenn er lieber will, mit weitschweifigem, pedantischem Pompe vorgetragen worden, schon längst durch den Wahrsagergeist seiner gesunden Vernunft nicht blos vermuthet, sondern auch gewusst und eingesehen: „dass wir nämlich mit aller unserer Vernunft über das Feld der Erfahrungen nie hinauskommen können.“ Allein da er doch, wenn man ihm seine Vernunftprincipien allmälig abfragt, gestehen muss, dass darunter viele sind, die er nicht aus Erfahrung geschöpft hat, die also von dieser unabhängig und *a priori* gültig sind, wie und mit welchen Gründen will er denn den Dogmatiker und sich selbst in Schranken halten, der sich dieser Begriffe und Grundsätze über alle mögliche Erfahrung hinaus bedient, darum eben, weil sie unabhängig von dieser erkannt werden. Und selbst er, dieser Adept der gesunden Vernunft, ist so sicher nicht, ungeachtet aller seiner angemaassten, wohlfeil erworbenen Weisheit, unvermerkt über Gegenstände der Erfahrung hinaus in das Feld der Hirngespinnste zu gerathen. Auch ist er gemeiniglich tief genug darin verwickelt, ob er zwar durch die populäre Sprache, da er Alles blos für Wahrscheinlichkeit, vernünftige Vermuthungen oder Analogie ausgiebt, seinen grundlosen Ansprüchen einigen Anstrich giebt.

§. 33.

Schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her haben sich Forscher der reinen Vernunft, ausser den Sinnenwesen oder Erscheinungen (*phaenomena*), die die Sinnenwelt ausmachen, noch besondere Verstandeswesen (*noumena*), welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, gedacht, und da sie (welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war) Erscheinung und Schein für einerlei hielten, den Verstandeswesen allein Wirklichkeit zugestanden.

In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sey, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsre Sinne von diesem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen. Der Verstand also, eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Daseyn von Dingen an sich selbst zu, und so ferne können wir sagen, dass die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin blosser Verstandeswesen, nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sey.

Unsere kritische Deduction schliesst dergleichen Dinge *(Noumena)* auch keineswegs aus, sondern schränkt vielmehr die Grundsätze der Ästhetik dahin ein, dass sie sich ja nicht auf alle Dinge erstrecken sollen, wodurch Alles in blosse Erscheinung verwandelt werden würde, sondern dass sie nur von Gegenständen einer möglichen Erfahrung gelten sollen. Also werden hierdurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: dass wir von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen, noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung, mithin auf blosse Sinnenwesen gehen, und, sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung mehr übrig bleibt.

§. 34.

Es ist in der That mit unseren reinen Verstandesbegriffen etwas Verfängliches, in Ansehung der Anlockung zu einem transscendenten Gebrauch; denn so nenne ich denjenigen, der über alle mögliche Erfahrung hinausgeht. Nicht allein, dass unsere Begriffe der Substanz, der Kraft, der Handlung, der Realität etc. ganz von der Erfahrung unabhängig sind, ingleichen gar keine Erscheinung der Sinne enthalten, also in der That auf Dinge an sich selbst *(noumena)* zu gehen scheinen, sondern, was diese Vermuthung noch bestärkt, sie enthalten eine Nothwendigkeit der Bestimmung in sich, der die Erfahrung niemals gleich kommt. Der Begriff der Ursache enthält eine Regel, nach der aus einem Zustande ein anderer nothwendiger Weise folgt; aber die Erfahrung kann uns nur zeigen, dass oft, und wenn es hoch kommt, gemeiniglich auf einen Zustand der Dinge ein anderer folge, und kann also weder strenge Allgemeinheit, noch Nothwendigkeit verschaffen etc.

Daher scheinen Verstandesbegriffe viel mehr Bedeutung und Inhalt zu haben, als dass der blosse Erfahrungsgebrauch ihre ganze Bestimmung erschöpfte, und so baut sich der Verstand unvermerkt an das Haus der Erfahrung noch ein viel weitläufigeres Nebengebäude an, welches er mit lauter Gedankenwesen anfüllt, ohne es einmal zu merken, dass er sich mit seinen sonst richtigen Begriffen über die Grenzen ihres Gebrauchs verstiegen habe.

§. 35.

Es waren also zwei wichtige, ja ganz unentbehrliche, obzwar äusserst trockene Untersuchungen nöthig, welche Kritik, Seite 137 etc. und 235 etc. angestellt worden, durch deren erstere gezeigt wurde, dass die Sinne nicht die reinen Verstandesbegriffe *in concreto*, sondern nur das Schema zum Gebrauche derselben an die Hand geben, und der ihm gemässe Gegenstand nur in der Erfahrung (als dem Producte des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit) angetroffen werde. In der zweiten Untersuchung (Kritik, S. 235.) wird gezeigt, dass ungeachtet der Unabhängigkeit unserer reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze von Erfahrung, ja selbst ihrem scheinbarlich grösseren Umfange des Gebrauchs, dennoch durch dieselben, ausser dem Felde der Erfahrung, gar nichts gedacht werden könne, weil sie nichts thun können, als blos die logische Form des Urtheils in Ansehung gegebener Anschauungen bestimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anschauung giebt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle, indem sie durch kein Mittel *in concreto* können dargestellt werden, folglich alle solche

Noumena, zusammt dem Inbegriff derselben, einer intelligibeln[*] Welt, nichts als Vorstellungen einer Aufgabe sind, deren Gegenstand an sich wohl möglich, deren Auflösung aber, nach der Natur unsres Verstandes gänzlich unmöglich ist, indem unser Verstand kein Vermögen der Anschauung, sondern blos der Verknüpfung gegebener Anschauungen in einer Erfahrung ist, und dass diese daher alle Gegenstände für unsere Begriffe enthalten müsse, ausser ihr aber alle Begriffe, da ihnen keine Anschauung unterlegt werden kann, ohne Bedeutung seyn werden.

§. 36.

Es kann der Einbildungskraft vielleicht verziehen werden, wenn sie bisweilen schwärmt, d. i. sich nicht behutsam innerhalb der Schranken der Erfahrung hält, denn wenigstens wird sie durch einen solchen freien Schwung belebt und gestärkt, und es wird immer leichter seyn, ihre Kühnheit zu mässigen, als ihrer Mattigkeit aufzuhelfen. Dass aber der Verstand, der denken soll, an dessen Statt schwärmt, das kann ihm niemals verziehen werden; denn auf ihm beruht allein alle Hülfe, um der Schwärmerei der Einbildungskraft, wo es nöthig ist, Grenzen zu setzen.

Er fängt es aber hiermit sehr unschuldig und sittsam an. Zuerst bringt er die Elementarerkenntnisse, die ihm vor aller Erfahrung beiwohnen, aber dennoch in der Erfahrung immer ihre Anwendung haben müssen, ins Reine. Allmälig lässt er diese Schranken weg, und was sollte ihn auch daran hindern, da der Verstand ganz frei seine Grundsätze aus sich selbst genommen hat? und nun geht es zuerst auf neu erdachte Kräfte in der Natur, bald hernach auf Wesen ausserhalb der Natur, mit Einem Wort auf eine Welt, zu deren Einrichtung es uns an Bauzeug nicht fehlen kann, weil es durch fruchtbare Erdichtung reichlich herbeigeschafft, und durch Erfahrung zwar nicht bestätigt, aber auch niemals widerlegt wird. Das ist auch die Ursache, weswegen junge Denker Metaphysik in ächter dogmatischer Manier so lieben, und ihr oft ihre Zeit und ihr sonst brauchbares Talent aufopfern.

---

[*] Nicht (wie man sich gemeiniglich ausdrückt) intellectuellen Welt. Denn intellectuell sind die Erkenntnisse durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt, intelligibel aber heissen Gegenstände, so ferne sie blos durch den Verstand vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstande irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muss, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschaute; von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den Verstandeswesen, auf die er gehen soll.

Es kann aber gar nichts helfen, jene fruchtlosen Versuche der reinen Vernunft durch allerlei Erinnerungen wegen der Schwierigkeit der Auflösung so tief verborgener Fragen, Klagen über die Schranken unserer Vernunft, und Herabsetzung der Behauptungen auf blosse Muthmaassungen, mässigen zu wollen. Denn wenn die Unmöglichkeit derselben nicht deutlich dargethan worden, und die Selbsterkenntniss der Vernunft nicht wahre Wissenschaft wird, worin das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, so zu sagen, mit geometrischer Gewissheit unterschieden wird, so werden jene eitlen Bestrebungen niemals völlig abgestellt werden.

§. 37.

Wie ist Natur selbst möglich?

Diese Frage, welche der höchste Punct ist, den transscendentale Philosophie nur immer berühren mag, und zu welchem sie auch, als ihrer Grenze und Vollendung, geführt werden muss, enthält eigentlich zwei Fragen.

Erstlich: wie ist Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anschauung nach, als der Inbegriff der Erscheinungen, wie ist Raum, Zeit, und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie, auf die ihr eigenthümliche Art, von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt, und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst, in der transscendentalen Ästhetik, hier aber in den Prolegomenen durch die Auflösung der ersten Hauptfrage, gegeben worden.

Zweitens: wie ist Natur in formeller Bedeutung, als der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen, möglich? Die Antwort kann nicht anders ausfallen, als: sie ist nur möglich vermittelst der Beschaffenheit unseres Verstandes, nach welcher alle jene Vorstellungen der Sinnlichkeit auf ein Bewusstseyn nothwendig bezogen werden, und wodurch allererst die eigenthümliche Art unseres Denkens, nämlich durch Regeln, und vermittelst dieser die Erfahrung, welche von der Einsicht der Objecte an sich selbst ganz zu unterscheiden ist, möglich ist. Diese Beantwortung ist in dem Buche selbst, in der transscendentalen Logik, hier aber in den Prolegomenen, in dem Verlauf der Auflösung der zweiten Hauptfrage gegeben worden.

Wie aber diese eigenthümliche Eigenschaft unsrer Sinnlichkeit selbst, oder die unseres Verstandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden nothwendigen Apperception, möglich sey, lässt sich nicht weiter auflösen und beantworten, weil wir ihrer zu aller Beantwortung und zu allem Denken der Gegenstände immer wieder nöthig haben.

Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelst der Erfahrung wissen können, aber die Gesetzmässigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt, können wir durch keine Erfahrung kennen lernen, weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit *a priori* zum Grunde liegen.

Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders, als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d. i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewusstseyn, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Selbst der Hauptsatz, der durch diesen ganzen Abschnitt ausgeführt worden, dass allgemeine Naturgesetze *a priori* erkannt werden können, führt schon von selbst auf den Satz: dass die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst, d. i. in unserm Verstande liegen müsse, und dass wir die allgemeinen Gesetze derselben nicht von der Natur vermittelst der Erfahrung, sondern umgekehrt, die Natur ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit nach, blos aus den in unserer Sinnlichkeit und dem Verstande liegenden Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung suchen müssen; denn wie wäre es sonst möglich, diese Gesetze, da sie nicht etwa Regeln der analytischen Erkenntniss, sondern wahrhafte synthetische Erweiterungen derselben sind, *a priori* zu kennen? Eine solche und zwar nothwendige Übereinstimmung der Principien möglicher Erfahrung mit den Gesetzen der Möglichkeit der Natur, kann nur aus zweierlei Ursachen stattfinden: entweder diese Gesetze werden von der Natur vermittelst der Erfahrung entlehnt, oder umgekehrt die Natur wird von den Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet, und ist mit der blossen allgemeinen Gesetzmässigkeit der letztern völlig einerlei. Das Erstere widerspricht sich selbst, denn die allgemeinen Naturgesetze können und müssen *a priori* (d. i. unabhängig von aller Erfahrung) erkannt, und allem empirischen Gebrauche des Verstandes zum Grunde gelegt werden, also bleibt nur das Zweite übrig[*].

---

[*] Crusius allein wusste einen Mittelweg: dass nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe. Allein, da sich doch oft auch trügliche Grundsätze einmi-

Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne dass besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, blos die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letztern ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei, und da in dieser die Gesetzmässigkeit auf der nothwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es zwar anfangs befremdlich, ist aber nichts desto weniger gewiss, wenn ich in Ansehung der letztern sage: der Verstand schöpft seine Gesetze *(a priori)* nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.

§. 38. a.

Wir wollen diesen dem Anscheine nach gewagten Satz durch ein Beispiel erläutern, welches zeigen soll, dass Gesetze, die wir an Gegenständen der sinnlichen Anschauung entdecken, vornämlich, wenn sie als nothwendig erkannt worden, von uns selbst schon für solche gehalten werden, die der Verstand hinein gelegt, ob sie gleich den Naturgesetzen, die wir der Erfahrung zuschreiben, sonst in allen Stücken ähnlich sind.

§. 38. b.

Wenn man die Eigenschaften des Cirkels betrachtet, dadurch diese Figur so manche willkührliche Bestimmungen des Raums in ihr, sofort in einer allgemeinen Regel ver-

---

sehen, wovon das System dieses Mannes selbst nicht wenig Beispiele giebt, so sieht es bei dem Mangel sicherer Kriterien, den ächten Ursprung von dem unächten zu unterscheiden, mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr misslich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflösst haben möge.

einigt, so kann man nicht umhin, diesem geometrischen Dinge eine Natur beizulegen. So theilen sich nämlich zwei Linien, die sich einander und zugleich den Cirkel schneiden, nach welchem Ungefähr sie auch gezogen werden, doch jederzeit so regelmässig, dass das Rectangel aus den Stücken einer jeden Linie dem der andern gleich ist. Nun frage ich: „liegt dieses Gesetz im Cirkel, oder liegt es im Verstande?“ d. i. enthält diese Figur, unabhängig vom Verstande, den Grund dieses Gesetzes in sich, oder legt der Verstand, indem er nach seinen Begriffen (nämlich der Gleichheit der Halbmesser) die Figur selbst construirt hat, zugleich das Gesetz der einander in geometrischer Proportion schneidenden Sehnen in dieselbe hinein? Man wird bald gewahr, wenn man den Beweisen dieses Gesetzes nachgeht, dass es allein von der Bedingung, die der Verstand der Construction dieser Figur zum Grunde legte, nämlich der Gleichheit der Halbmesser könne abgeleitet werden. Erweitern wir diesen Begriff nun, die Einheit mannigfaltiger Eigenschaften geometrischer Figuren unter gemeinschaftlichen Gesetzen noch weiter zu verfolgen, und betrachten den Cirkel als einen Kegelschnitt, der also mit andern Kegelschnitten unter eben denselben Grundbedingungen der Construction steht, so finden wir, dass alle Sehnen, die sich innerhalb der letztern, der Ellipse, der Parabel und Hyperbel schneiden, es jederzeit so thun, dass die Rectangel aus ihren Theilen zwar nicht gleich, aber doch immer in gleichen Verhältnissen gegen einander stehen. Gehen wir von da noch weiter, nämlich zu den Grundlehren der physischen Astronomie, so zeigt sich ein über die ganze materielle Natur verbreitetes physisches Gesetz der wechselseitigen Attraction, deren Regel ist, dass sie umgekehrt mit dem Quadrat der Entfernungen von jedem anziehenden Punct eben so abnehmen, wie die Kugelflächen, in die sich diese Kraft verbreitet, zunehmen, welches als nothwendig in der Natur der Dinge selbst zu liegen scheint, und daher auch als *a priori* erkennbar vorgetragen zu werden pflegt. So einfach nun auch die Quellen dieses Gesetzes sind, indem sie blos auf dem Verhältnisse der Kugelfläche von verschiedenen Halbmessern beruhen, so ist doch die Folge davon so vortrefflich in Ansehung der Mannigfaltigkeit ihrer Zusammenstimmung und Regelmässigkeit derselben, dass nicht allein alle mögliche Bahnen der Himmelskörper in Kegelschnitten, sondern auch ein solches Verhältniss derselben unter einander erfolgt, dass kein anderes Gesetz der Attraction, als das des umgekehrten Quadratverhältnisses der Entfernungen zu einem Weltsystem als schicklich erdacht werden kann.

Hier ist also Natur, die auf Gesetzen beruht, welche der Verstand *a priori* erkennt, und zwar vornämlich aus allgemeinen Principien der Bestimmung des Raums. Nun frage ich: liegen diese Naturgesetze im Raume, und lernt sie der Verstand, indem er den reichhaltigen Sinn, der in jenem liegt, blos zu erforschen sucht, oder liegen sie im Verstande und in der Art, wie dieser den Raum nach den Bedingungen der synthetischen Einheit, darauf seine Begriffe insgesammt auslaufen, bestimmt. Der Raum ist etwas so Gleichförmiges und in Ansehung aller besondern Eigenschaften so Unbestimmtes, dass man in ihm gewiss keinen Schatz von Naturgesetzen suchen wird. Dagegen ist das, was den Raum zur Cirkelgestalt, der Figur des Kegels und der Kugel bestimmt, der Verstand, so ferne er den Grund der Einheit der Construction derselben enthält. Die blosse allgemeine Form der Anschauung, die Raum heisst, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objecte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letztern; aber die Einheit der Objecte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt, und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen, und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigenen Gesetze fasst, und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) *a priori* zu Stande bringt, vermöge deren Alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen

Gesetzen nothwendig unterworfen wird. Denn wir haben es nicht mit der Natur der Dinge an sich selbst zu thun, die ist sowohl von Bedingungen unserer Sinnlichkeit als des Verstandes unabhängig, sondern mit der Natur als einem Gegenstande möglicher Erfahrung, und da macht es der Verstand, indem er diese möglich macht, zugleich, dass Sinnenwelt entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung oder eine Natur ist.

§. 39.

Anhang
zur
reinen Naturwissenschaft.

Von dem System der Kategorien.

Es kann einem Philosophen nichts erwünschter seyn, als wenn er das Mannigfaltige der Begriffe oder Grundsätze, die sich ihm vorher durch den Gebrauch, den er von ihnen *in concreto* gemacht hatte, zerstreut dargestellt hatten, aus einem Princip *a priori* ableiten, und Alles auf solche Weise in Eine Erkenntniss vereinigen kann. Vorher glaubte er nur, dass, was ihm nach einer gewissen Abstraction übrig blieb, und, durch Vergleichung unter einander, eine besondere Art von Erkenntnissen auszumachen schien, vollständig gesammelt sey, aber es war nur ein Aggregat; jetzt weiss er, dass gerade nur so viel, nicht mehr, nicht weniger, die Erkenntnissart ausmachen könne, und sah die Nothwendigkeit seiner Eintheilung ein, welches ein Begreifen ist, und nun hat er allererst ein System.

Aus dem gemeinen Erkenntnisse die Begriffe heraussuchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben, und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, von der sie gleichsam die blosse Form der Verknüpfung ausmachen, setzte kein grösseres Nachdenken, oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln des wirklichen Gebrauchs der Wörter überhaupt heraussuchen, und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen (in der That sind beide Untersuchungen einander auch sehr nahe verwandt), ohne doch eben Grund angeben zu können, warum eine jede Sprache gerade diese und keine andere formale Beschaffenheit habe, noch weniger aber, dass gerade so viel, nicht mehr noch weniger, solcher formalen Bestimmungen derselben überhaupt angetroffen werden können.

Aristoteles hatte zehn solcher reinen Elementarbegriffe unter dem Namen der Kategorien* zusammengetragen. Diesen, welche auch Prädicamente genannt wurden, sah er sich hernach genöthigt, noch fünf Postprädicamente beizufügen**, die doch zum Theil schon in jenen liegen (als *prius*, *simul*, *motus*); allein diese Rhapsodie konnte mehr für einen Wink für den künftigen Nachforscher, als für eine regelmässig ausgeführte Idee gelten, und Beifall verdienen, daher sie auch, bei mehrerer Aufklärung der Philosophie, als ganz unnütz verworfen worden.

Bei einer Untersuchung der reinen (nichts Empirisches enthaltenden) Elemente der menschlichen Erkenntniss gelang es mir allererst nach langem Nachdenken, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden und abzusondern. Dadurch wurden nun aus jenem Register die siebente, achte, neunte Kategorie ausgeschlossen. Die übrigen konnten mir zu nichts nutzen, weil kein Princip vorhanden war, nach welchem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben, daraus seine reinen Begriffe entspringen, vollzählig und mit Präcision bestimmt werden könnten.

Um aber ein solches Princip auszufinden, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthält, und sich nur durch verschiedene Modificationen oder

---

* 1. *Substantia.* 2. *Qualitas.* 3. *Quantitas.* 4. *Relatio.* 5. *Actio.* 6. *Passio.* 7. *Quando.* 8. *Ubi.* 9. *Situs.* 10. *Habitus.*

** *Oppositum*, *Prius*, *Simul*, *Motus*, *Habere.*

Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen, und da fand ich, diese Verstandeshandlung bestehe im Urtheilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunctionen, die aber in Ansehung alles Objects unbestimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Functionen zu urtheilen auf Objecte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urtheile als objectivgültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich ausser Zweifel seyn konnte, dass gerade nur diese, und ihrer nur so viel, nicht mehr noch weniger, unser ganzes Erkenntniss der Dinge aus blossem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie, wie billig, nach ihrem alten Namen Kategorien, wobei ich mir vorbehielt, alle von diesen abzuleitenden Begriffe, es sey durch Verknüpfung unter einander, oder mit der reinen Form der Erscheinung (Raum und Zeit), oder mit ihrer Materie, so ferne sie noch nicht empirisch bestimmt ist (Gegenstand der Empfindung überhaupt), unter der Benennung der Prädicabilien, vollständig hinzuzufügen, sobald ein System der transscendentalen Philosophie, zu deren Behuf ich es jetzt nur mit der Kritik der Vernunft selbst zu thun hatte, zu Stande kommen sollte.

Das Wesentliche aber in diesem System der Kategorien, dadurch es sich von jener alten Rhapsodie, die ohne alles Princip fortging, unterscheidet, und warum es auch allein zur Philosophie gezählt zu werden verdient, besteht darin: dass vermittelst derselben die wahre Bedeutung der reinen Verstandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau bestimmt werden konnte. Denn da zeigte sich, dass sie für sich selbst nichts als logische Functionen sind, als solche aber nicht den mindesten Begriff von einem Objecte an sich selbst ausmachen, sondern es bedürfen, dass sinnliche Anschauung zum Grunde liege, und alsdann nur dazu dienen, empirische Urtheile, die sonst in Ansehung aller Functionen zu urtheilen unbestimmt und gleichgültig sind, in Ansehung derselben zu bestimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verschaffen, und vermittelst ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen.

Von einer solchen Einsicht in die Natur der Kategorien, die sie zugleich auf den blossen Erfahrungsgebrauch einschränkte, liess sich weder ihr erster Urheber, noch irgend einer nach ihm etwas einfallen; aber ohne diese Einsicht (die ganz genau von der Ableitung oder Deduction derselben abhängt) sind sie gänzlich unnütz und ein elendes Namenregister, ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs. Wäre dergleichen jemals den Alten in den Sinn gekommen, ohne Zweifel das ganze Studium der reinen Vernunfterkenntniss, welches unter dem Namen Metaphysik viele Jahrhunderte hindurch so manchen guten Kopf verdorben hat, wäre in ganz anderer Gestalt zu uns gekommen, und hätte den Verstand der Menschen aufgeklärt, anstatt ihn, wie wirklich geschehen ist, in düstern und vergeblichen Grübeleien zu erschöpfen, und für wahre Wissenschaft unbrauchbar zu machen.

Dieses System der Kategorien macht nun alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch, und giebt eine ungezweifelte Anweisung oder Leitfaden ab, wie und durch welche Puncte der Untersuchung jede metaphysische Betrachtung, wenn sie vollständig werden soll, müsse geführt werden: denn es erschöpft alle Momente des Verstandes, unter welche jeder andere Begriff gebracht werden muss. So ist auch die Tafel der Grundsätze entstanden, von deren Vollständigkeit man nur durch das System der Kategorien gewiss seyn kann, und selbst in der Eintheilung der Begriffe, welche über den physiologischen Verstandesgebrauch hinausgehen sollen (Kritik, S. 344., ingleichen S. 415.), ist es immer derselbe Leitfaden, der, weil er immer durch dieselben festen, im menschlichen Verstande *a priori* bestimmten Puncte geführt werden muss, jederzeit einen geschlossenen Kreis bildet, der keinen Zweifel übrig lässt, dass der Gegenstand eines reinen Verstandes oder Vernunftbegriffs, so ferne er philosophisch und nach Grundsätzen *a priori* erwogen werden soll, auf solche Weise vollständig erkannt werden könne. Ich habe sogar nicht unterlassen können, von dieser Leitung in Ansehung einer der abstractesten ontologischen Eintheilungen, nämlich der mannigfaltigen Unterscheidung der Begriffe von Etwas und Nichts Gebrauch zu machen, und danach eine regelmässige und nothwendige Tafel (Kritik, S. 292.) zu Stande zu bringen *.

Eben dieses System zeigt seinen nicht genug anzupreisenden Gebrauch, so wie jedes auf ein allgemeines Princip gegründetes wahres System, auch darin, dass es alle fremdartigen Begriffe, die sich sonst zwischen jene reinen Verstandesbegriffe einschleichen möchten, ausstösst, und jedem Erkenntniss seine Stelle bestimmt. Diejenigen

---

* Über eine vorgelegte Tafel der Kategorien lassen sich allerlei artige Anmerkungen machen, als: 1. dass die dritte aus der ersten und zweiten in einen Begriff verbunden entspringe; 2. dass in denen von der Grösse und Qualität blos ein Fortschritt von der Einheit zur Allheit, oder von dem Etwas zum Nichts (zu diesem Behuf müssen die Kategorien der Qualität so stehen: Realität, Einschränkung, völlige Negation) fortgehen, ohne *correlata* oder *opposita*, dagegen die der Relation und Modalität diese letzteren bei sich führen; 3. dass, so wie im Logischen kategorische Urtheile allen andern zum Grunde liegen, so die Kategorie der Substanz allen Begriffen von wirklichen Dingen; 4. dass, so wie die Modalität im Urtheile kein besonderes Prädicat ist, so auch die Modalbegriffe keine Bestimmung zu Dingen hinzuthun, u. s. w., dergleichen Betrachtungen alle ihren grossen Nutzen haben. * Zählt man überdies alle Prädicabilien auf, die man ziemlich vollständig aus jeder guten Ontologie (z. B. Baumgarten's) ziehen kann und ordnet sie classenweise unter die Kategorien, wobei man nicht versäumen muss, eine so vollständige Zergliederung aller dieser Begriffe, als möglich, hinzuzufügen, so wird ein blos analytischer Theil der Metaphysik entspringen, der noch gar keinen synthetischen Satz enthält und vor dem zweiten (dem synthetischen) vorhergehen könnte, und durch seine Bestimmtheit und Vollständigkeit nicht allein Nutzen, sondern, vermöge des Systematischen in ihm, noch überdies eine gewisse Schönheit enthalten würde.

Begriffe, welche ich unter dem Namen der Reflexionsbegriffe gleichfalls nach dem Leitfaden der Kategorien in eine Tafel gebracht hatte, mengen sich in der Ontologie, ohne Vergünstigung und rechtmässige Ansprüche, unter die reinen Verstandesbegriffe, obgleich diese Begriffe der Verknüpfung, und dadurch des Objects selbst, jene aber nur der blossen Vergleichung schon gegebener Begriffe sind, und daher eine ganz andere Natur und Gebrauch haben; durch meine gesetzmässige Eintheilung (Kritik, S. 260.) werden sie aus diesem Gemenge geschieden. Noch viel heller aber leuchtet der Nutzen jener abgesonderten Tafel der Kategorien in die Augen, wenn wir, wie es gleich jetzt geschehen wird, die Tafel transscendentaler Vernunftbegriffe, die von ganz anderer Natur und Ursprung sind, als jene Verstandesbegriffe (daher auch eine andere Form haben muss), von jenen trennen, welche so nothwendige Absonderung doch niemals in irgend einem System der Metaphysik geschehen ist, jene Vernunftideen mit Verstandesbegriffen, als gehörten sie, wie Geschwister, zu einer Familie, ohne Unterschied durch einander laufen, welche Vermengung, in Ermangelung eines besondern Systems der Kategorien, auch niemals vermieden werden konnte.

Der transscendentalen Hauptfrage

dritter Theil.

Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?

§. 40.

Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewissheit keiner dergleichen Deduction bedurft, als wir bisher von beiden zu Stande gebracht haben; denn die erstere stützt sich auf ihre eigene Evidenz; die zweite aber, obgleich aus reinen Quellen des Verstandes entsprungen, dennoch auf Erfahrung und deren durchgängige Bestätigung, welcher letztern Zeugniss sie darum nicht gänzlich ausschlagen und entbehren kann, weil sie mit aller ihrer Gewissheit dennoch, als Philosophie, es der Mathematik niemals gleich thun kann. Beide Wissenschaften hatten also die gedachte Untersuchung nicht für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nämlich Metaphysik, nöthig.

Metaphysik hat es, ausser mit Naturbegriffen, die in der Erfahrung jederzeit ihre Anwendung finden, noch mit reinen Vernunftbegriffen zu thun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objective Realität (dass sie nicht blosse Hirngespinnste sind), und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt, oder aufgedeckt werden kann, und dieser Theil der Metaphysik ist überdies gerade derjenige, welcher den wesentlichen Zweck derselben, wozu alles andere nur

Mittel ist, ausmacht, und so bedarf diese Wissenschaft einer solchen Deduction um ihrer selbst willen. Die uns jetzt vorgelegte dritte Frage betrifft also gleichsam den Kern und das Eigenthümliche der Metaphysik, nämlich die Beschäftigung der Vernunft blos mit sich selbst, und, indem sie über ihre eigenen Begriffe brütet, die unmittelbar daraus vermeintlich entspringende Bekanntschaft mit Objecten, ohne dazu der Vermittelung der Erfahrung nöthig zu haben, noch überhaupt durch dieselbe dazu gelangen zu können *.

Ohne Auflösung dieser Frage thut sich Vernunft niemals selbst genug. Der Erfahrungsgebrauch, auf welchen die Vernunft den reinen Verstand einschränkt, erfüllt nicht ihre eigene ganze Bestimmung. Jede einzelne Erfahrung ist nur ein Theil von der ganzen Sphäre ihres Gebietes, das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung ist aber selbst keine Erfahrung, und dennoch ein nothwendiges Problem für die Vernunft, zu dessen blosser Vorstellung sie ganz anderer Begriffe nöthig hat, als jener reinen Verstandesbegriffe, deren Gebrauch nur immanent ist, d. i. auf Erfahrung geht, so weit sie gegeben werden kann, indessen dass Vernunftbegriffe auf die Vollständigkeit, d. i. die collective Einheit der ganzen möglichen Erfahrung und dadurch über jede gegebene Erfahrung hinausgehen, und transscendent werden.

So wie also der Verstand der Kategorien zur Erfahrung bedurfte, so enthält die Vernunft in sich den Grund zu Ideen, worunter ich nothwendige Begriffe verstehe, deren Gegenstand gleichwohl in keiner Erfahrung gegeben

---

* Wenn man sagen kann, dass eine Wissenschaft wenigstens in der Idee aller Menschen wirklich sey, so bald es ausgemacht ist, dass die Aufgaben, die darauf führen, durch die Natur der menschlichen Vernunft Jedermann vorgelegt, und daher auch jederzeit darüber viele, obgleich fehlerhafte, Versuche unvermeidlich sind, so wird man auch sagen müssen: Metaphysik sey subjective (und zwar nothwendiger Weise) wirklich, und da fragen wir also mit Recht, wie sie (objective) möglich sey?

werden kann. Die letztern sind eben sowohl in der Natur der Vernunft, als die ersteren in der Natur des Verstandes gelegen, und, wenn jene einen Schein bei sich führen, der leicht verleiten kann, so ist dieser Schein unvermeidlich, obzwar „dass er nicht verführe" gar wohl verhütet werden kann.

Da aller Schein darin besteht, dass der subjective Grund des Urtheils für objectiv gehalten wird, so wird ein Selbsterkenntniss der reinen Vernunft in ihrem transscendenten (überschwänglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen seyn, in welche die Vernunft geräth, wenn sie ihre Bestimmung missdeutet, und dasjenige transscendenter Weise aufs Object an sich selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subject und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht.

§. 41.

Die Unterscheidung der Ideen, d. i. der reinen Vernunftbegriffe, von den Kategorien, oder reinen Verstandesbegriffen, als Erkenntnissen von ganz verschiedener Art, Ursprung und Gebrauch, ist ein so wichtiges Stück zur Grundlegung einer Wissenschaft, welche das System aller dieser Erkenntnisse *a priori* enthalten soll, dass, ohne eine solche Absonderung Metaphysik schlechterdings unmöglich oder höchstens ein regelloser stümperhafter Versuch ist, ohne Kenntniss der Materialien, womit man sich beschäftigt, und ihrer Tauglichkeit zu dieser oder jener Absicht, ein Kartengebäude zusammenzuflicken. Wenn Kritik der reinen Vernunft auch nur das allein geleistet hätte, diesen Unterschied zuerst vor Augen zu legen, so hätte sie dadurch schon mehr zur Aufklärung unseres Begriffs und der Leitung der Nachforschung im Felde der Metaphysik beigetragen, als alle fruchtlosen Bemühungen, den transscendenten Aufgaben der reinen Vernunft ein Genüge zu thun, die man von jeher unternommen hat, ohne jemals zu wähnen, dass man sich in einem ganz andern Felde befände, als dem des Verstandes, und daher

Verstandes- und Vernunftbegriffe, gleich als ob sie von einerlei Art wären, in Einem Striche hernannte.

§. 42.

Alle reine Verstandeserkenntnisse haben das an sich, dass sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben, und ihre Grundsätze durch Erfahrung bestätigen lassen; dagegen die transscendenten Vernunfterkenntnisse sich, weder was ihre Ideen betrifft, in der Erfahrung geben, noch ihre Sätze jemals durch Erfahrung bestätigen, noch widerlegen lassen; daher der dabei vielleicht einschleichende Irrthum durch nichts anders, als reine Vernunft selbst, aufgedeckt werden kann, welches aber sehr schwer ist, weil eben diese Vernunft vermittelst ihrer Ideen natürlicher Weise dialektisch wird, und dieser unvermeidliche Schein durch keine objective und dogmatische Untersuchungen der Sachen, sondern blos durch subjective, der Vernunft selbst als einem Quell der Ideen, in Schranken gehalten werden kann.

§. 43.

Es ist jederzeit in der Kritik mein grösstes Augenmerk gewesen, wie ich nicht allein die Erkenntnissarten sorgfältig unterscheiden, sondern auch allein zu jeder derselben gehörige Begriffe aus ihrem gemeinschaftlichen Quell ableiten könnte, damit ich nicht allein dadurch, dass ich unterrichtet wäre, woher sie abstammen, ihren Gebrauch mit Sicherheit bestimmen könnte, sondern auch den noch nie vermutheten, aber unschätzbaren Vortheil hätte, die Vollständigkeit in der Aufzählung, Classificirung und Specificirung der Begriffe *a priori*, mithin nach Principien zu erkennen. Ohne dieses ist in der Metaphysik Alles lauter Rhapsodie, wo man niemals weiss, ob dessen, was man besitzt, genug ist, oder ob, und wo, noch etwas fehlen möge. Freilich kann man diesen Vortheil auch nur in der reinen Philosophie haben, von dieser aber macht derselbe auch das Wesen aus.

Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Functionen aller Urtheile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Functionen der Vernunftschlüsse zu suchen; denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe (transscendentale Ideen) gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgends anders, als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, so ferne sie blos die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse, so ferne sie aber die Verstandesurtheile in Ansehung einer oder der andern Form *a priori* als bestimmt vorstellt, transscendentale Begriffe der reinen Vernunft ausmacht.

Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Eintheilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunctive nothwendig. Die darauf gegründeten Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des vollständigen Subjects (Substantiale); zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen; drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee eines vollständigen Inbegriffs des Möglichen *. Die erste Idee war psychologisch **, die zweite kosmologisch, die dritte theologisch, und, da alle drei zu einer Dialektik Anlass geben, doch jede auf ihre eigene Art, so gründete sich darauf die Eintheilung der ganzen Dialektik der reinen Vernunft: in den Paralogismus, die Antinomie, und endlich das Ideal derselben, durch welche Ableitung man völlig sicher gestellt wird, dass alle Ansprüche der reinen Vernunft hier ganz vollständig vorgestellt sind, und kein einziger fehlen kann, weil das Vernunftvermögen selbst, als woraus sie allen ihren Ursprung nehmen, dadurch gänzlich ausgemessen wird.

---

* Im disjunctiven Urtheile betrachten wir alle Möglichkeit, respectiv auf einen gewissen Begriff, als eingetheilt. Das ontologische Princip der durchgängigen Bestimmung eines Dinges überhaupt (von allen möglichen entgegengesetzten Prädicaten kommt jedem Dinge eines zu), welches zugleich das Princip aller disjunctiven Urtheile ist, legt den Inbegriff aller Möglichkeit zum Grunde, in welchem die Möglichkeit jedes Dinges überhaupt als bestimmter angesehen wird. Dieses dient zu einer kleinen Erläuterung des obigen Satzes: dass die Vernunfthandlung in disjunctiven Vernunftschlüssen der Form nach mit derjenigen einerlei sey, wodurch sie die Idee eines Inbegriffs aller Realität zu Stande bringt, welche das Positive aller einander entgegengesetzten Prädicate in sich enthält.

** Im Original: physiologisch. R.

§. 44.

Es ist bei dieser Betrachtung im Allgemeinen noch merkwürdig, dass die Vernunftidee nicht etwa so wie die Kategorien, uns zum Gebrauche des Verstandes in Ansehung der Erfahrung irgend etwas nutzen, sondern in Ansehung desselben völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Vernunfterkenntnisses der Natur entgegen und hinderlich, gleichwohl aber doch in anderer noch zu bestimmender Absicht nothwendig sind. Ob die Seele eine einfache Substanz sey, oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig seyn; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin *in concreto* verständlich machen, und so ist er, in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen, ganz leer, und kann zu keinem Princip der Erklärung dessen, was innere oder äussere Erfahrung an die Hand giebt, dienen. Eben so wenig können uns die kosmologischen Ideen vom Weltanfange, oder der Weltewigkeit *(a parte ante)* dazu nutzen, um irgend eine Begebenheit in der Welt selbst daraus zu erklären. Endlich müssen wir, nach einer richtigen Maxime der Naturphilosophie, uns aller Erklärung der Natureinrichtung, die aus dem Willen eines höchsten Wesens gezogen worden, enthalten, weil dieses nicht mehr Naturphilosophie ist, sondern ein Geständniss, dass es damit bei uns zu Ende gehe. Es haben also diese Ideen eine ganz andere Bestimmung ihres Gebrauchs, als jene Kategorien, durch die, und die darauf gebauten Grundsätze, Erfahrung selbst allererst möglich ward. Indessen würde doch unsere mühsame Analytik des

Verstandes, wenn unsere Absicht auf nichts anders als blosse Naturerkenntniss, so wie sie in der Erfahrung gegeben werden kann, gerichtet wäre, auch ganz überflüssig seyn; denn Vernunft verrichtet ihr Geschäft sowohl in der Mathematik als Naturwissenschaft auch ohne alle diese subtile Deduction ganz sicher und gut: also vereinigt sich unsere Kritik des Verstandes mit den Ideen der reinen Vernunft zu einer Absicht, welche über den Erfahrungsgebrauch des Verstandes hinausgesetzt ist, von welcher wir doch oben gesagt haben, dass er in diesem Betracht gänzlich unmöglich, und ohne Gegenstand oder Bedeutung sey. Es muss aber dennoch zwischen dem, was zur Natur der Vernunft und des Verstandes gehört, Einstimmung seyn, und jene muss zur Vollkommenheit der letztern beitragen, und kann sie unmöglich verwirren.

Die Auflösung dieser Frage ist folgende: die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung. Diese Vollständigkeit aber kann nur eine Vollständigkeit der Principien, aber nicht der Anschauungen und Gegenstände seyn. Gleichwohl, um sich jene bestimmt vorzustellen, denkt sie sich solche, als die Erkenntniss eines Objects, dessen Erkenntniss in Ansehung jener Regeln vollständig bestimmt ist, welches Object aber nur eine Idee ist, um die Verstandeserkenntniss der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen.

§. 45.

Vorläufige Bemerkung

zur Dialektik der reinen Vernunft.

Wir haben oben Paragraph 34, 35 gezeigt: dass die Reinigkeit der Kategorien von aller Beimischung sinnlicher Bestimmungen die Vernunft verleiten könne, ihren Gebrauch gänzlich, über alle Erfahrung hinaus, auf Dinge an sich selbst auszudehnen, wiewohl, da sie selbst keine Anschauung finden, welche ihnen Bedeutung und Sinn *in concreto* verschaffen könnte, sie als blos logische Functionen zwar ein Ding überhaupt vorstellen, aber für sich allein keinen bestimmten Begriff von irgend einem Dinge geben können. Dergleichen hyperbolische Objecte sind nun die, welche man Noumena oder reine Verstandeswesen (besser Gedankenwesen) nennt, als z. B. Substanz, welche aber ohne Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, oder eine Ursache, die aber nicht in der Zeit wirkte, u. s. w., da man ihnen denn Prädicate beilegt, die blos dazu dienen, die Gesetzmässigkeit der Erfahrung möglich zu machen, und gleichwohl alle Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Erfahrung möglich ist, von ihnen wegnimmt, wodurch jene Begriffe wiederum alle Bedeutung verlieren.

Es hat aber keine Gefahr, dass der Verstand von selbst, ohne durch fremde Gesetze gedrungen zu seyn, über seine Grenzen so ganz muthwillig in das Feld von blossen Gedankenwesen ausschweifen werde. Wenn aber die Vernunft, die mit keinem Erfahrungsgebrauche der Verstandesregeln, als der immer noch bedingt ist, völlig befriedigt seyn kann, Vollendung dieser Kette von Bedingungen fordert, so wird der Verstand aus seinem Kreise getrieben, um theils Gegenstände der Erfahrung in einer so weit erstreckten Reihe vorzustellen, dergleichen gar keine Erfahrung fassen kann, theils so gar (um sie zu vollenden) gänzlich ausserhalb derselben Noumena zu suchen, an welche sie jene Kette knüpfen und dadurch von Erfahrungsbedingungen endlich einmal unabhängig ihre Haltung gleichwohl vollständig machen könne. Das sind nun die transscendentalen Ideen, welche, sie mögen nun nach dem wahren, aber verborgenen Zwecke der Naturbestimmung unserer Vernunft, nicht auf überschwängliche Begriffe, sondern blos auf unbegrenzte Erweiterung des Erfahrungsgebrauchs angelegt seyn, dennoch durch einen unvermeidlichen Schein dem Verstande einen transscendenten Gebrauch ablocken, der, obzwar betrüglich, dennoch durch keinen Vorsatz innerhalb der Grenzen der Erfahrung zu bleiben, sondern nur durch wissenschaftliche Belehrung und mit Mühe in Schranken gebracht werden kann.

§. 46.

I. Psychologische Idee. (Kritik, S. 341. u. f.)

Man hat schon längst angemerkt, dass uns an allen Substanzen das eigentliche Subject, nämlich das, was übrig bleibt, nachdem alle Accidenzen (als Prädicate) abgesondert werden, mithin das Substantiale selbst, unbekannt sey, und über diese Schranken unserer Einsicht vielfältig Klagen geführt. Es ist aber hierbei wohl zu merken, dass der menschliche Verstand darüber nicht in Anspruch zu nehmen sey: dass er das Substantiale der Dinge nicht kennt, d. i. für sich allein bestimmen kann, sondern vielmehr darüber, dass er es, als eine blosse Idee, gleich einem gegebenen Gegenstande bestimmt, zu erkennen verlangt. Die reine Vernunft fordert, dass wir zu jedem Prädicate eines Dinges sein ihm zugehöriges Subject, zu diesem aber, welches nothwendiger Weise wiederum nur Prädicat ist, fernerhin sein Subject und so forthin ins Unendliche (oder so weit wir reichen) suchen sollen. Aber hieraus folgt, dass wir nichts, wozu wir gelangen können, für ein letztes Subject halten sollen, und dass das Substantiale selbst niemals von unserm noch so tief eindringenden Verstande, selbst wenn ihm die ganze Natur aufgedeckt wäre, gedacht werden könne; weil die specifische Natur unseres Verstandes darin besteht, Alles discursiv d. i. durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädicate zu denken, wozu also das absolute Subject jederzeit fehlen muss. Daher sind alle reale Eigenschaften, dadurch wir Körper erkennen, lauter Accidenzen, sogar die Undurchdringlichkeit, die man sich immer nur als die Wirkung einer Kraft vorstellen muss, dazu uns das Subject fehlt.

Nun scheint es, als ob wir in dem Bewusstseyn unserer selbst (dem denkenden Subject) dieses Substantiale haben, und zwar in einer unmittelbaren Anschauung; denn alle Prädicate des innern Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subject, und dieses kann nicht weiter als Prädicat irgend eines andern Subjects gedacht werden. Also scheint hier die Vollständigkeit in der Beziehung der gegebenen Begriffe als Prädicate auf ein Subject, nicht blos Idee, sondern der Gegenstand, nämlich das absolute Subject selbst, in der Erfahrung gegeben zu seyn. Allein diese Erwartung wird vereitelt. Denn das Ich ist gar kein Begriff*, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des innern Sinnes, so ferne wir es durch kein Prädicat weiter erkennen, mithin kann es zwar an sich kein Prädicat von einem andern Dinge seyn; aber eben so wenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjects, sondern nur, wie in allen andern Fällen, die Beziehung der innern Erscheinungen auf das unbekannte Subject derselben. Gleichwohl veranlasst diese Idee (die gar wohl dazu dient, als regulatives Princip alle materialistischen Erklärungen der innern Erscheinungen unserer Seele gänzlich zu vernichten) durch einen ganz natürlichen Missverstand ein sehr scheinbares Argument, um, aus diesem vermeinten Erkenntniss von dem Substantiale unseres denkenden Wesens, seine Natur, so ferne die Kenntniss derselben ganz ausser den Inbegriff der Erfahrung hinaus fällt, zu schliessen.

---

* Wäre die Vorstellung der Apperception, das Ich, ein Begriff, wodurch irgend etwas gedacht würde, so würde es auch als Prädicat von andern Dingen gebraucht werden können, oder solche Prädicate in sich enthalten. Nun ist es nichts mehr als Gefühl eines Daseyns ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung *(relatione accidentis)* steht.

§. 47.

Dieses denkende Selbst (die Seele) mag nun aber auch als das letzte Subject des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädicat eines andern Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heissen, so bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer, und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit, als das, was den Begriff der Substanzen in der Erfahrung fruchtbar macht, bewiesen werden kann.

Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Dieses ist bei der ersten Analogie der Erfahrung hinreichend dargethan worden (Kritik, S. 182), und, will man sich diesem Beweise nicht ergeben, so darf man nur den Versuch selbst anstellen, ob es gelingen werde, aus dem Begriffe eines Subjects, das selbst nicht als Prädicat eines andern Dinges existirt, zu beweisen, dass sein Daseyn durchaus beharrlich sey, und dass es, weder an sich selbst, noch durch irgend eine Naturursache entstehen, oder vergehen könne. Dergleichen synthetische Sätze *a priori* können niemals an sich selbst, sondern jederzeit nur in Beziehung auf Dinge, als Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bewiesen werden.

§. 48.

Wenn wir also aus dem Begriffe der Seele als Substanz auf Beharrlichkeit derselben schliessen wollen, so kann dieses von ihr doch nur zum Behuf möglicher Erfahrung, und nicht von ihr, als einem Dinge an sich selbst und über alle mögliche Erfahrung hinaus gelten. Nun ist die subjective Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben: folglich kann nur auf die Beharrlichkeit der Seele im Leben geschlossen werden, denn der Tod des Menschen ist das Ende aller Erfahrung, was die Seele als einen Gegenstand derselben betrifft, wofern nicht das Gegentheil dargethan wird, als wovon eben die Frage ist.

Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen (deren Beweis man uns wohl schenken wird), aber nicht nach dem Tode (als woran uns eigentlich gelegen ist) dargethan werden, und zwar aus dem allgemeinen Grunde, weil der Begriff der Substanz, so ferne er mit dem Begriff der Beharrlichkeit als nothwendig verbunden angesehen werden soll, dieses nur nach einem Grundsatze möglicher Erfahrung und also auch nur zum Behuf derselben seyn kann *.

§. 49.

Dass unseren äusseren Wahrnehmungen etwas Wirkliches ausser uns, nicht blos correspondire, sondern auch correspondiren müsse, kann gleichfalls niemals als Verknüpfung der Dinge an sich selbst, wohl aber zum Behuf

---

* Es ist in der That sehr merkwürdig, dass die Metaphysiker jederzeit so sorglos über den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanzen weggeschlüpft sind, ohne jemals einen Beweis davon zu versuchen; ohne Zweifel, weil sie sich, so bald sie es mit dem Begriffe Substanz anfingen, von allen Beweisthümern gänzlich verlassen sahen. Der gemeine Verstand, der gar wohl inne ward, dass ohne diese Voraussetzung keine Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung möglich sey, ersetzte diesen Mangel durch ein Postulat: denn aus der Erfahrung selbst konnte er diesen Grundsatz nimmermehr ziehen, theils weil sie die Materien (Substanzen), bei allen ihren Veränderungen und Auflösungen, nicht so weit verfolgen kann, um den Stoff immer unvermindert anzutreffen, theils weil der Grundsatz Nothwendigkeit enthält, die jederzeit das Zeichen eines Princips *a priori* ist. Nun wandten sie diesen Grundsatz getrost auf den Begriff der Seele als einer Substanz an, und schlossen auf eine nothwendige Fortdauer derselben nach dem Tode des Menschen (vornämlich da die Einfachheit dieser Substanz, welche aus der Untheilbarkeit des Bewusstseyns gefolgert ward, sie wegen des Unterganges durch Auflösung sicherte). Hätten sie die ächte Quelle dieses Grundsatzes gefunden, welches aber weit tiefere Untersuchungen erforderte, als sie jemals anzufangen Lust hatten, so würden sie gesehen haben, dass jenes Gesetz der Beharrlichkeit der Substanzen nur zum Behuf der Erfahrung stattfinde, und daher nur auf Dinge, so ferne sie in der Erfahrung erkannt und mit andern verbunden werden sollen, niemals aber von ihnen auch unangesehen aller möglichen Erfahrung, mithin auch nicht von der Seele nach dem Tode gelten könne.

der Erfahrung bewiesen werden. Dieses will so viel sagen, dass etwas auf empirische Art, mithin als Erscheinung im Raume ausser uns sey, kann man gar wohl beweisen: denn mit andern Gegenständen, als denen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, haben wir es nicht zu thun, eben darum, weil sie uns in keiner Erfahrung gegeben werden können, und also für uns nichts sind. Empirisch ausser mir ist das, was im Raume angeschaut wird, und da dieser sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen eben sowohl ihre objective Wahrheit beweist, als die Verknüpfung der Erscheinungen des innern Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des innern Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äussern Erfahrung eben sowohl der Wirklichkeit der Körper, als äusserer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der innern Erfahrung des Daseyns meiner Seele in der Zeit, bewusst, die ich auch nur, als einen Gegenstand des innern Sinnes, durch Erscheinungen, die einen innern Zustand ausmachen, erkenne, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist. Der Cartesianische Idealism unterscheidet also nur äussere Erfahrung vom Traume, und die Gesetzmässigkeit als ein Kriterium der Wahrheit der erstern, von der Regellosigkeit und dem falschen Schein des letztern. Er setzt in beiden Raum und Zeit als Bedingungen des Daseyns der Gegenstände voraus, und fragt nur, ob die Gegenstände äusserer Sinne wirklich im Raum anzutreffen seyen, die wir darin im Wachen setzen, so wie der Gegenstand des innern Sinnes, die Seele, wirklich in der Zeit ist, d. i. ob Erfahrung sichere Kriterien der Unterscheidung von Einbildung bei sich führe. Hier lässt sich der Zweifel nun leicht heben, und wir heben ihn auch jederzeit im gemeinen Leben dadurch, dass wir die Verknüpfung der Erscheinungen in beiden nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung untersuchen, und können, wenn die Vorstellung äusserer Dinge damit durchgehends übereinstimmt, nicht zweifeln, dass sie wahrhafte Erfahrung ausmachen sollten. Der materiale Idealism, da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden, lässt also sich sehr leicht heben, und es ist eine eben so sichere Erfahrung, dass Körper ausser uns (im Raume) existiren, als dass Ich selbst, nach der Vorstellung des innern Sinnes (in der Zeit), da bin: denn der Begriff: ausser uns, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: Ich bin, nicht blos den Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subject des Bewusstseyns, so wie Körper nicht blos die äussere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, das dieser Erscheinung zum Grunde liegt, so kann die Frage: ob die Körper (als Erscheinungen des äussern Sinnes) ausser meinen Gedanken als Körper existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden; aber darin verhält es sich gar nicht anders mit der Frage, ob ich selbst als Erscheinung des innern Sinnes (Seele nach der empirischen Psychologie) ausser meiner Vorstellungskraft in der Zeit existire, denn diese muss eben so wohl verneint werden. Auf solche Weise ist Alles, wenn es auf seine wahre Bedeutung gebracht wird, entschieden, und gewiss. Der formale Idealism (sonst von mir transscendentale genannt) hebt wirklich den materiellen oder Cartesianischen auf. Denn wenn der Raum nichts als eine Form der Sinnlichkeit ist, so ist er als Vorstellung in mir eben so wirklich, als ich selbst, und es kommt nur noch auf die empirische Wahrheit der Erscheinungen in demselben an. Ist das aber nicht, sondern der Raum und Erscheinungen in ihm sind etwas ausser uns Existirendes, so können alle Kriterien der Erfahrung ausser unserer Wahrnehmung niemals die Wirklichkeit dieser Gegenstände ausser uns beweisen.

§. 50.

II. Kosmologische Idee. (Kritik, S. 405 u. f.)

Dieses Product der reinen Vernunft in ihrem transscendenten Gebrauch ist das merkwürdigste Phänomen derselben, welches auch unter allen am Kräftigsten wirkt, die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken, und sie zu dem schweren Geschäfte der Kritik der Vernunft selbst zu bewegen.

Ich nenne diese Idee deswegen kosmologisch, weil sie ihr Object jederzeit nur in der Sinnenwelt nimmt, auch keine andere als die, deren Gegenstand ein Object der Sinne ist, braucht, mithin so ferne einheimisch und nicht transscendent, folglich bis dahin noch keine Idee ist; dahingegen, die Seele sich als eine einfache Substanz denken, schon so viel heisst, als sich einen Gegenstand denken (das Einfache), dergleichen den Sinnen gar nicht vorgestellt werden können. Dessenungeachtet erweitert doch die kosmologische Idee die Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung (diese mag mathematisch oder dynamisch seyn) so sehr, dass Erfahrung ihr niemals gleichkommen kann, und ist also in Ansehung dieses Puncts immer eine Idee, deren Gegenstand niemals adäquat in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann.

§. 51.

Zuerst zeigt sich hier der Nutzen eines Systems der Kategorien so deutlich und unverkennbar, dass, wenn es auch nicht mehrere Beweisthümer desselben gäbe, dieser allein ihre Unentbehrlichkeit im System der reinen Vernunft hinreichend darthun würde. Es sind solcher transscendenten Ideen nicht mehr als vier, so viel als Classen der Kategorien; in jeder derselben aber gehen sie nur auf die absolute Vollständigkeit der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diesen kosmologischen Ideen gemäss giebt es auch nur viererlei dialektische Behauptungen der reinen Vernunft, die, da sie dialektisch sind, dadurch selbst beweisen, dass einer jeden, nach eben so scheinbaren Grundsätzen der reinen Vernunft, ein ihm widersprechender entgegensteht, welchen Widerstreit keine metaphysische Kunst der subtilsten Distinction verhüten kann, sondern die den Philosophen nöthigt, zu den ersten Quellen der reinen Vernunft selbst zurück zu gehen. Diese nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie enthält nun folgende vier Sätze sammt ihren Gegensätzen.

1.

Satz.

Die Welt hat der Zeit und dem Raum nach einen Anfang (Grenze).

Gegensatz.

Die Welt ist der Zeit und dem Raum nach unendlich.

2.

Satz.

Alles in der Welt besteht aus dem Einfachen.

Gegensatz.

Es ist nichts Einfaches, sondern Alles ist zusammengesetzt.

3.

Satz.

Es giebt in der Welt Ursachen durch Freiheit.

Gegensatz.

Es ist keine Freiheit, sondern Alles ist Natur.

4.

Satz.

In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendiges Wesen.

Gegensatz.

Es ist in ihr nichts nothwendig, sondern in dieser Reihe ist Alles zufällig.

§. 52. a.

Hier ist nun das seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft, wovon sonst kein Beispiel in irgend einem andern Gebrauch derselben gezeigt werden kann. Wenn wir, wie es gewöhnlich geschieht, uns die Erscheinungen der Sinnenwelt als Dinge an sich selbst denken, wenn wir die Grundsätze ihrer Verbindung als allgemein von Dingen an sich selbst und nicht blos von der Erfahrung geltende Grundsätze annehmen, wie denn dieses eben so gewöhnlich, ja ohne unsere Kritik unvermeidlich ist: so thut sich ein nicht vermutheter Widerstreit hervor, der niemals auf dem gewöhnlichen dogmatischen Wege beigelegt werden kann, weil sowohl Satz als Gegensatz durch gleich einleuchtende klare und unwiderstehliche Beweise dargethan werden können, — denn für die Richtigkeit aller dieser Beweise verbürge ich mich, — und die Vernunft sich also mit sich selbst entzweit sieht, ein Zustand, über den der Skeptiker frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe versetzt werden muss.

§. 52. b.

Man kann in der Metaphysik auf mancherlei Weise herumpfuschen, ohne eben zu besorgen, dass man auf Unwahrheit werde betreten werden. Denn wenn man sich nur nicht selbst widerspricht, welches in synthetischen, obgleich gänzlich erdichteten Sätzen gar wohl möglich ist: so können wir in allen solchen Fällen, wo die Begriffe, die wir verknüpfen, blosse Ideen sind, die gar nicht (ihrem ganzen Inhalte nach) in der Erfahrung gegeben werden können, niemals durch Erfahrung widerlegt werden. Denn wie wollten wir es durch Erfahrung ausmachen: ob die Welt von Ewigkeit her sey, oder einen Anfang habe; ob Materie ins Unendliche theilbar sey, oder aus einfachen Theilen besteht; dergleichen Begriffe lassen sich in keiner, auch der grösstmöglichen Erfahrung geben, mithin die Unrichtigkeit des behauptenden oder verneinenden Satzes durch diesen Probierstein nicht entdecken.

Der einzige mögliche Fall, da die Vernunft ihre geheime Dialektik, die sie fälschlich für Dogmatik ausgiebt, wider ihren Willen offenbarte, wäre der, wenn sie auf einen allgemeinen zugestandenen Grundsatz eine Behauptung gründete, und aus einem andern eben so beglaubigten, mit der grössten Richtigkeit der Schlussart, gerade das Gegentheil folgerte. Dieser Fall ist hier nun wirklich, und zwar in Ansehung vier natürlicher Vernunftideen, woraus vier Behauptungen einerseits, und eben so viel Gegenbehauptungen andererseits, jede mit richtiger Consequenz aus allgemein zugestandenen Grundsätzen, entspringen, und dadurch den dialektischen Schein der reinen Vernunft im Gebrauch dieser Grundsätze offenbaren, der sonst auf ewig verborgen seyn müsste.

Hier ist also ein entscheidender Versuch, der uns nothwendig eine Unrichtigkeit entdecken muss, die in den Voraussetzungen der Vernunft verborgen liegt*. Von zwei einander widersprechenden Sätzen können nicht alle beide falsch seyn, ausser, wenn der Begriff selbst widersprechend ist, der beiden zum Grunde liegt; z. B. die zwei Sätze: ein viereckiger Cirkel ist rund, und ein viereckiger Cirkel ist nicht rund, sind beide falsch. Denn, was den ersten betrifft, so ist es falsch, dass der genannte Cirkel rund sey, weil er viereckig ist; es ist aber auch falsch, dass er nicht rund, d. i. eckig sey, weil er ein Cirkel ist. Denn darin besteht eben das logische Merkmal der Unmöglichkeit eines Begriffs, dass unter desselben Voraussetzung zwei widersprechende Sätze zugleich falsch seyn würden, mithin, weil kein drittes zwischen ihnen gedacht werden kann, durch jenen Begriff gar nichts gedacht wird.

---

* Ich wünsche daher, dass der kritische Leser sich mit dieser Antinomie hauptsächlich beschäftige, weil die Natur selbst sie aufgestellt zu haben scheint, um die Vernunft in ihren dreisten Anmaassungen stutzig zu machen, und zur Selbstprüfung zu nöthigen. Jeden Beweis, den ich für die Thesis sowohl als Antithesis gegeben habe, mache ich mich anheischig zu verantworten, und dadurch die Gewissheit der unvermeidlichen Antinomie der Vernunft darzuthun. Wenn der Leser nun durch diese seltsame Erscheinung dahin gebracht wird, zu der Prüfung der dabei zum Grunde liegenden Voraussetzung zurückzugehen, so wird er sich gezwungen fühlen, die erste Grundlage aller Erkenntniss der reinen Vernunft mit mir tiefer zu untersuchen.

§. 52. c.

Nun liegt den zwei ersteren Antinomien, die ich mathematische nenne, weil sie sich mit der Hinzusetzung oder Theilung des Gleichartigen beschäftigen, ein solcher widersprechender Begriff zum Grunde; und daraus erkläre ich, wie es zugehe, dass Thesis sowohl als Antithesis bei beiden falsch sind.

Wenn ich von Gegenständen in Zeit und Raum rede, so rede ich nicht von Dingen an sich selbst, darum, weil ich von diesen nichts weiss, sondern nur von Dingen in der Erscheinung, d. i. von der Erfahrung, als einer besondern Erkenntnissart der Objecte, die dem Menschen allein vergönnt ist. Was ich nun im Raume oder in der Zeit denke, von dem muss ich nicht sagen: dass es an sich selbst, auch ohne diesen meinen Gedanken, im Raume und der Zeit sey; denn da würde ich mir selbst widersprechen; weil Raum und Zeit, sammt den Erscheinungen in ihnen, nichts an sich selbst und ausser meinen Vorstellungen Existirendes, sondern selbst nur Vorstellungsarten sind, und es offenbar widersprechend ist, zu sagen, dass eine blosse Vorstellungsart auch ausser unserer Vorstellung existire. Die Gegenstände also der Sinne existiren nur in der Erfahrung; dagegen auch ohne dieselbe, oder vor ihr, ihnen eine eigene für sich bestehende Existenz zu geben, heisst so viel, als sich vorstellen, Erfahrung sey auch ohne Erfahrung, oder vor derselben wirklich.

Wenn ich nun nach der Weltgrösse, dem Raume und der Zeit nach, frage, so ist es für alle meine Begriffe eben so unmöglich zu sagen, sie sey unendlich, als sie sey endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten seyn, weil weder von einem unendlichen Raume, oder unendlicher verflossener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum, oder eine vorhergehende leere Zeit, Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideen. Also müsste diese, auf die eine oder die andere Art bestimmte Grösse der Welt in ihr selbst liegen, abgesondert von aller Erfahrung. Dieses widerspricht aber dem Begriffe einer Sinnenwelt, die nur ein Inbegriff der Erscheinung ist, deren Daseyn und Verknüpfung nur in der Vorstellung, nämlich der Erfahrung, stattfindet, weil sie nicht Sache an sich, sondern selbst nichts als Vorstellungsart ist. Hieraus folgt, dass, da der Begriff einer für sich existirenden Sinnenwelt in sich selbst widersprechend ist, die Auflösung des Problems wegen ihrer Grösse, auch jederzeit falsch seyn werde, man mag sie nun bejahend oder verneinend versuchen.

Eben dieses gilt von der zweiten Antinomie, die die Theilung der Erscheinungen betrifft. Denn diese sind blosse Vorstellungen, und die Theile existiren blos in der Vorstellung derselben, mithin in der Theilung, d. i. in einer möglichen Erfahrung, darin sie gegeben werden, und jene geht daher nur so weit, als diese reicht. Anzunehmen, dass eine Erscheinung, z. B. die des Körpers, alle Theile vor aller Erfahrung an sich selbst enthalte, zu denen nur immer mögliche Erfahrung gelangen kann, heisst: einer blossen Erscheinung, die nur in der Erfahrung existiren kann, doch zugleich eine eigene vor Erfahrung vorhergehende Existenz geben, oder zu sagen, dass blosse Vorstellungen da sind, ehe sie in der Vorstellungskraft angetroffen werden, welches sich widerspricht, und mithin auch jede Auflösung der missverstandenen Aufgabe, man mag darin behaupten, die Körper bestehen an sich aus unendlich viel Theilen oder einer endlichen Zahl einfacher Theile.

§. 53.

In der ersten Classe der Antinomie (der mathematischen) bestand die Falschheit der Voraussetzung darin, dass, was sich widerspricht (nämlich Erscheinung als Sache an sich selbst), als vereinbar in einem Begriffe vorgestellt würde. Was aber die zweite, nämlich dynamische Classe der Antinomie betrifft, so besteht die Falschheit der Voraussetzung darin, dass, was vereinbar ist, als widersprechend vorgestellt wird, folglich, da im ersteren Falle alle beide einander entgegengesetzte Behauptungen falsch waren, hier wiederum solche, die durch blossen Missverstand einander entgegengesetzt werden, alle beide wahr seyn können.

Die mathematische Verknüpfung nämlich setzt nothwendig Gleichartigkeit des Verknüpften (im Begriffe der Grösse) voraus, die dynamische erfordert dieses keinesweges. Wenn es auf die Grösse des Ausgedehnten ankommt, so müssen alle Theile unter sich, und mit dem Ganzen gleichartig seyn; dagegen in der Verknüpfung der Ursache und Wirkung kann zwar auch Gleichartigkeit angetroffen werden, aber sie ist nicht nothwendig, denn der Begriff der Causalität (vermittelst dessen durch Etwas etwas ganz davon Verschiedenes gesetzt wird) erfordert sie wenigstens nicht.

Würden die Gegenstände der Sinnenwelt für Dinge an sich selbst genommen, und die oben angeführten Naturgesetze für Gesetze der Dinge an sich selbst, so wäre der Widerspruch unvermeidlich. Eben so, wenn das Subject der Freiheit gleich den übrigen Gegenständen als blosse Erscheinung vorgestellt würde, so könnte eben so wohl der Widerspruch nicht vermieden werden, denn es würde eben dasselbe von einerlei Gegenstande in derselben Bedeutung zugleich bejaht und verneint werden. Ist aber Naturnothwendigkeit blos auf Erscheinungen bezogen, und Freiheit blos auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Causalität annimmt, oder zugiebt, so schwer oder unmöglich es auch seyn möchte, die von der letzteren Art begreiflich zu machen.

In der Erscheinung ist jede Wirkung eine Begebenheit, oder Etwas, das in der Zeit geschieht; vor ihr muss, nach dem allgemeinen Naturgesetze, eine Bestimmung der Causalität ihrer Ursache (ein Zustand derselben) vorhergehen, worauf sie nach einem beständigen Gesetze folgt. Aber diese Bestimmung der Ursache zur Causalität muss auch Etwas seyn, das sich ereignet oder geschieht; die Ursache muss angefangen haben zu handeln, denn sonst liesse sich zwischen ihr und der Wirkung keine Zeitfolge denken. Die Wirkung wäre immer gewesen, so wie die Causalität der Ursache. Also muss unter Erscheinungen die Bestimmung der Ursache zum Wirken auch entstanden, und mithin eben so wohl, als ihre Wirkung, eine Begebenheit seyn, die wiederum ihre Ursache haben muss, u. s. w., und folglich Naturnothwendigkeit die Bedingung seyn, nach welcher die wirkenden Ursachen bestimmt werden. Soll dagegen Freiheit eine Eigenschaft gewisser Ursachen der Erscheinungen seyn, so muss sie, respective auf die letztere, als Begebenheiten, ein Vermögen seyn, sie von selbst *(sponte)* anzufangen, d. i. ohne dass die Causalität der Ursache selbst anfangen dürfte, und daher keines andern ihren Anfang bestimmenden Grundes benöthigt wäre. Alsdann aber müsste die Ursache, ihrer Causalität nach, nicht unter Zeitbestimmungen ihres Zustandes stehen, d. i. gar nicht Erscheinung seyn, d. i. sie müsste als ein Ding an sich selbst, die Wirkungen aber allein als Erscheinungen angenommen werden*. Kann man

---

[*] Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältnisse des Intellectuellen, als Ursache, zur Erscheinung, als Wirkung, statt. Daher können wir der Materie in Ansehung ihrer unaufhörlichen Handlung, dadurch sie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, obschon diese Handlung aus innerem Princip geschieht. Eben so wenig können wir für reine Verstandeswesen, z. B. Gott, so ferne seine Handlung immanent ist, keinen Begriff von Freiheit angemessen finden. Denn seine Handlung, obzwar unabhängig von äusseren bestimmenden Ursachen, ist dennoch in seiner ewigen Vernunft, mithin der göttlichen Natur, bestimmt. Nur wenn durch eine Handlung etwas anfangen soll, mithin die Wirkung in der Zeitreihe, folglich der Sinnenwelt anzutreffen seyn soll (z. B. Anfang der Welt), da erhebt sich die Frage, ob die Causalität der Ursache

einen solchen Einfluss der Verstandeswesen auf Erscheinungen ohne Widerspruch denken, so wird zwar aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das andremal als einem Dinge an sich selbst ohne Widerspruch beigelegt werden können.

Wir haben in uns ein Vermögen, welches nicht blos mit seinen subjectiv bestimmenden Gründen, welche die Natursachen seiner Handlungen sind, in Verknüpfung steht, und so ferne das Vermögen eines Wesens ist, das selbst zu den Erscheinungen gehört, sondern auch auf objective Gründe, die blos Ideen sind, bezogen wird, so ferne sie dieses Vermögen bestimmen können, welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. Dieses Vermögen heisst Vernunft, und so ferne wir ein Wesen (den Menschen) lediglich nach dieser objectiv bestimmbaren Vernunft betrachten, kann es nicht als ein Sinnenwesen betrachtet werden, sondern die gedachte Eigenschaft ist die Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, deren Möglichkeit, wie nämlich das Sollen, das doch noch nie geschehen ist, die Thätigkeit desselben bestimme, und Ursache von Handlungen seyn könne, deren Wirkung Erscheinung in der Sinnenwelt ist, wir gar nicht begreifen können. Indessen würde doch die Causalität der Vernunft in Ansehung der Wirkungen in der Sinnenwelt Freiheit seyn, so ferne objective Gründe, die selbst Ideen sind, in Ansehung ihrer als bestimmend angesehen werden. Denn ihre Handlung

---

selbst noch anfangen müsse, oder ob die Ursache eine Wirkung anheben könne, ohne dass ihre Causalität selbst anfängt. Im ersteren Falle ist der Begriff dieser Causalität ein Begriff der Naturnothwendigkeit, im zweiten der Freiheit. Hieraus wird der Leser ersehen, dass, da ich Freiheit als das Vermögen, eine Begebenheit von selbst anzufangen, erklärte, ich genau den Begriff traf, der das Problem der Metaphysik ist.

hinge alsdann nicht von subjectiven, mithin auch keinen Zeitbedingungen und also auch nicht vom Naturgesetze ab, das diese zu bestimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein, aus Principien, ohne Einfluss der Umstände der Zeit oder des Orts, Handlungen die Regel geben.

Was ich hier anführe, gilt nur als Beispiel zur Verständlichkeit, und gehört nicht nothwendig zu unserer Frage, welche, unabhängig von Eigenschaften, die wir in der wirklichen Welt antreffen, aus blossen Begriffen entschieden werden muss.

Nun kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, so ferne sie Erscheinungen sind (in irgend einer Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnothwendigkeit; eben dieselben Handlungen aber, blos respective auf das vernünftige Subject, und dessen Vermögen, nach blosser Vernunft zu handeln, sind frei. Denn was wird zur Naturnothwendigkeit erfordert! Nichts weiter als die Bestimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt, nach beständigen Gesetzen, mithin eine Beziehung auf Ursache in der Erscheinung, wobei das Ding an sich selbst, das zum Grunde liegt, und dessen Causalität unbekannt bleibt. Ich sage aber: das Naturgesetz bleibt, es mag nun das vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit, Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt seyn, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn ist das erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäss seyn wird: ist das zweite, und die Handlung geschieht nicht nach Principien der Vernunft, so ist sie den empirischen Gesetzen der Sinnlichkeit unterworfen, und in beiden Fällen hängen die Wirkungen nach beständigen Gesetzen zusammen; mehr verlangen wir aber nicht zur Naturnothwendigkeit, ja mehr kennen wir an ihr auch nicht. Aber im ersten Falle ist Vernunft die Ursache dieser Naturgesetze, und ist also frei; im zweiten Falle laufen die Wirkungen nach blossen Naturgesetzen der Sinnlichkeit, darum, weil die

Vernunft keinen Einfluss auf sie ausübt: sie, die Vernunft, wird aber darum nicht selbst durch die Sinnlichkeit bestimmt (welches unmöglich ist), und ist daher auch in diesem Falle frei. Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig, wie dieses der Freiheit des praktischen Vernunftgebrauchs, der mit Dingen an sich selbst, als bestimmenden Gründen, in Verbindung steht, Abbruch thut.

Hierdurch wird also die praktische Freiheit, nämlich diejenige, in welcher die Vernunft nach objectiv bestimmenden Gründen Causalität hat, gerettet, ohne dass der Naturnothwendigkeit in Ansehung eben derselben Wirkungen, als Erscheinungen, der mindeste Eintrag geschieht. Eben dieses kann auch zur Erläuterung desjenigen, was wir wegen der transscendentalen Freiheit und deren Vereinbarung mit Naturnothwendigkeit (in demselben Subjecte, aber nicht in einer und derselben Beziehung genommen) zu sagen hatten, dienlich seyn. Denn was diese betrifft, so ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objectiven Ursachen, respective auf diese bestimmenden Gründe, immer ein *erster Anfang*, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein *subalterner Anfang* ist, vor welchem ein Zustand der Ursache vorhergehen muss, der sie bestimmt, und selbst eben so von einer noch vorhergehenden bestimmt wird: so dass man sich an vernünftigen Wesen, oder überhaupt an Wesen, so ferne ihre Causalität in ihnen als Dingen an sich selbst bestimmt wird, ohne in Widerspruch mit Naturgesetzen zu gerathen, ein Vermögen denken kann, eine Reihe von Zuständen von selbst anzufangen. Denn das Verhältniss der Handlung zu objectiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältniss: hier geht das, was die Causalität bestimmt, nicht der Zeit nach vor der Handlung vorher, weil solche bestimmende Gründe nicht Beziehung der Gegenstände auf Sinne, mithin nicht auf Ursachen in der Erscheinung, sondern bestimmende Ursachen, als Dinge an sich selbst, die nicht unter Zeitbedingungen stehen, vorstellen. So kann die Handlung in Ansehung der Causalität der Vernunft als ein erster Anfang, in Ansehung der Reihe der Erscheinungen aber doch zugleich als ein blos subordinirter Anfang angesehen, und ohne Widerspruch in jenem Betracht als frei, in diesem (da sie blos Erscheinung ist) als der Naturnothwendigkeit unterworfen, angesehen werden.

Was die vierte Antinomie betrifft, so wird sie auf die ähnliche Art gehoben, wie der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der dritten. Denn wenn die Ursache in der Erscheinung nur von der Ursache der Erscheinungen, so ferne sie als Ding an sich selbst gedacht werden kann, unterschieden wird, so können beide Sätze wohl neben einander bestehen, nämlich, dass von der Sinnenwelt überall keine Ursache (nach ähnlichen Gesetzen der Causalität) stattfinde, deren Existenz schlechthin nothwendig sey, ingleichen andererseits, dass diese Welt dennoch mit einem nothwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem andern Gesetze) verbunden sey, welcher zwei Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Missverstande beruht, das, was blos von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen, und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen.

§. 54.

Dies ist nun die Aufstellung und Auflösung der ganzen Antinomie, darin sich die Vernunft bei der Anwendung ihrer Principien auf die Sinnenwelt verwickelt findet, und wovon auch jene (die blosse Aufstellung) sogar allein schon ein beträchtliches Verdienst um die Kenntniss der menschlichen Vernunft seyn würde, wenn gleich durch[*] die Auflösung dieses Widerstreits der Leser, der hier einen natürlichen Schein zu bekämpfen hat, welcher ihm nur neuerlich als ein solcher vorgestellt worden, nachdem er ihn bisher immer für wahr gehalten, hierdurch noch nicht völlig befriedigt werden sollte. Denn eine Folge hiervon ist doch unausbleiblich, nämlich dass, weil es ganz unmöglich ist, aus diesem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst herauszukommen, so lange man die Gegenstände der Sinnenwelt für Sachen an sich selbst nimmt, und nicht für das, was sie in der That sind, nämlich blosse Erscheinungen, der Leser dadurch genöthigt werde, die Deduction aller unserer Erkenntniss *a priori* und die Prüfung derjenigen, die ich davon gegeben habe, nochmals vorzunehmen, um darüber zur Entscheidung zu kommen. Mehr verlange ich jetzt nicht; denn wenn er sich bei dieser Beschäftigung nur allererst tief genug in die Natur der reinen Vernunft hineingedacht hat, so werden die Begriffe, durch welche die Auflösung des Widerstreits der Vernunft allein möglich ist, ihm schon geläufig seyn, ohne welchen Umstand ich selbst von dem aufmerksamsten Leser völligen Beifall nicht erwarten kann.

---

[*] Dies: „Durch" — hinzugesetzt. R.

§. 55.

III. Theologische Idee. (Kritik, S. 571. u. f.)

Die dritte transscendentale Idee, die zu dem allerwichtigsten, aber, wenn er bloss speculativ betrieben wird, überschwänglichen (transscendenten) und eben dadurch dialektischen Gebrauch der Vernunft Stoff giebt, ist das Ideal der reinen Vernunft. Da die Vernunft hier nicht, wie bei der psychologischen und kosmologischen Idee, von der Erfahrung anhebt, und durch Steigerung der Gründe, wo möglich, zur absoluten Vollständigkeit ihrer Reihe zu trachten verleitet wird, sondern gänzlich abbricht, und aus blossen Begriffen von dem, was die absolute Vollständigkeit eines Dinges überhaupt ausmachen würde, mithin vermittelst der Idee eines höchst vollkommnen Urwesens zur Bestimmung der Möglichkeit, mithin auch der Wirklichkeit aller andern Dinge herabgeht; so ist hier die blosse Veraussetzung eines Wesens, welches, obzwar nicht in der Erfahrungsreihe, dennoch zum Behuf der Erfahrung, um der Begreiflichkeit der Verknüpfung, Ordnung und Einheit der letzteren willen gedacht wird, d. i. die Idee von dem Verstandesbegriffe leichter als in den vorigen Fällen zu unterscheiden. Daher konnte hier der dialektische Schein, welcher daraus entspringt, dass wir die subjectiven Bedingungen unseres Denkens für objective Bedingungen der Sachen selbst und eine nothwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft für ein Dogma halten, leicht vor Augen gestellt werden, und ich habe daher nichts weiter über die Anmaassungen der transscendentalen Theologie zu erinnern, da das, was die Kritik hierüber sagt, fasslich, einleuchtend und entscheidend ist.

§. 56.

Allgemeine Anmerkung
zu den transscendentalen Ideen

Die Gegenstände, welche uns durch Erfahrung gegeben werden, sind uns in vielerlei Absicht unbegreiflich, und es können viele Fragen, auf die uns das Naturgesetz führt, wenn sie bis zu einer gewissen Höhe, aber immer diesen Gesetzen gemäss getrieben werden, gar nicht aufgelöst werden, z. B. woher Materien einander anziehen? Allein, wenn wir die Natur ganz und gar verlassen, oder im Fortgange ihrer Verknüpfung alle mögliche Erfahrung übersteigen, mithin uns in blosse Ideen vertiefen, alsdann können wir nicht sagen, dass uns der Gegenstand unbegreiflich sey, und die Natur der Dinge uns unauflösliche Aufgaben vorlege; denn wir haben es alsdann gar nicht mit der Natur oder überhaupt mit gegebenen Objecten, sondern blos mit Begriffen zu thun, die in unserer Vernunft lediglich ihren Ursprung haben, und mit blossen Gedanken-Wesen, in Ansehung deren alle Aufgaben, die aus dem Begriffe derselben entspringen, müssen aufgelöst werden können, weil die Vernunft von ihrem eigenen Verfahren allerdings vollständige Rechenschaft geben kann, und muss*. Da die psychologischen**, kosmologischen und theologischen Ideen lauter reine Vernunftbegriffe sind, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, so sind uns die Fragen, die uns die Vernunft in Ansehung ihrer vorlegt, nicht durch die Gegenstände, sondern durch blosse Maximen der Vernunft um ihre Selbstbefriedigung willen aufgegeben, und müssen insgesammt hinreichend beantwortet werden können, welches auch dadurch geschieht, dass man zeigt, dass sie Grundsätze sind, unsern Verstandesgebrauch zur durchgängigen Einhelligkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen, und so ferne blos von der Erfahrung, aber im Ganzen derselben gelten. Obgleich aber ein absolutes Ganze der Erfahrung unmöglich ist, so ist doch die Idee eines Ganzen der Erkenntniss nach Principien überhaupt dasjenige, was ihr allein eine besondere Art der Einheit, nämlich die von einem System, verschaffen kann, ohne die unsere Erkenntniss nichts als Stückwerk ist, und zum höchsten Zwecke (der immer nur das System aller Zwecke ist) nicht gebraucht werden kann; ich verstehe aber hier nicht blos den praktischen, sondern auch den höchsten Zweck des speculativen Gebrauchs der Vernunft.

---

* Herr Platner in seinen Aphorismen sagt daher mit Scharfsinnigkeit §. 728. 729. „Wenn die Vernunft ein Kriterium ist, so kann kein Begriff „möglich seyn, welcher der menschlichen Vernunft unbegreiflich ist. — „In dem Wirklichen allein findet Unbegreiflichkeit statt. Hier entsteht die „Unbegreiflichkeit aus der Unzulänglichkeit der erworbenen Ideen." — Es klingt also nur paradox und ist übrigens nicht befremdlich, zu sagen, in der Natur sey uns Vieles unbegreiflich (z. B. das Zeugungsvermögen), wenn wir aber noch höher steigen und selbst über die Natur hinaus gehen, so werde uns wieder Alles begreiflich; denn wir verlassen alsdann ganz die Gegenstände, die uns gegeben werden können, und beschäftigen uns blos mit Ideen, bei denen wir das Gesetz, welches die Vernunft durch sie dem Verstande zu seinem Gebrauch in der Erfahrung vorschreibt, gar wohl begreifen können, weil es ihr eigenes Product ist.

** Im Original: physiologische. R.

Die transscendentalen Ideen drücken also die eigenthümliche Bestimmung der Vernunft aus, nämlich als eines Princips der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs. Wenn man aber diese Einheit der Erkenntnissart dafür ansieht, als ob sie dem Objecte der Erkenntniss anhänge, wenn man sie, die eigentlich blos regulativ ist, für constitutiv hält, und sich überredet, man könne vermittelst dieser Ideen seine Kenntniss weit über alle mögliche Erfahrung, mithin auf transscendente Art erweitern, da sie doch blos dazu dient, Erfahrung in ihr selbst der Vollständigkeit so nahe wie möglich zu bringen, d. i. ihren Fortgang durch nichts einzuschränken, was zur Erfahrung nicht gehören kann, so ist dieses ein blosser Missverstand in Beurtheilung der eigentlichen Bestimmung unserer Vernunft, und ihrer Grundsätze, und eine Dialektik, die theils den Erfahrungsgebrauch der Vernunft verwirrt, theils die Vernunft mit sich selbst entzweit.

Beschluss

von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft.

§. 57.

Nach den allerklaresten Beweisen, die wir oben gegeben haben, würde es Ungereimtheit seyn, wenn wir von einem Gegenstand mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung desselben gehört, oder auch von irgend einem Dinge, wovon wir annehmen, es sey nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf das mindeste Erkenntniss Anspruch machten, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen; denn wodurch wollen wir diese Bestimmung verrichten, da Zeit, Raum und alle Verstandesbegriffe, vielmehr aber noch die durch empirische Anschauung, oder Wahrnehmung in der Sinnenwelt, gezogenen Begriffe keinen andern Gebrauch haben, noch haben können, als blos Erfahrung möglich zu machen, und lassen wir selbst von den reinen Verstandesbegriffen diese Bedingung weg, sie alsdann ganz und gar kein Object bestimmen, und überall keine Bedeutung haben.

Es würde aber anderer Seits eine noch grössere Ungereimtheit seyn, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen, oder unsere Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnissart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit für die allein mögliche Anschauung, unsern discursiven Verstand aber für das Urbild von jedem möglichen Verstande ausgeben wollten, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen.

Unsere Principien, welche den Gebrauch der Vernunft blos auf mögliche Erfahrung einschränken, könnten demnach selbst transscendent werden, und die Schranken unserer Vernunft für Schranken der Möglichkeit der Dinge selbst ausgeben, wie davon Hume's Dialogen zum Beispiel dienen können, wenn nicht eine sorgfältige Kritik die Grenzen unserer Vernunft auch in Ansehung ihres empirischen Gebrauchs bewachte, und ihren Anmaassungen ihr Ziel setzte. Der Skepticism ist uranfänglich aus der Metaphysik und ihrer polizeilosen Dialektik entsprungen. Anfangs mochte er wohl blos zu Gunsten des Erfahrungsgebrauchs der Vernunft, Alles, was diesen übersteigt, für nichtig und betrüglich ausgeben, nach und nach aber, da man inne ward, dass es doch eben dieselben Grundsätze *a priori* sind, deren man sich bei der Erfahrung bedient, die unvermerkt, und, wie es schien, mit eben demselben Rechte noch weiter führten, als Erfahrung reicht, so fing man an, selbst in Erfahrungsgrundsätze einen Zweifel zu setzen. Hiermit hat es nun wohl keine Noth; denn der gesunde Verstand wird hierin wohl jederzeit seine Rechte behaupten, allein es entsprang doch eine besondere Verwirrung in der Wissenschaft, die nicht bestimmen kann, wie weit und warum nur bis dahin und nicht weiter der Vernunft zu trauen sey, dieser Verwirrung aber kann nur durch förmliche und aus Grundsätzen gezogene Grenzbestimmung unseres Vernunftgebrauchs abgeholfen und allem Rückfall auf künftige Zeit vorgebeugt werden.

Es ist wahr, wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst seyn mögen, keinen bestimmten Begriff geben. Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten; denn Erfahrung thut der Vernunft niemals völlig Genüge; sie weist uns in Beantwortung der Fragen immer weiter zurück, und lässt uns in Ansehung des völligen Aufschlusses derselben unbefriedigt, wie Jedermann dieses aus der Dialektik der reinen Vernunft, die eben darum ihren guten subjectiven Grund hat, hinreichend ersehen kann. Wer kann es wohl ertragen, dass wir von der Natur unserer Seele bis zum klaren Bewusstseyn des Subjects und zugleich der Überzeugung gelangen, dass seine Erscheinungen nicht materialistisch können erklärt werden, ohne zu fragen, was denn die Seele eigentlich sey, und, wenn kein Erfahrungsbegriff hierzu zureicht, allenfalls einen Vernunftbegriff (eines einfachen materiellen Wesens) blos zu diesem Behuf anzunehmen, ob wir gleich seine objective Realität gar nicht darthun können! Wer kann sich bei der blossen Erfahrungserkenntniss in allen kosmologischen Fragen, von der Weltdauer und Grösse, der Freiheit oder Naturnothwendigkeit, befriedigen, da, wir mögen es anfangen, wie wir wollen, eine jede nach Erfahrungsgrundsätzen gegebene Antwort immer eine neue Frage gebiert, die eben so wohl beantwortet seyn will, und dadurch die Unzulänglichkeit aller physischen Erklärungsarten zur Befriedigung der Vernunft deutlich darthut! Endlich, wer sieht nicht bei der durchgängigen Zufälligkeit und Abhängigkeit alles dessen, was er nur nach Erfahrungsprincipien denken und annehmen mag, die Unmöglichkeit, bei diesen stehen zu bleiben, und fühlt sich nicht nothgedrungen, ungeachtet alles Verbots, sich in transscendente Ideen zu verlieren, dennoch über alle Begriffe, die er durch Erfahrung rechtfertigen kann, noch in dem Begriffe eines Wesens Ruhe und Befriedigung zu suchen, davon die Idee zwar an sich selbst der Möglichkeit nach nicht eingesehen, obgleich auch nicht widerlegt werden kann, weil sie ein blosses Verstandeswesen betrifft, ohne die aber die Vernunft auf immer unbefriedigt bleiben müsste!

Grenzen (bei ausgedehnten Wesen) setzen immer einen Raum voraus, der ausserhalb eines gewissen bestimmten Platzes angetroffen wird, und ihn einschliesst; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind blosse Verneinungen, die eine Grösse afficiren, so ferne sie nicht absolute Vollständigkeit hat. Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniss der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.

So lange die Erkenntniss der Vernunft gleichartig ist, lassen sich von ihr keine bestimmten Grenzen denken. In der Mathematik und Naturwissenschaft erkennt die menschliche Vernunft zwar Schranken, aber keine Grenzen, d. i. zwar, dass etwas ausser ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, dass sie selbst in ihrem innern Fortgange irgendwo vollendet seyn werde. Die Erweiterung der Einsichten in der Mathematik, und die Möglichkeit immer neuer Erfindungen geht ins Unendliche; eben so die Entdeckung neuer Natureigenschaften, neuer Kräfte und Gesetze, durch fortgesetzte Erfahrung und Vereinigung derselben durch die Vernunft. Aber Schranken sind hier gleichwohl nicht zu verkennen, denn Mathematik geht nur auf Erscheinungen, und was nicht ein Gegenstand der sinnlichen Anschauung seyn kann, als die Begriffe der Metaphysik und Moral, das liegt ganz ausserhalb ihrer Spähre, und dahin kann sie niemals führen; sie bedarf aber derselben auch gar nicht. Es ist also kein continuirlicher Fortgang und Annäherung zu diesen Wissenschaften, und gleichsam ein Punct oder Linie der Berührung. Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluss immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der Sinne zu Erfahrung gehören, und mit unsern wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.

Allein Metaphysik führt uns in den dialektischen Versuchen der reinen Vernunft (die nicht willkührlich, oder muthwilliger Weise angefangen werden, sondern dazu die Natur der Vernunft selbst treibt) auf Grenzen, und die transscendentalen Ideen, eben dadurch, dass man ihrer nicht Umgang haben kann, dass sie sich gleichwohl niemals wollen realisiren lassen, dienen dazu, nicht allein uns wirklich die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen, sondern auch die Art, solche zu bestimmen, und das ist auch der Zweck und Nutzen dieser Naturanlage unserer Vernunft, welche Metaphysik, als ihr Lieblingskind, ausgeboren hat, dessen Erzeugung, so wie jede andere in der Welt, nicht dem ungefähren Zufalle, sondern einem ursprünglichen Keime zuzuschreiben ist, welcher zu grossen Zwecken weislich organisirt ist. Denn Metaphysik ist vielleicht mehr, als irgend eine andere Wissenschaft, durch die Natur selbst ihren Grundzügen nach in uns gelegt, und kann gar nicht als das Product einer beliebigen Wahl, oder als zufällige Erweiterung beim Fortgange der Erfahrungen (von denen sie sich gänzlich abtrennt), angesehen werden.

Die Vernunft, durch alle ihre Begriffe und Gesetze des Verstandes, die ihr zum empirischen Gebrauche, mithin innerhalb der Sinnenwelt, hinreichend sind, findet doch von sich dabei keine Befriedigung; denn durch ins

Unendliche immer wiederkommende Fragen wird ihr alle Hoffnung zur vollendeten Auflösung derselben benommen. Die transscendentalen Ideen, welche diese Vollendung zur Absicht haben, sind solche Probleme der Vernunft. Nun sieht sie klärlich, dass die Sinnenwelt diese Vollendung nicht enthalten könne, mithin eben so wenig auch alle jene Begriffe, die lediglich zum Verständnisse derselben dienen: Raum und Zeit, und Alles, was wir unter dem Namen der reinen Verstandesbegriffe angeführt haben. Die Sinnenwelt ist nichts als eine Kette nach allgemeinen Gesetzen verknüpfter Erscheinungen; sie hat also kein Bestehen für sich, sie ist eigentlich nicht das Ding an sich selbst, und bezieht sich also nothwendig auf das, was den Grund dieser Erscheinung enthält, auf Wesen, die nicht bloss als Erscheinung, sondern als Dinge an sich selbst erkannt werden können. In der Erkenntniss derselben kann Vernunft allein hoffen, ihr Verlangen nach Vollständigkeit im Fortgange vom Bedingten zu dessen Bedingungen einmal befriedigt zu sehen.

Oben (§. 34. 35) haben wir Schranken der Vernunft in Ansehung aller Erkenntniss blosser Gedankenwesen angezeigt, jetzt, da uns die transscendentalen Ideen dennoch den Fortgang bis zu ihnen nothwendig machen, und uns also gleichsam bis zur Berührung des vollen Raumes (der Erfahrung) mit dem leeren (wovon wir nichts wissen können, den *Noumenis)* geführt haben, können wir auch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmen; denn in allen Grenzen ist auch etwas Positives (z. B. Fläche ist die Grenze des körperlichen Raumes, indessen doch selbst ein Raum, Linie ein Raum, der die Grenze der Fläche ist, Punct die Grenze der Linie, aber doch noch immer ein Ort im Raume), dahingegen Schranken blosse Negationen enthalten. Die in den angeführten Paragraphen angezeigten Schranken sind noch nicht genug, nachdem wir gefunden haben, dass noch über dieselben Etwas (ob wir es gleich, was es an sich selbst sey, niemals erkennen werden) hinausliege. Denn nun fragt sich, wie verhält sich unsere Vernunft bei dieser Verknüpfung dessen, was wir kennen, mit dem, was wir nicht kennen, und auch niemals kennen werden! Hier ist eine wirkliche Verknüpfung des Bekannten mit einem völlig Unbekannten (was es auch jederzeit bleiben wird), und, wenn dabei das Unbekannte auch nicht im Mindesten bekannter werden sollte — wie denn das in der That auch nicht zu hoffen ist — so muss doch der Begriff von dieser Verknüpfung bestimmt, und zur Deutlichkeit gebracht werden können.

Wir sollen uns denn also ein immaterielles Wesen, eine Verstandeswelt, und ein höchstes aller Wesen (lauter Noumena) denken, weil die Vernunft nur in diesen, als Dingen an sich selbst, Vollendung und Befriedigung antrifft, die sie in der Ableitung der Erscheinungen aus ihren gleichartigen Gründen, niemals hoffen kann, und weil diese sich wirklich auf etwas von ihnen Unterschiedenes (mithin gänzlich Ungleichartiges) beziehen, indem Erscheinungen doch jederzeit eine Sache an sich selbst voraussetzen, und also darauf Anzeige thun, man mag sie nun näher erkennen, oder nicht.

Da wir nun aber diese Verstandeswesen, nach dem, was sie an sich selbst seyn mögen, d. i. bestimmt, niemals erkennen können, gleichwohl aber solche im Verhältniss auf die Sinnenwelt dennoch annehmen, und durch die Vernunft damit verknüpfen müssen, so werden wir doch wenigstens diese Verknüpfung vermittelst solcher Begriffe denken können, die ihr Verhältniss zur Sinnenwelt ausdrücken. Denn denken wir das Verstandeswesen durch nichts als reine Verstandesbegriffe, so denken wir uns dadurch wirklich nichts Bestimmtes, mithin ist unser Begriff ohne Bedeutung; denken wir es uns durch Eigenschaften, die von der Sinnenwelt entlehnt sind, so ist es nicht mehr Verstandeswesen, es wird als eines von den Phänomenen gedacht und gehört zur Sinnenwelt. Wir wollen ein Beispiel vom Begriffe des höchsten Wesens hernehmen.

Der deistische Begriff ist ein ganz reiner Vernunftbegriff, welcher aber nur ein Ding, das alle Realität enthält, vorstellt, ohne deren eine einzige bestimmen zu können, weil dazu das Beispiel aus der Sinnenwelt entlehnt werden müsste, in welchem Falle ich es immer nur mit einem Gegenstande der Sinne, nicht aber mit etwas ganz Ungleichartigem, das gar nicht ein Gegenstand der Sinne seyn kann, zu thun haben würde. Denn ich würde ihm z. B. Verstand beilegen; ich habe aber gar keinen Begriff von einem Verstande, als dem, der so ist, wie der meinige, nämlich ein solcher, dem durch Sinne Anschauungen müssen gegeben werden, und der sich damit beschäftigt, sie unter Regeln der Einheit des Bewusstseyns zu bringen. Aber alsdann würden die Elemente meines Begriffs immer in der Erscheinung liegen; ich wurde aber eben durch die Unzulänglichkeit der Erscheinungen genöthigt, über dieselbe hinaus, zum Begriffe eines Wesens zu gehen, das gar nicht von Erscheinungen abhängig, oder damit, als Bedingungen seiner Bestimmung, verflochten ist. Sondere ich aber den Verstand von der Sinnlichkeit ab, um einen reinen Verstand zu haben, so bleibt nichts als die blosse Form des Denkens ohne Anschauung übrig, wodurch allein ich nichts Bestimmtes, also keinen Gegenstand erkennen kann. Ich müsste mir zu dem Ende einen andern Verstand denken, der die Gegenstände anschaute, wovon ich aber nicht den mindesten Begriff habe, weil der menschliche discursiv ist, und nur durch allgemeine Begriffe erkennen kann. Eben das widerfährt mir auch, wenn ich dem höchsten Wesen einen Willen beilege, denn ich habe diesen Begriff nur, indem ich ihn aus meiner innern Erfahrung ziehe, dabei aber meiner Abhängigkeit der Zufriedenheit von Gegenständen, deren Existenz wir bedürfen, und also Sinnlichkeit zum Grunde liegt, welches dem reinen Begriffe des höchsten Wesens gänzlich widerspricht.

Die Einwürfe des Hume wider den Deismus sind schwach, und treffen niemals etwas mehr als die Beweisthümer, niemals aber den Satz der deistischen Behauptung selbst. Aber in Ansehung des Theismus, der durch eine nähere Bestimmung unseres dort blos transscendenten

Begriffs vom höchsten Wesen zu Stande kommen soll, sind sie sehr stark, und, nachdem man diesen Begriff einrichtet, in gewissen (in der That, allen gewöhnlichen) Fällen unwiderleglich. Hume hält sich immer daran, dass durch den blossen Begriff eines Urwesens, dem wir keine andere als ontologische Prädicate (Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht) beilegen, wir wirklich gar nichts Bestimmtes denken, sondern es müssten Eigenschaften hinzukommen, die einen Begriff *in concreto* abgeben können: es sey nicht genug, zu sagen, er sey Ursache, sondern wie seine Causalität beschaffen sey, etwa durch Verstand und Willen; und da fangen seine Angriffe der Sache selbst, nämlich der Theismus an, da er vorher nur die Beweisgründe des Deismus gestürmt hatte, welches keine sonderliche Gefahr nach sich zieht. Seine gefährlichen Argumente beziehen sich insgesammt auf den Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er sey von dem Theism unabtrennlich, und mache ihn in sich selbst widersprechend, liesse man ihn aber weg, so fiele dieser hiermit auch, und es bliebe nichts als ein Deism übrig, aus dem man nichts machen, der uns zu nichts nützen und zu gar keinen Fundamenten der Religion und Sitten dienen kann. Wenn diese Unvermeidlichkeit des Anthropomorphismus gewiss wäre, so möchten die Beweise vom Daseyn eines höchsten Wesens seyn, welche sie wollen, und alle eingeräumt werden, der Begriff von diesem Wesen würde doch niemals von uns bestimmt werden können, ohne uns in Widersprüche zu verwickeln.

Wenn wir mit dem Verbot, alle transscendenten Urtheile der reinen Vernunft zu vermeiden, das damit, dem Anschein nach, streitende Gebot, bis zu Begriffen, die ausserhalb des Feldes des immanenten (empirischen) Gebrauchs liegen, hinauszugehen, verknüpfen, so werden wir inne, dass beide zusammen bestehen können, aber nur gerade auf der Grenze alles erlaubten Vernunftgebrauchs; denn diese gehört eben sowohl zum Felde der Erfahrung, als dem der Gedankenwesen, und wir werden dadurch zugleich belehrt, wie jene so merkwürdigen *Ideen* lediglich zur Grenzbestimmung der menschlichen Vernunft dienen, nämlich, einerseits Erfahrungserkenntniss nicht unbegrenzt auszudehnen, so dass gar nichts mehr als blos Welt von uns zu erkennen übrig bliebe, und andererseits dennoch nicht über die Grenze der Erfahrung hinauszugehen, und von Dingen ausserhalb derselben, als Dingen an sich selbst, urtheilen zu wollen.

Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urtheil blos auf das Verhältniss einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst ausser aller Erkenntniss liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind. Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften *an sich selbst* zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken, und vermeiden dadurch den *dogmatischen* Anthropomorphismus, wir legen sie aber dennoch dem Verhältnisse desselben zur Welt bei, und erlauben uns einen *symbolischen* Anthropomorphism, der in der That nur die Sprache und nicht das Object selbst angeht.

Wenn ich sage, wir sind genöthigt, die Welt so anzusehen, *als* ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sey, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie verhält sich eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es für mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Theil bin, erkenne.

§. 58.

Eine solche Erkenntniss ist die *nach der Analogie*, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet *. Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein für uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich Alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respectiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nöthig. Die Angriffe, welche Hume auf diejenigen thut, welche diesen Begriff absolut bestimmen wollen, indem sie die Materialien dazu von sich selbst und der Welt entlehnen, treffen uns nicht; auch kann er uns nicht vorwerfen, es bleibe uns gar nichts übrig, wenn man uns den objectiven Anthropomorphism von dem Begriffe des höchsten Wesens wegnähme.

Denn wenn man uns nur Anfangs (wie es auch Hume in der Person des Philo gegen den Kleanth in seinen Dialogen thut), als eine nothwendige Hypothese, den deistischen Begriff des Urwesens einräumt, in welchem man sich das Urwesen durch lauter ontologische Prädicate, der Substanz, Ursache etc. denkt (welches man thun muss, weil die Vernunft in der Sinnenwelt durch lauter Bedingungen, die immer wiederum bedingt sind, getrieben, ohne das

---

[*] So ist eine Analogie zwischen dem rechtlichen Verhältnisse menschlicher Handlungen, und dem mechanischen Verhältnisse der bewegenden Kräfte: ich kann gegen einen Andern niemals etwas thun, ohne ihm ein Recht zu geben, unter den nämlichen Bedingungen eben dasselbe gegen mich zu thun; eben so wie kein Körper auf einen andern mit seiner bewegenden Kraft wirken kann, ohne dadurch zu verursachen, dass der andre ihm eben so viel entgegen wirke. Hier sind Recht und bewegende Kraft ganz unähnliche Dinge, aber in ihrem Verhältnisse ist doch völlige Ähnlichkeit. Vermittelst einer solchen Analogie kann ich daher einen Verhältnissbegriff von Dingen, die mir absolut unbekannt sind, geben. Z. B. wie sich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder = a zu der Liebe der Eltern = b, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts = c zu dem Unbekannten in Gott = x, welches wir Liebe nennen; nicht als wenn es die mindeste Ähnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte, sondern, weil wir das Verhältniss derselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Der Verhältnissbegriff aber ist hier eine blosse Kategorie, nämlich der Begriff der Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat.

gar keine Befriedigung haben kann und welches man auch füglich thun kann, ohne in den Anthropormorphism zu gerathen, der Prädicate aus der Sinnenwelt auf ein von der Welt ganz unterschiedenes Wesen überträgt, indem jene Prädicate blosse Kategorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben): so kann uns nichts hindern, von diesem Wesen eine Causalität durch Vernunft in Ansehung der Welt zu prädiciren, und so zum Theismus überzuschreiten, ohne eben genöthigt zu seyn, ihm diese Vernunft an ihm selbst, als eine ihm anklebende Eigenschaft, beizulegen. Denn, was das Erste betrifft, so ist es der einzige mögliche Weg, den Gebrauch der Vernunft, in Ansehung aller möglichen Erfahrung, in der Sinnenwelt durchgängig mit sich einstimmig auf den höchsten Grad zu treiben, wenn man selbst wiederum eine höchste Vernunft als eine Ursache aller Verknüpfungen in der Welt annimmt: ein solches Princip muss ihr durchgängig vortheilhaft seyn, kann ihr aber nirgend in ihrem Naturgebrauche schaden; zweitens aber wird dadurch doch die Vernunft nicht als Eigenschaft auf das Urwesen an sich selbst übertragen, sondern nur auf das Verhältniss desselben zur Sinnenwelt und also der Anthropomorphism gänzlich vermieden. Denn hier wird nur die Ursache der Vernunftform betrachtet, die in der Welt allenthalben angetroffen wird, und dem höchsten Wesen, so ferne es den Grund dieser Vernunftform der Welt enthält, zwar Vernunft beigelegt, aber nur nach der Analogie, d. i. so ferne dieser Ausdruck nur das Verhältniss anzeigt, das die uns unbekannte oberste Ursache zur Welt hat; um darin Alles im höchsten Grade vernunftmässig zu bestimmen. Dadurch wird nun verhütet, dass wir uns der Eigenschaft der Vernunft bedienen, nicht um Gott, sondern um die Welt vermittelst derselben so zu denken, als es nothwendig ist, um den grösstmöglichen Vernunftgebrauch in Ansehung dieser nach einem Princip zu haben. Wir gestehen dadurch, dass uns das höchste Wesen nach demjenigen, was es an sich selbst sey, gänzlich unerforschlich und auf bestimmte Weise sogar undenkbar sey, und werden dadurch abgehalten, nach unseren Begriffen, die wir von der Vernunft als einer wirkenden Ursache (vermittelst des Willens) haben, keinen transscendenten Gebrauch zu machen, um die göttliche Natur durch Eigenschaften, die doch immer nur von der menschlichen Natur entlehnt sind, zu bestimmen und uns in grobe oder schwärmerische Begriffe zu verlieren, anderer Seits aber auch nicht die Weltbetrachtung, nach unseren auf Gott übertragenden Begriffen von der menschlichen Vernunft, mit hyperphysischen Erklärungsarten zu überschwemmen und von ihrer eigentlichen Bestimmung abzubringen, nach der sie ein Studium der blossen Natur durch die Vernunft und nicht eine vermessene Ableitung ihrer Erscheinungen von einer höchsten Vernunft seyn soll. Der unseren schwachen Begriffen angemessene Ausdruck wird seyn: dass wir uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Daseyn und inneren Bestimmungen nach abstamme, wodurch wir theils die Beschaffenheit, die ihr, der Welt, selbst zukommt, erkennen, ohne uns doch anzumaassen, die ihrer Ursache an sich selbst bestimmen zu wollen, theils anderer Seits in das Verhältniss der obersten Ursache zur Welt den Grund dieser Beschaffenheit (der Vernunftform in der Welt) legen, ohne die Welt dazu für sich selbst zureichend zu finden [*].

Auf solche Weise verschwinden die Schwierigkeiten, die dem Theismus zu widerstehen scheinen, dadurch, dass man mit dem Grundsatze des Hume, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinaus zu treiben, einen anderen Grundsatz verbindet, den Hume gänzlich übersah, nämlich: das Feld möglicher Erfahrung nicht für dasjenige, das in den Augen unserer Vernunft sich selbst begrenzte, anzusehen. Kritik der Vernunft bezeichnet hier den wahren Mittelweg zwischen dem Dogmatism, den Hume bekämpfte, und dem Skepticism, den er dagegen einführen wollte, einen Mittelweg, der nicht, wie andere Mittelwege, die man gleichsam mechanisch (etwas von einem, und etwas von dem andern) sich selbst zu bestimmen anräth, und wodurch kein Mensch eines Besseren belehrt wird, sondern einen solchen, den man nach Principien genau bestimmen kann.

---

[*] Ich werde sagen: die Causalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist. Dabei bleibt mir die Natur der obersten Sache selbst unbekannt: ich vergleiche nur ihre mir bekannte Wirkung (die Weltordnung) und deren Vernunftmässigkeit mit den mir bekannten Wirkungen menschlicher Vernunft, und nenne daher jene eine Vernunft, ohne darum eben dasselbe, was ich am Menschen unter diesem Ausdruck verstehe, oder sonst etwas mir Bekanntes ihr als ihre Eigenschaft beizulegen.

§. 59.

Ich habe mich zu Anfange dieser Anmerkung des Sinnbildes einer *Grenze* bedient, um die Schranken der Vernunft in Ansehung ihres ihr angemessenen Gebrauchs festzusetzen. Die Sinnenwelt enthält blos Erscheinungen, die noch nicht Dinge an sich selbst sind, welche letztere (Noumena) also der Verstand, eben darum, weil er die Gegenstände der Erfahrung für blosse Erscheinungen erkennt, annehmen muss. In unserer Vernunft sind beide zusammen befasst, und es fragt sich, wie verfährt Vernunft, den Verstand in Ansehung beider Felder zu begrenzen! Erfahrung, welche Alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst, sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingte. Das, was sie begrenzen soll, muss gänzlich ausser ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen. Dieses aber ist für uns ein leerer Raum, so ferne es auf die *Bestimmung* der Natur dieser Verstandeswesen ankommt, und so ferne können wir, wenn es auf dogmatisch-bestimmte Begriffe angesehen ist, nicht über das Feld möglicher Erfahrung hinauskommen. Da aber eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem gehört, was innerhalb derselben, als zum Raume, der ausser einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntniss, deren die Vernunft blos dadurch theilhaftig wird, dass sie sich bis zu dieser Grenze erweitert, so doch, dass sie nicht über diese Grenze hinaus zu gehen versucht, weil sie daselbst einen leeren Raum vor sich findet, in welchem sie zwar Formen zu Dingen, aber keine Dinge selbst denken kann. Aber die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch Etwas, das ihr sonst unbekannt ist, ist doch eine Erkenntniss, die der Vernunft in diesem Standpuncte noch übrig bleibt, dadurch sie nicht innerhalb der Sinnenwelt beschlossen, auch nicht ausser derselben schwärmend, sondern so, wie es einer Kenntniss der Grenze zukommt, sich blos auf das Verhältniss desjenigen, was ausserhalb derselben liegt, zu dem, was innerhalb enthalten ist, einschränkt.

Die natürliche Theologie ist ein solcher Begriff auf der Grenze der menschlichen Vernunft, da sie sich genöthigt sieht, zu der Idee eines höchsten Wesens (und, in praktischer Beziehung, auch auf die einer intelligibelen Welt) hinauszusehen, nicht, um in Ansehung dieses blossen Verstandeswesens, mithin ausserhalb der Sinnenwelt, Etwas zu bestimmen, sondern nur um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Principien der grösst-möglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbstständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen zu bedienen, hierdurch aber nicht etwa sich blos ein Wesen zu erdichten, sondern, da ausser der Sinnenwelt nothwendig Etwas, das nur der reine Verstand denkt, anzutreffen seyn muss, dieses nur auf solche Weise, obwohl freilich blos nach der Analogie, zu bestimmen.

Auf solche Weise bleibt unser obiger Satz, der das Resultat der ganzen Kritik ist: „dass uns Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr, als lediglich Gegenstände möglicher Erfahrung und auch von diesen

„nichts mehr, als was in der Erfahrung erkannt werden „kann, lehre;“ aber diese Einschränkung hindert nicht, dass sie uns bis zur objectiven Grenze der Erfahrung, nämlich der Beziehung auf Etwas, das selbst nicht Gegenstand der Erfahrung, aber doch der oberste Grund aller derselben seyn muss, führe, ohne uns doch von demselben etwas an sich, sondern nur in Beziehung auf ihren eigenen vollständigen und auf die höchsten Zwecke gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung, zu lehren. Dieses ist aber auch aller Nutzen, den man vernünftiger Weise hierbei auch nur wünschen kann, und mit welchem man Ursache hat zufrieden zu seyn.

§. 60.

So haben wir Metaphysik, wie sie wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben ist, und zwar in demjenigen, was den wesentlichen Zweck ihrer Bearbeitung ausmacht, nach ihrer subjectiven Möglichkeit ausführlich dargestellt. Da wir indessen doch fanden, dass dieser blos natürliche Gebrauch einer solchen Anlage unserer Vernunft, wenn keine Disciplin derselben, welche nur durch wissenschaftliche Kritik möglich ist, sie zügelt und in Schranken setzt, sie in übersteigende, theils blos scheinbare, theils unter sich sogar streitige dialektische Schlüsse verwickelt, und überdies diese vernünftelnde Metaphysik zur Beförderung der Naturerkenntniss entbehrlich, ja wohl gar ihr nachtheilig ist, so bleibt es noch immer eine der Nachforschung würdige Aufgabe, die Naturzwecke, worauf diese Anlage zu transscendenten Begriffen in unsere Vernunft abgezielt seyn mag, auszufinden, weil Alles, was in der Natur liegt, doch auf irgend eine nützliche Absicht ursprünglich angelegt seyn muss.

Eine solche Untersuchung ist in der That misslich: auch gestehe ich, dass es nur Muthmaassung sey, wie Alles, was die ersten Zwecke der Natur betrifft, was ich hiervon zu sagen weiss, welches mir auch in diesem Fall allein erlaubt seyn mag, da die Frage nicht die objective

Gültigkeit metaphysischer Urtheile, sondern die Naturanlage zu denselben angeht, und also ausser dem System der Metaphysik in der Anthropologie liegt.

Wenn ich alle transscendentalen Ideen, deren Inbegriff die eigentliche Aufgabe der natürlichen reinen Vernunft ausmacht, welche sie nöthigt, die blosse Naturbetrachtung zu verlassen, und über alle mögliche Erfahrung hinauszugehen und in dieser Bestrebung das Ding (es sey Wissen oder Vernünfteln), das Metaphysik heisst, zu Stande zu bringen, so glaube ich gewahr zu werden, dass diese Naturanlage dahin abgezielt sey, unseren Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der blossen Naturbetrachtung so weit loszumachen, dass er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, das blos Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen speculativ zu beschäftigen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuss fassen können), sondern damit praktische Principien, die, ohne einen solchen Raum für ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf, Gewalt über uns erhalten können[*].

Da finde ich nun, dass die psychologische Idee, ich mag dadurch auch noch so wenig von der reinen und über alle Erfahrungsbegriffe erhabenen Natur der menschlichen Seele einsehen, doch wenigstens die Unzulänglichkeit der letzteren deutlich genug zeige, und mich dadurch vom Materialism, als einem zu keiner Naturerklärung tauglichen, und überdies die Vernunft in praktischer Absicht verengenden psychologischen Begriffe abführe. So dienen die kosmologischen Ideen durch die sichtbare Unzulänglichkeit aller möglichen Naturerkenntniss, die Vernunft in ihrer rechtmässigen Nachfrage zu befriedigen, uns vom Naturalism, der die Natur für sich selbst genugsam ausgeben will, abzuhalten. Endlich, da alle Naturnothwendigkeit in der Sinnenwelt jederzeit bedingt ist, indem sie immer Abhängigkeit der Dinge von andern voraussetzt, und die unbedingte Nothwendigkeit nur in der Einheit einer von der Sinnenwelt unterschiedenen Ursache gesucht werden muss, die Causalität derselben aber wiederum, wenn sie blos Natur wäre, niemals das Daseyn des Zufälligen als seine Folge begreiflich machen könnte, so macht sich die Vernunft vermittelst der theologischen Idee vom Fatalism los, sowohl einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zusammenhange der Natur selbst, ohne erstes Princip, als auch in der Causalität dieses Princips selbst, und führt auf den Begriff einer Ursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz. So dienen die transscendentalen Ideen, wenn gleich nicht dazu, uns positiv zu belehren, doch die frechen und das Feld der Vernunft verengenden Behauptungen des Materialismus, Naturalismus und Fatalismus aufzuheben, und dadurch den moralischen Ideen ausser dem Felde der Speculation Raum zu verschaffen, und dieses würde, dünkt mich, jene Naturanlage einigermaassen erklären.

---

[*] Die Worte: Gewalt über uns erhalten können, — sind hinzugesetzt, denn so oder ähnlich muss man das Regimen: praktische Principien, — ergänzen. R.

Der praktische Nutzen, den eine blos speculative Wissenschaft haben mag, liegt ausserhalb der Grenzen dieser Wissenschaft, kann also blos als ein Scholion angesehen werden, und gehört, wie alle Scholien, nicht als ein Theil zur Wissenschaft selbst. Gleichwohl liegt diese Beziehung doch wenigstens innerhalb der Grenzen der Philosophie, vornämlich derjenigen, welche aus reinen Vernunftquellen schöpft, wo der speculative Gebrauch der Vernunft in der Metaphysik mit dem praktischen in der Moral nothwendig Einheit haben muss. Daher die unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, in einer Metaphysik als Naturanlage betrachtet, nicht blos als ein Schein, der aufgelöst zu werden bedarf, sondern auch als Naturanstalt seinem Zwecke nach, wenn man kann, erklärt zu werden verdient, wiewohl dieses Geschäft, als überverdienstlich, der eigentlichen Metaphysik mit Recht nicht zugemuthet werden darf.

Für ein zweites, aber mehr mit dem Inhalte der Metaphysik verwandtes Scholion müsste die Auflösung der Fragen gehalten werden, die in der Kritik von Seite 647 bis 668 fortgehen. Denn da werden gewisse Vernunftprincipien vorgetragen, die die Naturordnung oder vielmehr den Verstand, der ihre Gesetze durch Erfahrung suchen soll, *a priori* bestimmen. Sie scheinen constitutiv und gesetzgebend in Ansehung der Erfahrung zu seyn, da sie doch aus blosser Vernunft entspringen, welche nicht so, wie Verstand, als ein Princip möglicher Erfahrung angesehen werden darf. Ob nun diese Übereinstimmung darauf beruhe, dass, so wie Natur den Erscheinungen oder ihrem Quell, der Sinnlichkeit, nicht an sich selbst anhängt, sondern nur in der Beziehung der letzteren auf den Verstand angetroffen wird, so diesem Verstande die durchgängige Einheit seines Gebrauchs, zum Behuf einer gesammten möglichen Erfahrung (in einem System), nur mit Beziehung auf die Vernunft zukommen könne, mithin auch Erfahrung mittelbar unter der Gesetzgebung der Vernunft stehe, mag von denen, welche der Natur der Vernunft, auch ausser ihrem Gebrauch in der Metaphysik, sogar in den allgemeinen Principien eine Naturgeschichte überhaupt systematisch zu machen, nachspüren wollen, weiter erwogen werden, denn diese Aufgabe habe ich in der Schrift selbst zwar als wichtig vorgestellt, aber ihre Auflösung nicht versucht[*].

---

[*] Es ist mein immerwährender Vorsatz durch die Kritik gewesen, nichts zu versäumen, was die Nachforschung der Natur der reinen Vernunft zur Vollständigkeit bringen könnte, ob es gleich noch so tief verborgen liegen möchte. Es steht nachher in Jedermanns Belieben, wie weit er seine Untersuchung treiben will, wenn ihm nur angezeigt worden, welche noch anzustellen seyn möchten, denn dieses kann man von demjenigen billig erwarten, der es sich zum Geschäft gemacht hat, dieses ganze Feld zu über-

Und so endige ich die analytische Auflösung der von mir selbst aufgestellten Hauptfrage: wie ist Metaphysik überhaupt möglich? indem ich von demjenigen, wo ihr Gebrauch wirklich, wenigstens in den Folgen gegeben ist, zu den Gründen ihrer Möglichkeit hinaufstieg.

Auflösung
der allgemeinen Frage
der Prolegomenen:
wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Metaphysik, als Naturanlage der Vernunft, ist wirklich, aber sie ist auch für sich allein (wie die analytische Auflösung der dritten Hauptfrage bewies) dialektisch und trüglich. Aus dieser also die Grundsätze hernehmen wollen, und in dem Gebrauche derselben dem zwar natürlichen, nichts destoweniger aber falschen Scheine folgen, kann niemals Wissenschaft, sondern nur eitele dialektische Kunst hervorbringen, darin es eine Schule der andern zuvorthun, keine aber jemals einen rechtmässigen und dauernden Beifall erwerben kann.

Damit sie nun als Wissenschaft nicht blos auf trügliche Überredung, sondern auf Einsicht und Überzeugung Anspruch machen könne, so muss eine Kritik der Vernunft selbst den ganzen Vorrath der Begriffe *a priori*, die Eintheilung derselben nach den verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft, ferner eine

---

messen, um es hernach zum künftigen Anbau und beliebigen Austheilung Andern zu überlassen. Dahin gehören auch die beiden Scholien, welche sich durch ihre Trockenheit Liebhabern wohl schwerlich empfehlen dürften, und daher nur für Kenner hingestellt worden.

vollständige Tafel derselben, und die Zergliederung aller dieser Begriffe, mit Allem, was daraus gefolgert werden kann, darauf aber vornämlich die Möglichkeit des synthetischen Erkenntnisses *a priori*, vermittelst der Deduction dieser Begriffe, die Grundsätze ihres Gebrauchs, endlich auch die Grenzen desselben, Alles aber in einem vollständigen System darlegen. Also enthält Kritik, und auch sie ganz allein, den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wonach Metaphysik als Wissenschaft zu Stande gebracht werden kann; durch andere Wege und Mittel ist sie unmöglich. Es fragt sich also hier nicht sowohl, wie dieses Geschäft möglich, sondern nur wie es in Gang zu bringen, und gute Köpfe von der bisherigen verkehrten und fruchtlosen zu einer untrüglichen Bearbeitung zu bewegen seyen, und wie eine solche Vereinigung auf den gemeinschaftlichen Zweck am füglichsten gelenkt werden könne.

So viel ist gewiss: wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alles dogmatische Gewäsche, womit er vorher aus Noth vorlieb nahm, weil seine Vernunft Etwas bedurfte, und nichts Besseres zu ihrer Unterhaltung finden konnte. Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchemie, oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie. Ich bin dafür gut, dass Niemand, der die Grundsätze der Kritik auch nur in diesen Prolegomenen durchgedacht und gefasst hat, jemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft zurückkehren werde; vielmehr wird er mit einem gewissen Ergötzen auf eine Metaphysik hinaussehen, die nunmehr allerdings in seiner Gewalt ist, auch keiner vorbereitenden Entdeckungen mehr bedarf, und die zuerst der Vernunft dauernde Befriedigung verschaffen kann. Denn das ist ein Vorzug, auf welchen unter allen möglichen Wissenschaften Metaphysik allein mit Zuversicht rechnen kann, nämlich, dass sie zur Vollendung und in den beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie sich weiter nicht verändern darf, auch keiner Vermehrung durch neue Entdeckungen fähig ist; weil die Vernunft hier die Quellen ihrer Erkenntniss nicht in den Gegenständen und ihrer Anschauung (durch die sie nicht ferner eines Mehreren belehrt werden kann), sondern in sich selbst hat, und, wenn sie die Grundgesetze ihres Vermögens vollständig und gegen alle Missdeutung bestimmt dargestellt hat, nichts übrig bleibt, was reine Vernunft *a priori* erkennen, ja auch nur, was sie mit Grunde fragen könnte. Die sichere Aussicht auf ein so bestimmtes und geschlossenes Wissen hat einen besondern Reiz bei sich, wenn man gleich allen Nutzen (von welchem ich hernach noch reden werde) bei Seite setzt.

Alle falsche Kunst, alle eitele Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Cultur derselben ist zugleich der Zeitpunct ihres Unterganges. Dass in Ansehung der Metaphysik diese Zeit jetzt da sey, beweist der Zustand, in welchen sie bei allem Eifer, womit sonst Wissenschaften aller Art bearbeitet werden, unter allen gelehrten Völkern verfallen ist. Die alte Einrichtung der Universitätsstudien erhält noch ihren Schatten, eine einzige Akademie der Wissenschaften bewegt noch dann und wann durch ausgesetzte Preise, einen und anderen Versuch darin zu machen, aber unter gründliche Wissenschaften wird sie nicht mehr gezählt, und man mag selbst urtheilen, wie etwa ein geistreicher Mann, den man einen grossen Metaphysiker nennen wollte, diesen wohlgemeinten, aber kaum von Jemandem beneideten Lobspruch aufnehmen würde.

Ob aber gleich die Zeit des Verfalls aller dogmatischen Metaphysik ungezweifelt da ist, so fehlt doch noch Manches daran, um sagen zu können, dass die Zeit ihrer Wiedergeburt vermittelst einer gründlichen und vollendeten Kritik der Vernunft dagegen schon erschienen sey. Alle Ubergänge von einer Neigung zu der ihre entgegengesetzten gehen durch den Zustand der Gleichgültigkeit, und dieser Zeitpunct ist der gefährlichste für einen Verfasser, aber wie mich dünkt, doch der günstigste für die

Wissenschaft. Denn wenn durch gänzliche Trennung vormaliger Verbindungen der Parteigeist erloschen ist, so sind die Gemüther in der besten Verfassung, nur allmälig Vorschläge zur Verbindung nach einem anderen Plane anzuhören.

Wenn ich sage, dass ich von diesen Prolegomenen hoffe, sie werden die Nachforschung im Felde der Kritik vielleicht rege machen, und dem allgemeinen Geiste der Philosophie, dem es im speculativen Theile an Nahrung zu fehlen scheint, einen neuen und viel versprechenden Gegenstand der Unterhaltung darreichen, so kann ich mir schon zum Voraus vorstellen: dass Jedermann, den die dornigen Wege, die ich ihn in der Kritik geführt habe, unwillig und überdrüssig gemacht haben, mich fragen werde, worauf ich wohl diese Hoffnung gründe? Ich antworte: auf das unwiderstehliche Gesetz der Nothwendigkeit.

Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr, bei jedem, vornämlich dem nachdenkenden Menschen Metaphysik seyn, die, in Ermangelung eines öffentlichen Richtmaasses, jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird. Nun kann das, was bis daher Metaphysik geheissen hat, keinem prüfenden Kopfe ein Genüge thun, ihr aber gänzlich zu entsagen, ist doch auch unmöglich, also muss endlich eine Kritik der reinen Vernunft selbst versucht, oder, wenn eine da ist, untersucht, und in allgemeine Prüfung gezogen werden, weil es sonst kein Mittel giebt, diesem dringenden Bedürfniss, welches noch etwas mehr, als blosse Wissbegierde ist, abzuhelfen.

Seitdem ich Kritik kenne, habe ich am Ende des Durchlesens einer Schrift metaphysischen Inhalts, die mich durch Bestimmung ihrer Begriffe, durch Mannigfaltigkeit und Ordnung und einen leichten Vortrag sowohl unterhielt, als auch cultivirte, mich nicht entbrechen können, zu fragen: hat dieser Autor wohl die Metaphysik um einen Schritt weiter gebracht? Ich bitte die gelehrten Männer um Vergebung, deren Schriften mir in anderer Absicht genutzt und immer zur Cultur der Gemüthskräfte beigetragen haben, weil ich gestehe, dass ich weder in ihren noch in meinen geringeren Versuchen (denen doch Eigenliebe zum Vortheil spricht) habe finden können, dass dadurch die Wissenschaft im Mindesten weiter gebracht worden, und dieses zwar aus dem ganz natürlichen Grunde, weil die Wissenschaft noch nicht existirte, und auch nicht stückweise zusammengebracht werden kann, sondern ihr Keim in der Kritik vorher völlig präformirt seyn muss. Man muss aber, um alle Missdeutung zu verhüten, sich aus dem Vorigen wohl erinnern, dass durch analytische Behandlung unserer Begriffe zwar dem Verstande allerdings recht viel genutzt, die Wissenschaft (der Metaphysik) aber dadurch nicht im Mindesten weiter gebracht werde, weil jene Zergliederungen der Begriffe nur Materialien sind, daraus allererst Wissenschaft gezimmert werden soll. So mag man den Begriff von Substanz und Accidens noch so schön zergliedern und bestimmen, das ist recht gut als Vorbereitung zu irgend einem künftigen Gebrauche; kann ich aber gar nicht beweisen, dass in Allem, was da ist, die Substanz beharre, und nur die Accidenzen wechseln, so war durch alle jene Zergliederung die Wissenschaft nicht im Mindesten weiter gebracht. Nun hat Metaphysik weder diesen Satz, noch den Satz des zureichenden Grundes, vielweniger irgend einen zusammengesetztern, als z. B. einen zur Seelenlehre oder Kosmologie gehörigen, und überall gar keinen synthetischen Satz bisher *a priori* gültig beweisen können: also ist durch alle jene Analysis nichts ausgerichtet, nichts geschafft und gefördert worden, und die Wissenschaft ist nach so viel Gewühl und Geräusch noch immer da, wo sie zu Aristoteles Zeiten war, obzwar die Veranstaltungen dazu, wenn man nur erst den Leitfaden zu synthetischen Erkenntnissen gefunden hätte, unstreitig viel besser, als sonst getroffen worden.

Glaubt Jemand sich hierdurch beleidigt, so kann er diese Beschuldigung leicht zu nichte machen, wenn er nur einen einzigen synthetischen, zur Metaphysik gehörigen Satz anführen will, den er auf dogmatische Art *a priori* zu beweisen sich erbietet, denn nur dann, wenn er diesen leistet, werde ich ihm einräumen, dass er wirklich die Wissenschaft weiter gebracht habe: sollte dieser Satz auch sonst durch die gemeine Erfahrung genug bestätigt seyn. Keine Forderung kann gemässigter und billiger seyn, und, im (unausbleiblich gewissen) Fall der Nichtleistung, kein Ausspruch gerechter, als der, dass Metaphysik als Wissenschaft bisher noch gar nicht existirt habe.

Nur zwei Dinge muss ich, im Fall, dass die Ausforderung angenommen wird, verbitten: erstlich, das Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Muthmaassung, welches der Metaphysik eben so schlecht ansteht, als der Geometrie; zweitens die Entscheidung vermittelst der Wünschelruthe des sogenannten gesunden Menschenverstandes, die nicht Jedermann schlägt, sondern sich nach persönlichen Eigenschaften richtet.

Denn was das Erstere anlangt, so kann wohl nichts Ungereimteres gefunden werden, als in einer Metaphysik, einer Philosophie aus reiner Vernunft, seine Urtheile auf Wahrscheinlichkeit und Muthmaassung gründen zu wollen. Alles, was *a priori* erkannt werden soll, wird eben dadurch für apodiktisch gewiss ausgegeben, und muss also auch so bewiesen werden. Man könnte eben so gut eine Geometrie, oder Arithmetik auf Muthmaassungen gründen wollen; denn was den *calculus probabilium* der letzteren betrifft, so enthält er nicht wahrscheinliche, sondern ganz gewisse Urtheile über den Grad der Möglichkeit gewisser Fälle, unter gegebenen gleichartigen Bedingungen, die in der Summe aller möglichen Fälle ganz unfehlbar der Regel gemäss zutreffen müssen, ob diese gleich in Ansehung jedes einzelnen Zufalls nicht genug bestimmt ist.

Nur in der empirischen Naturwissenschaft können Muthmassungen (vermittelst der Induction und Analogie) gelitten werden, doch so, dass wenigstens die Möglichkeit dessen, was ich annehme, völlig gewiss seyn muss.

Mit der Berufung auf den gesunden Menschenverstand, wenn von Begriffen und Grundsätzen, nicht so ferne sie in Ansehung der Erfahrung gültig seyn sollen, sondern so ferne sie auch ausser den Bedingungen der Erfahrung für geltend ausgegeben werden wollen, ist es, wo möglich, noch schlechter bewandt. Denn was ist der gesunde Verstand? Es ist der gemeine Verstand, so ferne er richtig urtheilt. Und was ist nun der gemeine Verstand? Er ist das Vermögen der Erkenntniss und des Gebrauchs der Regeln *in concreto*, zum Unterschiede des speculativen Verstandes, welcher ein Vermögen der Erkenntniss der Regeln *in abstracto* ist. So wird der gemeine Verstand die Regel: dass Alles, was geschieht, vermittelst seiner Ursache bestimmt sey, kaum verstehen, niemals aber so im Allgemeinen einsehen können. Er fordert daher ein Beispiel aus Erfahrung, und, wenn er hört, dass dieses nichts anders bedeute, als was er jederzeit gedacht hat, wenn ihm eine Fensterscheibe zerbrochen oder ein Hausrath verschwunden war, so versteht er den Grundsatz und räumt ihn auch ein. Gemeiner Verstand hat also weiter keinen Gebrauch, als so ferne er seine Regeln (obgleich dieselben ihm wirklich *a priori* beiwohnen) in der Erfahrung bestätigt sehen kann, mithin sie *a priori*, und unabhängig von der Erfahrung einzusehen, gehört für den speculativen Verstand, und liegt ganz ausser dem Gesichtskreise des gemeinen Verstandes. Metaphysik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkenntniss zu thun, und es ist gewiss ein schlechtes Zeichen eines gesunden Verstandes, sich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urtheil hat, und den man sonst wohl nur über die Achsel ansieht, ausser, wenn man sich im Gedränge sieht, und sich in seiner Speculation weder zu rathen, noch zu helfen weiss.

Es ist eine gewöhnliche Ausflucht, deren sich diese falschen Freunde des gemeinen Menschenverstandes (die ihn gelegentlich hoch preisen, gemeiniglich aber verachten) zu bedienen pflegen, dass sie sagen: es müssen doch endlich einige Sätze seyn, die unmittelbar gewiss sind, und von denen man nicht allein keinen Beweis, sondern auch überall keine Rechenschaft zu geben brauche, weil man sonst mit den Gründen seiner Urtheile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugniss können sie (ausser dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urtheile darzuthun nicht hinreichend ist) niemals etwas anderes Ungezweifeltes, das sie dem gemeinen Menschenverstande unmittelbar beimessen dürfen, anführen, als mathematische Sätze: z. B. dass zweimal zwei vier ausmachen, dass zwischen zwei Puncten nur eine gerade Linie sey, u. a. m. Das sind aber Urtheile, die von denen der Metaphysik himmelweit unterschieden sind. Denn in der Mathematik kann ich Alles das durch mein Denken selbst machen (construiren), was ich mir durch einen Begriff als möglich vorstelle: ich thue zu einer Zwei die andere Zwei nach und nach hinzu, und mache selbst die Zahl vier, oder ziehe in Gedanken von einem Puncte zum andern allerlei Linien, und kann nur eine einzige ziehen, die sich in allen ihren Theilen (gleichen sowohl als ungleichen) ähnlich ist. Aber ich kann aus dem Begriffe eines Dinges, durch meine ganze Denkkraft, nicht den Begriff von etwas Anderem, dessen Daseyn nothwendig mit dem ersteren verknüpft ist, herausbringen, sondern muss die Erfahrung zu Rathe ziehen, und, obgleich mir mein Verstand *a priori* (doch immer nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung) den Begriff von einer solchen Verknüpfung (der Causalität) an die Hand giebt, so kann ich ihn doch nicht, wie die Begriffe der Mathematik, *a priori*, in der Anschauung darstellen und also seine Möglichkeit *a priori* darlegen, sondern dieser Begriff, sammt den Grundsätzen seiner Anwendung, bedarf immer, wenn er *a priori* gültig seyn soll — wie es doch in der Metaphysik verlangt wird

— eine Rechtfertigung und Deduction seiner Möglichkeit, weil man sonst nicht weiss, wie weit er gültig sey, und ob er nur in der Erfahrung oder auch ausser ihr gebraucht werden könne? Also kann man sich in der Metaphysik, als einer speculativen Wissenschaft der reinen Vernunft, niemals auf den gemeinen Menschenverstand berufen, aber wohl, wenn man genöthigt ist, sie zu verlassen, und auf alles reine speculative Erkenntniss, welches jederzeit ein Wissen seyn muss, mithin auch auf Metaphysik selbst, und deren Belehrung (bei gewissen Angelegenheiten) Verzicht zu thun, und ein vernünftiger Glaube uns allein möglich, zu unserm Bedürfniss auch hinreichend (vielleicht gar heilsamer, als das Wissen selbst) befunden wird. Denn alsdann ist die Gestalt der Sache ganz verändert. Metaphysik muss Wissenschaft seyn, nicht allein im Ganzen, sondern auch in allen ihren Theilen, sonst ist sie gar nichts; weil sie, als Speculation der reinen Vernunft, sonst nirgends Haltung hat, als an allgemeinen Einsichten. Ausser ihr aber können Wahrscheinlichkeit und gesunder Menschenverstand gar wohl ihren nützlichen und rechtmässigen Gebrauch haben, aber nach ganz eigenen Grundsätzen, deren Gewicht immer von der Beziehung aufs Praktische abhängt.

Das ist es, was ich zur Möglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft zu fordern mich berechtigt halte.

Anhang
von dem, was geschehen kann, um
Metaphysik als Wissenschaft
wirklich zu machen.

Da alle Wege, die man bisher eingeschlagen hat, diesen Zweck nicht erreicht haben, auch ausser einer vorhergehenden Kritik der reinen Vernunft ein solcher wohl niemals erreicht werden wird, so scheint die Zumuthung nicht unbillig, den Versuch, der hiervon jetzt vor Augen gelegt ist, einer genauen und sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen, wofern man es nicht für noch rathsamer hält, lieber alle Ansprüche auf Metaphysik gänzlich aufzugeben, in welchem Falle, wenn man seinem Vorsatze nur treu bleibt, nichts dawider einzuwenden ist. Wenn man den Lauf der Dinge nimmt, wie er wirklich geht, nicht wie er gehen sollte, so giebt es zweierlei Urtheile, ein Urtheil, das vor der Untersuchung vorhergeht, und dergleichen ist in unserem Falle dasjenige, wo der Leser aus seiner Metaphysik über die Kritik der reinen Vernunft (die allererst die Möglichkeit derselben untersuchen soll) ein Urtheil fällt, und dann ein anderes Urtheil, welches auf die Untersuchung folgt, wo der Leser die Folgerungen aus den kritischen Untersuchungen, die ziemlich stark wider seine sonst angenommene Metaphysik verstossen dürften, eine Zeit lang bei Seite zu setzen vermag, und allererst die Gründe prüft, woraus jene Folgerungen abgeleitet seyn mögen. Wäre das, was gemeine Metaphysik vorträgt, ausgemacht gewiss (etwa wie Geometrie), so würde die erste Art zu urtheilen gelten; denn wenn die Folgerungen gewisser Grundsätze ausgemachten Wahrheiten widerstreiten, so sind jene Grundsätze falsch, und ohne alle weitere Untersuchung zu verwerfen. Verhält es sich aber nicht so, dass Metaphysik von unstreitig gewissen (synthetischen) Sätzen einen Vorrath habe, und vielleicht gar so, dass ihrer eine Menge, die eben so scheinbar als die besten unter ihnen, gleichwohl in ihren Folgerungen selbst unter sich streitig seyn, überall aber ganz und gar kein sicheres Kriterium der Wahrheit eigentlich-metaphysischer (synthetischer) Sätze in ihr anzutreffen ist, so kann die vorhergehende Art zu urtheilen nicht statt haben, sondern die Untersuchung der Grundsätze der Kritik muss vor allem Urtheile über ihren Werth oder Unwerth vorhergehen.

Probe
eines Urtheils über die Kritik,
das
vor der Untersuchung vorhergeht.

Dergleichen Urtheil ist in den Göttingischen gelehrten Anzeigen, der Zugabe dritten Stück, vom 19. Jenner 1782. Seite 40 u. f. anzutreffen.

Wenn ein Verfasser, der mit dem Gegenstande seines Werks wohl bekannt ist, der durchgängig eigenes Nachdenken in die Bearbeitung desselben zu legen beflissen gewesen, einem Recensenten in die Hände fällt, der seiner Seits scharfsichtig genug ist, die Momente auszuspähen, auf die der Werth oder Unwerth der Schrift eigentlich beruht, nicht an Worten hängt, sondern den Sachen nachgeht, und nicht blos die Principien, von denen der Verfasser ausging, sichtet und prüft, so mag dem Letzteren zwar die Strenge des Urtheils missfallen, das Publicum ist dagegen gleichgültig, denn es gewinnt dabei; und der Verfasser selbst kann zufrieden seyn, dass er Gelegenheit bekommt, seine von einem Kenner frühzeitig geprüften Aufsätze zu berichtigen, oder zu erläutern, und auf solche Weise, wenn er im Grunde Recht zu haben glaubt, den Stein des Anstosses, der seiner Schrift in der Folge nachtheilig werden könnte, bei Zeiten wegzuräumen.

Ich befinde mich mit meinem Recensenten in einer ganz anderen Lage. *Er* scheint gar nicht einzusehen, worauf es bei der Untersuchung, womit ich mich (glücklich oder unglücklich) beschäftigte, eigentlich ankam, und, es sey nun Ungeduld, ein weitläufiges Werk durchzudenken, oder verdriessliche Laune über eine angedrohte Reform einer Wissenschaft, bei der er schon längstens Alles ins Reine gebracht zu haben glaubte, oder, welches ich ungern vermuthe, ein wirklich eingeschränkter Begriff daran

Schuld, dadurch er sich über seine Schulmetaphysik niemals hinauszudenken vermag; kurz, er geht mit Ungestüm eine lange Reihe von Sätzen durch, bei denen man, ohne ihre Prämissen zu kennen, gar nichts denken kann, streut hin und wieder seinen Tadel aus, von welchem der Leser eben so wenig den Grund sieht, als er die Sätze versteht, dawider derselbe gerichtet seyn soll, und kann also weder dem Publicum zur Nachricht nützen, noch mir im Urtheile der Kenner das Mindeste schaden; daher ich diese Beurtheilung gänzlich übergangen seyn würde, wenn sie mir nicht zu einigen Erläuterungen Anlass gäbe, die den Leser dieser Prolegomenen in einigen Fällen vor Missdeutung bewahren könnten.

Damit Recensent aber doch einen Gesichtspunct fasse, auf dem er am Leichtesten auf eine dem Verfasser unvortheilhafte Art das ganze Werk vor Augen stellen könne, ohne sich mit irgend einer besondern Untersuchung bemühen zu dürfen, so fängt er damit an, und endigt auch damit, dass er sagt: „dies Werk ist ein System des transscendenten (oder, wie er es übersetzt, des höhern*) Idealismus."

Beim Anblicke dieser Zeile sahe ich bald, was für eine Recension da herauskommen würde, ungefähr so, als wenn Jemand, der niemals von Geometrie etwas gehört oder gesehen hätte, einen Euklid fände, und ersucht würde, sein Urtheil darüber zu fällen, nachdem er beim Durchblättern auf viel Figuren gestossen, etwa sagte: „das Buch ist eine systematische Anweisung zum Zeichnen, der Verfasser bedient sich einer besondern Sprache, um dunkele, unverständliche Vorschriften zu geben, die am Ende doch nichts mehr ausrichten können, als was Jeder durch ein gutes natürliches Augenmaass zu Stande bringen kann, etc.“

---

* Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Thürme, und die ihnen ähnlichen metaphysisch-grossen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort, transscendental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Recensenten nicht einmal gefasst worden (so flüchtig hat er Alles angesehen), bedeutet nicht Etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern, was vor ihr (*a priori*) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntniss möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heisst ihr Gebrauch transscendent, welcher von dem immanenten, d. i. auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird. Allen Missdeutungen dieser Art ist in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden: allein der Recensent fand seinen Vortheil bei Missdeutungen.

Lasst uns indessen doch zusehen, was denn das für ein Idealism sey, der durch mein ganzes Werk geht, obgleich bei Weitem noch nicht die Seele des Systems ausmacht.

Der Satz aller ächten Idealisten, von der Eleatischen Schule an, bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: „alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit.“

Der Grundsatz, der meinen Idealism durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: „alles Erkenntniss von Dingen, aus blossem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“

Das ist ja aber gerade das Gegentheil von jenem eigentlichen Idealism, wie kam ich denn dazu, mich dieses Ausdrucks zu einer ganz entgegengesetzten Absicht zu bedienen, und wie der Recensent, ihn allenthalben zu sehen?

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf Etwas, das man sehr leicht aus dem Zusammenhange der Schrift hätte einsehen können, wenn man gewollt hätte. Raum und Zeit, sammt Allem, was sie in sich enthalten, sind nicht die Dinge, oder deren Eigenschaften an sich selbst, sondern gehören blos zu Erscheinungen derselben; bis dahin bin ich mit jenen Idealisten auf Einem Bekenntnisse. Allein diese, und unter ihnen vornämlich Berkeley, sahen den Raum für eine blosse empirische Vorstellung an, die eben so, wie die Erscheinungen in ihm, uns nur vermittelst der Erfahrung oder Wahrnehmung, zusammt allen seinen Bestimmungen bekannt würde; ich dagegen zeige zuerst: dass der Raum (und eben so die *Zeit*, auf welche Berkeley nicht Acht hatte) sammt allen seinen Bestimmungen *a priori* von uns erkannt werden könne, weil er sowohl, als die *Zeit* uns vor aller Wahrnehmung, oder Erfahrung, als reine Form unserer Sinnlichkeit beiwohnt, und alle Anschauung derselben, mithin auch alle Erscheinungen möglich macht. Hieraus folgt, dass, da Wahrheit auf allgemeinen und nothwendigen Gesetzen, als ihren Kriterien beruht, die Erfahrung bei **Berkeley** keine Kriterien der Wahrheit haben könne, weil den Erscheinungen derselben (von ihm) nichts *a priori* zum Grunde gelegt ward, woraus denn folgte, dass sie nichts als lauter Schein sey, dagegen bei uns Raum und Zeit (in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen) *a priori* aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vorschreiben, welches zugleich das sichere Kriterium abgiebt, in ihr Wahrheit von Schein zu unterscheiden *.

Mein so genannter (eigentlich kritischer) Idealism ist also von ganz eigenthümlicher Art**, nämlich so, dass er den gewöhnlichen umstürzt, dass durch ihn alle Erkenntniss *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst objective Realität bekommt, welche ohne diese meine bewiesene

---

* Der eigentliche Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht, und kann auch keine andere haben, der meinige aber ist lediglich dazu, um die Möglichkeit unserer Erkenntniss *a priori* von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische Idealism, der immer (wie auch schon aus dem Plato zu ersehen) aus unseren Erkenntnissen *a priori* (selbst denen der Geometrie) auf eine andere (nämlich intellectuelle) Anschauung, als die der Sinne schloss, weil man sich gar nicht einfallen liess, dass Sinne auch *a priori* anschauen sollten.

** Art fehlt im Text; ich habe dies offenbar zu postulirende Wort hinzugesetzt. R.

Idealität des Raumes und der Zeit selbst von den eifrigsten Realisten gar nicht behauptet werden könnte. Bei solcher Bewandtniss der Sachen wünschte ich nun allen Missverstand zu verhüten, dass ich diesen meinen Begriff anders benennen könnte; aber ihn ganz abzuändern will sich nicht wohl thun lassen. Es sey mir also erlaubt, ihn künftig, wie oben schon angeführt worden, den formalen, besser noch den kritischen Idealism zu nennen, um ihn vom dogmatischen des Berkeley und vom skeptischen des Cartesius zu unterscheiden.

Weiter finde ich in der Beurtheilung dieses Buchs nichts Merkwürdiges. Der Verfasser derselben urtheilt durch und durch *en gros*, eine Manier, die klüglich gewählt ist, weil man dabei sein eignes Wissen oder Nichtwissen nicht verräth: ein einziges ausführliches Urtheil *en detail* würde, wenn es, wie billig, die Hauptfrage betroffen hätte, vielleicht meinen Irrthum, vielleicht auch das Maass der Einsicht des Recensenten in dieser Art von Untersuchungen aufgedeckt haben. Es war auch kein übel ausgedachter Kunstgriff, um Lesern, welche sich nur aus Zeitungsnachrichten von Büchern einen Begriff zu machen gewohnt sind, die Lust zum Lesen des Buchs selbst frühzeitig zu benehmen, eine Menge von Sätzen, die aus dem Zusammenhange mit ihren Beweisgründen und Erläuterungen gerissen (vornämlich so antipodisch, wie diese in Ansehung aller Schulmetaphysik sind), nothwendig widersinnig lauten müssen, in Einem Athem hinter einander her zu sagen, die Geduld des Lesers bis zum Ekel zu bestürmen, und dann, nachdem man mich mit dem sinnreichen Satze, dass beständiger Schein Wahrheit sey, bekannt gemacht hat, mit der derben, doch väterlichen Lection zu schliessen: wozu denn der Streit wider die angenommene Sprache, wozu denn und woher die idealistische Unterscheidung! Ein Urtheil, welches alles Eigenthümliche meines Buchs, da es vorher metaphysischketzerisch seyn sollte, zuletzt in einer blossen Sprachneuerung setzt, und klar beweist, dass mein angemaasster

Richter noch nicht das Mindeste davon, und obenein sich selbst nicht recht verstanden habe *.

Recensent spricht indessen wie ein Mann, der sich wichtiger und vorzüglicher Einsichten bewusst seyn muss, die er aber noch verborgen hält; denn mir ist in Ansehung der Metaphysik neuerlich nichts bekannt geworden, was zu einem solchen Tone berechtigen könnte. Daran thut er aber sehr unrecht, dass er der Welt seine Entdeckungen vorenthält; denn es geht ohne Zweifel noch Mehreren so, wie mir, dass sie, bei allem Schönen, das seit langer Zeit in diesem Fache geschrieben worden, doch nicht finden konnten, dass die Wissenschaft dadurch um einen Fingerbreit weiter gebracht worden. Sonst Definitionen anspitzen, lahme Beweise mit neuen Krücken versehen, dem Cento der Metaphysik neue Lappen, oder einen veränderten Zuschnitt geben, das findet man noch wohl, aber das verlangt die Welt nicht. Metaphysischer Behauptungen ist die Welt satt: man will die Möglichkeit dieser Wissenschaft, die Quellen, aus denen Gewissheit in derselben abgeleitet werden könne, und sichere Kriterien, den dialektischen Schein der reinen Vernunft von der Wahrheit zu unterscheiden. Hierzu muss der Recensent den Schlüssel besitzen, sonst würde er nimmermehr aus so hohem Tone gesprochen haben.

Aber ich gerathe auf den Verdacht, dass ihm ein solches Bedürfniss der Wissenschaft vielleicht niemals in Ge-

---

* Der Recensent schlägt sich mehrentheils mit seinem eigenen Schatten. Wenn ich die Wahrheit der Erfahrung dem Traum entgegensetze, so denkt er gar nicht daran, dass hier nur von dem bekannten *somnio objective sumto* der Wolff'schen Philosophie die Rede sey, der bloss formal ist, und wobei es auf den Unterschied des Schlafens und Wachens gar nicht angesehen ist, und in einer Transscendentalphilosophie auch nicht gesehen werden kann. Übrigens nennt er meine Deduction der Kategorien und die Tafel der Verstandesgrundsätze: „gemein bekannte Grundsätze der Logik und Ontologie auf idealistische Art ausgedrückt.“ Der Leser darf nur darüber diese Prolegomenen nachsehen, um sich zu überzeugen, dass ein elenderes und selbst historisch unrichtigeres Urtheil gar nicht könne gefällt werden.

danken gekommen seyn mag, denn sonst würde er seine Beurtheilung auf diesen Punct gerichtet, und selbst ein fehlgeschlagener Versuch in einer so wichtigen Angelegenheit Achtung bei ihm erworben haben. Wenn das ist, so sind wir wieder gute Freunde. Er mag sich so tief in seine Metaphysik hineindenken, als ihm gut dünkt, daran soll ihn Niemand hindern, nur über das, was ausser der Metaphysik liegt, die in der Vernunft befindliche Quelle derselben, kann er nicht urtheilen. Dass mein Verdacht aber nicht ohne Grund sey, beweise ich dadurch, dass er von der Metaphysik der synthetischen Erkenntniss *a priori*, welche die eigentliche Aufgabe war, auf deren Auflösung das Schicksal der Metaphysik gänzlich beruht, und worauf meine Kritik (eben so wie hier meine Prolegomena) ganz und gar hinauslief, nicht ein Wort erwähnte. Der Idealism, auf den er stiess, und an welchem er auch hängen blieb, war nur, als das einige Mittel, jene Aufgabe aufzulösen, in den Lehrbegriff aufgenommen worden (wiewohl er denn auch noch aus andern Gründen ihre Bestätigung erhielt), und da hätte er zeigen müssen, dass entweder jene Aufgabe die Wichtigkeit nicht habe, die ich ihr (wie auch jetzt in den Prolegomenen) beilege, oder dass sie durch meinen Begriff von Erscheinungen gar nicht, oder auch auf andere Art besser könne aufgelöst werden, davon aber finde ich in der Recension kein Wort. Der Recensent verstand also nichts von meiner Schrift, und vielleicht auch nichts von dem Geist und dem Wesen der Metaphysik selbst, wofern nicht vielmehr, welches ich lieber annehme, Recensenteneilfertigkeit, über die Schwierigkeit, sich durch so viel Hindernisse durchzuarbeiten, entrüstet, einen nachtheiligen Schatten auf das vor ihm liegende Werk warf, und es ihm in seinen Grundzügen unkenntlich machte.

Es fehlt noch sehr viel daran, dass eine gelehrte Zeitung, ihre Mitarbeiter mögen auch mit noch so guter Wahl und Sorgfalt ausgesucht werden, ihr sonst verdientes Ansehen im Felde der Metaphysik eben so wie anderwärts behaupten könne. Andere Wissenschaften und Kenntnisse haben doch ihren Maassstab. Mathematik hat ihren in sich selbst, Geschichte und Theologie in weltlichen oder heiligen Büchern, Naturwissenschaft und Arzneikunst in Mathematik und Erfahrung, Rechtsgelehrsamkeit in Gesetzbüchern, und sogar Sachen des Geschmacks in Mustern der Alten. Allein zur Beurtheilung des Dinges, das Metaphysik heisst, soll erst der Maassstab gefunden werden (ich habe einen Versuch gemacht, ihn so wohl als seinen Gebrauch zu bestimmen). Was ist nun, so lange, bis dieser ausgemittelt wird, zu thun, wenn doch über Schriften dieser Art geurtheilt werden muss! Sind sie von dogmatischer Art, so mag man es halten, wie man will: lange wird Keiner hierin über den Andern den Meister spielen, ohne dass sich Einer findet, der es ihm wieder vergilt. Sind sie aber von kritischer Art, und zwar nicht in Absicht auf andere Schriften, sondern auf die Vernunft selbst, so dass der Maassstab der Beurtheilung nicht schon angenommen werden kann, sondern allererst gesucht wird; so mag Einwendung und Tadel unverbeten seyn, aber Verträglichkeit muss dabei doch zum Grunde liegen, weil das Bedürfniss gemeinschaftlich ist, und der Mangel benöthigter Einsicht ein richterlich-entscheidendes Ansehen unstatthaft macht.

Um aber diese meine Vertheidigung zugleich an das Interesse des philosophirenden gemeinen Wesens zu knüpfen, schlage ich einen Versuch vor, der über die Art, wie alle metaphysische Untersuchungen auf ihren gemeinschaftlichen Zweck gerichtet werden müssen, entscheidend ist. Dieser ist nichts anders, als was sonst wohl Mathematiker gethan haben, um in einem Wettstreit den Vorzug ihrer Methoden auszumachen, nämlich, eine Ausforderung an meinen Recensenten, nach seiner Art irgend einen einzigen von ihm behaupteten wahrhaftig metaphysischen, d. i. synthetischen und *a priori* aus Begriffen erkannten, allenfalls auch einen der unentbehrlichsten, als z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, oder

der nothwendigen Bestimmung der Weltbegebenheiten durch ihre Ursache, aber, wie es sich gebührt, durch Gründe *a priori* zu erweisen. Kann er dies nicht (Stillschweigen aber ist Bekenntniss), so muss er einräumen, dass, da Metaphysik ohne apodiktische Gewissheit der Sätze dieser Art ganz und gar nichts ist, die Möglichkeit oder Unmöglichkeit derselben vor allen Dingen zuerst in einer Kritik der reinen Vernunft ausgemacht werden müsse, mithin ist er verbunden, entweder zu gestehen, dass meine *Grundsätze* der Kritik richtig sind, oder ihre Ungültigkeit zu beweisen. Da ich aber schon zum Voraus sehe, dass, so unbesorgt er sich auch bisher auf die Gewissheit seiner *Grundsätze* verlassen hat, dennoch, da es auf eine strenge Probe ankommt, er in dem ganzen Umfange der Metaphysik auch nicht einen einzigen auffinden werde, mit dem er dreist auftreten könne, so will ich ihm die vortheilhafte Bedingung bewilligen, die man nur in einem Wettstreite erwarten kann, nämlich ihm das *onus probandi* abnehmen, und es mir auflegen lassen.

Er findet nämlich in diesen Prolegomenen, und in meiner Kritik S. 426—461 acht Sätze, deren zwei und zwei immer einander widerstreiten, jeder aber nothwendig zur Metaphysik gehört, die ihn entweder annehmen oder widerlegen muss (wiewohl kein einziger derselben ist, der nicht zu seiner Zeit von irgend einem Philosophen wäre angenommen worden). Nun hat er die Freiheit, sich einen von diesen acht Sätzen nach Wohlgefallen auszusuchen, und ihn ohne Beweis, den ich ihm schenke, anzunehmen; aber nur einen (denn ihm wird Zeitverspillerung eben so wenig dienlich seyn wie mir), und alsdann meinen Beweis des Gegensatzes anzugreifen. Kann ich nun diesen gleichwohl retten, und auf solche Art zeigen, dass nach Grundsätzen, die jede dogmatische Metaphysik nothwendig anerkennen muss, das Gegentheil des von ihm adoptirten Satzes gerade eben so klar bewiesen werden könne, so ist dadurch ausgemacht, dass in der Metaphysik ein Erbfehler liege, der nicht erklärt, vielweniger gehoben werden kann, als wenn man bis zu ihrem Geburtsort, der reinen Vernunft selbst, hinaufsteigt, und so muss meine Kritik entweder angenommen, oder an ihrer Statt eine bessere gesetzt, sie also wenigstens studirt werden: welches das Einzige ist, das ich jetzt nur verlange. Kann ich dagegen meinen Beweis nicht retten, so steht ein synthetischer Satz *a priori* aus dogmatischen Grundsätzen auf der Seite meines Gegners fest, meine Beschuldigung der gemeinen Metaphysik war darum ungerecht, und ich erbiete mich, seinen Tadel meiner Kritik (obgleich das lange noch nicht die Folge seyn dürfte) für rechtmässig zu erkennen. Hierzu aber würde es, dünkt mich, nöthig seyn, aus dem Incognito zu treten, weil ich nicht absehe, wie es sonst zu verhüten wäre, dass ich, statt einer Aufgabe, von ungenannten und doch unberufenen Gegnern, mit mehreren beehrt oder bestürmt würde.

Vorschlag

zu einer Untersuchung der Kritik,

auf welche

das Urtheil folgen kann.

Ich bin dem gelehrten Publicum auch für das Stillschweigen verbunden, womit es eine geraume Zeit hindurch meine Kritik beehrt hat; denn dieses beweist doch einen Aufschub des Urtheils, und also einige Vermuthung, dass in einem Werke, das alle gewohnte Wege verlässt, und einen neuen einschlägt, in den man sich nicht sofort finden kann, doch vielleicht Etwas liegen möge, wodurch ein wichtiger, aber jetzt abgestorbener Zweig menschlicher Erkenntnisse neues Leben und Fruchtbarkeit bekommen könne, mithin eine Behutsamkeit, durch kein übereiltes Urtheil den noch zarten Pfropfreis abzubrechen und zu zerstören. Eine Probe einer aus solchen Gründen verspäteten Urtheils kommt mir nur eben jetzt in der Gothaischen gelehrten Zeitung vor Augen, dessen Gründlichkeit (ohne mein hierbei verdächtiges Lob in Betracht zu ziehen) aus der fasslichen und unverfälschten Vorstellung eines zu den ersten Principien meines Werks gehörigen Stücks jeder Leser von selbst wahrnehmen wird.

Und nun schlage ich vor, da ein weitläufiges Gebäude unmöglich durch einen flüchtigen Überschlag sofort im Ganzen beurtheilt werden kann, es von seiner Grundlage an, Stück für Stück zu prüfen, und hierbei gegenwärtige Prolegomena als einen allgemeinen Abriss zu brauchen, mit welchem dann gelegentlich das Werk selbst verglichen werden könnte. Dieses Ansinnen, wenn es nichts weiter, als meine Einbildung von Wichtigkeit, die die Eitelkeit gewöhnlichermaassen allen eigenen Producten leiht, zum Grunde hätte, wäre unbescheiden, und verdiente mit Unwillen abgewiesen zu werden. Nun aber stehen die Sachen der ganzen speculativen Philosophie so, dass sie auf dem Puncte sind, völlig zu erlöschen, obgleich die menschliche Vernunft an ihnen mit nie erlöschender Neigung hängt, die nur darum, weil sie unaufhörlich getäuscht wird, es jetzt, obgleich vergeblich, versucht, sich in Gleichgültigkeit zu verwandeln.

In unserm denkenden Zeitalter lässt sich nicht vermuthen, dass nicht viele verdiente Männer jede gute Veranlassung benutzen sollten, zu dem gemeinschaftlichen Interesse der sich immer mehr aufklärenden Vernunft mit zu arbeiten, wenn sich nur einige Hoffnung zeigt, dadurch zum Zweck zu gelangen. Mathematik, Naturwissenschaft, Gesetze, Künste, selbst Moral etc. füllen die Seele noch nicht gänzlich aus; es bleibt immer noch ein Raum in ihr übrig, der für die blosse reine und speculative Vernunft abgestochen ist, und dessen Leere uns zwingt, in Fratzen oder Tändelwerk, oder auch Schwärmerei, dem Scheine nach, Beschäftigung und Unterhaltung, im Grunde aber nur Zerstreuung zu suchen, um den beschwerlichen Ruf der Vernunft zu übertäuben, die ihrer Bestimmung gemüss Etwas verlangt, das sie für sich selbst befriedige, und nicht blos zum Behuf anderer Absichten, oder zum Interesse der Neigungen in Geschäftigkeit versetze. Daher hat eine Betrachtung, die sich blos mit diesem Umfange der für sich selbst bestehenden Vernunft beschäftigt, darum, weil eben in demselben alle andere Kenntnisse, sogar Zwecke zusammenstossen, und in ein Ganzes vereinigen müssen, wie ich mit Grunde vermuthe, für Jedermann, der es nur versucht hat, seine Begriffe so zu erweitern, einen grossen Reiz, und ich darf wohl sagen, einen grösseren, als jedes andere theoretische Wissen, welches man gegen jenes nicht leichtlich eintauschen würde.

Ich schlage aber darum diese Prolegomena zum Plane und Leitfaden der Untersuchung vor, und nicht das Werk* selbst, weil ich mit diesem zwar, was den Inhalt, die Ordnung und Lehrart und die Sorgfalt betrifft, die auf jeden Satz gewandt worden, um ihn genau zu wägen und zu prüfen, ehe ich ihn hinstellte, auch noch jetzt ganz wohl zufrieden bin (denn es haben Jahre dazu gehört, mich nicht allein von dem Ganzen, sondern bisweilen auch nur von einem einzigen Satze in Ansehung seiner Quellen völlig zu befriedigen), aber mit meinem Vortrage in einigen Abschnitten der Elementarlehre, z. B. der Deduction der Verstandesbegriffe, oder dem von den Paralogismen der reinen Vernunft, nicht völlig zufrieden bin, weil eine gewisse Weitläufigkeit in denselben die Deutlichkeit hindert, an deren Statt man das, was hier die Prolegomenen in Ansehung dieser Abschnitte sagen, zum Grunde der Prüfung legen kann.

Man rühmt von den Deutschen, dass, wozu Beharrlichkeit und anhaltender Fleiss erforderlich sind, sie es darin weiter als andere Völker bringen können. Wenn diese Meinung gegründet ist, so zeigt sich hier nun eine Gelegenheit, ein Geschäft, an dessen glücklichem Ausgange kaum zu zweifeln ist, und woran alle denkende

---

* Im Original steht der Genitiv, was offenbar falsch. R.

Menschen gleichen Antheil nehmen, welches doch bisher nicht gelungen war, zur Vollendung zu bringen, und jene vortheilhafte Meinung zu bestätigen; vornämlich da die Wissenschaft, welche es betrifft, von so besonderer Art ist, dass sie auf einmal zu ihrer ganzen Vollständigkeit und in denjenigen beharrlichen Zustand gebracht werden kann, da sie nicht im Mindesten weiter gebracht, und durch spätere Entdeckung weder vermehrt, noch auch nur verändert werden kann (den Ausputz durch hin und wieder vergrösserte Deutlichkeit oder angehängten Nutzen in allerlei Absicht rechne ich hierher nicht), ein Vortheil, den keine andere Wissenschaft hat, noch haben kann, weil keine ein so völlig isolirtes, von andern unabhängiges und mit ihnen unvermengtes Erkenntnissvermögen betrifft. Auch scheint dieser meiner Zumuthung der jetzige Zeitpunct nicht ungünstig zu seyn, da man jetzt in Deutschland fast nicht weiss, womit man sich, ausser den sogenannten nützlichen Wissenschaften noch sonst beschäftigen könne, so dass es doch nicht blosses Spiel, sondern zugleich Geschäft sey, wodurch ein bleibender Zweck erreicht wird.

Wie die Bemühungen der Gelehrten zu einem solchen Zweck vereinigt werden könnten, dazu die Mittel zu ersinnen, muss ich Andern überlassen. Indessen ist meine Meinung nicht, irgend Jemandem eine blosse Befolgung meiner Sätze zuzumuthen, oder mir auch nur mit der Hoffnung derselben zu schmeicheln, sondern, es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Wiederholungen, Einschränkungen, oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung, dabei zutragen, wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, dass ein Lehrgebäude, wenn gleich nicht das meinige, dadurch zu Stande komme, das ein Vermächtniss für die Nachkommenschaft werden kann, dafür sie Ursache haben wird, dankbar zu seyn.

Was, wenn man nur allerst mit den Grundsätzen der Kritik in Richtigkeit ist, für eine Metaphysik, ihr zu

Folge, könne erwartet werden und wie diese keineswegs dadurch, dass man ihr die falschen Federn abgezogen, armselig und zu einer nur kleinen Figur herabgesetzt erscheinen dürfe, sondern in anderer Absicht reichlich und anständig ausgestattet erscheinen könne, würde hier zu zeigen zu weitläuftig seyn; allein andere grosse Nutzen, die eine solche Reform nach sich ziehen würde, fallen sofort in die Augen. Die gemeine Metaphysik schaffte dadurch doch schon Nutzen, dass sie die Elementarbegriffe des reinen Verstandes aufsuchte, um sie durch Zergliederung deutlich und durch Erklärungen bestimmt zu machen. Dadurch ward sie eine Cultur für die Vernunft, wohin diese sich auch nachher zu wenden gut finden möchte; allein das war auch alles Gute, was sie that. Denn dieses ihr Verdienst vernichtete sie dadurch wieder, dass sie durch waghälsige Behauptungen den Eigendünkel, durch subtile Ausflüchte und Beschönigung die Sophisterei, und durch die Leichtigkeit, über die schwersten Aufgaben mit ein wenig Schulweisheit wegzukommen, die Seichtigkeit begünstigte, welche desto verführerischer ist, je mehr sie einerseits etwas von der Sprache der Wissenschaft, andererseits von der Popularität anzunehmen die Wahl hat und dadurch Allen Alles, in der That aber überall nichts ist. Durch Kritik dagegen wird unserem Urtheil der Maassstab zugetheilt, wodurch Wissen von Scheinwissen mit Sicherheit unterschieden werden kann, und diese gründet dadurch, dass sie in der Metaphysik in ihre volle Ausübung gebracht wird, eine Denkungsart, die ihren wohlthätigen Einfluss nachher auf jeden andern Vernunftgebrauch erstreckt und zuerst den wahren philosophischen Geist einflösst. Aber auch der Dienst, den sie der Theologie leistet, indem sie solche von dem Urtheil der dogmatischen Speculation unabhängig macht und sie eben dadurch wider alle Angriffe solcher Gegner völlig in Sicherheit stellt, ist gewiss nicht gering zu schätzen. Denn gemeine Metaphysik, ob sie gleich jener viel Vorschub verhiess, konnte doch dieses Versprechen nachher nicht erfüllen, und hatte noch überdies dadurch, dass sie speculative Dogmatik zu ihrem Beistand aufgeboten, nicht anders gethan, als Feinde wider sich selbst zu bewaffnen. Schwärmerei, die in einem aufgeklärten Zeitalter nicht aufkommen kann, als nur wenn sie sich hinter einer Schulmetaphysik verbirgt, unter deren Schutz sie es wagen darf, gleichsam mit Vernunft zu rasen, wird durch kritische Philosophie aus diesem ihrem letzten Schlupfwinkel vertrieben, und über das Alles kann es doch einem Lehrer der Metaphysik nicht anders als wichtig seyn, einmal mit allgemeiner Beistimmung sagen zu können, dass, was er vorträgt, nun endlich auch Wissenschaft sey, und dadurch dem gemeinen Wesen wirklicher Nutzen geleistet werde. —

LOGIK.

Einleitung.

I.

Begriff der Logik.

Alles in der Natur, sowohl in der leblosen als auch in der belebten Welt, geschieht nach Regeln, ob wir gleich diese Regeln nicht immer kennen. — Das Wasser fällt nach Gesetzen der Schwere, und bei den Thieren geschieht die Bewegung des Gehens auch nach Regeln. Der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft bewegt sich nach Regeln. Die ganze Natur überhaupt ist eigentlich nichts anders, als ein Zusammenhang von Erscheinungen nach Regeln; und es giebt überall keine Regellosigkeit. Wenn wir eine solche zu finden meinen, so können wir in diesem Falle nur sagen, dass uns die Regeln unbekannt sind.

Auch die Ausübung unserer Kräfte geschieht nach gewissen Regeln, die wir befolgen, zuerst derselben unbewusst, bis wir zu ihrer Erkenntniss allmälig durch Versuche und einen längern Gebrauch unserer Kräfte gelangen, ja uns am Ende dieselben so geläufig machen, dass es uns viele Mühe kostet, sie *in abstracto* zu denken. So ist z. B. die allgemeine Grammatik die Form einer Sprache überhaupt. Man spricht aber auch, ohne Grammatik zu kennen; und der, welcher, ohne sie zu kennen, spricht, hat wirklich eine Grammatik und spricht nach Regeln, deren er sich aber nicht bewusst ist.

So wie nun alle unsere Kräfte insgesammt, so ist auch insbesondere der Verstand bei seinen Handlungen an Regeln gebunden, die wir untersuchen können. Ja, der Verstand ist als der Quell und das Vermögen anzusehen, Regeln überhaupt zu denken. Denn so wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauungen ist, so ist der Verstand das Vermögen zu denken, d. h. die Vorstellungen der Sinne unter Regeln zu bringen. Er ist daher begierig, Regeln zu suchen, und befriedigt, wenn er sie gefunden hat. Es fragt sich also, da der Verstand die Quelle der Regeln ist, nach welchen Regeln er selber verfahre? —

Denn es leidet gar keinen Zweifel: wir können nicht denken, oder unsern Verstand nicht anders gebrauchen, als nach gewissen Regeln. Diese Regeln können wir nun aber wieder für sich selbst denken, d. h. wir können sie ohne ihre Anwendung oder *in abstracto* denken. — Welches sind nun diese Regeln?

Alle Regeln, nach denen der Verstand verfährt, sind entweder nothwendig oder zufällig. Die erstern sind solche, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes möglich wäre; die letztern solche, ohne welche ein gewisser bestimmter Verstandesgebrauch nicht statt finden würde. Die zufälligen Regeln, welche von einem bestimmten Object der Erkenntniss abhängen, sind so vielfältig als diese Objecte selbst. So giebt es z. B. einen Verstandesgebrauch in der Mathematik, der Metaphysik, Moral u. s. w. Die Regeln dieses besondern, bestimmten Verstandesgebrauches in den gedachten Wissenschaften sind zufällig, weil es zufällig ist, ob ich dieses oder jenes Object denke, worauf sich diese besondern Regeln beziehen.

Wenn wir nun aber alle Erkenntniss, die wir blos von den Gegenständen entlehnen müssen, bei Seite setzen und lediglich auf den Verstandesgebrauch überhaupt reflectiren: so entdecken wir diejenigen Regeln desselben, die in aller Absicht und unangesehen aller besondern Objecte des Denkens schlechthin nothwendig sind, weil wir ohne sie gar nicht denken würden. Diese Regeln können daher auch *a priori*, d. i. *unabhängig von aller Erfahrung* eingesehen werden, weil sie, ohne Unterschied der *Gegenstände*, blos die Bedingungen des Verstandesgebrauchs überhaupt, er mag *rein oder empirisch* seyn, enthalten. Und hieraus folgt zugleich, dass die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Denkens überhaupt lediglich die *Form*, keineswegs die *Materie* desselben betreffen können. Demnach ist die Wissenschaft, die diese allgemeinen und nothwendigen Regeln enthält, blos eine Wissenschaft von der Form unseres Verstandeserkenntnisses oder des Denkens. Und wir können uns also eine Idee von der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft machen, so wie von einer *allgemeinen Grammatik*, die nichts weiter als die blosse Form der Sprache überhaupt enthält, ohne Wörter, die zur Materie der Sprache gehören.

Diese Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt oder — welches einerlei ist — von der blossen Form des Denkens überhaupt, nennen wir nun *Logik*.

Als eine Wissenschaft, die auf alles Denken überhaupt geht, unangesehen der Objecte, als der Materie des Denkens, ist die Logik:

1. als *Grundlage* zu allen andern Wissenschaften und als die *Propädeutik* alles Verstandesgebrauchs anzusehen. Sie kann aber auch eben darum, weil *sie* von allen Objecten gänzlich abstrahirt,

2. kein *Organon* der Wissenschaften seyn.

Unter einem *Organon* verstehen wir nämlich eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntniss zu Stande gebracht werden solle. Dazu aber gehört, dass ich das Object der, nach gewissen Regeln hervorzubringenden, Erkenntniss schon kenne. Ein Organon der Wissenschaften ist daher nicht blosse Logik, weil es die genaue Kenntniss der Wissenschaften, ihrer Objecte und Quellen voraussetzt. So ist z. B. die Mathematik ein vortreffliches Organon, als eine Wissenschaft, die den Grund der Erweiterung unserer Erkenntniss in Ansehung eines gewissen Vernunftgebrauches enthält. Die Logik hingegen, da sie als allgemeine Propädeutik alles Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, nicht in die Wissenschaften gehen und deren Materie anticipiren darf, ist nur eine allgemeine Vernunftkunst (*Canonica Epicuri*), Erkenntnisse überhaupt der Form des Verstandes gemäss zu machen, und also nur in so ferne ein Organon zu nennen, das aber freilich nicht zur Erweiterung, sondern blos zur Beurtheilung und Berichtigung unseres Erkenntnisses dient.

2. Als eine Wissenschaft der nothwendigen Gesetze des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes und der Vernunft statt findet, die folglich die Bedingungen sind, unter denen der Verstand einzig mit sich selbst zusammen stimmen kann und soll, — die nothwendigen Gesetze und Bedingungen seines richtigen Gebrauchs — ist aber die Logik ein Kanon. Und als ein Kanon des Verstandes und der Vernunft darf sie daher auch keine Principien weder aus irgend einer Wissenschaft, noch aus irgend einer Erfahrung borgen; sie muss lauter Gesetze *a priori*, welche nothwendig sind und auf den Verstand überhaupt gehen, enthalten.

Einige Logiker setzen zwar in der Logik psychologische Principien voraus. Dergleichen Principien aber in die Logik zu bringen, ist eben so ungereimt, als Moral vom Leben herzunehmen. Nähmen wir die Principien aus der Psychologie, d. h. aus den Beobachtungen über unsern Verstand, so würden wir blos sehen, wie das Denken vor sich geht und wie es ist unter den mancherlei subjectiven Hindernissen und Bedingungen; dieses würde also zur Erkenntniss blos zufälliger Gesetze führen. In der Logik ist aber die Frage nicht nach zufälligen, sondern nach nothwendigen Regeln; — nicht, wie wir denken, sondern, wie wir denken sollen. Die Regeln der Logik müssen daher nicht vom zufälligen, sondern vom nothwendigen Verstandesgebrauche hergenommen seyn, den man ohne alle Psychologie bei sich findet. Wir wollen in der Logik nicht wissen: wie der Verstand ist und denkt und wie er bisher im Denken verfahren ist, sondern wie er im Denken verfahren sollte. Sie soll uns den richtigen, d. h. den mit sich selbst übereinstimmenden Gebrauch des Verstandes lehren.

Aus der gegebenen Erklärung der Logik lassen sich nun auch noch die übrigen wesentlichen Eigenschaften dieser Wissenschaft herleiten; nämlich, dass sie:

4. eine Vernunftwissenschaft sey nicht der blossen Form, sondern der Materie nach, da ihre Regeln nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, und da sie zugleich die Vernunft zu ihrem Objecte hat. Die Logik ist daher eine Selbsterkenntniss des Verstandes und der Vernunft, aber nicht nach den Vermögen derselben in Ansehung der Objecte, sondern lediglich der Form nach. Ich werde in der Logik nicht fragen: was erkennt der Verstand und wie viel kann er erkennen, oder wie weit geht seine Erkenntniss! Denn das wäre Selbsterkenntniss in Ansehung seines materiellen Gebrauchs und gehört also in die Metaphysik. In der Logik ist nur die Frage: wie wird sich der Verstand selbst erkennen!

Als eine der Materie und der Form nach rationale Wissenschaft ist die Logik endlich auch:

5. eine Doctrin oder demonstrirte Theorie. Denn da sie sich nicht mit dem gemeinen und als solchen blos empirischen Verstandes- und Vernunftgebrauche, sondern lediglich mit den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Denkens überhaupt beschäftigt: so beruht sie auf Principien *a priori*, aus denen alle ihre Regeln abgeleitet und bewiesen werden können, als solche, denen alle Erkenntniss der Vernunft gemäss seyn müsste.

Dadurch, dass die Logik als eine Wissenschaft *a priori*, oder als eine Doctrin für einen Kanon des Verstandes-

und Vernunftgebrauchs zu halten ist, unterscheidet sie sich wesentlich von der Ästhetik, die als blosse Kritik des Geschmacks keinen Kanon (Gesetz), sondern nur eine Norm (Muster oder Richtschnur blos zur Beurtheilung) hat, welche in der allgemeinen Einstimmung besteht. Die Ästhetik nämlich enthält die Regeln der Übereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen der Sinnlichkeit; die Logik dagegen die Regeln der Ubereinstimmung des Erkenntnisses mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft. Jene hat nur empirische Principien und kann also nie Wissenschaft oder Doctrin seyn, woferne man unter Doctrin eine dogmatische Unterweisung aus Principien *a priori* versteht, wo man Alles durch den Verstand ohne anderweitige von der Erfahrung erhaltene Belehrungen einsieht, und die uns Regeln giebt, deren Befolgung die verlangte Vollkommenheit verschafft.

Manche, besonders Redner und Dichter, haben versucht, über den Geschmack zu vernünfteln, aber nie haben sie ein entscheidendes Urtheil darüber fällen können. Der Philosoph Baumgarten in Frankfurt hatte den Plan zu einer Ästhetik, als Wissenschaft, gemacht. Allein richtiger hat Home die Ästhetik Kritik genannt, da sie keine Regeln *a priori* giebt, die das Urtheil hinreichend bestimmen, wie die Logik, sondern ihre Regeln *a posteriori* hernimmt, und die empirischen Gesetze, nach denen wir das Unvollkommnere und Vollkommnere (Schöne) erkennen, nur durch die Vergleichung allgemeiner macht.

Die Logik ist also mehr als blosse Kritik; sie ist ein Kanon, der nachher zur Kritik dient, d. h. zum Princip der Beurtheilung alles Verstandesgebrauchs überhaupt, wiewohl nur seiner Richtigkeit in Ansehung der blossen Form, da sie kein Organon ist, so wenig als die allgemeine Grammatik.

Als Propädeutik alles Verstandesgebrauchs überhaupt unterscheidet sich die allgemeine Logik nun auch zugleich von einer andern Seite von der transscendentalen Logik, in welcher der Gegenstand selbst als ein Gegenstand des blossen Verstandes vorgestellt wird; dagegen die allgemeine Logik auf alle Gegenstände überhaupt geht.

Fassen wir nun alle wesentliche Merkmale zusammen, die zu ausführlicher Bestimmung des Begriffs der Logik gehören, so werden wir also folgenden Begriff von ihr aufstellen müssen:

Die Logik ist eine Vernunftwissenschaft nicht der blossen Form, sondern der Materie nach; eine Wissenschaft *a priori* von den nothwendigen Gesetzen des Denkens, aber nicht in Ansehung besonderer Gegenstände, sondern aller Gegenstände überhaupt; — also eine Wissenschaft des richtigen Verstandes- und Vernunftgebrauchs überhaupt, aber nicht subjectiv, d. h. nicht nach empirischen (psychologischen) Principien, wie der Verstand denkt, sondern objectiv, d. i. nach Principien *a priori*, wie er denken soll.

II.

Haupteintheilungen der Logik. — Vortrag. — Nutzen dieser Wissenschaft. — Abriss einer Geschichte derselben.

Die Logik wird eingetheilt:

1. in die Analytik und in die Dialektik.

Die Analytik entdeckt durch Zergliederung alle Handlungen der Vernunft, die wir beim Denken überhaupt ausüben. Sie ist also eine Analytik der Verstandes- und Vernunftform, und heisst auch mit Recht die Logik der Wahrheit, weil sie die nothwendigen Regeln aller (formalen) Wahrheit enthält, ohne welche unser Erkenntniss, unangesehen der Objecte, auch in sich selbst unwahr ist.

Sie ist also auch weiter nichts als ein Kanon zur Dijudication (der formalen Richtigkeit unseres Erkenntnisses).

Wollte man diese blos theoretische und allgemeine Doctrin zu einer praktischen Kunst, d. i. zu einem Organon brauchen, so würde sie Dialektik werden. Eine Logik des Scheins *(ars sophistica, disputatoria)*, die aus einem blossen Missbrauche der Analytik entspringt, so ferne nach der blossen logischen Form der Schein einer wahren Erkenntniss, deren Merkmale doch von der Übereinstimmung mit den Objecten, also vom Inhalte hergenommen seyn müssen, erkünstelt wird.

In den vorigen Zeiten wurde die Dialektik mit grossem Fleisse studirt. Diese Kunst trug falsche Grundsätze unter dem Scheine der Wahrheit vor, und suchte diesen gemäss Dinge dem Scheine nach zu behaupten. Bei den Griechen waren die Dialektiker die Sachwalter und Redner, welche das Volk leiten konnten, wohin sie wollten, weil sich das Volk durch den Schein hintergehen lässt. Dialektik war also damals die Kunst des Scheins. In der Logik wurde sie auch eine Zeit lang unter dem Namen der Disputirkunst vorgetragen, und so lange war alle Logik und Philosophie die Cultur gewisser geschwätziger Köpfe, jeden Schein zu erkünsteln. Nichts aber kann eines Philosophen unwürdiger seyn, als die Cultur einer solchen Kunst. Sie muss daher in dieser Bedeutung gänzlich wegfallen und statt derselben vielmehr eine Kritik dieses Scheines in die Logik eingeführt werden.

Wir würden demnach zwei Theile der Logik haben: die Analytik, welche die formalen Kriterien der Wahrheit vortrüge, und die Dialektik, welche die Merkmale und Regeln enthielte, wornach wir erkennen könnten, dass Etwas mit den formalen Kriterien der Wahrheit nicht übereinstimmt, ob es gleich mit demselben übereinzustimmen scheint. Die Dialektik in dieser Bedeutung würde also ihren guten Nutzen haben als Katharktikon des Verstandes.

Man pflegt die Logik ferner einzutheilen:

2. in die natürliche oder populare und in die künstliche oder wissenschaftliche Logik (*logica naturalis, log. scholastica, s. artificialis*).

Aber diese Eintheilung ist unstatthaft. Denn die natürliche Logik oder die Logik der reinen Vernunft (*sensus communis*) ist eigentlich keine Logik, sondern eine anthropologische Wissenschaft, die nur empirische Principien hat, indem sie von den Regeln des natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauchs handelt, die nur *in concreto*, also ohne Bewusstseyn derselben *in abstracto*, erkannt werden. — Die künstliche oder wissenschaftliche Logik verdient daher allein diesen Namen, als eine Wissenschaft der nothwendigen und allgemeinen Regeln des Denkens, die, unabhängig von dem natürlichen Verstandes- und Vernunftgebrauche *in concreto a priori* erkannt werden können und müssen, ob sie gleich zuerst nur durch Beobachtung jenes natürlichen Gebrauchs gefunden werden können.

3. Noch eine andere Eintheilung der Logik ist die in theoretische und praktische Logik. Allein auch diese Eintheilung ist unrichtig.

Die allgemeine Logik, die, als ein blosser Kanon, von allen Objecten abstrahirt, kann keinen praktischen Theil haben. Dieses wäre eine *contradictio in adjecto*, weil eine praktische Logik die Kenntniss einer gewissen Art von Gegenständen, worauf sie angewandt wird, voraussetzt. Wir können daher jede Wissenschaft eine praktische Logik nennen; denn in jeder müssen wir eine Form des Denkens haben. Die allgemeine Logik, als praktisch betrachtet, kann daher nichts weiter seyn, als eine Technik der Gelehrsamkeit überhaupt; — ein Organon der Schulmethode.

Dieser Eintheilung zu Folge würde also die Logik einen dogmatischen und einen technischen Theil haben. Der erste würde die **Elementarlehre**, der andere die **Methodenlehre** heissen können. Der praktische oder technische Theil der Logik wäre eine logische Kunst in Ansehung der Anordnung und der logischen Kunstausdrücke und Unterschiede, um dem Verstande dadurch sein Handeln zu erleichtern.

In beiden Theilen, dem technischen sowohl als dem dogmatischen, würde aber weder auf Objecte noch auf das Subject des Denkens die mindeste Rücksicht genommen werden dürfen. — In der letztern Beziehung würde die Logik eingetheilt werden können:

4. in die **reine** und in die **angewandte** Logik.

In der reinen Logik sondern wir den Verstand von den übrigen Gemüthskräften ab und betrachten, was er für sich allein thut. Die angewandte Logik betrachtet den Verstand, so ferne er mit den andern Gemüthskräften vermischt ist, die auf seine Handlungen einfliessen und ihm eine schiefe Richtung geben, so dass er nicht nach den Gesetzen verfährt, von denen er wohl selbst einsieht, dass sie die richtigen sind. — Die angewandte Logik sollte eigentlich nicht Logik heissen. Es ist eine Psychologie, in welcher wir betrachten, wie es bei unserm Denken zuzugehen pflegt, nicht, wie es zugehen soll. Am Ende sagt sie zwar, was man thun soll, um unter den mancherlei subjectiven Hindernissen und Einschränkungen einen richtigen Gebrauch vom Verstande zu machen; auch können wir von ihr lernen, was den richtigen Verstandesgebrauch befördert, die Hülfsmittel desselben oder die Heilungsmittel von logischen Fehlern und Irrthümern. Aber Propädeutik ist sie doch nicht. Denn die Psychologie, aus welcher in der angewandten Logik Alles genommen werden muss, ist ein Theil der philosophischen Wissenschaften, zu denen die Logik die Propädeutik seyn soll.

Zwar sagt man: die Technik, oder die Art und Weise, eine Wissenschaft zu bauen, solle in der angewandten Logik vorgetragen werden. Das ist aber vergeblich, ja sogar schädlich. Man fängt dann an zu bauen, ehe man Materialien hat, und giebt wohl die Form, es fehlt aber am Inhalte. Die Technik muss bei jeder Wissenschaft vorgetragen werden.

Was endlich:

5. die Eintheilung der Logik in die Logik des gemeinen und die des speculativen Verstandes betrifft, so bemerken wir hierbei, dass diese Wissenschaft gar nicht so eingetheilt werden kann.

Sie kann keine Wissenschaft des speculativen Verstandes seyn. Denn als eine Logik des speculativen Erkenntnisses oder des speculativen Vernunftgebrauchs wäre sie ein Organon andrer Wissenschaften und keine blosse Propädeutik, die auf allen möglichen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft gehen soll.

Eben so wenig kann die Logik ein Product des gemeinen Verstandes seyn. Der gemeine Verstand nämlich ist das Vermögen, die Regeln des Erkenntnisses *in concreto* einzusehen. Die Logik soll aber eine Wissenschaft von den Regeln des Denkens *in abstracto* seyn.

Man kann indessen den allgemeinen Menschenverstand zum Object der Logik annehmen, und in so ferne wird sie von den besondern Regeln der speculativen Vernunft abstrahiren und sich also von der Logik des speculativen Verstandes unterscheiden.

Was den Vortrag der Logik betrifft, so kann derselbe entweder scholastisch oder popular seyn.

Scholastisch ist er, so ferne er angemessen ist der Wissbegierde, den Fähigkeiten und der Cultur derer, die das Erkenntniss der logischen Regeln als eine Wissenschaft behandeln wollen. Popular aber, wenn er zu den Fähigkeiten und Bedürfnissen derjenigen sich herablässt, welche die Logik nicht als Wissenschaft studiren, sondern sie nur brauchen wollen, um ihren Verstand aufzuklären. — Im scholastischen Vortrage müssen die Regeln in ihrer Allgemeinheit oder *in abstracto*, im popularen dagegen im Besondern oder *in concreto* dargestellt werden. Der scholastische Vortrag ist das Fundament des popularen; denn nur derjenige kann Etwas auf eine populare Weise vortragen, der es auch gründlicher vortragen könnte.

Wir unterscheiden übrigens hier Vortrag von Methode. Unter Methode nämlich ist die Art und Weise zu verstehen, wie ein gewisses Object, zu dessen Erkenntniss sie anzuwenden ist, vollständig zu erkennen sey. Sie muss aus der Natur der Wissenschaft selbst hergenommen werden und lässt sich also, als eine dadurch bestimmte und nothwendige Ordnung des Denkens, nicht ändern. Vortrag bedeutet nur die Manier, seine Gedanken Andern mitzutheilen, um eine Doctrin verständlich zu machen. —

Aus dem, was wir über das Wesen und den Zweck der Logik bisher gesagt haben, lässt sich nunmehr der Werth dieser Wissenschaft und der Nutzen ihres Studiums nach einem richtigen und bestimmten Maassstabe schätzen.

Die Logik ist also zwar keine allgemeine Erfindungskunst und kein Organon der Wahrheit; — keine Algebra, mit deren Hülfe sich verborgene Wahrheiten entdecken liessen.

Wohl aber ist sie nützlich und unentbehrlich als eine Kritik der Erkenntniss; oder zu Beurtheilung der gemeinen sowohl als der speculativen Vernunft, nicht um sie zu lehren, sondern nur um sie correct und mit sich selbst übereinstimmend zu machen. Denn das logische Princip der Wahrheit ist Übereinstimmung des Verstandes mit seinen eigenen allgemeinen Gesetzen.

Was endlich die Geschichte der Logik betrifft, so wollen wir hierüber nur Folgendes anführen:

Die jetzige Logik schreibt sich her von Aristoteles Analytik. Dieser Philosoph kann als der Vater der Logik angesehen werden. Er trug sie als Organon vor und theilte sie ein in Analytik und Dialektik. Seine Lehrart ist sehr scholastisch, und geht auf die Entwickelung der allgemeinsten Begriffe, die der Logik zum Grunde liegen, wovon man indessen keinen Nutzen hat, weil fast Alles auf blosse Subtilitäten hinausläuft, ausser dass man die Benennungen verschiedener Verstandeshandlungen daraus gezogen.

Übrigens hat die Logik von Aristoteles Zeiten her an Inhalt nicht viel gewonnen, und das kann sie ihrer Natur nach auch nicht. Aber sie kann wohl gewinnen in Ansehung der Genauigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit. — Es giebt nur wenige Wissenschaften, die in einen beharrlichen Zustand kommen können, wo sie nicht mehr verändert werden. Zu diesen gehört die Logik und auch die Metaphysik. Aristoteles hat keinen Moment des Verstandes ausgelassen; wir sind darin nur genauer, methodischer und ordentlicher.

Von Lambert's Organon glaubte man zwar, dass es die Logik sehr vermehren würde. Aber es enthält weiter nichts mehr, als nur subtilere Eintheilungen, die, wie alle richtige Subtilitäten, wohl den Verstand schärfen, aber von keinem wesentlichen Gebrauche sind.

Unter den neuern Weltweisen giebt es zwei, welche die allgemeine Logik in Gang gebracht haben, — Leibnitz und Wolff.

Malebranche und Locke haben keine eigentliche Logik abgehandelt, da sie auch vom Inhalte der Erkenntniss und vom Ursprunge der Begriffe handeln.

Die allgemeine Logik von Wolff ist die beste, welche man hat. Einige haben sie mit der Aristotelischen verbunden, wie z. B. Reusch.

Baumgarten, ein Mann, der hierin viel Verdienst hat, concentrirte die Wolff'sche Logik, und Meyer commentirte dann wieder über Baumgarten.

Zu den neuern Logikern gehört auch Crusius, der aber nicht bedachte, was es mit der Logik für eine Bewandtniss habe. Denn seine Logik enthält metaphysische Grundsätze, und überschreitet also in so ferne die Grenzen dieser Wissenschaft; überdies stellt sie ein Kriterium der Wahrheit auf, das kein Kriterium seyn kann, und lässt also in so ferne allen Schwärmereien freien Lauf.

In den jetzigen Zeiten hat es eben keinen berühmten Logiker gegeben, und wir brauchen auch zur Logik keine neuen Erfindungen, weil sie blos die Form des Denkens enthält.

III.

Begriff von der Philosophie überhaupt. — Philosophie nach dem Schulbegriffe und nach dem Weltbegriffe betrachtet. — Wesentliche Erfordernisse und Zwecke des Philosophirens. — Allgemeinste und höchste Aufgaben dieser Wissenschaft.

Es ist zuweilen schwer, das, was unter einer Wissenschaft verstanden wird, zu erklären. Aber die Wissenschaft gewinnt an Präcision durch Festsetzung ihres bestimmten Begriffs, und es werden so manche Fehler aus gewissen Gründen vermieden, die sich sonst einschleichen, wenn man die Wissenschaft noch nicht von den mit ihr verwandten Wissenschaften unterscheiden kann.

Ehe wir indessen eine Definition von Philosophie zu geben versuchen, müssen wir zuvor den Charakter der verschiedenen Erkenntnisse selbst untersuchen, und, da philosophische Erkenntnisse zu den Vernunfterkenntnissen gehören, insbesondere erklären, was unter diesen letztern zu verstehen sey.

Vernunfterkenntnisse werden den **historischen** Erkenntnissen entgegengesetzt. Jene sind Erkenntnisse **aus Principien** *(ex principiis)*; diese, Erkenntnisse **aus Daten** *(ex datis)*. — Eine Erkenntniss kann aber aus der Vernunft entstanden und dessenungeachtet historisch seyn; wie wenn z. B. ein blosser Literator die Producte fremder Vernunft lernt, so ist sein Erkenntniss von dergleichen Vernunftproducten blos historisch.

Man kann nämlich Erkenntnisse unterscheiden:

1. nach ihrem **objectiven** Ursprunge, d. i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntniss allein möglich ist. In dieser Rücksicht sind alle Erkenntnisse entweder **rational** oder **empirisch**;

2. nach ihrem **subjectiven** Ursprunge, d. i. nach der Art, wie eine Erkenntniss von den Menschen kann erworben werden. Aus diesem letztern Gesichtspuncte betrachtet, sind die Erkenntnisse entweder **rational** oder **historisch**, sie mögen an sich entstanden seyn, wie sie wollen. Es kann also **objectiv** Etwas ein Vernunfterkenntniss seyn, was **subjectiv** doch nur historisch ist.

Bei einigen rationalen Erkenntnissen ist es schädlich, sie blos historisch zu wissen, bei andern hingegen ist dieses gleichgültig. So weiss z. B. der Schiffer die Regeln der Schifffahrt historisch aus seinen Tabellen; und das ist für ihn genug. Wenn aber der Rechtsgelehrte die Rechtsgelehrsamkeit blos historisch weiss, so ist er zum ächten Richter und noch mehr zum Gesetzgeber völlig verdorben.

Aus dem angegebenen Unterschiede zwischen **objectiv** und **subjectiv** rationalen Erkenntnissen erhellt nun auch, dass man Philosophie in gewissem Betracht lernen könne, ohne philosophiren zu können. Der also eigentlich Philosoph werden will, muss sich üben, von seiner Vernunft einen freien und keinen blos nachahmenden, und, so zu sagen, mechanischen Gebrauch zu machen.

Wir haben die Vernunfterkenntnisse für Erkenntnisse aus Principien erklärt; und hieraus folgt: dass sie *a priori* seyn müssen. Es giebt aber zwei Arten von Erkenntnissen, die beide *a priori* sind, dennoch aber viele namhafte Unterschiede haben; nämlich Mathematik und Philosophie.

Man pflegt zu behaupten, dass Mathematik und Philosophie dem Objecte nach von einander unterschieden wären, indem die erstere von der Quantität, die letztere von der Qualität handle. Alles dieses ist falsch. Der Unterschied dieser Wissenschaften kann nicht auf dem Objecte beruhen; denn Philosophie geht auf Alles, also auch auf *quanta*, und Mathematik zum Theil auch, so ferne Alles eine Grösse hat. Nur die verschiedene Art des Vernunfterkenntnisses oder Vernunftgebrauches in der Mathematik und Philosophie macht allein den specifischen Unterschied zwischen diesen beiden Wissenschaften aus. Philosophie nämlich ist die Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen, Mathematik hingegen die Vernunfterkenntniss aus der Construction der Begriffe.

Wir construiren Begriffe, wenn wir sie in der Anschauung *a priori* ohne Erfahrung darstellen, oder, wenn wir den Gegenstand in der Anschauung darstellen, der unserm Begriffe von demselben entspricht. — Der Mathematiker kann sich nie seiner Vernunft nach blossen Begriffen, der Philosoph ihrer nie durch Construction der Begriffe bedienen. — In der Mathematik braucht man die Vernunft *in concreto*, die Anschauung ist aber nicht empirisch, sondern man macht sich hier etwas *a priori* zum Gegenstande der Anschauung.

Und hierin hat also, wie wir sehen, die Mathematik einen Vorzug vor der Philosophie, dass die Erkenntnisse der erstern intuitive, die der letztern hingegen nur discursive Erkenntnisse sind. Die Ursache aber, warum wir in der Mathematik mehr die Grössen erwägen, liegt darin, dass die Grössen in der Anschauung *a priori* können construirt werden, die Qualitäten dagegen sich nicht in der Anschauung darstellen lassen.

Philosophie ist also das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunfterkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft. Nach dem Weltbegriffe ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff giebt der Philosophie Würde, d. i. einen absoluten Werth. Und wirklich ist sie es auch, die allein nur innern Werth hat, und allen andern Erkenntnissen erst einen Werth giebt.

Man fragt doch immer am Ende, wozu dient das Philosophiren und der Endzweck desselben — die Philosophie selbst als Wissenschaft nach dem Schulbegriffe betrachtet!

In dieser scholastischen Bedeutung des Worts geht Philosophie nur auf Geschicklichkeit; in Beziehung auf den Weltbegriff dagegen auf die Nützlichkeit. In der erstern Rücksicht ist sie also eine Lehre der Geschicklichkeit; in der letztern eine Lehre der Weisheit; — die Gesetzgeberin der Vernunft und der Philosoph in so ferne nicht Vernunftkünstler, sondern Gesetzgeber.

Der Vernunftkünstler, oder, wie Sokrates ihn nennt, der Philodox, strebt blos nach speculativem Wissen, ohne darauf zu sehen, wie viel das Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage; er giebt Regeln für den Gebrauch der Vernunft zu allerlei beliebigen Zwecken. Der praktische Philosoph, der Lehrer der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph. Denn Philosophie ist die Idee einer vollkommenen Weisheit, die uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.

Zur Philosophie nach dem Schulbegriffe gehören zwei Stücke:

Erstlich ein zureichender Vorrath von Vernunfterkenntnissen; — fürs Andere: ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse, oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen.

Einen solchen streng systematischen Zusammenhang verstattet nicht nur die Philosophie, sondern sie ist sogar die einzige Wissenschaft, die im eigentlichsten Verstande einen systematischen Zusammenhang hat, und allen andern Wissenschaften systematische Einheit giebt.

Was aber Philosophie nach dem Weltbegriffe *(in sensu cosmico)* betrifft, so kann man sie auch eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft nennen, so ferne man unter Maxime das innere Princip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht.

Denn Philosophie in der letztern Bedeutung ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordinirt sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.

Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite, die Moral, die dritte, die Religion, und die vierte, die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.

Der Philosoph muss also bestimmen können:

1. die Quellen des menschlichen Wissens,

2. den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens,

und endlich

3. die Grenzen der Vernunft.

Das Letztere ist das Nöthigste, aber auch das Schwerste, um das sich aber der Philodox nicht bekümmert.

Zu einem Philosophen gehören hauptsächlich zwei Dinge: 1. Cultur des Talents und der Geschicklichkeit, um sie zu allerlei Zwecken zu gebrauchen; 2. Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken. Beides muss vereinigt seyn; denn ohne Kenntnisse wird man nie ein Philosoph werden, aber nie werden auch Kenntnisse allein den Philosophen ausmachen, wo ferne nicht eine zweckmässige Verbindung aller Erkenntnisse und Geschicklichkeiten zur Einheit hinzukommt, und eine Einsicht in die Übereinstimmung derselben mit den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft.

Es kann sich überhaupt Keiner einen Philosophen nennen, der nicht philosophiren kann. Philosophiren lässt sich aber nur durch Übung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft lernen.

Wie sollte sich auch Philosophie eigentlich lernen lassen? — Jeder philosophische Denker baut, so zu sagen, auf den Trümmern eines andern sein eigenes Werk; nie aber ist eines zu Stande gekommen, das in allen seinen Theilen beständig gewesen wäre. Man kann daher schon aus dem Grunde Philosophie nicht lernen, weil sie noch nicht gegeben ist. Gesetzt aber auch, es wäre eine wirklich vorhanden: so würde doch Keiner, der sie auch lernte, von sich sagen können, dass er ein Philosoph sey; denn seine Kenntniss davon wäre doch immer nur subjectiv-historisch.

In der Mathematik verhält sich die Sache anders. Diese Wissenschaft kann man wohl gewissermaassen lernen; denn die Beweise sind hier so evident, dass ein Jeder davon überzeugt werden kann; auch kann sie ihrer Evidenz wegen, als eine gewisse und beständige Lehre, gleichsam aufbehalten werden.

Der philosophiren lernen will, darf dagegen alle Systeme der Philosophie nur als Geschichte des Gebrauchs der Vernunft ansehen und als Objecte der Übung seines philosophischen Talents.

Der wahre Philosoph muss also als Selbstdenker einen freien und selbsteigenen, keinen sklavisch nachahmenden Gebrauch von seiner Vernunft machen. Aber auch keinen dialektischen, d. i. keinen solchen Gebrauch, der nur darauf abzweckt, den Erkenntnissen einen Schein von Wahrheit und Weisheit zu geben. Dieses ist das Geschäft des blossen Sophisten; aber mit der Würde des Philosophen, als eines Kenners und Lehrers der Weisheit, durchaus unverträglich.

Denn Wissenschaft hat einen innern wahren Werth nur als Organ der Weisheit. Als solches ist sie ihr aber auch unentbehrlich, so dass man wohl behaupten darf: Weisheit ohne Wissenschaft sey ein Schattenriss von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden.

Der die Wissenschaft hasst, um desto mehr aber die Weisheit liebt, den nennt man einen Misologen. Die Misologie entspringt gemeiniglich aus einer Leerheit von wissenschaftlichen Kenntnissen und einer gewissen damit verbundenen Art von Eitelkeit. Zuweilen verfallen aber auch diejenigen in den Fehler der Misologie, welche Anfangs mit grossem Fleisse und Glücke den Wissenschaften nachgegangen waren, am Ende aber in ihrem ganzen Wissen keine Befriedigung fanden.

Philosophie ist die einzige Wissenschaft, die uns diese innere Genugthuung zu verschaffen weiss; denn sie schliesst gleichsam den wissenschaftlichen Cirkel und durch sie erhalten sodann erst die Wissenschaften Ordnung und Zusammenhang.

Wir werden also zum Behuf der Übung im Selbstdenken oder Philosophiren mehr auf die Methode unsers

Vernunftgebrauchs zu sehen haben, als auf die Sätze selbst, zu denen wir durch dieselbe gekommen sind.

IV.

Kurzer Abriss einer Geschichte der Philosophie.

Es macht einige Schwierigkeit, die Grenzen zu bestimmen, wo der **gemeine** Verstandesgebrauch aufhört und der **speculative** anfängt; oder, wo gemeine Vernunfterkenntniss Philosophie wird.

Indessen giebt es doch hier ein ziemlich sicheres Unterscheidungsmerkmal, nämlich folgendes:

Die Erkenntniss des Allgemeinen *in abstracto* ist **speculative** Erkenntniss; — die Erkenntniss des Allgemeinen *in concreto*, **gemeine** Erkenntniss. — Philosophische Erkenntniss ist speculative Erkenntniss der Vernunft, und sie fängt also da an, wo der gemeine Vernunftgebrauch anhebt, Versuche in der Erkenntniss des Allgemeinen *in abstracto* zu machen.

Aus dieser Bestimmung des Unterschiedes zwischen gemeinem und speculativem Vernunftgebrauche lässt sich nun beurtheilen, von welchem Volke man den Anfang des Philosophirens datiren müsse. Unter allen Völkern haben also die **Griechen** erst angefangen zu philosophiren. Denn sie haben zuerst versucht, nicht an dem Leitfaden der Bilder die Vernunfterkenntnisse zu cultiviren, sondern *in abstracto*; statt dass die andern Völker sich die Begriffe immer nur durch **Bilder** *in concreto* verständlich zu machen suchten. So giebt es noch heutiges Tages Völker, wie die Chinesen und einige Indianer, die zwar von Dingen, welche blos aus der Vernunft hergenommen sind, als von Gott, der Unsterblichkeit der Seele u. dgl. m. handeln, aber doch die Natur dieser Gegenstände nicht nach Begriffen und Regeln *in abstracto* zu erforschen suchen. Sie machen hier keine Trennung zwischen dem Vernunftgebrauche *in concreto* und dem *in abstracto*. Bei den Persern und Arabern findet sich zwar einiger speculativer Vernunftgebrauch; allein die Regeln dazu haben sie vom Aristoteles, also doch von den Griechen entlehnt. In Zoroaster's Zendavesta entdeckt man nicht die geringste Spur von Philosophie. Eben dieses gilt auch von der gepriesenen Ägyptischen Weisheit, die in Vergleichung mit der Griechischen Philosophie ein blosses Kinderspiel gewesen ist.

Wie in der Philosophie, so sind auch in Ansehung der Mathematik die Griechen die Ersten gewesen, welche diesen Theil des Vernunfterkenntnisses nach einer speculativen, wissenschaftlichen Methode cultivirten, indem sie jeden Lehrsatz aus Elementen demonstrirt haben.

Wenn und Wo aber unter den Griechen der philosophische Geist zuerst entsprungen sey, das kann man eigentlich nicht bestimmen.

Der erste, welcher den Gebrauch der speculativen Vernunft einführte, und von dem man auch die ersten Schritte des menschlichen Verstandes zur wissenschaftlichen Cultur herleitete, ist Thales, der Urheber der Ionischen Secte. Er führte den Beinamen Physiker, wiewohl er auch Mathematiker war; so wie überhaupt Mathematik der Philosophie immer vorangegangen ist.

Übrigens kleideten die ersten Philosophen Alles in Bilder ein. Denn Poesie, die nichts anders ist, als eine Einkleidung der Gedanken in Bilder, ist älter als die Prosa. Man musste sich daher Anfangs selbst bei Dingen, die lediglich Objecte der reinen Vernunft sind, der Bildersprache und poetischen Schreibart bedienen. Pherekydes soll der erste prosaische Schriftsteller gewesen seyn.

Auf die Ionier folgten die Eleatiker. Der Grundsatz der Eleatischen Philosophie und ihres Stifters Xenophanes war: in den Sinnen ist Täuschung und Schein, nur im Verstande allein liegt die Quelle der Wahrheit.

Unter den Philosophen dieser Schule zeichnete sich **Zeno** als ein Mann von grossem Verstande und Scharfsinne und als ein subtiler Dialektiker aus.

Die **Dialektik** bedeutete Anfangs die Kunst des reinen Verstandesgebrauchs in Ansehung abstracter, von aller Sinnlichkeit abgesonderter Begriffe. Daher die vielen Lobeserhebungen dieser Kunst bei den Alten. In der Folge, als diejenigen Philosophen, welche gänzlich das Zeugniss der Sinne verwarfen, bei dieser Behauptung nothwendig auf viele Subtilitäten verfallen mussten, artete Dialektik in die Kunst aus, jeden Satz zu behaupten und zu bestreiten. Und so ward sie eine blosse Übung für die **Sophisten**, die über Alles raisonniren wollten und sich darauf legten, dem Scheine den Anstrich des Wahren zu geben, und schwarz weiss zu machen. Deswegen wurde auch der Name **Sophist**, unter dem man sich sonst einen Mann dachte, der über alle Sachen vernünftig und einsichtsvoll reden konnte, jetzt so verhasst und verächtlich, und statt desselben der Name **Philosoph** eingeführt.

Um die Zeit der Ionischen Schule stand in Gross-Griechenland ein Mann von seltsamem Genie auf, welcher nicht nur auch eine Schule errichtete, sondern zugleich ein Project entwarf und zu Stande brachte, das seines Gleichen noch nie gehabt hatte. Dieser Mann war **Pythagoras**, zu **Samos** geboren. — Er stiftete nämlich eine Societät von Philosophen, die durch das Gesetz der Verschwiegenheit zu einem Bunde unter sich vereinigt waren. Seine Zuhörer theilte er in zwei Classen ein: in die der **Akusmatiker** (*ακουσμαθικοι*), die blos hören mussten, und die der **Akroamatiker** (*ακροαμαθικοι*), die auch fragen durften.

Unter seinen Lehren gab es einige exoterische, die er dem ganzen Volke vortrug; die übrigen waren geheim und esoterisch, nur für die Mitglieder seines Bundes bestimmt, von denen er einige in seine vertrauteste Freundschaft aufnahm und von den übrigen ganz absonderte. — Zum Vehikel seiner geheimen Lehren machte er Physik und Theologie, also die Lehre des Sichtbaren und Unsichtbaren. Auch hatte er verschiedene Symbole, die vermuthlich nichts anders als gewisse Zeichen gewesen sind, welche den Pythagoräern dazu gedient haben, sich unter einander zu verständigen.

Der Zweck seines Bundes scheint kein anderer gewesen zu seyn, als: die Religion von dem Wahn des Volks zu reinigen, die Tyrannei zu mässigen und mehrere Gesetzmässigkeit in die Staaten einzuführen. Dieser Bund aber, den die Tyrannen zu fürchten anfingen, wurde kurz vor Pythagoras Tode zerstört, und diese philosophische Gesellschaft aufgelöst, theils durch Hinrichtung, theils durch die Flucht und Verbannung des grössten Theils der Verbündeten. Die Wenigen, welche noch übrig blieben, waren Novizen. Und da diese nicht viel von des Pythagoras eigenthümlichen Lehren wussten, so kann man davon auch nichts Gewisses und Bestimmtes sagen. In der Folge hat man dem Pythagoras, der übrigens auch ein sehr mathematischer Kopf war, viele Lehren zugeschrieben, die aber gewiss nur erdichtet sind.

Die wichtigste Epoche der Griechischen Philosophie hebt endlich mit dem Sokrates an. Denn er war es, welcher dem philosophischen Geiste und allen speculativen Köpfen eine ganz neue praktische Richtung gab. Auch ist er fast unter allen Menschen der einzige gewesen, dessen Verhalten der Idee eines Weisen am nächsten kommt.

Unter seinen Schülern ist Plato, der sich mehr mit den praktischen Lehren des Sokrates beschäftigte; und unter den Schülern des Plato Aristoteles, welcher die speculative Philosophie wieder höher brachte, der berühmteste.

Auf Plato und Aristoteles folgten die Epikuräer und die Stoiker, welche beide die abgesagtesten Feinde von einander waren. Jene setzten das höchste Gut in ein fröhliches Herz, das sie die Wollust nannten; diese fanden es einzig in der Hoheit und Stärke der Seele, bei welcher man alle Annehmlichkeiten des Lebens entbehren könne.

Die Stoiker waren übrigens in der speculativen Philosophie dialektisch, in der Moralphilosophie dogmatisch, und zeigten in ihren praktischen Principien, wodurch sie den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existirten, ausgestreut haben, ungemein viel Würde. — Der Stifter der Stoischen Schule ist Zeno aus Kittium. Die berühmtesten Männer aus dieser Schule unter den Griechischen Weltweisen sind Kleanth und Chrysipp.

Die Epikurische Schule hat nie in den Ruf kommen können, worin die Stoische war. Was man aber auch immer von den Epikuräern sagen mag, — so viel ist gewiss: sie bewiesen die grösste Mässigung im Genusse, und waren die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands. —

Noch merken wir hier an, dass die vornehmsten Griechischen Schulen besondere Namen führten. So hiess die Schule des Plato Akademie, die des Aristoteles Lyceum, die Schule der Stoiker *Porticus* (στοα), ein bedeckter Gang, wovon der Name Stoiker sich herschreibt; die Schule des Epikurs *Horti*, weil Epikur in Gärten lehrte.

Auf Plato's Akademie folgten noch drei andere Akademien, die von seinen Schülern gestiftet wurden. Die erste stiftete Speusippus, die zweite Arkesilaus, und die dritte Karneades.

Diese Akademien neigten sich zum Skepticismus hin. Speusippus und Arkesilaus — beide stimmten ihre

Denkart zur Skepsis, und Karneades trieb es darin noch höher. Um deswillen werden die Skeptiker, diese subtilen, dialektischen Philosophen, auch Akademiker genannt. Die Akademiker folgten also dem ersten grossen Zweifler Pyrrho und dessen Nachfolgern. Dazu hatte ihnen ihr Lehrer Plato selbst Anlass gegeben, indem er viele seiner Lehren dialogisch vortrug, so dass Gründe *pro* und *contra* angeführt wurden, ohne dass er selbst darüber entschied, ob er gleich sonst sehr dogmatisch war. —

Fängt man die Epoche des Skepticismus mit dem Pyrrho an, so bekommt man eine ganze Schule von Skeptikern, die sich in ihrer Denkart und Methode des Philosophirens von den Dogmatikern wesentlich unterschieden, indem sie es zur ersten Maxime alles philosophirenden Vernunftgebrauchs machten: auch selbst bei dem grössten Scheine der Wahrheit sein Urtheil zurückzuhalten; und das Princip aufstellten: die Philosophie bestehe im Gleichgewichte des Urtheilens, und lehre uns, den falschen Schein aufzudecken. — Von diesen Skeptikern ist uns aber weiter nichts übrig geblieben, als die beiden Werke des Sextus Empirikus, worin er alle Zweifel zusammengebracht hat.

Als in der Folge die Philosophie von den Griechen zu den Römern überging, hat sie sich nicht erweitert; denn die Römer blieben immer nur Schüler.

Cicero war in der speculativen Philosophie ein Schüler des Plato, in der Moral ein Stoiker. Zur Stoischen Secte gehörten Epiktet, Antonin der Philosoph und Seneca als die berühmtesten. Naturlehrer gab es unter den Römern nicht, ausser Plinius dem älteren, der eine Naturbeschreibung hinterlassen hat.

Endlich verschwand die Cultur auch bei den Römern und es entstand Barbarei, bis die Araber im 6ten und 7ten Jahrhundert anfingen, sich auf die Wissenschaften zu legen, und den Aristoteles wieder in Flor zu bringen. Nun kamen also die Wissenschaften im Occident wieder empor und insbesondere das Ansehen des Aristoteles, dem man aber auf eine sklavische Weise folgte. Im 11ten und 12ten Jahrhundert traten die Scholastiker auf; sie erläuterten den Aristoteles und trieben seine Subtilitäten ins Unendliche. Man beschäftigte sich mit nichts als lauter Abstractionen. — Diese scholastische Methode des Afterphilosophirens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt; und nun gab es Eklektiker in der Philosophie, d. i. solche Selbstdenker, die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten und annahmen, wo sie sie fanden.

Ihre Verbesserung in den neueren Zeiten verdankt aber die Philosophie theils dem grössern Studium der Natur, theils der Verbindung der Mathematik mit der Naturwissenschaft. Die Ordnung, welche durch das Studium dieser Wissenschaften im Denken entstand, breitete sich auch über die besondern Zweige und Theile der eigentlichen Weltweisheit aus. Der erste und grösste Naturforscher der neuern Zeit war Baco von Verulam. Er betrat bei seinen Untersuchungen den Weg der Erfahrung, und machte auf die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Beobachtungen und Versuche zu Entdeckung der Wahrheit aufmerksam. Es ist übrigens schwer zu sagen, von wo die Verbesserung der speculativen Philosophie eigentlich herkommt. Ein nicht geringes Verdienst um dieselbe erwarb sich Descartes, indem er viel dazu beitrug, dem Denken Deutlichkeit zu geben, durch sein aufgestelltes Kriterium der Wahrheit, das er in die Klarheit und Evidenz der Erkenntniss setzte.

Unter die grössten und verdienstvollsten Reformatoren der Philosophie zu unsern Zeiten ist aber Leibnitz und Locke zu rechnen. Der Letztere suchte den menschlichen Verstand zu zergliedern und zu zeigen, welche Seelenkräfte und welche Operationen derselben zu dieser oder jener Erkenntniss gehörten. Aber er hat das Werk seiner Untersuchung nicht vollendet; auch ist sein Verfahren dogmatisch, wiewohl er den Nutzen stiftete, dass man anfing, die Natur der Seele besser und gründlicher zu studiren.

Was die besondere, Leibnitz und Wolff eigene, dogmatische Methode des Philosophirens betrifft: so war dieselbe sehr fehlerhaft. Auch liegt darin so viel Täuschendes, dass es wohl nöthig ist, das ganze Verfahren zu suspendiren und statt dessen ein anderes — die Methode des kritischen Philosophirens, in Gang zu bringen, die darin besteht, das Verfahren der Vernunft selbst zu untersuchen, das gesammte menschliche Erkenntnissvermögen zu zergliedern und zu prüfen: wie weit die Grenzen desselben wohl gehen mögen.

In unserm Zeitalter ist Naturphilosophie im blühendsten Zustande, und unter den Naturforschern giebt es grosse Namen, z. B. Newton. — Neuere Philosophen lassen sich jetzt, als ausgezeichnete und bleibende Namen, eigentlich nicht nennen, weil hier Alles gleichsam im Flusse fortgeht. Was der Eine baut, reisst der Andere nieder.

In der Moralphilosophie sind wir nicht weiter gekommen als die Alten. Was aber Metaphysik betrifft, so scheint es, als wären wir bei Untersuchung metaphysischer Wahrheiten stutzig geworden. Es zeigt sich jetzt eine Art von Indifferentism gegen diese Wissenschaft, da man es sich zur Ehre zu machen scheint, von metaphysischen Nachforschungen, als von blossen Grübeleien, verächtlich zu reden. Und doch ist Metaphysik die eigentliche, wahre Philosophie! —

Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kritik, und man muss sehen, was aus den kritischen Versuchen unsrer Zeit, in Absicht auf Philosophie und Metaphysik insbesondere, werden wird.

V.

Erkenntniss überhaupt. — Intuitive und discursive Erkenntniss; Anschauung und Begriff, und deren Unterschied insbesondere. — Logische und ästhetische Vollkommenheit des Erkenntnisses.

Alle unsere Erkenntniss hat eine zwiefache Beziehung: erstlich, eine Beziehung auf das Object, zweitens eine Beziehung auf das Subject. In der erstern Rücksicht bezieht sie sich auf Vorstellung; in der letztern aufs Bewusstseyn, die allgemeine Bedingung alles Erkenntnisses überhaupt. — (Eigentlich ist das Bewusstseyn eine Vorstellung, dass eine andere Vorstellung in mir ist.)

In jeder Erkenntniss muss unterschieden werden Materie, d. i. der Gegenstand, und Form, d. i. die Art, wie wir den Gegenstand erkennen. — Sieht z. B. ein Wilder ein Haus aus der Ferne, dessen Gebrauch er nicht kennt, so hat er zwar eben dasselbe Object, wie ein Anderer, der es bestimmt als eine für Menschen eingerichtete Wohnung kennt, in der Vorstellung vor sich. Aber der Form nach ist dieses Erkenntniss Eines und desselben Objects in Beiden verschieden. Bei dem Einen ist es blosse Anschauung, bei dem Andern Anschauung und Begriff zugleich.

Die Verschiedenheit der Form des Erkenntnisses beruht auf einer Bedingung, die alles Erkennen begleitet — auf dem Bewusstseyn. Bin ich mir der Vorstellung bewusst, so ist sie klar; bin ich mir derselben nicht bewusst, dunkel.

Da das Bewusstseyn die wesentliche Bedingung aller logischen Form der Erkenntniss ist, so kann und darf sich die Logik auch nur mit klaren, nicht aber mit dunkeln Vorstellungen beschäftigen. Wir sehen in der Logik nicht, wie Vorstellungen entspringen, sondern lediglich, wie dieselben mit der logischen Form übereinstimmen. — Uberhaupt kann die Logik auch gar nicht von den blossen Vorstellungen und deren Möglichkeit handeln. Das überlässt sie der Metaphysik. Sie selbst beschäftigt sich blos mit den Regeln des Denkens bei Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, als wodurch alles Denken geschieht. Freilich geht etwas vorher, ehe eine Vorstellung Begriff wird. Das werden wir an seinem Orte auch anzeigen. Wir werden aber nicht untersuchen: wie Vorstellungen entspringen? — Zwar handelt die Logik auch vom Erkennen, weil beim Erkennen schon Denken statt findet. Aber Vorstellung ist noch nicht Erkenntniss, sondern Erkenntniss setzt immer Vorstellung voraus. Und diese letztere lässt sich auch durchaus nicht erklären. Denn man müsste, was Vorstellung sey? doch immer wiederum durch eine andre Vorstellung erklären.

Alle klare Vorstellungen, auf die sich allein die logischen Regeln anwenden lassen, können nun unterschieden werden in Ansehung der Deutlichkeit und Undeutlichkeit. Sind wir uns der ganzen Vorstellung bewusst, nicht aber des Mannigfaltigen, das in ihr enthalten ist, so ist die Vorstellung undeutlich. — Zu Erläuterung der Sache zuerst ein Beispiel in der Anschauung.

Wir erblicken in der Ferne ein Landhaus. Sind wir uns bewusst, dass der angeschaute Gegenstand ein Haus ist, so müssen wir nothwendig doch auch eine Vorstellung von den verschiedenen Theilen dieses Hauses — den Fenstern, Thüren u. s. w. — haben. Denn sähen wir die Theile nicht, so würden wir auch das Haus selbst nicht sehen. Aber wir sind uns dieser Vorstellung von dem Mannigfaltigen seiner Theile nicht bewusst und unsere Vorstellung von dem gedachten Gegenstande selbst ist daher eine undeutliche Vorstellung.

Wollen wir ferner ein Beispiel von Undeutlichkeit in Begriffen, so möge der Begriff der Schönheit dazu dienen. Ein Jeder hat von der Schönheit einen klaren Begriff. Allein es kommen in diesem Begriffe verschiedene Merkmale vor; unter andern, dass das Schöne Etwas seyn müsse, das 1. in die Sinne fällt, und das 2. allgemein gefällt. Können wir uns nun das Mannigfaltige dieser und anderer Merkmale des Schönen nicht auseinandersetzen, so ist unser Begriff davon doch immer noch undeutlich.

Die undeutliche Vorstellung nennen Wolff's Schüler eine verworrene. Allein dieser Ausdruck ist nicht passend, weil das Gegentheil von Verwirrung nicht Deutlichkeit, sondern Ordnung ist. Zwar ist Deutlichkeit eine Wirkung der Ordnung, und Undeutlichkeit eine Wirkung der Verwirrung; und es ist also jede verworrene Erkenntniss auch eine undeutliche. Aber der Satz gilt nicht umgekehrt; — nicht alle undeutliche Erkenntniss ist eine verworrene. Denn bei Erkenntnissen, in denen kein Mannigfaltiges vorhanden ist, findet keine Ordnung, aber auch keine Verwirrung statt.

Diese Bewandtniss hat es mit allen einfachen Vorstellungen, die nie deutlich werden; nicht, weil in ihnen Verwirrung, sondern weil in ihnen kein Mannigfaltiges anzutreffen ist. Man muss sie daher undeutlich, aber nicht verworren nennen.

Und auch selbst bei den zusammengesetzten Vorstellungen, in denen sich ein Mannigfaltiges von Merkmalen unterscheiden lässt, rührt die Undeutlichkeit oft nicht her von Verwirrung, sondern von Schwäche des Bewusstseyns. Es kann nämlich etwas deutlich seyn der Form nach; d. h. ich kann mir des Mannigfaltigen in der Vorstellung bewusst seyn, aber der Materie nach kann die Deutlichkeit abnehmen, wenn der Grad des Bewusstseyns kleiner wird, obgleich alle Ordnung da ist. Dieses ist der Fall mit abstracten Vorstellungen.

Die Deutlichkeit selbst kann eine zwiefache seyn:

Erstlich: eine sinnliche. — Diese besteht in dem Bewusstseyn des Mannigfaltigen in der Anschauung. Ich sehe z. B. die Milchstrasse als einen weisslichen Streifen; die Lichtstrahlen von den einzelnen in demselben befindlichen Sternen müssen nothwendig in mein Auge gekommen seyn. Aber die Vorstellung davon war nur klar und wird durch das Teleskop erst deutlich, weil ich jetzt die einzelnen in jenem Milchstreifen enthaltenen Sterne erblicke.

Zweitens eine intellectuelle — Deutlichkeit in *Begriffen oder Verstandesdeutlichkeit*. — Diese beruht auf Zergliederung des Begriffs in Ansehung des Mannigfaltigen, das in ihm enthalten liegt. — So sind z. B. in dem Begriffe der *Tugend* als Merkmale enthalten 1. der Begriff der Freiheit, 2. der Begriff der Anhänglichkeit an Regeln (der Pflicht), 3. der Begriff von Überwältigung der Macht der Neigungen, wo ferne sie jenen Regeln widerstreiten. Lösen wir nun *so* den Begriff der Tugend in seine einzelnen Bestandtheile auf, so machen wir ihn eben durch diese Analyse uns deutlich. Durch diese Deutlichmachung selbst aber setzen wir zu einem Begriffe nichts hinzu; wir erklären ihn nur. Es werden daher bei der Deutlichkeit die Begriffe nicht der *Materie*, sondern nur der *Form* nach verbessert.

Reflectiren wir auf unsere Erkenntnisse in Ansehung der beiden wesentlich verschiedenen Grundvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes, woraus sie entspringen, so treffen wir hier auf den Unterschied zwischen Anschauungen und Begriffen. Alle unsere Erkenntnisse nämlich sind, in dieser Rücksicht betrachtet, entweder *Anschauungen* oder *Begriffe*. Die erstern haben ihre Quelle in der *Sinnlichkeit* — dem Vermögen der Anschauungen; die letztern im *Verstande* — dem Vermögen der Begriffe. Dieses ist der *logische* Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, nach welchem diese nichts als Anschauungen, jener hingegen nichts als Begriffe liefert. — Beide Grundvermögen lassen sich freilich auch noch von einer andern Seite betrachten und auf eine andere Art definiren; nämlich die Sinnlichkeit als ein Vermögen der *Receptivität*, der Verstand als ein Vermögen der *Spontaneität*. Allein diese Erklärungsart ist nicht logisch, sondern metaphysisch. — Man pflegt die Sinnlichkeit auch das niedere, den Verstand dagegen das obere Vermögen zu nennen; aus dem Grunde, weil die Sinnlichkeit den blossen Stoff zum Denken giebt, der Verstand aber über diesen Stoff disponirt und denselben unter Regeln oder Begriffe bringt.

Auf den hier angegebenen Unterschied zwischen intuitiven und discursiven Erkenntnissen, oder zwischen Anschauungen und Begriffen gründet sich die Verschiedenheit der ästhetischen und der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses.

Ein Erkenntniss kann vollkommen seyn, entweder nach Gesetzen der Sinnlichkeit, oder nach Gesetzen des Verstandes; im erstern Falle ist es ästhetisch, im andern logisch vollkommen. Beide, die ästhetische und die logische Vollkommenheit, sind also von verschiedener Art; — die erstere bezieht sich auf die Sinnlichkeit, die letztere auf den Verstand. — Die logische Vollkommenheit des Erkenntnisses beruht auf seiner Übereinstimmung mit dem Objecte; also auf allgemeingültigen Gesetzen, und lässt sich mithin auch nach Normen *a priori* beurtheilen. Die ästhetische Vollkommenheit besteht in der Übereinstimmung des Erkenntnisses mit dem Subjecte, und gründet sich auf die besondere Sinnlichkeit des Menschen. Es finden daher bei der ästhetischen Vollkommenheit keine objectiv- und allgemeingültigen Gesetze statt, in Beziehung auf welche sie sich *a priori* auf eine für alle denkende Wesen überhaupt allgemeingeltende Weise beurtheilen liesse. So ferne es indessen auch allgemeine Gesetze der Sinnlichkeit giebt, die, obgleich nicht objectiv und für alle denkende Wesen überhaupt, doch subjectiv für die gesammte Menschheit Gültigkeit haben, lässt sich auch eine ästhetische Vollkommenheit denken, die den Grund eines subjectiv-allgemeinen Wohlgefallens enthält. Dieses ist die Schönheit — das, was den Sinnen in der Anschauung gefällt und eben darum der Gegenstand eines allgemeinen Wohlgefallens seyn kann, weil die

Gesetze der Anschauung allgemeine Gesetze der Sinnlichkeit sind.

Durch diese Übereinstimmung mit den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit unterscheidet sich der Art nach das eigentliche, selbstständige Schöne, dessen Wesen in der blossen Form besteht, von dem Angenehmen, das lediglich in der Empfindung durch Reiz oder Rührung gefällt, und um deswillen auch nur der Grund eines blossen Privat-Wohlgefallens seyn kann.

Diese wesentliche ästhetische Vollkommenheit ist es, auch, welche unter allen mit der logischen Vollkommenheit sich verträgt und am besten mit ihr verbinden lässt.

Von dieser Seite betrachtet kann also die ästhetische Vollkommenheit in Ansehung jenes wesentlich Schönen der logischen Vollkommenheit vortheilhaft seyn. In einer andern Rücksicht ist sie ihr aber auch nachtheilig, so ferne wir bei der ästhetischen Vollkommenheit nur auf das ausserwesentlich Schöne sehen — das Reizende oder Rührende, was den Sinnen in der blossen Empfindung gefällt, und nicht auf die blosse Form, sondern die Materie der Sinnlichkeit sich bezieht. Denn Reiz und Rührung können die logische Vollkommenheit in unsern Erkenntnissen und Urtheilen am meisten verderben.

Überhaupt bleibt wohl freilich zwischen der ästhetischen und der logischen Vollkommenheit unsers Erkenntnisses immer eine Art von Widerstreit, der nicht völlig gehoben werden kann. Der Verstand will belehrt, die Sinnlichkeit belebt seyn; der erste begehrt Einsicht, die zweite Fasslichkeit. Sollen Erkenntnisse unterrichten: so müssen sie in so ferne gründlich seyn; sollen sie zugleich unterhalten, so müssen sie auch schön seyn. Ist ein Vortrag schön, aber seicht, so kann er nur der Sinnlichkeit, aber nicht dem Verstande; ist er umgekehrt gründlich, aber trocken — nur dem Verstande, aber nicht auch der Sinnlichkeit gefallen.

Da es indessen das Bedürfniss der menschlichen Natur und der Zweck der Popularität des Erkenntnisses erfordert, dass wir beide Vollkommenheiten mit einander zu vereinigen suchen, so müssen wir es uns auch angelegen seyn lassen, denjenigen Erkenntnissen, die überhaupt einer ästhetischen Vollkommenheit fähig sind, dieselbe zu verschaffen und eine schulgerechte, logisch vollkommene Erkenntniss durch die ästhetische Form popular zu machen. Bei diesem Bestreben, die ästhetische mit der logischen Vollkommenheit in unsern Erkenntnissen zu verbinden, müssen wir aber folgende Regeln nicht aus der Acht lassen: nämlich 1. dass die logische Vollkommenheit die Basis aller übrigen Vollkommenheiten sey und daher keiner andern gänzlich nachstehen oder aufgeopfert werden dürfe; 2. dass man hauptsächlich auf die formale ästhetische Vollkommenheit sehe — die Übereinstimmung einer Erkenntniss mit den Gesetzen der Anschauung — weil gerade hierin das wesentlich Schöne besteht, das mit der logischen Vollkommenheit sich am besten vereinigen lässt; 3. dass man mit Reiz und Rührung, wodurch ein Erkenntniss auf die Empfindung wirkt und für dieselbe ein Interesse erhält, sehr behutsam seyn müsse, weil hierdurch so leicht die Aufmerksamkeit vom Object auf das Subject kann gezogen werden, woraus denn augenscheinlich ein sehr nachtheiliger Einfluss auf die logische Vollkommenheit des Erkenntnisses entstehen muss.

Um die wesentlichen Verschiedenheiten, die zwischen der logischen und der ästhetischen Vollkommenheit des Erkenntnisses statt finden, nicht blos im Allgemeinen, sondern von mehreren besondern Seiten noch kenntlicher zu machen, wollen wir sie beide unter einander vergleichen in Rücksicht auf die vier Hauptmomente der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität, worauf es bei der Beurtheilung der Vollkommenheit des Erkenntnisses ankommt.

Ein Erkenntniss ist vollkommen 1. der Quantität nach, wenn es allgemein ist, 2. der Qualität nach, wenn es deutlich ist; 3. der Relation nach, wenn es wahr ist, und endlich 4. der Modalität nach, wenn es gewiss ist.

Aus diesen angegebenen Gesichtspuncten betrachtet, wird also ein Erkenntniss logisch vollkommen seyn der Quantität nach: wenn es objective Allgemeinheit (Allgemeinheit des Begriffs oder der Regel) — der Qualität nach: wenn es objective Deutlichkeit (Deutlichkeit im Begriffe) — der Relation nach: wenn es objective Wahrheit — und endlich der Modalität nach: wenn es objective Gewissheit hat.

Diesen logischen Vollkommenheiten entsprechen nun folgende ästhetische Vollkommenheiten in Beziehung auf jene vier Hauptmomente; nämlich:

1. die ästhetische Allgemeinheit. — Diese besteht in der Anwendbarkeit einer Erkenntniss auf eine Menge von Objecten, die zu Beispielen dienen, an denen sich die Anwendung von ihr machen lässt, und wodurch sie zugleich für den Zweck der Popularität brauchbar wird;

2. die ästhetische Deutlichkeit. — Diese ist die Deutlichkeit in der Anschauung, worin durch Beispiele ein abstract gedachter Begriff *in concreto* dargestellt oder erläutert wird;

3. die ästhetische Wahrheit. — Eine blos subjective Wahrheit, die nur in der Übereinstimmung des Erkenntnisses mit dem Subject und den Gesetzen des Sinnenscheins besteht und folglich nichts weiter als ein allgemeiner Schein ist;

4. die ästhetische Gewissheit. — Diese beruht auf dem, was dem Zeugnisse der Sinne zu Folge nothwendig ist, d. i. was durch Empfindung und Erfahrung bestätigt wird.

Bei den so eben genannten Vollkommenheiten kommen immer zwei Stücke vor, die in ihrer harmonischen Vereinigung die Vollkommenheit überhaupt ausmachen, nämlich: **Mannigfaltigkeit** und **Einheit**. Beim Verstande liegt die Einheit im Begriffe, bei den Sinnen in der Anschauung.

Blosse Mannigfaltigkeit ohne Einheit kann uns nicht befriedigen. Und daher ist unter allen die Wahrheit die Hauptvollkommenheit, weil sie der Grund der Einheit ist, durch die Beziehung unsers Erkenntnisses auf das Object. Auch selbst bei der ästhetischen Vollkommenheit bleibt die Wahrheit immer die *conditio sine qua non*, die vornehmste negative Bedingung, ohne welche etwas nicht allgemein dem Geschmacke gefallen kann. Es darf daher Niemand hoffen, in schönen Wissenschaften fortzukommen, wenn er nicht logische Vollkommenheit in seinem Erkenntnisse zum Grunde gelegt hat. In der grössten möglichen Vereinbarung der logischen mit der ästhetischen Vollkommenheit überhaupt in Rücksicht auf solche Kenntnisse, die beides, zugleich unterrichten und unterhalten sollen, zeigt sich auch wirklich der Charakter und die Kunst des Genies.

VI.

Besondere logische Vollkommmenheiten des Erkenntnisses.

A. Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Quantität nach. — **Grösse.** — Extensive und intensive Grösse. — Weitläufigkeit und Gründlichkeit oder Wichtigkeit und Fruchtbarkeit des Erkenntnisses. — Bestimmung des Horizonts unserer Erkenntnisse.

Die Grösse der Erkenntniss kann in einem zwiefachen Verstande genommen werden, entweder als **extensive** oder als **intensive** Grösse. Die erstere bezieht sich auf den **Umfang** der Erkenntniss und besteht also in der Menge und Mannigfaltigkeit derselben; die letztere bezieht sich auf ihren **Gehalt**, welcher die **Vielgültigkeit** oder die logische Wichtigkeit und Fruchtbarkeit einer Erkenntniss betrifft, so ferne sie als Grund von vielen und grossen Folgen betrachtet wird *(non multa sed multum)*.

Bei Erweiterung unserer Erkenntnisse, oder bei Vervollkommnung derselben ihrer extensiven Grösse nach, ist es gut, sich einen Überschlag zu machen, in wie weit ein Erkenntniss mit unsern Zwecken und Fähigkeiten zusammenstimme. Diese Überlegung betrifft die Bestimmung des **Horizonts** unserer Erkenntnisse, unter welchem die **Angemessenheit der Grösse der gesammten Erkenntnisse mit den Fähigkeiten und Zwecken des Subjects** zu verstehen ist.

Der Horizont lässt sich bestimmen:

1. **logisch** nach dem Vermögen oder den Erkenntnisskräften in Beziehung auf das **Interesse des Verstandes**. Hier haben wir zu beurtheilen: wie weit wir in unsern Erkenntnissen kommen können, wie weit wir darin gehen müssen und in wie ferne gewisse Erkenntnisse in logischer Absicht als Mittel zu diesen oder jenen Haupterkenntnissen, als unsern Zwecken, dienen;

2. **ästhetisch** nach **Geschmack** in Beziehung auf das Interesse des Gefühls. — Der seinen Horizont ästhetisch bestimmt, sucht die Wissenschaft nach dem Geschmack des Publicums einzurichten, d. h. sie **popular** zu machen, oder überhaupt nur solche Erkenntnisse sich zu erwerben, die sich allgemein mittheilen lassen und an denen auch die Classe der Nichtgelehrten Gefallen und Interesse findet;

3. **praktisch** nach dem **Nutzen** in Beziehung auf das **Interesse des Willens**. Der praktische Horizont, so ferne er bestimmt wird nach dem Einflusse, den ein Erkenntniss auf unsere Sittlichkeit hat, ist **pragmatisch** und von der grössten Wichtigkeit.

Der Horizont betrifft also die Beurtheilung und Bestimmung dessen, was der Mensch wissen kann, was er wissen darf, und was er wissen soll.

Was nun insbesondere den theoretisch oder logisch bestimmten Horizont betrifft — und von diesem kann hier allein die Rede seyn — so können wir denselben entweder aus dem objectiven oder aus dem subjectiven Gesichtspuncte betrachten.

In Ansehung der Objecte ist der Horizont entweder historisch oder rational. Der erstere ist viel weiter als der andere, ja er ist unermesslich gross, denn unsere historische Erkenntniss hat keine Grenzen. Der rationale Horizont dagegen lässt sich fixiren, es lässt sich z. B. bestimmen, auf welche Art von Objecten das mathematische Erkenntniss nicht ausgedehnt werden könne. So auch in Absicht auf das philosophische Vernunfterkenntniss, wie weit hier die Vernunft *a priori* ohne alle Erfahrung wohl gehen könne?

In Beziehung aufs Subject ist der Horizont entweder der allgemeine und absolute, oder ein besonderer und bedingter (Privat-Horizont).

Unter dem absoluten und allgemeinen Horizont ist die Congruenz der Grenzen der menschlichen Erkenntnisse mit den Grenzen der gesammten menschlichen Vollkommenheit überhaupt zu verstehen. Und hier ist also die Frage: was kann der Mensch als Mensch überhaupt wissen?

Die Bestimmung des Privat-Horizonts hängt ab von mancherlei empirischen Bedingungen und speciellen Rücksichten, z. B. des Alters, des Geschlechts, Standes, der Lebensart u. dgl. Jede besondere Classe von Menschen hat also, in Beziehung auf ihre speciellen Erkenntnisskräfte, Zwecke und Standpuncte, ihren besondern; — jeder Kopf, nach Maassgabe der Individualität seiner Kräfte und seines Standpunctes, seinen eigenen Horizont. Endlich können wir uns auch noch einen Horizont der gesunden Vernunft und einen Horizont der Wissenschaft denken, welcher letztere noch Principien bedarf, um nach denselben zu bestimmen: was wir wissen und nicht wissen können.

Was wir nicht wissen können, ist über unsern Horizont; was wir nicht wissen dürfen oder nicht zu wissen brauchen, ausser unserm Horizonte. Dieses letztere kann jedoch nur relativ gelten in Beziehung auf diese oder jene besondere Privatzwecke, zu deren Erreichung gewisse Erkenntnisse nicht nur nichts beitragen, sondern ihr sogar hinderlich seyn könnten. Denn schlechthin und in aller Absicht unnütz und unbrauchbar ist doch kein Erkenntniss, ob wir gleich seinen Nutzen nicht immer einsehen können. — Es ist daher ein eben so unweiser als ungerechter Vorwurf, der grossen Männern, welche mit mühsamem Fleisse die Wissenschaften bearbeiten, von schalen Köpfen gemacht wird, wenn diese hierbei fragen: wozu ist das nütze? — Diese Frage muss man, indem man sich mit Wissenschaften beschäftigen will, gar nicht einmal aufwerfen. Gesetzt, eine Wissenschaft könnte nur über irgend ein mögliches Object Aufschlüsse geben, so wäre sie um deswillen schon nützlich genug. Jede logisch vollkommene Erkenntniss hat immer irgend einen möglichen Nutzen, der, obgleich uns bis jetzt unbekannt, doch vielleicht von der Nachkommenschaft wird gefunden werden. — Hätte man bei Cultur der Wissenschaften immer nur auf den materiellen Gewinn, den Nutzen derselben gesehen, so würden wir keine Arithmetik und Geometrie haben. Unser Verstand ist auch überdies so eingerichtet, dass er in der blossen Einsicht Befriedigung findet und mehr noch, als in dem Nutzen, der daraus entspringt. Dieses merkte schon Plato an. Der Mensch fühlt seine eigene Vortrefflichkeit dabei; er empfindet, was es heisse, Verstand haben. Menschen, die das nicht empfinden, müssen die Thiere beneiden. Der innere Werth, den Erkenntnisse durch logische Vollkommenheit haben, ist mit ihrem äussern — dem Werthe in der Anwendung — nicht zu vergleichen.

Wie das, was ausser unserm Horizonte liegt, so ferne wir es nach unsern Absichten, als entbehrlich für uns, nicht wissen dürfen; — so ist auch das, was unter unserm Horizonte liegt, so ferne wir es, als schädlich für uns, nicht wissen sollen, nur in einem relativen, keinesweges aber im absoluten Sinne zu verstehen.

In Absicht auf die Erweiterung und Demarcation unserer Erkenntniss sind folgende Regeln zu empfehlen:

Man muss sich seinen Horizont:

1. zwar frühzeitig bestimmen, aber freilich doch erst alsdann, wenn man ihn sich selbst bestimmen kann, welches gewöhnlich vor dem zwanzigsten Jahre nicht statt findet;
2. ihn nicht leicht und oft verändern (nicht von Einem auf das Andere fallen);
3. den Horizont Anderer nicht nach dem seinigen messen, und nicht das für unnütz halten, was uns zu Nichts nützt: es würde verwegen seyn, den Horizont Anderer bestimmen zu wollen, weil man theils ihre Fähigkeiten, theils ihre Absichten nicht genug kennt;
4. ihn weder zu sehr ausdehnen, noch zu sehr einschränken. Denn der zu viel wissen will, weiss am Ende nichts, und der umgekehrt von einigen Dingen glaubt, dass sie ihn nichts angehen, betrügt sich oft; wie wenn z. B. der Philosoph von der Geschichte glaubte, dass sie ihm entbehrlich sey;

Auch suche man:

5. den absoluten Horizont des ganzen menschlichen Geschlechts (der vergangenen und künftigen Zeit nach) zum Voraus zu bestimmen, so wie insbesondere auch:
6. die Stelle zu bestimmen, die unsere Wissenschaft im Horizonte der gesammten Erkenntniss einnimmt.

Dazu dient die Universal-Encyklopädie als eine Universalcharte (*Mappe-monde*) der Wissenschaften;

7. bei Bestimmung seines besondern Horizonts selbst prüfe man sorgfältig: zu welchem Theile des Erkenntnisses man die grösste Fähigkeit und Wohlgefallen habe; — was in Ansehung gewisser Pflichten mehr oder weniger nöthig sey; — was mit den nothwendigen Pflichten nicht zusammen bestehen könne;

und endlich:

8. suche man seinen Horizont immer doch mehr zu erweitern als zu verengen.

Es ist überhaupt von der Erweiterung des Erkenntnisses das nicht zu besorgen, was d'Alembert von ihr besorgt. Denn uns drückt nicht die Last, sondern uns verengt das Volumen des Raums für unsre Erkenntnisse. Kritik der Vernunft, der Geschichte und historischen Schriften, — ein allgemeiner Geist, der auf das menschliche Erkenntniss *en gros* und nicht blos im *détail* geht, werden immer den Umfang kleiner machen, ohne im Inhalte etwas zu vermindern. Blos die Schlacke fällt vom Metalle weg oder das unedlere Vehikel, die Hülle, welche bis so lange nöthig war. Mit der Erweiterung der Naturgeschichte, der Mathematik u. s. w. werden neue Methoden erfunden werden, die das Alte verkürzen und die Menge der Bücher entbehrlich machen. Auf Erfindung solcher neuen Methoden und Principien wird es beruhen, dass wir, ohne das Gedächtniss zu belästigen, Alles mit Hülfe derselben nach Belieben selbst finden können. Daher macht sich der um die Geschichte wie ein Genie verdient, welcher sie unter Ideen fasst, die immer bleiben können.

Der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses in Ansehung seines Umfanges steht die Unwissenheit entgegen. Eine negative Unvollkommenheit oder Unvollkommenheit des Mangels, die wegen der Schranken des Verstandes von unserm Erkenntnisse unzertrennlich bleibt.

Wir können die Unwissenheit aus einem objectiven und aus einem subjectiven Gesichtspuncte betrachten.

1. Objectiv genommen, ist die Unwissenheit entweder eine materiale oder eine formale. Die erstere besteht in einem Mangel an historischen, die andere in einem Mangel an rationalen Erkenntnissen. — Man muss in keinem Fache ganz ignorant seyn, aber wohl kann man das historische Wissen einschränken, um sich desto mehr auf das rationale zu legen, oder umgekehrt.

2. In subjectiver Bedeutung ist die Unwissenheit entweder eine gelehrte, scientifische oder eine gemeine. — Der die Schranken der Erkenntniss, also das Feld der Unwissenheit, von wo es anhebt, deutlich einsieht — der Philosoph z. B., der es einsieht und beweist, wie wenig man aus Mangel an den dazu erforderlichen Datis in Ansehung der Structur des Goldes wissen könne, ist kunstmässig oder auf eine gelehrte Art unwissend. Der hingegen unwissend ist, ohne die Gründe von den Grenzen der Unwissenheit einzusehen und sich darum zu bekümmern, ist es auf eine gemeine, nicht wissenschaftliche Weise. Ein solcher weiss nicht einmal, dass er nichts wisse. Denn man kann sich seine Unwissenheit niemals anders vorstellen als durch die Wissenschaft, so wie ein Blinder sich die Finsterniss nicht vorstellen kann, als bis er sehend geworden.

Die Kenntniss seiner Unwissenheit setzt also Wissenschaft voraus, und macht zugleich bescheiden, dagegen das eingebildete Wissen aufbläht. So war Sokrates Nichtwissen eine rühmliche Unwissenheit; eigentlich ein Wissen des Nichtwissens nach seinem eigenen Geständnisse. — Diejenigen also, die sehr viele Kenntnisse besitzen und bei alle dem doch über die Menge dessen, was sie nicht wissen, erstaunen, kann der Vorwurf der Unwissenheit eben nicht treffen.

Untadelhaft *(inculpabilis)* ist überhaupt die Unwissenheit in Dingen, deren Erkenntniss über unsern Horizont geht; und erlaubt (wiewohl auch nur im relativen Sinne) kann sie seyn in Ansehung des speculativen Gebrauchs unserer Erkenntnissvermögen, so ferne die Gegenstände hier, obgleich nicht über, aber doch ausser unserm Horizonte liegen. Schändlich aber ist sie in Dingen, die zu wissen uns sehr nöthig und auch leicht ist.

Es ist ein Unterschied, Etwas nicht wissen und Etwas ignoriren, d. i. keine Notiz wovon nehmen. Es ist gut, viel zu ignoriren, was uns nicht gut ist zu wissen. Von beiden ist noch unterschieden das Abstrahiren. Man abstrahirt aber von einer Erkenntniss, wenn man die Anwendung derselben ignorirt, wodurch man sie *in abstracto* bekommt und im Allgemeinen als Princip sodann besser betrachten kann. Ein solches Abstrahiren von dem, was bei Erkenntniss einer Sache zu unserer Absicht nicht gehört, ist nützlich und lobenswerth.

Historisch unwissend sind gemeiniglich Vernunftlehrer.

Das historische Wissen ohne bestimmte Grenzen ist Polyhistorie; diese bläht auf. Polymathie geht auf das Vernunfterkenntniss. Beides, das ohne bestimmte Grenzen ausgedehnte historische sowohl als rationale Wissen kann Pansophie heissen. — Zum historischen Wissen gehört die Wissenschaft von den Werkzeugen der Gelehrsamkeit — die Philologie, die eine kritische Kenntniss der Bücher und Sprachen (Literatur und Linguistik) in sich fasst.

Die blosse Polyhistorie ist eine cyklopische Gelehrsamkeit, der ein Auge fehlt — das Auge der Philosophie; und ein Cyklop von Mathematiker, Historiker, Naturbeschreiber, Philolog und Sprachkundiger ist ein Gelehrter, der gross in allen diesen Stücken ist, aber alle Philosophie darüber für entbehrlich hält.

Einen Theil der Philologie machen die *Humaniora* aus, worunter man die Kenntniss der Alten versteht, welche die Vereinigung der Wissenschaft mit Geschmack befördert, die Rauhigkeit abschleift und die Communicabilität und Urbanität, worin Humanität besteht, befördert.

Die *Humaniora* betreffen also eine Unterweisung in dem, was zur Cultur des Geschmacks dient, den Mustern der Alten gemäss. Dahin gehört z. B. Beredtsamkeit, Poesie, Belesenheit in den classischen Autoren u. dgl. m. Alle diese humanistischen Kenntnisse kann man zum praktischen, auf die Bildung des Geschmacks zunächst abzweckenden, Theile der Philologie rechnen. Trennen wir aber den blossen Philologen noch vom Humanisten, so würden sich beide darin von einander unterscheiden, dass jener die Werkzeuge der Gelehrsamkeit bei den Alten sucht, dieser hingegen die Werkzeuge der Bildung des Geschmacks.

Der Belletrist oder *bel esprit* ist ein Humanist nach gleichzeitigen Mustern in lebenden Sprachen. Er ist also kein Gelehrter — denn nur todte Sprachen sind jetzt gelehrte Sprachen — sondern ein blosser Dilettant der Geschmackskenntnisse nach der Mode, ohne der Alten zu bedürfen. Man könnte ihn den Affen des Humanisten nennen. — Der Polyhistor muss als Philolog Linguist und Literator und als Humanist muss er Classiker und ihr Ausleger seyn. Als Philolog ist er cultivirt, als Humanist civilisirt.

In Ansehung der Wissenschaften giebt es zwei Ausartungen des herrschenden Geschmacks: Pedanterie und Galanterie. Die eine treibt die Wissenschaften blos für die Schule und schränkt sie dadurch ein in Rücksicht ihres Gebrauches; die andere treibt sie blos für den Umgang oder die Welt und beschränkt sie dadurch in Absicht auf ihren Inhalt.

Der Pedant ist entweder als Gelehrter dem Weltmanne entgegengesetzt und ist in so ferne der aufgeblasene Gelehrte ohne Weltkenntniss, d. i. ohne Kenntniss der Art und Weise, seine Wissenschaft an den Mann zu bringen; — oder er ist zwar als der Mann von Geschicklichkeit überhaupt zu betrachten, aber nur in *Formalien*, nicht dem Wesen und Zwecke nach. In der letztern Bedeutung ist er ein *Formalienklauber*; eingeschränkt in Ansehung des Kerns der Sachen, sieht er nur auf das Kleid und die Schaale. Er ist die verunglückte Nachahmung oder *Carricatur vom methodischen* Kopfe. — Man kann daher die Pedanterei auch die grüblerische Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien nennen. Und ein solches Formale der Schulmethode ausser der Schule ist nicht blos bei Gelehrten und im gelehrten Wesen, sondern auch bei andern Ständen und in andern Dingen anzutreffen. Das *Ceremoniel an Höfen*, im *Umgange* — was ist es anders als Formalienjagd und Klauberei? Im Militär ist es nicht völlig so, ob es gleich so scheint. Aber im Gespräche, in der Kleidung, in der Diät, in der Religion herrscht oft viel Pedanterei.

Eine zweckmässige Genauigkeit in Formalien ist *Gründlichkeit* (schulgerechte, scholastische Vollkommenheit). Pedanterie ist also eine *affectirte* Gründlichkeit, so wie Galanterie, als eine blosse Buhlerin um den Beifall des Geschmacks, nichts als eine affectirte Popularität ist. Denn die Galanterie ist nur bemüht, sich dem Leser gewogen zu machen und ihn daher auch nicht einmal durch ein schweres Wort zu beleidigen.

Pedanterei zu vermeiden, dazu werden ausgebreitete Kenntnisse nicht nur in den Wissenschaften selbst, sondern auch in Ansehung des Gebrauches derselben erfordert. Daher kann sich nur der wahre Gelehrte von der Pedanterei losmachen, die immer die Eigenschaft eines eingeschränkten Kopfes ist.

Bei dem Bestreben, unserm Erkenntnisse die Vollkommenheit der scholastischen Gründlichkeit und zugleich der Popularität zu verschaffen, ohne darüber in die gedachten Fehler einer affectirten Gründlichkeit oder einer affectirten Popularität zu gerathen, müssen wir vor Allem auf die scholastische Vollkommenheit unsers Erkenntnisses — die schulgerechte Form der Gründlichkeit — sehen und sodann erst dafür sorgen, wie wir die methodisch in der Schule gelernte Erkenntniss wahrhaft popular, d. i. Andern so leicht und allgemein mittheilbar machen, dass doch die Gründlichkeit nicht durch die Popularität verdrängt werde. Denn um der popularen Vollkommenheit willen, — dem Volke zu Gefallen, muss die scholastische Vollkommenheit nicht aufgeopfert werden, ohne welche alle Wissenschaft nichts als Spielwerk und Tändelei wäre. —

Um aber wahre Popularität zu lernen, muss man die Alten lesen, z. B. Cicero's philosophische Schriften, die Dichter Horaz, Virgil u. s. w.; unter den Neuern Hume, Shaftesbury u. a. m. Männer, die alle vielen Umgang mit der verfeinerten Welt gehabt haben, ohne den man nicht popular seyn kann. Denn wahre Popularität erfordert viele praktische Welt- und Menschenkenntniss, Kenntniss von den Begriffen, dem Geschmacke und den Neigungen der Menschen, worauf bei der Darstellung und selbst der Wahl schicklicher, der Popularität angemessener, Ausdrücke beständige Rücksicht zu nehmen ist. — Eine solche Herablassung (Condescendenz) zu der Fassungskraft des Publicums und den gewohnten Ausdrücken, wobei die scholastische Vollkommenheit nicht hintenan gesetzt, sondern nur die Einkleidung der Gedanken so eingerichtet wird, dass man das Gerüst — das Schulgerechte und Technische von jener Vollkommenheit — nicht sehen lässt (so wie man mit Bleistift Linien zieht, auf die man schreibt und sie nachher wegwischt) — diese wahrhaft populare Vollkommenheit des Erkenntnisses ist in der That eine grosse und seltene Vollkommenheit, die von vieler Einsicht in die Wissenschaft zeigt. Auch hat sie ausser vielen andern Verdiensten noch dieses, dass sie einen Beweis für die vollständige Einsicht in eine Sache geben kann. Denn die blos scholastische Prüfung einer Erkenntniss lässt noch den Zweifel übrig: ob die Prüfung nicht einseitig sey, und ob die Erkenntniss selbst auch wohl einen von allen Menschen ihr zugestandenen Werth habe? — Die Schule hat ihre Vorurtheile so wie der gemeine Verstand. Eines verbessert hier das andere. Es ist daher wichtig, ein Erkenntniss an Menschen zu prüfen, deren Verstand an keiner Schule hängt.

Diese Vollkommenheit der Erkenntniss, wodurch sich dieselbe zu einer leichten und allgemeinen Mittheilung qualificirt, könnte man auch die äussere **Extension** oder die extensive Grösse eines Erkenntnisses nennen, so ferne es **äusserlich** unter viele Menschen ausgebreitet ist.

Da es so viele und mannigfaltige Erkenntnisse giebt, so wird man wohl thun, sich einen Plan zu machen, nach welchem man die Wissenschaften so ordnet, wie sie am besten zu seinen Zwecken zusammenstimmen und zu Beförderung derselben beitragen. Alle Erkenntnisse stehen unter einander in einer gewissen natürlichen Verknüpfung. Sieht man nun bei dem Bestreben nach Erweiterung der Erkenntnisse nicht auf diesen ihren Zusammenhang, so wird aus allem Vielwissen doch weiter nichts als blosse **Rhapsodie**. Macht man sich aber eine Hauptwissenschaft zum Zweck und betrachtet alle andern Erkenntnisse nur als Mittel, um zu derselben zu gelangen, so bringt man in sein Wissen einen gewissen systematischen Charakter. — Und um nach einem solchen wohlgeordneten und zweckmässigen Plane bei Erweiterung seiner Erkenntnisse zu Werke zu gehen, muss man also jenen Zusammenhang der Erkenntnisse unter einander kennen zu lernen suchen. Dazu giebt die **Architektonik** der Wissenschaften Anleitung, die ein **System nach Ideen** ist, in welchem die **Wissenschaften in Ansehung ihrer Verwandtschaft und systematischen Verbindung in einem Ganzen** der die Menschheit interessirenden Erkenntniss betrachtet werden.

Was nun insbesondere aber die intensive Grösse des Erkenntnisses, d. h. ihren Gehalt, oder ihre Vielgültigkeit und Wichtigkeit betrifft, die sich, wie wir oben bemerkten, von der extensiven Grösse, der blossen Weitläufigkeit desselben wesentlich unterscheidet, so wollen wir hierüber nur noch folgende wenige Bemerkungen machen:

1. Eine Erkenntniss, die aufs Grosse, d. i. das Ganze im Gebrauch des Verstandes geht, ist von der Subtilität im Kleinen (Mikrologie) zu unterscheiden.

2. Logisch wichtig ist jedes Erkenntniss zu nennen, das die logische Vollkommenheit der Form nach befördert, z. B. jeder mathematische Satz, jedes deutlich eingesehene Gesetz der Natur, jede richtige philosophische Erklärung. — Die praktische Wichtigkeit kann man nicht voraus sehen, sondern man muss sie abwarten.

3. Man muss die Wichtigkeit nicht mit der Schwere verwechseln. Ein Erkenntniss kann schwer seyn, ohne wichtig zu seyn, und umgekehrt. Schwere entscheidet daher weder für noch auch wider den Werth und die Wichtigkeit eines Erkenntnisses. Diese beruht auf der Grösse oder Vielheit der Folgen. Je mehr oder je grössere Folgen ein Erkenntniss hat, je mehr Gebrauch sich von ihm machen lässt, desto wichtiger ist es. — Eine Erkenntniss ohne wichtige Folgen heisst eine Grübelei; dergleichen z. B. die scholastische Philosophie war.

VII.

B. Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses, der **Relation** nach. — **Wahrheit.** — Materiale und formale oder logische Wahrheit. — Kriterien der logischen Wahrheit. — Falschheit und Irrthum. — Schein, als Quelle des Irrthums. — Mittel zu Vermeidung der Irrthümer.

Eine Hauptvollkommenheit des Erkenntnisses, ja die wesentliche und unzertrennliche Bedingung aller Vollkommenheit desselben, ist die Wahrheit. — Wahrheit, sagt man, besteht in der Übereinstimmung der Erkenntniss mit dem Gegenstande. Dieser blossen Worterklärung zufolge, soll also mein Erkenntniss, um als wahr zu gelten, mit dem Object übereinstimmen. Nun kann ich aber das Object nur mit meinem Erkenntnisse vergleichen, dadurch dass ich es erkenne. Meine Erkenntniss soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Object ausser mir und die Erkenntniss in mir ist: so kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntniss vom Object mit meiner Erkenntniss vom Object übereinstimme. Einen solchen Cirkel im Erklären nannten die Alten Diallele. Und wirklich wurde dieser Fehler auch immer den Logikern von den Skeptikern vorgeworfen, welche bemerkten: es verhalte sich mit jener Erklärung der Wahrheit eben so, wie wenn Jemand vor Gericht eine Aussage thue und sich dabei auf einen Zeugen berufe, den Niemand kenne, der sich aber dadurch glaubwürdig machen wolle, dass er behaupte, der, welcher ihn zum Zeugen aufgerufen, sey ein ehrlicher Mann. — Die Beschuldigung war allerdings gegründet. Nur ist die Auflösung der gedachten Aufgabe schlechthin und für jeden Menschen unmöglich.

Es fragt sich nämlich hier: ob und in wie ferne es ein sicheres, allgemeines und in der Anwendung brauchbares Kriterium der Wahrheit gebe? — Denn das soll die Frage: was ist Wahrheit? — bedeuten.

Um diese *wichtige* Frage *entscheiden zu können*, müssen wir das, was in unserm Erkenntnisse zur *Materie* desselben gehört und auf das *Object* sich bezieht, von dem, was die *blosse Form*, als diejenige Bedingung betrifft, ohne welche ein Erkenntniss gar kein Erkenntniss überhaupt seyn würde, wohl unterscheiden. — Mit Rücksicht auf diesen Unterschied zwischen der *objectiven*, *materialen* und der *subjectiven*, *formalen* Beziehung in unserm Erkenntnisse, zerfällt daher die obige Frage in die zwei besondern:

1. giebt es ein allgemeines materiales, und

2. giebt es ein allgemeines formales Kriterium der Wahrheit?

Ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit ist nicht möglich; — es ist sogar in sich selbst widersprechend. Denn als ein *allgemeines* für alle Objecte überhaupt gültiges, müsste es von allem Unterschiede derselben völlig abstrahiren und doch auch zugleich als ein materiales Kriterium eben auf diesen Unterschied gehen, um bestimmen zu können, ob ein Erkenntniss gerade mit demjenigen Objecte, worauf es bezogen wird, und nicht mit irgend einem Object überhaupt — womit eigentlich gar nichts gesagt wäre — übereinstimme. In dieser Ubereinstimmung einer Erkenntniss mit demjenigen bestimmten Objecte, worauf sie bezogen wird, muss aber die materiale Wahrheit bestehen. Denn ein Erkenntniss, welches in Ansehung Eines Objectes wahr ist, kann in Beziehung auf andre Objecte falsch seyn. Es ist daher ungereimt, ein allgemeines materiales Kriterium der Wahrheit zu fordern, das von allem Unterschiede der Objecte zugleich abstrahiren und auch nicht abstrahiren solle.

Ist nun aber die Frage nach *allgemeinen formalen* Kriterien der Wahrheit, so ist die Entscheidung hier leicht, dass es dergleichen allerdings geben könne. Denn die *formale* Wahrheit besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntniss mit sich selbst bei gänzlicher Abstraction von allen Objecten insgesammt und von allem

Unterschiede derselben. Und die allgemeinen formalen Kriterien der Wahrheit sind demnach nichts anders als allgemeine logische Merkmale der Übereinstimmung der Erkenntniss mit sich selbst oder — welches einerlei ist — mit den allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft.

Diese formalen, allgemeinen Kriterien sind zwar freilich zur objectiven Wahrheit nicht hinreichend, aber sie sind doch als die *conditio sine qua non* derselben anzusehen.

Denn vor der Frage: ob die Erkenntniss mit dem Object zusammenstimme, muss die Frage vorhergehen, ob sie mit sich selbst (der Form nach) zusammenstimme? Und dies ist Sache der Logik.

Die formalen Kriterien der Wahrheit in der Logik sind:

1. der Satz des Widerspruchs,
2. der Satz des zureichenden Grundes.

Durch den erstern ist die logische Möglichkeit, durch den letztern die logische Wirklichkeit eines Erkenntnisses bestimmt.

Zur logischen Wahrheit eines Erkenntnisses gehört nämlich:

Erstlich: dass es logisch möglich sey, d. h. sich nicht widerspreche. Dieses Kennzeichen der innerlichen logischen Wahrheit ist aber nur negativ; denn ein Erkenntniss, welches sich widerspricht, ist zwar falsch; wenn es sich aber nicht widerspricht, nicht allemal wahr.

Zweitens, dass es logisch gegründet sey, d. h. dass es *a.* Gründe habe und *b.* nicht falsche Folgen habe.

Dieses zweite, den logischen Zusammenhang eines Erkenntnisses mit Gründen und Folgen betreffende Kriterium der äusserlichen logischen Wahrheit oder der Rationabilität des Erkenntnisses ist positiv. Und hier gelten folgende Regeln:

1. Aus der Wahrheit der Folge lässt sich auf die Wahrheit des Erkenntnisses als Grundes schlies-

sen, aber nur negativ: wenn Eine falsche Folge aus einer Erkenntniss fliesst, so ist die Erkenntniss selbst falsch. Denn wenn der Grund wahr wäre, so müsste die Folge auch wahr seyn, weil die Folge durch den Grund bestimmt wird.

Man kann aber nicht umgekehrt schliessen: wenn keine falsche Folge aus einem Erkenntnisse fliesst, so ist es wahr; denn man kann aus einem falschen Grunde wahre Folgen ziehen.

2. Wenn alle Folgen eines Erkenntnisses wahr sind, so ist das Erkenntniss auch wahr. Denn wäre nur etwas Falsches im Erkenntnisse, so müsste auch eine falsche Folge statt finden.

Aus der Folge lässt sich also zwar auf einen Grund schliessen, aber ohne diesen Grund bestimmen zu können. Nur aus dem Inbegriffe aller Folgen allein kann man auf einen bestimmten Grund schliessen, dass dieser der wahre sey.

Die erstere Schlussart, nach welcher die Folge nur ein negativ und indirect zureichendes Kriterium der Wahrheit eines Erkenntnisses seyn kann, heisst in der Logik die apagogische *(modus tollens)*.

Dieses Verfahren, wovon in der Geometrie häufig Gebrauch gemacht wird, hat den Vortheil, dass ich aus einem Erkenntnisse nur Eine falsche Folge herleiten darf, um seine Falschheit zu beweisen. Um z. B. darzuthun, dass die Erde nicht platt sey, darf ich, ohne positive und directe Gründe vorzubringen, apagogisch und indirect nur so schliessen: wäre die Erde platt, so müsste der Polarstern immer gleich hoch seyn; nun ist dieses aber nicht der Fall, folglich ist sie nicht platt.

Bei der andern, der positiven und directen Schlussart *(modus ponens)* tritt die Schwierigkeit ein, dass sich die Allheit der Folgen nicht apodiktisch erkennen lässt, und dass man daher durch die gedachte Schlussart nur zu einer wahrscheinlichen und hypothetisch-wahren Erkenntniss (Hypothesen) geführt wird, nach der Voraussetzung, dass da, wo viele Folgen wahr sind, die übrigen alle auch wahr seyn mögen.

Wir werden also hier drei Grundsätze, als allgemeine blos formale oder logische Kriterien der Wahrheit aufstellen können; diese sind:

1. der **Satz des Widerspruchs und der Identität** (*principium contradictionis* und *identitatis*), durch welchen die innere Möglichkeit eines Erkenntnisses für **problematische** Urtheile bestimmt ist;
2. der **Satz des zureichenden Grundes** (*principium rationis sufficientis*), auf welchem die (logische) **Wirklichkeit** einer Erkenntniss beruht — dass sie gegründet sey, als Stoff zu **assertorischen** Urtheilen;
3. der **Satz des ausschliessenden dritten** (*principium exclusi medii inter duo contradictoria*), worauf sich die (logische) Nothwendigkeit eines Erkenntnisses gründet; — dass nothwendig so und nicht anders geurtheilt werden müsse, d. i. dass das Gegentheil falsch sey — für **apodiktische** Urtheile.

Das Gegentheil von der Wahrheit ist die **Falschheit**, welche, so ferne sie für Wahrheit gehalten wird, **Irrthum** heisst. Ein irriges Urtheil — denn Irrthum sowohl als Wahrheit ist nur im Urtheile — ist also ein solches, welches den Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechselt.

Wie Wahrheit möglich sey: — das ist leicht einzusehen, da hier der Verstand nach seinen wesentlichen Gesetzen handelt.

Wie aber Irrthum in formaler Bedeutung des Worts, d. h. wie die verstandeswidrige Form des Denkens möglich sey: das ist schwer zu begreifen, so wie es überhaupt nicht zu begreifen ist, wie irgend eine Kraft von ihren eigenen wesentlichen Gesetzen abweichen solle. — Im Verstande selbst und dessen wesentlichen Gesetzen können wir also den Grund der Irrthümer nicht suchen, so wenig als in den Schranken des Verstandes, in denen zwar die Ursache der Unwissenheit, keineswegs aber des Irrthumes liegt. Hätten wir nun keine andre Erkenntnisskraft als den Verstand, so würden wir nie irren. Allein es liegt, ausser dem Verstande, noch eine andre unentbehrliche Erkenntnissquelle in uns. Das ist die Sinnlichkeit, die uns den Stoff zum Denken giebt und dabei nach andern Gesetzen wirkt, als der Verstand. — Aus der Sinnlichkeit, an und für sich selbst betrachtet, kann aber der Irrthum auch nicht entspringen, weil die Sinne gar nicht urtheilen.

Der Entstehungsgrund alles Irrthums wird daher einzig und allein in dem unvermerkten Einflusse der Sinnlichkeit auf den Verstand, oder genauer zu reden, auf das Urtheil, gesucht werden müssen. Dieser Einfluss nämlich macht, dass wir im Urtheilen blos subjective Gründe für objective halten und folglich den blossen Schein der Wahrheit mit der Wahrheit selbst verwechseln. Denn darin besteht eben das Wesen des Scheins, der um deswillen als ein Grund anzusehen ist, eine falsche Erkenntniss für wahr zu halten.

Was den Irrthum möglich macht, ist also der Schein, nach welchem im Urtheile das blos Subjective mit dem Objectiven verwechselt wird.

In gewissem Sinne kann man wohl den Verstand auch zum Urheber der Irrthümer machen, so ferne er nämlich aus Mangel an erforderlicher Aufmerksamkeit auf jenen Einfluss der Sinnlichkeit sich durch den hieraus entsprungenen Schein verleiten lässt, blos subjective Bestimmungsgründe des Urtheils für objective zu halten, oder das, was nur nach Gesetzen der Sinnlichkeit wahr ist, für wahr nach seinen eigenen Gesetzen gelten zu lassen.

Nur die Schuld der Unwissenheit liegt demnach in den Schranken des Verstandes; die Schuld des Irrthums haben wir uns selbst beizumessen. Die Natur hat uns zwar viele Kenntnisse versagt, sie lässt uns über so Manches in einer unvermeidlichen Unwissenheit; aber den Irrthum verursacht sie doch nicht. Zu diesem verleitet uns unser eigener Hang zu urtheilen und zu entscheiden, auch da, wo wir wegen unsrer Begrenztheit zu urtheilen und zu entscheiden nicht vermögend sind.

Aller Irrthum, in welchen der menschliche Verstand gerathen kann, ist aber nur partial, und in jedem irrigen Urtheile muss immer etwas Wahres liegen. Denn ein totaler Irrthum wäre ein gänzlicher Widerstreit wider die Gesetze des Verstandes und der Vernunft. Wie könnte er, als solcher, auf irgend eine Weise aus dem Verstande kommen, und, so ferne er doch ein Urtheil ist, für ein Product des Verstandes gehalten werden!

In Rücksicht auf das Wahre und Irrige in unserer Erkenntniss unterscheiden wir ein genaues von einem rohen Erkenntnisse.

Genau ist das Erkenntniss, wenn es seinem Object angemessen ist, oder wenn in Ansehung seines Objects nicht der mindeste Irrthum statt findet; — roh ist es, wenn Irrthümer darin seyn können, ohne eben der Absicht hinderlich zu seyn.

Dieser Unterschied betrifft die weitere oder engere Bestimmtheit unsres Erkenntnisses *(cognitio late vel stricte determinata)*. — Anfangs ist es zuweilen nöthig, ein Erkenntniss in einem weitern Umfange zu bestimmen *(late determinare)*, besonders in historischen Dingen. In Vernunfterkenntnissen aber muss Alles genau *(stricte)* bestimmt seyn. Bei der laten Determination sagt man: ein Erkenntniss sey *praeter*, *propter* determinirt. Es kommt immer auf die Absicht eines Erkenntnisses an, ob es roh oder genau bestimmt seyn soll. Die late Determination lässt noch immer einen Spielraum für den Irrthum übrig, der aber doch seine bestimmten Grenzen haben kann. Irrthum findet besonders da statt, wo eine late Determination für eine stricte genommen wird, z. B. in Sachen der Moralität, wo alles stricte determinirt seyn muss. Die das nicht thun, werden von den Engländern Latitudinarier genannt.

Von der Genauigkeit, als einer objectiven Vollkommenheit des Erkenntnisses — da das Erkenntniss hier völlig mit dem Object congruirt — kann man noch die Subtilität als eine subjective Vollkommenheit desselben unterscheiden.

Eine Erkenntniss von einer Sache ist subtil, wenn man darin dasjenige entdeckt, was Anderer Aufmerksamkeit zu entgehen pflegt. Es erfordert also einen höhern Grad von Aufmerksamkeit und einen grössern Aufwand von Verstandeskraft.

Viele tadeln alle Subtilität, weil sie sie nicht erreichen können. Aber sie macht an sich immer dem Verstande Ehre und ist sogar verdienstlich und nothwendig, so ferne sie auf einen der Beobachtung würdigen Gegenstand angewandt wird. — Wenn man aber mit einer geringern Aufmerksamkeit und Anstrengung des Verstandes denselben Zweck hätte erreichen können, und man verwendet doch mehr darauf: so macht man unnützen Aufwand und verfällt in Subtilitäten, die zwar schwer sind, aber zu nichts nützen (*nugae difficiles*).

So wie dem Genauen das Rohe, so ist dem Subtilen das Grobe entgegengesetzt.

Aus der Natur des Irrthums, in dessen Begriffe, wie wir bemerkten, ausser der Falschheit, noch der Schein der Wahrheit als ein wesentliches Merkmal enthalten ist, ergiebt sich für die Wahrheit unsers Erkenntnisses folgende wichtige Regel:

Um Irrthümer zu vermeiden — und unvermeidlich ist wenigstens absolut oder schlechthin kein Irrthum, ob er es gleich beziehungsweise seyn kann für die Fälle, da es, selbst auf die Gefahr zu irren, unvermeidlich für uns ist, zu urtheilen — also um Irrthümer zu vermeiden, muss man die Quelle derselben, den Schein, zu entdecken und zu erklären suchen. Das haben aber die wenigsten Philosophen gethan. Sie haben nur die Irrthümer selbst zu widerlegen gesucht, ohne den Schein anzugeben, woraus sie entspringen. Diese Aufdeckung und Auflösung des Scheines ist aber ein weit grösseres Verdienst um die Wahrheit, als die directe Widerlegung der Irrthümer selbst, wodurch man die Quelle derselben nicht verstopfen und es nicht verhüten kann, dass der nämliche Schein, weil man ihn nicht kennt, in andern Fällen wiederum zu Irrthümern verleite. Denn sind wir auch überzeugt worden, dass wir geirrt haben: so bleiben uns doch, im Fall der Schein selbst, der unserm Irrthume zum Grunde liegt, nicht gehoben ist, noch Scrupel übrig, so wenig wir auch zu deren Rechtfertigung vorbringen können.

Durch Erklärung des Scheins lässt man überdies auch dem Irrenden eine Art von Billigkeit widerfahren. Denn es wird Niemand zugeben, dass er ohne irgend einen Schein der Wahrheit geirrt habe, der vielleicht auch einen Scharfsinnigern hätte täuschen können, weil es hierbei auf subjective Gründe ankommt.

Ein Irrthum, wo der Schein auch dem gemeinen Verstande *(sensus communis)* offenbar ist, heisst eine Abgeschmacktheit oder Ungereimtheit. Der Vorwurf der Absurdität ist immer ein persönlicher Tadel, den man vermeiden muss, insbesondere bei Widerlegung der Irrthümer.

Denn demjenigen, welcher eine Ungereimtheit behauptet, ist selbst doch der Schein, der dieser offenbaren Falschheit zum Grunde liegt, nicht offenbar. Man muss ihm diesen Schein erst offenbar machen. Beharrt er auch alsdann noch dabei, so ist er freilich abgeschmackt; aber dann ist auch weiter nichts mehr mit ihm anzufangen. Er hat sich dadurch aller weitern Zurechtweisung und Widerlegung eben so unfähig als unwürdig gemacht. Denn man kann eigentlich Keinem beweisen, dass er ungereimt sey; hierbei wäre alles Vernünfteln vergeblich. Wenn man die Ungereimtheit beweist, so redet man nicht mehr mit dem Irrenden, sondern mit dem Vernünftigen. Aber da ist die Aufdeckung der Ungereimtheit *(deductio ad absurdum)* nicht nöthig.

Einen abgeschmackten Irrthum kann man auch einen solchen nennen, dem nichts, auch nicht einmal der Schein zur Entschuldigung dient; so wie ein grober Irrthum ein Irrthum ist, welcher Unwissenheit im gemeinen Erkenntnisse oder Verstoss wider gemeine Aufmerksamkeit beweist.

Irrthum in Principien ist grösser als in ihrer Anwendung.

Ein äusseres Merkmal oder ein äusserer Probierstein der Wahrheit ist die Vergleichung unserer eigenen mit Anderer Urtheilen, weil das Subjective nicht allen Andern auf gleiche Art beiwohnen wird, mithin der Schein dadurch erklärt werden kann. Die Unvereinbarkeit Anderer Urtheile mit den unsrigen ist daher als ein äusseres Merkmal des Irrthums und als ein Wink anzusehen, unser Verfahren im Urtheilen zu untersuchen, aber darum nicht sofort zu verwerfen. Denn man kann doch vielleicht Recht haben in der Sache und nur Unrecht in der Manier, d. i. dem Vortrage.

Der gemeine Menschenverstand *(sensus communis)* ist auch an sich ein Probierstein, um die Fehler des künstlichen Verstandesgebrauchs zu entdecken. Das heisst: sich im Denken, oder im speculativen Vernunftgebrauche durch den gemeinen Verstand orientiren, wenn man den gemeinen Verstand als Probe zu Beurtheilung der Richtigkeit des speculativen gebraucht.

Allgemeine Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrthums überhaupt sind 1. selbst zu denken, 2. sich in der Stelle eines Andern zu denken, und 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken. — Die Maxime des Selbstdenkens kann man die aufgeklärte; die Maxime sich in Anderer Gesichtspuncte im Denken zu versetzen, die erweiterte; und die Maxime, jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken, die consequente oder bündige Denkart nennen.

VIII.

C. Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der **Qualität** nach. — **Klarheit.** — Begriff eines Merkmals überhaupt. — Verschiedene Arten der Merkmale. — Bestimmung des logischen Wesens einer Sache. — Unterschied desselben vom Realwesen. — Deutlichkeit, ein höherer Grad der Klarheit. — Ästhetische und logische Deutlichkeit. — Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Deutlichkeit.

Das menschliche Erkenntniss ist von Seiten des Verstandes discursiv, d. h. es geschieht durch Vorstellungen, die das, was mehreren Dingen gemein ist, zum Erkenntnissgrunde machen, mithin durch Merkmale, als solche. — Wir erkennen also Dinge nur durch Merkmale; und das heisst eben erkennen, welches von kennen herkommt.

Ein Merkmal ist dasjenige an einem Dinge, was einen Theil der Erkenntniss desselben ausmacht; oder — welches dasselbe ist — eine Partialvorstellung, so ferne sie als Erkenntnissgrund der ganzen Vorstellung betrachtet wird. — Alle unsere Begriffe sind demnach Merkmale und alles Denken ist nichts anders als ein Vorstellen durch Merkmale.

Ein jedes Merkmal lässt sich von zwei Seiten betrachten:

Erstlich, als Vorstellung an sich selbst;

Zweitens, als gehörig wie ein Theilbegriff zu der ganzen Vorstellung eines Dinges und dadurch als Erkenntnissgrund dieses Dinges selbst.

Alle Merkmale, als Erkenntnissgründe betrachtet, sind von zwiefachem Gebrauche, entweder einem innerlichen oder einem äusserlichen. Der innere Gebrauch besteht in der Ableitung, um durch Merkmale als ihre Erkenntnissgründe, die Sache selbst zu erkennen. Der äussere Gebrauch besteht in der Vergleichung, sofern wir durch Merkmale ein Ding mit andern nach den Regeln der Identität oder Diversität vergleichen können.

Es giebt unter den Merkmalen mancherlei specifische Unterschiede, auf die sich folgende Classification derselben gründet.

1. Analytische oder synthetische Merkmale. — Jene sind Theilbegriffe meines wirklichen Begriffs (die ich darin schon denke), diese dagegen sind Theilbegriffe des blos möglichen ganzen Begriffs (der also durch eine Synthesis mehrerer Theile erst werden soll). Erstere sind alle Vernunftbegriffe, die letztern können Erfahrungsbegriffe seyn.

2. Coordinirte oder subordinirte. — Diese Eintheilung der Merkmale betrifft ihre Verknüpfung nach oder unter einander.

Coordinirt sind die Merkmale, so ferne ein jedes derselben als ein unmittelbares Merkmal der Sache vorgestellt wird; und subordinirt, so ferne ein Merkmal nur vermittelst des andern an dem Dinge vorgestellt wird. — Die Verbindung coordinirter Merkmale zum Ganzen des Begriffs heisst ein Aggregat; die Verbindung subordinirter Merkmale, eine Reihe. Jene, die Aggregation coordinirter Merkmale macht die Totalität des Begriffs aus, die aber in Ansehung synthetischer empirischer Begriffe nie vollendet seyn kann, sondern einer geraden Linie ohne Grenzen gleicht.

Die Reihe subordinirter Merkmale stösst *a parte ante* oder auf Seiten der Gründe, an unauflösliche Begriffe, die sich ihrer Einfachheit wegen nicht weiter zergliedern lassen; *a parte post*, oder in Ansehung der Folgen hingegen ist sie unendlich, weil wir zwar ein höchstes *genus*, aber keine unterste *species* haben.

Mit der Synthesis jedes neuen Begriffs in der Aggregation coordinirter Merkmale wächst die extensive oder ausgebreitete Deutlichkeit; so wie mit der weitern Analysis der Begriffe in der Reihe subordinirter Merkmale die intensive oder tiefe Deutlichkeit. Diese letztere Art der Deutlichkeit, da sie nothwendig zur Gründlichkeit und Bündigkeit des Erkenntnisses dient, ist darum hauptsächlich Sache der Philosophie und wird insbesondere in metaphysischen Untersuchungen am höchsten getrieben.

3. Bejahende oder verneinende Merkmale. — Durch jene erkennen wir, was das Ding ist; durch diese, was es nicht ist.

Die verneinenden Merkmale dienen dazu, uns von Irrthümern abzuhalten. Daher sind sie unnöthig, da wo es unmöglich ist, zu irren, und nur nöthig und von Wichtigkeit in denjenigen Fällen, wo sie uns von einem wichtigen Irrthume abhalten, in den wir leicht gerathen können. So sind z. B. in Ansehung des Begriffs von einem Wesen wie Gott, die verneinenden Merkmale sehr nöthig und wichtig.

Durch bejahende Merkmale wollen wir also Etwas verstehen; durch verneinende — in die man alle Merkmale insgesammt verwandeln kann — nur nicht missverstehen oder darin nur nicht irren, sollten wir auch nichts davon kennen lernen.

4. Wichtige und fruchtbare oder leere und unwichtige Merkmale.

Ein Merkmal ist wichtig und fruchtbar, wenn es ein Erkenntnissgrund von grossen und zahlreichen Folgen ist, theils in Ansehung seines innern Gebrauchs — des Gebrauchs in der Ableitung — so ferne es hinreichend ist, um dadurch sehr viel an der Sache selbst zu erkennen; — theils in Rücksicht auf seinen äussern Gebrauch — den Gebrauch in der Vergleichung — so ferne es dazu dient, sowohl die Ähnlichkeit eines Dinges mit vielen andern als auch die Verschiedenheit desselben von vielen andern zu erkennen.

Übrigens müssen wir hier die logische Wichtigkeit und Fruchtbarkeit von der praktischen — der Nützlichkeit und Brauchbarkeit unterscheiden.

5. Zureichende und nothwendige oder unzureichende und zufällige Merkmale.

Ein Merkmal ist zureichend, so ferne es hinreicht, das Ding jederzeit von allen andern zu unterscheiden; widrigenfalls ist es unzureichend, wie z. B. das Merkmal des Bellens vom Hunde. – Die Hinlänglichkeit der Merkmale ist aber so gut wie ihre Wichtigkeit nur in einem relativen Sinne zu bestimmen, in Beziehung auf die Zwecke, welche durch ein Erkenntniss beabsichtigt werden.

Nothwendige Merkmale sind endlich diejenigen, die jederzeit bei der vorgestellten Sache müssen anzutreffen seyn. Dergleichen Merkmale heissen auch wesentliche, und sind den ausserwesentlichen und zufälligen entgegen gesetzt, die von dem Begriffe des Dinges getrennt werden können.

Unter den nothwendigen Merkmalen giebt es aber noch einen Unterschied.

Einige derselben kommen dem Dinge zu als Gründe andrer Merkmale von einer und derselben Sache; andre dagegen nur als Folgen von andern Merkmalen.

Die erstern sind primitive und constitutive Merkmale *(constitutiva, essentialia in sensu strictissimo)*; die andern heissen Attribute *(consectaria, rationata)*, und gehören zwar auch zum Wesen des Dinges, aber nur, so ferne sie aus jenen wesentlichen Stücken desselben erst abgeleitet werden müssen; wie z. B. die drei Winkel im Begriffe eines Triangels aus den drei Seiten.

Die ausserwesentlichen Merkmale sind auch wieder von zwiefacher Art; sie betreffen entweder innere Bestimmungen eines Dinges *(modi)*, oder dessen äussere Verhältnisse *(relationes)*. So bezeichnet z. B. das Merkmal der Gelehrsamkeit eine innere Bestimmung des Menschen; Herr oder Knecht seyn, nur ein äusseres Verhältniss desselben.

Der Inbegriff aller wesentlichen Stücke eines Dinges, oder die Hinlänglichkeit der Merkmale desselben der Coordination oder der Subordination nach, ist das Wesen *(complexus notarum primitivarum, interne conceptui dato sufficientium; s. complexus notarum, conceptum aliquem primitive constituentium).*

Bei dieser Erklärung müssen wir aber hier ganz und gar nicht an das Real- oder Naturwesen der Dinge denken, das wir überall nicht einzusehen vermögen. Denn da die Logik von allem Inhalte des Erkenntnisses, folglich auch von der Sache selbst abstrahirt, so kann in dieser Wissenschaft lediglich nur von dem logischen Wesen der Dinge die Rede seyn. Und dieses können wir leicht einsehen. Denn dazu gehört weiter nichts als die Erkenntniss aller der Prädicate, in Ansehung deren ein Object durch seinen Begriff bestimmt ist; anstatt dass zum Realwesen des Dinges *(Esse rei)* die Erkenntniss derjenigen Prädicate erfordert wird, von denen alles, was zu seinem Daseyn gehört, als Bestimmungsgründen, abhängt. — Wollen wir z. B. das logische Wesen des Körpers bestimmen, so haben wir gar nicht nöthig, die Data hierzu in der Natur aufzusuchen; — wir dürfen unsere Reflexion nur auf die Merkmale richten, die als wesentliche Stücke *(constitutiva, rationes)* den Grundbegriff desselben ursprünglich constituiren. Denn das logische Wesen ist ja selbst nichts anders, als der erste Grundbegriff aller nothwendigen Merkmale eines Dinges *(Esse conceptus).*

Die erste Stufe der Vollkommenheit unsers Erkenntnisses der Qualität nach ist also die Klarheit desselben. Eine zweite Stufe, oder ein höherer Grad der Klarheit, ist die Deutlichkeit. Diese besteht in der Klarheit der Merkmale.

Wir müssen hier zuvörderst die logische Deutlichkeit überhaupt von der ästhetischen unterscheiden. — Die logische beruht auf der objectiven, die ästhetische auf der subjectiven Klarheit der Merkmale. Jene ist eine Klarheit durch Begriffe, diese eine Klarheit durch Anschauung. Die letztere Art der Deutlichkeit besteht also in einer blossen Lebhaftigkeit und Verständlichkeit, d. h. in einer blossen Klarheit durch Beispiele *in concreto* (denn verständlich kann Vieles seyn, was doch nicht deutlich ist, und umgekehrt kann Vieles deutlich seyn, was doch schwer zu verstehen ist, weil es bis auf entfernte Merkmale zurückgeht, deren Verknüpfung mit der Anschauung nur durch eine lange Reihe möglich ist).

Die objective Deutlichkeit verursacht öfters subjective Dunkelheit und umgekehrt. Daher ist die logische Deutlichkeit nicht selten nur zum Nachtheil der ästhetischen möglich und umgekehrt wird oft die ästhetische Deutlichkeit durch Beispiele und Gleichnisse, die nicht genau passen, sondern nur nach einer Analogie genommen werden, der logischen Deutlichkeit schädlich. — Uberdies sind auch Beispiele überhaupt keine Merkmale und gehören nicht als Theile zum Begriffe, sondern als Anschauungen nur zum Gebrauche des Begriffs. Eine Deutlichkeit durch Beispiele — die blosse Verständlichkeit — ist daher von ganz anderer Art als die Deutlichkeit durch Begriffe als Merkmale. — In der Verbindung beider, der ästhetischen oder popularen mit der scholastischen oder logischen Deutlichkeit, besteht die Helligkeit. Denn unter einem hellen Kopfe denkt man sich das Talent einer lichtvollen, der Fassungskraft des gemeinen Verstandes angemessenen Darstellung abstracter und gründlicher Erkenntnisse.

Was nun hiernächst insbesondere die logische Deutlichkeit betrifft, so ist sie eine vollständige Deutlichkeit zu nennen, so ferne alle Merkmale, die zusammen genommen den ganzen Begriff ausmachen, bis zur Klarheit gekommen sind. — Ein vollständig oder complet deutlicher Begriff kann es nun hinwiederum seyn, entweder in Ansehung der Totalität seiner coordinirten, oder in Rücksicht auf die Totalität seiner subordinirten Merkmale. In der totalen Klarheit der coordinirten Merkmale besteht die extensiv vollständige oder zureichende Deutlichkeit eines Begriffs, die auch die Ausführlichkeit heisst. Die totale Klarheit der subordinirten Merkmale macht die intensiv vollständige Deutlichkeit aus — die Profundität. —

Die erstere Art der logischen Deutlichkeit kann auch die äussere Vollständigkeit *(completudo externa)*, so wie die andere, die innere Vollständigkeit *(completudo interna)* der Klarheit der Merkmale genannt werden. Die letztere lässt sich nur von reinen Vernunftbegriffen und von willkührlichen Begriffen, nicht aber von empirischen erlangen.

Die extensive Grösse der Deutlichkeit, so ferne sie nicht abundant ist, heisst Präcision (Abgemessenheit). Die Ausführlichkeit *(completudo)* und Abgemessenheit *(praecisio)* zusammen machen die Angemessenheit aus *(cognitionem, quae rem adaequat)*; und in der intensiv-adäquaten Erkenntniss in der Profundität, verbunden mit der extensiv-adäquaten in der Ausführlichkeit und Präcision, besteht (der Qualität nach) die vollendete Vollkommenheit eines Erkenntnisses *(consummata cognitionis perfectio)*.

Da es, wie wir bemerkt haben, das Geschäft der Logik ist, klare Begriffe deutlich zu machen, so fragt es sich nun: auf welche Art sie dieselben deutlich mache?

* Die Logiker aus der *Wolff'schen* Schule setzen alle Deutlichmachung der Erkenntnisse in die blosse Zergliederung derselben. Allein nicht alle Deutlichkeit beruht auf der Analysis eines gegebenen Begriffs. Dadurch entsteht sie nur in Ansehung derjenigen Merkmale, die wir schon in dem Begriffe dachten, keinesweges aber in Rücksicht auf *die* Merkmale, die zum Begriffe erst hinzukommen, als Theile des ganzen möglichen Begriffs.

Diejenige Art der Deutlichkeit, die nicht durch Analysis, sondern durch Synthesis der Merkmale entspringt, ist die *synthetische* Deutlichkeit. Und es ist also ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen: *einen deutlichen Begriff machen* und — *einen Begriff deutlich machen.*

Denn wenn ich einen deutlichen Begriff mache, so fange ich von den Theilen an und gehe von diesen zum Ganzen fort. Es sind hier noch keine Merkmale vorhanden; ich erhalte dieselben erst durch die Synthesis. Aus diesem synthetischen Verfahren geht also die synthetische Deutlichkeit hervor, welche meinen Begriff durch das, was *über* denselben in der (reinen oder empirischen) Anschauung als Merkmal hinzukommt, dem Inhalte nach wirklich erweitert. — Dieses synthetischen Verfahrens in Deutlichmachung der Begriffe bedient sich der Mathematiker und auch der Naturphilosoph. Denn alle Deutlichkeit des eigentlich mathematischen, so wie alles Erfahrungserkenntnisses beruht auf einer solchen Erweiterung desselben durch Synthesis der Merkmale.

Wenn ich aber einen Begriff deutlich mache, so wächst durch diese blosse Zergliederung mein Erkenntniss ganz und gar nicht dem Inhalte nach. Dieser bleibt derselbe; nur die Form wird verändert, indem ich das, was in dem gegebenen Begriffe schon lag, nur besser unterscheiden oder mit klarem Bewusstseyn erkennen lerne. So wie durch die blosse Illumination einer Charte zu ihr selbst nichts weiter hinzukommt, so wird auch durch die blosse Aufhellung eines gegebenen Begriffs vermittelst der

Analysis seiner Merkmale, dieser Begriff selbst nicht im Mindesten vermehrt.

Zur Synthesis gehört die Deutlichmachung der Objecte, zur Analysis die Deutlichmachung der Begriffe. Hier geht das Ganze den Theilen, dort die Theile dem Ganzen vorher. — Der Philosoph macht nur gegebene Begriffe deutlich. — Zuweilen verfährt man synthetisch, auch wenn der Begriff, den man auf diese Art deutlich machen will, schon gegeben ist. Dieses findet oft statt bei Erfahrungssätzen, wo ferne man mit den, in einem gegebenen Begriffe schon gedachten, Merkmalen noch nicht zufrieden ist.

Das analytische Verfahren, Deutlichkeit zu erzeugen, womit sich die Logik allein beschäftigen kann, ist das erste und hauptsächlichste Erforderniss bei der Deutlichmachung unseres Erkenntnisses. Denn je deutlicher unser Erkenntniss von einer Sache ist, um so stärker und wirksamer kann es auch seyn. Nur muss die Analysis nicht so weit gehen, dass darüber der Gegenstand selbst am Ende verschwindet.

Wären wir uns alles dessen bewusst, was wir wissen, so müssten wir über die grosse Menge unserer Erkenntnisse erstaunen.

In Ansehung des objectiven Gehaltes unserer Erkenntniss überhaupt lassen sich folgende Grade denken, nach welchen dieselbe in dieser Rücksicht kann gesteigert werden:

der erste Grad der Erkenntniss ist: sich Etwas vorstellen;

der zweite: sich mit Bewusstseyn Etwas vorstellen oder wahrnehmen *(percipere)*;

der dritte: etwas kennen *(noscere)* oder sich Etwas in der Vergleichung mit andern Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach;

der vierte: mit Bewusstseyn Etwas kennen, d. h. erkennen *(cognoscere)*. Die Thiere kennen auch Gegenstände, aber sie erkennen sie nicht;

der fünfte: Etwas Verstehen *(intelligere)* d. h. durch den Verstand vermöge der Begriffe erkennen oder concipiren. Dieses ist vom Begreifen sehr unterschieden. Concipiren kann man Vieles, obgleich man es nicht begreifen kann, z. B. ein *perpetuum mobile*, dessen Unmöglichkeit in der Mechanik gezeigt wird;

der sechste: Etwas durch die Vernunft erkennen oder einsehen *(perspicere)*. — Bis dahin gelangen wir in wenigen Dingen und unsere Erkenntnisse werden der Zahl nach immer geringer, je mehr wir sie dem Gehalte nach vervollkommnen wollen;

der siebente endlich: Etwas begreifen *(comprehendere)*, d. h. in dem Grade durch die Vernunft oder *a priori* erkennen, als zu unserer Absicht hinreichend ist. Denn alles unser Begreifen ist nur relativ, d. h. zu einer gewissen Absicht hinreichend, schlechthin begreifen wir gar nichts. — Nichts kann mehr begriffen werden, als was der Mathematiker demonstrirt, z. B. dass alle Linien im Cirkel proportional sind. Und doch begreift er nicht, wie es zugehe, dass eine so einfache Figur diese Eigenschaften habe. Das Feld des Verstehens oder des Verstandes ist daher überhaupt weit grösser als das Feld des Begreifens oder der Vernunft.

IX.

D. Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der **Modalität** nach.

Gewissheit. — Begriff des Fürwahrhaltens überhaupt. — Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben, Wissen. — Überzeugung und Überredung. — Zurückhalten und Aufschieben eines Urtheils. — Vorläufige Urtheile. — Vorurtheile, deren Quellen und Hauptarten.

Wahrheit ist objective Eigenschaft der Erkenntniss: das Urtheil, wodurch etwas als wahr vorgestellt wird — die Beziehung auf einen Verstand und also auf ein besonderes Subject — ist subjectiv das Fürwahrhalten.

Das Fürwahrhalten ist überhaupt von zwiefacher Art: ein gewisses oder ein ungewisses. Das gewisse Fürwahrhalten oder die Gewissheit ist mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden; das ungewisse dagegen oder die Ungewissheit, mit dem Bewusstseyn der Zufälligkeit oder der Möglichkeit des Gegentheils. — Das letztere ist hinwiederum entweder sowohl subjectiv als objectiv unzureichend; oder zwar objectiv unzureichend, aber subjectiv zureichend. Jenes heisst Meinung, dieses muss Glaube genannt werden.

Es giebt hiernach drei Arten oder Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben und Wissen. — Das Meinen ist ein problematisches, das Glauben ein assertorisches und das Wissen ein apodiktisches Urtheilen. Denn was ich bloss meine, das halte ich im Urtheilen, mit Bewusstseyn nur für problematisch; was ich glaube für assertorisch, aber nicht als objectiv, sondern nur als subjectiv nothwendig (nur für mich geltend); was ich endlich weiss, für apodiktisch gewiss, d. i. für allgemein und objectiv nothwendig (für Alle geltend); gesetzt auch, dass sen oder nicht zu wissen. — Meinungssachen können daher immer nur Gegenstände einer Erfahrungserkenntniss seyn, die an sich zwar möglich aber nur für uns unmöglich ist nach den empirischen Einschränkungen und Bedingungen unsers Erfahrungsvermögens und dem davon abhängenden Grade dieses Vermögens, den wir besitzen. So ist z. B. der Äther der neuern Physiker eine blosse Meinungssache. Denn von dieser, so wie von jeder Meinung überhaupt, welche sie auch immer seyn möge, sehe ich ein, dass das Gegentheil doch vielleicht könne bewiesen werden. Mein Fürwahrhalten ist also hier objectiv sowohl als subjectiv unzureichend, obgleich es, an sich betrachtet, vollständig werden kann.

2. Glauben. — Das Glauben oder das Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objectiv unzureichend, aber subjectiv zureichend ist, bezieht sich auf Gegenstände, in Ansehung deren man nicht allein nichts wissen, sondern auch nichts meinen, ja auch nicht einmal Wahrscheinlichkeit vorwenden, sondern blos gewiss seyn kann, dass es nicht widersprechend ist, sich dergleichen Gegenstände so zu denken, wie man sie sich denkt. Das Übrige hierbei ist ein freies Fürwahrhalten, welches nur in praktischer *a priori* gegebener Absicht nöthig ist, — also ein Fürwahrhalten dessen, was ich aus moralischen Gründen annehme und zwar so, dass ich gewiss bin, das Gegentheil könne nie bewiesen werden [*].

---

[*] Das Glauben ist kein besonderer Erkenntnissquell. Es ist eine Art des mit Bewusstseyn unvollständigen Fürwahrhaltens, und unterscheidet sich, wenn es, als auf besondere Art Objecte (die nur fürs Glauben gehören) restringirt, betrachtet wird, vom Meinen nicht durch den Grad, sondern durch das Verhältniss, das es als Erkenntniss zum Handeln hat. So bedarf z. B. der Kaufmann, um einen Handel einzuschlagen, dass er nicht blos meine, es werde dabei was zu gewinnen seyn, sondern dass er's glaube, d. i. dass seine Meinung zur Unternehmung aufs Ungewisse zureichend sey. — Nun haben wir theoretische Erkenntnisse (vom Sinnlichen), darin wir es zur Gewissheit bringen können, und in Ansehung alles dessen, was wir menschliches Erkenntniss nennen können, muss das Letztere

Sachen des Glaubens sind also 1. keine Gegenstände des empirischen Erkenntnisses. Der sogenannte histori-

---

möglich seyn. Eben solche gewisse Erkenntnisse und zwar gänzlich *a priori* haben wir in praktischen Gesetzen, allein diese gründen sich auf ein übersinnliches Princip (der Freiheit) und zwar in uns selbst, als ein Princip der praktischen Vernunft. Aber diese praktische Vernunft ist eine Causalität in Ansehung eines gleichfalls übersinnlichen Objects, des höchsten Guts, welches in der Sinnenwelt durch unser Vermögen nicht möglich ist. Gleichwohl muss die Natur als Object unserer theoretischen Vernunft dazu zusammen stimmen; denn es soll in der Sinnenwelt die Folge oder Wirkung von dieser Idee angetroffen werden. — Wir sollen also handeln, um diesen Zweck wirklich zu machen.

Wir finden in der Sinnenwelt auch Spuren einer Kunstweisheit; und nun glauben wir: die Weltursache wirke auch mit moralischer Weisheit zum höchsten Gut. Dieses ist ein Fürwahrhalten, welches genug ist zum Handeln, d. i. ein Glaube. — Nun bedürfen wir dieses nicht zum Handeln nach moralischen Gesetzen, denn die werden durch praktische Vernunft allein gegeben; aber wir bedürfen der Annahme einer höchsten Weisheit zum Object unseres moralischen Willens, worauf wir ausser der blossen Rechtmässigkeit unserer Handlungen nicht umhin können, unsere Zwecke zu richten. Obgleich dieses objectiv keine nothwendige Beziehung unserer Willkühr wäre: so ist das höchste Gut doch subjectiv nothwendig das Object eines guten (selbst menschlichen) Willens, und der Glaube an die Erreichbarkeit desselben wird dazu nothwendig vorausgesetzt.

Zwischen der Erwerbung einer Erkenntniss durch Erfahrung *(a posteriori)* und durch die Vernunft *(a priori)* giebt es kein Mittleres. Aber zwischen der Erkenntniss eines Objects und der blossen Voraussetzung der Möglichkeit desselben giebt es ein Mittleres, nämlich einen empirischen oder einen Vernunftgrund, die letztere anzunehmen in Beziehung auf eine nothwendige Erweiterung des Feldes möglicher Objecte über diejenige, deren Erkenntniss uns möglich ist. Diese Nothwendigkeit findet nur in Ansehung dessen statt, da das Object als praktisch und durch Vernunft praktisch nothwendig erkannt wird; denn zum Behuf der blossen Erweiterung der theoretischen Erkenntniss Etwas anzunehmen, ist jederzeit zufällig. — Diese praktisch nothwendige Voraussetzung eines Objects ist die der Möglichkeit des höchsten Guts als Objects der Willkühr, mithin auch der Bedingung dieser Möglichkeit (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit). Dieses ist eine subjective Nothwendigkeit, die Realität des Objects um der nothwendigen Willensbestimmung halber anzunehmen. Dies ist der casus *extraordinarius*, ohne welchen die praktische Vernunft sich nicht in Ansehung ihres nothwendigen Zwecks erhalten kann, und es kommt ihr hier sche Glaube kann daher eigentlich auch nicht Glaube genannt und als solcher dem Wissen entgegengesetzt werden, da er selbst ein Wissen seyn kann. Das Fürwahrhalten auf ein Zeugniss ist weder dem Grade noch der Art nach vom Fürwahrhalten durch eigene Erfahrung unterschieden;

II. auch keine Objecte des Vernunfterkenntnisses (Erkenntnisses *a priori*), weder des theoretischen, z. B. in der Mathematik und Metaphysik, noch des praktischen in der Moral.

---

favor necessitatis zu statten in ihrem eigenen Urtheil. — Sie kann kein Object logisch erweisen, sondern sich nur allein widersetzen, was sie im Gebrauch dieser Idee, die ihr praktisch angehört, hindert.

Dieser Glaube ist die Nothwendigkeit, die objective Realität eines Begriffs (vom höchsten Gut), d. i. die Möglichkeit seines Gegenstandes, als *a priori* nothwendigen Objects der Willkühr anzunehmen. — Wenn wir blos auf Handlungen sehen, so haben wir diesen Glauben nicht nöthig. Wollen wir aber durch Handlungen uns zum Besitz des dadurch möglichen Zwecks erweitern, so müssen wir annehmen, dass dieser durchaus möglich sey. — Ich kann also nur sagen: Ich sehe mich durch meinen Zweck nach Gesetzen der Freiheit genöthigt, ein höchstes Gut in der Welt als möglich anzunehmen, aber ich kann keinen Andern durch Gründe nöthigen (der Glaube ist frei).

Der Vernunftglaube kann also nie aufs theoretische Erkenntniss gehen; denn da ist das objectiv unzureichende Fürwahrhalten blos Meinung. Er ist blos eine Voraussetzung der Vernunft in subjectiver, aber absolutnothwendiger praktischer Absicht. Die Gesinnung nach moralischen Gesetzen führt auf ein Object der durch reine Vernunft bestimmbaren Willkühr. Das Annehmen der Thunlichkeit dieses Objects und also auch der Wirklichkeit der Ursache dazu ist ein moralischer Glaube oder ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke nothwendiges Fürwahrhalten.

Fides ist eigentlich Treue im *pacto* oder subjectives Zutrauen zu einander, dass einer dem Andern sein Versprechen halten werde — Treue und Glauben. Das erste, wenn das *pactum* gemacht ist; das zweite, wenn man es schliessen soll.

Nach der Analogie ist die praktische Vernunft gleichsam der Promittent, der Mensch der Promissarius, das erwartete Gute aus der That das Promissum.

Mathematische Vernunftwahrheiten kann man auf Zeugnisse zwar glauben, weil Irrthum hier theils nicht leicht möglich ist, theils auch leicht entdeckt werden kann; aber man kann sie auf diese Art doch nicht wissen. Philosophische Vernunftwahrheiten lassen sich aber auch nicht einmal glauben; sie müssen lediglich gewusst werden; denn Philosophie leidet in sich keine blosse Überredung. — Und was insbesondere die Gegenstände des praktischen Vernunfterkenntnisses in der Moral — die Rechte und Pflichten — betrifft: so kann in Ansehung dieser eben so wenig ein blosses Glauben statt finden. Man muss völlig gewiss seyn: ob etwas recht oder unrecht, pflichtmässig oder pflichtwidrig, erlaubt oder unerlaubt sey. Aufs Ungewisse kann man in moralischen Dingen nichts wagen; — nichts, auf die Gefahr des Verstosses gegen das Gesetz, beschliessen. So ist es z. B. für den Richter nicht genug, dass er blos glaube, der eines Verbrechens wegen Angeklagte habe dieses Verbrechen wirklich begangen. Er muss es (juridisch) wissen, oder handelt gewissenlos.

III. Nur solche Gegenstände sind Sachen des Glaubens, bei denen das Fürwahrhalten nothwendig frei, d. h. nicht durch objective, von der Natur und dem Interesse des Subjects unabhängige, Gründe der Wahrheit bestimmt ist.

Das Glauben *giebt* daher auch wegen der blos subjectiven Gründe keine Überzeugung, die sich mittheilen lässt und allgemeine Beistimmung gebietet, wie die Überzeugung, die aus dem Wissen kommt. Ich selbst kann nur von der Gültigkeit und Unveränderlichkeit meines praktischen Glaubens gewiss seyn, und mein Glaube an die Wahrheit eines Satzes oder die Wirklichkeit eines Dinges ist das, was, in Beziehung auf mich, nur die Stelle eines Erkenntnisses vertritt, ohne selbst ein Erkenntniss zu seyn.

Moralisch ungläubig ist der, welcher nicht dasjenige annimmt, was zu wissen zwar unmöglich, aber vorauszusetzen moralisch nothwendig ist. Dieser Art des Unglaubens liegt immer Mangel an moralischem Interesse zum Grunde. Je grösser die moralische Gesinnung eines Menschen ist, desto fester und lebendiger wird auch sein Glaube seyn an alles dasjenige, was er aus dem moralischen Interesse in praktisch nothwendiger Absicht anzunehmen und vorauszusetzen sich genöthigt fühlt.

3. Wissen. — Das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnissgrunde, der sowohl objectiv als subjectiv zureichend ist, oder die Gewissheit ist entweder empirisch oder rational, je nachdem sie entweder auf Erfahrung — die eigene sowohl als die fremde mitgetheilte, — oder auf Vernunft sich gründet. Diese Unterscheidung bezieht sich also auf die beiden Quellen, woraus unser gesammtes Erkenntniss geschöpft wird: die Erfahrung und die Vernunft.

Die rationale Gewissheit ist hinwiederum entweder mathematische oder philosophische Gewissheit. Jene ist intuitiv, diese discursiv.

Die mathematische Gewissheit heisst auch Evidenz, weil ein intuitives Erkenntniss klarer ist als ein discursives. Obgleich also beides, das mathematische und das philosophische Vernunfterkenntniss an sich gleich gewiss ist, so ist doch die Art der Gewissheit in beiden verschieden.

Die empirische Gewissheit ist eine ursprüngliche *(originarie empirica)*, so ferne ich von Etwas aus eigener Erfahrung, und eine abgeleitete *(derivative empirica)*, so ferne ich durch fremde Erfahrung wovon gewiss werde. Diese letztere pflegt auch die historische Gewissheit genannt zu werden.

Die rationale Gewissheit unterscheidet sich von der empirischen durch das Bewusstseyn der Nothwendigkeit, das mit ihr verbunden ist; — sie ist also eine apodiktische, die empirische dagegen nur eine assertorische Gewissheit. — Rational gewiss ist man von dem, was man auch ohne alle Erfahrung *a priori* würde eingesehen haben.

Unsre Erkenntnisse können daher Gegenstände der Erfahrung betreffen und die Gewissheit davon kann doch empirisch und rational zugleich seyn, so ferne wir nämlich einen empirisch gewissen Satz aus Principien *a priori* erkennen.

Rationale Gewissheit können wir nicht von Allem haben; aber da, wo wir sie haben können, müssen wir sie der empirischen vorziehen.

Alle Gewissheit ist entweder eine unvermittelte oder eine vermittelte, d. h. sie bedarf entweder eines Beweises, oder ist keines Beweises fähig und bedürftig. — Wenn auch noch so Vieles in unserm Erkenntnisse nur mittelbar, d. h. nur durch einen Beweis gewiss ist, so muss es doch auch etwas Indemonstrables oder unmittelbar Gewisses geben, und unser gesammtes Erkenntniss muss von unmittelbar gewissen Sätzen ausgehen.

Die Beweise, auf denen alle vermittelte oder mittelbare Gewissheit eines Erkenntnisses beruht, sind entweder directe oder indirecte, d. h. apagogische Beweise. — Wenn ich eine Wahrheit aus ihren Gründen beweise, so führe ich einen directen Beweis für dieselbe; und wenn ich von der Falschheit des Gegentheils auf die Wahrheit eines Satzes schliesse, einen apagogischen. Soll aber dieser letztere Gültigkeit haben, so müssen sich die Sätze contradictorisch oder diametraliter entgegengesetzt seyn. Denn zwei einander blos contrair entgegengesetzte Sätze *(contrarie opposita)* können beide falsch seyn. Ein Beweis, welcher der Grund mathematischer Gewissheit ist, heisst Demonstration, und der der Grund philosophischer Gewissheit ist, ein akroamatischer Beweis. Die wesentlichen Stücke eines jeden Beweises überhaupt sind die Materie und die Form desselben; oder der Beweisgrund und die Consequenz.

Vom Wissen kommt Wissenschaft her, worunter der Inbegriff einer Erkenntniss, als System, zu verstehen ist. Sie wird der gemeinen Erkenntniss entgegengesetzt, d. i. dem Inbegriff einer Erkenntniss, als blossem

Aggregate. Das System beruht auf einer Idee des Ganzen, welche den Theilen vorangeht; beim gemeinen Erkenntnisse dagegen oder dem blossen Aggregate von Erkenntnissen gehen die Theile dem Ganzen vorher. — Es giebt *historische* und *Vernunft*wissenschaften.

In einer Wissenschaft *wissen* wir oft nur die Erkenntnisse, aber nicht die dadurch *vorgestellten Sachen*; also kann es eine Wissenschaft von demjenigen geben, wovon unsre Erkenntniss kein Wissen ist.

* * *

Aus den bisherigen Bemerkungen über die Natur und die Arten des Fürwahrhaltens können wir nun das allgemeine Resultat ziehen: dass also alle unsre Überzeugung entweder *logisch* oder *praktisch* sey. — Nämlich wenn wir wissen, dass wir frei sind von allen subjectiven Gründen und doch das Fürwahrhalten zureichend ist, so sind wir überzeugt und zwar *logisch* oder aus *objectiven* Gründen überzeugt (das Object ist gewiss).

Das complete Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen, die in *praktischer Beziehung* so viel als objective gelten, ist aber auch Überzeugung, nur nicht logische, sondern *praktische* (*ich bin gewiss*). Und diese praktische Überzeugung oder dieser *moralische Vernunftglaube* ist oft fester als alles Wissen. Beim Wissen hört man noch auf Gegengründe, aber beim Glauben nicht; weil es hierbei nicht auf objective Gründe, sondern auf das moralische Interesse des Subjects ankommt[*].

---

[*] Diese praktische Überzeugung ist also der *moralische Vernunftglaube*, der allein im eigentlichsten Verstande ein Glaube genannt und als solcher dem Wissen und aller theoretischen oder logischen Überzeugung überhaupt entgegengesetzt werden muss, weil er nie zum Wissen sich erheben kann. Der sogenannte historische Glaube dagegen darf, wie schon bemerkt, nicht von dem Wissen unterschieden werden, da er, als eine Art des theoretischen oder logischen Fürwahrhaltens, selbst ein Wissen seyn kann. Wir können mit derselben Gewissheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugniss Anderer annehmen, als wenn wir durch Facta der eigenen

Der Uberzeugung steht die Uberredung entgegen; ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, von denen man nicht weiss, ob sie blos subjectiv oder auch objectiv sind.

Die Überredung geht oft der Überzeugung vorher. Wir sind uns vieler Erkenntnisse nur so bewusst, dass wir nicht urtheilen können, ob die Gründe unsers Fürwahrhaltens objectiv oder subjectiv sind. Wir müssen daher, um von der blossen Uberredung zur Uberzeugung gelangen zu können, zuvörderst überlegen, d. h. sehen, zu welcher Erkenntnisskraft ein Erkenntniss gehöre; und sodann untersuchen, d. i. prüfen, ob die Gründe in Ansehung des Objects zureichend oder unzureichend sind. Bei Vielen bleibt es bei der Uberredung. Bei Einigen kommt es zur Uberlegung, bei Wenigen zur Untersuchung. — Der da weiss, was zur Gewissheit gehört, wird Überredung und Uberzeugung nicht leicht verwechseln und sich also auch nicht leicht überreden lassen. — Es giebt einen Bestimmungsgrund zum Beifall, der aus objectiven und subjectiven Gründen zusammengesetzt ist, und diese vermischte Wirkung setzen die mehresten Menschen nicht auseinander.

Obgleich jede Uberredung der Form nach *(formaliter)* falsch ist, so ferne nämlich hierbei eine ungewisse Erkenntniss gewiss zu seyn scheint: so kann sie doch der Materie nach *(materialiter)* wahr seyn. Und so unterscheidet sie sich denn auch von der Meinung, die eine ungewisse Erkenntniss ist, so ferne sie für ungewiss gehalten wird.

Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens (im Glauben) lässt sich auf die Probe stellen durch Wetten oder durch

---

Erfahrung dazu gelangt wären. Bei der erstern Art des empirischen Wissens ist etwas Trügliches, aber auch bei der letztern.

Das historische oder mittelbare empirische Wissen beruht auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse. Zu den Erfordernissen eines unverwerflichen Zeugen gehört: Authenticität (Tüchtigkeit) und Integrität.

Schwören. Zu dem ersten ist comparative, zum zweiten absolute Zulänglichkeit objectiver Gründe nöthig, statt deren, wenn sie nicht vorhanden sind, dennoch ein schlechterdings subjectiv zureichendes Fürwahrhalten gilt.

Man pflegt sich oft der Ausdrücke zu bedienen: seinem Urtheile beipflichten; sein Urtheil zurückhalten, aufschieben oder aufgeben. — Diese und ähnliche Redensarten scheinen anzudeuten, dass in unserm Urtheilen etwas Willkührliches sey, indem wir etwas für wahr halten, weil wir es für wahr halten wollen. Es fragt sich demnach hier: ob das Wollen einen Einfluss auf unsre Urtheile habe!

Unmittelbar hat der Wille keinen Einfluss auf das Fürwahrhalten; dies wäre auch sehr ungereimt. Wenn es heisst: wir glauben gern, was wir wünschen, so bedeutet das nur unsre gutartigen Wünsche, z. B. die des Vaters von seinen Kindern. Hätte der Wille einen unmittelbaren Einfluss auf unsre Überzeugung von dem, was wir wünschen: so würden wir uns beständig Chimären von einem glücklichen Zustande machen und sie sodann auch immer für wahr halten. Der Wille kann aber nicht wider überzeugende Beweise von Wahrheiten streiten, die seinen Wünschen und Neigungen zuwider sind.

So ferne aber der Wille den Verstand entweder zur Nachforschung einer Wahrheit antreibt oder davon abhält, muss man ihm einen Einfluss auf den Gebrauch des Verstandes und mithin auch mittelbar auf die Überzeugung selbst zugestehen, da diese so sehr von dem Gebrauche des Verstandes abhängt.

Was aber insbesondere die Aufschiebung oder Zurückhaltung unsers Urtheils betrifft: so besteht dieselbe in dem Vorsatze, ein blos vorläufiges Urtheil nicht zu einem bestimmenden werden zu lassen. Ein vorläufiges Urtheil ist ein solches, wodurch ich mir vorstelle, dass zwar mehr Gründe für die Wahrheit einer Sache, als wider dieselbe da sind, dass aber diese Gründe noch nicht zureichen zu einem bestimmenden oder definitiven Urtheile, dadurch ich geradezu für die Wahrheit entscheide. Das vorläufige Urtheilen ist also ein mit Bewusstseyn blos problematisches Urtheilen.

Die Zurückhaltung des Urtheils kann in zwiefacher Absicht geschehen; entweder, um die Gründe des bestimmenden Urtheils aufzusuchen; oder um niemals zu urtheilen. Im erstern Falle heisst die Aufschiebung des Urtheils eine kritische *(suspensio judicii indagatoria)*, im letztern eine skeptische *(suspensio judicii sceptica)*. Denn der Skeptiker thut auf alles Urtheilen Verzicht, der wahre Philosoph dagegen suspendirt blos sein Urtheil, wo ferne er noch nicht genugsame Gründe hat, Etwas für wahr zu halten.

Sein Urtheil nach Maximen zu suspendiren, dazu wird eine geübte Urtheilskraft erfordert, die sich nur bei zunehmendem Alter findet. Überhaupt ist die Zurückhaltung unsers Beifalls eine sehr schwere Sache, theils weil unser Verstand so begierig ist, durch Urtheilen sich zu erweitern und mit Kenntnissen zu bereichern, theils weil unser Hang immer auf gewisse Sachen mehr gerichtet ist, als auf andre. — Wer aber seinen Beifall oft hat zurücknehmen müssen und dadurch klug und vorsichtig geworden ist, wird ihn nicht so schnell geben, aus Furcht, sein Urtheil in der Folge wieder zurück nehmen zu müssen. Dieser Widerruf ist immer eine Kränkung und eine Ursache, auf alle andre Kenntnisse ein Misstrauen zu setzen.

Noch bemerken wir hier: dass es etwas anders ist, sein Urtheil *in dubio*, als, es *in suspenso* zu lassen. Bei diesem habe ich immer ein Interesse für die Sache; bei jenem aber ist es nicht immer meinem Zwecke und Interesse gemäss zu entscheiden, ob die Sache wahr sey oder nicht.

Die vorläufigen Urtheile sind sehr nöthig, ja unentbehrlich für den Gebrauch des Verstandes bei allem Meditiren und Untersuchen. Denn sie dienen dazu, den Verstand bei seinen Nachforschungen zu leiten und ihm hierzu verschiedene Mittel an die Hand zu geben.

Wenn wir über einen Gegenstand meditiren, müssen wir immer schon vorläufig urtheilen und das Erkenntniss gleichsam schon wittern, dass uns durch die Meditation zu Theil werden wird. Und wenn man auf Erfindungen oder Entdeckungen ausgeht, muss man sich immer einen vorläufigen Plan machen; sonst gehen die Gedanken blos aufs Ungefähr. — Man kann sich daher unter vorläufigen Urtheilen Maximen denken zur Untersuchung einer Sache. Auch Anticipationen könnte man sie nennen, weil man sein Urtheil von einer Sache schon anticipirt, noch ehe man das bestimmende hat. — Dergleichen Urtheile haben also ihren guten Nutzen, und es liessen sich sogar Regeln darüber geben, wie wir vorläufig über ein Object urtheilen sollen.

Von den vorläufigen Urtheilen müssen die Vorurtheile unterschieden werden.

Vorurtheile sind vorläufige Urtheile, in so ferne sie als Grundsätze angenommen werden. — Ein jedes Vorurtheil ist als ein Princip irriger Urtheile anzusehen, und aus Vorurtheilen entspringen nicht Vorurtheile, sondern irrige Urtheile. — Man muss daher die falsche Erkenntniss, die aus dem Vorurtheile entspringt, von ihrer Quelle, dem Vorurtheile selbst, unterscheiden. So ist z. B. die Bedeutung der Träume an sich selbst kein Vorurtheil, sondern ein Irrthum, der aus der angenommenen allgemeinen Regel entspringt: was einigemal eintrifft, trifft immer ein, oder ist immer für wahr zu halten. Und dieser Grundsatz, unter welchen die Bedeutung der Träume mit gehört, ist ein Vorurtheil.

Zuweilen sind die Vorurtheile wahre vorläufige Urtheile; nur dass sie uns als Grundsätze oder als bestimmende Urtheile gelten, ist Unrecht. Die Ursache von dieser Täuschung ist darin zu suchen, dass subjective Gründe fälschlich für objective gehalten werden, aus Mangel an *Überlegung*, die allem Urtheilen vorher gehen muss. Denn können wir auch manche Erkenntnisse, z. B. die unmittelbar gewissen Sätze, annehmen, ohne sie zu *untersuchen*, d. h. ohne die Bedingungen ihrer Wahrheit zu prüfen: so können und dürfen wir doch über Nichts urtheilen, ohne zu *überlegen*, d. h. ohne ein Erkenntniss mit der Erkenntnisskraft, woraus es entspringen soll (der Sinnlichkeit oder dem Verstande), zu vergleichen. Nehmen wir nun ohne diese Überlegung, die auch da nöthig ist, wo keine Untersuchung statt findet, Urtheile an: so entstehen daraus Vorurtheile, oder Principien zu urtheilen aus subjectiven Ursachen, die fälschlich für objective Gründe gehalten werden.

Die Hauptquellen der Vorurtheile sind: *Nachahmung*, *Gewohnheit* und *Neigung*.

Die Nachahmung hat einen allgemeinen Einfluss auf unsre Urtheile; denn es ist ein starker Grund, das für wahr zu halten, was Andre dafür ausgegeben haben. Daher das Vorurtheil: was alle Welt thut, ist Recht. — Was die Vorurtheile betrifft, die aus der Gewohnheit entsprungen sind, so können sie nur durch die Länge der Zeit ausgerottet werden, indem der Verstand, durch Gegengründe nach und nach im Urtheilen aufgehalten und verzögert, dadurch allmälig zu einer entgegengesetzten Denkart gebracht wird. Ist aber ein Vorurtheil der Gewohnheit zugleich durch Nachahmung entstanden: so ist der Mensch, der es besitzt, davon schwerlich zu heilen. — Ein Vorurtheil aus Nachahmung kann man auch den *Hang zum passiven Gebrauch der Vernunft* nennen, oder zum *Mechanism der Vernunft*, *statt der Spontaneität derselben unter Gesetzen*.

Vernunft ist zwar ein thätiges Princip, das nichts von blosser Autorität Anderer, auch nicht einmal, wenn es ihren *reinen* Gebrauch gilt, von der Erfahrung entlehnen soll. Aber die Trägheit sehr vieler Menschen macht, dass sie lieber in Anderer Fusstapfen treten, als ihre eigenen

Verstandeskräfte anstrengen. Dergleichen Menschen können immer nur Copien von Andern werden, und wären Alle von der Art, so würde die Welt ewig auf einer und derselben Stelle bleiben. Es ist daher höchst nöthig und wichtig: die Jugend nicht, wie es gewöhnlich geschieht, zum blossen Nachahmen anzuhalten.

Es giebt so manche Dinge, die dazu beitragen, uns die Maxime der Nachahmung anzugewöhnen und dadurch die Vernunft zu einem fruchtbaren Boden von Vorurtheilen zu machen. Zu dergleichen Hülfsmitteln der Nachahmung gehören:

1. **Formeln.** — Dieses sind Regeln, deren Ausdruck zum Muster der Nachahmung dient. Sie sind übrigens ungemein nützlich zur Erleichterung bei verwickelten Sätzen, und der erleuchtetste Kopf sucht daher dergleichen zu erfinden.

2. **Sprüche**, deren Ausdruck eine grosse Abgemessenheit eines prägnanten Sinnes hat, so dass es scheint, man könne den Sinn nicht mit weniger Worten umfassen. — Dergleichen Aussprüche *(dicta)*, die immer von Andern entlehnt werden müssen, denen man eine gewisse Unfehlbarkeit zutraut, dienen, um dieser Autorität willen, zur Regel und zum Gesetz. — Die Aussprüche der Bibel heissen Sprüche κατ' ἐξοχήν.

3. **Sentenzen**, d. i. Sätze, die sich empfehlen und ihr Ansehen oft Jahrhunderte hindurch erhalten, als Producte einer reifen Urtheilskraft durch den Nachdruck der Gedanken, die darin liegen.

4. *Canones.* — Dieses sind allgemeine Lehrsprüche, die den Wissenschaften zur Grundlage dienen und etwas Erhabenes und Durchdachtes andeuten. Man kann sie noch auf eine sententiöse Art ausdrücken, damit sie desto mehr gefallen.

5. **Sprüchwörter** *(proverbia)*. — Dieses sind populare Regeln des gemeinen Verstandes oder Ausdrücke zu Bezeichnung der popularen Urtheile desselben. — Da der-

gleichen blos provinciale Sätze nur dem gemeinen Pöbel zu Sentenzen und Kanonen dienen: so sind sie bei Leuten von feinerer Erziehung nicht anzutreffen.

Aus den vorhin angegebenen drei allgemeinen Quellen der Vorurtheile, und insbesondere aus der Nachahmung, entspringen nun so manche besondre Vorurtheile, unter denen wir folgende, als die gewöhnlichsten, hier berühren wollen:

1. Vorurtheile des Ansehens. — Zu diesen ist zu rechen:

a. das Vorurtheil des Ansehens der Person. — Wenn wir in Dingen, die auf Erfahrung und Zeugnissen beruhen, unsre Erkenntniss auf das Ansehen andrer Personen bauen: so machen wir uns dadurch keiner Vorurtheile schuldig; denn in Sachen dieser Art muss, da wir nicht Alles selbst erfahren, und mit unserm eigenen Verstande umfassen können, das Ansehen der Person die Grundlage unsrer Urtheile seyn. — Wenn wir aber das Ansehen Anderer zum Grunde unsers Fürwahrhaltens in Absicht auf Vernunfterkenntnisse machen: so nehmen wir diese Erkenntnisse auf blosses Vorurtheil an. Denn Vernunftwahrheiten gelten anonymisch; hier ist nicht die Frage: wer hat es gesagt, sondern was hat er gesagt? Es liegt nichts daran, ob ein Erkenntniss von edler Herkunft ist; aber dennoch ist der Hang zum Ansehen grosser Männer sehr gemein, theils wegen der Eingeschränktheit eigner Einsicht, theils aus Begierde, dem nachzuahmen, was uns als gross beschrieben wird. Hierzu kommt noch: dass das Ansehen der Person dazu dient, unsrer Eitelkeit auf eine indirecte Weise zu schmeicheln. So wie nämlich die Unterthanen eines mächtigen Despoten stolz darauf sind, dass sie nur Alle gleich von ihm behandelt werden, indem der Geringste mit dem Vornehmsten in so ferne sich gleich dünken kann, als sie Beide gegen die unumschränkte Macht ihres Beherrschers Nichts sind: so beurtheilen sich auch die Verehrer eines grossen Mannes als gleich, so ferne die Vorzüge, die sie unter einander selbst haben mögen, gegen die Verdienste des grossen Mannes betrachtet, für unbedeutend zu achten sind. — Die hochgepriesenen grossen Männer thun daher dem Hange zum Vorurtheile des Ansehens der Person aus mehr als einem Grunde keinen geringen Vorschub.

b. Das Vorurtheil des Ansehens der Menge. — Zu diesem Vorurtheil ist hauptsächlich der Pöbel geneigt. Denn da er die Verdienste, die Fähigkeiten und Kenntnisse der Person nicht zu beurtheilen vermag: so hält er sich lieber an das Urtheil der Menge, unter der Voraussetzung, dass das, was Alle sagen, wohl wahr seyn müsse. Indessen bezieht sich dieses Vorurtheil bei ihm nur auf historische Dinge; in Religionssachen, bei denen er selbst interessirt ist, verlässt er sich auf das Urtheil der Gelehrten.

Es ist überhaupt merkwürdig, dass der Unwissende ein Vorurtheil für die Gelehrsamkeit hat und der Gelehrte dagegen wiederum ein Vorurtheil für den gemeinen Verstand.

Wenn dem Gelehrten, nachdem er den Kreis der Wissenschaften schon ziemlich durchgelaufen ist, alle seine Bemühungen nicht die gehörige Genugthuung verschaffen: so bekommt er zuletzt ein Misstrauen gegen die Gelehrsamkeit, insbesondere in Ansehung solcher Speculationen, wo die Begriffe nicht sinnlich gemacht werden können, und deren Fundamente schwankend sind, wie z. B. in der Metaphysik. Da er aber doch glaubt, der Schlüssel zur Gewissheit über gewisse Gegenstände müsse irgendwo zu finden seyn, so sucht er ihn nun beim gemeinen Verstand, nachdem er ihn so lange vergebens auf dem Wege des wissenschaftlichen Nachforschens gesucht hatte.

Allein diese Hoffnung ist sehr trüglich; denn wenn das cultivirte Vernunftvermögen in Absicht auf die Erkenntniss gewisser Dinge nichts ausrichten kann, so wird es das uncultivirte sicherlich eben so wenig. In der Metaphysik ist die Berufung auf die Aussprüche des gemeinen Verstandes überall ganz unzulässig, weil hier kein Fall *in concreto* kann dargestellt werden. Mit der Moral hat es aber freilich eine andre Bewandtniss. Nicht nur können in der Moral alle Regeln *in concreto* gegeben werden, sondern die praktische Vernunft offenbart sich auch überhaupt klarer und richtiger durch das Organ des gemeinen als durch das des speculativen Verstandesgebrauchs. Daher der gemeine Verstand über Sachen der Sittlichkeit und Pflicht oft richtiger urtheilt als der speculative.

c. Das Vorurtheil des Ansehens des Zeitalters. — Hier ist das Vorurtheil des Alterthums eines der bedeutendsten. — Wir haben zwar allerdings Grund, vom Alterthum günstig zu urtheilen; aber das ist nur ein Grund zu einer gemässigten Achtung, deren Grenzen wir nur zu oft dadurch überschreiten, dass wir die Alten zu Schatzmeistern der Erkenntnisse und Wissenschaften machen, den relativen Werth ihrer Schriften zu einem absoluten erheben und ihrer Leitung uns blindlings anvertrauen. — Die Alten so übermässig schätzen, heisst: den Verstand in seine Kinderjahre zurückführen und den Gebrauch des selbsteigenen Talentes vernachlässigen. — Auch würden wir uns sehr irren, wenn wir glaubten, dass Alle aus dem Alterthum so classisch geschrieben hätten, wie die, deren Schriften bis auf uns gekommen sind. Da nämlich die Zeit Alles sichtet und nur das sich erhält, was einen innern Werth hat: so dürfen wir nicht ohne Grund annehmen, dass wir nur die besten Schriften der Alten besitzen.

Es giebt mehrere Ursachen, durch die das Vorurtheil des Alterthums erzeugt und unterhalten wird.

Wenn Etwas die Erwartung nach einer allgemeinen Regel übertrifft, so verwundert man sich Anfangs darüber und diese Verwunderung geht sodann oft in Bewunderung über. Dieses ist der Fall mit den Alten, wenn man bei ihnen Etwas findet, was man, in Rücksicht auf die Zeitumstände, unter welchen sie lebten, nicht suchte. — Eine andre Ursache liegt in dem Umstande, dass die Kenntniss von den Alten und dem Alterthum eine Gelehrsamkeit und Belesenheit beweist, die sich immer Achtung erwirbt, so gemein und unbedeutend die Sachen an sich selbst seyn mögen, die man aus dem Studium der Alten geschöpft hat. — Eine dritte Ursache ist die Dankbarkeit, die wir den Alten dafür schuldig sind, dass sie uns die Bahn zu vielen Kenntnissen gebrochen. Es scheint billig zu seyn, ihnen dafür eine besondre Hochschätzung zu beweisen, deren Maass wir aber oft überschreiten. — Eine vierte Ursache ist endlich zu suchen in einem gewissen Neide gegen die Zeitgenossen. Wer es mit den Neuern nicht aufnehmen kann, preist auf Unkosten derselben die Alten hoch, damit sich die Neuern nicht über ihn erheben können.

Das Entgegengesetzte von diesem ist das Vorurtheil der Neuigkeit. — Zuweilen fiel das Ansehen des Alterthums und das Vorurtheil zu Gunsten desselben; insbesondere im Anfange dieses Jahrhunderts, als der berühmte Fontenelle sich auf die Seite der Neuern schlug. — Bei Erkenntnissen, die einer Erweiterung fähig sind, ist es sehr natürlich, dass wir in die Neuern mehr Zutrauen setzen, als in die Alten. Aber dieses Urtheil hat auch nur Grund als ein blosses vorläufiges Urtheil. Machen wir es zu einem bestimmenden: so wird es Vorurtheil.

2. Vorurtheile aus Eigenliebe oder logischem Egoismus, nach welchem man die Übereinstimmung des eigenen Urtheils mit den Urtheilen Anderer für ein entbehrliches Kriterium der Wahrheit hält. — Sie sind den Vorurtheilen des Ansehens entgegengesetzt, da sie sich in einer gewissen Vorliebe für das äussern, was ein Product des eigenen Verstandes ist, z. B. des eigenen Lehrgebäudes.

Ob es gut und rathsam sey, Vorurtheile stehen zu lassen, oder sie wohl gar zu begünstigen? — Es ist zum Erstaunen, dass in unserm Zeitalter dergleichen Fragen, besonders die wegen Begünstigung der Vorurtheile, noch können aufgegeben werden. Jemandes Vorurtheile begünstigen, heisst eben so viel als Jemanden in guter Absicht betrügen. — Vorurtheile unangetastet lassen, ginge noch an; denn wer kann sich damit beschäftigen, eines Jeden Vorurtheile aufzudecken und wegzuschaffen. Ob es aber nicht rathsam seyn sollte, an ihrer Ausrottung mit allen Kräften zu arbeiten? — das ist doch eine andre Frage. Alte und eingewurzelte Vorurtheile sind freilich schwer zu bekämpfen, weil sie sich selbst verantworten und gleichsam ihre eigenen Richter sind. Auch sucht man das Stehenlassen der Vorurtheile damit zu entschuldigen, dass aus ihrer Ausrottung Nachtheile entstehen würden. Aber man lasse diese Nachtheile nur immer zu; — in der Folge werden sie desto mehr Gutes bringen.

X.

Wahrscheinlichkeit. — Erklärung des Wahrscheinlichen — Unterschied der Wahrscheinlichkeit von der Scheinbarkeit. — Mathematische und philosophische Wahrscheinlichkeit. — Zweifel — subjectiver und objectiver. — Skeptische, dogmatische und kritische Denkart oder Methode des Philosophirens. — Hypothesen.

Zur Lehre von der Gewissheit unsers Erkenntnisses gehört auch die Lehre von der Erkenntniss des Wahrscheinlichen, das als eine Annäherung zur Gewissheit anzusehen ist.

Unter Wahrscheinlichkeit ist ein Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen zu verstehen, die aber zu den zureichenden ein grösseres Verhältniss haben, als die Gründe des Gegentheils. — Durch diese Erklärung unterscheiden wir die Wahrscheinlichkeit *(probabilitas)* von der blossen Scheinbarkeit *(verisimilitudo)*, einem Fürwahrhalten aus unzureichenden Gründen, in so ferne dieselben grösser sind, als die Gründe des Gegentheils.

Der Grund des Fürwahrhaltens kann nämlich entweder objectiv oder subjectiv grösser seyn, als der des Gegentheils. Welches von beiden er sey, das kann man nur dadurch ausfindig machen, dass man die Gründe des Fürwahrhaltens mit den zureichenden vergleicht: denn alsdann sind die Gründe des Fürwahrhaltens grösser, als die Gründe des Gegentheils seyn können. — Bei der Wahrscheinlichkeit ist also der Grund des Fürwahrhaltens objectiv gültig, bei der blossen Scheinbarkeit dagegen nur subjectiv gültig. — Die Scheinbarkeit ist blos Grösse der Uberredung, die Wahrscheinlichkeit ist eine Annäherung zur Gewissheit. — Bei der Wahrscheinlichkeit muss immer ein Maassstab da seyn, wonach ich sie schätzen kann. Dieser Maassstab ist die Gewissheit. Denn indem ich die unzureichenden Gründe mit den zureichenden vergleichen soll, muss ich wissen: wie viel zur Gewissheit gehört. — Ein solcher Maassstab fällt aber bei der blossen Scheinbarkeit weg; da ich hier die unzureichenden Gründe nicht mit den zureichenden, sondern nur mit den Gründen des Gegentheils vergleiche.

Die Momente der Wahrscheinlichkeit können entweder gleichartig oder ungleichartig seyn. Sind sie gleichartig, wie im mathematischen Erkenntnisse, so müssen sie numerirt werden; sind sie ungleichartig, wie im philosophischen Erkenntnisse: so müssen sie ponderirt, d. i. nach der Wirkung geschätzt werden; diese aber nach der Überwältigung der Hindernisse im Gemüthe. Letztere geben kein Verhältniss zur Gewissheit, sondern nur einer Scheinbarkeit zur andern. — Hieraus folgt, dass nur der Mathematiker das Verhältniss unzureichender Gründe zum zureichenden Grunde bestimmen kann; der Philosoph muss sich mit der Scheinbarkeit, einem blos subjectiv und praktisch hinreichenden Fürwahrhalten begnügen. Denn im philosophischen Erkenntnisse lässt sich wegen der Ungleichartigkeit der Gründe die Wahrscheinlichkeit nicht schätzen; — die Gewichte sind hier, so zu sagen, nicht alle gestempelt. Von der mathematischen Wahrscheinlichkeit kann man daher auch eigentlich nur sagen: dass sie mehr als die Hälfte der Gewissheit sey.

Man hat viel von einer Logik der Wahrscheinlichkeit *(logica probabilium)* geredet. Allein diese ist nicht möglich; denn wenn sich das Verhältniss der unzureichenden Gründe zum zureichenden nicht mathematisch erwägen lässt: so helfen alle Regeln nichts. Auch kann man überall keine allgemeine Regeln der Wahrscheinlichkeit geben, ausser dass der Irrthum nicht auf einerlei Seite treffen werde, sondern ein Grund der Einstimmung seyn müsse im Object; ingleichen: dass, wenn von zwei entgegengesetzten Seiten in gleicher Menge und Grade geirrt wird, im Mittel die Wahrheit sey.

Zweifel ist ein Gegengrund oder ein blosses Hinderniss des Fürwahrhaltens, das entweder subjectiv oder objectiv betrachtet werden kann. — Subjectiv nämlich wird Zweifel bisweilen genommen als ein Zustand eines unentschlossenen Gemüths, und objectiv als die Erkenntniss der Unzulänglichkeit der Gründe zum Fürwahrhalten. In der letztern Rücksicht heisst er ein Einwurf, das ist, ein objectiver Grund, ein für wahr gehaltenes Erkenntniss für falsch zu halten.

Ein blos subjectiv gültiger Gegengrund des Fürwahrhaltens ist ein Scrupel. — Beim Scrupel weiss man nicht, ob das Hinderniss des Fürwahrhaltens objectiv oder nur subjectiv, z. B. nur in der Neigung, der Gewohnheit u. dgl. m. gegründet sey. Man zweifelt, ohne sich über den Grund des Zweifels (ohne sich über den Grund des Zweifelns) deutlich und bestimmt erklären und ohne einsehen zu können, ob dieser Grund im Object selbst oder nur im Subjecte liege. — Sollen nun solche Scrupel hinweggenommen werden können: so müssen sie zur Deutlichkeit und Bestimmtheit eines Einwurfs erhoben werden. Denn durch Einwürfe wird die Gewissheit zur Deutlichkeit und Vollständigkeit gebracht, und keiner kann von einer Sache gewiss seyn, wenn nicht Gegengründe rege gemacht worden, wodurch bestimmt werden kann, wie weit man noch von der Gewissheit entfernt, oder wie nahe man derselben sey. — Auch ist es nicht genug: dass ein jeder Zweifel blos beantwortet werde; — man muss ihn auch auflösen, das heisst: begreiflich machen, wie der Scrupel entstanden ist. Geschieht dieses nicht: so wird der Zweifel nur abgewiesen, aber nicht aufgehoben; — der Same des Zweifelns bleibt dann immer noch übrig. — In vielen Fällen können wir freilich nicht wissen: ob das Hinderniss des Fürwahrhaltens in uns nur subjective oder objective Gründe habe und also den Scrupel nicht heben durch Aufdeckung des Scheines; da wir unsere Erkenntnisse nicht immer mit dem Object, sondern oft nur unter einander selbst vergleichen können. Es ist daher Bescheidenheit, seine Einwürfe nur als Zweifel vorzutragen.

Es giebt einen Grundsatz des Zweifelns, der in der Maxime besteht, Erkenntnisse in der Absicht zu behandeln, dass man sie ungewiss macht und die Unmöglichkeit zeigt, zur Gewissheit zu gelangen. Diese Methode des Philosophirens ist die skeptische Denkart oder der Skepticismus. Sie ist der dogmatischen Denkart oder dem Dogmatismus entgegengesetzt, der ein blindes Vertrauen ist auf das Vermögen der Vernunft, ohne Kritik sich *a priori* durch blosse Begriffe zu erweitern, blos um des scheinbaren Gelingens derselben.

Beide Methoden sind, wenn sie allgemein werden, fehlerhaft. Denn es giebt viele Kenntnisse, in Ansehung deren wir nicht dogmatisch verfahren können; — und von der andern Seite vertilgt der Skepticism, indem er auf alle behauptende Erkenntniss Verzicht thut, alle unsere Bemühungen zum Besitz einer Erkenntniss des Gewissen zu gelangen.

So schädlich nun aber auch dieser Skepticism ist, so nützlich und zweckmässig ist doch die skeptische Methode, wo ferne man darunter nichts weiter als nur die Art versteht, etwas als ungewiss zu behandeln und auf die höchste Ungewissheit zu bringen, in der Hoffnung, der Wahrheit auf diesem Wege auf die Spur zu kommen. Diese Methode ist also eigentlich eine blosse Suspension des Urtheilens. Sie ist dem kritischen Verfahren sehr nützlich, worunter diejenige Methode des Philosophirens zu verstehen ist, nach welcher man die Quellen seiner Behauptungen oder Einwürfe untersucht, und die Gründe, worauf dieselben beruhen; — eine Methode, welche Hoffnung giebt, zur Gewissheit zu gelangen.

In der Mathematik und Physik findet der Skepticism nicht statt. Nur diejenige Erkenntniss hat ihn veranlassen können, die weder mathematisch noch empirisch ist:

— die rein philosophische. — Der absolute Skepticism giebt Alles für Schein aus. Er unterscheidet also Schein von Wahrheit und muss mithin doch ein Merkmal des Unterschiedes haben, folglich ein Erkenntniss der Wahrheit voraussetzen, wodurch er sich selbst widerspricht.

Wir bemerkten oben von der Wahrscheinlichkeit, dass sie eine blosse Annäherung zur Gewissheit sey. — Dieses ist nun insbesondere auch der Fall mit den Hypothesen, durch die wir nie zu einer apodiktischen Gewissheit, sondern immer nur zu einem bald grössern, bald geringern Grade der Wahrscheinlichkeit in unserm Erkenntnisse gelangen können.

Eine Hypothese ist ein Fürwahrhalten des Urtheils von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen; oder kürzer: das Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grundes.

Alles Fürwahrhalten in Hypothesen gründet sich demnach darauf, dass die Voraussetzung, als Grund, hinreichend ist, andere Erkenntnisse, als Folgen, daraus zu erklären. Denn wir schliessen hier von der Wahrheit der Folge auf die Wahrheit des Grundes. — Da aber diese Schlussart, wie oben bereits bemerkt worden, nur dann ein hinreichendes Kriterium der Wahrheit giebt und zu einer apodiktischen Gewissheit führen kann, wenn alle mögliche Folgen eines angenommenen Grundes wahr sind, so erhellt hieraus, dass, da wir nie alle mögliche Folgen bestimmen können, Hypothesen immer Hypothesen bleiben, das heisst, Voraussetzungen, zu deren völliger Gewissheit wir nie gelangen können. — Dessenungeachtet kann die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese doch wachsen und zu einem Analógon der Gewissheit sich erheben, wenn nämlich alle Folgen, die uns bis jetzt vorgekommen sind, aus dem vorausgesetzten Grunde sich erklären lassen. Denn in einem solchen Falle ist kein Grund da, warum wir nicht annehmen sollten, dass sich daraus alle mögliche Folgen werden erklären lassen. Wir ergeben uns also in diesem Falle der Hypothese, als wäre sie völlig gewiss, obgleich sie es nur durch Induction ist.

Und Etwas muss doch auch in jeder Hypothese apodiktisch gewiss seyn; nämlich:

1. die Möglichkeit der Voraussetzung selbst. — Wenn wir z. B. zu Erklärung der Erdbeben und Vulkane ein unterirdisches Feuer annehmen, so muss ein solches Feuer doch möglich seyn, wenn auch eben nicht als ein flammender, doch als ein hitziger Körper. — Aber zum Behuf gewisser anderer Erscheinungen die Erde zu einem Thiere zu machen, in welchem die Circulation der innern Säfte die Wärme bewirke, heisst eine blosse Erdichtung und keine Hypothese aufstellen. Denn Wirklichkeiten lassen sich wohl erdichten, nicht aber Möglichkeiten; diese müssen gewiss seyn.

2. Die Consequenz. — Aus dem angenommenen Grunde müssen die Folgen richtig herfliessen; sonst wird aus der Hypothese eine blosse Chimäre.

3. Die Einheit. — Es ist ein wesentliches Erforderniss einer Hypothese, dass sie nur Eine sey und keiner Hülfshypothesen zu ihrer Unterstützung bedürfe. — Müssen wir bei einer Hypothese schon mehrere andere zu Hülfe nehmen, so verliert sie dadurch sehr viel von ihrer Wahrscheinlichkeit. Denn je mehr Folgen aus einer Hypothese sich ableiten lassen, um so wahrscheinlicher ist sie; je weniger, desto unwahrscheinlicher. So reichte z. B. die Hypothese des Tycho de Brahe zu Erklärung vieler Erscheinungen nicht zu; er nahm daher zur Ergänzung mehrere neue Hypothesen an. — Hier ist nun schon zu errathen, dass die angenommene Hypothese der ächte Grund nicht seyn könne. Dagegen ist das Copernikanische System eine Hypothese, aus der sich Alles, was daraus erklärt werden soll, — so weit es uns bis jetzt vorgekommen ist — erklären lässt. Wir brauchen hier keine Hülfshypothesen (*hypotheses subsidiarias*).

Es giebt Wissenschaften, die keine Hypothesen erlauben; wie z. B. die Mathematik und Metaphysik. Aber in der Naturlehre sind sie nützlich und unentbehrlich.

Anhang.

Von dem Unterschiede des theoretischen und des praktischen Erkenntnisses.

Ein Erkenntniss wird praktisch genannt im Gegensatze des theoretischen, aber auch im Gegensatze des speculativen Erkenntnisses.

Praktische Erkenntnisse sind nämlich entweder:

1. Imperativen und in so ferne den theoretischen Erkenntnissen entgegengesetzt; oder sie enthalten:
2. die Gründe zu möglichen Imperativen und werden in so ferne den speculativen Erkenntnissen entgegengesetzt.

Unter Imperativ überhaupt ist jeder Satz zu verstehen, der eine mögliche freie Handlung aussagt, wodurch ein gewisser Zweck wirklich gemacht werden soll. — Eine jede Erkenntniss also, die Imperativen enthält, ist praktisch, und zwar im Gegensatze des theoretischen Erkenntnisses, praktisch zu nennen. Denn theoretische Erkenntnisse sind solche, die da aussagen: nicht, was seyn soll, sondern was ist; — also kein Handeln, sondern ein Seyn zu ihrem Object haben.

Setzen wir dagegen praktische Erkenntnisse den speculativen entgegen, so können sie auch theoretisch seyn, wo ferne aus ihnen nur Imperativen können abgeleitet werden. Sie sind alsdann, in dieser Rücksicht betrachtet, dem Gehalte nach *(in potentia)* oder objectiv praktisch. — Unter speculativen Erkenntnissen nämlich verstehen wir solche, aus denen keine Regeln des Verhaltens können hergeleitet werden, oder die keine

Gründe zu möglichen Imperativen enthalten. Solcher blos speculativen Sätze giebt es z. B. in der *Theologie* in Menge. — Dergleichen speculative Erkenntnisse sind also immer theoretisch; aber nicht umgekehrt ist jede theoretische Erkenntniss speculativ; sie kann in einer andern Rücksicht betrachtet, auch zugleich praktisch seyn.

Alles läuft zuletzt auf das *Praktische* hinaus; und in dieser Tendenz alles Theoretischen und aller Speculation in Ansehung ihres Gebrauchs besteht der praktische Werth unsers Erkenntnisses. Dieser Werth ist aber nur alsdann ein *unbedingter*, wenn der *Zweck*, worauf der praktische Gebrauch des Erkenntnisses gerichtet ist, ein *unbedingter Zweck* ist. — Der einige unbedingte und letzte Zweck (Endzweck), worauf aller praktische Gebrauch unsers Erkenntnisses zuletzt sich beziehen muss, ist die *Sittlichkeit*, die wir um deswillen auch das *schlechthin* oder *absolut Praktische* nennen. Und derjenige Theil der Philosophie, der die Moralität zum Gegenstande hat, würde demnach *praktische* Philosophie κατ' ἐξοχὴν heissen müssen; obgleich jede andre philosophische Wissenschaft immer auch ihren *praktischen* Theil haben, d. h. von den aufgestellten Theorien eine Anweisung zum praktischen Gebrauche derselben für die Realisirung gewisser Zwecke enthalten kann.

I.

Allgemeine Elementarlehre.

Erster Abschnitt.

Von den Begriffen.

§. 1.

Begriff überhaupt und dessen Unterschied von der Anschauung.

Alle Erkenntnisse, das heisst: alle mit Bewusstseyn auf ein Object bezogene Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. — Die Anschauung ist eine einzelne Vorstellung *(repraesentat. singularis)*, der Begriff eine allgemeine *(repraesentat. per notas communes)* oder reflectirte Vorstellung *(repraesentat. discursiva)*.

Die Erkenntniss durch Begriffe heisst das Denken *(cognitio discursiva)*.

Anmerk. 1. Der Begriff ist der Anschauung entgegengesetzt; denn er ist eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objecten gemein ist, also eine Vorstellung, so ferne sie in verschiedenen enthalten seyn kann.

2. Es ist eine blosse Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffen zu reden; — ein Fehler, der sich auf eine unrichtige Eintheilung der Begriffe in allgemeine, besondere und einzelne gründet. Nicht die Begriffe selbst — nur ihr Gebrauch kann so eingetheilt werden.

§. 2.

Materie und Form der Begriffe.

An jedem Begriffe ist Materie und Form zu unterscheiden. — Die Materie der Begriffe ist der Gegenstand; die Form derselben, die Allgemeinheit.

§. 3.

Empirischer und reiner Begriff.

Der Begriff ist entweder ein empirischer oder ein reiner Begriff *(vel empiricus vel intellectualis)*. — Ein reiner Begriff ist ein solcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen ist, sondern auch dem Inhalte nach aus dem Verstande entspringt.

Die Idee ist ein Vernunftbegriff, deren Gegenstand gar nicht in der Erfahrung kann angetroffen werden.

Anmerk. 1. Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand blos die Form der Allgemeinheit. — Die Realität dieser Begriffe beruht auf der wirklichen Erfahrung, woraus sie, ihrem Inhalte nach geschöpft sind. — Ob es aber reine Verstandesbegriffe *(conceptus puri)* gebe, die, als solche, unabhängig von aller Erfahrung lediglich aus dem Verstande entspringen, muss die Metaphysik untersuchen.

2. Die Vernunftbegriffe oder Ideen können gar nicht auf wirkliche Gegenstände führen, weil diese alle in einer möglichen Erfahrung enthalten seyn müssen. Aber sie dienen doch dazu, durch Vernunft in Ansehung der Erfahrung und des Gebrauchs der Regeln derselben in der grössten Vollkommenheit, den Verstand zu leiten oder auch zu zeigen, dass nicht alle mögliche Dinge Gegenstände der Erfahrung seyen, und dass die Principien der Möglichkeit der letztern nicht von

Dingen an sich selbst, auch nicht von Objecten der Erfahrung, als Dingen an sich selbst, gelten.

Die Idee enthält das Urbild des Gebrauchs des Verstandes, z. B. die Idee vom Weltganzen, welche nothwendig seyn muss, nicht als constitutives Princip zum empirischen Verstandesgebrauche, sondern nur als regulatives Princip zum Behuf des durchgängigen Zusammenhanges unsers empirischen Verstandesgebrauchs. Sie ist also als ein nothwendiger Grundbegriff anzusehen, um die Verstandeshandlungen der Subordination entweder objectiv zu vollenden, oder als unbegrenzt anzusehen. — Auch lässt sich die Idee nicht durch Zusammensetzung erhalten; denn das Ganze ist hier eher, als der Theil. Indessen giebt es doch Ideen, zu denen eine Annäherung statt findet. Dieses ist der Fall mit den mathematischen, oder den Ideen der mathematischen Erzeugung eines Ganzen, die sich wesentlich von den dynamischen unterscheiden, welche allen concreten Begriffen gänzlich heterogen sind, weil das Ganze nicht der Grösse (wie bei den mathematischen), sondern der Art nach, von den concreten Begriffen verschieden ist.

Man kann keiner theoretischen Idee objective Realität verschaffen oder dieselbe beweisen, als nur der Idee von der Freiheit; und zwar, weil diese die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, dessen Realität ein Axiom ist. — Die Realität der Idee von Gott kann nur durch diese und also nur in praktischer Absicht, d. i. so zu handeln, als ob ein Gott sey; — also nur für diese Absicht bewiesen werden.

In allen Wissenschaften, vornämlich denen der Vernunft, ist die Idee der Wissenschaft der allgemeine Abriss oder Umriss derselben; also der Umfang aller Kenntnisse, die zu ihr gehören. Eine solche Idee des Ganzen — das Erste, worauf man bei einer Wissenschaft zu sehen und was man zu suchen hat, ist architektonisch, wie z. B. die Idee der Rechtswissenschaft.

Die Idee der Menschheit, die Idee einer vollkommenen Republik, eines glückseligen Lebens u. dgl. m. fehlt den meisten Menschen. — Viele Menschen haben keine Idee von dem, was sie wollen, daher verfahren sie nach Instinct und Autorität.

§. 4.

Gegebene (*a priori* oder *a posteriori*) und gemachte Begriffe.

Alle Begriffe sind der Materie nach entweder gegebene *(conceptus dati)* oder gemachte Begriffe *(conceptus factitii)*. — Die erstern sind entweder *a priori* oder *a posteriori* gegeben.

Alle empirisch oder *a posteriori* gegebene Begriffe heissen Erfahrungsbegriffe; *a priori* gegebene Notionen.

Anmerk. Die Form eines Begriffs, als einer discursiven Vorstellung, ist jederzeit gemacht.

§. 5.

Logischer Ursprung der Begriffe.

Der Ursprung der Begriffe der blossen Form nach beruht auf Reflexion und auf der Abstraction von dem Unterschiede der Dinge, die durch eine gewisse Vorstellung bezeichnet sind. Und es entsteht also hier die Frage: welche Handlungen des Verstandes einen Begriff ausmachen oder — welches dasselbe ist — zu Erzeugung eines Begriffes aus gegebenen Vorstellungen gehören?

Anmerk. 1. Da die allgemeine Logik von allem Inhalte des Erkenntnisses durch Begriffe, oder von aller Materie des

Denkens abstrahirt: so kann sie den Begriff nur in Rücksicht seiner Form, d. h. nur subjectivisch erwägen; nicht wie er durch ein Merkmal ein Object bestimmt, sondern nur, wie er auf mehrere Objecte kann bezogen werden. — Die allgemeine Logik hat also nicht die Quelle der Begriffe zu untersuchen; nicht wie Begriffe als Vorstellungen entspringen, sondern lediglich, wie gegebene Vorstellungen im Denken zu Begriffen werden; diese Begriffe mögen übrigens etwas enthalten, was von der Erfahrung hergenommen ist, oder auch etwas Erdichtetes, oder von der Natur des Verstandes Entlehntes. — Dieser logische Ursprung der Begriffe — der Ursprung ihrer blossen Form nach — besteht in der Reflexion, wodurch eine, mehreren Objecten gemeine Vorstellung *(conceptus communis)* entsteht, als diejenige Form, die zur Urtheilskraft erfordert wird. Also wird in der Logik blos der Unterschied der Reflexion an den Begriffen betrachtet.

2. Der Ursprung der Begriffe in Ansehung ihrer Materie, nach welcher ein Begriff entweder empirisch, oder willkührlich oder intellectuell ist, wird in der Metaphysik erwogen.

§. 6.

Logische Actus der Comparation, Reflexion und Abstraction.

Die logischen Verstandes-Actus, wodurch Begriffe ihrer Form nach erzeugt werden, sind:

1. die Comparation, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen unter einander im Verhältnisse zur Einheit des Bewusstseyns;
2. die Reflexion, d. i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in Einem Bewusstseyn begriffen seyn können; und endlich
3. die Abstraction oder die Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden.

K

Anmerk. 1. Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muss man also compariren, reflectiren und abstrahiren können; denn diese drei logischen Operationen des Verstandes sind die wesentlichen und allgemeinen Bedingungen zu Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. — Ich sehe z. B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst unter einander vergleiche, bemerke ich, dass sie von einander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Äste, der Blätter u. dgl. m.; nun reflectire ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich gemein haben, den Stamm, die Äste, die Blätter selbst und abstrahire von der Grösse der Figur derselben u. s. w.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume.

2. Man braucht in der Logik den Ausdruck Abstraction nicht immer richtig. Wir müssen nicht sagen: Etwas abstrahiren *(abstrahere aliquid)*, sondern von Etwas abstrahiren *(abstrahere ab aliquo)*. — Wenn ich z. B. beim Scharlach-Tuche nur die rothe Farbe denke: so abstrahire ich vom Tuche; abstrahire ich auch von diesem und denke mir den Scharlach als einen materiellen Stoff überhaupt: so abstrahire ich von noch mehreren Bestimmungen, und mein Begriff ist dadurch noch abstracter geworden. Denn je mehrere Unterschiede der Dinge aus einem Begriffe weggelassen sind oder von je mehreren Bestimmungen in demselben abstrahirt worden: desto abstracter ist der Begriff. Abstracte Begriffe sollte man daher eigentlich abstrahirende *(conceptus abstrahentes)* nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstractionen vorkommen. So ist z. B. der Begriff Körper eigentlich kein abstracter Begriff; denn vom Körper selbst kann ich ja nicht abstrahiren, ich würde sonst nicht den Begriff von ihm haben. Aber wohl muss ich von der Grösse, der Farbe, der Härte oder Flüssigkeit, kurz, von allen speciellen Bestimmungen besonderer Körper abstrahiren. — Der abstracteste Begriff ist der, welcher mit keinem von ihm verschiedenen etwas gemein hat. Dieses ist der Begriff von Etwas; denn das von ihm Verschiedene ist Nichts, und hat also mit dem Etwas nichts gemein.

3. Die Abstraction ist nur die *negative* Bedingung, unter welcher allgemeingültige Vorstellungen erzeugt werden können; die *positive* ist die Comparation und Reflexion. Denn durchs Abstrahiren *wird* kein Begriff; — die Abstraction vollendet ihn nur und schliesst ihn in seine bestimmten Grenzen ein.

§. 7.

Inhalt und Umfang der Begriffe.

Ein jeder Begriff, als *Theilbegriff*, ist in der Vorstellung der Dinge enthalten; als *Erkenntnissgrund*, d. i. als *Merkmal* sind diese Dinge *unter* ihm enthalten. — In der erstern Rücksicht hat jeder Begriff einen *Inhalt*; in der andern, einen *Umfang*.

Inhalt und Umfang eines Begriffs stehen gegen einander in umgekehrtem Verhältnisse. Je mehr nämlich ein Begriff *unter* sich enthält, desto weniger enthält er *in* sich und umgekehrt.

Anmerk. Die Allgemeinheit oder Allgemeingültigkeit des Begriffs beruht nicht darauf, dass der Begriff ein *Theilbegriff*, sondern dass er ein *Erkenntnissgrund* ist.

§. 8.

Grösse des Umfangs der Begriffe.

Der Umfang oder die *Sphäre* eines Begriffes ist um so grösser, je mehr Dinge unter ihm stehen und durch ihn gedacht werden können.

Anmerk. So wie man von einem *Grunde* überhaupt sagt, dass er die *Folge* unter sich enthalte: so kann man auch von dem Begriffe sagen, dass er als *Erkenntnissgrund* alle diejenigen Dinge unter sich enthalte, von denen er abstrahirt worden, z. B. der Begriff Metall, das Gold, Silber, Kupfer u. s. w. — Denn da jeder Begriff, als eine allgemeingültige Vorstellung, dasjenige enthält, was mehreren Vorstellungen von verschiedenen Dingen gemein ist, so können alle diese Dinge, die in so ferne unter ihm enthalten sind, durch ihn vorgestellt werden. Und eben dies macht die Brauchbarkeit eines Begriffs aus. Je mehr Dinge nun durch einen Begriff können vorgestellt werden, desto grösser ist die Sphäre desselben. So hat z. B. der Begriff Körper einen grössern Umfang als der Begriff Metall.

§. 9.

Höhere und niedere Begriffe.

Begriffe heissen höhere *(conceptus superiores)*, so ferne sie andre Begriffe unter sich haben, die im Verhältnisse zu ihnen niedere Begriffe genannt werden. — Ein Merkmal vom Merkmal — ein entferntes Merkmal — ist ein höherer Begriff; der Begriff in Beziehung auf ein entferntes Merkmal, ein niederer.

Anmerk. Da höhere und niedere Begriffe nur beziehungsweise *(respective)* so heissen, so kann also ein und derselbe Begriff, in verschiedenen Beziehungen, zugleich ein höherer und ein niederer seyn. So ist z. B. der Begriff Mensch in Beziehung auf den Begriff Pferd ein höherer; in Beziehung auf den Begriff Thier aber ein niederer.

§. 10.

Gattung und Art.

Der höhere Begriff heisst in Rücksicht seines niedern, Gattung *(genus)*; der niedere Begriff in Ansehung seines höhern, Art *(species)*.

So wie höhere und niedere, so sind also auch Gattungs- und Art-Begriffe nicht ihrer Natur nach, sondern nur in Ansehung ihres Verhältnisses zu einander *(termini a quo oder ad quod)* in der logischen Subordination unterschieden.

§. 11.

Höchste Gattung und niedrigste Art.

Die höchste Gattung ist die, welche keine Art ist *(genus summum non est species)*, so wie die niedrigste Art die, welche keine Gattung ist *(species, quae non est genus, est infima)*.

Dem Gesetze der Stätigkeit zufolge kann es indessen weder eine niedrigste, noch eine nächste Art geben.

Anmerk. Denken wir uns eine Reihe von mehreren einander subordinirten Begriffen, z. B. Eisen, Metall, Körper, Substanz, Ding: — so können wir hier immer höhere Gattungen erhalten; — denn eine jede Species ist immer zugleich als Genus zu betrachten in Ansehung ihres niederen Begriffes, z. B. der Begriff Gelehrter in Ansehung des Begriffs Philosoph — bis wir endlich auf ein Genus kommen, das nicht wieder Species seyn kann. Und zu einem solchen müssen wir zuletzt gelangen können, weil es doch am Ende einen höchsten Begriff *(conceptum summum)* geben muss, von dem sich, als solchem, nichts weiter abstrahiren lässt, ohne dass der ganze Begriff verschwindet. — Aber einen niedrigsten Begriff *(conceptum infimum)* oder eine niedrigste Art, worunter kein anderer mehr enthalten wäre, giebt es in der Reihe der Arten und Gattungen nicht, weil ein solcher sich unmöglich bestimmen lässt. Denn haben wir auch einen Begriff, den wir unmittelbar auf Individuen anwenden: so können in Ansehung desselben doch noch specifische Unterschiede vorhanden seyn, die wir entweder nicht bemerken, oder die wir aus der Acht lassen. Nur comparativ für den Gebrauch giebt es niedrigste Begriffe, die gleichsam durch Convention diese Bedeutung erhalten haben, so ferne man übereingekommen ist, hierbei nicht tiefer zu gehen.

In Absicht auf die Bestimmung der Art- und Gattungsbegriffe gilt also folgendes allgemeine Gesetz: es giebt ein

Genus, das nicht mehr Species seyn kann; aber es giebt keine Species, die nicht wieder sollte Genus seyn können.

§. 12.

Weiterer und engerer Begriff. — Wechselbegriffe.

Der höhere Begriff heisst auch ein weiterer; der niedere ein engerer Begriff.

Begriffe, die einerlei Sphäre haben, werden Wechselbegriffe *(conceptus reciproci)* genannt.

§. 13.

Verhältniss des niederen zum höheren — des weitern zum engeren Begriffe.

Der niedere Begriff ist nicht in dem höhern enthalten; denn er enthält mehr in sich als der höhere; aber er ist doch unter demselben enthalten, weil der höhere den Erkenntnissgrund des niederen enthält.

Ferner, ist ein Begriff nicht weiter als der andere, darum weil er mehr unter sich enthält — denn das kann man nicht wissen — sondern so ferne er den andern Begriff und ausser demselben noch mehr, unter sich enthält.

§. 14.

Allgemeine Regeln in Absicht auf die Subordination der Begriffe.

In Ansehung des logischen Umfanges der Begriffe gelten folgende allgemeine Regeln:

1. Was den höhern Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen niedrigern Begriffen, die unter jenen höhern enthalten sind; und

2. umgekehrt: was allen niedrigern Begriffen zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht ihrem höhern Begriffe.

Anmerk. Weil das, worin Dinge übereinkommen, aus ihren allgemeinen Eigenschaften, und das, worin sie von einander verschieden sind, aus ihren besondern Eigenschaften herfliesst, so kann man nicht schliessen: was einem niedrigern Begriffe zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht andern niedrigern Begriffen, die mit jenem zu Einem höhern Begriffe gehören. So kann man z. B. nicht schliessen: was dem Menschen nicht zukommt, das kommt auch den Engeln nicht zu.

§. 15.

Bedingungen der Entstehung höherer und niederer Begriffe: logische Abstraction und logische Determination.

Durch fortgesetzte logische Abstraction entstehen immer höhere; so wie dagegen durch fortgesetzte logische Determination immer niedrigere Begriffe. — Die grösste mögliche Abstraction giebt den höchsten oder abstractesten Begriff — den, von dem sich keine Bestimmung weiter wegdenken lässt. Die höchste vollendete Determination würde einen durchgängig bestimmten Begriff *(conceptum omnimode determinatum)*, d. i. einen solchen geben, zu dem sich keine weitere Bestimmung mehr hinzu denken liesse.

Anmerk. Da nur einzelne Dinge oder Individuen durchgängig bestimmt sind, so kann es auch nur durchgängig bestimmte Erkenntnisse als Anschauungen, nicht aber als Begriffe, geben; in Ansehung der letztern kann die logische Bestimmung nie als vollendet angesehen werden (§. 11 Anmerk.).

§. 16.

Gebrauch der Begriffe *in abstracto* und *in concreto*.

Ein jeder Begriff kann allgemein und besonders (*in abstracto* und *in concreto*) gebraucht werden. — *In abstracto* wird der niedere Begriff in Ansehung seines höhern; *in concreto* der höhere Begriff in Ansehung seines niederen gebraucht.

Anmerk. 1. Die Ausdrücke des Abstracten und Concreten beziehen sich also nicht sowohl auf die Begriffe an sich selbst — denn jeder Begriff ist ein abstracter Begriff — als vielmehr nur auf ihren Gebrauch. Und dieser Gebrauch kann hinwiederum verschiedene Grade haben; — je nachdem man einen Begriff bald mehr bald weniger abstract oder concret behandelt, d. h. bald mehr bald weniger Bestimmungen entweder weglässt oder hinzusetzt. — Durch den abstracten Gebrauch kommt ein Begriff der höchsten Gattung, durch den concreten Gebrauch dagegen dem Individuum, näher.

2. Welcher Gebrauch der Begriffe, der abstracte oder der concrete, hat vor dem andern einen Vorzug? — Hierüber lässt sich nichts entscheiden. Der Werth des einen ist nicht geringer zu schätzen, als der Werth des andern. — Durch sehr abstracte Begriffe erkennen wir an vielen Dingen wenig; durch sehr concrete Begriffe erkennen wir an wenigen Dingen viel; — was wir also auf der einen Seite gewinnen, das verlieren wir wieder auf der andern. — Ein Begriff, der eine grosse Sphäre hat, ist in so ferne sehr brauchbar, als man ihn auf viele Dinge anwenden kann; aber es ist auch dafür um so weniger in ihm enthalten. In dem Begriffe Substanz denke ich z. B. nicht so viel als in dem Begriffe Kreide.

3. Das Verhältniss zu treffen zwischen der Vorstellung *in abstracto* und *in concreto* in derselben Erkenntniss; also der Begriffe und ihrer Darstellung, wodurch das Maximum der Erkenntniss, dem Umfange sowohl als dem Inhalte nach, erreicht wird, darin besteht die Kunst der Popularität.

Zweiter Abschnitt.

Von den Urtheilen.

§. 17.

Erklärung eines Urtheils überhaupt.

Ein Urtheil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseyns verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, so ferne sie einen Begriff ausmachen.

§. 18.

Materie und Form der Urtheile.

Zu jedem Urtheile gehören, als wesentliche Bestandstücke desselben, **Materie** und **Form**. — In den gegebenen, zur Einheit des Bewusstseyns im Urtheile verbundenen, Erkenntnissen besteht die **Materie**; — in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen, als solche, zu Einem Bewusstseyn gehören, die **Form** des Urtheils.

§. 19.

Gegenstand der logischen Reflexion — die blosse Form der Urtheile.

Da die Logik von allem realen oder objectiven Unterschiede des Erkenntnisses abstrahirt: so kann sie sich mit der Materie der Urtheile so wenig als mit dem Inhalte der Begriffe beschäftigen. Sie hat also lediglich den Unterschied der Urtheile in Ansehung ihrer blossen Form in Erwägung zu ziehen.

§. 20.

Logische Formen der Urtheile: Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Die Unterschiede der Urtheile in Rücksicht auf ihre Form lassen sich auf die vier Hauptmomente der *Quantität*, *Qualität*, *Relation* und *Modalität* zurückführen, in Ansehung deren eben so viele verschiedene Arten von Urtheilen bestimmt sind.

§. 21.

Quantität der Urtheile: allgemeine, besondere, einzelne.

Der Quantität nach sind die Urtheile entweder *allgemeine*, oder *besondere*, oder *einzelne*; je nachdem das Subject im Urtheile entweder ganz von der Notion des Prädicats *ein*- oder *ausgeschlossen*, oder davon zum *Theil* nur *ein*-, zum Theil ausgeschlossen ist. Im *allgemeinen* Urtheile wird die Sphäre eines Begriffs ganz innerhalb der Sphäre eines andern beschlossen; im *particularen* wird ein Theil des erstern unter die Sphäre des andern, und im *einzelnen* Urtheile endlich wird ein Begriff, der gar keine Sphäre hat, mithin blos als Theil unter die Sphäre eines andern beschlossen.

Anmerk. 1. Die einzelnen Urtheile sind der logischen Form nach im Gebrauche den allgemeinen gleich zu schätzen; denn bei beiden gilt das Prädicat vom Subject ohne Ausnahme. In dem einzelnen Satze z. B. *Cajus ist unsterblich* — kann auch so wenig eine Ausnahme statt finden als in dem allgemeinen: alle Menschen sind sterblich. Denn es giebt nur Einen Cajus.

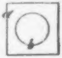
2. In Absicht auf die Allgemeinheit eines Erkenntnisses findet ein realer Unterschied statt zwischen generalen und universalen Sätzen, der aber freilich die Logik nichts angeht. Generale Sätze nämlich sind solche, die blos etwas von dem Allgemeinen gewisser Gegenstände und folglich nicht hinreichende Bedingungen der Subsumtion enthalten, z. B. der Satz: man muss die Beweise gründlich machen; — universale Sätze sind die, welche von einem Gegenstande etwas allgemein behaupten.

3. Allgemeine Regeln sind entweder analytisch oder synthetisch allgemein. Jene abstrahiren von den Verschiedenheiten, diese attendiren auf die Unterschiede und bestimmen folglich doch auch in Ansehung ihrer. — Je einfacher ein Object gedacht wird, desto eher ist analytische Allgemeinheit zufolge eines Begriffs möglich.

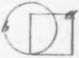
4. Wenn allgemeine Sätze, ohne sie *in concreto* zu kennen, in ihrer Allgemeinheit nicht können eingesehen werden, so können sie nicht zur Richtschnur dienen und also nicht heuristisch in der Anwendung gelten, sondern sind nur Aufgaben zu Untersuchung der allgemeinen Gründe zu dem, was in besondern Fällen zuerst bekannt worden. Der Satz zum Beispiel: wer kein Interesse hat zu lügen und die Wahrheit weiss, der spricht Wahrheit — dieser Satz ist in seiner Allgemeinheit nicht einzusehen, weil wir die Einschränkung auf die Bedingung des Uninteressirten nur durch Erfahrung kennen; nämlich dass Menschen aus Interesse lügen können, welches daher kommt, dass sie nicht fest an der Moralität hangen. Eine Beobachtung, die uns die Schwäche der menschlichen Natur kennen lehrt.

5. Von den besondern Urtheilen ist zu merken, dass, wenn sie durch die Vernunft sollen können eingesehen werden und also eine rationale, nicht blos intellectuale (abstrahirte) Form haben, so muss das Subject ein weiterer Begriff *(c. latior)*

als das Prädicat seyn, — Es sey das Prädicat jederzeit = O, das Subject □, so ist:



ein besonderes Urtheil; denn einiges unter *a* Gehörige ist *b*, einiges nicht *b* — das folgt aus der Vernunft. — Aber es sey:



so kann zum wenigsten Alles *a* unter *b* enthalten seyn, wenn es kleiner ist, aber nicht, wenn es grösser ist; also ist es nur zufälliger Weise particular.

§. 22.

Qualität der Urtheile: bejahende, verneinende, unendliche.

Der **Qualität** nach sind die Urtheile entweder **bejahende** oder **verneinende** oder **unendliche**. — Im **bejahenden** Urtheile wird das Subject **unter** der Sphäre eines Prädicats gedacht, im **verneinenden** wird es **ausser** der Sphäre des letztern gesetzt und im **unendlichen** wird es in die Sphäre eines Begriffs, die **ausserhalb** der Sphäre eines andern liegt, gesetzt.

[illegible]

Anmerk. 1. Das unendliche Urtheil zeigt nicht blos an, dass ein Subject unter der Sphäre eines Prädicats nicht enthalten sey, sondern dass es ausser der Sphäre desselben in der unendlichen Sphäre irgendwo liege; folglich stellt dieses Urtheil die Sphäre des Prädicats als **beschränkt** vor.

Alles Mögliche ist entweder *A* oder *non A*. Sage ich also: etwas ist *non A*, z. B. die menschliche Seele ist **nicht-**

sterblich — Einige Menschen sind Nichtgelehrte u. dgl. m. — so ist dies ein unendliches Urtheil. Denn es wird durch dasselbe über die endliche Sphäre *A* hinaus nicht bestimmt, unter welchen Begriff das Object gehöre; sondern lediglich, dass es in die Sphäre ausser *A* gehöre, welches eigentlich gar keine Sphäre ist, sondern nur die Angrenzung einer Sphäre an das Unendliche oder die Begrenzung selbst. — Obgleich nun die Ausschliessung eine Negation ist, so ist doch die Beschränkung eines Begriffs eine positive Handlung. Daher sind Grenzen positive Begriffe beschränkter Gegenstände.

2. Nach dem Principium der Ausschliessung jedes Dritten *(exclusi tertii)* ist die Sphäre eines Begriffs relativ auf eine andere entweder ausschliessend oder einschliessend. — Da nun die Logik blos mit der Form des Urtheils, nicht mit den Begriffen ihrem Inhalte nach, es zu thun hat, so ist die Unterscheidung der unendlichen von den negativen Urtheilen nicht zu dieser Wissenschaft gehörig.
3. In verneinenden Urtheilen afficirt die Negation immer die Copula; in unendlichen wird nicht die Copula, sondern das Prädicat durch die Negation afficirt, welches sich im Lateinischen am besten ausdrücken lässt.

§. 23.

Relation der Urtheile: kategorische, hypothetische, disjunctive.

Der Relation nach sind die Urtheile entweder kategorische oder hypothetische oder disjunctive. Die gegebenen Vorstellungen im Urtheile sind nämlich, eine der andern, zur Einheit des Bewusstseyns untergeordnet, entweder: als Prädicat dem Subjecte, oder: als Folge dem Grunde, oder: als Glied der Eintheilung dem eingetheilten Begriffe. — Durch das erste Verhältniss sind die kategorischen, durch das zweite die hypothetischen, und durch das dritte die disjunctiven Urtheile bestimmt.

§. 24.

Kategorische Urtheile.

In den kategorischen Urtheilen machen Subject und Prädicat die Materie derselben aus; — die Form, durch welche das Verhältniss (der Einstimmung oder des Widerstreits) zwischen Subject und Prädicat bestimmt und ausgedrückt wird, heisst die Copula.

Anmerk. Die kategorischen Urtheile machen zwar die Materie der übrigen Urtheile aus; aber darum muss man doch nicht, wie mehrere Logiker, glauben, dass die hypothetischen sowohl als die disjunctiven Urtheile weiter nichts als verschiedene Einkleidungen der kategorischen seyen und sich daher insgesammt auf die letztern zurückführen liessen. Alle drei Arten von Urtheilen beruhen auf wesentlich verschiedenen logischen Functionen des Verstandes, und müssen daher nach ihrer specifischen Verschiedenheit erwogen werden.

§. 25.

Hypothetische Urtheile.

Die Materie der hypothetischen Urtheile besteht aus zwei Urtheilen, die mit einander als Grund und Folge verknüpft sind. — Das eine dieser Urtheile, welches den Grund enthält, ist der Vordersatz *(antecedens, prius)*; das andere, das sich zu jenem als Folge verhält, der Nachsatz *(consequens, posterius)*; und die Vorstellung dieser Art von Verknüpfung beider Urtheile unter einander zur Einheit des Bewusstseyns wird die Consequenz genannt, welche die Form der hypothetischen Urtheile ausmacht.

Anmerk. 1. Was für die kategorischen Urtheile die *copula*, das ist für die hypothetischen also die Consequenz — die Form derselben.

2. Einige glauben, es sey leicht, einen hypothetischen Satz in einen kategorischen zu verwandeln. Allein dieses geht nicht

an, weil beide ihrer Natur nach ganz von einander verschieden sind. In kategorischen Urtheilen ist nichts problematisch, sondern alles assertorisch; in hypothetischen hingegen ist nur die Consequenz assertorisch. In den letztern kann ich daher zwei falsche Urtheile mit einander verknüpfen; denn es kommt hier nur auf die Richtigkeit der Verknüpfung — die Form der Consequenz an; worauf die logische Wahrheit dieser Urtheile beruht. — Es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Sätzen: alle Körper sind theilbar, und — wenn alle Körper zusammengesetzt sind, so sind sie theilbar. In dem erstern Satze behaupte ich die Sache geradezu, im letztern nur unter einer problematisch ausgedrückten Bedingung.

§. 26.

Verknüpfungsarten in den hypothetischen Urtheilen: *modus ponens* und *modus tollens*.

Die Form der Verknüpfung in den hypothetischen Urtheilen ist zwiefach: die setzende *(modus ponens)* oder die aufhebende *(modus tollens)*.

1. Wenn der Grund *(antecedens)* wahr ist, so ist auch die durch ihn bestimmte Folge *(consequens)* wahr — heisst der *modus ponens*;
2. Wenn die Folge *(consequens)* falsch ist, so ist auch der Grund *(antecedens)* falsch; — *modus tollens*.

§. 27.

Disjunctive Urtheile.

Ein Urtheil ist disjunctiv, wenn die Theile der Sphäre eines gegebenen Begriffs einander in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen *(complementa)* bestimmen.

§. 28.

Materie und Form disjunctiver Urtheile.

Die mehreren gegebenen Urtheile, woraus das disjunctive Urtheil zusammengesetzt ist, machen die Materie desselben aus, und werden die Glieder der Disjunction oder Entgegensetzung genannt. In der Disjunction selbst, d. h. in der Bestimmung des Verhältnisses der verschiedenen Urtheile, als sich wechselseitig einander ausschliessender und einander ergänzender Glieder der ganzen Sphäre des eingetheilten Erkenntnisses, besteht die Form dieser Urtheile.

Anmerk. Alle disjunctive Urtheile stellen also verschiedene Urtheile als in der Gemeinschaft einer Sphäre vor und bringen jedes Urtheil nur durch die Einschränkung des andern in Ansehung der ganzen Sphäre hervor; sie bestimmen also jedes Urtheils Verhältniss zur ganzen Sphäre, und dadurch zugleich das Verhältniss, das diese verschiedenen Trennungsglieder (*membra disjuncta*) unter einander selbst haben. — Ein Glied bestimmt also hier jedes andre nur, so ferne sie insgesammt als Theile einer ganzen Sphäre von Erkenntniss, ausser der sich in gewisser Beziehung nichts denken lässt, in Gemeinschaft stehen.

§. 29.

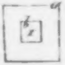
Eigenthümlicher Charakter der disjunctiven Urtheile.

Der eigenthümliche Charakter aller disjunctiven Urtheile, wodurch ihr specifischer Unterschied dem Momente der Relation nach, von den übrigen, insbesondere von den kategorischen Urtheilen bestimmt ist, besteht darin, dass die Glieder der Disjunction insgesammt problematische Urtheile sind, von denen nichts anders gedacht wird, als dass sie, wie Theile der Sphäre einer Erkenntniss, jedes des andern Ergänzung zum Ganzen (*complementum ad totum*) zusammengenommen, der Sphäre des ersten gleich seyen. Und hieraus folgt, dass in Einem dieser problematischen Urtheile die Wahrheit enthalten seyn oder — welches dasselbe ist — dass Eines von ihnen assertorisch gelten müsse, weil ausser ihnen die Sphäre der Erkenntniss unter den gegebenen Bedingungen nichts mehr befasst und eine der andern entgegengesetzt ist; folglich weder ausser ihnen etwas anders, noch auch unter ihnen mehr als Eines wahr seyn kann.

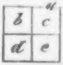
Anmerk. In einem kategorischen Urtheile wird das Ding, dessen Vorstellung als ein Theil von der Sphäre einer andern subordinirten Vorstellung betrachtet wird, als enthalten unter diesem seinem obern Begriffe betrachtet; also wird hier in der Subordination der Sphären der Theil vom Theile mit dem Ganzen verglichen. — Aber in disjunctiven Urtheilen gehe ich vom Ganzen auf alle Theile zusammengenommen. — Was unter der Sphäre eines Begriffs enthalten ist, das ist auch unter einem der Theile dieser Sphäre enthalten. Danach muss erstlich die Sphäre eingetheilt werden. Wenn ich z. B. das disjunctive Urtheil fälle: ein Gelehrter ist entweder ein historischer oder ein Vernunftgelehrter; so bestimme ich damit, dass diese Begriffe der Sphäre nach, Theile der Sphäre der Gelehrten sind, aber keinesweges Theile von einander, und dass sie alle zusammengenommen complet sind.

Dass in den disjunctiven Urtheilen nicht die Sphäre des eingetheilten Begriffs als enthalten in der Sphäre der Eintheilungen, sondern das, was unter dem eingetheilten Begriffe enthalten ist, als enthalten unter einem der Glieder der Eintheilung, betrachtet werde, mag folgendes Schema der Vergleichung zwischen kategorischen und disjunctiven Urtheilen anschaulicher machen.

In kategorischen Urtheilen ist x, was unter b enthalten ist, auch unter a;



In disjunctiven Urtheilen ist x, was unter a enthalten ist, entweder unter b oder c u. s. w. enthalten;



Also zeigt die Division in disjunctiven Urtheilen die Coordination nicht der Theile des ganzen Begriffs, sondern alle Theile seiner Sphären an. Hier denke ich viele Dinge durch einen Begriff; dort ein Ding durch viel Begriffe, z. B. das Definitum durch alle Merkmale der Coordination.

§. 30.

Modalität der Urtheile: problematische, assertorische, apodiktische.

Der Modalität nach, durch welches Moment das Verhältniss des ganzen Urtheils zum Erkenntnissvermögen bestimmt ist, sind die Urtheile entweder problematische, oder assertorische, oder apodiktische. Die problematischen sind mit dem Bewusstseyn der blossen Möglichkeit, die assertorischen mit dem Bewusstseyn der Wirklickeit, die apodiktischen endlich mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit des Urtheilens begleitet.

Anmerk. 1. Dieses Moment der Modalität zeigt also nur die Art und Weise an, wie im Urtheile etwas behauptet oder verneint wird: ob man über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urtheils nichts ausmacht, wie in dem problematischen Urtheile: die Seele des Menschen mag unsterblich seyn — oder ob man darüber etwas bestimmt; — wie in dem assertorischen Urtheile: die menschliche Seele ist unsterblich; — oder endlich, ob man die Wahrheit eines Urtheils sogar mit der Dignität der Nothwendigkeit ausdrückt; — wie in dem apodiktischen Urtheile: die Seele des Menschen muss unsterblich seyn. — Diese Bestimmung der blos möglichen oder wirklichen oder nothwendigen Wahrheit betrifft also nur das **Urtheil selbst**, keinesweges die **Sache**, worüber geurtheilt wird.

2. In problematischen Urtheilen, die man auch für solche erklären kann, deren Materie gegeben ist mit dem möglichen Verhältniss zwischen Prädicat und Subject, muss das Subject jederzeit eine kleinere Sphäre haben, als das Prädicat.

3. Auf dem Unterschiede zwischen problematischem und assertorischem Urtheilen beruht der wahre Unterschied zwischen Urtheilen und **Sätzen**, den man sonst fälschlich in den blossen Ausdruck durch Worte, ohne die man ja überall nicht urtheilen könnte, zu setzen pflegt. Im Urtheile wird das Verhältniss verschiedener Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseyns blos als problematisch gedacht; in einem Satze hingegen als assertorisch. Ein problematischer Satz ist eine *contradictio in adjecto*. — Ehe ich einen Satz habe, muss ich doch erst urtheilen; und ich urtheile über Vieles, was ich nicht ausmache, welches ich aber thun muss, sobald ich ein Urtheil als **Satz** bestimme. — Es ist übrigens gut, erst problematisch zu urtheilen, ehe man das Urtheil als assertorisch annimmt, um es auf diese Art zu prüfen. Auch ist es nicht allemal zu unsrer Absicht nöthig, assertorische Urtheile zu haben.

§. 31.

Exponible Urtheile.

Urtheile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckter Weise, enthalten ist, so dass die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht, sind **exponible Sätze**.

Anmerk. In dem exponiblen Urtheile, z. B. wenige Menschen sind gelehrt — liegt 1. aber auf eine versteckte Weise, das negative Urtheil: viele Menschen sind nicht gelehrt; und 2. das affirmative: einige Menschen sind gelehrt. — Da die Natur der exponiblen Sätze lediglich von Bedingungen der Sprache abhängt, nach welchen man zwei Urtheile auf ein Mal in der Kürze ausdrücken kann, so gehört die Bemerkung, dass es in unsrer Sprache Urtheile geben könne, die exponirt werden müssen, nicht in die Logik, sondern in die Grammatik.

§. 32.

Theoretische und praktische Sätze.

Theoretische Sätze heissen die, welche sich auf den Gegenstand beziehen und bestimmen: was demselben zukomme oder nicht zukomme; — praktische Sätze hingegen sind die, welche die Handlung aussagen, wodurch, als nothwendige Bedingung desselben, ein Object möglich wird.

Anmerk. Die Logik hat nur von praktischen Sätzen der Form nach, die in so ferne den theoretischen entgegengesetzt sind, zu handeln. Praktische Sätze dem Inhalte nach, und in so ferne von den speculativen unterschieden, gehören in die Moral.

§. 33.

Indemonstrable und demonstrable Sätze.

Demonstrable Sätze sind die, welche eines Beweises fähig sind; die keines Beweises fähig sind, werden indemonstrable genannt.

Unmittelbar gewisse Urtheile sind indemonstrabel, und also als Elementar-Sätze anzusehen.

§. 34.

Grundsätze.

Unmittelbar gewisse Urtheile *a priori* können Grundsätze heissen, so ferne andere Urtheile aus ihnen erwiesen, sie selbst aber keinem andern subordinirt werden können. Sie werden um deswillen auch Principien (Anfänge) genannt.

§. 35.

Intuitive und discursive Grundsätze: Axiome und Akroame.

Grundsätze sind entweder **intuitive** oder **discursive**. — Die erstern können in der Anschauung dargestellt werden und heissen **Axiome** *(axiomata)*; die letztern lassen sich nur durch Begriffe ausdrücken und können **Akroame** *(acroamata)* genannt werden.

§. 36.

Analytische und synthetische Sätze.

Analytische Sätze heissen solche, deren Gewissheit auf **Identität** der Begriffe (des Prädicats mit der Notion des Subjects) beruht. — Sätze, deren Wahrheit sich nicht auf Identität der Begriffe gründet, müssen **synthetische** genannt werden.

Anmerk. 1. Alles x, welchem der Begriff des Körpers $(a+b)$ zukommt, dem kommt auch die **Ausdehnung** (b) zu; — ist ein Exempel eines **analytischen** Satzes.

Alles x, welchem der Begriff des Körpers $(a+b)$ zukommt, dem kommt auch die **Anziehung** (c) zu; — ist ein Exempel eines **synthetischen** Satzes. — Die synthetischen Sätze vermehren das Erkenntniss *materialiter*; die analytischen blos *formaliter*. Jene enthalten **Bestimmungen** *(determinationes)*, diese nur **logische Prädicate**.

2. Analytische Principien sind nicht Axiome; denn sie sind **discursiv**. Und synthetische Principien sind auch nur dann Axiome, wenn sie **intuitiv** sind.

§. 37.

Tautologische Sätze.

Die Identität der Begriffe in analytischen Urtheilen kann entweder eine **ausdrückliche** *(explicita)* oder eine

nicht-ausdrückliche *(implicita)* seyn. — Im erstern Falle sind die analytischen Sätze **tautologisch**.

Anmerk. 1. Tautologische Sätze sind *virtualiter* leer oder **folgeleer**; denn sie sind ohne Nutzen und Gebrauch. Dergleichen ist z. B. der tautologische Satz: **der Mensch ist Mensch**. Denn wenn ich vom Menschen nichts weiter zu sagen weiss, als dass er ein Mensch ist, so weiss ich gar weiter nichts von ihm.

Implicite identische Sätze sind dagegen nicht folge- oder fruchtleer; denn sie machen das Prädicat, welches im Begriffe des Subjects unentwickelt *(implicite)* lag, durch **Entwickelung** *(explicatio)* klar.

2. Folgeleere Sätze müssen von **sinnleeren** unterschieden werden, die darum leer an Verstand sind, weil sie die Bestimmung sogenannter **verborgener Eigenschaften** *(qualitates occultae)* betreffen.

§. 38.

Postulat und Problem.

Ein **Postulat** ist ein praktischer unmittelbar gewisser Satz oder ein Grundsatz, der eine mögliche Handlung bestimmt, bei welcher vorausgesetzt wird, dass die Art, sie auszuführen, unmittelbar gewiss sey.

Probleme *(problemata)* sind demonstrable, einer Anweisung bedürftige Sätze, oder solche, die eine Handlung aussagen, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiss ist.

Anmerk. 1. Es kann auch **theoretische** Postulate geben zum Behuf der praktischen Vernunft. Dieses sind theoretische in praktischer Vernunftabsicht nothwendige Hypothesen, wie die des Daseyns Gottes, der Freiheit und einer andern Welt.

2. Zum Problem gehört 1. die **Quästion**, die das enthält, was geleistet werden soll, 2. die **Resolution**, die die Art und Weise enthält, wie das zu Leistende könne ausgeführt wer-

den, und 3. die Demonstration, dass, wenn ich so werde verfahren haben, das Geforderte geschehen werde.

§. 39.

Theoreme, Corollarien, Lehnsätze und Scholien.

Theoreme sind theoretische, eines Beweises fähige und bedürftige Sätze. — Corollarien sind unmittelbare Folgen aus einem der vorhergehenden Sätze. — Lehnsätze *(lemmata)* heissen Sätze, die in der Wissenschaft, worin sie als erwiesen vorausgesetzt werden, nicht einheimisch, sondern aus andern Wissenschaften entlehnt sind. — Scholien endlich sind blosse Erläuterungssätze, die also nicht als Glieder zum Ganzen des Systems gehören.

Anmerk. Wesentliche und allgemeine Momente eines jeden Theorems sind die Thesis und die Demonstration. — Den Unterschied zwischen Theoremen und Corollarien kann man übrigens auch darin setzen, dass diese unmittelbar geschlossen, jene dagegen durch eine Reihe von Folgen aus unmittelbar gewissen Sätzen gezogen werden.

§. 40.

Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile.

Ein Wahrnehmungsurtheil ist blos subjectiv; — ein objectives Urtheil aus Wahrnehmungen ist ein Erfahrungsurtheil.

Anmerk. Ein Urtheil aus blossen Wahrnehmungen ist nicht wohl möglich, als nur dadurch, dass ich meine Vorstellung, als Wahrnehmung, aussage: Ich, der ich einen Thurm wahrnehme, nehme an ihm die rothe Farbe wahr. Ich kann aber nicht sagen: er ist roth. Denn dieses wäre nicht blos ein empirisches, sondern auch ein Erfahrungsurtheil, d. i. ein empirisches Urtheil, dadurch ich einen Begriff vom

Object bekomme. Z. B. *bei der Berührung des Steins empfinde ich Wärme*, — ist ein Wahrnehmungsurtheil; hingegen: *der Stein ist warm* — ein Erfahrungsurtheil. — Es gehört zum letztern, dass ich das, was blos in meinem Subject ist, nicht zum Object rechne; denn ein Erfahrungsurtheil ist die Wahrnehmung, woraus ein Begriff vom Object entspringt; z. B. ob im *Monde* lichte Puncte sich bewegen, oder *in der Luft* oder *in meinem Auge*.

Dritter Abschnitt.

Von den Schlüssen.

§. 41.

Schluss überhaupt.

Unter Schliessen ist diejenige Function des Denkens zu verstehen, wodurch ein Urtheil aus einem andern hergeleitet wird. — Ein Schluss überhaupt ist also die Ableitung eines Urtheils aus dem andern.

§. 42.

Unmittelbare und mittelbare Schlüsse.

Alle Schlüsse sind entweder unmittelbare oder mittelbare.

Ein unmittelbarer Schluss *(consequentia immediata)* ist die Ableitung *(deductio)* eines Urtheils aus dem andern ohne ein vermittelndes Urtheil *(judicium intermedium)*. Mittelbar ist ein Schluss, wenn man ausser dem Begriffe, den ein Urtheil in sich enthält, noch andre braucht, um ein Erkenntniss daraus herzuleiten.

§. 43.

Verstandesschlüsse, Vernunftschlüsse und Schlüsse der Urtheilskraft.

Die unmittelbaren Schlüsse heissen auch Verstandesschlüsse; alle mittelbare Schlüsse hingegen sind entweder Vernunftschlüsse oder Schlüsse der Urtheilskraft. — Wir handeln hier *zuerst* von den unmittelbaren oder den Verstandesschlüssen.

I. Verstandesschlüsse.

§. 44.

Eigenthümliche Natur der Verstandesschlüsse.

Der wesentliche Charakter aller unmittelbaren Schlüsse, und das Princip ihrer Möglichkeit besteht lediglich in *einer* Veränderung der blossen Form der Urtheile; während die Materie der Urtheile, das Subject und Prädicat, unverändert dieselbe bleibt.

Anmerk. 1. Dadurch, dass in den unmittelbaren Schlüssen nur die Form und keinesweges die Materie der Urtheile verändert wird, unterscheiden sich diese Schlüsse wesentlich von allen mittelbaren, in welchen die Urtheile auch der Materie nach unterschieden sind, indem hier ein neuer Begriff als vermittelndes Urtheil, oder als Mittelbegriff *(terminus medius)* hinzukommen muss, um das eine Urtheil aus dem andern zu folgern. Wenn ich z. B. schliesse: alle Menschen sind sterblich; also ist auch Cajus sterblich: so ist dies kein unmittelbarer Schluss. Denn hier brauche ich zu der Folgerung noch das vermittelnde Urtheil: Cajus ist ein Mensch; durch diesen neuen Begriff wird aber die Materie der Urtheile verändert.

2. Es lässt sich zwar auch bei den Verstandesschlüssen ein *judicium intermedium* machen; aber alsdann ist dieses vermittelnde Urtheil blos tautologisch. Wie z. B. in dem unmittelbaren Schlusse: alle Menschen sind sterblich. Einige Menschen sind Menschen. Also sind einige Menschen sterblich — der Mittelbegriff ein tautologischer Satz ist.

§. 45.

Modi der Verstandesschlüsse.

Die Verstandesschlüsse gehen durch alle Classen der logischen Functionen des Urtheilens, und sind folglich in ihren Hauptarten bestimmt durch die Momente der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität. — Hierauf beruht die folgende Eintheilung dieser Schlüsse.

§. 46.

1. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Quantität der Urtheile) *per judicia subalternata.*

In den Verstandesschlüssen *per judicia subalternata* sind die beiden Urtheile der Quantität nach unterschieden, und es wird hier das besondere Urtheil aus dem allgemeinen abgeleitet, dem Grundsatze zufolge: vom Allgemeinen gilt der Schluss auf das Besondere *(ab Universali ad Particulare valet consequentia).*

Anmerk. Ein *judicium* heisst *subalternatum,* so ferne es unter dem andern enthalten ist, wie z. B. besondere Urtheile unter allgemeinen.

§. 47.

2. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Qualität der Urtheile) *per judicia opposita.*

Bei den Verstandesschlüssen dieser Art betrifft die Veränderung die Qualität der Urtheile und zwar in Beziehung auf die Entgegensetzung betrachtet. — Da nun diese Entgegensetzung eine dreifache seyn kann, so ergiebt sich hieraus folgende besondre Eintheilung des unmittelbaren Schliessens: durch contradictorisch entgegengesetzte; — durch conträre; und — durch subconträre Urtheile.

Anmerk. Verstandesschlüsse durch **gleichgeltende** Urtheile *(judicia aequipollentia)* können eigentlich keine Schlüsse genannt werden; — denn hier findet keine Folge statt, sie sind vielmehr als eine blosse Substitution der Worte anzusehen, die einen und denselben Begriff bezeichnen, wobei die Urtheile selbst auch der Form nach unverändert bleiben. Z. B. nicht alle Menschen sind tugendhaft, und — einige Menschen sind nicht tugendhaft. — Beide Urtheile sagen eins und dasselbe.

§. 48.

a. Verstandesschlüsse *per judicia contradictorie opposita.*

In Verstandesschlüssen durch Urtheile, die einander contradictorisch entgegengesetzt sind, und, als solche, die ächte, reine Opposition ausmachen, wird die Wahrheit des einen der contradictorisch entgegengesetzten Urtheile aus der Falschheit des andern gefolgert und umgekehrt. — Denn die ächte Opposition, die hier statt findet, enthält nicht mehr noch weniger als was zur Entgegensetzung gehört. **Dem Princip des ausschliessenden Dritten** zufolge können daher nicht beide widersprechende Urtheile wahr, aber auch eben so wenig können sie beide falsch seyn. Wenn daher das Eine wahr ist, so ist das Andere falsch und umgekehrt.

§. 49.

b. Verstandesschlüsse *per judicia contrarie opposita.*

Conträre oder widerstreitende Urtheile *(judicia contrarie opposita)* sind Urtheile, von denen das eine allgemein bejahend, das andere allgemein verneinend ist. Da nun eines derselben mehr aussagt, als das andere und in dem Überflüssigen, dass es ausser der blossen Verneinung des andern noch mehr aussagt, die Falschheit liegen kann: so können sie zwar nicht beide wahr, aber sie können beide falsch seyn. — In Ansehung dieser Urtheile gilt daher nur der Schluss von der Wahrheit des einen auf die Falschheit des andern, aber nicht umgekehrt.

§. 50.

c. Verstandesschlüsse *per judicia subcontrarie opposita.*

Subconträre Urtheile sind solche, von denen das eine besonders *(particulariter)* bejaht oder verneint, was das andere besonders verneint oder bejaht.

Da sie beide wahr, aber nicht beide falsch seyn können, so gilt in Ansehung ihrer nur der folgende Schluss: wenn der eine dieser Sätze falsch ist, so ist der andere wahr; aber nicht umgekehrt.

Anmerk. Bei den subconträren Urtheilen findet keine reine, strenge Opposition statt; denn es wird in dem einen nicht von denselben Objecten verneint oder bejaht, was in dem andern bejaht oder verneint wurde. In dem Schlusse z. B. einige Menschen sind gelehrt; also sind einige Menschen nicht gelehrt: wird in dem ersten Urtheile nicht von denselben Menschen das behauptet, was im andern verneint wird.

§. 51.

3. Verstandesschlüsse (in Rücksicht auf die Relation der Urtheile) *per judicia conversa s. per conversionem.*

Die unmittelbaren Schlüsse durch Umkehrung betreffen die Relation der Urtheile und bestehen in der Versetzung der Subjecte und Prädicate in den beiden Urtheilen; so dass das Subject des einen Urtheils zum Prädicat des andern Urtheils gemacht wird, und umgekehrt.

§. 52.

Reine und veränderte Umkehrung.

Bei der Umkehrung wird die Quantität der Urtheile entweder verändert oder sie bleibt unverändert. — Im erstern Falle ist das Umgekehrte *(conversum)* von dem Umkehrenden *(convertente)* der Quantität nach unterschieden und die Umkehrung heisst eine veränderte *(conversio per accidens)*; — im letztern Falle wird die Umkehrung eine reine *(conversio simpliciter talis)* genannt.

§. 53.

Allgemeine Regeln der Umkehrung.

In Absicht auf die Verstandesschlüsse durch die Umkehrung gelten folgende Regeln:

1. Allgemein bejahende Urtheile lassen sich nur *per accidens* umkehren; — denn das Prädicat in diesen Urtheilen ist ein weiterer Begriff, und es ist also nur Einiges von demselben in dem Begriffe des Subjects enthalten.
2. Aber alle allgemein verneinende Urtheile lassen sich *simpliciter* umkehren — denn hier wird das Subject aus der Sphäre des Prädicats herausgehoben. Eben so lassen sich endlich:
3. alle particulär bejahende Sätze *simpliciter* umkehren; — denn in diesen Urtheilen ist ein Theil der Sphäre des Subjects dem Prädicate subsumirt worden, also lässt sich auch ein Theil von der Sphäre des Prädicats dem Subjecte subsumiren.

Anmerk. 1. In allgemein bejahenden Urtheilen wird das Subject als ein *contentum* des Prädicats betrachtet, da es unter der Sphäre desselben enthalten ist. Ich darf daher z. B. nur schliessen: alle Menschen sind sterblich; also sind Einige von denen, die unter dem Begriff Sterbliche enthalten sind, Menschen. — Dass aber allgemein verneinende Urtheile sich *simpliciter* umkehren lassen, davon ist die Ursache diese: dass zwei einander allgemein widersprechende Begriffe sich in gleichem Umfange widersprechen.

2. Manche allgemein bejahende Urtheile lassen sich zwar auch *simpliciter* umkehren. Aber der Grund hiervon liegt nicht

in ihrer Form, sondern in der besondern Beschaffenheit ihrer Materie; wie z. B. die beiden Urtheile: alles Unveränderliche ist nothwendig, und alles Nothwendige ist unveränderlich.

§. 54.

4. Verstandesschlüsse (in Beziehung auf die Modalität der Urtheile) *per judicia contraposita.*

Die unmittelbare Schlussart durch die Contraposition besteht in derjenigen Versetzung (*metathesis*) der Urtheile, bei welcher blos die Quantität dieselbe bleibt, die Qualität dagegen verändert wird. — Sie betreffen nur die Modalität der Urtheile, indem sie ein assertorisches in ein apodiktisches Urtheil verwandeln.

§. 55.

Allgemeine Regel der Contraposition.

In Absicht auf die Contraposition gilt die allgemeine Regel:

Alle allgemein bejahende Urtheile lassen sich *simpliciter* contraponiren. Denn wenn das Prädicat als dasjenige, was das Subject unter sich enthält, mithin die ganze Sphäre verneint wird, so muss auch ein Theil derselben verneint werden, d. i. das Subject.

Anmerk. 1. Die Metathesis der Urtheile durch die Conversion und die durch die Contraposition sind also in so ferne einander entgegengesetzt, als jene blos die Quantität, diese blos die Qualität verändert.

2. Die gedachten unmittelbaren Schlussarten beziehen sich blos auf kategorische Urtheile.

II. Vernunftschlüsse.

§. 56.

Vernunftschluss überhaupt.

Ein Vernunftschluss ist das Erkenntniss der Nothwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel.

§. 57.

Allgemeines Princip aller Vernunftschlüsse.

Das allgemeine Princip, worauf die Gültigkeit alles Schliessens durch die Vernunft beruht, lässt sich in folgender Formel bestimmt ausdrücken:

Was unter der Bedingung einer Regel steht, das steht auch unter der Regel selbst.

Anmerk. Der Vernunftschluss prämittirt eine allgemeine Regel und eine Subsumtion unter die Bedingung derselben. — Man erkennt dadurch die Conclusion *a priori* nicht im Einzelnen, sondern als enthalten im Allgemeinen und als nothwendig unter einer gewissen Bedingung. Und dies, dass Alles unter dem Allgemeinen stehe und in allgemeinen Regeln bestimmbar sey, ist eben das Princip der Rationalität oder der Nothwendigkeit *(principium rationalitatis s. necessitatis)*.

§. 58.

Wesentliche Bestandstücke des Vernunftschlusses.

Zu einem jeden Vernunftschlusse gehören folgende wesentliche drei Stücke:

1. eine allgemeine Regel, welche der Obersatz *(propositio major)* genannt wird;

2. der Satz, der eine Erkenntniss unter die Bedingung der allgemeinen Regel subsumirt und der **Untersatz** *(propositio minor)* heisst; und endlich
3. der Satz, welcher das Prädicat der Regel von der subsumirten Erkenntniss bejaht oder verneint — der **Schlusssatz** *(conclusio)*.

Die beiden erstern Sätze werden in ihrer Verbindung mit einander die **Vordersätze** oder **Prämissen** genannt.

Anmerk. Eine Regel ist eine Assertion unter einer allgemeinen Bedingung. Das Verhältniss der Bedingung zur Assertion, wie nämlich diese unter jener steht, ist der **Exponent** der Regel.

Die Erkenntniss, dass die Bedingung (irgendwo) statt finde, ist die **Subsumtion**.

Die Verbindung desjenigen, was unter der Bedingung subsumirt worden, mit der Assertion der Regel, ist der **Schluss**.

§. 59.

Materie und Form der Vernunftschlüsse.

In den Vordersätzen oder Prämissen besteht die **Materie**; und in der Conclusion, so ferne sie die Consequenz enthält, die **Form** der Vernunftschlüsse.

Anmerk. 1. Bei jedem Vernunftschlusse ist also zuerst die Wahrheit der Prämissen und sodann die Richtigkeit der Consequenz zu prüfen. — Nie muss man bei Verwerfung eines Vernunftschlusses zuerst die Conclusion verwerfen, sondern immer erst entweder die Prämissen oder die Consequenz.

2. In jedem Vernunftschlusse ist die Conclusion sogleich gegeben, so bald die Prämissen und die Consequenz gegeben ist.

§. 60.

Eintheilung der Vernunftschlüsse (der Relation nach) in kategorische, hypothetische und disjunctive.

Alle Regeln (Urtheile) enthalten objective Einheit des Bewusstseyns des Mannigfaltigen der Erkenntniss; mithin eine Bedingung, unter der ein Erkenntniss mit dem andern zu einem Bewusstseyn gehört. Nun lassen sich aber nur drei Bedingungen dieser Einheit denken, nämlich: als Subject der Inhärenz der Merkmale; — oder als Grund der Dependenz eines Erkenntnisses zum andern; — oder endlich als Verbindung der Theile in einem Ganzen (logische Eintheilung). Folglich kann es auch nur eben so viele Arten von allgemeinen Regeln *(propositiones majores)* geben, durch welche die Consequenz eines Urtheils aus dem andern vermittelt wird.

Und hierauf gründet sich die Eintheilung aller Vernunftschlüsse in kategorische, hypothetische und disjunctive.

Anmerk. 1. Die Vernunftschlüsse können weder der Quantität nach eingetheilt werden: — denn jeder *major* ist eine Regel, mithin etwas Allgemeines — noch in Ansehung der Qualität; — denn es ist gleichgeltend, ob die Conclusion bejahend oder verneinend ist — noch endlich in Rücksicht auf die Modalität; — denn die Conclusion ist immer mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit begleitet und hat folglich die Dignität eines apodiktischen Satzes. — Also bleibt allein nur die Relation als einzig möglicher Eintheilungsgrund der Vernunftschlüsse übrig.

2. Viele Logiker halten nur die kategorischen Vernunftschlüsse für ordentliche; die übrigen hingegen für ausserordentliche. Allein dieses ist grundlos und falsch. Denn alle drei dieser Arten sind Producte gleich richtiger, aber von einander gleich wesentlich verschiedener Functionen der Vernunft.

§. 61.

Eigenthümlicher Unterschied zwischen kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Vernunftschlüssen.

Das Unterscheidende unter den drei gedachten Arten von Vernunftschlüssen liegt im Obersatze. — In kategorischen Vernunftschlüssen ist der Major ein kategorischer; in hypothetischen ist er ein hypothetischer oder problematischer; und in disjunctiven ein disjunctiver Satz.

§. 62.

1. Kategorische Vernunftschlüsse.

In einem jeden kategorischen Vernunftschlusse befinden sich drei Hauptbegriffe *(termini)*, nämlich:

1. das Prädicat in der Conclusion; welcher Begriff der Oberbegriff *(terminus major)* heisst, weil er eine grössere Sphäre hat als das Subject;
2. das Subject (in der Conclusion), dessen Begriff der Unterbegriff *(terminus minor)* heisst; und
3. ein vermittelndes Merkmal *(nota intermedia)*, welches der Mittelbegriff *(terminus medius)* heisst, weil durch denselben ein Erkenntniss unter die Bedingung der Regel subsumirt wird.

Anmerk. Dieser Unterschied in den gedachten *terminis* findet nur in kategorischen Vernunftschlüssen statt, weil nur diese allein durch einen *terminum medium* schliessen; die andern dagegen nur durch die Subsumtion eines im Major problematisch und im Minor assertorisch vorgestellten Satzes.

§. 63.

Princip der kategorischen Vernunftschlüsse.

Das Princip, worauf die Möglichkeit und Gültigkeit aller kategorischen Vernunftschlüsse beruht, ist dieses:

Was dem Merkmale einer Sache zukommt, das kommt auch der Sache selbst zu; und was dem Merkmale einer Sache widerspricht, das widerspricht auch der Sache selbst (*nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae, repugnat rei ipsi*).

Anmerk. Aus dem so eben aufgestellten Princip lässt sich das sogenannte *Dictum de omni et nullo* leicht deduciren, und es kann um deswillen nicht als das oberste Princip weder für die Vernunftschlüsse überhaupt, noch für die kategorischen insbesondere gelten.

Die Gattungs- und Art-Begriffe sind nämlich allgemeine Merkmale aller der Dinge, die unter diesen Begriffen stehen. Es gilt demnach hier die Regel: was der Gattung oder Art zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allen den Objecten, die unter jener Gattung oder Art enthalten sind. Und diese Regel heisst eben das *Dictum de omni et nullo*.

§. 64.

Regeln für die kategorischen Vernunftschlüsse.

Aus der Natur und dem Princip der kategorischen Vernunftschlüsse fliessen folgende Regeln für dieselben:

1. In jedem kategorischen Vernunftschlusse können nicht mehr noch weniger Hauptbegriffe (*termini*) enthalten seyn als drei; — denn ich soll hier zwei Begriffe (Subject und Prädicat) durch ein vermittelndes Merkmal verbinden.
2. Die Vordersätze oder Prämissen dürfen nicht insgesammt verneinen (*ex puris negativis nihil sequitur*); — denn die Subsumtion im Untersatze muss bejahend seyn, als welche aussagt, dass ein Erkenntniss unter der Bedingung der Regel stehe.
3. Die Prämissen dürfen auch nicht insgesammt besondere (particulare) Sätze seyn (*ex puris particulari-*

bus nihil sequitur) — denn alsdann gebe es keine Regel, d. h. keinen allgemeinen Satz, woraus ein besonderes Erkenntniss könnte gefolgert werden.

4. Die Conclusion richtet sich allemal nach dem schwächern Theile des Schlusses, d. h. nach dem verneinenden und besondern Satze in den Prämissen, als welcher der schwächere Theil des kategorischen Vernunftschlusses genannt wird *(conclusio sequitur partem debiliorem)*. Ist daher:

5. einer von den Vordersätzen ein negativer Satz: so muss die Conclusion auch negativ seyn; — und

6. ist ein Vordersatz ein particularer Satz, so muss die Conclusion auch particular seyn;

7. in allen kategorischen Vernunftschlüssen muss der Major ein allgemeiner *(universalis)* — der Minor aber ein bejahender Satz *(affirmans)* seyn; — und hieraus folgt endlich

8. dass die Conclusion in Ansehung der Qualität nach dem Obersatze; in Rücksicht auf die Quantität aber nach dem Untersatze sich richten müsse.

Anmerk. Dass sich die Conclusion jederzeit nach dem verneinenden und besondern Satze in dem Prämissen richten müsse, ist leicht einzusehen.

Wenn ich den Untersatz nur particular mache und sage: Einiges ist unter der Regel enthalten, so kann ich in der Conclusion auch nur sagen, dass das Prädicat der Regel Einigem zukomme, weil ich nicht mehr als dieses unter die Regel subsumirt habe. — Und wenn ich einen verneinenden Satz zur Regel (Obersatz) habe: so muss ich die Conclusion auch verneinend machen. Denn wenn der Obersatz sagt: von Allem, was unter der Bedingung der Regel steht, muss dieses oder jenes Prädicat verneint werden, so muss die Conclusion das Prädicat auch von dem (Subject) verneinen, was unter die Bedingung der Regel subsumirt worden.

§. 65.

Reine und vermischte kategorische Vernunftschlüsse.

Ein kategorischer Vernunftschluss ist rein *(purus)*, wenn in demselben kein unmittelbarer Schluss eingemischt, noch die gesetzmässige Ordnung der Prämissen verändert ist; widrigenfalls wird er ein unreiner oder vermischter *(ratiocinium impurum* oder *hybridum)* genannt.

§. 66.

Vermischte Vernunftschlüsse durch Umkehrung der Sätze — Figuren.

Zu den vermischten Schlüssen sind diejenigen zu rechnen, welche durch die Umkehrung der Sätze entstehen, und in denen also die Stellung dieser Sätze nicht die gesetzmässige ist. — Dieser Fall findet statt bei den drei letztern sogenannten Figuren des kategorischen Vernunftschlusses.

§. 67.

Vier Figuren der Schlüsse.

Unter Figuren sind diejenigen vier Arten zu schliessen zu verstehen, deren Unterschied durch die besondre Stellung der Prämissen und ihrer Begriffe bestimmt wird.

§. 68.

Bestimmungsgrund ihres Unterschiedes durch die verschiedene Stellung des Mittelbegriffes.

Es kann nämlich der Mittelbegriff, auf dessen Stellung es hier eigentlich ankommt, entweder 1. im Obersatze die Stelle des Subjects und im Untersatze die Stelle des Prädicats; oder 2. in beiden Prämissen die Stelle des Prädicats; oder 3. in beiden die Stelle des Subjects; oder endlich 4. im Obersatze die Stelle des Prädicats und im Untersatze die Stelle des Subjects — einnehmen. Durch diese vier Fälle ist der Unterschied der vier Figuren bestimmt. Es bezeichne S das Subject der Conclusion, P das Prädicat derselben und M den *terminum medium:* — so lässt sich das Schema für die gedachten vier Figuren in folgender Tafel darstellen:

M P	P M	M P	P M
S M	S M	M S	M S
S P	S P	S P	S P

§. 69.

Regeln für die erste Figur, als die einzig gesetzmässige.

Die Regel der ersten Figur ist: dass der Major ein allgemeiner, der Minor ein bejahender Satz sey. — Und da dieses die allgemeine Regel aller kategorischen Vernunftschlüsse überhaupt seyn muss, so ergiebt sich hieraus, dass die erste Figur die einzig gesetzmässige sey, die allen übrigen zum Grunde liegt, und worauf alle übrigen, so ferne sie Gültigkeit haben sollen, durch Umkehrung der Prämissen *(metathesis praemissorum)* zurückgeführt werden müssen.

Anmerk. Die erste Figur kann eine Conclusion von aller Quantität und Qualität haben. In den übrigen Figuren giebt es nur Conclusionen von gewisser Art; einige *modi* derselben sind hier ausgeschlossen. Dies zeigt schon an, dass diese Figuren nicht vollkommen, sondern dass gewisse Einschränkungen dabei vorhanden sind, die es verhindern, dass die Conclusion in allen *modis*, wie in der ersten Figur, statt finden kann.

§. 70.

Bedingungen der Reduction der drei letztern Figuren auf die erstere.

Die Bedingung der Gültigkeit der drei letztern Figuren, unter welcher in einer jeden derselben ein richtiger Modus des Schliessens möglich ist, läuft darauf hinaus, dass der **Medius Terminus** in den Sätzen eine solche Stelle erhalte, daraus durch unmittelbare Schlüsse (*consequentias immediatas*) die Stelle derselben nach den Regeln der ersten Figur entspringen kann. — Hieraus ergeben sich folgende Regeln für die drei letztern Figuren.

§. 71.

Regel der zweiten Figur.

In der zweiten Figur steht der **Minor** recht, also muss der **Major umgekehrt** werden, und zwar so, dass er **allgemein** (*universalis*) bleibt. Dieses ist nur möglich, wenn er **allgemein verneinend** ist; ist er aber **bejahend**, so muss er contraponirt werden. In beiden Fällen wird die Conclusion **negativ** (*sequitur partem debiliorem*).

Anmerk. Die Regel der zweiten Figur ist: wem ein Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht der Sache selbst. — Hier muss ich nun erst umkehren und sagen: wem ein Merkmal widerspricht, das widerspricht diesem Merkmal; — oder ich muss die Conclusion umkehren: wem ein Merkmal eines Dinges widerspricht, dem widerspricht die Sache selbst; folglich widerspricht es der Sache.

§. 72.

Regel der dritten Figur.

In der dritten Figur steht der Major recht; also muss der Minor umgekehrt werden; doch so, dass ein bejahender Satz daraus entspringt. — Dieses aber ist nur möglich, indem der bejahende Satz particulär ist; — folglich ist die Conclusion particulär.

Anmerk. Die Regel der dritten Figur ist: was einem Merkmale zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht Einigen, unter denen dieses Merkmal enthalten ist. — Hier muss ich erst sagen: es kommt zu oder widerspricht Allen, die unter diesem Merkmal enthalten sind.

§. 73.

Regel der vierten Figur.

Wenn in der vierten Figur der Major allgemein verneinend ist, so lässt er sich rein *(simpliciter)* umkehren; eben so der Minor als particular; also ist die Conclusion negativ. — Ist hingegen der Major allgemein bejahend: so lässt er sich entweder nur *per accidens* umkehren oder contraponiren; also ist die Conclusion entweder particular oder negativ. — Soll die Conclusion nicht umgekehrt *(PS* in *SP* verwandelt) werden, so muss eine Versetzung der Prämissen *(metathesis praemissorum)* oder eine Umkehrung *(conversio)* beider geschehen.

Anmerk. In der vierten Figur wird geschlossen: das Prädicat hängt am *medio termino*, der *medius terminus* am Subject (der Conclusion), folglich das Subject am Prädicat; welches aber gar nicht folgt, sondern allenfalls sein Umgekehrtes. — Um dieses möglich zu machen, muss der *Major* zum *Minor* und *vice versa* gemacht und die Conclusion umgekehrt werden, weil bei der erstern Veränderung *terminus minor* in *majorem* verwandelt wird.

§. 74.

Allgemeine Resultate über die drei letztern Figuren.

Aus den angegebenen Regeln für die drei letztern Figuren erhellt:

1. dass in keiner derselben es eine allgemein bejahende Conclusion giebt, sondern dass die Conclusion immer entweder negativ oder particular ist;
2. dass in einer jeden ein unmittelbarer Schluss *(conseq. immediata)* eingemischt ist, der zwar nicht ausdrücklich bezeichnet wird, aber doch stillschweigend mit einverstanden werden muss; — dass also auch um deswillen:
3. alle diese drei letztern *modi* des Schliessens nicht reine, sondern unreine Schlüsse *(ratioc. hybrida, impura)* genannt werden müssen, da jeder reine Schluss nicht mehr als drei Hauptsätze *(termini)* haben kann.

§. 75.

2. Hypothetische Vernunftschlüsse.

Ein hypothetischer Schluss ist ein solcher, der zum *Major* einen hypothetischen Satz hat. — Er besteht also aus zwei Sätzen: 1. einem Vordersatze *(antecedens)* und 2. einem Nachsatze *(consequens)*, und es wird hier entweder nach dem *modo ponente* oder dem *modo tollente* gefolgert.

Anmerk. 1. Die hypothetischen Vernunftschlüsse haben also keinen *medium terminum*, sondern es wird bei denselben die Consequenz eines Satzes aus dem andern nur angezeigt. — Es wird nämlich im *Major* derselben die Consequenz zweier Sätze aus einander ausgedrückt, von denen der erste eine Prämisse, der zweite eine Conclusion ist. Der *Minor* ist eine Verwandlung der problematischen Bedingung in einen kategorischen Satz.

2. Daraus, dass der hypothetische Schluss nur aus zwei Sätzen besteht, ohne einen Mittelbegriff zu haben, ist zu ersehen: dass er eigentlich kein Vernunftschluss sey, sondern vielmehr nur ein unmittelbarer, aus einem Vordersatze und Nachsatze, der Materie oder der Form nach, zu erweisender Schluss *(consequentia immediata demonstrabilis [ex antecedente et consequente] vel quoad materiam vel quoad formam).*

Ein jeder Vernunftschluss soll ein Beweis seyn. Nun führt aber der hypothetische nur den Beweis-Grund bei sich. Folglich ist auch hieraus klar, dass er kein Vernunftschluss seyn könne.

§. 76.

Princip der hypothetischen Schlüsse.

Das Princip der hypothetischen Schlüsse ist der Satz des Grundes: *A ratione ad rationatum; — a negatione rationati ad negationem rationis valet consequentia.*

§. 77.

3. Disjunctive Vernunftschlüsse.

In den disjunctiven Schlüssen ist der *Major* ein disjunctiver Satz und muss daher, als solcher, Glieder der Eintheilung oder Disjunction haben.

Es wird hier entweder 1. von der Wahrheit Eines Gliedes der Disjunction auf die Falschheit der übrigen geschlossen; oder 2. von der Falschheit aller Glieder, ausser Einem, auf die Wahrheit dieses Einen. Jenes geschieht durch den *modum ponentem* (oder *ponendo tollentem*), dieses durch den *modum tollentem (tollendo ponentem).*

Anmerk. 1. Alle Glieder der Disjunction, ausser Einem, zusammengenommen, machen das contradictorische Gegentheil dieses Einen aus. Es findet also hier eine Dichotomie statt, nach welcher, wenn eines von beiden wahr ist, das andere falsch seyn muss und umgekehrt.

2. Alle disjunctive Vernunftschlüsse von mehr als zwei Gliedern der Disjunction sind also eigentlich **polysyllogistisch**. Denn alle wahre Disjunction kann nur *bimembris* seyn und die logische Division ist auch *bimembris*; aber die *membra subdividentia* werden um der Kürze willen unter die *membra dividentia* gesetzt.

§. 78.

Princip der disjunctiven Vernunftschlüsse.

Das Princip der disjunctiven Schlüsse ist der Grundsatz des **ausschliessenden Dritten**:

A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius; — a positione unius ad negationem alterius — valet consequentia.

§. 79.

Dilemma.

Ein Dilemma ist ein hypothetisch-disjunctiver Vernunftschluss; oder ein hypothetischer Schluss, dessen *Consequens* ein disjunctives Urtheil ist. — Der hypothetische Satz, dessen *consequens* disjunctiv ist, ist der Obersatz; der Untersatz bejaht, dass das *consequens (per omnia membra)* falsch ist, und der Schlusssatz bejaht, dass das *antecedens* falsch sey. — *(A remotione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia.)*

Anmerk. Die Alten machten sehr viel aus dem Dilemma, und nannten diesen Schluss *cornutus*. Sie wussten einen Gegner dadurch in die Enge zu treiben, dass sie Alles hersagten, wo er sich hinwenden konnte und ihm dann auch Alles widerlegten. Sie zeigten ihm viele Schwierigkeiten bei jeder Meinung, die er annahm. — Aber es ist ein sophistischer Kunstgriff, Sätze nicht geradezu zu widerlegen, sondern nur Schwierigkeiten zu zeigen; welches denn auch bei vielen, ja bei den mehresten Dingen angeht.

Wenn wir nun alles das sogleich für falsch erklären wollen, wobei sich Schwierigkeiten finden, so ist es ein leichtes Spiel, Alles zu verwerfen. — Zwar ist es gut, die Unmöglichkeit des Gegentheils zu zeigen; allein hierin liegt doch etwas Täuschendes, wo ferne man die Unbegreiflichkeit des Gegentheils für die Unmöglichkeit desselben hält. — Die Dilemmata haben daher vieles Verfängliche an sich, ob sie gleich richtig schliessen. Sie können gebraucht werden, wahre Sätze zu vertheidigen, aber auch wahre Sätze anzugreifen, durch Schwierigkeiten, die man gegen sie aufwirft.

§. 80.

Förmliche und versteckte Vernunftschlüsse *(ratiocinia formalia und cryptica).*

Ein förmlicher Vernunftschluss ist ein solcher, der nicht nur der Materie nach alles Erforderliche enthält, sondern auch der Form nach richtig und vollständig ausgedrückt ist. — Den förmlichen Vernunftschlüssen sind die versteckten *(cryptica)* entgegengesetzt, zu denen alle diejenigen können gerechnet werden, in welchen entweder die Prämissen versetzt, oder eine der Prämissen ausgelassen, oder endlich der Mittelbegriff allein mit der Conclusion verbunden ist. — Ein versteckter Vernunftschluss von der zweiten Art, in welchem [illegible] eine Prämisse nicht ausgedrückt, sondern nur mit gedacht wird, heisst ein verstümmelter oder ein Enthymema. — Die der dritten Art werden zusammengezogene Schlüsse genannt.

III. Schlüsse der Urtheilskraft.

§. 81.

Bestimmende und reflectirende Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft ist zwiefach; — die *bestimmende* oder die *reflectirende* Urtheilskraft. Die erstere geht vom *Allgemeinen* zum *Besondern*; die zweite vom *Besondern* zum *Allgemeinen*. — Die letztere hat nur *subjective* Gültigkeit; — denn das Allgemeine, zu welchem sie vom Besondern fortschreitet, ist nur *empirische* Allgemeinheit — ein blosses Analogon der *logischen*.

§. 82.

Schlüsse der (reflectirenden) Urtheilskraft.

Die Schlüsse der Urtheilskraft sind gewisse Schlussarten, aus besondern Begriffen zu allgemeinen zu kommen. — Es sind also nicht Functionen der *bestimmenden*, sondern der *reflectirenden* Urtheilskraft; mithin bestimmen sie auch nicht das *Object*, sondern nur die *Art der Reflexion* über dasselbe, um zu seiner Kenntniss zu gelangen.

§. 83.

Princip dieser Schlüsse.

Das Princip, welches den Schlüssen der Urtheilskraft zum Grunde liegt, ist dieses: *dass Vieles nicht ohne einen gemeinschaftlichen Grund in Einem zusammen stimmen, sondern dass das, was Vielem auf diese Art zukommt, aus einem gemeinschaftlichen Grunde nothwendig seyn werde.*

Anmerk. Da den Schlüssen der Urtheilskraft ein solches Princip zum Grunde liegt, so können sie um deswillen nicht für *unmittelbare* Schlüsse gehalten werden.

§. 84.

Induction und Analogie — die beiden Schlussarten der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, indem sie vom Besondern zum Allgemeinen fortschreitet, um aus der Erfahrung, mithin nicht *a priori* (empirisch) allgemeine Urtheile zu ziehen, schliesst entweder von vielen auf alle Dinge einer Art; oder von vielen Bestimmungen und Eigenschaften, worin Dinge von einerlei Art zusammenstimmen, auf die übrigen, so ferne sie zu demselben Princip gehören. — Die erstere Schlussart heisst der Schluss durch Induction; — die andre, der Schluss nach der Analogie.

Anmerk. 1. Die Induction schliesst also vom Besondern aufs Allgemeine *(a particulari ad universale)* nach dem Princip der Allgemeinmachung: was vielen Dingen einer Gattung zukommt, das kommt auch den übrigen zu. — Die Analogie schliesst von particularer Ähnlichkeit zweier Dinge auf totale, nach dem Princip der Specification: Dinge von einer Gattung, von denen man vieles Übereinstimmende kennt, stimmen auch in dem Übrigen überein, was wir in Einigen dieser Gattung kennen, an andern aber nicht wahrnehmen. — Die Induction erweitert das empirisch Gegebene vom Besondern aufs Allgemeine in Ansehung vieler Gegenstände; — die Analogie dagegen die gegebenen Eigenschaften eines Dinges auf mehrere eben desselben Dinges — Eines in Vielen, also in Allen: Induction; — Vieles in Einem (was auch in Andern ist), also auch das Übrige in demselben: Analogie. — So ist z. B. der Beweisgrund für die Unsterblichkeit: aus der völligen Entwickelung der Naturanlagen eines jeden Geschöpfs, ein Schluss nach der Analogie.

Bei dem Schlusse nach der Analogie wird indessen nicht die Identität des Grundes *(par ratio)* erfordert. Wir schliessen nach der Analogie nur auf vernünftige Mondbewohner, nicht auf Menschen. — Auch kann man nach der

Analogie nicht über das *tertium comparationis* hinaus schliessen.

2. Ein jeder Vernunftschluss muss Nothwendigkeit geben. Induction und Analogie sind daher keine Vernunftschlüsse, sondern nur logische Präsumtionen oder auch empirische Schlüsse; und durch Induction bekommt man wohl generale, aber nicht universale Sätze.

3. Die gedachten Schlüsse der Urtheilskraft sind nützlich und unentbehrlich zum Behuf der Erweiterung unsers Erfahrungserkenntnisses. Da sie aber nur empirische Gewissheit geben, so müssen wir uns ihrer mit Behutsamkeit und Vorsicht bedienen.

§. 85.

Einfache und zusammengesetzte Vernunftschlüsse.

Ein Vernunftschluss heisst einfach, wenn er nur aus Einem; zusammengesetzt, wenn er aus mehreren Vernunftschlüssen besteht.

§. 86.

Ratiocinatio polysyllogistica.

Ein zusammengesetzter Schluss, in welchem die mehreren Vernunftschlüsse nicht durch blosse Coordination, sondern durch Subordination, d. h. als Gründe und Folgen mit einander verbunden sind, wird eine Kette von Vernunftschlüssen genannt *(ratiocinatio polysyllogistica).*

§. 87.

Prosyllogismen und Episyllogismen.

In der Reihe zusammengesetzter Schlüsse kann man auf eine doppelte Art, entweder von den Gründen herab zu den Folgen; oder von den Folgen herauf zu den Gründen schliessen. Das erste geschieht durch Episyllogismen, das andre durch Prosyllogismen.

Ein Episyllogismus ist nämlich derjenige Schluss in der Reihe von Schlüssen, dessen Prämisse die Conclusion eines **Prosyllogismus** — also eines Schlusses wird, welcher die Prämisse des erstern zur Conclusion hat.

§. 88.

Sorites oder Kettenschluss.

Ein aus mehreren abgekürzten und unter einander zu Einer Conclusion verbundenen Schlüssen heisst ein **Sorites** oder **Kettenschluss**, der entweder **progressiv** oder **regressiv** seyn kann; je nachdem man von den nähern Gründen zu den entferntern hinauf, oder von den entferntern Gründen zu den nähern herabsteigt.

§. 89.

Kategorische und hypothetische Sorites.

Die progressiven sowohl als die regressiven Kettenschlüsse können hinwiederum entweder **kategorische** oder **hypothetische** seyn. — Jene bestehen aus **kategorischen Sätzen** als einer Reihe von Prädicaten; diese aus **hypothetischen**, als einer Reihe von Consequenzen.

§. 90.

Trugschluss — Paralogismus — Sophisma.

Ein Vernunftschluss, welcher der Form nach falsch ist, ob er gleich den Schein eines richtigen Schlusses für sich hat, heisst ein **Trugschluss** *(fallacia)*. — Ein solcher Schluss ist **Paralogismus**, in so ferne man sich selbst dadurch hintergeht; ein **Sophisma**, so ferne man Andre dadurch mit Absicht zu hintergehen sucht.

Anmerk. Die Alten beschäftigten sich sehr mit der Kunst, dergleichen Sophismen zu machen. Daher sind viele von der Art aufgekommen; z. B. das *Sophisma figurae dictio-*

nis, worin der *medius terminus* in verschiedener Bedeutung genommen wird; — *fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*; — *Sophisma heterozeteseos, elenchi, ignorationis* u. dgl. m.

§. 91.

Sprung im Schliessen.

Ein Sprung *(saltus)* im Schliessen oder Beweisen ist die Verbindung Einer Prämisse mit der Conclusion, so dass die andre Prämisse ausgelassen wird. — Ein solcher Sprung ist rechtmässig *(legitimus)*, wenn ein Jeder die fehlende Prämisse leicht hinzudenken kann; unrechtmässig *(illegitimus)* aber, wenn die Subsumtion nicht klar ist. — Es wird hier ein entferntes Merkmal mit einer Sache ohne Zwischenmerkmal *(nota intermedia)* verknüpft.

§. 92.

Petitio principii. — *Circulus in probando.*

Unter einer *petitio principii* versteht man die Annehmung eines Satzes zum Beweisgrunde als eines unmittelbar gewissen Satzes, obgleich er noch eines Beweises bedarf. — Und einen Cirkel im Beweisen begeht man, wenn man denjenigen Satz, den man hat beweisen wollen, seinem eigenen Beweise zum Grunde legt.

Anmerk. Der Cirkel im Beweisen ist oft schwer zu entdecken; und dieser Fehler wird gerade da gemeiniglich am häufigsten begangen, wo die Beweise schwer sind.

§. 93.

Probatio plus und minus probans.

Ein Beweis kann zu viel, aber auch zu wenig beweisen. Im letztern Falle beweist er nur einen Theil von dem, was bewiesen werden soll; im erstern geht er auch auf das, welches falsch ist.

Anmerk. Ein Beweis, der zu wenig beweist, kann wahr seyn und ist also nicht zu verwerfen. Beweist er aber zu viel, so beweist er mehr, als was wahr ist; und das ist dann falsch. — So beweist z. B. der Beweis wider den Selbstmord: dass, wer sich nicht das Leben gegeben, es sich auch nicht nehmen könne, zu viel; denn aus diesem Grunde dürften wir auch keine Thiere tödten. Er ist also falsch.

II.

Allgemeine Methodenlehre.

§. 94.

Manier und Methode.

Alle Erkenntniss und ein Ganzes derselben muss einer Regel gemäss seyn. (Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft.) — Aber diese Regel ist entweder die der Manier (frei) oder die der Methode (Zwang).

§. 95.

Form der Wissenschaft — Methode.

Die Erkenntniss, als Wissenschaft, muss nach einer Methode eingerichtet seyn. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntniss als System und nicht blos als Aggregat. — Sie erfordert daher eine systematische, mithin nach überlegten Regeln, abgefasste Erkenntniss.

§. 96.

Methodenlehre. — Gegenstand und Zweck derselben.

Wie die Elementarlehre in der Logik die Elemente und Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntniss zu ihrem Inhalt hat: so hat dagegen die allgemeine Methodenlehre, als der andre Theil der Logik, von der Form einer Wissenschaft überhaupt, oder von der Art und Weise zu handeln, das Mannigfaltige der Erkenntniss zu einer Wissenschaft zu verknüpfen.

§. 97.

Mittel zur Beförderung der logischen Vollkommenheit der Erkenntniss.

Die Methodenlehre soll die Art vortragen, wie wir zur Vollkommenheit des Erkenntnisses gelangen. — Nun besteht eine der wesentlichsten logischen Vollkommenheiten des Erkenntnisses in der Deutlichkeit, der Gründlichkeit und systematischen Anordnung derselben zum Ganzen einer Wissenschaft. Die Methodenlehre wird demnach hauptsächlich die Mittel anzugeben haben, durch welche diese Vollkommenheiten des Erkenntnisses befördert werden.

§. 98.

Bedingungen der Deutlichkeit des Erkenntnisses.

Die Deutlichkeit der Erkenntnisse und ihre Verbindung zu einem systematischen Ganzen hängt ab von der Deutlichkeit der Begriffe sowohl in Ansehung dessen, was in ihnen, als in Rücksicht auf das, was *unter* ihnen enthalten ist.

Das deutliche Bewusstseyn des *Inhalts* der Begriffe wird befördert durch *Exposition* und *Definition derselben*; — das deutliche Bewusstseyn ihres *Umfanges* dagegen durch die *logische Eintheilung* derselben. — Zuerst also hier von den Mitteln zu Beförderung der Deutlichkeit der Begriffe in *Ansehung ihres Inhalts*.

I. Beförderung der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses durch Definition, Exposition und Beschreibung der Begriffe.

§. 99.

Definition.

Eine Definition ist ein zureichend deutlicher und abgemessener Begriff *(conceptus rei adaequatus in minimis terminis; complete determinatus).*

Anmerk. Die Definition ist allein als ein logisch vollkommener Begriff anzusehen; denn es vereinigen sich in ihr die beiden wesentlichsten Vollkommenheiten eines Begriffs: die Deutlichkeit und — die Vollständigkeit und Präcision in der Deutlichkeit (Quantität der Deutlichkeit).

§. 100.

Analytische und synthetische Definition.

Alle Definitionen sind entweder analytisch oder synthetisch. — Die erstern sind Definitionen eines gegebenen: die letztern, Definitionen eines gemachten Begriffs.

§. 101.

Gegebene und gemachte Begriffe *a priori* und *a posteriori*.

Die gegebenen Begriffe einer analytischen Definition sind entweder *a priori* oder *a posteriori* gegeben; so wie die gemachten Begriffe einer synthetischen Definition entweder *a priori* oder *a posteriori* gemacht sind.

§. 102.

Synthetische Definitionen durch Exposition oder Construction.

Die Synthesis der gemachten Begriffe, aus welcher die synthetischen Definitionen entspringen, ist entweder die der Exposition (der Erscheinungen) oder die der Construction. — Die letztere ist die Synthesis willkührlich gemachter, die erstere, die Synthesis empirisch, — d. h. aus gegebenen Erscheinungen, als der Materie derselben, gemachter Begriffe (*conceptus factitii vel a priori vel per synthesin empiricam*). — Willkührlich gemachte Begriffe sind die mathematischen.

Anmerk. Alle Definitionen der mathematischen und — wo ferne anders bei empirischen Begriffen überall Definitionen statt finden könnten — auch der Erfahrungsbegriffe müssen also synthetisch gemacht werden. Denn auch bei den Begriffen der letztern Art, z. B. den empirischen Begriffen Wasser, Feuer, Luft u. dgl., soll ich nicht zergliedern, was in ihnen liegt, sondern durch Erfahrung kennen lernen, was zu ihnen gehört. — Alle empirische Begriffe müssen also als gemachte Begriffe angesehen werden, deren Synthesis aber nicht willkührlich, sondern empirisch ist.

§. 103.

Unmöglichkeit empirisch synthetischer Definitionen.

Da die Synthesis der empirischen Begriffe nicht willkührlich, sondern empirisch ist und als solche niemals vollständig seyn kann (weil man in der Erfahrung immer noch mehr Merkmale des Begriffs entdecken kann): so können empirische Begriffe auch nicht definirt werden.

Anmerk. Synthetisch lassen sich also nur willkührliche Begriffe definiren. Solche Definitionen willkührlicher Begriffe, die nicht nur immer möglich, sondern auch nothwendig sind, und vor alle dem, was vermittelst eines willkührlichen Begriffs gesagt wird, vorangehen müssen, könnte man auch Declarationen nennen, so ferne man dadurch seine Gedanken declarirt oder Rechenschaft von dem giebt, was man unter einem Worte versteht. Dies ist der Fall bei den Mathematikern.

§. 104.

Analytische Definitionen durch Zergliederung *a priori* oder *a posteriori* gegebener Begriffe.

Alle gegebene Begriffe, sie mögen *a priori* oder *a posteriori* gegeben seyn, können nur durch Analysis definirt werden. Denn gegebene Begriffe kann man nur deutlich machen, so ferne man die Merkmale derselben successiv klar macht. — Werden alle Merkmale eines gegebenen Begriffs klar gemacht: so wird der Begriff vollständig deutlich; enthält er auch nicht zu viel Merkmale, so ist er zugleich präcis und es entspringt hieraus eine Definition des Begriffs.

Anmerk. Da man durch keine Probe gewiss werden kann, ob man alle Merkmale eines gegebenen Begriffs durch vollständige Analyse erschöpft habe: so sind alle analytische Definitionen für unsicher zu halten.

§. 105.

Erörterungen und Beschreibungen.

Nicht alle Begriffe können also, sie dürfen aber auch nicht alle definirt werden.

Es giebt Annäherungen zur Definition gewisser Begriffe; dieses sind theils Erörterungen *(expositiones)*, theils Beschreibungen *(descriptiones)*.

Das Exponiren eines Begriffs besteht in der an einander hangenden (successiven) Vorstellung seiner Merkmale, so weit dieselben durch Analyse gefunden sind.

Die Beschreibung ist die Exposition eines Begriffs, so ferne sie nicht präcis ist.

Anmerk. 1. Wir können entweder einen Begriff oder die Erfahrung exponiren. Das erste geschieht durch Analysis, das zweite durch Synthesis.

2. Die Exposition findet also nur bei gegebenen Begriffen statt, die dadurch deutlich gemacht werden; sie unterscheidet sich dadurch von der Declaration, die eine deutliche Vorstellung gemachter Begriffe ist.

Da es nicht immer möglich ist, die Analysis vollständig zu machen; und da überhaupt eine Zergliederung, ehe sie vollständig wird, erst unvollständig seyn muss: so ist auch eine unvollständige Exposition als Theil einer Definition, eine wahre und brauchbare Darstellung eines Begriffs. Die Definition bleibt hier immer nur die Idee einer logischen Vollkommenheit, die wir zu erlangen suchen müssen.

3. Die Beschreibung kann nur bei empirisch gegebenen Begriffen statt finden. Sie hat keine bestimmten Regeln und enthält nur die Materialien zur Definition.

§. 106.

Nominal- und Real-Definitionen.

Unter blossen Namen-Erklärungen oder Nominal-Definitionen sind diejenigen zu verstehen, welche die Bedeutung enthalten, die man willkührlich einem gewissen Namen hat geben wollen, und die daher nur das logische Wesen ihres Gegenstandes bezeichnen, oder blos zu Unterscheidung desselben von andern Objecten dienen. — Sach-Erklärungen oder Real-Definitionen hingegen sind solche, die zur Erkenntniss des Objects, seinen innern Bestimmungen nach, zureichen, indem sie die Möglichkeit des Gegenstandes aus innern Merkmalen darlegen.

Anmerk. 1. Wenn ein Begriff innerlich zureichend ist, die Sache zu unterscheiden, so ist er es auch gewiss äusserlich; wenn er aber innerlich nicht zureichend ist: so kann er doch blos in gewisser Beziehung äusserlich zureichend seyn, nämlich in der Vergleichung des Definitums mit andern. Allein die unumschränkte äussere Zulänglichkeit ist ohne die innere nicht möglich.

2. *Erfahrungsgegenstände erlauben blos Nominalerklärungen.* — Logische Nominal-Definitionen *gegebener* Verstandesbegriffe sind von einem Attribut hergenommen; Real-Definitionen hingegen aus dem Wesen der Sache, dem ersten Grunde der Möglichkeit. Die letztern enthalten also das, *was jederzeit der Sache zukommt* — das Realwesen derselben. — Blos verneinende Definitionen können auch keine Real-Definitionen heissen, weil verneinende Merkmale wohl zur Unterscheidung einer Sache von andern eben so gut dienen können, als bejahende, aber nicht zur Erkenntniss der Sache ihrer innern Möglichkeit nach.

In Sachen der Moral müssen immer Real-Definitionen gesucht werden; — dahin muss alles unser Bestreben gerichtet seyn. — Real-Definitionen giebt es in der Mathematik; denn die Definition eines willkührlichen Begriffs ist immer real.

3. Eine Definition ist genetisch, wenn sie einen Begriff giebt, durch welchen der Gegenstand *a priori in concreto* kann dargestellt werden; dergleichen sind alle mathematische Definitionen.

§. 107.

Haupterfordernisse der Definition.

Die wesentlichen und allgemeinen Erfordernisse, die zur Vollkommenheit einer Definition überhaupt gehören, lassen sich unter den vier Hauptmomenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachten:

1. der Quantität nach — was die Sphäre der Definition betrifft — müssen die Definition und das Definitum Wechselbegriffe (*conceptus reciproci*) und mithin

die Definition weder weiter noch enger seyn, als ihr Definitum;

2. der Qualität nach muss die Definition ein ausführlicher und zugleich präciser Begriff seyn;
3. der Relation nach muss sie nicht tautologisch, d. i. die Merkmale des Definitums müssen, als Erkenntnissgründe desselben, von ihm selbst verschieden seyn; und endlich:
4. der Modalität nach müssen die Merkmale nothwendig und also nicht solche seyn, die durch Erfahrung hinzukommen. –

Anmerk. Die Bedingung, dass der Gattungsbegriff und der Begriff des specifischen Unterschiedes (*genus* und *differentia specifica*) die Definition ausmachen sollen, gilt nur in Ansehung der Normal-Definitionen in der Vergleichung: aber nicht für die Real-Definitionen in der Ableitung.

§. 108.

Regeln zu Prüfung der Definitionen.

Bei Prüfung der Definitionen sind vier Handlungen zu verrichten: es ist nämlich dabei zu untersuchen: ob die Definition:

1. als ein Satz betrachtet, wahr sey; ob sie
2. als ein Begriff, deutlich sey; —
3. ob sie als ein deutlicher Begriff auch ausführlich, und endlich:
4. als ein ausführlicher Begriff zugleich bestimmt, d. i. der Sache selbst adäquat sey.

§. 109.

Regeln zu Verfertigung der Definitionen.

Eben dieselben Handlungen, die zu Prüfung der Definitionen gehören, sind nun auch beim Verfertigen derselben zu verrichten. — Zu diesem Zweck suche also: 1. wahre

Sätze, 2. solche, deren Prädicat den Begriff der Sache nicht schon voraussetzt, 3. sammle deren mehrere und vergleiche sie mit dem Begriffe der Sache selbst, ob sie adäquat sey; und endlich 4. siehe zu, ob nicht ein Merkmal im andern liege oder demselben subordinirt sey.

Anmerk. 1. Diese Regeln gelten, wie sich auch wohl ohne Erinnerung versteht, nur von analytischen Definitionen. — Da man nun hier nie gewiss seyn kann, ob die Analyse vollständig gewesen, so darf man *die* Definition auch nur als Versuch aufstellen und sich ihrer nur so bedienen, als wäre sie keine Definition. Unter dieser Einschränkung kann man sie doch als einen deutlichen und wahren Begriff brauchen und aus den Merkmalen desselben Corollarien ziehen. Ich werde nämlich sagen können: *dem der Begriff des Definitums zukommt, kommt auch die Definition zu, aber freilich nicht* umgekehrt, da die Definition nicht das ganze Definitum erschöpft.

2. Sich des Begriffs vom Definitum bei der Erklärung bedienen; oder das Definitum bei der Definition zum Grunde legen, heisst durch einen Cirkel erklären *(circulus in definiendo)*.

II. Beförderung der Vollkommenheit des Erkenntnisses durch **logische Eintheilung der Begriffe.**

§. 110.

Begriff der logischen Eintheilung.

Ein jeder Begriff enthält ein Mannigfaltiges unter sich, in so ferne es übereinstimmt; aber auch, in so ferne es verschieden ist. — Die Bestimmung eines Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, so ferne es einander entgegengesetzt, d. i. von einander unterschieden ist, heisst die logische Eintheilung des Begriffs. — Der höhere Begriff heisst der eingetheilte Begriff *(divisum)*, und die niedrigern Begriffe, die Glieder der Eintheilung *(membra dividentia)*.

Anmerk. 1. Einen Begriff theilen und ihn eintheilen, ist also sehr verschieden. Bei der Theilung des Begriffs sehe ich, was in ihm enthalten ist (durch Analyse); bei der Eintheilung betrachte ich, was unter ihm enthalten ist. Hier theile ich die Sphäre des Begriffs, nicht den Begriff selbst ein. Weit gefehlt also, dass die Eintheilung eine Theilung des Begriffs sey: so enthalten vielmehr die Glieder der Eintheilung mehr in sich, als der eingetheilte Begriff.

2. Wir gehen von niedrigern zu höhern Begriffen hinauf und nachher können wir wieder von diesen zu niedrigern herabgehen — durch Eintheilung.

§. 111.

Allgemeine Regeln der logischen Eintheilung.

Bei jeder Eintheilung eines Begriffs ist darauf zu sehen:

1. dass die Glieder der Eintheilung sich ausschliessen oder einander entgegengesetzt seyen; — dass sie ferner
2. unter Einen höhern Begriff *(conceptum communem)* gehören, und dass sie endlich
3. alle zusammengenommen die Sphäre des eingetheilten Begriffs ausmachen oder derselben gleich seyen.

Anmerk. Die Glieder der Eintheilung müssen durch contradictorische Entgegensetzung, nicht durch ein blosses Widerspiel *(contrarium)* von einander getrennt seyn.

§. 112.

Codivision und Subdivision.

Verschiedene Eintheilungen eines Begriffes, die in verschiedener Absicht gemacht werden, heissen Nebeneintheilungen; und die Eintheilung der Glieder der Eintheilung wird eine Untereintheilung *(subdivisio)* genannt.

Anmerk. 1. Die Subdivision kann ins Unendliche fortgesetzt werden; comparativ aber kann sie endlich seyn. Die Codivision geht auch, besonders bei Erfahrungsbegriffen, ins Unendliche; denn wer kann alle Relationen der Begriffe erschöpfen?

2. Man kann die Codivision auch eine Eintheilung nach Verschiedenheit der Begriffe von demselben Gegenstande (Gesichtspuncte), so wie die Subdivision eine Eintheilung der Gesichtspuncte selbst, nennen.

§. 113.

Dichotomie und Polytomie.

Eine Eintheilung in zwei Glieder heisst Dichotomie; wenn sie aber mehr als zwei Glieder hat, wird sie Polytomie genannt.

Anmerk. 1. *Alle Polytomie ist empirisch; die Dichotomie* ist die einzige Eintheilung aus Principien *a priori* — also die einzige primitive Eintheilung. Denn die Glieder der Eintheilung sollen einander entgegengesetzt seyn und von jedem *A* ist doch das Gegentheil nichts mehr als non *A*.

2. Polytomie kann in der Logik nicht gelehrt werden; denn dazu gehört Erkenntniss des Gegenstandes. Dichotomie aber bedarf nur des Satzes des Widerspruchs, ohne den Begriff, den man eintheilen will, dem Inhalte nach, zu kennen. — Die Polytomie bedarf Anschauung; entweder *a priori*, wie in der Mathematik (z. B. die Eintheilung der Kegelschnitte), oder empirische Anschauung, wie in der Naturbeschreibung. — Doch hat die Eintheilung aus dem Princip der Synthesis *a priori*, Trichotomie; nämlich: 1. den Begriff, als die Bedingung, 2. das Bedingte, und 3. die Ableitung des letztern aus dem erstern.

§. 114.

Verschiedene Eintheilungen der Methode.

Was nun insbesondere noch die Methode selbst bei Bearbeitung und Behandlung wissenschaftlicher Erkennt-

nisse betrifft, so giebt es verschiedene Hauptarten derselben, die wir nach folgender Eintheilung hier angeben können.

§. 115.

1. Scientifische oder populare Methode.

Die *scientifische* oder *scholastische* Methode unterscheidet sich von der *populären* dadurch, dass jene von Grund- und Elementar-Sätzen, diese hingegen vom *Gewöhnlichen* und Interessanten ausgeht. — Jene geht auf *Gründlichkeit* und entfernt daher alles Fremdartige; diese zweckt auf *Unterhaltung* ab.

Anmerk. Diese beiden Methoden unterscheiden sich also der Art und nicht dem blossen Vortrage nach; und Popularität in der Methode ist mithin etwas anders als Popularität im Vortrage.

§. 116.

2. Systematische oder fragmentarische Methode.

Die systematische Methode ist der *fragmentarischen* oder *rhapsodistischen* entgegengesetzt. — Wenn man nach einer Methode gedacht hat, und sodann diese Methode auch im Vortrage ausgedrückt und der Übergang von einem Satze zum andern deutlich angegeben ist, so hat man ein Erkenntniss systematisch behandelt. Hat man dagegen nach einer Methode zwar gedacht, den Vortrag aber nicht methodisch eingerichtet, so ist eine solche Methode *rhapsodistisch* zu nennen.

Anmerk. Der *systematische* Vortrag wird dem *fragmentarischen*, so wie der *methodische* dem *tumultuarischen* entgegengesetzt. Der methodisch denkt, kann nämlich systematisch oder fragmentarisch vortragen. — Der äusserlich fragmentarische, an sich aber methodische Vortrag ist *aphoristisch*.

§. 117.

3. Analytische oder synthetische Methode.

Die **analytische** Methode ist der **synthetischen** entgegengesetzt. Jene fängt von dem Bedingten und Begründeten an und geht zu den Principien fort *(a principiatis ad principia)*; diese hingegen geht von den Principien zu den Folgen oder vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Die erstere könnte man auch die **regressive**, so wie die letztere die **progressive** nennen.

Anmerk. Die analytische Methode heisst auch sonst die Methode des **Erfindens**. — Für den Zweck der Popularität ist die analytische, für den Zweck der wissenschaftlichen und systematischen Bearbeitung des Erkenntnisses aber ist die synthetische Methode angemessener.

§. 118.

4. Syllogistische — tabellarische Methode.

Die **syllogistische** Methode ist diejenige, nach welcher in einer Kette von Schlüssen eine Wissenschaft vorgetragen wird.

Tabellarisch heisst diejenige Methode, nach welcher ein schon fertiges Lehrgebäude in seinem ganzen Zusammenhange dargestellt wird.

§. 119.

5. Akroamatische oder erotematische Methode.

Akroamatisch ist die Methode, so ferne Jemand allein lehrt; **erotematisch**, so ferne er auch fragt. — Die letztere Methode kann hinwiederum in die **dialogische** oder **Sokratische** und in die **katechetische** eingetheilt werden, je nachdem die Fragen entweder an den **Verstand**, oder blos an das **Gedächtniss** gerichtet sind.

Anmerk. Erotematisch kann man nicht anders lehren als durch den Sokratischen Dialog, in welchem sich Beide fragen und auch wechselsweise antworten müssen, so dass es scheint, als sey auch der Schüler selbst Lehrer. Der Sokratische Dialog lehrt nämlich durch Fragen, indem er den Lehrling seine eigenen Vernunftprincipien kennen lehrt und ihm die Aufmerksamkeit darauf schärft. Durch die gemeine Katechese aber kann man nicht lehren, sondern nur das, was man akroamatisch gelehrt hat, abfragen. — Die katechetische Methode gilt daher auch nur für empirische und historische, die dialogische dagegen für rationale Erkenntnisse.

§. 120.

Meditiren.

Unter Meditiren ist Nachdenken oder ein methodisches Denken zu verstehen. — Das Meditiren muss alles Lesen und Lernen begleiten; und es ist hierzu erforderlich, dass man zuvörderst vorläufige Untersuchungen anstelle und sodann seine Gedanken in Ordnung bringe oder nach einer Methode verbinde.

INHALTSANZEIGE.

Seite

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können . 1
Einleitung 3
- Vorerinnerung von dem Eigenthümlichen aller metaphysischen Erkenntniss 15
- Von den Quellen der Metaphysik 15
- Von der Erkenntnissart, die allein metaphysisch heissen kann 16
- Anmerkung zur allgemeinen Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische . . . 21

Ist überall Metaphysik möglich? 22
Wie ist Erkenntniss aus reiner Vernunft möglich? . 28

Der transscendentalen Hauptfrage

erster Theil.

Wie ist reine Mathematik möglich? 35

zweiter Theil.

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? 53
- Wie ist Natur selbst möglich? 82
- Anhang zur reinen Naturwissenschaft. Von dem System der Kategorien 88

Seite.

Dritter Theil.

Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? 94
Vorläufige Bemerkung zur Dialektik der reinen Vernunft 100
I. Psychologische Idee 102
II. Kosmologische Idee 108
III. Theologische Idee 120
Allgemeine Anmerkung zu den transcendentalen Ideen 121
Beschluss von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft 123
Auflösung der allgemeinen Frage: wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? 142
Anhang von dem, was geschehen kann, um Metaphysik als Wissenschaft wirklich zu machen . 150
Probe eines Urtheils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht 152
Vorschlag zu einer Untersuchung der Kritik, auf welche das Urtheil folgen kann 161

Logik 167

Einleitung 169
I. Begriff der Logik 169
II. Haupteintheilungen der Logik. Vortrag. Nutzen dieser Wissenschaft. Abriss einer Geschichte derselben 175
III. Begriff von der Philosophie überhaupt. Philosophie nach dem Schulbegriffe und nach dem Weltbegriffe betrachtet. Wesentliche Erfordernisse und Zwecke des Philosophirens. Allgemeinste und höchste Aufgaben dieser Wissenschaft 182
IV. Kurzer Abriss einer Geschichte der Philosophie 189

Seite.

V. Erkenntniss überhaupt. Intuitive und discursive Erkenntniss. Anschauung und Begriff, und deren Unterschied insbesondere. Logische und ästhetische Vollkommenheit des Erkenntnisses . . . 197

VI. Besondere logische Vollkommenheiten des Erkenntnisses.

A. Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Quantität nach. Grösse. Extensive und intensive Grösse. Weitläufigkeit und Gründlichkeit oder Wichtigkeit und Fruchtbarkeit des Erkenntnisses. Bestimmung des Horizonts unserer Erkenntnisse 205

VII. *B.* Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Relation nach. Wahrheit. Materiale und formale oder logische Wahrheit. Kriterien der logischen Wahrheit. Falschheit und Irrthum. Schein als Quelle des Irrthums. Mittel zu Vermeidung der Irrthümer 218

VIII. *C.* Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Qualität nach. Klarheit. Begriff eines Merkmals überhaupt. Verschiedene Arten der Merkmale. Bestimmung des logischen Wesens einer Sache. Unterschied desselben vom Realwesen. Deutlichkeit, ein höherer Grad der Klarheit. Ästhetische und logische Deutlichkeit. Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Deutlichkeit 228

IX. *D.* Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Modalität nach. Gewissheit. Begriff des Fürwahrhaltens überhaupt. Modi des Fürwahrhaltens: Meinen, Glauben, Wissen. Überzeugung und Überredung. Zurückhalten und Aufschieben eines Urtheils. Vorläufige Urtheile. Vorurtheile, deren Quellen und Hauptarten 238

Seite

X. Wahrscheinlichkeit. Erklärung des Wahrscheinlichen. Unterschied der Wahrscheinlichkeit von der Scheinbarkeit. Mathematische und philosophische Wahrscheinlichkeit. Zweifel, subjectiver und objectiver. Skeptische, dogmatische und kritische Denkart oder Methode des Philosophirens. Hypothesen. 258

Anhang. Von dem Unterschiede des theoretischen und des praktischen Erkenntnisses 264

I. Allgemeine Elementarlehre 267

Erster Abschnitt. Von den Begriffen 269
Zweiter Abschnitt. Von den Urtheilen 282
Dritter Abschnitt. Von den Schlüssen 298
1. Verstandesschlüsse 299
2. Vernunftschlüsse 305
3. Schlüsse der Urtheilskraft 319

II. Allgemeine Methodenlehre 325

I. Beförderung der logischen Vollkommenheit des Erkenntnisses durch Definition, Exposition und Beschreibung der Begriffe 329
II. Beförderung der Vollkommenheit des Erkenntnisses durch logische Eintheilung der Begriffe . 335
Verschiedene Eintheilungen der Methode . . 337

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

IMMANUEL KANT'S SÄMMTLICHE WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

VIERTER THEIL.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

KRITIK
DER
URTHEILSKRAFT
UND
BEOBACHTUNGEN
ÜBER DAS GEFÜHL
DES
SCHÖNEN UND ERHABENEN.

HERAUSGEGEBEN
VON
KARL ROSENKRANZ.

Phil. 288 : h.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

le R. 2548

VORREDE.

Wegen der Kritik der Urtheilskraft selbst ist eigentlich nichts weiter zu sagen, als dass alle Sorgfalt genommen worden, die kleinen Unrichtigkeiten und Mängel der bisherigen Abdrücke zu tilgen, denn eine innere Veränderung hat Kant nie damit vorgenommen. Die erste Ausgabe erschien zu Berlin und Libau 1790 bei Lagarde und Friederich; nach dieser wurde 1793 eine zweite Auflage veranstaltet, der nach sechs Jahren eine dritte folgte.

Desto nothwendiger dürfte es seyn, zu erklären, weshalb mit der Kritik der Urtheilskraft die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, welche Kant 1764 zu Königsberg bei Kanter herausgab, und die nachmals in fast alle Sammlungen seiner kleinen Schriften übergegangen sind, in Einen Band sind zusammengestellt worden. Sie scheinen nämlich eben sowohl der Anthropologie als Moral beigezählt werden zu können; jenes, weil sie z. B. das Erhabene mit dem melancholischen, das Schöne mit dem sanguinischen Temperamente in Verbindung bringen; weil sie über die Eigenheiten des männlichen und weiblichen Gemüthes viel Interessantes zu sagen wissen; weil sie die Charaktere der Nationen in Bezug auf das Schöne und Erhabene zergliedern u. s. f. Die Moral aber kann Anspruch darauf machen, weil Kant in der Beschreibung der Temperamente zugleich eine Menge von Tugenden und Lastern beschreibt; eben so zeichnet er die moralischen Licht- und Schattenseiten der Geschlechter und der Nationen. Er verliert sich in letzterer Beziehung in Betrachtungen, die wir heut zu Tage unter die Kategorie der Philosophie der Geschichte classificiren würden.

Allein nicht blos Moral und Anthropologie, auch die Ästhetik kann sich diese Beobachtungen vindiciren, denn der Mittelpunct derselben, wovon Alles in ihnen ausgeht und wohin Alles zurückkehrt, ist der Begriff des Schönen und Erhabenen. Das Psychologische und Moralische ist erst das Secundäre. Jene Begriffe sind die Säulen, um welche sich die anthropologischen und ethischen Reflexionen herumranken.

Hieraus folgt, dass eine streng abschliessende Überweisung dieser kleinen Schrift an irgend ein besonderes Gebiet nicht thunlich ist, dass sie im eigentlichsten Sinn den Charakter hat, eine vermischte zu seyn. Diesem Charakter entspricht auch der Titel, denn er verspricht nur Beobachtungen und macht durchaus keine Prätension, in die Systematik der Wissenschaft einzugreifen. Aus dem Besitz des verstorbenen Buchhändlers Nicolovius liegt ein Exemplar des Büchleins vor uns, das Kant sich brochiren und für seinen Gebrauch mit Papier durchschiessen liess. Er schenkte es, vielleicht um es bei einer späteren Ausgabe benutzen zu lassen, am 12. September 1800 an Nicolovius. Jede Seite des durchschossenen Papiers, auf vielen Stellen auch der Rand der bedruckten Blätter, ist eng beschrieben. Der Inhalt ist ganz derselbe, wie er in dem jetzigen Schriftchen vorliegt, höchst mannigfaltige, zum Theil piquante Beobachtungen, die ihren Leitfaden immer an dem Grundgedanken des Schönen und Erhabenen finden, von da aber nach allen Richtungen hin sich ergiessen, sich bald als Deduction eines ästhetischen oder ethischen Satzes, bald als belegende Anekdote, bald als psychologisches Problem gestalten. Der Vortrag ist ebenfalls bald völlig ausführlich, bald skizzenhaft, wie von Jemand, der flüchtig einen Gedanken fixirt, bald nur ein Wort, um an einen Begriff zu erinnern, z. B. niedlich, possirlich, kühn u. s. f. Es würde nicht ganz ohne Interesse seyn, dieses Brouillon mitzutheilen. Wenn Pope, wenn Ramler uns alle Varianten mittheilten, welche ihre poetischen Productionen durchliefen; wenn jetzt das Aphoristische der Reflexion in Zeitschriften einen stehenden Artikel ausmacht, so dürfte es wahrlich nicht geradehin getadelt werden können, wenn man das Brouillon eines Philosophen veröffentlichte, worin man seine Gedankenbildung gleichsam in ihrem embryonischen Zustande, die plötzlich aus der Lectüre oder einer eigen gemachten Erfahrung empfangene Anregung belauschen könnte. Da jedoch die wahrsten Resultate dieser Stoffsammlung theils in Kant's Tugendlehre, theils in seine Anthropologie, besonders in die Abschnitte von den Talenten im Erkenntnissvermögen, vom Gefühl für das Schöne und vom Charakter des Geschlechts und des Volkes, übergegangen sind, so haben wir hier damit zurückgehalten, obwohl es uns schwer geworden ist, nicht wenigstens Dies und Jenes in der Gestalt einer Anmerkung unter dem Text aus dem Manuscript hinzuzufügen.

Kant scheint in der Zeit, als er diese kleine Schrift abfasste und so emsig erweiterte, mit rechter Lust den Menschen in seiner empirischen Wirklichkeit studirt zu haben. Gerade der Gegensatz zu seinen früheren abstracten Studien schärfte vielleicht seinen von Hause aus unbefangenen und durchdringenden Blick. Man muss sich nur den „schönen Magister“, wie er in der Stadt genannt wurde, im eleganten Anzug vorstellen, wie er, nachdem er Morgens seine Vorlesungen gehalten, vor Tische eine Restauration besuchte, eine Tasse Thee oder Kaffee trank und seine Partie Billard spielte; wie er dann bei Tische die gesprächigste Laune seiner Convivalen zu erhalten wusste; gegen Abend, nachdem er wiederum gearbeitet, seinen Spaziergang machte und dann noch, wie Herder erzählt, in allen Coterien glänzte. Sollte man nicht glauben, dass ich gar nicht von dem vorigen Jahrhundert, gar nicht von Königsberg, am wenigsten von **Kant**, sondern von einem modernen Philosophen des Tages in Paris spräche?

In solch' heiterem, vielseitigem Verkehr erwarb sich **Kant** seinen umfassenden Blick für alles Menschliche, seinen in der That sehr feinen Geschmack. Es ist erstaunlich, wie er mit der ganzen Welt sich ersättigte, wie er überall in jedem Volk, in jedem Stande, in jeder bedeutenden Stadt orientirt war, ohne gereist zu seyn. Er hat sich in der Vorrede zur Anthropologie selbst darüber ausgesprochen. Das Reisen als solches ist noch nicht bildend; es kommt auf das Bewusstseyn an, womit der Reisende, was ihm sich darbietet, erfasst, und in unserer Zeit könnte es vielleicht dahin kommen, dass das Reisen eine blosse Manie würde, eine zwecklose Unstätigkeit schwächlicher Charaktere und Talente, welche sich durch jede Festigkeit der Situation sogleich gedrückt, durch jede Anstrengung sogleich erschöpft fühlen. Mögen denn Solche sich an Kant's Energie erbauen, wie er in dem trüben und rauhen Norden in statarischer Arbeitsamkeit dennoch das Weltleben in allen seinen Culturstadien sich beständig gegenwärtig erhielt. Eine Menge seiner Bemerkungen sind noch jetzt durchaus wahr, und von Späteren, meist ohne Kant zu nennen, unzählige Male wiederholt. Der Ausdruck ist oft unübertrefflich, z. B. wenn er sagt, dass „in England schweres Gold von Witze original sey, welches unter Französischem Hammer zu dünnen Blättchen von grosser Oberfläche gedehnt werden kann.“ Manche Bemerkung muss jetzt allerdings modificirt werden, ist aber doch ein Beweis, wie scharf der damalige Zustand sich in Kant's Bewusstseyn reflectirte, z. B. wenn er vom Franzosen sagt: „Er ist ein ruhiger Bürger und rächt sich wegen der Bedrückungen der Generalpächter durch Satyren oder durch Parlamentsremonstrationen, welche, nachdem sie ihrer Absicht gemäss den Vätern des Volks ein schönes patriotisches Ansehen gegeben haben, nichts weiter thun, als dass sie durch eine rühmliche Verweisung gekrönt und in sinnreichen Lobgedichten besungen werden.“

Dass wir nun diese Schrift mit der Kritik der Urtheilskraft zusammen herausgeben, hat darin seinen Grund, dass wir die früheste und späteste, die freieste, in Genrebildern sich aufrollende, und die streng systematische, streng fortschreitende Darstellung desselben Gegenstandes neben einander stellen wollten. Denn als Kritik der Urtheilskraft entwickelte **Kant** eigentlich zwei Begriffe, den der Schönheit und den des Organischen, jenen in der ästhetischen, diesen in der teleologischen Urtheilskraft. Eine Ästhetik in dem Sinne, wie dieselbe durch die Schelling'sche Philosophie begründet worden ist, gab **Kant** nicht zu. Seine Eintheilung der Künste nennt er sehr bescheiden nur einen Versuch, der nicht auf Objectivität Anspruch mache. Er blieb ganz in der subjectiven Auffassung des Schönen stehen, welche sein ganzes Jahrhundert beherrschte. Um so dringender war sein speculativer Trieb, diese Subjectivität des Urtheils abzuwerfen, den Geschmack nicht in der Zufälligkeit des privaten Urtheils stehen zu lassen, sondern ihm die Allgemeingültigkeit „für Jedermann“ zu erobern. Nun sehen wir in den Beobachtungen noch gänzlich den subjectiven Standpunct vorwalten; es ist das Gefühl, welches Gegenstand der Erfahrung wird; der Geschmack, der in seinem Urtheile durch den Gegensatz von Lust und Unlust geleitet wird; dennoch bricht überall der Gedanke durch, dass das Schöne in seinen mannigfaltigen Schattirungen ohne alles (egoistische) Interesse gefallen müsse, und oft genug vertieft sich **Kant**, wenn er bestimmen will, was erhaben, was schrecklich erhaben, was prächtig sey u. s. f., in die dem Begriff der Sache selbst immanente Dialektik und erinnert sich gleichsam erst hinterher daran, dass alle diese Unterschiede nur subjective Geltung hätten. Nur wenn man **Kant** auf dieser Stufe der Entwickelung gesehen hat, begreift man, wie er dreissig Jahre später, bei einer viel tieferen Darstellung, doch noch so schüchtern seyn konnte, jede objective Bestimmung nur als eine Reflexion auszusprechen, und die Absolutheit des Schönen, die Einheit des Allgemeinen und Besondern u. s. w., nur als ein Mittel für das Erkennen, nicht als etwas an und für sich Seyendes zu setzen. Es gehört hier nicht her, weiter auszuführen, wie die Kritik der Urtheilskraft zur Kritik der reinen Vernunft sich verhält; wie sie uns das Schauspiel eines Kampfes giebt, der einzig ist: Kant steht höher, als er selbst es weiss, aber er leugnet es sich immer ab; so oft er den Boden der absoluten Idee betreten hat, eilt er wieder kopfschüttelnd zurück, dass für uns so etwas möglich seyn sollte; er spricht die höchsten Mysterien der Philosophie auf das Trefflichste aus, und übt hinterher eine beschränkende Censur solcher Offenbarungen; er vereint das Ideale und Reale, das Sinnliche und Vernünftige, er schaut das Besondere im Allgemeinen, das Allgemeine im Besondern, er definirt die Vollkommenheit als innere Zweckmässigkeit, aber sogleich erklärt er dies nur für ein subjectives Vehikel, ohne welches wir im Begriff des Schönen, der Kunst, der organischen Natur einmal nicht wohl ausreichen könnten; er ist in seinem Gedankenschwunge göttlich kühn und grollt hinterher mit sich, nicht genug menschliche Behutsamkeit angewandt zu haben. Die Kritik der Urtheilskraft ist in der Reihe der Kant'schen Schriften die eigene Bevorwortung des Philosophen von dem späteren Standpuncte nach ihm, dem Schelling'schen, und Schelling schloss auch merkwürdiger Weise die letzte Note seiner ersten Schrift vom Ich als Princip der Philosophie 1795 mit den Worten: „Vielleicht sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der Urtheilskraft, §. 76 geschehen ist.“

Indem also die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen uns die erste Gestalt zeigen, welche dieser Gegenstand für Kant annahm, die Kritik der Urtheilskraft aber die letzte, mit welcher er darüber abschloss (denn die Anthropologie, die zuerst 1798 erschien, geht dem Standpuncte nach nicht über das früher Gegebene hinaus); indem wir dort noch ganz die subjective Auffassung vorherrschen, hier aber die Gebrochenheit derselben, ihre eigene Negation sehen, wie sehr auch der Philosoph, sie einzugestehen, sich sträubt; indem wir dort noch das Ästhetische in seiner Vermischung mit dem Psychologischen und Moralischen erblicken, hier aber in dem Begriff, sich auf seine eigenen Füsse zu stellen (eine That, welche auf dem Grunde der Urtheilskraft vorzüglich Schiller vollbrachte), so glauben wir dadurch die Verknüpfung beider Schriften hinlänglich gerechtfertigt, wiewohl Kant sowohl in der Urtheilskraft, als in der Anthropologie, das anmuthige, lebensfrische Büchlein ignorirt. Man möchte beinahe glauben, dass er in der Abfassung desselben vielleicht auch sich ein biographisches Genüge gegeben, und damals als Philosoph mit einer Liebe gekämpft habe, die in seinem Herzen aufgekeimt war und der die Umstände die wünschenswerthe Befriedigung versagten, so zart, so innig sind alle Bemerkungen über das weibliche Geschlecht und die Liebe. Wo er den Unterschied des Angenehmen und Reizenden bei Frauen berührt, entschlüpfen ihm die Worte: „Ich mag mich nicht in gar zu ausführliche Zergliederungen dieser Art einlassen; denn in solchen Fällen scheint der Verfasser jederzeit seine eigene Neigung zu malen“. Wo der Poet ein Sonnet dichtet, seines Herzens Herr zu werden, schreibt der Philosoph eine Abhandlung. Doch ist dies am Ende gleichgültig; das Wesentliche ist die schöne, ritterliche Würde, der sanfte Schmelz, womit Kant hier über die Frauen und die Ehe spricht. In der Anthropologie klingt in dieser Hinsicht mehr der Ton des berühmten Hippel'schen Buchs über die Ehe durch, die leise persiflirende Laune eines Mannes, der sich selbst bei Allem, was er bespricht, nicht mitbetheiligt weiss.

Königsberg, den 16. Mai
1838.

Karl Rosenkranz.

KRITIK
DER
URTHEILSKRAFT.

Vorrede.

Man kann das Vermögen der Erkenntniss aus Principien *a priori* die reine Vernunft und die Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen derselben überhaupt die Kritik der reinen Vernunft nennen, ob man gleich unter diesem Vermögen nur die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche versteht, wie es auch in dem ersten Werke unter jener Benennung geschehen ist, ohne noch ihr Vermögen, als praktische Vernunft nach ihren besonderen Principien in Untersuchung ziehen zu wollen. Jene geht alsdann blos auf unser Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, und beschäftigt sich also nur mit dem Erkenntnissvermögen, mit Ausschliessung des Gefühls der Lust und Unlust und des Begehrungsvermögens, und unter den Erkenntnissvermögen mit dem Verstande, nach seinen Principien *a priori* mit Ausschliessung der Urtheilskraft und der Vernunft (als zum theoretischen Erkenntniss gleichfalls gehöriger Vermögen), weil es sich in dem Fortgange findet, dass kein anderes Erkenntnissvermögen, als der Verstand, constitutive Erkenntnissprincipien *a priori* an die Hand geben kann: so, dass die Kritik, welche sie insgesammt, nach dem Antheile, den jedes der andern an dem baaren Besitz der Erkenntniss aus eigener Wurzel zu haben vorgeben möchte, sichtet, nichts übrig lässt, als was der Verstand *a priori* als Gesetz für die Natur, als Inbegriff von Erscheinungen (deren Form eben sowohl *a priori* gegeben ist) vorschreibt, alle andere reine Begriffe aber unter die Ideen verweist, die für unser theoretisches Erkenntnissvermögen überschwänglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern, als regulative Principien, theils die besorglichen Anmaassungen des Verstandes, als ob er (indem er *a priori* die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann, anzugeben vermag) dadurch auch die Möglichkeit aller Dinge überhaupt in diesen Grenzen beschlossen habe, zurück zu halten, theils um ihn selbst in der Betrachtung der Natur nach einem Princip der Vollständigkeit, wiewohl er sie nie erreichen kann, zu leiten und dadurch die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern.

Es war also eigentlich der Verstand, der sein eigenes Gebiet und zwar im Erkenntnissvermögen hat, so ferne er constitutive Erkenntnissprincipien *a priori* enthält, welcher durch die im Allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrigen Competenten in sicheren, aber einigen Besitz gesetzt werden sollte. Eben so ist der Vernunft, die nirgend als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens constitutive Principien *a priori* enthält, in der Kritik der praktischen Vernunft ihr Besitz angewiesen worden.

Ob nun die Urtheilskraft, die in der Ordnung unserer Erkenntnissvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Principien *a priori* habe, ob diese constitutiv oder blos regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen), und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnissvermögen und Begehrungsvermögen (eben so, wie der Verstand dem erstern, die Vernunft aber dem letzteren *a priori* Gesetze vorschreibt), *a priori* die Regel gebe: das ist es, womit sich gegenwärtige Kritik der Urtheilskraft beschäftigt.

Eine Kritik der reinen Vernunft, d. i. unseres Vermögens nach Principien *a priori* zu urtheilen, würde unvollständig seyn, wenn die der Urtheilskraft, welche für sich als Erkenntnissvermögen darauf auch Anspruch macht, nicht als ein besonderer Theil derselben abgehandelt würde, obgleich ihre Principien in einem System der reinen Philosophie keinen besondern Theil zwischen der theoretischen und praktischen ausmachen dürfen, sondern im Nothfalle jedem von beiden gelegentlich angeschlossen werden können. Denn wenn ein solches System unter dem allgemeinen Namen der Metaphysik einmal zu Stande kommen soll (welches ganz vollständig zu bewerkstelligen möglich und für den Gebrauch der Vernunft in aller Beziehung höchst wichtig ist), so muss die Kritik den Boden zu diesem Gebäude vorher so tief, als die erste Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Principien liegt, erforscht haben, damit es nicht an irgend einem Theile sinke, welches den Einsturz des Ganzen unvermeidlich nach sich ziehen würde.

Man kann aber aus der Natur der Urtheilskraft (deren richtiger Gebrauch so nothwendig und allgemein erforderlich ist, dass daher unter dem Namen des gesunden Verstandes kein anderes, als eben dieses Vermögen gemeint wird) leicht abnehmen, dass es mit grossen Schwierigkeiten begleitet seyn müsse, ein eigenthümliches Princip derselben auszufinden (denn irgend eins muss es *a priori* in sich enthalten, weil es sonst nicht, als ein besonderes Erkenntnissvermögen, selbst der gemeinsten Kritik ausgesetzt seyn würde), welches gleichwohl nicht aus Begriffen *a priori* abgeleitet seyn muss, denn die gehören dem Verstande an, und die Urtheilskraft geht nur auf die Anwendung derselben. Sie soll also selbst einen Begriff angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird, sondern der nur ihr selbst zur Regel dient, aber nicht zu einer objectiven, der sie ihr Urtheil anpassen kann, weil dazu wiederum eine andere Urtheilskraft erforderlich seyn würde, um unterscheiden zu können, ob es der Fall der Regel sey oder nicht.

Diese Verlegenheit wegen eines Princips (es sey nun ein subjectives oder objectives) findet sich hauptsächlich in denjenigen Beurtheilungen, die man ästhetisch nennt, die das Schöne und Erhabene, der Natur oder der Kunst, betreffen. Und gleichwohl ist die kritische Untersuchung eines Princips der Urtheilskraft in denselben das wichtigste Stück einer Kritik dieses Vermögens. Denn ob sie gleich für sich allein zum Erkenntniss der Dinge gar nichts beitragen, so gehören sie doch dem Erkenntnissvermögen allein an, und beweisen eine unmittelbare Beziehung dieses Vermögens auf das Gefühl der Lust oder Unlust nach irgend einem Princip *a priori*, ohne es mit dem, was Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens seyn kann, zu vermengen, weil dieses seine Principien *a priori* in Begriffen der Vernunft hat. — Was aber die teleologische[*] Beurtheilung der Natur anbelangt, da, wo die Erfahrung eine Gesetzmässigkeit an Dingen aufstellt, welche zu verstehen oder zu erklären der allgemeine Verstandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zulangt und die Urtheilskraft aus sich selbst ein Princip der Beziehung des Naturdinges auf das unerkennbare Übersinnliche nehmen kann, es auch nur in Absicht auf sich selbst zum Erkenntniss der Natur brauchen muss, da kann und muss ein solches Princip *a priori* zwar zum Erkenntniss der Weltwesen angewandt werden und eröffnet zugleich Aussichten, die für die praktische Vernunft vortheilhaft sind, aber es hat keine unmittelbare Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust, die gerade das Räthselhafte in dem Princip der Urtheilskraft ist, welches eine besondere Abtheilung in der Kritik für dieses Vermögen nothwendig macht, da die logische Beurtheilung nach Begriffen (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung aufs Gefühl der Lust und Unlust gezogen werden kann) allenfalls dem theoretischen Theile der Philosophie, sammt einer kritischen Einschränkung derselben, hätte angehängt werden können.

Da die Untersuchung des Geschmackvermögens, als ästhetischer Urtheilskraft, hier nicht zur Bildung und Cultur des Geschmacks (denn diese wird auch ohne alle solche

---

[*] Noch in der dritten Auflage 1799 steht hier logische. R.

Nachforschungen, wie bisher, so fernerhin, ihren Gang nehmen), sondern blos in transscendentaler Absicht angestellt wird, so wird sie, wie ich mir schmeichle, in Ansehung der Mangelhaftigkeit jenes Zwecks auch mit Nachsicht beurtheilt werden. Was aber die letztere Absicht betrifft, so muss sie sich auf die strengste Prüfung gefasst machen. Aber auch da kann die grosse Schwierigkeit, ein Problem, welches die Natur so verwickelt hat, aufzulösen, einiger nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflösung desselben, wie ich hoffe, zur Entschuldigung dienen, wenn nur, dass das Princip richtig angegeben worden, klar genug dargethan ist; gesetzt, die Art, das Phänomen der Urtheilskraft davon abzuleiten, habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nämlich von einem Erkenntniss nach Begriffen mit Recht fordern kann, die ich auch im zweiten Theile dieses Werks erreicht zu haben glaube.

Hiermit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft. Ich werde ungesäumt zum Doctrinalen schreiten, um, wo möglich, meinem zunehmenden Alter die dazu noch einigermaassen günstige Zeit noch abzugewinnen. Es versteht sich von selbst, dass für die Urtheilskraft darin kein besonderer Theil sey, weil in Ansehung derselben die Kritik statt der Theorie dient, sondern dass, nach der Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische und der reinen in eben solche Theile, die Metaphysik der Natur und die der Sitten jenes Geschäft ausmachen werden.

Einleitung.

I.
Von der Eintheilung der Philosophie.

Wenn man die Philosophie, so ferne sie Principien der Vernunfterkenntniss der Dinge (nicht blos, wie die Logik thut, die der Form des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objecte) durch Begriffe enthält, wie gewöhnlich, in die theoretische und praktische eintheilt, so verfährt man ganz recht. Aber alsdann müssen auch die Begriffe, welche den Principien dieser Vernunfterkenntniss ihr Object anweisen, specifisch verschieden seyn, weil sie sonst zu keiner Eintheilung berechtigen würden, welche jederzeit eine Entgegensetzung der Principien, der zu den verschiedenen Theilen einer Wissenschaft gehörigen Vernunfterkenntniss, voraussetzt.

Es sind aber nur zweierlei Begriffe, welche eben so viel verschiedene Principien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen, nämlich die Naturbegriffe und der Freiheitsbegriff. Da nun die ersteren ein theoretisches Erkenntniss nach Principien *a priori* möglich machen, der zweite aber in Ansehung derselben nur ein negatives Princip (der blossen Entgegensetzung) schon in seinem Begriffe bei sich führt, dagegen für die Willensbestimmung erweiternde Grundsätze, welche darum praktisch heissen, errichtet: so wird die Philosophie in zwei, den Principien nach ganz verschiedene Theile, in die theoretische als

Naturphilosophie und die praktische als Moralphilosophie (denn so wird die pratische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt), mit Recht eingetheilt. Es hat aber bisher ein grosser Missbrauch mit diesen Ausdrücken zur Eintheilung der verschiedenen Principien, und mit ihnen auch der Philosophie, geherrscht: indem man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei nahm, und so, unter denselben Benennungen einer theoretischen und praktischen Philosophie, eine Eintheilung machte, durch welche (da beide Theile einerlei Principien haben konnten) in der That nichts eingetheilt war.

Der Wille, als Begehrungsvermögen, ist nämlich eine von den mancherlei Natursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt, und Alles, was als durch einen Willen möglich (oder nothwendig) vorgestellt wird, heisst praktisch-möglich (oder nothwendig) zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bei der leblosen Materie, durch Mechanism, und bei Thieren durch Instinct) zur Causalität bestimmt wird. — Hier wird nun in Ansehung des Praktischen unbestimmt gelassen: ob der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel giebt, ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff sey.

Der letztere Unterschied aber ist wesentlich: denn ist der die Causalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Principien technisch-praktisch, ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch-praktisch, und weil es in der Eintheilung einer Vernunftwissenschaft gänzlich auf diejenige Verschiedenheit der Gegenstände ankommt, deren Erkenntniss verschiedener Principien bedarf, so werden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die zweiten aber ganz allein den zweiten Theil, nämlich (als Sittenlehre) die praktische Philosophie ausmachen.

Alle technisch-praktischen Regeln (d. i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluss zu haben), so ferne ihre Principien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Corollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, so ferne er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäss bestimmt werden kann. Doch heissen dergleichen praktische Regeln nicht Gesetze (etwa so wie physische), sondern nur Vorschriften, und zwar darum, weil der Wille nicht blos unter dem Naturbegriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht, in Beziehung auf welchen die Principien desselben Gesetze heissen und, mit ihren Folgerungen, den zweiten Theil der Philosophie, nämlich den praktischen allein ausmachen.

So wenig also die Auflösung der Probleme der reinen Geometrie zu einem besondern Theile derselben gehört, oder die Feldmesskunst den Namen einer praktischen Geometrie, zum Unterschiede von der reinen, als ein zweiter Theil der Geometrie überhaupt verdient: so und noch weniger darf die mechanische oder chemische Kunst der Experimente oder der Beobachtungen, für einen praktischen Theil der Naturlehre; endlich die Haus-, Land-, Staatswirthschaft; die Kunst des Umganges, die Vorschrift der Diätetik; selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre; sogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affecten zum Behuf der letzteren, zur praktischen Philosophie gezählt werden, oder die letzteren wohl gar den zweiten Theil der Philosophie überhaupt ausmachen, weil sie insgesammt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin nur technisch-praktisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist, welche, da sie zur theoretischen Philosophie gehören, jenen Vorschriften, als blossen

Corollarien aus derselben (der Naturwissenschaft), keine Stelle in einer besondern Philosophie, die praktische genannt, verlangen können. Dagegen machen die moralisch-praktischen Vorschriften, die sich gänzlich auf den Freiheitsbegriff, mit völliger Ausschliessung der Bestimmungsgründe des Willens aus der Natur, gründen, eine ganz besondere Art von Vorschriften aus, welche auch, gleich den Regeln, denen die Natur gehorcht, schlechthin Gesetze heissen, aber nicht, wie diese, auf sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem übersinnlichen Princip beruhen und, neben dem theoretischen Theile der Philosophie, für sich ganz allein, einen andern Theil, unter dem Namen der praktischen Philosophie, fordern.

Man sieht hieraus, dass ein Inbegriff praktischer Vorschriften, welche die Philosophie giebt, nicht einen besonderen, dem theoretischen zur Seite gesetzten, Theil derselben darum ausmache, weil sie praktisch sind; denn das könnten sie seyn, wenn ihre Principien gleich gänzlich aus der theoretischen Erkenntniss der Natur hergenommen wären (als technisch-praktische Regeln), sondern weil und wenn ihr Princip gar nicht vom Naturbegriffe, der jederzeit sinnlich bedingt ist, entlehnt ist, mithin auf dem Übersinnlichen, welches der Freiheitsbegriff allein durch formale Gesetze kennbar macht, beruht, und sie also moralisch-praktisch, d. i. nicht blos Vorschriften und Regeln in dieser oder jener Absicht, sondern, ohne vorgehende Bezugnehmung auf Zwecke und Absichten, Gesetze sind.

II.

Vom Gebiete der Philosophie überhaupt.

So weit Begriffe *a priori* ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnissvermögens nach Principien, und mit ihm die Philosophie.

Der Inbegriff aller Gegenstände aber, worauf jene Begriffe bezogen werden, um, wo möglich, ein Erkenntniss derselben zu Stande zu bringen, kann nach der verschiedenen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit unserer Vermögen zu dieser Absicht eingetheilt werden.

Begriffe, so ferne sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen, ob ein Erkenntniss derselben möglich sey oder nicht, haben ihr Feld, welches blos nach dem Verhältnisse, das ihr Object zu unserm Erkenntnissvermögen überhaupt hat, bestimmt wird. — Der Theil dieses Feldes, worin für uns Erkenntniss möglich ist, ist ein Boden *(territorium)* für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnissvermögen. Der Theil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet *(ditio)* dieser Begriffe und der ihnen zustehenden Erkenntnissvermögen. Erfahrungsbegriffe haben also zwar ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne, aber kein Gebiet (sondern nur ihren Aufenthalt, *domicilium*), weil sie zwar gesetzlich erzeugt werden, aber nicht gesetzgebend sind, sondern die auf sie gegründeten Regeln empirisch, mithin zufällig sind.

Unser gesammtes Erkenntnissvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide ist es *a priori* gesetzgebend. Die Philosophie theilt sich nun auch, diesem gemäss, in die theoretische und praktische. Aber der Boden, auf dem ihr Gebiet errichtet wird, und auf welchem ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung, so ferne sie für nichts mehr als blosse Erscheinungen genommen werden; denn ohne das würde keine Gesetzgebung des Verstandes in Ansehung derselben gedacht werden können.

Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft und ist blos praktisch. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend seyn; in Ansehung des theoretischen Erkenntnisses (der Natur) kann sie nur (als gesetzkundig, vermittelst des Verstandes) aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der

Natur stehen bleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht darum sofort gesetzgebend, weil sie auch technisch-praktisch seyn können.

Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne dass eine der andern Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluss hat, eben so wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subject sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken, bewies die Kritik der reinen Vernunft, indem sie die Einwürfe dawider durch Aufdeckung des dialektischen Scheins in denselben vernichtete.

Aber dass diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränkten, nicht Eines ausmachen, kommt daher, dass der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als blosse Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objecte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntniss von seinem Objecte (und selbst dem denkenden Subjecte) als Dinge an sich verschaffen kann, welches das Übersinnliche seyn würde, wovon man die Idee zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfahrung unterlegen muss, sie selbst aber niemals zu einem Erkenntnisse erheben und erweitern kann.

Es giebt also ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesammtes Erkenntnissvermögen, nämlich das Feld des Übersinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, also auf demselben weder für die Verstandes-, noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntniss haben können; ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl, als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen wir, in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe, keine andere als praktische Realität verschaffen können, wodurch demnach unser theoretisches Erkenntniss nicht im Mindesten zu dem Übersinnlichen erweitert wird.

Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, also dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so dass von dem ersteren zum andern (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. — Also muss es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch, noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Principien der einen, zu der nach Principien der andern, möglich macht.

III.

Von der Kritik der Urtheilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Theile der Philosophie zu einem Ganzen.

Die Kritik der Erkenntnissvermögen in Ansehung dessen, was sie *a priori* leisten können, hat eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Objecte, weil sie keine Doctrin ist, sondern nur, ob und wie, nach der Bewandtniss, die es mit unsern Vermögen hat, eine Doctrin durch sie möglich sey, zu untersuchen hat. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmaassungen derselben, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmässigkeit zu setzen. Was aber nicht in die Eintheilung der Philosophie kommen kann, das kann doch, als ein Haupttheil, in die Kritik des reinen Erkenntnissvermögens überhaupt kommen, wenn es nämlich Principien enthält, die für sich weder zum theoretischen, noch praktischen Gebrauche tauglich sind.

Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretischen Erkenntniss *a priori* enthalten, beruhten auf der Gesetzgebung des Verstandes. — Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen sinnlich-unbedingten praktischen Vorschriften *a priori* enthielt, beruhte auf der Gesetzgebung der Vernunft. Beide Vermögen also haben, ausser dem, dass sie der logischen Form nach auf Principien, welchen Ursprungs sie auch seyn mögen, angewandt werden können, überdies noch jedes seine eigene Gesetzgebung dem Inhalte nach, über die es keine andere *(a priori)* giebt, und die daher die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische rechtfertigt.

Allein in der Familie der obern Erkenntnissvermögen giebt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft: dieses ist die Urtheilskraft, von welcher man Ursache hat, nach der Analogie zu vermuthen, dass sie eben sowohl, wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Princip nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein blos subjectives *a priori*, in sich enthalten dürfte, welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgend einen Boden haben kann, und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Princip geltend seyn möchte.

Hierzu kommt aber noch (nach der Analogie zu urtheilen) ein neuer Grund, die Urtheilskraft mit einer andern Ordnung unserer Vorstellungskräfte in Verknüpfung zu bringen, welche von noch grösserer Wichtigkeit zu seyn scheint, als die der Verwandtschaft mit der Familie der Erkenntnissvermögen. Denn alle Seelenvermögen, oder Fähigkeiten, können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen. Für das Erkenntnissvermögen ist allein der Verstand gesetzgebend, wenn jenes (wie es auch geschehen muss, wenn es für sich, ohne Vermischung mit dem Begehrungsvermögen, betrachtet wird) als Vermögen eines theoretischen Erkenntnisses auf die Natur bezogen wird, in Ansehung deren allein (als Erscheinung) es uns möglich ist, durch Naturbegriffe *a priori*, welche eigentlich reine Verstandesbegriffe sind, Gesetze zu geben. — Für das Begehrungsvermögen, als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe, ist allein die Vernunft (in der allein dieser Begriff statt hat) *a priori* gesetzgebend. — Nun ist zwischen dem Erkenntniss- und Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urtheilskraft, enthalten. Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuthen, dass die Urtheilskraft eben sowohl für sich ein Princip *a priori* enthalte und, da mit dem Begehrungsvermögen nothwendig Lust oder Unlust verbunden ist (es sey, dass sie, wie beim untern, vor dem Princip desselben vorhergehe, oder, wie beim oberen, nur aus der Bestimmung desselben durchs moralische Gesetz folge), eben sowohl einen Übergang von reinen Erkenntnissvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe, zum Gebiete des Freiheitsbegriffs bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht.

Wenn also gleich die Philosophie nur in zwei Haupttheile, die theoretische und praktische, eingetheilt werden kann; wenn gleich Alles, was wir von den eigenen Principien der Urtheilskraft zu sagen haben möchten, in ihr zum theoretischen Theile, d. i. dem Vernunfterkenntniss nach Naturbegriffen, gezählt werden müsste, so besteht doch die Kritik der reinen Vernunft, die alles dieses für die Unternehmung jenes Systems, zum Behuf der Möglichkeit desselben, ausmachen muss, aus drei Theilen: der Kritik des reinen Verstandes, der reinen Urtheilskraft und der reinen Vernunft, welche Vermögen darum rein genannt werden, weil sie *a priori* gesetzgebend sind.

IV.

Von der Urtheilskraft, als einem *a priori* gesetzgebenden Vermögen.

Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt (auch wenn sie als transscendentale Urtheilskraft *a priori* die Bedingungen angiebt, denen gemäss allein unter jenem Allgemeinen subsumirt werden kann), bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft blos reflectirend.

Die bestimmende Urtheilskraft unter allgemeinen transscendentalen Gesetzen, die der Verstand giebt, ist nur subsumirend; das Gesetz ist ihr *a priori* vorgezeichnet, und sie hat also nicht nöthig, für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können. — Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modificationen der allgemeinen transscendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand *a priori* giebt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, dass dafür doch auch Gesetze seyn müssen, die zwar, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig seyn mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heissen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenn gleich uns unbekannten, Princip der Einheit des Mannigfaltigen als nothwendig angesehen werden müssen. — Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Princips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Principien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander, begründen soll. Ein solches transscendentales Princip kann also die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen (weil sie sonst bestimmende Urtheilskraft seyn würde); noch der Natur vorschreiben, weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten.

Nun kann dieses Princip kein anderes seyn, als dass, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserm Verstande haben, der sie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besonderen, empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unserige) sie zum Behuf unserer Erkenntnissvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müsste (denn es ist nur die reflectirende Urtheilskraft, der diese Idee zum Princip dient (zum Reflectiren, nicht zum Bestimmen), sondern dieses Vermögen giebt sich dadurch nur selbst und nicht der Natur ein Gesetz.

Weil nun der Begriff von einem Object, so ferne er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der Zweck und die Übereinstimmung eines Dinges, mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach

Zwecken möglich ist, die Zweckmässigkeit der Form derselben heisst: so ist das Princip der Urtheilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die Zweckmässigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit, d. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.

Die Zweckmässigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff *a priori*, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft seinen Ursprung hat. Denn den Naturproducten kann man so etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflectiren. Auch ist dieser Begriff von der praktischen Zweckmässigkeit (der menschlichen Kunst oder auch der Sitten) ganz unterschieden, ob er zwar nach einer Analogie mit derselben gedacht wird.

V.

Das Princip der formalen Zweckmässigkeit der Natur ist ein transscendentales Princip der Urtheilskraft.

Ein transscendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung *a priori* vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniss überhaupt werden können. Dagegen heisst ein Princip metaphysisch, wenn es die Bedingung *a priori* vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empirisch gegeben seyn muss, *a priori* weiter bestimmt werden können. So ist das Princip der Erkenntniss der Körper als Substanzen und als veränderlicher Substanzen transscendental, wenn dadurch gesagt wird, dass ihre Veränderung eine Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine äussere Ursache haben, weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische Prädicate (reine Verstandesbegriffe), z. B. als Substanz, gedacht werden darf, um den Satz *a priori* zu erkennen; im zweiten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satze zum Grunde gelegt werden muss, alsdann aber, dass dem Körper das letztere Prädicat (der Bewegung nur durch äussere Ursache) zukomme, völlig *a priori* eingesehen werden kann. — So ist, wie ich sogleich zeigen werde, das Princip der Zweckmässigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze) ein transscendentales Princip. Denn der Begriff von den Objecten, so ferne sie als unter diesem Princip stehend gedacht werden, ist nur der reine Begriff von Gegenständen des möglichen Erfahrungserkenntnisses überhaupt und enthält nichts Empirisches. Dagegen wäre das Princip der praktischen Zweckmässigkeit, die in der Idee der Bestimmung eines freien Willens gedacht werden muss, ein metaphysisches Princip, weil der Begriff eines Begehrungsvermögens als eines Willens doch empirisch gegeben werden muss (nicht zu den transscendentalen Prädicaten gehört). Beide Principien aber sind dennoch nicht empirisch, sondern Principien *a priori*, weil es zur Verbindung des Prädicats mit dem empirischen Begriffe des Subjects ihrer Urtheile keiner weiteren Erfahrung bedarf, sondern jene vollig *a priori* eingesehen werden kann.

Dass der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur zu den transscendentalen Principien gehöre, kann man aus den Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforschung der Natur *a priori* zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts, als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniss der Natur, aber nicht blos als Natur überhaupt, sondern als durch eine Mannigfaltigkeit besonderer Gesetze bestimmten Natur gehen, hinreichend ersehen. — Sie kommen als Sentenzen der metaphysischen Weisheit, bei Gelegenheit mancher Regeln, deren Nothwendigkeit man nicht aus Begriffen darthun kann, im Laufe dieser Wissenschaft oft genug, aber nur zerstreut vor. „Die Natur nimmt den kürzesten Weg *(lex parsimoniae)*: sie thut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen *(lex continui in natura)*: ihre grosse Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Principien *(principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)*“ u. d. g.

Wenn man aber von diesen Grundsätzen den Ursprung anzugeben denkt, und es auf dem psychologischen Wege versucht, so ist dies dem Sinne derselben gänzlich zuwider. Denn sie sagen nicht, was geschieht, d. i. nach welcher Regel unsere Erkenntnisskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurtheilt wird, sondern wie geurtheilt werden soll; und da kommt diese logische objective Nothwendigkeit nicht heraus, wenn die Principien blos empirisch sind. Also ist die Zweckmässigkeit der Natur für unsere Erkenntnissvermögen, und ihren Gebrauch, welche offenbar aus ihnen hervorleuchtet, ein transscendentales Princip der Urtheile und bedarf also auch einer transscendentalen Deduction, vermittelst deren der Grund so zu urtheilen in den Erkenntnissquellen *a priori* aufgesucht werden muss.

Wir finden nämlich in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung zuerst freilich etwas Nothwendiges, nämlich die allgemeinen Gesetze, ohne welche Natur überhaupt (als Gegenstand der Sinne) nicht gedacht werden kann, und diese beruhen auf den Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anschauung, so ferne sie gleichfalls *a priori* gegeben ist, und unter diesen Gesetzen ist die Urtheilskraft bestimmend, denn sie hat nichts zu thun, als unter gegebene Gesetze zu subsumiren. Z. B. der Verstand sagt: alle Veränderung hat ihre Ursache (allgemeines Naturgesetz), die transscendentale Urtheilskraft hat nun nichts weiter zu thun, als die Bedingung der Subsumtion unter den vorgelegten Verstandesbegriffe *a priori* anzugeben, und das ist die Succession der Bestimmungen eines und desselben Dinges. Für die Natur nun überhaupt (als Gegenstand möglicher Erfahrung) wird jenes Gesetz als schlechterdings nothwendig erkannt. — Nun sind aber die Gegenstände der empirischen Erkenntniss ausser jener formalen Zeitbedingung noch auf mancherlei Art bestimmt, oder, so viel man *a priori* urtheilen kann, bestimmbar so, dass specifisch-verschiedene Naturen, ausserdem was sie, als zur Natur überhaupt gehörig gemein haben, noch auf unendlich mannigfaltige Weise Ursachen seyn können, und eine jede dieser Arten muss (nach dem Begriffe einer Ursache überhaupt) ihre Regel haben, die Gesetz ist, mithin Nothwendigkeit bei sich führt, ob wir gleich, nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnissvermögen, diese Nothwendigkeit gar nicht einsehen. Also müssen wir in der Natur, in Ansehung ihrer blos empirischen Gesetze, eine Möglichkeit unendlich mannigfaltiger empirischer Gesetze denken, die für unsere Einsicht dennoch zufällig sind (*a priori* nicht erkannt werden könnten); und in Ansehung deren beurtheilen wir die Natureinheit nach empirischen Gesetzen und die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (als Systems nach empirischen Gesetzen) als zufällig. Weil aber doch eine solche Einheit nothwendig vorausgesetzt und angenommen werden muss, weil sonst kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung statt finden würde, indem die allgemeinen Naturgesetze zwar einen solchen Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach, als Naturdinge überhaupt, aber nicht specifisch, als solche besondere Naturwesen, an die Hand geben: so muss die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip *a priori* annehmen, dass das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte; folglich, weil die gesetzliche Einheit in einer Verbindung, die wir zwar einer nothwendigen Absicht (einem Bedürfniss) des Verstandes gemäss, aber zugleich doch als an sich zufällig erkennen, als Zweckmässigkeit der Objecte (hier der Natur) vorgestellt wird, so muss die Urtheilskraft, die in Ansehung der Dinge unter möglichen (noch zu entdeckenden) empirischen Gesetzen blos reflectirend ist, die Natur in Ansehung der letzteren nach einem Princip der Zweckmässigkeit für unser Erkenntnissvermögen denken, welches dann in obigen Maximen der Urtheilskraft ausgedrückt wird. Dieser transscendentale Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objecte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjectives Princip (Maxime) der Urtheilskraft; daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre, wenn wir eine solche systematische Einheit unter blos empirischen Gesetzen antreffen, erfreut (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden, ob wir gleich nothwendig annehmen mussten, es sey eine solche Einheit, ohne dass wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten.

Um sich von der Richtigkeit dieser Deduction des vorliegenden Begriffs und der Nothwendigkeit, ihn als transscendentales Erkenntnissprincip anzunehmen, zu überzeugen, bedenke man nur die Grösse der Aufgabe: aus gegebenen Wahrnehmungen einer allenfalls unendliche Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen, welche Aufgabe *a priori* in unserm Verstande liegt. Der Verstand ist zwar *a priori* im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur, ohne welche sie gar kein Gegenstand einer Erfahrung seyn könnte: aber er bedarf doch auch überdies noch einer gewissen Ordnung der Natur, in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können und die in Ansehung seiner zufällig sind. Diese Regeln, ohne welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen statt finden würde, muss er sich als Gesetze, d. i. als nothwendig denken, weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Nothwendigkeit nicht erkennt, oder jemals einsehen könnte. Ob er also gleich in Ansehung derselben (Objecte) *a priori* nichts bestimmen kann, so muss er doch, um diesen empirischen sogenannten Gesetzen nachzugehen, ein Princip *a priori*, dass nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sey, aller Reflexion über dieselbe zum Grunde legen, dergleichen Princip nachfolgende Sätze ausdrücken: dass es in ihr eine für uns fassliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; dass jene sich einander wiederum einem gemeinschaftlichen Principe nähern, damit ein Übergang von einer zu der andern, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sey; dass da für die specifische Verschiedenheit der Naturwirkungen eben so viel verschiedene Arten der Causalität annehmen zu müssen, unserm Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Principien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben u. s. w. Diese Zusammenstimmung der Natur zu unserm Erkenntnissvermögen wird von der Urtheilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe, nach ihren empirischen Gesetzen, *a priori* vorausgesetzt; indem sie der Verstand zugleich objectiv als zufällig anerkennt, und blos die Urtheilskraft sie der Natur als transscendentale Zweckmässigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnissvermögen des Subjects) beilegt, weil wir, ohne diese vorauszusetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Leitfaden für eine mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben haben würden.

Denn es lässt sich wohl denken, dass, ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Gesetzen, ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt gar nicht statt finden würde, die specifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur, sammt ihren Wirkungen, dennoch so gross seyn könnte, dass es für unsern Verstand unmöglich wäre, in ihr eine fassliche Ordnung zu entdecken, ihre Producte in Gattungen und Arten einzutheilen, um die Principien der Erklärung und des Verständnisses des einen auch zur Erklärung und Begreifung des andern zu gebrauchen, und aus einem für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen.

Die Urtheilskraft hat also auch ein Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücksicht, in sich, wodurch sie, nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene ein Gesetz vorschreibt, welches man das Gesetz der Specification der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte, dass sie *a priori* an ihr nicht erkennt, sondern zum Behuf einer für unsern Verstand erkennbaren Ordnung derselben in der Eintheilung, die sie von ihren allgemeinen Gesetzen macht, annimmt, wenn sie diesen eine Mannigfaltigkeit der besondern unterordnen will. Wenn man also sagt: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze nach dem Princip der Zweckmässigkeit für unser Erkenntnissvermögen, d. i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem nothwendigen Geschäfte, zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine und zum Verschiedenen (für jede Species zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit des Princips zu finden, so schreibt man dadurch weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eins von ihr durch Beobachtung (ob zwar jenes Princip durch diese bestätigt werden kann). Denn es ist nicht ein Princip der bestimmenden, sondern blos der reflectirenden Urtheilskraft; man will nur, dass man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet seyn, wie sie wolle, durchaus nach jenem Princip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir, nur so weit, als jenes statt findet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntniss erwerben können.

VI.

Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmässigkeit der Natur.

Die gedachte Übereinstimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Gesetze zu unserem Bedürfnisse, Allgemeinheit der Principien für sie aufzufinden, muss nach aller unserer Einsicht als zufällig beurtheilt werden, gleichwohl aber doch, für unser Verstandesbedürfniss, als unentbehrlich, mithin als Zweckmässigkeit, dadurch die Natur mit unserer, aber nur auf Erkenntniss gerichteten Absicht übereinstimmt. — Die allgemeinen Gesetze des Verstandes, welche zugleich Gesetze der Natur sind, sind derselben eben so nothwendig (obgleich aus Spontaneität entsprungen), als die Bewegungsgesetze der Materie, und ihre Erzeugung setzt keine Absicht mit unseren Erkenntnissvermögen voraus, weil wir nur durch dieselbe von dem, was Erkenntniss der Dinge (der Natur) sey, zuerst einen Begriff erhalten, und sie der Natur, als Object unserer Erkenntniss überhaupt, nothwendig zukommen. Allein dass die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen, bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, doch dieser wirklich angemessen sey, ist, so viel wir einsehen können, zufällig, und die Auffindung derselben ist ein Geschäft des Verstandes, welches mit Absicht zu einem nothwendigen Zwecke desselben, nämlich Einheit der Principien in sie hineinzubringen, geführt wird, welchen Zweck dann die Urtheilskraft der Natur beilegen muss, weil der Verstand ihr hierüber kein Gesetz vorschreiben kann.

Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden, und ist die Bedingung der erstern eine Vorstellung *a priori* wie hier ein Princip für die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund *a priori* und für Jedermann gültig bestimmt, und zwar blos durch die Beziehung des Objects aufs Erkenntnissvermögen, ohne dass der Begriff der Zweckmässigkeit hier im Mindesten auf das Begehrungsvermögen Rücksicht nimmt und sich also von aller praktischen Zweckmässigkeit der Natur gänzlich unterscheidet.

In der That, da wir von dem Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien) nicht die mindeste Wirkung aufs Gefühl der Lust in uns antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verstand damit unabsichtlich nach seiner Natur nothwendig verfährt: so ist andererseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischer heterogener Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Princip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist. Zwar spüren wir an der Fasslichkeit der Natur und ihrer Einheit der Abtheilung in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr; aber sie ist gewiss zu ihrer Zeit gewesen, und nur, weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich seyn würde, ist sie allmälig mit dem blossen Erkenntnisse vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden. — Es gehört also Etwas, das in der Beurtheilung der Natur auf die Zweckmässigkeit derselben für unsern Verstand aufmerksam macht, ein Studium, ungleichartige Gesetze derselben wo möglich unter höhere, ob wohl immer noch empirische zu bringen, dazu, um, wenn es gelingt, an dieser Einstimmung derselben für unser Erkenntnissvermögen, die wir als blos zufällig ansehen, Lust zu empfinden. Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur durchaus missfallen, durch welche man uns voraussagte, dass, bei der mindesten Nachforschung über die gemeinste Erfahrung hinaus, wir auf eine solche Heterogeneität ihrer Gesetze stossen würden, die die Vereinigung ihrer besonderen Gesetze unter allgemeinen empirischen für unsern Verstand unmöglich machte, weil das dem Princip der subjectiv-zweckmässigen Specification der Natur in ihren Gattungen und unserer reflectirenden Urtheilskraft in der Absicht der letzteren widerstreitet.

Diese Voraussetzung der Urtheilskraft ist gleichwohl darüber so unbestimmt: wie weit jene idealische Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnissvermögen ausgedehnt werden solle, dass, wenn man uns sagt, eine tiefere oder ausgebreitetere Kenntniss der Natur durch Beobachtung müsse zuletzt auf eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen stossen, die kein menschlicher Verstand auf ein Princip zurückführen kann, wir es auch zufrieden sind, ob wir es gleich lieber hören, wenn Andere uns Hoffnung geben, dass, je mehr wir die Natur im Innern kennen würden, oder mit äusseren uns für jetzt unbekannten Gliedern vergleichen könnten, wir sie in ihren Principien um desto einfacher und, bei der scheinbaren Heterogeneität ihrer empirischen Gesetze, einhelliger finden würden, je weiter unsere Erfahrung fortschritte; denn es ist ein Geheiss unserer Urtheilskraft, nach dem Princip der Angemessenheit der Natur zu unserem Erkenntnissvermögen zu verfahren, so weit es reicht, ohne (weil es keine bestimmende Urtheilskraft ist, die uns diese Regel giebt) auszumachen, ob es irgendwo seine Grenzen habe, oder nicht, weil wir zwar in Ansehung des rationalen Gebrauchs unserer Erkenntnissvermögen Grenzen bestimmen können, im empirischen Felde aber keine Grenzbestimmung möglich ist.

VII.

Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur.

Was an der Vorstellung eines Objects blos subjectiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnisse) dient, oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit. In dem Erkenntnisse eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor. In der Sinnenvorstellung der Dinge ausser mir ist die Qualität des Raums, darin wir sie anschauen, das blos Subjective meiner Vorstellung derselben (dadurch, was sie als Objecte an sich seyen, unausgemacht bleibt), um welcher Beziehung willen der Gegenstand auch dadurch blos als Erscheinung gedacht wird; der Raum ist aber, seiner blos subjectiven Qualität ungeachtet, gleichwohl doch ein Erkenntnissstück der Dinge als Erscheinungen. Empfindung (hier die äussere) drückt eben sowohl das blos Subjective unserer Vorstellungen der Dinge ausser uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben (wodurch etwas Existirendes gegeben wird), so wie der Raum die blosse Form *a priori* der Möglichkeit ihrer Anschauung, und gleichwohl wird jene auch zum Erkenntniss der Objecte ausser uns gebraucht.

Dasjenige Subjective aber an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnissstück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgend einer Erkenntniss seyn kann. Nun ist die Zweckmässigkeit eines Dinges, so ferne sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objects selbst (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden), ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann. Die

Zweckmässigkeit also, die vor dem Erkenntnisse eines Objects vorhergeht, ja ohne sogar die Vorstellung desselben zu einem Erkenntniss brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird, ist das Subjective derselben, was gar kein Erkenntnissstück werden kann. Also wird der Gegenstand alsdann nur darum zweckmässig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist, und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweckmässigkeit. — Es fragt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmässigkeit gebe?

Wenn mit der blossen Auffassung *(apprehensio)* der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniss, Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Object, sondern lediglich auf das Subject bezogen, und die Lust kann nichts anderes, als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnissvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiele sind, und so ferne sie darin sind, also blos eine subjective formale Zweckmässigkeit des Objects ausdrücken. Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne dass die reflectirende Urtheilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen *a priori)* zum Verstande, als Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muss der Gegenstand alsdann als zweckmässig für die reflectirende Urtheilskraft angesehen werden. Ein solches Urtheil ist ein ästhetisches Urtheil über die Zweckmässigkeit des Objects, welches sich auf keinen vorhandenen Begriff vom Gegenstande gründet und keinen von ihm verschafft. Ein Gegenstand, dessen Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung, als Empfindung) in der blossen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objects beurtheilt wird, mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als nothwendig verbunden geurtheilt, folglich als nicht blos für das Subject, welches diese Form auffasst, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Der Gegenstand heisst alsdann schön und das Vermögen durch eine solche Lust (folglich auch allgemeingültig) zu urtheilen, der Geschmack. Denn da der Grund der Lust blos in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt, mithin in keiner Empfindung des Gegenstandes und auch ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgend eine Absicht enthielte, gesetzt wird, so ist es allein die Gesetzmässigkeit im empirischen Gebrauche der Urtheilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstande) in dem Subjecte, mit der die Vorstellung des Objects in der Reflexion, deren Bedingungen *a priori* allgemein gelten, zusammen stimmt, und, da diese Zusammenstimmung des Gegenstandes mit dem Vermögen des Subjects zufällig ist, so bewirkt sie die Vorstellung einer Zweckmässigkeit desselben in Ansehung der Erkenntnissvermögen des Subjects.

Hier ist nun eine Lust, die, wie alle Lust oder Unlust, welche nicht durch den Freiheitsbegriff (d. i. durch die vorhergehende Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch reine Vernunft) gewirkt wird, niemals aus Begriffen, als mit der Vorstellung eines Gegenstandes nothwendig verbunden, eingesehen werden kann, sondern jederzeit nur durch reflectirte Wahrnehmung als mit dieser verknüpft erkannt werden muss, folglich, wie alle empirische Urtheile, keine objective Nothwendigkeit ankündigen und auf Gültigkeit *a priori* Anspruch machen kann. Aber das Geschmacksurtheil macht auch nur Anspruch wie jedes andere empirische Urtheil, für Jedermann zu gelten, welches ungeachtet der innern Zufälligkeit desselben, immer möglich ist. Das Befremdende und Abweichende liegt nur darin, dass es nicht ein empirischer Begriff, sondern ein Gefühl der Lust (folglich gar kein Begriff) ist, welches doch durch das

Geschmacksurtheil, gleich als ob es ein mit dem Erkenntnisse des Objects verbundenes Prädicat wäre, Jedermann zugemuthet und mit der Vorstellung desselben verknüpft werden soll.

Ein einzelnes Erfahrungsurtheil, z. B. von dem, der in einem Bergkrystall einen beweglichen Tropfen Wasser wahrnimmt, verlangt mit Recht, dass ein jeder Andere es eben so finden müsse, weil er dieses Urtheil nach den allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urtheilskraft, unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefällt hat. Eben so macht derjenige, welcher in der blossen Reflexion über die Form eines Gegenstandes, ohne Rücksicht auf einen Begriff, Lust empfindet, ob zwar dieses Urtheil empirisch und ein einzelnes Urtheil ist, mit Recht Anspruch auf Jedermanns Beistimmung, weil der Grund zu dieser Lust in der allgemeinen, ob zwar subjectiven Bedingung der reflectirenden Urtheile, nämlich der zweckmässigen Übereinstimmung eines Gegenstandes (er sey Product der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältniss der Erkenntnissvermögen unter sich, die zu jedem empirischen Erkenntniss erfordert wird (der Einbildungskraft und des Verstandes), angetroffen wird. Die Lust ist also im Geschmacksurtheile zwar von einer empirischen Vorstellung abhängig und kann *a priori* mit keinem Begriffe verbunden werden (man kann *a priori* nicht bestimmen, welcher Gegenstand dem Geschmacke gemäss seyn werde oder nicht, man muss ihn versuchen); aber sie ist doch der Bestimmungsgrund dieses Urtheils nur dadurch, dass man sich bewusst ist, sie beruhe blos auf der Reflexion und den allgemeinen, obwohl nur subjectiven Bedingungen der Übereinstimmung derselben zum Erkenntniss der Objecte überhaupt, für welche die Form des Objects zweckmässig ist.

Das ist die Ursache, warum die Urtheile des Geschmacks ihrer Möglichkeit nach, weil diese ein Princip *a priori* voraussetzt, auch einer Kritik unterworfen sind, obgleich dieses Princip weder ein Erkenntnissprincip für den Verstand, noch ein praktisches für den Willen und also *a priori* gar nicht bestimmend ist.

Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl, als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmässigkeit der Objecte im Verhältniss auf die reflectirende Urtheilskraft, gemäss dem Naturbegriffe am Subject, sondern auch umgekehrt des Subjects in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge des Freiheitsbegriffes, und dadurch geschieht es, dass das ästhetische Urtheil nicht blos als Geschmacksurtheil, auf das Schöne, sondern auch, als aus einem Geistesgefühl entsprungenes, aufs Erhabene bezogen und so jene Kritik der ästhetischen Urtheilskraft in zwei diesen gemässe Haupttheile zerfallen muss.

VIII.

Von der logischen Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmässigkeit vorgestellt werden, entweder aus einem blos subjectiven Grunde, als Übereinstimmung seiner Form, in der Auffassung *(apprehensio)* desselben vor allem Begriffe, mit den Erkenntnissvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einem Erkenntniss überhaupt zu vereinigen, oder aus einem objectiven, als Übereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Wir haben gesehen, dass die Vorstellung der Zweckmässigkeit der erstern Art auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der blossen Reflexion über sie beruhe; die also von der Zweckmässigkeit der zweiten Art, da sie die Form des Objects nicht auf die Erkenntnissvermögen des Subjects in der Auffassung derselben, sondern auf ein bestimmtes Erkenntniss des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, hat nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurtheilung derselben zu thun. Wenn der Begriff von einem Gegenstande gegeben ist, so besteht das Geschäft der Urtheilskraft im Gebrauche desselben zum Erkenntniss in der Darstellung *(exhibitio)*, d. i. darin, dem Begriffe eine correspondirende Anschauung zur Seite zu stellen, es sey, dass dieses durch unsere eigene Einbildungskraft geschehe, wie in der Kunst, wenn wir einen vorhergefassten Begriff von einem Gegenstande, der für uns Zweck ist, realisiren, oder durch die Natur, in der Technik derselben (wie bei organisirten Körpern), wenn wir ihr unsern Begriff vom Zweck zur Beurtheilung ihres Productes unterlegen, in welchem Falle nicht blos Zweckmässigkeit der Natur in der Form des Dinges, sondern dieses ihr Product als Naturzweck vorgestellt wird. — Obzwar unser Begriff von einer subjectiven Zweckmässigkeit der Natur in ihren Formen nach empirischen Gesetzen gar kein Begriff vom Object ist, sondern nur ein Princip der Urtheilskraft, sich in dieser ihrer übergrossen Mannigfaltigkeit Begriffe zu verschaffen (in ihr orientiren zu können), so legen wir ihr doch hierdurch gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnissvermögen nach der Analogie eines Zwecks bei, und so können wir die Naturschönheit als Darstellung des Begriffs der formalen (blos subjectiven), und die Naturzwecke als Darstellung des Begriffs einer realen (objectiven) Zweckmässigkeit ansehen, deren eine wir durch Geschmack (ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust), die andere durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen), beurtheilen.

Hierauf gründet sich die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die der ästhetischen und teleologischen; indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmässigkeit (sonst auch subjective genannt) durchs Gefühl der Lust oder Unlust; unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmässigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen, verstanden wird.

In einer Kritik der Urtheilskraft ist der Theil, welcher die ästhetische Urtheilskraft enthält, ihr wesentlich angehörig, weil diese allein ein Princip enthält, welches die Urtheilskraft völlig *a priori* ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmässigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen für unser Erkenntnissvermögen, ohne welche sich der Verstand in sie nicht finden könnte: anstatt dass gar kein Grund *a priori* angegeben werden kann, ja nicht einmal die Möglichkeit davon aus dem Begriffe einer Natur, als Gegenstande der Erfahrung im Allgemeinen sowohl, als im Besonderen, erhellt, dass es objective Zwecke der Natur, d. i. Dinge, die nur als Naturzwecke möglich sind, geben müsse, sondern nur die Urtheilskraft, ohne ein Princip dazu *a priori* in sich zu enthalten, in vorkommenden Fällen (gewisser Producte), um zum Behuf der Vernunft von dem Begriffe der Zwecke Gebrauch zu machen, die Regel enthalte; nachdem jenes transscendentale Princip schon den Begriff eines Zwecks (wenigstens der Form nach) auf die Natur anzuwenden den Verstand vorbereitet hat.

Der transscendentale Grundsatz aber, sich eine Zweckmässigkeit der Natur in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen an der Form eines Dinges als ein Princip der Beurtheilung derselben vorzustellen, lässt es gänzlich unbestimmt, wo und in welchen Fällen ich die Beurtheilung als die eines Products nach einem Princip der Zweckmässigkeit und nicht vielmehr blos nach allgemeinen Naturgesetzen anzustellen habe, und überlässt es der ästhetischen Urtheilskraft, im Geschmacke die Angemessenheit desselben (seiner Form) zu unseren Erkenntnissvermögen (so ferne diese nicht durch Übereinstimmung mit Begriffen, sondern durchs Gefühl entscheidet) auszumachen. Dagegen giebt die teleologisch-gebrauchte Urtheilskraft die Bedingungen bestimmt an, unter denen etwas (z. B. ein organisirter Körper) nach der Idee eines Zwecks der Natur zu beurtheilen sey, kann aber keinen Grundsatz aus dem Begriffe der Natur, als Gegenstande der Erfahrung, für die Befugniss anführen, ihr eine Beziehung auf Zwecke *a priori* beizulegen, und auch nur unbestimmt dergleichen von der wirklichen Erfahrung an solchen Producten anzunehmen; davon der Grund ist, dass viele besondere Erfahrungen angestellt und unter der Einheit ihres Princips betrachtet werden müssen, um eine objective Zweckmässigkeit an einem gewissen Gegenstande nur empirisch erkennen zu können. — Die ästhetische Urtheilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen zu beurtheilen. Die teleologische ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, so ferne sie, wie überall, im theoretischen Erkenntnisse nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach besonderen Principien, nämlich einer blos reflectirenden, nicht Objecte bestimmenden Urtheilskraft verfährt, also ihrer Anwendung nach zum theoretischen Theile der Philosophie gehört, und der besonderen Principien wegen, die nicht, wie es in einer Doctrin seyn muss, bestimmend sind, auch einen besondern Theil der Kritik ausmachen muss; anstatt dass die ästhetische Urtheilskraft zum Erkenntniss ihrer Gegenstände nichts beiträgt, und also nur zur Kritik des urtheilenden Subjects und der Erkenntnissvermögen desselben, so ferne sie der Principien *a priori* fähig sind, von welchem Gebrauche (dem theoretischen oder praktischen) diese übrigens auch seyn mögen, gezählt werden muss, welche die Propädeutik aller Philosophie ist.

IX.

Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

Der Verstand ist *a priori* gesetzgebend für die Natur, als Object der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntniss derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist *a priori* gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Causalität, als das Übersinnliche in dem Subjecte, zu einem unbedingt praktischen Erkenntniss. Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs, unter der andern Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluss, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben könnten, durch die grosse Kluft, welche das Übersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert; der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntniss der Natur: der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit, und es ist in so ferne nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen. — Allein wenn die Bestimmungsgründe der Causalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktischen Regel, die er enthält) gleich nicht in der Natur belegen sind und das Sinnliche das Übersinnliche im Subject nicht bestimmen kann, so ist dieses doch umgekehrt (zwar nicht in Ansehung des Erkenntnisses der Natur, aber doch der Folgen aus dem erstern auf die letztere) möglich und schon in dem Begriffe einer Causalität durch Freiheit enthalten, deren Wirkung diesen ihren formalen Gesetzen gemäss in der Welt geschehen soll, obzwar das Wort Ursache, von dem Übersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet, die Causalität der Naturdinge, zu einer Wirkung gemäss dieser ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgesetze einhellig zu bestimmen, wovon die Möglichkeit zwar nicht eingesehen, aber der Einwurf von einem vorgeblichen Widerspruch, der sich darin fände, hinreichend widerlegt werden kann [*]. — Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existiren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjects als Sinnenwesens, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird. Das, was diese *a priori* und ohne Rücksicht aufs Praktische voraussetzt, die Urtheilskraft, giebt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmässigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmässigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt.

---

[*] Einer von den verschiedenen vermeinten Widersprüchen in dieser gänzlichen Unterscheidung der Naturcausalität von der durch Freiheit ist der, da man ihr den Vorwurf macht, dass, wenn ich von Hindernissen, die die Natur der Causalität nach Freiheitsgesetzen (den moralischen) legt, oder ihrer Beförderung durch dieselbe rede, ich doch der ersteren auf

Der Verstand giebt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze *a priori* für die Natur, einen Beweis davon, dass diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben, aber lässt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urtheilskraft verschafft durch ihr Princip *a priori* der Beurtheilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl, als ausser uns) Bestimmbarkeit durchs intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber giebt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz *a priori* die Bestimmung; und so macht die Urtheilskraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.

---

die letztere einen Einfluss einräume. Aber wenn man das Gesagte nur verstehen will, so ist die Missdeutung sehr leicht zu verhüten. Der Widerstand oder die Beförderung ist nicht zwischen der Natur und Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den Wirkungen der letzten als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Causalität der Freiheit (der reinen praktischen Vernunft) ist die Causalität einer jener untergeordneten Natursache (des Subjects, als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung das Intelligibele, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (eben so wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art, den Grund enthält.

In Ansehung der Seelenvermögen überhaupt, so ferne sie als obere, d. i. als solche, die eine Autonomie enthalten, betrachtet werden, ist für das **Erkenntnissvermögen** (das theoretische der Natur) der Verstand dasjenige, welches die **constitutiven** Principien *a priori* enthält; für das **Gefühl der Lust und Unlust** ist es die Urtheilskraft, unabhängig von Begriffen und Empfindungen, die sich auf Bestimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar praktisch seyn könnten; für das **Begehrungsvermögen** die Vernunft, welche ohne Vermittelung irgend einer Lust, woher sie auch komme, praktisch ist und demselben, als oberes Vermögen, den Endzweck bestimmt, der zugleich das reine intellectuelle Wohlgefallen am Objecte mit sich führt. — Der Begriff der Urtheilskraft von einer Zweckmässigkeit der Natur ist noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als regulatives Princip des Erkenntnissvermögens; obzwar das ästhetische Urtheil über gewisse Gegenstände (der Natur oder der Kunst), welches ihn veranlasst, in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein constitutives Princip ist. Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnissvermögen, deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüths fürs moralische Gefühl befördert. — Folgende Tafel kann die Übersicht aller obern Vermögen ihrer systematischen Einheit nach erleichtern*.

---

* Man hat es bedenklich gefunden, dass meine Eintheilungen in der reinen Philosophie fast immer dreitheilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Eintheilung *a priori* geschehen, so wird sie entweder **analytisch** seyn, nach dem Satze des Widerspruchs, und da ist sie jederzeit zweitheilig (*quodlibet ens est aut A aut non A*), oder sie ist **synthetisch**, und wenn sie in diesem Falle aus **Begriffen** *a priori* (nicht wie in der Mathematik aus der *a priori* dem Begriffe correspondirenden Anschauung) soll geführt werden, so muss, nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1. Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie seyn.

Gesammte Vermögen des Gemüths	Erkenntnissvermögen	Principien *a priori*	Anwendung auf
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur
Gefühl der Lust u. Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen.	Vernunft.	Endzweck.	Freiheit.

Eintheilung
des ganzen Werks.

Erster Theil.
Kritik der ästhetischen Urtheilskraft.

Erster Abschnitt.
Analytik der ästhetischen Urtheilskraft.

Erstes Buch.
Analytik des Schönen. . . . . §. 1—22.

Zweites Buch.
Analytik des Erhabenen . . . . §. 23—53.

Zweiter Abschnitt.
Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft . . . §. 54—59.

Zweiter Theil.
Kritik der teleologischen Urtheilskraft §. 60.

Erste Abtheilung.
Analytik der teleologischen Urtheilskraft . . . §. 61—67.

Zweite Abtheilung.
Dialektik der teleologischen Urtheilskraft . . . §. 68—77.

Anhang.
Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft . §. 78—90.

43

Der

Kritik der Urtheilskraft

erster Theil.

Kritik

der

ästhetischen Urtheilskraft.

Erster Abschnitt.

Analytik

der ästhetischen Urtheilskraft.

Erstes Buch.

Analytik des Schönen.

Erstes Moment

des Geschmacksurtheils[*] der Qualität nach.

§. 1.

Das Geschmacksurtheil ist ästhetisch.

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sey oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand aufs Object zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) aufs Subject und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurtheil ist also kein Erkenntnissurtheil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjectiv seyn kann. Alle Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen, aber kann objectiv seyn (und da bedeutet sie das Reale einer empirischen Vorstellung), nur nicht die auf das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objecte bezeichnet wird, sondern in der das Subject, wie es durch die Vorstellung afficirt wird, sich selbst fühlt.

---

[*] Die Definition des Geschmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, ist, dass er das Vermögen der Beurtheilung des Schönen sey. Was aber dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen, das muss die Analyse der Urtheile des Geschmacks entdecken. Die Momente, worauf diese Urtheilskraft in ihrer Reflexion Acht hat, habe ich nach Anleitung der logischen Functionen zu urtheilen aufgesucht (denn im Geschmacksurtheile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten). Die der Qualität habe ich zuerst in Betrachtung gezogen, weil das ästhetische Urtheil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt.

Ein regelmässiges, zweckmässiges Gebäude mit seinem Erkenntnissvermögen (es sey in deutlicher oder verworrener Vorstellungsart) zu befassen, ist ganz etwas anderes, als sich dieser Vorstellung mit der Empfindung des Wohlgefallens bewusst zu seyn. Hier wird die Vorstellung gänzlich aufs Subject, und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust, bezogen, welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurtheilungsvermögen gründet, das zum Erkenntniss nichts beiträgt, sondern nur die gegebene Vorstellung im Subjecte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüth im Gefühl seines Zustandes bewusst wird. Gegebene Vorstellungen in einem Urtheile können empirisch (mithin ästhetisch) seyn, das Urtheil aber, das durch sie gefällt wird, ist logisch, wenn jene nur im Urtheile aufs Object bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorstellungen gar rational wären, würden aber in einem Urtheile lediglich aufs Subject (sein Gefühl) bezogen, so sind sie so ferne jederzeit ästhetisch.

§. 2.

Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse.

Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung aufs Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sey, nicht wissen, ob uns, oder irgend Jemandem, an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sey, oder auch nur gelegen seyn könne, sondern wie wir sie in der blossen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurtheilen. Wenn mich Jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die blos fürs Angaffen gemacht sind, oder, wie jener Irokesische Sachem, ihm gefalle in Paris nichts besser, als die Garküchen; ich kann noch überdies auf die Eitelkeit der Grossen auf gut Rousseauisch schmälen, welche den Schweiss des Volks auf so entbehrliche Dinge verwenden; ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, dass, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande, ohne Hoffnung, jemals wieder zu Menschen zu kommen, befände, und ich durch meinen blossen Wunsch ein solches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal diese Mühe darum geben würde, wenn ich schon eine Hütte hätte, die mir bequem genug ist. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheissen, nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen, ob die blosse Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sey, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung seyn mag. Man sieht leicht, dass es auf das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf das, worin ich von der Existenz des

Gegenstandes abhänge, ankomme, um zu sagen, er sey schön, und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein Jeder muss eingestehen, dass dasjenige Urtheil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurtheil sey. Man muss nicht im Mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig seyn, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen.

Wir können aber diesen Satz, der von vorzüglicher Erheblichkeit ist, nicht besser erläutern, als wenn wir dem reinen uninteressirten[*] Wohlgefallen im Geschmacksurtheile dasjenige, was mit Interesse verbunden ist, entgegensetzen, vornämlich wenn wir zugleich gewiss seyn können, dass es nicht mehr Arten des Interesse gebe, als die so eben jetzt namhaft gemacht werden sollen.

§. 3.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist mit Interesse verbunden.

Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Hier zeigt sich nun sofort die Gelegenheit, eine ganz gewöhnliche Verwechselung der doppelten Bedeutung, die das Wort Empfindung haben kann, zu rügen und darauf aufmerksam zu machen. Alles Wohlgefallen (sagt oder denkt man) ist selbst Empfindung (einer Lust). Mithin ist Alles, was gefällt, eben hierin, dass es gefällt, angenehm (und nach den verschiedenen Graden oder auch Verhältnissen zu andern angenehmen

---

[*] Ein Urtheil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressirt, aber doch sehr interessant seyn, d. i. es gründet sich auf kein Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle rein moralische Urtheile. Aber die Geschmacksurtheile begründen an sich auch gar kein Interesse. Nur in der Gesellschaft wird es interessant, Geschmack zu haben, wovon der Grund in der Folge angezeigt werden wird.

Empfindungen anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. s. w.). Wird aber das eingeräumt, so sind Eindrücke der Sinne, welche die Neigung; oder Grundsätze der Vernunft, die den Willen; oder blosse reflectirte Formen der Anschauung, die die Urtheilskraft bestimmen, was die Wirkung aufs Gefühl der Lust betrifft, gänzlich einerlei. Denn diese wäre die Annehmlichkeit in der Empfindung seines Zustandes, und, da doch endlich alle Bearbeitung unserer Vermögen aufs Praktische ausgehen und sich darin als in ihrem Ziele vereinigen muss, so könnte man ihnen keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werths zumuthen, als die in dem Vergnügen besteht, welches sie versprechen. Auf die Art, wie sie dazu gelangen, kommt es am Ende gar nicht an, und da nur die Wahl der Mittel hierin allein einen Unterschied machen kann, so könnten Menschen einander wohl der Thorheit und des Unverstandes, niemals aber der Niederträchtigkeit und Bosheit beschuldigen: weil sie doch Alle, ein Jeder nach seiner Art, die Sachen zu sehen, nach einem Ziele laufen, das für Jedermann das Vergnügen ist.

Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich eine Vorstellung einer Sache (durch Sinne als zum Erkenntniss gehörige Receptivität) Empfindung nenne. Denn im letztern Falle wird die Vorstellung aufs Object, im erstern aber lediglich aufs Subject bezogen, und dient zu gar keinem Erkenntnisse, auch nicht zu demjenigen, dadurch sich das Subject selbst erkennt.

zur Empfindung

Wir verstehen aber in der obigen Erklärung unter dem Worte Empfindung eine objective Vorstellung der Sinne, und, um nicht immer Gefahr zu laufen, missgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit blos subjectiv bleiben muss und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen. Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur objectiven Empfindung, als Wahrnehmung eines

Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur subjectiven Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird, d. i. zum Gefühl, dadurch der Gegenstand als Object des Wohlgefallens (welches kein Erkenntniss desselben ist) betrachtet wird.

Dass nun mein Urtheil über einen Gegenstand, dadurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, dass es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenständen rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das blosse Urtheil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, so ferne er durch ein solches Object afficirt wird, voraussetzt. Daher man von dem Angenehmen nicht blos sagt, es gefällt, sondern es vergnügt. Es ist nicht ein blosser Beifall, den ich ihm widme, sondern Neigung wird dadurch erzeugt, und zu dem, was auf die lebhafteste Art angenehm ist, gehört so gar kein Urtheil über die Beschaffenheit des Objects, dass diejenigen, welche immer nur aufs Geniessen ausgehen (denn das ist das Wort, womit man das Innige des Vergnügens bezeichnet), sich gerne alles Urtheilens überheben.

§. 4.

Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden.

Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den blossen Begriff gefällt. Wir nennen Einiges wozu gut (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein Anderes aber an sich gut, was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältniss der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am Daseyn eines Objects oder einer Handlung, d. i. irgend ein Interesse enthalten.

Um Etwas gut zu finden, muss ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding seyn solle, d. i. einen

Begriff von demselben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nöthig. Blumen, freie Zeichnungen, ohne Absicht in einander geschlungene Züge, unter dem Namen des Laubwerks, bedeuten nichts, hängen von keinem bestimmten Begriffe ab, und gefallen doch. Das Wohlgefallen am Schönen muss von der Reflexion über einen Gegenstand, die zu irgend einem Begriffe (unbestimmt welchem) führt, abhangen, und unterscheidet sich dadurch auch vom Angenehmen, das ganz auf der Empfindung beruht.

Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu seyn. So wird man gemeiniglich sagen: alles (vornämlich dauerhafte) Vergnügen ist an sich selbst gut, welches ungefähr so viel heisst, als dauerhaft angenehm oder gut seyn, ist einerlei. Allein man kann bald bemerken, dass dieses blos eine fehlerhafte Wortvertauschung sey, da die Begriffe, welche diesen Ausdrücken eigenthümlich anhängen, keineswegs gegen einander ausgetauscht werden können. Das Angenehme, das, als ein solches, den Gegenstand lediglich in Beziehung auf den Sinn vorstellt, muss allererst durch den Begriff eines Zwecks unter Principien der Vernunft gebracht werden, um es, als Gegenstand des Willens, gut zu nennen. Dass dieses aber alsdann eine ganz andere Beziehung auf das Wohlgefallen sey, wenn ich das, was vergnügt, zugleich gut nenne, ist daraus zu ersehen, dass beim Guten immer die Frage ist, ob es blos mittelbar-gut oder unmittelbar-gut (ob nützlich oder an sich gut) sey, da hingegen beim Angenehmen hierüber gar nicht die Frage seyn kann, indem das Wort jederzeit etwas bedeutet, was unmittelbar gefällt. (Eben so ist es auch mit dem, was ich schön nenne, bewandt.)

Selbst in den gemeinsten Reden unterscheidet man das Angenehme vom Guten. Von einem durch Gewürze und andere Zusätze den Geschmack erhebenden Gerichte sagt man ohne Bedenken, es sey angenehm, und gesteht zugleich, dass es nicht gut sey, weil es zwar unmittelbar den Sinnen behagt, mittelbar aber, d. i. durch die Vernunft, die auf die Folgen hinaus sieht, betrachtet, missfällt. Selbst in der Beurtheilung der Gesundheit kann man noch diesen Unterschied bemerken. Sie ist Jedem, der sie besitzt, unmittelbar angenehm (wenigstens negativ, d. i. als Entfernung aller körperlichen Schmerzen). Aber, um zu sagen, dass sie gut sey, muss man sie noch durch die Vernunft auf Zwecke richten, nämlich dass sie ein Zustand ist, der uns zu allen unsern Geschäften aufgelegt macht. Aber von der Glückseligkeit glaubt endlich doch Jedermann, die grösste Summe (der Menge sowohl, als Dauer nach) der Annehmlichkeiten des Lebens ein wahres, ja sogar das höchste Gut nennen zu können. Allein auch dawider sträubt sich die Vernunft. Annehmlichkeit ist Genuss. Ist es aber auf diesen allein angelegt, so wäre es thöricht, scrupulös in Ansehung der Mittel zu seyn, die ihn uns verschaffen, ob er leidend, von der Freigebigkeit der Natur, oder durch Selbstthätigkeit und unser eigen Wirken erlangt wäre. Dass aber eines Menschen Existenz einen Werth habe, der nur blos lebt (und in dieser Absicht noch so sehr geschäftig ist), um zu geniessen, sogar wenn er dabei Andern, die Alle eben sowohl nur aufs Geniessen ausgehen, als Mittel dazu aufs Beste beförderlich wäre, und zwar darum, weil er durch Sympathie alles Vergnügen mit genösse, das wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er thut, ohne Rücksicht auf Genuss, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, giebt er seinem Daseyn als der Existenz einer Person einen Werth, und die Glückseligkeit ist, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei Weitem nicht ein unbedingtes Gut*.

---

* Eine Verbindlichkeit zum Geniessen ist eine offenbare Ungereimtheit. Eben das muss also auch eine vorgegebene Verbindlichkeit zu allen Handlungen seyn, die zu ihrem Ziele blos das Geniessen haben, dieses mag nun so geistig ausgedacht (oder verbrämt) seyn, wie es wolle, und wenn es auch ein mystischer sogenannter himmlischer Genuss wäre.

Aber ungeachtet aller dieser Verschiedenheit zwischen dem Angenehmen und Guten kommen beide doch darin überein, dass sie jederzeit mit einem Interesse an ihrem Gegenstande verbunden sind, nicht allein das Angenehme §. 3 und das mittelbar Gute (das Nützliche), welches als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit gefällt, sondern auch das schlechterdings und in aller Absicht Gute, nämlich das moralische, welches das höchste Interesse bei sich führt. Denn das Gute ist das Object des Willens (d. i. eines durch Vernunft bestimmten Begehrungsvermögens). Etwas aber wollen und an dem Daseyn desselben ein Wohlgefallen haben, d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch.

§. 5.

Vergleichung der drei specifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens.

Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung aufs Begehrungsvermögen, und führen so ferne, jenes ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize, *Stimulos*), dieses ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches nicht blos durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjects mit der Existenz desselben bestimmt wird. Dagegen* ist das Geschmacksurtheil blos contemplativ, d. i. ein Urtheil, welches, indifferent in Ansehung des Daseyns eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Aber diese Contemplation selbst ist auch nicht auf Begriffe gerichtet; denn das Geschmacksurtheil ist kein Erkenntnissurtheil (ein theoretisches) und daher auch nicht auf Begriffe gegründet oder auch auf solche abgezweckt.

Das Angenehme, das Schöne, das Gute bezeichnen also drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum

---

* In den Originalen steht: Daher. R.

Gefühl der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches wir Gegenstände, oder Vorstellungsarten, von einander unterscheiden. – Auch sind die jedem angemessenen Ausdrücke, womit man die Complacenz in denselben bezeichnet, nicht einerlei. Angenehm heisst Jemandem das, was ihn **vergnügt**; schön, was ihm blos **gefällt**; gut, was **geschätzt**, d. i. worin von ihm ein objectiver Werth gesetzt wird. – Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. thierische, aber doch vernünftige Wesen; das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Ein Satz, der nur in der Folge seine vollständige Rechtfertigung und Erklärung bekommen kann. Man kann sagen, dass unter allen diesen drei Arten des Wohlgefallens das des Geschmacks am Schönen einzig und allein ein uninteressirtes und freies Wohlgefallen sey; denn ein Interesse, sowohl das der Sinne, als das der Vernunft, zwingt den Beifall ab. Daher könnte man von dem Wohlgefallen sagen: es beziehe sich in den drei genannten Fällen auf Neigung, oder Gunst, oder Achtung. Denn **Gunst** ist das einzige freie Wohlgefallen. Ein Gegenstand der Neigung und der, welcher durch ein Vernunftgesetz uns zum Begehren auferlegt wird, lassen uns keine Freiheit, uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen. Alles Interesse setzt Bedürfniss voraus, oder bringt eins hervor und, als Bestimmungsgrund des Beifalls, lässt es das Urtheil über den Gegenstand nicht mehr frei seyn.

Was das Interesse der Neigung beim Angenehmen betrifft, so sagt Jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt Alles, was nur essbar ist; mithin beweist ein solches Wohlgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfniss befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer unter Vielen Geschmack habe oder nicht. Eben so giebt es Sitten (Conduite) ohne Tugend, Höflichkeit ohne Wohlwollen, Anständigkeit ohne Ehrbarkeit u. s. w. Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da giebt es auch weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu thun sey, und Geschmack in seiner Aufführung (oder Beurtheilung Anderer ihrer) zeigen, ist etwas ganz anderes, als seine moralische Denkungsart äussern; denn diese enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfniss hervor, da hingegen der sittliche Geschmack mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur spielt, ohne sich an eines zu hängen.

Aus dem ersten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes, oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen, oder Missfallen, ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heisst **schön.**

Zweites Moment

des Geschmacksurtheils, nämlich seiner Quantität nach.

§. 6.

Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird.

Diese Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung desselben, als eines Gegenstandes des Wohlgefallens ohne alles Interesse, gefolgert werden. Denn das, wovon Jemand sich bewusst ist, dass das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sey, das kann derselbe nicht anders als so beurtheilen, dass es einen Grund des Wohlgefallens für Jedermann enthalten müsse. Denn da es sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjects (noch auf irgend ein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern der Urtheilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig frei fühlt, so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subject allein hinge, und muss es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem andern voraussetzen kann; folglich muss er glauben, Grund zu haben, Jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuthen. Er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urtheil logisch (durch Begriffe vom Objecte eine Erkenntniss desselben auszumachen) wäre; ob es gleich nur ästhetisch ist und blos eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes aufs Subject enthält; darum, weil es doch mit dem logischen die Ähnlichkeit hat, dass man die Gültigkeit desselben für Jedermann daran voraussetzen kann. Aber aus Begriffen kann diese Allgemeinheit auch nicht entspringen. Denn von Begriffen giebt es keinen Übergang zum Gefühle der Lust und Unlust (ausgenommen in reinen praktischen Gesetzen, die aber ein Interesse bei sich führen, dergleichen mit dem reinen Geschmacksurtheile nicht verbunden ist). Folglich muss dem Geschmacksurtheile, mit dem Bewusstseyn der Absonderung in demselben von allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für Jedermann ohne auf Objecte gestellte Allgemeinheit anhängen, d. i. es muss damit ein Anspruch auf subjective Allgemeinheit verbunden seyn.

§. 7.

Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal.

In Ansehung des Angenehmen bescheidet sich ein Jeder, dass sein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl gründet und wodurch er von einem Gegenstande sagt, dass er ihm gefalle, sich auch blos auf seine Person einschränke. Daher ist er es gern zufrieden, dass, wenn er sagt, der Canariensect ist angenehm, ihm ein Anderer den Ausdruck verbessere und ihn erinnere, er solle sagen: er ist mir angenehm, und so nicht allein im Geschmack der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, sondern auch dem, was für Augen und Ohren Jedem angenehm seyn mag. Dem Einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem Andern todt und erstorben. Einer liebt den Ton der Blasinstrumente, der Andere den von den Saiteninstrumenten. Darüber in der Absicht zu streiten, um das Urtheil Anderer, welches von dem unsrigen verschieden ist, gleich als ob es diesem logisch entgegengesetzt wäre, für unrichtig zu schelten, wäre Thorheit, und in Ansehung des Angenehmen gilt der Grundsatz: ein Jeder hat seinen besondern Geschmack (der Sinne).

Mit dem Schönen ist es ganz anders bewandt. Es wäre (gerade umgekehrt) lächerlich, wenn Jemand, der sich auf seinen Geschmack etwas einbildete, sich damit zu rechtfertigen gedächte, dieser Gegenstand (das Gebäude, das wir sehen, das Kleid, das Jener trägt, das Concert, das wir hören, das Gedicht, welches zur Beurtheilung aufgestellt ist) ist *für mich* schön. Denn er muss es nicht *schön nennen*, wenn es blos ihm gefällt. Einen Reiz und Annehmlichkeit mag für ihn Vieles haben, darum bekümmert sich Niemand; wenn er aber etwas für schön ausgiebt, so muthet er Andern eben dasselbe Wohlgefallen zu, er urtheilt nicht blos für sich, sondern für Jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Er sagt daher, die *Sache* ist schön, und rechnet nicht etwa darum auf Anderer Einstimmung in sein Urtheil des Wohlgefallens, weil er es mehrmalen mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern *fordert* es von ihnen. Er tadelt sie, wenn sie anders urtheilen und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, dass sie ihn haben sollen, und so ferne kann man nicht sagen: ein Jeder hat seinen besondern Geschmack. Dieses würde so viel sagen, als: es giebt gar keinen Geschmack, d. i. kein ästhetisches Urtheil, welches auf Jedermanns Beistimmung rechtmässigen Anspruch machen könnte.

Gleichwohl findet man auch in Ansehung des Angenehmen, dass in der Beurtheilung desselben sich Einhelligkeit unter Menschen antreffen lasse, in Absicht auf welche man doch Einigen den Geschmack abspricht, Andern ihn zugesteht, und zwar nicht in der Bedeutung als Organsinn, sondern als Beurtheilungsvermögen in Ansehung des Angenehmen überhaupt. So sagt man von Jemandem, der seine Gäste mit Annehmlichkeiten (des Genusses durch alle Sinne) so zu unterhalten weiss, dass es ihnen insgesammt gefällt, er habe Geschmack. Aber hier wird die Allgemeinheit nur comparativ genommen, und da giebt es nur generale, nicht universale Regeln, welche letztere das Geschmacksurtheil über das Schöne sich unternimmt, oder darauf Anspruch macht. Es ist ein Urtheil in Beziehung auf die Geselligkeit, so ferne sie auf empirischen Regeln beruht. In Ansehung des Guten machen die Urtheile zwar auch mit Recht auf Gültigkeit für Jedermann Anspruch, allein das Gute wird nur durch einen Begriff als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt, welches weder beim Angenehmen, noch Schönen der Fall ist.

§. 8.

Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geschmacksurtheile nur als subjectiv vorgestellt.

Diese besondere Bestimmung der Allgemeinheit eines ästhetischen Urtheils, die sich in einem Geschmacksurtheile antreffen lässt, ist eine Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transcendentalphilosophen, welche ihre nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken, dafür aber auch eine Eigenschaft unseres Erkenntnissvermögens aufdeckt, welche, ohne diese Zergliederung, unbekannt geblieben wäre.

Zuerst muss man sich davon völlig überzeugen, dass man durchs Geschmacksurtheil (über das Schöne) das Wohlgefallen an einem Gegenstande Jedermann ansinne, ohne sich doch auf einen Begriff zu gründen (denn da wäre es

/a.

das Gute), und dass dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit so wesentlich zu einem Urtheile gehöre, dadurch wir etwas für schön erklären, dass, ohne dieselbe dabei zu denken, es Niemandem in die Gedanken kommen würde, diesen Ausdruck zu brauchen, sondern Alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen gezählt werden würde, in Ansehung dessen man Jeglichen seinen Kopf für sich haben lässt und Keiner dem Andern Einstimmung zu seinem Geschmacksurtheile zumuthet, welches doch im Geschmacksurtheile über Schönheit jederzeit geschieht. Ich kann den ersten den Sinnengeschmack, den zweiten den Reflexionsgeschmack nennen, so ferne der erstere blos Privaturtheile, der zweite aber vorgebliche gemeingültige (publike), beiderseits aber ästhetische (nicht praktische) Urtheile über einen Gegenstand, in Ansehung des Verhältnisses seiner Vorstellung zum Gefühl der Lust und Unlust, fällt. Nun ist es doch befremdlich, dass, da von dem Sinnengeschmack nicht allein die Erfahrung zeigt, dass sein Urtheil (der Lust oder Unlust an irgend Etwas) nicht allgemein gelte, sondern Jedermann auch von selbst so bescheiden ist, diese Einstimmung Andern nicht eben anzusinnen (ob sich gleich wirklich öfters eine sehr ausgebreitete Einhelligkeit auch in diesen Urtheilen vorfindet), der Reflexionsgeschmack, der doch auch oft genug mit seinem Anspruche auf die allgemeine Gültigkeit seines Urtheils (über das Schöne) für Jedermann abgewiesen wird, wie die Erfahrung lehrt, gleichwohl es möglich finden könne (welches er auch wirklich thut), sich Urtheile vorzustellen, die diese Einstimmung allgemein fordern könnten und sie in der That für jedes seiner Geschmacksurtheile Jedermann zumuthet, ohne dass die Urtheilenden wegen der Möglichkeit eines solchen Anspruchs im Streite sind, sondern sich nur in besonderen Fällen wegen der richtigen Anwendung dieses Vermögens nicht einigen können.

Hier ist nun allererst zu merken, dass eine Allgemeinheit, die nicht auf Begriffen vom Objecte (wenn gleich nur empirischen) beruht, gar nicht logisch, sondern ästhetisch sey, d. i. keine objective Quantität des Urtheils, sondern nur eine subjective enthalte, für welche ich auch den Ausdruck Gemeingültigkeit, welcher die Gültigkeit nicht von der Beziehung einer Vorstellung aufs Erkenntnissvermögen, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust für jedes Subject gebrauche. (Man kann sich aber auch desselben Ausdrucks für die logische Quantität des Urtheils bedienen, wenn man nur dazusetzt, objective Allgemeingültigkeit, zum Unterschiede von der blos subjectiven, welche allemal ästhetisch ist.)

Nun ist ein objectiv allgemeingültiges Urtheil auch jederzeit subjectiv, d. i. wenn das Urtheil für Alles, was unter einem gegebenen Begriffe enthalten ist, gilt, so gilt es auch für Jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt: aber von einer subjectiven Allgemeingültigkeit, d. i. der ästhetischen, die auf keinem Begriffe beruht, lässt sich nicht auf die logische schliessen, weil jene Art Urtheile gar nicht aufs Object geht. Eben darum aber muss auch die ästhetische Allgemeinheit, die einem Urtheile beigelegt wird, von besonderer Art seyn, weil sie das Prädicat der Schönheit nicht mit dem Begriffe des Objects in seiner ganzen Sphäre betrachtet, verknüpft, und doch eben dasselbe über die ganze Sphäre der Urtheilenden ausdehnt.

In Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurtheile einzelne Urtheile. Denn weil ich den Gegenstand unmittelbar an mein Gefühl der Lust und Unlust halten muss, und doch nicht durch Begriffe, so kann es nicht die Quantität eines objectiv-gemeingültigen Urtheils haben, obgleich, wenn die einzelne Vorstellung des Objects des Geschmacksurtheils nach den Bedingungen, die das letztere bestimmen, durch Vergleichung in einen Begriff verwandelt wird, ein logisch allgemeines Urtheil daraus werden kann, z. B. die Rose, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geschmacksurtheil für schön. Dagegen ist das Urtheil, welches durch Vergleichung vieler Einzelnen entspringt: die Rosen überhaupt sind schön, nunmehr nicht blos als ästhetisches, sondern als ein auf ein ästhetisches gegründetes logisches Urtheil ausgesagt. Nun ist das Urtheil: die Rose ist (im Gebrauche) angenehm, zwar auch ein ästhetisches und einzelnes, aber kein Geschmacks-, sondern Sinnenurtheil. Es unterscheidet sich nämlich vom ersteren darin, dass das Geschmacksurtheil eine *ästhetische Quantität* der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für Jedermann bei sich führt, welche im Urtheile über das Angenehme nicht angetroffen werden kann. Nur allein die Urtheile über das Gute, ob sie gleich auch das Wohlgefallen an einem Gegenstande bestimmen, haben logische, nicht blos ästhetische Allgemeinheit, denn sie gelten vom Object, als Erkenntnisse desselben, und darum für Jedermann.

Wenn man Objecte blos nach Begriffen beurtheilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren. Also kann es auch keine Regel geben, nach der Jemand genöthigt werden sollte, Etwas für schön anzuerkennen. Ob ein Kleid, ein Haus, eine Blume schön sey, dazu lässt man sich sein Urtheil durch keine Gründe oder Grundsätze abschwatzen. Man will das Object seinen eigenen Augen unterwerfen, gleich als ob sein Wohlgefallen von der Empfindung abhinge, und dennoch, wenn man den Gegenstand alsdann schön nennt, so glaubt man eine allgemeine Stimme für sich zu haben, und macht Anspruch auf den Beitritt von Jedermann, da hingegen jede Privatempfindung nur für ihn allein und sein Wohlgefallen entscheiden würde.

Hier ist nun zu sehen, dass in dem Urtheile des Geschmacks nichts postulirt wird, als eine solche *allgemeine Stimme*, in Ansehung des Wohlgefallens ohne Vermittelung der Begriffe, mithin die Möglichkeit eines ästhetischen Urtheils, das zugleich als für Jedermann gültig betrachtet werden könne. Das Geschmacksurtheil selber *postulirt* nicht Jedermanns Einstimmung (denn das kann nur ein logisch allgemeines, weil es Gründe anführen kann, thun); es *sinnt* nur Jedermann diese Einstimmung an, als einen Fall der Regel, in Ansehung dessen er die Bestätigung nicht von Begriffen, sondern von Anderer Beitritt erwartet.

Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee (worauf sie beruhe, wird hier noch nicht untersucht). Dass der, welcher ein Geschmacksurtheil zu fällen glaubt, in der That dieser Idee gemäss urtheile, kann ungewiss seyn; aber dass er es doch darauf beziehe, mithin dass es ein Geschmacksurtheil seyn solle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an; für sich selbst aber kann er durchs blosse Bewusstseyn der Absonderung alles dessen, was zum Angenehmen und Guten gehört, von dem Wohlgefallen, was ihm noch übrig bleibt, davon gewiss werden, und das ist Alles, wozu er sich die Beistimmung von Jedermann verspricht, ein Anspruch, dazu unter diesen Bedingungen er auch berechtigt seyn würde, wider die er aber öfters fehlt und darum ein irriges Geschmacksurtheil fällt.

§. 9.

Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurtheile das Gefühl der Lust vor der Beurtheilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe.

Die Auflösung dieser Aufgabe ist der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks und daher aller Aufmerksamkeit würdig.

Ginge die Lust an dem gegebenen Gegenstande vorher und nur die allgemeine Mittheilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurtheile der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden, so würde ein solches Verfahren mit sich selbst im Widerspruche stehen. Denn dergleichen Lust würde keine andere, als die blosse Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung seyn, und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können, weil sie von der Vorstellung, dadurch der Gegenstand *gegeben wird*, unmittelbar abhinge.

Also ist es die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als subjective Bedingung des Geschmacksurtheils demselben zum Grunde liegen und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muss. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden, als Erkenntniss und Vorstellung, so ferne sie zum Erkenntniss gehört. Denn so ferne ist die letztere nur allein objectiv und hat nur dadurch einen allgemeinen Beziehungspunct, womit die Vorstellungskraft Aller zusammenzustimmen genöthigt wird. Soll nun der Bestimmungsgrund des Urtheils über diese allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellung blos subjectiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstande gedacht werden, so kann er kein anderer als der Gemüthszustand seyn, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zu einander angetroffen wird, so ferne sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntniss überhaupt beziehen.

Die Erkenntnisskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hierbei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnissregel einschränkt. Also muss der Gemüthszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnisse überhaupt seyn. Nun gehören zu einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntniss werde, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt, und dieser Zustand eines freien Spiels der Erkenntnissvermögen, bei einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, muss sich allgemein mittheilen lassen, weil Erkenntniss, als Bestimmung des Objects, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjecte es auch sey) zusammenstimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für Jedermann gilt.

Die subjective allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurtheile, da sie, ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, statt finden soll, kann nichts anderes, als der Gemüthszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (so ferne sie unter einander, wie es zu einem Erkenntnisse überhaupt erforderlich ist, zusammen stimmen) seyn, indem wir uns bewusst sind, dass dieses zum Erkenntniss überhaupt schickliche subjective Verhältniss eben sowohl für Jedermann gelten und folglich allgemein mittheilbar seyn müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntniss ist, die doch immer auf jenem Verhältniss als subjectiver Bedingung beruht.

Diese blos subjective (ästhetische) Beurtheilung des Gegenstandes, oder der Vorstellung, dadurch er gegeben wird, geht nun vor der Lust an demselben vorher, und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnissvermögen; auf jene Allgemeinheit aber die subjectiven Bedingungen der Beurtheilung der Gegenstände gründet sich allein diese allgemeine subjective Gültigkeit des Wohlgefallens, welches wir mit der Vorstellung des Gegenstandes, den wir schön nennen, verbinden.

Dass, seinen Gemüthszustand, selbst auch nur in Ansehung der Erkenntnissvermögen, mittheilen zu können, eine Lust bei sich führe, könnte man aus dem natürlichen Hange des Menschen zur Geselligkeit (empirisch und psychologisch) leichtlich darthun. Das ist aber zu unserer Absicht nicht genug. Die Lust, die wir fühlen, muthen wir jedem Andern im Geschmacksurtheile als nothwendig zu, gleich als ob es für eine Beschaffenheit des Gegenstandes, die an ihm nach Begriffen bestimmt ist, anzusehen wäre, wenn wir Etwas schön nennen, da doch Schönheit ohne Beziehung aufs Gefühl des Subjects für sich nichts ist. Die Erörterung dieser Frage aber müssen wir uns bis zur Beantwortung derjenigen: ob und wie ästhetische Urtheile *a priori* möglich sind, vorbehalten.

Jetzt beschäftigen wir uns noch mit der mindern Frage: auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjectiven Übereinstimmung der Erkenntnisskräfte im Geschmacksurtheile bewusst werden, ob ästhetisch durch den blossen innern Sinn und Empfindung, oder intellectuell durchs Bewusstseyn unserer absichtlichen Thätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen.

Wäre die gegebene Vorstellung, welche das Geschmacksurtheil veranlasst, ein Begriff, welcher Verstand und Einbildungskraft in der Beurtheilung des Gegenstandes zu einem Erkenntnisse des Objects vereinigte, so wäre das Bewusstseyn dieses Verhältnisses intellectuell (wie im objectiven Schematism der Urtheilskraft, wovon die Kritik handelt). Aber das Urtheil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Lust und Unlust gefällt, mithin kein Geschmacksurtheil. Nun bestimmt aber das Geschmacksurtheil, unabhängig von Begriffen, das Object in Ansehung des Wohlgefallens und des Prädicats der Schönheit. Also kann jene subjective Einheit des Verhältnisses sich nur durch Empfindung kenntlich machen. Die Belebung beider Vermögen der Einbildungskraft und des Verstandes zu unbestimmter, aber doch, vermittelst des Anlasses der gegebenen Vorstellung, einhelligen Thätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einem Erkenntniss überhaupt gehört, ist die Empfindung, deren allgemeine Mittheilbarkeit das Geschmacksurtheil postulirt. Ein objectives Verhältniss kann zwar nur gedacht, aber, wenn es seinen Bedingungen nach subjectiv ist, doch in der Wirkung aufs Gemüth empfunden werden, und bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zum Grunde legt (wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnissvermögen überhaupt), ist auch kein anderes Bewusstseyn desselben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemüthskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht, möglich. (Eine Vorstellung, die als einzelne und ohne Vergleichung mit andern dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geschäft des Verstandes überhaupt ausmacht, bringt die Erkenntnissvermögen in die proportionirte Stimmung, die wir zu allem Erkenntnisse fordern und daher auch als für Jedermann, der durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urtheilen bestimmt ist (jeden Menschen) gültig halten.)

Aus dem zweiten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Drittes Moment

der Geschmacksurtheile nach der **Relation** der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird.

§. 10.

Von der Zweckmässigkeit überhaupt.

Wenn man, was ein Zweck sey, nach seinen transscendentalen Bestimmungen (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen) erklären will, so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, so ferne dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird, und die Causalität eines Begriffs in Ansehung seines Objects ist die Zweckmässigkeit (*forma finalis*). Wo also nicht etwa blos die Erkenntniss von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letzteren möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck. Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache und geht vor der letzteren vorher. Das Bewusstseyn der Causalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjects, es in demselben zu erhalten, kann hier im Allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt; dagegen Unlust diejenige Vorstellung ist, die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegentheile zu bestimmen den Grund enthält.

Das Begehrungsvermögen, so ferne es nur durch Begriffe, d. i. der Vorstellung eines Zwecks gemäss zu handeln, bestimmbar ist, würde der Wille seyn. Zweckmässig aber heisst ein Object, oder Gemüthszustand, oder eine Handlung auch, wenn gleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks nicht nothwendig voraussetzt, blos darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, so ferne wir eine Causalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmässigkeit kann also ohne Zweck seyn, so ferne wir die Ursache dieser Form nicht in einen Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit, nur indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nöthig, durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen. Also können wir eine Zweckmässigkeit der Form nach, auch ohne dass wir ihr einen Zweck (als die Materie des *nexus finalis)* zum Grunde legen, wenigstens beobachten und an Gegenständen, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken.

§. 55

[illegible]

+

§. 11.

Das Geschmacksurtheil hat nichts als die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes (oder Vorstellungsart desselben) zum Grunde.

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse, als Bestimmungsgrund des Urtheils über den Gegenstand der Lust, bei sich. Also kann dem Geschmacksurtheil kein subjectiver Zweck zum Grunde liegen. Aber auch keine Vorstellung eines objectiven Zwecks, d. i. der Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Principien der Zweckverbindung, mithin kein Begriff des Guten kann das Geschmacksurtheil bestimmen, weil es ein ästhetisches und kein Erkenntnissurtheil ist, welches also keinen **Begriff** von der Beschaffenheit und innern oder äusseren Möglichkeit des Gegenstandes, durch diese oder jene Ursache, sondern blos das Verhältniss der Vorstellungskräfte zu einander, so ferne sie durch eine Vorstellung bestimmt werden, betrifft.

Nun ist dieses Verhältniss in der Bestimmung eines Gegenstandes, als eines schönen, mit dem Gefühle einer Lust verbunden, die durchs Geschmacksurtheil zugleich als für Jedermann gültig erklärt wird; folglich kann eben so wenig eine die Vorstellung begleitende Annehmlichkeit, als die der Vollkommenheit des Gegenstandes und der Begriff des Guten den Bestimmungsgrund enthalten. Also kann nichts Anderes als die subjective Zweckmässigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objectiven, noch subjectiven) Zweck, folglich die blosse Form der Zweckmässigkeit in der Vorstellung, dadurch uns ein Gegenstand gegeben wird, so ferne wir uns ihrer bewusst sind, das Wohlgefallen, welches wir ohne Begriff als allgemein mittheilbar beurtheilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils ausmachen.

§. 12.

Das Geschmacksurtheil beruht auf Gründen *a priori*.

Die Verknüpfung des Gefühls einer Lust oder Unlust, als einer Wirkung mit irgend einer Vorstellung (Empfindung oder Begriff) als ihrer Ursache *a priori* auszumachen, ist schlechterdings unmöglich; denn das wäre ein besonderes Causalverhältniss, welches (unter Gegenständen der Erfahrung) nur jederzeit *a posteriori* und vermittelst der Erfahrung selbst erkannt werden kann. Zwar haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung (als eine besondere und eigenthümliche Modification dieses Gefühls, welches weder mit der Lust, noch Unlust, die wir von empirischen Gegenständen bekommen, recht übereintreffen will) von allgemeinen sittlichen Begriffen *a priori* abgeleitet. Aber wir konnten dort auch die Grenzen der Erfahrung überschreiten, und eine Causalität, die auf einer übersinnlichen Beschaffenheit des Subjects beruhte, nämlich die der Freiheit, herbeirufen. Allein selbst da leiteten wir eigentlich nicht dieses Gefühl von der Idee des Sittlichen als Ursache her, sondern blos die Willensbestimmung wurde davon abgeleitet, der Gemüthszustand aber eines irgend wodurch bestimmten Willens ist an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch, folgt also nicht als Wirkung daraus, welches letztere nur alsdann angenommen werden müsste, wenn der Begriff des Sittlichen als eines Guts vor der Willensbestimmung durchs Gesetz vorherginge, da alsdann die Lust, die mit dem Begriffe verbunden wäre, aus diesem als einer blossen Erkenntniss vergeblich würde abgeleitet werden.

Nun ist es auf ähnliche Weise mit der Lust im ästhetischen Urtheile bewandt, nur dass sie hier blos contemplativ und, ohne ein Interesse am Object zu bewirken, im moralischen aber praktisch ist. Das Bewusstseyn der blos formalen Zweckmässigkeit im Spiele der Erkenntnisskräfte des Subjects, bei einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es einen Bestimmungsgrund der Thätigkeit des Subjects in Ansehung der Belebung der Erkenntnisskräfte desselben, also eine innere Causalität (welche zweckmässig ist) in Ansehung der Erkenntniss überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntniss eingeschränkt zu seyn, mithin eine blosse Form der subjectiven Zweckmässigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urtheile enthält. Diese Lust ist auch auf keinerlei Weise praktisch, weder wie die aus dem pathologischen Grunde der Annehmlichkeit, noch die aus dem intellectuellen des vorgestellten Guten. Sie hat aber doch Causalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntnisskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten. Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproducirt, welches derjenigen Verweilung analogisch (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüth passiv ist.

§. 13.

Das reine Geschmacksurtheil ist von Reiz und Rührung unabhängig.

Alles Interesse verdirbt das Geschmacksurtheil und nimmt ihm seine Unparteilichkeit, vornämlich wenn es nicht, so wie das Interesse der Vernunft, die Zweckmässigkeit vor dem Gefühle der Lust voranschickt, sondern sie auf diese gründet, welches letztere allemal im ästhetischen Urtheile über etwas, so ferne es vergnügt oder schmerzt, geschieht. Daher Urtheile, die so afficirt sind, auf allgemeingültiges Wohlgefallen entweder gar keinen, oder so viel weniger Anspruch machen können, als sich von der gedachten Art Empfindungen unter den Bestimmungsgründen des Geschmacks befinden. Der Geschmack ist jederzeit noch barbarisch, wo er die Beimischung der *Reize* und *Rührungen* zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar diese zum Maassstabe seines Beifalls macht.

Indessen werden Reize doch öfters nicht allein zur Schönheit (die doch eigentlich blos die Form betreffen sollte) als Beitrag zum ästhetischen allgemeinen Wohlgefallen gezählt, sondern sie werden wohl gar für sich selbst für Schönheiten, mithin die Materie des Wohlgefallens für die Form ausgegeben: ein Missverstand, der sich, so wie mancher andere, welcher doch noch immer etwas Wahres zum Grunde hat, durch sorgfältige Bestimmung dieser Begriffe heben lässt.

Ein Geschmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluss haben (ob sie sich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden lassen), welches also blos die Zweckmässigkeit der Form zum Bestimmungsgrunde hat, ist ein *reines Geschmacksurtheil*.

§. 14.

Erläuterung durch Beispiele.

Ästhetische Urtheile können, eben sowohl als theoretische (logische), in empirische und reine eingetheilt werden. Die ersteren sind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit; die zweiten, welche Schönheit von einem Gegenstande, oder Vorstellungsart desselben, aussagen; jene sind Sinnenurtheile (materiale ästhetische Urtheile), diese allein eigentliche Geschmacksurtheile.

Ein Geschmacksurtheil ist also nur so ferne rein, als kein blos empirisches Wohlgefallen dem Bestimmungsgrunde desselben beigemischt wird, dieses aber geschieht allemal, wenn Reiz oder Rührung einen Antheil an dem Urtheile haben, dadurch etwas für schön erklärt werden soll.

Nun thun sich wieder manche Einwürfe hervor, die zuletzt den Reiz nicht blos zum nothwendigen Ingredienz der Schönheit, sondern wohl gar als für sich allein hinreichend, um schön genannt zu werden, vorspiegeln. Eine blosse Farbe, z. B. die grüne eines Rasenplatzes, ein blosser Ton (zum Unterschiede vom Schalle und Geräusch), wie etwa der einer Violine, wird von den Meisten an sich für schön erklärt, ob zwar beide blos die Materie der Vorstellungen, nämlich lediglich Empfindung, zum Grunde zu haben scheinen und darum nur angenehm genannt zu werden verdienten. Allein man wird doch zugleich bemerken, dass die Empfindungen der Farbe sowohl als des Tons sich nur so ferne für schön gehalten zu werden berechtigt halten, als beide rein sind, welches eine Bestimmung ist, die schon die Form betrifft, und auch das Einzige, was sich von diesen Vorstellungen mit Gewissheit allgemein mittheilen lässt, weil die Qualität der Empfindungen selbst nicht in allen Subjecten als einstimmig und die Annehmlichkeit einer Farbe vorzüglich vor der andern, oder des Tons eines musikalischen Instruments vor dem eines andern sich schwerlich bei Jedermann als auf gleiche Art beurtheilt annehmen lässt.

Nimmt man, mit **Euler**, an, dass die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge *(pulsus)* des Äthers, so wie Töne der im Schalle erschütterten Luft sind, und, was das Vornehmste ist, das Gemüth nicht blos durch den Sinn die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, sondern auch durch die Reflexion das regelmässige Spiel der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verschiedener Vorstellungen) wahrnehme (woran ich doch gar sehr zweifle), so würden Farbe und Ton nicht blosse Empfindungen, sondern schon formale Bestimmung der Einheit eines Mannigfaltigen derselben seyn und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können.

Das Reine aber einer einfachen Empfindungsart bedeutet: dass die Gleichförmigkeit derselben durch keine fremdartige Empfindung gestört und unterbrochen wird und gehört blos zur Form; weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart (ob, und welche Farbe oder ob, und welcher Ton sie vorstelle) abstrahiren kann. Daher werden alle einfache Farben, so ferne sie rein sind, für schön gehalten; die gemischten haben diesen Vorzug nicht, eben darum, weil, da sie nicht einfach sind, man keinen Maassstab der Beurtheilung hat, ob man sie rein oder unrein nennen solle.

Was aber die dem Gegenstande seiner Form wegen beigelegte Schönheit, so ferne sie, wie man meint, durch Reiz wohl gar könne erhöht werden, anlangt, so ist dies ein gemeiner und dem ächten unbestochenen gründlichen Geschmacke sehr nachtheiliger Irrthum; ob sich zwar allerdings neben der Schönheit auch noch Reize hinzufügen lassen, um das Gemüth durch die Vorstellung des Gegenstandes, ausser dem trockenen Wohlgefallen, noch zu interessiren und so dem Geschmacke und dessen Cultur zur Anpreisung zu dienen, vornämlich wenn er noch roh und ungeübt ist. Aber sie thun wirklich dem Geschmacksurtheile Abbruch, wenn sie die Aufmerksamkeit als Beurtheilungsgründe der Schönheit auf sich ziehen. Denn es ist so weit gefehlt, dass sie dazu beitrügen, dass sie vielmehr als Fremdlinge, nur so ferne sie jene schöne Form nicht stören, wenn der Geschmack noch schwach und ungeübt ist, mit Nachsicht müssen aufgenommen werden.

In der Malerei, Bildhauerkunst, ja allen bildenden Künsten, der Baukunst, der Gartenkunst, so ferne sie schöne Künste sind, ist die Zeichnung das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern blos durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht. Die Farben, welche den Abriss illuminiren, gehören zum Reiz, den Gegenstand an sich können sie zwar für die Empfindung belebt, aber nicht anschauungswürdig und schön machen, vielmehr werden sie durch das, was die schöne Form erfordert, mehrentheils gar sehr eingeschränkt und selbst da, wo der Reiz zugelassen wird, durch die schöne Form allein veredelt.

Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äussern sowohl als mittelbar auch des innern) ist entweder Gestalt oder Spiel, im letztern Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume, die Mimik und der Tanz) oder Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der Reiz der Farben, oder angenehmer Töne des Instruments, kann hinzukommen, aber die Zeichnung in der ersten und die Composition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurtheils aus, und dass die Reinigkeit der Farben sowohl als Töne, oder auch die Mannigfaltigkeit derselben und ihre Abstechung zur Schönheit beizutragen scheint, will nicht so viel sagen, dass sie darum, weil sie für sich angenehm sind, gleichsam einen gleichartigen Zusatz zu dem Wohlgefallen an der Form abgeben, sondern weil sie diese letztern nur genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen, und überdies durch ihren Reiz die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erheben.

Selbst was man Zierathen nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandstück innerlich, sondern nur äusserlich als Zuthat gehört und das Wohlgefallen des Geschmacks vergrössert, thut dieses doch auch nur durch seine Form wie Gewänder an Statuen oder Säulengänge um Prachtgebäude. Besteht aber der Zierath nicht selbst in der schönen Form, ist er, wie der goldene Rahmen, blos um durch seinen Reiz das Gemälde dem Beifall zu empfehlen angebracht, so heisst er alsdann Schmuck und thut der ächten Schönheit Abbruch.

Rührung, eine Empfindung, da Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergiessung der Lebenskraft gewirkt wird, gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit aber erfordert einen andern Maassstab der Beurtheilung, als der Geschmack sich zum Grunde legt, und so hat ein reines Geschmacksurtheil weder Reiz noch Rührung, mit Einem Worte, keine Empfindung, als Materie des ästhetischen Urtheils, zum Bestimmungsgrunde.

§. 15.

Das Geschmacksurtheil ist von dem Begriff der Vollkommenheit gänzlich unabhängig.

Die *objective* Zweckmässigkeit kann nur vermittelst der Beziehung des Mannigfaltigen auf einen bestimmten Zweck, also nur durch einen Begriff erkannt werden. Hieraus allein schon erhellt: dass das Schöne, dessen Beurtheilung eine blosse formale Zweckmässigkeit, d. i. eine Zweckmässigkeit ohne Zweck zum Grunde hat, von der Vorstellung des Guten ganz unabhängig sey, weil das letztere eine objective Zweckmässigkeit, d. i. die Beziehung des Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck, voraussetzt.

Die objective Zweckmässigkeit ist entweder die äussere, d. i. die Nützlichkeit, oder die innere, d. i. die Vollkommenheit des Gegenstandes. Dass das Wohlgefallen an einem Gegenstande, weshalb wir ihn schön nennen, nicht auf der Vorstellung seiner Nützlichkeit beruhen könne, ist aus beiden vorigen Hauptstücken hinreichend zu ersehen; weil es alsdann nicht ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Gegenstande seyn würde, welches letztere die wesentliche Bedingung des Urtheils über Schönheit ist. Aber eine objective innere Zweckmässigkeit, d. i. Vollkommenheit, kommt dem Prädicate der Schönheit schon näher und ist daher auch von namhaften Philosophen, doch mit dem Beisatze, wenn sie verworren gedacht wird, für einerlei mit der Schönheit gehalten worden. Es ist von der grössten Wichtigkeit, in einer Kritik des Geschmacks zu entscheiden, ob sich auch die Schönheit wirklich in den Begriff der Vollkommenheit auflösen lasse.

Die objective Zweckmässigkeit zu beurtheilen, bedürfen wir jederzeit den Begriff eines Zwecks, und [wenn jene Zweckmässigkeit nicht eine äussere (Nützlichkeit), sondern eine innere seyn soll] den Begriff eines innern Zwecks, der den Grund der innern Möglichkeit des Gegenstandes enthalte. So wie nur Zweck überhaupt dasjenige ist, dessen Begriff als der Grund der Möglichkeit des Gegenstandes selbst angesehen werden kann: so wird, um sich eine objective Zweckmässigkeit an einem Dinge vorzustellen, der Begriff von diesem, was es für ein Ding seyn solle, voran gehen, und die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in demselben zu diesem Begriffe (welcher die Regel der Verbindung desselben an ihm giebt) ist die qualitative Vollkommenheit eines Dinges, welche von der quantitativen, als der Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art, gänzlich unterschieden und ein blosser Grössenbegriff (der Allheit) ist, bei dem, was das Ding seyn solle, schon zum Voraus als bestimmt gedacht und nur ob alles dazu Erforderliche an ihm sey, gefragt wird. Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d. i. die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt was es seyn solle) giebt, für sich, ganz und gar keine objective Zweckmässigkeit zu erkennen; weil, da von diesem Einen als Zweck (was das Ding seyn solle) abstrahirt wird, nichts als die subjective Zweckmässigkeit der Vorstellungen im Gemüthe des Anschauenden übrig bleibt, welche wohl eine gewisse Zweckmässigkeit des Vorstellungszustandes im Subject und in diesem eine Behaglichkeit desselben, eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufassen, aber keine Vollkommenheit irgend eines Objects, das hier durch keinen Begriff eines Zwecks gedacht wird, angiebt. Wie z. B., wenn ich im Walde einen Rasenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Cirkel stehen, und ich mir dabei nicht einen Zweck, nämlich dass er etwa zum ländlichen Tanze dienen solle, vorstelle, nicht der mindeste Begriff von Vollkommenheit durch die blosse Form gegeben wird. Eine formale objective Zweckmässigkeit aber ohne Zweck, d. i. die blosse Form einer Vollkommenheit (ohne alle Materie und Begriff von dem, wozu zusammengestimmt wird) sich vorzustellen, ist ein wahrer Widerspruch.

Nun ist das Geschmacksurtheil ein ästhetisches Urtheil, d. i. ein solches, das auf subjectiven Gründen beruht und dessen Bestimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der eines bestimmten Zwecks seyn kann. Also wird durch die Schönheit, als formaler subjectiver Zweckmässigkeit, keineswegs eine Vollkommenheit des Gegenstandes, als vorgeblich-formale, gleichwohl aber doch objective Zweckmässigkeit gedacht, und der Unterschied, der zwischen den Begriffen des Schönen und Guten, als ob beide nur der logischen Form nach unterschieden, die erste blos ein verworrener, die zweite ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit, sonst aber dem Inhalte und Ursprunge nach einerlei wären, ist nichtig; weil alsdann zwischen ihnen kein specifischer Unterschied, sondern ein Geschmacksurtheil eben sowohl ein Erkenntnissurtheil wäre, als das Urtheil, wodurch etwas für gut erklärt wird, so wie etwa der gemeine Mann, wenn er sagt: dass der Betrug unrecht sey, sein Urtheil auf verworrene, der Philosoph auf deutliche, im Grunde aber beide auf einerlei Vernunft-Principien gründen. Ich habe aber schon angeführt, dass ein ästhetisches Urtheil einig in seiner Art sey und schlechterdings kein Erkenntniss (auch nicht ein verworrenes) vom Object gebe, welches letztere nur durch ein logisches Urtheil geschieht, da jenes hingegen die Vorstellung, dadurch ein Object gegeben wird, lediglich auf das Subject bezieht und keine Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur die zweckmässige Form der Vorstellungskräfte, die sich mit jenem beschäftigen, zu bemerken giebt. Das Urtheil heisst auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des innern Sinnes) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemüthskräfte ist, die nur empfunden werden kann. Dagegen wenn man verworrene Begriffe und das objective Urtheil, das sie zum Grunde hat, wollte ästhetisch nennen, man einen Verstand haben würde, der sinnlich urtheilt, oder einen Sinn, der durch Begriffe seine Objecte vorstellte. Das Vermögen der Begriffe, sie mögen verworren oder deutlich seyn, ist der Verstand und, obgleich zum Geschmacksurtheil als ästhetischem Urtheile auch (wie zu allen Urtheilen) Verstand gehört, so gehört er zu demselben doch nicht als Vermögen der Erkenntniss eines Gegenstandes, sondern der Bestimmung desselben und seiner Vorstellung (ohne Begriff), nach dem Verhältniss derselben auf das Subject und dessen inneres Gefühl, und zwar so ferne dieses Urtheil nach einer allgemeinen Regel möglich ist.

§. 16.

Das Geschmacksurtheil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein.

Es giebt zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit *(pulchritudo vaga)*, oder die blos anhängende Schönheit *(pulchritudo adhaerens)*. Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand seyn soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Die erstern heissen (für sich bestehende) Schönheiten dieses oder jenes Dinges, die andere wird als einem Begriffe anhängend (bedingte Schönheit) Objecten, die unter dem Begriffe eines besondern Zwecks stehen, beigelegt.

Blumen sind freie Naturschönheiten. Was eine Blume für ein Ding seyn soll, weiss, ausser dem Botaniker, schwerlich sonst Jemand, und selbst dieser, der daran das Befruchtungsorgan der Pflanze erkennt, nimmt, wenn er darüber durch Geschmack urtheilt, auf diesen Naturzweck keine Rücksicht. Es wird also keine Vollkommenheit von irgend einer Art, keine innere Zweckmässigkeit, auf welche sich die Zusammensetzung des Mannigfaltigen beziehe, diesem Urtheile zum Grunde gelegt. Viele Vögel (der Papagei, der Colibri, die Paradiesvögel), eine Menge Schaalthiere des Meeres, sind für sich Schönheiten, die gar keinem nach Begriffen in Ansehung seines Zwecks bestimmten Gegenstande zukommen, sondern frei und für sich gefallen. So bedeuten die Zeichnungen *à la grec*, das Laubwerk zu Einfassungen, oder auf Papiertapeten u. s. w. für sich nichts: sie stellen nichts vor, kein Object unter einem bestimmten Begriffe und sind freie Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Musik Phantasien (ohne Thema) nennt, ja die ganze Musik ohne Text zu derselben Art zählen.

In der Beurtheilung einer freien Schönheit (der blossen Form nach) ist das Geschmacksurtheil rein. Es ist kein

Begriff von irgend einem Zwecke, wozu das Mannigfaltige dem gegebenen Objecte dienen und was dieses also vorstellen solle, vorausgesetzt, dass dadurch die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden würde.

Allein die Schönheit eines Menschen (und unter dieser Art die eines Mannes, oder Weibes, oder Kindes), die eines Pferdes, eines Gebäudes (als Kirche, Palast, Arsenal, oder Gartenhaus) setzt einen Begriff vom Zwecke voraus, der bestimmt, was das Ding seyn soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit und ist also blos adhärirende Schönheit. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geschmacksurtheils verhinderte, so thut die Verbindung des Guten (wozu nämlich das Mannigfaltige dem Dinge selbst, nach seinem Zwecke, gut ist) mit der Schönheit der Reinigkeit desselben Abbruch.

Man würde vieles unmittelbar in der Anschauung Gefallendes an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche seyn sollte; eine Gestalt mit allerlei Schnörkeln und leichten doch regelmässigen Zügen, wie die Neuseeländer mit ihren Tättowiren thun, verschönern können, wenn es nur nicht ein Mensch wäre, und dieser könnte viel feinere Züge und einen gefälligeren sanftern Umriss der Gesichtsbildung haben, wenn er nur nicht einen Mann, oder gar einen kriegerischen vorstellen sollte.

Nun ist das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den innern Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, ein Wohlgefallen, das auf einen Begriff gegründet ist; das an der Schönheit aber ist ein solches, welches keinen Begriff voraussetzt, sondern mit der Vorstellung, dadurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht) wird, unmittelbar verbunden ist. Wenn nun das Geschmacksurtheil, in Ansehung des letzteren, vom Zwecke in dem ersteren, als Vernunfturtheile, abhängig gemacht und dadurch eingeschränkt wird, so ist jenes nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurtheil.

Zwar gewinnt der Geschmack durch diese Verbindung des ästhetischen Wohlgefallens mit dem intellectuellen darin, dass er fixirt wird und ist zwar nicht allgemein, doch können ihm in Ansehung gewisser zweckmässig bestimmter Objecte Regeln vorgeschrieben werden. Diese sind aber alsdann auch keine Regeln des Geschmacks, sondern blos der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jener zum Instrument der Absicht in Ansehung des letztern brauchbar wird, um diejenige Gemüthsstimmung, die sich selbst erhält und von subjectiver allgemeiner Gültigkeit ist, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühsamen Vorsatz erhalten werden kann, aber objectiv allgemeingültig ist. Eigentlich aber gewinnt weder die Vollkommenheit durch die Schönheit, noch die Schönheit durch die Vollkommenheit; sondern weil es nicht vermieden werden kann, wenn wir die Vorstellung, dadurch uns ein Gegenstand gegeben wird, mit dem Objecte (in Ansehung dessen, was es seyn soll) durch einen Begriff vergleichen, sie zugleich mit der Empfindung im Subjecte zusammen zu halten, so gewinnt das gesammte Vermögen der Vorstellungskraft, wenn beide Gemüthszustände zusammen stimmen.

Ein Geschmacksurtheil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem innern Zwecke nur alsdann rein seyn, wenn der Urtheilende entweder von diesem Zwecke keinen Begriff hätte, oder in seinem Urtheile davon abstrahirte. Aber alsdann würde dieser, ob er gleich ein richtiges Geschmacksurtheil fällte, indem er den Gegenstand als freie Schönheit beurtheilte, dennoch von dem Andern, der die Schönheit an ihm nur als anhängende Beschaffenheit betrachtet (der auf den Zweck des Gegenstandes sieht), getadelt und eines falschen Geschmacks beschuldigt werden, obgleich Beide in ihrer Art richtig urtheilen: der Eine nach dem, was er vor den Sinnen, der

Andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch diese Unterscheidung kann man manchen Zwist der Geschmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, dass der Eine sich an die freie, der Andere an die anhängende Schönheit wende, der erstere ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurtheil fälle.

§. 17.

Vom Ideale der Schönheit.

Es kann keine objective Geschmacksregel, die durch Begriffe bestimmte, was schön sey, geben. Denn alles Urtheil aus dieser Quelle ist ästhetisch, d. i. das Gefühl des Subjects und kein Begriff eines Objects ist sein Bestimmungsgrund. Ein Princip des Geschmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angäbe, zu suchen, ist eine fruchtlose Bemühung, weil, was gesucht wird, unmöglich und an sich selbst widersprechend ist. Die allgemeine Mittheilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Missfallens), und zwar eine solche, die ohne Begriff statt findet; die Einhelligkeit, so viel möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung dieses Gefühls in der Vorstellung gewisser Gegenstände, ist das empirische wiewohl schwache und kaum zur Vermuthung zureichende empirische Kriterium der Abstammung eines so durch Beispiele bewährten Geschmacks, von dem tief verborgenen allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden.

Daher sieht man einige Producte des Geschmacks als exemplarisch an; nicht als ob Geschmack könne erworben werden, indem er Andere nachahmt. Denn der Geschmack muss ein selbst eigenes Vermögen seyn; der aber, welcher ein Muster nachahmt, zeigt, so ferne als er es trifft, zwar Geschicklichkeit, aber nur Geschmack, so ferne er dieses

Muster selbst beurtheilen kann *. Hieraus folgt aber, dass das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, eine blosse Idee sey, die Jeder in sich selbst hervorbringen muss und danach er Alles, was Object des Geschmacks, was Beispiel der Beurtheilung durch Geschmack sey und selbst den Geschmack von Jedermann beurtheilen muss. Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, und Ideal die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens. Daher kann jenes Urbild des Geschmacks, welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kann vorgestellt werden, besser das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Besitz desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben. Es wird aber blos ein Ideal der Einbildungskraft seyn, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der Darstellung beruht; das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft. — Wie gelangen wir nun zu einem solchen Ideale der Schönheit? *A priori* oder empirisch? Ingleichen welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig?

1) Zuerst ist wohl zu bemerken, dass die Schönheit, zu der ein Ideal gesucht werden soll, keine vage, sondern durch einen Begriff von objectiver Zweckmässigkeit fixirte Schönheit seyn, folglich keinem Objecte eines ganz reinen, sondern zum Theil intellectuirten Geschmacksurtheils angehören müsse, d. i. in welcher Art von Gründen der Beurtheilung ein Ideal statt finden soll, da muss irgend

---

* Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer todten und gelehrten Sprache abgefasst seyn; das erste, um nicht die Veränderungen erdulden zu müssen, welche die lebenden unvermeidlicher Weise trifft, dass edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeschaffene in einen nur kurz daurenden Umlauf gebracht werden; das zweite, damit sie eine Grammatik habe, welche keinem muthwilligen Wechsel der Mode unterworfen sey, sondern ihre unveränderliche Regel hat.

eine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zum Grunde liegen, die *a priori* den Zweck bestimmt, worauf die innere Möglichkeit des Gegenstandes beruht. Ein Ideal schöner Blumen, eines schönen Ameublements, einer schönen Aussicht, lässt sich nicht denken. Aber auch von einer bestimmten Zwecken anhängenden Schönheit, z. B. einem schönen Wohnhause, einem schönen Baume, schönen Garten u. s. w. lässt sich kein Ideal vorstellen, vermuthlich weil die Zwecke durch ihren Begriff nicht genug bestimmt und fixirt sind, folglich die Zweckmässigkeit beinahe so frei ist, als bei der *vagen* Schönheit. Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der *Mensch*, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen, oder, wo er sie von der äussern Wahrnehmung hernehmen muss, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurtheilen kann, dieser *Mensch* ist also eines Ideals der *Schönheit*, so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der *Vollkommenheit*, unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig.

Hierzu gehören aber zwei Stücke: *erstlich* die ästhetische *Normalidee*, welche eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) ist, die das Richtmaass seiner Beurtheilung, als zu einer besonderen Thierspecies gehörigen Dinges, vorstellt; *zweitens* die *Vernunftidee*, welche die Zwecke der Menschheit, so ferne sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Princip der Beurtheilung einer Gestalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren. Die Normalidee muss ihre Elemente zur Gestalt eines Thiers von besonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; aber die grösste Zweckmässigkeit in der Construction der Gestalt, die zum allgemeinen Richtmaass der ästhetischen Beurtheilung jedes Einzelnen dieser Species tauglich wäre, das Bild, das gleichsam absichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung im Ganzen, aber kein Einzelnes abgesondert adäquat ist, liegt doch blos in der Idee des Beurtheilenden, welche aber, mit ihren Proportionen, als ästhetische Idee, in einem Musterbilde völlig *in concreto* dargestellt werden kann. Um, wie dieses zugehe, einigermaassen begreiflich zu machen (denn wer kann der Natur ihr Geheimniss gänzlich ablocken?), wollen wir eine psychologische Erklärung versuchen.

Es ist anzumerken: dass, auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art, die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich, selbst von langer Zeit her, zurückrufen, sondern auch das Bild und die Gestalt des Gegenstandes von einer unaussprechlichen Zahl von Gegenständen verschiedener Arten, oder auch ein und derselben Art, reproduciren könne*; ja auch, wenn das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuthen nach wirklich, wenn gleich nicht hinreichend zum Bewusstseyn, zu reproduciren, ein Bild gleichsam auf das andere fallen zu lassen, und, durch die Congruenz der mehrern von derselben Art, ein Mittleres herauszubekommen wisse, welches allen zum gemeinschaftlichen Maasse dient. Jemand hat tausend erwachsene Mannspersonen gesehen. Will er nun über die vergleichungsweise zu schätzende Normalgrösse urtheilen, so lässt (meiner Meinung nach) die Einbildungskraft eine grosse Zahl der Bilder (vielleicht alle jene tausend) auf einander fallen, und, wenn es mir erlaubt ist, hierbei die Analogie der optischen Darstellung anzuwenden, der Raum, wo die meisten sich vereinigen, und innerhalb des Umrisses, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminirt ist, da wird die mittlere Grösse kenntlich, die sowohl der Höhe als Breite nach von den äussersten Grenzen der grössten und kleinsten

---

* Die Druckfehlercorrectur der ersten Ausgabe, welche dies könne streicht, ist falsch, denn die Construction: dass — die Einbildungskraft — zurückrufen — oder auch reproduciren — könne, fordert es und es kann nicht corrigirt werden — zu reproduciren.

Staturen gleich weit entfernt ist; und dies ist die Statur für einen schönen Mann. (Man könnte ebendasselbe mechanisch herausbekommen, wenn man alle tausend mässe, ihre Höhen unter sich und Breiten (und Dicken) für sich zusammen addirte und die Summe durch tausend dividirte. Allein die Einbildungskraft thut eben dieses durch einen dynamischen Effect, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des innern Sinnes entspringt.) Wenn nun auf ähnliche Art für diesen mittlern Mann der mittlere Kopf, für diesen die mittlere Nase u. s. w. gesucht wird, so ist diese Gestalt die Normalidee* des schönen Mannes, in dem Lande, da diese Vergleichung angestellt wird; daher ein Neger nothwendig eine andere Normalidee der Schönheit der Gestalt haben muss, als ein Weisser, der Chinese eine andere, als der Europäer. Mit dem Muster eines schönen Pferdes oder Hundes (von gewisser Race) würde es eben so gehen. — Diese Normalidee ist nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als bestimmten Regeln, abgeleitet, sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurtheilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen, Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint. Sie ist keineswegs das Urbild der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlassliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin blos die Richtigkeit in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie man Polyklet's berühmten Doryphorus nannte, die Regel (eben dazu konnte auch Myron's Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden). Sie kann eben darum auch nichts Specifisch-Charakteristisches enthalten; denn sonst wäre sie nicht Normalidee für die Gattung. Ihre

---

* Ursprünglich stand hier Ideal, allein ausdrücklich ist dies später abgeändert worden, wie auch drei Zeilen weiter unten. R.

Darstellung gefällt auch nicht durch Schönheit, sondern blos weil sie keiner Bedingung, unter der allein ein Ding dieser Gattung schön seyn kann, widerspricht. Die Darstellung ist blos schulgerecht*.

Von der Normalidee des Schönen ist doch noch das Ideal desselben unterschieden, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt aus schon angeführten Gründen erwarten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein und dazu positiv (nicht blos negativ in einer schulgerechten Darstellung) gefallen würde. Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmässigkeit verknüpft, die Seelengüte, oder Reinigkeit, oder Stärke, oder Ruhe u. s. w. in körperlicher Äusserung (als Wirkung des Inneren) gleichsam sichtbar zu machen, dazu gehören reine Ideen der Vernunft und grosse Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, der sie nur beurtheilen, vielmehr noch der sie darstellen will. Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schönheit beweist sich daran:

---

* Man wird finden, dass ein vollkommen regelmässiges Gesicht, welches der Maler ihm wohl zum Modell zu sitzen bitten möchte, gemeiniglich nichts sagt; weil es nichts Charakteristisches enthält, also mehr die Idee der Gattung, als das Specifische einer Person ausdrückt. Das Charakteristische von dieser Art, was übertrieben ist, d. i. welches der Normalidee (der Zweckmässigkeit der Gattung) selbst Abbruch thut, heisst Caricatur. Auch zeigt die Erfahrung: dass jene ganz regelmässigen Gesichter im Innern gemeiniglich eben sowohl einen nur mittelmässigen Menschen verrathen, vermuthlich (wenn angenommen werden darf, dass die Natur im Äusseren die Proportion des Inneren ausdrücke) deswegen, weil, wenn keine von den Gemüthsanlagen über diejenige Proportion hervorstechend ist, die erfordert wird, blos einen fehlerfreien Menschen auszumachen, nichts von dem, was man Genie nennt, erwartet werden darf, in welchem die Natur von ihren gewöhnlichen Verhältnissen der Gemüthskräfte zum Vortheil einer einzigen abzugehen scheint.

dass es keinem Sinnenreiz sich in das Wohlgefallen an seinem Objecte zu mischen erlaubt und dennoch ein grosses Interesse daran nehmen lässt, welches dann beweist, dass die Beurtheilung nach einem solchen Maasstabe niemals rein ästhetisch seyn könne, und die Beurtheilung nach einem Ideale der Schönheit kein blosses Urtheil des Geschmacks sey.

Aus diesem dritten Momente geschlossene Erklärung des Schönen.

Schönheit ist Form der *Zweckmässigkeit* eines Gegenstandes, so ferne sie *ohne Vorstellung eines Zwecks* an ihm wahrgenommen wird*.

Viertes Moment

des Geschmacksurtheils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande.

§. 18.

Was die Modalität eines Geschmacksurtheils sey.

Von einer jeden Vorstellung kann ich sagen: wenigstens es sey *möglich*, dass sie (als Erkenntniss) mit einer Lust verbunden sey. Von dem, was ich angenehm nenne, sage ich, dass es in mir wirklich Lust bewirke. Vom Schönen aber denkt man sich, dass es eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen habe. Diese Nothwendigkeit aber ist von besonderer Art, nicht eine theoretische objective Nothwendigkeit, da *a priori* erkannt werden kann, dass Jedermann dieses Wohlgefallen an dem von mir schön genannten Gegenstande fühlen werde, auch nicht eine praktische, da durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, der freihandelnden Wesen zur Regel dient, dieses Wohlgefallen die nothwendige Folge eines objectiven Gesetzes ist und nichts anders bedeutet, als dass man schlechterdings (ohne weitere Absicht) auf gewisse Art handeln solle; sondern sie kann als Nothwendigkeit, die in einem ästhetischen Urtheile gedacht wird, nur exemplarisch genannt werden, d. i. die Nothwendigkeit der Beistimmung Aller zu einem Urtheil, das wie Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Da ein ästhetisches Urtheil kein objectives und Erkenntnissurtheil ist, so kann diese Nothwendigkeit nicht aus bestimmten Begriffen abgeleitet werden und ist also nicht apodiktisch. Viel weniger kann sie aus der Allgemeinheit der Erfahrung (von einer durchgängigen Einhelligkeit der Urtheile über die Schönheit eines gewissen Gegenstandes) geschlossen werden. Denn nicht allein, dass die Erfahrung hierzu schwerlich hinreichend viele Belege schaffen würde, so lässt sich auf empirische Urtheile kein Begriff der Nothwendigkeit dieser Urtheile gründen.

---

* Man könnte wider diese Erklärung als Instanz anführen: dass es Dinge giebt, an denen man eine zweckmässige Form sieht, ohne doch an ihnen einen Zweck zu erkennen, z. B. die öfters aus alten Grabhügeln gezogenen, mit einem Loche als zu einem Hefte, versehenen steinernen Geräthe, die, ob sie zwar in ihrer Gestalt eine Zweckmässigkeit deutlich verrathen, für die man den Zweck nicht kennt, darum gleichwohl nicht für schön erklärt werden. Allein dass man sie für ein Kunstwerk ansieht, ist schon genug, um gestehen zu müssen, dass man ihre Figur auf irgend eine Absicht und einen bestimmten Zweck bezieht. Daher auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anschauung. Eine Blume aber, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmässigkeit, die so, wie wir sie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird.

§. 19.

Die subjective Nothwendigkeit, die wir dem Geschmacksurtheile beilegen, ist bedingt.

Das Geschmacksurtheil sinnt Jedermann Beistimmung an, und wer Etwas für schön erklärt, will, dass Jederman dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichsam für schön erklären solle. Das Sollen im ästhetischen Urtheile wird also selbst nach allen Datis, die zur Beurtheilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgesprochen. Man wirbt um jedes Andern Beistimmung weil man dazu einen Grund hat, der Allen gemein ist, auf welche man auch rechnen könnte, wenn man nur immer sicher wäre, dass der Fall unter jenen Grund als Regel des Beifalls richtig subsumirt wäre.

§. 20.

Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geschmacksurtheil vorgiebt, ist die Idee eines Gemeinsinnes.

Wenn Geschmacksurtheile (gleich den Erkenntnissurtheilen) ein bestimmtes objectives Princip hätten, so würde der, welcher es nach dem letztern fällt, auf unbedingte Nothwendigkeit seines Urtheils Anspruch machen. Wären sie ohne alles Princip, wie die des blossen Sinnengeschmacks, so würde man sich gar keine Nothwendigkeit desselben in die Gedanken kommen lassen. Also müssen sie ein subjectives Princip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder missfalle. Ein solches Princip aber könnte nur als ein Gemeinsinn angesehen werden, der vom gemeinen Verstande, den man bisweilen auch Gemeinsinn *(sensus communis)* nennt, wesentlich unterschieden ist, indem letzterer nicht nach Gefühl, sondern jederzeit nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nach ihnen, als nur dunkel vorgestellten Principien, urtheilt.

Also nur unter der Voraussetzung, dass es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äussern Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntnisskräfte, verstehen), nur unter Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinnes kann das Geschmacksurtheil gefällt werden.

§. 21.

Ob man mit Grunde einen Gemeinsinn voraussetzen könne.

Erkenntnisse und Urtheile müssen sich, sammt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mittheilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Object zu; sie wären insgesammt ein blos subjectives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skepticism verlangt. Sollen sich aber Erkenntnisse mittheilen lassen, so muss sich auch der Gemüthszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntnisskräfte zu einer Erkenntniss überhaupt und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung (dadurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntniss zu machen, allgemein mittheilen lassen: weil ohne diese, als subjective Bedingung des Erkennens, das Erkenntniss, als Wirkung, nicht entspringen könnte. Dieses geschieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenstand vermittelst der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannigfaltigen, diese aber den Verstand zur Einheit derselben in Begriffen, in Thätigkeit bringt. Aber diese Stimmung der Erkenntnisskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muss es eine geben, in welcher dieses innere Verhältniss zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemüthskräfte in Absicht auf Erkenntniss (gegebener Gegenstände) überhaupt ist, und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. Da sich nun diese Stimmung selbst muss allgemein mittheilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bei einer gegebenen Vorstellung), die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen zu fussen, sondern als die nothwendige Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unserer Erkenntniss, welche in jeder Logik und jedem Princip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muss.

§. 22.

Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheil gedacht wird, ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objectiv vorgestellt wird.

In allen Urtheilen, wodurch wir Etwas für schön ererklären, verstatten wir Keinem, anderer Meinung zu seyn, ohne gleichwohl unser Urtheil auf Begriffe, sondern nur auf unser Gefühl zu gründen, welches wir also nicht als Privatgefühl, sondern als ein gemeinschaftliches zum Grunde legen. Nun kann dieser Gemeinsinn zu diesem Behuf nicht auf die Erfahrung gegründet werden; denn er will zu Urtheilen berechtigen, die ein Sollen enthalten; er sagt nicht, dass Jedermann mit unserm Urtheile übereinstimmen *werde*, sondern damit zusammenstimmen *solle*. Also ist der Gemeinsinn, von dessen Urtheil ich mein Geschmacksurtheil mir als ein Beispiel angebe: und weswegen ich ihm *exemplarische* Gültigkeit beilege, eine blosse idealische Norm, unter deren Voraussetzung man ein Urtheil, welches mit ihr zusammenstimmte, und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Object für Jedermann mit Recht zur Regel machen könnte, weil zwar das Princip nur subjectiv, dennoch aber für subjectiv allgemein (eine Jedermann nothwendige Idee) angenommen, was die Einhelligkeit verschiedener Urtheilenden betrifft, gleich einem objectiven, allgemeine Beistimmung fordern könnte; wenn man nur sicher wäre, darunter richtig subsumirt zu haben.

Diese unbestimmte Norm eines Gemeinsinnes wird von uns wirklich vorausgesetzt: das beweist unsere Anmaassung, Geschmacksurtheile zu fällen. Ob es in der That einen solchen Gemeinsinn, als constitutives Princip der Möglichkeit der Erfahrung gebe, oder ein noch höheres Princip der Vernunft es uns nur zum regulativen Princip mache, allererst einen Gemeinsinn zu höhern Zwecken in uns hervorzubringen, ob also Geschmack ein ursprüngliches und natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sey, so dass ein Geschmacksurtheil, mit seiner Zumuthung einer allgemeinen Beistimmung, in der That, nur eine Vernunftforderung sey, eine solche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen und das Sollen, d. i. die objective Nothwendigkeit des Zusammenfliessens des Gefühls von Jedermann mit jedes seinem besondern nur die Möglichkeit, hierin einträchtig zu werden, bedeute, und das Geschmacksurtheil nur von Anwendung dieses Princips ein Beispiel aufstelle, das wollen und können wir hier noch nicht untersuchen, sondern haben für jetzt nur das Geschmacksvermögen in seine Elemente aufzulösen, und sie zuletzt in der Idee eines Gemeinsinns zu vereinigen.

Aus dem vierten Momente gefolgerte Erklärung vom Schönen.

Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines **nothwendigen** Wohlgefallens erkannt wird.

* * *

Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik.

Wenn man das Resultat aus den obigen Zergliederungen zieht, so findet sich, dass Alles auf den Begriff des Geschmacks hinauslaufe: dass er ein Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft sey. Wenn nun im Geschmacksurtheile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muss, so wird sie erstlich nicht reproductiv, wie sie den Associationsgesetzen unterworfen ist, sondern als productiv und selbstthätig (als Urheberin willkührlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen und, ob sie zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objects gebunden ist und so ferne kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so lässt sich doch noch wohl begreifen: dass der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmässigkeit überhaupt entwerfen würde. Allein dass die Einbildungskraft frei und doch von selbst gesetzmässig sey, d. i. dass sie eine Autonomie bei sich führe, ist ein Widerspruch. Der Verstand allein giebt das Gesetz. Wenn aber die Einbildungskraft nach einem bestimmten Gesetze zu verfahren genöthigt wird, so wird ihr Product, der Form nach, durch Begriffe bestimmt, wie es seyn soll; aber alsdann ist das Wohlgefallen, wie oben gezeigt, nicht das am Schönen, sondern am Guten (der Vollkommenheit allenfalls blos der formalen), und das Urtheil ist kein Urtheil durch Geschmack. Es wird also eine Gesetzmässigkeit ohne Gesetz und eine subjective Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande, ohne eine objective, da die Vorstellung auf einen bestimmten Begriff von einem Gegenstande bezogen wird, mit der freien Gesetzmässigkeit des Verstandes (welche auch Zweckmässigkeit ohne Zweck genannt worden) und mit der Eigenthümlichkeit eines Geschmacksurtheils allein zusammen bestehen können.

Nun werden geometrisch-regelmässige Gestalten, eine Cirkelfigur, ein Quadrat, ein Würfel u. s. w. von Kritikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt und dennoch werden sie eben darum regelmässig genannt, weil man sie nicht anders vorstellen kann *als so*, dass sie für blosse Darstellungen eines bestimmten Begriffs, der jener Gestalt die Regel vorschreibt (nach der sie allein möglich ist) angesehen werden. Eines von beiden muss also irrig seyn, entweder jenes Urtheil der Kritiker, gedachten Gestalten Schönheit beizulegen, oder das unsrige, welches Zweckmässigkeit ohne Begriff zur Schönheit nöthig findet.

Niemand wird leichtlich einen Menschen von Geschmack dazu nöthig finden, um an einer Cirkelgestalt mehr Wohlgefallen, als an einem kritzligen Umrisse, an einem gleichseitigen und gleicheckigen Viereck mehr, als an einem schiefen ungleichseitigen, gleichsam verkrüppelten zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verstand und gar kein Geschmack. Wo eine Absicht ist, z. B. die Grösse eines Platzes zu beurtheilen, oder das Verhältniss der Theile zu einander und zum Ganzen in einer Eintheilung, da sind regelmässige Gestalten, und zwar die von der einfachsten Art, nöthig, und das Wohlgefallen ruht nicht unmittelbar auf dem Anblicke der Gestalt, sondern der Brauchbarkeit derselben zu allerlei möglicher Absicht. Ein Zimmer, dessen Wände schiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von solcher Art, selbst alle Verletzung der Symmetrie sowohl in der Gestalt der Thiere (z. B. einäugig zu seyn), als der Gebäude, oder der Blumenstücke, missfällt, weil es zweckwidrig ist, nicht allein praktisch in Ansehung eines bestimmten Gebrauchs dieser Dinge, sondern auch für die Beurtheilung in allerlei möglicher Absicht, welches der Fall im Geschmacksurtheile nicht ist, welches, wenn es rein ist, Wohlgefallen oder Missfallen, ohne Rücksicht auf den Gebrauch oder einen Zweck, mit der blossen Betrachtung des Gegenstandes unmittelbar verbindet.

Die Regelmässigkeit, die zum Begriffe von einem Gegenstande führt, ist zwar die unentbehrliche Bedingung *(conditio sine qua non)*, den Gegenstand in eine einzige Vorstellung zu fassen, und das Mannigfaltige in der Form desselben zu bestimmen. Diese Bestimmung ist ein Zweck in Ansehung der Erkenntniss, und in Beziehung auf diese ist sie auch jederzeit mit Wohlgefallen (welche die Bewirkung einer jeden auch blos problematischen Absicht begleitet) verbunden. Es ist aber blos die Billigung der Auflösung, die einer Aufgabe Gnüge thut, und nicht eine freie und unbestimmt zweckmässige Unterhaltung der Gemüthskräfte, mit dem, was wir schön nennen, und wo der Verstand der Einbildungskraft und nicht diese jenem zu Diensten ist.

An einem Dinge, das nur durch eine Absicht möglich ist, einem Gebäude, selbst einem Thier, muss die Regelmässigkeit, die in der Symmetrie besteht, die Einheit der Anschauung ausdrücken, welche den Begriff des Zwecks begleitet, und gehört mit zum Erkenntnisse. Aber wo nur ein freies Spiel der Vorstellungskräfte (doch unter der Bedingung, dass der Verstand dabei keinen Anstoss leide) unterhalten werden soll, in Lustgärten, Stubenverzierung, allerlei geschmackvollem Geräthe u. d. gl. wird die Regelmässigkeit, die sich als Zwang ankündigt, so viel möglich vermieden; daher der Englische Geschmack in Gärten, der Barockgeschmack an Mobilien, die Freiheit der Einbildungskraft wohl eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt und in dieser Absonderung von allem Zwange der Regeln eben den Fall setzt, wo der Geschmack in Entwürfen der Einbildungskraft seine grösste Vollkommenheit zeigen kann.

Alles Steif-Regelmässige (das der mathematischen Regelmässigkeit nahe kommt) hat das Geschmackwidrige an sich: dass es keine lange Unterhaltung mit der Betrachtung desselben gewährt, sondern, so ferne es nicht ausdrücklich das Erkenntniss, oder einen bestimmten praktischen Zweck zur Absicht hat, lange Weile macht. Dagegen ist das, womit Einbildungskraft ungesucht und zweckmässig spielen kann, uns jederzeit neu und man wird seines Anblicks nicht überdrüssig. Marsden in seiner Beschreibung von Sumatra macht die Anmerkung, dass die freien Schönheiten der Natur den Zuschauer daselbst überall umgeben und daher wenig Anziehendes mehr für ihn haben: dagegen ein Pfeffergarten, wo die Stangen, an denen sich dieses Gewächs rankt, in Parallellinien Alleen zwischen sich bilden, wenn er ihn mitten in einem Walde antraf, für ihn viel Reiz hatte, und schliesst daraus, dass wilde, dem Anscheine nach regellose Schönheit nur dem zur Abwechselung gefalle, der sich an der regelmässigen satt gesehen hat. Allein er durfte nur den Versuch machen, sich einen Tag bei seinem Pfeffergarten aufzuhalten, um inne zu werden, dass, wenn der Verstand durch die Regelmässigkeit sich in die Stimmung zur Ordnung, die er allerwärts bedarf, versetzt hat, ihn der Gegenstand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbildungskraft einen lästigen Zwang anthue: dagegen dass die dorten an Mannigfaltigkeiten bis zur Üppigkeit verschwenderische Natur, die keinem Zwange künstlicher Regeln unterworfen ist, seinem Geschmacke für beständig Nahrung geben könne. — Selbst der Gesang der Vögel, den wir unter keine musikalische Regel bringen können, scheint mehr Freiheit und darum mehr für den Geschmack zu enthalten, als selbst ein menschlicher Gesang, der nach allen Regeln der Tonkunst geführt wird; weil man den letztern, wenn er oft und lange Zeit wiederholt wird, weit eher überdrüssig wird. Allein hier vertauschen wir wohl vermuthlich unsere Theilnehmung an der Lustigkeit eines kleinen beliebten Thierchens mit der Schönheit seines Gesanges, der wenn er vom Menschen (wie es mit dem Schlagen der Nachtigall bisweilen geschieht) ganz genau nachgeahmt wird, unserem Ohre ganz geschmacklos zu seyn dünkt.

Noch sind schöne Gegenstände von schönen Aussichten auf Gegenstände (die öfters der Entfernung wegen nicht mehr deutlich erkannt werden können) zu unterscheiden. In den letzteren scheint der Geschmack nicht sowohl an dem, was die Einbildungskraft in diesem Felde *auffasst*, als vielmehr an dem, was sie hierbei zu *dichten* Anlass bekommt, d. i. an den eigentlichen Phantasien, womit sich das Gemüth unterhält, indessen dass es durch die Mannigfaltigkeit, auf die das Auge stösst, continuirlich erweckt wird, zu haften, so wie etwa bei dem Anblick der veränderlichen Gestalten eines Kaminfeuers, oder eines rieselnden Baches, welche beide keine Schönheiten sind, aber doch für die Einbildungskraft einen Reiz bei sich führen, weil sie ihr freies Spiel unterhalten.

Zweites Buch.

Analytik des Erhabenen.

§. 23.

Übergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen.

Das Schöne kommt darin mit dem Erhabenen überein, dass beides für sich selbst gefällt. Ferner darin, dass beides kein Sinnes-, noch ein logisch-bestimmendes, sondern ein Reflexionsurtheil voraussetzt, folglich das Wohlgefallen nicht an einer Empfindung, wie die des Angenehmen, noch an einem bestimmten Begriffe, wie das Wohlgefallen am Guten, hängt, gleichwohl aber doch auf Begriffe, obzwar unbestimmt welche, bezogen wird, mithin das Wohlgefallen an der blossen Darstellung oder dem Vermögen derselben geknüpft ist, wodurch das Vermögen der Darstellung, oder die Einbildungskraft, bei einer gegebenen Anschauung mit dem *Vermögen der Begriffe* des Verstandes oder der Vernunft, als Beförderung der letzteren, in Einstimmung betrachtet wird. Daher sind auch beiderlei Urtheile *einzelne* und doch sich für allgemeingültig in Ansehung jedes Subjects ankündigende Urtheile, ob sie zwar blos auf das Gefühl der Lust und kein Erkenntniss des Gegenstandes Anspruch machen.

Allein es sind auch namhafte Unterschiede zwischen beiden in die Augen fallend. Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, so ferne Unbegrenztheit an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird, so dass das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber, eines dergleichen Vernunftbegriffs, genommen zu werden scheint. Also ist das Wohlgefallen dort mit der Vorstellung der Qualität, hier aber der Quantität verbunden. Auch ist das letztere der Art nach von dem ersteren Wohlgefallen gar sehr unterschieden, indem dieses directe ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar ist, jenes aber eine Lust ist, welche nur indirect entspringt, nämlich so, dass sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergiessung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu seyn scheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar ist, und, indem das Gemüth von dem Gegenstande nicht blos angezogen, sondern wechselsweise auch immer wieder abgestossen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust, als vielmehr Bewunderung oder Achtung, d. i. negative Lust genannt zu werden verdient.

Der wichtigste und innere Unterschied aber des Erhabenen vom Schönen ist wohl dieser, dass, wenn wir, wie billig, hier zuvörderst nur das Erhabene an Naturobjecten in Betrachtung ziehen (das der Kunst wird nämlich immer auf die Bedingungen der Übereinstimmung mit der Natur eingeschränkt), die Naturschönheit (die selbstständige) eine Zweckmässigkeit in ihrer Form, wodurch der Gegenstand für unsere Urtheilskraft gleichsam vorherbestimmt zu seyn scheint, bei sich führe und so an sich einen Gegenstand des Wohlgefallens ausmacht, statt dessen das, was in uns, ohne zu vernünfteln, blos in der Auffassung, das Gefühl des Erhabenen erregt, der Form nach gar zweckwidrig für unsere Urtheilskraft, unangemessen unserm Darstellungsvermögen und gleichsam gewaltthätig für die Einbildungskraft, erscheinen mag, dennoch nur um desto erhabener zu seyn geurtheilt wird.

Man sieht aber hieraus sofort, dass wir uns überhaupt unrichtig ausdrücken, wenn wir irgend einen Gegenstand der Natur erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele derselben schön nennen können; denn wie kann das mit einem Ausdrucke des Beifalls bezeichnet werden, was an sich als zweckwidrig abgefasst wird! Wir können nicht mehr sagen, als dass der Gegenstand zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich sey, die im Gemüthe angetroffen werden kann; denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten seyn, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden. So kann der weite, durch Stürme empörte Ocean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick ist grässlich, und man muss das Gemüth schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem Gefühl gestimmt werden soll, das selbst erhaben ist, indem das Gemüth die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmässigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird.

Die selbstständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren Princip wir in unserm ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich das einer Zweckmässigkeit, respectiv auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Ansehung der Erscheinungen, so dass diese nicht blos als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanism, sondern auch als zur Kunst gehörig, beurtheilt werden müssen. Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntniss der Naturobjecte, aber doch unsern Begriff von der Natur, nämlich als blossem Mechanism, zu dem von eben derselben als Kunst, welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einfindet. Aber in dem, was wir an ihr erhaben zu nennen pflegen, ist so gar nichts, was auf besondere objective Principien und diesen gemässen Formen der Natur führte, dass diese vielmehr in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten, regellosesten Unordnung und Verwüstung, wenn sie nur Grösse und Macht blicken lässt, die Ideen des Erhabenen am meisten erregt. Daraus sehen wir, dass der Begriff des Erhabenen der Natur bei Weitem nicht so wichtig und an Folgerungen reichhaltig sey, als der des Schönen in derselben, und dass er überhaupt nichts Zweckmässiges in der Natur selbst, sondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmässigkeit in uns selbst fühlbar zu machen, anzeige. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber blos in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren Erhabenheit hineinbringt; eine sehr nöthige vorläufige Bemerkung, welche die Ideen des Erhabenen von der einer Zweckmässigkeit der Natur ganz abtrennt und aus der Theorie desselben einen blossen Anhang zur ästhetischen Beurtheilung der Zweckmässigkeit der Natur macht, weil dadurch keine besondere Form in dieser vorgestellt, sondern nur ein zweckmässiger Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorstellung macht, entwickelt wird.

§. 24.

Von der Eintheilung einer Untersuchung des Gefühls des Erhabenen.

Was die Eintheilung der Momente der ästhetischen Beurtheilung der Gegenstände, in Beziehung auf das Gefühl des Erhabenen, betrifft, so wird die Analytik nach demselben Princip fortlaufen können, wie in der Zergliederung der Geschmacksurtheile geschehen ist. Denn als Urtheile der ästhetischen reflectirenden Urtheilskraft muss das Wohlgefallen am Erhabenen eben sowohl, als am

Schönen, der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Interesse, der Relation nach subjective Zweckmässigkeit und der Modalität nach die letztere als nothwendig vorstellig machen. Hierin wird also die Methode von der im vorigen Abschnitte nicht abweichen, man müsste denn das für Etwas rechnen, dass wir dort, wo das ästhetische Urtheil die Form des Objects betraf, von der Untersuchung der Qualität anfingen, hier aber, bei der Formlosigkeit, welche dem, was wir erhaben nennen, zukommen kann, von der Quantität, als dem ersten Moment des ästhetischen Urtheils über das Erhabene, anfangen werden, wozu aber der Grund aus dem vorhergehenden Paragraphen zu ersehen ist.

Aber eine Eintheilung hat die Analysis des Erhabenen nöthig, welche die des Schönen nicht bedarf, nämlich die ins mathematisch- und ins dynamisch-Erhabene.

Denn da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüths, als seinen Charakter bei sich führt, anstatt dass der Geschmack am Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation voraussetzt und erhält, diese Bewegung aber als subjectiv zweckmässig beurtheilt werden soll (weil das Erhabene gefällt), so wird sie durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniss- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen, in beiderlei Beziehung aber die Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung nur in Ansehung dieser Vermögen (ohne Zweck oder Interesse) beurtheilt werden, da dann die erste, als eine mathematische, die zweite als dynamische Stimmung der Einbildungskraft dem Objecte beigelegt und daher dieses auf gedachte zwiefache Art als erhaben vorgestellt wird.

A.

Vom Mathematisch-Erhabenen.

§. 25.

Namenerklärung des Erhabenen.

Erhaben nennen wir das, was schlechthin gross ist. Grossseyn aber und eine Grösse seyn sind ganz verschiedene Begriffe (*magnitudo* und *quantitas*). Ingleichen schlechtweg (*simpliciter*) sagen, dass etwas gross sey, ist auch ganz was anderes, als zu sagen, dass es schlechthin gross (*absolute non comparative magnum*) sey. Das letztere ist das, was über alle Vergleichung gross ist. — Was will nun aber der Ausdruck, dass etwas gross oder klein, oder mittelmässig sey, sagen? Ein reiner Verstandesbegriff ist er nicht, noch weniger eine Sinnenanschauung und eben so wenig ein Vernunftbegriff, weil er gar kein Princip der Erkenntniss bei sich führt. Er muss also ein Begriff der Urtheilskraft seyn oder von einem solchen abstammen und eine subjective Zweckmässigkeit der Vorstellung in Beziehung auf die Urtheilskraft zum Grunde legen. Dass etwas eine Grösse (*quantum*) sey, lässt sich aus dem Dinge selbst, ohne alle Vergleichung mit andern, erkennen, wenn nämlich Vielheit des Gleichartigen zusammen Eins ausmacht. Wie gross es aber sey, erfordert jederzeit etwas anderes, was auch Grösse ist, zu seinem Maasse. Dieweil es aber in der Beurtheilung der Grösse nicht blos auf die Vielheit (Zahl), sondern auch auf die Grösse der Einheit (des Maasses) ankommt, und dieser ihre Grösse immer wiederum etwas Anderes als Maass bedarf, womit es verglichen werden könne, so sehen wir, dass alle Grössenbestimmung der Erscheinungen schlechterdings keinen absoluten Begriff von einer Grösse, sondern allemal nur einen Vergleichungsbegriff liefern könne.

Wenn ich nun schlechtweg sage, dass Etwas gross sey, so scheint es, dass ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigstens mit keinem objectiven Maasse, weil dadurch gar nicht bestimmt wird, wie gross der Gegenstand sey. Ob aber gleich der Maassstab der Vergleichung blos subjectiv ist, so macht das Urtheil nichts desto weniger auf allgemeine Bestimmung Anspruch; die Urtheile: der Mann ist schön und er ist gross, schränken sich nicht blos aufs urtheilende Subject ein, sondern verlangen, gleich theoretischen Urtheilen, Jedermanns Beistimmung.

Weil aber in einem Urtheile, dadurch etwas schlechtweg als gross bezeichnet wird, nicht blos gesagt werden will, dass der Gegenstand eine Grösse habe, sondern diese ihm zugleich vorzugsweise vor vielen andern gleicher Art beigelegt wird, ohne doch diesen Vorzug bestimmt anzugeben, so wird demselben allerdings ein Maassstab zum Grunde gelegt, den man für Jedermann, als eben denselben, annehmen zu können voraussetzt, der aber zu keiner logischen (mathematisch-bestimmten), sondern nur ästhetischen Beurtheilung der Grösse brauchbar ist, weil er ein blos subjectiv dem reflectirenden Urtheile über Grösse zum Grunde liegender Maassstab ist (er mag nun empirisch seyn, wie etwa die mittlere Grösse der uns bekannten Menschen, Thiere von gewisser Art, Bäume, Häuser, Berge u. d. gl., oder ein *a priori* gegebener Maassstab, der durch die Mängel des Subjects auf subjective Bedingungen der Darstellung *in concreto* eingeschränkt ist, als im Praktischen: die Grösse einer gewissen Tugend, oder der öffentlichen Freiheit und Gerechtigkeit in einem Lande, oder im Theoretischen: die Grösse der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer gemachten Observation oder Messung und dergleichen).

Hier ist nun merkwürdig, dass, wenn wir gleich am Objecte gar kein Interesse haben, d. i. die Existenz desselben uns gleichgültig ist, doch die blosse Grösse desselben, selbst wenn es als formlos betrachtet wird, ein Wohlgefallen bei sich führen könne, das allgemein mittheilbar ist, mithin Bewusstseyn einer subjectiven Zweckmässigkeit im Gebrauche unserer Erkenntnissvermögen enthalte, aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Objecte, wie beim Schönen (weil es formlos seyn kann), wo die reflectirende Urtheilskraft sich in Beziehung aufs Erkenntniss überhaupt zweckmässig gestimmt findet, sondern an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst.

Wenn wir (unter der obgenannten Einschränkung) von einem Gegenstande schlechtweg sagen, er sey gross, so ist dies kein mathematisch-bestimmendes, sondern ein blosses Reflexionsurtheil über die Vorstellung desselben, die für einen gewissen Gebrauch unserer Erkenntnisskräfte in der Grössenschätzung subjectiv zweckmässig ist, und wir verbinden alsdann mit der Vorstellung jederzeit eine Art von Achtung, so wie mit dem, was wir schlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Übrigens geht die Beurtheilung der Dinge als gross oder klein auf Alles, selbst auf alle Beschaffenheiten derselben; daher wir selbst die Schönheit gross oder klein nennen, wovon der Grund darin zu suchen ist, dass, was wir nach Vorschrift der Urtheilskraft in der Anschauung nur immer darstellen (mithin ästhetisch vorstellen) mögen, insgesammt Erscheinung, mithin auch ein Quantum ist.)

Wenn wir aber etwas nicht allein gross, sondern schlechthin absolut in aller Absicht (über alle Vergleichung) gross, d. i. erhaben, nennen, so sieht man bald ein, dass wir für dasselbe keinen ihm angemessenen Maasstab ausser ihm, sondern blos in ihm zu suchen verstatten. Es ist eine Grösse, die blos sich selber gleich ist. Dass das Erhabene also nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unsern Ideen zu suchen sey, folgt hieraus; in welchen es aber liege, muss für die Deduction aufbehalten werden.

Die obige Erklärung kann auch so ausgedrückt werden: erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles Andere klein ist. Hier sieht man leicht, dass nichts in der Natur gegeben werden könne, so gross als es auch von uns beurtheilt würde, was nicht, in einem andern Verhältnisse betrachtet, bis zum Unendlich-Kleinen abgewürdigt werden könnte, und umgekehrt, nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleinern Maassstäben für unsere Einbildungskraft bis zu einer Weltgrösse erweitern liesse. Die Teleskopien haben uns die erstere, die Mikroskopien die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts also, was Gegenstand der Sinne seyn kann, ist auf diesen Fuss betrachtet erhaben zu nennen. Aber eben darum, dass in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität, als einer reellen Idee liegt, ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Grössenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee, die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns, und der Gebrauch, den die Urtheilskraft, von gewissen Gegenständen zum Behuf des letzteren (Gefühls) natürlicher Weise macht, nicht aber der Gegenstand der Sinne, ist schlechthin gross, gegen ihn jeder andere Gebrauch klein, mithin Geistesstimmung, durch eine gewisse die reflectirende Urtheilskraft beschäftigende Vorstellung, nicht aber das Object, ist erhaben zu nennen.

Wir können also zu den vorigen Formeln der Erklärung des Erhabenen noch diese hinzuthun: *erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maassstab der Sinne übertrifft.*

§. 26.

Von der Grössenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist.

Die Grössenschätzung durch Zahlbegriffe (oder deren Zeichen in der Algebra) ist mathematisch, die aber in der blossen Anschauung (nach dem Augenmaasse) ist *ästhetisch*. Nun können wir zwar nur bestimmte Begriffe davon, *wie* gross Etwas sey, durch Zahlen (allenfalls Annäherungen durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen, deren Einheit das Maass ist; und so ferne ist alle logische Grössenschätzung mathematisch. Allein da die Grösse des Maasses doch als bekannt angenommen werden muss, so würden, wenn diese nun wiederum nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Maass seyn müsste, mithin mathematisch geschätzt werden sollte, wir niemals ein erstes oder Grundmaass, mithin auch keinen bestimmten Begriff von einer gegebenen Grösse haben können. Also muss die Schätzung der Grösse des Grundmaasses blos darin bestehen, dass man sie in einer Anschauung unmittelbar fassen und durch Einbildungskraft zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen kann, *d. i.* alle Grössenschätzung der Gegenstände der Natur ist zuletzt ästhetisch (d. i. subjectiv und nicht objectiv bestimmt).

Nun giebt es zwar für die mathematische Grössenschätzung kein Grösstes (denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche), aber für die ästhetische Grössenschätzung giebt es allerdings ein Grösstes, und von diesem sage ich, dass, wenn es als absolutes Maass, über das kein grösseres subjectiv (dem beurtheilenden Subject) möglich sey, beurtheilt wird, es die Idee des Erhabenen bei sich führe, und diejenige Rührung, welche keine mathematische Schätzung der Grössen durch Zahlen (es sey denn so weit jenes ästhetische Grundmaass dabei in der Einbildungskraft lebendig erhalten wird) bewirken kann, hervorbringe, weil die letztere immer nur die relative Grösse durch Vergleichung mit andern gleicher Art, die erstere aber die Grösse schlechthin, so weit das Gemüth sie in einer Anschauung fassen kann, darstellt.

Anschaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Maasse, oder als Einheit, zu Grössenschätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens: Auffassung (*apprehensio*) und Zusammenfassung (*comprehensio aesthetica*). Mit der Auffassung hat es keine Noth; denn damit kann es ins Unendliche gehen: aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch-grössten Grundmaasse der Grössenschätzung. Denn wenn die Auffassung so weit gelangt ist, dass die zuerst aufgefassten Theilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indessen dass diese zu Auffassung mehrerer fortrückt, so verliert sie auf einer Seite eben so viel, als sie auf der andern gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Grösstes, über welches sie nicht hinauskommen kann.

Daraus lässt sich erklären, was Savary in seinen Nachrichten von Ägypten anmerkt, dass man den Pyramiden nicht sehr nahe kommen, eben so wenig als zu weit davon entfernt seyn müsse, um die ganze Rührung von ihrer Grösse zu bekommen. Denn ist das Letztere, so sind die Theile, die aufgefasst werden (die Steine derselben übereinander) nur dunkel vorgestellt, und ihre Vorstellung thut keine Wirkung auf das ästhetische Urtheil des Subjects. Ist aber das Erstere, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden; in dieser aber erlöschen immer zum Theil die ersteren, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat und die Zusammenfassung ist nie vollständig. — Eben dasselbe kann auch hinreichen, die Bestürzung, oder Art von Verlegenheit, die, wie man erzählt, den Zuschauer in der St. Peterskirche in Rom beim ersten Eintritte anwandelt, zu erklären. Denn es ist hier ein Gefühl der Unangemessenheit seiner Einbildungskraft für die Ideen eines Ganzen, um sie darzustellen, worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht, und, bei der Bestrebung, es zu erweitern, in sich selbst zurücksinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen versetzt wird.

Ich will jetzt noch nichts von dem Grunde dieses Wohlgefallens anführen, welches mit einer Vorstellung, davon man es am Wenigsten erwarten sollte, die nämlich uns die Unangemessenheit, folglich auch subjective Unzweckmässigkeit der Vorstellung für die Urtheilskraft in der Grössenschätzung merken lässt, verbunden ist: sondern bemerke nur, dass, wenn das ästhetische Urtheil rein (mit keinem teleologischen als Vernunfturtheile vermischt) und daran ein der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft völlig anpassendes Beispiel gegeben werden soll, man nicht das Erhabene an Kunstproducten (z. B. Gebäuden, Säulen u. s. w.), wo ein menschlicher Zweck die Form sowohl als die Grösse bestimmt, noch an Naturdingen, deren Begriff schon einen bestimmten Zweck bei sich führt (z. B. Thieren von bekannter Naturbestimmung), sondern an der rohen Natur (und an dieser sogar nur, so ferne sie für sich keinen Reiz oder Rührung aus wirklicher Gefahr bei sich führt), blos so ferne sie Grösse enthält, aufzeigen müsse. Denn in dieser Art der Vorstellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer (noch was prächtig oder grässlich) wäre, die Grösse, die aufgefasst wird, mag so weit angewachsen seyn, als man will, wenn sie nur durch Einbildungskraft in ein Ganzes zusammengefasst werden kann. Ungeheuer ist ein Gegenstand, wenn er durch seine Grösse den Zweck, der den Begriff desselben ausmacht, vernichtet. Kolossalisch aber wird die blosse Darstellung eines Begriffs genannt, der für alle Darstellung beinahe zu gross ist (an das relativ Ungeheure grenzt), weil der Zweck der Darstellung eines Begriffs dadurch, dass die Anschauung des Gegenstandes für unser Auffassungsvermögen beinahe zu gross ist, erschwert wird. — Ein reines Urtheil über das Erhabene aber muss gar keinen Zweck des Objects zum Bestimmungsgrunde haben, wenn es ästhetisch und nicht mit irgend einem Verstandes- oder Vernunfturtheile vermengt seyn soll.

* * *

Weil Alles, was der blos reflectirenden Urtheilskraft ohne Interesse gefallen soll, in seiner Vorstellung subjective und, als solche, allgemein-gültige Zweckmässigkeit bei sich führen muss, gleichwohl aber hier keine Zweckmässigkeit der *Form* des Gegenstandes (wie beim Schönen) der Beurtheilung zum Grunde liegt, so fragt sich, welches ist diese subjective Zweckmässigkeit und wodurch wird sie als Norm vorgeschrieben, um in der blossen Grössenschätzung und zwar der, welche gar bis zur Unangemessenheit unseres Vermögens der Einbildungskraft in Darstellung des Begriffs von einer Grösse getrieben worden, einen Grund zum allgemeingültigen Wohlgefallen abzugeben?

Die Einbildungskraft schreitet in der Zusammensetzung, die zur Grössenvorstellung erforderlich ist, von selbst, ohne dass ihr etwas hinderlich wäre, ins Unendliche fort; der Verstand aber leitet sie durch Zahlbegriffe, wozu jene das Schema hergeben muss, und in diesem Verfahren, als zur logischen Grössenschätzung gehörig, ist Etwas, das zwar objectiv zweckmässig ist, nach dem Begriffe von einem Zwecke (dergleichen jede Ausmessung ist) aber nichts für die ästhetische Urtheilskraft Zweckmässiges und Gefallendes. Es ist auch in dieser absichtlichen Zweckmässigkeit nichts, was die Grösse des Maasses, mithin der *Zusammenfassung* des Vielen in eine Anschauung, bis zur Grenze des Vermögens der Einbildungskraft, und so weit, wie diese in Darstellungen nur immer reichen mag, zu treiben nöthigte. Denn in der Verstandesschätzung der Grössen (der Arithmetik) kommt man eben so weit, ob man die Zusammenfassung der Einheiten bis zur Zahl 10 (in der Dekadik), oder nur bis 4 (in der Tetraktik) treibt; die weitere Grössenerzeugung aber im Zusammensetzen, oder, wenn das Quantum in der Anschauung gegeben ist, im Auffassen, blos progressiv (nicht comprehensiv) nach einem angenommenen Progressionsprincip verrichtet. Der Verstand wird in dieser mathematischen Grössenschätzung eben so gut bedient und befriedigt, ob Einbildungskraft zur Einheit eine Grösse, die man in einem Blick fassen kann, z. B. einen Fuss oder Ruthe, oder ob sie eine Deutsche Meile, oder gar einen Erddurchmesser, deren Auffassung zwar, aber nicht die Zusammenfassung in eine Anschauung der

Einbildungskraft (nicht durch die *comprehensio aesthetica*, obzwar gar wohl durch *comprehensio logica* in einen Zahlbegriff) möglich ist, wähle. In beiden Fällen geht die logische Grössenschätzung ungehindert ins Unendliche.

Nun aber hört das Gemüth in sich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Grössen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefasst werden können, gleichwohl aber (in der sinnlichen Vorstellung) als ganz gegeben beurtheilt werden, Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in eine Anschauung und für alle jene Glieder einer fortschreitend wachsenden Zahlreihe Darstellung verlangt und selbst das Unendliche (Raum und verflossene Zeit) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, es sich (in dem Urtheile der gemeinen Vernunft) als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken.

Das Unendliche aber ist schlechthin (nicht blos comparativ) gross. Mit diesem verglichen ist alles Andere (von derselben Art Grössen) klein. Aber was das Vornehmste ist, es als ein Ganzes auch nur denken zu können, zeigt ein Vermögen des Gemüths an, welches allen Maassstab der Sinne übertrifft. (Denn dazu würde eine Zusammenfassung erfordert werden, welche einen Maassstab als Einheit lieferte, der zum Unendlichen ein bestimmtes, in Zahlen angebliches Verhältniss hätte, welches unmöglich ist.) Das Unendliche aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüth erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumens, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als blosser Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt, in der reinen intellectuellen Grössenschätzung, unter einem Begriffe ganz zusammengefasst, obzwar es in der mathematischen durch Zahlenbegriffe nie ganz gedacht werden kann. Selbst ein Vermögen, sich das Unendliche der übersinnlichen Anschauung als (in seinem intelligibelen Substrat) gegeben denken zu können, übertrifft allen Maassstab der Sinnlichkeit und ist über alle Vergleichung selbst mit dem Vermögen der mathematischen Schätzung gross, freilich wohl nicht in theoretischer Absicht zum Behuf des Erkenntnissvermögens, aber doch als Erweiterung des Gemüths, welches die Schranken der Sinnlichkeit in anderer (der praktischen) Absicht zu überschreiten sich vermögend fühlt.

Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt. Dieses letztere kann nun nicht anders geschehen, als durch die Unangemessenheit, selbst der grössten Bestrebung unserer Einbildungskraft in der Grössenschätzung eines Gegenstandes. Nun ist aber für die mathematische Grössenschätzung die Einbildungskraft jedem Gegenstande gewachsen, um für dieselbe ein hinlängliches Maass zu geben, weil die Zahlbegriffe des Verstandes, durch Progression, jedes Maass einer jeden Grösse angemessen machen können. Also muss es die ästhetische Grössenschätzung seyn, in welcher die Bestrebung zur Zusammenfassung das Vermögen der Einbildungskraft überschreitet, die progressive Auffassung in ein Ganzes der Anschauung zu begreifen gefühlt und dabei zugleich die Unangemessenheit dieses Vermögens, welches im Fortschreiten unbegrenzt ist, wahrgenommen wird, ein mit dem mindesten Aufwande des Verstandes zur Grössenschätzung taugliches Grundmaass zu fassen und zur Grössenschätzung zu gebrauchen. Nun ist das eigentliche unveränderliche Grundmaass der Natur das absolute Ganze derselben, welches bei ihr als Erscheinung zusammengefasste Unendlichkeit ist. Da aber dieses Grundmaass ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progresses ohne Ende), so muss diejenige Grösse eines Naturobjects, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat (das ihr und zugleich unserm Vermögen zu denken zum Grunde liegt) führen, welches über allen Maassstab der Sinne gross ist, und daher nicht sowohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemüthsstimmung in Schätzung desselben, als erhaben beurtheilen lässt.

Also gleichwie die ästhetische Urtheilskraft in Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verstand bezieht, um mit dessen Begriffen überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammenzustimmen, so bezieht sie dasselbe Vermögen in Beurtheilung eines Dinges als erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen (unbestimmt welchen) subjectiv übereinzustimmen, d. i. eine Gemüthsstimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäss und mit ihr verträglich ist, die der Einfluss bestimmter Ideen (praktischer) aufs Gefühl bewirken würde.

Man sieht hieraus auch, dass die wahre Erhabenheit nur im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Naturobjecte, dessen Beurtheilung diese Stimmung desselben veranlasst, müsse gesucht werden. Wer wollte auch ungestalte Gebirgsmassen, in wilder Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düstere tobende See u. s. w. erhaben nennen? Aber das Gemüth fühlt sich in seiner eigenen Beurtheilung gehoben, wenn es sich in der Betrachtung derselben, ohne Rücksicht auf ihre Form, der Einbildungskraft und einer, obschon ganz ohne bestimmten Zweck damit in Verbindung gesetzten, jene blos erweiternden Vernunft überlässt, die ganze Macht der Einbildungskraft dennoch ihren Ideen unangemessen befindet.

Beispiele vom Mathematisch-Erhabenen der Natur in der blossen Anschauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht sowohl ein grösserer Zahlbegriff, als vielmehr grosse Einheit als Maass (zu Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildungskraft gegeben wird. Ein Baum, den wir nach Manneshöhe schätzen, giebt allenfalls einen Maassstab für einen Berg, und, wenn dieser etwa eine Meile hoch wäre, kann er zur Einheit für die Zahl, welche den Erddurchmesser ausdrückt, dienen, um den letzteren anschaulich zu machen: der Erddurchmesser für das uns bekannte Planetensystem, dieses für das der Milchstrasse und der unermesslichen Menge solcher Milchstrassensysteme unter dem Namen der Nebelsterne, welche vermuthlich wiederum ein dergleichen System unter sich ausmachen, lassen uns hier keine Grenzen erwarten. Nun liegt das Erhabene, bei der ästhetischen Beurtheilung eines so unermesslichen Ganzen, nicht sowohl in der Grösse der Zahl, als darin, dass wir im Fortschritte immer auf desto grössere Einheiten gelangen (wozu die systematische Abtheilung des Weltgebäudes beiträgt), die uns alles Grosse in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit und mit ihr die Natur als gegen die Idee der Vernunft, wenn sie eine ihnen angemessene Darstellung verschaffen soll, verschwindend vorstellt.

§. 27.

Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen.

Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist, ist **Achtung.** Nun ist die Idee der Zusammenfassung einer jeden Erscheinung, die uns gegeben werden mag, in die Anschauung eines Ganzen eine solche, welche uns durch ein Gesetz der Vernunft auferlegt ist, die kein anderes bestimmtes für Jedermann gültiges und veränderliches Maass erkennt, als das Absolut-Ganze. Unsere Einbildungskraft aber beweist, selbst in ihrer grössten Anstrengung, in Ansehung der von ihr verlangten Zusammenfassung eines gegebenen Gegenstandes in einem Ganzen der Anschauung (mithin zur Darstellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemessenheit, doch aber zugleich ihre Bestimmung zur Bewirkung der Angemessenheit mit derselben als einem Gesetze. Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene

Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Object statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjecte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das grösste Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.

Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung, für die durch die Vernunft, und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Übereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des grössten sinnlichen Vermögens zu Vernunftideen, so ferne die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist. Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Bestimmung, Alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Grosses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen, und was das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, stimmt zu jenem Gesetze zusammen. Nun ist die grösste Bestrebung der Einbildungskraft in Darstellung der Einheit für die Grössenschätzung eine Beziehung auf etwas Absolut-Grosses, folglich auch eine Beziehung auf das Gesetz der Vernunft dieses allein zum obersten Maasse der Grössen anzunehmen. Also ist die innere Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maassstabes zur Grössenschätzung der Vernunft eine Übereinstimmung mit Gesetzen derselben, und eine Unlust, welche das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, nach welcher es zweckmässig, mithin Lust ist, jeden Maassstab der Sinnlichkeit den Ideen des Verstandes unangemessen zu finden.

Das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur bewegt, da es in dem ästhetischen Urtheile über das Schöne derselben in ruhiger Contemplation ist. Diese Bewegung kann (vornämlich in ihrem Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden, d. i.

mit einem schnellwechselnden Abstossen und Anziehen eben desselben Objects. Das Überschwängliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet, aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Übersinnlichen, nicht überschwänglich, sondern gesetzmässig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen, mithin in eben dem Maasse wiederum anziehend, als es für blosse Sinnlichkeit abstossend war. Das Urtheil selber bleibt aber hiebei immer nur ästhetisch, weil es, ohne einen bestimmten Begriff vom Objecte zum Grunde zu haben, blos das subjective Spiel der Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) selbst durch ihren Contrast als harmonisch vorstellt. Denn so wie Einbildungskraft und Verstand in der Beurtheilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen Einbildungskraft und Vernunft durch ihren Widerstreit subjective Zweckmässigkeit der Gemüthskräfte hervor, nämlich ein Gefühl, dass wir reine selbstständige Vernunft haben, ein Vermögen der Grössenschätzung, dessen Vorzüglichkeit durch nichts anschaulich gemacht werden kann, als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darstellung der Grössen (sinnlicher Gegenstände) selbst unbegrenzt ist.

Messung eines Raums (als Auffassung) ist zugleich Beschreibung desselben, mithin objective Bewegung in der Einbildung und ein Progressus; die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit, nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Successiv-Aufgefassten in einem Augenblick ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das Zugleichseyn anschaulich macht. Sie ist also (da die Zeitfolge eine Bedingung des innern Sinnes und einer Anschauung ist) eine subjective Bewegung der Einbildungskraft, dadurch sie dem innern Sinne Gewalt anthut, die desto merklicher seyn muss, je grösser das Quantum ist, welches die Einbildungskraft in eine Anschauung zusammenfasst. Die Bestrebung also, ein Maass für Grössen in eine einzelne Anschauung aufzunehmen, welches aufzufassen merkliche Zeit erfordert, ist eine Vorstellungsart, welche subjectiv betrachtet, zweckwidrig; objectiv aber, als zur Grössenschätzung erforderlich, mithin zweckmässig ist, wobei aber doch eben dieselbe Gewalt, die dem Subjecte durch die Einbildungskraft widerfährt, für die ganze Bestimmung des Gemüths als zweckmässig beurtheilt wird.

Die Qualität des Gefühls des Erhabenen ist, dass sie ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurtheilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die darin doch zugleich als zweckmässig vorgestellt wird, welches dadurch möglich ist, dass das eigene Unvermögen das Bewusstseyn eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjects entdeckt und das Gemüth das letztere nur durch das erstere ästhetisch beurtheilen kann.

In der logischen Grössenschätzung wurde die Unmöglichkeit, durch den Progressus der Messung der Dinge der Sinnenwelt in Zeit und Raum jemals zur absoluten Totalität zu gelangen, für objectiv, d. i. eine Unmöglichkeit, das Unendliche als ganz gegeben zu denken, und nicht als bloss subjectiv, d. i. als Unvermögen, es zu fassen, erkannt, weil auf den Grad der Zusammenfassung in eine Anschauung, als Maass, da gar nicht gesehen wird, sondern Alles auf einen Zahlbegriff ankommt. Allein in einer ästhetischen Grössenschätzung muss der Zahlbegriff wegfallen oder verändert werden und die Comprehension der Einbildungskraft zur Einheit des Maasses (mithin mit Vermeidung der Begriffe von einem Gesetze der successiven Erzeugung der Grössenbegriffe) ist allein für sie zweckmässig. — Wenn nun eine Grösse beinahe das Äusserste unseres Vermögens der Zusammenfassung in eine Anschauung erreicht und die Einbildungskraft doch durch Zahlgrössen (für die wir uns unseres Vermögens als unbegrenzt bewusst sind) zur ästhetischen Zusammenfassung in eine grössere Einheit aufgefordert wird, so fühlen wir uns im

Gemüth als ästhetisch in Grenzen eingeschlossen; aber die Unlust wird doch, in Hinsicht auf die nothwendige Erweiterung der Einbildungskraft zur Angemessenheit mit dem, was in unserm Vermögen der Vernunft unbegrenzt ist, nämlich der Idee des absoluten Ganzen, mithin die Unzweckmässigkeit des Vermögens der Einbildungskraft doch für Vernunftideen und deren Erweckung als zweckmässig vorgestellt. Eben dadurch aber wird das ästhetische Urtheil selbst subjectiv-zweckmässig für die Vernunft, als Quell der Ideen, d. i. einer solchen intellectuellen Zusammenfassung, für die alle ästhetische klein ist, und der Gegenstand wird als erhaben mit einer Lust aufgenommen, die nur vermittelst einer Unlust möglich ist.

B.

Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur.

§. 28.

Von der Natur als einer Macht.

Macht ist ein Vermögen, welches grossen Hindernissen überlegen ist. Eben dieselbe heisst eine *Gewalt*, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist. Die Natur im ästhetischen Urtheile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist *dynamisch-erhaben*.

Wenn von uns die Natur dynamisch als erhaben beurtheilt werden soll, so muss sie als Furcht erregend vorgestellt werden (obgleich nicht umgekehrt jeder Furcht erregende Gegenstand in unserm ästhetischen Urtheile erhaben gefunden wird). Denn in der ästhetischen Beurtheilung (ohne Begriff) kann die Überlegenheit über Hindernisse nur nach der Grösse des Widerstandes beurtheilt werden. Nun ist aber das, dem wir zu widerstehen bestrebt sind, ein Übel, und, wenn wir unser Vermögen demselben nicht gewachsen finden, ein Gegenstand der Furcht. Also kann für die ästhetische Urtheilskraft die Natur nur so ferne als Macht, mithin dynamisch-erhaben, gelten, so ferne sie als Gegenstand der Furcht betrachtet wird.

Man kann aber einen Gegenstand als furchtbar betrachten, ohne sich vor ihm zu fürchten, wenn wir ihn nämlich so beurtheilen, dass wir uns blos den Fall denken, da wir ihm etwa Widerstand thun wollten und dass alsdann aller Widerstand bei Weitem vergeblich seyn würde. So fürchtet der Tugendhafte Gott, ohne sich vor ihm zu fürchten, weil er, ihm und seinen Geboten widerstehen zu wollen, sich als keinen von ihm besorglichen Fall denkt. Aber auf jeden solchen Fall, den er als an sich nicht unmöglich denkt, erkennt er ihn als furchtbar.

Der sich fürchtet, kann über das Erhabene der Natur gar nicht urtheilen, so wenig als der, welcher durch Neigung und Appetit eingenommen ist, über das Schöne. Er flieht den Anblick eines Gegenstandes, der ihm diese Scheu einjagt und es ist unmöglich, an einem Schrekken, der ernstlich gemeint wäre, Wohlgefallen zu finden. Daher ist die Annehmlichkeit aus dem Aufhören einer Beschwerde das Frohseyn. Dieses aber, wegen der Befreiung von einer Gefahr, ist ein Frohseyn mit dem Vorsatze, sich derselben nie mehr auszusetzen, ja man mag an jene Empfindung nicht einmal gerne zurückdenken, weit gefehlt, dass man die Gelegenheit dazu selbst aufsuchen sollte.

Kühne überhangende gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Volcane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ocean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. d. gl. machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden, und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaass erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Muth macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.

Denn, so wie wir zwar an der Unermesslichkeit der Natur und der Unzulänglichkeit unseres Vermögens einen der ästhetischen Grössenschätzung ihres Gebiets proportionirten Maassstab zu nehmen unsere eigene Einschränkung, gleichwohl aber doch auch an unserm Vernunftvermögen zugleich einen andern nicht-sinnlichen Maassstab, welcher jene Unendlichkeit selbst als Einheit unter sich hat, gegen den Alles in der Natur klein ist, mithin in unserm Gemüthe eine Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermesslichkeit fanden: so giebt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur ausser uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, dabei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müsste. Auf solche Weise wird die Natur in unserm ästhetischen Urtheile nicht, so ferne sie furchterregend ist, als erhaben beurtheilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit und Leben) als klein und daher ihre Macht (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine Gewalt ansehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also heisst die Natur hier erhaben, bloss weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann.

Diese Selbstschätzung verliert dadurch nichts, dass wir uns sicher sehen müssen, um dieses begeisternde Wohlgefallen zu empfinden, mithin, weil es mit der Gefahr nicht Ernst ist, es auch (wie es scheinen möchte) mit der Erhabenheit unseres Geistesvermögens eben so wenig Ernst seyn möchte. Denn das Wohlgefallen betrifft hier nur die sich in solchem Falle entdeckende Bestimmung unseres Vermögens, so wie die Anlage zu demselben in unserer Natur ist, indessen dass die Entwickelung und Übung desselben uns überlassen und obliegend ist, und hierin ist Wahrheit; so sehr sich auch der Mensch, wenn er seine Reflexion bis dahin erstreckt, seiner gegenwärtigen wirklichen Ohnmacht bewusst seyn mag.

Dieses Princip scheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt, mithin für ein ästhetisches Urtheil überschwänglich zu seyn; allein die Beobachtung des Menschen beweist das Gegentheil und dass es den gemeinsten Beurtheilungen zum Grunde liegen kann, ob man sich gleich desselben nicht immer bewusst ist. Denn was ist das, was selbst dem Wilden ein Gegenstand der grössten Bewunderung ist! Ein Mensch, der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Überlegung rüstig zu Werke geht. Auch im allergesittetsten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur dass man noch dazu verlangt, dass er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmuth, Mitleid und selbst geziemende Sorgfalt für seine eigne Person beweise, eben darum weil daran die Unbezwinglichkeit seines Gemüths durch Gefahr erkannt wird. Daher mag man noch so viel in der Vergleichung des Staatsmannes mit dem Feldherrn über die Vorzüglichkeit der Achtung, die einer vor dem andern verdient, streiten; das ästhetische Urtheil entscheidet für den letztern. Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich muthig darunter hat behaupten können: da hingegen ein langer Friede den blossen Handlungsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.

Wider diese Auflösung des Begriffs des Erhabenen, so ferne dieses der Macht beigelegt wird, scheint zu streiten: dass wir Gott im Ungewitter, im Sturm, im Erdbeben u. d. gl. als im Zorn, zugleich aber auch in seiner Erhabenheit sich darstellend vorstellig zu machen pflegen, wobei doch die Einbildung einer Überlegenheit unseres Gemüths, über die Wirkungen und, wie es scheint, gar die Absichten einer solchen Macht, Thorheit und Frevel zugleich seyn würde. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl seiner gänzlichen Ohnmacht die Gemüthsstimmung zu seyn, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt und auch gewöhnlichermassen mit der Idee desselben bei dergleichen Naturbegebenheiten verbunden zu seyn pflegt. In der Religion überhaupt scheint Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit zerknirschten angstvollen Geberden und Stimmen, das einzigschickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu seyn, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein diese Gemüthsstimmung ist auch bei Weitem nicht mit der Idee der Erhabenheit einer Religion und ihres Gegenstandes an sich und nothwendig verbunden. Der Mensch, der sich wirklich fürchtet, weil er dazu in sich Ursache findet, indem er sich bewusst ist, mit seiner verwerflichen Gesinnung wider eine Macht zu verstossen, deren Wille unwiderstehlich und zugleich gerecht ist, ist in gar keiner Gemüthsfassung, um die göttliche Grösse zu bewundern, wozu eine Stimmung zur ruhigen Contemplation und zwangfreies Urtheil erforderlich ist. Nur alsdann, wenn er sich seiner aufrichtigen gottgefälligen Gesinnung bewusst ist, dienen jene Wirkungen seiner Macht, in ihm die Idee der Erhabenheit dieses Wesens zu erwecken, so ferne er einer seinem Willen gemässen Erhabenheit der Gesinnung an ihm selbst sich bewusst ist und dadurch über die Furcht vor solchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche seines Zorns ansieht, erhoben wird. Selbst die Demuth, als unnachsichtliche Beurtheilung seiner Mängel, die sonst, beim Bewusstseyn guter Gesinnungen, leicht mit der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur bemäntelt werden könnten, ist eine erhabene Gemüthsstimmung, sich willkürlich dem Schmerze der Selbstverweise zu unterwerfen, um die Ursache dazu nach und nach zu vertilgen. Auf solche Weise allein unterscheidet sich innerlich Religion von Superstition, welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, sondern Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen, dessen Willen der erschreckte Mensch sich unterworfen sieht, ohne ihn doch hochzuschätzen, im Gemüthe gründet, woraus denn freilich nichts als Gunstbewerbung und Einschmeichelung, statt einer Religion des guten Lebenswandels entspringen kann.

Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserm Gemüthe enthalten, so ferne wir der Natur in uns und dadurch auch der Natur (so ferne sie auf uns einfliesst) ausser uns, überlegen zu seyn uns bewusst werden können. Alles, was dieses Gefühl in uns erregt, wozu die Macht der Natur gehört, welche unsere Kräfte auffordert, heisst alsdann (obzwar uneigentlich) erhaben, und nur unter der Voraussetzung dieser Idee in uns und in Beziehung auf sie sind wir fähig zur Idee der Erhabenheit desjenigen Wesens zu gelangen, welches nicht bloss durch seine Macht, die es in der Natur beweist, innige Achtung in uns wirkt, sondern noch mehr durch das Vermögen, welches in uns gelegt ist, jene ohne Furcht zu beurtheilen und unsere Bestimmung als über sie erhaben zu denken.

§. 29.

Von der Modalität des Urtheils über das Erhabene der Natur.

Es giebt unzählige Dinge der schönen Natur, darüber wir Einstimmigkeit des Urtheils mit dem unsrigen Jedermann geradezu ansinnen und auch, ohne sonderlich zu fehlen, erwarten können; aber mit unserm Urtheile über das Erhabene in der Natur können wir uns nicht so leicht Eingang bei Andern versprechen. Denn es scheint eine bei Weitem grössere Cultur, nicht blos der ästhetischen Urtheilskraft, sondern auch der Erkenntnissvermögen, die ihr zum Grunde liegen, erforderlich zu seyn, um über diese Vorzüglichkeit der Naturgegenstände ein Urtheil fällen zu können.

Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen; denn eben in der Unangemessenheit der Natur zu den letztern, mithin nur unter dieser ihrer Voraussetzung und der Anspannung der Einbildungskraft, die Natur als ein Schema für die letztere zu behandeln, besteht das Abschreckende für die Sinnlichkeit, welches doch zugleich anziehend ist; weil es eine Gewalt ist, welche die Vernunft auf jene ausübt, nur um sie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktischen) angemessen zu erweitern und sie auf das Unendliche hinaussehen zu lassen, welches für jene ein Abgrund ist. In der That wird ohne Entwickelung sittlicher Ideen das, was wir, durch Cultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen blos abschreckend vorkommen. Er wird an den Beweisthümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerstörung und dem grossen Maassstabe ihrer Macht, wogegen die seinige in Nichts verschwindet, lauter Mühseligkeit, Gefahr und Noth sehen, die den Menschen umgeben würden, der dahin gebannt wäre. So nannte der gute, übrigens verständige Savoyische Bauer (wie Hr. v. Saussüre erzählt) alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren. Wer weiss auch, ob er so ganz Unrecht gehabt hätte, wenn jener Beobachter die Gefahren, denen er sich hier aussetzte, blos, wie die meisten Reisenden pflegen, aus Liebhaberei, oder um dereinst pathetische Beschreibungen davon geben zu können, übernommen hätte; so aber war seine Absicht, Belehrung der Menschen, und die seelenerhebende Empfindung hatte und gab der vortreffliche Mann den Lesern seiner Reisen in ihren Kauf oben ein.

Darum aber, weil das Urtheil über das Erhabene der Natur Cultur bedarf (mehr als das über das Schöne), ist es doch dadurch nicht eben von der Cultur zuerst erzeugt und etwa blos conventionsmässig in der Gesellschaft eingeführt, sondern hat ihre Grundlage in der menschlichen Natur und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstande zugleich Jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d. i. dem moralischen.

Hierauf gründet sich nun die Nothwendigkeit der Beistimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschliessen. Denn so wie wir dem, der in der Beurtheilung eines Gegenstandes der Natur, welchen wir schön finden, gleichgültig ist, *Mangel des Geschmacks* vorwerfen, so sagen wir von dem, der bei dem, was wir erhaben zu seyn urtheilen, unbewegt bleibt, er habe *kein Gefühl*; beides aber fordern wir von jedem Menschen und setzen es auch, wenn er einige Cultur hat, an ihm voraus, nur mit dem Unterschiede, dass wir das Erstere, weil die Urtheilskraft darin die Einbildung blos auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, bezieht, geradezu von Jedermann; das Zweite aber, weil sie darin die Einbildungskraft auf Vernunft, als Vermögen der Ideen, bezieht, nur unter einer subjectiven

Voraussetzung (die wir aber Jedermann ansinnen zu dürfen uns berechtigt glauben) fordern, nämlich der des moralischen Gefühls, und hiermit dem ästhetischen Urtheile Nothwendigkeit beilegen.

In dieser Modalität der ästhetischen Urtheile, nämlich der angemaassten Nothwendigkeit derselben, liegt ein Hauptmoment für die Kritik der Urtheilskraft. Denn die macht eben an ihnen ein Princip *a priori* kenntlich und hebt sie aus der empirischen Psychologie, in der sie sonst unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzens, nur mit dem nichtssagenden Beiwort eines feinern Gefühls begraben bleiben würde, um sie, und vermittelst ihrer die Urtheilskraft, in die Classe derer zu stellen, welche Principien *a priori* zum Grunde haben, als solche aber, sie in die Transscendentalphilosophie herüberzuziehen.

Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile.

In Beziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder zum Angenehmen, oder Schönen, oder Erhabenen, oder Guten (schlechthin) zu zählen (*jucundum, pulchrum, sublime, honestum*).

Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art, woher es auch kommen und wie specifisch-verschieden auch die Vorstellung (des Sinnes und der Empfindung objectiv betrachtet) seyn mag. Daher kommt es bei der Beurtheilung des Einflusses desselben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize (zugleich und nach einander) und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an und diese lässt sich *also* durch nichts als die Quantität verständlich machen. Es cultivirt auch nicht, sondern gehört zum blossen Genusse. — Das Schöne erfordert dagegen die Vorstellung einer gewissen Qualität des Objects, die sich auch verständlich machen und auf Begriffe bringen lässt (wiewohl es im ästhetischen Urtheile darauf nicht gebracht wird) und cultivirt, indem es zugleich auf Zweckmässigkeit im Gefühle der Lust Acht zu haben lehrt. — Das Erhabene besteht blos in der Relation, darin das Sinnliche in der Vorstellung der Natur für einen möglichen übersinnlichen Gebrauch desselben als tauglich beurtheilt wird. — Das Schlechthin-Gute, subjectiv nach dem Gefühle, welches es einflösst, beurtheilt (das Object des moralischen Gefühls), als die Bestimmbarkeit der Kräfte des Subjects, durch die Vorstellung eines schlechthin-nöthigenden Gesetzes, unterscheidet sich vornämlich durch die Modalität einer auf Begriffen *a priori* beruhenden Nothwendigkeit, die nicht blos Anspruch, sondern auch Gebot des Beifalls für Jedermann in sich enthält, und gehört an sich zwar nicht für die ästhetische (sondern rein intellectuelle) Urtheilskraft, und wird auch nicht in einem blos reflectirenden, sondern bestimmenden Urtheile, nicht der Natur, sondern der Freiheit beigelegt: aber die Bestimmbarkeit des Subjects durch diese Idee und zwar eines Subjects, welches in sich an der Sinnlichkeit Hindernisse, zugleich aber Überlegenheit über dieselbe durch die Überwindung derselben als Modification seines Zustandes empfinden kann, d. i. das moralische Gefühl ist doch mit der ästhetischen Urtheilskraft und deren formalen Bedingungen so ferne verwandt, dass es dazu dienen kann, die Gesetzmässigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüssen, welches nicht statt findet, wenn man es mit dem Gefühl des Angenehmen in natürliche Verbindung setzen wollte.

Wenn man das Resultat aus der bisherigen Exposition beiderlei Arten ästhetischer Urtheile zieht, so würden sich daraus folgende kurze Erklärungen ergeben:

Schön ist das, was in der blossen Beurtheilung (also nicht vermittelst der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, dass es ohne alles Interesse gefallen müsse.

Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Beide als Erklärungen ästhetischer allgemeingültiger Beurtheilung beziehen sich auf subjective Gründe, nämlich einerseits der Sinnlichkeit, so wie sie zu Gunsten des contemplativen Verstandes, andererseits wie sie *wider* die Zwecke der praktischen Vernunft und doch beide in demselben Subjecte vereinigt, in Beziehung auf das moralische Gefühl zweckmässig sind. Das Schöne bereitet uns vor, Etwas, selbst die Natur, ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es, selbst wider unser (sinnliches) Interesse, hochzuschätzen.

Man kann das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), *dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken.*

Buchstäblich genommen und logisch betrachtet, können Ideen nicht dargestellt werden. Aber wenn wir unser empirisches Vorstellungsvermögen (mathematisch, oder dynamisch) für die Anschauung der Natur *erweitern*; so tritt unausbleiblich die Vernunft hinzu, als Vermögen der Independenz der absoluten Totalität und bringt *die*, obzwar vergebliche, Bestrebung des Gemüths hervor, die Vorstellung der Sinne diesen angemessen zu machen. Diese Bestrebung und das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft ist selbst eine Darstellung der subjectiven Zweckmässigkeit unseres Gemüths im Gebrauche der Einbildungskraft, für dessen übersinnliche Bestimmung und nöthigt uns subjectiv, die Natur selbst in ihrer Totalität, als Darstellung von etwas Übersinnlichen zu *denken*, ohne diese Darstellung *objectiv* zu Stande bringen zu können.

Denn das werden wir bald inne; dass der Natur im Raume und der Zeit das Unbedingte, mithin auch die absolute Grösse ganz abgehe, die doch von der gemeinsten Vernunft verlangt wird. Eben dadurch werden wir auch erinnert, dass wir es nur mit einer Natur als Erscheinung zu thun haben und diese selbst noch als blosse Darstellung einer Natur an sich (welche die Vernunft in der Idee hat) müsse angesehen werden. Diese Idee aber des Übersinnlichen, die wir zwar nicht weiter bestimmen, mithin die Natur als Darstellung derselben nicht erkennen, sondern nur denken können, wird in uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurtheilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sey der Erweiterung (mathematisch) oder ihrer Macht über das Gemüth (dynamisch), anspannt, indem sie sich auf das Gefühl einer Bestimmung desselben gründet, welche das Gebiet der ersteren gänzlich überschreitet (das moralische Gefühl), in Ansehung dessen die Vorstellung des Gegenstandes als subjectiv-zweckmässig beurtheilt wird.

In der That lässt sich ein Gefühl für das Erhabene der Natur nicht wohl denken, ohne eine Stimmung des Gemüths, die der zum moralischen ähnlich ist, damit zu verbinden, und, obgleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur gleichfalls eine gewisse Liberalität der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom blossen Sinnengenusse voraussetzt und cultivirt, so wird dadurch doch mehr die Freiheit im Spiele als unter einem gesetzlichen Geschäfte vorgestellt, welches die ächte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muss, nur dass im ästhetischen Urtheile über das Erhabene diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst, als einem Werkzeuge der Vernunft, ausgeübt vorgestellt wird.

Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur ist daher auch nur negativ (statt dessen das am Schönen positiv ist), nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft, durch sie selbst, indem sie nach einem andern Gesetze, als dem des empirischen Gebrauchs, zweckmässig bestimmt wird. Dadurch bekommt sie eine Erweiterung und Macht, welche grösser ist, als die, so sie aufopfert, deren Grund aber ihr selbst verborgen ist, statt dessen sie die Aufopferung oder die Beraubung und zugleich die Ursache fühlt, der sie unterworfen wird. Die Verwunderung, die an Schreck grenzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewässer, tiefbeschatteter, zum schwermüthigen Nachdenken einladender Einöden, u. s. w. ergreift, ist, bei der Sicherheit, darin er sich weiss, nicht wirkliche Furcht, sondern nur ein Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, um die Macht ebendesselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüths mit dem Ruhestande desselben zu verbinden und so der Natur in uns selbst, mithin auch der ausser uns, so ferne sie auf das Gefühl unseres Wohlbefindens Einfluss haben kann, überlegen zu seyn. Denn die Einbildungskraft nach dem Associationsgesetze macht unseren Zustand der Zufriedenheit physisch abhängig; aber eben dieselbe nach Principien des Schematism der Urtheilskraft (folglich so ferne der Freiheit untergeordnet) ist Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als solches aber eine Macht, unsere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten, das, was nach der ersteren gross ist, als klein abzuwürdigen und so das Schlechthin-Grosse nur in seiner (des Subjects) eigenen Bestimmung zu setzen. Diese Reflexion der ästhetischen Urtheilskraft, zur Angemessenheit mit der Vernunft (doch ohne einen bestimmten Begriff derselben), zu erheben, stellt den Gegenstand, selbst durch die objective Unangemessenheit der Einbildungskraft in ihrer grössten Erweiterung für die Vernunft (als Vermögen der Ideen) doch als subjectiv zweckmässig vor.

Man muss hier überhaupt darauf Acht haben, was oben schon erinnert worden, dass in der transscendentalen Ästhetik der Urtheilskraft lediglich von reinen ästhetischen Urtheilen die Rede seyn müsse, folglich die Beispiele nicht von solchen schönen oder erhabenen Gegenständen der Natur hergenommen werden dürfen, die den Begriff von einem Zwecke voraussetzen; denn alsdann würden es entweder teleologische, oder sich auf blosse Empfindungen eines Gegenstandes (Vergnügen oder Schmerz) gründende, mithin im ersteren Falle nicht ästhetische, im zweiten nicht blosse formale Zweckmässigkeit seyn. Wenn man also den Anblick des bestirnten Himmels erhaben nennt, so muss man der Beurtheilung desselben nicht Begriffe von Welten, von vernünftigen Wesen bewohnt und nun die hellen Puncte, womit wir den Raum über uns erfüllt sehen, als ihre Sonnen in sehr zweckmässig für sie gestellten Kreisen bewegt, zum Grunde legen, sondern blos, wie man ihn sieht, als ein weites Gewölbe, das Alles befasst, und blos unter dieser Vorstellung müssen wir die Erhabenheit setzen, die ein reines ästhetisches Urtheil diesem Gegenstande beilegt. Eben so den Anblick des Oceans nicht so, *wie wir*, mit allerlei Kenntnissen (die aber nicht in der unmittelbaren Anschauung enthalten sind) bereichert, ihn *denken*, etwa als ein weites Reich von Wassergeschöpfen, den grossen Wasserschatz für die Ausdünstungen, welche die Luft mit Wolken zum Behuf der Länder beschwängern, oder auch als ein Element, das zwar Welttheile von einander trennt, gleichwohl aber die grösste Gemeinschaft unter ihnen möglich macht, vorstellen, denn das giebt lauter teleologische Urtheile; sondern man muss den Ocean blos, wie die Dichter es thun, nach dem, was der Augenschein zeigt, etwa, wenn er in Ruhe betrachtet wird, als einen klaren Wasserspiegel, der blos vom Himmel begrenzt ist, aber ist er unruhig, wie einen Alles zu verschlingen drohenden Abgrund dennoch erhaben finden können. Eben das ist von dem Erhabenen und Schönen in der Menschengestalt zu sagen, wo wir nicht auf Begriffe der Zwecke, *wozu* alle seine Gliedmaassen da sind, als Bestimmungsgründe des Urtheils zurücksehen und die Zusammenstimmung mit ihnen auf unser (alsdann nicht mehr reines) ästhetisches Urtheil nicht *einfliessen* lassen müssen, obgleich, dass sie jenen nicht widerstreiten, freilich eine nothwendige Bedingung auch des ästhetischen Wohlgefallens ist. Die ästhetische Zweckmässigkeit ist die Gesetzmässigkeit der Urtheilskraft in ihrer *Freiheit*. Das Wohlgefallen an dem Gegenstande hängt von der Beziehung ab, in welche wir die Einbildungskraft setzen wollen: nur dass sie für sich selbst das Gemüth in freier Beschäftigung unterhalte. Wenn dagegen etwas Anderes, es sey Sinnenempfindung, oder Verstandesbegriff, das Urtheil bestimmt, so ist es zwar gesetzmässig, aber nicht das Urtheil einer freien Urtheilskraft.

Wenn man also von intellectueller Schönheit oder Erhabenheit spricht, so sind *erstlich* diese Ausdrücke nicht ganz richtig, weil es ästhetische Vorstellungsarten sind, die, wenn wir blos reine Intelligenzen wären (oder uns auch in Gedanken in diese Qualität versetzen) in uns gar nicht anzutreffen seyn würden; zweitens, obgleich beide, als Gegenstände eines intellectuellen (moralischen) Wohlgefallens, zwar so ferne mit dem ästhetischen vereinbar sind, als sie auf keinem Interesse beruhen, so sind sie doch darin wiederum mit diesem schwer zu vereinigen, weil sie ein Interesse bewirken sollen, welches, wenn die Darstellung zum Wohlgefallen in der ästhetischen Beurtheilung zusammenstimmen soll, in dieser niemals anders als durch ein Sinneninteresse, welches man damit in der Darstellung verbindet, geschehen würde, wodurch aber der intellectuellen Zweckmässigkeit Abbruch geschieht und sie verunreinigt wird.

Der Gegenstand eines reinen und unbedingten intellectuellen Wohlgefallens ist das moralische Gesetz in seiner Macht, die es in uns über alle und jede vor ihm vorhergehende Triebfedern des Gemüths ausübt und, da diese Macht sich eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch-kenntlich macht, welches eine Beraubung, obgleich zum Behuf der innern Freiheit, ist, dagegen eine unergründliche Tiefe dieses übersinnlichen Vermögens, mit ihren ins Unabsehliche sich erstreckenden Folgen, in uns aufdeckt, so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ, d. i. wider dieses Interesse, von der intellectuellen aber betrachtet positiv und mit einem Interesse verbunden. Hieraus folgt: dass das Intellectuelle, an sich selbst Zweckmässige (das Moralisch-Gute), ästhetisch beurtheilt, nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse, so dass es mehr das Gefühl der Achtung (welches den Reiz verschmäht) als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, die die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zusammenstimmt. Umgekehrt wird auch das, was wir in der Natur ausser uns, oder auch in uns (z. B. gewisse Affecte), erhaben nennen, nur als eine Macht des Gemüths, sich über die Hindernisse der Sinnlichkeit durch menschliche Grundsätze zu schwingen, vorgestellt und dadurch interessant werden.

Ich will bei dem Letztern etwas verweilen. Die Idee des Guten mit Affect heisst der Enthusiasm. Dieser Gemüthszustand scheint erhaben zu seyn, dermaassen, dass man gemeiniglich vorgiebt, ohne ihn könne nichts Grosses ausgerichtet werden. Nun ist aber jeder Affect* blind, entweder in der Wahl seines Zwecks, oder wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben; denn er ist diejenige Bewegung des Gemüths, welche es unvermögend macht, sich nach freier Überlegung durch Grundsätze zu bestimmen. Also kann er auf keinerlei Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Ästhetisch gleichwohl ist der Enthusiasm erhaben, weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüthe einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch Sinnenvorstellungen. Aber (welches befremdlich scheint) selbst Affectlosigkeit (*Apathie, Phlegma in significatu bono*) eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist und zwar auf weit vorzüglichere Art erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft auf ihrer Seite hat. Eine dergleichen Gemüthsart heisst allein edel, welcher Ausdruck nachher auch auf Sachen, z. B. Gebäude, ein Kleid, Schreibart, körperlichen Anstand u. d. gl. angewandt wird, wenn diese nicht sowohl Verwunderung (Affect in der Vorstellung der Neuigkeit, die die Erwartung übersteigt) als Bewunderung (eine Verwunderung, die beim Verlust der Neuigkeit nicht aufhört) erregt, welches geschieht, wenn Ideen in ihrer Darstellung unabsichtlich und ohne Kunst zum ästhetischen Wohlgefallen zusammenstimmen.

Ein jeder Affect von der wackern Art (der nämlich das Bewusstseyn unserer Kräfte jeden Widerstand zu überwinden

---

* Affecte sind von Leidenschaften specifisch unterschieden. Jene beziehen sich blos aufs Gefühl, diese gehören dem Begehrungsvermögen an und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkühr durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt, so ist der Unwille, als Zorn, ein Affect, aber als Hass (Rachgier) eine Leidenschaft. Die letztere kann niemals und in keinem Verhältnisse erhaben genannt werden, weil im Affect die Freiheit des Gemüths, zwar gehemmt, in der Leidenschaft aber aufgehoben wird.

(animi strenui) rege macht) ist *ästhetisch erhaben*, z. B. der Zorn, sogar die Verzweiflung (nämlich die *entrüstete*, nicht aber die *verzagte*). Der Affect von der *schmelzenden* Art (welcher die Bestrebung zu widerstehen selbst zum Gegenstande der Unlust *(animum languidum)* macht) hat nichts *Edeles* an sich, kann aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden. Daher sind die *Rührungen*, welche bis zum Affect stark werden können, auch sehr verschieden. Man hat *muthige*, man hat *zärtliche* Rührungen. Die letztern, wenn sie bis zum Affect steigen, taugen gar nichts; der Hang dazu heisst die *Empfindelei*. Ein theilnehmender Schmerz, der sich nicht will trösten lassen, oder auf den wir uns, wenn er erdichtete Übel betrifft, bis zur Täuschung durch die Phantasie, als ob es wirkliche wären, vorsätzlich einlassen, beweist und macht eine weiche, aber zugleich schwache Seele, die eine schöne Seite *zeigt*, und *zwar* phantastisch, aber nicht einmal enthusiastisch genannt werden kann. Romane, weinerliche Schauspiele, schaale Sittenvorschriften, die mit (obzwar fälschlich) sogenannten edlen Gesinnungen tändeln, in der That aber das Herz welk und für die strenge Vorschrift der Pflicht unempfindlich, aller Achtung für die Würde der Menschheit in unserer Person und das Recht der Menschen (welches ganz etwas Anderes als ihre Glückseligkeit ist) und überhaupt aller festen Grundsätze unfähig machen, selbst ein Religionsvortrag, welcher kriechende, niedrige Gunstbewerbung und Einschmeichelung empfiehlt, die alles Vertrauen auf eigenes Vermögen zum Widerstande gegen das Böse in uns aufgiebt, statt der rüstigen Entschlossenheit, die Kräfte, die Kräfte, die uns bei aller unserer Gebrechlichkeit doch noch übrig bleiben, zu Überwindung der Neigungen zu versuchen, die falsche Demuth, welche in der Selbstverachtung, in der winselnden, erheuchelten Reue und einer bloss leidenden Gemüthsfassung die Art setzt, wie man allein dem höchsten Wesen gefällig werden könne, vertragen sich nicht einmal mit dem, was zur Schönheit, weit weniger aber noch mit dem, was zur Erhabenheit der Gemüthsart gezählt werden könnte.

Aber auch stürmische Gemüthsbewegungen, sie mögen nun, unter dem Namen der Erbauung, mit Ideen der Religion oder, als blos zur Cultur gehörig, mit Ideen, die ein gesellschaftliches Interesse enthalten, verbunden werden, können, so sehr sie auch die Einbildungskraft spannen, keineswegs auf die Ehre einer *erhabenen* Darstellung Anspruch machen, wenn sie nicht eine Gemüthsstimmung zurücklassen, die, wenn gleich nur indirect, auf das Bewusstseyn seiner Stärke und Entschlossenheit zu dem, was reine intellectuelle Zweckmässigkeit bei sich führt (dem Übersinnlichen), Einfluss hat. Denn sonst gehören alle diese Rührungen nur zur *Motion*, welche man der Gesundheit wegen gern hat. Die angenehme Mattigkeit, welche auf eine solche Rüttelung durch das Spiel der Affecten folgt, ist ein Genuss des Wohlbefindens, aus dem hergestellten Gleichgewichte der mancherlei Lebenskräfte in uns, welcher am Ende auf dasselbe hinausläuft, als derjenige, den die Wollüstlinge des Orients so behaglich finden, wenn sie ihren Körper gleichsam durchkneten und alle ihre Muskeln und Gelenke sanft drücken und biegen lassen, nur dass dort das bewegende Princip grösstentheils in uns, hier hingegen gänzlich ausser uns ist. Da glaubt sich nun Mancher durch eine Predigt erbaut, indem doch nichts aufgebaut (kein System guter Maximen) ist, oder durch ein Trauerspiel gebessert, der blos über glücklich vertriebene Langeweile froh ist. Also muss das Erhabene jederzeit Beziehung auf die *Denkungsart* haben, d. i. auf Maximen dem Intellectuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen.

Man darf nicht besorgen, dass das Gefühl des Erhabenen durch eine dergleichen abgezogene Darstellungsart, die in Ansehung des Sinnlichen gänzlich negativ wird, verlieren werde; denn die Einbildungskraft, ob sie zwar über das Sinnliche hinaus nichts findet, woran sie sich halten kann, fühlt sich doch auch eben durch diese Wegschaffung der Schranken derselben unbegrenzt, und jene Absonderung ist also eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anders als blos negative Darstellung seyn kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht giebt's keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: du sollst Dir kein Bildniss machen, noch irgend ein Gleichniss, weder dessen, was im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erden ist etc. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasm erklären, den das Jüdische Volk in seiner gesitteten Epoche für seine Religion fühlte, wenn es sich mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohammedanism einflösst. Eben dasselbe gilt auch von der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns. Es ist eine ganz irrige Besorgniss, dass, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine andere, als kalte, leblose Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nöthig seyn, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mässigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasm steigen zu lassen, als, aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen, für sie in Bildern und kindischem Apparat Hülfe zu suchen. Daher haben auch Regierungen gern erlaubt, die Religion mit dem letztern Zubehör reichlich versorgen zu lassen und so dem Unterthan die Mühe, zugleich aber auch das Vermögen, zu benehmen gesucht, seine Seelenkräfte über die Schranken auszudehnen, die man ihm willkührlich setzen und wodurch man ihn als blos passiv leichter behandeln kann.

Diese reine, seelenerhebende, blos negative Darstellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der Schwärmerei, welche ein Wahn ist, über alle Grenzen der Sittlichkeit hinaus etwas sehen, d. i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu wollen; eben darum, weil die Darstellung bei jener blos negativ ist. Denn die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit schneidet aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab, das moralische Gesetz aber ist an sich selbst in uns hinreichend und ursprünglich bestimmend, so dass es nicht einmal erlaubt, uns nach einem Bestimmungsgrunde ausser demselben umzusehen. Wenn der Enthusiasm mit dem Wahnsinn, so ist die Schwärmerei mit dem *Wahnwitz* zu vergleichen, wovon der letztere sich unter allen am wenigsten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grüblerisch lächerlich ist. Im Enthusiasm als Affect ist die Einbildungskraft zügellos, in der Schwärmerei, als eingewurzelter, brütender Leidenschaft, regellos. Der erstere ist vorübergehender Zufall, der den gesundesten Verstand bisweilen wohl betrifft, der zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet.

Einfalt (kunstlose Zweckmässigkeit) ist gleichsam der Styl der Natur im Erhabenen und so auch der Sittlichkeit, welche eine zweite (übersinnliche) Natur ist, davon wir nur die Gesetze kennen, ohne das übersinnliche Vermögen in uns, selbst was den Grund dieser Gesetzgebung enthält, durch Anschauen erreichen zu können.

Noch ist anzumerken, dass, obgleich das Wohlgefallen am Schönen eben sowohl, als das am Erhabenen, nicht allein durch *allgemeine Mittheilbarkeit* unter den andern ästhetischen Beurtheilungen kenntlich unterschieden ist und durch diese Eigenschaft in Beziehung auf Gesellschaft (in der es sich mittheilen lässt) ein Interesse bekommt, gleichwohl doch auch die *Absonderung von aller Gesellschaft* als etwas Erhabenes angesehen werde, wenn sie auf Ideen beruht, welche über alles sinnliche Interesse hinwegsehen. Sich selbst genug zu seyn, mithin Gesellschaft nicht bedürfen, ohne doch ungesellig zu seyn, d. i. sie zu fliehen, ist etwas dem Erhabenen sich Näherndes, so wie jede Überhebung von Bedürfnissen. Dagegen ist Menschen zu fliehen, aus *Misanthropie*, weil man sie anfeindet, oder aus *Anthropophobie* (Menschenscheu), weil man sie als seine Feinde fürchtet, theils hässlich, theils verächtlich. Gleichwohl giebt es eine (sehr uneigentlich sogenannte) Misanthropie, wozu die Anlage sich mit dem Alter in vieler wohldenkenden Menschen Gemüth einzufinden pflegt, welche zwar, was das Wohlwollen betrifft, philanthropisch genug ist, aber vom Wohlgefallen an Menschen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht ist, wovon der Hang zur Eingezogenheit, der phantastische Wunsch, auf einem entlegenen Landsitze, oder auch (bei jungen Personen) die erträumte Glückseligkeit auf einem der übrigen Welt unbekannten Eilande, mit einer kleinen Familie, seine Lebenszeit zubringen zu können, welche die Romanschreiber, oder Dichter der Robinsonaden, so gut zu nutzen wissen, Zeugniss giebt. Falschheit, Undankbarkeit, Ungerechtigkeit, das Kindische in den von uns selbst für wichtig und gross gehaltenen Zwecken, in deren Verfolgung sich Menschen selbst und unter einander alle erdenkliche Übel anthun, stehen mit der Idee dessen, was sie seyn könnten, wenn sie wollten, so im Widerspruch, und sind dem lebhaften Wunsche, sie besser zu sehen, so sehr entgegen, dass, um sie nicht zu hassen, da man sie nicht lieben kann, die Verzichtthuung auf alle gesellschaftliche Freuden nur ein kleines Opfer zu seyn scheint. Diese Traurigkeit, nicht über die Übel, welche das Schicksal über andere Menschen verhängt (wovon die Sympathie Ursache ist), sondern die sie sich selbst anthun (welche auf der Antipathie in Grundsätzen beruht), ist, weil sie auf Ideen beruht, erhaben, indessen dass die erstere allenfalls nur für schön gelten kann. — Der eben so geistreiche als gründliche v. Saussure sagt in der Beschreibung seiner Alpenreisen von Bonhomme, einem der Savoyischen Gebirge, „es herrscht daselbst eine gewisse abgeschmackte Traurigkeit.“ Er kannte daher doch auch eine interessante Traurigkeit, welche der Anblick einer Einöde einflösst, in die sich Menschen wohl versetzen möchten, um von der Welt nichts weiter zu hören, noch zu erfahren, die denn doch nicht so ganz unwirthbar seyn muss, dass sie nur einen höchst mühseligen Aufenthalt für Menschen darböte. — Ich mache diese Anmerkung nur in der Absicht, um zu erinnern, dass auch Betrübniss (nicht niedergeschlagene Traurigkeit) zu den rüstigen Affecten gezählt werden könne, wenn sie in moralischen Ideen ihren Grund hat; wenn sie aber auf Sympathie gegründet und, als solche, auch liebenswürdig ist, sie blos zu den schmelzenden Affecten gehöre, um dadurch auf die Gemüthsstimmung, die nur im ersteren Falle erhaben ist, aufmerksam zu machen.

* * *

Man kann mit der jetzt durchgeführten transscendentalen Exposition der ästhetischen Urtheile nun auch die psychologische, wie sie ein Burke und viele scharfsinnige Männer unter uns bearbeitet haben, vergleichen, um zu sehen, wohin eine blos empirische Exposition des Erhabenen und Schönen führe. Burke*, der in dieser Art der Behandlung als der vornehmste Verfasser genannt zu werden verdient, bringt auf diesem Wege (S. 223 seines Werks) heraus, „dass das Gefühl des Erhabenen sich auf den Trieb zur Selbsterhaltung und auf Furcht, d. i. einen Schmerz gründe, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht — Bewegungen hervorbringt, die, da sie die feineren oder gröberen Gefässe von gefährlichen und beschwerlichen Verstopfungen reinigen, im Stande sind, angenehme Empfindungen zu erregen, zwar nicht Lust, sondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewisse Ruhe, die mit Schrecken vermischt ist." Das Schöne, welches er auf Liebe gründet (wovon er doch die Begierde abgesondert wissen will), führt er (S. 251 – 252) „auf die Nachlassung, Losspannung und Erschlaffung der Fibern des Körpers, mithin eine Erweichung, Auflösung, Ermattung, ein Hinsinken, Hinsterben, Wegschmelzen für Vergnügen hinaus." Und nun bestätigt er diese Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem Verstande, sondern sogar Sinnesempfindung in uns das Gefühl des Schönen sowohl, als des Erhabenen, erregen könnte. — Als psychologische Bemerkungen sind diese Zergliederungen der Phänomene unseres Gemüths überaus schön und geben reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Anthropologie. Es ist auch nicht zu leugnen, dass alle Vorstellungen in uns, sie mögen objectiv blos sinnlich, oder ganz intellectuell seyn, doch subjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beides auch seyn mag, verbunden werden können (weil sie insgesammt das Gefühl des Lebens afficiren und keine derselben, so ferne als sie Modification des Subjects ist, indifferent seyn kann), so gar, dass, wie Epikur behauptete, alles Vergnügen und Schmerz zuletzt doch körperlich sey, es mag immer von der Einbildung oder gar von Verstandesvorstellungen anfangen, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs blos Bewusstseyn seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte sey, weil das Gemüth für sich allein ganz Leben (das Lebensprincip selbst) ist und Hindernisse oder Beförderungen ausser demselben und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper gesucht werden müssen.

---

* Nach der Deutschen Übersetzung seiner Schrift: Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga bei Hartknoch, 1773.

Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, dass dieser durch Reiz oder durch Rührung vergnügt, so muss man auch keinem Andern zumuthen, zu dem ästhetischen Urtheile, das wir fällen, beizustimmen; denn darüber befragt ein Jeder mit Recht nur seinen Privatsinn. Alsdann aber hört auch alle Censur des Geschmacks gänzlich auf; man müsste denn das Beispiel, welches Andere, durch die zufällige Übereinstimmung ihrer Urtheile, geben, zum Gebot des Beifalls für uns machen, wider welches Princip wir uns doch vermuthlich sträuben und auf das natürliche Recht berufen würden, das Urtheil, welches auf dem unmittelbaren Gefühle des eigenen Wohlbefindens beruht, seinem eigenen Sinne und nicht Anderer ihrem zu unterwerfen.

Wenn also das Geschmacksurtheil nicht für egoistisch, sondern seiner innern Natur nach, d. i. um sein selbst, nicht um der Beispiele willen, die Andere von ihrem Geschmack geben, nothwendig als pluralistisch gelten muss, wenn man es als ein solches würdigt, welches zugleich verlangen darf, dass Jedermann ihm beipflichten soll, so muss ihm irgend ein (*es sey objectives oder subjectives*) Princip *a priori* zum Grunde liegen, zu welchem man durch Aufspähung empirischer Gesetze der Gemüthsveränderungen niemals gelangen kann; weil diese nur zu erkennen geben, wie geurtheilt wird, nicht aber gebieten, wie geurtheilt werden soll, und zwar gar so, dass das Gebot unbedingt ist, dergleichen die Geschmacksurtheile voraussetzen, indem sie das Wohlgefallen mit einer Vorstellung unmittelbar verknüpft wissen wollen. Also mag die empirische Exposition der ästhetischen Urtheile immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Untersuchung herbeizuschaffen, so ist doch eine transscendentale Erörterung dieses Vermögens zur Kritik des Geschmacks wesentlich gehörig; denn, ohne dass dieser Principien *a priori* habe, könnte er unmöglich die Urtheile Anderer richten und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsurtheile fällen.

§. 30.

Die Deduction der ästhetischen Urtheile über die Gegenstände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieser erhaben nennen, sondern nur auf das Schöne gerichtet werden.

Der Anspruch eines ästhetischen Urtheils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subject bedarf, als ein Urtheil, welches sich auf irgend ein Princip *a priori* fussen muss, einer Deduction (d. i. Legitimation seiner Anmaassung), die über die Exposition desselben noch hinzukommen musste, wenn es nämlich ein Wohlgefallen oder Missfallen an der Form des Objects betrifft. Dergleichen sind die Geschmackurtheile über das Schöne der Natur. Denn die Zweckmässigkeit hat alsdann doch im Objecte und seiner Gestalt ihren Grund, wenn sie gleich nicht die Beziehung desselben auf andere Gegenstände nach Begriffen (zum Erkenntnissurtheile) anzeigt, sondern blos die Auffassung dieser Form, so ferne sie dem Vermögen sowohl der Begriffe, als dem der Darstellung derselben (welches mit dem der Auffassung eines und dasselbe ist) im Gemüth gemäss ist, überhaupt betrifft. Man kann daher auch in Ansehung des Schönen der Natur mancherlei Fragen aufwerfen, die die Ursache dieser Zweckmässigkeit ihrer Formen betreffen, z. B. wie man erklären wolle, warum die Natur so verschwenderisch allerwärts Schönheit verbreitet habe, selbst im Grunde des Oceans, wo nur selten das menschliche Auge (für welches jene doch allein zweckmässig ist) hinlangt u. d. gl.

Allein das Erhabene der Natur, wenn wir darüber ein reines ästhetisches Urtheil fällen, — welches nicht mit Begriffen der Vollkommenheit, als objectiver Zweckmässigkeit, vermengt ist, in welchem Falle es ein teleologisches Urtheil seyn würde — kann ganz als formlos oder ungestalt, dennoch aber als Gegenstand eines reinen Wohlgefallens betrachtet werden und subjective Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung zeigen, und da fragt sich's nun, ob zu dem ästhetischen Urtheile dieser Art auch, ausser der Exposition dessen, was in ihm gedacht wird, noch eine Deduction seines Anspruchs auf irgend ein (subjectives) Princip *a priori* verlangt werden könne!

Hierauf dient zur Antwort: dass das Erhabene der Natur nur uneigentlich so genannt werde und eigentlich blos der Denkungsart, oder vielmehr der Grundlage zu derselben in der menschlichen Natur, beigelegt werde, welcher sich bewusst zu werden, die Auffassung eines sonst formlosen und unzweckmässigen Gegenstandes, die blosse Veranlassung giebt, welcher auf solche Weise subjectiv-zweckmässig gebraucht, aber nicht als ein solcher für sich und seiner Form wegen beurtheilt wird (gleichsam *species finalis accepta, non data*). Daher war unsere Exposition der Urtheile über das Erhabene der Natur zugleich ihre Deduction. Denn wenn wir die Reflexion der Urtheilskraft in denselben zerlegten, so fanden wir in ihnen ein zweckmässiges Verhältniss der Erkenntnissvermögen, welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) *a priori* zum Grunde gelegt werden muss und daher selbst *a priori* zweckmässig ist, welches denn sofort die Deduction, d. i. die Rechtfertigung des Anspruchs eines dergleichen Urtheils auf allgemein-nothwendige Gültigkeit, ist.

Wir werden also nur die Deduction der Geschmacksurtheile, d. i. derer über die Schönheit der Naturdinge, zu suchen haben und so der Aufgabe für die gesammte ästhetische Urtheilskraft im Ganzen ein Genüge thun.

§. 31.

Von der Methode der Deduction der Geschmacksurtheile.

Die Obliegenheit einer Deduction, d. i. der Gewährleistung der Rechtmässigkeit einer Art Urtheile, tritt nur ein, wenn das Urtheil Anspruch auf Nothwendigkeit macht, welches der Fall auch alsdann ist, wenn es subjective Allgemeinheit, d. i. Jedermanns Beistimmung fordert, indessen dass es doch kein Erkenntnissurtheil, sondern nur der Lust oder Unlust an einem gegebenen Gegenstande, d. i. Anmaassung einer durchgängig für Jedermann geltenden subjectiven Zweckmässigkeit ist, die sich auf keine Begriffe von der Sache gründen soll, weil es Geschmacksurtheil ist.

Da wir im letztern Falle kein Erkenntnissurtheil, weder ein theoretisches, welches den Begriff einer Natur überhaupt durch den Verstand, noch ein (reines) praktisches, welches die Idee der Freiheit, als *a priori* durch die Vernunft gegeben, zum Grunde legt, vor uns haben und also weder ein Urtheil, welches vorstellt, was eine Sache ist, noch dass ich, um sie hervorzubringen, etwas verrichten soll, nach seiner Gültigkeit *a priori* zu rechtfertigen ist: so wird blos die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils, welches die subjective Zweckmässigkeit einer empirischen Vorstellung der Form eines Gegenstandes ausdrückt, für die Urtheilskraft überhaupt darzuthun seyn, um zu erklären, wie es möglich sey, dass Etwas blos in der Beurtheilung (ohne Sinnenempfindung oder Begriff) gefallen und, so wie die Beurtheilung eines Gegenstandes zum Behuf einer Erkenntniss überhaupt allgemeine Regeln hat, auch ein Wohlgefallen für jeden Andern als Regel dürfe angekündigt werden.

Wenn nun diese Allgemeingültigkeit sich nicht auf Stimmensammlung und Herumfragen bei Andern, wegen ihrer Art zu empfinden, gründen, sondern gleichsam auf einer Autonomie des über das Gefühl der Lust (an der gegebenen Vorstellung) urtheilenden Subjects, d. i. auf seinem eigenen Geschmacke beruhen, gleichwohl aber doch auch nicht von Begriffen abgeleitet werden soll, so hat ein solches Urtheil — wie das Geschmacksurtheil in der That ist — eine zwiefache und zwar logische Eigenthümlichkeit, nämlich erstlich der Allgemeingültigkeit *a priori*, und doch nicht einer logischen Allgemeinheit nach Begriffen, sondern der Allgemeinheit eines einzelnen Urtheils; zweitens eine Nothwendigkeit (die jederzeit auf Gründen *a priori* beruhen muss), die aber doch von keinen Beweisgründen *a priori* abhängt, durch deren Vorstellung der Beifall, den das Geschmacksurtheil Jedermann ansinnt, erzwungen werden könnte.

Die Auflösung dieser logischen Eigenthümlichkeiten, darin sich ein Geschmacksurtheil von allen Erkenntnissurtheilen unterscheidet, wenn wir hier anfänglich von allem Inhalte desselben, nämlich dem Gefühle der Lust abstrahiren und blos die ästhetische Form mit der Form der objectiven Urtheile, wie sie die Logik vorschreibt, vergleichen, wird allein zur Deduction dieses sonderbaren Vermögens hinreichend seyn. Wir wollen also diese charakteristischen Eigenschaften des Geschmacks zuvor, durch Beispiele erläutert, vorstellig machen.

§. 32.

Erste Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils.

Das Geschmacksurtheil bestimmt seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anspruche auf Jedermanns Beistimmung, als ob es objectiv wäre.

Sagen: diese Blume ist schön, heisst eben so viel, als ihren eigenen Anspruch auf Jedermanns Wohlgefallen ihr nur nachsagen. Durch die Annehmlichkeit ihres Geruchs hat sie gar keine Ansprüche; denn Einen ergötzt dieser Geruch, dem Andern benimmt er den Kopf. Was sollte man nun anders daraus vermuthen, als dass die Schönheit für eine Eigenschaft der Blume selbst gehalten werden müsse, die sich nicht nach der Verschiedenheit der Köpfe und so vieler Sinne richtet, sondern danach sich diese richten müssen, wenn sie darüber urtheilen wollen, und doch verhält es sich nicht so. Denn darin besteht eben das Geschmacksurtheil, dass es eine Sache nur nach derjenigen Beschaffenheit schön nennt, in welcher sie sich nach unserer Art, sie aufzunehmen, richtet.

Uberdies wird von jedem Urtheil, welches den Geschmack des Subjects beweisen soll, verlangt: dass das Subject für sich, ohne nöthig zu haben durch Erfahrung unter Anderer ihren Urtheilen herumzutappen, und sich von ihrem Wohlgefallen oder Missfallen an demselben Gegenstande vorher zu belehren, mithin nicht als Nachahmung, da Etwas wirklich allgemein gefällt, folglich *a priori* ausgesprochen werden solle. Man sollte aber denken, dass ein Urtheil *a priori* einen Begriff vom Object enthalten müsse, zu dessen Erkenntniss es das Princip enthält; das Geschmacksurtheil aber gründet sich gar nicht auf Begriffe und ist überall nicht Erkenntniss, sondern nur ein ästhetisches Urtheil.

Daher lässt sich ein junger Dichter von der Überredung, dass sein Gedicht schön sey, nicht durch das Urtheil des Publicums, nicht durch das seiner Freunde, abbringen, und, wenn er ihnen Gehör giebt, so geschieht es nicht darum, weil er es nun anders beurtheilt, sondern weil er, wenn gleich (wenigstens in Absicht seiner) das ganze Publicum einen falschen Geschmack hätte, sich doch (selbst wider sein Urtheil) dem gemeinen Wahne zu bequemen in seiner Begierde nach Beifall Ursache findet. Nur späterhin, wenn seine Urtheilskraft durch Ausübung mehr geschärft worden, geht er freiwillig von seinem vorigen Urtheile ab; so wie er es auch mit seinen Urtheilen hält, die ganz auf der Vernunft beruhen. Der Geschmack macht auf Autonomie Anspruch. Fremde Urtheile sich zum Bestimmungsgrunde des seinigen zu machen, wäre Heteronomie.

Dass man die Werke der Alten mit Recht zu Mustern anpreist, und die Verfasser derselben classisch nennt, gleich einem gewissen Adel unter den Schriftstellern, der dem Volke durch seinen Vorgang Gesetze giebt, scheint Quellen des Geschmacks *a posteriori* anzuzeigen und die Autonomie desselben in jedem Subjecte zu widerlegen. Allein man könnte eben so gut sagen, dass die alten Mathematiker, die bis jetzt für nicht wohl zu entbehrende Muster der höchsten Gründlichkeit und Eleganz der synthetischen Methode gehalten werden, auch eine nachahmende Vernunft auf unserer Seite bewiesen und ein Unvermögen derselben, aus sich selbst strenge Beweise, mit der grössten Intuition, durch Construction der Begriffe, hervorzubringen, darthue. Es ist gar kein Gebrauch unserer Kräfte, so frei er auch seyn mag und selbst der Vernunft (die alle ihre Urtheile aus der gemeinschaftlichen Quelle *a priori* schöpfen muss), welcher, wenn jedes Subject immer gänzlich von der rohen Anlage seines Naturells anfangen sollte, nicht in fehlerhafte Versuche gerathen würde, wenn nicht Andere mit den ihrigen ihm vorgegangen wären, nicht um die Nachfolgenden zu blossen Nachahmern zu machen, sondern durch ihr Verfahren Andere auf die Spur zu bringen, um die Principien in sich selbst zu suchen und so ihren eigenen, oft besseren, Gang zu nehmen. Selbst in der Religion, wo gewiss ein Jeder die Regel seines Verhaltens aus sich selbst hernehmen muss, weil er dafür auch selbst verantwortlich bleibt und die Schuld seiner Vergehungen nicht auf Andere, als Lehrer oder Vorgänger, schieben kann, wird doch nie durch allgemeine Vorschriften, die man entweder von Priestern oder Philosophen bekommen, oder auch aus sich selbst genommen, so viel ausgerichtet werden, als durch ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit, welches, in der Geschichte aufgestellt, die Autonomie der Tugend, aus der eigenen und ursprünglichen Idee der Sittlichkeit (*a priori*), nicht entbehrlich macht, oder diese in einem Mechanism der Nachahmung verwandelt. Nachfolge, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung, ist der rechte Ausdruck für allen Einfluss, den Producte eines exemplarischen Urhebers auf Andere haben können; welches nur so viel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, daraus jener selbst schöpfte und seinen Vorgängern nur die Art, wie sie sich dabei benehmen, abzulernen. Aber unter allen Vermögen und Talenten ist der Geschmack gerade dasjenige, welches, weil sein Urtheil nicht durch Begriffe und Vorschriften bestimmbar ist, am meisten der Beispiele dessen, was sich im Fortgange der Cultur am längsten in Beifall erhalten hat, bedürftig ist, um nicht bald wieder ungeschlacht zu werden und in die Rohheit der ersten Versuche zurückzufallen.

§. 33.

Zweite Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils.

Das Geschmacksurtheil ist gar nicht durch Beweisgründe bestimmbar, gleich als ob es blos subjectiv wäre.

Wenn Jemand ein Gebäude, eine Aussicht, ein Gedicht nicht schön findet, so lässt er sich erstlich den Beifall nicht durch hundert Stimmen, die es alle hoch preisen, innerlich aufdringen. Er mag sich zwar anstellen, als ob es ihm auch gefalle, um nicht für geschmacklos angesehen zu werden; er kann sogar zu zweifeln anfangen, ob er seinen Geschmack, durch Kenntniss einer genugsamen Menge von Gegenständen einer gewissen Art, auch genug gebildet habe (wie Einer, der in der Entfernung Etwas für einen Wald zu erkennen glaubt, was alle Andere für eine Stadt ansehen, an dem Urtheile seines eigenen Gesichts zweifelt), das sieht er aber doch klar ein: dass der Beifall Anderer gar keinen für die der Schönheits-Beurtheilung gültigen Beweis abgebe und dass Andere allenfalls für ihn seh und beobachten, und, was

Viele auf einerlei Art gesehen haben, einen hinreichenden Beweisgrund für ihn, der es anders gesehen zu haben glaubt, zum theoretischen, niemals aber das, was Andern gefallen hat, zum Grunde eines ästhetischen Urtheils dienen könne. Das uns ungünstige Urtheil Anderer kann uns zwar mit Recht in Ansehung des unsrigen bedenklich machen, niemals aber von der Unrichtigkeit desselben überzeugen. Also giebt es keinen empirischen Beweisgrund, das Geschmacksurtheil Jemandem abzunöthigen.

Zweitens kann noch weniger ein Beweis *a priori* nach bestimmten Regeln das Urtheil über Schönheit bestimmen. Wenn mir Jemand sein Gedicht vorliest, oder mich in ein Schauspiel führt, welches am Ende meinem Geschmacke nicht behagen will, so mag er den Batteux oder Lessing, oder noch ältere und berühmtere Kritiker des Geschmacks und alle von ihnen aufgestellte Regeln zum Beweise anführen, dass sein Gedicht schön sey, wenigstens mögen gewisse Stellen, die mir eben missfallen, mit Regeln der Schönheit (so wie sie dort gegeben und allgemein anerkannt sind) gar wohl zusammenstimmen, so stopfe ich mir die Ohren zu, mag nach keinen Gründen und Vernünfteln hören und werde eher annehmen, dass jene Regeln der Kritiker falsch seyen, oder dass wenigstens hier nicht der Fall ihrer Anwendung sey, als dass ich mein Urtheil durch Beweisgründe *a priori* sollte bestimmen lassen, da es ein Urtheil des Geschmacks und nicht des Verstandes oder der Vernunft seyn soll.

Es scheint, dass dieses eine der Hauptursachen sey, weswegen man dieses ästhetische Beurtheilungsvermögen gerade mit dem Namen des Geschmacks belegt hat. Denn es mag mir Jemand alle Ingredienzen eines Gerichts herzählen und von jedem bemerken, dass jedes derselben mir sonst angenehm sey und oben ein die Gesundheit dieses Essens mit Recht rühmen, so bin ich gegen alle diese Gründe taub, versuche das Gericht an meiner Zunge und Gaumen, und danach (nicht nach allgemeinen Principien) fälle ich mein Urtheil.

In der That wird das Geschmacksurtheil durchaus immer als ein einzelnes Urtheil vom Object gefällt. Der Verstand kann durch die Vergleichung des Objects im Puncte des Wohlgefälligen mit dem Urtheile Anderer ein allgemeines Urtheil machen, z. B. alle Tulpen sind schön; aber das ist alsdann kein Geschmacks-, sondern ein logisches Urtheil, welches die Beziehung eines Objects auf den Geschmack zum Prädicate der Dinge von einer gewissen Art überhaupt machte; dasjenige aber, wodurch ich eine einzelne gegebene Tulpe schön, d. i. mein Wohlgefallen an derselben allgemeingültig finde, ist allein das Geschmacksurtheil. Dessen Eigenthümlichkeit besteht aber darin: dass, ob es gleich blos subjective Gültigkeit hat, es dennoch alle Subjecte so in Anspruch nimmt, als es nur immer geschehen könnte, wenn es ein objectives Urtheil wäre, was auf Erkenntnissgründen beruht und durch einen Beweis könnte erzwungen werden.

§. 34.

Es ist kein objectives Princip des Geschmacks möglich.

Unter einem Princip des Geschmacks würde man einen Grundsatz verstehen, unter dessen Bedingung man den Begriff eines Gegenstandes subsumiren und alsdann durch einen Schluss herausbringen könnte, dass er schön sey. Das ist aber schlechterdings unmöglich. Denn ich muss unmittelbar an der Vorstellung desselben die Lust empfinden und sie kann mir durch keine Beweisgründe angeschwatzt werden. Obgleich also Kritiker, wie Hume sagt, scheinbarer vernünfteln können als Köche, so haben sie doch mit diesen einerlei Schicksal. Den Bestimmungsgrund ihres Urtheils können sie nicht von der Kraft der Beweisgründe, sondern nur von der Reflexion des Subjects über seinen eigenen Zustand (der Lust oder Unlust), mit Abweisung aller Vorschriften und Regeln, erwarten.

Worüber alle Kritiker dennoch vernünfteln können und sollen, so, dass es zur Berichtigung und Erweiterung unserer Geschmacksurtheile gereiche, das ist nicht, um den Bestimmungsgrund dieser Art ästhetischer Urtheile in einer allgemeinen brauchbaren Formel darzulegen, welches unmöglich ist, sondern um über die Erkenntnissvermögen und deren Geschäfte in diesen Urtheilen Nachforschung zu thun und die wechselseitige subjective Zweckmässigkeit, von der oben gezeigt ist, dass ihre Form in einer gegebenen Vorstellung der Schönheit des Gegenstandes derselben sey, in Beispielen aus einander zu setzen. Also ist die Kritik des Geschmacks selbst nur subjectiv, in Ansehung der Vorstellung, wodurch uns ein Object gegeben wird, nämlich sie ist die Kunst, oder Wissenschaft, das wechselseitige Verhältniss des Verstandes und der Einbildungskraft zu einander in der gegebenen Vorstellung (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung, oder Begriff), mithin die Einhelligkeit oder Misshelligkeit derselben unter Regeln zu bringen und sie in Ansehung ihrer Bedingungen zu bestimmen. Sie ist Kunst, wenn sie dieses nur an Beispielen zeigt, sie ist Wissenschaft, wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beurtheilung von der Natur dieser Vermögen, als Erkenntnissvermögen überhaupt, ableitet. Mit der letzteren, als transscendentalen Kritik, haben wir es hier überall allein zu thun. Sie soll das subjective Princip des Geschmacks, als ein Princip *a priori* der Urtheilskraft entwickeln und rechtfertigen. Die Kritik, als Kunst, sucht blos die physiologischen (hier psychologischen), mithin empirischen Regeln, nach denen der Geschmack wirklich verfährt (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken), auf die Beurtheilung seiner Gegenstände anzuwenden und kritisirt die Producte der schönen Kunst, so wie jene das Vermögen selbst, sie zu beurtheilen.

§. 35.

Das Princip des Geschmacks ist das subjective Princip der Urtheilskraft überhaupt.

Das Geschmacksurtheil unterscheidet sich darin von dem logischen, dass das letztere eine Vorstellung unter Begriffe vom Object, das erstere aber gar nicht unter einen Begriff subsumirt, weil sonst der nothwendige allgemeine Beifall durch Beweise würde erzwungen werden können. Gleichwohl aber ist es darin dem letztern ähnlich, dass es eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Object, folglich eine blos subjective vorgiebt. Weil nun die Begriffe in einem Urtheile den Inhalt derselben (zum Erkenntniss des Objects gehörigen) ausmachen, das Geschmacksurtheil aber nicht durch Begriffe bestimmbar ist, so gründet es sich nur auf die subjective formale Bedingung eines Urtheils überhaupt. Die subjective Bedingung aller Urtheile ist das Vermögen zu urtheilen selbst, oder die Urtheilskraft. Diese, in Ansehung einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, gebraucht, erfordert zweier Vorstellungskräfte Zusammenstimmung, nämlich der Einbildungskraft (für die Anschauung und die Zusammensetzung des Mannigfaltigen derselben) und den Verstand (für den Begriff als Vorstellung der Einheit dieser Zusammensetzung). Weil nun dem Urtheile hier kein Begriff vom Objecte zum Grunde liegt, so kann es nur in der Subsumtion der Einbildungskraft selbst, bei einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, unter die Bedingungen, dass der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt, bestehen: d. i. weil eben darin, dass die Einbildungskraft ohne Begriff schematisirt, die Freiheit derselben besteht, so muss das Geschmacksurtheil auf einer blossen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer *Freiheit*, und des Verstandes mit seiner *Gesetzmässigkeit*, also auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmässigkeit der

Vorstellung (wodurch ein Gegenstand gegeben wird) auf die Beförderung des Erkenntnissvermögens in ihrem freien Spiele beurtheilen lässt und der Geschmack als subjective Urtheilskraft enthält ein Princip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen, oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verstand), so ferne das erstere in seiner Freiheit zum letzteren in seiner Gesetzmässigkeit zusammenstimmt.

Um diesen Rechtsgrund nun durch eine Deduction der Geschmacksurtheile ausfindig zu machen, können nur die formalen Eigenthümlichkeiten dieser Art Urtheile, mithin so ferne an ihnen blos die logische Form betrachtet wird, uns zum Leitfaden dienen.

§. 36.

Von der Aufgabe einer Deduction der Geschmacksurtheile.

Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objecte überhaupt, von welchem jene die empirischen Prädicate enthält, zu einem Erkenntnissurtheile verbunden und dadurch ein Erfahrungsurtheil erzeugt werden. Diesem liegen nun Begriffe *a priori* von der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, um es als Bestimmung eines Objects zu denken, zum Grunde und diese Begriffe (die Kategorien) erfordern eine Deduction, die auch in der Kritik der reinen Vernunft gegeben worden, wodurch denn auch die Auflösung der Aufgabe zu Stande kommen konnte: wie sind synthetische Erkenntnissurtheile *a priori* möglich? Diese Aufgabe betraf also die Principien *a priori* des reinen Verstandes und seiner theoretischen Urtheile.

Mit einer Wahrnehmung kann aber auch unmittelbar ein Gefühl der Lust (oder Unlust) und ein Wohlgefallen

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT,I. FN. 1970/053

verbunden werden, welches die Vorstellung des Objects begleitet und denselben statt Prädicats dient und so ein ästhetisches Urtheil, welches kein Erkenntnissurtheil ist, entspringen. Einem solchen, wenn es nicht blosses Empfindungs-, sondern ein formales Reflexions-Urtheil ist, welches dieses Wohlgefallen Jedermann als nothwendig ansinnt, muss etwas als Princip *a priori* zum Grunde liegen, welches allenfalls ein blos subjectives seyn mag (wenn ein objectives zu solcher Art Urtheile unmöglich seyn sollte), aber auch als ein solches einer Deduction bedarf, um zu begreifen, wie ein ästhetisches Urtheil auf Nothwendigkeit Anspruch machen könne. Hierauf gründet sich nun die Aufgabe, mit der wir uns jetzt beschäftigen: wie sind Geschmacksurtheile möglich? welch Aufgabe also die Principien *a priori* der reinen Urtheilskraft in ästhetischen Urtheilen betrifft, d. i. in solchen, wo sie nicht (wie in den theoretischen) unter objective Verstandesbegriffe blos zu subsumiren hat und unter einem Gesetze steht, sondern ihr selbst subjectiv Gegenstand sowohl als Gesetz ist.

Diese Aufgabe kann auch so vorgestellt werden: wie ist ein Urtheil möglich, das blos aus dem eigenen Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriffe, diese Lust, als der Vorstellung desselben Objects in jedem andern Subjecte anhängig, *a priori*, d. i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurtheilte?

Dass Geschmacksurtheile synthetische sind, ist leicht einzusehen, weil sie über den Begriff, und selbst die Anschauung des Objects, hinausgehen und Etwas, was gar nicht einmal Erkenntniss ist, nämlich Gefühl der Lust (oder Unlust) zu jener als Prädicat hinzuthun. Dass sie aber, obgleich das Prädicat (der mit der Vorstellung verbundenen eigenen Lust) empirisch ist, gleichwohl, was die geforderte Beistimmung von Jedermann betrifft, Urtheile *a priori* sind, oder dafür gehalten werden wollen, ist gleichfalls schon in den Ausdrücken ihres Anspruchs enthalten und so gehört diese Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft unter das allgemeine Problem der Transcendentalphilosophie; wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

§. 37.

Was wird eigentlich in einem Geschmacksurtheile von einem Gegenstande *a priori* behauptet.

Dass die Vorstellung von einem Gegenstande unmittelbar mit einer Lust verbunden sey, kann nur innerlich wahrgenommen werden und würde, wenn man nichts weiter als dieses anzeigen wollte, ein blos empirisches Urtheil geben. Denn *a priori* kann ich mit keiner Vorstellung ein bestimmtes Gefühl (der Lust oder Unlust) verbinden, ausser wo ein den Willen bestimmendes Princip *a priori* in der Vernunft zum Grunde liegt, da denn die Lust (im moralischen Gefühl) die Folge davon ist, eben darum aber mit der Lust im Geschmacke gar nicht verglichen werden kann, weil sie einen bestimmten Begriff von einem Gesetze erfordert, da hingegen jene unmittelbar mit der blossen Beurtheilung vor allem Begriffe verbunden seyn soll. Daher sind auch alle Geschmacksurtheile einzelne Urtheile, weil sie ihr Prädicat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, sondern mit einer gegebenen einzelnen empirischen Vorstellung verbinden.

Also ist es nicht die Lust, sondern die **Allgemeingültigkeit dieser Lust**, die mit der blossen Beurtheilung eines Gegenstandes im Gemüthe als verbunden wahrgenommen wird, welche *a priori* als allgemeine Regel für die Urtheilskraft, für Jedermann gültig, in einem Geschmacksurtheile vorgestellt wird. Es ist ein empirisches Urtheil, dass ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurtheile. Es ist aber ein Urtheil *a priori*, dass ich ihn schön finde, d. i. jenes Wollgefallen Jedermann als nothwendig ansinnen darf.

§. 38.

Deduction der Geschmacksurtheile.

Wenn eingeräumt wird: dass in einem reinen Geschmacksurtheile das Wohlgefallen an dem Gegenstande mit der blossen Beurtheilung seiner Form verbunden sey, so ist es nichts Anderes, als die subjective Zweckmässigkeit derselben für die Urtheilskraft, welche wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüthe verbunden empfinden. Da nun die Urtheilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurtheilung, ohne alle Materie (weder Sinnenempfindung noch Begriff) nur auf die subjectiven Bedingungen des Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt (die weder auf die besondere Sinnesart, noch einen besondern Verstandesbegriff eingeschränkt ist) gerichtet seyn kann, folglich auf dasjenige Subjective, welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnisse überhaupt erforderlich) voraussetzen kann: so muss die Übereinstimmung einer Vorstellung mit diesen Bedingungen der Urtheilskraft als für Jedermann gültig *a priori* angenommen werden können, d. i. die Lust oder subjective Zweckmässigkeit der Vorstellung für das Verhältniss der Erkenntnissvermögen in der Beurtheilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt, wird Jedermann mit Recht angesonnen werden können [*].

---

[*] Um berechtigt zu seyn, auf allgemeine Beistimmung zu einem blos auf subjectiven Gründen beruhenden Urtheile der ästhetischen Urtheilskraft Anspruch zu machen, ist genug, dass man einräume: 1. bei allen Menschen seyen die subjectiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältniss der darin in Thätigkeit gesetzten Erkenntnisskräfte zu einem Erkenntniss überhaupt betrifft, einerlei, welches wahr seyn muss, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntniss nicht mittheilen könnten; 2. das Urtheil habe blos auf dieses Verhältniss (mithin die *formale Bedingung* der Urtheilskraft) Rücksicht genommen und sey rein, d. i. weder mit Begriffen vom Object noch Empfindungen, als Bestimmungsgründen, vermengt. Wenn in Ansehung dieses letztern auch

Anmerkung. zu § 38.

Diese Deduction ist darum so leicht, weil sie keine objective Realität eines Begriffs zu rechtfertigen nöthig hat; denn Schönheit ist kein Begriff vom Object und das Geschmacksurtheil ist kein Erkenntnissurtheil. Es behauptet nur: dass wir berechtigt sind, dieselben subjectiven Bedingungen der Urtheilskraft allgemein bei jedem Menschen vorauszusetzen, die wir in uns antreffen und nur noch, dass wir unter diese Bedingungen das gegebene Object richtig subsumirt haben, welches Letztere zwar unvermeidliche, der logischen Urtheilskraft nicht anhängende Schwierigkeiten hat, weil man in dieser unter Begriffe, in der ästhetischen aber unter ein blos empfindbares Verhältniss der an der vorgestellten Form des Objects wechselseitig unter einander stimmenden Einbildungskraft und des Verstandes subsumirt; wo die Subsumtion leicht trügen kann, dadurch aber doch der Rechtmässigkeit des Anspruchs der Urtheilskraft, auf allgemeine Beistimmung zu rechnen, nichts benommen wird, welcher nur darauf hinaus läuft: die Richtigkeit des Princips aus subjectiven Gründen für Jedermann gültig zu urtheilen; denn was die Schwierigkeit und den Zweifel wegen der Richtigkeit der Subsumtion unter jenes Princip betrifft, so macht sie die Rechtmässigkeit des Anspruchs auf diese Gültigkeit eines ästhetischen Urtheils überhaupt, mithin das Princip selber, so wenig zweifelhaft, als die eben sowohl (obgleich nicht so oft und leicht) fehlerhafte Subsumtion der logischen Urtheilskraft unter ihr Princip das letztere, welches objectiv ist, zweifelhaft machen kann. Würde aber die Frage seyn: wie ist es möglich, die Natur auch als einen Inbegriff von Gegenständen des Geschmacks *a priori* anzunehmen? so hat diese Aufgabe Beziehung auf die Teleologie, weil es als Zweck der Natur angesehen werden müsste, der ihrem Begriffe wesentlich anhinge, für unsere Urtheilskraft zweck-

---

gefehlt worden, so betrifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugniss, die ein Gesetz uns giebt, auf einen besondern Fall, wodurch die Befugniss überhaupt nicht aufgehoben wird.

mässige Formen aufzustellen. Aber die Richtigkeit dieser Annahme ist noch sehr zu bezweifeln, indessen dass die Wirklichkeit der Naturschönheiten der Erfahrung bloss liegt.

§. 39.

Von der Mittheilbarkeit einer Empfindung.

Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntniss bezogen wird, so heisst sie Sinnenempfindung und das Specifische ihrer Qualität lässt sich nur als durchgängig auf gleiche Art mittheilbar vorstellen, wenn man annimmt, dass Jedermann einen gleichen Sinn mit dem unsrigen habe; dieses lässt sich aber von einer Sinnesempfindung schlechterdings nicht voraussetzen. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, diese Art der Empfindung nicht mitgetheilt werden und, selbst wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht sicher seyn, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben. Noch mehr unterschieden müssen wir uns aber die Menschen in Ansehung der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit durch die Empfindung eben desselben Gegenstandes der Sinne vorstellen, und es ist schlechterdings nicht zu verlangen, dass die Lust an dergleichen Gegenständen von Jedermann zugestanden werde. Man kann die Lust von dieser Art, weil sie durch den Sinn ins Gemüth kommt, und wir dabei also passiv sind, die Lust des Genusses nennen.

Das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen ist dagegen keine Lust des Genusses, sondern der Selbstthätigkeit und deren Gemässheit mit der Idee seiner Bestimmung. Dieses Gefühl, welches das sittliche heisst, erfordert aber Begriffe und stellt keine freie, sondern gesetzliche Zweckmässigkeit dar, lässt sich also auch nicht anders, als vermittelst der Vernunft und, soll die Lust bei Jedermann gleichartig seyn, durch sehr bestimmte praktische Vernunftbegriffe allgemein mittheilen.

Die Lust am Erhabenen der Natur, als Lust der vernünftelnden Contemplation, macht zwar auch auf allgemeine Theilnehmung Anspruch, setzt aber doch schon ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung voraus, welches, so dunkel es auch seyn mag, eine moralische Grundlage hat, worauf aber, dass andere Menschen Rücksicht nehmen und in der Betrachtung der rauhen Grösse der Natur ein Wohlgefallen finden werden (welche wahrhaftig dem Anblicke derselben, der eher abschreckend ist, nicht zugeschrieben werden kann), ich nicht schlechthin vorauszusetzen berechtigt bin. Dessen ungeachtet kann ich doch in Betrachtung dessen, dass auf jene moralischen Anlagen bei jeder schicklichen Veranlassung Rücksicht genommen werden sollte, auch jenes Wohlgefallen Jedermann ansinnen, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes, welches seinerseits wiederum auf Begriffe der Vernunft gegründet ist.

Dagegen ist die Lust am Schönen weder eine Lust des Genusses, noch einer gesetzlichen Thätigkeit, auch nicht der vernünftelnden Contemplation nach Ideen, sondern der blossen Reflexion und, ohne irgend einen Zweck oder Grundsatz zur Richtschnur zu haben, begleitet sie die gemeine Auffassung eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung, in Beziehung auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, durch ein Verfahren der Urtheilskraft, welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muss, nur dass sie es hier, um einen empirischen objectiven Begriff, dort aber (in der ästhetischen Beurtheilung) nur um die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjectiv-zweckmässigen) Beschäftigung beider Erkenntnissvermögen in ihrer Freiheit wahrzunehmen, d. i. seinen Vorstellungszustand mit Lust zu empfinden, zu thun ist. Diese Lust muss nothwendig bei Jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjective Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniss überhaupt sind und die Proportion dieser Erkenntnissvermögen, die zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei Jedermann voraussetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geschmack Urtheilende (wenn er nur in diesem Bewusstseyn nicht irrt und die Materie für die Form, den Reiz für Schönheit nimmt) die subjective Zweckmässigkeit, d. i. sein Wohlgefallen am Objecte, jedem Anderen ansinnen und sein Gefühl als allgemein mittheilbar, und zwar ohne Vermittelung der Begriffe, annehmen.

§. 40.

Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis.*

Man giebt oft der Urtheilskraft, wenn nicht sowohl ihre Reflexion, als vielmehr blos das Resultat derselben bemerklich ist, den Namen eines Sinnes und redet von einem Wahrheitssinne, von einem Sinne für Anständigkeit, Gerechtigkeit u. s. w., ob man zwar weiss, wenigstens billig wissen sollte, dass es nicht ein Sinn ist, in dem diese Begriffe ihren Sitz haben können, noch weniger, dass dieser zu einem Ausspruche allgemeiner Regeln die mindeste Fähigkeit habe, sondern dass uns von Wahrheit, Schicklichkeit, Schönheit oder Gerechtigkeit nie eine Vorstellung dieser Art in Gedanken kommen könnte, wenn wir uns nicht über die Sinne zu höheren Erkenntnissvermögen erheben könnten. Der gemeine Menschenverstand, den man, als blos gesunden (noch nicht cultivirten) Verstand, für das Geringste ansieht, dessen man nur immer sich von dem, der auf den Namen eines Menschen Anspruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinsinnes (*sensus communis)* belegt zu werden, und so, dass man unter dem Worte gemein (nicht blos in unserer Sprache, die in diesem wirklich eine Zweideutigkeit enthält, sondern auch in mancher andern) so viel als das *vulgare*, was man allenthalben antrifft, versteht, welches zu besitzen schlechterdings kein Verdienst oder Vorzug ist.

Unter dem *sensus communis* aber muss man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes Andern in Gedanken *(a priori)* Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, die leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluss haben würden. Dieses geschieht nun dadurch, dass man sein Urtheil an Anderer ihre, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr blos mögliche, Urtheile hält und sich in die Stelle jedes Andern versetzt, indem man blos von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhängen, abstrahirt, welches wiederum dadurch bewirkt wird, dass man das, was in unserm Vorstellungszustande Materie, d. i. Empfindung ist, so viel möglich weglässt und lediglich auf die formalen Eigenthümlichkeiten seiner Vorstellung, oder seines Vorstellungszustandes, Acht hat. Nun scheint diese Operation der Reflexion vielleicht allzu künstlich zu seyn, um sie dem Vermögen, welches wir den gemeinen Sinn nennen, beizulegen; allein sie sieht auch nur so aus, wenn man sie in abstracten Formeln ausdrückt; an sich ist nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abstrahiren, wenn man ein Urtheil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll.

Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes gehören zwar nicht hierher, als Theile der Geschmackskritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundsätze dienen. Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. an der Stelle jedes Andern zu denken; 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken. Die erste ist die Maxime der vorurtheilsfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der consequenten Denkungsart. Die erste ist die Maxime einer niemals passiven Vernunft; der Hang zur letztern, mithin zur Heteronomie der Vernunft, heisst das Vorurtheil, unter welchen das grösste ist, die Natur sich Regeln, die der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen, d. i. der Aberglaube. Befreiung vom Aberglauben heisst Aufklärung[*], weil, obschon diese Benennung auch der Befreiung von Vorurtheilen überhaupt zukommt, jener doch vorzugsweise *(in sensu eminenti)* ein Vorurtheil genannt zu werden verdient, indem die Blindheit, darin der Aberglaube versetzt, ja sie wohl gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfniss, von Andern geleitet zu werden, mithin den Zustand einer passiven Vernunft vorzüglich kenntlich macht. Was die zweite Maxime der Denkungsart betrifft, so sind wir sonst wohl gewohnt, denjenigen eingeschränkt (bornirt, das Gegentheil vom erweiterten) zu nennen, dessen Talente zu keinem grossen Gebrauche (vornämlich dem intensiven) zulangen. Allein hier ist nicht die Rede von Vermögen des Erkenntnisses, sondern von der Denkungsart einen zweckmässigen Gebrauch davon zu machen, welche, so klein auch der Umfang und der Grad sey, wohin die Naturgabe des Menschen reicht, dennoch einen Mann von erweiterter Denkungsart anzeigt, wenn er sich über die subjectiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwischen so viele Andere wie eingeklammert sind, wegsetzen und aus einem allgemeinen Standpuncte (den er dadurch nur bestimmen kann, dass er sich in den Standpunct Anderer versetzt) über sein eigen Urtheil reflectirt. Die dritte Maxime nämlich, die der consequenten Denkungsart, ist am Schwersten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden. Man kann sagen: die erste dieser Maximen ist die des Verstandes, die zweite der Urtheilskraft, die dritte der Vernunft. —

---

[*] Man sieht bald, dass Aufklärung zwar in Thesi leicht, in Hypothesi aber eine schwere und langsam auszuführende Sache sey; weil mit seiner Vernunft nicht passiv, sondern jederzeit sich selbst gesetzgebend zu seyn, zwar etwas ganz Leichtes für den Menschen ist, der nur seinem wesentlichen Zwecke angemessen seyn will, und das, was über seinen Verstand ist, nicht zu wissen verlangt: aber da die Bestrebung zum letzteren kaum zu verhüten ist, und es an Andern, die diese Wissbegierde befriedigen zu können mit viel Zuversicht versprechen, nie fehlen wird, so muss das blos Negative (welches die eigentliche Aufklärung ausmacht) in der Denkungsart (zumal der öffentlichen) zu erhalten, oder herzustellen, sehr schwer seyn.

Ich nehme den durch diese Episode verlassenen Faden wieder auf und sage: dass der Geschmack mit mehrerem Rechte *sensus communis* genannt werden könne, als der gesunde Verstand, und die ästhetische Urtheilskraft eher, als die intellectuelle den Namen eines gemeinschaftlichen Sinnes* führen könne, wenn man ja das Wort Sinn von einer Wirkung der blossen Reflexion aufs Gemüth brauchen will; denn da versteht man unter Sinn das Gefühl der Lust. Man könnte sogar den Geschmack durch das Beurtheilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittelung eines Begriffs allgemein mittheilbar macht, definiren.

Die Geschicklichkeit der Menschen, sich ihre Gedanken mitzutheilen, erfordert auch ein Verhältniss der Einbildungskraft und des Verstandes, um den Begriffen Anschauungen und diesem Begriffe zuzugesellen, die in ein Erkenntniss zusammenfliessen; aber alsdann ist die Zusammenstimmung beider Gemüthskräfte gesetzlich, unter dem Zwange bestimmter Begriffe. Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt, und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmässig Spiel setzt, da theilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl, eines zweckmässigen Zustandes des Gemüths mit.

Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung

---

* Man könnte den Geschmack durch *sensus communis aestheticus*, den gemeinen Menschenverstand durch *sensus communis logicus* benennen.

(ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, *a priori* zu beurtheilen.

Wenn man annehmen dürfte, dass die blosse allgemeine Mittheilbarkeit seines Gefühls an sich schon ein Interesse für uns bei sich führen müsse (welches man aber aus der Beschaffenheit einer blos reflectirenden Urtheilskraft zu schliessen nicht berechtigt ist), so würde man sich erklären können, woher das Gefühl im Geschmacksurtheile gleichsam als Pflicht Jedermann zugemuthet werde.

§. 41.

Vom empirischen Interesse am Schönen.

Dass das Geschmacksurtheil, wodurch Etwas für schön erklärt wird, kein Interesse zum **Bestimmungsgrunde** haben müsse, ist oben hinreichend dargethan worden. Aber daraus folgt nicht, dass ein solches, nachdem es, als reines ästhetisches Urtheil, gegeben worden, damit nicht verbunden werden könne. Diese Verbindung wird aber immer nur indirect seyn können, d. i. der Geschmack muss allererst mit etwas Anderem verbunden vorgestellt werden, um mit dem Wohlgefallen der blossen Reflexion über einen Gegenstand, noch eine **Lust an der Existenz** desselben (als worin alles Interesse besteht) verknüpfen zu können. Denn es gilt hier im ästhetischen Urtheile, was im Erkenntnissurtheile (von Dingen überhaupt) gesagt wird, *a posse ad esse non valet consequentia.* Dieses Andere kann nun etwas Empirisches seyn, nämlich eine Neigung, die der menschlichen Natur eigen ist, oder etwas Intellectuelles, als Eigenschaft des Willens, *a priori* durch Vernunft bestimmt werden zu können, welche beide ein Wohlgefallen am Daseyn eines Objects enthalten und so den Grund zu einem Interesse an demjenigen legen können, was schon für sich und ohne Rücksicht auf irgend ein Interesse gefallen hat.

Empirisch interessirt das Schöne nur in der Gesellschaft, und wenn man den Trieb zur Gesellschaft als den Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d. i. die Geselligkeit zur Erforderniss des Menschen, als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur Humanität gehörige Eigenschaft einräumt, so kann es nicht fehlen, dass man nicht auch den Geschmack als ein Beurtheilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein Gefühl jedem Andern mittheilen kann, mithin als Beförderungsmittel dessen, was eines Jeden natürliche Neigung verlangt, ansehen sollte.

Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschmücken, sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht blos Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu seyn (der Anfang der Civilisirung); denn als einen solchen beurtheilt man denjenigen, der seine Lust Andern mitzutheilen geneigt und geschickt ist und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit Andern fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein Jeder die Rücksicht auf allgemeine Mittheilung von Jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst dictirt ist, und so werden freilich anfangs nur Reize, z. B. Farben, um sich zu bemalen (Rocou bei den Caraiben und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen, Muschelschaalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen (als an Canots, Kleidern u. s. w.), die gar kein Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Genusses bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig und mit grossem Interesse verbunden, bis endlich die auf den höchsten Punct gekommene Civilisirung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht und Empfindungen nur so viel werth gehalten werden, als sie sich allgemein mittheilen lassen, wo denn, wenn gleich die Lust, die Jeder an einem solchen Gegenstande hat, nur unbeträchtlich und für sich ohne merkliches Interesse ist, doch die Idee von ihrer allgemeinen Mittheilbarkeit ihren Werth beinahe unendlich vergrössert.

Dieses indirect dem Schönen, durch Neigung zur Gesellschaft angehängte, mithin empirische, Interesse ist aber für uns hier von keiner Wichtigkeit, die wir nur darauf zu sehen haben, was auf das Geschmacksurtheil *a priori*, wenn gleich nur indirect, Beziehung haben mag. Denn wenn auch in dieser Form sich ein damit verbundenes Interesse entdecken sollte, so würde Geschmack einen Übergang unseres Beurtheilungsvermögens von dem Sinnengenuss zum Sittengefühl entdecken, und nicht allein, dass man dadurch den Geschmack zweckmässig zu beschäftigen besser geleitet werden würde, so würde auch ein Mittelglied der Kette, der menschlichen Vermögen *a priori*, von denen alle Gesetzgebung abhängen muss, als ein solches dargestellt werden. So viel kann man von dem empirischen Interesse an Gegenständen des Geschmacks und am Geschmack selbst wohl sagen, dass es, da dieser der Neigung fröhnt, obgleich sie noch so verfeinert seyn mag, sich doch auch mit allen Neigungen und Leidenschaften, die in der Gesellschaft ihre grösste Mannigfaltigkeit und höchste Stufe erreichen, gern zusammenschmelzen lässt und das Interesse am Schönen, wenn es darauf gegründet ist, einen nur sehr zweideutigen Übergang vom Angenehmen zum Guten abgeben könne, welchen, ob er nicht etwa doch durch den Geschmack, wenn er in seiner Reinigkeit genommen wird, befördert werden könne, wir zu untersuchen Ursache haben.

§. 42.

Vom intellectuellen Interesse am Schönen.

Es geschah in gutmüthiger Absicht, dass diejenigen, welche alle Beschäftigungen der Menschen, wozu sie die innere Naturanlage antreibt, gerne auf den letzten Zweck der Menschheit, nämlich das Moralisch-Gute richten wollten, es für ein Zeichen eines guten moralischen Charakters hielten, am Schönen überhaupt ein Interesse zu nehmen. Ihnen ist aber nicht ohne Grund von Andern widersprochen worden, die sich auf die Erfahrung berufen, dass Virtuosen des Geschmacks nicht allein öfters, sondern wohl gar gewöhnlich eitel, eigensinnig und verderblichen Leidenschaften ergeben, vielleicht noch weniger als Andere auf den Vorzug der Anhänglichkeit an sittliche Grundsätze Anspruch machen könnten, und so scheint es, dass das Gefühl fürs Schöne, nicht allein (wie es auch wirklich ist) vom moralischen Gefühl specifisch unterschieden, sondern auch das Interesse, welches man damit verbinden kann, mit dem moralischen schwer, keineswegs aber durch innere Affinität, vereinbar sey.

Ich räume nun zwar gern ein, dass das Interesse am *Schönen der Kunst* (wozu ich auch den künstlichen Gebrauch der Naturschönheiten zum Putze, mithin zur Eitelkeit, rechne) gar keinen Beweis einer dem Moralischguten anhänglichen, oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe, dagegen behaupte ich, dass ein *unmittelbares Interesse* an der Schönheit der *Natur* zu nehmen (nicht blos Geschmack haben, um sie zu beurtheilen), jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sey, wenn dieses Interesse habituell ist, wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung anzeige, wenn es sich mit der *Beschauung der Natur* gern verbindet. Man muss sich aber wohl erinnern, dass ich hier eigentlich die schönen *Formen* der Natur meine, die *Reize* dagegen, welche sie so reichlich auch mit jenen zu verbinden pflegt, noch zur Seite setze, weil das Interesse daran zwar auch unmittelbar, aber doch empirisch ist.

Der, welcher einsam (und ohne Absicht, seine Bemerkungen Andern mittheilen zu wollen) die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insects u. s. w. betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben und sie nicht gern in der Natur überhaupt vermissen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, viel weniger ein Nutzen daraus für ihn hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares und zwar intellectuelles Interesse an der Schönheit der Natur, d. i. nicht allein ihr Product der Form nach, sondern auch das Daseyn desselben gefällt, ohne dass ein Sinnenreiz daran Antheil hätte, oder er auch irgend einen Zweck damit verbände.

Es ist aber hierbei merkwürdig, dass, wenn man diesem Liebhaber des Schönen insgeheim hintergangen hätte, und künstliche Blumen (die man den natürlichen ganz ähnlich verfertigen kann) in die Erde gesteckt, oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Interesse, das er vorher daran nahm, alsbald verschwinden, vielleicht aber ein anderes, nämlich das Interesse der Eitelkeit, sein Zimmer für fremde Augen damit auszuschmücken, an dessen Stelle sich einfinden würde. Dass die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat: dieser Gedanke muss die Anschauung und Reflexion begleiten und auf diesen gründet sich allein das unmittelbare Interesse, das man daran nimmt; sonst bleibt entweder ein blosses Geschmacksurtheil ohne alles Interesse, oder nur mit einem mittelbaren, nämlich auf die Gesellschaft bezogenen verbunden übrig, welches letztere keine sichere Anzeige auf moralisch-gute Denkungsart abgiebt.

Dieser Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit, wenn jene gleich durch diese der Form nach sogar übertroffen würde, dennoch an jener allein ein unmittelbares Interesse zu nehmen, stimmt mit der geläuterten und gründlichen Denkungsart aller Menschen überein, die ihr sittliches Gefühl cultivirt haben. Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, über Producte der schönen Kunst mit der grössten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zimmer gern verlässt, in welchem jene, die Eitelkeit und allenfalls gesellschaftliche Freuden unterhaltende, Schönheiten anzutreffen sind, und sich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichsam Wollust für seinen Geist in einem Gedankengange zu finden, den er sich nie völlig entwickeln kann, so werden wir diese seine Wahl selber mit Hochachtung betrachten und in ihm eine schöne Seele voraussetzen, auf die kein Kunstkenner und Liebhaber, um des Interesse willen, das er an seinen Gegenständen nimmt, Anspruch machen kann. — Was ist nun der Unterschied der so verschiedenen Schätzung zweierlei Objecte, die im Urtheile des blossen Geschmacks einander kaum den Vorzug streitig machen würden?

Wir haben ein Vermögen der blos ästhetischen Urtheilskraft, ohne Begriffe über Formen zu urtheilen, und an der blossen Beurtheilung derselben ein Wohlgefallen zu finden, welches wir zugleich Jedermann zur Regel machen, ohne dass dieses Urtheil sich auf ein Interesse gründet, noch ein solches hervorbringt. Andererseits haben wir auch ein Vermögen einer intellectuellen Urtheilskraft für blosse Formen praktischer Maximen (so ferne sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung von selbst qualificiren) ein Wohlgefallen *a priori* zu bestimmen, welches wir Jedermann zum Gesetze machen, ohne dass unser Urtheil sich auf irgend ein Interesse gründet, aber doch ein solches hervorbringt. Die Lust oder Unlust im ersteren Urtheile heisst die des Geschmacks, die zweite des moralischen Gefühls.

Da es aber die Vernunft auch interessirt, dass die Ideen (für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt) auch objective Realität haben, d. i. dass die Natur wenigstens eine Spur zeige, oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmässige Übereinstimmung ihrer Producte zu unserm von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen (welches wir *a priori* für Jedermann als Gesetz erkennen, ohne dieses auf Beweise gründen zu können) anzunehmen: so muss die Vernunft an jeder Äusserung der Natur von einer dieser ähnlichen Übereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüth über die Schönheit der Natur nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessirt zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch, und der, welcher es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur so ferne an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohlgegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessirt, bei dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischen Gesinnung zu vermuthen.

Man wird sagen: diese Deutung ästhetischer Urtheile auf Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühl sehe gar zu studirt aus, um sie für die wahre Auslegung der Chifferschrift zu halten, wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht. Allein erstlich ist dieses unmittelbare Interesse am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, sondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten schon ausgebildet ist, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist, und dann führt die Analogie zwischen dem reinen Geschmacksurtheile, welches, ohne von irgend einem Interesse abzuhängen, ein Wohlgefallen fühlen lässt, und es zugleich *a priori* als der Menschheit überhaupt anständig vorstellt, mit dem moralischen Urtheile, welches eben dasselbe aus Begriffen thut, auch ohne deutliches, subtiles und vorsätzliches Nachdenken, auf ein gleichmässiges unmittelbares Interesse an dem Gegenstande des ersteren, so wie an dem des letzteren; nur dass jenes ein freies, dieses ein auf objective Gesetze gegründetes Interesse ist. Dazu kommt noch die Bewunderung der Natur, die sich an ihren schönen Producten als Kunst, nicht blos durch Zufall, sondern gleichsam absichtlich, nach gesetzmässiger Anordnung und als Zweckmässigkeit ohne Zweck, zeigt, welchen letzteren, da wir ihn äusserlich nirgend antreffen, wir natürlicher Weise in uns selbst, und zwar demjenigen, was den letzten Zweck unseres Daseyns ausmacht, nämlich der moralischen Bestimmung suchen (von welcher Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit einer solchen Naturzweckmässigkeit aber allererst in der Teleologie die Rede seyn wird).

Dass das Wohlgefallen an der schönen Kunst im reinen Geschmacksurtheile nicht eben so mit einem unmittelbaren Interesse verbunden ist, als das an der schönen Natur, ist auch leicht zu erklären. Denn jene ist entweder eine solche Nachahmung von dieser, die bis zur Täuschung geht und alsdann thut sie die Wirkung als (dafür gehaltene) Naturschönheit; oder sie ist eine absichtlich auf unser Wohlgefallen sichtbarlich gerichtete Kunst; alsdann aber würde das Wohlgefallen an diesem Producte zwar unmittelbar durch Geschmack statt finden, aber kein anderes als mittelbares Interesse an der zum Grunde liegenden Ursache, nämlich einer Kunst, welche nur durch ihren Zweck, niemals an sich selbst interessiren kann. Man wird vielleicht sagen, dass dieses auch der Fall sey, wenn ein Object der Natur durch seine Schönheit nur so ferne interessirt, als ihr eine moralische Idee beigesellt wird: aber nicht dieses, sondern die Beschaffenheit derselben an sich selbst, dass sie sich zu einer solchen Beigesellung qualificirt, die ihr also innerlich zukommt, interessirt unmittelbar.

Die Reize in der schönen Natur, welche so häufig mit der schönen Form gleichsam zusammenschmelzend angetroffen werden, sind entweder zu den Modificationen des Lichts (in der Farbengebung) oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn diese sind die einzigen Empfindungen, welche nicht blos Sinnengefühl, sondern auch Reflexion über die Form dieser Modificationen der Sinne verstatten, und so gleichsam eine Sprache, die die Natur zu uns führt und die einen höheren Sinn zu haben scheint, in sich enthalten. So scheint die weisse Farbe der Lilie das Gemüth zu Ideen der Unschuld und nach der Ordnung der sieben Farben, von der rothen an bis zur violetten, 1. zur Idee der Erhabenheit, 2. der Kühnheit, 3. der Freimüthigkeit, 4. der Freundlichkeit, 5. der Bescheidenheit, 6. der Standhaftigkeit und 7. der Zärtlichkeit zu stimmen. Der Gesang der Vögel verkündigt Fröhlichkeit und Zufriedenheit mit seiner Existenz. Wenigstens so deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Absicht seyn oder nicht. Aber dieses Interesse, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, dass es Schönheit der Natur sey, und es verschwindet ganz, sobald man bemerkt, man sey getäuscht, und es sey nur Kunst, sogar, dass auch der Geschmack alsdann nichts Schönes, oder das Gesicht etwas Reizendes mehr daran finden kann. Was wird von Dichtern höher gepriesen, als der bezaubernd schöne Schlag der Nachtigall, in einsamen Gebüschen, an einem stillen Sommerabende, bei dem sanften Lichte des Mondes? Indessen hat man Beispiele, dass, wo kein solcher Sänger angetroffen wird, irgend ein lustiger Wirth seine zum Genuss der Landluft bei ihm eingekehrten Gäste dadurch zu ihrer grössten Zufriedenheit hintergangen hat, dass er einen muthwilligen Burschen, welcher diesen Schlag (mit Schilf oder Rohr im Munde) ganz der Natur ähnlich nachzumachen wusste, in einem Gebüsche verbarg. Sobald man aber inne wird, dass es Betrug sey, so wird Niemand es lange aushalten, diesem vorher für so reizend gehaltenen Gesange zuzuhören; und so ist es mit jedem andern Singvogel beschaffen. Es muss Natur seyn, oder von uns dafür gehalten werden, damit wir am Schönen als einem solchen ein unmittelbares Interesse nehmen können, noch mehr aber, wenn wir gar Andern zumuthen dürfen, dass sie es daran nehmen sollten, welches in der That geschieht, indem wir die Denkungsart derer für grob und unedel halten, die kein Gefühl für die schöne Natur haben (denn so nennen wir die Empfänglichkeit eines Interesse an ihrer Betrachtung) und sich bei der Mahlzeit oder der Bouteille am Genusse blosser Sinnesempfindungen halten.

§. 43.

Von der Kunst überhaupt.

1. Kunst wird von der Natur, wie Thun *(facere)* vom Handeln, oder Wirken, überhaupt *(agere)* und das Product, oder die Folge der erstern, als Werk *(opus)* von der letztern als Wirkung *(effectus)* unterschieden.

Von Rechts wegen sollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kunst nennen. Denn ob man gleich das Product der Bienen (die regelmässig gebauten Wachsscheiben) ein Kunstwerk zu nennen beliebt, so geschieht dieses doch nur wegen der Analogie mit der letztern; sobald man sich nämlich besinnt, dass sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, so sagt man alsbald, es ist ein Product ihrer Natur (des Instincts) und als Kunst wird es nur ihrem Schöpfer zugeschrieben.

Wenn man bei Durchsuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geschehen ist, ein Stück behauenes Holz antrifft, so sagt man nicht, es ist ein Product der Natur, sondern der Kunst; die hervorbringende Ursache derselben hat sich einen Zweck gedacht, dem dieses seine Form zu danken hat. Sonst sieht man wohl auch an Allem eine Kunst, was so beschaffen ist, dass eine Vorstellung desselben in ihrer Ursache vor ihrer Wirklichkeit vorhergegangen seyn muss (wie selbst bei Bienen), ohne dass doch die Wirkung von ihr eben *gedacht* seyn dürfe; wenn man aber etwas schlechthin ein Kunstwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterscheiden, so versteht man allemal darunter ein Werk der Menschen.

2. *Kunst* als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der *Wissenschaft* unterschieden (*Können* vom *Wissen*), als praktisches vom theoretischen Vermögen, als Technik von der Theorie (wie die Feldmesskunst von der Geometrie). Und da wird auch das, was man kann, sobald man nur *weiss*, was gethan werden soll, und also nur die begehrte Wirkung genugsam kennt, nicht eben Kunst genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das Vollständigste kennt, dennoch darum zu machen noch nicht sofort die Geschicklichkeit hat, gehört in so weit zur Kunst. *Camper* beschreibt sehr genau, wie der

beste Schuh beschaffen seyn müsste, aber er konnte gewiss keinen machen[*].

3. Wird auch Kunst vom Handwerke unterschieden, die erste heisst freie, die andere kann auch Lohnkunst heissen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel, d. i. als Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmässig ausfallen (gelingen) könne; die zweite so, dass sie als Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ist, mithin zwangsmässig auferlegt werden kann. Ob in der Rangliste der Zünfte Uhrmacher für Künstler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten sollen, das bedarf eines andern Gesichtspunctes der Beurtheilung, als derjenige ist, den wir hier nehmen, nämlich die Proportion der Talente, die dem einen oder andern dieser Geschäfte zum Grunde liegen müssen. Ob auch unter den sogenannten sieben freien Künsten nicht einige, die den Wissenschaften beizuzählen, manche auch, die mit Handwerken zu vergleichen sind, aufgeführt worden seyn möchten, davon will ich hier nicht reden. Dass aber in allen freien Künsten dennoch etwas Zwangsmässiges, oder wie man es nennt, ein Mechanismus erforderlich sey, ohne welchen der Geist, der in der Kunst frei seyn muss und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunsten würde, ist nicht unrathsam zu erinnern (z. B. in der Dichtkunst, die Sprachrichtigkeit und Sprachreichthum, ingleichen die Prosodie und das Sylbenmaass), da manche neuere Erzieher eine freie Kunst am Besten zu befördern glauben, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen und sie aus Arbeit in blosses Spiel verwandeln.

---

[*] In meinen Gegenden sagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine solche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit seinem Ei: das ist keine Kunst, es ist nur eine Wissenschaft, d. i. wenn man es weiss, so kann man es, und eben dieses sagt er von allen vorgeblichen Künsten des Taschenspielers. Die des Seiltänzers dagegen wird er gar nicht in Abrede seyn, Kunst zu nennen.

§. 44.

Von der schönen Kunst.

Es giebt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst. Denn was die erstere betrifft, so würde in ihr wissenschaftlich, d. i. durch Beweisgründe ausgemacht werden sollen, ob Etwas für schön zu halten sey oder nicht; das Urtheil über Schönheit würde also, wenn es zur Wissenschaft gehörte, kein Geschmacksurtheil seyn. Was das zweite anlangt, so ist eine Wissenschaft, die, als solche, schön seyn soll, ein Unding. Denn wenn man in ihr als Wissenschaft nach Gründen und Beweisen fragte, so würde man uns durch geschmackvolle Aussprüche (*bon-mots*) abfertigen. — Was den gewöhnlichen Ausdruck, schöne Wissenschaften veranlasst hat, ist ohne Zweifel nichts anders, als dass man ganz richtig bemerkt hat, es werde zur schönen Kunst in ihrer ganzen Vollkommenheit viel Wissenschaft, als z. B. Kenntniss alter Sprachen, Belesenheit der Autoren, die für Classiker gelten, Geschichte, Kenntniss der Alterthümer u. s. w. erfordert, und daher diese historischen Wissenschaften, weil sie zur schönen Kunst die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch, weil darunter selbst die Kenntniss der Producte der schönen Kunst (Beredtsamkeit und Dichtkunst) begriffen worden, durch eine Wortverwechselung, selbst schöne Wissenschaften genannt hat.

Wenn die Kunst, dem Erkenntnisse eines möglichen Gegenstandes angemessen, blos ihn wirklich zu machen die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet, so ist sie mechanische; hat sie aber das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht, so heisst sie ästhetische Kunst. Diese ist entweder angenehme oder schöne Kunst. Das Erste ist sie, wenn der Zweck derselben ist, dass die Lust die Vorstellungen als blosse Empfindungen; das Zweite, dass sie dieselbe als Erkenntnissarten begleite.

Angenehme Künste sind die, welche blos zum Genusse abgezweckt werden, dergleichen alle die Reize sind, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können: als unterhaltend zu erzählen, die Gesellschaft in freimüthige und lebhafte Gesprächigkeit zu versetzen, durch Scherz und Lachen sie zu einem gewissen Tone der Lustigkeit zu stimmen, wo, wie man sagt, Manches ins Gelag hinein geschwatzt werden kann und Niemand über das, was er spricht, verantwortlich seyn will, weil es nur auf die augenblickliche Unterhaltung, nicht auf einen bleibenden Stoff zum Nachdenken oder Nachsagen angelegt ist. (Hierzu gehört denn auch die Art, wie der Tisch zum Genusse ausgerüstet ist, oder wohl gar bei grossen Gelagen die Tafelmusik, ein wunderlich Ding, welches nur als ein angenehmes Geräusch die Stimmung der Gemüther zur Fröhlichkeit unterhalten soll und, ohne dass Jemand auf die Composition derselben die mindeste Aufmerksamkeit verwendet, die freie Gesprächigkeit eines Nachbars mit dem andern begünstigt.) Dazu gehören ferner alle Spiele, die weiter kein Interesse bei sich führen, als die Zeit unvermerkt verlaufen zu machen.

Schöne Kunst dagegen ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmässig ist und obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert.

Die allgemeine Mittheilbarkeit einer Lust führt es schon in ihrem Begriffe mit sich, dass diese nicht eine Lust des Genusses, aus blosser Empfindung, sondern der Reflexion seyn müsse, und so ist ästhetische Kunst, als schöne Kunst, eine solche, die die reflectirende Urtheilskraft und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaasse hat.

§. 45.

Schöne Kunst ist eine Kunst, so ferne sie zugleich Natur zu seyn scheint.

An einem Producte der schönen Kunst muss man sich bewusst werden, dass es Kunst sey und nicht Natur, aber doch muss die Zweckmässigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkührlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Product der blossen Natur sey. Auf diesem Gefühle der Freiheit im Spiele unserer Erkenntnissvermögen, welches doch zugleich zweckmässig seyn muss, beruht diejenige Lust, welche allein allgemein mittheilbar ist, ohne sich doch auf Begriffe zu gründen. Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah, und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sey Kunst und sie uns doch als Natur aussieht.

Denn wir können allgemein sagen, es mag die Natur- oder die Kunstschönheit betreffen, schön ist das, was in der blossen Beurtheilung (nicht in der Sinnenempfindung noch durch einen Begriff) gefällt. Nun hat Kunst jederzeit eine bestimmte Absicht, Etwas hervorzubringen. Wenn dieses aber blosse Empfindung (etwas blos Subjectives) wäre, die mit Lust begleitet seyn sollte, so würde dies Product, in der Beurtheilung, nur vermittelst des Sinnengefühls gefallen. Wäre die Absicht auf die Hervorbringung eines bestimmten Objects gerichtet, so würde, wenn sie durch die Kunst erreicht wird, das Object nur durch Begriffe gefallen. In beiden Fällen aber würde die Kunst nicht in der blossen Beurtheilung, d. i. nicht als schöne, sondern mechanische Kunst gefallen.

Also muss die Zweckmässigkeit im Producte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen, d. i. schöne Kunst muss als Natur anzusehen seyn: ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist. Als Natur aber erscheint ein Product der Kunst dadurch, dass zwar alle Pünctlichkeit in der Ubereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Product das werden kann, was es seyn soll, angetroffen wird, aber ohne Peinlichkeit, d. i. ohne eine Spur zu zeigen, dass die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe.

§. 46.

Schöne Kunst ist Kunst des Genies.

Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt. Da das Talent, als angebornes productives Vermögen des Künstlers, selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: Genie ist die angeborne Gemüthsanlage *(ingenium)*, durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt.

Was es auch mit dieser Definition für eine Bewandtniss habe und ob sie blos willkührlich, oder dem Begriffe, welchen man mit dem Worte Genie zu verbinden gewohnt ist, angemessen sey, oder nicht (welches in dem folgenden Paragraph erörtert werden soll), so kann man doch schon zum Voraus beweisen, dass, nach der hier angenommenen Bedeutung des Worts, schöne Künste nothwendig als Künste des Genies betrachtet werden müssen.

Denn eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Product, wenn es künstlich heissen soll, als möglich vorgestellt wird. Der Begriff der schönen Kunst aber verstattet nicht, dass das Urtheil über die Schönheit ihres Products von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen Begriff zum Bestimmungsgrunde habe, mithin ohne einen Begriff von der Art, wie es möglich sey, zum Grunde zu legen. Also kann die schöne Kunst sich selbst nicht die Regel ausdenken, nach der sie ihr Product zu Stande bringen soll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Product niemals Kunst heissen kann, so muss die Natur im Subjecte (und durch die

Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, d. i. die schöne Kunst ist nur als Product des Genies möglich.

Man sieht hieraus, dass Genie 1. ein Talent sey, dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben lässt, hervorzubringen, nicht Geschicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgend einer Regel gelernt werden kann, folglich dass Originalität seine erste Eigenschaft seyn müsse; 2. dass, da es auch originalen Unsinn geben kann, seine Producte zugleich Muster, d. i. exemplarisch seyn müssen, mithin selbst nicht durch Nachahmung entsprungen, Anderen noch dazu, dass ist zum Richtmaasse oder Regel der Beurtheilung, dienen müssen; 3. dass es, wie es sein Product zu Stande bringe, selbst nicht wissenschaftlich anzeigen könne, sondern dass es als Natur die Regel gebe, und daher der Urheber eines Products, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiss, wie sich in ihm die Ideen dazu herbei finden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmässig auszudenken und Anderen in Vorschriften mitzutheilen, die sie in den Stand setzen, gleichmässige Producte hervorzubringen (daher denn auch vermuthlich das Wort Genie von *genius*, dem eigenthümlichen einem Menschen bei der Geburt mitgegebenen schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originalen Ideen herrührten, abgeleitet ist); 4. dass die Natur durch das Genie nicht der Wissenschaft, sondern der Kunst die Regel vorschreibe und dieses auch nur, so ferne sie schöne Kunst seyn soll.

§. 47.

Erläuterung und Bestätigung obiger Erklärung vom Genie.

Darin ist Jedermann einig, dass Genie dem Nachahmungsgeiste gänzlich entgegenzusetzen sey. Da nun Lernen nichts als Nachahmen ist, so kann die grösste Fähigkeit, Gelehrigkeit (Capacität) als Gelehrigkeit doch nicht für Genie gelten. Wenn man aber auch selbst denkt oder dichtet und nicht blos, was Andere gedacht haben, auffasst, ja sogar für Kunst und Wissenschaft Manches erfindet, so ist doch dieses auch noch nicht der rechte Grund, um einen solchen (oftmals grossen) Kopf (im Gegensatze mit dem, der, weil er niemals etwas mehr als blos lernen und nachahmen kann, ein Pinsel heisst) ein Genie zu nennen: weil eben das auch hätte können gelernt werden, also doch auf dem natürlichen Wege des Forschens und Nachdenkens nach Regeln liegt und von dem, was durch Fleiss vermittelst der Nachahmung erworben werden kann, nicht specifisch unterschieden ist. So kann man Alles, was Newton in seinem unsterblichen Werke der Principien der Naturphilosophie, so ein grosser Kopf auch erforderlich war, dergleichen zu erfinden, gar wohl lernen, aber man kann nicht geistreich dichten lernen, so ausführlich auch alle Vorschriften für die Dichtkunst und so vortrefflich auch die Muster derselben seyn mögen. Die Ursache ist, dass Newton alle seine Schritte, die er von den ersten Elementen der Geometrie an, bis zu seinen grossen und tiefen Erfindungen zu thun hatte, nicht allein sich selbst, sondern jedem Andern ganz anschaulich und zur Nachfolge bestimmt vormachen könnte, kein Homer aber oder Wieland anzeigen kann, wie sich seine phantasiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor und zusammen finden, darum weil er es selbst nicht weiss und es also auch keinen Andern lehren kann. Im Wissenschaftlichen also ist der grösste Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, den die Natur für die schöne Kunst begabt hat, specifisch unterschieden. Indessen liegt hierin keine Herabsetzung jener grossen Männer, denen das menschliche Geschlecht so viel zu verdanken hat, gegen die Günstlinge der Natur in Ansehung ihres Talents für die schöne Kunst. Eben darin, dass jener ihr Talent zur immer fortschreitenden grösseren Vollkommenheit in Erkenntnissen und alles Nutzens, der davon abhängig ist, ingleichen zur Belehrung Anderer in eben denselben Kenntnissen gemacht ist, besteht ein grosser Vorzug derselben vor denen, welche die Ehre verdienen, Genies zu heissen, weil für diese die Kunst irgend wo still steht, indem ihr eine Grenze gesetzt ist, über die sie nicht weiter gehen kann, die vermuthlich auch schon seit lange her erreicht ist und nicht mehr erweitert werden kann und überdies eine solche Geschicklichkeit sich auch nicht mittheilen lässt, sondern jedem unmittelbar von der Hand der Natur ertheilt seyn will, mit ihm also stirbt, bis die Natur einmal einen Andern wiederum eben so begabt, der nichts weiter als eines Beispiels bedarf, um das Talent, dessen er sich bewusst ist, auf ähnliche Art wirken zu lassen.

Da die Naturgabe der Kunst (als schönen Kunst) die Regel geben muss, welcherlei Art ist denn diese Regel? Sie kann in keiner Formel abgefasst zur Vorschrift dienen, denn sonst würde das Urtheil über das Schöne nach Begriffen bestimmbar seyn, sondern die Regel muss von der That, d. i. vom Product abstrahirt werden, an welchem Andere ihr eigenes Talent prüfen mögen, um sich jenes zum Muster, nicht der Nachmachung, sondern der Nachahmung, dienen zu lassen. Wie dieses möglich sey, ist schwer zu erklären. Die Ideen des Künstlers erregen ähnliche Ideen seines Lehrlings, wenn ihn die Natur mit einer ähnlichen Proportion der Gemüthskräfte versehen hat. Die Muster der schönen Kunst sind daher die einzigen Leitungsmittel, diese auf die Nachkommenschaft zu bringen, welches durch blosse Beschreibungen nicht geschehen könnte (vornämlich nicht im Fache der redenden Künste), und auch in diesen können nur die in alten, todten und jetzt nur als gelehrte aufbehaltenen Sprachen classisch werden.

Ob zwar mechanische und schöne Kunst, die erste als blosse Kunst des Fleisses und der Erlernung, die zweite als die des Genies, sehr von einander unterschieden sind, so giebt es doch keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefasst und befolgt werden kann, und also etwas Schulgerechtes die wesentliche Bedingung der Kunst ausmachte. Denn Etwas muss dabei als Zweck gedacht werden, sonst kann man ihr Product gar keiner Kunst zuschreiben, es wäre ein blosses Product des Zufalls. Um aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden bestimmte Regeln erfordert, von denen man sich nicht frei sprechen darf. Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht, so glauben seichte Köpfe, dass sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen und glauben, man paradire besser auf einem kollerichten Pferde, als auf einem Schulpferde. Das Genie kann nur reichen Stoff zu Producten der schönen Kunst hergeben, die Verarbeitung desselben und die Form erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urtheilskraft bestehen kann. Wenn aber Jemand sogar in Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich; man weiss nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich so viel Dunst verbreitet, bei dem man nichts deutlich beurtheilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publicum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, dass sein Unvermögen, das Meisterstück der Einsicht deutlich erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu seyn scheint.

§. 48.

Vom Verhältnisse des Genies zum Geschmack.

Zur Beurtheilung schöner Gegenstände, als solcher, wird Geschmack, zur schönen Kunst selbst aber, d. i. der Hervorbringung solcher Gegenstände, wird Genie erfordert.

Wenn man das Genie als Talent zur schönen Kunst betrachtet (welches die eigenthümliche Bedeutung des Worts mit sich bringt) und es in dieser Absicht in die Vermögen zergliedern will, die, ein solches Talent auszumachen, zusammen kommen müssen, so ist nöthig, zuvor den Unterschied zwischen der Naturschönheit, deren Beurtheilung nur Geschmack, und der Kunstschönheit, deren Möglichkeit (worauf in der Beurtheilung eines dergleichen Gegenstandes auch Rücksicht genommen werden muss) Genie erfordert, genau zu bestimmen.

Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding, die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge.

Um eine Naturschönheit als eine solche zu beurtheilen, brauche ich nicht vorher einen Begriff davon zu haben, was der Gegenstand für ein Ding seyn solle, d. i. ich habe nicht nöthig, die materiale Zweckmässigkeit (den Zweck) zu kennen, sondern die blosse Form ohne Kenntniss des Zwecks gefällt in der Beurtheilung für sich selbst. Wenn aber der Gegenstand für ein Product der Kunst gegeben ist und als solches für schön erklärt werden soll, so muss, weil Kunst immer einen Zweck in der Ursache (und deren Causalität) voraussetzt, zuerst ein Begriff von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding seyn soll, und da die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge, zu einer innern Bestimmung desselben als Zweck, die Vollkommenheit des Dinges ist, so wird in der Beurtheilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen, wonach in der Beurtheilung einer Naturschönheit (als einer solchen) gar nicht die Frage ist. — Zwar wird in der Beurtheilung, vornämlich der belebten Gegenstände der Natur, z. B. des Menschen oder eines Pferdes, auch die objective Zweckmässigkeit gemeiniglich mit in Betracht gezogen, um über die Schönheit derselben zu urtheilen, alsdann ist aber auch das Urtheil nicht mehr rein-ästhetisch, d. i. blosses Geschmacksurtheil. Die Natur wird nicht mehr beurtheilt, wie sie als Kunst erscheint, sondern so ferne sie wirklich (obzwar übermenschliche) Kunst ist, und das teleologische Urtheil dient dem ästhetischen zur Grundlage und Bedingung, worauf dieses Rücksicht nehmen muss. In einem solchen Falle denkt man auch, wenn z. B. gesagt wird: „das ist ein schönes Weib,“ in der That nichts anders, als die Natur stellt in ihrer Gestalt die Zwecke im weiblichen Baue schön vor; denn man muss noch über die blosse Form auf einen Begriff hinaussehen, damit der Gegenstand auf solche Art durch ein logischbedingtes ästhetisches Urtheil gedacht werde.

Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, dass sie Dinge, die in der Natur hässlich oder missfällig seyn würden, schön beschreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüstungen des Krieges u. d. gl. können sehr schön beschrieben, ja sogar im Gemälde vorgestellt werden; nur Eine Art Hässlichkeit kann nicht der Natur gemäss vorgestellt werden, ohne alles ästhetische Wohlgefallen, mithin der Kunstschönheit zu Grunde zu richten, nämlich diejenige, welche Ekel erweckt. Denn weil in dieser sonderbaren auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung der Gegenstand gleichsam, als ob er sich zum Genusse aufdränge, wider den wir doch mit Gewalt streben, vorgestellt wird, so wird die künstliche Vorstellung des Gegenstandes von der Natur dieses Gegenstandes selbst in unserer Empfindung nicht mehr unterschieden und jene kann alsdann unmöglich für schön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunst, weil an ihren Producten die Kunst mit der Natur beinahe verwechselt wird, die unmittelbare Vorstellung hässlicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen und dafür z. B. den Tod (in einem schönen Genius), den Kriegsmuth (am Mars) durch eine Allegorie, oder Attribute, die sich gefällig ausnehmen, mithin nur indirect vermittelst einer Auslegung der Vernunft und nicht für blos ästhetische Urtheilskraft vorzustellen erlaubt.

So viel von der schönen Vorstellung eines Gegenstandes, die eigentlich nur die Form der Darstellung eines Begriffs ist, durch die dieser allgemein mitgetheilt wird. — Diese Form aber dem Producte der schönen Kunst zu geben, dazu wird blos Geschmack erfordert, an welchen der Künstler, nachdem er ihn durch mancherlei Beispiele der Kunst, oder der Natur geübt und berichtigt hat, sein Werk hält und, nach manchen oft mühsamen Versuchen, denselben zu befriedigen, diejenige Form findet, die ihm Genüge thut, daher diese nicht gleichsam eine Sache der Eingebung, oder eines freien Schwunges der Gemüthskräfte, sondern einer langsamen und gar peinlichen Nachbesserung ist, um sie dem Gedanken angemessen und doch der Freiheit im Spiele derselben nicht nachtheilig werden zu lassen.

Geschmack ist aber blos ein Beurtheilungs-, nicht ein productives Vermögen und, was ihm gemäss ist, ist darum eben nicht ein Werk der schönen Kunst, es kann ein zur nützlichen und mechanischen Kunst, oder gar zur Wissenschaft gehöriges Product nach bestimmten Regeln seyn, die gelernt werden können und genau befolgt werden müssen, die gefällige Form aber, die man ihm giebt, ist nur das Vehikel der Mittheilung und eine Manier gleichsam des Vortrages, in Ansehung dessen man noch in gewissem Maasse frei ist, wenn er doch übrigens an einen bestimmten Zweck gebunden ist. So verlangt man, dass das Tischgeräthe, oder auch eine moralische Abhandlung, sogar eine Predigt diese Form der schönen Kunst, ohne doch gesucht zu scheinen, an sich haben müsse, man wird sie aber darum nicht Werke der schönen Kunst nennen. Zu der letzteren aber wird ein Gedicht, eine Musik, eine

Bildergallerie u. d. gl. gezählt, und da kann man an einem seynsollenden Werke der schönen Kunst oftmals Genie ohne Geschmack, an einem andern Geschmack ohne Genie wahrnehmen.

§. 49.

Von den Vermögen des Gemüths, die das Genie ausmachen.

Man sagt von gewissen Producten, von welchen man erwartet, dass sie sich, zum Theil wenigstens, als schöne Kunst zeigen sollten: sie sind ohne Geist; ob man gleich an ihnen, was den Geschmack betrifft, nichts zu tadeln findet. Ein Gedicht kann recht nett und elegant seyn, aber es ist ohne Geist. Eine Geschichte ist genau und ordentlich, aber ohne Geist. Eine feierliche Rede ist gründlich und zugleich zierlich, aber ohne Geist. Manche Conversation ist nicht ohne Unterhaltung, aber doch ohne Geist; selbst von einem Frauenzimmer sagt man wohl, sie ist hübsch, gesprächig und artig, aber ohne Geist. Was ist das denn, was man hier unter Geist versteht?

Geist in ästhetischer Bedeutung heisst das belebende Princip im Gemüthe. Dasjenige aber, wodurch dieses Princip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemüthskräfte zweckmässig in Schwung versetzt, d. i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt.

Nun behaupte ich, dieses Princip sey nichts anders, als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen; unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat seyn kann, den folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. — Man sieht leicht, dass sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sey, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat seyn kann.

Die Einbildungskraft (als productives Erkenntnissvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer andern Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche giebt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltägig vorkommt, bilden diese auch wohl um, zwar noch immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Principien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns eben sowohl natürlich sind, als die, nach welchen der Verstand die empirische Natur auffasst), wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Association (welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt) fühlen, nach welchem uns von der Natur zwar Stoff geliehen, der von uns aber zu etwas ganz Anderem und was die Natur übertrifft, verarbeitet werden kann.

Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft Ideen nennen, eines Theils darum, weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem wenigstens streben und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellectuellen Ideen) nahe zu kommen suchen, welches ihnen den Anschein einer objectiven Realität giebt, andrerseits, und zwar hauptsächlich, weil ihnen, als inneren Anschauungen, kein Begriff völlig adäquat seyn kann. Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unsichtbaren Wesen, das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, dis Schöpfung u. d. gl. zu versinnlichen, oder auch das, was zwar Beispiele in der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laster, ingleichen die Liebe, den Ruhm u. d. gl. über die Schranken der Erfahrung hinaus vermittelst einer Einbildungskraft, die dem Vernunft-Vorspiele in Erreichung eines Grössten nacheifert, in einer Vollständigkeit sinnlich zu machen, für die sich in der Natur kein Beispiel findet, und es ist eigentlich die Dichtkunst, in welcher sich das Vermögen ästhetischer

Ideen in seinem ganzen Maasse zeigen kann. Dieses Vermögen aber für sich allein betrachtet ist eigentlich nur ein Talent (der Einbildungskraft).

Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlasst, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen lässt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert, so ist die Einbildungskraft hierbei schöpferisch und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefasst und deutlich gedacht werden kann.

Man nennt diejenigen Formen, welche nicht die Darstellung eines gegebenen Begriffs selber ausmachen, sondern nur, als Nebenvorstellungen der Einbildungskraft, die damit verknüpften Folgen und die Verwandtschaft desselben mit andern ausdrücken, Attribute (ästhetische) eines Gegenstandes, dessen Begriff, als Vernunftidee, nicht adäquat dargestellt werden kann. So ist der Adler des Jupiter, mit dem Blitze in den Klauen, ein Attribut des mächtigen Himmelsköniges, und der Pfau der prächtigen Himmelskönigin. Sie stellen nicht, wie die logischen Attribute, das, was in unsern Begriffen von der Erhabenheit und Majestät der Schöpfung liegt, sondern etwas Anderes vor, was der Einbildungskraft Anlass giebt, sich über eine Menge von verwandten Vorstellungen zu verbreiten, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann, und geben eine ästhetische Idee, die jener Vernunftidee statt logischer Darstellung dient, eigentlich aber um das Gemüth zu beleben, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehbares Feld verwandter Vorstellungen eröffnet. Die schöne Kunst aber thut dieses nicht allein in der Malerei oder Bildhauerkunst (wo der Name der Attribute gewöhnlich gebraucht wird), sondern die Dichtkunst und Beredtsamkeit nehmen den Geist, der ihre Werke belebt, auch lediglich von den ästhetischen Attributen der Gegenstände her, welche den logischen zur Seite gehen und der Einbildungskraft einen Schwung geben, mehr dabei, obzwar auf unentwickelte Art, zu denken, als sich in einem Begriffe, mithin in einem bestimmten Sprachausdrucke, zusammenfassen lässt. — Ich muss mich der Kürze wegen nur auf wenige Beispiele einschränken.

Wenn der grosse König sich in einem seiner Gedichte so ausdrückt: „lasst uns aus dem Leben ohne Murren weichen und ohne Etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wohlthaten überhäuft zurücklassen. So verbreitet die Sonne, nachdem sie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel, und die letzten Strahlen, die sie in die Lüfte schickt, sind ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt," so belebt er seine Vernunftidee von weltbürgerlicher Gesinnung, noch am Ende des Lebens, durch ein Attribut, welches die Einbildungskraft (in der Erinnerung an alle Annehmlichkeiten eines vollbrachten schönen Sommertages, die uns ein heiterer Abend ins Gemüth ruft) jener Vorstellung beigesellt und welches eine Menge von Empfindungen und Nebenvorstellungen rege macht, für die sich kein Ausdruck findet. Andererseits kann sogar ein intellectueller Begriff umgekehrt zum Attribut einer Vorstellung der Sinne dienen und so diese letztern durch die Idee des Übersinnlichen beleben, aber nur indem das Ästhetische, das dem Bewusstseyn des letzteren subjectiv anhänglich ist, hierzu gebraucht wird. So sagt z. B. ein gewisser Dichter in der Beschreibung eines schönen Morgens: „die Sonne quoll hervor wie Ruh aus Tugend quillt." Das Bewusstseyn der Tugend, wenn man sich auch nur in Gedanken in die Stelle eines Tugendhaften versetzt, verbreitet im Gemüth eine Menge erhabener und beruhigender Gefühle und eine grenzenlose Aussicht in eine frohe Zukunft, die kein Ausdruck, welcher einem bestimmten Begriffe angemessen ist, völlig erreicht *.

Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Theilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begiff bezeichnet, gefunden werden kann, der also viel Unnennbares zu einem Begriffe hinzu denken lässt, davon das Gefühl die Erkenntnissvermögen belebt und mit der Sprache, als blossem Buchstaben, Geist verbindet.

Die Gemüthskräfte also, deren Vereinigung (in gewissem Verhältnisse) das Genie ausmachen, sind Einbildungskraft und Verstand. Nur, da im Gebrauch der Einbildungskraft zum Erkenntnisse die Einbildungskraft dem Zwange des Verstandes und der Beschränkung unterworfen ist, dem Begriffe desselben angemessen zu seyn, in ästhetischer Absicht aber die Einbildungskraft frei ist, um über jene Einstimmung zum Begriffe noch ungesucht reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber, nicht sowohl objectiv zum Erkenntnisse, als subjectiv zur Belebung der Erkenntnisskräfte, indirect also doch auch zu Erkenntnissen anwendet: so besteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiss erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden und andrerseits zu diesen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjective Gemüthsstimmung,

---

* Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt, oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): „Ich bin Alles, was da ist, was da war, und was da seyn wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.“ Segner benutzte diese Idee, durch eine sinnreiche seiner Naturlehre vorgesetzte Vignette, um seinen Lehrling, den er in diesen Tempel zu führen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüth zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen soll.

als Begleitung eines Begriffs, Anderen mitgetheilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, das man Geist nennt; denn das Unnennbare in dem Gemüthszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrükken und allgemein mittheilbar zu machen, der Ausdruck mag nun in Sprache, oder Malerei, oder Plastik bestehen, das erfordert ein Vermögen, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen und in einen Begriff (der eben darum original ist und zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Principien oder Beispielen hat gefolgert werden können) zu vereinigen, der sich ohne Zwang mittheilen lässt.

* * *

Wenn wir nach diesen Zergliederungen auf die oben gegebene Erklärung dessen, was man Genie nennt, zurücksehen, so finden wir: erstlich, dass es ein Talent zur Kunst sey, nicht zur Wissenschaft, in welcher deutlich gekannte Regeln vorangehen und das Verfahren in derselben bestimmen müssen; zweitens, dass es als Kunsttalent einen bestimmten Begriff von dem Producte, als 2) Zweck, mithin Verstand, aber auch eine (wenn gleich unbestimmte) Vorstellung, von dem Stoff, d. i. der Anschauung, zur Darstellung dieses Begriffs, mithin ein Verhältniss der Einbildungskraft zum Verstande voraussetze; dass es sich drittens nicht sowohl in der Ausführung des vorgesetzten Zwecks in Darstellung eines bestimmten Begriffs 3) als vielmehr im Vortrage, oder dem Ausdrucke ästhetischer Ideen zeige, welche zu jener Absicht reichen Stoff enthalten, mithin die Einbildungskraft, in ihrer Freiheit von aller Anleitung der Regeln, dennoch als zweckmässig zur Darstellung des gegebenen Begriffs vorstellig mache; dass endlich viertens die ungesuchte unabsichtliche subjective Zweckmässigkeit in der freien Übereinstimmung der Einbildungskraft zur Gesetzlichkeit des Verstandes 4) eine solche Proportion und Stimmung dieser Vermögen voraussetze, als keine Befolgung von Regeln, es sey der Wissenschaft oder mechanischen Nachahmung, bewirken, sondern blos die Natur des Subjects hervorbringen kann.

Nach diesen Voraussetzungen ist Genie: die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauche seiner Erkenntnissvermögen. Auf solche Weise ist das Product eines Genies (nach demjenigen, was in demselben dem Genie, nicht der möglichen Erlernung oder der Schule, zuzuschreiben ist) ein Beispiel nicht der Nachahmung (denn da würde das, was daran Genie ist und den Geist des Werks ausmacht, wegfallen), sondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefühl seiner eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, dass diese dadurch selbst eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent sich als musterhaft zeigt. Weil aber das Genie ein Günstling der Natur ist, dergleichen man nur als seltene Erscheinung anzusehen hat, so bringt sein Beispiel für andere gute Köpfe eine Schule hervor, d. i. eine methodische Unterweisung nach Regeln, soweit man sie aus jenen Geistesproducten und ihrer Eigenthümlichkeit hat ziehen können, und für die ist die schöne Kunst so ferne Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab.

Aber diese Nachahmung wird Nachäffung, wenn der Schüler Alles nachmacht, bis auf das, was das Genie als Missgestalt nur hat zulassen müssen, weil es sich, ohne die Idee zu schwächen, nicht wohl wegschaffen liess. Dieser Muth ist an einem Genie allein Verdienst und eine gewisse Kühnheit im Ausdrucke und überhaupt manche Abweichung von der gemeinen Regel steht demselben wohl an, ist aber keinesweges nachahmungswürdig, sondern bleibt immer an sich ein Fehler, den man wegzuschaffen suchen muss, für dergleichen aber das Genie gleichsam privilegirt ist, da das Unnachahmliche seines Geistesschwunges durch ängstliche Behutsamkeit leiden würde. Das Manieriren ist eine andere Art von Nachäffung, nämlich der blossen Eigenthümlichkeit (Originalität) überhaupt, um sich ja von Nachahmern so weit als möglich zu entfernen, ohne doch das Talent zu besitzen, dabei zugleich musterhaft zu seyn. — Zwar giebt es zweierlei Art *(modus)* überhaupt der Zusammenstellung seiner Gedanken des Vortrages, deren die eine Manier *(modus aestheticus)*, die andere Methode *(modus logicus)* heisst, die sich darin von einander unterscheiden: dass die erstere kein anderes Richtmaass hat, als das Gefühl der Einheit in der Darstellung, die andere aber hierin bestimmte Principien befolgt; für die schöne Kunst gilt also nur die erstere. Allein manierirt heisst ein Kunstproduct nur alsdann, wenn der Vortrag seiner Idee in demselben auf die Sonderbarkeit angelegt und nicht der Idee angemessen gemacht wird. Das Prangende (Preciöse), das Geschrobene und Affectirte, um sich nur vom Gemeinen (aber ohne Geist) zu unterscheiden, sind dem Benehmen desjenigen ähnlich, von dem man sagt, dass er sich sprechen höre, oder steht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre, um angegafft zu werden, welches jederzeit einen Stümper verräth.

§. 50.

Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Producten der schönen Kunst.

Wenn die Frage ist, woran in Sachen der schönen Kunst mehr gelegen sey, ob daran, dass sich an ihnen Genie, oder ob, dass sich Geschmack zeige, so ist das eben so viel, als wenn gefragt würde, ob es darin mehr auf Einbildung, als auf Urtheilskraft ankomme. Da nun eine Kunst in Ansehung des Ersteren eher eine geistreiche, in Ansehung des Zweiten aber allein eine schöne Kunst genannt zu werden verdient, so ist das Letztere wenigstens als unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* das Vornehmste, worauf man in Beurtheilung der Kunst als schönen Kunst zu sehen hat. Reich und original an

Ideen zu seyn, bedarf es nicht so nothwendig zum Behuf der Schönheit, aber wohl der Angemessenheit jener Einbildungskraft in ihrer Freiheit zu der Gesetzmässigkeit des Verstandes. Denn aller Reichthum der ersteren bringt in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervor; die Urtheilskraft ist aber das Vermögen, sie dem Verstande anzupassen.

Der Geschmack ist, so wie die Urtheilskraft überhaupt, die Disciplin (oder Zucht) des Genies, beschneidet diesem sehr die Flügel und macht es gesittet oder geschliffen, zugleich aber giebt er diesem eine Leitung, worüber und bis wie weit er sich verbreiten soll, um zweckmässig zu bleiben, und, indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, so macht er die Ideen haltbar, eines dauernden zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge Anderer und einer immer fortschreitenden Cultur fähig. Wenn also im Widerstreite beiderlei Eigenschaften an einem Producte Etwas aufgeopfert werden soll, so müsste es eher auf der Seite des Genies geschehen, und die Urtheilskraft, welche in Sachen der schönen Kunst aus eigenen Principien den Ausspruch thut, wird eher der Freiheit und dem Reichthum der Einbildungkraft, als dem Verstande Abbruch zu thun, erlauben.

Zur schönen Kunst würden also Einbildungskraft, Verstand, Geist und Geschmack erforderlich seyn*.

§. 51.

Von der Eintheilung der schönen Künste.

Man kann überhaupt Schönheit (sie mag Natur- oder Kunstschönheit seyn) den Ausdruck ästhetischer Ideen nennen: nur dass in der schönen Kunst diese Idee durch einen Begriff vom Object veranlasst werden muss, in der schönen Natur aber die blosse Reflexion über eine gegebene Anschauung, ohne Begriff von dem, was der Gegenstand seyn soll, zur Erweckung und Mittheilung der Idee, von der jenes Object als der *Ausdruck* betrachtet wird, hinreichend ist.

---

* Die drei ersteren Vermögen bekommen durch das vierte allererst ihre Vereinigung. Hume giebt in seiner Geschichte den Engländern zu verstehen, dass, obzwar sie in ihren Werken keinem Volke in der Welt in Ansehung der Beweisthümer der drei ersteren Eigenschaften, abgesondert betrachtet, etwas nachgäben, sie doch in der, welche sie vereinigt, ihren Nachbaren, den Franzosen, nachstehen müssten.

Wenn wir also die schönen Künste eintheilen wollen: so können wir, wenigstens zum Versuche, kein bequemeres Princip dazu wählen als die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks, dessen sich Menschen im Sprechen bedienen, um sich, so vollkommen als möglich ist, einander, d. i. nicht blos ihren Begriffen, sondern auch Empfindungen nach, mitzutheilen *. — Dieser besteht im *Worte*, der *Geberdung* und dem *Tone* (Articulation, Gesticulation und Modulation). Nur die Verbindung dieser drei Arten des Ausdrucks macht die vollständige Mittheilung des Sprechenden aus. Denn Gedanke, Anschauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den Andern übertragen.

Es giebt also nur dreierlei Arten schöner Künste, die *redende*, die *bildende* Kunst und die *des Spiels der Empfindungen* (als äusserer Sinneneindrücke.) Man könnte diese Eintheilung auch dichotomisch einrichten, so dass die schöne Kunst in die des Ausdrucks der Gedanken, oder der Anschauungen; diese wiederum blos nach ihrer Form oder Materie (der Empfindung) eingetheilt würde, allein sie würde alsdann zu abstract und nicht so angemessen den gemeinen Begriffen aussehen.

1. Die **redenden** Künste sind *Beredtsamkeit* und *Dichtkunst*. *Beredtsamkeit* ist die Kunst, ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungs-

---

* Der Leser wird diesen Entwurf zu einer möglichen Eintheilung der schönen Künste nicht als beabsichtigte Theorie beurtheilen. Es ist nur einer von den mancherlei Versuchen, die man noch anstellen kann und soll.

kraft zu betreiben; Dichtkunst ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen.

Der Redner also kündigt ein Geschäft an und führt es so aus, als ob es blos ein Spiel mit Ideen sey, um die Zuhörer zu unterhalten. Der Dichter kündigt blos ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er blos dessen Geschäfte zu treiben die Absicht gehabt hätte. Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnissvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die einander zwar nicht entbehren, aber sich doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch nicht wohl vereinigen lassen, muss unabsichtlich zu seyn, und sich von selbst so zu fügen scheinen, sonst ist es nicht schöne Kunst. Daher alles Gesuchte und Peinliche darin vermieden werden muss; denn schöne Kunst muss in doppelter Bedeutung freie Kunst seyn, sowohl dass sie nicht als Lohngeschäft eine Arbeit sey, deren Grösse sich nach einem bestimmten Maassstabe beurtheilen, erzwingen oder bezahlen lässt, sondern auch dass das Gemüth sich zwar beschäftigt, aber dabei doch, ohne auf einen andern Zweck hinauszusehen (unabhängig vom Lohne), befriedigt und erweckt fühlt.

Der Redner giebt also zwar Etwas, was er nicht verspricht, nämlich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; aber er bricht auch dem Etwas ab, was er verspricht, und was doch sein angekündigtes Geschäft ist, nämlich den Verstand zweckmässig zu beschäftigen. Der Dichter dagegen verspricht wenig und kündigt ein blosses Spiel mit Ideen an, leistet aber Etwas, was eines Geschäftes würdig ist, nämlich dem Verstande spielend Nahrung zu verschaffen und seinen Begriffen durch Einbildungskraft Leben zu geben.

2. Die **bildenden** Künste, oder die des Ausdrucks für Ideen in der Sinnenanschauung (nicht durch Vorstellungen der blossen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden) sind entweder die der Sinnenwahrheit oder des Sinnenscheins. Die erste heisst die Plastik,

die zweite die Malerei. Beide machen Gestalten im Raume zum Ausdrucke für Ideen, jene macht Gestalten für zwei Sinne kennbar, dem Gesicht und Gefühl (ob zwar den letzteren nicht in Absicht auf Schönheit), diese nur für den erstern. Die ästhetische Idee (Archetypon, Urbild) liegt zu beiden in der Einbildungskraft zum Grunde, die Gestalt aber, die den Ausdruck derselben ausmacht (Ektypon, Nachbild), wird entweder in ihrer körperlichen Ausdehnung (wie der Gegenstand selbst existirt), oder nach der Art, wie diese sich im Auge malt (nach ihrer Apparenz in einer Fläche), gegeben, oder, wenn auch das Erstere ist, entweder die Beziehung auf einen wirklichen Zweck, oder nur der Anschein desselben der Reflexion zur Bedingung gemacht.

Zur Plastik, als der ersten Art schöner bildender Künste, gehört die Bildhauerkunst und Baukunst. Die erste ist diejenige, welche Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren könnten, körperlich darstellt (doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmässigkeit); die zweite ist die Kunst, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunst möglich sind, und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkührlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht, doch auch zugleich ästhetisch-zweckmässig, darzustellen. Bei der letzteren ist ein gewisser Gebrauch des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache, worauf als Bedingung die ästhetischen Ideen eingeschränkt werden. Bei der ersteren ist der blosse Ausdruck ästhetischer Ideen die Hauptabsicht. So sind Bildsäulen von Menschen, Göttern, Thieren u. d. gl. von der erstern Art; aber Tempel, oder Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Versammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Kenotaphien u. d. gl. zum Ehrengedächtniss errichtet, zur Baukunst gehörig, ja alle Hausgeräthe (die Arbeit des Tischlers u. d. g. Dinge zum Gebrauche) können dazu gezählt werden; weil die Angemessenheit des Products zu einem gewissen Gebrauche das Wesentliche eines Bauwerks ausmacht, dagegen ein blosses Bildwerk, das lediglich zum Anschauen gemacht ist und für sich selbst gefallen soll, als körperliche Darstellung blosse Nachahmung der Natur ist, doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen; wobei denn die Sinnenwahrheit nicht so weit gehen darf, dass es aufhöre, als Kunst und Product der Willkühr zu erscheinen.

Die Malerkunst, als die zweite Art bildender Künste, welche den Sinnenschein künstlich mit Ideen verbunden darstellt, würde ich in die der schönen Schilderung der Natur und in die der schönen Zusammenstellung ihrer Producte eintheilen. Die erste wäre die eigentliche Malerei, die zweite die Lustgärtnerei. Denn die erste giebt nur den Schein der körperlichen Ausdehnung, die zweite zwar diese nach der Wahrheit, aber nur den Schein einer Benutzung und Gebrauchs zu andern Zwecken, als blos für das Spiel der Einbildung in Beschauung ihrer Formen*. Die letztere ist nichts anderes, als die Schmückung des Bodens mit derselben Mannigfaltigkeit (Gräsern, Blumen, Sträuchen und Bäumen, selbst Gewässern, Hügeln und Thälern), womit ihn die Natur dem Anschauen darstellt, nur anders und angemessen gewissen Ideen, zusammengestellt. Die schöne Zusammenstellung aber körperlicher Dinge ist auch nur für das Auge gegeben, wie die Malerei, und der Sinn des Gefühls kann keine anschauliche

---

* Dass die Lustgärtnerei als eine Art von Malerkunst betrachtet werden könne, ob sie zwar ihre Formen körperlich darstellt, scheint befremdlich; da sie aber ihre Formen wirklich aus der Natur nimmt (die Bäume, Gesträuche, Gräser und Blumen aus Wald und Feld, wenigstens uranfänglich), und so ferne nicht, etwa wie die Plastik, Kunst ist, auch keinen Begriff von dem Gegenstande und seinem Zwecke (wie etwa die Baukunst) zur Bedingung ihrer Zusammenstellung hat, sondern blos das freie Spiel der Einbildungskraft in der Beschauung: so kommt sie mit der blos ästhetischen Malerei, die kein bestimmtes Thema hat (Luft, Land und Wasser durch Licht und Schatten unterhaltend zusammenstellt), so ferne überein. — Überhaupt wird der Leser dieses nur als einen Versuch der Verbindung der schönen Künste unter einem Princip, welches diesmal das des Ausdrucks ästhetischer Ideen (nach der Analogie einer Sprache) seyn soll, beurtheilen, und nicht als für entschieden gehaltene Ableitung derselben ansehen.

Vorstellung von einer solchen Form verschaffen. Zu der Malerei im weiten Sinne würde ich noch die Verzierung der Zimmer durch Tapeten, Aufsätze und alles schöne Ameublement, welches blos zur Ansicht dient, zählen, ingleichen die Kunst der Kleidung nach Geschmack (Ringe und Dosen etc.); denn ein Parterre von allerlei Blumen, ein Zimmer mit allerlei Zierathen (selbst den Putz der Damen darunter begriffen) machen an einem Prachtfeste eine Art von Gemälde aus, welches, so wie die eigentlich sogenannten (die nicht etwa Geschichte, oder Naturkenntniss zu lehren die Absicht haben), blos zum Ansehen da ist, und um die Einbildungskraft im freien Spiele mit Ideen zu unterhalten, und ohne bestimmten Zweck die ästhetische Urtheilskraft beschäftigen. Das Machwerk an allem diesen Schmucke mag immer mechanisch sehr unterschieden seyn und ganz verschiedene Künstler erfordern, so ist doch das Geschmacksurtheil über das, was in dieser Kunst schön ist, so ferne auf einerlei Art bestimmt, nämlich nur die Formen (ohne Rücksicht auf einen Zweck) so, wie sie sich dem Auge darbieten, einzeln oder in ihrer Zusammensetzung, nach der Wirkung, die sie auf die Einbildungskraft thun, zu beurtheilen. — Wie aber bildende Kunst zur Geberdung in einer Sprache (der Analogie nach) gezählt werden könne, wird dadurch gerechtfertigt, dass der Geist des Künstlers durch diese Gestalten von dem, was und wie er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck giebt, und die Sache selbst gleichsam mimisch sprechen macht: ein sehr gewöhnliches Spiel unserer Phantasie, welche leblosen Dingen ihrer Form gemäss einen Geist unterlegt, der aus ihnen spricht.

3. Die Kunst des **schönen Spiels der Empfindungen** (die von Aussen erzeugt werden), und das sich gleichwohl doch muss allgemein mittheilen lassen, kann nichts anderes, als die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinnes, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desselben betreffen, und in dieser weitläufigen Bedeutung des Worts kann sie in

das künstliche Spiel mit dem Tone der Empfindung des Gehörs und der des Gesichts, mithin in Musik und Farbenkunst, eingetheilt werden. — Es ist merkwürdig, dass diese zwei Sinne, ausser der Empfänglichkeit für Eindrücke, so viel davon erforderlich ist, um von äusseren Gegenständen vermittelst ihrer Begriffe zu bekommen, noch einer besonderen damit verbundenen Empfindung fähig sind, von welcher man nicht recht ausmachen kann, ob sie den Sinn oder die Reflexion zum Grunde habe, und dass diese Affectibilität doch bisweilen mangeln kann, obgleich der Sinn übrigens, was seinen Gebrauch zum Erkenntniss der Objecte betrifft, gar nicht mangelhaft, sondern wohl gar vorzüglich ſein ist; das heisst, man kann nicht mit Gewissheit sagen: ob eine Farbe oder ein Ton (Klang) blos angenehme Empfindungen, oder an sich schon ein schönes Spiel von Empfindungen seyen und als ein solches ein Wohlgefallen an der Form in der ästhetischen Beurtheilung bei sich führen. Wenn man die Schnelligkeit der Licht-, oder in der zweiten Art, der Luftbebungen, die alles unser Vermögen, die Proportion der Zeiteintheilung durch dieselbe unmittelbar bei der Wahrnehmung zu beurtheilen, wahrscheinlicherweise bei Weitem übertrifft, bedenkt, so sollte man glauben, nur die Wirkung dieser Zitterungen auf die elastischen Theile unseres Körpers werde empfunden, die Zeiteintheilung durch dieselben aber nicht bemerkt und in Beurtheilung gezogen, mithin mit Farben und Tönen nur Annehmlichkeit, nicht Schönheit ihrer Composition, verbunden. Bedenkt man aber dagegen erstlich: das Mathematische, welches sich über die Proportion dieser Schwingungen in der Musik und ihre Beurtheilung sagen lässt und beurtheilt die Farbenabstechung wie billig nach der Analogie mit der letztern; zweitens, zieht man die, obzwar seltenen Beispiele von Menschen, die mit dem besten Gesichte von der Welt nicht haben Farben und, mit dem schärfsten Gehör, nicht Töne unterscheiden können, ingleichen für die, die dieses können, die Wahrnehmung einer veränderten Qualität (nicht blos des Grades der Empfindung) bei den verschiedenen Anspannungen auf der Farben- oder Tonleiter, ingleichen dass die Zahl derselben für begreifliche Unterschiede bestimmt ist: so möchte man sich genöthigt sehen, die Empfindungen von beiden nicht als blossen Sinneneindruck, sondern als die Wirkung einer Beurtheilung der Form im Spiele vieler Empfindungen anzusehen. Der Unterschied, den die eine oder die andere Meinung in der Beurtheilung des Grundes der Musik giebt, würde aber nur die Definition dahin verändern, dass sie entweder, wie wir gethan haben, sie für das schöne Spiel der Empfindungen (durchs Gehör) oder angenehmer Empfindungen erklärten. Nur nach der ersteren Erklärungsart wird Musik gänzlich als schöne, nach der zweiten aber als angenehme Kunst (wenigstens zum Theil) vorgestellt werden.

§. 52.

Von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Producte.

Die Beredtsamkeit kann mit einer malerischen Darstellung, ihrer Subjecte sowohl, als Gegenstände, in einem Schauspiele, die Poesie mit Musik im Gesange, dieser aber zugleich mit malerischer (theatralischer) Darstellung in einer Opera, das Spiel der Empfindungen in einer Musik mit dem Spiele der Gestalten im Tanz u. s. w. verbunden werden. Auch kann die Darstellung des Erhabenen, so ferne sie zur schönen Kunst gehört, in einem gereimten Trauerspiele, einem Lehrgedichte, einem Oratorium sich mit der Schönheit vereinigen, und in diesen Verbindungen ist die schöne Kunst noch künstlicher, ob aber auch schöner (da sich so mannigfaltige verschiedene Arten des Wohlgefallens einander durchkreuzen), kann in einigen dieser Fälle bezweifelt werden. Doch in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurtheilung zweckmässig ist, wo die Lust zugleich Cultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin ihn mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht, nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es blos auf Genuss angelegt ist, welcher nichts in der Idee zurücklässt, den Geist stumpf, den Gegenstand anekelnd und das Gemüth, durch das Bewusstseyn seiner im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden und launisch macht.

Wenn die schönen Künste nicht, nahe oder fern, mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, die allein ein selbstständiges Wohlgefallen bei sich führen, so ist das Letztere ihr endliches Schicksal. Sie dienen alsdann nur zur Zerstreuung, deren man immer desto mehr bedürftig wird, als man sich ihrer bedient, um die Unzufriedenheit des Gemüths mit sich selbst dadurch zu vertreiben, dass man sich immer noch unnützlicher und mit sich selbst unzufriedener macht. Überhaupt sind die Schönheiten der Natur zu der ersteren Absicht am zuträglichsten, wenn man frühe dazu gewöhnt wird, sie zu beobachten, zu beurtheilen und zu bewundern.

§. 53.

Vergleichung des ästhetischen Werths der schönen Künste untereinander.

Unter allen behauptet die *Dichtkunst* (die fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt und am wenigsten durch Vorschrift, oder durch Beispiele geleitet seyn will) den obersten Rang. Sie erweitert das Gemüth dadurch, dass sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb der Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen, diejenigen darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist und sich also ästhetisch zu Ideen erhebt. Sie stärkt das Gemüth, indem sie es sein freies, selbstthätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen lässt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurtheilen, die sie nicht von selbst, weder für den Sinn, noch den Verstand, in der Erfahrung darbietet und sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema des Übersinnlichen zu gebrauchen. Sie spielt mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn sie erklärt ihre Beschäftigung selbst für blosses Spiel, welches gleichwohl vom Verstande und zu dessen Geschäft zweckmässig gebraucht werden kann. — Die Beredtsamkeit, so ferne darunter die Kunst zu überreden, d. i. durch den schönen Schein zu hintergehen (als *ars oratoria*) und nicht blosse Wohlredenheit (Eloquenz und Styl) verstanden wird, ist eine Dialektik, die von der Dichtkunst nur so viel entlehnt, als nöthig ist, die Gemüther vor der Beurtheilung für den Redner zu seinem Vortheil zu gewinnen und dieser die Freiheit zu benehmen, kann also weder für die Gerichtsschranken, noch für die Canzeln angerathen werden. Denn wenn es um bürgerliche Gesetze, um das Recht einzelner Personen und um dauerhafte Belehrung und Bestimmung der Gemüther zur richtigen Kenntniss und gewissenhaften Beobachtung ihrer Pflicht, zu thun ist, so ist es unter der Würde eines so wichtigen Geschäfts, auch nur eine Spur von Üppigkeit des Witzes und der Einbildungskraft, noch mehr aber von der Kunst zu überreden und zu seinem Vortheil einzunehmen, blicken zu lassen, welche, wenn sie gleich bisweilen zu an sich rechtmässigen und lobenswürdigen Absichten angewandt werden kann, doch dadurch verwerflich wird, dass auf diese Art die Maximen und Gesinnungen subjectiv verderbt werden, wenn gleich die That objectiv gesetzmässig ist; indem es nicht genug ist, das, was Recht ist, zu thun, sondern dieses auch aus dem Grunde, weil es allein Recht ist, auszuüben. Auch hat der blosse deutliche Begriff dieser Arten von menschlicher Angelegenheit, mit einer lebhaften Darstellung in Beispielen verbunden und ohne Verstoss wider die Regeln des Wohllauts der Sprache, oder der Wohlanständigkeit des Ausdrucks, für Ideen der Vernunft (die zusammen die Wohlredenheit ausmachen) schon für sich hinreichenden Einfluss auf menschliche Gemüther, ohne dass es nöthig wäre, noch die Maschinen der Überredung hierbei anzulegen, welche, da sie eben sowohl auch zur Beschönigung oder Verdeckung des Lasters und Irrthums gebraucht werden können, den geheimen Verdacht wegen einer künstlichen Überlistung nicht ganz vertilgen können. In der Dichtkunst geht alles ehrlich und aufrichtig zu. Sie erklärt sich: ein blosses unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft und zwar der Form nach, einstimmig mit Verstandesgesetzen treiben zu wollen, und verlangt nicht, den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken*.

Nach der Dichtkunst würde ich, wenn es um den Reiz und Bewegung des Gemüths zu thun ist, diejenige, welche ihr unter den redenden am nächsten kommt und sich damit auch sehr natürlich vereinigen lässt, nämlich die Tonkunst setzen. Denn ob sie zwar durch lauter Empfindungen ohne Begriffe spricht, mithin nicht, wie die Poesie, etwas zum Nachdenken übrig bleiben lässt, so bewegt sie doch das Gemüth mannigfaltiger und, obgleich blos vorübergehend, doch inniglicher, ist aber freilich mehr Genuss als Cultur (das Gedankenspiel, das nebenbei dadurch erregt wird, ist blos die Wirkung einer gleichsam mechanischen Association) und hat, durch Vernunft beurtheilt, weniger Werth, als jede andere der schönen Künste. Daher verlangt sie, wie jeder Genuss, öftern Wechsel und hält die mehrmalige Wiederholung nicht aus, ohne Überdruss zu erzeugen. Der Reiz derselben, der sich so allgemein mittheilen lässt, scheint darauf zu beruhen, 1) dass jeder Ausdruck der Sprache immer im Zusammenhange einen Ton hat, der dem Sinne desselben angemessen ist; dass dieser Ton mehr oder weniger einen Affect des Sprechenden bezeichnet und gegenseitig auch im Hörenden hervorbringt, der dann in diesem umgekehrt auch die Idee erregt, die in der Sprache mit solchem Tone ausgedrückt wird, und dass, so wie die Modulation gleichsam eine allgemeine, jedem Menschen verständliche Sprache der Empfindungen ist, die Tonkunst diese für sich allein in ihrem ganzen Nachdrucke, nämlich als Sprache der Affecten ausübe, und so, nach dem Gesetze der Association, die damit natürlicher Weise verbundenen ästhetischen Ideen allgemein mittheile; dass aber, weil jene ästhetischen Ideen keine Begriffe und bestimmten Gedanken sind, die Form der Zusammensetzung dieser Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur, statt der Form einer Sprache, dazu diene, vermittelst einer proportionirten Stimmung derselben (welche, 1) weil sie bei Tönen auf dem Verhältniss der Zahl der Luftbebungen in derselben Zeit, so ferne die Töne zugleich oder auch nach einander verbunden werden, beruht, mathematisch unter gewisse Regeln gebracht werden kann) die ästhetische Idee eines zusammenhangenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle einem gewissen Thema gemäss, welches den in dem Stücke herrschenden Affect ausmacht, auszudrücken. An dieser mathematischen Form, obgleich nicht durch bestimmte Begriffe vorgestellt, hängt allein das Wohlgefallen, welches die blosse Reflexion über eine solche Menge einander begleitenden oder folgenden Empfindungen mit diesem Spiele derselben als für Jedermann gültige Bedingung seiner Schönheit verknüpft, und sie ist es allein, nach welcher der Geschmack sich ein Recht über das Urtheil von Jedermann zum Voraus auszusprechen anmaassen darf.

---

* Ich muss gestehen, dass ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt dass die Lesung der besten Rede eines römischen Volks-, oder jetzigen Parlements- oder Canzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Missbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, die die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urtheile zu bewegen versteht, welches im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muss. Beredtheit und Wohlredenheit (zusammen Rhetorik) gehören zur schönen Kunst; aber Rednerkunst (*ars oratoria*) ist, als Kunst, sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen (diese mögen immer so gut gemeint, oder auch wirklich gut seyn, als sie wollen), gar keiner Achtung würdig. Auch erhob sie sich nur, sowohl in Athen, als in Rom, zur höchsten Stufe zu einer Zeit, da der Staat seinem Verderben zueilte und wahre patriotische Denkungsart erloschen war. Wer bei klarer Einsicht in Sachen die Sprache nach ihrem Reichthum und Reinigkeit in seiner Gewalt hat, und bei einer fruchtbaren zur Darstellung seiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft lebhaften Herzensantheil am wahren Guten nimmt, ist der *vir bonus dicendi peritus*, der Redner ohne Kunst, aber voll Nachdruck, wie ihn Cicero haben will, ohne doch diesem Ideal selbst immer treu geblieben zu seyn.

Aber an dem Reize und der Gemüthsbewegung, welche die Musik hervorbringt, hat die Mathematik sicherlich nicht den mindesten Antheil, sondern sie ist nur die unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* derjenigen Proportion der Eindrücke, in ihrer Verbindung sowohl, als ihrem Wechsel, dadurch es möglich wird, sie zusammenzufassen und zu verhindern, dass diese einander nicht zerstören, sondern zu einer continuirlichen Bewegung und Belebung des Gemüths durch damit consonirende Affecten und hiermit zu einem behaglichen Selbstgenusse zusammenstimmen.

Wenn man dagegen den Werth der schönen Künste nach der Cultur schätzt, die sie dem Gemüth verschaffen, und die Erweiterung der Vermögen, welche in der Urtheilskraft zum Erkenntnisse zusammenkommen müssen, zum Maassstabe nimmt, so hat Musik unter den schönen Künsten so ferne den untersten (so wie unter denen, die zugleich nach ihrer Annehmlichkeit geschätzt werden, vielleicht den obersten) Platz, weil sie blos mit Empfindungen spielt. Die bildenden Künste gehen ihr also in diesem Betracht weit vor, denn indem sie die Einbildungskraft in ein freies und doch zugleich dem Verstande angemessenes Spiel versetzen, so treiben sie zugleich ein Geschäft, indem sie ein Product zu Stande bringen, welches den Verstandesbegriffen zu einem dauerhaften und für sich selbst sich empfehlenden Vehikel dient, die Vereinigung derselben mit der Sinnlichkeit und so gleichsam die Urbanität der obern Erkenntnisskräfte zu befördern. Beiderlei Art Künste nehmen einen ganz verschiedenen Gang: die erstere von Empfindungen zu unbestimmten Ideen, die zweite Art aber von bestimmten Ideen zu Empfindungen. Die letzteren sind von bleibendem, die ersteren nur von transitorischem Eindrucke. Die Einbildungskraft kann jene zurückrufen und sich damit angenehm unterhalten, diese aber erlöschen entweder gänzlich, oder wenn sie unwillkührlich von der Einbildungskraft wiederholt werden, sind sie uns eher lästig als angenehm. — Unter den bildenden Künsten würde ich der Malerei den Vorzug geben, theils weil sie, als Zeichnungskunst, allen übrigen bildenden zum Grunde liegt, theils weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauung diesen gemäss mehr erweitern kann, als es den übrigen verstattet ist.

Anmerkung.

Zwischen dem, was blos in der Beurtheilung gefällt, und dem, was vergnügt (in der Empfindung gefällt), ist, wie wir oft gezeigt haben, ein wesentlicher Unterschied. Das Letztere ist Etwas, welches man nicht so, wie das Erstere, Jedermann ansinnen kann. Vergnügen (die Ursache desselben mag immerhin auch in Ideen liegen) scheint jederzeit in einem Gefühl der Beförderung des gesammten Lebens des Menschen, mithin auch des körperlichen Wohlbefindens, d. i. der Gesundheit, zu bestehen, so dass Epikur, der alles Vergnügen im Grunde für körperliche Empfindung ausgab, so ferne vielleicht nicht Unrecht haben mag und sich nur selbst missverstand, wenn er das intellectuelle und selbst praktische Wohlgefallen zu den Vergnügen zählte. Wenn man den letztern Unterschied vor Augen hat, so kann man sich erklären, wie ein Vergnügen dem, der es empfindet, selbst missfallen könne (wie die Freude eines dürftigen, aber wohldenkenden Menschen über die Erbschaft von seinem ihn liebenden, aber kargen Vater), oder wie ein tiefer Schmerz dem, der ihn leidet, doch gefallen könne (die Traurigkeit einer Witwe über ihres verdienstvollen Mannes Tod), oder wie ein Vergnügen obenein noch gefallen könne (wie das an Wissenschaften, die wir treiben), oder ein Schmerz

(z. B. Hass, Neid und Rachgierde) uns noch dazu missfallen könne. Das Wohlgefallen oder Missfallen beruht hier auf der Vernunft und ist mit der *Billigung* oder *Missbilligung* einerlei; Vergnügen und Schmerz aber können nur auf dem Gefühl oder der Aussicht eines, aus welchem Grunde es auch sey, auf ein mögliches *Wohl-* oder *Übelbefinden* beruhen.

Alles wechselnde freie Spiel der Empfindungen (die keine Absicht zum Grunde haben) vergnügt, weil es das Gefühl der Gesundheit befördert, wir mögen nun in der Vernunftbeurtheilung an seinem Gegenstande und selbst an diesem Vergnügen ein Wohlgefallen haben oder nicht, und dieses Vergnügen kann bis zum Affect steigen, obgleich wir an dem Gegenstande selbst kein Interesse, wenigstens kein solches nehmen, das dem Grad des letztern proportionirt wäre. Wir können sie ins *Glücksspiel*, *Tonspiel* und *Gedankenspiel* eintheilen. Das *erste* fordert ein *Interesse*, es sey der Eitelkeit oder des Eigennutzes, welches aber bei Weitem nicht so gross ist, als das an der Art, wie wir es uns zu verschaffen suchen; das *zweite* blos den Wechsel der *Empfindungen*, deren jede ihre Beziehung auf Affect, aber ohne den Grad eines Affects hat, und ästhetische Ideen rege macht; das *dritte* entspringt blos aus dem Wechsel der Vorstellungen, in der Urtheilskraft, wodurch *zwar* kein Gedanke, der irgend ein Interesse bei sich führte, erzeugt, das Gemüth aber doch belebt wird.

Wie vergnügend die Spiele seyn müssen, ohne dass man nöthig hätte, interessirte Absicht dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unsere Abendgesellschaften: denn ohne Spiel kann sich beinahe keine unterhalten. Aber die Affecte der Hoffnung, der Furcht, der Freude, des Zorns, des Hohns spielen dabei, indem sie jeden Augenblick wechseln, so lebhaft, dass dadurch, als eine innere Motion, das ganze Lebensgeschäft im Körper befördert zu seyn scheint, wie eine dadurch erzeugte Munterkeit des Gemüths es beweist, obgleich weder etwas gewonnen, noch gelernt worden. Aber da das Glücksspiel kein schönes Spiel ist, so wollen wir es hier bei Seite setzen. Aber Musik und Stoff zum Lachen sind zweierlei Arten des Spiels mit ästhetischen Ideen, oder auch Verstandesvorstellungen, wodurch am

Ende nichts gedacht wird und die blos durch ihren Wechsel lebhaft vergnügen können, wodurch sie ziemlich klar zu erkennen geben, dass die Belebung in beiden blos körperlich sey, ob sie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, und dass das Gefühl der Gesundheit, durch eine jener ihrem Spiele correspondirende Bewegung der Eingeweide, das ganze, für so fein und geistvoll gepriesene, Vergnügen einer aufgeweckten Gesellschaft ausmacht. Nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum nothwendigen Vehikel dient, sondern das beförderte Lebensgeschäft im Körper, der Affect, der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit Einem Worte, das Gefühl der Gesundheit (welche sich ohne solche Veranlassung sonst nicht fühlen lässt) machen das Vergnügen aus, welches man daran findet, dass man dem Körper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt von jenem brauchen kann.

In der Musik geht dieses Spiel von der Empfindung des Körpers zu ästhetischen Ideen (der Objecte für Affecten), von diesen alsdann wieder zurück, aber mit vereinigter Kraft, auf den Körper. Im Scherze (der eben sowohl wie jene eher zur angenehmen, als schönen Kunst gezählt zu werden verdient) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgesammt, so ferne sie sich sinnlich ausdrücken wollen, auch den Körper beschäftigen, und indem der Verstand in dieser Darstellung, darin er das Erwartete nicht findet, plötzlich nachlässt, so fühlt man die Wirkung dieser Nachlassung im Körper durch die Schwingungen der Organe, welche die Herstellung ihres Gleichgewichts befördert und auf die Gesundheit einen wohlthätigen Einfluss hat.

Es muss in Allem, was ein lebhaftes, erschütterndes Lachen erregen soll, etwas Widersinniges seyn (woran also der Verstand an sich keinen Wohlgefallen finden kann). *Das Lachen ist ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in Nichts.* Eben diese Verwandlung, die für den Verstand gewiss nicht erfreulich ist, erfreut doch indirect auf einen Augenblick sehr lebhaft; also muss die Ursache in dem Einflusse der Vorstellung auf den Körper und dessen Wechselwirkung aufs Gemüth bestehen, und zwar nicht, so ferne die Vorstellung objectiv ein Gegenstand des Vergnügens ist, wie etwa bei einem, der von einem grossen Handlungsgewinn Nachricht bekommt (denn wie kann eine getäuschte Erwartung vergnügen), sondern lediglich dadurch, dass sie, als blosses Spiel der Vorstellungen, ein Spiel der Lebenskräfte im Körper hervorbringt.

Wenn Jemand erzählt, dass, als ein Indianer an der Tafel eines Engländers in Surat eine Bouteille mit Ale öffnen und alles dieses Bier, in Schaum verwandelt, herausdringen sah und mit vielen Ausrufungen seine grosse Verwunderung anzeigte, auf die Frage des Engländers: was ist denn hier sich so sehr zu verwundern, antwortete: ich wundere mich auch nicht darüber, dass es herausgeht, sondern wie Ihr's habt hinein kriegen können: so lachen wir, und es macht uns eine herzliche Lust, nicht, weil wir uns etwa klüger finden als diesen Unwissenden, oder sonst über Etwas, was uns der Verstand hierin Wohlgefälliges bemerken liesse, sondern unsere Erwartung war gespannt und verschwindet plötzlich in Nichts. Oder wenn der Erbe eines reichen Verwandten diesem sein Leichenbegängniss recht feierlich veranstalten will, und klagt, dass es ihm hiermit nicht recht gelingen wolle; dann sagt er: je mehr ich meinen Trauerleuten Geld gebe, betrübt auszusehen, desto lustiger sehen sie aus: so lachen wir laut, und der Grund liegt darin, dass eine Erwartung sich plötzlich in Nichts verwandelt. Man muss wohl bemerken, dass sie sich nicht in das Gegentheil eines erwarteten Gegenstandes, denn das ist immer Etwas und kann öfters betrüben, sondern in Nichts verwandeln müsse. Denn wenn Jemand uns mit der Erzählung einer Geschichte grosse Erwartung erregt, und wir beim Schlusse die Unwahrheit derselben sofort einsehen, so macht es uns Missfallen, wie z. B. die von Leuten, die vor grossem Gram in Einer Nacht graue Haare bekommen haben sollen; dagegen, wenn auf eine dergleichen Erzählung zur Erwiderung ein anderer Schalk sehr umständlich den Gram eines Kaufmanns erzählt, der, aus Indien mit allem seinen Vermögen in Waaren nach Europa zurückkehrend, in einem schweren Sturm Alles über Bord zu werfen genöthigt wurde und sich dermaassen grämte, dass ihm darüber in derselben Nacht die Perrüque grau wurde: so lachen wir, und es macht uns Vergnügen, weil wir unsern eigenen Missgriff nach einem für uns übrigens gleichgültigen Gegenstande, oder vielmehr unsere verfolgte Idee, wie einen Ball, noch eine Zeit durch hin und herschlagen, indem wir blos gemeint sind, ihn zu greifen und festzuhalten. Es ist hier nicht die Abfertigung eines Lügners oder Dummkopfs, welche das Vergnügen erweckt; denn auch für sich würde die letztere mit angenommenem Ernst erzählte Geschichte eine Gesellschaft in ein helles Lachen versetzen, und jenes wäre gewöhnlichermaasseen auch der Mühe nicht werth.

Merkwürdig ist, dass in allen solchen Fällen der Spass immer etwas in sich enthalten muss, welches auf einen Augenblick täuschen kann; daher, wenn der Schein in Nichts verschwindet, das Gemüth wieder zurücksieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen und so durch schnell hinter einander folgende Anspannung und Abspannung hin und zurückgeschnellt und in Schwankung gesetzt wird, die, weil der Absprung von dem, was gleichsam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmäliges Nachlassen) geschah, eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende inwendige körperliche verursachen muss, die unwillkührlich fortdauert und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung, die Wirkungen einer zur Gesundheit gereichenden Motion, hervorbringt.

Denn wenn man annimmt, dass mit allen unsern Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmonisch verbunden sey, so wird man so ziemlich begreifen, wie jener plötzlichen Versetzung des Gemüths bald in einen, bald in den andern Standpunct, um seinen Gegenstand zu betrachten, eine wechselseitige Anspannung und Loslassung der elastischen Theile unserer Eingeweide, die sich dem Zwerchfell mittheilt, correspondiren könne, welche (gleich derjenigen, welche kitzliche Leute fühlen) die Luft mit schnell einander folgenden Absätzen ausstösst, und so eine der Gesundheit zuträgliche Bewegung bewirkt, die allein und nicht das, was im Gemüthe vorgeht, die eigentliche Ursache des Vergnügens an einem Gedanken ist, der im Grunde nichts vorstellt. — Voltaire sagte, der Himmel habe uns zum Gegengewicht gegen die vielen Mühseligkeiten des Lebens zwei Dinge gegeben: die *Hoffnung* und den *Schlaf*. Er hätte noch das *Lachen* dazu rechnen können; wenn die Mittel, es bei Vernünftigen zu erregen, nur so leicht bei der Hand wären, und der Witz oder die Originalität der Laune, die dazu erforderlich ist, nicht eben so selten wären, als häufig das Talent *kopfbrechend*, wie mystische Grübler, *halsbrechend*, wie Genies, oder *herzbrechend*, wie empfindsame Romanschreiber (auch wohl dergleichen Moralisten), zu dichten.

Man kann also, wie mich dünkt, dem Epikur wohl einräumen, dass alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlasst wird, welche ästhetische Ideen erwecken, *animalische*, d. i. körperliche Empfindung, sey, ohne dadurch dem *geistigen* Gefühl der Achtung für moralische Ideen, welche kein Vergnügen ist, sondern eine Selbstschätzung (der Menschheit in uns), die uns über das Bedürfniss desselben erhebt, ja selbst nicht einmal dem minder edlen des Geschmacks im Mindesten Abbruch zu thun.

Etwas aus beiden Zusammengesetztes findet sich in der *Naivetät*, die der Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verstellungskunst ist. Man lacht über die Einfalt, die es noch nicht versteht, sich zu verstellen, und erfreut sich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunst hier einen Querstrich spielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünstelten und auf den schönen Schein vorsichtig angelegten Äusserung, und siehe, es ist die unverdorbene schuldlose Natur, die man anzutreffen gar nicht gewärtig, und der, welcher sie blicken liess, zu entblössen auch nicht gemeint war. Dass der schöne, aber falsche Schein, der gewöhnlich in unserm Urtheile sehr viel bedeutet, hier plötzlich in Nichts verwandelt, dass gleichsam der Schalk in uns selbst bloss gestellt wird, bringt die Bewegung des Gemüths nach zwei entgegengesetzten Richtungen nach einander hervor, die zugleich den Körper heilsam schüttelt. Dass aber Etwas, was unendlich besser, als alle angenommene Sitte ist, die Lauterkeit der Denkungsart (wenigstens die Anlage dazu), doch nicht ganz in der menschlichen Natur erloschen ist, mischt Ernst und Hochschätzung in dieses Spiel der Urtheilskraft. Weil es aber nur eine kurze Zeit Erscheinung ist und die Decke der Verstellungskunst bald wieder vorgezogen wird, so mengt sich zugleich ein Bedauern darunter, welches eine Rührung der Zärtlichkeit ist, die sich als Spiel mit einem solchen gutherzigen Lachen sehr wohl verbinden lässt, und auch wirklich damit gewöhnlich verbindet, zugleich auch die Verlegenheit dessen, der den Stoff dazu hergiebt, darüber, dass er noch nicht nach Menschenweise gewitzigt ist, zu vergüten pflegt. Eine Kunst, *naiv* zu seyn, ist daher ein Widerspruch; allein die Naivetät in einer erdichteten Person vorzustellen ist wohl möglich und schöne, obzwar auch seltene Kunst. Mit der Naivetät muss offenherzige Einfalt, welche die Natur nur darum nicht verkünstelt, weil sie sich darauf nicht versteht, was Kunst des Umgangs sey, nicht verwechselt werden.

Zu dem, was aufmunternd, mit dem Vergnügen aus dem Lachen nahe verwandt und zur Originalität des Geistes, aber eben nicht zum Talent der schönen Kunst gehörig ist, kann auch die *launige* Manier gezählt werden. *Laune* im guten Verstande bedeutet nämlich das Talent, sich willkührlich in eine gewisse Gemüthsdisposition versetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders, als gewöhnlich (sogar umgekehrt), und doch gewissen Vernunftprincipien in einer solchen Gemüthsstimmung gemäss, beurtheilt werden. Wer solchen Veränderungen unwillkührlich unterworfen ist, ist *launisch*; wer sie aber willkührlich und zweckmässig (zum Behuf einer lebhaften Darstellung vermittelst eines Lachen erregenden Contrastes) anzunehmen vermag, der und sein Vortrag heisst *launig*. Diese Manier gehört indessen mehr zur angenehmen als schönen Kunst, weil der Gegenstand der letzteren immer einige Würde an sich zeigen muss, und daher einen gewissen Ernst in der Darstellung, so wie der Geschmack in der Beurtheilung, erfordert.

Der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft

zweiter Abschnitt.

Die Dialektik

der

ästhetischen Urtheilskraft.

---

§. 54.

Eine Urtheilskraft, die dialektisch seyn soll, muss zuvörderst vernünftelnd seyn, d. i. die Urtheile derselben müssen auf Allgemeinheit und zwar *a priori* Anspruch machen[*]; denn in solcher Urtheile Entgegensetzung besteht die Dialektik. Daher ist die Unvereinbarkeit ästhetischer Sinnesurtheile (über das Angenehme und Unangenehme) nicht dialektisch. Auch der Widerstreit der Geschmacksurtheile, so ferne sich ein Jeder blos auf seinen eignen Geschmack beruft, macht keine Dialektik des Geschmacks aus; weil Niemand sein Urtheil zur allgemeinen Regel zu machen gedenkt. Es bleibt also kein Begriff von einer

---

[*] Ein vernünftelndes Urtheil (*judicium ratiocinans*) kann ein jedes heissen, dass sich als allgemein ankündigt; denn so ferne kann es zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen. Ein Vernunfturtheil (*judicium ratiocinatum*) kann dagegen nur ein solches genannt werden, welches als der Schlusssatz von einem Vernunftschlusse, folglich als *a priori* gegründet gedacht wird.

Dialektik übrig, die den Geschmack angehen könnte, als der einer Dialektik der Kritik des Geschmacks (nicht des Geschmacks selbst) in Ansehung ihrer Principien: da nämlich über den Grund der Möglichkeit der Geschmacksurtheile überhaupt einander widerstreitende Begriffe natürlicher und unvermeidlicher Weise auftreten. Transscendentale Kritik des Geschmacks wird also nur so ferne einen Theil enthalten, der den Namen einer Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft führen kann, wenn sich eine Antinomie der Principien dieses Vermögens vorfindet, welche die Gesetzmässigkeit desselben, mithin auch seine innere Möglichkeit, zweifelhaft macht.

§. 55.

Vorstellung der Antinomie des Geschmacks.

Der erste Gemeinort des Geschmacks ist in dem Satze, womit sich jeder Geschmacklose gegen Tadel zu verwahren denkt, enthalten; ein Jeder hat seinen eignen Geschmack. Das heisst so viel, als der Bestimmungsgrund dieses Urtheils ist blos subjectiv (Vergnügen oder Schmerz), und das Urtheil hat kein Recht auf die nothwendige Beistimmung Anderer.

Der zweite Gemeinort desselben, der auch von denen sogar gebraucht wird, die dem Geschmacksurtheile das Recht einräumen, für Jedermann gültig auszusprechen, ist: über den Geschmack lässt sich nicht disputiren. Das heisst so viel, als: der Bestimmungsgrund eines Geschmacksurtheils mag zwar auch objectiv seyn, aber lässt sich nicht auf bestimmte Begriffe bringen, mithin kann über das Urtheil selbst durch Beweise nichts entschieden werden, obgleich darüber gar wohl und mit Recht gestritten werden kann. Denn Streiten und Disputiren sind zwar darin einerlei, dass sie durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile Einhelligkeit derselben hervorzubringen suchen, darin aber verschieden, dass das letztere dieses nach bestimmten Begriffen als Beweisgründen zu bewirken hofft, mithin *objective Begriffe* als Gründe des Urtheils annimmt. Wo dieses aber als unthunlich betrachtet wird, da wird das Disputiren eben sowohl als unthunlich beurtheilt.

Man sieht leicht, dass zwischen diesen zwei Gemeinörtern ein Satz fehlt, der zwar nicht sprüchwörtlich im Umlaufe, aber doch in Jedermanns Sinne enthalten ist, nämlich: *über den Geschmack lässt sich streiten* (obgleich nicht disputiren)), dieser Satz aber enthält das Gegentheil des obersten Satzes. Denn worüber es erlaubt seyn soll, zu streiten, da muss Hoffnung seyn, unter einander überein zu kommen, mithin muss man auf Gründe des Urtheils, die nicht blos Privatgültigkeit haben und also nicht blos subjectiv sind, rechnen können, welchem gleichwohl jener Grundsatz: *ein Jeder hat seinen eignen Geschmack*, gerade entgegen ist.

Es zeigt sich also in Ansehung des Princips des Geschmacks folgende Antinomie:

1. *Thesis.* Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe; denn sonst liesse sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden).

2. *Antithesis.* Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffe; denn sonst liesse sich, ungeachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Einstimmung Anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen).

§. 56.

Auflösung der Antinomie des Geschmacks.

Es ist keine Möglichkeit, den Widerstreit jener jedem Geschmacksurtheile untergelegten Principien (welche nichts anders sind, als die oben in der Analytik vorgestellten zwei Eigenthümlichkeiten des Geschmacksurtheils) zu heben, als dass man zeigt, der Begriff, worauf man das Object in dieser Art Urtheile bezieht, werde in beiden Maximen der ästhetischen Urtheilskraft nicht in einerlei Sinn genommen; dieser zwiefache Sinn, oder Gesichtspunct der Beurtheilung sey unserer transscendentalen Urtheilskraft nothwendig, aber auch der Schein, in der Vermengung des einen mit dem andern, als natürliche Illusion, unvermeidlich.

Auf irgend einen Begriff muss sich das Geschmacksurtheil beziehen; denn sonst könnte es schlechterdings nicht auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann Anspruch machen. Aber aus einem Begriffe darf es darum eben nicht erweislich seyn, weil ein Begriff entweder bestimmbar oder auch an sich unbestimmt und zugleich unbestimmbar seyn kann. Von der ersten Art ist der Verstandesbegriff, der durch Prädicate der sinnlichen Anschauung, die ihm correspondiren kann, bestimmbar ist; von der zweiten aber der transscendentale Vernunftbegriff, von dem Übersinnlichen, was aller jener Anschauung zum Grunde liegt, der also weiter nicht bestimmt werden kann.

Nun geht das Geschmacksurtheil auf Gegenstände der Sinne, aber nicht, um einen Begriff derselben für den Verstand zu bestimmen; denn es ist kein Erkenntnissurtheil. Es ist daher, als aufs Gefühl der Lust bezogene anschauliche einzelne Vorstellung, nur ein Privaturtheil und so ferne würde es seiner Gültigkeit nach auf das urtheilende Individuum allein beschränkt seyn: der Gegenstand ist für mich ein Gegenstand des Wohlgefallens, für Andre mag es sich anders verhalten; — ein Jeder hat seinen Geschmack.

Gleichwohl ist ohne Zweifel im Geschmacksurtheile eine erweiterte Beziehung der Vorstellung des Objects (zugleich auch des Subjects) enthalten, worauf wir eine Ausdehnung dieser Art Urtheile, als nothwendig für Jedermann, gründen, welcher nothwendig irgend ein Begriff zum Grunde liegen muss, aber ein Begriff, der sich gar nicht durch Anschauung bestimmen, durch den sich nichts erkennen, mithin auch kein Beweis für das Geschmacksurtheil führen lässt. Ein dergleichen Begriff aber ist der blosse reine Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, was dem Gegenstande (und auch dem urtheilenden Subjecte) als Sinnenobjecte mithin Erscheinung zum Grunde liegt. Denn nähme man eine solche Rücksicht nicht an, so wäre der Anspruch des Geschmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten; wäre der Begriff, worauf es sich gründet, eine nur blos verworrener Verstandesbegriff, etwa von Vollkommenheit, dem man correspondirend die sinnliche Anschauung des Schönen geben könnte, so würde es wenigstens an sich möglich seyn, das Geschmacksurtheil auf Beweise zu gründen, welches der Thesis widerspricht.

Nun fällt aber aller Widerspruch weg, wenn ich sage: das Geschmacksurtheil gründet sich auf einen Begriff (eines Grundes überhaupt von der sujectiven Zweckmässigkeit der Natur für die Urtheilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objects erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntniss untauglich ist; es bekommt aber durch eben denselben doch zugleich Gültigkeit für Jedermann (bei Jedem zwar als einzelnes, die Anschauung unmittelbar begleitendes, Urtheil), weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann.

Es kommt bei der Auflösung einer Antinomie nur auf die Möglichkeit an, dass zwei einander dem Scheine nach widerstreitende Sätze einander in der That nicht widersprechen, sondern neben einander bestehen können, wenn gleich die Erklärung der Möglichkeit ihres Begriffs unser Erkenntnissvermögen übersteigt. Dass dieser Schein auch natürlich und der menschlichen Vernunft unvermeidlich sey, ingleichen warum er es sey und bleibe, ob er gleich nach der Auflösung des Scheinwiderspruchs nicht betrügt, kann hieraus auch begreiflich gemacht werden.

Wir nehmen nämlich den Begriff, worauf die Allgemeingültigkeit eines Urtheils sich gründen muss, in beiden widerstreitenden Urtheilen in einerlei Bedeutung und sagen doch von ihm zwei entgegengesetzte Prädicate aus. In der Thesis sollte es daher heissen: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf bestimmte Begriffe, in der Antithesis aber: das Geschmacksurtheil gründet sich doch auf einen, ob zwar unbestimmten, Begriff (nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen), und alsdann wäre zwischen ihnen kein Widerstreit.

Mehr, als diesen Widerstreit in den Ansprüchen und Gegenansprüchen des Geschmacks zu heben, können wir nicht leisten. Ein bestimmtes objectives Princip des Geschmacks, wonach die Urtheile desselben geleitet, geprüft und bewiesen werden könnten, zu geben, ist schlechterdings unmöglich; denn es wäre alsdann kein Geschmacksurtheil. Das subjective Princip, nämlich die unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüssel der Enträthselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden.

Der hier aufgestellten und ausgeglichenen Antinomie liegt der richtige Begriff des Geschmacks, nämlich als einer blos reflectirenden ästhetischen Urtheilskraft, zum Grunde, und da wurden beide dem Scheine nach widerstreitende Grundsätze mit einander vereinigt, indem beide wahr seyn können, welches auch genug ist. Würde dagegen zum Bestimmungsgrunde des Geschmacks (wegen der Einzelnheit der Vorstellung, die dem Geschmacksurtheil zum Grunde liegt), wie von Einigen geschieht, die Annehmlichkeit, oder wie Andere (wegen der Allgemeingültigkeit desselben) wollen, das Princip der Vollkommenheit angenommen und die Definition des Geschmacks danach eingerichtet, so entspringt daraus eine Antinomie, die schlechterdings nicht auszugleichen ist, als so, dass man zeigt, dass beide einander (aber nicht blos contradictorisch) entgegenstehende Sätze falsch sind; welches dann beweist, dass der Begriff, worauf ein jeder gegründet ist, sich selbst widerspreche. Man sieht also, dass die Hebung der Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft einen ähnlichen Gang nehme, als den die Kritik in Auflösung der Antinomien der reinen theoretischen Vernunft befolgte, und dass, eben so hier und auch in der Kritik der praktischen Vernunft die Antinomien wider Willen nöthigen, über das Sinnliche hinaus zu sehen und im Übersinnlichen den Vereinigungspunct aller unserer Vermögen *a priori* zu suchen; weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen.

Anmerkung I.

Da wir in der Transscendentalphilosophie so oft Veranlassung finden, Ideen von Verstandesbegriffen zu unterscheiden, so kann es von Nutzen seyn, ihrem Unterschiede angemessene Kunstausdrücke einzuführen. Ich glaube, man werde nichts dawider haben, wenn ich welche in Vorschlag bringe. — Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind, nach einem gewissen (subjectiven oder objectiven) Princip, auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, so ferne sie doch nie eine Erkenntniss desselben werden können. Sie sind entweder nach einem blos subjectiven Princip der Übereinstimmung der Erkenntnissvermögen unter einander (der Einbildungskraft und des Verstandes) auf eine Anschauung bezogen und heissen alsdann ästhetische, oder nach einem objectiven Princip auf einen Begriff bezogen und können doch nie eine Erkenntniss des Gegenstandes abgeben und heissen Vernunftideen, in welchem Falle der Begriff ein transscendenter Begriff ist, welcher vom Verstandesbegriffe, dem jederzeit eine adäquat correspondirende Erfahrung untergelegt werden kann und der darum immanent heisst, unterschieden ist.

Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntniss werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntniss werden, weil sie einen Begriff (vom Übersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Nun glaube ich, man könne die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, die Vernunftidee aber einen indemonstrabeln Begriff der Vernunft nennen. Von beiden wird vorausgesetzt, dass sie nicht etwa gar grundlos, sondern (nach der obigen Erklärung einer Idee überhaupt) gewissen Principien der Erkenntnissvermögen, dazu sie gehören (jene den subjectiven, diese objectiven Principien), gemäss erzeugt seyen.

Verstandesbegriffe müssen, als solche, jederzeit demonstrabel seyn, d. i. der ihnen correspondirende Gegenstand muss jederzeit in der Anschauung (reinen oder empirischen) gegeben werden können; denn dadurch allein können sie Erkenntnisse werden. Der Begriff der Grösse kann in der Raumesanschauung *a priori*, z. B. einer geraden Linie u. s. w. gegeben werden; der Begriff der Ursache, an der Undurchdringlichkeit, dem Stosse der Körper u. s. w.; mithin können beide durch eine empirische Anschauung belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beispiele gewiesen (demonstrirt, aufgezeigt) werden, und dieses muss geschehen können; widrigenfalls man nicht gewiss ist, ob der Gedanke nicht leer, d. i. ohne alles Object sey.

Man bedient sich in der Logik der Ausdrücke des Demonstrabeln oder Indemonstrabeln gemeiniglich nur in Ansehung der Sätze, da die ersteren besser durch die Benennung der nur mittelbar, die zweiten der unmittelbar-gewissen Sätze könnten bezeichnet werden; denn die reine Philosophie hat auch Sätze von beiden Arten, wenn darunter beweisfähige und beweisunfähige wahre Sätze verstanden werden; aber aus Gründen *a priori* kann sie, als Philosophie, zwar beweisen, aber nicht demonstriren, wenn man nicht ganz und gar von der Wortbedeutung abgehen will, nach welcher demonstriren *(ostendere, exhibere)* so viel heisst, als (es sey im Beweisen oder auch blos im Definiren) seinen Begriff zugleich in der Anschauung darstellen, welche, wenn sie Anschauung *a priori* ist, das Construiren desselben heisst, ist diese aber auch empirisch, gleichwohl die Vorzeigung des Objects ist, durch welche dem Begriffe die objective Realität gesichert wird. So sagt man von einem Anatomiker: er demonstrire das menschliche Auge, wenn er den Begriff, den er vorher discursiv vorgetragen hat, vermittelst der Zergliederung dieses Organs anschaulich macht.

Diesem zu Folge ist der Vernunftbegriff vom übersinnlichen Substrat aller Erscheinungen überhaupt, oder auch von dem, was unserer Willkühr in Beziehung auf moralische Gesetze zum Grunde gelegt werden muss, nämlich der transscendentalen Freiheit, schon der Species nach ein indemonstrabler Begriff und Vernunftidee, Tugend aber dem Grade nach, weil dem ersteren an sich gar nichts der Qualität nach in der Erfahrung Correspondirendes gegeben werden kann, in der zweiten aber kein Erfahrungsproduct jener Causalität den Grad erreicht, den die Vernunftidee zur Regel vorschreibt.

So wie an einer Vernunftidee die Einbildungskraft, mit ihren Anschauungen, den gegebenen Begriff nicht erreicht, so erreicht bei einer ästhetischen Idee der Verstand durch seine Begriffe nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft, welche sie mit einer gegebenen Vorstellung verbindet. Da nun eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen so viel heisst, als sie exponiren: so kann die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung derselben (in ihrem freien Spiele) genannt werden. Ich werde von dieser Art Ideen in der Folge noch Einiges auszuführen Gelegenheit haben; jetzt bemerke ich nur: dass beide Arten von Ideen, die Vernunftideen sowohl als die ästhetischen, ihre Principien haben müssen und zwar beide in der Vernunft, jene in den objectiven, diese in den subjectiven Principien ihres Gebrauchs.

Man kann diesem zu Folge Genie auch durch das Vermögen ästhetischer Ideen erklären, wodurch zugleich der Grund angezeigt wird, warum in Producten des Genies die Natur (des Subjects), nicht ein überlegter Zweck, der Kunst (der Hervorbringung des Schönen) die Regel giebt. Denn da das Schöne nicht nach Begriffen beurtheilt werden muss, sondern nach der zweckmässigen Stimmung der Einbildungskraft zur Übereinstimmung mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt, so kann nicht Regel und Vorschrift, sondern nur das, was blos Natur im Subjecte ist, aber nicht unter Regeln oder Begriffe gefasst werden kann, d. i. das übersinnliche Substrat aller seiner Vermögen (welches kein Verstandesbegriff erreicht), folglich das, worauf in Beziehung alle unsere Erkenntnissvermögen zusammenstimmend zu machen der letzte durch das Intelligibele unserer Natur gegebene Zweck ist, jener ästhetischen aber unbedingten Zweckmässigkeit in der schönen Kunst, die Jedermann gefallen zu müssen rechtmässigen Anspruch machen soll, zum subjectiven Richtmaase dienen. So ist es auch allein möglich, dass dieser, der man kein objectives Princip vorschreiben kann, ein subjectives und doch allgemeingültiges Princip *a priori* zum Grunde liege.

Anmerkung II.

Folgende wichtige Bemerkung bietet sich hier von selbst dar: dass es nämlich dreierlei Arten der Antinomie der reinen Vernunft gebe, die aber alle darin übereinkommen, dass sie dieselbe zwingen, von der sonst sehr natürlichen Voraussetzung, die Gegenstände der Sinne für die Dinge an sich selbst zu halten, abzugehen, sie vielmehr blos für Erscheinungen gelten zu lassen und ihnen ein intelligibles Substrat (etwas Übersinnliches, wovon der Begriff nur Idee ist und keine eigentliche Erkenntniss zulässt) unterzulegen. Ohne eine solche Antinomie würde die Vernunft sich niemals zu Annehmung eines solchen das Feld ihrer Speculation so sehr verengenden Princips und zu Aufopferungen, wobei so viele sonst sehr schimmernde Hoffnungen gänzlich verschwinden müssen, entschliessen können; denn selbst jetzt, da sich ihr zur Vergütung dieser Einbusse ein um desto grösserer Gebrauch in praktischer Rücksicht eröffnet, scheint sie sich nicht ohne Schmerz von jenen Hoffnungen trennen und von der alten Anhänglichkeit losmachen zu können.

Dass es drei Arten der Antinomie giebt, hat seinen Grund darin, dass es drei Erkenntnissvermögen, Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, giebt, deren jedes (als oberes Erkenntnissvermögen) seine Principien *a priori* haben muss, da denn die Vernunft, so ferne sie über diese Principien selbst und ihren Gebrauch urtheilt, in Ansehung ihrer aller zu dem gegebenen Bedingten unnachlasslich das Unbedingte fordert, welches sich doch nie finden lässt, wenn man das Sinnliche, als zu den Dingen an sich selbst gehörig betrachtet und ihm nicht vielmehr, als blosser Erscheinung, etwas Übersinnliches (das intelligibele Substrat der Natur ausser uns und in uns) als Sache an sich selbst unterlegt. Da giebt es dann 1. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des theoretischen Gebrauchs des Verstandes bis zum Unbedingten hinauf fürs Erkenntnissvermögen; 2. eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des ästhetischen Gebrauchs der Urtheilskraft fürs Gefühl der Lust und Unlust; 3. eine Antinomie in Ansehung des praktischen Gebrauchs der an sich selbst gesetzgebenden Vernunft fürs Begehrungsvermögen: so ferne alle diese Vermögen ihre oberen Principien *a priori* haben und, gemäss einer unumgänglichen Forderung der Vernunft, nach diesen Principien auch unbedingt müssen urtheilen und ihr Object sollen bestimmen können.

In Ansehung zweier Antinomien, der des theoretischen und der des praktischen Gebrauchs, jener obern Erkenntnissvermögen haben wir die Unvermeidlichkeit derselben, wenn dergleichen Urtheile nicht auf ein übersinnliches Substrat der gegebenen Objecte, als Erscheinungen, zurücksehen, dagegen aber auch die Auflöslichkeit derselben, sobald das Letztere geschieht, schon anderwärts gezeigt. Was nun die Antinomie im Gebrauche der Urtheilskraft, gemäss der Forderung der Vernunft und deren hier gegebene Auflösung betrifft, so giebt es kein anderes Mittel, derselben auszuweichen, als entweder zu leugnen, dass dem ästhetischen Geschmacksurtheile irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liege, dass aller Anspruch auf Nothwendigkeit allgemeiner Beistimmung grundloser leerer Wahn sey und ein Geschmacksurtheil nur so ferne für richtig gehalten zu werden verdiene, weil es sich trifft, dass Viele in Ansehung desselben übereinkommen und auch dieses eigentlich nicht um deswillen, weil man hinter dieser Einstimmung ein Princip *a priori* vermuthet, sondern (wie im Gaumengeschmack) weil die Subjecte zufälliger Weise gleichförmig organisirt sind; oder man müsste annehmen, dass das Geschmacksurtheil eigentlich ein verstecktes Vernunfturtheil, über die an einem Dinge und die Beziehung des Mannigfaltigen in ihm zu einem Zwecke entdeckte Vollkommenheit sey, mithin nur um der Verworrenheit willen, die dieser unserer Reflexion anhängt, ästhetisch genannt werde, ob es gleich im Grunde teleologisch sey, in welchem Falle man die Auflösung der Antinomie durch transscendentale Ideen für unnöthig und nichtig erklären und so mit den Objecten der Sinne nicht als blossen Erscheinungen, sondern auch als Dingen an sich selbst jene Geschmacksgesetze vereinigen könnte. Wie wenig aber die eine sowohl als die andere Ausflucht verschlage, ist an mehrern Orten in der Exposition der Geschmacksurtheile gezeigt worden.

Räumt man aber unserer Deduction wenigstens so viel ein, dass sie auf dem rechten Wege geschehe, wenn gleich noch nicht in allen Stücken hell genug gemacht sey, so zeigen sich drei Ideen: erstlich des Übersinnlichen überhaupt, ohne weitere Bestimmung, als Substrats der Natur; zweitens eben desselben als Princips der subjectiven Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnissvermögen; drittens eben desselben als Princips der Zwecke der Freiheit und Princips der Übereinstimmung derselben mit jener im Sittlichen.

§. 57.

Vom Idealismus der Zweckmässigkeit der Natur sowohl als Kunst, als dem alleinigen Princip der ästhetischen Urtheilskraft.

Man kann zuvörderst das Princip des Geschmacks entweder darin setzen, dass dieser jederzeit nach empirischen Bestimmungsgründen und also nach solchen, die nur *a posteriori* durch Sinne gegeben werden, oder man kann einräumen, dass er aus einem Grunde *a priori* urtheile. Das Erstere wäre der Empirism der Kritik des Geschmacks, das Zweite der Rationalism derselben. Nach dem ersten wäre das Object unseres Wohlgefallens nicht vom Angenehmen; nach dem zweiten, wenn das Urtheil auf bestimmten Begriffen beruhte, nicht vom Guten unterschieden, und so würde alle Schönheit aus der Welt weggeleugnet und nur ein besonderer Name, vielleicht für eine gewisse Mischung von beiden vorgenannten Arten des Wohlgefallens, an dessen Statt übrig bleiben. Allein wir haben gezeigt, dass es auch Gründe des Wohlgefallens *a priori* gebe, die also mit dem Princip des Rationalism zusammen bestehen können, ungeachtet sie nicht in bestimmte Begriffe gefasst werden können.

Der Rationalism des Princips des Geschmacks ist dagegen entweder der des Realism der Zweckmässigkeit, oder des Idealism derselben. Weil nun ein Geschmacksurtheil kein Erkenntnissurtheil und Schönheit keine Beschaffenheit des Objects, für sich betrachtet, ist, so kann der Rationalism des Princips des Geschmacks niemals darin gesetzt werden, dass die Zweckmässigkeit in diesem Urtheile als objectiv gedacht werde, d. i. dass das Urtheil theoretisch, mithin auch logisch (wenn gleich nur in einer verworrenen Beurtheilung) auf die Vollkommenheit des Objects, sondern nur ästhetisch, auf die Übereinstimmung seiner Vorstellung in der Einbildungskraft mit den wesentlichen Principien der Urtheilskraft überhaupt, im Subjecte gehe. Folglich kann, selbst nach dem Princip des Rationalism, das Geschmacksurtheil und der Unterschied des Realism und Idealism desselben nur darin gesetzt werden, dass entweder jene subjective Zweckmässigkeit im erstern Falle als wirklicher (absichtlicher) Zweck der Natur (oder der Kunst), mit unserer Urtheilskraft übereinzustimmen, oder nur als eine, ohne Zweck, von selbst und zufälliger Weise sich hervorthuende zweckmässige Übereinstimmung zu dem Bedürfnisse der Urtheilskraft, in Ansehung der Natur und ihrer nach besondern Gezetzen erzeugten Formen, angenommen werde.

Dem Realism der ästhetischen Zweckmässigkeit der Natur, da man nämlich annehmen möchte, dass der Hervorbringung des Schönen eine Idee desselben in der hervorbringenden Ursache, nämlich ein Zweck zu Gunsten unserer Einbildungskraft, zum Grunde gelegen habe, reden die schönen Bildungen im Reiche der organisirten Natur gar sehr das Wort. Die Blumen, Blüthen, ja die Gestalten ganzer Gewächse, die für ihren eigenen Gebrauch unnöthige, aber für unsern Geschmack gleichsam ausgewählte Zierlichkeit der thierischen Bildungen von allerlei Gattungen, vornämlich die unsern Augen so wohlgefällige und reizende Mannigfaltigkeit und harmonische Zusammensetzung von Farben (an Phasan, Schaalthieren, Insecten, bis zu den gemeinsten Blumen), die, indem sie blos die Oberfläche und auch an dieser nicht einmal die Figur der Geschöpfe, welche doch noch zu den innern Zwecken derselben erforderlich seyn könnte, betreffen, gänzlich auf äussere Beschauung abgezweckt zu seyn scheinen, geben der Erklärungsart durch Annehmung wirklicher Zwecke der Natur für unsere ästhetische Urtheilskraft ein grosses Gewicht.

Dagegen widersetzt sich dieser Annahme nicht allein die Vernunft durch ihre Maximen, allerwärts die unnöthige Vervielfältigung der Principien nach aller Möglichkeit zu verhüten, sondern die Natur zeigt in ihren freien Bildungen überall so viel mechanischen Hang zu Erzeugung von Formen, die für den ästhetischen Gebrauch unserer Urtheilskraft gleichsam gemacht zu seyn scheinen, ohne den geringsten Grund zur Vermuthung an die Hand zu geben, dass es dazu noch etwas mehr, als ihres Mechanism, blos als Natur, bedürfe, wonach sie, auch ohne alle ihr zum Grunde liegende Idee, für unsere Beurtheilung zweckmässig seyn können. Ich verstehe aber unter einer freien Bildung der Natur diejenige, wodurch aus einem Flüssigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen blos der Wärmematerie), das Übrige im Festwerden eine bestimmte Gestalt, oder Gewebe (Figur oder Textur), annimmt, die, nach der specifischen Verschiedenheit der Materien, verschieden, in eben derselben aber genau dieselbe ist. Hierzu aber wird, was man unter einer wahren Flüssigkeit jederzeit versteht, nämlich dass die Materie in ihr völlig aufgelöst, d. i. nicht als ein blosses Gemenge fester und darin blos schwebender Theile anzusehen sey, vorausgesetzt.

Die Bildung geschieht alsdann durch Anschiessen, d. i. durch ein plötzliches Festwerden, nicht durch einen allmäligen Übergang aus dem flüssigen in den festen Zustand, sondern gleichsam durch einen Sprung, welcher Übergang auch das Krystallisiren genannt wird. Das gemeinste Beispiel von dieser Art Bildung ist das gefrierende Wasser, in welchem sich zuerst gerade Eissstrählchen erzeugen, die in Winkeln von 60 Grad sich zusammenfügen, indessen sich andere an jedem Punct derselben eben so ansetzen, bis Alles zu Eis geworden ist, so dass während dieser Zeit das Wasser zwischen den Eisstrählchen nicht allmälig zäher wird, sondern so vollkommen flüssig ist, als es bei weit grösserer Wärme seyn würde und doch die völlige Eiskälte hat. Die sich absondernde Materie, die im Augenblicke des Festwerdens plötzlich entwischt, ist ein ansehnliches Quantum von Wärmestoff, dessen Abgang, da es blos zum flüssig Seyn erfordert wurde, dieses nunmehrige Eis nicht im Mindesten kälter, als das kurz vorher in ihm flüssige Wasser, zurück lässt.

Viele Salze, ingleichen Steine, die eine krystallinische Figur haben, werden eben so von einer im Wasser, wer weiss durch was für Vermittelung, aufgelösten Erdart erzeugt. Eben so bilden sich die drusigen Configurationen vieler Minern, des würflichten Bleiglanzes, des Rothgüldenerzes u. d. gl. allem Vermuthen nach auch im Wasser und durch Anschiessen der Theile, indem sie durch irgend eine Ursache genöthigt werden, dieses Vehikel zu verlassen und sich unter einander in bestimmte äussere Gestalten zu vereinigen.

Aber auch innerlich zeigen alle Materien, welche blos durch Hitze flüssig waren und durch Erkalten Festigkeit angenommen haben, im Bruche eine bestimmte Textur und lassen daraus urtheilen, dass, wenn nicht ihr eignes Gewicht oder Luftberührung es gehindert hätte, sie auch äusserlich ihre specifisch eigenthümliche Gestalt würden gewiesen haben, dergleichen man an einigen Metallen, die nach der Schmelzung äusserlich erhärtet, inwendig aber noch flüssig waren, durch Abzapfen des inneren noch flüssigen Theils und nunmehrigen ruhigen Anschiessen des übrigen inwendig zurückgebliebenen, beobachtet hat. Viele von jenen mineralischen Krystallisationen, als die Spatdrusen, der Glaskopf, die Eisenblüthe, geben oft überaus schöne Gestalten, wie sie die Kunst nur immer ausdenken möchte, und die Glorie in der Höhle von Antiparos ist blos das Product eines sich durch Gypslager durchsickernden Wassers.

Das Flüssige ist, allem Ansehen nach, überhaupt älter als das Feste, und sowohl die Pflanzen als thierischen Körper werden aus flüssiger Nahrungsmaterie gebildet, so ferne sie sich in Ruhe formt, freilich zwar in der letztern zuvörderst nach einer gewissen ursprünglichen, auf Zwecke gerichteten Anlage (die, wie im zweiten Theile gewiesen werden wird, nicht ästhetisch, sondern teleologisch, nach dem Princip des Realism beurtheilt werden muss), aber nebenbei doch auch vielleicht als, dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäss, anschiessend und sich in Freiheit bildend. So wie nun die in einer Atmosphäre, welche ein Gemisch verschiedener Luftarten ist, aufgelösten wässrigen Flüssigkeiten, wenn sich die letzteren durch Abgang der Wärme von jener scheiden, Schneefiguren erzeugen, die nach Verschiedenheit der dermaligen Luftmischung von oft sehr künstlichscheinender und überaus schöner Figur sind, so lässt sich, ohne dem teleologischen Princip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, wohl denken: dass, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muscheln, ihrer Gestalt sowohl als Farbe nach, betrifft, diese der Natur und ihrem Vermögen, sich in ihrer Freiheit, ohne besondere darauf gerichtete Zwecke, nach chemischen Gesetzen, durch Absetzung der zur Organisation erforderlichen Materie, auch ästhetisch-zweckmässig zu bilden, zugeschrieben werden könne.

Was aber das Princip der **Idealität** der Zweckmässigkeit im Schönen der Natur als dasjenige, welches wir im ästhetischen Urtheile selbst jederzeit zum Grunde legen und welches uns keinen Realism eines Zwecks derselben, für unsere Vorstellungskraft zum Erklärungsgrunde zu brauchen erlaubt, geradezu beweist, ist, dass wir in der Beurtheilung der Schönheit überhaupt das Richtmaass derselben *a priori* in uns selbst suchen und die ästhetische Urtheilskraft in Ansehung des Urtheils, ob etwas schön sey oder nicht, selbst gesetzgebend ist, welches bei Annehmung des Realism der Zweckmässigkeit der Natur nicht statt finden kann; weil wir da von der Natur lernen müssten, was wir schön zu finden hätten und das Geschmacksurtheil empirischen Principien unterworfen seyn würde. Denn in einer solchen Beurtheilung kommt es nicht darauf an, was die Natur ist, oder auch für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen. Es würde immer eine objective Zweckmässigkeit der Natur seyn, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte und nicht eine subjective Zweckmässigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhte, wo es Gunst ist, womit wir die Natur aufnehmen, nicht eine solche, die sie uns erzeugt. Die Eigenschaft der Natur, dass sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmässigkeit in dem Verhältnisse unsere Gemüthskräfte in Beurtheilung gewisser Producte derselben wahrzunehmen und zwar als eine solche, die aus einem übersinnlichen Grunde für nothwendig und allgemeingültig erklärt werden soll, kann nicht Naturzweck seyn, oder vielmehr von uns als ein solcher beurtheilt werden; weil sonst das Urtheil, das dadurch bestimmt wurde, Heteronomie und nicht, wie es einem Geschmacksurtheile geziemt, frei seyn und Autonomie zum Grunde haben würde.

In der schönen Kunst ist das Princip des Idealism der Zweckmässigkeit noch deutlicher zu erkennen. Denn dass hier nicht ein ästhetischer Realism derselben, durch Empfindungen (wobei sie statt schöner blos angenehme Kunst seyn würde), angenommen werden könne, das hat sie mit der schönen Natur gemein. Allein dass das Wohlgefallen durch ästhetische Ideen nicht von der Erreichung bestimmter Zwecke (als mechanisch absichtliche Kunst) abhängen müsse, folglich, selbst im Rationalism des Princips, Idealität der Zwecke, nicht Realität derselben zum Grunde liege, leuchtet auch schon dadurch ein, dass schöne Kunst, als solche, nicht als ein Product des Verstandes und der Wissenschaft, sondern des Genies betrachtet werden muss, und also durch ästhetische Ideen, welche von Vernunftideen bestimmter Zwecke wesentlich unterschieden sind, ihre Regel bekomme.

So wie die Idealität der Gegenstände der Sinne als Erscheinungen die einzige Art ist, die Möglichkeit zu erklären, dass ihre Formen *a priori* bestimmt werden können, so ist auch der Idealism der Zweckmässigkeit, in Beurtheilung des Schönen der Natur und der Kunst, die einzige Voraussetzung, unter der allein die Kritik die Möglichkeit eines Geschmacksurtheils, welches *a priori* Gültigkeit für Jedermann fordert (ohne doch die Zweckmässigkeit, die am Objecte vorgestellt wird, auf Begriffe zu gründen), erklären kann.

§. 58.

Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.

Die Realität unserer Begriffe darzuthun, werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heissen die letzteren Beispiele. Sind jene reine Verstandes-Begriffe, so werden die letzteren Schemate genannt. Verlangt man gar, dass die objective Realität der Vernunftbegriffe, d. i. der Ideen, und zwar zum Behuf des theoretischen Erkenntnisses derselben dargethan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Alle Hypotypose (Darstellung, *subjectio sub adspectum*), als Versinnlichung, ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand fasst, die correspondirende Anschauung *a priori* gegeben wird, oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen seyn kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft, demjenigen, was sie im Schematisiren beobachtet, blos analogisch, d. i. mit ihm blos der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin blos der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach, übereinkommt.

Es ist ein von den neuern Logikern zwar angenommener, aber sinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Worts symbolisch, wenn man es der intuitiven Vorstellungsart entgegensetzt; denn die symbolische ist nur eine Art der intuitiven. Die letztere (die intuitive) kann nämlich in die schematische und in die symbolische Vorstellungsart eingetheilt werden. Beide sind Hypotyposen, d. i. Darstellungen (*exhibitio*), nicht blosse Charakterismen, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objects Gehöriges enthalten, sondern nur jenen, nach dem Gesetze der Association der Einbildungskraft, mithin in subjectiver Absicht, zum Mittel der Reproduction dienen; dergleichen sind entweder Worte, oder sichtbare (algebraische, selbst mimische) Zeichen, als blosse Ausdrücke für Begriffe *.

---

* Das Intuitive der Erkenntniss muss dem Discursiven (nicht dem Symbolischen) entgegengesetzt werden. Das Erstere ist nun entweder schematisch, durch Demonstration, oder symbolisch, als Vorstellung nach einer blossen Analogie.

Alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, sind also entweder Schemate oder Symbole, wovon die erstern directe, die zweiten indirecte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die ersten thun dieses demonstrativ, die zweiten vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient), in welcher die Urtheilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung und dann zweitens die blosse Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden. So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine blosse Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur symbolisch vorgestellt. Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Ähnlichkeit, wohl aber zwischen der Regel über beide und ihre Causalität zu reflectiren. Das Geschäft ist bis jetzt noch wenig auseinandergesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient; allein hier ist nicht der Ort, sich dabei aufzuhalten. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern blos ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind die Wörter Grund (Stütze, Basis), Abhängen (von oben gehalten werden), woraus fliessen (statt folgen), Substanz (wie Locke sich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelst einer directen Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d. i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direct correspondiren kann. Wenn man eine blosse Vorstellungsart schon Erkenntniss nennen darf (welches, wenn sie ein Princip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes, was er an sich, sondern praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmässigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist), so ist alle unsere Erkenntniss von Gott bloss symbolisch, und der, welcher sie mit den Eigenschaften Verstand, Wille u. s. w., die allein an Weltwesen ihre objective Realität beweisen, für schematisch nimmt, geräth in den Anthropomorphism, so wie, wenn er alles Intuitive weglässt, in den Deism, wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht, erkannt wird.

Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die Jedermann natürlich ist und die auch Jedermann Andern als Pflicht zumuthet) gefällt es, mit einem Anspruche auf jedes Andern Beistimmung, wobei sich das Gemüth zugleich einer gewissen Veredelung und Erhebung über die blosse Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist und Anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft schätzt. Das ist das Intelligibele, worauf, wie der vorige Paragraph Anzeige that, der Geschmack hinaussieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnissvermögen zusammenstimmen, ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, die der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden. In diesem Vermögen sieht sich die Urtheilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurtheilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen; sie giebt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens thut, und sieht sich sowohl wegen dieser innern Möglichkeit im Subjecte, als wegen der äussern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjecte selbst, und ausser ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen, verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art, zur Einheit verbunden wird. Wir wollen einige Stücke dieser Analogie anführen, indem wir zugleich die Verschiedenheit derselben nicht unbemerkt lassen.

1. Das Schöne gefällt unmittelbar (aber nur in der reflectirenden Anschauung, nicht, wie Sittlichkeit im Begriffe). 2. Es gefällt ohne alles Interesse (das Sittlichgute zwar nothwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, das vor dem Urtheile über das Wohlgefallen vorhergeht, verbunden, sondern das dadurch allererst bewirkt wird). 3. Die Freiheit der Einbildungskraft (also der Sinnlichkeit unseres Vermögens) wird in der Beurtheilung des Schönen mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt (im moralischen Urtheile wird die Freiheit des Willens als Zusammenstimmung des letzteren mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht. 4. Das subjective Princip der Beurtheilung des Schönen wird als allgemein, d. i. für Jedermann gültig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich, vorgestellt (das objective Princip der Moralität wird auch für allgemein, d. i. für alle Subjecte, zugleich auch für alle Handlungen desselben Subjects und dabei durch einen allgemeinen Begriff kenntlich erklärt). Daher ist das moralische Urtheil nicht allein bestimmter constitutiver Principien fähig, sondern ist nur durch Gründung der Maximen auf dieselbe und ihre Allgemeinheit möglich.

Die Rücksicht auf diese Analogie ist auch dem gemeinen Verstande gewöhnlich, und wir benennen schöne Gegenstände der Natur, oder der Kunst, oft mit Namen, die eine sittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich; selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich genannt, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewusstseyn eines durch moralische Urtheile bewirkten Gemüthszustandes Analogisches enthalten. Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen

Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmässig für den Verstand bestimmbar vorstellt, und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen zu finden lehrt.

§. 59.

Anhang.

Von der Methodenlehre des Geschmacks.

Die Eintheilung einer Kritik in Elementarlehre und Methodenlehre, welche vor der Wissenschaft vorhergeht, läst sich auf die Geschmackskritik nicht anwenden, weil es keine Wissenschaft des Schönen giebt, noch geben kann, und das Urtheil des Geschmacks nicht durch Principien bestimmbar ist. Denn was das Wissenschaftliche in jeder Kunst anlangt, welches auf Wahrheit in der Darstellung ihres Objects geht, so ist dieses zwar die unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* der schönen Kunst, aber diese nicht selber. Es giebt also für die schöne Kunst nur eine Manier *(modus)*, nicht Lehrart *(methodus)*. Der Meister muss es vormachen, was und wie es der Schüler zu Stande bringen soll, und die allgemeinen Regeln, darunter er zuletzt sein Verfahren bringt, können eher dienen, die Hauptmomente desselben gelegentlich in Erinnerung zu bringen, als sie ihm vorzuschreiben. Hierbei muss dennoch auf ein gewisses Ideal Rücksicht genommen werden, welches die Kunst vor Augen haben muss, ob sie es gleich in ihrer Ausübung nie völlig erreicht. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers zur Angemessenheit mit einem gegebenen Begriffe, durch die angemerkte Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche der Begriff selbst nicht erreicht, weil sie ästhetisch ist, und durch scharfe Kritik kann verhütet werden, dass die Beispiele, die ihm vorgelegt werden, von ihm sofort für Urbilder und etwa keiner noch höhern Norm und eigener Beurtheilung unterworfene Muster der Nachahmung gehalten, und so das Genie, mit ihm aber auch die Freiheit der Einbildungskraft selbst in ihrer Gesetzmässigkeit erstickt werde, ohne welche keine schöne Kunst, selbst nicht einmal ein richtiger sie beurtheilender eigener Geschmack möglich ist.

Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, so ferne es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *humaniora* nennt, vermuthlich weil Humanität einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mittheilen zu können, bedeutet, welche Eigenschaften zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der thierischen Eingeschränktheit unterscheidet. Das Zeitalter sowohl, als die Völker, in welchen der rege Trieb zur gesetzlichen Geselligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wesen ausmacht, mit den grossen Schwierigkeiten rang, welche die schwere Aufgabe, Freiheit (und also auch Gleichheit) mit einem Zwange (mehr der Achtung und Unterwerfung aus Pflicht als Furcht) zu vereinigen, umgeben, ein solches Zeitalter und ein solches Volk musste die Kunst der wechselseitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildetsten Theils mit dem roheren, die Abstimmung der Erweiterung und Verfeinerung der ersteren zur natürlichen Einfalt und Originalität der letzteren, und auf diese Art dasjenige Mittel zwischen der höheren Cultur und der genügsamen Natur zuerst erfinden, welches den richtigen, nach keinen allgemeinen Regeln anzugebenden Maasstab auch für den Geschmack, als allgemeinen Menschensinn, ausmacht.

Schwerlich wird ein späteres Zeitalter jene Muster entbehrlich machen, weil es der Natur immer weniger nahe seyn wird, und sich zuletzt, ohne bleibende Beispiele von ihr zu haben, kaum einen Begriff von der glücklichen Vereinigung des gesetzlichen Zwanges der höchsten Cultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Werth fühlenden freien Natur in einem und demselben Volke zu machen im Stande seyn möchte.

Da aber der Geschmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen, vermittelst einer gewissen Analogie der Reflexion über beide, ist, davon auch und der darauf zu gründenden grösseren Empfänglichkeit für das Gefühl aus den letzteren (welches das moralische heisst) diejenige Lust sich ableitet, welche der Geschmack als für die Menschheit überhaupt, nicht bloss für jedes sein Privatgefühl, gültig erklärt: so leuchtet ein, dass die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls sey; mit welchem in Einstimmung die Sinnlichkeit gebracht, der ächte Geschmack allein eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.

Der

Kritik der Urtheilskraft

zweiter Theil.

Kritik

der

teleologischen Urtheilskraft.

§. 60.

Von der objectiven Zweckmässigkeit der Natur.

Man hat nach transscendentalen Principien guten Grund, eine subjective Zweckmässigkeit der Natur in ihren besonderen Gesetzen zur Fasslichkeit für die menschliche Urtheilskraft, und der Möglichkeit der Verknüpfung der besondern Erfahrungen, in einem System derselben anzunehmen, wo dann unter den vielen Producten derselben auch solche als möglich erwartet werden können, die, als ob sie ganz eigentlich für unsere Urtheilskraft angelegt wären, eine solche specifische, ihr angemessene Form enthalten, welche durch ihre Mannigfaltigkeit und Einheit die Gemüthskräfte (die im Gebrauche dieses Vermögens im Spiele sind) gleichsam zu stärken und zu unterhalten dienen, und denen man daher den Namen schöner Formen beilegt.

Dass aber Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Causalität hinreichend verständlich sey, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne. Denn im obigen Falle konnte die Vorstellung der Dinge, weil sie Etwas in uns ist, als zu der innerlich zweckmässigen Stimmung unserer Erkenntnissvermögen geschickt und tauglich, ganz wohl auch *a priori* gedacht werden; wie aber Zwecke, die nicht die unsrigen sind und die auch der Natur (welche wir nicht als intelligentes Wesen annehmen) nicht zukommen, doch eine besondere Art der Causalität, wenigstens eine ganz eigene Gesetzmässigkeit derselben ausmachen können oder sollen, lässt sich *a priori* gar nicht mit einigem

Grunde präsumiren. Was aber noch mehr ist, so kann uns selbst die Erfahrung die Wirklichkeit derselben nicht beweisen; es müsste denn eine Vernünftelei vorhergegangen seyn, die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinspielt, aber ihn nicht von den Objecten und ihrer Erfahrungserkenntniss hernimmt, denselben also mehr braucht, die Natur nach der Analogie mit einem subjectiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns begreiflich zu machen, als sie aus objectiven Gründen zu erkennen.

Überdies ist die objective Zweckmässigkeit, als Princip der Möglichkeit der Dinge der Natur, so weit davon entfernt, mit dem Begriffe derselben nothwendig zusammenzuhängen, dass sie vielmehr gerade das ist, worauf man sich vorzüglich beruft, um die Zufälligkeit derselben (der Natur) und ihrer Form daraus zu beweisen. Denn wenn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern u. s. w. anführt, so sagt man, dass dieses Alles nach dem blossen *nexus effectivus* in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Causalität, nämlich die der Zwecke (*nexus finalis*), zu Hülfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sey, d. i. dass sich die Natur, als blosser Mechanism betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Princip zu stossen, und man also ausser dem Begriffe der Natur, nicht in demselben, den mindesten Grund dazu *a priori* allein anzutreffen hoffen dürfe.

Gleichwohl wird die teleologische Beurtheilung, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen, aber nur, um sie nach der Analogie mit der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzumaassen, sie danach zu erklären. Sie gehört also zur reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft. Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens ein Princip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem blossen Mechanism derselben nicht zulangen. Denn wir führen einen teleologischen Grund an, wo wir einem Begriffe vom Objecte, als ob er in der Natur (nicht in uns) belegen wäre, Causalität in Ansehung eines Objects zueignen, oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Causalität (dergleichen wir in uns antreffen) uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eignes Vermögen *technisch* denken: dagegen wenn wir ihr nicht eine solche Wirkungsart beilegen, ihre Causalität als blinder Mechanism vorgestellt werden müsste. Würden wir dagegen der Natur *absichtlich* wirkende Ursachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht blos ein regulatives Princip für die blosse *Beurtheilung* der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern dadurch auch constitutives Princip der *Ableitung* ihrer Producte von ihren Ursachen zum Grunde legen, so würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr für die reflectirende, sondern die bestimmende Urtheilskraft gehören; alsdann aber in der That gar nicht der Urtheilskraft eigenthümlich angehören (wie der der Schönheit als formaler subjectiver Zweckmässigkeit), sondern, als Vernunftbegriff, eine neue Causalität in der Naturwissenschaft einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und andern Wesen beilegen, ohne sie gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Erste Abtheilung.

Analytik

der teleologischen Urtheilskraft.

---

§. 61.

Von der objectiven Zweckmässigkeit, die blos formal ist, zum Unterschiede von der materialen.

Alle geometrischen Figuren, die nach einem Princip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte, objective Zweckmässigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip und auch wohl eines jeden derselben auf unendlich verschiedene Art an sich. Die Zweckmässigkeit ist hier offenbar objectiv und intellectuell, nicht aber blos subjectiv und ästhetisch. Denn sie drückt die Angemessenheit der Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Gestalten aus und wird durch Vernunft erkannt. Allein die Zweckmässigkeit macht doch den Begriff von dem Gegenstande selbst nicht möglich, d. i. er wird nicht blos in Rücksicht auf diesen Gebrauch als möglich angesehen.

In einer so einfachen Figur, als der Cirkel ist, liegt der Grund zu einer Auflösung einer Menge von Problemen, deren jedes für sich mancherlei Zurüstung erfordern würde, und die als eine von den unendlich vielen vortrefflichen

Eigenschaften dieser Figur sich gleichsam von selbst ergiebt. Ist es z. B. darum zu thun, aus der gegebenen Grundlinie und dem ihr gegenüberstehenden Winkel einen Triangel zu construiren, so ist die Aufgabe unbestimmt, d. i. sie lässt sich auf unendlich mannigfaltige Art auflösen. Allein der Cirkel befasst sie doch alle insgesammt, als der geometrische Ort für alle Dreiecke, die dieser Bedingung gemäss sind. Oder zwei Linien sollen sich einander so schneiden, dass das Rechteck aus den zwei Theilen der einen, dem Rechteck aus den zwei Theilen der andern gleich sey: so hat die Auflösung der Aufgabe dem Ansehen nach viele Schwierigkeit. Aber alle Linien, die sich innerhalb des Cirkels, dessen Umkreis jede derselben begrenzt, schneiden, theilen sich von selbst in dieser Proportion. Die andern krummen Linien geben wiederum andere zweckmässige Auflösungen an die Hand, an die in der Regel, die ihre Construction ausmacht, gar nicht gedacht war. Alle Kegelschnitte für sich und in Vergleichung mit einander sind fruchtbar an Principien zur Auflösung einer Menge möglicher Probleme, so einfach auch ihre Erklärung ist, welche ihren Begriff bestimmt. — Es ist eine wahre Freude, den Eifer der alten Geometer anzusehen, mit dem sie diesen Eigenschaften der Linien dieser Art nachforschten, ohne sich durch die Frage eingeschränkter Köpfe irre machen zu lassen, wozu denn diese Kenntniss nutzen sollte, z. B. die der Parabel, ohne das Gesetz der Schwere auf der Erde zu kennen, welches ihnen die Anwendung derselben auf die Wurfslinie schwerer Körper (deren Richtung der Schwere in ihrer Bewegung als parallel angesehen werden kann) würde an die Hand gegeben haben; oder der Ellipse, ohne zu ahnden, dass auch eine Schwere an Himmelskörpern zu finden sey, und ohne ihr Gesetz in verschiedenen Entfernungen vom Anziehungspuncte zu kennen, welches macht, dass sie diese Linie in freier Bewegung beschreiben. Während dessen, dass sie hierin, ihnen selbst unbewusst, für die Nachkommenschaft arbeiteten, ergötzten sie sich an einer Zweckmässigkeit in dem Wesen der Dinge, die sie doch völlig *a priori* in ihrer Nothwendigkeit darstellen konnten. Plato, selbst Meister in dieser Wissenschaft, gerieth über eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Dinge, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können, und über das Vermögen des Gemüths, die Harmonie der Wesen aus ihrem übersinnlichen Princip schöpfen zu können (wozu noch die Eigenschaften der Zahlen kommen, mit denen das Gemüth in der Musik spielt), in die Begeisterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellectuelle Gemeinschaft mit dem Ursprung aller Wesen erklärlich zu seyn schienen. Kein Wunder, dass er den der Messkunst Unkundigen aus seiner Schule verwies, indem er das, was Anaxagoras aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckverbindung schloss, aus der reinen, dem menschlichen Geiste innerlich beiwohnenden Anschauung abzuleiten dachte. Denn in der Nothwendigkeit dessen, was zweckmässig ist, und was so beschaffen ist, als ob es für unsern Gebrauch absichtlich so eingerichtet wäre, was gleichwohl dem Wesen der Dinge ursprünglich zuzukommen scheint, ohne auf unsern Gebrauch Rücksicht zu nehmen, liegt eben der Grund der grossen Bewunderung der Natur, nicht sowohl ausser uns, als in unserer eigenen Vernunft, wobei es wohl verzeihlich ist, dass diese Bewunderung durch Missverstand nach und nach bis zur Schwärmerei steigen mochte.

Diese intellectuelle Zweckmässigkeit aber, ob sie gleich objectiv ist (nicht wie die ästhetische subjectiv) lässt sich gleichwohl ihrer Möglichkeit nach als blos formale (nicht reale), d. i. als Zweckmässigkeit, ohne dass doch ein Zweck ihr zum Grunde zu legen, mithin Teleologie dazu nöthig wäre, gar wohl, aber nur im Allgemeinen begreifen. Die Cirkelfigur ist eine Anschauung, die durch den Verstand nach einem Princip bestimmt worden: die Einheit dieses Princips, welches ich willkührlich annehme und als Begriff zum Grunde lege, angewandt auf eine Form der Anschauung (den Raum), die gleichfalls blos als Vorstellung und zwar *a priori* in mir angetroffen wird, macht die Einheit vieler sich aus der Construction jenes Begriffs ergebender Regeln, die in mancherlei möglicher Absicht zweckmässig sind, begreiflich, ohne dieser Zweckmässigkeit einen Zweck, oder irgend einen andern Grund derselben unterlegen zu dürfen. Es ist hiermit nicht so bewandt, als wenn ich in einem, in gewisse Grenzen eingeschlossenen Inbegriffe von Dingen ausser mir, z. B. einem Garten, Ordnung und Regelmässigkeit der Bäume, Blumenbeete, Gänge u. s. w. anträfe, welche ich *a priori* aus meiner beliebigen Umgrenzung eines Raums zu folgern nicht hoffen kann, weil es existirende Dinge sind, die empirisch gegeben seyn müssen, um erkannt werden zu können, und nicht eine blosse nach einem Princip *a priori* bestimmte Vorstellung in mir. Daher die letztere (empirische) Zweckmässigkeit, als real, von dem Begriffe eines Zwecks abhängig ist.

Aber auch der Grund der Bewunderung einer, obzwar in dem Wesen der Dinge (so ferne ihre Begriffe construirt werden können) wahrgenommenen Zweckmässigkeit lässt sich sehr wohl und zwar als rechtmässig einsehen. Die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit (aus einem Princip) diese Bewunderung erregt, sind insgesammt synthetisch und folgen nicht aus einem Begriffe des Objects, z. B. des Cirkels, sondern bedürfen es, dass dieses Object in der Anschauung gegeben sey. Dadurch aber bekommt diese Einheit das Ansehen, als ob sie empirisch einen von unserer Vorstellungskraft unterschiedenen äusseren Grund der Regeln habe, und also die Ubereinstimmung des Objects zu dem Bedürfniss der Regeln, das dem Verstande eigen ist, an sich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich sey. Nun sollte uns zwar eben diese Harmonie, weil sie, aller dieser Zweckmässigkeit ungeachtet, dennoch nicht empirisch, sondern *a priori* erkannt wird, von selbst darauf bringen, dass der Raum, durch dessen Bestimmung (vermittelst der Einbildungskraft, gemäss einem Begriffe) das Object allein möglich war, nicht eine Beschaffenheit der Dinge ausser mir, sondern eine blosse Vorstellungsart in mir sey und ich also in die Figur, die ich einem Begriffe angemessen zeichne, d. i. in meine eigene Vorstellungsart von dem, was mir äusserlich, es sey an sich, was es wolle, gegeben wird, die Zweckmässigkeit hineinbringe, nicht von diesem über dieselbe belehrt werde, folglich zu jener keinen besondern Zweck ausser mir am Objecte bedürfe. Dieweil aber diese Überlegung schon einen kritischen Gebrauch der Vernunft erfordert, mithin in der Beurtheilung des Gegenstandes nach seinen Eigenschaften nicht sofort mit enthalten seyn kann, so giebt mir die letztere unmittelbar nichts als Vereinigung heterogener Regeln (sogar nach dem, was sie Ungleichartiges an sich haben) in einem Princip an die Hand, welches, ohne einen ausser meinem Begriffe und überhaupt meiner Vorstellung *a priori* liegenden besondern Grund dazu zu fordern, dennoch von mir *a priori* als wahrhaft erkannt wird. Nun ist die Verwunderung ein Anstoss des Gemüths, an der Unvereinbarkeit einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den schon in ihm zum Grunde liegenden Principien, welche also einen Zweifel, ob man auch recht gesehen oder geurtheilt habe, hervorbringt; Bewunderung aber eine immer wiederkommende Verwunderung, ungeachtet der Verschwindung dieses Zweifels. Folglich ist die letzte eine ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmässigkeit in dem Wesen der Dinge (als Erscheinungen), die auch so ferne nicht getadelt werden kann, indem die Vereinbarung jener Form der sinnlichen Anschauung (welche der Raum heisst) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande), nicht allein deswegen, dass sie gerade diese und keine andere ist, uns unerklärlich, sondern überdies noch für das Gemüth erweiternd ist, noch etwas über jene sinnlichen Vorstellungen Hinausliegendes gleichsam zu ahnden, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag, welchen zu kennen wir zwar auch nicht nöthig haben, wenn es blos um formale Zweckmässigkeit unserer Vorstellungen *a priori* zu thun ist, wohin aber auch nur hinaussehen zu müssen für den Gegenstand, der uns dazu nöthigt, zugleich Bewunderung einflösst.

Man ist gewohnt, die erwähnten Eigenschaften, so wohl der geometrischen Gestalten, als auch wohl der Zahlen, um einer gewissen, aus der Einfachheit ihrer Construction nicht erwarteten Zweckmässigkeit derselben *a priori* zu allerlei Erkenntnissgebrauch willen, Schönheit zu nennen und spricht z. B. von dieser oder jener schönen Eigenschaft des Cirkels, welche auf diese oder jene Art entdeckt wäre. Allein es ist keine ästhetische Beurtheilung, durch die wir sie zweckmässig finden, keine Beurtheilung ohne Begriff, die eine blosse subjective Zweckmässigkeit im freien Spiele unserer Erkenntnissvermögen bemerklich machte, sondern eine intellectuelle nach Begriffen, welche eine objective Zweckmässigkeit, d. i. Tauglichkeit zu allerlei (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken deutlich zu erkennen giebt. Man müsste sie eher eine relative Vollkommenheit, als eine Schönheit der mathematischen Figur nennen; die Benennung einer intellectuellen Schönheit kann auch überhaupt nicht füglich erlaubt werden; weil sonst das Wort Schönheit alle bestimmte Bedeutung, oder das intellectuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem sinnlichen verlieren müsste. Eher würde man eine Demonstration solcher Eigenschaften, weil durch diese der Verstand, als Vermögen der Begriffe, und Einbildungskraft, als Vermögen der Darstellung derselben *a priori* sich gestärkt fühlen (welches mit der Präcision, die die Vernunft hineinbringt, zusammen, die Eleganz derselben genannt wird), schön nennen können: indem hier doch wenigstens das Wohlgefallen, ob gleich der Grund derselben in Begriffen liegt, subjectiv ist, da die Vollkommenheit ein objectives Wohlgefallen bei sich führt.

§. 62.

Von der relativen Zweckmässigkeit der Natur zum Unterschiede von der innern.

Die Erfahrung leitet unsere Urtheilskraft auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmässigkeit, d. i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältniss der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist*, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, dass wir die Idee der Wirkung der Causalität ihrer Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren, unterlegen. Dieses kann aber auf zwiefache Weise geschehen: entweder indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunstproduct oder nur als Material für die Kunst anderer möglichen Naturwesen, also entweder als Zweck, oder als Mittel zum zweckmässigen Gebrauche anderer Ursachen, ansehen. Die letztere Zweckmässigkeit heisst die Nutzbarkeit (für Menschen), oder auch Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf) und ist blos relativ, indessen dass die erstere eine innere Zweckmässigkeit des Naturwesens ist.

Die Flüsse führen z. B. allerlei zum Wachsthum der Pflanzen dienliche Erde mit sich fort, die sie bisweilen mitten im Lande, oft auch an ihren Mündungen, absetzen. Die Fluth führt diesen Schlich an manchen Küsten über das Land, oder setzt ihn an dessen Ufer ab, und wenn vornämlich Menschen dazu helfen, damit die Ebbe ihn nicht wieder wegführe, so nimmt das fruchtbare Land zu und das Gewächsreich nimmt da Platz, wo vorher Fische und Schaalthiere ihren Aufenthalt gehabt hatten. Die meisten Landeserweiterungen auf diese Art hat wohl die

---

* Daher, weil in der reinen Mathematik nicht von der Existenz, sondern nur der Möglichkeit der Dinge, nämlich einer ihrem Begriffe correspondirenden Anschauung, mithin gar nicht von Ursache und Wirkung die Rede seyn kann, alle daselbst angemerkte Zweckmässigkeit blos als formal, niemals als Naturzweck, betrachtet werden muss.

Natur selbst verrichtet und führt damit auch noch, ob zwar langsam fort.

Nun fragt sich, ob dies als ein Zweck der Natur zu beurtheilen sey, weil es eine Nutzbarkeit für Menschen enthält; denn die für das Gewächsreich selber kann man nicht in Anschlag bringen, weil dagegen eben so viel den Meergeschöpfen entzogen wird, als dem Lande Vortheil zuwächst. Oder, um ein Beispiel von der Zuträglichkeit gewisser Naturdinge als Mittel für andere Geschöpfe (wenn man sie als Zwecke voraussetzt) zu geben: so ist kein Boden den Fichten gedeihlicher als ein Sandboden. Nun hat das alte Meer, ehe es sich vom Lande zurück zog, so viele Sandstriche in unsern nördlichen Gegenden zurückgelassen, dass auf diesen für alle Cultur sonst so unbrauchbaren Boden weitläufige Fichtenwälder haben aufschlagen können, wegen deren unvernünftiger Ausrottung wir häufig unsere Vorfahren anklagen, und da kann man fragen, ob diese uralte Absetzung der Sandschichten ein Zweck der Natur war, zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder? So viel ist klar: dass, wenn man diese als Zweck der Natur annimmt, man jenen Sand auch, aber nur als relativen Zweck einräumen müsse, wozu wiederum der alte Meeresstrand und dessen Zurückziehen das Mittel war; denn in der Reihe der einander subordinirten Glieder einer Zweckverbindung muss ein jedes Mittelglied als Zweck (obgleich eben nicht als Endzweck) betrachtet werden, wozu seine nächste Ursache das Mittel ist. Eben so, wenn einmal Rindvieh, Schafe, Pferde u. s. w. in der Welt seyn sollten, so musste Gras auf Erden, aber es mussten auch Salzkräuter in Sandwüsten wachsen, wenn Kameele gedeihen sollten, oder auch diese und andere grasfressende Thierarten in Menge anzutreffen seyn, wenn es Wölfe, Tiger und Löwen geben sollte. Mithin ist die objective Zweckmässigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objective Zweckmässigkeit der Dinge an sich selbst, als ob der Sand für sich, als Wirkung aus seiner Ursache, dem Meere, nicht könnte begriffen werden, ohne dem letztern einen Zweck unterzulegen, und ohne die Wirkung, nämlich den Sand, als Kunstwerk zu betrachten. Sie ist eine blos relative, dem Dinge selbst, dem sie beigelegt wird, blos zufällige Zweckmässigkeit; und obgleich unter den angeführten Beispielen die Grasarten für sich, als organisirte Producte der Natur, mithin als Kunstreich zu beurtheilen sind, so werden sie doch in Beziehung auf Thiere, die sich davon nähren, als blosse rohe Materie angesehen.

Wenn aber vollends der Mensch durch Freiheit seiner Causalität die Naturdinge seinen oft thörichten Absichten (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk seiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzensäfte zur Schminke), mannigmal auch vernünftiger Absicht, das Pferd zum Reiten, den Stier und in Minorca sogar das Schwein zum Pflügen zuträglich findet, so kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf diesen Gebrauch) annehmen. Denn seine Vernunft weiss den Dingen eine Übereinstimmung mit seinen willkührlichen Einfällen, dazu er selbst nicht einmal von der Natur prädestinirt war, zu geben. Nur wenn man annimmt, Menschen haben auf Erden leben sollen, so müssen doch wenigstens die Mittel, ohne die sie als Thiere und selbst als vernünftige Thiere (in wie niedrigem Grade es auch sey) nicht bestehen konnten, auch nicht fehlen; alsdann aber würden diejenigen Naturdinge, die zu diesem Behuf unentbehrlich sind, auch als Naturzwecke angesehen werden müssen.

Man sieht hieraus leicht ein, dass die äussere Zweckmässigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, dass die Existenz desjenigen, dem es zunächst, oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sey, für einen äussern Naturzweck angesehen werden könne. Da jenes aber durch blosse Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen ist, so folgt, dass die relative Zweckmässigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige giebt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urtheile berechtige.

Der Schnee sichert die Saaten in kalten Ländern wider den Frost, er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen (durch Schlitten), der Lappländer findet dort Thiere, die diese Gemeinschaft bewirken (Rennthiere) und die an einem dürren Moose, welches sie sich selbst unter dem Schnee hervorscharren müssen, hinreichende Nahrung finden und gleichwohl sich leicht zähmen und der Freiheit, in der sie sich gar wohl erhalten könnten, willig berauben lassen. Für Andere in derselben Eiszone enthält das Meer reichen Vorrath an Thieren, die, ausser der Nahrung und Kleidung, die sie liefern, und dem Holze, welches ihnen das Meer zu Wohnungen gleichsam hinflösst, ihnen noch Brennmaterien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewunderswürdige Zusammenkunft von so viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe, der Samojede, oder Jakute u. s. w. Aber man sieht nicht, warum überhaupt Menschen dort leben müssen. Also sagen: dass darum Dünste aus der Luft in der Form des Schnees herunterfallen, das Meer seine Ströme habe, welche das in wärmern Ländern gewachsene Holz dahin schwemmen, und grosse mit Oel angefüllte Seethiere da sind: weil der Ursache, die alle die Naturproducte herbeischafft, die Idee eines Vortheils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege, wäre ein sehr gewagtes und willkührliches Urtheil. Denn wenn alle diese Naturnützlichkeit auch nicht wäre, so würden wir nichts an der Zulänglichkeit der Naturursachen zu dieser Beschaffenheit vermissen, vielmehr eine solche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen solchen Zweck zuzumuthen (da ohnedies nur die grösste Unverträglichkeit der Menschen unter einander sie bis in so unwirthbare Gegenden hat versprengen können), würde uns selbst vermessen und unüberlegt zu seyn dünken.

§. 63.

Von dem eigenthümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke.

Um einzusehen, dass ein Ding nur als Zweck möglich sey, d. i. die Causalität seines Ursprungs nicht im Mechanism der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen, dazu wird erfordert: dass seine Form nicht nach blossen Naturgesetzen möglich sey, d. i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können, sondern dass selbst ihr empirisches Erkenntniss, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze. Diese Zufälligkeit seiner Form bei allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturproducts auch die Nothwendigkeit derselben erkennen muss, wenn sie auch nur die mit seiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einsehen will, gleichwohl aber an jener gegebenen Form diese Nothwendigkeit nicht annehmen kann, ist selbst ein Grund, die Causalität desselben so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sey; diese aber ist alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille), und das Object, welches nur als aus diesem möglich vorgestellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgestellt werden.

Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt scheinenden Lande eine geometrische Figur allenfalls vom regulären Sechsecke im Sande gezeichnet wahrnähme, so würde seine Reflexion, indem sie an einem Begriffe derselben arbeitet, der Einheit des Princips der Erzeugung desselben, wenn gleich dunkel vermittelst der Vernunft inne werden, und so, dieser gemäss, den Sand, das benachbarte Meer, die Winde, oder auch Thiere mit ihren Fusstritten, die er kennt, oder jede andere vernunftlose Ursache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer solchen Gestalt beurtheilen; weil ihm die Zufälligkeit, mit einem solchen Begriffe, der nur in der Vernunft möglich ist, zusammen zu treffen, so unendlich gross scheinen würde, dass es eben so gut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgesetz gebe, folglich dass auch keine Ursache in der blos mechanisch wirkenden Natur, sondern nur der Begriff von einem solchen Object, als Begriff, den nur Vernunft geben und mit demselben den Gegenstand vergleichen kann, auch die Causalität zu einer solchen Wirkung enthalten, folglich diese durchaus als Zweck, aber nicht Naturzweck, d. i. als Product der Kunst angesehen werden könne *(vestigium hominis video)*.

Um aber Etwas, was man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck zu beurtheilen, dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerspruch liegt, wird schon mehr erfordert. Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist, denn hierin liegt eine Causalität, dergleichen mit dem blossen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann, zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann. Wir wollen die Bestimmung dieser Idee von einem Naturzwecke zuvörderst durch ein Beispiel erläutern, ehe wir sie völlig aus einander setzen.

Ein Baum zeugt erstlich einen andern Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung, und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach, in der er einerseits als Wirkung, andrerseits als Ursache von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht und, eben so, sich selbst oft hervorbringend, sich, als Gattung, beständig erhält.

Zweitens erzeugt ein Baum sich auch selbst als Individuum. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum; aber dieser ist in solchem Sinne zu nehmen, dass er von jeder andern Grössenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten ist. Die Materie, die er zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu specifisch-eigenthümlicher Qualität, die der Naturmechanism ausser ihr nicht liefern kann und bildet sich selbst weiter aus, vermittelst eines Stoffes, der, seiner Mischung nach, sein eigenes Product ist. Denn, ob er zwar, was die Bestandtheile betrifft, die er von der Natur ausser ihm erhält, nur als Educt angesehen werden muss, so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung dieses rohen Stoffs eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, von der alle Kunst unendlich weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben, oder auch dem Stoff, den die Natur zur Nahrung derselben liefert, jene Producte des Gewächsreichs wieder herzustellen.

Drittens erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch sich selbst so, dass die Erhaltung des einen von der Erhaltung der anderen wechselsweise abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eignen Art hervor und eben so der Pfropfreis auf einem andern Stamme. Daher kann man auch an demselben Baume jeden Zweig oder Blatt als blos auf diesem gepfropft oder oculirt, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt, ansehen. Zugleich sind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten und sein Wachsthum hängt von dieser ihrer Wirkung auf den Stamm ab. Der Selbsthülfe der Natur in diesen Geschöpfen bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Theils, der zur Erhaltung der benachbarten gehörte, von den übrigen ergänzt wird; der Missgeburten oder Missgestalten im Wachsthum, da gewisse Theile, wegen vorkommender

Mängel oder Hindernisse, sich auf ganz neue Art formen, um das, was da ist, zu erhalten und ein anomalisches Geschöpf hervorzubringen, will ich hier nur im Vorbeigehen erwähnen, ungeachtet sie unter die wundersamsten Eigenschaften organisirter Geschöpfe gehören.

§. 64.

Dinge, als Naturzwecke, sind organisirte Wesen.

Nach dem im vorigen Paragraphen angeführten Charakter muss ein Ding, das als Naturproduct doch zugleich nur als Naturzweck möglich erkannt werden soll, sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung verhalten, welches ein etwas uneigentlicher und unbestimmter Ausdruck ist, der einer Ableitung von einem bestimmten Begriffe bedarf.

Die Causalverbindung, so ferne sie blos durch den Verstand gedacht wird, ist eine Verknüpfung, die eine Reihe (von Ursachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht, und die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursache voraussetzen, können von diesen nicht gegenseitig zugleich Ursache seyn. Diese Causalverbindung nennt man die der wirkenden Ursachen *(nexus effectivus)*. Dagegen aber kann doch auch eine Causalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist. Im Praktischen (nämlich der Kunst) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus zwar die Ursache der Gelder ist, die für Miethe eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war. Eine solche Causalverknüpfung wird die der Endursachen *(nexus finalis)* genannt. Man könnte die erstere vielleicht schicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Ursache nennen, weil bei dieser Benennung zugleich begriffen wird, dass es nicht mehr als diese zwei Arten der Causalität geben könne.

Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich erfordert, dass die Theile (ihrem Daseyn und ihrer Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befasst, die Alles, was in ihm enthalten seyn soll, *a priori* bestimmen muss. So ferne aber ein Ding nur auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es blos ein Kunstwerk, d. i. das Product einer von der Materie (den Theilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Causalität (in Herbeischaffung und Verbindung der Theile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen (mithin nicht durch die Natur ausser ihm) bestimmt wird.

Soll aber ein Ding, als Naturproduct, in sich selbst und seiner innern Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Causalität der Begriffe von vernünftigen Wesen ausser ihm möglich seyn, so wird zweitens dazu erfordert: dass die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind; denn auf solche Weise ist es allein möglich, dass umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme; nicht als Ursache — denn da wäre es ein Kunstproduct — sondern als Erkenntnissgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt.

Zu einem Körper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden soll, wird erfordert, dass die Theile desselben einander insgesammt, ihrer Form sowohl als Verbindung nach, wechselseitig und so ein Ganzes aus eigener Causalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Product angemessene Causalität nach Begriffen besässe) Ursache von demselben nach einem Princip, folglich die Verknüpfung der *wirkenden Ursachen* zugleich als *Wirkung durch Endursachen* beurtheilt werden könnte.

In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil, so, wie er nur *durch* alle übrige da ist, auch als *um der andern* und des Ganzen *willen* existirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht, welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst seyn und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden), sondern als ein die anderen Theile (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur seyn kann und nur dann und darum wird ein solches Product als *organisirtes* und *sich selbst organisirendes Wesen* ein *Naturzweck* genannt werden können.

In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht die wirkende Ursache der Hervorbringung der anderen; ein Theil ist zwar um des andern willen, aber nicht durch denselben da. Daher ist auch die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern ausser ihr in einem Wesen, das nach Ideen eines durch seine Causalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten. Daher bringt auch nicht ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, so dass sie andere Materie dazu benutzte (sie organisirte); daher ersetzt sie auch nicht von selbst die ihr entwandten Theile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung gerathen ist, welches Alles wir dagegen von der organisirten Natur erwarten können. — Ein organisirtes Wesen ist also nicht blos Maschine, denn die hat lediglich bewegende Kraft, sondern besitzt in sich bildende Kraft und zwar eine solche, die sie den Materien mittheilt, welche sie nicht haben (sie organisirt): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanism) nicht erklärt werden kann.

Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Producten bei Weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser ihr. Sie organisirt sich vielmehr selbst und in jeder Species ihrer organisirten Producte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens nennt; aber da muss man entweder die Materie als blosse Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoism) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet, oder ihr ein fremdartiges mit ihr in Gemeinschaft stehendes Princip (eine Seele) beigesellen, wozu man aber, wenn ein solches Product ein Naturproduct seyn soll, organisirte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt und jene also nicht im Mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen, und so das Product der Natur (der körperlichen) entziehen muss. Genau zu reden hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen*. Schönheit der Natur, weil sie den Gegenständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die äussere Anschauung derselben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber innere Naturvollkommenheit, dergleichen Dinge besitzen, die nur als Naturzwecke möglich sind und darum organisirte Wesen heissen, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen, d. i. Natur-Vermögens, ja da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmal durch eine genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich.

---

* Man kann umgekehrt einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man sich, bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines grossen Volks zu einem Staat, des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen u. s. w. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht blos Mittel, sondern zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum, seiner Stelle und Function nach, bestimmt seyn.

Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft seyn, nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das Letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntniss der Natur, oder jenes Urgrundes desselben, als vielmehr eben desselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmässigkeit in Analogie betrachteten.

Organisirte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne ein Verhältniss auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur ist, objective Realität, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem besondern Princip, verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen (weil man die Möglichkeit einer solchen Art Causalität gar nicht *a priori* einsehen kann) sonst schlechterdings nicht berechtigt seyn würde.

§. 65.

Vom Princip der Beurtheilung der innern Zweckmässigkeit in organisirten Wesen.

Dieses Princip, zugleich die Definition derselben, heisst: ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanism zuzuschreiben.

Dieses Princip ist zwar seiner Veranlassung nach von Erfahrung abzuleiten, nämlich derjenigen, welche methodisch angestellt wird und Beobachtung heisst; der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen aber, die es von einer solchen Zweckmässigkeit aussagt, kann es nicht blos auf Erfahrungsgründen beruhen, sondern muss irgend ein Princip *a priori*, wenn es gleich blos regulativ wäre und jene Zwecke allein in der Idee des Beurtheilenden und nirgend in einer wirkenden Ursache lägen, zum Grunde haben. Man kann daher obgenanntes Princip eine Maxime der Beurtheilung der inneren Zweckmässigkeit organisirter Wesen nennen.

Dass die Zergliederer der Gewächse und Thiere, um ihre Structur zu erforschen und die Gründe einsehen zu können, warum und zu welchem Ende solche Theile, warum eine solche Lage und Verbindung der Theile und gerade diese innere Form ihnen gegeben worden, jene Maxime: dass nichts in einem solchen Geschöpf umsonst sey, als unumgänglich nothwendig annehmen und sie eben so, als den Grundsatz der allgemeinen Naturlehre: dass Nichts von ungefähr geschehe, geltend machen, ist bekannt. In der That können sie sich auch von diesem teleologischen Grundsatze eben so wenig lossagen, als dem allgemeinen physischen, weil, so wie bei Verlassung des letzteren gar keine Erfahrung überhaupt, so bei der des ersteren Grundsatzes kein Leitfaden für die Beobachtung einer Art von Naturdinge, die wir einmal teleologisch unter dem Begriffe der Naturzwecke gedacht haben, übrig bleiben würde.

Denn dieser Begriff führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines blossen Mechanism der Natur, der uns hier nicht mehr genug thun will. Eine Idee soll der Möglichkeit des Naturproducts zum Grunde liegen. Weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt dessen die Materie eine Vielheit der Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammensetzung an die Hand geben kann, so muss, wenn jene Einheit der Idee, sogar als Bestimmungsgrund *a priori* eines Naturgesetzes der Causalität einer solchen Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf Alles, was in ihrem Producte liegt, erstreckt werden; weil, wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund über den blinden Mechanism der Natur hinaus beziehen, wir sie auch ganz nach diesem Princip beurtheilen müssen und kein Grund da ist, die Form eines solchen Dinges noch zum Theil vom letzteren als abhängig anzunehmen, da alsdann bei der Vermischung ungleichartiger Principien, gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde.

Es mag immer seyn, dass z. B. in einem thierischen Körper manche Theile als Concretionen nach blos mechanischen Gesetzen begriffen werden könnten (als Häute, Knochen, Haare), so muss doch die Ursache, welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modificirt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurtheilt werden, so, dass Alles in ihm als organisirt betrachtet werden muss und Alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist.

§. 66.

Vom Princip der teleologischen Beurtheilung über Natur überhaupt als System der Zwecke.

Wir haben oben von der äusseren Zweckmässigkeit der Naturdinge gesagt: dass sie keine hinreichende Berechtigung gebe, sie zugleich als Zwecke der Natur, zu Erklärungsgründen ihres Daseyns und der zufällig zweckmässigen Wirkungen derselben in der Idee, zu Gründen ihres Daseyns nach dem Princip der Endursachen zu brauchen. So kann man die Flüsse, weil sie die Gemeinschaft im Innern der Länder unter Völkern befördern; Gebirge, weil sie zu diesen die Quellen und zur Erhaltung derselben den Schneevorrath für regenlose Zeiten enthalten; ingleichen den Abhang der Länder, der diese Gewässer abführt und das Land trocken werden lässt, darum nicht sofort für Naturzwecke halten, weil, obzwar diese Gestalt der Oberfläche der Erde zur Entstehung und Erhaltung des Gewächs- und Thierreichs sehr nöthig war, sie doch nichts an sich hat, zu dessen Möglichkeit man sich genöthigt sähe, eine Causalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächsen, die der Mensch zu seiner Nothdurft oder Ergötzlichkeit nutzt: von Thieren, dem Kameele, dem Rinde, dem Pferde, Hunde u. s. w., die er theils zu seiner Nahrung, theils seinem Dienste so vielfältig gebrauchen und grossentheils gar nicht entbehren kann. Von Dingen, deren keines für sich als Zweck anzusehen man Ursache hat, kann das äussere Verhältniss nur hypothetisch für zweckmässig beurtheilt werden.

Ein Ding seiner innern Form halber als Naturzweck beurtheilen, ist ganz etwas anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letztern Behauptung bedürfen wir nicht blos den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntniss des Endzwecks *(scopus)* der Natur, welches eine Beziehung derselben auf etwas Ubersinnliches bedarf, die alle unsere teleologische Naturerkenntniss weit übersteigt; denn der Zweck der Existenz der Natur selbst muss über die Natur hinaus gesucht werden. Die innere Form eines blossen Grashalms kann seinen blos nach der Regel der Zwecke möglichen Ursprung, für unser menschliches Beurtheilungsvermögen hinreichend, beweisen. Geht man aber davon ab und sieht nur auf den Gebrauch, den andere Naturwesen davon machen, verlässt also die Betrachtung der innern Organisation und sieht nur auf äussere zweckmässige Beziehungen, wie das Gras dem Vieh, wie dieses dem Menschen als Mittel zu seiner Existenz nöthig sey, und man sieht nicht, warum es denn nöthig sey, dass Menschen existiren (welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten seyn möchte), so gelangt man zu keinem kategorischen Zwecke, sondern alle diese zweckmässige Beziehung beruht auf einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Daseyn eines Dinges als Endzweck) ganz ausserhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung liegt. Alsdann aber ist ein solches Ding auch nicht Naturzweck; denn es ist (oder seine ganze Gattung) nicht als Naturproduct anzusehen.

Es ist also nur die Materie, so ferne sie organisirt ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bei sich führt, weil diese ihre specifische Form zugleich Product der Natur ist. Aber dieser Begriff führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanism der Natur nach Principien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen) untergeordnet werden muss. Das Princip der Vernunft ist ihr als nur subjectiv, d. i. als Maxime zuständig: Alles in der Welt ist irgend wozu gut; Nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, dass die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmässig ist, zu erwarten.

Es versteht sich, dass dieses nicht ein Princip für die bestimmende, sondern nur für die reflectirende Urtheilskraft sey, dass es regulativ und nicht constitutiv sey, und wir dadurch nur einen Leitfaden bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Bestimmungsgrund, der schon gegeben ist, nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten und die Naturkunde nach einem andern Princip, nämlich dem der Endursachen, doch unbeschadet den des Mechanism ihrer Causalität, zu erweitern. Übrigens wird dadurch keineswegs ausgemacht, ob irgend Etwas, was wir nach diesem Princip beurtheilen, absichtlich Zweck der Natur sey: ob die Gräser für das Rind oder Schaf, und ob dieses und die übrigen Naturdinge für den Menschen da sind! Es ist gut, selbst die uns unangenehmen und in besonderen Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieser Seite zu betrachten. So könnte man z. B. sagen: das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren oder Bettstellen plagt, sey nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für sich schon ein wichtiges Mittel der Erhaltung der Gesundheit ist. Oder die Moskitomücken und andere stechende Insecten, welche die Wüsten von America den Wilden so beschwerlich machen, sind so viel Stacheln der Thätigkeit für diese angehenden Menschen, um die Moräste abzuleiten, und die dichten, den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen, und dadurch, ingleichen durch den Anbau des Bodens, ihren Aufenthalt zugleich gesunder zu machen. Selbst was dem Menschen in seiner innern Organisation widernatürlich zu seyn scheint, wenn es auf diese Weise behandelt wird, giebt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Aussicht in eine teleologische Ordnung der Dinge, auf die uns, ohne ein solches Princip, die blos physische Betrachtung allein nicht führen würde. So wie Einige den Bandwurm dem Menschen oder Thier, dem er beiwohnt, gleichsam zum Ersatz eines gewissen Mangels seiner Lebensorgane beigegeben zu seyn urtheilen, so würde ich fragen, ob nicht die Träume (ohne die niemals der Schlaf ist, ob man sich gleich nur selten derselben erinnert) eine zweckmässige Anordnung der Natur seyn mögen, indem sie nämlich bei dem Abspannen aller körperlichen bewegenden Kräfte dazu dienen, vermittelst der Einbildungskraft und der grossen Geschäftigkeit derselben (die in diesem Zustande mehrentheils bis zum Affecte steigt) die Lebensorgane innigst zu bewegen, so wie sie auch bei überfülltem Magen, wo diese

Bewegung um desto nöthiger ist, im Nachtschlafe gemeiniglich mit desto mehr Lebhaftigkeit spielt, und dass, ohne diese innerlich bewegende Kraft und die ermüdende Unruhe, worüber wir die Träume anklagen (die doch in der That vielleicht Heilmittel sind), der Schlaf, selbst im gesunden Zustande, wohl gar ein völliges Erlöschen des Lebens seyn würde.

Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zusammenstimmung mit dem freien Spiele unserer Erkenntnissvermögen in der Auffassung und Beurtheilung ihrer Erscheinung, kann auf die Art als objective Zweckmässigkeit der Natur in ihrem Ganzen, als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden; wenn einmal die teleologische Beurtheilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisirten Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines grossen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können sie als eine Gunst*, die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, dass sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austheilte, und sie deshalb lieben, so wie, ihrer Unermesslichkeit wegen, mit Achtung betrachten und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen, gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe.

Wir wollen in diesem Paragraphen nichts anders sagen, als dass, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Producte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen, und auch die, welche, oder ihr, obgleich zweckmässiges Verhältniss, es eben nicht nothwendig machen, über den Mechanism der blind wirkenden Ursachen hinaus ein anderes Princip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen, weil uns die erstere Idee schon, was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt weit hinausführt, da denn die Einheit des übersinnlichen Princips nicht blos für gewisse Species der Naturwesen, sondern für das Naturganze, als System, auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muss.

---

* In dem ästhetischen Theile wurde gesagt: *wir sähen die schöne Natur mit Gunst an*, indem wir an dieser ihrer Form ein ganz freies (uninteressirtes) Wohlgefallen haben, denn in diesem blossen Geschmacksurtheile wird gar nicht darauf Rücksicht genommen, zu welchem Zwecke diese Naturschönheiten existiren: ob um uns eine Lust zu erwecken, oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem teleologischen Urtheile aber geben wir auch auf diese Beziehung Acht, und da können wir es *als Gunst der Natur ansehen*, dass sie uns, durch Aufstellung so vieler schöner Gestalten, zur Cultur hat beförderlich seyn wollen.

§. 67.

Von dem Princip der Teleologie als innerem Princip der Naturwissenschaft.

Die Principien einer Wissenschaft sind derselben entweder innerlich und werden einheimisch genannt *(principia domestica)*, oder sie sind auf Begriffe, die nur ausser ihr ihren Platz finden können, gegründet und sind auswärtige Principien *(peregrina)*. Wissenschaften, welche die letzteren enthalten, legen ihren Lehren Lehnsätze *(Lemmata)* zum Grunde, d. i. sie borgen irgend einen Begriff und mit ihm einen Grund der Anordnung von einer andern Wissenschaft.

Eine jede Wissenschaft ist für sich ein System, und es ist nicht genug, in ihr nach Principien zu bauen und also technisch zu verfahren, sondern man muss mit ihr, als einem für sich bestehenden Gebäude, auch architektonisch zu Werke gehen, und sie nicht, wie einen Anbau und als einen Theil eines anderen Gebäudes, sondern als ein Ganzes für sich behandeln, ob man gleich nachher einen Übergang aus diesem in jenes oder wechselseitig errichten kann.

Wenn man also für die Naturwissenschaft und in ihren Context den Begriff von Gott hereinbringt, um sich die Zweckmässigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hernach diese Zweckmässigkeit wiederum braucht, um zu beweisen, dass ein Gott sey: so ist in keiner von beiden Wissenschaften innerer Bestand, und eine täuschende Diallele bringt jede in Unsicherheit, dadurch, dass sie ihre Grenzen in einander laufen lassen.

Der Ausdruck eines Zwecks der Natur beugt dieser Verwirrung schon genugsam vor, um Naturwissenschaft und die Veranlassung, die sie zur teleologischen Beurtheilung ihrer Gegenstände giebt, nicht mit der Gottesbetrachtung und also einer theologischen Ableitung zu vermengen, und man muss es nicht als unbedeutend ansehen: ob man jenen Ausdruck mit dem eines göttlichen Zwecks in der Anordnung der Natur verwechsele, oder wohl gar den letztern für schicklicher und einer frommen Seele angemessener ausgebe, weil es doch am Ende dahin kommen müsse, jene zweckmässigen Formen in der Natur von einem weisen Welturheber abzuleiten, sondern sich sorgfältig und bescheiden auf den Ausdruck, der gerade so viel sagt, als wir wissen, nämlich eines Zwecks der Natur einschränken. Denn ehe wir noch nach der Ursache der Natur selbst fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Producte, die nach bekannten Erfahrungsgesetzen in ihr erzeugt werden, nach welchen die Naturwissenschaft ihre Gegenstände beurtheilen, mithin auch deren Causalität nach der Regel der Zwecke in ihr selbst suchen muss. Daher muss sie ihre Grenze nicht überspringen, um das, dessen Begriffe gar keine Erfahrung angemessen seyn kann und woran man sich allererst nach Vollendung der Naturwissenschaft zu wagen befugt ist, in sie selbst als einheimisches Princip hineinzuziehen.

Naturbeschaffenheiten, die sich *a priori* demonstriren, und also ihrer Möglichkeit nach aus allgemeinen Principien ohne allen Beitritt der Erfahrung einsehen lassen, können, ob sie gleich eine technische Zweckmässigkeit bei sich führen, dennoch, weil sie schlechterdings nothwendig sind, gar nicht zur Teleologie der Natur, als einer in die Physik gehörigen Methode die Fragen derselben aufzulösen, gezählt werden. Arithmetische, geometrische Analogien, ingleichen allgemeine mechanische Gesetze, so sehr uns auch die Vereinigung verschiedener dem Anschein nach von einander ganz unabhängiger Regeln in einem Princip an ihnen befremdend und bewundernswürdig vorkommen mag, enthalten deswegen keinen Anspruch darauf, teleologische Erklärungsgründe in der Physik zu seyn und, wenn sie gleich in der allgemeinen Theorie der Zweckmässigkeit der Dinge der Natur überhaupt mit in Betrachtung gezogen zu werden verdienen, so würde diese doch anderwärts hin, nämlich in die Metaphysik gehören und kein inneres Princip der Naturwissenschaft ausmachen; wie es wohl mit den empirischen Gesetzen der Naturzwecke an organisirten Wesen nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich ist, die teleologische Beurtheilungsart zum Princip der Naturlehre in Ansehung einer eigenen Classe ihrer Gegenstände zu gebrauchen.

Damit nun Physik sich genau in ihren Grenzen halte, so abstrahirt sie von der Frage, ob die Naturzwecke es absichtlich oder unabsichtlich sind, gänzlich; denn das würde Einmengung in ein fremdes Geschäft (nämlich das der Metaphysik) seyn. Genug es sind nach Naturgesetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können, einzig und allein erklärbare und blos auf diese Weise ihrer innern Form nach, sogar auch nur innerlich erkennbare Gegenstände. Um sich also auch nicht der mindesten Anmassung, als wollte man Etwas, das gar nicht in die Physik gehört, nämlich eine übernatürliche Ursache, unter unsere Erkenntnissgründe mischen, verdächtig zu machen, spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmässigkeit in ihr absichtlich sey, aber doch zugleich so, dass man der Natur, d. i. der Materie, diese Absicht beilegt, wodurch man (weil hierüber kein Missverstand statt finden kann, indem von selbst schon keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Worts beilegen wird) anzeigen will, dass dieses Wort hier nur ein Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft bedeute und also keinen besondern Grund der Causalität einführen solle, sondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letztern, selbst zur empirischen Aufsuchung aller besondern Gesetze der Natur, zu ergänzen. Daher spricht man in der Teleologie, so ferne sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohlthätigkeit der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen (weil das ungereimt wäre), aber auch ohne sich zu erkühnen, ein anderes verständiges Wesen über sie als Werkmeister setzen zu wollen, weil dieses vermessen[*] seyn würde: sondern es soll dadurch nur eine Art der Causalität der Natur, nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft, bezeichnet werden, um die Regel, danach gewissen Producten der Natur nachgeforscht werden muss, vor Augen zu haben.

Warum aber macht doch die Teleologie gewöhnlich keinen eigenen Theil der theoretischen Naturwissenschaft aus, sondern wird zur Theologie als Propädeutik oder Übergang gezogen? Dieses geschieht, um das Studium der Natur nach ihrem Mechanism an demjenigen fest zu halten, was wir unserer Beobachtung oder Experimenten so unterwerfen können, dass wir es gleich der Natur, wenigstens der Ähnlichkeit der Gesetze nach, selbst hervorbringen könnten; denn nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann. Organisation aber, als innerer Zweck der Natur, übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst, und was äussere für zweckmässig gehaltene Natureinrichtungen betrifft (z. B. Winde, Regen u. d. gl.), so betrachtet die Physik wohl den Mechanism derselben, aber ihre Beziehung auf Zwecke, so ferne diese eine zur Ursache nothwendig gehörige Bedingung seyn soll, kann sie gar nicht darstellen, weil diese Nothwendigkeit der Verknüpfung gänzlich die Verbindung unserer Begriffe und nicht die Beschaffenheit der Dinge angeht.

---

[*] Das Deutsche Wort vermessen ist ein gutes, bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bei welchem man das Längenmaass seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergisst, kann bisweilen sehr demüthig klingen, und macht doch grosse Ansprüche und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, dadurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgiebt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen.

Zweite Abtheilung.

Dialektik

der teleologischen Urtheilskraft.

§. 68.

Was eine Antinomie der Urtheilskraft sey.

Die *bestimmende* Urtheilskraft hat für sich keine Principien, welche *Begriffe von Objecten* gründen. Sie ist keine Autonomie; denn sie *subsumirt* nur unter gegebene Gesetze oder Begriffe als Principien. Eben darum ist sie auch keiner Gefahr ihrer eigenen Antinomie und einem Widerstreit ihrer Principien ausgesetzt. So war die transscendentale Urtheilskraft, welche die Bedingungen unter Kategorien zu subsumiren enthielte, für sich nicht *nomothetisch*, sondern nannte nur die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, unter denen einem gegebenen Begriffe, als Gesetze des Verstandes, Realität (Anwendung) gegeben werden kann, worüber sie niemals mit sich selbst in Uneinigkeit (wenigstens den Principien nach) gerathen konnte.

Allein die *reflectirende* Urtheilskraft soll unter ein Gesetz subsumiren, das noch nicht gegeben und also in der That nur ein Princip der Reflexion über Gegenstände ist, für die es uns objectiv gänzlich an einem Gesetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Object, der zum Princip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntnissvermögen ohne Principien verstattet werden darf, so wird die reflectirende Urtheilskraft in solchen Fällen ihr selbst zum Princip dienen müssen, welches, weil es nicht objectiv ist, und keinen für die Absicht hinreichenden Erkenntnissgrund des Objects unterlegen kann, als blos subjectives Princip, zum zweckmässigen Gebrauche der Erkenntnissvermögen, nämlich über eine Art Gegenstände zu reflectiren, dienen soll. Also hat in Beziehung auf solche Fälle die reflectirende Urtheilskraft ihre Maximen und zwar nothwendige, zum Behuf der Erkenntniss der Naturgesetze in der Erfahrung, um vermittelst derselben zu Begriffen zu gelangen, sollten diese auch Vernunftbegriffe seyn; wenn sie solcher durchaus bedarf um die Natur nach ihren empirischen Gesetzen blos kennen zu lernen. — Zwischen diesen nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft kann nun ein Widerstreit, mithin eine Antinomie, statt finden, worauf sich eine Dialektik gründet, die, wenn jede zweier einander widerstreitender Maximen in der Natur der Erkenntnissvermögen ihren Grund hat, eine natürliche Dialektik genannt werden kann, und ein unvermeidlicher Schein, den man in der Kritik entblössen und auflösen muss, damit er nicht betrüge.

§. 69.

Vorstellung dieser Antinomie.

So ferne die Vernunft es mit der Natur, als Inbegriff der Gegenstände äusserer Sinne, zu thun hat, kann sie sich auf Gesetze gründen, die der Verstand theils selbst *a priori* der Natur vorschreibt, theils durch die in der Erfahrung vorkommenden empirischen Bestimmungen ins Unabsehliche erweitern kann. Zur Anwendung der erstern Art von Gesetzen, nämlich den *allgemeinen* der materiellen

Natur überhaupt, braucht die Urtheilskraft kein besonderes Princip der Reflexion; denn da ist sie bestimmend, weil ihr ein objectives Princip durch den Verstand gegeben ist. Aber was die besondern Gesetze betrifft, die uns nur durch Erfahrung kund werden können, so kann unter ihnen eine so grosse Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit seyn, dass die Urtheilskraft ihr selbst zum Princip dienen muss, um auch nur in den Erscheinungen der Natur nach einem Gesetze zu forschen und es auszuspähen, indem sie ein solches zum Leitfaden bedarf, wenn sie ein zusammenhängendes Erfahrungserkenntniss nach einer durchgängigen Gesetzmässigkeit der Natur, die Einheit derselben nach empirischen Gesetzen, auch nur hoffen soll. Bei dieser zufälligen Einheit der besonderen Gesetze kann es sich nun zutragen, dass die Urtheilskraft in ihrer Reflexion von zwei Maximen ausgeht, deren die eine ihr der blosse Verstand *a priori* an die Hand giebt, die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlasst wird, welche die Vernunft ins Spiel bringen, um nach einem besondern Princip die Beurtheilung der körperlichen Natur und ihrer Gesetze anzustellen. Da trifft es sich dann, dass diese zweierlei Maximen nicht wohl neben einander bestehen zu können den Anschein haben, mithin sich eine Dialektik hervorfindet, welche die Urtheilskraft in dem Princip ihrer Reflexion irre macht.

Die erste Maxime derselben ist der Satz: alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden.

Die zweite Maxime ist der Gegensatz: einige Producte der materiellen Natur können nicht, als nach blos mechanischen Gesetzen möglich, beurtheilt werden (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen).

Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung nun in constitutive, der Möglichkeit der Objecte selbst, verwandelte, so würden sie so lauten:

Satz: alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blos mechanischen Gesetzen möglich.

Gegensatz: einige Erzeugung derselben ist nach blos mechanischen Gesetzen nicht möglich.

In dieser letzteren Qualität, als objective Principien für die bestimmende Urtheilskraft, würden sie einander widersprechen, mithin einer von beiden Sätzen nothwendig falsch seyn; aber das wäre alsdann zwar eine Antinomie, aber nicht der Urtheilskraft, sondern ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft. Die Vernunft kann aber weder den einen, noch den andern dieser Grundsätze beweisen; weil wir von Möglichkeit der Dinge nach blos empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Princip *a priori* haben können.

Was dagegen die zuerst vorgetragene Maxime einer reflectirenden Urtheilskraft betrifft, so enthält sie in der That gar keinen Widerspruch. Denn wenn ich sage: ich muss alle Ereignisse in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen, als Producte derselben, ihrer Möglichkeit nach, nach blos mechanischen Gesetzen beurtheilen, so sage ich damit nicht: sie sind danach allein (ausschliessungsweise von jeder andern Art Causalität) möglich, sondern das will nur anzeigen, ich soll jederzeit über dieselben nach dem Princip des blossen Mechanism der Natur reflectiren und mithin diesem, so weit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntniss geben kann. Dieses hindert nun die zweite Maxime, bei gelegentlicher Veranlassung, nicht, nämlich einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Princip nachzuspüren und über sie zu reflectiren, welches von der Erklärung nach dem Mechanism der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Princip der Endursachen. Denn die Reflexion nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, sie, so weit man kann, zu verfolgen, auch wird dadurch nicht gesagt, dass, nach dem Mechanism der Natur, jene Formen nicht möglich wären; — nur wird behauptet, dass die menschliche Vernunft in Befolgung derselben und auf diese Art niemals von dem, was das Specifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen wird auffinden können; wobei es als unausgemacht dahin gestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in Einem Princip zusammenhängen mögen, nur dass unsere Vernunft sie in einem solchen zu vereinigen nicht im Stande ist, und die Urtheilskraft also, als (aus einem subjectiven Grunde) *reflectirende*, nicht als (einem objectiven Princip der Möglichkeit der Dinge an sich zu Folge) bestimmende Urtheilskraft, *genöthigt ist*, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Princip, als das des Naturmechanism zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

§. 70.

Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie.

Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisirten Naturproducte durch den blossen Mechanism der Natur keineswegs beweisen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze, die für uns zufällig sind, da sie nur empirisch erkannt werden, ihrem ersten innern Grunde nach nicht einsehen, und so das innere durchgängig zureichende Princip der Möglichkeit einer Natur (welches im Übersinnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen können. Ob also das productive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir, als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden, beurtheilen, nicht eben so gut, als für das, wozu wir blos ein Maschinenwesen der Natur zu bedürfen glauben, zulange, und ob in der That für Dinge als eigentliche Naturzwecke (wie wir sie nothwendig beurtheilen müssen) eine ganz andere Art von ursprünglicher Causalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligibeln Substrat enthalten seyn kann, nämlich ein architektonischer Verstand zum Grunde liege, darüber kann unsere in Ansehung des Begriffs der Causalität, wenn er *a priori* specificirt werden soll, sehr enge eingeschränkte Vernunft schlechterdings keine Auskunft geben. — Aber dass, respectiv auf unser Erkenntnissvermögen, der blosse Mechanism der Natur für die Erzeugung organisirter Wesen auch keinen Erklärungsgrund abgeben könne, ist eben so ungezweifelt gewiss. *Für die reflectirende Urtheilskraft* ist also das ein ganz richtiger Grundsatz, dass für die so offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endursachen eine vom Mechanism unterschiedene Causalität, nämlich einer nach Zwecken handelnden (verständigen) Weltursache gedacht werden müsse, so übereilt und unerweislich er *für die bestimmende* seyn würde. In dem ersteren Falle ist er blosse Maxime der Urtheilskraft, wobei der Begriff jener Causalität eine blosse Idee ist, der man keineswegs Realität zuzugestehen unternimmt, sondern sie nur zum Leitfaden der Reflexion braucht, die dabei für alle mechanischen Erklärungsgründe immer offen bleibt und sich nicht aus der Sinnenwelt verliert; im zweiten Falle würde der Grundsatz ein objectives Princip seyn, das die Vernunft vorschriebe und dem die Urtheilskraft sich bestimmend unterwerfen müsste, wobei sie aber über die Sinnenwelt hinaus sich ins Überschwängliche verliert und vielleicht irre geführt wird.

Aller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart beruht also darauf, dass man einen Grundsatz der reflectirenden Urtheilskraft mit dem der bestimmenden und die *Autonomie* der erstern (die blos subjectiv für unsern Vernunftgebrauch in Ansehung der besonderen Erfahrungsgesetze gilt) mit der *Heteronomie* der andern, welche sich nach den von dem Verstande gegebenen (allgemeinen oder besonderen) Gesetzen richten muss, verwechselt.

§. 71.

Von den mancherlei Systemen über die Zweckmässigkeit der Natur.

Die Richtigkeit des Grundsatzes: dass über gewisse Dinge der Natur (organisirte Wesen) und ihre Möglichkeit nach dem Begriffe der Endursachen geurtheilt werden müsse, selbst auch nur wenn man, um ihre Beschaffenheit durch Beobachtung kennen zu lernen, einen Leitfaden verlangt, ohne sich bis zur Untersuchung über ihren ersten Ursprung zu versteigen, hat noch Niemand bezweifelt. Die Frage kann also nur seyn: ob dieser Grundsatz blos subjectiv gültig, d. i. blos Maxime unserer Urtheilskraft oder ein objectives Princip der Natur sey, nach welchem ihr, ausser ihrem Mechanism (nach blossen Bewegungsgesetzen), noch eine andere Art von Causalität zukomme, nämlich die der Endursachen, unter denen jene (der bewegenden Kräfte) nur als Mittelursachen ständen.

Nun könnte man diese Frage, oder Aufgabe für die Speculation, gänzlich unausgemacht und unaufgelöst lassen, weil, wenn wir uns mit der letzteren innerhalb der Grenzen der blossen Naturerkenntniss begnügen, wir an jenen Maximen genug haben, um die Natur, so weit als menschliche Kräfte reichen, zu studiren und ihren verborgensten Geheimnissen nachzuspüren. Es ist also wohl eine gewisse Ahndung unserer Vernunft, oder ein von der Natur uns gleichsam gegebener Wink, dass wir vermittelst jenes Begriffs von Endursachen wohl gar über die Natur hinauslangen und sie selbst an den höchsten Punct in der Reihe der Ursachen knüpfen könnten, wenn wir die Nachforschung der Natur (ob wir gleich darin noch nicht weit gekommen sind) verliessen, oder wenigstens einige Zeit aussetzten, und vorher, worauf jener Fremdling vom Begriffe in der Naturwissenschaft, nämlich der der Naturzwecke, führe, zu erkunden versuchten.

Hier müsste nun freilich jene unbestrittene Maxime in die ein weites Feld zu Streitigkeiten eröffnende Aufgabe übergehen: ob die Zweckverknüpfung in der Natur eine besondere Art der Causalität für dieselbe beweise, oder ob sie, an sich und nach objectiven Principien betrachtet, nicht vielmehr mit dem Mechanism der Natur einerlei sey, oder auf einem und demselben Grunde beruhe; nur dass wir, da dieser für unsere Nachforschung in manchen Naturproducten oft zu tief versteckt ist, es mit einem subjectiven Princip, nämlich dem der Kunst, d. i. der Causalität nach Ideen versuchen, um sie der Natur der Analogie nach unterzulegen; welche Nothhülfe uns auch in vielen Fällen gelingt, in einigen zwar zu misslingen scheint, auf alle Fälle aber nicht berechtigt, eine besondere von der Causalität nach blos mechanischen Gesetzen der Natur selbst unterschiedene Wirkungsart in die Naturwissenschaft einzuführen. Wir wollen, indem wir das Verfahren (die Causalität) der Natur, wegen des Zweckähnlichen, welches wir in ihren Producten finden, Technik nennen, diese in die absichtliche *(technica intentionalis)* und in die unabsichtliche *(technica naturalis)* eintheilen. Die erste soll bedeuten: dass das productive Vermögen der Natur nach Endursachen für eine besondere Art von Causalität gehalten werden müsse; die zweite: dass sie mit dem Mechanism der Natur im Grunde ganz einerlei sey und das zufällige Zusammentreffen mit unseren Kunstbegriffen und ihren Regeln, als blos subjective Bedingung, sie zu beurtheilen, fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde.

Wenn wir jetzt von den Systemen der Naturerklärung in Ansehung der Endursachen reden, so muss man wohl bemerken: dass sie insgesammt dogmatisch, d. i. über objective Principien der Möglichkeit der Dinge, es sey durch absichtlich oder lauter unabsichtlich wirkende Ursachen, unter einander streitig sind und nicht etwa über die subjective Maxime, über die Ursache solcher zweckmässigen Producte blos zu urtheilen, in welchem letztern Falle disparate Principien noch wohl vereinigt werden könnten, anstatt dass im ersteren contradictorisch-entgegengesetzte einander aufheben und neben sich nicht bestehen können.

Die Systeme in Ansehung der Technik der Natur, d. i. ihrer productiven Kraft nach der Regel der Zwecke, sind zwiefach des Idealismus oder des Realismus der Naturzwecke. Der erstere ist die Behauptung: dass alle Zweckmässigkeit der Natur unabsichtlich, der zweite, dass einige derselben (in organisirten Wesen) absichtlich sey; woraus denn auch die als Hypothese gegründete Folge gezogen werden könnte, dass die Technik der Natur, auch was alle andere Producte derselben in Beziehung auf das Naturganze betrifft, absichtlich, d. i. Zweck sey.

1. Der Idealism der Zweckmässigkeit (ich verstehe hier immer die objective) ist nun entweder der der Casualität, oder der Fatalität der Naturbestimmung in der zweckmässigen Form ihrer Producte. Das erstere Princip betrifft die Beziehung der Materie auf den physischen Grund ihrer Form, nämlich die Bewegungsgesetze, das zweite auf ihren und der ganzen Natur hyperphysischen Grund. Das System der Casualität, welches dem Epikur oder Demokritus beigelegt wird, ist, nach dem Buchstaben genommen, so offenbar ungereimt, dass es uns nicht verweilen darf; dagegen ist das System der Fatalität (wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Ansehen nach viel älter ist), welches sich auf etwas Übersinnliches beruft, dahin also unsere Einsicht nicht reicht, so leicht nicht zu widerlegen, darum, weil sein Begriff von dem Urwesen gar nicht zu verstehen ist. So viel ist aber klar: dass die Zweckverbindung in der Welt in demselben als unabsichtlich angenommen werden muss (weil sie von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande, mithin keiner Absicht desselben, sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur und der davon abstammen-

den Welteinheit abgeleitet wird), mithin der Fatalismus der Zweckmässigkeit zugleich ein Idealism derselben ist.

2. Der *Realism* der Zweckmässigkeit der Natur ist auch entweder physisch oder hyperphysisch. Der *erste* gründet die Zwecke in der Natur auf das Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, das *Leben der Materie* (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Princip, eine Weltseele), und heisst der *Hylozoism*. Der *zweite* leitet sie von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen ab und ist der *Theism*[*].

§. 72.

Keines der obigen Systeme leistet das, was es vorgiebt.

Was wollen alle jene Systeme? Sie wollen unsere teleologischen Urtheile über die Natur erklären und gehen damit so zu Werke, dass ein Theil die Wahrheit derselben leugnet, mithin sie für einen Idealism der Natur (als Kunst vorgestellt) erklärt, der andere Theil sie als wahr anerkennt, und die Möglichkeit einer Natur nach der Idee der Endursachen darzuthun verspricht.

1. Die für den Idealism der Endursachen in der Natur streitenden Systeme lassen nun einerseits zwar an dem

---

[*] Man sieht hieraus, dass in den meisten speculativen Dingen der reinen Vernunft, was die dogmatischen Behauptungen betrifft, die philosophischen Schulen gemeiniglich alle Auflösungen, die über eine gewisse Frage möglich sind, versucht haben. So hat man über die Zweckmässigkeit der Natur bald entweder die *leblose Materie*, oder einen *leblosen Gott*, bald eine *lebende Materie*, oder auch einen *lebendigen Gott* zu diesem Behufe versucht. Für uns bleibt nichts übrig, als, wenn es Noth thun sollte, von allen diesen objectiven *Behauptungen* abzugehen und unser Urtheil blos in Beziehung auf unsere Erkenntnissvermögen kritisch zu erwägen, um ihrem Princip eine, wo nicht dogmatische, doch zum sichern Vernunftgebrauch hinreichende Gültigkeit einer *Maxime* zu verschaffen.

Princip derselben eine Causalität nach Bewegungsgesetzen zu (durch welche die Naturdinge zweckmässig existiren), aber sie leugnen an ihr die Intentionalität, d. i. dass sie absichtlich zu dieser ihrer zweckmässigen Hervorbringung bestimmt, oder, mit anderen Worten, ein Zweck die Ursache sey. Dieses ist die Erklärungsart Epikur's, nach welcher der Unterschied einer Technik der Natur von der blossen Mechanik gänzlich abgeleugnet wird und nicht allein für die Übereinstimmung der erzeugten Producte mit unsern Begriffen vom Zwecke, mithin für die Technik, sondern selbst für die Bestimmung der Ursachen dieser Erzeugung nach Bewegungsgesetzen, mithin ihre Mechanik, der blinde Zufall zum Erklärungsgrunde angenommen, also nichts, auch nicht einmal der Schein in unserm teleologischen Urtheile erklärt, mithin der vorgebliche Idealism in demselben keineswegs dargethan wird.

Andererseits will Spinoza uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben und dieser Idee alle Realität nehmen, dass er sie überhaupt nicht für Producte, sondern für einem Urwesen inhärirende Accidenzen gelten lässt, und diesem Wesen, als Substrat jener Naturdinge in Ansehung derselben nicht Causalität, sondern blos Subsistenz beilegt und (wegen der unbedingten Nothwendigkeit desselben, sammt allen Naturdingen, als ihm inhärirenden Accidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmässigkeit erforderlich ist, sichert, aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne die keine Zweckeinheit gedacht werden kann, entreisst und mit ihr alles Absichtliche, so wie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand, wegnimmt.

Der Spinozism leistet aber das nicht, was er will. Er will einen Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung (die er nicht leugnet) der Dinge der Natur angeben und nennt blos die Einheit des Subjects, dem sie alle inhäriren. Aber wenn man ihm auch diese Art zu existiren für die Weltwesen einräumt, so ist doch jene ontologische Einheit darum noch nicht sofort Zweckeinheit und macht diese keineswegs begreiflich. Die letztere ist nämlich eine ganz besondere Art derselben, die aus der Verknüpfung der Dinge (Weltwesen) in einem Subjecte (dem Urwesen) gar nicht folgt, sondern durchaus die Beziehung auf eine Ursache, die Verstand hat, bei sich führt und selbst, wenn man alle diese Dinge in einem einfachen Subjecte vereinigte, doch niemals eine Zweckbeziehung darstellt, woferne man unter ihnen nicht erstlich innere Wirkungen der Substanz als einer Ursache; zweitens eben derselben als Ursache durch ihren Verstand denkt. Ohne diese formalen Bedingungen ist alle Einheit blosse Naturnothwendigkeit, und wird sie gleichwohl Dingen beigelegt, die wir als ausser einander vorstellen, blinde Nothwendigkeit. Will man aber das, was die Schule die transscendentale Vollkommenheit der Dinge (in Beziehung auf ihr eigenes Wesen) nennt, nach welcher alle Dinge Alles an sich haben, was erfordert wird, um so ein Ding und kein anderes zu seyn, Zweckmässigkeit der Natur nennen: so ist das ein kindisches Spielwerk mit Worten statt Begriffen. Denn wenn alle Dinge als Zwecke gedacht werden müssen, also ein Ding seyn und Zweck seyn einerlei ist, so giebt es im Grunde nichts, was besonders als Zweck vorgestellt zu werden verdiente.

Man sieht hieraus wohl, dass Spinoza dadurch, dass er unsere Begriffe von dem Zweckmässigen in der Natur auf das Bewusstseyn unserer selbst in einem allbefassenden (doch zugleich einfachen) Wesen zurück führte und jene Form blos in der Einheit der letztern suchte, nicht den Realism, sondern blos den Idealism der Zweckmässigkeit derselben zu behaupten die Absicht haben musste, diese aber selbst doch nicht bewerkstelligen konnte, weil die blosse Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer, auch nur unabsichtlichen, Zweckmässigkeit bewirken kann.

2. Die den Realism der Naturzwecke nicht blos behaupten, sondern ihn auch zu erklären vermeinen, glauben

eine besondere Art der Causalität, nämlich absichtlich wirkender Ursachen, wenigstens ihrer Möglichkeit nach einsehen zu können; sonst könnten sie es nicht unternehmen, jene erklären zu wollen; denn zur Befugniss selbst der gewagtesten Hypothese muss wenigstens die Möglichkeit dessen, was man als Grund annimmt, gewiss seyn, und man muss dem Begriffe desselben seine objective Realität sichern können.

Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, *inertia*, den wesentlichen Charakter derselben ausmacht) lässt sich nicht einmal denken: die einer belebten Materie und der gesammten Natur, als eines Thiers, kann nur so ferne (zum Behuf einer Hypothese der Zweckmässigkeit im Grossen der Natur) dürftiger Weise gebraucht werden, als sie uns an der Organisation derselben, im Kleinen, in der Erfahrung offenbart wird, keineswegs aber *a priori* seiner Möglichkeit nach eingesehen werden. Es muss also ein Cirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmässigkeit der Natur an organisirten Wesen aus dem Leben der Materie ableiten will, und dieses Leben wiederum nicht anders als an organisirten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann. Der Hylozoism leistet also das nicht, was er verspricht.

Der Theism kann endlich die Möglichkeit der Naturzwecke als einen Schlüssel zur Teleologie eben so wenig dogmatisch begründen, ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derselben darin den Vorzug hat, dass er durch einen Verstand, den er dem Urwesen beilegt, die Zweckmässigkeit der Natur dem Idealism am besten entreisst und eine absichtliche Causalität für die Erzeugung derselben einführt.

Denn da müsste allererst, für die bestimmende Urtheilskraft hinreichend, die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den blossen Mechanism derselben bewiesen werden, um berechtigt zu seyn, den Grund derselben über die Natur hinaus auf bestimmte Weise zu setzen. Wir können aber nichts weiter herausbringen, als dass nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnissvermögen (indem wir den ersten inneren Grund selbst dieses Mechanism nicht einsehen) wir auf keinerlei Weise in der Materie ein Princip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen, sondern für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung ihrer Producte, als Naturzwecke, übrig bleibe, als die durch einen obersten Verstand als Weltursache. Das ist aber nur ein Grund für die reflectirende, nicht für die bestimmende Urtheilskraft und kann schlechterdings zu keiner objectiven Behauptung berechtigen.

§. 73.

Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks.

Wir verfahren mit einem Begriffe (wenn er gleich empirisch bedingt seyn sollte) dogmatisch, wenn wir ihn als unter einem anderen Begriffe des Objects, der ein Princip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten und ihn diesem gemäss bestimmen. Wir verfahren aber mit ihm blos kritisch, wenn wir ihn nur in Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen, mithin auf die subjectiven Bedingungen ihn zu denken, betrachten, ohne es zu unternehmen, über sein Object Etwas zu entscheiden. Das dogmatische Verfahren mit einem Begriffe ist also das, das für die bestimmende, das kritische, das blos für die reflectirende Urtheilskraft gesetzmässig ist.

Nun ist der Begriff von einem Dinge als Naturzwecke ein Begriff, der die Natur unter eine Causalität, die nur durch Vernunft denkbar ist, subsumirt, um nach diesem Princip über das, was vom Objecte in der Erfahrung gegeben ist, zu urtheilen. Um ihn aber dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft zu gebrauchen, mussten wir der objectiven Realität dieses Begriffs zuvor versichert seyn, weil wir sonst kein Naturding unter ihn subsumiren könnten. Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist aber zwar ein empirisch bedingter, d. i. nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglicher, aber doch von derselben nicht zu abstrahirender, sondern nur nach einem Vernunftprincip in der Beurtheilung des Gegenstandes möglicher Begriff. Er kann also als ein solches Princip seiner objectiven Realität nach (d. i. dass ihm gemäss ein Object möglich sey) gar nicht eingesehen und dogmatisch begründet werden, und wir wissen nicht, ob er nicht blos ein vernünftelnder und objectiv leerer *(conceptus ratiocinans)*, oder ein Vernunftbegriff, ein Erkenntniss gründender, von der Vernunft bestätigter *(conceptus ratiocinatus)* sey. Also kann er nicht dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft behandelt werden, d. i. es kann nicht allein nicht ausgemacht werden, ob Dinge der Natur, als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine Causalität von ganz besonderer Art (die nach Absichten) erfordern, oder nicht, sondern es kann auch nicht einmal gefragt werden, weil der Begriff eines Naturzwecks seiner objectiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich ist (d. i. er ist nicht für die bestimmende Urtheilskraft constitutiv, sondern für die reflectirende blos regulativ).

Dass er es aber nicht sey, ist daraus klar, weil er, als Begriff von einem Naturproduct, Naturnothwendigkeit und doch zugleich eine Zufälligkeit der Form des Objects (in Beziehung auf blosse Gesetze der Natur) an eben demselben Dinge als Zweck in sich fasst, folglich wenn hierin kein Widerspruch seyn soll, einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur und doch auch einen Grund der Möglichkeit dieser Natur selbst und ihrer Beziehung auf Etwas, das nicht empirisch erkennbare Natur (übersinnlich), mithin für uns gar nicht erkennbar ist, enthalten muss, um nach einer andern Art Causalität als der des Naturmechanism beurtheilt zu werden, wenn man seine

Möglichkeit ausmachen will. Da also der Begriff eines Dinges als Naturzwecks für die bestimmende Urtheilskraft überschwänglich ist, wenn man das Object durch die Vernunft betrachtet (ob er zwar für die reflectirende Urtheilskraft in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung immanent seyn mag), mithin ihm für bestimmende Urtheile die objective Realität nicht verschafft werden kann: so ist hieraus begreiflich, wie alle Systeme, die man für die dogmatische Behandlung des Begriffs der Naturzwecke und die Natur, als ein durch Endursachen zusammenhängendes Ganzes, nur immer entwerfen mag, weder objectiv bejahend, noch objectiv verneinend, irgend etwas entscheiden können, weil, wenn Dinge unter einen Begriff, der blos problematisch ist, subsumirt werden, die synthetischen Prädicate desselben (z. B. hier, ob der Zweck der Natur, den wir uns zu der Erzeugung der Dinge denken, absichtlich oder unabsichtlich sey!) eben solche (problematische) Urtheile, sie mögen nun bejahend, oder verneinend seyn, vom Object abgeben müssen, indem man nicht weiss, ob man über Etwas oder Nichts urtheilt. Der Begriff einer Causalität durch Zwecke (der Kunst) hat allerdings objective Realität, der einer Causalität nach dem Mechanism der Natur eben sowohl. Aber der Begriff einer Causalität der Natur nach der Regel der Zwecke, noch mehr aber eines Wesens, dergleichen uns gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann, nämlich eines solchen, als Urgrundes der Natur, kann zwar ohne Widerspruch gedacht werden, aber zu dogmatischen Bestimmungen doch nicht taugen, weil ihm, da er nicht aus der Erfahrung gezogen werden kann, auch zur Möglichkeit derselben nicht erforderlich ist, seine objective Realität durch nichts gesichert werden kann. Geschähe dieses aber auch, wie kann ich Dinge, die für Producte göttlicher Kunst bestimmt angegeben werden, noch unter Producte der Natur zählen, deren Unfähigkeit, dergleichen nach ihren Gesetzen hervorzubringen, eben die Berufung auf eine von ihr unterschiedene Ursache nothwendig machte?

§. 74.

Der Begriff einer objectiven Zweckmässigkeit der Natur ist ein kritisches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft.

Es ist doch etwas ganz Anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesammten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich, oder: ich kann *nach der eigenthümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnissvermögen* über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urtheilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes productiv ist. Im ersteren Falle will ich etwas über das Object ausmachen, und bin verbunden, die objective Realität eines angenommenen Begriffs darzuthun; im zweiten bestimmt die Vernunft nur den Gebrauch meiner Erkenntnissvermögen, angemessen ihrer Eigenthümlichkeit und den wesentlichen Bedingungen ihres Umfangs sowohl, als ihrer Schranken. Also ist das erste Princip ein *objectiver* Grundsatz für die bestimmende, das zweite ein subjectiver Grundsatz blos für die reflectirende Urtheilskraft, mithin eine Maxime derselben, die ihr die Vernunft auferlegt.

Wir haben nämlich unentbehrlich nöthig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organisirten Producten durch fortgesetzte Beobachtung nachforschen wollen, und dieser Begriff ist also schon für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft eine schlechterdings nothwendige Maxime. Es ist offenbar, dass, da einmal ein solcher Leitfaden, die Natur zu studiren, aufgenommen und bewährt gefunden ist, wir die gedachte Maxime der Urtheilskraft auch am Ganzen der Natur wenigstens versuchen müssen, weil sich nach derselben noch manche Gesetze derselben dürften auffinden lassen, die uns, nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere des Mechanism derselben, sonst verborgen bleiben würden. Aber in Ansehung des letztern Gebrauchs ist jene Maxime der Urtheilskraft zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organisirt (in der oben angeführten engsten Bedeutung des Worts) nicht gegeben ist: dagegen in Ansehung der Producte derselben, welche nur als absichtlich so und nicht anders geformt müssen beurtheilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntniss ihrer innern Beschaffenheit zu bekommen, ist jene Maxime der reflectirenden Urtheilskraft wesentlich nothwendig, weil selbst der Gedanke von ihnen, als organisirten Dingen, ohne die einer Erzeugung mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist.

Nun ist der Begriff eines Dinges, dessen Existenz oder Form wir uns unter der Bedingung eines Zwecks möglich zu seyn vorstellen, mit dem Begriffe einer Zufälligkeit desselben (nach Naturgesetzen) unzertrennlich verbunden. Daher machen auch die Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmsten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und sind der einzige für den gemeinen Verstand eben sowohl als den Philosophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs desselben von einem ausser der Welt existirenden und zwar (um jener zweckmässigen Form willen) verständigen Wesen, und die Teleologie findet keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen als in einer Theologie.

Was beweist nun aber am Ende auch die allervollständigste Teleologie? Beweist sie etwa, dass ein solches verständiges Wesen da sey? Nein, nichts weiter, als dass wir nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen, also in Verbindung der Erfahrung mit den obersten Principien der Vernunft, uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als so, dass wir uns eine *absichtlich-wirkende* oberste Ursache derselben denken. Objectiv können wir also nicht den Satz darthun, es ist ein verständiges Urwesen, sondern nur subjectiv für den Gebrauch unserer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die nach keinem andern Princip als dem einer absichtlichen Causalität einer höchsten Ursache gedacht werden können.

Wollten wir den obersten Satz dogmatisch, aus teleologischen Gründen darthun, so würden wir unter Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würde diesen Schlüssen der Satz zum Grunde gelegt werden müssen: die organisirten Wesen in der Welt sind nicht anders als durch eine absichtlich wirkende Ursache möglich. Dass aber, weil wir diese Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Causalverbindung verfolgen und diese nach ihrer Gesetzmässigkeit erkennen können, wir auch berechtigt wären, eben dieses auch für jedes denkende und erkennende Wesen als nothwendige, mithin dem Objecte und nicht blos unserm Subjecte anhängende Bedingung, vorauszusetzen, das müsten wir hierbei unvermeidlich behaupten wollen. Aber mit einer solchen Behauptung kommen wir nicht durch. Denn da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht beobachten, sondern nur, in der Reflexion über ihre Producte, diesen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzudenken, so sind sie uns nicht durchs Object gegeben. *A priori* ist es sogar für uns unmöglich, einen solchen Begriff, seiner objectiven Realität nach, als annehmungsfähig zu rechtfertigen. Es bleibt also schlechterdings ein nur auf subjectiven Bedingungen, nämlich der unseren Erkenntnissvermögen angemessen reflectirenden Urtheilskraft beruhender Satz, der, wenn man ihn als objectiv dogmatisch geltend ausdrückte, heissen würde: es ist ein Gott; nun aber, für uns als Menschen, nur die eingeschränkte Formel erlaubt: wir können uns die Zweckmässigkeit, die selbst unserer Erkenntniss der inneren Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muss, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verständigen Ursache vorstellen.

Wenn nun dieser auf eine unumgänglich nothwendige Maxime unserer Urtheilskraft gegründete Satz allem sowohl speculativen, als praktischen Gebrauche unserer Vernunft in jeder menschlichen Absicht vollkommen genugthuend ist, so möchte ich wohl wissen, was uns dann darunter abgehe, dass wir ihn nicht auch für höhere Wesen gültig, nämlich aus reinen objectiven Gründen (die leider unser Vermögen übersteigen) beweisen können. Es ist nämlich ganz gewiss, dass wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach blos mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, vielweniger uns erklären können, und zwar so gewiss, dass man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde, sondern man muss diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Dass denn aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Princip derselben in der Specification ihrer allgemeinen uns bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisirter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen (also im blossen Mechanism derselben), gar nicht verborgen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurtheilt; denn woher wollen wir das wissen? — Wahrscheinlichkeiten fallen hier gar weg, wo es auf Urtheile der reinen Vernunft ankommt. — Also können wir über den Satz: ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liege, objectiv gar nicht, weder bejahend, noch verneinend, urtheilen; nur so viel ist sicher, dass, wenn wir doch wenigstens nach dem, was uns einzusehen durch unsere eigene Natur vergönnt ist (nach den Bedingungen und Schranken unserer Vernunft), urtheilen sollen, wir schlechterdings nichts anderes als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen können, welches der Maxime unserer reflectirenden Urtheilskraft, folglich einem subjectiven, aber dem menschlichen Geschlecht unnachlasslich anhängenden Grunde allein gemäss ist.

§. 75.

Anmerkung.

Diese Betrachtung, welche es gar sehr verdient, in der Transscendentalphilosophie umständlich ausgeführt zu werden, mag hier nur episodisch, zur Erläuterung (nicht zum Beweise des hier Vorgetragenen), eintreten.

Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien und geht in ihrer äussersten Forderung aufs Unbedingte, da hingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben werden muss, zu Diensten steht. Ohne Begriffe des Verstandes aber, denen objective Realität gegeben werden muss, kann die Vernunft gar nicht objectiv (synthetisch) urtheilen, und enthält, als theoretische Vernunft, für sich schlechterdings keine constitutiven, sondern blos regulative Principien. Man wird bald inne, dass, wo der Verstand nicht folgen kann, die Vernunft überschwänglich wird und in zwar* gegründeten Ideen (als regulativer Principien), aber nicht objectiv gültigen Begriffen sich hervorthut, der Verstand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig seyn würde, die Gültigkeit jener Ideen der Vernunft nur auf das Subject, aber doch allgemein für alle von dieser Gattung, d. i. auf die Bedingung einschränke, dass nach der Natur unseres (menschlichen) Erkenntnissvermögens, oder gar überhaupt nach dem Begriffe, den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt machen können, nicht anders als so könne und müsse gedacht werden, ohne doch zu behaupten, dass der Grund eines solchen Urtheils im Objecte liege. Wir wollen Beispiele anführen, die zwar zu viel Wichtigkeit haben, um sie hier sofort als erwiesene Sätze dem Leser aufzudringen, die ihm aber Stoff zum Nachdenken geben, und dem, was hier unser eigenthümliches Geschäft ist, zur Erläuterung dienen können.

---

* Im Original: zuvor. R.

Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjecte und der Natur seiner Erkenntnissvermögen. Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objecte, die ihnen correspondiren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. Begriffe (die blos auf die Möglichkeit eines Gegenstandes) und sinnliche Anschauungen (welche uns Etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen. Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des blos Möglichen vom Wirklichen darauf, dass das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respectiv auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst bedeutet. Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, die blos subjectiv für den menschlichen Verstand gilt, da wir nämlich Etwas immer noch in Gedanken haben können, ob es gleich nicht ist, oder Etwas als gegeben uns vorstellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. Die Sätze also, dass Dinge möglich seyn können, ohne wirklich zu seyn, dass also aus der blossen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, dass dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. Denn dass dieses nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von Objecten gelten, so ferne unser Erkenntnissvermögen, als sinnlich bedingt, sich auch mit Objecten der Sinne beschäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt, leuchtet aus der unnachlasslichen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt nothwendig existirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen solle. Denn wenn er es *denkt* (er mag es denken, wie er will), so ist es blos als möglich vorgestellt. Ist er sich dessen als in der Anschauung gegeben bewusst, so ist es wirklich, ohne sich hierbei irgend etwas von Möglichkeit zu denken. Daher ist der Begriff eines absolut nothwendigen Wesens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff. Er gilt aber doch für den Gebrauch unserer Erkenntnissvermögen, nach der eigenthümlichen Beschaffenheit derselben, mithin nicht vom Objecte und hiermit für jedes erkennende Wesen, weil ich nicht bei jedem das Denken und die Anschauung als zwei verschiedene Bedingungen der Ausübung ihrer Erkenntnissvermögen, mithin der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge voraussetzen kann. Für einen Verstand, bei dem dieser Unterschied nicht einträte, würde es heissen: alle Objecte, die ich erkenne, *sind* (existiren), und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existirten, d. i. die Zufälligkeit derselben, wenn sie existiren, also auch die davon zu unterscheidende Nothwendigkeit, würde in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können. Was unserm Verstande aber so beschwerlich fällt, der Vernunft hier mit seinen Begriffen es gleich zu thun, ist blos, dass für ihn, als menschlichem Verstande, das überschwänglich (d. i. den subjectiven Bedingungen seines Erkenntnisses unmöglich) ist, was doch die Vernunft als zum Object gehörig zum Princip macht. — Hierbei gilt nun immer die Maxime, dass wir alle Objecte, da, wo ihr Erkenntniss das Vermögen des Verstandes übersteigt, nach den subjectiven, unserer, d. i. der menschlichen Natur, nothwendig anhängenden Bedingungen der Ausübung ihrer Vermögen denken, und wenn die auf die Art gefällten Urtheile (wie es auch in Ansehung der überschwänglichen Begriffe nicht anders seyn kann) nicht constitutive Principien, die das Object, wie es beschaffen ist, bestimmen, seyn können, so werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und sichere, der menschlichen Absicht angemessene Principien bleiben.

So wie die Vernunft in theoretischer Betrachtung der Natur die Idee einer unbedingten Nothwendigkeit ihres Urgrundes annehmen muss, so setzt sie auch in praktischer ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Causalität, d. i. Freiheit, voraus, indem sie sich ihres moralischen Gebots bewusst ist. Weil nun aber hier die objective Nothwendigkeit der Handlung, als Pflicht, derjenigen, die sie, als Begebenheit, haben würde, wenn ihr Grund in der Natur und nicht in der Freiheit (d. i. der Vernunftcausalität) läge, entgegengesetzt und die moralisch-schlechthin-nothwendige Handlung physisch als ganz zufällig angesehen wird (d. i. dass das, was nothwendig geschehen sollte, doch öfters nicht geschieht), so ist klar, dass es nur von der subjectiven Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens herrührt, dass die moralischen Gesetze als Gebote (und die ihnen gemässen Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen und die Vernunft diese Nothwendigkeit nicht durch ein Seyn (Geschehen), sondern Seyn-Sollen ausdrückt, welches nicht statt finden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als subjective Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur) ihrer Causalität nach, mithin als Ursache in einer intelligibeln, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden, Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Thun zwischen einem praktischen Gesetze, von dem, was durch uns möglich ist, und dem theoretischen, von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied seyn würde. Ob nun aber gleich eine intelligible Welt, in welcher Alles darum wirklich seyn würde, blos nur weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und selbst die Freiheit, als formale Bedingung derselben, für uns ein überschwänglicher Begriff ist, der zu keinem constitutiven Princip, ein Object und dessen objective Realität zu bestimmen, tauglich ist, so dient die letztere doch, nach der Beschaffenheit unserer (zum Theil sinnlichen) Natur und Vermögens, für uns und alle vernünftige mit der Sinnenwelt in Verbindung stehende Wesen, so weit wir sie uns nach der Beschaffenheit unserer Vernunft vorstellen können, zu einem allgemeinen regulativen Princip, welches die Beschaffenheit der Freiheit, als Form der Causalität, nicht objectiv bestimmt, sondern, und zwar mit nicht minderer Gültigkeit, als ob dieses geschähe, die Regel der Handlungen nach jener Idee für Jedermann zu Geboten macht.

Eben so kann man auch, was unsern vorhabenden Fall betrifft, einräumen, wir würden zwischen Naturmechanism und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derselben keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, dass er vom Allgemeinen zum Besondern gehen muss, und die Urtheilskraft also in Ansehung des Besondern keine Zweckmässigkeit erkennen, mithin keine bestimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, darunter sie jenes subsumiren könne. Da nun aber das Besondere, als ein solches, in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit erfordert (welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmässigkeit heisst), und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen, in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, *a priori* durch Bestimmung des Begriffs vom Objecte unmöglich ist, so wird der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur in ihren Producten ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst angehender Begriff seyn, also ein subjectives Princip der Vernunft für die Urtheilskraft, welches als regulativ (nicht constitutiv) für unsere menschliche Urtheilskraft eben so nothwendig gilt, als ob es ein objectives Princip wäre.

§. 76.

Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, dadurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird.

Wir haben in der Anmerkung Eigenthümlichkeiten unseres (selbst des oberen) Erkenntnissvermögens, welche wir leichtlich als objective Prädicate auf die Sachen selbst überzutragen verleitet werden, angeführt; aber sie betreffen

Ideen, denen angemessen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, und die alsdann nur zu regulativen Principien in Verfolgung der letzteren dienen konnten. Mit dem Begriffe eines Naturzwecks verhält es sich zwar eben so, was die Ursache der Möglichkeit eines solchen Prädicats betrifft, die nur in der Idee liegen kann; aber die ihr gemässe Folge (das Product selbst) ist doch in der Natur gegeben, und der Begriff einer Causalität der letzteren, als eines nach Zwecken handelnden Wesens, scheint die Idee eines Naturzwecks zu einem constitutiven Princip derselben zu machen, und darin hat sie etwas von allen andern Ideen Unterscheidendes.

Dieses Unterscheidende besteht aber darin, dass gedachte Idee nicht ein Vernunftprincip für den Verstand, sondern für die Urtheilskraft, mithin lediglich die Anwendung eines Verstandes überhaupt auf mögliche Gegenstände der Erfahrung ist, und zwar da, wo das Urtheil nicht bestimmend, sondern blos reflectirend seyn kann, mithin der Gegenstand zwar in der Erfahrung gegeben, aber darüber der Idee gemäss gar nicht einmal *bestimmt* (geschweige völlig angemessen) *geurtheilt*, sondern nur über ihn reflectirt werden kann.

Es betrifft also eine Eigenthümlichkeit *unseres* (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft, in der Reflexion derselben über Dinge der Natur. Wenn das aber ist, so muss hier die Idee von einem andern möglichen Verstande, als dem menschlichen zum Grunde liegen (so wie wir in der Kritik der reinen Vernunft eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mussten, wenn die unserige als eine besondere Art, nämlich der, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollte), damit man sagen könne: gewisse Naturproducte müssen nach der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes ihrer Möglichkeit nach *von uns* als absichtlich und als Zwecke erzeugt, *betrachtet werden*, ohne doch darum zu verlangen, dass es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem

Bestimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen, dass nicht ein anderer (höherer) Verstand, als der menschliche, auch im Mechanism der Natur, d. i. einer Causalverbindung, zu der nicht ausschliessungsweise ein Verstand als Ursache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Producte der Natur antreffen könne.

Es kommt hier also auf das Verhalten *unseres* Verstandes zur Urtheilskraft an, dass wir nämlich darin eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit des unsrigen aufsuchen, um diese als Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, zum Unterschiede von andern möglichen anzumerken.

Diese Zufälligkeit findet sich ganz natürlich in dem *Besonderen*, welches die Urtheilskraft unter das *Allgemeine* der Verstandesbegriffe bringen soll; denn durch das Allgemeine *unseres* (menschlichen) Verstandes ist das Besondere nicht bestimmt, und es ist zufällig, auf wie vielerlei Art unterschiedene Dinge, die doch in einem gemeinsamen Merkmale übereinkommen, unserer Wahrnehmung vorkommen können. Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein discursiver Verstand, für den es freilich zufällig seyn muss, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere seyn mag, das ihm in der Natur gegeben werden, und das unter seine Begriffe gebracht werden kann. Weil aber zum Erkenntniss doch auch Anschauung gehört, und ein Vermögen einer *völligen Spontaneität der Anschauung* ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnissvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung seyn würde, so kann man sich auch einen *intuitiven* Verstand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besondern und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht und für welchen jene Zufälligkeit die Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach *besonderen* Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit des Erkenntnisses zu bringen; ein Geschäft, das der unsrige nur durch Übereinstimmung der Naturmerkmale zu unserm Vermögen der

Begriffe, welche sehr zufällig ist, zu Stande bringen kann, ein anschauender Verstand aber nicht bedarf.

Unser Verstand hat also das Eigene für die Urtheilskraft, dass im Erkenntniss durch denselben, durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird, und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kann: gleichwohl aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumirt werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne bestimmtes Princip seyn muss.

Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorstellen) wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen andern Verstand denken, in Beziehung auf welchen, und zwar vor allem ihm beigelegten Zweck, wir jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urtheilskraft, die für unsern Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist, als nothwendig vorstellen können.

Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, dass er in seinem Erkenntnisse, z. B. der Ursache eines Products, vom analytisch Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muss, dabei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letztern nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urtheilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung (wenn der Gegenstand ein Naturproduct ist) unter den Begriff erwarten muss. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige discursiv, sondern intuitiv ist, vom synthetisch Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht, d. i. von Ganzen zu den Theilen, der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Theilen, als allgemein gedachten Gründen, zu verschiedenen darunter zu subsumirenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muss. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen. Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Theilen, wie es unserm discursiven Verstande gemäss ist, sondern, nach Maassgabe des intuitiven (urbildlichen), die Möglichkeit der Theile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen, so kann dieses, nach eben derselben Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, nicht so geschehen, dass das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile (welches in der discursiven Erkenntnissart Widerspruch seyn würde), sondern nur dass die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung (Product) seyn würde, dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit angesehen wird, das Product aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund blos die Vorstellung seiner Wirkung ist, ein Zweck heisst, so folgt daraus: dass es blos eine Folge aus der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes sey, wenn wir Producte der Natur nach einer andern Art der Causalität, als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke der Endursachen uns als möglich vorstellen, und dass dieses Princip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur der unserem Verstande möglichen Beurtheilung derselben angehe; wobei wir zugleich einsehen, warum wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Producte der Natur durch Causalität nach Zwecken lange nicht zufrieden sind, weil wir nämlich in derselben die Naturerzeugung blos unserem Vermögen, sie zu beurtheilen, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft und nicht den Dingen selbst zum Behuf der bestimmenden Urtheilskraft angemessen zu beurtheilen verlangen. Es ist hierbei auch gar nicht nöthig zu beweisen, dass ein solcher *intellectus archetypus* möglich sey, sondern nur, dass wir in der Dagegenhaltung unseres discursiven, der Bilder bedürftigen, Verstandes *(intellectus ectypus)* und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines *intellectus archetypus)* geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.

Wenn wir nun ein Ganzes der Materie, seiner Form nach, als ein Product der Theile und ihrer Kräfte und Vermögen sich von selbst zu verbinden (andere Materien, die diese einander zuführen, hinzugedacht) betrachten, so stellen wir uns eine mechanische Erzeugungsart desselben vor. Aber es kommt auf solche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus, dessen innere Möglichkeit durchaus die Idee von einem Ganzen voraussetzt, von der selbst die Beschaffenheit und Wirkungsart der Theile abhängt, wie wir uns doch einen organisirten Körper vorstellen müssen. Hieraus folgt aber, wie eben gewiesen worden, nicht, dass die mechanische Erzeugung eines solchen Körpers unmöglich sey; denn das würde soviel sagen, als, es sey eine solche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen für jeden Verstand unmöglich (d. i. widersprechend) sich vorzustellen, ohne dass die Idee derselben zugleich die erzeugende Ursache derselben sey, d. i. ohne absichtliche Hervorbringung. Gleichwohl würde dieses in der That folgen, wenn wir materielle Wesen als Dinge an sich selbst anzusehen berechtigt wären. Denn alsdann würde die Einheit, welche den Grund der Möglichkeit der Naturbildungen ausmacht, lediglich die Einheit des Raums seyn, welcher aber kein Realgrund der Erzeugungen, sondern nur die formale Bedingung derselben ist, obwohl er mit dem Realgrunde, welchen wir suchen, darin einige Ähnlichkeit hat, dass in ihm kein Theil ohne in Verhältniss auf das Ganze (dessen Vorstellung also der Möglichkeit der Theile zum Grunde liegt) bestimmt werden kann. Da es aber doch wenigstens möglich ist, die materielle Welt als blosse Erscheinung zu betrachten, und Etwas als Ding an sich selbst (welches nicht Erscheinung ist) als Substrat zu denken, diesem aber eine correspondirende intellectuelle Anschauung (wenn sie gleich nicht die unsrige ist) unterzulegen; so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur statt finden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne nothwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurtheilen müssen, in ihr als Gegenstand der Vernunft (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten und sie nach zweierlei Principien beurtheilen würden, ohne dass die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird.

Hieraus lässt sich auch das, was man sonst zwar leicht vermuthen, aber schwerlich mit Gewissheit behaupten und beweisen konnte, einsehen, dass zwar das Princip einer mechanischen Ableitung zweckmässiger Naturproducte neben dem teleologischen bestehen, dieses letztere aber keineswegs entbehrlich machen könnte: d. i. man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurtheilen müssen (einem organisirten Wesen) zwar alle bekannte und noch zu entdeckende Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen und auch hoffen dürfen, damit guten Fortgang zu haben, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterschiedenen Erzeugungsgrund, nämlich der Causalität durch Zwecke, für die Möglichkeit eines solchen Products überhoben seyn und schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine, endliche, die der Qualität nach der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch sehr überstiege) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus blos mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen. Denn wenn die teleologische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes für die Urtheilskraft ganz unentbehrlich ist, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studiren; wenn für äussere Gegenstände, als Erscheinungen, ein sich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muss, von welchem uns aber alle mögliche Einsicht abgeschnitten ist, so ist es uns schlechterdings unmöglich, aus der Natur selbst hergenommene Erklärungsgründe für Zweckverbindungen zu schöpfen, und nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens nothwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen.

§. 77.

Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur.

Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanism der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbei zu gehen; weil ohne diesen keine Einsicht in die Natur der Dinge erlangt werden kann. Wenn man uns gleich einräumt, dass ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von je her da sind, unmittelbar geschaffen, oder die, welche sich in ihrem Laufe continuirlich nach eben demselben Muster bilden, prädeterminirt habe, so ist doch dadurch unsere Erkenntniss der Natur nicht im Mindesten gefördert, weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Principien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen und von demselben als von oben herab *(a priori)* die Natur nicht erklären können. Wollen wir aber von den Formen der Gegenstände der Erfahrung, also von unten hinauf *(a posteriori)*, weil wir in diesen Zweckmässigkeit anzutreffen glauben, um diese zu erklären, uns auf eine nach Zwecken wirkende Ursache berufen, so würden wir ganz tautologisch erklären und die Vernunft mit Worten täuschen, ohne noch zu erwähnen, dass da, wo wir uns mit dieser Erklärungsart ins Überschwängliche verlieren, wohin uns die Naturkenntniss nicht folgen kann, die Vernunft dichterisch zu schwärmen verleitet wird, welches zu verhüten eben ihre vorzüglichste Bestimmung ist.

Von der andern Seite ist es eine eben sowohl nothwendige Maxime der Vernunft, das Princip der Zwecke an den Producten der Natur nicht vorbei zu gehen; weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Princip ist, den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen, gesetzt auch, dass man davon keinen Gebrauch machen wollte, um die Natur selbst danach zu erklären, indem man sie so lange, ob sie gleich absichtliche Zweckeinheit augenscheinlich darlegt, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen muss: so ist es eben so nothwendig für sie, eine besondere Art der Causalität, die sich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Naturursachen die ihrige hat, indem zu der Receptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren fähig ist, noch eine Spontaneität einer Ursache (die also nicht Materie seyn kann) hinzukommen muss, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann. Zwar muss die Vernunft, ehe sie diesen Schritt thut, behutsam verfahren und nicht jede Technik der Natur, d. i. ein productives Vermögen derselben, welches Zweckmässigkeit der Gestalt für unsere blosse Apprehension an sich zeigt (wie bei regulären Körpern), für teleologisch zu erklären suchen, sondern immer so lange für blos mechanisch-möglich ansehen; allein darüber das teleologische Princip gar ausschliessen, und, wo die Zweckmässigkeit, für die Vernunftuntersuchung der Möglichkeit der Naturformen, durch ihre Ursachen, sich ganz unleugbar als Beziehung auf eine andere Art der Causalität zeigt, doch immer den blossen Mechanism befolgen wollen, muss die Vernunft eben so phantastisch und unter Hirngespinnsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen, als eine blos teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanism nimmt, sie schwärmerisch machte.

An einem und eben demselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Principien, als Grundsätze der Erklärung (Deduction) eines von dem andern, verknüpfen, d. i. als dogmatische und constitutive Principien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft, vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sey als Product des blossen Mechanismus der Materie (der neuen Bildung, die sie für sich selbst bewerkstelligt, wenn ihre Elemente durch Fäulniss in Freiheit gesetzt werden) anzusehen, so kann ich nun nicht von eben derselben Materie, als einer Causalität nach Zwecken zu handeln, eben dasselbe Product ableiten. Umgekehrt, wenn ich dasselbe Product als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen und solche als constitutives Princip zur Beurtheilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen und so beide Principien vereinigen. Denn eine Erklärungsart schliesst die andere aus, gesetzt auch, dass objectiv beide Gründe der Möglichkeit eines solchen Products auf einem einzigen beruhten, wir aber auf diesen nicht Rücksicht nähmen. Das Princip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muss in dem, was ausserhalb beider (mithin auch ausser der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. im Übersinnlichen gesetzt und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von diesem nichts als den unbestimmten Begriff eines Grundes haben können, der die Beurtheilung der Natur nach empirischen Gesetzen möglich macht, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher bestimmen können, so folgt, dass die Vereinigung beider Principien nicht auf einem Grunde der **Erklärung** (Explication) der Möglichkeit eines Products nach gegebenen Gesetzen für die **bestimmende**, sondern nur auf einem Grunde der **Erörterung** (Exposition) derselben für die reflectirende Urtheilskraft beruhen könne. — Denn Erklären heisst von einem Princip ableiten, welches man also deutlich muss erkennen und angeben können. Nun müssen zwar das Princip des Mechanism der Natur und das der Causalität[*] derselben an einem und eben demselben Naturproducte in einem einzigen oberen Princip zusammenhängen und daraus gemeinschaftlich abfliessen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht neben einander bestehen könnten. Wenn aber dieses objectiv-gemeinschaftliche, und also auch die Gemeinschaft der davon abhängenden Maxime der Naturforschung berechtigende Princip von der Art ist, dass es zwar angezeigt, nie aber bestimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann, so lässt sich aus einem solchen Princip keine Erklärung, d. i. deutliche und bestimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwei heterogenen Principien möglichen Naturproducts ziehen. Nun ist aber das gemeinschaftliche Princip der mechanishen einerseits und der teleologischen Ableitung andrerseits das **Übersinnliche**, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen. Von diesem aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen;

---

[*] Hier dürfte etwas fehlen. Hr. Dr. **Schopenhauer** theilt mir die Conjectur mit, **der Technik** zu setzen; und, da Kant zur Contrastirung mit dem Begriff des Mechanischen sich des Ausdrucks des Organischen noch nicht stehend bedient, so ist dieselbe wohl annehmlich. R.

wie also nach demselben, als Princip, die Natur (nach ihren besondern Gesetzen) für uns ein System ausmache, welches sowohl nach dem Princip der Erzeugung von physischen als dem der Endursachen, als möglich erkannt werden könne, lässt sich keinesweges erklären, sondern nur, wenn es sich zuträgt, dass Gegenstände der Natur vorkommen, die nach dem Princip des Mechanism (welches jederzeit an einem Naturwesen Anspruch hat) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleologische Grundsätze zu stützen, von uns nicht können gedacht werden, voraussetzen, dass man nur getrost beiden gemäss den Naturgesetzen nachforschen dürfe (nachdem die Möglichkeit ihres Products aus einem oder dem andern Princip, unserm Verstande erkennbar ist), ohne sich an den scheinbaren Widerstreit zu stossen, der sich zwischen den Principien der Beurtheilung desselben hervorthut, weil wenigstens die Möglichkeit, dass beide auch objectiv in einem Princip vereinbar seyn möchten (da sie Erscheinungen betreffen, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen) gesichert ist.

Ob also gleich sowohl der Mechanism als der teleologische (absichtliche) Technicism der Natur in Ansehung ebendesselben Products und seiner Möglichkeit unter einem gemeinschaftlichen obern Princip der Natur nach besondern Gesetzen stehen mögen, so können wir doch, da dieses Princip transscendent ist, nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes beide Principien in der Erklärung eben derselben Naturerzeugung alsdann nicht vereinigen, wenn selbst die innere Möglichkeit dieses Products nur durch eine Causalität nach Zwecken verständlich ist (wie organisirte Materien von der Art sind). Es bleibt also bei dem obigen Grundsatze der Teleologie: dass, nach der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes, für die Möglichkeit organischer Wesen in der Natur keine andere als absichtlich wirkende Ursache könne angenommen werden, und der blosse Mechanism der Natur zur Erklärung dieser ihrer Producte gar nicht hinlänglich seyn könne, ohne doch dadurch in Ansehung der Möglichkeit solcher Dinge selbst durch diesen Grundsatz entscheiden zu wollen.

Da nämlich dieser nur eine Maxime der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft, daher nur subjectiv für uns, nicht objectiv für die Möglichkeit dieser Art Dinge selbst gilt (wo beiderlei Erzeugungsarten wohl in einem und demselben Grunde zusammenhangen könnten), da ferner ohne allen zu der teleologisch-gedachten Erzeugungsart hinzukommenden Begriff von einem dabei zugleich anzutreffenden Mechanism der Natur, dergleichen Erzeugung gar nicht als Naturproduct beurtheilt werden könnte: so führt obige Maxime zugleich die Nothwendigkeit einer Vereinigung beider Principien in der Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke bei sich, aber nicht um eine ganz, oder in gewissen Stücken, an die Stelle der andern zu setzen. Denn an die Stelle dessen, was (von uns wenigstens) nur als nach Absicht möglich gedacht wird, lässt sich kein Mechanism und an die Stelle dessen, was nach diesem als nothwendig erkannt wird, lässt sich keine Zufälligkeit, die eines Zwecks zum Bestimmungsgrunde bedürfe, annehmen: sondern nur die eine (der Mechanism) der andern (dem absichtlichen Technicism) unterordnen, welches, nach dem transscendentalen Princip der Zweckmässigkeit der Natur, ganz wohl geschehen darf.

Denn, wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muss man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz für sich nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen seyn kann. Daher lässt sich selbst in organischen Producten der Natur, noch mehr aber, wenn wir, durch die unendliche Menge derselben veranlasst, das Absichtliche in der Verbindung der Natursachen nach besondern Gesetzen nun auch (wenigstens durch erlaubte Hypothese) zum allgemeinen Princip der reflectirenden Urtheilskraft für das Naturganze (die Welt) annehmen, eine grosse und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen

Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugungen der Natur denken, ohne die Principien der Beurtheilung derselben zu verwechseln und eines an die Stelle des andern zu setzen; weil in einer teleologischen Beurtheilung die Materie, selbst, wenn die Form, welche sie annimmt, nur als nach Absicht möglich beurtheilt wird, doch, ihrer Natur nach mechanischen Gesetzen gemäss, jenem vorgestellten Zwecke auch zum Mittel untergeordnet seyn kann; wie wohl, da der Grund dieser Vereinbarkeit in demjenigen, was weder das eine noch das andere (weder Mechanism, noch Zweckverbindung), sondern das übersinnliche Substrat der Natur ist, von dem wir nichts erkennen, für unsere, die menschliche Vernunft, beide Vorstellungsarten der Möglichkeit solcher Objecte nicht zusammenzuschmelzen sind, sondern wir sie nicht anders, als nach der Verknüpfung der Endursachen, auf einen obersten Verstand gegründet beurtheilen können, wodurch also der teleologischen Erklärungsart nichts benommen wird.

Weil nun aber ganz unbestimmt und für unsere Vernunft auch auf immer unbestimmbar ist, wie viel der Mechanism der Natur als Mittel zu jeder Endabsicht in derselben thue und, wegen des oberwähnten intelligibelen Princips der Möglichkeit einer Natur überhaupt, gar angenommen werden kann, dass sie durchgängig nach beiderlei allgemein zusammenstimmenden Gesetzen (den physischen und den der Endursachen) möglich sey, wie wohl wir die Art, wie dieses zugehe, gar nicht einsehen können, so wissen wir auch nicht, wie weit die für uns mögliche mechanische Erklärungsart gehe, sondern nur so viel gewiss: dass, so weit wir nur immer darin kommen mögen, sie doch allemal für Dinge, die wir einmal als Naturzwecke anerkennen, unzureichend seyen und wir also, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, jene Gründe insgesammt einem teleologischen Princip unterordnen müssen.

Hierauf gründet sich nun die Befugniss und, wegen der Wichtigkeit, welche das Naturstudium nach dem Princip des Mechanism für unsern theoretischen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf: alle Producte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmässigsten so weit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können) steht, dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, dass wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäss, jener mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Causalität nach Zwecken unterordnen müssen.

Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft.

§. 78.

Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müsse.

Eine jede Wissenschaft muss in der Encyklopädie aller Wissenschaften ihre bestimmte Stelle haben. Ist es eine philosophische Wissenschaft, so muss ihr ihre Stelle in dem theoretischen oder praktischen Theile derselben und, hat sie ihren Platz im ersteren, entweder in der Naturlehre, so ferne sie das, was Gegenstand der Erfahrung seyn kann, erwägt (folglich der Körperlehre, der Seelenlehre und allgemeinen Weltwissenschaft), oder in der Gotteslehre (von dem Urgrunde der Welt als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung) angewiesen werden.

Nun fragt sich: welche Stelle gebührt der Teleologie? gehört sie zur (eigentlich sogenannten) Naturwissenschaft oder zur Theologie? Eins von beiden muss seyn; denn zum Übergange aus einer in die andere kann gar keine

Wissenschaft gehören, weil dieser nur die Articulation oder Organisation des Systems und keinen Platz in demselben bedeutet.

Dass sie in die Theologie als ein Theil derselben nicht gehöre, ob gleich in derselben von ihr der wichtigste Gebrauch gemacht werden kann, ist für sich selbst klar. Denn sie hat Naturerzeugungen und die Ursache derselben zu ihrem Gegenstande und, ob sie gleich auf die letztere, als einen ausser und über die Natur belegenen Grund (göttlichen Urheber), hinausweist, so thut sie dieses doch nicht für die bestimmende, sondern nur um die Beurtheilung der Dinge in der Welt durch eine solche Idee dem menschlichen Verstande angemessen, als regulatives Princip zu leiten, blos für die reflectirende Urtheilskraft in der Naturbetrachtung.

Eben so wenig scheint sie aber auch in die Naturwissenschaft zu gehören, welche bestimmende und nicht blos reflectirende Principien bedarf, um von Naturwirkungen objective Gründe anzugeben. In der That ist auch für die Theorie der Natur, oder die mechanische Erklärung der Phänomene derselben, durch ihre wirkenden Ursachen, dadurch nichts gewonnen, dass man sie nach dem Verhältnisse der Zwecke zu einander betrachtet. Die Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Producten, so ferne sie ein System nach teleologischen Begriffen ausmachen, ist eigentlich nur zur Naturbeschreibung gehörig, welche nach einem besondern Leitfaden abgefasst ist, wo die Vernunft zwar ein herrliches unterrichtendes und praktisch in mancherlei Absicht zweckmässiges Geschäft verrichtet, aber über das Entstehen und die innere Möglichkeit dieser Formen gar keinen Aufschluss giebt, warum es doch der theoretischen Naturwissenschaft eigentlich zu thun ist.

Die Teleologie, als Wissenschaft, gehört also zu gar keiner Doctrin, sondern nur zur Kritik und zwar eines besondern Erkenntnissvermögens, nämlich der Urtheilskraft. Aber so ferne sie Principien *a priori* enthält, kann und muss sie die Methode, wie über die Natur nach dem

Princip der Endursachen geurtheilt werden müsse, angeben, und so hat ihre Methodenlehre wenigstens negativen Einfluss auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft und auch auf das Verhältniss, welches diese in der Metaphysik zur Theologie, als Propädeutik derselben, haben kann.

§. 79.

Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanism unter den teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks.

Die Befugniss, auf eine blos mechanische Erklärungsart aller Naturproducte auszugehen, ist an sich ganz unbeschränkt; aber das Vermögen, damit allein auszulangen, ist, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, so ferne er es mit Dingen als Naturzwecken zu thun hat, nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begrenzt, nämlich so, dass, nach einem Princip der Urtheilskraft, durch das erstere Verfahren allein zur Erklärung der letzteren gar nichts ausgerichtet werden könne, mithin die Beurtheilung solcher Producte jederzeit von uns zugleich einem teleologischen Princip untergeordnet werden müsse.

Es ist daher vernünftig, ja verdienstlich, dem Naturmechanism, zum Behuf einer Erklärung der Naturproducte, soweit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ja diesen Versuch nicht darum aufzugeben, weil es an sich unmöglich sey, auf seinem Wege mit der Zweckmässigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil es für uns als Menschen unmöglich ist; indem dazu eine andere als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkenntniss des intelligibelen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanism der Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich seyn würde, welches alles unser Vermögen gänzlich übersteigt.

Damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, so muss er in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisirter Wesen), immer irgend eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche jenen Mechanism selbst benutzt, um andere organisirte Formen hervorzubringen, oder die seinige zu neuen Gestalten (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäss erfolgen) zu entwickeln.

Es ist rühmlich, vermittelst einer comparativen Anatomie die grosse Schöpfung organisirter Naturen durchzugehen, um zu sehen: ob sich daran nicht etwas einem System Ähnliches, und zwar dem Erzeugungsprincip nach, vorfinde, ohne dass wir nöthig haben, beim blossen Beurtheilungsprincip (welches für die Einsicht ihrer Erzeugung keinen Aufschluss giebt) stehen zu bleiben und muthlos allen Anspruch auf Natureinsicht in diesem Felde aufzugeben. Die Übereinkunft so vieler Thiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewundrungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser und Auswickelung jener Theile, eine so grosse Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, lässt einen obgleich schwachen Strahl von Hoffnung ins Gemüth fallen, dass hier wohl Etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne das es ohnedies keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten seyn möchte. Diese Analogie der Formen, so ferne sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäss erzeugt zu seyn scheinen, verstärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Thiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meisten bewährt zu seyn scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem so gar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, danach sie in Krystallerzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organisirten Wesen so unbegreiflich ist, dass wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genöthigt glauben, abzustammen scheint.

Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemuthmaassten Mechanism derselben, jene grosse Familie von Geschöpfen (denn so musste man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhängende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschooss der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein grosses Thier), anfänglich Geschöpfe von minder-zweckmässiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebären lassen, bis diese Gebärmutter selbst erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. — Allein er muss gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmässig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist [*]. Alsdann aber hat er den

---

[*] Eine Hypothese von solcher Art kann man ein gewagtes Abenteuer der Vernunft nennen, und es mögen wenige, selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern, seyn, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. Denn ungereimt ist es eben nicht, wie die *generatio aequivoca*, worunter man die Erzeugung eines organisirten Wesens durch die

Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und kann sich nicht anmassen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben.

Selbst was die Veränderung betrifft, der gewisse Individuen der organisirten Gattungen zufälligerweise unterworfen werden, wenn man findet, dass ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, kann nicht füglich anders als gelegentliche Entwickelung einer in der Species ursprünglich vorhandenen zweckmässigen Anlage, zur Selbsterhaltung der Art, beurtheilt werden: weil das Zeugen seines Gleichen, bei der durchgängigen inneren Zweckmässigkeit eines organisirten Wesens, mit der Bedingung, nichts in die Zeugungskraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist. Denn wenn man von diesem Princip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Species anzutreffenden Form eben so zufälligen zwecklosen Ursprungs seyn mögen, und das Princip der Teleologie: in einem organisirten Wesen nichts von dem, was sich in der Fortpflanzung desselben erhält, als unzweckmässig zu beurtheilen, müsste dadurch in der An-

---

Mechanik der rohen unorganisirten Materie versteht. Sie wäre immer noch *generatio univoca* in der allgemeinsten Bedeutung des Worts, so ferne nur etwas Organisches aus einem andern Organischen, obzwar unter dieser Art Wesen specifisch von ihm unterschiedenen, erzeugt wurde, z. B. wenn gewisse Wasserthiere sich nach und nach zu Sumpfthieren und aus diesen, nach einigen Zeugungen, zu Landthieren ausbildeten. *A priori* im Urtheile der blossen Vernunft widerstreitet sich das nicht. Allein die Erfahrung zeigt davon kein Beispiel, nach der vielmehr alle Zeugung, die wir kennen, *generatio homonyma* ist, nicht blos *univoca*, im Gegensatz mit der Zeugung aus unorganisirtem Stoffe, sondern auch ein in der Organisation selbst mit dem Erzeugenden gleichartiges Product hervorbringt, und die *generatio heteronyma*, so weit unsere Erfahrungskenntniss der Natur reicht, nirgend angetroffen wird.

wendung sehr unzuverlässig werden, und lediglich für den Urstamm (den wir aber nicht mehr kennen) gültig seyn.

Hume macht wider diejenigen, welche für alle solche Naturzwecke ein teleologisches Princip der Beurtheilung, d. i. einen architektonischen Verstand anzunehmen nöthig finden, die Einwendung: dass man mit eben dem Rechte fragen könnte, wie denn ein solcher Verstand möglich sey, d. i. wie die mancherlei Vermögen und Eigenschaften, welche die Möglichkeit eines Verstandes, der zugleich ausführende Macht hat, ausmachen, sich so zweckmässig in einem Wesen haben zusammen finden können! Allein dieser Einwurf ist nichtig. Denn die ganze Schwierigkeit, welche die Frage wegen der ersten Erzeugung eines in sich selbst Zwecke enthaltenden und durch sie allein begreiflichen Dinges umgiebt, beruht auf der Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen ausser einander in diesem Producte, da denn, wenn dieser Grund in dem Verstande einer hervorbringenden Ursache als einfacher Substanz gesetzt wird, jene Frage, so ferne sie teleologisch ist, hinreichend beantwortet wird, wenn aber die Ursache blos in der Materie, als einem Aggregat vieler Substanzen aus einander, gesucht wird, die Einheit des Princips für die innerlich zweckmässige Form ihrer Bildung gänzlich ermangelt; und die Autokratie der Materie in Erzeugungen, welche von unserm Verstande nur als Zwecke begriffen werden können, ist ein Wort ohne Bedeutung.

Daher kommt es, dass diejenigen, welche für die objectiv-zweckmässigen Formen der Materie einen obersten Grund der Möglichkeit derselben suchen, ohne ihm eben einen Verstand zuzugestehen, das Weltganze doch gern zu einer einigen allbefassenden Substanz (Pantheism) oder (welches nur eine bestimmtere Erklärung des vorigen ist) zu einem Inbegriffe vieler einer einigen einfachen Substanz inhärirenden Bestimmungen (Spinozism) machen, blos um jene Bedingung aller Zweckmässigkeit, die Einheit des Grundes heraus zu bekommen; wobei sie zwar einer Bedingung der Aufgabe, nämlich der Einheit in der Zweckbeziehung, vermittelst des blos ontologischen Begriffs einer einfachen Substanz, ein Genüge thun, aber für die andere Bedingung, nämlich das Verhältniss derselben zu ihrer Folge als Zweck, wodurch jener ontologische Grund für die Frage näher bestimmt werden soll, nichts anführen, mithin die ganze Frage keineswegs beantworten, die auch schlechterdings unbeantwortlich (für unsere Vernunft) bleibt, wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache Substanz und dieser ihre Eigenschaft zu der specifischen Beschaffenheit der auf sie sich gründenden Naturformen, nämlich der Zweckeinheit, nicht als einer intelligibelen Substanz, das Verhältniss aber derselben zu den letzteren (wegen der Zufälligkeit, die wir an Allem, was wir uns nur als Zweck möglich denken) nicht als das Verhältniss einer Causalität uns vorstellen.

§. 80.

Von der Beigesellung des Mechanismus, zum teleologischen, in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturproducts.

Gleich wie der Mechanism der Natur nach dem vorhergehenden Paragraphen allein nicht zulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisirten Wesens danach zu denken, sondern (wenigstens nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muss: so langt eben so wenig der blosse teleologische Grund eines solchen Wesens zu, es zugleich als ein Product der Natur zu betrachten und zu beurtheilen, wenn nicht der Mechanism der letzteren dem ersteren beigesellt wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Causalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit, mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sey, von welchem wir blos die Erscheinung kennen. Aber das Princip: Alles, was wir als zu dieser Natur *(Phaenomenon)* gehörig und als Product derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichts desto weniger in seiner Kraft; weil, ohne diese Art von Causalität, organisirte Wesen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturproducte seyn würden.

Wenn nun das teleologische Princip der Erzeugung dieser Wesen angenommen wird (wie es denn nicht anders seyn kann), so kann man entweder den Occasionalism, oder den Prästabilism der Ursache ihrer innerlich zweckmässigen Form zum Grunde legen. Nach dem ersteren würde die oberste Weltursache, ihrer Idee gemäss, bei Gelegenheit einer jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung geben; nach dem zweiten würde sie in die anfänglichen Producte dieser ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht haben, vermittelst deren ein organisches Wesen seines Gleichen hervorbringt und die Species sich selbst beständig erhält, ingleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerstörung arbeitende Natur continuirlich ersetzt wird. Wenn man den Occasionalism der Hervorbringung organisirter Wesen annimmt, so geht alle Natur hierbei gänzlich verloren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer solchen Art Producte zu urtheilen; daher man voraussetzen kann, dass Niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.

Der Prästabilism kann nun wiederum auf zwiefache Art verfahren. Er betrachtet nämlich ein jedes von seines Gleichen gezeugte organische Wesen entweder als das Educt, oder als das Product des ersteren. Das System der Zeugungen als blosser Educte heisst das der individuellen Präformation, oder auch die Evolutionstheorie; das der Zeugungen als Producte wird das System der Epigenesis genannt, dieses kann auch das System der generischen Präformation genannt werden; weil das productive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmässigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Theil wurden, also die specifische Form *virtualiter* präformirt war. Diesem gemäss würde man die entgegenstehende Theorie der individuellen Präformation auch besser Involutionstheorie (oder die der Einschachtelung) nennen können.

Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu lassen, wollen es also doch nicht wagen, dieses nach der Hypothese des Occasionalism geschehen zu lassen, so dass die Begattung eine blosse Formalität wäre, unter der eine oberste verständige Weltursache beschlossen hätte, jedesmal eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derselben zu überlassen. Sie erklärten sich für die Präformation, gleich als wenn es nicht einerlei wäre, übernatürlicher Weise, ob im Anfange, oder im Fortlaufe der Welt, dergleichen Formen entstehen zu lassen und nicht vielmehr eine grosse Menge übernatürlicher Anstalten durch gelegentliche Schöpfung erspart würde, welche erforderlich seyn würden, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch, bis zu seiner Entwickelung, nicht von den zerstörenden Kräften der Natur litte und sich unverletzt erhielte, ingleichen eine unermesslich grössere Zahl solcher vorgebildeten Wesen, als jemals entwickelt werden sollten und mit ihnen eben so viel Schöpfungen dadurch unnöthig und zwecklos gemacht würden. Allein sie wollten doch wenigstens Etwas hierin der Natur überlassen, um nicht gar in völlige Hyperphysik zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann. Sie hielten zwar noch fest an ihrer Hyperphysik, selbst da sie an Missgeburten (die man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten kann) eine bewunderungswürdige Zweckmässigkeit finden, sollte sie auch nur darauf abgezielt seyn, dass ein Anatomiker einmal daran, als einer zwecklosen Zweckmässigkeit, Anstoss nehmen und niederschlagende Bewunderung fühlen sollte. Aber die Erzeugung der Bastarte konnten sie schlechterdings nicht in das System der Präformation hineinpassen, sondern mussten dem Saamen der männlichen Geschöpfe, dem sie übrigens nichts, als die mechanische Eigenschaft, zum ersten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugestanden hatten, doch noch obenein eine zweckmässig bildende Kraft zugestehen, welche sie doch in Ansehung des ganzen Products einer Erzeugung von zwei Geschöpfen derselben Gattung keinem von beiden einräumen wollten.

Wenn man dagegen an dem Vertheidiger der Epigenesis den grossen Vorzug, den er in Ansehung der Erfahrungsgründe zum Beweise seiner Theorie vor dem ersteren hat, gleich nicht kennte, so würde die Vernunft doch schon zum Voraus für seine Erklärungsart mit vorzüglicher Gunst eingenommen seyn, weil sie die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ursprünglich nur nach der Causalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrifft, als selbst hervorbringend, nicht blos als entwickelnd, betrachtet und so doch mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überlässt (ohne aber über diesen ersten Anfang, an dem die Physik überhaupt scheitert, sie mag es mit einer Kette der Ursachen versuchen, mit welcher sie wolle, Etwas zu bestimmen).

In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat Niemand mehr, sowohl zum Beweise derselben, als auch zur Gründung der ächten Principien ihrer Anwendung, zum Theil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs derselben, geleistet, als Herr H. R. Blumenbach. Von organisirter Materie hebt er alle physische Erklärungsart dieser Bildungen an. Denn dass rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, dass aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmässigkeit sich von selbst habe fügen können; erklärt er mit Recht für vernunftwidrig; lässt aber zugleich dem Naturmechanism unter diesem uns unerforschlichen Princip einer ursprünglichen Organisation einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Antheil, wozu das Vermögen der Materie zum Unterschiede von der, ihr allgemein beiwohnenden, blos mechanischen Bildungskraft, von ihm in einem organisirten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) Bildungstrieb genannt wird.

§. 81.

Von dem teleologischen System in den äussern Verhältnissen organisirter Wesen.

Unter der äusseren Zweckmässigkeit verstehe ich diejenige, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmässigkeit haben, oder zu ihrer Möglichkeit voraussetzen, z. B. Erden, Luft, Wasser u. s. w., gleichwohl äusserlich, d. i. im Verhältniss auf andere Wesen sehr zweckmässig seyn; aber diese müssen jederzeit organisirte Wesen, d. i. Naturzwecke seyn, denn sonst könnten jene auch nicht als Mittel beurtheilt werden. So können Wasser, Luft und Erden nicht als Mittel zu Anhäufung von Gebirgen angesehen werden, weil diese an sich gar nichts enthalten, was einen Grund ihrer Möglichkeit nach Zwecken erforderte, worauf in Beziehung also ihre Ursache niemals unter dem Prädicate eines Mittels (das dazu nützte) vorgestellt werden kann.

Die äussere Zweckmässigkeit ist ein ganz anderer Begriff, als der der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenstandes, unangesehen, ob seine Wirklichkeit selbst Zweck sey oder nicht, verbunden ist. Man kann von einem organisirten Wesen noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man blos die Wirkung vom Mechanism der Natur erkennt; denn in jenen stellen wir uns schon eine Causalität nach Zwecken zu ihrer innern Möglichkeit, einen schaffenden Verstand vor, und beziehen dieses thätige Vermögen auf den Bestimmungsgrund desselben, die Absicht. Es giebt nur eine einzige äussere Zweckmässigkeit, die mit der innern der Organisation zusammenhängt, und ohne dass die Frage seyn darf, zu welchem Ende dieses so organisirte Wesen eben habe existiren müssen, dennoch im äusseren Verhältniss eines Mittels zum Zwecke dient, und diese ist die Organisation beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, eben so wie bei einem Individuum, fragen, warum musste ein solches Paar existiren? Die Antwort ist: dieses hier macht allererst ein organisirendes Ganze aus, obzwar nicht ein organisirtes in einem einzigen Körper.

Wenn man nun fragt, wozu ein Ding da ist, so ist die Antwort entweder: sein Daseyn und seine Erzeugung hat gar keine Beziehung auf eine nach Absichten wirkende Ursache, und alsdann versteht man immer einen Ursprung derselben aus dem Mechanism der Natur; oder es ist irgend ein absichtlicher Grund seines Daseyns (als eines zufälligen Naturwesens), und diesen Gedanken kann man schwerlich von dem Begriffe eines organisirten Dinges trennen, weil, da wir einmal seiner innern Möglichkeit eine Causalität der Endursachen und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen müssen, wir auch die Existenz dieses Products nicht anders als Zweck denken können; denn die vorgestellte Wirkung, die zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heisst Zweck. In diesem Falle also kann man entweder sagen: der Zweck der Existenz eines solchen Naturwesens ist in ihm selbst, d. i. es ist nicht blos Zweck, sondern auch Endzweck, oder dieser ist ausser ihm in andern Naturwesen, d. i. es existirt zweckmässig nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel.

Wenn wir aber die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr, als Natur, kein Wesen, das auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu seyn, Anspruch machen könnte, und man kann sogar *a priori* beweisen, dass dasjenige, was etwa noch für die Natur ein letzter Zweck seyn könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften, womit man es ausrüsten möchte, doch als Naturding mehrmals ein Endzweck seyn könne.

Wenn man das Gewächsreich ansieht, so könnte man anfänglich durch die unermessliche Fruchtbarkeit, durch welche es sich beinahe über jeden Boden verbreitet, auf die Gedanken gebracht werden, es für ein blosses Product des Mechanism der Natur, welches sie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt, zu halten. Eine nähere Kenntniss aber der unbeschreiblich weisen Organisation in demselben lässt uns an diesem Gedanken nicht haften, sondern veranlasst die Frage: wozu sind diese Geschöpfe da? Wenn man sich antwortet: für das Thierreich, welches dadurch genährt wird, damit es sich in so mannigfaltigen Gattungen über die Erde habe verbreiten können, so kommt die Frage wieder: wozu sind denn diese Pflanzen verzehrenden Thiere da? die Antwort würde etwa seyn: für die Raubthiere, die sich nur von dem nähren können, was Leben hat. Endlich ist die Frage; wozu sind diese sammt den vorigen Naturreichen gut? Für den Menschen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn sein Verstand von allen jenen Geschöpfen machen lehrt; und er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmässig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann.

Man könnte auch, mit dem Ritter Linné, den dem Scheine nach umgekehrten Weg gehen und sagen: die Gewächs fressenden Thiere sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, dadurch viele Species derselben erstickt werden würden, zu mässigen; die Raubthiere, jener ihrer Gefrässigkeit Grenzen zu setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde: und so würde der Mensch, so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt seyn möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben.

Wenn man sich eine objective Zweckmässigkeit in der Mannigfaltigkeit der Gattungen der Erdgeschöpfe und ihrem äusseren Verhältnisse zu einander, als zweckmässig construirter Wesen, zum Princip macht, so ist es der Vernunft gemäss, sich in diesem Verhältnisse wiederum eine gewisse Organisation und ein System aller Naturreiche nach Endursachen zu denken; allein hier scheint die Erfahrung der Vernunftmaxime laut zu widersprechen, vornämlich was einen letzten Zweck der Natur betrifft, der doch zu der Möglichkeit eines solchen Systems erforderlich ist, und den wir nirgends anders als im Menschen setzen können: da vielmehr in Ansehung dieses, als einer der vielen Thiergattungen, die Natur so wenig von den zerstörenden als erzeugenden Kräften die mindeste Ausnahme gemacht hat, Alles einem Mechanism derselben, ohne einen Zweck zu unterwerfen.

Das Erste, was in einer Anordnung zu einem zweckmässigen Ganzen der Naturwesen auf der Erde absichtlich eingerichtet seyn musste, würde wohl ihr Wohnplatz, der Boden und das Element seyn, auf und in welchem sie ihr Fortkommen haben sollten. Allein eine genauere Kenntniss der Beschaffenheit dieser Grundlage aller organischen Erzeugung giebt auf keine andere, als ganz unabsichtlich wirkende, ja eher noch verwüstende, als Erzeugung, Ordnung und Zwecke begünstigende Ursachen, Anzeige. Land und Meer enthalten nicht allein Denkmäler von alten mächtigen Verwüstungen, die sie und alle Geschöpfe, auf und in demselben, betroffen haben, in sich, sondern ihr ganzes Bauwerk, die Erdlager des einen und die Grenzen des andern haben gänzlich das Ansehen des Products wilder allgewaltiger Kräfte einer im chaotischen Zustande arbeitenden Natur. So zweckmässig, wie auch jetzt die Gestalt, das Bauwerk und der Abhang der Länder für die Aufnahme der Gewässer aus der Luft, die Quelladern, zwischen Erdschichten von mannigfaltiger Art (für mancherlei Producte) und dem Laufe der Ströme angeordnet zu seyn scheinen mögen, so beweist doch eine nähere Untersuchung derselben, dass sie blos als die Wirkung theils feuriger, theils wässeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen sind, sowohl was die erste Erzeugung dieser Gestalt, als vornämlich die nachmalige Umbildung derselben, zugleich mit dem Untergange ihrer ersten organischen Erzeugungen betrifft[*]. — Wenn nun der Wohnplatz, der Mutterboden (des Landes) und der Mutterschooss (des Meeres) für alle diese Geschöpfe auf keinen andern als gänzlich unabsichtlichen Mechanism seiner Erzeugung Anzeige giebt; wie und mit welchem Recht können wir für diese letzteren Producte einen andern Ursprung verlangen und behaupten? Wenn gleich der Mensch, wie die genaueste Prüfung der Überreste jener Naturverwüstungen (nach

---

[*] Wenn der einmal angenommene Name Naturgeschichte für Naturbeschreibung bleiben soll, so kann man für das, was die erstere buchstäblich anzeigt, nämlich eine Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde, worüber man, wenn man gleich keine Gewissheit hoffen darf, doch mit gutem Grunde Vermuthungen wagt, die Archäologie der Natur, im Gegensatz mit der Kunst, nennen. Zu jener würden die Petrefacten, so wie zu dieser die geschnittenen Steine u. s. w. gehören. Denn da man doch wirklich an einer solchen (unter dem Namen einer Theorie der Erde) beständig, wenn gleich, wie billig, langsam arbeitet, so wäre dieser Name eben nicht einer blos eingebildeten Naturforschung gegeben, sondern einer solchen, zu der die Natur selbst uns einladet und auffordert.

Camper's Urtheile) zu beweisen scheint, in diesen Revolutionen nicht mit begriffen war, so ist er doch von den übrigen Erdgeschöpfen so abhängig, dass wenn ein über die andern allgemein waltender Mechanism der Natur eingeräumt wird, er als darunter mit begriffen angesehen werden muss; wenn ihn gleich sein Verstand (grossentheils wenigstens) unter ihren Verwüstungen hat retten können.

Dieses Argument scheint aber mehr zu beweisen, als die Absicht enthielt, wozu es aufgestellt war; nämlich nicht blos, dass der Mensch kein letzter Zweck der Natur, und aus dem nämlichen Grunde, das Aggregat der organisirten Naturdinge auf der Erde nicht ein System von Zwecken seyn könne, sondern dass gar die vorher für Naturzwecke gehaltenen Naturproducte keinen andern Ursprung haben, als den Mechanism der Natur.

Allein in der obigen Auflösung der Antinomie der Principien, der mechanischen und der teleologischen Erzeugungsart der organischen Naturwesen, haben wir gesehen, dass, da sie, in Ansehung der nach ihren besonderen Gesetzen (zu deren systematischen Zusammenhange uns aber der Schlüssel fehlt) bildenden Natur, blos Principien der reflectirenden Urtheilskraft sind, die nämlich ihren Ursprung nicht an sich bestimmen, sondern nur sagen, dass wir, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes und unserer Vernunft, ihn in dieser Art Wesen nicht anders als nach Endursachen denken können, die grösstmögliche Bestrebung, ja Kühnheit in Versuchen, sie mechanisch zu erklären, nicht allein erlaubt ist, sondern wir auch durch Vernunft dazu aufgerufen sind, ungeachtet wir wissen, dass wir damit aus subjectiven Gründen der besondern Art und Beschränkung unseres Verstandes niemals auslangen können (und nicht etwa, weil der Mechanism der Erzeugung einem Ursprunge nach Zwecken an sich widerspräche), und dass endlich in dem übersinnlichen Princip der Natur (sowohl ausser uns, als in uns) gar wohl die Vereinbarkeit beider Arten und die Möglichkeit der Natur vorzustellen, liegen könne, indem die Vorstellungsart nach Endursachen nur eine subjective Bedingung unseres Vernunftgebrauchs sey, wenn sie die Beurtheilung der Gegenstände nicht blos als Erscheinungen angestellt wissen will, sondern diese Erscheinungen selbst, sammt ihren Principien, auf das übersinnliche Substrat zu beziehen verlangt, um gewisse Gesetze der Einheit derselben möglich zu finden, die sie sich nicht anders als durch Zwecke (davon die Vernunft auch solche hat, die übersinnlich sind) vorstellig machen kann.

§. 82.

Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems.

Wir haben im Vorigen gezeigt, dass wir den Menschen nicht blos, wie alle organisirten Wesen, als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden als den *letzten Zweck* der Natur in Beziehung auf den alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft, zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflectirende Urtheilskraft, zu beurtheilen hinreichende Ursache haben. Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muss, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll, so muss entweder der Zweck von der Art seyn, dass er selbst durch die Natur in ihrer Wohlthätigkeit befriedigt werden kann, oder es ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, dazu die Natur (äusserlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die *Glückseligkeit*, der zweite die *Cultur* des Menschen seyn.

Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abstrahirt, und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt, sondern ist eine blosse *Idee* eines Zustandes, der er den letzteren unter blos empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will. Er entwirft sie sich selbst, und zwar auf so verschiedene Art, durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand, er ändert sogar diesen so oft, dass die Natur, wenn sie auch seiner Willkühr gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriffe, und so mit dem Zwecke, den Jeder sich willkührlicher Weise vorsetzt, übereinzustimmen. Aber selbst wenn wir entweder diesen auf das wahrhafte Naturbedürfniss, worin unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder andererseits die Geschicklichkeit, sich eingebildete Zwecke zu verschaffen, noch so hoch steigern wollten, so würde doch, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, und was in der That sein eigener letzter Naturzweck (nicht Zweck der Freiheit) ist, von ihm nie erreicht werden; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden. Andererseits ist so weit gefehlt, dass die Natur ihn zu ihrem besondern Liebling aufgenommen und vor allen Thieren mit Wohlthun begünstigt habe, dass sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern grossen und kleinen Thieren u. d. gl. eben so wenig verschont, wie jedes andere Thier; noch mehr aber, dass das Widersinnige der Naturanlagen ihn selbst in selbstersonnene Plagen und noch andere von seiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege u. s. w. in solche Noth versetzt, und er selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, dass selbst bei der wohlthätigsten Natur ausser uns der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellt wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist. Er ist also immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke, zwar Princip in Ansehung manches Zwecks, dazu die Natur ihn in ihrer Anlage bestimmt zu haben scheint, indem er sich selbst dazu macht, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmässigkeit im Mechanism der übrigen Glieder. Als das einzige Wesen auf Erden, das Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkührlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur, und wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur, aber immer nur bedingt, nämlich dass er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genugsam, mithin Endzweck seyn könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muss.

Um aber auszufinden, worin wir am Menschen wenigstens jenen letzten Zweck der Natur zu setzen haben, müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn dazu vorzubereiten, was er selbst thun muss, um Endzweck zu seyn, heraussuchen und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Bedingungen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf. Von der letztern Art ist die Glückseligkeit auf Erden, worunter der Inbegriff aller durch die Natur ausser und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben verstanden wird; das ist die Materie aller seiner Zwecke auf Erden, die, wenn er sie zu seinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen und dazu zusammen zu stimmen. Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjective Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel, zu gebrauchen übrig, was die Natur, in Absicht auf den Endzweck, der ausser ihr liegt, ausrichten und welches als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Cultur. Also kann nur die Cultur der letzte Zweck seyn, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden, oder wohl gar blos das vornehmste Werkzeug zu seyn, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur ausser ihm zu stiften).

Aber nicht jede Cultur ist zu diesem letzten Zwecke der Natur hinlänglich. Die der *Geschicklichkeit* ist freilich die vornehmste subjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt, aber doch nicht hinreichend, die *Freiheit* in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke zu befördern, welche doch zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken wesentlich gehört. Die letztere Bedingung der Tauglichkeit, welche man die Cultur der Zucht (Disciplin) nennen könnte, ist negativ und besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotism der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur nur statt Leitfaden beigegeben hat, um die Bestimmung der Thierheit in uns nicht zu vernachlässigen, oder gar zu verletzen, indessen dass wir doch frei genug sind, sie anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.

Die Geschicklichkeit kann in der Menschengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelst der Ungleichheit unter Menschen; da die grösste Zahl die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Muse Anderer, besorgt, welche die minder nothwendigen Stücke der Cultur, Wissenschaft und Kunst, bearbeiten, und von diesen in einem Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten wird, auf welche Classe sich denn doch Manches von der Cultur der höheren nach und nach auch verbreitet. Die Plagen aber wachsen im Fortschritte derselben (dessen Höhe, wenn der Hang zum Entbehrlichen schon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt, Luxus heisst) auf beiden Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewaltthätigkeit, auf der andern durch innere Ungenügsamkeit; aber das glänzende Elend ist doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hierbei erreicht. Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, da dem Abbruche der einander wechselseitigen widerstreitenden Freiheit gesetzmässige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heisst, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die grösste Entwickelung der Naturanlagen geschehen, zu welcher aber doch, wenn gleich Menschen, sie auszufinden, klug und, sich ihrem Zwange willig zu unterwerfen, weise genug wären, noch ein weltbürgerliches Ganze, d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich wäre, in Ermangelung dessen und bei dem Hinderniss, welches Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, vornämlich an denen, die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines solchen Entwurfs entgegensetzen, der Krieg (theils in welchem sich Staaten zerspalten und in kleinere auflösen, theils ein Staat andere kleinere mit sich vereinigt und ein grösseres Ganze zu bilden strebt) unvermeidlich ist, der so, wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmässigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten, ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch grössern, womit die beständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr ist (indessen dass die Hoffnung zu dem Ruhestande einer Volksglückseligkeit sich immer weiter entfernt), alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln.

Was die Disciplin der Neigungen betrifft, zu denen die Naturanlage in Absicht auf unsere Bestimmung, als einer Thiergattung, ganz zweckmässig ist, die aber die Entwickelung der Menschheit sehr erschweren, so zeigt sich doch auch in Ansehung dieses zweiten Erfordernisses zur Cultur ein zweckmässiges Streben der Natur zu einer Ausbildung, welche uns höherer Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfänglich macht. Das Übergewicht der Übel, welche die Verfeinerung des Geschmacks bis zur Idealisirung desselben, selbst der Luxus in Wissenschaften, als einer Nahrung für die Eitelkeit, durch die unzubefriedigende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausschüttet, ist nicht zu bestreiten; dagegen aber der Zweck der Natur auch nicht zu verkennen, der Rohheit und dem Ungestüm derjenigen Neigungen, welche mehr der Thierheit in uns angehören und der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung am meisten entgegen sind (denen des Genusses), immer mehr abzugewinnen und der Entwickelung der Menschheit Platz zu machen. Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mittheilen lässt, und die Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenn gleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in der die Vernunft allein Gewalt haben soll, indessen dass die Übel, womit uns theils die Natur, theils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht unterzuliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen *.

---

* Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieser blos nach dem geschätzt wird, was man geniesst (dem natürlichen Zwecke der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden.

§. 83.

Von dem Endzwecke des Daseyns einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst.

Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf.

Wenn für die Zweckmässigkeit der Natur der blosse Mechanism derselben zum Erklärungsgrunde angenommen wird, so kann man nicht fragen: wozu die Dinge in der Welt da sind; denn es ist alsdann, nach einem solchen idealistischen System nur von der physischen Möglichkeit der Dinge (welche uns als Zwecke zu denken blosse Vernünftelei, ohne Object, seyn würde) die Rede, man mag nun diese Form der Dinge auf den Zufall oder blinde Nothwendigkeit deuten; in beiden Fällen wäre jene Frage leer. Nehmen wir aber die Zweckverbindung in der Welt für real und für sie eine besondere Art der Causalität, nämlich einer *absichtlich wirkenden* Ursache an, so können wir bei der Frage nicht stehen bleiben: wozu Dinge der Welt (organisirte Wesen) diese oder jene Form haben, in diese oder jene Verhältnisse gegen andere von der Natur gesetzt sind, sondern da einmal ein Verstand gedacht wird, der als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen angesehen werden muss, wie sie wirklich an Dingen gefunden werden, so muss auch in eben demselben nach dem objectiven Grunde gefragt werden, der diesen productiven

---

Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, aber auch nach einem neuen, selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemässen) Plane, der aber auch blos auf Genuss gestellt wäre, aufs Neue antreten? Welchen Werth das Leben habe, nach dem, was es nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat, geführt, in sich enthält und in dem besteht, *was man thut* (nicht blos geniesst), wo wir aber immer doch nur Mittel zu unbestimmtem Endzwecke sind, ist oben gezeigt worden. Es bleibt also wohl nichts übrig, als der Werth, den wir unserm Leben selbst geben, durch das, was wir nicht allein thun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmässig thun, dass selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck seyn kann.

Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind.

Ich habe oben gesagt: dass der Endzweck kein Zweck sey, welchen zu bewirken und der Idee desselben gemäss hervorzubringen die Natur hinreichend wäre, weil er unbedingt ist. Denn es ist nichts in der Natur (als einem Sinnenwesen), wozu der in ihr selbst befindliche Bestimmungsgrund nicht immer wiederum bedingt wäre, und dieses gilt nicht blos von der Natur ausser uns (der materiellen), sondern auch in uns (der denkenden), wohl zu verstehen, dass ich in mir nur das betrachte, was Natur ist. Ein Ding aber, das nothwendig, seiner objectiven Beschaffenheit wegen, als Endzweck einer verständigen Ursache existiren soll, muss von der Art seyn, dass es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als blos seiner Idee, abhängig ist.

Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Causalität teleologisch, d. i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, dass das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Causalität, sammt dem Objecte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.

Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (*quem in finem*) er existire! Sein Daseyn hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf. — Wenn nun Dinge der Welt, als, ihrer Existenz nach, abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, Endzweck zu seyn, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist[*].

---

[*] Es wäre möglich, dass Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in der Welt ein Zweck der Natur wäre, und alsdann wäre sie auch ihr letzter Zweck; wenigstens kann man *a priori* nicht einsehen, warum die Natur nicht so eingerichtet seyn sollte, weil durch ihren Mechanism diese Wirkung, wenigstens so viel wir einsehen, wohl möglich wäre. Aber Moralität und eine ihr untergeordnete Causalität nach Zwecken ist schlechterdings durch Natururſachen unmöglich; denn das Princip ihrer Bestimmung zum Handeln ist übersinnlich, ist also das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, was in Ansehung der Natur schlechthin unbedingt ist und ihr Subject dadurch zum Endzwecke der Schöpfung, dem die ganze Natur untergeordnet ist, allein qualificirt. — Glückseligkeit dagegen ist, wie im vorigen Paragraphen nach dem Zeugniss der Erfahrung gezeigt worden, nicht einmal ein Zweck der Natur in Ansehung des Menschen, mit einem Vorzuge vor anderen Geschöpfen, weit gefehlt, dass sie ein Endzweck der Schöpfung seyn sollte. Menschen mögen sie sich immer zu ihrem letzten subjectiven Zwecke machen, wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: wozu haben Menschen existiren müssen? so ist von einem objectiven obersten Zwecke die Rede, wie ihn die höchste Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Wesen existiren, denen jene oberste Ursache wohlthun könne, so widerspricht man der Bedingung, der die Vernunft des Menschen selbst seinen innigsten Wunsch der Glückseligkeit unterwirft (nämlich die Übereinstimmung mit seiner eigenen inneren moralischen Gesetzgebung). Dies beweist: dass die Glückseligkeit nur bedingter Zweck, der Mensch also nur als moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung seyn könne; was aber seinen Zustand betrifft, Glückseligkeit nur als Folge, nach Maassgabe der Übereinstimmung mit jenem Zwecke, als dem Zwecke seines Daseyns, in Verbindung stehe.

§. 84.

Von der Physikotheologie.

Die **Physikotheologie** ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur (die nur empirisch erkannt werden können) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen. Eine **Moraltheologie** (Ethikotheologie) wäre der Versuch, aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur (der *a priori* erkannt werden kann) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schliessen.

Die erstere geht natürlicher Weise vor der zweiten vorher. Denn wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Weltursache *teleologisch* schliessen wollen, so müssen Zwecke der Natur zuerst gegeben seyn, für die wir nachher einen Endzweck und für diesen dann das Princip der Causalität dieser obersten Ursache zu suchen haben.

Nach dem teleologischen Princip können und müssen viele Nachforschungen der Natur geschehen, ohne dass man nach dem Grunde der Möglichkeit zweckmässig zu wirken, welche wir an verschiedenen der Producte der Natur antreffen, zu fragen Ursache hat. Will man nun aber auch hiervon einen Begriff haben, so haben wir dazu schlechterdings keine weitergehende Einsicht, als blos die *Maxime* der reflectirenden Urtheilskraft: dass nämlich, wenn uns auch nur ein einziges organisches Product der Natur gegeben wäre, wir, nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens, dafür keinen andern Grund denken können, als den einer Ursache der Natur selbst (es sey der ganzen Natur oder auch nur dieses Stücks derselben), die durch Verstand die Causalität zu demselben enthält; ein Beurtheilungsprincip, wodurch wir in der Erklärung der Naturdinge und ihres Ursprungs zwar um nichts weiter gebracht werden, die uns aber doch über die Natur hinaus einige Aussicht eröffnet, um den sonst so unfruchtbaren Begriff eines Urwesens vielleicht näher bestimmen zu können.

Nun sage ich: die Physikotheologie, so weit sie auch getrieben werden mag, kann uns doch nichts von einem Endzwecke der Schöpfung eröffnen; denn sie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben. Sie kann also zwar den Begriff einer verständigen Weltursache, als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verständlich machen können, rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in theoretischer noch praktischer Absicht weiter bestimmen; und ihr Versuch erreicht seine Absicht nicht, eine Theologie zu gründen, sondern sie bleibt immer nur eine physische Teleologie; weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muss, mithin den Zweck, wozu die Natur selbst existirt (dazu der Grund ausser der Natur gesucht werden muss), gar nicht einmal in Anfrage bringen kann, auf dessen bestimmte Idee gleichwohl der bestimmte Begriff jener oberen verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie, ankommt.

Wozu die Dinge in der Welt einander nutzen, wozu das Mannigfaltige in einem Dinge für dieses Ding selbst gut ist, wie man sogar Grund habe anzunehmen, dass Nichts in der Welt umsonst, sondern Alles irgend wozu in der Natur, unter der Bedingung, dass gewisse Dinge (als Zwecke) existiren sollten, gut sey, wobei mithin unsere Vernunft für die Urtheilskraft kein anderes Princip der Möglichkeit des Objects ihrer unvermeidlichen teleologischen Beurtheilung in ihrem Vermögen hat, als das, den Mechanism der Natur der Architektonik eines verständigen Welturhebers unterzuordnen: das Alles leistet die teleologische Weltbetrachtung sehr herrlich und zur äussersten Bewunderung. Weil aber die Data, mithin die Principien, jenen Begriff einer intelligenten Weltursache (als höchsten Künstlers) zu bestimmen, blos empirisch sind, so lassen sie auf keine Eigenschaften weiter schliessen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen derselben offenbart, welche, da sie nie die gesammte Natur als System befassen kann, oft auf (dem Anscheine nach) jenem Begriffe und unter einander widerstreitende Beweisgründe stossen muss, niemals aber, wenn wir gleich vermögend wären, auch das ganze System, so ferne es blosse Natur betrifft, empirisch zu überschauen, uns über die Natur, zu dem Zwecke ihrer Existenz selber, und dadurch zum bestimmten Begriffe jener obern Intelligenz, erheben können.

Wenn man sich die Aufgabe, um deren Auflösung einer Physikotheologie zu thun ist, klein macht, so scheint ihre Auflösung leicht. Verschwendet man nämlich den Begriff von einer Gottheit an jedes von uns gedachte verständige Wesen, deren es eines oder mehrere geben mag, das viel und sehr grosse, aber eben nicht alle Eigenschaften habe, die zu Gründung einer mit dem grösstmöglichen Zwecke übereinstimmenden Natur überhaupt erforderlich sind: oder hält man es für nichts, in einer Theorie den Mangel dessen, was die Beweisgründe leisten, durch willkührliche Zusätze zu ergänzen, und, wo man nur Grund hat, viel Vollkommenheit anzunehmen (und was ist viel für uns!), sich da befugt hält, alle mögliche vorauszusetzen, so macht die physische Teleologie wichtige Ansprüche auf den Ruhm, eine Theologie zu begründen. Wenn aber verlangt wird, anzuzeigen: was uns denn antreibe und überdies berechtige, jene Ergänzungen zu machen, so werden wir in den Principien des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, welcher durchaus verlangt, zu Erklärung eines Objects der Erfahrung diesem nicht mehr Eigenschaften beizulegen, als empirische Data zu ihrer Möglichkeit anzutreffen sind, vergeblich Grund zu unserer Rechtfertigung suchen, und bei näherer Prüfung sehen, dass eigentlich eine Idee von einem höchsten Wesen, die auf ganz verschiedenem Vernunftgebrauch (dem praktischen) beruht, in uns *a priori* zum Grunde liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie, von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur, bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen, und wir würden uns nicht fälschlich einbilden, diese Idee, mit ihr aber eine Theologie, durch den theoretischen Vernunftgebrauch der physischen Weltkenntniss zu Stande gebracht, viel weniger ihre Realität bewiesen zu haben.

Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel anrechnen, wenn sie entweder ihre Götter sich als, theils ihrem Vermögen, theils den Absichten und Willensmeinungen nach, sehr mannigfaltig verschieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten, so fanden sie zwar Grund genug, etwas mehr als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen und Absichten gewisser oberer Ursachen, die sie nicht anders als übermenschlich denken konnten, hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu vermuthen. Weil sie aber das Gute und Böse, das Zweckmässige und Zweckwidrige in ihr, wenigstens für unsere Einsicht, sehr gemischt antrafen und sich nicht erlauben konnten, ingeheim dennoch zum Grunde liegende weise und wohlthätige Zwecke, von denen sie doch den Beweis nicht sahen, zum Behuf der willkührlichen Idee eines einigen höchstvollkommenen Urhebers anzunehmen, so konnte ihr Urtheil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, so ferne sie nämlich nach Maximen des blos theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz consequent verfuhren. Andere, die als Physiker zugleich Theologen seyn wollten, dachten Befriedigung für die Vernunft darin zu finden, dass sie für die absolute Einheit des Princips der Naturdinge, welche die Vernunft fordert, vermittelst der Idee von einem Wesen sorgten, in welchem, als alleiniger Substanz, jene insgesammt nur inhärirende Bestimmungen wären, die zwar nicht, durch Verstand, Ursache der Welt, in der aber doch, als Subject, aller Verstand der Weltwesen anzutreffen wäre, welches zwar nicht nach Zwecken Etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge, wegen der Einheit des Subjects, von dem sie blos Bestimmungen sind, auch ohne Zweck und Absicht nothwendig sich auf einander zweckmässig beziehen mussten, und so den Idealism der Endursachen einführten: indem sie die so schwer herauszubringende Einheit einer Menge zweckmässig verbundener Substanzen, statt der Causalabhängigkeit von einer, in die der Inhärenz in einer verwandelten, welches System in der Folge, von Seiten der inhärirenden Weltwesen betrachtet, als Pantheism, von Seiten des allein subsistirenden Subjects, als Urwesens (späterhin), als Spinozism, nicht sowohl die Frage vom ersten Grunde der Zweckmässigkeit der Natur auflöste, als sie vielmehr für nichtig erklärte, indem der letztere Begriff, aller seiner Realität beraubt, zur blossen Missdeutung eines allgemeinen ontologischen Begriffs von einem Dinge überhaupt gemacht wurde.

Nach blos theoretischen Principien des Vernunftgebrauchs (worauf die Physikotheologie sie allein gründet) kann also niemals der Begriff einer Gottheit, der für unsere teleologische Beurtheilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. Denn wir erklären entweder alle Teleologie für blosse Täuschung der Urtheilkraft in der Beurtheilung der Causalverbindung der Dinge und flüchten uns zu dem alleinigen Princip eines blossen Mechanismus der Natur, welche wegen der Einheit der Substanz, von der sie nichts als das Mannigfaltige seiner Bestimmungen sey, uns eine allgemeine Beziehung auf Zwecke zu enthalten blos scheine: oder wenn wir statt dieses Idealism der Endursachen dem Grundsatze des Realism dieser besondern Art der Causalität anhänglich bleiben wollen, so mögen wir viele verständige Urwesen, oder nur ein einiges, den Naturzwecken unterlegen, sobald wir zu Begründung des Begriffs von denselben nichts als Erfahrungsprincipien, von der wirklichen Zweckverbindung in der Welt hergenommen, zur Hand haben, so können wir einerseits wider die Misshelligkeit, die die Natur in Ansehung der Zweckeinheit in vielen Beispielen aufstellt, keinen Rath finden, andrerseits den Begriff einer einigen intelligenten Ursache, so wie wir ihn, durch blosse Erfahrung berechtigt, herausbringen, niemals für irgend eine, auf welche Art es auch sey (theoretisch oder praktisch), brauchbare Theologie bestimmt genug, daraus ziehen.

Die physische Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen, aber kann keine hervorbringen, so weit wir auch der Natur durch Erfahrung nachspüren und der in ihr entdeckten Zweckverbindung, durch Vernunftideen (die zu physischen Aufgaben theoretisch seyn müssen), zu Hülfe kommen mögen. Was hilft's, wird man mit Recht klagen, dass wir allen diesen Einrichtungen einen grossen, einen für uns unermesslichen Verstand zum Grunde legen und ihn diese Welt nach Absichten anordnen lassen, wenn uns die Natur von der Endabsicht nichts sagt, noch jemals sagen kann, ohne welche wir uns doch keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunct aller dieser Naturzwecke, kein hinreichendes teleologisches Princip machen können, theils die Zwecke insgesammt in einem System zu erkennen, theils uns von dem obersten Verstande, als Ursache einer solchen Natur, einen Begriff zu machen, den unserer über sie teleologisch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmaasse dienen könnte! Ich hätte alsdann zwar einen Kunstverstand, für zerstreute Zwecke, aber keine Weisheit, für einen Endzweck, der doch eigentlich den Bestimmungsgrund von jenem enthalten muss. In Ermangelung aber eines Endzwecks, den nur die reine Vernunft *a priori* an die Hand geben kann (weil alle Zwecke in der Welt empirisch bedingt sind, und nichts, als was hierzu oder dazu, als zufälliger Absicht, nicht was schlechthin gut ist, enthalten können), und der mich allein lehren würde, welche Eigenschaften, welchen Grad und welches Verhältniss der obersten Ursache zur Natur ich mir zu denken habe, um diese als teleogisches System zu beurtheilen: wie und mit welchem Rechte darf ich da meinen sehr eingeschränkten Begriff von jenem ursprünglichen Verstande, den ich auf meine geringe Weltkenntniss gründen kann, von der Macht dieses Urwesens, seine Ideen zur Wirklichkeit zu bringen, von seinem Willen, es zu thun u. s. w., nach Belieben erweitern und bis zur Idee eines allweisen unendlichen Wesens ergänzen, welches, wenn es theoretisch geschehen sollte, in mir selbst Allwissenheit voraussetzen würde, um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zusammenhange einzusehen und noch obenein alle anderen möglichen Plane denken zu können, mit denen in Vergleichung der gegenwärtige als der beste mit Grunde beurtheilt werden müsste. Denn ohne diese vollendete Kenntniss der Wirkung kann ich auf keinen bestimmten Begriff von der obersten Ursache, der nur in dem von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz, d. i. dem Begriffe einer Gottheit, angetroffen werden kann, schliessen und eine Grundlage zur Theologie zu Stande bringen.

Wir können also, bei aller möglichen Erweiterung der physischen Teleologie, nach dem oben angeführten Grundsatze, wohl sagen, dass wir, nach der Beschaffenheit und den Principien unseres Erkenntnissvermögens, die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmässigen Anordnungen nicht anders als das Product eines Verstandes, dem diese unterworfen ist, denken können; ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde), das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen, sondern es bleibt, bei aller Kenntniss derselben, unausgemacht, ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzwecke, und nicht vielmehr durch einen von der blossen Nothwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand (nach der Analogie mit dem, was wir bei den Thieren den Kunstinstinct nennen), Urgrund derselben sey, ohne dass es nöthig sey, ihr darum auch nur Weisheit, viel weniger höchste und mit allen andern zur Vollkommenheit ihres Products erforderlichen Eigenschaften verbundene Weisheit, beizulegen.

Also ist Physikotheologie eine missverstandene physische Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie brauchbar, und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Princips, auf das sie sich stützen kann, nicht aber an sich selbst, wie ihr Name es anzeigen will, zu dieser Absicht zureichend.

§. 85.

Von der Ethikotheologie.

Es ist ein Urtheil, dessen sich selbst der gemeinste Verstand nicht entschlagen kann, wenn er über das Daseyn der Dinge in der Welt und die Existenz der Welt selbst nachdenkt: dass nämlich alle die mannigfaltigen Geschöpfe, von so grosser Kunsteinrichtung und so mannigfaltigem zweckmässig auf einander bezogenem Zusammenhange sie auch seyn mögen, selbst das Ganze so vieler Systeme derselben, die wir unrichtiger Weise Welten nennen, zu nichts da seyn würden, wenn es in ihnen nicht Menschen (vernünftige Wesen überhaupt) gäbe: d. i. dass, ohne den Menschen, die ganze Schöpfung umsonst und ohne Endzweck seyn würde. Es ist aber auch nicht das Erkenntnissvermögen desselben (theoretische Vernunft), worauf in Beziehung das Daseyn alles Übrigen in der Welt allererst seinen Werth bekommt, nicht etwa damit irgend wer da sey, welcher die Welt betrachten könne. Denn wenn diese Weltbetrachtung ihm doch nichts als Dinge ohne Endzweck vorstellig machte, so kann daraus, dass sie erkannt wird, dem Daseyn derselben kein Werth erwachsen, und man muss schon einen Endzweck derselben voraussetzen, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung selbst einen Werth habe. Auch ist es nicht das Gefühl der Lust und der Summe derselben, worauf in Beziehung wir einen Endzweck der Schöpfung als gegeben denken, d. i. nicht das Wohlseyn, der Genuss (er sey körperlich oder geistig), mit einem Worte die Glückseligkeit, wonach wir jenen absoluten Werth schätzen. Denn dass, wenn der Mensch da ist, er diese ihm selbst zur Endabsicht macht, giebt keinen Begriff, wozu er dann überhaupt da sey und welchen Werth er, der Mensch, dann selbst habe, um ihm seine Existenz angenehm zu machen. Er muss also schon als Endzweck der Schöpfung vorausgesetzt werden, um einen Vernunftgrund zu haben, warum die Natur zu seiner Glückseligkeit zusammenstimmen müsse, wenn sie als ein absolutes Ganzes nach Principien der Zwecke betrachtet wird. — Also ist es nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, das ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Werth seines Daseyns auf dem, was er empfängt und geniesst, beruht, sondern der Werth, welchen er allein sich selbst geben kann und in dem besteht, was er thut, wie und nach welchen Principien er, nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens, handelt, d. i. ein guter Wille, dasjenige, wodurch sein Daseyn allein einen absoluten Werth und worauf in Beziehung das Daseyn der Welt einen Endzweck haben kann.

Auch stimmt damit das gemeinste Urtheil der gesunden Menschenvernunft vollkommen zusammen: nämlich dass der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung seyn könne, wenn man die Beurtheilung nur auf diese Frage leitet und veranlasst, sie zu versuchen. Was hilft's, wird man sagen, dass dieser Mensch so viel Talent hat, dass er damit sogar sehr thätig ist und dadurch einen nützlichen Einfluss auf das gemeine Wesen ausübt, und also in Verhältniss, sowohl auf seine Glücksumstände, als auch auf Anderer Nutzen, einen grossen Werth hat, wenn er keinen guten Willen besitzt? Er ist ein verachtungswürdiges Object, wenn man ihn nach seinem Innern betrachtet, und, wenn die Schöpfung nicht überall ohne Endzweck seyn soll, so muss er, der als Mensch auch dazu gehört, doch als böser Mensch, in einer Welt unter moralischen Gesetzen, diesen gemäss, seines subjectiven Zwecks (der Glückseligkeit) verlustig gehen, als der einzigen Bedingung, unter der seine Existenz mit dem Endzwecke zusammen bestehen kann.

Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke, die es nur bedingt sind, einem unbedingten obersten, d. i. einem Endzwecke, unterordnen: so sieht man erstlich leicht, dass alsdann nicht von einem Zwecke der Natur (innerhalb derselben), so ferne sie existirt, sondern von dem Zwecke ihrer Existenz mit allen ihren Einrichtungen, mithin dem letzten Zwecke der Schöpfung die Rede sey, und in diesem auch eigentlich von der obersten Bedingung, unter der allein ein Endzweck (d. i. der Bestimmungsgrund eines höchsten Verstandes zu Hervorbringung der Weltwesen) statt finden kann.

Da wir nun den Menschen, nur als moralisches Wesen, für den Zweck der Schöpfung anerkennen: so haben wir erstlich einen Grund, wenigstens die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganzes und als System von Endursachen anzusehen, vornämlich aber für die, nach der Beschaffenheit unserer Vernunft, uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache ein Princip, die Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache, als obersten Grundes im Reiche der Zwecke, zu denken und so den Begriff derselben zu bestimmen, welches die physische Teleologie nicht vermochte, die nur unbestimmte und eben darum, zum theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche, untaugliche Begriffe von demselben veranlassen konnte.

Aus diesem so bestimmten Princip der Causalität des Urwesens werden wir es nicht blos als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke, denken müssen. In Beziehung auf das höchste unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als allwissend denken, damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht) ihm nicht verborgen sey; als allmächtig, damit es die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als allgütig und zugleich gerecht, weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt, die Weisheit) die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts, unter moralischen Gesetzen, ausmachen, und so auch alle übrigen transscendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w., die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen. — Auf solche Weise ergänzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen, und gründet allererst eine Theologie; da die letztere, wenn sie nicht unbemerkt aus der ersteren borgte, sondern consequent verfahren sollte, für sich allein nichts als eine Dämonologie, welche keines bestimmten Begriffs fähig ist, begründen könnte.

Aber das Princip der Beziehung der Welt, wegen der moralischen Zweckbestimmung gewisser Wesen in derselben, auf eine oberste Ursache, als Gottheit, thut dieses nicht blos dadurch, dass es den physisch-teleologischen Beweisgrund ergänzt, und also diesen nothwendig zum Grunde legt, sondern es ist dazu auch für sich hinreichend und treibt die Aufmerksamkeit auf die Zwecke der Natur und die Nachforschung der hinter ihren Formen verborgen liegenden unbegreiflich grossen Kunst, um den Ideen, die die reine praktische Vernunft herbeischafft, an den Naturzwecken beiläufige Bestätigung zu geben. Denn der Begriff von Weltwesen unter moralischen Gesetzen ist ein Princip *a priori*, wonach sich der Mensch nothwendig beurtheilen muss. Da ferner, wenn es überall eine absichtlich wirkende und auf einen Zweck gerichtete Weltursache giebt, jenes moralische Verhältniss eben so nothwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung seyn müsse, als das nach physischen Gesetzen: wenn nämlich jene verständige Ursache auch einen Endzweck hat, sieht die Vernunft, auch *a priori*, als einen für sie zur teleologischen Beurtheilung der Existenz der Dinge nothwendigen Grundsatz an. Nun kommt es nur darauf an, ob wir irgend einen für die Vernunft (es sey die speculative oder praktische) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen Endzweck beizulegen. Denn dass alsdann dieser, nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vernunft, und selbst wie wir uns auch die Vernunft anderer Wesen nur immer denken mögen, kein anderer als der Mensch unter moralischen Gesetzen seyn könne, kann *a priori* für uns als gewiss gelten, da hingegen die Zwecke der Natur in der physischen Ordnung *a priori* gar nicht können erkannt, vornämlich dass eine Natur ohne solche nicht existiren könne, auf keine Weise eingesehen werden kann.

Anmerkung.

Setzt einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüths zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen, heitern Genusse seines Daseyns befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfniss, irgend Jemandem dafür dankbar zu seyn. Oder er sehe sich ein andermal in derselben Gemüthsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will, so fühlt er in sich ein Bedürfniss, hiermit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben. Oder er habe sich etwa unbedachtsamer Weise wider seine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist, so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hatte. Mit Einem Worte, er bedarf einer moralischen Intelligenz, um für den Zweck, dazu er existirt, ein Wesen zu haben, welches danach von ihm und der Welt die Ursache sey. Triebfedern hinter diesen Gefühlen herauszukünsteln, ist vergeblich; denn sie hängen unmittelbar mit der reinsten moralischen Gesinnung zusammen, weil Dankbarkeit, Gehorsam und Demüthigung (Unterwerfung unter verdiente Züchtigung) besondere Gemüthsbestimmungen zur Pflicht sind, und das zu Erweiterung seiner moralischen Gesinnung geneigte Gemüth hier sich nur einen Gegenstand freiwillig denkt, der nicht in der Welt ist, um, wo möglich, auch gegen einen solchen seine Pflicht zu beweisen. Es ist also wenigstens möglich und auch der Grund dazu in moralischer Denkungsart gelegen, ein reines moralisches Bedürfniss der Existenz eines Wesens, unter welchem entweder unsere Sittlichkeit mehr Stärke, oder auch (wenigstens unserer Vorstellungsart nach) mehr Umfang, nämlich einen neuen Gegenstand für ihre Ausübung gewinne, d. i. ein moralisch-gesetzgebendes Wesen ausser der Welt, ohne alle Rücksicht auf theoretischen Beweis, noch weniger auf selbstsüchtiges Interesse, aus reinem moralischen, von allem fremden Einflusse freien (dabei freilich nur subjectiven) Grunde, anzunehmen, auf blosse Anpreisung einer für sich allein gesetzgebenden reinen praktischen Vernunft. Und ob gleich eine solche Stimmung des Gemüths selten vorkäme, oder auch nicht lange haftete, sondern flüchtig und ohne dauernde Wirkung, oder auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand und ohne Bemühung, ihn unter deutliche Begriffe zu bringen, vorüberginge, so ist doch der Grund dazu, die moralische Anlage in uns, als subjectives Princip, sich in der Weltbetrachtung mit ihrer Zweckmässigkeit durch Naturursachen nicht zu begnügen, sondern ihr eine oberste nach moralischen Principien die Natur beherrschende Ursache unterzulegen, unverkennbar. — Wozu noch kommt, dass wir, nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zu streben, uns durch das moralische Gesetz gedrungen, uns aber doch und die gesammte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen, dass wir, nur so ferne wir danach streben, dem

Endzwecke einer verständigen Weltursache (wenn es eine solche gäbe) gemäss zu seyn urtheilen dürfen; und so ist ein reiner moralischer Grund der praktischen Vernunft vorhanden, diese Ursache (da es ohne Widerspruch geschehen kann) anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit wir jene Bestrebung nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen.

Mit Allem soll hier nur so viel gesagt werden, dass die **Furcht** zwar zuerst **Götter** (Dämonen), aber die **Vernunft**, vermittelst ihrer moralischen Principien, zuerst den Begriff von **Gott** habe hervorbringen können (auch selbst wenn man in der Teleologie der Natur, wie gemeiniglich, sehr unwissend, oder auch, wegen der Schwierigkeit, die einander hierin widersprechenden Erscheinungen durch ein genugsam bewährtes Princip auszugleichen, sehr zweifelhaft war); und dass die innere **moralische** Zweckbestimmung seines Daseyns das ergänzte, was der Naturkenntniss abging, indem sie nämlich anwies, zu dem Endzwecke vom Daseyn aller Dinge, dazu das Princip nicht anders, als **ethisch**, der Vernunft genugthuend ist, die oberste Ursache mit Eigenschaften, womit sie die ganze Natur jener einzigen Absicht (zu der diese blos Werkzeug ist) zu unterwerfen vermögend ist (d. i. als eine **Gottheit**), zu denken.

§. 86.

Von dem moralischen Beweise des Daseyns Gottes.

Es giebt eine **physische Teleologie**, welche einen für unsere theoretisch reflectirende Urtheilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand giebt, das Daseyn einer verständigen Weltursache anzunehmen. Wir finden aber in uns selbst, und noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen mit Freiheit (seiner Causalität) begabten Wesens überhaupt, auch eine **moralische Teleologie**, die aber, weil die Zweckbeziehung in uns selbst *a priori*, sammt dem Gesetze derselben, bestimmt, mithin als nothwendig erkannt werden kann, zu diesem Behuf keiner verständigen Ursache ausser uns für diese innere Gesetzmässigkeit bedarf, so wenig, als wir bei dem, was wir in den geometrischen Eigenschaften der Figuren (für allerlei mögliche Kunstausübung) Zweckmässiges finden, auf einen ihnen dieses ertheilenden höchsten Verstand hinaussehen dürfen. Aber diese moralische Teleologie betrifft doch uns, als Weltwesen und also mit andern Dingen in der Welt verbundene Wesen, auf welche letztere, entweder als Zwecke, oder uns selbst in Ansehung ihrer als Endzweck, unsere Beurtheilung zu richten, eben dieselben moralischen Gesetze uns zur Vorschrift machen. Von dieser moralischen Teleologie, welche die Beziehung unserer eigenen Causalität auf Zwecke und sogar auf einen Endzweck, der von uns in der Welt beabsichtigt werden muss, ingleichen der wechselseitigen Beziehung der Welt auf jenen sittlichen Zweck und die äussere Möglichkeit seiner Ausführung (wozu keine physische Teleologie uns Anleitung geben kann), geht nun die nothwendige Frage aus: ob sie unsere vernünftige Beurtheilung nöthige, über die Welt hinaus zu gehen und, zu jener Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns, ein verständiges oberstes Princip zu suchen, um die Natur, auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung, uns als zweckmässig vorzustellen! Folglich giebt es allerdings eine moralische Teleologie, und diese hängt mit der Nomothetik der Freiheit einerseits, und der der Natur andererseits, eben so nothwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit der Frage, wo man die executive Gewalt suchen soll, und überhaupt in Allem, worin die Vernunft ein Princip der Wirklichkeit einer gewissen gesetzmässigen, nur nach Ideen möglichen Ordnung der Dinge angeben soll, zusammenhängt. — Wir wollen den Fortschritt der Vernunft von jener moralischen Teleologie und ihrer Beziehung auf die physische, zur Theologie allererst vortragen und nachher über die Möglichkeit und Bündigkeit dieser Schlussart Betrachtungen anstellen.

Wenn man das Daseyn gewisser Dinge (oder auch nur gewisser Formen der Dinge) als zufällig, mithin nur durch etwas Anderes, als Ursache, möglich annimmt, so kann man zu dieser Causalität den obersten und also zu dem bedingten den unbedingten Grund, entweder in der physischen oder teleologischen Ordnung suchen (nach dem *nexu effectivo* oder *finali*), d. i. man kann fragen: welches ist die oberste hervorbringende Ursache, oder was ist der oberste (schlechthin unbedingte) Zweck derselben, d. i. der Endzweck ihrer Hervorbringung dieser oder aller ihrer Producte überhaupt? Wobei dann freilich vorausgesetzt wird, dass diese Ursache einer Vorstellung der Zwecke fähig, mithin ein verständiges Wesen sey, oder wenigstens von uns als nach den Gesetzen eines solchen Wesens handelnd vorgestellt werden müsse.

Nun ist, wenn man der letztern Ordnung nachgeht, es ein **Grundsatz**, dem selbst die gemeinste Menschenvernunft unmittelbar Beifall zu geben genöthigt ist, dass, wenn überall ein *Endzweck*, den die Vernunft *a priori* angeben muss, statt finden soll, dieser kein anderer, als der *Mensch* (ein jedes vernünftige Weltwesen) *unter moralischen Gesetzen* seyn könne*. Denn (so urtheilt ein Jeder) bestände die Welt aus lauter leblosen, oder zum Theil zwar aus lebenden, aber vernunftlosen Wesen, so würde das Daseyn einer solchen Welt gar keinen Werth haben, weil in ihr kein Wesen existirte, das von einem Werthe den mindesten Begriff hat; wären dagegen auch vernünftige Wesen, deren Vernunft aber den Werth des Daseyns der Dinge nur im Verhältnisse der Natur zu ihnen (ihrem Wohlbefinden) zu setzen, nicht aber sich einen solchen ursprünglich (in der Freiheit) selbst zu verschaffen im Stande wäre, so wären zwar (relative) Zwecke in der Welt, aber kein (absoluter) Endzweck, weil das Daseyn solcher vernünftigen Wesen doch immer zwecklos seyn würde. Die moralischen Gesetze aber sind von der eigenthümlichen Beschaffenheit, dass sie Etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade so, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorschreiben, und die Existenz einer solchen Vernunft, die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz seyn kann, mit andern Worten, die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, kann also allein als Endzweck vom Daseyn einer Welt gedacht werden. Ist dagegen dieses nicht so bewandt, so liegt dem Daseyn derselben entweder gar kein Zweck in

---

* Ich sage mit Fleiss: *unter* moralischen Gesetzen, nicht der Mensch *nach* moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher, der sich ihnen gemäss verhält, ist der Endzweck der Schöpfung. Denn mit dem letztern Ausdrucke würden wir mehr sagen, als wir wissen, nämlich, dass es in der Gewalt eines Welturhebers stehe, zu machen, dass der Mensch den moralischen Gesetzen jederzeit sich angemessen verhält, welches einen Begriff von Freiheit und der Natur (von welcher letztern man allein einen äussern Urheber denken kann) voraussetzt, der eine Einsicht in das übersinnliche Substrat der Natur, und dessen Einerleiheit, mit dem, was die Causalität durch Freiheit in der Welt möglich macht, enthalten müsste, die weit über unsere Vernunfteinsicht hinausgeht. Nur vom *Menschen unter moralischen Gesetzen* können wir, ohne die Schranken unserer Einsicht zu überschreiten, sagen, sein Daseyn mache der Welt Endzweck aus. Dieses stimmt auch vollkommen mit dem Urtheile der moralisch über den Weltlauf reflectirenden Menschenvernunft. Wir glauben die Spuren einer weisen Zweckbeziehung auch am Bösen wahrzunehmen, wenn wir

---

nur sehen, dass der frevelhafte Bösewicht nicht eher stirbt, als bis er die wohlverschuldete Strafe seiner Unthaten erlitten hat. Nach unsern Begriffen von freier Causalität beruht das Wohl- oder Übelverhalten auf uns; die höchste Weisheit aber der Weltregierung setzen wir darin, dass zu dem ersteren die Veranlassung, für beides aber der Erfolg nach moralischen Gesetzen verhängt sey. In dem letzteren besteht eigentlich die Ehre Gottes, welche daher von Theologen nicht unschicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt wird. — Noch ist anzumerken, dass wir unter dem Worte Schöpfung, wenn wir uns dessen bedienen, nichts anderes, als was hier gesagt worden ist, nämlich die Ursache vom Daseyn einer Welt, oder der Dinge in ihr (der Substanzen) verstehen; wie das auch der eigentliche Begriff dieses Worts mit sich bringt *(actuatio substantiae est creatio)*, welches mithin nicht schon die Voraussetzung einer freiwirkenden, folglich verständigen Ursache (deren Daseyn wir allererst beweisen wollen) bei sich führt.

der Ursache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde.

Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhangen; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar *a priori* einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht, und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt.

Die subjective Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unsern Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich, unter dem obigen Gesetze, einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit, folglich das höchste in der Welt mögliche und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde physische Gut ist Glückseligkeit, unter der objectiven Bedingung, der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit, glücklich zu seyn.

Diese zwei Erfordernisse des uns durch das moralische Gesetz aufgegebenen Endzwecks können wir aber, nach allen unsern Vernunftvermögen, als durch blosse Naturursachen verknüpft und der Idee des gedachten Endzwecks angemessen, unmöglich uns vorstellen. Also stimmt der Begriff, von der praktischen Nothwendigkeit eines solchen Zwecks durch die Anwendung unserer Kräfte, nicht mit dem theoretischen Begriffe, von der physischen Möglichkeit der Bewirkung desselben, zusammen, wenn wir mit unserer Freiheit keine andere Causalität (eines Mittels) als die der Natur verknüpfen.

Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäss dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen, und so weit als das Letztere nothwendig ist, so weit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das erstere nothwendig anzunehmen: nämlich es sey ein Gott.

* * *

Dieser Beweis, dem man leicht die Form der logischen Präcision anpassen kann, will nicht sagen: es ist eben so nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen, mithin der, welcher sich vom letztern nicht überzeugen kann, könne sich von den Verbindlichkeiten nach dem ersteren los zu seyn urtheilen. Nein! Nur die Beabsichtigung des durch die Befolgung des ersteren zu bewirkenden Endzwecks in der Welt (einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffender Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste) müsste alsdann aufgegeben werden. Ein jeder Vernünftige würde sich an die Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, unangesehen aller Zwecke (als der Materie des Wollens). Aber das eine Erforderniss des Endzwecks, wie ihn die praktische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen, oder auch nach demselben allgemein gemacht wissen will, und so die Beförderung der Glückseligkeit, in Einstimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht. Diesen nun, so viel (was die ersteren betrifft) in unserem Vermögen ist, zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz geboten; der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag seyn, welcher er wolle, die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens.

Gesetzt also: ein Mensch überredete sich, theils durch die Schwäche aller so sehr gepriesenen speculativen Argumente, theils durch manche in der Natur und Sittenwelt ihm vorkommende Unregelmässigkeiten bewogen, von dem Satze, es sey kein Gott; so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger seyn, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für blos eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ungescheut zu übertreten beschliessen wollte. Ein solcher würde auch alsdann noch, wenn er sich in der Folge von dem, was er anfangs bezweifelt hatte, überzeugen könnte, mit jener Denkungsart doch immer ein Nichtswürdiger bleiben, ob er gleich seine Pflicht, aber aus Furcht, oder aus lohnsüchtiger Absicht, ohne pflichtverehrende Gesinnung, der Wirkung nach so pünctlich, wie es immer verlangt werden mag, erfüllte; und umgekehrt, wenn er sie als Gläubiger seinem Bewusstseyn nach aufrichtig und uneigennützig befolgt, und gleichwohl, so oft er zum Versuche den Fall setzt, er könnte einmal überzeugt werden, es sey kein Gott, sich sogleich von aller sittlichen Verbindlichkeit frei glaubte, müsste es doch mit der innern moralischen Gesinnung in ihm nur schlecht bestellt seyn.

Wir können also einen rechtschaffenen Mann annehmen, der sich festiglich überredet hält: es sey kein Gott und (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durchs moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser, noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung giebt. Aber sein Bestreben ist begrenzt, und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmässige und nach beständigen Regeln (so wie innerlich seine Maximen sind und seyn müssen) eintreffende Zusammenstimmung der Natur zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist, und die Rechtschaffenen, die er ausser sich noch antrifft, werden, unangesehen aller ihrer Würdigkeit glücklich zu seyn, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Übeln, des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Thieren der Erde, unterworfen seyn und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt, und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu seyn, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. — Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müsste er allerdings als unmöglich aufgeben; oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben, und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflösst, nicht durch die Nichtigkeit des einzigen ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann), so muss er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Daseyn eines **moralischen** Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen.

§. 87.

Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises.

Die reine Vernunft, als praktisches Vermögen, d. i. als Vermögen, den freien Gebrauch unserer Causalität durch Ideen (reine Vernunftbegriffe) zu bestimmen, enthält nicht allein im moralischen Gesetze ein regulatives Princip unserer Handlungen, sondern giebt auch dadurch zugleich ein subjectiv-constitutives, in dem Begriffe eines Objects, welches nur Vernunft denken kann, an die Hand, das durch unsere Handlungen in der Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also subjectiv-praktische Realität. Wir sind *a priori* durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung des grössten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an demselben, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit, mit der gesetzmässigsten Sittlichkeit, besteht, nach allen Kräften zu befördern. In diesem Endzwecke ist die Möglichkeit des einen Theils, nämlich der Glückseligkeit empirisch bedingt, d. i. von der Beschaffenheit der Natur (ob sie zu diesem Zwecke übereinstimme oder nicht), abhängig und in theoretischer Rücksicht problematisch, indessen dass der andere Theil, nämlich die Sittlichkeit, in Ansehung deren wir von der Naturmitwirkung frei sind, seiner Möglichkeit nach *a priori* feststeht und dogmatisch gewiss ist. Zur objectiven theoretischen Realität also des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltwesen wird erfordert, dass nicht allein wir einen uns *a priori* vorgesetzten Endzweck haben, sondern dass auch die Schöpfung, d. i. die Welt selbst ihrer Existenz nach einen Endzweck habe, welches, wenn es *a priori* bewiesen werden könnte, zur subjectiven Realität des Endzwecks die objective hinzuthun würde. Denn hat die Schöpfung überall einen Endzweck, so können wir ihn nicht anders denken, als so, dass er mit dem moralischen (der allein den Begriff von einem Zwecke möglich macht) übereinstimmen müsse. Nun finden wir aber in der Welt zwar Zwecke und die physische Teleologie stellt sie in solchem Maasse dar, dass, wenn wir der Vernunft gemäss urtheilen, wir zum Princip der Nachforschung der Natur zuletzt anzunehmen Grund haben, dass in der Natur gar nichts ohne Zweck sey; allein den Endzweck der Natur suchen wir in ihr selbst vergeblich. Dieser kann und muss daher, so wie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, selbst seiner objectiven Möglichkeit nach, nur in vernünftigen Wesen gesucht werden. Die praktische Vernunft der letzteren aber giebt diesen Endzweck nicht allein an, sondern bestimmt auch diesen Begriff in Ansehung der Bedingungen, unter denen ein Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann.

Es ist nun die Frage: ob die objective Realität des Begriffs von einem Endzweck der Schöpfung nicht auch für die theoretischen Forderungen der reinen Vernunft hinreichend, wenn gleich nicht apodiktisch, für die bestimmende, doch hinreichend für die Maximen der theoretisch-reflectirenden Urtheilskraft könne dargethan werden? Dieses ist das Mindeste, was man der speculativen Philosophie ansinnen kann, die den sittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelst der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden sich anheischig macht; aber auch dieses Wenige ist doch weit mehr, als sie je zu leisten vermag.

Nach dem Princip der theoretisch-reflectirenden Urtheilskraft würden wir sagen: wenn wir Grund haben, zu den zweckmässigen Producten der Natur eine oberste Ursache der Natur anzunehmen, deren Causalität in Ansehung der Wirklichkeit der letzteren (die Schöpfung) von anderer Art, als der zum Mechanism der Natur erforderlich ist, nämlich als die eines Verstandes gedacht werden musste, so werden wir auch an diesem Urwesen nicht blos allenthalben in der Natur Zwecke, sondern auch einen Endzweck zu denken hinreichenden Grund haben, wenn gleich nicht, um das Daseyn eines solchen Wesens darzuthun, doch wenigstens (so wie es in der physischen Teleologie geschah) uns zu überzeugen, dass wir die Möglichkeit einer solchen Welt nicht blos nach Zwecken, sondern auch nur dadurch, dass wir ihrer Existenz einen Endzweck unterlegen, uns begreiflich machen können.

Allein Endzweck ist blos ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniss derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich, als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen, und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar so ferne sie praktisch seyn soll, übereinstimmt. — Nun haben wir durch das moralische Gesetz, welches uns diesen letztern auferlegt, in praktischer Absicht, nämlich um unsere Kräfte zur Bewirkung desselben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben, mithin auch (weil ohne Beitritt der Natur zu einer in unserer Gewalt nicht stehenden Bedingung derselben, die Bewirkung desselben unmöglich seyn würde) eine Natur der Dinge, die dazu übereinstimmt, anzunehmen. Also haben wir einen moralischen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken.

Dieses ist nun noch nicht der Schluss von der moralischen Teleologie auf eine Theologie, d. i. auf das Daseyn eines moralischen Welturhebers, sondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung, der auf diese Art bestimmt wird. Dass nun zu dieser Schöpfung, d. i. der Existenz der Dinge, gemäss einem Endzwecke, erstlich ein verständiges, aber zweitens nicht blos (wie zu der Möglichkeit der Dinge der Natur, die wir als Zwecke zu beurtheilen genöthigt waren) ein verständiges, sondern ein zugleich moralisches Wesen, als Welturheber, mithin ein Gott angenommen werden musste, ist ein zweiter Schluss, welcher so beschaffen ist, dass man sieht, er sey blos für die Urtheilskraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft, und, als ein solcher, für die reflectirende, nicht die bestimmende, Urtheilskraft gefällt. Denn wir können uns nicht anmaassen, einzusehen, dass, obzwar in uns die moralisch-praktische Vernunft von der technisch-praktischen ihren Principien nach wesentlich unterschieden ist, in der obersten Weltursache, wenn sie als Intelligenz angenommen wird, es auch so seyn musste, und eine besondere und verschiedene Art der Causalität derselben zum Endzwecke, als blos zu Zwecken der Natur, erforderlich sey, mithin wir an unserm

Endzweck nicht blos einen moralischen Grund haben, einen Endzweck der Schöpfung (als Wirkung), sondern auch ein moralisches Wesen, als Urgrund der Schöpfung, anzunehmen. Wohl aber können wir sagen, dass, nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens, wir uns die Möglichkeit einer solchen auf das moralische Gesetz und dessen Object bezogenen Zweckmässigkeit, als in diesem Endzwecke ist, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, gar nicht begreiflich machen können.

Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also blos für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan, ohne in Ansehung des Daseyns desselben etwas theoretisch zu bestimmen, denn diese bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks, der uns auch ohne das durch ihre eigene Gesetzgebung aufgegeben ist, einer Idee, wodurch das Hinderniss aus dem Unvermögen ihrer Befolgung nach dem blossen Naturbegriffe von der Welt (für die reflectirende Urtheilskraft hinreichend) weggeräumt wird, und diese Idee bekommt dadurch praktische Realität, wenn ihr gleich alle Mittel, ihr eine solche in theoretischer Absicht, zur Erklärung der Natur und Bestimmung der obersten Ursache, zu verschaffen, für das speculative Erkenntniss gänzlich abgehen. Für die theoretisch reflectirende Urtheilskraft bewies die physische Teleologie aus den Zwecken der Natur hinreichend eine verständige Weltursache; für die praktische bewirkt dieses die moralische durch den Begriff eines Endzwecks, den sie in praktischer Absicht der Schöpfung beizulegen genöthigt ist. Die objective Realität der Idee von Gott, als moralischen Welturhebers, kann nun zwar nicht durch physische Zwecke allein dargethan werden; gleichwohl aber, wenn ihr Erkenntniss mit dem des moralischen verbunden wird, sind jene vermöge der Maxime der reinen Vernunft, Einheit der Principien, so viel sich thun lässt, zu befolgen, von grosser Bedeutung, um der praktischen Realität jener

Idee, durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urtheilskraft bereit hat, zu Hülfe zu kommen.

Hierbei ist nun, zu Verhütung eines leicht eintretenden Missverständnisses, höchst nöthig anzumerken, dass wir erstlich diese Eigenschaften des höchsten Wesens nur nach der Analogie denken können. Denn wie wollten wir seine Natur, davon uns die Erfahrung nichts Ähnliches zeigen kann, erforschen! Zweitens, dass wir es durch dasselbe auch nur denken, nicht danach erkennen und sie ihm etwa theoretisch beilegen können; denn das wäre für die bestimmte Urtheilskraft in speculativer Absicht unserer Vernunft, um, was die oberste Weltursache an sich sey, einzusehen. Hier aber ist es nur darum zu thun, welchen Begriff wir uns, nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen, von demselben zu machen, und ob wir seine Existenz anzunehmen haben, um einem Zwecke, den uns reine praktische Vernunft, ohne alle solche Voraussetzung, *a priori* nach allen Kräften zu bewirken auferlegt, gleichfalls nur praktische Realität zu verschaffen, d. i. nur eine beabsichtete Wirkung als möglich denken zu können. Immerhin mag jener Begriff für die speculative Vernunft überschwänglich seyn, auch mögen die Eigenschaften, die wir dem dadurch gedachten Wesen beilegen, objectiv gebraucht, einen Anthropomorphism in sich verbergen, die Absicht ihres Gebrauchs ist auch nicht, seine für uns unerreichbare Natur, sondern uns selbst und unsern Willen danach bestimmen zu wollen. So wie wir eine Ursache nach dem Begriffe, den wir von der Wirkung haben (aber nur in Ansehung ihrer Relation dieser) benennen, ohne darum die innere Beschaffenheit derselben durch die Eigenschaften, die uns von dergleichen Ursachen einzig und allein bekannt und durch Erfahrung gegeben werden müssen, innerlich bestimmen zu wollen — so wie wir z. B. der Seele unter andern auch eine *vim locomotivam* beilegen, weil wirklich Bewegungen des Körpers entspringen, deren Ursache in ihren Vorstellungen liegt, ohne ihr darum die einzige Art, wie wir bewegende Kräfte kennen (nämlich durch Druck, Stoss, mithin Bewegung, welche jederzeit ein ausgedehntes Wesen voraussetzen), beilegen zu wollen: — eben so werden wir Etwas, das den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines nothwendigen moralischen Endzwecks enthält, annehmen müssen, dieses aber nach Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung, uns als ein weises, nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes, Wesen denken können, und der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen gemäss, als von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge denken müssen, um nur das Verhältniss dieses alle unsere Erkenntnissvermögen übersteigenden Wesens zum Objecte unserer praktischen Vernunft auszudrücken, ohne doch dadurch die einzige uns bekannte Causalität dieser Art, nämlich einen Verstand und Willen ihm darum theoretisch beilegen, ja selbst auch nur die an ihm gedachte Causalität in Ansehung dessen, was für uns Endzweck ist, als in diesem Wesen selbst von der Causalität in Ansehung der Natur (und deren Zweckbestimmungen überhaupt) objectiv unterscheiden zu wollen, sondern diesen Unterschied nur als subjectiv nothwendig, für die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens, und gültig für die reflectirende, nicht für die objectiv bestimmende Urtheilskraft, annehmen können. Wenn es aber aufs Praktische ankommt, so ist ein solches regulatives Princip (für die Klugheit oder Weisheit), dem, was nach Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen von uns auf gewisse Weise allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäss zu handeln, zugleich constitutiv, d. i. praktisch bestimmend; indessen dass eben dasselbe, als Princip, die objective Möglichkeit der Dinge zu beurtheilen, keineswegs theoretisch-bestimmend (dass nämlich auch dem Objecte die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unserm Vermögen zu denken zukommt), sondern ein blos regulatives Princip für die reflectirende Urtheilskraft ist.

Anmerkung.

Dieser moralische Beweis ist nicht etwa ein neu erfundener, sondern allenfalls nur ein neu erörterter Beweisgrund; denn er hat vor der frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens schon in demselben gelegen und wird mit der fortgehenden Cultur desselben nur immer mehr entwickelt. Sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflectiren anfingen, in einer Zeit, wo sie über die Zweckmässigkeit der Natur noch gleichgültig wegsahen, sie nutzten, ohne sich dabei etwas Anderes als den gewohnten Lauf der Natur zu denken, musste sich das Urtheil unvermeidlich einfinden: dass es im Ausgange nimmermehr einerlei seyn könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewaltthätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden kein Glück, oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es ist, als ob sie in sich eine Stimme wahrnähmen, es müsse anders zugehen; mithin musste auch die, obgleich dunkle Vorstellung von Etwas, dem sie nachzustreben sich verbunden fühlten, verborgen liegen, womit ein solcher Ausschlag sich gar nicht zusammenreimen lasse, oder womit, wenn sie den Weltlauf einmal als die einzige Ordnung der Dinge ansahen, sie wiederum jene innere Zweckbestimmung ihres Gemüths nicht zu vereinigen wussten. Nun mochten sie die Art, wie eine solche Unregelmässigkeit (welche dem menschlichen Gemüthe weit empörender seyn muss, als der blinde Zufall, den man etwa der Naturbeurtheilung zum Princip unterlegen wollte) ausgeglichen werden könne, sich auf mancherlei noch so grobe Art vorstellen, so konnten sie sich doch niemals ein anderes Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem inneren Sittengesetze erdenken, als eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache, weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck, ausser ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, im Widerspruche stehen. Über die Beschaffenheit jener Weltursache konnten sie nun manchen Unsinn ausbrüten; jenes moralische Verhältniss in der Weltregierung blieb immer dasselbe, welches für die unangebauteste Vernunft, so ferne sie sich als praktisch betrachtet, allgemein fasslich ist, mit der hingegen die speculative bei Weitem nicht gleichen Schritt halten kann. — Auch wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach, durch dieses moralische Interesse allererst die Aufmerksamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege gemacht, die alsdann jene Idee zu bestärken vortrefflich diente, sie aber doch nicht gründen, noch weniger jenes entbehren konnte, weil selbst die Nachforschung der Zwecke der Natur nur in Beziehung auf den Endzweck dasjenige unmittelbare Interesse bekommt, welches sich in der Bewunderung derselben, ohne Rücksicht auf irgend daraus zu ziehenden Vortheil, in so grossem Maasse zeigt.

§. 88.

Von dem Nutzen des moralischen Arguments.

Die Einschränkung der Vernunft, in Ansehung aller unserer Ideen vom Übersinnlichen, auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs, hat, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen, dass sie verhütet, dass Theologie sich in **Theosophie** (in Vernunft verwirrende, überschwängliche Begriffe) versteige, oder zur **Dämonologie** (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke; dass Religion in Theurgie (einen schwärmerischen Wahn, von andern übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluss haben zu können), oder in Idololatrie (einen abergläubischen Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung, wohlgefällig machen zu können) gerathe[*].

---

[*] Abgötterei im praktischen Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas anderes, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung seyn

Denn wenn man der Eitelkeit oder Vermessenheit des Vernünftelns in Ansehung dessen, was über die Sinnenwelt hinausliegt, auch nur das Mindeste theoretisch (und Erkenntniss erweiternd) zu bestimmen einräumt, wenn man mit Einsichten vom Daseyn und der Beschaffenheit der göttlichen Natur, von seinem Verstande und Willen, den Gesetzen beider und den daraus auf die Welt abfliessenden Eigenschaften gross zu thun verstattet, so möchte ich wohl wissen, wo und an welcher Stelle man die Anmaassungen der Vernunft begrenzen wolle; denn, wo jene Einsichten hergenommen sind, eben daher können ja noch mehrere (wenn man nur, wie man meint, sein Nachdenken anstrengte) erwartet werden. Die Begrenzung solcher Ansprüche müsste doch nach einem gewissen Princip geschehen, nicht etwa blos aus dem Grunde, weil wir finden, dass alle Versuche mit denselben bisher fehlgeschlagen sind; denn das beweist nichts wider die Möglichkeit eines bessern Ausschlags, hier aber ist kein Princip möglich, als entweder anzunehmen, dass in Ansehung des Übersinnlichen schlechterdings gar nichts theoretisch (als lediglich nur negativ) bestimmt werden könne, oder dass unsere Vernunft eine noch unbenutzte Fundgrube, zu wer weiss wie grossen, für uns und unsere Nachkommen aufbewahrten erweiternden Kenntnissen, in sich enthalte. — Was aber Religion betrifft, d. i. die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber, so muss, wenn die theoretische Erkenntniss desselben vorhergehen müsste, die Moral sich nach der Theologie richten, und nicht allein statt einer inneren nothwendigen Gesetzgebung der Vernunft eine äussere willkührliche eines obersten Wesens eingeführt, sondern auch in dieser Alles, was unsere Einsicht in die

---

könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäss zu seyn. Denn so rein und frei von sinnlichen Bildern man auch in theoretischer Rücksicht jenen Begriff gefasst haben mag, so ist er im Praktischen alsdann dennoch als ein Ideal, d. i. der Beschaffenheit seines Willens nach, anthropomorphistisch vorgestellt.

Natur desselben Mangelhaftes hat, sich auch auf die sittliche Vorschrift erstrecken, und so die Religion unmoralisch machen und verkehren.

In Ansehung der Hoffnung eines künftigen Lebens, wenn wir, statt des Endzwecks, den wir, der Vorschrift des moralischen Gesetzes gemäss, selbst zu vollführen haben, zum Leitfaden des Vernunfturtheils über unsere Bestimmung (welches also nur in praktischer Beziehung als nothwendig oder annehmungswürdig betrachtet wird) unser theoretisches Erkenntnissvermögen befragen, giebt die Seelenlehre in dieser Absicht, so wie oben die Theologie, nichts mehr als einen negativen Begriff von unserm denkenden Wesen; dass nämlich keines seiner Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes materialistisch erklärt werden könne, dass also von ihrer abgesonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer ihrer Persönlichkeit nach dem Tode uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urtheil aus speculativen Gründen durch unser gesammtes theoretisches Erkenntnissvermögen möglich sey. Da also Alles hier der teleologischen Beurtheilung unseres Daseyns in praktischer nothwendiger Rücksicht und der Annehmung unserer Fortdauer, als der zu dem uns von der Vernunft schlechterdings aufgegebenen Endzweck erforderlichen Bedingung, überlassen bleibt, so zeigt sich hier zugleich der Nutzen (der zwar beim ersten Anblick Verlust zu seyn scheint), dass, so wie die Theologie für uns nie Theosophie werden kann, die rationale Psychologie niemals Pneumatologie als erweiternde Wissenschaften werden könne, so wie sie andererseits auch gesichert ist, in keinen Materialism zu verfallen, sondern dass sie vielmehr blos Anthropologie des innern Sinnes, d. i. Kenntniss unseres denkenden Selbst im Leben sey, und als theoretisches Erkenntniss auch blos empirisch bleibe, dagegen die rationale Psychologie, was die Frage über unsere ewige Existenz betrifft, gar keine theoretische Wissenschaft ist, sondern auf einem einzigen Schlusse der moralischen Teleologie beruht, wie denn auch ihr ganzer Gebrauch, blos der letztern als unserer praktischen Bestimmung wegen, nothwendig ist.

§. 89.

Von der Art des Fürwahrhaltens in einem teleologischen[*] Beweise des Daseyns Gottes.

Zuerst wird zu jedem Beweise, er mag (wie bei dem durch Beobachtung des Gegenstandes oder Experiment) durch unmittelbare empirische Darstellung dessen, was bewiesen werden soll, oder durch Vernunft *a priori* aus Principien geführt werden, erfordert, dass er nicht überrede, sondern überzeuge, oder wenigstens auf Überzeugung wirke, d. i. dass der Beweisgrund, oder der Schluss, nicht ein blos subjectiver (ästhetischer) Bestimmungsgrund des Beifalls (blosser Schein), sondern objectivgültig und ein logischer Grund der Erkenntniss sey: denn sonst wird der Verstand berückt, aber nicht überführt. Von jener Art eines Scheinbeweises ist derjenige, welcher vielleicht in guter Absicht, aber doch mit vorsätzlicher Verhehlung seiner Schwäche, in der natürlichen Theologie geführt wird, wenn man die grosse Menge der Beweisthümer eines Ursprungs der Naturdinge nach dem Princip der Zwecke herbeizieht und sich den blos subjectiven Grund der menschlichen Vernunft zu Nutze macht, nämlich den ihr eigenen Hang, wo es nur ohne Widerspruch geschehen kann, statt vieler Principien ein einziges und, wo in diesem Princip nur einige oder auch viele Erfordernisse zur Bestimmung eines Begriffs angetroffen werden, die übrigen hinzuzudenken, um den Begriff des Dinges durch willkührliche Ergänzung zu vollenden. Denn freilich, wenn wir so viele Producte in der Natur antreffen, die für uns Anzeigen einer verständigen Ursache sind, warum sollen wir statt vieler solcher Ursachen nicht lieber eine einzige und zwar an dieser nicht etwa blos grossen Verstand, Macht u. s. w., sondern nicht vielmehr Allweisheit, Allmacht, mit Einem Worte sie als eine solche, die den für alle mögliche Dinge zureichenden Grund solcher Eigenschaften enthalte, denken und über das diesem einigen alles vermögenden Urwesen, nicht blos für die Naturgesetze und Producte Verstand, sondern auch als moralischen Weltursache höchste sittliche praktische Vernunft beilegen; da durch diese Vollendung des Begriffs ein für Natureinsicht sowohl als moralische Weisheit zusammen hinreichendes Princip angegeben wird und kein nur einigermaassen gegründeter Einwurf wider die Möglichkeit einer solchen Idee gemacht werden kann? Werden hierbei nun zugleich die moralischen Triebfedern des Gemüths in Bewegung gesetzt und ein lebhaftes Interesse der letzteren mit rednerischer Stärke (deren sie auch wohl würdig sind) hinzugefügt, so entspringt daraus eine Überredung von der objectiven Zulänglichkeit des Beweises und ein (in den meisten Fällen seines Gebrauchs) auch heilsamer Schein, der aller Prüfung der logischen Schärfe desselben sich ganz überhebt und sogar dawider, als ob ihr ein frevelhafter Zweifel zum Grunde läge, Abscheu und Widerwillen trägt. — Nun ist hier wider wohl nichts zu sagen, so ferne man auf populäre Brauchbarkeit eigentlich Rücksicht nimmt. Allein da doch die Zerfällung desselben in die zwei ungleichartigen Stücke, die dieses Argument enthält, nämlich in das, was zur physischen, und das, was zur moralischen Teleologie gehört, nicht abgehalten werden kann und darf, indem die Zusammenschmelzung beider es unkenntlich macht, wo der eigentliche Nerv des Beweises liege und an welchem Theile und wie er musste bearbeitet werden, um für die Gültigkeit desselben vor der schärfsten Prüfung Stand halten zu können (selbst wenn man an einem Theile die Schwäche unserer Vernunfteinsicht einzugestehen genöthigt seyn sollte): so ist es für den Philosophen Pflicht (gesetzt dass er auch die Anforderung der Aufrichtigkeit an ihn für nichts rechnete), den obgleich noch so heilsamen Schein, welchen eine solche Vermengung hervorbringen kann, aufzudecken, und, was blos zur Überredung gehört, von dem, was auf Überzeugung führt (die beide nicht blos dem Grade, sondern selbst der Art nach unterschiedene Bestimmungen des Beifalls sind), abzusondern, um die Gemüthsfassung in diesem Beweise in ihrer ganzen Lauterkeit offen darzustellen und diesen der strengsten Prüfung freimüthig unterwerfen zu können.

---

[*] In den Originalen: moralischen. R.

Ein Beweis aber, der auf Überzeugung angelegt ist, kann wiederum zwiefacher Art seyn, entweder ein solcher, der, was der Gegenstand an sich sey, oder was er für uns (Menschen überhaupt), nach den uns nothwendigen Vernunftprincipien seiner Beurtheilung, sey (ein Beweis *κατ' ἀλήθειαν* oder *κατ' ἄνθρωπον*, das letztere Wort in allgemeiner Bedeutung für Menschen überhaupt genommen), ausmachen soll. Im ersteren Falle ist er auf hinreichende Principien für die bestimmende, im zweiten blos für die reflectirende Urtheilskraft gegründet. Im letztern Falle kann er, auf blos theoretischen Principien beruhend, niemals auf Überzeugung wirken; legt er aber ein praktisches Vernunftprincip zum Grunde (welches mithin allgemein und nothwendig gilt), so darf er wohl auf eine, in reiner praktischer Absicht hinreichende, d. i. moralische Überzeugung Anspruch machen. Ein Beweis aber wirkt auf Überzeugung, ohne noch zu überzeugen, wenn er auf dem Wege dazu geführt wird, d. i. nur objective Gründe dazu in sich enthält, die, ob sie gleich noch nicht zur Gewissheit hinreichend, dennoch von der Art sind, dass sie nicht blos als subjective Gründe des Urtheilens zur Überredung dienen.

Alle theoretischen Beweisgründe reichen nun entweder zu 1. zum Beweise durch logisch-strenge Vernunftschlüsse, oder, wo dieses nicht ist, 2. zum Schlusse nach der Analogie; oder findet auch dieses etwa nicht statt, doch noch 3. zur wahrscheinlichen Meinung, oder endlich 4., was das Mindeste ist, zur Annehmung eines blos möglichen Erklärungsgrundes, als Hypothese. — Nun sage ich, dass alle Beweisgründe überhaupt, die auf theoretische Überzeugung wirken, kein Fürwahrhalten dieser Art von dem höchsten bis zum niedrigsten Grade desselben bewirken können, wenn der Satz, die Existenz eines Urwesens, als eines Gottes, in der, dem ganzen Inhalte dieses Begriffs angemessenen Bedeutung, nämlich als eines moralischen Welturhebers, mithin so, dass durch ihn zugleich der Endzweck der Schöpfung angegeben wird, bewiesen werden soll.

1. Was den logisch-gerechten, vom Allgemeinen zum Besonderen fortgehenden, Beweis betrifft, so ist in der Kritik hinreichend dargethan worden: dass, da dem Begriffe von einem Wesen, welches über die Natur hinaus zu suchen ist, keine uns mögliche Anschauung correspondirt, dessen Begriff also selbst so ferne er durch synthetische Prädicate theoretisch bestimmt werden soll, für uns jederzeit problematisch bleibt, schlechterdings kein Erkenntniss desselben (wodurch der Umfang unseres theoretischen Wissens im Mindesten erweitert würde) statt finde und unter die allgemeinen Principien der Natur der Dinge der besondere Begriff eines übersinnlichen Wesens gar nicht subsumirt werden könne, um von jenen auf dieses zu schliessen; weil jene Principien lediglich für die Natur, als Gegenstand der Sinne gelten.

2. Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen, eben in dem Puncte ihrer Ungleichartigkeit, eines derselben doch nach einer Analogie[*] mit dem andern den-

---

[*] Analogie (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), so ferne sie, ungeachtet der specifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich (d. i. ausser diesem Verhältnisse betrachtet), welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten, statt findet. So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Thiere, in Vergleichung mit denen des Menschen, den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft und wollen damit zugleich anzeigen, dass der Grund des thierischen Kunstvermögens, unter der Benennung eines Instincts, von der Vernunft in der That specifisch

ken, aber aus dem, worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere schliessen, d. i. dieses Merkmal des specifischen Unterschiedes auf das andere übertragen. So kann ich mir, nach der Analogie mit dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, in der wechselseitigen Anziehung und Abstossung der Körper unter einander, auch die Gemeinschaft der Glieder eines gemeinen Wesens nach Regeln des Rechts denken, aber jene specifischen Bestimmungen (die materielle Anziehung oder Abstossung) nicht auf diese übertragen und sie den Bürgern beilegen, um ein System, welches Staat heisst, auszumachen. — Eben so dürfen wir wohl die Causalität des Urwesens in Ansehung der Dinge der Welt, als Naturzwecke, nach der Analogie eines Ver-

---

unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Biber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältniss habe. — Deswegen aber kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen Vernunft braucht, nicht schliessen, dass der Biber auch dergleichen haben müsse, und es einen Schluss nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Thiere (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können), mit der des Menschen (dessen wir uns unmittelbar bewusst sind) verglichen, können wir ganz richtig nach der Analogie schliessen, dass die Thiere auch nach Vorstellungen handeln (nicht wie Cartesius will Maschinen sind), und, ungeachtet ihrer specifischen Verschiedenheit, doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei sind. Das Princip der Befugniss, so zu schliessen, liegt in der Einerleiheit des Grundes, die Thiere in Ansehung gedachter Bestimmung mit dem Menschen, als Menschen, so weit wir sie äusserlich nach ihren Handlungen mit einander vergleichen, zu einerlei Gattung zu zählen, es ist *par ratio*. Eben so kann ich die Causalität der obersten Weltursache, in der Vergleichung der zweckmässigen Producte derselben in der Welt mit den Kunstwerken des Menschen, nach der Analogie eines Verstandes denken, aber nicht auf diese Eigenschaften in demselben nach der Analogie schliessen; weil hier das Princip der Möglichkeit einer solchen Schlussart gerade mangelt, nämlich die *paritas rationis*, das höchste Wesen mit dem Menschen (in Ansehung ihrer beiderseitigen Causalität) zu einer und derselben Gattung zu zählen. Die Causalität der Weltwesen, die immer sinnlich-bedingt (dergleichen ist die durch Verstand), kann nicht auf ein Wesen übertragen werden, welches mit jenem keinen Gattungsbegriff, als den eines Dinges überhaupt gemein hat.

standes, als Grundes der Formen gewisser Producte, die wir Kunstwerke nennen, denken (denn dieses geschieht nur zum Behuf des theoretischen oder praktischen Gebrauchs unseres Erkenntnissvermögens, den wir von diesem Begriffe in Ansehung der Naturdinge in der Welt, nach einem gewissen Princip, zu machen haben), aber wir können daraus, dass unter Weltwesen der Ursache einer Wirkung, die als künstlich beurtheilt wird, Verstand beigelegt werden muss, keineswegs nach einer Analogie schliessen, dass auch dem Wesen, das von der Natur gänzlich unterschieden ist, in Ansehung der Natur selbst eben dieselbe Causalität, die wir am Menschen wahrnehmen, zukomme, weil dieses eben den Punct der Ungleichartigkeit betrifft, der zwischen einer in Ansehung ihrer Wirkungen sinnlich-bedingten Ursache und dem übersinnlichen Urwesen selbst im Begriffe desselben gedacht wird, und also auf diesen nicht übergetragen werden kann. — Eben darin, dass ich mir die göttliche Causalität nur nach der Analogie mit einem Verstande (welches Vermögen wir an keinem anderen Wesen als dem sinnlich-bedingten Menschen kennen) denken soll, liegt das Verbot, ihm diesen in der eigentlichen Bedeutung beizulegen*.

3. **Meinen** findet in Urtheilen *a priori* gar nicht statt; sondern man erkennt durch sie entweder Etwas als ganz gewiss, oder gar nichts. Wenn aber auch die gegebenen Beweisgründe, von denen wir ausgehen (wie hier von den Zwecken in der Welt), empirisch sind, so kann man mit diesen doch über die Sinnenwelt hinaus nichts meinen, und solchen gewagten Urtheilen den mindesten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zugestehen. Denn Wahrscheinlichkeit ist ein Theil einer in einer gewissen Reihe der

---

[*] Man vermisst dadurch nicht das Mindeste in der Vorstellung der Verhältnisse dieses Wesens zur Welt, sowohl was die theoretischen als praktischen Folgerungen aus diesem Begriffe betrifft. Was es an sich selbst sey, erforschen zu wollen, ist ein eben so zweckloser, als vergeblicher Vorwitz.

Gründe möglichen Gewissheit (die Gründe derselben werden darin mit dem Zureichenden, als Theile mit einem Ganzen, verglichen), zu welchen jener unzureichende Grund muss ergänzt werden können. Weil sie aber als Bestimmungsgründe der Gewissheit eines und desselben Urtheils gleichartig seyn müssen, indem sie sonst nicht zusammen eine Grösse (dergleichen die Gewissheit ist) ausmachen würden: so kann nicht ein Theil derselben innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung, ein anderer ausserhalb aller möglichen Erfahrung liegen, mithin, da blos-empirische Beweisgründe auf nichts Übersinnliches führen, der Mangel in der Reihe derselben auch durch nichts ergänzt werden kann, so findet in dem Versuche, durch sie zum Übersinnlichen und einer Erkenntniss desselben zu gelangen, nicht die mindeste Annäherung, folglich in einem Urtheile über das letztere durch von der Erfahrung hergenommene Argumente auch keine Wahrscheinlichkeit statt.

4. Was als *Hypothese* zu Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erscheinung dienen soll, davon muss wenigstens die Möglichkeit völlig gewiss seyn. Es ist genug, dass ich bei einer Hypothese auf die Erkenntniss der Wirklichkeit (die in einer für wahrscheinlich ausgegebenen Meinung noch behauptet wird) Verzicht thue; mehr kann ich nicht preis geben; die Möglichkeit dessen, was ich einer Erklärung zum Grunde lege, muss wenigstens keinem Zweifel ausgesetzt seyn, weil sonst der leeren Hirngespinnste kein Ende seyn würde. Die Möglichkeit aber eines nach gewissen Begriffen bestimmten übersinnlichen Wesens anzunehmen, da hierzu keine von den erforderlichen Bedingungen einer Erkenntniss, nach dem, was in ihr auf Anschauung beruht, gegeben ist, und also der blosse Satz des Widerspruchs (der nichts als die Möglichkeit des Denkens und nicht des gedachten Gegenstandes selbst beweisen kann) als Kriterium dieser Möglichkeit übrig bleibt, würde eine völlig grundlose Voraussetzung seyn.

Das Resultat hiervon ist, dass für das Daseyn des Urwesens, als einer Gottheit, oder der Seele, als eines unsterblichen Geistes, schlechterdings kein **Beweis** in theoretischer Absicht, um auch nur den mindesten Grad des Fürwahrhaltens zu **wirken**, für die menschliche Vernunft möglich sey: und dieses aus dem ganz begreiflichen Grunde, weil zur Bestimmung der Ideen des Ubersinnlichen für uns gar kein Stoff da ist, indem **wir** diesen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müssten, ein solcher aber jenem Objecte schlechterdings nicht angemessen ist, aber, ohne alle Bestimmung derselben, nichts mehr, als der Begriff von einem nicht-sinnlichen **Etwas** übrig bleibt, welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte, der noch kein Erkenntniss (als **Erweiterung** des Begriffs) von seiner inneren Beschaffenheit ausmacht.

§. 90.

Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben.

Wenn wir blos auf die Art sehen, wie Etwas **für uns** (nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vorstellungskräfte) Object der Erkenntniss *(res cognoscibilis)* seyn kann: so werden alsdann die Begriffe nicht mit den Objecten, sondern blos mit unserm Erkenntnissvermögen und dem Gebrauche, den diese von der gegebenen Vorstellung (in theoretischer oder praktischer Absicht) machen können, zusammengehalten, und die Frage, ob Etwas ein erkennbares Wesen sey oder nicht, ist keine Frage, die die Möglichkeit der Dinge selbst, sondern unserer Erkenntniss derselben angeht.

Erkennbare Dinge sind nun von dreifacher Art: **Sachen der Meinung** *(opinabile)*, **Thatsachen** *(scibile)* und **Glaubenssachen** *(mere credibile)*.

1. Gegenstände der blossen Vernunftideen, die für das theoretische Erkenntniss gar nicht in irgend einer mög-

lichen Erfahrung dargestellt werden können, sind so ferne noch gar nicht erkennbare Dinge, mithin kann man in Ansehung ihrer nicht einmal meinen; wie denn *a priori* zu meinen schon an sich ungereimt und der gerade Weg zu lauter Hirngespinnsten ist. Entweder unser Satz *a priori* ist also gewiss, oder er enthält gar nichts zum Fürwahrhalten. Also sind Meinungssachen jederzeit Objecte einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntniss (Gegenstände der Sinnenwelt), die aber, nach dem blossen Grade dieses Vermögens, den wir besitzen, für uns unmöglich ist. So ist der Äther der neuern Physiker, eine elastische, alle andern Materien durchdringende (mit ihnen innigst vermischte) Flüssigkeit, eine blosse Meinungssache, immer doch noch von der Art, dass, wenn die äussern Sinne im höchsten Grade geschärft wären, er wahrgenommen werden könnte; der aber nie in irgend einer Beobachtung, oder Experimente, dargestellt werden kann. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, ist eine Sache der Meinung; denn, wenn wir diesen näher kommen könnten, welches an sich möglich ist, würden wir, ob sie sind, oder nicht sind, durch Erfahrung ausmachen; aber wir werden ihnen niemals so nahe kommen, und so bleibt es beim Meinen. Allein Meinen: dass es reine, ohne Körper denkende Geister im materiellen Univers gebe (wenn man nämlich gewisse dafür ausgegebene Erscheinungen, wie billig, von der Hand weist), heisst dichten, und ist gar keine Sache der Meinung, sondern eine blosse Idee, welche übrig bleibt, wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt, und ihm doch das Denken übrig lässt. Ob aber alsdann das Letztere (welches wir nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Körper kennen) übrig bleibe, können wir nicht ausmachen. Ein solches Ding ist ein vernünfteltes Wesen *(ens rationis ratiocinantis)*, kein Vernunftwesen *(ens rationis ratiocinatae)*, von welchem letzteren es doch möglich ist, die objective Realität seines Begriffs, wenigstens für den praktischen Gebrauch der Vernunft, hinreichend darzuthun, weil dieser, der seine eigenthümlichen und apodiktisch gewissen Principien *a priori* hat, ihn sogar erheischt (postulirt).

2. Gegenstände für Begriffe, deren objective Realität (es sey durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung, und, im ersteren Falle, aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen correspondirenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind Thatsachen *(res facti)**, dergleichen sind die mathematischen Eigenschaften der Grössen (in der Geometrie), weil sie einer Darstellung *a priori* für den theoretischen Vernunftgebrauch fähig sind. Ferner sind Dinge, oder Beschaffenheiten derselben, die durch Erfahrung (eigene oder fremde Erfahrung, vermittelst der Zeugnisse) dargethan werden können, gleichfalls Thatsachen. — Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit, fähig ist) unter den Thatsachen, und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität, als einer besondern Art von Causalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwänglich seyn würde), sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und, diesen gemäss, in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun lässt. — Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist und unter die *scibilia* mit gerechnet werden muss.

3. Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sey als Folgen, oder als Gründe) *a priori* gedacht werden müs-

---

* Ich erweitere hier, wie mich dünkt mit Recht den Begriff einer Thatsache über die gewöhnliche Bedeutung dieses Worts. Denn es ist nicht nöthig, ja nicht einmal thunlich, diesen Ausdruck blos auf die wirkliche Erfahrung einzuschränken, wenn von dem Verhältnisse der Dinge zu unseren Erkenntnissvermögen die Rede ist, da eine blos mögliche Erfahrung schon hinreichend ist, um von ihnen blos als Gegenständen einer bestimmten Erkenntnissart, zu reden.

sen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwänglich sind, sind blosse Glaubenssachen. Dergleichen ist das höchste durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt, dessen Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung, mithin für den theoretischen Vernunftgebrauch hinreichend, seiner objectiven Realität nach bewiesen werden kann, aber doch durch praktische reine Vernunft geboten ist, und mithin als möglich angenommen werden muss. Diese gebotene Wirkung ist, zusammt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen ihrer Möglichkeit, nämlich dem Daseyn Gottes und der Seelen Unsterblichkeit, Glaubenssachen *(res Fidei)* und zwar die einzigen unter allen Gegenständen, die so genannt werden können*. Denn ob von uns gleich, was wir nur von der Erfahrung Anderer durch Zeugniss lernen können, geglaubt werden muss, so ist es darum doch noch nicht an sich Glaubenssache; denn bei jener Zeugen einem war es doch eigene Erfahrung und Thatsache, oder wird als solche vorausgesetzt. Zu dem muss es möglich seyn, durch diesen Weg (des historischen Glaubens) zum Wissen zu gelangen, und die Objecte der Geschichte, wie Alles überhaupt, was zu wissen nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen wenigstens möglich ist, gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Thatsachen. Nur Gegenstände der reinen Vernunft können allenfalls Glaubenssachen seyn, aber nicht als Gegenstände der blossen reinen speculativen Vernunft, denn da können sie gar nicht einmal mit Sicherheit zu den Sachen, d. i. Objecten jenes für uns möglichen Erkenntnisses gezählt werden. Es sind Ideen, d. i. Begriffe, denen man die objective Realität theoretisch nicht sichern kann. Dagegen ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck das, wodurch wir allein würdig werden können, selbst Endzweck einer Schöpfung zu seyn, eine Idee, die für uns in praktischer Beziehung objective Realität hat, und Sache, aber darum, weil wir diesem Begriffe in theoretischer Absicht diese Realität nicht verschaffen können, blosse Glaubenssache der reinen Vernunft, mit ihm aber zugleich Gott und Unsterblichkeit, als die Bedingungen, unter denen allein wir nach der Beschaffenheit unserer (der menschlichen) Vernunft uns die Möglichkeit jenes Effects des gesetzmässigen Gebrauchs unserer Freiheit denken können. Das Fürwahrhalten aber in Glaubenssachen ist ein Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube, der nichts für das theoretische, sondern blos für das praktische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete reine Vernunfterkenntniss, beweist und die Speculation gar nicht erweitert. Wenn das oberste Princip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so wird zugleich die Möglichkeit ihres höchsten Objects, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, dadurch zugleich mit postulirt. Dadurch wird nun das Erkenntniss der letzteren weder Wissen noch Meinung von dem Daseyn und der Beschaffenheit dieser Bedingungen, als theoretische Erkenntnissart, sondern blos Annahme, in praktischer und dazu gebotener Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft.

---

* Glaubenssachen sind aber darum nicht Glaubensartikel, wenn man unter den letzteren solche Glaubenssachen versteht, zu deren Bekenntniss (innerem oder äusserem) man verpflichtet werden kann: dergleichen also die natürliche Theologie nicht enthält. Denn da sie, als Glaubenssachen Fürwahrhalten (gleich den Thatsachen) auf theoretische Beweise nicht gründen können, so ist es ein freies Fürwahrhalten und auch nur als ein solches mit der Moralität des Subjects vereinbar.

Würden wir auch auf die Zwecke der Natur, den uns die physische Teleologie in so reichem Maasse vorlegt, einen bestimmten Begriff von einer verständigen Weltursache scheinbar gründen können, so wäre das Daseyn dieses Wesens doch nicht Glaubenssache. Denn da dieses nicht zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht, sondern nur zur Erklärung der Natur angenommen wird, so würde es blos die unserer Vernunft angemessenste Meinung und Hypothese seyn. Nun führt jene Teleologie keineswegs auf einen bestimmten Begriff von Gott, der hingegen allein in dem von einem moralischen Welturheber angetroffen wird, weil dieser allein den Endzweck angiebt, zu welchem wir uns nur so ferne zählen können, als wir dem, was uns das moralische Gesetz als Endzweck auferlegt, mithin uns verpflichtet, uns gemäss verhalten. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur durch die Beziehung auf das Object unserer Pflicht, als Bedingung der Möglichkeit, den Endzweck derselben zu erreichen, den Vorzug in unserm Fürwahrhalten als Glaubenssache zu gelten: dagegen eben derselbe Begriff doch sein Object nicht als Thatsache geltend machen kann, weil, obzwar die Nothwendigkeit der Pflicht für die praktische Vernunft wohl klar ist, doch die Erreichung des Endzwecks derselben, so ferne er nicht ganz in unserer Gewalt ist, nur zum Behuf des praktischen Gebrauchs der Vernunft angenommen, also nicht, so wie die Pflicht selbst, praktisch nothwendig ist*.

---

* Der Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht der Grund der Pflicht; denn dieser liegt im moralischen Gesetze, welches, als formales praktisches Princip, kategorisch leitet, unangesehen der Objecte des Begehrungsvermögens (der Materie des Wollens), mithin irgend eines Zwecks. Diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derselben unter das Princip der Allgemeingültigkeit), worin allein ihr innerer moralischer Werth besteht, ist gänzlich in unserer Gewalt, und ich kann von der Möglichkeit, oder Unausführbarkeit, der Zwecke, die mir jenem Gesetze gemäss zu befördern obliegen, gar wohl abstrahiren (weil in ihnen nur der äussere Werth meiner Handlungen besteht), als Etwas, das nie völlig in meiner Gewalt ist, um nur darauf zu sehen, was meines Thuns ist. Allein die Absicht, den Endzweck aller vernünftigen Wesen (Glückseligkeit, so weit sie einstimmig mit der Pflicht möglich ist) zu befördern, ist doch, eben durch das Gesetz der Pflicht, auferlegt. Aber die speculative Vernunft sieht die Ausführbarkeit derselben (weder von Seiten unseres eigenen physischen Vermögens, noch der Mitwirkung der Natur) gar nicht ein, vielmehr muss sie aus solchen Ursachen, so viel wir vernünftiger Weise urtheilen können, einen solchen Erfolg unseres Wohlverhaltens von der blossen Natur (in uns und ausser uns), ohne Gott und Unsterblichkeit anzunehmen, für eine ungegründete, nichtige, wenn gleich wohlgemeinte Erwartung halten, und, wenn sie von diesem Urtheile völlige Gewissheit haben könnte, das moralische Gesetz selbst als blosse Täuschung unserer Vernunft in praktischer Rücksicht ansehen. Da aber die speculative Vernunft sich völlig überzeugt, dass

Glaube (als *habitus*, nicht als *actus*) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniss unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, um der Verbindlichkeit zu demselben willen als wahr anzunehmen* (ob zwar die Möglichkeit desselben, aber eben sowohl auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann). Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen). Der Glaube also, der sich auf besondere Gegenstände, die nicht Gegenstände des möglichen Wissens oder Meinens sind, bezieht (in welchem letztern Falle er, vornämlich im historischen, Leichtgläubigkeit und nicht Glaube heissen müsste), ist ganz

---

das Letztere nie geschehen kann, dagegen aber jene Ideen, deren Gegenstand über die Natur hinaus liegt, ohne Widerspruch gedacht werden können, so wird sie für ihr eigenes praktisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, also in moralischer Rücksicht, jene Ideen als real anerkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen.

* Es ist ein Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes. Denn ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten seyn, ohne dass diese zugleich die Erreichbarkeit desselben, wenn gleich ungewiss, verspreche und hiermit auch das Fürwahrhalten der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen unsere Vernunft sich diese allein denken kann. Das Wort *Fides* drückt dieses auch schon aus, und es kann nur bedenklich scheinen, wie dieser Ausdruck und diese besondere Idee in die moralische Philosophie hineinkomme, da sie allererst mit dem Christenthume eingeführt worden und die Annahme derselben vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung ihrer Sprache zu seyn scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der grössten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen.

moralisch. Er ist ein freies Fürwahrhalten, nicht wozu dogmatische Beweise für die theoretisch bestimmende Urtheilskraft anzutreffen sind, noch wozu wir uns verbunden halten, sondern dessen, was wir, zum Behuf einer Absicht nach Gesetzen der Freiheit, annehmen, aber doch nicht, wie etwa eine Meinung, ohne hinreichenden Grund, sondern als in der Vernunft (ob wohl nur in Ansehung ihres praktischen Gebrauchs), *für die Absicht derselben hinreichend*, gegründet; denn ohne ihn hat die moralische Denkungsart bei dem Verstosse gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft zum Beweise (der Möglichkeit des Objects der Moralität) keine feste Beharrlichkeit, sondern schwankt zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln. *Ungläubisch seyn*, heisst der Maxime nachhängen, Zeugnissen überhaupt nicht zu glauben; *ungläubig* aber ist der, welcher jenen Vernunftideen, weil es ihnen an theoretischer Begründung ihrer Realität fehlt, darum alle Gültigkeit abspricht. Er urtheilt also dogmatisch. Ein dogmatischer Unglaube kann aber mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht zusammen bestehen (denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinnst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten), wohl aber ein Zweifelglaube, dem der Mangel der Überzeugung durch Gründe der speculativen Vernunft nur Hinderniss ist, welchem eine kritische Einsicht in die Schranken der letztern den Einfluss auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes, praktisches Fürwahrhalten zum Ersatz hinstellen kann.

* * *

Wenn man an die Stelle gewisser verfehlten Versuche in der Philosophie ein anderes Princip aufführen und ihm Einfluss verschaffen will, so gereicht es zu grosser Befriedigung, einzusehen, wie jene und warum sie fehl schlagen mussten.

Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen. Nun glaubte man, dass die Lehre von der Freiheit nur als negative Bedingung für die praktische Philosophie nöthig sey, die Lehre von Gott und der Seelenbeschaffenheit hingegen, zur theoretischen gehörig, für sich und abgesondert dargethan werden müsse, um beide nachher mit dem, was das moralische Gesetz (das nur unter der Bedingung der Freiheit möglich ist) gebietet, damit zu verknüpfen und so eine Religion zu Stande zu bringen. Man kann aber bald einsehen, dass diese Versuche fehl schlagen mussten. Denn aus blossen ontologischen Begriffen von Dingen überhaupt, oder der Existenz eines nothwendigen Wesens, lässt sich schlechterdings kein, durch Prädicate, die sich in der Erfahrung geben lassen und also zum Erkenntnisse dienen könnten, bestimmter Begriff von einem Urwesen machen, der aber, welcher auf Erfahrung von der physischen Zweckmässigkeit der Natur gegründet wurde, könnte wiederum keinen für die Moral, mithin zur Erkenntniss eines Gottes hinreichenden Beweis abgeben. Eben so wenig konnte auch die Seelenkenntniss durch Erfahrung (die wir nur in diesem Leben anstellen) einen Begriff von der geistigen, unsterblichen Natur derselben, mithin für die Moral zureichend, verschaffen. Theologie und Pneumatologie, als Aufgaben zum Behuf der Wissenschaften einer speculativen Vernunft, weil deren Begriff für alle unsere Erkenntnissvermögen überschwänglich ist, können durch keine empirischen Data und Prädicate zu Stande kommen. — Die Bestimmung beider Begriffe, Gottes sowohl als der Seele (in Ansehung dieser ihrer Unsterblichkeit), kann nur durch Prädicate geschehen, die, ob sie gleich selbst nur aus einem übersinnlichen Grunde möglich sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweisen müssen; denn so allein können sie von ganz übersinnlichen Wesen ein Erkenntniss möglich machen. — Dergleichen ist nun der einzige in der menschlichen Vernunft anzutreffende Begriff der Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen, zusammt dem Endzwecke, den jene durch diese vorschreibt, wovon die erstern dem Urheber der Natur, der zweite dem Menschen diejenigen Eigenschaften beizulegen tauglich sind, welche zu der Möglichkeit beider die nothwendige Bedingung enthalten; so dass eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann.

Also liegt der Grund der auf dem blos theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, darin, dass von dem Übersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar kein Erkenntniss möglich ist, und, dass es dagegen auf dem moralischen (des Freiheitsbegriffs) gelingt, hat diesen Grund, dass hier das Übersinnliche, das dabei zum Grunde liegt (die Freiheit), durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stoff zum Erkenntniss des andern Übersinnlichen (des moralischen Endzwecks und den Bedingungen seiner Ausführbarkeit) verschafft, sondern auch als Thatsache seine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen andern, als nur in praktischer Absicht (welche auch die einzige ist, die die Religion bedarf) gültigen Beweisgrund abgeben kann.

Es bleibt hierbei immer sehr merkwürdig, dass unter den drei Vernunftideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die der Freiheit der einzige Begriff des Übersinnlichen ist, welcher seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweist, und eben dadurch die Verknüpfung der beiden andern mit der Natur, aller dreier aber unter einander zu einer Religion möglich macht, und dass wir also in uns ein Princip haben, welches die Idee des Übersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desjenigen ausser uns, zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen, Erkenntniss zu bestimmen vermögend ist, woran die blos speculative Philosophie (die auch von der Freiheit einen blos negativen Begriff geben konnte) verzweifeln musste, mithin der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt-praktischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müsste.

* * *

Allgemeine Anmerkung zur Teleologie.

Wenn die Frage ist: welchen Rang das moralische Argument, welches das Daseyn Gottes nur als Glaubenssache für die praktische reine Vernunft beweist, unter den übrigen in der Philosophie behaupte, so lässt sich dieser ihr ganzer Besitz leicht überschlagen, wo es sich dann ausweist, dass hier nicht zu wählen sey, sondern ihr theoretisches Vermögen, vor einer unpartoiischen Kritik, alle seine Ansprüche von selbst aufgeben müsse.

Auf Thatsache muss sie alles Fürwahrhalten zuvörderst gründen, wenn es nicht völlig grundlos seyn soll, und es kann also nur der einzige Unterschied im Beweisen statt finden, ob auf diese Thatsache ein Fürwahrhalten der daraus gezogenen Folgerung, als Wissen, fürs theoretische, oder, blos als Glauben, fürs praktische Erkenntniss, könne gegründet werden. Alle Thatsachen gehören entweder zum Naturbegriff, der seine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen (oder zu geben möglichen) Gegenständen der Sinne beweist, oder zum Freiheitsbegriffe, der seine Realität durch die Causalität der Vernunft, in Ansehung gewisser durch sie möglicher Wirkungen in der Sinnenwelt, die sie im moralischen Gesetze unwiderleglich postulirt, hinreichend darthut. Der Naturbegriff (blos zur theoretischen Erkenntniss gehörige) ist nun entweder metaphysisch und völlig *a priori*, oder physisch, d. i. *a posteriori* und nothwendig nur durch bestimmte Erfahrung denkbar.

Der metaphysische Naturbegriff (der keine bestimmte Erfahrung voraussetzt) ist also ontologisch.

Der ontologische Beweis vom Daseyn Gottes aus dem Begriffe eines Urwesens ist nun entweder der, welcher aus ontologischen Prädicaten, wodurch es allein durchgängig bestimmt gedacht werden kann, auf das absolut-nothwendige Daseyn, oder aus der absoluten Nothwendigkeit des Daseyns irgend eines Dinges, welches es auch sey, auf die Prädicate des Urwesens schliesst; denn zum Begriffe eines Urwesens gehört, damit es nicht abgeleitet sey, die unbedingte Nothwendigkeit seines Daseyns und (um diese sich vorzustellen) die durchgängige Bestimmung durch den blossen Begriff desselben. Beide Erfordernisse glaubte man nun im Begriffe der ontologischen Idee eines allerrealsten Wesens zu finden: und so entsprangen zwei metaphysische Beweise.

Der einen blos metaphysischen Naturbegriff zum Grunde legende (eigentlich-ontologisch genannte) Beweis schloss aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf seine schlechthin nothwendige Existenz; denn (heisst es) wenn es nicht existirte, so würde ihm eine Realität, nämlich die Existenz mangeln. — Der andere (den man auch den metaphysisch-kosmologischen Beweis nennt) schloss aus der Nothwendigkeit der Existenz irgend eines Dinges (dergleichen, da mir im Selbstbewusstseyn ein Daseyn gegeben ist, durchaus eingeräumt werden muss) auf die durchgängige Bestimmung desselben, als allerrealsten Wesens; weil alles Existirende durchgängig bestimmt, das schlechterdings Nothwendige aber (nämlich was wir als ein solches mithin *a priori* erkennen sollen) durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn muss, welches sich aber nur im Begriffe eines allerrealsten Dinges antreffen lässt. Es ist hier nicht nöthig, die Sophisterei in beiden Schlüssen aufzudecken, welches schon anderwärts geschehen ist, sondern nur zu bemerken, dass solche Beweise, wenn sie sich auch durch allerlei dialektische Subtilität verfechten liessen, doch niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen hinüberkommen und auf den blossen gesunden Verstand den mindesten Einfluss haben könnten.

Der Beweis, welcher einen Naturbegriff, der nur empirisch seyn kann, dennoch aber über die Grenzen der Natur, als Inbegriff der Gegenstände der Sinne, hinausführen soll, zum Grunde legt, kann kein anderer, als der von den Zwecken der Natur seyn, deren Begriff sich zwar nicht *a priori*, sondern nur durch die Erfahrung geben lässt, aber doch einen solchen Begriff von dem Urgrunde der Natur verheisst, welcher unter allen, die wir denken können, allein sich zum Übersinnlichen schickt, nämlich der von einem höchsten Verstande, als Weltursache, welches er auch in der That nach Principien der reflectirenden Urtheilskraft, d. i. nach der Beschaffenheit unseres (menschlichen) Erkenntnissvermögens, vollkommen ausrichtet. — Ob er nun aber aus denselben Datis diesen Begriff eines obersten, d. i. unabhängigen verständigen Wesens auch als eines Gottes, d. i. Urhebers einer Welt unter moralischen Gesetzen, mithin hinreichend bestimmt für die Idee von einem Endzwecke, des Daseyns der Welt, zu liefern im Stande sey, das ist eine Frage, worauf Alles ankommt, wir mögen nun einen theoretisch hinlänglichen Begriff von dem Urwesen zum Behuf der gesammten Naturerkenntniss, oder einen praktischen für die Religion verlangen.

Dieses aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Überzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker, und ein Reimarus in seinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläufig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben. — Allein wodurch gewinnt dieser Beweis so gewaltigen Einfluss aufs Gemüth, vornämlich in der Beurtheilung durch kalte Vernunft (denn die Rührung und Erhebung desselben durch die Wunder der Natur könnte man zur Überredung rechnen) auf eine ruhige, sich gänzlich dahin gebende Beistimmung? Es sind nicht die physischen Zwecke, die alle auf einen unergründlichen Verstand in der Weltursache hindeuten, denn diese sind dazu unzureichend, weil sie das Bedürfniss der fragenden Vernunft nicht befriedigen. Denn wozu sind (fragt diese) alle jene künstlichen Naturdinge, wozu der

Mensch selbst, bei dem wir, als dem letzten für uns denkbaren Zwecke der Natur stehen bleiben müssen, wozu ist diese gesammte Natur da, und was ist der Endzweck so grosser und mannigfaltiger Kunst? Zum Geniessen, oder zum Anschauen, Betrachten und Bewundern (welches, wenn es dabei bleibt, auch nichts weiter als Genuss von besonderer Art ist), als dem letzten Endzweck, warum die Welt und der Mensch selbst da ist, geschaffen zu seyn, kann die Vernunft nicht befriedigen; denn diese setzt einen persönlichen Werth, den der Mensch sich allein geben kann, als Bedingung, unter der allein er und sein Daseyn Endzweck seyn kann, voraus; in Ermangelung dessen (der allein eines bestimmten Begriffs fähig ist) die Zwecke der Natur seiner Nachfrage nicht Genüge thun, vornämlich weil sie keinen bestimmten Begriff von dem höchsten Wesen (als einem allgenugsamen und eben darum einigen, eigentlich so zu nennenden höchsten Wesen) und den Gesetzen, nach denen sein Verstand Ursache der Welt ist, an die Hand geben können.

Dass also der physisch-teleologische Beweis, gleich als ob er zugleich ein theologischer wäre, überzeugt, rührt nicht von der Bemühung der Ideen von Zwecken der Natur, als so viel empirischen Beweisgründen eines höchsten Verstandes her, sondern es mischt sich unvermerkt der jeden Menschen beiwohnende und so innigst bewegende moralische Beweisgrund in den Schluss mit ein, nach welchem man dem Wesen, welches sich so unbegreiflich künstlich in Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit (ob zwar ohne dazu durch die Wahrnehmung der ersteren berechtigt zu seyn) beilegt, und also jenes Argument, in Ansehung des Mangelhaften, welches ihm noch anhängt, willkührlich ergänzt, so dass in der That nur der moralische Beweisgrund die Überzeugung und auch diese nur in moralischer Rücksicht, wozu Jedermann seine Beistimmung innigst fühlt, hervorbringt, der physisch-teleologische aber nur das Verdienst hat, das Gemüth in der Weltbetrachtung auf den Weg der Zwecke, dadurch aber auf einen verständigen Welturheber zu leiten; da denn die moralische Beziehung auf Zwecke und die Idee eines eben solchen Gesetzgebers und Welturhebers, als theologischer Begriff, ob er zwar reine Zugabe ist, sich dennoch aus jenem Beweisgrunde von selbst zu entwickeln scheint.

Hierbei kann man es in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin auch bewenden lassen. Denn dem gemeinen und gesunden Verstande wird es gemeiniglich schwer, die verschiedenen Principien, die er vermischt, und aus deren einem er wirklich allein und richtig folgert, wenn die Absonderung viel Nachdenken bedarf, als ungleichartig von einander zu scheiden. Der moralische Beweisgrund vom Daseyn Gottes ergänzt aber eigentlich auch nicht blos den physisch-teleologischen zu einem vollständigen Beweise, sondern ist ein besonderer Beweis, der den Mangel der Überzeugung aus dem letztern ersetzt, indem dieser in der That nichts leisten kann, als die Vernunft in der Beurtheilung des Grundes der Natur und der zufälligen, aber bewundernswürdigen Ordnung derselben, welche uns nur durch Erfahrung bekannt wird, auf die Causalität einer Ursache, die nach Zwecken den Grund derselben enthält (die wir nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen als verständige Ursache denken müssen), zu lenken und aufmerksam, so aber des moralischen Beweises empfänglicher zu machen. Denn das, was zu dem letztern Begriffe erforderlich ist, ist von Allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, so wesentlich unterschieden, dass es eines besondern von den vorigen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweises bedarf, um den Begriff vom Urwesen für eine Theologie hinreichend anzugeben und auf seine Existenz zu schliessen. — Der moralische Beweis (der aber freilich nur das Daseyn Gottes in praktischer, doch auch unnachlasslicher, Rücksicht der Vernunft beweist) würde daher noch immer in seiner Kraft bleiben, wenn wir in der Welt gar keinen, oder nur zweideutigen Stoff zur physischen Teleologie anträfen. Es lässt sich denken, dass sich vernünftige Wesen von einer solchen Natur, welche keine deutliche Spur von Organisation, sondern nur Wirkungen von einem blossen Mechanism der rohen Materie zeigte, umgeben sähen, um derentwillen und bei der Veränderlichkeit einiger blos zufällig zweckmässigen Formen und Verhältnisse, kein Grund zu seyn schiene, auf einen verständigen Urheber zu schliessen, wo alsdann auch zu einer physischen Teleologie keine Veranlassung seyn würde; und dennoch würde die Vernunft, die durch Naturbegriffe hier keine Anleitung bekommt, im Freiheitsbegriffe und den sich darauf gründenden sittlichen Ideen einen praktisch-hinreichenden Grund finden, den Begriff des Urwesens diesen angemessen, d. i. als einer Gottheit und die Natur (selbst unser eigenes Daseyn) als einen jenen und ihren Gesetzen gemässen Endzweck zu postuliren und zwar in Rücksicht auf das unnachlassliche Gebot der praktischen Vernunft. — Dass nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen in ihr reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist (welches eben nicht nothwendig wäre), dient dem moralischen Argumente zu erwünschter Bestätigung, so weit Natur etwas den Vernunftideen (den moralischen) Analoges aufzustellen vermag. Denn der Begriff einer obersten Ursache, die Verstand hat (welcher aber für eine Theologie lange nicht hinreichend ist), bekommt dadurch die für die reflectirende Urtheilskraft hinreichende Realität; aber er ist nicht erforderlich, um den moralischen Beweis darauf zu gründen, noch dient dieser, um jenen, der für sich allein gar nicht auf Moralität hinweist, durch fortgesetzten Schluss nach einem einzigen Princip, zu einem Beweise zu ergänzen. Zwei so ungleichartige Principien, als Natur und Freiheit, können nur zwei verschiedene Beweisarten abgeben, da denn der Versuch, denselben aus der ersteren zu führen, für das, was bewiesen werden soll, unzulänglich befunden wird.

Wenn der physisch-teleologische Beweisgrund zu dem gesuchten Beweise zureichte, so wäre es für die speculative Vernunft sehr befriedigend; denn er würde Hoffnung geben eine Theosophie hervorzubringen (so würde man nämlich die theoretische Erkenntniss der göttlichen Natur und seiner Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte, nennen müssen). Eben so wenn Psychologie zureichte, um dadurch zur Erkenntniss der Unsterblichkeit der Seele zu gelangen, so würde sie eine Pneumatologie, welche der speculativen Vernunft eben so willkommen wäre, möglich machen, beide aber, so lieb es auch dem Dünkel der Wissbegierde seyn mag, erfüllen nicht den Wunsch der Vernunft in Absicht auf die Theorie, die auf Kenntniss der Natur der Dinge gegründet seyn musste. Ob aber nicht die erstere, als Theologie, die zweite, als Anthropologie, beide auf das sittliche, d. i. das Freiheitsprincip gegründet, mithin dem praktischen Gebrauche der Vernunft angemessen, ihre objective Endabsicht besser erfüllen, ist eine andere Frage, die wir hier nicht nöthig haben weiter zu verfolgen.

Der physisch-teleologische Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen für diese Absicht hinreichend bestimmten Begriff von dem Urwesen giebt, noch geben kann, sondern man diesen gänzlich anderwärts hernehmen oder seinen Mangel dadurch, als durch einen willkührlichen Zusatz, ersetzen muss. Ihr schliesst aus der grossen Zweckmässigkeit der Naturformen und ihrer Verhältnisse auf eine verständige Weltursache; aber auf welchen Grad dieses Verstandes? Ohne Zweifel könnt Ihr Euch nicht anmaassen auf den höchst-möglichen Verstand; denn dazu würde erfordert werden, dass Ihr einseht, ein grösserer Verstand als davon Ihr Beweisthümer in der Welt wahrnehmt, sey nicht denkbar; welches Euch selber Allwissenheit beilegen hiesse. Eben so schliesst Ihr aus der Grösse der Welt auf eine sehr grosse Macht des Urhebers, aber Ihr werdet Euch bescheiden, dass dieses nur comparativ für Eure Fassungskraft Bedeutung hat, und, da Ihr nicht alles Mögliche erkennt, um es mit der Welt grösse, so weit Ihr sie kennt, zu vergleichen, Ihr nach einem so kleinen Maassstabe keine Allmacht des Urhebers folgern könnt u. s. w. Nun gelangt Ihr dadurch zu keinem bestimmten, für eine Theologie tauglichen, Begriffe eines Urwesens; denn dieser kann nur in dem der Allheit der mit einem Verstande vereinbaren Vollkommenheiten gefunden werden, wozu Euch blos empirische Data gar nicht verhelfen können: ohne einen solchen bestimmten Begriff aber könnt Ihr auch nicht auf ein einiges verständiges Urwesen schliessen, sondern (es sey zu welchem Behuf) ein solches nur annehmen. — Nun kann man es zwar ganz wohl einräumen, dass Ihr (da die Vernunft nichts Gegründetes dawider zu sagen hat) willkührlich hinzusetzt: wo so viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Weltursache vereinigt annehmen, weil die Vernunft mit einem so bestimmten Princip, theoretisch und praktisch, besser zurecht kommt. Aber Ihr könnt denn doch diesen Begriff des Urwesens nicht als von Euch bewiesen anpreisen, da Ihr ihn nur zum Behuf eines bessern Vernunftgebrauchs angenommen habt. Alles Jammern also oder ohnmächtige Zürnen über den vergeblichen Frevel, die Bündigkeit einer Schlusskette in Zweifel zu ziehen, ist eitle Grossthuerei, die gern haben möchte, dass man den Zweifel, den man gegen Euer Augument frei heraussagt, für Bezweiflung heiliger Wahrheit halten möchte, um nur hinter dieser Decke die Seichtigkeit desselben durchschlüpfen zu lassen.

Die moralische Teleologie hingegen, welche nicht minder fest gegründet ist, als die physische, vielmehr dadurch, dass sie *a priori* auf von unserer Vernunft untrennbaren Principien beruht, Vorzug verdient, führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nämlich auf einen bestimmten Begriff der obersten Ursache, als Weltursache nach moralischen Gesetzen, mithin einer solchen, die unserm moralischen Endzwecke Gnüge thut, wozu nichts weniger als Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart u. s. w. als dazu gehörige Natureigenschaften erforderlich sind, die mit dem moralischen Endzwecke, der unendlich ist, als verbunden mit ihm adäquat gedacht werden müssen, und kann so den Begriff eines einzigen Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich ist, ganz allein verschaffen.

Auf solche Weise führt eine Theologie auch unmittelbar zur Religion, d. i. der Erkenntniss unserer Pflichten, als göttlicher Gebote, weil die Erkenntniss unserer Pflicht, und des darin uns durch Vernunft auferlegten Endzwecks, den Begriff von Gott zuerst bestimmt hervorbringen konnte, der also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist, anstatt dass, wenn der Begriff vom Urwesen auf dem blos theoretischen Wege (nämlich desselben als blosser Ursache der Natur) auch bestimmt gefunden werden könnte, es nachher noch mit grosser Schwierigkeit, vielleicht gar Unmöglichkeit, es ohne willkührliche Einschiebung zu leisten, verbunden seyn würde, diesem Wesen eine Causalität nach moralischen Gesetzen durch gründliche Beweise beizulegen, ohne die doch jener angeblich theologische Begriff keine Grundlage zur Religion ausmachen kann. Selbst wenn eine Religion auf diesem theoretischen Wege gegründet werden könnte, würde sie in Ansehung der Gesinnung (darin doch ihr Wesentliches besteht) wirklich von derjenigen unterschieden seyn, darin der Begriff von Gott und die (praktische) Überzeugung von seinem Daseyn aus Grundideen der Sittlichkeit entspringt. Denn wenn wir Allgewalt, Allwissenheit u. s. w. eines Welturhebers, als anderwärts her uns gegebene Begriffe voraussetzen müssten, um nachher unsre Begriffe von Pflichten auf unser Verhältniss zu ihm nur anzuwenden, so müssten diese sehr stark den Anstrich von Zwang und abgenöthigter Unterwerfung bei sich führen; statt dessen, wenn die Hochachtung für das sittliche Gesetz uns ganz frei, laut Vorschrift unserer eigenen Vernunft, den Endzweck unserer Bestimmung vorstellt, wir eine damit und zu dessen Ausführung zusammenstimmende Ursache mit der wahrhaftesten Ehrfurcht, die gänzlich von pathologischer Furcht unterschieden ist, in unsere moralischen Aussichten mit aufnehmen und uns derselben willig unterwerfen *.

Wenn man fragt: warum uns denn etwas daran gelegen sey, überhaupt eine Theologie zu haben: so leuchtet klar ein, dass sie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Na-

---

* Die Bewunderung der Schönheiten sowohl, als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, die ein nachdenkendes Gemüth, noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt, zu fühlen im Stande ist, haben etwas einem religiösen Gefühl Ähnliches an sich. Sie scheinen daher zuerst durch eine der moralischen analoge Beurtheilungsart derselben aufs moralische Gefühl (der Dankbarkeit und der Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache) und also durch Erregung moralischer Ideen auf das Gemüth zu wirken, wenn sie diejenige Bewunderung einflössen, die mit weit mehrerem Interesse verbunden ist, als blosse theoretische Betrachtung wirken kann.

turerkenntniss und überhaupt irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem praktischen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjectiver Absicht, nöthig sey. Findet sich nun, dass das einzige Argument, welches zu einem bestimmten Begriffe des Gegenstandes der Theologie führt, selbst moralisch ist, so wird es nicht allein befremden, sondern man wird auch in Ansehung der Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens aus diesem Beweisgrunde zur Endabsicht derselben nichts vermissen, wenn gestanden wird, dass ein solches Argument das Daseyn Gottes nur für unsere moralische Bestimmung, d. i. in praktischer Absicht hinreichend darthue und die Speculation in demselben ihre Stärke keineswegs beweise, oder den Umfang ihres Gebiets dadurch erweitere. Auch wird die Befremdung, oder der vorgebliche Widerspruch einer hier behaupteten Möglichkeit einer Theologie, mit dem, was die Kritik der speculativen Vernunft von den Kategorien sagte: dass diese nämlich nur in Anwendung auf Gegenstände der Sinne, keineswegs aber aufs Übersinnliche angewandt, Erkenntniss hervorbringen können, verschwinden, wenn man sie hier zu einem Erkenntniss Gottes, aber nicht in theoretischer (nachdem, was seine uns unerforschliche Natur an sich sey), sondern lediglich in praktischer Absicht gebraucht sieht. — Um bei dieser Gelegenheit der Missdeutung jener sehr nothwendigen, aber zum Verdruss des blinden Dogmatikers die Vernunft auch in ihre Grenzen zurückweisenden Lehre der Kritik ein Ende zu machen, füge ich hier beigehende Erläuterung derselben bei.

Wenn ich einem Körper bewegende Kraft beilege, mithin ihn durch die Kategorie der Causalität denke, so erkenne ich ihn dadurch zugleich, d. i. ich bestimme den Begriff desselben, als Objects überhaupt, durch das, was ihm, als Gegenstande der Sinne, für sich (als Bedingung der Möglichkeit jener Relation) zukommt: denn ist die bewegende Kraft, die ich ihm beilege, eine abstossende, so kommt ihm (wenn ich gleich noch nicht einen anderen, gegen den er sie ausübt, neben ihm setze) ein Ort im Raume, ferner eine Ausdehnung, d. i. Raum in ihm selbst, überdies Erfüllung desselben durch die abstossenden Kräfte seiner Theile zu, endlich auch das Gesetz dieser Erfüllung (dass der Grund der Abstossung der letzteren in derselben Proportion abnehmen müsse, als die Ausdehnung des Körpers wächst und der Raum, den er mit denselben Theilen durch diese Kraft erfüllt, zunimmt). — Dagegen, wenn ich mir ein übersinnliches Wesen als den ersten Beweger, mithin durch die Kategorie der Causalität in Ansehung derselben Weltbestimmung (der Bewegung der Materie), denke, so muss ich es nicht in irgend einem Orte im Raume, eben so wenig als ausgedehnt, ja ich darf es nicht einmal als in der Zeit und mit andern zugleich existirend denken. Also habe ich gar keine Bestimmungen, welche mir die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieses Wesen als Grund verständlich machen könnten, folglich erkenne ich dasselbe durch das Prädicat der Ursache (als ersten Beweger) für sich nicht im Mindesten, sondern ich habe nur die Vorstellung von Einem Etwas, das den Grund der Bewegungen in der Welt enthält, und die Relation derselben zu diesen, als deren Ursache, da sie mir sonst nichts zur Beschaffenheit des Dinges, welches Ursache ist, Gehöriges an die Hand giebt, lässt den Begriff von dieser ganz leer. Der Grund davon ist, weil ich mit Prädicaten, die nur in der Sinnenwelt ihr Object finden, zwar zu dem Daseyn von Etwas, das den Grund des letzteren enthalten muss, aber nicht zu der Bestimmung seines Begriffs als übersinnlichen Wesens, welcher alle jene Prädicate ausstösst, fortschreiten kann. Durch die Kategorie der Causalität also, wenn ich sie durch den Begriff eines ersten Bewegers bestimme, erkenne ich, was Gott sey, nicht im Mindesten; vielleicht aber wird es besser gelingen, wenn ich aus der Weltordnung Anlass nehme, seine Causalität, als die eines obersten Verstandes nicht blos zu denken, sondern ihn auch durch diese Bestimmung des genannten Begriffs zu erkennen, weil da die lästige Bedingung des Raumes und der Ausdehnung wegfällt. — Allerdings nöthigt uns die grosse Zweckverbindung in der Welt, eine oberste Ursache zu derselben und deren Causalität als durch einen Verstand zu denken, aber dadurch sind wir gar nicht befugt, ihr diesen beizulegen (wie z. B. die Ewigkeit Gottes als Daseyn zu aller Zeit zu denken, weil wir sonst gar keinen Begriff von blossem Daseyn als einer Grösse, d. i. als Dauer, machen können, oder die göttliche Allgegenwart als Daseyn in allen Orten zu denken, um die unmittelbare Gegenwart für Dinge ausser einander uns fasslich zu machen, ohne gleichwohl eine dieser Bestimmungen Gott, als etwas an ihm Erkanntes, beilegen zu dürfen). Wenn ich die Causalität des Menschen in Ansehung gewisser Producte, welche mir durch absichtliche Zweckmässigkeit erklärlich sind, dadurch bestimme, dass ich sie als einen Verstand desselben denke, so brauche ich nicht dabei stehen zu bleiben, sondern kann ihm dieses Prädicat als wohlbekannte Eigenschaft desselben beilegen und ihn dadurch erkennen. Denn ich weiss, dass Anschauungen den Sinnen des Menschen gegeben, und durch den Verstand unter einen Begriff und hiermit unter eine Regel gebracht werden: dass dieser Begriff nur das gemeinsame Merkmal (mit Weglassung des Besondern) enthalte und also discursiv sey: dass die Regeln, um gegebene Vorstellungen unter ein Bewusstseyn überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anschauungen gegeben werden u. s. w., und lege also diese Eigenschaft dem Menschen bei als eine solche, wodurch ich ihn *erkenne*. Will ich nun aber ein übersinnliches Wesen (Gott) als Intelligenz *denken*, so ist dieses in gewisser Rücksicht meines Vernunftgebrauchs nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich, aber ihm Verstand beizulegen und es dadurch als einer Eigenschaft desselben *erkennen* zu können sich schmeicheln, ist keineswegs erlaubt, weil ich alsdann alle jene Bedingungen, unter denen ich allein einen Verstand kenne, weglassen muss, mithin das Prädicat, das nur zur Bestimmung des Menschen dient, auf ein übersinnliches Object gar nicht bezogen werden kann und also durch eine so bestimmte Causalität, was Gott sey, gar nicht erkannt werden kann; und so geht's mit allen Kategorien, die gar keine Bedeutung zum Erkenntniss in theoretischer Rücksicht haben können, wenn sie nicht auf Gegenstände möglicher Erfahrung angewandt werden. — Aber nach der Analogie mit einem Verstande kann ich, ja muss ich mir wohl in gewisser anderer Rücksicht selbst ein übersinnliches Wesen denken, ohne es gleichwohl dadurch theoretisch erkennen zu wollen; wenn nämlich diese Bestimmung seiner Causalität eine Wirkung in der Welt betrifft, die eine moralisch-nothwendige, aber für Sinnenwesen unausführbare Absicht enthält, da alsdann eine Erkenntniss Gottes und seines Daseyns (Theologie) durch blos nach der Analogie an ihm gedachte Eigenschaften und Bestimmungen seiner Causalität möglich ist, welches in praktischer Beziehung, aber auch nur in Rücksicht auf diese (als moralische), alle erforderliche Realität hat. — Es ist also wohl eine Ethikotheologie möglich, denn die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche eben dieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen, ohne die Vernunft in Ansehung der letzteren im Blossen zu lassen. Aber eine theologische Ethik (der reinen Vernunft) ist unmöglich, weil Gesetze, die nicht die Vernunft ursprünglich selbst giebt, und deren Befolgung sie als reines praktisches Vermögen auch bewirkt, nicht moralisch seyn können. Eben so würde eine theologische Physik ein Unding seyn, weil sie keine Naturgesetze, sondern Anordnungen eines höchsten Willens vortragen würde; dagegen eine physische (eigentlich physisch-teleologische) Theologie doch wenigstens als Propädeutik zur eigentlichen Theologie dienen kann, indem sie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen sie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzwecks, den die Natur nicht aufstellen kann, Anlass giebt, mithin das Bedürfniss einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch der Vernunft zureichend bestimmte, zwar fühlbar machen, aber sie nicht hervorbringen und auf ihre Beweisthümer zulänglich gründen kann.

BEOBACHTUNGEN
ÜBER
DAS GEFÜHL
DES
SCHÖNEN UND ERHABENEN.

1764.

Erster Abschnitt.

Von den unterschiedenen Gegenständen des Gefühls vom Erhabenen und Schönen.

Die verschiedenen Empfindungen des Vergnügens oder des Verdrusses beruhen nicht so sehr auf der Beschaffenheit der äusseren Dinge, die sie erregen, als auf das jedem Menschen eigene Gefühl, dadurch mit Lust oder Unlust gerührt zu werden. Daher kommen die Freuden einiger Menschen, woran Andere einen Ekel haben, die verliebte Leidenschaft, die öfters Jedermann ein Räthsel ist, oder auch der lebhafte Widerwille, den der Eine woran empfindet, was dem Andern völlig gleichgültig ist. Das Feld der Beobachtungen dieser Besonderheiten der menschlichen Natur erstreckt sich sehr weit und verbirgt annoch einen reichen Vorrath zu Entdeckungen, die eben so anmuthig als lehrreich sind. Ich werfe für jetzt meinen Blick nur auf einige Stellen, die sich in diesem Bezirke besonders auszunehmen scheinen, und auch auf diese mehr das Auge eines Beobachters als des Philosophen.

Weil ein Mensch sich nur in so ferne glücklich findet, als er eine Neigung befriedigt, so ist das Gefühl, welches ihn fähig macht, grosse Vergnügen zu geniessen, ohne dazu ausnehmende Talente zu bedürfen, gewiss nicht eine Kleinigkeit. Wohlbeleibte Personen, deren geistreichster Autor ihr Koch ist, und deren Werke von feinem Geschmack sich in ihrem Keller befinden, werden bei gemeinen Zoten und einem plumpen Scherz in eben so lebhafte Freude gerathen, als diejenige ist, worauf Personen von edler Empfindung so stolz thun. Ein bequemer Mann, der die Vorlesung der Bücher liebt, weil es sich sehr wohl dabei einschlafen lässt; der Kaufmann, dem alle Vergnügen läppisch scheinen, dasjenige ausgenommen, das ein kluger Mann geniesst, wenn er seinen Handlungsvortheil überschlägt; derjenige, der das andere Geschlecht nur in so ferne liebt, als er es zu den geniessbaren Sachen zählt; der Liebhaber der Jagd, er mag nun Fliegen jagen wie Domitian, oder wilde Thiere wie A.., Alle diese haben ein Gefühl, welches sie fähig macht, Vergnügen nach ihrer Art zu geniessen, ohne dass sie Andere beneiden dürfen, oder auch von Andern sich einen Begriff machen können; allein ich wende für jetzt darauf keine Aufmerksamkeit. Es giebt noch ein Gefühl von feinerer Art, welches entweder darum so genannt wird, weil man es länger ohne Sättigung und Erschöpfung geniessen kann, oder weil es, so zu sagen, eine Reizbarkeit der Seele voraussetzt, die diese zugleich zu tugendhaften Regungen geschickt macht, oder weil sie Talente und Verstandesvorzüge anzeigt, da im Gegentheil jene bei völliger Gedankenlosigkeit statt finden können. Dieses Gefühl ist es, wovon ich eine Seite betrachten will. Doch schliesse ich hiervon die Neigung aus, welche auf hohe Verstandeseinsichten geheftet ist, und den Reiz, dessen ein Kepler fähig war, wenn er, wie Bayle berichtet, eine seiner Erfindungen nicht um ein Fürstenthum würde verkauft haben. Diese Empfindung ist gar zu fein, als dass sie in gegenwärtigen Entwurf gehören sollte, welcher nur das sinnliche Gefühl berühren wird, dessen auch gemeinere Seelen fähig sind.

Das feinere Gefühl, das wir nun erwägen wollen, ist vornämlich zwiefacher Art: das Gefühl des **Erhabenen** und des **Schönen.** Die Rührung von beiden ist angenehm, aber auf sehr verschiedene Weise. Der Anblick eines Gebirges, dessen beschneite Gipfel sich über Wolken erheben, die Beschreibung eines rasenden Sturms, oder die Schilderung des höllischen Reichs von Milton, erregen Wohlgefallen, aber mit Grausen; dagegen die Aussicht auf blumenreiche Wiesen, Thäler mit schlängelnden Bächen, bedeckt von weidenden Heerden, die Beschreibung des Elysiums, oder Homer's Schilderung von dem Gürtel der Venus, veranlassen auch eine angenehme Empfindung, die aber fröhlich und lächelnd ist. Damit jener Eindruck auf uns in gehöriger Stärke geschehen könne, so müssen wir ein Gefühl des Erhabenen, und um die letztere recht zu geniessen, ein Gefühl für das Schöne haben. Hohe Eichen und einsame Schatten im heiligen Haine sind erhaben, Blumenbeete, niedrige Hecken und in Figuren geschnittene Bäume sind schön. Die Nacht ist erhaben, der Tag ist schön. Gemüthsarten, die ein Gefühl für das Erhabene besitzen, werden durch die ruhige Stille eines Sommerabends, wenn das zitternde Licht der Sterne durch die braunen Schatten der Nacht hindurchbricht und der einsame Mond im Gesichtskreise steht, allmälig in hohe Empfindungen gezogen, von Freundschaft, von Verachtung der Welt, von Ewigkeit. Der glänzende Tag flösst geschäftigen Eifer und ein Gefühl für Lustigkeit ein. Das Erhabene rührt, das Schöne reizt. Die Miene des Menschen, der im vollen Gefühl des Erhabenen sich befindet, ist ernsthaft, bisweilen starr und erstaunt. Dagegen kündigt sich die lebhafte Empfindung des Schönen durch glänzende Heiterkeit in den Augen, durch Züge des Lächelns und oft durch laute Lustigkeit an. Das Erhabene ist wiederum verschiedener Art. Das Gefühl desselben ist bisweilen mit einigem Grausen oder auch Schwermuth, in einigen Fällen blos mit ruhiger Bewunderung, und in noch andern mit einer über einen erhabenen Plan verbreiteten Schönheit begleitet. Das Erstere will ich das Schreckhafterhabene, das Zweite das Edle und das Dritte das Prächtige nennen. Tiefe Einsamkeit ist erhaben, aber auf eine schreckhafte Art [*]. Daher grosse, weitgestreckte

---

[*] Ich will nur ein Beispiel von dem edlen Grausen geben, welches die Beschreibung einer gänzlichen Einsamkeit einflössen kann, und ziehe um deswillen einige Stellen aus Carazan's Traum im Bremer Magazin, B. IV,

Einöden, wie die ungeheure Wüste Chamo in der Tartarei, jederzeit Anlass gegeben haben, fürchterliche Schatten, Kobolde und Gespensterlarven dahin zu versetzen.

Seite 539, aus. Dieser karge Reiche hatte, nach dem Maasse, als seine Reichthümer zunahmen, sein Herz dem Mitleiden und der Liebe gegen jeden Andern verschlossen. Indessen, so wie die Menschenliebe in ihm erkaltete, nahm die Emsigkeit seiner Gebete und der Religionshandlungen zu. Nach diesem Geständnisse fährt er also fort zu reden: An einem Abende, da ich bei meiner Lampe meine Rechnungen zog und den Handlungsvortheil überschlug, überwältigte mich der Schlaf. In diesem Zustande sahe ich den Engel des Todes wie einen Wirbelwind über mich kommen, er schlug mich, ehe ich den schrecklichen Streich abbitten konnte. Ich erstarrte, als ich gewahr ward, dass mein Loos für die Ewigkeit geworfen sey, und dass zu allem Guten, das ich geübt, nichts konnte hinzugethan, und von allem Bösen, das ich gethan, nichts konnte hinweggenommen werden. Ich ward vor den Thron dessen, der in dem dritten Himmel wohnt, geführt. Der Glanz, der vor mir flammte, redete mich also an: Carazan, Dein Gottesdienst ist verworfen. Du hast Dein Herz der Menschenliebe verschlossen und Deine Schätze mit einer eisernen Hand gehalten. Du hast nur für Dich selbst gelebt, und darum sollst Du auch künftig in Ewigkeit allein und von aller Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung ausgestossen leben. In diesem Augenblicke ward ich durch eine unsichtbare Gewalt fortgerissen und durch das glänzende Gebäude der Schöpfung getrieben. Ich liess bald unzählige Welten hinter mir. Als ich mich dem äussersten Ende der Natur näherte, merkte ich, dass die Schatten des grenzenlosen Leeren sich in die Tiefe vor mir herabsenkten. Ein fürchterliches Reich von ewiger Stille, Einsamkeit und Finsterniss. Unaussprechliches Grausen überfiel mich bei diesem Anblick. Ich verlor allgemach die letzten Sterne aus dem Gesichte, und endlich erlosch der letzte glimmernde Schein des Lichts in der äussersten Finsterniss. Die Todesängste der Verzweiflung nahmen mit jedem Augenblicke zu, so wie jeder Augenblick meine Entfernung von der letzten bewohnten Welt vermehrte. Ich bedachte mit unleidlicher Herzensangst, dass wenn zehntausend Mal tausend Jahre mich jenseit der Grenzen alles Erschaffenen würden weiter gebracht haben, ich doch immerhin in den unermesslichen Abgrund der Finsterniss vorwärts schauen würde, ohne Hülfe oder Hoffnung einiger Rückkehr. — In dieser Betäubung streckte ich meine Hände mit solcher Heftigkeit nach Gegenständen der Wirklichkeit aus, dass ich darüber erwachte. Und nun bin ich belehrt worden, Menschen hochzuschätzen; denn auch der Geringste von denjenigen, die ich im Stolze meines Glücks von meiner Thüre gewiesen hatte, würde in jener erschrecklichen Einöde von mir allen Schätzen von Golconda weit seyn vorgezogen worden. —

Das Erhabene muss jederzeit gross, das Schöne kann auch klein seyn. Das Erhabene muss einfältig, das Schöne kann geputzt und geziert seyn. Eine grosse Höhe ist eben sowohl erhaben, als eine grosse Tiefe; allein diese ist mit der Empfindung des Schauderns begleitet, jene mit der Bewunderung; daher diese Empfindung schreckhaft erhaben und jene edel seyn kann. Der Anblick einer Ägyptischen Pyramide rührt, wie Hasselquist berichtet, weit mehr, als man sich aus aller Beschreibung es vorstellen kann, aber ihr Bau ist einfältig und edel. Die Peterskirche in Rom ist prächtig. Weil auf diesen Entwurf, der gross und einfältig ist, Schönheit, z. E. Gold, musivische Arbeit etc., so verbreitet ist, dass die Empfindung des Erhabenen doch am meisten hindurch wirkt, so heisst der Gegenstand prächtig. Ein Arsenal muss edel und einfältig, ein Residenzschloss prächtig und ein Lustpalast schön und geziert seyn.

Eine lange Dauer ist erhaben. Ist sie von vergangener Zeit, so ist sie edel; wird sie in einer unabsehlichen Zukunft vorausgesehen, so hat sie etwas vom Schreckhaften an sich. Ein Gebäude aus dem entferntesten Alterthum ist ehrwürdig. Haller's Beschreibung von der künftigen Ewigkeit flösst ein sanftes Grausen und von der vergangenen starre Bewunderung ein.

Zweiter Abschnitt.

Von den Eigenschaften des Erhabenen und Schönen am Menschen überhaupt.

Verstand ist erhaben, Witz ist schön. Kühnheit ist erhaben und gross, List ist klein, aber schön. Die Behutsamkeit, sagte **Cromwell**, ist eine Bürgermeistertugend. Wahrhaftigkeit und Redlichkeit ist einfältig und edel, Scherz und gefällige Schmeichelei ist fein und schön. Artigkeit ist die Schönheit der Tugend. Uneigennütziger Diensteifer ist edel, Geschliffenheit (Politesse) und Höflichkeit sind schön. Erhabene Eigenschaften flössen Hochachtung, schöne aber Liebe ein. Leute, deren Gefühl vornämlich auf das Schöne geht, suchen ihre redlichen, beständigen und ernsthaften Freunde nur in der Noth auf; den scherzhaften, artigen und höflichen Gesellschafter aber erwählen sie sich zum Umgange. Man schätzt Manchen viel zu hoch, als dass man ihn lieben könne. Er flösst Bewunderung ein, aber er ist zu weit über uns, als dass wir mit der Vertraulichkeit der Liebe uns ihm zu nähern getrauen.

Diejenigen, welche beiderlei Gefühl in sich vereinbaren, werden finden, dass die Rührung von dem Erhabenen mächtiger ist als die vom Schönen, nur dass sie ohne Abwechselung oder Begleitung der letztern ermüdet und nicht so lange genossen werden kann[*]. Die hohen Empfindungen, zu denen die Unterredung in einer Gesellschaft von guter Wahl sich bisweilen erhebt, müssen sich dazwischen in heitern Scherz auflösen, und die lachenden Freuden sollen mit der gerührten ernsthaften Miene den schönen Contrast machen, welcher beide Arten von Empfindung ungezwungen abwechseln lässt. Freundschaft hat hauptsächlich den Zug des Erhabenen, Geschlechterliebe aber des Schönen an sich. Doch geben Zärtlichkeit und tiefe Hochachtung der letztern eine gewisse Würde und Erhabenheit, dagegen gaukelhafter Scherz und Vertraulichkeit das Colorit des Schönen in dieser Empfindung erhöhen. Das Trauerspiel unterscheidet sich meiner Meinung nach vom Lustspiele vornämlich darin, dass in dem erstern das Gefühl fürs Erhabene, im zweiten für das Schöne gerührt wird. In dem erstern zeigen sich grossmüthige Aufopferung für fremdes Wohl, kühne Entschlossenheit in Gefahren und geprüfte Treue. Die Liebe ist daselbst schwermüthig, zärtlich und voll Hochachtung; das Unglück Anderer bewegt in dem Busen des Zuschauers theilnehmende Empfindungen und lässt sein grossmüthiges Herz für fremde Noth klopfen. Er wird sanft gerührt und fühlt die Würde seiner eigenen Natur. Dagegen stellt das Lustspiel feine Ränke, wunderliche Verwirrungen, und Witzige, die sich herauszuziehen wissen, Narren, die sich betrügen lassen, Spässe und lächerliche Charaktere vor. Die Liebe ist hier nicht so grämisch, sie ist lustig und vertraulich. Doch können, so wie in andern Fällen, also auch in diesen, das Edle mit dem Schönen in gewissem Grade vereinbart werden.

---

[*] Die Empfindungen des Erhabenen spannen die Kräfte der Seele stärker an und ermüden daher eher. Man wird ein Schäfergedicht länger in einer Folge lesen können, als Milton's verlornes Paradies, und den de la Bruyere länger, als den Young. Es scheint mir sogar ein Fehler des Letztern,

Selbst die Laster und moralischen Gebrechen führen öfters gleichwohl einige Züge des Erhabenen oder Schönen

---

als eines moralischen Dichters, zu seyn, dass er gar zu einförmig im erhabenen Tone anhält, denn die Stärke des Eindrucks kann nur durch Abstechungen mit sanfteren Stellen erneuert werden. Bei dem Schönen ermüdet nichts mehr, als mühsame Kunst, die sich dabei verräth. Die Bemühung zu reizen wird peinlich und mit Beschwerlichkeit empfunden.

bei sich; wenigstens so wie sie unserm sinnlichen Gefühl erscheinen, ohne durch Vernunft geprüft zu seyn. Der Zorn eines Furchtbaren ist erhaben, wie Achilles Zorn in der Iliade. Überhaupt ist der Held des Homer schrecklich erhaben, der des Virgil dagegen edel. Offenbare, dreiste Rache nach grosser Beleidigung hat etwas Grosses an sich, und so unerlaubt sie auch seyn mag, so rührt sie in der Erzählung gleichwohl mit Grausen und Wohlgefallen. Als Schach Nadir zur Nachtzeit von einigen Verschwornen in seinem Zelte überfallen ward, so rief er, wie Hanway erzählt, nachdem er schon einige Wunden bekommen und sich voll Verzweiflung wehrte: Erbarmung! ich will Euch Allen vergeben. Einer unter ihnen antwortete, indem er den Säbel in die Höhe hob: Du hast keine Erbarmung bewiesen und verdienst auch keine. Entschlossene Verwegenheit an einem Schelme ist höchst gefährlich, aber sie rührt doch in der Erzählung und selbst, wenn er zu einem schändlichen Tode geschleppt wird, so veredelt er ihn noch gewissermaassen dadurch, dass er ihm trotzig und mit Verachtung entgegengeht. Von der andern Seite hat ein listig ausgedachter Entwurf, wenn er gleich auf ein Bubenstück ausgeht, Etwas an sich, das fein ist und belacht wird. Buhlerische Neigung (Coquetterie) im feinen Verstande, nämlich eine Geflissenheit, einzunehmen und zu reizen, an einer sonst artigen Person, ist vielleicht tadelhaft, aber doch schön, und wird gemeiniglich dem ehrbaren ernsthaften Anstande vorgezogen.

Die Gestalt der Personen, die durch ihr äusseres Ansehen gefallen, schlägt bald in eine, bald in die andere Art des Gefühls ein. Eine grosse Statur erwirbt sich Ansehen und Achtung, eine kleine mehr Vertraulichkeit. Selbst die bräunliche Farbe und schwarze Augen sind dem Erhabenen, blaue Augen und blonde Farbe dem Schönen näher verwandt. Ein etwas grösseres Alter vereinbart sich mehr mit den Eigenschaften des Erhabenen, Jugend aber mit denen des Schönen. So ist es auch mit dem Unterschiede der Stände bewandt, und in allen diesen nur erwählten Beziehungen müssen sogar die Kleidungen auf diesen Unterschied des Gefühls eintreffen. Grosse ansehnliche Personen müssen Einfalt, höchstens Pracht in ihrer Kleidung beobachten, kleine können geputzt und geschmückt seyn. Dem Alter geziemen dunkle Farben und Einförmigkeit im Anzuge, die Jugend schimmert durch hellere und lebhaft abstechende Kleidungsstücke. Unter den Ständen muss bei gleichem Vermögen und Range der Geistliche die grösseste Einfalt, der Staatsmann die meiste Pracht zeigen. Der Cicisbeo kann sich ausputzen, wie es ihm beliebt.

Auch in äusserlichen Glücksumständen ist Etwas, das wenigstens nach dem Wahne der Menschen in diese Empfindungen einschlägt. Geburt und Titel finden die Menschen gemeiniglich zur Achtung geneigt. Reichthum auch ohne Verdienste wird selbst von Uneigennützigen geehrt; vermuthlich weil sich mit seiner Vorstellung Entwürfe von grossen Handlungen vereinbaren, die dadurch könnten ausgeführt werden. Diese Achtung trifft gelegentlich auch manchen reichen Schurken, der solche Handlungen niemals ausüben wird, und von dem edlen Gefühl keinen Begriff hat, welches Reichthümer einzig und allein schätzbar machen kann. Was das Übel der Armuth vergrössert, ist die Geringschätzung, welche auch nicht durch Verdienste gänzlich kann überwogen werden, wenigstens nicht vor gemeinen Augen, wo nicht Rang und Titel dieses plumpe Gefühl täuschen und einigermaassen zu dessen Vortheil hintergehen.

In der menschlichen Natur finden sich niemals rühmliche Eigenschaften, ohne dass zugleich Abartungen derselben durch unendliche Schattirungen bis zur äussersten Unvollkommenheit übergehen sollten. Die Eigenschaft des *Schrecklicherhabenen*, wenn sie ganz unnatürlich wird, ist *abenteuerlich*[*]. Unnatürliche Dinge, in so ferne das Erhabene darin gemeint ist, ob es gleich wenig oder gar nicht angetroffen wird, sind *Fratzen*. Wer das Abenteuerliche liebt und glaubt, ist ein *Phantast*, die Neigung zu Fratzen macht den *Grillenfänger*. Andererseits artet das Gefühl des Schönen aus, wenn das Edle dabei gänzlich mangelt, und man nennt es *läppisch*. Eine Mannsperson von dieser Eigenschaft, wenn sie jung ist, heisst ein *Laffe*; ist sie im mittleren Alter, so ist es ein *Geck*. Weil dem höheren Alter das Erhabene am nothwendigsten ist, so ist ein *alter Geck* das verächtlichste Geschöpf in der Natur, so wie ein junger Grillenfänger das widrigste und unleidlichste ist. Scherze und Munterkeit schlagen in das Gefühl des Schönen ein. Gleichwohl kann noch ziemlich viel Verstand hindurchscheinen, und in so ferne können sie mehr oder weniger dem Erhabenen verwandt seyn. Der, in dessen Munterkeit diese Dazumischung unmerklich ist, *faselt*. Der beständig faselt, ist *albern*. Man merkt leicht, dass auch kluge Leute bisweilen faseln, und dass nicht wenig Geist dazu gehöre, den Verstand eine kurze Zeit von seinem Posten abzurufen, ohne dass dabei Etwas versehen wird. Derjenige, dessen Reden oder Handlungen weder belustigen noch rühren, ist *langweilig*. Der Langweilige, in so ferne er gleichwohl Beides zu thun geschäftig ist, ist *abgeschmackt*. Der Abgeschmackte, wenn er aufgeblasen ist, ist ein *Narr*[*].

---

[*] In so ferne die Erhabenheit oder Schönheit das bekannte Mittelmaass überschreitet, so pflegt man sie *romanisch*[*] zu nennen.

[*] Dies ist ein von Roman unmittelbar abgeleitetes Adjectiv, jetzt romantisch. R.

Ich will diesen wunderlichen Abriss der menschlichen Schwachheiten durch Beispiele etwas verständlicher machen; denn der, welchem Hogarth's Grabstichel fehlt, muss, was der Zeichnung am Ausdrucke mangelt, durch Beschreibung ersetzen. Kühne Übernehmung der Gefahren für unsere, des Vaterlandes, oder unserer Freunde Rechte ist erhaben. Die Kreuzzüge, die alte Ritterschaft waren *abenteuerlich*; die Duelle, ein elender Rest der letztern aus einem verkehrten Begriff des Ehrenrufs, sind *Fratzen*. Schwermüthige Entfernung von dem Geräusche der Welt aus einem rechtmässigen Überdrusse ist *edel*. Der alten Eremiten einsiedlerische Andacht war *abenteuerlich*. Klöster und dergleichen Gräber, um lebendige Heilige einzusperren, sind *Fratzen*. Bezwingung seiner Leidenschaften durch Grundsätze ist *erhaben*. Casteiungen, Gelübde und andere Mönchstugenden mehr sind *Fratzen*. Heilige Knochen, heiliges Holz und aller dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des grossen Lama von Tibet nicht ausgeschlossen, sind *Fratzen*. Von den Werken des Witzes und des feinen Gefühls fallen die epischen Gedichte des *Virgil* und *Klopstock* ins *Edle*, *Homer's* und *Milton's* ins *Abenteuerliche*. Die Verwandlungen des *Ovid* sind *Fratzen*, die Feenmährchen des Französischen Aberwitzes sind die elendesten *Fratzen*, die jemals ausgeheckt worden. Anakreontische Gedichte sind gemeiniglich sehr nahe beim *Läppischen*.

---

[*] Man bemerkt bald, dass diese ehrwürdige Gesellschaft sich in zwei Logen theile, in die der Grillenfänger und die der *Gecken*. Ein gelehrter Grillenfänger wird bescheidentlich ein *Pedant* genannt. Wenn er die trotzige *Weisheitsmiene* annimmt, wie die *Dunse* alter und neuer Zeiten, so steht ihm die Kappe mit Schellen gut zum Gesicht. Die Classe der *Gecken* wird mehr in der grossen Welt angetroffen. Sie ist vielleicht noch besser als die erstere. Man hat an ihnen viel zu verdienen und viel zu lachen. In dieser Caricatur macht gleichwohl Einer dem Andern ein schiefes Maul, und stösst mit seinem leeren Kopfe an den Kopf seines Bruders.

Die Werke des Verstandes und der Scharfsinnigkeit, in so ferne ihre Gegenstände auch Etwas für das Gefühl enthalten, nehmen gleichfalls einigen Antheil an den gedachten Verschiedenheiten. Die mathematische Vorstellung von der unermesslichen Grösse des Weltbaues, die Betrachtungen der Metaphysik von der Ewigkeit, der Vorsehung, der Unsterblichkeit unserer Seele, enthalten eine gewisse Erhabenheit und Würde. Hingegen wird die Weltweisheit auch durch viel leere Spitzfindigkeiten entstellt, und der Anschein der Gründlichkeit hindert nicht, dass die vier syllogistischen Figuren zu Schulfratzen gezählt zu werden verdienten.

In moralischen Eigenschaften ist wahre Tugend allein erhaben. Es giebt gleichwohl gute sittliche Qualitäten, die liebenswürdig und schön sind, und, in so ferne sie mit der Tugend harmoniren, auch als edel angesehen werden, ob sie gleich eigentlich nicht zur tugendhaften Gesinnung gezählt werden können. Das Urtheil hierüber ist fein und verwickelt. Man kann gewiss die Gemüthsverfassung nicht tugendhaft nennen, die ein Quell solcher Handlungen ist, auf welche zwar auch die Tugend hinauslaufen würde, allein aus einem Grunde, der nur zufälliger Weise damit übereinstimmt, seiner Natur nach aber den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerstreiten kann. Eine gewisse Weichmüthigkeit, die leichtlich in ein warmes Gefühl des Mitleidens gesetzt wird, ist schön und liebenswürdig; denn es zeigt eine gütige Theilnehmung an dem Schicksale anderer Menschen an, worauf Grundsätze der Tugend gleichfalls hinausführen. Allein diese gutartige Leidenschaft ist gleichwohl schwach und jederzeit blind. Denn setzt, diese Empfindung bewege Euch, mit Eurem Aufwande einem Nothleidenden aufzuhelfen, allein Ihr seyd einem Andern schuldig und setzt Euch dadurch ausser Stand, die strenge Pflicht der Gerechtigkeit zu erfüllen, so kann offenbar die Handlung aus keinem tugendhaften Vorsatze entspringen, denn ein solcher könnte Euch unmöglich anreizen, eine höhere Verbindlichkeit dieser blinden Bezauberung aufzuopfern. Wenn dagegen die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht in Euch zum Grundsatze geworden ist, welchem Ihr jederzeit Eure Handlungen unterordnet, alsdann bleibt die Liebe gegen den Nothleidenden noch, allein sie ist jetzt aus einem höheren Standpuncte in das wahre Verhältniss gegen Eure gesammte Pflicht versetzt worden. Die allgemeine Wohlgewogenheit ist ein Grund der Theilnehmung an seinem Übel, aber auch zugleich der Gerechtigkeit, nach deren Vorschrift Ihr jetzt diese Handlung unterlassen müsst. Sobald nun dieses Gefühl zu seiner gehörigen Allgemeinheit gestiegen ist, so ist es erhaben, aber auch kälter. Denn es ist nicht möglich, dass unser Busen für jedes Menschen Antheil von Zärtlichkeit aufschwelle und bei jeder fremden Noth in Wehmuth schwimme, sonst würde der Tugendhafte, unaufhörlich in mitleidigen Thränen wie Heraklit schmelzend, bei aller dieser Gutherzigkeit gleichwohl nichts weiter als ein weichmüthiger Müssiggänger werden *.

Die zweite Art des gütigen Gefühls, welches zwar schön und liebenswürdig, aber noch nicht die Grundlage einer wahren Tugend ist, ist die *Gefälligkeit*, eine Neigung, Andern durch Freundlichkeit, durch Einwilligung in ihr Verlangen und durch Gleichförmigkeit unseres Betragens mit ihren Gesinnungen angenehm zu werden. Dieser Grund einer reizenden Geselligkeit ist schön, und die Biegsamkeit eines solchen Herzens gutartig. Allein sie ist so gar keine Tugend, dass, wo nicht höhere Grundsätze ihr Schranken setzen und sie schwächen, alle Laster daraus entspringen können. Denn nicht zu gedenken, dass diese Gefälligkeit gegen die, mit welchen wir umgehen, sehr oft eine Ungerechtigkeit gegen Andere ist, die sich ausser diesem kleinen Cirkel befinden, so wird ein solcher Mann, wenn man diesen Antrieb allein nimmt, alle Laster haben können, nicht aus unmittelbarer Neigung, sondern weil er gerne zu gefallen lebt. Er wird aus liebreicher Geselligkeit ein Lügner, ein Müssiggänger, ein Säufer etc. seyn, denn er handelt nicht nach den Regeln, die auf das Wohlverhalten überhaupt gehen, sondern nach einer Neigung, die an sich schön, aber, indem sie ohne Haltung und ohne Grundsätze ist, läppisch wird.

---

* Bei näherer Erwägung findet man, dass, so liebenswürdig auch die mitleidige Eigenschaft seyn mag, sie doch die Würde der Tugend nicht an sich habe. Ein leidendes Kind, ein unglückliches und artiges Frauenzimmer, wird unser Herz mit dieser Wehmuth anfüllen, indem wir zu gleicher Zeit die Nachricht von einer grossen Schlacht mit Kaltsinn vernehmen, in welcher, wie leicht zu erachten, ein ansehnlicher Theil des menschlichen Geschlechts unter grausamen Übeln unverschuldet erliegen muss. Mancher Prinz, der sein Gesicht vor Wehmuth für eine einzige unglückliche Person wegwandte, gab gleichwohl aus einem öfters eiteln Bewegungsgrunde zu gleicher Zeit den Befehl zum Kriege. Es ist hier gar keine Proportion in der Wirkung, wie kann man denn sagen, dass die allgemeine Menschenliebe die Ursache sey?

Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepfropft werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird. Diese Grundsätze sind nicht speculative Regeln, sondern das Bewusstseyn eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt, und sich viel weiter als auf die besondern Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt. Ich glaube, ich fasse Alles zusammen, wenn ich sage: es sey das *Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur.* Das erstere ist ein Grund der allgemeinen Wohlgewogenheit, das zweite der allgemeinen Achtung, und wenn dieses Gefühl die grösseste Vollkommenheit in irgend einem menschlichen Herzen hätte, so würde dieser Mensch sich zwar auch selbst lieben und schätzen, aber nur in so ferne er Einer von Allen ist, auf die sein ausgebreitetes und edles Gefühl sich ausdehnt. Nur indem man einer so erweiterten Neigung seine besondere unterordnet, können unsere gütigen Triebe proportionirt angewandt werden, und den edlen Anstand zuwege bringen, der die Schönheit der Tugend ist.

In Ansehung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche das allgemeine moralische Gefühl über die mehresten Herzen ausüben würde, hat die Vorsehung dergleichen hülfeleistende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt, die, indem sie Einige auch ohne Grundsätze zu schönen Handlungen bewegen, zugleich Andern, die durch diese letztere regiert werden, einen grössern Stoss und einen stärkern Antrieb dazu geben können. Mitleiden und Gefälligkeit sind Gründe von schönen Handlungen, die vielleicht durch das Übergewicht eines gröberen Eigennutzes insgesammt würden erstickt werden, allein nicht unmittelbare Gründe der Tugend, wie wir gesehen haben, obgleich, da sie durch die Verwandtschaft mit ihr geadelt werden, sie auch ihren Namen erwerben. Ich kann sie daher *adoptirte Tugenden* nennen, *diejenige aber, die auf Grundsätzen beruht, die ächte Tugend. Jene sind schön und reizend, diese allein ist erhaben* und ehrwürdig. Man nennt ein Gemüth, in welchem die ersteren Empfindungen regieren, ein gutes Herz, und den Menschen von solcher Art gutherzig; dagegen man mit Recht dem Tugendhaften aus Grundsätzen ein edles Herz beilegt, ihn selber aber einen Rechtschaffenen nennt. Diese adoptirten Tugenden haben gleichwohl mit den wahren Tugenden grosse Ähnlichkeit, indem sie das Gefühl einer unmittelbaren Lust an gütigen und wohlwollenden Handlungen enthalten. Der Gutherzige wird ohne weitere Absicht aus unmittelbarer Gefälligkeit friedsam und höflich mit Euch umgehen, und aufrichtiges Beileid bei der Noth eines Andern empfinden.

Allein da diese moralische Sympathie gleichwohl noch nicht genug ist, die träge menschliche Natur zu gemeinnützigen Handlungen anzutreiben, so hat die Vorsehung in uns noch ein gewisses Gefühl gelegt, welches fein ist, und uns in Bewegung setzen, oder auch dem gröberen Eigennutze und der gemeinen Wollust das Gleichgewicht leisten kann. Dieses ist das Gefühl für Ehre und dessen Folge die Schaam. Die Meinung, die Andere von unserm Werthe haben mögen, und ihr Urtheil von unsern Handlungen, ist ein Bewegungsgrund von grossem Gewicht, der uns manche Aufopferungen ablockt, und was ein guter Theil der Menschen weder aus einer unmittelbar aufsteigenden Regung der Gutherzigkeit, noch aus Grundsätzen würde gethan haben, geschieht oft genug blos um des äusseren Scheines willen, aus einem Wahne, der sehr nützlich, obzwar an sich selbst sehr seicht ist, als wenn das Urtheil Anderer den Werth von uns und unsern Handlungen bestimmte. Was aus diesem Antriebe geschieht, ist nicht im Mindesten tugendhaft, weswegen auch ein Jeder, der für einen solchen gehalten werden will, den Bewegungsgrund der Ehrbegierde wohlbedächtig verhehlt. Es ist auch diese Neigung nicht einmal so nahe wie die Gutherzigkeit der ächten Tugend verwandt, weil sie nicht unmittelbar durch die Schönheit der Handlungen, sondern durch den in fremde Augen fallenden Anstand derselben bewegt werden kann. Ich kann demnach, da gleichwohl das Gefühl für Ehre fein ist, das Tugendähnliche, das dadurch veranlasst wird, den Tugendschimmer nennen.

Vergleichen wir die Gemüthsarten der Menschen, in so ferne eine von diesen drei Gattungen des Gefühls in ihnen herrscht und den moralischen Charakter bestimmt, so finden wir, dass eine jede derselben mit einem, der gewöhnlichermaassen eingetheilten Temperamente in näherer Verwandtschaft stehe, doch so, dass über dieses ein grösserer Mangel des moralischen Gefühls dem phlegmatischen zum Antheil werden würde. Nicht als wenn das Hauptmerkmal in dem Charakter dieser verschiedenen Gemüthsarten auf die gedachten Züge ankäme; denn das gröbere Gefühl, z. E. des Eigennutzes, der gemeinen Wollust etc., erwägen wir in dieser Abhandlung gar nicht, und auf dergleichen Neigungen wird bei der gewöhnlichen Eintheilung gleichwohl vorzüglich gesehen; sondern weil die erwähnten feineren moralischen Empfindungen sich leichter mit einem oder dem andern dieser Temperamente vereinbaren lassen und wirklich meistentheils damit vereinigt sind.

Ein innigliches Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur, und eine Fassung und Stärke des Gemüths, hierauf als auf einen allgemeinen Grund seine gesammten Handlungen zu beziehen, ist ernsthaft und gesellt sich nicht wohl mit einer flatterhaften Lustigkeit, noch mit dem Unbestand eines Leichtsinnigen. Es nähert sich sogar der Schwermuth, einer sanften und edlen Empfindung, in so ferne sie sich auf dasjenige Grausen gründet, das eine eingeschränkte Seele fühlt, wenn sie, von einem grossen Vorsatze voll, die Gefahren sieht, die sie zu überstehen hat, und den schweren, aber grossen Sieg der Selbstüberwindung vor Augen hat. Die ächte Tugend also aus Grundsätzen hat Etwas an sich, das am meisten mit der melancholischen Gemüthsverfassung im gemilderten Verstande zusammenzustimmen scheint.

Die Gutherzigkeit, eine Schönheit und feine Reizbarkeit des Herzens, nach dem Anlass, der sich vorfindet, in einzelnen Fällen mit Mitleiden oder Wohlwollen gerührt zu werden, ist dem Wechsel der Umstände sehr unterworfen, und, indem die Bewegung der Seele nicht auf einem allgemeinen Grundsatze beruht, so nimmt sie leichtlich veränderte Gestalten an, nachdem die Gegenstände eine oder die andere Seite darbieten. Und da diese Neigung auf das Schöne hinausläuft, so scheint sie sich mit derjenigen Gemüthsart, die man sanguinisch nennt, welche flatterhaft und den Belustigungen ergeben ist, am Natürlichsten zu vereinbaren. In diesem Temperamente werden wir die beliebten Eigenschaften, die wir adoptirte Tugenden nannten, zu suchen haben.

Das Gefühl für die Ehre ist sonst schon gewöhnlich als ein Merkmal der cholerischen Complexion angenommen worden, und wir können dadurch Anlass nehmen, die moralischen Folgen dieses feinen Gefühls, welche mehrentheils nur aufs Schimmern abgezielt sind, zu Schilderung eines solchen Charakters aufzusuchen.

Niemals ist ein Mensch ohne alle Spuren der feineren Empfindung, allein ein grösserer Mangel derselben, der vergleichungsweise auch Fühllosigkeit heisst, kommt in den Charakter des Phlegmatischen, den man sonst auch sogar der gröbern Triebfedern, als der Geldbegierde etc., beraubt, die wir aber, zusammt andern verschwisterten Neigungen, ihm allenfalls lassen können, weil sie gar nicht in diesen Plan gehören.

Lasst uns anjetzt die Empfindungen des Erhabenen und Schönen, vornämlich so ferne sie moralisch sind, unter der angenommenen Eintheilung der Temperamente näher betrachten.

Der, dessen Gefühl ins Melancholische einschlägt, wird nicht darum so genannt, weil er, der Freuden des Lebens beraubt, sich in finsterer Schwermuth härmt, sondern weil seine Empfindungen, wenn sie über einen gewissen Grad vergrössert würden, oder durch einige Ursachen eine falsche Richtung bekämen, auf dieselben leichter als einen andern Zustand auslaufen würden. Er hat vorzüglich ein Gefühl für das Erhabene. Selbst die Schönheit, für welche er eben sowohl Empfindung hat, muss ihn nicht allein reizen, sondern, indem sie ihm zugleich Bewunderung einflösst, rühren. Der Genuss der Vergnügen ist bei ihm ernsthafter, aber um deswillen nicht geringer. Alle Rührungen des Erhabenen haben mehr Bezauberndes an sich, als die gaukelnden Reize des Schönen. Sein Wohlbefinden wird eher Zufriedenheit, als Lustigkeit seyn. Er ist standhaft. Um deswillen ordnet er seine Empfindungen unter Grundsätze. Sie sind desto weniger dem Unbestande und der Veränderung unterworfen, je allgemeiner dieser Grundsatz ist, welchem sie untergeordnet werden, und je erweiterter also das hohe Gefühl ist, welches die niederen unter sich befasst. Alle besonderen Gründe der Neigungen sind vielen Ausnahmen und Änderungen unterworfen, wo ferne sie nicht aus einem solchen obern Grunde abgeleitet sind. Der muntere und freundliche Alcest sagt: ich liebe und schätze meine Frau, denn sie ist schön, schmeichelhaft und klug. Wie aber, wenn sie nun durch Krankheit entstellt, durch Alter mürrisch, und, nachdem die erste Bezauberung verschwunden, Euch nicht klüger scheinen würde als jede andere? Wenn der Grund nicht mehr da ist, was kann aus der Neigung werden? Nehmt dagegen den wohlwollenden und gesetzten Adrast, welcher bei sich denkt: ich werde dieser Person liebreich und mit Achtung begegnen, denn sie ist meine Frau. Diese Gesinnung ist edel und grossmüthig. Nunmehr mögen die zufälligen Reize sich ändern, sie ist gleichwohl noch immer seine Frau. Der edle Grund bleibt und ist nicht dem Unbestande äusserer Dinge so sehr unterworfen. Von solcher Beschaffenheit sind Grundsätze in Vergleichung der Regungen, die blos bei einzelnen Veranlassungen aufwallen, und so ist der Mann von Grundsätzen in Gegenhalt mit demjenigen, welchen gelegentlich eine gutherzige und liebreiche Bewegung anwandelt. Wie aber, wenn sogar die geheime Sprache seines Herzens also lautete: ich muss jenem Menschen da zu Hülfe kommen, denn er leidet; nicht dass er etwa mein Freund oder Gesellschafter wäre, oder dass ich ihn fähig hielte, dereinst Wohlthat mit Dankbarkeit zu erwiedern; es ist jetzt keine Zeit, zu vernünfteln und sich bei Fragen aufzuhalten; er ist ein Mensch, und was Menschen widerfährt, das trifft auch mich. Alsdann stützt sich sein Verfahren auf den höchsten Grund des Wohlwollens in der menschlichen Natur, und ist äusserst erhaben, sowohl seiner Unveränderlichkeit nach, als um der Allgemeinheit seiner Anwendung willen.

Ich fahre in meinen Anmerkungen fort. Der Mensch von melancholischer Gemüthsverfassung bekümmert sich wenig darum, was Andere urtheilen, was sie für gut oder für wahr halten, er stützt sich desfalls blos auf seine eigne Einsicht. Weil die Bewegungsgründe in ihm die Natur der Grundsätze annehmen, so ist er nicht leicht auf andere Gedanken zu bringen; seine Standhaftigkeit artet auch bisweilen in Eigensinn aus. Er sieht den Wechsel der Moden mit Gleichgültigkeit und ihren Schimmer mit Verachtung an. Freundschaft ist erhaben und daher für sein Gefühl. Er kann vielleicht einen veränderlichen Freund verlieren, allein dieser verliert ihn nicht eben so bald. Selbst das Andenken der erloschenen Freundschaft ist ihm noch ehrwürdig. Gesprächigkeit ist schön, gedankenvolle Verschwiegenheit erhaben. Er ist ein guter Verwahrer seiner und Anderer Geheimnisse. Wahrhaftigkeit ist erhaben, und er hasst Lügen oder Verstellung. Er hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Er schätzt sich selbst und hält einen Menschen für ein Geschöpf, das da Achtung verdient. Er duldet keine verworfene Unterthänigkeit und athmet Freiheit in einem edlen Busen. Alle Ketten, von den vergoldeten an, die man am Hofe trägt, bis zu dem schweren Eisen des Galeerensklaven, sind ihm abscheulich. Er ist ein strenger Richter seiner selbst und Anderer, und nicht selten seiner sowohl als der Welt überdrüssig.

In der Ausartung dieses Charakters neigt sich die Ernsthaftigkeit zur Schwermuth, die Andacht zur Schwärmerei, der Freiheitseifer zum Enthusiasmus. Beleidigung und Ungerechtigkeit zünden in ihm Rachbegierde an. Er ist alsdann sehr zu fürchten. Er trotzt der Gefahr und verachtet den Tod. Bei der Verkehrtheit seines Gefühls und dem Mangel einer aufgeheiterten Vernunft verfällt er aufs Abenteuerliche. Eingebungen, Erscheinungen, Anfechtungen. Ist der Verstand noch schwächer, so geräth er auf Fratzen. Bedeutende Träume, Ahndungen und Wunderzeichen. Er ist in Gefahr, ein Phantast oder ein Grillenfänger zu werden.

Der von sanguinischer Gemüthsverfassung hat ein herrschendes Gefühl für das Schöne. Seine Freuden sind daher lachend und lebhaft. Wenn er nicht lustig ist, so ist er missvergnügt und kennt wenig die zufriedene Stille. Mannigfaltigkeit ist schön, und er liebt die Veränderung. Er sucht die Freude in sich und um sich, belustigt Andere und ist ein guter Gesellschafter. Er hat viel moralische Sympathie. Anderer Fröhlichkeit macht ihn vergnügt und ihr Leid weichherzig. Sein sittliches Gefühl ist schön, allein ohne Grundsätze und hängt jederzeit unmittelbar von dem gegenwärtigen Eindrucke ab, den die Gegenstände auf ihn machen. Er ist ein Freund von allen Menschen, oder, welches einerlei sagen will, eigentlich niemals ein Freund, ob er zwar gutherzig und wohlwollend ist. Er verstellt sich nicht. Er wird Euch heute mit seiner Freundlichkeit und guten Art unterhalten, morgen, wenn Ihr krank oder im Unglücke seyd, wahres und ungeheucheltes Beileid empfinden, aber sich sachte davon schleichen, bis sich die Umstände geändert haben. Er muss niemals Richter seyn. Die Gesetze sind ihm gemeiniglich zu strenge und er lässt sich durch Thränen bestechen. Er ist ein schlimmer Heiliger, niemals recht gut und niemals recht böse. Er schweift öfters aus und ist lasterhaft, mehr aus Gefälligkeit, als aus Neigung. Er ist freigebig und wohlthätig, aber ein schlechter Zahler dessen, was er schuldig ist, weil er wohl viel Empfindung für Güte, aber wenig für Gerechtigkeit hat. Niemand hat eine so gute Meinung von seinem eigenen Herzen, als er. Wenn Ihr ihn gleich nicht hochachtet, so werdet Ihr ihn doch lieben müssen. In dem grössern Verfall seines Charakters geräth er ins Läppische, er ist tändelnd und kindisch. Wenn nicht das Alter noch etwa die Lebhaftigkeit mindert, oder mehr Verstand herbeibringt, so ist er in Gefahr, ein alter Geck zu werden.

Der, welchen man unter der cholerischen Gemüthsbeschaffenheit meint, hat ein herrschendes Gefühl für diejenige Art des Erhabenen, welche man das Prächtige nennen kann. Sie ist eigentlich nur der Schimmer der Erhabenheit und eine stark abstechende Farbe, welche den innern Gehalt der Sache oder Person, der vielleicht nur schlecht und gemein ist, verbirgt und durch den Schein täuscht und rührt. So wie ein Gebäude durch eine Übertünchung, welche gehauene Steine vorstellt, einen eben so edlen Eindruck macht, als wenn es wirklich daraus bestünde, und geklebte Gesimse und Pilaster die Meinung von Festigkeit geben, ob sie gleich wenig Haltung haben und nichts unterstützen; also glänzen auch tombackene Tugenden, Flittergold von Weisheit und gemaltes Verdienst.

Der Cholerische betrachtet seinen eigenen Werth und den Werth seiner Sachen und Handlungen aus dem Anstande oder dem Scheine, womit er in die Augen fällt. In Ansehung der innern Beschaffenheit und der Bewegungsgründe, die der Gegenstand selber enthält, ist er kalt, weder erwärmt durch wahres Wohlwollen, noch gerührt durch Achtung[*]. Sein Betragen ist künstlich. Er muss allerlei Standpuncte zu nehmen wissen, um seinen Anstand aus der verschiedenen Stellung der Zuschauer zu beurtheilen;

---

[*] Er hält sich auch sogar nur in so ferne für glücklich, als er vermuthet, dass er dafür von Andern gehalten wird.

denn er fragt wenig danach, was er sey, sondern nur, was er scheine. Um deswillen muss er die Wirkung auf den allgemeinen Geschmack und die mancherlei Eindrücke wohl kennen, die sein Verhalten ausser ihm haben wird. Da er in dieser schlauen Aufmerksamkeit durchaus kaltes Blut bedarf, und nicht durch Liebe, Mitleiden und Theilnehmung seines Herzens sich muss blenden lassen, so wird er auch vielen Thorheiten und Verdriesslichkeiten entgehen, in welche ein Sanguinischer geräth, der durch seine unmittelbare Empfindung bezaubert wird. Um deswillen scheint er gemeiniglich verständiger, als er wirklich ist. Sein Wohlwollen ist Höflichkeit, seine Achtung Ceremonie, seine Liebe ausgesonnene Schmeichelei. Er ist jederzeit voll von sich selbst, wenn er den Anstand eines Liebhabers oder eines Freundes annimmt, und ist niemals weder das eine, noch das andere. Er sucht durch Moden zu schimmern; aber weil Alles an ihm künstlich und gemacht ist, so ist er darin steif und ungewandt. Er handelt weit mehr nach Grundsätzen als der Sanguinische, der blos durch gelegentliche Eindrücke bewegt wird; aber diese sind nicht Grundsätze der Tugend, sondern der Ehre, und er hat kein Gefühl für die Schönheit oder den Werth der Handlungen, sondern für das Urtheil der Welt, das sie davon fällen möchte. Weil sein Verfahren, in so ferne man nicht auf die Quelle sieht, daraus es entspringt, übrigens fast eben so gemeinnützig, als die Tugend selbst ist, so erwirbt er vor gemeinen Augen eben die Hochschätzung als der Tugendhafte, aber vor feineren Augen verbirgt er sich sorgfältig, weil er wohl weiss, dass die Entdeckung der geheimen Triebfeder der Ehrbegierde ihn um die Achtung bringen würde. Er ist daher der Verstellung sehr ergeben, in der Religion heuchlerisch, im Umgange ein Schmeichler, in Staatsparteien wetterwendisch nach den Umständen. Er ist gerne ein Sklave der Grossen, um dadurch ein Tyrann über Geringere zu werden. Die Naivetät, diese edle oder schöne Einfalt, welche das Siegel der Natur und nicht der Kunst auf sich trägt, ist ihm gänzlich fremd. Daher, wenn sein Geschmack ausartet, so wird sein Schimmer schreiend, d. i. auf eine widrige Art prahlend. Er gegeräth alsdann sowohl seinem Styl, als dem Ausputze nach in den Gallimathias (das Übertriebene), eine Art Fratzen, die in Ansehung des Prächtigen dasjenige ist, was das Abenteuerliche oder Grillenhafte in Ansehung des Ernsthafterhabenen. In Beleidigungen fällt er alsdann auf Zweikämpfe oder Processe, und in dem bürgerlichen Verhältnisse auf Ahnen, Vortritt und Titel. So lange er nur noch eitel ist, d. i. Ehre sucht, und bemüht ist, in die Augen zu fallen, so kann er noch wohl geduldet werden, allein wenn bei gänzlichem Mangel wirklicher Vorzüge und Talente er aufgeblasen wird, so ist er das, wofür er am Mindesten gerne möchte gehalten werden, nämlich ein Narr.

Da in der phlegmatischen Mischung keine Ingredienzien vom Erhabenen oder Schönen in sonderlich merklichem Grade hineinzukommen pflegen, so gehört diese Gemüthseigenschaft nicht in den Zusammenhang unserer Erwägungen.

Von welcher Art auch diese feineren Empfindungen seyn mögen, von denen wir bis daher gehandelt haben, es mögen erhabene oder schöne seyn, so haben sie doch das Schicksal gemein, dass sie in dem Urtheil desjenigen, der kein darauf gestimmtes Gefühl hat, jederzeit verkehrt und ungereimt scheinen. Ein Mensch von einer ruhigen und eigennützigen Emsigkeit hat, so zu reden, gar nicht die Organe, um den edlen Zug in einem Gedichte oder in einer Heldentugend zu empfinden, er liest lieber einen Robinson, als einen Grandison, und hält den Cato für einen eigensinnigen Narren. Eben so scheint Personen von etwas ernsthafter Gemüthsart dasjenige läppisch, was Andern reizend ist, und die gaukelnde Naivetät einer Schäferhandlung ist ihnen abgeschmackt und kindisch. Auch selbst wenn das Gemüth nicht gänzlich ohne ein einstimmiges feineres Gefühl ist, sind doch die Grade der Reizbarkeit desselben sehr verschieden, und man sieht, dass der Eine etwas edel und anständig findet, was dem Andern zwar gross, aber abenteuerlich vorkommt. Die Gelegenheiten, die sich darbieten, bei unmoralischen Dingen etwas von dem Gefühl des Andern auszuspähen, können uns Anlass geben, mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auch auf seine Empfindung in Ansehung der höheren Gemüthseigenschaften und selbst derer des Herzens zu schliessen. Wer bei einer schönen Musik Langeweile hat, giebt starke Vermuthung, dass die Schönheiten der Schreibart und die feinen Bezauberungen der Liebe wenig Gewalt über ihn haben werden.

Es ist ein gewisser Geist der Kleinigkeiten *(esprit des bagatelles)*, welcher eine Art von feinem Gefühl anzeigt, welches aber gerade auf das Gegentheil von dem Erhabenen abzielt. Ein Geschmack für Etwas, weil es sehr künstlich und mühsam ist, Verse, die sich vor und rückwärts lesen lassen, Räthsel, Uhren in Ringen, Flohketten etc. Ein Geschmack für Alles, was abgezirkelt und auf peinliche Weise ordentlich, obzwar ohne Nutzen, ist, z. E. Bücher, die fein zierlich in langen Reihen im Bücherschranke stehen, und ein leerer Kopf, der sie ansieht und sich erfreut, Zimmer, die wie optische Kasten geziert und überaus sauber gewaschen sind, zusammt einem ungastfreien und mürrischen Wirthe, der sie bewohnt. Ein Geschmack an allem Demjenigen, was selten ist, so wenig es auch sonsten innern Werth haben mag. Epiktet's Lampe, ein Handschuh von König Karl dem Zwölften; in gewisser Art schlägt die Münzensucht mit hierauf ein. Solche Personen stehen sehr im Verdacht, dass sie in den Wissenschaften Grübler und Grillenfänger, in den Sitten aber für alle Das, was auf freie Art schön oder edel ist, ohne Gefühl seyn werden.

Man thut einander zwar Unrecht, wenn man denjenigen, der den Werth oder die Schönheit dessen, was uns rührt oder reizt, nicht einsieht, damit abfertigt, dass er es nicht verstehe. Es kommt hierbei nicht so sehr darauf an, was der Verstand einsehe, sondern was das Gefühl empfinde. Gleichwohl haben die Fähigkeiten der Seele einen so grossen Zusammenhang, dass man mehrentheils von der Erscheinung der Empfindung auf die Talente der Einsicht schliessen kann. Denn es würden demjenigen, der viele Verstandesvorzüge hat, diese Talente vergeblich ertheilt seyn, wenn er nicht zugleich starke Empfindung für das wahrhaft Edle oder Schöne hätte, welche die Triebfeder seyn muss, jene Gemüthsgaben wohl und regelmässig anzuwenden*.

Es ist einmal gebräuchlich, nur dasjenige nützlich zu nennen, was unserer gröberen Empfindung ein Genüge leisten kann, was uns Überfluss im Essen und Trinken, Aufwand in Kleidung und in Hausgeräthe, ingleichen Verschwendung in Gastereien verschaffen kann, ob ich gleich nicht sehe, warum nicht Alles, was nur immer meinem lebhaftesten Gefühl erwünscht ist, eben sowohl den nützlichen Dingen sollte beigezählt werden. Allein Alles gleichwohl auf diesen Fuss genommen, so ist derjenige, welchen der Eigennutz beherrscht, ein Mensch, mit welchem man über den feinern Geschmack niemals vernünfteln muss. Ein Huhn ist freilich in solchem Betracht besser, als ein Papagei, ein Kochtopf nützlicher, als ein Porcellangeschirr, alle witzigen Köpfe in der Welt gelten nicht den Werth eines Bauers, und die Bemühung, die Weite der Fixsterne zu entdecken, kann so lange ausgesetzt bleiben, bis man übereingekommen seyn wird, wie der Pflug auf das Vortheilhafteste könne geführt werden. Allein welche Thorheit ist es, sich in einen solchen Streit einzulassen, wo es unmöglich ist, sich einander auf einstimmige Empfindungen zu führen, weil das Gefühl gar nicht einstimmig ist. Gleichwohl wird doch ein Mensch von der gröbsten und gemeinsten Empfindung wahrnehmen können, dass die Reize und Annehmlichkeiten des Lebens, welche die entbehrlichsten zu seyn scheinen, unsere meiste Sorgfalt auf sich ziehen, und dass wir wenig Triebfedern zu so vielfältigen Bemühungen übrig haben würden, wenn wir jene ausschliessen wollten. Ingleichen ist wohl Niemand so grob, dass er nicht empfinde, dass eine sittliche Handlung wenigstens an einem Andern um desto mehr rühre, je weiter sie vom Eigennutze ist, und je mehr jene edlern Antriebe in ihr hervorstechen.

---

* Man sieht auch, dass eine gewisse Feinheit des Gefühls einem Menschen zum Verdienste angerechnet wird. Dass Jemand in Fleisch oder Kuchen eine gute Mahlzeit thun kann, ingleichen dass er unvergleichlich wohl schläft, das wird man ihm wohl als ein Zeichen eines guten Magens, aber nicht als ein Verdienst auslegen. Dagegen wer einen Theil seiner Mahlzeit dem Anhören einer Musik aufopfert, oder bei einer Schilderei sich in eine angenehme Zerstreuung vertiefen kann, oder einige witzige Sachen, wenn es auch nur poetische Kleinigkeiten wären, gern liest, hat doch fast in Jedermanns Augen den Anstand eines feineren Menschen, von dem man eine vortheilhaftere und für ihn rühmlichere Meinung hat.

Wenn ich die edle und schwache Seite der Menschen wechselsweise bemerke, so verweise ich es mir selbst, dass ich nicht denjenigen Standpunct zu nehmen vermag, von wo diese Abstechungen das grosse Gemälde der ganzen menschlichen Natur gleichwohl in einer rührenden Gestalt darstellen. Denn ich bescheide mich gern, dass, so ferne es zu dem Entwurfe der grossen Natur gehört, diese grotesken Stellungen nicht anders als einen edlen Ausdruck geben können, ob man schon viel zu kurzsichtig ist, sie in diesem Verhältnisse zu übersehen. Um indessen doch einen schwachen Blick hierauf zu werfen, so glaube ich Folgendes anmerken zu können. Derjenigen unter den Menschen, die nach Grundsätzen verfahren, sind nur 1) sehr wenige, welches auch überaus gut ist, da es so leicht geschehen kann, dass man in diesen Grundsätzen irre und alsdann der Nachtheil, der daraus erwächst, sich um desto weiter erstreckt, je allgemeiner der Grundsatz und je standhafter die Person ist, die ihn sich vorgesetzt hat. Derer, welche aus gutherzigen Trieben handeln, sind 2) weit mehrere, welches äusserst vortrefflich ist, ob es gleich einzeln nicht als ein sonderliches Verdienst der Person kann angerechnet werden; denn diese tugendhaften Instincte fehlen wohl bisweilen, allein im Durchschnitte leisten sie eben sowohl die grosse Absicht der Natur, wie die übrigen Instincte, die so regelmässig die thierische Welt bewegen.

Derer, die ihr allerliebstes Selbst, als den einzigen Beziehungspunct ihrer Bemühungen, starr vor Augen haben, und die um den Eigennutz, als um die grosse Achse, Alles zu drehen suchen, giebt es die meisten, worüber auch nichts Vortheilhafteres seyn kann, denn diese sind die emsigsten, ordentlichsten und behutsamsten; sie geben dem Ganzen Haltung und Festigkeit, indem sie auch ohne ihre Absicht gemeinnützig werden, die nothwendigen Bedürfnisse herbeischaffen und die Grundlage liefern, über welche feinere Seelen Schönheit und Wohlgereimtheit verbreiten können. Endlich ist die Ehrliebe in aller Menschen Herzen, obzwar in ungleichem Maasse, verbreitet worden, welches dem Ganzen eine bis zur Bewunderung reizende Schönheit geben muss. Denn wiewohl die Ehrbegierde ein thörichter Wahn ist, so ferne er zur Regel wird, der man die übrigen Neigungen unterordnet, so ist sie doch als ein begleitender Trieb äusserst vortrefflich. Denn indem ein Jeder auf der grossen Bühne, seinen herrschenden Neigungen gemäss, die Handlungen verfolgt, so wird er zugleich durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken ausser sich selbst einen Standpunct zu nehmen, um den Anstand zu beurtheilen, den sein Betragen hat, wie es aussehe und dem Zuschauer in die Augen falle. Dadurch vereinbaren sich die verschiedenen Gruppen in ein Gemälde von prächtigem Ausdruck, wo mitten unter grosser Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moralischen Natur Schönheit und Würde an sich zeigt.

Dritter Abschnitt.

Von dem Unterschiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniss beider Geschlechter.

Derjenige, welcher zuerst das Frauenzimmer unter dem Namen des *schönen Geschlechts* begriffen hat, kann vielleicht *etwas* Schmeichelhaftes haben sagen wollen, aber er hat es besser getroffen, als er wohl selbst geglaubt haben mag. Denn ohne in Erwägung zu ziehen, dass ihre Gestalt überhaupt feiner, ihre Züge zarter und sanfter, ihre Miene im Ausdrucke der Freundlichkeit, des Scherzes und der Leutseligkeit bedeutender und einnehmender ist, als bei dem männlichen Geschlechte, ohne auch Dasjenige zu vergessen, das man für die geheime Zauberkraft abrechnen muss, wodurch sie unsere Leidenschaft zum vortheilhaften Urtheile für sie geneigt machen, so liegen vornämlich in den Gemüthscharakteren dieses Geschlechts eigenthümliche Züge, die es von dem unsern deutlich unterscheiden und die darauf hauptsächlich hinauslaufen, sie durch das Merkmal des *Schönen* kenntlich zu machen. Andererseits könnten wir auf die Benennung des *edlen Geschlechts* Anspruch machen, wenn es nicht auch von einer edlen Gemüthsart erfordert würde, Ehrennamen abzulehnen und sie lieber zu ertheilen, als zu empfangen. Hierdurch wird nun nicht verstanden, dass das Frauenzimmer edler Eigenschaften ermangelte, oder das männliche Geschlecht der Schönheiten gänzlich entbehren müsste, vielmehr erwartet man, dass ein jedes Geschlecht beide vereinbare, doch so, dass von einem Frauenzimmer alle andern Vorzüge sich nur dazu vereinigen sollen, um den Charakter des Schönen zu erhöhen, welcher der eigentliche Beziehungspunct ist, und dagegen unter den männlichen Eigenschaften das Erhabene als das Kennzeichen seiner Art deutlich hervorsteche. Hierauf müssen alle Urtheile von diesen zwei Gattungen, sowohl die rühmlichen, als die des Tadels sich beziehen, alle Erziehung und Unterweisung muss dieses vor Augen haben, und alle Bemühung, die sittliche Vollkommenheit des Einen oder des Andern zu befördern; wo man nicht den reizenden Unterschied unkenntlich machen will, den die Natur zwischen zwei Menschengattungen hat treffen wollen. Denn es ist hier nicht genug, sich vorzustellen, dass man Menschen vor sich habe, man muss zugleich nicht aus der Acht lassen, dass diese Menschen nicht von einerlei Art sind.

Das Frauenzimmer hat ein angebornes stärkeres Gefühl für Alles, was schön, zierlich und geschmückt ist. Schon in der Kindheit sind sie gern geputzt und gefallen sich, wenn sie geziert sind. Sie sind reinlich und sehr zärtlich in Ansehung alles dessen, was Ekel verursacht. Sie lieben den Scherz, und können durch Kleinigkeiten, wenn sie nur munter und lachend sind, unterhalten werden. Sie haben sehr früh ein sittsames Wesen an sich, wissen sich einen feinen Anstand zu geben und besitzen sich selbst; und dieses in einem Alter, wenn unsere wohlerzogene männliche Jugend noch unbändig, tölpisch und verlegen ist. Sie haben viel theilnehmende Empfindungen, Gutherzigkeit und Mitleiden, ziehen das Schöne dem Nützlichen vor, und werden den Überfluss des Unterhalts gern in Sparsamkeit verwandeln, um den Aufwand auf das Schimmernde und den Putz zu unterstützen. Sie sind von sehr zärtlicher Empfindung in Ansehung der mindesten Beleidigung, und überaus fein, den geringsten Mangel der Aufmerksamkeit und Achtung gegen sie zu bemerken. Kurz, sie enthalten in der menschlichen Natur den Hauptgrund der Abstechung der schönen Eigenschaften mit den edlen und verfeinern selbst das männliche Geschlecht.

Man wird mir hoffentlich die Herzählung der männlichen Eigenschaften, in so ferne sie jenen parallel sind, schenken, und sich befriedigen, beide nur in der Gegeneinanderhaltung zu betrachten. Das schöne Geschlecht hat eben sowohl Verstand als das männliche, nur es ist ein schöner Verstand, der unsrige soll ein tiefer Verstand seyn, welches ein Ausdruck ist, der einerlei mit dem Erhabenen bedeutet.

Zur Schönheit aller Handlungen gehört vornämlich, dass sie Leichtigkeit an sich zeigen und ohne peinliche Bemühung scheinen vollzogen zu werden; dagegen Bestrebungen und überwundene Schwierigkeiten Bewunderung erregen und zum Erhabenen gehören. Tiefes Nachsinnen und eine lange fortgesetzte Betrachtung sind edel, aber schwer, und schicken sich nicht wohl für eine Person, bei der die ungezwungenen Reize nichts anders als eine schöne Natur zeigen sollen. Mühsames Lernen oder peinliches Grübeln, wenn es gleich ein Frauenzimmer darin hoch bringen sollte, vertilgen die Vorzüge, die ihrem Geschlechte eigenthümlich sind, und können dieselbe wohl um der Seltenheit willen zum Gegenstande einer kalten Bewunderung machen, aber sie werden zugleich die Reize schwächen, wodurch sie ihre grosse Gewalt über das andere Geschlecht ausüben. Ein Frauenzimmer, das den Kopf voll Griechisch hat, wie die Frau Dacier, oder über die Mechanik gründliche Streitigkeiten führt, wie die Marquise von Chastelet, mag nur immerhin noch einen Bart dazu haben; denn dieser würde vielleicht die Miene des Tiefsinnes noch kenntlicher ausdrücken, um welchen sie sich bewerben. Der schöne Verstand wählt zu seinen Gegenständen Alles, was mit dem feineren Gefühl nahe verwandt ist, und überlässt abstracte Speculationen oder Kenntnisse, die nützlich, aber trocken sind, dem emsigen, gründlichen und tiefen Verstande. Das Frauenzimmer wird demnach keine Geometrie lernen; es wird vom Satze des zureichenden Grundes, oder den Monaden nur so viel wissen, als da nöthig ist, um das Salz in den Spottgedichten zu vernehmen, welche die seichten Grübler unseres Geschlechts durchgezogen haben. Die Schönen können den Cartesius seine Wirbel immer drehen lassen, ohne sich darum zu bekümmern, wenn auch der artige Fontenelle ihnen unter den Wandelsternen Gesellschaft leisten wollte, und die Anziehung ihrer Reize verliert nichts von ihrer Gewalt, wenn sie gleich nichts von allem Dem wissen, was Algarotti zu ihrem Besten von den Anziehungskräften der groben Materien nach dem Newton aufzuzeichnen bemüht gewesen. Sie werden in der Geschichte sich nicht den Kopf mit Schlachten, und in der Erdbeschreibung nicht mit Festungen anfüllen; denn es schickt sich für sie eben so wenig, dass sie nach Schiesspulver, als für die Mannspersonen, dass sie nach Bisam riechen sollen.

Es scheint eine boshafte List der Mannspersonen zu seyn, dass sie das schöne Geschlecht zu diesem verkehrten Geschmacke haben verleiten wollen. Denn wohl bewusst ihrer Schwäche in Ansehung der natürlichen Reize desselben, und dass ein einziger schalkhafter Blick sie mehr in Verwirrung setze, als die schwerste Schulfrage, sehen sie sich, sobald das Frauenzimmer in diesen Geschmack einschlägt, in einer entschiedenen Überlegenheit und sind in dem Vortheile, den sie sonst schwerlich haben würden, mit einer grossmüthigen Nachsicht den Schwächen ihrer Eitelkeit aufzuhelfen. Der Inhalt der grossen Wissenschaft des Frauenzimmers ist vielmehr der Mensch und unter den Menschen der Mann. Ihre Weltweisheit ist nicht Vernünfteln, sondern Empfinden. Bei der Gelegenheit, die man ihnen geben will, ihre schöne Natur auszubilden, muss man dieses Verhältniss jederzeit vor Augen haben. Man wird ihr gesammtes moralisches Gefühl und nicht ihr Gedächtniss zu erweitern suchen, und zwar nicht durch allgemeine Regeln, sondern durch einiges Urtheil über das Betragen, welches sie um sich sehen. Die Beispiele, die man aus andern Zeiten entlehnt, um den Einfluss einzusehen, den das schöne Geschlecht in die Weltgeschäfte gehabt hat, die mancherlei Verhältnisse, darin es in andern Zeitaltern oder in fremden Landen gegen das männliche gestanden, der Charakter beider, so ferne er sich hierdurch erläutern lässt, und der veränderliche Geschmack der Vergnügungen machen ihre ganze Geschichte und Geographie aus. Es ist schön, dass einem Frauenzimmer der Anblick einer Charte, die entweder den ganzen Erdkreis, oder die vornehmsten Theile der Welt vorstellt, angenehm gemacht werde. Dieses geschieht dadurch, dass man sie nur in der Absicht vorlegt, um die unterschiedlichen Charaktere der Völker, die sie bewohnen, die Verschiedenheiten ihres Geschmacks und sittlichen Gefühls, vornämlich in Ansehung der Wirkung, die diese auf die Geschlechterverhältnisse haben, dabei zu schildern, mit einigen leichten Erläuterungen aus der Verschiedenheit der Himmelsstriche, ihrer Freiheit oder Sklaverei. Es ist wenig daran gelegen, ob sie die besonderen Abtheilungen dieser Länder, ihr Gewerbe, Macht und Beherrscher wissen oder nicht. Eben so werden sie von dem Weltgebäude nichts mehr zu kennen nöthig haben, als nöthig ist, den Anblick des Himmels an einem schönen Abende ihnen rührend zu machen, wenn sie einigermaassen begriffen haben, dass noch mehr Welten und daselbst noch mehr schöne Geschöpfe anzutreffen seyen. Gefühl für Schildereien von Ausdruck, und für die Tonkunst, nicht in so ferne sie Kunst, sondern Empfindung äussert, alles Dieses verfeinert oder erhebt den Geschmack dieses Geschlechts, und hat jederzeit einige Verknüpfung mit sittlichen Regungen. Niemals ein kalter und speculativer Unterricht, jederzeit Empfindungen, und zwar die so nahe wie möglich bei ihrem Geschlechtsverhältnisse bleiben. Diese Unterweisung ist darum so selten, weil sie Talente, Erfahrenheit und ein Herz voll Gefühl erfordert, und jeder andern kann das Frauenzimmer sehr wohl entbehren, wie es denn auch ohne diese sich von selbst gemeiniglich sehr wohl ausbildet.

Die Tugend des Frauenzimmers ist eine schöne Tugend[*]. Die des männlichen Geschlechts soll eine edle

---

[*] Diese wurde oben, Seite 412, in einem strengen Urtheile, adoptirte

Tugend seyn. Sie werden das Böse vermeiden, nicht weil es unrecht, sondern weil es hässlich ist, und tugendhafte Handlungen bedeuten bei ihnen solche, die sittlich schön sind. Nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit. Das Frauenzimmer ist aller Befehle und alles mürrischen Zwanges unleidlich[*]. Sie thun Etwas nur darum, weil es ihnen so beliebt, und die Kunst besteht darin, zu machen, dass ihnen nur dasjenige beliebe, was gut ist. Ich glaube schwerlich, dass das schöne Geschlecht der Grundsätze fähig sey, und ich hoffe dadurch nicht zu beleidigen, denn diese sind auch äusserst selten beim männlichen. Dafür aber hat die Vorsehung in ihren Busen gütige und wohlwollende Empfindungen, ein feines Gefühl für Anständigkeit und eine gefällige Seele gegeben. Man fordere ja nicht Aufopferungen und grossmüthigen Selbstzwang. Ein Mann muss es seiner Frau niemals sagen, wenn er einen Theil seines Vermögens um einen Freund in Gefahr setzt. Warum will er ihre muntere Gesprächigkeit fesseln, dadurch, dass er ihr Gemüth mit einem wichtigen Geheimnisse belästigt, dessen Aufbewahrung ihm allein obliegt? Selbst viele von ihren Schwachheiten sind so zu reden *schöne Fehler*. Beleidigung oder Unglück bewegen ihre zarte Seele zur Wehmuth. Der Mann muss niemals andere als grossmüthige Thränen weinen. Die, welche er in Schmerzen oder über Glücksumstände vergiesst, machen ihn verächtlich. Die *Eitelkeit*, die man dem schönen Geschlechte so vielfältig vorrückt, wo ferne sie ja an demselben ein Fehler ist, so ist sie nur ein schöner Fehler. Denn zu geschweigen, dass die Mannspersonen, die dem Frauenzimmer so gerne schmeicheln, übel daran seyn würden, wenn dieses nicht geneigt wäre, es wohl aufzunehmen, so beleben sie dadurch wirklich ihre Reize.

Tugend genannt; hier, da sie um des Geschlechtscharakters willen eine günstige Rechtfertigung verdient, heisst sie überhaupt eine schöne Tugend.

[*] Eine nicht mehr gebräuchliche Construction, die aber um desto merkwürdiger ist. R.

Diese Neigung ist ein Antrieb, Annehmlichkeiten und den guten Anstand zu zeigen, ihren muntern Witz spielen zu lassen, ingleichen durch die veränderlichen Erfindungen des Putzes zu schimmern und ihre Schönheit zu erhöhen. Hierin ist nun so gar nichts Beleidigendes für Andere, sondern vielmehr, wenn es mit gutem Geschmacke gemacht wird, so viel Artiges, dass es sehr ungezogen ist, dagegen mit mürrischem Tadel loszuziehen. Ein Frauenzimmer, das hierin gar zu flatterhaft und gaukelnd ist, heisst eine *Närrin*; welcher Ausdruck gleichwohl keine so harte Bedeutung hat, als mit veränderter Endsylbe beim Manne, so gar, dass, wenn man sich unter einander versteht, es wohl bisweilen eine vertrauliche Schmeichelei anzeigen kann. Wenn die Eitelkeit ein Fehler ist, der an einem Frauenzimmer sehr wohl Entschuldigung verdient, so ist das *aufgeblasene Wesen* an ihnen nicht allein, so wie an Menschen überhaupt, tadelhaft, sondern verunstaltet gänzlich ihren Geschlechtscharakter. Denn diese Eigenschaft ist überaus dumm und hässlich und dem einnehmenden bescheidenen Reize gänzlich entgegengesetzt. Alsdann ist eine solche Person in einer schlüpfrigen Stellung. Sie wird sich gefallen lassen, ohne alle Nachsicht und scharf beurtheilt zu werden; denn wer auf Hochachtung pocht, fordert Alles um sich zum Tadel auf. Eine jede Entdeckung auch des mindesten Fehlers macht Jedermann eine wahre Freude, und das Wort *Närrin* verliert hier seine gemilderte Bedeutung. Man muss Eitelkeit und Aufgeblasenheit jederzeit unterscheiden. Die erstere sucht Beifall und ehrt gewissermaassen diejenigen, um deren willen sie sich diese Bemühung giebt, die zweite glaubt sich schon in dem völligen Besitze desselben, und, indem sie keinen zu erwerben bestrebt, so gewinnt sie auch keinen.

Wenn einige Ingredienzien von Eitelkeit ein Frauenzimmer in den Augen des männlichen Geschlechts gar nicht verunzieren, so dienen sie doch, je sichtbarer sie sind, um desto mehr das schöne Geschlecht unter einander zu veruneinigen. Sie beurtheilen einander alsdann sehr scharf, weil eine der andern Reize zu verdunkeln scheint, und es sind auch wirklich diejenigen, die noch starke Anmaassungen auf Eroberung machen, selten Freundinnen von einander im wahren Verstande.

Dem Schönen ist nichts so sehr entgegengesetzt als der Ekel, so wie nichts tiefer unter das Erhabene sinkt als das Lächerliche. Daher kann einem Manne kein Schimpf empfindlicher seyn, als dass er ein Narr, und einem Frauenzimmer, dass sie ekelhaft genannt werde. Der Englische Zuschauer hält dafür, dass einem Manne kein Vorwurf könne gemacht werden, der kränkender sey, als wenn er für einen Lügner, und einem Frauenzimmer keiner bitterer, als wenn sie für unkeusch gehalten wird. Ich will dieses, in so ferne es nach der Strenge der Moral beurtheilt wird, in seinem Werthe lassen. Allein hier ist die Frage nicht, was an sich selbst den grössesten Tadel verdiene, sondern was wirklich am allerhärtesten empfunden werde. Und da frage ich einen jeden Leser, ob, wenn er sich in Gedanken auf diesen Fall setzt, er nicht meiner Meinung beistimmen müsse. Die Jungfer Ninon Lenclos machte nicht die mindesten Ansprüche auf die Ehre der Keuschheit, und gleichwohl würde sie unerbittlich beleidigt worden seyn, wenn einer ihrer Liebhaber sich in seinem Urtheile so weit sollte vergangen haben: und man weiss das grausame Schicksal des Monaldeschi, um eines beleidigenden Ausdrucks willen von solcher Art, bei einer Fürstin, die eben keine Lucretia hat vorstellen wollen. Es ist unausstehlich, dass man nicht einmal sollte Böses thun können, wenn man gleich wollte, weil auch die Unterlassung desselben alsdann jederzeit nur eine sehr zweideutige Tugend ist.

Um von diesem Ekelhaften sich so weit als möglich zu entfernen, gehört die Reinlichkeit, die zwar einem jeden Menschen wohl ansteht, bei dem schönen Geschlechte unter die Tugenden vom ersten Range, und kann schwerlich von demselben zu hoch getrieben werden, da sie gleichwohl an einem Manne bisweilen zum Übermaasse steigt und alsdann läppisch wird.

Die Schamhaftigkeit ist ein Geheimniss der Natur, sowohl einer Neigung Schranken zu setzen, die sehr unbändig ist, und, indem sie den Ruf der Natur für sich hat, sich immer mit guten sittlichen Eigenschaften zu vertragen scheint, wenn sie gleich ausschweift. Sie ist demnach als ein Supplement der Grundsätze höchst nöthig; denn es giebt keinen Fall, da die Neigung so leicht zum Sophisten wird, gefällige Grundsätze zu erklügeln, als hier. Sie dient aber auch zugleich, um einen geheimnissvollen Vorhang selbst vor die geziemendsten und nöthigsten Zwecke der Natur zu ziehen, damit die gar zu gemeine Bekanntschaft mit denselben nicht Ekel oder zum Mindesten Gleichgültigkeit veranlasse, in Ansehung der Endabsichten eines Triebes, worauf die feinsten und lebhaftesten Neigungen der menschlichen Natur gepfropft sind. Diese Eigenschaft ist dem schönen Geschlecht vorzüglich eigen und ihm sehr anständig. Es ist auch eine plumpe und verächtliche Ungezogenheit, durch die Art pöbelhafter Scherze, welche man Zoten nennt, die zärtliche Sittsamkeit desselben in Verlegenheit oder Unwillen zu setzen. Weil indessen, man mag nun um das Geheimniss so weit herumgehen, als man immer will, die Geschlechterneigung doch allen den übrigen Reizen endlich zum Grunde liegt, und ein Frauenzimmer immer als ein Frauenzimmer der angenehme Gegenstand einer wohlgesitteten Unterhaltung ist, so möchte daraus vielleicht zu erklären seyn, warum sonst artige Mannspersonen sich bisweilen die Freiheit nehmen, durch den kleinen Muthwillen ihrer Scherze einige feine Anspielungen durchscheinen zu lassen, welche machen, dass man sie lose oder schalkhaft nennt, und die, indem sie weder durch ausspähende Blicke beleidigen, noch die Achtung zu verletzen gedenken, glauben berechtigt zu seyn, die Person, die es mit unwilliger und spröder Miene aufnimmt, eine Ehrbarkeitspedantin zu nennen. Ich führe dieses nur an, weil es gemeiniglich als ein etwas kühner Zug vom schönen Umgange angesehen wird, auch in der That jeher viel Witz darauf ist verschwendet worden: was aber das Urtheil nach moralischer

Strenge anlangt, so gehört das nicht hierher, da ich in der Empfindung des Schönen nur die Erscheinungen zu beobachten und zu erläutern habe.

Die edlen Eigenschaften dieses Geschlechts, welche jedoch, wie wir schon angemerkt haben, niemals das Gefühl des Schönen unkenntlich machen müssen, kündigen sich durch nichts deutlicher und sicherer an, als durch die Bescheidenheit, einer Art von edler Einfalt und Naivetät bei grossen Vorzügen. Aus derselben leuchtet eine ruhige Wohlgewogenheit und Achtung gegen Andere hervor, zugleich mit einem gewissen edlen Zutrauen auf sich selbst und einer billigen Selbstschätzung verbunden, welche bei einer erhabenen Gemüthsart jederzeit anzutreffen ist. Indem diese feine Mischung zugleich durch Reize einnimmt und durch Achtung rührt, so stellt sie alle übrigen schimmernden Eigenschaften wider den Muthwillen des Tadels und der Spottsucht in Sicherheit. Personen von dieser Gemüthsart haben auch ein Herz zur Freundschaft, welches an einem Frauenzimmer niemals kann hoch genug geschätzt werden, weil es so gar selten ist und zugleich so überaus reizend seyn muss.

Da unsere Absicht ist, über Empfindungen zu urtheilen, so kann es nicht unangenehm seyn, die Verschiedenheit des Eindrucks, den die Gestalt und Gesichtszüge des schönen Geschlechts auf das männliche machen, wo möglich unter Begriffe zu bringen. Diese ganze Bezauberung ist im Grunde über den Geschlechtertrieb verbreitet. Die Natur verfolgt ihre grosse Absicht, und alle Feinigkeiten, die sich hinzugesellen, sie mögen nun so weit davon abzustehen scheinen, wie sie wollen, sind nur Verbrämungen und entlehnen ihren Reiz doch am Ende aus eben derselben Quelle. Ein gesunder und derber Geschmack, der sich jederzeit sehr nahe bei diesem Triebe hält, wird durch die Reize des Anstandes, der Gesichtszüge, der Augen etc., an einem Frauenzimmer wenig angefochten, und, indem er eigentlich nur aufs Geschlecht geht, so sieht er mehrentheils die Delicatesse Anderer als leere Tändelei an.

Wenn dieser Geschmack gleich nicht fein ist, so ist er deswegen doch nicht zu verachten. Denn der grössete Theil der Menschen befolgt vermittelst desselben die grosse Ordnung der Natur auf eine sehr einfältige und sichere Art*. Dadurch werden die meisten Ehen bewirkt und zwar von dem emsigsten Theile des menschlichen Geschlechts, und indem der Mann den Kopf nicht von bezaubernden Mienen, schmachtenden Augen, edlem Anstande etc., voll hat, auch nichts von allem Diesem versteht, so wird er desto aufmerksamer auf haushälterische Tugenden, Sparsamkeit u. s. w., und auf das Eingebrachte. Was den etwas feinern Geschmack anlangt, um dessentwillen es nöthig seyn möchte, einen Unterschied unter den äusserlichen Reizen des Frauenzimmers zu machen, so ist derselbe entweder auf das, was in der Gestalt und dem Ausdrucke des Gesichts *moralisch* ist, oder auf das *Unmoralische* geheftet. Ein Frauenzimmer wird in Ansehung der Annehmlichkeiten von der letztern Art *hübsch* genannt. Ein proportionirlicher Bau, regelmässige Züge, Farben von Auge und Gesicht, die zierlich abstechen, lauter Schönheiten, die auch an einem Blumenstrausse gefallen und einen kalten Beifall erwerben. Das Gesicht selber sagt nichts, ob es gleich hübsch ist, und redet nicht zum Herzen. Was den Ausdruck der Züge, der Augen und der Mienen anlangt, der moralisch ist, so geht er entweder auf das Gefühl des Erhabenen, oder des Schönen. Ein Frauenzimmer, an welchem die Annehmlichkeiten, die ihrem Geschlecht geziemen, vornämlich den moralischen Ausdruck des Erhabenen hervorstechen lassen, heisst *schön* im eigentlichen Verstande; diejenige, deren moralische Zeichnung, so ferne sie in den Mienen oder Gesichtszügen sich kennbar macht, die Eigenschaften des

---

* Wie alle Dinge in der Welt auch ihre schlimme Seite haben, so ist bei diesem Geschmacke nur zu bedauern, dass er leichter als ein anderer in Liederlichkeit ausartet. Denn weil das Feuer, das eine Person entzündet hat, eine jede andere wieder löschen kann, so sind nicht genug Schwierigkeiten da, die eine unbändige Neigung einschränken könnten.

Schönen ankündigt, ist annehmlich, und wenn sie es in einem höhern Grade ist, reizend. Die Erstere lässt unter einer Miene von Gelassenheit und einem edlen Anstande den Schimmer eines schönen Verstandes aus bescheidenen Blicken hervorspielen, und, indem sich in ihrem Gesicht ein zärtliches Gefühl und wohlwollendes Herz abmalt, so bemächtigt sie sich sowohl der Neigung, als der Hochachtung eines männlichen Herzens. Die Zweite zeigt Munterkeit und Witz in lachenden Augen, etwas feinen Muthwillen, das Schäkerhafte der Scherze und schalkhafte Sprödigkeit. Sie reizt, wenn die Erstere rührt, und das Gefühl der Liebe, dessen sie fähig ist und welche sie Andern einflösst, ist flatterhaft, aber schön, dagegen die Empfindung der Erstern zärtlich, mit Achtung verbunden und beständig ist. Ich mag mich nicht in gar zu ausführliche Zergliederungen von dieser Art einlassen, denn in solchen Fällen scheint der Verfasser jederzeit seine eigene Neigung zu malen. Indessen berühre ich noch, dass der Geschmack, den viele Damen an einer gesunden, aber blassen Farbe finden, sich hier verstehen lasse. Denn diese begleitet gemeiniglich eine Gemüthsart von mehr innerem Gefühl und zärtlicher Empfindung, welches zur Eigenschaft des Erhabenen gehört, dagegen die rothe und blühende Farbe weniger von der erstern, allein mehr von der fröhlichen und muntern Gemüthsart ankündigt; es ist aber der Eitelkeit gemässer, zu rühren und zu fesseln, als zu reizen und anzulocken. Es können dagegen Personen ohne alles moralische Gefühl, und ohne einigen Ausdruck, der auf Empfindungen deutete, sehr hübsch seyn, allein sie werden weder rühren, noch reizen, es sey denn denjenigen derben Geschmack, von dem wir Erwähnung gethan haben, welcher sich bisweilen etwas verfeinert und dann nach seiner Art auch wählt. Es ist schlimm, dass dergleichen schöne Geschöpfe leichtlich in den Fehler der Aufgeblasenheit verfallen, durch das Bewusstseyn der schönen Figur, die ihnen ihr Spiegel zeigt, und aus einem Mangel feinerer Empfindungen; da sie dann Alles gegen sich kaltsinnig machen, den Schmeichler ausgenommen, der auf Absichten ausgeht und Ränke schmiedet.

Man kann nach diesen Begriffen vielleicht etwas von der so verschiedenen Wirkung verstehen, die die Gestalt eben desselben Frauenzimmers auf den Geschmack der Männer thut. Dasjenige, was in diesem Eindrucke sich zu nahe auf den Geschlechtertrieb bezieht und mit dem besondern wollüstigen Wahne, darin sich eines Jeden Empfindung einkleidet, einstimmig seyn mag, berühre ich nicht, weil es ausser dem Bezirke des feinern Geschmacks ist; und es kann vielleicht richtig seyn, was der Herr v. Buffon vermuthet, dass diejenige Gestalt, die den ersten Eindruck macht, zu der Zeit, wenn dieser Trieb noch neu ist und sich zu entwickeln anfängt, das Urbild bleibe, worauf in der künftigen Zeit alle weiblichen Bildungen mehr oder weniger einschlagen müssen, welche die phantastische Sehnsucht rege machen können, dadurch eine ziemlich grobe Neigung unter den verschiedenen Gegenständen eines Geschlechts zu wählen genöthigt wird. Was den etwas feineren Geschmack anlangt, so behaupte ich, dass diejenige Art von Schönheit, welche wir die hübsche Gestalt genannt haben, von allen Männern ziemlich gleichförmig beurtheilt werde, und dass darüber die Meinungen nicht so verschieden sind, wie man wohl gemeiniglich dafür hält. Die Cirkassischen und Georgischen Mädchen sind von allen Europäern, die durch ihre Länder reisen, jederzeit für überaus hübsch gehalten worden. Die Türken, die Araber, die Perser müssen wohl mit diesem Geschmacke sehr einstimmig seyn, weil sie sehr begierig sind, ihre Völkerschaft durch so feines Blut zu verschönern, und man merkt auch an, dass der Persischen Race dieses wirklich gelungen ist. Die Kaufleute von Indostan ermangeln gleichfalls nicht, von einem boshaften Handel mit so schönen Geschöpfen grossen Vortheil zu ziehen, indem sie solche den leckerhaften Reichen ihres Landes zuführen, und man sieht, dass, so sehr auch der Eigensinn des Geschmacks in diesen verschiedenen Weltgegenden abweichend seyn mag, dennoch dasjenige, was einmal in einer derselben als vorzüglich hübsch erkannt wird, in allen übrigen auch dafür gehalten werde. Wo aber sich in das Urtheil über die feine Gestalt dasjenige einmengt, was in den Zügen moralisch ist, so ist der Geschmack bei verschiedenen Mannspersonen jederzeit sehr verschieden, sowohl nachdem ihr sittliches Gefühl selbst unterschieden ist, als auch nach der verschiedenen Bedeutung, die der Ausdruck des Gesichts in eines Jeden Wahne haben mag. Man findet, dass diejenigen Bildungen, die beim ersten Anblicke nicht sonderliche Wirkung thun, weil sie nicht auf eine entschiedene Art hübsch sind, gemeiniglich, sobald sie bei näherer Bekanntschaft zu gefallen anfangen, auch weit mehr einnehmen und sich beständig zu verschönern scheinen; dagegen das hübsche Ansehen, das sich auf einmal ankündigt, in der Folge mit grösserem Kaltsinn wahrgenommen wird, welches vermuthlich daher kommt, dass moralische Reize, wo sie sichtbar werden, mehr fesseln, ingleichen weil sie sich nur bei Gelegenheit sittlicher Empfindungen in Wirksamkeit setzen und sich gleichsam entdecken lassen, jede Entdeckung eines neuen Reizes aber immer noch mehr derselben vermuthen lässt; anstatt dass alle Annehmlichkeiten, die sich gar nicht verhehlen, nachdem sie gleich anfangs ihre ganze Wirkung ausgeübt haben, in der Folge nichts weiter thun können, als den verliebten Vorwitz abzukühlen und ihn allmälig zur Gleichgültigkeit zu bringen.

Unter diesen Beobachtungen bietet sich ganz natürlich folgende Anmerkung dar. Das ganz einfältige und grobe Gefühl in den Geschlechterneigungen führt zwar sehr gerade zum grossen Zwecke der Natur, und indem es ihre Forderungen erfüllt, ist es geschickt, die Person selbst ohne Umschweife glücklich zu machen, allein um der grossen Allgemeinheit willen artet es leichtlich in Ausschweifung und Liederlichkeit aus. An der andern Seite dient ein sehr verfeinerter Geschmack zwar dazu, einer ungestümen Neigung die Wildheit zu benehmen, und, indem sie solche nur auf sehr wenig Gegenstände einschränkt, sie sittsam und anständig zu machen, allein sie verfehlt gemeiniglich die grosse Endabsicht der Natur, und da sie mehr fordert oder erwartet, als diese gemeiniglich leistet, so pflegt sie die Person von so delicater Empfindung sehr selten glücklich zu machen. Die erstere Gemüthsart wird ungeschlacht, weil sie auf alle von einem Geschlechte geht, die zweite grüblerisch, indem sie eigentlich auf keinen geht, sondern nur mit einem Gegenstande beschäftigt ist, den die verliebte Neigung sich in Gedanken schafft, und mit allen edlen und schönen Eigenschaften ausziert, welche die Natur selten in einem Menschen vereinigt und noch seltener demjenigen zuführt, der sie schätzen kann und der vielleicht eines solchen Besitzes würdig seyn würde. Daher entspringt der Aufschub und endlich die völlige Entsagung auf die eheliche Verbindung, oder, welches vielleicht eben so schlimm ist, eine grämische Reue nach einer getroffenen Wahl, welche die grossen Erwartungen nicht erfüllt, die man sich gemacht hatte; denn nicht selten findet der Äsopische Hahn eine Perle, welchem ein gemeines Gerstenkorn besser würde geziemt haben.

Wir können hierbei überhaupt bemerken, dass, so reizend auch die Eindrücke des zärtlichen Gefühls seyn mögen, man doch Ursache habe, in der Verfeinerung desselben behutsam zu seyn, wo ferne wir uns nicht durch übergrosse Reizbarkeit nur viel Unmuth und eine Quelle von Übeln erklügeln wollen. Ich möchte edleren Seelen wohl vorschlagen, das Gefühl, in Ansehung der Eigenschaften, die ihnen selbst zukommen, oder der Handlungen, die sie selber thun, so sehr zu verfeinern, als sie können, dagegen in Ansehung dessen, was sie geniessen, oder von Andern erwarten, den Geschmack in seiner Einfalt zu erhalten: wenn ich nur einsähe, wie dieses zu leisten möglich sey. In dem Falle aber, dass es anginge, würden sie Andere glücklich machen und auch selbst glücklich seyn. Es ist niemals aus den Augen zu lassen, dass, in welcher Art es auch sey, man keine sehr hohen Ansprüche auf die Glückseligkeiten des Lebens und die Vollkommenheit der

Menschen machen müsse, denn derjenige, welcher jederzeit nur etwas Mittelmässiges erwartet, hat den Vortheil, dass der Erfolg selten seine Hoffnung widerlegt, dagegen bisweilen ihn auch wohl unvermuthete Vollkommenheiten überraschen.

Allen diesen Reizen droht endlich das Alter, der grosse Verwüster der Schönheit, und es müssen, wenn es nach der natürlichen Ordnung gehen soll, allmälig die erhabenen und edlen Eigenschaften die Stelle der schönen einnehmen, um eine Person, so wie sie nachlässt, liebenswürdig zu seyn, immer einer grösseren Achtung werth zu machen. Meiner Meinung nach sollte in der schönen Einfalt, die durch ein verfeinertes Gefühl an Allem, was reizend und edel ist, erhoben worden, die ganze Vollkommenheit des schönen Geschlechts in der Blüthe der Jahre bestehen. Allmälig, so wie die Ansprüche auf Reizungen nachlassen, könnte das Lesen der Bücher und die Erweiterung der Einsicht unvermerkt die erledigte Stelle der Grazien durch die Musen ersetzen, und der Ehemann sollte der erste Lehrmeister seyn. Gleichwohl, wenn selbst die, allen Frauenzimmern so schreckliche, Epoche des Altwerdens herankommt, so gehört es doch auch alsdann noch immer zum schönen Geschlecht, und es verunziert sich selbst, wenn es in einer Art von Verzweiflung, diesen Charakter länger zu erhalten, sich einer mürrischen und grämischen Laune überlässt.

Eine bejahrte Person, welche mit einem sittsamen und freundlichen Wesen der Gesellschaft beiwohnt, auf eine muntere und vernünftige Art gesprächig ist, die Vergnügen der Jugend, daran sie selbst nicht Antheil nimmt, mit Anstand begünstigt, und, indem sie für Alles sorgt, Zufriedenheit und Wohlgefallen an der Freude, die um ihr vorgeht, verräth, ist noch immer eine feinere Person, als ein Mann in gleichem Alter, und vielleicht noch liebenswürdiger als ein Mädchen, wiewohl in einem anderen Verstande. Zwar möchte die Platonische Liebe wohl etwas zu mystisch seyn, welche ein alter Philosoph vorgab, wenn er von dem Gegenstande seiner Neigung sagte: die Grazien residiren in ihren Runzeln, und meine Seele scheint auf meinen Lippen zu schweben, wenn ich ihren welken Mund küsse; allein dergleichen Ansprüche müssen alsdann auch aufgegeben werden. Ein alter Mann, der verliebt thut, ist ein Geck, und die ähnlichen Anmaassungen des andern Geschlechts sind alsdann ekelhaft. An der Natur liegt es niemals, wenn wir nicht mit einem guten Anstande erscheinen, sondern daran, dass man sie verkehren will.

Damit ich meinen Text nicht aus den Augen verliere, so will ich noch einige Betrachtungen über den Einfluss anstellen, den ein Geschlecht auf das andere haben kann, dessen Gefühl zu verschönern oder zu veredlen. Das Frauenzimmer hat ein vorzügliches Gefühl für das Schöne, so ferne es ihnen selbst zukommt, aber für das Edle, in so weit es am männlichen Geschlechte angetroffen wird. Der Mann dagegen hat ein entschiedenes Gefühl für des Edle, was zu seinen Eigenschaften gehört, für das Schöne aber, in so ferne es an dem Frauenzimmer anzutreffen ist. Daraus muss folgen, dass die Zwecke der Natur darauf gehen, den Mann durch die Geschlechterneigung noch mehr zu veredlen und das Frauenzimmer durch eben dieselbe noch mehr zu verschönern. Ein Frauenzimmer ist darüber wenig verlegen, dass sie gewisse hohe Einsichten nicht besitzt, dass sie furchtsam und zu wichtigen Geschäften nicht auferlegt ist etc. etc., sie ist schön und nimmt ein, und das ist genug. Dagegen fordert sie alle diese Eigenschaften am Manne, und die Erhabenheit ihrer Seele zeigt sich nur darin, dass sie diese edlen Eigenschaften zu schätzen weiss, so ferne sie bei ihm anzutreffen sind. Wie würde es sonst wohl möglich seyn, dass so viel männliche Fratzengesichter, ob sie gleich Verdienste besitzen mögen, so artige und feine Frauen bekommen könnten! Dagegen ist der Mann viel delicater in Ansehung der schönen Reize des Frauenzimmers. Er ist durch die feine Gestalt desselben, die muntere Naivetät und die reizende Freundlichkeit genugsam schadlos gehalten, wegen des Mangels von Büchergelehrsamkeit und wegen anderer Mängel, die er durch seine eigenen Talente ersetzen muss. Eitelkeit und Moden können wohl diesen natürlichen Trieben eine falsche Richtung geben und aus mancher Mannsperson einen süssen Herren, aus dem Frauenzimmer aber eine Pedantin oder Amazone machen, allein die Natur sucht doch jederzeit zu ihrer Ordnung zurückzuführen. Man kann daraus urtheilen, welche mächtige Einflüsse die Geschlechterneigung vornämlich auf das männliche Geschlecht haben könnte, um es zu veredlen, wenn, anstatt vieler trockenen Unterweisungen, das moralische Gefühl des Frauenzimmers zeitig entwickelt würde, um dasjenige gehörig zu empfinden, was zu der Würde und den erhabenen Eigenschaften des anderen Geschlechts gehört, und dadurch vorbereitet würde, den läppischen Zieraffen mit Verachtung anzusehen, und sich keinen andern Eigenschaften als den Verdiensten zu ergeben. Es ist auch gewiss, dass die Gewalt ihrer Reize dadurch überhaupt gewinnen würde; denn es zeigt sich, dass die Bezauberung derselben mehrentheils nur auf edlere Seelen wirke, die anderen sind nicht fein genug, sie zu empfinden. Eben so sagte der Dichter Simonides, als man ihm rieth, vor den Thessaliern seine schönen Gesänge hören zu lassen: diese Kerle sind zu dumm dazu, als dass sie von einem solchen Manne, wie ich bin, könnten betrogen werden. Man hat es sonst schon als eine Wirkung des Umganges mit dem schönen Geschlecht angesehen, dass die männlichen Sitten sanfter, ihr Betragen artiger und geschliffener und ihr Anstand zierlicher geworden; allein dieses ist nur ein Vortheil in der Nebensache*. Es liegt am meisten daran, dass der Mann als Mann vollkommner werde und die Frau als ein Weib,

---

* Dieser Vortheil selbst wird gar sehr gemindert durch die Beobachtung, welche man gemacht haben will, dass diejenigen Mannspersonen, welche zu früh und zu häufig in solchen Gesellschaften eingeflochten sind, denen das Frauenzimmer den Ton giebt, gemeiniglich etwas läppisch werden,

d. i. dass die Triebfedern der Geschlechterneigung dem Winke der Natur gemäss wirken, den Einen noch mehr zu veredlen und die Eigenschaften der Anderen zu verschönern. Wenn Alles aufs Äusserste kommt, so wird der Mann, dreist auf seine Verdienste, sagen können: wenn Ihr mich gleich nicht liebt, so will ich Euch zwingen, mich hochzuachten; und das Frauenzimmer, sicher der Macht ihrer Reize, wird antworten: wenn Ihr uns gleich nicht innerlich hochschätzet, so zwingen wir Euch doch, uns zu lieben. In Ermangelung solcher Grundsätze sieht man Männer Weiblichkeiten annehmen, um zu gefallen, und Frauenzimmer bisweilen (wiewohl viel seltner) einen männlichen Anstand künsteln, um Hochachtung einzuflössen; was man aber wider den Dank der Natur macht, das macht man jederzeit sehr schlecht.

In dem ehelichen Leben soll das vereinigte Paar gleichsam eine einzige moralische Person ausmachen, welche durch den Verstand des Mannes und den Geschmack der Frau belebt und regiert wird. Denn nicht allein, dass man Jenem mehr auf Erfahrung gegründete Einsicht, Dieser aber mehr Feinheit und Richtigkeit in der Empfindung zutrauen kann, so ist eine Gemüthsart, je erhabener sie ist, auch um desto geneigter, die grösste Absicht der Bemühungen in der Zufriedenheit eines geliebten Gegenstandes zu setzen, und anderer Seits, je schöner sie ist, desto mehr sucht sie durch Gefälligkeit diese Bemühung zu erwiedern. Es ist also in einem solchen Verhältnisse ein Vorzugsstreit läppisch, und, wo er sich ereignet, das sicherste Merkmal eines plumpen oder ungleich gepaarten Geschmackes. Wenn es dahin kommt, dass die Rede vom Rechte des Befehlshabers ist, so ist die Sache schon äusserst verderbt; denn wo die ganze Verbindung eigentlich nur auf Neigung errichtet ist, da ist sie schon halb zerris-

---

und im männlichen Umgange langweilig oder auch verächtlich sind, weil sie den Geschmack an einer Unterhaltung verloren haben, die zwar munter, aber doch auch von wirklichem Gehalt, zwar scherzhaft, aber auch durch ernsthafte Gespräche nützlich seyn muss.

sen, so bald sich das Sollen anfängt hören zu lassen. Die Anmaassung des Frauenzimmers in diesem harten Tone ist äusserst hässlich, und des Mannes im höchsten Grade unedel und verächtlich. Indessen bringt es die weise Ordnung der Dinge so mit sich: dass alle diese Feinigkeiten und Zärtlichkeiten der Empfindung nur im Anfange ihre ganze Stärke haben, in der Folge aber durch Gemeinschaft und häusliche Angelegenheit allmälig stumpfer werden und dann in vertrauliche Liebe ausarten, wo endlich die grosse Kunst darin besteht, noch genugsame Reste von jenen zu erhalten, damit Gleichgültigkeit und Überdruss nicht den ganzen Werth des Vergnügens aufheben, um dessentwillen es einzig und allein verlohnt hat, eine solche Verbindung einzugehen.

Vierter Abschnitt.

Von den Nationalcharakteren*, in so ferne sie auf dem unterschiedlichen Gefühl des Erhabenen und Schönen beruhen.

Unter den Völkerschaften unseres Welttheils sind meiner Meinung nach die Italiäner und Franzosen diejenigen, welche im Gefühl des Schönen, die Deutschen aber, Engländer und Spanier, die durch das Gefühl des Erhabenen sich unter allen übrigen am meisten ausnehmen. Holland kann für dasjenige Land gehalten werden, wo dieser feinere Geschmack ziemlich unmerklich wird. Das Schöne selbst ist entweder bezaubernd und rührend, oder lachend und reizend. Das erstere hat etwas von dem Erhabenen an sich, und das Gemüth in diesem Gefühl ist tiefsinnig und entzückt, in dem Gefühl der zweiten Art aber lächelnd und fröhlich. Den Italiänern scheint die erstere, den Franzosen die zweite Art des schönen Gefühls vorzüglich angemessen zu seyn. In dem Nationalcharakter, der den Ausdruck des Erhabenen an sich hat, ist dieses entweder das von der schreckhaftern Art, das sich ein wenig zum Abenteuerlichen neigt, oder es ist ein Gefühl für das Edle, oder für das Prächtige. Ich glaube Gründe zu haben, das Gefühl der ersteren Art dem Spanier, der zweiten dem Engländer, und der dritten dem Deutschen beilegen zu können. Das Gefühl fürs Prächtige ist seiner Natur nach nicht Original, so wie die übrigen Arten des Geschmacks, und obgleich ein Nachahmungsgeist mit jedem andern Gefühl kann verbunden seyn, so ist er doch dem für das Schimmernderhabene mehr eigen, denn es ist dieses eigentlich ein gemischtes Gefühl, aus dem des Schönen und des Edlen, wo jedes für sich betrachtet kälter ist, und daher das Gemüth frei genug ist, bei der Verknüpfung desselben auf Beispiele zu merken und auch deren Antrieb vonnöthen hat. Der Deutsche wird demnach weniger Gefühl in Ansehung des Schönen haben als der Franzose, und weniger von demjenigen, was auf das Erhabene geht, als der Engländer, aber in den Fällen, wo beides verbunden erscheinen soll, wird es seinem Gefühl mehr gemäss seyn, wie er denn auch die Fehler glücklich vermeiden wird, in die eine ausschweifende Stärke einer jeden dieser Arten des Gefühls allein gerathen könnte.

---

* Meine Absicht ist gar nicht, die Charaktere der Völkerschaften ausführlich zu schildern, sondern ich entwerfe nur einige Züge, die das Gefühl des Erhabenen und Schönen an ihnen ausdrücken. Man kann leicht erachten, dass an dergleichen Zeichnung nur eine leidliche Richtigkeit könne verlangt werden, dass die Urbilder davon nur in dem grossen Haufen derjenigen, die auf ein feineres Gefühl Anspruch machen, hervorstechen, und dass es keiner Nation an Gemüthsarten fehle, welche die vortrefflichsten Eigenschaften von dieser Art vereinbaren. Um deswillen kann der Tadel, der gelegentlich auf ein Volk fallen möchte, Keinen beleidigen, wie er denn von solcher Natur ist, dass ein Jeglicher ihn wie einen Ball auf seinen Nachbar schlagen kann. Ob diese Nationalunterschiede zufällig seyen und von den Zeitläuften und der Regierungsart abhängen, oder mit einer gewissen Nothwendigkeit an das Klima gebunden seyen, das untersuche ich hier nicht.

Ich berühre nur flüchtig die Künste und die Wissenschaften, deren Wahl den Geschmack der Nationen bestätigen kann, welchen wir ihnen beigemessen haben. Das Italiänische Genie hat sich vornämlich in der Tonkunst, der Malerei, Bildhauerkunst und der Architektur hervorgethan. Alle diese schönen Künste finden einen gleich feinen Geschmack in Frankreich für sich, obgleich die Schönheit derselben hier weniger rührend ist. Der Geschmack in Ansehung der dichterischen oder rednerischen Vollkommenheit fällt in Frankreich mehr in das Schöne, in England mehr in das Erhabene. Die feinen Scherze, das Lustspiel, die lachende Satyre, das verliebte Tändeln und die leicht und natürlich fliessende Schreibart sind dort original. In England dagegen Gedanken von tiefsinnigem Inhalt, das Trauerspiel, das epische Gedicht und überhaupt schweres Gold von Witze, welches unter Französischem Hammer zu dünnen Blättchen von grosser Oberfläche kann gedehnt werden. In Deutschland schimmert der Witz noch sehr durch die Folie. Ehedem war er schreiend; durch Beispiele aber und den Verstand der Nation ist er zwar reizender und edler geworden, aber jenes mit weniger Naivetät, dieses mit einem minder kühnen Schwunge, als in den erwähnten Völkerschaften. Der Geschmack der Holländischen Nation an einer peinlichen Ordnung und einer Zierlichkeit, die in Bekümmerniss und Verlegenheit setzt, lässt auch wenig Gefühl in Ansehung der ungekünstelten und freien Bewegungen des Genies vermuthen, dessen Schönheit durch die ängstliche Verhütung der Fehler nur würde entstellt werden. Nichts kann allen Künsten und Wissenschaften mehr entgegen seyn als ein abenteuerlicher Geschmack, weil dieser die Natur verdreht, welche das Urbild alles Schönen und Edlen ist. Daher hat die Spanische Nation auch wenig Gefühl für die schönen Künste und Wissenschaften an sich gezeigt.

Die Gemüthscharaktere der Völkerschaften sind am Kenntlichsten bei demjenigen, was an ihnen moralisch ist; um deswillen wollen wir noch das verschiedene Gefühl derselben in Ansehung des Erhabenen und Schönen aus diesem Gesichtspuncte in Erwägung ziehen *.

Der Spanier ist ernsthaft, verschwiegen und wahrhaft. Es giebt wenig redlichere Kaufleute in der Welt als die Spanischen. Er hat eine stolze Seele und mehr Gefühl

---

* Es ist kaum nöthig, dass ich hier meine vorige Entschuldigung wiederhole. In jedem Volke enthält der feinste Theil rühmliche Charaktere von aller Art, und wen ein oder der andere Tadel treffen sollte, der wird, wenn er fein genug ist, seinen Vortheil verstehen, der darauf ankommt, dass er jeden Andern seinem Schicksale überlässt, sich selbst aber ausnimmt.

für grosse als für schöne Handlungen. Da in seiner Mischung wenig von dem gütigen und sanften Wohlwollen anzutreffen ist, so ist er öfters hart und auch wohl grausam. Das Auto da Fe erhält sich nicht sowohl durch den Aberglauben, als durch die abenteuerliche Neigung der Nation, welche durch einen ehrwürdig-schrecklichen Aufzug gerührt wird, worin es den mit Teufelsgestalten bemalten San Benito den Flammen, die eine wüthende Andacht entzündet hat, überliefern sieht. Man kann nicht sagen, der Spanier sey hochmüthiger oder verliebter als Jemand aus einem andern Volke, allein er ist beides auf eine abenteuerliche Art, die seltsam und ungewöhnlich ist. Den Pflug stehen lassen und mit einem langen Degen und Mantel so lange auf dem Ackerfelde spazieren, bis der vorüber reisende Fremde vorbei ist, oder in einem Stiergefechte, wo die Schönen des Landes einmal unverschleiert gesehen werden, seine Beherrscherin durch einen besonderen Gruss ankündigen und dann ihr zu Ehren sich in einen gefährlichen Kampf mit einem wilden Thiere wagen, sind ungewöhnliche und seltsame Handlungen, die von dem Natürlichen weit abweichen.

Der Italiäner scheint ein gemischtes Gefühl zu haben, von dem eines Spaniers und dem eines Franzosen: mehr Gefühl für das Schöne als der Erstere und mehr für das Erhabene als der Letztere. Auf diese Art können, wie ich meine, die übrigen Züge seines moralischen Charakters erklärt werden.

Der Franzose hat ein herrschendes Gefühl für das moralisch Schöne. Er ist artig, höflich und gefällig. Er wird sehr geschwind vertraulich, ist scherzhaft und frei im Umgange, und der Ausdruck, ein Mann oder eine Dame von gutem Tone, hat nur eine verständliche Bedeutung für den, der das artige Gefühl eines Franzosen erworben hat. Selbst seine erhabenen Empfindungen, deren er nicht wenige hat, sind dem Gefühle des Schönen untergeordnet und bekommen nur ihre Stärke durch die Zusammenstimmung mit dem letzteren. Er ist sehr gern witzig und wird einem Einfalle ohne Bedenken etwas von der Wahrheit aufopfern. Dagegen, wo man nicht witzig seyn kann*, zeigt er eben sowohl gründliche Einsicht, als Jemand aus irgend einem andern Volke, z. E. in der Mathematik und in den übrigen trockenen oder tiefsinnigen Künsten und Wissenschaften. Ein Bon Mot hat bei ihm nicht den flüchtigen Werth als anderwärts, es wird begierig verbreitet und in Büchern aufbehalten, wie die wichtigste Begebenheit. Er ist ein ruhiger Bürger und rächt sich wegen der Bedrückungen der Generalpächter durch Satyren oder durch Parlaments-Remonstrationen, welche, nachdem sie ihrer Absicht gemäss den Vätern des Volks ein schönes patriotisches Ansehen gegeben haben, nichts weiter thun, als dass sie durch eine rühmliche Verweisung gekrönt und in sinnreichen Lobgedichten besungen werden. Der Gegenstand, auf welchen sich die Verdienste und Nationalfähigkeiten dieses Volks am meisten beziehen, ist das Frauenzimmer**. Nicht, als wenn es hier mehr als anderwärts geliebt oder geschätzt würde, sondern weil es die beste Veranlassung giebt, die beliebtesten Talente des Witzes, der Artigkeit und der guten Manieren in ihrem Lichte zu zeigen; übrigens liebt eine eitle Person eines jeden Geschlechts jederzeit nur sich selbst; die andere ist blos ihr Spielwerk. Da es den Franzosen an edlen Eigenschaften gar nicht gebricht, nur dass diese durch die Empfindung des Schönen allein können belebt werden, so würde das schöne Geschlecht hier einen mächtigern Einfluss haben können, die edelsten Handlungen des männlichen zu erwecken und rege zu machen, als irgend sonst in der Welt, wenn man bedacht wäre, diese Richtung des Nationalgeistes ein wenig zu begünstigen. Es ist Schade, dass die Lilien nicht spinnen.

---

* In der Methaphysik, der Moral und den Lehren der Religion kann man bei den Schriften dieser Nation nicht behutsam genug seyn. Es herrscht darin gemeiniglich viel schönes Blendwerk, welches in einer kalten Untersuchung die Probe nicht hält. Der Franzose liebt das Kühne in seinen Aussprüchen; allein um zur Wahrheit zu gelangen, muss man nicht kühn, sondern behutsam seyn. In der Geschichte hat er gern Anekdoten, denen nichts weiter fehlt, als dass zu wünschen ist, dass sie nur wahr wären.

** Das Frauenzimmer giebt in Frankreich allen Gesellschaften und allem Umgange den Ton. Nun ist wohl nicht zu leugnen, dass die Gesellschaften ohne das schöne Geschlecht ziemlich schmacklos und langweilig seyen; allein wenn die Dame darin den schönen Ton angiebt, so sollte der Mann seiner Seits den edlen angeben. Widrigenfalls wird der Umgang eben so wohl langweilig, aber aus einem entgegengesetzten Grunde; weil nichts so sehr verekelt als lauter Süssigkeit. Nach dem Französischen Geschmacke heisst es: nicht, ist der Herr zu Hause, sondern ist Madam zu Hause? Madam ist vor der Toilette, Madam hat Vapeurs (eine Art schöner Grillen); kurz mit Madam und von Madam beschäftigen sich alle Unterredungen und alle Lustbarkeiten. Indessen ist das Frauenzimmer dadurch gar nicht mehr geehrt. Ein Mensch, welcher tändelt, ist jederzeit ohne Gefühl, sowohl der wahren Achtung, als auch der zärtlichen Liebe. Ich möchte wohl, um

Der Fehler, woran dieser Nationalcharakter am nächsten grenzt, ist das Läppische, oder mit einem höflichern Ausdrucke das Leichtsinnige. Wichtige Dinge werden als Späße behandelt, und Kleinigkeiten dienen zur ernsthaftesten Beschäftigung. Im Alter singt der Franzose alsdann noch lustige Lieder und ist, so viel er kann, auch galant gegen das Frauenzimmer. Bei diesen Anmerkungen habe ich grosse Gewährsmänner aus eben derselben Völkerschaft auf meiner Seite, und ziehe mich hinter einen Montesquieu und D'Alembert, um wider jeden besorglichen Unwillen sicher zu seyn.

Der Engländer ist im Anfange einer jeden Bekanntschaft kaltsinnig, und gegen einen Fremden gleichgültig. Er hat wenig Neigung zu kleinen Gefälligkeiten; dagegen wird er, sobald er ein Freund ist, zu grossen Dienstleistungen auferlegt. Er bemüht sich wenig, im Umgange

---

wer weiss wie viel, dasjenige nicht gesagt haben, was Rousseau so verwegen behauptet: dass ein Frauenzimmer niemals etwas mehr als ein grosses Kind werde. Allein der scharfsichtige Schweizer schrieb dieses in Frankreich und vermuthlich empfand er es als ein so grosser Vertheidiger des schönen Geschlechts, mit Entrüstung, dass man demselben nicht mit mehr wirklicher Achtung daselbst begegnet.

witzig zu seyn, oder einen artigen Anstand zu zeigen, dagegen ist er verständig und gesetzt. Er ist ein schlechter Nachahmer, fragt nicht viel danach, was Andere urtheilen, und folgt lediglich seinem eigenen Geschmacke. Er ist im Verhältniss auf das Frauenzimmer nicht von Französischer Artigkeit, aber bezeigt gegen dasselbe weit mehr Achtung und treibt diese vielleicht zu weit, indem er im Ehestande seiner Frau gemeiniglich ein uneingeschränktes Ansehen einräumt. Er ist standhaft, bisweilen bis zur Hartnäckigkeit, kühn und entschlossen, oft bis zur Vermessenheit und handelt nach Grundsätzen gemeiniglich bis zum Eigensinne. Er wird leichtlich ein Sonderling, nicht aus Eitelkeit, sondern weil er sich wenig um Andere bekümmert, und seinem Geschmacke aus Gefälligkeit oder Nachahmung nicht leichtlich Gewalt thut. Um deswillen wird er selten so sehr geliebt als der Franzose, aber, wenn er gekannt ist, gemeiniglich mehr hochgeachtet.

Der Deutsche hat ein gemischtes Gefühl aus dem eines Engländers und dem eines Franzosen, scheint aber dem Ersteren am nächsten zu kommen und die grössere Ahnlichkeit mit dem Letzteren ist nur gekünstelt und nachgeahmt. Er hat eine glückliche Mischung in dem Gefühle sowohl des Erhabenen als des Schönen; und wenn er in dem ersteren es nicht einem Engländer, im zweiten aber dem Franzosen nicht gleich thut, so übertrifft er sie beide, in so ferne er sie verbindet. Er zeigt mehr Gefälligkeit im Umgange als der erstere, und, wenn er gleich nicht so viel angenehme Lebhaftigkeit und Witz in die Gesellschaft bringt, als der Franzose, so äussert er doch darin mehr Bescheidenheit und Verstand. Er ist, so wie in aller Art des Geschmacks, also auch in der Liebe ziemlich methodisch, und indem er das Schöne mit dem Edlen verbindet, so ist er in der Empfindung beider kalt genug, um seinen Kopf mit den Uberlegungen des Anstandes, der Pracht und des Aufsehens zu beschäftigen. Daher sind Familie, Titel und Rang bei ihm sowohl im bürgerlichen Verhältnisse als in der Liebe Sachen von grosser Bedeutung. Er fragt weit mehr als die vorigen danach: was die Leute von ihm urtheilen möchten, und wo etwas in seinem Charakter ist, das den Wunsch einer Hauptverbesserung rege machen könnte, so ist es diese Schwachheit, nach welcher er sich nicht erkühnt, Original zu seyn, ob er gleich dazu alle Talente hat, und dass er sich zu viel mit der Meinung Anderer einlässt, welches den sittlichen Eigenschaften alle Haltung nimmt, indem es sie wetterwendisch und falsch gekünstelt macht.

Der Holländer ist von einer ordentlichen und emsigen Gemüthsart, und, indem er lediglich auf das Nützliche sieht, so hat er wenig Gefühl für dasjenige, was im feineren Verstande schön oder erhaben ist. Ein grosser Mann bedeutet bei ihm eben so viel als ein reicher Mann, unter dem Freunde versteht er seinen Correspondenten, und ein Besuch ist ihm sehr langweilig, der ihm nichts einbringt. Er macht den Contrast sowohl gegen den Franzosen als den Engländer, und ist gewissermaassen ein sehr phlegmatisirter Deutsche.

Wenn wir den Versuch dieser Gedanken in irgend einem Falle anwenden, um z. E. das Gefühl der Ehre zu erwägen, so zeigen sich folgende Nationalunterschiede. Die Empfindung für die Ehre ist am Franzosen Eitelkeit, an dem Spanier Hochmuth, an dem Engländer Stolz, an dem Deutschen Hoffarth, und an dem Holländer Aufgeblasenheit. Diese Ausdrücke scheinen beim ersten Anblicke einerlei zu bedeuten, allein sie bemerken nach dem Reichthum unserer Deutschen Sprache sehr kenntliche Unterschiede. Die Eitelkeit buhlt um Beifall, ist flatterhaft und veränderlich, ihr äusseres Betragen aber ist höflich. Der Hochmüthige ist voll von fälschlich eingebildeten grossen Vorzügen und bewirbt sich nicht viel um den Beifall Anderer, seine Aufführung ist steif und hochtrabend. Der Stolz ist eigentlich nur ein grösseres Bewustseyn seines eigenen Werthes, der öfters sehr richtig seyn kann (um deswillen er auch bisweilen ein edler Stolz heisst; niemals aber kann ich Jemandem einen edlen Hochmuth beilegen, weil dieser jederzeit eine unrichtige und übertriebene Selbstschätzung anzeigt), das Betragen des Stolzen gegen Andere ist *gleichgültig und kaltsinnig*. Der *Hoffärtige* ist ein Stolzer, der zugleich eitel ist*. Der Beifall aber, den er bei Andern sucht, besteht in Ehrenbezeigungen. Daher schimmert er gern durch Titel, Ahnenregister und Gepränge. Der Deutsche ist vornämlich von dieser Schwachheit angesteckt. Die Wörter: Gnädig, Hochgeneigt, Hoch- und Wohlgeboren und dergleichen Bombast mehr, machen seine Sprache steif und ungewandt, und verhindern gar sehr die schöne Einfalt, welche andere Völker ihrer Schreibart geben können. Das Betragen eines Hoffärtigen in dem Umgange ist *Ceremonie*. Der *Aufgeblasene* ist ein Hochmüthiger, welcher deutliche Merkmale der Verachtung Anderer in seinem Betragen äussert. In der Aufführung ist er *grob*. Diese elende Eigenschaft entfernt sich am weitesten vom feineren Geschmacke, weil sie offenbar dumm ist: denn das ist gewiss nicht das Mittel, dem Gefühl für Ehre ein Genüge zu leisten, dass man durch offenbare Verachtung Alles um sich zum Hasse und zur beissenden Spötterei auffordert.

In der Liebe haben der Deutsche und der Engländer einen ziemlich guten Magen, etwas fein von Empfindung, mehr aber von gesundem und *derbem Geschmacke*. Der Italiäner ist in diesem Puncte *grüblerisch*, der Spanier *phantastisch*, der Franzose *vernascht*.

Die Religion unseres Welttheils ist nicht die Sache eines eigenwilligen Geschmacks, sondern von ehrwürdigerem Ursprunge. Daher können auch nur die Ausschweifungen in derselben, und das, was darin den Menschen eigenthümlich angehört, Zeichen von den verschiedenen Nationaleigenschaften abgeben. Ich bringe diese Ausschweifungen unter folgende Hauptbegriffe: Leichtgläubigkeit (Credulität), Aberglaube (Superstition), Schwärmerei (Fanaticism) und Gleichgültigkeit (Indifferentism). Leichtgläubig ist mehrentheils der unwissende Theil einer jeden Nation, ob er gleich kein merkliches feineres Gefühl hat. Die Überredung kommt lediglich auf das Hörensagen und das scheinbare Ansehen an, ohne dass einige Art des feinern Gefühls dazu die Triebfeder enthielt. Die Beispiele ganzer Völker von dieser Art muss man in Norden suchen. Der Leichtgläubige, wenn er von abenteuerlichem Geschmack ist, wird abergläubisch. Dieser Geschmack ist sogar an sich selbst ein Grund, etwas leichter zu glauben*, und von zwei Menschen, deren der eine von diesem Gefühl angesteckt, der andere aber von kalter und gemässigter Gemüthsart ist, wird der erstere, wenn er gleich wirklich mehr Verstand hat, dennoch durch seine herrschende Neigung eher verleitet werden, etwas Unnatürliches zu glauben, als der andere, welchen nicht seine Einsicht, sondern sein gemeines und phlegmatisches Gefühl vor dieser Ausschweifung bewahrt. Der Abergläubische in der Religion stellt zwischen sich und dem höchsten Gegenstande der Verehrung gern gewisse mächtige und erstaunliche Menschen, Riesen so zu reden der Heiligkeit, denen die Natur gehorcht und deren beschwörende Stimme die eisernen Thore des Tartarus auf- oder zuschliesst, die, indem sie mit ihrem Haupte den Himmel berühren, ihren

---

* Es ist nicht nöthig, dass ein Hoffärtiger zugleich hochmüthig sey, d. i. sich eine übertriebene falsche Einbildung von seinen Vorzügen mache, sondern er kann vielleicht sich nicht höher schätzen, als er werth ist, er hat aber nur einen falschen Geschmack, diesen seinen Werth äusserlich geltend zu machen.

---

* Man hat sonst bemerkt, dass die Engländer, als ein so kluges Volk, gleichwohl leichtlich durch eine dreiste Ankündigung einer wunderlichen und ungereimten Sache können berückt werden, sie anfänglich zu glauben, wovon man viele Beispiele hat. Allein eine kühne Gemüthsart, vorbereitet durch verschiedene Erfahrungen, in welchen manche seltsame Dinge gleichwohl wahr befunden worden, bricht geschwinde durch die kleinen Bedenklichkeiten, von denen ein schwacher und misstrauischer Kopf bald aufgehalten wird, und so ohne sein Verdienst bisweilen vor dem Irrthum verwahrt wird.

Fuss noch auf der niedern Erde stehen haben. Die Unterweisung der gesunden Vernunft wird demnach in Spanien grosse Hindernisse zu überwinden haben, nicht darum, weil sie die Unwissenheit daselbst zu vertreiben hat, sondern weil ein seltsamer Geschmack ihr entgegensteht, welchem das Natürliche gemein ist, und der niemals glaubt in einer erhabenen Empfindung zu seyn, wenn sein Gegenstand nicht abenteuerlich ist. Die Schwärmerei ist so zu sagen eine andächtige Vermessenheit und wird durch einen gewissen Stolz und ein gar zu grosses Zutrauen zu sich selbst veranlasst, um den himmlischen Naturen näher zu treten und sich durch einen erstaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeschriebene Ordnung zu erheben. Der Schwärmer redet nur von unmittelbarer Eingebung und vom beschaulichen Leben, indessen dass der Abergläubische vor den Bildern grosser wunderthätiger Heiligen Gelübde thut und sein Zutrauen auf die eingebildeten und unnachahmlichen Vorzüge anderer Personen von seiner eigenen Natur setzt. Selbst die Ausschweifungen führen, wie wir oben bemerkt haben, Zeichen des Nationalgefühls bei sich, und so ist der Fanaticismus[*], wenigstens in den vorigen Zeiten, am meisten in Deutschland und England anzutreffen gewesen, und ist gleichsam ein unnatürlicher Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieser Völker gehört, und überhaupt bei Weitem nicht so schädlich, als die abergläubische Neigung, wenn sie gleich im Anfange ungestüm ist, weil die Erhitzung eines schwärmerischen Geistes allmälig verkühlt und seiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mässigung gelangen muss, anstatt dass der Aberglaube sich in einer von ungeheurer Gestalt, der unschätzbare Zahn des mächtigen Affen Hanuman, die unnatürlichen Büssungen der Fakirs (heidnischer Bettelmönche) u. s. w. sind in diesem Geschmacke. Die willkührliche Aufopferung der Weiber, in eben demselben Scheiterhaufen, der die Leiche ihres Mannes verzehrt, ist ein scheussliches Abenteuer. Welche läppische Fratzen enthalten nicht die weitschichtigen und ausstudirten Complimente der Chinesen; selbst ihre Gemälde sind fratzenhaft und stellen wunderliche und unnatürliche Gestalten vor, dergleichen nirgend in der Welt anzutreffen sind. Sie haben auch ehrwürdige Fratzen, darum weil sie von uraltem Gebrauch sind*, und keine Völkerschaft in der Welt hat deren mehr als diese.

---

[*] Der Fanaticism muss vom Enthusiasmus jederzeit unterschieden werden. Jener glaubt eine unmittelbare und ausserordentliche Gemeinschaft mit einer höheren Natur zu fühlen, dieser bedeutet den Zustand des Gemüths, da dasselbe durch irgend einen Grundsatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es sey nun durch die Maxime der patriotischen Tugend, oder der Freundschaft, oder der Religion, ohne dass hierbei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinschaft etwas zu schaffen hat.

Die Neger von Africa haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. Herr Hume fordert Jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein Neger Talente gewiesen habe, und behauptet: dass unter den Hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts verführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Grosses vorgestellt habe, obgleich unter den Weissen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel emporschwingen, und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. So wesentlich ist der Unterschied zwischen diesen zwei Menschengeschlechtern, und er scheint eben so gross in Ansehung der Gemüthsfähigkeiten, als der Farbe nach zu seyn. Die unter ihnen weit ausgebreitete Religion der Fetische ist vielleicht eine Art von Götzendienst, welcher so tief ins Läppische sinkt, als es nur immer von der menschlichen Natur möglich zu seyn scheint. Eine Vogelfeder, ein Kuhhorn, eine Muschel, oder jede andere gemeine Sache, sobald sie durch einige Worte eingeweiht worden, ist ein Gegenstand der Verehrung und der Anrufung in Eidschwüren. Die Schwarzen sind sehr eitel, aber auf Negerart, und so plauderhaft, dass sie mit Prügeln müssen auseinander gejagt werden.

---

* Man begeht noch in Peking die Ceremonie, bei einer Sonnen- und Mondfinsterniss durch grosses Geräusch den Drachen zu verjagen, der diese Himmelskörper verschlingen will, und behält einen elenden Gebrauch aus den ältesten Zeiten der Unwissenheit bei, ob man gleich jetzt besser belehrt ist.

Unter allen Wilden ist keine Völkerschaft, welche einen so erhabenen Gemüthscharakter an sich zeigte, als die von Nordamerica. Sie haben ein starkes Gefühl für Ehre, und, indem sie, um sie zu erjagen, wilde Abenteuer hunderte von Meilen weit aufsuchen, so sind sie noch äusserst aufmerksam, den mindesten Abbruch derselben zu verhüten, wenn ihr eben so harter Feind, nachdem er sie ergriffen hat, durch grausame Qualen feige Seufzer von ihnen zu erzwingen sucht. Der Canadische Wilde ist übrigens wahrhaft und redlich. Die Freundschaft, die er errichtet, ist eben so abenteuerlich als enthusiastisch, als was jemals aus den ältesten und fabelhaften Zeiten davon gemeldet worden. Er ist äusserst stolz, empfindet den ganzen Werth der Freiheit und erduldet selbst in der Erziehung keine Begegnung, welche ihn eine niedrige Unterwerfung empfinden liesse. Lykurgus hat wahrscheinlicher Weise eben dergleichen Wilden Gesetze gegeben, und wenn ein Gesetzgeber unter den sechs Nationen aufstünde, so würde man eine Spartanische Republik sich in der neuen Welt erheben sehen; wie denn die Unternehmung der Argonauten von den Kriegeszügen dieser Indianer wenig unterschieden ist, und Jason vor dem Attakakullakulla nichts als die Ehre eines Griechischen Namens voraus hat. Alle diese Wilde haben wenig Gefühl für das Schöne im moralischen Verstande, und die grossmüthige Vergebung einer Beleidigung, die zugleich edel und schön ist, ist als Tugend unter den Wilden völlig unbekannt, sondern wird wie eine elende Feigheit verachtet. Tapferkeit ist das grösseste Verdienst des Wilden, und Rache seine süsseste Wollust. Die übrigen Eingebornen dieses Welttheils zeigen wenig Spuren eines Gemüthscharakters, welcher zu feineren Empfindungen auferlegt wäre, und eine ausserordentliche Fühllosigkeit macht das Merkmal dieser Menschengattungen aus.

Betrachten wir das Geschlechterverhältniss in diesen Welttheilen, so finden wir, dass der Europäer einzig und allein das Geheimniss gefunden hat, den sinnlichen Reiz einer mächtigen Neigung mit so viel Blumen zu schmücken und mit so viel Moralischem zu durchflechten, dass er die Annehmlichkeiten desselben nicht allein überaus erhöht, sondern auch sehr anständig gemacht hat. Der Bewohner des Orients ist in diesem Puncte von sehr falschem Geschmacke. Indem er keinen Begriff hat von dem sittlich Schönen, das mit diesem Triebe kann verbunden werden, so büsst er auch sogar den Werth des sinnlichen Vergnügens ein, und sein Harem ist ihm eine beständige Quelle von Unruhe. Er geräth auf allerlei verliebte Fratzen, worunter das eingebildete Kleinod eins der vornehmsten ist, dessen er sich vor Allem zu versichern sucht, dessen ganzer Werth nur darin besteht, dass man es zerbricht, und von welchem man überhaupt in unserm Welttheile viel hämischen Zweifel hegt, und zu dessen Erhaltung er sich sehr unbilliger und öfters ekelhafter Mittel bedient. Daher ist eine Frauensperson daselbst jederzeit im Gefängnisse, sie mag nun ein Mädchen seyn, oder einen barbarischen, untüchtigen und jederzeit argwöhnischen Mann haben. In den Ländern der Schwarzen, was kann man da Besseres erwarten, als was durchgängig daselbst angetroffen wird, nämlich das weibliche Geschlecht in der tiefsten Sklaverei? Ein Verzagter ist allemal ein strenger Herr über den Schwächeren, so wie auch bei uns derjenige Mann jederzeit ein Tyrann in der Küche ist, welcher ausser seinem Hause sich kaum erkühnt, Jemandem unter die Augen zu treten. Der Pater Labat meldet zwar, dass ein Negerzimmermann, dem er das hochmüthige Verfahren gegen seine Weiber vorgeworfen, geantwortet habe: Ihr Weissen seyd rechte Narren, denn zuerst räumt Ihr

Euren Weibern so viel ein, und hernach klagt Ihr, wenn sie Euch den Kopf toll machen. Es ist auch, als wenn hierin so Etwas wäre, was vielleicht verdiente, in Überlegung gezogen zu werden, allein kurz um, dieser Kerl war vom Kopf bis auf die Füsse ganz schwarz, ein deutlicher Beweis, dass das, was er sagte, dumm war. Unter allen Wilden sind keine, bei denen das weibliche Geschlecht in grösserem wirklichem Ansehen stünde, als die von Canada. Vielleicht übertreffen sie darin sogar unsern gesitteten Welttheil. Nicht als wenn man den Frauen daselbst demüthige Aufwartungen machte; das sind nur Complimente. Nein, sie haben wirklich zu befehlen. Sie versammeln sich und berathschlagen über die wichtigsten Anordnungen der Nation, über Krieg und Frieden. Sie schicken darauf ihre Abgeordneten an den männlichen Rath, und gemeiniglich ist ihre Stimme diejenige, welche entscheidet. Aber sie erkaufen diesen Vorzug theuer genug. Sie haben alle häuslichen Angelegenheiten auf dem Halse, und nehmen an allen Beschwerlichkeiten der Männer mit Antheil.

Wenn wir zuletzt noch einige Blicke auf die Geschichte werfen, so sehen wir den Geschmack der Menschen wie einen Proteus stets wandelbare Gestalten annehmen. Die alten Zeiten der Griechen und Römer zeigten deutliche Merkmale eines ächten Gefühls für das Schöne sowohl, als das Erhabene, in der Dichtkunst, der Bildhauerkunst, der Architektur, der Gesetzgebung und selbst in den Sitten. Die Regierung der Römischen Kaiser veränderte die edle sowohl, als die schöne Einfalt in das Prächtige und dann in den falschen Schimmer, wovon uns noch die Überbleibsel ihrer Beredtsamkeit, Dichtkunst und selbst die Geschichte ihrer Sitten belehren können. Allmälig erlosch auch dieser Rest des feinern Geschmacks mit dem gänzlichen Verfall des Staates. Die Barbaren, nachdem sie ihrerseits ihre Macht befestigten, führten einen gewissen verkehrten Geschmack ein, den man den Gothischen nennt, und der auf Fratzen auslief. Man sahe nicht allein Fratzen in der Baukunst, sondern auch in den Wissenschaften und den übrigen Gebräuchen. Das verunartete Gefühl, da es einmal durch falsche Kunst geführt ward, nahm eher eine jede andere unnatürliche Gestalt, als die alte Einfalt der Natur an, und war entweder beim Übertriebenen, oder beim Läppischen. Der höchste Schwung, den das menschliche Genie nahm, um zu dem Erhabenen aufzusteigen, bestand in Abenteuern. Man sahe geistliche und weltliche Abenteurer, und oftmals eine widrige und ungeheure Bastardart von beiden. Mönche, mit dem Messbuche in einer und der Kriegsfahne in der andern Hand, denen ganze Heere betrogener Schlachtopfer folgten, um in andere Himmelsgegenden und in einem heiligeren Boden ihre Gebeine verscharren zu lassen, eingeweihte Krieger, durch feierliche Gelübde zu Gewaltthätigkeit und Missethaten geheiligt, in der Folge eine seltsame Art von heroischen Phantasten, welche sich Ritter nannten und Abenteuer aufsuchten, Turniere, Zweikämpfe und romanische* Handlungen. Während dieser Zeit ward die Religion zusammt den Wissenschaften und Sitten durch elende Fratzen entstellt, und man bemerkt, dass der Geschmack nicht leichtlich auf einer Seite ausartet, ohne auch in allem Übrigen, was zum feineren Gefühl gehört, deutliche Zeichen seiner Verderbniss darzulegen. Die Klostergelübde machten aus einem grossen Theil nutzbarer Menschen zahlreiche Gesellschaften emsiger Müssiggänger, deren grüblerische Lebensart sie geschickt machte, tausend Schulfratzen auszuhecken, welche von da in grössere Welt ausgingen und ihre Art verbreiteten. Endlich, nachdem das menschliche Genie von einer fast gänzlichen Zerstörung sich durch eine Art von Palingenesie glücklich wiederum erhoben hat, so sehen wir in unsern Tagen den richtigen Geschmack des Schönen und Edlen sowohl in den Künsten und Wissenschaften, als in Ansehung des Sittlichen aufblühen, und es ist nichts mehr zu wünschen, als dass der falsche Schimmer, der so leichtlich täuscht, uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne, vornämlich aber, dass das noch unentdeckte Geheimniss der Erziehung dem alten Wahne entrissen werde, um das sittliche Gefühl frühzeitig in dem Busen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer thätigen Empfindung zu erhöhen, damit nicht alle Feinheit blos auf das flüchtige und müssige Vergnügen hinauslaufe, dasjenige, was ausser uns vorgeht, mit mehr oder weniger Geschmack zu beurtheilen.

---

* Wie oben, für romanhaft. R.

INHALTSANZEIGE.

Seite.

Kritik der Urtheilskraft.

Vorrede 3

Einleitung 8

- I. Von der Eintheilung der Philosophie 8
- II. Vom Gebiete der Philosophie überhaupt . . 11
- III. Von der Kritik der Urtheilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Theile der Philosophie zu einem Ganzen 14
- IV. Von der Urtheilskraft, als einem *a priori* gesetzgebenden Vermögen 17
- V. Das Princip der formalen Zweckmässigkeit der Natur ist ein transscendentales Princip der Urtheilskraft 19
- VI. Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmässigkeit der Natur 26
- VII. Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur 29
- VIII. Von der logischen Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur 33
- IX. Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft 36

Seite.
Eintheilung des ganzen Werks 41
Erster Theil. Kritik der ästhetischen Urtheilskraft . 43
Erster Abschnitt. Analytik der ästhetischen Urtheilskraft 45
Erstes Buch. Analytik des Schönen . . . 45
Erstes Moment des Geschmacksurtheils der Qualität nach 45
§. 1. Das Geschmacksurtheil ist ästhetisch 45
§. 2. Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse 47
§. 3. Das Wohlgefallen am Angenehmen ist mit Interesse verbunden 48
§. 4. Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden 50
§. 5. Vergleichung der drei specifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens 53
Zweites Moment des Geschmacksurtheils, nämlich seiner Quantität nach 55
§. 6. Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird 55
§. 7. Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal 56
§. 8. Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geschmacksurtheile nur als subjectiv vorgestellt 58
§. 9. Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurtheile das Gefühl der Lust vor der Beurtheilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe 62
Drittes Moment der Geschmacksurtheile nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird 66

Seite.

§. 10. Von der Zweckmässigkeit überhaupt 66

§. 11. Das Geschmacksurtheil hat nichts als die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes (oder Vorstellungsart desselben) zum Grunde . . 67

§. 12. Das Geschmacksurtheil beruht auf Gründen *a priori* 68

§. 13. Das reine Geschmacksurtheil ist von Reiz und Rührung unabhängig 70

§. 14. Erläuterung durch Beispiele 71

§. 15. Das Geschmacksurtheil ist von dem Begriff der Vollkommenheit gänzlich unabhängig . . . 74

§. 16. Das Geschmacksurtheil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein . . . 78

§. 17. Vom Ideale der Schönheit 81

Viertes Moment des Geschmacksurtheils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande 87

§. 18. Was die Modalität eines Geschmacksurtheils sey 87

§. 19. Die subjective Nothwendigkeit, die wir dem Geschmacksurtheile beilegen, ist bedingt . . 88

§. 20. Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geschmacksurtheil vorgiebt, ist die Idee eines Gemeinsinnes 89

§. 21. Ob man mit Grunde einen Gemeinsinn voraussetzen könne 90

§. 22. Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheile gedacht wird, ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinnes als objectiv vorgestellt wird 91

Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik 92

Zweites Buch. Analytik des Erhabenen . . 97

Seite.

§. 23. Übergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen 97

§. 24. Von der Eintheilung einer Untersuchung des Gefühls des Erhabenen 100

A. Vom Mathematisch-Erhabenen 102

§. 25. Namenerklärung des Erhabenen 102

§. 26. Von der Grössenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist . 105

§. 27. Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen 113

B. Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur . . 117

§. 28. Von der Natur als einer Macht 117

§. 29. Von der Modalität des Urtheils über das Erhabene der Natur 123

Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile 125

§. 30. Die Deduction der ästhetischen Urtheile über die Gegenstände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieser erhaben nennen, sondern nur auf das Schöne gerichtet werden 140

§. 31. Von der Methode der Deduction der Geschmacksurtheile 142

§. 32. Erste Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils 143

§. 33. Zweite Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils 146

§. 34. Es ist kein objectives Princip des Geschmacks möglich 148

§. 35. Das Princip des Geschmacks ist das subjective Princip der Urtheilskraft überhaupt . . 150

§. 36. Von der Aufgabe einer Deduction der Geschmacksurtheile 151

§. 37. Was wird eigentlich in einem Geschmacksurtheile von einem Gegenstande *a priori* behauptet? 153

Seite.

§. 38. Deduction der Geschmacksurtheile 154

§. 39. Von der Mittheilbarkeit einer Empfindung . . 156

§. 40. Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis* 158

§. 41. Vom empirischen Interesse am Schönen . . 162

§. 42. Vom intellectuellen Interesse am Schönen . 164

§. 43. Von der Kunst überhaupt 170

§. 44. Von der schönen Kunst 173

§. 45. Schöne Kunst ist eine Kunst, in so ferne sie zugleich Natur zu seyn scheint 175

§. 46. Schöne Kunst ist Kunst des Genies 176

§. 47. Erläuterung und Bestätigung obiger Erklärung vom Genie 177

§. 48. Vom Verhältnisse des Genies zum Geschmack 181

§. 49. Von den Vermögen des Gemüths, die das Genie ausmachen 184

§. 50. Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Producten der schönen Kunst 191

§. 51. Von der Eintheilung der schönen Künste . . 192

§. 52. Von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Producte 199

§. 53. Vergleichung des ästhetischen Werths der schönen Künste untereinander 200

Zweiter Abschnitt. Die Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft (§. 54.) 212

§. 55. Vorstellung der Antinomie des Geschmacks . 213

§. 56. Auflösung der Antinomie des Geschmacks . . 214

§. 57. Vom Idealismus der Zweckmässigkeit der Natur sowohl als Kunst, als dem alleinigen Princip der ästhetischen Urtheilskraft 223

§. 58. Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit 229

§. 59. Anhang. Von der Methodenlehre des Geschmacks 234

Seite.

Zweiter Theil. Kritik der teleologischen Urtheilskraft 237

§. 60. Von der objectiven Zweckmässigkeit der Natur 239

Erste Abtheilung. Analytik der teleologischen Urtheilskraft 242

§. 61. Von der objectiven Zweckmässigkeit, die blos formal ist, zum Unterschiede von der materialen 242

§. 62. Von der relativen Zweckmässigkeit der Natur zum Unterschiede von der innern 248

§. 63. Von dem eigenthümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke 252

§. 64. Dinge, als Naturzwecke, sind organisirte Wesen 255

§. 65. Vom Princip der Beurtheilung der innern Zweckmässigkeit in organisirten Wesen 260

§. 66. Vom Princip der teleologischen Beurtheilung über Natur überhaupt als System der Zwecke 261

§. 67. Von dem Princip der Teleologie als innerem Princip der Naturwissenschaft 266

Zweite Abtheilung. Dialektik der teleologischen Urtheilskraft 271

§. 68. Was eine Antinomie der Urtheilskraft sey? . 271

§. 69. Vorstellung dieser Antinomie 272

§. 70. Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie 275

§. 71. Von den mancherlei Systemen über die Zweckmässigkeit der Natur 277

§. 72. Keines der obigen Systeme leistet das, was es vorgiebt 280

§. 73. Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks . 284

§. 74. Der Begriff einer objectiven Zweckmässigkeit der Natur ist ein kritisches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft . . 287

Seite.
§. 75. Anmerkung 291
§. 76. Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, dadurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird 295
§. 77. Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur . . . 302
Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft . . 309
§. 78. Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müsse? . . . 309
§. 79. Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanismus unter den teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks 311
§. 80. Von der Beigesellung des Mechanismus, zum teleologischen, in der Erklärung eines Naturzwecks als Naturproducts 316
§. 81. Von dem teleologischen System in den äussern Verhältnissen organisirter Wesen . . . 320
§. 82. Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems 326
§. 83. Von dem Endzwecke des Daseyns einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst 332
§. 84. Von der Physikotheologie 335
§. 85. Von der Ethikotheologie 342
§. 86. Von dem moralischen Beweise des Daseyns Gottes 348
§. 87. Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises 355
§. 88. Von dem Nutzen des moralischen Arguments 363
§. 89. Von der Art des Fürwahrhaltens in einem teleologischen Beweise des Daseyns Gottes . 366
§. 90. Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben 373
Allgemeine Anmerkung zur Teleologie . . . 383

Seite.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

Erster Abschnitt. Von den unterschiedenen Gegenständen des Gefühls vom Erhabenen und Schönen 399

Zweiter Abschnitt. Von den Eigenschaften des Erhabenen und Schönen am Menschen überhaupt 404

Dritter Abschnitt. Von dem Unterschiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniss beider Geschlechter 426

Vierter Abschnitt. Von den Nationalcharakteren, in so ferne sie auf dem unterschiedlichen Gefühl des Erhabenen und Schönen beruhen 446

THESES.

I.

In his, quae sub nomine Güteranſatz, Gutsanſchlag veniant, cessionibus, juri Germanico propriis, hereditas parentum non anticipatur.

II.

In processu vindicationis dominium auctoris ab actore non est probandum.

III.

Sententia contra jus in thesi clarum pro nulla haberi non potest.

CORRIGENDA.

Pag. 20. vers. 6. lege aperuerit.
— 27. — 4. — inveniri.
— 28. — 8. — quem.
— 28. not. 1. vers. 2. lege virus.
— 32. not. vers. 7. lege obstat.
— 34. vers. 7. lege dijudicemus.
— 41. — 24. — illud.

IMMANUEL KANT'S

SÄMMTLICHE WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

FÜNFTER THEIL.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG.
LEOPOLD VOSS.

1839.

IMMANUEL KANT'S

SCHRIFTEN

ZUR

PHILOSOPHIE DER NATUR.

HERAUSGEGEBEN

VON

FRIEDR. WILH. SCHUBERT

UND

KARL ROSENKRANZ.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1839.

[illegible]
[illegible]

VORREDE.

Wir haben in diesem Bande diejenigen Schriften Kant's vereinigt, welche sich auf die Metaphysik der Natur, auf die rationale Naturwissenschaft beziehen. Kant fasste die Aufgabe derselben so, dass sie den Begriff der Materie zu entwickeln hätte. Um ihn drehen sich alle diese Versuche. Nur der eine Aufsatz von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume, 1768, hat ein anderes Thema.

Das Interesse, das man an den kleineren Schriften, welche die Vorläufer der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft ausmachen, nehmen kann, ist jetzt allerdings fast nur ein historisches. Der Inhalt ist beschränkt, die Form zwar merkwürdig durch ihre subtile Genauigkeit, allein trocken. Doch dürfen diese Umstände nicht zur Ungerechtigkeit gegen Kant verleiten. Man muss den damaligen Zustand der Naturwissenschaft vor Augen haben, um sowohl jene Beschränktheit, als diese Trockenheit sich zu erklären. Der Reflexionsbegriff der Kraft beherrschte damals die ganze Physik, aber nicht im dynamischen Sinne, vielmehr entkräftet durch die Voraussetzung der Undurchdringlichkeit der Materie, eines Bestehens derselben aus unendlich kleinen, ins Unendliche hin zusammendrückbaren, jedoch nie sich total auflösenden Theilen. Der Gedanke des Atoms war es, der die Zeugungsfähigkeit der Kraft immer wieder castrirte. Bedenkt man dies, so gewährt Kant ein anziehendes Schauspiel, bevor er seinen Begriff der Dynamik erreichte. Die Monaden, die *Moleculae*, oder, wie Wolff sich ausdrückte, *Massulae*, waren ihm schon früh ein Anstoss und der Gedanke der Elasticität als des Wesens der Materie überhaupt von Anfang an ein ihm vertrauter, so zu sagen, eine *idea innata*.

Seine erste Schrift, deren Widmung er an seinem Geburtstage, den 22sten April 1747 schrieb, lässt uns seine grossartige Belesenheit in der Literatur des Gegenstandes, um den es sich handelte, billig bewundern, wenn wir bedenken, dass er selbst erst zwei und zwanzig Jahre alt war. Auch das ist merkwürdig, dass er sich selbst ein so abstractes Thema wählte, wozu die Jugend sonst nicht geneigt ist. Auch die Freimüthigkeit des Tadels gegen Leibnitz, der ritterliche Muth im Selbstbewusstseyn seines wissenschaftlichen Strebens, die sorgfältige Rücksicht und kaltblütig anständige Widerlegung, die er abweichenden Meinungen zuwendet, verkünden uns wohl den bedeutenden Charakter. Sonst aber dürfte es schwer halten, in dieser Schrift von seinem System, wie es sich später gestaltete, bereits sichere Spuren zu finden. Der Gegensatz der Kraft als einer todten, d. h. nur von Aussen bestimmten, abhängigen, und einer lebendigen, d. i. sich aus sich selbst bestimmenden, also freien gehörte der damaligen Naturwissenschaft überhaupt an. Man sieht, dass Kant sich in Betreff der Schätzung der sogenannten lebendigen Kraft mehr den Ansichten der Cartesianer, in Bestimmung des Begriffs selbst mehr den Leibnitzianern zuneigte; man freut sich, dass er die Endlichkeit der todten und die Unendlichkeit der lebendigen Kraft, den Unterschied der möglichen und wirklichen Bewegung mit grosser Schärfe bestimmt; man entdeckt zuletzt, wie ihn der Übergang der Kraft aus dem Zustande der Ruhe in den der Bewegung, die Lebendigmachung, die Vivification, besonders beschäftigt, aber das ist auch Alles. C. Fortlage (Deutsche Vierteljahrsschrift. 1838. Hft. IV. S. 101) findet darin schon mehrere von den eigenthümlichen Grundideen der Vernunftkritik ausgesprochen, z. B. schon die Ansicht, dass der Raum eine Anschauungsform sey, welche die Gesetze enthalte, unter denen unser Vorstellungsvermögen von den sinnlichen Eindrücken afficirt werde; die Ansicht, dass es an sich seyende Dinge geben könne, welche nie und nirgends in unser menschliches Vorstellungsvermögen zu fallen vermöchten u. s. w. Ich muss gestehen, dass ich solche Spuren nicht entdecken kann. Will man in die unbestimmte Allgemeinheit, mit welcher Kant sich in diesem Tractat über den Process des Erkennens gelegentlich äussert, schon den Kern seiner epochemachenden Speculation hineininterpretiren, so lassen sich wohl künstliche Fäden dazu ausspinnen. Es wundert mich, dass Fortlage nicht in §. 89 schon den Embryo der Kant'schen Methode erblickt. Geht man aber ohne die Absicht, den Kritiker der Vernunft sich hier schon verrathen zu sehen, an die Lectüre der Abhandlung, so findet man wohl Alles in ihr auf die Bestimmung eines Kräftemaasses hinarbeiten, worin Kant eben von den Cartesianern, aber auch von den Leibnitzianern abwich und ihre Differenzen zu vermitteln strebte. Er legt daher gleich Eingangs grosses Gewicht darauf, dass Leibnitz der Materie ausser der Extension, ja *prius extensione*, die *vis motrix* als wesentlich beilegte und hierin allein könnte man eine Bevorwortung seiner Dynamik finden, ohne Gewaltsamkeit aber sonst nichts.

Die Abhandlung *de igne*, die hier zum ersten Mal von meinem verehrten Collegen, Herrn Professor Schubert, zum Druck befördert worden ist, bietet gar kein eigenthümliches Interesse dar. Sie hat nur einen historischen Werth. Man muss abermals die Schwierigkeit der Aufgabe, die ruhige Durchforschung derselben anerkennen und sehen, welch' verzweifelten Kampf Kant mit der Atomistik stritt, den er in der physischen Monadologie fortsetzte, ja, der im Grunde auch dem neuentdeckten Lehrbegriffe der Ruhe und Bewegung zu Grunde liegt, worin er das Gesetz der Trägheit seiner gewöhnlichen Auffassung nach angriff und das der Continuität als von ihm unzertrennlich nachwies.

Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, deren Revision für diesen Band ich übernommen habe, erschienen zuerst im Todesjahr Friedrich des Grossen. Nach seiner Weise erwähnte Kant darin jener früheren Schriften gar nicht. Er drang immer vorwärts, ohne sich viel um das Frühere zu kümmern. Mit jeder Arbeit nahm er in seiner unverwüstlichen Kraft eine neue Position. Er behandelte nun den Begriff der Materie nach den vier Kategorieen und schuf danach vier besondere Wissenschaften, von denen die zweite, die Dynamik, die grösste Wichtigkeit erhielt. Kant stürzte durch sie die Atomistik völlig, wenn gleich er zur Annahme der absoluten Durchdringlichkeit der Materie sich noch nicht entschliessen konnte, sondern, namentlich wegen des chemischen Processes, der thatsächlich darauf führt, in Verlegenheit darüber blieb. Es ist hier nicht der Ort, auf die Sache selbst weiter einzugehen. Will man die Bedeutsamkeit der Kant'schen Dynamik recht erkennen, so muss man erwägen, dass die Schelling'sche Construction der Materie ohne sie unmöglich gewesen wäre. Man sehe die unausgesetzte Aufmerksamkeit, welche ihr Schelling in den Ideen zu einer Philosophie der Natur (2te Aufl. Landshut, 1803), vornämlich im zweiten Buch, im fünften bis siebenten Capitel, gewidmet hat. Schelling erfüllte darin, was Lichtenberg (Sämmtl. Schrift. Bd. IV. S. 167) einmal gewünscht hatte: „Es wäre wohl einmal der Mühe werth, die beiden Systeme der Attractionisten und Impulsionisten, Kant's und Le Sage's mit einander zu vergleichen. Es giebt in beiden so viel Correspondirendes, das Alles einmal gegen einander über zu stellen.“ Le Sage war damals, da er mit der Postulirung mehrerer erster Körper, *corpuscules*, begann, die, in einem gewissen Raum vertheilt, alle von gleicher Masse, doch klein genug, um, wenn sie sich berühren, nicht sehr merklich von einander unterschieden zu seyn, in der That der strengste Gegensatz zu Kant's Ansicht. Ich muss jedoch gestehen, Le

Sage nur aus **Schelling's** Referaten zu kennen und gebe, da es der näheren Nachforschung wegen Manchem willkommen seyn dürfte, aus **Schelling** (a. a. O. S. 279) die Nachricht, dass derselbe einen *Lucrèce Newtonien;* ferner eine Preisschrift: **Versuch einer mechanischen Chemie,** herausgab. Andere Forschungen machten Freunde von ihm bekannt, z. B. **de Luc** in seinen beiden Werken über die Atmosphäre und zusammenhängender **Prevost** in seinem Werk: *de l'origine des forces magnétiques, à Genève* 1788; Deutsche Übersetzung Halle 1794. Es ist wohl derselbe **Le Sage**, der in Genf **Jacobi's** Lehrer war?

Lichtenberg hielt sehr viel auf **Le Sage**, weil der Gedanke desselben so sehr „mit dem Grossen der allgemeinen Schwere zusammenhinge und wir im Grossen das Kleine kennen lernen müssten." Der Sache nach hatte **Kant** Recht, wiewohl er, seinem ganzen Standpunct nach, auch hier wieder noch in einem gewissen Dualismus befangen blieb. Er durchschaute die Schwächen der Corpuscularphilosophie vollkommen; er gestand die chemische Auflösung zu und wollte doch noch die Undurchdringlichkeit retten. **Herbart** (Allgemeine Metaphysik, I, S. 508 — 25) hat ihn in dieser Hinsicht einer scharfen Kritik unterworfen und ganz Recht mit der Behauptung, dass den Nachfolgern **Kant's** nur die Wahl blieb für oder gegen die Durchdringlichkeit der Materie, in welcher Beziehung er **Schelling** und **Fries** beurtheilt. Was man aber auch gegen **Kant** auf diesem Gebiet einwenden mag, einen Ruck hat er auch hier gethan, einen neuen und richtigen Weg hat er auch hier gewiesen. Da ich einmal auf Lichtenberg gekommen bin, so fällt mir noch ein schöner Gedanke desselben ein. Er sagt (S. W. V. 334 gelegentlich, als er von der grössten Wurst erzählt, welche die Königsberger Fleischer 1601 in Procession aufführten), dass wir Preussen das einzig wahre Weltsystem, die einzig wahre Philosophie und die einzig wahre Taktik zu danken haben. Scherzhaft fügt er hinzu, dass einer solchen Gesellschaft es nicht ganz unwürdig wäre, die wahre Theorie von Processionsschnüren zu entdecken, da nämlich der Faden, worauf die Menschen bei jener Procession gereiht waren, eine Wurst von 1005 Ellen war. Ich aber möchte in Bezug auf die Dynamik es allerdings für gar nicht zufällig halten, dass auch sie von Preussen, dem Staate der Bewegung und des Fortschritts, ausging. Kant's erste Definition in den Anfangsgründen ist schon merkwürdig, weil sie die Materie von dem Fluch der Starrheit, Todtheit erlösen will. Materie ist das Bewegliche im Raum.

Doch es wird genug solcher allgemeinen Betrachtungen seyn. Wir bemerken nur noch schliesslich, dass Kant's Bearbeitung der Naturwissenschaft mit allen andern Theilen seines Systems am wenigsten in einem engeren Zusammenhange steht, dass es daher gleichgültig war, welche Stellung wir diesem Bande in der Reihenfolge der Werke gaben. Er hätte allenfalls auch der erste seyn können. Allein seine jetzige Stellung erläutert den systematischen Überblick über Kant's Philosophie ausserordentlich und ist, wenn wir erwägen, dass die metaph. Anfangsgründe doch den eigentlich authentischen Codex seiner hierher einschlagenden Ansichten ausmachen und er darin seine früheren Versuche ignorirte, chronologisch, so gut es nur thunlich ist, am besten Platze. Er macht hier den Übergang vom Abstracten, dem Logischen und Metaphysischen, zum Concreten, zur physikalischen Geographie, in der Kant bis zur Betrachtung der organischen Natur fortging. Im Orte wenigstens kann er hier also den Gedanken vertreten, mit welchem Kant in seiner letzten Lebenszeit sich so viel trug, ein Werk zu schreiben, welches den Übergang der Metaphysik zur Physik darstellte.

Was die öffentliche Bekanntmachung der in diesem Bande enthaltenen Schriften anlangt, so hat sie Kant alle selbst bis auf die hier zum ersten Male aus der Originalhandschrift des Verfassers herausgegebene zweite Abhandlung in nachstehender chronologischer Folge zum Drucke befördert.

I. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, Vorrede XXIV, Text 240 S. kl. 8vo bei Mart. Eberh. Dorn. Der Druckort Königsberg trägt zwar die Jahrszahl 1746, aber der Druck muss langsam vor sich gegangen seyn und bis in den Sommer des J. 1747 hineingedauert haben. Denn die Zusätze und Erläuterungen zum zweiten Abschnitte sind, wie es aus ihrer Abfassung hervorgeht, erst nach dem fertigen Abdrucke der ersten Bogen gemacht, und es wird in denselben noch auf literarische Erscheinungen der Ostermesse 1747 Bezug genommen, wie auf die Übersetzung von Musschenbroek §. 107. S. 149 in der Originalausgabe. Kant hat keine neue Ausgabe dieser Schrift selbst veranstaltet, aber sie in die von ihm 1793 entworfene Sammlung seiner kleineren Schriften aufnehmen wollen, die indess von ihm selbst bald aufgegeben wurde. In dem Verzeichnisse seiner Schriften, welches ihm Borowski 1792 bei Gelegenheit seines ersten biographischen Abrisses von Kant's Leben zur Vervollständigung vorlegte, schrieb Kant eigenhändig zu dem Titel dieser Schrift: „Was dieses Werk im Auslande und bei den damals zum Theil noch lebenden Männern, denen K. sich entgegen stellte, bewirkt hat, ist nie recht bekannt geworden. Ich vermuthe, es ist zu wenig im Auslande verbreitet gewesen. Es ward zum Theil auf eigene, zum Theil auf eines nahen Verwandten (von dessen Stand und Lage — ein wohlhabender Schuhmachermeister Richter — man eine solche Erweisung des Edelmuths kaum erwartet hätte) Kosten abgedruckt; kam gar nicht in die Buchhandlungen und ward einer an sich reifen Frucht, die man aber nicht abpflückte und bewachte, ähnlich.“ Schon zur Zeit des Entwurfs von Borowski gehörte ein Exemplar dieses Werks zu den Seltenheiten. Später ist diese Abhandlung in der Tieftrunk'schen Sammlung, Bd. I, S. 1 — 282, abgedruckt, aber ohne die mathematischen Kupfertafeln der Originalausgabe, wobei denn auch die Randbeziehungen des Textes auf die Kupfertafeln ausgelassen sind. — Sie ist auch abgedruckt in der Sammlung bei Voigt Bd. I, S. 1 — 294.

II. Die Abhandlung *de igne* ist die Dissertation, welche er der philosophischen Facultät zu Königsberg zur Erlangung der Doctorwürde am 17ten April 1755 übergab (sehr sauber auf 12 Blätter gr. 4to von ihm eigenhändig geschrieben), also erst neun Jahre nach der Verabfassung der Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. Da es bei der Königsberger philosophischen Facultät nicht Sitte ist, dass die Promotionsschrift gedruckt wird, wenn nicht etwa der Verfasser sie zugleich als Habilitationsschrift *pro venia legendi* benutzen will, was unter Genehmigung der Facultät auch schon damals geschehen konnte, so war diese Abhandlung *de igne* bei den Facultätsacten bis zum Tode Kant's verblieben. Darauf wurde sie als eine ehrenwerthe Reliquie der Universitätsbibliothek übergeben, welche gegenwärtig mit der allgemeinen königlichen in Königsberg vereinigt worden ist. Da diese Abhandlung unter den Manuscripten nicht aufbewahrt wurde, sondern einen Theil der Sammlung merkwürdiger Andenken an ausgezeichnete Männer ausmachte, so hatte sie sich der allgemeinen Aufmerksamkeit der Verehrer Kant'scher Handschriften entzogen und wurde erst im März 1838 von mir wieder aufgefunden. Mein College Rosenkranz erkannte gleich mir den eigenthümlichen Werth dieser Schrift für die Bildungsgeschichte Kant's, und dadurch erwarb sie sich den gerechtesten Anspruch auf die Aufnahme in die Sammlung seiner Werke.

III. Das *Specimen I* über die physische Monadologie schrieb Kant als akademische Gelegenheitsschrift. Er hatte zwar schon 1755 die im ersten Bande unserer Ausgabe als Abhandlung I. S. 1 — 44 abgedruckte Dissertation zur Aufnahme in die Reihe der Privatdocenten öffentlich vertheidigt: aber nach einer Verordnung Friedrich des Grossen sollte bei der Universität Königsberg kein Privatdocent früher zur ausserordentlichen Professur vorgeschlagen werden, bevor er nicht drei Mal öffentlich disputirt hatte. Unter den drei Opponenten von Seiten der Studirenden bei dieser akademischen Disputation befand sich **Ludwig Ernst Borowski**, welcher damals im Anfang seiner theologischen Studien in Königsberg war und als einziger evangelischer Erzbischof des Preussischen Staates im J. 1831 seine glänzende Laufbahn schloss. — Diese Abhandlung war zuerst Königsberg in der akademischen Buchdruckerei, 1756, 16 S. gr. 4to gedruckt und ist später in der Sammlung bei Nicolovius S. 261 — 84 aufgenommen.

IV. Diese kleine Abhandlung über einen neuen **Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe** wurde als ein Programm zu den Vorlesungen im Sommersemester 1758 von **Kant** vertheilt. Es war zu Königsberg bei Driest 8 S. gr. 4to gedruckt und ist später als die erste Abhandlung in die Sammlung der kleinen, von **Rink** 1800 herausgegebenen Schriften und daraus in die spätere durch **Nicolovius** veranstaltete Sammlung derselben aufgenommen.

V. Die Abhandlung von dem **ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume** befindet sich zuerst in den wöchentlichen Königsberger Frag- und Anzeigungs-Nachrichten vom J. 1768, Stück 6 — 8, und daraus ist sie für die Sammlungen von **Rink** (V) und **Nicolovius** (X) entlehnt.

VI. Von den **metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft** sind drei Originalausgaben erschienen und zwar sämmtlich unter der Aufsicht des Verfassers, zu Riga bei Hartknoch, 1786, XXIV und 158 S. gr. 8vo; unverändert im nächsten J. 1787, und zum dritten Male mit sehr unwesentlichen Änderungen, bei Hartknoch, 1800, gr. 8vo. Ein Nachdruck unter dem Titel einer neuesten Auflage wurde zu Frankfurt und Leipzig 1794 ohne Angabe einer Verlagshandlung bekannt gemacht.

Königsberg, den 27. Februar
1839.

Schubert. Rosenkranz.

I.

GEDANKEN
VON DER WAHREN SCHÄTZUNG
DER
LEBENDIGEN KRÄFTE
UND
BEURTHEILUNG DER BEWEISE,
DEREN SICH
HERR VON LEIBNITZ UND ANDERE MECHANIKER
IN DIESER STREITSACHE BEDIENT HABEN.

NEBST
EINIGEN VORHERGEHENDEN BETRACHTUNGEN,

WELCHE
DIE KRAFT DER KÖRPER ÜBERHAUPT
BETREFFEN.

Dem hochedelgebornen, hochgelahrten und
hocherfahrnen Herrn,

Herrn

Johann Christoph Bohlius,

der Medicin Doctor und zweitem ordentlichen Professor auf der
Akademie zu Königsberg, wie auch königlichem Leibmedicus,

meinem insonders hochzuehrenden Gönner.

Hochedelgeborner Herr, hochgelahrter und hocherfahrner Herr Doctor,

insonders hochzuehrender Gönner!

An wen kann ich mich besser wenden, als an Ew. Hochedelgebornen, um von einer so schlechten Sache, als gegenwärtige Schrift ist, allen Vortheil zu ziehen! Nach dem besondern Merkmale der Gütigkeit, welches Dieselben mir erzeigt haben, wage ich es zu hoffen, dass diese Freiheit von Ew. Hochedelgebornen auch als ein Beweisthum meiner Dankbarkeit werde aufgenommen werden. Die Beschaffenheit dieses Werkchens hat nichts an sich, worauf ich in Ansehung dessen einige Zuversicht bauen könnte; denn die Ehre, seine Abhandlung mit Dero Namen auszuzieren, ist es nicht, woraus man Ew. Hochedelgeboren ein Geschenk machen könnte. Eine Menge unvollkommener Gedanken, die vielleicht an sich unrichtig sind, oder doch durch die Niedrigkeit ihres Verfassers allen Werth verlieren, die mich endlich hinlänglich überzeugen, dass sie nicht würdig sind, Denselben gewidmet zu werden, das ist Alles, was ich in meiner Macht habe, um es Ew. Hochedelgebornen zu überreichen. Ich mache mir dessen ungeachtet, vermittelst des vollkommenen Begriffs, den ich von Dero Gütigkeit gefasst habe, die Hoffnung: dass selbige mir den Dienst leisten werden, den ich am meisten hochschätze, nämlich Ew. Hochedelgebornen meine Erkenntlichkeit gegen Dieselbe zu erkennen zu geben. Ich werde hinführo mehr wie eine Gelegenheit haben, mich an die Verbindlichkeit zu erinnern, womit ich Ihnen verpflichtet bin; allein die gegenwärtige wird mit eine von den besten seyn, womit ich öffentlich bekenne, dass ich mit immerwährender Hochachtung verharre

Hochedelgeborner Herr, hochgelahrter und
hocherfahrner Herr Doctor,

insonders hochzuehrender Gönner,
Ew. Hochedelgebornen

Königsberg, den 22. April
1747.

verpflichtetester Diener
Immanuel Kant.

Vorrede.

Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes, non qua eundum est, sed qua itur.
Seneca de vita beata Cap. I.

I.

Ich glaube, ich habe Ursache, von dem Urtheile der Welt, dem ich diese Blätter überliefere, eine so gute Meinung zu fassen, dass diejenige Freiheit, die ich mir herausnehme, grossen Männern zu widersprechen, mir für kein Verbrechen werde ausgelegt werden. Es war eine Zeit, da man bei einem solchen Unterfangen viel zu befürchten hatte; allein ich bilde mir ein, diese Zeit sey nunmehr vorbei, und der menschliche Verstand habe sich schon der Fesseln glücklich entschlagen, die ihm Unwissenheit und Bewunderung ehemals angelegt hatten. Nunmehr kann man es kühn wagen, das Ansehen der Newton's und Leibnitze für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte, und keinen andern Überredungen, als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen.

II.

Wenn ich es unternehme, die Gedanken eines Herrn von Leibnitz, Wolf, Herrmann, Bernoulli, Bul finger und Anderer zu verwerfen, und den meinigen den Vorzug einzuräumen, so wollte ich auch nicht gern schlechtere Richter als dieselben haben, denn ich weiss, ihr Urtheil, wenn es meine Meinungen verwürfe, würde die Absicht derselben doch nicht verdammen. Man kann diesen Männern kein vortrefflicheres Lob geben, als dass man alle Meinungen, ohne ihre eigene davon auszunehmen, vor ihnen ungescheut tadeln dürfe. Eine Mässigung von dieser Art war, obzwar bei einer andern Gelegenheit, einem grossen Manne des Alterthums sehr ruhmwürdig. Timoleon wurde ungeachtet der Verdienste, die er um die Freiheit von Syrakus hatte, einstmals vor Gericht gefordert. Die Richter entrüsteten sich über die Vermessenheit seiner Ankläger. Allein Timoleon betrachtete diesen Zufall ganz anders. Ein solches Unternehmen konnte einem Manne nicht missfallen, der sein ganzes Vergnügen darin setzte, sein Vaterland in der vollkommensten Freiheit zu sehen. Er beschützte diejenigen, die sich ihrer Freiheit sogar wider ihn selber bedienten. Das ganze Alterthum hat dieses Verfahren mit Lobsprüchen begleitet.

Nach so grossen Bemühungen, die sich die grössesten Männer um die Freiheit des menschlichen Verstandes gegeben haben, sollte man da wohl Ursache haben, zu befürchten, dass ihnen der Erfolg derselben missfallen werde!

III.

Ich werde mich dieser Mässigung und Billigkeit zu meinem Vortheil bedienen. Allein ich werde sie nur da antreffen, wo sich das Merkmal des Verdienstes und einer vorzüglichen Wissenschaft hervorthut. Es ist ausser diesem noch ein grosser Haufe übrig, über den das Vorurtheil und das Ansehen grosser Leute annoch eine grausame Herrschaft führt. Diese Herren, die gern für Schiedsrichter in der Gelehrsamkeit angesehen seyn wollten, scheinen sehr geschickt zu seyn, von einem Buche zu urtheilen, ohne es gelesen zu haben. Um es dem Tadel preis zu geben, darf man ihnen nur den Titel desselben zeigen. Wenn der Verfasser unbekannt, ohne Charakter und Verdienste ist, so ist das Buch nicht werth, dass die Zeit damit verdorben werde; noch mehr aber, wenn er sich grosser Dinge unternimmt, berühmte Männer zu tadeln, Wissenschaften zu verbessern und seine eigenen Gedanken der Welt anzupreisen. Wenn es vor dem Richterstuhle der Wissenschaften auf die Anzahl ankäme, so würde ich eine sehr verzweifelte Sache haben. Allein diese Gefahr macht mich nicht unruhig. Dies sind diejenigen, die, wie man sagt, nur unten am Parnass wohnen, die kein Eigenthum besitzen und keine Stimme in der Wahl haben.

IV.

Das Vorurtheil ist recht für die Menschen gemacht, es thut der Bequemlichkeit und der Eigenliebe Vorschub, zweien Eigenschaften, die man nicht ohne die Menschheit ablegt. Derjenige, der von Vorurtheilen eingenommen, erhebt gewisse Männer, die es umsonst seyn würde, zu verkleinern und zu sich herunterzulassen, über alle andere zu einer unersteiglichen Höhe. Dieser Vorzug bedeckt alles Übrige mit dem Scheine einer vollkommenen Gleichheit, und lässt ihn den Unterschied nicht gewahr werden, der unter diesen annoch herrscht und der ihn sonst der verdriesslichen Beobachtung aussetzen würde, zu sehen, wie vielfach man noch von denjenigen übertroffen werde, die noch innerhalb der Mittelmässigkeit befindlich sind.

So lange also die Eitelkeit der menschlichen Gemüther noch mächtig seyn wird, so lange wird sich das Vorurtheil auch erhalten, d. i. es wird niemals aufhören.

V.

Ich werde in dem Verfolg dieser Abhandlung kein Bedenken tragen, den Satz eines noch so berühmten Mannes freimüthig zu verwerfen, wenn er sich meinem Ver stande als falsch darstellt. Diese Freiheit wird mir sehr verhasste Folgen zuziehen. Die Welt ist sehr geneigt zu glauben, dass derjenige, der in einem oder dem andern Falle eine richtigere Erkenntniss zu haben glaubt, als etwa ein grosser Gelehrter, sich auch in seiner Einbildung gar über ihn setze. Ich unterstehe mich zu sagen, dass dieser Schein sehr betrüglich sey, und dass er hier wirklich betrüge.

Es befindet sich in der Vollkommenheit des menschlichen Verstandes keine solche Proportion und Ähnlichkeit, als etwa in dem Baue des menschlichen Körpers. Bei diesem ist es zwar möglich, aus der Grösse eines und des andern Gliedes einen Schluss auf die Grösse des Ganzen zu machen; allein bei der Fähigkeit des Verstandes ist es ganz anders. Die Wissenschaft ist ein unregelmässiger Körper, ohne Ebenmaass und Gleichförmigkeit. Ein Gelehrter von Zwerggrösse übertrifft öfters an diesem oder jenem Theile der Erkenntniss einen andern, der mit dem ganzen Umfange seiner Wissenschaft dennoch weit über ihn hervorragt. Die Eitelkeit des Menschen erstreckt sich allem Ansehen nach nicht so weit, dass sie diesen Unterschied nicht sollte gewahr werden, und die Einsicht einer und der andern Wahrheit, mit dem weiten Inbegriffe einer vorzüglichen Erkenntniss für einerlei halten sollte; zum wenigsten weiss ich, dass man mir Unrecht thun würde, wenn man mir diesen Vorwurf machte.

VI.

Die Welt ist so ungereimt nicht, zu denken, ein Gelehrter von Rang sey der Gefahr, zu irren, gar nicht mehr unterworfen. Allein dass ein niedriger und unbekannter Schriftsteller diese Irrthümer vermieden habe, aus denen einen grossen Mann alle seine Scharfsinnigkeit nicht hat retten können, das ist die Schwierigkeit, die so leicht nicht zu verdauen ist. Es steckt viel Vermessenheit in diesen Worten: Die Wahrheit, um die sich die grössesten

Meister der menschlichen Erkenntniss vergeblich beworben haben, hat sich meinem Verstande zuerst dargestellt. Ich wage es nicht, diesen Gedanken zu rechtfertigen, allein ich wollte ihm auch nicht gern absagen.

VII.

Ich stehe in der Einbildung, es sey zuweilen nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen. Eine Zuversicht von der Art belebt alle unsere Bemühungen und ertheilt ihnen einen gewissen Schwung, der der Untersuchung der Wahrheit sehr beförderlich ist. Wenn man in der Verfassung steht, sich überreden zu können, dass man seiner Betrachtung noch etwas zutrauen dürfe, und dass es möglich sey, einen Herrn von Leibnitz auf Fehlern zu ertappen, so wendet man Alles an, seine Vermuthung wahr zu machen. Nachdem man sich nun tausend Mal bei einem Unterfangen verirrt hat, so wird der Gewinn, der hierdurch der Erkenntniss der Wahrheiten zugewachsen ist, dennoch viel erheblicher seyn, als wenn man nur immer die Heeresstrasse gehalten hätte.

Hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.

VIII.

Es ist noch ein neuer Einwurf, den man mir machen wird, und dem ich, wie es scheint, zuvorkommen muss. Man wird mich zuweilen in dem Tone eines Menschen hören, der von der Richtigkeit seiner Sätze sehr wohl versichert ist, und der nicht befürchtet, dass ihm werde widersprochen werden, oder dass ihn seine Schlüsse betrügen können. Ich bin so eitel nicht, mir dieses in der That einzubilden, ich habe auch nicht Ursache, meinen Sätzen den Schein eines Irrthums so sorgfältig zu benehmen; denn nach so vielen Fehltritten, denen der menschliche Verstand zu allen Zeiten unterworfen gewesen, ist es keine Schande mehr, geirrt zu haben. Es steckt eine ganz andere Absicht unter meinem Verfahren. Der Leser dieser Blätter ist ohne Zweifel schon durch die Lehrsätze, die jetzt von den lebendigen Kräften im Schwange gehen, vorbereitet, ehe er sich zu meiner Abhandlung wendet. Er weiss es, was man gedacht hat, ehe Leibnitz seine Kräfteschätzung der Welt ankündigte, und der Gedanke dieses Mannes muss ihm auch schon bekannt seyn. Er hat sich unfehlbar durch die Schlüsse einer von beiden Parteien gewinnen lassen, und allem Ansehen nach ist dieses die Leibnitz'sche Partei, denn ganz Deutschland hat sich jetzt zu derselben bekannt. In dieser Verfassung liest er diese Blätter. Die Vertheidigungen der lebendigen Kräfte haben unter der Gestalt geometrischer Beweise seine ganze Seele eingenommen. Er sieht meine Gedanken also nur als Zweifel an, und wenn ich sehr glücklich bin, noch etwa als scheinbare Zweifel, deren Auflösung er der Zeit überlässt, und die der Wahrheit dennoch nicht hinderlich fallen können. Hingegen muss ich meine ganze Kunst anwenden, um die Aufmerksamkeit des Lesers etwas länger bei mir aufzuhalten. Ich muss mich ihm in dem ganzen Lichte der Überzeugung darstellen, das meine Beweise mir gewähren, um ihn auf die Gründe aufmerksam zu machen, die mir diese Zuversicht einflössen.

Wenn ich meine Gedanken nur unter dem Namen der Zweifel vortrüge, so würde die Welt, die ohnedies geneigt ist, sie für nichts Besseres anzusehen, sehr leicht über dieselben hinweg seyn; denn eine Meinung, die man einmal glaubt erwiesen zu haben, wird sich noch sehr lange im Beifall erhalten, wenn gleich die Zweifel, durch die sie angefochten wird, noch so scheinbar sind und nicht leichtlich können aufgelöst werden.

Ein Schriftsteller zieht gemeiniglich seinen Leser unvermerkt mit in diejenige Verfassung, in der er sich bei Verfertigung seiner Schrift selber befunden hatte. Ich wollte ihm also, wenn es möglich wäre, lieber den Zustand der Überzeugung, als des Zweifels mittheilen; denn jener würde mir, und vielleicht auch der Wahrheit, vortheilhafter seyn als dieser. Dieses sind die kleinen Kunstgriffe, die ich jetzt nicht verachten muss, um das Gleichgewicht der Wage nur einigermaassen herzustellen, in der das Ansehen grosser Männer einen so gewaltigen Ausschlag giebt.

IX.

Die letzte Schwierigkeit, die ich noch wegräumen will, ist diejenige, die man mir wegen der Unhöflichkeit machen wird. Es scheint, dass ich den Männern, die ich mich unterfangen habe, zu widerlegen, mit mehr Ehrerbietigkeit hätte begegnen können, als ich wirklich gethan habe. Ich hätte mein Urtheil, das ich über ihre Sätze fälle, in einem viel gelindern Tone aussprechen sollen. Ich hätte sie nicht Irrthümer, Falschheiten oder auch Verblendungen nennen sollen. Die Härte dieser Ausdrücke scheint den grossen Namen verkleinerlich zu seyn, gegen die sie gerichtet sind. Zu der Zeit der Unterscheidungen, welche auch die Zeit der Rauhigkeit der Sitten war, würde man geantwortet haben: dass man die Sätze von allen persönlichen Vorzügen ihrer Urheber abgesondert beurtheilen müsse. Die Höflichkeit dieses Jahrhunderts aber legt mir ein ganz anderes Gesetz auf. Ich würde nicht zu entschuldigen seyn, wenn die Art meines Ausdrucks die Hochachtung, die das Verdienst grosser Männer von mir fordert, beleidigte. Allein ich bin versichert, dass dieses nicht sey. Wenn wir neben den grössesten Entdeckungen offenbare Irrthümer antreffen, so ist dieses nicht sowohl ein Fehler des Menschen, als vielmehr der Menschheit; und man würde dieser in der Person der Gelehrten gar zu viel Ehre anthun, wenn man sie von denselben gänzlich ausnehmen wollte. Ein grosser Mann, der sich ein Gebäude von Sätzen errichtet, kann seine Aufmerksamkeit nicht auf alle mögliche Seiten gleich stark kehren. Er ist in einer gewissen Betrachtung insbesondere verwickelt, und es ist kein Wunder, wenn ihm alsdann von irgend einer andern Seite Fehler entwischen, die er unfehlbar vermieden haben würde, wenn er ausserhalb dieser Beschäftigung nur seine Aufmerksamkeit auf dieselbe gerichtet hätte.

Ich will die Wahrheit nur ohne Umschweife gestehen. Ich werde nicht ungeneigt seyn, diejenigen Sätze für wirkliche Irrthümer und Falschheiten zu halten, welche in meiner Betrachtung unter dieser Gestalt erscheinen; und warum sollte ich mir den Zwang anthun, diesen Gedanken in meiner Schrift so ängstlich zu verbergen, um dasjenige zu scheinen, was ich nicht denke, was aber die Welt gern hätte, dass ich es dächte?

Und überhaupt zu reden, würde ich mit der Ceremonie auch schlecht zurecht kommen, allen meinen Urtheilen, die ich über grosse Männer ausspreche, einen gewissen Schwung der Artigkeit zu ertheilen, die Ausdrücke geschickt zu mildern, und überall das Merkmal der Ehrerbietigkeit sehen zu lassen; diese Bemühung würde mich wegen der Wahl der Wörter öfters in eine verdriessliche Enge bringen, und mich der Nothwendigkeit unterwerfen, über den Fusssteig der philosophischen Betrachtung von allen auszuschweifen. Ich will mich also der Gelegenheit dieses Vorberichts bedienen, eine öffentliche Erklärung der Ehrerbietigkeit und Hochachtung zu thun, die ich gegen die grossen Meister unserer Erkenntniss, welche ich jetzt die Ehre haben werde, meine Gegner zu heissen, jederzeit hegen werde, und der die Freiheit meiner schlechten Urtheile nicht den geringsten Abbruch thun kann.

X.

Nach den verschiedenen Vorurtheilen, die ich mich jetzt bemüht habe, wegzuräumen, bleibt dennoch endlich noch ein gewisses rechtmässiges Vorurtheil übrig, dem ich dasjenige, was in meiner Schrift etwa noch Überzeugendes anzutreffen wäre, insbesondere zu verdanken habe. Wenn viele grosse Männer von bewährter Scharfsinnigkeit und Urtheilskraft, theils durch verschiedene, theils durch einerlei Wege zur Behauptung ebendesselben Satzes geleitet werden, so ist eine weit wahrscheinlichere Vermuthung, dass ihre Beweise richtig sind, als dass der Verstand irgend eines schlechten Schriftstellers die Schärfe in denselben genauer sollte beobachtet haben. Es hat dieser daher grosse Ursache, den Vorwurf seiner Betrachtung sich besonders klar und eben zu machen, denselben so zu zergliedern und auseinander zu setzen, dass, wenn er vielleicht einen Fehlschluss beginge, derselbe ihm doch alsbald in die Augen leuchten müsste; denn es wird vorausgesetzt, dass, wenn die Betrachtung gleich verwickelt ist, derjenige eher die Wahrheit entdecken werde, der dem andern an Scharfsinnigkeit vorgeht. Er muss seine Untersuchung also so viel als möglich einfach und leicht machen, damit er nach dem Maasse seiner Urtheilskraft in seiner Betrachtung eben so viel Licht und Richtigkeit vermuthen könne, als der andere nach dem Maasse der seinigen in einer viel verwickeltern Untersuchung.

Diese Beobachtung habe ich mir in der Ausführung meines Vorhabens ein Gesetz seyn lassen, wie man bald wahrnehmen wird.

XI.

Wir wollen, ehe wir diesen Vorbericht endigen, uns den jetzigen Zustand der Streitsache von den lebendigen Kräften annoch kürzlich bekannt machen.

Der Herr von Leibnitz hat allem Ansehen nach die lebendigen Kräfte in den Fällen nicht zuerst erblickt, darin er sie zuerst der Welt darstellte. Der Anfang einer Meinung ist gemeiniglich viel einfacher, besonders einer Meinung, die etwas so Kühnes und Wunderbares mit sich führt, als die von der Schätzung nach dem Quadrat. Man hat gewisse Erfahrungen, die sehr gemein sind, und dadurch wir wahrnehmen, dass eine wirkliche Bewegung, z. B. ein Schlag oder Stoss, immer mehr Gewalt mit sich führe, als ein todter Druck, wenn er gleich noch stark ist. Diese Beobachtung war vielleicht der Saame eines Gedankens, der unter den Händen des Herrn von Leibnitz nicht unfruchtbar bleiben konnte, und der nach der Hand zu der Grösse eines der berühmtesten Lehrgebäude erwuchs.

XII.

Überhaupt zu reden, scheint die Sache der lebendigen Kräfte so zu sagen recht dazu gemacht zu seyn, dass der Verstand einmal, es hätte auch zu einer Zeit seyn mögen, welche es wollte, durch dieselbe musste verführt werden. Die überwältigten Hindernisse der Schwere, die verrückten Materien, die zugedrückten Federn, die bewegten Massen, die in zusammengesetzter Bewegung entspringenden Geschwindigkeiten, Alles stimmt auf eine wunderbare Art zusammen, den Schein der Schätzung nach dem Quadrat zuwege zu bringen. Es giebt eine Zeit, darin die Vielheit der Beweise dasjenige gilt, was zu einer andern ihre Schärfe und Deutlichkeit ausrichten würde. Diese Zeit ist jetzt unter den Vertheidigern der lebendigen Kräfte vorhanden. Wenn sie bei einem oder dem andern von ihren Beweisen etwa wenig Überzeugung fühlen, so befestigt der Schein der Wahrheit, der sich dagegen von desto mehr Seiten hervorthut, ihren Beifall, und lässt ihn nicht wankend werden.

XIII.

Es ist schwerer zu sagen, auf welcher Seite sich bisher in der Streitsache der lebendigen Kräfte die Vermuthung des Sieges am meisten gezeigt habe. Die zwei Herren Bernoulli, Herr von Leibnitz und Herrmann, die an der Spitze der Philosophen ihrer Nation standen, konnten durch das Ansehen der übrigen Gelehrten von Europa nicht überwogen werden. Diese Männer, die alle Waffen der Geometrie in ihrer Macht hatten, waren allein vermögend, eine Meinung empor zu halten, die sich vielleicht nicht hätte zeigen dürfen, wenn sie sich in den Händen eines minder berühmten Vertheidigers befunden hätte.

Sowohl die Partei des Cartesius, als die des Herrn von Leibnitz, haben für ihre Meinung Alle die Überzeugung empfunden, der man in der menschlichen Erkenntniss gemeiniglich nur fähig ist. Man hat von beiden Theilen über nichts, als das Vorurtheil der Gegner geseufzt, und jede Partei hat geglaubt, ihre Meinung würde unmöglich können in Zweifel gezogen werden, wenn die Gegner derselben sich nur die Mühe nehmen wollten, sie in einem rechten Gleichgewichte der Gemüthsneigungen anzusehen.

Indessen zeigt sich doch ein gewisser merkwürdiger Unterschied, unter der Art, womit sich die Partei der lebendigen Kräfte zu erhalten sucht, und unter derjenigen, womit die Schätzung des Cartesius sich vertheidigt. Diese beruft sich nur auf einfache Fälle, in denen die Entscheidung der Wahrheit und des Irrthums leicht und gewiss ist, jene im Gegentheil macht ihre Beweise so verwickelt und dunkel als möglich, und rettet sich so zu sagen durch Hülfe der Nacht aus einem Gefechte, darin sie vielleicht bei einem rechten Lichte der Deutlichkeit allemal den kürzern ziehen würde.

Die Leibnitzianer haben auch noch fast alle Erfahrungen auf ihrer Seite; dies ist vielleicht das einzige, was sie vor den Cartesianern voraus haben. Die Herren Poleni, s'Gravesande und van Musschenbroeck haben ihnen diesen Dienst geleistet, davon die Folgen vielleicht vortrefflich seyn würden, wenn man sich derselben richtiger bedient hätte.

Ich werde in diesem Vorberichte keine Erzählung von demjenigen machen, was ich in gegenwärtiger Abhandlung in der Sache der lebendigen Kräfte zu leisten gedenke. Dieses Buch hat keine andere Hoffnung gelesen zu werden, als diejenige, die es auf seine Kürze baut; es wird also dem Leser leicht seyn, sich seinen Inbegriff selber bekannt zu machen.

Wenn ich meiner eigenen Einbildung etwas zutrauen dürfte, so würde ich sagen, meine Meinungen könnten einige nicht unbequeme Handleistungen thun, eine der grössten Spaltungen, die jetzt unter den Geometern von Europa herrscht, beizulegen. Allein diese Überredung ist eitel. Das Urtheil eines Menschen gilt nirgends weniger, als in seiner eigenen Sache. Ich bin für die meinige so sehr nicht eingenommen, dass ich ihr zum Besten einem Vorurtheile der Eigenliebe Gehör geben wollte. Indessen mag es hiermit beschaffen seyn, wie es wolle, so unterstehe ich es mir doch, mit Zuversicht vorauszusagen: dieser Streit werde entweder in Kurzem abgethan werden, oder er werde niemals aufhören.

Erstes Hauptstück.

Von der Kraft der Körper überhaupt.

§. 1.

Jedweder Körper hat eine wesentliche Kraft.

Weil ich glaube, dass es Etwas zu der Absicht beitragen kann, welche ich habe, die Lehre von den lebendigen Kräften einmal gewiss und entscheidend zu machen, wenn ich vorher einige metaphysische Begriffe von der Kraft der Körper überhaupt festgesetzt habe, so werde ich damit den Anfang machen.

Man sagt, dass ein Körper, der in Bewegung ist, eine Kraft habe. Denn Hindernisse überwinden, Federn spannen, Massen verrücken, dieses nennt alle Welt wirken. Wenn man nicht weiter sieht, als etwa die Sinne lehren, so hält man diese Kraft für Etwas, was dem Körper ganz und gar von draussen mitgetheilt worden, und wovon er nichts hat, wenn er in Ruhe ist. Der ganze Haufe der Weltweisen vor Leibnitz war dieser Meinung, den einzigen Aristoteles ausgenommen. Man glaubt, die dunkle Entelechie dieses Mannes sey das Geheimniss für die Wirkungen der Körper. Die Schullehrer insgesammt, die alle dem Aristoteles folgten, haben dieses Räthsel nicht begriffen, und vielleicht ist es auch nicht dazu gemacht gewesen, dass es Jemand begreifen sollte. Leibnitz, dem die menschliche Vernunft so viel zu verdanken hat, lehrte zuerst, dass dem Körper eine wesentliche Kraft beiwohne, die ihm sogar noch vor der Ausdehnung zukommt. *Est aliquid praeter extensionem, imo extensione prius;* dieses sind seine Worte.

§. 2.

Diese Kraft der Körper nannte Leibnitz überhaupt die wirkende Kraft

Der Erfinder nannte diese Kraft mit dem allgemeinen Namen der wirkenden Kraft. Man hätte ihm in den Lehrgebäuden der Metaphysik nur auf dem Fusse nachfolgen sollen; allein man hat diese Kraft etwas näher zu bestimmen gesucht. Der Körper, heisst es, hat eine bewegende Kraft, denn man sieht ihn sonst nichts thun, als Bewegungen hervorbringen. Wenn er drückt, so strebt er nach der Bewegung, allein alsdann ist die Kraft in der Ausübung, wenn die Bewegung wirklich ist. Ich behaupte aber, dass wenn man dem Körper eine wesentliche bewegende Kraft *(vim motricem)* beilegt, damit man eine Antwort auf die Frage von der Ursache der Bewegung fertig habe, so übe man in gewissem Maasse den Kunstgriff aus, dessen sich die Schullehrer bedienten, indem sie in der Untersuchung der Gründe der Wärme oder der Kälte, zu einer *vi calorifica* oder *frigifaciente* ihre Zuflucht nahmen.

§. 3.

Man sollte billig die wesentliche Kraft *vim* activam und nicht vim *motricem* nennen.

Man redet nicht richtig, wenn man die Bewegung zu einer Art Wirkungen macht, und ihr deswegen eine gleichnamige Kraft beilegt. Ein Körper, dem unendlich wenig Widerstand geschieht, der mithin fast gar nicht wirkt, der hat am meisten Bewegung. Die Bewegung ist nur das äusserliche Phänomenon des Zustandes des Körpers, da er zwar nicht wirkt, aber doch bemüht ist zu wirken, allein wenn er seine Bewegung durch einen Gegenstand plötzlich verliert, das ist, in dem Augenblicke, darin er zur Ruhe gebracht wird, darin wirkt er. Man sollte daher die Kraft einer Substanz nicht von Demjenigen benennen, was gar keine Wirkung ist, noch viel weniger aber von den Körpern, die im Ruhestande wirken (z. B. von einer Kugel, die den Tisch, worauf sie liegt, durch ihre Schwere drückt), sagen, dass sie eine Bemühung haben, sich zu bewegen. Denn weil sie alsdann nicht wirken würden, wenn sie sich bewegten, so müsste man sagen: indem ein Körper wirkt, so hat er eine Bemühung, in den Zustand zu gerathen, darin er nicht wirkt. Man wird also die Kraft eines Körpers viel eher eine *vim activam* überhaupt, als eine *vim motricem* nennen sollen.

§. 4.

Wie die Bewegung aus der wirkenden Kraft überhaupt kann erklärt werden.

Es ist aber nichts leichter, als den Ursprung Dessen, was wir Bewegung nennen, aus den allgemeinen Begriffen der wirkenden Kraft herzuleiten. Die Substanz *A*, deren Kraft dahin bestimmt wird, ausser sich zu wirken (das ist, den innern Zustand anderer Substanzen zu ändern), findet entweder in dem ersten Augenblicke ihrer Bemühung sogleich einen Gegenstand, der ihre ganze Kraft erduldet, oder er findet einen solchen nicht. Wenn das erstere allen Substanzen begegnete, so würden wir gar keine Bewegung kennen, wir würden also auch die Kraft der Körper von derselben nicht benennen. Wenn aber die Substanz *A* in dem Augenblicke ihrer Bemühung ihre ganze Kraft nicht anwenden kann, so wird sie nur einen Theil derselben anwenden. Sie kann aber mit dem übrigen Theile derselben nicht unthätig bleiben. Sie muss vielmehr mit ihrer ganzen Kraft wirken, denn sie würde sonst aufhören, eine Kraft zu heissen, wenn sie nicht ganz angewandt würde. Daher weil die Folgen dieser Ausübung in dem coexistirenden Zustande der Welt nicht anzutreffen sind, wird man sie in der zweiten Abmessung derselben, nämlich in der successiven Reihe der Dinge finden müssen. Der Körper wird daher seine Kraft nicht auf einmal, sondern nach und nach anwenden. Er kann aber in den nachfolgenden Augenblicken in eben dieselben Substanzen nicht wirken, in die er gleich anfänglich wirkte, denn diese erdulden nur den ersten Theil seiner Kraft, das übrige aber sind sie nicht fähig anzunehmen; also wirkt *A* nach und nach immer in andere Substanzen. Die Substanz *C* aber, in die er im zweiten Augenblicke wirkt, muss gegen *A* eine ganz andere Relation des Orts und der Lage haben, als *B*, in welches er gleich Anfangs wirkte, denn sonst wäre kein Grund, woher *A* nicht im Anfange auf einmal sowohl in die Substanz *C* als in *B* gewirkt hätte. Eben so haben die Substanzen, in die er in den nachfolgenden Augenblicken wirkt, jedwede eine verschiedene Lage gegen den ersten Ort des Körpers *A*. Das heisst, *A* verändert seinen Ort, indem er successiv wirkt.

§. 5.

Was für Schwierigkeiten daraus in die Lehre von der Wirkung des Körpers in die Seele fliessen, wenn man diesem keine andere Kraft als die *vim motricem* beilegt.

Weil wir nicht deutlich gewahr werden, was ein Körper thut, wenn er im Zustande der Ruhe wirkt, so denken wir immer auf die Bewegung zurück, die erfolgen würde, wenn man den Widerstand wegräumte. Es wäre genug, sich derselben dazu zu bedienen, dass man einen äusserlichen Charakter von Demjenigen hätte, was in dem Körper vorgeht, und was wir nicht sehen können. Allein gemeiniglich wird die Bewegung als dasjenige angesehen, was die Kraft thut, wenn sie recht losbricht, und was die einzige Folge derselben ist. Weil es so leicht ist, sich von diesem kleinen Abwege auf die rechten Begriffe wiederzufinden, so sollte man nicht denken, dass ein solcher Irrthum von Folgen wäre. Allein er ist es in der That, obgleich nicht in der Mechanik und Naturlehre. Denn eben daher wird es in der Metaphysik so schwer, sich vorzustellen, wie die Materie im Stande sey, in der Seele des Menschen auf eine in der That wirksame Art (das ist, durch den physischen Einfluss) Vorstellungen hervorzubringen. Was thut die Materie anders, sagt man, als dass sie Bewegungen verursache? daher wird alle ihre Kraft darauf hinaus laufen, dass sie höchstens die Seele aus ihrem Orte verrücke. Allein wie ist es möglich, dass die Kraft, die allein Bewegungen hervorbringt, Vorstellungen und Ideen erzeugen sollte? Dieses sind ja so unterschiedene Geschlechter von Sachen, dass es nicht begreiflich ist, wie eine die Quelle der andern seyn könne.

§. 6.

Die Schwierigkeit, die hieraus entspringt, wenn von der Wirkung der Seele in den Körper die Rede ist. Und wie diese durch die Benennung einer *vis activae* überhaupt könne gehoben werden.

Eine gleiche Schwierigkeit äussert sich, wenn die Frage ist, ob die Seele auch im Stande sey, die Materie in Bewegung zu setzen. Beide Schwierigkeiten verschwinden aber, und der physische Einfluss bekommt kein geringes Licht, wenn man die Kraft der Materie, nicht auf die Rechnung der Bewegung, sondern der Wirkungen in andre Substanzen, die man nicht näher bestimmen darf, setzt. Denn die Frage, ob die Seele Bewegungen verursachen könne, das ist, ob sie eine bewegende Kraft habe, verwandelt sich in diese: ob ihre wesentliche Kraft zu einer Wirkung nach draussen könne bestimmt werden, das ist, ob sie ausser sich in andere Wesen zu wirken und Veränderungen hervorzubringen fähig sey? Diese Frage kann man auf eine ganz entscheidende Art dadurch beantworten: dass die Seele nach draussen aus diesem Grunde müsse wirken können, weil sie in einem Orte ist. Denn wenn wir den Begriff von Demjenigen zergliedern, was wir den Ort nennen, so findet man, dass er die Wirkungen der Substanzen in einander andeutet. Es hat also einen gewissen scharfsinnigen Schriftsteller nichts mehr verhindert, den Triumph des physischen Einflusses über die vorherbestimmte Harmonie vollkommen zu machen, als diese kleine Verwirrung der Begriffe, aus der man sich leichtlich herausfindet, sobald man nur seine Aufmerksamkeit darauf richtet.

Wenn man die Kraft der Körper überhaupt nur eine wirkende Kraft nennt, so begreift man leicht, wie die Materie die Seele zu gewissen Vorstellungen bestimmen könne.

Eben so leicht ist es auch, die Art vom paradoxen Satze zu begreifen, wie es nämlich möglich sey, dass die Materie, von der man doch in der Einbildung steht, dass sie nichts als nur Bewegungen verursachen könne, der Seele gewisse Vorstellungen und Bilder eindrücke. Denn die Materie, welche in Bewegung gesetzt worden, wirkt in Alles, was mit ihr dem Raum nach verbunden ist, mithin auch in die Seele, das ist, sie verändert den innern Zustand derselben, in soweit er sich auf das Äussere bezieht. Nun ist der ganze innerliche Zustand der Seele nichts anders, als die Zusammenfassung aller ihrer Vorstellungen und Begriffe, und in soweit dieser innerliche Zustand sich auf das Äusserliche bezieht, heisst er der *status repraesentativus universi*; daher ändert die Materie vermittelst ihrer Kraft, die sie in der Bewegung hat, den Zustand der Seele, wodurch sie sich die Welt vorstellt. Auf diese Weise begreift man, wie sie der Seele Vorstellungen eindrücken könne.

§. 7.

Es können Dinge wirklich existiren, dennoch aber nirgends in der Welt vorhanden seyn.

Es ist schwer, in einer Materie, die von so weitem Umfange ist, nicht auszuschweifen; allein ich muss mich doch nur wieder zu Dem wenden, was ich von der Kraft der Körper habe anmerken wollen. Weil alle Verbindung und Relation, ausser einander existirender Substanzen, von den gewechselten Wirkungen, die ihre Kräfte gegen einander ausüben, herrührt, so lasst uns sehen, was für Wahrheiten aus diesem Begriffe der Kraft können hergeleitet werden. Entweder ist eine Substanz mit andern ausser ihr in einer Verbindung und Relation, oder sie ist es nicht. Weil ein jedwedes selbständiges Wesen die vollständige Quelle aller seiner Bestimmungen in sich enthält, so ist nicht nothwendig zu seinem Daseyn, dass es mit andern Dingen in Verbindung stehe. Daher können Substanzen existiren, und dennoch gar keine äusserliche Relation gegen andere haben, oder in einer wirklichen Verbindung mit ihnen stehen. Weil nun ohne äusserliche Verknüpfungen, Lagen und Relationen kein Ort stattfindet, so ist es wohl möglich, dass ein Ding wirklich existire, aber doch nirgends in der ganzen Welt vorhanden sey. Dieser paradoxe Satz, ob er gleich eine Folge, und zwar eine sehr leichte Folge der bekanntesten Wahrheiten ist, ist, so viel ich weiss, noch von Niemandem angemerkt worden. Allein es fliessen noch andere Sätze aus derselben Quelle, die nicht minder wunderbar sind, und den Verstand so zu sagen wider seinen Willen einnehmen.

§. 8.

Es ist im recht metaphysischen Verstande wahr, dass mehr als eine Welt existiren könne.

Weil man nicht sagen kann, dass Etwas ein Theil von einem Ganzen sey, wenn es mit den übrigen Theilen in gar keiner Verbindung steht (denn sonst würde kein Unterschied unter einer wirklichen Vereinigung, und unter einer eingebildeten zu finden seyn), die Welt aber ein wirklich zusammengesetztes Wesen ist, so wird eine Substanz, die mit keinem Dinge in der ganzen Welt verbunden ist, auch zu der Welt gar nicht gehören, es sey denn etwa in Gedanken, das heisst, es wird kein Theil von derselben seyn. Wenn dergleichen Wesen viel sind, die mit keinem Dinge der Welt in Verknüpfung stehen, allein gegen einander eine Relation haben, so entspringt daraus ein ganz besonderes Ganzes, sie machen eine ganz besondere Welt aus. Es ist daher nicht richtig geredet, wenn man in den Hörsälen der Weltweisheit immer lehrt, es könne im metaphysischen Verstande nicht mehr als eine einzige Welt existiren. Es ist wirklich möglich, dass Gott viel Millionen Welten, auch in recht metaphysischer Bedeutung genommen, erschaffen habe; daher bleibt es unentschieden, ob sie auch wirklich existiren, oder nicht. Der Irrthum, den man hierin begangen, ist unfehlbar daher entstanden, weil man auf die Erklärung von der Welt nicht genau Acht gehabt hat. Denn die Definition rechnet nur Dasjenige zur Welt, was mit den übrigen Dingen in einer wirklichen Verbindung steht*, das Theorem aber vergisst diese Einschränkung, und redet von allen existirenden Dingen überhaupt.

---

* *Mundus est rerum omnium contingentium simultanearum et successivarum inter se connexarum series.*

§. 9.

Wenn die Substanzen keine Kraft hätten, ausser sich zu wirken, so würde keine Ausdehnung, auch kein Raum seyn.

Es ist leicht zu erweisen, dass kein Raum und keine Ausdehnung seyn würden, wenn die Substanzen keine Kraft hätten, ausser sich zu wirken. Denn ohne diese Kraft ist keine Verbindung, ohne diese keine Ordnung, und ohne diese endlich kein Raum. Allein es ist etwas schwerer einzusehen, wie aus dem Gesetze, nach welchem diese Kraft der Substanzen ausser sich wirkt, die Vielheit der Abmessungen des Raumes herfolge.

Der Grund von der dreifachen Dimension des Raumes ist noch unbekannt.

Weil ich in dem Beweise, den Herr von Leibnitz irgendwo in der Theodicee von der Anzahl der Linien hernimmt, die von einem Puncte winkelrecht gegen einander können gezogen werden, einen Cirkelschluss wahrnehme, so habe ich darauf gedacht, die dreifache Dimension der Ausdehnung aus Demjenigen zu erweisen, was man bei den Potenzen der Zahlen wahrnimmt. Die drei ersten Potenzen derselben sind ganz einfach, und lassen sich auf keine anderen reduciren, allein die vierte, als das Quadratoquadrat, ist nichts als eine Wiederholung der zweiten Potenz. So gut mir diese Eigenschaft der Zahlen schien, die dreifache Raumes-Abmessung daraus zu erklären, so hielt sie in der Anwendung doch nicht Stich. Denn die vierte Potenz ist in allem Demjenigen, was wir uns durch die Einbildungskraft vom Raume vorstellen können, ein Unding. Man kann in der Geometrie kein Quadrat mit sich selber, noch den Würfel mit seiner Wurzel multipliciren; daher beruht die Nothwendigkeit der dreifachen Abmessung nicht sowohl darauf, dass wenn man mehrere setzte, man nichts anders thäte, als dass die vorigen wiederholt würden (so wie es mit den Potenzen der Zahlen beschaffen ist), sondern vielmehr auf einer gewissen andern Nothwendigkeit, die ich noch nicht zu erklären im Stande bin.

§. 10.

Es ist wahrscheinlich, dass die dreifache Abmessung des Raumes von dem Gesetze herrühre, nach welchem die Kräfte der Substanzen in einander wirken.

Weil Alles, was unter den Eigenschaften eines Dinges vorkommt, von Demjenigen muss hergeleitet werden können, was den vollständigen Grund von dem Dinge selbst in sich enthält, so werden sich auch die Eigenschaften der Ausdehnung, mithin auch die dreifache Abmessung derselben, auf die Eigenschaften der Kraft gründen, welche die Substanzen in Absicht auf die Dinge, mit denen sie verbunden sind, besitzen. Die Kraft, womit eine Substanz in der Vereinigung mit andern wirkt, kann nicht ohne ein gewisses Gesetz gedacht werden, welches sich in der Art seiner Wirkung hervorthut. Weil die Art des Gesetzes, nach welchem die Substanzen in einander wirken, auch die Art der Vereinigung und Zusammensetzung vieler derselben bestimmen muss, so wird das Gesetz, nach welchem eine ganze Sammlung Substanzen (das ist ein Raum) abgemessen wird, oder die Dimension der Ausdehnung, von den Gesetzen herrühren, nach welchen die Substanzen vermöge ihrer wesentlichen Kräfte sich zu vereinigen suchen.

Die dreifache Abmessung scheint daher zu rühren, weil die Substanzen in der existirenden Welt so in einander wirken, dass die Stärke der Wirkung sich wie das Quadrat der Weiten umgekehrt verhält.

Diesem zufolge halte ich dafür, dass die Substanzen in der existirenden Welt, wovon wir ein Theil sind, wesentliche Kräfte von der Art haben, dass sie in Vereinigung mit einander nach dem doppelten umgekehrten Verhältniss der Weiten ihre Wirkungen von sich ausbreiten; zweitens, dass das Ganze, das daher entspringt, vermöge dieses Gesetzes die Eigenschaft der dreifachen Dimension habe; drittens, dass dieses Gesetz willkührlich sey, und dass Gott dafür ein anderes, zum Exempel des umgekehrten dreifachen Verhältnisses hätte wählen können; dass endlich viertens aus einem andern Gesetze auch eine Ausdehnung von andern Eigenschaften und Abmessungen geflossen wäre. Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre unfehlbar die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte. Die Unmöglichkeit, die wir bei uns bemerken, einen Raum von mehr als drei Abmessungen uns vorzustellen, scheint mir daher zu rühren, weil unsere Seele ebenfalls nach dem Gesetze des umgekehrten doppelten Verhältnisses der Weiten die Eindrücke von draussen empfängt, und weil ihre Natur selber dazu gemacht ist, nicht allein so zu leiden, sondern auch auf diese Weise ausser sich zu wirken.

§. 11.

Die Bedingung, unter der es wahrscheinlich ist, dass es viel Welten gebe.

Wenn es möglich ist, dass es Ausdehnungen von andern Abmessungen gebe, so ist es auch sehr wahrscheinlich, dass sie Gott wirklich irgendwo angebracht hat. Denn seine Werke haben alle die Grösse und Mannigfaltigkeit, die sie nur fassen können. Räume von dieser Art könnten nun unmöglich mit solchen in Verbindung stehen, die von ganz andern Wesen sind; daher würden dergleichen Räume zu unserer Welt gar nicht gehören, sondern eigene Welten ausmachen müssen. In dem Vorigen habe ich gezeigt, dass mehr Welten im metaphysischen Verstande genommen zusammen existiren könnten, allein hier ist zugleich die Bedingung, die, wie mir deucht, die einzige ist, weswegen es auch wahrscheinlich wäre, dass viele Welten wirklich existiren. Denn wenn nur die einzige Raumesart, die nur eine dreifach Abmessung leidet, möglich ist, so würden die andern Welten, die ich ausserhalb derjenigen setze, worin wir existiren, mit der unsrigen dem Raume nach können verbunden werden, weil sie Räume von einerlei Art sind. Daher würde sich's fragen, warum Gott die eine Welt von der andern gesondert habe, da er doch durch ihre Verknüpfung seinem Werke eine grössere Vollkommenheit mitgetheilt haben würde; denn je mehr Verbindung, desto mehr Harmonie und Übereinstimmung ist in der Welt, da hingegen Lücken und Zertrennungen die Gesetze der Ordnung und der Vollkommenheit verletzen. Es ist also nicht wahrscheinlich, dass viele Welten existiren (ob es gleich an sich möglich ist), es sey denn, dass vielerlei Raumesarten, von denen ich jetzt geredet habe, möglich sind.

Diese Gedanken können der Entwurf zu einer Betrachtung seyn, die ich mir vorbehalte. Ich kann aber nicht leugnen, dass ich sie so mittheile, wie sie mir beifallen, ohne ihnen durch eine längere Untersuchung ihre Gewissheit zu verschaffen. Ich bin daher bereit, sie wieder zu verwerfen, sobald ein reiferes Urtheil mir die Schwäche derselben aufdecken wird.

§. 12.

Einige Metaphysiklehrer behaupten, dass der Körper, vermöge seiner Kraft, sich nach allen Gegenden zur Bewegung bestrebe.

Die neueste Weltweisheit setzt gewisse Begriffe von der wesentlichen Kraft der Körper fest, die nicht allerdings können gebilligt werden. Man nennt dieselbe eine immerwährende Bestrebung zur Bewegung. Ausser dem Fehler, den dieser Begriff, wie ich im Anfange gezeigt

Ruhe, mit sich führt, ist noch ein anderer, von dem ich anjetzt reden will. Wenn die Kraft eine immerwährende Bemühung zum Wirken ist, so wäre es ein offenbarer Widerspruch, wenn man sagen wollte, dass diese Anstrengung der Kraft in Absicht auf die äussern Dinge ganz und gar unbestimmt sey. Denn vermöge ihrer Definition ist sie ja dahin bemüht, ausser sich in andere Dinge zu wirken; ja nach den angenommenen Lehrsätzen der neuesten Metaphysiklehrer wirkt sie wirklich in dieselbe. Es scheinen daher Diejenigen am richtigsten zu reden, die da sagen, dass sie vielmehr nach allen Gegenden gerichtet sey, als dass sie in Absicht auf die Richtung ganz und gar unbestimmt sey. Der berühmte Herr Hamberger behauptet daher, dass die substantielle Kraft der Monaden sich nach allen Gegenden zur Bewegung gleich bestrebe, und sich daher, so wie eine Wage, durch die Gleichheit der Gegendrücke in Ruhe erhalte.

§. 13.

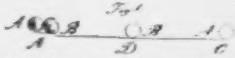
Erster Einwurf gegen diese Meinung.

Nach diesem System entsteht die Bewegung, wenn das Gleichgewicht zweier entgegengesetzter Tendenzen gehoben ist, und der Körper bewegt sich nach der Richtung der grössern Tendenz, mit dem Übermaasse der Kraft, dass diese über die entgegengesetzte kleinere erhalten hat. Diese Erklärung befriedigt die Einbildungskraft noch zwar in dem Falle, da der bewegende Körper mit dem bewegten immer zugleich fortrückt. Denn dieser Fall ist demjenigen ähnlich, da Jemand mit der Hand eine von zwei gleichwiegenden Wagschalen unterstützt, und hierdurch die Bewegung der andern verursacht. Allein ein Körper, dem seine Bewegung durch einen Stoss mitgetheilt worden, setzt dieselbe im Unendliche fort, ungeachtet die antreibende Gewalt aufhört auf ihn zu wirken. Nach dem angeführten Lehrgebäude aber würde er seine Bewegung nicht fortsetzen können, sondern, sobald der antreibende Körper abliesse auf ihn zu wirken, würde er auch plötzlich in Ruhe gerathen. Denn weil die nach allen Gegenden gerichteten Tendenzen, der Kraft des Körpers, von seiner Substanz unzertrennlich sind, so wird das Gleichgewicht dieser Neigungen sich den Augenblick wieder herstellen, sobald die äusserliche Gewalt, die sich der einen Tendenz entgegen gesetzt hatte, zu wirken aufhört.

§. 14.

Zweiter Einwurf gegen dieselbe Meinung.

Es ist dieses aber nicht die einzige Schwierigkeit. Weil ein Ding durchgängig bestimmt seyn muss, so wird die Bestrebung zur Bewegung, welche die Substanzen nach allen Gegenden ausüben, einen gewissen Grad der Intensität haben müssen. Denn unendlich kann sie nicht seyn; allein eine endliche Bemühung zum Wirken, ohne eine gewisse Grösse der Anstrengung, ist unmöglich: daher weil der Grad der Intensität endlich und bestimmt ist, so setze man: dass ein Körper *A* von gleich grosser Masse gegen ihn mit einer Gewalt anlaufe, die drei Mal stärker ist, als alle die Bemühung zur Bewegung, die dieser in der wesentlichen Kraft seiner Substanz hat, so wird er dem anlaufenden nur den dritten Theil seiner Geschwindigkeit durch seine *vim inertiae* benehmen können: er wird aber auch selbst keine grössere Geschwindigkeit erlangen, als die dem Drittheil von der Geschwindigkeite des bewegenden Körpers gleich ist. Nach verrichtetem Stosse also wird *A* als der anlaufende Körper sich mit zwei Graden Geschwindigkeit, *B* aber nur mit einem Grade in eben derselben Richtung fortbewegen sollen. Weil nun *B* dem Körper *A* im Wege steht, und so viele Geschwindigkeit nicht annimmt, als er nöthig hat, damit er der Bewegung des Körpers *A* nicht hinderlich sey, weil er dessen ungeachtet diese seine Bewegung doch nicht vermögend ist auf-



zuhalten, so wird sich *A* wirklich nach der Richtung *AC* mit der Geschwindigkeit 2, *B* aber, welches dem Körper *A* im Wege ist, nach eben dieser Richtung mit der Geschwindigkeit wie 1 bewegen, beiderseits Bewegungen aber werden dennoch ungehindert vor sich gehen. Dieses ist aber unmöglich, es sey denn, dass man setzen wollte, *B* würde von *A* durchdrungen, welches aber eine metaphysische Ungereimtheit ist*.

§. 15.

Doppelte Eintheilung der Bewegung.

Es ist Zeit, dass ich diese metaphysische Vorbereitung endige. Ich kann aber nicht umhin, noch eine Anmerkung beizufügen, die ich zum Verstande des Folgenden für unentbehrlich halte. Die Begriffe von dem todten Drucke und von dem Maasse desselben, die in der Mechanik vorkommen, setze ich bei meinen Lesern voraus, und überhaupt werde ich in diesen Blättern keine vollständige Abhandlung von allem Dem, was zu der Lehre der lebendigen und todten Kräfte gehört vortragen; sondern nur einige geringe Gedanken entwerfen, die mir neu zu seyn scheinen, und meiner Hauptabsicht beförderlich sind, das Leibnitzische Kräftemaass zu verbessern. Daher theile ich alle Bewegungen in zwei Hauptarten ein. Die eine hat die Eigenschaft, dass sie sich in dem Körper, dem sie mitgetheilt worden, selber erhält, und ins Unendliche fortdauert, wenn kein Hinderniss

---

* Man begreift dieses noch deutlicher, wenn man erwägt, dass der Körper *A* nach verrichtetem Stosse werde in *C* seyn, wenn *B* den Punct *D*, der die Linie *AC* auf die Hälfte theilt, noch nicht überschritten hat; mithin würde jener diesen haben durchdringen müssen, denn sonst hätte er vor ihm keinen Vorsprung erlangen können.

2 l

[illegible]

sich entgegen setzt. [Die andere ist eine immerwährende Wirkung einer stets antreibenden Kraft, bei der nicht einmal ein Widerstand nöthig ist, sie zu vernichten, sondern die nur auf der äusserlichen Kraft beruht, und eben sobald verschwindet, als diese aufhört sie zu erhalten.] Ein Exempel von der ersten Art sind die geschossenen Kugeln und alle geworfenen Körper; [von der zweiten Art ist die Bewegung einer Kugel, die von der Hand sachte fortgeschoben wird, oder sonst alle Körper, die getragen, oder mit mässiger Geschwindigkeit gezogen werden.]

§. 16.

Die Bewegung von der ersten Art ist vom todten Drucke nicht unterschieden.

Man begreift leicht, ohne sich in eine tiefe Betrachtung der Metaphysik einzulassen, dass die Kraft, die sich in der Bewegung von der ersten Art äussert, in Vergleichung der Kraft von dem zweiten Geschlechte, etwas Unendliches hat. Denn diese vernichtet sich zum Theile selber, und hört von selbst plötzlich auf, sobald sich die antreibende Kraft entzieht; man kann sie daher ansehen, als wenn sie jeden Augenblick verschwinde, aber auch eben so oft wieder erzeugt werde. Da hingegen jene eine innerliche Quelle einer an sich unvergänglichen Kraft ist, die in einer fortdauernden Zeit ihre Wirkung verrichtet. Sie verhält sich also zu jener wie ein Augenblick zur Zeit, oder wie der Punct zur Linie. Es ist daher eine Bewegung von dieser Art von dem todten Drucke nicht unterschieden, wie Herr Baron **Wolf** in seiner Kosmologie schon angemerkt hat.

§. 17.

Die Bewegung von der zweiten Art setzt eine Kraft voraus, die sich wie das Quadrat der Geschwindigkeit verhält.

Weil ich von der Bewegung eigentlich reden will, die sich in einem leeren Raume in Ewigkeit von selbst erhält, so will ich mit Wenigem die Natur derselben, nach den Begriffen der Metaphysik, ansehen. Wenn ein Körper, in freier Bewegung, in einem unendlich subtilen Raume läuft, so kann seine Kraft nach der Summe aller der Wirkungen, die er in Ewigkeit thut, abgemessen werden. Denn wenn dieses Aggregat seiner ganzen Kraft nicht gleich wäre, so würde man, um eine Summe zu finden, die der ganzen Intensität der Kraft gleich sey, eine längere Zeit nehmen müssen, als die unendliche Zeit ist, welches ungereimt ist. Man vergleiche nun zwei Körper *A* und *B*, von denen *A* eine Geschwindigkeit wie 2, *B* aber eine solche wie 1 hat, so drückt *A*, von dem Anfange seiner Bewegung an, in Ewigkeit, die unendlich kleinen Massen des Raumes, den er durchläuft, mit doppelt mehr Geschwindigkeit, als *B*; allein er legt auch in dieser unendlichen Zeit einen zwei Mal grösseren Raum zurück, als *B*, also ist die ganze Grösse der Wirkung, welche *A* verrichtet, dem Product aus der Kraft, womit er den kleinen Theilen des Raumes begegnet, in die Menge dieser Theile, proportionirt, und eben so ist es mit der Kraft von *B* beschaffen. Nun sind beider ihre Wirkungen, in die kleinen Moleculas des Raumes, ihren Geschwindigkeiten proportionirt, und die Menge dieser Theile sind ebenfalls wie die Geschwindigkeiten, folglich ist die Grösse der ganzen Wirkung eines Körpers zu der ganzen Wirkung des andern, wie das Quadrat ihrer Geschwindigkeiten, und also sind ihre Kräfte auch in diesem Verhältniss*.

---

* Weil ich in dieser Schrift eigentlich der Meinung des Herrn von Leibnitz gewisse Einwürfe entgegen setzen will, so scheint es, dass ich

§. 18.

Zweiter Grund hiervon.

Zum bessern Begriff dieser Eigenschaft der lebendigen Kräfte kann man auf Dasjenige zurück denken, was im 16. Paragraphen gesagt worden. Die todten Drucke können nichts mehr als die einfache Geschwindigkeit zum Maasse haben; denn weil ihre Kraft auf den Körpern, die sie ausüben, selber nicht beruht, sondern durch eine äussere Gewalt verrichtet wird, so hat der Widerstand, der dieselbe überwältigt, nicht in Absicht auf die Stärke, mit der sich diese Kraft in dem Körper zu erhalten sucht, eine gewisse besondere Bemühung nöthig (denn die Kraft ist in der wirkenden Substanz auf keinerlei Weise eingewurzelt und bemüht, sich in derselben zu erhalten), sondern sie hat nur die einzige Geschwindigkeit zu vernichten nöthig, die der Körper gebraucht, den Ort zu verändern. Allein mit der lebendigen Kraft ist es ganz anders. Weil der Zustand, in welchem die Substanz sich befindet, indem sie in freier Bewegung mit einer gewissen Geschwindigkeit fortläuft, sich auf die innerlichen Bestimmungen vollkommen gründet; so ist dieselbe Substanz zugleich dahin bemüht, sich in diesem Zustande zu erhalten. Der äusserliche Widerstand also muss zugleich neben der Kraft, die er braucht, der Geschwindigkeit dieses Körpers die Wage zu halten, noch eine besondere Gewalt haben, die Bestrebung zu brechen, mit der die innerliche Kraft des Körpers angestrengt ist, in sich diesen Zustand der Bewegung zu erhalten, und die ganze Stärke des Widerstandes, der die Körper, die in freier Bewegung sich befinden, in Ruhe versetzen soll, muss also in zusammengesetztem

---

mir selber widerspreche, da ich in diesem Paragraphen einen Beweis zur Bestätigung seiner Meinung darbiete. Allein in dem letzten Capitel werde ich zeigen, dass des Herrn von Leibnitz Meinung, wenn sie nur auf gewisse Weise eingeschränkt wird, wirklich statt habe.

Verhältniss seyn, aus der Proportion der Geschwindigkeit und der Kraft, womit der Körper bemüht ist, diesen Zustand der Bemühung in sich zu erhalten; d. i. weil beide Verhältnisse einander gleich sind, so ist die Kraft, die der Widerstand bedarf, wie das Quadrat der Geschwindigkeit der anlaufenden Körper.

§. 19.

Ich darf mir nicht versprechen, etwas Entscheidendes und Unwidersprechliches in einer Betrachtung zu erlangen, die blos metaphysisch ist, daher wende ich mich zu dem folgenden Capitel, welches durch die Anwendung der Mathematik vielleicht mehr Ansprüche auf die Überzeugung wird machen können. Unsere Metaphysik ist wie viele andere Wissenschaften in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniss; Gott weiss, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in Manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurtheil als die grösste Stärke ihrer Beweise. Nichts ist mehr hieran Schuld, als die herrschende Neigung Derer, die die menschliche Erkenntniss zu erweitern suchen. Sie wollten gern eine grosse Weltweisheit haben; allein es wäre zu wünschen, dass es auch eine gründliche seyn möchte. Es ist einem Philosophen fast die einzige Vergeltung für seine Bemühung, wenn er nach einer mühsamen Untersuchung sich endlich in dem Besitze einer recht gründlichen Wissenschaft beruhigen kann. Daher ist es sehr viel von ihm zu verlangen, dass er nur selten seinem eigenen Beifall traue, dass er in seinen eigenen Entdeckungen die Unvollkommenheiten nicht verschweige, die er zu verbessern nicht im Stande ist, und dass er niemals so eitel sey, dem Vergnügen, das die Einbildung von einer gründlichen Wissenschaft macht, den wahren Nutzen der Erkenntniss hintan zu setzen. Der Verstand ist zum Beifalle sehr geneigt, und es ist freilich sehr schwer, ihn lange zurückzuhalten; allein man sollte sich doch endlich diesen Zwang anthun, um einer gegründeten Erkenntniss Alles aufzuopfern, was eine weitläufige Reizendes an sich hat.

Zweites Hauptstück.

Untersuchung der Lehrsätze der Leibnitz'schen Partei von den lebendigen Kräften.

§. 20.

Ich finde in der Abhandlung, die Herr Bülfinger der Petersburgischen Akademie überreicht hat, eine Betrachtung, der ich mich jederzeit als einer Regel in der Untersuchung der Wahrheiten bedient habe. Wenn Männer von gutem Verstande, bei denen entweder auf keinem oder auf beiden Theilen die Vermuthung fremder Absichten zu finden ist, ganz wider einander laufende Meinungen behaupten, so ist es der Logik der Wahrscheinlichkeiten gemäss, seine Aufmerksamkeit am meisten auf einen gewissen Mittelsatz zu richten, der beiden Parteien in gewissem Maasse Recht lässt.

§. 21.

Ich weiss nicht, ob ich sonst in dieser Art zu denken bin glücklich gewesen, allein in der Streitsache von den lebendigen Kräften hoffe ich es zu seyn. Niemals hat sich die Welt in gewisse Meinungen gleicher getheilt als in denen, die das Kräftemaass der bewegten Körper betreffen. Die Parteien sind allem Ansehen nach gleich stark und gleich billig. Es können sich freilich fremde Absichten mit einmischen, allein von welcher Partei sollte man sagen können, dass sie hiervon ganz frei wäre! Ich wähle also den sichersten Weg, indem ich eine Meinung ergreife, wobei beide grosse Parteien ihre Rechnung finden.

§. 22.

Leibnitz's und Cartesius's Schätzung der Kräfte.

Die Welt hatte vor Leibnitz dem einzigen Satze des Cartesius gehuldigt, der überhaupt den Körpern, auch denen, die sich in wirklicher Bewegung befinden, zum Maasse ihrer Kraft nur die blossen Geschwindigkeiten ertheilte. Niemand liess es sich beifallen, dass es möglich wäre, in dasselbe einen Zweifel zu setzen; allein Leibnitz brachte die menschliche Vernunft durch die Verkündigung eines neuen Gesetzes plötzlich in Empörung, welches nach der Zeit eins von denen geworden ist, die den Gelehrten den grössten Wettstreit des Verstandes dargeboten haben. Cartesius hatte die Kräfte der bewegten Körper nach den Geschwindigkeiten schlechthin geschätzt, allein der Herr von Leibnitz setzte zu ihrem Maasse das Quadrat ihrer Geschwindigkeit. Diese seine Regel trug er nicht, wie man denken sollte, nur unter gewissen Bedingungen vor, die der vorigen annoch einigen Platz verstatten; nein, sondern er leugnete Cartesius's Gesetz absolut und ohne Einschränkung, und setzte das seinige sofort an dessen Stelle.

§. 23.

Erster Fehler des Leibnitz'schen Kräftemaasses.

Es sind eigentlich zwei Stücke, die ich an des Herrn von Leibnitz Regel auszusetzen finde. Dasjenige, wovon ich jetzt handeln werde, zieht in der Sache der lebendigen Kräfte keine Folgen von Wichtigkeit nach sich; man kann es aber dennoch nicht unterlassen anzumerken, damit bei einem so grossen Satze nichts versäumt werde, was ihn von allen kleinen Vorwürfen, die man ihm etwa machen möchte, befreien kann.

Das Leibnitz'sche Kräftemaass ist *jederzeit* in dieser Formel vorgetragen worden: wenn ein Körper in wirklicher Bewegung begriffen ist, so ist seine Kraft wie das Quadrat seiner Geschwindigkeit. Also ist, nach diesem Satze, das Kennzeichen von diesem Maasse der Kraft nichts als die wirkliche Bewegung. Es kann aber ein Körper sich wirklich bewegen, obgleich seine Kraft nicht grösser ist, als diejenige, die er etwa mit dieser Anfangs-Geschwindigkeit blos durch den Druck ausüben würde. Ich habe dieses in dem vorigen Capitel schon erwiesen, und wiederhole es nochmals. Eine Kugel, die ich auf einer glatten Fläche ganz sachte fortschiebe, hört sogleich auf, sich ferner zu bewegen, wenn ich die Hand abziehe. Es verschwindet also in einer solchen Bewegung die Kraft des Körpers alle Augenblicke; sie wird aber eben so oft durch einen neuen Druck wieder hergestellt. In demselben Augenblicke also, da der Körper den Gegenstand antrifft, ist ihm seine Kraft nicht von der vorigen Bewegung noch eigen, nein, diese ist schon alle vernichtet, nur diejenige Kraft besitzt er, welche ihm die antreibende Gewalt in eben diesem Augenblicke mittheilt, da er den Gegenstand berührt. Man kann ihn also ansehen, als wenn er sich gar nicht bewegt hätte, und als wenn er den Widerstand blos im Ruhestande drückte. Ein solcher Körper ist mithin von demjenigen nicht unterschieden, der einen todten Druck ausübt, und daher ist seine Kraft nicht wie das Quadrat seiner Geschwindigkeit, sondern wie die Geschwindigkeit schlechthin. Dieses ist also die erste Einschränkung, die ich dem Leibnitz'schen Gesetze mache. Er hätte nicht eine wirkliche Bewegung allein als das Kennzeichen der lebendigen Kraft angeben sollen, es war auch nöthig, eine freie Bewegung hinzuzusetzen. Denn wenn die Bewegung nicht frei ist, so hat der Körper niemals eine lebendige Kraft. Nach dieser Bestimmung wird das Leibnitz'sche Gesetz, wo es sonst nur richtig ist, in dieser Formel erscheinen müssen: ein Körper, der sich in wirklicher und freier Bewegung befindet, hat eine Kraft, die dem Quadrat etc. etc.

§. 24.

Was eine wirkliche Bewegung sey.

Nunmehr mache ich die zweite Anmerkung, die uns die Quellen des berüchtigten Streites entdecken wird, und die vielleicht auch das einzige Mittel darbietet, denselben wieder beizulegen.

Die Vertheidiger von der neuen Schätzung der lebendigen Kräfte sind hierin noch mit den Cartesianern einig, dass die Körper, wenn ihre Bewegung nur im Anfange ist, eine Kraft besitzen, die sich wie ihre blosse Geschwindigkeit verhalte. Allein sobald man die Bewegung wirklich nennen kann, so hat der Körper, ihrer Meinung nach, das Quadrat der Geschwindigkeit zum Maasse.

Lasst uns nun untersuchen, was eigentlich eine wirkliche Bewegung sey. Denn dieses Wort war die Ursache des Abfalls von Cartesius, allein vielleicht kann sie auch eine Ursache der Wiedervereinigung werden.

Man nennt eine Bewegung alsdann wirklich, wenn sie sich nicht blos in dem Puncte des Anfangs befindet, sondern wenn, indem sie währt, eine Zeit verflossen ist. Diese verflossene Zeit, die zwischen dem Anfange der Bewegung und dem Augenblicke, darin der Körper wirkt, dazwischen ist, die macht es eigentlich, dass man die Bewegung wirklich nennen kann.

Man merke aber wohl, dass diese Zeit* nicht Etwas von gesetzter und gemessener Grösse sey, sondern dass sie gänzlich undeterminirt ist, und nach Belieben kann bestimmt werden. Das heisst: man kann sie annehmen, so klein man will, wenn man sie dazu brauchen soll, eine wirkliche Bewegung damit anzuzeigen. Denn es ist nicht die und die Grösse der Zeit, welche die Bewegung eigentlich wirklich macht, nein, die Zeit überhaupt ist es, sie sey so klein, oder so gross, wie sie wolle.

---

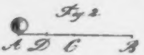
* In der Formel des Leibnitz'schen Kräftemaasses.

§. 25.

Zweiter Hauptfehler des Leibnitz'schen Kräftemaasses.

Demnach ist die in der Bewegung aufgewandte Zeit der wahre und einzige Charakter der lebendigen Kraft; und sie allein ist es, wodurch diese ein besonderes Maass für die todte erhält.

Lasst uns nun die Zeit, die von dem Anfange der Bewegung an verfliesst, bis der Körper einen Gegenstand antrifft, auf den er wirkt, durch die Linie AB vorstellig machen, wovon der Anfang in A ist. In B hat der Körper also eine lebendige Kraft, aber im Anfangspuncte A hat er sie nicht, denn daselbst würde er einen Widerhalt, der ihm entgegen stünde, blos mit einer Bemühung zur Bewegung drücken. Lasst uns aber ferner folgender Gestalt schliessen.



Erstens ist die Zeit AB eine solche Bestimmung des Körpers, der sich in B befindet, wodurch in ihn eine lebendige Kraft gesetzt wird, und der Anfangspunct A (wenn ich nämlich den Körper in denselben setze) ist eine Bestimmung, die ein Grund der todten Kraft ist.

Zweitens. Wenn ich in Gedanken diese Bestimmung, die durch die Linie AB ausgedrückt wird, kleiner mache; so setze ich den Körper dem Anfangspuncte näher, und es lässt sich leicht verstehen, dass wenn ich dieses fortsetzte, der Körper endlich sich gar in A selbst befinden würde;

folglich wird die Bestimmung AB durch ihre Abkürzung der Bestimmung in A immer näher gesetzt werden; denn wenn sie sich dieser gar nicht näherte, so könnte der Körper durch die Abkürzung der Zeit, wenn ich sie gleich unendlich fortsetzte, doch niemals den Punct A gewinnen, welches ungereimt ist. Es kommt also die Bestimmung des Körpers in C den Bedingungen der todten Kraft näher, als in B, in D noch näher als in C, und so ferner, bis er in A selber alle Bedingungen der todten Kraft hat, und die Bedingungen zur lebendigen gänzlich verschwunden sind. Wenn aber

drittens gewisse Bestimmungen, die die Ursache einer Eigenschaft eines Körpers sind, sich nach und nach in andere Bestimmungen verwandeln, die ein Grund einer entgegengesetzten Eigenschaft sind, so muss die Eigenschaft, die eine Folge der ersteren Bedingungen war, sich zugleich mit ändern, und sich nach und nach in diejenige Eigenschaft verwandeln, die eine Folge der letztern ist*. Da nun, wenn ich die Zeit AB (die eine Bedingung einer lebendigen Kraft in B ist) in Gedanken abkürze, diese Bedingung der lebendigen Kraft der Bedingung der todten Kraft nothwendig näher gesetzt wird, als sie in B war; so muss auch der Körper in C wirklich eine Kraft haben, die der todten näher kommt, als die in B, und noch näher, wenn ich ihn in D setzte. Es hat demnach ein Körper, der unter der Bedingung der verflossenen Zeit eine lebendige Kraft besitzt, dieselbe nicht in jedweder Zeit, die so kurz seyn kann, als man will, nein, sie muss determinirt und gewiss seyn, denn wenn sie kürzer wäre, so würde er diese lebendige Kraft nicht mehr haben. Es kann also Leibnitz's Gesetz von der Schätzung der Kräfte nicht stattfinden; denn es legt den Körpern, die sich überhaupt eine Zeit lang bewegt haben (dies will so viel sagen, als die sich wirklich bewegen), ohne Unterschied eine lebendige Kraft bei, diese Zeit mag nun so kurz oder so lang seyn, wie man wolle[*].

---

* Nach der Regel *posita ratione ponitur rationatum.*

§. 26.

Beweis eben desselben aus dem Gesetze der Continuität.

Was ich jetzt erwiesen habe, ist eine ganz genaue Folge aus dem Gesetze der **Continuität**, dessen weitläufigen Nutzen man vielleicht noch nicht genug hat kennen gelernt. Der Herr von **Leibnitz**, der Erfinder desselben, machte ihn zum Probierstein, an dem die Gesetze des **Cartesius** die Probe nicht hielten. Ich halte es für den grössten Beweis seiner Vortrefflichkeit, dass er fast allein ein Mittel darbietet, das berufenste Gesetz der ganzen Mechanik recht aufzudecken und in der wahren Gestalt zu zeigen.

Man darf nur seine Aufmerksamkeit auf die Art und Weise richten, wie Herr von **Leibnitz** sich dieses Grundsatzes gegen **Cartesius** bedient hat, so wird man leicht wahrnehmen, wie er hier müsse angewandt werden. Er beweist, diejenige Regel, die da statt hat, wenn ein Körper gegen einen stösst, der in Bewegung ist, müsse auch bleiben, wenn er wider einen anläuft, der in Ruhe ist; denn die Ruhe ist von einer sehr kleinen Bewegung nicht unterschieden. Was da gilt, wenn ungleiche Körper gegen einander laufen, das muss auch gelten, wenn die Körper gleich sind; denn eine sehr kleine Ungleichheit kann mit der Gleichheit verwechselt werden.

---

[*] Der kurze Inhalt dieses Beweises ist folgender: die Zeit, die sich zwischen dem Anfange der Bewegung und dem Augenblicke, darin der Körper anstösst, befindet, kann so viel kürzer gedacht werden, als beliebig ist, ohne dass sich dadurch verstehen lässt, dass die Bedingung der lebendigen Kraft sich dadurch verlieren werde, §. 24; nun ist aber diese Abkürzung ein Grund, woraus verstanden werden kann, dass, wenn man sie fortsetzte, der Körper endlich werde im Anfangspuncte seyn, wo die lebendige Kraft sich wirklich verliert und dagegen die Bedingung zur todten sich einfindet; es ist also die Verkleinerung dieser Zeit kein Grund, der der Bedingung der lebendigen Kraft etwas entzieht, und ist doch zugleich ein Grund hierzu, welches sich widerspricht.

Auf diese Weise schliesse ich auch: was da überhaupt gilt, wenn ein Körper sich eine Zeit lang bewegt hat, das muss auch gelten, wenn gleich nur die Bewegung im Anfange ist, denn eine sehr kleine Dauer der Bewegung ist von dem blossen Anfange derselben nicht unterschieden, oder man kann sie füglich verwechseln. Hieraus folgere ich: wenn der Körper überhaupt alsdann eine lebendige Kraft hat, wenn er sich eine Zeit lang (sie sey so kurz, als man will) bewegt hat, so muss er sie auch haben, wenn er sich erst anfängt zu bewegen. Denn es ist einerlei, ob er eben erst anfängt, oder etwa schon eine ungemein kleine Zeit fortfährt, sich zu bewegen. Und also schliesse ich: weil aus dem Leibnitz'schen Gesetze der Kräfteschätzung diese Ungereimtheit folgt, dass selbst im Anfangspuncte der Bewegung die Kraft lebendig seyn würde, so könne man ihm nicht beipflichten.

Es ist leicht wahrzunehmen, wie sehr sich der Verstand dawider setzt, wenn dieses Gesetz ihm in dem rechten Lichte der Deutlichkeit vorgelegt wird. Es ist unmöglich, sich zu überreden, dass ein Körper, der im Puncte *A* eine todte Kraft hat, eine lebendige, die unendliche Male grösser ist, als die todte, haben sollte, wenn er sich nur um eine unmerklich kleine Linie von diesem Puncte entfernt hat. Dieser Sprung der Gedanken ist zu plötzlich, es ist kein Weg, der uns von der einen Bestimmung zur andern überführt.

§. 27.

Die in der Bewegung verflossene Zeit, mithin auch die Wirklichkeit der Bewegung, ist nicht die wahre Bedingung, unter der dem Körper eine lebendige Kraft zukommt.

Man habe wohl auf das acht, was hieraus fliesst. Die verflossene Zeit, wenn sie undeterminirt vorgetragen wird, kann keine Bedingung zur lebendigen Kraft seyn, und dies habe ich vorher erwiesen; aber wenn sie gleich determinirt und auf eine gewisse Grösse eingeschränkt vorgetragen wird, so kann sie doch nicht die eigentliche Bedingung der lebendigen Kraft abgeben, und dieses beweise ich jetzt folgendergestalt.

Gesetzt, man könnte erweisen, dass ein Körper, der diese Geschwindigkeit hat, nach einer Minute eine lebendige Kraft haben werde, und dass diese Minute diejenige Bedingung sey, unter der ihm diese Kraft zukommt, so würde, wenn die Grösse dieser Zeit verdoppelt würde, alles dasjenige in dem Körper doppelt seyn, was vorher, nur einzeln genommen, in ihn schon eine lebendige Kraft setzte. Es setzte aber die Grösse der ersten Minute zu der Kraft des Körpers eine neue Dimension hinzu *(per hypothesin)*; also wird die Grösse von zwei Minuten, weil sie die Bedingungen, die die erstere in sie enthielte, verdoppelt in sich begreift, zu der Kraft des Körpers eine Dimension mehr hinzu setzen. Der Körper also, der seine Bewegung frei fortsetzt, wird im Anfangspuncte derselben zwar nur eine Kraft von einer Dimension, und nach Verfliessung einer Minute eine Kraft von zwei Abmessungen haben; allein bei der zweiten Minute hat seine Kraft drei Abmessungen, bei der dritten vier, bei der vierten fünf und so ferner. Das heisst: seine Kraft wird bei einförmiger Bewegung bald die Geschwindigkeit schlechthin, bald das Quadrat derselben, bald den Würfel, bald das Quadratoquadrat u. s. w., zum Maasse haben, welches solche

Ausschweifungen sind, die Niemand unternehmen wird, zu vertheidigen.

Man darf an der Richtigkeit dieser Schlüsse nicht zweifeln. Denn wenn man verlangt, dass eine Zeit von bestimmter Grösse, die von dem Anfange der Bewegung eines Körpers bis zu einem gewissen Puncte verfliesst, die Bedingungen der lebendigen Kraft ganz und gar in sich fasse, so kann man auch nicht leugnen, dass in einer zwei Mal grösseren Zeit auch zwei Mal mehr von diesen Bedingungen seyn würden, denn die Zeit hat keine andern Bestimmungen, als ihre Grösse. Und wenn daher eine einfache Zeit der zureichende Grund ist, eine neue Dimension in die Kraft eines Körpers hineinzubringen, so wird eine zwiefache Zeit zwei solcher Dimensionen setzen (nach der Regel: *rationata sunt in proportione rationum suarum).* Man kann noch hinzusetzen, dass die Zeit nur deswegen eine Bedingung zur lebendigen Kraft seyn konnte, weil der Körper bei der Verfliessung derselben sich von der Bedingung der todten, welche in dem Anfangsaugenblicke besteht, entfernt, und deswegen diese Zeit eine bestimmte Grösse haben müsse, weil er in weniger Zeit sich von den Bestimmungen der todten Kraft nicht genugsam entfernt haben würde, als es die Grösse einer lebendigen Kraft erfordert. Da er sich nun in einer grössern Zeit von dem Anfangsaugenblicke, d. i. von der Bedingung der todten Kraft, immer weiter entfernt, so müsste die Kraft des Körpers ins Unendliche, je länger er sich bewegt, auch bei seiner einförmigen Geschwindigkeit immer mehr und mehr Abmessungen erlangen, welches ungereimt ist.

Es ist also erstens die Abwesenheit der Wirklichkeit der Bewegung nicht die wahre und rechte Bedingung, welche der Kraft eines Körpers die Schätzung der schlechten Geschwindigkeit zueignet.

Zweitens, weder die Wirklichkeit der Bewegung überhaupt und die damit verknüpfte allgemeine und unbestimmte Betrachtung der verflossenen Zeit, noch die bestimmte und gesetzte Grösse der Zeit, ist ein zureichender Grund der lebendigen Kraft und der Schätzung derselben nach dem Quadrat.

§. 28.

Die Mathematik kann die lebendigen Kräfte nicht erweisen.

Wir wollen aus dieser Betrachtung zwei Folgen von Wichtigkeit ziehen.

Die erste ist: dass die Mathematik niemals einige Beweise zum Vortheil der lebendigen Kräfte darbieten könne, und dass eine auf diese Weise geschätzte Kraft, wenn sie sonst gleich statt hat, dennoch zum wenigsten ausserhalb des Gebietes der mathematischen Betrachtung sey. Jedermann weiss es, dass, wenn man in dieser Wissenschaft die Kraft eines mit einer gewissen Geschwindigkeit bewegten Körpers schätzen will, man an keinen bestimmten Augenblick, der in der Bewegung verflossenen Zeit, gebunden sey, sondern dass, in Absicht auf diese Einschränkung, Alles unbestimmt und gleichgültig sey. Es ist also die Schätzung der Kraft bewegter Körper, die die Mathematik darreicht, von der Art, dass sie sich über alle Bewegungen überhaupt erstreckt, die Zeit, die darüber verflossen ist, mag so kurz seyn, wie man wolle, und dass sie uns hierin gar keine Grenzen setzt. Eine Schätzung von der Art aber geht auch auf die Bewegung der Körper, die im Anfange ist, §. 25, 26, und die also todt ist und die schlechte Geschwindigkeit zu ihrem Maasse hat. Und da die lebendigen Kräfte mit den todten zugleich unter einerlei Schätzung nicht begriffen seyn können, so sieht man leicht, dass die ersteren von einer mathematischen Betrachtung gänzlich ausgeschlossen sind.

Überdies betrachtet die Mathematik in der Bewegung eines Körpers nichts als die Geschwindigkeit, die Masse, und noch etwa die Zeit, wenn man sie dazu nehmen wollte. Die Geschwindigkeit ist niemals ein Grund der lebendigen Kraft; denn der Körper, wenn er gleich nach der Meinung der Leibnitzianer eine lebendige Kraft besässe, würde sie doch nicht in allen Augenblicken seiner Bewegung haben können, sondern es würde eine Zeit nach dem Anfange derselben seyn, darin er sie noch nicht hätte, ob in ihm gleich alle Geschwindigkeit schon vorhanden wäre, §. 25, 26. Die Masse ist noch viel weniger ein Grund zu derselben. Endlich haben wir eben Dasselbe auch von der Zeit erwiesen. Es hat also die Bewegung eines jeden Körpers, besonders genommen, nichts in sich, was in einer mathematischen Erwägung eine ihr beiwohnende lebendige Kraft anzeigte. Weil nun alle Schlüsse, die man von demjenigen macht, was ein Körper thut, der in Bewegung ist, aus den Notionen müssen hergeleitet werden, die in der Betrachtung der Geschwindigkeit, der Masse und der Zeit begriffen sind, so werden sie, wenn sie richtig herausgezogen sind, keine Folgerungen darbieten, die die lebendigen Kräfte festsetzen. Und wenn es scheint, dass sie ihnen diesen Dienst leisten, so traue man diesem Scheine nicht, denn es würde alsdann in den Folgerungen mehr enthalten seyn, als die Grundsätze in sich fassten, d. i. das *rationatum* würde grösser seyn als seine *ratio*.

Nach so vielfältigen und grossen Bemühungen, die sich die Geometer dieser beiden Jahrhunderte gemacht haben, die Streitsache des Cartesius und des Herrn von Leibnitz durch die Lehren der Mathematik abzuthun, scheint es sehr seltsam zu seyn, dass ich anfange, dieser Wissenschaft die Entscheidung derselben abzusprechen. Man hat zwar eine Zeit her gestritten, ob diese Wissenschaft Cartesius's Gesetzen günstig sey, oder ob sie die Partei des Herrn von Leibnitz vertheidige. Allein bei diesem Zwiespalte ist Jedermann darin einig, dass man es, um die Streitfrage der Kräfteschätzung recht aufzulösen, auf den Ausspruch der Mathematik müsse ankommen lassen. Es ist wunderbar genug, dass so grosse Schlusskünstler auf solche Abwege gerathen seyn sollten, ohne wahrzunehmen, oder auch nur daran zu gedenken, ob dieses auch der Weg sey, der sie zum Besitz der Wahrheit führen könne, welcher sie nachgespürt haben. Allein hier dünkt mich, dass ich Gründe finde, die mich nöthigen, alles das Wunderbare in den Wind zu schlagen, und wohin sollte ich mich nach ihrem Ausspruche weiter wenden!

Die Mathematik bestätigt schon ihrer Natur nach *Cartesius's* Gesetze.

Die zweite Folge, die ich aus den vorhergehenden Betrachtungen ziehe, ist diese: *dass die Gründe der Mathematik, anstatt den lebendigen Kräften günstig zu seyn, vielmehr Cartesius's Gesetze immer bestätigen werden.* Dieses muss aus den Sätzen dieses Paragraphen schon klar seyn, und ich kann noch hinzusetzen, dass die mathematischen Grössen, die Linien, Flächen u. s. w., eben dieselben Eigenschaften haben, wenn sie noch so klein sind, als wenn sie wer weiss was für eine Grösse haben, und daher aus den kleinsten mathematischen Grössen, aus den kleinsten Parallelogrammen, aus dem Fall eines Körpers durch die kleinste Linie, eben dieselben Eigenschaften und Folgerungen müssen hergeleitet werden können, als dem grössesten von diesen Gattungen. Wenn nun eine Linie, die eine Bewegung anzeigt, wie sie alsbald nach dem Anfange beschaffen ist, eben dieselben Bestimmungen und Eigenschaften, auch eben dieselben Folgerungen hat, als diejenige Linie, die eine Bewegung lange nach dem Anfange andeutet, so wird die Kraft, die man in einer mathematischen Betrachtung der Bewegung eines Körpers herausbringt, niemals andere Eigenschaften haben, als diejenige hat, die auch in der kleinsten Zeit, das ist in einer unendlich kleinen Zeit, von dem Anfangsaugenblicke an in dem Körper vorhanden ist. Da dieses nun eine todte Kraft ist, und daher das Maass der schlechten Geschwindigkeit an sich hat, so werden alle und jede mathematisch erwogenen Bewegungen keine andere Schätzung als einzig und allein die nach der blossen Geschwindigkeit darlegen.

§. 29.

Wir wissen demnach, noch ehe wir uns in eine nähere Untersuchung der Sache einlassen, dass Leibnitz's Anhänger, weil sie sich mit solchen Waffen vertheidigen wollen, die von der Natur ihrer Sache weit entfernt sind, in dem berüchtigten Streite wider Cartesius unterliegen werden. Nach dieser allgemeinen Betrachtung wollen wir die Beweise insbesondere in Erwägung ziehen, deren sich Leibnitz's Partei hauptsächlich in dieser Streitsache bedient hat.

Der Herr von Leibnitz ist durch Dasjenige, was man bei dem Falle der Körper durch ihre Schwere wahrnimmt, zuerst auf seine Meinung geleitet worden. Allein es war ein unrecht angewandter Grundsatz des Cartesius, der ihn zu einem Irrthum führte, welcher nach der Zeit vielleicht der scheinbarste geworden, welcher sich jemals in die menschliche Vernunft eingeschlichen hat. Er setzte nämlich folgenden Satz fest: es ist einerlei Kraft nöthig, einen vier Pfund schweren Körper einen Schuh hoch zu heben, als einen einpfündigen vier Schuhe.

§. 30.

Der Satz, der den Herrn von Leibnitz zuerst auf die lebendigen Kräfte gebracht hat.

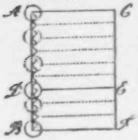
Weil er sich auf den Beifall aller Mechaniker seiner Zeit beruft, so dünkt mich, er habe diesen Satz aus einer Regel des Cartesius gefolgert, deren dieser sich bediente, die Natur des Hebels zu erklären. Cartesius nahm an, dass die an einen Hebel angehangenen Gewichte die unendlich kleinen Räume durchliefen, die in ihrer Entfernung vom Ruhepuncte können beschrieben werden. Nun sind zwei Körper alsdann im Gleichgewichte, wenn diese Räume gegen einander umgekehrt, wie die Gewichte der Körper sind; und also, schloss Leibnitz, ist nicht mehr Kraft nöthig, einen Körper von einem Pfunde zur Höhe vier zu erheben, als einen andern, dessen Masse vier ist, zur einfachen Höhe. Man wird leicht gewahr, dass diese Schlussfolge aus Cartesius's Grundregel nur alsdann herfliesse, wenn die Zeiten der Bewegung gleich sind. Denn bei der Schnellwage sind diese Zeiten einander gleich, darin die Gewichte ihre unendlich kleinen Räume durchlaufen würden. Der Herr von Leibnitz liess diese Bedingung aus der Acht, und schloss auch auf die Bewegung in Zeiten, die einander nicht gleich sind.

§. 31.

Des Herrn Herrmann Beweis, dass die Kräfte wie die Höhen sind, die sie durch dieselben erreichen können.

Die Vertheidiger dieses Mannes scheinen den Einwurf gemerkt zu haben, den man ihnen wegen der Zeit machen könnte. Daher haben sie ihre Beweise so einzurichten gesucht, als wenn der Unterschied der Zeit bei der Kraft, welche die Körper durch den Fall erlangen, durchaus für nichts anzusehen sey.

Fig. 3.



Es sey die unendliche Feder AB, welche die Schwere vorstellt, die den Körper in währendem Falle aus A in B verfolgt, so, sagt Herr Herrmann, werde die Schwere dem Körper in jedem Puncte des Raumes einen gleichen Druck mittheilen. Diese Drucke bildet er durch die Linien AC, DE, BF u. s. w. ab, die zusammen das Rectangulum

AF ausmachen. Der Körper hat also nach seiner Meinung, wenn er den Punct B erreicht hat, eine Kraft, die der Summe aller dieser Drucke, d. i. dem *Rectangulum* AF, gleich ist. Es verhält sich also die Kraft in D, zur Kraft in B, wie das *Rectangulum* AE zum *Rectangulum* AF, d. i. wie der durchgelaufene Raum AD zum Raum AB, mithin wie die Quadrate der Geschwindigkeiten in D und B.

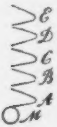
So schliesst Herr Herrmann, indem er behauptet, dass die Wirkung, welche die Schwere in einem Körper thut, welcher frei fällt, sich nach dem Raume richte, den er im Fallen zurücklegt.

Die Cartesianer hingegen behaupten, dass die Wirkung der Schwere nicht den in aufgehaltener Bewegung zurückgelegten Räumen, sondern den Zeiten proportionirt sind, in welchen der Körper entweder fällt oder zurücksteigt. Ich werde jetzt einen Beweis geben, der die Meinung der Cartesianer ausser Zweifel setzen wird, und daraus man zugleich wird einsehen lernen, worin der scheinbare Beweis des Herrn Herrmann fehle.

§. 32.

Beweis, der den Fall des Herrn Herrmann widerlegt.

Fig. 4.



Es ist gleich viel Kraft nöthig, eine einzige von den fünf gleich gespannten Federn, A, B, C, D, E, eine Secunde lang zuzudrükken, als sie alle fünf nach und nach binnen eben dieser Zeit zuzudrücken. Denn man theile die Secunde als die Zeit, wie lange der Körper M die Feder A zugedrückt hält, in fünf gleiche Theile, anstatt dass nun M alle diese fünf Theile der Secunde hindurch auf die Feder A losdrückt, so nehme man an, dass er die Feder A nur in dem ersten Theile der Secunde drücke, und dass in dem zweiten Theile der Secunde, anstatt der Feder *A*, die andere *B*, die gleichen Grad der Spannung hat, untergeschoben werde, so wird in der Kraft, die *M* zu drücken braucht, bei dieser Verwechselung kein Unterschied anzutreffen seyn. Denn die Federn *B* und *A* sind in Allem vollkommen gleich, und also ist es einerlei, ob in dem zweiten Secundtheile annoch dieselbe Feder *A* oder ob *B* gedrückt werde. Eben so ist es gleich viel, ob *M* in dem dritten Theile der Secunde die dritte Feder *C* spanne, oder ob er in diesem Zeittheile annoch auf die vorige *B* drückte; denn man kann eine Feder an der andern Stelle setzen, weil sie nicht unterschieden sind. Es wendet also der Körper *M* so viel Kraft an, die einzige Feder *A* eine ganze Secunde lang zugedrückt zu halten, als er braucht, fünf solcher Federn binnen eben dieser Zeit nach und nach zu spannen. Eben dieses kann gesagt werden, man mag die Menge der Federn auch ins Unendliche vermehren, wenn die Zeit des Druckes nur gleich ist. Es ist also nicht die Menge der zugedrückten Federn, wonach die Kraft des Körpers, der sie alle spannt, abgemessen wird, sondern die Zeit der Drückung ist das rechte Maass.

Jetzt lasst uns die Vergleichung, die Herr Herrmann zwischen der Wirkung der Federn und dem Druck der Schwere anstellt, annehmen, so werden wir finden, dass die Zeit, wie lange die Kraft des Körpers der Schwere widerstehen kann, und nicht der zurückgelegte Raum Dasjenige sey, wonach die ganze Wirkung des Körpers müsse geschätzt werden.

Dieses ist also der erste Versuch, der, wie ich glaube, dasjenige bestätigt, was ich oben gesagt habe, dass nämlich Cartesius's Meinung in mathematischen Beweisen das Gesetz des Herrn von Leibnitz übertreffe.

§. 33.

Der Cartesianer Fehler in Behauptung eben derselben Sache.

Ich finde in dem Streite der Cartesianer, wider die Vertheidiger der lebendigen Kräfte, den die Frau Marquise von Chastelet mit vieler Beredtsamkeit ausgeführt hat, dass sich jene auch des Unterschiedes der Zeit bedient haben, um die Schlüsse der Leibnitzianer von dem Falle der Körper unkräftig zu machen. Allein aus demjenigen, was sie aus der Schrift des Herrn von Mairan gegen die neue Schätzung der Kräfte anführt, sehe ich, dass ihm der wahre Vortheil unbekannt gewesen sey, den er aus dem Unterschiede der Zeit hätte ziehen können, und den ich im vorhergehenden Paragraphen angezeigt zu haben glaube, welcher gewiss so einfach und deutlich ist, dass man sich wundern muss, wie es möglich gewesen, ihn bei einem solchen Lichte des Verstandes nicht wahrzunehmen.

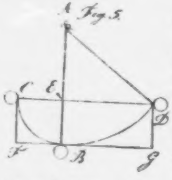
Es ist gewiss recht seltsam, wie weit sich diese Männer verirrt haben, indem sie einem wahren Gesetze der Natur nachgingen, dass nämlich die Kraft, die die Schwere einem Körper raubt, der Zeit und nicht dem Raume proportionirt sey. Nachdem sie sich so weit vergangen, dass sie den Leibnitzianern zugegeben, ein Körper könne mit doppelter Geschwindigkeit vierfache Wirkung thun, nachdem sie, sage ich, ihre Sache so verdorben haben, so sind sie genöthigt, sich mit einer ziemlich schlechten Ausflucht zu retten, dass nämlich der Körper zwar eine vierfache Wirkung, aber nur in doppelter Zeit thue. Sie dringen daher ungemein ernstlich darauf, dass die Kräfte zweier Körper nach den Wirkungen geschätzt werden müssen, die sie in gleichen Zeiten thun, und dass man darauf gar nicht zu sehen habe, was sie etwa in ungleichen Zeiten ausrichten können. Man hat dieser Ausflucht mit unendlicher Deutlichkeit begegnet, und ich begreife nicht, wie es möglich gewesen ist, sich dem Zwange der Wahrheit noch ferner zu widersetzen.

Wir sehen aber auch hieraus, dass es eigentlich nur die Fehlschlüsse der Cartesianer sind, welche Leibnitz's Partei triumphiren machen, und dass sie den Streit gar nicht durch die Schwäche ihrer Sache verlieren. Sie würden allemal die Oberhand behalten, wenn sie die rechten Waffen ergreifen möchten, die ihnen die Natur der Sache eigentlich darbietet.

§. 34.

Ein Zweifel des Herrn Lichtscheid wird gehoben.

Ich habe erwiesen, dass die Wirkungen, welche die Schwere ausübt, und der Widerstand, den sie im Hinaufsteigen verübt, sich wie die Zeit verhalte, welche die Körper in der Bewegung zubringen. Allein ich besinne mich auf einen Fall, der vielleicht scheinbar genügend ist, diesen Satz bei Einigen zweifelhaft zu machen. Herr Lichtscheid bemerkt in den *Actis Eruditorum*, wenn man einen Perpendikel aus *D* auf eine solche Art fallen lässt, dass sich der Faden an dem Widerhalte *E* anlegt, mithin, indem er aus *B* in *C* wieder in die Höhe steigt, einen kleinern Cirkel beschreibt, so erlange er doch, vermöge seiner in *B* erhaltenen Geschwindigkeit, wieder die Höhe *CF*, welche der Höhe *DG* gleich ist, von der er herunter gefallen. Es ist aber die Zeit, die der Perpendikel, im Falle durch den Bogen *DB*, zubringt, länger als die Zeit, in der er bis zu *C* wieder in die Köhe steigt. Also hat die Schwere dort auf den Perpendikel länger als wie hier gewirkt. Man sollte nun denken, wenn



es wahr ist, was ich vorher erwiesen habe, dass die Schwere in grösseren Zeiten grössere Wirkung thue, so habe der Körper in *B* eine grössere Geschwindigkeit erhalten müssen, als die Schwere in der Bewegung aus *B* in *C* ihm wieder zu nehmen im Stande ist. Er müsste also vermittelst dieser Geschwindigkeit vermögend seyn, sich noch über den Punct *C* hinauf zu schwingen, welches doch nach den Beweisen des Herrn Lichtscheid falsch ist.

Wenn man aber nur bedenkt, dass der Faden *AB*, dem Körper, indem er sich aus *D* in *B* bewegt, stärker entgegengesetzt ist, und den Fall durch seine Schwere mehr hindert, als der Faden *EB* oder *EC*, in dem Falle aus *C* in *B*, so lässt sich auch leicht begreifen, dass das Element der Kraft, welches sich in allen Augenblicken des Hinabsteigens aus *D* in *B* in dem Körper häuft und sammelt, kleiner sey als die elementarische Kraft, die die Schwere im Gegentheil in den Körper *C* jedweden Augenblick hineinbringt, wenn er aus *C* in *B* hinabsinkt. Denn da es einerlei ist, ob ein Körper, der an einem Faden befestigt ist, durch den Zurückhalt *A* genöthigt werde, den Cirkelbogen *DB* oder *CB* durchzulaufen, oder ob er auf einer eben so gekrümmten Fläche *BD CB* frei hinabkugele, so kann man sich vorstellen, als wenn der Fall, von dem wir reden, auf zwei solchen hohlen mit einander verbundenen Flächen wirklich geschehe. Nun ist die Fläche *DB* stärker gegen die Horizontallinie geneigt als die andere *CB*, mithin ist in jener der Körper zwar den Antrieben der Schwere länger ausgesetzt, als in dieser; allein die Fläche hindert dafür auch einen grössern Theil der Schwere, die bemüht ist, sich dem Körper einzuverleiben, als es die andere *CB* thut.

Ich hätte der Auflösung dieses Einwurfs überhoben seyn können, weil die Anhänger des Herrn von Leibnitz seine Schwäche selber wahrgenommen zu haben scheinen, da ich nirgends finde, dass sie sich desselben bedient hätten. Allein Herr von Leibnitz, der von Herrn Lichtscheid zum Richter seiner Abhandlung erwählt worden war, ertheilt derselben einen rühmlichen Beifall, und sein Ansehen ist es, welches ihm einiges Gewicht beilegen könnte.

§. 35.

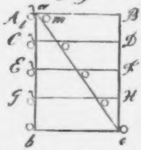
Ehe ich die Materie von dem Falle der Körper durch ihre Schwere verlasse, will ich den Vertheidigern der lebendigen Kräfte noch einen Fall aufzulösen geben, der, wie mich dünkt, hinlänglich darthun soll, dass die Betrachtung der Zeit von der Schätzung der Kraft, die die Schwere in einen Körper hineinbringt, unmöglich ausgeschlossen werden könne, wie Herr von Leibnitz und die Vertheidiger desselben uns bis daher haben überreden wollen.

§. 36.

Neuerer Fall, der darthut, dass in der Schätzung der Kraft, die durch die Schwere entsteht, die Zeit nothwendig mit müsse in Erwägung gezogen werden.

Der Fall ist folgender: ich stelle mir auf die den Cartesianern und Leibnitzianern gewöhnliche Art, die Drucke der Schwere, die einem Körper von der Höhe *ab* bis zur Horizontallinie *bc* mitgetheilt werden, durch die unendliche Anzahl Blechfedern *AB*, *CD*, *EF*, *GH* vor. Ferner setze ich einen Körper *m* auf die schiefe Fläche *ac*, und einen andern *l* lasse ich von *a* in *b* frei herunter fallen. Wie werden nun die Leibnitzianer die Kraft des Körpers *m*, der durch den Druck der Federn die schiefe Fläche *ac* herunter getrieben wird, am Ende dieses schrägen Falles in *c* schätzen? Sie können nicht anders, als

Fig. 6.



das Product, aus der Menge Federn, die den Körper aus *a* bis in *c* antreiben, in die Kraft, die jede Feder demselben nach der Richtung *ac* eindrückt, zum Maasse angeben, denn dieses erfordert ihr Lehrgebäude, wie wir aus dem Falle des Herrn **Herrmann**, §. 31, gesehen haben. Und eben so werden sie auch die Kraft, die sich in dem andern Körper *l* findet, der von *a* bis in *b* frei fällt, durch das Factum, aus der Menge Federn, von denen er fortgetrieben worden, in die Intensität, womit jede ihn fortgestossen hat, zu schätzen genöthigt. Es ist aber die Anzahl Federn von beiden Seiten, sowohl die schiefe Fläche *ac*, als die Höhe *ab* hindurch, gleich, also bleibt nur die Stärke der Kraft, die jede Feder in beiden Fällen in ihren Körper hineinbringt, zum wahren Maasse der in *b* und *c* erlangten Kräfte der Körper *l* und *m* übrig. Diese Stärke, womit eine jede von den Blechfedern den Körper *m* nach der Richtung der schiefen Fläche *ac* drückt, verhält sich zu der Intensität des Druckes eben dieser Blechfedern auf den Körper *l* nach der Richtung seiner Bewegung *ab*, wie *ab* zu *ac*, wie uns die ersten Anfangsgründe der Mechanik lehren. Es wird also die Kraft, die der Körper *l* am Ende des Perpendicularfalles in *b* hat, zu der Kraft, die *m* am Ende des schiefen Falles in *c* hat, sich gleichfalls wie *ac* zu *ab* verhalten, welches ungereimt ist, denn beide Körper haben in *b* und *c* gleiche Geschwindigkeiten, und also auch gleiche Kräfte.

Die **Cartesianer** entgehen diesem Einwurfe, indem sie die Zeit mit herbeiziehen. Denn obgleich jede Feder in den Körper *m* auf der schiefen Fläche *ac* weniger Kraft hineinbringt (weil ein Theil durch den Widerstand der Fläche verzehrt wird), so wirken dafür diese Federn auf den Körper *m* viel länger als auf den Körper *l*, der ihrem Drucke eine viel kürzere Zeit ausgesetzt ist.

§. 37.

Nachdem ich erwiesen habe, dass die Betrachtung der durch die Schwere fallenden Körper den lebendigen

Kräften auf keinerlei Weise vortheilhaft sey, so ist es Zeit, eine andere Gattung von Beweisen in Erwägung zu ziehen, auf die sich die Vertheidiger der lebendigen Kräfte jederzeit sehr viel zu Gute gethan haben. Es sind diejenigen, die ihnen die Lehre von der Bewegung elastischer Körper darzubieten scheint.

§. 38.

Es sind in der Trennung, die des Herrn von Leibnitz Kräfteschätzung in der Welt veranlasst hat, so viel Verblendungen und Abwege unter den Geometern entstanden, als man bei so grossen Schlusskünstlern kaum vermuthen sollte. Die Nachrichten, die man uns von allen den Vorfällen dieses berüchtigten Streites aufbehalten wird, werden dereinst in der Geschichte des menschlichen Verstandes eine sehr nutzbare Stelle einnehmen. Keine Betrachtung ist siegreicher über die Einbildung derjenigen, die die Richtigkeit unserer Vernunftschlüsse so sehr erheben, als solche Verführungen, denen die scharfsinnigsten Meister der Geometrie in einer Untersuchung nicht haben entgehen können, die ihnen vor andern Deutlichkeit und Überzeugung hätte gewähren sollen.

Es wäre unmöglich gewesen, auf solche Abwege zu gerathen, wenn die Herren Leibnitzianer sich hätten die Mühe geben wollen, auf die Construction der Beweise selbst ihre Aufmerksamkeit zu richten, die sie jetzt als unüberwindliche Beweisthümer für die lebendigen Kräfte ansehen.

§. 39.

Die Summe aller Beweise, die aus der Bewegung elastischer Körper hergenommen sind.

Fast alle Beweise, zum wenigsten die scheinbarsten unter denen, die man für die lebendigen Kräfte von der

Bewegung elastischer Körper durch den Stoss entlehnt hat, sind auf folgende Art entsprungen. Man hat die Kraft, die sich in ihnen nach verübtem Stosse befindet, mit der Kraft vor dem Anstosse verglichen. Jene ist grösser befunden worden als diese, wenn man sie nach dem Producte aus der Masse in die Geschwindigkeit geschätzt hat; allein nur alsdann zeigte sich eine vollkommene Gleichheit, wenn man anstatt der schlechten Geschwindigkeit das Quadrat derselben setzte. Hieraus haben die Herren Leibnitzianer geschlossen, ein elastischer Körper würde nie vermögend seyn, in diejenige, die er stösst, so viel Bewegung hineinzubringen, als wirklich geschieht, wenn seine Kraft nur schlechthin wie seine Geschwindigkeit wäre; denn nach diesem Maasse sey die Ursache immer kleiner, als die hervorgebrachte Wirkung.

§. 40.

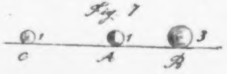
Die Leibnitzianer widerlegen ihre Schlüsse durch ihre eigenen mechanischen Lehrgebäude.

Dieser Schluss wird durch die Lehrsätze Derjenigen selbst, die sich desselben bedient haben, vollkommen widerlegt. Ich will Wren's, Wallis's, Huygens's und Anderer mechanische Entdeckungen nicht anführen. Der Herr Regierungsrath und Freiherr von Wolf soll mein Gewährsmann seyn. Man sehe seine Mechanik, die in aller Händen ist, man wird darin Beweise finden, die keinen Zweifel mehr übrig lassen, dass die elastischen Körper, dem Gesetz von der Gleichheit der Wirkungen und der Ursache ganz gemäss, alle die Bewegungen andern Körpern ertheilen, ohne dass man nöthig hat, in ihnen eine andere Kraft als die blosse Geschwindigkeit zu setzen. Ich kann noch dazu thun, dass man die lebendigen Kräfte gar nicht, auch nicht dem Namen nach, kennen darf, ohne dass dieses im Geringsten hinderlich seyn sollte, zu erkennen, dass von der Kraft eines federharten Körpers, in dem Anlaufe gegen andere gleichartige, die und die Bewegungen herfliessen werden, die Jedweder aus derselben herleitet. Ist es nicht seltsam, nach einem geometrischen Beweise, darin man die nach der blossen Geschwindigkeit geschätzte Kraft hinlänglich befunden, eine gewisse Grösse der Bewegung in andern Körpern daraus herzuleiten, ich sage nach einem solchen Beweise sich noch den Gedanken einkommen zu lassen, dass diese Kraft nicht gross genug dazu sey! Heisst dieses nicht, Alles widerrufen, was ein Mal in aller Strenge erwiesen worden, und das blos wegen einer geringen Anscheinung zum Gegentheil! Ich bitte Diejenigen, die diese Blätter lesen, nur die Mechanik, die ich angeführt habe, hiermit zusammen zu halten, sie können nichts anders als die grösste Überzeugung fühlen, dass sie gar keinen Begriff von der Schätzung nach dem Quadrat nöthig haben, um in aller Strenge diejenigen Folgen und Bewegungen zu finden, die man den federharten Körpern zuzueignen pflegt. Wir wollen uns also von diesem Fusssteige durch alle Verführungen nicht ableiten lassen. Denn was in einem geometrischen Beweise als wahr befunden wird, das wird auch in Ewigkeit wahr bleiben.

§. 41.

Der Fall des Herrn Herrmann von dem Stosse dreier elastischer Körper.

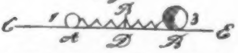
Lasst uns Dasjenige in einem besonderen Falle darthun, was wir überhaupt erwiesen haben. Herr Herrmann lässt in der Abhandlung, die er zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte verfertigt hatte, einen Körper *A*, dessen Masse 1, und die Geschwindigkeit 2 ist, auf einer vollkom-



nen glatten Fläche, eine Kugel *B*, die ruhig, und deren Masse 3 ist, nachher aber, indem *A* von der Kugel *B* abprallt und mit einem Grade Geschwindigkeit wieder zurückkehrt, eine Kugel *C*, die 1 zur Masse hat, stossen. Die Kugel *A* wird der Kugel *B* einen Grad Geschwindigkeit, und dem Körper *C* auch einen mittheilen, und alsdann wird sie sich in Ruhe befinden. Herr Herrmann schliesst hieraus, wenn die Kräfte nur wie die Geschwindigkeiten wären, so würde *A* vor dem Stosse eine Kraft wie 2 haben, nach dem Stosse aber würde sich in den Körpern *B* und *C* zusammen eine vierfache Kraft befinden, welches ihm ungereimt zu seyn scheint.

Wir wollen untersuchen, wie der Körper *A* mit einer Kraft wie 2 in die Körper *B* und *C* eine vierfache Kraft ohne ein Wunderwerk hineinbringen könne, oder ohne dass es nöthig sey, die lebendigen Kräfte zu Hülfe zu rufen. Man stelle sich die elastische Kraft des Körpers *A*, die durch den Stoss wirksam wird, durch die Feder *AD* und die Elasticität der Kugel *B*, durch die Feder *DB* vor. Wir wissen nun aus den ersten Gründen der Mechanik, dass der Körper *A* in die Kugel *B* vermittelst der Federn so lange noch immer neue Drückungen der Kräfte hineinbringe, bis sich *B* und *A* mit gleichen Geschwindigkeiten fortbewegen, welches alsdann geschieht, wenn die Geschwindigkeit dieser Körper sich zur Geschwindigkeit der Kugel *A* vor dem Anlaufe verhält, wie die Masse *A* zur Summe beider Massen *A* und *B* zusammen; d. i. in dem gegenwärtigen Falle, wenn sie sich mit ¼ Geschwindigkeit in der Richtung *BE* fortbewegen: Niemand leugnet es, dass hierin noch die Wirkung der nach der Geschwindigkeit geschätzten Kraft proportional befunden werde. Allein lasst uns auch untersuchen, was denn mit den Federn *AD* und *DB* geschehe, indem der Körper *A* vermittelst

Fig. 8.



ihrer auf die Kugel *B* wirkt. Weil die Feder *AD* in dem Puncte *D* eben so viel Kraft gegen die Feder *DB* anwenden muss, als diese dem Körper *B* eindrücken soll; die Kugel *B* aber der Wirkung, welche auf sie geschieht, eben so stark widersteht, so ist klar, dass die Feder *DB*, durch die Anstrengung der andern Feder, mit eben derselben Kraft werde zusammengedrückt werden, als sie in die Kugel *B* hineindringt. Eben desgleichen wird die Kugel *A* ihre Feder *AD* mit eben demselben Grade zusammendrücken, womit diese im Puncte *D* auf die Feder *DB* wirkt; weil nämlich diese Feder der Feder *AD* eben so stark entgegen drückt, als diese auf sie wirkt, mithin auch eben so stark als die Kugel *A* diese seine Feder zusammenzudrücken bemüht ist. Da nun die Kraft, womit die Feder *DB* gespannt wird, dem Widerstande der Kugel *B*, mithin auch der Kraft, welche diese Kugel hierdurch empfängt, gleich ist; die Kraft der Zusammendrückung der Feder *AD* aber jener auch gleich ist: so sind beide so gross, als die Kraft, die der Körper *B* hierbei erhalten hat, d. i. womit er sich mit einer Masse wie 3 und $\frac{1}{2}$ Grad Geschwindigkeit bewegt. Wenn daher diese beiden Federn aufspringen, so giebt die Feder *DB* der Kugel *B* eine Geschwindigkeit, die der vor dem Aufspringen gleich ist, nämlich $\frac{1}{2}$; und die Feder *AD* dem Körper *B*, weil er drei Mal weniger Massen hat, als *B*, auch drei Mal so viel Geschwindigkeit, nämlich $1 + \frac{1}{2}$ Grad: denn wenn die Kräfte gleich sind, so sind die Geschwindigkeiten in umgekehrtem Verhältniss der Massen, *per hypothesin*. Also hat die Kugel *B* von dem Anlaufe des Körpers *A*, und hernach auch von dem Aufspringen ihrer Feder, zusammen ein Grad Geschwindigkeit, in der Richtung *BE*. Die Kugel *A* aber, weil die Geschwindigkeit $\frac{1}{2}$, die in ihr nach dem Anlaufe in der Richtung *AE* noch übrig war, von derjenigen, welche die Aufspringung der Feder in sie nach der Richtung *AC* hineinbrachte, muss abgezogen werden, empfängt auch einen Grad Geschwindigkeit, womit sie sich in der Richtung *AC* fortbewegt*, welches gerade der Fall ist, den Herr Herrmann für unmöglich gehalten hat, nach dem Cartesius'schen Gesetze zu erklären.

Ich schliesse hieraus: der Körper A könne mit 2 Graden Geschwindigkeit, und auch mit 2 Graden Kraft, die Wirkung vollkommen ausrichten, die Herr Herrmann ihm abstreiten wollte; und man verletze das Gesetz von der Gleichheit der Ursachen und Wirkungen, wenn man behauptet, er habe 4 Grade Kraft gehabt, und doch nur so viel ausgerichtet, als er mit 2 ausrichten können.

§. 42.

Der Grund des Irrthums in der Schlussrede des Herrn Herrmann.

Wir wollen in dem Schlusse des Herrn Herrmann noch den rechten Punct der Falschheit aufsuchen, der sich zugleich fast allenthalben findet, wo man nur die elastischen Körper zum Behuf der lebendigen Kräfte hat brauchen wollen. Man hat also geschlossen: die Kräfte der Körper nach dem Stosse müssen der Kraft vor demselben gleich seyn, denn die Wirkungen sind so gross wie die Ursachen, die sich erschöpft haben, sie hervorzubringen. Hieraus ersehe ich, dass sie dafür gehalten haben, der Zustand und die Grösse der Kraft, nach geschehenem Stosse, sey einzig und allein eine Wirkung der Kraft, die in dem anlaufenden Körper vor dem Anstosse befindlich war. Dieses ist der Fehltritt, dessen Folgen wir gesehen haben. Denn die Bewegungen, die eigentlich, und auf eine vollständige Art, von der Kraft des anlaufenden Körpers A herrühren, sind nichts mehr, als dass sich A und B da,

---

[*] Den Körper C mische ich hierbei nicht mit ein, denn weil seine Geschwindigkeit und Masse in Nichts von der Masse und Geschwindigkeit der Kugel B unterschieden ist, so wird er von Herrn Herrmann ohne Noth anstatt des Körpers B eingeschoben.

wie die Feder zusammengedrückt war, mit $\frac{1}{2}$ Geschwindigkeit beide fortbewegten. Die Zusammendrückung der Feder war nicht sowohl eine besondere Wirkung der Kraft, womit *A* gegen *B* fortrückte, als vielmehr eine Folge von der Trägheitskraft beider Körper. Denn *B* konnte die Kraft 1 + $\frac{1}{2}$ nicht erlangen, ohne eben so stark gegen die drückende Feder *DB* zurück zu wirken, und die Feder *AD* könnte also keine Kraft in *B* hineinbringen, ohne dass der Zustand der Gleichheit des Druckes und Gegendruckes nicht zugleich die Feder *BD* gespannt hätte. Ferner konnte der Körper *A* die Feder *DB* vermittelst seiner Feder *AD* nicht drücken, ohne dass diese eben hierdurch mit einem gleichen Grade der Intensität wäre gespannt worden. Man darf sich darüber nicht wundern, dass auf diese Weise zwei ganz neue Kräfte in die Natur kommen, die vorher in *A* allein nicht befindlich waren.

In dem Augenblicke, darin auch unelastische Körper sich stossen, ist mehr Kraft in der Ausübung, als vor dem Stosse war.

Dieses geschieht wirklich jederzeit, wenn auch ein unelastischer Körper in einen andern wirkt, nur dass in diesem Falle die Folgen dieser neuen Kraft, nicht wie bei federharten Körpern, aufbehalten werden, sondern verloren gehen. Denn in dem Augenblicke, darin *A* mit der Kraft x auf *B* wirkt, empfängt nicht allein *B* diese Kraft nach der Richtung *Bc*, sondern *B* wirkt zugleich noch mit der Intensität x auf *A* wieder zurück. Es sind also fürs Erste 2 x in der Natur vorhanden; nämlich x für den Druck der Kugel *A* gegen *B*, und ebenfalls x für den Gegendruck der Kugel *B*; zweitens noch x, als die Kraft, die aus *A* in *B* nach der Richtung *Bc* übertritt. Die beiden ersten Gewalten werden in dem Zusammenstosse elastischer Körper angewandt, zwei Federn zu spannen, die hernach, wenn sie aufspringen, den Körpern ihre Kräfte mittheilen. Die elastischen Körper sind daher diejenigen

Maschinen der Natur, welche angelegt sind, die ganze Grösse der Kraft aufzubehalten, die in dem Augenblicke des Zusammenstosses in der Natur befindlich ist, denn ohne diese würde ein Theil der Kräfte verloren gehen, die der *Conflictus* der Körper in die Welt gebracht hat.

§. 43.

Ich habe in der Auflösung des Herrmann'schen Falles nichts gesagt, was diesem Philosophen im Grunde des Beweises hätte unbekannt seyn können; oder was die ansehnlichsten Verfechter der lebendigen Kräfte würden zu leugnen verlangen, wenn es darauf ankäme, dass sie sich deswegen erklären sollten. Herr Herrmann musste nothwendig wissen, wie man die Bewegungen, die in dem Stosse elastischer Körper entspringen, aus ihrer blossen Geschwindigkeit herleiten könne; denn ohne dieses hätte es ihm unmöglich *a priori* bekannt seyn können, dass eine Kugel von einfacher Masse, in dem Stosse gegen eine dreifache, mit zwei Graden Geschwindigkeit vier Grade Kraft hervorbringe. Ich sage, dieser Fall hätte ihm selbst ohne die Art der Auflösung, welche wir gegeben haben, nicht bekannt seyn können; denn Jedermann weiss, dass man in einer mechanischen Untersuchung die Bewegungen, die ein elastischer Körper durch den Stoss hervorbringt, finde, indem man Dasjenige zuerst insbesondere sucht, was er ohne seine Federkraft thut, und hernach die Wirkung der Elasticität dazu nimmt, beides aber nach Demjenigen bestimmt, was er nach Proportion seiner Masse und seiner schlechten Geschwindigkeit thun kann. Man kann nichts Stärkeres, in der Art der Schlussrede, die man ein *argumentum ad hominem* nennt, gegen den Herrn Herrmann und die Leibnitzianer überhaupt vorbringen. Denn sie müssen entweder bekennen, dass alle Beweise, darin sie bis daher einig gewesen, den Grund von den Bewegungen zu geben, welche in dem Stosse elastischer Körper entspringen, falsch gewesen; oder sie müssen gestehen, dass ein solcher Körper, allein mit der der Masse und Geschwindigkeit schlechthin zusammengenommen proportionirten Kraft, die Bewegungen hervorgebracht habe, weswegen sie ihn das Quadrat der Geschwindigkeit nöthig zu haben glaubten.

§. 44.

Der Frau von Castelet ist diese Auflösung unbekannt gewesen.

Ich werde durch den Streit der Frau Marquise von Castelet mit dem Herrn von Mairan überführt, dass es nicht überflüssig gewesen sey, jetzt eine ausführliche Entwickelung der Art und Weise, wie die elastischen Körper durch den Stoss eine grössere Quantität der Bewegung in die Welt bringen, als vor dem Stoss darin gewesen, gegeben zu haben. Denn wenn Herr von Mairan sagt: die elastische Kraft sey eine wahre Maschine der Natur etc. etc., dass wenn man alle Wirkungen des Stosses elastischer Körper besonders betrachten will, indem man Dasjenige als positiv summirt, was sie in den beiden entgegengesetzten Richtungen geben, man die neue Kraft, die daraus in der Natur zu entspringen scheint, und sich durch den Stoss äussert, keineswegs der Thätigkeit des stossenden Körpers zuschreiben müsse, als wenn er dieselbe nur in den gestossenen übertrüge, sondern einer fremden Quelle der Kraft etc. etc. Mit einem Worte einer gewissen physikalischen Ursache der Elasticität, welche es auch immer sey, deren Wirksamkeit der Stoss nur losgemacht, und so zu sagen, die Feder abgedrückt hat etc. etc. Ich sage, wenn Herr von Mairan dieses sagt, so antwortet ihm die Frau von Castelet: es sey unnütz, es zu untersuchen, bis der Urheber dieser Meinung sich die Mühe genommen, Dasjenige, was er hier behaupten wollen, auf einigen Beweis zu gründen.

Ich habe mir die Ehre genommen, mich dieser Mühe anstatt des Herrn von Mairan zu unterziehen, und dieses ist die Rechtfertigung, womit ich meine Weitläufigkeit in dieser Materie entschuldige.

§. 45.

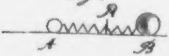
Herrn Jurin's Einwurf von dem Gegenstosse zweier unelastischer und ungleicher Körper.

Es ist den Leibnitzianern durch Herrn Jurin und Andere noch dieser Einwurf gemacht worden: dass zwei unelastische Körper, die sich einander mit solchen Geschwindigkeiten begegnen, welche sich umgekehrt wie ihre Masse verhalten, doch nach dem Stosse in Ruhe verbleiben. Hier sind nun, nach der Lehre von den lebendigen Kräften, zwei Kräfte, die man so ungleich machen kann, als man will, und die sich dennoch einander im Gleichgewicht erhalten.

Des Herrn Bernoulli Widerlegung dieses Einwurfs durch Vergleichung mit der Zudrückung der Federn.

Ich finde in der Frau von Chastelet Naturlehre eine Antwort auf diesen Einwurf, die, wie ich aus der Anführung ersehe, den berühmten Herrn Bernoulli zum Urheber hat. Der Herr Bernoulli ist nicht glücklich gewesen, eine Schutzwehre für seine Meinung ausfindig zu machen, welche seines Namens würdig gewesen wäre. Er sagt: dass die elastischen Körper in einander durch den Eindruck ihrer Theile eben dieselbe Wirkung thun, als wenn sie eine Feder, die sich zwischen ihnen befände, zusammendrückten. Daher nimmt er eine Feder *R* an, die sich zu gleicher Zeit auf beiden Seiten ausdehnt, und

Fig. 9



von beiden Seiten Körper von ungleicher Masse treibt. Er beweist, dass die Geschwindigkeiten, die den Körpern durch diese Feder mitgetheilt werden, in gegenseitigem Verhältniss ihrer Massen sind, und dass also, wenn die Kugeln *A* und *B* mit diesen Geschwindigkeiten zurückkehrten, sie die Feder wieder in den ersten Stand der Zusammendrückung setzen würden. Bis so weit ist Alles richtig, und mit den Lehrsätzen der Cartesianer vollkommen übereinstimmend. Allein lasst uns sehen, wie er seinen Schluss verfolgt. Die Theile der Feder, indem sie auseinander springt, bewegen sich theils nach der Seite von *A*, theils nach der Seite von *B*, der Punct der Theilung aber ist in *R*, der die Feder nach der umgekehrten Proportion der Massen *A* und *B* theilt. Es wirkt also der Theil *RB* von der Feder *R* auf den Körper *B*, dessen Masse 3 ist, hingegen theilt der andere Theil *RA* der Kugel *A*, deren Masse 1 ist, seine Kraft mit. Es verhalten sich aber die Kräfte, welche in diese Körper gebracht werden, wie die Anzahl der Federn, die ihren Druck an sie angewandt haben; folglich sind die Kräfte der Kugeln *A* und *B* ungleich, obgleich ihre Geschwindigkeiten in umgekehrter Proportion ihrer Massen stehen. Wenn nun die Feder *R* sich völlig ausgedehnt hat, und die Körper kämen mit eben denselben Geschwindigkeiten gegen sie zurück, welche sie ihnen beim Losspringen mitgetheilt hat, so sieht man leicht, dass einer den andern vermittelst der Zusammendrückung der Feder in Ruhe versetzen würde. Nun sind ihre Kräfte ungleich, folglich erkennt man hieraus, wie es möglich sey, dass sich zwei Körper mit ungleichen Kräften einander in Ruhe versetzen können. Hiervon macht er die Anwendung auf den Zusammenstoss der unelastischen Körper.

§. 46.

Des Herrn Bernoulli Gedanken werden widerlegt.

Ich erkenne in dieser Schlussrede nicht den Herrn Bernoulli, der gewohnt war, seine Beweise in viel vollkommnerer Schärfe zu bilden. Es ist unstreitig gewiss, dass die von einander springende Feder einem von den Körpern A und B eben so viel Kraft ertheilen müsse, als wie dem andern. Denn sie bringt so viel Kraft in die Kugel A, als die Intensität gross ist, mit der sie sich gegen die andere Kugel B steift. Wenn sie sich gar nicht an irgend einen Widerhalt steifte, so würde sie der Kugel A gar keine Kraft ertheilen, denn alsdann würde sie ohne einzige Wirkung losspringen. Daher kann diese Feder keine Kraft an A anwenden, ohne von der andern Seite der beweglichen Kugel B eben denselben Grad der Gewalt einzudrücken. Es sind also die Kräfte der Kugeln A und B einander gleich, und nicht, wie Herr Bernoulli sich fälschlich überredet hat, wie die Länge AR zu RB.

Man sieht leicht, wie der Irrthum in dem Schlusse des Herrn Bernoulli entsprungen sey. Der Satz, auf den die Leibnitz'sche Partei so sehr dringt, ist die Quelle desselben: nämlich, dass die Kraft eines Körpers sich wie die Anzahl Federn verhalte, die auf ihn gewirkt haben[*]. Wir haben denselben schon oben widerlegt, und der Fall des Herrn Bernoulli bestätigt unsern Gedanken.

---

[*] Die Körper A und B haben also deswegen gleiche Kräfte, weil die Federn RA und RB auf sie gleich lange gewirkt haben, und weil die Theile dieser Federn alle gleich stark gespannt waren.

§. 47.

Der Gedanke des Herrn Bernoulli bestätigt unsere Meinung.

Man kann nicht ohne Vergnügen wahrnehmen, wie vortrefflich diese Erklärung, der man sich zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte hat bedienen wollen, uns zu Waffen dient, dieselbe vielmehr völlig niederzuschlagen. Denn da es einmal gewiss ist, dass die Feder *R* den Körpern, deren Massen 1 und 3 sind, gleiche Kräfte ertheilt, §. 46., ferner dass die Geschwindigkeit der Kugel, deren Masse 1 ist, dreifach, und die Geschwindigkeit der andern einfach sey, wie die Leibnitzianer es selber gestehen: so fliessen daraus zwei Folgen, die beide den lebendigen Kräften schnurstracks widerstreiten. Erstlich, dass die Kraft, die ein Körper durch den Druck der Federn erhält, sich nicht wie die Anzahl der Federn verhalte, welche ihn fortgestossen haben, sondern vielmehr wie die Zeit der Wirkung derselben; zweitens, dass ein Körper, der eine einfache Masse und eine dreifache Geschwindigkeit hat, nicht mehr Kraft habe, als ein anderer, der drei Mal mehr Massen, aber nur eine einfache Geschwindigkeit besitzt.

§. 48.

Vertheidigung der lebendigen Kräfte durch die beständige Erhaltung einerlei Grösse der Kraft in der Welt.

Bis hierher haben wir gesehen, wie sich **Leibnitz**'s Anhänger des Zusammenstosses elastischer Körper bedient haben, die lebendigen Kräfte dadurch zu vertheidigen. Allein die Anwendung derselben war blos mathematisch. Sie haben aber auch einen metaphysischen Grund in diesem Stücke der Phoronomie zum Behuf ihrer Meinung zu finden vermeint. Herr von **Leibnitz** ist selbst der Urheber desselben, und sein Ansehen hat ihm kein geringes Gewicht ertheilt.

Er nahm **Cartesius**'s Grundsatz willig an, dass sich in der Welt immer einerlei Grösse der Kraft erhalte, allein nur einer solchen Kraft, deren Quantität nach dem Quadrate der Geschwindigkeit geschätzt werden muss. Er zeigte, dass das alte Maass der Kraft diese schöne Regel nicht verstatte. Denn wenn man dasselbe annimmt, so vermindere oder vermehre sich die Kraft in der Natur unaufhörlich, nachdem die Stellung der Körper gegen einander verändert wird. **Leibnitz** glaubte, es sey der Macht und Weisheit Gottes unanständig, dass er genöthigt seyn sollte, die Bewegung, die er seinem Werke mitgetheilt, ohne Unterlass wieder zu erneuern, wie **Newton** sich einbildete, und dieses trieb ihn an, ein Gesetz zu suchen, wodurch er dieser Schwierigkeit abhelfen könnte.

§. 49.

Erste Auflösung dieses Einwurfs.

Weil wir in dem Vorigen erwiesen haben, dass die lebendigen Kräfte, in der Art, wie sie von ihren Vertheidigern selbst gebraucht worden, nämlich im mathematischen Verstande, nirgends Platz finden können; so rettet sich hier die Macht und Weisheit Gottes schon selbst durch die Betrachtung der gänzlichen Unmöglichkeit der Sache. Wir können uns allemal hinter diese Schutzwehre verbergen, wenn wir etwa in einer andern Art der Antwort auf diesen Einwurf den Kürzern ziehen sollten. Denn wenn es gleich nach dem Gesetze der Bewegung, welches wir behauptet haben, nothwendig wäre, dass der Weltbau, nach einer allmäligen Erschöpfung seiner Kräfte, endlich völlig in Unordnung geriethe, so kann dieser Streich die Macht und Weisheit Gottes dennoch nicht treffen. Denn man kann es dieser nimmer verdenken, dass sie nicht ein Gesetz in die Welt gebracht hat, wovon wir wissen, dass es absolut unmöglich sey, und daher auf keine Weise statt haben könne.

§. 50.

Zweite Antwort auf gedachten Einwurf.

Allein man erhole sich nur. Wir sind noch nicht gezwungen, eine so verzweifelte Ausflucht zu ergreifen. Dies würde heissen, den Knoten abhauen, wir wollen ihn aber lieber auflösen.

Wenn die Leibnitzianer es zur Erhaltung der Weltmaschine für unumgänglich nöthig halten, dass die Kraft der Körper der Schätzung nach dem Quadrat unterworfen sey, so können wir Ihnen diese kleine Forderung zugestehen. Alles, was ich bis daher erwiesen habe, und noch bis zum Beschlusse dieses Hauptstückes zu erweisen gedenke, geht nur dahin, sie zu überzeugen, dass weder in einer abstracten Betrachtung, noch in der Natur, die Kraft der Körper, auf eine solche Art, wie die Leibnitzianer es thun, nämlich mathematisch erwogen, eine Schätzung nach dem Quadrat geben werde. Ich habe aber deswegen noch nicht den lebendigen Kräften gänzlich abgesagt. In dem dritten Hauptstücke dieser Abhandlung werde ich darthun, dass in der Natur wirklich diejenigen Kräfte zu finden sind, deren Maass das Quadrat ihrer Geschwindigkeit ist; nur mit der Einschränkung, dass man sie auf die Art, wie man es bis daher angefangen hat, niemals entdecken werde, dass sie sich vor dieser Gattung der Betrachtung (nämlich der mathematischen) auf ewig verbergen werden, und dass Nichts, als irgend eine metaphysische Untersuchung, oder etwa eine besondere Art von Erfahrungen, selbige uns bekannt machen können. Wir bestreiten hier also nicht eigentlich die Sache selbst, sondern den *modus cognoscendi*.

Demnach sind wir mit den Leibnitzianern in der Hauptsache einig, wir könnten es also vielleicht auch in den Folgerungen derselben werden.

§. 51.

Die Quelle des Leibnitz'schen Schlusses von Erhaltung eben derselben Grösse der Kraft.

Es gründet sich aber der Einwurf des Herrn von **Leibnitz** auf eine falsche Voraussetzung, die seit langer Zeit in die Weltweisheit schon viel Unbequemlichkeit hineingebracht hat. Es ist nämlich zu einem Grundsatze in der Naturlehre geworden, dass keine Bewegung in der Natur entstehe, als vermittelst einer Materie, die auch in wirklicher Bewegung ist; und dass also die Bewegung, die in einem Theile der Welt verloren gegangen, durch nichts Anderes, als, entweder durch eine andere wirkliche Bewegung, oder die unmittelbare Hand Gottes könne hergestellt werden. Dieser Satz hat Denjenigen jederzeit viel Ungelegenheit gemacht, die demselben Beifall gegeben haben. Sie sind genöthigt worden, ihre Einbildungskraft mit künstlich ersonnenen Wirbeln müde zu machen, eine Hypothese auf die andere zu bauen, und anstatt dass sie uns endlich zu einem solchen Plan des Weltgebäudes führen sollten, der einfach und begreiflich genug ist, um die zusammengesetzten Erscheinungen der Natur daraus herzuleiten, so verwirren sie uns mit unendlich viel seltsamen Bewegungen, die viel wunderbarer und unbegreiflicher sind, als alles Dasjenige ist, zu dessen Erklärung selbige angewandt werden sollen.

Wie man dieser Schwierigkeit abhelfen könne.

Herr **Hamberger** hat, so viel ich weiss, zuerst Mittel dargeboten, diesem Übel abzuhelfen. Sein Gedanke ist schön, denn er ist einfach und also auch der Natur gemäss.| Er zeigt (aber noch in einem sehr unvollkommnen Risse), wie ein Körper eine wirkliche Bewegung durch eine Materie empfangen könne, die doch selber nur in Ruhe ist.(Dieses beugt unzähligen Abwegen, ja öfters sogar

Wunderwerken vor, die mit der entgegengesetzten Meinung vergesellschaftet sind. Es ist wahr, der Grund dieses Gedankens ist metaphysisch, und also auch nicht nach dem Geschmacke der jetzigen Naturlehrer; allein es ist zugleich augenscheinlich, dass die allerersten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphysik seyn müssen. Dem Herrn Hamberger ist sein Vorsatz nicht gelungen, der Welt einen neuen Weg anzuweisen, der kürzer und bequemer ist, uns zur Erkenntniss der Natur zu führen. Dieses Feld ist ungebaut geblieben; man hat sich von dem alten Wege noch nicht losreissen können, um sich auf den neuen zu wagen. Ist es nicht wunderbar, dass man sich einem unermesslichen Meere von Ausschweifungen und willkühlichen Erdichtungen der Einbildungskraft anvertraut, und dagegen die Mittel nicht achtet, die einfach und begreiflich, aber eben daher auch die natürlichen sind! Allein dieses ist schon die gemeine Seuche des menschlichen Verstandes. Man wird noch sehr lange von diesem Strome hingerissen werden. Man wird sich an der Betrachtung belustigen, die verwikkelt und künstlich ist, und wobei der Verstand seine eigene Stärke wahrnimmt. Man wird eine Physik haben, die von vortrefflichen Proben der Scharfsinnigkeit und der Erfindungskraft voll ist; allein keinen Plan der Natur selbst und ihrer Wirkungen. Aber endlich wird doch diejenige Meinung die Oberhand behalten, welche die Natur, wie sie ist, das ist einfach und ohne unendliche Umwege schildert. Der Weg der Natur ist nur ein einziger Weg. Man muss daher erstlich unzählig viel Abwege versucht haben, ehe man auf denjenigen gelangen kann, welcher der wahre ist.

Die Leibnitzianer sollten mehr als Andere die Meinung des Herrn Hamberger ergreifen. Denn sie sind es, welche behaupten, dass ein todter Druck, der sich in dem Körper, welchem er mitgetheilt worden, erhält, ohne dass ihn ein unüberwindliches Hinderniss wieder vernichtet, zu einer wirklichen Bewegung erwachse. Sie werden also auch nicht leugnen können, dass ein Körper, der sich an die Theile einer Flüssigkeit, die ihn umgiebt, nach einer Richtung mehr anhängt, als nach der andern, alsdann eine wirkliche Bewegung erhalte, wenn diese Flüssigkeit von der Art ist, dass sie ihm seine Kraft durch ihren Widerstand nicht wieder vernichtet. Dieses muss sie von Demjenigen überzeugen, was ich jetzt behaupte, nämlich: dass ein Körper eine wirkliche Bewegung von einer Materie empfangen könne, welche selbst in Ruhe ist.

Entscheidung des Einwurfs, den der Herr von Leibnitz macht.

Wie werden wir also dem Streiche ausweichen, den der Herr von Leibnitz dem Cartesius'schen Gesetze, durch die Betrachtung der Weisheit Gottes beibringen wollte! Es kommt Alles darauf an, dass ein Körper eine wirkliche Bewegung erhalten könne, auch durch die Wirkung einer Materie, welche in Ruhe ist. Hierauf gründe ich mich. Die allerersten Bewegungen in diesem Weltgebäude sind nicht durch die Kraft einer bewegten Materie hervorgebracht worden; denn sonst würden sie nicht die ersten seyn. Sie sind aber auch nicht durch die unmittelbare Gewalt Gottes, oder irgend eine Intelligenz, verursacht worden, so lange es noch möglich ist, dass sie durch Wirkung einer Materie, welche im Ruhestande ist, haben entstehen können; denn Gott erspart sich so viele Wirkungen, als er ohne den Nachtheil der Weltmaschine thun kann, hingegen macht er die Natur so thätig und wirksam, als es nur möglich ist. Ist nun die Bewegung durch die Kraft einer an sich todten und unbewegten Materie in die Welt zu allererst hineingebracht worden, so wird sie sich auch durch dieselbe erhalten, und, wo sie eingebüsst hat, wiederherstellen können. Man müsste also eine grosse Lust zum Zweifeln haben, wenn man noch ferner Bedenken tragen wollte, zu glauben, dass das Weltgebäude keinen Abbruch erleiden dürfe, wenn gleich in dem Stosse der Körper gewisse Kräfte verloren gingen, welche vorher darin waren.

§. 52.

Nach Leibnitz's Gesetz ist die Kraft in dem Anstosse eines kleinen elastischen Körpers gegen einen grössern vor und nach dem Stosse gleich.

Ich erhole mich wieder von einer Ausschweifung, die mich von der Hauptsache, darin ich verwickelt bin, etwas entfernt hat. Ich habe schon angemerkt, dass die Verfechter der lebendigen Kräfte sich insbesondere mit derjenigen Beobachtung sehr viel dünken lassen, dadurch sie gefunden haben, dass, wenn die Kraft der Körper nach dem Gesetze des Herrn von Leibnitz geschätzt wird, sich in dem Anlaufe elastisches Körper vor und nach dem Stosse alle Mal einerlei Grösse der Kraft befände. Dieser Gedanke, der auf eine so wundersame Art den lebendigen Kräften geneigt zu seyn scheint, soll uns vielmehr behülflich werden, dieselbe niederzuschlagen. Lasst uns folgendergestalt schliessen: dasjenige Gesetz, nach welchem, in dem Anlaufe eines kleinen elastischen Körpers gegen einen grössern, nach dem Stosse nicht mehr Kraft gefunden wird, als vor demselben, ist falsch. Nun ist Leibnitz's Gesetz von der Art, *ergo* etc. etc.

§. 53.

Die angeführte Beobachtung der Leibnitzianer ist den lebendigen Kräften gänzlich entgegen.

Unter den Vordersätzen dieser Schlussrede ist nur der *major* zu erweisen. Wir wollen dieses auf folgende Weise bewerkstelligen. Indem die Kugel *A* (siehe Fig. 8. S. 62.) gegen eine grössere *B* anläuft, so empfängt in dem Augenblicke, darin *A* den Stoss ausübt und die Feder zudrückt, die wir die Elasticität nennen, der Körper *B* nicht mehr Kraft, als er durch seine Trägheitskraft in *A* vernichtet, und der Körper *A* im Gegentheil verliert nicht mehr von seiner Kraft durch den Widerstand der Masse *B*, der sich vermittelst der Intensität der Feder, die er spannt, in ihn fortpflanzt, als er in eben diese Kugel hineinbringt. Wenn man dieses leugnen wollte, so würde auch nicht mehr gewiss seyn, dass die in einen Körper übertragene Wirkung mit seiner Gegenwirkung gleich sey. Es ist also die Feder gespannt, und in beiden Körpern zusammen genommen ist eben dieselbe Kraft vorhanden, die vorher in der Kugel *A* allein befindlich war. Wenn diese Federn der beiderseitigen Elasticität nun losspringen, so dehnen sie sich gegen beide Kugeln gleich stark aus. Nun ist es klar, dass wenn *A* noch nach verübter Zudrückung der Federn in der Richtung *AE* eine so grosse Kraft besässe, als die ist, womit nun die ihm zugehörige Feder aufspringt, so würde die Aufspringung dieser Feder eben so viel Kraft der Kugel *A* benehmen können, als auf der andern Seite die Feder *DB* in *B* hineinbringt; und also würde freilich, nachdem Alles vollbracht ist, in den Körpern *A* und *B*, sowohl durch den Stoss, als durch die Elasticität, keine Kraft mehr befindlich seyn, als vorher in *A* allein war. Allein es ist vergeblich, dieses vorauszusetzen. Wenn der Stoss geschehen, und die Feder eben zugedrückt ist, so hat *A* eben so viel Geschwindigkeit als *B*, nach der Richtung *AE*, aber weniger Masse, also auch weniger Kraft, als die Feder in ihrer Losspringung ausübt; denn diese hat eine Kraft der Spannung, die so gross ist, als die Kraft der Kugel *B*. Hieraus folgt, dass die Elasticität nicht so viel von der Kraft, die in *A* befindlich ist, rauben kann, als sie dem Körper *B* mittheilt. Denn *A* hat nicht so viel Kraft, folglich kann sie ihm auch nicht genommen werden. Demnach muss durch die Wirkung der Elasticität in *B* ein neuer Grad Kraft hinzukommen, ohne dass dafür eben so viel auf der andern Seite abginge, ja es erzeugt sich sogar noch dazu ebenfalls in *A* eine neue Kraft. Denn da die Elasticität nichts mehr von Kraft fand, was sie in *A* vernichten konnte, so setzte die Kugel sich derselben mit nichts als der Trägheitskraft entgegen, und empfing den Grad der Gewalt, den die Feder über die Kraft der Kugel *A* noch in sich hatte, um damit gegen *C* zurückzukehren.

Es ist also klar, dass in dem Falle, da ein kleiner federharter Körper gegen einen grössern anläuft, nach dem Stosse mehr Kraft vorhanden seyn müsse, als vor demselben. Nun würde man das Gegentheil setzen müssen, nämlich: dass nach dem Stosse nur eben dieselbe Grösse der Kraft sich finde, als vor demselben, wenn Leibnitz's Kräftemaass wahr wäre. Also müssen wir entweder dieses Gesetz leugnen, oder aller der Überzeugung absagen, die uns in diesem Paragraphen dargeboten worden.

§. 54.

Das Vorige erhellt noch deutlicher, wenn man den Fall nimmt, darin ein grösserer elastischer Körper einen kleineren stösst.

Wir werden von der Richtigkeit Desjenigen, was jetzt gesagt worden, vollkommen überführt werden, wenn wir den vorigen Fall umkehren und annehmen, dass die Kugel *B* (siehe Fig. 8. S. 62) von grösserer Masse gegen die kleinere *A* anläuft. Denn hier verliert erstlich die Kugel *B* durch den Stoss gegen *A* nicht mehr, auch nicht weniger Kraft, als sie eben hierdurch in *A* erzeugt (wenn wir nämlich Dasjenige allein erwägen, was vorgeht, bevor die Elasticität sich hervorthut). Also ist, ehe die Federkraft ihre Wirkung thut, die Kraft in diesen Körpern weder vermehrt, noch kleiner geworden. Nun ist die Federkraft mit demjenigen Grade gespannt, womit der Körper *A* gegen *C* fortrückt, also ist ihre Intensität kleiner, als die Kraft, die in *B* nach der Richtung *BC* übrig ist, sie wird sie also, wenn sie aufspringt, niemals erschöpfen, wenn sie gleich ihre ganze Gewalt anwendet. Und wenn nun also die Feder, die in dem Stosse gespannt worden, aufspringt, so wird sie zwar in den Körper *A* eine neue Kraft bringen, allein sie wird auch eben so viel in *B* vernichten, was sie jener Kugel mittheilt. Also wird auch durch die Federkraft die ganze Kraft nicht grösser werden; weil allemal von der andern Seite eben so viel geraubt wird, als auf der einen hineinkommt.

Wir sehen hieraus, dass einzig und allein in dem Falle, da ein grösserer Körper einen von kleinerer Masse stösst, einerlei Grad Kraft in dem Stosse aufbehalten werde; und dass in allen andern Fällen, wo die Elasticität nicht an der einen Seite so viel Kraft zu vernichten findet, als sie an der andern erzeugt, jederzeit die Kraft nach dem Stosse grösser werde, als vor demselben, welches das Leibnitz'sche Gesetz zerstört. Denn in demselben bleibt in allen nur möglichen Fällen immer eben dieselbe Grösse der Kraft in der Natur, ohne einigen Abgang oder Vermehrung.

§. 55.

Die Berechnung bestätigt es, dass in dem Falle, da ein grösserer Körper einen kleineren stösst, nach dem Cartesius'schen Gesetze eben dieselbe Grösse der Kraft verbleibe.

Die Leibnitzianer sollten uns also, wenn sie könnten, einen Fall vorlegen, da ein grösserer elastischer Körper einen kleinern anstösst, und der der Schätzung des Cartesius widerstritte, so würde Niemand dagegen etwas aussetzen können. Denn nur einzig und allein ein solcher Fall würde entscheidend und ohne Ausnahme seyn, weil man in demselben nach dem Stosse gewiss immer die ganze Grösse der Kraft vor demselben antrifft. Allein niemals hat sich irgend ein Vertheidiger der lebendigen

Kräfte gewagt, in dieser Art des Stosses das Cartesius'-sche Gesetz anzugreifen; denn er würde nothwendig ohne Mühe wahrgenommen haben, dass die mechanischen Regeln mit der Cartesius'schen Schätzung hier ganz wohl übereinstimmen. Man nehme z. B. an, dass die Masse der Körper *B* dreifach, und *A* einfach sey, und dass *B* mit 4 Graden Geschwindigkeit gegen *A* anlaufe. Man argumentire alsdann nach der bekannten phoronomischen Regel: wie der Unterschied der Massen *A* und *B* zur Summe derselben, so verhält sich die Geschwindigkeit der Kugel *B* nach dem Stosse zur Geschwindigkeit vor demselben. Sie hat also 2 Grade. Ferner wie $2B : A+B$, so ist die Geschwindigkeit der Kugel *A* nach dem Stosse, zur Geschwindigkeit, die in *B* vor demselben war. *A* erlangt also 6 Grade Geschwindigkeit. Mithin ist, nach Cartesius'-scher Schätzung, die Kraft nach dem *Conflictus* in beiden Körpern zusammen 12; vor demselben war sie auch 12. Und das ist es, was man verlangt hat

§. 56.

Die Kraft, womit der kleinere Körper von dem grössern abprallt, hat das Zeichen *minus*.

Wenn man die Quantität einer Kraft messen will, so muss man sie in ihren Wirkungen verfolgen. Man muss aber diejenigen Phänomena vorher davon absondern, die mit den Wirkungen zwar verbunden sind, aber keine eigentliche Folge der Kraft sind, die da geschätzt werden soll.

Wenn nun ein elastischer Körper einen andern von grösserer Masse anstösst, so wissen wir aus den Gesetzen der Bewegung, dass der kleinere mit einem gewissen Grade Kraft nach dem Schlage zurückkehre. Wir haben auch aus den letzten Paragraphen gelernt, dass diese Kraft, womit der kleine Körper von dem grössern abprallt, dem Überschusse derjenigen Kraft gleich sey, den die Anstrengung der lebendig gemachten Elasticität über die Kraft des Körpers *A* hat, womit dieser, ehe die Federkräfte beider Kugeln wirksam wurden, mit der Kugel *B* zusammen nach der Richtung *AE* fortrückte. Nun war (nach Demjenigen, was vorher erwiesen worden), so lange die Elasticität noch in dem Körper *A* eine Kraft antraf, die nach *AD* gerichtet war, welche sie nach eben demselben Maasse vernichten konnte, als sie in die Kugel *B* Kraft hineinbrachte, ich sage, so lange war nichts in beiden Körpern zusammen genommen, was nicht ganz genau dieselbe Quantität der Kraft in sich enthielte, die vorher in *A*, als der Ursache, allein vorhanden gewesen; folglich war so lange der Zustand beider Körper als eine rechtmässige Wirkung der Kraft, die *A* vor dem Anstosse hatte, anzusehen. Denn die Wirkung ist jederzeit weder grösser noch kleiner als die Ursache. Wir wissen aber ferner, dass, wenn die Federkraft schon alle Kraft vernichtet hat, die in *A* nach der Richtung *AE* noch übrig war, sie in beide Körper *A* und *B* neue Kräfte hineinbringe, welche über diejenigen also hinzukommen, welche die genuine und vollständige Wirkung der Kugel *A* ausmachten. Wir werden also diese aus der Bewegung beider Kugeln auf die Weise wieder herausziehen können, wenn wir dem Körper *A* die Kraft nehmen, mit der er nach dem Schlage zurückkehrt, und auch eben so viel von der Kraft abziehen, welche die Kugel *B* erlangt hat. Hieraus ist leicht zu ersehen, dass die Kraft, womit eine kleine elastische Kugel von einer grössern, an welche sie anläuft, abprallt, von einer verneinenden Art sey, und das Zeichen *minus* vor sich habe. Wenn z. B. eine Kugel *A* mit 2 Graden Geschwindigkeit gegen eine von dreifacher Masse *B* anläuft, so prallt sie nach dem Stosse mit einem Grade Geschwindigkeit ab, und giebt der Kugel *B* auch einen Grad. Die Kraft nun, womit *A* nach dem Stosse zurückkehrt, kann man nicht zu der Kraft der Kugel *B* hinzu thun, wenn man die ganze Grösse der Wirkung haben will, welche *A* verübt hat. Nein, sie muss sowohl dem Körper *A* weggenommen, als auch von der Kraft, die in *B* ist, abgezogen werden. Der Überrest, welcher 2 ist, wird die ganz vollständige Wirkung seyn, die durch die Kraft der Kugel *A* vollzogen worden. Also hat eine Kugel, die 2 zur Masse und 1 zur Geschwindigkeit hat, eben die Kraft als eine andere, welche eine einfache Masse und eine zweifache Geschwindigkeit besitzt.

§. 57.

Die Frau von Chastelet hat hierüber zur Unzeit gescherzt.

Es hat also der erleuchteten Frau Marquise von Chastelet gegen den Herrn von Mairan zur Unzeit gefallen scherzhaft zu seyn. Sie antwortet ihm auf eben die Beobachtung, die wir jetzt angeführt haben: sie glaubte, er würde nicht leichtlich einen Versuch machen und sich auf dem Wege eines Körpers befinden wollen, der, mit dem Zeichen *minus* bemerkt, mit 500 oder 1000 Graden Kraft zurückschlüge. Ich glaube es auch, und ich würde mich sehr betrügen, wenn ich besorgte, dass Herr von Mairan sich einlassen würde, die Wahrheit auf diese Weise auszumachen. Allein die Sache kommt nicht darauf an, dass die Kraft, welche mit dem Zeichen *minus* bemerkt worden, nicht eine wirkliche Kraft sey, wie die Frau Marquise daraus zu schliessen scheint. Der Herr von Mairan hat dieses ohne Zweifel hiermit nicht sagen wollen. Sie ist in der That eine wirkliche Kraft, und würde auch wirkliche Wirkungen ausüben, wenn man sie auf die Probe stellen wollte. Nur dieses wird hierdurch angedeutet, dass sowohl diese Kraft als auch ein Theil der Kraft in der Kugel *B*, welcher ihr gleich ist, nicht zu der vollständigen Wirkung der Kugel *A* könne gerechnet werden, sondern dass man sie vielmehr so ansehen müsse, als wenn sie in *A* gar nicht vorhanden wäre, und dagegen noch von *B* abgezogen würde, und dass die nach diesem übrig bleibende Kraft alsdann allererst die vollständige Wirkung der Kraft, die vor dem Anlaufe war, eigentlich darbiete. Wenn man aber eine Grösse so ansieht, so gilt sie in der Summirung weniger, als nichts, und erfordert das verneinende Zeichen.

§. 58.

Die Leibnitzianer fliehen vor der Untersuchung der lebendigen Kräfte durch den Stoss unelastischer Körper.

Nun werden meine Leser vermuthen, auch aus der Lehre von der Bewegung unelastischer Körper durch den Stoss, gewisse Beweise angeführt zu finden, deren die Anhänger der Leibnitz'schen Schätzung sich bedient hätten, die lebendigen Kräfte zu vertheidigen. Allein sie betrügen sich. Diese Herren finden die Bewegungen von der Art nicht für gar zu vortheilhaft für ihre Meinung; sie suchen sie also von dieser Untersuchung gänzlich auszuschliessen. Dies ist eine Krankheit, worin Diejenigen ordentlicher Weise darnieder liegen, die in der Erkenntniss der Wahrheiten Unternehmungen machen. Sie schliessen, so zu sagen, die Augen bei Demjenigen zu, was dem Satze, den sie sich in den Kopf gesetzt haben, zu widerstreiten scheint. Eine kleine Ausflucht, eine frostige und matte Ausrede, ist fähig ihnen genug zu thun, wenn es darauf ankommt, eine Schwierigkeit wegzuschaffen, die der Meinung, für die sie eingenommen sind, hinderlich ist. Man hätte uns in der Philosophie viel Fehler ersparen können, wenn man in diesem Stücke sich hätte einigen Zwang anthun wollen. Wenn man auf dem Wege ist, alle Gründe herbeizuziehen, welche der Verstand zu Bestätigung einer Meinung, die man sich vorgesetzt hat, darbietet, so sollte man mit eben der Aufmerksamkeit und Anstrengung sich bemühen, das Gegentheil auf allerlei Arten von Beweisen zu gründen, die sich nur irgend hervorthun, eben sowohl als man für eine beliebte Meinung immer thun kann. Man sollte nichts verachten, was dem Gegensatze im Geringsten vortheilhaft zu seyn scheint, und es in der Vertheidigung derselben aufs Höchste treiben. In einem solchen Gleichgewichte des Verstandes würde öfters eine Meinung verworfen werden, die sonst unfehlbar wäre angenommen worden, und die Wahrheit, wenn sie sich endlich hervorthäte, würde sich in einem desto grössern Lichte der Überzeugung darstellen.

§. 59.

Der Stoss unelastischer Körper ist in Absicht auf die lebendigen Kräfte entscheidender als der Stoss der elastischen.

Es ist den Vertheidigern der lebendigen Kräfte schon öfters eingeschärft worden, dass die Bewegungen unelastischer Körper durch den Stoss viel geschickter sind, es auszumachen: ob die lebendigen Kräfte statthaben oder nicht, als die Bewegung der elastischen. Denn in diesen mischt sich die Federkraft immer mit ein, und macht die Verwirrungen unendlich, da hingegen jener ihre Bewegung durch nichts als die Wirkung und Gegenwirkung allein bestimmt wird. Es ist kein Zweifel, dass die Leibnitzianer sich durch die Deutlichkeit dieses Gedankens würden überzeugen lassen, wenn er nur nicht das ganze Gebäude der lebendigen Kräfte umkehrte.

§. 60.

Die Ausflucht der Leibnitzianer in Absicht auf den Einwurf, der ihnen von dem Stosse unelastischer Körper gemacht wird.

Sie sind daher genöthigt worden, zu einer Ausnahme ihre Zuflucht zu nehmen, welche vielleicht die schlechteste ist, der man sich jemals bedient hat. Sie behaupten nämlich: dass sich stets in dem Stosse unelastischer Körper ein Theil der Kraft verliere, indem derselbe angewandt wird, die Theile des Körpers einzudrücken. Daher geht die Hälfte der Kraft, die ein unelastischer Körper hat, verloren, wenn er an einen andern von gleicher Masse, der in Ruhe ist, anstösst, und verzehrt sich bei dem Eindrücken der Theile.

§. 61.

Der Ursprung dieses irrigen Gedankens.

Dieser Gedanke hat mehr als eine schlimme Seite. Wir wollen einige derselben betrachten.

Es kann uns gleich beim ersten Anblicke nicht schwer werden, die Quelle dieses Irrthums wahrzunehmen. Man weiss es theils durch die Erfahrung, theils durch die Gründe der Naturlehre: dass ein harter Körper, der im Stosse seine Figur nur sehr wenig oder gar nicht ändert, allemal elastisch sey, und dass im Gegentheil die Theile unelastischer Körper so zusammen gefügt sind, dass sie beim Stosse weichen und eingedrückt werden. Diese Eigenschaften hat die Natur gemeiniglich zusammen verbunden; allein in einer mathematischen Betrachtung sind wir nicht genöthigt, sie zusammen zu nehmen.

Die Anhänger der lebendigen Kräfte haben sich hiermit verwirrt. Sie bilden sich ein, weil in der Natur ein unelastischer Körper gemeiniglich einen solchen Bau hat, dass seine Theile beim Stosse weichen und eingedrückt werden, so können die Regeln, die eine rein mathematische Betrachtung der Bewegung solcher Körper darbietet, ohne diese Eigenschaft auch nicht bestehen. Dies ist der Ursprung derjenigen Schwierigkeit, die wir §. 60. gesehen, und die ganz ohne Grund ist, wie wir jetzt lernen werden.

§. 62.

Erste Antwort auf die Ausnahme der Leibnitzianer.

In der Mathematik versteht man unter der Federkraft eines Körpers nichts anders, als diejenige Eigenschaft, durch die er einen andern Körper, der an ihn anläuft, mit eben demselben Grade Kraft wieder zurückstösst, mit welchem dieser an ihn angelaufen war. Daher ist ein unelastischer Körper ein solcher, der diese Eigenschaft nicht hat.

Die Mathematik bekümmert sich nicht um die Art und Weise, wie sich diese Eigenschaft in der Natur hervorthut. Es ist und bleibt bei ihr gänzlich unbestimmt, ob die Elasticität aus der Änderung der Figur und einer plötzlichen Herstellung derselben herfliesse, oder ob eine verborgene Entelechie, eine *qualitas occulta*, oder Gott weiss, was noch sonst für eine Ursache mehr, die Quelle derselben sey. Wenn man in den Mechaniken die Elasticität so beschrieben findet, dass sie aus der Eindrückung und Zurückspringung der Theile eines Körpers entstehe, so merke man, dass die Mathematiker, die sich dieser Erklärung bedienen, sich in dasjenige mengen, was sie nicht angeht, was zu ihrer Absicht nichts thut, und was eigentlich ein Vorwurf der Naturlehre ist.

Wenn demnach die Betrachtung eines unelastischen Körpers in der Mathematik nichts weiter voraussetzt, als nur, dass er in sich keine Kraft habe, einen Körper, der an ihn stösst, wieder zurück zu prellen, und wenn diese einzige Bestimmung dasjenige ist, worauf das ganze Hauptstück der Bewegung unelastischer Körper gebaut ist, so ist es ungereimt, zu behaupten, dass die Regeln dieser Bewegungen deswegen so beschaffen sind, weil die Eindrückung der Theile, der sich stossenden Körper, solche und keine andern Gesetze zulassen. Denn in den Grundsätzen, daraus man diese Gesetze gezogen, findet man keine Spur von dem Eindrücken der Theile. Alle Begriffe, worauf man dieselben gebaut hat, sind so unbesimmt in Absicht auf diese Einschränkung, dass man unter die unelastischen Körper, ohne jenen Eintrag zu thun, eben sowohl diejenigen zählen kann, die in dem Stosse ihre Figur nicht ändern, als die, welche eine Zusammendrückung ihrer Theile erdulden. Hat man nun in der Construction dieser Gesetze gar nicht auf diese Eindrückung Acht gehabt, um die Regeln der Bewegung derselben gemäss einzurichten, oder auch nicht einmal solche Begriffe zum Grunde gelegt, welche diese Eindrückung mit einschliessen, so ist es ja sehr seltsam, auf diese die Schuld davon zu schieben, dass gedachte Gesetze so beschaffen sind, wie sie wirklich sind.

§. 63.

Zweite Antwort. Weil man einen Körper unelastisch nennen kann, wenn er gleich vollkommen hart ist.

Wir haben gesagt, dass in der Betrachtung, welche uns die Mathematik von der Bewegung unelastischer Körper darbietet, man diese auch als vollkommen hart ansehen könne, als wenn ihre Theile durch den Stoss nicht eingedrückt würden. Die Natur bietet uns auch Exempel dar, dass nicht eben derjenige Körper allemal unelastischer sey, dessen Theile mehr weichen, als die Theile eines andern, sondern dass öfters ein Körper, dessen Theile durch den Stoss in Vergleichung gegen einen andern fast gar nicht eingedrückt werden, doch weniger elastisch sey, als ein anderer, dessen Theile leichter weichen. Denn man lasse eine hölzerne Kugel auf das Pflaster niederfallen, sie wird bei Weitem nicht so hoch zurück springen, als eine ausgestopfte, die doch sehr leicht eingedrückt werden kann, und gegen welche zu rechnen, jene ungemein hart genannt werden kann. Hieraus sehen wir, dass der Körper sogar in der Natur nicht deswegen unelastisch sey, weil seine Theile eingedrückt werden, sondern nur deswegen, weil sie sich nicht mit eben dem Grade Kraft wieder herstellen, mit welchem sie eingedrückt worden. Also können wir auch Körper setzen, deren Theile in dem Stosse unendlich wenig weichen, die aber zugleich so beschaffen sind, dass sie sich auch von dieser unendlich kleinen Zusammendrückung nicht wiederherstellen, oder wo sie es thun, doch nur lange nicht mit dem Grade der Geschwindigkeit, womit sie eingedrückt worden; wie etwa eine hölzerne Kugel thun würde, wenn man kleine Dinge mit grossen vergleichen darf. Dergleichen Körper, von denen ich rede, würden vollkommen hart *, aber doch unelastisch seyn. Man würde sie also von den Gesetzen des Stosses unelastischer Körper nicht ausnehmen können, und ihre Theile würden dennoch nicht eingedrückt werden. Wie würde hier die Ausnahme der Herren Leibnitzianer bestehen!

§. 64.

Dritte Antwort. Das Eindrücken der Theile ist kein Grund, weswegen in dem Stosse unelastischer Körper ein Theil der Kraft sollte verloren gehen.

Wir können den Leibnitzianern noch ihre Voraussetzung schenken; dass die unelastischen Körper immer eine Eindrückung ihrer Theile erleiden, und es soll uns doch nichts schaden. Ein Körper thut in einen andern beweglichen, dessen Theile er durch den Stoss eindrückt, eben dieselbe Wirkung, die er etwa ausüben würde, wenn sich zwischen beiden eine Feder befände, welche er durch den Anlauf zusammendrückte. Ich kann mich dieses Gedankens frei bedienen, weil er nicht allein plan und überzeugend ist, sondern weil er auch von einem grossen Schutzgotte der lebendigen Kräfte, dem Herrn Bernoulli, in eben demselben Falle gebraucht worden.

---

* Denn ein Körper, der nur unendlich wenig sich eindrücken lässt, kann ohne einen Irrthum vollkommen hart genannt werden.

Wenn nun eine Kugel *A* (siehe Figur 9., S. 68) gegen eine andere *B* bewegt wird, und die Feder *R* im Anlauf zudrückt, so, sage ich, treten alle die kleinen Grade der Kraft, welche angewandt werden, die Feder zusammen zu drücken, in die Masse des Körpers *B* über, und häufen sich so lange, bis sie in gedachten Körper *B* die ganze Kraft hineingebracht haben, womit die Feder ist zugedrückt worden. Denn der Körper *A* verliert keinen einzigen Grad der Kraft, und die Feder wird auch nicht um den geringsten Theil zugedrückt, als nur in so fern sie sich an den Körper *B* steift. Sie steift sich aber mit eben derselben Gewalt gegen diese Kugel, mit welcher sie nach dieser Seite aufspringen würde, wenn die Kugel plötzlich wiche, das ist, mit der Kraft, womit *A* sie von der andern Seite zugedrückt, und welche dieser Körper in ihrer Zusammendrückung aufwendet und verzehrt. Nun ist es augenscheinlich, dass eben derselbe Grad Kraft, mit der die Feder sich gegen *B* auszudehnen bemüht ist, und dem die Trägheitskraft der Kugel *B* widersteht, in dieselbe Kugel hineinkommen müsse. Also empfängt *B* die ganze Kraft, sich nach der Richtung *BE* zu bewegen, welche in *A* verzehrt ist, indem er die Feder *R* zusammendrückt.

Die Anwendung ist leicht zu machen. Denn die Feder *R* deutet die Theile der unelastischen Kugeln *A* und *B* an, die durch den Stoss eingedrückt werden. Es verzehrt also der Körper *A*, indem er in seinem Stosse gegen *B* von beiden Seiten die Theile eindrückt, nichts von seiner Kraft bei diesem Eindrucke, was nicht der Körper *B* überkommt und womit er sich nach dem Stosse bewegt. Es geht also kein Theil verloren, noch viel weniger ein so grosser Theil, als die Leibnitzianer fälschlich vorgeben.

§. 65.

Vierte Antwort. Von der Proportion der Härte unelastischer Körper, und dem Grade der Kraft des Anlaufs, der bei der Ausnahme der Leibnitzianer bestimmt seyn müsse.

Ich werde müde, alle Unrichtigkeiten und Widersprechungen auszukramen, die in dieser Schwierigkeit begriffen sind, welche die Leibnitzianer uns in der Sache von dem Stosse unelastischer Körper haben machen wollen. Die einzige, die ich noch anführen will, könnte allein genug seyn, sie unnütz zu machen.

Wenn man gleich unsern Gegnern alles Übrige verstattete, so kann man ihnen doch die Kühnheit nicht verzeihen, die in der Forderung steckt, dass sich in dem Stosse unelastischer Körper nicht mehr, auch nicht weniger, sondern nur gerade so viel von der Kraft durch das Eindrücken der Theile verzehren solle, als sie es selber in jedwedem Falle nach ihrer Schätzung nöthig finden. Es ist eine Verwegenheit, die unmöglich zu verdauen ist, dass man uns ohne allen Beweis zu glauben aufdringen will, ein Körper müsse in einem Stosse gegen einen gleichen gerade die Hälfte, in dem Stosse gegen einen dreifachen gerade ¾ der Kraft etc. etc., durch den Eindruck der Theile verlieren, ohne dass man uns einen Grund angeben kann, woher denn eben genau so viel und nicht mehr oder weniger darauf gehe; denn gesetzt, dass der Begriff eines unelastischen Körpers nothwendig einigen Verlust der Kraft beim Eindrücken erfordert, so weiss ich doch nicht, woraus man dann schliessen wollte, dass diese Abwesenheit der Elasticität erfordere, dass gerade so viel und nicht weniger Kraft verzehrt werden müsse. Die Leibnitzianer können doch nicht leugnen, dass, je geringer die Festigkeit der Masse der unelastischen Körper in Vergleichung mit der Kraft des Anlaufenden ist, desto stärker werde sich die Kraft beim Eindrücken der Theile verzehren, je härter aber beide Körper sind, um desto weniger müsse sich von derselben verlieren; denn wenn sie vollkommen hart wären, so würde kein Verlust der Kraft statt finden. Es wird also ein gewisses bestimmtes Verhältniss der Härte zwei gleicher und unelastischer Körper dazu erfordert, wenn sich in dem Stosse gerade die Hälfte von der Kraft des Anlaufenden verzehren und vernichtet werden soll. Und ohne diese Proportion würde mehr oder weniger herauskommen, nachdem man die sich stossenden Körper weicher oder härter machte. Nun ist in den Regeln der Bewegung unelastischer Körper, wider welche die Leibnitzianer eine Ausnahme suchen, der Grad der Festigkeit, und noch vielmehr die Proportion derselben zur Stärke des Anlaufs gänzlich undeterminirt, folglich lässt sich aus denselben gar nicht verstehen, ob ein Eindruck der Theile geschehe, ob sich hierdurch eine Kraft verzehren, und wie viel von *derselben verloren gehen werde, am allerwenigsten aber* bieten sie einigen Grund dar, daraus sich verstehen liesse, dass in dem Anstosse einer Kugel an eine andere von gleicher Schwere gerade die Hälfte der Kraft verloren gehe. Denn dieses geschieht nicht, ohne ein gewisses ganz genau bestimmtes Verhältniss unter der Härte dieser Körper und der Gewalt des Anstosses. Da nun keine solche Bestimmung in den Grundsätzen anzutreffen ist, daraus die Gesetze des Stosses unelastischer Körper hergeleitet werden, die irgend einen Grund eines bestimmten Verlustes der Kraft in sich enthielte, so ist die Ursache, weswegen diese Regeln so und nicht anders beschaffen sind, nicht in die Eindrückung der Theile zu setzen, die gerade so viel Kraft in jedwedem Falle verlustig macht, als die Leibnitzianer für gut befinden, aufzuheben.

Anwendung unserer Schlüsse.

Nachdem nun der Vorwand, durch den sich die Vertheidiger der lebendigen Kräfte dem Schlage entziehen wollen, den ihnen alle Gesetze des Stosses unelastischer

Körper beibringen, auf mehr als eine Art unkräftig gefunden worden, so hindert uns nichts ferner, dieselben zu dem Dienste zu gebrauchen, den sie uns allemal sehr vortrefflich leisten werden, nämlich die lebendigen Kräfte aus dem Gebiete der Mathematik hinweg zu räumen, worin sie sich unrechtmässiger Weise eingedrungen haben.

§. 66.

Der Stoss unelastischer Körper hebt die lebendigen Kräfte gänzlich auf.

Es ist aber überflüssig, die Art und Weise hier weitläufig aus einander zu legen, wie die Bewegung unelastischer Körper die lebendigen Kräfte aufhebe. Ein jedweder Fall, den man nimmt, thut dieses ohne die geringste Ausnahme oder Schwierigkeit. Z. B. wenn ein unelastischer Körper *A* einen andern gleichartigen und gleich schweren *B*, der in Ruhe ist, anstösst, so bewegen sich beide nach dem Stosse mit ½ Grade der Geschwindigkeit, die vor dem Anstosse war. Es ist also, nach der Leibnitz'schen Schätzungsart, in jedwedem nach verübtem Stosse ¼ Kraft, und also Alles zusammen ½ Grad Kraft, da doch vor demselben ein ganzer Grad in der Natur vorhanden gewesen. Es ist also die Hälfte verloren gegangen, ohne eine Wirkung gethan zu haben, welche ihr gleich ist, oder auch ohne einen einzigen Widerstand erlitten zu haben, durch den sie etwa hätte verzehrt werden können, welches auch sogar nach dem Geständnisse unserer Gegner eine der grössten Ungereimtheiten ist, die man nur begehen kann.

§. 67.

Allgemeiner Beweis, dass der Zusammenstoss elastischer Körper immer den lebendigen Kräften entgegen seyn müsse.

Ich will diesen Abschnitt, darin wir die lebendigen Kräfte durch den Zusammenstoss der Körper widerlegt haben, nicht endigen, ohne vorher eine allgemeine Betrachtung beigefügt zu haben, die Alles in sich begreift, was man in dieser Art wider die lebendigen Kräfte nur immer wird sagen können. Ich werde in derselben darthun, dass wenn man gleich den Leibnitzianern ihre Kräfteschätzung schenken wollte, so sey es doch der Natur der Sache ganz entgegen, selbige aus dem Zusammenstosse der Körper erweisen zu wollen, und dass diese niemals ein anderes Maass als die schlechte Geschwindigkeit darbieten würde oder auch könnte, wenn gleich die Schätzung nach dem Quadrat eine ganz wahre und ungezweifelte Sache wäre. Es ist unmöglich, sage ich, dass sie aus dem Zusammenstosse der Körper sollte erkannt werden können, sie mag sich auch sonst in tausend andern Fällen so offenbar zeigen, als man immer wolle.

§. 68.

Ausführung dieses Beweises.

Mein Beweis beruht auf folgendem.

Man ist darin eins, dass man sich der Bewegung der Körper durch den Stoss auf keine andere Art zu dem Endzwecke, davon wir reden, bedienen könne, als dass man die Kraft, welche ein bewegter Körper durch den Stoss in andere hineinbringt, wie die Wirkung ansieht, mit der man die Quantität der Ursache abmessen muss, die sich erschöpft hat, sie hervorzubringen. Das ist, man muss die Grösse der Ursache in den Wirkungen aufsuchen, welche eine Folge derselben sind. Es versteht sich also schon von selbst, dass man sich hierbei insbesondere darin wohl vorzusehen habe, dass man in den gestossenen Körpern nur diejenige Kraft nimmt, welche wirklich nichts anders ist, als die durch den Anlauf des andern Körpers unmittelbar hervorgebrachte Wirkung; denn sonst ist das ganze Maass, das man gesucht hat, betrüglich und unnütz. Es ist aber augenscheinlich, dass unmittelbar nach dem Augenblicke, darin der stossende Körper auf den gestossenen seine Wirkung verübt hat, alle Kraft, die sich alsdann in diesem befindet, eine ungezweifelte Wirkung des Stosses sey. Daher muss man sich nothwendig derselben und keiner andern bedienen, um sie zum Maasse der Kraft, die der anlaufende Körper in Hervorbringung derselben aufgewandt hat, zu machen. Nun hat ein Körper, der seine Bewegung durch den Anstoss eines andern überkommt, sofort nach dem Augenblicke, darin der Stoss die Kraft in ihn hineingebracht hat, und wenn er also sich von der Berührung des anstossenden noch nicht eine endliche Weite hat entfernen können, zwar schon alle die Kraft, die dieser ihm hat mittheilen können, allein noch keine wirkliche Bewegung, weil man ihm keine Zeit dazu gelassen hat, sondern nur eine blosse Bemühung zu derselben, mithin eine Kraft, die da todt ist und die schlechte Geschwindigkeit zu ihrem Maasse hat. Also hat sich die Kraft, die in dem stossenden Körper befindlich war, erschöpft, um in dem andern eine Kraft zu erwecken, deren ganz genaue Schätzung niemals etwas anders, als die blosse Geschwindigkeit seyn kann, wenn man auch gleich durch eine Hypothese in dem Stossenden eine setzen wollte, die, ich will nicht sagen, das Quadrat, sondern gar den Würfel, das Quadratoquadrat, und wer weiss was für Potenzen der Geschwindigkeit mehr, zum Maasse hätte.

Nun wäre es eine Ungereimtheit, die das Gesetz von der Gleichheit der Wirkung und der Ursache gänzlich umkehren würde, wenn man setzen wollte, dass eine Kraft, die die Schätzung nach dem Quadrat erfordert, eine andere hervorzubringen aufgewandt wäre, die nach der Geschwindigkeit allein geschätzt würde. Denn weil jene unendliche Mal grösser als diese ist, so würde es eben so viel seyn, als wenn man sagen wollte, der ganze Inhalt eines Quadrats wäre angewandt worden, eine Linie und zwar eine endliche Linie hervorzubringen. Daher ist es klar, dass alle Gesetze, sowohl elastischer, als unelastischer Körper, niemals einen Beweis einer andern Schätzung, als der schlechten Geschwindigkeit darbieten werden, und dass sie schon ihrer Natur nach den lebendigen Kräften allemal müssen entgegen seyn, man mag gleich alle seine Erfindungskraft erschöpfen, Fälle zu erdenken, die das Ansehen haben, ihnen geneigt zu seyn.

§. 69.

Weil im vorigen Paragraphen Alles darauf ankommt, dass man nur diejenige Kraft des fortgestossenen Körpers zum Maasse der Kraft des anlaufenden annimmt, welche unmittelbar nach dem Augenblicke der mitgetheilten Wirkung in jenem anzutreffen ist, und eben da er sich von der Berührung des Anstossenden losmacht, allein dennoch, noch ehe diese Bewegung schon wirklich geschehen ist, so zweifle ich nicht, dass dieses der Punct seyn werde, dawider die Herren, die ich jetzt die Ehre habe, meine Gegner zu heissen, am meisten sich empören werden. Ich wollte, dass ich so glücklich wäre, ihnen mit Folgendem zuvor zu kommen.

Fortgesetzter Beweis, dass man in dem Stosse der Körper nichts als die Anfangsgeschwindigkeit des Gestossenen zu erwägen habe.

Entweder ist die Kraft, die der gestossene Körper hat, den Augenblick zuvor, ehe er sich von dem Stossenden entfernt, derjenigen Kraft gleich, die er hat, nachdem er sich schon wirklich bewegt und von demselben entwichen ist, oder sie ist ihr nicht gleich. Ist das erste, so bedarf es nicht einmal meiner Einschränkung, sondern man kann die Kraft des gestossenen Körpers nehmen, in welchem Augenblicke der Bewegung man will, man wird sie aber allenthalben der Geschwindigkeit schlechthin gemäss finden*, weil sie derjenigen gleich ist, die er hatte, ehe seine Bewegung wirklich war. Ist sie ihr nicht gleich, so will man unfehlbar hiermit so viel sagen, dass die Kraft, die in dem gestossenen Körper befindlich ist, nachdem er sich schon von dem Anstossenden entfernt hat, grösser sey, als sie in der Berührung war. Wenn aber dieses ist, so gestehe ich, dass dieses eben die Ursache sey, weswegen ich mich derselben nicht bedienen könne, um die Kraft des Anlaufs danach zu schätzen. Denn wenn in dem gestossenen Körper, da er sich von dem Anlaufenden nach dem Stosse schon entfernt hat, ein Grad Kraft mehr ist, als wie in ihm war, so lange er diesen noch berührte, so ist dieser neue Grad Kraft auch keine Wirkung des anlaufenden Körpers, denn die Körper wirken nur so lange in einander, als sie sich berühren, sondern der erstere ist es allein. Daher kann man jene auch am füglichsten dazu brauchen, diejenige Kraft zu messen, die sich verzehrt hat, um sie hervorzubringen.

§. 70.

Wir haben die Schwierigkeiten glücklich überstiegen, die der Zusammenstoss der Körper dem alten Gesetze des Cartesius hätte machen können. Ich bilde mir ein, dass ich jetzt kühnlich sagen könne, dass die Partei des Herrn von Leibnitz ihm von dieser Seite nichts abgewinnen werde.

---

* Denn so lange die Bewegung des gestossenen Körpers noch nicht wirklich geworden ist (so lange er nämlich sich von dem stossenden noch nicht entfernt hat), so lange ist seine Kraft, selbst nach dem Geständnisse der Leibnitzianer, noch todt.

Wir wollen uns bemühen, dass wir uns von den Übrigen dieses auch rühmen können.

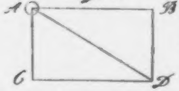
§. 71.

Von der Vertheidigung der lebendigen Kräfte durch die Zusammensetzung der Bewegung.

Lasst uns jetzt diejenigen Fälle in Erwägung ziehen, welche die Vertheidiger der lebendigen Kräfte von den zusammengesetzten Bewegungen der Körper zu Befestigung ihrer Schätzung entlehnt haben. Gleichwie eine schlimme Sache jederzeit das Merkmal an sich hat, dass sie sich gern hinter dunkle und verwickelte Fälle versteckt, so hat auch die Partei der lebendigen Kräfte sich die Verwirrung zu Nutze machen wollen, in die man leicht bei der Betrachtung der zusammengesetzten Bewegungen gerathen kann. Wir wollen uns bemühen, ihr die Decke der Dunkelheit abzuziehen, die den lebendigen Kräften bis daher einzig und allein geneigt gewesen. Herr **Bülfinger** hat sich um diese Art der Beweise am meisten verdient gemacht, und seine Gedanken sollen daher die ersten seyn, die wir auf die Probe stellen wollen.

Wir finden seine Abhandlung in dem ersten Bande des *Commentarius Petropolitanus*. Der Satz, der seinem ganzen Gebäude zum Grunde liegt, ist folgender. Ein Körper *A*, der zwei Bewegungen zu gleicher Zeit empfängt, eine nach der Richtung *AB* mit der Geschwindigkeit *AB*, und eine andere nach einer Richtung, welche mit der vorigen senkrecht verbunden ist, mit der Geschwindigkeit *AC*, bewegt sich die Diagonallinie dieses rechtwinkligen Parallelograms in eben der Zeit hindurch, darin er eine jedwede von den Seiten insbesondere durchlaufen würde. Es sind aber die nach den Seiten des

Fig. 10.



Parallelograms gerichteten Kräfte einander nicht entgegengesetzt, mithin kann die eine der andern auch nichts entziehen, und also wird die Kraft, die der Körper hat, wenn er beiden nachgiebt, nämlich wenn er sich in der Diagonallinie bewegt, den Kräften nach den Seiten zusammengenommen gleich seyn. Nun würde dieses nach Cartesius's Schätzung nicht statt finden. Denn die Diagonallinie *AD* ist immer kleiner, als die zwei Seiten *AB* und *AC* zusammen genommen; allein auch in allen andern möglichen Schätzungen würde die Kraft, die der Körper mit der Geschwindigkeit *AD* hat, der Summe der Kräfte mit den Geschwindigkeiten *AB* und *AC* niemals gleich seyn, als nur in dem einzigen Falle, da dieselben nach den Quadraten ihrer Geschwindigkeiten geschätzt werden. Hieraus schliesst Herr Bülfinger: die Kraft eines Körpers, der in wirklicher Bewegung ist, könne durch nichts anders als mit dem Quadrate seiner Geschwindigkeit abgemessen werden.

§. 72.

In welchem Verstande der Bülfinger'sche Beweis richtig sey.

Herr Bülfinger hat in seinem Beweise nicht gänzlich geirrt. Seine Schlüsse sind im Grunde der Sache vollkommen richtig; allein die Anwendung derselben ist eigentlich nur fehlerhaft, und hat das Merkmal eines übereilten Urtheils an sich.

Wenn man die Bewegung, die der Körper nach (siehe Figur 10., S. 98) der Seite *AC* hat, so ansieht, wie gewöhnlich ist, nämlich dass der Körper mit derselben bemüht ist, die Fläche *CD* perpendicular zu stossen, so ist gewiss, dass die andere Seitenbewegung in der Linie *AB* derselben in dieser Absicht gar nicht entgegengesetzt sey, weil sie mit der Fläche *CD* parallel läuft, folglich den Körper weder zu derselben hinzu, noch von ihr abzieht. Eben desgleichen wird die Seitenbewegung *AC* der Bewegung in der andern Seite *AB*, in Absicht auf die Wirkung, die der Körper mit ihr gegen die Fläche *BD* zu thun bemüht ist, gar nicht entgegen seyn, weil sie mit dieser Fläche gleichfalls parallel läuft. Was folgt aber hieraus? Nichts weiter, als dass der Körper, wenn er diesen beiden Seitenbewegungen zugleich nachgiebt und die Diagonallinie durchläuft, gegen die Flächen *CD* und *BD* eben die Wirkungen auf einmal ausüben werde, als er in abgesonderter Bewegung durch die Seiten würde gethan haben. Der Körper hat also in der Bewegung durch die Diagonallinie in Absicht auf die beiden Flächen *CD* und *BD* eine Kraft in sich, die der Summe beider Kräfte nach den Seiten gleich ist. Allein diese Gleichheit ist in ihm nur unter dieser Bedingung, die ich gesagt habe, anzutreffen.

§. 73.

Herr Bülfinger hat über den Sinn der Streitfrage hinausgeschlossen.

Herr Bülfinger band sich nicht an diese Bedingung, ungeachtet er sich dazu durch die Natur seines Beweises hätte genöthigt finden sollen. Er schloss geradezu: also hat der Körper in der Bewegung durch die Diagonallinie eine Kraft in sich, die der Summe beider Seitenkräfte gleich ist.

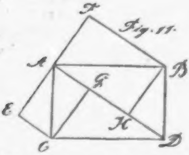
Dieser so uneingeschränkt vorgebrachte Satz nimmt ordentlicher Weise eine Bedeutung an, die von dem Sinne der Schlussfolge in dem Bülfinger'schen Beweise weit entfernt ist. Denn wenn man sagt: ein Körper, der die oder jene Geschwindigkeit besitzt, hat diese oder jene Kraft in sich, so versteht man darunter die Kraft, die er in der geraden Richtung seiner Bewegung, und auf einen Gegenstand, den er perpendicular anstösst, ausüben würde.

Man muss also, wenn auf eine so eingeschränkte Weise die Rede von der Kraft eines Körpers ist, ihre Grösse in keiner andern Bedeutung, als in dieser, zu bestimmen suchen, sonst glaubt man, der Körper habe in der geraden Richtung seiner Bewegung eine gewisse Kraft in sich, die er doch nur zur Seite bei einer gewissen Lage des Gegenstandes, den er anstösst, ausüben kann. Herr **Bülfinger**, der dieses aus der Acht gelassen hat, ist hierdurch der Beschuldigung einer *fallaciae ignorationis elenchi* ausgesetzt worden. Denn er hat den Sinn der Streitfrage verlassen, und anstatt dass er hätte beweisen sollen, der Körper werde in der Bewegung durch die Diagonallinie einen Gegenstand, der der Richtung dieser seiner Bewegung perpendicular entgegengesetzt ist, mit einer Kraft stossen, die der Summe der Kräfte, womit er durch die abgesonderten Seitenbewegungen die ihm unterliegenden Flächen anstossen würde, gleich ist, so bewies er, dass derselbe das Aggregat dieser Kräfte zwar ausübe, aber nur gegen die zwei Seitenflächen *CD* und *BD*, und nicht gegen die seiner Bewegung gerade entgegengesetzte Perpendicularfläche.

§. 74.

Eben derselbe Beweis ist in Absicht auf den Punct, warum gestritten wird, fehlerhaft.

Es kommt also Alles nur darauf an, dass ich beweise, ein in der Diagonallinie *AD* bewegter Körper habe in der geraden Richtung *AD* nicht die Summe der Seitenkräfte zusammen in sich. Ich brauche hierzu nichts weiter, als dass ich eine jedwede von den Seitenbewegungen als zusammengesetzt ansehe, wie die Mathematiker es zu thun



gewohnt sind. Die Seitenbewegung *AB* sey demnach aus der Bewegung *AF* und *AH*, die Seitenbewegung *AC* im Gegentheil, aus den Bewegungen *AE* und *AG* zusammengesetzt. Weil nun sowohl die Bewegung *AF*, als auch *AE* einander gerade widerstreiten, mithin weil sie gleich sind, sich auch aufheben, so sind nur die Bewegung mit der Geschwindigkeit *AH* und die mit der Geschwindigkeit *AG* übrig, womit der Körper in der Richtung der Diagonallinie fortfährt; und also ist nicht die ganze Kraft der beiden Seitenbewegungen in der Richtung der Diagonallinie vorhanden, sondern es ist in dieser Absicht nur ein Theil von derselben anzutreffen. Ferner, weil die Bewegungen *AF* und *AE* ohnedies mit der Fläche *BH*, die der Körper in der Diagonalbewegung perpendicular anstösst, parallel laufen, mithin keine von beiden dieselbe treffen kann, so sieht man sowohl aus diesem, als dem vorhergehenden, der Körper werde den seiner Bewegung durch *AD* senkrecht entgegengesetzten Gegenstand nicht mit der Summe der Kräfte nach den Seiten *AC* und *AB* anstossen.

§. 75.

Schluss hieraus.

Es ist jetzt Alles abgethan. Denn nunmehr wissen wir, dass ein Körper in der Bewegung durch die Diagonallinie gegen einen senkrecht entstehenden Vorwurf nicht die ganze Summe beider Seitenkräfte ausübe, die der Körper mit jedweder von seinen Seitenbewegungen gegen die ihnen gleichfalls perpendicular entgegengesetzten Flächen besitzt. Hieraus folgt nothwendig, die Kraft sey in der Bewegung durch die Diagonallinie kleiner, als beide Seitenkräfte zusammengenommen; folglich könne die Kraft eines Körpers nicht nach dem Quadrate seiner Geschwindigkeit geschätzt werden. Denn in dieser Art der Schätzung würde gedachte Gleichheit nothwendig müssen angetroffen werden, die doch in der That nicht anzutreffen ist.

§. 76.

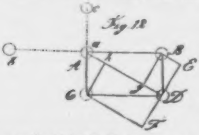
Aus dem Bülfinger'schen Falle werden die lebendigen Kräfte selbst widerlegt.

Wir wollen uns hieran nicht begnügen. Anstatt dass wir uns vor den Schlüssen des Herrn Bülfinger fürchten sollten, wollen wir sie lieber willig ergreifen, um des Cartesius's Gesetze dadurch zu beweisen. Eine gute Sache hat allemal dieses Merkmal an sich, dass selbst die Waffen der Gegner zur Vertheidigung derselben dienen müssen, und wir haben mehr als einmal gesehen, dass die unserige sich auch dieses Vorzugs rühmen könne (siehe Figur 11., Seite 102). Die Seitenbewegung *AB* bringt, nach dem, was jetzt erwiesen worden, in die Richtung der Diagonallinie keine andere Geschwindigkeit, als nur die Geschwindigkeit *AH*, womit der Körper in abgesonderter Bewegung die Fläche *BH* perpendicular treffen würde. Ferner bringt die andere Seitenbewegung *AC* für sich allein in die Richtung der Diagonallinie nur die Geschwindigkeit *AG*, womit der Körper die Fläche *CG* senkrecht anstossen würde. Aus den Kräften, welche diese beiden Bewegungen *AH* und *AG* mit sich führen, ist nun die ganze Kraft der Diagonallinie zusammengesetzt, und was also in jenen beiden nicht anzutreffen ist, das wird in dieser auch nicht vorhanden seyn, denn sonst würde in der Summe mehr enthalten seyn können, als in den *Summandis* zusammen. Es soll also die Kraft mit der Geschwindigkeit *AD*, der Kraft mit der Geschwindigkeit *AH*, *plus* der Kraft mit der Geschwindigkeit *AG* gleich seyn; und es fragt sich, was für Potenzen von *AH*, von *AG* und von *AD* man nehmen müsse, damit die Summe der beiden ersten der letztern gleich sey. Hier ist es aus den leichtesten Gründen der Arithmetik klar, dass, wenn man die Kräfte durch eine Potenz der Linien *AH*, *AG* und *AD* schätzen wollte, die grösser ist als die erste Potenz, die auf diese Weise geschätzte Kraft des Körpers mit der Geschwindigkeit *AD* grösser seyn würde, als die Summe der Kräfte mit den Geschwindigkeiten *AH* und *AG*; wenn man aber eine kleinere Function (wie Herr Bülfinger sich ausdrückt) als die Function der schlechten Geschwindigkeiten nehmen wollte, so würde das Aggregat der Theilkräfte grösser seyn, als die ganze daraus entsprungene Kraft, welche die Geschwindigkeit *AD* zum Merkmal hat, im Gegentheil werden sie gleich befunden werden, wenn Alles zusammen nach der blossen Geschwindigkeit geschätzt wird. Hieraus folgt, man müsse entweder die Kräfte in Proportion der Geschwindigkeiten *AH*, *AG* und *AD* setzen oder zugeben, dass das Aggregat kleiner oder grösser seyn könne, als die *Aggregandi* zusammen.

§. 77.

Eben dieselbe Widerlegung auf eine andere Art.

Wir können eben dasselbe auch auf eine andere Art darthun. Wir nehmen, wie Herr Bülfinger, an, dass die Seitenkräfte *AB* und *AC* dem Körper *a* durch den Stoss zweier gleicher Kugeln mit den Geschwindigkeiten *bA* = *AB*, und *ca* = *AC*, mitgetheilt werden, und dass diese beiden zugleich geschehenen Antriebe die Bewegung und Kraft durch die Diagonallinie veranlassen. Wir wollen aber, weil es einerlei ist,



annehmen, dass diese Kugeln aus *C* und *B* ausliefen, und den Körper *a* im Puncte *D* mit den Geschwindigkeiten $CD = ba$ und $BD = ca$ anstiessen. Es ist unleugbar, dass der Körper *a* in diesem Orte von gedachten Kugeln eben die Kraft erhalten werde, als er im Puncte *A* erhalten konnte; denn der Ort macht gar keinen Unterschied, da alles Übrige sonst gleich ist. Es fragt sich also, was für eine Kraft die Kugel *a* im Puncte *D* von diesen zwei zu gleicher Zeit auf ihn geschehenen Stössen, *BD* und *CD*, gegen die Perpendicularfläche *FC* erhalten wird! Ich antworte; die Kugel *B* wird dem Körper *a* mit der Bewegung *BD* eigentlich nur die Geschwindigkeit *BE*, in Absicht auf die Wirkung auf diese Fläche, ertheilen, und von dem Anlaufe der Kugel C mit der Geschwindigkeit *CD* wird eben derselbe Körper *A* nur die Geschwindigkeit *CF* erlangen, womit er im Puncte *D* in die Fläche *FE* wirken kann. Denn die andern zwei Bewegungen, *Bg* und *Ch*, welche *a* annoch von diesem zwiefachen Stosse erhalten hat, gehen mit der Fläche parallel, folglich treffen sie dieselbe nicht, sondern vernichten sich vielmehr einander, weil sie einander entgegengesetzt und gleich sind. Es haben also beide Seitenkräfte *BD* und *CD*, oder, welches eben so viel ist, *AC* und *AB*, dem Körper, in Absicht auf die Fläche, die er in der Diagonalbewegung perpendicular trifft, nur eine solche Kraft ertheilt, die der Summe der Kräfte mit der Geschwindigkeiten *BE* und *CF* gleich ist, folglich erstlich nicht ihre ganzen Kräfte, zweitens eine solche Kraft, von der hier eben so augenscheinlich als im vorigen Paragraphen erhellt, dass sie sich zu denen, aus welchen sie zusammengesetzt ist, wie die Geschwindigkeit *AD* zu den Geschwindigkeiten *CF* und *BE*, und nicht wie die Quadrate derselben verhalten müsse.

§. 78.

Die gerade Kraft in der Diagonallinie ist nicht der Summe der Kräfte nach den Seiten gleich.

Wir sehen aus der bisherigen Betrachtung, dass, wenn man voraussetzt, die nach den Seiten des Parallelograms in der Diagonalbewegung ausgeübten Kräfte wären zusammen der Kraft in der Richtung der Diagonallinie gleich; hieraus folge: dass man die Kräfte nach den Quadraten der Geschwindigkeit schätzen müsse. Allein wir haben zugleich erwiesen, dass diese Voraussetzung falsch sey, und dass diejenigen Wirkungen, die ein Körper in schräger Bewegung ausübt, bis alle seine Kraft in ihm erschöpft ist, allemal grösser sey, als dasjenige, was er durch einen perpendicularen Stoss ausrichten würde.

Diese Beobachtung hat das Ansehen eines paradoxen Satzes. Denn es folgt hieraus, ein Körper könne in Ansehung gewisser ihm auf eine besondere Art entgegenstehender Flächen mehr Kraft ausüben, als man voraussetzt, dass er gar bei sich habe. Denn so viel Kraft sagt man, dass ein Körper habe, als er durch einen senkrechten Stoss gegen ein unüberwindliches Hinderniss aufwendet.

Wegen der metaphysischen Auflösung dieser Schwierigkeit dürfen wir nur immerhin unbekümmert seyn; denn es mag hiermit beschaffen seyn, wie es wolle, so thut die Mathematik doch einmal den Ausspruch, und nach ihrem Urtheile kann man nicht länger zweifeln.

§. 79.

In der Leibnitz'schen Kräfteschätzung ist die Summe der in schräger Richtung ausgeübten Kräfte der Diagonalkraft gleich; allein bei der Cartesius'schen ist jene oftmals unendliche Mal grösser als diese.

Aus der Zertheilung der Bewegung ist klar, dass, wenn ein Körper nach einander gegen viele Flächen in schräger Richtung anläuft, er seine Bewegung alsdann gänzlich verliere, wenn die Summe der Quadrate aller *Sinuum angulorum incidentiae* dem Quadrate des *Sinus totus*, der die erste Geschwindigkeit seiner Bewegung anzeigt, gleich ist. Bis dahin sind alle Mechaniker einig, die Cartesianer hiervon nicht ausgenommen. Allein hieraus folgt für die Leibnitzianer insbesondere, dass der Körper, wenn man die Schätzung nach dem Quadrat stattfinden lässt, alsdann alle seine Bewegung verloren habe, wenn die in schräger Richtung ausgeübten Kräfte alle zusammen der Kraft, die ihm in gerader Bewegung beiwohnt, gleich sind. Hingegen nach der Cartesius'schen Schätzung verhält es sich hierbei ganz anders. Die Kräfte, die der Körper durch viele nach einander folgende Stösse in schräger Richtung ausübt, bis alle seine Bewegung verzehrt ist, sind nach derselben zusammen viel grösser, als die einzige unzertheilte Kraft, die er in gerader Bewegung besitzt. Also hat alsdann der Körper seine Bewegung noch nicht verloren, wenn die Summe aller in zertheilter Bewegung ausgeübten Kräfte seiner ganzen unzertheilten Kraft schon gleich ist. Denn ein Körper kann in Ansehung vieler schiefen Flächen weit mehr ausrichten, als gegen diejenige, die er in gerader Richtung perpendicular anstösst, und zwar dergestalt dass (wenn man annimmt, die Neigung des Stosses geschehe auf alle schiefe Flächen in gleichen Winkeln) sich die Grösse der Kraft, die da nöthig ist, um einem Körper durch schräg entgegengesetzte Hindernisse seine Kraft zu verzehren, zu derjenigen, welche in gerader Richtung dieselbe aufheben würde, verhalte, wie der *Sinus totus* zu dem *Sinus* des Einfallswinkels*. Sie ist also z. B. wenn der *Sinus totus* zum *sinus anguli incidentiae* wie 2 : 1 ist, auch zwei Mal so gross als diese, wenn er wie 8 : 1 ist, acht Mal, und wenn dieser unendlich klein ist, auch unendliche Mal grösser, als die Gewalt der Hindernisse, die genug gewesen wäre, um ihm in gerader entgegengesetzter Richtung seine ganze Bewegung zu verzehren. Also nimmt nach der Leibnitz'schen Schätzung ein gewisses Hinderniss einem Körper seine Kraft gänzlich, die ihm doch von eben derselben in eben derselben Richtung nach der Schätzung des Cartesius nur unendlich wenig zu vernichten vermag, d. i. bei der Schätzung nach dem Quadrat ist der Verlust der Kraft des bewegten Körpers, wenn die ganze Gewalt der summirten Hindernisse, die er überwunden hat, endlich ist, auch endlich, der Körper mag nun diese Hindernisse in so schiefer Bewegung überwältigt haben, als man wolle; hingegen bei der Schätzung nach den Geschwindigkeiten kann die gesammte Kraft der ausgeübten Wirkungen eines Körpers endlich seyn, und der Verlust der Kraft des Körpers dennoch unendlich klein, wenn nur der Winkel, in welchem er alle diese Hindernisse überwindet, unendlich klein ist.

---

* In meinem Exemplare, welches Kant selbst gebraucht hat, war von seiner Hand, mit der ihm in den Jahren 1750—70 eigenthümlichen festen Handschrift an den Rand geschrieben: *Haec sententia per cogitationes meas posteriores correcta est, sed salva nihilominus manent ea, quae inde deriventur.* Sch.

Dieser Unterschied ist erstaunlich. Es muss sich hiervon irgendwo in der Natur eine Wirkung zeigen, sie sey auch, wo sie wolle, und es wird sich der Mühe verlohnen, sie aufzusuchen. Denn die Folge derselben wird nicht allein diese seyn, dass man entscheiden könne, ob die Kraft eines Körpers in der Diagonallinie eines rechtwinkligen Parallelogramms der Summe der Seitenkräfte gleich sey oder nicht, sondern auch, ob die Schätzung des Herrn von Leibnitz oder die des Cartesius die wahre sey; denn die eine Frage ist mit der andern unzertrennlich verbunden.

§. 80.

Die lebendigen Kräfte werden durch einen neuen Fall widerlegt.

Die Bewegung eines Körpers in einer Cirkellinie um einen Mittelpunct, gegen den er durch seine Schwere gezogen wird (von welcher Art die Bewegungen der Planeten sind), ist der Fall, den wir suchen.

Lasst uns einen Körper annehmen, der einen hinlänglichen Centrifugalschwung erhalten hätte, um die Erde in einer Cirkellinie zu laufen. Lasst uns auch von allen Hindernissen ausser der Schwere abstrahiren, die seine Bewegung vermindern könnten; so ist gewiss, dass erstlich die Geschwindigkeit seiner Bewegung endlich seyn, hernach zweitens mit eben demselben Grade, in eben derselben Linie unvermindert ins Unendliche fortwähren werde. Diese zwei Lehnsätze setze ich zum Grunde, denn sie sind von beiden Parteien, der Leibnitz'schen sowohl als der Cartesius'schen, gebilligt. Ich setze ferner drittens zum Grunde, dass die Schwere in einen Körper, der sich frei bewegt, in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft hineinbringe, oder auch in demselben verzehre, wenn die beiden Kräfte, die, welche dem Körper beiwohnt, und die, womit die Schwere drückt, einander entgegen wirken. Nun ist der angenommene Körper, der um den gegebenen Mittelpunct in einem Cirkel läuft, dem Drucke der Schwere unaufhörlich ausgesetzt, und erleidet also durch die Summe aller unendlich kleinen Schwerdrückungen in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft, womit er gegen den Mittelpunct seiner Umwendung getrieben wird, *per Lemma* 3. Indessen hält der Körper, durch seine eigenthümliche Kraft, allen diesen auf ihn geschehenen Drückungen das Gleichgewicht, indem er sich immer in eben derselben Entfernung von dem Mittelpuncte erhält. Also hat in jedweder endlichen Zeit auch eine endliche Kraft in Ansehung der überwundenen Hindernisse der Schwere ausgeübt. Nun ist aus dem, was wir §. 79. ersehen haben, klar, dass, wenn ein Körper in schiefer Richtung eine gewisse Anzahl Hindernisse überwunden hat, die zusammen eine endliche Grösse der Kraft betragen, er hierbei zugleich (wenn man die **Leibnitz**'sche Schätzung zugiebt) an seiner ihm beiwohnenden Kraft einen Verlust von einer endlichen Grösse erleiden müsse. Folglich verliert der angenommene Körper in jedweder endlichen Zeit seines Cirkellaufes durch die Zurückhaltungen der Schwere eine endliche Kraft, und also in einer gewissen bestimmten Zeit seine ganze Kraft und Geschwindigkeit; denn die Geschwindigkeit, die er in seinem Kreislaufe besitzt, ist nur endlich. *Lemma* 1.

Er kann also entweder gar nicht in einem Cirkel laufen, es sey denn, dass er eine unendliche Geschwindigkeit habe, oder man muss zugeben, dass ein Körper durch die Summe aller schrägen Wirkungen hier unendlich viel mehr ausrichten könne, als er in geradem Anlaufe Kraft besitzt, und dass das **Leibnitz**'sche Kräftemaass, das dieses nicht zugiebt, falsch sey.

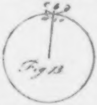
§. 81.

Erweis, dass ein in einem Cirkel laufender Körper gegen die Schwere eben so eine Wirkung ausübe, als wenn er gegen eine schiefe Fläche anliefe.

Weil der Gedanke, den wir hier ausgeführt haben, sehr fruchtbar von Folgen ist, so wollen wir alle kleine Schwierigkeiten um ihn wegräumen, und denselben so viel möglich ist, klar und eben machen.

Man muss **zuerst** deutlich begreifen lernen, dass die Kraft, die der bewegte Körper in der Cirkelbewegung anwendet, der Schwere das Gleichgewicht zu halten, eine schräge Wirkung ausübe, und mit dem Anlaufe eines Körpers gegen eine schiefe Fläche zu vergleichen sey, so wie wir es wirklich im vorigen Paragraphen gethan haben.

Man stelle sich zu diesem Endzwecke die unendlich kleinen Bogen, die der Körper in seiner Cirkelbewegung durchläuft, als so viel unendlich kleine gerade Linien vor, so wie man auch in der Mathematik gewöhnlich den Cirkel als ein Polygon von unendlich vielen Seiten ansieht.



Der Körper, der nun die unendlich kleine Linie *ab* durchgelaufen ist, würde, wenn ihm die Schwere kein Hinderniss entgegen setzte, die gerade Richtung dieser Bewegung fortsetzen, und in dem zweiten unendlich kleinen Zeittheile in *d* seyn. Allein durch den Widerstand der Schwere wird er genöthigt diese Richtung zu verlassen, und die unendlich kleine Linie *be* zu beschreiben. Dieses Hinderniss der Schwere hat ihm, *per resolutionem virium*, also die Seitenbewegung *ac* genommen, welche durch die Perpendikellinie *ac* ausgedrückt wird, die auf die, bis in *c* verlängerte Linie *be* gefällt worden. Es erleidet also der Körper durch das Hinderniss der Schwere im Puncte *b* eben denselben Widerstand, den er von einer Fläche *ce* würde erlitten haben, gegen die er, unter dem Winkel *abc*, angelaufen wäre; denn das Hinderniss, welches diese Fläche ihm entgegensetzt, wird, eben so wie hier, durch die kleine Perpendikellinie *ac* ausgedrückt. Also kann man die Kraft, die ein Körper in seiner Cirkelbewegung gegen die Schwere ausübt, welche ihn herunter zieht, mit dem Anlaufe desselben gegen schiefe Flächen ganz wohl vergleichen, und auch auf eben die Weise wie diese schätzen. W. Z. E.

§. 82.

Der kreislaufende Körper thut in jedweder endlichen Zeit gegen die Hindernisse der Schwere eine Wirkung einer endlichen Kraft.

Der dritte von den angenommenen Grundsätzen unseres Beweises im 80. §. scheint zweitens noch einiger Bestätigung zu bedürfen; zum Wenigsten kann man, wenn man mit solchen Gegnern zu thun hat, auch in Ansehung der augenscheinlichsten Wahrheiten nicht behutsam genug seyn, denn der Streit von den lebendigen Kräften hat uns hinlänglich überführt, wie viel die Parteilichkeit in Ansehung gewisser Meinungen gewaltiger und einnehmender seyn könne, als die nackte Stärke der Wahrheit, und wie weit sich die Freiheit des menschlichen Verstandes erstrecke, bei den augenscheinlichsten Wahrheiten annoch zu zweifeln, oder sein Urtheil aufzuschieben.

Ich könnte mich wegen des Satzes: dass die Schwere in einen Körper, der sich frei bewegt, in jedweder gegebenen endlichen Zeit auch eine endliche Kraft hinein bringe, auf den 32. §. berufen; allein derselbe hat an den Vertheidigern der lebendigen Kräfte schon seine Gegner, und es ist besser, sie mit ihren eigenen Waffen niederzuschlagen. Der angenommene Körper, der in seiner Kreisbewegung in einer endlichen Zeit den Bogen *af* durchgelaufen ist, empfängt die Drucke aller der Federn der Schwere, welchen er in dem ganzen endlichen Raume *af* unaufhörlich ausgesetzt ist. Nun bringen, selbst nach dem Geständnisse der Leibnitzianer, die, in einem gewissen endlichen Raume befindlichen Federn der schwermachenden Materie, die ihren Druck einem Körper durchgehends mittheilen, in denselben eine endliche Kraft: *ergo* etc.

§. 83.

Der Schluss.

Demnach besteht die in zertheilter Bewegung ausgeübte Kraft, wenn sie dem Quadrate der Seiten des rechtwinkligen Parellelogramms proportional geschätzt wird, sogar nicht mit den allerbekanntesten Gesetzen der Kreisbewegung der Körper, und mit den Centralkräften, die sie verüben. Es sind also die Seitenkräfte in jedweder zusammengesetzten Bewegung nicht, so wie die Leibnitz'sche Schätzung es erfordert, in der Proportion der Quadrate von ihren Geschwindigkeiten, und eben daher ist der Schluss auch allgemein: dass die Schätzung nach dem Quadrat gänzlich irre; denn eine jede Bewegung kann als zusammengesetzt angesehen werden, wie aus den ersten Grundlehren der Mechanik bekannt ist.

§. 84.

Wie die Cartesius'sche Schätzung dieser Schwierigkeit abhelfe.

Es ist noch nöthig anzumerken, wie vortrefflich die Cartesius'sche Kräfteschätzung der Schwierigkeit abhilft, unter der die Leibnitz'sche erliegt, wie wir jetzt ersehen haben.

Es ist aus der Mathematik bekannt, dass die kleine Linie *ac* (siehe Fig. 13. S. 111.), die dem *Sinus versus bi*, des unendlich kleinen Bogens *ab*, parallel und gleich ist, ein unendlich kleines vom zweiten Grade sey, und also unendliche Mal kleiner als die unendlich kleine Linie *ab*. Nun ist aber *ac* der *Sinus* des Winkels, womit der Körper allenthalben in seiner Kreisbewegung dem Drucke der Schwere entgegen wirkt, und *ab*, als ein unendlich kleiner Theil der absoluten Bewegung des Körpers selber, ist der *Sinus totus* desselben. Es ist aber aus dem vorher erwiesenen §. 79. bekannt, dass, wenn ein Körper in schiefer Bewegung dergestalt gegen ein gewisses Hinderniss wirkt, dass der *Sinus* des Einfallswinkels, in Ansehung des *Sinus totus*, durchgehends unendlich klein ist, die durch die Hindernisse verlorne Kraft gegen die gesammte Gewalt aller überwundenen Hindernisse bei der Cartesius'schen Schätzung unendlich klein sey. Also verliert der Körper in seinem

Cirkellaufe durch die Drucke der Schwere nicht eher eine endliche Kraft, als bis er in der ganzen Summe aller der Zurückhaltungen der Schwere eine Kraft, die unendlich gross ist, überwunden hat. Nun beträgt aber die Summe aller Schwerdrückungen eine endliche Zeit hindurch nur eine endliche Kraft, §. 80. *Lemma* 3, und folglich nicht eher eine unendliche Kraft als nach einer unendlichen Zeit: also verliert der Körper, der um einen Mittelpunct, gegen welchen er durch seine Schwere gezogen wird, in einem Cirkel läuft, durch die Hindernisse der Schwere nur in einer unendlichen Zeit eine endliche Kraft, und folglich in jedweder endlichen Zeit unendlich wenig. Hingegen würde der Verlust bei der Leibnitz'schen Schätzung in eben diesen Umständen in jeder endlichen Zeit etwas Endliches betragen, §. 80. Folglich ist die Cartesius'sche Schätzung in diesem Falle der Schwierigkeit nicht unterworfen, welcher die Leibnitz'sche, wie wir gesehen haben, alle Mal ausgesetzt ist.

§. 85.

Noch ein neuer Widerspruch, welchem die lebendigen Kräfte hier ausgesetzt sind.

Der Einwurf, den wir jetzt den lebendigen Kräften gemacht haben, entdeckt zugleich eine seltsame Art des Widerspruchs in der Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat. Denn Jedermann ist darin einig, dass die nach dem *Rectangulum*, der in sich selbst multiplicirten Geschwindigkeit, geschätzte Kraft unendlich mehr Gewalt haben müsse, als diejenige, die nur durch das schlechte Maass der Geschwindigkeit ausgedrückt wird, und dass sie in Ansehung dieser letztern Dasjenige sey, was die Fläche gegen die Linie ist. Allein hier zeigt sich gerade das Gegentheil, nämlich: dass in dem Falle, den wir gesehen haben, da beide Arten von Kraft in ganz gleiche Umstände zu wirken gesetzt werden, die Leibnitz'sche unendlich weniger vermöge, als die Cartesius'sche, und durch unendlich weniger Hindernisse verzehrt werde, als diese, welches ein Widerspruch ist, der nicht grösser kann gedacht werden.

§. 86.

Widerlegung des Bernoulli'schen Falles von der Spannung 4 gleicher Federn.

Die Zerstörung des allgemeinen Grundsatzes von der in zusammengesetzter Bewegung befindlichen gleichen Grösse der Kraft mit der einfachen, wirft zugleich viele Fälle mehr über den Haufen, die die Verfechter der lebendigen Kräfte auf eben diesem Grunde erbaut haben.

Der **Bernoulli**'sche Fall, den Herr **von Wolf** in seiner Mechanik anführt, ist einer von den ansehnlichsten unter denselben. Er nimmt 4 Federn an, die alle gleiche Kraft nöthig haben gespannt zu werden. Er lässt ferner einen Körper mit 2 Graden Geschwindigkeit unter einem Winkel von 30 Graden, dessen *Sinus* wie 1 ist, gegen die erste, hernach mit dem Überreste der Bewegung, unter einem Winkel, dessen *Sinus* gleichfalls wie 1 ist, gegen die zweite, und so auch gegen die dritte, und endlich gegen die vierte Feder perpendicular anlaufen. Eine jedwede von diesen Federn nun spannt dieser Körper; er übt also mit 2 Graden Geschwindigkeit 4 Grade Kraft aus, folglich hat er sie gehabt, denn sonst hätte er sie nicht ausüben können. Daher ist die Kraft dieses Körpers nicht wie seine Geschwindigkeit 2, sondern wie das Quadrat derselben.

Ich verlange es nicht zu behaupten, dass der Körper mit 2 Graden Geschwindigkeit, unter keinerlei Umständen 4 Grade Kraft ausüben könne. Allein er kann sie nur in schiefem Anlaufe ausüben, und es ist genug, dass wir bewiesen haben, seine Kraft sey in geradem Anlauf doch jederzeit nur wie 2, und in schräger Bewegung allemal grösser als in der perpendicularen. Jedermann schätzt aber die Kraft eines Körpers nach der Gewalt, die in senkrechtem Stosse in ihm anzutreffen ist. Also ist in derjenigen Art der Wirkung, die ohne Zweideutigkeit ist, darin alle Gegner zusammenstimmen, dass sie das wahre Maass der Kraft sey, der Vortheil auf der Seite des Cartesius gegen die Partei der lebendigen Kräfte.

§. 87.

Des Herrn von Mairan Einwendung gegen den Herrmann'schen Fall.

Es gründet sich endlich auf die Zusammensetzung der Bewegung noch ein Fall, den man wohl den Achilles unserer Gegner nennen könnte.

Er besteht hierin: ein Körper *A*, der 1 zur Masse, und 2 zur Geschwindigkeit hat, stösst auf einmal unter einem Winkel von 60 Graden zwei Körper *B* und *B*, die jeder zur Masse 2 haben. Hier bleibt der stossende Körper *A* nach dem Stosse in Ruhe, und die Körper *B* und *B* bewegen sich jeder mit einem Grade Geschwindigkeit, folglich beide zusammengenommen mit 4 Graden Kraft.

Der Herr von Mairan hat sehr wohl wahrgenommen, wie seltsam und paradox es herauskomme, dass ein besonderer und nur auf gewisse Umstände eingeschränkter Fall eine neue Kräfteschätzung beweisen sollte, die sich doch, wenn sie wahr wäre, ohne Unterschied bei allen und jeden Umständen hervorthun müsste. Die Leibnitzianer sind jederzeit so kühn zu verlangen, dass, wenn ein Körper 4 Grade Kraft ausübt, es sey auch in welcher Art es wolle, man allemal sicher sagen könne, er werde eben dieselbe Kraft auch in senkrechter Richtung ausüben; allein in diesem gegenwärtigen Falle ist es augenscheinlich, dass Alles auf eine bestimmte Anzahl der Elemente, welche bewegt werden sollen, und auf eine bestimmte Lage derselben gegen den stossenden Körper ankomme, dass folglich die Sache sich ganz anders verhalten werde, wenn diese Bestimmungen geändert würden, mithin dass man sich sehr betrüge, wenn man so schliesst: der Körper hat in diesen Umständen diese oder jene Kraft verübt, also muss er (geradezu ohne alle Einschränkung zu reden) auch diese oder jene Kraft haben, und sie, wenn man will, auch in senkrechter Wirkung heraus lassen.

Ich habe mich jetzt nur bemühen wollen, den Sinn des Gedankens des Herrn **von Mairan** auszudrücken, welchen er in seiner Antwort auf die Einwürfe, die ihm die Frau **von Chastelet** in ihrer Naturlehre gemacht hatte, dem **Herrmann**'schen Falle entgegen setzte. Allein mich dünkt, die ganze Sache könne viel leichter und überzeugender, vermittelst Desjenigen, was wir bis daher in Ansehung der Zusammensetzung und Zertheilung der Kräfte angemerkt haben, abgethan werden, und sie sey auch grösstentheils hierdurch schon abgethan; weswegen ich glaube, der Leser dieser Blätter werde mich leicht durch Herbeiziehung Dessen, was ich hierbei erinnert habe, einer ferneren Weitläufigkeit überheben.

§. 88.

Nutzbarkeit der Methode des Herrn von Mairan.

Der Herr **von Mairan** ist der einzige unter den Vertheidigern des **Cartesius**, der über die Wahl der Gründe, worauf die Leibnitzianer eine neue Kräfteschätzung bauen wollen, einige Betrachtungen angestellt hat; allein er hat es auch nur in dem einzigen Falle gethan, den wir im vorigen Paragraphen angezogen haben. Diese Gattung der Untersuchung scheint von nicht grosser Erheblichkeit zu seyn, wenn man sie obenhin ansieht, allein sie ist in der That von ganz vortrefflichem Nutzen, so wie irgend nur eine Methode in der Kunst zu denken seyn mag.

Man muss eine Methode haben, vermittelst welcher man in jedwedem Falle, durch eine allgemeine Erwägung der Grundsätze, worauf eine gewisse Meinung erbaut worden, und durch die Vergleichung derselben mit der Folgerung, die aus denselben gezogen wird, abnehmen kann, ob auch die Natur der Vordersätze Alles in sich fasse, was in Ansehung der hieraus geschlossenen Lehren erfordert wird. Dieses geschicht, wenn man die Bestimmungen, die der Natur des Schlusssatzes anhängen, genau bemerkt, und wohl darauf Acht hat, ob man auch in der Construction des Beweises solche Grundsätze gewählt habe, die auf die besonderen Bestimmungen eingeschränkt sind, welche in der Conclusion stecken. Wenn man dieses nicht so befindet, so darf man nur sicher glauben, dass diese Schlüsse, die auf eine solche Art mangelhaft sind, nichts beweisen, ob man gleich noch nicht entdecken kann, worin der Fehler eigentlich liege, und wenn dieses gleich niemals bekannt würde. Also habe ich z. B. aus der allgemeinen Erwägung der Bewegung elastischer Körper geschlossen, dass die Phänomena, die sich durch ihren Zusammenstoss hervorthun, unmöglich eine neue Kräfteschätzung, die von der Cartesius'schen verschieden ist, beweisen könnten. Denn ich erinnerte mich, dass ja alle diese Phänomena von den Mechanikern aus der einzigen Quelle des Products der Masse in die Geschwindigkeit, zusammt der Elasticität aufgelöst werden, wovon man den Leibnitzianern hundert Proben aufzeigen kann, die alle die grössesten Geometer zu Urhebern haben, und welche man sie selber unzählige Male durch ihren eigenen Beifall bestätigen sieht. Also, schloss ich, kann Dasjenige, was blos durch die, nach dem schlechten Maasse der Geschwindigkeit, geschätzte Kraft hergebracht worden, auch von keiner andern Schätzung, als nur von der, nach der Geschwindigkeit, ein Beweisthum abgeben. Ich wusste damals noch nicht, wo eigentlich der Fehler in den Schlüssen der Leibnitzianer über den Zusammenstoss elastischer Körper zu suchen sey, allein, nachdem ich auf die angezeigte Art überführt worden, es müsse irgendwo in denselben ein Fehlschluss stecken, er sey auch so verborgen, wie er wolle, so wandte ich alle Aufmerksamkeit an, ihn aufzusuchen, und mich dünkt, dass ich ihn an mehr als einem Orte angetroffen habe.

Diese Methode ist die Hauptquelle dieser ganzen Abhandlung.

Mit einem Worte: diese ganze Abhandlung ist einzig und allein ein Geschöpf von dieser Methode zu denken. Ich will es aufrichtig gestehen: ich habe alle diejenigen Beweise für die lebendigen Kräfte, deren Schwäche ich jetzt vollkommen zu begreifen glaube, anfänglich als so viel geometrische Demonstrationen angesehen, in denen ich nicht den geringsten Fehler vermuthete und auch vielleicht nie einen einzigen gefunden hätte, wenn die allgemeine Erwägung der Bedingungen, unter welchen die Schätzung des Herrn von Leibnitz festgesetzt wird, meiner Betrachtung nicht einen ganz andern Schwung ertheilt hätte. Ich sah, dass die Wirklichkeit der Bewegung die Bedingung dieses Kräftemasses sey, und dass sie die eigentliche Ursache ausmache, weswegen man die Kraft des bewegten Körpers nicht so wie die Kraft des zur Bewegung strebenden schätzen solle. Allein als ich die Natur dieser Bedingung erwogen, begriff ich leicht, dass, da man sie mit der Bedingung der todten Kraft unter einerlei Geschlecht setzen kann, und sie sich von ihr nur durch die Grösse unterscheidet, sie unmöglich eine Folgerung haben könne, die von der Folgerung der Bedingungen einer todten Kraft *toto genere* unterschieden ist, und auch eben so unendlich sehr von dieser unterschieden bleibt, wenn gleich die Bedingung, die eine Ursache dieser Folgerung ist, der andern Bedingung so nahe gesetzt wird, dass sie sich schon beinahe mit ihr vermengt. Also sah ich mit einer Gewissheit, die der geometrischen gar nicht weicht, ein, dass die Wirklichkeit der Bewegung kein hinlänglicher Grund seyn könne, zu schliessen, dass die Kräfte der Körper in diesem Zustande wie das Quadrat ihrer Geschwindigkeit seyn müssten, da sie bei einer unendlich kurz gedauerten Bewegung, oder, welches einerlei ist, bei der blossen Bestrebung zu derselben, nichts als die Geschwindigkeit zum Maasse haben. Ich schloss hieraus: wenn die Mathematik die Wirklichkeit der Bewegung als den Grund der Schätzung nach dem Quadrat für sich hat, und sonst nichts, so müssen ihre Schlüsse sehr hinken. Mit diesem gegründeten Misstrauen in Ansehung aller **Leibnitz**'schen Beweise bewaffnet, griff ich die Schlüsse der Vertheidiger dieser Schätzung an, um, ausser dem, dass ich nunmehr wusste, es müssten in denselben Fehler vorhanden seyn, auch zu wissen, worin sie bestehen. Ich bilde mir ein, mein Vorhaben sey mir nicht gänzlich fehl geschlagen.

§. 89.

Der Mangel dieser Methode ist eine Ursache mit gewesen, woher gewisse offenbare Irrthümer sehr lange sind verborgen geblieben.

Wenn man sich jederzeit dieser Art zu denken beflissen hätte, so hätte man sich in der Philosophie viel Irrthümer ersparen können, zum Wenigsten wäre es ein Mittel gewesen, sich aus denselben viel zeitiger heraus zu reissen. Ich unterstehe mich gar zu sagen, dass die Tyrannei der Irrthümer über den menschlichen Verstand, die zuweilen ganze Jahrhunderte hindurch gewährt hat, vornämlich von dem Mangel dieser Methode, oder anderer, die mit derselben eine Verwandtschaft haben, hergerührt hat, und dass man sich also dieser nunmehr vor andern zu befleissigen habe, um jenem Übel ins Künftige vorzubeugen. Wir wollen dieses beweisen.

Wenn man vermittelst gewisser Schlüsse, die irgendwo einen Fehler versteckt halten, der sehr scheinbar ist, eine gewisse Meinung erwiesen zu haben glaubt, und man hat hernach kein anderes Mittel, die Ungültigkeit des Beweises gewahr zu werden, als nur so, dass sich zuerst der Fehler entdecke, der in demselben verborgen liegt, und dass man also vorher wissen müsse, was es für ein Fehler sey, der den Beweis verwerflich macht, ehe man sagen kann, dass einer in demselben befindlich sey, wenn man, sage ich, keine andere Methode als diese hat, so behaupte ich, der Irrthum werde ungemein lange unentdeckt bleiben, und der Beweis werde unzählige Male betrügen, ehe der Betrug offenbar wird. Die Ursache hiervon ist folgende. Ich setze voraus, dass wenn die in einem Beweise vorkommenden Sätze und Schlüsse vollkommen scheinbar sind, und das Ansehen der allerbekanntesten Wahrheiten an sich haben, so werde der Verstand demselben Beifall geben, und sich in keine mühsame und langwierige Aufsuchung eines Fehlers in demselben einlassen, denn alsdann gilt der Beweis, in Ansehung der Überzeugung, die dem Verstande daher entsteht, eben so viel, wie einer, der eine geometrische Schärfe und Richtigkeit hat, und der Fehler, der unter den Schlüssen versteckt liegt, thut, weil er nicht wahrgenommen wird, eben so wenig Wirkung zu der Verminderung des Beifalls, als wenn er in dem Beweise gar nicht anzutreffen wäre. Also müsste der Verstand entweder niemals einem Beweise Beifall geben, oder er muss es in diesem thun, wo er nichts erblickt, was einem Fehler ähnlich sieht, d. i. wo er keinen vermuthet, wenn gleich einer in ihm verborgen wäre. In einem solchen Falle also wird er niemals eine besondere Bestrebung zu Aufsuchung eines Fehlers anwenden, weil er keinen Bewegungsgrund dazu hat; folglich wird derselbe sich nicht anders, als vermittelst eines glücklichen Zufalls, hervorfinden, er wird also gemeiniglich sehr lange verborgen bleiben, ehe er entdeckt wird, denn dieser glückliche Zufall kann viele Jahre, ja oftmals ganze Jahrhunderte ausbleiben. Dies ist beinahe der vornehmste Ursprung der Irrthümer, die zur Schande des menschlichen Verstandes viele Zeiten hindurch fortgewährt haben, und die hernach eine sehr leichte Betrachtung aufgedeckt hat. Denn der Fehler, der irgendwo in einem Beweise steckt, sieht dem ersten Anblicke nach einer bekannten Wahrheit ähnlich, also wird der Beweis als vollkommen scharf angesehen, man vermuthet mithin keinen Fehler in demselben, man sucht ihn also auch nicht, und daher findet man ihn nicht anders als zufälliger Weise.

Wie das Mittel beschaffen seyn muss, wodurch man der Langwierigkeit der Irrthümer vorbeugt.

Hieraus lässt sich leicht abnehmen, worin das Geheimniss werde zu suchen seyn, das dieser Schwierigkeit vorbeugt, und welches uns die Entdeckung der Irrthümer, die man begangen hat, erleichtert. Wir müssen die Kunst besitzen, aus den Vordersätzen zu errathen und zu muthmaassen, ob ein, auf gewisse Weise eingerichteter Beweis in Ansehung der Folgerung auch werde hinlängliche und vollständige Grundsätze in sich halten. Auf diese Art werden wir abnehmen, ob in ihm ein Fehler befindlich seyn müsse, wenn wir ihn gleich nirgends erblicken, wir werden aber alsdann bewogen werden, ihn zu suchen, denn wir haben eine hinlängliche Ursache, ihn zu vermuthen. Also wird dieses ein Wall gegen die gefährliche Bereitwilligkeit des Beifalls seyn, der ohne diesen Bewegungsgrund alle die Thätigkeit des Verstandes von der Untersuchung eines Gegenstandes abwenden würde, in dem er gar keine Ursache findet einen Zweifel und Misstrauen zu setzen. Diese Methode hat uns in den Paragraphen 25, 40, 62, 65, 68 geholfen, und sie wird uns noch ferner gute Dienste leisten.

§. 90.

Es würde eine Betrachtung von nicht geringem Nutzen seyn, wenn man diese Methode etwas deutlicher aus einander setzen, und die Regeln ihrer Anwendung zeigen wollte, allein diese Art der Untersuchung gehört nicht unter die Gerichtsbarkeit der Mathematik, welcher doch eigentlich diese Abhandlung gänzlich eigen seyn sollte. Wir wollen aber annoch eine Probe ihres Nutzens, in der Widerlegung der Schlüsse, die zum Vortheil der lebendigen Kräfte aus der Zusammensetzung der Bewegungen entlehnt werden, darlegen.

In der Zusammensetzung der todten Drucke, z. B. der Gewichte, die nach schrägen Richtungen einen Knoten ziehen, werden, wenn diese Richtungen einen rechten Winkel einschliessen, die Anfangsgeschwindigkeiten derselben auch durch Linien ausgedrückt, welche Seiten eines rechtwinkligen Parallelogramms sind, und der hieraus entspringende Druck wird durch die Diagonallinie vorgestellt. Obgleich nun hier ebenfalls das Quadrat der Diagonallinie der Summe der Quadrate der Seiten gleich ist, so folgt doch hieraus keineswegs, dass sich die zusammengesetzte Kraft zu einer von den einfachen, wie das Quadrat der Linien, die die Anfangsgeschwindigkeiten ausdrücken, verhalten werde, sondern alle Welt ist darin einig, dass dessen ungeachtet die Kräfte in diesem Falle dennoch nur in schlechter Proportion der Geschwindigkeiten stehen. Man nehme nun auch die Zusammensetzung der wirklichen Bewegungen, so wie man sie durch die Mathematik vorstellt, und vergleiche sie hiermit. Die Linien, welche die Seiten und die Diagonale des Parallelogramms ausmachen, sind nicht anders, als die Geschwindigkeiten nach diesen Richtungen, eben so, wie es in dem Falle der Zusammensetzung todter Drucke beschaffen ist. Die Diagonallinie hat eben das Verhältniss gegen die Seiten, als sie dort hat, und der Winkel ist auch derselbe. Also ist nichts von den Bestimmungen, die in die mathematische Vorstellung der zusammengesetzten wirklichen Bewegungen hineinlaufen, von den unterschieden, unter denen man sich in eben derselben Wissenschaft die Zusammensätze der todten Drucke vorstellt. Da also aus diesen keine Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat der Geschwindigkeit herfliesst, so wird sie aus jenen auch nicht können hergefolgert werden; denn es sind eben dieselben Grundbegriffe, mithin haben sie auch einerlei Folgerungen. Man wird noch einwenden, dass ja ein offenbarer Unterschied unter denselben anzutreffen sey, weil man voraussetzt, dass die eine von denselben eine Zusammensetzung wirklicher Bewegungen, die andere aber nur eine Zusammensetzung todter Drucke sey. Allein diese Voraussetzung ist eitel und vergeblich. Sie kommt nicht mit in den Plan der Grundbegriffe, die das Theorem ausmachen; denn die Mathematik drückt die Wirklichkeit der Bewegung nicht aus. Die Linien, die der Vorwurf der Betrachtung sind, sind nur Vorstellungen von dem Verhältniss der Geschwindigkeiten. Also ist die Einschränkung von der Wirklichkeit der Bewegung hier nur ein todter und müssiger Begriff, der nur nebenbei gedacht wird, und aus dem in der mathematischen Betrachtung nichts hergefolgert wird. Hieraus fliesst, dass aus dieser Art der Untersuchung der zusammengesetzten Bewegungen nichts Vortheilhaftes für die lebendigen Kräfte könne geschlossen werden, sondern dass es etwa untermengte philosophische Schlussreden seyn müssen, wovon aber jetzt nicht die Rede ist. Auf diese Weise haben wir durch Hülfe unserer angerühmten Methode jetzt begriffen, dass die mathematischen Beweise für die lebendigen Kräfte aus der Zusammensetzung der Bewegungen falsch und voller Fehler seyn müssen, wir wissen aber noch nicht, was es für Fehler sind, allein wir haben doch eine gegründete Muthmaassung, oder vielmehr eine gewisse Überzeugung, dass sie unfehlbar darin seyn werden. Also dürfen wir uns die Mühe nicht verdriessen lassen, sie mit Ernst aufzusuchen. Ich habe meine Leser dieser Mühe überhoben, denn mich dünkt, dass ich diese Fehler gefunden und in den kurz vorhergehenden Paragraphen angezeigt habe.

§. 91.

Die Unterscheidungen des Herrn Bülfinger, womit er dem Einwurfe des Herrn von Mairan entgehen will, werden vermittelst dieser Methode abgethan.

Unsere Methode ist endlich noch ein Schwert gegen alle die Knoten der Spitzfindigkeiten und Unterscheidungen, womit Herr **Bülfinger** seine Schlüsse, die wir bis daher widerlegt haben, gegen einen Einwurf, den ihn seine Gegner machen können, hat verwahren wollen. Es ist ein grosser Vortheil für uns, dass wir denselben abhauen können, da es sonst sehr mühsam seyn würde, ihn aufzulösen.

Herr **Bülfinger** hat sehr wohl bemerkt, dass man ihm einwenden würde, seine Beweise, wenn sie richtig wären, müssten eben Dasselbe auch für die Zusammensetzung todter Drucke beweisen. Er hat sich aber von dieser Seite durch ein Bollwerk von verwickelten metaphysischen Unterscheidungen, wie er sie zu machen weiss, befestigt. Er bemerkt: die Wirkung der todten Kraft müsse durch das Product der Intensität in den Weg, den sie nimmt, geschätzt werden, dieses aber werde durch das Quadrat dieser Linie ausgedrückt; also könne man den Cartesianern zwar gestehen, dass die Wirkungen in der Zusammensetzung todter Drucke gleich seyen, allein hieraus folgt noch nicht, dass die Kräfte deswegen auch gleich seyn müssten. Er setzt hinzu: *in motibus isochronis solum actiones sunt ut vires; non in nisu mortuo.* Eine metaphysische Untersuchung thut in einem mathematischen Streite eine sonderbare Wirkung. Der Mathematikkundige glaubt, dass er sich auf diese Spitzfindigkeiten nicht verstehe, und wenn er sie gleich nicht aufzulösen vermögend ist, so ist es doch weit entfernt, dass er sich durch dieselben sollte irre machen lassen. Er geht an dem Leitfaden der Geometrie fort, und alle anderen Wege sind ihm verdächtig. Die Geometer haben sich in Ansehung der Ausflüchte des Herrn Bülfinger eben so aufgeführt. Es hat sich noch Niemand mit ihm, so viel ich weiss, auf diese Waffen eingelassen. Man hat sich diese Mühe mit gutem Vorbedachte erspart, denn eine metaphysische Untersuchung, insbesondere eine, die so verwickelt und zusammengesetzt ist, verstattet nach allen Seiten noch immer unzählige Schlupfwinkel, wohin der eine von den Gegnern sich retten kann, ohne dass ihn der andere zu verfolgen, oder hervorzuziehen, im Stande ist. Wir haben sehr wohl gethan, dass wir die Schlüsse des Herrn Bülfinger gleich anfangs von derjenigen Seite angegriffen haben, wo, nach seinem eigenen Geständniss, die Mathematik allein den Ausspruch thut. Allein vermittelst unserer Methode sind wir, wie ich schon gesagt habe, auch über diese Unterscheidungen Meister, wenn sie sich gleich hinter noch so undurchdringliche Decken der Dunkelheit verborgen haben.

Unsere Methode beugt den Unterscheidungen des Herrn Bülfinger vor.

Es ist hier vornämlich die Frage: ob die Unterscheidungen des Herrn Bülfinger den mathematischen Beweis, den er aus dem Verhältniss der Diagonallinie gegen die Seitenlinie, in der Zusammensetzung wirklicher Bewegungen, für die lebendigen Kräfte genommen hat, geltend machen können, oder ob dieser mathematische Beweis alles dessen ungeachtet, dennoch keine Schutzwehr der neuen Schätzung abgeben kann. Dies ist eigentlich der Punct, warum gestritten wird; denn wenn das Gebäude des Herrn Bülfinger nur auf metaphysischen Grundsätzen beruht, und nicht durch die mathematischen Begriffe von der Zusammensetzung der Bewegungen unterstützt wird, so entschuldigt uns schon die Absicht dieses Hauptstückes, wenn wir uns in die Untersuchung desselben nicht einlassen. Es wird aber das Verhältniss der Diagonalgeschwindigkeit gegen die Seitengeschwindigkeiten in der Zusammensetzung wirklicher

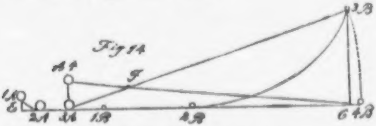
Bewegungen aus einem und eben demselben Grunde erwiesen, woraus man dieses Verhältniss ebenfalls in der Zusammensetzung todter Drucke herleitet. Es ist also wahr, wenn gleich in den zusammengesetzten wirklichen Bewegungen keine anderen Eigenschaften und Bestimmungen anzutreffen sind, als die sich bei den todten Drucken befinden, weil es hinlänglich bewiesen werden kann, ohne dass man etwas Anderes hierzu nöthig hat, als das, was man auch bei den todten Drucken, die zusammengesetzt werden, voraussetzen muss. Es kann also aus dem Verhältnisse der Diagonalgeschwindigkeit bei wirklichen Bewegungen nicht geschlossen werden, dass die zusammengesetzten Kräfte von anderer Natur und Schätzungsart seyn müssen, als die todten Drucke; denn eben dasselbe Verhältniss hat dennoch statt, wenn gleich die Natur der zusammengesetzten Kräfte von den todten Drucken gar nicht unterschieden ist, weil man keine andern Gründe braucht, um sie zu beweisen, als diejenigen, die man auch hier nöthig haben würde. Es ist also vergeblich, dass sich Herr **Bülfinger** derselben bedienen will, um hieraus zu schliessen, dass die Kräfte nicht in Proportion der Geschwindigkeiten, sondern ihrer Quadrate stehen.

Demnach können die metaphysischen Unterscheidungen, deren sich dieser Philosoph bedient hat, zwar vielleicht Etwas darbieten, woraus eine fortgesetzte philosophische Erwägung einige Gründe zum Vortheile der lebendigen Kraft ziehen würde; allein zur Emporhaltung desjenigen mathematischen Beweises, von dem wir reden, sind sie nicht hinlänglich, weil er schon seiner Natur nach dasjenige unbestimmt lässt, was zu der Regel, die man daraus ziehen will, erfordert wird.

§. 92.

Ein besonderer zusammengesetzter Fall des Herrn von Leibnitz.

Nach allen diesen unterschiedenen Gattungen der Beweise, deren Unrichtigkeit wir den Vertheidigern der lebendigen Kräfte gezeigt haben, komme ich endlich auf denjenigen, der den Herrn von Leibnitz, den Vater der lebendigen Kräfte, selbst zum Urheber hat, und auch das Merkmal seiner Scharfsinnigkeit bei sich führt. Er hat ihn bei der Gelegenheit, da er die Einwürfe des Abtes Catelan auflöste, in den *Actis Eruditorum (Acta* 1690) der Welt zuerst dargestellt. Er hat sich auch hernach jederzeit, wenn er seiner Kräfteschätzung ein Licht geben wollen, auf denselben insbesondere berufen. Also werden wir ihn, als eine Hauptstütze der lebendigen Kräfte, anzusehen und wegzuräumen haben.



Eine Kugel *A* von vierfacher Masse falle auf der schiefen und gebogenen Fläche, deren Höhe 1 *AE* wie 1 ist, aus 1 *A* in 2 *A*, und setze auf der Horizontalfläche *EC* ihre Bewegung, mit dem Grade Geschwindigkeit, den sie durch den Fall erlangt hat, und der wie 1 ist, fort. Man setze ferner, dass sie alle Kraft, welche sie hat, in eine Kugel *B* von einfacher Masse übertrage, und nach diesem selbst im Puncte 3 *A* ruhe. Was wird nun die Kugel *B*, die 1 zur Masse hat, von der Kugel *A*, die vier Mal mehr Masse und einen einfachen Grad der Geschwindigkeit hat, für eine Geschwindigkeit erhalten sollen, wenn ihre Kraft hierdurch der Kraft, die der Körper *A* hatte, gleich werden soll? Die Cartesianer sagen: ihre Geschwindigkeit werde vierfach seyn müssen. Es laufe also der Körper *B* mit 4 Graden Geschwindigkeit auf der Horizontalfläche aus 1 *B* in 2 *B*, und nachdem er daselbst die schiefe und gebogene Fläche 2 *B* 3 *B* angetroffen, bewege er sich dieselbe hinauf, und erreiche mithin auf derselben, durch die ihm beiwohnende Geschwindigkeit, den Punct 3 *B*, dessen Perpendicularhöhe 3 *BC* wie 16 ist. Man nehme ferner die inclinirte Schnellwaage 3 *A* 3 *B* an, die sich an dem Puncte *F* bewegt, und deren ein Arm *F* 3 *B* vier Mal und etwas Weniges darüber länger ist, als der andere Waagebalken 3 *AF*, die aber einander dennoch das Gleichgewicht halten. Wenn nun der Körper *B* den Punct 3 *B* erreicht und daselbst den Arm der Waage betritt, so ist klar, dass, weil der Balken *F* 3 *B*, in Ansehung des andern 3 *AF*, etwas grösser ist, als die Masse des Körpers 3 *A*, in Vergleichung mit der Masse der Kugel 3 *B*, so werde das Gleichgewicht gehoben seyn und der Körper 3 *B* aus 3 *B* in 4 *B* heruntersinken, zugleich aber die Kugel 3 *A* aus 3 *A* in 4 *A* sich erheben. Es ist aber die Höhe 4 *A* 3 *A* beinahe das vierte Theil der Höhe 3 *BC*, mithin wie 4: also hat der Körper *B* die Kugel *A* auf diese Weise zu einer beinahe vierfachen Höhe erhoben. Es kann nun durch ein leichtes mechanisches Kunststück gemacht werden, dass die Kugel 4 *A* aus 4 *A* in 1 *A* wieder zurück gehe, und mit der, durch seinen Zurückfall erlangten Kraft gewisse mechanische Wirkungen ausübe, hernach aber nochmals aus dem Puncte 1 *A* die schiefe Fläche 1 *A* 2 *A* herablaufe und Alles in den vorigen Zustand setze, auch der Kugel *B*, welche durch eine unmerklich kleine Neigung der Fläche 2 *B* 4 *B* wieder in dem Puncte 1 *B* seyn kann, alle seine Kraft, wie vorher, übertrage, und Alles noch einmal bewerkstellige. Der Herr von Leibnitz fährt fort zu schliessen, also folgt aus der Kräfteschätzung des Cartesius, dass ein Körper, wenn man sich seiner Kraft nur wohl bedient, ins Unendliche immer mehr und mehr Wirkungen verüben, Maschinen treiben, Federn spannen und Hindernisse überwinden könne, ohne dass seinem Vermögen etwas entgehe, eben dieses ohne Aufhören noch ferner zu verüben; dass also die Wirkung grösser seyn könne, als ihre Ursache, und dass die immerwährende Bewegung, die alle Mechaniker für ungereimt halten, möglich sey.

§. 93.

Der Punct des Fehlschlusses in diesem Beweise.

Dieser Beweis ist der einzige unter allen Vertheidigungen der lebendigen Kräfte; dessen Scheinbarkeit die Übereilung entschuldigen könnte, welche die **Leibnitzianer** in Ansehung der Schutzgründe ihrer Schätzung bewiesen haben. Herr **Bernoulli**, Herr **Herrmann** und Herr **Wolf** haben nichts gesagt, was demselben an Erfindung und scheinbarer Stärke gleich käme. Ein so grosser Mann, als Herr von **Leibnitz** war, konnte nicht irren, ohne dass ihm sogar derjenige Gedanke rühmlich seyn musste, der ihn zum Irrthum verleitete. Wir wollen in Ansehung dieses Beweises Dasjenige sagen, was **Hektor** beim Virgil von sich rühmt:

- - - - - Si Pergama dextra
defendi possent, etiam hac defensa fuissent.
Virg. Aeneid.

Ich will mein Urtheil über denselben kurz fassen. Der Herr von **Leibnitz** hätte nicht sagen sollen: dass der Zurückfall der Kugel A, nachdem sie vermittelst der Schnellwaage zu der vierfachen Höhe 4 A 3 A erhoben worden, und aus 3 A auf die schiefe Fläche 1 A wieder zurückkehrt, vorher aber mechanische Kräfte ausübt, eine Wirkung der auf die Kugel B übertragenen Kraft sey, so sehr dieselbe es auch scheint zu seyn. Diese ausgeübte mechanische Kraft ist, wie wir bald sehen werden, zwar der nachfolgende Zustand in der Maschine, der vermittelst der in *B* übertretenen Kraft veranlasst worden; allein sie ist dennoch keine Wirkung dieser Kraft. Wir müssen die Vermengung dieser zwei Bedeutungen sehr sorgfältig vermeiden, denn hier ist der rechte Punct des Fehlschlusses, worauf aller Schein, der sich in dem Leibnitz'schen Beweise hervorthut, gegründet ist. Denn wenn alle diese mechanischen Folgen nicht eine rechte Wirkung der Kraft sind, die der Körper *A* in den andern *B* übertragen hat, so verschwindet alles Ansehen eines paradoxen Gedankens auf einmal, wenn man gleich sagt, dass mehr in dem nachfolgenden Zustande der Maschine enthalten sey, als in dem vorhergehenden. Denn es ist deswegen noch nicht die Wirkung grösser als ihre Ursache, und die immerwährende Bewegung selbst ist in diesem Falle keine Ungereimtheit, weil die hervorgebrachte Bewegung nicht die wahre Wirkung der Kraft ist, welche dieselbe eigentlich nur veranlasst hat, folglich auch immerhin grösser seyn kann als diese, ohne dass man gegen das Grundgesetz der Mechanik anstösst.

§. 94.

Die Kraft, welche A durch die Einrichtung der Maschine erhält, ist keine hervorgebrachte Wirkung der Kraft des Körpers B.

Der Körper *B*, in welchen man alle Kraft der Kugel *A* übertragen hat, wendet dieselbe gänzlich auf, indem er die schiefe Fläche 2 *B* 3 *B* hinauf läuft. In dem Puncte 3 *B* hat er also die ganze Grösse seiner Wirkung vollendet, und auch alle ihm mitgetheilte Kraft verzehrt. Indem er nun daselbst auf den Balken der Waage geräth, so ist es nicht mehr die vorige Kraft, womit er den Körper 3 *A* in die Höhe hebt, sondern die erneuerte Gewalt der Schwere thut allein diese Wirkung, die Kraft aber, die *B* von der Kugel *A* erhalten hatte, hat hieran keinen Antheil. Wenn ferner die Kugel *A* hierdurch bis in 4 *A* erhoben worden, so hat die überwiegende Kraft der Kugel 3 *B* auch auf diese Art ihre völlige Wirkung ausgeübt, und die Kraft, welche der Körper *B* empfängt, indem er aus 4 *A* in 1 *A* zurückkehrt, ist wieder eine Wirkung einer neuen Ursache, die von der Thätigkeit des Hebels gänzlich unterschieden, und auch viel grösser als dieselbe ist, nämlich des Druckes der Schwere, welcher dem Körper im freien Falle mitgetheilt wird. Also ist diejenige Kraft, womit der Körper *A* mechanische Wirkungen ausübt, ehe er wieder im Puncte 1 *A* ankommt, etwas, was zwar durch die Kraft der Kugel *B* veranlasst, das ist gewissen mechanischen Ursachen übergeben worden, aber sie selbst nicht zur hervorbringenden Ursache hat.

§. 95.

Dieses wird bestätigt.

Wenn die Leibnitzianer in dem nachfolgenden Zustande, der in der Natur entsteht, allemal gerade nur so viel Kraft setzen wollen, als der vorhergehende in sich enthält, so möchte ich gern wissen, wie sie sich nur aus dem Einwurfe heraushelfen wollten, den man ihnen aus ihrem eigenen Beweise machen kann. Wenn ich die Kugel *B* in 3 *B* auf die Schnellwaage setze, folglich sie daselbst den Balken niederdrückt, und den Körper *A* aus 3 *A* in 4 *A* erhebt, so ist dieses der vorhergehende Zustand der Natur, die Kraft aber, die *A* hernach erhält, indem er aus 4 *A* wieder zurückfällt, ist der nachfolgende Zustand, der durch den vorigen veranlasst wird. Es ist aber in diesem viel mehr Kraft enthalten, als in jenem. Denn das Übergewicht des Körpers 3 *B* über den Körper 3 *A* kann in Ansehung ihres eigenthümlichen Gewichts unvergleichbar klein seyn, also kann die Geschwindigkeit, womit 3 *A* gehoben wird, ungemein klein seyn gegen die Geschwindigkeit, die er durch den freien Zurückfall aus 4 *A* in 1 *A* erhält, denn hier häufen sich die unverminderten Drucke der Schwere, dort aber nur solche, die gegen diese unvergleichbar klein sind. Also ist der nachfolgende Zustand der Kraft, der in der Natur ist, unstreitig grösser, als der vorhergehende, der ihn veranlasst hat.

§. 96.

Eben dieses aus dem Gesetze der Continuität erwiesen.

Es kommt hier Alles vornämlich darauf an, dass man überzeugt sey, die Kraft, welche B mit 4 Graden Geschwindigkeit besitzt, sey nicht die hervorbringende Ursache der Wirkung, die sich hier in der Maschine hervorthut, wie die Leibnitzianer voraussetzen müssen, wenn sie in des Cartesius's Gesetzen eine Ungereimtheit zeigen wollen. Denn wenn dieses wäre, so würde, wenn man diese Ursache nur um etwas Weniges verminderte, die Wirkung auch nur sehr wenig kleiner werden. Allein dieses zeigt sich hier in der Maschine ganz anders. Wenn wir setzen, dass der Körper 1 B etwas minder als 4 Grade Geschwindigkeit habe, so wird er nur bis zum Puncte a, auf der gebogenen Fläche 3 Ba, hinaufgelangen, wo die Länge 3 AF des einen Waagebalkens gegen die Länge des andern Waagarmes ganz genau im vierfachen Verhältnisse steht, wo also das Gewicht des Körpers B den Hebel nicht bewegt, noch den Körper 3 A im Geringsten aus seiner Stelle hinausrückt. Also wenn B einen Theil der Kraft weniger hat, der so klein angenommen werden kann, dass er fast gar nicht in Betrachtung kommt, so erlangt 3 A alsdann schon gar keine Kraft mehr; sobald im Gegentheil dieses Wenige noch hinzukommt, so wird 3 A nicht allein die Kraft, die er anfänglich hatte, wieder bekommen, sondern noch weit mehr darüber. Es ist augenscheinlich, dass dieser Sprung sich nicht zutragen würde, wenn die Kraft des Körpers 3 B die wahre hervorbringende Ursache desjenigen Zustandes wäre, der sich in der Maschine hervorthut.

§. 97.

Die ganze Grösse des zureichenden Grundes in dem vorhergehenden Zustande.

Wenn man die Anlegung des Hebels in dieser Maschine und ihre geometrische Bestimmung in Absicht auf die Proportion der Körper erwägt, wenn man hierzu noch das Übermaass des Verhältnisses der Höhe 3 B 4 B gegen die Höhe 1 AE über die Proportion der Masse des Körpers B zur Masse A hinzuthut (denn die Höhe 3 B 4 B ist gegen die Höhe 1 AE wie 16 zu 1, die Masse A aber gegen B nur wie 4 zu 1), so hat man die ganze Grösse derjenigen Bestimmungen, welche die Kraft in A veranlasst haben; hierzu nehme man noch die Drückungen der Schwere, welche vermittelst der vortheilhaften Anlegung der geometrischen Bestimmungen wirksamer gemacht werden, so hat man die ganze Zusammenfassung aller zureichenden Gründe, darin man die Grösse der Kraft, die in A entsteht, vollkommen wiederfinden wird. Wenn man hiervon die einzige Kraft des Körpers B absondert, so ist kein Wunder, dass sie viel zu klein befunden wird, um in ihr den Grund der Kraft, die in A hineinkommt, darzulegen. Alles, was der Körper B hierbei thut, ist, dass er zu gleicher Zeit, da er die Zurückhaltungen der Schwere überwindet, eine gewisse Modalität gewinnt, das ist, eine gewisse Quantität der Höhe, die nämlich grösser ist als nach Proportion seiner Geschwindigkeit, und folglich auch seiner Masse.

So ist denn die Kraft des Körpers B nicht die wahre wirkende Ursache der Kraft, welche in A erzeugt wird, es wird in Ansehung ihrer also das grosse Gesetz der Mechanik: *effectus quilibet aequipollet viribus causae plenae*, ohne Gültigkeit seyn; und es kann immerhin auf diese Weise eine immerwährende Bewegung hervorgebracht werden, ohne dass dieses Grundgesetz im Geringsten verletzt wird.

§. 98.

Die einzige Schwierigkeit, die noch in dem Leibnitz'schen Argumente stecken könnte.

Es besteht also Alles, was der Herr von Leibnitz mit seinem Argumente uns entgegensetzen kann, darin, dass es, wenn man gleich die gänzliche Unmöglichkeit der Sache nicht darthun kann, dennoch sehr unregelmässig und widernatürlich herauskomme, dass eine Kraft eine andere grössere, als sie ist, erwecke, es mag nun auf eine Art geschehen, wie sie wolle. Der Herr von Leibnitz lenkt sich selbst auf diese Seite (*Act. Erud.* 1691, p. 542). *Sequeretur etiam causam non posse iterum restitui suoque effectui surrogari; quod quantum abhorreat a more naturae et rationibus rerum facile intelligitur. Et consequens esset: decrescentibus semper effectibus, neque unquam crescentibus, ipsam continue rerum naturam declinare, perfectione imminuta, neque unquam resurgere atque amissa recuperare posse sine miraculo. Quo in Physicis certe abhorrent a sapientia constantiaque conditoris.* Er würde so gelinde nicht geredet haben, wenn er nicht gesehen hätte, dass die Natur der Sache ihm diese Mässigung auferlege. Man mag nur gewiss versichert seyn, dass er mit dem ganzen Donner seines geometrischen Bannes und aller Gewalt der Mathematik wider seinen Feind aufgezogen wäre, wenn seine Scharfsinnigkeit diese Schwäche nicht wahrgenommen hätte. Allein er sah sich genöthigt, die Weisheit Gottes zu Hülfe zu rufen, ein gewisses Merkmal, dass die Geometrie ihm keine tüchtigen Waffen dargeboten hätte.

> *Nec DEUS intersit, nisi dignus vindice nodus*
> *Inciderit* - - - - - - - - - -
>
> *Horat. de arte poët.*

Wird beantwortet.

Allein auch die kleine Schutzwehr ist von keiner Beständigkeit. Es ist hier blos von der Schätzung der Kräfte, welche durch die Mathematik erkannt wird, die Rede, und es ist kein Wunder, wenn dieselbe der Weisheit Gottes nicht vollkommen genug thut. Dies ist eine, aus dem Mittel aller Erkenntnisse herausgenommene Wissenschaft, die für sich allein nicht mit den Regeln des Wohlanständigen und Geziemenden genugsam besteht, und die mit den Lehren der Metaphysik zusammengenommen werden muss, wenn sie auf die Natur vollkommen angewandt werden soll. Die Harmonie, die sich unter den Wahrheiten befindet, ist wie die Übereinstimmung in einem Gemälde. Wenn man einen Theil insbesondere herausnimmt, so verschwindet das Wohlanständige, das Schöne und Geschickte; allein sie müssen alle zugleich gesehen werden, um dasselbe wahrzunehmen. Die Cartesius'sche Schätzung ist den Absichten der Natur zuwider, also ist sie nicht das wahre Kräftemaass der Natur; allein dieses hindert dennoch nicht, dass sie das wahre und rechtmässige Kräftemaass der Mathematik seyn sollte. Denn die mathematischen Begriffe von den Eigenschaften der Körper und ihrer Kräfte sind noch von den Begriffen, die in der Natur angetroffen werden, weit unterschieden, und es ist genug, dass wir gesehen haben, die Cartesius'sche Schätzung sey jenen nicht entgegen. Wir müssen aber die metaphysischen Gesetze mit den Regeln der Mathematik verknüpfen, um das wahre Kräftemaass der Natur zu bestimmen; dieses wird die Lücke ausfüllen und den Absichten der Weisheit Gottes besser Genüge leisten.

§. 99.

Der Einwurf des Herrn Papin.

Herr Papin, einer von den berüchtigsten Widersachern der lebendigen Kräfte, hat die Sache des Cartesius gegen diesen Beweisgrund des Herrn von Leibnitz sehr unglücklich geführt. Er hat seinem Gegner das Schlachtfeld geräumt und ist querfeldein gelaufen, um irgendwo einen

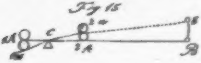
Posten zu behaupten, der ihn schützen sollte. Er giebt dem Herrn von Leibnitz zu, dass, wenn man voraussetzt, der Körper *A* habe seine ganze Kraft in den Körper *B* übertragen, nach Cartesius'scher Schätzung eine immerwährende Bewegung erfolge, und gesteht ihm sehr gutherzig zu, dass diese Art der Bewegung eine Ungereimtheit sey: *Quomodo autem per translationem totius potentiae corporis A in corpus B juxta Cartesium obtineri possit motus perpetuus evidentissime demonstrat, atque ita Cartesianos ad absurdum reductos arbitratur. Ego autem et motum perpetuum absurdum esse fateor, et Cl. Vir. demonstrationem ex supposita translatione esse legitimam.* Nachdem er seine Sache auf diese Weise verdorben hat, so sucht er seine Ausflucht darin, dass er die Voraussetzung seines Gegners, die ein sehr zufälliges Stück seines Arguments ist, leugnet, und ihn herausfordert, ihm diesen Knoten aufzulösen. Folgende Worte geben seine Meinung zu erkennen: *Sed Hypothesis ipsius possibilitatem translationis nimirum totius potentiae ex corpore A in corpus B pernego etc.* - - - *(Act. 1691, p. 9.)*

§. 100.

Ein Vergehen des Herrn von Leibnitz.

Der Herr von Leibnitz hat seinen Gegner auf einmal entwaffnet und ihm nicht die geringste Ausflucht übrig gelassen. Er hat ihm gezeigt, dass die wirkliche Übertragung der Kraft kein wesentliches Stück seines Beweises sey, und dass es genug sey, in *B* eine Kraft zu setzen, die der Kraft in *A* substituirt werden könne. Man kann Alles in der Abhandlung, die er den *Actis* einverleibt hat, und die wir schon angezogen haben, bewiesen antreffen. Ich kann aber nicht unterlassen, ein Vergehen des Herrn von Leibnitz anzuführen, welches in einer öffentlichen Disputation seinem Gegner den Sieg würde in die Hände gespielt haben. Es besteht darin, dass er Etwas, was, wie er selbst erinnert, eigentlich zur Hauptsache nicht gehört, zugiebt, um einen Nebenumstand im Argumente darzuthun, was aber, wenn es angenommen wird, zwar diese Nebenbedingung bewährt, allein den Hauptpunct im Beweise gänzlich umkehrt.

Die Sache verhält sich also: Herr Papin, der es sich in den Kopf gesetzt hatte, keine andere Ausnahme in dem Einwurfe seines Gegners zu machen, als diejenige: dass es unmöglich sey, dass ein Körper seine ganze Kraft einem andern mittheile, suchte dem Herrn von Leibnitz alle die Kunststücke verdächtig zu machen, wodurch er dieses zu leisten vermeinte. Daher widerstritt er ihm mit allem Eifer, dass der vierfache Körper 1 *A* durch einen Stoss auf den vollkommen steifen Hebel 1 *A C B*, im Puncte 1 *A*, dessen Entfernung vom Ruhepuncte *C* gegen die Entfernung *CB* viertheilig ist, dem einfachen Körper *B* seine ganze Kraft mittheilen könne; denn dahin lenkte sich der Herr von Leibnitz in Behauptung seines mechanischen Falles, von dem wir gehandelt haben. Herr Papin wurde den Vortheil nicht gewahr, den seine Sache erhalten konnte, wenn er diese Auflösung ergriffen und daraus selbst gegen die lebendigen Kräfte geschlossen hätte. Er fasste daher dieselbe an, aber mit so schwachen Gründen, die seinem Gegner den Muth vermehrten, auf der Behauptung desselben zu beharren. Leibnitz bestand also auf der Richtigkeit dieses Kunstgriffs, dessen er sich glaubte bedienen zu können, um in einen Körper die ganze Kraft eines andern durch einen einzigen Stoss zu versetzen. Er nahm die Gründe, die Papin angeführt hatte, die Scheinbarkeit desselben zu zeigen, mit Dankbarkeit an, und räumte die Schwierigkeiten weg, womit derselbe diese hinwiederum zu vereiteln vermeinte. Ich glaube, dass er Folgendes im rechten Ernst gesagt habe: *Cum Florentiae essem, dedi amico aliam adhuc demonstrationem, pro possibilitate trans-*



lationis virium dotalium etc. corpore majore in minus quiescens, prorsus affinem iis ipsis, quo Cl. Papinus ingeniosissime pro me juvando excogitavit, pro quibus gratias debeo imo et ago sinceritate ejus dignas. Wir wollen jetzt sehen, dass Leibnitz seiner Sache einen sehr schlechten Schwung gegeben habe, indem er auf der Behauptung dieses Satzes steif beharrte, den er seinem Gegner vielmehr hätte einräumen sollen; denn alsdann hätte er zwar die Nebensache verloren (deren Verlust ihm aber gar keinen Nachtheil bringen konnte); allein die Hauptsache würde er gewonnen haben, Herr Papin hätte auf folgende Art argumentiren können und auch sollen, um seinen Gegner auf seinem eigenen Geständnisse zu ertappen.

Beweis, dass ein vierfacher Körper durch einen Stoss auf einen Hebel einen einfachen 4 Grade Geschwindigkeit mittheilen könne.

Wenn der vierfache Körper 1 A mit einem Grade Geschwindigkeit den Hebel in 1 A stösst, so ist augenscheinlich, dass er in einen andern 2 A, der mit ihm von gleicher Masse ist, und auch eben so weit vom Ruhepuncte des Hebels absteht, durch diesen Stoss seine ganze Kraft und Geschwindigkeit versetzen werde. Weil aber diese Geschwindigkeit, womit 2 A weggeprallt wird, eine Fortsetzung derjenigen Bewegung ist, womit der Hebel, indem er den Körper fortstösst, den unendlich kleinen Raum 2 A 2 a zurücklegt, so ist die Geschwindigkeit dieser unendlich kleinen Bewegung der Geschwindigkeit des fortgestossenen Körpers 2 A, und also derjenigen, womit 1 A den Hebel stösst, gleich; mithin wird diese Kugel 1 A in ihrem Anlaufe den Hebel die unendlich kleine Linie 1 A 1 a hinunterdrücken, und zwar wird dieselbe mit eben derselben Geschwindigkeit, womit 1 A anläuft, zurückgelegt werden. Nun setze man anstatt des Körpers 2 A die Kugel 1 B, die vier Mal weniger Masse als A hat, in vierfacher Entfernung vom Ruhepuncte C, und sehe, was für ein Hinderniss alsdann der Körper B dem Körper A, indem dieser den Hebel aus 1 A in 1 a wieder zu drücken bemüht ist, machen werde. Es ist bekannt, dass die *vis inertiae*, oder der Widerstand, den ein Körper vermittelst seiner Trägheitskraft der Bewegung eines andern in den Weg legt, seiner Masse proportionirt sey; nun ist aber eine viertheilige Masse in vierfacher Entfernung vom Ruhepuncte der Quantität einer einfachen in viertheiliger Entfernung gleich zu schätzen. Also thut B in B dem Stosse des Körpers 1 A auf den Hebel gerade nur so viel Widerstand, als der Körper 2 A = 1 A in 2 A würde gethan haben. So wird denn der Körper 1 A auch in diesem Falle, da sich die Kugel B anstatt der Kugel 2 A auf dem Hebel befindet, die unendlich kleine Linie 1 A 1 a mit dem Hebel zugleich durchlaufen, und zwar mit eben der Geschwindigkeit, wie im vorigen Falle, d. i. die so gross ist, als diejenige, womit er auf den Punct 1 A anläuft. Es kann aber der Körper 1 A den Hebel aus 1 A in 1 a nicht niederdrücken, ohne zugleich das andere Ende in B aus B in b hinauf zu bewegen; die unendlich kleine Linie $B\,b$ aber ist vier Mal grösser als 1 A 1 a, also wird der Körper B durch diesen Stoss des Hebels eine Geschwindigkeit erhalten, die gegen diejenige, womit A anläuft, vierfach ist.

Eben dasselbe auf eine andere Art erwiesen.

Dieses erhellt noch auf eine andere Art. Alle harten Körper können wir uns als elastisch, das ist als dem Stosse weichend, aber wieder zurückspringend, vorstellen; also können wir dem steifen Hebel 1 ACB auch eine solche Federkraft beilegen. Der Körper 1 A also, der auf den Hebel mit dem Grade Geschwindigkeit wie 1 anläuft, wendet seine ganze Kraft auf, indem er die Feder 1 AC spannt und sie um den Raum 1 A 1 a aufdrückt. Nun sind die *momenta* der Geschwindigkeit, welche diese Feder die ganze Zeit dieses Druckes hindurch durch ihren Widerstand in dem Körper 1 A verzehrt, denjenigen *momentis* gleich, womit die Feder *C* 2 *A*, als der fortgesetzte Arm des Hebels, zu gleicher Zeit vermöge dieser Spannung durch den Raum 2 *A* 2 *a* aufspringt; mithin, wenn diese steife Linie bis *B* verlängert worden, sind die *momenta* der Geschwindigkeit, womit die Feder *CB* aufspringt, indem der Hebel 1 *a CB* sich in die gerade Linie 1 *a Cb* wieder herstellt, vier Mal grösser, als die *momenta*, womit er im Puncte 2 *A* zurückschlägt (denn der Raum *b B*, den der Punct *B* zu gleicher Zeit zurücklegt, ist vier Mal grösser, als 2 *A* 2 *a*.) Allein wegen der vierfachen Entfernung des Punctes *B* vom Ruhepuncte *C* ist die Steife der Federn *CB* dennoch vier Mal schwächer, als die Steife der Feder *C* 2 *A*; daher muss man dagegen den Widerstand in *B* vier Mal kleiner machen, als in 2 *A*, und alsdann bleibt das *momentum* der Geschwindigkeit, das die Feder *CB* in den viertheiligen Körper *B* hineinbringt, vierfach, da hingegen das *momentum*, welches die Feder *C* 2 *A* an den vierfachen Körper 2 *A* anwenden würde, einfach ist. Nun ist die Zeit, in der die Feder *CB* wirkt, so gross, als diejenige, darin die *C* 2 *A* ausspringen würde, und die Geschwindigkeiten, die zwei Körper, 2 *A* und *B*, durch die Wirkung zweier Federn, *C* 2 *A* und *CB*, die gleich lange wirken, erhalten, sind wie die *momenta* der Geschwindigkeiten, welche diese Federn in ihre Körper hineinbringen, mithin in dem Körper *B* vier Mal grösser, als in 2 *A*; da aber die Geschwindigkeit, die 2 *A* von dem Fortstosse der Feder *C* 2 *A* erhalten würde, der Geschwindigkeit, womit 1 *A* in 1 *A* anläuft, gleich ist, so wird die Geschwindigkeit, die der Körper *B* durch diesen Stoss des Körpers 1 *A* auf den Hebel erhält, vier Mal grösser seyn, als diejenige war, womit 1 *A* seinen Stoss verrichtete. W. z. B.

Wie Herr Papin hieraus gegen Leibnitz hätte argumentiren können.

Wir sehen also aus diesem zwiefachen Beweise, dass ein vierfacher Körper einem einfachen durch einen einzigen

Stoss eine vierfache Geschwindigkeit ertheilen könne. Dieses ist nach den mechanischen Grundsätzen wahr, welche selbst die eifrigsten Vertheidiger der lebendigen Kräfte nicht würden in Zweifel zu ziehen im Stande seyn. Herr Papin hätte hierdurch seinen Gegner rechtschaffen in die Enge treiben können, wenn er seinen Vortheil wohl wahrgenommen hätte. Er hätte ihm sagen sollen: Ihr habt mir zugegeben, dass ein vierfacher Körper, vermittelst eines Hebels, in einen einfachen, dessen Distanz vom Mittelpuncte vierfach ist, alle seine Kraft hineinbringen könne; ich kann Euch aber darthun, dass er bei diesen Umständen demselben vier Grade Geschwindigkeit ertheile: also hat ein einfacher Körper mit 4 Graden Geschwindigkeit alle Kraft eines vierfachen mit 1 Grade, dieses ist aber der Punct, um welchen gestritten wird, und den ihr mir zu leugnen verlangt.

§. 101.

So ist denn der fürchterlichste Streich unter allen, womit die lebendigen Kräfte der Schätzung des Cartesius gedroht haben, leer ausgegangen. Nunmehr ist keine Hoffnung übrig, dass dieselben nach diesem noch Mittel finden werden, sich aufrecht zu erhalten.

— — — vires in ventum effudit, et ultro
Ipse gravis graviterque ad terram pondere vasto
Concidit: ut quondam cava concidit aut Erymantho,
Aut Ida in magna, radicibus eruta pinus.

Virg. Aen. Libr. V.

§. 102.

Wir haben die vornehmsten Gründe der Leibnitzianer widerlegt.

Wir haben die ansehnlichsten und berühmtesten Gründe der Neuerung von den lebendigen Kräften bis daher ange-

angeführt, und Sorge getragen, dieser Secte, nach dem Rechte der Wiedervergeltung, alle die Vorwürfe und Zurechtweisungen zu bezahlen, welche sie den Schülern des Cartesius so häufig gemacht hat. Man würde mit Unrecht von uns verlangen, dass wir Alles, was in dieser Sache auf der Seite des Herrn von Leibnitz geschrieben worden, herbeiziehen sollten, um unserer Partei einen vollkommenen Triumph daraus zuzubereiten. Dieses würde heissen, von den Cedern auf dem Libanon an, bis zu dem Ysop, der aus der Wand wächst, nichts verschonen, damit man sein Werk nur bereichern könne. Wir könnten noch mehr als einen Streifzug in das Gebiet unserer Gegner thun, ihre Güter ausplündern, und dem Anhange des Cartesius so viel Siegeszeichen und Triumphbogen errichten; allein ich glaube, meine Leser werden kein grosses Verlangen danach bezeigen. Wenn man jemals mit Grund gesagt hat, dass ein grosses Buch ein grosses Übel sey, so würde man es von einem solchen sagen können, welches wie dieses, wenig andere Dinge als lauter verschiedene Vertheidigungen eben derselben Sache, und zwar einer sehr abstracten Sache anzieht, endlich sie nur zu einem einzigen Endzwecke anzieht, nämlich sie alle zu widerlegen.

Wir können indessen diesem Missbrauche der Weitläufigkeit nicht so gänzlich absagen, dass wir nicht noch einen Beweis herbeizuziehen berechtigt seyn sollten, von dessen Verschweigung uns gleichwohl die ganze Anzahl der Gegner und Verfechter unserer Streitsache lossprechen würde. Dieser Beweis hat nur wegen des Ranges seines Verfassers einen Anspruch auf eine Stelle in dieser Abhandlung; allein er hat nicht die geringste, in Betrachtung des Ansehens, darin er bei den Anhängern beider Parteien steht. Die Leibnitzianer haben nicht geglaubt, dass er ihrer Meinung Etwas nützen könne, und man hat nicht gesehen, dass sie zu demselben ihre Zuflucht genommen hätten, so sehr sie auch öfters in die Enge getrieben worden.

§. 103.

Ein Argument des Herrn Wolf.

Herr Wolf ist Derjenige, von dem wir diesen Beweis haben, und den er, mit allem Gepränge der Methode ausgeziert, in dem ersten Bande der Petersburgischen Commentarien vorgetragen hat. Man kann sagen, dass die Hindurchführung seines Satzes durch eine grosse Reihe von vorhergehenden Sätzen, die vermittelst einer strengen Methode sehr genau zertheilt und vervielfältigt werden, der Kriegslist einer Armee zu vergleichen ist, welche, damit sie ihrem Feinde ein Blendwerk mache, und ihre Schwäche verberge, sich in viele Haufen sondert, und ihre Flügel weit ausdehnt.

Ein Jeder, der seine Abhandlung in dem angeführten Werke der Akademie lesen wird, wird finden, dass es sehr schwer sey, in ihr Dasjenige heraus zu suchen, was darin den rechten Beweis ausmacht, so sehr ist Alles, vermöge der analytischen Neigung, die sich daselbst hervorthut, gedehnt und unverständlich gemacht worden. Wir wollen uns die Beschaffenheit seines Unternehmens einigermassen bekannt machen.

§. 104.

Der Hauptgrundsatz dieses Argumentes.

Herr Papin hatte behauptet: man könne nicht sagen, dass ein Körper etwas gethan habe, wenn er gar keine Hindernisse überwältigt, keine Massen verrückt, keine Federn spannt u. s. w. Herr Wolf widerspricht ihm hierin, und zwar aus diesem Grunde: wenn ein Mensch eine Last durch einen gewissen Raum hindurch trägt, so ist Jedermann darin einig, dass er Etwas gethan und ausgerichtet habe; nun trägt ein Körper seine eigene Masse, vermöge der Kraft, die er in wirklicher Bewegung besitzt, durch einen Raum hindurch. Eben hierdurch hat seine Kraft Etwas gethan und ausgeübt. Herr Wolf verspricht im Anfange seiner Abhandlung sich dieses Grundes zu begeben, und unabhängig von demselben seinen Satz zu beweisen; allein er hat sein Wort nicht gehalten.

Nachdem er erklärt hatte, was er durch unschädliche Wirkungen *(effectus innocuos)* verstehe, nämlich solche, in deren Hervorbringung die Kraft sich nicht verzehrt, so setzt er einem Satz zum Grunde, auf welchem sein Gebäude einzig und allein errichtet ist, und den wir ihm nur nehmen dürfen, um alle Bemühung seiner Schrift fruchtlos zu machen. *Si duo mobilia per spatia inaequalia transferuntur, effectus innocui sunt ut spatia.* Dieses ist der Satz, den wir meinen *. Lasst uns sehen, wie er es angefangen hat, ihn zu beweisen. Er schliesst auf folgende Weise: wenn der Effect durch den Raum A, wie e ist, so ist derjenige Effect, der in einem gleichen oder eben demselben Raum A geschieht, auch e; folglich in dem Raum $2\ A$ ist er $2\ e$, in dem Raum $3\ A$ wird er $3\ e$ seyn, d. i. die Effecte werden in der Proportion der Räume stehen.

Sein Beweis beruht also auf dieser Voraussetzung: wenn der Körper durch eben denselben Raum geht, so hat er auch eben dieselbe unschädliche Wirkung ausgeübt. Dieses ist der rechte Punct der Verführung und des Irrthums, der sich hernach über seine ganze Schrift ausbreitet. Es ist nicht genug, dass nur der Raum eben derselbe sey, wenn die Wirkung, die in ihm durch einen gleichen Körper verübt worden, auch dieselbe seyn soll; man muss hierbei die Geschwindigkeit des Körpers, womit er den Raum zurücklegt, mit in Erwägung ziehen. Wenn diese nicht ebenfalls gleich ist, so wird, aller der Gleichheit des Raumes ungeachtet, die unschädliche Wirkung dennoch unterschieden seyn. Dieses zu begreifen, müssen wir uns, so wie wir im 17. §. gethan haben, den Raum, den der Körper durchläuft, nicht als vollkommen leer, sondern als mit Materie, aber mit unendlich dünner, folglich unendlich wenig widerstehender Materie erfüllt, vorstellen. Dieses geschieht nur, damit wir eine wahre Wirkung und ein gewisses Subject derselben haben, denn im Übrigen bleibt es dennoch eine unschädliche Wirkung, so wie im Wolf'schen Argumente. Wenn also der Körper einen eben so grossen Raum als ein anderer, der der ihm gleich ist, zurücklegt: so haben sie beide gleichviel Materie verrückt, aber deswegen noch nicht allemal gleiche Wirkung ausgeübt. Denn, wenn der eine seinen Raum mit zwei Mal mehr Geschwindigkeit durchgelaufen hat, so haben alle Theilchen seines Raumes durch seine Wirkung auch zwei Mal mehr Geschwindigkeit von ihm erhalten, als die Theilchen des Raumes, den der andere Körper mit einfacher Geschwindigkeit durchläuft, folglich hat der erstere Körper eine grössere Wirkung ausgeübt, obgleich die Masse und der zurückgelegte Raum in beiden gleich war.

---

* Es hat also Herr Wolf in der Bewegung durch einen Raum, darin dem Körper nichts widersteht, d. i. durch einen leeren Raum, demselben gewisse Wirkungen beigelegt, und dieser Wirkungen bedient er sich hernach zu einem Maasse der Kraft des Körpers, folglich ist er seinem Versprechen nicht nachgekommen.

§. 105.

Noch ein Hauptgrund des Wolf'schen *Schediasma*.

So ist denn der Grundsatz aller Schlüsse des Herrn Wolf augenscheinlich falsch, und streitet wider Dasjenige, was man von den Begriffen des Wirkens und der Bewegung am allerklarsten und gewissesten beweisen kann. Wenn man einmal geirrt hat, so ist die Folge nichts andern, als eine Kette von Irrthümern. Herr Wolf zieht aus seinem Grundsatze einen andern, der seinem System eigentlich alle die grossen Folgerungen, die den Leser so unvermuthet überraschen und in Verwunderung setzen, darbietet. Er heisst: weil in gleichförmiger Bewegung die Räume in zusammengesetztem Verhältnisse der Geschwindigkeiten und Zeiten sind; so sind die unschädlichen Wirkungen, wie die Massen, Zeiten und Geschwindigkeiten zusammen. Hierauf baut er das Theorem: *actiones, quibus idem effectus producitur, sunt ut celeritates.*

Wird widerlegt.

In dem Beweise dieses Lehrsatzes findet sich ein Fehlschluss, der wo möglich noch härter ist das der, welchen wir kaum bemerkt haben. Er hatte bewiesen, dass, wenn zwei gleiche Körper einerlei Wirkung in ungleicher Zeit ausrichten, ihre Geschwindigkeiten sich umgekehrt wie die Zeiten verhalten, darin diese gleichen Wirkungen hervorgebracht werden, das heisst: dass der Körper, der seine Wirkung in halber Zeit vollendet, zwei Grade Geschwindigkeit habe, da der andere im Gegentheil, der die ganze Zeit dazu aufwenden muss, nur einen Grad besitzt. Hieraus schliesst er: weil Jedermann gesteht, diejenige Action sey zwei Mal grösser, die in zwei Mal kürzerer Zeit als eine andere ihre Wirkung vollbringt: so werden die Actiones in diesem Falle in umgekehrtem Verhältnisse der Zeiten, d. i. der geraden von den Geschwindigkeiten seyn. Hierauf geht er weiter fort, und erwägt den Fall, da zwei verschiedene Körper einerlei Wirkung in gleicher Zeit ausüben. Er zeigt, dass in diesem Falle die Geschwindigkeiten in umgekehrtem Verhältnisse der Massen seyn werden, und schliesst ferner also: *quoniam hic eadem est ratio massarum, quae in casu priori erat temporum; ratio vero celeritatum eodem modo se habeat: perinde est, sive massae diversae et tempus idem, sive massae sint eaedem et tempus diversum etc.* Dieser Schluss ist ein Ungeheuer, nicht aber ein Argument, das man in einer mathematischen Abhandlung finden sollte. Man erinnere sich, dass in dem vorigen Falle nur deswegen sey gesagt worden, die *Actio-*

nes zweier gleichen Körper, welche in ungleichen Zeiten gleiche Wirkung ausrichten, seyen umgekehrt wie die Zeiten, weil diejenige *Action*, die eine Wirkung in kürzerer Zeit ausrichtet, eben deswegen, und auch in eben demselben Maasse grösser ist, als eine andere, welche dazu mehr Zeit aufwendet. Also hat dieser Schluss aus diesem Grunde statt, weil die Kürze der Zeit, darin eine Wirkung vollendet wird, jederzeit von einer desto grössern *Action* zeugt. Allein, wenn ich, wie hier in dem zweiten Falle, anstatt der Ungleichheit der Zeiten die Ungleichheit der Massen setze, und dagegen die Zeiten gleich mache; so sieht man leicht, dass die Ungleichheit der Massen die Folge nicht habe, welche die Ungleichheit der Zeiten hat. Denn bei der erstern hatte der Körper, der in kleinerer Zeit seine Wirkung vollendete, eben deswegen, weil die Zeit kleiner war, eine grössere *Action* ausgeübt; allein hier hat der Körper, der eine kleinere Masse hat, und mit derselben in gleicher Zeit eben so viel Wirkung als der andere ausrichtet, nicht wegen der Kleinigkeit seiner Masse eine grössere Activität. Dies wäre ganz ungereimt zu sagen; denn die Kleinigkeit der Masse ist ein wahrer und wesentlicher Grund, worauf vielmehr die Kleinigkeit der Activität beruht, und wenn ein Körper ungeachtet dieser Kleinigkeit der Masse dennoch in gleicher Zeit eben so viel Wirkung als ein anderer ausübt, so kann man nur schliessen, dass das, was seiner *Action* wegen einer geringern Masse abgeht, durch eine grössere Geschwindigkeit ersetzt und ausgefüllt, und dadurch der *Action* des andern gleich gemacht worden. Also, wenn die Massen ungleich, die Zeiten und Wirkungen aber gleich sind: so kann man nicht sagen, die *Actiones* der Körper verhalten sich umgekehrt, wie ihre Massen obwohl in dem Falle der ungleichen Zeiten und gleichen Massen diese Proportion in Ansehung der Zeiten und *Actionum* statt hatte: es ist daher nicht einerlei: ob die Massen ungleich und die Zeiten gleich, oder ob die Zeiten ungleich und die Massen gleich sind.

So ist denn derjenige Beweis, worauf ein Haupttheorem in der Wolf'schen Abhandlung gegründet worden, ungültig und unnütz; also werden die lebendigen Kräfte daselbst kein Land finden, das sie nähren kann.

Es giebt zuweilen in einer Schrift gewisse mässige Fehler, die sich nicht sehr weit ausbreiten, und die Gültigkeit der Hauptsache nicht gänzlich verderben. Allein in derjenigen, von welcher wir reden, laufen die Sätze an der Methode als an einem Seile herab; daher machen ein oder zwei Irrthümer das ganze System verwerflich und unbrauchbar.

§. 106.

Wir haben noch keine Dynamik.

Herr Wolf hatte in seiner Abhandlung das Vorhaben, uns die erste Grundlage zu einer Dynamik zu liefern. Sein Unternehmen ist unglücklich ausgefallen. So haben wir denn noch zur Zeit keine dynamischen Grundsätze, auf welche wir mit Recht bauen können. Unsere Schrift, welche die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte darzulegen verspricht, sollte diesen Mangel ergänzen. Das dritte Capitel soll hiervon einen Versuch machen; allein darf man wohl hoffen, dass man das Ziel treffen werde, da es einem von den versuchtesten in dieser Art der Betrachtung nicht gelungen ist, es zu erreichen.

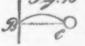
§. 107.

Das Argument des Herrn von Musschenbroek.

Eben, da ich im Begriff bin, die Widerlegung der Gründe, worauf die berühmtesten Leibnitzianer ihre Kräfteschätzung gründen, mit dem vorhergehenden Falle zu beschliessen, erhalte ich die, vom Herrn Professor Gottsched übersetzten Grundlehren der Naturwissenschaft des Herrn **Peter von Musschenbroek**, die in der Ostermesse dieses 1747sten Jahres an das Licht getreten sind. Dieser grosse Mann, der grösseste unter den Naturforschern dieser Zeit, an dessen Meinungen das Vorurtheil und der Secteneifer weniger als an irgend eines anandern Menschen Lehrsätzen einen Antheil hat, dieser so berühmte Philosoph, hat die Schätzung des Herrn von **Leibnitz** erstlich seiner mathematischen Untersuchung, hernach den Versuchen, die er so geschickt zu machen weiss, unterworfen, und in beiden bewährt gefunden. Dieser letztere Weg, den er genommen hat, gehört nicht zu gegenwärtigem Hauptstücke; allein der erstere gehört zu demselben. Die Absicht dieser Abhandlung erfordert es von mir, die Schwierigkeiten, die der berühmte Verfasser daselbst der Schätzung des **Cartesius** macht, zu erwägen, und sie, wo möglich, von dem Gegenstande, dessen Vertheidigung unser Geschäft ist, abzuwenden. Werden mir aber nicht die engen Grenzen dieser Blätter, oder damit ich mich offenherzig ausdrücke, die erstaunliche Ungleichheit, die sich hier hervorthut, unüberwindliche Hindernisse setzen?

Lasst uns sehen, was für Gründe es gewesen sind, die ihm in der mathematischen Erwägung **Leibnitz's** Gesetze zu beweisen geschienen haben. Wenn eine gewisse äusserliche Ursache, die sich mit dem gedrückten Körper zugleich mit bewegt, z. B. eine Feder BC, die an dem Widerhalte AS befestigt, einen Körper F fortstösst, gegeben ist: so wird sie demselben, wenn er in Ruhe ist, 1 Grad Geschwindigkeit ertheilen. Sobald aber dieser Körper diesen Grad schon besitzt, so werden zweimal mehr Federn erfordert, ihm den zweiten Grad der Geschwindigkeit zu geben. Denn wenn sich die einfache Feder noch einmal allein ausstreckte, so würde der Körper, der sich schon mit eben dem Grade Geschwindigkeit wirklich bewegt, womit die Feder sich ausdehnt, dieselbe fliehen, und ihre Drucke nicht in sich

Fig. 16



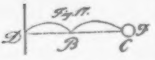


Fig. 17.

aufnehmen. Allein es muss die zweite Feder *DB* hinzukommen, die da macht, dass der Punct *B*, an welchem sich die Feder *BC* steift, dem Körper mit der Geschwindigkeit, damit er entfliehen würde, nachfolge, und dass auf diese Weise der Körper *F* wie anfänglich in Ansehung der Feder *BC* ruhe, damit er, wenn diese sich ausstreckt, den Grad Geschwindigkeit wie 1 erhalte. Eben so werden drei Federn *ED*, *DB*, *BC*, erfordert, um dem Körper *F*, der schon an sich 2 Grade Geschwindigkeit besitzt, nur den dritten zu ertheilen. Einem Körper, der schon 100 Grade hat, einen einzigen neuen zu ertheilen, werden 101 Federn erfordert, und so weiter. Also ist die Anzahl der Federn, die nöthig sind, einem Körper einen gewissen Grad Geschwindigkeit zu geben, wie die Anzahl der Grade, in welche die ganze Geschwindigkeit des Körpers zertheilt ist, d. i. die ganze Kraft der Federn, die einem Körper einen Grad Geschwindigkeit mittheilen, ist wie die ganze Geschwindigkeit, die der Körper alsdann haben würde, wenn er diesen Grad besässe. Nun sind in dem Triangel *ABC*, dessen Kathete *AB* in gleiche Theile getheilt worden, die Linien *DE*, *FG*, *HI* etc. wie die Linien *AD*, *AF*, *AH*, folglich kann man sich der Linie *DE* bedienen, um diejenige Feder anzuzeigen, die dem Körper den ersten Grad Geschwindigkeit *AD* ertheilt, die zwei Mal grössere Linie *FG*, um die zweifache Feder anzuzeigen, die den zweiten Grad Geschwindigkeit *DF* hervorbringt; die Linie *HI*, um die drei Mal grössere Feder anzudeuten, die den dritten Grad Geschwindigkeit *FH* erweckt u. s. w. Wenn man sich diese Linien *DE*, *FG* etc. unendlich nahe

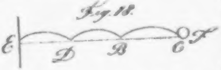


Fig. 18.

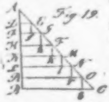


Fig. 19.

denkt, so werden sie nach der Methode des unendlich Kleinen, die Cavalerius in die Messkunst eingeführt hat, den ganzen Inhalt des Triangels ABC ausmachen. Also ist die Summe aller Federn, die in einem Körper die Geschwindigkeit AB erzeugen, wie die Fläche ABC, d. i. wie das Quadrat der Geschwindigkeit AB. Diese Federn aber stellen die Kräfte vor, welche zusammen in dem Körper gedachte Geschwindigkeit hervorgebracht haben, und wie sich die Anzahl Kräfte, die auf einen Körper wirken, verhält, so verhält sich auch die in demselben hervorgebrachte Kraft; also ist die Kraft eines Körpers wie das Quadrat der Geschwindigkeit, die er besitzt.

§. 108.

Untersuchung dieses Argumentes.

Ich glaube ein Anhänger des Cartesius würde Folgendes gegen diesen Beweis einwenden:

Wenn man die, auf einen Körper übertragene Kraft nach der Summe gewisser Federn schätzen will: so muss man nur diejenigen Federn nehmen, die ihre Gewalt in den Körper wirklich hinein bringen; allein diejenigen, die auf ihn gar nicht gewirkt haben, kann man auch nicht gebrauchen, um eine ihnen gleiche Kraft in dem Körper zu setzen. Dieser Satz ist einer von den allerdeutlichsten der Mechanik, und den nie ein Leibnitzianer in Zweifel gezogen hat. Der Herr von Musschenbroek selbst bekennt sich zu demselben am Ende seines Beweises; denn dieses sind seine Worte: wie sich die Anzahl Kräfte, die auf einen Körper wirken, verhält, so verhält sich auch die in demselben hervorgebrachte Kraft. Wenn aber ein Körper F, der sich schon mit 1 Grade Geschwindigkeit bewegt, durch die Ausstreckung der zwei Federn DB, BC den 2ten Grad erhält; so wirkt von diesen zwei Federn nur BC auf ihn, DB aber bringt nichts von ihrer Spannungskraft in ihn hinein. Denn die Feder DB streckt sich mit 1 Grad Geschwindigkeit aus; der Körper F aber bewegt sich auch schon wirklich mit 1 Grad; also flieht F den Druck dieser Feder, und dieselbe wird ihn in ihrer Ausbreitung nicht erreichen können, um die Kraft ihrer Ausspannung auf ihn zu übertragen. Sie thut weiter nichts, als dass sie den Widerhalt B, an welchem sich die Feder Bc steift, dem Körper F, mit eben der Geschwindigkeit, womit er sich bewegt, nachträgt, damit derselbe, in Ansehung dieses Körpers, ruhe, und die Feder BC ihre ganze Kraft, die wie 1 ist, in ihn hinein bringe. Sie ist also keine wirkende, sondern nur eine Gelegenheitsursache der Kraft, die auf diese Weise in F zu der ersteren hinzukommt; die einzige Feder BC aber ist die wirkende Ursache derselben. Ferner, wenn dieser Körper schon 2 Grade Geschwindigkeit besitzt, so ertheilt ihm unter den drei gleichen Federn ED, DB, BC, nur die einzige BC ihre Kraft und auch den dritten Grad der Geschwindigkeit, u. s. w. ins Unendliche. Also wenn DE (siehe Fig. 19. S. 151) die erste Feder ist, deren Kraft in den Körper F hineingekommen, und den ersten Grad Geschwindigkeit AD in ihm erweckt hat, so hat die Feder fG, die ihr gleich ist, ihm den zweiten Grad Geschwindigkeit gegeben, und ihre Kraft auf ihn übertragen; die Feder hI den dritten Grad u. s. w.: folglich macht die Summe der Federn $DE + fG + hI + kM + lN + rO + bC = BC$ die ganze Grösse der Kraft aus, die an den Körper F von seiner Ruhe an angewandt worden, und die in ihm die Geschwindigkeit AB erweckt hat. Es verhält sich aber BC wie AB, und BC ist die Kraft, AB aber die Geschwindigkeit; also ist die Kraft wie die Geschwindigkeit, und nicht wie das Quadrat derselben.

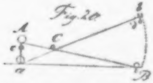
§. 109.

Neuer Fall zur Bestätigung des Cartesius'schen Kräftemaasses.

Nunmehr sind wir über alle die Schwierigkeiten hinweg, die uns in der Behauptung des **Cartesius**'schen Gesetzes entgegenstehen könnten. Wir wollen es aber hiermit noch nicht genug seyn lassen. Eine Meinung, die einmal im Besitze des Ansehens, und sogar des Vorurtheils ist, muss man ohne Ende verfolgen, und aus allen Schlupfwinkeln herausjagen. Eine solche ist, wie das vielköpfige Ungeheuer, das nach jedwedem Streich neue Köpfe ausheckt.

Vulneribus foecunda suis erat ille: nec ullum
De centum numero caput est impune recisum,
Quin gemino cervix haerede valentior esset.
Ovid. Metam.

Ich würde es mir für sehr rühmlich halten, wenn man an diesem Werke tadelte, dass es die **Leibnitz**'sche Kräfteschätzung überflüssig und mit mehr Gründen, als es nöthig gewesen wäre, widerlegt hätte; allein ich würde mich schämen, wenn ich es daran hätte ermangeln lassen.



Nehmt eine inclinirte Schnellwaage *ACB*, deren ein Arm *CB* gegen den andern *AB* vierfach, der Körper *B* aber, der das Ende des vierfachen Armes drückt, gegen den andern *A* viertheilig ist. Diese werden in der Lage, darin wir sie gesetzt haben, ruhen und gegen einander vollkommen im Gleichgewichte stehen. Hängt zu dem Körper *A* noch ein kleines Gewicht *e* hinzu; so wird der Körper *B* durch den Bogen *Bb* gehoben, und *A* dagegen durch den Bogen *Aa* herabsinken, der Körper *B* aber wird in dieser Bewegung vier Mal mehr Geschwindigkeit als *A* erhalten. Nehmt das Gewicht *e* hinweg, und hängt dagegen ein vier Mal kleineres *d* zu dem Körper *b* an das Ende des Waagarmes *Cb* hinzu; so wird *b* durch den Bogen *bB* niedergedrückt, *a* aber durch den Bogen *aB* hinauf gehoben werden; *b* aber, welches einerlei mit *B* ist, wird hierdurch eben so viel Geschwindigkeit als in dem erstern Falle erhalten, ingleichen *a*, welches einerlei mit *A* ist, wird seine Geschwindigkeit, die in ihn im erstern Falle hineingebracht wurde, nun ebenfalls bekommen, nur mit diesem Unterschiede: dass die Richtung der Bewegungen umgekehrt wird. Da nun die Wirkung, welche das angehängte Gewicht *e* ausübt, in der Kraft, die der Körper *A* und *B* zusammen haben, besteht, und die Wirkung, die das vier Mal kleinere *d* ausrichtet, ebenfalls in derjenigen Kraft, welche $b = B$ und $a = A$ hierdurch zusammen erhalten, zu setzen ist; so ist klar, dass diese Gewichte *e* und *d* gleich grosse Wirkungen ausgeübt, folglich gleich viel Kraft müssen angewandt und also auch gehabt haben. Es sind aber die Geschwindigkeiten, womit diese Gewichte *e* und *d* wirken (nämlich sowohl ihre Anfangsgeschwindigkeiten, als die endlichen Geschwindigkeiten, die sie durch die Häufung aller dieser Druckungen erhalten), umgekehrt wie ihre Massen: also haben zwei Körper, deren Geschwindigkeiten in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Massen sind, gleiche Kräfte, welches die Schätzung nach dem Quadrate umwirft.

§. 110.

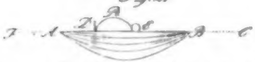
Leibnitz's Zweifelsknoten.

Die Cartesianer haben den Vertheidigern des neuen Kräftemaasses niemals mit mehr Zuversicht Trotz bieten können, als nachdem Herr Jurin den Fall gefunden hat, dadurch man auf eine einfache Art und mit sonnenklarer Deutlichkeit einsieht, dass die Verdoppelung der Geschwindigkeit jederzeit nur die Verdoppelung der Kraft setze. Herr von Leibnitz leugnete dieses insbesondere in dem

Versuche einer dynamischen Abhandlung, die er den *Actis (Acta* 1695, *pag.* 155) einverleibte. Man höre ihn nur folgendergestalt reden: *cum igitur comparare vellem corpora diversa, aut diversis celeritatibus praedita, equidem facile vidi: si corpus* A *sit simplum, et* B *duplum, utriusque autem celeritas aequalis, illius quoque vim esse simplam, hujus duplam, cum praecise quicquid in illo ponitur semel, in hoc ponatur bis. Nam in* B *est bis corpus ipsi* A *aequale, et aequivelox nec quicquam ultra. Sed si corpora* A *et* B *sint aequalia, celeritas autem in* A *sit simpla, et in* C *dupla, videbam non praecise quod in* A *est duplari in* C. Diesen Knoten hat Herr Jurin durch den leichtesten Fall von der Welt aufgelöst.

Auflösung des Herrn Jurin.

Fig. 21



Er nahm eine bewegliche Fläche, z. B. einen Kahn *AB* an, der sich nach der Richtung *BC* mit der Geschwindigkeit wie 1 bewegt und die Kugel *E* mit gleicher Bewegung mit sich wegführt. Diese Kugel hat also durch die Bewegung der Fläche die Geschwindigkeit 1, und auch die Kraft 1. Er nimmt ferner auf dieser Fläche eine Feder *R* an, die an dem Widerhalte *D* losschnellt, und der gedachten Kugel *E* für sich noch einen Grad Geschwindigkeit, und also auch einen Grad Kraft ertheilt. Also hat dieselbe zusammen zwei Grade Geschwindigkeit, und mit demselben zwei Grade Kraft empfangen. Es zieht folglich die Verdoppelung der Geschwindigkeit nichts mehr als die Verdoppelung der Kraft nach sich, und nicht wie die Leibnitzianer sich fälschlich überreden, die Vervierfachung derselben.

Dieser Beweis ist unendlich deutlich, und leidet gar keine Ausflucht, denn die Bewegung der Fläche kann nichts mehr thun, als dass sie dem Körper eine Geschwindigkeit, die ihr gleich ist, das ist, eine einfache Geschwindigkeit, und folglich auch eine einfache Kraft ertheile. Die Feder *R* aber, weil sie eine gemeinschaftliche Bewegung mit der Fläche und Kugel zugleich hat, wirkt mit nichts als ihrer Spannungskraft. Diese nun ist gerade so gross, dass sie einem Körper, wie der unsrige ist, nicht mehr als einen Grad Geschwindigkeit, und also auch nur einen Grad Kraft ertheilen könne. Also wird man in Allem, was in die Construction dieses Problems hineinkommt, nichts mehr als die Ursachen zu 2 Graden Kraft antreffen, man mag sich wenden, wohin man wolle, und dennoch werden in dem Körper wirklich 2 Grade Geschwindigkeit vorhanden seyn.

§. 111.

Der Frau von Chastelet Einwurf gegen Herrn Jurin's Argument.

Die Marquise von **Chastelet** hat dieses Argument des Herrn **Jurin** bestritten, aber auf eine Art, deren Schwäche zu bemerken sie scharfsinnig genug gewesen wäre, wenn die Neigung gegen eine Meinung, auf welche einmal die Wahl gefallen, nicht einer schlimme Sache den schönsten Anstrich geben könnte.

Sie hat Folgendes eingewandt. Der Kahn *AB* ist keine unbewegliche Fläche; folglich wenn sich die Feder *R* gegen den Widerhalt *D* steift, so wird sie in den Kahn gewisse Kräfte hineinbringen, und man wird also in der Masse des Kahnes die 2 Grade Kraft wiederfinden, die man in dem Körper *E* nach **Leibnitz**'scher Schätzung vermisst.

§. 112.

In dieser Ausflucht findet sich der Fehler desjenigen Trugschlusses, den man *fallaciam ignorationis elenchi* nennt. Sie greift das Argument ihres Gegners nicht eigentlich da an, wo er den Nerven seines Beweises hineingelegt hat, sondern bekümmert sich um einen zufälligen Nebenumstand, der ihrer Meinung günstig zu seyn scheint, der aber dem Jurin'schen Beweise nicht nothwendig anklebt. Wir können diesen Stein des Anstosses leicht aus dem Wege räumen. Es hindert uns nichts, uns den Kahn *AB* als durch eine solche Kraft getrieben vorzustellen, die ihm nicht verstattet, vermöge der Anstrengung der Feder gegen *D*, in die Richtung *AF* im Geringsten zurückzuweichen. Man darf ihn zu diesem Ende nur von unendlich grosser Masse denken. Der Kahn wird alsdann durch die endliche Kraft der Feder *R* nur unendlich wenig, d. i. gar nicht weichen; also wird der Körper eben die Kraft von dieser Feder erhalten, als wenn dieselbe gegen einen gänzlich unbeweglichen Widerhalt gespannt, losschnellte, d. i. er wird ihre ganze Kraft erhalten.

§. 113a.

Herrn Richter's Einwurf gegen Jurin's Argument.

Herr Richter, der in dem Verzeichnisse derjenigen, welche zu der Emporhaltung des neuen Kräftemaasses ihren Beitrag gethan haben, keine geringe Stelle verdient, hat einen etwas scheinbarern Einwurf gegen Jurin's Argument vorgebracht. *(Act. Erud.* 1735, *p.* 511.*)*

Er glaubt, eben dieselbe Kraft könne in Relation gegen verschiedene Dinge sehr ungleich seyn. Die Feder *R* habe der Kugel *E* zwar in Ansehung der Dinge, die sich mit dem Kahne zugleich in einer Richtung und Geschwindigkeit bewegen, eine Kraft wie 1 ertheilt, allein in Ansehung der Gegenstände, die da ausserhalb des Kahnes wirklich ruhen, habe die Feder der Kugel nicht eine einfache, sondern eine dreifache Kraft gegeben.

Ich möchte gern wissen, wo doch die zwei Grade Kraft, die nach Herrn Richter's Meinung der Körper *E* in Relation gegen die ruhenden Gegenstände erhält, herkommen sollten; denn sie können doch nicht wegen einer leeren Abstraction oder eines müssigen Gedankens in ihm entstanden seyn, sondern es müssen durchaus thätige Ursachen und Kräfte seyn, wodurch sie hätten hervorgebracht werden sollen. Wenn aber Alles gegen die äussern Dinge in absoluter Ruhe ist, und der Kahn fängt an, sich mit einem Grade Geschwindigkeit zu bewegen, so entsteht in dem Körper *E* hierdurch ein Grad absoluter Kraft. Von da an thut der Kahn schon keine Wirkung mehr auf den Körper, denn er ruht in Ansehung seiner, allein die Spannungskraft der Feder fängt an, ihre Thätigkeit auszulassen, Diese hat nun gerade nur so viel, als zu Hervorbringung eines Grades Kraft erfordert wird; mehr wird man in ihr vergeblich suchen. Es ist also auf den Körper nicht mehr absolute Wirkung verübt worden, als nur so viel man zu 2 Graden Kraft rechnet. Wenn nun in Relation gegen die ruhenden Dinge, d. i. in absolutem Verstande, in dem Körper 4 Grade Kraft entstanden seyn sollten, und es wären dennoch nicht mehr als 2 Grade absolute Wirkung in demselben ausgeübt worden, so müssten 2 Grade von ungefähr und ohne Ursache entstanden, oder aus dem Nichts hervorgekrochen seyn.

Man kann zu gänzlicher Vermeidung alles Scrupels, wenn anders in einer so klaren Sache einiger Scrupel statt hat, den Fall des Herrn Jurin so einrichten, dass, wenn Alles in absoluter Ruhe ist, der Körper *E* zuerst von der Feder einen Grad Geschwindigkeit überkomme, indessen dass der Kahn noch ruht, so wird unstreitig diese erlangte Kraft des Körpers *E* eine absolute Kraft seyn. Wenn nun der Kahn sich alsdann auch anfängt, mit einem Grade zu bewegen, so ist dieses wiederum eine absolute Bewegung, weil er vorher gegen alle Dinge ruhte. Er theilt also allem demjenigen, was zu seiner Masse gehört, folglich auch dem Körper *E*, wiederum einen Grad Kraft mit, der, weil die Ursache, die ihn erzeugte, in absoluter Bewegung gewirkt hat, von derselben nicht mehr als einfach seyn kann. Also entspringen auch auf diese Weise in Allem nicht mehr als 2 Grade Kraft für den Körper *E*.

Herr Richter sucht sich noch mit einer andern Ausflucht, die er von dem Stosse elastischer Körper hernimmt, herauszuwickeln. Allein seine Rechtfertigung ist auf der gemeinen Hypothese der Leibnitzianer erbaut: dass man nach dem Stosse elastischer Körper gerade die Kraft, die vor dem Stosse war, antreffen müsse. Wir haben diese Voraussetzung widerlegt; also ist es nicht nöthig, sich mit Herrn Richter hier insbesondere einzulassen.

§. 113. b.

Zusätze und Erläuterungen, die einige Stücke dieses Capitels betreffen.

I.

Erläuterung zum 25. §.

Deutlicherer Vortrag des 25. §.

Weil das Theorem dieses Paragraphen die vornehmste Grundfeste unserer gegenwärtigen Betrachtungen ist, so wollen wir es unter einer etwas deutlichern Gestalt vortragen.

Das Merkmal einer wirklichen Bewegung ist eine endliche Dauer derselben. Diese Dauer aber, oder, die von dem Anfange der Bewegung verflossene Zeit, ist unbestimmt, kann also nach Belieben angenommen werden. Wenn demnach die Linie *AB* (siehe Fig. 2. S. 41) die während der Bewegung verfliessende endliche Zeit vorstellt: so hat der Körper in *B* eine wirkliche Bewegung, ferner in *C*, als der Hälfte, auch in *D*, als dem Puncte des Viertheiles, und so fort in allen noch kleineren Theilen dieser Zeit, man mag sie ins Unendliche so klein machen, als man will; denn dieses erlaubt der unbestimmte

Begriff ihrer Grösse. Also kann ich diese Zeit unendlich klein denken, ohne dass hierdurch dem Begriffe der Wirklichkeit der Bewegung etwas abgeht. Wenn aber die Zeit dieser Dauer unendlich klein ist, so ist sie wie nichts zu rechnen, und der Körper ist nur in dem Anfangspuncte, d. i. in einer blossen Bestrebung zur Bewegung. Folglich, wenn es ohne fernere Einschränkung, so wie Leibnitz's Gesetz erheischt, wahr ist, dass des Körpers Kraft in jeder wirklichen Bewegung das Quadrat zum Maasse hat: so ist sie auch bei blosser Bestrebung zur Bewegung also beschaffen, welches sie selber doch verneinen müssen.

Woher der undeterminirte Begriff der endlichen Zeit die unendlich kleine mit in sich schliesst.

Es scheint beim ersten Anblicke, als wenn Leibnitz's Gesetz, durch die ihm anhängende Einschränkung der endlichen verflossenen Zeit genugsam gesichert sey, dass es nicht auf die Bewegung, deren Dauer unendlich klein ist, könne gezogen werden; denn die endliche Zeit ist ja ein Begriff, der ein von der unendlich kleinen Zeit ganz unterschiedliches Geschlecht andeutet: also hat es das Ansehen, dass bei dieser Einschränkung Dasjenige durchaus nicht könne auf die unendlich kleine Zeit gezogen werden, was nur unter der Bedingung der endlichen zugelassen wird. Es hat dieses auch seine Richtigkeit: wenn man von der endlichen Zeit so redet, dass man dabei voraussetzt, dass sie bestimmt, und ihre Grösse determinirt seyn müsse, wenn diese oder jene Eigenschaft aus ihr, als einer Bedingung, herfliessen soll. Wenn man aber eine endliche Zeit erfordert, aber dabei zulässt, dass man sie so gross oder klein nehmen könne, als man wolle: so ist alsdann auch die unendlich kleine Zeit mit in ihr Geschlecht eingeschlossen. Den Leibnitzianern kann dieses nicht unbekannt seyn. Denn sie müssen wissen, dass ihr Ahnherr das Gesetz der Continuität auf diesem Grunde erbaut habe: dass nämlich, wenn man annimmt, *A* sey grösser als *B*, doch so, dass es unbestimmt sey, wie viel oder wenig es grösser sey, so werde man, ohne den Gesetzen, die unter dieser Bedingung wahr sind, Eintrag zu thun, auch sagen können, *A* sey *B* gleich, oder, wenn man *A* gegen *B* anlaufen lässt, und annimmt, dass sich *B* auch bewege, so werde man, wenn der Grad dieser seiner Bewegung unbestimmt ist, auch annehmen können, dass *B* ruhe, ohne dass hierdurch Dasjenige könne aufgehoben werden, was unter jener Bedingung festgesetzt ist, und so in andern Fällen mehr.

Leibnitz's Schätzung gilt auch nicht unter der Bedingung der endlichen Geschwindigkeit.

Wollte man endlich noch sagen, dass Leibnitz's Schätzung zwar nicht unter der Bedingung der endlichen Zeit, aber dennoch unter der Voraussetzung der endlichen Geschwindigkeit, wahr sey (obgleich dieses offenbar gegen ihre Lehre seyn würde), so merke man, dass man die endliche Geschwindigkeit eben sowohl als die endliche Zeit, durch die Linie *AB* (siehe Fig. 2. S. 41) vorstellen könne, und alsdann wird es sich gleichfalls ausweisen, dass, wenn ihr Gesetz überhaupt bei endlicher Geschwindigkeit gilt, es auch bei unendlich kleiner gelten müsse, welches sie doch selber nicht umhin können zu leugnen.

II.

Zusätze zu den §. 31 bis 36.

Unsere Gegner rechnen es unter die klarsten Begriffe, die man nur haben kann: dass ein Körper gerade die Kraft aller der Federn habe, die er zudrückt, bis ihm seine ganze Bewegung genommen worden, die Zeit, in der diese Federn gedrückt werden, sey wie sie wolle. Herr Johann Bernoulli sagt von Denen, die mit der Anzahl der überwältigten Federn allein nicht zufrieden sind, sondern noch immer nach der Zeit der Zudrückung fragen, dass sie eben so ungereimt wären, als Einer, der die Menge Wasser in einem Becher messen will, und sich an dem wirklichen Maasse, das er vor sich hat, nämlich der Capacität des Bechers, nicht begnügt, sondern meint, er müsse noch die Zeit dazu wissen, in der dieser Becher angefüllt worden. Er setzt vor Zuversicht und Unwillen hinzu (*Acta Erud.* 1735, *p.* 210): *desine igitur quaerere nodum in scirpo.* Die Frau Marquise von Chastelet hat einen eben so scherzhaften Einfall in Bereitschaft; allein sie irren Beide, und zwar, wo mir es erlaubt ist zu sagen, mit eben so grossem Nachtheile ihres Ruhmes, als die Zuversicht war, die sie in diesem Irrthume haben blicken lassen.

Woher die Zeit nothwendig bei dem Hinderniss der Schwere in Anschlag kommt.

Wenn eine jede von den Federn *A*, *B*, *C*, *D*, *E* von solcher Art ist, dass sie nur einem einzigen Drucke des Körpers *M* widersteht, und zugleich dadurch ihre ganze Thätigkeit verliert, folglich hernach in dem Körper *M* gar keine Wirkung mehr thut, er mag ihr so lange ausgesetzt seyn, als er wolle: so gestehe ich selber, dass der Körper einerlei Kraft ausgeübt habe, er mag diese Federn in einfacher, oder vierfacher Zeit zugedrückt haben, denn nachdem er sie einmal zugedrückt hat, so bringt er die übrige Zeit bei ihr müssig zu. Wenn im Gegentheil die Kraft des Körpers die Thätigkeit der Feder, deren Druck er überwindet, nicht zugleich aufhebt: so gehen aus der Feder in den entgegenwirkenden Körper alle Augenblicke neue Grade Kraft über; denn die Wirksamkeit dieser Feder, die in dem ersten Augenblicke die Ursache eines in dem Körper erloschenen Grades Kraft war, ist es auch noch, und zwar eben so stark in dem zweiten Augenblicke, ferner in dem dritten, und so weiter in allen folgenden ins Unendliche. Unter diesen Bedingungen [illegible] es nicht einerlei, ob der Körper, der den Druck dieser Feder überwältigt, es in kürzerer oder längerer Zeit thue; denn in der längern hat er mehr Drückungen ausgehalten, als in der kürzeren. Nun ist aber der Druck der Schwere von dieser Art. Eine jede Feder derselben wirkt alle Augenblicke mit gleicher Thätigkeit, und der Körper, der ihren Druck in dem ersten Augenblicke überwindet, hat es deswegen noch nicht auf alle folgende Augenblicke gethan. Er wird zu dem zweiten eben so viel Kraft brauchen u. s. f. Die Kraft also, die ein Körper aufwendet, der Drückung eines einzigen Theiles der schwermachenden Materie Widerstand zu leisten, ist nicht blos wie die Intensität der Schwerdrückung, sondern wie das *Rectangulum* aus dieser in die Zeit.

Noch ein Beweis gegen die lebendigen Kräfte.

Man kann zum überflüssigen Beweis des Satzes: dass nicht die Anzahl der Federn, sondern die Zeit, das Maass der verübten Wirkung sey, noch dieses hinzusetzen. Ein schräg geworfener Körper, dessen Bewegung parabolisch ist, müsste sowohl eine gewisse Höhe weit schneller durch den Fall zurücklegen, als auch eine viel grössere Geschwindigkeit und Kraft am Ende desselben überkommen, als ihm der senkrechte Fall von gleicher Höhe ertheilen könnte. Denn indem er die krumme Linie beschreibt, so durchläuft er bis zum Ende des Falles einen grössern Raum, als wenn er vertical gefallen wäre. In jenem grössern Raum aber muss er nothwendig mehr Federn der Schwere erdulden, als er in der kurzen geraden Linie antreffen konnte, denn die schwerdrückende Materie ist nach allen Seiten gleich verbreitet: also müsste er Leibnitz's Satze zufolge, in jenem mehr Kraft und Geschwindigkeit erlangen, als in diesem, welches ungereimt ist.

Gedanken über den Streit zwischen der Frau Marquise von Chastelet und dem Herrn von Mairan von den lebendigen Kräften.

Der Herr von Mairan ist auf den Anschlag gekommen,[*] die Kraft eines Körpers nach den nicht überwundenen Hindernissen, nicht zugedrückten Federn, nicht verrückten Materien zu schätzen, oder, wie sich die Frau von Chastelet ausdrückt, nach Demjenigen, was er nicht thut. Diese Gegnerin hat so etwas Wunderliches in diesem Gedanken zu finden vermeint, dass sie geglaubt hat, sie dürfe, um ihn lächerlich zu machen, ihn nur anführen. Ungeachtet dieser berühmte Mann nun seinem Gedanken eine Einschränkung beigefügt hat, worauf eigentlich Alles ankommt, nämlich: dass diese Federn dennoch würden zugedrückt worden seyn, wenn man durch eine Hypothese annähme, dass er seine Kraft behalten, oder immer wieder angenommen hatte, so findet seine Gegnerin dennoch so etwas Unerlaubtes und Unbefugtes in dieser Hypothese, dass sie ihm deswegen einen noch viel härteren Vorwurf macht. Ich werde kürzlich zeigen, wie gewiss und untrüglich der Gedanke dieses vortrefflichen Mannes sey, und dass, ausser des Herrn Jurin seinem, den wir schon angeführt haben, nicht leicht etwas Entscheidenderes und Gründlicheres in dieser Sache habe ersonnen werden können.

Vertheidigung der Schätzungsart des Herrn von Mairan gegen die Frau von Chastelet.

Wenn man Dasjenige nimmt, was die Kraft eines Körpers eingebüsst hat, indem gewisse Hindernisse durch dieselbe überwunden worden, wenn man, sage ich, diese Einbusse misst, so weiss man auf das Gewisseste, wie gross die gesammte Gewalt des überwältigten Widerstandes gewesen ist; denn der Körper hätte diesen Widerstand oder dieses Hinderniss nicht überwinden können, ohne einen ihr gleichen Grad Kraft dabei aufzuwenden, und wie gross denn diese in dem Körper zernichtete und verzehrte Kraft ist, so stark ist auch das Hinderniss gewesen, das ihm dieselbe genommen hat, und auch die Wirkung, die auf dieselbe Weise verübt worden.

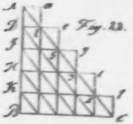


Fig. 22.

Nehmt nun einen Körper an, der mit fünf Graden Geschwindigkeit von dem Horizonte senkrecht in die Höhe steigt, und drückt den Raum, oder die Höhe, die er erreicht, wie gewöhnlich durch den Inhalt des Triangels *ABC* aus, in welchem die Linie *AB* die verflossene *Zeit*, *BC* aber die Geschwindigkeit, womit er sich zu der Höhe erhebt, ausdrücke. Die gleichen Linien *AD*, *DF*, *FH* u. s. w. sollen die Elemente der ganzen Zeit *AB* ausdrücken, folglich die kleinen Triangel, daraus die Fläche des grossen zusammengesetzt ist, und die alle so gross sind, wie *ADE*, die Elemente des ganzen Raumes, oder die Anzahl aller Federn, die der Körper binnen der Zeit *AB* zudrückt. Demnach drückt unser Körper in dem ersten Zeittheilchen *BK*, darin er anfängt, in die Höhe zu steigen, die 9 Federn zu, die er in dem Raum *KL BC* antrifft. Er würde aber, wenn die Zurückhaltung dieser Federn in ihm keine Kraft verzehrt hätten, oder wenn dieser Verlust immer anders woher wäre ersetzt worden, annoch die Feder *LIC* dazu zugedrückt haben, die er jetzt nicht zudrücken kann, weil ihm gerade so viel Kraft, als er hierzu haben muss, bei der Zudrückung der andern aufgegangen. Also ist die Feder *LIC* das Maass derjenigen Kraft, die der Widerstand der zugedrückten 9 Federn in unserm Körper verzehrt hat. Nachdem er nun dieses verrichtet hat, so fährt er fort, mit dem Überreste seiner Kraft, der ihm nach dem angezeigten Verluste übriggeblieben, weiter in die Höhe zu steigen, und drückt in dem zweiten Zeittheilchen *KH* die 7 Federn, die in dem

Raum *HIKL* angetroffen werden, zu. Hier ist nun aufs Neue klar, dass wenn unser Körper diese 7 Federn hätte zudrücken können, und ihm doch seine Kraft ganz verblieben wäre, so würde er in eben derselben Minute noch die Feder *IiL* dazu zugedrückt und überwältigt haben; allein, da er dieses nicht gethan hat, so folgt: dass er, durch die Zudrückung der 7 übrigen Federn, den Grad verloren habe, dessen Ergänzung ihn würde in den Stand gesetzt haben, *IiL* noch dazu zu überwältigen; folglich zeigt diese Feder die Grösse des Verlustes an, den der Widerstand der 7 Federn seiner Kraft zugezogen hat. Auf eben diese Weise wird die Feder *GgI* die Einbusse der Kraft, durch die Zurückhaltungen der Schwere in dem dritten Zeittheilchen *FH* zu erkennen geben, und so weiter. So ist denn also der Verlust, den der frei in die Höhe steigende Körper erleidet, indem er das Hinderniss der Schwere überwindet, wie die Summe der nicht zugedrückten Federn *LlC*, *IiL*, *GgI*, *EGg*, *Eeg*, folglich auch die Quantität der Hindernisse selber, die er bezwungen hat, und mithin seine Kraft, in dieser Proportion. Und da die nicht zugedrückten Federn das Verhältniss der Zeiten oder Geschwindigkeiten haben, so ist die Kraft des Körpers auch wie diese. W. z. B.

Es erhellt ferner hieraus, warum Herr von **Mairan** befugt sey, durch eine Hypothese anzunehmen, der Körper habe Hindernisse überwunden, und doch seine Kraft ganz behalten, welches anfänglich dem ersten Grundgesetze der Bewegungen zu widersprechen scheint. Denn die Hindernisse nehmen ihm freilich einen ihnen gleichen Theil der Kraft; allein es steht dennoch frei, diesen Abgang immer in Gedanken anderswoher zu ersetzen, und den Körper dennoch schadlos zu halten, damit man sehe, wie viel er, bei auf diese Weise unverminderter Kraft, mehr thun würde, als wenn Dasjenige wäre verloren geblieben, was das Hinderniss verzehrt hatte. Dieses wird alsdann das ganze Maass derjenigen Kraft an die Hand geben, die der Widerstand wirklich dem Körper benimmt, weil es zu erkennen giebt, was für einen Grad man hinzuthun müsse, damit der Körper nichts verloren habe.

Ich kann nicht umhin, hier noch eine Anmerkung über diejenige Art zu machen, womit die Frau Marquise die Lehrsätze ihres Gegners angreift. Mich dünkt, sie habe keine bessere Methode erwählen können, ihm den allerempfindlichsten Streich beizubringen, als da sie seinen Schlüssen den Zug von etwas Seltsamem und Ungereimtem zu geben beschäftigt ist. Eine ernsthafte Vorstellung lockt den Leser zu der gehörigen Aufmerksamkeit und Untersuchung an, und lässt die Seele zu allen Gründen offen, die von einer, oder der andern Seite in sie eindringen können. Aber die wunderliche Figur, unter der sie die Meinungen ihres Gegners auftreten lässt, bemächtigt sich sogleich der schwachen Seite des Lesers, und vernichtet in ihm die Lust zu einer näheren Erwägung. Diejenige Kraft der Seele, die die Beurtheilung und das Nachsinnen regiert, ist von einer trägen und ruhigen Natur; sie ist vergnügt, den Punct ihres Ruhestandes anzutreffen, und bleibt gern bei Demjenigen stille stehen, was sie von einem mühsamen Nachdenken losspricht; darum lässt sie sich leicht von solchen Vorstellungen gewinnen, die die eine von zwei Meinungen auf einmal unter die Wahrscheinlichkeit heruntersetzt, und die Mühe fernerer Untersuchungen für unnöthig erklärt. Unsere Philosophin hätte also ihr *ridendo dicere verum*, oder den Einfall, ihrem Gegner im Lachen die Wahrheit zu sagen, mit mehr Billigkeit und vielleicht auch mit besserem Erfolg gebrauchen können, wenn ihr Gegner ernsthafter Gründe unfähig gewesen wäre, und man ihm seine Auslachenswürdigkeit hätte wollen empfinden lassen. Die Anmerkung, die ich hier mache, würde gegen eine jede andere Person ihres Geschlechts das Ansehen eines ungesitteten Betragens, und einer gewissen Aufführung, die man pedantisch nennt, an sich haben; allein der Vorzug des Verstandes und der Wissenschaft an derjenigen Person, von der ich rede, der sie über alle übrige ihres Geschlechtes, und auch über einen grossen

Theil des andern, hinwegsetzt, beraubt sie zugleich Desjenigen, was das eigentliche Vorrecht des schöneren Theiles der Menschen ist, nämlich der Schmeichelei und der Lobsprüche, die dieselben zum Grunde haben.

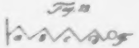
Die Wahl des Herrn von **Mairan** wird noch dadurch vortrefflich, dass die Federn, die in seiner Methode das Maass der aufgewandten Kraft sind, nicht allein gleich sind, sondern auch in gleichen Zeiten würden seyn zugedrückt worden; folglich sowohl die Leibnitzianer vergnügt werden, die auf eine Gleichheit des Raumes dringen, wenn sie gestehen sollen, dass die Kraft gleich sey, als auch die Cartesianer, die dieses in Ansehung der Zeit erfordern.

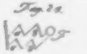
III.

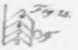
Zusätze zu den §. 45, 46, 47.

Mich dünkt, ich habe nichts Gewisseres und Unwidersprechlicheres sagen können, als dass eine Feder einen Körper unmöglich fortstossen kann, wenn sie sich nicht mit eben der Gewalt gegen einen Widerhalt steift, und eben so stark anstemmt, als sie auf der andern Seite mit ihrer Spannungskraft den Körper stösst: und folglich, weil in dem Falle des Herrn **Bernoulli** kein anderer Widerhalt ist, als der Körper B, sie eben dieselbe Gewalt der Anstrengung gegen ihn anwenden müsse, als sie gegen A anwenden kann, denn die Feder würde den Körper A gar nicht fortstossen, wenn B nicht dieselbe in der Spannung erhielt, indem er ihrer Ausstreckung widerstrebt; daher empfängt derselbe, weil er kein unbeweglicher Widerhalt ist, alle Kraft gleichfalls, die die Feder in A hineinbringt. Ungeachtet die ganze Welt auf gleiche Weise denkt, so fand doch Herr **Johann Bernoulli** in dem Gegensatze, ich weiss nicht was für ein helles Licht, worauf er eine unüberwindliche Zuversicht gründete. Er spricht: *non capio, quid pertinacissimus adversarius, si vel scepticus esset, huic evidentissimae demonstrationi opponere queat*, und bald darauf: *certe, in nostra potestate non est, aliquem eo adigere, ut fateatur, discere, quando videmus* *solem horizontem ascendere.* Lasst uns diesen Zufall der menschlichen Vernunft, in der Person eines so grossen Mannes, nicht mit Gleichgültigkeit ansehen, sondern daraus lernen, auch in unsere grösseste Überzeugung ein weises Misstrauen zu setzen, und allemal zu vermuthen, dass wir auch alsdann noch nicht ausser der Gefahr sind, uns selber zu hintergehen, damit der Verstand in seinem Gleichgewichte wenigstens sich so lange erhalte, bis er Zeit gewonnen hat, die Umstände, den Beweis und das Gegentheil, in genugsamer Prüfung kennen zu lernen.

In eben dieser Abhandlung, von der wir reden, zeigt der Herr Bernoulli: wie man einem Körper eben dieselbe Kraft, in kürzerer Zeit, durch den Druck einer gleichen Anzahl Federn ertheilen könne. Ich habe darauf, in so weit es unser Geschäft eigentlich angeht, schon genug geantwortet; allein hier will ich noch eine Beobachtung beifügen, die zwar unser Vorhaben nicht betrifft, allein dennoch ihren besonderen Nutzen haben kann. Er spricht daselbst: die Kugel *F* werde durch die 4 Federn *a*, *b*, *c*, *d* allemal gleiche Kraft erhalten, man mag sie in einer Linie, wie Fig. 23., oder in zwei Theilen neben einander, wie Fig. 24, oder in 4 solchen Zeittheilungen, wie die 25te Fig. ausweist, zusammensetzen







Erinnerung bei der Art, wie Herr Bernoulli in einen Körper die ganze Kraft von vielen Federn zu bringen vermeint.

Hierbei merke man folgende Cautelen. Der Gedanke desselben ist nur bei solchen Umständen wahr, da die hintereinanderhängenden Federn *a*, *b*, *c*, *d*, (Fig. 23.) dem Körper noch nicht eine grössere Geschwindigkeit ertheilen, als diejenige ist, womit eine dieser Federn abgesondert für sich allein aufspringen würde; denn sobald dieses ist, so schlägt es fehl, wenn man, nach dem Anschlage des Herrn Bernoulli, durch neben einander verknüpfte Federn (Fig. 24.) dem Körper eben dieselbe Geschwindigkeit geben will, als sie ihm nach einander in einer Reihe mittheilen können. Es sey nämlich die Geschwindigkeit, die die Reihe Federn in den 23ten Figur dem Körper, bis sie sich völlig ausgestreckt haben, ertheilt, wie 10, die Geschwindigkeit aber, womit eine derselben, z. B. *a* für sich allein, nämlich ohne dass sie einen Körper fortstösst, aufspringt, wie 8: so ist klar, dass in der Methode der 25ten Figur, die 4 Federn dem Körper nur 8 Grade Geschwindigkeit werden ertheilen können. Denn sobald der Körper diese Grade empfangen hat, so hat er eben so viel Geschwindigkeit, als die Federn, die ihn fortstossen sollen, selbst haben, wenn sie frei aufspringen, also werden sie alsdann nichts mehr in ihn hineinbringen können. Indessen ist doch unstreitig, dass, wenn dieser Körper *F* durch den Anlauf diese 4 Federn in der 25sten Figur wieder zudrücken soll, er eben sowohl 10 ganze Grade Kraft hierzu nöthig habe, als in der 23sten oder 24sten. Weil aber eben diese 25te Figur die Abbildung der elastischen Kraft eines jeden Körpers seyn kann, so erhellt hieraus, dass es möglich sey, dass ein völlig elastischer Körper gegen einen unbeweglichen Widerhalt mit einer gewissen Geschwindigkeit anlaufen könne, und dass dessen ungeachtet die Geschwindigkeit, womit er zurückprallt, viel kleiner seyn könne, als womit er angestossen hatte. Wenn man aber doch gerne haben will, dass diese 4 Federn dem Körper, den sie stossen, ihre ganze Kraft mittheilen sollen, so muss man zu der Masse *F* noch $\frac{3}{12}$ hinzuthun, denn alsdann werden die 4 Federn an der Menge der Materie Dasjenige ersetzen, was sie mit der Geschwindigkeit nicht einbringen können.

IV.

Erläuterung des §. 105.

Ausführliche Darlegung der Fehler in dem Wolf'schen Beweise.

Ich habe mich nicht deutlich genug erklärt, da ich S. 148. den ungemeinen Fehler in dem Argumente des Herrn Baron Wolf habe anzeigen wollen. Es scheint beim ersten Anblicke, als wenn der Schluss darin noch mathematisch genug herauskomme, nämlich der Regel gemäss, *aequales rationes sibi substitui invicem possunt*; allein er hat in der That mit derselben gar keine Gemeinschaft. Der vorhergehende Fall war dieser: *tempora, quibus duo mobilia, si sunt aequalia, eosdem effectus patrant, sunt reciproce ut celeritates.* Darauf folgt in der zweiten Nummer des Beweises: *massae corporum inaequalium, quae eosdem effectus patrant, sunt reciproce ut celeritates.* Hieraus folgert Herr Wolf nun (denn so lautet sein Argument, wenn man es gehörig auflöst): weil das Verhältniss der Zeiten und der Massen in beiden Fällen dem Verhältnisse der Geschwindigkeiten gleich sind: so werden sie unter einander gleich seyn. Dieses kann gebilligt werden, aber dass man nur die Bestimmungen nicht aus der Acht lasse, unter welcher sie einander gleich sind, nämlich: dass die Massen ungleicher Körper, die einerlei Wirkung thut, sich eben so verhalten, als die Zeiten, worin NB. gleiche Körper eben dieselbe Wirkung verüben, denn das ist die Einschränkung, die, wie man sehen kann, den Verhältnissen anhängt. Allein der Schluss des Herrn Wolf ist dieser: also verhalten sich die Massen dieser Körper, wie die Zeiten, darin eben diese ungleichen Körper ihre gleiche Wirkung verüben, welches eine augenscheinliche Verfälschung der gegebenen Proportion ist.

Wenn unser Autor nur auf den Gedanken gekommen wäre, die zwei Sätze, die er aus einander herleiten will, mit einander zu vergleichen: so hätte er sonnenklar sehen müssen, dass sie von einander nicht allein nicht herfliessen, sondern sogar sich gerade widersprechen. Nämlich der erste Satz ist dieser: *actiones, quibus corpora aequalia eundem effectus patrant, sunt ut celeritates.* Hieraus will er den andern Satz, der das Resultat der zweiten Nummer im Beweise ist, herfolgern, nämlich: *actiones, quibus corpora inaequalia eundem effectus patrant, sunt etiam ut ipsorum celeritates; celeritates autem eorum sunt reciproce ut massae.*

Wenn wir nun, nach Maassgebung des ersten Satzes, zwei gleiche Körper nehmen, *A* und *B*, so dass *B* zwei Mal mehr Geschwindigkeit habe als *A*: so ist nach dieser Regel die *Action*, womit *B* eben denselben Effect thut als *A*, zwei Mal grösser als die *Action* des Körpers *A*; weil jener nämlich, wegen seiner grösseren Geschwindigkeit, diesen Effect in zwei Mal kleinerer Zeit verrichtet. Allein nach der zweiten Regel würde ich *B* zwei Mal kleiner machen können, und die besagte *Action* würde doch eben so gross seyn wie vorher, wenn gleich die Geschwindigkeit so wie vorher verbliebe. Nun ist es aber augenscheinlich, dass, wenn *B* zwei Mal kleiner wird, als es vorher gewesen, und seine Geschwindigkeit dieselbe verbleibt, es unmöglich den gegebenen Effect in eben der Zeit thun kann, als da seine Masse zwei Mal grösser war, sondern es wird mehr Zeit dazu brauchen; mithin, weil die *Action* desto kleiner wird, je grösser die Zeit ist, die zu eben demselben Effect angewandt worden, so wird die *Action* nothwendig alsdann kleiner seyn müssen, als wenn die Masse von *B* bei eben derselben Geschwindigkeit zwei Mal grösser ist, welches also dem Resultat der zweiten Nummer widerspricht.

Alle diese Widersprüche aber sind in dem vorhabenden Wolf'schen Beweise anzutreffen, wenn man ihm gleich den Satz schenkt, den er zum Grunde legt: nämlich, dass die *Actiones* ungleich seyn können, deren *Effectus* doch gleich sind. Dieser Satz, den nie ein Sterblicher sich hat einfallen lassen zu behaupten, ist ein Widerspruch in der besten Form, so genau als man sie nur immer ersinnen kann. Denn das Wort der *Action* ist ein relatives Wort, welches die Wirkung oder Effect in einem Dinge andeutet, in so weit ein anderes Ding den Grund davon in sich enthält. Es ist also der Effect und die *Action* eben dasselbe, und die Bedeutung unterscheidet sich nur darin, dass ich es bald zu demjenigen Dinge referire, welches der Grund davon ist, bald ausser demselben betrachte. Es würde also eben so viel gesagt seyn: als: eine *Action* könne sich selber ungleich seyn. Zudem hat es nur deswegen den Namen der *Action*, weil von ihr ein Effect abhängt, und wenn in dieser *Action* ein Theil seyn könnte, von dem nicht ein ihm gleicher Effect abhinge, so würde derselbe Theil den Namen der *Action* auch nicht haben können. Wenn auch schon die Zeiten ungleich sind, darin eben dieselben *Effectus* hervorgebracht worden, so bleiben die daran gewandten *Actiones* dennoch gleich, und es folgt nur daraus, dass bei gleichen Zeiten die Effecte, und auch die ihnen correspondirenden *Actiones*, ungleich seyn werden.

Kurz hiervon zu reden: es leuchtet sogleich in die Augen, dass ganz besondere Ursachen müssen gewesen seyn, welche so ausnehmende Fehler in dieser Abhandlung veranlasst haben, die mit der bekannten und hochgepriesenen Scharfsinnigkeit des Verfassers, die aus allem Demjenigen hervorleuchtet, was sein Eigenthum ist, gar nicht zusammen stimmen. Es ist nicht schwer zu ermessen, dass das rühmliche Verlangen, die Ehre des Herrn von Leibnitz, welche man damals für die Ehre von ganz Deutschland hielt, zu retten, diese Bemühung hervorgebracht, und die Beweise in einer viel vortheilhafteren Gestalt dargestellt haben, als sie ausser diesem Lichte ihrem Urheber würden erschienen seyn. Die Sache selber war von so verzweifelter Art, dass sie nicht konnte ohne Irrthümer vertheidigt werden; aber ihr Unterfangen war doch so anlockend, dass sie der Kaltsinnigkeit der Untersuchung nicht Platz liesse. Eben dieses will ich von den

Vergehungen der hochberühmten Männer, des Herrn Herrmann, Bernoulli etc. gesagt haben, die ich entweder schon gezeigt habe, oder noch zeigen werde, und dergleichen man ausser diesem Vorwurfe bei ihnen fast gar nicht antrifft. Die Ehre des Mannes also, von dem wir reden, bleibt gesichert. Ich habe Freiheit mit seiner Schutzschrift so umzugehen, als mit einer Sache, die sein Eigenthum nicht ist. Er kann mir unterdessen Dasjenige zurufen, was ein älterer Philosoph, obzwar bei einer Gelegenheit, die ihn etwas näher anging, ausrief: du triffst nur das Gehäuse des Anaxarchus.

Drittes Hauptstück,

welches eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte, als das wahre Kräftemaass der Natur darlegt.

§. 114.

Woher dasjenige Gesetz, welches in der Mathematik falsch befunden worden, in der Natur statthaben könne.

Wir haben demnach ausführlich dargethan, dass die Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat in der Mathematik falsch befunden werde, und dass diese kein anderes Kräftemaass erlaube, als nur das alte, oder Cartesius'sche. Indessen haben wir doch an unterschiedlichen Stellen des vorigen Hauptstücks dem Leser Hoffnung gemacht, die Quadratschätzung dessen ungeachtet doch in die Natur einzuführen, und jetzt ist es Zeit, unser Versprechen zu erfüllen. Dieses Unterfangen wird die meisten von meinen Lesern stutzig machen; denn es scheint, als wenn daraus folge, dass die Mathematik nicht unbetrüglich sey, und dass es angehe, von ihrem Ausspruche noch zu appelliren. Allein die Sache befindet sich wirklich nicht so. Wenn die Mathematik ihr Gesetz über alle Körper insgemein ausspräche, so würden auch die natürlichen darunter begriffen seyn, und es würde vergeblich seyn, eine Ausnahme zu hoffen. Allein|sie setzt den Begriff von ihrem Körper selbst fest, vermittelst der *Axiomata*, von denen sie fordert, dass man sie bei ihrem Körper voraussetzen müsse, welche aber so beschaffen sind, dass sie an demselben gewisse Eigenschaften nicht erlauben und ausschliessen, die an dem Körper der Natur doch nothwendig anzutreffen sind: folglich ist der Körper der Mathematik ein Ding, welches von dem Körper der Natur ganz unterschieden ist, und es kann daher Etwas bei jenem wahr seyn, was doch auf diesen nicht zu ziehen ist.

§. 115.

Unterschied zwischen dem mathematischen und natürlichen Körper und der beiderseits betreffenden Gesetze.

Wir wollen jetzt sehen, was denn dieses für eine Eigenschaft sey, die in dem Körper der Natur anzutreffen ist, und die die Mathematik an dem ihrigen nicht erlaubt, und welches hernach verursacht, dass jener ein Ding von ganz anderem Geschlechte ist, als dieser. Die Mathematik erlaubt nicht, dass ihr Körper eine Kraft habe, die nicht von demjenigen, der die äusserliche Ursache seiner Bewegung ist, gänzlich hervorgebracht worden. Also lässt sie keine andere Kraft in dem Körper zu, als in so weit sie von draussen in ihm verursacht worden, und man wird sie daher in den Ursachen seiner Bewegung allemal genau, und in eben demselben Maasse wiederantreffen. Dieses ist ein Grundgesetz der Mechanik, dessen Voraussetzung aber auch keine andere Schätzung, als die Cartesius'sche stattfinden lässt. Mit dem Körper der Natur aber hat es, wie wir es bald erweisen werden, eine ganz andere Beschaffenheit. Derselbe hat ein Vermögen in sich, die Kraft, welche von draussen durch die Ursache seiner Bewegung in ihm erweckt worden, von selber in sich zu vergrössern, so, dass in ihr Grade Kraft seyn können, die von der äusserlichen Ursache der Bewegung nicht entsprungen sind und auch grösser sind als dieselbe, die folglich mit demselben Maasse nicht können gemessen werden, womit die

Cartesius'sche Kraft gemessen wird, und auch eine andere Schätzung haben. Wir wollen diese Eigenschaft des natürlichen Körpers mit aller Genauigkeit und Gründlichkeit, die eine so wichtige Sache erfordert, abhandeln.

§. 116.

Die Geschwindigkeit ist kein Begriff von einer Kraft.

Die Geschwindigkeit schliesst, wie wir §. 3. gesehen haben, an und für sich keinen Begriff einer Kraft in sich. Denn sie ist eine Bestimmung der Bewegung, das ist, desjenigen Zustandes des Körpers, da er die Kraft, die er hat, nicht anwendet, sondern mit derselben unthätig ist. Sie ist aber eigentlich die Zahl von derjenigen Kraft, die der Körper hat, wenn er ruht, d. i. die er mit unendlich kleiner Geschwindigkeit hat; das ist, sie ist die Zahl, darin diejenige Kraft, die dem Körper bei unendlich kleiner Geschwindigkeit beiwohnt, die Einheit ist. Dieses erhellt am klarsten aus der Art der Zergliederung, nach Anweisung des vortrefflichen Jurin'schen Falles, §. 110.; wenn wir nämlich auf die ähnliche Art, wie er die Geschwindigkeit aus zwei gleichen Theilen bestehend betrachtet, sie in ihren unendlich kleinen Theilen erwägen.

§. 117.

Es würde keine Kraft seyn, wenn keine Bestrebung wäre, den Zustand in sich zu erhalten.

Um genau zu wissen, was den Begriff der Kraft eigentlich bestimme, müssen wir auf nachfolgende Weise verfahren. Die Kraft wird mit Recht durch das Hinderniss geschätzt, welche sie bricht, und in dem Körper aufhebt. Hieraus erhellt, dass ein Körper gar keine Kraft haben würde, wenn in ihm nicht eine Bestrebung wäre, den Zustand, den das Hinderniss aufheben soll, in sich zu erhalten; denn wenn dieses nicht wäre, so würde Dasjenige, was das Hinderniss zu brechen hätte, wie 0 seyn.

Was die Intension sey.

Die Bewegung ist das äusserliche Phänomenon der Kraft, die Bestrebung aber, diese Bewegung zu erhalten, ist die Basis der Activität, und die Geschwindigkeit zeigt an, wie vielmal man dieselbe nehmen müsse, damit man die ganze Kraft habe. Jene wollen wir hinfüro die Intension nennen, also ist die Kraft dem Product aus der Geschwindigkeit in die Intension gleich.

Erläuterung dieses Begriffes.

Damit man ein Beispiel habe, daran man diese Begriffe desto deutlicher vermerken könne, so nehme man die vierfache Feder *a*, *b*, *c*, *d* (siehe Figur 23, S. 170) an. Wenn wir nun setzen, dass die Geschwindigkeit, womit eine jede derselben allein sich anfängt auszurecken, wie 1 ist: so ist die Anfangsgeschwindigkeit, womit die ganze Feder *ad*, die aus 4 dergleichen zusammengesetzt ist, wenn sie sich frei ausstreckte, wie 4, und es scheint, als wenn daraus folge, dass die Anfangsgeschwindigkeit, die die vierfache Feder einem Körper eindrückt, viermal grösser seyn werde, als diejenige, die die einfache wirkt. Allein die Intension ist in der vierfachen Feder 4 Mal kleiner als in der einfachen; denn eben dieselbe Kraft, die eine von diesen vier verbundenen Federn gegen einen unbeweglichen Widerhalt in gewissem Maasse zudrücken würde, drückt die vierfache vier Mal mehr zu, weil der Widerhalt der einzelnen Feder, wenn sie auf diese Weise mit 3 andern verbunden worden, ein beweglicher Widerhalt ist, und folglich der Steifigkeit, oder welches hier einerlei ist, der Intension, der vierfachen Feder dasjenige abgeht, was ihre Geschwindigkeit überträgt. Daher geschieht es denn, dass die Anfangsgeschwindigkeit, die die vierfache Feder einem Körper ertheilt, nicht grösser ist, als diejenige, die er von einer einfachen haben kann, obgleich jener ihre Anfangsgeschwindigkeit, wenn sie sich frei ausdehnt, diese vier Mal übertrifft. Und dieses kann dienen, den Begriff der Intension verständlich zu machen, und zu zeigen, woher sie bei Schätzung der Kraft nothwendig in Anschlag kommen müsse.

§. 118.

Wenn die Intension wie ein Punct ist, so ist die Kraft wie eine Linie, nämlich wie die Geschwindigkeit.

Wenn die Kraft eines Körpers von der Art ist, dass sie den Zustand der Bewegung nur auf einen Augenblick zu erhalten bestrebt ist, die Geschwindigkeit mag seyn, wie sie wolle: so ist diese Bestrebung, oder Intension, bei allen Geschwindigkeiten gleich; folglich ist die ganze Kraft eines solchen Körpers nur in Proportion seiner Geschwindigkeit; denn der eine von den Factoren ist immer gleich, folglich verhält sich das Product, welches die Quantität der Kraft andeutet, wie der zweite Factor.

§. 119

Wenn die Intension endlich, d. i. wie eine Linie ist, so ist die Kraft wie das Quadrat.

Bei einer solchen Bewegung würde eine unaufhörliche Ersetzung der in dem Körper alle Augenblicke verschwindenden Kraft von draussen nöthig seyn, und die Kraft würde immerfort nur eine Wirkung eines beständigen äusserlichen Antriebes seyn, wenn der Körper auf diese Weise eine immerwährende Bewegung leisten sollte. Allein hieraus erhellt auch klärlich, dass wenn im Gegentheil die Kraft des Körpers von der Art wäre, dass sie eine hinlängliche Bestrebung in sich enthielt, die Bewegung mit der gegebenen Geschwindigkeit einförmig und unaufhörlich von selbst ohne eine äusserliche Machthülfe zu erhalten, diese Kraft von ganz anderer Art, und auch unendlich viel vollkommener seyn müsste.

Denn da jener ihre Intension bei allen Geschwindigkeiten gleich, nämlich unendlich klein ist, und nur durch die Menge der Grade Geschwindigkeit vervielfältigt ist: so muss dieselbe im Gegentheil in dieser allemal in Proportion der Geschwindigkeit seyn, und auch mit dieser multiplicirt werden, wovon das Resultat das wahre Maass der Kraft ist. Denn die endliche Geschwindigkeit, deren Intension unendlich klein ist, giebt eine Kraft an die Hand, wovon diejenige, die eben diese Intension bei unendlich kleiner Geschwindigkeit ausmacht, die Einheit ist. Wenn also ein Körper diese Geschwindigkeit und Kraft in sich selbst hinlänglich gründen soll, damit er die vollständige Bestrebung habe, sie immerwährend in sich zu erhalten: so wird seine Intension dieser Kraft oder Geschwindigkeit proportionirt seyn müssen. Und hieraus entspringt alsdann eine ganz neue Gewalt, die das Product ist, aus der, der Geschwindigkeit proportionirten Kraft, in die Intension, die nun auch wie die Geschwindigkeit ist, welches Product also dem Quadrate der Geschwindigkeit gleich ist. Es ist nämlich leicht zu begreifen, dass, da die Kraft, die der Körper mit unendlich kleiner Intension, und bei endlicher Geschwindigkeit hatte, wie eine Linie war, die diese Geschwindigkeit vorstellt, und die Intension wie ein Punct, nunmehr aber die Intension ebenfalls wie eine Linie ist, die hieraus entspringende Kraft wie eine Fläche sey, die aus dem Flusse der ersteren Linie erzeugt worden, und zwar wie das Quadrat, weil benannte Linien einander proportional sind.

Man merke, dass ich hier durchgehends von dem Unterschiede der Massen abstrahire, oder sie gleich denke.

Zweitens, dass ich den Raum bei den Bewegungen, davon ich rede, als leer ansehe.

§. 120.

Der Körper, der seine Bewegung frei und immerwährend zu erhalten die innerliche Bestrebung in sich hat, hat eine Kraft, die wie das Quadrat der Geschwindigkeit ist.

Es hat demnach derjenige Körper, der seine Bewegung in sich selbst hinlänglich gründet, so, dass aus seiner inneren Bestrebung hinlänglich verstanden werden kann, dass er die Bewegung, die er hat, frei, immerwährend und unvermindert ins Unendliche selbst in sich erhalten werde, eine Kraft, die das Quadrat seiner Geschwindigkeit zum Maasse hat, oder, wie wir sie hinfüro nennen wollen, eine lebendige Kraft. Im Gegentheil, wenn seine Kraft den Grund nicht in sich hat, sich selbst zu erhalten, sondern nur auf der Gegenwart der äusserlichen Ursache beruht, so ist sie wie die blosse Geschwindigkeit, das ist, es ist eine todte Kraft.

§. 121.

Der Körper erhebt aus seinem innern Antriebe den Eindruck von draussen unendlich höher und in ein ganz anderes Geschlecht

Nun wollen wir aber die Kraft eines Körpers erwägen, wie sie beschaffen ist, wenn sie durch die Wirkung einer äusserlichen Ursache in ihm zuerst entsteht. Sie ist alsdann unfehlbar auf die Gegenwart dieser äusserlichen Ursache gegründet, und würde in demselben Augenblicke in dem Körper nicht vorhanden seyn, wenn jene den Antrieb nicht erweckte. Also ist sie in demselben Augenblicke, darin sie auf der Gegenwart der äusserlichen Ursache beruht, von der Art, dass sie augenblicklich verschwinden müsste, wenn jene nicht gegenwärtig wäre; denn, ob der Körper diese in ihm erweckte Kraft nach diesem Augenblicke hernach in sich selber gründen könne, und was alsdann hieraus fliessen würde, davon reden wir fürjetzt nicht. In demselben Augenblicke ist die Intension der Kraft also unendlich klein, und folglich die Kraft selbst, die sich nur auf den äusserlichen Antrieb gründet, wie die blosse Geschwindigkeit, d. i. todt. Wenn hernach aber eben derselbe Körper diese ihm ertheilte Geschwindigkeit also in seiner inneren Kraft gründet, dass aus seiner Bestrebung eine immerwährend freie Erhaltung der Bewegung herfolgt: so ist sie alsdann keine todte Kraft mehr, sondern eine lebendige, die das Quadrat zum Maasse hat, und gegen jene wie eine Fläche gegen eine Linie zu rechnen ist. Hieraus ist klar, dass ein Körper auf diese Weise, wenn er seine ihm eingedrückte Geschwindigkeit von selbst frei fortsetzt, diejenige Kraft, die er von der äusserlichen mechanischen Ursache empfangen hat, von selbst in sich unendlich vergrössere, und zu einem ganz anderen Geschlecht erhebe, dass folglich die Anmerkung, die wir §. 115. gegeben haben, hier erwiesen sey, und dass die lebendigen Kräfte gänzlich aus der Gerichtsbarkeit der Mathematik ausgeschlossen werden.

Der Körper kann keine lebendige Kraft von draussen erlangen.

Ferner ersieht man hieraus, dass die lebendige Kraft nicht könne durch eine äusserliche Ursache, sie sey auch so gross, wie sie wolle, in einem Körper hervorgebracht werden; denn, in so ferne eine Kraft von einer Ursache von draussen abhängt, so ist sie allemal nur wie die schlechte Geschwindigkeit, wie wir erwiesen haben, sondern sie muss aus der innern Quelle der Naturkraft des Körpers die zum Quadratmaasse gehörigen Bestimmungen überkommen.

§. 122.

Es sind unendlich viel Zwischengrade zwischen der todten und lebendigen Kraft.

Wir haben erwiesen, dass, wenn ein Körper die Ursache seiner Bewegung in sich selbst hinlänglich und vollständig gegründet hat, so, dass aus der Beschaffenheit seiner Kraft verstanden werden kann, dass sie sich in ihm unverändert und frei auf immer erhalten werde, er eine lebendige Kraft habe, wenn er aber seine Kraft in sich gar nicht gründet, sondern damit von draussen abhängt, nur eine todte Kraft habe, die unendlich kleiner ist als jene. Dieses giebt sogleich die Folge an die Hand, dass, wenn eben derselbe Körper seine Kraft zwar etwas, aber noch nicht vollständig in sich gegründet hat, seine Kraft der lebendigen etwas näher komme, und von der todten sich etwas unterscheide, und dass nothwendig zwischen diesen beiden äussersten Grenzen, der gänzlich todten und gänzlich lebendigen Kraft, noch unendlich viel Zwischengrade sind, die von jener zu dieser überführen.

Die lebendige Kraft entspringt nur in einer endlichen Zeit nach dem Anfange der Bewegung.

Ferner fliesst hieraus kraft des Gesetzes der Continuität, dass eben derselbe Körper, der im Anfangsaugenblicke eine todte Kraft hat, und hernach eine lebendige überkommt, die gegen die erstere wie eine Fläche gegen die erzeugende Linie ist, diese Kraft erst in einer endlichen Zeit erlange. Denn, wenn man setzen wollte, er überkomme diese letztere Kraft nicht in einer endlichen Zeit von dem Anfangsaugenblicke, sondern unmittelbar in dem unendlich kleinen Zeittheilchen nach demselben: so würde dieses so viel sagen, dass er in dem Anfangsaugenblicke selbst diese lebendige Kraft schon habe. Denn das Gesetz der Continuität, und selbst die Mathematik, beweist, dass es einerlei sey, ob ich sage, der Körper befinde sich im Anfangsaugenblicke seiner Bewegung, oder in dem unendlich kleinen Zeittheilchen nach demselben. Nun ist aber die Kraft in dem Anfangspuncte der Bewegung selbst todt: also kann man, ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht sagen, dass sie hernach lebendig sey, als wenn man zugleich festsetzt, dass diese lebendige Kraft in ihr allererst nach einer endlichen Zeit, nach der Wirkung der äusserlichen Ursache, in ihr angetroffen werde.

Erläuterung desselben.

Die Naturkraft des Körpers setzt nämlich den von draussen empfangenen Eindruck in sich selbst fort, und indem sie, durch eine fortgesetzte Bestrebung, die Intension, die vorher wie ein Punct war, in sich häuft, bis sie wie eine Linie wird, die der von draussen in sie erregten Kraft, die sich wie die Geschwindigkeit verhielt, proportional ist, so häuft sie hierdurch die von draussen erlangte Kraft selbst, welche vorher auch nur wie eine Linie war, dass sie jetzt wie eine Fläche ist, in der die eine Seite die äusserlich ertheilte Geschwindigkeit und Kraft vorstellt, die andere aber die aus dem Inneren des Körpers von selbst erwachsene Intension vorbildet, die jener proportional ist.

§. 123.

Was die *Vivification* ist.

Denjenigen Zustand, da die Kraft des Körpers zwar noch nicht lebendig ist, aber doch dazu fortschreitet, nenne ich die **Lebendigwerdung** oder *Vivification* derselben.

Wie die Intension während der Lebendigwerdung der Kraft beschaffen sey.

In der Zwischenzeit also, darin die Kraft sich zur lebendigen erhebt, welche zwischen den beiden Puncten, dem Anfangspuncte und demjenigen, da die Kraft schon völlig lebendig ist, begriffen wird, hat der Körper noch nicht seine Kraft und Geschwindigkeit in sich selbst hinlänglich gegründet. Hier wird es vielleicht meinem Leser einfallen zu fragen, wie denn der Körper in dieser Zwischenzeit im Stande sey, seine ihm ertheilte Geschwindigkeit frei und einförmig zu erhalten und fortzusetzen, da er doch alsdann seine Kraft und Bewegung in sich selbst hinlänglich gegründet hat, und folglich sie auch nicht selbst erhalten kann. Hierauf antworte ich: die Kraft ist in dieser Zwischenzeit zwar freilich nicht so beschaffen, dass sich aus ihr eine immerwährend freie und unverminderte Bewegung verstehen liesse, wenn sie nicht durch die innere Bestrebung noch weiter erhoben würde. Allein ob die Bestrebung der Kraft sich zu erhalten in dieser Art unvollständig ist, davon ist hier nicht die Rede. Es fragt sich nur: ob die Intension der Kraft, die noch nicht so weit erwachsen ist, dass sie die Bewegung unvermindert und unaufhörlich erhalten könne, doch wenigstens sie diejenige Zeit hindurch erhalten könne, die bis zur vollendeten *Vivification* nöthig ist. Dass dieses aber nicht allein möglich sey, sondern sich auch in der That so verhalte, erhellt hieraus, weil in dieser ganzen Zwischenzeit jeden Augenblick ein neues Element der Intension in dem Körper entspringt, welches die gegebene Geschwindigkeit ein unendlich kleines Zeittheilchen erhält, folglich alle die Elemente dieser Intension, die die ganze Zwischenzeit hindurch in dem Körper entspringen, in allen Augenblicken derselben, das ist in der ganzen Zeit, dieselbe Geschwindigkeit erhalten, wie dieses aus der Zusammenhaltung mit dem §. 18. klar einleuchtet.

Wenn die *Vivification* aufhören sollte, ehe sie vollständig geworden, was würde alsdann mit der Bewegung geschehen?

Wenn wir aber annehmen, dass in der Zwischenzeit der *Vivification*, ehe diese noch vollständig geworden, der Körper auf einmal ablasse, die Elemente der Intension ferner zu häufen, und die Kraft völlig lebendig zu machen, was wird alsdann wohl geschehen? Es ist offenbar, dass alsdann der Körper nur diejenigen Grade der Geschwindigkeit in sich gründen, und in freier Bewegung fortan beständig erhalten werde, welcher diejenige Intension, die er in dieser Zeit der *Vivification* schon gewonnen hat, proportional ist, die übrigen Grade Geschwindigkeit aber, die eine grössere Intension, als wirklich vorhanden ist, erfordern, um zu der völligen *Vivification* zu gelangen, plötzlich verschwinden und aufhören müssen. Denn die vorhandene Intension ist nur im Stande, einen Theil dieser Geschwindigkeit in sich zu gründen, und es entspringen auch nicht weiter in jedem Augenblicke neue Elemente der Intension, die alle Augenblicke die gegebene Geschwindigkeit erhalten, also muss der übrige Theil von selbst verschwinden.

Und wie wäre es alsdann mit der Kraft beschaffen?

Wenn also ein frei bewegter Körper einen Widerstand trifft, an dem er seine Kraft anwendet, bevor er zur völligen *Vivification* mit seiner ganzen Geschwindigkeit gelangt ist: so ist diejenige Kraft, die er ausübt, wie das Quadrat desjenigen Grades Geschwindigkeit, dem seine erlangte Intension proportional und gemäss ist, und welche also in der gegebenen Zeit hat lebendig werden können, oder auch dem Quadrate dieser seiner erlangten Intension; mit den übrigen Graden ist der Körper unthätig, oder wirkt doch nur nach dem Maasse der schlechten Geschwindigkeit, welches aber gegen die andere Kraft wie Nichts zu achten ist.

§. 124.

Neue Schätzung der Kraft.

Es hat demnach ein Körper, der seine Geschwindigkeit in freier Bewegung ins Unendliche unvermindert erhält, eine lebendige Kraft, d. i. eine solche, die das Quadrat der Geschwindigkeit zum Maasse hat.

Bedingungen derselben.

Allein dieses sind auch die Bedingungen, die diesem Gesetze anhängen.

1. Muss der Körper den Grund in sich enthalten, in einem nicht widerstehenden Raume seine Bewegung gleichförmig, frei und immerwährend zu erhalten.

2. Sieht man aus dem vorher Erwiesenen, dass er diese Kraft nicht von der äusserlichen Ursache her habe, die ihn in Bewegung gesetzt, sondern dass sie nach der äusserlichen Anreizung aus der inneren Naturkraft des Körpers selbst entspringe.

3. Dass diese Kraft in ihm in einer endlichen Zeit erzeugt werde.

§. 125.

Dieses Gesetz ist der Hauptgrund der neuen Kräfteschätzung, von welcher ich sagen würde, dass ich sie an die Stelle der Schätzungen des Cartesius und Leibnitz setze, und zum Fundament der wahren Dynamik mache, wenn die Geringschätzigkeit meiner Urtheile in Vergleichung mit so grossen Männern, mit denen ich zu thun habe, mir erlaubte, mit solcher Auctorität zu reden. Indessen bin ich nicht ungeneigt, mich zu überreden, dass dieses Gesetz vielleicht dasjenige Ziel bestimmen könne, dessen Verfehlung den Zwiespalt und die Uneinigkeit unter den Philosophen aller Nationen erregt hat. Die lebendigen Kräfte werden in die Natur aufgenommen, nachdem sie aus der Mathematik verwiesen worden. Man wird keinen von beiden grossen Weltweisen, weder Leibnitz noch Cartesius, durchaus des Irrthums schuldig geben können. Auch sogar in der Natur wird Leibnitz's Gesetz nicht anders stattfinden, als nachdem es durch Cartesius's Schätzung gemässigt worden. Es heisst gewissermaassen, die Ehre der menschlichen Vernunft vertheidigen, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selbst vereinigt, und die Wahrheit, welche dieser ihre Gründlichkeit niemals gänzlich verfehlt, auch alsdann herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen.

§. 126.

Weil es freie Bewegungen giebt, so giebt es auch lebendige Kräfte.

Es kommt nur darauf an, dass es in der Welt freie Bewegungen gebe, die sich immerwährend und unvermindert erhalten würden, wenn kein äusserlicher Widerstand wäre, so ist die Sache ausgemacht, und es giebt gewiss in der Natur lebendige Kräfte. Die freie und immerwährende Bewegung der Planeten, wie auch die unzählbaren anderen Erfahrungen, welche es ausweisen, dass die freibewegten Körper nur nach Maassgebung des Widerstandes ihre Bewegung verlieren, und ohne dieselbe sie immer erhalten würden, leisten diese Gewährung, und behaupten das Daseyn der lebendigen Kräfte in der Natur.

Die Mathematik erlaubt keine freien Bewegungen.

Indessen ist hieraus auch klar, dass die Mathematik, nach der Schärfe zu urtheilen, an ihrem Körper keine freie Bewegung erlaube. Denn sie erlaubt Dasjenige nicht, welches nothwendig ist, die Bewegung frei und immerwährend zu machen, nämlich, dass der Körper aus seinem Innern eine Bestrebung und Kraft in sich erzeuge, die weder von der äusserlichen Ursache entstanden ist, noch von ihr herkommen kann. Denn sie erkennt keine andere Kraft in einem Körper, als diejenige, die von demjenigen Körper hervorgebracht worden, der die Ursache seiner Bewegung ist.

§. 127.

Leichtere Methode, diese Betrachtungen zu nutzen.

Obgleich die bisherigen Betrachtungen und Beweise von der Art sind, dass sie, so viel als nur die Natur der Sache zulässt, den mathematischen Begriffen und ihrer Klarheit gleich kommen: so will ich doch Denen zu Gefallen, denen Alles verdächtig ist, was nur den Schein einer Metaphysik an sich hat, und die durchaus eine Erfahrung fordern, sie zum Grunde der Folgerungen zu legen, eine Methode anzeigen, nach welcher sie diese Betrachtungen mit ihrer besseren Befriedigung gebrauchen können. Ich werde nämlich gegen das Ende dieses Hauptstückes aus einer Erfahrung in mathematischer Schärfe darthun, dass in der Natur wirklich Kräfte, die das Quadrat der Geschwindigkeit haben, zu finden sind.

Hierauf können diese Herren aus dem Resultat aller Beweise des zweiten Hauptstückes sich überführen, dass eine dergleichen Kraft nicht könne eine Wirkung der äusserlichen mechanischen Ursache seyn, weil, wenn man die Kraft nur als eine Wirkung derjenigen Ursache zulässt, die die Bewegung zuwege gebracht hat, keine andere Schätzung statthaben könnte, als die nach der blossen Geschwindigkeit. Dieses wird sie hernach auf die Art und Weise leiten, wie diese Kraft aus der inneren Naturkraft des Körpers entspringen könne, und sie allmälig in diejenigen Betrachtungen hineinführen, die ich über das Wesen der lebendigen Kräfte angestellt habe.

§. 128.

Herr Bernoulli hat schon diese Begriffe gehabt; aber er hat sie nicht in den tüchtigen Gründen aufgesucht.

Ich habe gesagt, dass die freie und aus dem Innern des Körpers fortgesetzte Dauer der Kraft das wahrhafte Merkmal sey, woraus man einzig und allein abnehmen könne, dass dieselbe lebendig sey, und das Quadrat zum Maasse habe. Ich bin ungemein erfreut, diesen Gedanken auf das Genaueste in derjenigen Abhandlung des Herrn Johann Bernoulli anzutreffen, welche wir oben angeführt haben. Er hat seine Meinung als ein blosser Geometer, zwar nicht in der rechten Sprache der Metaphysik, aber dennoch vollkommen deutlich ausgedrückt: *vis viva*, spricht er, *est aliquid reale et substantiale, quod per se subsistit, et quantum in se est, non dependit ab alio*; - - - *vis mortua non est aliquid absolutum, et per se durans etc. etc.*

Diese Anführung gereicht meiner Betrachtung zu nicht geringem Vortheil. Der Mathematikkundige sieht sonst die Schlüsse, von denen er glaubt, dass sie aus spitzfindigen metaphysischen Unterscheidungen herfliessen, mit einem gewissen Misstrauen an, welches ihn nöthigt, seinen Beifall aufzuschieben, und ich müsste besorgen, dass er es auch in Ansehung der meinigen thun möchte; allein hier liegt die Sache so am Tage, dass sie sich dem strengsten Geometer in seiner mathematischen Erwägung von selbst darstellt.

Ich erstaune, dass, da Herr Bernoulli in dem Begriffe von der lebendigen Kraft diese Erleuchtung hatte, es ihm möglich gewesen ist, sich in der Art und Weise so sehr zu verirren, dadurch er diese Kraft beweisen wollte.

Er hätte leicht abnehmen können, dass er sie in den Fällen nicht finden würde, die in Ansehung dieses *realis et substantialis, quod per se subsistit, et est absolutum aliquid*, unbestimmt sind, oder in denen diejenigen Bestimmungen, welche hierauf führen sollen, nicht anzutreffen sind; denn dasselbe ist ja, wie er es selbst einsah, das Geschlechtsmerkmal der lebendigen Kraft, und Dasjenige, was in Ansehung dieses Charakters unbestimmt ist, kann auch nicht auf die lebendige Kraft führen. Indessen meinte er sie in dem Falle der, zwischen zwei ungleichen Körper sich ausstreckenden Feder anzutreffen, darin nicht allein nichts zu finden ist, was vielmehr auf die, durch obiges Unterscheidungszeichen bemerkte, lebendige Kraft, als auf die sogenannte todte führen sollte, sondern sogar alle Kraft, die in der Einrichtung seines Beweises vorkommt, Etwas ist, *quod non est aliquid absolutum, sed dependet ab alio.*

Wir werden hierdurch nochmals überführt, wie gefährlich es sey, sich dem blossen Ausgange des Beifalles in einem zusammengesetzten und scheinbaren Beweise zu überlassen, ohne den Leitfaden der Methode, die wir §. 88, 89, 90 angepriesen und mit grossem Nutzen gebraucht haben, d. i. wie unumgänglich nothwendig es sey, die der Sache, welche das Subject des Beweises ist, nothwendig anhängenden Begriffe zum Voraus zu erwägen, und hernach zu untersuchen, ob die Bedingungen des Beweises auch die gehörigen Bestimmungen in sich schliessen, die auf die Festsetzung dieser Begriffe abzielen.

§. 129.

Die lebendigen Kräfte sind von zufälliger Natur. Dieses haben auch die Leibnitzianer erkannt, und dennoch suchen sie sie in geometrisch nothwendigen Wahrheiten.

Wir haben erwiesen, dass das Daseyn der lebendigen Kräfte in der Natur sich auf die Voraussetzung allein gründe, dass es darin freie Bewegungen giebt. Nun kann man aber aus den wesentlichen und geometrischen Eigenschaften eines Körpers kein Argument ausfindig machen, welches ein solches Vermögen zu erkennen geben sollte, als zu Leistung einer freien und unveränderten Bewegung erfordert wird, nach Demjenigen, was wir in Ansehung dessen in dem Vorhergehenden ausgemacht haben. Also folgt, dass die lebendigen Kräfte nicht als eine nothwendige Eigenschaft erkannt werden, sondern etwas Hypothetisches und Zufälliges sind. Herr von Leibnitz erkannte dieses selbst, wie er es insonderheit in der Theodicee bekennt, und Herr Nikolaus Bernoulli bestätigt es durch die Manier, die man, wie er meint, brauchen muss, die lebendigen Kräfte erweislich zu machen; nämlich, dass man die Grundäquation voraussetzen müsse, $dv = pdt$, in welcher dv das Element der lebendigen Kraft, p den Druck, der die Geschwindigkeit erzeugt, und dt das Element der Zeit, darin der Druck die unendlich kleine Geschwindigkeit hervorgebracht hat, anzeigt. Er sagt, dieses sey etwas Hypothetisches, welches man annehmen müsse. Die anderen Verfechter der lebendigen Kräfte, die sich einen Gewissensscrupel daraus machten, anders zu urtheilen, als Herr von Leibnitz, haben aus demselben Tone gesungen. Und dennoch haben sie die lebendigen Kräfte in den Fällen gesucht, die durchaus geometrisch nothwendig sind, und auch darin zu finden vermeint, welches gewiss äusserst zu verwundern ist.

Sonderbarer Fehltritt des Herrn Herrmann in dieser Materie.

Herr Herrmann versuchte es auf die gleiche Art, ohne dass er sich durch die Zufälligkeit der lebendigen Kräfte irre machen liesse. Allein die vorgefasste gute Meinung von Leibnitz's Gedanken, und der Vorsatz, durchaus zum Zwecke zu kommen, leitete ihn in einen Fehlschuss, der gewiss anmerkungswürdig ist. Mich dünkt, es sollte nicht leicht Jemand gefunden werden, dem es einfallen sollte, also zu schliessen: die zwei Grössen a und b soll man zusammen nehmen, und in ihrer Verbindung betrachten, *ergo* muss man sie zusammen multipliciren, und dennoch geschah dieses recht nach dem Buchstaben, von Herrn Herrmann, der ein so grosser Meister im Schliessen war. „Weil der Körper, sagt er, der im Fallen ein neues Element der Kraft empfängt, doch schon eine Geschwindigkeit hat, so muss man diese doch auch mit in Betrachtung ziehen. Man wird also die Geschwindigkeit u, die er schon hat, seine Masse M, und das Element der Geschwindigkeit, oder welches einerlei ist, das Product aus der Schwere g in die Zeit, d. i. gdt zusammensetzen. *Ergo* ist dv, oder das Element der lebendigen Kraft, gleich $gMdt$, d. i. dem Product aus den hier bezeichneten Grössen."

§. 130.

Die Erfahrung bestätigt die successive Lebendigwerdung.

Unser Lehrgebäude führt mit sich, dass ein frei und gleichförmig bewegter Körper in dem Anfange seiner Bewegung noch nicht seine grösseste Kraft habe, sondern dass dieselbe grösser sey, wenn er sich eine Zeit lang schon bewegt hat. Mich dünkt, es sind Jedermann gewisse Erfahrungen bekannt, die dieses bestätigen. Ich habe selbst gefunden, dass bei vollkommen gleicher Ladung einer Flinte, und bei genauer Übereinstimmung der andern Umstände, ihre Kugel viel tiefer in ein Holz drang, wenn ich dieselbe einige Schritte vom Ziele abbrannte, als wenn ich sie nur einige Zoll davon in ein Holz schoss. Diejenigen, die bessere Gelegenheit haben, als ich, Versuche anzustellen, können hierüber genauere und besser abgemessene Proben machen. Indessen lehrt doch also die Erfahrung, dass die Intension eines Körpers, der sich gleichförmig und frei bewegt, in ihm wachse, und nur nach einer gewissen Zeit ihre rechte Grösse habe, den Sätzen gemäss, die wir hiervon erwiesen haben.

§. 131.

Nunmehr, nachdem wir das Fundament einer neuen Kräfteschätzung gelegt haben, sollten wir uns bemühen, diejenigen Gesetze anzuzeigen, die mit derselben insonderheit verbunden sind, und die gleichsam das Gerüst zu einer neuen Dynamik ausmachen.

Ich bin in dem Besitze, einige Gesetze darzulegen, nach denen die *Vivification* oder Lebendigwerdung der Kraft geschieht, allein, da diese Abhandlung den ersten Plan dieser so neuen und unvermutheten Eigenschaften der Kräfte zu entwerfen bemüht ist, so muss ich mit Recht besorgen, dass meine Leser, die vornämlich begierig sind, von dem Hauptwesen gewiss gemacht zu werden, sich mit Verdruss in einer tiefen Untersuchung einer Nebensache verwickelt sehen möchten, zumal, da es Zeit genug ist, sich darin einzulassen, wenn das Hauptwerk erstlich genugsam gesichert, und durch Erfahrungen bewährt ist.

Diesem zu Folge werde ich nur die allgemeinsten und beobachtungswürdigsten Gesetze, die mit unserer Kräfteschätzung verknüpft sind, und ohne die ihre Natur nicht wohl kann begriffen werden, mit möglichster Deutlichkeit zu eröffnen bemüht seyn.

§. 132.

Es gilt nicht bei allen Geschwindigkeiten überhaupt die Lebendigwerdung der Kräfte.

Folgende Anmerkung legt ein ganz unbekanntes dynamisches Gesetz dar, und ist in der Kräfteschätzung von nicht gemeiner Erheblichkeit.

Wir haben gelernt, dass ein Körper, der im Ruhestand wirkt, nur einen todten Druck ausübe, der von dem

Geschlechte der lebendigen Kräfte ganz unterschieden ist, und auch nur die schlechte Geschwindigkeit zum Maass hat; womit auch sowohl der ganze Anhang der Cartesianer, als Leibnitz's Schüler übereinstimmen. Ein Körper aber, dessen Geschwindigkeit unendlich klein ist, bewegt sich eigentlich gar nicht, und hat also eine im Ruhestande bestehende Kraft; also hat sie das Maass der Geschwindigkeit schlechthin.

Wenn wir also die zum Geschlecht der lebendigen Kräfte gehörigen Bewegungen bestimmen wollen, so müssen wir sie nicht über alle Bewegungen ausdehnen, deren Geschwindigkeit so gross oder klein seyn kann, als man will, d. i. ohne dass ihre Geschwindigkeit dabei bestimmt ist. Denn alsdann würde bei allen ins Unendliche kleinern Graden Geschwindigkeit dasselbe Gesetz wahr seyn, und die Körper würden auch bei unendlich kleiner Geschwindigkeit eine lebendige Kraft haben können, welches kurz vorher falsch befunden worden.

Die Geschwindigkeit muss hierbei bestimmt seyn.

Demnach gilt das Gesetz der Quadratschätzung nicht über alle Bewegungen, ohne Betrachtung ihrer Geschwindigkeit, sondern diese kommt dabei mit in Anschlag. Daher wird bei einigen Graden Geschwindigkeit die mit denselben verbundene Kraft nicht lebendig werden können, und es wird eine gewisse Grösse der Geschwindigkeit seyn, mit welcher die Kraft allererst die *Vivification* erlangen kann, und unter welcher in allen kleinern Graden bis zur unendlich kleinen, dieses nicht angeht.

Folglich ist auch nicht ohne Unterschied mit allen Geschwindigkeiten eine freie Bewegung möglich.

Weil ferner die völlige Lebendigwerdung der Kraft die Ursache der freien und immerwährenden Erhaltung der Bewegung ist, so folgt, dass diese auch nicht bei allen

Geschwindigkeiten ohne Einschränkung möglich sey, sondern dass dieselbe hier gleichfalls bestimmt seyn muss, d. i. es müsse die Geschwindigkeit eine gewisse bestimmte Grösse haben, wenn der Körper mit derselben eine immerwährende, unveränderte und freie Bewegung leisten soll; unter diesem bestimmten Grade würde bei allen kleinern Graden dieses nicht möglich seyn, bis bei unendlich kleinem Grade Geschwindigkeit diese Eigenschaft ganz verschwindet, und die Dauer der Bewegung nur etwas Augenblickliches ist.

Also wird die Regel der freien und unverminderten Fortsetzung der Bewegung nicht überhaupt, sondern nur von einem gewissen Grade Geschwindigkeit an, gelten, unter demselben werden alle kleineren Grade der Bewegungen sich von selber aufzehren und verschwinden, bis bei unendlich kleinem Grade die Bewegung nur einen Augenblick dauert, und einer immerwährenden Ersetzung von draussen nöthig hat. Daher gilt Newton's Regel in seiner unbestimmten Bedeutung nicht von den Körpern der Natur: *corpus quodvis pergit in statu suo, vel quiescendi, vel movendi, uniformiter, in directum, nisi a causa externa statum mutare cogatur.*

§. 133.

Die Erfahrung bestätigt dieses.

Die Erfahrung bestätigt diese Anmerkung, denn wenn die unendlich kleine Geschwindigkeit lebendig werden könnte, so müsste sie, wegen der Proportion gegen die Lebendigwerdung der endlichen Kräfte, in unendlich kleiner Zeit lebendig werden, §. 122.; also würden zwei Körper, wenn sie nur allein den Druck der Schwere ausüben, zwar nur ihren Geschwindigkeiten proportionale Kräfte haben, aber, sobald sie nur von ganz unmerklich kleinen Höhen herabgelassen würden, so müsste ihre Kraft sogleich wie das Quadrat derselben seyn. Welches dem Gesetze der Continuität und der Erfahrung entgegen ist; denn, wie wir schon erwähnt haben, so hat ein Körper, der ein Glas durch sein Gewicht nicht zerbricht, auch nicht die Kraft, es zu zerbrechen, wenn man es eine ungemein kleine Entfernung davon auf dasselbe fallen lässt, und 2 Körper, die einander gleich wiegen, werden sich auch das Gleichgewicht halten, wenn man sie gleich beide ein Wenig auf die Waagschalen fallen lässt, da doch, wo ferne jenes statt hätte, alsdann hier ein ungemeiner Ausschlag erfolgen müsste.

Anwendung auf die Bewegung in *medio resistente.*

Diese Regel muss also in Bestimmung der Regeln von dem Widerstande des Mittelraumes, darin Körper sich frei bewegen, hinfüro mit in Anschlag kommen. Denn, wenn die Geschwindigkeit schon sehr klein zu werden anfängt, so thut der Mittelraum nicht mehr so viel zur Verringerung der Bewegung als vorher, sondern dieselbe verliert sich zum Theil von selbst.

§. 134.

Ob die Lebendigwerdung und freie Bewegung in allen grössern Graden der Geschwindigkeit ins Unendliche möglich sey.

Wir sind in dem Mittelpuncte der artigsten Aufgaben, welche die abstracte Mechanik vorher niemals hat gewähren können.

Wir haben die Frage aufgeworfen, ob die Körper auch bei allen Geschwindigkeiten, sie mögen so klein seyn, wie sie wollen, zur völligen Lebendigwerdung der Kraft gelangen, und ihre Bewegungen unverändert frei fortsetzen können. Jetzt wollen wir untersuchen, ob sie auch dieselbe in allen höhern Graden der Geschwindigkeiten ins Unendliche zu leisten vermögend sind, das ist, ob die Körper, die ihnen ertheilte Bewegung frei fortsetzen und unvermindert erhalten, folglich zur völligen Lebendigwerdung der Kraft gelangen können, die Geschwindigkeit, die ihnen ertheilt worden, mag so gross seyn, wie sie wolle.

Weil die Lebendigwerdung und die darauf sich gründende unvermindert freie Fortsetzung der Bewegung ein Erfolg der innern Naturkraft des Körpers ist, folglich allemal voraussetzt, dass diese vermögend sey, jene in sich hervorzubringen, und zu dem erforderlichen Grade der Intension von selbst zu gelangen: so kommt es, bei der Leistung aller ins Unendliche höhern Grade der lebendigen Kraft einzig und allein auf die Grösse und das Vermögen dieser Naturkraft an. Nun ist aber keine Grösse der Natur wirklich unendlich, wie dieses die Metaphysik auf eine unbetrügliche Art darthut: also muss die besagte Naturkraft eines jeden Körpers eine bestimmte endliche Quantität haben. Daher ist ihr Vermögen zu wirken auch in ein endliches Maass eingeschränkt, und es folgt, dass sie ihre Fähigkeit, lebendige Kräfte bei immer grössern Graden Geschwindigkeit aus sich hervorzubringen, nur bis auf ein gewisses endliches Ziel erstrecken werde, das ist, dass der Körper nicht ins Unendliche, bei allen Graden Geschwindigkeit, die Kraft mit derselben in sich lebendig machen, und folglich derselben unendliche und unverminderte Fortdauer in freier Bewegung leisten könne, sondern dass dieses Vermögen des Körpers allemal nur bis auf eine gewisse Grösse der Geschwindigkeit gelte, so dass in allen höhern Graden über dieselbe das Vermögen des Körpers weiter nicht zureicht, die derselben gemässe *Vivification* zu vollführen, und eine so grosse Kraft aus sich hervorzubringen.

§. 135.

Was in Ansehung der freien Bewegung hieraus erfolge.

Hieraus fliesst, dass, wenn dieser Grad bestimmt ist, der Körper, wenn ihn eine äusserliche Ursache mit grösserer Geschwindigkeit antreibt, zwar derselben nachgeben, und so lange, als der Antrieb von draussen dauert, diese Geschwindigkeit der Bewegung annehmen werde, allein, sobald jene ablässt, auch sofort denjenigen Grad von selbst verlieren müsse, der über das bestimmte Maass ist, und nur denjenigen übrig behalten und frei und unvermindert fortsetzen werde, welche der Körper nach dem Maasse seiner Naturkraft in sich lebendig zu machen vermögend ist.

Der Körper Fähigkeit in Ansehung dessen ist verschieden.

Ferner ergiebt sich hieraus, dass es möglich und auch wahrscheinlich sey, dass unter der grossen Mannigfaltigkeit der Körper der Natur dieser ihre Naturkraft in verschiedenen Körpern von verschiedener Grösse seyn werde, folglich, dass einer von denselben eine gewisse Geschwindigkeit frei fortzusetzen vermögend sey, wozu doch des andern Naturkraft nicht zulangt.

Summa.

Es sind also zwei Grenzen, darin die Grösse derjenigen Geschwindigkeit eingeschlossen ist, bei welcher die Lebendigwerdung der Kraft eines gewissen Körpers bestehen kann, die eine, unter welcher, die andere, über welcher die Lebendigwerdung und freie Bewegung nicht mehr kann erhalten werden.

§. 130.

Die lebendige Kraft kann zum Theil ohne Wirkung verschwinden.

Wir haben §. 121. gelernt, dass die Kraft eines Körpers, wenn sie lebendig geworden ist, viel grösser sey, als diejenige mechanische Ursache war, die ihm die ganze Bewegung gegeben hatte; und dass daher ein Körper mit 2 Graden Geschwindigkeit 4 Grade Kraft habe, obgleich die äusserliche Ursache seiner Bewegung, nach Anweisung der Jurin'schen Methode, §. 110., auf ihn nur mit 2 Graden Kraft gewirkt hat. Jetzt wollen wir erklären: wie ein Hinderniss, dessen Gewalt viel kleiner ist, als die Kraft, die der Körper hat, ihm dennoch seine ganze Bewegung nehmen könne, und dass folglich, so wie die lebendige Kraft im ersteren Falle zum Theil von selbst entsteht, also auch im zweiten sich von selbst in der Überwältigung eines Hindernisses, das viel geringer ist, als sie, verzehren könne.

Beweis.

Dieses zu beweisen, dürfen wir nur den Jurin'schen Fall §. 110. umkehren. Es bewege sich nämlich der Kahn *AB* von *C* gegen *B* mit der Geschwindigkeit wie 1. Ferner wollen wir setzen: die Kugel *E* bewege sich in derselben Richtung, nämlich *CB*, aber in freier Bewegung und mit lebendiger Kraft, mit einer Geschwindigkeit wie 2, folglich wird diese Kugel das Hinderniss *R*, das hier durch eine Feder vorgestellt wird, und deren Kraft wie 1 ist, nur mit einem einfachen Grade Geschwindigkeit treffen; denn was den andern Grad betrifft, so bewegt er sich nicht mit demselben in Ansehung dieses Hindernisses, weil dieses eben dieselbe Bewegung nach einerlei Richtung gleichfalls hat, folglich dem Körper nur ein Grad Bewegung in Relation gegen dasselbe übrig bleibt. Bei einfachem Grade Geschwindigkeit aber ist die Kraft auch nur wie 1, folglich stösst die Kugel mit einer Kraft wie 1, auf das Hinderniss, welches ebenfalls eine einfache Kraft hat, und wird also durch dieselbe diesen seinen Grad Geschwindigkeit und Kraft verlieren. Es bleibt ihm alsdann aber nur ein Grad absolute Bewegung, und folglich auch nur ein Grad Kraft übrig, die mithin wiederum durch ein anderes Hinderniss, welches wie 1 ist, mag vernichtet werden; folglich kann ein Körper, in dem wir eine lebendige Kraft setzen, und der also mit 2 Graden Geschwindigkeit 4 Grade Kraft hat, von zwei Hindernissen zur Ruhe gebracht werden, die jede nur 1 Grad Kraft haben, mithin müssen auf diese Weise 2 Grade in ihm von selbst verschwinden, ohne durch äusserliche Ursachen aufgehoben und gebrochen zu werden.

§. 137.

Erklärung des Satzes nach unsern Begriffen der lebendigen Kraft.

Die Umstände, unter welchen ein Körper einen Theil seiner lebendigen Kraft ohne Wirkung verschwendet, sind also diese: dass zwei oder mehr Hindernisse ihm nach einander auf solche Weise Widerstand thun, dass jedwede nicht der ganzen Geschwindigkeit des bewegenden Körpers, sondern nur einem Theile derselben sich entgegen setzt, wie die Auflösung des vorigen Paragraphen es zu erkennen giebt.

Wie dieses mit unsern Begriffen von der lebendigen Kraft zusammenstimme, lässt sich auf folgende Weise ohne Schwierigkeit begreifen. Wenn die Geschwindigkeit eines Körpers in ihre Grade zertheilt wird, so ist die lebendige Kraft, die bei einem von diesen Graden von den andern abgesondert anzutreffen ist, und welche also der Körper auch anwendet, wenn er mit diesem Grade ganz allein ohne die übrigen wirkt, wie das Quadrat dieses Grades;

wenn er aber mit seiner ganzen Geschwindigkeit unzertheilt und zugleich wirkt, so ist die ganze Totalkraft, wie das Quadrat derselben, folglich derjenige Theil der Kraft, der dem benannten Grade der Geschwindigkeit zukommt, wie das *Rectangulum* aus diesem Grade, in die ganze Geschwindigkeit, welches eine viel grössere Quantität ausmacht, als die in dem vorigen Falle war. Denn, wenn wir z. B. die ganze Geschwindigkeit aus zwei Graden bestehend annehmen, welche dem Körper eine nach der andern ertheilt worden, so erhob sich die lebendige Kraft, da die Geschwindigkeit noch 1 war, nur zu einer Grösse wie 1; nachdem aber der zweite Grad hinzukam, so entsprang in demselben nicht allein wiederum ein Grad Kraft, der diesem zweiten Grade Geschwindigkeit allein proportionirt ist, sondern die Naturkraft erhob die Intension noch in derselben Proportion, darin die Geschwindigkeit wuchs, und machte, dass die lebendige Kraft bei der gesammten Geschwindigkeit vierfach wurde, da doch die Summe der Kräfte bei allen abgesonderten Graden nur zweifach gewesen seyn würde, folglich dass ein jeder Grad, in der verbundenen Wirkung mit den übrigen, 2 Grade Kraft ausüben konnte, da ein jeder für sich in abgesonderter Wirkung nur eine einfache hatte. Daher wenn ein Körper, der eine lebendige, folglich mit zweifacher Geschwindigkeit 4 Grade Kraft hat, seine ganze Geschwindigkeit nicht zugleich, sondern einen Grad nach dem andern, anwendet: so übt er nur eine zweifache Kraft aus, die übrigen 2 aber, die dem Körper bei der gesammten Geschwindigkeit beiwohnten, verschwinden von selbst, nachdem die Naturkraft aufhört, sie zu erhalten, eben so, wie sie bei ihrer Erzeugung gleichfalls aus dieser Naturkraft von selbst hervorgebracht worden.

§. 138.

Folgerungen.

Diese Anmerkung belohnet unsere Mühe mit wichtigen Folgerungen.

1. Wir werden die vollständige Wirkung der lebendigen Kraft nirgends antreffen, als wo das Hinderniss der ganzen Geschwindigkeit des mit lebendiger Kraft eindringenden Körpers zugleich Widerstand thut, und alle Grade derselben zusammen erduldet.

2. Wo im Gegentheil das Hinderniss sich nur einem Grade derselben allein widersetzt, folglich die ganze Geschwindigkeit nicht anders, als in zertheilten Graden, nach und nach erduldet, da geht ein grosser Theil der lebendigen Kraft von selbst verlustig, ohne dass er durch das Hinderniss vernichtet worden, und man würde sich betrügen, wenn man glaubte, das Hinderniss, das auf diese Weise die ganze Bewegung verzehrt, habe auch die ganze Kraft selbst gebrochen. Dieser Verlust ist jederzeit um desto beträchtlicher, je kleiner der Grad Geschwindigkeit, den das Hinderniss erduldet, gegen die ganze Geschwindigkeit des bewegenden Körpers ist. Z. B. es sey die Geschwindigkeit, in der der Körper seine lebendige Kraft hat, in 3 gleiche Grade zertheilt, deren jedwedem allein sich das Hinderniss auf einmal nur widersetzen kann, so ist, wenn gleich der Körper mit jedem dieser Grade besonders auch eine lebendige Kraft hat, die Kraft jeden Grades besonders wie 1, folglich die Gewalt des Hindernisses, die diese 3 nach einander überwindet, auch wie 3; die ganze lebendige Kraft aber dieses Körpers war wie das Quadrat von 3, d. i. wie 9: folglich sind auf diese Weise 6 Grade Kraft, d. i. $\frac{2}{3}$ vom Ganzen, ohne äusserlichen Widerstand von selbst verloren gegangen. Im Gegentheil, wenn wir ein anderes Hinderniss nehmen, das nicht das Drittheil, sondern die Hälfte besagter ganzen Geschwindigkeit auf einmal erduldet, folglich die ganze Bewegung

nicht in 3, sondern in 2 getrennten Graden verzehrt, so ist der Verlust, den die lebendige Kraft hierbei ausser demjenigen erduldet, was dieses Hinderniss verzehrt, nur wie 2, d. i. $\frac{2}{9}$ vom Ganzen, folglich kleiner als im vorigen Falle. Auf gleiche Weise, wenn der Grad, dem das Hinderniss auf einmal widerstrebt, $\frac{1}{4}$ von der ganzen Geschwindigkeit ist, so verschwendet der Körper $\frac{3}{16}$ von der ganzen Kraft, davon die Ursache nicht in dem Hindernisse zu suchen ist, und so ins Unendliche.

3. Wenn der Grad Geschwindigkeit, dem das Hinderniss sich in jedem Augenblick entgegensetzt, nur unendlich klein ist: so ist alsdann gar keine Spur einer lebendigen Kraft mehr in den überwältigten Hindernissen zu finden, sondern, weil alsdann jeder einzelne Grad nur in Proportion seiner schlechthin genommenen Geschwindigkeit wirkt, und die Summe aller Grade der ganzen Geschwindigkeit gleich ist, so ist die ganze Wirkung der Kraft des Körpers, ob sie gleich lebendig ist, doch nur der schlechten Geschwindigkeit proportionirt, und die ganze Grösse der lebendigen Kraft verschwindet von selbst völlig, ohne eine ihr gemässe Wirkung auszuüben, nämlich, da sie eigentlich wie eine Fläche ist, die aus dem Flusse derjenigen Linie, die die Geschwindigkeit vorstellt, erzeugt worden, so verschwinden alle Elemente dieser zweiten Abmessung nach und nach von selbst, und es thut sich in der Wirkung keine andere Spur einer Kraft hervor, als die nur der erzeugenden Linie, d. i. der Geschwindigkeit schlechthin proportionirt ist.

4. Also findet sich nirgends eine Spur einer lebendigen Kraft in den verübten Wirkungen, oder überwältigten Hindernissen, wenn gleich der Körper wirklich eine lebendige Kraft hat, als nur da, wo das Moment der Geschwindigkeit, womit das Hinderniss widerstrebt, von endlicher Grösse ist; aber auch alsdann doch nicht ohne diese wichtige Bedingung, nämlich, dass auch diese Grösse der Geschwindigkeit nicht so klein seyn mag, als sie wolle, denn wir wissen aus dem §. 132., dass eine gewisse Quantität

derselben erfordert werde, damit der Körper, der sich mit derselben bewegt, eine lebendige Kraft haben könne, und wenn das Moment der Widerstrebung des Hindernisses nach Maassgebung derselben zu klein ist, in derselben auch keine Wirkung der lebendigen Kraft könne verspürt werden.

Den höchsterheblichen Nutzen dieser Anmerkung werden wir insonderheit gegen das Ende dieses Hauptstückes vernehmen, woselbst sie dienen wird, die vornehmste Erfahrung, die die lebendigen Kräfte beweist, recht zu erleuchten und bewährt zu machen.

§. 139.

Die Phänomena der Körper, die die Schwere überwinden, beweisen keine lebendige Kraft, dennoch streiten sie nicht dawider.

Da das Moment der Schwerdrückung nur mit unendlich kleiner Geschwindigkeit geschieht: so erhellt vermittelst der dritten Nummer des vorigen Paragraphen gar deutlich, dass ein Körper, der seine Bewegung aufwendet, indem er die Hindernisse der Schwere überwindet, gegen dieselbe nur eine Wirkung ausüben werde, die seiner Geschwindigkeit schlechthin proportionirt ist, obgleich die Kraft selbst sich wie das Quadrat dieser Geschwindigkeit verhält, Demjenigen ganz gemäss, was auch die Erfahrung hiervon zu erkennen giebt, wie wir es im vorigen Hauptstücke ausführlich, und mehr als auf eine Weise gesehen haben.

Seht also hier sogar eine Erfahrung, die kein anderes als *Cartesius's* Gesetze zuzulassen scheint, und welches auch in der That eigentlich keine Merkmale von irgend einer anderen Schätzung als von dieser von sich zeigt, gleichwohl aber bei genauer Erwägung der Quadratschätzung, wenn sie in ihrer richtigen Bedeutung genommen wird, nicht widerstreitet, sondern ihr dennoch Platz lässt.

Also widerlegt die Wirkung, welche senkrecht in die Höhe steigende Körper verüben, indem sie die Hindernisse der Schwere überwinden, zwar Leibnitz's Schätzung ohne alle Widerrede, allein unsere lebendigen Kräfte beweist sie zwar eigentlich nicht, jedoch hebt sie dieselben auch nicht auf. Indessen wenn wir unsere Aufmerksamkeit nur genau hierauf richten, so werden wir auch sogar daselbst noch einige Strahlen von unserer Schätzung antreffen. Denn der Körper würde seine ihm beiwohnende Bewegung nicht frei fortsetzen und dieselbe so lange selbst erhalten können, bis die äusserliche Widerstrebung sie ihm nach und nach nimmt, wo er nicht diejenige innerliche Bestrebung oder Intension aus sich selbst hervorbrächte, die zugleich der Grund der freien Bewegung, und auch der lebendigen Kraft ist.

§. 140.

Hierauf gegründete Proben.

Aus dem bis daher Erwiesenen ersehen wir zugleich die Ursache des wohlbekannten Kunststückes, wie man fast unbezwingliche Gewalten durch gar geringe Hindernisse aufheben könne. Wenn nämlich die Gewalt, die man brechen soll, auf einer lebendigen Kraft beruht, so setzt man ihr nicht ein Hinderniss entgegen, die ihren Widerstand auf einmal thut, und plötzlich muss gebrochen werden, denn diese müsste öftmals unermesslich gross seyn, sondern vielmehr eine solche, welche die Kraft nur in ihren kleinern Graden der Geschwindigkeit nach und nach erduldet und aufzehrt; denn auf diese Weise wird man durch ganz unbeträchtliche Widersetzungen erstaunlich grosse Gewalten vereiteln; gleichwie man z. B. die Stösse der Mauerbrecher durch Wollsäcke zernichtet hat, welche Mauern würden zermalmt haben, wenn sie unmittelbar auf dieselben getroffen hätten.

§. 141.

Weiche Körper wirken nicht mit ihrer ganzen Kraft.

Ferner erhellt, dass die Körper, welche weich sind, und sich im Anlaufe leicht zusammendrücken, lange nicht alle ihre Kraft durch den Stoss anwenden werden, und dass sie vielmals gar geringe Wirkungen verüben, welche doch bei eben derselben Kraft und Masse, aber grösserer Härtigkeit, ungleich grösser seyn würden. Ich weiss wohl, dass noch andere Ursachen dazu kommen, die ausser derjenigen, von welcher wir reden, zu diesem Verluste das Ihre beitragen, oder vielmehr machen, dass einer zu seyn scheint, aber unsere angeführte ist unstreitig die vornehmste, und zwar eines wahrhaften Verlustes.

§. 142.

Aufgeworfene Frage, ob die Wirkung der Körper ohne Unterschied ihrer Masse ihrer lebendigen Kraft proportional seyn könne.

Nunmehr wollen wir untersuchen, wie denn die Wirkung eines Körpers, der eine lebendige Kraft hat, dessen Masse man aber unendlich klein denkt, seyn werde, denn dieses giebt hernach zu erkennen: ob bei gleichen Umständen, wenn die Kräfte zweier Körper beide lebendig sind, alle beide auch die, diesen lebendigen Kräften proportionalen, Wirkungen ausüben können, wenn man sie in gleiche Umstände setzt, die Masse des einen sey auch so klein, wie sie wolle; oder ob vielmehr eines jeden Körpers Masse eine gewisse Grösse haben müsse, so dass, wenn man sie kleiner macht, die Wirkung, *die* er verübt, seiner lebendigen Kraft nicht proportional seyn kann.

Das ist wohl untrüglich, dass, wenn ein Körper von endlicher Masse eine lebendige Kraft hat, ein jegliches seiner Theile, sie mögen so klein seyn, wie sie wollen, auch eine lebendige Kraft haben müsse, und diese auch haben würde, wenn es sich gleich von den andern abgesondert bewegte; allein hier ist die Frage, ob ein solches kleines, oder wie wir es hier annehmen wollen, unendlich kleines Theilchen, für sich allein auch eine, seiner lebendigen Kraft proportionale Wirkung in der Natur ausüben könne, wenn man es in die gleichen Umstände setzt, darin ein grösserer in dieser Proportion wirken würde. Wir werden finden, dass dieses nicht geschehen könne, und dass ein Körper, der eine lebendige Kraft hat, wenn seine Masse kleiner ist, als sie nach Maassgebung der Regel, die wir beweisen wollen, seyn muss, in der Natur keine solche Wirkung verübe, die dieser seiner lebendigen Kraft proportional ist, sondern dass er um desto weniger dieser Proportion beikomme, je kleiner hernach die Masse ist, bis, wenn die Masse unendlich klein ist, der Körper mit derselben nur in Proportion seiner Geschwindigkeit schlechthin wirken kann, ob er gleich eine lebendige Kraft hat, und ein anderer Körper, mit eben derselben Geschwindigkeit und lebendigen Kraft, aber gehörig grosser Masse, im gleichen Umständen eine Wirkung ausüben würde, die dem Quadrate seiner Geschwindigkeit in die Masse multiplicirt gemäss wäre.

§. 143.

Beantwortung.

Die Sache kommt einzig und allein darauf an, dass alle Hindernisse in der Natur, die von einer gewissen Kraft sollen gebrochen werden, derselben nicht alsofort im Berührungspuncte gleich einen endlichen Grad der Widerstrebung entgegen setzen, sondern vorher einen unendlich kleinern, und so fortan, bis nach dem unendlich kleinen Räumchen, welches die bewegende Kraft durchbrochen hat, der Widerstand, den sie antrifft, endlich wird. Dieses setze ich kraft der Übereinstimmung der wahren Nationslehre voraus, ohne dass ich mich einlassen will, die mancherlei Gründe, die es bestätigen, hier anzuführen. Newton's Schüler nehmen daher Gelegenheit zu sagen: dass die Körper auf andere wirken, wenn sie sich gleich noch nicht berühren. Diesem zu Folge treffen wir einen besondern Unterschied zwischen der Wirkung, die ein Körperchen von unendlich kleiner Masse in solche Hindernisse der Natur ausübt, und zwischen derjenigen, die er verrichtet, wenn seine Masse die bestimmte endliche Grösse hat, wenn wir gleich den Unterschied nicht achten, der ohnedies allemal zwischen den Kräften zweier Körper ist, deren Massen verschieden sind, und der schon lange bekannt ist, sondern nur den in Betrachtung ziehen, der aus dem Begriffe unserer lebendigen Kräfte allein herfliesst.

Wir wissen nämlich schon, dass, wenn der Körper gleich eine lebendige Kraft hat, diese aber angewandt wird, das Hinderniss der Schwerdrückungen zu überwinden, seine Wirkung dennoch nur in Proportion der Geschwindigkeit schlechthin stehe, und alle Intension, die das Merkmal der lebendigen Kraft ist, ohne Wirkung verschwinde. Nun wirkt aber der Gegendruck der Schwere mit unendlich kleiner Sollicitation bis in das Innerste seiner Masse, d. i. unmittelbar auf die unendlich kleinen Theile des bewegenden Körpers, also ist dieses sein Zustand dem Zustande desjenigen Körperchens gleich, der zwar mit lebendiger Kraft, aber unendlich kleiner Masse gegen ein jegliches Hinderniss der Natur anläuft, denn dieser erduldet, wie wir angemerkt haben, auch hier allemal einen Widerstand, der, eben so wie bei der Schwere, mit unendlich kleiner Sollicitation ihm unmittelbar widerstrebt; folglich wird eine solche unendliche kleine Masse auch auf gleiche Weise seine lebendige Kraft in sich selbst verzehren, und bei jedem Hindernisse der Natur nur nach Proportion seiner Geschwindigkeit wirken.

Dass dieses aber nur dem unendlich kleinen Körper begegne, und dagegen einer von endlicher und bestimmter

Masse in dasselbe Hinderniss, eine seiner lebendigen Kraft gemässe Wirkung ausüben könne, erhellt klar daraus, weil wie wir annehmen, dass das Hinderniss seinen Widerstand nur von aussen thut, und nicht wie die Schwere in das Innerste wirkt; folglich der endliche Körper daselbst, wo die unendlich kleine Masse durch die fortgesetzte unendlich kleine Widerstrebung des Hindernisses ihre ganze Geschwindigkeit verlor, nur unendlich wenig, d. i. nichts verliert, sondern seine Kraft nur gegen die endlichen Grade der Widerstrebung aufwendet, wozu jene nicht durchdringen kann; folglich in die Umstände gelangt, in welchen, wie wir §. 38. No. 4. gesehen haben, derjenige Körper seyn muss, der seine lebendige Kraft zu einer ihr proportionalen Wirkung anwenden soll.

§. 144.

Die Masse muss bestimmt seyn, mit welcher ein Körper die seiner lebendigen Kraft proportionirte Wirkung ausüben kann, unter dieser Grösse können kleinere Massen dieses nicht thun.

Da nun also die Wirkung des Körpers, der sich mit endlicher Kraft, aber unendlich kleiner Masse bewegt, nirgend in der Natur dem Quadrat der Geschwindigkeit, sondern nur derselben schlechthin proportionirt ist: so folgt, vermöge der Art zu schliessen, die uns schon durch die oftmalige Ausübung bekannt seyn muss, dass man nicht allgemein und ohne Einschränkung sagen könne: dieser Körper hat eine lebendige Kraft, folglich wird seine Wirkung bei gehörigen* Umständen seiner lebendigen Kraft auch proportional seyn, die Masse mag sonst so klein seyn, wie sie wolle; sondern es wird eine gewisse Quantität der Masse dazu erfordert werden, dass man dieses sagen

---

[*] Nämlich in denjenigen, darin ein anderer von gehöriger Masse mit derselben Geschwindigkeit seine lebendige Kraft ganz anwendet.

könne, und unter diesem bestimmten Masse wird keine Wirkung eines solchen Körpers in die Hindernisse der Natur seiner lebendigen Kraft proportionirt seyn können, sie mögen auch seyn, welche sie wollen; es wird aber die Wirkung um desto mehr von dem Verhältniss der lebendigen Kraft abgehen, je mehr die Quantität der Masse unter diesem bestimmten Maasse ist, in allen höhern Grössen aber über dieselbe, versteht es sich schon von selbst, dass diese Abweichung gar nicht angetroffen werde.

§. 145.

Folgerungen.

Es folgen hieraus nachstehende Anmerkungen:

1. Dass ein kleines Theilchen Materie in fester Vereinigung mit einer grossen Masse mit lebendiger Kraft eine ganz andere, und ausnehmend grössere Wirkung ausüben könne, als es allein und von derselben getrennt verrichten kann.

2. Dass dieser Unterschied dennoch nicht nothwendig sey, sondern auf dieser zufälligen Eigenschaft der Natur beruhe: dass alle ihre Hindernisse der Regel der Continuität gemäss schon von Weitem, und mit unendlich kleinen Graden anheben, ehe sie ihre endliche Widerstrebung dem anlaufenden Körper entgegensetzen, dass aber dessen ungeachtet die Natur schon keine andere Wirkung verstattet.

3. Dass es nicht ohne Unterschied wahr sey: dass die Wirkungen zweier Körper, deren Kräfte lebendig sind, und deren Geschwindigkeit gleich ist, sich bei gleichen Umständen wie ihre Masse verhalten; denn, wenn die eine von ihnen kleiner ist, als nach Maassgebung der angeführten Regel seyn soll, so geht ihre Wirkung noch dazu von dem Quadratmaasse der Geschwindigkeit ab, und ist also viel kleiner, als sie nach dem Verhältniss der Massen allein hätte seyn sollen.

4. Dass sogar die Veränderung der Figur der Körper ohne Änderung ihrer Masse verursachen könne, dass ihre Wirkung bei den angeregten Umständen die Proportion ihrer Geschwindigkeit habe, obgleich die Kraft das Verhältniss vom Quadrate derselben hat, und dass also ein Körper, der eine lebendige Kraft hat, eine viel kleinere Wirkung thun könne, blos deswegen, weil seine Figur geändert worden, ohne dass weder seine Masse, noch Geschwindigkeit, noch lebendige Kraft, oder die Beschaffenheit des Hindernisses, im Geringsten eine Veränderung erlitten. Z. B. So muss eine goldene Kugel mit lebendiger Kraft eine viel grössere Wirkung thun, als wenn eben dieselbe goldene Masse mit gleicher Geschwindigkeit und Kraft gegen dasselbe Hinderniss anliefe, aber so, dass sie vorher zu einem dünnen und weit ausgedehnten Goldblatt geschlagen worden. Denn obgleich hier in Ansehung der Kraft nichts verändert worden ist, so macht doch die Änderung der Figur, dass seine kleinsten Theile das Hinderniss hier eben so treffen, als wenn sie von einander abgesondert auf dasselbe gestossen hätten, folglich, laut dem kurz vorher Erwiesenen, lange nicht mit ihrer lebendigen Kraft und derselben proportional wirken, sondern eine Wirkung ausüben, die dem Maasse der schlechten Geschwindigkeit entweder nahe kommt, oder mit ihr übereintrifft; da im Gegentheil, wenn die Masse in der Figur einer soliden Kugel gegen das Hinderniss anläuft, es auf eine so kleine Fläche derselben trifft, dass die unendlich kleinen Momente der Widersetzungen, welche sie in so kleinem Raume antrifft, nicht im Stande sind, die Bewegung dieser Masse aufzuzehren, folglich die lebendige Kraft unversehrt bleibt, um einzig und allein gegen die endlichen Grade der Widerstrebung dieses Hindernisses angewandt zu werden; gleichwie es dagegen klar ist, dass sie mit ihrer ersten Figur eine überaus grosse Fläche des Hindernisses deckt, und folglich bei einerlei Masse einen unglaublich grössern Widerstand, von der unendlich kleinen Sollicitation, die in jedem Puncte des Hindernisses anzutreffen ist, erleidet, und

daher von dieser leichter muss können aufgezehrt werden, mit entweder gänzlichem, oder doch grossem Verluste der lebendigen Kraft, welches auf die erstere Art nicht geschieht.

§. 146.

Flüssigkeiten wirken in Proportion des Quadrates der Geschwindigkeit.

Allein die wichtigste Folgerung, die ich aus dem jetzt erwiesenen Gesetze ziehe, ist diejenige, welche ganz natürlicher Weise daraus herfliesst, nämlich, dass flüssige Körper durch den Stoss im Verhältniss des Quadrats ihrer Geschwindigkeit wirken*, ob sie gleich, wenn die Wirkung hier ihren lebendigen Kräften proportional seyn sollte, solches nicht nach dem Maasse des Quadrats, sondern des Würfels ihrer Geschwindigkeit thun müssten; und wie dieses unserer Theorie der lebendigen Kräfte nicht entgegen sey, ob es gleich die lebendigen Kräfte des Herrn von **Leibnitz** aufhebt, wie Herr **Jurin** schon sehr wohl angemerkt hat.

Wie dieses aus dem Vorigen folge.

Denn die Flüssigkeiten sind in die feinsten Theile, welche für unendlich klein gelten können, zertheilt, und machen zusammen keinen zusammenhängenden festen Körper aus, sondern wirken alle nach einander, ein jedes für sich, und von den übrigen abgesondert; folglich erdulden sie denjenigen Verlust der lebendigen Kraft, den die unendlich kleinen Körperchen, wie wir angemerkt haben, allemal erleiden, wenn sie gegen ein Hinderniss der Natur, sie sey welche sie wolle, anlaufen, und wirken also nur in Proportion ihrer Geschwindigkeit, ob ihre Kraft gleich wie das Quadrat derselben ist.

---

* Wie es Herr **Mariotte** durch Versuche dargethan hat.

Herr **Richter** hat sich viel vergebliche Mühe gegeben, diesen Streich des Herrn **Jurin** abzuwenden. Seine Sache war hülflos, da sie an die Regel gebunden war: dass die Kräfte in keiner andern Proportion stehen, als derjenigen, darin ihre Wirkungen sind.

Vom Widerstande des Mittelraumes.

Endlich begreift auch Jedermann hieraus leicht, woher die Körper mit freier Bewegung und lebendiger Kraft, in einem flüssigen Mittelraume, nur in Proportion des Quadrates ihrer Geschwindigkeit Widerstand leiden, ohne dass hierdurch unseren lebendigen Kräften Eintrag geschieht; obgleich es der **Leibnitz**'schen Schätzung widerspricht, nach welcher dieser Widerstand dem Würfel der Geschwindigkeit proportionirt seyn müsste.

§. 147.

Wird durch die Erfahrung bestätigt.

Es sind unzählbare Erfahrungen, die die Regel bestätigen, von der wir bis daher geredet haben. Ob dieselben gleich nicht so genau abgemessen sind, so sind sie dennoch untrüglich, und haben die Uebereinstimmung eines allgemeinen Beifalles.

Denn wo ferne wir unserer Regel nicht Platz einräumen, so müssen wir setzen, dass ein Körper, wenn er noch so klein und gering ist, eben so grosse Wirkung in gleichen Umständen durch den Anstoss thun würde, als eine grosse Masse, wenn man nur ihre Geschwindigkeiten den Quadratwurzeln ihrer Massen umgekehrt proportionirt machte, oder nach **Cartesius**'s Regel, wenn sie sich wie diese Massen selbst umgekehrt verhielten. Allein die Erfahrung widerspricht diesem. Denn Jedermann ist darin einig, dass eine Flaumfeder oder ein Sonnenstäubchen durch eine freie Bewegung nicht die Wirkungen einer Kanonenkugel ausrichten würden, wenn man ihnen gleich noch so viel Grade Geschwindigkeit, als man selbst verlangt, zugestehen wollte; und Niemand wird, wie ich glaube, vermuthen, dass eines von denselben die festen Klumpen der Materie zertrümmern, und Mauern durchbrechen könne, wenn sie mit noch so grosser Geschwindigkeit in freier Bewegung auf dieselben treffen sollten. Dieses Alles kann zwar durch keinen ordentlich angestellten Versuch geprüft und bestätigt werden, allein die unzählbaren Erfahrungen, die hiervon in ähnlichen Fällen, obzwar nicht in so grossem Maasse vorkommen, verursachen, dass Niemand an dem angeregten Erfolge zweifelt.

Nun ist doch aber nicht zu leugnen, dass besagte kleine Körpertheilchen unter der angeführten Einrichtung ihrer Geschwindigkeit nothwendig mit den grossen Körpern gleiche Kraft haben müssten, es sey nach Cartesius's, oder Leibnitz's, oder unserm Kräftemaasse: also bleibt kein anderes Mittel übrig, dieses zu erklären, als dass der kleine Körper eine viel kleinere Wirkung verüben müsse, als nach Maassgebung seiner Kraft geschehen sollte, und dass seine lebendige Kraft grösstentheils ohne Wirkung vereitelt wird, gerade so, wie wir es §. 43, 44, 45 von denselben bewiesen haben.

§. 148.

Die Bewegungen elastischer Körper heben Leibnitz's Schätzung, aber nicht die unsrige auf.

Zu denjenigen Erfahrungen, welche keine Spur von einer andern Schätzung, als nur der Cartesius'schen geben, und daher unserem Kräftemaasse zu widerstreiten scheinen, gehören endlich noch die Bewegungen elastischer Körper durch den Stoss, wovon wir im vorigen Hauptstücke ausführlich gehandelt haben, und welche alle in ganz untrüglichen Versuchen wahr befunden werden. Sie heben auch in der That die Quadratschätzung des Herrn von Leibnitz gänzlich auf, vermöge der Voraussetzung, die damit unzertrennlich verbunden ist: nämlich dass die Wirkungen, in deren Hervorbringung die Kraft sich verzehrt, dieser allemal gleich sind. Unsere hat den wohlgegründeten Vorzug, diesem Gesetze nicht unterworfen zu seyn, und entgeht daher diesem Streiche.

Wir wissen schon aus dem Vorigen, dass die lebendige Kraft nicht so Etwas ist, welches von draussen durch eine äusserliche Ursache, z. B. durch einen Stoss, in einem Körper könne hervorgebracht werden; dieses kann uns schon unterweisen, dass wir die lebendigen Kräfte der gestossenen Körper nicht für die Wirkungen der stossenden ansehen, und diese durch jene abzumessen suchen werden. Die Realauflösung aber der ganzen Schwierigkeit, wo man ja eine noch hierin anzutreffen vermeint, besteht in Nachfolgendem.

§. 149.

Beweis.

Alle Mechanikverständige müssen wissen, dass ein elastischer Körper in den andern nicht mit seiner ganzen Geschwindigkeit auf einmal wirke, sondern durch eine fortgesetzte Häufung der unendlich kleinen Grade, die er in denselben nach einander hineinbringt. Ich habe nicht nöthig, mich in die besondern Ursachen hiervon einzulassen, genug für mich, dass ich hierin den einstimmigen Beifall auf meiner Seite habe, und dass Jedermann es erkennt, dass ohne diese Voraussetzung kein Bewegungsgesetz könne erklärt werden. Die wahre Ursache hiervon ist wohl diese: weil die Elasticität, nach der Natur einer Feder, sich nur demjenigen Grade Geschwindigkeit entgegensetzt, welche hinlänglich ist, sie zu spannen; folglich bei jedem unendlich kleinen Grade der Eindrückung, die sie leidet, nur immer einen unendlich kleinen Grad der Geschwindigkeit des anstossenden Körpers erduldet, und also jeden Augenblick nicht der ganzen Geschwindigkeit, sondern nur dem unendlich kleinen Grade entgegengesetzt ist, und ihn in sich aufnimmt, bis die successive Häufung die ganze Geschwindigkeit auf den leidenden Körper auf diese Weise übertragen hat.

Hieraus folgt laut dem Vorhergehenden, dass, da der anstossende Körper hier nur nach einander mit einzelnen unendlich kleinen Graden seiner Geschwindigkeit wirkt, er auch nur in schlechter Proportion seiner Geschwindigkeit wirken werde, ohne Nachtheil seiner lebendigen Kraft, die er dessen ungeachtet in sich haben kann.

§. 150.

Das beliebte Gesetz des Herrn von Leibnitz von der unveränderten Erhaltung einerlei Grösse der Kraft in der Welt, ist noch ein Vorwurf, der allhier eine genaue Prüfung zu erfordern scheint. Es leuchtet sogleich in die Augen, dass, wenn in den bisherigen Betrachtungen etwas Gegründetes ist, es in derjenigen Bedeutung, darin es sonst aufgenommen worden, nicht stattfinden könne. Was aber unsere Schätzung in diesem Stücke einführen würde, und wie sie den Regeln der allgemeinen Harmonie und Ordnung, welche besagtes Leibnitz'sche Gesetz so preiswürdig gemacht haben, Gnüge leisten könne, das erlaubt mir die Beschaffenheit unseres Vorhabens, und die Ermüdung, welche ich in einer so rauhen und ungebahnten Materie mit Recht von der Aufmerksamkeit meines gelehrten Lesers besorge, und die ich vielleicht schon gar zu sehr beleidigt zu haben befürchten muss, nicht, gehörig zu entwerfen, obgleich ich im Begriff bin, einige Abrisse davon darzulegen.

§. 151.

Wir befinden uns jetzt in dem Lande der Erfahrungen; ehe wir aber darin Besitz nehmen können, müssen wir erst gewiss seyn, dass diejenigen Ansprüche vertilgt werden, welche ein gegründeteres Recht hierauf zu haben vorschützen, und uns aus diesem Gebiete verdrängen wollen. Unsere Bemühung, die wir bis daher hierzu angewandt haben, würde unvollständig seyn, wenn wir denjenigen Versuch und mechanischen Beweis, der den hochberühmten Herrn von Musschenbroek zum Urheber hat, und folglich überredend und scharfsinnig ist, vorübergingen, ohne unsere übernommene Kräftenlehre dawider zu schützen. Er hat durch denselben die lebendigen Kräfte in Leibnitz'scher Bedeutung zu vertheidigen gedacht, und daher ist es unsere Pflicht, ihn zu prüfen.

Wir werden bei genauer Erwägung desselben belehrt werden, dass er nicht den verhofften Erfolg habe, sondern vielmehr Cartesius's Kräftemaass bestätige. Und diesen wird unsere oft erwähnte Anmerkung aufs Neue bestätigen, dass man keine Spur einer nach dem Quadrat zu schätzenden Kraft antreffe, so lange man ihren Ursprung nirgend anders, als in den äusserlichen Ursachen zu finden vermeint, und dass die wahrhafte lebendige Kraft nicht von draussen in dem Körper erzeugt werde, sondern der Erfolg der bei der äusserlichen Sollicitation in dem Körper aus der innern Naturkraft entstehenden Bestrebung ist; dass also alle Diejenigen, die nichts als das Maass der äusserlich wirkenden mechanischen Ursachen annehmen, um das Maass der Kraft in dem leidenden Körper daraus zu bestimmen, wo ferne sie nur richtig urtheilen, niemals etwas anders, als Cartesius's Schätzung antreffen werden.

§. 152.

Musschenbroek'scher mechanischer Beweis der lebendigen Kräfte.

Der Beweis des Herrn von Musschenbroek ist folgender.

Nehmt einen hohlen Cylinder, an welchem eine Feder fest gemacht ist. Aus dem Cylinder muss ein Stab hervorragen, der mit Löchern versehen ist, und der durch die Öffnung eines steifen Bleches durchgesteckt wird. Wenn ihr nun die stählerne Feder an dieses Blech mit Gewalt andrückt und spannt, so, dass der Stab durch die Öffnung desselben weiter herausragt, so könnt ihr sie in dieser Spannung erhalten, indem ihr auf der hervorragenden Seite desselben einen Stift durch ein Loch des Stabes durchsteckt. Endlich hängt den Cylinder als ein Pendel an zwei Fäden an irgend einer Maschine auf, sodann zieht den Stift heraus, so wird die Feder losschnellen, und dem Cylinder eine gewisse Geschwindigkeit geben, die durch die erlangte Höhe erkannt wird. Benennt diese Geschwindigkeit mit 10. Hierauf macht denselben Cylinder zwei Mal schwerer, als er vorher war, indem ihr in denselben so viel Gewichte hineinlegt, als hierzu nöthig sind, und spannt die Feder wie zuvor. Wenn ihr sie nun alsdann wiederum losschnellen lasst, so werdet ihr durch die Höhe, die er erreicht, finden, dass die Geschwindigkeit 7,07 Grade habe. Hieraus argumentirte Herr von Musschenbroek, wie folgt.

Die Feder war beide Mal gleich gespannt, und hat daher in beiden Fällen gleiche Kraft gehabt, und da sie jedes Mal ihre ganze Kraft anwendet, so hat sie auch beide Male gleiche Kräfte in den Cylinder hineingebracht; also muss die Kraft, die ein Körper von einfacher Masse mit 10 Graden Geschwindigkeit besitzt, derjenigen gleich seyn, die in einem andern, der eine zweifache Masse und 7,07 Grade Geschwindigkeit hat, anzutreffen ist. Dieses ist aber auf keine andere Art möglich, als wenn man die Kraft nach dem Product aus der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit schätzt; denn alle anderen möglichen Functionen der Geschwindigkeit lassen diese Gleichheit nicht zu, aber nach der Quadratschätzung allein sind die Quadrate der Zahlen 10 und 7,07, *quam proxime* in umgekehrtem Verhältnisse der Massen 1 und 2, folglich die Producte derselben in die gegenseitigen Massen gleich.

Es sind also, schliesst er, die Kräfte nicht nach dem Maasse der Geschwindigkeiten, sondern dem Quadrate derselben zu schätzen.

§. 153.

Ich bin verbunden, die Erinnerung, die ich gegen dieses Argument darlegen will, nicht gar zu weitläufig zu machen; daher will ich von der gegründeten Einwendung, die ich hierbei noch machen könnte, nichts erwähnen, dass die Momente des Druckes der sich ausspannenden Feder, auch nach dem Geständnisse der Leibnitzianer, nur todte Kräfte sind, folglich, sowohl sie, als die damit dem Körper ertheilten Momente der Kraft, nur schlechthin nach den Geschwindigkeiten müssen geschätzt werden, mithin auch die ganze Kraft, die die Summe dieser Momente ist; sondern ich will auf eine, Jedermann bekannte mechanische Art, die die Deutlichkeit der Geometrie an sich hat, verfahren, aber zugleich etwas ausführlich erläutern, nicht als wenn die Sache nicht leicht genug wäre, dass sie auch kürzer könnte begriffen werden, sondern damit alle Verwirrung, die in Ansehung der Wirkung der Federn bis daher in dem Streite der Kräfteschätzung geherrscht hat, ein für allemal gänzlich abgethan werde.

§. 154.

Eine gleich gespannte Feder theilt einem grösseren Körper eine grössere Kraft mit, als einem kleineren.

Herr von Musschenbroek spricht: die Feder ist in beiden Fällen gleich gespannt, folglich hat sie in beiden gleiche Kraft, sie theilt aber jedesmal ihrem Cylinder ihre ganze Kraft mit, also giebt sie auch beide Male, wenn sie sich ausstreckt, ihrem Cylinder eine gleiche Kraft. Dieses ist das Fundament des Beweises, aber auch des Irrthums, wiewohl dieser nicht sowohl persönlich dem Herrn von **Musschenbroek**, als vielmehr den gesammten Vertheidigern der **Leibnitz**'schen Kräfteschätzung eigen ist.

Wenn man von der ganzen Kraft einer Feder redet, so kann man darunter nichts anders, als die Intension ihrer Spannung verstehen, welche derjenigen Kraft gleich ist, die der Körper, auf den sie wirkt, in einem Moment von dem Drucke derselben überkommt. In Ansehung dieser kann man wohl sagen, dass sie gleich sey, der Körper, auf den die Feder wirkt, mag gross oder klein seyn. Allein, wenn man auf diejenige Kraft sieht, welche dieselbe in einen Körper in einer gewissen Zeit durch ihre fortgesetzte Drückung hineinbringt, so ist offenbar, dass die Grösse der auf diese Weise in den Körper gebrachten Kraft auf die Grösse der Zeit ankomme, in welcher die gleiche Drückung sich in dem Körper gehäuft hat; und dass je grösser diese Zeit ist, desto grösser auch die Kraft sey, die die gleich gespannte Feder in derselben dem Körper ertheilt. Nun kann man aber die Zeit, die die Feder, indem sie einen Körper fortstösst, braucht, bis sie sich ganz ausgestreckt hat, länger machen, nachdem man will, wenn man nämlich die Masse, die da fortgestossen werden soll, grösser macht, wie dieses Niemandem unbewusst ist; also kann man auch nach Belieben veranstalten, dass eben dieselbe Feder bei gleicher Spannung bald mehr bald weniger Kraft durch ihre Ausstreckung austheilt, nachdem die Masse, die durch die Feder getrieben wird, vermehrt oder vermindert wird. Hieraus erhellt, wie widernatürlich der Ausdruck ist: dass die Feder einem Körper, den sie fortstösst, durch die Ausreckung ihre ganze Kraft ertheile. Denn die Kraft, die sie dem Körper giebt, ist ein Erfolg, der nicht allein von der Kraft der Feder, sondern zugleich von der Beschaffenheit des gestossenen Körpers abhängt, nachdem dieser sich länger oder kürzer unter den Drückungen dieser Feder befindet, d. i. nachdem er grösser oder kleiner an Masse ist, die Kraft der Feder an sich betrachtet aber ist nichts anders, als das Moment ihrer Ausspannung.

§. 155.

Auflösung der Musschenbroek'schen Schwierigkeit.

Nunmehr ist es leicht, die Verwirrung in dem Musschenbroek'schen Beweise zu verhüten.

Der zwei Mal schwere Cylinder ist den Drückungen der Feder länger ausgesetzt, indem diese sich ausstreckt, als der andere von einfacher Masse. Diesen stösst die Feder mit gleicher Spannungskraft geschwinder fort, und endigt den Raum ihrer Ausstreckung mit ihm in kürzerer Zeit, als mit jenem. Weil aber das Moment der Kraft, welche die Feder in jedwedem Augenblicke den Cylindern eindrückt, in beiden gleich ist (denn das Moment ihrer Geschwindigkeit ist umgekehrt wie die Massen), so muss der schwerere Cylinder durch den Antrieb der Feder mehr Kraft überkommen, als der leichtere. Also ist diejenige Schätzung falsch, nach welcher diese Kräfte in beiden würden gleich befunden werden, d. i. sie können nicht nach dem Quadrat der Geschwindigkeit geschätzt werden.

§. 156.

Woher die Quadrate der Geschwindigkeiten der Cylinder in verkehrtem Verhältnisse der Massen sind.

Wenn man noch die Ursache wissen will, woher denn hier eben die Geschwindigkeiten der Cylinder, die sie von derselben Feder erhalten, just so proportionirt sind, dass ihre Quadrate sich umgekehrt wie die Massen verhalten (welches Verhältniss eigentlich dasjenige ist, wodurch der Vertheidiger des Herrn von Leibnitz angelockt worden), so können wir auch dieses ohne Schwierigkeit klar machen, ohne deshalb eine andere als Cartesius's Maass zu Hülfe zu nehmen.

Denn es ist aus den ersten Gründen der Mechanik bekannt, dass in einförmig beschleunigter Bewegung (*motu uniformiter accelerato*) die Quadrate der erlangten Geschwindigkeiten sich wie die durchgelaufenen Räume verhalten; folglich, wenn die Momente der Geschwindigkeiten zweier Körper, die beide in *motu uniformiter accelerato* begriffen sind, ungleich sind, werden die Quadrate der Geschwindigkeiten, die sie in solcher Bewegung erlangen, in zusammengesetztem Verhältnisse, aus den Räumen und diesen Momenten, stehen. Nun theilt aber im Muschenbroek'schen Versuche die gleich gespannte Feder jedwedem Cylinder seine Bewegung *motu uniformiter accelerato* mit, und die Räume sind gleich, die sie mit solcher beschleunigten Bewegung durchlaufen, indem die Feder sich bis zum Puncte ihrer grössten Ausdehnung ausstreckt, also verhalten sich die Quadrate der hierbei überkommenen Geschwindigkeiten wie die Momente der Geschwindigkeit, die die Drückung der Feder jedwedem Cylinder ertheilt, d. i. umgekehrt, wie die Massen dieser Cylinder.

§. 157.

Versuche, die die lebendigen Kräfte beweisen.

Nunmehr komme ich dahin, diejenigen Versuche und Erfahrungen darzulegen, welche die Wirklichkeit und das Daseyn der nach dem Quadrat der Geschwindigkeit zu schätzenden Kräfte in der Natur unwidersprechlich beweisen, und meinen geneigten Leser für alle mühsame Aufmerksamkeit, die ihm gegenwärtige schlechte Aufsätze verursacht haben, mit einer siegreichen Überzeugung belohnen werden.

Ich habe nur mit Denjenigen zu thun, welchen die Beschaffenheit der Streitsache von den lebendigen Kräften genugsam bekannt ist. Daher setze ich voraus, dass meine Leser von den berüchtigten Versuchen der Herren Ricciolus, s'Gravesande, Poleni und von Musschenbroek hinlängliche Kundschaft haben, welche den Kräften der Körper nachforschten, indem sie die Eindrücke maassen, die dieselben durch den Stoss in weichen Materien verursachten. Ich will nur kürzlich berühren, dass Kugeln von gleicher Grösse und Masse, die von ungleicher Höhe in die weiche Materie, z. B. Unschlitt, frei herabfielen, solche Höhlen in dieselbe eingeschlagen haben, welche die Proportion der Höhen hatten, von denen sie herabgefallen waren, d. i. das Verhältniss des Quadrates ihrer Geschwindigkeiten; und dass, wenn dieselben gleich an Grösse, aber von ungleicher Masse waren, die Höhen aber, von denen man sie fallen liess, in umgekehrter Proportion dieser Massen standen, alsdann die in die weiche Materie eingeschlagenen Höhlen gleich befunden wurden. Wider die Richtigkeit dieser Versuche haben die Cartesianer nichts einzuwenden gewusst, es ist nur die hieraus gezogene Folgerung gewesen, darum man gestritten hat.

Die Leibnitzianer haben hieraus folgendergestalt ganz richtig argumentirt. Das Hinderniss, das die weiche Materie der Kraft des hineindringenden Körpers entgegensetzt, ist nichts anders, als der Zusammenhang ihrer Theile, und daher besteht Dasjenige, was der Körper zu thun hat, indem er in dieselbe hineindringt, einzig und allein darin, dass er ihre Theile trennt. Es ist aber dieser Zusammenhang durch die ganze weiche Masse gleichförmig, also ist die Quantität des Widerstandes und daher auch der Kraft, die der Körper anwenden muss, dieselbe zu brechen, wie die Summe der zertrennten Theile, d. i. wie die Grösse der eingeschlagenen Höhlen. Diese aber verhalten sich, laut dem angeführten Versuche, wie die Quadrate der Geschwindigkeiten der eindringenden Körper, folglich sind die Kräfte von diesen, wie die Quadrate ihrer Geschwindigkeiten.

§. 158.

Einwurf der Cartesianer.

Die Vertheidiger des Cartesius haben hierwider nichts Tüchtiges einwenden können. Allein, weil sie ehedem mit unbezweifelter Gewissheit eingesehen hatten, dass die lebendigen Kräfte durch die Mathematik verdammt würden, auf die sich gleichwohl die Leibnitzianer auch beriefen, so gedachten sie sich aus dieser Schwierigkeit so gut als sie konnten herauszuhelfen, indem sie nicht zweifelten, dass derjenige Versuch betrüglich seyn müsste, welcher Etwas festzusetzen schiene, was die Geometrie nicht erlaubte. Wir haben dagegen schon oben die nöthigen Erinnerungen beigebracht, jetzt wollen wir nur sehen, was es für eine Ausflucht gewesen sey, deren die Cartesianer sich bedient haben, den angeführten Versuch ungültig zu machen.

Sie wandten ein, die Leibnitzianer hätten hier wiederum auf die Zeit nicht Acht, in der diese Höhlen gemacht wären. Die Zeit sey bei der Überwindung der Hindernisse dieser weichen Materie eben so ein Knoten, als sie bei der Uberwindung der Schwere gewesen war. Die eingedrückten Höhlen würden nicht in gleicher Zeit gemacht. Kurz sie waren überzeugt, dass der Einwurf von wegen der Zeit bei der Überwältigung der Hindernisse der Schwere gültig gewesen (wie er es denn auch in der That gewesen ist), und nun, dachten sie, könnte man ihn hier wiederum auf die Bahn bringen, und mit eben solchem Erfolg gegen die lebendigen Kräfte gebrauchen.

§. 159.

Wird widerlegt.

Ich weiss wohl, dass die Leibnitzianer dieser Klage kurz abgeholfen haben, indem sie unter andern zwei Kegel von unterschiedlicher Grundfläche in die weiche Materie fallen liessen, wobei die Zeiten, darin ihre Höhlen gemacht wurden, nothwendig mussten gleich seyn, und dennoch der Erfolg so wie vorher beschaffen war; allein ich will auch diesem Vortheile abiagen, und die Schwierigkeit, die die Cartesianer machen, aus dem Grunde zernichten.

Bei der Wirkung der Schwere kommt die Zeit mit in Anschlag.

Man darf weiter nichts thun, als die Ursache erwägen, weswegen der Widerstand der Schwerdrückung, die ein Körper überwinden soll, nicht dem Raume, sondern der Zeit proportionirt ist. Der Grund ist aber dieser. Wenn der Körper eine Feder der Schwere überwindet, so vernichtet er nicht hierdurch ihre Wirksamkeit, sondern er leistet ihr nur das Gegengewicht, sie aber behält ihre Widerstrebung dennoch unvermindert, um auf ihn so lange immerfort mit gleichem Grade zu wirken, als er ihr ausgesetzt ist. Wenn der Körper eine jede Feder der Gravität dadurch, dass er sie überwältigt, zugleich, so zu sagen, zersprengen und ihre Kraft vernichten möchte, so ist kein Zweifel, dass, weil jede Feder gleiche Kraft hat, der Widerstand, den der Körper erleidet, der Summe aller zersprengten Federn gleich seyn würde, die Zeit möchte nun seyn, wie sie wollte. Aber nun behält jede Feder, ungeachtet sie vom Körper überwunden wird, ihre Drückungskraft, und setzt diese auf ihn so lange fort, als er sich unter derselben befindet, folglich kann für die Wirkung, die eine einzige Feder thut, nicht ein einzelner und untheilbarer Druck angegeben werden, sondern sie thut eine an einander hängende Reihe von Drückungen, welche um desto grösser ist, je längere Zeit der Körper ihr unterworfen ist, z. B. in denjenigen Theilen des Raumes, da die Bewegung des Körpers langsamer ist, da ist auch das Zeittheilchen des Aufenthalts in jedem Puncte länger, alsdann, wo die Bewegung geschwinder ist, folglich erduldet er dort von einer jeden einzelnen Feder eine längere Reihe gleicher Drückungen als hier.

Dieses befindet sich bei der weichen Materie ganz anders.

Allein dieses befindet sich bei der Trennung der weichen Masse ganz anders. Ein jedes Element der weichen Masse hat eine gleiche Kraft zusammenzuhängen, und hierdurch benimmt sie dem Körper, der sie trennt, einen gleichen Grad Kraft, aber eben dadurch wird sie auch zugleich zertrennt, und thut also fortan schon keinen Widerstand mehr, die Zeit, die er sich bei ihr aufhält, mag hernach so gross seyn, wie sie wolle. Denn hier wird die Feder durch eben die Wirkung, die ihrem Widerstande gleich ist, zugleich zerbrochen, und kann daher nicht noch fortfahren zu wirken, so wie die Feder der Schwere, die an sich unzerstörlich war. Daher ist der Widerstand, den die weiche Masse dem eindringenden Körper thut, wie die Summe der Federn, die er zerbricht, d. i. wie die Höhle, die er einschlägt, ohne dass hierbei die Zeit im Geringsten etwas zu thun hat.

§. 160.

Die Leibnitzianer haben Ursache, über diese wichtige Vergehung der Cartesianer mit nicht geringer Befriedigung zu triumphiren. Dieser Zufall rächt den Schimpf, den ihnen die Verweisung so mancherlei Fehltritte zugezogen hat, durch ein gleiches Schicksal an ihren Gegnern. Die Leibnitzianer haben die lebendigen Kräfte in solchen Fällen zu finden vermeint, darin sie nicht waren, aber was hindert dieses! haben die Cartesianer sie doch nicht in den Fällen sehen können, darin sie wirklich waren, und darin sie Niemand ohne grosse Verblendung hätte übersehen können.

§. 161.

Der angeführte Versuch also erweist das Daseyn solcher Kräfte in der Natur, die das Quadrat der Geschwindigkeit zum Maasse haben; allein unsere vorhergehenden Betrachtungen erklären, bei welchen Bedingungen dieselbe nicht statt haben, und auch welche Bedingungen die einzigen sind, unter denen sie Platz finden können. Wenn man sich dieses Alles nach unserer Anweisung zu Nutze macht, so überkommt man nicht allein eine hinlängliche Gewissheit von den lebendigen Kräften, sondern auch einen Begriff von ihrer Natur, der nicht allein richtiger, sondern auch vollständiger ist, als er sonst jemals gewesen ist, oder auch hat seyn können. Die besondere Beschaffenheit dieses vorhabenden Versuches giebt noch einige ausserordentliche Merkmale an die Hand, die zu besondern Anmerkungen Anlass geben können; allein ich kann mich durchaus auf dieselben nicht einlassen, nachdem die Aufmerksamkeit des geneigten Lesers, durch so viele verwickelte Untersuchungen ermüdet, vielleicht nichts mehr als den Schluss dieser Betrachtungen wünscht.

Es ist aber noch ein Einziges, welches ich nicht unberührt lassen kann, weil es die vorhergehenden Gesetze bestätigt, und ihnen ein grosses Licht ertheilt. Der Versuch, den wir vorhaben, beweist solche Kräfte, die die Schätzung nach dem Quadrat der Geschwindigkeit an sich haben, daher müssen, nach Maassgebung der 4ten Nummer des §. 138, die Geschwindigkeiten der Widerstrebung jedes Elementes des Hindernisses in diesem Versuche mit endlichen Graden geschehen, denn wenn sie nur mit unendlich kleinen geschehen möchten, wie die Drückungen der Schwere, so würde die Überwindung derselben eben so wenig als an diesen eine nach dem Qradrat zu schätzende Kraft zu erkennen geben, §. 139. Wir wollen also beweisen, dass der *Renisus* eines jeglichen Elementes der weichen Masse nicht mit unendlich kleiner Geschwindigkeit, wie die Schwere, sondern mit einem endlichen Grade geschehe.

§. 162.

Das Moment des Hindernisses der weichen Materie geschieht mit endlicher Geschwindigkeit.

Wenn man die cylindrische Höhle, welche der kugelförmige Körper in die weiche Materie einschlägt, in ihre übereinanderliegenden Cirkelscheibchen, deren Dicke unendlich klein ist, eintheilt, so zeigt ein jegliches derselben das Element der verrückten Masse an. Ein jedes von diesen benimmt also dem eindringenden Körper einen unendlich kleinen Theil seiner Geschwindigkeit, weil sie alle insgesammt ihm die ganze Geschwindigkeit nehmen. Da aber die Quantität eines solchen Cirkelscheibchens gegen die Masse der Kugel unendlich klein ist, so folgt, dass die Geschwindigkeit seiner Widerstrebung von endlicher Grösse seyn müsse, damit er dem Körper einen unendlich kleinen Theil seiner Bewegung durch seinen Widerstand benehmen könne. Also leistet ein jegliches Element der weichen Materie dem hineinschlagenden Körper seinen Widerstand mit einer Bestrebung, die ein endliches Maass der Geschwindigkeit hat. W. Z. B.

§. 163.

So haben wir denn unser Geschäft vollführt, welches in Ansehung des Vorwurfs, worauf es gerichtet war, gross genug gewesen ist, wenn nur die Ausführung diesem Unterfangen gemäss gewesen wäre. Ich bilde mir ein, dass ich, insonderheit was das Hauptwerk betrifft, auf eine unwidersprechliche Gewissheit Anspruch machen könne. In Ansehung dieses Vorzuges, dessen ich mich anmasse, kann ich die gegenwärtige Handlung nicht endigen, ohne vorher mit meinen Gläubigern die Rechnung an Gelehrsamkeit und Erfindung zu schliessen. Nach den scharfsinnigen Bemühungen der Cartesianer war es nicht schwer, die Verwirrung der Quadratschätzung mit der Mathematik zu verhüten, und nach den sinnreichen Anstalten der Leibnitzianer war es fast unmöglich, sie in der Natur zu vermissen. Die Kenntniss dieser zwei äussersten Grenzen musste ohne Schwierigkeit den Punct bestimmen, darin das Wahre von beiden Seiten zusammenfiel. Diesen anzutreffen, war nichts weniger als eine grosse Scharfsinnigkeit nöthig, es bedurfte nur einer kleinen Abwesenheit des Parteieifers, und ein kurzes Gleichgewicht der Gemüthsneigungen, so war die Beschwerde sofort abgethan. Wenn es mir gelungen ist, in der Sache des Herrn von Leibnitz einige Fehltritte wahrzunehmen, so bin ich dennoch auch hierin ein Schuldner dieses grossen Mannes, denn ich würde nichts vermocht haben ohne den Leitfaden des vortrefflichen Gesetzes der Continuität, welches wir diesem unsterblichen Erfinder zu danken haben, und welches das einzige Mittel war, den Ausgang aus diesem Labyrinthe zu finden. Kurz, wenn gleich die Sache aufs Beste zu meinem Vortheile ausfällt: so ist der Antheil der Ehre, der mir übrig bleibt, doch so gering, dass ich nicht befürchte, die Ehrsucht könne sich so weit erniedrigen, mir dieselbe zu missgönnen.

II.

MEDITATIONUM QUARUNDAM
DE IGNE
SUCCINCTA DELINEATIO

QUAM
SPECIMINIS CAUSA
AMPLISSIMAE FACULTATI
PHILOSOPHICAE
UT EXAMINI BENEVOLE ADMITTATUR
HUMILLIME OFFERT

Immanuel Kant,
REG. BOR. SCIENTIARUM PHIL. CULTOR.

REGIOMONTI DIE XVII APRILIS
ANNO MDCCLV.

INSTITUTI RATIO.

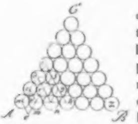
Non mihi sic animus est, rem, quae amplissimam prolixo volumini materiam largitur, paucis pagellis absolvere. Quas hic concisas benevolo Amplissimae Facultatis Philosophicae examini veluti per saturam offero, meditationes, non sunt nisi veluti primae lineae Theoriae, quae, si per otium licuerit, uberioris tractationis mihi segetem subministrabunt. Ubivis solerter cavi, ne hypotheticae et arbitrariae demonstranti rationi liberius, ut fit, indulgerem, experientiae atque geometriae filo, sine quo e naturae recessibus vix reperitur exitus, quantum potui diligentissime secutus. Quoniam itaque ignis vis in rarefaciendis corporibus et ipsorum nexu solvendo potissimum exseritur, ut via ac ratione incederem, non putavi alienum fore, pauca de materiae cohaesione et natura fluidorum antea disserere.

SECTIO I.

De corporum durorum et fluidorum natura.

PROP. I.

Fluiditas corporum non ex divisione materiae in partes tenuissimas glabras et lenissime cohaerentes explicari potest, sicuti Physicorum pars maxima ex Cartesii sententia arbitratur.



Representet triangulum *A B C* sectionem cumuli, particularum minutissimarum globosarum, conici: dico hunc cumulum superficiem suam allegatis sub conditionibus ad libellam non compositurum esse, quemadmodum in fluidis accidere necesse est. Etenim cum particulae *c*, *e*, *g*, *d*, *f*, *i*, infra positis *A*, *m*, *n*, *k* incumbentes, quaelibet inter harum amplexus quiescat, neque situ deturbentur, nisi quatenus inferiores dextrorsum et sinistrorsum loco pellunt: vis autem, *e a*, qua particula desuper gravitate premens dextrorsum pellit particulam, *a*, ex compositione virium sit tantum dimidia gravitatis, *c o*, et sic per totam concervationem; patet cumulum in plano, si corpusculis extremis, *a* et *z*, tantummodo vis quaedam obsistat, non horizontalem, sed figuram conicam obtenturum esse; quemadmodum sabulum tenuissimum in horologiis arenariis, aut alia quaevis materia in pollinem tenuissimum contrita.

PROP. II.

Acervatio particularum quantumvis subtilissimarum et levissime cohaerentium tamen staticae legi non satisfacit, pressionem versus latera altitudini proportionalem exercendo, adeoque charactere fluiditatis principali caret, nisi semet mediante materia quadam elastica premant, cujus ope momentum ponderis sui quaquaversum aequabiliter possint communicare.

Cum enim ex antecedenti propositione patescat, coacervatas particulas immediate se prementes non exercere latera versus pressionem altitudini proportionalem, alia quaedam materia fluidi elementares partes intercedat necesse est, qua mediante ponderis momentum quaquaversum dispertire possunt aequabiliter. At cum talis materia, quae alicubi pressa aliorsum semet eadem vi expandere nititur, elastica communiter audiat: necesse est ut moleculae fluidorum solidae non sibi immediate, sed materiae cuidam elasticae ipsis intermistae incumbant, cujus ope quicquid desuper premit, virium versus latera eadem quantitate agat.

Probandum mox erit hanc, corporis fluidi elementa intercedentem, materiam elasticam, non esse aliud nisi materiam caloris.

PROP. III.

Corpora dura haud secus quam fluida moleculis continentur, non immediato contactu sed materia elastica pariter mediante cohaerentibus.

Corpora fluida, ut supra demonstratum est, mediante elastica quadam materia cohaerent. Ast cum, quae e fluidis induruerunt metalla, aliaque id genus corpora semper pro gradu caloris diminuto arctius atque arctius volumen occupent et secundum omnes dimensiones condensentur, adeoque elementis ipsorum non deficiat spatium semper sibi propius accedenti, hinc non immediato contactu compacta sint, patet etiam moles corporum durorum materiam quandam intra partes suas intermistam continere, qua mediante moleculae solidae quanquam a contactu mutuo remotae tamen se invicem attrahant, aut si mavis cohaereant, adeoque hac ratione cum fluidis convenire.

PROP. IV.

Ope materiae jam dictae, qua mediante corporis elementa quantumvis a contactu mutuo remota tamen invicem se attrahunt, explicare phaenomena corporum durorum.

Corpora dura, praesertim quae ex fluidis induruerunt, ut metalla, vitrum, cet. hoc habent peculiare et notatu

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT,I. FN. 1937/054

dignissimum, quod appenso pondere aliquantulum extendantur absque ruptione, adeoque, cui in proxima partium adunatione concedunt ponderi, id, ubi hae aliquantulum a se invicem dimotae sunt, ferre possint, et in maximo extensionis gradu maximo etiam ponderi ferendo apta sint. Hoc vero phaenomenon contendo non ex particulis solidis immediate cohaerentibus explicari posse. Etenim si filum metallicum constet particulis vel secundum schema 1

Fig. 1

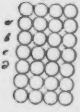


Fig. 2

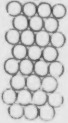
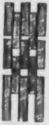
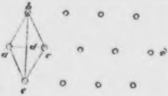


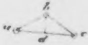
Fig. 3



adunatis, vel ad interstitia vacua quantum fieri potest excludenda secundum fig. 2 dispositis, vel ut parallelepipeda ita superficieculis se contingentia fig. 3, ut pondere appenso *p* spatiola, *a*, *o*, *i*, *e*, cet. a contactu dimoveantur, et tamen ceteris superficiebus cohaereant, tamen statim apparet, si pondus appensum, filum tale metallicum vel tantillum in longitudinem extendat, in figura 1 partes illico, quippe semet amplius non contingentes, divulsas fore, et si postules partes ad latera positas *a*, *b*, *c*, *d*, extensione in longitudinem facta, introrsum concedere, et diruptionem impeditum iri, tamen crassitie hoc modo aliquantum imminuta, ponderi cui prius cesserunt tum multo minus obsistere posse, in fig. 3 vero quae totis superficiebus suis se tetigerunt particulae, cum semet tantum parte quadam tangunt, a pondere plane separatum iri extra dubitationem est. Ideoque in omni casu assignabili filum distendi se non patietur, nisi et simul rumpatur. Quod cum experientiae contrarietur, patet elementa corporum durorum non immediato contactu, sed mediante materia quadam in definita etiam distantia semet attrahere.

Ideoque ex hac mea hypothesi, phaenomenon hoc corporum durorum secundum observatas naturae leges et geometriae praecepta explicare periculum faciam. Etenim, si corpus ex fluido indurescens ponam situm talem elementorum acquirere, ut intercedente materia elastica a contactu mutuo aliquantulum semota tria semper triangulum aequilaterum faciant, sicuti figura exhibet (situm vero talem semper affectabunt si attrahendo se in minimum spatium contrahunt), necesse est, ut si pondus appensum trahat systema hoc particularum secundum directionem, *a d*, distantia corpusculorum *a* et *c* major fiat, ut fig. 2 exhibet, distantia *a b* autem et *b c* aequales priori maneant, quippe appropinquante elemento *b* puncto *d*, ita, ut cum duobus *a* et *c* angulum priori fig. 1 majorem includat. Manente autem hoc pacto illibata materiae elasticae intermistae densitate, (propter proprie non auctum corporis extensi volumen) attractiones, s. si mavis, cohaesiones particularum *a* et *c* hoc vinculo haud erunt imminutae. Verum attractio particulae *b*, quatenus jungit elementa *a* et *c*, facta extensione s. diductione particularum *a* et *c* fit proportionalis lineae ad fig. 2, cum antea propter minorem angulum *b* fig. 1 minor fuerit, adeoque vis, qua particulae extensione aliqua facta à diruptione retinentur, crescit et quidem in directa ratione lineae, *a d*, hoc est secundum quantitatem extensionis.

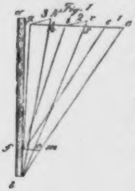




PROP. V.

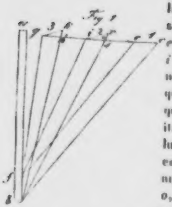
Lex, secundum quam elastra comperta sunt comprimi in spatia viribus proportionalia, optime cum allegata nostra hypothesi conspirat.

Quae in corporibus duris compressiones vulgo vocantur, dilatationis verius s. extensionis nomine nuncupandae sunt; quippe materiae durae multo minus quam aqua in arctiora spatia vi comprimente adigi posse per se liquet. Sic ita elastrum *fe c b* muro ab *i n f b* firmiter insertum, prematur versus murum ita, ut sit situs ipsius *i x f b:* Primo contendo marginem elastri externum *b c* hac ratione aliquantulum extendi, et majorem in hoc statu desiderare vim opprimentem quo magis extenditur; deinde vires, quibus elastrum per spatium aliquod retinaculo *a b* admovetur, ex principiis nostris fore ut haec spatia, quamdiu pressiones sunt mediocres.



Si itaque elastrum vi quadam premente sit in situm 2 redactum, et per spatium *c s* muro propius admotum, sectio *ec* mutabitur in situm *i x*. Ducatur per crassitiem linea *is* sectioni *ec* parallela erit *if* = *so* = *cm* et *x o* parte *x s* margine *c m* longior extensione factus; porro si opprimere pergas usque dum *n* situm 3 *g k f b* redactum sit elastrum, ducta *g h* itidem *ec* parallela quantitas extensionis *k h* erit quantitate *x s* major, hinc ex supra demonstratis patet, quomodo hoc pacto situs 3 majorem quam situs 2 vim opprimentem desideret.

Verum nunc quanam ratione vires spatiis compressionis comparate se habeant indagandum. Margo *x b* in situ 2 quantumlibet aliquantulum incurvatus tamen in casu compressionum mediocrium pro recto haberi potest, item



linea kb in situ 3; ponatur porro sectionem elastri horizontalem ec no. 1 continuatam per puncta i et g transire, quod, quoniam in medioeri compressionis gradu quam proxime accidit, hic absque errore sumi poterit. Est itaque in triangulo $i\,x\,s$ angulus $x =$ angulo c, quippe eadem est sectio elastri, quae no. 1. angulus s aequatur verticali suo o, ideoque triangula $s\,c\,b$ et $i\,x\,s$ sunt similia. Pariter in triangulo $g\,k\,h$ no. 3 omnia cum triangulo $h\,c\,b$ eadem ratione se habent, ideoque argumentatio sequens prodet

$$ix : xs = bc : sc$$
$$\underline{kh : gk\ (= ix) = hc : bc}$$
$$xs : kh = sc : hc$$

hoc est: quantitates xs et kh, quibus distenditur elastri margo extimus, bc, est in ratione spatiorum compressionis sc et hc.

Cum vero e Prop. IV. constet secundum hypothesin nostram, vires distendentes quantitati distensiones proportionales esse oportere, hoc in casu liquet, vires elastrum comprimentes spatio compressionis proportionales fore. Egregie asserta haec nostra, quae de la **Hire** in Monum. A. R. S. Paris. Anni 1705 circa compressionem elastrorum comperta prodidit, stabiliunt, si rem sollicite examinaveris per aliam qualemcunque hypothesin vix tam apte et congrue explicanda.

Corollarium generale.

Omne itaque corpus, si recte sentio, partibus continetur solidis, intercedente materia quadam elastica ceu vinculo unitis. Particulae elementares hac intermista, quamvis a contactu mutuo remota, tamen hujus ope semet attrahunt et arctius profecto colliguntur, quam per contactum immediatum fieri posset. Quippe contactus molecularum ut plurimum globosarum, cum vix puncto fiat infinities debilior foret ea, quae per universam praestatur superficiem, cohaesione. Hac vero ratione situs elementorum mutari salva cohaesione potest, et simul in promptu est, quomodo detracta ex interstitiis ex parte materia illa uniente propius sibi possint elementa accedere et volumen contrahere, contra ea aucta vel quantitate vel etiam elasticitate ipsius, corpus volumine augescere et particulae a se invicem recedere absque cohaesionis jactura possint: quae in Theoria ignis maximi momenti sunt.

SECTIO II.

De materia ignis ejusque modificationibus calore et frigore.

PROP. VI.

Experientia.

Ignis praesentiam suam testatur, primo corpora omnia tam fluida quam solida secundum omnes dimensiones rarefaciendo, dein, debilitata sensim cohaesione, corporum compagem solvendo, postremo partes in vapores dissipando. Frigus contra corporum volumen minuit, cohaesionem roborat, e ductilibus et flexilibus facit rigida, e fluidis consistentia. Calor excitatur praesertim in corporibus duris et renitentibus vel tritu vel concussione. In nullo corpore in immensum crescere potest. Ebullitionis gradum, corpus aestuando incalescens, nunquam supergreditur, quamquam deflagrando ignescens plerumque majori calore potiatur.

Cetera notatu dignissima caloris phaenomena hic allegare supersedeo, quippe passim in sequentibus occursura.

PROP. VII.

Materia ignis non est, nisi (sectione praec. descripta) materia elastica, quae corporum quorumlibet

elemento, quibus intermista est colligat, ejusque motus undulatorius s. vibratorius inde est quod caloris nomine venit.

Experientia commonstrat prop. VI. corpus quodvis vel tritum vel concussum incalescere atque secundum omnes dimensiones aequabiliter rarefieri. Hoc vero, cum praesentiam elastici cujusdam intra corporis molem contenti et sollicitationibus se expandere nitentis arguat, cum praeterea corpus quodvis ex demonstratis sect. I materiam elasticam interstitiis conclusam teneat, quae nexui particularum inservit, quaeque adeo in motum undulatorium agitari omniaque caloris phaenomena exhibere potest, patet eam a materia ignis non differre.

Idem probare ex phaenomenis ebullitionis.

Corpora per calorem liquefacta, ubi admoto majori atque majori igne ad ebullitionem perducta sunt, nullius caloris gradus amplius sunt capacia, et hoc in statu bullas emittunt grandes et elasticas, ita, ut ponderi atmosphaerae ferendo pares sint, et quidem indesinenter quamdiu ignis urget. Hae bullae cum nihil contineant aëris elastici, neque alia nisi ignis materia in corpus calore saturatum intret, quaestio occurrit, cur, cum ante ebullitionem calor pariter in aquam intraverit, neque tum praeter bullulas nonnullas aëris id elastici se manifestaverit, in momento praecise ebullitionis illud emittat. Verum cum facile sit perspectu, eandem materiam elasticam, quam ignem appellamus, quae antea pariter ac nunc intra fluidi incalescentis molem concepta est, tamdiu attractione particularum detentam et compressam haesisse, quamvis volumen aliquantulum dilataverit, quamdiu ejus quantitas undulationis vehementiae conjuncta nondum attractione molecularum major facta est, ast ubi adeo invaluit, ut hujus momentum jam vi sua elastica superet, materiam omnem igneam, quae denuo accedit, elasticitate libera sicuti intravit per medium fluidum trajicere, cum haec in quam materiae igneae intra corpus quodvis calidum compressio pateat, non est, quod de nostrae propositionis veritate dubitemus.

PROP. VIII.

Materia caloris non est nisi ipse aether (s. lucis materia) valida attractionis (s. adhaesionis) corporum vi intra ipsorum interstitia compressus.

Primo enim corpora quaevis densiora lucem immensum quantum attrahunt, ut Newtonus e refractionis et reflexionis phaenomenis evincit, usque adeo, ut ex computatione viri incomparabilis prope contactum vis attractionis decies millies bimillionesimis vicibus sollicitationem gravitatis antecellat. Cum vero lucis materia sit elastica, non dubitandum est adeo immensa vi redigi etiam in spatio aliquanto minora, h. e. comprimi posse, cumque particulae corporum lucis materiam ubique obviam inveniant, quid est, quod ambigas, eam ipsam, quam in ipsis probavimus, materiam elasticam ab hoc aethere non differre.

Secundo animadvertitur, easdem materias, quae ad lucem refringendam insigni pollent efficacia, etiam ad calorem majorem igne admoto concipiendum capaciores esse, adeo, ut inde aperiant eandem attractionem, quae lucem sibi unire nititur, materiam quoque igneam sibi intime unitam detinere. Olea enim, quae Newtonis aliorumque experimentis multo majore quam pro specifica gravitate sua vi radios lucis refringunt, h. e. attrahunt, etiam longe majorem quam pro gravitate specifica sua ebullitionis gradum recipiunt, sicut oleum Thereb. cet. eadem vero olea sicut propria flammarum alimenta, et hoc in statu, cum lucem quaquaversum spargant, caloris et lucis materiam quantum fieri potest proxime convenire aut potius nihil differre testatum reddunt.

Idem ex transparentia vitrorum fit probabile.

Si hypothesin naturae legibus maxime congruam et nuper a clarissimo Eulero novo praesidio munitam adoptaveris, lucem nempe non effluvium esse corporum lucidorum, sed pressionem aetheris ubique dispersi propagatam, et originem transparentiae vitri perpenderis, aetheris cum materia ignis connubium aut potius identitatem aperte confiteberis. Vitrum enim e cineribus clavellatis, h. e. alcalino sale fortissimo cum sabulo vi ignis fusis, conflatum est. Cum vero sal cinereus diu et vehementer ustulando materiam ignis sibi abunde unitam foveat, ubi sabulo commiscetur, per universam vitri massam hoc elasticum ignis principium dispertiet, cumque probabile haud sit corpus tale ex fluido solidescens, quomodocunque verteris apertos et rectilineos semper luci transmittendo meatus habere, sed magis rationi consonum sit, volumen ipsius materia propria adimpletum esse, patet quia nihilo secius lucis impulsus per massam vitri propagatur, intermistam esse ipsius partibus materiam ipsam lucis et molis ipsius partem esse. Quoniam vero materiam ignis vidimus vitri partem haud contemnendam efficere, et large per hujus solida elementa dispertitam esse, vix dubitationi locus sit materiam caloris cum aethere s. lucis elemento eandem plane esse.

PROP. IX.

Gradum caloris metiri h. e. proportionem, quam diversi caloris gradus erga se obtinent, in numeris exprimere.

Amontons, celeberrimum Ac. R. Sc. Paris. membrum, ita quidem hujus problematis resolutionem primus detexit. Cum ignis vis in rarefaciendis corporibus proprie exseratur, per vim comprimentem hujus rarefactionis nisui oppositam ipsius quantitatem metiri congruum erit. Quia vero aër imminuto quantumvis calore deprehendatur vi prementi concedere et volumine minui, usque adeo, ut recte putandus sit omnem suam elasticitatem calori soli acceptam ferre, Vir clarus hac hypothesi fultus consilium iniit caloris gradus elastica aëris huic calori expositi vi metiendi, h. e.

pondere, cui hoc calore actus sub eodem volumine ferendo compos est.

Nota.

Farenheitius, **Boerhaavio** referente, singulare liquorum igne ebullientium ingenium primus animadvertit, quod nempe hic caloris gradus pondere atmosphaerae graviore sit intensior et minore aëris pressione in puncto ebullitionis minorem habent caloris gradum. Idem **Monierus** ex relatione Acad. Paris. cum Thermometro Reaumuriano primo Burdegalae, deinde in vertice montis Pic de Midi, ubi Barometrum 8 poll. depressius quam priori loco fuit, calorem ebullientis aquae et ejus, supra congelationis punctum, altitudinem, explorans reperit. Glaciei equidem eundem utrobique gradum deprehendit, ebullitionis vero calorem $\frac{15}{188}$ intervalli, quo ebullitio congelationem antecellit ab eo, quem Burdegalae Barometro, 28 pollices alto notavit, deficere, adeoque calorem ebullitionis hujus loci montanam parte sui $\frac{1}{12}$ antecellere; quem excessum excessus tertiae partis circiter ponderis atmosphaerici produxit, ex quo liquet atmosphaerae totius pondus semotum, aquae ebullienti $\frac{1}{4}$ caloris illius, qui congelationis et ebullitionis gradus intercedit detrahere. Cum igitur aquae absque aëris pressione ebullienti minor, hujus pondere addito vero major conciliari caloris gradus possit, neque pondus atmosphaerae aliud quicquam agat, nisi quod undulatorio particularum ignearum motui contrapondium exhibeat, cum attractio ipsorum aquae elementorum ipso cohibendo non amplius sufficiat, inde conjici poterit, quanam elasticitatis vi aether, in puncto ebullitionis semet a nexu aquae expedire nitens, polleat, et qua particularum attractione (s. hac deficiente vi externa premente) illum compesci necesse sit. Quippe quoniam secundum laud. **Amontonsium** calores congelationis et ebullitionis vix parte hujus tertia differant, et quarta pars caloris congelationem atque ebullitionem intercedentis vim requirat ponderi totius atmospaerae aequalem, sequitur 12 atmosphaerarum pondere ad aequilibrium calori totius ebulliendo praestandum opus esse adeoque attractionem ipsam elementorum aquae 11 pressionibus aëriis aequipollere. Ex quo attractionem earundem in puncto congelationis, multo magis vero ingentem metallorum attractionem ad comprimendum aetherem elasticum perspicere liquet.

Secondatus eandem faciens observationem reperit rarefactionem aquae majorem in Monte allegato, minorem Burdegalae fuisse, in ratione $\frac{1}{24}$ totius voluminis ad $\frac{1}{35}$, adeoque si ineatur calculus, praecise in ratione reciproca ponderum atmosphaerae 20 : 28. In hoc ergo casu celebrato illa aquae contra omnem compressionem pertinacissima resistentia, ab Academia Cimentina experimento stabilita, locum non reperit.

PROP. X.

Naturam et causam exhalationum s. vaporum ex assertis theoriae nostrae explicatam reddere.

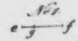
Vaporum natura.

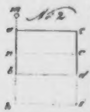
Exhalationes, quae non sunt nisi particulae humidae de superficiebus fluidorum avulsae aërique innatantes, hoc habent peculiare sive et prope admirandum ingenium, ut, quantopere fluidi homogenei particulae contactui admotae avidae se veniunt, inque unam massam sponte colliquescunt, tantopere ubi semel ad tenuitatem vaporum resolutae sunt et caloris gradu debito urgentur, contactum et adunationem mutuam refugiunt, seque ut voce Newtoniana utar valide repellant. Ita ut vis immensa satis vis comprimendis invitisque adunationem conciliandae par nunquam reperta sit. Ita vapor aqueus igni aliquantum actus vel firmissima confringit vasa et omnes omnino vapores pro suo quisque ingenio admirandum saepe exserunt elasticitatem.

Causa.

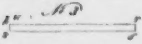
Hujus phaenomeni ratio, quantum mihi equidem constat, nondum Physicis satis perspecta est. Igitur eam indagare adgrediar.

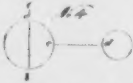
Cuticula tenuissima, ab aquae superficie abrepta, in formam bullulae vix per microscopium percipiendae figurata, elementum vaporis aquei est. Quaenam autem subest causa, cur cellulae plures tales tenues, si calore aliquanta fortius urgentur, contactum tantopere refugiant? Statim expediam. Etenim, cum per asserta hujus theoriae aqua non secius ac omnia omnino corpora materiam elasticam aetheris intra molem suam compressam attractione detineant, et quidem ex demonstratis constet, hanc attractionem non contactu solo, sed certa quadam distantia definiri, adeo, ut moleculae in illo propinquitatis puncto sibi constrictae haereant, ubi vis attractiva vi repellenti ex undulatorio caloris motu profectae aequilibrantur, quamquam attractio vere ad majorem aliquanto distantiam pertingat: exprimatur haec distantia lineola *ef*, quae admodum parva concipi debet, et propinquitas particularum aquearum adunatarum particulae *eg* proportionalis esto. Sit porro parallelepipedum *abcd* portiunculae aquae, cujus crassities *ba* tantilla sit, ut aequet lineolam *ef*. Quoniam, per supposita theorematis, attractio elementorum aqueorum non ultra distantiam *ba* = *ef* semet exserit, si particula in puncto *a* constituta est, omnium per totam crassitiem coordinatorum elementorum vim sentiet attractivam, adeoque, quantum per fluidi naturam fieri potest, tenacissime adhaerebit, neque firmius adhaesura esset, si corpusculo huic aqueo adhuc additamentum, *bhid*, superaddas; verum si spatiolo quodam minutissimo, *am*, removeatur, non toto corpusculo aqueo, sed parte tantum





anoc traheretur, adeoque minori vi adunationem appeteret. Transfiguretur parallelepipedum no. 2 in aliud multo tenuius *hkrs* no. 3, particula quaevis aquea puncto *h* admota longe debilius trahetur, cumque aether ipse hac cuticula conclusus aucta adeo superficie maximam partem se liberet, patet hoc in statu elementum *n* admotum per caloris reciprocationes longe majori distantia a puncto *h* abactum fore, quam priori conditione fieri oportuit, et quo tenuior cuticula fuerit, eo majori vi contactum refugiet. Quoniam porro cuticula tenuis *hkrs* in hac figura sibimet relicta statim abiret in figuram globosam, et aucta undique hoc pacto crassitie vi polleret eadem propinquitate ac antea aliis se uniendi, necesse est, ut si ipsi haec vaporis nota manere debet in bullulae formam circumvolvatur no. 4, et quidem adeo minutae diametri, *ab*, et parvulae crassitiei, ut distantia punctorum *a* et *b* ad extremitates diametri positorum, minor sit distantia *bc*, qua haec puncta, vi repulsiva aetheris vim attractivam aequiparante, si ipsis liberum foret se dilatandi, juxta se quiescerent. In hoc ergo statu bullula expansionem affectabit, et erit elementum vaporis elastici, duarum autem bullularum homogenearum distantia *cd* erit semper diametro *ab* aequalis, ut ex demonstratis patet.





PROP. XI.

Naturam aëris et principii in ipso elastici causam indagare.

Aër est fluidum elasticum millies fere aqua levius, cujus vis expansiva calori est proportionalis, et cujus a frigore congelascentis aquae usque ad punctum ebullitionis sub eodem pondere atmosphaerae expansio est circiter $\frac{1}{3}$ voluminis posteriori gradu ipsi competentis. Haec phaenomena nihil habent, quod non vaporibus etiam competere possit, praeter hoc solum, quod vapores ut plurimum eodem frigoris gradu, in quo aër elasticitatem illibatam servat, consolidentur et vis expansivae nullum indicium prae se ferant. Ast si consideraveris subtilitatem cuticulae vaporis in causa esse, ut vel minori caloris gradu elasticitatem notabilem exserere possit, patet non statim analogiae vim hic inconsiderate et temere deserendam esse, sed periculum potius faciendum, utrumne duo genera ex eodem principio deducentes, nimia entium multiplicatione supersedere possimus. Phaenomena vero, quae conjecturae facem praeferunt, sunt sequentia. Corpora omnia, quae ex appositione particularum minimarum mediante oleoso s. salino principio caluerunt, e. g. omnes plantae, tartarus vini, calculus animalis praeterea plurima salium genera, praesertim nitrum immensum quantum emittunt aëris elastici, si igne valido urgentur, sicut Hales in Statica plantarum miris nos experimentis condocuit. Hic aër haud exigua solidae, quicum conjunctus erat, materiae, esse repertus est; in cornu cervi $\frac{1}{7}$, in ligno quercino fere $\frac{1}{3}$, in tartaro vini Rhenani $\frac{1}{3}$, in nitro $\frac{1}{8}$, in tartaro animali h. e. calculo hominis plusquam $\frac{1}{2}$ totius massae constituit. Per se patet, aërem ex hisce corporibus vi ignis eductum; quamdiu pars massae fuit, aëris nondum naturam habuisse, h. e. non fluxisse fluidum elasticitate, densitati suae proportionali, pollens; quippe vel mediocris caloris vi in majus spatium incoërcibili conatu expansum, omnem corporis compagem solvisset. Adeoque ex interstitiis corporis expulsa materia, quae non fuit elastica vix libera facta elasticitatem prodit. Cum vero idem sit ingenium vaporum, ut ubi divulsi sunt a massa, cui fuerunt adunati, vim elasticam exserant; certe si non asseverate affirmandum, tamen magna cum veri similitudine statuendum erit, aërem non aliud esse, nisi vaporem illum corporibus solutum, qui, postquam ad summam subtilitatem redactus est, cuilibet caloris gradui facile cedit et validum prodit elasticitatem.

Sunt vero haud pauca nec proletaria, quae me in hac sententia confirmant. Etenim cur ex corporibus solis, quae olei atque adeo acidi haud parum in se continent ustulando expellitur aër! Nonne acidum, actuosissimum et validissimum ad aetherem constringendum attractione sua est principium, ut antea sub oculos posui! Nonne hoc principium corporum illorum concretorum vinculum est, et veluti gluten! (quippe aethereae materiae omnia corpora constringentis verus magnes) et ubi acidum hoc ab arctissima cum materia adunatione vi ignis ingenti aegre est expulsum, putasne in subtilissima divisum cuticula discedere oportere! Hocque pacto quid est, quod ambigas, tali ratione fluidum elasticum constituere, vel ad minutissimos caloris gradus ad expansionem mobile, neque aucto quantumvis frigore (utpote qui numquam omnem exterminat calorem), concrescens elasticitate spoliandum! Ergo quae aqueos vapores premit difficultas, ut exiguo frigore coagulentur, quaeque Halesio causa fuit, aërem expulsum nomine materiae ab omni vaporum natura toto genere diversae venditandi, ea hic plane cessat. Ideoque Physicis accuratiori indagine dignissima sese offert sententia, utrumne aër non sit nisi acidi per omnem rerum naturam disseminati subtilissimus halitus, caloris quantulocunque gradu elasticitatem testans.

Certe hisce fundamenti loco substratis, quippe subtilissimum acidum a parte crassiore divisum in tenuissimum vaporem redactum sit ipse aër. Pariter proclive est, cur, quae igni pertinacissime resistunt materiae, maximam largiantur et emittant aëris copiam, e. g., cur tartarus vini Rhen. plus nitro reddat, quippe, quae tardissime et magno renisu acidum complexibus suis conclusum missum faciunt, materiae, ab iis etiam hoc in subtilissimae cuticulae forma divellitur, ita ut constituere possit elasticum adeo mobile quale aër est: cum contra, e quibus largior educitur vapor, etiam crassior prodeat, qui frigore aucto nihil praestare potest elasticitatis.

Observationum Barometricarum cum hypoth. consensus.

Ex hac hypothesi etiam perspicuum fit, vix explicabile illud e communi sententia aëris in majori altitudine ingenium. Repererunt enim **Meraldus Cassinus** aliique, ex testimonio Monum. Ac. R. Sc. Paris. legem Mariottianam circa compressionem aëris ponderi incumbenti proportionalem, in altiori elevatione deficere. Quippe minorem ibi aëris densitatem repererunt, quam quae cum inferioris pondere collata secundum legem illam consequi debuerit. Ex quo patet: aerem superiorem constare non particulis ejusdem generis, at minus compressis, sed elementis in se specifice levioribus; quippe quarum sub eadem compressione majus volumen ad idem pondus praestandum requiritur. Cum itaque aëris adeo in diversis altitudinibus diversa substantiae natura, quam nullibi alias in elemento ejusdem generis ubivis terrarum reperitur, patet illum non separatum quoddam elementi genus, sed formam qua aliud elementum, nempe ut arbitror humor acidus semet manifestat, habendum esse, quo posito mirum non est, si aliae vaporis talis particulae (pro cuticulae diversa crassitie), sunt aliis graviores, et leviores altissimum locum occupent.

PROP. XII.

Naturam flammae ex assertis theoriae nostrae explicatam reddere.

1. *Natura.*

Flammae prae ceterorum ignium genere singularis natura haec est:

Nullum corpus, nisi in superficie ardet, flammaeque alimentum est oleum atque adeo acidum, actuosissimum illud motui elastico inserviendi principium. Flamma non est nisi vapor ad eum usque ignis gradum perductus, ut vi-

vida luce corruscet, et non nisi inopia alimenti desinat. Haec vero sunt in flamma, quae ipsam ab alio omni ignis genere toto coelo diversam faciunt. 1. Quod, cum calor corpori cuivis calefaciendo inductus, secundum communem naturae legem communicatione sensim diminuatur, flamma e contrario ex minutissimo principio incredibilem et nullis limitibus, dummodo pabulum non deficiat, circumscriptam acquirat vim. 2. Quod, qui materiae cuidam inflammabili incalescendo ingeri potest usque ad ebullitionem, ignis, multo inferior sit eo, quem deflagrando exercet. 3. Quod lucem spargat, cum praeter metalla cetera corporum genera quantumvis calefacta lucis tamen expertia maneant.

2. *Causae investigatio.*

Ratio vero horum phaenomenorum, si recte sentio, haec est. Flamma constat vapore ignito, neque massa corporis solida in flammam tota vertitur, sed superficies proprie flagrat. Vapor vero cum superficiei quam plurimum, et renitentiae ad arcendam intra suos complexus ignis materiam quam minimum, habeat, apparet, quod motum undulatorium a levissimo principio conceptum non solum facillime propagare, verum etiam alii materiae inflammabili quanta ea sit pari intensitate sensim communicare possit. Etenim, quamquam primo obtutu hoc phaenomenon contra primam mechanicae regulam, quod effectus semper sit aequalis causae, videatur offendere, tamen si pensitaveris primam, vel minimae scintillulae, ad flammam excitandam sollicitationem, nihil aliud agere, quam quod particulam minimam inflammabilis vaporis in motum undulatorium elementi sui ignei concitet; quod cum leviter coërcitum magno conatu se liberet, et vibrationes peragat, circumfusas pariter concitando violentiam motus per totam massam propagat. Neque mireris effectum parvulae causae hic immensum quantum augescere, quippe elateria aetheris conclusi se retinaculis attractionis liberantia, praestant hoc pacto effectus, quae sollicitationem accendentis flammulae proprie non tanquam causam agnoscunt, pendent enim proprie ab attractioni olei, cujus subtilissimae divisio materiae conclusae semet magna violentia expediendi copiam fecit. Porro vapor constituit fluidum, propter elastici aetherei non adeo cohibiti liberiores vibrationes in undulando efficacius, et propter ejaculatam hoc pacto materiam igneam tam calefaciendis corporibus quam spargendo lumine ceteris ignitis corporibus aptius.

Conclusio.

Verum opellae vix inchoatae jam coronidem impono. Non diutius moror Viros officiis gravioribus districtos hoc, quicquid est, opusculi, meque ipsum simul propensae voluntati atque benevolentiae

Amplissimae Facultatis Philosophiae commendans.

III.

METAPHYSICAE CUM GEOMETRIA JUNCTAE USUS IN PHILOSOPHIA NATURALI,

CUJUS

SPECIMEN I.

CONTINET

MONADOLOGIAM PHYSICAM

QUAM

CONSENTIENTE AMPLISSIMO PHILOSOPHORUM
ORDINE[*]

DIE X. APRILIS HORIS VIII — XII.

IN AUDITORIO PHIL.

DEFENDET

M. Immanuel Kant.

ANNO MDCCLVI.

REGIOMONTI.

---

[*] Die im Original folgenden Worte „*dissertatione publica pro loco habenda*“, welche auch in der Tieftrunk'schen Ausgabe abgedruckt sind, waren bei den für den Act ausgegebenen Exemplaren auf Verlangen der Facultät mit einem Papierstreifen überklebt, weil eben Kant noch keinen *locus* in derselben eingenommen, den er zu vertheidigen hatte.

Praenotanda.

Qui rerum naturalium perscrutatione operam navant, emunctioris naris Philosophi in eo quidem unanimi consensu coaluerunt, sollicite cavendum esse, ut ne quid temere et conjectandi quadam licentia confictum in scientiam naturalem irrepat, neve quicquam absque experientiae suffragio et sine geometria interprete incassum tentetur. Quo consilio certe nihil philosophiae salutarius atque utilius poterat cogitari. Verum quoniam in linea recta veritatis vix cuiquam liceat mortalium stabili incessu progredi, quin in alterutram partem passim exorbitetur, quidam huic legi usque adeo indulserunt, ut in indaganda veritate alto se committere minime ausi, semper litus legere satius duxerint et nihil nisi ea, quae experientiae testimonio immediate innotescunt, admiserint. Et hac sane via leges naturae exponere profecto possumus, legum originem et causas non possumus. Qui enim phaenomena tantum naturae consectantur, a recondita causarum primarum intelligentia semper tantundem absunt, neque magis unquam ad scientiam ipsius corporum naturae pertingent, quam qui altius atque altius montis cacumen ascendendo coelum se tandem manu contrectaturos esse sibi persuaderent.

Igitur qua se plerique in rebus Physicis commode vacare posse autumant, sola hic adminiculo est et lumen accendit Metaphysica. Corpora enim constant partibus; quibus, quomodo sint conflata, utrum sola partium primitivarum compraesentia, an virium mutuo conflictu repleant spatium, haud parvi sane interest, ut dilucide exponatur. Sed quo tandem pacto hoc in negotio Metaphysicam Geometriae conciliare licet, cum Gryphes facilius equis, quam philosophia transscendentalis Geometriae jungi posse videantur! Etenim cum illa spatium in infinitum divisibile esse praefracte neget, haec eadem qua cetera solet certitudine asseverat. Haec vacuum spatium ad motus liberos necessarium esse contendit, illa explodit. Haec attractionem s. gravitatem universalem a causis mechanicis vix explicabilem, sed ab insitis corporum in quiete et in distans agentium viribus proficiscentem, commonstrat, illa inter vana imaginationis ludibria ablegat.

Quam litem cum componere haud parvi laboris esse appareat, saltem aliquid operae in eo collocare statui; aliis, quorum vires magis sufficiunt huic negotio, ad ea perficienda invitatis, quae hic solum afficere satagam.

Coronidis loco tantum addo; cum principium omnium internarum actionum s. vim elementorum insitam, motricem esse necesse sit, et extrinsecus quidem applicatam, quoniam illa praesens est externis, nec aliam ad movenda compraesentia vim concipere possimus, nisi quae illa vel repellere vel trahere conatur neque porro posita sola vi repellente, elementorum ad componenda corpora colligatio, sed dissipatio potius, sola autem attrahente colligatio quidem, non vero extensio definita ac spatium intelligi queat, in antecessum jam quodammodo intelligi posse, qui bina haec principia ex ipsa elementorum natura et primitivis affectionibus deducere valet, eum ad explanandam interiorem corporum naturam non contemnendi momenti operam contulisse.

Monadologiae Physicae
Sectio I.

Monadum Physicarum existentiam Geometriae consentaneam declarans.

PROP. I.

DEFINITIO. Substantia simplex, Monas[*] dicta, est quae non constat pluralitate partium, quarum una absque aliis separatim existere potest.

PROP. II.

THEOREMA. Corpora constant monadibus.

Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent existentiam. Quoniam autem talibus partibus compositio non est nisi relatio, hinc determinatio in se contingens, quae salva ipsarum existentia tolli potest, patet compositionem omnem corporis abrogari posse, superstitibus nihilo secius partibus omnibus, quae antea erant compositae. Compositione autem omni sublata, quae supersunt partes plane non habent compositionem, atque adeo pluralitate substantiarum plane sunt destitutae, hinc simplices Corpus ergo quodvis constat partibus primitivis absolute simplicibus, h. e. monadibus.

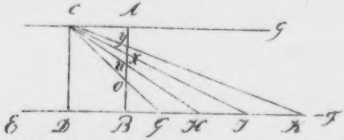
---

[*] Quoniam instituti mei ratio est, non nisi de ea simplicium substantiarum classe commentandi, quae corporum primitivae sunt partes, me inposterum terminis, *substantiarum simplicium*, *Monadum*, *elementorum materiae*, *partium corporis primitivarum*, tanquam synonimis usurum in antecessum moneo.

SCHOLION. Consulto in demonstratione praesenti celebratum illud rationis principium omittens, institutum e communi, cui nemo non subscribit Philosophorum, notionum adunatione confeci, subveritus, ne quorum animi ab hoc principio sunt alieni, tali ratione minus convincantur.

PROP. III.

THEOREMA. Spatium, quod corpora implent, est in infinitum divisibile, neque igitur constat partibus primitivis atque simplicibus.



Data linea, *EF*, indefinite producta, h. e. ita, ut ulterius semper pro lubitu produci possit, alia *AB*, physica, h. e. si ita arridet, partibus materiae primitivis conflata insistat ipsi ad angulos rectos. Ad latus alia erecta sit, *CD*, priori aequalis et similiter posita, quod fieri posse non solum sensu geometrico, sed et physico non inficiaberis. Notentur in linea, *EF*, puncta quaelibet, *G*, *H*, *J*, *K*, et sic in indefinitum. Primo nemo in dubium vocabit, inter duo quaevis puncta seu si mavis monades datas, lineam rectam physicam duci posse. Sit itaque ducta, *CG*, et locus, ubi haec intersecat perpendicularem, *AB*, erit *O*. Jam ducta concipiatur alia linea physica inter puncta, *C* et *H*, et erit locus, *U*, ambabus lineis *CH* et *AB* communis, puncto *A* proprior. Sicque porro, ductis ex eodem puncto *C* ad quaevis in linea *EF* in infinitum producta puncta, *J*, *K*, cet.

semper puncta intersectionis, X, Y, cet. propinquiora fient puncto A, ut vel Geometriae plane ignaro per se liquet. Et si putas, lineas hasce physicas tandem justo arctiores sibi contiguas fore, ut juxta se consistere non possint, inferiores ductae auferri possunt, et nihilo minus patet loca intersectionis puncto A magis magisque appropinquare debere[*], prouti in linea indefinita, EF, longinquius atque longinquius punctum notaveris. Quae vero longinquitas, quia in infinitum prorogari potest, appropinquatio etiam intersectionis versus punctum, A, infinitis incrementi partibus augescere potest. Neque vero unquam intersectio hoc pacto in punctum, A, cadet; quippe punctis C et A aequaliter distantibus a linea EF, linea puncta C et A jungens et quousque libet continuata, semper tantundem distabit a subjecta linea EF, neque huic unquam occurrere potest, quod contra hypothesin. Adeoque continua divisione lineae, OA, nunquam pervenitur ad partes primitivas non ulterius dividendas, h. e. spatium est infinitum divisibile, nec constat partibus simplicibus.

SCHOLION. Demonstrationem hanc a permultis Physicorum jam usurpatam huc allegavi, et quantum maxima fieri potuit perspicuitate ad physicum spatium accommodavi, ne qui generali de diversitate spatiorum geometrici et naturalis discrimine utuntur, exceptione quadam elabantur. Sunt quidem et aliae ejusdem sententiae demonstrationes in promtu, quarum ut unicum allegem, triangulum aequilaterum e monadibus, si ita arridet, constructum concipe, cujus si duo latera producantur in indefinitum, inque hisce sumseris distantias duplo, triplo, quintuplo, centuplo etc. lateribus trianguli dati majores, harum extremitates lineis physicis jungi possunt, quae erunt in eadem ratione, ut illae tertio trianguli latere major tantundemque pluribus particulis simplicissimis constabunt. Quia vero inter quamlibet harum monadum, atque eam, quae in vertice anguli constituta est, lineae physicae ductae concipi possunt, hae basin trianguli dati infinities dividunt, adeoque spatii divisibilitatem infinitam egregie tuentur. Sed qui demonstrationem superius allatam absque praejudicaturam opinionum impedimentis perspexerit, omnibus aliis vacare meo quidem judicio potest.

---

[*] Neque unquam puncta Y et X coincidere possunt, quia alias lineae CY et CX aeque coinciderent, et coincideret linea CX lineae CI, quod contra postulata.

PROP. IV.

THEOREMA. Compositum in infinitum divisibile non constat partibus primitivis s. simplicibus.

Cum in composito in infinitum divisibili nunquam perveniatur dividendo in partes omni compositione exutas, quae autem dividendo non tolli potest compositio, tolli plane non possit, nisi omnem compositi existentiam abrogaveris; quia vero quae in composito remanent compositione omni sublata partes audiunt simplices Prop. I. compositum infinities divisibile talibus non constare liquet.

SCHOLION. Non alienum fore ab instituti ratione autumavi, post vindicatas corpori cuilibet partes primitivas simplices, et post assertam infinitam spatii sui divisionem, cavere, ne quisquam monades pro infinite parvis corporis particulis habeat. Etenim spatium quod est substantialitatis plane expers, et relationis externae unitarum monadum Phaenomenon, vel in infinitum continuata divisione plane non exhauriri abunde hoc pacto patescit, in quocunque autem composito compositio est non nisi accidens, et sunt substantialia compositionis subjecta, illud infinitam pati divisionem absonum est. Inde enim etiam sequeretur, partem quamlibet corporis primitivam ita esse comparatam, ut nec mille aliis, nec myriadibus, nec millionum millionibus, uno verbo, non quotcunque assignare libuerit, juncta, particulam quamlibet materiae constituant, quod certe haud obscure omnem substantialitatem compositi tollit, neque itaque in corpora naturae cadere potest.

COROLLARIUM. Corpus igitur quodlibet definito constat elementorum simplicium numero.

PROP. V.

THEOREMA. Quodlibet corporis elementum simplex, s. Monas, non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate.

Cum corpus quodlibet definito conflatum sit elementorum simplicium numero, spatium vero, quod implet, infinitam patiatur divisionem, quodlibet horum elementorum partem spatii occupabit ulterius adhuc divisibilem, h. e. spatium assignabile implebit.

Cum vero divisio spatii non sit separatio eorum, quorum unum ab alio semotum propriam habet sibique sufficientem existentiam, sed non nisi pluralitatem seu quantitatem quandam in externa relatione arguat, patet non inde pluralitatem partium substantialium consequi, quae cum sola simplicitati Monadis substantiali contrarietur, divisibilitatem spatii simplicitati Monadis non adversari affatim patet.

SCHOLION. Non alia certe in disquisitione elementorum magis obstitit Geometriae cum Metaphysica connubio sententia, quam praeconcepta illa, quamvis non satis examinata opinio, ac si divisibilitas spatii quod elementum occupat, elementi etiam ipsius in partes substantiales divisionem argueret. Quod usque adeo extra dubitationis aleam positum esse vulgo autumatum est, ut, qui spatii realis divisionem infinitam tuentur, a monadibus quoque toto coelo abhorrerent, et qui monadibus subscribunt, spatii Geometrici affectiones pro imaginariis habere suarum partium rati sint. Verum cum e supra demonstratis aperte liqueat, nec Geometram falli, nec quae apud Metaphysicum residet, sententiam a vero aberrare, hanc, quae utrosque dirimit opinionem, ac si elementum quoad substantiam absolute simplex spatium salva sua simplicitate implere non possit, utique falli necesse est. Quae enim spatiolum quoddam bifariam dividit linea aut superficies, partem spatii unam utiquae extra aliam existere indigitat. Quia vero spatium non est substantia, sed est quoddam externae substantiarum relationis phaenomenon, unius ejusdemque substantiae relationem bifariam dividi posse simplicitati vel si mavis unitati substantiae non contrariatur. Quod enim est ab utraque lineae dividentis parte, non est quicquam a substantia ita separabile, ut ab ipso etiam semotum propriam existentiam tueatur, quod ad divisionem realem, quae tollit simplicitatem, utique requiritur, sed est unius ejusdemque substantiae utrinque exercita actio s. relatio, in qua quidem aliquam pluralitatem invenire non est substantiam ipsam in partes divellere.

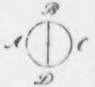
PROP. VI.

THEOREMA. Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione.

Cum in Monade non adsit pluralitas substantiarum, interim tamen quaevis solitario posita spatium repleat, per praecedentia ratio spatii repleti non in positione substantiae sola, sed in ipsius respectu externarum relatione quaerenda erit. Quia vero spatium replendo utrinque sibi immediate praesentes ab ulteriori arcet ad se invicem appropinquatione, adeoque in ipsarum positu quicquam determinet mensuram nempe propinquitatis, ad quam ipsa sibi accedere possunt limitando, actionem exserere patet et quidem in spatio quaquaversum determinato, hinc spatium hoc sphaera activitatis suae replere concedendum est.

PROP. VII.

PROBLEMA. Spatium quod quaelibet monas sphaera activitatis suae occupat salva ipsius simplicitate, ulterius a difficultatibus vindicare.



Si Monas quemadmodum contendimus spatium definitum implet, illud quovis alio finito exprimi poterit. Repraesentet igitur circellus *ABCD* spatiolum, quod Monas occupat activitate sua, erit *BD* diameter sphaerae hujus activitatis, h. e. distantia ad quod alia ipsi *B* et *D* praesentia arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione. Verum ideo cave dixeris hanc esse diametrum ipsius Monadis, quod utique absonum foret. Neque etiam quicquam a sententia nostra magis est alienum. Etenim cum spatium solis externis respectibus absolvatur, quodcunque substantiae est internum, h. e. substantia ipsa externarum determinationum subjectum proprie non definitur spatio, sed quae ipsius determinationum ad externa referuntur, ea tantummodo in spatio quaerere fas est. At, ais, in hoc spatiolo adest substantia, et ubique in eodem praesto est, igitur qui dividit spatium, dividit substantiam! Respondeo, spatium hoc ipsum est ambitus externae hujus elementi praesentiae. Qui itaque dividit spatium, quantitatem extensivam praesentiae suae dividit. At sunt praeter praesentiam externam, h. e. determinationes substantiae respectivas aliae internae, quae nisi forent, non haberent illae, cui inhaererent subjectum. Sed internae non sunt in spatio, propterea quia sunt internae. Neque itaque divisione externarum determinationum ipsae dividuntur, adeoque nec subjectum ipsum s. substantia hoc pacto dividitur. Pariter ac si dixeris: Deus omnibus rebus creatis per actum conservationis interne praesto est, qui itaque dividit congeriem rerum creatarum, dividit Deum, quia ambitum praesentiae suae dividit; quo magis absonum dici quicquam non potest. Monas itaque, quae est elementum corporis primitivum, quatenus spatium implet, utique quidem quandam habet quantitatem extensivam nempe ambitum activitatis, in quo vero non reperies plura, quorum unum ab alio separatum, h. e. absque alio sibi solitarium propriam habeat perdurabilitatem. Nam quod in spatio *BCD* reperitur ab illo, quod adest in spatio *BAD*, separari ita non potest, ut quodlibet per se existat, quia utrumque non est, nisi determinatio unius ejusdemque substantiae externa; sed accidentia non existunt absque suis substantiis *.

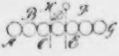
PROP. VIII.

THEOREMA. Vis, qua elementum corporis simplex spatium suum occupat, est eadem, quam vocant alias *impenetrabilitatem*; neque si ab illa vi discesseris, huic locus esse potest.

Impenetrabilitas est ea corporis affectio, qua contigua a spatio, quod occupat arcet. Cum vero e praecedentibus innotuerit spatium, quod corpus occupat (si partes ipsius absque vacuo intermisto quam proxime sibi adunatas concipias), conflatum esse spatiolis, quae singula elementa simplicia implent, cum porro ad arcenda irruentia in spatium repletum corpora externa s. ad impenetrabilitatem requiratur renitentia, atque adeo vis quaedam, in prioribus autem demonstratum sit, elementa spatium suum definitum replere activitate quadam alia eo penetratura arcendi, patet impenetrabilitatem corporum non ab alia, nisi eadem illa naturali elementorum vi pendere. Quod erat primum.

---

* Difficultatum omnium, quae sententiae nostrae officere possunt, gravissima videtur, quae ab extrapositione determinationum unius ejusdemque substantiae depromta est. Etenim actio Monadis, quae est in spatio *BCD*, est extra actionem, quae est in spatio *BDA*; ergo videntur realiter a se invicem diversa atque extra substantiam reperiunda. Verum relationes semper sunt et extra se invicem et extra substantiam, quia entia illa, ad quae refertur substantia sunt a substantia et a se invicem realiter diversa; neque hoc pluralitatem substantialem arguit.



Deinde sit linea *AG* elementis materiae primitivis, h. e. monadibus conflata, si elementum quodvis *D* per substantiae suae praesentiam non nisi locum designaret neque occuparet spatium, locus *D* lineam datam *AG* bisecaret et quia itaque notat, ubi dimidium alterum lineae desinit alterumque incipit, erit utrique dimidio lineae communis. Sed non sunt lineae physicae aequales, nisi aequali constent elementorum numero et non est par utrinque elementorum numerus, nisi in linea *AC* et *EG*, ergo locus monadis *D* erit lineis *AC*, *EG*, communis, h. e. lineae dictae immediate sibi in loco nominato occurrent, neque itaque elementum *D* proximas *E* et *C* arcet ab immediato contactu, h. e. non erit impenetrabile. Si negas itaque, locum a monade *D* occupatum esse communem lineis *AC*, *EG*, erit punctum *X*, ubi lineae *AC* et *DG* sibi immediate occurrunt, et *O*, in quo sibi occurrunt lineae *AD* et *EG*, quia itaque locus monadis *D* diversus est a loco *X* itemque a loco *O*, quoniam alias immediato contactui communis semper locus esset, ut antea dictum, habes tria loca diversa *XDO*, quae procul dubio lineam quandam definiunt. Definitur igitur immediata praesentia monadis *D* linea definita, h. e. in spatio definito praesto est, et quia per solam substantiae positionem non spatium, sed locum occupare posset, adsit necesse est aliud quiddam in substantia, quod determinat propinquitatis in elementis utrinque contingentibus mensuram et vim quamlibet a propriori accessu elementorum *C* et *E* arcet, sed vi non potest opponi nisi vis; ergo eadem vis, qua elementum corporis spatium suum occupat, causatur impenetrabilitatem. Quod erat alterum.

SECTIO II.

Affectiones monadum physicarum generalissimas, quatenus in diversis diversae, ad naturam corporum intelligendam faciunt explicans.

PROP. IX.

DEFINITIO. Contactus est virium impenetrabilitatis plurium elementorum sibi invicem facta applicatio.

SCHOLION. Contactus vulgo per immediatam praesentiam definitur. Sed si vel maxime *externam* adjiceres (quoniam sine hoc additamento Deus, qui omnibus rebus immediate, sed intime praesens est, ipsas contingere putandus foret), tamen omnibus numeris absoluta vix erit definitio. Etenim quoniam satis ab aliis evictum, corpora vacuo spatio disterminata nihilominus coexistere posse, ideoque et immediate sibi praesentia esse, quanquam absque contactu mutuo, procul dubio hic vitii tenebitur definitio. Porro non sine magna veri specie a Newtoni schola, immediata corporum etiam a se dissitorum attractio defenditur, quarum tamen compraesentia absque contactu mutuo succederet. Praeterea si definitionem tueris, quae immediatam compraesentiam pro ipsa contactus notione venditat, explicanda tibi primum est praesentiae hujus notio. Si ut fit, declaras per mutuam actionem; in quonam quaeso consistit actio? procul dubio corpora in se movendo agunt. Vis motrix vero e puncto dato exserta aut repellit alia ab eodem aut trahit. Utra actio in contactu intelligenda sit, facile patescit. Corpus enim corpori proprius propriusque admovendo tum dicimus invicem se contingere, cum sentitur vis impenetrabilitatis, h. e. repulsionis. Ergo hujus adversus se invicem facta a diversis elementis actio atque reactio genuinam efficit contactus notionem.

PROP. X.

THEOREMA. Corpora per vim solam impenetrabilitatis non gauderent definito volumine, nisi adforet, alia pariter insita attractionis cum illa conjunctim limitem definiens extensionis.

Vis impenetrabilitatis est vis repulsiva, externa quaevis ab appropinquatione ulteriori arcens. Cum haec vis sit cuilibet elemento ingenita, ex ipsius natura intelligi quidem poterit, cur pro distantiae ad quam extenditur augmentis intensitas actionis diminuatur, quod in distantia quavis data plane nulla sit, intelligi plane per se non potest. Ideoque apud hanc solam si steterit, corporum compages plane nulla foret, quippe repellentibus se modo particulis, corporique nullum constaret volumen definito limite circumscriptum. Necesse igitur est, ut opponatur huic conatui alius oppositus, et in data distantia aequalis, limitem spatio occupando determinans. Qui cum repulsione ex adversum agat, est attractio. Opus igitur est cuilibet elemento praeter vim impenetrabilitatis alia attractiva, a qua si discesseris non resultarent determinata corporum naturae volumina.

SCHOLION. Ambarum virium tam repulsionis quam attractivae, quae sint in elementis leges indagare, ardui sane momenti est investigatio et digna, quae ingenia exerceant perspicaciora. Mihi hic loci sufficit earum existentiam quantum per brevitatis legem licuit certissime evictam reddidisse. Sed si veluti e longinquo quaedam ad hanc quaestionem pertinentia prospicere arridet, nonne, quum vis repulsiva e puncto intimo spatii ab elemento occupati extrorsum agat, intensitas illius censenda erit secundum spatii, in quod extenditur augmentum reciproce debilitari? Non potest enim vis e puncto distributa in sphaera definita efficax deprehendi, nisi totum, quod comprehenditur sub data diametro spatium, agendo impleat. Quod hac ratione patefit.

Si enim vim concipias secundum lineas rectas e data superficie emanantem, sicuti lucem seu etiam secundum Keilii mentem ipsam vim attractionis, erit vis hac ratione exercita in ratione multitudinis linearum, quae ex hac superficie duci possunt, hoc est in ratione ipsius superficiei agentis. Adeoque si superficies sit infinite parva, erit etiam haec vis infinite parva, et si tandem sit punctum, plane nulla. Ideoque per lineas divergentes e puncto non potest vis diffundi in certa distantia assignabilis. Neque ideo deprehendetur efficax, nisi implendo totum in quo agit spatium. Sed spatia sphaerica sunt ut cubi distantiarum. Ergo cum eadem vis per majus spatium diffusa diminuatur pro ratione inversa spatiorum, erit vis impenetrabilitatis in ratione triplicata distantiarum a centro praesentiae reciproce.

Contra ea cum attractio sit quidem ejusdem elementi actio, sed in oppositum versa, erit superficies sphaerica, in quam in data distantia exercetur attractio, terminus a quo; cujus cum punctorum, a quibus in centrum tendentiae lineae duci possunt, multitudo, atque adeo attractionis quantitas definita sit, erit hoc pacto assignabilis, et decrescens in ratione inversa superficierum sphaericarum, i. e. in inversa duplicata distantiarum.

Si igitur repulsiva in subtriplicata, adeoque longe majori ratione, decrescere statuatur, in aliquo diametri puncto aequales esse attractionem et repulsionem necesse est. Et hoc punctum determinabit limitem impenetrabilitatis, et contactus externi ambitum s. volumen; victa enim attractione vis repulsiva ulterius non agit.

COROLLARIUM. Si hanc virium insitarum legem ratam habes, agnosces etiam omnium elementorum, quantumvis diversae speciei, aequale volumen. Etenim cum sit in aprico, vires repulsionis pariter ac attractivas, quoniam quaelibet definito gaudet intensitatis gradu, in elementis diversis maxime esse posse diversas, hic intensiores alibi remissiores, tamen, quoniam vis dupla repulsionis est in eadem distantia dupla, et vis attractionis itidem, et congruum sit vires omnes elementi motrices, quod est specifice duplo fortius, esse in ratione eadem fortiores, semper vires nominatae in eadem distantia aequari, adeoque aequale volumen elementi determinare necesse est, quantumcunque a viribus cognominibus aliorum elementorum gradu differant.

PROP. XI.

THEOREMA. *Vis inertiae* est in quolibet elemento quantitatis definitae, quae in diversis poterit esse maxime diversa.

Corpus motum in aliud incurrens nulla polleret efficacia, et infinite parvo quovis obstaculo redigeretur ad quietem, nisi gauderet vi inertiae, qua in statu movendi perseverare annititur. Est vero vis inertiae corporis, summa virium inertiae omnium elementorum ex quibus conflatum est (et hanc quidem vocant massam); ergo quodlibet elementum certa celeritate motum, nisi haec multiplicetur per vim inertiae, nulla plane polleret movendi efficacia. Quodcunque autem in aliud multiplicando dat quantum, altero factorum majus, ipsum est quantitas, qua tum major tum minor alia assignari poterit. Ergo vi inertiae cujuslibet elementi alia vel major vel minor dari poterit in diversae speciei elementis.

COROLL. I. Dari possunt elementis quibuslibet datis alia, quarum vis inertiae, s. quod diverso respectu idem est, vis motrix, duplo vel triplo major est, h. e. quae et certae celeritati duplo vel triplo majori vi resistunt, et eadem celeritate mota duplo vel triplo majori pollent impetu.

COROLL. II. Cum elementa quaelibet, quantumvis diversae speciei pari tamen volumine pollere constet e Coroll. Prop. praec., adeoque pari spatio exacte repleto parem semper contineri elementorum numerum, hinc recte concluditur: corpora, si vel maxime a vacui admistione discesseris, et totum spatium perfecte adimpletum sumseris, tamen sub eodem volumine diversissimas massas continere posse, quippe elementis majori vel minori vi inertiae praeditis. Nam massa corporum non est, nisi ipsorum vis inertiae quantitas, qua vel motui resistunt vel data celeritate mota certo movendi impetu pollent.

Hinc a minore materiae sub dato volumine comprehensae quantitate ad minorem densitatem, et ad majora interstitia vacua intercepta, non semper satis firma valet consequentia. Utrumque corpus potest vel paribus interstitiis vacuis pollere, vel perfecte densum esse, et nihilo minus alterutrum longe majori massa pollere; diversitatis causa plane in ipsa elementorum natura residente.

PROP. XII.

THEOREMA. Diversitas specifica densitatis corporum in mundo observabilium absque diversitate specifica inertiae ipsorum elementorum explicari plane non potest.

Si elementa omnia pari gauderent vi inertiae, parique volumine, ad intelligendam corporum raritatis differentiam opus est vacuo absoluto partibus intermisto. Neque enim, secundum Newtoni, Keilii aliorumque demonstrationes, in medio tali ratione perfecte impleto motui libero locus est. Ideoque ad explicandam mediorum infinite diversam densitatem specificam, e. g. aetheris, aëris, aquae, auri, indulgendum est immodicae conjectandi libidini, qua quae ab hominum intelligentia maxime remota est ipsa elementorum textura temere pro lubitu confingitur, mox bullularum tenuissimarum, mox ramorum et spirarum contortarum instar eam libere et audacter concipiendo, quo materiam miris modis distentam, et exigua materia ingens spatium complenam, cogitare possis. Sed accipe, quae adversum pugnant rationes.

Fibrillae illae immensum quantum exiles, aut bullulae, quae sub cuticula immensae tenuitatis ingens pro quantitate materiae vacuum comprehendunt, necesse est, ut continuo corporum conflictu et attritione tandem conterantur, et hac ratione comminutarum ramenta spatium vacuum interceptum tandem oppleant. Quo facto spatium mundanum undiquaque perfecte plenum valida inertia obtorpescet, motusque omnes brevi reducentur ad quietem.

Porro cum secundum sententiam talem media specifice rariora partibus maxime distentis et magno volumine praeditis constare opus sit, quo tandem pacto illis interstitia corporum densiorum, quae secundum eandem sententiam arctiora sunt, pervia esse possunt quemadmodum ignem, fluidum magneticum, electricum corpora permeare facillime constat? Nam particulae majori volumine praeditae quomodo in interstitia ipsis angustiora semet penetrare possint, juxta cum ignarissimis ignoro.

Nisi itaque diversitas specifica ipsorum simplicissimorum elementorum, qua eodem spatio exacte repleto, nunc minor nunc longe major massa construi poterit, concedatur, Physica semper ad hanc difficultatem veluti ad scopulum haerebit.

PROP. XIII.

THEOREMA. **Elementa corporis etiam solitario posita, perfecta gaudent vi elastica, in diversis diversa, et constituunt medium in se et absque vacuo admisto primitive elasticum.**

Elementa singula simplicia spatium praesentiae suae occupant vi quadam definita, externas substantias ab eodem arcente. Cum vero vis quaelibet finita gradum habeat ab alia majori superabilem, patet huic repulsivae aliam opponi posse fortiorem, cui, cum in eadem distantia arcendae vis elementi ingenita non sufficiat, patet illam in spatium ab ipso occupatum aliquatenus penetraturam. Sed vires quaelibet e puncto definito in spatium ex porrectae cum pro distantiae augmento debilitentur, vim hanc repulsivam, quo propius centro acceditur activitatis, eo et fortius reagere patet. Et quoniam vis repellens, quae in data a centro repulsionis distantia finita est, in proportione definita appropinquationum crescit, ad punctum ipsum infinita sit necesse est, patet per nullam vim cogitabilem elementum penitus penetrari posse. Erit igitur perfecte elasticum et plura ejusmodi junctis elasticitatibus constituent medium primitive elasticum. Quod haec elasticitas sit in diversis diversa, e Coroll. Prop. X. linea 6. patet.

COROLLARIUM. Elementa sunt perfecte impenetrabilia, hoc est, quantacunque vi externa spatio quod occupant, penitus excludi nescia, sed sunt condensibilia, et corpora etiam talia constituunt, quippe concedentia aliquantulum vi externae comprimenti. Hinc origo corporum *s* mediorum primitive elasticorum, in quibus aetherem *s* materiam ignis in antecessum profiteri liceat.

IV.

NEUER LEHRBEGRIFF
DER
BEWEGUNG UND RUHE,
UND DER
DAMIT VERKNÜPFTEN FOLGERUNGEN
IN DEN ERSTEN GRÜNDEN
DER NATURWISSENSCHAFT.

April 1758.

Wenn in einer philosophischen Frage das einstimmige Urtheil der Weltweisen ein Wall wäre, über welchen zu schreiten, es für ein gleichsträfliches Verbrechen mit demjenigen, welches Remus beging, müsste gehalten werden, so würde ich mir den Vorwitz wohl vergehen lassen, meinen Einfällen wider das entscheidende Gutachten des ehrwürdigen grossen Haufens diejenige Freiheit zu erlauben, die durch nichts weiter, als durch die gesunde Vernunft gerechtfertigt ist. Ich würde, wenn es mir einfiele, ein Gesetz zu bestreiten, welches, nach dem Rechte des Herkommens, einen unangefochtenen Besitz in den Lehrbüchern der Weltweisen schon seit Jahrhunderten her behauptet hat, mich selbst bald bescheiden, dass ich entweder hätte eher kommen oder damit zurückbleiben sollen. Nun ich aber eine grosse Menge solcher unternehmenden Köpfe um mich erblicke, die mit dem Gesetze des Ansehens nichts wollen zu schaffen haben, und gegen die man doch so viel Nachsicht hat, ihre Meinungen wohl gar zu prüfen und ihnen nachzudenken, so wage ich es, auf ein gleich günstiges Schicksal mich unter sie zu mengen, und die Begriffe der Bewegung und der Ruhe, ingleichen der mit der letztern verbundenen Trägheitskraft zu untersuchen und zu verwerfen; ob ich gleich weiss, dass diejenigen Herren, welche gewohnt sind, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf die Zwangmühle des Wolf'schen oder eines andern berühmten Lehrgebäudes aufgeschüttet worden, bei dem ersten Anblick die Mühe der Prüfung für unnöthig, und die ganze Betrachtung für unrichtig erklären werden.

Neue Begriffe der Bewegung und Ruhe.

Ich wünsche, dass sich meine Leser auf einen Augenblick in diejenige Verfassung des Gemüths versetzen könnten, welche Cartesius für so unumgänglich nöthig zur Erlangung richtiger Einsichten hält, und worin ich mich jetzt befinde, nämlich sich so lange, als diese Betrachtung währt, aller erlernten Begriffe vergessen zu machen, und den Weg zur Wahrheit ohne einen andern Führer als die blosse gesunde Vernunft von selbst anzutreten.

In dieser Stellung erkenne ich, dass die Bewegung die Veränderung des Orts sey. Ich begreife aber auch bald, dass der Ort eines Dinges durch die Lage, durch die Stellung, oder durch die äussere Beziehung desselben gegen andere, die um ihn sind, erkannt werde. Nun kann ich einen Körper in Beziehung auf gewisse äussere Gegenstände, die ihn zunächst umgeben, betrachten, und dann werde ich, wenn er diese Beziehung nicht ändert, sagen, er ruhe. Sobald ich ihn aber in Verhältniss auf eine Sphäre von weiterem Umfange ansehe, so ist es möglich, dass eben der Körper zusammt seinen nahen Gegenständen seine Stellung in Ansehung jener ändert, und ich werde ihm aus diesem Gesichtspuncte eine Bewegung mittheilen. Nun steht es mir frei, meinen Gesichtskreis so sehr zu erweitern, als ich will, und meinen Körper in Beziehung auf immer entferntere Umkreise zu betrachten, und ich begreife, dass mein Urtheil von der Bewegung und der Ruhe dieses Körpers niemals beständig sey, sondern sich bei neuen Aussichten immer verändern könne. Setzt z. B., ich befinde mich in einem Schiffe, welches auf dem Pregel an der Rhede liegt. Ich habe eine Kugel vor mir auf dem Tische liegen; ich betrachte sie in Ansehung des Tisches, der Wände und anderer Theile des Schiffs, und sage, sie ruhe. Bald darauf sehe ich aus dem Schiffe nach dem Ufer hin, und merke, dass das Tau, womit es befestigt war, aufgeknüpft sey, und das Schiff langsam den Strom hinabtreibe; ich sage alsbald, die Kugel bewegt sich, und zwar von Morgen gegen Abend nach der Richtung des Flusses. Jemand sagt mir aber, die Erde drehe sich in der täglichen Bewegung mit viel grösserer Geschwindigkeit von Abend gegen Morgen, alsbald werde ich anderes Sinnes, und lege der Kugel eine ganz entgegengesetzte Bewegung bei, mit einer Geschwindigkeit, die aus der Sternenwissenschaft leicht bestimmt wird. Aber man erinnert mich, dass die ganze Kugel der Erde in Ansehung des Planetengebäudes von Abend gegen Morgen in einer noch schnelleren Bewegung sey. Ich bin genöthigt, dieselbe meiner Kugel beizulegen, und ändere die Geschwindigkeit, die ich ihr vorher gab. Zuletzt lehrt mich Bradley, dass das ganze Planetengebäude zusammt der Sonne wahrscheinlicher Weise eine Verrückung in Ansehung des Fixsternenhimmels erleide. Ich frage, nach welcher Seite und mit welcher Geschwindigkeit? Man antwortet mir nicht. Und nun werde ich schwindlig, ich weiss nicht mehr, ob meine Kugel ruhe oder sich bewege, wohin und mit welcher Geschwindigkeit. Jetzt fange ich an einzusehen, dass mir in dem Ausdrucke der Bewegung und Ruhe Etwas fehlt. Ich soll ihn niemals in absolutem Verstande brauchen, sondern immer respective. Ich soll niemals sagen: ein Körper ruht, ohne dazu zu setzen, in Ansehung welcher Dinge er ruhe, und niemals sprechen, er bewege sich, ohne zugleich die Gegenstände zu nennen, in Ansehung deren er seine Beziehung ändert. Wenn ich mir auch gleich einen mathematischen Raum leer von allen Geschöpfen als ein Behältniss der Körper einbilden wollte, so würde mir dieses doch nichts helfen. Denn wodurch soll ich die Theile desselben und die verschiedenen Plätze unterscheiden, die von nichts Körperlichem eingenommen sind?

Nun nehme ich zwei Körper an, deren der eine *B* in Ansehung aller mir zunächst bekannten Gegenstände ruht, der andere *A* aber gegen ihn mit einer bestimmten Geschwindigkeit anrückt. Die Kugel *B* mag nun in einer noch so unveränderten Beziehung gegen andere äussere

Gegenstände beharren, so ist sie darin doch nicht, wenn man sie in Ansehung der bewegten Kugel *A* betrachtet. Denn ihre Beziehung ist gegenseitig, die Veränderung derselben also auch. Die Kugel *B*, welche in Ansehung gewisser Objecte ruhend genannt wird, nimmt an der Veränderung der gegenseitigen Relationen mit der Kugel *A* gleichen Antheil, sie kommen beide einander näher. Warum soll ich denn trotz allem Eigensinn der Sprache nicht sagen: die Kugel *B*, die zwar in Ansehung anderer äusserlichen Gegenstände in Ruhe ist, befindet sich doch in Ansehung der bewegten Kugel *A* in gleichmässiger Bewegung?

Ihr werdet mir zugestehen, dass, wenn von der Wirkung, die die beiden Körper im Zusammenstosse gegen einander ausüben, die Rede ist, die Beziehung auf andere äussere Dinge hierbei nichts zu schaffen habe. Wenn man also die Veränderung, die hier vorgeht, blos in Ansehung der beiden Körper *A* und *B* betrachten muss, und man zieht seine Gedanken von allen äusseren Gegenständen ab, so sage man mir: ob man aus dem, was zwischen beiden vorgeht, abnehmen könne, dass einer von beiden ruhe und blos der andere sich bewege, und welcher von ihnen ruhe oder sich bewege? Wird man die Bewegung nicht beiden und zwar beiden in gleichem Maasse beilegen müssen? Die Annäherung derselben gegen einander kommt einem so gut als dem andern zu. Setzt, dass eine Kugel *A* von 3 ℔. Masse sich gegen eine andere *B* von 2 ℔., welche in Ansehung des umgebenden Raumes ruht, bewege; der Raum von 5 Fuss, der zwischen beiden war, wird in einer Secunde zurückgelegt. Und wenn ich also blos auf die Veränderung, die zwischen beiden Körpern vorgeht, sehe, so kann ich nichts weiter sagen, als 3 ℔. Masse und 2 ℔. Masse kommen einander in einer Secunde um 5 Fuss näher. Da ich nun nicht die geringste Ursache habe, dem einen von diesen Körpern vor dem andern einen grösseren Antheil an dieser Veränderung beizulegen, so werde ich, um auf beiden Seiten eine vollkommene Gleichheit zu erhalten, die Geschwindigkeit von 5 Fuss in einer Secunde in umgekehrtem Verhältniss der Massen vertheilen müssen, d. i. der Körper von 3 ℔. wird 2 Grade Geschwindigkeit, der von 2 ℔. aber 3 Grade zu seinem Antheile bekommen, und mit diesen Kräften werden sie wirklich bei dem Stosse in einander wirken. Ungeachtet aller Ruhe also, darin der Körper *B* in Ansehung der andern nächsten Gegenstände des Raumes seyn mag, hat er dennoch eine wahrhafte Bewegung in Ansehung eines jeden Körpers, der gegen ihn anrückt, und zwar eine Bewegung, die jenes seiner gleich ist; so dass beider Bewegungen Summe derjenigen gleich ist, die in dem Körper *A* allein gedacht werden muss, wenn man sich *B* als in absoluter Ruhe vorstellt.

Wollte man sich dessen ungeachtet den Eigensinn der Sprache anfechten lassen, so gebe ich auf zu bedenken, ob man auch wohl bei einerlei Rede bleiben werde. Wenn eine 12pfündige Kanonenkugel in der Gegend von Paris vom Morgen gegen Abend wider eine Mauer geschossen wird, so sagt selbst der Philosoph, sie bewege sich mit 600 Fuss in einer Secunde Geschwindigkeit, ob er gleich zugesteht, dass, weil die Erde in dieser Breite beinahe eben die Bewegung von Abend gegen Morgen hat, die Kraft des Pulvers eigentlich nichts anders gethan hat, als nur diese Bewegung der Kugel aufzuheben; gleichwohl, und ohne sich durch die tägliche oder jährliche Bewegung der Erde irren zu lassen, gesteht man heimlich, dass die Verhältnisse, die die Kugel und die Mauer in Ansehung des nahe oder weit umher umgebenen Raumes haben, hier nichts zur Sache thun, sondern es blos auf die Beziehung ankomme, die diese zwei Körper gegen einander haben. Bei solchem Geständnisse aber, welchem von beiden wollte man respective auf den andern die Ruhe beilegen? da das Phänomenon der Veränderung nichts anders zu erkennen giebt, als dass beide einander genähert werden, wenn man nicht vielmehr zugiebt, dass beide sich gegen einander bewegen, die Kugel gegen die Mauer und die Mauer gegen die Kugel, und zwar eine mit so viel Kraft als die andere.

Man sehe nämlich den Raum, der zwischen beiden Körpern zurückgelegt wird, dividirt durch die Zeit, als die Summe der beiderseitigen Geschwindigkeiten an; man spreche: wie sich verhält die Summe der Massen *A* und *B* zu der Masse des Körpers *A*, so verhält sich die gegebene Geschwindigkeit zu der Geschwindigkeit des Körpers *B*; welche, wenn man sie von der gedachten Totalgeschwindigkeit abzieht, die Geschwindigkeit von *A* übrig lässt. Alsdann wird man die ganze vorgegangene Veränderung unter beide Körper gleich vertheilt haben und mit diesen gleichen Kräften werden sie einander auch im Stosse treffen. Ich ziehe hieraus zu meinem Zwecke nur folgende 2 Corollarien.

1. Ein jeder Körper, in Ansehung dessen sich ein anderer bewegt, ist auch selber in Ansehung jenes in Bewegung, und es ist also unmöglich, dass ein Körper gegen einen anlaufen sollte, der in absoluter Ruhe ist.

2. Wirkung und Gegenwirkung ist in dem Stosse der Körper immer gleich.

Von der Trägheitskraft.

Es würde vielleicht niemals einem Menschen eingefallen seyn, vorzugeben, dass ein Körper, der, so lange ein gegen ihn anlaufender Körper ihn noch nicht berührt, völlig ruhig, oder wenn man es so will, im Gleichgewichte der Kraft ist, dennoch im Augenblicke des Stosses plötzlich eine Bewegung gegen den Stossenden von selbst annehmen, oder sich in ein Übergewicht versetzen sollte, um in ihm eine entgegengesetzte Kraft aufzuheben, wenn nicht aus der Erfahrung erhellt, dass in einem Zustande, den ein Jeder für den Zustand der Ruhe hält, der Körper in einen jeglichen handelnden mit gleichem Grade entgegen wirkte. Nun ich aber bewiesen habe, dass, was man fälschlich für eine Ruhe in Ansehung des stossenden Körpers gehalten hat, in der That beziehungsweise auf ihn eine Bewegung sey; so leuchtet von selbst ein, dass/diese Trägheitskraft ohne Noth erdacht sey und bei jedem Stosse eine Bewegung eines Körpers gegen einen andern mit gleichem Grade ihm entgegen bewegten angetroffen werde, welches die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, ohne eine besondere Art der Naturkraft erdenken zu dürfen, ganz leicht und begreiflich erklärt./ Gleichwohl dient diese angenommene Kraft ungemein geschickt dazu, alle Bewegungsgesetze sehr richtig und leicht daraus herzuleiten. Aber hierzu dient sie nur eben so, wie die Newton'sche Anziehungskraft aller Materie zur Erklärung der grossen Bewegungen des Weltbaus, nämlich nur als das Gesetz einer durch die Erfahrung erkannten allgemeinen Erscheinung, wovon man die Ursache nicht weiss, und welche folglich man sich nicht übereilen muss, sogleich auf eine dahin zielende innere Naturkraft zu schieben.

Ich kann, ohne etwas von dem Rechte meines Lehrgebäudes zu vergeben, in diesem Verstande ganz wohl zugestehen, dass alle Körper in Ansehung der gegen sie bewegten eine Trägheitskraft haben, d. i. eine Kraft, der Handlung in gleichem Grade entgegen zu wirken, denn dieses ist nichts als ein Erfahrungsgesetz: allein sie scheinen nur sie in völliger Ruhe als eine innere Kraft an sich zu haben, denn sie haben sie in der That blos darum, weil sie gegen den Anlaufenden in wirklicher und gleicher Bewegung sind, und sie haben solche nimmer, in so ferne sie sich respective auf ihn in Ruhe befinden.

Es kann auch gar nicht schwer fallen, die angenommenen Begriffe der Trägheitskraft aus anderen Gründen zu widerlegen.

Denn 1. es mag ein Körper noch so viel Kräfte haben, wenn er in Ruhe ist, so müssen sie doch alsdann gewiss in ihm im Gleichgewichte seyn. Wie soll es denn zugehen, dass, sobald der stossende Körper diesen ruhenden berührt, der letztere sich plötzlich selbst in eine gegen die Seite des Anlaufenden überwiegende Bewegung oder Bestrebung versetzen soll, um in ihm einen Theil seiner Kraft zu vertilgen? Denn, würde seine innere Kraft selbst im Augenblicke des Stosses noch immer im Gleichgewichte seyn, so würde sie dieser mit nichts Widerstand leisten. Und gesetzt auch, dass

2. diese plötzlich entstandene Bestrebung möglich wäre, so würde der leidende Körper selbst von dem Stosse keine Bewegung bekommen: denn der Stoss und die Gegenwirkung würden sich einander aufheben, und es würde daraus nichts mehr folgen, als dass beide Körper aufhörten in einander zu wirken, nicht aber, dass der Gestossene sich nach diesem bewegen sollte. Und ausser diesem, weil die Trägheitskraft eine natürliche Kraft ist, so müsste sie, wenn gleich das Gleichgewicht durch den Stoss aufgehoben worden, sich doch den Augenblick darauf von selbst wieder herstellen, d. i. der gestossene Körper müsste alsbald nach dem Stosse wieder ruhig seyn.

Ich enthalte mich noch weit mehrerer Gründe, die ich wider den Begriff der Trägheitskraft in Bereitschaft habe anzuführen. Ich würde eben sowohl die metaphysischen Beweise beleuchten können, die man davon vor sich findet. Allein ich habe hier nicht ein Buch, sondern einen Bogen zu schreiben, in dessen kleinen Inbegriff sich diese fruchtbare Materie muss beschränken lassen.

Von dem Gesetze der Continuität, in so ferne es von dem Begriffe der Trägheitskraft unzertrennlich ist.

Was die Vertheidiger des gemeinen Begriffs von der Bewegung am meisten in Verlegenheit setzen muss, ist dieses, dass sie nicht umhin können, sich ein anderes willkührliches Gesetz wider ihren Willen aufdringen zu lassen, wenn sie die Bewegungsgesetze nach ihrem Lehrbegriffe erklären wollen. Die hülfleistende Hypothese ist das Gesetz der Continuität, wovon vielleicht die wenigsten Mechaniker bemerkt haben mögen, dass, so sehr sie auch selbigem entgegen seyn wollen, sie es doch heimlich annehmen müssen, wenn sie den Stoss der Körper aus den angenommenen Begriffen der Bewegung erklären wollen. Ich verstehe aber hierunter nur das physische Gesetz der Continuität, welches sich niemals beweisen, aber wohl widerlegen lässt; denn was das im logischen Sinne* anlangt, so ist es eine sehr schöne und richtige Regel zum Urtheilen; sie thut aber zu gegenwärtigem Vorwurfe nichts. Im physischen Verstande würde sie nach Leibnitz's Meinung also lauten: ein Körper theilt dem andern keine Kraft auf einmal mit, sondern so, dass er durch alle unendlich kleinen Zwischengrade von der Ruhe an bis zur bestimmten Geschwindigkeit in ihm seine Kraft überträgt. Nun vernehme man, wie alle Diejenigen, die die Gesetze des Stosses nach den angenommenen Begriffen der Bewegung erklären wollen, dieser Leibnitz'schen Regel sich durchaus bedienen müssen. Warum bringt ein völlig harter Körper in einen andern Gleichartigen und Gleichen nicht seine ganze Kraft durch den Stoss, warum nur immer die Hälfte, wie dieses aus der Statik bekannt ist? Man sagt, es geschehe, weil der stossende Körper so lange den in seinem Wege liegenden drückt und treibt, bis beide gleiche Geschwindigkeit, nämlich, wenn beide Massen gleich sind, bis jeglicher die Hälfte von der Geschwindigkeit des stossenden hat, denn alsdann flieht der gestossene Körper alle fernere Handlung des stossenden. Allein setzt man hierbei nicht voraus, dass alle Wirkung des anlaufenden in den ruhenden nach und nach vermittelst einer Folge von unendlich vielen kleinen Momenten der Drückung geschehe? Denn wirkte jener mit seiner ganzen Kraft auf einmal, so würde er seine ganze Bewegung diesem ertheilen, und selbst in Ruhe bleiben, welches wider das Gesetz des Stosses vollkommen harter Körper streitet. Der ruhende Körper liegt ja der ganzen Bewegung des stossenden im Wege; wenn dieser also mit seiner ganzen Kraft auf einmal wirken kann, so wird er es gewiss thun, und was von der ganzen Kraft gilt, das gilt auch von der Hälfte, dem Viertheil etc. derselben; also wird er mit gar keiner endlichen Kraft auf einmal wirken, sondern nur durch alle unendlich kleinen Momente nach und nach, welches das Gesetz der Continuität besagt.

---

* Ich will, ohne die Formel dieser Regel hier hinzusetzen, nur einige Beispiele davon anführen. Was da überhaupt gilt, wenn ein Körper auf einen andern bewegten anstösst, das gilt auch, wenn er einen ruhenden trifft, denn die Ruhe ist als eine unendlich kleine Bewegung anzusehen. Wenn ein Kräftemaass von den wirklichen Bewegungen überhaupt gilt, so muss es auch vom blossen Drucke gelten; denn der Druck kann als eine wirkliche Bewegung durch einen unendlich kleinen Raum angesehen werden. Ich behalte mir vor, diese logische Regel der Continuität ein anderes Mal ausführlich zu erläutern und in ihr gehöriges Licht zu setzen.

Da wir hieraus sehen, dass man das Gesetz der Continuität durchaus annehmen müsse, wenn man sich nicht des gemeinen Begriffs von der Bewegung und Ruhe entladen will, so will ich nur kürzlich zeigen, warum dennoch die berühmtesten Naturkundigen dasselbe nicht einmal als eine Hypothese wollen gelten lassen; denn für etwas Besseres kann man es nimmer ausgeben, weil man es nicht beweisen kann.

Wenn ich vorgebe, dass ein Körper in einen andern niemals mit einem Grade Kraft auf einmal wirken könne, ohne alle möglichen kleinen Zwischengrade vorher durchzugehen, so sage ich, werde er in ihn gar nicht wirken können. Denn es mag noch so ein unendlich kleines Moment seyn, womit er in einem Augenblicke wirkt, und welches sich in einem bestimmten Zeittheilchen zu einer gegebenen Geschwindigkeit häuft, so ist dieses Moment immer eine plötzliche Wirkung, die nach dem Gesetze der Continuität erstlich hätte durch alle unendlichen Grade der geringeren Momente durchgehen sollen und auch können; denn es lässt sich immer von einem gegebenen Moment ein anderes kleineres denken, aus dessen Summirung jenes erwachsen ist. Z. B. das Moment der Schwere ist gewiss unendlich kleiner als das Moment der Handlung bei dem Stosse der Körper, weil diese in einer ganz unmerklichen

Zeit grosse Grade Geschwindigkeit zuwege bringen kann, welche die Schwere in weit längerer nur erzeugen könnte. Also ist selbst das Moment der Wirkung beim Stosse plötzlich und dem Gesetze der Continuität zuwider. Man darf auch nicht verwenden, es gebe gar keine vollkommenen harten Körper in der Natur. Denn es ist hier genug, sie nur zu denken und die Bewegungsgesetze derselben zu bestimmen, weil nur vermittelst derselben diejenigen, nach welchen biegsame Körper einander stossen, gefunden werden können. Und überdies hat doch ein jeglicher weicher Körper einen gewissen Grad des Zusammenhanges, mit welchem er in Ansehung des ihm gleichen oder kleineren Moments in der Kraft des stossenden als ein harter Körper kann angesehen werden; und wenn nur in Ansehung dieses eine plötzliche Wirkung möglich ist, so wird sie auch in Ansehung grösserer Grade stattfinden können.

Schlüssel zur Erläuterung der Gesetze des Stosses nach dem neuen Begriffe der Bewegung und Ruhe.

Was in dem Stosse zwischen den beiden gegenseitig wirkenden Körpern vorgeht, ist nach unserm Lehrbegriffe aus dem Vorigen schon klar. Es besteht nämlich blos darin: dass Wirkung und Gegenwirkung beiderseitig gleich sind, und dass beide Körper nach dem Stosse beziehungsweise auf einander ruhen, wenn sie einander nämlich geradezu getroffen haben und man von aller Federkraft abstrahirt. Allein unter der Benennung von Bewegungsgesetzen versteht man nicht blos die Regeln der Beziehung, die die stossenden Körper einer in Ansehung des andern bekommen, sondern vornämlich auch die Veränderung ihres äusseren Zustandes in Absicht auf den Raum, darin sie sich befinden. Dieses ist, eigentlich zu reden, nur das äussere Phänomenon Dessen, was unmittelbar zwischen ihnen vorgegangen ist; und dieses verlangt man zu wissen.

Zu dem Ende nehme man erstlich zwei Körper *A* und *B*, den erstern von 3 *℔.* Masse, den zweiten von 2 *℔.*, und diesen letztern in Ansehung des Raums, darin er sich befindet, als ruhend, den erstern aber in Absicht auf diesen Raum als bewegt an, mit einer Geschwindigkeit von 5 Graden in einem geraden Anlaufe auf den Körper *B*. Weil man nun dem Körper *B* nach unsern Sätzen beziehungsweise auf *A* eine Geschwindigkeit von 3 Graden, dem *A* aber gegen *B* von 2 Graden beilegen muss, so werden durch den Stoss diese zwei gleichen Kräfte einander aufheben, und beide werden gegen einander respective ruhen. Weil aber *B*, welches beziehungsweise auf die andern Gegenstände ruhte, diesem zufolge eine respective Bewegung von 2 Graden auf *A* hat, so wird eben diese auch dem umgebenden Raume parallel und in gleicher Geschwindigkeit mit dem Körper *B* müssen zuerkannt werden. Nun hebt der Stoss von *A* diese Bewegung von zwei Graden in *B* auf, nicht aber in dem umgebenden Raume, als in welchem nicht gewirkt wird, also wird dieser fortfahren, sich nach der vorigen Richtung des Körpers *B* zu bewegen, oder welches einerlei ist, der Körper *B* wird in entgegengesetzter Richtung, nämlich in der Richtung des stossenden *A*, mit 2 Graden Geschwindigkeit, in Ansehung des umgebenden Raumes nach dem Stosse fortrücken, mithin auch der Körper *A* in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, weil er in Ansehung *B* ruht. Also werden beide Körper nach dem Stosse mit 2 Graden Geschwindigkeit fortlaufen. Man sieht hieraus, dass eine in einem Körper aufgehobene Geschwindigkeit, welche nur respective auf den anlaufenden Körper in dem gestossenen gesetzt worden, und die er nicht in Ansehung des Raums hatte, in ihm eigentlich einen gleichen Grad der Bewegung in Absicht auf den Raum in der Richtung des Stosses hervorbringt.

Wenn zwei Körper *A* und *B* von den Massen wie vorher, *A* aber mit 3 Graden und *B* mit 2 in entgegengesetzter Richtung gegen einander anlaufen, so müssen, wenn man nur das gegenseitige Verhältniss der Bewegung dieser Körper gegen einander betrachtet, die Geschwindigkeiten

3 und 2 summirt werden, und nach dem Obigen dieser Summe unter sie in umgekehrtem Verhältnisse der Massen vertheilt werden, so dass *A* 2 Grade Geschwindigkeit, *B* aber 3 bekommt, womit sie sich folglich durch die Gleichheit der entgegengesetzten Kräfte in respective Ruhe gegen einander versetzten. Weil nun durch die respective Bewegung der beiden Körper gegen einander in *B* eine Geschwindigkeit gesetzt wurde, die *B* beziehungsweise auf den äussern Raum nicht gänzlich, sondern nur davon 2 Grade hat, so wird nach dem kurz zuvor Angemerkten, die Aufhebung einer Geschwindigkeit, die in dem Körper nicht in Ansehung des Raumes anzutreffen war, eine Bewegung in entgegengesetzter Richtung in Ansehung ebendesselben Raumes festsetzen, d. i. *B* wird mit einem Grade Geschwindigkeit, und *A* gleichfalls mit diesem Grade, weil es respective auf *B* ruht, in der Richtung, darin *A* den Stoss that, fortbewegt werden.

Es wäre leicht, die Gesetze der Bewegung bei dem Stosse der Körper, die mit ungleicher Geschwindigkeit nach einerlei Richtung fortlaufen, ingleichen die Regeln des Stosses elastischer Körper aus den zum Grunde gelegten Begriffen herzuleiten. Es wäre auch noch nöthig, das Vorgetragene durch mehrere Erläuterungen in ein grösseres Licht zu setzen. Dieses Alles könnte geschehen, wenn in einer so reichen Materie, und bei so engen Grenzen des Raumes es möglich wäre, vollständig in dem Inhalte und doch auch wortreich im Ausdrucke zu seyn.

V.

VON DEM ERSTEN GRUNDE
DES
UNTERSCHIEDES
DER GEGENDEN
IM RAUME.

1768.

Der berühmte Leibnitz besass viel wirkliche Einsichten, wodurch er die Wissenschaften bereicherte, aber noch viel grössere Entwürfe zu solchen, deren Ausführung die Welt von ihm vergebens erwartet hat. Ob die Ursache darin zu setzen, dass ihm seine Versuche noch zu unvollendet schienen, eine Bedenklichkeit, welche verdienstvollen Männern eigen ist, und die der Gelehrsamkeit jederzeit viel schätzbare Fragmente entzogen hat, oder ob es ihm gegangen ist, wie Boerhaave von grossen Chemisten vermuthet, dass sie öfters Kunststücke vorgaben, als wenn sie im Besitze derselben wären, da sie eigentlich nur in der Überredung und dem Zutrauen zu ihrer Geschicklichkeit standen, dass ihnen die Ausführung derselben nicht misslingen könnte, wenn sie einmal dieselbe übernehmen wollten, das will ich hier nicht entscheiden. Zum Wenigsten hat es den Anschein, dass eine gewisse mathematische Disciplin, welche er zum Voraus *Analysin situs* betitelte, und deren Verlust unter andern Buffon bei Erwägung der Zusammenfaltungen der Natur in den Keimen bedauert hat, wohl niemals etwas mehr als ein Gedankending gewesen sey. Ich weiss nicht genau, in wie ferne der Gegenstand, den ich mir hier zur Betrachtung vorsetze, demjenigen verwandt sey, den der gedachte grosse Mann im Sinne hatte; allein, nach der Wortbedeutung zu urtheilen, suche ich hier philosophisch den ersten Grund der Möglichkeit Desjenigen, wovon er die Grössen mathematisch zu bestimmen vorhabens war. Denn die Lagen der Theile des Raums in Beziehung auf einander setzen die Gegend voraus, nach welcher sie in solchem Verhältniss geordnet sind, und im abgezogensten Verstande besteht die Gegend nicht in der Beziehung eines Dinges im Raume auf das andere, welches eigentlich der Begriff der Lage ist, sondern in dem Verhältnisse des Systems dieser Lagen zu dem absoluten Weltraume. Bei allem Ausgedehnten ist die Lage seiner Theile gegen einander aus ihm selbst hinreichend zu erkennen, die Gegend aber, wohin diese Ordnung der Theile gerichtet ist, bezieht sich auf den Raum ausser demselben, und zwar nicht auf dessen Örter, weil dieses nichts anders seyn würde, als die Lage eben derselben Theile in einem äusseren Verhältnisse, sondern auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung wie ein Theil angesehen werden muss. Es ist kein Wunder, wenn der Leser diese Begriffe noch sehr unverständlich findet, die sich auch allererst im Fortgange aufklären sollen; ich setze daher nichts weiter hinzu, als dass mein Zweck in dieser Abhandlung sey, zu versuchen, ob nicht in den anschauenden Urtheilen der Ausdehnung, dergleichen die Messkunst enthält, ein evidenter Beweis zu finden sey: dass der absolute Raum unabhängig von dem Daseyn aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe. Jedermann weiss, wie vergeblich die Bemühungen der Philosophen gewesen sind, diesen Punct, vermittelst der abgezogensten Urtheile der Metaphysik, einmal ausser allen Streit zu setzen, und ich kenne keinen Versuch, dieses gleichsam *a posteriori* auszuführen (nämlich vermittelst anderer unleugbaren Sätze, die selbst zwar ausser dem Bezirke der Metaphysik liegen, aber doch durch deren Anwendung *in concreto* einen Probierstein von ihrer Richtigkeit abgeben können), als die Abhandlung des berühmten Euler des ältern in der Historie der K. Akad. d. W. zu Berlin vom Jahr 1748, die dennoch ihren Zweck nicht völlig erreicht, weil sie nur die Schwierigkeiten zeigt, den allgemeinsten Bewegungsgesetzen eine bestimmte Bedeutung zu geben, wenn man keinen andern Begriff des Raumes annimmt, als denjenigen, der aus der Abstraction von dem Verhältniss wirklicher Dinge entspringt, allein die nicht minderen Schwierigkeiten unberührt lässt, welche bei der Anwendung gedachter Gesetze übrig bleiben, wenn man sie nach dem Begriffe des absoluten Raumes *in concreto* vorstellen will. Der Beweis, den ich hier suche, soll nicht den Mechanikern, wie Herr Euler zur Absicht hatte, sondern selbst den Messkünstlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit ihres absoluten Raumes behaupten zu können. Ich mache dazu folgende Vorbereitung.

In dem körperlichen Raume lassen sich, wegen seiner drei Abmessungen, drei Flächen denken, die einander insgesammt rechtwinklig schneiden. Da wir Alles, was ausser uns ist, durch die Sinne nur in so ferne kennen, als es in Beziehung auf uns selbst steht, so ist kein Wunder, dass wir von dem Verhältnisse dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen. Die Fläche, worauf die Länge unseres Körpers senkrecht steht, heisst in Ansehung unser horizontal; und diese Horizontalfläche giebt Anlass zu dem Unterschiede der Gegenden, die wir durch Oben und Unten bezeichnen. Auf dieser Fläche können zwei andere senkrecht stehen, und sich zugleich rechtwinklig durchkreuzen, so dass die Länge des menschlichen Körpers in der Linie des Durchschnitts gedacht wird. Die eine dieser Verticalflächen theilt den Körper in zwei äusserlich ähnliche Hälften, und giebt den Grund des Unterschiedes der rechten und linken Seite ab, die andere, welche auf ihr perpendicular steht, macht, dass wir den Begriff der vorderen und hinteren Seite haben können. Bei einem beschriebenen Blatte z. B. unterscheiden wir zuerst die obere von der untern Seite der Schrift, wir bemerken den Unterschied der vorderen und hinteren Seite, und dann sehen wir auf die Lage der Schriftzüge von der Linken gegen die Rechte, oder umgekehrt. Hier ist immer eben dieselbe Lage der Theile, die auf der Fläche geordnet sind, gegen einander, und in allen Stücken einerlei Figur, man mag das Blatt drehen, wie man will, aber der Unterschied der Gegenden kommt bei dieser Vorstellung so sehr in Anschlag, und ist mit dem Eindrucke, den der sichtbare Gegenstand macht, so genau verbunden, dass eben dieselbe Schrift, auf solche Weise gesehen, dass Alles von der Rechten gegen die Linke gekehrt wird, was vorher die entgegengesetzte Gegend hielt, unkenntlich wird.

Sogar sind unsere Urtheile von den Weltgegenden dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden überhaupt haben, in so ferne sie in Verhältniss auf die Seiten unseres Körpers bestimmt sind. Was wir sonst am Himmel und auf der Erde unabhängig von diesem Grundbegriffe an Verhältnissen erkennen, das sind nur Lagen der Gegenstände unter einander. Wenn ich auch noch so gut die Ordnung der Abtheilungen des Horizonts weiss, so kann ich doch die Gegenden danach nur bestimmen, indem ich mir bewusst bin, nach welcher Hand diese Ordnung fortlaufe, und die allergenaueste Himmelscharte, wenn ausser der Lage der Sterne unter einander nicht noch durch die Stellung des Abrisses gegen meine Hände die Gegend determinirt würde, so genau wie ich sie auch in Gedanken hätte, würde mich doch nicht in den Stand setzen, aus einer bekannten Gegend, z. B. Norden, zu wissen, auf welcher Seite des Horizonts ich den Sonnenaufgang zu suchen hätte. Eben so ist es mit Geographischen, ja mit unserer gemeinsten Kenntniss der Lage der Örter bewandt, die uns zu nichts hilft, wenn wir die so geordneten Dinge und das ganze System der wechselseitigen Lagen nicht durch die Beziehung auf die Seiten unseres Körpers nach den Gegenden stellen können. Sogar besteht ein sehr namhaftes Kennzeichen der Naturerzeugungen, welches gelegentlich selbst zum Unterschiede der Arten Anlass geben kann, in der bestimmten Gegend, wonach die Ordnung ihrer Theile gekehrt ist, und wodurch zwei Geschöpfe können unterschieden werden, obgleich sie sowohl in Ansehung der Grösse als auch der Proportion und selbst der Lage der Theile unter einander völlig übereinkommen möchten. Die Haare auf dem Wirbel aller Menschen sind von der Linken gegen die Rechte gewandt. Aller Hopfen windet sich von der Linken gegen die Rechte um seine Stange; die Bohnen aber nehmen eine entgegengesetzte Wendung. Fast alle Schnecken, nur etwa drei Gattungen ausgenommen, haben ihre Drehung, wenn man von oben herab, d. i. von der Spitze zur Mündung geht, von der Linken gegen die Rechte. Diese bestimmte Eigenschaft wohnt eben derselben Gattung von Geschöpfen unveränderlich bei, ohne einiges Verhältniss auf die Halbkugel, woselbst sie sich befinden, und auf die Richtung der täglichen Sonnen- und Mondbewegung, die uns von der Linken gegen die Rechte, unsern Antipoden aber diesem entgegenläuft; weil bei den angeführten Naturproducten die Ursache der Windung in den Saamen selbst liegt, dahingegen, wo eine gewisse Drehung dem Laufe dieser Himmelskörper zugeschrieben werden kann, wie Mariotte ein solches Gesetz an den Winden will beobachtet haben, die vom neuen zum vollen Lichte gern von der Linken zur Rechten den ganzen Compass durchlaufen, da muss diese Kreisbewegung auf der andern Halbkugel nach der andern Hand herumgehen, wie es auch wirklich Don Ulloa durch seine Beobachtungen auf dem südlichen Meere bestätigt zu finden meint.

Da das verschiedene Gefühl der rechten und linken Seite zum Urtheil der Gegenden von so grosser Nothwendigkeit ist, so hat die Natur es zugleich an die mechanische Einrichtung des menschlichen Körpers geknüpft, vermittelst deren die eine, nämlich die rechte Seite, einen unbezweifelten Vorzug der Gewandtheit, und vielleicht auch der Stärke vor der linken hat. Daher alle Völker der Erde rechts sind (wenn man einzelne Ausnahmen bei Seite setzt, welche, so wie die des Schielens, die Allgemeinheit der Regel nach der natürlichen Ordnung nicht umstossen können). Man bewegt seinen Körper leichter von der Rechten gegen die Linke, als diesem entgegen, wenn man aufs Pferd steigt, oder über einen Graben schreitet. Man schreibt allerwärts mit der rechten Hand, und mit ihr thut man Alles, wozu Geschick und Stärke erfordert wird. So wie aber die rechte Seite vor der linken den Vortheil der Bewegkraft zu haben scheint, so hat die linke ihn vor der rechten in Ansehung der Empfindsamkeit, wenn man einigen Naturforschern glauben darf, z. B. dem Borelli und Bonnet, deren der erstere von dem linken Auge, der andere auch vom linken Ohre behauptet: dass der Sinn in ihnen stärker sey, als der an den gleichnamigen Werkzeugen der rechten Seite. Und so sind die beiden Seiten des menschlichen Körpers, ungeachtet ihrer grossen äusseren Ähnlichkeit, durch eine klare Empfindung genugsam unterschieden, wenn man gleich die verschiedene Lage der inwendigen Theile, und das merkliche Klopfen des Herzens bei Seite setzt, indem dieser Muskel bei seinem jedesmaligen Zusammenziehen mit seiner Spitze in schiefer Bewegung an die linke Seite der Brust anstösst.

Wir wollen also darthun, dass der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältniss und der Lage seiner Theile gegen einander beruhe, sondern noch überdies auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum, so wie ihn sich die Messkünstler denken, doch so, dass dieses Verhältniss nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, aber wohl diejenigen Unterschiede der Körper, die einzig und allein auf diesem Grunde beruhen. Wenn zwei Figuren, auf einer Ebene gezeichnet, einander gleich und ähnlich sind, so decken sie einander. Allein mit der körperlichen Ausdehnung, oder auch den Linien und Flächen, die nicht in einer Ebene liegen, ist es oft ganz anders bewandt. Sie können völlig gleich und ähnlich, jedoch an sich selbst so verschieden seyn, dass die Grenzen der einen nicht zugleich die Grenzen der andern seyn können. Ein Schraubengewinde, welches um seine Spille von der Linken gegen die Rechte geführt ist, wird in eine solche Mutter niemals passen, deren Gänge von der Rechten gegen die Linke laufen; obgleich die Dicke der Spindel, und die Zahl der Schraubengänge in gleicher Höhe einstimmig wären. Ein sphärischer Triangel kann einem andern völlig gleich und ähnlich seyn, ohne ihn doch zu decken. Doch das gemeinste und klarste Beispiel haben wir an den Gliedmaassen des menschlichen Körpers, welche gegen die Verticalfläche desselben symmetrisch geordnet sind. Die rechte Hand ist der linken ähnlich und gleich, und, wenn man blos auf eines derselben allein sieht, auf die Proportion und Lage der Theile unter einander, und auf die Grösse des Ganzen, so muss eine vollständige Beschreibung der einen in allen Stücken auch von der andern gelten.

Ich nenne einen Körper, der einem andern völlig gleich und ähnlich ist, ob er gleich nicht in eben denselben Grenzen kann beschlossen werden, sein *incongruentes Gegenstück*. Um nun dessen Möglichkeit zu zeigen: so nehme man einen Körper an, der nicht aus zwei Hälften besteht, die symmetrisch gegen eine einzige Durchschnittsfläche geordnet sind, sondern etwa eine Menschenhand. Man fälle aus allen Puncten ihrer Oberfläche auf eine ihr gegenübergestellte Tafel Perpendikellinien, und verlängere sie eben so weit hinter derselben, als diese Puncte vor ihr liegen, so machen die Endpuncte der so verlängerten Linien, wenn sie verbunden werden, die Fläche einer körperlichen Gestalt aus, die das incongruente Gegenstück des vorigen ist, d. i. wenn die gegebene Hand eine rechte ist, so ist deren Gegenstück eine linke. Die Abbildung eines Objects im Spiegel beruht auf eben denselben Gründen. Denn es erscheint jederzeit eben so weit hinter demselben, als es vor seiner Fläche steht, und daher ist das Bild einer rechten Hand in demselben jederzeit eine linke. Besteht das Object selbst aus zwei incongruenten Gegenstücken, wie der menschliche Körper, wenn man ihn vermittelst eines Verticaldurchschnitts von vorn nach hinten theilt, so ist sein Bild ihm congruent, welches man leicht erkennt, wenn man es in Gedanken eine halbe Drehung machen lässt; denn das Gegenstück vom Gegenstücke eines Objects ist diesem nothwendig congruent.

So viel mag genug seyn, um die Möglichkeit völlig ähnlicher und gleicher, und doch incongruenter Räume zu verstehen. Wir gehen *jetzt* zur philosophischen Anwendung dieser Begriffe. Es ist schon aus dem gemeinen Beispiele beider Hände offenbar, dass die Figur eines Körpers der Figur eines andern völlig ähnlich, und die Grösse der Ausdehnung ganz gleich seyn könne, so dass dennoch ein innerer Unterschied übrig bleibt, nämlich der: dass die Oberfläche, die den einen beschliesst, den andern unmöglich einschliessen könne. Weil diese Oberfläche den körperlichen Raum des einen begrenzt, die dem andern nicht zur Grenze dienen kann, man mag ihn drehen und wenden, wie man will, so muss diese Verschiedenheit eine solche seyn, die auf einem innern Grunde beruht. Dieser innere Grund der Verschiedenheit aber kann nicht auf die unterschiedene Art der Verbindung der Theile des Körpers unter einander ankommen; denn, wie man aus dem angeführten Beispiele sieht, so kann in Ansehung dessen Alles völlig einerlei seyn. Gleichwohl wenn man sich vorstellt, das erste Schöpfungsstück solle eine Menschenhand seyn, so ist es nothwendig, entweder eine rechte oder eine linke, und, um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der schaffenden Ursache nöthig, als die, wodurch ihr Gegenstück gemacht werden konnte.

Nimmt man nun den Begriff vieler neueren Philosophen, vornämlich der Deutschen an, dass der Raum nur in dem äusseren Verhältnisse der neben einander befindlichen Theile der Materie bestehe, so würde aller wirkliche Raum in dem angeführten Falle nur derjenige seyn, den diese Hand einnimmt. Weil aber gar kein Unterschied in dem Verhältnisse der Theile derselben unter sich stattfindet, sie mag eine rechte oder linke seyn, so würde diese Hand in Ansehung einer solchen Eigenschaft gänzlich unbestimmt seyn, d. i. sie würde auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist.

Es ist hieraus klar, dass nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Theile der Materie gegen einander, sondern diese Folgen von jenen sind, und dass also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen; weil nur durch ihn das Verhältniss körperlicher Dinge möglich ist, und dass, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äusseren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselbe zuerst möglich macht, wir Dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit andern Körpern vernehmen können.

Ein nachsinnender Leser wird daher den Begriff des Raumes, so wie ihn der Messkünstler denkt, und auch scharfsinnige Philosophen ihn in den Lehrbegriff der Naturwissenschaft aufgenommen haben, nicht für ein blosses Gedankending ansehen, obgleich es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben, wenn man seine Realität, welche dem innern Sinne anschauend genug ist, durch Vernunftideen fassen will. Aber diese Beschwerlichkeit zeigt sich allerwärts, wenn man über die ersten Data unserer Erkenntniss noch philosophiren will, aber sie ist niemals so entscheidend, als diejenige, welche sich hervorthut, wenn die Folgen eines angenommenen Begriffs der augenscheinlichsten Erfahrung widersprechen.

VI.

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE
DER
NATURWISSENSCHAFT.

Vorrede.

Wenn das Wort Natur blos in formaler Bedeutung genommen wird, da es das erste innere Princip alles Dessen bedeutet, was zum Daseyn eines Dinges gehört*), so kann es so vielerlei Naturwissenschaften geben, als es specifisch verschiedene Dinge giebt, deren jedes sein eigenthümliches inneres Princip der zu seinem Daseyn gehörigen Bestimmungen enthalten muss. Sonst wird aber auch Natur in materieller Bedeutung genommen nicht als eine Beschaffenheit, sondern als der Inbegriff aller Dinge, so ferne sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung seyn können, worunter also das Ganze aller Erscheinungen, d. i. die Sinnenwelt, mit Ausschliessung aller nicht sinnlichen Objecte, verstanden wird. Die Natur, in dieser Bedeutung des Worts genommen, hat nun, nach der Hauptverschiedenheit unserer Sinne, zwei Haupttheile, deren der eine die Gegenstände äusserer, der andere den Gegenstand des inneren Sinnes enthält, mithin ist von ihr eine zweifache Naturlehre, die **Körperlehre** und **Seelenlehre** möglich, wovon die erste die ausgedehnte, die zweite die denkende Natur in Erwägung zieht.

---

*) Wesen ist das erste innere Princip alles Dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört. Daher kann man den geometrischen Figuren (da in ihrem Begriffe nichts, was ihr Daseyn ausdrückte, gedacht wird) nur ein Wesen, nicht aber eine Natur beilegen.

Eine jede Lehre, wenn sie ein System, d. i. ein nach Principien geordnetes Ganze der Erkenntniss seyn soll, heisst Wissenschaft, und, da jene Principien entweder Grundsätze der empirischen oder der rationalen Verknüpfung der Erkenntnisse in einem Ganzen seyn können, so würde auch die Naturwissenschaft, sie mag nun Körperlehre oder Seelenlehre seyn, in historische oder rationale Naturwissenschaft eingetheilt werden müssen, wenn nur nicht das Wort Natur (weil dieses eine Ableitung des Mannigfaltigen zum Daseyn der Dinge Gehörigen aus ihrem inneren Princip bezeichnet) eine Erkenntniss durch Vernunft von ihrem Zusammenhange nothwendig machte, wo ferne sie den Namen von Naturwissenschaft verdienen soll. Daher wird die Naturlehre besser in historische Naturlehre, welche nichts als systematisch geordnete Facta der Naturdinge enthält (und wiederum aus Naturbeschreibung, als einem Classensystem derselben nach Ähnlichkeiten, und Naturgeschichte, als einer systematischen Darstellung derselben in verschiedenen Zeiten und Orten, bestehen würde), und Naturwissenschaft eingetheilt werden können. Die Naturwissenschaft würde nun wiederum entweder eigentlich, oder uneigentlich sogenannte Naturwissenschaft seyn, wovon die erstere ihren Gegenstand gänzlich nach Principien *a priori*, die zweite nach Erfahrungsgesetzen behandelt.

(Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewissheit apodiktisch ist; Erkenntniss, die blos empirische Gewissheit enthalten kann, ist ein nur uneigentlich sogenanntes Wissen.) Dasjenige Ganze der Erkenntniss, was systematisch ist, kann schon darum Wissenschaft heissen, und, wenn die Verknüpfung der Erkenntniss in diesem System ein Zusammenhang von Gründen und Folgen ist, sogar rationale Wissenschaft. Wenn aber diese Gründe oder Principien in ihr, wie z. B. in der Chemie, doch zuletzt blos empirisch sind, und die Gesetze, aus denen die gegebenen Facta durch die Vernunft erklärt werden, blos Erfahrungsgesetze sind, so führen sie kein Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit bei sich (sind nicht apodiktisch-gewiss) und alsdann verdient das Ganze in strengem Sinne nicht den Namen einer Wissenschaft, und Chemie sollte daher eher systematische Kunst, als Wissenschaft heissen.

Eine rationale Naturlehre verdient also den Namen einer Naturwissenschaft nur alsdann, wenn die Naturgesetze, die in ihr zum Grunde liegen, *a priori* erkannt werden, und nicht blosse Erfahrungsgesetze sind. Man nennt eine Naturerkenntniss von der ersteren Art rein; die von der zweiten Art aber wird angewandte Vernunfterkenntniss genannt. Da das Wort Natur schon den Begriff von Gesetzen bei sich führt, dieser aber den Begriff der Nothwendigkeit aller Bestimmungen eines Dinges, die zu seinem Daseyn gehören, bei sich führt, so sieht man leicht, warum Naturwissenschaft die Rechtmässigkeit dieser Benennung nur von einem reinen Theil derselben, der nämlich die Principien *a priori* aller übrigen Naturerklärungen enthält, ableiten müsse und nur kraft dieses reinen Theils eigentliche Wissenschaft sey, ingleichen dass, nach Forderungen der Vernunft, jede Naturlehre zuletzt auf Naturwissenschaft hinausgehen und darin sich endigen müsse, weil jene Nothwendigkeit der Gesetze dem Begriffe der Natur unzertrennlich anhängt und daher durchaus eingesehen seyn will; daher die vollständigste Erklärung gewisser Erscheinungen aus chemischen Principien noch immer eine Unzufriedenheit zurücklässt, weil man von diesen, als zufälligen Gesetzen, die blos Erfahrung gelehrt hat, keine Gründe *a priori* anführen kann.

Alle eigentliche Naturwissenschaft bedarf also einen reinen Theil, auf dem sich die apodiktische Gewissheit, die die Vernunft in ihr sucht, gründen könne, und weil dieser, seinen Principien nach, in Vergleichung mit denen, die nur empirisch sind, ganz ungleichartig ist, so ist es zugleich von der grössten Zuträglichkeit, ja, der Natur der Sache nach, von unerlasslicher Pflicht in Ansehung der Methode, jenen Theil abgesondert, und von dem andern ganz unbemengt, so viel möglich in seiner ganzen Vollständigkeit vorzutragen, damit man genau bestimmen könne, was die Vernunft für sich zu leisten vermag, und wo ihr Vermögen anhebt, der Beihülfe der Erfahrungsprincipien nöthig zu haben. Reine Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen heisst reine Philosophie, oder Metaphysik; dagegen wird die, welche nur auf die Construction der Begriffe, vermittelst Darstellung des Gegenstandes in einer Anschauung *a priori*, ihre Erkenntniss gründet, Mathematik genannt.

Eigentlich so zu nennende Naturwissenschaft setzt zuerst Metaphysik der Natur voraus; denn Gesetze, d. i. Principien der Nothwendigkeit Dessen, was zum Daseyn eines Dinges gehört, beschäftigen sich mit einem Begriffe, der sich nicht construiren lässt, weil das Daseyn in keiner Anschauung *a priori* dargestellt werden kann. Daher setzt eigentliche Naturwissenschaft Metaphysik der Natur voraus. Diese muss nun zwar jederzeit lauter Principien, die nicht empirisch sind, enthalten (denn darum führt sie eben den Namen einer Metaphysik), aber sie kann doch entweder sogar ohne Beziehung auf irgend ein bestimmtes Erfahrungsobject, mithin unbestimmt in Ansehung der Natur dieses oder jenes Dinges der Sinnenwelt, von den Gesetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen, handeln, und alsdann ist es der transscendentale Theil der Metaphysik der Natur: oder sie beschäftigt sich mit einer besonderen Natur dieser oder jener Art Dinge, von denen ein empirischer Begriff gegeben ist, doch so, dass ausser Dem, was in diesem Begriffe liegt, kein anderes empirisches Princip zur Erkenntniss derselben gebraucht wird (z. B. sie legt den empirischen Begriff einer Materie, oder eines denkenden Wesens, zum Grunde, und sucht den Umfang der Erkenntniss, deren die Vernunft über diese Gegenstände *a priori* fähig ist), und da muss eine solche Wissenschaft noch immer eine Metaphysik der Natur, nämlich der körperlichen oder denkenden Natur, heissen, aber es ist alsdann keine allgemeine, sondern besondere metaphysische Naturwissenschaft (Physik und Psychologie), in der jene transscendentalen Principien auf die zwei Gattungen der Gegenstände unserer Sinne angewandt werden.

Ich behaupte aber, dass in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist. Denn nach dem Vorhergehenden erfordert eigentliche Wissenschaft, vornämlich der Natur, einen reinen Theil, der dem empirischen zum Grunde liegt, und der auf Erkenntniss der Naturdinge *a priori* beruht. Nun heisst Etwas *a priori* erkennen, es aus seiner blossen Möglichkeit erkennen. Die Möglichkeit bestimmter Naturdinge kann aber nicht aus ihren blossen Begriffen erkannt werden; denn aus diesen kann zwar die Möglichkeit des Gedankens (dass er sich selbst nicht widerspreche), aber nicht des Objects, als Naturdinges erkannt werden, welches ausser dem Gedanken (als existirend) gegeben werden kann. Also wird, um die Möglichkeit bestimmter Naturdinge, mithin um diese *a priori* zu erkennen, noch erfordert, dass die dem Begriffe correspondirende Anschauung *a priori* gegeben werde, d. i. dass der Begriff construirt werde. Nun ist die Vernunfterkenntniss durch Construction der Begriffe mathematisch. Also mag zwar eine reine Philosophie der Natur überhaupt, d. i. diejenige, die nur das, was den Begriff einer Natur im Allgemeinen ausmacht, untersucht, auch ohne Mathematik möglich seyn, aber eine reine Naturlehre über bestimmte Naturdinge (Körperlehre und Seelenlehre) ist nur vermittelst der Mathematik möglich, und, da in jeder Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als sich darin Erkenntniss *a priori* befindet, so wird Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann.

So lange also noch für die chemischen Wirkungen der Materien auf einander kein Begriff ausgefunden wird, der sich construiren lässt, d. i. kein Gesetz der Annäherung oder Entfernung der Theile angeben lässt, nach welchem etwa die Proportion ihrer Dichtigkeiten u. d. g. ihre Bewegungen sammt ihren Folgen sich im Raume *a priori* anschaulich machen und darstellen lassen (eine Forderung, die schwerlich jemals erfüllt werden wird), so kann Chemie nichts mehr als systematische Kunst, oder Experimentallehre, niemals aber eigentliche Wissenschaft werden, weil die Principien derselben blos empirisch sind und keine Darstellung *a priori* in der Anschauung erlauben, folglich die Grundsätze chemischer Erscheinungen ihrer Möglichkeit nach nicht im Mindesten begreiflich machen, weil sie der Anwendung der Mathematik unfähig sind.

Noch weiter aber, als selbst Chemie, muss empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlich so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, erstlich weil Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist, man müsste denn allein das Gesetz der Stätigkeit in dem Abflusse der inneren Veränderungen desselben in Anschlag bringen wollen, welches aber eine Erweiterung der Erkenntniss seyn würde, die sich zu der, welche die Mathematik der Körperlehre verschafft, ungefähr so verhalten würde, wie die Lehre von den Eigenschaften der geraden Linie zur ganzen Geometrie. Denn die reine innere Anschauung, in welcher die Seelenerscheinungen construirt werden sollen, ist die Zeit, die nur eine Dimension hat. Aber auch nicht einmal als systematische Zergliederungskunst, oder Experimentallehre, kann sie der Chemie jemals nahe kommen, weil sich in ihr das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch blosse Gedankentheilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen lässt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alterirt und verstellt. Sie kann daher niemals etwas mehr als eine historische, und, als solche, so

[illegible]

[illegible]

viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden; welches denn auch die Ursache ist, weswegen wir uns zum Titel dieses Werks, welches eigentlich die Grundsätze der Körperlehre enthält, dem gewöhnlichen Gebrauche gemäss des allgemeinen Namens der Naturwissenschaft bedient haben, weil ihr diese Benennung im eigentlichen Sinne allein zukommt und also hierdurch keine Zweideutigkeit veranlasst wird.

Damit aber die Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre, die durch sie allein Naturwissenschaft werden kann, möglich werde, so müssen Principien der *Construction* der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorangeschickt werden; mithin wird eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden müssen, welches ein Geschäft der reinen Philosophie ist, die zu dieser Absicht sich keiner besonderen Erfahrungen, sondern nur Dessen, was sie im abgesonderten (ob zwar an sich empirischen) Begriffe selbst antrifft, in Beziehung auf die reinen Anschauungen im Raume und der Zeit (nach Gesetzen, welche schon dem Begriffe der Natur überhaupt wesentlich anhängen) bedient, mithin eine wirkliche *Metaphysik der körperlichen Natur* ist.

Alle Naturphilosophen, welche in ihrem Geschäfte mathematisch verfahren wollten, haben sich daher jederzeit (obschon sich selbst unbewusst) metaphysischer Principien bedient und bedienen müssen, wenn sie sich gleich sonst wider allen Anspruch der Metaphysik auf ihre Wissenschaft feierlich verwahrten. Ohne Zweifel verstanden sie unter der letzteren den Wahn, sich Möglichkeiten nach Belieben auszudenken und mit Begriffen zu spielen, die sich in der Anschauung vielleicht gar nicht darstellen lassen, und keine andere Beglaubigung ihrer objectiven Realität haben, als dass sie blos mit sich selbst nicht im Widerspruche stehen. Alle wahre Metaphysik ist aus dem

Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen, und keineswegs darum erdichtet, weil sie nicht von der Erfahrung entlehnt ist, sondern enthält die reinen Handlungen des Denkens, mithin Begriffe und Grundsätze *a priori*, welche das Mannigfaltige empirischer Vorstellungen allererst in die gesetzmässige Verbindung bringt, dadurch es empirisches **Erkenntniss**, d. i. Erfahrung, werden kann. So konnten also jene mathematischen Physiker metaphysischer Principien gar nicht entbehren, und unter diesen auch nicht solcher, welche den Begriff ihres eigentlichen Gegenstandes, nämlich der Materie, *a priori* zur Anwendung auf äussere Erfahrung tauglich machen, als des Begriffs der Bewegung, der Erfüllung des Raums, der Trägheit u. s. w. Darüber aber blos empirische Grundsätze gelten zu lassen, hielten sie mit Recht der apodiktischen Gewissheit, die sie ihren Naturgesetzen geben wollten, gar nicht gemäss, daher sie solche lieber postulirten, ohne nach ihren Quellen *a priori* zu forschen.

Es ist aber von der grössten Wichtigkeit, zum Vortheil der Wissenschaften ungleichartige Principien von einander zu scheiden, jede in ein besonderes System zu bringen, damit sie eine Wissenschaft ihrer eigenen Art ausmachen, um dadurch die Ungewissheit zu verhüten, die aus der Vermengung entspringt, da man nicht wohl unterscheiden kann, welcher von beiden theils die Schranken, theils auch die Verirrungen, die sich im Gebrauche derselben zutragen möchten, beizumessen seyn dürften. Um deswillen habe ich für nöthig gehalten, von dem reinen Theile der Naturwissenschaft *(physica generalis)*, wo metaphysische und mathematische Constructionen durch einander zu laufen pflegen, die erstere, und mit ihnen zugleich die Principien der Construction dieser Begriffe, also der Möglichkeit einer mathematischen Naturlehre selbst, in einem System darzustellen. Diese Absonderung hat, ausser dem schon erwähnten Nutzen, den sie schafft, noch einen besonderen Reiz, den die Einheit der Erkenntniss bei sich führt, wenn man verhütet, dass die Grenzen der

Wissenschaften in einander laufen, sondern ihre gehörig abgetheilten Felder einnehmen.

Es kann noch zu einem zweiten Anpreisungsgrunde dieses Verfahrens dienen: dass in Allem, was Metaphysik heisst, die **absolute Vollständigkeit** der Wissenschaften gehofft werden kann, dergleichen man sich in keiner anderen Art von Erkenntnissen versprechen darf, mithin eben so, wie in der Metaphysik der Natur überhaupt, also auch hier die Vollständigkeit der Metaphysik der körperlichen Natur zuversichtlich erwartet werden kann; wovon die Ursache ist, dass in der Metaphysik der Gegenstand nur, wie er blos nach den allgemeinen Gesetzen des Denkens, in andern Wissenschaften aber, wie er nach *datis* der Anschauung (der reinen sowohl, als empirischen) vorgestellt werden muss, betrachtet wird, da denn jene, weil der Gegenstand in ihr jederzeit mit **allen** nothwendigen Gesetzen des Denkens verglichen werden muss, eine bestimmte Zahl von Erkenntnissen geben muss, die sich völlig erschöpfen lässt, diese aber, weil sie eine unendliche Mannigfaltigkeit von Anschauungen (reinen oder empirischen), mithin Objecte des Denkens darbieten, niemals zur absoluten Vollständigkeit gelangen, sondern ins Unendliche erweitert werden können; wie reine Mathematik und empirische Naturlehre. Auch glaube ich, diese metaphysische Körperlehre so weit, als sie sich immer nur erstreckt, vollständig erschöpft, dadurch aber doch eben kein grosses Werk zu Stande gebracht zu haben.

Das Schema aber zur Vollständigkeit eines metaphysischen Systems, es sey der Natur überhaupt, oder der körperlichen Natur insbesondere, ist die Tafel der Kategorien*. Denn mehr giebt es nicht reine Verstandesbegriffe, die die Natur der Dinge betreffen können. Unter die vier Classen derselben, die der Grösse, der Quali-

---

* Nicht wider diese Tafel der reinen Verstandesbegriffe, sondern die daraus gezogenen Schlüsse auf die Grenzbestimmung des ganzen reinen Vernunftvermögens, mithin auch aller Metaphysik, finde ich in der Allgem. Lit. Zeit. Nr. 295, in der Recension der *Institutiones Logicae et Metaph.* des Herrn Prof. **Ulrich** Zweifel, in welchen der tiefforschende Recensent mit seinem nicht minder prüfenden Verfasser übereinzukommen sich er-

---

klärt, und zwar Zweifel, die, weil sie gerade das Hauptfundament meines in der Kritik aufgestellten Systems treffen sollen, Ursache wären, dass dieses in Ansehung seines Hauptzieles noch lange nicht diejenige apodiktische Überzeugung bei sich führe, welche zur Abnöthigung einer uneingeschränkten Annahme erforderlich ist; dieses Hauptfundament sey meine theils dort, theils in den Prolegomenen, vorgetragene Deduction der reinen Verstandesbegriffe, die aber in dem Theile der Kritik, welcher gerade der helleste seyn müsste, am meisten dunkel wäre, oder wohl gar sich im Cirkel herumdrehe etc. Ich richte meine Beantwortung dieser Einwürfe nur auf den Hauptpunct derselben, dass nämlich, ohne eine ganz klare und genugthuende Deduction der Kategorien, das System der Kritik der reinen Vernunft in seinem Fundament wanke. Dagegen behaupte ich, dass für Denjenigen, der meine Sätze von der Sinnlichkeit aller unserer Anschauung und der Zulänglichkeit der Tafel der Kategorien, als von den logischen Functionen in Urtheilen überhaupt entlehnter Bestimmungen unseres Bewusstseyns unterschreibt (wie dieses denn der Recensent thut), das System der Kritik apodiktische Gewissheit bei sich führen müsse, weil dieses auf dem Satze erbaut ist: dass der ganze speculative Gebrauch unserer Vernunft niemals weiter, als auf Gegenstände möglicher Erfahrung, reiche. Denn, wenn bewiesen werden kann, dass die Kategorien, deren sich die Vernunft in allem ihrem Erkenntniss bedienen muss, gar keinen anderen Gebrauch, als blos in Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung haben können (dadurch dass sie in dieser blos die Form des Denkens möglich machen), so ist die Beantwortung der Frage, wie sie solche möglich machen, zwar wichtig genug, um diese Deduction, wo möglich, zu vollenden, aber in Beziehung auf den Hauptzweck des Systems, nämlich die Grenzbestimmung der reinen Vernunft, keinesweges nothwendig, sondern blos verdienstlich. Denn in dieser Absicht ist die Deduction schon alsdann weit genug geführt, wenn sie zeigt, dass gedachte Kategorien nichts anders, als blosse Formen der Urtheile sind, so ferne sie auf Anschauungen (die bei uns immer nur sinnlich sind) angewandt werden, dadurch aber allererst Objecte bekommen und Erkenntnisse werden; weil dieses schon hinreicht, das ganze System der eigentlichen Kritik darauf mit völliger Sicherheit zu gründen. So steht Newton's System der allgemeinen Gravitation fest, ob es gleich die Schwierigkeit bei sich führt, dass man nicht erklären kann, wie Anziehung in die Ferne möglich sey; aber Schwierigkeiten sind nicht Zweifel. Dass nun jenes Hauptfundament auch ohne vollständige Deduction der Kategorien fest stehe, beweise ich aus dem Zugestandenen also:

tät, der *Relation* und endlich der *Modalität*, müssen sich auch alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffs ei-

---

1. *Zugestanden*: dass die Tafel der Kategorien alle reinen Verstandesbegriffe vollständig enthalte und eben so alle formalen Verstandeshandlungen in Urtheilen, von welchen sie abgeleitet und auch in nichts unterschieden sind, als dass durch den Verstandesbegriff ein Object in Ansehung einer oder der andern Function der Urtheile als *bestimmt* gedacht wird (z. B. so wird in dem kategorischen Urtheile, der *Stein* ist *hart*, der *Stein* für Subject und *hart* als Prädicat gebraucht, so doch, dass es dem Verstande unbenommen bleibt, die logische Function dieser Begriffe umzutauschen und zu sagen: einiges Harte ist ein Stein; dagegen, wenn ich es mir im *Objecte* als *bestimmt* vorstelle, dass der Stein in jeder möglichen Bestimmung eines Gegenstandes, nicht des blossen Begriffs, nur als Subject, die Härte aber nur als Prädicat gedacht werden müsse, dieselben logischen Functionen nun *reine Verstandesbegriffe* von Objecten, nämlich als *Substanz* und *Accidens*, werden);

2. *zugestanden*: dass der Verstand durch seine Natur synthetische Grundsätze *a priori* bei sich führe, durch die er alle Gegenstände, die ihm gegeben werden mögen, jenen Kategorien unterwirft, mithin es auch Anschauungen *a priori* geben müsse, welche die zur Anwendung jener reinen Verstandesbegriffe erforderlichen Bedingungen enthalten, weil *ohne Anschauung kein Object*, in Ansehung dessen die logische Function als Kategorie bestimmt werden könne, mithin auch keine Erkenntniss irgend eines Gegenstandes, und also auch ohne reine Anschauung kein Grundsatz, der sie *a priori* in dieser Absicht bestimmte, *stattfindet*;

3. *zugestanden*: dass diese reinen Anschauungen niemals etwas anders, als blosse Formen der *Erscheinungen* äusseren oder des inneren Sinnes (Raum und Zeit); folglich nur allein der *Gegenstände möglicher Erfahrungen* seyn können:

So folgt: dass aller Gebrauch der reinen Vernunft niemals worauf anders, als auf Gegenstände der Erfahrung gehen könne, und, weil in Grundsätzen *a priori* nichts Empirisches die Bedingung seyn kann, sie nichts weiter als Principien der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt seyn können. Dieses allein ist das wahre und hinlängliche Fundament der Grenzbestimmung der reinen Vernunft; aber nicht die Auflösung der Aufgabe: *wie* nun Erfahrung vermittelst jener Kategorien und nur allein durch dieselbe möglich sey? Die letztere Aufgabe, obgleich auch ohne sie das Gebäude feststeht, hat indessen grosse Wichtigkeit, und, wie ich es jetzt einsehe, eben so grosse Leichtigkeit; da sie beinahe durch einen einzigen Schluss aus der genau bestimmten Definition eines *Urtheils* überhaupt (einer Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden) verrichtet werden kann. Die ner Materie überhaupt, mithin auch Alles, was *a priori* von ihr gedacht, was in der mathematischen Construction dargestellt, oder in der Erfahrung, als bestimmter Gegenstand derselben, gegeben werden mag, bringen lassen. Mehr ist hier nicht zu thun, zu entdecken oder hinzuzusetzen, sondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt seyn möchte, es besser zu machen.

Der Begriff der Materie musste daher durch alle vier genannte Functionen der Verstandesbegriffe (in vier Hauptstücken) durchgeführt werden, in deren jedem eine neue Bestimmung desselben hinzukam. Die Grundbestimmung

---

Dunkelheit, die in diesem Theile der Deduction meinen vorigen Verhandlungen anhängt, und die ich nicht in Abrede ziehe, ist dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen, dem der kürzeste Weg gemeiniglich nicht der erste ist, den er gewahr wird. Daher ich die nächste Gelegenheit ergreifen werde, diesen Mangel (welcher auch nur die Art der Darstellung, nicht den dort schon richtig angegebenen Erklärungsgrund, betrifft) zu ergänzen, ohne dass der scharfsinnige Recensent in die ihm gewiss selbst unangenehm fallende Nothwendigkeit versetzt werden darf, wegen der befremdlichen Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen, ob diese gleich von jenen ganz verschiedene Quellen haben, zu einer prästabilirten Harmonie seine Zuflucht zu nehmen; einem Rettungsmittel, welches weit schlimmer wäre, als das Übel, dawider es helfen soll, und das dagegen doch wirklich nichts helfen kann. Denn auf diese kommt doch jene objective Nothwendigkeit nicht heraus, welche die reinen Verstandesbegriffe (und die Grundsätze ihrer Anwendung auf Erscheinungen) charakterisirt, z. B. in dem Begriffe der Ursache in Verknüpfung mit der Wirkung, sondern Alles bleibt blos subjectivnothwendige, objectiv aber blos zufällige Zusammenstellung, gerade wie es Hume will, wenn er sie blosse Täuschung aus Gewohnheit nennt. Auch kann kein System in der Welt diese Nothwendigkeit wo anders herleiten, als aus den *a priori* zum Grunde liegenden Principien der Möglichkeit des Denkens selbst, wodurch allein die Erkenntniss der Objecte, deren Erscheinung uns gegeben ist, d. i. Erfahrung, möglich wird, und gesetzt, die Art, wie Erfahrung dadurch allererst möglich werde, könnte niemals hinreichend erklärt werden, so bleibt es doch unwidersprechlich gewiss, dass sie blos durch jene Begriffe möglich, und jene Begriffe umgekehrt auch in keiner anderen Beziehung, als auf Gegenstände der Erfahrung, einer Bedeutung und irgend eines Gebrauchs fähig sind.

eines Etwas, das ein Gegenstand äusserer Sinne seyn soll, musste Bewegung seyn; denn dadurch allein können diese Sinne afficirt werden. Auf diese führt auch der Verstand alle übrigen Prädicate der Materie, die zu ihrer Natur gehören, zurück, und so ist die Naturwissenschaft durchgängig eine entweder reine oder angewandte Bewegungslehre. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft sind also unter vier Hauptstücke zu bringen, deren **erstes** die Bewegung als ein reines Quantum, nach seiner Zusammensetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen, betrachtet und **Phoronomie** genannt werden kann; das **zweite** sie als zur Qualität der Materie gehörig, unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft, in Erwägung zieht und daher **Dynamik** heisst; das **dritte** die Materie mit dieser Qualität durch ihre eigene Bewegung gegen einander in Relation betrachtet und unter dem Namen **Mechanik** vorkommt; das **vierte** aber ihre Bewegung oder Ruhe blos in Beziehung auf die Vorstellungsart, oder **Modalität**, mithin als Erscheinung äusserer Sinne, bestimmt und **Phänomenologie** genannt wird.

Aber ausser jener inneren Nothwendigkeit, die metaphysischen Anfangsgründe der Körperlehre nicht allein von der Physik, welche empirische Principien braucht, sondern selbst von den rationalen Prämissen derselben, die den Gebrauch der Mathematik in ihr betreffen, abzusondern, ist noch ein äusserer, zwar nur zufälliger, aber gleichwohl wichtiger Grund da, ihre ausführliche Bearbeitung von dem allgemeinen System der Metaphysik abzutrennen, und sie als ein besonderes Ganze systematisch darzustellen. Denn wenn es erlaubt ist, die Grenzen einer Wissenschaft nicht blos nach der Beschaffenheit des Objects und der specifischen Erkenntnissart desselben, sondern auch nach dem Zwecke, den man mit der Wissenschaft selbst zum anderweitigen Gebrauche vor Augen hat, zu zeichnen, und findet, dass Metaphysik so viel Köpfe bisher nicht darum beschäftigt hat und sie ferner beschäftigen wird, um Naturkenntnisse dadurch zu erweitern (welches viel leichter und sicherer durch Beobachtung, Experiment und Anwendung der Mathematik auf äussere Erscheinungen geschieht), sondern um zur Erkenntniss Dessen, was gänzlich über alle Grenzen der Erfahrung hinausliegt, von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu gelangen; so gewinnt man in Beförderung dieser Absicht, wenn man sie von einem zwar aus ihrer Wurzel sprossenden, aber doch ihrem regelmässigen Wuchse nur hinderlichen, Sprösslinge befreit, diesen besonders pflanzt, ohne dennoch dessen Abstammung aus jener zu verkennen und sein völliges Gewächs aus dem System der allgemeinen Metaphysik wegzulassen. Dieses thut der Vollständigkeit der letzteren keinen Abbruch und erleichtert doch den gleichförmigen Gang dieser Wissenschaft zu ihrem Zwecke, wenn man in allen Fällen, wo man der allgemeinen Körperlehre bedarf, sich nur auf das abgesonderte System derselben berufen darf, ohne jenes grössere mit diesem anzuschwellen. Es ist auch in der That sehr merkwürdig (kann aber hier nicht ausführlich vor Augen gelegt werden), dass die allgemeine Metaphysik in allen Fällen, wo sie Beispiele (Anschauungen) bedarf, um ihren reinen Verstandesbegriffen Bedeutung zu verschaffen, diese jederzeit aus der allgemeinen Körperlehre, mithin von der Form und den Principien der äusseren Anschauung hernehmen müsse, und, wenn diese nicht vollendet daliegen, unter lauter sinnleeren Begriffen unstät und schwankend herumtappe. Daher die bekannten Streitigkeiten, wenigstens die Dunkelheit in den Fragen: über die Möglichkeit eines Widerstreites der Realitäten, die der intensiven Grösse u. a. m., bei welchen der Verstand nur durch Beispiele aus der körperlichen Natur belehrt wird, welches die Bedingungen sind, unter denen jene Begriffe allein objective Realität, d. i. Bedeutung und Wahrheit haben können. Und so thut eine abgesonderte Metaphysik der körperlichen Natur der allgemeinen vortreffliche und unentbehrliche Dienste, indem sie Beispiele (Fälle *in concreto*) herbeischafft, die Begriffe und Lehrsätze der letzteren (eigentlich der Transcendentalphilosophie) zu realisiren, d. i. einer blossen Gedankenform Sinn und Bedeutung unterzulegen.

Ich habe in dieser Abhandlung die mathematische Methode, wenn gleich nicht mit aller Strenge befolgt (wozu mehr Zeit erforderlich gewesen wären, als ich darauf zu verwenden hätte), dennoch nachgeahmt, nicht, um ihr durch ein Gepränge von Gründlichkeit besseren Eingang zu verschaffen, sondern weil ich glaube, dass ein solches System deren wohl fähig sey und diese Vollkommenheit auch mit der Zeit von geschickterer Hand wohl erlangen könne, wenn, durch diesen Entwurf veranlasst, mathematische Naturforscher es nicht unwichtig finden sollten, den metaphysischen Theil, dessen sie ohnedies nicht entübrigt seyn können, in ihrer allgemeinen Physik als einen besonderen Grundtheil zu behandeln und mit der mathematischen Bewegungslehre in Vereinigung zu bringen.

Newton sagt in der Vorrede zu seinen mathem. Grundlehren der Nat. Wiss. (nachdem er angemerkt hatte, dass die Geometrie von den mechanischen Handgriffen, die sie postulirt, nur zweier bedürfe, nämlich eine gerade Linie und einen Cirkel zu beschreiben). Die Geometrie ist stolz darauf, dass sie mit so Wenigem, was sie anderwärts hernimmt, so viel zu leisten vermag*. Von der Metaphysik könnte man dagegen sagen: sie steht bestürzt, dass sie mit so Vielem, als ihr die reine Mathematik darbietet, doch nur so wenig ausrichten kann. Indessen ist doch dieses Wenige Etwas, das selbst die Mathematik in ihrer Anwendung auf Naturwissenschaft unumgänglich braucht, die sich also, da sie hier von der Metaphysik nothwendig borgen muss, auch nicht schämen darf, sich mit ihr in Gemeinschaft sehen zu lassen.

---

[*] Gloriatur Geometria, quod tam paucis principiis aliunde petitis tam multa praestet. *Newton Princ. Phil. Nat. Math. Praefat.*

Erstes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe
der
Phoronomie.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche im Raume. Der Raum, der selbst beweglich ist, heisst der *materielle*, oder auch der *relative* Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muss (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist), heisst der reine, oder auch *absolute* Raum.

Anmerkung 1.

Da in der Phoronomie von nichts als Bewegung geredet werden soll, so wird dem Subject derselben, nämlich der Materie, hier keine andere Eigenschaft beigelegt, als die *Beweglichkeit.* Sie selbst kann also so lange auch für einen Punct gelten, und man abstrahirt in der Phoronomie von aller innern Beschaffenheit, mithin auch der Grösse des Beweglichen, und hat es nur mit der Bewegung und Dem, was in dieser als Grösse betrachtet werden kann (Geschwindigkeit und Richtung), zu thun. — Wenn gleichwohl der Ausdruck eines Körpers hier bisweilen gebraucht werden sollte, so geschieht es nur, um die Anwendung der Principien der Phoronomie auf die noch folgenden bestimmteren Begriffe der Materie gewissermaassen zu anticipiren, damit der Vortrag weniger abstract und fasslicher sey.

Anmerkung 2.

Wenn ich den Begriff der Materie nicht durch ein Prädicat, das ihr selbst als Object zukommt, sondern nur durch das Verhältniss zum Erkenntnissvermögen, in welchem mir die Vorstellung allererst gegeben werden kann, erklären soll, so ist Materie ein *jeder* Gegenstand äusserer Sinne, und dieses wäre die blos metaphysische Erklärung derselben. Der Raum aber wäre blos die Form aller äusseren sinnlichen Anschauung (ob eben dieselbe auch dem äusseren Object, das wir Materie nennen, an sich selbst zukomme, oder nur in der Beschaffenheit unseres Sinnes bleibe, davon ist hier gar nicht die Frage). Die Materie wäre im Gegensatz der Form das, was in der äusseren Anschauung ein Gegenstand der Empfindung ist, folglich das eigentlich Empirische der sinnlichen und äusseren Anschauung, weil es gar nicht *a priori* gegeben werden kann. In aller Erfahrung muss etwas empfunden werden, und das ist das Reale der sinnlichen Anschauung, folglich muss auch der Raum, in welchem wir über die Bewegungen Erfahrung anstellen sollen, empfindbar, d. i. durch Das, was empfunden werden kann, bezeichnet seyn, und dieser, als der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung und selbst ein Object derselben, heisst der empirische Raum. Dieser aber, als materiell, ist selbst beweglich. Ein beweglicher Raum aber, wenn seine Bewegung soll wahrgenommen werden können, setzt wiederum einen anderen erweiterten materiellen Raum voraus, in welchem er beweglich ist, dieser eben sowohl einen andern, und so forthin ins Unendliche.

Also ist alle Bewegung, die ein Gegenstand der Erfahrung ist, blos relativ; der Raum, in dem sie wahrgenommen wird, ist ein relativer Raum, der selbst wiederum, und vielleicht in entgegengesetzter Richtung, in einem erweiterten Raume bewegt, mithin auch die in Beziehung auf den erstern bewegte Materie in Verhältniss auf den zweiten Raum ruhig genannt werden kann, und diese Abänderungen des Begriffs der Bewegungen gehen mit der Veränderung des relativen Raums so ins Unendliche fort. Einen absoluten Raum, d. i. einen solchen, der, weil er nicht materiell ist, auch kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, als für sich gegeben annehmen, heisst Etwas, das weder an sich, noch in seinen Folgen (der Bewegung im absoluten Raum) wahrgenommen werden kann, um der Möglichkeit der Erfahrung willen annehmen, die doch jederzeit ohne ihn angestellt werden muss. Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein Object, sondern bedeutet nur einen jeden andern relativen Raum, den ich mir ausser dem gegebenen jederzeit denken kann, und den ich nur über jeden gegebenen ins Unendliche hinausrücke, als einen solchen, der diesen einschliesst und in welchem ich den ersteren als bewegt annehmen kann. Weil ich den erweiterten, obgleich immer noch materiellen, Raum nur in Gedanken habe und mir von der Materie, die ihn bezeichnet, nichts bekannt ist, so abstrahire ich von dieser, und er wird daher wie ein reiner, nicht empirischer und absoluter Raum vorgestellt, mit dem ich jeden empirischen vergleichen und diesen in ihm als beweglich vorstellen kann, der also jederzeit als unbeweglich gilt. Ihn zum wirklichen Dinge zu machen, heisst die logische Allgemeinheit irgend eines Raums, mit dem ich jeden empirischen als darin eingeschlossen vergleichen kann, in eine physische Allgemeinheit des wirklichen Umfanges verwechseln, und die Vernunft in ihrer Idee missverstehen.

Schliesslich merke ich noch an, dass, da die Beweglichkeit eines Gegenstandes im Raum *a priori* und ohne Belehrung durch Erfahrung nicht erkannt werden kann, sie von mir eben darum in der Kritik der r. V. auch nicht unter die reinen Verstandesbegriffe gezählt werden konnte, und dass dieser Begriff, als empirisch, nur in einer Naturwissenschaft, als angewandter Metaphysik, welche sich mit einem durch Erfahrung gegebenen Begriffe, obwohl nach Principien *a priori*, beschäftigt, Platz finden könne.

Erklärung 2.

Bewegung eines Dinges ist die Veränderung der äusseren Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raum.

Anmerkung 1.

Vorher habe ich dem Begriffe der Materie schon den Begriff der Bewegung zum Grunde gelegt. Denn, da ich denselben selbst unabhängig vom Begriffe der Ausdehnung bestimmen wollte, und die Materie also auch in einem Puncte betrachten könnte, so durfte ich einräumen, dass man sich daselbst der gemeinen Erklärung der Bewegung als Veränderung des Orts bediente. Jetzt, da der Begriff einer Materie allgemein, mithin auch auf bewegte Körper passend, erklärt werden soll, so reicht jene Definition nicht zu. Denn der Ort eines jeden Körpers ist ein Punct. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Orte wissen, und zu diesem Ende misst man nicht von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, zu jedem beliebigen Puncte des Mondes, sondern nimmt die kürzeste Linie vom Mittelpuncte des einen zum Mittelpuncte des andern, mithin ist von jedem dieser Körper nur ein Punct, der seinen Ort ausmacht. Nun kann sich ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, indem sie sich um ihre Achse dreht. Aber ihr Verhältniss zum äusseren Raume verändert sich hierbei doch; denn sie kehrt z. B. in 24 Stunden dem Monde ihre verschiedenen Seiten zu, woraus denn auch allerlei wandelbare Wirkungen auf der Erde erfolgen. Nur von einem beweglichen, d. i. physischen Puncte kann man sagen: Bewegung sey jederzeit Veränderung des Orts. Man könnte wider diese Erklärung erinnern:

dass die innere Bewegung, z. B. einer Gährung, nicht in ihr mit eingeschlossen sey; aber das Ding, das man bewegt nennt, muss so ferne als Einheit betrachtet werden. Die Materie, als z. B. ein Fass Bier, ist bewegt, bedeutet also etwas Anderes, als: das Bier im Fasse ist in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges ist mit der Bewegung in diesem Dinge nicht einerlei, von der ersteren aber ist hier nur die Rede. Dieses Begriffs Anwendung aber auf den zweiten Fall ist nachher leicht.

Anmerkung 2.

Die Bewegungen können drehend (ohne Veränderung des Orts) oder fortschreitend, diese aber entweder den Raum erweiternd, oder auf einen gegebenen Raum eingeschränkte Bewegungen seyn. Von der ersteren Art sind die geradlinigen, oder auch krummlinigen, in sich nicht zurückkehrenden Bewegungen. Die von der zweiten sind die in sich zurückkehrenden. Die letztern sind wiederum entweder circulirende oder oscillirende, d. i. Kreis- oder schwankende Bewegungen. Die erstern legen eben denselben Raum immer in derselben Richtung, die zweiten immer wechselsweise in entgegengesetzter Richtung zurück, wie schwankende Pendeln. Zu beiden gehört noch Bebung (*motus tremulus*), welche nicht eine fortschreitende Bewegung eines Körpers, dennoch aber eine reciprocirende Bewegung einer Materie ist, die dabei ihre Stelle im Ganzen nicht verändert, wie die Zitterungen einer geschlagenen Glocke oder die Bebungen einer durch den Schall in Bewegung gesetzten Luft. Ich thue dieser verschiedenen Arten der Bewegung blos darum in einer Phoronomie Erwähnung, weil man bei allen, die nicht fortschreitend sind, sich des Worts Geschwindigkeit gemeiniglich in anderer Bedeutung bedient, als bei den fortschreitenden, wie die folgende Anmerkung zeigt.

Anmerkung 3.

In jeder Bewegung sind Richtung und Geschwindigkeit die beiden Momente der Erwägung derselben, wenn man von allen anderen Eigenschaften des Beweglichen abstrahirt. Ich setze hier die gewöhnliche Definition beider voraus; allein die der Richtung bedarf noch verschiedener Einschränkungen. Ein im Kreise bewegter Körper verändert seine Richtung continuirlich, so, dass er bis zu seiner Rückkehr zum Puncte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeschlagen ist, und doch sagt man: er bewege sich immer in derselben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen.

Allein, was ist hier die Seite, nach der die Bewegung gerichtet ist? eine Frage, die mit der eine Verwandtschaft hat, worauf beruht der innere Unterschied der Schnecken, die sonst ähnlich und sogar gleich, aber davon eine Species rechts, die andere links gewunden ist: oder des Windens der Schwertbohnen und des Hopfens, deren die ersteren wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, wider die Sonne, der andere mit der Sonne um ihre Stange laufen? Ein Begriff, der sich zwar construiren, aber, als Begriff, für sich durch allgemeine Merkmale und in der discursiven Erkenntnissart gar nicht deutlich machen lässt, und der in den Dingen selbst (z. B. an den seltenen Menschen, bei denen die Leicheneröffnung alle Theile nach der physiologischen Regel mit andern Menschen einstimmig, nur alle Eingeweide links oder rechts, wider die gewöhnliche Ordnung versetzt fand) keinen erdenklichen Unterschied in den innern Folgen geben kann und demnach ein wahrhafter mathematischer und zwar innerer Unterschied ist, womit der, von dem Unterschiede zweier sonst in allen Stücken gleichen, der Richtung nach aber verschiedenen Kreisbewegungen, obgleich nicht völlig einerlei, dennoch aber zusammenhängend ist. Ich habe anderswo gezeigt, dass, da sich dieser Unterschied zwar in der Anschauung geben, aber gar nicht auf deutliche Begriffe bringen, mithin nicht verständlich erklären *(dari, non intelligi)* lässt, er einen guten bestätigenden Beweisgrund zu dem Satze abgebe: dass der Raum überhaupt nicht zu den Eigenschaften oder Verhältnissen der Dinge an sich selbst, die sich nothwendig auf objective Begriffe müssten bringen lassen, sondern blos zu der subjectiven Form unserer sinnlichen Anschauung von Dingen oder Verhältnissen, die uns, nach Dem, was sie an sich seyn mögen, völlig unbekannt bleiben, gehöre. Doch dies ist eine Abschweifung von unserem jetzigen Geschäft, in welchem wir den Raum ganz nothwendig als Eigenschaft der Dinge, die wir in Betrachtung ziehen, nämlich körperlicher Wesen, behandeln müssen, weil diese selbst nur Erscheinungen äusserer Sinne sind und nur als solche hier erklärt zu werden bedürfen. Was den Begriff der Geschwindigkeit betrifft, so bekommt dieser Ausdruck im Gebrauche auch bisweilen eine abweichende Bedeutung. Wir sagen: die Erde dreht sich geschwinder um ihre Achse als die Sonne, weil sie es in kürzerer Zeit thut; obgleich die Bewegung der letzteren viel geschwinder ist. Der Blutumlauf eines kleinen Vogels ist viel geschwinder, als der eines Menschen, obgleich seine strömende Bewegung im ersteren ohne Zweifel weniger Geschwindigkeit hat, und so auch bei den Bebungen elastischer Materien. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es sey der circulirenden oder oscillirenden Bewegung, macht den Grund dieses Gebrauchs aus, an welchem, wenn sonst nur die Missdeutung vermieden wird, man auch nicht unrecht thut. Denn diese blosse Vergrösserung der Eile in der Wiederkehr, ohne Vergrösserung der räumlichen Geschwindigkeit, hat ihre eigenen und sehr erheblichen Wirkungen in der Natur, worauf in dem Cirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht genug Rücksicht genommen worden. In der Phoronomie brauchen wir das Wort Geschwindigkeit blos in räumlicher Bedeutung $C = \frac{S}{T}$.

Erklärung 3.

Ruhe ist die beharrliche Gegenwart *(praesentia perdurabilis)* an demselben Orte; beharrlich aber ist Das, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauert.

Anmerkung.

Ein Körper, der in Bewegung ist, ist in jedem Puncte der Linie, die er durchläuft, einen Augenblick. Es fragt sich nun, ob er darin ruhe, oder sich bewege? Ohne Zweifel wird man das Letztere sagen; denn er ist in diesem Puncte nur so ferne, als er sich bewegt, gegenwärtig. Man nehme aber die Bewegung desselben so an: $\overset{A}{0}$——$\overset{B}{0}$ . . $\overset{a}{o}$, dass der Körper mit gleichförmiger Geschwindigkeit die Linie *AB* vorwärts und rückwärts von *B* nach *A* zurücklege, so dass, weil der Augenblick, da er in *B* ist, beiden Bewegungen gemein ist, die Bewegung von *A* nach *B* in ½ Sec., die von *B* nach *A* aber auch in ½ Sec., beide zusammen aber in einer ganzen Secunde zurückgelegt worden, so dass auch nicht der kleinste Theil der Zeit auf die Gegenwart des Körpers in *B* aufgewandt worden: so wird, ohne den mindesten Zuwachs dieser Bewegungen, die letztere, die in der Richtung *BA* geschah, in die nach der Richtung *Ba*, welches mit *AB* in einer geraden Linie liegt, verwandelt werden können, wo denn der Körper, indem er in *B* ist, darin nicht als ruhig, sondern als bewegt angesehen werden muss. Er musste daher auch in der ersteren in sich selbst wiederkehrenden Bewegung in dem Puncte *B* als bewegt angesehen werden, welches aber unmöglich ist, weil, nach Dem, was angenommen worden, es nur ein Augenblick ist, der zur Bewegung *AB* und zugleich zur gleichen Bewegung *BA* gehört, die der vorigen entgegengesetzt und mit ihr in einem und demselben Augenblicke verbunden ist, völligen Mangel der Bewegung, folglich, wenn dieser den Begriff der Ruhe ausmachte, auch in der gleichförmigen Bewegung *Aa* Ruhe des Körpers in jedem Puncte, z. B. in *B*, beweisen müsste, welches der obigen Behauptung widerspricht. Man stelle sich dagegen die Linie *AB* als über den Punct *A* aufgerichtet vor, so, dass ein Körper von *A* nach *B* steigend, nachdem er durch die Schwere im Puncte *B* seine Bewegung verloren hat, von *B* nach *A* eben so wiederum zurückfalle, so frage ich, ob der Körper in *B* als bewegt, oder als ruhig angesehen werden könne? Ohne Zweifel wird man sagen, als ruhig: weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, nachdem er diesen Punct erreicht hat, und hernach eine gleichmässige Bewegung zurück allererst folgen soll, folglich noch nicht da ist;

der Mangel aber der Bewegung, wird man hinzusetzen, ist Ruhe. Aber in dem ersteren Falle einer angenommenen gleichförmigen Bewegung konnte die Bewegung *BA* auch nicht anders eintreten, als dadurch, dass vorher die Bewegung *AB* aufgehört hatte und die von *B* nach *A* noch nicht war, folglich, dass in *B* ein Mangel aller Bewegung, und, nach der gewöhnlichen Erklärung, Ruhe müsste angenommen werden, aber man durfte sie doch nicht annehmen, weil, bei einer gegebenen Geschwindigkeit, kein Körper in einem Puncte seiner gleichförmigen Bewegung als ruhend gedacht werden muss. Worauf beruht denn im zweiten Falle die Anmaassung des Begriffs der Ruhe, da doch dieses Steigen und Fallen gleichfalls nur durch einen Augenblick von einander getrennt wird? Der Grund davon liegt darin, dass die letztere Bewegung nicht als gleichförmig mit gegebener Geschwindigkeit gedacht wird, sondern zuerst als gleichförmig verzögert und hernach als gleichförmig beschleunigt, so doch, dass die Geschwindigkeit im Puncte *B* nicht gänzlich, sondern nur bis zu einem Grad, der kleiner ist, als jede nur anzugebende Geschwindigkeit, mit welcher, wenn, anstatt zurückzufallen, die Linie seines Falles *BA* in die Richtung *Ba* gestellt, mithin der Körper immer noch als steigend betrachtet würde, er, als mit einem blossen Moment der Geschwindigkeit (der Widerstand der Schwere wird alsdann bei Seite gesetzt), in jeder noch so grossen anzugebenden Zeit gleichförmig doch nur einen Raum, der kleiner ist, als jeder anzugebende Raum, zurücklegen, mithin seinen Ort (für irgend eine mögliche Erfahrung) in alle Ewigkeit gar nicht verändern würde. Folglich wird er in den Zustand einer dauernden Gegenwart an demselben Orte, d. i. der Ruhe, versetzt, ob sie gleich wegen der continuirlichen Einwirkung der Schwere, d. i. der Veränderung dieses Zustandes, sofort aufgehoben wird. In einem beharrlichen Zustande seyn und darin beharren (wenn nichts Anderes ihn verrückt) sind zwei verschiedene Begriffe, deren einer dem anderen keinen Abbruch thut. Also kann die Ruhe nicht durch den Mangel der Bewegung, der sich, als = 0, gar nicht construiren lässt; sondern muss durch die beharrliche Gegenwart an demselben Orte erklärt werden, da denn dieser Begriff auch durch die Vorstellung einer Bewegung mit unendlich kleiner Geschwindigkeit, eine endliche Zeit hindurch construirt, mithin zu nachheriger Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft benutzt werden kann.

Erklärung 4.

Den Begriff einer zusammengesetzten Bewegung **construiren**, heisst eine Bewegung, so ferne sie aus zwei oder mehreren gegebenen in einem Beweglichen vereinigt entspringt, *a priori* in der Anschauung darstellen.

Anmerkung.

Zur Construction der Begriffe wird erfordert, dass die Bedingung ihrer Darstellung nicht von der Erfahrung entlehnt sey, also auch nicht gewisse Kräfte voraussetze, deren Existenz nur von der Erfahrung abgeleitet werden kann, oder überhaupt, dass die Bedingung der Construction nicht selbst ein Begriff seyn müsse, der gar nicht *a priori* in der Anschauung gegeben werden kann, wie z. B. der von Ursache und Wirkung, Handlung und Widerstand etc. Hier ist nun vorzüglich zu bemerken: dass Phoronomie durchaus zuerst Construction der Bewegungen überhaupt als Grössen, und, da sie die Materie blos als etwas Bewegliches, mithin an welchem gar auf keine Grösse derselben Rücksicht genommen wird, zum Gegenstande hat, diese Bewegungen allein als Grössen, sowohl ihrer Geschwindigkeit als Richtung nach, und zwar ihrer Zusammensetzung nach *a priori* zu bestimmen habe. Denn so viel muss gänzlich *a priori* und zwar anschauend zum Behuf der angewandten Mathematik ausgemacht werden. Denn die Regeln der Verknüpfung der Bewegungen durch physische Ursachen, d. i. Kräfte, lassen sich, ehe die Grundsätze ihrer Zusammensetzung überhaupt vorher rein mathematisch zum Grunde gelegt worden, niemals gründlich vortragen.

Grundsatz 1.

Eine jede Bewegung, als Gegenstand einer möglichen Erfahrung, kann nach Belieben, als Bewegung des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Körpers und dagegen Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit angesehen werden.

Anmerkung.

Von der Bewegung eines Körpers eine Erfahrung zu machen, dazu wird erfordert: dass nicht allein der Körper, sondern auch der Raum, darin er sich bewegt, Gegenstände der äussern Erfahrung, mithin materiell seyen. Eine absolute Bewegung also, d. i. in Beziehung auf einen nicht materiellen Raum, ist gar keiner Erfahrung fähig und für uns also Nichts (wenn man gleich einräumen wollte, der absolute Raum sey an sich Etwas). Aber auch in aller relativen Bewegung kann der Raum selbst, weil er als materiell angenommen wird, wiederum als ruhig oder bewegt vorgestellt werden. Das Erstere geschieht, wenn mir über den Raum, in Beziehung auf welchen ich einen Körper als bewegt ansehe, kein mehr erweiterter und ihn einschliessender gegeben ist (wie wenn ich in der Cajüte eines Schiffs eine Kugel auf dem Tische bewegt sehe); das Zweite, wenn mir über diesen Raum hinaus noch ein anderer Raum, der ihn einschliesst (wie im genannten Falle das Ufer des Flusses) gegeben ist, da ich denn in Ansehung des letzteren den nächsten Raum (die Cajüte) als bewegt und den Körper selbst allenfalls als ruhig ansehen kann. Da es nun schlechterdings unmöglich ist, von einem empirisch gegebenen Raume, wie erweitert er auch sey, auszumachen, ob er nicht in Ansehung eines in einem noch grösseren Umfange ihn einschliessenden Raumes selbst wiederum bewegt sey, oder nicht, so muss es aller Erfahrung und jeder Folge aus der Erfahrung völlig einerlei seyn, ob ich einen Körper als bewegt, oder ihn als ruhig, den Raum aber in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit bewegt ansehen will. Noch mehr: da der absolute Raum für alle mögliche Erfahrung Nichts ist, so sind auch die Begriffe einerlei, ob ich sage: ein Körper bewegt sich in Ansehung dieses gegebenen Raumes in dieser Richtung mit dieser Geschwindigkeit, oder ob ich ihn mir als ruhig denken, und dem Raum alles dieses, aber in entgegengesetzter Richtung, beilegen will. Denn ein jeder Begriff ist mit demjenigen, von dessen Unterschiede vom ersteren gar kein Beispiel möglich ist, völlig einerlei und nur in Beziehung auf die Verknüpfung, die wir ihm im Verstande geben wollen, verschieden.

Auch sind wir gar nicht im Stande, in irgend einer Erfahrung einen festen Punct anzugeben, in Beziehung auf welchen, was Bewegung und Ruhe absolut heissen sollte, bestimmt würde: denn Alles, was uns auf die Art gegeben wird, ist materiell, also auch beweglich, und (da wir im Raume keine äusserste Grenze möglicher Erfahrung kennen) vielleicht auch wirklich bewegt, ohne dass wir diese Bewegung woran wahrnehmen können. — Von dieser Bewegung eines Körpers im empirischen Raume kann ich nun einen Theil der gegebenen Geschwindigkeit dem Körper, den andern dem Raume, aber in entgegengesetzter Richtung, geben, und die ganze mögliche Erfahrung in Ansehung der Folgen dieser zwei verbundenen Bewegungen ist völlig einerlei mit derjenigen, da ich den Körper mit der ganzen Geschwindigkeit allein bewegt, oder ihn als ruhig und den Raum mit derselben Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung bewegt denke. Ich nehme hier aber alle Bewegungen als geradlinig an. Denn was die krummlinige betrifft, da es nicht in allen Stücken einerlei ist, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt, und den umgebenden Raum (den bestirnten Himmel) als ruhig, oder diesen als bewegt und jenen als ruhig anzusehen befugt bin, davon wird in der Folge besonders gehandelt werden. In der Phoronomie also, wo ich die Bewegung eines Körpers nur mit dem Raume (auf dessen Ruhe oder Bewegung jener gar keinen Einfluss hat) in Verhältniss betrachte, ist es an sich ganz unbestimmt und beliebig, ob und wie viel ich Geschwindigkeit dem einen oder dem andern von der gegebenen Bewegung beilegen will; künftig in der Mechanik, da ein bewegter Körper in wirksamer Beziehung auf andere Körper im Raume seiner Bewegung betrachtet werden soll, wird dieses nicht mehr so völlig einerlei seyn, wie es an seinem Orte gezeigt werden soll.

Erklärung 5.

Die Zusammensetzung der Bewegung ist die Vorstellung der Bewegung eines Puncts als einerlei mit zwei oder mehreren Bewegungen desselben zusammen verbunden.

Anmerkung.

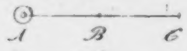
In der Phoronomie, da ich die Materie durch keine andere Eigenschaft als ihre Beweglichkeit kenne, mithin sie selbst nur als einen Punct betrachten darf, kann die Bewegung nur als Beschreibung eines Raums betrachtet werden, doch so, dass ich nicht blos, wie in der Geometrie, auf den Raum, der beschrieben wird, sondern auch auf die Zeit darin, mithin auf die Geschwindigkeit, womit ein Punct den Raum beschreibt, Acht habe. Phoronomie ist also die reine Grössenlehre (*Mathesis*) der Bewegungen. Der bestimmte Begriff von einer Grösse ist der Begriff der Erzeugung der Vorstellung eines Gegenstandes durch die Zusammensetzung des Gleichartigen. Da nun der Bewegung Nichts gleichartig ist, als wiederum Bewegung, so ist die Phoronomie eine Lehre der Zusammensetzung der Bewegungen eben desselben Puncts nach ihrer Richtung und Geschwindigkeit, d. i. die Vorsellung einer einzigen Bewegung, als einer solchen, die zwei und so mehrere Bewegungen zugleich in sich enthält, oder zweier Bewegungen eben desselben Puncts zugleich, so ferne sie zusammen Eine ausmachen, d. i. mit dieser einerlei sind, und nicht etwa so ferne sie die letztere, als Ursachen ihre Wirkung, hervorbringen. Um die Bewegung zu finden, die aus der Zusammensetzung von mehreren, so viel man will, entspringt, darf man nur, wie bei aller Grössenerzeugung, zuerst diejenige suchen, die unter gegebenen Bedingungen aus zweien zusammengesetzt ist; darauf diese mit einer dritten verbunden u. s. w. Folglich lässt die Lehre der Zusammensetzung aller Bewegungen sich auf die von zweien zurückführen. Zwei Bewegungen aber eines und desselben Puncts, die zugleich an demselben angetroffen werden, können auf zweifache Weise unterschieden seyn, und als solche auf dreifache Art an ihm verbunden werden. Erstlich geschehen sie entweder in einer und derselben Linie, oder in verschiedenen Linien zugleich; die letzteren sind Bewegungen, die einen Winkel einschliessen. Die, welche in einer und derselben Linie geschehen, sind nun der Richtung nach entweder einander entgegengesetzt, oder halten einerlei Richtung. Da alle diese Bewegungen als zugleich geschehend betrachtet werden, so ergiebt sich aus dem Verhältniss der Linien, d. i. der beschriebenen Räume der Bewegung, in gleicher Zeit, sofort auch das Verhältniss der Geschwindigkeit. Also sind der Fälle drei: 1. da zwei Bewegungen (sie mögen von gleichen oder ungleichen Geschwindigkeiten seyn) in einem Körper in derselben Richtung verbunden, eine daraus zusammengesetzte Bewegung ausmachen sollen; 2. da zwei Bewegungen desselben Puncts (von gleicher oder ungleicher Geschwindigkeit) in entgegengesetzter Richtung verbunden durch ihre Zusammensetzung eine dritte Bewegung in derselben Linie ausmachen sollen; 3. da zwei Bewegungen eines Puncts, mit gleichen oder ungleichen Geschwindigkeiten, aber in verschiedenen Linien, die einen Winkel einschliessen, als zusammengesetzt betrachtet werden.

Lehrsatz 1.

Die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Puncts kann nur dadurch gedacht werden, dass die eine derselben im absoluten Raume, statt der anderen aber eine mit der gleichen Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung geschehende Bewegung des relativen Raums, als mit derselben einerlei, vorgestellt wird.

Beweis.

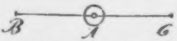
Erster Fall. Da zwei Bewegungen in eben derselben Linie und Richtung einem und demselben Puncte zugleich zukommen.



Es sollen in einer Geschwindigkeit der Bewegung zwei Geschwindigkeiten *AB* und *ab* als enthalten vorgestellt werden. Man nehme diese Geschwindigkeiten für diesmal als gleich an, so dass $AB = ab$ ist, so sage ich, sie können in einem und demselben Raum (dem absoluten oder dem relativen) an demselben Puncte nicht zugleich vorgestellt werden. Denn, weil die Linien *AB* und *ab*, welche die Geschwindigkeiten bezeichnen, eigentlich die Räume sind, welche sie in gleichen Zeiten durchlaufen, so würde die Zusammensetzung dieser Räume *AB* und $ab = BC$, mithin die Linie *AC*, als die Summe der Räume, die Summe beider Geschwindigkeiten ausdrücken müssen. Aber die Theile *AB* und *BC* stellen, jede für sich, nicht die Geschwindigkeit $= ab$ vor; denn sie werden nicht in gleicher Zeit wie *ab* zurückgelegt. Also stellt auch die doppelte Linie *AC*, die in derselben Zeit zurückgelegt wird, wie die Linie *ab*, nicht die zweifache Geschwindigkeit der letztern vor, welches doch verlangt wurde. Also lässt sich die Zusammensetzung zweier Geschwindigkeiten in einer Richtung in demselben Raume nicht anschaulich darstellen.

Dagegen, wenn der Körper *A* mit der Geschwindigkeit *AB* im absoluten Raume als bewegt vorgestellt wird, und ich gebe überdiess dem relativen Raume eine Geschwindigkeit $ab = AB$, in entgegengesetzter Richtung $ba = CB$, so ist dieses eben Dasselbe, als ob ich die letztere Geschwindigkeit dem Körper in der Richtung AB ertheilt hätte (Grundsatz 1.). Der Körper bewegt sich aber alsdann in derselben Zeit durch die Summe der Linien AB und $BC = 2ab$, in welcher er die Linie $ab = AB$ allein würde zurückgelegt haben, und seine Geschwindigkeit ist doch als die Summe der zwei gleichen Geschwindigkeiten AB und ab vorgestellt, welches Das ist, was verlangt wurde.

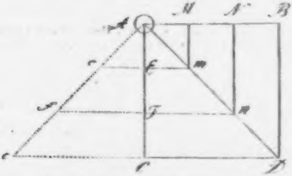
Zweiter Fall. Da zwei Bewegungen in gerade entgegengesetzten Richtungen an einem und demselben Puncte sollen verbunden werden.



Es sey AB die eine dieser Bewegungen und AC die andere in entgegengesetzter Richtung, deren Geschwindigkeit wir hier der ersten gleich annehmen wollen: so würde der Gedanke selbst, zwei solche Bewegungen in einem und demselben Raume an eben demselben Puncte als zugleich vorzustellen, mithin der Fall einer solchen Zusammensetzung der Bewegungen selbst unmöglich seyn, welches der Voraussetzung zuwider ist.

Dagegen denkt Euch die Bewegung AB im absoluten Raume, statt der Bewegung AC aber in denselben absoluten Raume, die entgegengesetzte CA des relativen Raumes mit eben derselben Geschwindigkeit, die (nach Grundsatz 1.) der Bewegung AC völlig gleich gilt und also gänzlich an die Stelle derselben gesetzt werden kann: so lassen sich zwei gerade entgegengesetzte und gleiche Bewegungen desselben Puncts zu gleicher Zeit gar wohl darstellen. Weil nun der relative Raum mit derselben Geschwindigkeit $CA = AB$ in derselben Richtung mit dem Puncte A bewegt ist, so verändert dieser Punct, oder der in ihm befindliche Körper, in Ansehung des relativen Raumes seinen Ort nicht, d. i. ein Körper, der nach zwei einander gerade entgegengesetzten Richtungen mit gleicher Geschwindigkeit bewegt wird, ruht, oder, allgemein ausgedrückt: seine Bewegung ist der Differenz der Geschwindigkeiten in der Richtung der grösseren gleich (welches sich aus dem Bewiesenen leicht folgern lässt).

Dritter Fall. Da zwei Bewegungen eben desselben Puncts, nach Richtungen, die einen Winkel einschliessen, verbunden vorgestellt werden.



Die zwei gegebenen Bewegungen sind *AB* und *AC*, deren Geschwindigkeit und Richtungen durch diese Linien, der Winkel aber, den die letzteren einschliessen, durch *BAC* ausgedrückt wird (er mag, wie hier, ein rechter, aber auch ein jeder beliebiger schiefer Winkel seyn). Wenn nun diese zwei Bewegungen zugleich in den Richtungen *AB* und *AC* und zwar in einem und demselben Raume geschehen sollen: so würden sie doch nicht in diesen beiden Linien *AB* und *AC* zugleich geschehen können, sondern nur in Linien, die diesen parallel laufen. Es würde also angenommen werden müssen, dass eine dieser Bewegungen in der anderen eine Veränderung (nämlich die Abbringung von der gegebenen Bahn) wirkte, wenn gleich beiderseits Richtungen dieselben blieben. Dieses ist aber der Voraussetzung des Lehrsatzes zuwider, welche unter dem Worte Zusammensetzung andeutet: dass beide gegebene Bewegungen in einer dritten enthalten, mithin mit dieser einerlei seyen, und nicht, dass, indem eine die andere verändert, sie eine dritte hervorbringen.

Dagegen nehme man die Bewegung AC als im absoluten Raume vor sich gehend an, anstatt der Bewegung AB aber die Bewegung des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung. Die Linie AC sey in drei gleiche Theile AE, EF, FC getheilt. Während dass nun der Köper A im absoluten Raume die Linie AE durchläuft, durchläuft der relative Raum, und mit ihm der Punct E, den Raum $Ee = MA$; während dass der Körper die zwei Theile zusammen $= AF$ durchläuft, beschreibt der relative Raum, und mit ihm der Punct F, die Linie $Ff = NA$; während dass der Körper endlich die ganze Linie AC durchläuft, so beschreibt der Raum, und mit ihm der Punct C, die Linie $Ce = BA$; welches Alles eben dasselbe ist, als ob der Körper A in diesen drei Zeittheilen die Linien Em, Fn, und $CD = AM$, AN, AB und in der ganzen Zeit, darin er AC durchläuft, die Linie $CD = AB$ durchlaufen hätte. Also ist er im letzten Augenblicke im Puncte D und in dieser ganzen Zeit nach und nach in allen Puncten der Diagonallinie AD, welche also sowohl die Richtung als Geschwindigkeit der zusammengesetzten Bewegung ausdrückt. —

Anmerkung 1.

Die geometrische Construction erfordert, dass eine Grösse mit der andern, oder zwei Grössen in der Zusammensetzung mit einer dritten einerlei seyen, nicht dass sie als Ursachen die dritte hervorbringen, welches die mechanische Construction seyn würde. Die völlige Ähnlichkeit und Gleichheit, so ferne sie nur in der Anschauung erkannt werden kann, ist die Congruenz. Alle geometrische Construction der völligen Identität beruht auf Congruenz. Diese Congruenz zweier zusammenverbundenen Bewegungen mit einer dritten (als dem *motu composito* selbst) kann nun niemals statt haben, wenn jene beiden in einem und demselben Raume, z. B. dem relativen, vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, immer nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nämlich bewegende Ursachen durch die eine gegebene Bewegung, mit einer andern verbunden, eine dritte hervorbringen liess, nicht aber Beweise, dass jene mit dieser einerlei sind, und sich, als solche, in der reinen Anschauung *a priori* darstellen lassen.

Anmerkung 2.

Wenn z. B. eine Geschwindigkeit *AB* doppelt genannt wird, so kann darunter nichts anders verstanden werden, als dass sie aus zwei einfachen und gleichen *AB* und *BC* (siehe Fig. 1) bestehe. Erklärt man aber eine doppelte Geschwindigkeit dadurch, dass man sagt, sie sey eine Bewegung, dadurch in derselben Zeit ein doppelt so grosser Raum zurückgelegt wird, so wird hier Etwas angenommen, was sich nicht von selbst versteht, nämlich: dass sich zwei gleiche Geschwindigkeiten eben so verbinden lassen, als zwei gleiche Räume, und es ist nicht für sich klar, dass eine gegebene Geschwindigkeit aus kleinern und eine Schnelligkeit aus Langsamkeiten eben so bestehe, wie ein Raum aus kleineren; denn die Theile der Geschwindigkeit sind nicht ausserhalb einander, wie die Theile des Raumes, und wenn jene als Grösse betrachtet werden soll, so muss der Begriff ihrer Grösse, da sie intensiv ist, auf andere Art construirt werden, als der in der extensiven Grösse des Raumes. Diese Construction ist aber auf keine andere Art möglich, als durch die mittelbare Zusammensetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die des Körpers, die andere des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung, aber eben darum mit einer ihr gleichen Bewegung des Körpers in der vorigen Richtung völlig einerlei ist. Denn in derselben Richtung lassen sich zwei gleiche Geschwindigkeiten in einem Körper gar nicht zusammensetzen, als nur durch äussere bewegende Ursachen, z. B. ein Schiff, welches den Körper mit *einer* dieser Geschwindigkeiten trägt, indessen dass eine andere mit dem Schiffe unbeweglich verbundene bewegende Kraft dem Körper die zweite, der vorigen gleiche, Geschwindigkeit eindrückt; wobei doch immer vorausgesetzt werden muss: dass der Körper sich mit der ersten Geschwindigkeit in *freier* Bewegung erhalte, indem die zweite hinzukommt; welches ein Naturgesetz bewegender Kräfte ist, wovon gar nicht die Rede seyn kann, wenn die Frage lediglich ist, wie der Begriff der Geschwindigkeit als eine Grösse *construirt* werde. So viel von der Hinzuthunng der Geschwindigkeiten zu einander. Wenn aber von der Abziehung einer von der anderen die Rede ist, so lässt sich zwar diese letztere leicht *denken*, wenn einmal die Möglichkeit einer Geschwindigkeit als Grösse durch Hinzuthunng eingeräumt worden, aber jener Begriff lässt sich nicht so leicht *construiren*. Denn zu dem Ende müssen zwei entgegengesetzte Bewegungen in Einem Körper verbunden werden; aber wie soll dieses geschehen? Unmittelbar, d. i. in Ansehung eben desselben ruhenden Raumes ist es unmöglich, sich zwei gleiche Bewegungen in entgegengesetzter Richtung an demselben Körper zu denken; aber die Vorstellung der Unmöglichkeit dieser beiden Bewegungen in einem Körper ist nicht der Begriff von der *Ruhe* desselben, sondern der *Unmöglichkeit* der *Construction* dieser Zusammensetzung entgegengesetzter Bewegungen, die doch im Lehrsatz als möglich angenommen wird. Diese Construction ist aber nicht anders möglich, als durch die Verbindung der Bewegung des Körpers mit der *Bewegung des Raums*, wie gewiesen worden. Endlich, was die Zusammensetzung zweier Bewegungen, deren Richtung einen Winkel einschliesst, betrifft, so lässt sie sich an dem Körper, in Beziehung auf einen und denselben Raum, gleichfalls nicht denken, wenn man nicht gar eine derselben durch *äussere* continuirlich einfliessende *Kraft* (z. B. ein den Körper forttragendes Fahrzeug) gewirkt, die andere als sich selbst hierbei unverändert erhaltend, annimmt, oder überhaupt, man muss bewegende Kräfte und Erzeugung einer dritten Bewegung aus zwei vereinigten *Kräften* zum Grunde legen, welches zwar die *mechanische* Ausführung Dessen, was ein Begriff enthält, aber nicht die mathematische Construction derselben ist, die nur anschaulich machen soll, was das Object (als Quantum) sey; nicht, wie es durch Natur oder Kunst, vermittelst gewisser Werkzeuge und Kräfte hervorgebracht werden könne. — Die Zusammensetzung der Bewegungen, um ihr Verhältniss zu andern als Grösse zu bestimmen, muss nach den Regeln der Congruenz geschehen, welches in allen drei Fällen nur vermittelst der Bewegung des Raums, die mit einer der zwei gegebenen Bewegungen congruirt, und dadurch beide mit der zusammengesetzten congruiren, möglich ist.

Anmerkung 3.

Phoronomie, nicht als reine Bewegungslehre, sondern blos als reine Grössenlehre der Bewegung, in welcher die Materie nach keiner Eigenschaft mehr als der blossen Beweglichkeit gedacht wird, enthält also nichts mehr, als blos diesen einzigen, durch die angeführten drei Fälle geführten Lehrsatz von der Zusammensetzung der Bewegung und zwar von der Möglichkeit der geradlinigen Bewegung allein, nicht der krummlinigen. Denn weil in dieser die Bewegung continuirlich (der Richtung nach) verändert wird, so muss eine Ursache dieser Veränderung, welche nun nicht der blosse Raum seyn kann, herbeigezogen werden. Dass man aber gewöhnlich unter der Benennung der zusammengesetzten Bewegung nur den einzigen Fall, da die Richtungen derselben einen Winkel einschliessen, verstand, dadurch ward zwar wohl eben nicht der Physik, wohl aber dem Princip der Eintheilung einer reinen philosophischen Wissenschaft überhaupt einiger Abbruch gethan. Denn was die erstere betrifft, so lassen sich alle im obigen Lehrsatze behandelte drei Fälle im dritten allein hinreichend darstellen. Denn wenn der Winkel, den die zwei gegebenen Bewegungen einschliessen, als unendlich klein gedacht wird, so enthält er den ersten; wird er aber als von einer einzigen geraden Linie nur unendlich wenig unterschieden vorgestellt, so enthält er den zweiten Fall; so dass sich freilich in dem bekannten Lehrsatze der zusammengesetzten Bewegung alle drei von uns genannten Fälle, als in einer allgemeinen Formel, geben lassen. Man konnte aber auf diese Art nicht wohl die Grössenlehre der Bewegung nach ihren Theilen *a priori* einsehen lernen, welches in mancher Absicht auch seinen Nutzen hat.

Hat Jemand Lust, die gedachten drei Theile des allgemeinen phoronomischen Lehrsatzes an das Schema der Eintheilung aller reinen Verstandesbegriffe, namentlich hier der des Begriffs der Grösse zu halten, so wird er bemerken, dass, da der Begriff einer Grösse jederzeit den der Zusammensetzung des Gleichartigen enthält, die Lehre der Zusammensetzung der Bewegungen zugleich die reine Grössenlehre derselben sey, und zwar nach allen drei Momenten, die der Raum an die Hand giebt, der Einheit der Linie und Richtung, der Vielheit der Richtungen in einer und derselben Linie, endlich der Allheit der Richtungen sowohl, als der Linien, nach denen die Bewegung geschehen mag, welches die Bestimmung aller möglichen Bewegung als eines Quantum enthält, wiewohl die Quantität derselben (an einem beweglichen Puncte) blos in der Geschwindigkeit besteht. Diese Bemerkung hat nur in der Transscendentalphilosophie ihren Nutzen.

Zweites Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe
der
Dynamik.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche, so ferne es einen Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heisst allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Bewegung in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist. Ein Raum, der nicht erfüllt ist, ist ein leerer Raum.

Anmerkung.

Dieses ist nun die dynamische Erklärung des Begriffs der Materie. Sie setzt die phoronomische voraus, aber thut eine Eigenschaft hinzu, die sich als Ursache auf eine Wirkung bezieht, nämlich das Vermögen, einer Bewegung innerhalb eines gewissen Raumes zu widerstehen, wovon in der vorhergehenden Wissenschaft gar nicht die Rede seyn musste, selbst nicht, wenn man es mit Bewegungen eines und desselben Punctes in entgegengesetzten Richtungen zu thun hatte. Diese Erfüllung des Raumes hält einen gewissen Raum von dem Eindringen irgend eines anderen Beweglichen frei, wenn seine Bewegung auf irgend einen Ort in diesem Raume hingerichtet ist. Worauf nun der nach allen Seiten gerichtete Widerstand der Materie beruhe und was er sey, muss noch untersucht werden. So viel sieht man aber schon aus der obigen Erklärung: dass die Materie hier nicht so betrachtet wird, wie sie widersteht, *wenn sie aus ihrem Orte getrieben* und also selbst bewegt werden soll (dieser Fall wird künftig, als mechanischer Widerstand, noch in Erwägung kommen), sondern wenn blos der *Raum* ihrer eigenen Ausdehnung *verringert* werden soll. Man bedient sich des Worts: einen *Raum einnehmen*, d. i. in allen Puncten desselben unmittelbar gegenwärtig seyn, um die *Ausdehnung* eines Dinges im Raume dadurch zu bezeichnen. Weil aber in diesem Begriffe nicht bestimmt ist, welche Wirkung, oder ob gar überall eine Wirkung aus dieser Gegenwart entspringe, ob andern zu widerstehen, die hineinzudringen bestrebt seyen, oder ob es blos einen Raum ohne Materie bedeute, so ferne er ein Inbegriff mehrerer Räume ist, wie man von jeder geometrischen Figur sagen kann, sie nimmt einen Raum ein (sie ist ausgedehnt), oder ob wohl gar im Raume Etwas sey, was ein anderes Bewegliche nöthigt, tiefer in denselben einzudringen (andere anzieht), weil, sage ich, durch den Begriff des Einnehmens eines Raumes dieses Alles unbestimmt ist, so ist: *einen Raum erfüllen*, eine nähere Bestimmung des Begriffs: *einen Raum einnehmen*.

Lehrsatz 1.

Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre blosse *Existenz*, sondern durch eine *besondere bewegende Kraft*.

Beweis.

Das Eindringen in einen Raum (im Anfangsaugenblicke heisst solches die Bestrebung einzudringen) ist eine Bewegung. Der Widerstand gegen Bewegung ist die Ursache der Verminderung, oder auch Veränderung derselben in Ruhe. Nun kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was sie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung eben desselben Beweglichen in entgegengesetzter Richtung (Phoron. Lehrs.). Also ist der Widerstand, den eine Materie in dem Raum, den sie erfüllt, allem Eindringen anderer leistet, eine Ursache der Bewegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung. Die Ursache einer Bewegung heisst aber bewegende Kraft. Also erfüllt die Materie ihren Raum durch bewegende Kraft, und nicht durch ihre blosse Existenz.

Anmerkung.

Lambert und Andere nannten die Eigenschaft der Materie, da sie einen Raum erfüllt, die Solidität (ein ziemlich vieldeutiger Ausdruck), und wollen, man müsse sie an jedem Dinge, was existirt (Substanz), annehmen, wenigstens in der äusseren Sinnenwelt. Nach ihren Begriffen müsste die Anwesenheit von etwas Reellem im Raume diesen Widerstand schon durch seinen Begriff, mithin nach dem Satze des Widerspruchs, bei sich führen, und es machen, dass nichts Anderes in dem Raume der Anwesenheit eines solchen Dinges zugleich seyn könne. Allein der Satz des Widerspruchs treibt keine Materie zurück, welche anrückt, um in einen Raum einzudringen, in welchem eine andere anzutreffen ist. Nur alsdann, wenn ich Dem, was einen Raum einnimmt, eine Kraft beilege, alles äussere Bewegliche, welches sich annähert, zurückzutreiben, verstehe ich, wie es einen Widerspruch enthalte, dass in den Raum, den ein Ding einnimmt, noch ein anderes von derselben Art eindringe. Hier hat der Mathematiker Etwas als ein erstes Datum der Construction des Begriffs einer Materie, welches sich selbst nicht weiter construiren lasse, angenommen. Nun kann er zwar von jedem beliebigen Datum seine Construction eines Begriffs anfangen, ohne sich darauf einzulassen, dieses Datum auch wiederum zu erklären; darum aber ist er doch nicht befugt, jenes für etwas aller mathematischen Construction ganz Unfähiges zu erklären, um dadurch das Zurückgehen zu den ersten Principien in der Naturwissenschaft zu hemmen.

Erklärung 2.

Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr seyn kann (oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht).

Zurückstossungskraft ist diejenige, wodurch eine Materie Ursache seyn kann, andere von sich zu entfernen (oder, welches einerlei ist, wodurch sie der Annäherung anderer zu ihr widersteht). Die letzteren werden wir auch zuweilen **treibende**, so wie die ersteren **ziehende** Kräfte nennen.

Zusatz.

Es lassen sich nur diese zwei bewegenden Kräfte der Materie denken. Denn alle Bewegung, die eine Materie einer anderen eindrücken kann, da in dieser Rücksicht jede derselben nur wie ein Punct betrachtet wird, muss jederzeit als in der geraden Linie zwischen zwei Puncten ertheilt angesehen werden. In dieser geraden Linie aber sind nur zweierlei Bewegungen möglich: die eine, dadurch sich jene Puncte von einander **entfernen**, die zweite, dadurch sie sich einander **nähern**. Die Kraft aber, die die Ursache der ersteren Bewegung ist, heisst **Zurückstossungs-** und die der zweiten **Anziehungskraft**. Also können nur diese zwei Arten von Kräften, als solche, worauf alle Bewegungskräfte in der materiellen Natur zurückgeführt werden müssen, gedacht werden.

Lehrsatz 2.

Die Materie erfüllt ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere oder grössere ins Unendliche können gedacht werden.

Beweis.

Die Materie erfüllt einen Raum nur durch bewegende Kraft (Lehrs. 2) und zwar eine solche, die dem Eindringen anderer, d. i. der Annäherung widersteht. Nun ist diese eine zurückstossende Kraft (Erklärung 2). Also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch zurückstossende Kräfte, und zwar aller ihrer Theile, weil sonst ein Theil ihres Raums (wider die Voraussetzung) nicht erfüllt, sondern nur eingeschlossen seyn würde. Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückstossung aller seiner Theile ist eine Ausdehnungskraft (expansive). Also erfüllt die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft; welches das Erste war. Über jede gegebene Kraft muss eine grössere gedacht werden können, denn die, über welche keine grössere möglich ist, würde eine solche seyn, wodurch in einer endlichen Zeit ein unendlicher Raum zurückgelegt werden würde (welches unmöglich ist). Es muss ferner unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden können (denn die kleinste würde die seyn, durch deren unendliche Hinzuthuung zu sich selbst eine jede gegebene Zeit hindurch keine endliche Geschwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet). Also muss unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können; welches das Zweite ist. Mithin hat die Ausdehnungskraft, womit jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der grösste oder kleinste ist, sondern über den ins Unendliche sowohl grössere als kleinere können gefunden werden.

Zusatz 1.

Die expansive Kraft einer Materie nennt man auch Elasticität. Da nun jene der Grund ist, worauf die Erfüllung des Raumes, als eine wesentliche Eigenschaft aller Materie, beruht, so muss diese Elasticität ursprünglich heissen, weil sie von keiner anderen Eigenschaft der Materie abgeleitet werden kann. Alle Materie ist demnach ursprünglich elastisch.

Zusatz 2.

Weil über jede ausdehnende Kraft eine grössere bewegende Kraft gefunden werden kann, diese aber auch jener entgegenwirken kann, wodurch sie alsdann den Raum der letzteren verengen würde, den diese zu erweitern trachtet, in welchem Falle die erstere eine zusammendrückende Kraft heissen würde; so muss auch für jede Materie eine zusammendrückende Kraft gefunden werden können, die sie von einem jeden Raum, den sie erfüllt, in einen engeren Raum zu treiben vermag.

Erklärung 3.

Eine Materie durchdringt in ihrer Bewegung eine andere, wenn sie durch Zusammendrückung den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt.

Anmerkung.

Wenn in einem mit Luft angefüllten Stiefel einer Luftpumpe der Kolben dem Boden immer näher getrieben wird, so wird die Luftmaterie zusammengedrückt. Könnte nun diese Zusammendrückung so weit getrieben werden, dass der Kolben den Boden völlig berührte (ohne dass das Mindeste von Luft entwischt wäre), so würde die Luftmaterie durchdrungen seyn; denn die Materien, zwischen denen sie ist, lassen keinen Raum für sie übrig, und sie wäre also zwischen dem Kolben und Boden anzutreffen, ohne doch einen Raum einzunehmen. Diese Durchdringlichkeit der Materie durch äussere zusammendrückende Kräfte, wenn Jemand eine solche annehmen oder auch nur denken wollte, würde die mechanische heissen können. Ich habe Ursache, durch eine solche Einschränkung diese Durchdringlichkeit der Materie von einer andern zu unterscheiden, deren Begriff vielleicht eben so unmöglich, als der erstere ist, von der ich aber doch künftig Etwas anzumerken Anlass haben möchte.

Lehrsatz 3.

Die Materie kann ins Unendliche zusammengedrückt, aber niemals von einer Materie, wie gross auch die drückende Kraft derselben sey, durchdrungen werden.

Beweis.

Eine ursprüngliche Kraft, womit eine Materie sich über einen gegebenen Raum, den sie einnimmt, allerwärts auszudehnen trachtet, muss, in einen kleinen Raum eingeschlossen, grösser, und, in einen unendlich kleinen Raum zusammengepresst, unendlich seyn. Nun kann für gegebene ausdehnende Kraft der Materie eine grössere zusammendrückende gefunden werden, die diese in einen engeren Raum zwingt, und so ins Undliche; welches das Erste war. Zum Durchdringen der Materie aber würde eine Zusammentreibung derselben in einen unendlich kleinen Raum, mithin eine unendlich zusammendrückende

Kraft erfordert, welche unmöglich ist. Also kann eine Materie durch Zusammendrückung von keiner anderen durchdrungen werden; welches das Zweite ist.

Anmerkung.

Ich habe in diesem Beweise gleich zu Anfange angenommen, dass eine ausdehnende Kraft, je mehr sie in die Enge getrieben worden, desto stärker entgegenwirken müsse. Dieses würde nun zwar nicht so für jede Art elastischer Kräfte, die nur abgeleitet sind, gelten; aber bei der Materie so ferne ihr als Materie überhaupt, die einen Raum erfüllt, wesentliche Elasticität zukommt, lässt sich dieses postuliren. Denn expansive Kraft aus allen Puncten nach allen Seiten hin ausgeübt, macht sogar den Begriff derselben aus. Eben dasselbe Quantum aber, von ausspannenden Kräften in einen engeren Raum gebracht, muss in jedem Puncte desselben so viel stärker zurücktreiben, so viel umgekehrt der Raum kleiner ist, in welchem ein gewisses Quantum von Kraft seine Wirksamkeit verbreitet.

Erklärung 4.

Die Undurchdringlichkeit der Materie, die auf dem Widerstande beruht, der mit den Graden der Zusammendrückung proportionirlich wächst, nenne ich die relative; diejenige aber, welche auf der Voraussetzung beruht, dass die Materie, als solche, gar keiner Zusammendrückung fähig sey, heisst die absolute Undurchdringlichkeit. Die Erfüllung des Raumes mit absoluter Undurchdringlichkeit kann die mathematische, die mit blos relativer, die dynamische Erfüllung des Raums heissen.

Anmerkung 1.

Nach dem blos mathematischen Begriffe der Undurchdringlichkeit (der keine bewegende Kraft als ursprünglich der Materie eigen voraussetzt) ist keine Materie einer Zusammendrückung fähig, als so ferne sie leere Räume in sich enthält; mithin die Materie als Materie widersteht allem Eindringen schlechterdings und mit absoluter Nothwendigkeit. Nach unserer Erörterung dieser Eigenschaft aber beruht die Undurchdringlichkeit auf einem physischen Grunde; denn die ausdehnende Kraft macht sie selbst, als ein Ausgedehntes, das seinen Raum erfüllt, allererst möglich. Da aber diese Kraft einen Grad hat, welcher überwältigt, mithin der Raum der Ausdehnung veringert, d. i. in denselben bis auf ein gewisses Maass von einer gegebenen zusammendrückenden Kraft eingedrungen werden kann, doch so, dass die gänzliche Durchdringung, weil sie eine unendliche zusammendrückende Kraft erfordern würde, unmöglich ist: so muss die Erfüllung des Raums nur als relative Undurchdringlichkeit angesehen werden.

Anmerkung 2.

Die absolute Undurchdringlichkeit ist in der That nichts mehr oder weniger, als *qualitas occulta*. Denn man fragt, was die Ursache sey, dass Materien einander in ihrer Bewegung nicht durchdringen können, und bekommt die Antwort: weil sie undurchdringlich sind. Die Berufung auf zurücktreibende Kraft ist von diesem Vorwurfe frei. Denn ob diese gleich ihrer Möglichkeit nach auch nicht weiter erklärt werden kann, mithin als Grundkraft gelten muss, so giebt sie doch einen Begriff von einer wirkenden Ursache und ihren Gesetzen, nach welchen die Wirkung, nämlich der Widerstand in dem erfüllten Raum, ihren Graden nach geschätzt werden kann.

Erklärung 5.

Materielle Substanz ist Dasjenige im Raume, was für sich, d. i. abgesondert von allem Anderen, was ausser ihm im Raume existirt, beweglich ist. Die Bewegung eines Theils der Materie, dadurch sie aufhört, ein Theil zu seyn, ist die **Trennung**. Die Trennung der Theile einer Materie ist die **physische Theilung**.

Anmerkung.

Der Begriff einer Substanz bedeutet das letzte Subject der Existenz, d. i. Dasjenige, was selbst nicht wiederum blos als Prädicat zur Existenz eines anderen gehört. Nun ist Materie das Subject alles Dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gezählt werden mag; denn ausser ihr würde sonst kein Subject gedacht werden können, als der Raum selbst, welcher aber ein Begriff ist, der noch gar nichts Existirendes, sondern blos die nothwendigen Bedingungen der äusseren Relation möglicher Gegenstände äusserer Sinne enthält. Also ist Materie, als das Bewegliche im Raume, die Substanz in demselben. Aber eben so werden auch alle Theile derselben, so ferne man von ihnen nur sagen kann, dass sie selbst Subjecte und nicht blos Prädicate von anderen Materien seyen, Substanzen, mithin selbst wiederum Materie heissen müssen. Sie sind aber selbst Subjecte, wenn sie für sich beweglich und also auch ausser der Verbindung mit anderen Nebentheilen etwas im Raume Existirendes sind. Also ist die eigene Beweglichkeit der Materie, oder irgend eines Theils derselben, zugleich ein Beweis dafür, dass dieses Bewegliche, und ein jeder bewegliche Theil desselben, Substanz sey.

Lehrsatz 4.

Die Materie ist ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist.

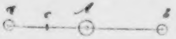
Beweis.

Die Materie ist undurchdringlich, und zwar durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft (Lehrs. 3), diese aber ist nur die Folge der repulsiven Kräfte eines jeden Puncts in einem von Materie erfüllten Raum. Nun ist der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche mathematisch theilbar, d. i. seine Theile können ins Unendliche unterschieden, obgleich nicht bewegt, folglich auch nicht getrennt werden (nach Beweisen der Geometrie). In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil desselben repulsive Kraft, allen übrigen nach allen Seiten entgegenzuwirken, mithin sie zurückzutreiben und von ihnen eben sowohl zurückgetrieben, d. i. zur Entfernung von denselben bewegt zu werden. Mithin ist ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums für sich selbst beweglich, folglich trennbar von den übrigen als materielle Substanz durch physische Theilung. So weit sich also die mathematische Theilbarkeit des Raumes, den eine Materie erfüllt, erstreckt, so weit erstreckt sich auch die mögliche physische Theilung der Substanz, die ihn erfüllt. Die mathematische Theilbarkeit aber geht ins Unendliche, folglich auch die physische, d. i. alle Materie ist ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder selbst wiederum materielle Substanz ist.

Anmerkung 1.

Durch den Beweis der unendlichen Theilbarkeit des Raums ist die der Materie lange noch nicht bewiesen, wenn nicht vorher dargethan worden: dass in jedem Theile des Raumes materielle Substanz sey, d. i. für sich bewegliche Theile anzutreffen sind. Denn wollte ein *Monadist* annehmen, die Materie bestände aus physischen Puncten, deren ein jeder zwar (eben darum) keine beweglichen Theile habe, aber dennoch durch blosse repulsive Kraft einen Raum erfüllte; so würde er gestehen können, dass zwar dieser Raum, aber nicht die Substanz, die in ihm wirkt, mithin zwar die Sphäre der Wirksamkeit der letzteren, aber nicht das wirkende bewegliche Subject selbst durch die Theilung des Raums zugleich getheilt werde. Also würde er die Materie aus physisch untheilbaren Theilen zusammensetzen, und sie doch auf dynamische Art einen Raum einnehmen lassen.

Durch den obigen Beweis aber ist dem Monadisten diese Ausflucht gänzlich benommen. Denn daraus ist klar, dass in einem erfüllten Raume kein Punct seyn könne, der nicht selbst nach allen Seiten Zurückstossung ausübte, so wie er zurückgestossen wird, mithin als ein ausser jedem anderen zurückstossenden Puncte befindliches gegenwirkendes Subject an sich selbst beweglich wäre, und dass die Hypothese eines Puncts, der durch blosse treibende Kraft, und nicht vermittelst anderer gleichfalls zurückstossenden Kräfte, einen Raum erfüllte, gänzlich unmöglich sey. Um dieses und dadurch auch den Beweis des vorhergehenden Lehrsatzes anschaulich zu machen:



nehme man an, *A* sey der Ort einer Monas im Raume, *ab* sey der Durchmesser der Sphäre ihrer repulsiven Kraft, mithin *aA* der Halbmesser derselben, so ist zwischen *a*, wo dem Eindringen einer äusseren Monade in den Raum, den jene Sphäre einnimmt, widerstanden wird, und dem Mittelpuncte derselben *A*, ein Punct *c* anzugeben möglich (laut der unendlichen Theilbarkeit des Raumes). Wenn nun *A* Demjenigen, was in *a* einzudringen trachtet, widersteht, so muss auch *c* den beiden Puncten *A* und *a* widerstehen. Denn wäre dieses nicht, so würden sie sich einander ungehindert nähern, folglich *A* und *a* im Puncte *c* zusammentreffen, d. i. der Raum würde durchdrungen werden. Also muss in *c* Etwas seyn, was dem Eindringen von *A* und *a* widersteht und also die Monas *A* zurücktreibt, so wie es auch von ihr zurückgetrieben wird. Da nun das Zurücktreiben ein Bewegen ist, so ist *c* etwas Bewegliches im Raum, mithin Materie, und der Raum zwischen *A* und *a* konnte nicht durch die Sphäre der Wirksamkeit einer einzigen Monade angefüllt seyn, also auch nicht der Raum zwischen c und A, und so ins Unendliche.

Wenn Mathematiker die repulsiven Kräfte der Theile elastischer Materien, bei grösserer oder kleinerer Zusammendrückung derselben, als nach einer gewissen Proportion ihrer Entfernungen von einander abnehmend oder zunehmend sich vorstellen, z. B. dass die kleinsten Theile der Luft sich in umgekehrtem Verhältniss ihrer Entfernungen von einander zurücktreiben, weil die Elasticität derselben in umgekehrtem Verhältniss der Räume steht, darin sie zusammengedrückt werden: so verfehlt man gänzlich ihren Sinn und missdeutet ihre Sprache, wenn man Das, was zum Verfahren der Construction eines Begriffs nothwendig gehört, dem Begriffe im Object selbst beilegt. Denn nach jenem kann eine jede Berührung als eine unendlich kleine Entfernung vorgestellt werden; welches in solchen Fällen auch nothwendig geschehen muss, wo ein grosser oder kleiner Raum durch eben dieselbe Quantität der Materie, d. i. einerlei Quantum repulsiver Kräfte, als ganz erfüllt vorgestellt werden soll. Bei einem ins Unendliche Theilbaren darf darum dennoch keine wirkliche Entfernung der Theile, die bei aller Erweiterung des Raums des Ganzen immer ein Continuum ausmachen, angenommen werden, obgleich die Möglichkeit dieser Erweiterung nur unter der Idee einer unendlich kleinen Entfernung anschaulich gemacht werden kann.

Anmerkung 2.

Die Mathematik kann zwar in ihrem inneren Gebrauche in Ansehung der Chicane einer verfehlten Metaphysik ganz gleichgültig seyn, und im sicheren Besitz ihrer evidenten Behauptung von der *unendlichen Theilbarkeit des Raumes* beharren, was für Einwürfe auch eine an blossen Begriffen klaubende Vernünftelei dagegen auf die Bahn bringen mag: allein in der Anwendung ihrer Sätze, die vom Raume gelten, auf Substanz, die sie erfüllt, muss sie sich doch auf Prüfung nach blossen Begriffen, mithin auf Metaphysik einlassen. Obiger Lehrsatz ist schon ein Beweis davon. Denn es folgt nicht nothwendig, dass Materie ins Unendliche physisch theilbar sey, wenn sie es gleich in mathematischer Absicht ist, wenn gleich ein jeder Theil des Raums wiederum ein Raum ist, und also immer Theile ausserhalb einander in sich fasst, wo ferne nicht bewiesen werden kann, dass in jedem aller möglichen Theile dieses erfüllten Raumes auch Substanz sey, die folglich auch, abgesondert von allen übrigen, als für sich beweglich existire. Also fehlte doch bisher dem mathematischen Beweise noch Etwas, ohne welches er auf die Naturwissenschaft keine sichere Anwendung haben konnte, und diesem Mangel ist in obstehendem Lehrsatz abgeholfen worden. Was nun aber die übrigen Angriffe der Metaphysik auf den nunmehr physischen Lehrsatz der unendlichen Theilbarkeit der Materie betrifft, so muss sie der Mathematiker gänzlich dem Philosophen überlassen, der ohnedies durch diese Einwürfe sich selbst in ein Labyrinth begiebt, woraus es ihm schwer wird, auch in den ihn unmittelbar angehenden Fragen, sich herauszufinden, und also mit sich selbst genug zu thun hat, ohne dass der Mathematiker sich in dieses Geschäft dürfte einflechten lassen. Wenn nämlich die Materie ins Unendliche theilbar ist, so (schliesst der dogmatische Metaphysiker) besteht sie aus einer unendlichen Menge von Theilen; denn ein Ganzes muss doch alle die Theile zum Voraus insgesammt schon in sich enthalten, in die es getheilt werden kann. Der letztere Satz ist auch von einem jeden Ganzen, als Dinge an sich selbst, ungezweifelt gewiss, mithin, da man doch nicht einräumen kann, die Materie, ja gar selbst nicht einmal der Raum, bestehe aus unendlich viel Theilen (weil es ein Widerspruch ist, eine unendliche Menge, deren Begriff es schon mit sich führt, dass sie niemals vollendet vorgestellt werden könne, sich als ganz vollendet zu denken), so müsse man sich zu einem entschliessen, entweder dem Geometer zum Trotz zu sagen: der Raum ist nicht ins Unendliche theilbar, oder dem Metaphysiker zum Ärgerniss: der Raum ist keine Eigenschaft eines Dinges an sich selbst, und also die Materie kein Ding an sich selbst, sondern blosse Erscheinung unserer äusseren Sinne überhaupt, so wie der Raum die wesentliche Form derselben.

Hier geräth nun der Philosoph in ein Gedränge zwischen den Hörnern eines gefährlichen Dilemma. Den ersteren Satz: dass der Raum ins Unendliche theilbar sey, abzuleugnen, ist ein leeres Unterfangen, denn Mathematik lässt sich nichts wegvernünfteln: Materie aber als Ding an sich selbst, mithin den Raum als Eigenschaft der Dinge an sich selbst ansehen, und dennoch jenen Satz ableugnen, ist einerlei. Er sieht sich also nothgedrungen, von der letzteren Behauptung, so gemein und dem gemeinen Verstande gemäss sie auch sey, abzugehen, aber natürlicher Weise nur unter dem Beding, dass man ihn auf den Fall, dass er Materie und Raum nur zur Erscheinung (mithin letzteren nur zur Form unserer äusseren sinnlichen Anschauung, also beide nicht zu Sachen an sich, sondern nur zu subjectiven Vorstellungsarten uns an sich unbekannter Gegenstände) machte, alsdann auch aus jener Schwierigkeit, wegen unendlicher Theilbarkeit der Materie, wobei sie doch nicht aus unendlich viel Theilen bestehe, heraushelfe. Dieses Letztere lässt sich nun ganz wohl durch die Vernunft denken, obgleich unmöglich anschaulich machen und construiren. Denn was nur dadurch wirklich ist, dass es in der Vorstellung gegeben ist, davon ist auch nicht mehr gegeben, als so viel in der Vorstellung angetroffen wird, d. i. so weit der Progressus der Vorstellungen reicht. Also von Erscheinungen, deren Theilung ins Unendliche geht, kann man nur sagen, dass der Theile der Erscheinung so viel sind, als wir deren nur geben, d. i. so weit wir nur immer theilen mögen. Denn die Theile, als zur Existenz einer Erscheinung gehörig, existiren nur in Gedanken, nämlich in der Theilung selbst. Nun geht zwar die Theilung ins Unendliche, aber sie ist doch niemals als unendlich gegeben: also folgt daraus nicht, dass das Theilbare eine unendliche Menge Theile an sich selbst und ausser unserer Vorstellung in sich enthalte, darum, weil seine Theilung ins Unendliche geht. Denn es ist nicht das Ding, sondern nur diese Vorstellung desselben, deren Theilung, ob sie zwar ins Unendliche fortgesetzt werden kann, und im Objecte (das an sich unbekannt ist) dazu auch ein Grund ist, dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann, und also auch keine wirkliche unendliche Menge im Objecte (als die ein ausdrücklicher Widerspruch seyn würde) beweist. Ein grosser Mann, der, vielleicht mehr als sonst Jemand, das Ansehen der Mathematik in Deutschland zu erhalten beiträgt, hat mehrmals die metaphysischen Anmaassungen, Lehrsätze der Geometrie von der unendlichen Theilbarkeit des Raums umzustossen, durch die gegründete Erinnerung abgewiesen: *dass der Raum nur zu der Erscheinung äusserer Dinge gehöre*; allein er ist nicht verstanden worden. Man nahm diesen Satz so, als ob er sagen wollte: der Raum erscheine uns selbst, sonst sey er eine Sache oder Verhältniss der Sachen an sich selbst, der Mathematiker betrachtet ihn aber nur, wie er erscheint; anstatt dass sie darunter hätten verstehen sollen, der Raum sey gar keine Eigenschaft, die irgend einem Dinge ausser unseren Sinnen an sich anhängt, sondern nur die subjective Form unserer Sinnlichkeit, unter welcher uns Gegenstände äusserer Sinne, die wir, wie sie an sich beschaffen sind, nicht kennen, erscheinen, welche Erscheinung wir denn Materie nennen. Bei jener Missdeutung dachte man sich den Raum immer noch als eine den Dingen auch ausser unserer Vorstellungskraft anhängende Beschaffenheit, die sich aber der Mathematiker nur nach gemeinen Begriffen, d. i. verworren denkt (denn so erklärt man gemeinhin Erscheinung), und schrieb also den mathematischen Lehrsatz von der unendlichen Theilbarkeit der Materie, einen Satz, der die höchste Deutlichkeit in dem Begriffe des Raums voraussetzt, einer verworrenen Vorstellung vom Raume, die der Geometer zum Grunde legte, zu, wobei es denn dem Metaphysiker unbenommen blieb, den Raum aus Puncten und die Materie aus einfachen Theilen zusammenzusetzen und so (seiner Meinung nach) Deutlichkeit in diesen Begriff zu bringen. Der Grund dieser Verirrung liegt in einer übelverstandenen *Monadologie*, die gar nicht zur Erklärung der Naturerscheinungen gehört, sondern ein von *Leibnitz* ausgeführter, an sich richtiger *Platonischer* Begriff von der Welt ist, so ferne sie gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als Ding an sich selbst betrachtet, blos ein Gegenstand des Verstandes ist, der aber doch den Erscheinungen der Sinne zum Grunde liegt. Nun muss freilich das *Zusammengesetzte der Dinge an sich selbst* aus dem Einfachen bestehen; denn die Theile müssen hier vor aller Zusammensetzung gegeben seyn. Aber das *Zusammengesetzte in der Erscheinung* besteht nicht aus dem Einfachen, weil in der Erscheinung, die niemals anders als zusammengesetzt (ausgedehnt) gegeben werden kann, die Theile nur durch Theilung und also nicht vor dem Zusammengesetzten, sondern nur in demselben gegeben werden können. Daher war *Leibnitz's* Meinung, so viel ich einsehe, nicht, den Raum durch die Ordnung einfacher Wesen neben einander zu erklären, sondern ihm vielmehr diese als correspondirend, aber zu einer blos intelligibeln (für uns unbekannten) Welt gehörig zur Seite zu setzen, und nichts anders zu behaupten, als was anderwärts gezeigt worden, nämlich, dass der Raum sammt der Materie, davon er die Form ist, nicht die Welt von Dingen an sich selbst, sondern nur die Erscheinung derselben enthalte, und selbst nur die Form unserer äussern sinnlichen Anschauung sey.

Lehrsatz 5.

Die Möglichkeit der Materie erfordert eine *Anziehungskraft* als die zweite wesentliche Grundkraft derselben.

Beweis.

Die Undurchdringlichkeit, als die Grundeigenschaft der Materie, wodurch sie sich als etwas Reales im Raume unseren äusseren Sinnen zuerst offenbart, ist nichts, als das Ausdehnungsvermögen der Materie (Lehrsatz). Nun kann eine wesentliche bewegende Kraft, dadurch die Theile der Materie einander fliehen, *erstlich* nicht durch sich selbst eingeschränkt werden, weil die Materie dadurch vielmehr bestrebt ist, den Raum, den sie erfüllt, continuirlich zu erweitern; zweitens auch nicht durch den Raum allein auf eine gewisse Grenze der Ausdehnung gesetzt werden; denn dieser kann zwar den Grund davon enthalten, dass bei Erweiterung des Volumens einer sich ausdehnenden Materie die ausdehnende Kraft im umgekehrten Verhältnisse schwächer werde, aber, weil von einer jeden bewegenden Kraft ins Unendliche kleinere Grade möglich sind, niemals den Grund enthalten, dass sie irgendwo aufhöre. Also würde die Materie durch ihre repulsive Kraft (welche den Grund der Undurchdringlichkeit enthält) allein, und wenn ihr nicht eine andere bewegende Kraft entgegenwirkte, innerhalb keiner Grenzen der Ausdehnung gehalten seyn, d. i. sich ins Unendliche zerstreuen, und in keinem anzugebenden Raume würde eine anzugebende Quantität Materie anzutreffen seyn. Folglich würden bei blos repellirenden Kräften der Materie alle Räume leer, mithin eigentlich gar keine Materie da seyn. Es erfordert also alle Materie zu ihrer Existenz Kräfte, die der ausdehnenden entgegengesetzt sind, d. i. zusammendrückende Kräfte. Diese können aber ursprünglich nicht wiederum in der Entgegenstrebung einer andern Materie gesucht werden; denn diese bedarf, damit sie Materie sey, selbst einer zusammendrückenden Kraft. Also muss irgendwo eine ursprüngliche Kraft der Materie, welche in entgegengesetzter Direction der repulsiven, mithin zur Annäherung wirkt, d. i. eine Anziehungskraft angenommen werden. Da nun diese Anziehungskraft zur Möglichkeit einer Materie, als Materie, überhaupt gehört, folglich vor allen Unterschieden derselben vorhergeht, so darf sie nicht blos einer besonderen Gattung derselben, sondern muss jeder Materie überhaupt und zwar ursprünglich beigelegt werden. Also kommt aller Materie eine ursprüngliche Anziehung, als zu ihrem Wesen gehörige Grundkraft, zu.

Anmerkung.

Bei diesem Übergange von einer Eigenschaft der Materie zu einer andern specifisch davon unterschiedenen, die zum Begriffe der Materie eben sowohl gehört, *obgleich in demselben nicht enthalten ist*, muss das Verhalten unseres Verstandes in nähere Erwägung gezogen werden. Wenn Anziehungskraft selbst zur Möglichkeit der Materie ursprünglich erfordert wird, warum bedienen wir uns ihrer nicht eben sowohl, als der Undurchdringlichkeit, zum ersten Kennzeichen einer Materie? Warum wird die letztere unmittelbar mit dem Begriffe einer Materie gegeben, die erstere aber nicht in dem Begriffe gedacht, sondern nur durch Schlüsse ihm beigefügt? Dass unsere Sinne uns diese Anziehung nicht so unmittelbar wahrnehmen lassen, als die Zurückstossung und das Widerstreben der Undurchdringlichkeit, kann die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich beantworten. Denn wenn wir auch ein solches Vermögen hätten, so ist doch leicht einzusehen, dass unser Verstand sich nichts destoweniger die Erfüllung des Raumes wählen würde, um dadurch die Substanz im Raume, d. i. die Materie zu bezeichnen, wie denn eben in dieser *Erfüllung*, oder, wie man sie sonst nennt, der *Solidität* das Charakteristische der Materie, als eines vom Raume unterschiedenen Dinges, gesetzt wird. Anziehung, wenn wir sie auch noch so gut empfänden, würde uns doch niemals eine Materie von bestimmten *Volumen* und *Gestalt* offenbaren, sondern nichts als die Bestrebung unseres Organs, sich einem Puncte ausser uns (dem Mittelpunct des anziehenden Körpers) zu nähern. Denn die Anziehungskraft aller Theile der Erde kann auf uns nichts mehr, auch nichts Anderes wirken, als wenn sie gänzlich in dem Mittelpuncte derselben vereinigt wäre, und dieser allein auf unsern Sinn einflösse, eben so die Anziehung eines Berges, oder jeden Steins etc. Nun bekommen wir dadurch keinen bestimmten Begriff von irgend einem Objecte im Raume, da weder Gestalt noch Grösse, ja nicht einmal der Ort, wo er sich befände, in unsere Sinne fallen kann (die blosse Direction der Anziehung würde wahrgenommen werden können, wie bei der Schwere: der anziehende Punct würde unbekannt seyn, und ich sehe nicht einmal wohl ein, wie er selbst durch Schlüsse, ohne Wahrnehmung der Materie, so ferne sie den Raum erfüllt, sollte ausgemittelt werden). Also ist klar, dass die erste Anwendung unserer Begriffe von Grössen auf Materie, durch die es uns zuerst möglich wird, unsere äusseren Wahrnehmungen in dem Erfahrungsbegriffe einer Materie als Gegenstandes überhaupt zu verwandeln, nur auf ihre Eigenschaft, dadurch sie einen Raum erfüllt, gegründet sey, welche, vermittelst des Sinnes des Gefühls, uns die Grösse und Gestalt eines ausgedehnten, mithin von einem bestimmten Gegenstande im Raume einen Begriff verschafft, der allem Übrigen, was man von diesem Dinge sagen kann, zum Grunde gelegt wird. Eben dieses ist ohne Zweifel die Ursache, weswegen man bei den klarsten anderweitigen Beweisen, dass Anziehung eben sowohl zu den Grundkräften der Materie gehören müsse, als Zurückstossung, sich gleichwohl gegen die erstere so sehr sträubt, und gar keine bewegenden Kräfte, als nur durch Stoss und Druck (beides vermittelst der Undurchdringlichkeit) einräumen will. Denn wodurch der Raum erfüllt ist, das ist die Substanz, sagt man, und das hat auch seine gute Richtigkeit. Da aber diese Substanz ihr Daseyn uns nicht anders, als durch den Sinn, wodurch wir ihre Undurchdringlichkeit wahrnehmen, nämlich das Gefühl, offenbart, mithin nur in Beziehung auf Berührung, deren Anfang (in der Annäherung einer Materie zur andern) der Stoss, die Fortdauer aber ein Druck heisst: so scheint es, als ob alle unmittelbare Wirkung einer Materie auf die andere niemals etwas anders, als Druck oder Stoss seyn könne, zwei Einflüsse, die wir allein unmittelbar empfinden können, dagegen Anziehung, die uns an sich entweder gar keine Empfindung, oder doch keinen bestimmten Gegenstand derselben geben kann, uns als Grundkraft so schwer in den Kopf will.

Lehrsatz 6.

Durch blosse Anziehungskraft, ohne Zurückstossung, ist keine Materie möglich.

Beweis.

Anziehungskraft ist die bewegende Kraft der Materie, wodurch sie eine andere treibt, sich ihr zu nähern, folglich, wenn sie zwischen allen Theilen der Materie angetroffen wird, ist die Materie vermittelst ihrer bestrebt, die Entfernung ihrer Theile von einander, mithin auch den Raum, den sie zusammen einnehmen, zu verringern. Nun kann nichts die Wirkung einer bewegenden Kraft hindern, als eine andere ihr entgegengesetzte bewegende Kraft; diese aber, welche der Attraction entgegengesetzt ist, ist die repulsive Kraft. Also würden, ohne repulsive Kräfte durch blosse Annäherung, alle Theile der Materie sich ohne Hinderniss einander nähern, und den Raum, den diese einnimmt, verringern. Da nun in dem angenommenen Falle keine Entfernung der Theile ist, in welcher eine grössere Annäherung durch Anziehung vermittelst einer zurückstossenden Kraft unmöglich gemacht wurde, so würden sie sich so lange zu einander bewegen, bis gar keine Entfernung zwischen ihnen angetroffen würde, d. i. sie würden in einen mathematischen Punct zusammenfliessen, und der Raum würde leer, mithin ohne alle Materie seyn. Demnach ist Materie durch blosse Anziehungkräfte ohne zurückstossende unmöglich.

Zusatz.

Diejenige Eigenschaft, auf welcher als Bedingung selbst die innere Möglichkeit eines Dinges beruht, ist ein wesentliches Stück derselben. Also gehört die Zurückstossungskraft zum Wesen der Materie eben sowohl, wie die Anziehungskraft, und keine kann von der anderen im Begriff der Materie getrennt werden.

Anmerkung.

Weil überall nur zwei bewegende Kräfte im Raum gedacht werden können, die Zurückstossung und Anziehung, so war es, um beider Vereinigung im Begriffe einer Materie überhaupt *a priori* zu beweisen, vorher nöthig, dass jede für sich allein erwogen würde, um zu sehen, was sie, allein genommen, zur Darstellung einer Materie leisten könnte. Es zeigt sich nun, dass, sowohl wenn man keine von beiden zum Grunde legt, als auch wenn man blos eine von ihnen annimmt, der Raum allemal leer bleibe und keine Materie in demselben angetroffen werde.

Erklärung 6.

Berührung im physischen Verstande ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Wirkung einer Materie auf die andere ausser der Berührung ist die Wirkung in die Ferne *(actio in distans)*. Diese Wirkung in die Ferne, die auch ohne Vermittelung zwischen inne liegender Materie möglich ist, heisst die unmittelbare Wirkung in die Ferne, oder auch die Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum.

Anmerkung.

Die Berührung in mathematischer Bedeutung ist die gemeinschaftliche Grenze zweier Räume, die also weder innerhalb des einen, noch des anderen Raumes ist. Daher können gerade Linien einander nicht berühren, sondern, wenn sie einen Punct gemein haben, so gehört er sowohl innerhalb der einen, als der anderen dieser Linien, wenn sie fortgezogen werden, d. i. sie schneiden sich. Aber Cirkel und gerade Linie, Cirkel und Cirkel, berühren sich in einem Puncte, Flächen in einer Linie und Körper in Flächen. Die mathematische Berührung wird bei der physischen zum Grunde gelegt, aber sie macht sie allein noch nicht aus, zu ihr muss, damit die letztere daraus entspringe, noch ein dynamisches Verhältniss und zwar nicht der Anziehungskräfte, sondern der zurückstossenden, d. i. der Undurchdringlichkeit hinzugedacht werden. Physische Berührung ist Wechselwirkung der repulsiven Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Materien.

Lehrsatz 7.

Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum.

Beweis.

Die ursprüngliche Anziehungskraft enthält selbst den Grund der Möglichkeit der Materie, als desjenigen Dinges, was einen Raum in bestimmtem Grade erfüllt, mithin selbst sogar von der Möglichkeit einer physischen Berührung derselben. Sie muss also vor dieser vorhergehen, und ihre Wirkung muss folglich von der Bedingung der Berührung unabhängig seyn. Nun ist die Wirkung einer bewegenden Kraft, die von aller Berührung unabhängig ist, auch von der Erfüllung des Raums zwischen dem bewegenden und dem bewegten unabhängig, d. i. sie muss auch, ohne dass der Raum zwischen beiden erfüllt ist, stattfinden, mithin als Wirkung durch den leeren Raum. Also ist die ursprüngliche und aller Materie wesentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum.

Anmerkung 1.

Dass man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen sollte, ist eine ganz unmögliche Forderung; denn sie heissen eben darum Grundkräfte, weil sie von keiner andern abgeleitet, d. i. gar nicht begriffen werden können. Es ist aber die ursprüngliche Anziehungkraft nicht im Mindesten unbegreiflicher, als die ursprüngliche Zurückstossung. Sie bietet sich nur nicht so unmittelbar den Sinnen dar, als die Undurchdringlichkeit, uns Begriffe von bestimmten Objecten im Raume zu liefern. Weil sie also nicht gefühlt, sondern nur geschlossen werden will, so hat sie so ferne den Anschein einer abgeleiteten Kraft, gleich als ob sie nur ein verstecktes Spiel der bewegenden Kräfte durch Zurückstossung wäre. Näher erwogen sehen wir, dass sie gar nicht weiter irgend wovon abgeleitet werden könne, am Wenigsten von der bewegenden Kraft der Materien durch ihre Undurchdringlichkeit, da ihre Wirkung gerade das Widerspiel der letzteren ist. Der gemeinste Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne ist: dass eine Materie doch nicht da, wo sie nicht ist, unmittelbar wirken könne. Wenn die Erde den Mond unmittelbar treibt, sich ihr zu nähern, so wirkt die Erde auf ein Ding, das viele tausend Meilen von ihr entfernt ist, und dennoch unmittelbar; der Raum zwischen ihr und dem Monde mag auch als völlig leer angesehen werden. Denn obgleich zwischen beiden Körpern Materie läge, so thut diese doch nichts zu jener Anziehung. Sie wirkt also an einem Orte, wo sie nicht ist, unmittelbar. Etwas, was dem Anscheine nach widersprechend ist. Allein es ist so wenig widersprechend, dass man vielmehr sagen kann, ein jedes Ding im Raume wirkt auf ein anderes nur an einem Orte, wo das Wirkende nicht ist. Denn sollte es an demselben Orte, wo es selbst ist, wirken, so würde das Ding, worauf es wirkt, gar nicht ausser ihm seyn; denn dieses Ausserhalb bedeutet die Gegenwart in einem Orte, darin das andere nicht ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist: denn beide sind um die Summe ihrer Halbmesser von einander entfernt. Auch würde im Puncte der Berührung sogar kein Theil, weder der Erde noch des Mondes, anzutreffen seyn, denn dieser Punct liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil weder von dem einen noch dem anderen ausmacht. Dass also Materien in einander in der Entfernung nicht unmittelbar wirken, würde so viel sagen, als, sie können in einander nicht unmittelbar wirken, ohne Vermittelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit. Nun würde dieses eben so viel seyn, als ob ich sagte: die repulsiven Kräfte sind die einzigen, damit Materien wirksam seyn können, oder sie sind wenigstens die nothwendigen Bedingungen, unter denen allein Materien auf einander wirken können, welches entweder die Anziehungskraft für ganz unmöglich oder doch immer von der Wirkung der repulsiven Kräfte abhängig erklären würde; beides sind aber Behauptungen ohne allen Grund. Die Verwechselung der mathematischen Berührung der Räume und der physischen durch zurücktreibende Kräfte macht hier den Grund des Missverstandes aus. Sich unmittelbar ausser der Berührung anziehen, heisst, sich einander nach einem beständigen Gesetze nähern, ohne dass eine Kraft der Zurückstossung dazu die Bedingung enthalte, welches doch eben so gut sich muss denken lassen, als einander unmittelbar zurückstossen, d. i. sich einander nach einem beständigen Gesetze fliehen, ohne dass die Anziehungskraft daran irgend einigen Antheil habe. Denn beide bewegende Kräfte sind von ganz verschiedener Art, und es ist nicht der mindeste Grund dazu, eine von der anderen abhängig zu machen, und ihr ohne Vermittelung der andern die Möglichkeit abzustreiten.

Anmerkung 2.

Aus der Anziehung in der Berührung kann ganz keine Bewegung entspringen; denn die Berührung ist Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, welche also alle Bewegung abhält. Also muss doch irgend eine unmittelbare Anziehung ausser der Berührung und mithin in der Entfernung angetroffen werden; denn sonst könnten selbst die drückenden und stossenden Kräfte, welche die Bestrebung zur Annäherung hervorbringen sollen, da sie in entgegengesetzter Richtung mit der repulsiven Kraft der Materie wirken, keine, wenigstens nicht in der Natur der Materie ursprünglich liegende, Ursache haben. Man kann diejenige Anziehung, die ohne Vermittelung der repulsiven Kräfte geschieht, die wahre Anziehung, diejenige, welche blos auf jene Art vor sich geht, die scheinbare nennen; denn eigentlich übt der Körper, dem ein anderer sich blos darum zu nähern bestrebt ist, weil dieser anderweitig durch Stoss zu ihm getrieben worden, gar keine Anziehungskraft auf diesen aus. Aber selbst diese scheinbaren Anziehungen müssen doch zuletzt eine wahre zum Grunde haben, weil Materie, deren Druck oder Stoss statt Anziehung dienen soll, ohne anziehende Kräfte nicht einmal Materie seyn würde (Lehrsatz 5) und folglich die Erklärungsart aller Phänomene der Annäherung durch blos scheinbare Anziehung sich im Cirkel herumdreht. Man hält gemeiniglich dafür, Newton habe zu seinem System gar nicht nöthig gefunden, eine unmittelbare Attraction der Materien anzunehmen, sondern mit der strengsten Enthaltsamkeit der reinen Mathematik, hierin den Physikern volle Freiheit gelassen, die Möglichkeit derselben zu erklären, wie sie es gut finden möchten, ohne seine Sätze mit ihrem Hypothesenspiel zu bemengen. Allein wie konnte er den Satz gründen, dass die allgemeine Anziehung der Körper, die sie in gleichen Entfernungen um sich ausüben, der Quantität ihrer Materie proportionirt sey, wenn er nicht annahm, dass alle Materie, mithin blos als Materie und durch ihre wesentliche Eigenschaft, diese Bewegungskraft ausübe? Denn obgleich freilich zwischen zwei Körpern, sie mögen der Materie nach gleichartig seyn, oder nicht, wenn der eine den anderen zieht, die wechselseitige Annäherung (nach dem Gesetze der Gleichheit der Wechselwirkung) immer in umgekehrtem Verhältniss der Quantität der Materie geschehen muss, so macht dieses Gesetz doch nur ein Princip der Mechanik, aber nicht der Dynamik, d. i. es ist ein Gesetz der Bewegungen, die aus anziehenden Kräften folgen, nicht der Proportion der Anziehungskräfte selbst, und gilt von allen bewegenden Kräften überhaupt. Wenn daher ein Magnet ein Mal durch einen anderen gleichen Magnet, ein anderes Mal durch eben denselben, der aber in einer zwei Mal schwereren hölzernen Büchse eingeschlossen wäre, gezogen wird, so wird dieser im letzteren Falle dem ersteren mehr relative Bewegung ertheilen, als im ersteren, obgleich das Holz, welches die Quantität der Materie des letzteren vermehrt, zur Anziehungskraft desselben gar nichts hinzuthut und keine magnetische Anziehung der Büchse beweist. Newton sagt *(Cor. 2. Prop. 6. Lib. III. Princip. Phil. N.)*: „wenn der Äther, oder irgend ein anderer Körper ohne Schwere wäre, so würde, da jener von jeder andern Materie doch in Nichts, als der Form, unterschieden ist, er nach und nach durch allmälige Veränderung dieser Form in eine Materie von der Art, wie die, welche auf Erden die meiste Schwere haben, verwandelt werden können, und diese letztere also umgekehrt durch allmälige Veränderung ihrer Form alle ihre Schwere verlieren können, welches der Erfahrung zuwider ist etc.“ Er schloss also selbst nicht den Äther (wieviel weniger andere Materien) vom Gesetze der Anziehung aus. Was konnte ihm denn nun noch für eine Materie übrig bleiben, um durch deren Stoss die Annäherung der Körper zu einander als blosse scheinbare Anziehung anzusehen? Also kann man diesen grossen Stifter der Attractionstheorie nicht als seinen Vorgänger anführen, wenn man sich die Freiheit nimmt, der wahren Anziehung, die dieser behauptete, eine scheinbare zu unterschieben, und die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stoss anzunehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Er abstrahirte mit Recht von allen Hypothesen, die Frage wegen der Ursache der allgemeinen Attraction der Materie zu beantworten; denn diese Frage ist physisch oder metaphysisch, nicht aber mathematisch, und ob er gleich in der Vorerinnerung zur zweiten Ausgabe seiner Optik sagt: *ne quis gravitatem inter essentiales corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de ejus causa investiganda subjeci*, so merkt man wohl, dass der Anstoss, den seine Zeitgenossen, und vielleicht er selbst, am

Begriffe einer ursprünglichen Anziehung nahmen, ihn mit sich selbst uneinig machte: denn er konnte schlechterdings nicht sagen, dass sich die Anziehungskräfte zweier Planeten, z. B. des Jupiter und Saturn, die sie in gleichen Entfernungen ihrer Trabanten (deren Masse man nicht kennt) beweisen, wie die Quantität der Materie jener Weltkörper verhalten, wenn er nicht annahm, dass sie blos als Materie, mithin nach einer allgemeinen Eigenschaft derselben, andere Materie anzögen.

Erklärung 7.

Eine bewegende Kraft, dadurch Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können, nenne ich eine *Flächenkraft*; diejenige aber, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine *durchdringende Kraft*.

Zusatz.

Die Zurückstossungskraft, vermittelst deren die Materie einen Raum erfüllt, ist eine blosse Flächenkraft. Denn die einander berührenden Theile begrenzen einer den Wirkungsraum der anderen, und die repulsive Kraft kann keinen entferntern Theil bewegen, ohne vermittelst der dazwischen liegenden, und eine queer durch diese gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf eine andere durch Ausdehnungskräfte ist unmöglich. Dagegen einer Anziehungskraft, vermittelst deren eine Materie einen Raum einnimmt, *ohne ihn zu erfüllen*, dadurch sie also auf andere entfernte wirkt *durch den leeren Raum*, deren Wirkung setzt keine Materie, die dazwischen liegt, Grenzen. So muss nun die ursprüngliche Anziehung, welche die Materie selbst möglich macht, gedacht werden, und also ist sie eine durchdringende Kraft, und dadurch allein jederzeit der Quantität der Materie proportionirt.

Lehrsatz 8.

Die ursprüngliche Anziehungskraft, worauf selbst die Möglichkeit der Materie, als einer solchen beruht, erstreckt sich im Weltraume von jedem Theile derselben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

Beweis.

Weil die ursprüngliche Anziehungskraft zum Wesen der Materie gehört, so kommt sie auch jedem Theil derselben zu, nämlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken. Setzt nun: es sey eine Entfernung, über welche heraus sie sich nicht erstreckte, so würde diese Begrenzung der Sphäre ihrer Wirksamkeit entweder auf der innerhalb dieser Sphäre liegenden Materie, oder blos auf der Grösse des Raumes, auf welchen sie diesen Einfluss verbreitet, beruhen. Das Erstere findet nicht statt; denn diese Anziehung ist eine durchdringende Kraft, und wirkt unmittelbar in der Entfernung, ungeachtet aller dazwischen liegenden Materien, durch jeden Raum, als einen leeren Raum. Das Zweite findet gleichfalls nicht statt. Denn, weil eine jede Anziehung eine bewegende Kraft ist, die einen Grad hat, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können: so würde in der grösseren Entfernung zwar ein Grund liegen, den Grad der Attraction, nach dem Maasse der Ausbreitung der Kraft, in umgekehrtem Verhältnisse zu vermindern, niemals aber sie völlig aufzuheben. Da nun also Nichts ist, was die Sphäre der Wirksamkeit der ursprünglichen Anziehung jedes Theils der Materie irgendwo begrenzte, so erstreckt sie sich über alle anzugebende Grenzen auf jede andere Materie, mithin im Weltraume ins Unendliche.

Zusatz 1.

Aus dieser ursprünglichen Anziehungskraft, als einer durchdringenden, von aller Materie, mithin in Proportion der Quantität derselben, ausgeübten, und auf alle Materie, in alle mögliche Weiten, ihre Wirkung erstreckenden Kraft, müsste nun, in Verbindung mit der ihr entgegenwirkenden, nämlich zurücktreibenden Kraft, die Einschränkung der letzteren, mithin die Möglichkeit eines in einem bestimmten Grade erfüllten Raumes, abgeleitet werden können, und so würde der dynamische Begriff der Materie, als des Beweglichen, das seinen Raum (in bestimmtem Grade) erfüllt, construirt werden. Aber hierzu bedarf man eines Gesetzes des Verhältnisses, sowohl der ursprünglichen Anziehung, als Zurückstossung, in verschiedenen Entfernungen der Materie und ihrer Theile von einander, welches, da es nun lediglich auf dem Unterschiede der Richtung dieser beiden Kräfte (da ein Punct getrieben wird, sich entweder andern zu nähern, oder sich von ihnen zu entfernen) und auf der Grösse des Raums beruht, in den sich jede dieser Kräfte in verschiedenen Weiten verbreitet, eine reine mathematische Aufgabe ist, die nicht mehr für die Metaphysik gehört, selbst nicht was die Verantwortung betrifft, wenn es etwa nicht gelingen sollte, den Begriff der Materie auf diese Art zu construiren. Denn sie verantwortet blos die Richtigkeit der unserer Vernunfterkenntniss vergönnten Elemente der Construction, die Unzulänglichkeit und die Schranken unserer Vernunft in der Ausführung verantwortet sie nicht.

Zusatz 2.

Da alle gegebene Materie mit einem bestimmten Grade der repulsiven Kraft ihren Raum erfüllen muss, um ein bestimmtes materielles Ding auszumachen, so kann nur eine ursprüngliche Anziehung im Conflict mit der ursprünglichen Zurückstossung einen bestimmten Grad der Erfüllung des

Raums, mithin Materie möglich machen; es mag nun seyn, dass der erstere von der eigenen Anziehung der Theile der zusammengedrückten Materie unter einander, oder von der Vereinigung derselben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühre.

Die ursprüngliche Anziehung ist der Quantität der Materie proportionel und erstreckt sich ins Unendliche. Also kann die dem Maasse nach bestimmte Erfüllung eines Raumes durch Materie am Ende nur von der ins Unendliche sich erstreckenden Anziehung derselben bewirkt, und jeder Materie nach dem Maasse ihrer Zurückstossungskraft ertheilt werden.

Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt, heisst die Gravitation; die Bestrebung in der Richtung der grösseren Gravitation sich zu bewegen, ist die Schwere. Die Wirkung von der durchgängigen repulsiven Kraft der Theile jeder gegebenen Materie heisst dieser ihre ursprüngliche Elasticität. Diese also und die Schwere machen die einzigen *a priori* einzusehenden allgemeinen Charaktere der Materie, jene innerliche, diese im äusseren Verhältnisse, aus; denn auf den Gründen beider beruht die Möglichkeit der Materie selbst: Zusammenhang, wenn er als die wechselseitige Anziehung der Materie, die lediglich auf die Bedingung der Berührung eingeschränkt ist, erklärt wird, gehört nicht zur Möglichkeit der Materie überhaupt, und kann daher *a priori* als damit verbunden nicht erkannt werden. Diese Eigenschaft würde also nicht metaphysisch, sondern physisch seyn, und daher nicht zu unsern gegenwärtigen Betrachtungen gehören.

Anmerkung 1.

Eine kleine Vorerinnerung zum Behufe des Versuchs einer solchen vielleicht möglichen Construction kann ich doch nicht unterlassen beizufügen.

1. Von einer jeden Kraft, die in verschiedene Weiten unmittelbar wirkt, und in Ansehung des Grades, womit sie auf einen jeden in gewisser Weite gegebenen Punct bewegende Kraft ausübt, nur durch die Grösse des Raumes, in welchem sie sich ausbreiten muss, um auf jenen Punct zu wirken, eingeschränkt wird, kann man sagen: dass sie in allen Räumen, in die sie sich verbreitet, so klein oder gross sie auch seyn mögen, immer ein gleiches Quantum ausmache, dass aber der Grad ihrer Wirkung auf jenen Punct in diesem Raume jederzeit im umgekehrten Verhältniss des Raumes stehe, in welchen sie sich hat verbreiten müssen, um auf ihn wirken zu können. So breitet sie z. B. von einem leuchtenden Punct das Licht allerwärts in Kugelflächen aus, die mit den Quadraten der Entfernung immer wachsen, und das Quantum der Erleuchtung ist in allen diesen ins Unendliche grösseren Kugelflächen im Ganzen immer dasselbe, woraus aber folgt, dass ein in dieser Kugelfläche angenommener gleicher Theil dem Grade nach desto weniger erleuchtet seyn müsse, als jene Fläche der Verbreitung eben desselben Lichtquantums grösser ist, und so bei allen anderen Kräften und Gesetzen, nach welchen sie sich entweder in Flächen, oder auch körperlichen Raum verbreiten müssen, um ihrer Natur nach auf entfernte Gegenstände zu wirken. Es ist besser, die Verbreitung einer bewegenden Kraft aus einem Punct in alle Weiten so vorzustellen, als auf die gewöhnliche Art, wie es unter andern in der Optik geschieht, durch von einem Mittelpunct auseinanderlaufende Cirkelstrahlen. Denn da auf solche Art gezogene Linien niemals den Raum, durch den sie gehen, und also auch nicht die Fläche, auf die sie treffen, füllen können, so viel deren auch gezogen oder angelegt werden, welches die unvermeidliche Folge ihrer Divergenz ist, so geben sie nur zu beschwerlichen Folgerungen, diese aber zu Hypothesen Anlass, die gar wohl vermieden werden könnten, wenn man blos die Grösse der ganzen Kugelfläche in Betrachtung zöge, die von derselben Quantität Licht gleichförmig erleuchtet werden soll, und den Grad der Erleuchtung derselben in jeder Stelle, wie natürlich, in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Grösse zum Ganzen nimmt, und so bei aller

anderer Verbreitung einer Kraft durch Räume von verschiedener Grösse.

2. Wenn die Kraft eine unmittelbare Anziehung in die Ferne ist, so muss um desto mehr die Richtungslinie der Anziehung nicht, als ob sie von dem ziehenden Puncte wie Strahlen ausliefen, sondern so wie sie von allen Puncten der umgebenden Kugelfläche (deren Halbmesser jene gegebene Weite ist) zum ziehenden Punct zusammenlaufen, vorgestellt werden. Denn selbst die Richtungslinie der Bewegung zum Puncte hin, der die Ursache und Ziel derselben ist, giebt schon den *terminus a quo* an, von wo die Linien anfangen müssen, nämlich von allen Puncten der Oberfläche, von dem sie zum ziehenden Mittelpuncte und nicht umgekehrt ihre Richtung haben: denn jene Grösse der Fläche bestimmt allein die Menge der Linien, der Mittelpunct lässt sie unbestimmt *.

---

*) Es ist unmöglich, nach Linien, die sich strahlenweise aus einem Puncte ausbreiten, Flächen in gegebenen Entfernungen als mit der Wirkung derselben, sie sey Erleuchtung oder Anziehung, ganz erfüllt vorzustellen. So würde bei solchen auslaufenden Lichtstrahlen die geringere Erleuchtung einer entfernten Fläche blos darauf beruhen, dass zwischen den erleuchteten Stellen unerleuchtete, und diese desto grösser, je weiter die Fläche entfernt, übrig bleiben. Euler's Hypothese vermeidet diese Unschicklichkeit, hat aber freilich desto mehr Schwierigkeit, die geradlinige Bewegung des Lichts begreiflich zu machen. Diese Schwierigkeit aber rührt von einer gar wohl vermeidlichen mathematischen Vorstellung der Lichtmaterie, als einer Anhäufung von Kügelchen her, die freilich, nach ihrer verschiedentlich schiefen Lage gegen die Richtung des Stosses, Seitenbewegung des Lichts geben würde, da an dessen Statt nichts hindert, diese Materie als ein ursprünglich Flüssiges, und zwar durch und durch, ohne in feste Körperchen zertheilt zu seyn, zu denken. Will der Mathematiker die Abnahme des Lichts bei zunehmender Entfernung anschaulich machen, so bedient er sich auslaufender Cirkelstrahlen, um auf der Kugelfläche ihrer Verbreitung die Grösse des Raumes, darin dieselbe Quantität des Lichts zwischen diesen Cirkelstrahlen gleichförmig verbreitet werden soll, mithin die Verringerung des Grades der Erleuchtung darzustellen; er will aber nicht, dass man diese Strahlen als die einzig erleuchtenden ansehen solle, gleich als ob immer lichtleere Plätze, die bei grösserer Weite grösser würden, zwischen ihnen anzutreffen wären. Will man jede solcher Flächen als durchaus erleuchtet sich vorstel-

3. Wenn die Kraft eine unmittelbare Zurückstossung ist, dadurch ein Punct (in der blos mathematischen Darstellung) einen Raum dynamisch erfüllt, und es ist die Frage, nach welchem Gesetze der unendlich kleinen Entfernungen (die hier den Berührungen gleich gelten) eine ursprüngliche repulsive Kraft (deren Einschränkung folglich lediglich auf dem Raum beruht, in dem sie verbreitet worden) in verschiedenen Entfernungen wirke: so kann man noch weniger diese Kraft durch divergirende Zurückstossungsstrahlen aus dem angenommenen repellirenden Puncte vorstellig machen, obgleich die Richtung der Bewegung ihn zum *terminus a quo* hat, weil der Raum, in welchem die Kraft verbreitet werden muss, um in der Entfernung zu wirken, ein körperlicher Raum ist, der als erfüllt gedacht werden soll (wovon die Art, wie nämlich ein Punct durch bewegende Kraft dieses, d. i. dynamisch, einen Raum körperlich erfüllen könne, freilich keiner weiteren mathematischen Darstellung fähig ist) und divergirende Strahlen aus einem Puncte die repellirende Kraft eines körperlichen erfüllten Raums unmöglich vorstellig machen können, sondern man würde die Zurückstossung, bei verschiedenen unendlich kleinen Entfernungen dieser einander treibenden Puncte, schlechterdings blos in umgekehrtem Verhältnisse der körperlichen Räume, die jeder dieser Puncte dynamisch erfüllt, mithin des Cubus der Entfernungen derselben von einander, schätzen, ohne sie construiren zu können.

4. Also würde die ursprüngliche Anziehung der Materie in umgekehrtem Verhältniss der Quadrate der Entfernung in alle Weiten, die ursprüngliche Zurückstossung in umgekehrtem

---

len, so muss dieselbe Quantität der Erleuchtung, die die kleinere bedeckt, auf der grösseren als gleichförmig gedacht werden, und müssen also, um die geradlinige Richtung anzuzeigen, von der Fläche und allen ihren Puncten zu dem leuchtenden gerade Linien gezogen werden. Die Wirkung und ihre Grösse muss vorher gedacht seyn und darauf die Ursache verzeichnet werden. Eben dieses gilt von den Anziehungsstrahlen, wenn man sie so nennen will, ja von allen Richtungen der Kräfte, die von einem Puncte aus, einen Raum, und wäre er auch ein körperlicher, erfüllen sollen.

Verhältniss der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen wirken, und durch eine solche Wirkung und Gegenwirkung beider Grundkräfte würde Materie von einem bestimmten Grade der Erfüllung ihres Raumes möglich seyn; weil, da die Zurückstossung bei Annäherung der Theile in grösserem Maasse wächst, als die Anziehung die Grenze der Annäherung, über die durch gegebene Anziehung keine grössere möglich ist, mithin auch jener Grad der Zusammendrückung bestimmt ist, der das Maass der intensiven Erfüllung des Raumes ausmacht.

Anmerkung 2.

Ich sehe wohl die Schwierigkeit dieser Erklärungsart, der Möglichkeit einer Materie überhaupt, die darin besteht, dass, wenn ein Punct durch repulsive Kraft unmittelbar keinen anderen treiben kann, ohne zugleich den ganzen körperlichen Raum bis zu der gegebenen Entfernung durch seine Kraft zu erfüllen, dieser alsdann, wie zu folgen scheint, mehrere treibende Puncte enthalten müsste, welches der Voraussetzung widerspricht, und oben (Lehrsatz 4), unter dem Namen einer Sphäre der Zurückstossung des Einfachen im Raume, widerlegt worden. Es ist aber ein Unterschied zwischen dem Begriffe eines wirklichen Raumes, der gegeben werden kann, und der blossen Idee von einem Raume, der lediglich zur Bestimmung des Verhältnisses gegebener Räume gedacht wird, in der That aber kein Raum ist, zu machen. In dem angeführten Falle einer vermeinten physischen Monadologie sollten es wirkliche Räume seyn, welche von einem Puncte dynamisch, nämlich durch Zurückstossung, erfüllt wären, denn sie existiren, als Puncte, vor aller daraus möglichen Erzeugung der Materie, und bestimmten durch die ihnen eigene Sphäre ihrer Wirksamkeit den Theil des zu erfüllenden Raumes, der ihnen angehören könnte. Daher kann in gedachter Hypothese die Materie auch nicht als ins Unendliche theilbar und als Quantum continuum angesehen werden; denn die Theile, die unmittelbar einander zurückstossen, haben doch eine bestimmte Entfernung von einander (die Summe der Halbmesser der Sphäre ihrer Zurückstossung); dagegen, wenn wir, wie es wirklich geschieht, die Materie als stätige Grösse denken, ganz und gar keine Entfernung der einander unmittelbar zurückstossenden Theile stattfindet, folglich auch keine grösser oder kleiner werdende Sphäre ihrer unmittelbaren Wirksamkeit. Nun können sich aber Materien ausdehnen, oder zusammengedrückt werden (wie die Luft), und da stellt man sich eine Entfernung ihrer nächsten Theile vor, die da wachsen und abnehmen können. Weil aber die nächsten Theile einer stätigen Materie einander berühren, sie mag nun weiter ausgedehnt oder zusammengedrückt seyn, so denkt man sich jene Entfernungen von einander als unendlich-klein, und diesen unendlich kleinen Raum als im grösseren oder kleineren Grade von ihrer Zurückstossungskraft erfüllt vor. Der unendlich kleine Zwischenraum ist aber von der Berührung gar nicht unterschieden, also nur die Idee vom Raume, die dazu dient, um die Erweiterung einer Materie, als stätiger Grösse, anschaulich zu machen, ob sie zwar wirklich, so, gar nicht begriffen werden kann. Wenn es also heisst: die zurückstossenden Kräfte der einander unmittelbar treibenden Theile der Materie stehen in umgekehrtem Verhältnisse der Würfel ihrer Entfernungen, so bedeutet das nur: sie stehen in umgekehrtem Verhältnisse der körperlichen Räume, die man sich zwischen Theilen denkt, die einander dennoch unmittelbar berühren, und deren Entfernung eben darum unendlich klein genannt werden muss, damit sie von aller wirklichen Entfernung unterschieden werde. Man muss also aus den Schwierigkeiten der Construction eines Begriffs, oder vielmehr aus der Missdeutung derselben, keinen Einwurf wider den Begriff selbst machen; denn sonst würde er die mathematische Darstellung der Proportion, mit welcher die Anziehung in verschiedenen Entfernungen geschieht, eben sowohl, als diejenigen, wodurch ein jeder Punct in einem sich ausdehnenden oder zusammengedrückten Ganzen von Materie den andern unmittelbar zurückstösst, treffen. Das allgemeine Gesetz der Dynamik würde in beiden Fällen dieses seyn: die Wirkung der bewegenden Kraft, die von einem Puncte auf jeden anderen ausser ihm ausgeübt wird, verhält sich umgekehrt wie der Raum, in welchem dasselbe Quantum der bewegenden Kraft sich hat ausbreiten müssen, um auf diesen Punct unmittelbar in der bestimmten Entfernung zu wirken.

Aus dem Gesetze der ursprünglich einander zurückstossenden Theile der Materie im umgekehrtem cubischen Verhältnisse ihrer unendlich kleinen Entfernungen müsste also nothwendig ein ganz anderes Gesetz der Ausdehnung und Zusammendrükkung derselben, als das Mariotte'sche der Luft, folgen, denn dieses beweist fliehende Kräfte ihrer nächsten Theile, die im umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen stehen, wie Newton darthut (*Princ. Ph. N. Lib. II. Propos. 23. Schol.*). Allein man kann die Ausspannungskraft der letzteren auch nicht als die Wirkung ursprünglich zurückstossender Kräfte ansehen, sondern sie beruht auf der Wärme, die nicht blos als eine in sie eingedrungene Materie, sondern allem Ansehen nach durch ihre Erschütterungen die eigentlichen Lufttheile (denen man überdies wirkliche Entfernungen von einander zugestehen kann) nöthigt, einander zu fliehen. Dass aber diese Bebungen der einander nächsten Theile eine Fliehkraft, die in umgekehrtem Verhältnisse ihrer Entfernungen steht, ertheilen müsse, lässt sich nach den Gesetzen der Mittheilung der Bewegung durch Schwingung elastischer Materien wohl begreiflich machen.

Noch erkläre ich, dass ich nicht wolle, dass gegenwärtige Exposition des Gesetzes einer ursprünglichen Zurückstossung als zur Absicht meiner metaphysischen Behandlung der Materie nothwendig gehörig angesehen, noch die letztere (welcher es genug ist, die Erfüllung des Raums als dynamische Eigenschaft derselben dargestellt zu haben) mit den Streitigkeiten und Zweifeln, welche die erste treffen könnten, bemengt werde.

Allgemeiner Zusatz zur Dynamik.

Wenn wir nach allen Verhandlungen derselben zurücksehen, so werden wir bemerken, dass darin zuerst das Reelle im Raume (sonst genannt das Solide) in der Erfüllung desselben durch Zurückstossungskraft, zweitens Das, was in Ansehung des ersteren, als des eigentlichen Objects unserer äusseren Wahrnehmung, negativ ist, nämlich die Anziehungskraft, durch welche, so viel an ihr ist, aller Raum würde durchdrungen, mithin das Solide gänzlich aufgehoben werden; drittens die **Einschränkung** der ersteren Kraft durch die zweite und die daher rührende Bestimmung des Grades einer Erfüllung des Raumes in Betrachtung gezogen, mithin die Qualität der Materie unter den Titeln der Realität, Negation und Limitation, so viel es einer metaphysischen Dynamik zukommt, vollständig abgehandelt worden.

Allgemeine Anmerkung zur Dynamik.

Das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur ist: dass alles Reale der Gegenstände äusserer Sinne, die Das, was nicht blos Bestimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse; wodurch also das sogenannte Solide, oder die absolute Undurchdringlichkeit, als ein leerer Begriff, aus der Naturwissenschaft verwiesen und an ihrer Statt zurücktreibende Kraft gesetzt, dagegen aber die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleien einer sich selbst missverstehenden Metaphysik vertheidigt, und, als Grundkraft, selbst zur Möglichkeit des Begriffs von Materie für nothwendig erklärt wird. Hieraus entspringt nun die Folge: dass der Raum, wenn man es nöthig finden sollte, auch ohne leere Zwischenräume innerhalb der Materie auszustreuen, allenfalls durchgängig und gleichwohl in verschiedenem Grade erfüllt angenommen werden könne. Denn es kann nach dem ursprünglich verschiedenen Grade der repulsiven Kräfte, auf denen die erste Eigenschaft der Materie, nämlich die, einen Raum zu erfüllen, beruht, ihr Verhältniss zur ursprünglichen Anziehung (es sey einer jeden Materie für sich selbst, oder zur vereinigten Anziehung aller Materie des Universums) unendlich verschieden gedacht werden; weil die Anziehung auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raume beruht, da hingegen die expansive Kraft derselben auf dem Grade, ihn zu erfüllen, der specifisch sehr unverschieden seyn kann (wie etwa dieselbe Quantität Luft in demselben Volumen nach ihrer grösseren oder minderen Erwärmung mehr oder weniger Elasticität beweist); wovon der allgemeine Grund dieser ist: dass durch wahre Anziehung alle Theile der Materie unmittelbar auf alle Theile der andern, durch expansive Kraft aber nur die in der Berührungsfläche wirken, wobei es einerlei ist, ob hinter dieser viel oder wenig von dieser Materie angetroffen werde. Hieraus allein entspringt nun schon ein grosser Vortheil für die Naturwissenschaft, weil ihr dadurch die Last abgenommen wird, aus dem Vollen und Leeren eine Welt blos nach der Phantasie zu zimmern, vielmehr alle Räume voll und doch in verschiedenem Maasse erfüllt gedacht werden können, wodurch der leere Raum wenigstens seine Nothwendigkeit verliert und auf den Werth einer Hypothese zurückgesetzt wird, da er sonst, unter dem Vorwande einer zu Erklärung der verschiedentlichen Grade der Erfüllung des Raums nothwendigen Bedingung, sich des Titels eines Grundsatzes anmaassen konnte.

Bei allem Diesem ist der Vortheil einer hier methodischgebrauchten Metaphysik, in Abstellung gleichfalls metaphysischer, aber nicht auf die Probe der Kritik gebrachter Principien, augenscheinlich nur negativ. Indirect wird gleichwohl dadurch dem Naturforscher sein Feld erweitert; weil die Bedingungen, durch die er es vorher selbst einschränkte, und wodurch alle ursprünglichen Bewegungskräfte wegphilosophirt wurden, jetzt ihre Gültigkeit verlieren. Man hüte sich aber über Das, was den allgemeinen Begriff einer Materie überhaupt möglich macht, hinauszugehen, und die besondere oder sogar specifische Bestimmung und Verschiedenheit derselben *a priori* erklären zu wollen. Der Begriff der Materie wird auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt, welches man auch nicht anders erwarten konnte, weil im Raume keine Thätigkeit, keine Veränderung, als blos Bewegung gedacht werden kann. Allein wer will die Möglichkeit der Grundkräfte einsehen? sie können nur angenommen werden, wenn sie zu einem Begriff, von dem es erweislich ist, dass er ein Grundbegriff sey, der von keinem andern weiter abgeleitet werden kann (wie der der Erfüllung des Raums), unvermeidlich gehören, und dieses sind Zurückstossungs- und ihnen entgegenwirkende Anziehungskräfte überhaupt. Von dieser ihrer Verknüpfung und Folgen können wir allenfalls noch wohl *a priori* urtheilen, welche Verhältnisse derselben unter einander man sich, ohne sich selbst zu widersprechen, denken könne, aber sich darum doch nicht anmaassen, eine derselben als wirklich anzunehmen, weil zur Befugniss, eine Hypothese zu errichten, unnachlasslich gefordert wird: dass die Möglichkeit Dessen, was man annimmt, völlig gewiss sey, bei Grundkräften aber die Möglichkeit derselben niemals eingesehen werden kann. Und hierin hat die mathematisch-mechanische Erklärungsart über die metaphysisch-dynamische einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann, nämlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoffe, durch die mannigfaltige Gestalt der Theile, vermittelst eingestreuter leerer Zwischenräume, eine grosse specifische Mannigfaltigkeit der Materien, sowohl ihrer Dichtigkeit als Wirkungsart nach (wenn fremde Kräfte hinzukommen), zu Stande zu bringen. Denn die Möglichkeit der Gestalten sowohl als der leeren Zwischenräume lässt sich mit mathematischer Evidenz darthun: dagegen, wenn der Stoff selbst in Grundkräfte verwandelt wird (deren Gesetze *a priori* zu bestimmen, noch weniger aber eine Mannigfaltigkeit derselben, welche zu Erklärung der specifischen Verschiedenheit der Materie zureichte, zuverlässig anzugeben, wir nicht im Stande sind), uns alle Mittel abgehen, diesen Begriff der Materie zu construiren, und, was wir allgemein dachten, in der Anschauung als möglich darzustellen. Aber jenen Vortheil büsst dagegen eine blos mathematische Physik auf der andern Seite doppelt ein, indem sie erstlich einen leeren Begriff (der absoluten Undurchdringlichkeit) zum Grunde legen, zweitens alle der Materie eigene Kräfte aufgeben muss, und überdies noch mit ihren ursprünglichen Configurationen des Grundstoffs und Einstreuung der leeren Räume, nachdem es das Bedürfniss zu erklären erfordert, der Einbildungskraft im Felde der Philosophie mehr Freiheit, ja gar rechtmässigen Anspruch verstatten muss, als sich wohl mit der Behutsamkeit der letzteren zusammenräumen lässt.

Statt einer hinreichenden Erklärung der Möglichkeit der Materie und ihrer specifischen Verschiedenheit aus jenen Grundkräften, die ich nicht zu leisten vermag, will ich die Momente, worauf ihre specifische Verschiedenheit sich insgesammt *a priori* bringen (obgleich nicht eben so ihrer Möglichkeit nach begreifen) lassen muss, wie ich hoffe, vollständig darstellen. Die zwischen die Definitionen geschobenen Anmerkungen werden die Anwendung derselben erläutern.

1. Ein **Körper**, in physischer Bedeutung, ist eine Materie zwischen bestimmten Grenzen (die also eine Figur hat). Der Raum zwischen diesen Grenzen, seiner Grösse nach betrachtet, ist der **Raumesinhalt** *(volumen)*. Der Grad der Erfüllung eines Raumes von bestimmtem Inhalt heisst **Dichtigkeit**. Sonst wird der Ausdruck dicht auch absolut gebraucht für Das, was nicht hohl (blasig, löcherig) ist. In dieser Bedeutung giebt es eine absolute Dichtigkeit in dem System der absoluten Undurchdringlichkeit, und zwar, wenn eine Materie gar keine leeren Zwischenräume enthält. Nach diesem Begriffe von Erfüllung des Raumes stellt man Vergleichungen an, und nennt eine Materie dichter als die andere, die weniger Leeres in sich enthält, bis endlich die, in der kein Theil des Raumes leer ist, vollkommen dicht heisst. Des letzteren Ausdrucks kann man sich nur nach dem blos mathematischen Begriffe der Materie bedienen, allein im dynamischen System einer blos relativen Undurchdringlichkeit giebt es kein Maximum oder Minimum der Dichtigkeit, und gleichwohl kann jede noch so dünne Materie doch völlig dicht heissen, wenn sie ihren Raum ganz erfüllt, ohne leere Zwischenräume zu enthalten, mithin ein Continuum, nicht ein Interruptum ist; allein sie ist doch in Vergleichung mit einer andern weniger dicht, in dynamischer Bedeutung, wenn sie ihren Raum zwar ganz, aber nicht in gleichem Grade erfüllt. Allein auch in dem letzteren System ist es unschicklich, sich ein Verhältniss der Materien ihrer Dichtigkeit nach zu denken, wenn man sie sich nicht unter einander als specifisch gleichartig vorstellt, so dass eine aus der andern durch blosse Zusammendrückung erzeugt werden kann. Da nun das Letztere

nicht eben nothwendig zur Natur aller Materie an sich erforderlich zu seyn scheint, so kann zwischen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Ansehung der Dichtigkeit füglich stattfinden, z. B. zwischen Wasser und Quecksilber, obzwar es im Gebrauche ist.

2. *Anziehung, so ferne sie blos als in der Berührung wirksam gedacht wird*, heisst **Zusammenhang**. (Zwar thut man durch sehr gute Versuche dar, dass dieselbe Kraft, die in der Berührung Zusammenhang heisst, auch in sehr kleiner Entfernung wirksam befunden werde; allein die Anziehung heisst doch nur Zusammenhang, *so ferne* ich sie blos in der Berührung denke, der gemeinen Erfahrung gemäss, bei welcher sie in kleinen Entfernungen kaum wahrgenommen wird. Zusammenhang wird gemeinhin für eine ganz allgemeine Eigenschaft der Materie angenommen, nicht, als ob man zu ihr schon durch den Begriff einer Materie geleitet würde, sondern weil die Erfahrung sie allerwärts darthut. Allein diese Allgemeinheit muss nicht *collectiv* verstanden werden, als ob jede Materie durch diese Art der Anziehung auf jede andere im Weltraume *zugleich* wirkte, — dergleichen die der Gravitation ist — sondern blos *disjunctiv*, nämlich auf eine oder die andere, von welcher Art Materien sie auch seyn mag, die mit ihr in Berührung kommt. Um deswillen, und da diese Anziehung, wie es verschiedene Beweisgründe darthun können, nicht durchdringend, sondern nur Flächenkraft ist, da sie selbst als solche nicht einmal allerwärts nach der Dichtigkeit sich richtet, da zur völligen Stärke des Zusammenhanges ein vorhergehender Zustand der Flüssigkeit der Materien und der nachmaligen Erstarrung derselben erforderlich ist und die allergenauste Berührung gebrochener fester Materien in eben denselben Flächen, mit denen sie vorher so stark zusammenhingen, z. B. eines Spiegelglases, wo es einen Riss hat, dennoch bei Weitem den Grad der Anziehung nicht mehr verstattet, den es von seiner Erstarrung nach dem Flusse her hatte, so halte ich diese Attraction in der Berührung für keine Grundkraft der Materie, sondern eine nur abgeleitete; wovon weiter unten ein Mehreres.) *Eine Materie, deren Theile, ungeachtet*

ihres noch so starken Zusammenhanges unter einander, dennoch von jeder noch so kleinen bewegenden Kraft an einander können verschoben werden, ist **flüssig**. Theile einer Materie werden aber an einanden **verschoben**, wenn sie, ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genöthigt werden, diese unter einander zu verwechseln. Theile, mithin auch Materien, werden **getrennt**, wenn die Berührung nicht blos mit andern verwechselt, sondern aufgehoben, oder ihr Quantum vermindert wird. Ein **fester** — besser ein **starrer** — Körper *(corpus rigidum)* ist der, dessen Theile nicht durch jede Kraft an einander verschoben werden können — die folglich mit einem gewissen Grade von Kraft dem Verschieben widerstehen. — Das Hinderniss des Verschiebens der Materien an einander ist die **Reibung**. Der Widerstand gegen die Trennung sich berührender Materien ist der Zusammenhang. Flüssige Materien erleiden also in ihrer Theilung keine Reibung, sondern wo diese angetroffen wird, werden die Materien als starr — in grösserem oder minderem Grade, deren die letzte Klebrigkeit *(viscositas)* heisst, wenigstens ihren kleineren Theilen nach, angenommen. Der starre Körper ist **spröde**, wenn seine Theile nicht können an einander verschoben werden, ohne zu reissen — mithin wenn der Zusammenhang derselben nicht kann verändert, ohne zugleich aufgehoben zu werden. (Man setzt sehr unrichtig den Unterschied der flüssigen und festen Materien in den verschiedenen Grad des Zusammenhanges ihrer Theile. Denn, um eine Materie flüssig zu nennen, kommt es nicht auf den Grad des Widerstandes an, den sie dem Zerreissen, sondern nur dem Verschieben ihrer Theile an einander entgegensetzt. Jener kann so gross seyn, als man will, so ist dieser doch jederzeit in einer flüssigen Materie = 0. Man betrachte einen Tropfen Wasser. Wenn ein Theilchen innerhalb desselben durch eine noch so grosse Attraction der Nebentheile, die es berühren, nach der einen Seite gezogen wird, so wird eben dasselbe doch auch gerade eben so viel nach der entgegengesetzten gezogen, und, da die Attractionen beiderseitig ihre Wirkungen aufheben, ist das Partikelchen eben so leicht beweglich, als ob es im leeren Raume sich befände, nämlich die Kraft, die es bewegen soll, hat keinen Zusammenhang zu überwinden, sondern nur die sogenannte Trägheit, die sie bei aller Materie, wenn sie gleich gar nicht womit zusammenhinge, überwinden müsste. Daher wird ein kleines mikroskopisches Thierchen sich so leicht darin bewegen, als ob gar kein Zusammenhang zu trennen wäre. Denn es hat wirklich keinen Zusammenhang des Wassers aufzuheben und die Berührung desselben unter sich zu vermindern, sondern nur zu verändern. Denkt Euch aber eben dieses Thierchen, als ob es sich durch die äussere Oberfläche des Tropfens durcharbeiten wollte, so ist erstlich zu merken, dass die wechselseitige Anziehung der Theile dieses Wasserklümpchens es macht, dass sie sich so lange bewegen, bis sie in die grösste Berührung unter einander, mithin in die kleinste Berührung mit dem leeren Raum gekommen sind, d. i. eine Kugelgestalt gebildet haben. Wenn nun das genannte Insect sich über die Oberfläche des Tropfens hinaus zu arbeiten bestrebt ist, so muss es die Kugelgestalt verändern, folglich mehr Berührung des Wassers mit dem leeren Raum, und also auch weniger Berührung der Theile desselben unter einander bewirken, d. i. ihren Zusammenhang vermindern, und da widersteht ihm das Wasser allererst durch seinen Zusammenhang, aber nicht innerhalb des Tropfens, wo die Berührung der Theile unter einander gar nicht vermindert, sondern nur in die Berührung mit andern Theilen verändert wird, mithin diese nicht im Mindesten getrennt, sondern nur verschoben worden. Auch kann man auf das mikroskopische Thierchen und zwar aus ähnlichen Gründen anwenden, was Newton vom Lichtstrahl sagt, dass er nicht durch die dichte Materie, sondern nur durch den leeren Raum zurückgeschlagen werde. Es ist also klar, dass die Vergrösserung des Zusammenhanges der Theile einer Materie ihrer Flüssigkeit nicht den mindesten Abbruch thue. Wasser hängt in seinen Theilen weit stärker zusammen, als man gemeiniglich glaubt, wenn man sich auf den Versuch einer von der Oberfläche des Wassers losgerissenen metallenen Platte verlässt, welcher nichts entscheidet, weil hier das Wasser nicht in der ganzen Fläche der ersten Berührung, sondern in einer viel kleineren reisst, zu welcher es nämlich durch das Verschieben seiner Theile endlich gelangt ist, wie etwa ein Stab von weichem Wachse sich durch ein angehängtes Gewicht erstlich dünner ziehen lässt, und alsdann in einer weit kleineren Fläche reissen muss, als man anfänglich annahm. Was aber in Ansehung unsers Begriffs der Flüssigkeit ganz entscheidend ist, ist dieses: dass flüssige Materien auch als solche erklärt werden können, deren jeder Punct nach allen Directionen mit eben derselben Kraft sich zu bewegen trachtet, mit welcher er nach irgend einer gedrückt wird; eine Eigenschaft, auf der das erste Gesetz der Hydrodynamik beruht, die aber einer Anhäufung von glatten und dabei festen Körperchen, wie eine ganz leichte Auflösung ihres Drucks nach Gesetzen der zusammengesetzten Bewegung zeigen kann, niemals beigelegt werden kann, und dadurch die Originalität der Eigenschaft der Flüssigkeit beweist. Würde nun die flüssige Materie das mindeste Hinderniss des Verschiebens, mithin auch nur die kleinste Reibung erleiden, so würde diese mit der Stärke des Druckes, womit die Theile derselben an einander gepresst werden, wachsen und endlich ein Druck stattfinden, bei welchem die Theile dieser Materie sich nicht an einander durch jede kleine Kraft verschieben lassen, z. B. in einer gebogenen Röhre von zwei Schenkeln, deren der eine so weit seyn mag, als man will, der andere so enge, als man will, ausser, dass er nur nicht ein Haarröhrchen ist — würde, wenn man beide Schenkel einige hundert Fuss hoch denkt, die flüssige Materie in der engen eben so hoch stehen, als in der weiten, nach Gesetzen der Hydrostatik. Weil aber der Druck auf den Boden der Röhren und also auch auf den Theil, der beide in Gemeinschaft stehende Röhren verbindet, in Proportion der Höhen ins Unendliche immer grösser gedacht werden kann, so müsste, wenn die mindeste Reibung zwischen den Theilen des Flüssigen stattfände, eine Höhe der Röhren gefunden werden können, bei der eine kleine Quantität Wasser in die engere Röhre gegossen, das in der weiteren nicht aus seiner Lage verrücken, mithin die Wassersäule in dieser höher zu stehen kommen würde, als in jener, weil sich die unteren Theile, bei so grossem Drucke derselben gegen einander, nicht mehr durch so kleine bewegende Kraft, als das zugesetzte Gewicht Wasser ist, verschieben liessen, welches der Erfahrung und selbst dem Begriffe des Flüssigen zuwider ist. Eben dasselbe gilt, wenn man statt des Drucks durch die Schwere den Zusammenhang der Theile setzt, er mag so gross seyn, wie er will. Die angeführte zweite Definition der Flüssigkeit, worauf das Grundgesetz der Hydrostatik beruht, nämlich dass sie die Eigenschaft einer Materie sey, da ein jeder Theil derselben sich nach allen Seiten mit eben derselben Kraft zu bewegen bestrebt ist, womit er in einer gegebenen Direction gedrückt wird, folgt aus der ersten Definition, wenn man damit den Grundsatz der allgemeinen Dynamik verbindet, dass alle Materie ursprünglich elastisch sey, da denn diese nach jeder Seite des Raums, darin sie zusammengedrückt ist, mit derselben Kraft sich zu erweitern, d. i. (wenn die Theile einer Materie sich an einander durch jede Kraft ohne Hinderniss verschieben lassen, wie es bei der flüssigen so wirklich ist) sich zu bewegen bestrebt seyn muss, womit der Druck in einer jeden Richtung, welche es auch sey, geschieht. Also sind es eigentlich nur die starren Materien (deren Möglichkeit noch ausser dem Zusammenhange der Theile eines andern Erklärungsgrundes bedarf), denen man Reibung beilegen darf, und die Reibung setzt schon die Eigenschaft der Rigidität voraus. Warum aber gewisse Materien, ob sie gleich vielleicht nicht grössere, vielleicht wohl gar kleinere Kraft des Zusammenhanges haben, als andere flüssige, dennoch dem Verschieben der Theile so mächtig widerstehen, und daher nicht anders, als durch Aufhebung des Zusammenhanges aller Theile in einer gegebenen Fläche zugleich, sich trennen lassen, welches denn den Schein eines vorzüglichen Zusammenhanges giebt; wie also starre Körper möglich seyen, das ist immer noch ein unaufgelöstes Problem, so leicht als auch die gemeine Naturlehre damit fertig zu werden glaubt.)

3. **Elasticität** (Springkraft) ist das Vermögen einer Materie, *ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Grösse oder Gestalt, bei Nachlassung derselben wiederum anzunehmen.* Sie ist entweder *expansive* oder *attractive* Elasticität; jene, um nach der Zusammendrückung das vorige grössere, diese, um nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen anzunehmen. (Die attractive Elasticität ist, wie es schon der Ausdruck zeigt, offenbar abgeleitet. Ein eiserner Drath, durch angehängte Gewichte gedehnt, springt, wenn man das Band abschneidet, in sein Volumen zurück. Vermöge derselben Attraction, die die Ursache seines Zusammenhanges ist, oder bei flüssigen Materien, wenn die Wärme dem Quecksilber plötzlich entzogen würde, würde die Materie desselben eilen, um das vorige kleinere Volumen wieder anzunehmen. Die Elasticität, die blos in Herstellung der vorigen Figur besteht, ist jederzeit attractiv, wie an einer gebogenen Degenklinge, da die Theile auf der convexen Fläche aus einander gezerrt, ihre vorige Nahheit anzunehmen trachten, und so kann auch ein kleiner Tropfen Quecksilber elastisch genannt werden. Aber die expansive Elasticität kann eine ursprüngliche, sie kann aber auch eine abgeleitete seyn. So hat die Luft eine abgeleitete Elasticität, vermittelst der Materie der Wärme, welche mit ihr innigst vereinigt ist, und deren Elasticität vielleicht ursprünglich ist. Dagegen muss der Grundstoff des Flüssigen, welches wir Luft nennen, dennoch als Materie überhaupt schon an sich Elasticität haben, welche ursprünglich heisst. Von welcher Art eine wahrgenommene Elasticität sey, ist in vorkommenden Fällen nicht möglich mit Gewissheit zu entscheiden.)

4. *Die Wirkung bewegter Körper auf einander durch Mittheilung ihrer Bewegung heisst* **mechanisch**; *die der Materien aber, so ferne sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, heisst* **chemisch**. Dieser chemische Einfluss heisst **Auflösung**, *so ferne er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat*

(die mechanische Theilung, z. B. durch einen Keil, der zwischen die Theile einer Materie getrieben wird, ist also, weil der Keil nicht durch eigene Kraft wirkt, von einer chemischen gänzlich unterschieden); derjenige aber, der die Absonderung zweier durch einander aufgelöster Materien zur Wirkung hat, ist die **Scheidung.** Die Auflösung specifisch verschiedener Materien durch einander, darin kein Theil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Theile der andern von ihr specifisch unterschiedenen in derselben Proportion, wie die Ganzen, vereinigt wäre, ist die absolute Auflösung, und kann auch die chemische Durchdringung genannt werden. (Ob die auflösenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen sind, eine vollständige Auflösung zu bewirken vermögen, mag unausgemacht bleiben. Hier ist nur die Frage davon, ob sich eine solche nur denken lasse. Nun ist offenbar, dass, so lange die Theile einer aufgelösten Materie noch Klümpchen *(moleculae)* sind, nicht minder eine Auflösung derselben möglich sey, als die der grösseren, ja dass diese wirklich so lange fortgehen müsse, wenn die auflösende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da ist, der nicht aus dem Auflösungsmittel und der aufzulösenden Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen stehen, zusammengesetzt wäre. Weil also in solchem Falle kein Theil von dem Volumen der Auflösung seyn kann, der nicht einen Theil des auflösenden Mittels enthielte, so muss dieses, als ein Continuum, das Volumen ganz erfüllen. Eben so, weil kein Theil eben desselben Volumens der Solution seyn kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelösten Materie enthielte, so muss diese auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Mischung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien, und zwar jede derselben ganz, einen und denselben Raum erfüllen, so durchdringen sie einander. Also würde eine vollkommene chemische Auflösung eine Durchdringung der Materien seyn, welche dennoch von der mechanischen gänzlich unterschieden wäre, indem bei der letzten gedacht wird, dass bei der grössern Annäherung bewegter Materien die repulsive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiegen, und eine oder beide ihre

Ausdehnung auf nichts bringen können; da hingegen hier die Ausdehnung bleibt, nur dass die Materien nicht ausser einander, sondern in einander, d. i. durch Intussusception (wie man es zu nennen pflegt) zusammen einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemässen Raum einnehmen. Gegen die Möglichkeit dieser vollkommenen Auflösung und also der chemischen Durchdringung ist schwerlich etwas einzuwenden, obgleich sie eine vollendete Theilung ins Unendliche enthält, die in diesem Falle doch keinen Widerspruch in sich fasst, weil die Auflösung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Acceleration geschieht, überdies durch die Theilung die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materien wachsen, und da die auflösende Kraft continuirlich wirkt, die gänzliche Auflösung in einer anzugebenden Zeit vollendet werden kann. Die Unbegreiflichkeit einer solchen chemischen Durchdringung zweier Materien ist auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuums überhaupt ins Unendliche zu schreiben. Geht man von dieser vollständigen Auflösung ab, so muss man annehmen, sie ginge nur bis zu gewissen kleinen Klumpen der aufzulösenden Materie, die in dem Auflösungsmittel in gesetzten Weiten von einander schwimmen, ohne dass man den mindesten Grund angeben kann, warum diese Klümpchen, da sie doch immer theilbare Materien sind, nicht gleichfalls aufgelöst werden. Denn, dass das Auflösungsmittel nicht weiter wirke, mag immer in der Natur, so weit Erfahrung reicht, seine gute Richtigkeit haben; es ist hier aber nur die Rede von der Möglichkeit einer auflösenden Kraft, die auch dieses Klümpchen und so ferner jedes andere, was noch übrig bleibt, auflöse, bis die Solution vollendet ist. Das Volumen, was die Auflösung einnimmt, kann der Summe der Räume, die die einander auflösenden Materien vor der Mischung einnahmen, gleich, oder kleiner, oder auch grösser seyn, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die Zurückstossungen in Verhältniss stehen. Sie machen in der Auflösung jedes für sich und beide vereinigt ein elastisches Medium aus. Dieses kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelöste Materie sich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflösenden Mittel scheide. Denn die Anziehung des letzteren, da sie nach allen Seiten gleich stark geschieht, hebt ihren Widerstand selbst auf, und eine gewisse Klebrigkeit im Flüssigen anzunehmen, stimmt auch gar nicht mit der grossen Kraft, die dergleichen aufgelöste Materien, z. B. die Säuren mit Wasser verdünnt, auf metallische Körper ausüben, an die sie sich nicht blos anlegen, wie es geschehen müsste, wenn sie blos in ihrem Medium schwämmen, sondern die sie mit grosser Anziehungskraft von einander trennen, und im ganzen Raume des Vehikels verbreiten. Gesetzt auch, dass die Kunst keine chemischen Auflösungskräfte dieser Art, die eine vollständige Auflösung bewirkten, in ihrer Gewalt hätte, so könnte doch vielleicht die Natur sie in ihren vegetabilischen und animalischen Operationen beweisen, und dadurch vielleicht Materien erzeugen, die, ob sie zwar gemischt sind, doch keine Kunst wiederum scheiden kann. Diese chemische Durchdringung könnte auch selbst da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht zertrennt und im buchstäblichen Sinne aufgelöst wird, so wie etwa der Wärmestoff die Körper durchdringt, da, wenn er sich nur in leere Zwischenräume derselben vertheilte, die feste Substanz selbst kalt bleiben würde, weil diese nichts von ihr einnehmen könnte. Ingleichen könnte man sich sogar einen scheinbarlich freien Durchgang gewisser Materien durch andere auf solche Weise denken, z. B. der magnetischen Materie, ohne ihr dazu offene Gänge und leere Zwischenräume in allen, selbst den dichtesten Materien vorzubereiten. Doch es ist hier nicht der Ort, Hypothesen zu besonderen Erscheinungen, sondern nur das Princip, wonach sie alle zu beurtheilen sind, ausfindig zu machen. //Alles, was uns des Bedürfnisses überhebt, zu leeren Räumen unsere Zuflucht zu nehmen, ist wirklicher Gewinn für die Naturwissenschaft. Denn diese geben gar zu viel Freiheit der Einbildungskraft, den Mangel der inneren Naturkenntniss durch Erdichtung zu ersetzen. Das absolut Leere und das absolut Dichte sind in der Naturlehre ungefähr Das, was der blinde Zufall und das blinde

Schicksal in der metaphysischen Weltwissenschaft sind, nämlich ein Schlagbaum für die herrschende Vernunft, damit entweder Erdichtung ihre Stelle einnehme, oder sie auf dem Polster dunkler Qualitäten zur Ruhe gebracht werde.)

Was nun aber das Verfahren in der Naturwissenschaft in Ansehung der vornehmsten aller ihrer Aufgaben, nämlich der Erklärung einer ins Unendliche möglichen specifischen Verschiedenheit der Materien betrifft, so kann man dabei nur zwei Wege einschlagen: den mechanischen, durch die Verbindung des Absolutvollen mit dem Absolutleeren, oder einen ihm entgegengesetzten dynamischen Weg, durch die blosse Verschiedenheit in der Verbindung der ursprünglichen Kräfte der Zurückstossung und Anziehung alle Verschiedenheiten der Materien zu erklären. Der erste hat zu Materialien seiner Ableitung die Atomen und das Leere. Ein Atom ist ein kleiner Theil der Materie, der physisch untheilbar ist. Physisch untheilbar ist eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann. Ein Atom, so ferne er sich durch seine Figur von andern specifisch unterscheidet, heisst ein erstes Körperchen. Ein Körper (oder Körperchen), dessen bewegende Kraft von seiner Figur abhängt, heisst Maschine. Die Erklärungsart der specifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Theile, als Maschinen, ist die mechanische Naturphilosophie: diejenige aber, welche aus Materien, nicht als Maschinen, d. i. blossen Werkzeugen äusserer bewegender Kräfte, sondern ihnen ursprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückstossung die specifische Verschiedenheit der Materie ableitet, kann die dynamische Naturphilosophie genannt werden. (Die mechanische Erklärungsart, da sie der Mathematik am fügsamsten ist, hat unter dem Namen der Atomistik oder Corpuscularphilosophie mit weniger Abänderung vom alten Demokrit an bis auf Cartesius und selbst bis zu unseren Zeiten immer ihr Ansehen und ihren Einfluss auf die Principien der

Naturwissenschaft erhalten. Das Wesentliche derselben besteht in der Voraussetzung der absoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie, in der absoluten Gleichartigkeit dieses Stoffs und dem allein übriggelassenen Unterschiede in der Gestalt, und in der absoluten Unüberwindlichkeit des Zusammenhanges der Materie in diesen Grundkörperchen selbst. Dies waren die Materialien zu Erzeugung der specifisch verschiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verschiedentlich gestalteten Grundstoff bei der Hand zu haben, sondern auch aus der Gestalt dieser ersten Theile, als Maschinen (denen nichts weiter, als eine äusserlich eingedrückte Kraft fehlte), die mancherlei Naturwirkungen mechanisch zu erklären. Die erste und vornehmste Beglaubigung dieses Systems aber beruht auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum specifischen Unterschiede der Dichtigkeit der Materien leere Räume zu brauchen, die man innerhalb der Materien und zwischen jenen Partikeln vertheilt, in einer Proportion, wie man sie nöthig fand, zum Behuf einiger Erscheinungen gar so gross, dass der erfüllte Theil des Volumens, auch der dichtesten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten ist, annahm. — Um nun eine dynamische Erklärungsart einzuführen (die der Experimentalphilosophie weit angemessener und beförderlicher ist, indem sie geradezu darauf leitet, die den Materien eigenen bewegenden Kräfte und deren Gesetze auszufinden, die Freiheit dagegen einschränkt, leere Zwischenräume und Grundkörperchen von bestimmten Gestalten anzunehmen, die sich beide durch kein Experiment bestimmen und ausfindig machen lassen), ist es gar nicht nöthig, neue Hypothesen zu schmieden, sondern allein das Postulat der blos mechanischen Erklärungsart: dass es unmöglich sey, sich einen specifischen Unterschied der Dichtigkeit der Materien ohne Beimischung leerer Räume zu denken, durch die blosse Anführung einer Art, wie er sich ohne Widerspruch denken lasse, zu widerlegen. Denn wenn das gedachte Postulat, worauf die blos mechanische Erklärungsart fusst, nur erst als Grundsatz für ungültig erklärt worden, so versteht es sich von selbst, dass man es als Hypothese in der Naturwissenschaft nicht aufnehmen müsse, so lange noch eine Möglichkeit übrig bleibt, den specifischen Unterschied der Dichtigkeiten sich auch ohne alle leere Zwischenräume zu denken. Diese Nothwendigkeit aber beruht darauf, dass die Materie nicht (wie blos mechanische Naturforscher annehmen) durch absolute Undurchdringlichkeit ihren Raum erfüllt, sondern durch repulsive Kraft, die ihren Grad hat, der in verschiedenen Materien verschieden seyn kann, und, da er für sich nichts mit der Anziehungskraft, welche der Quantität der Materie gemäss ist, gemein hat, sie bei einerlei Anziehungskraft in verschiedenen Materien dem Grade nach als ursprünglich verschieden seyn könne, folglich auch der Grad der Ausdehnung dieser Materien bei derselben Quantität der Materie und umgekehrt die Quantität der Materie unter demselben Volumen, d. i. die Dichtigkeit derselben ursprünglich gar grosse specifische Verschiedenheiten zulasse. Auf diese Art würde man es nicht unmöglich finden, sich eine Materie zu denken (wie man sich etwa den Äther vorstellt), die ihren Raum ohne alles Leere ganz erfüllte und doch mit ohne Vergleichung minderer Quantität der Materie unter gleichem Volumen, als alle Körper, die wir unseren Versuchen unterwerfen können. Die repulsive Kraft muss am Äther, in Verhältniss auf die eigene Anziehungskraft desselben, ohne Vergleichung grösser gedacht werden, als an allen andern uns bekannten Materien. Und das ist denn auch das Einzige, was wir blos darum annehmen, weil es sich denken lässt, nur zum Widerspiel einer Hypothese (der leeren Räume), die sich allein auf das Vorgeben stützt, dass sich dergleichen ohne leere Räume nicht denken lasse. Denn ausser diesem darf weder irgend ein Gesetz der anziehenden, noch zurückstossenden Kraft, auf Muthmaassungen *a priori* gewagt, sondern Alles, selbst die allgemeine Attraction, als Ursache der Schweren, muss sammt ihrem Gesetze aus Datis der Erfahrung geschlossen werden. Noch weniger wird dergleichen bei den chemischen Verwandtschaften anders, als durch den Weg des Experiments versucht werden dürfen. Denn es ist überhaupt über dem Gesichtskreis unserer Vernunft gelegen, ursprüngliche Kräfte *a priori* ihrer Möglichkeit nach einzusehen, vielmehr besteht alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener, dem Anscheine nach verschiedener, Kräfte auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen, die zu Erklärung der Wirkungen der ersten zulangen, welche Reduction aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unsere Vernunft nicht hinaus kann. Und so ist Nachforschung der Metaphysik, hinter Dem, was dem empirischen Begriffe der Materie zum Grunde liegt, nur zu der Absicht nützlich, die Naturphilosophie, so weit als es immer möglich ist, auf die Erforschung der dynamischen Erklärungsgründe zu leiten, weil diese allein bestimmte Gesetze, folglich wahren Vernunftzusammenhang der Erklärungen hoffen lassen.)

Dies ist nun Alles, was Metaphysik zur Construction des Begriffs der Materie, mithin zum Behuf der Anwendung der Mathematik auf Naturwissenschaft, in Ansehung der Eigenschaften, wodurch Materie einen Raum in bestimmtem Maasse erfüllt, nur immer leisten kann, nämlich diese Eigenschaften als dynamisch anzusehen und nicht als unbedingte ursprüngliche Positionen, wie sie etwa eine blos mathematische Behandlung postuliren würde.

Den Beschluss kann die bekannte Frage, wegen der Zulässigkeit leerer Räume in der Welt, machen. Die Möglichkeit derselben lässt sich nicht streiten. Denn zu allen Kräften der Materie wird Raum erfordert, und, da dieser auch die Bedingungen der Gesetze der Verbreitung jener enthält, nothwendig vor aller Materie vorausgesetzt. So wird der Materie Attractionskraft beigelegt, so ferne sie einen Raum um sich durch Anziehung einnimmt, ohne ihn gleichwohl zu erfüllen, der also selbst da, wo Materie wirksam ist, als leer gedacht werden kann, weil sie da nicht durch Zurückstossungskräfte wirksam ist und ihn also nicht erfüllt. Allein leere Räume als wirklich anzunehmen, dazu kann uns keine Erfahrung, oder Schluss aus derselben, oder nothwendige Hypothesis, sie zu erklären, berechtigen. Denn alle Erfahrung giebt uns nur comparativ-leere Räume zu erkennen, welche, nach allen beliebigen Graden aus der Eigenschaft der Materie, ihren Raum mit grösserer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausspannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne leere Räume zu bedürfen.

Drittes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe
der
Mechanik.

Erklärung 1.

Materie ist das Bewegliche, so ferne es, als ein solches, bewegende Kraft hat.

Anmerkung.

Dieses ist nun die dritte Definition von einer Materie. Der blos dynamische Begriff konnte die Materie auch als in Ruhe betrachten: die bewegende Kraft, die da in Erwägung gezogen wurde, betraf blos die Erfüllung eines gewissen Raumes, ohne dass die Materie, die ihn erfüllte, selbst als bewegt angesehen werden durfte. Die Zurückstossung war daher eine ursprünglich-bewegende Kraft, um Bewegung zu ertheilen; dagegen wird in der Mechanik die Kraft einer in Bewegung gesetzten Materie betrachtet, um diese Bewegung einer anderen mitzutheilen. Es ist aber klar, dass das Bewegliche durch seine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht ursprünglich-bewegende Kräfte besässe, dadurch es vor aller eigenen Bewegung in jedem Orte, da es sich befindet, wirksam ist, und dass keine Materie eine andere, die ihrer Bewegung in der geraden Linie vor ihr im Wege liegt, gleichmässige Bewegung eindrücken würde, wenn beide nicht ursprüngliche Gesetze der Zurückstossung besässen, noch dass sie eine andere durch ihre Bewegung nöthigen könne, in der geraden Linie ihr zu folgen (sie nachschleppen könnte), wenn beide nicht Anziehungskräfte besässen. Also setzen alle mechanischen Gesetze die dynamischen voraus, und eine Materie, als bewegt, kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelst ihrer Zurückstossung oder Anziehung, auf welche und mit welchen sie in ihrer Bewegung unmittelbar wirkt und dadurch ihre eigene Bewegung einer anderen mittheilt. Man wird es mir nachsehen, dass ich der Mittheilung der Bewegung durch Anziehung (z. B. wenn etwa ein Komet von stärkerem Anziehungsvermögen als die Erde im Vorbeigehen vor derselben sie nach sich fortschleppte) hier nicht weiter Erwähnung thun werde, sondern nur der Vermittelung der repulsiven Kräfte, also durch Druck (wie vermittelst gespannter Federn) oder durch Stoss, da ohnedies die Anwendung der Gesetze der einen auf die der anderen nur in Ansehung der Richtungslinie verschieden, übrigens aber in beiden Fällen einerlei ist.

Erklärung 2.

Die Quantität der Materie ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raum. Dieselbe, so ferne alle ihre Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heisst die Masse, und man sagt, eine Materie wirke in Masse, wenn alle ihre Theile in einerlei Richtung bewegt ausser sich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Eine Masse von bestimmter Gestalt heisst ein Körper (in mechanischer Bedeutung). Die Grösse der Bewegung (mechanisch geschätzt) ist diejenige, die durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geschwindigkeit zugleich geschätzt wird;/ phoronomisch besteht sie blos in dem Grade der Geschwindigkeit.

Lehrsatz 1.

Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder anderen nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden.

Beweis.

Die Materie ist ins Unendliche theilbar, folglich kann keiner ihre* Quantität durch eine Menge ihrer Theile unmittelbar bestimmt werden. Denn wenn dieses auch in der Vergleichung der gegebenen Materie mit einer gleichartigen geschieht, in welchem Falle die Quantität der Materie der Grösse des Volumens proportional ist, so ist dieses doch der Forderung des Lehrsatzes, dass sie in Vergleichung mit jeder anderen (auch specifisch verschiedenen) geschätzt werden soll, zuwider. Also kann die Materie, weder unmittelbar, noch mittelbar, in Vergleichung mit jeder andern gültig geschätzt werden, so lange man von ihrer eigenen Bewegung abstrahirt. Folglich ist kein anderes allgemein gültiges Maass derselben, als die Quantität ihrer Bewegung übrig. In dieser aber kann der Unterschied der Bewegung, der auf der verschiedenen Quantität der Materien beruht, nur alsdann gegeben werden, wenn die Geschwindigkeit unter den verglichenen Materien als gleich angenommen wird, folglich u. s. w.

---

* Eine bei Kant öfter vorkommende Construction; bei keiner ist Materie zu suppliren. R.

Zusatz.

Die Quantität der Bewegung der Körper ist in zusammengesetztem Verhältniss aus dem der Quantität ihrer Materie und ihrer Geschwindigkeit, d. i. es ist einerlei, ob ich die Quantität der Materie eines Körpers doppelt so gross mache, und die Geschwindigkeit behalte, oder ob ich die Geschwindigkeit verdopple und eben diese Masse behalte. Denn der bestimmte Begriff von einer Grösse ist nur durch die Construction des Quantums möglich. Diese ist aber in Ansehung des Begriffs der Quantität nichts als die Zusammensetzung des Gleichgeltenden; folglich ist die Construction der Quantität einer Bewegung die Zusammensetzung vieler einander gleichgeltender Bewegungen. Nun ist es nach den phoronomischen Lehrsätzen einerlei, ob ich einem Beweglichen einen gewissen Grad Geschwindigkeit oder vielen gleich Beweglichen alle kleinere Grade der Geschwindigkeit ertheile, die aus der durch die Menge des Beweglichen dividirten gegebenen Geschwindigkeit herauskommen. Hieraus entspringt zuerst ein, dem Anscheine nach, phoronomischer Begriff von der Quantität einer Bewegung, als zusammengesetzt aus vielen Bewegungen ausser einander, aber doch in einem Ganzen vereinigter, beweglicher Puncte. Werden nun diese Puncte als Etwas gedacht, was durch seine Bewegung bewegende Kraft hat, so entspringt daraus der mechanische Begriff von der Quantität der Bewegung. In der Phoronomie aber ist es nicht thunlich, sich eine Bewegung als aus vielen ausserhalb einander befindlichen zusammengesetzt vorzustellen, weil das Bewegliche, da es daselbst ohne alle bewegende Kraft vorgestellt wird, in aller Zusammensetzung mit mehreren seiner Art keinen Unterschied der Grösse der Bewegung giebt, als die mithin blos in der Geschwindigkeit besteht. Wie die Quantität der Bewegung eines Körpers zu der eines anderen, so verhält sich auch die Grösse ihrer Wirkung, aber wohl zu verstehen, der ganzen Wirkung. Diejenigen, welche blos die

Grösse eines mit Widerstande erfüllten Raums (z. B. die Höhe, zu welcher ein Körper mit einer gewissen Geschwindigkeit wider die Schwere steigen, oder die Tiefe, zu der derselbe in weiche Materien dringen kann) zum Maasse der ganzen Wirkung annahmen, brachten ein anderes Gesetz der bewegenden Kräfte bei wirklichen Bewegungen heraus, nämlich das des zusammengesetzten Verhältnisses aus dem der Quantität der Materien und der Quadrate ihrer Geschwindigkeiten; allein sie übersahen die Grösse der Wirkung in der gegebenen Zeit, in welcher der Körper seinen Raum mit kleinerer Geschwindigkeit zurücklegt, und diese kann doch allein das Maass einer durch einen gegebenen gleichförmigen Widerstand erschöpften Bewegung seyn. Es kann also auch kein Unterschied zwischen lebendigen und todten Kräften stattfinden, wenn die bewegenden Kräfte mechanisch, d. i. als diejenigen, die die Körper haben, so ferne sie selbst bewegt sind, betrachtet werden, es mag nun die Geschwindigkeit ihrer Bewegung endlich oder unendlich klein seyn (blosse Bestrebung zur Bewegung); vielmehr würde man weit schicklicher diejenigen Kräfte, womit die Materie, wenn man auch von ihrer eigenen Bewegung, auch sogar von der Bestrebung, sich zu bewegen, gänzlich abstrahirt, in andere wirkt, folglich die ursprünglich bewegenden Kräfte der Dynamik todte Kräfte, alle mechanischen, d. i. durch eigene Bewegung bewegenden Kräfte dagegen, lebendige Kräfte nennen können, ohne auf den Unterschied der Geschwindigkeit zu sehen, deren Grad auch unendlich klein seyn darf, wenn ja noch diese Benennungen todter und lebendiger Kräfte beibehalten zu werden verdienten.

Anmerkung.

Wir wollen, um Weitläufigkeit zu vermeiden, die Erläuterung der vorstehenden drei Sätze in einer Anmerkung zusammenfassen.

Dass die Quantität der Materie nur als die Menge des Beweglichen (ausserhalb einander) könne gedacht werden, wie die Definition es aussagt, ist ein merkwürdiger und Fundamentalsatz der allgemeinen Mechanik. Denn dadurch wird angezeigt: dass Materie keine andere Grösse habe, als die, welche in der Menge des Mannigfaltigen ausserhalb einander besteht, folglich auch keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geschwindigkeit, der von dieser Menge unabhängig wäre und blos als intensive Grösse betrachtet werden könnte, welches allerdings stattfinden würde, wenn die Materie aus Monaden bestände, deren Realität in aller Beziehung einen Grad haben muss, welcher grösser oder kleiner seyn kann, ohne von einer Menge der Theile ausser einander abzuhängen. Was den Begriff der Masse in eben derselben Erklärung betrifft, so kann man ihn nicht, wie gewöhnlich, mit dem der Quantität für einerlei halten. Flüssige Materien können durch ihre eigene Bewegung in Masse, sie können aber auch im Flusse wirken. Im sogenannten Wasserhammer wirkt das anstossende Wasser in Masse, d. i. mit allen seinen Theilen zugleich; eben das geschieht auch im Wasser, welches, in einem Gefässe eingeschlossen, durch sein Gewicht auf die Waagschaale, darauf es steht, drückt. Dagegen wirkt das Wasser eines Mühlbachs auf die Schaufel des unterschlächtigen Wasserrades nicht in Masse, d. i. mit allen seinen Theilen, die gegen diese anlaufen, zugleich, sondern nur nach einander. Wenn also hier die Quantität der Materie, die, mit einer gewissen Geschwindigkeit bewegt, die bewegende Kraft hat, bestimmt werden soll, so muss man allererst den Wasserkörper, d. i. diejenige Quantität der Materie, die, wenn sie in Masse mit einer gewissen Geschwindigkeit wirkt (mit ihrer Schwere) dieselbe Wirkung hervorbringen kann, suchen. Daher versteht man auch gewöhnlich unter dem Worte Masse die Quantität der Materie eines festen Körpers (das Gefäss, darin ein Flüssiges eingeschlossen ist, vertritt auch die Stelle der Festigkeit desselben). Was endlich den Lehrsatz mit dem angehängten Zusatz zusammen betrifft, so liegt darin etwas Befremdliches, dass, nach dem ersteren, die Quantität der

Materie durch die Quantität der Bewegung mit gegebener Geschwindigkeit, nach dem zweiten aber wiederum die Quantität der Bewegung (eines Körpers; denn die eines Puncts besteht blos aus dem Grade der Geschwindigkeit) bei derselben Geschwindigkeit durch die Quantität der bewegten Materie geschätzt werden müsse, welches im Cirkel herum zu gehen und weder von einem noch dem anderen einen bestimmten Begriff zu versprechen scheint. Allein dieser vermeinte Cirkel würde es wirklich seyn, wenn er eine wechselseitige Ableitung zweier identischen Begriffe von einander wäre. Nun aber enthält er nur einerseits die Erklärung eines Begriffs, andererseits die der Anwendung desselben auf Erfahrung. Die Quantität des Beweglichen im Raume ist die Quantität der Materie; aber diese Quantität der Materie (die Menge des Beweglichen) beweist sich in der Erfahrung nur allein durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geschwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht).

Noch ist zu merken, dass die Quantität der Materie die Quantität der Substanz im Beweglichen sey, folglich nicht die Grösse einer gewissen Qualität derselben (der Zurückstossung oder Anziehung, die in der Dynamik angeführt werden), und dass das Quantum der Substanz hier nichts Anderes, als die blosse Menge des Beweglichen bedeute, welches die Materie ausmacht. Denn nur diese Menge des Bewegten kann bei derselben Geschwindigkeit einen Unterschied in der Quantität der Bewegung geben. Dass aber die bewegende Kraft, die eine Materie in ihrer eigenen Bewegung hat, allein die Quantität der Substanz beweise, beruht auf dem Begriffe der letzteren als dem letzten Subject (das weiter kein Prädicat von einem andern ist) im Raume, welches eben darum keine andere Grösse haben kann, als die der Menge des Gleichartigen ausserhalb einander. Da nun die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat ist, welches ihr Subject (das Bewegliche) bestimmt, und an einer Materie, als einer Menge des Beweglichen, die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geschwindigkeit auf gleiche Art) angiebt, welches bei dynamischen Eigenschaften, deren Grösse auch die Grösse der Wirkung von einem einzigen Subjecte seyn kann (z. B. da ein Lufttheilchen mehr oder weniger Elasticität haben kann), nicht der Fall ist, so erhellt daraus, wie die Quantität der Substanz an einer Materie nur mechanisch, d. i. durch die Quantität der eigenen Bewegung derselben, und nicht dynamisch, durch die Grösse der ursprünglich bewegenden Kräfte geschätzt werden müsse. Gleichwohl kann die *ursprüngliche Anziehung*, als die Ursache der allgemeinen Gravitation, doch ein Maass der Quantität der Materie und ihrer Substanz abgeben (wie das wirklich in der Vergleichung der Materien durch Abwiegen geschieht), obgleich hier nicht eigene Bewegung der anziehenden Materie, sondern ein dynamisches Maass, nämlich Anziehungkraft, zum Grunde gelegt zu seyn scheint. Aber, weil bei dieser Kraft die Wirkung einer Materie mit allen ihren Theilen unmittelbar, auf alle Theile einer andern, geschieht, und also (bei gleichen Entfernungen) offenbar der Menge der Theile proportionirt ist, der ziehende Körper sich dadurch auch selbst eine Geschwindigkeit der eigenen Bewegung ertheilt (durch den Widerstand des Gezogenen), welche, in gleichen äusseren Umständen, gerade der Menge seiner Theile proportionirt ist, so geschieht die Schätzung hier, ob zwar nur indirect, doch in der That mechanisch.

Lehrsatz 2.

Erstes Gesetz der Mechanik. Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert.

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphysik wird der Satz zum Grunde gelegt, dass bei allen Veränderungen der Natur keine Substanz weder entstehe noch vergehe, und hier wird nur dargethan, was in der Materie die Substanz sey.)

In jeder Materie ist das Bewegliche im Raume das letzte Subject aller der Materie inhärirenden Accidenzen, und die Menge dieses Beweglichen ausserhalb einander die Quantität der Substanz. Also ist die Grösse der Materie, der Substanz nach, nichts anders, als die Menge Substanzen, daraus sie besteht. Es kann also die Quantität der Materie nicht vermehrt oder vermindert werden, als dadurch, dass neue Substanz derselben entsteht oder ververgeht. Nun entsteht und vergeht bei allem Wechsel der Materie die Substanz niemals; also wird auch die Quantität der Materie dadurch weder vermehrt, noch vermindert, sondern bleibt immer dieselbe und zwar im Ganzen, d. i. so, dass sie irgend in der Welt in derselben Quantität fortdauert, obgleich diese oder jene Materie durch Hinzukunft oder Absonderung der Theile vermehrt oder vermindert werden kann.

Anmerkung.

Das Wesentliche, was in diesem Beweise der Substanz, die nur im Raume und nach Bedingungen desselben, folglich als Gegenstand äusserer Sinne möglich ist, charakterisirt, ist, dass ihre Grösse nicht vermehrt oder vermindert werden kann, ohne dass Substanz entstehe, oder vergehe, darum, weil alle Grösse eines blos im Raum möglichen Objects aus Theilen ausserhalb einander bestehen muss, diese also, wenn sie real (etwas Bewegliches) sind, nothwendig Substanzen seyn müssen. Dagegen kann Das, was als Gegenstand des inneren Sinnes betrachtet wird, als Substanz eine Grösse haben, die nicht aus Theilen ausserhalb einander besteht, deren Theile also auch nicht Substanzen sind, deren Entstehen oder Vergehen folglich auch nicht ein Entstehen oder Vergehen einer Substanz seyn darf, deren Vermehrung oder Verminderung daher, dem Grundsatze von der Beharrlichkeit der Substanz unbeschadet, möglich ist. So hat nämlich das Bewusstseyn, mithin die Klarheit der Vorstellungen meiner Seele, und, derselben zu Folge, auch das Vermögen des Bewusstseyns, die Apperception, mit diesem aber selbst die Substanz der Seele einen Grad, der grosser oder kleiner werden kann, ohne dass irgend eine Substanz zu diesem Behuf entstehen oder vergehen dürfte. Weil aber, bei allmäliger Verminderung dieses Vermögens der Apperception, endlich ein gänzliches Verschwinden derselben erfolgen müsste, so würde doch selbst die Substanz der Seele einem allmäligen Vergehen unterworfen seyn, ob sie schon einfache Natur wäre, weil dieses Verschwinden ihrer Grundkraft nicht durch Zertheilung (Absonderung der Substanz von einem Zusammengesetzten), sondern gleichsam durch Erlöschen, und auch dieses nicht in einem Augenblicke, sondern durch allmälige Nachlassung des Grades derselben, es sey aus welcher Ursache es wolle, erfolgen könnte. Das Ich, das allgemeine Correlat der Apperception und selbst blos ein Gedanke, bezeichnet, als ein blosses Vorwort, ein Ding von unbestimmter Bedeutung, nämlich das Subject aller Prädicate, ohne irgend eine Bedingung, die diese Vorstellung des Subjects von dem eines Etwas überhaupt unterschiede, also Substanz, von der man, was sie sey, durch diesen Ausdruck keinen Begriff hat. Dagegen der Begriff einer Materie als Substanz der Begriff des Beweglichen im Raume ist. Es ist daher kein Wunder, wenn von der letzteren die Beharrlichkeit der Substanz bewiesen werden kann, von der ersteren aber nicht, weil bei der Materie schon aus ihrem Begriffe, nämlich dass sie das Bewegliche sey, das nur im Raume möglich ist, fliesst, dass das, was in ihr Grösse hat, eine Vielheit des Realen ausser einander, mithin der Substanzen, enthalte, und folglich die Quantität derselben nur durch Zertheilung, welche kein Verschwinden ist, vermindert werden könne, und das Letztere in ihr nach dem Gesetze der Stätigkeit auch unmöglich seyn würde. Der Gedanke Ich ist dagegen gar kein Begriff, sondern nur innere Wahrnehmung, aus ihm kann also auch gar nichts (ausser der gänzliche Unterschied eines Gegenstandes des innern Sinnes von Dem, was blos als Gegenstand äusserer Sinne gedacht wird), folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele, als Substanz, gefolgert werden.

Lehrsatz 3.

Zweites Gesetz der Mechanik. Alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache. (Ein jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung, in derselben Richtung und mit derselben Geschwindigkeit, wenn er nicht durch eine äussere Ursache genöthigt wird, diesen Zustand zu verlassen.)

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphysik wird der Satz zum Grunde gelegt, dass alle Veränderung eine Ursache habe; hier soll von der Materie nur bewiesen werden, dass ihre Veränderung jederzeit eine *äussere Ursache* haben müsse.) Die Materie, als blosser Gegenstand äusserer Sinne, hat keine andere Bestimmungen, als die der äusseren Verhältnisse im Raume, und erleidet also auch keine Veränderungen, als durch Bewegung. In Ansehung dieser, als Wechsels einer Bewegung mit einer andern, oder derselben mit der Ruhe, und umgekehrt, muss eine Ursache derselben angetroffen werden (nach Princ. der Metaph.). Diese Ursache aber kann nicht innerlich seyn, denn die Materie hat keine schlechthin innere Bestimmungen und Bestimmungsgründe. Also ist alle Veränderung einer Materie auf äussere Ursache gegründet (d. i. ein Körper beharrt u. s. w.).

Anmerkung.

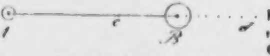
Dieses mechanische Gesetz muss allein das Gesetz der *Trägheit* (*lex inertiae*) genannt werden, das Gesetz der einer jeden Wirkung entgegengesetzten gleichen Gegenwirkung kann diesen Namen nicht führen. Denn dieses sagt, was die Materie thut, jenes aber nur, was sie nicht thut, welches dem Ausdrucke der Trägheit besser angemessen ist. Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts anders, als ihre *Leblosigkeit*, als Materie an sich selbst. *Leben* heisst das Vermögen einer Substanz, sich aus einem *inneren Princip* zum Handeln, einer *endlichen Substanz* sich zur Veränderung, und einer *materiellen Substanz* sich zur Bewegung oder Ruhe, als Veränderung ihres Zustandes, zu bestimmen. Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das *Begehren*, und überhaupt keine andere innere Thätigkeit, als *Denken*, mit dem, was davon abhängt, *Gefühl* der Lust oder Unlust und *Begierde* oder Willen. Diese Bestimmungsgründe aber und Handlungen gehören gar nicht zu den Vorstellungen äusserer Sinne und also auch nicht zu den Bestimmungen der Materie als Materie. Also ist alle Materie als solche *leblos*. Das sagt der Satz der Trägheit, und nichts mehr. Wenn wir die Ursache irgend einer Veränderung der Materie im Leben suchen, so werden wir es auch sofort in einer anderen, von der Materie verschiedenen, ob zwar mit ihr verbundenen Substanz zu suchen haben. Denn in der Naturkenntniss ist es nöthig, zuvor die Gesetze der Materie als einer solchen zu kennen und sie von dem Beitritte aller anderen wirkenden Ursachen zu läutern, ehe man sie damit verknüpft, um wohl zu unterscheiden, was, und wie jede derselben für sich allein wirke. Auf dem Gesetze der Trägheit (neben dem der Beharrlichkeit der Substanz) beruht die Möglichkeit einer eigentlichen Naturwissenschaft ganz und gar. Das Gegentheil des erstern, und daher auch der Tod aller Naturphilosophie, wäre der *Hylozoism*. Aus eben demselben Begriffe der Trägheit, als blosser *Leblosigkeit*, fliesst von selbst, dass sie nicht ein *positives Bestreben*, seinen Zustand zu erhalten, bedeute. Nur lebende Wesen werden in diesem letzteren Verstande träg genannt, weil sie eine Vorstellung von einem anderen Zustande haben, den sie verabscheuen, und ihre Kraft dagegen anstrengen.

Lehrsatz 4.

Drittes mechanisches Gesetz. In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.

Beweis.

(Aus der allgemeinen Metaphysik muss der Satz entlehnt werden, dass alle äussere Wirkung in der Welt Wechselwirkung sey. Hier soll, um in den Schranken der Mechanik zu bleiben, nur gezeigt werden, dass diese Wechselwirkung *(actio mutua)* zugleich Gegenwirkung *(reactio)* sey; allein ich kann, ohne der Vollständigkeit der Einsicht Abbruch zu thun, jenes metaphysische Gesetz der Gemeinschaft hier doch nicht ganz weglassen.) Alle thätigen Verhältnisse der Materien im Raume und alle Veränderungen dieser Verhältnisse, so ferne sie Ursachen von gewissen Wirkungen seyn können, müssen jederzeit als wechselseitig vorgestellt werden, d. i. weil alle Veränderung derselben Bewegung ist, so kann keine Bewegung eines Körpers in Beziehung auf einen absolut-ruhigen, der dadurch auch in Bewegung gesetzt werden soll, gedacht werden, vielmehr muss dieser nur als relativ-ruhig in Ansehung des Raums, auf den man ihn bezieht, zusammt diesem Raume aber in entgegengesetzter Richtung als mit eben derselben Quantität der Bewegung im absoluten Raume bewegt vorgestellt werden, als der bewegte in eben demselben gegen ihn hat. Denn die Veränderung des Verhältnisses (mithin die Bewegung) ist zwischen beiden durchaus wechselseitig; so viel der eine Körper jedem Theile des andern näher kommt, so viel nähert sich der andere jedem Theil des ersteren, und, weil es hier nicht auf den empirischen Raum, der beide Körper umgiebt, sondern nur auf die Linie, die zwischen ihnen liegt, ankommt (indem diese Körper lediglich in Relation auf einander, nach dem Einflusse, den die Bewegung des einen auf die Veränderung des Zustandes des anderen, mit Abstraction von aller Relation zum empirischen Raume, haben kann, betrachtet werden), so wird ihre Bewegung als blos im absoluten Raume bestimmbar betrachtet, in welchem jeder der beiden Körper an der Bewegung, die dem einen im relativen Raume beigelegt wird, gleichen Antheil haben muss, indem kein Grund da ist, einem von beiden mehr davon, als dem anderen, beizulegen. Auf diesem Fuss wird die Bewegung eines Körpers A gegen einen anderen ruhigen B, in Ansehung dessen er dadurch bewegend seyn kann, auf den absoluten Raum reducirt, d. i. als Verhältniss wirkender Ursachen blos auf einander bezogen, so betrachtet, wie beide an der Bewegung, welche in der Erscheinung dem Körper A allein beigelegt wird, gleichen Antheil haben, welches nicht anders geschehen kann, als so, dass die Geschwindigkeit, die im relativen Raume blos dem Körper A beigelegt wird, unter A und B in umgekehrtem Verhältniss der Massen, dem A allein die seinige im absoluten Raume, dem B dagegen zusammt dem relativen Raume, worin er ruht, in entgegengesetzter Richtung ausgetheilt werde, wodurch dieselbe Erscheinung der Bewegung vollkommen beibehalten, die Wirkung aber in der Gemeinschaft beider Körper auf folgende Art construirt wird.



Es sey ein Körper A mit einer Geschwindigkeit $= AB$ in Ansehung des relativen Raumes gegen den Körper B, der in Ansehung eben desselben Raums ruhig ist, im Anlaufe. Man theile die Geschwindigkeit AB in zwei Theile Ac und Bc, die sich umgekehrt wie die Massen B und A gegen einander verhalten, und stelle sich A mit der Geschwindigkeit Ac im absoluten Raume, B aber mit der Geschwindigkeit Bc in entgegengesetzter Richtung zusammt dem relativen Raume bewegt vor:

so sind beide Bewegungen einander entgegengesetzt und gleich, und, da sie einander wechselseitig aufheben, so versetzen sich beide Körper beziehungsweise auf einander, d. i. im absoluten Raume, in Ruhe. Nun war aber B mit der Geschwindigkeit Bc in der Richtung BA, die der des Körpers A, nämlich AB, gerade entgegengesetzt ist, zusammt dem relativen Raume in Bewegung. Wenn also die Bewegung des Körpers B durch den Stoss aufgehoben wird, so wird darum doch die Bewegung des relativen Raums nicht aufgehoben. Also bewegt sich nach dem Stosse der relative Raum in Ansehung beider Körper A und B (die nunmehr im absoluten Raume ruhen), in der Richtung BA mit der Geschwindigkeit Bc, oder, welches einerlei ist, beide Körper bewegen sich nach dem Stosse mit gleicher Geschwindigkeit $Bd = Bc$ in der Richtung des stossenden AB. Nun ist aber, nach dem Vorigen, die Quantität der Bewegung des Körpers B in der Richtung und mit der Geschwindigkeit Bc, mithin auch die in der Richtung Bd mit derselben Geschwindigkeit, der Quantität der Bewegung des Körpers A mit der Geschwindigkeit und in der Richtung Ac gleich: folglich ist die Wirkung, d. i. die Bewegung Bd, die der Körper B durch den Stoss im relativen Raume erhält, und also auch die Handlung des Körpers A mit der GeGeschwindigkeit Ac der Gegenwirkung Bc jederzeit gleich. Da eben dasselbe Gesetz (wie die mathematische Mechanik lehrt) keine Abänderung erleidet, wenn, anstatt des Stosses auf einen ruhigen, ein Stoss desselben Körpers auf einen gleichfalls bewegten Körper angenommen wird, ingleichen die Mittheilung der Bewegung durch den Stoss von der durch den Zug nur in der Richtung, nach welcher die Materien einander in ihren Bewegungen widerstehen, unterschieden ist: so folgt, dass in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich sind (dass jeder Stoss nur vermittelst eines gleichen Gegenstosses, jeder Druck vermittelst eines gleichen Gegendrucks, ingleichen jeder Zug nur durch einen gleichen Gegenzug die Bewegung eines Körpers dem andern mittheilen könne) *.

---

[*] In der Phoronomie, da die Bewegung eines Körpers blos in Ansehung des Raums, als Veränderung der Relation in demselben, betrachtet wurde, war es ganz gleichgültig, ob ich dem Körper im Raume, oder, anstatt dessen, dem relativen Raume eine gleiche, aber entgegengesetzte Bewegung zugestehen wollte; beides gab völlig einerlei Erscheinung. Die Quantität der Bewegung des Raums war blos die Geschwindigkeit, und daher die des Körpers gleichfalls nichts, als seine Geschwindigkeit (weswegen er als ein blosser beweglicher Punct betrachtet werden konnte.) In der Mechanik aber, da ein Körper in Bewegung gegen einen anderen betrachtet wird, gegen den er durch seine Bewegung ein Causalverhältniss hat, nämlich das, ihn selbst zu bewegen, indem es entweder bei seiner Annäherung durch die Kraft der Undurchdringlichkeit, oder seiner Entfernung durch die Kraft der Anziehung, mit ihm in Gemeinschaft kommt, da ist es nicht mehr gleichgültig, ob ich einem dieser Körper, oder dem Raume eine entgegengesetzte Bewegung zueignen will. Denn nunmehr kommt ein anderer Begriff der Quantität der Bewegung ins Spiel, nämlich nicht derjenigen, die blos in Ansehung des Raumes gedacht wird, und allein in der Geschwindigkeit besteht, sondern derjenigen, wobei zugleich die Quantität der Substanz (als bewegende Ursache) in Anschlag gebracht werden muss, und es ist hier nicht mehr beliebig, sondern nothwendig, jeden der beiden Körper als bewegt anzunehmen, und zwar mit gleicher Quantität der Bewegung in entgegengesetzter Richtung; wenn aber der eine relativ in Ansehung des Raumes in Ruhe ist, ihm die erforderliche Bewegung zusammt dem Raume beizulegen. Denn einer kann auf den anderen durch seine eigene Bewegung nicht wirken, als entweder bei der Annäherung vermittelst der Zurückstossungskraft, oder bei der Entfernung vermittelst der Anziehung. Da beide Kräfte nun jederzeit beiderseitig in entgegengesetzten Richtungen und gleich wirken, so kann kein Körper vermittelst ihrer durch seine Bewegung auf einen anderen wirken, ohne gerade so viel, als der andere mit gleicher Quantität der Bewegung entgegenwirkt. Also kann kein Körper einem schlechthin-ruhigen durch seine Bewegung Bewegung ertheilen, sondern dieser muss gerade mit derselben Quantität der Bewegung (zusammt dem Raume) in entgegengesetzter Richtung bewegt seyn, als diejenige ist, die er durch die Bewegung des ersteren und in der Richtung desselben erhalten soll. — Der Leser wird leicht inne werden, dass, ungeachtet des etwas Ungewöhnlichen, welches diese Vorstellungsart der Mittheilung der Bewegung an sich hat, sie sich dennoch in das hellste Licht stellen lasse, wenn man die Weitläufigkeit der Erläuterung nicht scheut.

Zusatz 1.

Hieraus folgt das, für die allgemeine Mechanik nicht unwichtige, Naturgesetz: dass ein jeder Körper, wie gross auch seine Masse sey, durch den Stoss eines jeden anderen, wie klein auch seine Masse oder Geschwindigkeit seyn mag, beweglich seyn müsse. Denn der Bewegung von A in der Richtung AB correspondirt nothwendiger Weise eine entgegengesetzte gleiche Bewegung von B in der Richtung BA. Beide Bewegungen heben durch den Stoss einander im absoluten Raume auf. Dadurch aber erhalten beide Körper eine Geschwindigkeit $Bd = Bc$ in der Richtung des stossenden, folglich ist der Körper B für jede noch so kleine Kraft des Anstosses beweglich.

Zusatz 2.

Dies ist also das mechanische Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, welches darauf beruht, dass keine Mittheilung der Bewegung stattfinde, ausser so ferne eine Gemeinschaft dieser Bewegungen vorausgesetzt wird, dass also kein Körper einen anderen stosse, der in Ansehung seiner ruhig ist, sondern, ist dieser es in Ansehung des Raums, nur so ferne er zusammt diesem Raume in gleichem Maasse, aber in entgegengesetzter Richtung bewegt, mit der Bewegung, die alsdann dem ersteren zu seinem relativen Antheil fällt, zusammen, allererst die Quantität der Bewegung gebe, die wir dem ersten im absoluten Raume beilegen würden. Denn keine Bewegung, die in Ansehung eines anderen Körpers bewegend seyn soll, kann absolut seyn: ist sie aber relativ in Ansehung des letzteren, so giebt's keine Relation im Raume, die nicht wechselseitig und gleich sey. — Es giebt aber noch ein anderes, nämlich ein dynamisches Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien, nicht so ferne eine der anderen ihre

Bewegung mittheilt, sondern dieser ursprünglich ertheilt und durch deren Widerstreben zugleich in sich hervorbringt. Diese lässt sich auf ähnliche Art leicht darthun. Denn, wenn die Materie A die Materie B zieht, so nöthigt sie diese, sich ihr zu nähern, oder, welches einerlei ist, jene widersteht der Kraft, womit diese sich zu entfernen trachten möchte. Weil es aber einerlei ist, ob B sich von A, oder A von B entferne: so ist dieser Widerstand zugleich ein Widerstand, den der Körper B gegen A ausübt, so ferne er sich von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin sind Zug und Gegenzug einander gleich. Eben so, wenn A die Materie B zurückstösst, so widersteht A der Annäherung von B. Da es aber einerlei ist, ob sich B dem A, oder A dem B nähere, so widersteht B auch eben so viel der Annäherung von A: Druck und Gegendruck sind also auch jederzeit einander gleich.

Anmerkung 1.

Dies ist also die Construction der Mittheilung der Bewegung, welche zugleich das Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, als nothwendige Bedingung derselben, bei sich führt, welches Newton sich gar nicht getraute *a priori* zu beweisen, sondern sich deshalb auf Erfahrung berief, welchem zu Gefallen Andere eine besondere Kraft der Materie, unter dem von Kepler zuerst angeführten Namen der Trägheitskraft *(vis inertiae)*, in der Naturwissenschaft einführten, und also im Grunde es auch von Erfahrung ableiteten, endlich noch Andere in den Begriff einer blossen Mittheilung der Bewegung setzten, welche sie, wie einen allmäligen Uebergang der Bewegung des einen Körpers in den andern ansahen, wobei der bewegende gerade so viel einbüssen müsse, als er dem bewegten ertheilt, bis er dem letzteren keine weiter eindrückt (wenn er nämlich mit diesem schon bis zur Gleichheit der Geschwindigkeit in derselben Richtung gekommen ist*, wodurch sie im Grunde alle Gegenwirkung aufhoben, d. i. alle wirklich entgegenwirkende Kraft des gestossenen gegen den stossenden (der etwa vermögend wäre, eine Springfeder zu spannen), und ausserdem, dass sie das nicht beweisen, was in dem genannten Gesetze eigentlich gemeint ist, die Mittheilung der Bewegung selbst, ihrer Möglichkeit nach, gar nicht erklärten. Denn der Name vom Übergang der Bewegung von einem Körper auf den andern erklärt nichts, und wenn man ihn nicht etwa (dem Grundsatze *accidentia non migrant e substantiis in substantias* zuwider) buchstäblich nehmen will, als wenn Bewegung von einem Körper in einen anderen, wie Wasser aus einem Glase in das andere, gegossen würde, so ist es hier eben die Aufgabe, wie diese Möglichkeit begreiflich zu machen sey, deren Erklärung nun gerade auf demselben Grunde beruht, woraus das Ge-

---

[*] Die Gleichheit der Wirkung mit der in diesem Falle fälschlich sogenannten Gegenwirkung kommt eben sowohl heraus, wenn man bei der Hypothese der Transfusion der Bewegungen aus einem Körper in den anderen, den bewegten Körper *A* dem ruhigen in einem Augenblicke seine ganze Bewegung überliefern lässt, so, dass er nach dem Stosse selbst ruhe, welcher Fall unausbleiblich war, sobald man beide Körper als absolut-hart (welche Eigenschaft von der Elasticität unterschieden werden muss) dachte. Da dieses Bewegungsgesetz aber weder mit der Erfahrung, noch mit sich selbst in der Anwendung zusammenstimmen wollte, so wusste man sich nicht anders zu helfen, als dadurch, dass man die Existenz absolut harter Körper leugnete, welches so viel hiess, als die Zufälligkeit dieses Gesetzes zugestehen, indem es auf der besonderen Qualität der Materie beruhen sollte, die einander bewegen. In unserer Darstellung dieses Gesetzes ist es dagegen ganz einerlei, ob man die Körper, die einander stossen, absolut-hart oder nicht denken will. Wie aber die Transfusionisten der Bewegung die Bewegung elastischer Körper durch den Stoss nach ihrer Art erklären wollen, ist mir ganz unbegreiflich. Denn da ist klar, dass der ruhende Körper nicht als bloss ruhend Bewegung bekomme, die der stossende einbüsst, sondern, dass er im Stosse wirkliche Kraft in entgegengesetzter Richtung gegen den stossenden ausübe, um gleichsam die Feder zwischen beiden zusammenzudrücken, welches von seiner Seite eben sowohl wirkliche Bewegung (aber in entgegengesetzter Richtung) erfordert, als der bewegende Körper seinerseits dazu nöthig hat.

setz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung abgeleitet wird. Man kann sich gar nicht denken, wie die Bewegung eines Körpers *A* mit der Bewegung eines andern *B* nothwendig verbunden seyn müsse, als so, dass man sich Kräfte an beiden denkt, die ihnen (dynamisch) vor aller Bewegung zukommen, z. B. Zurückstossung, und nun beweisen kann, dass die Bewegung des Körpers *A* durch Annäherung gegen *B*, mit der Annäherung von *B* gegen *A*, und, wenn *B* als ruhig angesehen wird, mit der Bewegung desselben, zusammt seinem Raume gegen *A* nothwendig verbunden sey, so ferne ein Körper mit ihren (ursprünglich) bewegenden Kräften blos relativ auf einander in Bewegung betrachtet werden. Dieses Letztere kann völlig *a priori* dadurch eingesehen werden, dass, es mag nun der Körper *B* in Ansehung des empirisch kennbaren Raumes ruhig, oder bewegt seyn, er doch in Ansehung des Körpers *A* nothwendig als bewegt, und zwar in entgegengesetzter Richtung als bewegt, angesehen werden müsse; weil sonst kein Einfluss desselben auf die repulsive Kraft beider stattfinden würde, ohne welchen ganz und gar keine mechanische Wirkung der Materie auf einander, d. i. keine Mittheilung der Bewegung durch den Stoss, möglich ist.

Anmerkung 2.

Die Benennung der Trägheitskraft *(vis inertiae)* muss also, ungeachtet des berühmten Namens ihres Urhebers, aus der Naturwissenschaft gänzlich weggeschafft werden, nicht allein weil sie einen Widerspruch im Ausdrucke selbst bei sich führt, oder auch deswegen, weil das Gesetz der Trägheit (Leblosigkeit) dadurch leicht mit dem Gesetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung verwechselt werden könnte, sondern vornämlich, weil dadurch die irrige Vorstellung Derer, die der mechanischen Gesetze nicht recht kundig sind, erhalten und bestärkt wird, nach welcher die Gegenwirkung der Körper, von der unter dem Namen der Trägheitskraft die Rede ist, darin bestehe, dass die Bewegung dadurch in der Welt aufgezehrt, vermindert oder vertilgt, nicht aber die blosse Mittheilung derselben dadurch bewirkt werde, indem nämlich der bewegende Körper einen Theil seiner Bewegung blos dazu aufwenden müsste, um die Trägheit des ruhenden zu überwinden (welches denn reiner Verlust wäre), mit dem übrigen Theile allein könne er den letzteren in Bewegung setzen; bliebe ihm aber nichts übrig, so würde er durch seinen Stoss den letzteren, seiner grossen Masse wegen, gar nicht in Bewegung bringen. Einer Bewegung kann nichts widerstehen, als entgegengesetzte Bewegung eines anderen, keineswegs aber dessen Ruhe. Hier ist also nicht Trägheit der Materie, d. i. blosses Unvermögen sich von selbst zu bewegen, die Ursache eines Widerstandes. Eine besondere ganz eigenthümliche Kraft, blos um zu widerstehen, ohne einen Körper bewegen zu können, wäre unter dem Namen einer Trägheitskraft ein Wort ohne alle Bedeutung. Man könnte also die drei Gesetze der allgemeinen Mechanik schicklicher so benennen: das Gesetz der Selbstständigkeit, der Trägheit und der Gegenwirkung der Materien *(lex subsistentiae, inertiae et antagonismi)* bei allen ihren Veränderungen derselben. Dass diese, mithin die gesammten Lehrsätze gegenwärtiger Wissenschaft, den Kategorien der Substanz, der Causalität und der Gemeinschaft, so ferne diese Begriffe auf Materie angewandt werden, genau antworten, bedarf keiner weiteren Erörterung.

Allgemeine Anmerkung zur Mechanik.

Die Mittheilung der Bewegung geschieht nur vermittelst solcher bewegenden Kräfte, die einer Materie auch in Ruhe beiwohnen (Undurchdringlichhkeit und Anziehung). Die Wirkung einer bewegenden Kraft auf einen Körper in einem Augenblicke ist die Sollicitation desselben, die gewirkte Geschwindigkeit des letzteren durch die Sollicitation, so ferne sie in gleichem Verhältniss mit der Zeit wachsen kann, ist das Moment der Acceleration. (Das Moment der Acceleration muss also nur eine unendlich kleine Geschwindigkeit enthalten, weil sonst der Körper durch dasselbe in einer gegebenen Zeit eine unendliche Geschwindigkeit erlangen würde, welche unmöglich ist. Übrigens beruht die Möglichkeit der Beschleunigung überhaupt, durch ein fortwährendes Moment derselben, auf dem Gesetze der Trägheit.) Die Sollicitation der Materie durch expansive Kraft (z. B. einer zusammengedrückten Luft, die ein Gewicht trägt) geschieht jederzeit mit einer endlichen Geschwindigkeit, die Geschwindigkeit aber, die dadurch einem anderen Körper eingedrückt (oder entzogen) wird, kann nur unendlich klein seyn; denn jene ist nur eine Flächenkraft, oder, welches einerlei ist, die Bewegung eines unendlich kleinen Quantums von Materie, die folglich mit endlicher Geschwindigkeit geschehen muss, um der Bewegung eines Körpers von endlicher Masse mit unendlich kleiner Geschwindigkeit (einem Gewichte) gleich zu seyn. Dagegen ist die Anziehung eine durchdringende Kraft und als mit einer solchen übt ein endliches Quantum der Materie auf ein gleichfalls endliches Quantum einer andern bewegende Kraft aus. Die Sollicitation der Anziehung muss also unendlich klein seyn, weil sie dem Moment der Acceleration (welches jederzeit unendlich klein seyn muss) gleich ist, welches bei der Zurückstossung, da ein unendlich kleiner Theil der Materie einem endlichen ein Moment eindrücken soll, der Fall nicht ist. Es lässt sich keine Anziehung mit einer endlichen Geschwindigkeit denken, ohne dass die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft sich selbst durchdringen müsste. Denn die Anziehung, welche eine endliche Quantität Materie auf eine endliche mit einer endlichen Geschwindigkeit ausübt, muss einer jeden endlichen Geschwindigkeit, womit die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit, aber nur mit einem unendlich kleinen Theil der Quantität ihrer Materie entgegenwirkt, in allen Puncten der Zusammendrückung überlegen seyn. Wenn die Anziehung nur eine Flächenkraft ist, wie man sich den Zusammenhang denkt, so würde das Gegentheil von diesem erfolgen. Allein es ist unmöglich, ihn so zu denken, wenn er wahre Anziehung (und nicht blos äussere Zusammendrückung) seyn soll.

Ein absolut-harter Körper würde derjenige seyn, dessen Theile einander so stark zögen, dass sie durch kein Gewicht getrennt, noch in ihrer Lage gegen einander verändert werden könnten. Weil nun die Theile der Materie eines solchen Körpers sich mit einem Moment der Acceleration ziehen müssten, welches gegen das der Schwere unendlich, der Masse aber, welche dadurch getrieben wird, endlich seyn würde, so müsste der Widerstand durch Undurchdringlichkeit, als expansive Kraft, da er jederzeit mit einer unendlich-kleinen Quantität der Materie geschieht, mit mehr als endlicher Geschwindigkeit der Sollicitation geschehen, d. i. die Materie würde sich mit unendlicher Geschwindigkeit auszudehnen trachten, welches unmöglich ist. Also ist ein absolut-harter Körper, d. i. ein solcher, der einem mit endlicher Geschwindigkeit bewegten Körper im Stosse einen Widerstand, der der ganzen Kraft desselben gleich wäre, in einem Augenblick entgegensetzte, unmöglich. Folglich leistet eine Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder Zusammenhang, gegen die Kraft eines Körpers in endlicher Bewegung, in einem Augenblicke nur unendlich kleinen Widerstand. Hieraus folgt nun das mechanische Gesetz der Stätigkeit *(lex continui mechanica)*, nämlich: an keinem Körper wird der Zustand der Ruhe, oder der Bewegung, und an dieser, der Geschwindigkeit oder der Richtung, durch den Stoss in einem Augenblicke verändert, sondern nur in einer gewissen Zeit, durch eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen, deren Unterschied von einander kleiner ist, als der des ersten und letzten. Ein bewegter Körper, der auf eine Materie stösst, wird also durch deren Widerstand nicht auf einmal, sondern nur durch continuirliche Retardation zur Ruhe, oder der, welcher in Ruhe war, nur durch continuirliche Acceleration in Bewegung, oder aus einem Grade Geschwindigkeit in einen andern nur nach derselben Regel versetzt; ingleichen wird die Richtung seiner Bewegung in eine solche, die mit jener einen Winkel macht, nicht anders, als vermittelst aller möglichen dazwischen liegenden Richtungen, d. i. vermittelst der Bewegung in einer krummen Linie, verändert (welches Gesetz aus einem ähnlichen Grunde auch auf die Veränderung des Zustandes eines Körpers durch Anziehung erweitert werden kann). Diese *lex continui* gründet sich auf das Gesetz der Trägheit der Materie, da hingegen das metaphysische Gesetz der Stätigkeit auf alle Veränderung (innere sowohl als äussere) überhaupt ausgedehnt seyn müsste, und also auf den blossen **Begriff einer Veränderung überhaupt**, als Grösse, und der Erzeugung derselben (die nothwendig in einer gewissen Zeit continuirlich, so wie die Zeit selbst, vorginge), gegründet seyn würde, hier also keinen Platz findet.

Viertes Hauptstück.

Metaphysische Anfangsgründe
der
Phänomenologie.

Erklärung.

Materie ist das Bewegliche, so ferne es, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann.

Anmerkung.

Bewegung ist, so wie Alles, was durch Sinne vorgestellt wird, nur als Erscheinung gegeben. Damit ihre Vorstellung Erfahrung werde, dazu wird noch erfordert, dass Etwas durch den Verstand gedacht werde, nämlich zu der Art, wie die Vorstellung dem Subjecte inhärirt, noch die Bestimmung eines Objects durch dieselbe. Also wird das Bewegliche, als ein solches, ein Gegenstand der Erfahrung, wenn ein gewisses Object (hier also ein materielles Ding) in Ansehung des Prädicats der Bewegung als bestimmt gedacht wird. Nun ist aber Bewegung Veränderung der Relation im Raume. Es sind also hier immer zwei Correlata, deren einem in der Erscheinung erstlich eben so gut wie dem anderen die Veränderung beigelegt, und dasselbe entweder, oder das andere bewegt genannt werden kann, weil beides gleichgültig ist; oder zweitens, deren eines in der Erfahrung mit Ausschliessung des anderen als bewegt gedacht werden muss; oder drittens, deren beide nothwendig durch Vernunft als zugleich bewegt vorgestellt werden müssen. In der Erscheinung, die nichts als die Relation in der Bewegung (ihrer Veränderung nach) enthält, ist nichts von diesen Bestimmungen enthalten; wenn aber das Bewegliche, als ein solches, nämlich seiner Bewegung nach, bestimmt gedacht werden soll, d. i. zum Behuf einer möglichen Erfahrung, ist es nöthig, die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen der Gegenstand (die Materie) auf eine oder andere Art durch das Prädicat der Bewegung bestimmt werden müsse. Hier ist nicht die Rede von Verwandlung des Scheins in Wahrheit, sondern der Erscheinung in Erfahrung; denn beim Scheine ist der Verstand mit seinen einen Gegenstand bestimmenden Urtheilen jederzeit im Spiele, ob zwar er in Gefahr ist, das Subjective für objectiv zu nehmen; in der Erscheinung aber ist gar kein Urtheil des Verstandes anzutreffen; welches nicht blos hier, sondern in der ganzen Philosophie anzumerken nöthig ist, weil man sonst, wenn von Erscheinungen die Rede ist, und man nimmt diesen Ausdruck für einerlei der Bedeutung nach mit dem des Scheins, jederzeit übel verstanden wird.

Lehrsatz 1.

Die geradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein blos mögliches Prädicat. Eben dasselbe in gar keiner Relation auf eine Materie ausser ihr, d. i. als absolute Bewegung gedacht, ist unmöglich.

Beweis.

Ob ein Körper im relativen Raume bewegt, dieser aber ruhig genannt werde, oder, umgekehrt, dieser in entgegengesetzter Richtung gleich geschwinde bewegt, dagegen jener ruhig genannt werden solle, ist kein Streit über das, was dem Gegenstande, sondern nur seinem Verhältnisse zum Subject, mithin der Erscheinung und nicht der Erfahrung, zukommt. Denn stellt sich der Zuschauer in demselben Raume als ruhig, so heisst ihm der Körper bewegt; stellt er sich (wenigstens in Gedanken) in einem andern und jenen umfassenden Raum, in Ansehung dessen der Körper gleichfalls ruhig ist, so heisst jener relative Raum bewegt. Also ist in der Erfahrung (einer Erkenntniss, die das Object für alle Erscheinungen gültig bestimmt) gar kein Unterschied zwischen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im absoluten und der entgegengesetzten gleichen Bewegung des relativen Raums. Nun ist die Vorstellung eines Gegenstandes durch eines von zwei Prädicaten, die in Ansehung des Objects gleichgeltend sind und sich nur in Ansehung des Subjects und seiner Vorstellungsart von einander unterscheiden, nicht die Bestimmung nach einem *disjunctiven*, sondern blos die Wahl nach einem *alternativen Urtheile* (deren das erstere von zwei *objectiv* entgegengesetzten Prädicaten eines mit Ausschliessung des Gegentheils, das andere aber von objectiv zwar gleichgeltenden, subjectiv aber einander entgegengesetzten Urtheilen, ohne Ausschliessung des Gegentheils vom Object, — also durch blosse Wahl — eines zur Bestimmung desselben annimmt)*; das heisst: durch den Begriff der Bewegung, als Gegenstandes der Erfahrung, ist es an sich unbestimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder dieser in Ansehung jenes als bewegt vorgestellt werde. Nun ist Dasjenige, was in Ansehung zweier einander entgegengesetzter Prädicate an sich unbestimmt ist, so ferne blos möglich. Also ist die geradlinige Bewegung einer Materie im empirischen Raume, zum Unterschiede von der entgegengesetzten gleichen Bewegung des Raumes, in der Erfahrung ein blos mögliches Prädicat: welches das Erste war.

---

* Von diesem Unterschiede der disjunctiven und alternativen Entgegensetzung ein Mehreres in der allgemeinen Anmerkung zu diesem Hauptstücke.

Da ferner eine Relation, mithin auch eine Veränderung derselben, d. i. Bewegung, nur so ferne ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, als beide Correlate Gegenstände der Erfahrung sind; der reine Raum aber, den man auch, im Gegensatze gegen den relativen (empirischen), den absoluten Raum nennt, kein Gegenstand der Erfahrung und überall nichts ist: so ist die geradlinige Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich; welches das Zweite war.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie.

Lehrsatz 2.

Die Kreisbewegung einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädicat derselben; dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raums, statt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, sondern, wenn sie dafür gehalten wird, ein blosser Schein.

Beweis.

Die Kreisbewegung ist (so wie jede krummlinige) eine continuirliche Veränderung der geradlinigen, und, da diese selbst eine continuirliche Veränderung der Relation in Ansehung des äusseren Raumes ist, so ist die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung dieser äusseren Verhältnisse im Raume, folglich ein continuirliches Entstehen neuer Bewegungen. Weil nun nach dem Gesetze der Trägheit eine Bewegung, so ferne sie entsteht, eine äussere Ursache haben muss, gleichwohl aber der Körper in jedem Puncte dieses Kreises (nach eben demselben Gesetze) für sich in der den Kreis berührenden geraden Linie fortzugehen bestrebt ist, welche Bewegung jener äusseren Ursache entgegenwirkt, so beweist jeder Körper in der Kreisbewegung durch seine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun ist die Bewegung des Raumes, zum Unterschiede der Bewegung des Körpers, blos *phoronomisch*, und hat keine bewegende Kraft. Folglich ist das Urtheil, dass hier entweder der Körper, oder der Raum, in entgegengesetzter Richtung bewegt sey, ein *disjunctives* Urtheil, durch welches, wenn das eine Glied, nämlich die Bewegung des Körpers, gesetzt ist, das andere, nämlich die des Raumes, ausgeschlossen wird; also ist die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterschiede von der Bewegung des Raums, *wirkliche* Bewegung, folglich die letztere, wenn sie gleich der Erscheinung nach mit der ersteren übereinkommt, dennoch im Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der möglichen Erfahrung, dieser widerstreitend, also nichts als blosser Schein.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der *Dynamik*; denn eine Bewegung, die nicht ohne den Einfluss einer continuirlich wirkenden äussern bewegenden

Kraft stattfinden kann, beweist, mittelbar oder unmittelbar, ursprüngliche Bewegkräfte der Materie, es sey der Anziehung oder Zurückstossung. — Übrigens kann Newton's Scholium zu den Definitionen, die er seinen *Princ. Phil. Nat. Math.* vorausgesetzt hat, gegen das Ende, hierüber nachgesehen werden, aus welchem erhellt, dass die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemeinschaftlichen Mittelpunct (mithin auch die Achsendrehung der Erde) selbst im leeren Raume, also ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem äusseren Raume, dennoch vermittelst der Erfahrung könne erkannt werden, dass also eine Bewegung, die eine Veränderung der äusseren Verhältnisse im Raume ist, empirisch gegeben werden könne, obgleich dieser Raum selbst nicht empirisch gegeben und kein Gegenstand der Erfahrung ist, welches Paradoxon aufgelöst zu werden verdient.

Lehrsatz 3.

In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines anderen bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig.

Beweis.

Nach dem dritten Gesetze der Mechanik (Lehrs. 4) ist die Mittheilung der Bewegung der Körper nur durch die Gemeinschaft ihrer ursprünglich bewegenden Kräfte, und diese nur durch beiderseitige entgegengesetzte und gleiche Bewegung möglich. Die Bewegung beider ist also wirklich. Da aber die Wirklichkeit dieser Bewegung nicht (wie im zweiten Lehrsatze) auf dem Einflusse äusserer Kräfte beruht, sondern aus dem Begriffe der Relation des Bewegten im Raume zu jedem anderen dadurch Beweglichen unmittelbar und unvermeidlich folgt, so ist die Bewegung des letzteren nothwendig.

Anmerkung.

Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Mechanik. — Dass übrigens diese drei Lehrsätze die Bewegung der Materie in Ansehung ihrer *Möglichkeit*, *Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit*, mithin in Ansehung aller drei Kategorien der **Modalität** bestimmen, fällt von selbst in die Augen.

Allgemeine Anmerkung zur Phänomenologie.

Es zeigen sich also hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwissenschaft unvermeidlich, deren genaue Bestimmung um deswillen nothwendig, obgleich eben nicht so leicht und fasslich ist, nämlich der Begriff der *Bewegung im relativen* (beweglichen) *Raume*; zweitens der Begriff der *Bewegung im absoluten* (unbeweglichen) *Raume*; drittens der Begriff der *relativen Bewegung* überhaupt, zum Unterschiede von der absoluten. Allen wird der Begriff des absoluten Raumes zum Grunde gelegt. Wie kommen wir aber zu diesem sonderbaren Begriffe, und worauf beruht die Nothwendigkeit seines Gebrauchs?

Er kann kein Gegenstand der Erfahrung seyn; denn der Raum ohne Materie ist kein Object der Wahrnehmung und dennoch ist *er* ein nothwendiger Vernunftbegriff, mithin nichts weiter, als eine *blosse Idee*. Denn damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine empirische Vorstellung des Raums, in Ansehung dessen das Bewegliche sein Verhältniss verändern soll, erfordert; der Raum aber, der wahrgenommen werden soll, muss material, mithin, dem Begriffe einer Materie überhaupt zu Folge, selbst beweglich seyn. Um ihn nun bewegt zu denken, darf man ihn nur als in einem Raume von grösserem Umfange enthalten denken und diesen als ruhig annehmen. Mit diesem aber lässt sich eben dasselbe in Ansehung eines noch mehr erweiterten

Raumes veranstalten und so ins Unendliche, ohne jemals zu einem unbeweglichen (unmateriellen) Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Ansehung dessen irgend einer Materie schlechthin Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könne, sondern der Begriff dieser Verhältnissbestimmungen wird beständig abgeändert werden müssen, nachdem man das Bewegliche mit einem oder dem anderen dieser Räume in Verhältniss betrachten wird. Da nun die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzusehen, im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt ist, so erhellt daraus erstlich: dass alle Bewegung oder Ruhe blos relativ und keine absolut seyn könne, d. i. dass Materie blos in Verhältniss auf Materie, niemals aber in Ansehung des blossen Raumes ohne Materie, als bewegt oder ruhig gedacht werden könne, mithin absolute Bewegung, d. i. eine solche, die ohne alle Beziehung einer Materie auf eine andere gedacht wird, schlechthin unmöglich sey: zweitens, dass auch eben darum kein für alle Erscheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich sey, sondern man sich einen Raum, in welchem dieser selbst als bewegt gedacht werden könne, der aber seiner Bestimmung nach weiter von keinem anderen empirischen Raume abhängt und daher nicht wiederum bedingt ist, d. i. einen absoluten Raum, auf den alle relative Bewegungen bezogen werden können, denken müsse, in welchem alles Empirische bewegt ist, eben darum, damit in demselben alle Bewegung des Materiellen, als blos relativ gegen einander, als alternativ-wechselseitig*, keine aber als abolute Bewegung oder Ruhe (da, indem das eine bewegt heisst, das andere, worauf in Beziehung jenes bewegt ist, gleichwohl als schlechthin ruhig vorgestellt wird) gelten möge. Der absolute Raum ist also nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, sondern als eine Idee, welche zur Regel dienen soll, alle Bewegung in ihm blos als relativ zu betrachten, nothwendig, und alle Bewegung und Ruhe muss auf den absoluten Raum reducirt werden, wenn die Erscheinung derselben in einen bestimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erscheinungen vereinigt) verwandelt werden soll.

---

* In der Logik bezeichnet das Entweder Oder jederzeit ein disjunctives Urtheil, da denn, wenn das Eine wahr ist, das Andere falsch seyn muss. Z. B. ein Körper ist entweder bewegt, oder nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Denn man redet da lediglich von dem Verhältniss des Erkenntnisses zum Objecte. In der Erscheinungslehre, wo es auf das Verhältniss zum Subject ankommt, um danach das Verhältniss der Objecte zu bestimmen, ist es anders. Denn da ist der Satz: der Körper ist entweder bewegt und der Raum ruhig, oder umgekehrt, nicht ein disjunctiver Satz in objectiver, sondern nur in subjectiver Beziehung, und beide darin enthaltene Urtheile gelten alternativ. In eben derselben Phänomenologie, wo die Bewegung nicht blos phoronomisch, sondern vielmehr dynamisch

So wird die geradlinige Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den absoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an sich ruhig, jenen Raum aber im absoluten (der nicht in die Sinne fällt) in entgegengesetzter Richtung bewegt, und diese Vorstellung als diejenige denke, welche gerade dieselbe Erscheinung giebt, wodurch denn alle möglichen Erscheinungen geradliniger Bewegungen, die ein Körper allenfalls zugleich haben mag, auf den Erfahrungsbegriff, der sie insgesammt vereinigt, nämlich den der blos relativen Bewegung und Ruhe, zurückgeführt werden.

Die Kreisbewegung, weil sie, nach dem zweiten Lehrsatze, auch ohne Beziehung auf den äusseren empirisch-gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden kann, scheint doch in der That absolute Bewegung zu seyn. Denn die relative in Ansehung des äusseren Raums

---

betrachtet wird, ist dagegen der disjunctive Satz in objectiver Bedeutung zu nehmen; d. i. an die Stelle der Umdrehung eines Körpers kann ich nicht die Ruhe desselben und dagegen die entgegengesetzte Bewegung des Raums annehmen. Wo aber die Bewegung sogar mechanisch betrachtet wird (wie wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft), ist sogar das der Form nach disjunctive Urtheil in Ansehung des Objects distributiv zu gebrauchen, so dass die Bewegung nicht entweder dem einen oder dem anderen, sondern einem jeden ein gleicher Antheil daran beigelegt werden muss. Diese Unterscheidung der alternativen, disjunctiven und distributiven Bestimmung eines Begriffs, in Ansehung entgegengesetzter Prädicate, hat ihre Wichtigkeit, kann aber hier nicht weiter erörtert werden.

(z. B. die Achsendrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) ist eine Erscheinung, an deren Stelle die entgegengesetzte Bewegung dieses Raums (des Himmels) in derselben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, gesetzt werden kann, die aber nach diesem Lehrsatze in der Erfahrung durchaus nicht an deren Stelle gesetzt werden darf, mithin auch jene Kreisdrehung nicht als äusserlich relativ vorgestellt werden soll, welches so lautet, als ob diese Art der Bewegung für absolut anzunehmen sey.

Allein es ist wohl zu merken, dass hier von der wahren (wirklichen) Bewegung, die doch nicht als solche erscheint, die also, wenn man sie blos nach empirischen Verhältnissen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe könnte gehalten werden, d. i. von der wahren Bewegung, zum Unterschiede vom Schein, nicht aber von ihr als absoluten Bewegung im Gegensatze der relativen die Rede sey, mithin die Kreisbewegung, ob sie zwar in der Erscheinung keine Stellen-Veränderung, d. i. keine phoronomische, des Verhältnisses des Bewegten zum (empirischen) Raume, zeigt, dennoch eine durch Erfahrung erweisliche continuirliche dynamische Veränderung des Verhältnisses der Materie in ihrem Raume, z. B. eine beständige Verminderung der Anziehung durch eine Bestrebung zu entfliehen, als Wirkung der Kreisbewegung, zeige und dadurch den Unterschied derselben vom Schein sicher bezeichne. Man kann sich z. B. die Erde im unendlichen leeren Raum, als um die Achse gedreht, vorstellen, und diese Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältniss der Theile der Erde unter einander, noch zum Raume ausser ihr, phoronomisch, d. i. in der Erscheinung verändert wird. Denn in Ansehung des ersteren als empirischen Raumes verändert nichts auf und in der Erde seine Stelle, und in Beziehung des zweiten, der ganz leer ist, kann überall kein äusseres verändertes Verhältniss, mithin auch keine Erscheinung einer Bewegung stattfinden. Allein wenn ich mir eine zum Mittelpunct der Erde hingehende tiefe Höhle vorstelle, und lasse einen Stein darin fallen, finde aber, dass, ob zwar in jeder Weite vom Mittelpuncte die Schwere immer nach diesem hingerichtet ist, der fallende Stein dennoch von seiner senkrechten Richtung im Fallen continuirlich und zwar von West nach Ost abweiche, so schliesse ich, die Erde sey von Abend gegen Morgen um die Achse gedreht. Oder wenn ich auch ausserhalb den Stein von der Oberfläche der Erde weiter entferne, und er bleibt nicht über demselben Puncte der Oberfläche, sondern entfernt sich von demselben von Osten nach Westen, so werde ich auf eben dieselbe vorhergenannte Achsendrehung der Erde schliessen und beiderlei Wahrnehmungen werden zum Beweise der Wirklichkeit dieser Bewegung hinreichend seyn, wozu die Veränderung des Verhältnisses zum äusseren Raume (dem bestirnten Himmel) nicht hinreicht, weil sie blosse Erscheinung ist, die von zwei in der That entgegengesetzten Gründen herrühren kann und nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erscheinungen dieser Veränderung abgeleitetes Erkenntniss, d. i. Erfahrung, ist. Dass aber diese Bewegung, ob sie gleich keine Veränderung des Verhältnisses zum empirischen Raume ist, dennoch keine absolute Bewegung, sondern continuirliche Veränderung der Relationen der Materien zu einander, ob zwar im absoluten Raume vorgestellt, mithin wirklich nur relative und sogar darum allein wahre Bewegung sey, das beruht auf der Vorstellung der wechselseitigen continuirlichen Entfernung eines jeden Theils der Erde (ausserhalb der Achse) von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpuncte im Diameter gegenüber liegenden. Denn diese Bewegung ist im absoluten Raume wirklich, indem dadurch der Abgang der gedachten Entfernung, den die Schwere für sich allein dem Körper zuziehen würde, und zwar ohne alle dynamische zurücktreibende Ursache (wie man aus dem von Newton *Princ. Ph. N. pag.* 10 *Edit.* 1714.[*] gewählten Beispiele ersehen kann), mithin durch wirkliche, aber auf den innerhalb der bewegten Materie (nämlich des Centrum derselben) beschlossenen, nicht aber auf den äusseren Raum bezogene Bewegung, continuirlich ersetzt wird.

---

[*] Es sagt daselbst: *Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere et ab apparentibus actu discriminare difficillimum est: propterea, quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vere moventur, non incurrunt in sensus. Causa tamen non est prorsus desperata.* Hierauf lässt er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln sich um ihren gemein-

Was den Fall des dritten Lehrsatzes anlangt, so bedarf es, um die Wahrheit der wechselseitig-entgegengesetzten und gleichen Bewegung beider Körper auch ohne Rücksicht auf den empirischen Raum zu zeigen, nicht einmal des im zweiten Fall nöthigen, durch Erfahrung gegebenen thätigen dynamischen Einflusses (der Schwere, oder eines gespannten Fadens), sondern die blosse dynamische Möglichkeit eines solchen Einflusses, als Eigenschaft der Materie (die Zurückstossung oder Anziehung) führt, bei der Bewegung der einen, die gleiche und entgegengesetzte Bewegung der andern zugleich mit sich, und zwar aus blossen Begriffen einer relativen Bewegung, wenn sie im absoluten Raume, d. i. nach der Wahrheit betrachtet wird, und ist daher, wie Alles, was aus blossen Begriffen hinreichend erweislich ist, ein Gesetz einer schlechterdings nothwendigen Gegenbewegung.

Es ist also auch keine absolute Bewegung, wenn gleich ein Körper im leeren Raume in Ansehung eines anderen als bewegt gedacht wird; die Bewegung beider wird hier nicht relativ auf den sie umgebenden Raum, sondern nur auf den zwischen ihnen, welcher ihr äusseres Verhältniss unter einander allein bestimmt, als den absoluten Raum betrachtet, und ist also widerum nur relativ. Absolute Bewegung würde also nur diejenige seyn, die einem Körper ohne ein Verhältniss auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine solche wäre allein die geradlinige Bewegung des Weltganzen, d. i. des Systems aller Materie. Denn wenn ausser einer Materie noch irgend eine andere, selbst durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, so würde die Bewegung schon relativ seyn. Um des-

---

schaftlichen Schwerpunct im leeren Raume drehen, und zeigt, wie die Wirklichkeit ihrer Bewegung sammt der Richtung derselben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Ich habe dieses auch an der um ihre Achse bewegten Erde unter etwas veränderten Umständen zu zeigen gesucht.

willen ist ein jeder Beweis eines Bewegungsgesetzes, der darauf hinausläuft, dass das Gegentheil desselben eine geradlinige Bewegung des ganzen Weltgebäudes zur Folge haben müsste, ein apodiktischer Beweis der Wahrheit desselben; blos weil daraus absolute Bewegung folgen würde, die schlechterdings unmöglich ist. Von der Art ist das Gesetz des Antagonism in aller Gemeinschaft der Materie durch Bewegung. Denn eine jede Abweichung von demselben würde den gemeinschaftlichen Mittelpunct der Schwere aller Materie, mithin das ganze Weltgebäude aus der Stelle rücken, welches dagegen, wenn man dieses sich als um seine Achse gedreht vorstellen wollte, nicht geschehen würde, welche Bewegung also immer noch zu denken möglich, ob zwar anzunehmen, so viel man absehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen seyn würde.

Auf die verschiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte haben auch die verschiedenen Begriffe vom leeren Raume ihre Beziehung. Der leere Raum in phoronomischer Rücksicht, der auch der absolute Raum heisst, sollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden; denn er ist nur die Idee von einem Raume, in welchem ich von aller besonderen Materie, die ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht, abstrahire, um in ihm den materiellen, oder jeden empirischen Raum, noch als beweglich und dadurch die Bewegung nicht blos einseitig, als absolutes, sondern jederzeit wechselseitig, als blos relatives Prädicat zu denken. Er ist also gar nichts, was zur Existenz der Dinge, sondern blos zur Bestimmung der Begriffe gehört, und so ferne existirt kein leerer Raum. Der leere Raum in dynamischer Rücksicht ist der, der nicht erfüllt ist, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widersteht, folglich keine repulsive Kraft wirkt, und er kann entweder der leere Raum in der Welt (*vacuum mundanum*), oder, wenn diese als begrenzt vorgestellt wird, der leere Raum ausser der Welt (*vacuum extramundanum*) seyn; der erstere auch entweder als zerstreuter (*vacuum disseminatum*, der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht), oder als gehäufter leerer Raum (*vacuum coacervatum*, der die Körper, z. B. Weltkörper, von einander abgesondert) vorgestellt werden, welche Unterscheidung, da sie nur auf den Unterschied der Plätze, die man dem leeren Raum in der Welt anweist, beruht, eben nicht wesentlich ist, aber doch in verschiedener Absicht gebraucht wird, der erste, um den specifischen Unterschied der Dichtigkeit, der zweite, um die Möglichkeit einer von allem äusseren Widerstande freien Bewegung im Weltraume davon abzuleiten. Dass den leeren Raum in der ersteren Absicht anzunehmen nicht nöthig sey, ist schon in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik gezeigt worden; dass er aber unmöglich sey, kann aus seinem Begriffe allein, nach dem Satze des Widerspruchs, keineswegs bewiesen werden. Gleichwohl, wenn hier auch kein blos logischer Grund der Verwerfung desselben anzutreffen wäre, könnte doch ein allgemeiner physischer Grund, ihn aus der Naturlehre zu verweisen, nämlich der von der Möglichkeit der Zusammensetzung einer Materie überhaupt, da seyn, wenn man die letztere nur besser einsähe. Denn wenn die Anziehung, die man zur Erklärung des Zusammenhanges der Materie annimmt, nur scheinbare, nicht wahre Anziehung, vielmehr etwa blos die Wirkung einer Zusammendrückung durch äussere im Weltraume allenthalben verbreitete Materie (den Äther), welche selbst nur durch eine allgemeine und ursprüngliche Anziehung, nämlich die Gravitation, zu diesem Drucke gebracht wird, seyn sollte, welche Meinung manche Gründe für sich hat; so würde der leere Raum innerhalb der Materien, wenn gleich nicht logisch, doch dynamisch und also physisch unmöglich seyn, weil jede Materie sich in die leeren Räume, die man innerhalb derselben annähme (da ihrer expansiven Kraft hier nichts widersteht), von selbst ausbreiten und sie jederzeit erfüllt erhalten würde. Ein leerer Raum ausser der Welt würde, wenn man unter dieser den Inbegriff aller vorzüglich attractiven Materien (der grossen Weltkörper) versteht, aus eben demselben Grunde unmöglich seyn, weil nach dem Maasse, als die Entfernung von diesen zunimmt, auch die Anziehungskraft auf den Äther (der jene Körper alle einschliesst und, von jener getrieben, sie in ihrer Dichtigkeit durch Zusammendrückung enthält) in umgekehrtem Verhältnisse abnimmt, dieser also selbst nur ins Unendliche an Dichtigkeit abnehmen, nirgend aber den Raum ganz leer lassen würde. Dass es indessen mit dieser Wegschaffung des leeren Raums ganz hypothetisch zugeht, darf Niemanden befremden; geht es doch mit der Behauptung desselben nicht besser zu. Diejenigen, welche diese Streitfrage dogmatisch zu entscheiden wagen, sie mögen es bejahend oder verneinend thun, stützen sich zuletzt auf lauter metaphysische Voraussetzungen, wie aus der Dynamik zu ersehen ist, und es war wenigstens nöthig, hier zu zeigen, dass diese über gedachte Aufgabe gar nicht entscheiden könne. Was drittens den leeren Raum in *mechanischer Absicht* betrifft, so ist dieser das gehäufte Leere innerhalb des Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verschaffen. Man sieht leicht, dass die Möglichkeit oder Unmöglichkeit desselben nicht auf metaphysischen Gründen, sondern dem schwer aufzuschliessenden Naturgeheimnisse, auf welche Art die Materie ihrer eigenen ausdehnenden Kraft Schranken setze, beruhe. Gleichwohl, wenn Das, was in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik von der ins Unendliche möglichen grösseren Ausdehnung specifisch verschiedener Stoffe, bei derselben Quantität der Materie (ihrem Gewichte nach) gesagt worden, eingeräumt wird; so möchte wohl, um der freien und dauernden Bewegung der Weltkörper willen, einen leeren Raum anzunehmen unnöthig seyn, weil der Widerstand, selbst bei gänzlich erfüllten Räumen, alsdann doch so klein, als man will, gedacht werden kann.

Und so endigt sich die metaphysische Körperlehre mit dem *Leeren* und eben darum Unbegreiflichen, worin sie einerlei Schicksal mit allen übrigen Versuchen der Vernunft hat, wenn sie im Zurückgehen zu Principien den ersten Gründen der Dinge nachstrebt, da, weil es ihre Natur so mit sich bringt, niemals etwas anders, als so ferne es unter gegebenen Bedingungen bestimmt ist, zu begreifen, folglich sie weder beim Bedingten stehen bleiben, noch sich das Unbedingte fasslich machen kann, ihr, wenn Wissbegierde sie auffordert, das absolute Ganze aller Bedingungen zu fassen, nichts übrig bleibt, als von den Gegenständen auf sich selbst zurückzukehren, um, anstatt der letzten Grenze der Dinge, die letzte Grenze ihres eigenen sich selbst überlassenen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen.

INHALTSANZEIGE.

Seite

I. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1746. 1

II. *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio.* 1755. 233

III. *Metaphysicae cum Geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus Specimen I continet monadologiam physicam.* 1756. . 255

IV. Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft. 1758. 275

V. Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. 1768. . . . 291

VI. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786. 303

IMMANUEL KANT'S
SÄMMTLICHE
WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

SECHSTER THEIL.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1839.

155.

IMMANUEL KANT'S

SCHRIFTEN

ZUR

PHYSISCHEN GEOGRAPHIE.

HERAUSGEGEBEN

VON

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

BIBL.
UNIVERS.
LIPS.

Phil. 288:6.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1839.

159

Hm Q 2999

VORREDE.

Dieser sechste Band führt uns auf ein Lieblingsfeld des grossen Philosophen, auf welchem er vornämlich in den kräftigsten Jahren seines Lebens mit grosser Vorliebe verweilte, um sich von seinen speculativen Studien auszuruhen und durch die reichen Gebiete dieser Wissenschaft sich kräftig wieder zu erfrischen. Schon bei dem Beginne seines akademischen Lehramtes hatte er in seinem dreissigsten Lebensjahre die ersten sechs Abhandlungen dieses Bandes verabfasst und in denselben seine Forschungen über das Verhältniss der Erde zu den übrigen Weltkörpern niedergelegt. Aber der Fortgang seiner allgemeinen Studien zog ihn immer mehr und mehr zur genauern Kenntniss der Erde und ihrer Bewohner hin, woraus denn andererseits ein vielfaches Bedürfniss nach einer vertrauten Bekanntschaft mit der gesammten Naturgeschichte sich ergab.

Die vollständige Befriedigung dieses Bedürfnisses führte Kant zu einer unausgesetzten Lectüre der älteren und neueren Reisen, und zur lebensfrischen Ergänzung derselben suchte er gern die Unterhaltung mit erfahrnen Reisenden, wozu der damals so lebhafte Handel in Königsberg nicht selten eine sehr erfreuliche Gelegenheit darbot. Diese Beschäftigungen und Unterhaltungen füllten sehr angenehm und belehrend seine Mussestunden, namentlich in den Jahren von 1765—1789, wo dann die grossen Ereignisse der Französischen Revolution, als Lebensfragen für das bürgerliche und sittliche Wohl der Menschheit, die Politik der Europäischen Staatenverhältnisse ihm ganz besonders nahe an das Herz legten. In diese vier und zwanzigjährige Periode seines Lebens, die vom ein und vierzigsten bis zum fünf und sechzigsten Jahre reicht, fallen seine Arbeiten für die Vorlesungen über die physische Geographie. Er betrachtete dieselben als den Sammelplatz aller Resultate seiner Forschungen über die physischen Verhältnisse der Erde, aber er gebrauchte sie auch zugleich, seine reichen Kenntnisse und Erfahrungen über die verschiedenen Länder der Erde, über ihre Naturgeschichte, über die Sitten und Cultur ihrer Bewohner, dem lehrbegierigen Publicum mitzutheilen. Er regte zuerst ein allgemeineres Interesse für diese Gegenstände an. Der wissenschaftliche Umfang derselben war aber zu gross, als dass von einem und demselben Manne neben seinen unsterblichen Werken für die Philosophie auch hier vollständige und erschöpfende Darstellungen gewährt werden konnten. Wer aber würde nicht gern dem grossen Geiste auch in dem Kreise dieser Studien seine Aufmerksamkeit widmen, wie er auch hier selbstständig auftritt, zum weitern Eindringen in diese Studien antreibt, und auf bedeutsame Weise einer wichtigen Wissenschaft sicheres Terrain abgewinnt?

Die Reihenfolge der einzelnen Abhandlungen ist nach ihrer ersten öffentlichen Bekanntmachung:

I. Untersuchung der von der Berliner Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1754 aufgeworfenen Preisfrage. Kant lieferte dieselbe für die Königsbergischen wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten (die gegenwärtig noch unter dem Namen der Intelligenzblätter fortbestehen), welche damals nicht selten populair geschriebene wissenschaftliche Abhandlungen aus der Feder der Königsberger Gelehrten enthielten: sie war im Jahrgang 1754, Stück 23 und 24 abgedruckt. Aus denselben hat sie die Sammlung bei Nicolovius Seite 81 bis 90 entlehnt.

II. Die Frage: ob die Erde veralte? physikalisch erwogen: gleichfalls von Kant für die Königsbergischen wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, Jahrgang 1754, Stück 32—37, geschrieben, und aus denselben in der Sammlung bei Nicolovius Seite 91—120 abgedruckt.

III. Die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels wurde als ein selbstständiges Werk bei Joh. Frdr. Petersen, Königsberg und Leipzig 1755, 8., 200 Seiten, ohne Vorrede und Einleitung von Kant anonym herausgegeben. Inzwischen wird der Werth, den Kant dieser Schrift selbst in der Stellung seiner damaligen Studien beilegte, genügend von ihm durch die Dedication an den König Friedrich den Grossen herausgestellt. Bei seinem bescheidenen Zurücktreten im öffentlichen Leben würde Kant damals diese Dedication nicht gewagt haben, wenn er durch diese selbstständige Forschung sich nicht würdig empfehlen zu können geglaubt hätte. Diese Schrift ist ausserdem in der Sammlung bei Voigt, Bd. I., S. 295—494, und bei Tieftrunk, Bd. I., S. 283—520, abgedruckt. Eine spätere Ausgabe, Frankfurt und Leipzig (Webel in Zeitz) 1808, gr. 8., angeblich mit des Verfassers Berichtigungen, ist nichts weiter als ein einfacher Nachdruck.

IV. Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des Jahres 1755 einen grossen Theil der Erde erschüttert hat. Diese Schrift erschien zuerst Königsberg 40 S. 1756, 4., bei J. Heinr. Hartung. Sie ist darauf in die Sammlung bei Voigt, Königsberg und Leipzig 1797, Bd. II., S. 1—52, und bei Tieftrunk Bd. I., S. 521—74, aufgenommen.

V. Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen, von Kant wiederum den Königsbergischen wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, Jahrgang 1756, Nr. 15 und 16 übergeben, und daraus in die Sammlung bei Nicolovius, Seite 249 bis 260, eingerückt.

VI. Einige Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. Dieselben erschienen als ein Programm zur Ankündigung der Vorlesungen, welche Kant im Sommersemester 1756 zu halten gedachte, Königsberg bei Driest, 4., 1½ Bogen; sie ist vom 25. April 1756 datirt. Nicolovius hat sie allein in die Sammlung seiner kleinen Schriften Kant's, Seite 317—35, aufgenommen.

VII. Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen. 1765. Aufgenommen in die Sammlung von Nicolovius, Seite 336—50.

VIII. Von den verschiedenen Racen der Menschen. Diese Abhandlung lieferte Kant gleichfalls als ein Programm zur Ankündigung seiner Vorlesungen für das Sommersemester 1775, gedruckt zu Königsberg bei Hartung, 4., 12 S. Sie ist von Engel als Musterschrift in seinen Philosophen für die Welt, Bd. II., aufgenommen; in den Sammlungen der kleinen Schriften bei Voigt, Bd. III., S. 81—90, und bei Tieftrunk Bd. II., Seite 607—32.

IX. Die Bestimmung des Begriffs von einer Menschenrace, für die Berliner Monatsschrift, Jahrgang 1785, Bd. VI., S. 390—417, von Kant geliefert, und aus derselben in der Sammlung bei Tieftrunk, Band II., Seite 633—60, abgedruckt.

X. Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie. Vergleiche Rosenkranz's Vorrede zu Band I., Seite XXXII. Diese Abhandlung erschien zuerst in Wieland's Deutschem Mercur, Jahrgang 1788, Januar- und Februarheft: darauf aufgenommen in die Sammlung bei Voigt, Bd. III., S. 317—84, und bei Tieftrunk, Bd. III., S. 99—144.

XI. Über die Vulcane im Monde. Diese Abhandlung ist zwar drei Jahre früher als die unmittelbar vorhergehende gearbeitet, aber ich habe ihr deshalb diese Stelle zurück angewiesen, um die drei über denselben Gegenstand (die Bestimmung der Menschenracen) handelnden Aufsätze, Nr. VII, VIII und IX, nicht von einander zu trennen, und dies um so weniger, als die unmittelbar nun folgende Abhandlung nach ihrem Inhalte wieder in eine nähere Verbindung mit dieser zu setzen ist. Sie ist zuerst gedruckt in der Berliner Monatsschrift, Jahrgang 1785, Märzheft, und aus derselben in die Sammlung bei Voigt, Bd. III., S. 173—98, und bei Tieftrunk Bd. III., S. 1—16, aufgenommen.

XII. Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung. Diese Abhandlung erschien zuerst in der Berliner Monatsschrift, Jahrgang 1794, Maiheft, S. 392 bis 407, und ist darauf in der Sammlung bei Tieftrunk, Bd. III., S. 275—90, abgedruckt. Sie ist die einzige, welche nach dem oben näher angegebenen Zeitraume von Kant noch für die öffentliche Bekanntmachung geliefert ist.

XIII. Physische Geographie, herausgegeben von Rink, 2 Bände, 8., Königsberg bei Unzer, 1802—3. Dies ist ein Abdruck der von Kant seit dem Jahre 1765 wirklich gehaltenen Vorlesungen, welcher mit seiner Zustimmung und unter Mittheilung aller im Jahre 1802 — wo Kant diese Vorträge schon mehrere Jahre nicht gehalten hatte — von ihm selbst vorgefundenen Papiere über diese Vorlesungen. Dass hier Rink's Ausgabe zur Aufnahme in diese Ausgabe allein geeignet war, konnte gar nicht zweifelhaft seyn, weil nur sie allein als ein Abdruck der Vorträge Kant's ohne fremdes Eigenthum, bis auf einige hier weggelassene Bemerkungen, zu betrachten war. Vollmer's Ausgabe lässt dagegen, ganz abgesehen von dem wissenschaftlichen Werthe derselben, in dem vier Mal stärkeren und doch nicht einmal zum Abschluss geführten Material, Kant's Arbeit und Eigenthümlichkeit nicht mehr erkennen. Ich habe aber neben Rink noch sechs andere Nachschriften dieser

Vorträge sorgfältig verglichen, die mir zwar einerseits die Überzeugung gewährt haben, dass **Kant** sehr wenig in diesen Vorlesungen bei den häufigen Wiederholungen geändert hat, namentlich was den zweiten und dritten oder den naturgeschichtlichen und geographischen Theil anbetrifft; aber andererseits allerdings auch die günstige Veranlassung wurden, Rink's Ausgabe von den unzähligen leichtfertigen Auslassungsfehlern und widersinnigen Verstümmelungen zu reinigen. Der handschriftliche Nachlass auf der königlichen Bibliothek hat einige Fragmente bei Norwegen, Island, Russland und Südamerica zur Aufnahme geliefert, die aber, wie im Texte näher angedeutet wird, gleichfalls für Rink's authentischen Abdruck Zeugniss geben. Ausserdem aber lieferte derselbe auch ein Supplement (II.), das mit den aus der gefälligen und sehr dankenswerthen Hergabe des Herrn Conrectors Dr. Dengel an der hiesigen Löbenicht'schen höheren Bürgerschule mitgetheilten Fragmenten im Anhange beigefügt ist, wobei ich von jedem einzelnen Supplemente unten das Nähere angegeben habe.

Königsberg, den 1. October
1838.

F. W. Schubert.

ZUR
PHYSISCHEN GEOGRAPHIE.

I.

UNTERSUCHUNG DER FRAGE:

OB DIE ERDE IN IHRER UMDREHUNG UM DIE ACHSE, WODURCH SIE DIE ABWECHSELUNG DES TAGES UND DER NACHT HERVORBRINGT, EINIGE VERÄNDERUNG SEIT DEN ERSTEN ZEITEN IHRES URSPRUNGES ERLITTEN HABE, WELCHES DIE URSACHE DAVON SEY, UND WORAUS MAN SICH IHRER VERSICHERN KÖNNE?

WELCHE
VON DER KÖNIGLICHEN
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
ZU BERLIN
ZUM PREISE AUFGEGEBEN WORDEN.

1754.

Das Urtheil wird in Kurzem bekannt werden, welches die Königliche Akademie der Wissenschaften über diejenigen Schriften fällen wird, die bei Gelegenheit ihrer Aufgabe auf dieses Jahr um den Preis gestritten haben. Ich habe über diesen Vorwurf Betrachtungen angestellt, und da ich nur die physikalische Seite desselben erwogen, so habe ich meine Gedanken darüber kürzlich entwerfen wollen, nachdem ich eingesehen, dass er seiner Natur nach auf dieser Seite unfähig ist, zu demjenigen Grade der Vollkommenheit gebracht zu werden, welche diejenige Abhandlung haben muss, die den Preis davon tragen soll. —

Die Aufgabe der Akademie besteht in Folgendem: Ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, welches die Ursache davon sey, und woraus man sich ihrer versichern könne? Man kann dieser Frage historisch nachspüren, indem man die Denkmale des Alterthums aus den entferntesten Zeiten, von der Grösse ihres Jahres und den Einschaltungen, deren sie sich haben bedienen müssen, um zu verhindern, dass der Anfang desselben durch alle Jahreszeiten beweglich sey, mit der Länge des in unseren Tagen bestimmten Jahres vergleicht, um zu sehen, ob jenes in den ältesten Zeiten mehr oder weniger Tage oder Stunden in sich gehalten habe als jetzt; in welchem ersten Falle die Schnelligkeit der Achsendrehung verringert, in dem zweiten aber bis anjetzt vermehrt worden. Ich werde in meinem Vorwurfe nicht durch die Hülfsmittel der Geschichte Licht zu bekommen suchen. Ich finde diese Urkunde so dunkel, und ihre Nachrichten in Ansehung der gegenwärtigen Frage so wenig zuverlässig, dass die Theorie, die man sich erdenken möchte, um sie mit den Gründen der Natur übereinstimmend zu machen, vermuthlich sehr nach Erdichtungen schmecken würde. Ich will mich also deshalb unmittelbar an die Natur halten, deren Verbindungen den Erfolg deutlich bezeichnen und Anlass geben können, die Bemerkungen aus der Geschichte auf die rechte Seite zu lenken.

Die Erde wälzt sich unaufhörlich um ihre Achse, mit einer freien Bewegung, die, nachdem sie ihr einmal zugleich mit ihrer Bildung eingedrückt worden, fortan unverändert und mit gleicher Geschwindigkeit und Richtung in alle unendliche Zeiten fortdauern würde, wenn keine Hindernisse oder äusserliche Ursachen vorhanden wären, sie zu verzögern, oder zu beschleunigen. Ich unternehme mir darzuthun, dass die äusserliche Ursache wirklich vorhanden sey, und zwar als eine solche, die die Bewegung der Erde nach und nach verringert, und ihren Umschwung in unermesslich langen Perioden gar zu vernichten trachtet. Diese Begebenheit, die sich dereinst zutragen soll, ist so wichtig und wundersam, dass, obgleich der fatale Zeitpunct ihrer Vollendung so weit hinausgesetzt ist, dass selber die Fähigkeit der Erdkugel bewohnt zu seyn, und die Dauer des menschlichen Geschlechts vielleicht nicht an den zehnten Theil dieser Zeit reicht, dennoch auch nur die Gewissheit dieses bevorstehenden Schicksals, und die stätige Annäherung der Natur zu demselben ein würdiger Gegenstand der Bewunderung und Untersuchung ist.

Wenn der Himmelsraum mit einer einigermassen widerstehenden Materie erfüllt wäre, so würde der tägliche Umschwung der Erde an derselben ein unaufhörliches Hinderniss antreffen, wodurch seine Schnelligkeit sich nach und nach verzehren und endlich erschöpfen müsste. Nun ist aber dieser Widerstand nicht zu besorgen, nachdem Newton auf eine überzeugende Art dargethan hat, dass der Himmelsraum, der sogar den leichten kometischen Dünsten eine freie ungehinderte Bewegung verstattet, mit unendlich wenig widerstehender Materie erfüllt sey. Ausser diesem nicht zu vermuthenden Hinderniss ist keine äussere Ursache, die auf die Bewegung der Erde einen Einfluss haben kann, als die Anziehung des Mondes und der Sonne, welche, da sie das allgemeine Triebwerk der Natur ist, woraus Newton ihre Geheimnisse auf eine so deutliche als ungezweifelte Art entwickelt hat, einen zuverlässigen Grund allhier abgiebt, an dem man eine sichere Prüfung anstellen kann.

Wenn die Erde eine ganz feste Masse ohne alle Flüssigkeiten wäre, so würde die Anziehung weder der Sonne noch des Mondes Etwas thun, ihre freie Achsendrehung zu verändern; denn sie zieht die östlichen sowohl als die westlichen Theile der Erdkugel mit gleicher Kraft, und verursacht dadurch keinen Hang weder nach der einen, noch der andern Seite, folglich lässt sie die Erde in völliger Freiheit, diese Umdrehung, so wie ohne allen äusserlichen Einfluss, ungehindert fortzusetzen. In dem Falle aber, dass die Masse eines Planeten eine beträchtliche Quantität des flüssigen Elements in sich fasst, so werden die vereinigten Anziehungen des Mondes und der Sonne, indem sie diese flüssige Materie bewegen, der Erde einen Theil dieser Erschütterung eindrücken. Die Erde ist in solchen Umständen. Das Gewässer des Oceans bedeckt wenigstens den dritten Theil ihrer Oberfläche, und ist durch die Attraction der gedachten Himmelskörper in unaufhörlicher Bewegung, und zwar nach einer Seite, die der Achsendrehung gerade entgegengerichtet ist. Es verdient also erwogen zu werden, ob diese Ursache nicht der Umwälzung einige Veränderung zuzuziehen vermögend sey. Die Anziehung des Mondes, welche den grössten Antheil an dieser Wirkung hat, hält das Gewässer des Oceans in unaufhörlicher Aufwallung, dadurch es zu denen, gerade unterm Mond, sowohl auf der ihm zu- als von ihm abgekehrten Seite hinzuzufliessen und sich zu erheben bemüht ist, und weil diese Puncte der Aufschwellung von Morgen gegen Abend fortrücken, so theilen sie dem Weltmeere eine beständige Fortströmung nach eben dieser Gegend in seinem ganzen Inhalte mit. Die Erfahrung der Seefahrenden hat schon längst diese allgemeine Bewegung ausser Zweifel gesetzt, und sie wird am deutlichsten in den Meerengen und Meerbusen bemerkt, wo das Gewässer, indem es durch eine enge Strasse laufen muss, seine Geschwindigkeit vermehrt. Da diese Fortströmung nun der Drehung der Erde gerade entgegengesetzt ist, so haben wir eine Ursache, auf die wir sicher rechnen können, dass sie jene, so viel an ihr ist, unaufhörlich zu schwächen und zu vermindern bemüht ist.

Es ist wahr, wenn man die Langsamkeit dieser Bewegung mit der Schnelligkeit der Erde, die Geringschätzigkeit der Quantität des Gewässers mit der Grösse dieser Kugel, und die Leichtigkeit der ersten zu der Schwere der letztern zusammenhält, so könnte es scheinen, dass ihre Wirkung für nichts könne gehalten werden. Wenn man aber dagegen erwägt, dass dieser Antrieb unablässig ist, von je her gedauert hat, und immer währen wird, dass die Drehung der Erde eine freie Bewegung ist, in welcher die geringste Quantität, die ihr benommen wird, ohne Ersetzung verloren bleibt, dagegen die vermindernde Ursache unaufhörlich in gleicher Stärke wirksam bleibt, so wäre es ein einem Philosophen sehr unanständiges Vorurtheil, eine geringe Wirkung für nichtswürdig zu erklären, die durch eine beständige Summirung dennoch auch die grösste Quantität endlich erschöpfen muss.

Damit wir die Grösse der Wirkung, welche die beständige Bewegung des Oceans von Morgen gegen Abend der Achsendrehung der Erde entgegensetzt, einigermaassen schätzen können, so wollen wir nur den Anfall, den das Weltmeer gegen die morgendlichen Küsten des festen Landes von America thut, ausrechnen, indem wir dessen Erstreckung bis zu beiden Polen verlängern, dadurch, dass wir, was daran fehlt, durch die hervorragende Spitze von Africa und durch die orientalischen Küsten Asiens mehr als überflüssig ersetzen. Lasst uns die Geschwindigkeit der angeführten Meeresbewegung unter dem Äquator 1 Fuss in einer Secunde, und nach den Polen, eben so wie die Bewegung der Parallelcirkel, abnehmend setzen; endlich mag die Höhe derjenigen Fläche, die das feste Land dem Anfalle des Wassers darbietet, in senkrechter Tiefe geschätzt, 100 Toisen (Französische sechsfüssige Ruthen) angenommen werden: so werden wir die Gewalt, womit das Meer durch seine Bewegung diese ihr entgegenstehende Fläche drückt, dem Gewichte eines Wasserkörpers gleich finden, dessen Basis der ganzen gedachten Fläche von einem Pol zum andern, die Höhe aber $\frac{1}{124}$ Fuss gleich ist. Dieser Wasserkörper, welcher eilfmal hunderttausend Kubiktoisen begreift, wird von der Grösse der Erdkugel 123 Bimillionenmal übertroffen, und indem das Gewicht dieses Wasserkörpers der Bewegung der Erde immer entgegen drückt, so kann man leicht finden, wie viel Zeit verfliessen müsste, bis dieses Hinderniss der Erde ihre ganze Bewegung erschöpfte. Es würden zwei Millionen Jahre dazu erfordert werden, wenn man die Geschwindigkeit des fluthenden Meeres bis ans Ende gleich, und den Erdklumpen von gleicher Dichtigkeit mit der Materie der Gewässer annehme. Auf diesen Fuss würde in mässigen Perioden, da die gedachte Verminderung noch nicht viel beträgt, z. E. in einer Zeit von zweitausend Jahren, die Verzögerung so viel austragen, dass ein Jahreslauf nach diesem 8½ Stunden weniger als vorher in sich halten müsste, weil die Achsendrehung um so viel langsamer geworden.

Nun leidet zwar die Abnahme der täglichen Bewegung dadurch grosse Einschränkungen: dass 1. die Dichtigkeit der ganzen Erdmasse nicht, wie hier vorausgesetzt worden, der specifischen Schwere des Wassers gleich ist; 2. die Geschwindigkeit des fluthenden Meeres in dessen offener Weite ungleich geringer als auf ein Fuss in einer Secunde zu seyn scheint. Dagegen aber wird dieser Mangel überflüssig ersetzt, dadurch: dass **erstens** die Kraft der Erdkugel, die hier als in fortschiessender Bewegung mit der Geschwindigkeit eines Puncts unter dem Äquator berechnet worden, nur eine Achsendrehung ist, die ungleich geringer ist, über dieses auch das Hinderniss, welches auf der Oberfläche einer sich umdrehenden Kugel angebracht ist, den Vortheil des Hebels durch seinen Abstand vom Mittelpuncte an sich hat, welche beide Ursachen zusammen genommen die Verminderung durch den Anlauf der Gewässer um 5½ vermehren; **zweitens** aber, welches das vornehmste ist, diese Wirkung des bewegten Oceans nicht lediglich gegen die über den Meeresgrund hervorragenden Unebenheiten, das feste Land, die Inseln und Klippen geschieht, sondern auf dem ganzen Meeresgrunde ausgeübt wird, die zwar in jedem Puncte ungleich weniger als beim senkrechten Anlaufe der erstern Berechnung austrägt, dagegen aber durch die Grösse des Umfanges, in welchem sie geschieht, der die vorerwähnte Fläche über 8 Millionenmal übertrifft, mit einem erstaunlichen Überflusse ersetzt werden muss.

Man wird diesemnach ferner nicht zweifeln können, dass die immerwährende Bewegung des Weltmeers von Abend gegen Morgen, da sie eine wirkliche und namhafte Gewalt, auch immer Etwas zu Verminderung der Achsendrehung der Erde beitrage, deren Folge in langen Perioden unfehlbar merklich werden muss. Nun sollten billig die Zeugnisse der Geschichte herbeigeführt werden, um die Hypothese zu unterstützen; allein ich muss gestehen, dass ich keine Spuren einer so wahrscheinlich zu vermuthenden Begebenheit antreffen kann, und Andern daher das Verdienst überlasse, diesen Mangel wo möglich zu ergänzen.

Wenn die Erde sich dem Stillstande ihrer Umwälzung mit stätigen Schritten nähert, so wird die Periode dieser Veränderung alsdann vollendet seyn, wenn ihre Oberfläche in Ansehung des Mondes in respectiver Ruhe seyn wird, d. i. wenn sie sich in derselben Zeit um die Achse drehen wird, darin der Mond um sie läuft, folglich ihm immer dieselbe Seite zukehren wird. Dieser Zustand wird ihr durch die Bewegung der flüssigen Materie verursacht, die einen Theil ihrer Oberfläche nur bis auf eine gar geringe Tiefe bedeckt. Wenn sie bis in den Mittelpunct durch und durch flüssig wäre, so würde die Anziehung des Mondes in gar kurzer Zeit ihre Achsenbewegung bis zu diesem abgemessenen Überrest bringen. Dieses legt uns auf ein Mal die Ursache deutlich dar, die den Mond genöthigt hat, in seinem Umlaufe um die Erde ihr immer dieselbe Seite zuzukehren. Nicht ein Übergewicht der zugekehrten Theile über die abgewandten, sondern eine wirklich gleichförmige Umwendung des Mondes um seine Achse, gerade in der Zeit, da er um die Erde läuft, bringt diese immerwährende Darbietung derselben Hälfte zuwege. Hieraus lässt sich mit Zuverlässigkeit schliessen, dass die Anziehung, welche die Erde an dem Monde ausübt, zur Zeit seiner ursprünglichen Bildung, als seine Masse noch flüssig war, die Achsendrehung, die dieser Nebenplanet damals vermuthlich mit grösserer Geschwindigkeit gehabt haben mag, auf die angeführte Art bis zu diesem abgemessenen Überreste gebracht haben müsse. Woraus auch zu ersehen, dass der Mond ein späterer Himmelskörper sey, der der Erde hinzugegeben worden, nachdem sie schon ihre Flüssigkeit abgelegt und einen festen Zustand überkommen hatte; sonst würde die Anziehung des Mondes sie unfehlbar demselben Schicksale in kurzer Zeit unterworfen haben, das der Mond von unserer Erde erlitten hat. Man kann die letztere Bemerkung als eine Probe einer Naturgeschichte des Himmels ansehen, in welcher der erste Zustand der Natur, die Erzeugung der Weltkörper und die Ursachen ihrer systematischen Beziehungen, aus den Merkmalen, die die Verhältnisse des Weltbaues an sich zeigen, mussten bestimmt werden. Diese Betrachtung, die dasjenige im Grossen oder vielmehr im Unendlichen ist, was die Historie der Erde im Kleinen enthält, kann in solcher weiten Ausdehnung eben so zuverlässig begriffen werden, als man sie in Ansehung unserer Erdkugel in unsern Tagen zu entwerfen bemüht gewesen. Ich habe diesem Vorwurfe eine lange Reihe von Betrachtungen gewidmet und sie in einem System verbunden, welches unter dem Titel: Kosmogonie, oder Versuch, den Ursprung des Weltgebäudes, die Bildung der Himmelskörper, und die Ursachen ihrer Bewegung, aus den allgemeinen Bewegungsgesetzen der Materie, der Theorie des Newton gemäss herzuleiten, in Kurzem öffentlich erscheinen wird *.

---

* Bekanntlich die Schrift, welche Kant ein Jahr später unter dem veränderten Titel: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" erscheinen liess, und die in diesem Bande unter Nr. III. abgedruckt ist.

Sch.

II.

DIE FRAGE:
OB DIE ERDE VERALTE?
PHYSIKALISCH ERWOGEN.

1754.

Wenn man wissen will, ob ein Ding alt, ob es sehr alt, oder noch jung zu nennen sey, so muss man es nicht nach der Anzahl der Jahre schätzen, die es gedauert hat, sondern nach dem Verhältniss, das diese zu derjenigen Zeit haben, die es dauern soll. Eben dieselbe Dauer, die für eine Art von Geschöpfen ein hohes Alter kann genannt werden, ist es nicht für eine andere. In derselben Zeit, da ein Hund veraltet, hat der Mensch kaum seine Kindheit überschritten, und die Eichen und Cedern auf dem Libanon sind noch nicht in ihrer männlichen Stärke, wenn die Linden oder Tannen alt werden und verdorren. Am meisten fehlt der Mensch, wenn er, in dem Grossen der Werke Gottes, zum Maassstabe des Alters die Reihe der menschlichen Geschlechter anwenden will, welche in dieser Zeit verflossen sind. Es ist zu besorgen, dass es mit seiner Art zu urtheilen bewandt sey, wie mit der der Rosen beim Fontenelle, welche von dem Alter ihres Gärtners muthmassten: Unser Gärtner, sagten sie, ist ein sehr alter Mann, seit Rosen gedenken ist er derselbe, der er immer gewesen, in der That er stirbt nicht, er verändert sich nicht einmal. Wenn man die Dauerhaftigkeit erwägt, die bei den Anstalten der Schöpfung an den grossen Gliedern ihres Inbegriffes angetroffen wird, und welche einer Unendlichkeit nahe kommt, so wird man bewogen zu glauben, dass ein Ablauf von 5 oder 6000 Jahren für die der Erde bestimmte Dauer vielleicht noch nicht dasjenige sey, was ein Jahr in Ansehung des Lebens eines Menschen ist.

Die Wahrheit zu gestehen, wir haben keine Merkmale in der Offenbarung, woraus wir abnehmen können, ob die Erde anjetzt jung oder alt, als in der Blüthe ihrer Vollkommenheit, oder in dem Verfall ihrer Kräfte begriffen, könne angesehen werden. Sie hat uns zwar die Zeit ihrer Ausbildung und den Zeitpunct ihrer Kindheit entdeckt, aber wir wissen nicht, welchem von den beiden Endpuncten ihrer Dauer, dem Puncte ihres Anfanges oder Unterganges, sie anjetzt näher sey. Es scheint in der That ein der Untersuchung würdiger Vorwurf zu seyn, zu bestimmen, ob die Erde veralte und sich durch eine allmälige Abnahme ihrer Kräfte dem Untergange nähere, ob sie jetzt in der Periode dieses abnehmenden Alters, oder ob ihre Verfassung annoch im Wohlstande sey, oder wohl gar die Vollkommenheit, zu der sie sich entwickeln soll, noch nicht völlig erreicht, und sie also ihre Kindheit vielleicht noch nicht überschritten habe.

Wenn wir die Klagen bejahrter Leute hören, so vernehmen wir, die Natur altere merklich, und man könne die Schritte verspüren, die sie zu ihrem Verfalle thue. Die Witterungen, sagen sie, wollen nicht mehr so gut wie vormals einschlagen. Die Kräfte der Natur sind erschöpft, ihre Schönheit und Richtigkeit nimmt ab. Die Menschen werden weder so stark noch so alt mehr als vormals. Diese Abnahme, heisst es, ist nicht allein bei der natürlichen Verfassung der Erde zu bemerken, sie erstreckt sich auch bis auf die sittliche Beschaffenheit. Die alten Tugenden sind erloschen, an deren Statt finden sich neue Laster. Falschheit und Betrug haben die Stelle der alten Redlichkeit eingenommen. Dieser Wahn, welcher nicht verdient widerlegt zu werden, ist nicht sowohl eine Folge des Irrthums als der Eigenliebe. Die ehrlichen Greise, welche so eitel sind, sich zu überreden, der Himmel habe die Sorgfalt für sie gehabt, sie in den blühendsten Zeiten an das Licht zu stellen, können sich nicht überreden, dass es nach ihrem Tode noch eben so gut in der Welt hergehen solle, als es zuging, ehe sie geboren waren. Sie möchten sich gerne einbilden, die Natur veralte zugleich mit ihnen, damit es sie nicht reuen dürfte, eine Welt zu verlassen, die schon selber ihrem Untergange nahe ist.

So ungegründet wie diese Einbildung ist, das Alter und die Dauerhaftigkeit der Natur nach dem Maasstabe eines einzigen Menschenalters messen zu wollen, so scheint doch eine andere Vermuthung dem ersten Anblicke nach nicht eben so ungereimt, dass in einigen tausend Jahren vielleicht eine Veränderung in der Verfassung des Erdbodens merklich werden könne. Es ist hier nicht genug, mit Fontenelle anzumerken, dass die Bäume vor Alters nicht grösser geworden als jetzt, dass die Menschen weder älter noch stärker gewesen, als sie es jetzt sind, es ist, sage ich, dieses noch nicht genug, um daraus zu schliessen, dass die Natur nicht veralte. Diese Beschaffenheiten haben ihre, durch die wesentlichen Bestimmungen ihnen festgesetzten Schranken, welche auch die vortheilhafteste Beschaffenheit der Natur und der blühendste Wohlstand derselben nicht weiter treiben können. In allen Ländern ist in Ansehung dessen kein Unterschied; die fetten und in den besten Himmelsgegenden liegenden Länder haben vor den magern und unfruchtbaren hierin keinen Vorzug; allein ob, wenn man zwischen zuverlässigen Nachrichten alter Zeiten und der genauen Beobachtung der gegenwärtigen eine Vergleichung anstellen könnte, nicht einiger Unterschied in der Fruchtbarkeit derselben würde zu bemerken seyn, ob die Erde nicht etwa ehedem weniger Wartung bedurft hat, dem menschlichen Geschlechte den Unterhalt darzureichen, dieses scheint, wenn es entschieden werden könnte, ein Licht in der vorhabenden Aufgabe zu versprechen. Es würde gleichsam die ersten Glieder einer langen Progression vor Augen legen, an welchen man erkennen könnte, welchem Zustande die Erde sich in langen Zeitläuften ihres Alters allgemach nähere. Diese Vergleichung aber ist sehr ungewiss, oder vielmehr unmöglich. Der Menschen Fleiss thut so viel zur Fruchtbarkeit der Erde, dass man schwerlich wird ausmachen können, ob an der Verwilderung und Verödung derjenigen Länder, die vordem blühende Staaten waren und jetzt fast gänzlich entvölkert sind, die Nachlässigkeit der erstern, oder die Abnahme der letztern am meisten Schuld sey. Ich will diese Untersuchung denjenigen empfehlen, die mehr Geschicklichkeit und Neigung haben, diese Frage nach beiden Bedingungen in den Denkmalen der Geschichte zu prüfen; ich will sie lediglich als ein Naturkundiger abhandeln, um, wo möglich, von dieser Seite zu einer gründlichen Einsicht zu gelangen.

Die Meinung der meisten Naturforscher, welche Theorien der Erde entworfen haben, geht dahin, dass die Fruchtbarkeit der Erde allmälig abnehme, dass sie sich dem Zustande mit langsamen Schritten nähere, unbewohnter und wüst zu werden, und dass es nur Zeit brauche, um die Natur gänzlich veraltet und in der Ermattung ihrer Kräfte erstorben zu sehen. Diese Frage ist wichtig, und es verlohnt sich wohl der Mühe, sich mit Behutsamkeit diesem Schlusse zu nähern.

Lasst uns aber vorher den Begriff bestimmen, den man sich von dem Veralten eines sich durch natürliche Kräfte zur Vollkommenheit ausbildenden, und durch die Kräfte der Elemente modificirenden Körpers zu machen hat.

Das Verhalten eines Wesens ist in dem Ablauf seiner Veränderungen nicht ein Abschnitt, der äussere und gewaltsame Ursachen zum Grunde hat. Eben dieselben Ursachen, durch welche ein Ding zur Vollkommenheit gelangt und darin erhalten wird, bringen es durch unmerkliche Stufen der Veränderungen seinem Untergange wieder nahe. Es ist eine natürliche Schattirung in der Fortsetzung seines Daseyns, und eine Folge eben derselben Gründe, dadurch seine Ausbildung bewirkt worden, dass es endlich verfallen und untergehen muss. Alle Naturdinge sind diesem Gesetze unterworfen, dass derselbe Mechanismus, der im Anfange an ihrer Vollkommenheit arbeitete, nachdem sie den Punct derselben erreicht haben, weil er fortfährt das Ding zu verändern, selbiges nach und nach wieder von den Bedingungen der guten Verfassung entfernt, und dem Verderben mit unvermerkten Schritten endlich überliefert. Dieses Verfahren der Natur zeigt sich deutlich an der Ökonomie des Pflanzen- und Thierreichs. Eben derselbe Trieb, der die Bäume wachsen macht, bringt ihnen den Tod, wenn sie ihr Wachsthum vollendet haben. Wenn die Fasern und Röhren keiner Ausdehnung mehr fähig sind, so fängt der nährende Saft, indem er fortfährt, sich den Theilen einzuverleiben, das Inwendige der Gänge an zu verstopfen und zu verdichten und das Gewächs durch die gehemmte Bewegung der Säfte endlich absterben und verdorren zu machen. Eben der Mechanismus, wodurch das Thier oder der Mensch lebt und aufwächst, bringt ihm endlich den Tod, wenn das Wachsthum vollendet ist. Denn, indem die Nahrungssäfte, welche zu dessen Unterhalte dienen, die Canäle, an die sie sich ansetzen, nicht mehr zugleich erweitern und in ihrem Inhalte vergrössern, so verengen sie ihre inwendige Höhle, der Kreislauf der Flüssigkeiten wird gehemmt, das Thier krümmt sich, veraltet und stirbt. Ebenso ist der allmälige Verfall der guten Verfassung der Erde ebenfalls in die Folge der Abänderungen, welche ihre Vollkommenheit anfänglich bewirkten, so eingeflochten, dass er nur in langen Zeitläuften kenntlich werden kann. Wir müssen daher auf die veränderlichen Scenen, welche die Natur von ihrem Anfange an bis zur Vollendung spielt, einen flüchtigen Blick werfen, um die ganze Kette der Folgen zu übersehen, darin das Verderben das letzte Glied ist.

Die Erde, als sie sich aus dem Chaos erhob, war unfehlbar vorher in flüssigem Zustande. Nicht allein ihre runde Figur, sondern vornämlich die sphäroidische Gestalt, da die Oberfläche, gegen die durch die Kraft der Umdrehung veränderte Richtung der Schwere, in allen Puncten eine senkrechte Stellung annahm, beweisen, dass ihre Masse die Fähigkeit gehabt hat, sich zu der Figur, die das Gleichgewicht in diesem Falle erfordert, von selber zu bequemen. Sie ging aus dem flüssigen Zustande in den festen über; und zwar sehen wir unverwerfliche Spuren, dass die Oberfläche sich zuerst gehärtet hat, indessen dass das Inwendige des Klumpens, in welchem die Elemente nach den Gesetzen des Gleichgewichts sich annoch schieden, die untermengten Partikeln des elastischen Luftelements unter die gehärtete Rinde immer hinauf schickte und weite Höhlen unter ihr zubereitete, worin dieselbe mit mannigfaltigen Einbeugungen hinein zu sinken, die Unebenheiten der Oberfläche, das feste Land, die Gebirge, die geräumigen Vertiefungen des Meeres, und die Scheidung des Trockenen von dem Gewässer hervorzubringen veranlasst wurde. Wir haben eben so ungezweifelte Denkmale der Natur, welche zu erkennen geben, dass diese Umstürzungen in langen Zeitläuften nicht völlig aufgehört haben, welches der Grösse eines flüssigen Klumpens, wie das Inwendige unserer Erde damals war und lange blieb, gemäss ist, in der die Scheidung der Elemente und die Absonderung der im gemeinen Chaos vermengten Luft nicht sobald vollendet ist, sondern die erzeugten Höhlungen nach und nach vergrössert, und die Grundfesten der weiten Wölbungen aufs Neue wankend gemacht und eingestürzt, eben dadurch aber ganze Gegenden, die unter der Tiefe des Meeres begraben waren, entblösst und andere dagegen versenkt wurden. Nachdem das Inwendige der Erde einen festern Stand überkommen und die Ruinen aufgehört hatten, wurde die Oberfläche dieser Kugel ein wenig ruhiger, allein sie war noch von dem Zustande einer vollendeten Ausbildung weit entfernt; den Elementen mussten noch erst ihre gewissen Schranken festgesetzt werden, welche durch Verhinderung aller Verwirrung die Ordnung und Schönheit auf der ganzen Fläche erhalten könnten. Das Meer erhöhte selber die Ufer des festen Landes mit dem Niedersatz der hinaufgetragenen Materien, durch deren Wegführung es sein eigenes Bette vertiefte; es warf Dünen und Dämme auf, die den Uberschwemmungen vorbeugten. Die Ströme, welche die Feuchtigkeiten des festen Landes abführen sollten, waren noch nicht in gehörige Fluthbetten eingeschlossen, sie überschwemmten noch die Ebenen, bis sie sich selber endlich in abgemessene Canäle beschränkten, und einen einförmigen Abhang von ihrem Ursprunge an bis zu dem Meere zubereiteten. Nachdem die Natur diesen Zustand der Ordnung erreicht und sich darin befestigt hatte, so waren alle Elemente auf der Oberfläche der Erde im Gleichgewichte. Die Fruchtbarkeit breitete ihre Reichthümer auf allen Seiten aus, sie war frisch, in der Blüthe ihrer Kräfte, oder, wenn ich mich so ausdrücken darf, in ihrem männlichen Alter.

Die Natur unserer Erdkugel hat in dem Fortschritte ihres Alters in allen ihren Theilen nicht eine gleiche Stufe erreicht. Einige Theile derselben sind jung und frisch, indessen dass sie in andern abzunehmen und zu veralten scheint. In gewissen Gegenden ist sie roh und nur halb gebildet, da andere in der Blüthe ihres Wohlstandes sich befinden, und noch andere nach Zurücklegung ihrer glücklichen Periode sich schon allgemach dem Verfall nähern. Überhaupt sind die hohen Gegenden des Erdbodens die ältesten, die zuerst aus dem Chaos erhoben und zur Vollendung der Ausbildung gelangt sind, die niedrigen sind jünger und haben die Stufe ihrer Vollkommenheit später erreicht. Nach dieser Ordnung wird daher jene das Loos zuerst treffen, sich dem Verderben wiederum zu nähern, indessen dass diese von ihrem Schicksale noch weit entfernt sind.

Die Menschen haben die höchsten Gegenden des Erdbodens zuerst bewohnt; sie sind nur spät in die Ebenen hinabgestiegen und haben selbst Hand anlegen müssen, die Ausarbeitung der Natur zu beschleunigen, welche für die schnelle Vermehrung derselben zu langsam in ihrer Ausbildung war. Ägypten, dieses Geschenk des Nilstroms, war in seinem obersten Theile bewohnt und volkreich, als das halbe Unterägypten, das ganze Delta, und die Gegend, da der Nil durch Absetzung des Schlammes den Boden seines Auslaufs erhöhte, und sich die Ufer eingeschränkter Fluthbetten aufwarf, noch ein unbewohnter Morast war. Jetzt scheint die Gegend des alten Thebais wenig mehr von derjenigen ausnehmenden Fruchtbarkeit und Blüthe an sich zu haben, die seinen Wohlstand so ausserordentlich machte; dagegen ist die Schönheit der Natur in die niedrigen und jüngern Theile des Landes hinabgestiegen, welche anjetzt den Vorzug der Fruchtbarkeit vor den hohen behaupten. Die Gegend von Niederdeutschland, die eine Zeugung des Rheins ist, die plattesten Theile von Niedersachsen, der Theil von Preussen, wo die Weichsel sich in so viel Arme theilt und gleichsam auf ihr ewiges Recht erpicht, die Länder oft unter ihrem Gewässer zu bedecken trachtet, die der Menschen Fleiss ihm zum Theil abgewonnen hat, scheinen jünger, fetter und blühender zu seyn, als die höchsten Gegenden des Ursprungs dieser Flüsse, die schon bewohnt waren, als die letztern noch Moräste und Meerbusen waren.

Diese Veränderung der Natur ist einer Erläuterung würdig. Die Flüsse fanden nicht gleich Anfangs, als das Trockene vom Meere befreit wurde, fertige Schläuche, und einen zubereiteten einförmigen Abhang ihres Laufes. Sie traten noch an vielen Orten über und machten stehende Gewässer, die das Land unbrauchbar machten. Nach und nach höhlten sie sich in dem frischen und weichen Erdreiche Canäle aus, und mit dem weggespülten Schlamme, damit sie angefüllt waren, bildeten sie zu beiden Seiten ihres stärksten Zuges eigene Ufer, welche bei niedrigem Wasser ihren Strom fassen und einschränken konnten, bei stärkerer Aufschwellung aber durch das Übertreten nach und nach erhöht wurden, bis ihre vollkommen ausgebildeten Fluthbetten in den Stand gesetzt waren, das Wasser, welches die umliegenden Länder ihnen lieferten, mit einförmigem gemässigten Abhange bis ins Meer abzuführen. Die höchsten Gegenden sind die ersten, die dieser nöthigen Auswickelung der Natur sich zu erfreuen hatten, und wurden daher auch zuerst bewohnt, indessen dass die niedrigen eine Zeit lang mit der Verwirrung stritten, und später zur Vollkommenheit gelangten. Seitdem bereichern sich die niedrigen Länder mit dem Raube der hohen Gegenden. Die Flüsse, die zu der Zeit, da sie hoch anschwellen, mit dem abgespülten Schlamme trächtig sind, setzen bei ihren Überströmungen nahe an dem Ausflusse derselben diesen ab, erhöhen den Boden, über den sie sich ausbreiten, und bilden das Trockene, welches, nachdem der Fluss seine Ufer bis zur gehörigen Höhe vermehrt hat, bewohnbar und, durch die Fettigkeit der hohen Gegenden gedüngt, fruchtbarer als diese wird.

Durch diese fortschreitende Bildung und die Veränderung, die die Gestalt der Erde erleidet, werden die tiefern Gegenden bewohnbar, wenn die Höhen es bisweilen aufhören zu seyn. Allein dieser Wechsel betrifft nur vornämlich einige Länder, die nämlich Mangel an dem Wasser des Himmels erleiden, und daher ohne das periodische Überschwemmen der nöthigen Feuchtigkeit entbehren, und eine unbewohnte Wüste bleiben müssen, wenn die Flüsse durch eigene Erhöhung ihrer Ufer dieser Überschwemmung Schranken gesetzt haben. Ägypten ist das deutlichste Beispiel von dieser Veränderung, welches so sehr in seiner Beschaffenheit verändert wurde, dass, da das ganze Land, nach dem Zeugnisse des Herodot, 900 Jahre vor seiner Zeit ganz überschwemmt worden, wenn der Fluss nur 8 Fuss angewachsen, zu seiner Zeit 15 Fuss hoch steigen musste, um es gänzlich zu bedecken, da nunmehr zu unserer Zeit schon 24 Fuss Anwachs dazu erfordert wird: woraus das diesem Lande durch eine stätige Annäherung mehr und mehr drohende Verderben zu ersehen ist.

Weil aber diese Abänderung der Natur, in so weit sie an einigen Theilen des Erdbodens allein haftet, unerheblich und gering ist, so muss die Frage von dem Veralten der Erde im Ganzen bestimmt werden, und zu dem Ende sind die Ursachen zuvörderst zu prüfen, denen die meisten Naturforscher diese Wirkung beimessen, und daraus den Verfall der Natur dieser Kugel vorher zu verkündigen hinlänglich erachtet haben.

Die erste Ursache fliesst aus der Meinung derjenigen, welche die Salzigkeit des Meeres den Flüssen zuschreiben, die das aus dem Erdreich ausgelaugte Salz, das der Regen in ihre Ströme bringt, mit sich ins Meer führen, woselbst es bei der beständigen Ausdünstung des süssen Wassers zurückbleibt, sich häuft und auf diese Art dem Meere alles Salz verschafft hat, das es noch in sich hält. Es ist hieraus leicht abzunehmen, dass, da das Salz das vornehmste Triebwerk des Wachsthums und die Quelle der Fruchtbarkeit ist, nach dieser Hypothese, die ihrer Kraft nach und nach beraubte Erde in einen todten und unfruchtbaren Zustand muste versetzt werden.

Die zweite Ursache ist in der Wirkung des Regens und der Flüsse in Ansehung der Abspülung des Erdreichs und Wegführung desselben in das Meer zu setzen, welches dadurch immer mehr und mehr ausgefüllt zu werden scheint, indessen dass die Höhe des festen Landes sich beständig verringert, so dass zu besorgen steht, das Meer müsste, indem es immer mehr erhoben wird, endlich genöthigt werden das Trockene wiederum zu übersteigen, welches ehedem seiner Herrschaft entzogen worden.

Die dritte Meinung ist die Vermuthung derjenigen, welche, indem sie gewahr werden, dass das Meer sich von den meisten Ufern in langen Zeiten merklich zurückzieht, und grosse Strecken, die vordem im Grunde des Meeres lagen, in trocknes Land verwandelt, entweder eine wirkliche Verzehrung dieses flüssigen Elements durch eine Art der Transformation in einen festen Zustand besorgen, oder andere Ursachen befürchten, die den Regen, der aus dessen Ausdünstungen besteht, hindern, wiederum dahin zurückzukehren, woher er erhoben worden.

Die vierte und letzte Meinung kann derjenigen ihre seyn, die einen allgemeinen Weltgeist, ein unfühlbares, aber überall wirksames Principium als das geheime Triebwerk der Natur annehmen, dessen subtile Materie durch unaufhörliche Zeugungen beständig verzehrt würde, daher die Natur in Gefahr stände, bei dessen Verminderung in einer allmäligen Ermattung alt zu werden und zu ersterben.

Diese Meinungen sind es, die ich zuvörderst kürzlich prüfen und dann diejenige gründen will, welche mir die wahre zu seyn dünkt.

Wofern es mit der ersten Meinung seine Richtigkeit hätte, so würde folgen, dass alles Salz, womit die Gewässer des Oceans und aller Mittelländischen Meere geschwängert sind, vordem mit dem Erdreich, welches das feste Land bedeckt, vermischt gewesen, und, indem es durch den Regen aus demselben ausgewaschen, durch die Flüsse dahin abgeführt worden, auch beständig auf die gleiche Art noch hineingebracht werde. Allein zum Glücke für die Erde und zum Widerspiel für diejenigen, die vermittelst einer solchen Hypothese die Salzigkeit des Meeres durch eine leichte Erklärung begreiflich zu machen gedenken, findet man bei genauer Prüfung diese Vermuthung ungegründet. Denn vorausgesetzt, dass die mittlere Quantität des Regenwassers, das in einem Jahr auf die Erde fällt, 18 Zoll hoch sey, welches diejenige Menge ist, die in der temperirten Zone beobachtet worden, und dass alle Flüsse von dem Regenwasser entspringen und genährt werden, ingleichen, dass von dem Regen, der auf das feste Land fällt, nur zwei Drittel durch die Flüsse wiederum ins Meer komme, ein Drittel aber theils verdünstet, theils zum Wachsthum der Pflanzen angewandt wird, endlich: dass das Meer nur die Hälfte der Oberfläche der Erde einnehme, welches das Mindeste ist, das man annehmen kann: so wird man die angeführte Meinung in die vortheilhaftesten Bedingungen versetzt haben, und dennoch werden alle Ströme des Erdbodens in das Meer in einem Jahre nur 1 Schuh Wasser hineinbringen, und würden es, wenn man die mittlere Tiefe desselben auch nur hundert Klaftern annimmt, dennoch allererst in 600 Jahren voll machen, nachdem die Ausdünstung selbiges in eben so viel Jahren völlig ausgetrocknet hätte. Nach dieser Rechnung wäre der Ocean durch den Einfluss aller Bäche und Ströme nun schon seit der Schöpfung zehnmal voll geworden; das Salz aber, das von diesen Flüssen nach der Ausdünstung zurück geblieben, könnte nur zehnmal so viel austragen, als dasjenige, womit es natürlicher Weise begabt ist; woraus folgen müsste: dass, um den Grad der Salzigkeit des Meeres heraus zu bekommen, man einen Kubikschuh Flusswasser nur zehnmal dürfe abdünsten lassen, worauf dessen zurückgebliebenes Salz eben so viel, als eine gleiche Quantität Meerwasser nach einer einzelnen Abdünstung zurück lässt, austragen würde, welches gar zu weit von der Wahrscheinlichkeit entfernt ist, als dass es auch nur einen Unwissenden überreden könnte, weil nach Wallerii Rechnung das Wasser in der Nordsee an den Orten, wo wenige Flüsse ins Meer fallen, den zehnten, bisweilen den siebenten, im Bothnischen Meerbusen, wo selbiges sehr mit dem süssen Flusswasser verdünnt ist, dennoch den vierzigsten Theil Salz in sich enthält. Die Erde ist also auf diesen Fuss hinlänglich gesichert, durch den Regen und die Flüsse ihr Salz und Fruchtbarkeit nicht zu verlieren. Es ist vielmehr zu vermuthen, dass das Meer, anstatt das feste Land seiner salzigen Theile zu berauben, selbigem eher von dem Seinigen mittheile; denn, obgleich die Ausdünstung das grobe Salz zurücklässt, so erhebt es doch einen Theil desjenigen, das flüchtig geworden, welches zusammt den Dünsten über das feste Land geführt wird, und dem Regen diejenige Fruchtbarkeit ertheilt, dazu dieser, selbst vor dem Fliesswasser, vorzüglich geschickt ist.

Die andere Meinung hat einen grössern Grad der Glaubwürdigkeit, und stimmt mit sich selber viel besser überein. Manfredi*, der sie in dem *Commentario* des Bologneser Instituts so gelehrt als vorsichtig abgehandelt, und dessen Ausführung in dem allgemeinen Magazin der Natur zu finden ist, mag bei Prüfung derselben ihr allein das Wort reden. Er bemerkt: dass der alte Fuss-

---

[*] Eustachio Manfredi (geb. 1674 zu Bologna und ebendas. 1739 †) war der erste Astronom der 1711 zu Bologna neu gestifteten Akademie der Wissenschaften. Er machte sich namentlich durch seine Untersuchungen über die Bewegung der Gewässer ehrenhaft bekannt. Sch.

boden der Kathedralkirche zu Ravenna, welcher unter dem neuen mit Schutt bedeckt angetroffen wird, 8 Zoll niedriger als die Wasserwage des Meeres sey, wenn selbiges Fluth hat, und daher zu der Zeit ihrer Erbauung, wenn das Meer damals nicht niedriger als jetzt gewesen, bei jeder Fluth hätte müssen unter Wasser gesetzt werden, weil die alten Zeugnisse beweisen, dass das Meer dazumal bis an diese Stadt gegangen sey. Er führt zur Bestätigung seiner Meinung, dass die Höhe des Meeres beständig zugenommen habe, den Fussboden der St. Marcus-Kirche zu Venedig an, der jetzt so niedrig ist, dass, wenn die Lagunen angeschwollen, sowohl der St. Marcus-Platz bisweilen überschwemmt, als auch er selber unter Wasser gesetzt wird; da doch nicht zu vermuthen steht, dass bei ihrer Erbauung es schon also bewandt gewesen seyn werde. Ingleichen beruft er sich auf die marmorne Bank, die um das Rathhaus St. Marci geführt worden, vermuthlich den Schifffahrenden zu Gute, um zu Fusse in ihre Fahrzeuge zu kommen, welche zu diesem Zweck nunmehr beinahe untauglich geworden, weil sie zur Zeit der ordentlichen Fluth einen halben Schuh tief unter Wasser steht, dass also aus den angeführten Merkmalen erhelle, das Meer müsse anjetzt eine grössere Höhe als in vorigen Zeiten erlangt haben. Diese Meinung zu erklären, behauptet er: dass die Flüsse den Schlamm, womit sie zur Zeit ihres Anschwellens angefüllt sind, und den die Regenbäche von den Höhen des festen Landes abgespült haben, in das Meer schleppen und dadurch den Boden desselben erhöhen, wodurch dasselbe genöthigt werde sich zu erheben, nach dem Maasse, als sein Bette allmälig ausgefüllt worden. Um das Maass dieser Erhöhung des Meeres mit derjenigen, die die wirklichen Merkmale an die Hand geben, einstimmig zu machen, suchte er die Quantität des Schlammes zu schätzen, die die Ströme, wenn sie trüb fliessen, mit sich führen, indem er gegen das Ende des Hornungs das Wasser des Stroms, der bei Bononien fliesst, schöpfte, und nachdem er die Erde sich hatte setzen lassen, sie $\frac{1}{174}$ des Wassers, welches selbige in sich gehalten, befand. Hieraus, und aus der Menge des Wassers, welches die Ströme in einem Jahre ins Meer führen, bestimmte er die Höhe, auf welche das Meer durch diese Ursache allmälig steigen sollte, so dass es in 348 Jahren auf 5 Zoll müsste höher befunden werden.

Durch die Betrachtung, welche wir von der marmornen Bank um das St. Marcus-Rathhaus zu Venedig angeführt haben, und durch das Verlangen, ein Maass zu haben, die Grösse seiner übrigen Bemerkungen dadurch zu bestimmen, wurde **Manfredi** bewogen, die vorerwähnte Erhöhung der Meeresfläche so weit zu vermehren, dass sie in 230 Jahren einen Fuss austrüge, weil, wie er behauptet, die Flüsse ausser der zarten Erde, die ihre Wasser trübe macht, noch viel Sand, Steine u. d. gl. mit sich ins Meer schleppen. Auf diesen Fuss würde das Unglück der Erde mit ziemlich schnellen Schritten herbeirücken, obgleich er doch noch mit ihr behutsamer handelte als **Hartsoecker**, der aus dergleichen Beobachtung beim Rheinstrom der Erde das Schicksal ankündigte, dass innerhalb 10,000 Jahren ihr bewohnbarer Theil müsse weggespült seyn, das Meer Alles bedecken, und nichts als die kahlen Felsen aus demselben hervorragen: woraus man sich auf den Grad des Verfalls in einer etwas mindern Zeit, z. E. von 2000 Jahren, leichtlich die Rechnung machen kann.

Der wahre Fehler dieser Meinung besteht nur in dem mehr oder weniger; sonsten ist sie im Grunde richtig. Es ist andem, dass der Regen und die Flüsse das Erdreich abspülen und ins Meer führen; allein es ist weit gefehlt, dass sie es in so grossem Grade thun sollten, als der Verfasser vermuthet. Er nahm willkürlich an, dass die Ströme das ganze Jahr über so trübe fliessen, als sie es in denjenigen Tagen thun, da der von den Gebirgen abthauende Schnee die heftigen Giessbäche verursacht, welche das Erdreich anzugreifen die volle Gewalt haben, und da das Erdreich selber völlig durchnetzt und durch die vorige Winterkälte mürbe genug geworden, um so leicht als möglich weggespült zu werden. Wenn er diese Behutsamkeit zugleich mit der Aufmerksamkeit verbunden hätte, die er auf den Unterschied der Flüsse hätte haben sollen, deren diejenigen, die von Gebirgen unterhalten werden, wegen der Gewalt der Giessbäche, welche sich in sie ergiessen, mehr geraubte Erde als andere, die von dem platten Lande ernährt werden, in sich halten, so würde sich seine Rechnung so sehr verringert haben, dass er den Anschlag vermuthlich hätte fahren lassen, die Erklärung der beobachteten Veränderungen darauf zu gründen. Wenn man endlich hierbei noch erwägt, dass das Meer durch eben diese Bewegung, weswegen man ihm beimisst, dass es nichts Todtes bei sich leide, nämlich durch die beständige Abführung aller Materie, die nicht gleichen Grad der Beweglichkeit hat, an die Ufer, diesen Schlamm nicht auf seinem Grunde sich häufen lasse, sondern ihn unverzüglich an das feste Land absetze und es damit vermehre; so würde die Furcht, den Schlauch des Meeres damit ausgefüllt zu sehen, sich in eine gegründete Hoffnung verwandelt haben, durch den Raub der hohen Gegenden an den Seeufern beständig neues Land zu überkommen; denn in der That, in allen Meerbusen, z. E. in demjenigen, welcher den Namen des rothen Meeres führt, ingleichen im Venetianischen Golfo zieht sich das Meer von der Spitze allmälig zurück, und das trockene Land macht an dem Reiche des Neptun beständig neue Erwerbungen; anstatt dass, wenn die Vermuthung des erwähnten Naturforschers gegründet wäre, sich das Gewässer immer mehr über die Ufer ausbreiten und das trockene Erdreich unter dem nassen Elemente begraben würde.

Was aber die Ursache der Erniedrigung der Gegenden am Ufer des Adriatischen Meeres betrifft, so wollte ich (wo ferne es wirklich damit seine Richtigkeit hat, dass es nicht immer so gewesen) deshalb mich lieber an eine Beschaffenheit des Landes wenden, die Italien vor vielen andern besonders hat. Wir wissen nämlich, dass die Grundfeste dieses Landes unterwölbt sey, und dass die Erdbeben, ob sie gleich vornämlich in dem untern Italien wüthen, dennoch auch bei dem obern ihre Gewalt auslassen, und durch ihre Erstreckung in weite Gegenden, ja sogar bis unter die Meere hinweg, die zusammenhängenden unterirdischen Höhlungen zu erkennen geben. Wenn nun die Erschütterung der unterirdischen Entzündungen die Grundfeste derselben zu bewegen vermögend ist und sie schon oft bewegt hat, ist es nicht zu vermuthen, dass die Rinde nach vielen heftigen Anfällen einigermaassen sich gesenkt habe, und in Ansehung der Meeresfläche könne niedriger geworden seyn?

Die dritte Meinung, welche die Vermehrung des trocknen Landes und Verringerung der Gewässer auf dem Erdboden als einen Vorboten ihres Verderbens ansieht, hat eben sowohl anscheinende Gründe aus der Beobachtung als die vorige, aber eine weniger begreifliche Ursache, sie zu erklären. Denn es ist gewiss, dass, obgleich es scheinen möchte, das Meer, wenn es an einer Seite das feste Land gleich allmälig trocknen lässt, bemächtigte sich dafür wieder anderer Gegenden, in welche es sich hineinarbeitet, und halte sich im Ganzen schadlos, dennoch, wenn man es genau erwägt, weit grössere Strecken von dem Meere entblösst werden, als diejenigen sind, über die es sich ausbreitet. Vornämlich verlässt das Meer die niedrigen Gegenden und nagt an den hohen Ufern, weil diese seinem Anfalle vornämlich ausgesetzt sind und die erstern selbigen durch eine gelinde Abschüssigkeit vereiteln. Dieses allein könnte einen Beweis abgeben, dass die Meeresfläche sich überhaupt nicht mehr und mehr erhebe; denn man würde den Unterschied am deutlichsten an den Ufern spüren, da das Land mit geringem Abfall sich zum Boden des Meeres allmälig erniedrigt; daselbst würden 10 Fuss Erhöhung des Wassers dem festen Lande viel abgewinnen, da es sich vielmehr ganz entgegen verhält, und, indem das Meer diejenigen Dämme, die es vordem aufgeworfen hat, und über die es ohne Zweifel damals weggegangen ist, nun nicht mehr erreicht, dies beweist, dass es seitdem niedriger geworden; wie z. E. die zwei Preussischen

Nährungen, die Dünen an den Holländischen und Englischen Küsten nichts anders als Sandhügel sind, die das Meer ehedem aufgetrieben hat, die aber anjetzt als Schutzwehren wider dasselbe dienen, nachdem solches die Höhe nicht mehr erreicht, sie zu übersteigen.

Soll man aber, um dieses Phänomen in seiner vollen Gültigkeit zu lassen, zu einer wirklichen Verschwindung des flüssigen Elements und Verwandlung desselben in einen festen Zustand, oder zu einer Versiegung des Regenwassers in das Innere der Erde, oder zu einer stets zunehmenden Vertiefung des Bettes der See durch dessen unaufhörliche Bewegung seine Zuflucht nehmen? Der erstere Grund würde wohl den mindesten Antheil an einer merklichen Veränderung haben, ob er gleich nicht so sehr, wie es scheint, einer gesunden Naturwissenschaft widerstreitet. Denn, gleichwie andere flüssige Materien bisweilen einen festen Stand annehmen, ohne dennoch ihr Wesen zu verlieren, z. E. Quecksilber, welches in den Versuchen des Boerhaave die Gestalt eines rothen Pulvers annimmt, die Luft, die Hales in allen vegetabilischen Producten, vornämlich dem Weinstein, als einen festen Körper angetroffen hat, so thut ohne Zweifel dieses das Wasser gleichfalls, dessen Theile in der Bildung der Pflanzen ihre Flüssigkeit abzulegen scheinen, so, dass das allerausgetrockneteste zerriebene Holz bei chemischer Auflösung doch immer Wasser von sich giebt, worum es nicht unwahrscheinlich wird, dass ein Theil der Gewässer des Erdbodens zu der Bildung der Gewächse verwandt wird und nimmer in das Meer zurückkehrt. Allein zum wenigsten kann diese Abnahme nicht merklich werden. Der zweite Grund kann gleichfalls im absoluten Verstande nicht in Abrede gezogen werden. Das Regenwasser, welches die Erde in sich zieht, sinkt zwar in dieser nur vornämlich so tief, bis es etwas dichtere Schichten findet, die es nicht durchlassen und es nöthigen, nach dem Abhange derselben einen Ausgang zu suchen und Quellen zu unterhalten. Allein es wird jederzeit etwas von demselben durch alle Schichten bis zu den felsigen sich hinterseigen, und auch in diesen durch ihre Ritze dringen und diejenigen unterirdischen Wasser sammeln, welche bei Gelegenheit einiger Erdbeben zuweilen hervorgebrochen sind und Länder überschwemmt haben [*]. Dieser Verlust des Meerwassers könnte vielleicht nicht unbeträchtlich seyn, und verdiente genauer erwogen zu werden. Allein der dritte Grund scheint wohl den grössesten und unstreitigsten Antheil an der verminderten Höhe des Meeres zu haben, welche immer abnehmen muss, je tiefer dieses sein Bette ausarbeitet, wiewohl auf diese Art nicht der geringste Schritt zum Verderben der Erde zu besorgen ist.

Welches ist denn das Resultat der Prüfung, die über die bisher vorgetragenen Meinungen aufgestellt worden! Wir haben die drei erstern verneinend entschieden. Das Erdreich verliert keine Salzigkeit durch das Abspülen des Regens und der Bäche; die fette Erde wird nicht durch die Flüsse mit unersetzlichem Verlust in das Meer geschleppt, um es endlich auszufüllen und die Gewässer desselben über das bewohnte Land wiederum zu erheben. Sie führen in der That demselben den Raub der hohen Gegenden zu; allein dieses bedient sich desselben, um ihn wiederum an den Ufern des festen Landes abzusetzen, und die Unterhaltung und Bildung der Vegetabilien kostet dem Meere einen wirklichen Aufwand ausgedunsteten Wassers, wovon ein namhafter Theil den flüssigen Zustand abzulegen und das Erdreich wegen seines Verlustes schadlos zu halten scheint. Endlich hat die Vermuthung von der wirklichen Abnahme der Gewässer des Oceans, ungeachtet ihrer Wahrscheinlichkeit, doch noch nicht genugsam gegründete Zuverlässigkeit, um in einer sichern Hypothese einen entscheidenden Ausspruch zu veranlassen. Es bleibt also in Ansehung der Veränderung der Gestalt der Erde eine einzige Ursache übrig, worauf man mit Gewissheit rechnen kann, welche darin besteht, dass der Regen und die Bäche, indem sie das Erdreich beständig angreifen und von den hohen Gegenden in die niedern abspülen, die Höhen nach und nach eben zu machen und so viel an ihnen ist, die Gestalt der Erde ihrer Unebenheiten zu berauben trachten. Diese Wirkung ist gewiss und zuverlässig. Das Erdreich ist dieser Veränderung auch so lange unausgesetzt unterworfen, so lange es an dem Abhange der hohen Theile Materien giebt, welche von dem Regenwasser angegriffen und weggespült werden können, und die Erde wird von derselben nicht eher frei seyn, als bis nach weggespülten lockern Schichten die felsigen Grundlagen derselben die einzigen Höhen ausmachen werden, die keine Veränderung mehr erleiden. Diese Veränderung ist nicht allein wegen der Versetzung der Schichten, davon die fruchtbarsten unter den Todten versenkt und begraben werden, sondern vielmehr wegen der Aufhebung der nützlichen Eintheilung des festen Landes in Thäler und Höhen die besorgliche Ursache ihres bevorstehenden Verderbens. Wenn man die gegenwärtige Einrichtung des festen Landes ansieht, so wird man mit Bewunderung eine regelmässige Beziehung der erhabenen Gegenden gegen die Tiefen gewahr: dass das Erdreich in weiten Strecken sich mit gemässigtem Abhange nach dem Schlauche eines Flusses neigt, der die grösste Tiefe des Thals einnimmt, und nach dessen Erstreckung eine ebenmässig fortgehende Abschüssigkeit bis zu dem Meere hin hat, darin solcher sein Wasser ausleert. Diese wohlgeordnete Verfassung, die das feste Land von dem Überflusse des Regenwassers befreit, beruht sehr auf dem Grade ihrer Grösse, damit weder ein gar zu grosser Abfall das Wasser, welches zur Fruchtbarkeit angewandt werden soll, zu schnell abführe, noch eine gar zu geringe Abschüssigkeit es zum Schaden derselben zu lange darauf ruhen und sich häufen lasse. Allein diese vortheilhafte Bestimmung leidet durch die stetswährende Wirkung des Regens beständigen Abbruch; indem derselbe die Höhen vermindert, und dadurch, dass er die abgerissenen Materien in die niedrigen Gegenden führt, die Gestalt der Erde allmälig der Beschaffenheit nähert, die sie haben würde, wenn alle Ungleichheiten der Oberfläche verschwunden wären, und das ohne Abzug sich häufende Wasser, das der Regen über den Erdboden führt, den Schooss derselben durchweichen, und die bewohnbare Verfassung zernichten würde. Ich habe schon angemerkt, dass die Vollendung des Veraltens der Erde, ob sie gleich in langen Zeiten kaum merklich werden kann, dennoch ein gegründeter und wissenswürdiger Vorwurf der philosophischen Betrachtung sey, darin das Geringe nicht mehr gering oder nichtswürdig ist, welches durch unaufhörliche Summirungen eine wichtige Veränderung beständig näher herbeiführt, und in der das Verderben nichts anders als Zeit braucht, um vollständig zu werden. Man kann indessen nicht sagen, dass die Schritte zu dieser Veränderung ganz und gar nicht zu merken wären. Wenn die Höhen beständig abnehmen, so wird der Zuschuss des Wassers in die niedrigen Gegenden, welcher Landseen oder auch Ströme unterhält, immer vermindert werden. Diese werden an der Abnahme ihrer Grösse die Zeugnisse solcher Veränderung mit sich führen. In der That wird man an allen Landseen Merkmale finden, dass sie sich vordem weiter erstreckt haben. Der hohe Theil von Preussen ist ein rechtes Land voll Seen. Man [illegible] nicht leicht einen von denselben sehen, da man nicht neben ihnen grosse anstossende Ebenen sollte gewahr werden, die so wassergleich sind, dass man nicht zweifeln kann, sie hätten vordem auch zu dem See gehört und seyen nur nach und nach trocken gelassen worden, nachdem dieser sich weiter zurückgezogen, weil sein Gewässer sich allmälig verringert hat. Um ein Beispiel anzuführen: so hat, nach sichern Zeugnissen, vor Alters der Drausensee bis an die Stadt Preussisch-Holland gereicht und Gelegenheit zur Schiffahrt daselbst gegeben, der anjetzt sich auf eine Meile davon zurückgezogen hat, aber sein vormaliges Bett durch eine lange Ebene, die beinahe wassergleich ist, und deren vormalige erhöhte Ufer zu beiden Seiten gesehen werden, annoch deutlich bezeichnet. Diese allmälige Veränderung ist also so zu reden ein Theil eines fortschreitenden Verhältnisses, dessen letztes Glied fast unendlich weit von dem Anfange absteht und vielleicht niemals erreicht wird, weil die Offenbarung der Erde, die wir bewohnen, ein plötzliches Schicksal vorher verkündigt, dessen Ausführung ihre Dauer mitten im Wohlstande unterbrechen und ihr nicht Zeit lassen soll, durch unmerkliche Stufen der Abänderung zu veralten, und so zu reden, einen natürlichen Tod zu leiden.

---

[*] Siehe der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Paris physische Abhandlungen; von Steinwehr'sche Übersetzung 2ter Bd. S. 246.

Ich bin indessen den verschiedenen Meinungen, die man von dem Veralten der Erde aufwerfen kann, noch die Beurtheilung der vierten schuldig: ob sich nicht die stets wirksame Kraft, welche gewissermaassen das Leben der Natur macht, und die, wiewohl sie nicht sichtbar in die Augen fällt, dennoch bei allen Zeugungen und der Ökonomie aller drei Naturreiche geschäftig ist, nach und nach erschöpfe, und dadurch das Veralten der Natur verursache. Diejenigen, die in diesem Verstande einen allgemeinen Weltgeist annehmen, verstehen darunter keine unmaterielle Kraft, keine Seele der Welt, oder plastische Naturen, die Geschöpfe der kühnen Einbildungskraft, sondern eine subtile, aber überall wirksame Materie, die bei den Bildungen der Natur das active Principium ausmacht, und als ein wahrer Proteus bereit ist, alle Gestalten und Formen anzunehmen. Eine solche Vorstellung ist einer gesunden Naturwissenschaft und der Beobachtung nicht so sehr entgegen, als man wohl denken sollte. Wenn man erwägt: dass die Natur in dem Pflanzenreiche den kräftigsten und geistigen Theil in ein gewisses Öl gelegt hat, dessen Zähigkeit seine Flüchtigkeit befestigt, und dessen Beraubung entweder durch die Ausdüftung oder chemische Kunstgriffe keinen merklichen Verlust des Gewichts verursacht, obgleich das Zurückgebliebene alsdann nichts als eine todte Masse ist; wenn man diesen *Spiritus Rector*, wie ihn die Chemici nennen, diese fünfte Essenz, die das specifische Unterscheidungszeichen eines jeden Gewächses ausmacht, erwägt, wie er allenthalben gleich leicht durch einerlei Nahrungsmittel, nämlich durch reines Wasser und Luft erzeugt werde, wenn man die so berufene flüchtige Säure, die allenthalben in der Luft ausgebreitet ist, die das active Principium in den meisten Arten der Salze, den wesentlichen Theil des Schwefels und das Vornehmste in dem Brennbaren des Feuers ausmacht, deren Anziehungs- und Zurückstossungskräfte sich bei der Elektricität so deutlich offenbaren, welche so geschickt ist, die Federkraft der Luft zu bezwingen und Bildungen zu veranlassen, wenn man diesen Porteus der Natur erwägt, so wird man bewogen, eine überall wirksame subtile Materie, einen sogenannten Weltgeist mit Wahrscheinlichkeit zu vermuthen, aber auch zu besorgen, dass die unaufhörlichen Zeugungen vielleicht immer mehr von demselben verzehren, als die Zerstörung der Naturbildungen zurückliefert, und dass die Natur vielleicht durch den Aufwand derselben beständig etwas von ihrer Kraft einbüsse.

Wenn ich den Trieb der alten Völker zu grossen Dingen, den Enthusiasmus der Ehrbegierde, der Tugend und der Freiheitsliebe, der sie mit hohen Begriffen begeisterte, und sie über sich selbst erhob, mit der gemässigten und kaltsinnigen Beschaffenheit unserer Zeiten vergleiche, so finde ich zwar Ursache, unsern Jahrhunderten zu einer solchen Veränderung Glück zu wünschen, welche der Sittenlehre sowohl als den Wissenschaften gleich einträglich ist, aber ich gerathe doch in Versuchung zu vermuthen, dass vielleicht dieses Merkmale einer gewissen Erkaltung desjenigen Feuers seyen, welches die menschliche Natur belebte, und dessen Heftigkeit eben so fruchtbar an Ausschweifungen als schönen Wirkungen war. Wenn ich dagegen in Erwägung ziehe, wie grossen Einfluss die Regierungsart, die Unterweisung und das Exempel in die Gemüthsverfassung und die Sitten habe, so zweifle ich, ob dergleichen zweideutige Merkmale Beweisthümer einer wirklichen Veränderung der Natur abgeben können.

Ich habe demnach die aufgeworfene Frage von dem Veralten der Erde nicht entscheidend, wie es der unternehmende Geist eines kühnen Naturforschers erheischen würde, sondern prüfend, wie es die Beschaffenheit des Vorwurfs selber mit sich bringt, abgehandelt. Ich habe den Begriff richtiger zu bestimmen gesucht, den man sich von dieser Veränderung zu machen hat. Es können noch andere Ursachen seyn, die durch einen plötzlichen Umsturz der Erde ihren Untergang zuwege bringen könnten. Denn, ohne der Kometen zu gedenken, deren man sich zu allen ausserordentlichen Schicksalen seit einiger Zeit bequem zu bedienen gewusst hat, so scheint in dem Inwendigen der Erde selber das Reich des Vulcan und ein grosser Vorrath entzündeter und feuriger Materie verborgen zu seyn, welche unter der obersten Rinde vielleicht immer mehr und mehr überhand nimmt, die Feuerschätze häuft, und an der Grundfeste der obersten Gewölber nagt, deren etwa verhängter Einsturz das flammende Element über die Oberfläche führen und ihren Untergang im Feuer verursachen könnte. Allein dergleichen Zufälle gehören eben so wenig zu der Frage des Veraltens der Erde, als man bei der Erwägung, durch welche Wege ein Gebäude veralte, die Erdbeben oder Feuersbrünste in Betrachtung zu ziehen hat.

III.

ALLGEMEINE
NATURGESCHICHTE
UND
THEORIE DES HIMMELS,

ODER

VERSUCH

VON DER

VERFASSUNG UND DEM MECHANISCHEN URSPRUNGE
DES GANZEN WELTGEBÄUDES,

NACH

NEWTON'SCHEN GRUNDSÄTZEN

ABGEHANDELT.

1755.

Dem allerdurchlauchtigsten, grossmächtigsten Könige
und Herrn

Herrn

Friedrich,

Könige von Preussen,

Markgrafen zu Brandenburg, des h. R. Reichs Erzkämmerer
und Kurfürsten, souverainen und obersten Herzoge
von Schlesien etc.

Meinem allergnädigsten Könige und Herrn.

Allerdurchlauchtigster, grossmächtigster König.
Allergnädigster König und Herr!

Die Empfindung der eigenen Unwürdigkeit und der Glanz des Thrones können meine Blödigkeit nicht so kleinmüthig machen, als die Gnade, die der allerhuldreichste Monarch über alle seine Unterthanen mit gleicher Grossmuth verbreitet, mir Hoffnung einflösst, dass die Kühnheit, der ich mich unterwinde, nicht mit ungnädigen Augen werde angesehen werden. Ich lege hiermit in allerunterthänigster Ehrfurcht eine der geringsten Proben desjenigen Eifers zu den Füssen Ew. Königlichen Majestät, womit Höchst Dero Akademien durch die Aufmunterung und den Schutz ihres erleuchteten Souverains, zur Nacheiferung anderer Nationen in den Wissenschaften angetrieben werden. Wie beglückt würde ich seyn, wenn es gegenwärtigem Versuche gelingen möchte, den Bemühungen, womit der niedrigste und ehrfurchtvollste Unterthan unausgesetzt bestrebt ist, sich dem Nutzen seines Vaterlandes einigermassen brauchbar zu machen, das allerhöchste Wohlgefallen seines Monarchen zu erwerben. Ich ersterbe in tiefster Devotion

Ew. Königlichen Majestät

Königsberg, den 14. März
1755.

allerunterthänigster Knecht,
der Verfasser.

Vorrede.

Ich habe einen Gegenstand gewählt, welcher sowohl von Seiten seiner innern Schwierigkeit, als auch in Ansehung der Religion einen grossen Theil der Leser gleich anfänglich mit einem nachtheiligen Vorurtheile einzunehmen vermögend ist. Das Systematische, welches die grossen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper selber und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustande der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten: solche Einsichten scheinen sehr weit die Kräfte der menschlichen Vernunft zu überschreiten. Von der andern Seite droht die Religion mit einer feierlichen Anklage über die Verwegenheit, da man der sich selbst überlassenen Natur solche Folgen beizumessen sich erkühnen will, darin man mit Recht die unmittelbare Hand des höchsten Wesens gewahr wird, und besorgt in dem Vorwitz solcher Betrachtungen eine Schutzrede des Gottesleugners anzutreffen. Ich sehe alle diese Schwierigkeiten wohl und werde doch nicht kleinmüthig. Ich empfinde die ganze Stärke der Hindernisse, die sich entgegensetzen, und verzage doch nicht. Ich habe auf eine geringe Vermuthung eine gefährliche Reise gewagt, und erblicke schon die Vorgebirge neuer Länder. Diejenigen, welche die Herzhaftigkeit haben, die Untersuchung fortzusetzen, werden sie betreten und das Vergnügen haben, selbige mit ihrem Namen zu bezeichnen.

Ich habe nicht eher den Anschlag auf diese Unternehmung gefasst, als bis ich mich in Ansehung der Pflichten der Religion in Sicherheit gesehen habe. Mein Eifer ist verdoppelt worden, als ich bei jedem Schritte die Nebel sich zerstreuen sah, welche hinter ihrer Dunkelheit Ungeheuer zu verbergen schienen, und nach deren Zertheilung die Herrlichkeit des höchsten Wesens mit dem lebhaftesten Glanze hervorbrach. Da ich diese Bemühungen von aller Sträflichkeit frei weiss, so will ich getreulich anführen, was wohlgesinnte oder auch schwache Gemüther in meinem Plane anstössig finden können, und bin bereit, es der Strenge des rechtgläubigen Areopagus mit einer Freimüthigkeit zu unterwerfen, die das Merkmal einer redlichen Gesinnung ist. Der Sachwalter des Glaubens mag demnach zuerst seine Gründe hören lassen.

Wenn der Weltbau mit aller Ordnung und Schönheit nur eine Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen überlassenen Materie ist, wenn die blinde Mechanik der Naturkräfte sich aus dem Chaos so herrlich zu entwickeln weiss und zu solcher Vollkommenheit von selber gelangt, so ist der Beweis des göttlichen Urhebers, den man aus dem Anblicke der Schönheit des Weltgebäudes zieht, völlig entkräftet, die Natur ist sich selbst genugsam, die göttliche Regierung ist unnöthig, Epikur lebt mitten im Christenthume wieder auf, und eine unheilige Weltweisheit tritt den Glauben unter die Füsse, welcher ihr ein helles Licht darreicht, sie zu erleuchten.

Wenn ich diesen Vorwurf gegründet fände, so ist die Uberzeugung, die ich von der Unfehlbarkeit göttlicher Wahrheiten habe, bei mir so vermögend, dass ich Alles, was ihnen widerspricht, durch sie für genugsam widerlegt halten und verwerfen würde. Allein eben die Übereinstimmung, die ich zwischen meinem System und der Religion antreffe, erhebt meine Zuversicht in Ansehung aller Schwierigkeiten zu einer unerschrockenen Gelassenheit.

Ich erkenne den ganzen Werth derjenigen Beweise, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchstweisen Urhebers zieht. Wenn man nicht aller Überzeugung muthwillig widerstrebt, so muss man so unwidersprechlichen Gründen gewonnen geben. Allein ich behaupte: dass die Vertheidiger der Religion dadurch, dass sie sich dieser Gründe auf eine schlechte Art bedienen, den Streit mit den Naturalisten verewigen, indem sie ohne Noth denselben eine schwache Seite darbieten.

Man ist gewohnt, die Übereinstimmungen, die Schönheit, die Zwecke, und eine vollkommene Beziehung der Mittel auf dieselbe in der Natur zu bemerken und herauszustreichen. Allein indem man die Natur von dieser Seite erhebt, so sucht man sie anderer Seits wiederum zu verringern. Diese Wohlgereimtheit, sagt man, ist ihr fremd, sie würde ihren allgemeinen Gesetzen überlassen, nichts als Unordnung zuwege bringen. Die Übereinstimmungen zeigen eine fremde Hand, die eine von aller Regelmässigkeit verlassene Materie in einen weisen Plan zu zwingen gewusst hat. Allein ich antworte: wenn die allgemeinen Wirkungsgesetze der Materie gleichfalls eine Folge aus dem höchsten Entwurfe sind, so können sie vermuthlich keine andere Bestimmung haben, als die, den Plan von selber zu erfüllen trachten, den die höchste Weisheit sich vorgesetzt hat; oder wenn dieses nicht ist, sollte man nicht in Versuchung gerathen zu glauben, dass wenigstens die Materie und ihre allgemeinen Gesetze unabhängig wären, und dass die höchstweise Gewalt, die sich ihrer so rühmlichst zu bedienen gewusst hat, zwar gross, aber doch nicht unendlich, zwar mächtig, aber doch nicht allgenugsam sey!

Der Vertheidiger der Religion besorgt, dass diejenigen Übereinstimmungen, die sich aus einem natürlichen Hang der Materie erklären lassen, die Unabhängigkeit der Natur von der göttlichen Vorsehung beweisen dürften. Er gesteht es nicht undeutlich, dass, wenn man zu aller Ordnung des Weltbaues natürliche Gründe entdecken kann, die dieselbe aus den allgemeinsten und wesentlichen Eigenschaften der Materie zu Stande bringen können, so sey es unnöthig, sich auf eine oberste Regierung zu berufen. Der Naturalist findet seine Rechnung dabei, diese Voraussetzung nicht zu bestreiten. Er treibt aber Beispiele auf, die die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgesetze an vollkommen schönen Folgen beweisen und bringt den Rechtgläubigen durch solche Gründe in Gefahr, welche in dessen Händen zu unüberwindlichen Waffen werden könnten. Ich will Beispiele anführen. Man hat schon mehrmalen es als eine der deutlichsten Proben einer gütigen Vorsorge, die für die Menschen wacht, angeführt: dass in dem heissesten Erdstriche die Seewinde gerade zu einer solchen Zeit, da das erhitzte Erdreich am meisten ihrer Abkühlung bedarf, gleichsam gerufen über das Land streichen und es erquicken. Z. E. In der Insel Jamaica, sobald die Sonne so hoch gekommen ist, dass sie die empfindlichste Hitze auf das Erdreich wirft, gleich nach neun Uhr Vormittags, fängt sich an aus dem Meer ein Wind zu erheben, der von allen Seiten über das Land weht; seine Stärke nimmt nach dem Maasse zu, als die Höhe der Sonne zunimmt. Um ein Uhr Nachmittags, da es natürlicher Weise am heissesten ist, ist er am heftigsten und lässt wieder mit der Erniedrigung der Sonne allmälig nach, so dass gegen Abend eben die Stille als beim Aufgange herrscht. Ohne diese erwünschte Einrichtung würde diese Insel unbewohnbar seyn. Eben diese Wohlthat geniessen alle Küsten der Länder, die im heissen Erdstriche liegen. Ihnen ist es auch am nöthigsten, weil sie, da sie die niedrigsten Gegenden des trockenen Landes sind, auch die grösste Hitze erleiden; denn die höher im Lande befindlichen Gegenden, dahin dieser Seewind nicht reicht, sind seiner auch weniger benöthigt, weil ihre höhere Lage sie in eine kühlere Luftgegend versetzt. Ist dieses nicht alles schön, sind es nicht sichtbare Zwecke, die durch klüglich angewandte Mittel bewirkt werden? Allein zum Widerspiel muss der Naturalist die natürlichen Ursachen davon in den allgemeinsten Eigenschaften der Luft antreffen, ohne besondere Veranstaltungen deswegen vermuthen zu dürfen. Er bemerkt mit Recht, dass diese Seewinde solche periodische Bewegungen anstellen müssen, wenn gleich kein Mensch auf solcher Insel lebte, und zwar durch keine andere Eigenschaft, als die der Luft auch ohne Absicht auf diesen Zweck blos zum Wachsthum der Pflanzen unentbehrlich vonnöthen ist, nämlich durch ihre Elasticität und Schwere. Die Hitze der Sonne hebt das Gleichgewicht der Luft auf, indem sie diejenige verdünnt, die über dem Lande ist, und dadurch die kühlere Meeresluft veranlasst, sie aus ihrer Stelle zu heben und ihren Platz einzunehmen. Was für einen Nutzen haben nicht die Winde überhaupt zum Vortheil der Erdkugel, und was für einen Gebrauch macht nicht der Menschen Scharfsinnigkeit von denselben; indessen waren keine andere Einrichtungen nöthig, sie hervorzubringen, als dieselbe allgemeine Beschaffenheit der Luft und Wärme, welche auch unangesehen dieser Zwecke auf der Erde befindlich seyn mussten.

Gebt Ihr es, sagt allhier der Freigeist, zu: dass, wenn man nützliche und auf Zwecke abzielende Verfassungen aus den allgemeinsten und einfachsten Naturgesetzen herleiten kann, man keine besondere Regierung einer obersten Weisheit nöthig habe: so seht hier Beweise, die Euch auf eurem eigenen Geständnisse ertappen werden. Die ganze Natur, vornämlich die unorganisirte, ist voll von solchen Beweisen, die zu erkennen geben, dass die sich selbst durch die Mechanik ihrer Kräfte bestimmende Materie eine gewisse Richtigkeit in ihren Folgen habe und den Regeln der Wohlanständigkeit ungezwungen genug thue. Wenn ein Wohlgesinnter die gute Sache der Religion zu retten, diese Fähigkeit der allgemeinen Naturgesetze bestreiten will, so wird er sich selbst in Verlegenheit setzen und dem Unglauben durch eine schlechte Vertheidigung Anlass zu triumphiren geben.

Allein lasst uns sehen, wie diese Gründe, die man in den Händen der Gegner als schädlich befürchtet, vielmehr kräftige Waffen sind, sie zu bestreiten. Die nach ihren allgemeinsten Gesetzen sich bestimmende Materie bringt durch ihr natürliches Betragen, oder wenn man es so nennen will, durch eine blinde Mechanik anständige Folgen hervor, die der Entwurf einer höchsten Weisheit zu seyn scheinen. Luft, Wasser, Wärme, erzeugen, wenn man sie sich selbst überlassen betrachtet, Winde und Wolken, Regen, Ströme, welche die Länder befeuchten, und alle die nützlichen Folgen, ohne welche die Natur traurig, öde und unfruchtbar bleiben müsste. Sie bringen aber diese Folgen nicht durch ein blosses Ungefähr, oder durch einen Zufall, der eben so leicht nachtheilig hätte ausfallen können, hervor, sondern man sieht: dass sie durch ihre natürlichen Gesetze eingeschränkt sind, auf keine andere als diese Weise zu wirken. Was soll man von dieser Ubereinstimmung denn gedenken? Wie wäre es wohl möglich, dass Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung mit einander so vortreffliche Ubereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten, sogar zu Zwecken solcher Dinge, die sich gewissermaassen ausser dem Umfange der todten Materie befinden, nämlich zum Nutzen der Menschen und Thiere, wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkenneten, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden. Wenn ihre Naturen für sich und unabhängig nothwendig wären, was für ein erstaunliches Ungefähr, oder vielmehr was für eine Unmöglichkeit würde es nicht seyn, dass sie mit ihren natürlichen Bestrebungen sich gerade so zusammen passen sollten, als eine überlegte kluge Wahl sie hätte vereinbaren können.

Nunmehr mache ich getrost die Anwendung auf mein gegenwärtiges Unterfangen. Ich nehme die Materie aller Welt in einer allgemeinen Zerstreuung an, und mache aus derselben ein vollkommenes Chaos. Ich sehe nach den ausgemachten Gesetzen der Attraction den Stoff sich bilden und durch die Zurückstossung ihre Bewegung modificiren. Ich geniesse das Vergnügen, ohne Beihülfe willkührlicher Erdichtungen, unter der Veranlassung ausgemachter Bewegungsgesetze sich ein wohlgeordnetes Ganzes erzeugen zu sehen, welches demjenigen Weltsystem so ähnlich sieht, das wir vor Augen haben, dass ich mich nicht entbrechen kann, es für dasselbe zu halten. Diese unerwartete Auswickelung der Ordnung der Natur im Grossen wird mir anfänglich verdächtig, da sie auf so schlechten und einfachen Grund eine so zusammengesetzte Richtigkeit gründet. Ich belehre mich endlich aus der vorher angezeigten Betrachtung, dass eine solche Auswickelung der Natur nicht etwas Unerhörtes an ihr ist, sondern dass ihre wesentliche Bestrebung solche nothwendig mit sich bringt, und dass dieses das herrlichste Zeugniss ihrer Abhängigkeit von demjenigen Urwesen ist, welches sogar die Quelle der Wesen selber und ihrer ersten Wirkungsgesetze in sich hat. Diese Einsicht verdoppelt mein Zutrauen auf den Entwurf, den ich gemacht habe. Die Zuversicht vermehrt sich bei jedem Schritte, den ich mit Fortgang weiter setze, und meine Kleinmüthigkeit hört völlig auf.

Aber die Vertheidigung Deines Systems, wird man sagen, ist zugleich die Vertheidigung der Meinungen des Epikur, welche damit die grösste Ähnlichkeit haben. Ich will nicht völlig alle Ubereinstimmung mit demselben ablehnen. Viele sind durch den Schein solcher Gründe zu Atheisten geworden, welche bei genauerer Erwägung sie von der Gewissheit des höchsten Wesens am kräftigsten hätten überzeugen können. Die Folgen, die ein verkehrter Verstand aus untadelhaften Grundsätzen zieht, sind öfters sehr tadelhaft, und so waren es auch die Schlüsse des Epikur, ungeachtet sein Entwurf der Scharfsinnigkeit eines grossen Geistes gemäss war.

Ich werde es also nicht in Abrede seyn, dass die Theorie des Lucrez oder dessen Vorgängers des Epikur, Leucipp und Demokrit mit der meinigen viele Ähnlichkeit habe. Ich setze den ersten Zustand der Natur, so wie jene Weltweisen, in die allgemeine Zerstreuung des

Urstoffs aller Weltkörper, oder der Atome, wie sie bei jenen genannt werden. Epikur setzte eine Schwere, die diese elementarischen Theilchen zum Sinken trieb, und dieses scheint von der Newton'schen Anziehung, die ich annehme, nicht sehr verschieden zu seyn; er gab ihnen auch eine gewisse Abweichung von der geradlinigen Bewegung des Falles, ob er gleich in Ansehung der Ursachen derselben und ihrer Folgen ungereimte Einbildungen hatte: diese Abweichung kommt einigermassen mit der Veränderung der geradlinigen Senkung, die wir aus der Zurückstossungskraft der Theilchen herleiten, überein; endlich waren die Wirbel, die aus der verwirrten Bewegung entstanden, ein Hauptstück in dem Lehrbegriffe des Leucipp und Demokrit, und man wird sie auch in dem unsrigen antreffen. So viel Verwandtschaft mit einer Lehrverfassung, die die wahre Theorie der Gottesleugnung im Alterthum war, zieht indessen die meinige dennoch nicht in die Gemeinschaft ihrer Irrthümer. Auch in den allerunsinnigsten Meinungen, welche sich bei den Menschen haben Beifall erwerben können, wird man jederzeit etwas Wahres bemerken. Ein falscher Grundsatz, oder ein Paar unüberlegte Verbindungssätze leiten den Menschen von dem Fusssteige der Wahrheit durch unmerkliche Abwege bis in den Abgrund. Es bleibt ungeachtet der angeführten Ähnlichkeit dennoch ein wesentlicher Unterschied zwischen der alten Kosmogonie und der gegenwärtigen, um aus dieser ganz entgegengesetzte Folgen ziehen zu können.

Die angeführten Lehrer der mechanischen Erzeugung des Weltbaues leiteten alle Ordnung, die sich an demselben wahrnehmen lässt, aus dem ungefähren Zufalle her, der die Atome so glücklich zusammentreffen liess, dass sie ein wohlgeordnetes Ganze ausmachten. Epikur war gar so unverschämt, dass er verlangte, die Atome wichen von ihrer geraden Bewegung ohne alle Ursache ab, um einander begegnen zu können. Alle insgesammt trieben diese Ungereimtheit so weit, dass sie den Ursprung aller belebten Geschöpfe eben diesem blinden Zusammenlauf beimassen und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten. In meiner Lehrverfassung hingegen finde ich die Materie an gewisse nothwendige Gesetze gebunden. Ich sehe in ihrer gänzlichen Auflösung und Zerstreuung ein schönes und ordentliches Ganze sich ganz natürlich daraus entwickeln. Es geschieht dieses nicht durch einen Zufall und von ungefähr, sondern man bemerkt, dass natürliche Eigenschaften es nothwendig also mit sich bringen. Wird man hierdurch nicht bewogen zu fragen: warum musste denn die Materie gerade solche Gesetze haben, die auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzwecken? war es wohl möglich, dass viele Dinge, deren jedes seine von dem andern unabhängige Natur hat, einander von selber gerade so bestimmen sollten, dass ein wohlgeordnetes Ganze daraus entspringe, und wenn sie dieses thun, giebt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprungs ab, der ein allgenugsamer höchster Verstand seyn muss, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen worden?

Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Verbindungen hervorbringen muss. Sie hat keine Freiheit von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchstweisen Absicht unterworfen befindet, so muss sie nothwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden seyn, und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmässig und ordentlich verfahren kann.

Ich habe so viel gute Meinung von der redlichen Gesinnung derjenigen, die diesem Entwurfe die Ehre thun, ihn zu prüfen, dass ich mich versichert halte, die angeführten Gründe werden, wo sie noch nicht alle Besorgniss schädlicher Folgen von meinem System aufheben können, dennoch wenigstens die Lauterkeit meiner Absicht ausser Zweifel setzen. Wenn es dessen ungeachtet boshafte Eiferer giebt, die es für eine würdige Pflicht ihres heiligen Berufes halten, den unschuldigen Meinungen schädliche Auslegungen anzuheften, so bin ich versichert, dass ihr Urtheil bei Vernünftigen gerade die entgegengesetzte Wirkung ihrer Absicht hat. Man wird mich übrigens des Rechts nicht berauben, das Cartesius, als er die Bildung der Weltkörper aus blos mechanischen Gesetzen zu erklären wagte, bei billigen Richtern jederzeit genossen hat. Ich will deswegen die Verfasser der allgemeinen Welthistorie* anführen: „Indessen können wir nicht anders als glauben, dass der Versuch dieses Weltweisen, der sich bemüht, die Bildung der Welt in gewisser Zeit aus wüster Materie durch die blosse Fortsetzung einer einmal eingedrückten Bewegung zu erklären, und solches auf einige wenige leichte und allgemeine Bewegungsgesetze gebracht hat, so wenig als Anderer, die seitdem mit mehreren Beifall eben das versucht haben aus den ursprünglichen und anerschaffenen Eigenschaften der Materie zu thun, strafbar oder Gott verkleinerlich sey, wie sich Manche eingebildet haben, indem dadurch vielmehr ein höherer Begriff seiner unendlichen Weisheit verursacht wird."

Ich habe die Schwierigkeiten, die von Seiten der Religion meine Sätze zu bedrohen schienen, hinwegzuräumen gesucht. Es giebt einige nicht geringere in Ansehung der Sache selber. Wenn es gleich wahr ist, wird man sagen, dass Gott in die Kräfte der Natur eine geheime Kunst gelegt hat, sich aus dem Chaos von selber zu einer vollkommenen Weltverfassung auszubilden, wird der Verstand des Menschen, der bei den gemeinsten Gegenständen so blöde ist, in so grossem Vorwurfe die verborgenen Eigenschaften zu erforschen vermögend seyn! Ein solches Unterfangen heisst eben so viel als wenn man sagte: gebt mir nur Materie, ich will Euch eine Welt daraus bauen. Kann Dich die Schwäche Deiner Einsichten, die an den geringsten Dingen, welche Deinen Sinnen täglich und in der Nähe vorkommen, zu Schanden wird, nicht lehren, dass es vergeblich sey, das Unermessliche und das, was in der Natur vorging, ehe noch eine Welt war, zu entdecken. Ich vernichte diese Schwierigkeit, indem ich deutlich zeige, dass eben diese Untersuchung unter allen, die in der Naturlehre aufgeworfen werden können, diejenige sey, in welcher man am leichtesten und sichersten bis zum Ursprunge gelangen kann. Eben so wie unter allen Aufgaben der Naturforschung keine mit mehr Richtigkeit und Gewissheit aufgelöst worden, als die wahre Verfassung des Weltbaues im Grossen, die Gesetze der Bewegungen und das innere Triebwerk der Umläufe aller Planeten; als worin die Newton'sche Weltweisheit solche Einsichten gewähren kann, dergleichen man sonst in keinem Theile der Weltweisheit antrifft; eben also, behaupte ich, sey unter allen Naturdingen, deren erster Ursache man nachforscht, der Ursprung des Weltsystems und die Erzeugung der Himmelskörper, sammt den Ursachen ihrer Bewegungen, dasjenige, was man am ersten gründlich einzusehen hoffen darf. Die Ursache hievon ist leicht zu ersehen. Die Himmelskörper sind runde Massen, also von der einfachsten Bildung, die ein Körper, dessen Ursprung man sucht, nur immer haben kann. Ihre Bewegungen sind gleichfalls unvermischt. Sie sind nichts als eine freie Fortsetzung eines einmal eingedrückten Schwunges, welcher, mit der Attraction des Körpers im Mittelpuncte verbunden, kreisförmig wird. Uberdies ist der Raum, darin sie sich bewegen, leer, die Zwischenweiten, die sie von einander absondern, ganz ungemein gross, und also Alles sowohl zur unverwirrten Bewegung, als auch zur deutlichen Bemerkung derselben auf das deutlichste auseinandergesetzt. Mich dünkt, man könne hier in gewissem Verstande ohne Vermessenheit sagen: gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebt mir Materie, ich will Euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll. Denn wenn Materie vorhanden ist, welche mit einer wesentlichen Attractionskraft begabt ist, so ist es nicht schwer, diejenigen Ursachen zu bestimmen, die zu der Einrichtung des Weltsystems, im Grossen betrachtet, haben beitragen können. Man weiss, was dazu gehört, dass ein Körper eine kugelrunde Figur erlange; man begreift, was erfordert wird, dass freischwebende Kugeln eine kreisfömige Bewegung um den Mittelpunct anstellen, gegen den sie gezogen werden. Die Stellung der Kreise gegen einander, die Übereinstimmung der Richtung, die Excentricität, Alles kann auf die einfachsten und mechanischen Ursachen gebracht werden, und man darf mit Zuversicht hoffen, sie zu entdecken, weil sie auf die leichtesten und deutlichsten Gründe gesetzt werden können. Kann man aber wohl von den geringsten Pflanzen oder einem Insecte sich solcher Vortheile rühmen? Ist man im Stande zu sagen: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne? Bleibt man hier nicht bei dem ersten Schritte, aus Unwissenheit der wahren innern Beschaffenheit des Objects und der Verwickelung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit, stecken? Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen: dass eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werden können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe, aus mechanischen Gründen, deutlich und vollständig kund werden wird.

---

* I. Theil §. 88. — (Dies Werk von Campbell und Swinton wird jetzt bekanntlich in der Deutschen Übersetzung zur Unterscheidung von ähnlichen Unternehmungen nach dem Verlagsorte „die allgemeine Hallische Weltgeschichte" genannt, unter welchem Namen aber auch zugleich die später hinzugekommenen Deutschen Originalarbeiten mitbegriffen werden. Sch.)

Dieses sind die Ursachen, worauf ich meine Zuversicht gründe, dass der physische Theil der Weltwissenschaft künftighin noch wohl eben die Vollkommenheit zu hoffen habe, zu der Newton die mathematische Hälfte derselben erhoben hat. Es sind nächst den Gesetzen, nach welchen der Weltbau, in der Verfassung darin er ist, besteht, vielleicht keiner anderen in der ganzen Naturforschung solcher mathematischen Bestimmungen fähig, als diejenigen, nach welchen er entstanden ist, und ohne Zweifel würde die Hand eines versuchten Messkünstlers hier nicht unfruchtbare Felder bearbeiten.

Nachdem ich den Gegenstand meiner Betrachtung einer günstigen Aufnahme zu empfehlen mir habe angelegen seyn lassen; so wird man mir erlauben, mich wegen der Art, nach der ich ihn abgehandelt habe, kürzlich zu erklären. Der erste Theil geht mit einem neuen System des Weltgebäudes im Grossen um. Herr Wright von Durham, dessen Abhandlung ich aus den Hamburgischen freien Urtheilen vom Jahr 1751 habe kennen lernen, hat mir zuerst Anlass gegeben, die Fixsterne nicht als ein ohne sichtbare Ordnung zerstreutes Gewimmel, sondern als ein System anzusehen, welches mit einem planetischen die grösste Ähnlichkeit hat, so dass, gleichwie in diesem die Planeten sich einer gemeinschaftlichen Fläche sehr nahe befinden, also auch die Fixsterne sich in ihren Lagen auf eine gewisse Fläche, die durch den ganzen Himmel muss gezogen gedacht werden, so nahe als möglich beziehen, und durch ihre dichteste Häufung zu derselben denjenigen lichten Streif darstellen, welcher die Milchstrasse genannt wird. Ich habe mich vergewissert, dass, weil diese von unzähligen Sonnen erleuchtete Zone sehr genau die Richtung eines grössten Cirkels hat, unsere Sonne sich dieser grossen Beziehungsfläche gleichfalls sehr nahe befinden müsse. Indem ich den Ursachen dieser Bestimmung nachgegangen bin, habe ich sehr wahrscheinlich zu seyn befunden, dass die sogenannten Fixsterne, oder festen Sterne, wohl eigentlich langsam bewegte Wandelsterne einer höhern Ordnung seyn könnten. Zur Bestätigung dessen, was man an seinem Orte von diesem Gedanken antreffen wird, will ich allhier nur eine Stelle aus einer Schrift des Herrn Bradley von der Bewegung der Fixsterne anführen. „Wenn man aus dem Erfolg der Vergleichung unserer besten jetzigen Beobachtungen, mit denen, welche vor diesem mit einem erträglichen Grade der Richtigkeit angestellt worden, ein Urtheil fällen wird, so erhellt, dass einige Fixsterne wirklich ihren Stand gegen einander verändert haben, und zwar so, dass man sieht, dass dieses nicht irgend von einer Bewegung in unserm Planetengebäude herrührt, sondern dass es blos einer Bewegung der Sterne selber zugeschrieben werden kann. Der Arktur giebt einen starken Beweis hiervon an die Hand. Denn wenn man desselben gegenwärtige Declination mit seinem Orte, wie derselbe sowohl von Tycho als auch von Flammsteed ist bestimmt worden, vergleicht, so wird man finden, dass der Unterschied grösser ist, als man ihn von der Ungewissheit ihrer Beobachtungen herzurühren vermuthen kann. Man hat Ursache zu vermuthen, dass auch andere Exempel von gleicher Beschaffenheit unter der grossen Anzahl der sichtbaren Sterne vorkommen müssen, weil ihre Lagen gegen einander durch mancherlei Ursachen können verändert werden. Denn wenn man sich vorstellt, dass unser eigenes Sonnengebäude seinen Ort in Ansehung des Weltraums verändert, so wird dieses nach Verlauf einiger Zeit eine scheinbare Veränderung der Winkelentfernungen der Fixsterne verursachen. Und weil dieses in solchem Falle in die Örter der nächsten Sterne einen grösseren Einfluss haben würde, als in die Örter derjenigen, welche weit entfernt sind, so würden ihre Lagen sich zu verändern scheinen, obgleich die Sterne selbst wirklich unbeweglich blieben. Und wenn im Gegentheil unser eignes Planetengebäude stille steht und einige Sterne wirklich eine Bewegung haben, so wird dieses gleichfalls ihre scheinbare Lage verändern, und zwar um desto mehr, je näher sie bei uns sind, oder je mehr die Richtung der Bewegung so beschaffen ist, dass sie von uns kann wahrgenommen werden. Da nun also die Lagen der Sterne von so mancherlei Ursachen können verändert werden, indem man die erstaunlichen Entfernungen, in welchen ganz gewiss einige gelegen sind, betrachtet, so werden wohl die Beobachtungen vieler Menschenalter nöthig seyn, die Gesetze der scheinbaren Veränderungen, auch eines einzigen Sternes, zu bestimmen. Viel schwerer muss es also noch seyn, die Gesetze für alle die merkwürdigsten Sterne festzusetzen."

Ich kann die Grenzen nicht genau bestimmen, die zwischen dem System des Herrn Wright und dem meinigen anzutreffen sind, und in welchen Stücken ich seinem Entwurfe blos nachgeahmt, oder ihn weiter ausgeführt habe. Indessen boten sich mir nach der Hand annehmungswürdige Gründe dar, es auf der einen Seite beträchtlich zu erweitern. Ich betrachtete die Art neblichter Sterne, deren Herr von Maupertuis in der Abhandlung von der Figur der Gestirne* gedenkt, und die die Figur von mehr oder weniger offenen Elipsen vorstellen, und versicherte mich leicht, dass sie nichts anders als eine Häufung vieler Fixsterne seyn können. Die jederzeit abgemessene Rundung dieser Figuren belehrte mich, dass hier ein unbegreiflich zahlreiches Sternenheer, und zwar um einen gemeinschaftlichen Mittelpunct, müsste geordnet seyn, weil sonst ihre freien Stellungen gegen einander, wohl irreguläre Gestalten, aber nicht abgemessene Figuren vorstellen würden. Ich sahe auch ein; dass sie in dem System, darin sie sich vereinigt befinden, vornämlich auf eine Fläche beschränkt seyn müssten, weil sie nicht cirkelrunde, sondern elliptische Figuren abbilden, und dass sie wegen ihres blassen Lichts unbegreiflich weit von uns abstehen. Was ich aus diesen Analogien geschlossen habe, wird die Abhandlung selber der Untersuchung des vorurtheilfreien Lesers darlegen.

---

* Weil ich den angeführten Tractat nicht bei der Hand habe, so will ich das dazu Gehörige aus der Anführung der *Ouvrages diverses de Mr. de Maupertuis* in den *Actis Erud.* 1745 hier einrücken. Das erste Phänomenon sind diejenigen lichten Stellen am Himmel, welche neblichte Sterne genannt und für einen Haufen kleiner Fixsterne gehalten werden. Allein die Astronomen haben durch vortreffliche Ferngläser sie nur als grosse länglichrunde Plätzchen, die etwas lichter als der übrige Theil des Himmels wären, befunden. Huyghen hat dergleichen etwas zuerst im Orion angetroffen; Halley gedenkt in den *Philosoph. Trans.* sechs solcher Plätzchen. 1. im Schwert des Orion, 2. im Schützen, 3. im Centaurus, 4. vor dem rechten Fusse des Antinous, 5. im Hercules, 6. im Gürtel der Andromeda. Wenn diese durch ein reflectirendes Sehrohr von 8 Fuss betrachtet werden, so sieht man, dass nur der vierte Theil derselben für einen Haufen Sterne könne gehalten werden; die übrigen haben nur weissliche Plätzchen vorgestellt, ohne erheblichen Unterschied, ausser dass eines mehr der Cirkelrundung beikommt, ein anderes aber länglicher ist. Es scheint auch, dass bei dem ersten die durch das Sehrohr sichtbaren kleinen Sternchen seinen weisslichen Schimmer nicht verursachen können. Halley glaubt: „dass man aus diesen Erscheinungen dasjenige erklären könne, was man im Anfang der Mosaischen Schöpfungsgeschichte antrifft, nämlich dass das Licht eher als die Sonne erschaffen sey. Derham vergleicht sie Öffnungen, dadurch eine andere unermessliche Gegend, und vielleicht der Feuerhimmel durchscheine. Er meint, er habe bemerken können, dass die Sterne, die neben diesen Plätzchen gesehen werden, uns viel näher wären, als diese lichten Stellen. Diesen fügt der Verfasser ein Verzeichniss der neblichten Sterne aus dem Hevelius bei. Er hält diese Erscheinungen für grosse, lichte Massen, die durch eine

In dem zweiten Theile, der den eigentlichsten Vorwurf dieser Abhandlung in sich enthält, suche ich die Verfassung des Weltbaues aus dem einfachsten Zustande der Natur blos durch mechanische Gesetze zu entwickeln.

---

gewaltige Umwälzung abgeplattet worden wären. Die Materie, daraus sie bestehen, wenn sie eine gleichleuchtende Kraft mit den übrigen Sternen hätte, würde von ungeheurer Grösse seyn müssen, damit sie, aus einem viel grösseren Abstande, als der Sterne ihrer ist, gesehen, dennoch dem Fernglase unter merklicher Gestalt und Grösse erscheinen können. Wenn sie aber an Grösse den übrigen Fixsternen ungefähr gleich kämen, müssten sie uns nicht allein ungleich viel näher seyn, sondern zugleich ein viel schwächeres Licht haben; weil sie bei solcher Nähe und scheinbarer Grösse doch einen so blassen Schimmer an sich zeigen. Es würde also der Mühe verlohnen, ihre Parallaxe, wo ferne sie eine haben, zu entdecken. Denn diejenigen, welche sie ihnen absprechen, schliessen vielleicht von einigen auf alle. Die Sternchen, die man mitten auf diesen Plätzchen antrifft, wie in dem Orion (oder noch schöner, in dem, vor dem rechten Fusse des Antinous, welcher nicht anders aussieht als ein Fixstern, der mit einem Nebel umgeben ist), würden, wo ferne sie uns näher wären, entweder nach Art der Projection auf denselben gesehen, oder schienen durch jene Massen, gleich als durch die Schweife der Kometen durch."

Wenn ich mich unterstehen darf, denjenigen, die sich über die Kühnheit dieses Unternehmens entrüsten, bei der Prüfung, womit sie meine Gedanken beehren, eine gewisse Ordnung vorzuschlagen, so wollte ich bitten, das achte Hauptstück zuerst durchzulesen, welches, wie ich hoffe, ihre Beurtheilung zu einer richtigen Einsicht vorbereiten kann. Wenn ich indessen den geneigten Leser zur Prüfung meiner Meinungen einlade, so besorge ich mit Recht, dass, da Hypothesen von dieser Art gemeiniglich nicht in viel besserem Ansehen, als philosophische Träume stehen, es eine saure Gefälligkeit für einen Leser ist, sich zu einer sorgfältigen Untersuchung von selbst erdachten Geschichten der Natur zu entschliessen und dem Verfasser durch alle die Wendungen, dadurch er den Schwierigkeiten, die ihm aufstossen, ausweicht, geduldig zu folgen, um vielleicht am Ende, wie die Zuschauer des Londonschen Marktschreiers*, seine eigene Leichtgläubigkeit zu belachen. Indessen getraue ich mir zu versprechen, dass, wenn der Leser durch das vorgeschlagene Vorbereitungshauptstück hoffentlich wird überredet worden seyn, auf so wahrscheinliche Vermuthungen doch ein solches physisches Abenteuer zu wagen, er auf dem Fortgange des Weges nicht so viel krumme Abwege und unwegsame Hindernisse, als er vielleicht anfänglich besorgt, antreffen werde.

Ich habe mich in der That mit grössester Behutsamkeit aller willkührlichen Erdichtungen entschlagen. Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachste Chaos versetzt, keine andere Kräfte als die Anziehungs- und Zurückstossungskraft zur Entwickellung der grossen Ordnung der Natur angewandt, zwei Kräfte, welche beide gleich gewiss, gleich einfach und zugleich gleich ursprünglich und allgemein sind. Beide sind aus der Newton'schen Weltweisheit entlehnt. Die erstere ist ein nunmehr ausser Zweifel gesetztes Naturgesetz. Die zweite, welcher vielleicht die Naturwissenschaft des Newton nicht so viel Deutlichkeit als die erstere gewähren kann, nehme ich hier nur in demjenigen Verstande an, da sie Niemand in Abrede ist, nämlich bei der feinsten Auflösung der Materie, wie z. E. bei den Dünsten. Aus diesen so einfachen Gründen habe ich auf eine ungekünstelte Art, ohne andere Folgen zu ersinnen, als diejenigen, worauf die Aufmerksamkeit des Lesers ganz von selber verfallen muss, das folgende System hergeleitet.

---

* Siehe Gellert's Fabel: Hans Nord.

Man erlaube mir schliesslich wegen der Gültigkeit und des angeblichen Werthes derjenigen Sätze, die in der folgenden Theorie vorkommen werden, und wonach ich sie von billigen Richtern geprüft zu werden wünsche, eine kurze Erklärung zu thun. Man beurtheilt billig den Verfasser nach demjenigen Stempel, den er auf seine Waare drückt; daher hoffe ich, man werde in den verschiedenen Theilen dieser Abhandlung keine strengere Verantwortung meiner Meinungen fordern, als nach Maassgebung des Werths, den ich von ihnen selber ausgebe. Überhaupt kann die grösste geometrische Schärfe und mathematische Unfehlbarkeit niemals von einer Abhandlung dieser Art verlangt werden. Wenn das System auf Analogien und Übereinstimmungen, nach den Regeln der Glaubwürdigkeit und einer richtigen Denkungsart, gegründet ist; so hat es allen Forderungen seines Objects genug gethan. Diesen Grad der Tüchtigkeit meine ich in einigen Stücken dieser Abhandlung, als in der Theorie der Fixsternensysteme, in der Hypothese von der Beschaffenheit der neblichten Sterne, in dem allgemeinen Entwurfe von der mechanischen Erzeugungsart des Weltbaues, in der Theorie von dem Saturnusringe und einigen andern erreicht zu haben. Etwas minder Überzeugung werden einige besondere Theile der Ausführung gewähren, wie z. E. die Bestimmung der Verhältnisse der Excentricität, die Vergleichung der Massen der Planeten, die mancherlei Abweichungen der Kometen, und einige andere.

Wenn ich daher in dem siebenten Hauptstück, durch die Fruchtbarkeit des Systems und die Annehmlichkeit des grössten und wunderwürdigsten Gegenstandes, den man sich nur denken kann, angelockt, zwar stets an dem Leitfaden der Analogie und einer vernünftigen Glaubwürdigkeit, doch mit einiger Kühnheit die Folgen des Lehrgebäudes so weit als möglich fortsetze; wenn ich das Unendliche der ganzen Schöpfung, die Bildung neuer Welten und den Untergang der alten, den unbeschränkten Raum des Chaos der Einbildungskraft darstelle; so hoffe ich, man werde der reizenden Annehmlichkeit des Objects und dem Vergnügen, welches man hat, die Übereinstimmungen einer Theorie in ihrer grössesten Ausdehnung zu sehen, so viel Nachsicht vergönnen, sie nicht nach der grössten geometrischen Strenge, die ohnedies bei dieser Art der Betrachtungen nicht statt hat, zu beurtheilen. Eben dieser Billigkeit versehe ich mich in Ansehung des dritten Theiles. Man wird indessen allemal etwas mehr als blos Willkührliches, obgleich jederzeit etwas weniger als Ungezweifeltes, in selbigem antreffen.

Inhalt

des ganzen Werkes.

Erster Theil.

Abriss einer allgemeinen systematischen Verfassung unter den Fixsternen, aus den Phänomenis der Milchstrasse hergeleitet. Ähnlichkeit dieses Fixsternsystems mit dem Systeme der Planeten. Entdeckung vieler solcher Systeme, die sich in der Weite des Himmels, in Gestalt elliptischer Figuren, zeigen. Neuer Begriff von der systematischen Verfassung der ganzen Schöpfung.

Beschluss. Wahrscheinliche Vermuthung mehrerer Planeten über den Saturn, aus dem Gesetze, nach welchem die Excentricität der Planeten mit den Entfernungen zunimmt.

Zweiter Theil.

Erstes Hauptstück.

Gründe für die Lehrverfassung eines mechanischen Ursprungs der Welt. Gegengründe. Einziger Begriff unter allen möglichen, beiden genug zu thun. Erster Zustand der Natur. Zerstreuung der Elemente aller Materie durch den ganzen Weltraum. Erste Regung durch die Anziehung. Anfang der Bildung eines

Körpers in dem Puncte der stärksten Attraction. Allgemeine Senkung der Elemente gegen diesen Centralkörper. Zurückstossungskraft der feinsten Theile, darin die Materie aufgelöst worden. Veränderte Richtung der sinkenden Bewegung durch die Verbindung dieser Kraft mit der erstern. Einförmige Richtung aller dieser Bewegungen nach eben derselben Gegend. Bestrebung aller Partikeln, sich zu einer gemeinschaftlichen Fläche zu drängen und daselbst zu häufen. Mässigung der Geschwindigkeit ihrer Bewegung zu einem Gleichgewichte mit der Schwere des Abstandes ihres Orts. Freier Umlauf aller Theilchen um den Centralkörper in Cirkelkreisen. Bildung der Planeten aus diesen bewegten Elementen. Freie Bewegung der daraus zusammengesetzten Planeten in gleicher Richtung im gemeinschaftlichen Plane, nahe beim Mittelpuncte beinahe in Cirkelkreisen, und weiter von demselben mit zunehmenden Graden der Excentricität.

Zweites Hauptstück.

Handelt von der verschiedenen Dichtigkeit der Planeten und dem Verhältnisse ihrer Massen. Ursache, woher die nahen Planeten dichterer Art sind, als die entfernten. Unzulänglichkeit der Erklärung des Newton. Woher der Centralkörper leichterer Art ist, als die nächst um ihn laufenden Kugeln. Verhältniss der Massen der Planeten, nach der Proportion der Entfernungen. Ursache aus der Art der Erzeugung, woher der Centralkörper die grösste Masse hat. Ausrechnung der Dünnigkeit, in welcher alle Elemente der Weltmaterie zerstreut gewesen. Wahrscheinlichkeit und Nothwendigkeit dieser Verdünnung. Wichtiger Beweis der Art der Erzeugung der Himmelskörper aus einer merkwürdigen Analogie des Herrn de Buffon.

Drittes Hauptstück.

Von der Excentricität der Planetenkreise und dem Ursprunge der Kometen. Die Excentricität nimmt gradweise, mit den Entfernungen von der Sonne, zu. Ursache dieses Gesetzes aus der Kosmogonie. Woher die Kometenkreise von dem Plane der Ekliptik frei ausschweifen. Beweis, dass die Kometen aus der leichtesten Gattung des Stoffes gebildet sind. Beiläufige Anmerkung von dem Nordscheine.

Viertes Hauptstück.

Von dem Ursprunge der Monde und den Bewegungen der Planeten um die Axe. Der Stoff zu Erzeugung der Monde war in der Sphäre, daraus der Planet die Theile zu seiner eigenen Bildung sammelte, enthalten. Ursache der Bewegung dieser Monde mit allen Bestimmungen. Woher nur die grossen Planeten Monde haben. Von der Axendrehung der Planeten. Ob der Mond ehedem eine schnellere gehabt habe? Ob die Geschwindigkeit der Umwälzung der Erde sich vermindere? Von der Stellung der Axe der Planeten gegen den Plan ihrer Kreise. Verrückung ihrer Axe.

Fünftes Hauptstück.

Von dem Ursprunge des Saturnusringes und der Berechnung seiner täglichen Umdrehung aus den Verhältnissen desselben. Erster Zustand des Saturns mit der Beschaffenheit eines Kometen verglichen. Bildung eines Ringes aus den Theilchen seiner Atmosphäre vermittelst der von seinem Umschwunge eingedrückten Bewegungen. Bestimmung der Zeit seiner Axendrehung nach dieser Hypothese. Betrachtung der Figur des Saturn. Von der sphäroidischen Applattung der

Himmelskörper überhaupt. Nähere Bestimmung der Beschaffenheit dieses Ringes. Wahrscheinliche Vermuthung neuer Entdeckungen. Ob die Erde vor der Sündfluth nicht einen Ring gehabt habe?

Sechstes Hauptstück.

Von dem Zodiakallichte.

Siebentes Hauptstück.

Von der Schöpfung im ganzen Umfange, ihrer Unendlichkeit sowohl dem Raume als der Zeit nach. Ursprung eines grossen Systems der Fixsterne. Centralkörper im Mittelpuncte des Sternensystems. Unendlichkeit der Schöpfung. Allgemeine systematische Beziehung in ihrem ganzen Inbegriffe. Centralkörper der ganzen Natur. Successive Fortsetzung der Schöpfung in aller Unendlichkeit der Zeiten und Räume, durch unaufhörliche Bildung neuer Welten. Betrachtung über das Chaos der ungebildeten Natur. Allmäliger Verfall und Untergang des Weltbaues. Wohlanständigkeit eines solchen Begriffes. Wiedererneuerung der verfallenen Natur.

Zugabe zum siebenten Hauptstück.

Allgemeine Theorie und Geschichte der Sonne überhaupt. Woher der Centralkörper eines Weltbaues ein feuriger Körper ist. Nähere Betrachtung seiner Natur. Gedanken von den Veränderungen der ihn umgebenden Luft. Erlöschung der Sonnen. Naher Anblick ihrer Gestalt. Meinung des Herrn Wright von dem Mittelpuncte der ganzen Natur. Verbesserung derselben.

Achtes Hauptstück.

Allgemeiner Beweis von der Richtigkeit einer mechanischen Lehrverfassung der Einrichtung des Weltbaues überhaupt, insonderheit von der Gewissheit der gegenwärtigen. Die wesentlichen Fähigkeiten der Naturen der Dinge, sich von selber zur Ordnung und Vollkommenheit zu erheben, ist der schönste Beweis des Daseyns Gottes. Vertheidigung gegen den Vorwurf des Naturalismus.

Die Verfassung des Weltbaues ist einfach und nicht über die Kräfte der Natur gesetzt. Analogien, die den mechanischen Ursprung der Welt mit Gewissheit bewähren. Eben dasselbe aus den Abweichungen bewiesen. Die Anführung einer unmittelbaren göttlichen Anordnung thut diesen Fragen kein Genüge. Schwierigkeit, die den **Newton** bewog, den mechanischen Lehrbegriff aufzugeben. Auflösung dieser Schwierigkeit. Das vorgetragene System ist das einzige Mittel unter allen möglichen beiderseitigen Gründen ein Genüge zu leisten. Wird ferner durch das Verhältniss der Dichtigkeit der Planeten, ihrer Massen, der Zwischenräume ihres Abstandes und dem stufenartigen Zusammenhange ihrer Bestimmungen erwiesen. Die Bewegungsgründe der Wahl Gottes bestimmen diese Umstände nicht unmittelbar. Rechtfertigung in Ansehung der Religion. Schwierigkeiten, die sich bei einer Lehrverfassung von der unmittelbaren göttlichen Anordnung hervorthun.

Dritter Theil.

Enthält eine Vergleichung zwischen den Einwohnern der Gestirne.

Ob alle Planeten bewohnt sind? Ursache daran zu zweifeln. Grund der physischen Verhältnisse zwischen den

Bewohnern verschiedener Planeten. Betrachtung des Menschen. Ursachen der Unvollkommenheit seiner Natur. Natürliches Verhältniss der körperlichen Eigenschaften der belebten Creaturen, nach ihrem verschiedenen Abstande von der Sonne. Folgen dieser Verhältnisse auf ihre geistigen Fähigkeiten. Vergleichung der denkenden Naturen auf verschiedenen Himmelskörpern. Bestätigung aus gewissen Umständen ihrer Wohnplätze. Fernerer Beweis aus den Anstalten der göttlichen Vorsehung, die zu ihrem Besten gemacht sind. Kurze Ausschweifung.

Beschluss.

Die Begebenheiten des Menschen in dem künftigen Leben.

Allgemeine
Naturgeschichte
und
Theorie des Himmels.

Erster Theil.

Abriss einer systematischen Verfassung unter den Fixsternen,
ingleichen
von der Vielheit solcher Fixsternsysteme.

> Seht jene grosse Wunderkette, die alle Theile dieser Welt
> Vereinet und zusammenzieht, und die das grosse Ganz' erhält.
>
> Pope.

Kurzer Abriss
der nöthigsten Grundbegriffe
der
Newton'schen Weltwissenschaft*,
die zu dem Verstande des Nachfolgenden
erfordert werden.

Sechs Planeten, davon drei Begleiter haben, Mercur, Venus, die Erde mit ihrem Monde, Mars, Jupiter, mit vier, und Saturn mit fünf, die um die Sonne als dem Mittelpunct Kreise beschreiben, nebst den Kometen, die es von allen Seiten her und in sehr langen Kreisen thun, machen ein System aus, welches man das System der Sonnen oder auch den planetarischen Weltbau nennt. Die Bewegung aller dieser Körper, weil sie kreisförmig und in sich selbst zurückkehrend ist, setzt zwei Kräfte voraus, welche bei einer jeglichen Art des Lehrbegriffs gleich nothwendig sind, nämlich eine schiessende Kraft, dadurch sie in jedem Puncte ihres krummlinigen Laufes die gerade Richtung fortsetzen, und sich ins Unendliche entfernen würden, wenn nicht eine andere Kraft, welche es auch immer seyn mag, sie beständig nöthigte, diese zu verlassen und in einem krummen Geleise zu laufen, das die Sonne als Mittelpunct umfasst. Diese zweite Kraft, wie die Geometrie selber es ungezweifelt ausmacht, zielt allenthalben zu der Sonne hin und wird daher die sinkende, die Centripetalkraft, oder auch die Gravität genannt.

---

* Diese kurze Einleitung, welche vielleicht in Ansehung der meisten Leser überflüssig seyn möchte, habe ich Denen, die etwa der Newton'schen Grundsätze nicht genugsam kundig sind, zur Vorbereitung der Einsicht in die folgende Theorie vorher ertheilen wollen.

Wenn die Kreise der Himmelskörper genaue Cirkel wären, so würde die allereinfachste Zergliederung der Zusammensetzung krummliniger Bewegungen zeigen, dass ein anhaltender Trieb gegen den Mittelpunct dazu erfordert werde; allein obgleich sie an allen Planeten sowohl als Kometen Ellipsen sind, in deren gemeinschaftlichem Brennpuncte sich die Sonne befindet, so thut doch die höhere Geometrie mit Hülfe der Kepler'schen Analogie (nach welcher der *radius vector*, oder die von dem Planeten zur Sonne gezogene Linie, stets solche Räume von der elliptischen Bahn abschneidet, die den Zeiten proportionirt sind) gleichfalls mit untrüglicher Gewissheit dar, dass eine Kraft den Planet in dem ganzen Kreislaufe gegen den Mittelpunct der Sonne unablässig treiben müsste. Diese Senkungskraft, die durch den ganzen Raum des Planetensystems herrscht und zu der Sonne hinzielt, ist also ein ausgemachtes Phänomenon der Natur, und eben so zuverlässig ist auch das Gesetz erwiesen, nach welchem sich diese Kraft von dem Mittelpuncte in die fernen Weiten erstreckt. Sie nimmt immer umgekehrt ab, wie die Quadrate der Entfernungen von demselben zunehmen. Diese Regel fliesst auf eine eben so untrügliche Art aus der Zeit, die die Planeten in verschiedenen Entfernungen zu ihren Umläufen gebrauchen. Diese Zeiten sind immer wie die Quadratwurzel aus den Cubis ihrer mittlern Entfernungen von der Sonne, woraus hergeleitet wird: dass die Kraft, die diese Himmelskörper zu dem Mittelpuncte ihrer Umwälzung treibt, in umgekehrtem Verhältnisse der Quadrate des Abstandes abnehmen müsse.

Eben dasselbe Gesetz, das unter den Planeten herrscht, in so ferne sie um die Sonne laufen, findet sich auch bei den kleinen Systemen, nämlich denen, die die um ihre Hauptplaneten bewegten Monde ausmachen. Ihre Umlaufszeiten sind eben so gegen die Entfernungen proportionirt, und setzen eben dasselbe Verhältniss der Senkungskraft gegen den Planeten fest, als dasjenige ist, dem dieser zu der Sonne hin unterworfen ist. Alles dieses ist aus der untrüglichsten Geometrie, vermittelst unstreitiger Beobachtungen, auf immer ausser Widerspruch gesetzt. Hierzu kommt noch die Idee, dass diese Senkungskraft eben derselbe Antrieb sey, der auf der Oberfläche des Planeten die Schwere genannt wird, und der von diesem sich stufenweise nach dem angeführten Gesetze mit den Entfernungen vermindert. Dieses ersieht man aus der Vergleichung der Quantität der Schwere auf der Oberfläche der Erde mit der Kraft, die den Mond zum Mittelpunct seines Kreises hintreibt, welche gegen einander eben so wie die Attraction in dem ganzen Weltgebäude, nämlich in umgekehrten Verhältniss des Quadrats der Entfernungen ist. Dies ist die Ursache, warum man oft gemeldete Centralkraft auch die Gravität nennt.

Weil es überdies auch im höchsten Grade wahrscheinlich ist, dass, wenn eine Wirkung nur in Gegenwart und nach Proportion der Annäherung zu einem gewissen Körper geschieht, die Richtung derselben auch aufs genaueste auf diesen Körper beziehend ist, zu glauben sey, dieser Körper sey, auf was für Art es auch wolle, die Ursache derselben; so hat man um deswillen Grund genug zu haben vermeint, diese allgemeine Senkung der Planeten gegen die Sonne einer Anziehungskraft der letztern zuzuschreiben, und dieses Vermögen der Anziehung allen Himmelskörpern überhaupt beizulegen.

Wenn ein Körper also diesem Antriebe, der ihn zum Sinken gegen die Sonne oder irgend einen Planeten treibt, frei überlassen wird, so wird er in stets beschleunigter Bewegung zu ihm niederfallen und in Kurzem sich mit desselben Masse vereinigen. Wenn er aber einen Stoss nach der Seite hin bekommen hat, so wird er, wenn dieser nicht so kräftig ist, dem Drucke des Sinkens genau das Gleichgewicht zu leisten, sich in einer gebogenen Bewegung zu dem Centralkörper hineinsenken, und wenn der Schwung, der ihm eingedrückt worden, wenigstens so stark gewesen, ihn, ehe er die Oberfläche desselben berührt, von der senkrechten Linie um die halbe Dicke des Körpers im Mittelpuncte zu entfernen, so wird er nicht dessen Oberfläche berühren, sondern, nachdem er sich dicht um ihn geschwungen hat, durch die vom Falle erlangte Geschwindigkeit sich wieder so hoch erheben, als er gefallen war, um in beständiger Kreisbewegung um ihn seinen Umlauf fortzusetzen.

Der Unterschied zwischen den Laufkreisen der Kometen und Planeten besteht also in der Abwiegung der Seitenbewegung gegen den Druck, der sie zum Fallen treibt; welche zwei Kräfte, je mehr sie der Gleichheit nahe kommen, desto ähnlicher wird der Kreis der Cirkelfigur, und je ungleicher sie sind, je schwächer die schiessende Kraft in Ansehung der Centralkraft ist, desto länglicher ist der Kreis, oder wie man es nennt, desto excentrischer ist er, weil der Himmelskörper in einem Theile seiner Bahn sich der Sonne weit mehr nähert, als im andern.

Weil nichts in der ganzen Natur auf das genaueste abgewogen ist, so hat auch kein Planet eine ganz cirkelförmige Bewegung; aber die Kometen weichen am meisten davon ab, weil der Schwung, der ihnen zur Seite eingedrückt worden, am wenigsten zu der Centralkraft ihres ersten Abstandes proportionirt gewesen.

Ich werde mich in der Abhandlung sehr oft des Ausdrucks einer systematischen Verfassung des Weltbaues bedienen. Damit man keine Schwierigkeit finde, sich deutlich vorzustellen, was dadurch soll angedeutet werden, so will ich mich darüber mit Wenigem erklären. Eigentlich machen alle Planeten und Kometen, die zu unserem Weltbau gehören, dadurch schon ein System aus, dass sie sich um einen gemeinschaftlichen Centralkörper drehen. Ich nehme aber diese Benennung noch in engerem Verstande, indem ich auf die genaueren Beziehungen sehe, die ihre Verbindung mit einander regelmässig gleichförmig gemacht hat. Die Kreise der Planeten beziehen sich so nahe, wie möglich auf eine gemeinschaftliche Fläche, nämlich auf die verlängerte Äquatorsfläche der Sonne; die Abweichung von dieser Regel findet nur bei der äussersten Grenze des Systems, da alle Bewegungen allmälig aufhören, statt. Wenn daher eine gewisse Anzahl Himmelskörper, die um einen gemeinschaftlichen Mittelpunct geordnet sind, und sich um selbigen bewegen, zugleich auf eine gewisse Fläche so beschränkt worden, dass sie von selbiger zu beiden Seiten nur so wenig als möglich abzuweichen die Freiheit haben; wenn die Abweichung nur bei denen, die von dem Mittelpuncte am weitesten entfernt sind, und daher an den Beziehungen weniger Antheil als die andern haben, stufenweise statt findet, so sage ich, diese Körper befinden sich in einer systematischen Verfassung zusammen verbunden.

Allgemeine

Naturgeschichte
und
Theorie des Himmels.

Erster Theil.

Von der systematischen Verfassung unter den Fixsternen.

Der Lehrbegriff von der allgemeinen Verfassung des Weltbaues hat seit den Zeiten des Hayghen keinen merklichen Zuwachs gewonnen. Man weiss noch zur Zeit nichts mehr, als was man schon damals gewusst hat, nämlich, dass sechs Planeten mit zehn Begleitern, welche alle beinahe auf einer Fläche die Cirkel ihres Umlaufs gerichtet haben, und die ewigen kometischen Kugeln, die nach allen Seiten ausschweifen, ein System ausmachen, dessen Mittelpunct die Sonne ist, gegen welche sich alles senkt, um welche ihre Bewegungen gehen, und von welcher sie alle erleuchtet, erwärmt und belebt werden; dass endlich die Fixsterne als eben so viel Sonnen, Mittelpuncte von ähnlichen Systemen sind, in welchen Alles eben so gross und eben so ordentlich als in dem unsrigen eingerichtet seyn mag, und dass der unendliche Weltraum von Weltgebäuden wimmele, deren Zahl und Vortrefflichkeit ein Verhältniss zur Unermesslichkeit ihres Schöpfers hat.

Das Systematische, welches in der Verbindung der Planeten, die um ihre Sonnen laufen, statt fand, verschwand allhier in der Menge der Fixsterne, und es schien, als wenn die gesetzmässige Beziehung, die im Kleinen angetroffen wird, nicht unter den Gliedern des Weltalls im Grossen herrsche; die Fixsterne bekamen kein Gesetz, durch welches ihre Lagen gegen einander eingeschränkt wurden, und man sahe sie alle Himmel und aller Himmel Himmel ohne Ordnung und ohne Absicht erfüllen. Seitdem die Wissbegierde des Menschen sich diese Schranken gesetzt hat, so hat man weiter nichts gethan, als die Grösse desjenigen daraus abzunehmen und zu bewundern, der in so unbegreiflich grossen Werken sich geoffenbart hat. —

Dem Herrn Wright von Durham, einem Engländer, war es vorbehalten, einen glücklichen Schritt zu einer Bemerkung zu thun, welche von ihm selber zu keiner gar zu tüchtigen Absicht gebraucht zu seyn scheint, und deren nützliche Anwendung er nicht genugsam beobachtet hat. Er betrachtete die Fixsterne nicht als ein ungeordnetes und ohne Absicht zerstreutes Gewimmel, sondern er fand eine systematische Verfassung im Ganzen, und eine allgemeine Beziehung dieser Gestirne gegen einen Hauptplan der Räume, die sie einnehmen.

Wir wollen den Gedanken, den er vorgetragen, zu bessern und ihm diejenige Wendung zu ertheilen suchen, dadurch er an wichtigen Folgen fruchtbar seyn kann, deren völlige Bestätigung den künftigen Zeiten aufbehalten ist.

Jedermann, der den bestirnten Himmel in einer heitern Nacht ansieht, wird denjenigen lichten Streif gewahr, der durch die Menge der Sterne, die daselbst mehr als anderwärts gehäuft sind, und durch ihre sich in der grossen Weite verlierende Kenntlichkeit, ein einförmiges Licht darstellt, welches man mit dem Namen der Milchstrasse benennt hat. Es ist zu bewundern, dass die Beobachter des Himmels durch die Beschaffenheit dieser am Himmel kenntlich unterschiedenen Zone nicht längst bewogen worden, sonderbare Bestimmungen in der Lage der Fixsterne daraus abzunehmen. Denn man sieht ihn die Richtung eines grössten Cirkels, und zwar in ununterbrochenem Zusammenhange, um den ganzen Himmel einnehmen, zwei Bedingungen, die eine so genaue Bestimmung und von dem Unbestimmten des Ungefährs so kenntlich unterschiedene Merkmale mit sich führen, dass aufmerksame Sternkundige natürlicher Weise dadurch hätten veranlasst werden sollen, der Erklärung einer solchen Erscheinung mit Aufmerksamkeit nachzuspüren.

Weil die Sterne nicht auf die scheinbare hohle Himmelssphäre gesetzt sind, sondern, einer weiter als der andere von unserm Gesichtspuncte entfernt, sich in der Tiefe des Himmels verlieren, so folgt aus dieser Erscheinung, dass in den Entfernungen, darin sie einer hinter dem andern von uns abstehen, sie sich nicht in einer nach allen Seiten gleichgültigen Zerstreuung befinden, sondern sich auf eine gewisse Fläche vornämlich beziehen müssen, die durch unsern Gesichtspunct geht, und welcher sie sich so nahe als möglich zu befinden bestimmt sind.

Diese Beziehung ist ein so ungezweifeltes Phänomenon, dass auch selber die übrigen Sterne, die in dem weisslichen Streife der Milchstrasse nicht begriffen sind, doch um desto gehäufter und dichter gesehen werden, je näher ihre Örter dem Cirkel der Milchstrasse sind, so dass von den 2000 Sternen, die das blosse Auge am Himmel entdeckt, der grösste Theil in einer nicht gar breiten Zone, deren Mitte die Milchstrasse einnimmt, angetroffen wird.

Wenn wir nun eine Fläche durch den Sternenhimmel hindurch in unbeschränkte Weiten gezogen denken und annehmen: dass zu dieser Fläche alle Fixsterne und Systeme eine allgemeine Beziehung ihres Orts haben, um sich derselben näher als andern Gegenden zu befinden, so wird das Auge, welches sich in dieser Beziehungsfläche befindet, bei seiner Aussicht in das Feld der Gestirne an der hohlen Kugelfläche des Firmaments, diese dichteste Häufung der Sterne in der Richtung solcher gezogenen Fläche unter der Gestalt einer von mehrerem Lichte erleuchteten Zone erblicken. Dieser lichte Streif wird nach der Richtung eines grössten Cirkels fortgehen, weil der Stand des Zuschauers in der Fläche selber ist. In dieser Zone wird es von Sternen wimmeln, welche durch die nicht zu unterscheidende Kleinheit der hellen Puncte, die sich einzeln dem Gesichte entziehen, und durch ihre scheinbare Dichtigkeit, einen einförmig weisslichen Schimmer, mit einem Worte, eine Milchstrasse vorstellig machen. Das übrige Himmelsheer, dessen Beziehung gegen die gezogene Fläche sich nach und nach vermindert, oder welches sich auch dem Stande des Beobachters näher befindet, wird mehr zerstreut, wiewohl doch, ihrer Häufung nach, auf eben diesen Plan beziehend gesehen werden. Endlich folgt hieraus, dass unsere Sonnenwelt, weil von ihr aus dieses System der Fixsterne in der Richtung eines grössesten Cirkels gesehen wird, mit in eben derselben grossen Fläche befindlich sey, und mit den übrigen ein System ausmache.

Wir wollen, um in die Beschaffenheit der allgemeinen Verbindung, die in dem Weltbaue herrscht, desto besser zu dringen, die Ursache zu entdecken suchen, welche die Örter der Fixsterne auf eine gemeinschaftliche Fläche beziehend gemacht hat.

Die Sonne schränkt die Weite ihrer Anziehungskraft nicht in den engen Bezirk des Planetengebäudes ein. Allem Ansehen nach erstreckt sie selbige ins Unendliche. Die Kometen, die sich sehr weit über den Kreis des Saturn erheben, werden durch die Anziehung der Sonne genöthigt, wieder zurückzukehren und in Kreisen zu laufen. Ob es also gleich der Natur einer Kraft, die dem Wesen der Materie einverleibt zu seyn scheint, gemässer ist, unbeschränkt zu seyn, und sie auch wirklich von denen, die Newton's Sätze annehmen, dafür erkannt wird; so wollen wir doch nur zugestanden wissen, dass diese Anziehung der Sonne ungefähr bis zum nächsten Fixsterne reiche, und dass die Fixsterne als eben so viel Sonnen in gleichem Umfange um sich wirken, folglich dass das ganze Heer derselben einander durch die Anziehung zu nähern bestrebt sey; so finden sich alle Weltsysteme in der Verfassung, durch die gegenseitige Annäherung, die unaufhörlich und durch nichts gehindert ist, über kurz oder lang in einen Klumpen zusammen zu fallen, wo ferne diesem Ruin nicht so wie bei den Kugeln unsers planetarischen Systems durch die den Mittelpunct fliehenden Kräfte vorgebeugt worden, welche, indem sie die Himmelskörper von dem geraden Falle abbeugen, mit den Kräften der Anziehung in Verbindung die ewigen Kreisumläufe zuwege bringen, dadurch das Gebäude der Schöpfung vor der Zerstörung gesichert und zu einer unvergänglichen Dauer geschickt gemacht wird.

So haben denn alle Sonnen des Firmaments Umlaufsbewegungen, entweder um einen allgemeinen Mittelpunct oder um viele. Man kann sich aber allhier der Analogie bedienen, dessen, was bei den Kreisläufen unserer Sonnenwelt bemerkt wird: dass nämlich, gleichwie eben dieselbe Ursache, die den Planeten die Centrumsfliehkraft, durch die sie ihre Umläufe verrichten, ertheilt hat, ihre Laufkreise auch so gerichtet, dass sie sich alle auf eine Fläche beziehen, also auch die Ursache, welche es auch immer seyn mag, die den Sonnen der Oberwelt, als so viel Wandelsternen höherer Weltordnungen die Kraft der Umwendung gegeben, ihre Kreise zugleich so viel möglich auf eine Fläche gebracht, und die Abweichungen von derselben einzuschränken bestrebt gewesen.

Nach dieser Vorstellung kann man das System der Fixsterne einigermaassen durch das planetarische abschildern, wenn man dieses unendlich vergrössert. Denn wenn wir anstatt der 6 Planeten mit ihren 10 Begleitern so viele Tausend derselben, und anstatt der 28 oder 30 Kometen, die beobachtet worden, ihrer hundert- oder tausendmal mehr annehmen, wenn wir eben diese Körper als selbstleuchtend gedenken, so würde dem Auge des Zuschauers, das sie von der Erde ansieht, eben der Schein als von den Fixsternen der Milchstrasse entstehen. Denn die gedachten Planeten würden durch ihre Nahheit zu dem gemeinen Plane ihrer Beziehung uns, die wir mit unserer Erde in eben demselben Plane befindlich sind, eine von unzählbaren Sternen dicht erleuchtete Zone darstellen, deren Richtung nach dem grössesten Cirkel ginge; dieser lichte Streifen würde allenthalben mit Sternen genugsam besetzt seyn, obgleich gemäss der Hypothese es Wandelsterne, mithin nicht an einen Ort geheftet sind, denn es würden sich allezeit nach einer Seite Sterne genug durch ihre Versetzung befinden, obgleich andere diesen Ort geändert hätten.

Die Breite dieser erleuchteten Zone, welche eine Art eines Thierkreises vorstellt, wird durch die verschiedenen Grade der Abweichung besagter Irrsterne von dem Plane ihrer Beziehung und durch die Neigung ihrer Kreise gegen dieselbe Fläche veranlasst werden; und weil die meisten diesem Plane nahe sind, so wird ihre Anzahl nach dem Maasse der Entfernung von dieser Fläche zerstreuter erscheinen; die Kometen aber, die alle Gegenden ohne Unterschied einnehmen, werden das Feld des Himmels von beiden Seiten bedecken.

Die Gestalt des Himmels der Fixsterne hat also keine andere Ursache, als eben eine dergleichen systematische Verfassung im Grossen, welche der planetarische Weltbau im Kleinen hat, indem alle Sonnen ein System ausmachen, dessen allgemeine Beziehungsfläche die Milchstrasse ist; die sich am wenigsten auf diese Fläche beziehenden werden zur Seite gesehen, sie sind aber eben deswegen weniger gehäuft, weit zerstreuter und seltener. Es sind so zu sagen die Kometen unter den Sonnen.

Dieser neue Lehrbegriff aber legt den Sonnen eine fortrückende Bewegung bei, und Jedermann erkennt sie doch als unbewegt, und von Anbeginn her an ihre Örter geheftet. Die Benennung, die die Fixsterne davon erhalten haben, scheint durch die Beobachtung aller Jahrhunderte bestätigt und ungezweifelt zu seyn. Diese Schwierigkeit würde das vorgetragene Lehrgebäude vernichten, wenn sie gegründet wäre. Allein allem Ansehen nach ist dieser Mangel der Bewegung nur etwas Scheinbares. Es ist entweder nur eine ausnehmende Langsamkeit, die von der grossen Entfernung von dem gemeinen Mittelpuncte ihres Umlaufs, oder eine Unmerklichkeit, die durch den Abstand von dem Orte der Beobachtung veranlasst wird. Lasset uns die Wahrscheinlichkeit dieses Begriffs durch die Ausrechnung der Bewegung schätzen, die ein unserer Sonne naher Fixstern haben würde, wenn wir setzten, dass unsere Sonne der Mittelpunct seines Kreises wäre. Wenn seine Weite nach *Huygen* über 21,000 Mal grösser, als der Abstand der Sonne von der Erde angenommen wird; so ist nach dem ausgemachten Gesetze der Umlaufszeiten, die im Verhältniss der Quadratwurzel aus dem Würfel der Entfernungen vom Mittelpuncte stehen, die Zeit, die er anwenden müsste, seinen Cirkel um die Sonne ein Mal zu durchlaufen, von mehr als anderthalb Millionen Jahre, und dieses würde in 4000 Jahren eine Verrückung seines Orts nur um einen Grad setzen. Da nun nur vielleicht sehr wenige Fixsterne der Sonne so nahe sind, als *Huygen* den Sirius ihr zu seyn gemuthmaasst hat, da die Entfernung des übrigen Himmelsheeres des letzteren seine vielleicht ungemein übertrifft, und also zu solcher periodischen Umwendung ungleich längere Zeiten erfordern würden, überdies auch wahrscheinlicher ist, dass die Bewegung der Sonnen des Sternenhimmels um einen gemeinschaftlichen Mittelpunct gehe, dessen Abstand ungemein gross, und die Fortrückung der Sterne daher überaus langsam seyn kann: so lässt sich hieraus mit Wahrscheinlichkeit abnehmen, dass alle Zeit, seit der man Beobachtungen am Himmel angestellt hat, vielleicht noch nicht hinlänglich sey, die Veränderung, die in ihren Stellungen vorgegangen, zu bemerken. Man darf indessen noch nicht die Hoffnung aufgeben, auch diese mit der Zeit zu entdecken. Es werden subtile und sorgfältige Aufmerker, ingleichen eine Vergleichung weit von einander abstehender Beobachtungen dazu erfordert. Man müsste diese Beobachtungen vornämlich auf die Sterne der Milchstrasse richten*, welche der Hauptplan aller Bewegung ist. Herr **Bradley** hat beinahe unmerkliche Fortrückungen der Sterne beobachtet. Die Alten haben Sterne an gewissen Stellen des Himmels gemerkt, und wir sehen neue an andern. Wer weiss, waren es nicht die vorigen, die nur den Ort geändert haben. Die Vortrefflichkeit der Werkzeuge und die Vollkommenheit der Sternenwissenschaft machen uns gegründete Hoffnung zu Entdeckung so sonderbarer Merkwürdigkeiten**. Die Glaubwürdigkeit der Sache selber aus den Gründen der Natur und der Analogie unterstützen diese Hoffnung so gut, dass sie die Aufmerksamkeit der Naturforscher reizen können, sie in Erfüllung zu bringen.

Die Milchstrasse ist, so zu sagen, auch der Thierkreis neuer Sterne, welche fast in keiner andern Himmelsgegend, als in dieser, wechselsweise sich sehen lassen und verschwinden. Wenn diese Abwechselung ihrer Sichtbarkeit von ihrer periodischen Entfernung und Annäherung zu uns herrührt, so scheint wohl aus der angeführten systematischen Verfassung der Gestirne, dass ein solches Phänomenon mehrentheils nur in dem Bezirk der Milchstrasse müsse gesehen werden. Denn da es Sterne sind, die in sehr oblongen Kreisen um andere Fixsterne als Trabanten um ihre Hauptplaneten laufen, so erfordert es die Analogie mit unserm planetarischen Weltbau, in welchem nur die dem gemeinen Plane der Bewegungen nahen Himmelskörper um sich laufende Begleiter haben, dass auch nur die Sterne, die in der Milchstrasse sind, um sich laufende Sonnen haben werden.

---

* Ingleichen auf diejenigen Haufen von Sternen, deren viele in einem kleinem Raume bei einander sind, als z. B. das Siebengestirn, welche vielleicht unter sich ein kleines System in dem grösseren ausmachen.

** *De la Hire* bemerkt in den *Mémoires* der Akademie zu Paris vom Jahr 1693, er habe sowohl aus eigenen Beobachtungen, als auch aus Vergleichung derselben mit denen des **Ricciolus** eine starke Änderung in den Stellungen der Sterne des Siebengestirns wahrgenommen.

Ich komme zu demjenigen Theile des vorgetragenen Lehrbegriffs, der ihn durch die erhabene Vorstellung, welche er von dem Plane der Schöpfung darstellt, am meisten reizend macht. Die Reihe der Gedanken, die mich darauf geleitet haben, ist kurz und ungekünstelt; sie besteht in Folgendem. Wenn ein System von Fixsternen, welche in ihren Lagen sich auf eine gemeinschaftliche Fläche beziehen, so wie wir die Milchstrasse entworfen haben, so weit von uns entfernt ist, dass alle Kenntlichkeit der einzelnen Sterne, daraus es besteht, sogar dem Sehrohre nicht mehr empfindlich ist; wenn seine Entfernung zu der Entfernung der Sterne der Milchstrasse eben das Verhältniss, als diese zum Abstande der Sonne von uns hat; kurz, wenn eine solche Welt von Fixsternen in einem so unermesslichen Abstande von dem Auge des Beobachters, das sich ausserhalb desselben befindet, angeschaut wird, so wird dieselbe unter einem kleinen Winkel als ein mit schwachem Lichte erleuchtetes Räumchen erscheinen, dessen Figur cirkelrund seyn wird, wenn seine Fläche sich dem Auge geradezu darbietet, und elliptisch, wenn es von der Seite gesehen wird. Die Schwäche des Lichts, die Figur und die kennbare Grösse des Durchmessers werden ein solches Phänomenon, wenn es vorhanden ist, von allen Sternen, die einzeln gesehen werden, gar deutlich unterscheiden.

Man darf sich unter den Beobachtungen der Sternkundigen nicht lange nach dieser Erscheinung umsehen. Sie ist von unterschiedlichen Beobachtern deutlich wahrgenommen worden. Man hat sich über ihre Seltsamkeit verwundert; man hat gemuthmaasst und bisweilen wunderlichen Einbildungen, bisweilen scheinbaren Begriffen, die aber doch eben so ungegründet, als die erstern waren, Platz gegeben. Die neblichen Sterne sind es, welche wir meinen, oder vielmehr eine Gattung derselben, die der Herr von Maupertuis so beschreibt[*]: dass es kleine, etwas mehr als das Finstere des leeren Himmelsraums erleuchtete Plätzchen seyen, die alle darin übereinkommen, dass sie mehr oder weniger offene Ellipsen vorstellen, aber deren Licht weit schwächer ist, als irgend ein anderes, das man am Himmel gewahr wird. Der Verfasser der Astrotheologie bildete sich ein, dass es Öffnungen im Firmamente wären, durch welche er den Feuerhimmel zu sehen glaubte. Ein Philosoph von erleuchtetern Einsichten, der schon angeführte Herr von Maupertuis, hält sie in Betrachtung ihrer Figur und ihres kennbaren Durchmessers für erstaunlich grosse Himmelskörper, die durch ihre von dem Drehungsschwunge verursachte grosse Abplattung, von der Seite gesehen, elliptische Gestalten darstellen.

---

[*] Abhandlung von der Figur der Sterne.

Man wird leicht überführt, dass diese letztere Erklärung gleichfalls nicht stattfinden könne. Weil diese Art von neblichen Sternen ausser Zweifel zum wenigsten eben so weit als die übrigen Fixsterne von uns entfernt seyn muss; so wäre nicht allein ihre Grösse erstaunlich, nach welcher sie auch die grössesten Sterne viele tausend Mal übertreffen müssten, sondern das wäre am allerseltsamsten, dass sie bei dieser ausserordentlichen Grösse, da es selbstleuchtende Körper und Sonnen sind, das allerstumpfste und schwächste Licht an sich zeigen sollten.

Weit natürlicher und begreiflicher ist es, dass es nicht einzelne so grosse Sterne, sondern Systemata von vielen sind, deren Entfernung sie in einem so engen Raume darstellt, dass das Licht, welches von jedem derselben einzeln unmerklich ist, bei ihrer unermesslichen Menge in einen einförmigen blassen Schimmer ausschlägt. Die Analogie mit dem Sternensystem, darin wir uns befinden, ihre Gestalt, welche gerade so ist, als sie es nach unserm Lehrbegriffe seyn muss, die Schwäche des Lichts, die eine vorausgesetzte unendliche Entfernung erfordert, alles stimmt vollkommen überein, diese elliptischen Figuren für eben dergleichen Weltordnungen, und, so zu reden, Milchstrassen zu halten, deren Verfassung wir eben entwickelt haben:

und wenn Muthmaassungen, in denen Analogie und Beobachtung vollkommen übereinstimmen, einander zu unterstützen, eben dieselbe Würdigkeit haben als förmliche Beweise, so wird man die Gewissheit dieser Systeme für ausgemacht halten müssen.

Nunmehr hat die Aufmerksamkeit der Beobachter des Himmels Bewegungsgründe genug, sich mit diesem Gegenstande zu beschäftigen. Die Fixsterne, wie wir wissen, beziehen sich alle auf einen gemeinschaftlichen Plan, und machen dadurch ein zusammengeordnetes Ganze, welches eine Welt von Welten ist. Man sieht, dass in unermesslichen Entfernungen es mehr solcher Sternensysteme giebt, und dass die Schöpfung in dem ganzen unendlichen Umfange ihrer Grösse allenthalben systematisch und auf einander beziehend ist.

Man könnte noch muthmaassen, dass eben diese höheren Weltordnungen nicht ohne Beziehung gegen einander sind, und durch dieses gegenseitige Verhältniss wiederum ein noch unermesslicheres System ausmachen. In der That sieht man, dass die elliptischen Figuren dieser Arten neblicher Sterne, welche der Herr von Maupertuis anführt, eine sehr nahe Beziehung auf den Plan der Milchstrasse haben. Es steht hier ein weites Feld zu Entdeckungen offen, wozu die Beobachtung den Schlüssel geben muss. Die eigentlich so genannten neblichen Sterne, und die, über welche man streitig ist, sie so zu benennen, müssten nach Anleitung dieses Lehrbegriffs untersucht und geprüft werden. Wenn man die Theile der Natur nach Absichten und einem entdeckten Entwurfe betrachtet, so eröffnen sich gewisse Eigenschaften, die sonst übersehen werden und verborgen bleiben, wenn sich die Beobachtung ohne Anleitung auf alle Gegenstände zerstreut.

Der Lehrbegriff, den wir vorgetragen haben, eröffnet uns eine Aussicht in das unendliche Feld der Schöpfung, und bietet eine Vorstellung von dem Werke Gottes dar, die der Unendlichkeit des grossen Werkmeisters gemäss ist. Wenn die Grösse eines planetarischen Weltbaues, darin die Erde als ein Sandkorn kaum bemerkt wird, den Verstand in Verwunderung setzt, mit welchem Erstaunen wird man entzückt, wenn man die unendliche Menge der Welten und Systeme ansieht, die den Inbegriff der Milchstrasse erfüllen; allein wie vermehrt sich dieses Erstaunen, wenn man gewahr wird, dass alle diese unermesslichen Sternenordnungen wiederum die Einheit von einer Zahl machen, deren Ende wir nicht wissen, und die vielleicht eben so wie jene unbegreiflich gross, und doch wiederum noch die Einheit einer neuen Zahlverbindung ist. Wir sehen die ersten Glieder eines fortschreitenden Verhältnisses von Welten und Systemen, und der erste Theil dieser unendlichen Progression giebt schon zu erkennen, was man von dem Ganzen vermuthen soll. Es ist hier kein Ende, sondern ein Abgrund einer wahren Unermesslichkeit, worin alle Fähigkeit der menschlichen Begriffe sinkt, wenn sie gleich durch die Hülfe der Zahlwissenschaft erhoben wird. Die Weisheit, die Güte, die Macht, die sich geoffenbart hat, ist unendlich, und in eben dem Maasse fruchtbar und geschäftig; der Plan ihrer Offenbarung muss daher eben wie sie unendlich und ohne Grenzen seyn.

Es sind aber nicht allein im Grossen wichtige Entdeckungen zu machen, die den Begriff zu erweitern dienen, den man sich von der Grösse der Schöpfung machen kann. Im Kleinern ist nicht weniger unentdeckt, und wir sehen sogar in unserer Sonnenwelt die Glieder eines Systems, die unermesslich weit von einander abstehen, und zwischen welchen man die Zwischentheile noch nicht entdeckt hat. Sollte zwischen dem Saturn, dem äussersten unter den Wandelsternen, die wir kennen, und dem am wenigsten excentrischen Kometen, der vielleicht von einer 10 und mehrmal entlegenern Entfernung zu uns herabsteigt, kein Planet mehr seyn*, dessen Bewegung der kometischen näher als jener käme? und sollten nicht noch andere mehr durch eine Annäherung ihrer Bestimmungen, vermittelst einer Reihe von Zwischengliedern, die Planeten nach und nach in Kometen verwandeln, und die letztere Gattung mit der erstern zusammenhängen?

---

* Bemerkenswerthe Bestätigung der Vermuthung Kant's durch die Entdeckung des Uranus von Herschel, die 26 Jahre später (1781) erfolgte. Sch.

Das Gesetz, nach welchem die Excentricität der Planetenkreise sich in Gegenhaltung ihres Abstandes von der Sonne verhält, unterstützt diese Vermuthung. Die Excentricität in den Bewegungen der Planeten nimmt mit demselben Abstande von der Sonne zu, und die entfernten Planeten kommen dadurch der Bestimmung der Kometen näher. Es ist also zu vermuthen, dass es noch andere Planeten über dem Saturn geben wird, welche noch excentrischer, und dadurch also jenen noch näher verwandt, vermittelst einer beständigen Leiter die Planeten endlich zu Kometen machen. Die Excentricität ist bei der Venus $\frac{1}{126}$ von der halben Achse ihres elliptischen Kreises; bei der Erde $\frac{1}{58}$, bei Jupiter $\frac{1}{20}$, und beim Saturn $\frac{1}{17}$ derselben; sie nimmt also augenscheinlich mit den Entfernungen zu. Es ist wahr, Mercur und Mars nehmen sich durch ihre viel grössere Excentricität, als das Maass ihres Abstandes von der Sonne es erlaubt, von diesem Gesetze aus; aber wir werden im Folgenden belehrt werden, dass eben dieselbe Ursache, weswegen einigen Planeten bei ihrer Bildung eine kleinere Masse zu Theil worden, auch die Ermangelung des zum Cirkellaufe erforderlichen Schwunges, folglich die Excentricität nach sich gezogen, folglich sie in beiden Stücken unvollständig gelassen hat.

Ist es diesem zufolge nicht wahrscheinlich, dass die Abnahme der Excentricität der über dem Saturn zunächst befindlichen Himmelskörper ungefähr eben so gemässigt als in den untern sey, und dass die Planeten durch minder plötzliche Abfälle mit dem Geschlechte der Kometen verwandt sind; denn es ist gewiss, dass eben diese Excentricität den wesentlichen Unterschied zwischen den Kometen und Planeten macht, und die Schweife und Dunstkugeln derselben nur deren Folge sind; ingleichen, dass eben die

Ursache, welche es auch immerhin seyn mag, die den Himmelskörpern ihre Kreisbewegungen ertheilt hat, bei grösseren Entfernungen nicht allein schwächer gewesen, den Drehungsschwung der Senkungskraft gleich zu machen, und dadurch die Bewegungen excentrisch gelassen hat, sondern auch eben deswegen weniger vermögend gewesen, die Kreise dieser Kugeln auf eine gemeinschaftliche Fläche, auf welcher sich die untern bewegen, zu bringen, und dadurch die Ausschweifung der Kometen nach allen Gegenden veranlasst hat!

Man würde nach dieser Vermuthung noch vielleicht die Entdeckung neuer Planeten über dem Saturn zu hoffen haben, die excentrischer als dieser, und also der kometischen Eigenschaft näher seyn würden; aber eben daher würde man sie nur eine kurze Zeit, nämlich in der Zeit ihrer Sonnennähe, erblicken können, welcher Umstand zusammt dem geringen Maasse der Annäherung und der Schwäche des Lichts die Entdeckung derselben bisher verhindert haben, und auch aufs Künftige schwer machen müssen. Der letzte Planet und erste Komet würde, wenn es so beliebte, derjenige können genannt werden, dessen Excentricität so gross wäre, dass er in seiner Sonnennähe den Kreis des ihm nächsten Planeten, vielleicht also des Saturns, durchschnitte.

Allgemeine

Naturgeschichte

und

Theorie des Himmels.

Zweiter Theil.

Von dem ersten Zustande der Natur, der Bildung der Himmelskörper, den Ursachen ihrer Bewegung, und der systematischen Beziehung derselben, sowohl in dem Planetengebäude insonderheit, als auch in Ansehung der ganzen Schöpfung.

Schau, sich die bildende Natur zu ihrem grossem Zweck bewegen,
Ein jedes Sonnenstäubchen sich zu einem andern Stäubchen regen,
Ein jedes, das gezogen wird, das andre wieder an sich zieh'n,
Das nächste wieder zu umfassen, es zu formiren sich bemüh'n.
Beschaue die Materie auf tausend Art und Weise sich
Zum allgemeinen Centro drängen.

Pope.

Allgemeine

Naturgeschichte

und

Theorie des Himmels

Zweiter Theil.

Erstes Hauptstück.

Von dem Ursprunge des planetarischen Weltbaues überhaupt und den Ursachen ihrer Bewegungen.

Die Betrachtung des Weltbaues zeigt in Ansehung der gewechselten Beziehungen, die seine Theile unter einander haben, und wodurch sie die Ursachen bezeichnen, von der sie herstammen, zwei Seiten, welche beide gleich wahrscheinlich und annehmungswürdig sind. Wenn man eines Theils erwägt, dass 6 Planeten mit 9 Begleitern, die um die Sonne, als ihren Mittelpunct, Kreise beschreiben, alle nach einer Seite sich bewegen, und zwar nach derjenigen, nach welcher sich die Sonne selber dreht, welche ihrer aller Umläufe durch die Kraft der Anziehung regiert, dass ihre Kreise nicht weit von einer gemeinen Fläche abweichen, nämlich von der verlängerten Äquatorsfläche der Sonnen, dass bei den entferntesten der zur Sonnenwelt gehörigen Himmelskörper, wo die gemeine Ursache der Bewegung dem Vermuthen nach nicht so kräftig gewesen, als in der Nahheit zum Mittelpuncte, Abweichungen von der Genauheit dieser Bestimmungen statt gefunden, die mit dem Mangel der eingedrückten Bewegung ein genugsames Verhältniss haben, wenn man, sage ich, allen diesen Zusammenhang erwägt, so wird man bewogen, zu glauben, dass eine Ursache, welche es auch sey, einen durchgängigen Einfluss in dem ganzen Raume des Systems gehabt hat, und dass die Einträchtigkeit in der Richtung und Stellung der planetarischen Kreise eine Folge der Übereinstimmung sey, die sie alle mit derjenigen materialen Ursache gehabt haben müssen, dadurch sie in Bewegung gesetzt worden.

Wenn wir andern Theils den Raum erwägen, in dem die Planeten unsers Systems herum laufen, so ist er vollkommen leer * und aller Materie beraubt, die eine Gemeinschaft des Einflusses auf diese Himmelskörper verursachen, und die Übereinstimmung unter ihren Bewegungen nach sich ziehen könnte. Dieser Umstand ist mit vollkommener Gewissheit ausgemacht, und übertrifft noch, wo möglich, die vorige Wahrscheinlichkeit. Newton, durch diesen Grund bewogen, konnte keine materiale Ursache verstatten, die durch ihre Erstreckung in dem Raume des Planetengebäudes die Gemeinschaft der Bewegung unterhalten sollte. Er behauptete, die unmittelbare Hand Gottes habe diese Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet.

Man sieht bei unparteiischer Erwägung, dass die Gründe hier von beiden Seiten gleich stark und beide einer völligen Gewissheit gleich zu schätzen sind. Es ist aber eben so klar, dass ein Begriff seyn müsse, in welchem diese dem Scheine nach wider einander streitenden Gründe vereinigt werden können und sollen, und dass in diesem

---

* Ich untersuche hier nicht, ob dieser Raum in dem allereigentlichsten Verstande könne leer genannt werden. Denn allhier ist genug, zu bemerken, dass alle Materie, die etwa in diesem Raume anzutreffen seyn möchte, viel zu unvermögend sey, als dass sie in Ansehung der bewegten Massen, von denen die Frage ist, einige Wirkung verüben könnte.

Weltgebäudes erfüllt haben, darin jetzt diese gebildeten Körper herumlaufen. Dieser Zustand der Natur, wenn man ihn, auch ohne Absicht auf ein System, an und für sich selbst betrachtet, scheint nur der einfachste zu seyn, der auf das Nichts folgen kann. Damals hatte sich noch nichts gebildet. Die Zusammensetzung von einander abstehender Himmelskörper, ihre nach den Anziehungen gemässigte Entfernung, ihre Gestalt, die aus dem Gleichgewichte der versammelten Materie entspringt, sind ein späterer Zustand. Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung grenzte, war so roh, so ungebildet als möglich. Allein auch in den wesentlichen Eigenschaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu spüren, die sie von ihrem Ursprunge her haben, indem ihr Wesen aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist. Die einfachsten, die allgemeinsten Eigenschaften, die ohne Absicht scheinen entworfen zu seyn; die Materie, die blos leidend und der Formen und Anstalten bedürftig zu seyn scheint, hat in ihrem einfachsten Zustande eine Bestrebung, sich durch eine natürliche Entwickellung zu einer vollkommenern Verfassung zu bilden. Allein die Verschiedenheit in den Gattungen der Elemente trägt zu der Regung der Natur und zur Bildung des Chaos das Vornehmste bei, als wodurch die Ruhe, die bei einer allgemeinen Gleichheit unter den zerstreuten Elementen herrschen würde, gehoben, und das Chaos in den Puncten der stärker anziehenden Partikeln sich zu bilden anfängt. Die Gattungen dieses Grundstoffes sind ohne Zweifel, nach der Unermesslichkeit, die die Natur an allen Seiten zeigt, unendlich verschieden. Die von grösster specifischen Dichtigkeit und Anziehungskraft, welche an und für sich weniger Raum einnehmen und auch seltener sind, werden daher bei der gleichen Austheilung in dem Raume der Welt zerstreuter als die leichtern Arten seyn. Elemente von tausend Mal grösserer specifischen Schwere sind tausend, vielleicht auch Millionen Mal zerstreuter als die in diesem Maasse leichteren.

Und da diese Abfälle so unendlich als möglich müssen gedacht werden, so wird, gleichwie es körperliche Bestandtheile von einer Gattung geben kann, die eine andere in dem Maasse an Dichtigkeit übertrifft, als eine Kugel, die mit dem Radius des Planetengebäudes beschrieben worden, eine andere, die den tausendsten Theil einer Linie im Durchmesser hat, also auch jene Art von zerstreuten Elementen um einen so viel grössern Abstand von einander entfernt seyn, als diese.

Bei einem auf solche Weise erfüllten Raume dauert die allgemeine Ruhe nur einen Augenblick. Die Elemente haben wesentliche Kräfte, einander in Bewegung zu setzen, und sind sich selber eine Quelle des Lebens. Die Materie ist sofort in Bestrebung sich zu bilden. Die zerstreuten Elemente dichterer Art sammeln, vermittelst der Anziehung, aus einer Sphäre rund um sich alle Materie von minder specifischer Schwere; sie selber aber, zusammt der Materie, die sie mit sich vereinigt haben, sammeln sich in den Puncten, da die Theilchen von noch dichterer Gattung befindlich sind, diese gleichergestalt zu noch dichteren und so fortan. Indem man also dieser sich bildenden Natur in Gedanken durch den ganzen Raum des Chaos nachgeht, so wird man leichtlich inne, dass alle Folgen dieser Wirkung zuletzt in der Zusammensetzung verschiedener Klumpen bestehen würden, die nach Verrichtung ihrer Bildunden durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt seyn würden.

Allein die Natur hat noch andere Kräfte im Vorrath, welche sich vornämlich äussern, wenn die Materie in feine Theilchen aufgelöst ist, als wodurch selbige einander zurückstossen und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervor bringen, die gleichsam ein dauerhaftes Leben der Natur ist. Durch diese Zurückstossungskraft, die sich in der Elasticität der Dünste, dem Ausflusse starkriechender Körper und der Ausbreitung aller geistigen Materien offenbart, und die ein unstreitiges Phänomenon der Natur ist, werden die zu ihren Anziehungspuncten sinkenden Elemente durcheinander von der geradlinichten Bewegung seitwärts gelenkt, und der senkrechte Fall schlägt in Kreisbewegungen aus, die den Mittelpunct der Senkung umfassen. Wir wollen, um die Bildung des Weltbaues deutlich zu begreifen, unsere Betrachtung von dem unendlichen Inbegriffe der Natur auf ein besonderes System einschränken, so wie dieses zu unserer Sonne gehörige ist. Nachdem wir die Erzeugung desselben erwogen haben, so werden wir auf eine ähnliche Weise zu dem Ursprunge der höhern Weltordnungen fortschreiten, und die Unendlichkeit der ganzen Schöpfung in einem Lehrbegriffe zusammen fassen können.

Wenn demnach ein Punct in einem sehr grossen Raume befindlich ist, wo die Anziehung der daselbst befindlichen Elemente stärker als allenthalben um sich wirkt, so wird der in dem ganzen Umfange ausgebreitete Grundstoff elementarischer Partikeln sich zu diesem hinsenken. Die erste Wirkung dieser allgemeinen Senkung ist die Bildung eines Körpers in diesem Mittelpuncte der Attraction, welcher so zu sagen von einem unendlich kleinen Keime, in schnellen Graden fortwächst, aber in eben dem Maasse, als diese Masse sich vermehrt, auch mit stärkerer Kraft die umgebenden Theile zu seiner Vereinigung bewegt. Wenn die Masse dieses Centralkörpers so weit angewachsen ist, dass die Geschwindigkeit, womit er die Theilchen von grossen Entfernungen zu sich zieht, durch die schwachen Grade der Zurückstossung, womit selbige einander hindern, seitwärts gebeugt in Seitenbewegungen ausschlägt, die den Centralkörper, vermittelst der Centrumsfliehkraft, in einem Kreise zu umfassen im Stande sind: so erzeugen sich grosse Wirbel von Theilchen, deren jedes für sich krumme Linien durch die Zusammensetzung der anziehenden und der seitwärts gelenkten Umwendungskraft beschreibt, welche Arten von Kreisen alle einander durchschneiden, wozu ihnen ihre grosse Zerstreuung in diesem Raume Platz lässt. Indessen sind diese auf mancherlei Art unter einander streitenden Bewegungen natürlicher

Weise bestrebt, einander zur Gleichheit zu bringen, das ist, in einen Zustand, da eine Bewegung der andern so wenig als möglich hinderlich ist. Dieses geschieht erstlich, indem die Theilchen, eines des andern Bewegung so lange einschränken, bis alle nach einer Richtung fortgehen; zweitens, dass die Partikeln ihre Verticalbewegung, vermittelst der sie sich dem Centrum der Attraction nähern, so lange einschränken, bis sie alle horizontal, d. i. in parallel laufenden Cirkeln um die Sonne als ihren Mittelpunct bewegt, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungkraft mit der senkenden sich in freien Cirkelläufen in der Höhe, da sie schweben, immer erhalten; so dass endlich nur diejenigen Theilchen in dem Umfange des Raumes schweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geschwindigkeit, und durch die Widerstehung der andern eine Richtung bekommen haben, dadurch sie eine freie Cirkelbewegung fortsetzen können. In diesem Zustande, da alle Theilchen nach einer Richtung und in parallellaufenden Kreisen, nämlich in freien Cirkelbewegungen durch die erlangten Schwungskräfte um den Centralkörper laufen, ist der Streit und der Zusammenlauf der Elemente gehoben, und Alles ist in dem Zustande der kleinsten Wechselwirkung. Dieses ist die natürliche Folge, darin sich allemal eine Materie, die in streitenden Bewegungen begriffen ist, versetzt. Es ist also klar, dass von der zerstreuten Menge der Partikeln eine grosse Menge durch den Widerstand, dadurch sie einander auf diesen Zustand zu bringen suchen, zu solcher Genauheit der Bestimmungen gelangen muss; obgleich eine noch viel grössere Menge dazu nicht gelangt, und nur dazu dient, den Klumpen des Centralkörpers zu vermehren, in welchen sie sinken, indem sie sich nicht in der Höhe, darin sie schweben, frei erhalten können, sondern die Kreise der untern durchkreuzen und endlich durch deren Widerstand alle Bewegung verlieren. Dieser Körper in dem Mittelpuncte der Attraction, der diesem zufolge das Hauptstück des planetarischen Gebäudes durch die Menge seiner versammelten Materie worden ist, ist die Sonne, ob sie gleich diejenige flammende Glut alsdann noch nicht hat, die nach völlig vollendeter Bildung auf ihrer Oberfläche hervorbricht.

Noch ist zu bemerken: dass, indem also alle Elemente der sich bildenden Natur, wie erwiesen, nach einer Richtung um den Mittelpunct der Sonne sich bewegen, bei solchen nach einer einzigen Gegend gerichteten Umläufen, die gleichsam auf einer gemeinschaftlichen Axe geschehen, die Drehung der feinen Materie in dieser Art nicht bestehen kann; weil nach den Gesetzen der Centralbewegung alle Umläufe mit dem Plan ihrer Kreise den Mittelpunct der Attraction durchschneiden müssen; unter allen diesen aber um eine gemeinschaftliche Axe nach einer Richtung laufenden Cirkeln nur ein einziger ist, der den Mittelpunct der Sonne durchschneidet, daher alle Materie von beiden Seiten dieser in Gedanken gezogenen Axe nach demjenigen Cirkel hineilt, der durch die Drehung der Axe gerade in dem Mittelpuncte der gemeinschaftlichen Senkung geht. Welcher Cirkel der Plan der Beziehung aller herumschwebenden Elemente ist, um welchen sie sich so sehr als möglich häufen, und dagegen die von dieser Fläche entfernten Gegenden leer lassen; denn diejenigen, welche dieser Fläche, zu welcher sich Alles drängt, nicht so nahe kommen können, werden sich in den Örtern, wo sie schweben, nicht immer erhalten können, sondern, indem sie an die herumschwebenden Elemente stossen, ihren endlichen Fall zu der Sonne veranlassen.

Wenn man also diesen herumschwebenden Grundstoff der Weltmaterie in solchem Zustande, darin er sich selbst durch die Anziehung und durch einen mechanischen Erfolg der allgemeinen Gesetze des Widerstandes versetzt, erwägt, so sehen wir einen Raum, der zwischen zwei nicht weit von einander abstehenden Flächen, in dessen Mitte der allgemeine Plan der Beziehung sich befindet, begriffen ist, von dem Mittelpuncte der Sonne an, in unbekannte Weiten ausgebreitet, in welchem alle begriffene Theilchen, jegliche nach Maassgebung ihrer Höhe und der Attraction, die daselbst herrscht, abgemessene Cirkelbewegungen in freien Umläufen verrichten, und daher, indem sie bei solcher Verfassung einander so wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben würden, wenn die Anziehung dieser Theilchen des Grundstoffes unter einander nicht alsdann anfinge, seine Wirkung zu thun und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten, welche entstehen sollen, sind, dadurch veranlasste. Denn, indem die um die Sonne der parallelen Cirkel bewegten Elemente, in nicht gar zu grossem Unterschiede des Abstandes von der Sonne genommen, durch die Gleichheit der parallelen Bewegung, beinahe in respectiver Ruhe gegen einander sind; so thut die Anziehung der daselbst befindlichen Elemente, von übertreffender specifischer Attraction, sogleich hier eine beträchtliche Wirkung*, die Sammlung der nächsten Partikeln zur Bildung eines Körpers anzufangen, der, nach dem Maasse des Anwuchses seines Klumpens, seine Anziehung weiter ausbreitet, und die Elemente aus weitem Umfange zu seiner Zusammensetzung bewegt.

Die Bildung der Planeten, in diesem System, hat vor einem jeden möglichen Lehrbegriffe dieses voraus: dass der Ursprung der Massen zugleich den Ursprung der Bewegungen und die Stellung der Kreise in eben demselben Zeitpuncte darstellt; ja, dass sogar die Abweichungen von der grössten Genauheit in diesen Bestimmungen eben so wohl, als die Übereinstimmungen selber, in einem Anblicke erhellen. Die Planeten bilden sich aus Theilchen, welche in der

---

* Der Anfang der sich bildenden Planeten ist nicht allein in der Newton'schen Anziehung zu suchen. Diese würde bei einem Partikelchen, von so ausnehmender Feinheit, gar zu langsam und schwach seyn. Man würde vielmehr sagen, dass in diesem Raume die erste Bildung durch den Zusammenlauf einiger Elemente, die sich durch die gewöhnlichen Gesetze des Zusammenhanges vereinigen, geschehe, bis derjenige Klumpen, der daraus entstanden, nach und nach so weit angewachsen, dass die Newton'sche Anziehungskraft an ihm vermögend geworden, ihn durch seine Wirkung in die Ferne immer mehr zu vergrössern.

Höhe, da sie schweben, genaue Bewegungen zu Cirkelkreisen haben: also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derselben Richtung fortsetzen. Dieses ist genug, um einzusehen, woher die Bewegung der Planeten ungefähr cirkelförmig, und ihre Kreise auf einer Fläche sind. Sie würden auch ganz genaue Cirkel seyn[*], wenn die Weite, daraus sie die Elemente zu ihrer Bildung versammeln, sehr klein, und also der Unterschied ihrer Bewegungen sehr gering wäre. Da aber dazu ein weiter Umfang gehört, aus dem feinen Grundstoffe, der in dem Himmelsraum so sehr zerstreut ist, einen dichten Klumpen eines Planeten zu bilden, so ist der Unterschied der Entfernungen, die diese Elemente von der Sonne haben, und mithin auch der Unterschied ihrer Geschwindigkeiten nicht mehr geringschätzig, folglich würde nöthig seyn, dass, um bei diesem Unterschiede der Bewegungen dem Planeten die Gleichheit der Centralkräfte und die Cirkelgeschwindigkeit zu erhalten, die Theilchen, die aus verschiedenen Höhen mit verschiedenen Bewegungen auf ihm zusammenkommen, eine den Mangel der andern genau ersetzten, welches, ob es gleich in der That ziemlich genau geschieht[**], dennoch, da an dieser vollkommenen Ersetzung etwas fehlt, den Abgang der Cirkelbewegung und die Excentricität nach sich zieht. Eben so leicht erhellt, dass, obgleich die Kreise aller Planeten billig auf einer Fläche seyn sollten, dennoch auch in diesem Stücke eine kleine Abweichung anzutreffen ist, weil, wie schon erwähnt, die elementarischen Theilchen, da sie sich dem allgemeinen Bestehungsplane ihrer Bewegungen so nahe als möglich befinden, dennoch einigen Raum von beiden Seiten desselben einschliessen; da es denn ein gar zu glückliches Ungefähr seyn würde, wenn gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwischen diesen zwei Seiten, in der Fläche der Beziehung, selber sich zu bilden anfangen sollten, welches denn schon einige Neigung ihrer Kreise gegen einander veranlasst, obschon die Bestrebung der Partikeln, von beiden Seiten diese Ausweichung so sehr als möglich einzuschränken, ihr nur enge Grenzen zulässt. Man darf sich also nicht wundern, auch hier die grösste Genauheit der Bestimmungen so wenig, wie bei allen Dingen der Natur, anzutreffen, weil überhaupt die Vielheit der Umstände, die an jeglicher Naturbeschaffenheit Antheil nehmen, eine abgemessene Regelmässigkeit nicht verstattet.

---

[*] Diese abgemessene Cirkelbewegung betrifft eigentlich nur die der Sonne nahen Planeten: denn von den grossen Entfernungen, da sich die entlegensten Planeten oder auch die Kometen gebildet haben, ist leicht zu vermuthen, dass, weil die sinkende Bewegung des Grundstoffs daselbst viel schwächer, die Weitläufigkeit der Räume, da sie zerstreut sind, auch grösser ist, die Elemente daselbst an und für sich schon von der cirkelgleichen Bewegung abweichen, und dadurch die Ursache der daraus gebildeten Körper seyn müssen.

[**] Denn die Theilchen von der zur Sonne nähern Gegend, welche eine grössere Umlaufsgeschwindigkeit haben, als in dem Orte, da sie auf dem Planeten sich versammeln, zur Cirkelbewegung erfordert wird, ersetzen dasjenige, was den von der Sonne entfernteren Theilchen, die sich eben demselben Körper einverleiben, an Geschwindigkeit fehlt, um in dem Abstande des Planeten cirkelförmig zu laufen.

Zweites Hauptstück.

Von der verschiedenen Dichtigkeit der Planeten, und dem Verhältnisse ihrer Massen.

Wir haben gezeigt, dass die Theilchen des elementarischen Grundstoffes, da sie an und für sich in dem Weltraume gleich ausgetheilt waren, durch ihr Niedersinken zur Sonne, in den Orten schweben geblieben, wo ihre im Fallen erlangte Geschwindigkeit gerade die Gleichheit gegen die Anziehung leistete, und ihre Richtung so, wie sie bei der Cirkelbewegung seyn soll, senkrecht gegen den Cirkelstrahl gebeugt worden. Wenn wir nun aber Partikeln, von unterschiedlicher specifischer Dichtigkeit in gleichem Abstande von der Sonne gedenken, so dringen die von grösserer specifischen Schwere tiefer, durch den Widerstand der andern zur Sonne hindurch, und werden nicht sobald von ihrem Wege abgebeugt, als die leichteren; daher ihre Bewegung nur in einer grösseren Annäherung zur Sonne cirkelförmig wird. Dagegen werden die Elemente leichterer Art, eher von dem geradlinichten Falle abgebeugt, in Cirkelbewegungen ausschlagen, ehe sie so tief zu dem Centrum hindurch gedrungen sind, und also in grösseren Entfernungen schweben bleiben, auch durch den erfüllten Raum der Elemente nicht so tief hindurch dringen können, ohne dass ihre Bewegung durch dieser ihren Widerstand geschwächt wird, und sie die grossen Grade der Geschwindigkeit, die zur Umwendung näher beim Mittelpuncte erfordert werden, nicht erlangen können; also werden, nach erlangter Gleichheit der Bewegungen, die specifisch leichtern Partikeln in weitern Entfernungen von der Sonne umlaufen, die schwereren aber in den näheren anzutreffen seyn, und die Planeten, die sich aus ihnen bilden, werden daher dichterer Art seyn, welche sich näher zur Sonne, als die sich weiter von ihr aus dem Zusammenlaufe dieser Atome formiren.

Es ist also eine Art eines statischen Gesetzes, welches den Materien des Weltraumes ihre Höhen, nach dem verkehrten Verhältnisse der Dichtigkeit, bestimmt. Gleichwohl ist eben so leicht zu begreifen: dass nicht eben eine jegliche Höhe nur Partikeln von gleicher specifischer Dichtigkeit einnehmen müsse. Von den Theilchen, von gewisser specifischer Gattung, bleiben diejenigen in grössern Weiten von der Sonne schweben, und erlangen die zur beständigen Cirkelbewegung erforderliche Mässigung ihres Falles in weiterm Abstande, welche von grössern Entfernungen zu ihr herab gesunken; dagegen die, deren ursprünglicher Ort, bei der allgemeinen Austheilung der Materien im Chaos, der Sonne näher war, ungeachtet ihrer nicht grössern Dichtigkeit, näher zu dieser ihrem Cirkel des Umlaufs kommen werden. Und da also die Örter der Materien, in Ansehung des Mittelpuncts ihrer Senkung nicht allein durch die specifische Schwere derselben, sondern auch durch ihre ursprünglichen Plätze, bei der ersten Ruhe der Natur bestimmt werden: so ist leicht zu erachten, dass ihrer sehr verschiedene Gattungen, in jedem Abstande von der Sonne, zusammen kommen werden, um daselbst hängen zu bleiben, dass überhaupt aber die dichtern Materien häufiger zu dem Mittelpuncte hin, als weiter von ihm ab, werden angetroffen werden; und dass also, ungeachtet die Planeten eine Mischung sehr verschiedentlicher Materien seyn werden, dennoch überhaupt ihre Massen dichter seyn müssen, nach dem Maasse, als sie der Sonne näher sind, und minderer Dichtigkeit, nachdem ihr Abstand grösser ist.

Unser System zeigt in Ansehung dieses, unter den Planeten herrschenden Gesetzes ihrer Dichtigkeiten, eine vorzügliche Vollkommenheit vor allen denjenigen Begriffen, die man sich von ihrer Ursache gemacht hat, oder noch machen könnte. Newton, der die Dichtigkeit einiger Planeten durch Rechnung bestimmt hatte, glaubte, die Ursache ihres nach dem Abstande eingerichteten Verhältnisses in der Anständigkeit der Wahl Gottes und in den Bewegungsgründen seines Endzwecks zu finden; weil die der Sonne näheren Planeten mehr Hitze von ihr aushalten müssen, und die entfernteren, mit wenigeren Graden der Wärme sich behelfen sollen, welches nicht möglich zu seyn scheint, wenn die der Sonne nahen Planeten nicht dichterer Art, und die entfernteren von leichterer Materie zusammengesetzt wären. Allein die Unzulänglichkeit einer solchen Erklärung einzusehen, erfordert nicht eben viel Nachsinnen. Ein Planet, z. E. unsere Erde, ist aus sehr weit von einander unterschiedenen Gattungen Materie zusammengesetzt; unter diesen war es nun nöthig, dass die leichtern, die durch die gleiche Wirkung der Sonne mehr durchdrungen und bewegt werden, deren Zusammensatz ein Verhältniss zu der Wärme hat, womit ihre Strahlen wirken, auf der Oberfläche ausgebreitet seyn mussten; allein, dass die Mischung der übrigen Materien, im Ganzen des Klumpens, diese Beziehung haben müsse, erhellt hieraus gar nicht, weil die Sonne auf das Innere der Planeten gar keine Wirkung thut. Newton befürchtete, wenn die Erde bis zu der Nähe des Mercur in den Strahlen der Sonne versenkt würde, so dürfte sie wie ein Komet brennen, und ihre Materie nicht genugsame Feuerbeständigkeit haben, um durch diese Hitze nicht zerstreut zu werden. Allein, um wie vielmehr müsste der Sonnen eigene Materie selber, welche doch viermal leichter, als die ist, daraus die Erde besteht, von dieser Glut zerstört werden; oder warum ist der Mond zweimal dichter, als die Erde, da er doch mit dieser in eben demselben Abstande von der Sonne schwebt. Man kann also die proportionirten Dichtigkeiten nicht dem Verhältniss der Sonnenwärme zuschreiben, ohne sich in die grössten Widersprüche zu verwickeln. Man sieht vielmehr, eine Ursache, die die Örter der Planeten nach der Dichtigkeit ihres Klumpens austheilt, müsse auf das Innere ihrer Materie, und nicht auf ihre Oberfläche eine Beziehung gehabt haben; sie müsse, ungeachtet dieser Folge, die sie bestimmte, doch eine Verschiedenheit der Materie in eben demselben Himmelskörper verstatten, und nur im Ganzen des Zusammensatzes dieses Verhältniss der Dichtigkeit festsetzen; welchem allen, ob irgend ein anderes statisches Gesetz, als wie das, welches in unserer Lehrverfassung vorgetragen wird, ein Genüge leisten könne, überlasse ich der Einsicht des Lesers zu urtheilen.

Das Verhältniss unter den Dichtigkeiten der Planeten führt noch einen Umstand mit sich, der, durch eine völlige Übereinstimmung mit der vorher entworfenen Erklärung, die Richtigkeit unseres Lehrbegriffes bewährt. Der Himmelskörper, der in dem Mittelpuncte anderer um ihn laufenden Kugeln steht, ist gemeiniglich leichterer Art, als der Körper, der am nächsten um ihn herum läuft. Die Erde in Ansehung des Mondes, und die Sonne in Ansehung der Erde, zeigen ein solches Verhältniss ihrer Dichtigkeiten. Nach dem Entwurfe, den wir dargelegt haben, ist eine solche Beschaffenheit nothwendig. Denn, da die untern Planeten vornämlich von dem Ausschusse der elementarischen Materie gebildet worden, welche durch den Vorzug ihrer Dichtigkeit, bis zu solcher Nähe zum Mittelpuncte, mit dem erforderlichen Grade der Geschwindigkeit haben dringen können: dagegen der Körper in dem Mittelpuncte selber ohne Unterschied aus den Materien aller vorhandenen Gattungen, die ihre gesetzmässigen Bewegungen nicht erlangt haben, zusammen gehäuft worden, unter welchen, da die leichteren Materien den grössten Theil ausmachen, es leicht einzusehen ist, dass, weil der nächste oder die nächsten zu dem Mittelpunct umlaufenden Himmelskörper gleichsam eine Aussonderung dichterer Sorten, der Centralkörper aber eine Mischung von allen ohne Unterschied in sich fasst, jenes seine Substanz dichterer Art, als dieser seyn werde. In der That ist auch der Mond zweimal dichter als die Erde, und diese viermal dichter als die Sonne, welche allem Vermuthen nach von den noch tieferen, der Venus und dem Mercur, in noch höheren Graden an Dichtigkeit wird übertroffen werden.

Anjetzt wendet sich unser Augenmerk auf das Verhältniss, welches die Massen der Himmelskörper nach unserem Lehrbegriff, in Vergleichung ihrer Entfernungen, haben sollen, um das Resultat unseres Systems an den untrüglichen Rechnungen des Newton zu prüfen. Es bedarf nicht viel Worte, um begreiflich zu machen, dass der Centralkörper jederzeit das Hauptstück seines Systems, folglich die Sonne auf eine vorzügliche Art an Masse grösser, als die gesammten Planeten, seyn müsse; wie denn dieses auch vom Jupiter, in Ansehung seiner Nebenplaneten, und vom Saturn, in Betrachtung der seinigen, gelten wird. Der Centralkörper bildet sich aus dem Niedersatze aller Partikeln, aus dem ganzen Umfange seiner Anziehungssphäre, welche die genaueste Bestimmung der Cirkelbewegung, und die nahe Beziehung auf die gemeinschaftliche Fläche, nicht haben bekommen können, und deren ohne Zweifel eine ungemein grössere Menge, als der letztern seyn muss. Um an der Sonne vornämlich diese Betrachtung anzuwenden, wenn man die Breite des Raumes, um den die in Cirkeln umlaufenden Partikeln, welche den Planeten zum Grundstoffe gedient haben, am weitesten von der gemeinschaftlichen Fläche abgewichen sind, schätzen will; so kann man sie ungefähr etwas grösser, als die Breite der grössten Abweichung der Planetenkreise von einander annehmen. Nun macht aber, indem sie von der gemeinschaftlichen Fläche nach beiden Seiten ausschweifen, ihre grösste Neigung gegen einander kaum 7½ Grade aus. Also kann man alle Materie, daraus die Planeten sich gebildet haben, sich als in demjenigen Raum ausgebreitet gewesen, vorstellen, der zwischen zwei Flächen, von dem Mittelpuncte der Sonne aus, begriffen war, die einen Winkel von 7½ Graden einschlossen. Nun ist aber eine, nach der Richtung des grössten Cirkels gehende, Zone von 7½ Grad Breite etwas mehr als der siebzehnte Theil der Kugelfläche, also der körperliche Raum zwischen den zwei Flächen, die den sphärischen Raum in der Breite obgedachten Winkels ausschneiden, etwas mehr, als der siebzehnte Theil des körperlichen Inhalts der ganzen Sphäre. Also würde dieser Hypothese gemäss alle Materie, die zur Bildung der Planeten angewandt worden, ungefähr den siebzehnten Theil derjenigen Materie ausmachen, die die Sonne aus eben der Weite, als der äusserste Planet steht, von beiden Seiten zu ihrer Zusammensetzung gesammelt hat. Allein dieser Centralkörper hat einen Vorzug des Klumpens vor dem gesammten Inhalte aller Planeten, der nicht zu diesem wie 17 : 1, sondern wie 650 : 1 ist, wie die Ausrechnung des Newton es bestimmt; aber es ist auch leicht einzusehen, dass in den obern Räumen über dem Saturn, wo die planetarischen Bildungen entweder aufhören, oder doch selten sind, wo nur einige wenige kometische Körper sich gebildet haben, und wo vornämlich die Bewegungen des Grundstoffes, indem sie daselbst nicht geschickt sind, zu der gesetzmässigen Gleichheit der Centralkräfte zu gelangen, als in der nahen Gegend zum Centrum, nur in eine fast allgemeine Senkung zum Mittelpuncte ausschlagen, und die Sonne mit aller Materie aus so weit ausgedehnten Räumen vermehren, dass, sage ich, aus diesen Ursachen der Sonnenklumpen die so vorzügliche Grösse der Masse erlangen müsse.

Um aber die Planeten in Ansehung ihrer Massen unter einander zu vergleichen, so bemerken wir erstlich, dass nach der angezeigten Bildungsart bei der Quantität der Materie, die in den Zusammensatz eines Planeten kommt, es auf die Weite seiner Entfernung von der Sonne vornämlich ankomme, 1. darum, weil die Sonne durch ihre Anziehung die Sphäre der Attraction eines Planeten einschränkt, aber bei gleichen Umständen der entfernteren ihre nicht so enge einschränkt, als der nahen; 2. weil die Cirkel, aus denen alle Theilchen zusammen gekommen sind, einen Planeten auszumachen, mit grösserem Radius beschrieben werden, also mehr Grundstoff, als die kleineren Cirkel in sich fassen; 3. weil aus eben dem letzten

Grunde die Breite zwischen den zwei Flächen der grössesten Abweichung, bei gleicher Anzahl Grade, in grossen Höhen grösser, als in kleinen ist. Dagegen wird dieser Vorzug der entfernteren Planeten, vor den niedrigern, zwar dadurch eingeschränkt, dass die Partikeln näher zur Sonne dichterer Art, und allem Ansehen nach auch weniger zerstreut, als in grösserem Abstande seyn werden; allein man kann leicht ermessen, dass die erstern Vortheile, zur Bildung grosser Massen, die letztern Einschränkungen dennoch weit übertreffen, und überhaupt die Planeten, die sich in weitem Abstande von der Sonne bilden, grössere Massen, als die nahen bekommen müssen. Dieses geschieht also, in so ferne man sich die Bildung eines Planeten nur als in Gegenwart der Sonne vorstellt; allein, wenn man mehrere Planeten, in unterschiedlichem Abstande, sich bilden lässt, so wird einer den Umfang der Attraction des andern durch seine Anziehungsphäre einschränken, und dieses bringt eine Ausnahme von dem vorigen Gesetze zuwege. Denn derjenige Planet, welcher einem andern, von ausnehmender Masse, nahe ist, wird sehr viel von der Sphäre seiner Bildung verlieren, und dadurch ungleich kleiner werden, als das Verhältniss seines Abstandes von der Sonne allein es erheischt. Obgleich also im Ganzen die Planeten von grösserer Masse sind, nachdem sie weiter von der Sonne entfernt sind, wie denn überhaupt Saturn und Jupiter, als die zwei Hauptstücke unseres Systems, darum die grössten sind, weil sie von der Sonne am weitesten entfernt sind: so finden sich dennoch Abweichungen von dieser Analogie, in denen aber jederzeit das Merkmal der allgemeinen Bildung hervorleuchtet, die wir von den Himmelskörpern behaupten: dass nämlich ein Planet von ausnehmender Grösse die nächsten von beiden Seiten der, ihnen wegen ihrer Sonnenweite gebührenden, Masse beraubt, indem er einen Theil der Materien sich zueignet, die zu jener ihrer Bildung kommen sollten. In der That hat Mars, der vermöge seines Ortes grösser als die Erde seyn sollte, durch die Anziehungskraft des ihm nahen so grossen Jupiter an seiner Masse eingebüsst; und Saturn selber, ob er gleich durch seine Höhe einen Vorzug über den Mars hat, ist dennoch nicht gänzlich befreit gewesen, durch Jupiters Anziehung eine beträchtliche Einbusse zu erleiden, und mich dünkt, Mercur habe die ausnehmende Kleinheit seiner Masse nicht allein der Anziehung der ihm so nahen mächtigen Sonne, sondern auch der Nachbarschaft der Venus zu verdanken, welche, wenn man ihre muthmaassliche Dichtigkeit mit ihrer Grösse vergleicht, ein Planet von beträchtlicher Masse seyn muss.

Indem nun alles so vortrefflich, als man es nur wünschen mag, zusammenstimmt, die Zulänglichkeit einer mechanischen Lehrverfassung, bei dem Ursprunge des Weltbaues und der Himmelskörper, zu bestätigen, so wollen wir, indem wir den Raum schätzen, darin der Grundstoff der Planeten vor ihrer Bildung ausgebreitet gewesen, erwägen, in welchem Grade der Dünnigkeit dieser Mittelraum damals erfüllt gewesen, und mit was für Freiheit, oder mit wie wenigen Hindernissen die herumschwebenden Partikeln ihre gesetzmässigen Bewegungen darin haben anstellen können. Wenn der Raum, der alle Materie der Planeten in sich begriff, in demjenigen Theile der Saturnischen Sphäre enthalten war, der von dem Mittelpuncte der Sonne aus, zwischen zwei um 7 Grade weit, in allen Höhen von einander abstehenden Flächen begriffen, und daher der siebzehnte Theil der ganzen Sphäre war, die man mit dem Radius der Höhe des Saturns beschreiben kann, so wollen wir, um die Veränderung des planetarischen Grundstoffs, da er diesen Raum erfüllte, auszurechnen, nur die Höhe des Saturn 100,000 Erddiameter ansetzen, so wird die ganze Sphäre des Saturnischen Kreises den Raumesinhalt der Erdkugel 1,000 Bimillionen Mal übertreffen; davon, wenn wir, anstatt des siebzehnten Theils, auch nur den zwanzigsten nehmen, der Raum, darin der elementarische Grundstoff schwebte, den Raumesinhalt der Erdkugel dennoch 50 Bimillionen Mal übertreffen muss. Wenn man nun die Masse aller Planeten mit ihren Begleitern $\frac{1}{650}$ des Sonnenklumpens nach dem Newton ansetzt, so wird die Erde, die nur $\frac{1}{169282}$ derselben ist, sich zu der gesammten Masse aller planetarischen Materie wie 1 zu 276½ verhalten; und wenn man daher alle diese Materie zu gleicher specifischen Dichtigkeit mit der Erde brächte, würde daraus ein Körper entstehen, der 277½ Mal grössern Raum als die Erde einnähme. Wenn wir daher die Dichtigkeit der Erde in ihrem ganzen Klumpen nicht viel grösser, als die Dichtigkeit der festen Materie, die man unter der obersten Fläche derselben antrifft, annehmen, wie es denn die Eigenschaften der Figur der Erde nicht anders erfordern, und diese oberen Materien ungefähr vier oder fünf Mal dichter als das Wasser, das Wasser aber tausend Mal schwerer als die Luft ansetzen, so würde die Materie aller Planeten, wenn sie zu der Dünnigkeit der Luft ausgedehnt würden, einen fast vierzehn Mal hunderttausend Mal grössern Raum als die Erdkugel einnehmen. Dieser Raum mit dem Raume, in welchem nach unserer Voraussetzung alle Materie der Planeten ausgebreitet war, verglichen, ist dreissig Millionen Mal kleiner als derselbe: also macht auch die Zerstreuung der planetarischen Materien in diesem Raume eine eben so viel Mal grössere Verdünnung aus, als die die Theilchen unserer Atmosphäre haben. In der That, diese Grösse der Zerstreuung, so unglaublich sie auch scheinen mag, war dennoch weder unnöthig noch unnatürlich. Sie musste so gross als möglich seyn, um den schwebenden Partikeln alle Freiheit der Bewegung, fast so, als in einem leeren Raume, zu verstatten, und den Widerstand unendlich zu verringern, den sie einander leisten könnten; sie konnten aber auch von selber einen solchen Zustand der Verdünnung annehmen, woran man nicht zweifeln darf, wenn man ein wenig die Ausbreitung kennt, die die Materie leidet, wenn sie in Dünste verwandelt ist; oder wenn man, um bei dem Himmel zu bleiben, die Verdünnung der Materie in den Schweifen

Bibl. Univ. Lo

der Kometen erwägt, die bei einer so unerhörten Dicke ihres Durchschnitts, der den Durchmesser der Erde wohl hundert Mal übertrifft, dennoch so durchscheinend sind, dass die kleinen Sterne dadurch können gesehen werden, welches unsere Luft, wenn sie von der Sonne erleuchtet wird, in einer Höhe, die viel tausend Mal kleiner ist, nicht verstattet.

Ich beschliesse dieses Hauptstück, indem ich eine Analogie hinzufüge, die an und für sich allein gegenwärtige Theorie, von der mechanischen Bildung der Himmelskörper über die Wahrscheinlichkeit der Hypothese, zu einer förmlichen Gewissheit erheben kann. Wenn die Sonne aus den Partikeln desselben Grundstoffes, daraus die Planeten sich gebildet haben, zusammengesetzt ist, und wenn nur darin allein der Unterschied besteht, dass in der ersteren die Materien aller Gattungen ohne Unterschied gehäuft, bei diesen aber in verschiedenen Entfernungen, nach Beschaffenheit der Dichtigkeit ihrer Sorten, vertheilt worden, so wird, wenn man die Materie aller Planeten zusammen vereinigt betrachtet, in ihrer ganzen Vermischung eine Dichtigkeit herauskommen müssen, die der Dichtigkeit des Sonnenkörpers beinahe gleich ist. Nun findet diese nöthige Folgerung unseres Systems eine glückliche Bestätigung in der Vergleichung, die der Herr von Buffon, dieser so würdig berühmte Philosoph, zwischen den Dichtigkeiten der gesammten planetarischen Materie und den der Sonnen angestellt hat; er fand eine Ähnlichkeit zwischen beiden, wie zwischen 640 und 650. Wenn ungekünstelte und nothwendige Folgerungen aus einer Lehrverfassung in den wirklichen Verhältnissen der Natur so glückliche Bestätigungen antreffen, kann man denn wohl glauben, dass ein blosses Ungefähr diese Übereinstimmung zwischen der Theorie und der Beobachtung veranlasse?

Drittes Hauptstück.

Von der Excentricität der Planetenkreise, und dem Ursprunge der Kometen.

Man kann aus den Kometen nicht eine besondere Gattung von Himmelskörpern machen, die sich von dem Geschlechte der Planeten gänzlich unterschiede. Die Natur wirkt hier, wie anderwärts, durch unmerkliche Abfälle, und, indem sie alle Stufen der Veränderungen durchgeht, hängt sie, vermittelst einer Kette von Zwischengliedern, die entfernten Eigenschaften mit den nahen zusammen. Die Excentricität ist bei den Planeten eine Folge des Mangelhaften in derjenigen Bestrebung, dadurch die Natur trachtet, die planetarischen Bewegungen gerade cirkelgleich zu machen, welches sie aber, wegen Dazwischenkunft von mancherlei Umständen, niemals völlig erlangen kann, aber doch in grösseren Weiten mehr, als in nahen, davon abweicht.

Diese Bestimmung führt, durch eine beständige Leiter, vermittelst aller möglichen Stufen der Excentricität, von den Planeten endlich bis zu den Kometen, und obzwar dieser Zusammenhang bei dem Saturn durch eine grosse Kluft scheint abgeschnitten zu seyn, die das kometische Geschlecht von den Planeten völlig absondert; so haben wir doch in dem ersten Theile angemerkt, dass es, vermuthlich über dem Saturn, noch andere Planeten geben mag, die, durch eine grössere Abweichung von der Cirkelrundung der Kreise, dem Laufe der Kometen näher treten, und dass es nur an dem Mangel der Beobachtung, oder auch an der Schwierigkeit derselben, liegt, dass diese

Verwandtschaft dem Auge nicht eben so sichtbar, als dem Verstande, vorlängst dargestellt worden.

Wir haben schon eine Ursache in dem ersten Hauptstücke dieses Theils angeführt, welche die Laufbahn eines Himmelskörpers excentrisch machen kann, der sich aus dem herumschwebenden Grundstoffe bildet, wenn man gleich annimmt, dass dieser in allen seinen Örtern gerade zur Cirkelbewegung abgewogene Kräfte besitze. Denn, weil der Planet sie aus weit von einander abstehenden Höhen sammelt, wo die Geschwindigkeiten der Cirkelläufe unterschieden sind, so kommen sie mit verschiedenen ihnen beiwohnenden Graden der Umlaufsbewegung auf ihm zusammen, welche von dem Maasse der Geschwindigkeit, die dem Abstande des Planeten gebührt, abweichen, und diesem dadurch in so ferne eine Excentricität zuziehen, als diese verschiedentlichen Eindrücke der Partikeln ermangeln, eine der andern Abweichung völlig zu ersetzen.

Wenn die Excentricität keine andere Ursache hätte, so würde sie allenthalben gemässigt seyn, sie würde auch bei den kleinen, und weit von der Sonne entfernten Planeten geringer als bei den nahen und grossen seyn, wenn man nämlich voraussetzte, dass die Partikeln des Grundstoffs wirklich vorher genaue Cirkelbewegungen gehabt hätten. Da nun diese Bestimmungen mit der Beobachtung nicht übereinstimmen, indem, wie schon angemerkt, die Excentricität mit der Sonnenweite zunimmt, und die Kleinheit der Massen vielmehr eine Ausnahme, zu Vermehrung der Excentricität, zu machen scheint, wie wir am Mars sehen, so sind wir genöthigt, die Hypothese von der genauen Cirkelbewegung der Partikeln des Grundstoffes dahin einzuschränken, dass, wie sie in den der Sonne nahen Gegenden zwar dieser Genauheit der Bestimmung sehr nahe beikommen, aber sie doch desto weiter davon abweichen lassen, je entfernter diese elementarischen Theilchen von der Sonne geschwebt haben. Eine solche Mässigung des Grundsatzes, von der freien cirkelgleichen Bewegung des Grundstoffes, ist der Natur gemässer. Denn, ungeachtet der Dünnigkeit des Raumes, die ihnen Freiheit zu lassen scheint, sich einander auf den Punct der völlig abgewogenen Gleichheit der Centralkräfte einzuschränken; so sind die Ursachen dennoch nicht minder beträchtlich, diesen Zweck der Natur an seiner Vollführung zu verhindern. Je weiter die ausgebreiteten Theile des Urstoffs von der Sonne entfernt sind, desto schwächer ist die Kraft, die sie zum Sinken bringt: der Widerstand der untern Theile, die ihren Fall seitwärts beugen, und ihn nöthigen soll, seine Richtung senkrecht von dem Cirkelstrahl anzustellen, vermindert sich nach dem Maasse, als diese unter ihm wegsinken, um entweder der Sonne sich einzuverleiben, oder in näheren Gegenden Umläufe anzustellen. Die specifisch vorzügliche Leichtigkeit dieser höhern Materien verstattet ihnen nicht, die sinkende Bewegung, die der Grund von allem ist, mit dem Nachdrucke, welcher erfordert wird, um die widerstehenden Partikeln zum Weichen zu bringen, anzustellen; und vielleicht, dass diese entfernten Partikeln einander noch einschränken, um nach einer langen Periode diese Gleichförmigkeit endlich zu überkommen; so haben sich unter ihnen schon kleine Massen gebildet, als Anfänge zu so viel Himmelskörpern, welche, indem sie sich aus schwach bewegtem Stoffe sammeln, eine nur excentrische Bewegung haben, womit sie zur Sonne sinken, und unterweges mehr und mehr, durch die Einverleibung schneller bewegter Theile vom senkrechten Falle abgebeugt werden, endlich aber doch Kometen bleiben, wenn jene Räume, in denen sie sich gebildet haben, durch Niedersinken zur Sonne, oder durch Versammlung in besondern Klumpen gereinigt und leer geworden. Dieses ist die Ursache der mit den Entfernungen von der Sonne zunehmenden Excentricitäten der Planeten und derjenigen Himmelskörper, die um deswillen Kometen genannt werden, weil sie in dieser Eigenschaft die erstere vorzüglich übertreffen. Es sind zwar noch zwei Ausnahmen, die das Gesetz von der mit dem Abstande von der Sonne zunehmenden Excentricität unterbrochen, die man an den beiden kleinsten unseres Systems, an Mars und Mercur wahrnimmt; allein an dem ersteren ist vermuthlich die Nachbarschaft des so grossen Jupiter Ursache, der, indem er durch seine Anziehung auf seiner Seite den Mars der Partikeln zur Bildung beraubt und ihm vornämlich nur Platz lässt, gegen die Sonne sich auszubreiten, dadurch ein Ubergewicht der Centralkraft und Excentricität zuzieht. Was aber den Mercur, den untersten, aber auch am meisten excentrischen unter den Planeten betrifft, so ist leicht zu erachten, dass, weil die Sonne in ihrer Achsendrehung der Geschwindigkeit des Mercur noch lange nicht gleich kommt, der Widerstand, den sie der Materie des sie umgebenden Raumes thut, nicht allein die nächsten Theilchen ihrer Centralbewegung berauben werde, sondern auch leichtlich diese Widerstrebung bis zum Mercur ausbreiten könne, und dessen Umschwungsgeschwindigkeit dadurch beträchtlich werde vermindert haben.

Die Excentricität ist das vornehmste Unterscheidungszeichen der Kometen. Ihre Atmosphären und Schweife, welche, bei ihrer grossen Annäherung zur Sonne, durch die Hitze sich verbreiten, sind nur Folgen von dem erstern, ob sie gleich zu den Zeiten der Unwissenheit gedient haben, als ungewohnte Schreckbilder, dem Pöbel eingebildete Schicksale zu verkündigen. Die Astronomen, welche mehr Aufmerksamkeit auf die Bewegungsgesetze, als auf die Seltsamkeit der Gestalt, bezeigen, bemerken eine zweite Eigenschaft, die das Geschlecht der Kometen von den Planeten unterscheidet, nämlich dass sie sich nicht, wie diese, an die Zone des Thierkreises binden, sondern frei in allen Gegenden des Himmels ihre Umläufe anstellen. Diese Besonderheit hat einerlei Ursache mit der Excentricität. Wenn die Planeten darum ihre Kreise in dem engen Bezirke des Zodiacus eingeschlossen haben, weil die elementarische Materie nahe um die Sonne Cirkelbewegungen bekommt, die bei jedem Umschwunge den Plan der Beziehung zu durchkreuzen bemüht sind, und den einmal gebildeten Körper von dieser Fläche, dahin sich alle Materie von beiden Seiten drängt, nicht abweichen lassen, so muss der Grundstoff der weit von dem Mittelpunct entlegenen Räume, welcher durch die Attraction schwach bewegt, zu dem freien Cirkelumschwunge nicht gelangen kann, eben aus dieser Ursache, die die Excentricität hervorbringt, nicht vermögend seyn, sich in dieser Höhe zu dem Plane der Beziehung aller planetarischen Bewegungen zu häufen, um die daselbst gebildeten Körper, vornämlich in diesem Geleise, zu erhalten; vielmehr wird der zerstreute Grundstoff, da er keine Einschränkung auf eine besondere Gegend, so wie bei den untern Planeten, hat, sich gleich leicht auf einer Seite sowohl, als auf der andern, und weit von dem Beziehungsplane eben so häufig, als nahe bei demselben, zu Himmelskörpern bilden. Daher werden die Kometen mit aller Ungebundenheit aus allen Gegenden zu uns herabkommen, aber doch diejenigen, deren erster Bildungsplatz nicht weit über der Planeten Kreise erhaben ist, werden weniger Abweichung von den Schranken ihrer Laufbahn eben sowohl, als weniger Excentricität beweisen. Mit den Entfernungen von dem Mittelpuncte des Systems nimmt diese gesetzlose Freiheit der Kometen, in Ansehung ihrer Abweichungen, zu, und verliert sich in der Tiefe des Himmels in einen gänzlichen Mangel der Umwendung, der die äusseren sich bildenden Körper ihrem Falle zur Sonne frei überlässt, und der systematischen Verfassung die letzten Grenzen setzt.

Ich setze, bei diesem Entwurfe der kometischen Bewegungen, voraus, dass, in Ansehung ihrer Richtung, sie selbige grössten Theils mit der der Planeten gemein haben werden. Bei den nahen Kometen scheint mir dieses unbezweifelt zu seyn, und diese Gleichförmigkeit kann sich auch nicht eher in der Tiefe des Himmels verlieren, als da, wo der Grundstoff in der grössten Mattigkeit der Bewegung, die etwa durch das Niedersinken entstehende Drehung nach allerlei Gegenden anstellt, weil die Zeit, die erfordert wird, durch die Gemeinschaft der untern Bewegungen, sie in der Richtung einstimmig zu machen, wegen der Weite der Entfernung, zu lang ist, als dass sie indessen, dass die Bildung der Natur in der niederen Gegend verrichtet wird, sich bis dahin erstrecken könne. Es werden also vielleicht Kometen seyn, die ihren Umlauf nach der entgegengesetzten Seite, nämlich von Morgen gegen Abend, anstellen werden; ob ich gleich aus Ursachen, die ich allhier anzuführen Bedenken trage, mich beinahe überreden möchte, dass von den neunzehn Kometen, an denen man diese Besonderheit bemerkt hat, bei einigen vielleicht ein optischer Schein Anlass dazu gegeben haben möchte.

Ich muss von den Massen der Kometen, und von der Dichtigkeit ihres Stoffes, noch etwas anmerken. Von Rechtswegen sollten in den obern Gegenden der Bildung dieser Himmelskörper, aus denen im vorigen Hauptstücke angeführten Gründen, sich immer nach dem Maasse, als die Entfernung zunimmt, desto grössere Massen bilden. Und es ist auch zu glauben, dass einige Kometen grösser sind, als Saturn und Jupiter; allein es ist eben nicht zu glauben, dass diese Grösse der Massen so immer zunimmt. Die Zerstreuung des Grundstoffes, die specifische Leichtigkeit ihrer Partikeln, machen die Bildung in der abgelegensten Gegend des Weltraums langsam; die unbestimmte Verbreitung desselben, in dem ganzen unermesslichen Umfange dieser Weite, ohne eine Bestimmung, sich gegen eine gewisse Fläche zu häufen, verstatten, anstatt einer einzigen beträchtlichen Bildung, viele kleinere, und der Mangel der Centralkraft zieht den grössten Theil der Partikeln zu der Sonne herab, ohne sich in Massen versammelt zu haben.

Die specifische Dichtigkeit des Stoffes, woraus die Kometen entstehen, ist von mehrerer Merkwürdigkeit, als die Grösse ihrer Massen. Vermuthlich, da sie in der obersten Gegend des Weltgebäudes sich bilden, sind die Theilchen ihres Zusammensatzes von der leichtesten Gattung, und man darf nicht zweifeln, dass dieses die vornehmste Ursache der Dunstkugeln und der Schweife sey, womit sie sich vor andern Himmelskörpern kenntlich machen. Man kann der Wirkung der Sonnenhitze diese Zerstreuung der kometischen Materie in einen Dunst nicht hauptsächlich beimessen; einige Kometen erreichen in ihrer Sonnennähe kaum die Tiefe des Erdcirkels; viele bleiben zwischen dem Kreise der Erde und der Venus, und kehren sodann zurück. Wenn ein so gemässigter Grad Hitze die Materien auf der Oberfläche dieser Körper dermaassen auflöst und verdünnt, so müssen sie nicht aus dem leichtesten Stoffe bestehen, der durch die Wärme mehr Verdünnung, als irgend eine Materie in der ganzen Natur, leidet.

Man kann auch diese von dem Kometen so häufig aufsteigenden Dünste der Hitze nicht beimessen, die sein Körper von der etwa ehemaligen Sonnennähe übrig behalten hat; denn es ist zwar zu vermuthen, dass ein Komet zur Zeit seiner Bildung etliche Umläufe mit grösserer Excentricität zurückgelegt hat, und diese nur nach und nach vermindert worden; allein die andern Planeten, von denen man eben dasselbe vermuthen könnte, zeigen dieses Phänomenon nicht. Indessen würden sie es an sich zeigen, wenn die Sorten der leichtesten Materie, die in dem Zusammensatze des Planeten begriffen sind, eben so häufig, als bei den Kometen, vorhanden wären.

Die Erde hat Etwas an sich, das man mit der Ausbreitung der kometischen Dünste und ihren Schweifen vergleichen kann *. Die feinsten Partikeln, die die Sonnenwirkung aus ihrer Oberfläche zieht, häufen sich um einen von den Polen, wenn die Sonne den halben Cirkel ihres Laufes auf der entgegengesetzten Halbkugel verrichtet. Die feinsten und wirksamsten Theilchen, die in dem brennenden Erdgürtel aufsteigen, nachdem sie eine gewisse Höhe der Atmosphäre erreicht haben, werden durch die Wirkung der Sonnenstrahlen genöthigt, in diejenigen Ge-

---

* Dieses sind die Nordlichter.

genden zu weichen und sich zu häufen, die alsdann von der Sonne abgewandt, und in einer langen Nacht begraben sind, und vergüten den Bewohnern der Eiszone die Abwesenheit des grossen Lichts, welches ihnen auch in dieser Entfernung die Wirkungen ihrer Wärme zuschickt. Eben dieselbe Kraft der Sonnenstrahlen, welche die Nordlichter macht, würde einen Dunstkreis mit einem Schweife hervorbringen, wenn die feinsten und flüchtigen Partikeln auf der Erde eben so häufig, als auf dem Kometen anzutreffen wären.

Viertes Hauptstück.

Von dem Ursprunge der Monde und den Bewegungen der Planeten um ihre Axe.

Die Bestrebung eines Planeten, aus dem Umfange der elementarischen Materie sich zu bilden, ist zugleich die Ursache seiner Achsendrehung, und erzeugt die Monde, die um ihn laufen sollen. Was die Sonne mit ihren Planeten im Grossen ist, das stellt ein Planet, der eine weit ausgedehnte Anziehungssphäre hat, im Kleinern vor, nämlich das Hauptstück eines Systems, dessen Theile durch die Attraction des Centralkörpers in Bewegung gesetzt worden. Der sich bildende Planet, indem er die Partikeln des Grundstoffs aus dem ganzen Umfange zu seiner Bildung bewegt, wird aus allen diesen sinkenden Bewegungen, vermittelst ihrer Wechselwirkung, Kreisbewegungen, und zwar endlich solche erzeugen, die in eine gemeinschaftliche Richtung ausschlagen, und deren ein Theil die gehörige Mässigung des freien Cirkellaufes bekommen, und in dieser Einschränkung sich einer gemeinschaftlichen Fläche nahe befinden werden. In diesem Raume werden, so wie um die Sonne die Hauptplaneten, also auch um diese sich die Monde bilden, wenn die Weite der Attraction solcher Himmelskörper günstige Umstände zu ihrer Erzeugung darreicht. Was übrigens in Ansehung des Ursprunges des Sonnensystems gesagt worden, dasselbe lässt sich auf das System des Jupiter und des Saturn mit genugsamer Gleichheit anwenden. Die Monde werden alle nach einer Seite, und beinahe auf einer Fläche, die Kreise ihres Umschwunges gerichtet haben, und dieses zwar aus den gleichen Ursachen, die diese Analogie im Grossen bestimmen. Aber warum bewegen sich diese Begleiter in ihrer gemeinschaftlichen Richtung vielmehr nach der Seite, nach der die Planeten laufen, als nach einer jeden andern? Ihre Umläufe werden ja durch die Kreisbewegungen nicht erzeugt: sie erkennen lediglich die Attraction des Hauptplaneten zur Ursache, und in Ansehung dieser sind alle Richtungen gleichgültig; ein blosses Ungefähr wird diejenigen unter allen möglichen entscheiden, nach der die sinkende Bewegung des Stoffes in Kreise ausschlägt. In der That thut der Cirkellauf des Hauptplaneten nichts dazu, dem Stoffe, aus dem sich um ihn die Monde bilden sollen, Umwälzungen um diesen einzudrücken; alle Partikeln um den Planeten bewegen sich in gleicher Bewegung mit ihm um die Sonne, und sind also in respectiver Ruhe gegen denselben. Die Attraction des Planeten thut Alles allein. Allein die Kreisbewegung, die aus ihr entstehen soll, weil sie in Ansehung aller Richtungen an und für sich gleichgültig ist, bedarf nur einer kleinen äusserlichen Bestimmung, um nach einer Seite viel mehr, als nach der andern, auszuschlagen: und diesen kleinen Grad der Lenkung bekommt sie von der Vorrückung der elementarischen Partikeln, welche zugleich mit um die Sonne, aber mit mehr Geschwindigkeit, laufen, und in die Sphäre der Attraction des Planeten kommen. Denn diese nöthigt die zur Sonne näheren Theilchen, die mit schnellerem Schwunge umlaufen, schon von Weitem die Richtung ihres Geleises zu verlassen, und in einer ablangen Ausschweifung sich über den Planeten zu erheben. Diese, weil sie einen grössern Grad der Geschwindigkeit, als der Planet selber, haben, wenn sie durch dessen Anziehung zum Sinken gebracht werden, geben ihrem geradlinichten Falle, und auch dem Falle der übrigen, eine Abbeugung von Abend gegen Morgen, und es bedarf nur dieser geringen Lenkung, um zu verursachen, dass die Kreisbewegung, dahin der Fall, den die Attraction erregt, ausschlägt, vielmehr diese als eine jede andere Richtung nehme. Aus diesem Grunde werden alle Monde in ihrer

Richtung mit der Richtung des Umlaufs der Hauptplaneten übereinstimmen. Aber auch die Fläche ihrer Bahn kann nicht weit von dem Plane der Planetenkreise abweichen, weil die Materie, daraus sie sich bilden, aus eben dem Grunde, den wir von der Richtung überhaupt angeführt haben, auch auf diese genaueste Bestimmung derselben, nämlich die Übereintreffung mit der Fläche der Hauptkreise gelenkt wird.

Man sieht aus allem diesem klärlich, welches die Umstände sind, unter welchen ein Planet Trabanten bekommen könne. Die Anziehungskraft desselben muss gross, und folglich die Weite seiner Wirkungssphäre weit ausgedehnt seyn, damit sowohl die Theilchen durch einen hohen Fall zum Planeten bewegt, ungeachtet dessen, was der Widerstand aufhebt, dennoch hinlängliche Geschwindigkeit zum freien Umschwunge erlangen können, als auch genugsamer Stoff zu Bildung der Monde in diesem Bezirke vorhanden sey, welches bei einer geringen Attraction nicht geschehen kann. Daher sind nur die Planeten von grossen Massen, und weiter Entfernung, mit Begleitern begabt. Jupiter und Saturn, die zwei grössten und auch entferntsten unter den Planeten, haben die meisten Monde. Der Erde, die viel kleiner als jene ist, ist nur einer zu Theil worden; und Mars, welchem wegen seines Abstandes auch einiger Antheil an diesem Vorzuge gebührte, geht leer aus, weil seine Masse so gering ist.

Man nimmt mit Vergnügen wahr, wie dieselbe Anziehung des Planeten, die den Stoff zur Bildung der Monde herbeischaffte, und zugleich derselben Bewegung bestimmte, sich bis auf seinen eigenen Körper erstreckt, und dieser sich selber durch eben dieselbe Handlung, durch welche er sich bildet, eine Drehung um die Achse, nach der allgemeinen Richtung von Abend gegen Morgen, ertheilt. Die Partikeln des niedersinkenden Grundstoffes, welche, wie gesagt, eine allgemeine drehende Bewegung von Abend gegen Morgen hin bekommen, fallen grösstentheils auf die Fläche des Planeten, und vermischen sich mit seinem

Klumpen, weil sie die abgemessenen Grade nicht haben, sich frei schwebend in Cirkelbewegungen zu erhalten. Indem sie nun in den Zusammensatz des Planeten kommen, so müssen sie, als Theile desselben, eben dieselbe Umwendung, nach eben derselben Richtung, fortsetzen, die sie hatten, ehe sie mit ihm vereinigt worden. Und weil überhaupt aus dem Vorigen zu ersehen, dass die Menge der Theilchen, welche der Mangel an der erforderlichen Bewegung auf den Centralkörper niederstürzt, sehr weit die Anzahl der andern übertreffen müsse, welche die gehörigen Grade der Geschwindigkeit haben erlangen können; so begreift man auch leicht, woher dieser in seiner Achsendrehung zwar bei Weitem die Geschwindigkeit nicht haben werde, der Schwere auf seiner Oberfläche mit der fliehenden Kraft das Gleichgewicht zu leisten, aber dennoch bei Planeten von grosser Masse und weitem Abstande weit schneller, als bei nahen und kleinen, seyn werde. In der That hat Jupiter die schnellste Achsendrehung, die wir kennen, und ich weiss nicht, nach welchem System man dieses mit einem Körper, dessen Klumpen alle andern übertrifft, zusammen reimen könnte, wenn man nicht seine Bewegungen selber, als die Wirkung derjenigen Anziehung, ansehen könnte, die dieser Himmelskörper, nach dem Maasse eben dieses Klumpens, ausübt. Wenn die Achsendrehung eine Wirkung einer äusserlichen Ursache wäre, so müsste Mars eine schnellere, als Jupiter, haben; denn eben dieselbe bewegende Kraft bewegt einen kleinern Körper mehr, als einen grössern, und über dieses würde man sich mit Recht wundern, wie, da alle Bewegungen weiter von dem Mittelpuncte hin abnehmen, die Geschwindigkeiten der Umwälzungen mit denselben Entfernungen zunehmen, und beim Jupiter sogar dritthalb Mal schneller, als seine jährliche Bewegung selber, seyn könne.

Indem man also genöthigt ist, in den täglichen Umwendungen der Planeten eben dieselbe Ursache, welche überhaupt die allgemeine Bewegungsquelle der Natur ist, nämlich die Anziehung zu erkennen, so wird diese Erklärungsart durch das natürliche Vorrecht seines Grundbegriffes, und durch eine ungezwungene Folge aus demselben, ihre Rechtmässigkeit bewähren.

Allein, wenn die Bildung eines Körpers selber die Achsendrehung hervorbringt, so müssen sie billig alle Kugeln des Weltbaues haben; aber warum hat sie der Mond nicht? welcher, wiewohl fälschlich, diejenige Art einer Umwendung, dadurch er der Erde immer dieselbe Seite zuwendet, Einigen vielmehr von einer Art eines Übergewichts der einen Halbkugel, als von einem wirklichen Schwunge der Revolution, herzuhaben scheint. Sollte derselbe sich wohl ehedem schneller um seine Achse gewälzt haben, und durch ich weiss nicht was für Ursachen, die diese Bewegung nach und nach verminderten, bis zu diesem geringen und abgemessenen Überrest gebracht worden seyn? Man darf diese Frage nur in Ansehung eines von den Planeten auflösen, so ergiebt sich daraus die Anwendung auf alle von selber. Ich verspare diese Auflösung zu einer andern Gelegenheit, weil sie eine nothwendige Verbindung mit derjenigen Aufgabe hat, die die königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, auf das 1754ste Jahr, zum Preise aufgestellt hatte.

Die Theorie, welche den Ursprung der Achsendrehungen erklären soll, muss auch die Stellung ihrer Achsen, gegen den Plan ihrer Kreise, aus eben denselben Ursachen herleiten können. Man hat Ursache, sich zu verwundern, woher der Äquator der täglichen Umwälzung mit der Fläche der Mondenkreise, die um denselben Planeten laufen, nicht in demselben Plane ist; denn dieselbe Bewegung, die den Umlauf eines Trabanten gerichtet, hat durch ihre Erstreckung bis zum Körper des Planeten, dessen Drehung um die Achse hervorgebracht, und dieser eben dieselbe Bestimmung in der Richtung und Lage ertheilen sollen. Himmelskörper, die keine um sich laufenden Nebenplanten haben, setzen sich dennoch durch eben dieselbe Bewegung der Partikeln, die zu ihrem Stoffe dienten, und durch dasselbe Gesetz, welches jene auf die Fläche ihrer periodischen Laufbahn einschränkte, in eine Achsendrehung, welche aus den gleichen Gründen mit ihrer Umlaufsfläche in der Richtung übereintreffen musste. Diesen Ursachen zufolge müssten billig die Achsen aller Himmelskörper, gegen die allgemeine Beziehungsfläche des planetarischen Systems, welche nicht weit von der Ekliptik abweicht, senkrecht stehen. Allein sie sind nur bei den zwei wichtigsten Stücken dieses Weltbaues senkrecht: beim Jupiter und bei der Sonne; die andern, deren Umdrehung man kennt, neigen ihre Achsen gegen den Plan ihrer Kreise; der Saturn mehr als die andern, die Erde aber mehr als Mars, dessen Achse auch beinahe senkrecht gegen die Ekliptik gerichtet ist. Der Äquator des Saturns (wo ferne man denselben durch die Richtung seines Ringes bezeichnet halten kann) neigt sich mit einem Winkel von 31 Graden zur Fläche seiner Bahn; der der Erde aber nur 22½. Man kann die Ursache dieser Abweichungen vielleicht der Ungleichheit in den Bewegungen des Stoffes beimessen, die den Planeten zu bilden zusammengekommen sind. In der Richtung der Fläche seines Laufkreises war die vornehmste Bewegung der Partikeln um den Mittelpunct desselben, und daselbst war der Plan der Beziehung, um welchen die elementarischen Theilchen sich häuften, um daselbst die Bewegung, wo möglich, cirkelgleich zu machen, und zur Bildung der Nebenplaneten Materie zu häufen, welche um deswillen niemals von der Umlaufsbahn weit abweichen. Wenn der Planet sich grösstentheils nur aus diesen Theilchen bildete, so würde seine Achsendrehung so wenig, wie die Nebenplaneten, die um ihn laufen, bei seiner ersten Bildung davon abgewichen seyn; aber er bildete sich, wie die Theorie es dargethan hat, mehr aus den Partikeln, die auf beiden Seiten niedersanken, und deren Menge oder Geschwindigkeit nicht so völlig abgewogen gewesen zu seyn scheint, dass die eine Halbkugel nicht ein kleines Übergewicht der Bewegung über die andere, und daher einige Abweichung der Achse hätte bekommen können.

Dieser Gründe ungeachtet trage ich die Erklärung nur als eine Muthmaassung vor, die ich mir nicht auszumachen getraue. Meine wahre Meinung geht dahin: dass die Umdrehung der Planeten um die Achse in dem ursprünglichen Zustande der ersten Bildung, mit der Fläche ihrer jährlichen Bahn, ziemlich genau übereingetroffen habe, und dass Ursachen vorhanden gewesen, diese Achse aus ihrer ersten Stellung zu verschieben. Ein Himmelskörper, welcher aus seinem ersten flüssigen Zustande in den Stand der Festigkeit übergeht, erleidet, wenn er sich auf solche Art völlig ausbildet, eine grosse Veränderung in der Regelmässigkeit seiner Oberfläche. Dieselbe wird fest und gehärtet, indessen, dass die tiefern Materien sich noch nicht, nach Maassgabe ihrer specifischen Schwere, genugsam gesenkt haben; die leichteren Sorten, die mit in ihrem Klumpen untermengt waren, begeben sich endlich, nachdem sie sich von den andern geschieden, unter die oberste fest gewordene Rinde, und erzeugen die grossen Höhlen, deren, aus Ursachen, welche allhier anzuführen zu weitläufig ist, die grössten und weitesten unter oder nahe bei dem Äquator befindlich sind, in welche die gedachte Rinde endlich hineinsinkt, mannigfaltige Ungleichheiten, Berge und Höhlen, erzeugt. Wenn nun auf solche Art, wie es mit der Erde, dem Monde, der Venus augenscheinlich vorgegangen seyn muss, die Oberfläche uneben geworden, so hat sie nicht das Gleichgewicht des Umschwunges in ihrer Achsendrehung mehr auf allen Seiten leisten können. Einige hervorragende Theile von beträchtlicher Masse, welche auf der entgegengesetzten Seite keine andere fanden, die ihnen die Gegenwirkung des Schwungs leisten konnten, mussten alsbald die Achse der Umdrehung verrücken, und sie in solchen Stand zu setzen suchen, um welchen die Materien sich im Gleichgewichte aufhielten. Eben dieselbe Ursache also, die bei der völligen Ausbildung eines Himmelskörpers seine Oberfläche aus dem wagerechten Zustande in abgebrochene Ungleichheiten versetzte, diese allgemeine Ursache, die bei allen Himmelskörpern, welche das Fernglas deutlich genug entdecken kann, wahrgenommen wird, hat sie in die Nothwendigkeit versetzt, die ursprüngliche Stellung ihrer Achse etwas zu verändern. Allein diese Veränderung hat ihre Grenzen, um nicht gar zu weit auszuschweifen. Die Ungleichheiten erzeugen sich, wie schon erwähnt, mehr neben dem Äquator einer umdrehenden Himmelskugel, als weit von demselben; zu den Polen hin verlieren sie sich fast gar, wovon die Ursachen anzuführen, ich einer andern Gelegenheit vorbehalte. Daher werden die am meisten über die gleiche Fläche hervorragenden Massen nahe bei dem Äquinoctialcirkel anzutreffen seyn, und indem dieselben, durch den Vorzug des Schwunges, diesem sich zu nähern streben, werden sie höchstens nur um einige Grade die Achse des Himmelskörpers, aus der senkrechten Stellung von der Fläche seiner Bahn, erheben können. Diesem zu Folge wird ein Himmelskörper, der sich noch nicht völlig ausgebildet hat, diese rechtwinklige Lage der Achse zu seinem Laufkreise noch an sich haben, die er vielleicht nur in der Folge langer Jahrhunderte ändern wird. Jupiter scheint noch in diesem Zustande zu seyn. Der Vorzug seiner Masse und Grösse, die Leichtigkeit seines Stoffs, haben ihn genöthigt, den festen Ruhestand seiner Materien einige Jahrhunderte später, als andere Himmelskörper, zu überkommen. Vielleicht ist das Innere seines Klumpens noch in der Bewegung, die Theile seines Zusammensatzes zu dem Mittelpuncte, nach Beschaffenheit ihrer Schwere, zu senken, und durch die Scheidung der dünnern Gattungen von den schweren, den Stand der Festigkeit zu überkommen. Bei solcher Bewandtniss kann es auf seiner Oberfläche noch nicht ruhig aussehen. Die Umstürzungen und Ruinen herrschen auf derselben. Selbst das Fernglas hat uns davon versichert. Die Gestalt dieses Planeten ändert sich beständig, da indessen der Mond, die Venus, die Erde, dieselbe unverändert erhalten. Man kann auch wohl mit Recht die Vollendung der Periode der Ausbildung bei einem Himmelskörper einige Jahrhunderte später gedenken, der unsere Erde an Grösse mehr als zwanzigtausend Mal übertrifft, und an Dichtigkeit viermal nachsteht. Wenn seine Oberfläche eine ruhige Beschaffenheit wird erreicht haben, so werden ohne Zweifel weit grössere Ungleichheiten, als die, welche die Erdfläche bedecken, mit der Schnelligkeit seines Schwunges verbunden, seiner Umwendung in nicht gar langem Zeitlaufe diejenige beständige Stellung ertheilen, die das Gleichgewicht der Kräfte auf ihm erheischen wird.

Saturn, der drei Mal kleiner als Jupiter ist, kann vielleicht durch seinen weitern Abstand einen Vorzug einer geschwinderen Ausbildung vor diesem erhalten haben, zum wenigsten macht die viel schnellere Achsendrehung desselben, und das grosse Verhältniss seiner Centrifugalkraft zu der Schwere auf seiner Oberfläche (welches in dem folgenden Hauptstücke soll dargethan werden), dass die vermuthlich auf derselben dadurch erzeugten Ungleichheiten gar bald den Ausschlag auf die Seite des Übergewichts, durch eine Vorrückung der Achse, gegeben haben. Ich gestehe freimüthig, dass dieser Theil meines Systems, welcher die Stellung der planetarischen Achsen betrifft, noch unvollkommen und ziemlich weit entfernt sey, der geometrischen Rechnung unterworfen zu werden. Ich habe dieses lieber aufrichtig entdecken wollen, als durch allerhand erborgte Scheingründe der Tüchtigkeit der übrigen Lehrverfassung Abbruch zu thun, und ihr eine schwache Seite zu geben. Nachfolgendes Hauptstück kann eine Bestätigung von der Glaubwürdigkeit der ganzen Hypothese abgeben, wodurch wir die Bewegungen des Weltbaues haben erklären wollen.

— — —

Fünftes Hauptstück.

Von dem Ursprunge des Ringes des Saturn, und Berechnung der täglichen Umdrehung dieses Planeten aus den Verhältnissen desselben.

Vermöge der systematischen Verfassung im Weltgebäude hängen die Theile derselben durch eine stufenartige Abänderung ihrer Eigenschaften zusammen, und man kann vermuthen, dass ein in der entlegensten Gegend der Welt befindlicher Planet ungefähr solche Bestimmungen haben werde, als der nächste Komet überkommen möchte, wenn er durch die Verminderung der Excentricität in das planetarische Geschlecht erhoben würde. Wir wollen demnach den Saturn so ansehen, als wenn er auf eine, der kometischen Bewegung ähnliche, Art etliche Umläufe mit grösserer Excentricität zurückgelegt habe, und nach und nach zu einem dem Cirkel ähnlichern Geleise gebracht worden[*]. Die Hitze, die sich ihm in seiner Sonnennähe einverleibte, erhob den leichten Stoff von seiner Oberfläche, der, wie wir aus den vorigen Hauptstücken wissen, bei den obersten Himmelskörpern von überschwänglicher Dünnigkeit ist, sich von geringen Graden Wärme ausbreiten zu lassen. Indessen, nachdem der Planet in etlichen Umschwüngen zu dem Abstande, da er jetzt schwebt, gebracht worden, verlor er in einem so gemässigten Klima nach und nach die empfangene Wärme, und die Dünste, welche von seiner Oberfläche sich noch immer um ihn verbreiteten, liessen nach und nach ab, sich bis in Schweifen zu erheben. Es stiegen auch nicht mehr neue so häufig auf, um die alten zu vermehren: kurz, die schon ihn umgebenden Dünste blieben durch Ursachen, welche wir gleich anführen wollen, um ihn schweben, und erhielten ihm das Merkmal seiner ehemaligen kometenähnlichen Natur in einem beständigen Ringe, indessen, dass sein Körper die Hitze verhauchte, und zuletzt ein ruhiger und gereinigter Planet wurde. Nun wollen wir das Geheimniss anzeigen, das dem Himmelskörper seine aufgestiegenen Dünste frei schwebend hat erhalten können, ja, sie aus einer rund um ihn ausgebreiteten Atmosphäre, in die Form eines allenthalben abstehenden Ringes, verändert hat. Ich nehme an: Saturn habe eine Umdrehung um die Achse gehabt; und nichts mehr, als dieses ist nöthig, um das ganze Geheimniss aufzudecken. Kein anderes Triebwerk, als dieses einzige hat durch einen unmittelbaren mechanischen Erfolg gedachtes Phänomenon dem Planeten zuwege gebracht; und ich getraue mir es zu behaupten, dass in der ganzen Natur nur wenige Dinge auf einen so begreiflichen Ursprung können gebracht werden, als diese Besonderheit des Himmels aus dem rohen Zustande der ersten Bildung sich entwickeln lässt.

---

[*] Oder, welches wahrscheinlicher ist, dass er in seiner kometenähnlichen Natur, die er auch noch jetzt vermöge seiner Excentricität an sich hat, bevor der leichteste Stoff seiner Oberfläche völlig zerstreut worden, eine kometische Atmosphäre ausgebreitet habe.

Die von dem Saturn aufsteigenden Dünste hatten die Bewegung an sich, und setzten sie in der Höhe, dahin sie aufgestiegen waren, frei fort, die sie, als dessen Theile bei seiner Umdrehung um die Achse, gehabt hatten. Die Theilchen, die nahe beim Äquator des Planeten aufsteigen, müssen die schnellsten, und weiter davon ab zu den Polen, um so viel schwächere Bewegungen gehabt haben, je grösser die Breite des Orts war, von dem sie aufstiegen. Das Verhältniss der specifischen Schwere ordnete den Partikeln die verschiedentlichen Höhen, zu denen sie aufstiegen; aber nur diejenigen Partikeln konnten die Örter ihres Abstandes in einem beständig freien Cirkelumschwunge behaupten, deren Entfernungen, in die sie versetzt waren, eine solche Centralkraft erheischten, als diese mit der Geschwindigkeit, welche ihnen von der Achsendrehung eigen war, leisten konnten; die übrigen, wo ferne sie durch die Wechselwirkung der andern nicht zu dieser Genauheit gebracht werden können, müssen entweder mit dem Übermaasse der Bewegung aus der Sphäre des Planeten sich entfernen, oder durch den Mangel derselben, auf ihn zurück zu sinken genöthigt werden. Die durch den ganzen Umfang der Dunstkugel zerstreuten Theilchen werden, vermöge eben derselben Centralgesetze, in der Bewegung ihres Umschwunges, die fortgesetzte Äquatorsfläche des Planeten von beiden Seiten zu durchschneiden trachten, und indem sie in diesem Plane von beiden Hemisphärien einander aufhalten, werden sie sich daselbst häufen; und, weil ich setze, dass gedachte Dünste diejenigen sind, die der Planet zu seiner Verkühlung zuletzt heraufschickt, wird alle zerstreute Dunstmaterie sich neben diesem Plane in einem nicht gar breiten Raume sammeln, und die Räume zu beiden Seiten leer lassen. In dieser neuen und veränderten Richtung aber werden sie dennoch eben dieselbe Bewegung fortsetzen, welche sie, in freien concentrischen Cirkelumläufen, schwebend erhält. Auf solche Weise nun ändert der Dunstkreis seine Gestalt, welche eine erfüllte Sphäre war, in eine Form einer ausgebreiteten Fläche, welche gerade mit dem Äquator des Saturn zusammentrifft; aber auch diese Fläche muss aus eben denselben mechanischen Gründen zuletzt die Form eines Ringes annehmen, dessen äusserer Rand durch die Wirkung der Sonnenstrahlen bestimmt wird, welche diejenigen Theilchen, die sich bis zu gewisser Weite von dem Mittelpuncte des Planeten entfernt haben, durch ihre Kraft zerstreut und entfernt, so wie sie es bei den Kometen thut, und dadurch die auswendige Grenze ihres Dunstkreises abzeichnet. Der inwendige Rand dieses entspringenden Ringes wird durch das Verhältniss der Geschwindigkeit des Planeten unter seinem Äquator bestimmt. Denn in demjenigen Abstande von seinem Mittelpuncte, da diese Geschwindigkeit mit der Attraction des Orts das Gleichgewicht leistet, da ist die grösste Nähe, in welcher die von seinem Körper aufgestiegenen Theilchen, durch die von der Achsendrehung eigene Bewegung, Cirkelkreise beschreiben können. Die näheren Theilchen, weil sie einer grössern Geschwindigkeit zu solchem Umlaufe bedürfen, die sie doch nicht haben können, weil selbst auf dem Äquator des Planeten die Bewegung nicht schneller ist, werden dadurch excentrische Läufe erhalten, die einander durchkreuzen, eine der andern Bewegung schwächen, und endlich insgesammt auf den Planeten niederstürzen, von dem sie sich erhoben hatten. Da sehen wir nun das wunderseltsame Phänomenon, dessen Anblick seit seiner Entdeckung die Astronomen jederzeit in Bewunderung gesetzt hat, und, dessen Ursache zu entdecken, man niemals, auch nur eine wahrscheinliche, Hoffnung hat fassen können, auf eine leichte von aller Hypothese befreite mechanische Art entstehen. Was dem Saturn widerfahren ist, das würde, wie hieraus leicht ersehen werden kann, einem jeden Kometen, der genugsame Achsendrehung hätte, wenn er in eine beständige Höhe versetzt würde, in der sein Körper nach und nach verkühlen könnte, eben so regelmässig widerfahren. Die Natur ist an vortrefflichen Auswickelungen, in dem sich selbst gelassenen Zustande ihrer Kräfte, sogar im Chaos fruchtbar, und die darauf folgende Ausbildung bringt so herrliche Beziehungen und Übereinstimmungen zum gemeinsamen Nutzen der Creatur mit sich, dass sie sogar, in den ewigen und unwandelbaren Gesetzen ihrer wesentlichen Eigenschaften, dasjenige grosse Wesen mit einstimmiger Gewissheit zu erkennen geben, in welchem sie, vermittelst ihrer gemeinschaftlichen Abhängigkeit, sich zu einer gesammten Harmonie vereinbaren. Saturn hat von seinem Ringe grosse Vortheile; er vermehrt seinen Tag, und erleuchtet unter so viel Monden dessen Nacht dermassen, dass man daselbst leichtlich die Abwesenheit der Sonne vergisst. Aber muss man denn deswegen leugnen, dass die allgemeine Entwickelung der Materie durch mechanische Gesetze, ohne andere, als ihre allgemeinen Bestimmungen, zu bedürfen, habe Beziehungen hervorbringen können, die der vernünftigen Creatur Nutzen schaffen! Alle Wesen hängen aus einer Ursache zusammen, welche der Verstand Gottes ist; sie können daher keine anderen Folgen nach sich ziehen, als solche, die eine Vorstellung der Vollkommenheit in eben derselben göttlichen Idee mit sich führen.

Wir wollen nunmehr die Zeit der Achsendrehung dieses Himmelskörpers aus den Verhältnissen seines Ringes, nach der angeführten Hypothese seiner Erzeugung, berechnen. Weil alle Bewegung der Theilchen des Ringes eine einverleibte Bewegung von der Achsendrehung des Saturn ist, auf dessen Oberfläche sie sich befanden; so trifft die schnellste Bewegung unter denen, die diese Theilchen haben, mit der schnellsten Umwendung, die auf der Oberfläche des Saturn angetroffen wird, überein, das ist: die Geschwindigkeit, womit die Partikeln des Ringes in seinem inwendigen Rande umlaufen, ist derjenigen, die der Planet auf seinem Äquator hat, gleich. Man kann aber jene leicht finden, indem man sie aus der Geschwindigkeit eines von den Saturnustrabanten sucht, dadurch, dass man selbige in dem Verhältnisse der Quadratwurzel der Entfernungen von dem Mittelpuncte des Planeten nimmt. Aus der gefundenen Geschwindigkeit ergiebt sich unmittelbar die Zeit der Umdrehung des Saturn um seine Achse: sie ist von sechs Stunden, drei und zwanzig Minuten und drei und funfzig Secunden. Diese mathematische Berechnung einer unbekannten Bewegung eines Himmelskörpers, die vielleicht die einzige Vorherverkündigung ihrer Art in der eigentlichen Naturlehre ist, erwartet von den Beobachtungen künftiger Zeiten die Bestätigung. Die noch zur Zeit bekannten Ferngläser vergrössern den Saturn nicht so sehr, dass man die Flecken, die man auf seiner Oberfläche vermuthen kann, dadurch entdecken könnte, um durch deren Verrückung seine Umwendung um die Achse zu ersehen. Allein die Sehröhre haben vielleicht noch nicht alle diejenige Vollkommenheit erlangt, die man von ihnen hoffen kann, und welche der Fleiss und die Geschicklichkeit der Künstler uns zu versprechen scheint. Wenn man dereinst dahin gelangte, unsern Muthmaassungen den Ausschlag durch den Augenschein zu geben, welche Gewissheit würde die Theorie des Saturn, und was für eine vorzügliche Glaubwürdigkeit würde das ganze System dadurch nicht erlangen, das auf den gleichen Gründen errichtet ist. Die Zeit der täglichen Umdrehung des Saturn führt auch das Verhältniss, der den Mittelpunct fliehenden Kraft seines Äquators, zur Schwere auf seiner Oberfläche mit sich; sie ist zu dieser, wie 20 : 32. Die Schwere ist also nur um $\frac{3}{5}$ grösser, als die Centrifugalkraft. Dieses so grosse Verhältniss verursacht nothwendig einen sehr beträchtlichen Unterschied der Durchmesser dieses Planeten, und man könnte besorgen, dass er so gross entspringen müsste, dass die Beobachtung bei diesem, ob zwar wenig, durch das Fernglas vergrösserten Planeten dennoch gar zu deutlich in die Augen fallen müsste, welches wirklich nicht geschieht, und die Theorie dadurch einen nachtheiligen Anstoss erleiden könnte. Eine gründliche Prüfung hebt diese Schwierigkeit völlig. Nach der Huyghens'schen Hypothese, welche annimmt, dass die Schwere in dem Innern eines Planeten durch und durch gleich sey, ist der Unterschied der Durchmesser in einem zwiefach kleinern Verhältnisse zu dem Durchmesser des Äquators, als die Centrifugalkraft zur Schwere unter den Polen hat. Z. E. da bei der Erde die den Mittelpunct fliehende Kraft des Äquators $\frac{1}{289}$ der Schwere unter den Polen ist; so muss in der Huyghens'schen Hypothese der Durchmesser der Äquatorsfläche $\frac{1}{578}$ grösser, als die Erdachse seyn. Die Ursache ist diese: weil, da die Schwere, der Voraussetzung gemäss, in dem Innern des Erdklumpens, in allen Nähen zum Mittelpuncte so gross, wie auf der Oberfläche ist, die Centrifugalkraft aber mit den Annäherungen zum Mittelpuncte abnimmt, selbige nicht allenthalben $\frac{1}{289}$ der Schwere ist, sondern vielmehr die ganze Verminderung des Gewichtes der flüssigen Säule in der Äquatorsfläche aus diesem Grunde nicht $\frac{1}{289}$, sondern die Hälfte davon, d. i. $\frac{1}{578}$, desselben beträgt. Dagegen hat in der Hypothese des Newton die Centrifugalkraft, welche die Achsendrehung erregt, in der ganzen Fläche des Äquators, bis zum Mittelpuncte, ein gleiches Verhältniss zur Schwere des Orts, weil diese in dem Innern des Planeten (wenn er durch und durch von gleichförmiger Dichtigkeit angenommen wird) mit dem Abstande vom Mittelpuncte in derselben Proportion, als die Centrifugalkraft, abnimmt, mithin diese jederzeit $\frac{1}{289}$ der erstern ist. Dieses verursacht eine Erleichterung der flüssigen Säule in der Äquatorsfläche, und auch die Erhebung derselben um $\frac{1}{578}$, welcher Unterschied der Durchmesser in diesem Lehrbegriffe noch dadurch vermehrt wird, dass die Verkürzung der Achse eine Annäherung der Theile zum Mittelpuncte, mithin eine Vermehrung der Schwere, die Verlängerung des Äquatordurchmessers aber eine Entfernung der Theile von eben demselben Mittelpuncte, und daher eine Verringerung ihrer Gravität mit sich führt, und aus diesem Grunde die Abplattung des Newton'schen Sphäroids so vermehrt, dass der Unterschied der Durchmesser von $\frac{1}{289}$ bis zu $\frac{1}{230}$ erhoben wird.

Nach diesen Gründen müssten die Durchmesser des Saturn noch in grösserem Verhältnisse, als das von 20 zu 32 ist, gegen einander seyn; sie müssten der Proportion von 1 zu 2 beinahe gleichkommen. Ein Unterschied, der so gross ist, dass die geringste Aufmerksamkeit ihn nicht fehlen würde, so klein auch Saturn durch die Ferngläser erscheinen mag. Allein hieraus ist nur zu ersehen, dass die Voraussetzung der gleichförmigen Dichtigkeit, welche bei dem Erdkörper ziemlich richtig angebracht zu seyn scheint, beim Saturn gar zu weit von der Wahrheit abweiche, welches schon an sich selber bei einem Planeten wahrscheinlich ist, dessen Klumpen, dem grössten Theile seines Inhalts nach, aus den leichtesten Materien besteht, und denen von schwererer Art in seinem Zusammensatze, bevor er den Zustand der Festigkeit bekommt, die Niedersinkung zum Mittelpuncte, nach Beschaffenheit ihrer Schwere, weit freier verstattet, als diejenigen Himmelskörper, deren viel dichterer Stoff den Niedersatz der Materien verzögert, und sie, ehe diese Niedersenkung geschehen kann, fest werden lässt. Indem wir also beim Saturn voraussetzen, dass die Dichtigkeit seiner Materien, in seinem Innern, mit der Annäherung zum Mittelpuncte zunehme, so nimmt die Schwere nicht mehr in diesem Verhältnisse ab; sondern die wachsende Dichtigkeit ersetzt den Mangel der Theile, die über die Höhe des in dem Planeten befindlichen Puncts gesetzt sind, und durch ihre Anziehung zu dessen Gravität nichts beitragen*. Wenn diese vorzügliche Dichtigkeit der tiefsten Materien sehr gross ist, so verwandelt sie, vermöge der Gesetze der Anziehung, die zum Mittelpunct hin in dem Innern abnehmende Schwere in eine fast gleichförmige, und setzt das Verhältniss der Durchmesser dem Huyghens'schen nahe, welches immer die Hälfte von dem Verhältnisse zwischen der Centrifugalkraft und der Schwere ist, folglich, da diese gegen einander wie 2 : 3 waren; so wird der Unterschied der Durchmesser dieses Planeten nicht $\frac{1}{3}$, sondern $\frac{1}{4}$ des Äquatordurchschnittes seyn, welcher Unterschied schliesslich noch dadurch verborgen wird, weil Saturn, dessen Achse mit der Fläche seiner Bahn jederzeit einen Winkel von 31 Graden macht, die Stellung desselben gegen seinen Äquator niemals, wie beim Jupiter, geradezu darbietet, welches den vorigen Unterschied fast um den dritten Theil, dem Scheine nach, vermindert. Man kann bei solchen

---

* Denn nach den Newton'schen Gesetzen der Attraction wird ein Körper, der sich in dem Inwendigen einer Kugel befindet, nur von demjenigen Theile derselben angezogen, der in der Weite, welche jener vom Mittelpuncte hat, um diesen sphärisch beschrieben worden. Der ausser diesem Abstande befindliche concentrische Theil thut, wegen des Gleichgewichts seiner Anziehungen, die einander aufheben, nichts dazu, weder den Körper zum Mittelpuncte hin, noch von ihm weg zu bewegen.

Umständen, und vornämlich bei der so grossen Weite dieses Planeten leicht erachten, dass die abgeplattete Gestalt seines Körpers nicht so leicht, als man wohl denken sollte, in die Augen fallen werde; dennoch wird die Sternwissenschaft, deren Aufnehmen vornämlich auf die Vollkommenheit der Werkzeuge ankommt, die Entdeckung einer so merkwürdigen Eigenschaft, wo ich mir nicht zu sehr schmeichle, durch derselben Hülfe vielleicht zu erreichen in den Stand gesetzt werden.

Was ich von der Figur des Saturn sage, kann gewissermassen der Naturlehre des Himmels zu einer allgemeinen Bemerkung dienen. Jupiter, der, nach einer genauen Ausrechnung, ein Verhältniss der Schwere zur Centrifugalkraft auf seinem Äquator wenigstens wie $9\frac{1}{4}:1$ hat, sollte, wenn sein Klumpen durch und durch von gleichföniger Dichtigkeit wäre, nach den Lehrsätzen des Newton, einen noch grössern Unterschied, als $\frac{1}{8}$, zwischen seiner Achse und dem Äquatordurchmesser an sich zeigen. Allein Cassini hat ihn nur $\frac{1}{15}$, Pound $\frac{1}{12}$, bisweilen $\frac{1}{14}$ gefunden, wenigstens stimmen alle diese verschiedenen Beobachtungen, welche durch ihren Unterschied die Schwierigkeit dieser Abmessung bestätigen, darin überein, sie viel kleiner zu setzen, als sie es nach dem System des Newton, oder vielmehr nach seiner Hypothese, von der gleichförmigen Dichtigkeit seyn sollte. Und wenn man daher die Voraussetzung der gleichförmigen Dichtigkeit, welche die so grosse Abweichung der Theorie von der Beobachtung veranlasst, in die viel wahrscheinlichere verändert, da die Dichtigkeit des planetarischen Klumpens zu seinem Mittelpuncte hin zunehmend gesetzt wird, so wird man nicht allein an dem Jupiter die Beobachtung rechtfertigen, sondern auch bei dem Saturn, einem viel schwerer abzumessenden Planeten, die Ursache einer minderen Abplattung seines sphäroidischen Körpers deutlich einsehen können.

Wir haben aus der Erzeugung des Saturnschen Ringes Anlass genommen, den kühnen Schritt zu wagen, die

Zeit der Achsendrehung, welche die Ferngläser zu entdecken nicht vermögen, ihm durch Rechnung zu bestimmen. Lasset uns die Probe einer physischen Vorhersagung noch mit einer andern an eben diesem Planeten vermehren, welche von vollkommeneren Werkzeugen künftiger Zeiten das Zeugniss ihrer Richtigkeit zu erwarten hat.

Der Voraussetzung gemäss: dass der Ring des Saturn eine Häufung der Theilchen sey, die, nachdem sie von der Oberfläche dieses Himmelskörpers als Dünste aufgestiegen, sich vermöge des Schwunges, den sie von der Achsendrehung desselben an sich haben und fortsetzen, in der Höhe ihres Abstandes frei in Cirkeln laufend erhalten, haben dieselben nicht in allen ihren Entfernungen vom Mittelpuncte gleiche periodische Umlaufszeiten; sondern diese verhalten sich vielmehr, wie die Quadratwurzeln, aus den Würfeln ihres Abstandes, wenn sie sich durch die Gesetze der Centralkräfte schwebend erhalten sollen. Nun ist die Zeit, darin, nach dieser Hypothese, die Theilchen des inwendigen Randes ihren Lauf verrichten, ungefähr wie 10 Stunden, und die Zeit des Cirkellaufs der Partikeln im auswendigen Rande ist, nach gehöriger Ausrechnung, 15 Stunden; also, wenn die niedrigsten Theile des Ringes ihren Umlauf drei Mal verrichtet haben, haben es die entferntesten nur zwei Mal gethan. Es ist aber wahrscheinlich, man mag die Hindernisse, die die Partikeln bei ihrer grossen Zerstreuung in der Ebene des Ringes einander leisten, so gering schätzen, als man will, dass das Nachbleiben der entferntern Theilchen, bei jeglichem ihrer Umläufe, die schneller bewegten niedrigen Theile nach und nach verzögern und aufhalten, dagegen diese den obern einen Theil ihrer Bewegung, zu einer geschwindern Umwendung, eindrücken müssen, welches, wenn diese Wechselwirkung nicht endlich unterbrochen würde, so lange dauern würde, bis die Theilchen des Ringes alle dahin gebracht wären, sowohl die niedrigen, als die weiten, in gleicher Zeit sich herumzuwenden, als in welchem Zustande sie in respectiver Ruhe gegen einander seyn, und durch die Wegrückung keine Wirkung in einander thun würden. Nun würde aber ein solcher Zustand, wenn die Bewegung des Ringes dahin ausschlüge, denselben gänzlich zerstören, weil, wenn man die Mitte von der Ebene des Ringes nimmt, und setzt, dass daselbst die Bewegung in dem Zustande verbleibe, darin sie vorher war und seyn muss, um einen freien Cirkellauf leisten zu können, die untern Theilchen, weil sie sehr zurückgehalten worden, sich nicht in ihrer Höhe schwebend erhalten, sondern in schiefen und excentrischen Bewegungen einander durchkreuzen, die entfernteren aber durch den Eindruck einer grössern Bewegung, als sie für die Centralkraft ihres Abstandes seyn soll, weiter von der Sonne abgewandt, als die Sonnenwirkung die äussere Grenze des Ringes bestimmt, durch dieselbe hinter dem Planeten zerstreut und fortgeführt werden müssten.

Allein, man darf alle diese Unordnung nicht befürchten. Der Mechanismus der erzeugenden Bewegung des Ringes führt auf eine Bestimmung, die denselben, vermittelst eben der Ursachen, die ihn zerstören sollen, in einen sichern Zustand versetzt, dadurch, dass er in etliche concentrische Cirkelstreifen getheilt wird, welche wegen der Zwischenräume, die sie absondern, keine Gemeinschaft mehr unter einander haben. Denn indem die Partikeln, die in dem inwendigen Rande des Ringes umlaufen, die obern durch ihre schnellere Bewegung etwas fortführen, und ihren Umlauf beschleunigen; so verursachen die vermehrten Grade der Geschwindigkeit in diesen ein Übermaass der Centrifugalkraft, und eine Entfernung von dem Orte, da sie schwebten. Wenn man aber voraussetzt, dass, indem dieselben sich von den niedrigen zu trennen bestreben, sie einen gewissen Zusammenhang zu überwinden haben, der, ob es zwar zerstreute Dünste sind, dennoch bei diesen nicht ganz nichts bedeutend zu seyn scheint, so wird dieser vermehrte Grad des Schwunges gedachten Zusammenhang zu überwinden trachten, aber selbigen nicht überwinden, so lange der Überschuss der

Centrifugalkraft, die er in gleicher Umlaufszeit mit den niedrigsten anwendet, über die Centralkraft ihres Orts, dieses Anhängen nicht übertrifft. Und aus diesem Grunde muss in einer gewissen Breite eines Streifens von diesem Ringe, obgleich, weil dessen Theile in gleicher Zeit ihren Umlauf verrichten, die oberen eine Bestrebung anwenden, sich von den untern abzureissen, dennoch der Zusammenhang bestehen, aber nicht in grösserer Breite, weil, indem die Geschwindigkeit dieser in gleichen Zeiten unbewegten Theilchen mit den Entfernungen, also mehr, als sie es nach den Centralgesetzen thun sollte, zunimmt, wenn sie den Grad überschritten hat, den der Zusammenhang der Dunsttheilchen leisten kann, von diesen sich abreissen und einen Abstand annehmen müssen, welcher dem Überschusse der Umwendungskraft über die Centralkraft des Orts gemäss ist. Auf diese Weise wird der Zwischenraum bestimmt, der den ersten Streifen des Ringes von den übrigen absondert, und auf gleiche Weise macht die beschleunigte Bewegung der obern Theilchen, durch den schnellen Umlauf der untern, und der Zusammenhang derselben, welcher die Trennung zu hindern trachtet, den zweiten concentrischen Ring, von welchem der dritte um eine mässige Zwischenweite absteht. Man könnte die Zahl dieser Cirkelstreifen, und die Breite ihrer Zwischenräume, ausrechnen, wenn der Grad des Zusammenhanges bekannt wäre, welcher die Theilchen an einander hängt; allein wir können uns begnügen, überhaupt die Zusammensetzung des Saturnschen Ringes, die dessen Zerstörung vorbeugt, und ihn durch freie Bewegungen schwebend erhält, mit gutem Grunde der Wahrscheinlichkeit errathen zu haben.

Diese Muthmassung vergnügt mich nicht wenig, vermittelst der Hoffnung, selbige noch wohl dereinst durch wirkliche Beobachtungen bestätigt zu sehen. Vor einigen Jahren verlautete aus London, dass, indem man mit einem neuen, vom Herrn Bradley verbesserten Newton'schen Sehrohre, den Saturn beobachtete, es geschienen habe, sein Ring sey eigentlich eine Zusammensetzung von vielen concentrischen Ringen, welche durch Zwischenräume abgesondert wären. Diese Nachricht ist seitdem nicht fortgesetzt worden *. Die Werkzeuge des Gesichts haben die Kenntnisse der äussersten Gegenden des Weltgebäudes dem Verstande eröffnet. Wenn es nun vornämlich auf sie ankommt, neue Schritte darin zu thun, so kann man von der Aufmerksamkeit des Jahrhunderts auf alles Dasjenige, was die Einsichten der Menschen erweitern kann, wohl mit Wahrscheinlichkeit hoffen, dass sie sich vornämlich auf eine Seite wenden werde, welche ihr die grösste Hoffnung zu wichtigen Entdeckungen darbietet.

Wenn aber Saturn so glücklich gewesen, sich einen Ring zu verschaffen, warum ist denn kein anderer Planet mehr dieses Vortheils theilhaftig worden? die Ursache ist deutlich. Weil ein Ring aus den Ausdünstungen eines Planeten, der sie bei seinem rohen Zustande aushaucht, entstehen soll, und die Achsendrehung diesen den Schwung

---

* Nachdem ich dieses aufgesetzt, finde ich in den *Mémoires* der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Paris vom Jahre 1705 in einer Abhandlung des Herrn Cassini, von den Trabanten und dem Ringe des Saturn, auf der 571sten Seite des zweiten Theils der von Steinwehr'schen Übersetzung, eine Bestätigung dieser Vermuthung, die fast keinen Zweifel ihrer Richtigkeit mehr übrig lässt. Nachdem Herr Cassini einen Gedanken vorgetragen, der gewissermassen eine kleine Annäherung zu derjenigen Wahrheit hätte seyn können, die wir herausgebracht haben, ob er gleich an sich unwahrscheinlich ist: nämlich, dass vielleicht dieser Ring ein Schwarm kleiner Trabanten seyn möchte, die vom Saturn aus eben so anzusehen wären, als die Milchstrasse von der Erde aus erscheint (welcher Gedanke Platz finden kann, wenn man für diese kleinen Trabanten diese Dunsttheilchen nimmt, die mit eben dergleichen Bewegung sich um ihn schwingen); so sagt er ferner: „diesen Gedanken bestätigen die Observationen, die man in den Jahren gemacht, da der Ring des Saturn breiter und offener erschien. Denn man sah die Breite des Ringes durch eine dunkle elliptische Linie, deren nächster Theil, nach der Kugel zu, heller war, als der entfernteste, in zwei Theile getheilt. Diese Linie bemerkte gleichsam einen kleinen Zwischenraum zwischen den zwei Theilen, so wie die Weite der Kugel vom Ringe, durch die grösste Dunkelheit zwischen beiden, angezeigt wird."

geben muss, den sie nur fortzusetzen haben, wenn sie in die Höhe gelangt sind, da sie mit dieser eingepflanzten Bewegung der Gravitation gegen den Planeten gerade das Gleichgewicht leisten können: so kann man leicht durch Rechnung bestimmen, zu welcher Höhe die Dünste von einem Planeten aufsteigen müssen, wenn sie durch die Bewegungen, die sie unter dem Äquator desselben hatten, sich in freier Cirkelbewegung erhalten sollen, wenn man den Durchmesser des Planeten, die Zeit seiner Umdrehung, und die Schwere auf seiner Oberfläche kennt. Nach dem Gesetze der Centralbewegung wird die Entfernung eines Körpers, der um einen Planeten mit einer dessen Achsendrehung gleichen Geschwindigkeit frei im Cirkel laufen kann, in eben solchem Verhältnisse zum halben Durchmesser des Planeten seyn, als die den Mittelpunct fliehende Kraft, unter dem Äquator desselben, zur Schwere ist. Aus diesen Gründen war die Entfernung des innern Randes des Saturnringes wie 8, wenn der halbe Diameter desselben wie 5 angenommen wird, welche zwei Zahlen in demselben Verhältnisse wie 32 : 20 ist, die, so wie wir vorher bemerkt haben, die Proportion zwischen der Schwere und der Centrifugalkraft unter dem Äquator ausdrückt. Aus den gleichen Gründen, wenn man setzte, dass Jupiter einen auf diese Art erzeugten Ring haben sollte, würde dessen kleinster halber Durchmesser die halbe Dicke des Jupiter zehn Mal übertreffen, welches gerade dahin treffen würde, wo sein äusserster Trabant um ihn läuft, und daher sowohl aus diesen Gründen, als auch, weil die Ausdünstung eines Planeten sich so weit von ihm nicht ausbreiten kann, unmöglich ist. Wenn man verlangte zu wissen, warum die Erde keinen Ring bekommen hat, so wird man die Beantwortung in der Grösse des halben Durchmessers finden, den nur sein innerer Rand hätte haben müssen, welcher 289 halbe Erddiameter müsste gross geworden seyn. Bei den langsamer bewegten Planeten entfernt sich die Erzeugung eines Ringes noch weiter von der Möglichkeit; also bleibt kein Fall übrig, da ein Planet auf die Weise, wie wir es erklärt haben, einen Ring hätte bekommen können, als derjenige, darin der Planet ist, welcher ihn wirklich hat, welches eine nicht geringe Bestärkung der Glaubwürdigkeit unserer Erklärungsart ist.

Was mich aber fast versichert macht, dass der Ring, welcher den Saturn umgiebt, ihm nicht auf diejenige allgemeine Art entstanden, und durch die allgemeinen Bildungsgesetze erzeugt worden, die durch das ganze System der Planeten geherrscht, und dem Saturn auch seine Trabanten verschafft hat, dass, sage ich, diese äusserliche Materie nicht ihren Stoff dazu hergegeben, sondern er ein Geschöpf des Planeten selber sey, der seine flüchtigsten Theile durch die Wärme erhoben, und ihnen durch seine eigene Achsendrehung den Schwung zur Umwendung ertheilt hat, ist dieses, dass der Ring nicht so wie die andern Trabanten desselben, und wie überhaupt alle umlaufende Körper, die in der Begleitung der Hauptplaneten befindlich sind, in der allgemeinen Beziehungsfläche der planetarischen Bewegungen gerichtet ist, sondern von ihr sehr abweicht, welches ein sicherer Beweis ist, dass er nicht aus dem allgemeinen Grundstoffe gebildet, und seine Bewegung aus dessen Herabsinken bekommen, sondern von dem Planeten, nach längst vollendeter Bildung aufgestiegen, und durch dessen eingepflanzte Umschwungskräfte, als sein abgeschiedener Theil, eine sich auf desselben Achsendrehung beziehende Bewegung und Richtung bekommen habe.

Das Vergnügen, eine von den seltensten Besonderheiten des Himmels in dem ganzen Umfange ihres Wesens und Erzeugung, begriffen zu haben, hat uns in eine so weitläufige Abhandlung verwickelt. Lasset uns mit der Begünstigung unserer gefälligen Leser dieselbe, wo es beliebig, bis zur Ausschweifung treiben, um, nachdem wir uns auf eine angenehme Art willkührlichen Meinungen, mit einer Art von Ungebundenheit, überlassen haben, mit desto mehrerer Behutsamkeit und Sorgfalt, wiederum zur Wahrheit zurückzukehren.

Könnte man sich nicht einbilden, dass die Erde eben sowohl, wie Saturn, ehemals einen Ring gehabt habe? Er möchte nun von seiner Oberfläche eben so, wie der Saturns, aufgestiegen seyn, und habe sich lange Zeit erhalten, indessen dass die Erde von einer viel schnelleren Umdrehung, als die gegenwärtige ist, durch, wer weiss was für Ursachen, bis zu gegenwärtigem Grade aufgehalten worden, oder dass man dem abwärts sinkenden allgemeinen Grundstoffe es zutraut, denselben nach den Regeln, die wir oben erklärt, gebildet zu haben, welches man so genau nicht nehmen muss, wenn man seine Neigung zum Sonderbaren vergnügen will. Allein, was für einen Vorrath von schönen Erläuterungen und Folgen bietet uns eine solche Idee dar. Ein Ring um die Erde! Welche Schönheit eines Anblicks für Diejenigen, die erschaffen waren, die Erde als ein Paradies zu bewohnen; wie viel Bequemlichkeit für diese, welche die Natur von allen Seiten anlachen sollte! Allein dieses ist noch nichts gegen die Bestätigung, die eine solche Hypothese aus der Urkunde der Schöpfungsgeschichte entlehnen kann, und die für diejenigen keine geringe Empfehlung zum Beifalle ist, welche die Ehre der Offenbarung nicht zu entweihen, sondern zu bestätigen glauben, wenn sie sich ihrer bedienen, den Ausschweifungen ihres Witzes dadurch ein Ansehen zu geben. Das Wasser der Veste, deren die Mosaische Beschreibung erwähnt, hat den Auslegern schon nicht wenig Mühe verursacht. Könnte man sich dieses Ringes nicht bedienen, sich aus dieser Schwierigkeit herauszuhelfen! Dieser Ring bestand ohne Zweifel aus wässerichten Dünsten, und man hat ausser dem Vortheile, den er den ersten Bewohnern der Erde verschaffen konnte, noch diesen, ihn im benöthigten Falle zerbrechen zu lassen, um die Welt, die solcher Schönheit sich unwürdig gemacht hatte, mit Überschwemmungen zu züchtigen. Entweder ein Komet, dessen Anziehung die regelmässigen Bewegungen seiner Theile in Verwirrung brachte, oder die Verkühlung der Gegend seines Aufenthalts vereinigte dessen zerstreute Dunsttheile, und stürzte sie, in einem der allergrausamsten Wolkenbrüche, auf den Erdboden nieder. Man weiss leichtlich, was die Folge hiervon war. Alle Welt ging im Wasser unter, und sog noch über dieses, in den fremden und flüchtigen Dünsten dieses unnatürlichen Regens, denjenigen langsamen Gift ein, der alle Geschöpfe dem Tode und der Zerstörung näher brachte. Nunmehr war die Figur eines blassen und lichten Bogens von dem Horizonte verschwunden, und die neue Welt, welche sich dieses Anblicks niemals erinnern konnte, ohne einen Schrecken vor diesem fürchterlichen Werkzeug der göttlichen Rache zu empfinden, sahe vielleicht mit nicht geringer Bestürzung in dem ersten Regen denjenigen farbigen Bogen, der, seiner Figur nach, den erstern abzubilden schien, aber, durch die Versicherung des versöhnten Himmels, ein Gnadenzeichen und Denkmal einer fortwährenden Erhaltung des nunmehr veränderten Erdbodens, seyn sollte. Die Ähnlichkeit der Gestalt dieses Erinnerungszeichens mit der bezeichneten Begebenheit könnte eine solche Hypothese denjenigen anpreisen, die der herrschenden Neigung ergeben sind, die Wunder der Offenbarung mit den ordentlichen Naturgesetzen in ein System zu bringen. Ich finde es für rathsamer, den flüchtigen Beifall, den solche Übereinstimmungen erwecken können, dem wahren Vergnügen völlig aufzuopfern, welches aus der Wahrnehmung des regelmässigen Zusammenhanges entspringt, wenn physische Analogien einander zur Bezeichnung physischer Wahrheiten unterstützen.

Sechstes Hauptstück.

Von dem Zodiakallichte.

Die Sonne ist mit einem subtilen und dunstigen Wesen umgeben, welches in der Fläche ihres Äquators mit einer nur geringen Ausbreitung auf beiden Seiten, bis zu einer grossen Höhe sie umgiebt, wovon man nicht versichert seyn kann, ob es, wie **Herr von Mairan** es abbildet, in der Figur eines erhabenen geschliffenen Glases *(figura lenticulari)*, mit der Oberfläche der Sonne zusammenstösst, oder wie der Ring des Saturn allenthalben von ihm absteht. Es sey nun das Eine oder das Andere, so bleibt Ähnlichkeit genug übrig, um dieses Phänomenon mit dem Ringe des Saturn in Vergleichung zu stellen, und es aus einem übereinkommenden Ursprunge herzuleiten. Wenn diese ausgebreitete Materie ein Ausfluss aus der Sonne ist, wie es denn am wahrscheinlichsten ist, sie dafür zu halten, so wird man die Ursache nicht verfehlen können, die sie auf die dem Sonnenäquator gemeine Fläche gebracht hat. Der leichteste und flüchtigste Stoff, den das Sonnenfeuer von dessen Oberfläche erhebt, und schon lange erhoben hat, wird durch derselben Wirkung weit über sie fortgetrieben, und bleibt, nach Maassgebung seiner Leichtigkeit, in einer Entfernung schweben, wo die forttreibende Wirkung der Strahlen der Schwere dieser Dunsttheilchen das Gleichgewicht leistet, oder sie werden von dem Zuflusse neuer Partikeln unterstützt, welche beständig zu ihnen hinzukommen. Nun, weil die Sonne, indem sie sich um die Achse dreht, diesen von ihrer Oberfläche abgerissenen Dünsten ihre Bewegung gleichmässig eindrückt, so behalten dieselben einen gewissen Schwung zum Umlaufe, wodurch sie von beiden Seiten, den Centralgesetzen gemäss, in dem Cirkel ihrer Bewegung die fortgesetzte Äquatorsfläche der Sonne zu durchschneiden bestrebt sind, und daher, weil sie in gleicher Quantität von beiden Hemisphärien sich zu derselben hindrängen, daselbst sich mit gleichen Kräften häufen, und eine ausgebreitete Ebene, in diesem auf den Sonnenäquator sich beziehenden Plan, formiren.

Allein, ungeachtet dieser Ähnlichkeit mit dem Saturnusringe, bleibt ein wesentlicher Unterschied übrig, welcher das Phänomenon des Zodiakallichtes von jenem sehr abweichend macht. Die Partikeln des erstern erhalten sich durch die eingepflanzte Umdrehungsbewegung in frei schwebendem Cirkellaufe; allein die Theilchen des letztern werden durch die Kraft der Sonnenstrahlen in ihrer Höhe erhalten, ohne welche die ihnen von der Sonnenumwendung beiwohnende Bewegung gar weit fehlen würde, sie im freien Umschwunge vom Falle abzuhalten. Denn, da die den Mittelpunct fliehende Kraft der Achsendrehung auf der Oberfläche der Sonne noch nicht $\frac{1}{40000}$ der Attraction ist, so würden die aufgestiegenen Dünste 40,000 halbe Sonnendiameter von ihr entfernt werden müssen, um in solcher Weite allererst eine Gravitation anzutreffen, der ihrer mitgetheilten Bewegung das Gleichgewicht leisten könnte. Man ist also sicher, dieses Phänomenon der Sonne ihr nicht auf die, dem Saturnusringe gleiche Art zuzumessen.

Gleichwohl bleibt eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit übrig, dass dieser Halsschmuck der Sonne vielleicht denselben Ursprung erkenne, den die gesammte Natur erkennt, nämlich die Bildung aus dem allgemeinen Grundstoffe, dessen Theile, da sie in den höchsten Gegenden der Sonnenwelt herumgeschwebt, nur allererst nach völlig vollendeter Bildung des ganzen Systems zu der Sonne, in einem späten Falle mit geschwächter, aber doch von Abend gegen Morgen gekrümmter Bewegung, herabgesunken, und, vermittelst dieser Art des Kreislaufes, die fortgesetzte Äquatorsfläche derselben durchschnitten, daselbst durch ihre Häufung von beiden Seiten, indem sie sich aufhielten, eine in dieser Stellung ausgebreitete Ebene eingenommen haben, worin sie sich zum Theil durch der Sonnenstrahlen Zurücktreibung, zum Theil durch ihre wirklich erlangte Kreisbewegung, jetzt in beständig gleicher Höhe erhalten. Die gegenwärtige Erklärung hat keine andere Würdigkeit, als diejenige, welche Muthmaassungen zukommt, und keinen Anspruch, als nur auf einen willkührlichen Beifall; das Urtheil des Lesers mag sich auf diejenige Seite wenden, welche ihm die annehmungswürdigste zu seyn dünkt.

Siebentes Hauptstück.

Von der Schöpfung im ganzen Umfange ihrer Unendlichkeit, sowohl dem Raume, als der Zeit nach.

Das Weltgebäude setzt durch seine unermessliche Grösse, und durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Schönheit, welche aus ihr von allen Seiten hervorleuchtet, in ein stilles Erstaunen. Wenn die Vorstellung aller dieser Vollkommenheit nun die Einbildungskraft rührt, so nimmt den Verstand anderer Seits eine andere Art der Entzückung ein, wenn er betrachtet, wie so viel Pracht, so viel Grösse, aus einer einzigen allgemeinen Regel, mit einer ewigen und richtigen Ordnung, abfliesst. Der planetarische Weltbau, in dem die Sonne aus dem Mittelpuncte aller Kreise, mit ihrer mächtigen Anziehung, die bewohnten Kugeln ihres Systems in ewigen Kreisen umlaufend macht, ist gänzlich, wie wir gesehen haben, aus dem ursprünglich ausgebreiteten Grundstoff aller Weltmaterie gebildet worden. Alle Fixsterne, die das Auge an der hohlen Tiefe des Himmels entdeckt, und die eine Art von Verschwendung anzuzeigen scheinen, sind Sonnen und Mittelpuncte von ähnlichen Systemen. Die Analogie erlaubt es also hier nicht, zu zweifeln, dass diese auf die gleiche Art, wie das, darin wir uns befinden, aus den kleinsten Theilen der elementarischen Materie, die den leeren Raum, diesen unendlichen Umfang der göttlichen Gegenwart, erfüllte, gebildet und erzeugt worden.

Wenn nun alle Welten und Weltordnungen dieselbe Art ihres Ursprungs erkennen, wenn die Anziehung unbeschränkt und allgemein, die Zurückstossung der Elemente aber ebenfalls durchgehends wirksam, wenn bei dem Unendlichen das Grosse und Kleine beiderseits klein ist; sollten nicht alle die Weltgebäude gleichermaassen eine beziehende Verfassung und systematische Verbindung unter einander angenommen haben, als die Himmelskörper unserer Sonnenwelt im Kleinen, wie Saturn, Jupiter und die Erde, die für sich insonderheit Systeme sind, und dennoch unter einander als Glieder in einem noch grössern zusammenhängen! Wenn man in dem unermesslichen Raume, darin alle Sonnen der Milchstrasse sich gebildet haben, einen Punct annimmt, um welchen durch, ich weiss nicht was für eine Ursache, die erste Bildung der Natur aus dem Chaos angefangen hat; so wird daselbst die grösste Masse, und ein Körper von der ungemeinsten Attraction, entstanden seyn, der dadurch fähig geworden, in einer ungeheuren Sphäre um sich alle in der Bildung begriffene Systeme zu nöthigen, sich gegen ihn, als ihren Mittelpunct zu senken, und um ihn ein gleiches System im Ganzen zu errichten, als derselbe elementarische Grundstoff, der die Planeten bildete, um die Sonne im Kleinen gemacht hat. Die Beobachtung macht diese Muthmaassung beinahe ungezweifelt. Das Heer der Gestirne macht, durch seine beziehende Stellung gegen einen gemeinschaftlichen Plan, eben sowohl ein System aus, als die Planeten unseres Sonnenbaues um die Sonne. Die Milchstrasse ist der Zodiacus dieser höheren Weltordnungen, die von seiner Zone, so wenig als möglich, abweichen, und deren Streif immer von ihrem Lichte erleuchtet ist, so wie der Thierkreis der Planeten von dem Scheine dieser Kugeln, ob zwar nur in sehr wenig Puncten, hin und wieder schimmert. Eine jede dieser Sonnen macht mit ihren umlaufenden Planeten für sich ein besonderes System aus; allein dieses hindert nicht, Theile eines noch grösseren Systems zu seyn, so wie Jupiter oder Saturn, ungeachtet ihrer eigenen Begleitung, in der systematischen Verfassung eines noch grösseren Weltbaues beschränkt sind. Kann man an einer so genauen Übereinstimmung in der Verfassung nicht die gleiche Ursache und Art der Erzeugung erkennen!

Wenn nun die Fixsterne ein System ausmachen, dessen Umfang durch die Anziehungssphäre desjenigen Körpers, der im Mittelpuncte befindlich ist, bestimmt wird, werden nicht mehr Sonnensystemata, und, so zu reden, mehr Milchstrassen entstanden seyn, die in dem grenzenlosen Felde des Weltraums erzeugt worden! Wir haben mit Erstaunen Figuren am Himmel erblickt, welche nichts anders, als solche auf einen gemeinschaftlichen Plan beschränkte Fixsternensystemata, solche Milchstrassen, wenn ich mich so ausdrücken darf, sind, die in verschiedenen Stellungen gegen das Auge, mit einem, ihrem unendlichen Abstande gemäss geschwächten Schimmer, elliptische Gestalten darstellen; es sind Systemata von, so zu sagen, unendliche Mal unendlich grössern Durchmesser, als der Diameter unseres Sonnenbaues ist, aber ohne Zweifel auf gleiche Art entstanden, aus gleichen Ursachen geordnet und eingerichtet, und erhalten sich durch ein gleiches Triebwerk, als dieses, in ihrer Verfassung.

Wenn man diese Sternensystemata wiederum als Glieder an der grossen Kette der gesammten Natur ansieht, so hat man eben so viel Ursache, wie vorher, sie in einer gegenseitigen Beziehung zu denken, und in Verbindungen, welche, kraft des durch die ganze Natur herrschenden Gesetzes der ersten Bildung, ein neues noch grösseres System ausmachen, das durch die Anziehung eines Körpers von ungleich mächtigerer Attraction, als alle die vorigen waren, aus dem Mittelpuncte ihrer regelmässigen Stellungen regiert wird. Die Anziehung, welche die Ursache der systematischen Verfassung unter den Fixsternen der Milchstrasse ist, wirkt auch noch in der Entfernung eben dieser Weltordnungen, um sie aus ihren Stellungen zu bringen, und die Welt in einem unvermeidlich bevorstehenden Chaos zu begraben, wenn nicht regelmässig ausgetheilte Schwungskräfte der Attraction das Gegengewicht leisten, und beiderseits in Verbindung diejenige Beziehung hervorbringen, die der Grund der systematischen Verfassung ist. Die Anziehung ist ohne Zweifel eine eben so weit ausgedehnte Eigenschaft der Materie, als die Coexistenz, welche den Raum macht, indem sie die Substanzen durch gegenseitige Abhängigkeiten verbindet, oder, eigentlicher zu reden, die Anziehung ist eben diese allgemeine Beziehung, welche die Theile der Natur in Einem Raume vereinigt; sie erstreckt sich also auf die ganze Ausdehnung desselben, bis in alle Weiten ihrer Unendlichkeit. Wenn das Licht von diesen entfernten Systemen zu uns gelangt, das Licht, welches nur eine eingedrückte Bewegung ist, muss nicht vielmehr die Anziehung, diese ursprüngliche Bewegungsquelle, welche eher als alle Bewegung ist, die keiner fremden Ursachen bedarf, auch durch keine Hindernisse kann aufgehalten werden, weil sie in das Innerste der Materie, ohne einigen Stoss, selbst bei der allgemeinen Ruhe der Natur wirkt, muss, sage ich, die Anziehung nicht diese Fixsternensystemata, ihrer unermesslichen Entfernungen ungeachtet, bei der ungebildeten Zerstreuung ihres Stoffes, im Anfange der Regung der Natur, in Bewegung versetzt haben, die eben so, wie wir im Kleinen gesehen haben, die Quelle der systematischen Verbindung, und der dauerhaften Beständigkeit ihrer Glieder ist, die sie vor dem Verfall sichert!

Aber, welches wird denn endlich das Ende der systematischen Einrichtungen seyn! wo wird die Schöpfung selber aufhören! Man merkt wohl, dass, um sie in einem Verhältnisse mit der Macht des unendlichen Wesens zu denken, sie gar keine Grenzen haben müsse. Man kommt der Unendlichkeit der Schöpfungskraft Gottes nicht näher, wenn man den Raum ihrer Offenbarung in einer Sphäre mit dem Radius der Milchstrasse beschrieben, einschliesst, als wenn man ihn in eine Kugel beschränken will, die einen Zoll im Durchmesser hat. Alles was endlich, was seine Schranken und ein bestimmtes Verhältniss zur Einheit hat, ist von dem Unendlichen gleich weit entfernt. Nun wäre es ungereimt, die Gottheit mit einem unendlich kleinen Theile ihres schöpferischen Vermögens in Wirksamkeit zu setzen, und ihre unendliche Kraft, den Schatz einer wahren Unermesslichkeit, von Naturen und Welten unthätig, und in einem ewigen Mangel der Ausübung verschlossen, zu denken. Ist es nicht vielmehr anständiger, oder besser zu sagen, ist es nicht nothwendig, den Inbegriff der Schöpfung also anzustellen, als er seyn muss, um ein Zeugniss von derjenigen Macht zu seyn, die durch keinen Maassstab kann abgemessen werden? Aus diesem Grunde ist das Feld der Offenbarung göttlicher Eigenschaften eben so unendlich, als diese selber sind *. Die Ewigkeit ist nicht hinlänglich, die Zeugnisse des höchsten Wesens zu fassen, wo sie nicht mit der Unendlichkeit des Raumes verbunden wird. Es ist wahr, die Ausbildung, die Form, die Schönheit und Vollkommenheit, sind Beziehungen der Grundstücke und der Substanzen, die den Stoff des Weltbaues ausmachen, und man be-

---

* Der Begriff einer unendlichen Ausdehnung der Welt findet unter den Metaphysikkündigen Gegner, und hat nur neulich an dem Herrn M. Weitenkampf einen gefunden. Wenn diese Herren, wegen der angeblichen Unmöglichkeit einer Menge ohne Zahl und Grenzen, sich zu dieser Idee nicht bequemen können, so wollte ich nur vorläufig fragen: ob die künftige Folge der Ewigkeit nicht eine wahre Unendlichkeit von Mannigfaltigkeiten und Veränderungen in sich fassen wird? und ob diese unendliche Reihe nicht auf einmal schon jetzt dem göttlichen Verstande gänzlich gegenwärtig sey? Wenn es nun möglich war, dass Gott den Begriff der Unendlichkeit, der seinem Verstande auf einmal darsteht, in einer auf einander folgenden Reihe wirklich machen kann: warum sollte derselbe nicht den Begriff einer andern Unendlichkeit in einem, dem Raume nach, verbundenen Zusammenhange darstellen, und dadurch den Umfang der Welt ohne Grenzen machen können? Indessen, dass man diese Frage wird zu beantworten suchen, so werde ich mich der Gelegenheit, die sich darbieten wird, bedienen, durch eine aus der Natur der Zahlen gezogene Erläuterung, die vermeinte Schwierigkeit zu heben, wo ferne man, bei genauer Erwägung, es noch als eine einer Erörterung bedürftige Frage ansehen kann: ob dasjenige, was eine durch die höchste Weisheit begleitete Macht hervorgebracht hat, sich zu offenbaren, zu demjenigen, was sie hat hervorbringen können, sich wie eine Differentialgrösse verhalte? —

merkt es an den Anstalten, die die Weisheit Gottes noch zu aller Zeit trifft; es ist ihr auch am gemässesten, dass sie sich, aus dieser ihren eingepflanzten allgemeinen Gesetzen, durch eine ungezwungene Folge herauswickeln. Und daher kann man mit gutem Grunde setzen, dass die Anordnung und Einrichtung der Weltgebäude, aus dem Vorrathe des erschaffenen Naturstoffes, in einer Folge der Zeit, nach und nach geschehe; allein die Grundmaterie selber, deren Eigenschaften und Kräfte allen Veränderungen zum Grunde liegen, ist eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseyns, selbige muss also auf ein Mal so reich, so vollständig seyn, dass die Entwickelung ihrer Zusammensetzungen in dem Abflusse der Ewigkeit sich über einen Plan ausbreiten könne, der alles in sich schliesst, was seyn kann, der kein Maass annimmt, kurz, der unendlich ist.

Wenn nun also die Schöpfung, der Räume nach, unendlich ist, oder es wenigstens, der Materie nach, wirklich von Anbeginn her schon gewesen ist, der Form, oder der Ausbildung nach, aber es bereit ist, zu werden: so wird der Weltraum mit Welten ohne Zahl und ohne Ende belebt werden. Wird denn nun jene systematische Verbindung, wie wir vorher bei allen Theilen insonderheit erwogen haben, auch aufs Ganze gehen, und das gesammte Universum, das All der Natur, in einem einzigen System, durch die Verbindung der Anziehung und der fliehenden Kraft, zusammenfassen! Ich sage ja; wenn nur lauter abgesonderte Weltgebäude, die unter einander keine vereinte Beziehung zu einem Ganzen hätten, vorhanden wären, so könnte man wohl, wenn man diese Kette von Gliedern als wirklich unendlich annähme, denken, dass eine genaue Gleichheit der Anziehung ihrer Theile von allen Seiten diese Systemata vor dem Verfall, den ihnen die innere Wechselanziehung droht, sicher halten könne. Allein hierzu gehört eine so genaue abgemessene Bestimmung in den, nach der Attraction abgewogenen, Entfernungen, dass auch die geringste Verrückung dem Universum den Untergang zuziehen, und sie in langen Perioden, die aber doch endlich zu Ende laufen müssen, dem Umsturze überliefern würde. Eine Weltverfassung, die sich ohne ein Wunder nicht erhielt, hat nicht den Charakter der Beständigkeit, die das Merkmal der Wahl Gottes ist; man trifft es also dieser weit anständiger, wenn man der gesammten Schöpfung ein einziges System macht, welches alle Welten und Weltordnungen, die den ganzen unendlichen Raum ausfüllen, auf einen einzigen Mittelpunct beziehend macht. Ein zerstreutes Gewimmel von Weltgebäuden, sie möchten auch durch noch so weite Entfernungen von einander getrennt seyn, würde mit einem unverhinderten Hang zum Verderben und zur Zerstörung eilen, wenn nicht eine gewisse beziehende Einrichtung gegen einen allgemeinen Mittelpunct, das Centrum der Attraction des Universums, und den Unterstützungspunct der gesammten Natur durch systematische Bewegungen getroffen wäre.

Um diesen allgemeinen Mittelpunct der Senkung der ganzen Natur, sowohl der gebildeten, als der rohen, in welchem sich ohne Zweifel der Klumpen von der ausnehmensten Attraction befindet, der in seine Anziehungssphäre alle Welten und Ordnungen, die die Zeit hervorgebracht hat, und die Ewigkeit hervorbringen wird, begreift, kann man mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Natur den Anfang ihrer Bildung gemacht, und daselbst auch die Systeme am dichtesten gehäuft sind; weiter von demselben aber in der Unendlichkeit des Raumes sich, mit immer grösseren Graden der Zerstreuung, verlieren. Man könnte diese Regel aus der Analogie unseres Sonnenbaues abnehmen, und diese Verfassung kann ohnedies dazu dienen, dass in grossen Entfernungen nicht allein der allgemeine Centralkörper, sondern auch alle um ihn zunächst laufende Systemata ihre Anziehung zusammen vereinigen, und sie gleichsam aus einem Klumpen gegen die Systemata des noch weiteren Abstandes ausüben. Dieses wird alsdann mit dazu behülflich seyn, die ganze Natur in der ganzen

Unendlichkeit ihrer Erstreckung, in einem einzigen Systeme, zu begreifen.

Um nun der Errichtung dieses allgemeinen Systems der Natur, aus den mechanischen Gesetzen der zur Bildung strebenden Materie, nachzuspüren; so muss in dem unendlichen Raume des ausgebreiteten elementarischen Grundstoffes, an irgend einem Orte, dieser Grundstoff die dichteste Häufung gehabt haben, um durch die daselbst geschehende vorzügliche Bildung, dem gesammten Universum eine Masse verschafft zu haben, die ihm zum Unterstützungspunct diente. Es ist zwar an dem, dass in einem unendlichen Raume kein Punct eigentlich das Vorrecht haben kann, der Mittelpunct zu heissen; aber, vermittelst eines gewissen Verhältnisses, das sich auf die wesentlichen Grade der Dichtigkeit des Urstoffes gründet, nach welcher diese zugleich mit ihrer Schöpfung an einem gewissen Orte vorzüglich dichter gehäuft, und mit den Weiten von demselben in der Zerstreuung zunimmt, kann ein solcher Punct das Vorrecht haben, der Mittelpunct zu heissen, und er wird es auch wirklich, durch die Bildung der Centralmasse, von der kräftigsten Anziehung in demselben, zu dem sich alle übrige, in Patricularbildungen begriffene elementarische Materie senkt, und dadurch, so weit sich auch die Auswickelung der Natur erstrecken mag, in der unendlichen Sphäre der Schöpfung, aus dem ganzen All, nur ein einziges System macht.

Das ist aber was Wichtiges, und welches, wo ferne es Beifall erlangt, der grössten Aufmerksamkeit würdig ist, dass der Ordnung der Natur, in diesem unserm System zu Folge, die Schöpfung, oder vielmehr die Ausbildung der Natur, bei diesem Mittelpuncte zuerst anfängt, und mit stetiger Fortschreitung nach und nach in alle fernere Weiten ausgebreitet wird, um den unendlichen Raum in dem Fortgange der Ewigkeit mit Welten und Ordnungen zu erfüllen. Lasset uns dieser Vorstellung einen Augenblick mit stillem Vergnügen nachhängen. Ich finde nichts, das den Geist des Menschen zu einem edleren Erstaunen erheben kann, indem es ihm eine Aussicht in das unendliche Feld der Allmacht eröffnet, als diesen Theil der Theorie, der die successive Vollendung der Schöpfung betrifft. Wenn man mir zugiebt, dass die Materie, die der Stoff zur Bildung aller Welten ist, in dem ganzen unendlichen Raume der göttlichen Gegenwart nicht gleichförmig, sondern nach einem gewissen Gesetze ausgebreitet gewesen, das sich vielleicht auf die Dichtigkeit der Partikeln bezog, und nach welchem von einem gewissen Puncte, als dem Orte der dichtesten Häufung, mit den Weiten von diesem Mittelpuncte die Zerstreuung des Urstoffes zunahm; so wird, in der ursprünglichen Regung der Natur, die Bildung zunächst diesem Centrum angefangen, und dann, in fortschreitender Zeitfolge, der weitere Raum, nach und nach Welten und Weltordnungen, mit einer gegen diesen sich beziehenden systematischen Verfassung, gebildet haben. Ein jeder endlicher Periodus, dessen Länge zu der Grösse des zu vollbringenden Werks ein Verhältniss hat, wird immer nur eine endliche Sphäre, von diesem Mittelpuncte an, zur Ausbildung bringen; der übrige unendliche Theil wird indessen noch mit der Verwirrung und dem Chaos streiten, und um so viel weiter von dem Zustande der vollendeten Bildung entfernt seyn, je weiter dessen Abstand, von der Sphäre der schon ausgebildeten Natur, entfernt ist. Diesem zu Folge, ob wir gleich von dem Orte unseres Aufenthalts in dem Universum eine Aussicht in eine, wie es scheint, völlig vollendete Welt, und, so zu reden, in ein unendliches Heer von Weltordnungen, die systematisch verbunden sind, haben; so befinden wir uns doch eigentlich nur in einer Nahheit zum Mittelpuncte der ganzen Natur, wo diese sich schon aus dem Chaos ausgewickelt, und ihre gehörige Vollkommenheit erlangt hat. Wenn wir eine gewisse Sphäre überschreiten könnten, würden wir daselbst das Chaos und die Zerstreuung der Elemente erblicken, die nach dem Maasse, als sie sich diesem Mittelpuncte näher befinden, den rohen Zustand zum Theil verlassen, und der Vollkommenheit der Ausübung näher sind, mit den Graden der Entfernung aber sich nach und nach in einer völligen Zerstreuung verlieren. Wir würden sehen, wie der unendliche Raum der göttlichen Gegenwart, darin der Vorrath zu allen möglichen Naturbildungen anzutreffen ist, in einer stillen Nacht begraben, voll von Materie, den künftig zu erzeugenden Welten zum Stoffe zu dienen, und von Triebfedern sie in Bewegung zu bringen, die, mit einer schwachen Regung, diejenigen Bewegungen anfangen, womit die Unermesslichkeit dieser öden Räume dereinst noch soll belebt werden. Es ist vielleicht eine Reihe von Millionen Jahren und Jahrhunderten verflossen, ehe die Sphäre der gebildeten Natur, darin wir uns befinden, zu der Vollkommenheit gediehen ist, die ihr jetzt beiwohnt; und es wird vielleicht ein eben so langer Periodus vergehen, bis die Natur einen so weiten Schritt in dem Chaos thut: allein die Sphäre der ausgebildeten Natur ist unaufhörlich beschäftigt, sich auszubreiten. Die Schöpfung ist nicht das Werk von einem Augenblicke. Nachdem sie mit der Hervorbringung einer Unendlichkeit von Substanzen und Materie den Anfang gemacht hat, so ist sie mit immer zunehmenden Graden der Fruchtbarkeit, die ganze Folge der Ewigkeit hindurch, wirksam. Es werden Millionen, und ganze Gebirge von Millionen Jahrhunderten verfliessen, binnen welchen immer neue Welten und Weltordnungen nach einander in den entfernten Weiten von dem Mittelpuncte der Natur, sich bilden, und zur Vollkommenheit gelangen werden; sie werden, ungeachtet der systematischen Verfassung, die unter ihren Theilen ist, eine allgemeine Beziehung auf den Mittelpunct erlangen, welcher der erste Bildungspunct, und das Centrum der Schöpfung durch das Anziehungsvermögen, seiner vorzüglichen Masse geworden ist. Die Unendlichkeit der künftigen Zeitfolge, womit die Ewigkeit unerschöpflich ist, wird alle Räume der Gegenwart Gottes ganz und gar beleben, und in die Regelmässigkeit, die der Trefflichkeit seines Entwurfes gemäss ist, nach und nach versetzen, und wenn man mit einer kühnen Vorstellung die ganze Ewigkeit, so zu sagen, in einem Begriffe zusammen fassen könnte, so würde man auch den ganzen unendlichen Raum mit Weltordnungen angefüllt, und die Schöpfung vollendet ansehen können. Weil aber in der That von der Zeitfolge der Ewigkeit der rückständige Theil allemal unendlich, und der abgeflossene endlich ist, so ist die Sphäre der ausgebildeten Natur allemal nur ein unendlich kleiner Theil desjenigen Inbegriffs, der den Saamen zukünftiger Welten in sich hat, und sich aus dem rohen Zustande des Chaos, in längeren oder kürzeren Perioden, auszuwickeln trachtet. Die Schöpfung ist niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören. Sie ist immer geschäftig, mehr Auftritte der Natur, neue Dinge und neue Welten hervor zu bringen. Das Werk, welches sie zu Stande bringt, hat ein Verhältniss zu der Zeit, die sie darauf anwendet. Sie braucht nichts weniger, als eine Ewigkeit, um die ganze grenzenlose Weite der unendlichen Räume mit Welten ohne Zahl und ohne Ende zu beleben. Man kann von ihr dasjenige sagen, was der erhabenste unter den Deutschen Dichtern von der Ewigkeit schreibt;

> Unendlichkeit! wer misset Dich?
> Vor Dir sind Welten Tag, und Menschen Augenblicke;
> Vielleicht die tausendste der Sonnen wälzt jetzt sich,
> Und tausend bleiben noch zurücke.
> Wie eine Uhr, beseelt durch ein Gewicht,
> Eilt eine Sonn', aus Gottes Kraft bewegt:
> Ihr Trieb läuft ab, und eine andere schlägt,
> Du aber bleibst, und zählst sie nicht.
>
> v. Haller.

Es ist ein nicht geringes Vergnügen, mit seiner Einbildungskraft über die Grenze der vollendeten Schöpfung, in den Raum des Chaos, auszuschweifen, und die halb rohe Natur, in der Nahheit zur Sphäre der ausgebildeten Welt, sich nach und nach durch alle Stufen und Schattirungen der Unvollkommenheit, in dem ganzen ungebildeten Raume, verlieren zu sehen. Aber ist es nicht eine tadelnswürdige Kühnheit, wird man sagen, eine Hypothese aufzuwerfen, und sie, als einen Vorwurf der Ergötzung des Verstandes, anzupreisen, welche vielleicht nur gar zu willkührlich ist, wenn man behauptet, dass die Natur, nur einem unendlich kleinen Theile nach, ausgebildet sey, und unendliche Räume noch mit dem Chaos streiten, um in der Folge künftiger Zeiten ganze Heere von Welten und Weltordnungen, in aller gehörigen Ordnung und Schönheit, darzustellen! Ich bin den Folgen, die meine Theorie darbietet, nicht so sehr ergeben, dass ich nicht erkennen sollte, wie die Muthmassung, von der successiven Ausbreitung der Schöpfung, durch die unendlichen Räume, die den Stoff dazu in sich fassen, den Einwurf der Unerweislichkeit nicht völlig ablehnen könne. Indessen verspreche ich mir doch von denjenigen, welche die Grade der Wahrscheinlichkeit zu schätzen im Stande sind, dass eine solche Charte der Unendlichkeit, ob sie gleich einen Vorwurf begreift, der bestimmt zu seyn scheint, dem menschlichen Verstande auf ewig verborgen zu seyn, nicht um deswillen sofort als ein Hirngespinnst werde angesehen werden, vornämlich, wenn man die Analogie zu Hülfe nimmt, welche uns allemal, in solchen Fällen, leiten muss, wo dem Verstande der Faden der untrüglichen Beweise mangelt.

Man kann aber auch die Analogie noch durch annehmungswürdige Gründe unterstützen, und die Einsicht des Lesers, wo ferne ich mich solches Beifalls schmeicheln darf, wird sie vielleicht mit noch wichtigern vermehren können. Denn wenn man erwägt, dass die Schöpfung den Charakter der Beständigkeit nicht mit sich führt, wo ferne sie der allgemeinen Bestrebung der Anziehung, die durch alle ihre Theile wirkt, nicht eine eben so durchgängige Bestimmung entgegensetzt, die dem Hange der ersten zum Verderben und zur Unordnung genugsam widerstehen kann, wenn sie nicht Schwungkräfte ausgetheilt hat, die in der Verbindung, mit der Centralneigung, eine allgemeine systematische Verfassung festsetzen; so wird man genöthigt, einen allgemeinen Mittelpunct des ganzen Welt-Alls anzunehmen, die alle Theile desselben in verbundener Beziehung zusammen hält, und aus dem ganzen Inbegriff der Natur nur ein System macht. Wenn man hierzu den Begriff, von der Bildung der Weltkörper, aus der zerstreuten elementarischen Materie fügt, wie wir ihn in dem Vorhergehenden entworfen haben, jedoch ihn allhier nicht auf ein absonderliches System einschränkt, sondern über die ganze Natur ausdehnt; so wird man genöthigt, eine solche Austheilung des Grundstoffes, in dem Raume des ursprünglichen Chaos, zu denken, die natürlicher Weise einen Mittelpunct der ganzen Schöpfung mit sich bringt, damit in diesen die wirksame Masse, die in ihrer Sphäre die gesammte Natur begreift, zusammengebracht und die durchgängige Beziehung bewirkt werden könne, wodurch alle Welten nur ein einziges Gebäude ausmachen. Es kann aber in dem unendlichen Raume kaum eine Art der Austheilung des ursprünglichen Grundstoffes gedacht werden, die einen wahren Mittel- und Senkungspunct der gesammten Natur setzen sollte, als wenn sie nach einem Gesetze der zunehmenden Zerstreuung, von diesem Puncte an, in alle ferne Weiten eingerichtet ist. Dieses Gesetz aber setzt zugleich einen Unterschied in der Zeit, die ein System in den verschiedenen Gegenden des unendlichen Raumes gebraucht, zur Reife seiner Ausbildung zu kommen, so dass diese Periode desto kürzer ist, je näher der Bildungsplatz eines Weltbaues sich dem Centrum der Schöpfung befindet, weil daselbst die Elemente des Stoffes dichter gehäuft sind, und dagegen um desto länger Zeit erfordert, je weiter der Abstand ist, weil die Partikeln daselbst zerstreuter sind, und später zur Bildung zusammenkommen.

Wenn man die ganze Hypothese, die ich entwerfe, in dem ganzen Umfang sowohl dessen, was ich gesagt habe, als was ich noch eigentlich darlegen werde, erwägt, so wird man die Kühnheit ihrer Forderungen wenigstens nicht für unfähig halten, eine Entschuldigung anzunehmen. Man kann den unvermeidlichen Hang, den ein jegliches zur Vollkommenheit gebrachten Weltgebäude nach und nach zu seinem Untergange hat, unter die Gründe rechnen, die es bewähren können, dass das Universum dagegen in andern Gegenden an Welten fruchtbar seyn werde, um den Mangel zu ersetzen, den es an einem Orte erlitten hat. Das ganze Stück der Natur, das wir kennen, ob es gleich nur ein Atomus in Ansehung dessen ist, was über oder unter unserem Gesichtskreise verborgen bleibt, bestätigt doch diese Fruchtbarkeit der Natur, die ohne Schranken ist, weil sie nichts anders, als die Ausübung der göttlichen Allmacht selber ist. Unzählige Thiere und Pflanzen werden täglich zerstört, und sind ein Opfer der Vergänglichkeit; aber nicht weniger bringt die Natur, durch ein unerschöpftes Zeugungsvermögen, an andern Orten wiederum hervor, und füllt das Leere aus. Beträchtliche Stücke des Erdbodens, den wir bewohnen, werden wiederum in dem Meere begraben, aus dem sie ein günstiger Periodus hervorgezogen hatte; aber an andern Orten ergänzt die Natur den Mangel, und bringt andere Gegenden hervor, die in der Tiefe des Wesens verborgen waren, um neue Reichthümer ihrer Fruchtbarkeit über dieselbe auszubreiten. Auf die gleiche Art vergehen Welten und Weltordnungen, und werden von dem Abgrunde der Ewigkeiten verschlungen; dagegen ist die Schöpfung immerfort geschäftig, in andern Himmelsgegenden neue Bildungen zu verrichten, und den Abgang mit Vortheil zu ergänzen.

Man darf nicht erstaunen, selbst in dem Grossen der Werke Gottes eine Vergänglichkeit zu verstatten. Alles, was endlich ist, was einen Anfang und Ursprung hat, hat das Merkmal seiner eingeschränkten Natur in sich; es muss vergehen, und ein Ende haben. Die Dauer eines Weltbaues hat, durch die Vortrefflichkeit ihrer Errichtung, eine Beständigkeit in sich, die, unsern Begriffen nach, einer unendlichen Dauer nahe kommt. Vielleicht werden tausend, vielleicht Millionen Jahrhunderte sie nicht vernichten; allein, weil die Eitelkeit, die an den endlichen Naturen haftet, beständig an ihrer Zerstörung arbeitet, so wird die

Ewigkeit alle mögliche Perioden in sich halten, um durch einen allmäligen Verfall den Zeitpunct ihres Unterganges doch endlich herbei zu führen. Newton, dieser grosse Bewunderer der Eigenschaften Gottes, aus der Vollkommenheit seiner Werke, der mit der tiefsten Einsicht in die Trefflichkeit der Natur die grösste Ehrfurcht gegen die Offenbarung der göttlichen Allmacht verband, sah sich genöthigt, der Natur ihren Verfall durch den natürlichen Hang, den die Mechanik der Bewegung dazu hat, vorher zu verkündigen. Wenn eine systematische Verfassung durch die wesentliche Folge der Hinfälligkeit, in grossen Zeitläuften auch den allerkleinsten Theil, den man sich nur denken mag, dem Zustande ihrer Verwirrung nähert; so muss in dem unendlichen Ablaufe der Ewigkeit doch ein Zeitpunct seyn, da diese allmälige Verminderung alle Bewegung erschöpft hat.

Wir dürfen aber den Untergang eines Weltgebäudes nicht als einen wahren Verlust der Natur bedauern. Sie beweist ihren Reichthum in einer Art von Verschwendung welche, indem einige Theile der Vergänglichkeit den Tribut bezahlen, sich durch unzählige neue Zeugungen in dem ganzen Umfange ihrer Vollkommenheit unbeschadet erhält. Welch eine unzählige Menge Blumen und Insecten zerstört ein einziger kalter Tag; aber wie wenig vermisst man sie, ungeachtet es herrliche Kunstwerke der Natur und Beweisthümer der göttlichen Allmacht sind; an einem andern Orte wird dieser Abgang mit Überfluss wiederum ersetzt. Der Mensch, der das Meisterstück der Schöpfung zu seyn scheint, ist selbst von diesem Gesetze nicht ausgenommen. Die Natur beweist, dass sie eben so reich, eben so unerschöpflich in Hervorbringung der trefflichsten unter den Creaturen, als der geringschätzigsten, ist, und dass selbst deren Untergang eine nothwendige Schattirung in der Mannigfaltigkeit ihrer Sonnen ist, weil die Erzeugung derselben ihr nichts kostet. Die schädlichen Wirkungen der angesteckten Luft, die Erdbeben, die Uberschwemmungen, vertilgen ganze Völker vom Erdboden; allein es scheint nicht, dass die Natur dadurch einigen Nachtheil erlitten habe. Auf gleiche Weise verlassen ganze Welten und Systeme den Schauplatz, nachdem sie ihre Rolle ausgespielt haben. Die Unendlichkeit der Schöpfung ist gross genug, um eine Welt, oder eine Milchstrasse von Welten, gegen sie anzusehen, wie man eine Blume, oder ein Insect, in Vergleichung gegen die Erde, ansieht. Indessen, dass die Natur mit veränderlichen Auftritten die Ewigkeit auszieret, bleibt Gott in einer unaufhörlichen Schöpfung geschäftig, den Stoff zur Bildung noch grösserer Welten zu formen.

Der stets mit einem gleichen Auge, weil er, der Schöpfer, ja von Allen,
Sieht einen Helden untergeh'n, und einen kleinen Sperling fallen,
Sieht eine Wasserblase springen, und eine ganze Welt vergeh'n.

Pope,
nach Brocke's Übersetzung.

Lasst uns also unser Auge an diese erschrecklichen Umstürzungen, als an die gewöhnlichen Wege der Vorsehung, gewöhnen, und sie sogar mit einer Art von Wohlgefallen ansehen. Und in der That ist dem Reichthume der Natur nichts anständiger als dieses. Denn, wenn ein Weltsystem in der langen Folge seiner Dauer alle Mannigfaltigkeit erschöpft, die seine Einrichtung fassen kann, wenn es nun ein überflüssiges Glied in der Kette der Wesen geworden, so ist nichts geziemender, als dass es in dem Schauspiele der ablaufenden Veränderungen des Universums die letzte Rolle spielt, die jedem endlichen Dinge gebührt, nämlich der Vergänglichkeit ihre Gebühr abtrage. Die Natur zeigt, wie gedacht, schon in dem kleinen Theile ihres Inbegriffes, diese Regel ihres Verfahrens, die das ewige Schicksal ihr im Ganzen vorgeschrieben hat, und ich sage es nochmals, die Grösse desjenigen, was untergehen soll, ist hierin nicht im geringsten hinderlich, denn Alles, was gross ist, wird klein, ja es wird gleichsam nur ein Punct, wenn man es mit dem Unendlichen vergleicht, welches die Schöpfung in dem unbeschränkten Raume, die Folge der Ewigkeit hindurch, darstellen wird.

Es scheint, dass dieses den Welten, so wie allen Naturdingen verhängte Ende einem gewissen Gesetze unterworfen sey, dessen Erwägung der Theorie einen neuen Zug der Anständigkeit giebt. Nach demselben hebt es bei den Weltkörpern an, die sich dem Mittelpuncte des Welt-Alls am nächsten befinden, so wie die Erzeugung und Bildung neben diesem Centrum zuerst angefangen: von da breitet sich das Verderben und die Zerstörung nach und nach in die weitern Entfernungen aus, um alle Welt, welche ihre Periode zurückgelegt hat, durch einen allmäligen Verfall der Bewegungen, zuletzt in einem einzigen Chaos zu begraben. Andererseits ist die Natur, auf der entgegengesetzten Grenze der ausgebildeten Welt, unablässig beschäftigt, aus dem rohen Zeuge der zerstreuten Elemente Welten zu bilden, und, indem sie an der einen Seite neben dem Mittelpuncte veraltet, so ist sie auf der andern jung und an neuen Zeugungen fruchtbar. Die ausgebildete Welt befindet sich diesem nach zwischen den Ruinen der zerstörten, und zwischen dem Chaos der ungebildeten Natur mitten inne beschränkt, und wenn man, wie es wahrscheinlich ist, sich vorstellt, dass eine schon zur Vollkommenheit gediehene Welt eine längere Zeit dauern könne, als sie bedurft hat, gebildet zu werden, so wird ungeachtet aller der Verheerungen, die die Vergänglichkeit unaufhörlich anrichtet, der Umfang des Universums dennoch überhaupt zunehmen.

Will man aber noch zuletzt einer Idee Platz lassen, die eben so wahrscheinlich, als der Verfassung der göttlichen Werke wohlanständig ist, so wird die Zufriedenheit, welche eine solche Abschilderung der Veränderungen der Natur erregt, bis zum höchsten Grade des Wohlgefallens erhoben. Kann man nicht glauben, die Natur, welche vermögend war, sich aus dem Chaos in eine regelmässige Ordnung und in ein geschicktes System zu setzen, sey ebenfalls im Sande, aus dem neuen Chaos, darin sie die Verminderung ihrer Bewegungen versenkt hat, sich wiederum eben so leicht herzustellen, und die erste Verbindung zu erneuern? Können die Federn, welche den Stoff der zerstreuten Materie in Bewegung und Ordnung brachten, nachdem sie der Stillstand der Maschine zur Ruhe gebracht hat, durch erweiterte Kräfte nicht wiederum in Wirksamkeit gesetzt werden, und sich nach eben denselben allgemeinen Regeln zur Übereinstimmung einschränken, wodurch die ursprüngliche Bildung zuwege gebracht worden ist? Man wird nicht lange Bedenken tragen, dieses zuzugeben, wenn man erwägt, dass, nachdem die endliche Mattigkeit der Umlaufs-Bewegungen in dem Weltgebäude die Planeten und Kometen insgesammt auf die Sonne niedergestürzt hat, dieser ihre Glut einen unermesslichen Zuwachs durch die Vermischung so vieler und grosser Klumpen bekommen muss, vornämlich da die entfernten Kugeln des Sonnensystems, unserer vorher erwiesenen Theorie zu Folge, den leichtesten und im Feuer wirksamsten Stoff der ganzen Natur in sich enthalten. Dieses durch neue Nahrung und die flüchtigste Materie in die grösste Heftigkeit versetzte Feuer wird ohne Zweifel nicht allein Alles wiederum in die kleinsten Elemente auflösen, sondern auch dieselben in dieser Art, mit einer der Hitze gemässen Ausdehnungskraft, und mit einer Schnelligkeit, welche durch keinen Widerstand des Mittelraums geschwächt wird, in dieselben weiten Räume wiederum ausbreiten und zerstreuen, welche sie vor der ersten Bildung der Natur eingenommen hatten, um, nachdem die Heftigkeit des Centralfeuers durch eine beinahe gänzliche Zerstreuung ihrer Masse gedämpft worden, durch Verbindung der Attractions- und Zurückstossungskräfte, die alten Zeugungen und systematisch beziehenden Bewegungen, mit nicht minderer Regelmässigkeit zu wiederholen und ein neues Weltgebäude darzustellen. Wenn denn ein besonderes Planetensystem auf diese Weise in Verfall gerathen und durch wesentliche Kräfte sich daraus wiederum hergestellt hat, wenn es wohl gar dieses Spiel mehr als einmal wiederholt, so wird endlich die Periode herannahen, die auf gleiche Weise das grosse System, darin die Fixsterne Glieder sind, durch den Verfall ihrer

Bewegungen, in einem Chaos versammeln wird. Man wird hier noch weniger zweifeln, dass die Vereinigung einer so unendlichen Menge Feuerschätze, als diese brennenden Sonnen sind, zusammt dem Gefolge ihrer Planeten den Stoff ihrer Massen durch die unnennbare Glut aufgelöst, in den alten Raum ihrer Bildungssphäre zerstreuen und daselbst die Materialien zu neuen Bildungen durch dieselben mechanischen Gesetze hergeben werden, woraus wiederum der öde Raum mit Welten und Systemen kann belebt werden. Wenn wir denn diesem Phönix der Natur, der sich nur darum verbrennt, um aus seiner Asche wiederum verjüngt aufzuleben, durch alle Unendlichkeit der Zeiten und Räume hindurch folgen: wenn man sieht, wie sie sogar in der Gegend, da sie verfällt und veraltet, an neuen Auftritten unerschöpft und auf der anderen Grenze der Schöpfung in dem Raum der ungebildeten rohen Materie mit stetigen Schritten zur Ausdehnung des Plans der göttlichen Offenbarung fortschreitet, um die Ewigkeit sowohl, als alle Räume mit ihren Wundern zu füllen, so versenkt sich der Geist, der alles dieses überdenkt, in ein tiefes Erstaunen; aber annoch mit diesem so grossen Gegenstande unzufrieden, dessen Vergänglichkeit die Seele nicht genugsam zufrieden stellen kann, wünscht er dasjenige Wesen in der Nähe kennen zu lernen, dessen Verstand, dessen Grösse die Quelle desjenigen Lichtes ist, das sich über die gesammte Natur, gleichsam als aus einem Mittelpuncte, ausbreitet. Mit welcher Art der Ehrfurcht muss nicht die Seele sogar ihr eignes Wesen ansehen, wenn sie betrachtet, dass sie noch alle diese Veränderungen überleben soll, sie kann zu sich selber sagen, was der philosophische Dichter von der Ewigkeit sagt:

Wenn denn ein zweites Nichts wird diese Welt begraben;
Wenn von dem Alle selbst nichts bleibet als die Stelle;
Wenn mancher Himmel noch, von andern Sternen helle,
Wird seinen Lauf vollendet haben;
Wirst du so jung als jetzt, von Deinem Tod gleich weit,
Gleich ewig künftig seyn, wie heut.

v. Haller.

O glücklich, wenn sie unter dem Tumult der Elemente und den Trümmern der Natur jederzeit auf eine Höhe gesetzt ist, von da sie die Verheerungen, die die Hinfälligkeit den Dingen der Welt verursacht, gleichsam unter ihren Füssen kann vorbei rauschen sehen. Eine Glückseligkeit, welche die Vernunft nicht einmal zu erwünschen sich erkühnen darf, lehrt uns die Offenbarung mit Überzeugung hoffen. Wenn denn die Fesseln, welche uns an die Eitelkeit der Creaturen geknüpft halten, in dem Augenblicke, welcher zu der Verwandlung unsers Wesens bestimmt worden, abgefallen sind, so wird der unsterbliche Geist, von der Abhängigkeit der endlichen Dinge befreit, in der Gemeinschaft mit dem unendlichen Wesen den Genuss der wahren Glückseligkeit finden. Die ganze Natur, welche eine allgemeine harmonische Beziehung zu dem Wohlgefallen der Gottheit hat, kann diejenige vernünftige Creatur nicht anders als mit immerwährender Zufriedenheit erfüllen, die sich mit dieser Urquelle aller Vollkommenheit vereint befindet. Die Natur von diesem Mittelpuncte aus gesehen, wird von allen Seiten lauter Sicherheit, lauter Wohlanständigkeit zeigen. Die veränderlichen Scenen der Natur vermögen nicht den Ruhestand der Glückseligkeit eines Geistes zu verrücken, der einmal zu solcher Höhe erhoben ist. Indem er diesen Zustand, mit einer süssen Hoffnung, schon voraus kostet, kann er seinen Mund in denjenigen Lobgesängen üben, davon dereinst alle Ewigkeiten erschallen sollen.

Wenn dereinst der Bau der Welt in sein Nichts zurückgeeilet,
Und sich Deiner Hände Werk nicht durch Tag und Nacht mehr theilet,
Dann soll mein gerührt Gemüthe sich durch Dich gestärkt bemüh'n,
In Verehrung Deiner Allmacht, stets vor Deinen Thron zu zieh'n:
Mein von Dank erfüllter Mund soll durch alle Ewigkeiten,
Dir und Deiner Majestät, ein unendlich Lob bereiten;
Ist dabei gleich kein vollkommenes, denn o Herr! so gross bist Du,
Dich nach Würdigkeit zu loben, reicht die Ewigkeit nicht zu.

Addison.
Nach Gottsched's Übersetzung.

Zugabe

zum

siebenten Hauptstücke.

Allgemeine Theorie und Geschichte der Sonne überhaupt.

Es ist noch eine Hauptfrage, deren Auflösung in der Naturlehre des Himmels, und in einer vollständigen Kosmogonie unentbehrlich ist. Woher wird nämlich der Mittelpunct eines jeden Systems von einem flammenden Körper eingenommen! Unser planetarische Weltbau hat die Sonne zum Centralkörper, und die Fixsterne, die wir sehen sind allem Ansehen nach Mittelpuncte ähnlicher Systeme.

Um zu begreifen, woher in der Bildung eines Weltgebäudes der Körper, der zum Mittelpuncte der Attraction dient, ein feuriger Körper hat werden müssen, indessen dass die übrigen Kugeln seiner Anziehungssphäre dunkle und kalte Weltkörper blieben, darf man nur die Art der Erzeugung eines Weltbaues sich zurück erinnern, die wir in dem Vorhergehenden umständlich entworfen haben. In dem weit ausgedehnten Raume, darin der ausgebreitete elementarische Grundstoff sich zu Bildungen und systematischen Bewegungen anschickt, bilden sich die Planeten und Kometen nur allein aus demjenigen Theile des zum Mittelpuncte der Attraction sinkenden elementarischen Grundstoffes, welcher durch den Fall und die Wechselwirkung den gesammten Partikeln zu der genauen Einschränkung der Richtung und Geschwindigkeit, die zum Umschwunge erfordert wird, bestimmt worden. Dieser Theil ist, wie oben dargethan worden, der mindeste von der ganzen Menge der abwärts sinkenden Materie, und zwar nur der Ausschuss dichterer Sorten, welche durch den Widerstand der andern zu diesem Grade der Genauheit haben gelangen können. Es befinden sich in diesem Gemenge heranschwebende Sorten vorzüglicher

Leichtigkeit, die, durch die Widerstrebung des Raumes gehindert, durch ihren Fall zu der gehörigen Schnelligkeit der periodischen Umwendungen nicht durchdringen, und die folglich in der Mattigkeit ihres Schwunges insgesammt zu dem Centralkörper hinabgestürzt werden. Weil nun eben diese leichtern und flüchtigen Theile auch die wirksamsten sind, das Feuer zu unterhalten, so sehen wir, dass durch ihren Zusatz der Körper und Mittelpunct des Systems den Vorzug erhält, eine flammende Kugel, mit einem Worte, eine Sonne zu werden. Dagegen wird der schwerere und unkräftige Stoff und der Mangel dieser feuernährenden Theilchen aus den Planeten nur kalte und todte Klumpen machen, die solcher Eigenschaft beraubt sind.

Dieser Zusatz so leichter Materien ist es auch, wodurch die Sonne die specifisch mindere Dichtigkeit überkommen hat, dadurch sie auch sogar unserer Erde, dem dritten Planeten in dem Abstande von ihr, vier Mal an Dichtigkeit nachsteht; obgleich es natürlich ist, zu glauben, dass in diesem Mittelpuncte des Weltbaues, als in dessen niedrigstem Orte, die schwersten und dichtesten Gattungen der Materie sich befinden sollten, wodurch sie, ohne den Zusatz einer so grossen Menge des leichtesten Stoffes, die Dichtigkeit aller Planeten übertreffen würde.

Die Vermengung dichterer und schwererer Sorten der Elemente, zu diesen leichtesten und flüchtigsten, dient gleichfalls, den Centralkörper zu der heftigsten Glut, die auf seiner Oberfläche brennen und unterhalten werden soll, geschickt zu machen. Denn wir wissen, dass das Feuer, in dessen nährendem Stoffe dichte Materien unter den flüchtigen sich vermengt befinden, einen grossen Vorzug der Heftigkeit vor derjenigen Flamme hat, die nur von den leichten Gattungen unterhalten wird. Diese Untermischung aber, einiger schweren Sorten unter die leichtern, ist eine nothwendige Folge unsers Lehrbegriffs von der Bildung der Weltkörper, und hat noch diesen Nutzen, dass die Gewalt der Glut die brennbare Materie der Oberfläche nicht plötzlich zerstreue, und dass selbige, durch den Zufluss der Nahrung aus dem Innern, allmälig und beständig genährt wird.

Nachdem die Frage nun aufgelöst ist, woher der Centralkörper eines grossen Sternsystems eine flammende Kugel, d. i. eine Sonne sey, so scheint es nicht überflüssig zu seyn, sich mit diesem Vorwurfe noch einige Zeit zu beschäftigen, und den Zustand eines solchen Himmelskörpers mit einer sorgfältigen Prüfung zu erforschen, vornämlich da die Muthmaassungen allhier aus tüchtigeren Gründen sich herleiten lassen, als sie es gemeiniglich, bei den Untersuchungen der Beschaffenheit entfernter Himmelskörper, zu seyn pflegen.

Zuvörderst setze ich fest, dass man nicht zweifeln könne, die Sonne sey wirklich ein flammender Körper, und nicht eine bis zum höchsten Grade erhitzte Masse geschmolzener und glühender Materie, wie Einige aus gewissen Schwierigkeiten, welche sie bei der erstern Meinung zu finden gemeint, haben schliessen wollen. Denn wenn man erwägt, dass ein flammendes Feuer, vor einer jeden andern Art der Hitze, diesen wesentlichen Vorzug hat, dass es, so zu sagen, aus sich selbst wirksam, anstatt sich durch die Mittheilung zu verringern, oder zu erschöpfen, vielmehr eben dadurch mehr Stärke und Heftigkeit überkommt, und also nur Stoff und Nahrung zum Unterhalte erfordert, um immer fort zu währen; dahingegen die Glut einer auf den höchsten Grad erhitzten Masse ein blos leidender Zustand ist, der sich durch die Gemeinschaft der berührenden Materie unaufhörlich vermindert, und keine eigenen Kräfte hat, sich aus einem kleinen Anfange auszubreiten, oder bei der Verminderung wiederum aufzuleben, wenn man, sage ich, dieses erwägt, so wird man, ich geschweige der andern Gründe, schon hieraus sattsam ersehen können, dass der Sonne, der Quelle des Lichtes und der Wärme in jeglichem Weltbau, jene Eigenschaft wahrscheinlicher Weise müsse beigelegt werden.

Wenn die Sonne nun, oder die Sonnen überhaupt, flammende Kugeln sind, so ist die erste Beschaffenheit ihrer Oberfläche, die sich hieraus abnehmen lässt, dass auf ihnen Luft befindlich seyn müsse, weil ohne Luft kein Feuer brennt. Dieser Umstand giebt Anlass zu merkwürdigen Folgerungen. Denn wenn man erstlich die Atmosphäre der Sonne und ihr Gewicht in Verhältniss des Sonnenklumpens setzt, in welchem Stande der Zusammendrückung wird diese Luft nicht seyn, und wie vermögend wird sie nicht eben dadurch werden, die heftigsten Grade des Feuers durch ihre Federkraft zu unterhalten! In dieser Atmosphäre erheben sich, allem Vermuthen nach, auch die Rauchwolken von den durch die Flamme aufgelösten Materien, die, wie man nicht zweifeln darf, eine Mischung von groben und leichteren Theilchen in sich haben, welche, nachdem sie sich zu einer Höhe, die für sie eine kühlere Luft hegt, erhoben haben, in schweren Pech- und Schwefelregen herabstürzen und der Flamme neue Nahrung zuführen. Eben diese Atmosphäre ist auch, aus den gleichen Ursachen wie auf unserer Erde, von den Bewegungen der Winde nicht befreit, welche aber, dem Ansehen nach, Alles, was die Einbildungskraft nur sich vorzustellen vermag, an Heftigkeit weit übertreffen müssen. Wenn irgend eine Gegend auf der Oberfläche der Sonne, entweder durch die erstickende Gewalt der ausbrechenden Dämpfe, oder durch den sparsamen Zufluss brennbarer Materien, in dem Ausbruche der Flamme nachlässt, so erkühlt die darüber befindliche Luft einigermaassen, und indem sie sich zusammenzieht, giebt sie der daneben befindlichen Platz, mit einer dem Überschusse ihrer Ausspannung gemässen Gewalt, in ihren Raum zu dringen, und die erloschene Flamme anzufachen.

Gleichwohl verschlingt alle Flamme immer viele Luft, und es ist kein Zweifel, dass die Federkraft des flüssigen Luftelements, das die Sonne umgiebt, dadurch in einiger Zeit nicht geringen Nachtheil erleiden müsse. Wenn man dasjenige, was Herr Hales hiervon, bei der Wirkung der

Flamme in unserer Atmosphäre, durch sorgfältige Versuche bewährt hat, hier im Grossen anwendet, so kann man die immerwährende Bestrebung der aus der Flamme gehenden Rauchtheilchen, die Elasticität der Sonnenatmosphäre zu zernichten, als einen Hauptknoten ansehen, dessen Auflösung mit Schwierigkeiten verbunden ist. Denn dadurch, dass die Flamme, die über der ganzen Fläche der Sonne brennt, sich selber die Luft benimmt, die ihr zum Brennen unentbehrlich ist, ist die Sonne in Gefahr gar zu verschlöschen, wenn der grösste Theil ihrer Atmosphäre verschlungen worden. Es ist wahr, das Feuer erzeugt auch, durch Auflösung gewisser Materien, Luft, aber die Versuche beweisen, dass allezeit mehr verschlungen, als erzeugt wird. Zwar wenn ein Theil des Sonnenfeuers, unter erstickenden Dämpfen, der Luft, die zu ihrer Erhaltung dient, beraubt wird, so werden, wie wir schon angemerkt haben, heftige Stürme sie zerstreuen und wegzuführen bemüht seyn. Allein im Ganzen wird man die Ersetzung dieses nöthigen Elements auf folgende Art sich begreiflich machen können, wenn man in Betrachtung zieht, dass, da bei einem flammenden Feuer die Hitze fast nur über sich, und nur wenig unter sich wirkt, wenn sie durch die angeführte Ursache erstickt worden, ihre Heftigkeit gegen das Innere des Sonnenkörpers kehrt, und dessen tiefe Schlünde nöthigt, die in ihren Höhlen verschlossene Luft hervorbrechen zu lassen, und das Feuer aufs neue anzufachen; wenn man in diesem ihrem Eingeweide durch eine Freiheit, die bei einem so unbekannten Gegenstande nicht verboten ist, vornämlich Materien setzt, die, wie der Salpeter, an elastischer Luft unerschöpflich ergiebig sind, so wird das Sonnenfeuer überaus lange Perioden hindurch an dem Zuflusse immer erneuter Luft nicht leichtlich Mangel leiden können.

Gleichwohl sieht man die deutlichen Merkmale der Vergänglichkeit auch an diesem unschätzbaren Feuer, das die Natur zur Fackel der Welt aufgesteckt. Es kommt eine Zeit, darin sie wird erloschen seyn. Die Entziehung der flüchtigsten und feinsten Materien, die, durch die Heftigkeit der Hitze zerstreut, niemals wieder zurückkehren, und den Stoff des Zodiakallichts vermehren, die Häufung unverbrennlicher und ausgebrannter Materien, z. E. der Asche auf der Oberfläche, endlich auch der Mangel der Luft, werden der Sonne ein Ziel setzen, da ihre Flamme dereinst erlöschen, und ihren Ort, der anjetzt der Mittelpunct des Lichtes und des Lebens dem ganzen Weltgebäude ist, ewige Finsternisse einnehmen werden. Die abwechselnde Bestrebung ihres Feuers, durch die Eröffnung neuer Grüfte, wiederum aufzuleben, wodurch sie sich vielleicht vor ihrem Untergange etliche Mal herstellt, könnte eine Erklärung des Verschwindens und der Wiedererscheinung einiger Fixsterne abgeben. Es würden Sonnen seyn, welche ihrem Erlöschen nahe sind, und die noch etliche Mal aus ihrem Schutte aufzuleben trachten. Es mag diese Erklärung Beifall verdienen, oder nicht, so wird man sich doch gewiss diese Betrachtung dazu dienen lassen, einzusehen, dass, da der Vollkommenheit aller Weltordnungen, es sey auf die eine oder andere Art, ein unvermeidlicher Verfall droht, man keine Schwierigkeit in dem oben angeführten Gesetze ihres Unterganges, durch den Hang der mechanischen Einrichtung, finden werde, welche dadurch aber vornämlich annehmungswürdig wird, weil sie den Saamen der Wiedererneuerung, selbst in der Vermengung mit dem Chaos bei sich führt.

Zuletzt lasset uns der Einbildungskraft ein so wunderseltsames Object, als eine brennende Sonne ist, gleichsam von Nahem vorstellen. Man sieht in einem Anblicke weite Feuerseen, die ihre Flammen gen Himmel erheben, rasende Stürme, deren Wuth die Heftigkeit der erstern verdoppelt, welche, indem sie selbige über ihre Ufer aufschwellend machen, bald die erhabenen Gegenden dieses Weltkörpers bedecken, bald sie in ihre Grenzen zurücksinken lassen: ausgebrannte Felsen, die aus den flammenden Schlünden ihre fürchterlichen Spitzen herausstrecken, und deren Überschwemmung oder Entblössung von dem wallenden Feuerelemente, das abwechselnde Erscheinen und Verschwinden der Sonnenflecken, verursacht: dicke Dämpfe, die das Feuer ersticken, und die, durch die Gewalt der Winde erhoben, finstere Wolken ausmachen, welche in feurigen Regengüssen wiederum herabstürzen, und als brennende Ströme, von den Höhen des festen Sonnenlandes * sich in flammende Thäler ergiessen, das Krachen der Elemente, den Schutt ausgebrannter Materien, und die mit der Zerstörung ringende Natur, welche, selbst mit dem abscheulichsten Zustande ihrer Zerrüttungen, die Schönheit der Welt und den Nutzen der Creaturen bewirkt.

Wenn denn die Mittelpuncte aller grossen Weltsysteme flammende Körper sind, so ist dieses am meisten von dem Centralkörper desjenigen unermesslichen Systems zu vermuthen, welches die Fixsterne ausmachen. Wird nun aber dieser Körper, dessen Masse zu der Grösse seines Systems ein Verhältniss haben muss, wenn er ein selbstleuchtender Körper oder eine Sonne wäre, nicht mit vorzüglichem Glanze und Grösse in die Augen fallen? Gleichwohl sehen wir keinen dergleichen sich ausnehmend unterscheidenden Fixstern unter dem Himmelsheere hervorschimmern. In der That, man darf es sich nicht befremden lassen, wenn

---

* Ich schreibe nicht ohne Ursache der Sonne alle Unebenheiten des festen Landes, der Gebirge und der Thäler zu, die wir auf unserer Erde und andern Weltkörpern antreffen. Die Bildung einer Weltkugel, die sich aus einem flüssigen Zustande in einen festen verändert, bringt nothwendig solche Ungleichheiten auf der Oberfläche zuwege. Wenn die Oberfläche sich härtet, indessen dass in dem flüssigen inwendigen Theile solcher Masse die Materien sich noch, nach Maassgebung ihrer Schwere, zum Mittelpuncte hinsenken, so werden die Partikeln des elastischen Luft- oder Feuerelements, das sich in diesen Materien mit untergemengt befindet, herausgejagt, und häufen sich unter der indessen fest gewordenen Rinde, unter welcher sie grosse, und, nach Proportion des Sonnenklumpens, ungeheure Höhlen erzeugen, in welche die gedachte oberste Rinde zuletzt mit mannigfaltigen Einbeugungen hineinsinkt, und sowohl erhöhte Gegenden und Gebirge, als auch Thäler und Flutbette weiter Feuerseen dadurch zubereitet.

dieses nicht geschieht. Wenn er gleich 10,000 Mal unsere Sonne an Grösse überträfe, so könnte er doch, wenn man seine Entfernung 100 Mal grösser, als die des Sirius annimmt, nicht grösser und heller, als dieser, erscheinen.

Vielleicht aber ist es den künftigen Zeiten aufgehoben, wenigstens noch dereinst die Gegend zu entdecken, wo der Mittelpunct * des Fixsternensystems, zu dem un-

---

* Ich habe eine Muthmaassung, nach welcher es mir sehr wahrscheinlich zu seyn dünkt, dass der Sirius oder Hundsstern, in dem System der Sterne, die die Milchstrasse ausmachen, der Centralkörper sey, und den Mittelpunct einnehme, zu welchem sie sich alle beziehen. Wenn man dieses System, nach dem Entwurfe des ersten Theils dieser Abhandlung, wie ein Gewimmel von Sonnen, die zu einer gemeinschaftlichen Fläche gehäuft sind, ansieht, welches nach allen Seiten von dem Mittelpuncte derselben ausgestreut ist, und durch einen gewissen, so zu sagen, cirkelförmigen Raum, der durch die geringen Abweichungen derselben vom Beziehungsplane sich auch in die Breite von beiden Seiten etwas ausdehnt, ausmacht, so wird die Sonne, die sich gleichfalls diesem Plane nahe befindet, die Erscheinung dieser cirkelförmigen, weisslich schimmernden Zone, nach derjenigen Seite hin am breitesten sehen, nach welcher sie sich der äussersten Grenze des Systems am nächsten befindet; denn es ist leicht zu vermuthen, dass sie sich nicht eben gerade im Mittelpunct aufhalten werde. Nun ist der Streif der Milchstrasse, in dem Theile zwischen dem Zeichen des Schwans und des Schützen, am breitesten, folglich wird dieses die Seite seyn, da der Platz unserer Sonne der äussersten Peripherie des cirkelförmigen Systems am nächsten ist; und in diesem Theile werden wir den Ort, wo die Sternbilder des Adlers und Fuchses mit der Gans stehen, insonderheit für den allernächsten halten, weil daselbst aus dem Zwischenraume, da die Milchstrasse sich theilt, die grösste scheinbare Zerstreuung der Sterne erhellt. Wenn man daher ungefähr von dem Orte neben dem Schwanze des Adlers eine Linie mitten durch die Fläche der Milchstrasse bis zu dem gegenüberstehenden Puncte zieht, so muss diese auf den Mittelpunct des Systems zutreffen, und sie trifft in der That sehr genau auf den Sirius, den hellsten Stern am ganzen Himmel, der, wegen dieser glücklichen, mit seiner vorzüglichen Gestalt so wohl harmonirenden Zusammentreffung, es zu verdienen scheint, dass man ihn für den Centralkörper selber halte. Er würde, nach diesem Begriffe, auch gerade in dem Streife der Milchstrasse gesehen werden, wenn der Stand unserer Sonne, der beim Schwanze des Adlers von dem Plane derselben etwas abweicht, nicht den optischen Abstand des Mittelpunctes gegen die andere Seite solcher Zone verursachte.

sere Sonne gehört, befindlich ist, oder vielleicht wohl gar zu bestimmen, wohin man den Centralkörper des Universums, nach welchem alle Theile desselben mit einstimmiger Senkung zielen, setzen müsse. Von was für einer Beschaffenheit dieses Fundamentalstück der ganzen Schöpfung sey, und was auf ihm befindlich, wollen wir dem Herrn Wright von Durham zu bestimmen überlassen, der mit einer fanatischen Begeisterung, ein kräftiges Wesen von der Götterart mit geistlichen Anziehungs- und Zurückstossungskräften, das, in einer unendlichen Sphäre um sich wirksam, alle Tugend an sich zöge, die Laster aber zurücktriebe, in diesem glücklichen Orte, gleichsam auf einen Thron der gesammten Natur, erhöhte. Wir wollen der Kühnheit unserer Muthmaassungen, welchen wir vielleicht nur gar zu viel erlaubt haben, nicht bis zu willkührlichen Erdichtungen den Zügel schiessen lassen. Die Gottheit ist in der Unendlichkeit des ganzen Weltraumes allenthalben gleich gegenwärtig: allenthalben, wo Naturen sind, welche fähig sind, sich über die Abhängigkeit der Geschöpfe, zu der Gemeinschaft des höchsten Wesens, emporzuschwingen, befindet es sich gleich nahe. Die ganze Schöpfung ist von ihren Kräften durchdrungen, aber nur derjenige, der sich von dem Geschöpfe zu befreien weiss, welcher so edel ist, einzusehen, dass in dem Genusse dieser Urquelle der Vollkommenheit die höchste Stufe der Glückseligkeit einzig und allein zu suchen sey, der allein ist fähig, diesem wahren Beziehungspuncte aller Trefflichkeit sich näher, als irgend etwas anderes in der ganzen Natur, zu befinden. Indessen wenn ich, ohne an der enthusiastischen Vorstellung des Engländers Theil zu nehmen, von den verschiedenen Graden der Geisterwelt aus der physischen Beziehung ihrer Wohnplätze gegen den Mittelpunct der Schöpfung, muthmaassen soll, so wollte ich mit mehrerer Wahrscheinlichkeit die vollkommensten Classen vernünftiger Wesen weiter von diesem Mittelpuncte, als nahe bei demselben suchen. Die Vollkommenheit mit Vernunft begabter Geschöpfe, in so weit sie von der Beschaffenheit der Materie abhängt, in deren Verbindung sie beschränkt sind, kommt gar sehr auf die Feinheit des Stoffes an, dessen Einfluss dieselbe zur Vorstellung der Welt und zur Gegenwirkung in dieselbe bestimmt. Die Trägheit und der Widerstand der Materie schränkt die Freiheit des geistigen Wesens zum Wirken und die Deutlichkeit ihrer Empfindung von äussern Dingen gar zu sehr ein, sie macht ihre Fähigkeiten stumpf, indem sie deren Bewegungen nicht mit gehöriger Leichtigkeit gehorcht. Daher wenn man, wie es wahrscheinlich ist, nahe zum Mittelpuncte der Natur die dichtesten und schwersten Sorten der Materie, und dagegen in der grösseren Entfernung die zunehmenden Grade der Feinheit und Leichtigkeit derselben, der Analogie gemäss, die in unserm Weltbau herrscht, annimmt, so ist die Folge begreiflich. Die vernünftigen Wesen, deren Erzeugungsplatz und Aufenthalt näher zu dem Mittelpuncte der Schöpfung sich befindet, sind in eine steife und unbewegliche Materie versenkt, die ihre Kräfte in einer unüberwindlichen Trägheit verschlossen enthält, und auch eben so unfähig ist, die Eindrücke des Universums, mit der nöthigen Deutlichkeit und Leichtigkeit, zu übertragen und mitzutheilen. Man wird diese denkenden Wesen also in die niedrige Classe zu zählen haben; dagegen wird, mit den Entfernungen vom allgemeinen Centrum, diese Vollkommenheit der Geisterwelt, welche auf der gewechselten Abhängigkeit derselben von der Materie beruht, wie eine beständige Leiter wachsen. In der tiefsten Erniedrigung zu diesem Senkungspuncte hat man diesem zufolge die schlechtesten und unvollkommensten Gattungen denkender Naturen zu setzen, und hierwärtshin ist, wo diese Trefflichkeit der Wesen sich, mit allen Schattirungen der Verminderung, endlich in den gänzlichen Mangel der Überlegung und des Denkens verliert. In der That, wenn man erwägt, dass der Mittelpunct der Natur zugleich den Anfang ihrer Bildung aus dem rohen Stoffe, und ihre Grenze mit dem Chaos ausmacht, wenn man dazu setzt, dass die Vollkommenheit geistiger Wesen, welche wohl eine äusserste Grenze ihres Anfanges hat, wo ihre Fähigkeiten mit der Unvernunft zusammenstossen, aber keine Grenzen der Fortsetzung, über welche sie nicht könnte erhoben werden, sondern nach der Seite hin eine völlige Unendlichkeit vor sich findet: so wird man, wenn ja ein Gesetz statt finden soll, nach welchem der vernünftigen Creaturen Wohnplätze, nach der Ordnung ihrer Beziehung zum gemeinschaftlichen Mittelpuncte, vertheilt sind, die niedrigste und unvollkommenste Gattung, die gleichsam den Anfang des Geschlechtes der Geisterwelt ausmacht, an denjenigen Ort zu setzen haben, der der Anfang des gesammten Universums zu nennen ist, um zugleich mit diesem in gleicher Fortschreitung alle Unendlichkeit der Zeit und der Räume, mit ins Unendliche wachsenden Graden der Vollkommenheit des Denkungsvermögens, zu erfüllen, und sich, gleichsam nach und nach, dem Ziele der höchsten Trefflichkeit, nämlich der Gottheit zu nähern, ohne es doch jemals erreichen zu können.

Achtes Hauptstück.

Allgemeiner Beweis von der Richtigkeit einer mechanischen Lehrverfassung, der Einrichtung des Weltbaues überhaupt, insonderheit von der Gewissheit der gegenwärtigen.

Man kann das Weltgebäude nicht ansehen, ohne die trefflichste Anordnung in ihrer Einrichtung, und die sicheren Merkmale der Hand Gottes, in der Vollkommenheit ihrer Beziehungen, zu kennen. Die Vernunft, nachdem sie so viel Schönheit, so viel Trefflichkeit erwogen und bewundert hat, entrüstet sich mit Recht über die kühne Thorheit, welche sich unterstehen darf, alles dieses dem Zufalle, und einem glücklichen Ungefähr zuzuschreiben. Es muss die höchste Weisheit den Entwurf gemacht, und eine unendliche Macht selbigen ausgeführt haben, sonst wäre es unmöglich, so viele in einem Zweck zusammen kommende Absichten, in der Verfassung des Weltgebäudes, anzutreffen. Es kommt nur noch darauf an, zu entscheiden, ob der Entwurf der Einrichtung des Universums von dem höchsten Verstande schon in die wesentlichen Bestimmungen der ewigen Natur gelegt, und in die allgemeinen Bewegungsgesetze gepflanzt sey, um sich aus ihnen, auf eine der vollkommensten Ordnung anständige Art, ungezwungen zu entwickeln, oder ob die allgemeinen Eigenschaften der Bestandtheile der Welt die völlige Unfähigkeit zur Übereinstimmung, und nicht die geringste Beziehung zur Verbindung, haben, und durchaus einer fremden Hand bedurft haben, um diejenige Einschränkung und Zusammenfügung zu überkommen, welche Vollkommenheit und Schönheit an sich blicken lässt. Ein fast allgemeines

Vorurtheil hat die meisten Weltweisen gegen die Fähigkeit der Natur, etwas Ordentliches durch ihre allgemeinen Gesetze hervorzubringen, eingenommen, gleich als wenn es Gott die Regierung der Welt streitig machen hiesse, wenn man die ursprünglichen Bildungen in den Naturkräften sucht, und als wenn diese ein von der Gottheit unabhängiges Principium, und ein ewiges blindes Schicksal wäre.

Wenn man aber erwägt, dass die Natur und die ewigen Gesetze, welche den Substanzen zu ihrer Wechselwirkung vorgeschrieben sind, kein selbstständiges, und ohne Gott nothwendiges Principium sey, dass eben dadurch, weil sie so viel Übereinstimmung und Ordnung in demjenigen zeigt, was sie durch allgemeine Gesetze hervorbringt, zu ersehen ist, dass die Wesen aller Dinge, in einem gewissen Grundwesen, ihren gemeinschaftlichen Ursprung haben müssen, und dass sie darum lauter gewechselte Beziehungen und lauter Harmonie zeigen, weil ihre Eigenschaften in einem einzigen höchsten Verstande ihre Quelle haben, dessen weise Idee sie in durchgängigen Beziehungen entworfen, und ihnen diejenige Fähigkeit eingepflanzt hat, dadurch sie lauter Schönheit, lauter Ordnung, in dem ihnen selbst gelassenen Zustande ihrer Wirksamkeit, hervorbringen: wenn man, sage ich, dieses erwägt, so wird die Natur uns würdiger, als sie gemeiniglich angesehen wird, erscheinen, und man wird von ihren Auswickelungen nichts, als Übereinstimmung, nichts als Ordnung erwarten. Wenn man hingegen einem ungegründeten Vorurtheile Platz lässt, dass die allgemeinen Naturgesetze, an und für sich selber, nichts als Unordnung zuwege bringen, und alle Übereinstimmung zum Nutzen, welche bei der Verfassung der Natur hervorleuchtet, die unmittelbare Hand Gottes anzeigt, so wird man genöthigt, die ganze Natur in Wunder zu verkehren. Man wird den schönen farbigen Bogen, der in den Regentropfen erscheint, wenn dieselben die Farben des Sonnenlichts absondern, wegen seiner Schönheit, den Regen, wegen seines Nutzens, die

Winde, wegen der unentbehrlichen Vortheile, die sie in unendlichen Arten der menschlichen Bedürfnisse leisten: kurz, alle Veränderungen der Welt, welche Wohlanständigkeit und Ordnung mit sich führen, nicht aus den eingepflanzten Kräften der Materie herleiten sollen. Das Beginnen der Naturforscher, die sich mit einer solchen Weltweisheit abgegeben haben, wird vor dem Richterstuhl der Religion eine feierliche Abbitte thun müssen. Es wird in der That alsdann keine Natur mehr seyn; es wird nur ein Gott in der Maschine die Veränderungen der Welt hervorbringen. Aber was wird denn dieses seltsame Mittel, die Gewissheit des höchsten Wesens aus der wesentlicher Unfähigkeit der Natur zu beweisen, für eine Wirkung zur Überführung des Epikuräers thun? Wenn die Naturen der Dinge, durch die ewigen Gesetze ihrer Wesen, nichts als Unordnung und Ungereimtheit zuwege bringen, so werden sie eben dadurch den Charakter ihrer Unabhängigkeit von Gott beweisen: und was für einen Begriff wird man sich von einer Gottheit machen können, welcher die allgemeinen Naturgesetze nur durch eine Art von Zwang gehorchen, und an und für sich dessen weisesten Entwürfen widerstreiten? Wird der Feind der Vorsehung nicht eben so viel Siege über diese falschen Grundsätze davon tragen, als er Übereinstimmungen aufweisen kann, welche die allgemeinen Wirkungsgesetze der Natur, ohne alle besondere Einschränkungen, hervorbringen? und wird es ihm wohl an solchen Beispielen fehlen können? Dagegen lasst uns mit grösserer Anständigkeit und Richtigkeit also schliessen: die Natur, ihren allgemeinen Eigenschaften überlassen, ist an lauter schönen und vollkommenen Früchten fruchtbar, welche nicht allein an sich Übereinstimmung und Trefflichkeit zeigen, sondern auch mit dem ganzen Umfange ihrer Wesen, mit dem Nutzen der Menschen, und der Verherrlichung der göttlichen Eigenschaften, wohl harmoniren. Hieraus folgt, dass ihre wesentlichen Eigenschaften keine unabhängige Nothwendigkeit haben können; sondern, dass sie ihren Ursprung in einem einzigen Verstande, als dem

Grunde und der Quelle aller Wesen, haben müssen, in welchem sie, unter gemeinschaftlichen Beziehungen, entworfen sind. Alles, was sich auf einander, zu einer gewechselten Harmonie, bezieht, muss in einem einzigen Wesen, von welchem es insgesammt abhängt, unter einander verbunden werden. Also ist ein Wesen aller Wesen, ein unendlicher Verstand und selbstständige Weisheit vorhanden, daraus die Natur, auch sogar ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriffe der Bestimmungen, ihren Ursprung zieht. Nunmehr darf man die Fähigkeit der Natur, als dem Daseyn eines höchsten Wesens nachtheilig, nicht bestreiten; je vollkommener sie in ihren Entwickelungen ist, je besser ihre allgemeinen Gesetze zur Ordnung und Übereinstimmung führen, ein desto sicherer Beweisthum der Gottheit ist sie, von welcher sie diese Verhältnisse entlehnt. Ihre Hervorbringungen sind nicht mehr Wirkungen des Ungefährs, und Folgen des Zufalls; es fliesst Alles nach unwandelbaren Gesetzen von ihr ab, welche darum lauter Geschicktes darstellen müssen, weil sie lauter Züge aus dem allerweisesten Entwurfe sind, aus dem die Unordnung verbannt ist. Nicht der ungefähre Zusammenlauf der Atome des Lucrez hat die Welt gebildet; eingepflanzte Kräfte und Gesetze, die den weisesten Verstand zur Quelle haben, sind ein unwandelbarer Ursprung derjenigen Ordnung gewesen, die aus ihnen nicht von ungefähr, sondern nothwendig abfliessen musste.

Wenn man sich also eines alten ungegründeten Vorurtheils, und der faulen Weltweisheit, entschlagen kann, die unter einer andächtigen Miene eine träge Unwissenheit zu verbergen trachtet, so hoffe ich, auf unwidersprechliche Gründe, eine sichere Überzeugung zu gründen, dass die Welt eine mechanische Entwickelung, aus den allgemeinen Naturgesetzen, zum Ursprunge ihrer Verfassung, erkenne; und dass zweitens die Art der mechanischen Erzeugung, die wir vorgestellt haben, die wahre sey. Wenn man beurtheilen will, ob die Natur genugsame Fähigheiten habe, durch eine mechanische Folge ihrer Bewegungsgesetze die Anordnung des Weltbaues zuwege zu bringen, so muss man vorher erwägen, wie einfach die Bewegungen sind, welche die Weltkörper beobachten, und dass sie nichts an sich haben, was eine genauere Bestimmung erforderte, als es die allgemeinen Regeln der Naturkräfte mit sich führen. Die Umlaufsbewegungen bestehen aus der Verbindung der sinkenden Kraft, die eine gewisse Folge aus den Eigenschaften der Materie ist, und aus der schiessenden Bewegung, die, als die Wirkung der ersteren, als eine, durch das Herabsinken erlangte, Geschwindigkeit kann angesehen werden, in der nur eine gewisse Ursache nöthig gewesen, den senkrechten Fall seitwärts abzubeugen. Nach einmal erlangter Bestimmung dieser Bewegungen ist nichts ferner nöthig, sie auf immer zu erhalten. Sie bestehen in dem leeren Raume, durch die Verbindung der einmal eingedrückten schiessenden Kraft, mit der aus den wesentlichen Naturkräften fliessenden Attraction, und leiden weiter keine Veränderung. Allein die Analogieen, in der Übereinstimmung dieser Bewegungen, bezeigen die Wirklichkeit eines mechanischen Ursprungs so deutlich, dass man daran keinen Zweifel tragen kann. Denn

1. haben die Bewegungen eine durchgehends übereinstimmende Richtung, dass von sechs Hauptplaneten, von zehn Trabanten, sowohl in ihrer fortrückenden Bewegung, als in ihren Umdrehungen um die Achse, nicht ein einziger ist, der nach einer andern Seite, als von Abend gegen Morgen, sich bewegte. Diese Richtungen sind überdies so genau zusammentreffend, dass sie nur wenig von einer gemeinschaftlichen Fläche abweichen, und diese Fläche, auf welche sich alles bezieht, ist die Äquatorsfläche des Körpers, der, in dem Mittelpuncte des ganzen Systems, sich nach eben derselben Gegend um die Achse dreht, und der, durch seine vorzügliche Attraction, der Beziehungspunct aller Bewegungen geworden, und folglich an denselben so genau, als möglich, hat Theil nehmen müssen. Ein Beweis, dass die gesammten Bewegungen auf eine, den

allgemeinen Naturgesetzen gemässe, mechanische Art entstanden und bestimmt worden, und dass die Ursache, welche entweder die Seitenbewegungen eindrückte oder richtete, den ganzen Raum des Planetengebäudes beherrscht hat, und darin den Gesetzen gehorcht, welche die, in einem gemeinschaftlich bewegten Raume befindliche Materie beobachtet, dass alle verschiedenen Bewegungen zuletzt eine einzige Richtung annehmen, und sich insgesammt so genau als möglich auf eine einzige Fläche beziehend machen.

2. Sind die Geschwindigkeiten so beschaffen, als sie es in einem Raume seyn müssen, da die bewegende Kraft in dem Mittelpuncte ist, nämlich sie nehmen in beständigen Graden mit den Entfernungen von diesem ab, und verlieren sich, in der grössesten Weite, in eine gänzliche Mattigkeit der Bewegung, welche den senkrechten Fall nur sehr wenig seitwärts beugt. Vom Mercur an, welcher die grösste Schwungkraft hat, sieht man diese stufenweise sich vermindern, und in dem äussersten Kometen so gering seyn, als sie seyn kann, um nicht gerade in die Sonne zu fallen. Man kann nicht einwenden, dass die Regeln der Centralbewegungen, in Cirkelkreisen, es so erheischen, dass, je näher zum Mittelpuncte der allgemeinen Senkung, desto grösser die Umschwungsgeschwindigkeit seyn müsse; denn woher müssen eben die, diesem Centrum nahen, Himmelskörper cirkelförmige Kreise haben? woher sind nicht die nächsten sehr excentrisch, und die entfernteren in Cirkeln umlaufend? oder vielmehr, da sie alle von dieser abgemessenen geometrischen Genauheit abweichen, warum nimmt diese Abweichung mit den Entfernungen zu? Bezeichnen diese Verhältnisse nicht den Punct, zu dem alle Bewegung ursprünglich sich gedrängt, und, nach dem Maasse der Nahheit, auch grössere Grade erlangt hat, bevor andere Bestimmungen ihre Richtungen in die gegenwärtige verändert haben?

Will man nun aber die Verfassung des Weltbaues, und den Ursprung der Bewegungen, von den allgemeinen

Naturgesetzen ausnehmen, um sie der mittelbaren Hand Gottes zuzuschreiben, so wird man alsbald inne, dass die angeführten Analogieen einen solchen Begriff offenbar widerlegen. Denn was erstlich die durchgängige Übereinstimmung in der Richtung betrifft, so ist offenbar, dass hier kein Grund sey, woher die Weltkörper, gerade nach einer einzigen Gegend, ihre Umläufe anstellen müssten, wenn der Mechanismus ihrer Erzeugung sie nicht dahin bestimmt hätte. Denn der Raum, in dem sie laufen, ist unendlich wenig widerstehend, und schränkt ihre Bewegungen so wenig nach der einen Seite, als nach der andern, ein; also würde die Wahl Gottes, ohne den geringsten Bewegungsgrund, sich nicht an eine einzige Bestimmung binden, sondern sich mit mehrerer Freiheit in allerlei Abwechselungen und Verschiedenheit zeigen. Noch mehr: warum sind die Kreise der Planeten so genau auf eine gemeinschaftliche Fläche beziehend, nämlich auf die Äquatorsfläche desjenigen grossen Körpers, der in dem Mittelpuncte aller Bewegung ihre Umläufe regiert? Diese Analogie, anstatt einen Bewegungsgrund der Wohlanständigkeit an sich zu zeigen, ist vielmehr die Ursache einer gewissen Verwirrung, welche durch eine freie Abweichung der Planetenkreise würde gehoben werden: denn die Anziehungen der Planeten stören anjetzt gewissermaassen die Gleichförmigkeit ihrer Bewegungen, und würden einander gar nicht hinderlich seyn, wenn sie sich nicht so genau auf eine gemeinschaftliche Fläche bezögen.

Noch mehr, als alle diese Analogien, zeigt sich das deutlichste Merkmal von der Hand der Natur, an dem Mangel der genauesten Bestimmung, in denjenigen Verhältnissen, die sie zu erreichen bestrebt gewesen. Wenn es am besten wäre, dass die Planetenkreise beinahe auf eine gemeinschaftliche Fläche gestellt wären, warum sind sie es nicht ganz genau? und warum ist ein Theil derjenigen Abweichung übrig geblieben, welche hat vermieden werden sollen? Wenn darum die der Laufbahn der Sonne nahen Planeten die der Attraction das Gleichgewicht haltende Grösse der Schwungkraft empfangen haben, warum fehlt noch etwas an dieser völligen Gleichheit? und woher sind ihre Umläufe nicht vollkommen cirkelrund, wenn blos die weiseste Absicht, durch das grösste Vermögen unterstützt, diese Bestimmung hervorzubringen getrachtet hat? Ist es nicht klar einzusehen, dass diejenige Ursache, welche die Laufbahnen der Himmelskörper gestellt hat, indem sie selbige auf eine gemeinschaftliche Fläche zu bringen bestrebt gewesen, es nicht völlig hat ausrichten können; ingleichen, dass die Kraft, welche den Himmelsraum beherrschte, als alle Materie, die nunmehr in Kugeln gebildet ist, ihre Umschwungsgeschwindigkeiten erhielt, sie zwar nahe beim Mittelpuncte in ein Gleichgewicht mit der senkenden Gewalt zu bringen getrachtet hat, aber die völlige Genauigkeit nicht hat erreichen können. Ist nicht das gewöhnliche Verfahren der Natur hieran zu erkennen, welches, durch die Dazwischenkunft der verschiedenen Mitwirkungen, allemal von der ganz abgemessenen Bestimmung abweichend gemacht wird? und wird man wohl lediglich in den Endzwecken, des unmittelbar so gebietenden höchsten Willens, die Gründe dieser Beschaffenheit finden? Man kann, ohne eine Hartnäckigkeit zu bezeigen, nicht in Abrede seyn, dass die gepriesene Erklärungsart von den Natureigenschaften, durch Anführung ihres Nutzens, Grund anzugeben, hier nicht die verhoffte Probe halte. Es war gewiss, in Ansehung des Nutzens, der Welt ganz gleichgültig, ob die Planetenkreise völlig cirkelrund, oder ob sie ein wenig excentrisch wären; ob sie mit der Fläche ihrer allgemeinen Beziehung völlig zusammentreffen, oder noch etwas davon abweichen sollten; vielmehr, wenn es ja nöthig war, in dieser Art von Übereinstimmungen beschränkt zu seyn, so war es am besten, sie völlig an sich zu haben. Wenn es wahr ist, was der Philosoph sagte: dass Gott beständig die Geometrie ausübt, wenn dieses auch in den Wegen der allgemeinen Naturgesetze hervorleuchtet, so würde gewiss diese Regel, bei den unmittelbaren Werken des allmächtigen Wortes, vollkommen zu spüren seyn, und diese würden alle Vollkommenheit der geometrischen Genauheit an sich zeigen. Die Kometen gehören mit unter diese Mängel der Natur. Man kann nicht leugnen, dass in Ansehung ihres Laufes und der Veränderungen, die sie dadurch erleiden, sie als unvollkommene Glieder der Schöpfung anzusehen sind, welche weder dienen können, vernünftigen Wesen bequeme Wohnplätze abzugeben, noch dem Besten des ganzen Systems dadurch nützlich zu werden, dass sie, wie man vermuthet hat, der Sonne dereinst zur Nahrung dienten; denn es ist gewiss, dass die meisten derselben diesen Zweck nicht eher, als bei dem Umsturze des ganzen planetarischen Gebäudes, erreichen würden. In dem Lehrbegriffe, von der unmittelbaren höchsten Anordnung der Welt, ohne eine natürliche Entwickelung aus allgemeinen Naturgesetzen, würde eine solche Anmerkung anstössig seyn, ob sie gleich gewiss ist. Allein in einer mechanischen Erklärungsart verherrlicht sich dadurch die Schönheit der Welt, und die Offenbarung der Allmacht, nicht wenig. Die Natur, indem sie alle mögliche Stufen der Mannigfaltigkeit in sich fasst, erstreckt ihren Umfang über alle Gattungen von der Vollkommenheit bis zum Nichts, und die Mängel selber sind ein Zeichen des Überflusses, an welchem ihr Inbegriff unerschöpft ist.

Es ist zu glauben, dass die angeführten Analogieen so viel über das Vorurtheil vermögen würden, den mechanischen Ursprung des Weltgebäudes annehmungswürdig zu machen, wenn nicht noch gewisse Gründe, die aus der Natur der Sache selber hergenommen sind, dieser Lehrverfassung gänzlich zu widersprechen schienen. Der Himmelsraum ist, wie schon mehrmalen gedacht, leer, oder wenigstens mit unendlich dünner Materie angefüllt, welche folglich kein Mittel hat abgeben können, den Himmelskörpern gemeinschaftliche Bewegungen einzudrücken. Diese Schwierigkeit ist so bedeutend und gültig, dass Newton, welcher Ursachen hatte, den Einsichten seiner Weltweisheit so viel als irgend ein Sterblicher zu vertrauen, sich genöthigt sah, allhier die Hoffnung aufzugeben, die Eindrückung der den Planeten beiwohnenden Schwungkräfte, ungeachtet aller Übereinstimmung, welche auf einen mechanischen Ursprung zeigte, durch die Gesetze der Natur und die Kräfte der Materie, aufzulösen. Ob es gleich für einen Philosophen eine betrübte Entschliessung ist, bei einer zusammengesetzten, und noch weit von den einfachen Grundgesetzen entfernten Beschaffenheit, die Bemühung der Untersuchung aufzugeben, und sich mit der Anführung des unmittelbaren Willens Gottes zu begnügen, so erkannte doch Newton hier die Grenzscheidung, welche die Natur und den Finger Gottes, den Lauf der eingeführten Gesetze der erstern, und den Wink des letztern, von einander scheidet. Nach eines so grossen Weltweisen Verzweiflung scheint es eine Vermessenheit zu seyn, noch einen glücklichen Fortgang in einer Sache von solcher Schwierigkeit zu hoffen.

Allein eben dieselbe Schwierigkeit, welche dem Newton die Hoffnnng benahm, die den Himmelskörpern ertheilten Schwungkräfte, deren Richtung und Bestimmungen das Systematische des Weltbaues ausmacht, aus den Kräften der Natur zu begreifen, ist die Quelle der Lehrverfassung gewesen, die wir in den vorigen Hauptstücken vorgetragen haben. Sie gründet einen mechanischen Lehrbegriff, aber einen solchen, der weit von demselben entfernt ist, welchen Newton unzulänglich befand, und um dessentwillen er alle Unterursachen verwarf, weil er (wenn ich es mir unterstehen darf, zu sagen) darin irrte, dass er ihn für den einzigen, unter allen möglichen seiner Art, hielt. Es ist ganz leicht und natürlich, selbst vermittelst der Schwierigkeit des Newton, durch eine kurze und gründliche Schlussfolge auf die Gewissheit derjenigen mechanischen Erklärungsart zu kommen, die wir in dieser Abhandlung entworfen haben. Wenn man voraussetzt (wie man denn nicht umhin kann, es zu bekennen), dass die obigen Analogieen es mit grösster Gewissheit festsetzen, dass die harmonirenden, und sich auf einander ordentlich beziehenden

Bewegungen und Kreise der Himmelskörper, eine natürliche Ursache, als ihren Ursprung anzeigen, so kann diese doch nicht dieselbe Materie seyn, welche anjetzt den Himmelsraum erfüllt. Also muss diejenige, welche ehedem diese Räume erfüllte, und deren Bewegung der Grund von den gegenwärtigen Umläufen der Himmelskörper gewesen ist, nachdem sie sich auf diesen Kugeln versammelt, und dadurch die Räume gereinigt hat, die man anjetzt leer sieht, oder, welches unmittelbar hieraus herfliesst, die Materie selber, daraus die Planeten, die Kometen, ja die Sonne, bestehen, muss anfänglich in dem Raume des planetarischen Systems ausgebreitet gewesen seyn, und in diesem Zustande sich in Bewegungen versetzt haben, welche sie behalten hat, als sie sich in besondere Klumpen vereinigte, und die Himmelskörper bildete, welche alle den ehemals zerstreuten Stoff der Weltmaterie in sich fassen. Man ist hierbei nicht lange in Verlegenheit, das Triebwerk zu entdecken, welches diesen Stoff der sich bildenden Natur in Bewegung gesetzt haben möge. Der Antrieb selber, der die Vereinigung der Massen zuwege brachte, die Kraft der Anziehung, welche der Materie wesentlich beiwohnt, und sich daher, bei der ersten Regung der Natur, zur ersten Ursache der Bewegung so wohl schickt, war die Quelle derselben. Die Richtung, welche bei dieser Kraft immer gerade zum Mittelpunct hinzielt, macht allhier kein Bedenken; denn es ist gewiss, dass der feine Stoff zerstreuter Elemente in der senkrechten Bewegung, sowohl durch die Mannigfaltigkeit der Attractionspuncte, als durch die Hindernisse, die einander ihre durchkreuzenden Richtungslinien leisten, hat in verschiedene Seitenbewegungen ausschlagen müssen, bei denen das gewisse Naturgesetz, welches macht, dass alle einander durch gewechselte Wirkung einschränkende Materie sich zuletzt auf einen solchen Zustand bringt, da eine der andern so wenig Veränderung, als möglich, mehr zuzieht, sowohl die Einförmigkeit der Richtung, als auch die gehörigen Grade der Geschwindigkeiten, hervorgebracht hat, die in jedem Abstande nach der Centralkraft abgewogen sind, und durch deren Verbindung weder über noch unter sich auszuschweifen trachten: da alle Elemente also nicht allein nach einer Seite, sondern auch beinahe in parallelen und freien Cirkeln, um den gemeinschaftlichen Senkungspunct, in dem dünnen Himmelsraume umlaufend gemacht worden. Diese Bewegungen der Theile mussten hernach fortdauern, als sich planetarische Kugeln daraus gebildet hatten, und bestehen anjetzt durch die Verbindung des einmal eingepflanzten Schwunges mit der Centralkraft, in unbeschränkte künftige Zeiten. Auf diesem so unbegreiflichen Grunde beruhen die Einförmigkeit der Richtungen in den Planetenkreisen, die genaue Beziehung auf eine gemeinschaftliche Fläche, die Mässigung der Schwungkräfte nach der Attraction des Ortes, die mit den Entfernungen abnehmende Genauheit dieser Analogieen, und die freie Abweichung der äussersten Himmelskörper nach den beiden Seiten sowohl, als nach der entgegengesetzten Richtung. Wenn diese Zeichen der gewechselten Abhängigkeit in den Bestimmungen der Erzeugung auf eine, durch den ganzen Raum verbreitete ursprünglich bewegte Materie, mit offenbarer Gewissheit zeigen, so beweist der gänzliche Mangel aller Materien in diesem nunmehr leeren Himmelsraume, ausser derjenigen, woraus die Körper der Planeten, der Sonne und der Kometen zusammengesetzt sind, dass diese selber im Anfange in diesem Zustande der Ausbreitung müsse gewesen seyn. Die Leichtigkeit und Richtigkeit, mit welcher aus diesem angenommenen Grundsatze alle Phänomena des Weltbaues in den vorigen Hauptstücken hergeleitet worden, ist eine Vollendung solcher Muthmaassung, und giebt ihr einen Werth, der nicht mehr willkührlich ist.

Die Gewissheit einer mechanischen Lehrverfassung von dem Ursprunge des Weltgebäudes, vornämlich des unsrigen, wird auf den höchsten Gipfel der Überzeugung erhoben, wenn man die Bildung der Himmelskörper selber, die Wichtigkeit und Grösse ihrer Massen nach den

Verhältnissen erwägt, die sie, in Ansehung ihres Abstandes von dem Mittelpuncte der Gravitation, haben. Denn erstlich ist die Dichtigkeit ihres Stoffes, wenn man sie im Ganzen ihres Klumpens erwägt, in beständigen Graden mit den Entfernungen von der Sonne abnehmend, eine Bestimmung, die so deutlich auf die mechanischen Bestimmungen der ersten Bildung zielt, dass man nichts mehr verlangen kann. Sie sind aus solchen Materien zusammengesetzt, deren die von schwererer Art einen tiefern Ort zu dem gemeinschaftlichen Senkungspunct, die von leichterer Art aber einen entfernteren Abstand bekommen haben, welche Bedingung, in aller Art der natürlichen Erzeugung, nothwendig ist. Aber bei einer unmittelbar aus dem göttlichen Willen fliessenden Errichtung ist nicht der mindeste Grund zu gedachten Verhältnissen anzutreffen. Denn ob es gleich scheinen möchte, dass die entfernteren Kugeln aus leichterem Stoffe bestehen müssten, damit sie von der geringern Kraft der Sonnenstrahlen die nöthige Wirkung verspüren könnten; so ist dieses doch nur ein Zweck, der auf die Beschaffenheit der auf der Oberfläche befindlichen Materien, und nicht auf die tiefern Sorten seines inwendigen Klumpens zielt, als in welche die Sonnenwärme niemals einige Wirkung thut, die auch nur dienen, die Attraction des Planeten, welche die ihn umgebenden Körper zu ihm sinkend machen soll, zu bewirken, und daher nicht die mindeste Beziehung auf die Stärke oder Schwäche der Sonnenstrahlen haben dürfen. Wenn man daher fragt, woher die aus den richtigen Rechnungen des Newton gezogenen Dichtigkeiten der Erde, des Jupiter, des Saturn sich gegen einander, wie 400, 94½ und 64 verhalten, so wäre es ungereimt, die Ursache der Absicht Gottes, welcher sie nach den Graden der Sonnenwärme gemässigt hat, beizumessen, denn da kann unsere Erde uns zum Gegenbeweise dienen, bei der die Sonne nur in eine so geringe Tiefe unter der Oberfläche durch ihre Strahlen wirkt, dass derjenige Theil ihres Klumpens, der dazu einige Beziehung haben muss, bei Weitem nicht den millionsten Theil des Ganzen beträgt, wovon das Übrige in Ansehung dieser Absicht völlig gleichgültig ist. Wenn also der Stoff, daraus die Himmelskörper bestehen, ein ordentliches mit den Entfernungen harmonirendes Verhältniss gegen einander hat, und die Planeten einander anjetzt nicht einschränken können, da sie nun im leeren Raume von einander abstehen, so muss ihre Materie vordem in einem Zustande gewesen seyn, da sie in einander gemeinschaftliche Wirkung thun können, um sich in die, ihrer specifischen Schwere proportionirten, Örter einzuschränken, welches nicht anders hat geschehen können, als dass ihre Theile vor der Bildung in dem ganzen Raume des Systems ausgebreitet gewesen und, dem allgemeinen Gesetze der Bewegung gemäss, Örter gewonnen haben, welche ihrer Dichtigkeit gebühren.

Das Verhältniss unter der Grösse der planetarischen Massen, welches mit den Entfernungen zunimmt, ist der zweite Grund, der die mechanische Bildung der Himmelskörper, und vornämlich unsere Theorie von derselben, klärlich beweist. Warum nehmen die Massen der Himmelskörper ungefähr mit den Entfernungen zu? Wenn man einer der Wahl Gottes Alles zuschreibenden Lehrart nachgeht, so könnte keine andere Absicht gedacht werden, warum die entfernteren Planeten grössere Massen haben müssen, als damit sie die vorzügliche Stärke ihrer Anziehung in ihrer Sphäre einen oder etliche Monde begreifen könnten, welche dienen sollen, den Bewohnern, welche für sie bestimmt sind, den Aufenthalt bequemlich zu machen. Allein dieser Zweck konnte eben sowohl durch eine vorzügliche Dichtigkeit in dem Inwendigen ihres Klumpens erhalten werden, und warum musste denn die aus besondern Gründen fliessende Leichtigkeit des Stoffes, welche diesem Verhältniss entgegen ist, bleiben, und durch den Vorzug des Volumens so weit übertroffen werden, dass dennoch die Masse der obern wichtiger als die der untern würde? Wenn man nicht auf die Art der natürlichen Erzeugung dieser Körper Acht hat, so wird man schwerlich von diesem Verhältnisse Grund geben können: aber in Betrachtung derselben ist nichts leichter, als diese Bestimmung zu begreifen. Als der Stoff aller Weltkörper in den Raum des planetarischen Systems noch ausgebreitet war, so bildete die Anziehung aus diesen Theilchen Kugeln, welche ohne Zweifel um desto grösser werden mussten, je weiter der Ort ihrer Bildungssphäre von demjenigen allgemeinen Centralkörper entfernt war, der aus dem Mittelpuncte des ganzen Raumes durch eine vorzüglich mächtige Attraction diese Vereinigung, so viel an ihm ist, einschränkte und hinderte.

Man wird die Merkmale dieser Bildung der Himmelskörper aus dem, im Anfange ausgebreitet gewesenen, Grundstoffe mit Vergnügen an der Weite der Zwischenräume gewahr, die ihre Kreise von einander scheiden, und die nach diesem Begriffe als die leeren Fächer müssen angesehen werden, aus denen die Planeten die Materie zu ihrer Bildung hergenommen haben. Man sieht, wie diese Zwischenräume zwischen den Kreisen ein Verhältniss zu der Grösse der Massen haben, die daraus gebildet sind. Die Weite zwischen dem Kreise des Jupiter und des Mars ist so gross, dass der darin beschlossene Raum die Fläche aller unteren Planetenkreise zusammengenommen übertrifft: allein er ist des grössesten unter allen Planeten würdig, desjenigen, der mehr Masse hat, als alle übrigen zusammen. Man kann diese Entfernung des Jupiter von dem Mars nicht der Absicht beimessen, dass ihre Attractionen einander so wenig als möglich hindern sollten. Denn nach solchem Grunde würde sich der Planet zwischen zwei Kreisen allemal demjenigen am nächsten befinden, dessen mit der seinigen vereinigte Attraction die beiderseitigen Umläufe um die Sonne am wenigsten stören kann: folglich demjenigen, der die kleinste Masse hat. Weil nun nach den richtigen Rechnungen Newton's die Gewalt, womit Jupiter in den Lauf des Mars wirken kann, zu derjenigen, die er in den Saturn durch die vereinigte Anziehung ausübt, sich wie $\frac{1}{12512}$ zu $\frac{1}{200}$ verhält, so kann man leicht die Rechnung machen, um wie viel Jupiter sich dem Kreise des Mars näher befinden müsste, als dem des Saturn, wenn ihr Abstand durch die Absicht ihrer äusserlichen Beziehung, und nicht durch den Mechanismus ihrer Erzeugung bestimmt worden wäre. Da dieses sich nun aber ganz anders befindet: da ein planetarischer Kreis in Ansehung der zwei Kreise, die über und unter ihm sind, sich oft von demjenigen abstehender befindet, in welchem ein kleinerer Planet läuft, als die Bahn dessen von grösserer Masse, die Weite des Raumes aber um den Kreis eines jeden Planeten allemal ein richtiges Verhältniss zu seiner Masse hat: so ist klar, dass die Art der Erzeugung diese Verhältnisse müsse bestimmt haben, und dass, weil diese Bestimmungen so, wie die Ursache und die Folgen derselben, scheinen verbunden zu seyn, man es wohl am richtigsten treffen wird, wenn man die zwischen den Kreisen begriffenen Räume als die Behältnisse desjenigen Stoffes ansieht, daraus sich die Planeten gebildet haben: woraus unmittelbar folgt, dass deren Grösse dieser ihren Massen proportionirt seyn muss, welches Verhältniss aber bei den entfernteren Planeten durch die, in dem ersten Zustande grössere, Zerstreuung der elementarischen Materie in diesen Gegenden vermehrt wird. Daher von zwei Planeten, die an Masse einander ziemlich gleich kommen, der entferntere einen grössern Bildungsraum, d. i. einen grösseren Abstand von den beiden nächsten Kreisen haben muss, sowohl weil der Stoff daselbst an sich specifisch leichterer Art, als auch weil er zerstreuter war, als bei dem, welcher sich näher zu der Sonne bildete. Daher, obgleich die Erde zusammt dem Monde der Venus noch nicht an körperlichem Inhalte gleich zu seyn scheint, so hat sie dennoch um sich einen grössern Bildungsraum erfordert: weil sie sich aus einem mehr zerstreuten Stoffe zu bilden hatte, als dieser untere Planet. Vom Saturn ist aus diesen Gründen zu vermuthen, dass seine Bildungssphäre sich auf der abgelegenen Seite viel weiter wird ausgebreitet haben, als auf der Seite gegen den Mittelpunct hin (wie denn dieses fast von allen Planeten gilt), und daher wird der Zwischenraum zwischen dem Saturnkreise, und der Bahn des diesem Planeten zunächst obern Himmelskörpers, den man über ihn vermuthen kann, viel weiter, als zwischen eben demselben und dem Jupiter seyn.

Also geht Alles in dem planetarischen Weltbaue stufenweise, mit richtigen Beziehungen zu der ersten erzeugenden Kraft, die neben dem Mittelpuncte wirksamer als in der Ferne gewesen, in alle unbeschränkte Weiten fort. Die Verminderung der eingedrückten schiessenden Kraft, die Abweichung von der genauesten Übereinstimmung in der Richtung und der Stellung der Kreise, die Dichtigkeiten der Himmelskörper, die Sparsamkeit der Natur, in Hinsicht auf den Raum ihrer Bildung: Alles vermindert sich stufenartig von dem Centrum in die weiten Entfernungen: Alles zeigt, dass die erste Ursache an die mechanischen Regeln der Bewegung gebunden gewesen, und nicht durch eine freie Wahl gehandelt hat.

Allein was so deutlich, als irgend sonst etwas, die natürliche Bildung der Himmelskugeln aus dem ursprünglich in dem Raume des Himmels, der nunmehr leer ist, ausgebreitet gewesenen Grundstoffe anzeigt, ist diejenige Übereinstimmung, die ich von dem Herrn von Buffon entlehne, die aber in seiner Theorie bei Weitem den Nutzen, als in der unsrigen, nicht hat. Denn nach seiner Bemerkung, wenn man die Planeten, deren Massen man durch Rechnung bestimmen kann, zusammen summirt: nämlich den Saturn, den Jupiter, die Erde und den Mond, so geben sie einen Klumpen, dessen Dichtigkeit der Dichtigkeit des Sonnenkörpers wie 640 zu 650 beikommt, welche, da es die Hauptstücke in dem planetarischen System sind, gegen die übrigen Planeten Mars, Venus und Mercur kaum verdienen gerechnet zu werden; so wird man billig über die merkwürdige Gleichheit erstaunen, die zwischen der Materie des gesammten planetarischen Gebäudes, wenn es als in einem Klumpen vereinigt betrachtet wird, und zwischen der Masse der Sonnen herrscht. Es wäre ein unverantwortlicher Leichtsinn, diese Analogie einem Ungefähr zuzuschreiben, welche unter einer Mannigfaltigkeit so unendlich verschiedener Materien, deren nur allein auf unserer Erde einige anzutreffen sind, die funfzehntausend Mal an Dichtigkeit von einander übertroffen werden, dennoch im Ganzen dem Verhältniss von 1 bis 1 so nahe kommen: und man muss zugeben, dass, wenn man die Sonne als ein Mengsel von allen Sorten Materie, die in dem planetarischen Gebäude von einander geschieden sind, betrachtet, alle insgesammt sich in einem Raume scheinen gebildet zu haben, der ursprünglich mit gleichförmig ausgebreitetem Stoffe erfüllt war, und auf dem Centralkörper sich ohne Unterschied versammelt, zur Bildung der Planeten aber nach Maassgebung der Höhen eingetheilt worden. Ich überlasse es denen, die die mechanische Erzeugung der Weltkörper nicht zugeben können, aus den Bewegungsgründen der Wahl Gottes diese so besondere Übereinstimmung, wo sie können, zu erklären. Ich will endlich aufhören, eine Sache von so überzeugender Deutlichkeit, als die Entwickelung des Weltgebäudes aus den Kräften der Natur ist, auf mehr Beweisthümer zu gründen. Wenn man im Stande ist, bei so vieler Überführung unbeweglich zu bleiben, so muss man entweder gar zu tief in den Fesseln des Vorurtheils liegen, oder gänzlich unfähig seyn, sich über den Wust hergebrachter Meinungen, zu der Betrachtung der allerreinsten Wahrheit, empor zu schwingen. Indessen ist zu glauben, dass Niemand als die Blödsinnigen, auf deren Beifall man nicht rechnen darf, die Richtigkeit dieser Theorie verkennen könnte, wenn die Übereinstimmungen, die der Weltbau in allen seinen Verbindungen zu dem Nutzen der vernünftigen Creatur hat, nicht etwas mehr, als blosse allgemeine Naturgesetze zum Grunde zu haben schienen. Man glaubt auch mit Recht, dass geschickte Anordnungen, welche auf einen würdigen Zweck abzielen, einen weisen Verstand zum Urheber haben müssen, und man wird völlig befriedigt werden, wenn man bedenkt, dass, da die Naturen der Dinge keine andere, als eben diese Urquelle erkennen, ihre wesentlichen und allgemeinen Beschaffenheiten eine natürliche Neigung zu anständigen und unter einander wohl übereinstimmenden Folgen haben müssen. Man wird sich also nicht befremden dürfen, wenn man zum gewechselten Vortheile der Creaturen gereichende Einrichtungen der Weltverfassung gewahr wird, selbige einer natürlichen Folge aus den allgemeinen Gesetzen der Natur beizumessen, denn was aus diesen herfliesst, ist nicht die Wirkung des blinden Zufalls oder der unvernünftigen Nothwendigkeit: es gründet sich zuletzt doch in der höchsten Weisheit, von der die allgemeinen Beschaffenheiten ihre Übereinstimmung entlehnen. Der eine Schluss ist ganz richtig: wenn in der Verfassung der Welt, Ordnung und Schönheit hervorleuchten, so ist ein Gott. Allein der andere ist nicht weniger gegründet: wenn diese Ordnung aus allgemeinen Naturgesetzen hat herfliessen können, so ist die ganze Natur nothwendig eine Wirkung der höchsten Weisheit.

Wenn man es sich aber durchaus belieben lässt, die unmittelbare Anwendung der göttlichen Weisheit an allen Anordnungen der Natur, die unter sich Harmonie und nützliche Zwecke begreifen, zu erkennen, indem man der Entwickelung aus allgemeinen Bewegungsgesetzen keine übereinstimmenden Folgen zutraut; so wollte ich rathen, in der Beschauung des Weltbaues seine Augen nicht auf einen einzigen unter den Himmelskörpern, sondern auf das Ganze zu richten, um sich aus diesem Wahne auf einmal herauszureissen. Wenn die schiefe Lage der Erdachse gegen die Fläche ihres jährlichen Laufes, durch die beliebte Abwechselung der Jahreszeiten, ein Beweisthum der unmittelbaren Hand Gottes seyn soll, so darf man nur diese Beschaffenheit bei den andern Himmelskörpern dagegen halten; so wird man gewahr werden, dass sie bei jedem derselben abwechselt, und dass in dieser Verschiedenheit es auch einige giebt, die sie gar nicht haben, wie z. E. Jupiter, dessen Achse senkrecht zu dem Plane seines Kreises ist, und Mars, dessen seine es beinahe ist, welche beide keine Verschiedenheit der Jahreszeiten geniessen, und doch eben sowohl Werke der Weisheit, als die andern sind. Die Begleitung der Monde beim Saturn, dem Jupiter und der Erde, würden scheinen besondere Anordnungen des Wesens zu seyn, wenn die freie Abweichung von diesem Zwecke, durch das ganze System des Weltbaues, nicht anzeigte, dass die Natur, ohne durch einen ausserordentlichen Zwang in ihrem freien Betragen gestört zu seyn, diese Bestimmungen hervorgebracht habe. Jupiter hat vier Monde, Saturn fünf, die Erde einen, die übrigen Planeten gar keinen; ob es gleich scheint, dass diese wegen ihrer längeren Nächte derselben bedürftiger wären, als jene. Wenn man die proportionirte Gleichheit der den Planeten eingedrückten Schwungkräfte mit den Centralneigungen ihres Abstandes, als die Ursache, woher diese beinahe in Cirkeln um die Sonne laufen, und, durch die Gleichmässigkeit der von dieser ertheilten Wärme, zu Wohnplätzen vernünftiger Creaturen geschickt werden, bewundert, und sie als den unmittelbaren Finger der Allmacht ansieht, so wird man auf einmal auf die allgemeinen Gesetze der Natur zurückgeführt, wenn man erwägt, dass diese planetarische Beschaffenheit sich nach und nach mit allen Stufen der Verminderung in der Tiefe des Himmels verliert, und dass eben die höchste Weisheit, welche an der gemässigten Bewegung der Planeten ein Wohlgefallen gehabt hat, auch die Mängel nicht ausgeschlossen, mit welchen sich das System endigt, indem es in der völligen Unregelmässigkeit und Unordnung aufhört. Die Natur, ungeachtet sie eine wesentliche Bestimmung zur Vollkommenheit und Ordnung hat, fasst in dem Umfange ihrer Mannigfaltigkeit alle möglichen Abwechselungen, sogar bis auf die Mängel und Abweichungen, in sich. Eben dieselbe unbeschränkte Fruchtbarkeit derselben hat die bewohnten Himmelskugeln sowohl, als die Kometen, die nützlichen Berge und die schädlichen Klippen, die bewohnbaren Landschaften und öden Wüsteneien, die Tugenden und Laster, hervorgebracht.

Allgemeine

Naturgeschichte

und

Theorie des Himmels.

Dritter Theil.

Welcher einen Versuch einer auf die Analogieen der Natur gegründeten Vergleichung zwischen den Einwohnern verschiedener Planeten in sich enthält.

Wer das Verhältniss aller Welten von einem Theil zum andern weiss,
Wer aller Sonnen Menge kennt, und jeglichen Planetenkreis,
Wer die verschiedenen Bewohner von einem jeden Stern erkennet:
Dem ist allein, warum die Dinge so sind, als wie sie sind, vergönnet,
Zu fassen, und uns zu erklären.

Pope.

Allgemeine
Naturgeschichte
und
Theorie des Himmels.

Dritter Theil.

Anhang.

Von den Bewohnern der Gestirne.

Weil ich dafür halte, dass es den Charakter der Weltweisheit entehren hiesse, wenn man sich ihrer bedient, um mit einer Art von Leichtsinn freie Ausschweifungen des Witzes, mit einiger Scheinbarkeit, zu behaupten, wenn man sich gleich erklären wollte, dass es nur geschähe, um zu belustigen; so werde ich in gegenwärtigem Versuche keine anderen Sätze anführen, als solche, die zur Erweiterung unseres Erkenntnisses wirklich beitragen können, und deren Wahrscheinlichkeit zugleich so wohl gegründet ist, dass man sich kaum entbrechen kann, sie gelten zu lassen.

Obgleich es scheinen möchte, dass in dieser Art des Vorwurfes, die Freiheit zu erdichten, keine eigentliche Schranken habe, und dass man in dem Urtheil von der Beschaffenheit der Einwohner entlegener Welten, mit weit grösserer Ungebundenheit, der Phantasie könne den Zügel schiessen lassen, als ein Maler in der Abbildung der Gewächse oder Thiere unentdeckter Länder, und dass dergleichen Gedanken weder recht erwiesen noch widerlegt werden könnten, so muss man doch gestehen, dass die Entfernungen der Himmelskörper von der Sonne gewisse Verhältnisse mit sich führen, welche einen wesentlichen Einfluss in die verschiedenen Eigenschaften der denkenden Naturen nach sich ziehen, die auf denselben befindlich sind, als deren Art zu wirken und zu leiden, an die Beschaffenheit der Materie, mit der sie verknüpft sind, gebunden ist, und von dem Maasse der Eindrücke abhängt, die die Welt, nach den Eigenschaften der Beziehung ihres Wohnplatzes zu dem Mittelpuncte der Attraction und der Wärme, in ihnen erweckt.

Ich bin der Meinung, dass es eben nicht nothwendig sey, zu behaupten, alle Planeten müssten bewohnt seyn, ob es gleich eine Ungereimtheit wäre, dieses in Ansehung aller, oder auch nur der meisten, zu leugnen. Bei dem Reichthume der Natur, da Welten und Systeme, in Ansehung des Ganzen der Schöpfung, nur Sonnenstäubchen sind, könnte es auch wohl öde und unbewohnte Gegenden geben, die nicht auf das genaueste zu dem Zwecke der Natur, nämlich der Betrachtung vernünftiger Wesen, genutzt würden. Es wäre, als wenn man sich aus dem Grunde der Weisheit Gottes ein Bedenken machen wollte, zuzugeben, dass sandige und unbewohnte Wüsteneien grosse Strecken des Erdbodens einnehmen, und dass es verlassene Inseln im Weltmeere gebe, darauf kein Mensch befindlich ist. Indessen ist ein Planet viel weniger in Ansehung des Ganzen der Schöpfung, als eine Wüste, oder Insel, in Ansehung des Erdbodens.

Vielleicht, dass sich noch nicht alle Himmelskörper völlig ausgebildet haben; es gehören Jahrhunderte, vielleicht tausende von Jahren dazu, bis ein grosser Himmelskörper einen festen Stand seiner Materien erlangt hat. Jupiter scheint noch in diesem Streite zu seyn. Die merkliche Abwechselung seiner Gestalt, zu verschiedenen Zeiten, hat die Astronomen schon vorlängst muthmassen lassen, dass er grosse Umstürzungen erleiden müsse, und bei Weitem so ruhig auf seiner Oberfläche nicht sey, als es ein bewohnbarer Planet seyn muss. Wenn er keine Bewohner hat, und auch keine jemals haben sollte, was für ein unendlich kleiner Aufwand der Natur wäre dieses, in Ansehung der Unermesslichkeit der ganzen Schöpfung! Und wäre es nicht vielmehr ein Zeichen der Armuth, als des Überflusses derselben, wenn sie in jedem Puncte des Raumes so sorgfältig seyn sollte, alle ihre Reichthümer aufzuzeigen!

Allein, man kann noch mit mehr Befriedigung vermuthen, dass, wenn er gleich jetzt unbewohnt ist, er dennoch es dereinst werden wird, wenn die Periode seiner Bildung wird vollendet seyn. Vielleicht ist unsere Erde tausend oder mehrere Jahre vorhanden gewesen, ehe sie sich in der Verfassung befunden hat, Menschen, Thiere und Gewächse unterhalten zu können. Dass ein Planet nun einige tausend Jahre später zu dieser Vollkommenheit kommt, das thut dem Zwecke seines Daseyns keinen Abbruch. Er wird eben um deswillen auch ins Zukünftige länger in der Vollkommenheit seiner Verfassung, wenn er sie einmal erreicht hat, verbleiben; denn es ist einmal ein gewisses Naturgesetz: Alles, was einen Anfang hat, nähert sich beständig seinem Untergange, und ist demselben um so viel näher, je mehr es sich von dem Puncte seines Anfangs entfernt hat.

Die satyrische Vorstellung jenes witzigen Kopfes aus dem Haag, welcher, nach der Anführung der allgemeinen Nachrichten aus dem Reiche der Wissenschaften, die Einbildung von der nothwendigen Bevölkerung aller Weltkörper auf der lächerlichen Seite vorzustellen wusste, kann nicht anders, als gebilligt werden. „Diejenigen Creaturen“, spricht er, „welche die Wälder auf dem Kopfe eines Bettlers bewohnen, hatten schon lange ihren Aufenthalt für eine unermessliche Kugel, und sich selber als das Meisterstück der Schöpfung angesehen, als einer unter ihnen, den der Himmel mit einer feinern Seele begabt hatte, ein kleiner Fontenelle seines Geschlechts, den Kopf eines Edelmanns unvermuthet gewahr ward. Alsbald rief er alle witzige Köpfe seines Quartiers zusammen, und sagte ihnen mit Entzückung: wir sind nicht die einzigen belebten Wesen der ganzen Natur: seht hier ein neues Land, hier wohnen mehr Läuse.“ Wenn der Ausgang dieses Schlusses ein Lachen erweckt, so geschieht es nicht um deswillen, weil er von der Menschen Art zu urtheilen weit abgeht, sondern, weil eben derselbe Irrthum, der bei dem Menschen eine gleiche Ursache zum Grunde hat, bei diesem mehr Entschuldigung zu verdienen scheint.

Lasst uns ohne Vorurtheil urtheilen. Dieses Insect, welches, sowohl seiner Art zu leben, als auch seiner Nichtswürdigkeit nach, die Beschaffenheit der meisten Menschen sehr wohl ausdrückt, kann mit gutem Fuge zu einer solchen Vergleichung gebraucht werden. Weil, seiner Einbildung nach, der Natur an seinem Daseyn unendlich viel gelegen ist, so hält es die ganze übrige Schöpfung für vergeblich, die nicht eine genaue Abzielung auf sein Geschlecht, als den Mittelpunct ihrer Zwecke, mit sich führt. Der Mensch, welcher gleich unendlich weit von der obersten Stufe der Wesen absteht, ist so verwegen, von der Nothwendigkeit seines Daseyns sich mit gleicher Einbildung zu schmeicheln. Die Unendlichkeit der Schöpfung fasst alle Naturen, die ihr überschwänglicher Reichthum hervorbringt, mit gleicher Nothwendigkeit in sich. Von der erhabensten Classe, unter den denkenden Wesen, bis zu dem verachtetesten Insect, ist ihr kein Glied gleichgültig, und es kann keins fehlen, ohne dass die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zusammenhange besteht, dadurch unterbrochen würde. Indessen wird Alles durch allgemeine Gesetze bestimmt, welche die Natur, durch die Verbindung ihrer ursprünglich eingepflanzten Kräfte, bewirkt. Weil sie in ihrem Verfahren lauter Wohlanständigkeit und Ordnung hervorbringt, so darf keine einzelne Absicht ihre Folgen stören und unterbrechen. Bei ihrer ersten Bildung war die Erzeugung eines Planeten nur eine unendlich kleine Folge ihrer Fruchtbarkeit; und nun wäre es etwas Ungereimtes, dass ihre so wohlgegründeten Gesetze den besondern Zwecken dieses Atomus nachgeben sollten. Wenn die Beschaffenheit eines Himmelskörpers der Bevölkerung natürliche Hindernisse entgegensetzt, so wird er unbewohnt seyn, obgleich es an und für sich schöner wäre, dass er Einwohner hätte. Die Trefflichkeit der Schöpfung verliert dadurch nichts, denn das Unendliche ist unter allen Grössen diejenige, welche durch Entziehung eines endlichen Theiles nicht vermindert wird. Es wäre, als wenn man klagen wollte, dass der Raum zwischen dem Jupiter und dem Mars so unnöthig leer steht, und dass es Kometen giebt, welche nicht bevölkert sind. In der That, jenes Insect mag uns so nichtswürdig erscheinen, als es wolle, es ist der Natur gewiss an der Erhaltung ihrer ganzen Classe mehr gelegen, als an einer kleinen Zahl vortrefflicher Geschöpfe, deren es dennoch unendlich viel giebt, wenn.ihrer gleich eine Gegend, oder Ort, beraubt seyn sollte. Weil sie in Hervorbringung beider unerschöpflich ist, so sieht man ja gleich unbekümmert beide in ihrer Erhaltung und Zerstörung den allgemeinen Gesetzen überlassen. Hat wohl jemals der Besitzer jener bewohnten Wälder, auf dem Kopfe eines Bettlers, grössere Verheerungen unter dem Geschlechte dieser Colonie gemacht, als der Sohn Philipp's in dem Geschlechte seiner Mitbürger anrichtete, als es ihm sein böser Genius in den Kopf gesetzt hatte, dass die Welt nur um seinetwillen hervorgebracht sey!

Indessen sind doch die meisten unter den Planeten gewiss bewohnt, und die es nicht sind, werden es dereinst werden. Was für Verhältnisse werden nun, unter den verschiedenen Arten dieser Einwohner, durch die Beziehung ihres Ortes in dem Weltgebäude zu dem Mittelpuncte, daraus sich die Wärme verbreitet, die Alles belebt, verursacht werden! Denn es ist gewiss, dass diese, unter den Materien dieser Himmelskörper, nach Proportion ihres Abstandes, gewisse Verhältnisse in ihren Bestimmungen mit sich führt. Der Mensch, welcher unter allen vernünftigen Wesen dasjenige ist, welches wir am deutlichsten kennen, ob uns gleich seine innere Beschaffenheit annoch ein unerforschtes Problema ist, muss in dieser Vergleichung zum Grunde und zum allgemeinen Beziehungspuncte dienen. Wir wollen ihn allhier nicht nach seinen moralischen Eigenschaften, auch nicht nach der physischen Einrichtung seines Baues betrachten, wir wollen nur untersuchen, was das Vermögen vernünftig zu denken, und die Bewegung seines Leibes, die diesem gehorcht, durch die, dem Abstande von der Sonne proportionirte, Beschaffenheit der Materie, an die er geknüpft ist, für Einschränkungen leide. Des unendlichen Abstandes ungeachtet, welcher zwischen der Kraft zu denken und der Bewegung der Materie, zwischen dem vernünftigen Geiste und dem Körper anzutreffen ist, so ist es doch gewiss, dass der Mensch, der alle seine Begriffe und Vorstellungen von den Eindrücken her hat, die das Universum, vermittelst des Körpers, in seiner Seele erregt, sowohl in Ansehung der Deutlichkeit derselben, als auch der Fertigkeit, dieselben zu verbinden und zu vergleichen, welche man das Vermögen zu denken nennt, von der Beschaffenheit dieser Materie völlig abhängt, an die der Schöpfer ihn gebunden hat.

Der Mensch ist erschaffen, die Eindrücke und Rührungen, die die Welt in ihm erregen soll, durch denjenigen Körper anzunehmen, der der sichtbare Theil seines Wesens ist, und dessen Materie nicht allein dem unsichtbaren Geiste, welcher ihn bewohnt, dient, die ersten Begriffe der äussern Gegenstände einzudrücken, sondern auch in der innern Handlung diese zu wiederholen, zu verbinden, kurz, zu denken, unentbehrlich ist *. Nach dem Maasse, als

---

* Es ist aus den Gründen der Psychologie ausgemacht, dass, vermöge der jetzigen Verfassung, darin die Schöpfung Seele und Leib von einander abhängig gemacht hat, die erstere nicht allein alle Begriffe des Universums durch des letztern Gemeinschaft und Einfluss überkommen muss, sondern auch die Ausübung seiner Denkungskraft selber auf dessen Verfassung ankommt, und von dessen Beihülfe die nöthige Fähigkeit dazu entlehnt.

sein Körper sich ausbildet, bekommen die Fähigkeiten seiner denkenden Natur auch die gehörigen Grade der Vollkommenheit, und erlangen allererst ein gesetztes und männliches Vermögen, wenn die Fasern seiner Werkzeuge die Festigkeit und Dauerhaftigkeit überkommen haben, welche die Vollendung ihrer Ausbildung ist. Diejenigen Fähigkeiten entwickeln sich bei ihm früh genug, durch welche er der Nothdurft, die die Abhängigkeit von den äusserlichen Dingen ihm zuzieht, genug thun kann. Bei einigen Menschen bleibt es bei diesem Grade der Auswickelung. Das Vermögen, abgezogene Begriffe zu verbinden, und durch eine freie Anwendung der Einsichten über den Hang der Leidenschaften zu herrschen, findet sich spät ein, bei Einigen niemals in ihrem ganzen Leben, bei Allen aber ist es schwach: es dient den untern Kräften, über die es doch herrschen sollte, und in deren Regierung der Vorzug seiner Natur besteht. Wenn man das Leben der meisten Menschen ansieht, so scheint diese Creatur geschaffen zu seyn, um wie eine Pflanze Saft in sich zu ziehen und zu wachsen, sein Geschlecht fortzusetzen, endlich alt zu werden, und zu sterben. Er erreicht unter allen Geschöpfen am wenigsten den Zweck seines Daseyns, weil er seine vorzüglichen Fähigkeiten zu solchen Absichten verbraucht, die die übrigen Creaturen mit weit minderen, und doch weit sicherer und anständiger, erreichen. Er würde auch das Verachtungswürdigste unter allen, zum wenigsten in den Augen der wahren Weisheit, seyn, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhöbe, und den in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswickelung bevorstände.

Wenn man die Ursache der Hindernisse untersucht, welche die menschliche Natur in einer so tiefen Erniedrigung erhalten, so findet sie sich in der Grobheit der Materie, darin sein geistiger Theil versenkt ist, in der Unbiegsamkeit der Fasern, und der Trägheit und Unbeweglichkeit der Säfte, welche dessen Regungen gehorchen sollen. Die Nerven und Flüssigkeiten seines Gehirns liefern ihm nur grobe und undeutliche Begriffe, und weil er der Reizung der sinnlichen Empfindungen, in dem Inwendigen seines Denkungsvermögens, nicht genugsam kräftige Vorstellungen zum Gleichgewichte entgegenstellen kann, so wird er von seinen Leidenschaften hingerissen, von dem Getümmel der Elemente, die seine Maschine unterhalten, übertäubt und gestört. Die Bemühungen der Vernunft, sich dagegen zu erheben und diese Verwirrung durch das Licht der Urtheilskraft zu vertreiben, sind wie die Sonnenblicke, wenn dicke Wolken ihre Heiterkeit unablässig unterbrechen und verdunkeln.

Diese Grobheit des Stoffes und des Gewebes in dem Baue der menschlichen Natur ist die Ursache derjenigen Trägheit, welche die Fähigkeiten der Seele in einer beständigen Mattigkeit und Kraftlosigkeit erhält. Die Handlung des Nachdenkens und der durch die Vernunft aufgeklärten Vorstellungen ist ein mühsamer Zustand, darin die Seele sich nicht ohne Widerstand setzen kann, und aus welchem sie, durch einen natürlichen Hang der körperlichen Maschine, alsbald in den leidenden Zustand zurückfällt, da die sämmtlichen Reizungen alle ihre Handlungen bestimmen und regieren.

Diese Trägheit seiner Denkungskraft, welche eine Folge der Abhängigkeit von einer groben und ungelenksamen Materie ist, ist nicht allein die Quelle des Lasters, sondern auch des Irrthums. Durch die Schwierigkeit, welche mit der Bemühung verbunden ist, den Nebel der verwirrten Begriffe zu zerstreuen, und das durch verglichene Ideen entspringende allgemeine Erkenntniss von den sinnlichen Eindrücken abzusondern, abgehalten, giebt sie lieber einem übereilten Beifalle Platz, und beruhigt sich in dem Besitze einer Einsicht, welche ihr die Trägheit ihrer Natur und den Widerstand der Materie kaum von der Seite erblicken lässt.

In dieser Abhängigkeit schwinden die geistigen Fähigkeiten zugleich mit der Lebhaftigkeit des Leibes: wenn das hohe Alter durch den geschwächten Umlauf der Säfte nur dicke Säfte in dem Körper kocht, wenn die Beugsamkeit der Fasern, und die Behendigkeit in allen Bewegungen abnimmt, so erstarren die Kräfte des Geistes in einer gleichen Ermattung. Die Hurtigkeit der Gedanken, die Klarheit der Vorstellung, die Lebhaftigkeit des Witzes und das Erinnerungsvermögen werden kraftlos und erkalten. Die durch lange Erfahrung eingepfropften Begriffe ersetzen noch einigermaassen den Abgang dieser Kräfte, und der Verstand würde sein Unvermögen noch deutlicher verrathen, wenn die Heftigkeit der Leidenschaften, die dessen Zügel nöthig haben, nicht zugleich, und noch eher als er, abnehmen möchten.

Es erhellt demnach hieraus deutlich, dass die Kräfte der menschlichen Seele von den Hindernissen einer groben Materie, an die sie innigst verbunden werden, eingeschränkt und gehemmt werden; aber es ist etwas noch Merkwürdigeres, dass diese specifische Beschaffenheit des Stoffes eine wesentliche Beziehung zu dem Grade des Einflusses hat, womit die Sonne nach dem Maasse ihres Abstandes sie belebt, und zu den Verrichtungen der animalischen Ökonomie tüchtig macht. Diese nothwendige Beziehung zu dem Feuer, welches sich aus dem Mittelpuncte des Weltsystems verbreitet, um die Materie in der nöthigen Regung zu erhalten, ist der Grund einer Analogie, die eben hieraus, zwischen den verschiedenen Bewohnern der Planeten, festgesetzt wird, und eine jede Classe derselben ist vermöge dieses Verhältnisses an den Ort durch die Nothwendigkeit ihrer Natur gebunden, der ihr in dem Universum angewiesen worden.

Die Einwohner der Erde und der Venus können ohne ihr beiderseitiges Verderben ihre Wohnplätze gegeneinander nicht vertauschen. Der erstere, dessen Bildungsstoff für den Grad der Wärme seines Abstandes proportionirt, und daher für einen noch grössern zu leicht und flüchtig ist, würde in einer erhitzteren Sphäre gewaltsame Bewegungen und eine Zerrüttung seiner Natur erleiden, die von der Zerstreuung und Austrocknung der Säfte und einer gewaltsamen Spannung seiner elastischen Fasern entstehen würde; der letztere, dessen gröberer Bau und Trägheit der Elemente seiner Bildung, eines grossen Einflusses der Sonne bedarf, würde in einer kühleren Himmelsgegend erstarren und in einer Leblosigkeit verderben. Eben so müssen es weit leichtere und flüchtigere Materien seyn, daraus der Körper des Jupiterbewohners besteht, damit die geringe Regung, womit die Sonne in diesem Abstande wirken kann, diese Maschinen eben so kräftig bewegen könne, als sie es in den unteren Gegenden verrichtet, und, damit ich Alles in einem allgemeinen Begriffe zusammenfasse: der Stoff, woraus die Einwohner verschiedener Planeten, ja sogar die Thiere und Gewächse auf denselben, gebildet sind, muss überhaupt um desto leichterer und feinerer Art, und die Elasticität der Fasern sammt der vortheilhaften Anlage ihres Baues, um desto vollkommener seyn, nach dem Maasse, als sie weiter von der Sonne abstehen.

Dieses Verhältniss ist so natürlich und wohl gegründet, dass nicht allein die Bewegungsgründe des Endzwecks darauf führen, welche in der Naturlehre gemeiniglich nur als schwache Gründe angesehen werden, sondern zugleich die Proportion der specifischen Beschaffenheit der Materien, woraus die Planeten bestehen, welche sowohl durch die Rechnungen des Newton, als auch durch die Gründe der Kosmogonie ausgemacht sind, dieselbe bestätigen, nach welchen der Stoff, woraus die Himmelskörper gebildet sind, bei den entferntern allemal leichterer Art, als bei den nahen ist, welches nothwendig an den Geschöpfen, die sich auf ihnen erzeugen und unterhalten, ein gleiches Verhältniss nach sich ziehen muss.

Wir haben eine Vergleichung zwischen der Beschaffenheit der Materie, damit die vernünftigen Geschöpfe auf den Planeten wesentlich vereinigt sind, ausgemacht, und es lässt sich auch nach der Einleitung dieser Betrachtung leichtlich erachten, dass diese Verhältnisse eine Folge, auch in Ansehung ihrer geistigen Fähigkeit, nach sich ziehen werden. Wenn demnach diese geistigen Fähigkeiten eine nothwendige Abhängigkeit von dem Stoffe der Maschine haben, welche sie bewohnen, so werden wir mit mehr als wahrscheinlicher Vermuthung schliessen können: dass die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äusserlichen Eindruck bekommen, sammt dem Vermögen, sie zusammenzusetzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit unter einer gewissen Regel stehen, nach welcher dieselben, nach dem Verhältniss des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne, immer trefflicher und vollkommener werden.

Da dieses Verhältniss einen Grad der Glaubwürdigkeit hat, der nicht weit von einer ausgemachten Gewissheit entfernt ist, so finden wir ein offnes Feld zu angenehmen Muthmassungen, die aus der Vergleichung der Eigenschaften dieser verschiedenen Bewohner entspringen. Die menschliche Natur, welche in der Leiter der Wesen gleichsam die mittelste Sprosse inne hat, sieht sich zwischen den zwei äussersten Grenzen der Vollkommenheit mitten inne, von deren beiden Enden sie gleich weit entfernt ist. Wenn die Vorstellung der erhabensten Classen vernünftiger Creaturen, die den Jupiter oder den Saturn bewohnen, ihre Eifersucht reizt und sie durch die Erkenntniss ihrer eigenen Niedrigkeit demüthigt: so kann der Anblick der niedrigen Stufen sie wiederum zufrieden sprechen und beruhigen, die in den Planeten Venus und Mercur weit unter der Vollkommenheit der menschlichen Natur erniedrigt sind. Welch ein verwunderungswürdiger Anblick! Von der einen Seite sahen wir denkende Geschöpfe, bei denen ein Grönländer oder Hottentotte ein Newton seyn würde, und auf der andern Seite andere, die diesen als einen Affen bewundern.

Da jüngst die obern Wesen sah'n,
Was unlängst recht verwunderlich
Ein Sterblicher bei uns gethan,
Und wie er der Natur Gesetz entfaltet: wunderten sie sich,
Dass durch ein irdisches Geschöpf dergleichen möglich zu gescheh'n
Und sahen unsern Newton an, so wie wir einen Affen seh'n.
Pope.

Zu welch einem Fortgange in der Erkenntniss wird die Einsicht jener glückseligen Wesen der obersten Himmelssphären nicht gelangen! Welche schöne Folgen wird diese Erleuchtung der Einsichten nicht in ihre sittliche Beschaffenheit haben! Die Einsichten des Verstandes, wenn sie die gehörigen Grade der Vollständigkeit und Deutlichkeit besitzen, haben weit lebhaftere Reizungen als die sinnlichen Anlockungen an sich, und sind vermögend, diese siegreich zu beherrschen und unter den Fuss zu treten. Wie herrlich wird sich die Gottheit selbst, die sich in allen Geschöpfen malt, in diesen denkenden Naturen nicht malen, welche als ein von den Stürmen der Leidenschaften unbewegtes Meer ihr Bild ruhig aufnehmen und zurückstrahlen! Wir wollen diese Muthmassungen nicht über die, einer physischen Abhandlung vorgezeichneten, Grenzen erstrecken, wir bemerken nur nochmals die oben angeführte Analogie: *dass die Vollkommenheit der Geisterwelt sowohl, als der materialen in den Planeten, von dem Mercur an bis zum Saturn, oder vielleicht noch über ihm (wo ferne noch andere Planeten sind), in einer richtigen Gradenfolge, nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne, wachse und fortschreite.*

Indessen dass dieses aus den Folgen der physischen Beziehung ihrer Wohnplätze zu dem Mittelpuncte der Welt zum Theil natürlich herfliesst, zum Theil geziemend veranlasst wird, so bestätigt anderer Seits der wirkliche Anblick der vortrefflichsten und sich für die vorzügliche Vollkommenheit der Naturen in den oberen Gegenden anschickenden Anstalten diese Regel so deutlich, dass sie beinahe einen Anspruch auf eine völlige Uberzeugung machen sollte. Die Hurtigkeit der Handlungen, die mit den Vorzügen einer erhabenen Natur verbunden ist, schickt sich besser zu den schnell abwechselnden Zeitperioden jener Sphären, als die Langsamkeit träger und unvollkommener Geschöpfe.

Die Sehröhre lehren uns, dass die Abwechselung des Tages und der Nacht im Jupiter in 10 Stunden geschehe. Was würde der Bewohner der Erde, wenn er in diesen Planeten gesetzt würde, bei dieser Eintheilung wohl anfangen? Die 10 Stunden würden kaum zu derjenigen Ruhe zureichen, die diese grobe Maschine zu ihrer Erholung durch den Schlaf gebraucht. Was würde die Vorbereitung zu den Verrichtungen des Wachens, das Kleiden, die Zeit, die zum Essen angewandt wird, nicht für einen Antheil an der folgenden Zeit abfordern, und wie würde eine Creatur, deren Handlungen mit solcher Langsamkeit geschehen, nicht zerstreut und zu etwas Tüchtigem unvermögend gemacht werden, deren 5 Stunden Geschäfte plötzlich durch die Dazwischenkunft einer eben so langen Finsterniss unterbrochen würden? Dagegen, wenn Jupiter von vollkommeneren Creaturen bewohnt ist, die mit einer feinern Bildung mehr elastische Kräfte und eine grössere Behendigkeit in der Ausübung verbinden, so kann man glauben, dass diese 5 Stunden ihnen eben dasselbe und mehr sind, als was die 12 Stunden des Tages für die niedrige Classe der Menschen betragen. Wir wissen, dass das Bedürfniss der Zeit etwas Relatives ist, welches nicht anders, als aus der Grösse desjenigen, was verrichtet werden soll, mit der Geschwindigkeit der Ausübung verglichen, kann erkannt und verstanden werden. Daher eben dieselbe Zeit, die für eine Art der Geschöpfe gleichsam nur ein Augenblick ist, für eine andere eine lange Periode seyn kann, in der sich eine grosse Folge der Ver- Veränderungen durch eine schnelle Wirksamkeit auswickelt. Saturn hat nach der wahrscheinlichen Berechnung seiner Umwälzung; die wir oben dargelegt haben, eine noch weit kürzere Abtheilung des Tages und der

Nacht, und lässt daher an der Natur seiner Bewohner noch vorzüglichere Fähigkeiten vermuthen.

Endlich stimmt Alles überein, das angeführte Gesetz zu bestätigen. Die Natur hat ihren Vorrath augenscheinlich auf der entlegenen Seite der Welt am reichlichsten ausgebreitet. Die Monde, die den geschäftigen Wesen dieser glückseligen Gegenden durch eine hinlängliche Ersetzung die Entziehung des Tageslichts vergüten, sind in grössester Menge daselbst angebracht, und die Natur scheint sorgfältig gewesen zu seyn, ihrer Wirksamkeit alle Beihülfe zu leisten, damit ihnen fast keine Zeit hinderlich sey, solche anzuwenden. Jupiter hat in Ansehung der Monde einen augenscheinlichen Vorzug vor allen unteren Planeten, und Saturn wiederum vor ihm, dessen Anstalten an dem schönen und nützlichen Ringe, der ihn umgiebt, noch grössere Vorzüge von seiner Beschaffenheit wahrscheinlich machen; da hingegen die unteren Planeten, bei denen dieser Vorrath unnützlich würde verschwendet seyn, deren Classe weit näher an die Unvernunft grenzt, solcher Vortheile entweder gar nicht, oder doch sehr wenig theilhaftig geworden sind.

Man kann aber (damit ich einem Einwurfe zuvorkomme, der alle diese angeführte Übereinstimmung vereiteln könnte) den grösseren Abstand von der Sonne, dieser Quelle des Licht und des Lebens, nicht als ein Übel ansehen, wogegen die Weitläufigkeit solcher Anstalten bei den entfernteren Planeten nur vorgekehrt worden, um ihm einigermaassen abzuhelfen, und dass in der That die oberen Planeten eine weniger vortheilhafte Lage im Weltgebäude und eine Stellung hätten, die der Vollkommenheit ihrer Anstalten nachtheilig wäre, weil sie von der Sonne einen schwächern Einfluss erhalten. Denn wir wissen, dass die Wirkung des Lichts und der Wärme nicht durch deren absolute Intensität, sondern durch die Fähigkeit der Materie, womit sie solche annimmt, und ihrem Antriebe weniger oder mehr widersteht, bestimmt werde, und dass daher eben derselbe Abstand, der für eine Art grober Materie ein gemässigtes Klima kann genannt werden, subtilere Flüssigkeiten zerstreuen, und für sie von schädlicher Heftigkeit seyn würde; mithin nur ein feinerer und aus beweglichern Elementen bestehender Stoff dazu gehört, um die Entfernungen des Jupiter oder Saturn von der Sonne beiden zu einer glücklichen Stellung zu machen.

Endlich scheint noch die Trefflichkeit der Naturen in diesen obern Himmelsgegenden durch einen physischen Zusammenhang mit einer Dauerhaftigkeit deren sie würdig ist, verbunden zu seyn. Das Verderben und der Tod können diesen trefflichen Geschöpfen nicht so viel als uns niedrigen Naturen anhaben. Eben dieselbe Trägheit der Materie und Grobheit des Stoffes, die bei den untern Stufen das specifische Principium ihrer Erniedrigung ist, ist auch die Ursache desjenigen Hanges, den sie zum Verderben haben. Wenn die Säfte, die das Thier oder den Menschen nähren und wachsen machen, indem sie sich zwischen seine Fäserchen einverleiben und an seine Masse ansetzen, nicht mehr zugleich dessen Gefässe und Canäle in der Raumesausdehnung vergrössern können, wenn das Wachsthum schon vollendet ist, so müssen diese sich ansetzenden Nahrungssäfte durch eben den mechanischen Trieb, der das Thier zu nähren angewandt wird, die Höhle seiner Gefässe verengen und verstopfen, und den Bau der ganzen Maschine, in einer nach und nach zunehmenden Erstarrung, zu Grunde richten. Es ist zu glauben, dass, obgleich die Vergänglichkeit auch an den vollkommensten Naturen nagt, dennoch der Vorzug in der Feinheit des Stoffes, in der Elasticität der Gefässe und der Leichtigkeit und Wirksamkeit der Säfte, woraus jene vollkommneren Wesen, welche in den entfernten Planeten wohnen, gebildet sind, diese Hinfälligkeit, welche eine Folge aus der Trägheit einer groben Materie ist, weit länger aufhalten, und diesen Creaturen eine Dauer, deren Länge ihrer Vollkommenheit proportionirt ist, verschaffen werde, so wie die Hinfälligkeit des Lebens der Menschen ein richtiges Verhältniss zu ihrer Nichtswürdigkeit hat.

Ich kann diese Betrachtung nicht verlassen, ohne einem Zweifel zuvorzukommen, welcher natürlicher Weise aus der Vergleichung dieser Meinungen mit unseren vorigen Sätzen entspringen könnte. Wir haben in den Anstalten des Weltbaues an der Menge der Trabanten, welche die Planeten der entferntesten Kreise erleuchten, an der Schnelligkeit der Achsendrehungen, und dem gegen die Sonnenwirkung proportionirten Stoffe ihres Zusammensatzes, die Weisheit Gottes erkannt, welche Alles dem Vortheile der vernünftigen Wesen, die sie bewohnen, so zuträglich angeordnet hat. Aber wie wollte man anjetzt mit der Lehrverfassung der Absichten einen mechanischen Lehrbegriff zusammenreimen, so dass, was die höchste Weisheit selbst entwarf, der rohen Materie, und das Regiment der Vorsehung der sich selbst überlassenen Natur zur Ausführung aufgetragen worden? Ist das Erstere nicht vielmehr ein Geständniss, dass die Anordnung des Weltbaues nicht durch die allgemeinen Gesetze der Letzteren entwickelt worden?

Man wird diese Zweifel bald zerstreuen, wenn man auf Dasjenige nur zurück denkt, was in gleicher Absicht in dem Vorigen angeführt worden. Muss nicht die Mechanik aller natürlichen Bewegungen einen wesentlichen Hang zu lauter solchen Folgen haben, die mit dem Project der höchsten Vernunft in dem ganzen Umfange der Verbindungen wohl zusammenstimmt? Wie kann sie abirrende Bestrebungen, und eine ungebundene Zerstreuung in ihrem Beginnen haben, da alle ihre Eigenschaften, aus welchen sich diese Folgen entwickeln, selbst ihre Bestimmung aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes haben, in welchem sich Alles nothwendig auf einander beziehen und zusammenschicken muss? Wenn man sich recht besinnt, wie kann man die Art zu urtheilen rechtfertigen, dass man die Natur als ein widerwärtiges Subject ansieht, welches nur durch eine Art von Zwang, der ihrem freien Betragen Schranken setzt, in dem Geleise der Ordnung und der gemeinschaftlichen Harmonie kann erhalten werden, wo ferne man nicht etwa dafür hält, dass sie ein sich selbst genugsames Principium sey, dessen Eigenschaften keine Ursache erkennen, und welche Gott so gut, als es sich thun lässt, in den Plan seiner Absichten zu zwingen trachtet. Je näher man die Natur wird kennen lernen, desto mehr wird man einsehen, dass die allgemeinen Beschaffenheiten der Dinge einander nicht fremd und getrennt sind. Man wird hinlänglich überführt werden, dass sie wesentliche Verwandtschaften haben, durch die sie sich von selber anschicken, einander in Errichtung vollkommener Verfassungen zu unterstützen, die Wechselwirkung der Elemente zur Schönheit der materialen und doch auch zugleich zu den Vortheilen der Geisterwelt, und dass überhaupt die einzelnen Naturen der Dinge in dem Felde der ewigen Wahrheiten schon untereinander, so zu sagen, ein System ausmachen, in welchem eine auf die andere beziehend ist, man wird auch alsbald inne werden, dass die Verwandtschaft ihnen von der Gemeinschaft des Ursprungs eigen ist, aus dem sie insgesammt ihre wesentlichen Bestimmungen geschöpft haben.

Und um daher diese wiederholte Betrachtung zu dem vorhandenen Zwecke anzuwenden: eben dieselben allgemeinen Bewegungsgesetze, die den obersten Planeten einen entfernten Platz von dem Mittelpuncte der Anziehung und der Trägheit in dem Weltsystem angewiesen haben, haben sie dadurch zugleich in die vortheilhafteste Verfassung gesetzt, ihre Bildungen am weitesten von dem Beziehungspuncte der groben Materie, und zwar mit grösserer Freiheit anzustellen; sie haben sie aber auch zugleich in ein regelmässiges Verhältniss zu dem Einflusse der Wärme versetzt, welche sich, nach gleichem Gesetze, aus eben dem Mittelpuncte ausbreitet. Da nun eben diese Bestimmungen es sind, welche die Bildung der Weltkörper in diesen entfernten Gegenden ungehinderter, die Erzeugung der davon abhängigen Bewegungen schneller, und, kurz zu sagen, das System wohlanständiger gemacht haben, da endlich die geistigen Wesen eine nothwendige Abhängigkeit von der Materie haben, an die sie persönlich verbunden sind, so ist kein Wunder, dass die Vollkommenheit der Natur von beiderlei Orten in einem einzigen Zusammenhange der Ursachen, und aus gleichen Gründen bewirkt worden. Diese Übereinstimmung ist also bei genauer Erwägung nichts Plötzliches oder Unerwartetes, und weil die letztern Wesen durch ein gleiches Principium in die allgemeine Verfassung der materialen Natur eingeflochten worden, so wird die Geisterwelt aus eben den Ursachen in den entfernten Sphären vollkommener seyn, weswegen es die körperliche ist.

So hängt denn alles in dem ganzen Umfange der Natur in einer ununterbrochenen Gradfolge zusammen, durch die ewige Harmonie, die alle Glieder auf einander beziehend macht. Die Vollkommenheiten Gottes haben sich in unsern Stufen deutlich geoffenbart, und sind nicht weniger herrlich in den niedrigsten Classen, als in den erhabeneren.

> Welch' eine Kette, die von Gott den Anfang nimmt, was für Naturen
> Von himmlischen und irdischen, von Engeln, Menschen, bis zum Vieh,
> Von Seraphim bis zum Gewürm! O Weite, die das Auge nie
> Erreichen und betrachten kann!
> Von dem Unendlichen zu Dir, von Dir zum Nichts!
>
> Pope.

Wir haben die bisherigen Muthmassungen treulich an dem Leitfaden der physischen Verhältnisse fortgeführt, welcher sie auf dem Pfade einer vernünftiger Glaubwürdigkeit erhalten hat. Wir wollen uns noch eine Ausschweifung aus diesem Geleise in das Feld der Phantasie erlauben! Wer zeigt uns die Grenze, wo die gegründete Wahrscheinlichkeit aufhört, und die willkührlichen Erdichtungen anheben! Wer ist so kühn, eine Beantwortung der Frage zu wagen: ob die Sünde ihre Herrschaft auch in den andern Kugeln des Weltbaues ausübe, oder ob die Tugend allein ihr Regiment daselbst aufgeschlagen!

> Die Sterne sind vielleicht ein Sitz verklärter Geister,
> Wie hier das Laster herrscht, ist dort die Tugend Meister.
>
> v. Haller.

Gehört nicht ein gewisser Mittelstand zwischen der Weisheit und Unvernunft zu der unglücklichen Fähigkeit, sündigen zu können! Wer weiss, sind also die Bewohner jener entfernten Weltkörper nicht zu erhaben und zu weise, um sich bis zu der Thorheit, die in der Sünde steckt, herabzulassen, diejenigen aber, die in den untern Planeten wohnen, zu fest an die Materie geheftet und mit gar zu geringen Fähigkeiten des Geistes versehen, um die Verantwortung ihrer Handlungen vor den Richterstuhl der Gerechtigkeit tragen zu dürfen? Auf diese Weise wäre die Erde, und vielleicht noch der Mars (damit der elende Trost uns ja nicht genommen werde, Gefährten des Unglücks zu haben), allein in der gefährlichen Mittelstrasse, wo die Versuchungen der sinnlichen Reizungen gegen die Oberherrschaft des Geistes ein starkes Vermögen zur Verleitung haben, dieser aber dennoch diejenige Fähigkeit nicht verleugnen kann, wodurch er im Stande ist, ihnen Widerstand zu leisten, wenn es seiner Trägheit nicht vielmehr gefiele, sich durch dieselben hinreissen zu lassen, wo also der gefährliche Zwischenpunct zwischen der Schwachheit und dem Vermögen ist, da eben dieselben Vorzüge, die ihn über die niederen Classen erheben, ihn auf eine Höhe stellen, von welcher er wiederum unendlich tiefer unter diese herabsinken kann. In der That sind die beiden Planeten, die Erde und der Mars, die mittelsten Glieder des planetarischen Systems, und es lässt sich von ihren Bewohnern vielleicht nicht mit Unwahrscheinlichkeit ein mittlerer Stand der physischen sowohl, als moralischen Beschaffenheit zwischen den zwei Endpuncten vermuthen; allein ich will diese Betrachtung lieber Denjenigen überlassen, die mehr Beruhigung bei einem unerweislichen Erkenntnisse, und mehr Neigung, dessen Verantwortung zu übernehmen, bei sich finden.

Beschluss.

Es ist uns nicht einmal recht bekannt, was der Mensch anjetzt wirklich ist, ob uns gleich das Bewusstseyn und die Sinne hiervon belehren sollten; wie viel weniger werden wir errathen können, was er dereinst werden soll. Dennoch schnappt die Wissbegierde der menschlichen Seele sehr begierig nach diesem von ihr so entfernten Gegenstande, und strebt, in solchem dunklen Erkenntnisse einiges Licht zu bekommen.

Sollte die unsterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer, die das Grab selber nicht unterbricht, sondern nur verändert, an diesen Punct des Weltraumes, an unsere Erde jederzeit geheftet bleiben! Sollte sie niemals von den übrigen Wundern der Schöpfung eines nähern Anschauens theilhaftig werden! Wer weiss, ist es ihr nicht zugedacht, dass sie dereinst jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes, und die Trefflichkeit ihrer Anstalten, die schon von Weitem ihre Neugierde so reizen, in der Nähe soll kennen lernen! Vielleicht bilden sich darum noch einige Kugeln des Planetensystems aus, um nach vollendetem Ablaufe der Zeit, die unserem Aufenthalte allhier vorgeschrieben ist, uns in andern Himmeln neue Wohnplätze zu bereiten. Wer weiss, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten!

Es ist erlaubt, es ist anständig, sich mit dergleichen Vorstellungen zu belustigen; allein Niemand wird die Hoffnung des Künftigen auf so unsichere Bilder der Einbildungskraft gründen. Nachdem die Eitelkeit ihren Antheil an der menschlichen Natur wird abgefordert haben, so wird der unsterbliche Geist, mit einem schnellen Schwunge, sich über Alles, was endlich ist, emporschwingen, und in einem neuen Verhältnisse gegen die ganze Natur, welche aus einer näheren Verbindung mit dem höchsten Wesen entspringt, sein Daseyn fortsetzen. Forthin wird die erhöhte Natur, welche die Quelle der Glückseligkeit in sich selber hat, sich nicht mehr unter den äussern Gegenständen zerstreuen, um eine Beruhigung bei ihnen zu suchen. Der gesammte Inbegriff der Geschöpfe, welcher eine nothwendige Übereinstimmung zum Wohlgefallen des höchsten Urwesens hat, muss auch sie zu dem seinigen haben, und wird sie nicht anders, als mit immerwährender Zufriedenheit rühren.

In der That, wenn man mit solchen Betrachtungen, und mit den vorhergehenden, sein Gemüth erfüllt hat, so giebt der Anblick eines bestirnten Himmels, bei einer heitern Nacht, eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur, und der Ruhe der Sinne, redet das verborgene Erkenntnissvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache, und giebt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen. Wenn es unter den denkenden Geschöpfen dieses Planeten niederträchtige Wesen giebt, die, ungeachtet aller Reizungen, womit ein so grosser Gegenstand sie anlocken kann, dennoch im Stande sind, sich fest an die Dienstbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich ist diese Kugel, dass sie so elende Geschöpfe hat erziehen können! Wie glücklich aber ist sie andererseits, da ihr unter den allerannehmungswürdigsten Bedingungen ein Weg eröffnet ist, zu einer Glückseligkeit und Hoheit zu gelangen, welche unendlich weit über die Vorzüge erhaben ist, die die allervortheilhafteste Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann!

IV.

GESCHICHTE
UND
NATURBESCHREIBUNG
DER MERKWÜRDIGSTEN VORFÄLLE
DES
ERDBEBENS,
WELCHES
AN DEM ENDE DES MDCCLV. JAHRES
EINEN GROSSEN THEIL DER ERDE
ERSCHÜTTERT HAT.

1756.

Die Natur hat nicht vergeblich einen Schatz von Seltenheiten überall zur Betrachtung und Bewunderung ausgebreitet. Der Mensch, welchem die Haushaltung des Erdbodens anvertraut ist, besitzt Fähigkeit, er besitzt auch Lust, sie kennen zu lernen, und preist den Schöpfer durch seine Einsichten. Selbst die fürchterlichen Werkzeuge der Heimsuchung des menschlichen Geschlechts, die Erschütterungen der Länder, die Wuth des in seinem Grunde bewegten Meers, die feuerspeienden Berge fordern den Menschen zur Betrachtung auf, und sind nicht weniger von Gott als eine richtige Folge aus beständigen Gesetzen in die Natur gepflanzt, als andre schon gewohnte Ursachen der Ungemächlichkeit*, die man nur darum für natürlicher hält, weil man mit ihnen mehr bekannt ist.

Die Betrachtung solcher schrecklichen Zufälle ist lehrreich. Sie demüthigt den Menschen dadurch, dass sie ihn sehen lässt: er habe kein Recht, oder zum wenigsten, er habe es verloren, von den Naturgesetzen, die Gott angeordnet, lauter bequemliche Folgen zu erwarten, und er lernt vielleicht auch auf diese Weise einsehen, dass dieser Tummelplatz seiner Begierden billig nicht das Ziel aller seiner Absichten enthalten sollte.

---

* Unbehaglicher Erfolge

Vorbereitung.

Von der Beschaffenheit des Erdbodens in seinem Inwendigen.

Wir kennen die Oberfläche des Erdbodens, wenn es auf die Weitläufigkeit ankommt *, ziemlich vollständig. Allein wir haben noch eine Welt unter unsern Füssen, mit der wir zur Zeit nur sehr wenig bekannt sind. Die Bergspalten, welche unserm Senkblei unergründliche Klüfte eröffnen, die Höhlen, die wir in dem Innern der Berge antreffen, die tiefsten Schachte der Bergwerke, die wir Jahrhunderte hindurch erweitern, sind bei Weitem nicht zureichend, uns von dem inwendigen Bau des grossen Klumpens, den wir bewohnen, deutliche Kenntnisse zu verschaffen.

Die grösste Tiefe, zu welcher Menschen von der obersten Fläche des festen Landes hinabgekommen sind, beträgt noch nicht 500 Klaftern, d. i. noch nicht den sechstausendsten Theil von der Entfernung bis zum Mittelpuncte der Erde, und gleichwohl befinden sich diese Grüfte noch in den Gebirgen, und selbst alles feste Land ist ein Berg, in welchem, um nur zu gleicher Tiefe, als der Meeresgrund liegt, zu gelangen, man wenigstens drei Mal tiefer hinabkommen müsste.

Was aber die Natur unserm Auge und unsern unmittelbaren Versuchen verbirgt, das entdeckt sie selber durch ihre Wirkungen. Die Erdbeben haben uns geoffenbart, dass die Oberfläche der Erde voller Wölbungen und Höhlen sey, und dass unter unsern Füssen verborgene Minen mit mannigfaltigen Irrgängen allenthalben fortlaufen. Der Verfolg in der Geschichte des Erdbebens wird dieses ausser Zweifel setzen. Diese Höhlen haben wir eben derselben Ursache zuzuschreiben, welche den Meeren ihr Bett

---

* Ausdehnung der Kenntnisse im Gegensatz gegen Genauigkeit; Extension gegen Intension.

zubereitet hat. Denn es ist gewiss, wenn man von den Uberbleibseln, die das Weltmeer von seinem ehemaligen Aufenthalte über dem gesammten festen Lande zurück gelassen hat, von den unermesslichen Muschelhaufen, die selbst in dem Innern der Berge angetroffen werden, von den versteinerten Seethieren, die man aus den tiefsten Schachten herausbringt, ich sage, wenn man von allem Diesem nur einigermaassen unterrichtet ist, so wird man leicht einsehen, dass erstlich das Meer ehedem eine lange Zeit alles Land überdeckt habe, dass dieser Aufenthalt lange gedauert habe und älter als die Sündfluth sey, und dass endlich das Gewässer sich unmöglich anders habe zurückziehen können, als dass der Boden desselben hin und wieder in tiefe Grüfte hinabgesunken ist und demselben tiefe Becken zubereitet hat, worin es abgeflossen ist, und zwischen deren Ufern es noch jetzt beschränkt erhalten wird, indessen die erhöhten Gegenden dieser eingesunkenen Rinde festes Land geworden sind, welches allenthalben mit Höhlungen untergraben, und dessen Strecke mit den steilen Gipfeln besetzt ist, die unter dem Namen der Gebirge die oberste Höhe des festen Landes nach allen denjenigen Richtungen durchlaufen, nach welchen es sich in eine beträchtliche Länge erstreckt.

Diese Höhlen enthalten alle ein loderndes Feuer, oder wenigstens denjenigen brennbaren Stoff, der nur einer geringen Reizung bedarf, um mit Heftigkeit um sich zu wüthen, und den Boden über sich zu erschüttern oder gar zu spalten.

Wenn wir das Gebiet dieses unterirdischen Feuers in dem ganzen Umfange, wohin es sich erstreckt, erwägen, so werden wir gestehen müssen, dass wenige Länder auf dem Erdboden sind, die nicht bisweilen dessen Wirkung verspürt hätten. In dem äussersten Norden ist die Insel Island den heftigsten Anfällen desselben, und zwar nicht selten, unterworfen. Man hat in England und selbst in Schweden einige leichte Erschütterungen gehabt. Gleichwohl finden sie sich in den südlichen Ländern, ich meine in denjenigen, die dem Äquator näher liegen, häufiger und stärker. Italien, die Inseln aller Meere, welche der Mittellinie nahe liegen, vornämlich die im Indischen Ocean, sind von dieser Beunruhigung ihres Fussbodens häufig angefochten. Unter den letztern ist fast nicht eine einzige, die nicht einen Berg hätte, der entweder noch jetzt bisweilen Feuer spie, oder es wenigstens vormals gethan hätte, und der Erschütterung sind sie eben so häufig unterworfen. Es ist eine artige Vorsicht, wenn man hierin der Nachricht Hübner's glauben darf, die die Holländer um deswillen anwenden, um das kostbare Gewürz der Muscaten und Gewürznelken, die sie einzig und allein auf den beiden Inseln Banda und Amboina fortzupflanzen erlauben, nicht der Gefahr bloss zu stellen, von dem Erdboden vertilgt zu werden, wenn eine dieser Inseln etwa das Schicksal eines völligen Untergangs durch ein Erdbeben betreffen sollte, dass sie auf einer andern weit davon entlegenen, jederzeit eine Pflanzschule beider Gewächse unterhalten. Peru und Chili, welche der Linie nahe liegen, sind von diesem Übel häufiger, als irgend ein Land in der Welt, beunruhigt. In dem ersten Lande geht fast kein Tag vorbei, wo nicht einige leichte Stösse von Erdbeben verspürt werden. Man darf sich nicht einbilden, dieses sey als eine Folge der weit grössern Sonnenhitze, welche auf das Erdreich dieser Länder wirkt, anzusehen. In einem Keller, der kaum 40 Fuss Tiefe hat, ist fast gar kein Unterschied zwischen Sommer und Winter zu spüren. So wenig ist die Sonnenwärme vermögend, das Erdreich in grossen Tiefen zu durchdringen, um den entzündbaren Stoff zu locken und in Bewegung zu setzen. Vielmehr richten sich die Erdbeben nach der Beschaffenheit der unterirdischen Grüfte, und diese nach demjenigen Gesetze, nach welchem die Einsinkungen der obersten Erdrinde im Anfange geschehen seyn müssen, die, je näher zur Linie, desto tiefere und mannigfaltigere Einbeugungen gemacht haben, wodurch diese Minen, die den Zunder zu den Erdbeben enthalten, weitläufiger und dadurch zu der Entzündung desselben geschickter geworden sind.

Diese Vorbereitung von den unterirdischen Gängen ist zur Einsicht dessen, was von der weiten Ausbreitung der Erdbeben in grossen Ländern, von dem Striche, den sie halten, von den Orten, wo sie am meisten wüthen und von denjenigen, wo sie zuerst anheben, in der Folge vorkommen wird, von keiner geringen Erheblichkeit.

Ich fange nunmehr von der Geschichte des letztern Erdbebens selber an. Ich verstehe unter derselben keine Geschichte der Unglücksfälle, welche die Menschen dadurch erlitten haben, kein Verzeichniss der verheerten Städte und unter ihrem Schutt begrabenen Einwohner. Alles, was die Einbildungskraft sich Schreckliches vorstellen kann, muss man zusammennehmen, um das Entsetzen sich einigermaassen vorzubilden, worin sich die Menschen befinden müssen, wenn die Erde unter ihren Füssen bewegt wird, wenn Alles um sie her einstürzt, wenn ein in seinem Grunde bewegtes Wasser das Unglück durch Überströmungen vollkommen macht, wenn die Furcht des Todes, die Verzweiflung wegen des völligen Verlustes aller Güter, endlich der Anblick anderer Elenden den standhaftesten Muth niederschlägt. Eine solche Erzählung würde rührend seyn, sie würde, weil sie eine Wirkung auf das Herz hat, vielleicht auch eine auf die Besserung desselben haben können. Allein ich überlasse diese Geschichte geschickteren Händen. Ich beschreibe hier nur die Arbeit der Natur, die merkwürdigen natürlichen Umstände, welche die schreckliche Begebenheit begleitet haben, und die Ursachen derselben.

Von den Vorboten des letzteren Erdbebens.

Das Vorspiel der unterirdischen Entzündung, welche in der Folge so entsetzlich geworden ist, setze ich in die Lufterscheinung, die zu Locarno in der Schweiz den 14. October vorigen Jahrs Morgens um 8 Uhr wahrgenommen wurde. Ein warmer, als aus einem Ofen kommender Dampf, breitete sich aus und verwandelte sich in 2 Stunden in einen rothen Nebel, woraus gegen Abend ein blutrother Regen entstand, welcher, da er aufgefangen wurde, $\frac{1}{4}$ eines röthlichen leimichten Bodensatzes fallen liess. Der 6 Fuss hohe Schnee war ebenfalls roth gefärbt. Dieser Purpurregen wurde 40 Stunden, d. i. ungefähr 20 deutsche Meilen ins Gevierte, ja selbst bis in Schwaben, wahrgenommen. Auf diese Lufterscheinung folgten unnatürliche Regengüsse, die in drei Tagen auf 23 Zoll hoch Wasser gaben, das ist mehr, als in einem Lande von mittelmässig feuchter Beschaffenheit das ganze Jahr hindurch herabfällt. Dieser Regen dauerte über 14 Tage, obgleich nicht jederzeit mit gleicher Heftigkeit. Die Flüsse in der Lombardei, die in den Schweizergebirgen ihren Ursprung nehmen, ingleichen die Rhone, schwollen von Wasser auf und traten über ihre Ufer. Von dieser Zeit an herrschten fürchterliche Orcane in der Luft, welche überall grausam wütheten. Noch in der Mitte des Novembers fiel in Ulm ein dergleichen Purpurregen, und die Unordnung in dem Luftkreise, die Wirbelwinde in Italien, die überaus nasse Witterung dauerte fort.

Wenn man sich einen Begriff von den Ursachen dieser Erscheinung und deren Folgen machen will, so muss man auf die Beschaffenheit des Bodens, über dem sie sich zugetragen hat, Acht haben. Die Schweizerischen Gebirge begreifen insgesammt weitläufige Klüfte unter sich, die ohne Zweifel mit den tiefsten unterirdischen Gängen im Zusammenhange stehen. Scheuchzer zählt beinahe 20 Schlünde, welche zu gewissen Zeiten Winde ausblasen. Wenn wir nun annehmen, dass die in dem Innern dieser Höhlen verborgenen mineralischen Materien mit den Flüssigkeiten, womit sie aufbrausen, in Vermischung und dadurch in eine innere Gährung gerathen sind, welche die feuernährenden Materien zu derjenigen Entzündung vorbereiten konnte, welche binnen einigen Tagen völlig ausbrechen sollte; wenn wir z. E. diejenige Säure, die in dem

Salpetergeiste steckt, und die nothwendig die Natur selber zubereitet, uns vorstellen, wie sie entweder durch den Zufluss des Wassers, oder andere Ursachen in Bewegung gebracht, die Eisenerde, worauf sie fiel, angriff, so werden diese Materien bei ihrer Vermengung sich erhitzt, und rothe warme Dämpfe aus den Klüften der Gebirge ausgestossen haben, womit in der Heftigkeit der Aufwallung die Partikeln der rothen Eisenerde zugleich vermengt und fortgeführt worden sind, welches den leimichten Blutregen, davon wir Erwähnung gethan haben, veranlasst hat. Die Natur solcher Dünste geht dahin, die Ausspannungskraft der Luft zu verringern, und eben dadurch die in derselben hängenden Wasserdünste zusammenfliessend zu machen, ingleichen durch das Herbeiziehen aller rund umher in dem Luftkreise schwebenden feuchten Wolken, vermöge des natürlichen Abhanges nach der Gegend, wo die Höhe der Luftsäule verringert ist, diejenigen heftigen und anhaltenden Platzregen zu verursachen, welche in den genannten Gegenden wahrgenommen wurden.

Auf solche Weise kündigte die unterirdische Gährung das Unglück, das sie im Verborgenen zubereitete, durch ausgestossene Dämpfe zum Voraus an[*]. Die Vollendung des Schicksals folgte ihr mit langsamen Schritten nach. Eine Gährung schlägt nicht sogleich in Entzündungen aus. Die gährenden und erhitzenden Materien müssen ein brennbares Öl, Schwefel, Erdpech, oder dergleichen etwas antreffen, um in Entzündung zu gerathen. So lange breitete sich die Erhitzung hin und wieder in den unterirdischen Gängen aus, und in dem Augenblicke, da die aufgelösten brennbaren Materien in der Mischung mit den andern bis auf den Punct in Feuer zu gerathen, erhitzt waren, wurden die Gewölbe der Erde erschüttert, und der Schluss der Verhängnisse war vollführt.

---

[*] Acht Tage vor der Erschütterung war die Erde bei Cadix von dem in Menge aus der Erde gekrochenen Gewürm bedeckt. Dieses hatte die nur angeführte Ursache hervorgetrieben. Bei einigen andern Erdbeben sind heftige Blitze in der Luft, und die Bangigkeit, die man bei Thieren bemerkt, Vorboten gewesen.

Das Erdbeben und die Wasserbewegung vom 1. November 1755.

Der Augenblick, in dem dieser Schlag geschah, scheint am richtigsten auf 9 Uhr 50 Minuten Vormittags zu Lissabon bestimmt zu seyn. Diese Zeit stimmt genau mit derjenigen, in welcher es in Madrid wahrgenommen worden, nämlich 10 Uhr 17 bis 18 Minuten, überein, wenn man den Unterschied der Länge beider Städte in den Unterschied der Zeit verwandelt. Zu derselben Zeit wurden die Gewässer in einem erstaunlichen Umfange, sowohl diejenigen, die mit dem Weltmeere eine sichtbare Gemeinschaft haben, als auch andere, welche darin auf eine verborgene Art stehen mögen, in Erschütterung gesetzt. Von Abo in Finnland an, bis in den Archipelagus von Westindien sind wenig oder gar keine Küsten davon frei geblieben. Sie hat eine Strecke von 1500 Meilen fast in eben derselben Zeit beherrscht. Wenn man versichert wäre, dass die Zeit, darin sie zu Glückstadt an der Elbe verspürt worden, nach den öffentlichen Nachrichten ganz genau auf 11 Uhr 30 Minuten zu setzen wäre, so würde man daraus schliessen, dass die Wasserbewegung 15 Minuten zugebracht habe, von Lissabon bis an die Holsteinischen Küsten zu gelangen. In eben dieser Zeit wurde sie auch an allen Küsten des Mittelländischen Meeres verspürt, und man weiss nicht die ganze Weite ihrer Erstreckung.

Die Gewässer, die auf dem festen Lande von aller Gemeinschaft mit dem Meere abgeschnitten zu seyn scheinen, die Brunnquellen, die Seen, wurden in vielen weit von einander entlegenen Ländern zu gleicher Zeit in ausserordentliche Regung versetzt. Die meisten Seen in der Schweiz, der See bei Templin in der Mark, einige Seen in Norwegen und Schweden, geriethen in eine wallende Bewegung, die weit ungestümer und unordentlicher war, als bei einem Sturme, und die Luft war zugleich stille. Der See bei Neufchatel, wenn man sich auf die Nachrichten verlassen darf, verlief sich in verborgene Klüfte, und der bei Meiningen that dieses gleichfalls, kam aber bald wiederum zurück. In eben diesen Minuten blieb das mineralische Wasser zu Teplitz in Böhmen plötzlich aus, und kam blutroth wieder. Die Gewalt, womit das Wasser hindurch getrieben war, hatte seine alten Gänge erweitert, und es bekam dadurch einen stärkern Zufluss. Die Einwohner dieser Stadt hatten gut *te Deum laudamus* zu singen, indessen die zu Lissabon ganz andere Töne anstimmten. So sind die Zufälle beschaffen, welche das menschliche Geschlecht betreffen. Die Freude der Einen und das Unglück der Andern haben oft eine gemeinschaftliche Ursache. Im Königreich Fez in Africa spaltete eine unterirdische Gewalt einen Berg und goss blutrothe Ströme aus seinem Schlunde. Bei Angoulême in Frankreich hörte man ein unterirdisches Getöse; es öffnete sich eine tiefe Gruft auf der Ebene, und hielt unergründliches Wasser in sich. Zu Gemenox in Provence wurde eine Quelle plötzlich schlammicht, und ergoss sich darauf roth gefärbt. Die umliegenden Gegenden berichteten gleiche Veränderungen an ihren Quellen. Alles dieses geschah in denselben Minuten, da das Erdbeben die Küsten von Portugal verheerte. Es wurden auch hin und wieder in eben diesem kurzen Zeitpuncte einige Erderschütterungen in weit entlegenen Ländern wahrgenommen. Allein sie geschahen fast alle dicht an der Seeküste. Zu Cork in Irland, ingleichen zu Glückstadt und an einigen andern Orten, die am Meere liegen, geschahen leichte Bebungen. Mailand ist vielleicht derjenige Ort, der noch in der weitesten Entfernung von dem Seeufer an eben demselben Tage erschüttert worden. Eben diesen Vormittag um 8 Uhr tobte der Vesuv bei Neapel und ward stille gegen die Zeit, da die Erschütterung zu Portugal geschah. —

Betrachtung über die Ursache dieser Wasserbewegung.

Die Geschichte hat kein Exempel von einer so weit ausgebreiteten und in dem Verlauf von wenigen Minuten zugleich gespürten Rüttelung aller Gewässer und eines grossen Theils der Erde. Man hat daher Behutsamkeit nöthig, um aus einem einzigen Vorfall die Ursache derselben abzunehmen. Man kann sich vornämlich folgende Ursachen denken, welche die angeführte Naturbegebenheit hätten hervorbringen können. Entweder erstlich durch eine Bebung des Meergrundes allenthalben unmittelbar unter denjenigen Örtern, wo die See in Rüttelung gerieth; und alsdann müsste man Grund angeben, warum die Feuerader, die diese Bebungen hervorbrachte, blos unter dem Boden der Seen fortgelaufen sey, ohne unter die Länder sich zu erstrecken, die mit diesen Meeren in naher Verbindung stehen, und oft die Gemeinschaft derselben unterbrechen. Man würde sich durch die Frage betreten finden, woher die Erschütterung des Bodens, da sie von Glückstadt an der Nordsee bis zu Lübeck an der Ostsee, und an den Mecklenburgischen Küsten sich ausgebreitet hat, nicht in Holstein empfunden worden, welches zwischen diesen Meeren mitten inne liegt, und nur etwa eine gelinde Bebung, dicht an dem Ufer des Gewässers, verspürt worden, keine aber in dem Innern des Landes! Am deutlichsten aber wird man durch die Wallung der weit von dem Meere entlegenen Wasser überführt, als des Sees bei Templin, derer in der Schweiz und anderer. Man kann leicht erachten, dass, um ein Gewässer durch die Bebung des Bodens in ein so gewaltiges Aufwallen zu bringen, die Erschütterung gewiss nicht gering seyn müsse.

Warum aber haben diesen gewaltigen Stoss alle umliegende Länder nicht empfunden, unter welchen die Feuerader doch nothwendig müsste fortgelaufen seyn! Man sieht leicht, dass alle Merkmale der Wahrheit dieser Meinung entgegen sind. Eine Erschütterung, die der dichten Masse der Erde selber durch einen an einem Orte geschehenen heftigen Schlag rund umher eingedrückt worden, so wie der Boden in einiger Entfernung bebt, wenn ein Pulverthurm springt, verliert, in der Anwendung auf diesen Fall, auch ganz und gar die Wahrscheinlichkeit, sowohl aus der angeführten Ursache, als wegen des entsetzlichen Umfanges, welcher, wenn man ihn mit dem Umfange der ganzen Erde vergleicht, einen so beträchtlichen Theil derselben ausmacht, dass dessen Bebung nothwendig eine Schüttelung der ganzen Erdkugel hätte nach sich ziehen müssen. Nun kann man sich aber aus **Buffon** belehren, dass ein Ausbruch des unterirdischen Feuers, welches ein Gebirge, das 1700 Meilen lang und 40 breit wäre, eine Meile hoch werfen könnte, den Erdkörper nicht einen Daumen breit aus seiner Lage würde verrücken können.

Wir werden also die Ausbreitung dieser Wasserbewegung in einer Mittelmaterie zu suchen haben, die geschickter ist, eine Erschütterung in grossen Weiten mitzutheilen, nämlich in dem Gewässer der Meere selber, welches mit demjenigen im Zusammenhange steht, das durch eine unmittelbare Bebung des Seegrundes in eine heftige und plötzliche Rüttelung versetzt wurde.

Ich habe in den wöchentlichen Königsbergschen Anzeigen[*] die Gewalt zu schätzen gesucht, womit das Meer durch den Schlag der von seinem Boden geschehenen Bebung in dem ganzen Umfange fortgetrieben worden, indem ich den erschütterten Platz des Seegrundes nur als ein Viereck angenommen, dessen Seite der Entfernung von dem **Cap St. Vincent** und **Cap Finisterre**, d. i. in der Länge der westlichen Küsten von **Portugal** und **Spanien** gleich ist, und die Gewalt des auffahrenden Grundes, wie die von einer Pulvermine, angesehen, welche im Aufspringen vermögend ist, die Körper, die darüber befindlich sind, 15 Fuss hoch zu werfen, und nach den Regeln, nach denen die Bewegung in einem flüssigen Wesen fortgesetzt wird, sie an den Holsteinischen Küsten stärker als den schnellsten anprallenden Strom befunden. Lasst uns hier die Gewalt, die es aus diesen Ursachen ausgeübt hat, noch aus einem andern Gesichtspuncte betrachten. Der Graf Marsigli hat die grösste Tiefe des Mittelländischen Meeres durch das Senkblei über 8000 Fuss befunden, und es ist gewiss, dass das Weltmeer in gehöriger Entfernung vom Lande noch tiefer sey; wir wollen es aber hier nur 6000 Fuss, d. i. 1000 Klafter tief annehmen. Wir wissen, dass die Last, womit eine so hohe Säule von Meereswasser auf den Grund der See drückt, den Druck der Atmosphäre beinahe 200 Mal übertreffen müsse, und dass sie die Gewalt, womit das Feuer hinter einer Kugel her ist, die aus der Höhlung einer Karthaune in der Zeit eines Pulsschlags 100 Klaftern weit fortgeschleudert wird, noch weit übertreffe. Diese erstaunliche Last konnte die Gewalt nicht zurückhalten, womit das unterirdische Feuer den Meeresgrund schnell in die Höhe stiess, also war diese bewegende Gewalt grösser. Mit welchem Drucke wurde also das Wasser gepresst, um nach den Seiten plötzlich fortzuschiessen! und ist es wohl zu verwundern, wenn es in einigen Minuten in Finnland und zugleich in Westindien gespürt wurde! Man kann gar nicht ausmachen, wie gross die Grundfläche der unmittelbaren Erschütterung eigentlich gewesen seyn möge; sie wird vielleicht ungleich grösser seyn, als wir sie angenommen haben; aber unter den Meeren, wo die Wasserbewegung ohne alles Erdbeben verspürt worden, an den Holländischen, Englischen, Norwegischen Küsten, und in der Ostsee ist sie gewiss nicht im Meeresgrunde anzutreffen gewesen. Denn alsdann wäre das feste Land in seinem Innern gewiss mit erschüttert worden, welches aber gar nicht beobachtet wurde.

---

[*] Weil in der angezeigten Stelle dieser Zeitung nichts weiter als das hier aufgenommene Resultat ausgeführt ist, so habe ich einen besondern Abdruck derselben für unnöthig erachtet. Sch.

Indem ich die heftige Erschütterung aller zusammenhängenden Theile des Oceans dem einzigen Stosse zuschreibe, den sein Boden in einem gewissen Bezirke erlitten hat, so will ich darum die wirkliche Ausbreitung des unterirdischen Feuers unter dem festen Lande fast des gesammten Europas nicht geleugnet haben. Sie sind aller Wahrscheinlichkeit nach zu gleicher Zeit geschehen, und haben an den Erscheinungen, die sich ereigneten, beide Antheil gehabt, nur dass eine jede insbesondere nicht für die einzige Ursache aller insgesammt anzusehen ist. Die Bebung des Wassers in der Nordsee, welche einen plötzlichen Stoss empfinden liess, war nicht die Wirkung eines unter dem Grunde tobenden Erbebens. Solche Erschütterungen müssten, um dergleichen Wirkung hervorzubringen, sehr heftig seyn, und hätten also unter dem festen Lande sehr merklich verspürt werden müssen. Allein darum bin ich nicht in Abrede, dass selbst alles feste Land in eine leichte Schwingung durch eine schwache Kraft der unter seinem Boden entbrannten Dünste oder durch andere Ursachen versetzt worden sey. Man sieht dieses an Mailand, das an diesem Tage mit der grössten Gefahr eines gänzlichen Umsturzes bedroht worden ist. Wir wollen also setzen, dass die Erde durch ein leichtes Schwanken in eine gelinde Bewegung gesetzt worden sey, die so gross gewesen, dass sie auf 100 Rheinl. Ruthen das Erdreich um einen Zoll wechselsweise hin und her gerüttelt hat; so wird diese Bewegung so unmerklich gewesen seyn, dass ein Gebäude von 4 Ruthen Höhe nicht um die Hälfte eines Grans, d. i. um einen halben Messerrücken, aus der senkrechten Stellung dadurch hat gebracht werden können, welches selbst auf den höchsten Thürmen kaum merklich werden würde. Dagegen haben die Seen diese unempfindliche Bewegung sehr merklich machen müssen. Denn wenn ein See z. E. nur 2 Deutsche Meilen lang ist, so wird sein Wasser durch dieses geringe Wanken schon recht stark geschaukelt werden. Denn das Wasser hat alsdann, auf 14,000 Zoll, ungefähr einen Zoll

Fall, und einen Ablauf, der fast nur um die Hälfte kleiner ist, als der Ablauf eines recht schnellen Flusses, wie die Wasserabwägung der Seine bei Paris uns belehren kann; welches nach etlichen hin und wieder geschehenen Schwingungen dem Wasser wohl eine ausserordentliche Rüttelung hat verursachen können. Wir können aber die Erdbewegung mit gutem Fug noch einmal so gross annehmen, als wir gethan haben, ohne dass es auf dem festen Lande füglich hätte gespürt werden können, und dann fällt die Bewegung der inländischen Seen um desto begreiflicher in die Augen.

Man wird sich also nicht mehr wundern, wenn alle inländischen Seen, in der Schweiz, in Schweden, in Norwegen und in Deutschland, ohne eine Erschütterung des Bodens zu fühlen, so unruhig uud aufwallend erblickt worden sind. Man findet es aber etwas ausserordentlicher, dass gewisse Seen bei dieser Unordnung gar versiegten, als der See bei Neuschatel, der bei Como, und der bei Meiningen, obgleich deren einige sich schon wieder mit Wasser angefüllt haben. Diese Begebenheit aber ist nicht ohne Exempel. Man hat einige Seen auf dem Erdboden, die ganz ordentlich sich zu gewissen Zeiten durch verborgene Canäle verlaufen, und zur gesetzten Zeit wiederkommen. Der Cirknitzer See im Herzogthum Krain ist ein merkwürdiges Beispiel hiervon. Er hat in seinem Boden einige Löcher, durch welche er aber nicht eher abfliesst, als um Jakobi, wo er sich dann mit allen Fischen plötzlich verläuft, und, nachdem er drei Monate lang seinen Boden als einen guten Weide- und Ackerplatz trocken gelassen hat, gegen den Novembermonat sich plötzlich wieder einfindet. Man erklärt diese Naturbegebenheit sehr begreiflich durch die Vergleichung mit dem Diabetes der Hydraulik. Allein in unsern vorliegenden Fällen kann man leicht erachten, dass, da viele Seen durch die unter ihrem Boden befindlichen Quelladern Zufluss bekommen, und diese, die in den umliegenden Anhöhen ihren Ursprung finden, nachdem die Wirkung der unterirdischen Erhitzung und Ausdämpfung in den Höhlungen, welche ihre Wasserhälter sind, die Luft verschlungen haben, in dieselbe dadurch zurückgezogen worden seyn müssen, und selbst ein kräftiges Saugwerk abgegeben haben, den See mit hineinzuführen, der, nach hergestelltem Gleichgewichte der Luft, seinen natürlichen Ausgang wieder gesucht hat. Denn dass ein Landsee, wie die öffentlichen Berichte von dem zu Meiningen haben erklären wollen, durch die unterirdische Gemeinschaft mit dem Meere unterhalten werde, weil er keinen äusserlichen Zufluss von Bächen hat, dies ist, sowohl wegen der dawider streitenden Gesetze des Gleichgewichts, als auch wegen der Salzigkeit des Meerwassers, einer gar zu offenbaren Ungereimtheit ausgesetzt.

Die Erdbeben haben schon als etwas Gewöhnliches dieses an sich, dass sie die Wasserquellen in Unordnung bringen. Ich könnte hier ein ganzes Register von verstopften und an andern Orten ausgebrochenen Quellen, von recht hoch aus der Erde herausgeschossenem Springwasser und dergleichen, aus der Geschichte anderer Erdbeben, anführen; allein ich bleibe bei meinem Gegenstande. Aus Frankreich hat man uns an einigen Orten berichtet, dass Quellen verstopft wurden, andere übermässig viel Wasser gegeben haben. Der Teplitzer Brunnen blieb aus, machte den armen Teplitzern bange, kam zuerst schlammicht, dann blutroth, zuletzt natürlich und stärker als vorher wieder. Die Verfärbung der Wasser in so vielen Gegenden, selbst im Königreiche Fez und in Frankreich, ist, meinem Erachten nach, der Vermischung der durch die Erdschichten, wo die Quellen ihren Durchgang haben, gedrungenen, mit Schwefel und Eisentheilchen in Gährung gerathenen Dämpfe zuzuschreiben. Wenn diese bis in das Inwendige der Cisternen dringen, die den Ursprung des Brunnenquells enthalten, so treiben sie entweder ihn mit grösserer Gewalt heraus, oder, indem sie das Wasser in andere Gänge pressen, verändern sie seinen Ausfluss.

Dieses sind die vornehmsten Merkwürdigkeiten der Geschichte vom 1. November und der Wasserbewegung, welche die seltenste in ihren Umständen ist. Es ist mir überaus glaublich, dass die Erderschütterungen, die sich dicht am Meeresufer, oder eines Wassers, das damit Gemeinschaft hat, zugetragen haben, zu Cork in Irland, in Glückstadt und hin und wieder in Spanien, grösstentheils eben dem Drucke des gepressten Meerwassers zuzuschreiben sind, dessen Gewalt unglaublich gross seyn muss, wenn man die Heftigkeit, womit es anschlägt, durch die Fläche multiplicirt, worauf es trifft. Und ich bin der Meinung, das Unglück von Lissabon sey, so wie das von den meisten Städten der westlichen Küste Europas, der Lage zuzuschreiben, die es in Ansehung der bewegten Gegend des Oceans gehabt hat, da dessen ganze Gewalt noch überdies in der Mündung des Tajo, durch die Enge eines Busens verstärkt, den Boden ausserordentlich erschüttern musste. Man mag urtheilen, ob die Erderschütterung lediglich in Städten, die am Meeresufer liegen, würde deutlich haben bemerkt werden können, die doch in dem Innern des Landes nicht empfindlich war, wenn nicht der Druck der Wasser einen Antheil an derselben gehabt hätte.

Noch ist die letzte Erscheinung dieser grossen Begebenheit merkwürdig, da eine geraume Zeit, nämlich beinahe eine bis anderthalb Stunden nach dem Erdbeben, eine entsetzliche Aufthürmung der Wasser im Ocean, und eine Aufschwellung des Tajo, die wechselsweise 6 Fuss höher als die höchste Fluth stieg, und bald darauf fast so viel niedriger, als die niedrigste Ebbe fiel, gesehen wurde. Diese Bewegung des Meeres, die eine geraume Zeit nach dem Erdbeben und nach dem ersten entsetzlichen Drucke der Wasser sich ereignete, vollendete auch das Verderben der Stadt Setubal, indem es über deren Trümmer sich erhob, und was die Erschütterung verschont hatte, völlig aufrieb. Wenn man sich vorher von der Heftigkeit des durch den bewegten Meeresgrund fortgeschossenen Seewassers einen rechten Begriff gemacht hat, so wird man sich leicht vorstellen können, dass es mit Gewalt wieder zurückkehren müsse, nachdem sich sein Druck in alle die unermesslichen Gegenden umher ausgebreitet hatte. Die Zeit seiner Wiederkehr hängt von dem weiten Umfange ab, in welchem es um sich her gewirkt hat, und seine Aufwallung, vornämlich an den Ufern, muss nach Maassgebung derselben auch eben so fürchterlich gewesen seyn[*].

Das Erdbeben vom 18. November.

Von dem 17ten bis zum 18ten eben dieses Monats berichteten die öffentlichen Nachrichten eine namhafte Erderschütterung an den Küsten sowohl von Portugal als Spanien und in Africa. Den 17ten Mittags war sie in Gibraltar an der Meerenge des Mittelländischen Meers, und gegen Abend zu Whitehaven in Yorkshire in England zu spüren. Den 17ten auf den 18ten war sie schon in den Englischen Pflanzstädten von America. Denselben 18ten wurde sie auch in der Gegend von Aquapendente und della Grotta in Italien heftig gefühlt[**].

Das Erdbeben vom 9. December.

Nach dem Zeugnisse der öffentlichen Nachrichten hat Lissabon keine so heftigen Anfälle der Erschütterung seit dem 1. November erlitten, als diejenigen vom 9. December. Es wurde dieses an den südlichen Küsten von Spanien, an denen von Frankreich, durch die Schweizergebirge, Schwaben, Tyrol, bis in Baiern verspürt. Es durchstrich von Südwesten nach Nordosten gegen 300

---

[*] In dem Hafen zu Huysum wurde diese Aufwallung des Wassers auch zwischen 12 und 1, also um eine Stunde später, als der erste Stoss der Gewässer in der Nordsee, wahrgenommen.

[**] Ingleichen zu Glowson, in der Grafschaft Hertfort, wo es bei einem heftigen Getöse einen Abgrund eröffnete, welcher ein sehr tiefes Wasser in sich enthielt.

Deutsche Meilen, und indem es sich in der Richtung derjenigen Kette von Bergen hielt, die die oberste Höhe des festen Landes von Europa seiner Länge nach durchlaufen, breitete es sich nicht sehr seitwärts aus. Die sorgfältigsten Erdbeschreiber, Varen, Buffon, Lulof bemerken, dass, gleichwie alles Land, welches mehr in die Länge als Breite sich erstreckt, in der Richtung seiner Länge von einem Hauptgebirge durchlaufen wird, also der vornehmste Strich der Gebirge Europas aus einem Hauptstamme, nämlich den Alpen, gegen Westen durch die südlichen Provinzen von Frankreich, mitten durch Spanien bis an das äusserste Ufer von Europa gegen Abend sich erstrecke, obgleich es unterwegs ansehnliche Nebenäste ausschiesst, und eben so ostwärts, durch die Tyrolischen und andere weniger ansehnliche Berge, zuletzt mit den Karpathischen zusammenstösst.

Diese Richtung durchlief das Erdbeben in demselben Tage. Wenn die Zeit der Erschütterung eines jeden Orts richtig aufgezeichnet wäre, so würde man die Schnelligkeit einigermaassen schätzen und die Gegend der ersten Entzündung wahrscheinlich bestimmen können; nun sind aber die Nachrichten so wenig zusammenstimmend, dass man in Ansehung dessen sich auf nichts verlassen kann.

Ich habe schon sonst angeführt, dass die Erdbeben gemeiniglich, wenn sie sich ausbreiten, den Strich der höchsten Gebirge halten, und zwar durch ihre ganze Erstreckung, ob diese sich gleich, je mehr sie sich dem Meeresufer nähern, desto mehr erniedrigen. Die Richtung langer Flüsse bezeichnet sehr gut die Richtung der Gebirge, als zwischen deren neben einander laufenden Reihen dieselben, als in dem untersten Theile eines langen Thales, fortlaufen. Dieses Gesetz der Ausbreitung der Erdbeben ist keine Sache der Speculation oder Beurtheilung, sondern Etwas, das durch Beobachtungen vieler Erdbeben bekannt worden ist. Man muss sich desfalls an die Zeugnisse des Raj, Buffon, Gentil u. s. w. halten. Allein dieses Gesetz hat so viele innere Wahrscheinlichkeit, dass es auch von selber sich leichtlich Beifall erwerben muss. Wenn man bedenkt, dass die Öffnungen, wodurch das unterirdische Feuer Ausgang sucht, nirgends anders als in den Gipfeln der Berge sind, dass man niemals in den Ebenen feuerspeiende Schlünde wahrgenommen hat, dass in Ländern, wo die Erdbeben gewaltig und häufig sind, die mehrsten Berge weite Rachen enthalten, die zum Auswurfe des Feuers dienen, und dass, was unsere Europäischen Berge betrifft, man sonst nirgends als in ihnen geräumige Höhlungen entdeckt, die ohne Zweifel in einem Zusammenhang stehen, wenn man hierzu noch den Begriff von der Erzeugung aller dieser unterirdischen Wölbungen anwendet, von der oben geredet worden, so wird man keine Schwierigkeit in der Vorstellung finden, wie die Entzündung vornämlich unter der Kette von Bergen, welche die Länge von Europa durchlaufen, offene und freie Gänge antreffen könne, um darin sich schneller als nach andern Gegenden auszubreiten.

Selbst die Fortsetzung des Erdbebens vom 18. November aus Europa nach America, unter dem Boden eines weiten Meers, ist in dem Zusammenhange der Kette von Bergen zu suchen, die, ob sie gleich in der Fortsetzung so niedrig werden, dass sie von dem Meere bedeckt sind, dennoch auch daselbst Berge bleiben. Denn wir wissen, dass auf dem Boden des Oceans eben so viele Gebirge, als auf dem Lande anzutreffen sind, und in dieser Art müssen die Azorischen Inseln mit in diesen Zusammenhang gesetzt worden, die auf dem halben Wege zwischen Portugal und Nordamerica angetroffen werden.

Das Erdbeben vom 26. December.

Nachdem die Erhitzung der mineralischen Materien den Hauptstamm der höchsten Gebirge von Europa, nämlich die Alpen, durchdrungen hatte, so öffnete sie sich auch die engere Grenze unter der Reihe der Berge, welche von Süden nach Norden rechtwinklig auslaufen, und erstreckte sich in der Richtung des Rheinstroms, welcher, wie überhaupt alle Flüsse, ein langes Thal zwischen zwei Reihen von Bergen einnimmt, aus der Schweiz bis an die Nordsee. Es erschütterte auf der Westseite des Flusses die Landschaften Elsass, Lothringen, das Kurfürstenthum Cöln, Brabant und die Picardie, und an der Ostseite Cleve, einen Theil von Westphalen und vermuthlich noch einige an dieser Seite des Rheins gelegene Länder, von denen die Nachrichten nichts namentlich gemeldet haben. Es hielt offenbar den Strich mit der Richtung dieses grossen Flusses parallel, und breitete sich nicht weit davon zu den Seiten aus.

Man wird fragen, wie man es mit dem Obigen zusammen reimen könne, dass es bis in die Niederlande gedrungen, welche doch ohne sonderliche Berge sind! Allein es ist genug, dass ein Land in einem unmittelbaren Zusammenhange mit gewissen Reihen von Bergen stehe, und als eine Fortsetzung davon anzusehen sey, um die unterirdische Entzündung bis unter diesen sonst niedrigen Boden fortzusetzen. Denn es ist gewiss, dass alsdann die Kette der Höhlungen sich auch bis unter denselben erstrecken werde, gleich wie sie, wie schon angeführt, selbst unter dem Meeresgrunde fortgeht.

Von den Zwischenzeiten, die binnen einigen auf einander folgenden Erdbeben verlaufen.

Wenn man die Folge der nach einander vorgegangenen Erschütterungen mit Aufmerksamkeit betrachtet, so könnte man, wenn man es wagen wollte zu muthmassen, einen Periodus herausbringen, in welchem die Entzündung nach einem Zwischenstillstande aufs Neue ausgebrochen ist. Wir finden nach dem 1. Nov. noch eine sehr heftige Erschütterung in Portugal auf den 9ten, ingleichen auf den 18ten, da sie sich nach England, Italien, Africa und selbst bis in America erstreckte. Den 27sten ein starkes Erdbeben an den südlichen Küsten von Spanien, vornämlich in Malaga. Von dieser Zeit an dauerte es 13

Tage, bis es den 9. Dec. die ganze Strecke von Portugal bis in Baiern von Südwesten nach Nordosten traf, und seit diesem, nach einem Verlauf von 18 Tagen, nämlich den 26. auf den 27. Dec. erschütterte es die Breite von Europa von Süden nach Norden*, so dass überhaupt ein ziemlich richtiger Zeitlauf von 9 oder 2 mal 9 Tagen zwischen den wiederholten Entzündungen verlaufen ist, wenn man diejenige Zeit ausnimmt, die es angewendet hat, bis in das Innerste der Gebirge unsers festen Landes zu dringen, und den 9. Dec. die Alpen und die ganze Kette ihrer Verlängerung zu bewegen. Ich führe dieses nicht zu dem Ende an, um etwas daraus zu folgern, weil die Nachrichten dazu gar zu wenig zuverlässig sind, sondern um bei ähnlichen Vorfällen Anlass zur genaueren Beobachtung und zum Nachsinnen zu geben.

Ich will hier nur überhaupt etwas von den wechselsweise nachlassenden und wieder anhebenden Erschütterungen anführen. Herr Bouguer, einer von den Abgeordneden der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Paris nach Peru, hatte die Unbequemlichkeit, in diesem Lande neben einem feuerspeienden Berge sich aufzuhalten, dessen donnerndes Getöse ihm keine Ruhe liess. Die Beobachtung, die er hierbei machte, konnte ihm dafür einige Genugthuung seyn, indem er bemerkte, dass der Berg immer in gleichen Zwischenzeiten ruhig ward, und das Toben desselben ordentlich mit gewechselten Ruhepuncten auf einander folgte. Die Bemerkung, die Mariotte bei einem Kalkofen machte, welcher eingeheizt war, und bald die Luft aus einem offnen Fenster ausstiess, bald darauf wieder zurückzog, wodurch er die Respiration der Thiere gewissermaassen nachahmte, hat hiermit grosse Ähnlichkeit; beide beruhen auf folgenden Ursachen. Wenn das unterirdische Feuer in Entzündung geräth, so stösst es alle Luft aus den Höhlen umher von sich. Wo diese Luft nun, die mit den feurigen Theilen angefüllt ist, eine Öffnung findet, z. E. in dem Rachen eines feuerspeienden Bergs, da fährt sie alsdann hinaus, und der Berg wirft Feuer aus. Allein sobald die Luft aus dem Umfange des Heerdes der Entzündung verjagt ist, so lässt die Entzündung nach; denn ohne Zugang der Luft verlöscht alles Feuer. Alsdann tritt die verjagte Luft, da die Ursache, die sie vertrieben hatte, aufhört, wieder in ihren Platz zurück, und weckt das erloschene Feuer auf. Auf solche Weise wechseln die Ausbrüche eines feuerspeienden Bergs in gewissen Zwischenzeiten richtig nach einander ab. Eben die Bewandtniss hat es mit den unterirdischen Entzündungen, auch selbst da, wo die ausgedehnte Luft keinen Ausgang durch die Klüfte der Berge gewinnen kann. Denn wenn die Entzündung an einem Orte in den Höhlen der Erde ihren Anfang nimmt, so stösst sie die Luft mit Heftigkeit in einem grossen Umfange in alle die Gänge der unterirdischen Wölbungen fort, die damit Zusammenhang haben. In diesem Augenblicke erstickt das Feuer selbst durch den Mangel der Luft. Und sobald eben diese ausdehnende Gewalt der Luft nachlässt, so kehrt diejenige, die in allen Höhlen ausgebreitet war, mit grosser Gewalt zurück und facht das erloschene Feuer zu einem neuen Erdbeben an. Es ist merkwürdig, dass der Vesuv, welcher, als die Gährungen in dem Innern der Erde recht angingen, durch den Ausgang der durch seinen Schlund getriebenen Luft in Bewegung und Feuer gebracht war, eine kurze Zeit darauf plötzlich nachliess, da das Erdbeben bei Lissabon geschehen war; denn da drang alle mit diesen Grüften in einigem Zusammenhange stehende Luft, und selbst die, welche über dem Gipfel des Vesuvs befindlich ist, durch alle Canäle zu dem Feuerheerde der Entzündung, wo die Verminderung der Ausspannungskraft der Luft ihr den Zugang verstattete. Was für ein erstaunlicher Gegenstand! Einen Kamin sich vorzustellen, welcher durch Luftöffnungen, die 200 Meilen davon entlegen sind, sich einen Zug verschafft!

---

* Den 21sten war es in Lissabon sehr heftig, den 23sten in den Gebirgen von Roussillon, und dauerte daselbst bis zum 27sten. Es ist hieraus zu sehen, dass es wiederum von Südwesten angefangen, und eine weit längere Zeit zur Ausbreitung bedurft hat. Und wenn man den Entzündungsplatz, wie aus dem ganzen Verlauf des Erdbebens klar ist, in den Ocean von Portugal gegen Abend setzt, so hängt der Anfang desselben mit dem berührten Periodus ziemlich zusammen.

Eben dieselbe Ursache ist es auch, welche unterirdische Sturmwinde in den Grüften der Erde hervorbringen muss, deren Gewalt Alles, was wir auf der Oberfläche der Erde verspüren, weit übertreffen wird, wenn die Lage und Verknüpfung der Höhlen sich zu ihrer Ausbreitung anschickt. Das Getöse, das bei dem Fortgange eines Erdbebens unter den Füssen verspürt wurde, ist vermuthlich keiner andern Ursache, als eben dieser zuzuschreiben.

Eben dieses lässt uns wahrscheinlich vermuthen, dass eben nicht alle Erdbeben dadurch verursacht werden, dass die Entzündung gerade unter dem Boden geschieht, welcher erschüttert wird; sondern dass die Wuth dieser unterirdischen Stürme das Gewölbe, welches über ihnen ist, in Bewegung setzen könne, woran man desto weniger zweifeln wird, wenn man bedenkt, dass eine viel dichtere Luft, als diejenige ist, die sich auf der Oberfläche der Erde befindet, durch weit plötzlichere Ursachen als diese in Bewegung gesetzt, und zwischen Gängen, die ihre Ausbreitung verhindern, verstärkt, eine unerhörte Gewalt ausüben könne. Es ist also muthmasslich, dass die geringe Wankung des Bodens in dem grössten Theil von Europa bei der heftigen Entzündung, die am 1. November in der Erde vorging, von nichts als dieser gewaltsam bewegten unterirdischen Luft herzuleiten sey, die als ein heftiger Sturmwind den Boden, der seiner Ausbreitung widerstand, gelind erschütterte.

Von dem Heerde der unterirdischen Entzündung, und den Örtern, welche den meisten und gefährlichsten Erdbeben unterworfen sind.

Durch die Vergleichung der Zeit ersehen wir, dass der Entzündungsplatz bei dem Erdbeben vom 1. November in dem Boden der See gewesen. Der Tajo, der schon vor der Erschütterung aufschwoll, der Schwefel, den Seefahrende mit dem Senkblei aus dem erschütterten Grunde brachten, und die Heftigkeit der Stösse, die sie fühlten, bestätigen es. Die Geschichte vormaliger Erdbeben giebt es auch deutlich zu erkennen, dass in dem Meeresgrunde jederzeit die fürchterlichsten Erschütterungen vorgefallen sind, und nächst diesem in den Örtern, welche an dem Seeufer, oder nicht weit davon entfernt liegen. Zum Beweise des erstern führe ich die tobende Wuth an, womit die unterirdische Entzündung oft neue Inseln aus dem Boden des Meeres erhoben hat, und z. E. im Jahr 1720 nahe bei der Insel St. Michael, einer von den Azorischen, aus einer Tiefe von 60 Klaftern, durch den Auswurf der Materie, aus dem Grunde der See eine Insel auswarf, die eine Meile lang, und etliche Klaftern über dem Meere erhoben war. Die Insel bei Santorino im Mittelländischen Meer, die in unserm Jahrhundert vor den Augen vieler Menschen aus dem Meeresgrunde in die Höhe kam, und viele andere Beispiele, die ich der Weitläufigkeit wegen übergehe, sind unverwerfliche Beweise hiervon.

Wie oft erleiden nicht die Schiffer ein Seebeben; und es sind in einigen Gegenden, vornämlich in der Nachbarschaft gewisser Inseln, die Meere mit Bimastein und anderer Gattung vom Auswurfe eines durch den Boden des Oceans ausgebrochenen Feuers genugsam angefüllt. Die Bemerkung der häufigen Erschütterungen des Seegrunds hängt mit der Frage natürlich zusammen: woher unter allen Örtern des festen Landes keine heftigeren und öfterern Erdbeben unterworfen sind, als die nicht weit vom Meeresufer gelegenen! Dieser letztere Satz hat eine unzweifelhafte Richtigkeit. Lasst uns die Geschichte der Erdbeben durchlaufen, so finden wir unendlich viel Unglücksfälle, die Städten oder Ländern durch Erdbeben widerfahren sind, welche nahe beim Seeufer liegen, aber sehr wenige und alsdann von geringer Erheblichkeit, welche in der Mitte des festen Landes wahrgenommen werden. Die alte Geschichte belehrt uns schon von entsetzlichen Verheerungen, die dieses Unheil an den Meeresküsten von Kleinasien und Africa verübt hat. Wir finden aber weder darunter, noch unter den neuern beträchtliche Erschütterungen in der Mitte grosser Länder. Italien, welches eine Halbinsel ist, die mehrsten Inseln aller Meere, der Theil von Peru, der am Meeresufer liegt, erleiden die grössten Anfälle dieses Übels. Und noch in unsern Tagen sind alle westlichen und südlichen Küsten von Portugal und Spanien weit mehr erschüttert worden, als das Innere des festen Landes. Ich gebe von beiden Fragen folgende Auflösung.

Unter allen fortgehenden Höhlen, die unter der obersten Rinde der Erde begriffen sind, müssen diejenigen ohne Zweifel die engsten seyn, die unter dem Meeresgrunde fortlaufen, weil daselbst der fortgesetzte Boden des festen Landes in die grösste Tiefe herabgesunken ist, und weit niedriger auf seiner untersten Grundlage ruhen muss, als die Örter, die gegen die Mitte des Landes hinliegen Nun ist es aber bekannt, dass in engen Höhlen eine entzündete, sich ausdehnende Materie heftiger um sich wirken müsse, als wo sie sich ausbreiten kann. Überdies ist es natürlich, zu glauben, dass, wie bei der unterirdischen Erhitzung nicht zu zweifeln ist, die aufwallenden mineralischen und entzündbaren Materien sehr öfters in Fluss gerathen seyn werden, wie die Schwefelströme und die Lava, die aus den feuerspeienden Bergen oft ergossen worden, es bezeugen können; sie daher wegen des natürlichen Abhangs des Bodens der unterirdischen Grüfte nach den niedrigsten Höhlen des Meeresgrundes jederzeit abgeflossen seyn, und also wegen des häufigen Vorraths der entzündbaren Materie hier häufigere und gewaltigere Erschütterungen sich zutragen müssen.

Herr **Bouguer** muthmaasst mit Recht, dass das Durchdringen des Meerwassers, durch Eröffnung einiger Spalten in dem Boden desselben, die zu Erhitzung natürlich geneigten mineralischen Materien in die heftigste Aufwallung bringen müsste. Denn wir wissen, dass nichts das Feuer erhitzter Mineralien in entsetzlichere Wuth versetzen kann, als der Zufluss des Wassers, welches das Toben desselben so lange vermehrt, bis seine sich nach allen Seiten ausbreitende Gewalt dem ferneren Zugang desselben durch den Auswurf aller irdischen Materien und Verstopfung der Öffnung gewehrt hat.

Meines Erachtens rührt die vorzügliche Heftigkeit, womit ein am Meeresufer liegender Grund erschüttert wird, zum Theil ganz natürlich von dem Gewicht her, womit das Wasser seinen damit benachbarten Boden belastet. Denn Jedermann sieht leicht ein, dass die Gewalt, womit das unterirdische Feuer dieses Gewölbe, worauf eine so erstaunliche Last ruht, zu erheben trachtet, sehr zurückgehalten werden und, indem es hier keinen Raum seiner Ausbreitung vor sich findet, seine ganze Gewalt gegen den Boden des trocknen Landes kehren müsse, welcher damit zunächst verbunden ist.

Von der Richtung, nach welcher der Boden durch ein Erdbeben erschüttert wird.

Die Richtung, nach welcher das Erdbeben sich in weite Länder ausbreitet, ist von derjenigen unterschieden, nach welcher der Boden erschüttert wird, an dem es seine Gewalt ausübt. Wenn die oberste Decke der verborgenen Gruft, darin die entzündete Materie sich ausdehnt, eine horizontale Richtung hat, so muss er wechselsweise in senkrechter Stellung gehoben und gesenkt werden, weil nichts ist, was die Bewegung mehr nach einer als nach der andern Seite lenken könnte. Ist aber die Erdlage, welche die Wölbung ausmacht, nach einer Seite geneigt, so treibt die erschütternde Kraft des unterirdischen Feuers sich auch mit einer schiefen Richtung gegen den Horizont in die Höhe, und man kann die Richtung abnehmen, nach welcher die Wankung des Bodens jederzeit geschehen muss, wenn diejenige allemal sicher bekannt wäre, nach welcher die Schicht der Erde abhängt, unter welcher die Feuergruft befindlich ist. Der Abhang der obersten Fläche des erschütterten Bodens ist kein sicheres Merkmal von der schiefen Stellung, die das Gewölbe in seiner ganzen Dicke hat. Denn die Erdlagen, welche oben aufliegen, können mannigfaltige Beugungen und Hügel machen, nach denen sich die unterste Grundlage gar nicht richtet. Buffon ist der Meinung, dass alle verschiedenen Schichten, die auf der Erde gefunden werden, einen allgemeinen Grundfels zur Basis haben, der alle beschlossenen tiefen Höhlungen von oben deckt, und dessen einige Theile auf den Gipfeln hoher Berge gemeiniglich entblösst sind, wo Regen und Sturmwinde die lockere Substanz völlig abgespült haben. Diese Meinung bekommt durch das, was die Erdbeben zu erkennen geben, viele Wahrscheinlichkeit. Denn eine dermassen wüthende Gewalt, als die Erdbeben ausüben, würde eine andere als felsige Wölbung durch die öftern erneuerten Anfälle längst zertrümmert und aufgerieben haben.

Der Abhang dieser Wölbung ist an dem Meeresufer ohne Zweifel nach dem Meere hin geneigt, und also nach derjenigen Richtung abschüssig, nach welcher das Meer dem Orte liegt. An dem Ufer eines grossen Flusses muss sie in der Richtung abschüssig seyn, wohin der Ablauf des Stromes geht. Denn wenn man die sehr langen und öfters einige Hundert Meilen übertreffenden Strecken betrachtet, die die Flüsse auf dem festen Lande durchlaufen, ohne dass sie stehende Pfützen oder Seen unterweges machen, so kann man diesen einförmigen Abhang wohl durch nichts anders erklären, als durch diejenige überaus feste Grundlage, die, indem sie ohne vielfältige Einbeugungen sich einförmig zu dem Meeresgrunde hinneigt, dem Flusse eine schiefe Fläche zum Ablaufe verschafft. Daher ist zu vermuthen, dass die Schwankung des Bodens einer erschütterten Stadt, die an einem grossen Fluss liegt, in der Richtung dieses Flusses, als im Tajo von Abend und Morgen geschehen werde[*]; derjenigen aber, die am Meeresufer liegt, in der Richtung, nach welcher dieses zum Meere sich neigt. Ich habe an einem andern Orte angeführt, was die Lage des Bodens dazu beitragen kann, eine Stadt, deren Hauptstrassen in eben der Richtung fortgehen, als dieser abschüssig ist, bei einem vorfallenden Erdbeben völlig zu zerstören. Diese Anmerkung ist nicht ein Einfall der blossen Vermuthung; es ist eine Sache der Erfahrung. Gentil, der selbst von sehr vielen Erdbeben gute Kenntnisse einzuholen Gelegenheit hatte, berichtet dieses als eine Beobachtung, die durch viele Exempel bestätigt worden, dass wenn die Richtung, nach welcher der Boden erschüttert wird, mit der Richtung, nach welcher die Stadt erbaut ist, gleichläuft, sie ganz und gar umgeworfen werde, anstatt dass, wenn sie diese rechtwinklig durchschneidet, weniger Schade geschieht.

Die Historie der Königlichen Akademie zu Paris berichtet, dass, da Smyrna, welches an dem östlichen Ufer des Mittelländischen Meeres liegt, im Jahre 1688 erschüttert wurde, alle Mauern, welche die Richtung von Osten nach Westen hatten, eingestürzt wurden, die aber, welche von Norden nach Süden erbaut waren, stehen blieben.

Der erschütterte Boden macht nämlich einige Schwankungen, und bewegt Alles, was auf ihm der Länge nach in der Richtung der Schwankung aufgeführt ist, am stärksten. Alle Körper, die eine grosse Beweglichkeit haben, z. B. die Kronleuchter in den Kirchen, pflegen bei den Erdbeben die Richtung, nach der die Stösse geschehen, anzuzeigen, und sind weit sicherere Merkmale für eine Stadt, um die Lage daraus abzunehmen, nach welcher sie sich anbauen muss, als die schon angeführten etwas zweifelhafteren Kennzeichen.

---

[*] Gleichwie ein Fluss eine abhängende Schiefe gegen das Meer hin hat, so haben die Länder zu den Seiten einen Abhang zu seinem Bette, wenn dieses letztere selbst von der ganzen Erdschicht gilt, und diese in der grössten Tiefe eben solche Abschüssigkeit besitzt, so wird die Richtung der Erderschütterung auch durch diese bestimmt werden.

Von dem Zusammenhang der Erdbeben mit den Jahreszeiten.

Der schon mehrmals angeführte Französische Akademiker, Herr Bouguer, führt in seiner Reise nach Peru an, dass wenn die Erdbeben in diesem Lande zu allen Jahreszeiten oft genug geschehen, dennoch die fürchterlichsten und häufigsten in den Herbstmonaten gegen das Ende des Jahres gefühlt werden. Diese Beobachtung findet nicht allein in America zahlreiche Bestätigungen, indem, ausser dem Untergange der Stadt Lima vor 10 Jahren und der Versinkung einer andern eben so volkreichen im vorigen Jahrhundert, sehr viele Exempel davon bemerkt worden sind. Auch in unserm Welttheil finden wir, ausser dem letztern Erdbeben, noch viele Beispiele in der Geschichte von Erschütterung und Auswürfen feuerspeiender Berge, die sich häufiger in den Herbstmonaten, als in irgend einer andern Jahreszeit zugetragen haben. Sollte nicht eine gemeinschaftliche Ursache diese Übereinstimmung veranlassen? und auf welche kann man füglicher die Vermuthung werfen, als auf die Regen, die in Peru in dem langen Thale zwischen den Cordillerischen Gebirgen vom September bis in den April dauern, und die auch um die Herbstzeit bei uns am häufigsten sind? Wir wissen, dass, um einen unterirdischen Brand zu veranlassen, nichts nöthig sey, als die mineralischen Materien in den Höhlen der Erde in Gährung zu bringen. Dieses thut aber das Wasser, wenn es sich durch die Klüfte der Berge hindurchgeseigert hat und in den tiefen Gängen sich verläuft.

Die Regen haben die Gährung zuerst gereizt, die in der Mitte des Octobers so viel fremde Dämpfe aus dem Inwendigen der Erde herausstiess. Allein eben diese lockten dem Luftkreise noch mehrere nasse Einflüsse ab, und das Wasser, das durch die Felsenritzen bis in die tiefsten Grüfte hineindrang, vollendete die angefangene Erhitzung.

Von dem Einfluss der Erdbeben in den Luftkreis.

Wir haben oben ein Beispiel von Wirkungen gesehen, welche die Erderschütterungen auf unsere Luft haben. Es ist zu glauben, dass von den Ausbrüchen der unterirdischen erhitzten Dämpfe mehrere Naturerscheinungen abhängen, als man sich wohl gemeiniglich einbildet. Es wäre kaum möglich, dass in den Witterungen eine solche Unregelmässigkeit und so wenig Übereinstimmendes anzutreffen wäre, wenn nicht fremde Ursachen bisweilen in unsere Atmosphäre träten, und ihre richtigen Veränderungen in Unordnung brächten. Kann man sich wohl einen wahrscheinlichen Grund denken, warum, da der Lauf der Sonne und des Mondes an seine immer sich selbst ähnlichen Gesetze gebunden ist, da Wasser und Erde, wenn man es im Grossen nimmt, immer überein bleiben, doch der Ablauf der Witterungen, auch selbst in einem durchschnittlichen Auszug vieler Jahre, fast immer anders ausfällt. Wir haben seit der unglücklichen Erschütterung und kurz vor derselben eine so abweichende Witterung durch unsern ganzen Welttheil gehabt, dass man entschuldigt werden kann, wenn man desfalls einige Vermuthung auf die Erdbeben wirft. Es ist wahr, man hat wohl ehedem warme Winterwitterung gehabt, ohne dass einiges Erdbeben vorher gegangen war; aber ist man denn sicher, dass nicht eine Gährung in dem Innern der Erde sehr oft Dämpfe durch die Felsenklüfte, die Spalten der Erdschichten, und selbst durch derselben lockere Substanz hindurch getrieben habe, die namhafte Veränderungen im Luftkreise haben nach sich ziehen können? Muschenbroek, nachdem er bemerkt hat, dass nur in diesem Jahrhundert, und zwar seit 1716 recht helle Nordlichter in Europa und bis in dessen südlichen Ländern gesehen worden, hält für die wahrscheinlichste Ursache dieser Veränderung im Luftkreise, dass die feuerspeienden Berge und die Erdbeben, die einige Jahre vorher häufig gewüthet hatten, entzündbare und flüchtige Dünste ausgestossen haben, die durch den natürlichen Abfluss der obersten Luft nach Norden sich dahin gehäuft, und die feurigen Lufterscheinungen hervorgebracht haben, die seitdem so häufig sind gesehen worden, und dass sie vermuthlich sich nach und nach verzehren müssen, bis neue Aushauchungen den Abgang wiederum ersetzen.

Diesen Grundsätzen nach lasst uns untersuchen, ob es nicht der Natur gemäss sey, dass eine veränderte Witterung, wie diejenige, die wir gehabt haben, eine Folge von jener Katastrophe seyn könne. Die helle Winterwitterung und die Kälte, die sie begleitet, ist nicht lediglich eine Folge von der grössern Entfernung der Sonne von unserm Scheitelpuncte zu dieser Jahreszeit; denn wir empfinden es oft, dass dessenungeachtet die Luft sehr gemässigt seyn könne; sondern der Zug der Luft aus Norden, der auch zu Zeiten in einen Ostwind ausschlägt, bringt uns eine erkältete Luft bis von der Eiszone her, die unsere Gewässer mit Eis belegt und uns einen Theil von dem Winter des Nordpols fühlen lässt. Dieser Zug der Luft von Norden nach Süden ist in den Herbst- und Wintermonaten so natürlich, wenn ihn nicht fremde Ursachen unterbrechen, dass in dem Ocean, in genugsamer Entfernung von allem festen Lande, dieser Nord- oder Nordostwind die ganze Zeit hindurch ununterbrochen angetroffen wird. Er rührt auch ganz natürlich von der Wirkung der Sonne her, die alsdann über der südlichen Halbkugel die Luft verdünnt, und dadurch den Herbeizug der nördlichen verursacht, so dass dieses als ein beständiges Gesetz angesehen werden muss, welches durch die Beschaffenheit der Länder wohl einigermassen verändert, aber nicht aufgehoben werden kann. Wenn nun unterirdische Gährungen erhitzte Dämpfe irgendwo in den Ländern, die uns nach Süden liegen, ausstossen, so werden diese anfänglich die Höhe des Luftkreises in der Gegend, wo sie aufsteigen, dadurch verringern, dass sie ihre Anspannungskraft schwächen und Platzregen, Orcane u. d. g. verursachen. Allein in der Folge wird dieser Theil der Atmosphäre, da er mit so viel Dünsten beladen ist, die benachbarte durch sein Gewicht bewegen, und einen Zug der Luft von Süden nach Norden verursachen. Da nun aber die Bestrebung des Luftkreises von Norden nach Süden in unserm Erdstriche bei dieser Jahreszeit natürlich ist, so werden diese beiden gegen einander streitenden Bewegungen sich aufhalten, und erstlich eine trübe, regnerische Luft, wegen der zusammengetriebenen Dünste, dabei aber doch einen hohen Stand des Barometers* nach sich ziehen, weil die durch den Streit zweier Winde zusammengedrückte Luft eine hohe Säule ausmachen muss, und man wird dadurch sich in die scheinbare Unrichtigkeit der Barometer finden lernen, wenn bei hohem Stande derselben doch regenhaftes Wetter ist. Denn alsdann ist eben diese Nässe der Luft eine Wirkung zweier einander entgegenstreitender Luftzüge, welche die Dünste zusammentreiben und dennoch die Luft ansehnlich verdichten und schwerer machen können.

Ich kann nicht mit Stillschweigen übergehen, dass an dem schrecklichen Tage Allerheiligen die Magnete in Augsburg ihre Last abgeworfen haben, und die Magnetnadeln in Unordnung gebracht worden sind. Boyle berichtet schon, dass einstmals nach einem Erdbeben in Neapel dergleichen vorgegangen ist. Wir kennen die verborgene Natur des Magnets zu wenig, um von dieser Erscheinung Grund angeben zu können.

---

* Dergleichen bei dieser nassen Winterwitterung fast beständig bemerkt worden ist.

Von dem Nutzen der Erdbeben.

Man wird erschrecken, eine so fürchterliche Strafruthe der Menschen von der Seite der Nutzbarkeit angepriesen zu sehen. Ich bin gewiss, man würde gern Verzicht darauf thun, um nur der Furcht und der Gefahren überhoben zu seyn, die damit verbunden sind. So sind wir Menschen. Nachdem wir einen widerrechtlichen Anspruch auf alle Annehmlichkeit des Lebens gemacht haben, so wollen wir keine Vortheile mit Unkosten erkaufen. Wir verlangen: der Erdboden soll so beschaffen seyn, dass man wünschen könnte, darauf ewig zu wohnen. Über dieses bilden wir uns ein, dass wir Alles zu unserm Vortheil besser regieren würden, wenn die Vorsehung uns darüber unsere Stimme abgefragt hätte. So wünschen wir z. E. den Regen in unserer Gewalt zu haben, damit wir ihn nach unserer Bequemlichkeit das Jahr über vertheilen könnten und immer angenehme Tage zwischen den trüben zu geniessen hätten. Aber wir vergessen die Brunnen, die wir gleichwohl nicht entbehren könnten, und die doch auf solche Art gar nicht unterhalten werden würden. Eben so wissen wir den Nutzen nicht, den uns eben die Ursachen verschaffen können, die uns in den Erdbeben erschrecken, und wollten sie doch gerne verbannt wissen.

Als Menschen, die geboren waren, um zu sterben, können wir es nicht vertragen, dass einige im Erdbeben gestorben sind, und als solche, die hier Fremdlinge sind und kein Eigenthum besitzen, sind wir untröstlich, dass Güter verloren wurden, die in Kurzem durch den allgemeinen Weg der Natur von selbst verlassen worden wären.

Es lässt sich leicht rathen, dass, wenn Menschen auf einem Grunde bauen, der mit entzündbaren Materien angefüllt ist, über kurz oder lang die ganze Pracht ihrer Gebäude durch Erschütterungen über den Haufen fallen könne. Aber muss man denn darum über die Wege der Vorsehung ungeduldig werden. Wäre es nicht besser so zu urtheilen: es war nöthig, dass Erdbeben bisweilen auf dem Erdboden geschehen; aber es war nicht nothwendig, dass wir prächtige Wohnplätze darüber erbauten. Die Einwohner in Peru wohnen in Häusern, die nur in geringer Höhe gemauert sind, und das Übrige besteht aus Rohr, Der Mensch muss sich in die Natur schicken lernen; aber er will, dass sie sich in ihn schicken soll.

Was auch die Ursache der Erdbeben den Menschen auf einer Seite jemals für Schaden erweckt hat, das kann sie ihm leicht auf der andern Seite mit Gewinn ersetzen. Wir wissen, dass die warmen Bäder, die vielleicht einem beträchtlichen Theil der Menschen zur Beförderung der Gesundheit in der Folge der Zeiten dienlich gewesen seyn können, durch eben dieselben Ursachen ihre mineralische Eigenschaft und Hitze haben, wodurch die Erhitzungen in dem Innern der Erde vorgehen, welche diese in Bewegung setzen.

Man hat schon längst vermuthet, dass die Erzstufen in den Gebirgen eine langsame Wirkung der unterirdischen Hitze seyen, welche die Metalle durch allmälige Wirkungen zur Reife bringt, indem sie durch durchdringende Dämpfe in der Mitte des Gesteins sie bildet und kocht.

Unser Luftkreis bedarf ausser den groben und todten Materien, die er in sich enthält, auch ein gewisses wirksames Principium, flüchtige Salze und Theile, die in den Zusammensatz der Pflanzen kommen sollen, um sie zu bewegen und auszuwickeln. Ist es nicht glaublich, dass die Naturbildungen, die beständig einen grossen Theil davon aufwenden, und die Veränderungen, die alle Materie durch die Auflösung und Zusammensetzung endlich erleidet, die wirksamsten Partikeln mit der Zeit gänzlich verzehren würden, wenn nicht von Zeit zu Zeit ein neuer Zufluss geschähe! Zum Wenigsten wird das Erdreich immer unkräftiger, wenn es kräftige Pflanzen nährt; die Ruhe und der Regen aber bringen es wieder in den Stand. Wo würde aber endlich die kräftige Materie herkommen, die ohne Ersetzung verwandt wird, wenn nicht eine anderweitige Quelle ihren Zufluss unterhielte? Und diese ist vermuthlich der Vorrath, den die unterirdischen Grüfte an den wirksamsten und flüchtigsten Materien enthalten, davon sie von Zeit zu Zeit einen Theil auf die Oberfläche der Erde ausbreiten. Ich merke noch an: dass Hales mit sehr glücklichem Erfolge die Gefängnisse und überhaupt alle Örter, deren Luft mit thierischen Ausduftungen angesteckt wird, durch das Räuchern des Schwefels befreit. Die feuerspeienden Berge stossen eine unermessliche Menge schwefelichter Dämpfe in den Luftkreis aus. Wer weiss, würden die thierischen Ausdünstungen, womit diese beladen ist, nicht mit der Zeit schädlich werden, wenn jene nicht ein kräftiges Gegenmittel dawider abgäben!

Zuletzt dünkt mir die Wärme in dem Innern der Erde einen kräftigern Beweis von der Wirksamkeit und dem grossen Nutzen der Erhitzungen, die in tiefen Grüften vorgehen, abzugeben. Es ist durch tägliche Erfahrungen ausgemacht, dass es in grossen, ja in den grössten Tiefen, zu denen Menschen in dem Innern der Berge je gelangt sind, eine immerwährende Wärme gebe, die man unmöglich der Wirkung der Sonne zuschreiben kann. Boyle zieht eine gute Anzahl Zeugnisse an, aus denen erhellt, dass in allen tiefsten Schachten man zuerst die obere Gegend weit kälter finde, als die äussere Luft, wenn es zur Sommerzeit ist: je tiefer man sich aber herablasse, desto wärmer finde man die Gegend, so dass in der grössten Tiefe die Arbeiter genöthigt sind, die Kleider bei ihrer Arbeit abzulegen. Jedermann begreift es leicht, dass, da die Sonnenwärme nur auf eine sehr geringe Tiefe in die Erde dringt, sie in den alleruntersten Grüften nicht die geringste Wirkung mehr thun könne, und dass die daselbst befindliche Wärme von einer Ursache abhänge, die nur in der grössten Tiefe herrscht, dies ist überdies aus der verminderten Wärme zu ersehen, je höher man sogar zur Sommerszeit von unten hinauf kommt. Boyle, nachdem er die angestellten Erfahrungen behutsam verglichen und geprüft hat, schliesst sehr vernünftig: dass in den untersten Höhlen, zu welchen wir nicht gelangen können, beständige Erhitzungen, und ein dadurch unterhaltenes unauslöschliches Feuer anzutreffen seyn müsse, das seine Wärme der obersten Rinde mittheilt.

Wenn sich dieses so verhält, wie man sich denn nicht entbrechen kann es zuzugeben, werden wir uns nicht von diesem unterirdischen Feuer die vortheilhaftesten Wirkungen zu versprechen haben, welches der Erde jederzeit eine gelinde Materie erhält, zu der Zeit, wenn uns die Sonne die ihrige entzieht, welches den Trieb der Pflanzen und die Ökonomie der Naturreiche zu befördern im Stande ist. Und kann uns wohl bei dem Anschein so vieler Nutzbarkeit der Nachtheil, der dem menschlichen Geschlechte durch einen und die andern Ausbrüche derselben erwächst, der Dankbarkeit überheben, die wir der Vorsehung für alle ihre Anstalten schuldig sind?

Die Gründe, die ich zur Aufmunterung derselben angeführt habe, sind freilich nicht von der Art derjenigen, welche die grösseste Überzeugung und Gewissheit verschaffen. Allein auch Muthmaassungen sind annehmungswürdig, wenn es darauf ankommt, den Menschen zu der Dankbegierde gegen das höchste Wesen zu bewegen, das selbst alsdann, wenn es züchtigt, verehrungs- und liebenswürdig ist.

Anmerkung.

Ich hatte oben angeführt, dass die Erdbeben schwefelichte Ausdämpfungen durch das Gewölbe der Erde hindurch treiben. Die letzten Nachrichten von den Schachten in den Sächsischen Gebirgen bestätigen dies durch ein neues Beispiel. Man findet sie jetzt so angefüllt von schwefelichten Dämpfen, dass die Arbeiter sie verlassen müssen. Die Begebenheit von **Tuam in Irland**, da eine leuchtende Lufterscheinung in der Gestalt von Wimpeln und Flaggen auf der See erschien, die ihre Farben nach und nach änderten, und zuletzt ein helles Licht ausbreiteten, worauf ein heftiger Stoss von Erdbeben erfolgte, ist eine neue Bestätigung hiervon. Die Verwandlung der Farben vom dunkelsten Blau bis ins Roth, und endlich in einen hellen weissen Schein, ist der herausgebrochenen zuerst sehr dünnen Ausdämpfung, die nach und nach durch häufigern Zufluss mehrerer Dünste vermehrt worden, zuzuschreiben, die, wie in der Naturwissenschaft bekannt ist, die Grade des Lichts von der blauen Farbe bis zur rothen, und endlich bis in einen weissen Schein durchgehen müssen. Alles dieses ging vor dem Stoss vorher. Es war auch ein Beweis, dass der Heerd der Entzündung in dem Grunde des Meeres gewesen, wie denn selbst das Erdbeben an der Meeresküste hauptsächlich verspürt worden.

Wenn man die Anmerkungen von den Örtern der Erde, wo die häufigsten und schwersten Erschütterungen von jeher empfunden worden sind, weiter ausdehnen will, so kann man noch dazu setzen, dass die westlichen Küsten jederzeit weit mehr Anfälle davon, als die östlichen, erlitten haben. In Italien, in Portugal, in Südamerica, ja selbst neulich in Irland, hat die Erfahrung diese Übereinstimmung bestätigt. Peru, welches an dem westlichen Seeufer der neuen Welt liegt, hat fast tägliche Erschütterungen, da indessen Brasilien, welches den Ocean gegen Osten hat, nichts davon verspürt. Wenn man von dieser seltsamen Analogie einige Ursachen muthmaassen will, so kann man es wohl einem Gautier, einem Maler, verzeihen, wenn er die Ursache aller Erdbeben in den Sonnenstrahlen, der Quelle seiner Farben und seiner Kunst, sucht, und sich einbildet, eben dieselben treiben auch unsere grosse Kugel von Abend gegen Morgen herum, indem sie an die westlichen Küsten stärker anschlagen, und eben dadurch würden diese Küsten mit so vielen Erschütterungen beunruhigt. Allein in einer gesunden Naturwissenschaft verdient ein solcher Einfall kaum Widerlegung. Mir scheint der Grund dieses Gesetzes mit einem andern in Verbindung zu stehen, wovon man noch zur Zeit keine genugsame Erklärung gegeben hat, dass nämlich die westlichen und südlichen Küsten fast aller Länder steiler abschüssig sind, als die östlichen und nördlichen, welches sowohl durch den Anblick der Charte, als durch die Nachrichten des Dampier, der sie auf allen seinen Seereisen fast allgemein befunden hat, bestätigt wird. Wenn man die Beugungen des festen Landes von den Einsenkungen herleitet, so müssen in den Gegenden der grössten Abschüssigkeit tiefere und mehrere Höhlen anzutreffen seyn, als wo die Erdrinde nur einen gemässigten Abhang hat. Dieses aber hat mit den Erderschütterungen, wie wir oben gesehen haben, einen natürlichen Zusammenhang.

Schlussbetrachtung.

Der Anblick so vieles Elends, als die letztere Katastrophe unter unsern Mitbürgern gemacht hat, soll die Menschenliebe rege machen, und uns einen Theil des Unglücks empfinden lassen, welches sie mit solcher Härte betroffen hat. Man verstösst aber gar sehr dawider, wenn man dergleichen Schicksale jederzeit als verhängte Strafgerichte ansieht, welche die verheerten Städte um ihrer Übelthaten willen betreffen, und wenn wir diese Unglückseligen als das Ziel der Rache Gottes betrachten, über die seine Gerechtigkeit alle ihre Zornstrafen ausgiesst. Diese Art des Urtheils ist ein sträflicher Vorwitz, der sich anmasst, die Absichten der göttlichen Rathschlüsse einzusehen und nach seinen Einsichten auszulegen.

Der Mensch ist von sich selbst so eingenommen, dass er sich lediglich als das einzige Ziel der Anstalten Gottes ansieht, gleich als wenn diese kein anderes Augenmerk hätten, als ihn allein, um die Maassregeln in der Regierung der Welt danach einzurichten. Wir wissen, dass der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und seiner Anstalten sey. Wir sind ein Theil derselben und wollen das Ganze seyn. Die Regeln der Vollkommenheit der Natur im Grossen sollen in keine Betrachtung kommen, und es soll sich Alles blos in richtiger Beziehung auf Uns anschicken. Was in der Welt zur Bequemlichkeit und zum Vergnügen gereicht, das, stellt man sich vor, sey blos um unsertwillen da, und die Natur beginne keine Veränderungen, die irgend eine Ursache der Ungemächlichkeit für den Menschen werden, als um sie zu züchtigen, zu drohen, oder Rache an ihnen auszuüben.

Gleichwohl sehen wir, dass unendlich viele Bösewichter in Ruhe entschlafen, dass die Erdbeben gewisse Länder von jeher erschüttert haben, ohne Unterschied der alten oder neuen Einwohner, dass das christliche Peru so gut bewegt wird, als das heidnische, und dass viele Städte von dieser Verwüstung von Anbeginn befreit geblieben sind, die über jene sich keines Vorzugs der Unsträflichkeit anmaassen können.

So ist der Mensch im Dunkeln, wenn er die Absichten errathen will, die Gott in der Regierung der Welt vor Augen hat. Allein wir sind in keiner Ungewissheit, wenn es auf die Anwendung ankommt, wie wir diese Wege der Vorsehung dem Zwecke derselben gemäss gebrauchen sollen. Der Mensch ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen. Weil sein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat, wie schön stimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbestand der Welt selbst in denjenigen Dingen blicken lässt, die uns die grössten und wichtigsten zu seyn scheinen; um uns zu erinnern, dass die Güter der Erde unserm Triebe zur Glückseligkeit keine Genugthuung verschaffen können!

Ich bin weit davon entfernt, hiermit anzudeuten, als wenn der Mensch einem unwandelbaren Schicksale der Naturgesetze, ohne Nachsicht auf seine besondern Vortheile, überlassen sey. Eben dieselbe höchste Weisheit, von welcher der Lauf der Natur diejenige Richtigkeit entlehnt, die keiner Ausbesserung bedarf, hat die niedern Zwecke den höhern untergeordnet, und in eben den Absichten, in welchen jene oft die wichtigsten Ausnahmen von den allgemeinen Regeln der Natur gemacht hat, um die unendlich höhern Zwecke zu erreichen, die weit über alle Naturmittel erhaben sind, wird auch die Führung des menschlichen Geschlechts in dem Regimente der Welt selbst dem Laufe der Naturdinge Gesetze vorschreiben. Wenn eine Stadt oder Land das Unheil gewahr wird, womit die göttliche Vorsehung sie oder ihre Nachbarn in Schrecken setzt, ist es dann wohl noch zweifelhaft, welche Partei sie zu ergreifen habe, um dem Verderben vorzubeugen, das ihnen droht! und sind die Zeichen noch wohl zweideutig, die Absichten begreiflich zu machen, zu deren Vollführung alle Wege der Vorsehung einstimmig den Menschen entweder einladen oder antreiben!

Ein Fürst, der, durch ein edles Herz getrieben, sich diese Drangsale des menschlichen Geschlechts bewegen lässt, das Elend des Kriegs von denen abzuwenden, welchen von allen Seiten überdies schwere Unglücksfälle drohen, ist ein wohlthätiges Werkzeug in der gütigen Hand Gottes, und ein Geschenk, das er den Völkern der Erde macht, dessen Werth sie niemals nach seiner Grösse schätzen können.

V.

BETRACHTUNG
DER SEIT EINIGER ZEIT
WAHRGENOMMENEN
ERDERSCHÜTTERUNGEN.

1756

Den 10ten April 1756.

Das Feuer der unterirdischen Grüfte ist noch nicht beruhigt. Die Erderschütterungen währten nur noch neulich, und erschreckten Länder, denen dieses Übel von jeher unbekannt gewesen. Die Unordnung im Luftkreise hat die Jahreszeit auf der Hälfte des Erdkreises verändert. Die Allerunwissendsten wollen die Ursache davon errathen haben. Man hört Einige ohne Verstand und Nachdenken sprechen: die Erde habe sich verrückt, und sey, ich weiss nicht um wie viel Grade, der Sonne näher gekommen. Ein Urtheil, welches eines Kindermann würdig wäre, wenn er wieder aufstände, Träume eines verrückten Kopfs für Beobachtungen zu verkaufen. Dahin gehören auch diejenigen, die die Kometen wieder auf die Bahn bringen, nachdem Whiston selbst die Philosophen gelehrt hat, sie zu fürchten. Es ist eine gemeine Ausschweifung, dass man den Ursprung eines Übels einige tausend Meilen weit herholt, wenn man ihn in der Nähe finden kann. So machen es die Türken mit der Pest; so machte man es mit den Heuschrecken, mit der Viehseuche, und weiss Gott mit was für andern Übeln mehr. Man schämt sich blos in der Nähe Etwas sehen zu können. In unendlicher Ferne Ursachen zu erblicken, das ist erst ein rechter Beweis eines scharfsichtigen Verstandes.

Zu den Muthmaassungen, die bei einer grossen Abweichung von den Regeln einer richtigen Naturwissenschaft Einige, die sie nicht zu prüfen wissen, leicht einnehmen können, gehört der Gedanke, der in den öffentlichen Nachrichten dem Hrn. Professor Profe zu Altona zugeschrieben wird. Es ist zwar schon lange, dass man bei Wahrnehmung grosser Vorfälle auf dem Erdboden deswegen keinen Verdacht mehr auf die Planeten wirft. Die Verzeichnisse der harten Beschuldigungen, die unsere lieben Vorfahren, die Herren Astrologen, diesen Sternen gemacht haben, sind in das Archiv veralteter Hirngespinnste, neben der wahrhaften Geschichte der Feen, den sympathetischen Wundern des Digby und Vallemont, und den nächtlichen Begebenheiten des Blocksbergs beigelegt. Aber seitdem die Naturwissenschaft von diesen Grillen gesäubert ist, hat ein Newton eine wirkliche Kraft entdeckt und durch Erfahrung bestätigt, welche auch die entferntesten Planeten gegen einander und gegen unsere Erde ausüben. Allein zu allem Unglück für diejenigen, welche die Anwendung dieser merkwürdigen Eigenschaft bis zur Ausschweifung treiben wollen, ist das Maass dieser Kraft und die Art ihrer Wirkung bestimmt, und zwar durch eben dieselbe Beobachtung mit Beihülfe der Geometrie, welcher wir die Offenbarung derselben zu danken haben. Man kann uns nun nicht mehr, was man will, von ihren Wirkungen weis machen. Wir haben die Waage in der Hand, an der wir die Wirkungen gegen die vorgegebene Ursache abwiegen können.

Wenn ein Mann, der es sich einmal hat erzählen lassen, dass der Mond die Gewässer der Erde zieht, und dadurch das Aufschwellen und Niedersinken des Oceans, die man Ebbe und Fluth nennt, verursache; ingleichen, dass alle Planeten mit einer ähnlichen Anziehungskraft begabt sind, und wenn sie der durch die Erde und Sonne gezogenen geraden Linie sich nahe befinden, ihre Anziehungskräfte mit der des Mondes vereinigen, wenn, sage ich, ein solcher, der keinen Beruf hat, die Sache genauer zu prüfen, vermuthete, dass diese vereinigten Kräfte nicht allein die Gewässer der Erde in diejenige gewaltsame Bewegung bringen könnten, die wir am ersten November ersehen haben, sondern wohl auch durch einen Einfluss in die unterirdische Luft den verborgenen Zunder zu Hervorbringung der Erdbeben reizen können, so kann man nichts weiter von ihm verlangen. Aber von einem Naturkundigen erwartet man mehr. Es ist nicht genug, auf eine Ursache gerathen zu seyn, die etwas mit der Wirkung Ähnliches hat; sie muss auch in Ansehung der Grösse proportionirt seyn. Ich will ein Exempel anführen. Der Doctor List, ein sonst geschicktes Mitglied der Londoner Societät, hatte wahrgenommen, dass die Seepflanze, Meerlinse genannt, eine ungemein starke Ausduftung an sich habe. Er bemerkte, dass sie sich häufig an den Küsten der Meere des heissen Erdstrichs befinde. Weil nun eine starke Ausduftung wohl leicht die Luft Etwas bewegen kann, so schloss er: dass der allgemeine Ostwind, der in diesen Meeren beständig weht, und sich mehr als 1000 Meilen weit vom Lande erstreckt, davon herkomme, vornämlich weil sich diese Pflanze nach der Sonne drehe. Das Lächerliche dieser Meinung steckt blos darin, dass die Ursache gegen die Wirkung ganz und gar kein Verhältniss hat. Eben so ist es mit der Kraft der Planeten bewandt, wenn man sie mit der Wirkung vergleicht, die von ihr herkommen soll, nämlich die Bewegung der Meere und Erregung der Erdbeben. Man wird vielleicht sagen: wissen wir denn die Grösse der Kraft, womit diese Himmelskörper auf die Erde wirken können? Ich werde bald darauf antworten.

Herr Bouguer, ein berühmter Französischer Akademiker, erzählt, dass bei seinem Aufenthalt in Peru ein Gelehrter, welcher Professor der Mathematik auf der Universität zu Lima werden wollte, ein Buch unter dem Titel einer astronomischen Uhr der Erdbeben geschrieben habe, darin er sich unternimmt, diese aus dem Lauf des Mondes vorher zu verkündigen. Man kann leicht rathen, dass ein Prophet in Peru gut habe, Erdbeben vorher zu sagen, weil sie sich daselbst fast täglich zutragen, und nur durch die Stärke unterschieden werden. Herr Bouguer setzt hinzu, dass ein Mensch, der ohne Nachdenken mit den auf- und absteigenden Knoten des Mondes, der Erdnähe und Erdferne, der Conjunction und Opposition um sich wirft, wohl von ungefähr bisweilen Etwas sagen könne, was durch den Ausgang bestätigt wird, und gesteht, dass er nicht immer unglücklich geweissagt habe. Er vermuthet selbst, dass es nicht gänzlich unwahrscheinlich sey, dass der Mond, der die Gewässer des Oceans so kräftig bewegt, einigen Einfluss auf die Erderschütterungen haben könne, entweder, indem er das Gewässer, welches er ausserordentlich erhebt, in gewisse Erdspalten führt, dahin es sonst nicht würde gelangt seyn, und dieses die tobende Bewegung in den tiefen Höhlen verursache, oder durch irgend eine andere Art des Zusammenhanges.

Wenn man in Erwägung zieht, dass die Anziehungskräfte der Himmelskörper in das Innerste der Materie wirken, und daher die in den tiefsten und verborgensten Gängen der Erde verschlossene Luft in Bewegung bringen können, so kann schwerlich dem Monde aller Einfluss in die Erdbeben abgesprochen werden. Diese Kraft würde aber höchstens nur die in der Erde befindlichen entzündbaren Materien reizen, das Übrige, die Erschütterung, die Wasserbewegung werden lediglich eine Wirkung dieser letztern seyn.

Wenn man von dem Monde weiter in den Planetenhimmel hinaufsteigt, so verschwindet dieses Vermögen nach und nach, so wie die Entfernungen derselben zunehmen, und die Kräfte aller Planeten mit einander vereinigt, leisten, wenn man sie mit der Kraft des einzigen uns so nahen Mondes vergleicht, nur einen unendlich kleinen Theil derselben.

Newton, der das vortreffliche Gesetz der Anziehung entdeckt hat, welches für den glücklichsten Versuch angesehen werden muss, den der menschliche Verstand in der Erkenntniss der Natur noch gethan hat, lehrt die Anziehungskräfte der Planeten, die Monde um sich haben, finden, und bestimmt die des Jupiter, des grössten unter allen Planeten, etwas geringer als den tausendsten Theil der Anziehungskraft der Sonne. Das Vermögen, durch diese Kraft Veränderungen auf unserer Erde hervorzubringen, nimmt wie der Würfel der Entfernungen von derselben umgekehrt ab, und ist also bei dem Jupiter, der mehr als fünfmal weiter von der Erde entfernt ist, als die Sonne, wenn man das Verhältniss seiner Anziehungskraft dazu nimmt, hundert und dreissigtausend Mal kleiner, als was die Anziehungskraft der Sonne auf unserer Erde allein wirken kann. Nun kann aber die Anziehung der Sonne das Wasser des Oceans ungefähr zwei Fuss hoch erheben, wie die Erfahrung mit der Rechnung vereinigt es bekannt gemacht haben, also wird die Anziehung des Jupiter, wenn sie mit der der Sonne vereinigt ist, noch den fünf und sechzigsten Theil eines Decimalscrupels zu dieser Höhe hinzu thun, welches ungefähr den dreissigsten Theil einer Haaresbreite ausmachen würde. Wenn man erwägt, dass Mars und Venus ungleich kleinere Körper sind als Jupiter, und die Anziehungskräfte ihrem Klumpen proportionirt sind, so thut man noch zu viel, wenn man beiden zusammengenommen ungefähr doppelt so viel Vermögen durch die Anziehung auf unserer Erde zu wirken beilegt, als dem Jupiter, weil sie uns ungefähr drei Mal näher sind als jener, ob sie gleich viele hundert Mal weniger körperlichen Inhalt und mithin Anziehungskraft besitzen als er. Aber wenn ich auch freigebig wäre, ihre Kraft zehnfach grösser zu machen, so können sie doch, wenn sie selbige vereinigen, nicht ein Drittel einer Haaresdicke das Meereswasser anschwellend machen. Wenn man die übrigen Planeten, den Mercur und Saturn, noch dazu nimmt, und sie alle in Conjunction betrachtet, so wird es offenbar, dass sie noch lange nicht um eine halbe Haaresbreite die Aufschwellung der Wasser, die der Mond und die Sonne gemeinschaftlich hervorbringen, vermehren können. Ist es nun nicht lächerlich, von der Anziehung des Mondes und der Sonne erschreckliche Wasserbewegungen zu besorgen, wenn die Höhe, zu der sie das Gewässer bringen, um die Hälfte einer Haaresbreite vermehrt worden, da ohne diese keine Gefahr zu besorgen wäre. Alle übrigen Umstände widerlegen die angebliche Ursache gänzlich. Gleichwie der Mond nicht allein denselben Augenblick, wenn er der durch die Sonne und Erde gezogenen geraden Linie am nächsten tritt, sondern auch einige Tage vor- und nachher die höchste Fluth macht, so sollten die vereinigten Planeten etliche Tage hintereinander und in diesen etliche Stunden hindurch Wasserbewegungen und Erdbeben gemacht haben, wenn sie einigen Antheil daran gehabt hätten.

Ich muss meine Leser um Verzeihung bitten, dass ich sie so weit an dem Firmament herumgeführt habe, um von den Begebenheiten richtig urtheilen zu können, die auf unserer Erde vorgegangen sind. Die Mühe, die man anwendet, die Quellen der Irrthümer zu verstopfen, verschafft uns auch ein gereinigtes Erkenntniss. Ich werde nun noch die merkwürdigsten Erscheinungen der grossen Naturbegebenheit in Erwägung ziehen, die seit denjenigen vorgegangen sind, welche ich in einer besondern Abhandlung zu erklären mich bemüht habe.

Die Planeten sind vor dem Richterstuhle der Vernunft von der Anklage losgesprochen, einigen Antheil an der Ursache der Verwüstung gehabt zu haben, die uns in den Erdbeben widerfährt. Forthin soll sie Niemand deswegen weiter in Verdacht halten. Es sind wohl eher einige Planeten in Verbindung gewesen, und man hat kein Erdbeben gefühlt. Peirescius sah nach dem Zeugniss des Gassendi die seltene Verbindung der drei obern Planeten im Jahre 1604, die sich nur in 800 Jahren einmal zuträgt, aber die Erde blieb in Sicherheit. Wenn der Mond, auf den noch einzig und allein die Vermuthung mit einiger Wahrscheinlichkeit fallen könnte, daran Antheil hätte, so müssten die mitwirkenden Ursachen in so vollem Maasse vorhanden seyn, dass auch der schwächste äussere Einfluss den Ausschlag der Veränderung geben könnte. Denn der Mond kommt oft in die Stellung, darin er die grösste Wirkung auf den Erdboden ausübt, aber er erregt nicht eben so oft Erdbeben. Das vom ersten November trug sich bald nach dem letzten Viertheil zu; alsdann aber sind die Einflüsse desselben die schwächsten, wie die Newton'sche

Theorie und die Erfahrung es ausweisen. Lasset uns also nur auf unserm Wohnplatze selbst nach der Ursache fragen, wir haben die Ursache unter unsern Füssen.

Seit den Erschütterungen, die vorher schon angeführt worden, sind keine vorgefallen, die sich in weite Länder erstreckt hätten, als das Erdbeben vom 18. Febr. 1756. Es wurde in Frankreich, England, Deutschland und den Niederlanden gefühlt. Es war an den mehrsten Orten, wie aus Westphalen, dem Hannöverschen und Magdeburgischen berichtet worden, mehr einer leichten Schaukelung eines durch unterirdische heftige Stürme bewegten Erdreichs zu vergleichen, als den Stössen einer entbrannten Materie. Nur die obersten Etagen in den Gebäuden fühlten die Schwankung, unten auf der Erde ward sie kaum bemerkt. Schon den 13ten und 14ten vorher wurden in den Niederlanden und den benachbarten Orten Erschütterungen gefühlt, und in diesen Tagen, vornämlich vom 16ten auf den 18ten, wütheten weit und breit in Deutschland, Polen, England Orcane, es zeigten sich Blitze und Ungewitter, kurz, der Luftkreis war in eine Art von Gährung gebracht, welches zur Bestätigung dessen dienen kann, was wir schon bei anderer Gelegenheit angemerkt haben, nämlich, dass die Erdbeben oder die unterirdischen Entzündungen, die ihre Ursache sind, unsere Atmosphäre verändern, indem sie fremde Dünste in dieselbe ausstossen.

Hin und wieder sind einige Einsinkungen des Erdreichs geschehen. Es haben sich Felsenstücke von den Gebirgen abgerissen, und sind mit fürchterlicher Gewalt in die Thäler gerollt. Diese Begebenheiten tragen sich öfters auch ohne vorgegangene Erdbeben zu. Anhaltende Regen machen, dass die Quelladern, von Wasser angefüllt, öfters die Grundlage eines Stück Landes unterwaschen, indem sie das Erdreich hinwegspülen, und ebenso Felsenstücke, vornämlich wenn Frost und Nässe ihre Wirkungen vereinigen, von den Gipfeln der Berge abreissen. Die grossen Klüfte und Erdspalten, die sich hin und wieder in der Schweiz und anderwärts geöffnet und wieder grösstentheils geschlossen haben, sind deutlichere Beweisthümer einer ausdehnenden unterirdischen Gewalt, wodurch die Schichten von etwas geringerer Dichtigkeit zerborsten sind. Wenn wir diese Zerbrechlichkeit unseres Fussbodens, den Vorrath der unterirdischen Glut, die vielleicht allenthalben die entzündbaren Materien, die Steinkohlenlager, Harz und Schwefel in einem stets lodernden Feuer unterhalten mögen (so wie Steinkohlen-Bergwerke öfters, wenn sie sich von selbst an der Luft entzündet haben, Jahrhunderte hindurch glühen und um sich greifen), wenn wir, sage ich, diese Verfassung der unterirdischen Höhlen betrachten, scheint nicht bei derselben ein Wink genug zu seyn, um unsere Wölbungen in ganze Meere von glühendem Schwefel zu versenken, und unsere bewohnten Plätze mit Strömen von brennenden Materien zu verwüsten, so wie die ausgegossene Lava die Flecken verheerte, die neben dem Fusse des Ätna in einer unbekümmerten Ruhe angebaut waren. Der Herr D. Poll hat Recht, dass er in einer kurzen Abhandlung vom Erdbeben nichts weiter als Wasser fordert, um die stets glimmende Glut unter der Erde durch ausgespannte Wasserdünste in Bewegung und die Erde in Erschütterung zu bringen, allein, wenn er dem lemerischen Experimente (welches durch eine Mischung von Schwefel und Feilstaub vermittelst Hinzuthuung des Wassers die Erschütterungen begreiflich machte) die Tauglichkeit dadurch benehmen will, dass er sagt, in der Erde werde kein gediegenes Eisen, sondern blosse Eisenerde angetroffen, welche bei diesem Versuch nicht das Begehrte leistet, so gebe ich zu überlegen, ob erstlich nicht die vielfache Ursache der Erhitzung, z. E. die Auswitterung der Schwefelkiese, die Gährungen durch die Dazukunft des Wassers, wie nach einem Regen an der ausgegossenen Lava, ingleichen an dem immerwährenden Erdbrande von Pietra Mala verspürt wird, nachdem sie die tief befindliche Eisenerde zu gekörntem Eisen ausgeschmolzen, oder auch der Magnetstein, der der Natur des gediegenen Eisens so nahe kommt, und der ohne Zweifel allenthalben in der Tiefe reichlich angetroffen wird, zu der Ausübung dieses Experiments im Grossen nicht hinlängliche Materie liefern können? Die sehr seltsame Bemerkung, die aus der Schweiz berichtet wird, da ein Magnet während des Erdbebens von seiner senkrechten Richtung zusammt dem Faden, an dem er aufgehängt war, einige Grade abwich, scheint die Mitwirkung der magnetischen Materien beim Erdbeben zu bestätigen.

Es wäre ein Werk von weitläufiger Ausführung, alle die Hypothesen, die ein Jeder, um sich selbst neue Wege der Untersuchung zu bahnen, aufbringt, und deren eine öfters den Platz der andern wie die Meereswellen einnimmt, anzuführen und zu prüfen. Es giebt auch einen gewissen richtigen Geschmack in der Naturwissenschaft, welcher bald die freie Ausschweifung einer Neuigkeitsbegierde von den sichern und behutsamen Urtheilen, welche das Zeugniss der Erfahrung und der vernünftigen Glaubwürdigkeit auf ihrer Seite haben, zu unterscheiden weiss. Der Pater Bina und nur kürzlich der Hr. Prof. Krüger bringen die Meinung empor, die die Erscheinungen des Erdbebens mit denen von der Elektricität auf gleiche Ursachen setzt. Noch eine grössere Kühnheit ist in dem Vorschlage des Hrn. Prof. Hollmann, der, nachdem er die Nützlichkeit der Luftöffnungen in einem von entzündeten Materien geängstigten Erdreiche durch das Exempel der feuerspeienden Berge erwiesen, ohne welche die Königreiche Neapel und Sicilien nicht mehr seyn würden, haben will, dass man die oberste Rinde der Erde bis in die tiefsten brennenden Klüfte durchgraben, und dem Feuer dadurch einen Ausgang verschaffen solle. Die entsetzliche Dicke zusammt der Festigkeit der inwendigen Schichten, ohne welche solche grausame Anfälle der Erschütterungen ein solches Land gewiss längst würden zertrümmert haben, ingleichen das Wasser, das allen Durchgrabungen bald ein Ziel setzt, und endlich das Unvermögen der Menschen machen diesen Vorschlag zu einem schönen Traume. Von dem Prometheus der neuern Zeiten, von dem Hrn. **Franklin** an, der den Donner entwaffnen wollte, bis zu demjenigen, welcher das Feuer in der Werkstatt des Vulcan auslöschen will, sind alle solche Bestrebungen Beweisthümer von der Kühnheit des Menschen, die mit einem Vermögen verbunden ist, welches in gar geringem Verhältniss dazu steht, und führen ihn zuletzt auf die demüthigende Erinnerung, wobei er billig anfangen sollte, dass er doch niemals etwas mehr als ein Mensch sey.

VI.

EINIGE ANMERKUNGEN
ZUR ERLÄUTERUNG
DER
THEORIE DER WINDE.

1756.

Vorerinnerung.

Man muss sich den Luftkreis als ein Meer von flüssiger elastischer Materie vorstellen, welches gleichsam aus Schichten von verschiedener Dichtigkeit, die in grösseren Höhen allemal abnimmt, zusammengesetzt ist. Wenn dieses flüssige Meer im Gleichgewicht bleiben soll, so ist nicht genug, dass die Luftsäulen, die man sich neben einander vorstellt, gleich schwer sind; sie müssen auch gleich hoch stehen, d. i. die Schicht von einer gewissen Dichtigkeit muss in allen Theilen ihres Umfangs in derselben Wasserwage stehen; denn nach den Gesetzen der Flüssigkeit würde in entgegengesetztem Falle der höhere Theil nothwendig nach der niederen Seite abfliessen, und das Gleichgewicht wäre den Augenblick gehoben. Die Ursachen, die das Gleichgewicht aufheben können, sind entweder die Verminderung der ausspannenden Kraft durch Kälte und Dampf, der die Federkraft der Luft schwächen, oder die Verminderung der Schwere, erstlich durch die Hitze, womit eine gewisse Luftgegend stärker als eine andere ausgedehn wird, und, indem sie dadurch genöthigt ist, über die Wasserwage der andern zu steigen, abfliesst, und eine leichtere Luftsäule ausmacht, und zweitens durch die Zusammenfliessung der Wasserdämpfe, die vorher von der Luft getragen wurden, nun aber, indem sie sich von ihr scheiden, einen Theil von dem Gewichte derselben entziehen. In beiden Fällen entsteht ein Wind nach der Gegend hin, wo die Luft entweder an ihrer Ausdehnungskraft oder Schwere eingebüsst hat; nur mit dem Unterschiede, dass in dem ersten Falle das Gleichgewicht bald hergestellt ist, wie auch bei der zweiten Ursache des andern Falles, weil zu der Fortdauer des Windes in diesen Fällen eine Vermehrung der Ursache erfordert wird, welches unmöglich lange währen kann, dagegen die erste Ursache dieses letztern Falles, weil sie immer nur fortgesetzt werden darf, ohne sich zu vermehren, eine sehr kräftige Quelle anhaltender Winde abgiebt.

Die Ursachen, die entweder wegen Vermehrung der Elasticität, wie z. E. durch die Wärme, oder zugleich der Schwere, wie der aus dem schmelzenden Schnee befreiten Luft, die Atmosphäre bewegen, sind bei Weitem nicht so kräftig, weil alsdann sowohl die Bewegung gegen eine ruhende Luft geschieht, die ihr mit ihrem ganzen Gewichte widersteht, als auch selbst die sich ausbreitende Luftgegend nach oben eben so stark als nach den Seiten sich ausdehnt, also ihre eigene Gewalt schwächt. Daher ein Wind aus diesen Ursachen unmöglich in grossen Weiten kann verspürt werden.

Ich führe alles Dieses nur kurz an, und setze voraus, dass das eigene Nachdenken des Lesers das nöthige Licht über das Vorgetragene ausbreiten werde. Ich möchte nicht gern in so wenig Blättern sehr wenig sagen.

Erste Anmerkung.

Ein grösserer Grad der Hitze, der auf eine Luftgegend mehr als auf eine andere wirkt, macht einen Wind nach dieser erhitzten Luftgegend hin, der so lange anhält, als die vorzügliche Wärme der Gegend fortdauert.

Die vermehrte Hitze nöthigte die Luft mehr Raum einzunehmen. Sie breitet sich zu den Seiten und eben so sark in die Höhe aus. In diesem Augenblicke wird das Gewicht dieser Luftgegend verändert, weil, indem die oberwärts sich erhebende Luft überfliesst, die Luftsäule fortan weniger Luft enthält. Die benachbarte kühlere, mithin dichtere und schwerere Luft verdrängt sie wegen des Ubergewichtes aus ihrem Platz. Sie wird eben so wie die vorige verdünnt und leichter gemacht, und weicht also dem Drucke der nächsten, und so fortan. Man denke nicht, diese erhitzte Luft, da sie eben sowohl seitwärts sich auszubreiten bestrebt ist, werde einen Wind von der Gegend der Erhitzung in die kühlere Luftgegend machen. Denn erstlich, weil die Ausbreitung nach allen Seiten gleich stark geschieht, mithin die Ausspannungskraft, die dieser umgekehrt proportionirt ist, wie der Cubus der Entfernung von dem Mittelpuncte gegenseitig abnimmt, so würde die sich ausbreitende Gewalt eines Platzes von Luft, der 4 Quadratmeilen in sich enthielte, wenn sie um den 10ten Theil vermehrt worden, in der Entfernung einer Meile von diesem erhitzten Platze nur noch den 80sten Theil dieser vermehrten Kraft betragen, mithin gar nicht einmal können verspürt werden. Die Ausbreitung kann aber auch nicht einmal bis dahin reichen. Denn ehe die Luft sich noch so weit erweitert, wird sie wegen der Verminderung ihres Gewichts dem Druck der dichtern weichen, und ihren Platz derselben einräumen.

Bestätigung aus der Erfahrung.

Die angeführte Regel wird so sehr durch alle Erfahrungen bestätigt, dass man auch nicht eine einzige Ausnahme dagegen aufbringen kann. Alle Inseln, die im Meere liegen, alle Küsten der Länder in Gegenden, wo die Sonnenhitze stark wirkt, empfinden einen anhaltenden Seewind, sobald die Sonne sich so weit über den Horizont erhoben hat, dass sie auf die Erde namhaft wirkt. Denn da diese mehr Erhitzung als das Meer annimmt, so wird die Landluft mehr verdünnt als die Seeluft, und weicht daher wegen ihrer Leichtigkeit dem Gewichte der letztern. In dem weitläufigen Äthiopischen Ocean ist der Wind sehr weit vom festen Lande der natürliche allgemeine Ostwind, aber näher zu den Küsten von Guinea bekommt er eine Wendung von diesem seinem Zuge, und wird genöthigt, über Guinea hinzuwehen, welches durch die Sonne mehr als das Weltmeer erhitzt, einen Zug der Luft über seinen erwärmten Boden verursacht. Man sehe nur die Charte an, die **Jurin** bei des **Varenius** allgemeiner Geographie, oder **Muschenbroek** seiner Physik beigefügt hat, so wird man in einem Augenblick, wenn man den natürlichen allgemeinen Ostwind und diese Regel zugleich vor Augen hat, alle Richtungen des in dem Meere bei Guinea wehenden Windes, die Tornaden und alles Übrige völlig einsehen und erklären können. Darum regieren in Norden die Nordwinde zur Winterszeit, wenn die Sonne die Luft in der südlichen Halbkugel verdünnt. Daher heben auch die Winde im Anfange des Frühlings an, von dem Äquator nach der nördlichen Halbkugel zu wehen, weil die vermehrte Sonnenwärme in dieser die Luft verdünnt, und einen Rückzug von dem Äquator zu der nördlichen temperirten Zone hin verursacht. Dieser Wind erstreckt sich nicht weit in diesen gemässigten Erdstrich hinein, weil die Sonnenwärme zu der Zeit noch nicht viel Wirkung in grösserer Entfernung vom Äquator verrichten kann. Um diese Zeit, im April- und Maimonate, wehen die Winde aus dem innern Äthiopien über Ägypten hin, welche die Champsin genannt werden, und da sie von einem erhitzten Boden kommen, eine brennendheisse Luft mit sich führen, denn die verdünnte Luft in der temperirten Zone nöthigt die Äquatorluft zurückzutreten, und sich eine Zeit lang über diese Gegend auszubreiten.

Zweite Anmerkung.

Eine Luftgegend, die sich mehr als eine andere verkühlt, bringt in der benachbarten einen Wind zuwege, der in den Platz der Verkühlung hineinweht.

Die Ursache ist aus der Verminderung der ausdehnenden Kraft, durch die Abnahme der Wärme, leicht begreiflich.

Bestätigung aus der Erfahrung.

In allen Meeren nahe bei den Küsten des festen Landes oder der Inseln, die einer starken Sonnenwirkung ausgesetzt sind, weht des Nachts ein anhaltender Landwind. Denn zu der Zeit verliert die Seeluft schneller ihre Wärme als die Landluft, weil der erhitzte Boden in der letztern die Wärme ohne sonderliche Verminderung erhält, dagegen das Meer, welches wenig Hitze des Tages über eingenommen hat, die über ihm befindliche Luft schneller verkühlen lässt. Daher weicht diese der Ausspannungskraft der erstern, und verstattet einen Luftzug von dem Lande in die abgekühlte Meeresgegend. Die Südwinde, die, wie Mariotte anmerkt, in Frankreich im Anfange des November wehen, sind der Verkühlung der Luft im tiefen Norden, da der Winter alsdann mit aller Strenge anhebt, zuzuschreiben.

Dritte Anmerkung.

Ein Wind, der vom Äquator nach dem Pole hinweht, wird immer je länger desto mehr westlich, und der von dem Pole zum Äquator hinzieht, verändert seine Richtung in eine Collateralbewegung aus Osten.

Diese Regel, welche, so viel mir wissend ist, noch niemals angemerkt worden, kann als ein Schlüssel zur allgemeinen Theorie der Winde angesehen werden. Der Beweis derselben ist sehr begreiflich und überzeugend. Die Erde dreht sich von Abend gegen Morgen um ihre Achse. Ein jeder Ort auf ihrer Oberfläche hat daher desto mehr Schnelligkeit, je näher er dem Äquator ist, und desto weniger, je weiter er davon entfernt ist. Die Luft, die zu dem Äquator hingeht, trifft auf ihrem Wege also immer Örter an, die mehr Bewegung vom Abend gegen Morgen haben als sie selber. Sie wird also diesen einen Widerstand in entgegengesetzter Richtung, nämlich von Osten nach Westen leisten, und der Wind wird daher in dieser Collateralrichtung abweichen. Denn es ist einerlei, ob der Boden unter einem flüssigen Wesen, das nicht in gleicher Schnelligkeit nach derselben Richtung bewegt wird, fortrückt, oder ob dieser über den Boden in entgegengesetzter Direction bewegt wird. Wenn dagegen der Wind vom Äquator zum Pole hinweht, so kommt er immer über Örter der Erde, die weniger Bewegung vom Abend gegen Morgen haben, als die Luft, die er mit sich führt; denn diese hat eine solche, die der Schnelligkeit des Orts gleich ist, von da er sich ausgebreitet hat. Er wird also über die Örter, worüber er kommt, von Abend gegen Morgen wegziehen, und seine Bewegung zum Pole hin wird mit der Collateralbewegung aus Abend verbunden werden.

Um sich dieses deutlich vorzustellen, muss man zuerst vor Augen haben, dass, wenn die Atmosphäre im Gleichgewicht ist, ein jeder Theil derselben mit dem Orte der Oberfläche der Erde, worüber er sich befindet, gleiche Geschwindigkeit der Drehung von Abend gegen Morgen habe, und in Ansehung desselben in Ruhe sey. Wenn aber ein Theil des Luftkreises in der Richtung des Meridians seinen Platz verändert, so trifft er auf Stellen des Erdbodens, die sich mit mehr oder weniger Schnelligkeit von Abend gegen Morgen bewegen, als er von demjenigen Orte noch an sich hat, von welchem er weggerückt worden. Er wird sich also über die Gegenden, worüber er zieht, entweder mit einer Abweichung von Abend gegen Morgen bewegen, oder in der Richtung von Morgen gegen Abend der Oberfläche der Erde widerstehen, welches in beiden Fällen einen Wind macht, der diese Collateralrichtung hat. Die Stärke dieser Seitenbewegung beruht sowohl auf der Schnelligkeit des Orts, worüber er bewegt wird, als auch auf dem Unterschiede der Schnelligkeit der Örter, von und zu welchen er übergeht. Nun ist aber die Schnelligkeit der Achsendrehung eines jeden Puncts auf der Oberfläche der Erde dem Cosinus der Breite, und der Unterschied dieses Cosinus zweier sehr nahe, z. E. einen Grad weit von einander abstehenden Örter der Oberfläche dem Sinus der Breite proportionirt; also wird das Moment der Geschwindigkeit, womit er in dem Übergange aus einem Grade der Breite in den andern seitwärts verrückt wird, in zusammengesetztem Verhältniss der Sinus und Cosinus der Breiten stehen, mithin bei dem 45sten Grade am grössten, in gleicher Entfernung aber von demselben gleich seyn.

Damit man sich von dem Grade dieser Collateralbewegung einen Begriff machen könne, so lasst uns einen Nordwind nehmen, der von der Breite von 23½ Grad zum Äquator hinweht. Dieser hat, wenn er von benanntem Grade angefangen, eine Bewegung, die der seines Orts von Abend gegen Morgen gleich ist. Wenn er 5 Grade näher zum Äquinoctialcirkel gekommen, so trifft er einen Erdstrich an, der sich schneller in der benannten Richtung bewegt. Nun findet man durch eine leichte Rechnung, dass der Unterschied der Schnelligkeit dieser beiden Parallelzirkel 45 Fuss in einer Secunde austrägt; also würde die Luft, wenn sie aus dem 23sten Grade in den 18ten angelangt ist, der Erde in dieser Gegend einen Gegenwind von Morgen gegen Abend verursachen, der 45 Fuss in einer Secunde zurückzulegen vermögend wäre, wenn nicht in dem ganzen Wege dieser 5 Grade der darüber ziehenden Luft durch den Umschwung der Erde schon immer Etwas von ihrer Bewegung wäre mitgetheilt worden, so dass dieser Unterschied im 5ten Grade der Fortrückung bei Weitem so viel nicht austragen kann. Weil aber doch immer ein Unterschied übrig bleiben muss, so wollen wir ihn nur den 5ten Theil desjenigen, der ohne diesen Grund Statt haben würde, annehmen, so wird die Collateralbewegung dennoch 9 Fuss in einer Secunde austragen, welches genug ist, um aus einem geraden Nordwinde, welcher 18 Fuss in einer Secunde durchstreicht, und vom 23sten

Grade anhebt, im 18ten einen Nordostwind zu machen. Eben so wird ein Südwind, der vom 18ten Grade in den 23sten mit eben dieser Schnelligkeit übergegangen, in dem letztern Grade in einen Süwestwind verändert werden, weil er mit einem eben so grossen Uberschusse des Schwunges von Abend gegen Morgen, als vorher ausgerechnet worden, in den langsamer bewegten Parallelzirkel übertritt.

Bestätigung aus der Erfahrung.

Diese wird den folgenden Anmerkungen beigefügt werden.

Vierte Anmerkung.

Der allgemeine Ostwind, welcher den ganzen Ocean zwischen den Wendecirkeln beherrscht, ist keiner andern Ursache als der, welche aus der ersten mit der dritten verbundenen Anmerkung erhellt, zuzuschreiben.

Diejenige Meinung, welche den allgemeinen Ostwind dem Nachbleiben des Luftkreises bei der Drehung der Erde von Abend gegen Morgen beimisst, ist mit gutem Grunde von den Naturkundigen verworfen worden, weil der Luftkreis, wenn er gleich anfänglich bei dem ersten Umschwunge etwas zurückgeblieben, doch in Kurzem mit gleicher Schnelligkeit muss fortgeführt worden seyn. Ich habe diesen Gedanken aber auf eine vortheilhaftere und richtigere Art angebracht, indem ich beweise, dass er gilt, wenn die Luft aus den entlegenern Parallelzirkeln zu dem Äquator tritt; denn alsdann hat sie gewiss nicht gleiche Geschwindigkeit mit der Bewegung dieses grössten Cirkels, und muss ohne Zweifel etwas nachbleiben. Der hieraus entstehende Ostwind wird unaufhörlich seyn, wenn unaufhörlich neue Luft zu dem Äquator von den Seiten hinzieht, denn die vorige würde freilich bald diese entgegenstrebende Bewegung durch die fortgesetzte Wirkung der Erdfläche verlieren.

Seitdem die erste Ursache mit allgemeiner Übereinstimmung abgeschafft ist, so ist man darin übereingekommen, den allgemeinen Ostwind zwischen den Wendecirkeln dem Nachzuge der Luft hinter diejenige, die durch die Sonne von Morgen gegen Abend hin verdünnt worden, zuzuschreiben. Man würde mit dieser Erklärung gewiss nicht zufrieden gewesen seyn, wenn man eine bessere gehabt hätte. Wenn die Luft aus der Ursache der ersten Anmerkung zu dem von der Sonnenwirkung erhitzten Platze herbeizieht, so muss es die gegen Abend von der Sonne abstehende eben sowohl thun, als die gegen Morgen sich befindet; ich sehe also nicht, warum um den ganzen Erdboden nichts als Ostwind seyn sollte. Wenn sie aber nur wegen der Verkühlung einer einige Zeit vorher erwärmten Luft sich in ihrem Platze bewegt, so muss sie sich um deswillen eher von Abend gegen Morgen bewegen, weil die Örter, die von der Sonne gegen Morgen liegen, sich mehr verkühlt, und also weniger Elasticität haben, als welche die Sonne länger verlassen hat. Kann man sich aber, wenn ich gleich zugeben wollte, dass Alles so zuginge, als man es verlangt, auf irgend eine vernünftige Art vorstellen, wie es möglich sey, dass der Zug der Luft, der, wenn die Sonne im Abendhorizonte ist, ihr nachgeht, bis 180 Grad davon, d. i. 2700 Meilen, morgenwärts einen Nachzug verursachen könne, und muss in so erstaunlichen Entfernungen nicht eine so geringe Bewegung gänzlich verschwinden? Und doch bewegt sich der Wind in allen Theilen des Wendecirkels, und in alle Tageszeiten gleich stark von Morgen gegen Abend. Herr **Jurin**, der eben dieselbe Meinung unterstützt, hat freilich guten Grund, wenn er es nicht beweisen kann, warum nicht weit von den Wendecirkeln, da doch gewiss die Sonnenwirkung auch nicht unbeträchtlich ist, eben derselbe Ostwind verspürt werde. Denn in der That, er kann gar nicht aus der angeführten Ursache erklärt werden.

Sehet also hier eine andere, welche besser mit den bekanntesten Gründen der Naturwissenschaft zusammenstimmt. Die Hitze, die in dem heissen Erdstriche und neben demselben stärker ist als anderwärts, erhält die Luft, die sich über demselben befindet, in beständiger Verdünnung. Die etwas weniger heissen und also auch schwerern Luftstriche, die weiter von dem Äquator abstehen, dringen nach den Gesetzen des Gleichgewichts in ihren Platz, und weil sie zu dem Äquator sich hin bewegen, so muss ihre nördliche Richtung nach der dritten Anmerkung in eine Collateralbewegung aus Osten ausschlagen. Daher wird der allgemeine Ostwind zu den Seiten des Äquators eigentlich ein Collateralwind seyn, der aber unter der Linie selber, wo der Südost- und Nordostwind von beiden Hemisphärien gegen einander streben, in einen geraden Ostwind ausschlagen muss, je weiter aber von der Linie, destomehr nach der Polarrichtung abweicht.

Bestätigung aus der Erfahrung.

Die Barometerhöhe ist nach allen einstimmigen Beobachtungen einen Zoll niedriger nahe zum Äquator, als in den temperirten Zonen. Folgt nun hieraus nicht von selber, dass die Luft dieser letztern Erdstriche nach den Gesetzen des Gleichgewichts zum Äquator hindringen müsse, und macht diese Bewegung nicht in unserer Halbkugel einen immerwährenden Nordwind in der heissen Zone? Woher schlägt er aber immer mehr und mehr, und endlich unter der Linie gänzlich in einen Ostwind aus? Die Antwort findet man am Ende der vierten Anmerkung. Warum aber wird das Gleichgewicht hier niemals völlig wieder hergestellt? Weswegen bleibt die Luft in dem brennenden Erdgürtel immer um einen Zoll Quecksilberhöhe leichter, als die in der temperirten Zone? Die immer hier wirksame Hitze hält alle Luft in einer stetigen Ausspannung und Verdünnung. Wenn also auch neue Luft in diese Gegend dringt, um das Gleichgewicht herzustellen, so wird diese eben sowohl wie die vorige ausgebreitet. Die erhöhte Luftsäule steigt über die Wasserwage der übrigen, und fliesst oberwärts nach dieser Seite ab. Also muss die Äquatorsluft, weil sie niemals höher steigen kann, als die in den temperirten Zonen, und dennoch eine dünnere Luft in sich enthält, immer leichter seyn als diese, und dem Drucke derselben nachgeben.

Erklärung der Westwinde, welche den Ocean in dem Zwischenraume zwischen dem 28sten und 40sten Grade grösstentheils beherrschen.

Die Richtigkeit der Beobachtung selber ist durch die Erfahrung der Seefahrenden sowohl im stillen als Atlantischen als auch Japanischen Meere hinlänglich bestätigt. Zur Ursache bedarf man keines andern Grundsatzes, als desjenigen aus der vorigen Anmerkung. Eigentlich sollte aus dem daselbst angeführten Grunde hier ein gemässigter Nordostwind wehen. Weil aber die Luft, die sich von beiden Hemisphärien zu dem Äquator häuft, daselbst unaufhörlich überfliesst, und sich in der obern Region unserer Halbkugel nach Norden ausbreitet, und da sie von dem Äquator herkommt, beinahe völlig die Bewegung desselben überkommen hat, so muss sie mit einer Collateralbewegung von Abend gegen Morgen über die untere Luft in den entfernteren Parallelcirkeln fortrücken (siehe die dritte Anmerkung), sie wird aber ihre Wirkung nur da auf die niedrige Luft thun, wo die entgegengesetzte Bewegung derselben schwächer wird, und wo sie selber in die untere Region herabtritt. Dieses aber muss in einer ziemlich namhaften Entfernung von dem Äquator geschehen, und daselbst werden West- und Collateralwinde herrschen.

Fünfte Anmerkung.

Die Moussons oder periodischen Winde, die den Arabischen, Persischen und Indischen Ocean beherrschen, werden ganz natürlich aus dem in der dritten Anmerkung erwiesenen Gesetze erklärt.

In diesen Meeren wehen vom April bis in den September Südwestwinde, eine Zeit lang folgen Windstillen darauf, und von dem October bis in den März wehen wieder die entgegengesetzten Nordostwinde. Man sieht durch das Vorige vorbereitet in einem Augenblicke die Ursache davon ein. Die Sonne tritt in dem Märzmonat in unsere nördliche Halbkugel hinüber, und erhitzt Arabien, Persien, Indostan, die anliegenden Halbinseln, ingleichen China und Japan stärker, als die zwischen diesen Ländern und dem Äquator befindlichen Meere. Die Luft, die über diesen Meeren steht, wird durch eine solche Verdünnung der nördlichen Luft genöthigt, nach dieser Seite sich auszubreiten, und wir wissen, dass ein Wind, der vom Äquator nach dem Nordpole hingeht, in eine südwestliche Richtung umschlagen muss. Dagegen, sobald die Sonne das Herbst-Äquinoctium überschritten und die Luft der südlichen Halbkugel verdünnt, so tritt die aus dem nördlichen Theile des heissen Erdstriches hinunter zum Äquator. Nun schlägt ein aus den nördlichen Gegenden zur Linie eilender Wind nothwendig, wenn er sich selbst überlassen ist, in einen Nordostwind aus; also ist leicht einzusehen, warum dieser den vorigen Südwestwind ablösen müsse.

Man sieht auch leicht den Zusammenhang dieser Ursachen, in soweit sie zur Hervorbringung der periodischen Winde zusammenstimmen. Es muss nahe bei dem Wendecirkel ein weit gestrecktes festes Land seyn, welches durch die Sonnenwirkung mehr Hitze annimmt, als die Meere, die zwischen ihm und dem Äquator begriffen sind, so wird die Luft dieser Meere bald genöthigt werden, über diese Länder hinzustreichen und einen westlichen Collateralwind machen, bald von diesen Ländern sich wiederum über die Meere ausbreiten.

Bestätigung aus der Erfahrung.

In dem ganzen Ocean zwischen Madagascar und Neuholland weht der beständige, und den Meeren, die dem

Wendecirkel des Steinbocks nahe liegen, natürliche Südostwind. Allein in der Gegend von Neuholland, in einem weitgestreckten Meere neben diesem Lande sind die periodischen Winde anzutreffen, die vom April bis in den October von Südost, und die übrigen Monate von Nordwest wehen. Denn diese letztern Monate hindurch ist in den Australländern, wovon wir nur die Küsten Neuhollands kennen, Sommer. Die Sonne erhitzt hier das Erdreich weit stärker, als die benachbarten Meere, und nöthigt die Luft von den Gegenden des Äquators nach dem Südpole hinzustreichen, welches nach dem, was in der dritten Anmerkung gesagt worden, einen Nordostwind verursachen muss. In den Monaten vom April bis in den October erhebt sich die Sonne über das nördliche Hemisphärium, und alsdann tritt die südliche Luft wiederum zurück zum Äquator, um in die Gegend der Verdünnung zu strömen, und macht den entgegengesetzten Südostwind. Es ist nicht zu verwundern, dass die mehrsten Naturforscher von der periodischen Veränderung der Winde in dem gedachten Theile des südlichen Oceans keinen Grund angeben können, weil das Gesetz ihnen nicht bekannt war, das wir in der dritten Anmerkung ausgeführt haben. Diese Einsicht kann ungemein nützlich werden, wenn man sie zur Entdeckung neuer Länder anwenden will. Wenn ein Seefahrender in der südlichen Halbkugel nicht weit von dem Wendecirkel zu der Zeit, wenn die Sonne denselben überschritten hat, einen anhaltenden Nordwestwind verspürt, so kann dieses ihm ein beinahe untrügliches Merkmal seyn, dass gegen Süden hin ein weitgestrecktes festes Land seyn müsse, über welches die Sonnenhitze die Äquatorsluft nöthigt zu streichen, und einen mit einer westlichen Abweichung verbundenen Nordwind macht. Die Gegend von Neuholland giebt nach den jetzigen Wahrnehmungen noch die grösste Vermuthung eines daselbst befindlichen weit ausgebreiteten Australlandes. Diejenigen, welche das stille Meer befahren, können unmöglich alle Gegenden der südlichen Halbkugel durchsuchen, um daselbst neue Länder auszuspähen.

Sie müssen eine Anleitung haben, die sie urtheilen lässt, auf welcher Seite sie solche wahrscheinlicher Weise antreffen werden. Diese Anleitung könnten ihnen die Nordwestwinde geben, die sie daselbst in grossen Meeresstrichen zur Sommerszeit antreffen möchten, denn diese sind Merkmale eines nahen Südlandes.

Beschluss.

Es ist eine Quelle eines nicht geringen Vergnügens, wenn man durch die obigen Anmerkungen vorbereitet die Charte ansieht, worauf die beständigen oder periodischen Winde aller Meere anzutreffen sind; denn man ist im Stande, mit Hinzuziehung der Regel, dass die Küsten der Länder die Richtung der Winde nahe bei denselben ihnen parallel machen, von allen Winden Grund anzugeben. Die Zwischenzeit der periodischen Winde, die eine Zeit lang eine Gegend durchstreichen und hernach von entgegengesetzten abgelöst werden, die Zwischenzeit dieser Abwechselung, sage ich, ist mit windstillem Regen, Ungewittern und plötzlichen Orcanen beunruhigt. Denn alsdann herrscht schon in der obern Luft der entgegengesetzte Wind, wenn der vorige noch in der untern nicht völlig nachgelassen hat, und indem beide gegen einander treiben, so halten sie sich endlich im Gleichgewichte auf, verdicken die Dünste, die sie mit sich führen, und richten alle die genannten Veränderungen an. Man kann es auch fast als eine allgemeine Regel annehmen, dass Ungewitter durch einander entgegenstrebende Winde zusammengetrieben werden. Denn man bemerkt gemeiniglich, dass nach dem Gewitter sich der Wind ändere. Nun war dieser entgegengesetzte Wind schon wirklich vor dem Ungewitter in der obern Luft anzutreffen, er war auch derjenige, welcher die Wettermaterie zusammentrieb und die Wetterwolke über den Horizont führte; denn man findet gewöhnlich, dass die Ungewitter dem untern Winde entgegen aufsteigen, das Gewitter entstand, als die Winde sich im Gleichgewichte aufhielten, und nach demselben behält der entgegengesetzte die Oberhand. Die anhaltenden Regen, die oft bei hohem Barometer, als z. E. im vorigen Sommer (1755), wahrgenommen werden, sind solchen einander in zwei Regionen entgegenstrebenden Luftzügen mit vieler Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben. Man kann die Bemerkung des Mariotte, dass die Winde, die im neuen Lichte aus Norden zu wehen anfangen, ungefähr in 14 Tagen den ganzen Compass durchlaufen, so dass sie erstlich in Nordost, dann in Osten, darauf in Südost und so ferner herumgehen, ingleichen, dass die Winde niemals den ganzen Cirkel in entgegengesetzter Richtung vollenden, durch die Regel der dritten Anmerkung vollkommen erklären. Denn der Nordwind schlägt natürlicher Weise in einen Nordostwind aus; dieser, wenn das Gleichgewicht mit der Gegend, wohin er zieht, hergestellt ist, wird wegen des Widerstandes derselben Luftgegend ganz östlich. Alsdann, weil die in Süden zusammengedrückte Luft sich wieder nach Norden ausdehnt, macht dieses in Verbindung mit dem Ostwinde eine südöstliche Abweichung, diese wird durch die in der dritten Anmerkung angeführte Ursache erst südlich, dann südwestlich, darauf wegen des Widerstandes der nördlichen ins Gleichgewicht hergestellten Luft westlich, darauf aus Verbindung mit der sich wieder ausdehnenden nördlichen Luft nordwestlich, endlich gänzlich nördlich.

Der Raum, den ich dieser kurzen Betrachtung bestimmt habe, setzt ihrer weitern Ausführung Schranken.

VII.

ENTWURF UND ANKÜNDIGUNG
EINES COLLEGII
DER
PHYSISCHEN GEOGRAPHIE,
NEBST DEM ANHANGE EINER KURZEN
BETRACHTUNG ÜBER DIE FRAGE:
OB DIE WESTWINDE IN UNSERN GEGENDEN DARUM FEUCHT SIND, WEIL SIE ÜBER EIN GROSSES MEER STREICHEN?

1765.

Der vernünftige Geschmack unserer aufgeklärten Zeiten ist vermuthlich so allgemein geworden, dass man voraussetzen kann, es werden nur Wenige gefunden werden, denen es gleichgültig wäre, diejenigen Merkwürdigkeiten der Natur zu kennen, die die Erdkugel auch in andern Gegenden in sich fasst, welche sich ausser ihrem Gesichtskreise befinden. Es ist auch für keinen geringen Vorzug anzusehen, dass die leichtgläubige Bewunderung, die Pflegerin unendlicher Hirngespinnste, der behutsamen Prüfung Platz gemacht hat, wodurch wir in den Stand gesetzt werden, aus beglaubigten Zeugnissen sichere Kenntnisse einzuziehen, ohne in Gefahr zu seyn, statt der Erlangung einer richtigen Wissenschaft der natürlichen Merkwürdigkeiten uns in einer Welt von Fabeln zu verirren.

Die Betrachtung der Erde ist vornämlich dreifach. Die mathematische sieht die Erde als einen beinahe kugelförmigen und von Geschöpfen leeren Weltkörper an, dessen Grösse, Figur und Cirkel, die auf ihm müssen gedacht werden, sie erwägt; die politische lehrt die Völkerschaften, die Gemeinschaft, die die Menschen unter einander durch die Regierungsform, Handlung und gegenseitiges Interesse haben, die Religion, Gebräuche u. s. w. kennen; die physische Geographie erwägt blos die Naturbeschaffenheit der Erdkugel und was auf ihr befindlich ist: die Meere, das feste Land, die Gebirge, Flüsse, den Luftkreis, den Menschen, die Thiere, Pflanzen und Mineralien. Alles dieses aber nicht mit derjenigen Vollständigkeit und philosophischen Genauigkeit in den Theilen, welche ein Geschäft der Physik und Naturgeschichte ist, sondern mit der vernünftigen Neubegierde eines Reisenden, der allenthalben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufsucht, seine gesammelten Beobachtungen vergleicht und seinen Plan überdenkt.

Ich glaube bemerkt zu haben, dass die ersten zwei Gattungen der Erdbetrachtung Hülfsmittel genug für sich finden, wodurch ein Lehrbegieriger auf eine so bequeme als hinreichende Art fortzukommen im Stande ist; allein eine vollständige und richtige Einsicht in der dritten führt mehr Bemühung und Hindernisse mit sich. Die Nachrichten, die hierzu dienen, sind in vielen und grossen Werken zerstreut, und es fehlt noch an einem Lehrbuche, vermittelst dessen diese Wissenschaft zum akademischen Gebrauche geschickt gemacht werden könnte. Daher fasste ich gleich zu Anfange meiner akademischen Lehrstunden den Entschluss, diese Wissenschaft in besondern Vorlesungen nach Anleitung eines summarischen Entwurfes vorzutragen. Dieses habe ich in einem halbjährigen Collegium zur Genugthuung meiner Zuhörer geleistet. Seitdem habe ich meinen Plan ansehnlich erweitert. Ich habe aus allen Quellen geschöpft, allen Vorrath aufgesucht, und ausser demjenigen, was die Werke des Varenius, Buffon und Lulof von den allgemeinen Gründen der physischen Geographie enthalten, die gründlichsten Beschreibungen besonderer Länder von geschickten Reisenden, die allgemeine Historie aller Reisen, die Göttingsche Sammlung neuer Reisen, das Hamburgsche und Leipziger Magazin, die Schriften der Akademie der Wissenschaften zu Paris und Stockholm u. a. m. durchgegangen, und aus Allem, was zu diesem Zweck gehörte, ein System gemacht. Ich liefere hier hiervon einen kurzen Entwurf. Man wird urtheilen können, ob es, ohne dem Namen eines Gelehrten Abbruch zu thun, erlaubt sey, in diesen Dingen unwissend zu seyn.

Kurzer Abriss der physischen Geographie.

Vorbereitung.

Die Erde wird kürzlich nach ihrer Figur, Grösse, Bewegung und den Cirkeln, die wegen dieser auf ihr müssen gedacht werden, betrachtet, doch ohne sich in diejenige Weitläufigkeit einzulassen, die für die mathematische Geographie gehört. Alles dieses wird auf dem Globus, und zugleich die Eintheilung in Meere, festes Land und Inseln, die Proportion ihrer Grösse, die Klimata, die Begriffe der Länge, der Breite, der Tageslänge und der Jahreszeiten kürzlich gewiesen.

Abhandlung.

I. Allgemeiner Theil der physischen Geographie.

Erstes Hauptstück.

Vom Meere.

Dessen Eintheilung in den Ocean, die Mittelländischen Meere und die Seen. Von Archipelagis. Von den Busen, Meerengen, Häfen, Ankerplätzen. Vom Boden des Meeres und dessen Beschaffenheit. Von der Tiefe desselben, in verschiedenen Meeren gegen einander verglichen. Vom Senkblei und der Taucherglocke. Methoden, versunkene Sachen in die Höhe zu bringen. Vom Druck des Meerwassers. Von seiner Salzigkeit. Verschiedene Meinungen der Ursache derselben. Zubereitung des Meersalzes. Methoden, Seewasser süss zu machen. Von der Durchsichtigkeit, dem Leuchten, der Farbe desselben und den Ursachen ihrer Verschiedenheit. Von der Kälte und Wärme desselben in unterschiedlichen Tiefen. Ob das Weltmeer in allen seinen Theilen gleich hoch stehe. Warum das Meer von den Flüssen nicht voller werde. Ob Meere und Seen eine unterirdische Gemeinschaft haben. Bewegung des Meeres durch die Stürme. Wie weit dieselbe sich in der Tiefe erstrecke. Die Meere und Seen, die am unruhigsten sind. Von der Ebbe und Fluth. Gesetze derselben und Ursache. Abweichung von diesen Gesetzen. Allgemeine Bewegung des Meeres. Wie diese durch die Küsten und Felsen anders bestimmt werde. Von den Meerströmen. Von Meerstrudeln. Ursachen derselben. Von dem Zuge der Wasser in den Meerengen. Vom Eismeer. Schwimmende Eisfelder. Nordisches Treibholz. Einige andere Merkwürdigkeiten. Von Klippen und Sandbänken. Von inländischen Seen und Morästen. Merkwürdige Seen, wie der Cirknitzer und andere.

Zweites Hauptstück.

Geschichte des festen Landes und der Inseln.

Von den unbekannten Ländern, die es entweder gänzlich oder zum Theil sind. Die Berge, Gebirge, das feste Land und die Inseln in einem systematischen Begriffe betrachtet. Von Vorgebirgen, Halbinseln, Landengen. Verglichene Höhe der namhaftesten Berge über den ganzen Erdkreis. Allerlei Beobachtungen auf ihren Spitzen in verschiedenen Welttheilen. Vom Gletscher oder dem Schweizerischen Eismeere. Methoden, ihre Höhe zu messen. Von den natürlichen und künstlichen Höhlen und Klüften. Von der Structur des Erdklumpens. Von den Stratis ihrer Materie, Ordnung und Lage. Von den Erzgängen. Von der Wärme, Kälte und der Luft in verschiedenen Tiefen. Historie der Erdbeben und feuerspeienden Berge auf der ganzen Erdkugel. Betrachtung der Inseln, sowohl derer, die gewiss als solche erkannt werden, als von denen es zweifelhaft ist.

Drittes Hauptstück.

Geschichte der Quellen und Brunnen.

Verschiedene Hypothesen von ihrem Ursprunge. Beobachtungen, daraus derselbe kann erkannt werden. Quellen, welche periodisch fliessen. Versteinernde, mineralische, heisse und überaus kalte Quellen. Vom Cementwasser. Entzündbare Brunnen. Von Petroleum und Naphta. Von Veränderung, Entstehen und Vergehen der Quellen. Vom Graben der Brunnen.

Viertes Hauptstück.

Geschichte der Flüsse und Bäche.

Ursprung der Flüsse. Vergleichung der merkwürdigsten auf der Erde in Ansehung der Länge ihres Laufs, ihrer Schnelligkeit, der Menge ihres Wassers; von ihrer Richtung, der Grösse ihres Abhanges, Aufschwellung, Überschwemmung, Dämmen und Buhnen, den berühmtesten Canälen. Von Wasserfällen. Von Flüssen, die im Lande versiegen. Von solchen, die sich unter die Erde verbergen und wieder hervorkommen. Von Flüssen, die Goldsand führen. Methode, es abzusondern. Von der unterschiedenen Schwere des Wassers der Flüsse.

Fünftes Hauptstück.

Geschichte des Luftkreises.

Höhe der Atmosphäre. Die drei Regionen derselben. Vergleichung der Eigenschaften der Luft in verschiedenen Weltgegenden, in Ansehung der Schwere, Trockenheit, Feuchtigkeit, Gesundheit. Betrachtung ihrer Eigenschaften in grossen Höhen und Tiefen. Wirkung der Luft auf das Licht der Sterne in verschiedenen Ländern.

Geschichte der Winde.

Die vornehmsten und geringern Ursachen derselben. Ihre Eintheilung nach den Weltgegenden. Winde von verschiedenen Eigenschaften, der Trockenheit, Feuchte, Wärme, Kälte und Gesundheit. Vom Passatwinde, dessen allgemeinen und besondern Gesetzen, nach Beschaffenheit der

Erdstriche. Von den Moussons. Von den abwechselnden See- und Landwinden. Von denen, die in einer Gegend die mehrste Zeit herrschen. Von der Schnelligkeit der Winde. Von den Windstillen, den Stürmen, Orcanen, Typhons, der Wasserhose und Wolkenbrüchen, nach den Weltgegenden, worin sie herrschen, ihren Gesetzen und Ursachen erwogen. Die Winde in verschiedenen Erhöhungen von der Erde mit einander verglichen. Kurze Betrachtung einiger besondern Luftbegebenheiten.

Sechstes Hauptstück.

Von dem Zusammenhange der Witterung mit dem Erdstriche oder den Jahreszeiten in verschiedenen Ländern.

Worin der Winter in der heissen Zone bestehe. Warum nicht in allen Erdstrichen, die eben dasselbe Klima haben, der Winter oder Sommer zu gleicher Zeit und auf gleiche Art geschieht. Woher der heisse Erdstrich bewohnbar sey. Aufzählung der Länder, die unter einem Himmelsstriche liegen, und doch in Ansehung der Wärme und Kälte sehr unterschieden sind. Von der Kälte in dem südlichen Ocean und der Ursache derselben. Von den Gegenden der grössesten Hitze und Kälte auf dem Erdboden, den Graden und Wirkungen derselben. Von Ländern, darin es niemals, und andern, darin es fast beständig rechnet.

Siebentes Hauptstück.

Geschichte der grossen Veränderungen, die die Erde ehedem erlitten hat.

a. Von den Veränderungen, die auf derselben noch fortdauern.

Wirkung der Flüsse in Veränderung der Gestalt der Erde aus den Exempeln des Nils, Amazonenstroms, Missisippi und anderer. Wirkungen des Regens und der

Giessbäche. Ob das feste Land immer erniedrigt, und das Meer nach und nach erhöht werde. Von der Wirkung der Winde auf die Veränderung der Erdgestalt. Von der Veränderung derselben durch Erdbeben. Durch den Menschen. Bestätigung durch Beispiele. Von der fortdauernden Veränderung des festen Landes in Meer und des Meeres in festes Land. Beobachtungen hiervon, und Meinungen von den Folgen derselben. Hypothese des Linné. Ob die Bewegungen der Erde, die tägliche sowohl als die jährliche, einer Veränderung unterworfen sind.

b. Denkmale der Veränderung der Erde in den ältesten Zeiten.

Alles feste Land ist ehedem der Boden des Meeres gewesen. Beweisthümer aus den in der Erde und auf hohen Bergen befindlichen Muschelschichten, versteinerten oder in Stein abgeformten Seethieren und Seepflanzen. Beweisthümer des Buffon aus der Gestalt der Gebirge. Dass die Veränderung des festen Landes in Meer und des Meeres in festes Land in langen Perioden oftmals auf einander gefolgt sey; aus den Stratis, welche Überbleibsel des Seegrundes enthalten, und mit denen, welche Producte des festen Landes in sich schliessen, abwechseln, bewiesen. Von unterirdischen Wäldern. Lage ihrer verschütteten Bäume. Woher in diesen Erdschichten mehrentheils von Indianischen Thieren und Gewächsen Uberbleibsel anzutreffen sind. Beurtheilung der sogenannten Spiele der Natur. Von den Steinen, welche eigentlich versteinerte Theile aus dem Thierreich sind.

c. Theorie der Erde, oder Gründe der alten Geschichte derselben.

Ob eine einzige allgemeine Überschwemmung, wie die Noah'sche, alle diese Veränderungen habe hervorbringen können. Allgemeine Betrachtung der Gestalt des festen Landes, der Richtung und des Abhanges der Gebirge, der

Landesspitzen und Inseln, aus deren Analogie auf die Ursache ihres Ursprungs und ihrer Veränderungen geschlossen wird. Folgerung aus der Beschaffenheit der Erdschichten, und dem, was sie in sich enthalten. Ob die Achse der Erde sich seit ehedem verändert habe. Beurtheilung der Hypothesen des **Woodward**, **Burnet**, **Whiston**, **Leibnitz**, **Buffon** u. a. m. Resultat aus den verglichenen Beurtheilungen.

Achtes Hauptstück.

Von der Schifffahrt.

Von den Rhombis, der Loxodromie, der Schiffsrose, der Schätzung des Weges und Correction derselben. Von Erfindung der Länge und Breite. Prüfung des Grundes. Andere Merkwürdigkeiten bei der Seefahrt. Von den merkwürdigsten Seereisen alter und neuer Zeiten. Von der Vermuthung neuer Länder, und den Bemühungen, sie zu entdecken.

II. Der physischen Geographie besonderer Theil.

1. Das **Thierreich**, darin der Mensch nach dem Unterschiede seiner natürlichen Bildung und Farbe in verschiedenen Gegenden der Erde auf eine vergleichende Art betrachtet wird; zweitens die merkwürdigsten Thiere, sowohl die auf dem Lande als in der Luft und auch im Wasser sich aufhalten, die Amphibien und merkwürdigsten Insecten, nach der Geschichte ihrer Natur erwogen werden.

2. Das **Pflanzenreich**, davon alle diejenigen Gewächse der Erde, die die Aufmerksamkeit entweder durch ihre Seltsamkeit oder besondern Nutzen vornämlich auf sich ziehen, erklärt werden.

3. Das **Mineralreich**, dessen angenehmste und auf den menschlichen Nutzen oder Vergnügen am meisten ein-

fliessende Merkwürdigkeiten auf eine historische und philosophische Art durchgegangen werden.

Ich trage dieses zuerst in der natürlichen Ordnung der Classen vor, und gehe zuletzt in geographischer Lehrart alle Länder der Erde durch, um die Neigungen der Menschen, die aus dem Himmelsstriche, darin sie leben, herfliessen, die Mannigfaltigkeit ihrer Vorurtheile und Denkungsart, in so ferne dieses Alles dazu dienen kann, den Menschen näher mit sich selbst bekannt zu machen, einen kurzen Begriff ihrer Künste, Handlung und Wissenschaft, eine Erzählung der oben schon erklärten Landesproducte an ihren gehörigen Orten, die Luftbeschaffenheit u. s. w., mit einem Worte, Alles, was zur physischen Erdbetrachtung gehört, darzulegen.

Alles wird in schriftlichen summarischen Aufsätzen, welche zur leichteren Wiederholung dieser ohnedies durch ihre Annehmlichkeit die Aufmerksamkeit genug unterhaltenden Wissenschaft dienen sollen, zusammengefasst werden.

* * *

Wenn man die Ursache der Naturbegebenheiten, die von der Himmelsgegend und Beschaffenheit der Erdstriche abhängen, einsehen will, so läuft man oft Gefahr, sein System durch eine nicht vorhergesehene Instanz über den Haufen fallen zu sehen, wenn man nicht vorher verglichene Erscheinungen und Beobachtungen anderer Länder zu Rathe gezogen hat. Es fällt Jedermann leicht ein, die nasse Witterung, die uns die Westwinde zuziehen, der Lage unsers Landes zuzuschreiben, welchem ein grosses Meer gegen Abend liegt. Allein diese so leicht, so natürlich scheinende Erklärung wird durch Vergleichung mit der Witterung anderer Länder sehr zweifelhaft gemacht, wo nicht gänzlich aufgehoben. **Muschenbroek**, der sonst eben derselben Meinung zugethan ist, wird dennoch darin ein wenig ungewiss, wenn er erwägt, dass der Nordwind in den Niederlanden ein trockner Wind sey, ob er gleich über das grosse Deutsche Meer und selbst über den nordischen Ocean streicht. Er schreibt seine Trockenheit der Kälte desselben zu. Allein, wenn im Sommer die Sonne diesen Ocean hinlänglich erwärmt, so fällt dieser Vorwand weg, und der Wind bleibt dessenungeachtet trocken. Man findet aber in der physischen Geographie noch stärkere Gründe wider die gemeine Meinung.

In dem ganzen Indischen Ocean, vom Archipelagus der Philippinen an bis in das Arabische Meer, herrschen das Jahr hindurch zwei Wechselwinde: der Nordostwind vom October bis in den Mai, und der Südwestwind vom Mai bis in den October. Der erste führt eine heitere Luft mit sich, und der letzte ist die Ursache der Regenmonate in diesen Ländern; obgleich einer sowohl als der andere über grosse Meere streicht. Bei den Philippinischen Inseln, in Mindanao und den übrigen, wird dieses noch sichtbarer. Der östliche Mousson kommt über das fast grenzenlose Meer her, und bringt dennoch heiteres Wetter zuwege. Dagegen der westliche Wechselwind, der über Gegenden streicht, die mit Inseln und Landesspitzen besät sind, die Regenzeit mit sich führt. Kolbe führt an, dass auf dem Vorgebirge der guten Hoffnung, sowohl auf der westlichen als östlichen dazu gehörigen Gegend, die Ostwinde das trockene Wetter, die Westwinde aber die nasse Jahreszeit zuwege bringen, obgleich nicht abzusehen ist, warum der Westwind lediglich feucht seyn sollte, da gegen Osten ein eben so weites Meer als gegen Westen liegt. In dem Mexicanischen Meerbusen an der Landenge von Panama, in Karthagena und anderwärts wechseln, so wie im Indischen Meere, die Nordost- und Westsüdwestwinde die zwei Jahreshälften hindurch. Die ersten, welche man Brisen nennt, sind trocken, und machen eine heitere Luft. Die letzten, welche man Vendavalen nennt, sind feucht, und mit ihnen kommt die Regenzeit. Nun kommen aber die Nordostwinde über den grossen Atlantischen Ocean, und sind nichts destoweniger trocken. Die Westsüdwestwinde aber können von keinem grossen

Striche des stillen Meeres herkommen, weil in einer mittelmässigen Entfernung vom festen Lande beständige Ostwinde diese See beherrschen. Auf der Fahrt, die die Manillische Gallion von Acapulco nach Manilla anstellt, und da sie, um den Ostwind zu geniessen, sich nicht weit vom Äquator entfernt, findet sie fast beständig heiteres Wetter. Allein bei der Reise von Manilla nach Acapulco, da sie auf eine gewisse Höhe über den nördlichen Wendecirkel steuert, fährt sie mit Hülfe der daselbst herrschenden Westwinde nach America, und ist so gewiss, daselbst öftere Regen anzutreffen, dass sie sich auf diese lange Fahrt nicht einmal mit Wasser versorgt, und Alle verloren seyn würden, wenn sie ausbleiben sollten. Nun sage man mir, wenn man die gemeine Meinung behauptet, eine begreifliche Ursache, warum der Ostwind, der auf dem stillen Meere und zwar in der wärmsten Gegend streicht, allein trocken, der Westwind aber, der über denselben Ocean weht, feucht und regenhaft seyn müsse.

Mich dünkt, dieses sey mehr als zureichend, den Gedanken zum wenigsten zweifelhaft zu machen, dass bei uns die Westwinde ihre Feuchtigkeit von dem gegen Westen gelegenen Meere entlehnen. Es scheint vielmehr, dass die Westwinde in allen Gegenden der Erde eine Ursache der feuchten Witterung abgeben, ob ich gleich nicht in Abrede seyn will, dass die Beschaffenheit der Gegenden, darüber sie streichen, öfters diese Eigenschaft verringern könne; so wie in dem südlichen Theile von Persien geschieht, da die Südwestwinde, welche über die verbrannten Gegenden von Arabien ziehen, dürre und heisse Luft mit sich führen. Die Enge des Raums hindert mich, die Ursache von dieser Eigenschaft der Westwinde zu erklären. Sollten nicht dieselben, da sie dem allgemeinen und natürlichen Zuge der Luft von Morgen gegend Abend, der in dem vierten Capitel der physischen Geographie erklärt wird, entgegen streichen, eben um deswillen die Dünste zusammen treiben und verdicken, womit die Luft jederzeit erfüllt ist! zum Wenigsten, wenn man die Luft als ein Auflösungsmittel *(menstruum)* der Feuchtigkeit auf der Erde ansieht, so ist es nicht genug, sie mit dieser bis zur Sättigung angefüllt anzunehmen, wenn man erklären will, warum sie dieselbe fallen lasse, d. i. warum es regne, sondern man muss eine Ursache anzeigen, die sie niederschlägt (präcipitirt), das ist, die die Luft nöthigt, sie aus ihren Zwischenräumen fahren zu lassen, damit die Dünste sich vereinigen und herabfallen können.

VIII.

VON DEN VERSCHIEDENEN RACEN DER MENSCHEN.

1775.

1. Von der Verschiedenheit der Racen überhaupt.

Im Thierreiche gründet sich die Natureintheilung in Gattungen und Arten auf das gemeinschaftliche Gesetz der Fortpflanzung, und die Einheit der Gattungen ist nichts anders, als die Einheit der zeugenden Kraft, welche für eine gewisse Mannigfaltigkeit von Thieren durchgängig geltend ist. Daher muss die Buffon'sche Regel: dass Thiere, die mit einander fruchtbare Junge erzeugen (von welcher Verschiedenheit der Gestalt sie auch seyn mögen), doch zu einer und derselben physischen Gattung gehören, eigentlich nur als die Definition einer Naturgattung der Thiere überhaupt, zum Unterschiede von allen Schulgattungen derselben, angesehen werden. Die Schuleintheilung geht auf Classen, welche nach Ähnlichkeiten; die Natureintheilung aber auf Stämme, welche die Thiere nach Verwandtschaften in Ansehung der Erzeugniss eintheilt. Jene verschaffen ein Schulsystem für das Gedächtniss, diese ein Natursystem für den Verstand: die erstere hat nur zur Absicht, die Geschöpfe unter Titel, die zweite, sie unter Gesetze zu bringen.

Nach diesem Begriffe gehören alle Menschen auf der weiten Erde zu einer und derselben Naturgattung, weil sie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, so grosse Verschiedenheiten auch sonst in ihrer Gestalt mögen angetroffen werden. Von dieser Einheit der Naturgattung, welche eben so viel ist, als die Einheit der für sie gemeinschaftlich gültigen Zeugungskraft, kann man nur eine einzige natürliche Ursache anführen: nämlich, dass sie Alle zu einem einzigen Stamme gehören, woraus sie, ungeachtet ihrer Verschiedenheiten, entsprungen sind, oder doch wenigstens haben entspringen können. Im erstern Falle gehören die Menschen nicht blos zu einer und derselben Gattung, sondern auch zu einer Familie; im zweiten sind sie einander ähnlich, aber nicht verwandt, und es müssten viel Localschöpfungen angenommen werden; eine Meinung, welche die Zahl der Ursachen ohne Noth vervielfältigt. Eine Thiergattung, die zugleich einen gemeinschaftlichen Stamm hat, enthält unter sich nicht verschiedene Arten (denn diese bedeuten eben die Verschiedenheiten der Abstammung), sondern ihre Abweichungen von einander heissen Abartungen, wenn sie erblich sind. Die erblichen Merkmale der Abstammung, wenn sie mit ihrer Abkunft einstimmig sind, heissen Nachartungen; könnte aber die Abartung nicht mehr die ursprüngliche Stammbildung herstellen, so würde sie Ausartung heissen.

Unter den Abartungen, d. i. den erblichen Verschiedenheiten der Thiere, die zu einem einzigen Stamm gehören, heissen diejenigen, welche sich sowohl bei allen Verpflanzungen (Versetzungen in andere Landstriche) in langen Zeugungen unter sich beständig erhalten, als auch in der Vermischung mit andern Abartungen desselben Stammes jederzeit halbschlächtige Junge zeugen, Racen. Die, welche bei allen Verpflanzungen das Unterschiedene ihrer Abartung zwar beständig erhalten, und also nacharten, aber in der Vermischung mit andern nicht nothwendig halbschlächtig zeugen, heissen Spielarten; die aber, welche zwar oft und beständig nacharten, Varietäten. Umgekehrt heisst die Abartung, welche mit andern zwar halbschlächtig erzeugt, aber durch die Verpflanzung nach und nach erlöscht, ein besonderer Schlag.

Auf diese Weise sind Neger und Weisse zwar nicht verschiedene Arten von Menschen (denn sie gehören vermuthlich zu einem Stamme), aber doch zwei verschiedene Racen; weil jede derselben sich in allen Landstrichen perpetuirt, und beide mit einander nothwendig halbschlächtige Kinder, oder Blendlinge (Mulatten), erzeugen. Dagegen sind Blonde und Brunette nicht verschiedene Racen der Weissen; weil ein blonder Mann von einer brunetten Frau auch lauter blonde Kinder haben kann, obgleich jede dieser Abartungen sich bei allen Verpflanzungen lange Zeugungen hindurch erhält. Daher sind sie Spielarten der Weissen. Endlich bringt die Beschaffenheit des Bodens (Feuchtigkeit oder Trockenheit), ingleichen der Nahrung, nach und nach einen erblichen Unterschied oder Schlag unter Thiere einerlei Stammes und Race, vornämlich in Ansehung der Grösse, der Proportion der Gliedmaassen (plump oder schlank), ingleichen des Naturells, der zwar in der Vermischung mit fremden halbschlächtig anartet, aber auf einem andern Boden und bei anderer Nahrung (selbst ohne Veränderung des Klima) in wenigen Zeugungen verschwindet. Es ist angenehm, den verschiedenen Schlag der Menschen nach Verschiedenheit dieser Ursachen zu bemerken, wo er in eben demselben Lande blos nach den Provinzen kenntlich ist (wie sich die Böotier, die einen feuchten, von den Atheniensiern unterscheiden, die einen trocknen Boden bewohnten), welche Verschiedenheit oft freilich nur einem aufmerksamen Auge kenntlich ist, von Andern aber belacht wird. Was blos zu den Varietäten gehört, und also an sich selbst (ob zwar eben nicht beständig) erblich ist, kann doch durch Ehen, die immer in denselben Familien verbleiben, dasjenige mit der Zeit hervorbringen, was ich den Familienschlag nenne, wo sich etwas Charakteristisches endlich so tief in die Zeugungskraft einwurzelt, dass es einer Spielart nahe kommt, und sich wie diese perpetuirt. Man will dieses an dem alten Adel von Venedig, vornämlich den Damen desselben bemerkt haben. Zum Wenigsten sind in der neu entdeckten Insel Otaheiti die adeligen Frauen insgesammt grössern Wuchses, als die gemeinen. — Auf der Möglichkeit, durch sorgfältige Aussonderung der ausartenden Geburten von den einschlagenden endlich einen dauerhaften Familienschlag zu errichten, beruhte die Meinung des Herrn von Maupertuis: einen von Natur edlen

Schlag Menschen in irgend einer Provinz zu ziehen, worin Verstand, Tüchtigkeit und Rechtschaffenheit erblich wären. Ein Anschlag, der meiner Meinung nach an sich selbst zwar thunlich, aber durch die weisere Natur ganz wohl verhindert ist, weil eben in der Vermengung des Bösen mit dem Guten die grossen Triebfedern liegen, welche die schlafenden Kräfte der Menschheit ins Spiel setzen, und sie nöthigen, alle ihre Talente zu entwickeln, und sich der Vollkommenheit ihrer Bestimmung zu nähern. Wenn die Natur ungestört (ohne Verpflanzung oder fremde Vermischung) viele Zeugungen hindurch wirken kann, so bringt sie jederzeit endlich einen dauerhaften Schlag hervor, der Völkerschaften auf immer kenntlich macht, und eine Race würde genannt werden, wenn das Charakteristische nicht zu unbedeutend schiene, und zu schwer zu beschreiben wäre, um darauf eine besondere Abtheilung zu gründen.

2. Eintheilung der Menschengattung in ihre verschiedenen Racen.

Ich glaube, man habe nur nöthig, vier Racen derselben anzunehmen, um alle dem ersten Blick kenntliche und sich perpetuirende Unterschiede davon ableiten zu können. Sie sind 1. die Race der Weissen, 2. die Negerrace, 3. die Hunnische (Mongolische oder Kalmückische) Race, 4. die Hinduische oder Hindostanische Race. Zu der erstern, die ihren vornämlichsten Sitz in Europa hat, rechne ich die Mohren (Mauren von Africa), die Araber (nach Niebuhr), den türkisch-tatarischen Völkerstamm, und die Perser, ingleichen alle übrige Völker von Asien, die nicht durch die übrigen Abtheilungen namentlich davon ausgenommen sind. Die Negerrace der nördlichen Halbkugel ist blos in Africa, die der südlichen (ausserhalb Africa) vermuthlich nur in Neuguinea eingeboren *(Autochtones)*, in einigen benachbarten Inseln aber blosse Verpflanzungen. Die Kalmückische Race scheint unter den Koschottischen am reinsten, unter den Torgöts etwas, unter den Dsingorischen mehr mit tatarischem Blute vermischt zu seyn, und ist eben dieselbe, welche in den ältesten Zeiten den Namen der Hunnen, später den Namen der Mongolen (in weiter Bedeutung) und jetzt den der Ölöts führt. Die Hindostanische Race ist in dem Lande dieses Namens sehr rein und uralt, aber von dem Volke auf der jenseitigen Halbinsel Indiens unterschieden. Von diesen vier Racen glaube ich alle übrige erbliche Völkercharaktere ableiten zu können; entweder als vermischte oder angehende Racen: wovon die erste aus der Vermischung verschiedener entsprungen ist, die zweite in dem Klima noch nicht lange genug gewohnt hat, um den Charakter der Race desselben völlig anzunehmen. So hat die Vermischung des Tatarischen mit dem Hunnischen Blute an den Karakalpacken, den Nogaien und Andern, Halbracen hervorgebracht. Das Hindostanische Blut, vermischt mit dem der alten Scythen (in und um Tibet) und mehr oder weniger von dem Hunnischen, hat vielleicht die Bewohner der jenseitigen Halbinsel Indiens, die Tonquinesen und Schinesen, als eine vermischte Race erzeugt. Die Bewohner der nördlichen Eisküste Asiens sind ein Beispiel einer angehenden Hunnischen Race, wo sich schon das durchgängig schwarze Haar, das bartlose Kinn, das flache Gesicht, und langgeschlitzte wenig geöffnete Augen zeigen; die Wirkung der Eiszone an einem Volke, welches in spätern Zeiten aus milderem Himmelstriche in diese Sitze getrieben worden, so wie die Seelappen, ein Abstamm des Ungarischen Volks, in nicht gar viel Jahrhunderten, schon ziemlich in das Eigenthümliche des kalten Himmelsstrichs eingeartet sind, ob sie zwar von einem wohlgewachsenen Volke aus der temperirten Zone entsprossen waren. Endlich scheinen die Americaner eine noch nicht völlig eingeartete Hunnische Race zu seyn. Denn im äussersten Nordwesten von America (woselbst auch, aller Vermuthung nach, die Bevölkerung dieses Welttheils aus dem Nordosten von Asien, wegen der übereinstimmenden Thierarten in beiden, geschehen seyn muss) an den nördlichen Küsten von der Hudsonsbai sind die Bewohner den Kalmücken ganz ähnlich. Weiter hin in Süden wird das Gesicht zwar offener und erhobener, aber das bartlose Kinn, das durchgängig schwarze Haar, die rothbraune Gesichtsfarbe, ingleichen die Kälte und Unempfindlichkeit des Naturells, lauter Überbleibsel von der Wirkung eines langen Aufenthaltes in kalten Weltstrichen, wie wir bald sehen werden, gehen von dem äussersten Norden dieses Welttheils bis zum Staaten-Eilande fort. Der längere Aufenthalt der Stammväter der Americaner in N. O. von Asien und dem benachbarten N. W. von America hat die Kalmückische Bildung zur Vollkommenheit gebracht; die geschwindere Ausbreitung ihrer Abkömmlinge aber nach dem Süden dieses Welttheils die Americanische. Von America aus ist gar nichts weiter bevölkert. Denn auf den Inseln des stillen Meeres sind alle Einwohner, einige Neger ausgenommen, bärtig; vielmehr geben sie einige Zeichen der Abkunft von den Malaien, eben so, wie die auf den Sundaischen Inseln; und die Art von Lehnsregierung, welche man auf der Insel Otaheiti antraf, und welche auch die gewöhnliche Staatsverfassung der Malaien ist, bestätigt diese Vermuthung.

Die Ursache, Neger und Weisse für Grundracen anzunehmen, ist für sich selbst klar. Was die Hindostanische und Kalmückische betrifft, so ist das Olivengelb, welches dem mehr oder weniger Braunen der heissen Länder zum Grunde liegt, bei den Erstern eben so wenig, als das originale Gesicht der Zweiten von irgend einem andern bekannten Nationscharakter abzuleiten, und beide drücken sich in vermischten Begattungen unausbleiblich ab. Eben dieses gilt von der in die Kalmückische Bildung einschlagenden, und damit durch einerlei Ursache verknüpften Americanischen Race. Der Ostindianer giebt durch Vermischung mit dem Weissen den gelben Mestizen, wie der Americaner mit demselben den rothen, und der Weisse mit dem Neger den Mulatten, der Americaner mit eben demselben den Kabugl oder den schwarzen Karaiben, welches jederzeit kenntlich bezeichnete Blendlinge sind, aber ihre Abkunft von ächten Racen beweist.

3. Von den unmittelbaren Ursachen des Ursprungs dieser verschiedenen Racen.

Die in der Natur eines organischen Körpers (Gewächses oder Thieres) liegenden Gründe einer bestimmten Entwickelung heissen, wenn diese Entwickelung besondere Theile betrifft, *Keime*; betrifft sie aber nur die Grösse oder das Verhältniss der Theile unter einander, so nenne ich sie *natürliche Anlagen*. In den Vögeln von derselben Art, die doch in verschiedenen Klimaten leben sollen, liegen Keime zur Entwickelung einer neuen Schicht Federn, wenn sie im kalten Klima leben, die aber zurückgehalten werden, wenn sie sich im gemässigten aufhalten sollen. Weil in einem kalten Lande das Weizenkorn mehr gegen feuchte Kälte geschützt werden muss, als in einem trocknen oder warmen, so liegt in ihm eine vorher bestimmte Fähigkeit oder natürliche Anlage, nach und nach eine dickere Haut hervorzubringen. Diese Fürsorge der Natur, ihr Geschöpf durch verstärkte innere Vorkehrungen auf allerlei künftige Umstände auszurüsten, damit es sich erhalte, und der Verschiedenheit des Klimas oder des Bodens angemessen sey, ist bewundernswürdig, und bringt bei der Wanderung und Verpflanzung der Thiere und Gewächse, dem Scheine nach, neue Arten hervor, welche nichts anders als Abartungen und Racen von derselben Gattung sind, deren Keime und natürliche Anlagen sich nur gelegentlich in langen Zeitläuften auf verschiedene Weise entwickelt haben *.

---

* Wir nehmen die Benennungen: *Naturbeschreibung* und *Naturgeschichte* gemeiniglich in einerlei Sinn. Allein es ist klar, dass die Kenntniss der Naturdinge, wie sie *jetzt sind*, immer noch die Erkenntniss von demjenigen wünschen lasse, was sie ehedem *gewesen* sind, und durch welche Reihe von Veränderungen sie durchgegan-

Der Zufall, oder allgemeine mechanische Gesetze, können solche Zusammenpassungen nicht hervorbringen. Daher müssen wir dergleichen gelegentliche Entwickelungen als vorgebildet ansehen. Allein selbst da, wo sich nichts Zweckmässiges zeigt, ist das blosse Vermögen, seinen besondern angenommenen Charakter fortzupflanzen, schon Beweises genug, dass dazu ein besonderer Keim oder natürliche Anlage in dem organischen Geschöpfe anzutreffen gewesen. Denn äussere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursachen von demjenigen seyn, was nothwendig anerbt und nachartet. So wenig als der Zufall oder physisch-mechanische Ursachen einen organischen Körper hervorbringen können, so wenig werden sie zu seiner Zeugungskraft Etwas hinzusetzen, d. i. Etwas bewirken, das sich selbst fortpflanzt, wenn es eine besondere Gestalt oder Verhältniss der Theile ist [*]. Luft, Sonne und Nahrung können einen thierischen Körper in seinem Wachsthume modificiren, aber diese Veränderung nicht zugleich mit einer zeugenden Kraft versehen, die vermögend wäre, sich selbst, auch ohne diese Ursache, wieder hervorzubringen; sondern, was sich fortpflanzen soll, muss in der Zeugungskraft schon vorher gelegen haben, als vorher bestimmt zu einer gelegentlichen Entwikkelung, den Umständen gemäss, darein das Geschöpf gerathen kann, und in welchen es sich beständig erhalten

---

gen, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zustand zu gelangen. Die Naturgeschichte, woran es uns fast noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Thiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermuthlich eine grosse Menge scheinbar verschiedene Arten zu Racen eben derselben Gattung zurückführen, und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln.

[*] Krankheiten sind bisweilen erblich. Aber diese bedürfen keiner Organisation, sondern nur eines Ferments schädlicher Säfte, die sich durch Ansteckung fortpflanzen. Sie arten auch nicht nothwendig an.

soll. Denn in die Zeugungskraft muss nichts dem Thiere Fremdes hineinkommen können, was vermögend wäre, das Geschöpf nach und nach von seiner ursprünglichen und wesentlichen Bestimmung zu entfernen und wahre Ausarten hervorzubringen, die sich perpetuiren.

Der Mensch war für alle Klimate und für jede Beschaffenheit des Bodens bestimmt; folglich mussten in ihm mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich entweder entwickelt oder zurückgehalten zu werden, damit er seinem Platze in der Welt angemessen würde, und in dem Fortgange der Zeugungen demselben gleichsam angeboren und dafür gemacht zu seyn schiene. Wir wollen, nach diesen Begriffen, die ganze Menschengattung auf der weiten Erde durchgehen, und daselbst zweckmässige Ursachen seiner Abartungen anführen, wo die natürlichen nicht wohl einzusehen sind, hingegen natürliche, wo wir die Zwecke nicht gewahr werden. Hier merke ich nur an, dass Luft und Sonne diejenigen Ursachen zu seyn scheinen, welche auf die Zeugungskraft innigst einfliessen, und eine dauerhafte Entwickelung der Keime und Anlagen hervorbringen, d. i. eine Race gründen können; da hingegen die besondere Nahrung zwar einen Schlag Menschen hervorbringen kann, dessen Unterscheidendes aber bei Verpflanzungen bald erlischt. Was auf die Zeugungskraft haften soll, muss nicht die Erhaltung des Lebens, sondern die Quelle desselben, d. i. die ersten Principien seiner thierischen Einrichtung und Bewegung afficiren.

Der Mensch, in die Eiszone versetzt, musste nach und nach in eine kleinere Statur ausarten, weil bei dieser, wenn die Kraft des Herzens dieselbe bleibt, der Blutumlauf in kürzerer Zeit geschieht, der Pulsschlag also schneller und die Blutwärme grösser wird. In der That fand auch Cranz die Grönländer nicht allein weit unter der Statur der Europäer, sondern auch von merklich grösserer natürlicher Hitze ihres Körpers. Selbst das Missverhältniss zwischen der ganzen Leibeshöhe und den kurzen Beinen an den nördlichsten Völkern ist ihrem Klima sehr angemessen, da diese Theile des Körpers wegen ihrer Entlegenheit vom Herzen in der Kälte mehr Gefahr leiden. Gleichwohl scheinen doch die meisten der jetzt bekannten Einwohner der Eiszone nur spätere Auskömmlinge daselbst zu seyn, wie die Lappen, welche mit den Finnen aus einerlei Stamme, nämlich dem Ungarischen entsprungen, nur seit der Auswanderung der letzteren (aus dem Osten von Asien) die jetzigen Sitze eingenommen haben, und doch schon in dieses Klima auf einen ziemlichen Grad eingeartet sind.

Wenn aber ein nördliches Volk lange Zeitläufe hindurch genöthigt ist, den Einfluss von der Kälte der Eiszone auszustehen, so müssen sich mit ihm noch grössere Veränderungen zutragen. Alle Entwickelung, wodurch der Körper seine Säfte nur verschwendet, muss in diesem austrocknenden Himmelsstriche nach und nach gehemmt werden. Daher werden die Keime des Haarwuchses mit der Zeit unterdrückt, so dass nur diejenigen übrig bleiben, welche zur nothwendigen Bedeckung des Hauptes erforderlich sind. Vermöge einer natürlichen Anlage werden auch die hervorragenden Theile des Gesichts, welches am wenigsten einer Bedeckung fähig ist, da sie durch die Kälte unaufhörlich leiden, vermittelst einer Fürsorge der Natur, allmälig flacher werden, um sich besser zu erhalten; die wulstige Erhöhung unter den Augen, die halbgeschlossenen und blinzenden Augen scheinen zur Verwahrung derselben, theils gegen die austrocknende Kälte der Luft, theils gegen das Schneelicht (wogegen die Esquimaux auch Schneebrillen brauchen), wie veranstaltet zu seyn, ob sie gleich auch als natürliche Wirkungen des Klimas angesehen werden können, selbst in mildern Himmelsstrichen, nur in weit geringerm Maasse; so entspringt nach und nach das bartlose Kinn, die geplätschte Nase, dünne Lippen, blinzende Augen, das flache Gesicht, die röthlich braune Farbe mit dem schwarzen Haare, mit einem Worte, die Kalmückische Gesichtsbildung, welche in einer langen

Reihe von Zeugung in demselben Klima sich bis zu einer dauerhaften Race einwurzelt, die sich erhält, wenn ein solches Volk gleich nachher in mildern Himmelsstrichen neue Sitze gewinnt.

Man wird ohne Zweifel fragen, mit welchem Rechte ich die Kalmückische Bildung, welche jetzt in einem mildern Himmelsstriche in ihrer grössten Vollständigkeit angetroffen wird, tief aus Norden oder Nordosten herleiten könne; meine Ursache ist diese. Herodot berichtet schon aus seinen Zeiten, dass die Argippäer, Bewohner eines Landes am Fusse hoher Gebirge, in einer Gegend, welche man für die des Uralgebirges halten kann, kahl und flachnasig wären, und ihre Bäume mit weissen Decken (vermuthlich versteht er Filzzelte) bedeckten; diese Gestalten findet man jetzt, in grösserm oder kleinerm Maasse, in Nordosten von Asien, vornämlich aber in dem nordwestlichen Theile von America, den man von der Hudsonsbai aus hat entdecken können, wo, nach einigen neuen Nachrichten, die Bewohner wie wahre Kalmücken aussehen. Bedenkt man nun, dass in der ältesten Zeit Thiere und Menschen in dieser Gegend zwischen Asien und America müssen gewechselt haben, indem man einerlei Thiere in dem kalten Himmelsstriche beider Welttheile antrifft, dass diese menschliche Race sich allererst etwa 1000 Jahre vor unserer Zeitrechnung (nach dem Desguignes) über den Amurstrom hinaus den Chinesen zeigte, und nach und nach andere Völker, von Tatarischen, Ungarischen und andern Stämmen, aus ihren Sitzen vertrieb, so wird diese Abstammung aus dem kalten Weltstrich nicht ganz erzwungen scheinen.

Was aber das Vornehmste ist, nämlich die Abtheilung der Americaner, als einer nicht völlig eingearteten Race eines Volks, das lange den nördlichsten Weltstrich bewohnt hat, wird gar sehr durch den erstickten Haareswuchs an allen Theilen des Körpers, ausser dem Haupte, durch die röthliche Eisenrostfarbe der kältern und die dunklere Kupferfarbe heisserer Landstriche dieses Welttheils bestätigt. Denn das Rothbraune scheint (als eine Wirkung der Luftsäure) eben so dem kalten Klima, wie das Olivenbraun (als eine Wirkung des Laugenhaft-Gallichten der Säfte) dem heissen Himmelsstriche angemessen zu seyn, ohne einmal das Naturell der Americaner in Anschlag zu bringen, welches eine halb erloschene Lebenskraft verräth [*], die am natürlichsten für die Wirkung einer kalten Weltgegend angesehen werden kann.

Die grösseste feuchte Hitze des warmen Klimas muss hingegen an einem Volke, das darin alt genug geworden, um seinem Boden völlig anzuarten, Wirkungen zeigen, die den vorigen gar sehr entgegengesetzt sind. Es wird gerade das Widerspiel der Kalmückischen Bildung erzeugt werden. Der Wuchs der schwammichten Theile des Körpers musste in einem heissen und feuchten Klima zunehmen; daher eine dicke Stülpnase und Wurstlippen. Die Haut musste geölt seyn, nicht blos um die zu starke Ausdünstung zu mässigen, sondern die schädliche Einsaugung der faulichten Feuchtigkeiten der Luft zu verhüten. Der Überfluss der Eisentheilchen, die sonst in jedem Menschenblute angetroffen werden, und hier durch die Ausdünstung des phosphorischen Sauren (wonach alle Neger stinken) in der netzförmigen Substanz gefällt worden, verursacht die durch das Oberhäutchen durchscheinende Schwärze, und der starke Eisengehalt im Blute scheint auch nöthig zu seyn, um der Erschlaffung aller Theile vorzubeugen. Das Öl der Haut, welches den zum Haarwuchs erforderlichen Nahrungsschleim schwächt, verstattet kaum die Erzeugung einer den Kopf bedeckenden Wolle. Übrigens ist feuchte Wärme dem starken Wuchs der Thiere überhaupt beförderlich, und kurz es entspringt der Neger, der seinem Klima wohl angemessen, nämlich stark, fleischig, gelenk, aber unter der reichlichen Versorgung seines Mutterlandes faul, weichlich und tändelnd ist.

---

[*] Um nur ein Beispiel anzuführen, so bedient man sich in Surinam der rothen Sklaven (Americaner) nur allein zu häuslichen Arbeiten, weil sie zur Feldarbeit zu schwach sind, als wozu man Neger braucht. Gleichwohl fehlt es hier nicht an Zwangsmitteln, aber es gebricht den Eingebornen dieses Welttheils überhaupt an Vermögen und Dauerhaftigkeit.

Der Eingeborne von Hindostan kann als aus einer der ältesten menschlichen Racen entsprossen angesehen werden. Sein Land, welches nordwärts an ein hohes Gebirge gestützt und von Norden nach Süden, bis zur Spitze seiner Halbinsel, von einer langen Bergreihe durchzogen ist (wozu ich nordwärts noch Tibet, vielleicht den allgemeinen Zufluchtsort des menschlichen Geschlechts während, und dessen Pflanzschule nach der letzten grossen Revolution unserer Erde, mitrechne), hat in einem glücklichen Himmelsstriche die vollkommenste Scheitelung der Wasser (Ablauf nach zwei Meeren), die sonst kein im glücklichen Himmelsstriche liegender Theil des festen Landes von Asien hat. Es konnte also in den ältesten Zeiten trocken und bewohnbar seyn, da sowohl die östliche Halbinsel Indiens, als China (weil in ihnen die Flüsse, anstatt sich zu scheiteln, parallel laufen) in jenen Zeiten der Uberschwemmungen noch unbewohnt seyn mussten. Hier konnte sich also in langen Zeitläuften eine feste menschliche Race gründen. Das Olivengelb der Haut des Indianers, die wahre Zigeunerfarbe, welche dem mehr oder weniger dunkeln Braun anderer östlicheren Völker zum Grunde liegt, ist auch eben so charakteristisch und in der Nachartung beständig, als die schwarze Farbe der Neger, und scheint, zusammt der übrigen Bildung und dem verschiedenen Naturell, eben so die Wirkung einer trockenen, wie die letztere der feuchten Hitze zu seyn. Nach Herrn Ives sind die gemeinen Krankheiten der Indianer verstopfte Gallen und geschwollene Lebern; ihre angeborne Farbe aber ist gleichsam gelbsüchtig und scheint eine continuirliche Absonderung der ins Blut getretenen Galle zu beweisen, welche als seifenartig die verdickten Säfte vielleicht auflöst und verflüchtigt, und dadurch wenigstens in den äussern Theilen das Blut abkühlt. Eine hierauf oder auf etwas Aehnliches hinauslaufende Selbsthülfe der Natur, durch eine gewisse Organisation (deren Wirkung sich an der Haut zeigt) dasjenige continuirlich wegzuschaffen, was den Blutumlauf reizt, mag wohl die Ursache der kalten Hände der Indianer seyn *, und vielleicht (wiewohl man dieses noch nicht beobachtet hat) einer überhaupt verringerten Blutwärme, die sie fähig macht, die Hitze des Klimas ohne Nachtheil zu ertragen.

Da hat man nun Muthmaassungen, die wenigstens Grund genug haben, um andern Muthmaassungen die Waage zu halten, welche die Verschiedenheiten der Menschengattung so unvereinbar finden, dass sie deshalb lieber Localschöpfungen annehmen. Mit **Voltaire** zu sagen: Gott, der das Rennthier in Lappland schuf, um das Moos dieser kalten Gegenden zu verzehren, der schuf auch daselbst den Lappländer, um dieses Rennthier zu essen, ist kein übler Einfall für einen Dichter, aber ein schlechter Behelf für den Philosophen, der die Kette der Natursachen nicht verlassen darf, als da, wo er sie augenscheinlich an das unmittelbare Verhängniss geknüpft sieht.

---

* Ich hatte zwar sonst gelesen, dass diese Indianer die Besonderheit kalter Hände bei grosser Hitze haben, und dass dieses eine Frucht ihrer Nüchternheit und Mässigkeit seyn solle. Allein als ich das Vergnügen hatte, den aufmerksamen und einsichtsvollen Reisenden, Herrn **Eaton**, der einige Jahre als Holländischer Consul und Chef ihrer Etablissements zu Bassora etc. gestanden, bei seiner Durchreise durch Königsberg zu sprechen, so benachrichtigte er mich, dass, als er in Surat mit der Gemahlin eines Europäischen Consuls getanzt habe, er verwundert gewesen wäre, schwitzige und kalte Hände an ihr zu fühlen (die Gewohnheit der Handschuhe ist dort noch nicht angenommen), und da er Andern seine Befremdung geäussert, zur Antwort bekommen habe: sie habe eine Indianerin zur Mutter gehabt, und diese Eigenschaft sey an ihnen erblich. Eben derselbe bezeugte auch, dass wenn man die Kinder der **Parsis** mit denen der Indianer dort zusammen sähe, die Verschiedenheit der Racen in der weissen Farbe der ersten und der gelbbraunen der zweiten sogleich in die Augen falle. Ingleichen, dass die Indianer in ihrem Baue noch das Unterscheidende an sich hätten, dass ihre Schenkel über das bei uns gewöhnliche Verhältniss länger wären.

Man schreibt jetzt mit gutem Grunde die verschiedenen Farben der Gewächse dem durch unterschiedliche Säfte gefällten Eisen zu. Da alles Thierblut Eisen enthält, so hindert uns nichts, die verschiedene Farbe dieser Menschenracen eben derselben Ursache beizumessen. Auf diese Art würde etwa das Salzsaure, oder das Phosphorisch-Saure, oder das flüchtige Laugenhafte der ausführenden Gefässe der Haut, die Eisentheilchen im Reticulum roth, oder schwarz, oder gelb niederschlagen. In dem Geschlechte der Weissen würde aber dieses in den Säften aufgelöste Eisen gar nicht niedergeschlagen, und dadurch zugleich die vollkommene Mischung der Säfte und Stärke dieses Menschenschlags vor den übrigen bewiesen seyn. Doch dieses ist nur eine flüchtige Anreizung zur Untersuchung in einem Felde, worin ich zu fremd bin, um mit einigem Zutrauen auch nur Muthmaassungen zu wagen.

Wir haben vier menschliche Racen gezählt, worunter alle Mannigfaltigkeiten dieser Gattung sollen begriffen seyn. Alle Abartungen aber bedürfen doch einer Stammgattung, die wir entweder für schon erloschen ausgeben, oder aus den vorhandenen diejenige aussuchen müssen, womit wir die Stammgattung am meisten vergleichen können. Freilich kann man nicht hoffen, jetzt irgendwo in der Welt die ursprüngliche menschliche Gestalt unverändert anzutreffen. Eben aus diesem Hange der Natur, dem Boden allerwärts in langen Zeugungen anzuarten, muss jetzt die Menschengestalt allenthalben mit Localmodificationen behaftet seyn. Allein der Erdstrich vom 31sten bis zum 52sten Grade der alten Welt (welche auch in Ansehung der Bevölkerung den Namen der alten Welt zu verdienen scheint) wird mit Recht für denjenigen gehalten, in welchem die glücklichste Mischung der Einflüsse der kältern und heissern Gegenden, und auch der grösste Reichthum an Erdgeschöpfen angetroffen wird: wo auch der Mensch, weil er von da aus zu allen Verpflanzungen gleich gut zubereitet ist, am wenigsten von seiner Urbildung abgewichen seyn müsse. Hier finden wir aber zwar weisse, doch brünette Einwohner, welche Gestalt wir also für die der Stammgattung nächste annehmen wollen. Von dieser scheint die hochblonde von zarter weisser Haut, röthlichem Haare, bleichblauen Augen, die nächste nördliche Abartung zu seyn, welche zur Zeit der Römer die nördlichen Gegenden von Deutschland, und (andern Beweisthümern nach) weiter bis nach Osten bis zum Altaischen Gebirge, allerwärts aber unermessliche Wälder, in einem ziemlich kalten Erdstriche, bewohnte. Nun hat der Einfluss einer kalten und feuchten Luft, welche den Säften einen Hang zum Scorbut zuzieht, endlich einen gewissen Schlag Menschen hervorgebracht, der bis zur Selbstständigkeit einer Race würde gediehen seyn, wenn in diesem Erdstriche nicht so häufig fremde Vermischungen den Fortgang der Abartung unterbrochen hätten. Wir können diese also zum Wenigsten als eine Annäherung den wirklichen Racen beizählen, und alsdann werden diese, in Verbindung mit den Naturursachen ihrer Entstehung, sich unter folgenden Abriss bringen lassen.

Stammgattung.

Weisse von brünetter Farbe.

I. Race, Hochblonde (Nördl. Eur.) von feuchter Kälte.
II. Race, Kupferrothe (Americ.) von trockner Kälte.
III. Race, Schwarze (Senegambia) von feuchter Hitze.
V. Race, Olivengelbe (Indianer) von trockner Hitze.

4. Von den Gelegenheitsursachen der Gründung verschiedener Racen.

Was bei der Mannigfaltigkeit der Racen auf der Erdfläche die grösste Schwierigkeit macht, welchen Erklärungsgrund man auch annehmen mag, ist, dass ähnliche Land- und Himmelsstriche doch nicht dieselbe Race enthalten, dass America in seinem heissesten Klima keine

Ostindische, noch viel weniger eine dem Lande angeborne Negergestalt zeigt; dass es in Arabien oder Persien kein einheimisches Indisches Olivengelb giebt, ungeachtet diese Länder in Klima und Luftbeschaffenheit mit jenem Lande sehr übereinkommen u. s. w. Was die erstere dieser Schwierigkeiten betrifft, so lässt sie sich aus der Art der Bevölkerung dieses Himmelsstriches fasslich genug beantworten. Denn wenn einmal, durch den langen Aufenthalt seines Stammvolks im N. O. von Asien, oder des benachbarten America, sich eine Race, wie die jetzige, gegründet hatte, so konnten diese durch keine fernern Einflüsse des Klimas in eine andere Race verwandelt werden. Denn nur die Stammbildung kann in eine Race ausarten; diese aber, wo sie einmal Wurzel gefasst und die andern Keime erstickt hat, widersteht aller Umformung eben darum, weil der Charakter der Race einmal in der Zeugungskraft überwiegend geworden.

Was aber die Localität der Negerrace betrifft, die nur Africa* (in der grössten Vollkommenheit Senegambia) eigen ist, ingleichen die der Indischen, welche in dieses Land eingeschlossen ist (ausser wo sie ostwärts halbschlächtig angeartet zu seyn scheint); so glaube ich, dass die Ursache davon in einem *Inländischen Meere* der alten Zeit gelegen habe, welches sowohl Hindostan als Africa von andern sonst nahen Ländern abgesondert gehalten. Denn der Erdstrich, der von der Grenze Dauriens, über die Mongolei, kleine Bucharei, Persien, Arabien, Nubien, die Sahara bis Capo Blanco in einem nur wenig unterbrochenen Zusammenhange fortgeht, sieht seinem grössten Theile nach

---

[*] In dem heissen südlichen Weltstriche giebt es auch einen kleinen Stamm von Negern, der sich bis zu den benachbarten Inseln ausgebreitet hat, von denen man, wegen der Vermengung mit Menschen von Indischem Halbschlag, beinahe glauben sollte, dass sie nicht diesen Gegenden angehören, sondern von Alters, bei einer Gemeinschaft, darin die Malaien mit Africa gestanden, nach und nach herüber geführt worden.

dem Boden eines alten Meeres ähnlich. Die Länder in diesem Striche sind das, was Buache Platteform nennt, nämlich hohe und mehrentheils waagerecht gestellte Ebenen, in denen die daselbst befindlichen Gebirge nirgend einen weitgestreckten Abhang haben, indem ihr Fuss unter horizontalliegendem Sande vergraben liegt; daher die Flüsse, deren es daselbst wenig giebt, nur einen kurzen Lauf haben, und im Sande versiegen. Sie sind den Bassins alter Meere ähnlich, weil sie mit Höhen umgeben sind, in ihrem Inwendigen, im Ganzen betrachtet, Wasserpas halten, und daher einen Strom weder einnehmen, noch auslassen, überdies auch mit dem Sande, dem Niederschlag eines alten ruhigen Meeres, grösstentheils bedeckt sind. Hieraus wird es nun begreiflich, wie der Indische Charakter in Persien und Arabien nicht habe Wurzel fassen können, die damals noch zum Bassin eines Meeres dienten, als Hindostan vermuthlich lange bevölkert war; ingleichen wie sich die Negerrace sowohl, als die Indische, unvermengt vom nordischen Blute lange Zeit erhalten konnte, weil sie davon durch eben dieses Meer abgeschnitten war. Die Naturbeschreibung (Zustand der Natur in der jetzigen Zeit) ist lange nicht hinreichend, von der Mannigfaltigkeit der Abartungen Grund anzugeben. Man muss, so sehr man auch, und zwar mit Recht, der Frechheit der Meinungen feind ist, eine Geschichte der Natur wagen, welche eine abgesonderte Wissenschaft ist, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten fortrücken könnte.

IX.

BESTIMMUNG
DES BEGRIFFS
EINER
MENSCHENRACE.

1785.

[illegible]

Die Kenntnisse, welche die neuen Reisen über die Mannigfaltigkeiten in der Menschengattung verbreiten, haben bisher mehr dazu beigetragen, den Verstand über diesen Punct zur Nachforschung zu reizen, als ihn zu befriedigen. Es liegt gar viel daran, den *Begriff*, welchen man durch Beobachtungen aufklären will, vorher selbst wohl bestimmt zu haben, ehe man seinetwegen die Erfahrung befragt; denn man findet in ihr, was man bedarf, nur alsdann, wenn man vorher weiss, wonach man suchen soll. Es wird viel von den verschiedenen *Menschenracen* gesprochen. Einige verstehen darunter wohl gar verschiedene *Arten* von Menschen. Andere dagegen schränken sich zwar auf eine engere Bedeutung ein, scheinen aber diesen Unterschied nicht viel erheblicher zu finden, als den, welchen Menschen dadurch unter sich machen, dass sie sich bemalen oder bekleiden. Meine Absicht ist jetzt nur, diesen *Begriff einer Race*, wenn es deren in der Menschengattung giebt, genau zu bestimmen. Die Erklärung des Ursprungs der wirklich vorhandenen, die man dieser Benennung fähig hält, ist nur Nebenwerk, womit man es halten kann, wie man will. Und doch sehe ich, dass übrigens scharfsinnige Männer in der Beurtheilung dessen, was vor einigen Jahren lediglich in jener Absicht gesagt wurde*, auf diese Nebensache, nämlich die hypothetische Anwendung des Princips, ihr Augenmerk allein richteten, das Princip selbst aber, worauf doch Alles ankommt, nur mit leichter Hand berührten. Ein Schicksal, welches mehreren Nachforschungen, die auf Principien zurückkehren, widerfährt; und welches daher alles Streiten und Rechtfertigen in speculativen Dingen widerrathen, dagegen aber das Näherbestimmen und Aufklären des Missverstandenen allein als rathsam anpreisen kann.

---

* Man sehe *Engel*'s Philosophen für die Welt, Thl. II. S. 125 folg. (d. i. die vorige Abhandlung Nr. VIII.). *Kant*'s Anmerkung in d. Berl. Monatsschrift Bd. VI S. 391.
Sch.

1.

Nur das, was in einer Thiergattung anerbt, kann zu einem Classenunterschiede in derselbe berechtigen.

Der Mohr (Mauritanier), der in seinem Vaterlande von Luft und Sonne braun gebrannt, sich von dem Deutschen oder Schweden durch die Hautfarbe so sehr unterscheidet, und der Französische oder Englische Kreole in Westindien, welcher, wie von einer Krankheit kaum wieder genesen, bleich und erschöpft aussieht, können um deswillen eben so wenig zu verschiedenen Classen der Menschengattung gezählt werden, als der Spanische Bauer von la Mancha, der schwarz, wie ein Schulmeister, gekleidet einhergeht, weil die Schaafe seiner Provinz durchgehends schwarze Wolle haben. Denn wenn der Mohr in Zimmern, und der Kreole in Europa aufgewachsen ist, so sind beide von den Bewohnern unsers Welttheils nicht zu unterscheiden.

Der Missionair Demanet giebt sich das Ansehen, als ob er, weil er sich in Senegambia einige Zeit aufgehalten, von der Schwärze der Neger allein recht urtheilen könne, und spricht seinen Landsleuten, den Franzosen, alles Urtheil hierüber ab. Ich hingegen behaupte, dass man in Frankreich von der Farbe der Neger, die sich dort lange aufgehalten haben, noch besser aber derer, die da geboren sind, in so ferne man danach den Classenunterschied derselben von andern Menschen bestimmen will, weit richtiger urtheilen könne, als in dem Vaterlande der Schwarzen selbst. Denn das, was in Africa der Haut des Negers die Sonne eindrückte, und was also ihm nur zufällig ist, muss in Frankreich wegfallen, und allein die Schwärze übrig bleiben, die ihm durch seine Geburt zu Theil ward, die er weiter fortpflanzt, und die daher allein zu einem Classenunterschiede gebraucht werden kann. Von der eigentlichen Farbe der Südseeinsulaner kann man sich, nach allen bisherigen Beschreibungen, doch keinen sichern Begriff machen. Denn, ob einigen von ihnen gleich die Mahagoniholzfarbe zugeschrieben wird, so weiss ich doch nicht, wie viel von diesem Braun einer blossen Färbung durch Sonne und Luft, und wie viel davon der Geburt zuzuschreiben sey. Ein Kind von einem solchen Paare in Europa gezeugt würde allein die ihnen von Natur eigene Hautfarbe ohne Zweideutigkeit entdecken. Aus einer Stelle in der Reise Carteret's (der freilich auf seinem Seezuge wenig Land betreten, dennoch aber verschiedene Insulaner auf ihren Kanoes gesehen hatte) schliesse ich, dass die Bewohner der meisten Inseln Weisse seyn müssen. Denn auf Frevill-Eiland (in der Nähe der zu den Indischen Gewässern gezählten Inseln) sah er, wie er sagt, zuerst das wahre Gelb der Indischen Hautfarbe. Ob die Bildung der Köpfe auf Mallikollo der Natur oder der Künstelei zuzuschreiben sey, oder wie weit sich die natürliche Hautfarbe der Kaffern von der der Neger unterscheide, und andere charakteristische Eigenschaften mehr, ob sie erblich und von der Natur selbst in der Geburt, oder nur zufällig eingedrückt sind, wird sich daher noch lange nicht auf entscheidende Art ausmachen lassen.

II.

Man kann in Ansehung der Hautfarbe vier Classenunterschiede der Menschen annehmen.

Wir kennen mit Gewissheit nicht mehr erbliche Unterschiede der Hautfarbe, als die: der Weissen, der gelben Indianer, der Neger, der kupferfarbig-rothen Americaner. Merkwürdig ist, dass diese Charaktere sich erstlich darum zur Classeneintheilung der Menschengattung vorzüglich zu schicken scheinen, weil jede dieser Classen in Ansehung ihres Aufenthalts so ziemlich isolirt (d. i. von den übrigen abgesondert, an sich aber vereinigt) ist, die Classe der Weissen vom Cap Finisterrae, über Nordcap, den Obstrom, die kleine Bucharei, Persien, das glückliche Arabien, Abyssinien, die nördliche Grenze der Wüste Saharah, bis zum weissen Vorgebirge in Africa, oder der Mündung des Senegal; die der Schwarzen von da bis Capo Negro, und mit Ausschliessung der Kaffern, zurück nach Abyssinien; die der Gelben im eigentlichen Hindostan bis Cap Komorin (ein Halbschlag von ihnen ist auf der andern Halbinsel Indiens und einigen nahe gelegenen Inseln); die der Kupferrothen in einem ganz abgesonderten Welttheile, nämlich America. Der zweite Grund, weswegen dieser Charakter sich vorzüglich zu Classeneintheilungen schickt, obgleich ein Farbenunterschied Manchem sehr unbedeutend vorkommen möchte, ist: dass die Absonderung durch Ausdünstung das wichtigste Stück der Vorsorge der Natur seyn muss, so ferne das Geschöpf — in allerlei Himmels- und Erdstrich, wo es durch Luft und Sonne sehr verschiedentlich afficirt wird, versetzt, — auf eine am Wenigsten der Kunst bedürftige Art ausdauern soll, und dass die Haut, als Organ jener Absonderung betrachtet, die Spur dieser Verschiedenheit des Naturcharakters an sich trägt, welche zur Eintheilung der Menschengattung in sichtbarlich verschiedene Classen berechtigt. — Übrigens bitte ich, den bisweilen bestrittenen, erblichen Unterschied der Hautfarbe so lange einzuräumen, bis sich zu dessen Bestätigung in der Folge Anlass finden wird; ingleichen zu erlauben, dass ich annehme: es gebe keine erblichen Volkscharaktere in Ansehung dieser Naturlivree mehr, als die genannten vier, lediglich aus dem Grunde, weil sich jene Zahl beweisen, ausser ihr aber keine andere mit Gewissheit darthun lässt.

III.

In der Classe der Weissen ist, ausser dem, was zur Menschengattung überhaupt gehört, keine andere charakteristische Eigenschaft nothwendig erblich: und so auch in den übrigen.

Unter uns Weissen giebt es viele erbliche Beschaffenheiten, die nicht zum Charakter der Gattung gehören, worin sich Familien, ja gar Völker, von einander unterscheiden; aber auch keine einzige derselben artet unausbleiblich an, sondern die, welche damit behaftet sind, zeugen mit andern von der Classe der Weissen auch Kinder, denen diese unterscheidende Beschaffenheit mangelt. So ist der Unterschied der blonden Farbe in Dänemark, hingegen in Spanien (noch mehr aber in Asien, an den Völkern, die zu den Weissen gezählt werden) die brunette Hautfarbe (mit ihrer Folge, der Augen- und Haarfarbe) herrschend. Es kann sogar in einem abgesonderten Volke diese letzte Farbe ohne Ausnahme anerben (wie bei den Chinesen, denen blaue Augen lächerlich vorkommen), weil in denselben kein Blonder angetroffen wird, der seine Farbe in die Zeugung bringen könnte. Allein, wenn von diesen Brunetten einer eine blonde Frau hat, so zeugt er brunette oder blonde Kinder, nachdem sie auf die eine oder andere Seite ausschlagen; und so auch umgekehrt. In gewissen Familien liegt erbliche Schwindsucht, Schiefwerden, Wahnsinn u. s. w.; aber keines von diesen unzählbar erblichen Übeln ist unausbleiblich erblich. Denn ob es gleich besser wäre, solche Verbindungen, durch einige auf den Familienschlag gerichtete Aufmerksamkeit, beim Heirathen sorgfältig zu vermeiden, so habe ich doch dermalen selbst wahrgenommen, dass ein gesunder Mann mit einer schwindsüchtigen Frau ein Kind zeugte, das in allen Gesichtszügen ihm ähnelte, und dabei gesund, und ausserdem ein anderes, das der Mutter ähnlich sah, und, wie sie, schwindsüchtig war. Eben so finde ich in der Ehe eines Vernünftigen mit einer Frau, die nur aus einer Familie, worin Wahnsinn erblich ist, selbst aber vernünftig war, unter verschiedenen klugen nur ein wahnsinniges Kind. Hier ist *Nachartung*: aber sie ist in dem, worin beide Eltern verschieden sind, nicht unausbleiblich. — Eben diese Regel kann man auch mit Zuversicht bei den übrigen Classen zum Grunde legen. Neger, Indianer, oder Americaner, haben auch ihre persönliche, oder Familien- oder provincielle Verschiedenheiten; aber keine derselben wird in Vermischung mit denen, die *von derselben Classe* sind, seine respective Eigenthümlichkeit *unausbleiblich* in die Zeugung bringen und fortpflanzen.

IV.

In der Vermischung jener genannten vier Classen mit einander artet der Charakter einer jeden unausbleiblich an.

Der Weisse mit der Negerin, und umgekehrt, geben den *Mulatten*, mit der Indianerin den *gelben*, und mit dem Americaner den *rothen* Mestizen; der Americaner mit dem Neger den *schwarzen Karaiben*, und umgekehrt. (Die Vermischung des Indiers mit dem Neger hat man noch nicht versucht.) Der Charakter der Classen artet in ungleichartigen Vermischungen *unausbleiblich* an, und es giebt hiervon gar keine Ausnahme; wo man deren aber angeführt findet, da liegt ein Missverstand zum Grunde, indem man einen *Albino* oder *Kakerlak* (beides Missgeburten) für Weisse gehalten hat. Dieses *Anarten* ist nun jederzeit beiderseitig, niemals blos einseitig, an einem und demselben Kinde. Der weisse Vater drückt ihm den Charakter seiner Classe und die schwarze Mutter den ihrigen ein. Es muss also jederzeit Mittelschlag oder Bastard entspringen, welche Blendlingsart in mehr oder weniger Gliedern der Zeugung mit einer und derselben Classe allmälig erlöschen, wenn sie sich aber auf ihres Gleichen einschränkt, sich ohne Ausnahme ferner fortpflanzen und verewigen wird.

6.

Betrachtung über das Gesetz der nothwendig halbschlächtigen Zeugung.

Es ist immer ein sehr merkwürdiges Phänomen, dass, da es so manche, zum Theil wichtige und sogar Familienweise erbliche, Charaktere in der Menschengattung giebt, sich doch kein einziger, innerhalb einer durch blosse Hautfarbe charakterisirten Menschenclasse, findet, der nothwendig anerbt; dass dieser letztere Charakter hingegen, so geringfügig er auch scheinen mag, doch sowohl innerhalb dieser Classe, als auch in der Vermischung derselben mit einer der drei übrigen, allgemein und unausbleiblich anartet. Vielleicht lässt sich aus diesem seltsamen Phänomen etwas über die Ursachen des Anartens solcher Eigenschaften, die nicht wesentlich zur Gattung gehören, blos aus dem Umstande, dass sie unausbleiblich sind, muthmassen.

Zuerst: was dazu beitrage, dass überhaupt Etwas, das nicht zum Wesen der Gattung gehört, anerben könne? *a priori* auszumachen, ist ein missliches Unternehmen; und in dieser Dunkelheit der Erkenntnissquellen ist die Freiheit der Hypothesen so uneingeschränkt, dass es nur Schade um alle Mühe und Arbeit ist, sich desfalls mit Widerlegungen zu befassen, indem ein Jeder in solchen Fällen seinem Kopfe folgt. Ich meines Theils sehe in solchen Fällen nur auf die besondere Vernunftmaxime, wovon ein Jeder ausgeht, und nach welcher er gemeiniglich auch Facta aufzutreiben weiss, die jene begünstigen; und suche nachher die meinige auf, die mich gegen alle jene Erklärungen ungläubig macht, ehe ich mir noch die Gegengründe deutlich zu machen weiss. Wenn ich nun meine Maxime bewährt, dem Vernunftgebrauch in der Naturwissenschaft genau angemessen, und zur consequenten Denkungsart allein tauglich befinde; so folge ich ihr, ohne mich an jene vorgeblichen Facta zu kehren, die ihre Glaubhaftigkeit und Zulänglichkeit zur angenommenen Hypothese fast allein von jener einmal gewählten Maxime entlehnen, denen man überdies ohne Mühe hundert andere Facta entgegensetzen kann. Das Anerben durch die Wirkung der Einbildungskraft schwangerer Frauen, oder auch wohl der Stuten in Marställen; das Ausrupfen des Barts ganzer Völkerschaften, so wie das Stutzen der Schwänze an Englischen Pferden, wodurch die Natur genöthigt werde, aus ihren Zeugungen ein Product, worauf sie uranfänglich organisirt war, nach gerade weg zu lassen; die geplätschten Nasen, welche anfänglich von Eltern an neugebornen Kindern gekünstelt, in der Folge von der Natur in ihre zeugende Kraft aufgenommen wären; diese und andere Erklärungsgründe würden wohl schwerlich durch die zu ihrem Behuf angeführten Facta, denen man weit besser bewährte entgegensetzen kann, in Credit kommen, wenn sie nicht von der sonst ganz richtigen Maxime der Vernunft ihre Empfehlung bekämen, nämlich dieser: eher Alles im Muthmaassen aus gegebenen Erscheinungen zu wagen, als zu deren Behuf besondere erste Naturkräfte oder anerschaffene Anlagen anzunehmen (nach dem Grundsatze: *principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*). Allein mir steht eine andere Maxime entgegen, welche jene, von der Ersparung entbehrlicher Principien, einschränkt, nämlich: dass in der ganzen organischen Natur bei allen Veränderungen einzelner Geschöpfe die Species derselben sich unverändert erhalten (nach der Formel der Schulen: *quaelibet natura est conservatrix sui*). Nun ist es klar, dass, wenn der Zauberkraft der Einbildung, oder der Künstelei der Menschen an thierischen Körpern ein Vermögen zugestanden würde, die Zeugungskraft selbst abzuändern, das uranfängliche Modell der Natur umzuformen, oder durch Zusätze zu verunstalten, die gleichwohl nachher beharrlich in den folgenden Zeugungen aufbehalten würden, man gar nicht mehr wissen würde, von welchem Originale die Natur ausgegangen sey, oder wie weit es mit der Abänderung desselben geben könne, und da der Menschen Einbildung keine Grenzen erkennt, in welche Fratzengestalt die Gattungen und Arten zuletzt noch verwildern dürften! Dieser Erwägung gemäss, nehme ich es mir zum Grundsatze: gar keinen in das Zeugungsgeschäft der Natur pfuschenden Einfluss der Einbildungskraft gelten zu lassen, und kein Vermögen der Menschen, durch äussere Künstelei Abänderungen in dem alten Original der Gattungen oder Arten zu bewirken, solche in die Zeugungskraft zu bringen, und erblich zu machen. Denn lasse ich auch nur einen Fall dieser Art zu, so ist es als ob ich auch nur eine einzige Gespenstergeschichte oder Zauberei einräumte. Die Schranken der Vernunft sind dann einmal durchbrochen, und der Wahn drängt sich bei Tausenden durch dieselbe Lücke durch. Es ist auch keine Gefahr, dass ich bei diesem Entschlusse mich vorsätzlich gegen wirkliche Erfahrungen blind, oder, welches einerlei ist, verstockt ungläubig machen würde. Denn alle dergleichen abenteuerliche Ereignisse tragen ohne Unterschied das Kennzeichen an sich, dass sie gar kein Experiment verstatten, sondern nur durch Aufhaschung zufälliger Wahrnehmungen bewiesen seyn wollen. Was aber von der Art ist, dass es, ob es gleich des Experiments gar wohl fähig ist, dennoch kein einziges aushält, oder ihm mit allerlei Vorwand beständig ausweicht, das ist nichts als Wahn und Erdichtung. Dieses sind meine Gründe, warum ich einer Erklärungsart nicht beitreten kann, die dem schwärmerischen Hange zur magischen Kunst, welcher jede, auch die kleinste Bemäntelung erwünscht kommt, im Grunde Vorschub thut: dass nämlich das Anarten, selbst auch nur das zufällige, welches nicht immer gelingt, jemals die Wirkung einer anderen Ursache, als der in der Gattung selbst liegenden Keime und Anlagen seyn könne.

Wenn ich aber gleich aus zufälligen Eindrücken entspringende, und dennoch erblich werdende Charaktere einräumen wollte; so würde es doch unmöglich seyn, dadurch zu erklären, wie jene vier Farbenunterschiede unter allen anerbenden die einzigen sind, die unausbleiblich anarten. Was kann anders die Ursache hiervon seyn, als dass sie in den Keimen des uns unbekannten ursprünglichen Stammes der Menschengattung, und zwar als solche Naturanlagen nicht so weit abgelegen haben müssen, die zur Erhaltung der Gattung, wenigstens in der ersten Epoche ihrer Fortpflanzung, nothwendig gehörten, und daher in den folgenden Zeugungen unausbleiblich vorkommen mussten!

Wir werden also gedrungen, anzunehmen, dass es einmal verschiedene Stämme von Menschen gegeben habe, ungefähr in den Wohnsitzen, worin wir sie jetzt antreffen, die, damit sich die Gattung erhielte, von der Natur ihren verschiedenen Weltstrichen genau angemessen, mithin auch verschiedentlich organisirt waren, wovon die vielerlei Hautfarbe das äussere Kennzeichen ist. Diese wird nun einem jeden Stamme nicht allein in seinem Wohnsitze nothwendig anerben, sondern, wenn sich die Menschengattung schon genugsam gestärkt hat (es sey, dass nur nach und nach die völlige Entwickelung zu Stande gekommen, oder durch allmäligen Gebrauch der Vernunft, die Kunst der Natur hat Beihülfe leisten können), sich auch in jedem andern Erdstriche in allen Zeugungen eben derselben Classe unvermindert erhalten. Denn dieser Charakter hängt der Zeugungskraft nothwendig an, weil er zur Erhaltung der Art erforderlich war. — Wären diese Stämme aber ursprünglich, so liesse es sich gar nicht erklären und begreifen, warum nun in der wechselseitigen Vermischung derselben unter einander der Charakter ihrer Verschiedenheit gerade unausbleiblich anarte, wie es doch wirklich geschieht. Denn die Natur hat einem jeden Stamm seinen Charakter, ursprünglich in Beziehung auf sein Klima, und zur Angemessenheit mit demselben, gegeben. Die Organisation des einen hat also einen ganz andern Zweck, als die des andern; und dass dessen ungeachtet die Zeugungskräfte beider, selbst in diesem

Puncte ihrer charakteristischen Verschiedenheit, so zusammenpassen sollten, dass daraus ein Mittelschlag nicht blos entspringen *könne*, sondern sogar unausbleiblich erfolgen müsse, dies lässt sich bei der Verschiedenheit ursprünglicher Stämme gar nicht begreifen. Nur alsdann, wenn man annimmt, dass in den Keimen *eines einzigen ersten Stammes* die Anlagen zu aller dieser classischen Verschiedenheit nothwendig haben liegen müssen, damit er zu allmäliger Bevölkerung der verschiedenen Weltstriche tauglich sey, lässt sich verstehen: warum, wenn diese Anlagen sich gelegentlich, und diesem gemäss auch verschiedentlich, entwickelten, verschiedene Classen von Menschen entstehen, die auch ihren bestimmten Charakter in der Folge nothwendig in die Zeugung mit jeder andern Classe bringen mussten, weil er zur Möglichkeit ihrer eigenen Existenz, mithin auch zur Möglichkeit der Fortpflanzung der Art gehörte, und von der nothwendigen ersten Anlage in der Stammgattung abgeleitet war. Von solchen, unausbleiblich und zwar selbst in der Vermischung mit andern Classen, dennoch halbschlächtig anerbenden Eigenschaften ist man also genöthigt, auf diese ihre Ableitung von einem einzigen Stamme zu schliessen: weil ohne diesen die *Nothwendigkeit* des Anartens nicht begreiflich wäre..

VI.

Nur das, was in dem Classenunterschiede der Menschengattung unausbleiblich *anerbt, kann zu der Benennung einer besondern* Menschenrace *berechtigen.*

Eigenschaften, die der Gattung selbst wesentlich angehören, mithin allen Menschen als solchen gemein sind, sind zwar unausbleiblich erblich; aber, weil darin kein Unterschied der Menschen liegt, so wird auf sie in der Eintheilung der *Racen* nicht Rücksicht genommen. Physische Charaktere, wodurch sich Menschen (ohne Unterschied des Geschlechts) von einander unterscheiden, und zwar nur die, welche erblich sind, kommen in Betracht (s. §. 3.), um eine Eintheilung der Gattung in Classen darauf zu gründen. Diese Classen sind aber nur alsdann Racen zu nennen, wenn jene Charaktere unausbleiblich (sowohl in eben derselben Classe, als in Vermischung mit jeder andern) anarten. Der Begriff einer Race enthält also erstlich den Begriff eines gemeinschaftlichen Stamms, zweitens nothwendig erbliche Charaktere des classischen Unterschieds der Abkömmlinge desselben von einander. Durch das Letztere werden sichere Unterscheidungsgründe festgesetzt, wonach wir die Gattung in Classen eintheilen können, die dann, wegen des ersteren Puncts, nämlich der Einheit des Stamms, keineswegs Arten, sondern nur Racen heissen müssen. Die Classe der Weissen ist nicht als besondere Art in der Menschengattung von der der Schwarzen unterschieden; und es giebt gar keine verschiedenen Arten von Menschen. Dadurch würde die Einheit des Stamms, woraus sie hätten entspringen können, abgeleugnet; wozu man, wie aus der unausbleiblichen Anerbung ihrer classischen Charaktere bewiesen worden, keinen Grund, vielmehr einen sehr wichtigen zum Gegentheil hat*.

---

* Anfänglich, wenn man bloss die Charaktere der Vergleichung (der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit nach) vor Augen hat, erhält man Classen von Geschöpfen unter einer Gattung. Sieht man ferner auf ihre Abstammung, so muss sich zeigen, ob jene Classen eben so viel verschiedene Arten, oder nur Racen seyen. Der Wolf, der Fuchs, der Schakal, die Hyäne und der Haushund sind so viele Classen vierfüssiger Thiere. Nimmt man an: dass jede derselben eine besondere Abstammung bedurft habe, so sind es so viel Arten; räumt man aber ein, dass sie auch von einem Stamme haben entspringen können, so sind es nur Racen desselben. Art und Gattung sind in der Naturgeschichte (in der es nur um die Erzeugung und den Abstamm zu thun ist) an sich nicht unterschieden. In der Naturbeschreibung, da es bloss auf Vergleichung der Merkmale ankommt, findet dieser Unterschied allein statt. Was hier Art heisst, muss dort öfter nur Race genannt werden.

Der Begriff einer Race ist also: der Classenunterschied der Thiere eines und desselben Stamms, so ferne er unausbleiblich erblich ist.

Dies ist die Bestimmung, die ich in dieser Abhandlung zur eigentlichen Absicht habe; das Übrige kann man als zur Nebenabsicht gehörig, oder blosse Zuthat ansehen, und es annehmen oder verwerfen. Nur das Erstere halte ich für bewiesen, und überdies zur Nachforschung in der Naturgeschichte als Princip brauchbar, weil es eines Experiments fähig ist, welches die Anwendung jenes Begriffs sicher leiten kann, der ohne jenes schwankend und unsicher seyn würde. — Wenn verschiedentlich gestaltete Menschen in die Umstände gesetzt werden, sich zu vermischen, so giebt es, wenn die Zeugung halbschlächtig ist, schon eine starke Vermuthung, sie möchten wohl zu verschiedenen Racen gehören: ist aber dieses Product ihrer Vermischung jederzeit halbschlächtig, so wird jene Vermuthung zur Gewissheit. Dagegen, wenn auch nur eine einzige Zeugung keinen Mittelschlag darstellt, so kann man gewiss seyn, dass beide Eltern von derselben Gattung, so verschieden sie auch aussehen mögen, dennoch zu einer und derselben Race gehören.

Ich habe nur vier Racen der Menschengattung angenommen: nicht als ob ich ganz gewiss wäre, es gebe nirgend eine Spur von noch mehreren, sondern weil blos an diesen das, was ich zum Charakter einer Race fordere, nämlich die halbschlächtige Zeugung, ausgemacht, bei keiner andern Menschenclasse aber genugsam bewiesen ist. So sagt Herr Pallas in seiner Beschreibung der Mongolischen Völkerschaften: dass die erste Zeugung von einem Russen mit einer Frau der letztern Völkerschaft (einer Burätin) schon sofort schöne Kinder gebe; er merkt aber nicht an, ob gar keine Spur des Kalmückischen Ursprungs an denselben anzutreffen sey. Ein merkwürdiger Umstand, wenn die Vermengung eines Mongolen mit einem Europäer die charakteristischen Züge des erstern gänzlich auslöschen sollte, die doch in der Vermengung mit südlichern Völkerschaften (vermuthlich mit Indianern) an den *Chinesen*, *Avanern*, *Malaien* u. s. w. mehr oder weniger kenntlich noch immer anzutreffen sind. Allein die Mongolische Eigenthümlichkeit betrifft eigentlich die Gestalt, nicht die Farbe, von welcher allein die bisherige Erfahrung eine unausbleibliche Anartung, als den Charakter einer Race, gelehrt hat. Man kann auch nicht mit Gewissheit ausmachen, ob die *Kafferngestalt* der *Papuas*, und der ihnen ähnlichen verschiedenen Inselbewohner des stillen Meeres, eine besondere Race anzeige, weil man das Product aus ihrer Vermischung mit Weissen noch nicht kennt; denn von den Negern sind sie durch ihren buschichten, obzwar gekräuselten Bart hinreichend unterschieden.

Anmerkung.

Gegenwärtige Theorie, welche gewisse ursprüngliche, in dem ersten und gemeinschaftlichen Menschenstamm auf die jetzt vorhandenen Racenunterschiede ganz eigentlich *angelegte Keime* annimmt, beruht gänzlich auf der *Unausbleiblichkeit* ihrer Anartung, die bei den vier genannten Racen durch alle Erfahrung bestätigt wird. Wer diesen Erklärungsgrund für unnöthige Vervielfältigung der Principien in der Naturgeschichte hält, und glaubt, man könne dergleichen specielle Naturanlagen gar wohl entbehren, und, indem man den ersten Elternstamm als weiss annimmt, die übrigen sogenannten Racen aus den in der Folge durch Luft und Sonne auf die spätern Nachkömmlinge geschehenen Eindrücken erklären, der hat alsdann noch nichts bewiesen, wenn er anführt: dass manche andere Eigenthümlichkeit blos aus dem langen Wohnsitze eines Volkes in eben demselben Landstriche auch wohl endlich erblich geworden sey, und einen physischen Volkscharakter ausmache. Er muss von der *Unausbleiblichkeit* der Anartung solcher Eigenthümlichkeiten, und zwar nicht in demselben Volke, sondern in der Vermischung mit jedem andern (das darin von ihm abweicht), so dass die Zeugung ohne Ausnahme halbschlächtig ausfalle, ein Beispiel anführen. Dieses ist er aber nicht im Stande zu leisten. Denn es findet sich von keinem andern Charakter, als dem, dessen wir erwähnt haben, und wo der Anfang über alle Geschichte hinausgeht, ein Beispiel zu diesem Behuf. Wollte er lieber verschiedene erste Menschenstämme mit dergleichen erblichen Charakteren annehmen; so würde erstlich dadurch der Philosophie wenig gerathen seyn, die alsdann zu verschiedenen Geschöpfen ihre Zuflucht nehmen müsste, und selbst dabei doch immer die Einheit der Gattung einbüsste. Denn Thiere, deren Verschiedenheit so gross ist, dass zu deren Existenz eben so viel verschiedene Erschaffungen nöthig wären, können wohl zu einer Nominalgattung (um sie nach gewissen Ähnlichkeiten zu classificiren), aber niemals zu einer Realgattung, als zu welcher durchaus wenigstens die Möglichkeit der Abstammung von einem einzigen Paar erfordert wird, gehören. Die letztere aber zu finden, ist eigentlich ein Geschäft der Naturgeschichte: mit der erstern kann sich der Naturbeschreiber begnügen. Aber auch alsdann würde zweitens doch immer die sonderbare Übereinstimmung der Zeugungskräfte zweier verschiedenen Gattungen, die, da sie in Ansehung ihres Ursprungs einander ganz fremd sind, dennoch mit einander fruchtbar vermischt werden können, ganz umsonst, und ohne einen andern Grund, als dass es der Natur so gefallen, angenommen werden. Will man, um dieses Letztere zu beweisen, Thiere anführen, bei denen dieses, ungeachtet der Verschiedenheit ihres ersten Stamms, dennoch geschehe; so wird ein Jeder in solchen Fällen die letztere Voraussetzung leugnen, und vielmehr eben daraus, dass eine solche fruchtbare Vermischung statt findet, auf die Einheit des Stamms schliessen, wie aus der Vermischung der Hunde und Füchse u. s. w. Die unausbleibliche Anartung beiderseitiger Eigenthümlichkeiten der Eltern ist also der einzig wahre und zugleich hinreichende Probierstein der Verschiedenheit der Racen, wozu sie gehören, und ein Beweis der Einheit des Stamms, woraus sie entsprungen sind: nämlich der in diesen Stamm gelegten, sich in der Folge der Zeugungen entwickelnden ursprünglichen Keime, ohne welche jene erblichen Mannigfaltigkeiten nicht würden entstanden seyn, und vornämlich nicht hätten *nothwendig erblich* werden können.

Das *Zweckmässige* in einer Organisation ist doch der allgemeine Grund, woraus wir auf ursprünglich in die Natur eines Geschöpfs in dieser Absicht gelegte Zurüstung, und, wenn dieser Zweck nur späterhin zu erreichen war, auf angeschaffene Keime schliessen. Nun ist dieses Zweckmässige zwar an der Eigenthümlichkeit keiner Race so deutlich zu beweisen möglich, als an der *Negerrace*; allein das Beispiel, das von dieser allein hergenommen worden, berechtigt uns auch, nach der Analogie eben dergleichen von den übrigen wenigstens zu vermuthen. Man weiss nämlich jetzt, dass das Menschenblut blos dadurch, dass es mit Phlogiston überladen wird, schwarz werde (wie an der untern Seite eines Blutkuchens zu sehen ist). Nun giebt schon der starke und durch keine Reinlichkeit zu vermeidende Geruch der Neger Anlass, zu vermuthen, dass ihre Haut sehr viel *Phlogiston* aus dem Blute wegschaffe, und dass die Natur diese Haut so organisirt haben müsse, dass das Blut sich bei ihnen in weit grösserm Maasse durch sie *dephlogistisiren* könne, als es bei uns geschieht, wo das Letztere am meisten ein Geschäft der Lunge ist. Allein die ächten Neger wohnen auch in Landstrichen, worin die Luft durch dicke Wälder und sumpfige bewachsene Gegenden so phlogistisirt wird, dass nach *Lind's* Berichte Todesgefahr für die Englischen Matrosen dabei ist, auch nur auf einen Tag den *Gambiastrom* hinaufzufahren, um daselbst Fleisch einzukaufen. Also war es eine von der Natur sehr weislich getroffene Anstalt, ihre Haut so zu organisiren, dass das Blut, da es durch die Lunge noch lange nicht Phlogiston genug wegschafft, sich durch jene bei Weitem stärker, als bei uns, dephlogistisiren könne. Es musste also in die Enden der

Arterien sehr viel Phlogiston hinschaffen, mithin an diesem Orte, das ist, unter der Haut selbst, damit überladen seyn, und also schwarz durchscheinen, wenn es gleich im Innern des Körpers roth genug ist. Überdies ist die Verschiedenheit der Organisation der Negerhaut von der unsrigen, selbst nach dem Gefühle, schon merklich. — Was aber die Zweckmässigkeit der Organisation der andern Racen, so wie sie sich aus der Farbe schliessen lässt, betrifft, so kann man sie freilich wohl nicht mit gleicher Wahrscheinlichkeit darthun; aber es fehlt doch auch nicht ganz an Erklärungsgründen der Hautfarbe, welche jene Vermuthung der Zweckmässigkeit unterstützen können. Wenn der Abt *Fontana* in dem, was er gegen den Ritter *Landriani* behauptet, nämlich: dass die fixe Luft, die bei jedem Ausathmen aus der Lunge gestossen wird, nicht aus der Atmosphäre niedergeschlagen, sondern aus dem Blute selbst gekommen sey, recht hat, so könnte wohl eine Menschenrace ein mit dieser Luftsäure überladenes Blut haben, welche die Lungen allein nicht fortschaffen könnten, und wozu die Hautgefässe noch das Ihrige beitragen müssten (freilich nicht in Luftgestalt, sondern mit anderem ausgedünstetem Stoffe verbunden). Auf diesen Fall würde gedachte *Luftsäure* den Eisentheilchen im Blute die röthliche Rostfarbe geben, welche die Haut der Americaner unterscheidet, und ihre Anartung dieser Hautbeschaffenheit kann ihre Nothwendigkeit daher bekommen haben, dass die jetzigen Bewohner dieses Welttheils aus dem Nordosten von Asien, mithin nur an den Küsten und vielleicht gar nur über das Eis des Eismeers in ihre jetzigen Wohnsitze haben gelangen können. Das Wasser dieser Meere aber muss in seinem continuirlichen Gefrieren auch continuirlich eine ungeheure Menge fixer Luft fahren lassen, mit welcher also die Atmosphäre dort vermuthlich mehr überladen seyn wird, als irgend anderwärts, für deren Wegschaffung (da sie, eingeathmet, die fixe Luft aus den Lungen nicht hinreichend wegnimmt) die Natur zum Voraus in der Organisation der Haut gesorgt haben mag. Man will in der That auch weit weniger Empfindlichkeit an der Haut der urspünglichen Americaner wahrgenommen haben, welches eine Folge jener Organisation seyn könnte, die sich nachher, wenn sie sich einmal zum Racenunterschiede entwickelt hat, auch in wärmern Klimaten erhält. Zur Ausübung ihres Geschäfts kann es aber auch in diesen an Stoff nicht fehlen; denn alle Nahrungsmittel enthalten eine Menge fixer Luft in sich, die durch das Blut eingenommen und durch den gedachten Weg fortgeschafft werden kann. — Das *flüchtige Alkali* ist noch ein Stoff, den die Natur aus dem Blute wegschaffen muss; auf welche Absonderung sie gleichfalls gewisse Keime zur besondern Organisation der Haut für diejenigen Abkömmlinge des ersten Stamms angelegt haben mag, die in der ersten Zeit der Entwickelung der Menschheit ihren Aufenthalt in einem trocknen und heissen Landstriche finden würden, der ihr Blut vorzüglich zu übermässiger Erzeugung jenes Stoffs fähig machte Die kalten Hände der Indier, ob sie gleich mit Schweiss bedeckt sind, scheinen eine von der unsigen verschiedene Organisation zu bestätigen. — Doch es ist wenig Trost für die Philosophie in Erkünstlung von Hypothesen. Sie sind indessen dazu gut, um allenfalls einem Gegner, der, wenn er gegen den Hauptsatz nichts Tüchtiges einzuwenden weiss, darüber frohlockt, dass das angenommene Princip nicht einmal die Möglichkeit der Phänomene begreiflich machen könne, — *sein* Hypothesenspiel mit einem gleichen, wenigstens eben so scheinbaren, zu vergelten.

Man mag aber ein System annehmen, welches man wolle, so ist doch so viel gewiss, dass die jetzt vorhandenen Racen, wenn alle Vermischung derselben unter einander verhütet würde, nicht mehr erlöschen können. Die unter uns befindlichen *Zigeuner*, von denen erwiesen ist, dass sie ihrem Abstamme nach *Indier* sind, geben davon den deutlichsten Beweis. Man kann ihrer Anwesenheit in Europa weit über dreihundert Jahre nachspüren, und doch sind sie nicht im Mindesten von der Gestalt ihrer Vorfahren ausgeartet. Die am Gambia in Neger ausgeartet seyn sollenden Portugiesen sind Abkömmlinge von Weissen, die sich mit Schwarzen verbastardet haben; denn wo steht es benachrichtigt, und wie ist es auch nur wahrscheinlich, dass die ersten hierher gekommenen Portugiesen eben so viel weisse Weiber mitgebracht hätten, diese auch alle lange genug am Leben geblieben, oder durch andere Weisse ersetzt worden wären, um einen reinen Abstamm von Weissen in einem fremden Welttheile zu gründen? Dagegen sind bessere Nachrichten davon: dass König Johann II., der von 1481 bis 1495 regierte, da alle von ihm nach St. Thomas abgeschickten Colonisten ausstarben, diese Insel durch lauter getaufte Judenkinder (mit portugiesisch-christlichem Gewissen) bevölkerte, von welchen, so viel man weiss, die gegenwärtigen Weissen auf derselben abstammen. Die Negerkreolen in Nordamerica, die Holländer auf Java, bleiben ihrer Race getreu. Die Schminke, die die Sonne auf ihrer Haut hinzuthut, eine kühlere Luft aber wieder wegnimmt, muss man nur nicht mit der der Race eigenen Farbe verwechseln; denn jene erbt doch niemals an. Also müssen sich die Keime, die ursprünglich in den Stamm der Menschengattung zu Erzeugung der Racen gelegt waren, schon in der ältesten Zeit nach dem Bedürfniss des Klima, wenn der Aufenthalt lange dauerte, entwickelt haben, und, nachdem eine dieser Anlagen bei einem Volke entwickelt war, so löschte sie alle übrigen gänzlich aus. Daher kann man auch nicht annehmen, dass eine in gewisser Proportion vorgehende Mischung verschiedener Racen auch noch jetzt die Gestalt des Menschenstamms aufs Neue herstellen könne. Denn sonst würden die Blendlinge, die aus dieser ungleichartigen Begattung erzeugt werden, sich auch noch jetzt (wie ehemals der erste Stamm) von selbst in ihren Zeugungen bei ihrer Verpflanzung in verschiedenen Klimaten wiederum in ihre ursprünglichen Farben zersetzen, welches zu vermuthen man durch keine bisherige Erfahrung berechtigt wird; weil alle diese Bastarderzeugungen in ihrer eigenen weitern Fortpflanzung sich eben so beharrlich erhalten, als die Racen, aus deren Vermischung sie entsprungen sind. Wie die Gestalt des ersten Menschenstamms (der Hautbeschaffenheit nach) beschaffen gewesen seyn möge, ist daher jetzt unmöglich zu errathen; selbst der Charakter der Weissen ist nur die Entwickelung einer der ursprünglichen Anlagen, die, nebst den übrigen, in jenem anzutreffen waren.

X.

ÜBER
DEN GEBRAUCH
TELEOLOGISCHER PRINCIPIEN
IN DER
PHILOSOPHIE.

1788.

Wenn man unter Natur den Inbegriff von Allem versteht, was nach Gesetzen bestimmt existirt, die Welt (als eigentlich sogenannte Natur) mit ihrer obersten Ursache zusammengenommen, so kann es die Naturforschung (die im ersten Falle Physik, im zweiten Metaphysik heisst) auf zwei Wegen versuchen, entweder auf dem blos theoretischen oder auf dem teleologischen Wege, auf dem letztern aber, als Physik, nur solche Zwecke, die uns durch Erfahrung bekannt werden können, als Metaphysik dagegen, ihrem Berufe angemessen, nur einen Zweck, der durch reine Vernunft fest steht, zu ihrer Absicht gebrauchen. Ich habe anderwärts gezeigt, dass die Vernunft in der Metaphysik auf dem theoretischen Naturwege (in Ansehung der Erkenntniss Gottes) ihre ganze Absicht nicht nach Wunsch erreichen könne, und ihr also nur noch der teleologische übrig sey; so doch, dass nicht die Naturzwecke, die nur auf Beweisgründen der Erfahrung beruhen, sondern ein *a priori* durch reine praktische Vernunft bestimmt gegebener Zweck (in der Idee des höchsten Guts) den Mangel der unzulänglichen Theorie ergänzen müsse. Eine ähnliche Befugniss, von einem teleologischen Princip auszugehen, wo uns die Theorie verlässt, habe ich in einem kleinen Versuche über die Menschenracen zu beweisen gesucht. Beide Fälle aber enthalten eine Forderung, der der Verstand sich ungern unterwirft, und die Anlass genug zum Missverstande geben kann.

Mit Recht ruft die Vernunft in aller Naturuntersuchung zuerst nach Theorie, und nur später nach Zweckbestimmung. Den Mangel der ersteren kann keine Teleologie noch praktische Zweckmässigkeit ersetzen. Wir bleiben immer unwissend in Ansehung der wirkenden Ursachen, wenn wir gleich die Anwesenheit unserer Voraussetzung mit Endursachen, es sey der Natur oder unsers Willens, noch so einleuchtend machen können. Am meisten scheint diese Klage da gegründet zu seyn, wo (wie in jenem metaphysischen Falle) sogar praktische Gesetze vorangehen müssen, um den Zweck allererst anzugeben, dem zum Behuf ich den Begriff einer Ursache zu bestimmen gedenke, der auf solche Art die Natur des Gegenstandes gar nichts anzugehen, sondern blos eine Beschäftigung mit unsern eigenen Absichten und Bedürfnissen zu seyn scheint.

Es hält allemal schwer, sich in Principien zu einigen, in solchen Fällen, wo die Vernunft ein doppeltes, sich wechselseitig einschränkendes Interesse hat. Aber es ist so gar schwer, sich über die Principien dieser Art auch nur zu verstehen, weil sie die Methode zu denken vor der Bestimmung des Objects betreffen, und einander widerstreitende Ansprüche der Vernunft den Gesichtspunct zweideutig machen, aus dem man seinen Gegenstand zu betrachten hat. In der Berliner Monatsschrift sind zwei meiner Versuche, über zweierlei sehr verschiedene Gegenstände und von sehr ungleicher Erheblichkeit, einer scharfsinnigen Prüfung unterworfen worden. In einer bin ich nicht verstanden worden, ob ich es zwar erwartete, in der andern aber über alle Erwartung wohl verstanden worden; beides von Männern von vorzüglichem Talente, jugendlicher Kraft und aufblühendem Ruhme. In jener gerieth ich in Verdacht, als wollte ich eine Frage der physischen Naturforschung durch Urkunden der Religion beantworten; in der andern wurde ich von dem Verdachte befreit, als wollte ich durch den Beweis der Unzulänglichkeit einer metaphysischen Naturforschung der Religion Abbruch thun. In beiden gründet sich die Schwierigkeit, verstanden zu werden, auf die noch nicht genug ins Licht gestellte Befugniss, sich, wo theoretische Erkenntnissquellen nicht zulangen, des teleologischen Princips bedienen zu dürfen, doch mit einer solchen Beschränkung seines Gebrauchs, dass der theoretisch-speculativen Nachforschung das Recht des Vortritts gesichert wird, um zuerst ihr ganzes Vermögen daran zu versuchen (wobei in der metaphysischen von der reinen Vernunft mit Recht gefordert wird, dass sie dieses, und überhaupt ihre Anmaassung über irgend Etwas zu entscheiden, vorher rechtfertige, dabei aber ihren Vermögenszustand vollständig aufdecke, um auf Zutrauen rechnen zu dürfen), ingleichen, dass im Fortgange diese Freiheit ihr jederzeit unbenommen bleibe. Ein grosser Theil der Misshelligkeiten beruht hier auf der Besorgniss des Abbruchs, womit die Freiheit des Vernunftgebrauchs bedroht werde; wenn diese gehoben wird, so glaube ich die Hindernisse der Einhelligkeit leicht wegräumen zu können.

Wider eine in der Berl. M. S. November 1785 eingerückte Erläuterung meiner vorlängst geäusserten Meinung, über den Begriff und den Ursprung der Menschenracen, trägt der Herr Geheimerath Georg Forster im deutschen Mercur, October und November 1786, Einwürfe vor, die, wie mich dünkt, blos aus dem Missverstande des Princips, wovon ich ausgehe, herrühren. Zwar findet es der berühmte Mann gleich Anfangs misslich, vorher ein Princip festzusetzen, nach welchem sich der Naturforscher sogar im Suchen und Beobachten solle leiten lassen, und vornämlich ein solches, das die Beobachtung auf eine dadurch zu befördernde Naturgeschichte, zum Unterschiede von der blossen Naturbeschreibung, richtete, so wie diese Unterscheidung selbst, unstatthaft. Allein diese Misshelligkeit lässt sich leicht heben.

Was die erste Bedenklichkeit betrifft, so ist wohl ungezweifelt gewiss, dass durch blosses empirisches Herumtappen ohne ein leitendes Princip, wonach man zu suchen habe, nichts Zweckmässiges jemals würde gefunden werden; denn Erfahrung methodisch anstellen, heisst allein beobachten. Ich danke für den blos empirischen Reisenden und seine Erzählung, vornämlich, wenn es um eine zusammenhängende Erkenntniss zu thun ist, woraus die Vernunft Etwas zum Behuf einer Theorie machen soll. Gemeiniglich antwortet er, wenn man wonach fragt: ich hätte das wohl bemerken können, wenn ich gewusst hätte, dass man danach fragen würde. Folgt doch Herr Forster selbst der Leitung des Linné'schen Princips der Beharrlichkeit des Charakters der Befruchtungstheile an Gewächsen, ohne welches die systematische Naturbeschreibung des Pflanzenreichs nicht so rühmlich würde geordnet und erweitert worden seyn. Dass Manche so unvorsichtig sind, ihre Ideen in die Beobachtung selbst hineinzutragen (und, wie es auch wohl dem grossen Naturkenner selbst widerfuhr, die Ähnlichkeit jener Charaktere, gewissen Beispielen zufolge, für eine Anzeige der Ähnlichkeit der Kräfte der Pflanzen zu halten), ist leider sehr wahr, so wie die Lection für rasche Vernünftler (die uns Beide vermuthlich nichts angeht) ganz wohl gegründet; allein dieser Missbrauch kann die Gültigkeit der Regel doch nicht aufheben.

Was aber den bezweifelten, ja gar schlechthin verworfenen Unterschied zwischen Naturbeschreibung und Naturgeschichte betrifft, so würde, wenn man unter der letztern eine Erzählung von Naturbegebenheiten, wohin keine menschliche Vernunft reicht, z. B. das erste Entstehen der Pflanzen und Thiere, verstehen wollte, eine solche freilich, wie Herr Forster sagt, eine Wissenschaft für Götter, die gegenwärtig, oder selbst Urheber waren, und nicht für Menschen seyn. Allein nur den Zusammenhang gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der ältern Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten, blos so weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre Naturgeschichte, und zwar eine solche, die nicht allein möglich, sondern auch, z. B. in den Erdtheorien (worunter die des berühmten Linné auch ihren Platz findet), von gründlichen Naturforschern häufig genug versucht worden ist, sie mögen nun viel oder wenig damit ausgerichtet haben. Auch gehört selbst des Herrn Forster Muthmassung, vom ersten Ursprunge des Negers, gewiss nicht zur Naturbeschreibung, sondern nur zur Naturgeschichte. Dieser Unterschied ist in der Sachen Beschaffenheit gelegen, und ich verlange dadurch nichts Neues, sondern blos die sorgfältige Absonderung des einen Geschäfts vom andern, weil sie ganz heterogen sind, und wenn die eine (die Naturbeschreibung) als Wissenschaft, in der ganzen Pracht eines grossen Systems erscheint, die andere (die Naturgeschichte) nur Bruchstücke oder wankende Hypothesen aufzeigen kann. Durch diese Absonderung und Darstellung der zweiten, als einer eigenen, wenn gleich für jetzt (vielleicht auch auf immer) mehr im Schattenrisse als im Werke ausführbaren Wissenschaft (in welcher für die meisten Fragen ein Vacat angezeichnet gefunden werden möchte), hoffe ich das zu bewirken, dass man sich nicht mit vermeintlicher Einsicht auf die Eine Etwas zu Gute thue, was eigentlich blos der Andern angehört, und den Umfang der wirklichen Erkenntnisse in der Naturgeschichte (denn einige derselben besitzt man), zugleich auch die in der Vernunft selbst liegenden Schranken derselben, sammt den Principien, wonach sie auf die bestmögliche Art zu erweitern wäre, bestimmter kennen lerne. Man muss mir diese Peinlichkeit zu gute halten, da ich so manches Unheil aus der Sorglosigkeit, die Grenzen der Wissenschaften in einander laufen zu lassen, in andern Fällen erfahren, und nicht eben zu Jedermanns Wohlgefallen angezeigt habe, überdies hierbei völlig überzeugt worden bin, dass durch die blosse Scheidung des Ungleichartigen, welches man vorher im Gemenge genommen hatte, den Wissenschaften oft ein ganz neues Licht aufgehe, wobei zwar manche Armseligkeit aufgedeckt wird, die sich vorher unter fremdartigen Kenntnissen verstecken konnte, aber auch viele ächte Quellen der Erkenntniss eröffnet werden, wo man sie gar nicht hätte vermuthen sollen. Die grösste Schwierigkeit bei dieser vermeintlichen Neuerung liegt blos im Namen. Das Wort Geschichte in der Bedeutung, da es einerlei mit dem Griechischen *ιστόρια* (Erzählung, Beschreibung) ausdrückt, ist schon zu sehr und zu lange im Gebrauche, als dass man sich leicht gefallen lassen sollte, ihm eine andere Bedeutung, welche die Naturforschung des Ursprungs bezeichnen kann, zuzugestehen; zumal, da es auch nicht ohne Schwierigkeit ist, ihm in der letztern einen andern anpassenden technischen Ausdruck auszufinden *. Doch die Sprachschwierigkeit im Unterscheiden kann den Unterschied der Sachen nicht aufheben. Vermuthlich ist eben dergleichen Misshelligkeit, wegen einer, obwohl unvermeidlichen, Abweichung von *classischen* Ausdrücken, auch bei dem Begriffe einer *Race* die Ursache der Veruneinigung über die Sache selbst gewesen. Es ist uns hier widerfahren, was *Sterne* bei Gelegenheit eines physiognomischen Streits, der nach seinem launigen Einfalle alle Facultäten der Strassburgischen Universität in Aufruhr versetzte, sagt: die Logiker würden die Sache entschieden haben, *wären sie nur nicht auf eine Definition gestossen.* Was ist eine *Race*? Das Wort steht gar nicht in einem System der Naturbeschreibung, vermuthlich ist also auch das Ding selber überall nicht in der Natur. Allein der *Begriff*, den dieser Ausdruck bezeichnet, ist doch in der Vernunft eines jeden Beobachters der Natur gar wohl gegründet, der zu einer sich vererbenden Eigenthümlichkeit verschiedener vermischt zeugenden Thiere, die nicht in dem Begriffe ihrer Gattung liegt, eine Gemeinschaft der Ursache, und zwar einer in dem Stamme der Gattung selbst ursprünglich gelegenen Ursache denkt. Dass dieses Wort nicht in der Naturbeschreibung (sondern an dessen Statt das der Varietät) vorkommt, kann ihn nicht abhalten, es in Absicht auf Naturgeschichte nöthig zu finden. Nur muss er es freilich zu diesem Behufe deutlich bestimmen; und dieses wollen wir hier versuchen.

---

* Ich würde für die Naturbeschreibung das Wort *Physiographie*, für Naturgeschichte aber *Physiogonie* in Vorschlag bringen.

* Der Name einer Race, als radicaler Eigenthümlichkeit, die auf einen gemeinschaftlichen Abstamm Anzeige giebt, und zugleich mehrere solche forterbende Charaktere, nicht allein derselben Thiergattung, sondern auch desselben Stammes, zulässt, ist nicht unschicklich ausgedacht. Ich würde ihn durch Abartung *(progenies classifica)* übersetzen, um eine Race von der Ausartung *(degeneratio s. progenies specifica)* * zu unterscheiden, die man nicht einräumen kann, weil sie dem Gesetze der Natur (in der Erhaltung ihrer Species in unveränderlicher Form) zuwider läuft. Das Wort *progenies* zeigt an, dass es nicht ursprüngliche, durch so vielerlei Stämme, als Species derselben Gattung, ausgetheilte, sondern sich allererst in der Folge der Zeugungen entwickelnde Charaktere, mithin nicht verschiedene Arten, sondern Abartungen, aber doch so bestimmt und beharrlich sind, dass sie zu einem Classenunterschiede berechtigen.

Nach diesen Vorbegriffen würde die Menschengattung (nach dem allgemeinen Kennzeichen derselben in der Naturbeschreibung genommen) in einem Systeme der Naturgeschichte in Stamm (oder Stämme), Race oder Abartung *(progenies classifica)* und verschiedenen Menschenschlag *(varietas nativa)* abgetheilt werden können, welcher letztere nicht unausbleibliche, nach einem anzugebenden Gesetze sich vererbende, also auch nicht zu einer Classeneintheilung hinreichende Kennzeichen enthalten würde. Alles dieses ist aber nur noch blosse Idee von der Art, wie die grösste Mannigfaltigkeit in der Zeugung mit der grössten Einheit der Abstammung von der Vernunft zu vereinigen sey. Ob es wirklich eine solche Verwandtschaft in der Menschengattung gebe, müssen die Beobachtungen, welche die Einheit der Abstammung kenntlich machen, entscheiden. Und hier sieht man deutlich, dass man durch ein bestimmtes Princip geleitet werden müsse, um blos zu beobachten, d. i. auf Dasjenige Acht zu geben, was Anzeige auf die Abstammung, nicht blos der Charakteren-Ähnlichkeit geben könne, weil wir es alsdann mit einer Aufgabe der Naturgeschichte, nicht der Naturbeschreibung, und blos methodischen Benennung, zu thun haben. Hat Jemand nicht nach jenem Princip seine Nachforschung angestellt, so muss er noch einmal suchen; denn von selbst wird sich ihm das nicht darbieten, was er bedarf, um, ob es eine reale oder blosse Nominalverwandtschaft unter den Geschöpfen gebe, auszumachen.

---

* Die Benennungen der *classes* und *ordines* drücken ganz unzweideutig eine bloss logische Absonderung aus, die die Vernunft unter ihren Begriffen zum Behuf der blossen Vergleichung macht: *genera* und *species* aber können auch die physische Absonderung bedeuten, die die Natur selbst unter ihren Geschöpfen in Ansehung ihrer Erzeugung macht. Der Charakter der Race kann also hinreichen, um Geschöpfe danach zu classificiren, aber nicht um eine besondere Species daraus zu machen, weil diese auch eine absonderliche Abstammung bedeuten könnte, welche wir unter dem Namen einer Race nicht verstanden wissen wollen. Es versteht sich von selbst, dass wir hier das Wort Classe nicht in der ausgedehnten Bedeutung nehmen, als es im Linné'schen System genommen wird; wir brauchen es aber auch zur Eintheilung in ganz anderer Absicht.

Von der Verschiedenheit des ursprünglichen Stammes kann es keine sicheren Kennzeichen geben, als die Unmöglichkeit durch Vermischung zweier erblich verchiedenen Menschenabtheilungen fruchtbare Nachkommenschaft zu gewinnen. Gelingt dieses aber, so ist die noch so grosse Verschiedenheit der Gestalt kein Hinderniss, eine gemeinschaftliche Abstammung derselben wenigstens möglich zu finden; denn so wie sie sich, ungeachtet dieser Verschiedenheit, doch durch Zeugung in ein Product, das beider Charaktere enthält, vereinigen können, so haben sie sich aus einem Stamme, der die Entwickelung beider Charaktere ursprünglich in sich verbarg, durch Zeugung in so viel Racen theilen können; und die Vernunft wird ohne Noth nicht von zwei Principien ausgehen, wenn sie mit einem auslangen kann. Das sichere Kennzeichen erblicher Eigenthümlichkeiten aber, als der Merkmale eben so vieler Racen, ist schon angeführt worden. Jetzt ist noch Etwas von den erblichen Varietäten anzumerken, welche zur Benennung eines oder des andern Menschenschlags (Familien- und Volksschlags) Anlass geben.

Eine Varietät ist die erbliche Eigenthümlichkeit, die nicht classifisch ist, weil sie sich nicht unausbleiblich fortpflanzt; denn eine solche Beharrlichkeit des erblichen Charakters wird erfordert, um selbst für die Naturbeschreibung nur zur Classeneintheilung zu berechtigen. Eine Gestalt, die in der Fortpflanzung nur bisweilen den Charakter der nächsten Eltern, und zwar mehrentheils nur einseitig (Vater oder Mutter nachartend), reproducirt, ist kein Merkmal, daran man den Abstamm von beiden Eltern kennen kann, z. B. den Unterschied der Blonden und Brunetten. Eben so ist die Race, oder Abartung, eine unausbleibliche erbliche Eigenthümlichkeit, die zwar zur Classeneintheilung berechtigt, aber doch nicht specifisch ist, weil die unausbleiblich halbschlächtige Nachartung (also das Zusammenschmelzen der Charaktere ihrer Unterscheidung) es wenigstens nicht als unmöglich urtheilen lässt, ihre angeerbte Verschiedenheit auch in ihrem Stamme uranfänglich, als in blossen Anlagen vereinigt und nur in der Fortpflanzung allmälig entwickelt und geschieden anzusehen. Denn man kann ein Thiergeschlecht nicht zu einer besondern Species machen, wenn es mit einem andern zu einem und demselben Zeugungssystem der Natur gehört. Also würde in der Naturgeschichte Gattung und Species einerlei, nämlich die nicht mit einem gemeinschaftlichen Abstamme vereinbarte Erbeigenthümlichkeit, bedeuten. Diejenige aber, die damit zusammen bestehen kann, ist entweder nothwendig erblich, oder nicht. Im erstern Fall macht es den Charakter der Race, im andern der Varietät aus.

Von dem, was in der Menschengattung Varietät genannt werden kann, merke ich hier nur an, dass man auch in Ansehung dieser die Natur nicht als in voller Freiheit bildend, sondern eben sowohl, als bei den Racen-Charakteren, sie nur als entwickelnd und auf dieselbe durch

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT,I. FN. 19372/055

ursprüngliche Anlagen vorausbestimmt anzusehen habe; weil auch in dieser Zweckmässigkeit und derselben gemässe Abgemessenheit angetroffen wird, die kein Werk des Zufalls seyn kann. Was schon Lord Shaftsbury anmerkte, nämlich, dass in jedem Menschengesichte eine gewisse Originalität (gleichsam ein wirkliches Dessein) angetroffen werde, welche das Individuum als zu besonderen Zwecken, die es nicht mit anderen gemein hat, bestimmt auszeichnet, ob zwar diese Zeichen zu entziffern über unser Vermögen geht, das kann ein jeder Portraitmaler, der über seine Kunst denkt, bestätigen. Man sieht einem nach dem Leben gemalten und wohlausgedruckten Bilde die Wahrheit an, d. i., dass es nicht aus der Einbildung genommen ist. Worin besteht aber diese Wahrheit? Ohne Zweifel in einer bestimmten Proportion eines der vielen Theile des Gesichts zu allen anderen, um einen individuellen Charakter, der einen dunkel vorgestellten Zweck enthält, auszudrücken. Kein Theil des Gesichts, wenn er uns auch unproportionirt scheint, kann in der Schilderei, mit Beibehaltung der übrigen, abgeändert werden, ohne dem Kennerauge, ob er gleich das Original nicht gesehen hat, in Vergleichung mit dem von der Natur copirten Portrait, sofort merklich zu machen, welches von beiden die lautere Natur und welches Erdichtung enthalte. Die Varietät unter Menschen von eben derselben Race ist, aller Wahrscheinlichkeit nach, eben so zweckmässig in dem ursprünglichen Stamme belegen gewesen, um die grösste Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verschiedener Zwecke, als der Racenunterschied, um die Tauglichkeit zu weniger verschiedenen, aber wesentlichen Zwekken, zu gründen und in der Folge zu entwickeln, wobei doch der Unterschied obwaltet, dass die letzteren Anlagen, nachdem sie sich einmal entwickelt haben (welches schon in der ältesten Zeit geschehen seyn muss), keine neuen Formen dieser Art weiter entstehen, noch auch die alten erlöschen lassen; dagegen die ersteren, wenigstens unserer Kenntniss nach, eine an neuen Charakteren (äusseren sowohl als inneren) unerschöpfliche Natur anzuzeigen scheinen.

In Ansehung der Varietäten scheint die Natur die Zusammenschmelzung zu verhüten, weil sie ihrem Zwecke, nämlich der Mannigfaltigkeit der Charaktere, entgegen ist; dagegen sie, was die Racenunterschiede betrifft, dieselbe (nämlich Zusammenschmelzung) wenigstens verstattet, wenn gleich nicht begünstigt, weil dadurch das Geschöpf für mehrere Klimate tauglich wird, obgleich keinem derselben in dem Grade angemessen, als die erste Anartung an dasselbe es gemacht hatte. Denn was die gemeine Meinung betrifft, nach welcher Kinder (von unserer Classe der Weissen) die Kennzeichen, die zur Varietät gehören (als Statur, Gesichtsbildung, Hautfarbe), selbst manche Gebrechen (innere sowohl als äussere) von ihren Eltern auf die Halbscheid vererben sollen (wie man sagt: das hat das Kind vom Vater, das hat es von der Mutter), so kann ich, nach genauer Aufmerksamkeit auf den Familienschlag, ihr nicht beitreten. Sie arten, wenn gleich nicht Vater oder Mutter nach, doch entweder in des einen oder der andern Familie unvermischt ein; und obzwar der Abscheu wider die Vermischung der zu nahen Verwandten wohl grossentheils moralische Ursachen haben, ingleichen die Unfruchtbarkeit derselben nicht genug bewiesen seyn mag; so giebt doch seine weite Ausbreitung, selbst bis zu rohen Völkern, Anlass zur Vermuthung, dass der Grund dazu auf entfernte Art in der Natur selbst gelegen sey, welche nicht will, dass immer die alten Formen wieder reproducirt werden, sondern alle Mannigfaltigkeit herausgebracht werden soll, die sie in die ursprünglichen Keime des Menschenstamms gelegt hatte. Ein gewisser Grad der Gleichförmigkeit, der sich in einem Familien-, oder sogar Volksschlage hervorfindet, darf auch nicht der halbschlächtigen Anartung ihrer Charaktere (welche meiner Meinung nach in Ansehung der Varietäten gar nicht statt findet) zugeschrieben werden. Denn das Übergewicht der Zeugungskraft des einen oder andern Theils verehlichter

Personen, da bisweilen fast alle Kinder in den väterlichen oder alle in den mütterlichen Stamm einschlagen, kann, bei der anfänglich grossen Verschiedenheit der Charaktere, durch Wirkung und Gegenwirkung, nämlich dadurch, dass die Nachartungen auf der einen Seite immer seltener werden, die Mannigfaltigkeit vermindern, und eine gewisse Gleichförmigkeit (die nur fremden Augen sichtbar ist) hervorbringen. Doch das ist nur meine beiläufige Meinung, die ich dem beliebigen Urtheile des Lesers Preis gebe. Wichtiger ist, dass bei andern Thieren fast Alles, was man an ihnen Varietät nennen möchte (wie die Grösse, die Hautbeschaffenheit etc.), halbschlächtig anartet, und dieses, wenn man den Menschen, wie billig, nach der Analogie mit Thieren (in Absicht auf die Fortpflanzung) betrachtet, einen Einwurf wider meinen Unterschied der Racen von Varietäten zu enthalten scheint. Um hierüber zu urtheilen, muss man schon einen höheren Standpunct der Erklärung dieser Natureinrichtung nehmen, nämlich den, dass vernunftlose Thiere, deren Existenz blos als Mittel einen Werth haben kann, darum zu verschiedenem Gebrauche verschiedentlich schon in der Anlage (wie die verschiedenen Hunderacen, die nach Buffon von dem gemeinschaftlichen Stamme des Schäferhundes abzuleiten sind) ausgerüstet seyn mussten; dagegen die grössere Einhelligkeit des Zwecks in der Menschengattung so grosse Verschiedenheit anartender Naturformen nicht erheischte; die nothwendig anartenden also nur auf die Erhaltung der Species in einigen wenigen von einander vorzüglich unterschiedenen Klimaten angelegt seyn durften. Jedoch, da ich nur den Begriff der Racen habe vertheidigen wollen, so habe ich nicht nöthig, mich wegen des Erklärungsgrundes der Varietäten zu verbürgen.

Nach Aufhebung dieser Sprachuneinigkeit, die öfters an einem Zwiste mehr schuld ist, als die in Principien, hoffe ich nun weniger Hinderniss wider die Behauptung meiner Erklärungsart anzutreffen. Herr Forster ist darin mit mir einstimmig, dass er wenigstens eine erbliche Eigenthümlichkeit unter den verschiedenen Menschengestalten, namentlich die der Neger und der übrigen Menschen, gross genug findet, um sie nicht für blosses Naturspiel und Wirkung zufälliger Eindrücke zu halten, sondern dazu ursprünglich dem Stamme einverleibte Anlagen und specifische Natureinrichtung fordert. Diese Einhelligkeit unserer Begriffe ist schon wichtig, und macht auch in Ansehung der beiderseitigen Erklärungsprincipien Annäherung möglich; anstatt dass die gemeine seichte Vorstellungsart alle Unterschiede unserer Gattung auf gleichen Fuss, nämlich den des Zufalls, zu nehmen, und sie noch immer entstehen und vergehen zu lassen, wie äussere Umstände es fügen, alle Untersuchungen dieser Art sehr überflüssig und hiermit selbst die Beharrlichkeit der Species in derselben zweckmässigen Form für nichtig erklärt. Zwei Verschiedenheiten unserer Begriffe bleiben nur noch, die aber nicht so weit aus einander sind, um eine nie beizulegende Misshelligkeit nothwendig zu machen: die erste ist, dass gedachte erbliche Eigenthümlichkeiten, nämlich die der Neger zum Unterschiede von allen andern Menschen die einzigen sind, welche für ursprünglich eingepflanzt gehalten zu werden verdienen sollen; da ich hingegen noch mehrere (die der Indier und Americaner, zu den Weissen hinzugezählt) zur vollständigen classifischen Eintheilung eben so wohl berechtigt zu seyn urtheile: die zweite Abweichung, welche aber nicht sowohl die Beobachtung (Naturbeschreibung), als die anzunehmende Theorie (Naturgeschichte) betrifft, ist: dass Hr. Forster zum Behuf, der Erklärung dieser Charaktere zwei ursprüngliche Stämme nöthig findet; da nach meiner Meinung (der ich sie mit Hrn. Forster gleichfalls für ursprüngliche Charaktere halte) es möglich, und dabei der philosophischen Erklärungsart angemessener ist, sie als Entwickelung in einem Stamme eingepflanzter zweckmässiger erster Anlagen anzusehen, welches denn auch keine so grosse Zwistigkeit ist, dass die Vernunft sich nicht hierüber ebenfalls die Hand böte, wenn man bedenkt, dass der physische erste

Ursprung organischer Wesen, uns Beiden, und überhaupt der Menschenvernunft unergründlich bleibt, eben sowohl als das halbschlächtige Anarten in der Fortpflanzung derselben. Da das System der gleich anfangs getrennten, und in zweierlei Stämmen isolirten, gleichwohl aber nachher in der Vermischung der vorher abgesonderten, einträchtig wieder zusammenschmelzenden Keime nicht die mindeste Erleichterung für die Begreiflichkeit durch Vernunft mehr verschafft, als das der in einem und demselben Stamme ursprünglich eingepflanzten verschiedenen, sich in der Folge zweckmässig für die erste allgemeine Bevölkerung entwickelten Keime, und die letztere Hypothese dabei noch den Vorzug der Ersparniss verschiedener Localschöpfungen bei sich führt: da ohnedies an Ersparniss teleologischer Erklärungsgründe, um sie durch physische zu ersetzen, bei organisirten Wesen, in dem, was die Erhaltung ihrer Art angeht, gar nicht zu denken ist, und die letztere Erklärungsart also der Naturforschung keine neue Last auflegt, über die, welche sie ohnedies niemals los werden kann, nämlich hierin lediglich dem Princip der Zwecke zu folgen: da auch Hr. Forster eigentlich nur durch die Entdeckung seines Freundes, des berühmten und philosophischen Zergliederers Hrn. Sömmerring bestimmt worden, den Unterschied der Neger von andern Menschen erheblicher zu finden, als es denen wohl gefallen möchte, die gern alle erbliche Charaktere in einander vermischen, und sie als blosse zufällige Schattirungen ansehen möchten, und dieser vortreffliche Mann, der sich für die vollkommene Zweckmässigkeit der Negerbildung in Betreff ihres Mutterlandes erklärt[*], indessen dass doch in dem Knochenbau des Kopfs eine begreiflichere Angemessenheit mit dem Klima eben nicht anzusehen ist, als in der Organisation der Haut, diesem grossen Absonderungswerkzeuge alles Dessen, was aus dem Blute abgeführt werden soll, — folglich er diese von der ganzen übrigen ausgezeichneten Natureinrichtung derselben (wovon die Hautbeschaffenheit ein wichtiges Stück ist) zu verstehen scheint, und jene nur zu ihrem deutlichsten Wahrzeichen für den Anatomiker aufstellt; so wird Hr. Forster hoffentlich, wenn bewiesen ist, dass es noch andere sich eben so beharrlich vererbende, nach den Abstufungen des Klima gar nicht in einander fliessende, sondern scharf abgeschnittene Eigenthümlichkeiten, in weniger Zahl, giebt, ob sie gleich ins Fach der Zergliederungskunst nicht einschlagen, — nicht abgeneigt seyn, ihnen einen gleichen Anspruch auf besondere ursprüngliche, zweckmässig dem Stamme eingepflanzte Keime zuzugestehen. Ob aber der Stämme darum mehrere, oder nur Ein gemeinschaftlicher anzunehmen nöthig sey, darüber werden wir hoffentlich zuletzt noch wohl einig werden können.

---

[*] Sömmerring über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer S. 79. „Man findet am Bau des Negers Eigenschaften, die ihn für sein Klima zum vollkommensten, vielleicht zum vollkommneren Geschöpf, als der Europäer, machen.“ Der vortreffliche Mann bezweifelt (in derselben Schrift §. 44.) D. Schott's Meinung, von der zu besserer Herauslassung schädlicher Materien geschickter organisirten Haut der Negern. Allein wenn man Lind's (von den Krankheiten der Europäer etc.)

Es würden also nur die Schwierigkeiten zu heben seyn, die Hrn. Forster abhalten, meiner Meinung, nicht sowohl in Ansehung des Princips, als vielmehr der Schwierigkeit, es allen Fällen der Anwendung gehörig anzupassen, beizutreten. In dem ersten Abschnitte seiner Abhandlung, Oktober 1786. S. 70, führt Hr. Forster eine Farbenleiter der Haut durch, von den Bewohnern des nördlichen Europa über Spanien, Ägypten, Arabien, Abyssinien, bis zum Äquator, von da aber wieder, in umgekehrter Abstufung, mit der Fortrückung in die temperirte südliche Zone, über die Länder der Kaffern und Hotten-

---

Nachrichten über die Schädlichkeit der durch sumpfige Waldungen phlogistisirten Luft um den Gambiastrom, welche den Englischen Matrosen so geschwinde tödtlich wird, und in der gleichwohl die Neger als in ihrem Elemente leben, damit verbindet, so bekommt jene Meinung doch viele Wahrscheinlichkeit.

totten (seiner Meinung nach), mit einer dem Klima der Länder so proportionirten Grundfolge des Braunen bis ins Schwarze, und wiederum zurück (wobei er, wiewohl ohne Beweis annimmt, dass aus Nigritien hervorgegangene Colonien, die sich gegen die Spitze von Africa gezogen, allmälig, blos durch die Wirkung des Klima, in Kaffern und Hottentotten verwandelt sind), dass es ihm Wunder nimmt, wie man noch hierüber habe wegsehen können. Man muss sich aber billig noch mehr wundern, wie man über das bestimmt genug, und mit Grunde allein für entscheidend zu haltende Kennzeichen der unausbleiblichen halbschlächtigen Zeugung, darauf hier doch Alles ankommt, hat wegsehen können. Denn weder der nördlichste Europäer in der Vermischung mit denen von Spanischem Blute, noch der Mauritanier oder Araber (vermuthlich auch der mit ihm nahe verwandte Abyssinier) in Vermischung mit Circassischen Weibern, sind diesem Gesetz im Mindesten unterworfen. Man hat auch nicht Ursache, ihre Farbe, nachdem das, was die Sonne ihres Landes jedem Individuum der letzteren eindrückt, bei Seite gesetzt worden, für etwas Anderes, als die Brunette unter dem weissen Menschenschlag zu urtheilen. Was aber das Negerähnliche der Kaffern, und, im mindern Grade, der Hottentotten in demselben Welttheile betrifft, welche vermuthlich den Versuch der halbschlächtigen Zeugung bestehen würden: so ist im höchsten Grade wahrscheinlich, dass diese nichts Anderes als Bastarderzeugungen eines Negervolks, mit den von der ältesten Zeit her diese Küste besuchenden Arabern seyn mögen. Denn woher findet sich nicht dergleichen angebliche Farbenleiter auch auf der Westküste von Africa, wo vielmehr die Natur vom brunetten Araber oder Mauritanier zu den schwärzesten Negern am Senegal einen plötzlichen Sprung macht, ohne vorher die Mittelstrasse der Kaffern durchgegangen zu seyn? Hiermit fällt auch der Seite 74 vorgeschlagene und zum Voraus entschiedene Probeversuch weg, der die Verwerflichkeit meines Princips beweisen soll, nämlich, dass der schwarzbraune Abyssinier, mit einer Kafferin vermischt, der Farbe nach keinen Mittelschlag geben würde, weil beider Farbe einerlei, nämlich schwarzbraun ist. Denn nimmt Hr. Forster an, dass die braune Farbe des Abyssiniers, in der Tiefe, wie sie die Kaffern haben, ihm angeboren sey, und zwar so, dass sie in vermischter Zeugung mit einer Weissen nothwendig eine Mittelfarbe geben müsste: so würde der Versuch freilich so ausschlagen, wie Hr. Forster will; er würde aber auch nichts gegen mich beweisen, weil die Verschiedenheit der Racen doch nicht nach dem beurtheilt wird, was an ihnen einerlei, sondern was an ihnen verschieden ist. Man würde nur sagen können, dass es auch tiefbraune Racen gebe, die sich vom Neger oder seinem Abstammen in andern Merkmalen (zum Beispiel dem Knochenbau) unterscheiden; denn in Ansehung deren allein würde die Zeugung einen Blendling geben, und meine Farbenliste würde nur um eine vermehrt werden. Ist aber die tiefe Farbe, die der in seinem Lande erwachsene Abyssinier an sich trägt, nicht angeerbt, sondern nur, etwa wie die eines Spaniers, der in demselben Lande von klein auf erzogen wäre, so würde seine Naturfarbe ohne Zweifel mit der der Kaffern einen Mittelschlag der Zeugung geben, der aber, weil der zufällige Anstrich durch die Sonne hinzukommt, verdeckt werden, und ein gleichartiger Schlag (der Farbe nach) zu seyn scheinen würde. Also beweist dieser projectirte Versuch Nichts wider die Tauglichkeit der nothwendig erblichen Hautfarbe zu einer Racenunterscheidung, sondern nur die Schwierigkeit, dieselbe, so ferne sie angeboren ist, an Orten richtig bestimmen zu können, wo die Sonne sie noch mit zufälliger Schminke überdeckt, und bestätigt die Rechtmässigkeit meiner Forderung, Zeugungen von denselben Eltern im Auslande zu diesem Behuf vorzuziehen.

Von den letztern haben wir nun ein entscheidendes Beispiel an der Indischen Hautfarbe eines seit einigen Jahrhunderten in unsern nordischen Ländern sich fortpflanzenden Völkchens, nämlich den Zigeunern. Dass sie ein

Indisches Volk sind, beweist ihre Hautfarbe. Aber diese zu erhalten, ist die Natur so hartnäckig geblieben, dass, ob man zwar ihre Anwesenheit in Europa bis auf zwölf Generationen zurück verfolgen kann, sie noch immer so vollständig zum Vorschein kommt, dass, wenn sie in Indien aufwüchsen, zwischen ihnen und den dortigen Landeseingebornen, allem Vermuthen nach, gar kein Unterschied angetroffen werden würde. Hier nun noch zu sagen, dass man zwölf Mal zwölf Generationen erwarten müsse, bis die nordische Luft ihre anerbende Farbe völlig ausgebleicht haben würde, hiesse den Nachforscher mit dilatorischen Antworten hinhalten und Ausflüchte suchen. Ihre Farbe aber für blosse Varietät ausgeben, wie die des brünetten Spaniers gegen den Dänen, heisst das Gepräge der Natur bezweifeln. Denn sie zeugen mit unsern alten Eingebornen unausbleiblich halbschlächtige Kinder, welchem Gesetze die Race der Weissen in Ansehung keiner einzigen ihrer charakteristischen Varietäten unterworfen ist.

Aber Seite 155 — 156 tritt das wichtigste Gegenargument auf, wodurch im Falle, wo es gegründet wäre, bewiesen werden würde, dass, wenn man mir auch meine *ursprünglichen Anlagen* einräumte, die Angemessenheit der Menschen zu ihren Mutterländern, *bei ihrer Verbreitung* über die Erdfläche, damit doch nicht bestehen könne. Es liesse sich, sagt Hr. *Forster*, allenfalls noch vertheidigen, dass *gerade diejenigen* Menschen, *deren Anlage* sich für dieses oder jenes *Klima* passt, da oder dort durch eine weise Fügung der Vorsehung geboren würden: aber, fährt er fort, wie ist denn eben diese Vorsehung so kurzsichtig geworden, nicht auf eine *zweite Verpflanzung* zu denken, wo jeder Keim, der nur für ein Klima taugte, ganz zwecklos geworden wäre.

Was den ersten Punct betrifft, so erinnere man sich, dass ich jene ersten Anlagen nicht als *unter verschiedene* Menschen *vertheilt*, — denn sonst wären es so viel verschiedene *Stämme* geworden, — sondern im ersten Menschenpaare als *vereinigt* angenommen hatte; und so passten ihre Abkömmlinge, an denen noch die ganze ursprüngliche Anlage für alle künftigen Abartungen ungeschieden ist, zu allen Klimaten (*in Potentia*) nämlich so, dass sich derjenige Keim, der sie demjenigen Erdstriche, in welchem sie oder ihre frühen Nachkommen geriethen würden, angemessen machen würde, daselbst entwickeln könnte. Also bedurfte es nicht einer besondern weisen Fügung, sie in solche Örter zu bringen, wo ihre Anlagen passten; sondern wo sie zufälliger Weise hinkamen, und lange Zeit ihre Generation fortsetzten, da entwickelte sich der für diese Erdgegend in ihrer Organisation befindliche, sie einem solchen Klima angemessen machende Keim. Die Entwickelung der Anlagen richtet sich nach den Örtern, und nicht, wie es Hr. Forster missversteht, mussten etwa die Örter nach den schon entwickelten Anlagen ausgesucht werden. Dieses Alles versteht sich aber nur von der ältesten Zeit, welche lange genug (zur allmäligen Erdbevölkerung) gewährt haben mag, um allererst einem Volke, das eine bleibende Stelle hatte, die zur Entwickelung seiner derselben angemessenen Anlagen erforderlichen Einflüsse des Klimas und Bodens zu verschaffen. Aber nun fährt er fort, wie ist nun derselbe Verstand, der hier so richtig ausrechnete, welche Länder und welche Keime zusammen treffen sollten (sie mussten, nach dem Vorigen, immer zusammentreffen, wenn man auch will, dass sie nicht ein Verstand, sondern nur dieselbe Natur, die die Organisation der Thiere so durchgängig zweckmässig innerlich eingerichtet hatte, auch für ihre Erhaltung eben so sorgfältig ausgerüstet habe), auf einmal so kurzsichtig geworden, dass er nicht auch den Fall einer zweiten Verpflanzung vorausgesehen? Dadurch wird ja die angeborne Eigenthümlichkeit, die nur für Ein Klima taugt, gänzlich zwecklos u. s. w.

Was nun diesen zweiten Punct des Einwurfs betrifft, so räume ich ein, dass jener Verstand, oder, wenn man lieber will, jene von selbst zweckmässig wirkende Natur, nach schon entwickelten Keimen auf Verpflanzung in der

That gar nicht Rücksicht getragen habe, ohne doch deshalb der Unweisheit und Kurzsichtigkeit beschuldigt werden zu dürfen. Sie hat vielmehr, durch ihre veranstaltete Angemessenheit zum Klima, die Verwechselung desselben, vornämlich des warmen mit dem kältern, verhindert. Denn eben diese übele Anpassung des neuen Himmelsstrichs zu dem schon angearteten Naturell der Bewohner des alten, hält sie von selbst davon ab. Und wo haben Indier oder Neger sich in nördlichen Gegenden auszubreiten gesucht! — Die aber dahin vertrieben sind, haben in ihrer Nachkommenschaft (wie die Creolischen Neger oder Indier, unter dem Namen der Zigeuner) niemals einen zu ansässigen Landanbauern oder Handarbeitern tauglichen Schlag abgeben wollen *.

---

* Die letzte Bemerkung wird hier nicht als beweisend angeführt, ist aber doch nicht unerheblich. In Hrn. Sprengel's Beiträgen 5tem Theil S. 268 — 287 führt ein sachkundiger Mann gegen Ramsay's Wunsch, alle Negersklaven als freie Arbeiter zu gebrauchen, an: dass unter den vielen tausend freigelassenen Negern, die man in America und in England antrifft, er kein Beispiel kenne, dass irgend Einer ein Geschäft treibe, das man eigentlich Arbeit nennen kann, vielmehr, dass sie ein leichtes Handwerk, welches sie vormals als Sklaven zu treiben gezwungen waren, alsbald aufgeben, wenn sie in Freiheit kommen, um dafür Höker, elende Gastwirthe, Livreebediente, auf den Fischzug oder Jagd ausgehende, mit einem Worte, Umtreiber zu werden. Eben das findet man auch an den Zigeunern unter uns. Derselbe Verfasser bemerkt hierbei: das nicht etwa das nördliche Klima zur Arbeit ungeneigt mache; denn sie halten, wenn sie hinter dem Wagen ihrer Herrschaften, oder in den ärgsten Winternächten in den kalten Eingängen der Theater (in England) warten müssen, doch lieber aus, als beim Dreschen, Graben, Lasten tragen u. s. w. Sollte man hieraus nicht schliessen, dass es, ausser dem Vermögen zu Arbeiten, noch einen unmittelbaren, von aller Anlockung unabhängigen Trieb zur Thätigkeit (vornämlich der anhaltenden, die man Emsigkeit nennt) gebe, der mit gewissen Naturanlagen besonders verwebt ist, und dass Indier sowohl als Neger nicht mehr von diesem Antriebe in andere Klimate mitbringen und vererben, als sie für ihre Erhaltung in ihrem alten Mutterlande bedurften, und von der Natur empfangen hatten, und dass diese innere Anlage eben so wenig erlösche, als die

Aber eben das, was Hr. Forster für eine unüberwindliche Schwierigkeit gegen mein Princip hält, wirft in einer gewissen Anwendung das vortheilhafteste Licht auf dieselbe, und löst Schwierigkeiten, wider die keine andere Theorie Etwas vermag. Ich nehme an, dass viele Generationen, von der Zeit des Anfangs der Menschengattung, über die allmälige Entwickelung der zur völligen Anartung an ein Klima in ihr befindlichen Anlagen erforderlich gewesen, und dass darüber die, grossentheils durch gewaltsame Naturrevolutionen erzwungene Verbreitung derselben, über den beträchtlichsten Theil der Erde, nur mit kümmerlicher Vermehrung der Art hat geschehen können. Wenn nun auch durch diese Ursachen ein Völkchen der alten Welt aus südlicheren Gegenden in die nördlicheren getrieben worden, so muss die Anartung, — die, um den vorigen angemessen zu werden, vielleicht noch nicht vollendet war — allmälig in Stillstand gesetzt, dagegen einer entgegengesetzten Entwickelung der Anlagen, nämlich für das nördliche Klima, Platz gemacht haben. Setzet

---

äusserlich sichtbare. Die weit mindern Bedürfnisse aber in jenen Ländern, und die wenige Mühe, die es erfordert, sich auch nur diese zu verschaffen, erfordert keine grösseren Anlagen zur Thätigkeit. Hier will ich noch Etwas aus Marsden's gründlicher Beschreibung von Sumatra, siehe Sprengel's Beiträge 6r Theil (S. 198 — 199) anführen. „Die Farbe ihrer (der Kejangs) Haut ist gewöhnlich gelb, ohne die Beimischung von Roth, welche die Kupferfarbe hervorbringt. Sie sind beinahe durchgängig etwas heller von Farbe, als die Mestizen in andern Gegenden von Indien. Die weisse Farbe der Einwohner von Sumatra, in Vergleichung mit andern Völkern eben des Himmelsstrichs, ist meines Erachtens ein starker Beweis, dass die Farbe der Haut keineswegs unmittelbar von dem Klima abhängt. (Eben das sagt er von dort gebornen Kindern der Europäer und Neger in der zweiten Generation, und vermuthet, dass die dunklere Farbe der Europäer, die sich hier lange aufgehalten haben, eine Folge der vielen Gallenkrankheiten sey, denen dort Alle ausgesetzt sind.) Hier muss ich noch bemerken, dass die Hände der Eingebornen und Mestizen, ungeachtet des heissen Klimas, gewöhnlich kalt sind (ein wichtiger Umstand, der Anzeige giebt, dass die eigenthümliche Hautbeschaffenheit von keinen oberflächlichen äusseren Ursachen herrühren müsse).“

nun, dieser Menschenschlag hätte sich nordostwärts immer weiter bis in America herübergezogen — eine Meinung, die geständlich die grösste Wahrscheinlichkeit hat, — so wären, ehe er sich in diesem Welttheile wiederum beträchtlich nach Süden verbreiten konnte, seine Naturanlagen schon so weit entwickelt worden, als es möglich ist, und diese Entwickelung, nun als vollendet, müsste alle fernere Anartung an ein neues Klima unmöglich gemacht haben. Nun wäre also eine Race gegründet, die bei ihrem Fortrücken nach Süden für alle Klimate immer einerlei, in der That also keinem gehörig angemessen ist, weil die südliche Anartung vor ihrem Ausgange in der Hälfte ihrer Entwickelung unterbrochen, durch die ans nördliche Klima abgewechselt, und so der beharrliche Zustand dieses Menschenhaufens gegründet worden. In der That versichert Don Ulloa (ein vorzüglich wichtiger Zeuge, der die Einwohner von America in beiden Hemisphären kannte), die charakteristische Gestalt der Bewohner dieses Welttheils durchgängig sehr ähnlich befunden zu haben. Was die Farbe betrifft, so beschreibt sie Einer der neueren Seereisenden, dessen Namen ich jetzt nicht mit Sicherheit nennen kann, wie Eisenrost mit Öl vermischt. Dass aber ihr Naturell zu keiner völligen Angemessenheit mit irgend einem Klima gelangt ist, lässt sich auch daraus abnehmen, dass schwerlich ein anderer Grund angegeben werden kann, warum diese Race, zu schwach für schwere Arbeit, zu gleichgültig für emsige, und unfähig zu aller Cultur (wozu sich doch in der Nahheit Beispiel und Aufmunterung genug findet), noch tief unter dem Neger selbst steht, welcher doch die niedrigste unter allen übrigen Stufen einnimmt, die wir als Racenverschiedenheiten genannt haben.

Nun halte man alle andere mögliche Hypothesen an dies Phänomen. Wenn man nicht die von Hrn. Forster schon in Vorschlag gebrachte besondere Schöpfung des Negers mit einer zweiten, nämlich des Americaners, vermehren will, so bleibt keine andere Antwort übrig, als dass America zu kalt oder zu neu sey, um die Abartung der Neger oder gelben Indier jemals hervorzubringen, oder in so kurzer Zeit, als es bevölkert ist, schon hervorgebracht zu haben. Die erste Behauptung ist, was das heisse Klima dieses Welttheils betrifft, jetzt genugsam widerlegt; und was die zweite betrifft, dass nämlich, wenn man nur noch einige Jahrtausende zu warten Geduld hätte, sich die Neger (wenigstens der erblichen Hautfarbe nach) wohl dereinst hier auch durch den allmäligen Sonneneinfluss hervorfinden würden, so müsste man erst gewiss seyn, dass Sonne und Luft solche Einpfropfungen verrichten können, um sich durch einen so ins Weite gestellten, immer nach Belieben weiter hinaus zu rückenden, blos vermutheten Erfolg nur gegen Einwürfe zu vertheidigen; wie viel weniger kann, da jenes selbst noch gar sehr bezweifelt wird, eine blos beliebige Vermuthung den Thatsachen entgegengestellt werden.

Eine wichtige Bestätigung der Ableitung der unausbleiblich erblichen Verschiedenheiten, durch Entwickelung ursprünglich und zweckmässig in einem Menschenstamme für die Erhaltung der Art zusammen befindlicher Anlagen, ist: dass die daraus entwickelten Racen nicht sporadisch (in allen Welttheilen, in einerlei Klima, auf gleiche Art) verbreitet, sondern cykladisch in vereinigten Haufen, die sich innerhalb der Grenzlinie eines Landes, worin jede derselben sich hat bilden können, vertheilt, angetroffen werden. So ist die reine Abstammung der Gelbfarbigen innerhalb der Grenzen von Hindostan eingeschlossen, und das nicht weit davon entfernte Arabien, welches grossentheils gleichen Himmelsstrich einnimmt, enthält nichts davon; beide aber enthalten keine Neger, die nur in Africa, zwischen dem Senegal und Capo Negro (und so weiter im Inwendigen dieses Welttheils) zu finden sind, indessen das ganze America weder die Einen noch die Andern, ja gar keinen Racencharakter der alten Welt (die Eskimos ausgenommen, die nach verschiedenen, sowohl von ihrer Gestalt, als selbst ihrem Ta-

lente hergenommenen, Charakteren spätere Abköm
aus einem der alten Welttheile zu seyn scheinen).
dieser Racen ist gleichsam isolirt, und da sie bei dem gleichen Klima doch von einander, und zwar durch einen dem Zeugungsvermögen einer jeden derselben unabtrennlich anhängenden Charakter sich unterscheiden: so machen sie die Meinung von dem Ursprunge des letzteren aus der Wirkung des Klimas sehr unwahrscheinlich, bestätigen dagegen die Vermuthung einer zwar durchgängigen Zeugungsverwandtschaft durch Einheit der Abstammung, aber zugleich die, von einer in ihnen selbst, nicht blos im Klima liegenden Ursache des classifischen Unterschiedes derselben, welcher lange Zeit erfordert haben muss, um seine Wirkung, angemessen dem Orte der Fortpflanzung, zu thun, und nachdem diese einmal zu Stande gekommen, durch keine Versetzungen neue Abartungen mehr möglich werden lässt, welche dann für nichts anders, als eine sich allmälig zweckmässig entwickelnde, in den Stamm gelegte, auf eine gewisse Zahl nach den Hauptverschiedenheiten der Lufteinflüsse eingeschränkte, ursprüngliche Anlage gehalten werden kann. Diesem Beweisgrunde scheint die in den zu Südasien und so weiter ostwärts zum stillen Ocean gehörigen Inseln zerstreute Race der Papuas, welche ich, mit Capt. Forrester, Kaffern genannt habe (weil er vermuthlich, theils in der Hautfarbe, theils in dem Kopf- und Barthaare, welche sie, der Eigenschaft der Neger zuwider, zu ansehnlichem Umfange auskämmen, kann Ursache gefunden haben, sie nicht Neger zu nennen), Abbruch zu thun. Aber die daneben anzutreffende wundersame Zerstreuung noch anderer Racen, nämlich der Haraforas, und gewisser mehr dem reinen Indischen Stamme ähnlicher Menschen, macht es wieder gut, weil es auch den Beweis für die Wirkung des Klima auf ihre Erbeigenschaft schwächt, indem diese in einem und demselben Himmelsstriche doch so ungleichartig ausfällt. Daher man auch mit gutem Grunde sie nicht für Aborigines, sondern durch wer weiss welche Ursache (vielleicht eine mächtige

Erdrevolution, die von Westen nach Osten gewirkt haben muss) aus ihren Sitzen vertriebene Fremdlinge, jene Papuas etwa aus Madagascar, zu halten wahrscheinlich findet. Mit den Einwohnern von Frevilleiland, von denen ich Carteret's Nachricht aus dem Gedächtnisse (vielleicht unrichtig) anführte, mag es also beschaffen seyn, wie es wolle, so wird man die Beweisthümer der Entwickelung der Racenunterschiede in dem vermuthlichen Wohnsitze ihres Stammes auf dem Continent, und nicht auf den Inseln, die allem Ansehen nach allererst nach längst vollendeter Wirkung der Natur bevölkert worden, zu suchen haben.

So viel zur Vertheidigung meines Begriffs von der Ableitung der erblichen Mannigfaltigkeit organischer Geschöpfe einer und derselben Naturgattung (*species naturalis*, so ferne sie durch ihr Zeugungsvermögen in Verbindung stehen, und von Einem Stamme entsprossen seyn* können), zum Unterschiede von der Schulgattung (*species artificialis*, so ferne sie unter einem gemeinschaftlichen Merkmale der blossen Vergleichung stehen), davon die erstere zur Naturgeschichte, die zweite zur Naturbeschreibung gehört. Jetzt noch Etwas über das eigne System des Hrn. Forster von dem Ursprunge desselben. Darin sind wir Beide einig, dass Alles in einer Naturwissenschaft natürlich müsse erklärt werden, weil es sonst zu dieser Wissenschaft nicht gehören würde. Diesem Grundsatze bin ich so sorgfältig gefolgt, dass auch ein scharfsinniger Mann (Hr. O. C. R. Büsching in der Recension meiner obgedachten Schrift) wegen der Ausdrücke von Absichten, von Weisheit und Vorsorge etc. der Natur, mich zu einem Naturalisten, doch mit dem Beisatze von eigner Art, macht, weil ich in Verhandlungen, welche die blossen Naturkenntnisse und, wie weit diese reichen, angehen (wo es ganz schicklich ist, sich teleologisch auszudrücken), es nicht rathsam finde, eine theologische Sprache zu führen; um jeder Erkenntnissart ihre Grenzen ganz sorgfältig zu bezeichnen.

---

* Zu einem und demselben Stamme zu gehören bedeutet nicht, sofort von einem einzelnen ursprünglichen Paare erzeugt zu seyn; es will nur so viel sagen: die Mannigfaltigkeiten, die jetzt in einer gewissen Thiergattung anzutreffen sind, dürfen darum nicht als so viel ursprüngliche Verschiedenheiten angesehen werden. Wenn nun der erste Menschenstamm aus noch so viel Personen (beiderlei Geschlechts), die aber alle gleichartig waren, bestand, so kann ich eben so gut die jetzigen Menschen von einem einzigen Paare, als von vielen derselben ableiten. Hr. Forster hält mich im Verdacht, dass ich das Letztere, als ein Factum, und zwar zu Folge einer Autorität, behaupten wolle; allein es ist nur die Idee, die ganz natürlich aus der Theorie folgt. Was aber die Schwierigkeit betrifft, dass, wegen der reissenden Thiere, das menschliche Geschlecht mit seinem Anfange von einem einzigen Paare schlecht gesichert gewesen seyn würde, so kann ihm diese keine sonderliche Mühe machen. Denn seine allgebärende Erde durfte dieselben nur später, als die Menschen hervorgebracht haben.

Allein eben derselbe Grundsatz, dass Alles in der Naturwissenschaft natürlich erklärt werden müsse, bezeichnet zugleich die Grenzen derselben. Denn man ist zu ihrer äussersten Grenze gelangt, wenn man den letzten unter allen Erklärungsgründen braucht, der noch durch Erfahrung bewährt werden kann. Wo diese aufhören, und man mit selbst erdachten Kräften der Materie, nach unerhörten und keiner Belege fähigen Gesetzen, es anfangen muss, da ist man schon über die Naturwissenschaft hinaus, ob man gleich noch immer Naturdinge als Ursachen nennt, zugleich aber ihnen Kräfte beilegt, deren Existenz durch nichts bewiesen, ja sogar ihre Möglichkeit mit der Vernunft schwerlich vereinigt werden kann. Weil der Begriff eines organisirten Wesens es schon bei sich führt, dass es eine Materie sey, in der Alles wechselseitig als Zweck und Mittel auf einander in Beziehung steht, und dies sogar nur als System von Endursachen gedacht werden kann, mithin die Möglichkeit desselben nur eine teleologische, keineswegs aber physisch-mechanische Erklärungsart, wenigstens der menschlichen Vernunft, übrig lässt: so kann in der Physik nicht nachgefragt werden, woher denn alle Organisirung selbst ursprünglich herkomme? Die Beantwortung dieser Frage würde, wenn sie überhaupt für uns zugänglich ist, offenbar ausser der Naturwissenschaft in der Metaphysik liegen. Ich meinerseits leite alle Organisation von organischen Wesen (durch Zeugung) ab, und spätere Formen (dieser Art Naturdinge), nach Gesetzen der allmäligen Entwickelung, von ursprünglichen Anlagen (dergleichen sich bei den Verpflanzungen der Gewächse häufig antreffen lassen), die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren. Wie dieser Stamm selbst entstanden sey, diese Aufgabe liegt gänzlich über den Grenzen aller dem Menschen möglichen Physik hinaus, innerhalb deren ich doch glaubte, mich halten zu müssen.

Ich fürchte daher für Hrn. Forster's System nichts von einem Ketzergerichte (denn das würde sich hier eben sowohl eine Gerichtsbarkeit ausser seinem Gebiete anmaassen), auch stimme ich erforderlichen Falles auf eine philosophische Jury (S. 166.) von blossen Naturforschern, und glaube doch kaum, dass ihr Ausspruch für ihn günstig ausfallen dürfte. „Die kreissende Erde (S. 80.), welche Thiere und Pflanzen, ohne Zeugung von ihres Gleichen, aus ihrem weichen, vom Meeresschlamme befruchteten Mutterschoosse entspringen liess, die darauf gegründeten Localzeugungen organischer Gattungen, da Africa seine Menschen (die Neger), Asien die Seinigen (alle übrigen), (S. 158.) hervorbrachte, die davon abgeleitete Verwandtschaft Aller in einer unmerklichen Abstufung vom Menschen zum Wallfische (S. 77.) und so weiter hinab (vermuthlich bis zu Moosen und Flechten, nicht blos im Vergleichungssystem, sondern im Erziehungssystem aus gemeinschaftlichem Stamme) gehenden Naturkette[*] organischer Wesen." — Diese würden zwar nicht machen, dass der Naturforscher davor, als vor einem Ungeheuer (S. 75.) zurückbebte (denn es ist ein Spiel, womit sich wohl Mancher irgend einmal unterhalten hat, das er aber, weil damit nichts ausgerichtet wird, wieder aufgab). er würde aber doch davon durch die Betrachtung zurückgescheucht werden, dass er sich hierdurch unvermerkt von dem fruchtbaren Boden der Naturforschung in der Wüste der Metaphysik verirre. Zudem kenne ich noch eine eben nicht (S. 75.) unmännliche Furcht, nämlich vor Allem zurückzubeben, was die Vernunft von ihren ersten Grundsätzen abspannt, und ihr es erlaubt macht, in grenzenlosen Einbildungen herumzuschweifen. Vielleicht hat Hr. Forster auch hierdurch nur irgend einem Hypermetaphysiker (denn dergleichen giebt's auch, die nämlich die Elementarbegriffe nicht kennen, die sie auch zu verachten sich anstellen, und doch heroisch auf Eroberungen ausgehen) einen Gefallen thun und Stoff für dessen Phantasie geben wollen, um sich hernach hierüber zu belustigen.

---

[*] Über diese, vornämlich durch Bonnet sehr beliebt gewordene, Idee verdient des Hrn. Prof. Blumenbach's Erinnerung (Handbuch der Naturgeschichte 1779. Vorrede §. 7.) gelesen zu werden. Dieser einsehende Mann legt auch den Bildungstrieb, durch den er so viel Licht in die Lehre der Zeugungen gebracht hat, nicht der unorganischen Materie, sondern nur den Gliedern organisirter Wesen bei.

Wahre Metaphysik kennt die Grenzen der menschlichen Vernunft, und unter anderen diesen ihren Erbfehler, den sie nie verleugnen kann: dass sie schlechterdings keine Grundkräfte *a priori* erdenken kann und darf (weil sie alsdann lauter leere Begriffe aushecken würde), sondern nichts weiter thun kann, als die, welche ihr die Erfahrung lehrt (so ferne sie nur dem Anscheine nach verschieden, im Grunde aber identisch sind), auf die kleinmögliche Zahl zurück zu führen, und die dazu gehörige Grundkraft, wenn es die Physik gilt, in der Welt, wenn es aber die Metaphysik angeht (nämlich die nicht weiter abhängige anzugeben), allenfalls ausser der Welt zu suchen. Von einer Grundkraft aber (da wir sie nicht anders als durch die Beziehung einer Ursache auf eine Wirkung kennen) können wir keinen andern Begriff geben und keinen Namen dafür ausfinden, als der von der Wirkung hergenommen ist, und gerade nur diese Beziehung ausdrückt[*]. Nun ist der Begriff eines organisirten Wesens dieser: dass es ein materielles Wesen sey, welches nur durch die Beziehung alles Dessen, was in ihm enthalten ist, auf einander als Zweck und Mittel möglich ist (wie auch wirklich jeder Anatomiker, als Physiolog, von diesem Begriffe ausgeht). Eine Grundkraft, durch die eine Organisation gewirkt würde, muss also als eine nach Zwecken wirkende Ursache gedacht werden, und zwar so, dass diese Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden müssen. Wir kennen aber dergleichen Kräfte ihrem Bestimmungsgrunde nach, durch Erfahrung, nur in uns selbst, nämlich an unserem Verstande und Willen, als einer Ursache der Möglichkeit gewisser ganz nach Zwecken eingerichteter Producte, nämlich der Kunstwerke. Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, so ferne er durch den erstern bestimmt wird, ein Vermögen ist, Etwas gemäss einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen. Unabhängig von aller Erfahrung aber sollen wir uns keine neue Grundkraft erdenken, dergleichen doch diejenige seyn würde, die in einem Wesen zweckmässig wirkte, ohne doch den Bestimmungsgrund in einer Idee zu haben. Also ist der Begriff von dem Vermögen eines Wesens aus sich selbst zweckmässig, aber ohne Zweck und Absicht, die in ihr oder ihrer Ursache lägen, zu wirken, — als eine besondere Grundkraft, von der die Erfahrung kein Beispiel giebt, völlig erdichtet und leer, d. i. ohne die mindeste Gewährleistung, dass ihr überhaupt irgend ein Object correspondiren könne. Es mag also die Ursache organisirter Wesen in der Welt oder ausser der Welt anzutreffen seyn, so müssen wir entweder aller Bestimmung ihrer Ursache entsagen, oder ein intelligentes Wesen uns dazu denken; nicht, als ob wir (wie der selige Mendelssohn mit Anderen glaubte) einsähen, dass eine solche Wirkung aus einer andern Ursache unmöglich sey, sondern, weil wir, um eine andere Ursache mit Ausschliessung der Endursachen zum Grunde zu legen, uns eine Grundkraft erdichten müssten, wozu die Vernunft durchaus keine Befugniss hat, weil es ihr alsdann keine Mühe machen würde, Alles, was sie will und wie sie will, zu erklären.

---

[*] Z. B. die Einbildung im Menschen ist eine Wirkung, die wir mit andern Wirkungen des Gemüths nicht als einerlei erkennen. Die Kraft, die sich darauf bezieht, kann daher nicht anders, als Einbildungskraft (als Grundkraft) genannt werden. Eben so sind unter dem Titel der bewegenden Kräfte, Zurückstossungs- und Anziehungskraft Grundkräfte. Zu der Einheit der Substanz haben Verschiedene geglaubt, eine einige Grundkraft annehmen zu müssen, und haben sogar gemeint, sie zu erkennen, indem sie blos den gemeinschaftlichen Titel verschiedener Grundkräfte nannten, z. B. die einzige Grundkraft der Seele sey Vorstellungskraft der Welt, gleich als ob ich sagte: die einzige Grundkraft der Materie ist bewegende Kraft, weil Zurückstossung und Anziehung beide unter dem gemeinschaftlichen Begriffe der Bewegung stehen. Man verlangt aber zu wissen, ob sie auch von dieser abgeleitet werden können, welches unmöglich ist. Denn die niedrigeren Begriffe können, nach dem, was sie Verschiedenes haben, von dem höheren niemals abgeleitet werden; und was die Einheit der Substanz betrifft, von der es scheint, dass sie die Einheit der Grundkraft schon in ihrem Begriffe bei sich führe, so beruht diese Täuschung auf einer unrichtigen Definition der Kraft. Denn diese ist nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält (denn das ist die Substanz), sondern ist blos das Verhältniss der Substanz zu den Accidenzen, so ferne sie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält. Es können aber der Substanz (unbeschadet ihrer Einheit) verschiedene Verhältnisse gar wohl beigelegt werden.

* * *

Und nun die Summe von Allem gezogen: Zwecke haben eine gerade Beziehung auf Vernunft, sie mag nun eine fremde oder unsere eigene seyn. Allein, um sie auch in fremde Vernunft zu setzen, müssen wir unsere eigene, wenigstens als ein Analogon derselben, zum Grunde legen, weil sie ohne diese gar nicht vorgestellt werden können. Nun sind die Zwecke entweder Zwecke der Natur, oder der Freiheit. Dass es in der Natur Zwecke geben müsse, kann kein Mensch *a priori* einsehen; dagegen er *a priori* ganz wohl einsehen kann, dass es darin eine Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen geben müsse. Folglich ist der Gebrauch des teleologischen Princips in Ansehung der Natur jederzeit empirisch bedingt. Eben so würde es mit den Zwecken der Freiheit bewandt seyn, wenn dieser vorher die Gegenstände des Wollens durch die Natur (in Bedürfnissen und Neigungen) als Bestimmungsgründe gegeben werden müssten, um blos vermittelst der Vergleichung derselben unter einander, und mit ihrer Summe, dasjenige durch Vernunft zu bestimmen, was wir uns zum Zwecke machen. Allein die Kritik der praktischen Vernunft zeigt, dass es reine praktische Principien gebe, wodurch die Vernunft *a priori* bestimmt wird, und die also *a priori* den Zweck derselben angeben. Wenn also der Gebrauch des teleologischen Princips zu Erklärungen der Natur, darum, weil es auf empirische Bedingungen eingeschränkt ist, den Urgrund der zweckmässigen Verbindung niemals vollständig und für alle Zwecke bestimmt genug angeben kann, so muss man dieses dagegen von einer reinen Zweckslehre (welche keine andere als die der Freiheit seyn kann) erwarten, deren Princip *a priori* die Beziehung einer Vernunft überhaupt auf das Ganze aller Zwecke enthält, und nur praktisch seyn kann. Weil aber eine reine praktische Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der Welt wirklich zu machen bestimmt ist, so wird sie deren Möglichkeit in derselben, sowohl was die darin gegebenen Endursachen betrifft, als auch die Angemessenheit der obersten Weltursache zu einem Ganzen aller Zwecke, als Wirkung, mithin sowohl die natürliche Teleologie, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt, d. i. die Transscendental-Philosophie, nicht verabsäumen dürfen, um der praktischen reinen Zweckslehre objective Realität, in Absicht auf die Möglichkeit des Objects in der Ausübung, nämlich die des Zwecks, den sie als in der Welt zu bewirken vorschreibt, zu sichern.

In beider Rücksicht hat nun der Verfasser der Briefe über die Kant'sche Philosophie[*] sein Talent, seine Einsicht und ruhmwürdige Denkungsart, jene zu allgemein nothwendigen Zwecken nützlich anzuwenden, musterhaft bewiesen, und ob es zwar eine Zumuthung an den vortrefflichen Herausgeber der Berliner Monatsschrift ist, welche der Bescheidenheit zu nahe zu treten scheint, habe ich doch nicht ermangeln können, ihn um die Erlaubniss zu bitten, meine Anerkenung des Verdienstes, das der ungenannte und mir bis nur vor Kurzem unbekannte Verfasser jener Briefe um die gemeinschaftliche Sache einer nach festen Grundsätzen geführten, sowohl speculativen als praktischen Vernunft, so fern ich einen Beitrag dazu zu thun bemüht gewesen, in seine Zeitschrift einrücken zu dürfen. Das Talent einer lichtvollen, sogar anmuthigen Darstellung trockener abgezogener Lehren, ohne Verlust ihrer Gründlichkeit, ist so selten (am wenigsten dem Alter beschieden) und gleichwohl so nützlich, ich will nicht sagen, blos zur Empfehlung, sondern selbst zur Klarheit der Einsicht, der Verständlichkeit und der damit verknüpften Überzeugung, — dass ich mich verbunden halte, demjenigen Manne, der meine Arbeiten, welchen ich diese Erleichterung nicht verschaffen konnte, auf solche Weise ergänzte, meinen Dank öffentlich abzustatten.

Ich will bei dieser Gelegenheit nur noch mit Wenigem den Vorwurf entdeckter vorgeblicher Widersprüche, in einem Werke von ziemlichem Umfange, ehe man es im Ganzen wohl gefasst hat, berühren. Sie schwinden insgesammt von selbst, wenn man sie in der Verbindung mit dem Übrigen betrachtet. In der Leipz. gel. Zeitung 1787. Nro. 94. wird das, was in der Kritik etc. Auflage 1787 in der Einleitung S. 3. Z. 7 steht, mit dem, was bald darauf S. 5. Z. 1 und 2. angetroffen wird, als im geraden Widerspruche stehend angegeben; denn in der ersteren Stelle hatte ich gesagt: von den Erkenntnissen *a priori* heissen diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist, und hatte als ein Beispiel des Gegentheils den Satz angeführt: alles Veränderliche hat eine Ursache. Dagegen führe ich S. 5 eben diesen Satz zum Beispiel einer reinen Erkenntniss *a priori*, d. i. einer solchen, die von nichts Empirischem abhängig ist, an; — zweierlei Bedeutungen des Wortes rein, von denen ich aber im ganzen Werke es nur mit der letzteren zu thun habe. Freilich hätte ich den Missverstand durch ein Beispiel der erstern Art Sätze verhüten können: Alles Zufällige hat eine Ursache. Denn hier ist gar nichts Empirisches beigemischt. Wer besinnt sich aber auf alle Veranlassungen zum Missverstande? — Eben dies ist mir mit einer Note zur Vorrede der metaph. Anfangsgr. d. Nat.-W. S. XIV — XVI. widerfahren, da ich die Deduction der Kategorien zwar für wichtig, aber nicht für äusserst nothwendig ausgebe, letzteres aber in der Kritik doch geflissentlich behaupte. Aber man sieht leicht, dass sie dort nur zu einer negativen Absicht, nämlich um zu beweisen, es könne vermittelst ihrer allein (ohne sinnliche Anschauung) gar kein Erkenntniss der Dinge zu Stande kommen, in Betrachtung gezogen wurden, da es denn schon klar wird, wenn man auch nur die Exposition der Kategorien (als blos auf Objecte überhaupt angewandte logische Functionen) zur Hand nimmt. Weil wir aber von ihnen doch einen Gebrauch machen, darin sie zur Erkenntniss der Objecte (der Erfahrung) wirklich gehören, so musste nun auch die Möglichkeit einer objectiven Gültigkeit solcher Begriffe *a priori* in Beziehung aufs Empirische besonders bewiesen werden, damit sie nicht gar ohne Bedeutung, oder auch nicht empirisch entsprungen zu seyn geurtheilt würden; und das war die positive Absicht, in Ansehung deren die Deduction allerdings unentbehrlich nothwendig ist.

---

[*] Herr Prof. Reinhold. — (Diese Briefe erschienen in zweiter Auflage unter dem Namen des Verfassers, zu Leipzig bei Göschen, 2 Bände 1790 — 92, 8. Sch.)

XI.

ÜBER DIE
VULCANE IM MONDE.

1785.

Im Gentleman's Magazine, 1783, befindet sich gleich zu Anfang ein Sendschreiben des Russischen Staatsraths Hrn. Äpinus an Hrn. Pallas über eine Nachricht, die Hr. Magellan der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Petersburg mitgetheilt hat, betreffend einen vom Hrn. Herschel am 4. Mai 1783 entdeckten Vulcan im Monde. Diese Neuigkeit interessirte Hrn. Äpinus, wie er sagt, um desto mehr, weil sie seiner Meinung nach die Richtigkeit seiner Muthmaassung über den vulcanischen Ursprung der Unebenheiten der Mondsfläche beweise, die er im Jahr 1778 gefasst und 1781 in Berlin durch den Druck bekannt gemacht hat*; und worin sich, wie er mit Vergnügen gesteht, drei Naturforscher einander ohne Mittheilung begegnet haben: er selbst, Hr. Äpinus in Petersburg, Hr. Prof. Beccaria zu Turin, und Hr. Prof. Lichtenberg in Göttingen. Indessen da durch den Ritter Hamilton die Aufmerksamkeit auf vulcanische Krater in allen Ländern so allgemein gerichtet worden, so sey jene Muthmaassung mit einer überständig reifen Frucht zu vergleichen, die in die Hände des ersten Besten fallen müssen, der zufällig den Baum anrührte. Um endlich, durch Ansprüche auf die Ehre der ersten Vermuthung, unter Zeitgenossen keinen Zwist zu erregen, führt er den berühmten Robert Hooke als den ersten Urheber derselben an, in dessen Mikrographie (gedruckt 1655) im 20sten Capitel er gerade die nämlichen Ideen angetroffen habe. *Sic redit ad Dominum* —

---

* Von der Ungleichheit des Monds; im zweiten Bande der Abh. der Gesellschaft naturforschender Freunde.

Herrn Herschel's Entdeckung hat, als Bestätigung der zweideutigen Beobachtungen des Neffen des Hrn. Beccaria und des Don Ulloa, allerdings einen grossen Werth; und führt auf Ähnlichkeiten des Mondes (wahrscheinlich auch anderer Weltkörper) mit unserer Erde, die sonst nur für gewagte Muthmassungen hätten gelten können. Allein die Muthmassung des Hrn. Äpinus bestätigt sie (wie ich dafür halte) nicht. Es bleibt, ungeachtet aller Ähnlichkeit der ringförmigen Mondsflecken mit Kratern von Vulcanen, dennoch ein so erheblicher Unterschied zwischen beiden, und dagegen zeigt sich eine so treffende Ähnlichkeit derselben mit andern kreisförmigen Zügen unvulcanischer Gebirge oder Landesrücken auf unserer Erde, dass eher eine andere, ob zwar nur gewissermassen mit jener analogische, Muthmassung über die Bildung der Weltkörper dadurch bestätigt seyn möchte.

Die den Kratern ähnlichen ringförmigen Erhöhungen im Monde machen allerdings einen Ursprung durch Eruptionen wahrscheinlich. Wir finden aber auf unserer Erde zweierlei kreisförmige Erhöhungen: deren die einen durchgängig nur von so kleinem Umfange sind, dass sie, vom Monde aus beobachtet, durch gar kein Teleskop könnten unterschieden werden, und von diesen zeigen die Materien, woraus sie bestehen, ihren Ursprung aus vulcanischen Eruptionen. Andere dagegen befassen ganze Länder oder Provinzen von vielen hundert Quadratmeilen Inhalt, innerhalb eines mit höhern oder minder hohen Gebirgen besetzten und sich kreisförmig herumziehenden Landrückens. Diese würden allein vom Monde aus, und zwar von derselben Grösse als wir jene kreisförmigen Flecken im Monde erblicken, gesehen werden können, wo ferne nur Ähnlichkeit ihrer Bekleidung (durch Wald oder andere Gewächse) die Unterscheidung derselben in grosser Ferne nicht etwa verhinderte. Diese lassen also auch Eruptionen vermuthen, durch die sie entstanden seyn mögen, die aber nach dem Zeugniss der Materien, woraus sie bestehen, keineswegs vulcanische haben seyn können. — Der Krater des Vesuvs hat in seinem obersten Umkreise (nach Tella Torre) 5624 Pariser Fuss, und also etwa 500 Rheinländische Ruthen, und im Durchmesser beinahe 160 derselben, ein solcher aber könnte gewiss durch kein Teleskop im Monde erkannt werden[*]. Dagegen hat der kraterähnliche Flecken Tycho im Monde nah an dreissig Deutsche Meilen im Durchmesser, und könnte mit dem Königreich Böhmen, der ihm nahe Flecken Clavius aber an Grösse mit dem Markgrafthum Mähren verglichen werden. Nun sind diese Länder auf der Erde eben auch kraterähnlich von Gebirgen eingefasst, von welchen eben so, als von dem Tycho, sich Bergketten gleichsam im Sterne verbreiten. Wenn aber unsere durch Landrücken eingeschlossenen kraterförmigen Bassins (die insgesammt Sammlungsplätze der Gewässer für die Ströme abgeben, und womit das feste Land überall bedeckt ist) dem Monde den ähnlichen Anblick doch nicht verschaffen sollten — wie es in der That auch nur von einigen zu vermuthen ist; — so würde dieses nur dem zufälligen Umstande zuzuschreiben seyn: dass die Mondsatmosphäre (deren Wirklichkeit durch die Herschel'sche Entdeckung, weil Feuer daselbst brennt, bewiesen ist) bei Weitem nicht so hoch reichen kann, als die unsrige (wie die unmerkliche Strahlenbrechung am Rande dieses Trabanten es beweist), mithin die Bergrücken des Mondes über die Grenze der Vegetation hinausreichen; bei uns hingegen die Bergrücken ihrem grössten Theile nach mit Gewächsen bedeckt sind, und daher gegen die Fläche des eingeschlossenen Bassins freilich nicht sonderlich abstechen können.

---

[*] Aber seine feurige Eruption selbst könnte in der Mondsnacht gleichwohl gesehen werden. In dem oben angeführten Briefe wird zu der Beobachtung des Neffen des Hrn. Beccaria und des Don Ulloa die Anmerkung gemacht, dass beide Vulcane von entsetzlichem Umfange gewesen seyn müssten, weil Hr. Herschel den seinigen durch ein ohne Vergleich grösseres Teleskop nur so eben und zwar unter allen Mitzuschauern nur allein hat bemerken können. Allein bei selbstleuchtenden Materien kommt es nicht so sehr auf den Umfang als die Reinigkeit des Feuers an, um deutlich gesehen zu werden; und von den Vulcanen ist es bekannt, dass ihre Flammen bisweilen helles, bisweilen im Rauche gedämpftes Licht um sich verbreiten. —

Wir haben also auf der Erde zweierlei kraterähnliche Bildungen der Landesfläche: eine, die vulcanischen Ursprungs sind, und die 160 Ruthen im Durchmesser, mithin etwa 20,000 Quadratruthen in der Fläche befassen; andere, die keineswegs vulcanischen Ursprungs sind, und gegen 1000 Quadratmeilen, mithin wohl 200,000 Mal mehr in ihrem Flächeninhalte haben. Mit welcher wollen wir nun jene ringförmigen Erhöhungen auf dem Monde (deren keine beobachtete weniger als eine Deutsche Meile, einige wohl dreissig, im Durchmesser haben) vergleichen? — Ich denke: nach der Analogie zu urtheilen, nur mit den letzteren, welche nicht vulcanisch sind. Denn die Gestalt macht es nicht allein aus; der ungeheure Unterschied der Grösse muss auch in Anschlag gebracht werden. Alsdann aber hat Hrn. Herschel's Beobachtung zwar die Idee von Vulcanen im Monde bestätigt, aber nur von solchen, deren Krater weder von ihm noch von Jemand anders gesehen worden ist, noch gesehen werden kann, hingegen hat sie nicht die Meinung bestätigt, dass die sichtbaren ringförmigen Configurationen auf der Mondsfläche vulcanische Krater wären. Denn das sind sie (wenn man hier nach der Analogie mit ähnlichen grossen Bassins auf der Erde urtheilen soll) aller Wahrscheinlichkeit nach nicht. Man müsste also nur sagen: da der Mond, in Ansehung der kraterähnlichen Bassins, mit denen, die auf der Erde die Sammlungsbecken der Gewässer für Ströme ausmachen, aber nicht vulcanisch sind, so viel Ähnlichkeit hat, so könne man vermuthen, dass er auch in Ansehung der auf der Erde befindlichen vulcanischen Krater ähnlich gebildet sey. Zwar können wir diese letztern im

Monde nicht sehen; aber es sind doch in der Mondsnacht selbstleuchtende Puncte, als Beweise eines Feuers auf demselben, wahrgenommen worden, die sich am Besten aus dieser nach der Analogie zu vermuthenden Ursache erklären lassen[*].

Diese kleine Zweideutigkeit in der Folgerung obgedachter berühmter Männer nun bei Seite gesetzt, — welcher Ursache kann man denn die auf der Erdfläche so durchgängig anzutreffenden nichtvulcanischen Krater, nämlich die Bassins zu Strömen, zuschreiben? Eruptionen müssen hier natürlicher Weise zum Grunde gelegt werden; aber vulcanisch konnten sie nicht seyn, weil die Gebirge, welche den Rand derselben ausmachen, keine Materien solcher Art enthalten, sondern aus einer wässerigen Mischung entstanden zu seyn scheinen. Ich denke, dass, wenn man sich die Erde ursprünglich als ein im Wasser aufgelöstes Chaos vorstellt, die ersten Eruptionen, die allerwärts, selbst aus der grössten Tiefe entspringen mussten, atmosphärisch (im eigentlichen Sinne des Worts) gewesen seyn werden. Denn man kann sehr wohl annehmen, dass unser Luftmeer (Aerosphäre), das sich jetzt über der Erdfläche befindet, vorher mit den übrigen Materien der Erdmasse in einem Chaos vermischt gewesen; dass es, zusammt vielen andern elastischen Dünsten, aus der erhitzten Kugel gleichsam in grossen Blasen ausgebrochen; in dieser Ebullition (davon kein Theil der Erdfläche frei war) die Materien, welche die ursprünglichen Gebirge ausmachen, kraterförmig ausgeworfen; und dadurch die Grundlage zu allen Bassins der Ströme, womit, als den Maschen eines Netzes, das ganze feste Land durchwirkt ist, gelegt habe. Jene Ränder, da sie aus Materie, die im Wasser erweicht war, bestanden, mussten ihr Auflösungswasser allmälig fahren lassen, welches beim Ablaufen die Einschnitte ausspülte, wodurch sich jene Ränder, die jetzt gebirgig und sägeförmig sind, von den vulcanischen, die einen fortgehenden Rücken vorstellen, unterscheiden. Diese uranfänglichen Gebirge bestehen nun, nachdem andre Materien, die nicht so geschwinde krystallisirten oder verhärteten, z. B. Hornstein und ursprünglicher Kalk, davon geschieden worden, aus Granit; auf welchen, da die Ebullition an demselben Orte immer schwächer, mithin niedriger ward, sich die letztern, als ausgewaschene Materien, in stufenartiger Ordnung, nach ihrer mindern Schwere oder Auflösungsfähigkeit im Wasser, niederliessen. Also war die erste bildende Ursache der Unebenheiten der Oberfläche eine atmosphärische Ebullition, die ich aber lieber chaotisch nennen möchte, um den ersten Anfang derselben zu bezeichnen.

---

[*] Beccaria hielt die aus den ringförmigen Mondserhöhungen strahlenweise laufenden Rücken für Lavaströme; aber der ganz ungeheure Unterschied derselben von denen, die aus den Vulcanen unserer Erde fliessen, in Ansehung ihrer Grösse, widerlegt diese Meinung, und macht es wahrscheinlich, dass sie Bergketten sind, die, so wie die auf unserer Erde, aus einem Hauptstamm der Gebirge strahlenweise auslaufen.

Auf diese, muss man sich vorstellen, hat eine pelagische Alluvion nach und nach Materien, die grösstentheils schon Meergeschöpfe enthielten, geschichtet. Denn jene chaotische Krater, wo deren eine Menge gleichsam gruppirt war, bildeten weit ausgebreitete Erhöhungen über andere Gegenden, woselbst die Ebullition nicht so heftig gewesen war. Aus jenen ward Land mit seinen Gebirgen, aus diesen Seegrund. Indem nun das überflüssige Krystallisationswasser aus jenen Bassins ihre Ränder durchwusch, und ein Bassin sein Wasser in das andere, alle aber zu dem niedrigen Theil der sich eben formenden Erdfläche (nämlich dem Meere) ablaufen liess; so bildete es die Pässe für die künftigen Ströme, welche man noch mit Verwunderung, zwischen steilen Felswänden, denen sie jetzt nichts anhaben können, durchgehen, und das Meer suchen sieht. Dieses wäre also die Gestalt des Skelets von der Erdoberfläche, so ferne sie aus Granit besteht, der unter allen Flötzschichten fortgeht, welche die folgenden pelagischen Alluvionen auf jenen aufgesetzt haben. Aber eben darum musste die Gestalt der Länder, selbst da, wo die neuern Schichten den in der Tiefe befindlichen alten Granit ganz bedecken, doch auch kraterförmig werden, weil ihr Grundlager so gebildet war. Daher kann man auf einer Charte (worauf keine Gebirge gezeichnet sind) die Landrücken ziehen, wenn man durch die Quellen der Ströme, die einem grossen Flusse zufallen, eine fortgehende Linie zeichnet, die jederzeit einen Kreis als Bassin des Stromes einschliessen wird.

Da das Becken des Meeres vermuthlich immer mehr vertieft wurde, und alle aus obigen Bassins ablaufende Wasser nach sich zog, so wurden nun dadurch die Flussbetten und der ganze jetzige Bau des Landes erzeugt, der die Vereinigung der Wasser aus so vielen Bassins in einen Canal möglich macht. Denn es ist nichts natürlicher, als dass das Bett, worin ein Strom jetzt das Wasser von grossen Ländern abführt, eben von demjenigen Wasser und dem Rückzuge desselben ausgespült worden, zu welchem es jetzt abfliesst, nämlich vom Meere und dessen uralten Alluvionen. Unter einem allgemeinen Ocean, wie Buffon will, und durch Seeströme im Grunde desselben lässt sich eine Wegwaschung nach einer solchen Regel gar nicht denken; weil unter dem Wasser kein Abfluss nach der Abschüssigkeit des Bodens, die doch hier das Wesentlichste ausmacht, möglich ist *.

Die vulcanischen Eruptionen scheinen die spätesten gewesen zu seyn, nämlich nachdem die Erde schon auf ihrer Oberfläche fest geworden war. Sie haben auch nicht das Land, mit seinem hydraulisch regelmässigen Bauwerk, zum Ablauf der Ströme, sondern etwa nur einzelne Berge gebildet, die in Vergleichung mit dem Gebäude des

---

* Der Lauf der Ströme scheint mir der eigentliche Schlüssel der Erdtheorie zu seyn. Denn dazu wird erfordert: dass das Land erstlich durch Landrücken gleichsam in Teiche abgetheilt sey; zweitens, dass der Boden, auf welchem diese Teiche ihr Wasser einander mittheilen, um es endlich in einem Canal abzuführen, von dem Wasser selbst gebaut und geformt worden, welches sich nach und nach von den höheren Bassins bis zum niedrigsten zurückzog, nämlich vom Meere.

ganzen festen Landes und seiner Gebirge, nur eine Kleinigkeit sind.

Der Nutzen nun, den der Gedanke obgedachter berühmter Männer haben kann, und den die Herschel'sche Entdeckung, obzwar nur indirect, bestätigt, ist in Ansehung der Kosmogonie von Erheblichkeit; dass nämlich die Weltkörper ziemlich auf ähnliche Art ihre erste Bildung empfangen haben. Sie waren insgesammt anfänglich in flüssigem Zustande, das beweist ihre kugelrunde, und wo sie sich beobachten lässt, auch, nach Maassgabe der Achsendrehung und der Schwere auf ihrer Oberfläche, abgeplattete Gestalt. Ohne Wärme aber giebt es keine Flüssigkeit. Woher kam diese ursprüngliche Wärme? Sie mit Buffon von der Sonnenglut, wovon alle planetarische Kugeln nur abgestossene Brocken wären, abzuleiten, ist nur ein Behelf auf kurze Zeit; denn woher kam die Wärme der Sonne? Wenn man annimmt (welches auch aus andern Gründen sehr wahrscheinlich ist), dass der Urstoff aller Weltkörper in dem ganzen weiten Raume, worin sie sich jetzt bewegen, Anfangs dunstförmig verbreitet gewesen, und sich daraus nach Gesetzen, zuerst der chemischen, hernach, und vornämlich, der kosmologischen Attraction gebildet haben; so geben Crawford's Entdeckungen einen Wink, mit der Bildung der Weltkörper zugleich die Erzeugung so grosser Grade der Hitze, als man selbst will, begreiflich zu machen. Denn wenn das Element der Wärme für sich im Weltraum allerwärts gleichförmig ausgebreitet ist, sich aber nur an verschiedene Materien in dem Maasse hängt, als sie es verschiedentlich anziehen; wenn, wie er beweist, dunstförmig ausgebreitete Materien weit mehr Elementarwärme in sich fassen, und auch zu einer dunstförmigen Verbreitung bedürfen, als sie halten können, sobald sie in den Zustand dichter Massen übergehen, d. i. sich zu Weltkugeln vereinigen, so müssen diese Kugeln ein Übermaass von Wärmematerie über das natürliche Gleichgewicht mit der Wärmematerie im Raum, worin sie sich befinden, enthalten; d. i. ihre relative Wärme in Ansehung des Weltraums wird angewachsen seyn. (So verliert vitriolsaure Luft, wenn sie das Eis berührt, auf einmal ihren dunstartigen Zustand, und dadurch vermehrt sich die Wärme in solchem Maasse, dass das Eis im Augenblick schmilzt.) Wie gross der Anwachs seyn möge, darüber haben wir keine Eröffnung; doch scheint das Maass der ursprünglichen Verdünnung, der Grad der nachmaligen Verdichtung, und die Kürze der Zeit derselben, hier in Anschlag zu kommen. Da die letztere nun auf den Grad der Anziehung, die den zerstreuten Stoff vereinigte, diese aber auf die Quantität der Materie des sich bildenden Weltkörpers ankommt, so musste die Grösse der Erhitzung der letzteren auch proportionirlich seyn. Auf die Weise würden wir einsehen, warum der Centralkörper (als die grösste Masse in jedem Weltsystem) auch die grösste Hitze haben und allerwärts eine Sonne seyn könne; ingleichen mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass die höhern Planeten, weil sie theils meistens grösser sind, theils aus verdünnterem Stoffe gebildet worden, als die niedrigern, mehr innere Wärme, als diese, haben können, welche sie auch (da sie von der Sonne beinahe nur Licht genug zum Sehen bekommen) zu bedürfen scheinen. Auch würde uns die gebirgige Bildung der Oberflächen der Weltkörper, auf welche unsere Beobachtung reicht, der Erde, des Mondes und der Venus, aus atmosphärischen Eruptionen ihrer ursprünglich erhitzten chaotischflüssigen Masse als ein ziemlich allgemeines Gesetz erscheinen. Endlich würden die vulcanischen Eruptionen aus der Erde, dem Monde, und sogar der Sonne (deren Kraters Wilson in den Flecken derselben sah, indem er ihre Erscheinungen, wie Huygens die des Saturnringes sinnreich untereinander verglich), ein allgemeines Princip der Ableitung und Erklärung bekommen.

Wollte man hier den Tadel, den ich oben in Buffon's Erklärungsart fand, auf mich zurückschieben und fragen: woher kam denn die erste Bewegung jener Atome im Weltraume? so würde ich antworten: dass ich mich dadurch nicht anheischig gemacht habe, die erste aller Naturveränderungen anzugeben, welches in der That unmöglich ist. Dennoch aber halte ich es für unzulässig, bei einer Naturbeschaffenheit, z. B. der Hitze der Sonne, die mit Erscheinungen, deren Ursache wir nach sonst bekannten Gesetzen wenigstens muthmaassen können, Ähnlichkeit hat, stehen zu bleiben, und verzweifelter Weise die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrunde herbei zu rufen. Diese letzte muss zwar, wenn von Natur im Ganzen die Rede ist, unvermeidlich unsere Nachfrage beschliessen; aber, bei jeder Epoche der Natur, da keine derselben in einer Sinnenwelt als die schlechthin erste angegeben werden kann, sind wir darum von der Verbindlichkeit nicht befreit, unter den Weltursachen zu suchen, so weit es uns nur möglich ist, und ihre Kette nach uns bekannten Gesetzen, so lange sie an einander hängt, zu verfolgen.

XII.

ETWAS
ÜBER DEN
EINFLUSS DES MONDES
AUF DIE WITTERUNG.

1794.

Herr Hofrath **Lichtenberg** in Göttingen sagt, in seiner aufgeweckten und gedankenreichen Manier, irgendwo in seinen Schriften: „der Mond sollte zwar nicht auf die Witterung Einfluss haben, er hat aber doch darauf Einfluss.“

A der **Satz**: „er sollte ihn nicht haben.“ Denn wir kennen nur zwei Vermögen, wodurch er in so grosser Entfernung auf unsere Erde Einfluss haben kann: sein **Licht**[*], welches er als ein von der Sonne erleuchteter Körper reflectirt, und seine Anziehungskraft, die, als Ursache der Schwere, ihm mit aller Materie gemein ist. Von beiden können wir sowohl die Gesetze, als auch, durch ihre

---

[*] Bei Gelegenheit der hier anzumerkenden Schwäche des Mondlichtes, in Vergleichung sogar nur mit dem eigenen strahlenden Lichte eines Fixsternes, den der Mond zu verdecken in Bereitschaft steht, sey es mir erlaubt, zu einer Beobachtung des um die genauere Kenntniss der Gestalt der Weltkörper so verdienten Hrn. O. A. **Schröter** in Lilienthal (Astronom. Abhandl. 1793, S. 193) eine muthmassliche Erklärung hinzuthun. „**Aldebaran** (heisst es) verschwand nicht sofort durch Vorrückung des Mondes, und (indem Hr. **Schröter** beides, Mondrand und **Aldebaran**, mit erwünschter Schärfe sah) war er reichlich 2 bis 3 Secunden lang vor dem Mondrande **auf der Scheibe** sichtbar, da er dann, ohne dass man einige Lichtabnahme noch einen veränderten Durchmesser an ihm bemerkte, so plötzlich verschwand, dass über dem Verschwinden selbst bei Weitem keine ganze, sondern etwa nur eine halbe Secunde Zeit, wenigstens gewiss nicht viel darüber, verstrich.“ Diese Erscheinung ist meiner Meinung nach nicht einer optischen Täuschung, sondern der **Zeit** zuzuschreiben, die das Licht bedarf, um von dem Sterne in der Weite des Mondes bis zur Erde zu kommen, welche etwa 1¼ Secunden beträgt, innerhalb welcher der Aldebaran schon durch den Mond verdeckt war. Ob nun über dem Besinnen,

---

dass der Stern schon innerhalb der Mondsfläche (nicht blos in Berührung mit ihr) gesehen werde, ingleichen über der Wahrnehmung und dem Bewusstsein, dass er nun verschwunden sey, nicht die übrigen ¾ einer Secunde (die eigentlich nicht zur Beobachtung gehören) vergangen seyn mögen, die wahre also und die vermeinte, obzwar unvermeidliche, Scheinbeobachtung zusammen nicht etwa die 2 Secunden (als so viel Hr. Schröter allenfalls einräumt) austragen, muss dem eigenen Urtheil dieses scharfsichtigen und geübten Beobachters überlassen werden.

Nach anderweitigen bewundernswürdigen Entdeckungen eben desselben Astronomen, die Structur der Mondfläche betreffend, scheint die uns zugekehrte Hälfte des Mondes ein einer ausgebrannten vulcanischen Schlacke ähnlicher und unbewohnbarer Körper zu seyn. Wenn man aber annimmt, dass die Eruptionen der elastischen Materien aus dem Innern desselben, so lange er noch im Zustande der Flüssigkeit war, sich mehr nach der der Erde zugekehrten, als von ihr abgekehrten Seite gewandt haben (welches, da der Unterschied der Anziehungen der ersteren von der des Mittelpunctes des Mondes grösser ist, als der zwischen der Anziehung des Mittelpuncts und der abgekehrten Seite, und elastische im einem Flüssigen aufsteigende Materien desto mehr sich ausdehnen, je weniger sie gedrückt werden, beim Erstarren dieses Weltkörpers auch grössere Höhlungen im Inwendigen desselben auf der ersteren, als der letzteren Hälfte hat zurück lassen müssen); so wird man sich gar wohl denken können, dass der Mittelpunct der Schwere mit dem der Grösse dieses Körpers nicht zusammentreffen, sondern zu der abgekehrten Seite hin liegen werde, welches dann zur Folge haben würde, dass Wasser und Luft, die sich etwa auf diesem Erdtrabanten befinden möchten, die erstere Seite verlassen, und indem sie auf die zweite abflossen, diese dadurch allein bewohnbar gemacht hätten. — Ob übrigens die Eigenschaft desselben, sich in derselben Zeit um seine Axe zu drehen, in welcher er seinen Kreislauf macht, aus der nämlichen Ursache (nämlich dem Unterschiede der Anziehung beider Hälften bei einem Monde, der um seinen Planeten läuft, wegen seiner viel grössern Nahheit zum letzteren, als der des Planeten zur Sonne) allen Monden als eigen angenommen werden dürfe: muss denen, die in der Attractionstheorie bewanderter sind, zu entscheiden überlassen werden.

Wirkungen, die Grade ihrer Wirksamkeit hinreichend angeben, um die Veränderungen, die sie zur Folge haben, aus jenen als Ursachen zu erklären; neue verborgene Kräfte aber zum Behuf gewisser Erscheinungen auszudenken, die mit den schon bekannten nicht in genugsam durch Erfahrung beglaubigter Verbindung stehen, ist ein Wagstück, das eine gesunde Naturwissenschaft nicht leichtlich einräumt. So wird sie z. B. sich der angeblichen Beobachtung, dass in den Mondschein gelegte Fische eher, als die im Schatten desselben liegenden, faulen, sehr weigern, da jenes Licht, selbst durch die grössten Brenngläser oder Brennspiegel zusammengedrängt, doch auf das allerempfindlichste Thermometer nicht die mindeste merkliche Wirkung thut; — für die Beobachtung aber, des durch den Mondeseinfluss sehr beschleunigten Todes der Fieberkranken in Bengalen, zur Zeit einer Sonnenfinsterniss, doch einige Achtung haben, weil die Anziehung des Mondes (die sich zu dieser Zeit mit der Sonne vereinigt) ihr Vermögen, auf die Körper der Erde sehr merklich zu wirken, durch andere Erfahrungen unzweideutig darthut.

Wenn es also darauf ankommt, *a priori* zu entscheiden, ob der Mond auf Witterungen Einfluss habe oder nicht, so kann von dem Lichte, welches er auf die Erde wirft, nicht die Rede seyn; und es bleibt folglich nur seine Anziehungskraft (nach allgemeinen Gravitationsgesetzen) übrig, woraus diese Wirkung auf die Atmosphäre erklärlich seyn müsste. Nun kann seine unmittelbare Wirkung durch diese Kraft nur in der Vermehrung oder Verminderung der Schwere der Luft bestehen, diese aber, wenn sie merklich seyn soll, muss sich am Barometer beobachten lassen. Also würde obiger Ausspruch *A.* so lauten: Die mit den Mondsstellungen regelmässig zusammenstimmenden Veränderungen des Barometerstandes lassen sich nicht aus der Attraction dieses Erdtrabanten begreiflich machen. Denn

1. lässt sich *a priori* darthun, dass die Mondesanziehung, so ferne dadurch die Schwere unserer Luft vermehrt

oder vermindert werden mag, viel zu klein sey, als dass diese Veränderung am Barometer bemerkt werden könnte (Lulof's Einleitung zur mathemat. und physik. Kenntniss der Erdkugel, §. 312): man mag sich nun die Luft blos als flüssiges (nicht elastisches) Wesen denken, wo ihre Oberfläche, bei der durch des Mondes Anziehung veränderten Richtung der Schwere derselben, völlig Wasserpass halten; oder zugleich, wie sie es wirklich ist, als elastische Flüssigkeit, wo noch die Frage ist, ob ihre gleichdichten Schichten in verschiedenen Höhen auch da noch im Gleichgewicht bleiben würden, welches letztere zu erörtern aber hier nicht der Ort ist.

2. Beweist die Erfahrung diese Unzulänglichkeit der Mondesanziehung zur merklichen Veränderung der Luftschwere. Denn sie müsste sich, wie die Ebbe und Flut, in 24 Stunden zwei Mal am Barometer zeigen, wovon aber nicht die mindeste Spur wahrgenommen wird*.

---

* Man muss sich nur richtige Begriffe von der Wirkung der Anziehungen des Mondes und der Sonne machen, so ferne sie unmittelbaren Einfluss auf den Barometerstand haben mögen. Wenn das Meer (und so auch die Atmosphäre) flutet, und so die Säulen dieses Flüssigen höher werden: so stellen sich Manche vor, das Gewicht derselben (so wie der Druck der Luft auf das Barometer) müsse, nach der Theorie, grösser (mithin der Barometerstand höher) werden; aber es ist gerade umgekehrt. Die Säulen steigen nur darum, weil sie durch die äussere Anziehung leichter werden: da sie nun im offenen Meere niemals Zeit genug bekommen, die ganze Höhe zu erreichen, die sie vermöge jener Anziehungen annehmen würden, wenn Mond und Sonne in der Stellung ihres grössten vereinigten Einflusses stehen bleiben: so muss an dem Orte der grössten Flut der Druck des Meeres (und so auch der Druck der Luft auf das Barometer) kleiner, mithin auch der Barometerstand niedriger, zur Ebbezeit aber höher seyn. — So ferne stimmen also die Regeln des Toaldo gar wohl mit der Theorie zusammen; dass nämlich das Barometer in den Syzygien im Fallen, in den Quadraturen aber im Steigen sey; wenn die letztere es nur begreiflich machen könnte, wie die Anziehungen jener Himmelskörper überhaupt auf den Barometerstand merklichen Einfluss haben können.

Was aber den ausserordentlich hohen Stand der See in Meerengen und langen Busen, vornämlich zur Zeit der Springflut, betrifft, *B* der Gegensatz: „der Mond hat gleichwohl einen (theils am Barometer bemerklichen, theils sonst sichtbaren) Einfluss auf die Witterung.“ — Die Witterung *(temperies aëris)* enthält zwei Stücke: Wind und Wetter. Das letztere ist entweder blos sichtbar, als heller, theils reiner, theils mit Wolken bestreuter, theils bezogener Himmel, oder auch fühlbar kalt oder warm, feucht oder trocken, im Einathmen erfrischend oder beklemmend. Denselben Wind begleiten nicht immer, doch oft, die nämliche Witterung; ob eine locale, die Luftmischung und mit ihr die Witterung abändernde, Ursache einen gewissen Wind, oder dieser die Witterung herbeiführe, ist nicht immer auszumachen, und mit demselben Barometerstande, wenn er auch mit der Mondesstellung nach einer gewissen Regel in Harmonie wäre, kann doch verschiedenes Wetter verbunden seyn. — Indess wenn der Windwechsel sich nach dem Mondwechsel sowohl für sich, als auch in Verbindung mit dem Wechsel der vier Jahreszeiten richtet, so hat der Mond doch (direct oder indirect) Einfluss auf die Witterung; wenn sich gleich nach ihm das Wetter nicht bestimmen lässt, mithin die ausgefundenen Regeln mehr dem Seemann als dem Landmann brauchbar seyn sollten. — Es zeigen sich aber zu dieser Behauptung wenigstens vorläufig hinreichende Analogien, welche, wenn sie gleich nicht astronomisch-berechneten Calendergesetzen gleichkommen, doch als Regeln, um auf jene bei künftigen meteorologischen Beobachtungen Rücksicht zu nehmen, Aufmerksamkeit verdienen. Nämlich:

---

so kommt dieser bei unserer Aufgabe gar nicht in Anschlag, weil er nicht unmittelbar und hydrostatisch von der Anziehung, sondern nur unmittelbar durch eine von jener Veränderung herrührende Strombewegung, also hydraulisch, bewirkt wird; und so mag es auch wohl mit den Winden beschaffen seyn, wenn sie, durch jene Anziehung in Bewegung gesetzt, durch Vorgebirge, Seestrassen, und ihnen allein offen bleibende Engen, in einem Inselmeer zu streichen genöthigt werden.

1. zur Zeit des neuen Lichtes bemerkt man fast allemal wenigstens Bestrebungen der Atmosphäre, die Richtungen des Windes zu verändern, die dahin ausschlagen, dass er entweder, nach einigem Hin- und Herwanken, sich wieder in seine alte Stelle begiebt, oder (wenn er vornämlich den Compass in der Richtung der täglichen Sonnenbewegung ganz oder zum Theil durchgelaufen hat) eine Stelle einnimmt, in welcher er den Monat hindurch herrschend bleibt:

2. vierteljährig, zur Zeit der Solstitien und Äquinoctien und des auf sie zunächst folgenden Neulichts, wird diese Bestrebung noch deutlicher wahrgenommen; und welcher Wind nach demselben die ersten zwei bis drei Wochen die Oberhand hat, der pflegt auch das ganze Quartal hindurch der herrschende zu seyn.

Auf diese Regeln scheinen auch die Wettervorhersagungen im Calender seit einiger Zeit Rücksicht genommen zu haben. Denn, wie der gemeine Mann selbst bemerkt haben will, sie treffen doch jetzt besser ein, als vor diesem: vermuthlich, weil die Verfasser desselben jetzt auch den Toaldo hierbei zu Rathe ziehen mögen. So war es am Ende doch wohl gut, dass der Anschlag, Calender ohne Aberglauben (eben so wenig wie der rasche Entschluss eines William, öffentlichen Religionsvortrag ohne Bibel) in Gang zu bringen, keinen Erfolg hatte. Denn nun wird der Verfasser jenes Volksbuchs, um die Leichtgläubigkeit des Volks nicht bis zu dessen gänzlichem Unglauben und daraus folgendem Verlust seines zum häufigen Absatz nöthigen Credits zu missbrauchen, genöthigt, den bisher aufgefundenen, obgleich noch nicht völlig gesicherten Regeln der Witterung nachzugehen, ihnen allmälig mehr Bestimmung zu verschaffen, und sie der Gewissheit der Erfahrung wenigstens näher zu bringen: so dass das vorher aus Aberglauben blindlings Angenommene endlich wohl in einen nicht blos vernünftigen, sondern selbst über die Gründe vernünftelnden, Glauben übergehen kann. — Daher mag den Zeichen: Gut Pflanzen, Gut

Bauholzfällen, ihr Platz im Calender noch immer bleiben; weil, ob dem Monde, wie auf das Reich der organisirten Natur überhaupt, so ins Besondere aufs Pflanzenreich, nicht wirklich ein merklicher Einfluss zustehe, so ausgemacht noch nicht ist, und philosophische Garten- und Forstkundige dadurch aufgefordert werden, auch diesem Bedürfniss des Publicums wo möglich Genüge zu thun. Nur die Zeichen, die den gemeinen Mann zur Pfuscherei an seiner Gesundheit verleiten können, müssten ohne Verschonen weggelassen werden.

Hier ist nun zwischen der Theorie, die dem Monde ein Vermögen abspricht, und der Erfahrung, die es ihm zuspricht, ein Widerstreit.

Ausgleichung dieses Widerstreits.

Die Anziehung des Mondes, also die einzige bewegende Kraft desselben, wodurch er auf die Atmosphäre, und allenfalls auch auf Witterungen, Einfluss haben kann, wirkt direct auf die Luft nach statischen Gesetzen, d. i., so ferne diese eine wägbare Flüssigkeit ist. Aber hierdurch ist der Mond viel zu unvermögend, eine merkliche Veränderung am Barometerstande, und, so ferne die Witterung von der Ursache desselben unmittelbar abhängt, auch an dieser zu bewirken, mithin sollte (nach A) er so ferne keinen Einfluss auf Witterung haben. — Wenn man aber eine weit über die Höhe der wägbaren Luft sich erstreckende (eben dadurch auch der Veränderung durch stärkere Mondesanziehung besser ausgesetzte), die Atmosphäre bedeckende, imponderable Materie (oder Materien) annimmt, die, durch des Mondes Anziehung bewegt, und dadurch mit der untern Luft zu verschiednen Zeiten vermischt, oder von ihr getrennt, der Affinität mit der letzteren wegen (also nicht durch ihr Gewicht), die Elasticität derselben theils zu verstärken, theils zu schwächen, und so mittelbar (nämlich im erstern Fall durch den bewirkten Abfluss der gehobenen Luftsäulen, im zweiten durch den Zufluss der Luft zu den erniedrigten) ihr Gewicht zu verändern vermag*; so wird man es möglich finden, dass der Mond indirect Einfluss auf Veränderung der Witterung (nach B), aber eigentlich nach chemischen Gesetzen haben könne. — Zwischen dem Satz aber: der Mond hat direct keinen Einfluss auf die Witterung, und dem Gegensatz: er hat indirect einen Einfluss auf dieselbe, — ist kein Widerspruch.

Diese imponderable Materie wird vielleicht auch als incoërcibel (unsperrbar) angenommen werden müssen: das ist als eine solche, die von andern Materien nicht anders als dadurch, dass sie mit ihnen in chemischer Verwandtschaft steht (dergleichen mit der magnetischen und dem alleinigen Eisen Statt findet), gesperrt werden kann,

---

[*] Diese Erklärung geht zwar eigentlich nur auf die Correspondenz der Witterung mit dem Barometerstande (also auf A); und es bleibt noch übrig, die der Winde mit den Mondsaspecten und den Jahreszeiten (nach B), bei allerlei Wetter- und Barometerstande, aus demselben Princip zu erklären (wobei immer wohl zu merken ist, dass schlechterdings nur vom Einfluss des Mondes und allenfalls auch dem viel kleineren der Sonne, aber nur durch ihre Anziehung, nicht durch die Wärme, die Rede sey). Da ist nun befremdlich, dass der Mond in den genannten astronomischen Puncten über verschiedene, doch in einerlei Breite gelegene, Länder Wind und Wetter auf verschiedene Art stellt und vorherbestimmt. Weil aber verschiedene Tage, ja Wochen zu Feststellung und Bestimmung des herrschenden Windes erfordert werden, in welcher Zeit die Wirkungen der Mondesanziehung auf das Gewicht der Luft, mithin auf das Barometer, einander aufheben müssten, und also keine bestimmte Richtung desselben hervorbringen können, so kann ich mir jene Erscheinung nicht anders auf einige Art begreiflich machen, als dass ich mir viele ausser und nebeneinander, oder auch innerhalb einander (sich einschliessende), kreis- oder wirbelförmige, durch des Mondes Anziehung bewirkte, den Wasserhosen analogische Bewegungen jener über die Atmosphäre hinausreichenden imponderablen Materie denke: welche, nach Verschiedenheit des Bodens (der Gebirge, der Gewässer, selbst der Vegetation auf demselben) und dessen chemischer Gegenwirkung, den Einfluss derselben auf die Atmosphäre in demselben Parallelcirkel verschieden machen können. Aber hier verlässt uns die Erfahrung zu sehr, um mit erträglicher Wahrscheinlichkeit auch nur zu meinen.

durch alle übrigen aber frei hindurch wirkt; wenn man die Gemeinschaft der Luft der höheren (jovialischen), über die Region der Blitze hinausliegenden, Regionen mit der unterirdischen (vulcanischen) tief unter den Gebirgen befindlichen, die sich in manchen Meteoren nicht undeutlich offenbart, in Erwägung zieht. Vielleicht gehört dahin auch die Luftbeschaffenheit, welche einige Krankheiten, in gewissen Ländern, zu gewisser Zeit, epidemisch (eigentlich grassirend) macht, und die ihren Einfluss nicht blos auf ein Volk von Menschen, sondern auch ein Volk von gewissen Arten von Thieren oder Gewächsen beweist, deren Lebensprincip Hr. Dr. Schäffer in Regensburg, in seiner scharfsinnigen Schrift über die Sensibilität, nicht in ihnen, sondern in einer durchdringenden, jener analogischen, äusseren Materie setzt.

* * *

Dieses „Etwas“ ist also nur klein, und wohl wenig mehr als das Geständniss der Unwissenheit, welches aber, seitdem uns ein de Luc bewiesen hat, dass wir, was eine Wolke, und wie sie möglich sey (eine Sache, die vor 20 Jahren kinderleicht war), gar nicht einsehen, nicht mehr sonderlich auffallen und befremden kann. Geht es uns doch hiermit ebenso, wie mit dem Katechismus, den wir in unsrer Kindheit auf ein Haar inne hatten, und zu verstehen glaubten, den wir aber, je älter und überlegender wir werden, desto weniger verstehen, und deshalb noch einmal in die Schule gewiesen zu werden wohl verdienten: wenn wir nur Jemanden (ausser uns selbst) auffinden könnten, der ihn besser verstände.

Wenn aber Hr. de Luc von seiner Wolke hofft: ihre fleissigere Beobachtung könne uns noch dereinst wichtige Aufschlüsse in der Chemie verschaffen, so ist daran wohl nicht zu denken, sondern dieses ward vermuthlich den Antiphlogistikern nur so in den Weg geworfen. Denn die

Fabrik derselben liegt wohl in einer Region, wohin wir nicht gelangen können, um daselbst Experimente zu machen; und man kann vernünftigerweise viel eher erwarten, dass die Chemie für die Meteorologie, als dass diese für jene, neue Aufschlüsse schaffen werde.

XIII.

VORLESUNGEN
ÜBER
PHYSISCHE GEOGRAPHIE.

AUF
VERLANGEN KANT'S
AUS SEINER HANDSCHRIFT HERAUSGEGEBEN
VON
D. *FRIEDRICH THEODOR RINK.*

1802.

Vorrede

des Herausgebers.

Die physische Geographie setzt bei dem, der sich ihrer Bearbeitung unterzieht, ausser einer grossen Belesenheit im Fache der Reisebeschreibungen, noch ungemein genaue Kenntnisse der Naturbeschreibung, Physik und Chemie, selbst in mancher Hinsicht, der Mathematik, und einen geübten philosophischen Blick voraus.

Der Verfasser gegenwärtigen Werkes, mein ehrwürdiger Lehrer und Freund, ist dem inländischen Publicum nicht nur, sondern auch dem auswärtigen, in Hinsicht auf die erwähnten Kenntnisse und Wissenschaften, von einer zu ausgezeichneten Seite bekannt, als dass ich erst das Geschäft übernehmen dürfte, oder mich demselben auch nur zu unterziehen wagen sollte, ihn als den Mann darzustellen, der vor vielen Andern, vielleicht einzig den Beruf dazu hatte, ein Werk dieser Art zu liefern. Schade! dass er dieses nicht früher that, und dass ich der Herausgeber seiner in frühern Zeiten darüber niedergesetzten Hefte seyn muss.

Die von ihm gewählte und eingeschlagene Methode im Vortrage der physischen Geographie liegt in der Natur des Gegenstandes, und ist daher, zum Theil aber auch vermittelst mehrerer, nach seinen Vorlesungen angefertigter, und in das Publicum gekommener Nachschriften, mit mehrern oder mindern Abweichungen, auch schon von Andern befolgt worden.

An dieser Methode aber ist es vorzüglich die Reichhaltigkeit, Neuheit, Vollständigkeit und zweckmässige Anordnung der Materialien, wodurch ein Werk dieser Art, wenn es noch jetzt Glück machen soll, sich auszeichnen muss.

Gewiss hätte **Kant** auch alle diese Anforderungen befriedigt, wenn ihm anderweitige Umstände es vergönnt hätten, dieses sein Werk aufs Neue zu revidiren und selbst herauszugeben. Es geschah mit seinem Vorwissen und nach seinem Verlangen, dass ich, so ferne es die Sachen, wie sie einmal da lagen, erlaubten, mit möglichst geringer Beeinträchtigung des ihm Eigenthümlichen, dasjenige meistens nur in Anmerkungen[*] zu jedem Paragraphen nachtrug, was zu Folge neuerer Untersuchungen eine veränderte Gestalt gewonnen hatte; das Einzige, was sich überhaupt noch thun liess, wenn dieses Werk einmal in die Hände des Publicums kommen sollte.

So schwierig dieses indessen schon an sich war, um so schwieriger noch musste es mir, bei meinen anderweitigen Amtsgeschäften, meiner fast zweijährigen Kränklichkeit, und bei dem Umtausche meines Aufenthaltortes und Wirkungskreises werden, um so mehr, da das unrechtmässige Verfahren des Buchhändlers Vollmer den Wunsch bei dem Herrn Verfasser um so dringender weckte, sein Werk baldmöglichst in einer ächten Ausgabe hervortreten zu sehen, wodurch ich also um so fester an die Jubilatemesse des nächsten Jahres gefesselt wurde, das Ganze aber, seine Bearbeitung und Anordnung, wie ich selbst sehr gut weiss und besser vielleicht, als mancher Andere, ein tumultuarisches Ansehen, — um mich dieses Ausdrucks zu bedienen — erhalten musste.

---

[*] Diese Anmerkungen sind, wo sie sich entschieden als **Rink's** Eigenthum zeigen, sehr unwesentlich und deshalb in dieser Ausgabe als nicht zu **Kant** gehörig ausgelassen. Die Überzeugung aber davon, wie wenig **Rink**, ausser einigen neuen Büchertiteln, selbst hinzugefügt hat, gewann ich aus der Vergleichung dieser Ausgabe mit sechs verschiedenen Nachschriften dieser Vorlesungen **Kant's** aus den Jahren 1774 — 93, sowie mit einigen ausgeführten Bruchstücken des Verfassers selbst, die ich in dem auf der Königlichen Bibliothek befindlichen Nachlasse **Kant's** erhielt.

Sch.

Als ich nun aber aus öffentlichen Urtheilen, über die von meinem Freunde Jäsche besorgte Ausgabe der Kant'schen Logik, abnahm, dass man die Schriften unsers Lehrers lieber in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu erhalten wünsche, und da der genannte Hr. Vollmer einen so starken Nachdruck gerade darauf legt, dass ich auch wohl nicht Kant's eigne physische Geographie liefern werde, oder wohl gar, wie er voraussetzt, würde liefern können: so glaubte ich meinen Antheil, in so weit sich dieses noch thun liess, bei diesem Werke ganz zurücknehmen zu müssen, daher die letzte Hälfte desselben, ausser einigen höchst nöthigen Literarnotizen, ohne meine Anmerkungen erscheint, und sonach ganz ihrem Verfasser ausschliesslich zugehört.

Damit aber musste zugleich auch die Benutzung der kurz hingeworfenen neuern Marginalien des Kant'schen Manuscriptes zurückbleiben, die ich bis dahin, so viel es sich thun liess, in meine Anmerkungen verwebte, die aber das Publicum, sobald ich minder durch eine angewiesene Zeit, und so mannigfache Distraction beengt und gehindert bin, nebst einigen andern hierhergehörigen scharfsinnigen Bemerkungen Kant's, noch als besondern Anhang zu gegenwärtigem Werke, erhalten soll *.

Noch muss ich hier eines Umstandes erwähnen, auf den Hr. Vollmer ebenfalls ein Gewicht legt. Kant hatte öffentlich gesagt, seine Hefte der physischen Geographie seyen verloren gegangen. Dasselbe hatte er ehedem gegen mich und Andere seiner Freunde geäussert. Vor etwa

---

* Diese Beiträge sind nicht erschienen: in unserer Ausgabe werden wir aber im eilften Bande, der das Mittheilbare aus Kant's Nachlass enthalten soll, die hierher gehörigen Original-Bemerkungen Kant's liefern.

Sch.

zwei Jahren aber übertrug er Hrn. Dr. Jäsche[*] und mir die Revision und Anordnung seiner beträchtlich angewachsenen Papiere und Handschriften. Bei dieser Arbeit fanden sich nun, gegen Kant's eigne Vermuthung, fast dreifache, zu verschiedenen Zeiten von ihm ausgearbeitete Hefte dieser physischen Geographie vor, aus denen diese Ausgabe hervorgegangen ist. So viel, auch zur Berichtigung dieses Punctes, und genug, wie ich hoffe, um das Publicum in einen gefälligen Gesichtspunct für die Beurtheilung des gegenwärtigen Werkes zu stellen.

Zur Jubilatemesse 1802.

Rink.

---

[*] Dem gegenwärtig noch lebenden Russischen Staatsrathe und Professor der Philosophie an der Universität zu Dorpat. Sch.

Physische Erdbeschreibung.

Einleitung.

§. 1.

Bei unsern gesammten Erkenntnissen haben wir zuvörderst auf die Quellen, oder den Ursprung derselben unser Augenmerk zu richten, nächstdem aber auch auf den Plan ihrer Anordnung, oder auf die Form, wie nämlich diese Erkenntnisse können geordnet werden, zu merken, weil wir sonst nicht im Stande sind, sie uns in vorkommenden Fällen, wenn wir ihrer gerade bedürfen, in das Gedächtniss zurückzurufen. Wir müssen sie dem zu Folge, noch bevor wir sie selbst erlangen, gleichsam in bestimmte Fächer abtheilen.

§. 2.

Was nun die Quellen und den Ursprung unserer Erkenntnisse anlangt, so schöpfen wir diese letztern insgesammt, entweder aus der reinen Vernunft, oder aus der Erfahrung, die weiterhin selbst die Vernunft instruirt.

Die reinen Vernunfterkenntnisse giebt uns unsere Vernunft; Erfahrungserkenntnisse aber bekommen wir durch die Sinne. Weil nun aber unsere Sinne nicht über die Welt hinausreichen: so erstrecken sich auch unsere Erfahrungserkenntnisse blos auf die gegenwärtige Welt.

So wie wir indessen einen doppelten Sinn haben, einen äussern und einen innern: so können wir denn auch nach beiden die Welt, als Inbegriff aller Erfahrungserkenntnisse betrachten. Die Welt, als Gegenstand des äussern Sinnes, ist **Natur**, als Gegenstand des innern Sinnes aber, **Seele** oder der Mensch.

Die Erfahrungen der Natur und des Menschen, machen zusammen die Welterkenntnisse aus. Die Kenntniss des Menschen lehrt uns die Anthropologie; die Kenntniss der Natur verdanken wir der physischen Geographie oder Erdbeschreibung. Freilich Erfahrungen im strengsten Sinne giebt es nicht, sondern nur Wahrnehmungen, die zusammengenommen die Erfahrung ausmachen würden. Wir nehmen jenen Ausdruck hier auch wirklich nur, als den gewöhnlichen, in der Bedeutung von Wahrnehmungen.

Die physische Erdbeschreibung ist also der erste Theil der Weltkenntniss. Sie gehört zu einer Idee, die man die Propädeutik in der Erkenntniss der Welt nennen kann. Der Unterricht in derselben scheint noch sehr mangelhaft zu seyn. Nichtsdestoweniger ist es gerade sie, von der man in allen nur möglichen Verhältnissen des Lebens den nützlichsten Gebrauch zu machen im Stande ist. Dem zu Folge wird es nothwendig, sie sich als eine Erkenntniss bekannt zu machen, die man durch Erfahrung vervollständigen und berichtigen kann.

Wir anticipiren unsere künftige Erfahrung, die wir nachmals in der Welt haben werden, durch einen Unterricht und allgemeinen Abriss dieser Art, der uns gleichsam von Allem einen Vorbegriff giebt. Von Demjenigen, der viele Reisen gemacht hat, sagt man, er habe die Welt gesehen. Aber zur Kenntniss der Welt gehört mehr, als blos die Welt sehen. Wer aus seiner Reise Nutzen ziehen will, der muss sich schon im Voraus einen Plan zu seiner

Reise entwerfen, nicht aber die Welt blos als einen Gegenstand des äussern Sinnes betrachten.

Der andere Theil der Weltkenntniss befasst die Kenntniss des Menschen. — Der Umgang mit Menschen erweitert unsere Erkenntnisse. Nichtsdestoweniger ist es nöthig, für alle künftigen Erfahrungen dieser Art eine Vorübung zu geben, und das thut die Anthropologie. Aus ihr macht man sich mit Dem bekannt, was in dem Menschen pragmatisch ist und nicht speculativ. Der Mensch wird da nicht physiologisch, so dass man die Quellen der Phänomene unterscheidet, sondern kosmologisch betrachtet.

Es mangelt noch sehr an einer Unterweisung, wie man seine bereits erworbenen Erkenntnisse in Anwendung zu bringen, und einen seinem Verstande, so wie den Verhältnissen, in denen man steht, gemässen, nützlichen Gebrauch von ihnen zu machen, oder unsern Erkenntnissen das Praktische zu geben habe. Und dieses ist die Kenntniss der Welt.

Die Welt ist das Substrat und der Schauplatz, auf dem das Spiel unserer Geschicklichkeit vor sich geht. Sie ist der Boden, auf dem unsere Erkenntnisse erworben und angewendet werden. Damit aber das in Ausübung könne gebracht werden, wovon der Verstand sagt, dass es geschehen soll: so muss man die Beschaffenheit des Subjectes kennen, ohne welches das Erstere unmöglich wird.

Ferner aber müssen wir auch die Gegenstände unserer Erfahrung im Ganzen kennen lernen, so dass unsere Erkenntnisse kein Aggregat, sondern ein System ausmachen; denn im System ist das Ganze eher, als die Theile, im Aggregat hingegen sind die Theile eher da.

Diese Bewandtniss hat es mit allen Wissenschaften, die eine Verknüpfung in uns hervorbringen, z. B. mit der Encyklopädie, wo das Ganze erst im Zusammenhange erscheint. Die Idee ist architektonisch; sie schafft die Wissenschaften. Wer z. E. ein Haus bauen will, der macht sich zuerst eine Idee für das Ganze, aus der hernach alle Theile abgeleitet werden. So ist also auch unsere gegenwärtige Vorbereitung eine Idee von der Kenntniss der Welt. Wir machen uns hier nämlich gleichfalls einen architektonischen Begriff, welches ein Begriff ist, bei dem das Mannigfaltige aus dem Ganzen abgeleitet wird.

Das Ganze ist hier die Welt, der Schauplatz, auf dem wir alle Erfahrungen anstellen werden. Umgang mit Menschen und Reisen erweitern den Umfang aller unserer Kenntnisse. Jener Umgang lehrt uns den Menschen kennen, erfordert aber, wenn dieser Endzweck soll erreicht werden, viele Zeit. Sind wir aber schon durch Unterweisung vorbereitet: so haben wir bereits ein Ganzes, einen Inbegriff von Kenntnissen, die uns den Menschen kennen lehren. Nun sind wir im Stande, jeder gemachten Erfahrung ihrer Classe, und ihre Stelle in derselben anzuweisen. Durch Reisen erweitert man seine Kenntniss der äussern Welt, welches aber von geringem Nutzen ist, wenn man nicht bereits durch Unterricht eine gewisse Vorübung erhalten hat. Wenn man demnach von Diesem oder Jenem sagt, er kenne die Welt, so versteht man darunter, dass er den Menschen und die Natur kenne.

§. 3.

Von den Sinnen fangen sich unsere Erkenntnisse an. Sie geben uns die Materie, der die Vernunft nur eine schickliche Form ertheilt. Der Grund aller Kenntnisse liegt also in den Sinnen und in der Erfahrung, welche letztere entweder unsere eigene, oder eine fremde ist.

Wir sollten uns wohl nur mit unserer eignen Erfahrung beschäftigen, weil diese aber nicht hinreicht, Alles zu erkennen, indem der Mensch, in Ansehung der Zeit, nur einen kleinen Theil derselben durchlebt, also darin wenig selbst erfahren kann, in Hinsicht auf den Raum aber, wenn er gleich reist, Vieles doch nicht selbst zu beobachten und wahrzunehmen im Stande ist, so müssen wir uns denn auch nothwendig fremder Erfahrungen bedienen. Diese müssen indess zuverlässig seyn, und als solche sind schriftlich verzeichnete Erfahrungen den blos mündlich geäusserten vorzuziehen.

Wir erweitern demnach unsere Erkenntnisse früherer Zeitzustände durch Nachrichten, wie wenn wir selbst die ganze ehemalige Welt durchlebt hätten. Wir erweitern unsere Kenntniss der gegenwärtigen Zeit durch Nachrichten von fremden und entlegenen Ländern, wie wenn wir selbst in ihnen lebten.

Aber zu merken ist dabei: jede fremde Erfahrung theilt sich uns mit, entweder als Erzählung oder als Beschreibung. Die erstere ist eine Geschichte, die andere eine Geographie. Die Beschreibung eines einzelnen Ortes der Erde heisst Topographie. — Ferner Chorographie ist die Beschreibung einer Gegend und ihrer Eigenthümlichkeiten; — Orographie ist die Beschreibung dieser oder jener Gebirge; — Hydrographie ist die Beschreibung der Gewässer.

Anmerkung. Es ist hier nämlich von Weltkenntniss die Rede, und sonach auch von einer Beschreibung der ganzen Erde. Der Name Geographie wird hier also in keiner andern, als der gewöhnlichen Bedeutung genommen.

§. 4.

Was den Plan der Anordnung betrifft, so müssen wir allen unsern Erkenntnissen ihre eigenthümliche Stelle anweisen. Wir können aber unsern Erfahrungskenntnissen eine Stelle anweisen, entweder unter den Begriffen, oder nach Zeit und Raum, wo sie wirklich anzutreffen sind.

Die Eintheilung der Erkenntnisse nach Begriffen ist die logische, die nach Zeit und Raum aber die physische Eintheilung. Durch die erstere erhalten wir ein Natursystem *(Systema naturae)*, wie z. B. das des **Linné**, durch die letztere hingegen eine geographische Naturbeschreibung.

Sage ich z. B., die Rinderart wird unter das Geschlecht der vierfüssigen Thiere, oder auch unter die Gattung dieser Thiere mit gespaltenen Klauen gezählt: so ist dieses eine Eintheilung, die ich in meinem Kopfe mache, also eine logische Eintheilung. Das *Systema naturae* ist gleichsam eine Registratur des Ganzen, wo ich alle Dinge, ein jedes in seine ihm eigenthümlich zukommende Classe setze, mögen sie sich gleich auf der Erde in verschiedenen, weit von einander entlegenen Gegenden vorfinden.

Zufolge der physischen Eintheilung hingegen werden die Dinge gerade nach den Stellen, die sie auf der Erde einnehmen, betrachtet. Das System weist die Stelle in der Classeneintheilung an. Die geographische Naturbeschreibung aber weist die Stellen nach, an denen jene Dinge auf der Erde wirklich zu finden sind. So sind z. B. die Eidechse und das Krokodil im Grunde ein und dasselbe Thier. Das Krokodil ist nur eine ungeheuer grosse Eidechse. Aber die Örter sind verschieden, an denen sich diese und jenes auf der Erde aufhalten. Das Krokodil lebt im Nil, die Eidechse auf dem Lande, auch bei uns. Überhaupt betrachten wir hier den Schauplatz der Natur, die Erde selbst, und die Gegenden, wo die Dinge wirklich angetroffen werden. Im System der Natur aber wird nicht nach dem Geburtsorte, sondern nach ähnlichen Gestalten gefragt.

Indessen dürfte man die Systeme der Natur, die bisher verfasst sind, richtiger wohl Aggregate der Natur nennen, denn ein System setzt schon die Idee des Ganzen voraus, aus der die Mannigfaltigkeit der Dinge abgeleitet wird. Eigentlich haben wir noch gar kein *Systema naturae*. In den vorhandenen sogenannten Systemen der Art sind die Dinge blos zusammengestellt und an einander geordnet.

Wir können aber Beides, Geschichte und Geographie, auch gleichmässig eine Beschreibung nennen, doch mit dem Unterschiede, dass erstere eine Beschreibung der Zeit, letztere eine Beschreibung dem Raume nach ist.

Geschichte also und Geographie erweitern unsere Erkenntnisse in Ansehung der Zeit und des Raumes. Die Geschichte betrifft die Begebenheiten, die, in Ansehung der Zeit, sich nacheinander zugetragen haben. Die Geographie betrifft Erscheinungen, die sich, in Ansehung des Raums, zu gleicher Zeit ereignen. Nach den verschiedenen Gegenständen, mit denen sich die letztere beschäftigt, erhält sie verschiedene Namen. Dem zu Folge heisst sie bald die physische, die mathematische, die politische, bald die moralische, theologische, literarische oder mercantilische Geographie.

Die Geschichte desjenigen, was zu verschiedenen Zeiten geschieht, und welches die eigentliche Historie ist, ist nichts Anders, als eine continuirliche Geographie, daher es eine der grössesten historischen Unvollständigkeiten ist, wenn man nicht weiss, an welchem Orte Etwas geschehen sey, oder welche Beschaffenheit es damit gehabt habe.

Die Historie ist also von der Geographie nur in Ansehung des Raumes und der Zeit verschieden. Die erste ist, wie gesagt, eine Nachricht von Begebenheiten, die auf einander folgen, und hat Beziehung auf die Zeit. Die andere aber ist eine Nachricht von Begebenheiten, die neben einander im Raume vor sich gehen. Die Geschichte ist eine Erzählung, die Geographie aber eine Beschreibung. Daher können wir denn zwar auch eine Naturbeschreibung, aber keine Naturgeschichte haben.

Diese letztere Benennung nämlich, wie sie von Vielen gebraucht wird, ist ganz unrichtig. Weil wir aber gewöhnlich, wenn wir nur den Namen haben, mit ihm auch die Sache zu haben glauben, so denkt nun Niemand daran, wirklich eine solche Naturgeschichte zu liefern.

Die Geschichte der Natur enthält die Mannigfaltigkeit der Geographie, wie es nämlich in verschiedenen Zeiten damit gewesen ist, nicht aber, wie es jetzt zu gleicher Zeit ist, denn dies wäre ja eben Naturbeschreibung. Trägt man dagegen die Begebenheiten der gesammten Natur so vor, wie sie durch alle Zeiten beschaffen gewesen, so liefert man, und nur erst dann, eine richtig sogenannte Naturgeschichte. Erwägt man z. B., wie die verschiedenen Racen der Hunde aus einem Stamme entsprungen sind, und welche Veränderungen sich mit ihnen, vermittelst der Verschiedenheit des Landes, des Klimas, der Fortpflanzung u. s. w. durch alle Zeiten zugetragen haben: so wäre das eine Naturgeschichte der Hunde, und eine solche könnte man über jeden einzelnen Theil der Natur liefern, z. B. über die Pflanzen u. dergl. m. Allein sie hat das Beschwerliche, dass man sie mehr durch Experimente errathen müsste, als dass man eine genaue Nachricht von Allem zu geben im Stande seyn sollte. Denn die Naturgeschichte ist um Nichts jünger, als die Welt selbst, wir können aber für die Sicherheit unserer Nachrichten, nicht einmal seit Entstehung der Schreibekunst, bürgen. Und welch' ein ungeheurer, wahrscheinlich ungleich grösserer Zeitraum, als der ist, den man uns gewöhnlich in der Geschichte darüber nachweist, liegt jenseits derselben wohl!

Wahre Philosophie aber ist es, die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen. Wenn man die wilden Pferde in den Steppen zahm machen könnte, so wären das sehr dauerhafte Pferde. Man merkt an, dass Esel und Pferde aus einem Stamme herrühren, und dass jenes wilde Pferd das Stammpferd ist, denn es hat lange Ohren. So ist ferner auch das Schaf der Ziege ähnlich, und nur die Art der Cultur macht hier eine Verschiedenheit. So ist es auch mit dem Weine u. dergl.

Ginge man demnach den Zustand der Natur in der Art durch, dass man bemerkte, welche Veränderungen sie durch alle Zeiten erlitten habe, so würde dieses Verfahren eine eigentliche Naturgeschichte geben.

Der Name Geographie bezeichnet also eine Naturbeschreibung, und zwar der ganzen Erde. Geographie und Geschichte füllen den gesammten Umfang unserer Erkenntnisse aus; die Geographie nämlich den des Raumes, die Geschichte aber den der Zeit.

Wir nehmen gewöhnlich eine alte und neue Geographie an, denn Geographie ist zu allen Zeiten gewesen. Aber was war früher da, Geschichte oder Geographie? Die letztere liegt der erstern zum Grunde, denn die Begebenheiten müssen sich doch auf Etwas beziehen. Die Geschichte ist in einem unablässigen Fortgange; aber auch die Dinge verändern sich, und geben zu gewissen Zeiten eine ganz andere Geographie. Die Geographie also ist das Substrat. Haben wir nun eine alte Geschichte, so müssen wir natürlich auch eine alte Geographie haben.

Die Geographie der gegenwärtigen Zeit kennen wir am besten. Sie dient, ausser andern noch nähern Zwecken, auch dazu, die alte Geographie vermittelst der Geschichte aufzuklären. Allein unsere gewöhnliche Schulgeographie ist sehr mangelhaft, obwohl Nichts fähiger ist, den gesunden Menschenverstand mehr aufzuhellen, als gerade die Geographie. Denn da der gemeine Verstand sich auf die Erfahrung bezieht, so ist es ihm nicht möglich, sich ohne Kenntniss der Geographie auf eine, nur einigermaassen beträchtliche Weise zu extendiren. Vielen sind die Zeitungsnachrichten etwas sehr Gleichgültiges. Das kommt daher, weil sie jene Nachrichten nicht an ihre Stelle bringen können. Sie haben keine Ansicht von dem Lande, dem Meere und der ganzen Oberfläche der Erde. Und doch ist, wenn dort z. B. Etwas von der Fahrt der Schiffe in das Eismeer gemeldet wird, dies eine äusserst interessante Sache, weil die freilich jetzt schwerlich mehr zu hoffende Entdeckung, oder auch nur die Möglichkeit der Durchfahrt durch das Eismeer, in ganz Europa die wichtigsten Veränderungen zu Wege bringen müsste. Es giebt schwerlich eine Nation, bei der sich der Verstand so allgemein und bis auf die niedrigsten Volksclassen erstreckte, als dies bei der Englischen der Fall ist. Ursache davon sind die Zeitungen, deren Lecture einen extendirten Begriff der ganzen Oberfläche der Erde voraussetzt, weil uns sonst alle darin enthaltenen Nachrichten gleichgültig sind, indem wir keine Anwendung von ihnen zu machen wissen. Die Peruaner sind in der Art einfältig, dass sie Alles, was ihnen dargeboten wird, in den Mund stecken, weil sie nicht im Stande sind einzusehen, wie sie eine zweckmässigere Anwendung davon machen könnten. Jene Leute, die die Zeitungsnachrichten nicht zu benutzen verstehen, weil sie keine Stelle für sie haben, befinden sich mit diesen armen Peruanern, wenn nicht in einem gleichen, so wenigstens in einem sehr ähnlichen Falle.

§. 5.

Die physische Geographie ist also ein allgemeiner Abriss der Natur, und weil sie nicht allein den Grund der Geschichte, sondern auch den aller übrigen möglichen Geographien ausmacht, so würden die Hauptstücke einer jeden dieser letztern hier gleichfalls in der Kürze müssen abgehandelt werden. Hierher gehört demnach:

1. Die mathematische Geographie, in der von der Gestalt, Grösse und Bewegung der Erde, so wie von ihrem Verhältnisse zu dem Sonnensysteme, in dem sie sich befindet, gehandelt wird.

2. Die moralische Geographie, in der von den verschiedenen Sitten und Charakteren der Menschen, nach den verschiedenen Gegenden, geredet wird. Z. B. wenn in China, und besonders in Japan, der Vatermord, als das fürchterlichste Verbrechen, in der Art bestraft wird, dass man nicht nur den Missethäter selbst auf die grausamste Weise zu Tode martert, sondern auch seine ganze Familie umbringt, und alle seine Nachbarn, die mit ihm in einer Strasse wohnen, in gefängliche Verwahrung bringt. Man glaubt nämlich, ein solches Laster kann unmöglich auf einmal, sondern nur nach und nach entstanden seyn, daher die Nachbarn dies bereits hätten voraus sehen und es der Obrigkeit anzeigen können. Dagegen wird es in Lappland für eine ausgezeichnete Liebespflicht gehalten, wenn der Sohn seinen auf der

Jagd verwundeten Vater mit einer Senne vom Rennthiere tödtet, daher sie derselbe auch allezeit seinem geliebtesten Sohne anvertraut.

3. Die politische Geographie. Wenn der erste Grundsatz einer bürgerlichen Gesellschaft ein allgemeines Gesetz, so wie eine unwiderstehliche Gewalt bei Übertretung desselben ist, die Gesetze sich aber gleichfalls auf die Beschaffenheit des Bodens und der Einwohner beziehen, so gehört die politische Geographie ebenfalls hierher, indem sie sich gänzlich auf die physische Geographie gründet. Ergössen sich die Ströme in Russland südlich, so wäre das für das ganze Reich von dem ausgezeichnetsten Nutzen; aber nun fliessen sie fast alle in das Eismeer. In Persien gab es geraume Zeit zwei Regenten, deren Einer seinen Sitz zu Ispahan, der Andere aber zu Kandahar hatte. Sie vermochten es nicht, sich gegenseitig zu überwältigen, denn daran hinderte sie die zwischen inneliegende Wüste Kerman, die grösser ist, als manches Meer.

4. Die mercantilische Geographie. Hat ein Land der Erde dasjenige im Überflusse, was ein anderes gänzlich entbehren muss, so wird vermittelst der Handlung in der ganzen Welt ein gleichförmiger Zustand erhalten. Hier wird also angezeigt werden müssen, warum und woher ein Land dasjenige im Überflusse hat, dessen ein anderes entbehren muss. Mehr als irgend Etwas hat die Handlung die Menschen verfeinert und ihre gegenseitige Bekanntschaft begründet.

5. Die theologische Geographie. Da die theologischen Principien nach der Verschiedenheit des Bodens mehrentheils sehr wesentliche Veränderungen erleiden, so wird auch hierüber die nothwendigste Auskunft müssen gegeben werden. Man vergleiche z. B. nur die christliche Religion im Oriente mit der im Occidente, und hier wie dort die noch feinern Nuancen derselben. Noch stärker fällt dies bei wesentlich in ihren Grundsätzen verschiedenen Religionen auf.

Ausserdem werden hier die Abweichungen der Natur in dem Unterschiede zwischen Jugend und Alter, ferner das, was jedem Lande eigenthümlich ist, bemerkt werden müssen. Z. B. die Thiere, jedoch nicht die einheimischen, es sey denn, dass sie in verschiedenen Ländern auch anders beschaffen wären. So schlagen unter andern die Nachtigallen lange nicht so stark in Italien, als in den nordischen Gegenden. Auf wüsten Inseln bellen die Hunde gar nicht. Auch von Pflanzen, Steinen, Kräutern, Gebirgen u. s. w. wird hier die Rede seyn müssen.

Der Nutzen dieses Studiums ist sehr ausgedehnt. Es dient zur zweckmässigen Anordnung unserer Erkenntnisse, zu unserm eignen Vergnügen, und gewährt reichen Stoff zu gesellschaftlichen Unterhaltungen.

§. 6.

Bevor wir nun wirklich zu der Abhandlung der physischen Geographie selbst übergehen, müssen wir, nach den bereits vorangeschickten vorläufigen Anmerkungen, uns nothwendiger Weise erst noch einen Vorbegriff von der mathematischen Geographie machen, weil wir dessen in jener Abhandlung nur zu oft bedürfen werden. Dem zufolge erwähnen wir hier der Gestalt, Grösse und Bewegung der Erde, so wie ihres Verhältnisses zu dem übrigen Weltgebäude.

Mathematische Vorbegriffe.

§. 7.

Was also zuvörderst die Gestalt der Erde betrifft, so ist dieselbe beinahe kugelähnlich, oder, wie *Newton* es aus den Centralgesetzen und der Anziehung genauer bestimmt hat, eine Sphäroide, welche Behauptung nachmals auch durch wiederholte Beobachtungen und Ausmessungen bestätigt ist.

Man stellt sich dabei aber die Figur der Erde so vor, als wäre sie ganz vom Wasser umgeben, also eine hydrostatische Gestalt derselben. Die Berge machen hier keinen Unterschied, da sie nicht einmal im Erdschatten zu bemerken sind, und der höchste von ihnen kaum den 1900sten Theil des Erddurchmessers ausmacht. Beweise von der runden Gestalt der Erde sind folgende:

1. Die Sonne geht nicht überall zu gleicher Zeit auf und unter, welches geschehen müsste, wenn, was man geraume Zeit glaubte, die Erde eine Ebene wäre. Hieraus würde indessen nur folgen, dass die Erde von Morgen gegen Abend rund sey. Aber

2. auch die Polhöhen und Mittagshöhen sind nicht an allen Örtern dieselben. Reisen wir um funfzehn Meilen weiter nach Süden, so steht der Polarstern um einen Grad niedriger und einen Grad höher, wenn wir um eben so viel weiter nach Norden reisen, bis er uns endlich unter dem Pole selbst in den Scheitelpunct tritt.

Daraus schliessen wir denn mit vollem Rechte auch auf eine Rundung der Erde von Norden nach Süden.

3. Der Erdschatten bei Mondfinsternissen ist, und zwar in allen Lagen der Erde, beständig rund.

4. Man erblickt, selbst bei der unbegrenzten Aussicht auf offnem Meere zuerst nur die äussersten Spitzen der Objecte, und allmälig erst die untern Theile derselben.

5. Man hat die Erde nach allen Gegenden umschifft, was nicht möglich gewesen wäre, hätte sie keine runde Gestalt.

Jene vorhin erwähnte sphäroidische Gestalt der Erde rührt daher, weil alle Materie, die nach den Polen zu liegt, sich zufolge der Gesetze der Schwere und der Schwungkraft gegen den Äquator hin sammelt und um denselben anhäuft, welches auch geschehen würde, wenn die Erde ganz vom Wasser umflossen wäre, und zwar deshalb, weil um den Pol gar keine, bei dem Äquator aber die stärkste Bewegung statt findet, daher auch der Durchschnitt, welcher durch die beiden Pole geht (die Erdaxe), kleiner ist als der Äquator. Newton hat bewiesen, dass ein jeder sich frei bewegender Körper diese Gestalt annehmen müsse.

Ist nun aber die Figur der Erde eine Sphäroide, so giebt es auch Antipoden, die, wie wir, den Himmel über sich, und die Erde unter ihren Füssen haben. Die gemeine Meinung, als müssten Diejenigen, die unter uns wohnen und uns die Füsse zukehren, herunterfallen, ist pöbelhaft, denn nach den Gesetzen der Schwere, die aus der Anziehung der Erde entspringen, muss sich Alles auf der Erde nach dem Mittelpuncte derselben bewegen, so dass auch nicht das kleinste Partikelchen sich von ihr zu entfernen im Stande ist. Wenn ein Körper durch die Erde auf die andere, entgegenstehende Seite derselben fallen könnte, so würde er nicht unten, sondern wieder oben seyn. Denn ein Körper, der eben so viel steigt, als er gefallen war, steht nicht unten, sondern oben. Jeder Körper fällt nur bis in das Centrum, von da an muss er wieder steigen.

Die Kraft aber, die ihn bis in das Centrum trieb, würde ihn auch weiter treiben, triebe ihn nicht seine Schwere dagegen wieder zurück. Man kann hiermit die Lehre vom Pendel vergleichen.

Weil nun das bisher bekannt gewordene feste Land nebst den Bergen beinahe allein auf der einen, und zwar nördlichen Halbkugel der Erde, das Wasser aber hauptsächlich auf der entgegengesetzten Hemisphäre befindlich ist: so hat man vermuthet, dass auch im Süden noch ungleich mehr Land, als bis jetzt entdeckt ist, vorhanden seyn müsse, und zwar aus dem Grunde, weil man sich sonst keine Auskunft darüber zu geben im Stande war, wie die Erde ihr Gleichgewicht behalten könne. Man sollte vermuthen, die Leute stellten sich die Erde wie ein Schiff vor, in dem, des Gleichgewichtes wegen, eine Seite nicht stärker beladen seyn darf, als die andere. Das ist aber nur bei einem schwimmenden Körper erforderlich. Wollte man annehmen, dass die Erde nach einem Puncte ausser sich ihren Lauf richte, dann wäre es freilich nöthig, ein solches Gleichgewicht anzunehmen, allein auf der Erde hat Alles seine Schwere nach dem Mittelpuncte. Hier ziehen sich alle Theile, und ein Körper den andern an, ja, je grösser seine Masse ist, um so stärker ist seine Anziehung. Da nun die Erde vor allen auf ihr befindlichen Körpern die bei Weitem grösseste Masse hat, so muss sie alle andere Körper auch am stärksten anziehen, und daraus entspringt die Schwere aller Körper gegen die Erde.

Der Umschwung der Erde, der noch ausser der Anziehung nöthig ist, ist eine Kraft, vermöge der alle Körper von der Erde würden weggeschleudert werden, wenn nicht die, in ihrer Wirkung ungleich stärkere, Schwere dies verhinderte. Unter den Polen haben alle Körper ihre vollste Schwere, weil dort die Schwungkraft gerade am schwächsten ist. Am stärksten ist sie dagegen unter dem Äquator, und daher wird denn dort auch der Unterschied der Schwere am Merklichsten. Wollten wir annehmen, die Erde sey eine wirkliche Kugel, kein Sphäroid, und es befände sich nirgend Wasser auf ihrer Oberfläche, aber irgendwo ein Berg, so müsste dieser, er sey an welchem Orte er wolle, allmälig dem Äquator näher rücken, bis er sich endlich gänzlich unter ihm befände. Oder gäbe es, unter denselben Umständen, zwei solcher Berge auf der Erde, so würden beide sich äquilibriren. Die Schwungkraft ist demnach vermögend, die Materie dem Äquator immer näher zu bringen. Obgleich die Bewegung sehr gering ist, so ist sie dennoch, da sie unaufhörlich statt findet, keineswegs ohne alle Wirkung. Wie wir denn überhaupt auch nicht die kleinste Kraft je als völlig nichtsbedeutend betrachten dürfen, denn wäre sie auch noch so gering, so muss sie doch durch ihre wiederholte und vielfältige Äusserung endlich eine gewisse Grösse erreichen und hervorbringen. Das kleinste Insect stösst bei seinem Sprunge die Erde zurück; allein, wie sich die Masse des Insectes zu der Masse der ganzen Erde verhält, so verhält sich auch der Stoss des Insectes zu der Bewegung der Erde, die durch diesen Stoss entsteht. Man darf sich also gar nicht daran stossen, dass man glaubte, die Pole der Erde dürften verrückt werden, indem etwa der Materie mehr von einer Seite der Erde auf die andere übergehe.

So dürfen denn nun auch die Länder der Erde auf beiden Hemisphären, nicht in Ansehung des Gleichgewichtes, in gegenseitiger Proportion stehen. Die Ursache ist diese: die Erde ist keine völlige Kugel, sondern abgeplattet, oder ein Sphäroid, welches ein jeder flüssiger Körper wird, sobald er sich regelmässig bewegt.

Die Erde ist demnach unter dem Äquator erhaben, oder um vier und eine halbe bis sechs Deutsche Meilen höher, als unter den Polen. Wir haben also unter dem Äquator einen Berg von gegen sechs Meilen Höhe. Im Verhältnisse zu diesem Berge machen alle übrigen Berge und Länder nicht den eintausendsten Theil aus, indem der Fuss der ansehnlichsten Berge nur eine halbe Meile beträgt, dahingegen jener sich um den ganzen Äquator ausdehnt. Vermag also das gesammte feste Land der Erde es nicht, jenen Berg aus seiner Stelle zu rücken, so kann sich auch die Axe der Erde nicht verschieben, sondern sie bleibt beständig dieselbe. Diese Gestalt und Abplattung der Erde nun ist dem Allen zu Folge eine ganz natürliche Wirkung der gegenseitig wirkenden Schwungkraft und Anziehung.

§. 8.

Die Grösse der Erde beträgt dem Umfange nach 5400 Meilen, deren also 1720 auf den Durchmesser derselben zu zählen sind. Weil aber eine Meile für den funfzehnten Theil des Grades angenommen ist, jeder Cirkel aber, er sey gross oder klein, 360 Grade hält, deren jeder in 15 Theile kann getheilt werden, so werde ich im Stande seyn, jeder, auch der kleinsten Kugel, schlechthin ein Maass von 5400 Meilen beizulegen, denn wenn ich die 360 Grade des kleinsten Cirkels durch den funfzehnten Theil eines Grades, also mit 15 multiplicire, so bekomme ich die Summe von 5400. Demnach weiss ich also so gut wie gar Nichts, wenn ich blos weiss, dass die Erde 5400 Meilen im Umfange habe, deren jede der funfzehnte Theil eines Grades ist. Es muss daher das hier gemeinte Meilenmaass genauer bestimmt werden.

In Sachsen giebt es eine zweifache Meile, nämlich eine Polizeimeile, die 30,000 Werkschuhe hält, und eine geographische Meile, von 2000 Rheinländischen Ruthen, oder 24,000 Werkschuhen. Ein geometrischer Schritt, oder der eintausendste Theil einer Deutschen Viertelmeile, macht 5 Fuss, oder, nach der neuesten Ausrechnung, 6 Rheinländische Fuss aus. Mit andern Worten: der sechzigste Theil eines Grades der Erde ist eine Minute der Erde. Der eintausendste Theil einer solchen Minute aber ist ein geometrischer Schritt. Wenn nun eine geographische Meile 24,000 Werkschuhe beträgt, solcher Meilen aber 15 auf einen Grad gehen: so beläuft sich die Grösse einer Minute der Erde auf eine Viertelmeile, und hat 6000

Werkschuhe Länge. Folglich hat der eintausendste Theil dieser Minute 6 Fuss, und das ist der geometrische Schritt. Nach älteren Messungen hatte eine geographische Meile nur 20,000 Schuhe, folglich die Viertelmeile oder Minute der Erde auch nur 5000, und der geometrische Schritt nur 5 Fuss.

Eine Klafter oder eine Toise ist dasselbe, was bei den Schiffern ein Faden, und in der Sprache der Bergleute ein Lachter heisst. Er beträgt 6 Fuss oder 5 Dresdner Ellen.

§. 9.

Die Erde hat eine Bewegung von Abend gegen Morgen, daher erfolgt der Aufgang der Sonne und der Gestirne in entgegengesetzter Richtung der Erdbewegung, das heisst, von Morgen gegen Abend.

Die Bewegung des Sternhimmels ist nur scheinbar, denn weil wir die Bewegung der Erde, auf der wir uns befinden, nicht wahrnehmen: so haben wir eine scheinbare Bewegung des Himmels, wissen aber nicht, ob sich der Himmel oder die Erde bewege. Es ist hier derselbe Fall, als wenn ein Schiff auf offner stiller See vor Anker liegt, ein anderes Schiff aber, auf dem ich mich etwa befinde, von dem Meerstrome getrieben wird: so weiss ich nicht, welches von beiden Schiffen sich bewege, ob das erste oder das letztere. Gerade in derselben Art wissen denn auch wir nicht, ob der Sternhimmel, oder ob wir unsere Stelle verändern. Der Beweis, dass die Erde nicht still stehe, sondern dass gerade sie es sey, die sich bewege, musste mit ungemeiner Subtilität geführt werden.

Hätte die Erde gar keine Bewegung, so würden auch keine Cirkel auf derselben bestimmt seyn. Da sie nun im Gegentheil aber ein zweifache Bewegung hat, eine nämlich um ihre Axe, oder ihre tägliche, die andere um die Sonne, oder ihre jährliche Bewegung: so originiren sich daher folgende Puncte und Linien.

I. Aus der Bewegung der Erde um ihre Achse entstehen:

1. zwei Puncte, die gar keine Bewegung haben, sondern fest sind, und um welche sich die ganze Erde bewegt. Diese heissen die Pole, nämlich Süd- und Nordpol. Die Linie aber, die ich mir durch beide Pole gezogen denke, kann die Achse heissen. Sonach haben wir schon auf der Kugelfläche, auf der wir gewöhnlich nichts unterscheiden, zwei Puncte und eine Linie. Da die Achse aber innerhalb der Kugel liegt, so geht sie uns für jetzt nichts weiter an.

2. Durch jene beiden Puncte, die Pole, kann ein Kreis gezogen werden, der die Erde der Hälfte nach durchschneidet, und dieser ist der Meridian. Nun kann man unendlich viele Meridiane ziehen, weil man aus den beiden Puncten viele Kreise zu ziehen im Stande ist.

Aber wie ziehe ich nun den Meridian eines jeden Ortes? — Diese Frage begründet eine neue Art von Puncten, die durch jeden Zuschauer bestimmt werden, und nicht beständig sind.

In der Mitte der Erde nämlich muss ich, wie in jeder Kugel oder Kreisfläche, ein Centrum annehmen. Von diesem kann ich, durch meinen Standpunct, über meinen Kopf hinaus, und von da wieder durch das Centrum herab, eine Linie ziehen. Dies ist dann der Zenith und Nadir, die ein Jeder für und durch sich selbst bestimmt. Zwischen zwei Puncten kann nur eine Linie gezogen werden. In der Erde ist ein Punct, und über mir gleichfalls einer. Beide begrenzen eine und dieselbe Linie. Jeder Einzelne hat also seinen Zenith, weil ein Jeder eine Linie aus dem Centrum über sich heraus zu ziehen im Stande ist. Demnach kann auch ein Jeder seinen eignen Meridian haben. Viele Örter indessen haben einen und denselben Meridian, wie z. B. Königsberg und das Vorgebirge der guten Hoffnung.

Jeder Meridian theilt die Erde in zwei Theile, den östlichen und den westlichen. Diejenigen Örter aber, welche unter einem und demselben Meridian liegen, sind nicht östlich oder westlich, sondern südlich und nördlich unterschieden, indem hier ein Ort nur näher nach Süden und Norden, als ein anderer liegen kann. Doch müssen in jedem Meridian selbst wieder zwei Theile unterschieden werden, in so ferne er nämlich der Meridian unsers Ortes, und demnächst auch der Meridian unserer Antipoden ist. Wenn die Sonne bei uns den Mittag macht, so befindet sie sich in unserm Meridian. Zur Mitternachtsstunde hingegen steht sie in dem Meridian unserer Antipoden.

Es giebt also so viele Meridiane, als sich verschiedene Standpuncte um die Erde von Osten nach Westen denken lassen.

3. Durch die Umdrehung der Erde um ihre Achse wird noch eine Linie bestimmt, und diese ist der Äquator, der von beiden Polen gleich weit entfernt, in dem aber die Bewegung der Erde am stärksten ist. Denn je näher den Polen, um so kleiner werden die Cirkel, also auch die Bewegung. Die Linie, die gleich weit von beiden Polen absteht, theilt ebenfalls die Erde in zwei gleiche Theile, nämlich in die südliche und nördliche Halbkugel. Der Meridian konnte vielfach seyn, aber es giebt nur eine einzige gleich weit von beiden Polen abstehende Kreislinie, die dadurch also determinirt ist. Die durch diese Linie entstandenen beiden Hälften der Erde werden Hemisphären genannt. Zwar theilt, wie schon gesagt, auch jeder Meridian die Erde in zwei Hemisphären, nur dass diese freilich nicht durch die Natur bestimmt sind. Örter unter einem Meridian sind nach Süden und Norden, aber nicht nach Osten und Westen unterschieden. Dagegen sind unter dem Äquator die Örter nach Osten und Westen, nicht aber nach Süden und Norden verschieden. Wie also der Meridian zum Unterschiede von Osten und Westen dient: so dient der Äquator zum Unterschiede von Norden und Süden.

Nun hat jeder Cirkel 360 Grade, also auch der Äquator. Dieser giebt die Bestimmung, um wie viele Grade ein Ort von Osten nach Westen absteht. Da nun aber die Frage entsteht, von wo aus man dabei eigentlich anfangen soll, die Grade zu zählen, indem der Äquator eine Kreislinie ist, die keinen festen Anfangspunct hat, an der man also nach Belieben wählen kann: so hat man nun auch wirklich nach Belieben einen ersten Punct auf dem Äquator angenommen, von dem man anfängt, die Grade des Äquators zu zählen. Dieser erste Punct ist vermittelst der Ziehung eines Meridians durch die Insel Ferro angenommen, von wo aus man den Äquator, und zwar von Westen nach Osten hin, in die bestimmten Grade abtheilt, weil die Bewegung der Erde eben diese ist.

Wir haben demnach zwei Kreislinien, die einander rechtwinklig durchschneiden. Will ich nun den Unterschied der Lage zweier Örter, namentlich z. B. von Königsberg und Moskwa, in Hinsicht auf ihre Lage von Westen nach Osten erfahren, so ziehe ich den Meridian beider Städte, und beide Meridiane durchschneiden den Äquator. Dem zufolge zählt man denn den Unterschied der Grade auf dem Äquator. Der Bogen zwischen den beiden Meridianen, und die Zahl der Grade, macht alsdann den Unterschied in der Lage der Örter von Westen nach Osten bemerkbar.

Alle Grade des Meridians sind Grade der Breite, und alle Grade des Äquators sind Grade der Länge. Was bedeutet denn aber die Breite und Länge eines Ortes! — Die Breite ist die Entfernung eines Ortes vom Äquator, und wird auf dem Meridian abgezählt; die Länge aber ist die Entfernung eines Ortes von dem Meridian, und wird auf dem Äquator abgezählt, und zwar von Westen nach Osten. Sie wird auch die Länge des Meeres genannt und ist wegen Einerleiheit der Gestalt des Himmels schwer ausfindig zu machen. Die Breite lässt sich hingegen leicht auffinden, weil sich bei der Veränderung der Breite auch jederzeit die Gestalt des Himmels verändert und überdies der Polhöhe gleich ist. Es giebt aber, so wie zwei Hemisphären, so auch eine zwiefache Breite, eine nördliche nämlich und eine südliche. Die grösseste mögliche Breite beläuft sich auf 90 Grad, und dieses ist der Pol. Die Örter unter dem Äquator haben ganz und gar keine Breite.

In Hinsicht auf die Länge ist noch zu merken, dass, da man sie von Westen an zu zählen beginnt, jeder Ort auch nur eine westliche Länge haben sollte. So würde z. B. Philadelphia 320 Grade westliche Länge haben, obgleich diese Stadt nur um 40 Grade von dem ersten Meridian entfernt ist, nämlich wenn wir von Osten aus die Grade zurückzählen. Zählen wir dagegen die westliche Länge ab, so müssen wir mit dem ersten Grade beginnen, und von ihm die übrigen Grade herum um die ganze Erde abzählen. Die Länge sollte also ein für alle Mal und immer entweder blos östlich oder blos westlich bestimmt werden. Man ist indessen häufig davon abgegangen, weil es zu weitläufig schien, immer die ganze Zahl der Grade herumzuzählen. Daher sagt man denn nun auch entweder, Philadelphia 40 Grade westliche oder 320 Grade östliche Länge.

Ausser dem Äquator giebt es noch andere, mit ihm parallel laufende, Kreislinien oder Cirkel, deren Zahl sich sehr vergrössern liesse. Sie heissen Tagescirkel *(circuli diurni)*. Durch diese Parallelkreise wird die Verschiedenheit der Lage der Länder bestimmt, welche man durch den Namen der Klimate bezeichnet.

Örter, die in einem und demselben Parallelkreise liegen, haben einerlei Breite, so wie Örter, die unter einem Meridian liegen, auch eine gleiche Länge haben, und dies daher, weil die erstern gleich weit vom Äquator, die letztern aber gleich weit von dem ersten Meridian entfernt sind.

Örter, die in einem Parallelkreise befindlich sind, haben ein und dasselbe (wie sich von selbst versteht, geographische, nicht physische) Klima, da hingegen die, welche unter einem Meridian liegen, verschiedene Klimate haben, indem der Meridian durch alle Parallelkreise hinläuft. Gegenden, die sich auf einer verschiedenen Hemisphäre befinden, aber gleich weit von dem Äquator entfernt sind, haben ein gleiches Klima. — Örter, die unter einem Meridian liegen, haben zu einer und derselben Zeit Mittag. Örter aber, die in einem Parallelkreise liegen, haben zwar nicht gleichzeitig Mittag, indessen einerlei Tageslänge, welches wieder nicht im entgegengesetzten Falle von Örtern gilt, die einerlei Meridian haben. Unter dem Äquator, wo die Polhöhe und Ascensionaldifferenz = 0 ist, ist die Länge des Tages sich zu jeder Zeit gleich, und zwar von 12 Stunden. Eine solche gleiche Tag- und Nachtlänge findet aber nur zwei Mal im Jahre für die seitwärts von dem Äquator nach den Polen hin liegenden Gegenden statt, am 20. März nämlich und am 23. September, wenn die Sonne gerade im Äquator steht. Steigt sie von da aus höher über der nördlichen Halbkugel herauf, so verlängern sich die Tage auf dieser und werden kürzer auf der südlichen Halbkugel, so wie dies umgekehrt der Fall ist, wenn sie sich in der Ekliptik mehr dem Südpole nähert.

Der längste Tag für die nördliche Halbkugel ist der 21. Juni, für die südliche der 21. December, so wie dieses der kürzeste auf jener und jenes der kürzeste auf dieser ist. Der längste Tag z. B. in Königsberg beträgt 17 Stunden und 4 Minuten, der kürzeste 6 Stunden und 56 Minuten. Unter den Polen währt der Tag ein halbes Jahr, unter dem Südpole vom 23. September bis zum 20. März, unter dem Nordpole vom 20. März bis zum 23. September, und eben so giebt es dort eine halbjährige, durch Nordlichter u. dergl. indessen erträglicher gemachte Nacht.

Die Alten theilten die Erde in der Art in Klimate ein, dass, wo der Tag um eine ganze Stunde länger wurde, ein neues Klima begann.

So haben wir bisher blos die Bewegung der Erde um ihre Achse erwogen und näher kennen gelernt.

II. Eine zweite Bewegung der Erde ist die ihres jährlichen Laufes oder ihres Umlaufes um die Sonne. Der hier zu bemerkende Cirkel ist die Bahn der Erde oder die scheinbare Sonnenbahn. Die Erde aber bewegt sich dabei in einem Cirkel, dessen Mittelpunct die Sonne ist. Machte die Achse der Erde einen rechten Winkel mit der Erdbahn, oder stände jene immer perpendiculär auf dieser, so befände sich die Sonne auch fortwährend in dem Äquator, und würde jederzeit eine Tag- und Nachtgleiche bewirken, aber auch den Jahreswechsel für die ganze Erde aufheben. So aber steht die Achse nun wirklich nicht perpendiculär auf jener Bahn, sondern weicht von einer solchen Stellung um 23½ Grade ab.

Hat die Erde nun, dem vorhin Gesagten zufolge, eine schiefe Richtung gegen die Sonne, so folgt daraus, dass auch eine Hemisphäre von der Sonne entlegener seyn müsse, als eine andere, und dass daraus eben der Wechsel der Jahreszeiten entstehe. Die Bewegung dabei hat das Besondere, dass die Erde mit der Bewegung um die Sonne jederzeit einerlei Richtung der Achse hat. Die Stellung der Achse, in Ansehung der Bahn, ist dieselbe. Die Achse nämlich bleibt sich durch das ganze Jahr parallel, und die Schiefe der Achse auf der Fläche ihrer Bahn bleibt sich immer gleich. Wäre das nicht der Fall, so könnte die Sonne nur einer Erdhälfte sichtbar werden. Am 21. December steht die Erde im Norden, also ist die nördliche Seite der Erde, der schiefen Richtung wegen, von der Sonne abgelegener, folglich ist es Winter. Alsdann bescheint die Sonne die Erde nicht einmal bis zu dem Nordpole hin, sondern der grösseste Theil der nördlichen Erdhemisphäre entbehrt ihres Lichts, und wo es noch einen Tag giebt, da wird er zu dieser Zeit verhältnissmässig kürzer.

Wenn aber die Erde am 21. März gerade in Westen steht, so befindet sich die Sonne im Äquator, und alle haben einen gleich langen Tag, so wie eine gleich lange Nacht, indem die Sonne gleichmässig beide Pole bescheint. Um den 21. Juni beleuchtet die Sonne den grössesten Theil der nördlichen Hemisphäre, und die Gegend des Südpols ist im Schatten, also dort der Tag länger, als die Nacht, gerade das Gegentheil von dem, was in Rücksicht des 21. Decembers vorhin bemerkt wurde. Am 21. September endlich steht die Sonne wieder im Äquator, folglich sind dann zum zweiten Male im Jahre Tag und Nacht gleich.

Der Unterschied der Jahreszeiten beruht demnach auf der schiefen Stellung der Erde in ihrer Bahn. Stände die Erde noch schiefer, so wäre im nördlichen Theile, oder im Winter, gar kein Tag, und im südlichen Theile, oder im Sommer, gar keine Nacht.

Aus dieser Bewegung der Erde nun um die Sonne entstehen folgende Kreise:

1. **Die Wendekreise** *(Tropici)*, welche durch die Puncte gezogen werden, in denen die Sonne ihre höchste Entfernung von dem Äquator erreicht, und von denen sie dann sich allmälig wieder dem Äquator nähert. Auf jeder Hemisphäre befindet sich einer dieser Wendekreise, und zwar in einem Abstande von 23° 30′ von dem Äquator. Sie machen eben die Schiefe der Ekliptik aus, bei deren Mangel diese in den Äquator fallen und dadurch der Jahreswechsel aufgehoben würde. Die Abweichung der Ekliptik beträgt demnach 23° 30′. Die Sonne steht zu irgend einer Zeit in dem Scheitelpuncte eines jeden zwischen den Wendecirkeln liegenden Ortes, aber sie tritt niemals in den Scheitelpunct eines Ortes, der ausserhalb der Wendecirkel liegt. Dort leuchtet sie bis auf den Boden eines tiefen Brunnens, hier bescheint sie dagegen blos die eine Seite desselben.

2. **Die Polarkreise** werden in einer Entfernung von 23°, 30′ von den Polen gezogen, und auf jeder Halbkugel befindet sich einer von ihnen. Alle innerhalb der Polarkreise gelegenen Länder haben wenigstens einmal im Jahre keinen Aufgang und keinen Untergang der Sonne.

3. Endlich müssen wir auch eines Kreises Erwähnung thun, der weder durch die Bewegung der Erde um ihre Achse, noch durch ihre Bewegung um die Sonne, sondern der durch die Optik erzeugt wir. Dieser ist der Horizont, welcher ein Cirkel ist, der vom Zenith und Nadir gleich weit absteht.

§. 10.

Die Zonen oder Cirkelstriche der Erde sind folgende:

1. Die heisse Zone. Sie liegt zwischen den beiden Wendekreisen. Weil der Äquator die Erde nur in zwei Hemisphären theilt, so kann man sagen, dass es zwei heisse Zonen giebt, nämlich auf jeder Halbkugel eine. Es wird also eine nördliche und eine südliche heisse Zone auf jeder Seite des Äquators geben.

2. Die zwei gemässigten Zonen. Diese liegen zwischen den Wende- und Polarkreisen, und heissen deswegen so, weil gegen die Mitte derselben die meisten Menschen und Thierarten zu leben im Stande sind. Jedoch ist es in denselben näher an den Wendekreisen oft heisser, als am Äquator selbst, weil die Sonne hier länger in der Nähe des Scheitelpunctes steht, und es länger Tag ist, als unter dem Äquator, wo beständig Tag und Nacht gleich sind, also die Nacht lang genug ist, um eine erforderliche Abkühlung der Erde zu bewirken.

3. Die zwei kalten Zonen liegen zwischen den Polarkreisen und den Polen auf beiden Seiten der Hemisphären.

Die Zonen haben ihre Beziehung auf die Tageslänge der Gegenden. Die heisse Zone nämlich begreift alle diejenigen Gegenden (Örter) in sich, an denen der Tag und die Nacht gleich lang sind. Alle Örter in dieser Zone haben die Sonne in jedem Jahre zwei Mal über ihrem Scheitelpuncte. Die gemässigten Zonen hingegen befassen alle diejenigen Örter unter sich, an denen auch der längste Tag noch immer nicht 24 Stunden beträgt.

Die in dieser Zone gelegenen Länder haben die Sonne niemals über ihrem Scheitelpuncte, sie haben aber das ganze Jahr hindurch ein Mal in 24 Stunden abwechselnd Tag und Nacht. In den kalten Zonen endlich liegen diejenigen Örter, an denen der Tag ein halbes Jahr währt. Der Tag ist also immer länger, je näher man den Polen kommt. Die etwaigen Bewohner der Gegenden unter den Polen würden den Äquator zum Horizonte haben, folglich bliebe die Sonne ein ganzes halbes Jahr hindurch beständig in ihrem Horizonte.

§. 11.

Wir haben bisher von den Kreislinien und Veränderungen geredet, die durch die Bewegung der Erde um die Sonne auf der erstern veranlasst werden. Aber es giebt der Weltkörper mehrere, die in gewisser Hinsicht einen nähern unleugbaren Einfluss auf die Erde haben, wenn sich derselbe gleich vor der Hand nicht von allen gleichmässig ausführlich, sondern von dem einen mehr, als von dem andern darthun lässt. — Den Inbegriff solcher, in einem nähern gemeinschaftlichen Verhältnisse gegen einander stehenden, Weltkörper nennt man nun ein Sonnensystem. Es besteht ein solches aber aus einem selbstleuchtenden und mehreren dunkeln Körpern, die von jenem ihr Licht erhalten. Die letzteren heissen Planeten, die ersteren Sonnen, oder in Beziehung auf andere, von dem unserigen verschiedenen Sonnensysteme, Fixsterne.

Wandellos fest, nur ein Mal in 25 Tagen und etwa 12 Stunden um ihre eigene Achse sich drehend, steht die Sonne im Mittelpuncte unseres Systems, und verbreitet ihr Licht, wie über unsere Erde, so auch über alle, sich in bestimmten grössern oder kleinern Kreisen um sie drehenden und daher Planeten (Irrsterne) genannten Weltkörper*.

---

* Ganz eigentlich steht die Sonne zwar nicht in dem Mittelpuncte ihres Systems, sondern nur beinahe. Auch leugnen wir im Obengesagten keinesweges das Fortrücken der Sonne und ihres ganzen Systems im Weltgebäude.

Die Sonne hat eine fast anderthalb Millionen Mal unsern Erdkörper überwiegende Grösse, und ihr Durchmesser beträgt 193871,35 Meilen. Ob sie ein fester oder ein lockerer Körper ist, ob sie an sich eine Lichtmasse ist, oder woher ihr das Licht und die Wärme kommen, die sie um sich verbreitet, darüber giebt es der möglichen Meinungen viele, so wie über die dunkeln sowohl, als vorzüglich leuchtenden Stellen, die sich auf ihrer Oberfläche vorfinden, und von denen die erstern Sonnenflecken, die andern aber Sonnenfackeln genannt werden.

Zu dem Systeme unserer Sonne gehören, so weit wir es kennen, sieben Planeten, von denen der Mercur seinen Umlauf in einer mittlern Entfernung von acht Millionen, die Venus von funfzehn Millionen, die Erde von vierundzwanzig, Mars von einunddreissig, Jupiter von einhundertundzehn, Saturn von einhundertneunundneunzig, und Uranus von vierhundert Millionen Meilen um die Sonne hat.

Mercur hat einen Durchmesser von 608 Meilen, oder etwa ein Dritttheil des Erddurchmessers. Die Zeit seines Umlaufes um die Sonne, also eines Jahres in ihm, beträgt 87 Tage, 23 und eine Viertelstunde. Das Sonnenlicht bedarf, um ihn zu erreichen, nur 3′ 8″.

Der Durchmesser der Venus beträgt 1615 Meilen, ihre Umlaufzeit um die Sonne aber 224 Tage und 17 Stunden. Die Strahlen der Sonne erreichen sie nach 5 Minuten und 52 Secunden. Ihr zunächst wälzt sich

die Erde einmal in 365 Tagen 5 Stunden und 48 Minuten um die Sonne, von der sie nach 8′ 7″ ihr Licht erhält. Jenseits der Erde und ihr am nächsten steht der

Mars, der nur 920 Meilen im Durchmesser hält, und seinen Umlauf um die Sonne innerhalb 686 Tagen 23 Stunden und 30½ Minute zurücklegt, wobei er nur in einer Zeit von 12′ und 22″ das Sonnenlicht erst auffängt.

Jupiter hat einen Durchmesser von 18,920 Meilen. Ein Jahr in ihm beträgt eilf unserer gemeinen Jahre, 315 Tage, 14 Stunden, 27′ und 11″. Das Sonnenlicht bedarf einer Zeit von 42′ 13″, ehe es diesen Planeten erreicht.

Saturn hält 17,160 Meilen im Durchmesser, und sein Jahr beläuft sich auf 29 unserer gemeinen Jahre, 167 Tage, 1 Stunde, 51 Minuten und 11 Secunden. Siebzehn Minuten und 25 Secunden über eine Stunde sind dazu erforderlich, dass die Sonnenstrahlen ihn erreichen. Der letzte erst seit dem Jahre 1781 uns bekannte Planet unseres Sonnensystems ist:

Uranus. Bei einem Durchmesser von 8665 astronomischen Meilen beträgt ein einziges Jahr auf ihm, nach unserer Jahrrechnung, 84 gemeine Jahre, 8 Tage, 18 Stunden und 14 Minuten, und das Licht erreicht ihn erst nach 2 Stunden und 36 Minuten.

Alle diese Planeten haben, wie unsere Erde, eine sphäroidische Gestalt, nur dass einige von ihnen, bald mehr bald minder abgeplattet, oder bei den Polen eingedrückt sind, welches indessen nicht immer, wie man vermuthen sollte, von ihrer, wenigstens uns bekannten langsamern oder schnellern Rotation abzuhängen scheint, wie dies z. E. am **Mars** zu ersehen ist, dessen Achsenlänge sich zum Durchmesser seines Äquators fast wie 15 zu 16 verhält, der also eine stärkere Applattung hat, als die Erde, ungeachtet sein Volumen weit geringer, und seine Achsendrehung um Vieles langsamer ist.

Unsere Unbekanntschaft mit einem achten oder mehrern andern Planeten unseres Sonnensystems ist übrigens kein entscheidender Beweis, dass es deren wirklich keine mehr gebe. Vielmehr lässt uns der ungeheure Abstand des Uranus von dem nächsten Fixsterne (dieser dürfte von unserer Sonne wenigstens um 200,000 Halbmesser der Erdbahn, oder vier Billionen Meilen weit entfernt seyn) vermuthen, dass es jenseits desselben der Planeten noch mehrere gebe. So wie es sogar aus vollwichtigen Gründen wahrscheinlich wird, dass selbst innerhalb der bekannten Grenzen unseres Sonnensystems, namentlich zwischen dem

Mars und **Jupiter**, ein noch unentdeckter Planet vorhanden seyn dürfte[*].

Mehrere dieser Planeten haben ihre Trabanten oder Monde, die, ausser ihrer eignen Achsendrehung, sich nicht nur um ihre Planeten, sondern auch mit diesen zugleich um die Sonne drehen. Dergleichen Planeten sind nun:

1. die **Erde** mit einem Monde;
2. **Jupiter** mit vier Monden;
3. **Saturn** mit sieben Monden, und
4. **Uranus** mit sechs Monden.

In Betreff der **Venus** ist es wenigstens noch nicht als ausgemacht anzusehen, ob sie einen solchen Begleiter wirklich habe, indessen lässt es sich auch nicht mit zureichenden Gründen behaupten, dass sie, **Mercur** und **Mars** seiner nothwendig entbehren müssten. Übrigens hat **Saturn**, ausser seinen Monden, noch einen bisher an keinem andern Planeten entdeckten Ring, der ihn in einer Entfernung von mehr als sechstehalbtausend Meilen umgiebt, und gleichfalls ein dunkler und fester Körper zu seyn, und zur Verstärkung des Sonnenlichts auf jenem Planeten zu dienen scheint. Ob auch Uranus zwei dergleichen, und zwar nicht in einander liegende, sondern concentrische Ringe habe, wie **Herschel** muthmasste, darüber muss die Bestätigung noch abgewartet werden.

Unter allen diesen Begleitern der Planeten interessirt uns hier zunächst nur der unserer Erde, **der Mond**, welcher sich, wie die Planeten um die Sonne, in einer elliptischen Bahn um unsern Erdkörper dreht, und daher demselben bald näher steht (Perigäum) in einer Entfernung von 48,020 Meilen, bald aber auch 54,680 Meilen von ihm entfernt ist (Apogäum). Diese Verschiedenheit im Stande der Planeten zur Sonne heisst Perihelium und Aphelium, jenes beträgt in Hinsicht auf die Erde 23,852, dieses 24,667 Erdhalbmesser.

---

[*] Die spätern Entdeckungen haben dies zur Gewissheit erhoben.
Sch.

Zu seinem Umlaufe um die Erde von Abend gegen Morgen bedarf der Mond eines Zeitraums von 27 Tagen und 8 Stunden, obwohl, weil auch die Erde mittlerweile auf ihrer Bahn um die Sonne fortrückt, von einem Neumonde bis zum andern, 29 Tage und 13 Stunden verfliessen. Die Zeit seiner Achsendrehung ist aber der seines eigentlichen Umlaufs um die Erde gleich, woraus denn von selbst folgt, was ein allgemeines Gesetz aller Planeten zu seyn scheint, dass er uns nur immer eine und dieselbe Seite zukehrt.

Der Durchmesser des Mondes beträgt nur 468 Meilen. Er ist ein dunkler und fester Körper, wie unsere Erde, der sein Licht gleichfalls von der Sonne erhält. Befindet er sich zwischen dieser und der Erde, so verbirgt er uns das Licht der Sonne, und es ist Neumond. Rückt er allmälig nach Osten auf seiner Bahn um die Erde fort, so wird seine uns zugekehrte Westseite erleuchtet, und nachdem er so 90 Grade seiner Kreisbahn zurückgelegt hat, haben wir das erste Viertel. Je näher er dem 180sten Grade seiner Bahn kommt, um so weiter wird er erhellt, bis er in jenem Grade der Sonne gerade gegenüber steht, und unsern Vollmond macht. Auf seinem immer fortgesetzten Laufe nimmt nun die westliche Erleuchtung allmälig wieder ab, so dass er im 270sten Grade seiner Bahn nur noch auf der östlichen Hälfte hell ist, und sich, wie wir sagen, im letzten Viertel befindet. Je mehr er sich alsdann der Sonne nähert, um so mehr nimmt auch dieses Licht ab, bis er wieder zwischen die Sonne und Erde tritt.

Die Oberfläche des Mondes ist der unserer Erde sehr ähnlich, nur dass sich auf ihr kein Meer oder keine so grossen Flüsse vorfinden, dagegen aber giebt es weit grössere Gebirge, welches alles das Vorhandenseyn vieler Vulcane verräth. Ob der Mond eine Atmosphäre wie die unsrige, ob er gar keine, oder einen feinern Dunstkreis habe, ist noch nicht entschieden; das letzte aber das Wahrscheinlichste. Übrigens findet auf ihm, wie sich dies mit aus dem vorhin Gesagten ergiebt, auch kein Jahreswechsel, wie der unsrige, statt, noch eine solche Verschiedenheit von Tages- und Nachtgleichheit.

Die Verfinsterungen, die der Mond erleidet, entstehen, wenn die Erde mehr oder minder zwischen ihn und die Sonne tritt, und ihm dadurch das Licht dieser letztern entzieht, so wie er dagegen in einem ähnlichen Falle eine sogenannte Sonnenfinsterniss auf der Erde bewirkt. Übrigens hat der Mond einen unleugbaren Einfluss auf die Erde, wie Ebbe und Flut dies beweisen. Wie weit sich derselbe aber in seinem ganzen Umfange erstreckt, ist bisher mehr die Sache der Muthmaassung und des Aberglaubens, als der sichern Einsicht gewesen. Möglich indessen, dass diese einst, durch Angabe der Ursachen, manche Behauptung jener zur Evidenz erhebt. So viel von dem Monde!

Noch giebt es ausser diesen Haupt- und Nebenplaneten, eine unbestimmbar grosse Menge anderer Weltkörper, die in langen und schmalen elliptischen Bahnen sich durch unser Sonnensystem bewegen, und Kometen heissen. Bis jetzt sind etwa 93 derselben in ihren Bahnen berechnet. Höchst wahrscheinlich bestehen sie aus einem feinern Stoffe, als der der Planeten ist. Sie durchkreuzen von Osten nach Westen, und umgekehrt, in allen möglichen Richtungen die Planetenbahnen, tauchen sich in die Sonnenatmosphäre, und eilen dann weit davon wieder über die Bahn des Uranus hinaus. Nach allen Beobachtungen und Erfahrungen hat die Erde indessen nie etwas mit Grund von dem Zusammentreffen mit irgend einem Kometen zu fürchten.

Darstellung
der
physischen Geographie.

§. 12.

Wir gehen jetzt zur Darstellung der physischen Geographie selbst über und theilen sie ab:

I. in den **allgemeinen Theil**, in dem wir die **Erde** nach ihren Bestandtheilen und das, was zu ihr gehört, das **Wasser**, die **Luft** und das **Land** untersuchen;

II. in den **besondern Theil**, in welchem von den besondern Producten und Erdgeschöpfen die Rede ist.

Erster Theil.

Erster Abschnitt.

Vom Wasser.

§. 13.

Die Oberfläche der Erde wird in das Wasser und in das feste Land abgetheilt. Hier werden wir zuvörderst nicht von den Flüssen, Strömen und Quellen, sondern von dem Meerwasser, als der Mutter aller Gewässer reden, weil jenes nur Producte der Erde sind und von dem Meere ihren Ursprung haben. Indessen wollen wir doch noch einige Bemerkungen über das Wasser im Allgemeinen vorausschicken.

§. 14.

Die am **allgemeinsten** vorhandene tropfbare Flüssigkeit ist **das Wasser**. Als solche wird es aus dem Luftkreise im Regen niedergeschlagen, dringt in die Erde, quillt aus ihr in Flüssen, Teichen und Seen hervor, bildet das Weltmeer, und macht einen Bestandtheil fast aller übrigen Körper aus. Kein Wunder ist es also, wenn schon **Thales** es für den Urquell aller andern Stoffe hielt. Selbst späterhin glaubte man sich in dieser Meinung dadurch bestätigt zu sehen, dass man bei Destillationen und andern Versuchen Erde daraus abgesondert zu haben wähnte. Die Ungültigkeit dieser Versuche ist, durch Aufdeckung des dabei stattfindenden Irrthums, zur Genüge dargethan. Dagegen haben andere Experimente auf die sehr wahrscheinliche Vermuthung geführt, dass das Wasser aus Wasserstoff und Sauerstoff bestehe, und zwar in einer Mischung, die bei einhundert Theilen, 15 des erstern, und 85 des letztern enthält. In wie ferne uns die neuesten mit der Galvani-Volta'schen Batterie angesellten Versuche hierüber mit Sicherheit eines andern belehren dürften, steht für jetzt wenigstens noch dahin. Ubrigens hat man mit Wahrscheinlichkeit annehmen zu können geglaubt, dass das Wasser durch chemische Veränderung selbst wohl in atmosphärische Luft übergehen möge.

Nach Maassgabe der Temperatur erscheint uns das Wasser in einer dreifachen Gestalt, nämlich als Eis, als Wasser und als Dämpfe. So sehr man daher Recht hat, wenn man es auf einer Seite für einen flüssigen Körper erklärt: so kann man doch mit eben dem Rechte von ihm behaupten, dass es ein fester Körper sey.

Als ein solcher erscheint es uns bis zum 0 Grade nach Reaumur, oder dem 32sten Grade des Fahrenheit'schen Thermometers, und besteht dann aus Krystallen, die sich unter einem Winkel von 60 Graden durchkreuzen.

Tritt aber eine grössere Masse Wärmestoff hinzu, dann erst erscheint uns jener bisher fester Körper, als Flüssigkeit oder Wasser, welche Gestalt es aber wieder bei einer Wärme von 80 Graden Reaumur, oder 212 Graden Fahrenheit, mit der eines Dampfes vertauscht, der selbst bei dem heitersten Himmel immer noch in der Atmosphäre vorhanden ist, und die Luft erst bei einer etwa eintretenden Zersetzung seiner als Thau, Reif, Nebel oder Wolken trübt und minder durchsichtig macht.

Das Wasser ist selten, oder nie in seinem natürlichen Zustande ganz rein vorhanden, indem es nicht nur ein Auflösungsmittel, vorzüglich der Salze, sondern auch vieler andern Stoffe ist. Noch am unvermischtesten mit andern Stoffen trifft man es als Regen oder Schnee an. Minder rein sind die Brunnen- und Quellwasser, und unter diesen wieder die harten weniger als die weichen, indem jene mit erdigen Mittelsalzen geschwängert sind. Am stärksten ist die fremdartige Beimischung in dem Mineralwasser, zu dem theils auch das Meerwasser kann gezählt werden. Erst durch eine sorgsame Destillation erhält man ganz reines Wasser, und dieses ist an sich keiner Fäulniss fähig, sondern eine völlig durchsichtige, farbe-, geschmack- und geruchlose, keiner Entzündung fähige, tropfbare Flüssigkeit.

§. 15.

Das allgemeine Wasser ist gleichsam ein grosses Behältniss, und ein tiefes Thal, in dem sich das auf der Erde befindliche Wasser gesammelt hat. Das feste Land ist nur eine Erhöhung über demselben. Es ist auf der Erde ungleich mehr Wasser als festes Land befindlich, und dieses bildet, da es ringsum von Wasser umgeben wird, gleichsam eine grosse Insel.

Das allgemeine, das Land umfliessende Wasser nennt man den Ocean, so wie das allgemeine Land, das Continent. Dieses letztere ist schwer zu bestimmen, da es beinahe kein solches giebt, indem es der Ocean fast überall, und wie ein allgemeiner Archipelagus umschliesst.

Von dem Continente in dieser Bedeutung verschieden, benennt man mit diesem Namen auch jedes zusammenhängende Land von beträchtlicher Ausdehnung, das man eben dadurch von einem minder grossen, vom Meere umflossenen Lande, oder einer Insel unterscheidet. Will man demnach ein Land, das sich etwa 450 Deutsche Meilen nach jeder Richtung ausdehnt, mit jenem Namen belegen: so hätten wir ein dreifaches Continent in letzterer Bedeutung. Das erste besteht aus den drei Welttheilen: Europa, Asien und Africa, das andere aus America, das dritte endlich aus Neuholland. Umgekehrt aber, und wenigstens mit eben so vielem Rechte, nennt man auch das gesammte feste Land eine Insel.

Die Oberfläche der Erde hat eine Ausdehnung von mehr als neun Millionen Quadratmeilen, von denen das Meer oder der Ocean 6½, das feste Land noch nicht 2½ Millionen Quadratmeilen beträgt.

Ein Wasser, das viele Inseln umschliesst, nennt man Archipelagus, so wie dagegen ein Wasser, das vom Lande umgeben wird, ein inländisches Mittel- oder Mittelländisches Meer heisst. — Was ein inländisches Meer in Ansehung des Wassers ist, das ist eine Insel in Beziehung auf das Land, denn das erste ist in eben der Art mit Land, wie das andere mit Wasser umgeben. Die Wasser, welche Salz enthalten, werden Meere genannt; auch einige der inländischen Meere enthalten Salz, und obgleich sie vom Ocean getrennt sind, so haben sie doch einen Zusammenhang unter einander, und werden gleichfalls mit dem Namen Meere belegt.

Der Ocean ist die Mutter aller Gewässer auf der Erde, denn er bedeckte zuerst die Erde, die hernach aus seinem Schoosse hervortrat. Die Abtheilung des Oceans ist zum Theil willkührlich, zum Theil aber auch der Natur gemäss. Unter dem Pole heisst er das Eis-Meer, weiter hinab das grosse Atlantische, und zwischen Europa und America das pacifike oder stille Meer. Ein Busen oder Golf wird dasjenige Gewässer genannt, das sich in das Land hinein erstreckt, und von demselben umschlossen wird, jedoch mit einem Theile der See zusammenhängt. Er ist also nichts Anderes, als ein von einer Seite geöffnetes Mittelländisches Meer, nur muss seine Länge grösser als seine Breite seyn, denn ist er breiter als länger, so heisst er eine Bai, wiewohl Beides häufig mit einander verwechselt wird, denn ein Busen ist in Ansehung des Landes der Halbinsel entgegengesetzt, welche ein Land ist, das sich in das Wasser erstreckt, von demselben umschlossen ist, aber doch an einer Seite mit dem festen Lande zusammenhängt. So ist Italien eine Halbinsel und das Adriatische Meer ein Busen. Mit dem Namen einer Bucht belegt man eine kleinere Bai. Eine Strasse oder Meerenge ist ein Gewässer, das auf zwei Seiten von dem festen Lande umgeben ist, an zwei andern Stellen aber mit dem Wasser zusammenhängt. Der Strasse steht auf dem festen Lande der Isthmus entgegen, der in einem schmalen von zwei Seiten mit Wasser umgebenen Landstriche besteht. Das Mittelländische Meer wäre mit Recht ein Busen des Oceans zu nennen, weil es von demselben nicht gänzlich abgeschnitten ist. Da aber die Strasse bei Gibraltar, im Verhältnisse zu der Grösse dieses Meeres selbst, sehr enge ist, so wird es als von ihm getrennt angesehen.

Die merkwürdigsten Meerbusen sind:

I. In Europa.

A. Das Mittelländische Meer, als ein grosser Busen des Weltmeeres, in dem sich ausser dem *Golfo d' Otranto*, noch das Adriatische Meer als ein mittlerer Busen befindet, unter dem wieder als noch kleiner begriffen sind, der

a. *Golfo di Venetia* und
b. *Golfo di Genua.* Dann

B. das Biscayische Meer, im Norden von Spanien, und westlich von Frankreich;

C. die Ostsee, mit den beiden kleinern Meerbusen:
a. dem Botnischen tief herein in Schweden;
b. dem Finnischen, zwischen Schweden und Russland;

D. das Weisse Meer, ein Golf des Eismeeres bei Archangel.

II. In Asien.

A. Der Arabische Meerbusen oder das rothe Meer. Eine westliche Grenzscheide Asiens gegen Africa.

B. Der Persische Meerbusen zwischen Persien und der Halbinsel Arabien, in den sich der Euphrat und Tigris ergiessen.

C. Der Bengalische zwischen den beiden Halbinseln des Ganges.

D. Der Siamische zwischen Malacca, Siam und Kaboscha.

E. Der Penschinskische, zwischen Kamtschatka und der Tatarei.

III. In Africa.

A. Der Meerbusen von Guinea auf der Westseite von Africa, neben Guinea.

B. Der Meerbusen Sidra, im Norden von Tripolis.

C. Der Meerbusen Cabes, östlich bei Tunis.

IV. In America.

A. Der Mexicanische, im Süden von Florida.

B. Der Busen von Campesche, nördlich der Halbinsel Jukatan.

C. Die Bai von Honduras, südöstlich derselben Halbinsel.

D. Der Meerbusen von Darien, östlich der Erdenge von Panama.

E. Der Meerbusen von Panama, südlich von dieser Erdenge.

F. Der Kalifornische Meerbusen, zwischen Kalifornien und Neu-Mexico.

G. Die Hudsonsbai, zwischen Neubritannien.

V. **In Australien** befindet sich der im Norden gelegene Meerbusen von Carpentaria.

Die berühmtesten Strassen oder Meerengen nun sind:

I. In Europa.

A. Die Strasse bei Gibraltar, bei den Holländern schlechtweg die Strasse, daher die nach der Levante fahrenden Schiffer Strassenfahrer genannt werden. Sie ist zwar vier Meilen breit, kommt aber den Schiffern wie gegraben vor, weil die Küsten sehr hoch und steil sind.

B. Die Strasse von Caffa verbindet das Asowsche mit dem schwarzen Meere.

C. Die Strasse von Constantinopel verbindet das schwarze Meer mit dem Marmor-Meere.

D. Die Dardanellen sind der Canal zwischen dem Marmor-Meere und dem Mittelländischen.

E. Der Canal, schlechtweg so genannt, oder *la Manche*, auch *Pas de Calais*, zwischen Frankreich und England.

F. Der St. Georgen-Canal. Bei den Holländern heisst er auch der umgekehrte Canal zwischen England und Irland.

G. Der Sund (dieser Name bezeichnet so viel als Untiefe), zwischen der Insel Seeland und Schweden.

H. Der kleine und der grosse Belt, jener zwischen der Insel Seeland und Amack, dieser zwischen Amack und der Halbinsel Jütland.

II. In Asien.

A. Die Strasse Babelmandab oder Bab-el-mandab, d. h. die Trauer- oder Thränenpforte, weil hier viele Schiffe scheitern. Sie verbindet das rothe Meer mit dem Indianischen.

B. Die Strasse von Ormus, einem der ehemaligen berühmtesten Marktplätze der Welt, verbindet den Persischen Meerbusen mit dem Arabischen Meere.

C. Die Strasse von Malacca, zwischen der gleichnamigen Halbinsel und der Insel Sumatra.

D. Die Strasse Sunda, zwischen den Inseln Sumatra und Java. Daher auch der Name der Sundainseln und des Sundameeres.

Auch kann man noch merken: die Meerenge Macassar, zwischen den Inseln Borneo und Celebes.

III. In Africa ist blos die Strasse von Mozambique zwischen Africa und der Insel Madagascar.

IV. In America, und zwar

1. In Nordamerica.

A. Die Strasse Davis, nach der westlichen Küste von Grönland. Die Fischer, welche hierher auf den Heringsfang gehen, heissen Davisfahrer.

B. Die Hudsonsbai, zwischen Mainland und Labrador.

C. Die Strasse von Bahama, zwischen Ostflorida und der Insel Cuba.

2. In Südamerica.

A. Die Magellanische Strasse, 80 Meilen lang, zwischen der Insel del Fuego und Patagonien.

B. Die Strasse la Maire, zwischen del Fuego und den Falklands-Inseln. Einige schiffen durch die erstere, Andere durch die letztere in das Südmeer aus dem Atlantischen Ocean.

V. In Australien.

Die Providenzstrasse zwischen Neuholland und Neuguinea.

§. 16.

Was nun die Figur und Gestalt des Wassers betrifft, so ist dasselbe dem unermesslichen Raume gleich, und hat eigentlich gar keine Figur, sondern giebt diese vielmehr dem Lande. Allein da man bemerkt hat, dass fast alle Flüsse in America, Europa und dem grössesten Theile Asiens sich in das Atlantische Meer ergiessen; dass sich ferner zwischen America und Asien nur eine kleine Trennung befindet, ja dass man sogar, wenn Paris zum Standpuncte gewählt wird, fast alles Land, wie auf einer einzigen Halbinsel gewahr wird: so lässt es sich mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass das Atlantische Meer ehemals ein grosses Bassin gewesen, und das darin befindliche Wasser gewissermaassen den Damm ausgerissen, und auf solche Art eine Communication mit dem übrigen Gewässer erhalten habe.

Man nimmt in der That nicht ohne Grund an, dass das Wasser vom Lande gleichsam eingeschränkt worden, und daher eine Figur gehabt habe, wovon wir Gelegenheit nehmen werden, in dem Abschnitte von dem alten Zustande der Erde umständlicher zu reden. Wenn man die Ufer mit dem Boden des Meeres vergleicht, so findet man, dass der Boden sich fast beständig nach dem benachbarten Ufer richtet, dass wenn dasselbe steil ist, es auch der Boden ist; dass wenn jenes sich schräge herabsenkt, auch dieser in einer ähnlichen Richtung sich neigt. Dass dem in der That also sey, erhellt aus der für allgemein angenommenen Regel der Schiffer, die sich von dem berühmten Seefahrer Dampier herschreibt, dass wo das Ufer steil sey, man auch leicht an das Land fahren könne, wo hingegen jenes sich schräge niedersenke, da müsse man sich in einer gewissen Entfernung von demselben halten.

Je entfernter von dem Lande, um desto tiefer wird das Meer, denn das Land neigt sich mit allmäliger Abschüssigkeit herab. Indem das Meer nur ein Thal ist, so ist der Seegrund nichts anders, als eine Fortsetzung des festen Landes, und diesem in Hinsicht auf die Beschaffenheit des Bodens überaus gleichförmig, denn auch im Wasser trifft man ganze Strecken von Bergen an, dergestalt, dass das Wasser zuweilen bei dem Vordertheile des Schiffes 20 Loth, an dem Hintertheile aber 200 bis 300 Loth Tiefe hat. Auch die Bestandtheile des Seegrundes sind denen des Erdbodens ungemein gleich.

Die Spitzen der Berge im Wasser, wenn sie abgestumpft und breit sind, und über das Meer hervorragen, heissen **Inseln**. Lange **Sandbänke**, die die Küste bedecken, und daher das Herannahen der Schiffe an das Land hindern, heissen **Barren** oder **Riegel**. So hat z. E. die Koromandel-Küste wegen der davor liegenden Barren keinen brauchbaren Hafen. **Ein Riff** ist eine Untiefe im Meere, bei der eine Sandbank befindlich ist, die sich von dem Lande anfängt und weit in das Meer hinein erstreckt, und zwar unter dem Wasser. Aus dem Allen ist es zu vermuthen, dass eine grosse Revolution auf der Erde vorgegangen sey, so dass der gegenwärtige Boden des Meeres aus ehemals eingesunkenen Ländern besteht, und dass es ein und eben dieselbe Kraft gewesen, welche den Boden des Meeres concav, das übrige Land hingegen erhaben gemacht, und ihm eine convexe Gestalt gegeben habe.

Doch finden sich auch grosse Unähnlichkeiten zwischen dem Boden des Meeres und dem Lande. Man darf daher Denen nicht beistimmen, welche glauben, dass zwischen beiden eine völlige Ähnlichkeit statt finde. So befinden sich im Meere Sand- und Erdbänke, wie z. B. die **Doggersbank**, die sich von **England** bis **Gothland** erstreckt. Sie besteht aus einem langen Hügel, der von beiden Seiten abschüssig ist, und wo man dennoch ankern kann. Dergleichen giebt es aber auf dem Lande nicht.

Es finden sich in der See lange nicht so ansehnliche Berge, wie auf der Erde, und auf dieser dagegen nicht solche Abplattungen, wie im Wasser. Das vorher Angeführte ist eben die Ursache, warum man so wenige Häfen in der Welt antrifft, weil nämlich an den wenigsten Stellen die Ufer steil sind, und zum Hafen erfordert wird, dass man dicht am Lande anlegen, und gegen Stürme und Wellen gesichert seyn könne, auch daselbst mit jedem Anker Grund anzutreffen sey. Es giebt nämlich auch Moräste und Triebsand, wo der Anker versinkt, oder der Seegrund ist steinig, wodurch das Ankertau zerrieben wird. Am liebsten ankert man an den Küsten, und das sind Rheden, es ist aber schlimm, wenn die Küste durchweg nur aus Rheden besteht, wie die Koromandel-Küste. Der Boden ist aber alsdann erst zum Ankern tauglich, wenn der Seegrund nicht steinig, sondern weich ist. Ausser einem guten Ankerplatze wird auch noch zu einem Hafen erfordert, dass man sich dicht dem Lande nähern könne, ferner, dass er inwendig geräumig sey, aber gegen das Meer hin eine schmale Öffnung habe, damit er füglich vertheidigt werden könne, und das Anspülen der See das Schiff nicht beunruhige.

In Norwegen sind der Häfen so viele, dass sie nicht einmal alle benannt werden können. Überhaupt trifft man in Europa die meisten Häfen an, welches auch wohl mit eine Hauptursache seyn mag, dass der Handel in diesem Welttheile am meisten blüht. Ferner ist noch zu bemerken, dass in Westen und Süden die meisten steilen Ufer, im Norden und Osten aber deren nur wenigere sind, welches wohl daher rührt, weil das Wasser oder der Strom des Oceans, der in alten Zeiten höher war, von Osten gegen Süden floss, und das Erdreich, das er mit sich fortführte, sich am ersten an der Westseite ansetzte.

Anmerkung 1. Barren entstehen meistens in Gegenden, an welchen sich Sand fortführende Ströme in das Meer ergiessen, indem hier das letztere die erstern zurück-

Anmerkung. Die grösseste bisher gemessene Tiefe, in die das Senkblei, doch ohne Grund zu treffen, herabgelassen wurde, beträgt 4680 Fuss. Also eine Tiefe, beinahe der Höhe der Schneekoppe im Riesengebirge gleich. Wir dürfen aber annehmen, dass die Tiefe des Meeres sich an manchen Stellen, um nur unsern höchsten Bergen gleich zu kommen, oder ähnlich zu werden, wohl vier bis fünf Mal höher belaufe.

§. 18.

Mehr zur Curiosität, obwohl auch zu einigem reellen Nutzen, dienen die Taucher, welche vermittelst einer hölzernen und unten am Boden mit eisernen Bändern befestigten Glocke, in die das Wasser, der in ihr enthaltenen Luft wegen, nicht bis oben zu dringen kann, um das Versunkene herauf zu holen, in das Meer herabgelassen werden. In der Mitte dieser Glocke ist eine Kette befindlich, an der sich ein Mensch mit den Füssen erhalten kann. Diese Taucher werden gebraucht, theils um die Perlen, die sich bei Kalifornien, an der Küste von Mexico, und bei Ceylon finden, herauf zu bringen, theils um die Beschaffenheit des Seegrundes zu erfahren.

Man hat es mit den Glocken so weit gebracht, dass eine Gesellschaft von 12 Personen sich unter das Wasser herab zu lassen im Stande ist. Man kann auf diese Weise gegen zwei Stunden unter dem Wasser bleiben, ja sogar lesen, nur nicht reden, denn der Schall ist hier unerträglich, daher ein solcher Taucher wirklich einmal in das Meer fiel, als der andere auf der Trommete zu blasen begann. Die grösste Ungemächlichkeit dabei entsteht nicht sowohl aus dem Mangel an Luft, als vielmehr aus der Vergiftung dieser Luft, vermittelst der eignen Ausdünstungen der in einer solchen Glocke eingeschlossenen Personen. Von einem dieser Taucher erzählt man, er sey im Stande gewesen, so lange, als er wollte, unter dem Wasser zu bleiben, als er aber einst eine in das Wasser geworfene goldene Schaale heraufbringen sollte, kam er nicht mehr zum Vorschein, und ist vermuthlich von den Haifischen, über deren Anfälle er sonst schon geklagt hatte, verschlungen worden.

Versunkene Sachen bringt man auch auf die Art in die Höhe, dass man ledige Fässer daran befestigt, die alsdann vom Wasser in die Höhe gehoben werden. Die Taucher bekommen auch sonst nur eine von gebranntem Leder verfertigte Kappe, die mit einer langen Röhre versehen ist.

Das Unvermögen der Menschen aber, lange im Wasser auszuhalten, rührt daher, weil das Blut nur vermittelst der Lunge in die linke Herzkammer, die von der rechten durch eine Scheidewand abgesondert ist, kommen kann, aus welcher es sich durch die grosse Aorte in die übrigen Canäle und Adern ergiesst. Diese beiden Herzkammern haben im Mutterleibe durch eine Öffnung, die das *foramen ovale* heisst, eine Verbindung mit einander. Sollte dieses erhalten werden können, so dürfte jenes Unvermögen dadurch vielleicht zu heben seyn. Daher können die Kinder denn auch im Mutterleibe leben, ob sie sich daselbst gleich im Wasser befinden. Einige haben diesen Versuch mit jungen Hunden vorgenommen, die man sogleich, als sie geworfen waren, in warme Milch that, in der sie auch wirklich eine geraume Zeit ausdauerten.

§. 19.

Was die Farbe des Meerwassers betrifft, so scheint dieselbe, von Ferne und in Masse gesehen, ein bläuliches Grün zu seyn, im Glase dagegen ist es ganz klar. Das süsse Wasser hat eine stärkere grüne Farbe, daher man z. B. auch das süsse Haffwasser von dem Wasser der Ostsee bei Pillau, wie durch einen eignen Streif getrennt, erblickt. Einige Meere, wie z. E. das rothe, weisse, schwarze Meer u. s. w. haben nicht, wie Einige vorgeben, ihren Namen von der Farbe des in ihnen enthaltenen Wassers, sondern wahrscheinlich von der Kleidung der umherlebenden Bewohner. Das rothe Meer nämlich, sagt man, führe diesen Namen von einem rothen Sande, oder den Korallenfunken, und das schwarze von dem Schatten, den die an der Küste gelegenen hohen Berge bewirken. Und selbst in diesem Falle lägen jene Benennungen nicht in der, durch die darin enthaltenen Stoffe, sondern durch äussere zufällige Umstände, bestimmten Farbe des Wassers.

Das Meerwasser ist durchsichtig, welches von dem Salze herkommt, daher man da, wo es am salzigsten ist, 20 Faden tief den Boden, und bei den südlichen Inseln sogar die Schildkröten auf demselben, wie auf einer grünen Wiese einhergehend entdecken kann.

Die Durchsichtigkeit des Meerwassers entsteht folgender Maassen: das Licht dringt durch einen Mittelraum, in welchem die Partikelchen continuirlich hinter einander liegen, fort und wird nun durch einen leeren Raum, wie Newton sagt, zurück getrieben, oder, um richtiger zu sprechen, wenn das Licht nicht mehr von einem Körper angezogen wird, so geht es zu der Materie wieder zurück, von welcher es ausgegangen war, und von der es stärker, als von dem leeren Raume, der gar keine Attractionskraft hat, angezogen wird. Folglich wird auf eine solche Art der Körper durchsichtig; doch muss eine Materie, in so ferne sie sichtbar seyn soll, nicht ganz durchsichtig seyn, weil sonst alle Strahlen durch sie durchfallen, und nicht von ihr in das Auge zurückgeworfen werden würden. Nun wird das Salz am allerersten und in grösserer Menge von dem Wasser aufgelöst, folglich liegen die Partikelchen Salz im Wasser continuirlich hinter einander, und auf solche Weise wird das Meerwasser durchsichtig.

Diese Durchsichtigkeit hat das Meerwasser nur alsdann, wenn es gänzlich still ist, denn zu manchen Zeiten ist es weit stiller und ruhiger, als das Wasser in den Flüssen und stehenden Seen. Sobald sich aber die Oberfläche nur ein wenig bewegt, wird es ganz dunkel, weil alsdann die Lichtstrahlen nicht ungehindert fortzugehen im Stande sind.

Das Meerwasser ist klarer als das Flusswasser, denn dies führt nicht allein vielen Schlamm mit sich, der sich nur schwer absetzen kann, sondern auch der meistens starke Schaum auf der Oberfläche desselben macht, dass die Lichtstrahlen zurückprallen, wodurch es natürlich undurchsichtig werden muss. Das süsse Wasser enthält zudem viele Luft, die in Bläschen vertheilt ist, und das ist es eben, was das süsse Wasser undurchsichtig macht Das Salz aber treibt die Luft weg, und setzt sich an die Stelle derselben, auf welche Weise dann ein gewisser Zusammenhang entsteht. So wie auch zerstossenes Glas nicht durchsichtig ist, obgleich ein jeder einzelner Theil desselben es ist. Dort nämlich verhindert die Luft dieses, sobald man es aber durch Öl oder eine andere flüssige Materie wieder in einem genauern Zusammenhang bringt, so wird es immer durchsichtiger.

Da nun das Salz das Wasser gewissermassen zu einem Continuum macht, so muss das Meerwasser auch am durchsichtigsten seyn. Will aber Derjenige, der sich unter dem Wasser befindet, nach Oben sehen, so braucht er nur ein wenig Öl aus dem Munde zu lassen, das zur Oberfläche hinaufsteigt, und ihm an derselben gleichsam ein Fenster eröffnet. Unter dem Wasser sieht übrigens das Sonnenlicht dem Mondenlichte gleich.

Es giebt in der Mitte des Atlantischen Meeres zwischen America und Europa einen Strich von 200 bis 300 Meilen, der, von einem mit weislichen Beeren versehenen Kraute ganz grün und einer Wiese ähnlich sieht, dergestalt, dass ein etwas starker Wind dazu erfordert wird, wenn ein Schiff ungehindert hindurch segeln soll. Die Spanier nennen dieses Kraut *Sangusso*, *Margasso*, auch Meerpetersilie. Es befindet sich im Meere *del Nord* bei den Capverdischen Inseln, wie auch bei der Küste von Kalifornien. Auch an andern Stellen bemerkt man es, doch nie in so beträchtlicher Menge, als an den benannten Örtern. Weil von Westen sowohl, als von Osten her, nämlich von der Americanischen und Europäischen Küste aus, ein und eben derselbe Wind in entgegengesetzter Richtung weht, so entstehen von beiden Seiten Ströme, die in der Mitte zusammenstossen und einen Wirbel bilden, in der Art, dass jenes Kraut, welches beide Ströme mit sich führen, in diesem Wirbel herumgedreht und beisammen erhalten wird.

Ein Chinafahrer hat an einer Spitze von Africa, bei dem Vorgebirge der guten Hoffnung, drei Tage nach einander früh Morgens einen ganzen Strich des Meeres mit Bimssteinen bedeckt gefunden, die aber bei höherem Tage wieder verschwunden waren. Diese Erzählung ist zwar weiter noch nicht namentlich bestätigt, allein der Grund und die Ursache einer solchen Erscheinung wären eben nicht schwer zu entdecken. Die Bimssteine sind um Etwas, doch nicht um Vieles leichter, als das Wasser. Um Mittag hingegen wird dieses leichter, indem es von der, besonders in jenen Gegenden stärkern Sonnenhitze erwärmt wird. Auf diese Weise sinken denn nun die Bimssteine als verhältnissmässig schwerer zu Grunde. Am Morgen aber und während der Nacht kühlt sich das Wasser wieder ab, wodurch es schwerer, die Steine dagegen leichter werden, und daher oben schwimmen.

An andern Küsten schwimmen sehr viele Wasserpflanzen, z. E. an der Küste von Malabar, welches die Seefahrer demnach auch für ein Kennzeichen halten, dass sie dem Lande nahe sind, daher sie bei dem Anblicke derselben die Rechnung abschliessen, und in allen Stücken genau so handeln, als wenn sie schon wirklich gelandet wären.

Anmerkung 1. Je tiefer in das Meer hinein, um so dunkler wird seine Farbe. Das grünliche Ansehen desselben scheint eine Folge des Widerscheins eines heitern Himmels zu seyn. Rührt übrigens die Farbe nicht von einem zufälligen Umstande dieser Art her, so beruht sie auf einer wesentlichen Verschiedenheit oder den, in dem Seewasser befindlichen Stoffen.

Anmerkung 2. Die Durchsichtigkeit ist nichts Anderes, als die Fähigkeit eines Körpers, das Licht durchzulassen, und diese scheint mehr Charakter der innern Gestalt der Körper, als ihrer Materie zu seyn, indem es hier auch gar sehr auf homogene Dichtigkeit, und dadurch begründete einfache Brechung der Lichtstrahlen ankommt. Wir bemerken hier indessen, dass die Durchsichtigkeit des Meerwassers gar sehr von seiner Schwere abhängt; meistens bricht es die Sonnenstrahlen zu sehr, als dass sie viel über 45 Faden tief durchdringen könnten, daher es in einer grössern Tiefe unter der Oberfläche des Meeres eben so dunkel seyn muss, wie an jedem andern, von der Sonne gar nicht beschienenen Orte.

§. 20.

An einigen Stellen erscheint das Wasser zuweilen ganz feurig und glänzend, so dass die Schiffsleute, die von demselben bespritzt werden, wie mit Funken bedeckt zu seyn scheinen. Als man dergleichen Wasser mit einem Mikroskop untersuchte, fand man, dass der Glanz von gewissen den Johanniswürmchen sehr ähnlichen und wie diese im Finstern leuchtenden Würmern herrühre. Dieses Leuchten des Wassers schreibt sich aber auch zum Theil von dem Schlamme der Fische, und von dem generirenden Fischsamen oder Laich her. Man hat auch eine Menge von Insecten, die da leuchten, z. E. der Laternenträger. Übrigens hat das Meerwasser auch bei den Moluckischen Inseln zur warmen Jahreszeit des Nachts eine so weissliche Farbe, als wenn es durchgängig aus Milch bestände.

Anmerkung. Forster führt in seinen lehrreichen Bemerkungen über Gegenstände der physischen Erdbeschreibung u. s. w. Berlin 1783. gr. 8. S. 52. und ferner ein dreifaches Leuchten des Meerwassers, so wie es ihm aus eigener Erfahrung bekannt geworden, an. Er unterscheidet nämlich ein elektrisches, ein phosphorisches und ein von lebendigen Seethierchen veranlasstes Leuchten. Das erstere zieht sich meistens in feurigen Streifen von dem Hintertheile des Schiffes über das Meer hin. Das phosphorische Leuchten scheint hauptsächlich ein Product in Fäulniss gerathener animalischer Theile zu seyn, vermittelst einer Reibung, weil es, sobald das Wasser in gänzliche Ruhe kommt, aufhört. Die dritte und schönste Art des Leuchtens rührt von einer ungeheuren Menge sich schnell durcheinander bewegender, gallertartiger und kleinen Kügelchen ähnlicher Thierchen her. Aber auch die sogenannten Meernesseln oder Medusen strömen ein ziemlich beträchtliches Licht aus ihren Fühlfäden aus, ungeachtet der Dunkelheit ihres übrigen Körpers.

§. 21.

In Betreff der Salzigkeit des Meerwassers bemerken wir, dass der Ocean gleichsam ein überaus grosses Salzmagazin und das Seewasser ordentlicher Weise sehr salzig sey, wo sich nicht etwa beträchtliche Ströme, die süsses Wasser bei sich führen, in dasselbe ergiessen, wie z. E. der de la Plata Strom, der an seiner Mündung eine Breite von 80 Meilen hat.

Die Grade in der Verschiedenheit des Salzwassers beruhen also auf dem Zuflusse des süssen Wassers. Wenn ein Meer weniger ausdünstet, als es Zufluss von süssem Wasser hat, so ist es weniger salzig. Der Zufluss in Betreff der Ostsee ist grösser, als ihre Ausdünstung, folglich ist die Ostsee auch weniger salzig. Das Mittelländische Meer hat einen sehr beträchtlichen Antheil von Salz. Bei dem Caspischen Meere ist die Ausdünstung grösser, als der Zufluss vom süssen Wasser, folglich ist dieses Meer von stärkerm salzigen Geschmacke. Die Ausdünstung des todten Meeres ist so stark, dass es im Sommer einige Meilen weit austrocknet, so dass man in dasselbe in merklicher Weite hineingehen kann, und deswegen ist es auch sehr salzig. Wir bemerken auch, dass ordentlicher Weise da, wo die Temperatur sehr warm oder sehr kalt ist, das Wasser am salzigsten seyn müsse.

Die Ursache, warum das Meerwasser in den heissesten Gegenden am salzigsten ist, besteht in der überaus starken Ausdünstung, durch die das Wasser verflüchtigt wird, das Salz aber zurückbleibt. In den kältesten Gegenden aber rührt dieses daher, weil das hereinfliessende Flusswasser zu grossen Eisschollen, die gleich grossen Ländern herumschwimmen, gefriert.

Anmerkung. Die Angaben über den Salzgehalt des Meerwassers weichen sehr von einander ab. Im Mittelländischen Meere will man den Satzgehalt wie ein Loth, in anderen Meeren wie 2, 3, 4 Loth und darüber, auf das Pfund, gefunden haben. Einige haben das Gesetz angenommen, die Salzigkeit des Meerwassers sey unter dem Äquator am stärksten, und geringer gegen die Pole hin. Aber jene Salzigkeit ist sich nicht einmal an ein und eben derselben Stelle immer gleich. Auch ist das Wasser in der Tiefe meistens salziger, als auf der Oberfläche, wie in der Meerenge von Constantinopel, wo sich jenes zu diesem wie 72 zu 62 verhalten soll.

§. 22.

Eine solche Salzigkeit giebt es sowohl im Oceane, als in den Mittelländischen Meeren, unter denen der See in Russland bei der Wolga nach Archangel zu, und bei der neu errichteten Colonie Saratow zu merken ist. Er ist in manchen Zeiten mit Salz in eben der Art, wie im Winter mit Eis belegt, so dass man über ihn hingehen und fahren kann.

Ferner gehört auch hierher der Asphaltsee, oder das todte Meer, welches eigentlich nur der Jordan ist, dessen Ufer erweitert worden sind, indem der Jordan in dieses Meer hineinfliesst, und mit ihm einerlei Richtung hat. Wenn dieser See an seinem Ufer im Sommer austrocknet, so verbreitet das verfaulte Wasser darin einen so starken übeln Geruch, dass die darüber hinfliegenden Vögel herabfallen und sterben sollen. Es rührt solches von einem Pech her, welches den Steinkohlen ähnlich sieht.

Der grösseste, aus der Erfahrung bekannte Grad der Salzigkeit ist 1 Loth Salz auf 14 Loth Wasser. Tritt noch mehr Salz hinzu, so geht es auf den Boden herab und wird nicht mehr im Wasser aufgelöst.

Anmerkung 1. Georgi in seiner Naturhistor. physikal. geograph. Beschreibung des Russisch. Reiches thut mehrerer dergleichen Salzseen Erwähnung, die indessen ihre Natur oft plötzlich ändern, und alsdenn, meistens nach einer Austrocknung und höchst wahrscheinlich hierauf durch Winde erfolgten Auswehung ihres Bodensatzes wieder blos süsses Wasser enthalten. — Salzsteppen.

Anmerkung 2. Bergmann giebt die Sättigung des Wassers durch Salz zu 30 Procent von diesem an (siehe dessen Weltbeschreibung Seite 362), aber er setzt voraus, dass 500mal so viel Wasser zu der Auflösung eines bestimmten Quantums von Salz erforderlich sey. Man hat indessen gefunden, dass im Allgemeinen 200 Mal so viel Wasser dazu hinreicht, wie auch, dass im Ganzen warmes Wasser nicht viel mehr davon auflöst, als kaltes.

Anmerkung 3. In Betreff des Asphaltsees wollte man die Bemerkung gemacht haben, dass das Wasser in ihm eine solche Schwere oder Dichtigkeit besitze, dass kein lebendiger Körper darin niedersinke, und schrieb dies der starken Sättigung desselben mit Salz zu.

§. 23.

Das Fundament des Salzes besteht in einer kalkartigen Erde, oder einem Mineralalkali und einem Salzgeiste, der in einer ganz besondern Säure, der Salpetersäure besteht. Es giebt dreierlei Säuren: die Vitriol-, Salpeter- und Küchensalzsäure, oder auch mineralische, thierische und vegetabilische Säure, so wie eine dreifache Gährung, die Wein-, Fäulniss- und Essiggährung. Im Kochsalz ist ausser der Säure ein *Alcali fixum*, oder Kalkerde befindlich, welche das Seewasser in sich enthält. Man vergleiche hier die bestimmtern Angaben in den oben angezeigten und andern chemischen Schriften.

Von dem Kochsalz giebt es dreierlei Arten: das Seesalz, Stein- und Quellsalz. Das Salz befindet sich sowohl im Wasser, als auf dem festen Lande, und hier in den sogenannten Salzquellen und Bergwerken. Wenn wir die Ursache des Salzgehaltes der Wasser untersuchen wollen, so müssen wir zuerst fragen: welches war das ursprüngliche Wasser, das süsse oder das salzige? Wenn man die ganze Sache mit philosophischem Auge betrachtet, so ist das einfache Wasser das frühere gewesen, aus dem hernach durch Hinzuthuung das zusammengesetzte entstehen konnte; das süsse Wasser aber ist das einfache, und so scheint es auch wirklich zugegangen zu seyn. Wo die Ströme sich in das Meer ergiessen, da giebt es Sand, und dieser ist entweder petrificirt oder präcipitirt.

Wie wird aber das Meerwasser salzig? Man glaubt, dies sey vermittelst der allmäligen Abspülung des Salzes von den Pflanzen und Gewächsen, die einen kleinen Grad von Kochsalz bei sich führen, bewirkt; die Ströme sollen es dann weiter in die See gefördert und es sich auf diese Weise hineingesammelt haben. Allein dann müsste die Welt Millionen Jahre gestanden haben, wenn es auch überhaupt auf eine solche Art möglich werden könnte, und die Ströme müssten ebenfalls salzig seyn, weil sie es eben sind, die das Salz wegführen sollen.

Dagegen giebt eher die See dem Lande Salz ab, als das Land der See. Im heissen Klima rostet alles Eisen, ja sogar die Uhren in den Taschen. Dieses rührt von dem Salze her, das in die Luft aufsteigt, und aus der Luft wieder vermittelst des Regens auf die Äcker und Pflanzen fällt.

Viele glauben, dass es Gebirge von Salz im Meere gebe, die durch das Wasser aufgelöst werden. Dann aber müsste das Wasser um so salziger werden, je mehr die

Berge aufgelöst würden. Dagegen findet der umgekehrte Fall statt, die Salzflötze rühren noch von dem Meere her, das vorher da war, späterhin aber abgelaufen ist, und das Salz zurückgelassen hat.

Sollte das Salz des Oceans vorhin auf der Erde gewesen und von dem Meerwasser abgespült worden seyn, so müsste man noch das Salz in allen Bergwerken antreffen. Zunächst freilich scheint das Salz seinen Ursprung von dem Meerwasser zu haben, und ein ursprünglicher Bestandtheil des Wassers zu seyn, welches im ersten Zustande der Erde das Salz aufgelöst hat, denn in dem Inwendigen der Erde befindet sich gleichfalls noch eine grosse Menge Salz, wie dieses ausser den grossen Salzbergwerken auch die feuerspeienden Berge beweisen, welche eine Menge von Kalksteinen, Salz und Asche auswerfen. Es ist dieses zwar kein Kochsalz, sondern ein Laugensalz, allein dem Kochsalze liegt denn doch immer etwas Laugensalz zum Grunde.

Anmerkung. Wie sehr das Salz die Fruchtbarkeit befördere, ist unleugbar. Man bemerkt dieses an einem Acker, der, wenn man ihm einige Jahre ruhen lässt, wenigstens eben so viel trägt, als wenn er auf die gewöhnliche Weise gedüngt worden, wozu ihm das im Regen herabfallende Salz verhilft. Halley meinte, alles, auch das süsse Wasser enthalte einige feine Salzpartikelchen, diese würden von den Flüssen im Meere zurückgelassen, und nur das süsse Wasser, oder die eigentlichen Wassertheile dünsteten wieder aus, und fielen im Regen aufs Neue herab. Da würden aber 2500 Jahre dazu erforderlich seyn, um das Meerwasser auch nur zwei Mal salziger zu machen, als das Flusswasser. In dem letztern kann man nicht einmal das darin befindliche Salz auch nur im Geringsten durch den Geschmack wahrnehmen, sondern es höchstens durch Experimente daraus herstellen. Das Seewasser ist im Allgemeinen funfzig Mal salziger, als das Flusswasser, es würde also eine funfzig Mal längere Zeit erforderlich seyn, also 125,000 Jahre, um das Seewasser in seinem gegenwärtigen Grade gesalzener zu machen. — Der häufige Regen lässt an den persischen Küsten, im Grunde, wo das Regenwasser stehen geblieben und das Salzwasser von den Anhöhen mit dahin gespült ist, eine Kruste zurück, die das Gras des Bodens überdeckt. — Die wichtigen Salzwerke bei Bochnia und Wieliczka in Gallizien. — Durch eine Bleiauflösung in sogenanntem Scheidewasser lassen sich die Salztheilchen im süssen Wasser niederschlagen. Übrigens scheint es, dass, da das Wasser ehedess alles feste Land bedeckte, es das Salz des letzteren ausgelaugt habe. Sonach behält das Meerwasser nur das einmal in ihm enthaltene Wasser, und wir gehen der von Lichtenberg *ad absurdum* erwiesenen Frage aus dem Wege: woher das Meerwasser noch gegenwärtig sein Salz erhalte? —

§. 24.

Weil das süsse Wasser bei der Schifffahrt auf langen Seereisen zuletzt sowohl in Fäulniss übergeht, als auch gar austrocknet, und im erstern Falle einen sehr grossen Schaden anrichten kann, indem es, weil es lange Würmer bekommt, eine wahre Pest für die Schiffsleute ist, die die Ursache der Seekrankheiten wird: so hat man bereits vorlängst darauf gedacht, wie das Meerwasser könne versüsst werden! Diese Erfindung gelang endlich, nachdem viele Gelehrte darauf gedacht hatten.

Die grösseste Schwierigkeit aber ist diese, dass das Schiff zu diesem Behuf viele Steinkohlen mit sich führen muss. Ist es kein Handlungsschiff, sondern geht nur auf Entdeckungen aus, dann ist das immer möglich, nur nicht im umgekehrten Falle.

Das Meerwasser versüsst man durch Destillation, zu der beständig drei Stücke erforderlich sind: der Destillirkolben nämlich, der Kühlhelm, in dem die Dünste in die Höhe steigen und durch die Kälte zusammengezogen werden, wodurch sie in Tropfen herunterfallen, und dann die Vorlage, in die das Wasser, welches destilliren soll, hineinfliesst.

In der Natur geht die Destillation auf dieselbe Weise vor sich, denn das Flusswasser ist in eben der Art aus dem Meerwasser destillirt. Die Sonne ist das Feuer, der Ocean der Destillirkolben, die oberste Region aber, oder die Atmosphäre ist der Kühlhelm, wohin die Dünste aufsteigen, und sich in Wolken sammeln. Die Erde endlich ist die Vorlage, in die das Wasser abfliesst. Weil aber auch einige flüchtige Salze mit in die Höhe steigen, so ist es kein Wunder, dass wir kein vollkommen reines Wasser haben.

Die Bitterkeit des Seewassers rührt von dem Kalk her, denn alle Producte des Seewassers sind kalkartig, und wenn dieser Kalk mit etwas Salz in Verbindung tritt, so entsteht daraus die genannte Bitterkeit.

Späterhin hat man in England sowohl als in Frankreich eine andere, noch zweckmässigere Methode erfunden, um das Meerwasser vollkommen süss zu machen. Noch ist aber endlich eine andere Art zu merken, wie man aus dem Meerwasser das Salz absondert. Man macht nämlich in dem Meere am Gestade eine Vertiefung oder Bassin, in welches man das Seewasser hineinfliessen lässt, woraus denn dasselbe von der Sonnenhitze ausgezogen wird, und das Salz zurückbleibt, wie solches namentlich in Frankreich geschieht. Da das auf diese Weise gewonnene Salz aber schwarz ist, so muss dasselbe purificirt werden. Es heisst alsdenn Baisalz, und das spanische Baisalz von Cadix ist dem Hallischen ähnlich. Das Genuesische ist auch weiss, aber etwas sauer, welches von dem Boden herrührt. Die nördlichen Länder machen kein Salz, weil das Wasser nicht in einem so hohen Grade salzig ist. An dem Eismeere kann man auch kein Salz machen, ob es gleich salzig genug ist, denn dazu gehört eine wärmere Luftbeschaffenheit, als die dortige es ist.

Anmerkung 1. Von der Destillation des Seewassers ist schon geredet. Man machte dabei anfänglich, — der Versuche der Alten gedenke ich hier nicht, — vornämlich künstliche Versuche, und kam am Ende wieder auf ein ganz einfaches Verfahren zurück. Ausser der Destillation aber hat man auch noch andere Mittel versucht, das Seewasser von seinem Salze zu befreien. Hierher gehört 1. das Filtriren, wobei man etliche Gefässe über einander stellte, und das Seewasser durch den mit Sand gefüllten Boden laufen liess. Dabei blieb aber immer noch der bittre Geschmack jenes Wassers zurück; 2. das Gefrieren, indem bei der Verwandlung des süssen Wassers in Eis die Salztheilchen zurückbleiben. Indessen bleibt auch dabei noch immer einige Bitterkeit übrig, und weder die natürliche, noch die künstliche Verwandlung des Wassers in Eis sind überall und im erforderlichen Maasse thunlich; 3. die Fäulniss. In diesem Falle lässt man das Seewasser in verdeckten Gefässen faulen und reinigt es nachher, entweder durch Destillation, oder hineingeworfenen Kiessand, welches Verfahren doch aber eben so wenig die Bitterkeit des Geschmacks entfernt.

Anmerkung 2. Die Bewohner einiger Küstengegenden, die weder Fluss- noch hinreichendes Regenwasser haben, behelfen sich mit dem natürlichen Seewasser. So viel vermag die Gewohnheit.

Anmerkung 3. Die Bitterkeit des Meerwassers, die es auch ausser seinem Salzgeschmacke hat, schrieb man ehedem einem Zusatze von Erdharz oder Bergfett zu, aus dessen Daseyn man dann weiter auf Steinkohlen-Flötze am Meeresboden schloss. Neuere Versuche haben aber bewiesen, dass dies nicht der Fall sey, sondern dass nach dem Krystallisiren des Salzes von dem Seewasser eine dicke Lauge zurückbleibe, in der sich Salzsäure, Magnesia, Glaubersalz und selenitische Theile vorfinden, die bei der Destillation alle zurückbleiben, so dass auf diese Weise wirkliches süsses Wasser aus dem Meerwasser kann gewonnen werden. Hier, und namentlich in dem Caspischen Meere, findet sich eine besondere, wie Gmelin bemerkt, von Naphtha herrührende Bitterkeit vor. So findet man auch vieles Judenpech im sogenannten todten Meere, dessen Wasser daher auch eine starke Bitterkeit hat.

§. 25.

Die Verschiedenheit der Seeluft ist in der Art auffallend und bemerkbar, dass Menschen, die auf der See den Scharbock bekommen haben, nur den Kopf auf das Land legen dürfen, um mehrentheils dadurch geheilt zu werden. Dagegen ist die Seeluft oft für anderweit erkrankte Personen heilsam, und viele genesen allein durch eine Seereise. Daher auch Linné ein Hospital in der See anzulegen gedachte.

Der Nutzen des Salzes im Meerwasser ist vielfach und überaus gross. Es dünstet zum Theil aus, fällt auf den Acker und macht ihn fruchtbar. Eben dieser seiner Eigenschaft wegen kann es auch grössere beladene Schiffe und grössere Thiere tragen, die im süssen Wasser untersinken würden. Man kann im Seewasser füglicher schwimmen, als im Flusswasser, wie denn der Admiral Broderik, da er in dem letzten Kriege zwischen den Spaniern und Engländern sein Schiff durch den Brand verlor, eine ganze Stunde schwimmend ausdauern konnte. Er nahm seine Papiere in den Mund, ein Matrose seine Kleider und ward gerettet.

Das Baden im Salzwasser ist gesund, es ist aber die See nicht, wie Einige meinen, ein Verwahrungsmittel gegen die Fäulniss; denn wie man bei einer Überschwemmung des Meeres bei hoher Flut auf der Insel Sumatra bemerkt hat, so wurde das Seewasser, nachdem es 14 Tage auf dem Lande war stehen geblieben, durch Mangel an Bewegung, so übelriechend, dass das Castell der Holländer zwei Mal ausstarb und sie es deshalb endlich auch ganz verlassen mussten.

Weil das Salzwasser schwerer ist, so ist auch der Druck des Seewassers sehr gross. Der Graf Marsigli, der mehr Naturforscher als General war, hatte eine Bouteille 300 Faden tief in das Meer herabgelassen, nachdem er vorher einen Ring in der Art daran befestigt hatte, dass sie gerade hinuntersinken konnte. Der Druck des Seewassers trieb den Pfropfen, der ihre Öffnung verschloss, tief in dieselbe hinein, ja neben demselben sogar, und durch ihn auch eine kleine Quantität Wasser, welches süss war, indem die Salztheilchen nicht mit durchzudringen vermögend gewesen waren. Eine solche Wassersäule von 7000 Kubikfuss, wenn ein Kubikschuh auch nur 4 Pfunde schwer ist, wäre eine gute Presse.

Noch ist zu merken, dass das Salz nicht zum Leben nothwendig ist; da viele Völker, z. E. die Karaiben, ganz ohne dasselbe leben.

Anmerkung. Wie weit der Unterschied des salzigen Meerwassers in Rücksicht seines Gewichtes gehen kann, ersieht man am einleuchtendsten namentlich aus dem Wasser des todten Meeres, dessen specifisches Gewicht gegen gemeines Wasser sich wie 5 zu 4 verhält. Sonst ist dieses Verhältniss zwischen gemeinem Meer- und Regenwasser, nach Musschenbroek, nur wie 1030 zu 1000. Nach den Ufern zu ist das Meerwasser wieder leichter, als tiefer hinein, wegen dort stärkerer Vermischung mit dem Wasser aus Flüssen und Bächen.

§. 26.

Bei der Frage: warum das Meerwasser nicht höher steige, da doch täglich ein grosser Zufluss aus den Strömen statt findet, ist man auf die Meinung gerathen, die schon die Alten vortrugen, dass die Meere einen unterirdischen Zusammenhang hätten, und das Wasser durch dieselben unterirdischen Canäle wieder zurücktrete. Die Alten glaubten immer, die Circulation des Wassers müsse unter der Erde vor sich gehen; allein seitdem man die Arithmetik auf die Physik angewendet hat, hat man gefunden, dass jene Circulation über der Erde geschieht, und zwar vermittelst der Destillation, nur dass sie uns freilich nicht sichtbar wird. Man lernte nämlich einsehen, dass die Ausdünstung des Meerwassers weit mehr betrage, als der tägliche Zufluss aus den Strömen, indem die schmalen

Flüsse, in Ansehung der Breite des Oceans, über den sich doch die Ausdünstung erstreckt, verhältnissmässig ein sehr weniges Wasser hineinführen. Der Ocean müsste im Gegentheil bei dem alleinigen Zuflusse der Ströme kleiner werden und abnehmen, wenn er nicht zu seiner Erhaltung noch andere Quellen hätte. Dahin gehören der Regen und Schnee u. s. w., die perpendiculär auf das Meer zurückfallen, so dass der Ocean im Grunde eben so viel ausdünstet, als er auf andern Wegen Zuwachs erhält.

Im ganzen Weltmeere ist der Zufluss durch Ströme der Ausdünstung gleich, weil die Flüsse nicht mehr Wasser geben können, als sie durch die Ausdünstung des Meeres mittelbar oder unmittelbar bekommen. Weil aber einige Meere vom Ocean abgeschnitten sind, und keinen Zusammenhang mit demselben haben, wie z. B. das Caspische, einige aber wieder kleine Bassins haben, wie die Ostsee, und dessenungeachtet viele beträchtliche Flüsse aufnehmen: so können dergleichen Meere höher seyn, als der Ocean. Da es auf der andern Seite aber wieder Meere giebt, die zwar im Zusammenhange mit dem Weltmeere stehen und grössere Busen haben, aber gar keine oder doch nur wenige Flüsse aufnehmen, bei denen also die Ausdünstung grösser ist, als der Zufluss: so müssen Meere dieser Art niedriger stehen, als der Ocean. Ein solches Meer ist z. B. das Mittelländische. Wenn die Strasse bei Gibraltar vermauert würde, so dass kein Zufluss aus dem Atlantischen in das Mittelländische Meer statt fände: so würde es seiner, der grossen Oberfläche halber gewiss sehr starken Ausdünstung halber, und wegen des geringen Zuflusses der Ströme eintrocknen müssen; das Bassin würde immer kleiner werden, obwohl es nicht zur gänzlichen Austrocknung kommen, sondern alsdenn darin aufhören würde, wenn die Ströme gerade nur so viel Wasser noch hineinführten, als es wieder ausdünstet. In dieser Höhe würde es hernach immer stehen bleiben. Jetzt aber geht beständig ein Strom aus dem Ocean in das Mittelländische Meer, der den grössern Verlust durch die Ausdünstung ersetzt, aber doch nicht so stark ist, um das Mittelländische Meer mit dem Ocean in einer gleichen Höhe zu erhalten.

Das rothe Meer soll höher liegen, als das Mittelländische, und der Atlantische Ocean höher, als der Pacifische. Die Landengen von Suez und Panama trennen jene an Höhe ungleichen Meere von einander. Da aber der Ocean und das Pacifische Meer in keiner so gar grossen Entfernung davon dennoch zusammentreffen: so dürften die Ursachen, welche die Spanier, um die Unmöglichkeit der Durchstechung der letztgenannten Erdenge darzuthun, beibringen, wohl mehr politisch als physisch seyn, und die Verbindung beider Meere an dieser Stelle blos darum verhindern sollen, um die Engländer und übrigen Seemächte dadurch um so eher zu bewegen, sie in dem ungekränkten Besitze dieser ihrer Länder zu lassen. Indessen könnte doch wohl der Atlantische Ocean etwas höher liegen, als das Pacifische Meer, indem ein allgemeiner Strom des Wassers von Osten nach Westen statt findet, der wirklich das Wasser im Atlantischen Ocean etwas anhäufen dürfte.

Anmerkung. Es war sehr natürlich, dass man anfänglich auf die Vermuthung einer unterirdischen Communication aller Meere mit einander kam. So führt z. B. die Wolga allein dem Caspischen Meere täglich auf 21,600 Millionen Kubikfuss Wasser zu, und wenigstens zwei Mal so viel darf man auf den Zufluss aus den Strömen Yemba, Jaik u. s. w., auf Regen und Schnee rechnen. Dabei aber wuchs weder die Höhe des Meeres, noch war ein Abfluss sichtbar. Aber die Ausdünstung dieses Meeres soll nach Gmelin's Bemerkung (Reise durch Russland, Th. III.), obwohl Andere derselben nicht ganz beitreten, gerade so stark, wie jener Zufluss seyn. Fast ganz derselbe Fall findet bei dem Mittelländischen Meere statt. Dieses nämlich müsste allein nach dem Zuflusse aus dem Atlantischen Meere und dem Nil jährlich auf 26 Fuss anwachsen. Die Ausdünstung desselben aber würde im Jahre etwa nur 30 Zoll betragen, welche obendrein noch der hineinfallende Regen allein hinlänglich ersetzt. Dazu kommen noch andere Phänomene, die hier auf etwas mehr als blosse Ausdünstung schliessen lassen. Vielmehr wird man genöthigt, hier auf ein tieferes Hinausströmen des Wassers zu kommen, im Gegensatze von dem Zuströmen desselben an der Oberfläche, woraus die Lehre von den entgegengesetzten Strömungen Licht erhält, so wie diese dagegen wieder über jene Erscheinungen Aufklärung verbreitet. — Das rothe Meer soll nach den neuesten Französischen Beobachtungen und Berechnungen wirklich um mehrere Fuss höher liegen, als das Mittelländische.

§. 27.

Die Bewegung des Meerwassers ist dreifach, nämlich:

1. in Wellen, wovon der Wind die Ursache ist,
2. in Meerströmen, und
3. in der Ebbe und Fluth.

Was nun zuvörderst die Wellen betrifft, so ist zu merken, dass das Wasser in denselben nicht fortläuft, sondern beständig auf einer und derselben Stelle stehen bleibt und nur eine schwankende Bewegung erhält, indem der Wind nicht stark genug ist, auf einmal eine solche Quantität Wasser in Bewegung zu setzen. Erst bei einem längern Anhalten desselben wird dieses möglich. Hieraus kann man es sich erklären, wie es kommt, dass die Taucher zwei bis drei Stunden nach seinem Entstehen noch gar nichts von der Wirkung des Windes in der Tiefe empfinden.

Es scheint wirklich, als ob die Bewegung der Wellen fortrückend wäre, indem die folgende Welle nach und nach anschwillt; allein es ist nur eine schaukelnde, oscillirende, bald steigende, bald fallende Bewegung. Man kann sich davon überzeugen, wenn man Spreu auf das Wasser streut, und einen Stein, der Wellen erregt, hineinwirft, alsdann sieht man, dass die Spreu bei der Wellenbewegung immer nur auf einer Stelle bleibt.

Man kann dasselbe auch darthun aus der Art, die Entfernung zu messen, welche man auf der See zurückgelegt hat. Denn man hat noch ausser dem Calculiren, wobei man die Gestalt des Himmels mit der Zeit, welche man auf der Fahrt zugebracht hat, vergleicht, wenn man nämlich der Breite nach gegen den Äquator, oder die Pole zu reist, eine andere Art, die Meilen zu messen, die eben darauf beruht, dass das Wasser im Meere immer an einer Stelle verbleibt. Man wirft nämlich ein Bret aus, welches man auch Loog nennt, dessen ein Ende an einem Taue befestigt ist, und aus der Länge des Taues, welches man abgewunden hat, nebst der Zeit, in welcher man von dem Brete entfernt ist, beurtheilt man dann die Weite, die man zurückgelegt hat. Wenn also das Wasser nicht auf einer Stelle bliebe, so würde auch das Bret mit schwimmen, und hätte man demnach keinen festen Punct, von dem man anfangen könnte, so würde man auch die zurückgelegte Weite in der Art gar nicht zu bestimmen im Stande seyn. Admiral Anson maass die Weite seiner Reise, und kam drei Wochen später an die Insel, als er hätte ankommen sollen, denn ein Strom kam ihm entgegen, der das Loog zurücktrieb. Er aber glaubte, dass er sich von demselben weiter bewege.

Die Wellen sind entweder lange, oder kurze, oder zurückschlagende Wellen. Die erstern sind die besten, und besonders im Biscayischen Meere anzutreffen. Die mittleren aber sind wegen der schaukelnden Bewegung, welche das Schiff, die Fässer, andere Waaren, auch selbst die Schiffsleute erhalten, sehr gefährlich. Zurückschlagende Wellen endlich sind da, wo es Untiefen giebt; das Wasser wird nämlich von dem Winde gedrückt, und weil die Wellen an Felsen anstossen, so werden sie wieder zurückgeschlagen.

Die langen Wellen sind niemals an steilen, sondern an flachen Küsten, und zwar in der Mitte, nicht nahe an denselben. Im Grunde der See ist es meistens ruhig. Die Wellenbewegung nämlich findet gewöhnlich nur auf der Oberfläche des Wassers statt. Wo aber das Meer nicht tief genug ist, wie z. E. in der Ostsee, da kann der Wind das Wasser bis auf den Grund bewegen, woher die kurzen oder zurückschlagenden Wellen entstehen.

Durch solche Wellen kann die Seestürzung bewirkt werden. Diese entsteht, wenn eine Welle berstet, welches der Erfolg davon ist, dass der Wind von der Seite steht und die Welle aufgehalten wird.

Je enger die Meere sind, desto untiefer sind sie auch. Daher haben die Wellen in ihnen auch kein freies Spiel, sondern sind abgebrochen. An der Kürze der Wellen kann man die Sandbänke erkennen. Alle Riffs haben kalte Luft und Nebel. Dieser Umstand ist schwer zu erklären; aber im Grunde ist es dieselbe Ursache, wie bei den kurzen Wellen. Sie liegt nämlich im Boden. In der tiefen See findet eine Kellerwärme statt, welche in der Erde in einer Tiefe von siebzig Fuss anzutreffen ist, und die sich nach Französischen Beobachtungen auch in der grössesten Tiefe beständig gleich bleibt. Sie beträgt 25½ Grade nach Fahrenheit's Thermometer. Da nun das untere Wasser kälter ist, als das obere, so muss der Wind das Wasser auf solchem Riff, wo es nicht tief ist, und wo er also das Wasser bis auf den Grund bewegen kann, von unten nach oben bringen. Weil es nun oben einen höhern Grad der Wärme hat, als es die untere Kellerwärme desselben ist, so muss hier, wenn nun jenes kältere Wasser nach Oben kommt, auch die Lufttemperatur kälter werden.

Die eigentliche und grösseste Höhe der Wellen kann man nicht genau wissen; doch behaupten Einige, dass sie niemals höher als vier und zwanzig Fuss steigen, welches Maass in zwei Theile getheilt, für die Höhe oder das Thal an der Welle, eine Erhöhung von zwölf Fuss über, oder eine eben solche Vertiefung unter die Oberfläche des Meeres giebt.

Bei Gelegenheit der Wellenbewegung kann man auch derjenigen Bewegung des Wassers Erwähnung thun, welche entsteht, wenn ein segelndes Schiff das Wasser durchschneidet. Diesen Weg, den das Schiff zurücklegt, kann man auf fünfhundert Schritte weit kennen, und ist dem

Schiffer sehr nützlich, indem er der nachbleibenden Vertiefung abmerken kann, wie weit er durch den Wind etwa von der geraden Fahrt zur Seite abgetrieben ist.

Anmerkung. Was die Temperatur des Meerwassers betrifft, so ist dieselbe ungleich dauerhafter, als die der Atmosphäre zunächst über dem festen Lande, und lange nicht so abwechselnd, wie diese, was sich schon daraus ergiebt, dass sie, vielen Versuchen und Erfahrungen zufolge, nur zwischen den Graden 26 und 68 des Fahrenheit'schen Thermometers, und nur in den kältesten Erdstrichen unter diese Puncte abweicht. In den wärmsten Klimaten steht das Wasser beständig der Luft an Wärme, selbst schon an der Oberfläche nach, daher die kühlenden Seewinde. Übereinstimmender ist die Luft- und Wassertemperatur in den gemässigten Himmelsstrichen, nur dass die letztere hier oft durch einen starken Wind oder Sturm erhöht wird, wie man gewöhnlich dies an den Küsten von Preussen und Curland, namentlich bei einem von den Schwedischen Küsten herwehenden Nordwinde bemerkt. Unter den erforderlichen Umständen kann daher sogar die Nähe der See eine leidlichere Temperatur auf dem benachbarten festen Lande bewirken, wäre es auch nur für eine kurze Zeit.

§. 28.

Wenn ein Sturm lange angehalten hat, und durch ihn das Wasser auf dem Boden des Meeres in Bewegung gebracht ist, so dauert die Bewegung der Wellen, von Unten her nach Oben, noch fort, wenn gleich der Sturm schon längst aufgehört hat. Und diese Bewegung, welche den Schiffern sehr gefährlich ist, wird von ihnen die hohle See genannt. Bei einem Winde kann die Bewegung der Wellen dem Schiffe nicht so leicht schädlich werden, weil es dabei gleichsam mit fortgetragen wird. Wenn aber der Wind nachlässt, die Bewegung dagegen noch fortdauert, so ist das Schiff einem Balle gleich, indem es nicht weiter rücken kann, sondern sich immer, wie auf einer Stelle, muss schaukeln lassen, wobei sich im Schiffe und an demselben Alles losreisst und aus seinen Fugen geht.

Die hohle See ist also eine Wellenbewegung nach vorhergegangenem Winde. Man nahm an, dass wenn man Öl auf die See gösse, sie in solchem Falle dürfte beruhigt werden, und, wahr ist es, dass das Öl eine geringe Wasserbewegung zu stillen im Stande ist. Ist das Meerwasser ganz in Ruhe, so kann man, wie schon gesagt, seiner Durchsichtigkeit wegen, Manches unter demselben auf dem Boden entdecken. Sobald aber die Oberfläche auch nur in Etwas in Bewegung gesetzt wird, so ist es auf dem Boden trübe und finster, als zögen Wolken vorüber. In einem solchen Falle bedienen sich die Taucher mit Vortheil des Öles, das sie zu diesem Behufe meistens im Munde mit sich hinabnehmen. Lassen sie dasselbe nämlich herausfliessen, so steigt es in die Höhe, ebnet einen Theil der wellenförmig sich bewegenden Oberfläche, und nun entsteht an dieser Stelle eine Art von Fenster, durch welches sie Licht auf dem Boden erhalten. Was aber unter solchen Umständen und zu einem solchen Zwecke thunlich und hinreichend ist, das dürfte es unter anderweitigen Umständen wahrscheinlich nicht seyn. Schiffe, die mit Öl beladen waren, erlitten eine hohle See. Sie wurden an einander zerschmettert, das Öl ergoss sich über das Meer, das dennoch nicht ruhig wurde, wie Musschenbroek erzählt.

Eine andere Art der Wellenbewegung besteht in den Brandungen. Das Wasser mitten in der See hat die Bewegung, welche ein Perpendikel hat, das heisst, eine oscillirende Bewegung, da nämlich dasselbe in gleicher Zeit steigt und in gleicher Zeit wieder fällt. Gegen das Land aber werden die Wellen zurückgeschlagen, wie wenn der Faden des Perpendikels verkürzt wird. Wenn demnach eine Welle vom Lande zurückkehrt, so steigt die andere in die Höhe, folglich vereinigt sich die zurückkehrende Welle mit der aufsteigenden, und so ergiessen sich dann beide weiter über das Land.

Die Ursache der Brandungen ist folgende. Die Wellen an den Ufern und Küsten können nicht ein gleiches Spiel mit den andern Wellen machen, weil sie vom Lande aufgehalten werden. Daher holt die andere Welle die erste ein; folglich ist die zweite bereits höher, aber die dritte holt wieder diese ein, und ist sonach noch höher, und in der Art geht es immer fort, bis endlich der Druck der letzten Welle am stärksten ist, und sie alle zurücktreibt, da das Spiel alsdann wieder aufs Neue seinen Anfang nimmt. Dergleichen nun nennen die Schiffer, wie gesagt, Brandungen.

In Guinea ist die grösseste Welle die siebente oder achte, deren Übergang die Schiffer erwarten müssen, wo ferne sie nicht nebst ihrem Boote wollen verschlungen werden. Vielleicht war es diese grösseste Welle, die die Römer *fluctum decumanum* naunten.

Anmerkung 1. Im Mittelländischen Meere erheben sich die Wellen nicht leicht über 8 Fuss, steigen aber in der Ostsee oft höher. Selten erstreckt sich die Wellenbewegung tiefer als 15 Fuss, daher die Ostindischen Perlenfischer sogar unter das Meer zu tauchen wagen, wenn die Schiffe des starken Wellenschlages wegen das Auslaufen scheuen.

Anmerkung 2. Schon die Alten, Aristoteles, Plinius und Andere erwähnen des Öles, als eines Wellen beruhigenden Mittels, und Franklin selbst nahm in unsern Zeiten die Sache in Schutz. Indessen lässt sich bis jetzt über die Anwendbarkeit dieses Mittels im Grossen noch kein sicherer Schluss machen.

Anmerkung 3. Bei den Römern galt wirklich die zehnte Welle für die grösseste, wie *Ovid Metam. XI*, 530. *Trist. I.* 2, 49. *Sil. Ital. XIV.* 124. beweist.

Anmerkung 4. Noch kann ich hier eine besondere Erscheinung, ich meine die sogenannte *Fata Morgana*, nicht mit gänzlichem Stillschweigen übergehen. Erst neuerdings hat man recht eigentlich angefangen, diesen Gegenstand, obwohl noch immer nicht mit der Aufmerksamkeit, die er zu erregen im Stande ist, zur Sprache zu bringen. Diese *Fata*

Morgana besteht in der Erscheinung von Städten und Landpartieen und andern Dingen der Art über der Oberfläche des Meeres, aus der sie sich zu erheben scheinen. Ob die besondere Wellenbewegung des Meeres, ob die eigenthümliche Natur der benachbarten Küsten, ob eine eigenthümliche Beschaffenheit der Atmosphäre einzeln, oder ob diese Umstände gemeinschaftlich zur Erzeugung dieses Phänomenes wirken, muss noch erst dargethan werden. Wie thätig der Aberglaube dabei gewesen ist, lässt sich leicht denken. Etwas Ähnliches über dem Lande, oder die Kippung, haben die Franzosen, namentlich Monge, in Ägypten bemerkt.

§. 29.

Die zweite Bewegung des Wassers wird durch die Meerströme veranlasst. Die Ursache der Meerströme ist zu suchen:

1. in der allgemeinen Bewegung des Oceans von Osten nach Westen. Diese rührt von der Umdrehung der Erde um ihre Axe von Westen nach Osten her, indem dadurch das Wasser gleichsam zurückgeschleudert wird;
2. in der Ausdünstung;
3. im Winde;
4. in der Ebbe und Flut; von welcher letztern weiterhin besonders soll gehandelt werden;

§. 30.

Nachdem wir bereits oben bei Gelegenheit der Ausdünstung gesehen haben, dass Meere, die in einem Zusammenhange mit dem Ocean stehen, weil einige von ihnen kleine Bassins und einen starken Zufluss von Strömen haben, diese daher weniger ausdünsten, andere aber grosse Bassins und einen geringern Zufluss haben, also stärker ausdünsten; die erstern demnach höher, die andern aber niedriger stehen müssen, als der Ocean, so muss in den

Strassen, vermittelst welcher solche Mittelländische Meere mit dem Oceane zusammenhängen, beständig ein Strom, der von keinem Winde erregt wird, anzutreffen seyn, durch welchen sich entweder das Wasser aus dem Meere, wenn dieses nämlich höher steht, in den Ocean, oder umgekehrt, das Wasser des Oceans in das Meer, wenn solches niedriger liegt, ergiesst. Kennt man die Zahl und Masse der Flüsse, die sich in ein dergleichen Mittelmeer ergiessen, sammt der Oberfläche des letztern, so kann man schon daraus ungefähr abnehmen, welche Richtung der Strom nehmen müsse, ob aus dem Mittelmeere in den Ocean, oder entgegengesetzt, aus diesem in jenes. Man hat dergleichen Ströme nur bei der Strasse von Gibraltar, durch welche das Mittelländische Meer mit dem Ocean zusammenhängt, ferner bei dem Sunde und den beiden Belten, die die Ostsee mit der Nordsee verbinden, bemerkt.

Ausser diesem obern Strome giebt es gemeinhin noch einen andern, der sich unten auf dem Boden des Meeres befindet und in einer jeden Strasse angetroffen wird. Dieser untere Strom ist dem obern beständig entgegengesetzt. *Buffon*, in seiner Naturgeschichte, will dieses Phänomen gänzlich verwerfen, weil es ihm unbegreiflich dünkt. Allein die Erfahrung lehrt dennoch, dass dem in der That also sey. Man liess nämlich ein Boot auf dem Sunde aussetzen, an dem ein Strick befestigt war. Das andere Ende dieses Strickes aber war an einem Fasse, in dem sich etliche eiserne Kugeln befanden, fest gemacht. Als das Fass eine gewisse Tiefe erreicht hatte, sahe man nun, wie das Boot dem obern Strome ganz entgegengesetzt fortgezogen wurde.

In der Strasse bei Gibraltar geht der obere Strom hinein und der untere heraus. Im Sunde ist der Fall umgekehrt. Die Ursache ist diese. Das Mittelländische Meer ist niedriger als der Ocean, der den obersten Strom bildet. Die Ostsee dagegen ist höher, als das Nordmeer, weil der Zuwachs an Wasser in derselben beträchtlicher ist, als die Ausdünstung, folglich geht der obere Strom heraus. Weil nun wieder das Wasser im Mittelländischen Meere, eben der Ausdünstung wegen, salziger ist, also auch specifisch schwerer, als das Wasser im Ocean, so geht der untere Strom aus jenem in diesen; dagegen aber das Wasser der Nordsee, weil das in der Ostsee leichter ist, durch den untern Strom in diese eindringt.

Der untere Strom entsteht demnach durch den Druck des Wassers. Die Säule nämlich des Wassers im Mittelländischen Meere ist schwerer, weil sie salziger ist, als die Säule des Oceans, folglich treibt das schwerere Wasser, durch den Druck, das leichtere zurück. In der Ostsee ist es aus derselben Ursache umgekehrt.

Ist also die Ausdünstung in einem Mittelmeere grösser, als der Zufluss, so geht der obere Strom hinein und der untere Strom heraus. Ist aber der Zufluss von süssem Wasser grösser, so tritt der entgegengesetzte Fall ein. Nach diesem Maassstabe lässt sich nun die Stromcommunication aller Meere beurtheilen.

Anmerkung 1. Jener zwischen den Wendekreisen befindliche allgemeine Strom von Osten nach Westen scheint, ausser der angegebenen Ursache, auch im Umlaufe des Mondes, so wie in dem hier fast beständig wehenden Ostwinde, seinen Grund zu haben, und eben dieser Strom ist wieder Ursache, dass man schneller mit ihm von America nach den Molucken, als gegen ihn, von diesen aus dorthin reist. Ein zweiter allgemeiner Strom, dessen ältere Naturforscher erwähnen, der aber wahrscheinlich keinen Grund hat, nämlich von den Polen aus gegen den Äquator, liesse sich, wenn er wirklich wäre, allenfalls aus der starken Ausdünstung des Meeres unter dem Äquator erklären, wodurch das dort befindliche specifisch schwerere Wasser unten ausweichen, und dem leichteren, von den Polen eindringenden Wasser, oberhalb Raum machen würde. Aber die blosse Axendrehung der Erde müsste schon dergleichen verhindern.

Anmerkung 2. Ausser der Meerenge bei Gibraltar und dem Öresunde, hat man über und unter einander entgegenlaufende Strömungen nur noch im Thracischen Bosporus wahrgenommen. Ob es dergleichen auch in offener See gebe, ist noch nicht gewiss, nur giebt es wirklich entgegengesetzte Strömungen daselbst, doch in einiger Entfernung von einander.

§. 31.

Wenn lange anhaltende Winde nach einem Striche gehen, so bewegen sich auch die Ströme, die durch sie verursacht werden, nach einem Striche. Im Pacifischen Oceane ist aber ein Strom (auch Strömung, Stromgang genannt), der an der Küste eine andere Richtung nimmt, und an den Sundaischen Inseln setzen die Winde sich um, im Sommer von Westen nach Norden, und im Winter von Norden nach Westen. Die Ströme an den Moluckischen Inseln sind sehr heftig.

Meere, die zwischen Ländern liegen, haben oft sehr gefährliche Ströme. Z. B. das Kattegat, wo der Strom die Schiffe unvermerkt an die Küste treibt. Daher die Kenntniss der Ströme die Schiffer auch so sehr interessirt. Es giebt auch in dem Mittelländischen Meere mitten in der See sowohl, als an den Küsten, eine Art von Strömen, welche bei der Strasse von Gibraltar ostwärts nach Frankreich und Spanien, ferner rings um den Adriatischen Meerbusen, nach der Levante und wiederum an den Africanischen Küsten herumlaufen. Die Ursache davon ist vielleicht folgende. Das Wasser aus dem schwarzen Meere fliesst, weil dieses höher liegt, in das Mittelländische Meer ab. Weil nun von der Africanischen Seite her, mit etwaiger Ausnahme des Nils, keine, von der entgegengesetzten Seite aber viele Ströme hineinfliessen, so widersteht das Wasser und muss bei den Africanischen Küsten verbleiben. Sobald es aber einmal in Gang gebracht ist, behält dasselbe auch seinen Lauf, und fliesst nun unablässig fort.

Die bekannteste Strömung dieser Art ist der Golfstrom, der von dem Mexicanischen Meerbusen ausgeht, sich zwischen den Bahamainseln und Florida, ferner von der Nordamericanischen Küste nordöstlich hinwendet, so allmälig bis an die Norwegischen Küsten gelangt, und von daher nordwestlich gegen Grönland abfliesst. Die erste Ursache dieser Strömung ist allein im Ostwinde zu suchen, der das Wasser im Mexicanischen Meerbusen anhäuft, und es auf diese Weise zu einem Austreten, nach dieser Seite hin, gleichsam zwingt.

Dergleichen Strömungen legen, wie gesagt, den Schiffern manche Hindernisse in den Weg, sind aber von der andern Seite auch sehr wohlthätig, wovon nachher die Rede seyn wird.

§. 32.

Eine Wirkung zweier Ströme sind die **Strudel** oder **Meerwirbel**. Bei Messina kommt ein südlicher Strom einem nördlichen entgegen, und einer hält sich an der einen, der andere an der andern Seite. Solche zwei Gegenströme geben ein sogenanntes **Todwasser**, wie z. B. das vorhin erwähnte Grasmeer. Ursache davon sind zwei einander entgegenstrebende Winde. Die See aber wirft Alles, was nicht gleiche Bewegung mit ihr hat, und dem Strome nicht folgen kann, auf die Seite, wo es ruhiger ist.

Die merkwürdigsten Strudel sind: die **Charybdis**, jetzt **Cap Faro**, zwischen Sicilien und Neapel, der **Euripus**, zwischen Negroponte und den Böotischen Küsten, und der **Malstrom** oder **Moskestrom** an der Küste von Norwegen unter 68 Grad nördlicher Breite.

Von diesen Meerstrudeln können zwar kleine Fahrzeuge, nicht aber grosse Schiffe verschlungen werden, sondern die Schiffe bringen selbst den Strudel in Unordnung. Wenn aber Schiffe im Malstrome verunglücken, so geschieht dies daher, weil sich die Winde mit jedem Augenblicke ändern, und weil die Schiffe an die Felsen stossen und scheitern.

Anmerkung. Diese **Meerstrudel** oder **Wirbel** bestehen in kreis- oder spiralförmigen, trichterförmigen Bewegungen des Meeres an besondern Stellen desselben, und die Ursache derselben beruht eben so oft auf den unter dem Wasser befindlichen Klippen, als auf der Ebbe und Flut, auf Vertiefung des Meerbodens u. s. w., ohne dass man deshalb die Erzählungen von tiefen Schlünden, wie sie z. B. der Taucher Cola Pesce unter der Charybdis wollte gefunden haben (s. *Kircheri Mundus subterr. T. I. p.* 97), für etwas mehr, als blosse Fabel halten darf. Auf alle drei hier genannten Strudel haben Ebbe und Flut die augenscheinlichste Einwirkung, nur dass das jedesmalige Locale hier eine Abänderung bewirkt.

§. 33.

Dass in dem ganzen Weltgebäude nie eine gänzliche Ruhe herrscht, sondern dass sich jederzeit die Körper einander zu nähern bemüht sind, oder gegenseitig anziehen, hat Newton bewiesen. Eben derselbe hat dargethan, dass die Schwere der Körper nichts Anderes, als eine Anziehung sey, die von dem ganzen Körper und nicht von dem Mittelpuncte allein bewirkt wird. Ob nun gleich die Anziehung des Mondes nur bei den wenigsten Körpern auf unserer Erde merklich ist, weil die Erde ihnen näher als der Mond ist, so äussert sich dieselbe doch wirklich, und ist bei flüssigen Materien, namentlich bei dem Wasser, in die Augen fallend.

Wenn die Anziehung des Mondes auf der ihm zugekehrten Seite nur eben so stark wäre, als im Mittelpuncte und der von ihm abgekehrten Seite der Erde, so würde das Wasser auf dieser im Meere überall gleich hoch stehen. Allein weil die dem Monde zugekehrte Seite ihm näher ist, als der Mittelpunct der Erde, und dieser wieder näher, als die von ihm abgekehrte Seite, so wirkt der Mond stärker auf die erstere, als auf den Mittelpunct, und auf diesen mehr, als auf die abgekehrte Seite. Dieserhalb erhebt sich das Wasser auf der dem Monde zugekehrten Seite, und weil es von dem Monde angezogen wird, so wird es in Ansehung der Erde leichter.

Das Wasser nun, welches zu den Seiten der Erde mit dem Mittelpuncte derselben gleich stark angezogen wird, sucht sich mit dem Wasser auf der zugekehrten Seite in ein Gleichgewicht zu setzen. Da nun das Wasser auf den Seiten schwerer, als das auf dem obern Theile ist, so wird auch eine geringere Masse Wassers an denselben eben so viel wiegen, als eine grössere Masse desselben auf der dem Monde entgegengesetzten Seite, weil auf dieser das Wasser vom Monde weniger angezogen wird, folglich wird es auf der obern Seite anschwellen, auf der mittlern Seite aber abnehmen. Der Mittelpunct der Erde wird aber wieder mehr von dem Monde angezogen, als ihre vom Monde abgekehrte Seite, folglich wird der Mittelpunct sich von dem Wasser, oder, welches einerlei ist, das Wasser sich von dem Mittelpuncte entfernen und auf der andern Seite anschwellen.

Weil nun der Mond dem Anscheine nach in 24 Stunden rund um die Erde läuft, so wird derselbe dieses angeschwollene Wasser mit sich ziehen, folglich wird an einem jeden Orte das Wasser täglich zwei Mal anschwellen und sinken. Weil aber der Mond wegen seiner Bewegung um die Erde an einem jeden Tage um ¾ Stunden, oder genauer 49 Minuten, später, als an dem nächst vorhergehenden aufgeht, bis er wieder in einem Monate um die Erde herumgekommen ist, so wird auch das Anschwellen täglich um drei Viertelstunden später eintreten müssen. Es wird aber auch das Wasser wegen der grossen Quantität sich nicht sogleich bei der ersten Wirkung der Anziehung des Mondes sammeln können, daher es auch kein Wunder ist, dass dieses Anschwellen erst drei Stunden nach dem Aufgange des Mondes am stärksten ist.

Die Flut sollte dann die grösseste Höhe erreicht haben, wenn der Mond im Meridian steht; bliebe er in demselben, so würde das auch der Fall seyn, weil er aber, bevor sich das Wasser sammeln kann, schon wieder fortgerückt ist, so wird das Wasser dadurch in seinem Zusammenflusse gehindert.

Die Flut im weiten Ocean ist klein, denn das grosse Wasser kann sich seines grössern Zusammenhanges wegen nicht so leicht ansammeln, daher die Flut denn auch an den Inseln des Pacifischen Meeres nur 6 Fuss, bei Bristol dagegen 20 Fuss hoch ist. Wo grosse Busen sind, da giebt es auch grosse Fluten. Meere, die vom Ocean abgeschnitten sind, haben selten Ebbe und Flut.

Obgleich ferner die Sonne weiter von der Erde entfernt ist, als der Mond, da dieser nämlich nur etwa 60, jene aber 23 bis über 24,000 Erdhalbmesser von ihr absteht, so äussert sich dennoch auch von ihrer Seite, weil sie wenigstens 10,000,000 Mal mehr Masse hat, eine merkliche Anziehung auf der Erde. Zur Zeit des Neumondes, wenn die Sonne mit dem Monde in einerlei und derselben Gegend des Himmels steht, oder in Conjunction mit ihm ist, und bei dem Vollmonde, wenn sie einander opponirt sind, oder 180 Grade von einander abstehen, müssen die Anziehungskräfte beider vereinigt wirken, und also wird zu dieser Zeit das grösseste Anschwellen, so wie das niedrigste Herabsinken des Wassers statt finden müssen. In der Opposition tritt dieser Fall daher ein, weil auf der, dem Monde sowohl zu- als abgekehrten, Seite der Erde das Wasser gleich hoch anschwellt. Zur Zeit der Mondesviertel dagegen wird die Sonne da ihre Attraction äussern, wo das Wasser wegen Anziehung des Mondes sinken soll, folglich wird die Wirkung des Mondes hierdurch verringert werden, und zur Zeit des ersten und letzten Viertels als das geringste Anschwellen und Sinken des Wassers eintreten.

Da nun Newton ausgerechnet hat, wie der Mond, wenn er nur allein das Wasser der Erde anzöge, es um 10 Fuss, und die Sonne, in demselben Falle, es um 2 Fuss erheben würde, so muss das Wasser in der Conjunction und Opposition des Mondes und der Sonne, zu einer Höhe oder Tiefe von 12 Fuss, in den Quadraturen dagegen, wenn sie 90 Grade von einander entfernt sind, nur um 8 Fuss anschwellen und sinken. In der hohen See wird dieses langsam und allmälig geschehen; bei dem Meerbusen aber, wo das Land Widerstand leistet, muss das Wasser natürlich mit einer Art von Ungestüm eindringen. Jedoch merken wir an, dass die grösseste Flut erst drei Tage nach der Conjunction und Opposition erfolgt.

Alles dieses bestätigt die Erfahrung, zum Beweise, dass der Umlauf des Mondes wirklich die Ursache von dem Steigen des Wassers, welches die Flut heisst, und dem Fallen desselben, welches die Ebbe genannt wird, ist. Die Flut zur Zeit des Neu- und Vollmondes heisst die Springflut, zur Zeit der beiden Viertel aber die todte Flut oder Nippflut. Doch wird das Wasser auch bei der stärksten Flut eigentlich nur um sechs Fuss in die Höhe gehoben.

Es ist aber an manchem Orte Ebbe, wenn nicht weit davon Flut ist. So ist bei Hamburg Ebbe, wenn bei Helgoland, einer nur funfzehn Meilen von jener Stadt entfernten Insel, Flut ist. Dieses rührt daher, weil die Flut nach der Beschaffenheit des umherliegenden Landes gar oft verzögert wird, so dass sie nicht zu rechter Zeit eintreten kann, indessen kommen dennoch an einem jeden besondern Orte Ebbe und Flut zu einer bestimmten Zeit. London hält es sich für ein grosses Prärogativ, dass die Schiffe aus Schottland sowohl, als aus Frankreich, mit der Flut daselbst einlaufen und mit der Ebbe wieder auslaufen können. Es lässt sich aber solches füglich erklären, indem die Fluth aus zwei Meeren zugleich, wie in einen Canal einfliesst.

Die Ebbe in den Flüssen dauert länger, als die Flut, weil sich das Wasser in ihnen sehr hemmt. Das todte, das Caspische Meer und die Ostsee haben keine Flut, weil sie vom Ocean abgeschnitten sind und an sich eine zu kleine Oberfläche haben. Bei Venedig zeigt sie sich zwar, aber nur sehr unbedeutend.

Die Anziehung des Mondes ist eben so alt, als er selbst, und eben eine Kraft, wie die Schwere, daher sie bis zum Centrum dringt. Dem zufolge erstreckt sich auch die Bewegung des Wassers bei der Ebbe und Flut bis auf den Grund des Meeres, und bringt also Wirkungen hervor, die die Wellen nicht zu effectuiren im Stande sind. Sie ist die erste Ursache der grössesten Veränderungen auf der Erde, und einige Ströme und Strudel sind, wie schon bemerkt, Wirkungen der Ebbe und Flut. So ist der Euripus, den man von Euböa aus wahrnehmen kann, eine Wirkung derselben, indem er sich beständig nach dem Stande des Mondes richtet. Er wird zu gewissen Zeiten unruhig und seine Wellen bewegen sich stark, brausen auf und schlagen einander zurück, ohne dass der geringste Wind dazu kommt. Die grosse Unähnlichkeit dieser Erscheinung mit der Ebbe und Flut hinderte die Naturforscher geraume Zeit, die wahre Ursache derselben zu entdecken, ja, nach einer bekannten Fabel, sollte sich Aristoteles in den Euripus gestürzt haben, weil er die Ursache jener Bewegung desselben für unergründlich hielt.

Anmerkung. Nach Plutarch's Bericht war Pytheas von Massilien der erste, welcher bereits die Ebbe und Flut auf den Mondeslauf zurückführte, und es würde ein Wunder seyn, dass erst Newton die Wahrheit dieser Bemerkung dargethan, wäre nicht ein so grosser Unterschied zwischen der blossen Wahrnehmung, dass Etwas so sey, und dem Beweise, dass es so seyn müsse und nicht anders seyn könne. Dieser Beweis beruht hier aber auf dem Begriffe der Attraction.

§. 34.

Ausser dieser Anziehungskraft, welche sich durch den ganzen leeren Raum erstreckt, ist keine Einwirkung einer fremden Kraft auf unserer Erde, ausser der des Lichtes zu verspüren. Es scheint dieses nur eine zitternde Bewegung des Äthers zu seyn, so wie der Schall von der zitternden Bewegung der Luft herrührt. Die einzige Sonne bringt in dieser Rücksicht eine merkliche Veränderung hervor, indem der Mond ein 30,000 Mal schwächeres Licht hat, als die Sonne, und dieses daher, weil er nicht allein viele Strahlen, die er von der Sonne erborgt, verschluckt, sondern auch eine beträchtliche Anzahl derselben zurückwirft und zerstreut, daher auch sein Licht, es mag noch so stark concentrirt werden, nicht die geringste Wärme hervorbringt. Die Wirkung dieser Kraft der Sonne und der übrigen Körper erstreckt sich aber wahrscheinlich nur bis auf die Oberfläche der Erde.

Anmerkung 1. Sind die Naturforscher noch über irgend Etwas in Ungewissheit, so ist es die Natur und das Wesen des Lichts, von dem es noch erst zur Evidenz muss erwiesen werden, ob wir es auf einen eigenthümlichen Stoff zurückzuführen haben, oder ob es eine blosse Modification des Wärmestoffes ist, oder ein Accidenz, eine Wirkung u. s. w. anderer Stoffe. Die im Paragraph selbst vorgetragene Euler'sche Hypothese hat indessen fast gänzlich ihr Ansehen verloren, und die Newton'sche ist dagegen durch die neuesten chemischen Untersuchungen in so ferne als die wahrscheinlichste erschienen, dass das Licht nämlich etwas Materielles sey, das man als vom Wärmestoffe verschieden zu betrachten hat.

Ob aber der Wärmestoff selbst als etwas Materielles könne angenommen, oder ob eine dynamische Erklärungsart in Rücksicht seiner erforderlich werde, das ist eine noch keineswegs entschiedene Frage.

Ähnliche Wirkungen äussern, und als verwandte, oder mit dem Lichtstoffe mehr oder minder verbundene Kräfte legen sich, die Elektricität und der Magnetismus dar, über deren wesentliche Beschaffenheit sich aber bis jetzt noch nichts Entscheidendes beibringen lässt, so trefflich auch die Vorarbeiten dafür sind.

Anmerkung 2. Was den Unterschied des Sonnen- und Mondenlichtes betrifft, so ist derselbe nach verschiedenen Voraussetzungen ebenfalls verschieden. Die Erleuchtung des Vollmondes in einer heitern Nacht ist eigentlich 90,000 Mal geringer, als die durch nichts gehinderte Beleuchtung, die die Erde der Sonne verdankt. Dies gilt indessen nur vom reflectirten Tageslichte. Das directe Sonnenlicht aber ist nach Lambert 277,000, nach Bouguer 300,000, ja nach Euler 374,000 Mal stärker, als das Licht des Mondes.

§. 35.

Jetzt folgen in unserer Betrachtung die Merkwürdigkeiten der Eismeere, deren es zwei giebt, das nördliche, nach dem Nordpole, und das südliche, nach dem Südpole zu. Das Eis bindet sich aber nicht an die kalte Zone, sondern es wird auch öfters bis zum 50sten Grade der Breite angetroffen.

Hierher gehört zuvörderst das Treibeis, welches daselbst sowohl in grossen und abgesonderten Stücken, die daher Eisstücke oder Eisberge heissen, als auch in ausgedehnten und zusammenhängenden Massen, welche Eisfelder genannt werden, anzutreffen ist. In der Strasse Davis haben die Wallfischfänger Gelegenheit, dieses Eis zu betrachten. Die Eisstücke ragen oft 60 bis 120 Schuh über die Oberfläche des Wassers hervor und erstrecken sich meistens bis zu einer Tiefe von 500 Fuss unter das Wasser herab. Im Allgemeinen nimmt man an, dass höchstens nur der achte Theil eines solchen Eisstückes oberhalb aus dem Wasser hervorrage.

Weil das Eis, wenn es zerschmilzt, gewöhnlich röhren- oder blockartig zerspaltet, so sehen diese Massen desselben in der Entfernung grossen Städten ähnlich, und der Nebel (welcher aus der starken Ausdünstung dieser Berge entsteht und daher zu einem untrüglichen Merkmale dienen könnte, die Eisstücke schon von ferne zu erkennen), mit dem dieselben beständig bedeckt sind, und die gleichsam ihre Sphäre ausmachen, verhindert es noch mehr, diesen optischen Betrug zu entdecken und wahrzunehmen. Obgleich sich die Fahrzeuge nur deshalb in diese Gegenden begeben, um Wallfische zu fangen, und sich daher nur das Sommerhalbjahr hindurch hier aufzuhalten pflegen, so könnte vielleicht doch irgend ein Fahrzeug in der langen

Nacht dieser Gegenden umherschweifen. Nähmen die Schiffer nun jenen Betrug nicht wahr und hielten wirklich die Erscheinung für das, was sie in ihren Augen vorstellt, so wäre das Zerscheitern des Schiffes eine unausbleibliche Folge, wo ferne nicht der Nebel, mit dem die Eisberge, wie gesagt, beständig bedeckt sind, die Schiffer durch seine ausserordentliche Kälte warnte.

Was die Eisfelder betrifft, so sind selbige so gross, dass eine Zeit von 24 Stunden dazu erfordert wird, ihnen mit aufgespannten Segeln vorbeizuschiffen, und die daher namentlich fast die Grösse des eigentlichen Königreichs Preussen haben. Es giebt auch zwischen zwei solchen Eisfeldern zuweilen Strassen, wie die bei Gibraltar, durch die man, weil die Bewegung jener nur langsam ist, oder sie sich auch gar nicht bewegen, mit den Schiffen durchfahren kann. In den Buchten der Eisfelder können die Schiffe, wie in einem Hafen, vor Anker liegen, wo alsdann die Leute auf die Fischerei und Jagd ausgehen. Es befinden sich auf ihnen auch grosse Teiche, in denen süsses Wasser angetroffen wird, und zu denen die Schiffer ihre Zuflucht nehmen, nicht selten auch allerhand Thiere, z. B. Seehunde, weisse Bären und dergleichen, welche sich wegen des Fischfanges dahin begeben haben. Wenn sich nun solche Felder von dem festen Lande, an das sie sich zuweilen angesetzt haben, trennen, so werden solche Thiere, ehe sie es wahrnehmen, vom Lande weggeführt, und auf solche Art können fremde Thiere in fremde Länder versetzt werden.

Ein solches Eis zerplatzt aber bald in tausend Stücke, so wie ein Glas, das geschwinde abgekühlt wird, oder durch Abbrechung der Spitze so erschüttert wird, dass es zerspringt. Daher nimmt man auch Kähne auf die Eisfelder mit, wenn man sie betritt.

Das Schädlichste bei diesen Eisfeldern ist, dass sie gar oft durch das Zerplatzen die Fahrten verstopfen. Wenn auf den Untiefen und Sandbänken, die nahe am Lande sind, ein solches Eisstück Grund fasst, so hält es auch das andere Eis auf, so dass es sich anhäuft und zusammenstopft.

Das Eis in solchen Eisfeldern hat eine blaue Farbe und soll sehr dauerhaft und beständig seyn. Rings umher an den äussersten Enden hat es einen Saum, der aus einem noch härteren, nach Andern aber, und wahrscheinlicher, aus einem durch das anspielende Meerwasser zernagten, wenn gleich deshalb nicht mürbern Eise besteht, und vor welchem die Schiffe, um nicht daran zu zerschellen, sehr auf ihrer Hut seyn müssen.

Woher rührt und woraus entsteht denn nun aber ein solches Eis! Da das gesalzene Wasser nicht gefrieren kann, so sieht man leicht ein, sagt man sonst, dass es gefrornes süsses Wasser seyn muss, welches jenen Meeren aus den Flüssen der benachbarten Länder zugeführt wird. Dieses Wasser fängt nun an zu gefrieren, und weil es sich mehrentheils bis an ein Land erstreckt, so setzt sich das übrige Wasser mit diesem Eise in Verbindung, und auf solche Weise erhält es einen ansehnlichen Zuwachs.

Richtiger aber ist wohl die neuere Vorstellung dieser Sache, welcher zufolge das Treibeis wirklich ein Product des Meerwassers ist. Es ist wahr, dieses Eis giebt, wenn es geschmolzen wird, nur süsses Wasser, aber gewiss ist es, dass durch irgend eine chemische Operation das Salz bei dem Gefrieren sich von dem Meerwasser scheidet, so wie dieses, obwohl langsamer, doch sogar in hoher See gefrieren kann. Das auf diese Art entstandene Treibeis erhält hierauf im Winter immer noch einen stärkern neuen Zuwachs, als der Verlust es ist, den es im Sommer durch das Abschmelzen erleidet, und da es überdies oft eine ganze Reihe von Jahren auf einer und derselben Stelle verweilt, so ist es um so weniger ein Wunder, dass es oft einen so grossen Umfang erhält.

Diese Eismassen reichen, wie gesagt, öfters bis auf den Grund herab, und da sie überdies zuweilen von unten durch das Wasser abgewaschen und abgespült werden, so dass sie umfallen und die Schiffe, welche zwischen ihnen durchfahren, zu Boden drücken, ob sie gleich bisweilen wiedergefunden werden, und sich auch die Schiffer mit ihren Böten über die Eisberge hin retten können, so kann man doch in diesen Meeren keine gewisse Strasse halten.

Eine andere Merkwürdigkeit dieser Meere ist das Treibholz. Dieses wird daselbst von einem Strome, welcher von Nordost nach Südwest geht, in die Hudsonsbai, die Davisstrasse und an die übrigen umherliegenden Örter getrieben. Es ist dasselbe mit Holzwürmern angefüllt, und kein Kennzeichen daran befindlich, dass es nur noch vor kurzer Zeit auf der Oberfläche der Erde gestanden habe.

Alle Küsten des Eismeeres entbehren des Holzes, so wie in Novajasemhla sogar an einheimischem Gesträuche Mangel ist, und dennoch entgeht allen diesen Küsten und Ländern das Holz nicht, indem es ihnen vermittelst der Strömungen gewissermassen zugeflösst wird. Es sind viele Arten von Holz darunter befindlich, selbst solche, die nur in wärmern Klimaten wachsen. In vielen Gegenden ist es in der Art durch das Anspülen aufgethürmt, dass die Einwohner damit Handel treiben; ja es wird oft von dem Eise so zusammengepresst, dass es Feuer fasst und brennt.

Zur Feuerung brauchen es die Einwohner dieser Gegenden indessen nicht, seiner, im Ganzen doch immer grossen Seltenheit wegen, sondern bedienen sich dazu des Thranes von den Seehunden. Dagegen wenden sie es als Stützen ihrer Hütten an, welche sie nachmals mit Fellen belegen, ferner zu den Rippen ihrer Fahrzeuge, die sie ebenfalls mit Fellen überziehen, und endlich zu den Schaften ihrer Ruder u. s. w.

Woher aber, oder aus welchen Gegenden kommt denn nun dieses Holz? Von Sibirien und den herumliegenden Gegenden kann es keineswegs herkommen, weil daselbst gar keine Bäume vorhanden sind, ausser solchen etwa, die höchstens eine Dicke von sechs Fingern haben. Auch beweisen solches die Holzwürmer, welche in diesen nördlichen Gegenden nicht angetroffen werden. Es wird also aus einer noch unbekannten oder versunkenen Gegend Americas herkommen, denn selbst auf unserm festen Lande findet man viele versunkene Wälder, öfters mehrere über einander. Da liegt dann z. B. zuerst ein Fichtenwald, dann Sand, darauf ein Fichtenwald, dann Schlamm. Das Wurmstichige dieses Holzes ist auch überdies eine Anzeige, dass es seit sehr langer Zeit versunken seyn müsse.

Man hat bemerkt, dass das Holz aus den warmen Ländern kommt, denn aus dem Eismeere geht ein nordöstlicher Strom; dieser macht, dass an den Küsten ein entgegengesetzter Strom eintritt, und dieser Zug von Süden nach Norden muss das Holz dahin treiben. Die Züge des Meerwassers gehen in der Mitte von Norden nach Süden und an den Küsten von Süden nach Norden.

Im südlichen Eismeere findet man ebenfalls dergleichen Treibholz, z. B. in der Magellanischen Meerenge, wo auf den Malouina- oder Falklandsinseln, an welchen die Schiffe aus Europa anlanden, eine Besatzung ist, die mit Holz aus der genannten Meerenge versorgt wird.

Noch ist anzumerken, dass die Eismeere gegen die Pole zu vielleicht von dem Eise befreit seyn mögen, indem der Strom von Nordost nach Südwest dasselbe in die Gegenden treibt, in denen man es jetzt antrifft.

Anmerkung 1. Auf beiden Halbkugeln unserer Erde, der nördlichen, wie der südlichen, giebt es ein Eismeer, wie denn die Temperatur der letztern überhaupt, nicht nur nicht wärmer, sondern im Gegentheil vielmehr kälter ist, als die der erstern. Dieser eben genannte Umstand ist es insbesondere, der unsere Aufmerksamkeit verlangt. Es ist eine fast von allen Reisenden bestätigte Bemerkung, dass es in Ländern der südlichen Halbkugel ungleich rauher ist, als in Ländern der nördlichen Hemisphäre, die unter einem gleichen Breitengrade liegen. Unter dem 60sten Grade nördlicher Breite giebt es zuweilen eine Hitze von 75 bis 80 Graden nach Fahrenheit, da hingegen das Thermometer in einer gleichen südlichen Breite, nie fünf Grade über dem Gefrierpuncte steht. Wahrscheinliche Ursachen dieser Erscheinung sind: erstens, dass die Sonne sich 8 Tage länger in den nördlichen als in den südlichen Zeichen des Thierkreises aufhält; zweitens aber, dass die südliche Hemisphäre ungleich weniger Land enthält, als die nördliche. Das Land aber entwickelt eine weit höhere Lufttemperatur, welche hingegen bei dem Wasser sich gleichmässiger bleibt, und gewöhnlich nur vom 26sten bis 68sten Grade nach Fahrenheit abwechselt. Eben jener Umstand ist auch Ursache, dass man das Treibeis auf der südlichen Halbkugel schon unter einem geringern Breitengrade, als auf der nördlichen, antrifft. Überhaupt aber bemerkt man einzelne Eisblöcke schon um den 40sten Breitengrad, die von da an, höher nach den Polen herauf, an Masse immer mehr zunehmen.

Anmerkung 2. Dass das Treibeis sein Entstehen dem salzigen Meerwasser, nicht aber dem süssen Flusswasser verdanke, so wie dies, dass bei dem Gefrieren des Wassers zu Eis, sich aus demselben die Salztheile abscheiden, das wird daraus um so wahrscheinlicher, weil bei deshalb angestellten Versuchen das zurückgebliebene, nicht gefrorne Seewasser am Salzgehalte zugenommen hatte.

Anmerkung 3. Ausser dem starken Nebel und der auffallenden Kälte, die diese Eisblöcke und Eisfelder um sich her verbreiten, machen sie sich auch den Schiffern durch einen hellen Wiederschein bemerkbar, den man den Eisblink nennt.

Anmerkung 4. Wir haben vorhin im §. 31. von dem sogenannten Golfstrom geredet, und eben dieser ist es, welcher das Treibholz mit sich führt. Alle, auch im gegenwärtigen §. über das Treibholz beigebrachte ehemalige Hypothesen haben neuern Erfahrungen und Untersuchungen weichen müssen. Diesen zufolge wird das Treibholz durch die Flüsse in Louisiana, Florida, Westindien und den um den Mexicanischen Meerbusen gelegenen Ländern haufenweise in jene Meerströmung hinabgeführt, wozu sich denn auch noch Manches aus mancherlei Nadelhölzern, aus Birken und Linden, auch, was seinen westindischen Ursprung deutlich verräth, aus Fernambuck, Brasilienholz und ähnlichen Bäumen hinzugesellt. Durch jene Strömung kommt es in die nördlichen Meere und setzt sich hier an den Grönländischen, Spitzbergischen und andern Küsten ab, selbst bei Irland, Schottland, den unſern dieser Länder gelegenen Inseln, bei Norwegen und Island. Auch die Küsten von Sibirien und Kamtschatka werden aus dem nordwestlichen America, vielleicht auch selbst aus einigen Gegenden Sibiriens, auf eine gleiche Weise mit Holz versorgt. Eine ähnliche Weltökonomie auf der südlichen Hemisphäre hat man neuerdings angefangen in Zweifel zu ziehen.

Zweiter Abschnitt.

Vom Lande.

§. 36.

Unter dem Worte Land versteht man alles dasjenige, was über die Fläche des Meeres erhoben ist, ob man gleich auch die Sandbänke mit darunter versteht, woraus nachgehends durch die Anspülung mehrerer Materien aus dem Wasser die Inseln entstehen.

Das Land überhaupt wird eingetheilt in das feste Land und in die Inseln, obgleich jenes auch nichts anders ist, als eine grosse Insel, von deren Grenzen man nur eine dunkle Idee hat.

Man hat wahrgenommen, dass sich das Land an einander zu hängen bemüht, und dass auf einer Halbkugel daher mehr Land, auf der andern dagegen mehr Wasser vorhanden sey: ja, überdies auch, dass mitten im Oceane fast gar keine, oder wenigstens gar nicht beträchtliche Inseln sind.

§. 37.

Auf dem festen Lande findet man aber:

1. Länder, deren Umfang und Inneres uns bekannt ist;
2. Länder, die wir blos zum Theil kennen;
3. Länder, von denen man blos die Küsten kennt;
4. Länder, die man wirklich gesehen, aber nicht wieder aufgefunden hat;

5. solche, die den Alten bekannt gewesen, aber jetzt wie verloren sind;
6. endlich Länder, deren Existenz man nur vermuthet.

Zu den erstgenannten gehört Europa. Zu den Ländern der zweiten Art aber gehört Asien, wo man z. B. sehr wenig kennt: das Land der freien Tatarei, die grosse und kleine Bucharei, in der der Sitz des grossen Lama ist, die Länder am Caspischen Meere und dem See Aral, den ganzen Theil des glücklichen Arabiens, in dem Mekka und Medina liegen, und wohin unmuhammedanische Europäer gar nicht kommen dürfen, weil der Meinung der Muhammedaner zufolge die heilige Luft durch sie würde vergiftet werden.

Die genauere Kenntniss von Tibet in Asien wäre eine der wichtigsten. Durch sie würden wir den Schlüssel zu aller Geschichte erhalten. Es ist dieses das höchste Land, wurde auch wahrscheinlich früher als irgend ein anderes bewohnt, und mag sogar der Stammsitz aller Cultur und Wissenschaften seyn. Die Gelehrsamkeit der Indier namentlich rührt mit ziemlicher Gewissheit aus Tibet her, so wie dagegen alle unsere Künste aus Indostan hergekommen zu seyn scheinen, z. B. der Ackerbau, die Ziffern, das Schachspiel u. s. w. Man glaubt, Abraham sey an den Grenzen von Indostan einheimisch gewesen. Ein solcher Urplatz der Künste und Wissenschaften, ich möchte sagen der Menschheit, verdiente wohl die Mühe einer sorgfältigern Untersuchung.

Ein anderer Gegenstand, der die Alterthumsforscher interessirt, wäre die genauere Kenntniss von Ägypten. Überhaupt verdient Africa die sorgfältigste Untersuchung, und es scheint den Alten seinem Innern nach bekannter gewesen zu seyn, als uns, weil sie mehr zu Lande reisten. Selbst viele Küsten dieses Welttheils sind bis jetzt noch den Europäern unbekannt, und die Mitte desselben entzieht sich gänzlich unsern Augen. Nur Ägypten kennen wir etwas genauer, doch ist auch das überaus wenig.

So hat man auch Grund, einen beträchtlichen See in Africa anzunehmen, in den sich der Nigerstrom bei seinem östlichen, nicht, wie man sonst glaubte, westlichen Laufe verliert. Übrigens trifft man in diesem Welttheile die grössten und schönsten Thiere, so wie die besten Pflanzen an. Die furchtsamen Portugiesen besetzen in ihren Nachrichten zwar die schönsten innern Gegenden von Africa mit Cannibalen oder Menschenfressern, die sogar die Menschen zum Schlachten aufmästen sollen. Allein wir dürfen dergleichen Sagen so leicht keinen Glauben beimessen, weil die Erfahrung gelehrt hat, dass jene Leute nur ihre Kriegsgefangenen, die sie lebendig in ihre Gewalt bekommen, und zwar mit den grössten Feierlichkeiten abschlachten.

Die Zahl der Namen von Ländern und Örtern auf der Charte von Africa ist sehr beträchtlich; aber man würde sich sehr irren, wenn man glaubte, dass, wo ein Name steht, auch die Sache vorhanden seyn müsse. Was man nicht weiter von dem Lande kannte, davon sagte man, es sey von Menschenfressern bewohnt, dergleichen es aber, nach der Natur des Menschen, wenigstens nicht viele, oder richtiger vielleicht, gar keine giebt.

Die Ursache, dass das Innere von Africa uns so unbekannt ist, wie die Länder im Monde, das liegt mehr an uns Europäern als an den Africanern, indem wir uns durch den Negerhandel so schüchtern haben machen lassen. Die Küste von Africa wird zwar von den Europäern besucht, ihre Reisen aber dahin sind sehr gewaltthätig, indem sie jährlich sechzig- bis achtzigtausend Neger von da aus nach America wegführen. So kam es, dass noch ziemlich bis auf die neuern Zeiten herab dieser Welttheil den Europäern kaum auf dreissig Meilen von der Küste hin in das Innere bekannt war.

Zu diesen, uns noch sehr unbekannten Ländern gehört ferner auch America, dessen nördlicher nach Russland zu gelegener Theil noch so gut wie unentdeckt ist, und in dessen südlicher Hälfte gleichfalls, besonders an den Brasilischen Küsten, noch viele unbekannte Gegenden vorhanden sind. Mehrentheils sind es die Berge, die von weitern Untersuchungen abschrecken, ungeachtet sie gerade die eigentliche Grundfeste ausmachen, und das erste sind, was man im Lande antrifft, daher man nicht ohne Grund vermuthen darf, dass dasjenige Land, welches vor den Bergen näher an dem Wasser hinliegt, von demselben angespült und bei ihnen abgesetzt sey. Dass man aber nur bei den Küsten von Africa und den äussersten Grenzen anderer Länder stehen geblieben ist, davon scheint wohl eines Theils die Ursache in dem Endzwecke der meisten Schifffahrten, das heisst, in der Habsucht, andern Theils aber in der Unfruchtbarkeit der Ufer gesucht werden zu müssen.

Peru wäre vielleicht niemals seiner unwirthbaren Ufer wegen genauer entdeckt worden, wenn die Spanier nicht so glücklich gewesen wären, in dieses Paradies von America, von der Landseite herein zu dringen. Überhaupt dürfte das südliche America einst noch sehr unsere Wissbegierde reizen, und unsere Welterfahrung erweitern.

Zu den Ländern, deren Küsten man geraume Zeit nur allein kannte, gehörte das, was man von Ufern auf der südlichen Hemisphäre bemerkt hatte, und welches v. Rhoden zuerst auf einer zu Berlin verfertigten Charte verzeichnete. Eben dieses war der Ort, wo man noch viele Länder vermuthete, und deren auch wirklich einige seitdem entdeckt hat, doch mit geringerer Wahrscheinlichkeit, noch viel mehrere daselbst aufzufinden. In Neuholland, welches allein fast so gross ist, als Europa, giebt es sehr wilde Einwohner, die nicht einmal, wie andere Wilde, Spielsachen und rothes Tuch annehmen wollten. Welche Schwierigkeiten, zu einer genauern Kenntniss des Innern zu gelangen, wenn der Erfindungsgeist der Europäer nicht andere Mittel zu diesem Ziele ausfindig gemacht hätte. Uberhaupt befinden sich die Nationen der südlichen Hemisphäre auf der niedrigsten Stufe der Menschheit, und sie haben an nichts weiter ein Interesse, als an dem sinnlichsten Genusse. Die Wilden gegen Norden, ob sie gleich noch weiter gegen den Pol hin wohnen, verrathen bei weitem mehr Talente und Adresse.

Zu den Ländern, die man vormals gekannt hat, nachmals aber gleichsam wieder verloren gegangen, oder unbekannter geworden sind, gehört eines Theils das alte Grönland, wo zu den Zeiten der Wahl der Königin Margaretha verschiedene Städte und zwei Klöster gewesen sind, deren Bischof bei dieser Wahl, durch welche Margaretha die drei nordischen Kronen von Dänemark, Norwegen und Schweden überkam, gegenwärtig war. Dieses Land wurde indessen durch die nordischen Kriege und durch den Zwang, den Margaretha den Kaufleuten, die dahin schifften, auflegte, so gut wie ganz vergessen.

Dann gehören hierher auch die Salomonischen Inseln, welche indessen nicht beträchtlich gewesen zu seyn scheinen. Vielleicht dass die heutige Georgen-Insel eine von denselben ist. Die Ursache, dass man diese Inseln nicht jetzt mehr vorfindet, ist erstlich die, dass die Fahrt der Spanier aus America zu den Philippinischen Inseln in Asien vormals durch die südliche und nördliche, jetzt aber nur allein durch die letztere Hemisphäre geschieht. Zweitens aber auch, weil, als man jene Inseln bemerkte, die Schifffahrer nicht im Stande waren, die Lage der Örter genau zu bestimmen.

Unter den Fahrten, die der Entdeckung neuer Länder wegen zu unsern Zeiten unternommen wurden, waren diejenigen mit die vornehmsten, die in der Absicht veranstaltet wurden, um zu untersuchen, ob Asien mit America zusammenhänge, oder nicht. Ein ehrenvolles Unternehmen der Russischen Regierung, das nach Nordost von Kamtschatka und um die dortige Spitze von Russland versucht ward. Die Engländer aber thaten ähnliche Fahrten nach Südwest um America, der neuesten Spanischen, Französischen und Englischen Entdeckungsreisen zu geschweigen.

Man macht Schwierigkeiten, bis zu dem Pole herauf zu reisen, weil auch bei einem etwa möglichen Durchkommen bis dahin doch alle Regeln der Schifffahrt daselbst aufhören müssten, indem man in einem solchen Falle keine bestimmten Weltgegenden mehr haben würde. Norden nennen wir sonst diejenige Weltgegend, welche uns gegen den nächsten Pol zu liegt. Dort aber wäre selbst der Pol im Zenith und nicht mehr im Horizonte. Da nun aber nur durch den Norden die übrigen Weltgegenden zu bestimmen sind, der eigentliche Nordpunct dort aber wegfällt, so könnten in diesem Falle auch die übrigen Weltgegenden nicht mehr als solche bemerkt werden.

Die Entdeckung neuer Länder erweitert die Kenntniss des Menschen in Ansehung der Erde, und befördert die Gemeinschaft. Der hauptsächlichste Zweck dabei aber ist die Wissbegierde der Menschen, ungeachtet der kleinern Vortheile des Genusses, zu deren Besitz man durch dergleichen Entdeckungen gelangt. Auch sind wirklich viele Reisen blos aus Wissbegierde, nicht aber des Princips der Ökonomie wegen angestellt worden, wie z. E. die zur Bestimmung der Gestalt der Erde unternommenen Reisen.

Die wichtigste, lange aber vergeblich gewünschte Entdeckung wäre wohl die einer Durchfahrt im Norden durch das Eismeer gewesen. Dadurch würden wir einen grossen Aufschluss erhalten haben, und die Welt würde uns alsdann ganz offen gestanden seyn. Die ersten dahin abzweckenden Versuche gingen gegen Nordost und Novajasembla, die spätern nach Nordwest in der Gegend der Hudsonsbai, so wie die neuesten deshalb angestellten Reisen gerade nach Norden. Landvogt Engel widmete sich gänzlich der Untersuchung einer möglichen Durchfahrt durch das Eismeer. Ostwärts bei Spitzbergen soll offne See seyn. Dies stimmt auch mit der Vermuthung überein, denn hauptsächlich nur da, wo die Küsten nahe sind, stopft sich das Eis und sperrt jede denkbare Durchfahrt.

Anmerkung 1. Europa kann freilich als ein ganz bekanntes Land oder als ein solcher Welttheil betrachtet werden, da wir von ihm nicht nur, wie von Africa, seine ganze äussere Umgrenzung, sondern auch sein Inneres, wenigstens der Hauptsache nach kennen. Indessen bleibt uns auch in Rücksicht seiner noch manche geographische Aufklärung bis auf diesen Augenblick kein geringes Bedürfniss.

Anmerkung 2. Ausser dem, was wir als uns noch sehr unbekannt von Asien oben erwähnt haben, gehört hier auch noch her: wenigstens ein Fünftheil des Russischen Besitzes in diesem Welttheile, nebst der Kalmückei. Von China ist uns, selbst nach den neuesten Reisen, gewiss noch nicht die Hälfte bekannt. Dasselbe gilt, mehr oder minder, von Japan, von vielen Gegenden des diesseitigen, und fast vom ganzen jenseitigen Indien. Arabien ist kaum als seinem zwölften Theile nach bekannt anzunehmen. Ja, wir kennen nicht einmal die ganze Nord- und Ostküste von Asien: in der Art, dass der bekannte Theil von Asien kaum drei Viertheile dieses ganzen Welttheiles betragen mag.

Anmerkung 3. In Betreff Ägyptens sind unsere Kenntnisse neuerdings durch Norden, Niebuhr, Volney, Bruce, Sonnini, Browne u. A., so wie insbesondere auch durch den Aufenthalt der Franzosen in diesem Lande erweitert worden. Nubien und Abyssinien sind uns, ungeachtet der Bruce'schen Nachrichten, noch sehr fremde Länder. Dasselbe gilt in einem noch höhern Grade von Monomotapa, Zanguebar und Vatal. Vom Cap aus ist man nur hin und wieder bis zu dem Wendekreise vorgedrungen. Vom Elephantenflusse bis Benguela kennt man kaum noch die Küsten. Eben dieses gilt auch von den Küsten zwischen den Vorgebirgen Blanco und Nun. In Guinea ist man keine 20 Meilen tief von dem Meerufer eingedrungen, wenn man Mungo Park's Reiseroute ausnimmt, die im Grunde nicht so viel befriedigt, als man hätte wünschen sollen. Marokko ist in seinen südlichen Gegenden, und so auch Tunis, Tripolis, Algier und Barka, so gut, wie gänzlich unbekannt.

Anmerkung 4. Über die Menge von Namen in unsern gewöhnlichen Charten von Africa darf man sich nicht wundern. Sie sind aus Edrisi oder dem sogenannten *Geographus Nubiensis*, aus Leo dem Africaner und aus mehr oder minder bestätigten Nachrichten der aus dem Innern des Landes kommenden Kaufleute und Karavanen hergenommen.

Anmerkung 5. Von America sind uns kaum drei Fünftheile bekannt. Die südlichen Gegenden des mittäglichen America, d. h. fast die Hälfte dieses letztern, sind uns fast ganz unbekannt. Dasselbe gilt von Nordamerica jenseits des sechzigsten Grades, so wie von einem beträchtlichen Theile des zwischen dem 40- und 60sten Grade gelegenen Landstriches. Noch jetzt kennen wir von den Inseln des fünften Welttheils nicht viel mehr als die Küsten, und auch diese nicht ganz. Alles hier wirklich entdeckte mag sich auf den etwa vierzigsten Theil des ganzen Welttheiles einschränken.

Anmerkung 6. Wie Vieles war übrigens den Alten schon bekannt, was wir jetzt gar nicht kennen, z. B. Ophir, oder was uns nur höchst wenig bekannt ist, z. B. das nördliche Indien. Musste doch Grönland, das schon in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts entdeckt war, wieder in spätern Zeiten aufs neue entdeckt werden. Ob es je eine Atlantis gab, deren im Alterthume gedacht wird, und was an den Angaben desselben, diesen Gegenstand betreffend, wahr seyn mag, lässt sich nun nicht mehr bestimmen. Auch America ward höchst wahrscheinlich bereits im Anfange des elften Jahrhunderts entdeckt.

§. 38.

Die Länder sind entweder bewohnt, oder nicht. Ist letzteres, so heissen sie *Wüsten*. Doch muss dieses Wort mit Einschränkung gebraucht werden. Denn einige Gegenden, wie die in America um Peru her, in denen man zwar nur dann und wann einzelne Horden herumziehen sieht, die aber eigentlich das americanische Paradies ausmachen, sind aus blosser Willkühr der Menschen, ohne dass sie die Natur dazu bestimmt hat, unbewohnt. In diesem Falle heissen solche Gegenden richtiger *Einöden*. Andere Örter dagegen, in denen ein rother, keiner Fruchtbarkeit, oder auch nur des Wiesenbaues fähiger Sand, der eine Art von Eisenstaub ist, angetroffen wird, heissen Heideländer, indem auf ihrem Boden nichts als Heidekraut wächst.

Wüsten sind eigentlich Örter, die von der Natur dazu bestimmt und eingerichtet zu seyn scheinen, dass die Menschen nicht darin wohnen können. Diese sind:

1. Sandwüsten, in denen nichts als ein fliegender Sand zu finden ist. Dahin gehört in Asien die Wüste Kobi oder Shamo zwischen der Mongolei und Kalmückei, ferner die sogenannte Salzwüste, die Persien in zwei Theile trennt, in deren einem Ispahan, in dem andern aber Kandahar die Hauptstadt ist, die Syrische Wüste in Arabien, und die Wüste Tschanai oder das grosse Sandmeer zwischen der kleinen Bucharei und Tibet.

Die merkwürdigste Wüste in Africa ist die Wüste Sahara, zwischen dem Atlantischen Meere, Marokko, Nigritien und Senegambien, die wahrscheinlich die grösste unter allen ist, indem sie 60,000 Quadratmeilen im Umfange hat. In America giebt es gar keine solche Wüste von Erheblichkeit.

Weil jeder Saame wegen des Sandes nicht tief genug in die Erde kommen kann, so wird er zugleich mit diesem fortgeweht, und es kann folglich auf einem solchen Boden nichts wachsen. In allen Wüsten dieser Art bemerkt man nirgend weder Flüsse, noch andere Gewässer, dagegen ziehen die Flüsse, die um und an ihnen entspringen, alles Wasser von den Wüsten ab. Ja, wenn etwa Berge in ihrer Nachbarschaft liegen, und sich einige Flüsse von denselben herunterschlängeln, so wenden sich diese von einer Seite nach der andern, und zwar von der Wüste weg. Hieraus entsteht der grosse Mangel an Wasser in dergleichen Wüsten, und wenn man sich gleich bemüht hat, Brunnen in ihnen unter der Erde zu graben: so hat man doch bemerkt, dass dasselbe Salz, welches ein Bestandtheil des Flugsandes zu seyn scheint, ebenfalls auch in diesem Brunnenwasser vorhanden war.

Noch ist die Bemühung vergeblich gewesen, das Wasser aus den entfernten und bewässerten Ländern in diese Wüsten zu leiten, weil die Canäle, vermittelst deren es fortgeleitet wird, zusammenstürzen, und es von den hineinfallendun Heuschrecken und Vögeln, die sich alle, der grossen Hitze wegen, in beträchtlichen Schaaren nach dem Wasser drängen, stinkend wird.

Weil sich nun jederzeit die Flüsse von den Küsten wegwenden und ihren Lauf nach der niedrigern Seite hinrichten, so müssen diese Wüsten natürlich erhabene Gegenden seyn, und weil sich, wenn irgend ein Berg da anzutreffen wäre, von diesem das Regenwasser herabsenken, in die Erde ziehen und nicht ermangeln würde, in einem Flusse oder einer Quelle hervorzubrechen, so muss die Wüste flach und ohne Berge, folglich eine erhabene Ebene seyn. Sobald es nun aber umgekehrt eine erhabene Ebene giebt, so behaupten wir von ihr, sie sey eine Wüste. Die Sandwüsten sind beständig mit Bergen, von denen sie aber durch ein dazwischen liegendes Thal abgesondert werden, umgeben*.

2. Macht die grösste Kälte, durch welche nämlich alle Werke der schöpferischen Natur erstickt werden, die Länder unbewohnbar, welches dagegen die Hitze keineswegs thut, indem an Örtern, wo es am heissesten ist, die fruchtbarsten Gegenden, namentlich z. B. Bengalen, das trefflichste Land von allen, angetroffen werden. Unter dem 70sten Grade der Breite, und noch früher, werden die Pflanzen schon sparsam, und über dem 75sten Grade hinaus findet man wenig mehr, als Rennthiere und Moos, von welchem letztern allein jene Rennthiere sehr fett werden, obgleich es keinen Saft hat. —

Da wir indessen bemerken, dass die Menschen mehr und stärker von Thieren als von Pflanzen ernährt werden, und also vornämlich die Thiere zu ihrer Nahrung erschaffen zu seyn scheinen, so wird es wahrscheinlich, dass die Rauhigkeit der Kälte (in so ferne diese, wie die Wärme, ihre Pole hat, und sich um selbige herumzubewegen scheint, wodurch nach einer gewissen Zeit das

---

* Vergleiche Supplement I. am Schlusse dieses Bandes. Sch.

Klima verändert wird, dass z. B. die beiden Puncte der grössesten Kälte nicht auf einer Stelle bleiben) den Menschen nicht verhindert, auch diese, und die verschiedenartigsten Gegenden zu bewohnen, indem er allenthalben seine Nahrung findet, wie denn die Rennthiere in den allerkältesten Gegenden, in Novajasembla und Spitzbergen seyn und leben können. Der Mensch ist folglich für die ganze Erde gemacht, und eben daraus, dass sein Leib von der Natur so gebildet ist, dass er durch die Gewohnheit eines jeden Klimas, auch bei der grössesten Verschiedenheit desselben, gewohnt werden kann, entsteht vielleicht zum Theil der verschiedene Nationalcharakter.

3. Die Steppen. Dieses sind Gegenden, in denen keine Wälder noch Gewässer angetroffen werden, die im übrigen aber mehrentheils einen fruchtbaren Boden haben. Auch sie müssen, wie die Sandwüsten, hohe Ebenen seyn, sind aber, anstatt dass erstere, wie wir sahen, mit Bergen umgeben waren, zwischen zwei Flüssen eingeschlossen. Es wachsen in ihnen Melonen, die schönsten Blumen, Kirschen und schöne Früchte, doch alle nur auf kleinern Sträuchern, Stauden und Stengeln, als diese es gewöhnlich sind. Hieraus sieht man, dass zum Wachsen der Bäume nothwendig das Aufsteigen der Dünste aus den Quelladern, und nicht allein nur der Regen erforderlich sey. Die Wälder dienen den Menschen und Thieren zur Sicherheit und Schirm; wo also jene fehlen, da entfernen sich auch diese. Zu solchen Steppen zählen wir die Bessarabische zwischen dem Dniester und der Donau, die Oczakowische zwischen dem Dniepr und Dniester, die Krimische zwischen dem Dniepr und Don, die Astrachanische u. s. w.

Anmerkung 1. Wenn oben von Polen der Kälte die Rede war, so soll das keineswegs so viel heissen, als wäre die Kälte für etwas Positives anzusehen.

Anmerkung 2. Nicht immer unterscheidet man genau genug Steppen von Wüsten, so wie die Bestimmung dieser Namen selbst, und die Natur der durch sie bezeichneten Gegenden, oft sehr verschieden sind. Von der Astrachanischen Steppe gilt zum Beispiel Manches, was sonst nur von einer Wüste gilt, so wie man wieder gewöhnliche Steppen und Salzsteppen zu unterscheiden hat. Man ersieht z. B. aus Reinegg's Beschreibung des Kaukasus, dass es in der kurz vorhin genannten Steppe Seen und Flugsand giebt, welchen letztern der Verfasser für ein nothwendiges Erforderniss der Salzseen hält, indem, wenn starke Winde ihn aus den ausgetrockneten Seen dieser Art weg und in andere süsswässerichte Seen oder Moräste führen, diese salzig, jene dagegen süss werden.

§. 39.

Inseln sind, wie wir schon sonst bemerkt haben, nichts anders als Berge, deren Spitzen über die Oberfläche des Meeres hervorragen. Grosse Inseln sind dem Continent näher, und die Küsten laufen meistens parallel mit dem festen Lande. Die grössesten sind:

In Europa.
  Grossbritannien und Irland, zusammen 6083 Quadratmeilen*.
In Asien.
  Borneo, 14,520 Quadratmeilen.
  Sumatra, 8062 Quadratmeilen.
In Africa.
  Madagascar, 10,500 Quadratmeilen.
In America.
  Cuba, 6000 Quadratmeilen.
  Domingo, 5000 Quadratmeilen.
Australien besteht meistens aus sehr beträchtlichen Inseln.

---

* Ich habe hier die nach dem heutigen Standpuncte unserer topographischen Aufnahmen richtigere Angabe des Flächeninhalts nicht hinzufügen mögen, weil sie sich aus jedem geographischen Lehrbuche ergänzen lässt.
Sch.

Wo das Land grosse Busen macht, da ist meistens ein Insel-Archipel, z. B. der Archipel der Maldiven und Philippinen. Man hat angemerkt:

1. dass die Berge in einer immerwährenden Kette fortgehen, und dass nicht auf einmal, und hintereinander, hohe und niedrige Berge anzutreffen sind, sondern dass dieselben nach und nach zu- und abnehmen;

2. dass, wie Dalrymple sagt, die beträchtlichsten Inseln nahe am Lande liegen und in dem Pacifischen, wie überhaupt in allen Meeren, die Inseln mit von dem Anspülen des Meerwassers entstanden sind, daher auch gemeinhin von der einen Seite, von welcher sie nämlich auf diese Weise einen Zuwachs erhalten, steil, von der andern aber sehr flach sind. Es ist demnach leicht die Ursache einzusehen, warum die grössesten Inseln am Lande liegen, weil sich nämlich auf dem festen Lande und nahe an demselben die höchsten Berge befinden. Und diese sind dann auch am ersten im Stande, über die Meeresfläche hervorzuragen.

Anmerkung. Die Inseln sind dem oben Gesagten zufolge nichts anders, als Berge, und obwohl einige von diesen auf eben die Art wie jene entstanden sind, so sind doch der Entstehungsursachen bei den Inseln mehrere vorhanden. Denn ausser dem, dass mehrere von ihnen durch Vulcanische Ausbrüche erzeugt sind, wie nur noch i. J. 1783 die sogenannte Neue Insel bei Island, mehrere Inseln im Atlantischen und Mittelländischen Meere, vielleicht Island selbst: andere durch Wasserdurchbrüche, wie z. B. Sicilien, Helgoland und mehrere Inseln des Mittelländischen Meeres und des Archipelagus, noch andere durch Überschwemmungen des Meeres, wie z. B. die Inseln am Ausflusse mehrerer Ströme, und wahrscheinlich einige der Philippinen: so sind dagegen endlich auch einige nichts anders, als ein Polypenproduct, und zwar der sogenannten Corallenpolypen oder Lithophyten. Mehrere auf diese Art entstandene Inseln sind uns bereits im Südmeere bekannt, und wahrscheinlich ist die Zahl der uns noch unbekannten bei Weitem grösser. Als eine eigenthümliche Art von Inseln verdienen beiläufig noch die sogenannten Schwimmbrüche oder schwimmenden Inseln bemerkt zu werden, die aus einer torfigen, mit Wurzeln untermengten Grundlage bestehen, und fast allein nur in Landseen angetroffen werden, z. B. im See Bamtin bei Gerdauen in Ostpreussen, bei Tivoli im *Lago de bagni* oder *Solfatara*, und im See Ralangen in Schweden. Die Dauer dieser Inseln ist sehr precär, und hängt von mehreren zufälligen Umständen ab.

§. 40.

Bänke sind nichts anders, als Inseln, die mit Wasser bedeckt sind, und Bänke, die hervorragen, sind Inseln, oder mit andern Worten: Bänke sind Erhöhungen unter dem Wasser, über dem Boden des Meeres. Es sind daher auch überall, wo sich dergleichen befinden, Untiefen vorhanden. Unter den Bänken unterscheidet man Fels- und Sandbänke. Die Untiefen sind aber den Schiffern zuweilen schädlich, zuweilen nützlich. Der erste Fall findet statt, wenn die Schiffe der Untiefen wegen müssen sitzen bleiben, der letztere aber, wenn sie die Untiefen zum Ankerwerfen brauchen können, denn zu einem guten Ankergrunde ist erforderlich:

1. dass das Tau des Ankers den Grund erreichen könne, und dass das Schiff von ihm nicht aller Bewegung beraubt werde, folglich, dass das Seil eine schräge Lage bekommen könne, und das Meer nicht gar zu tief sey; ferner, dass das Seil nicht zu schräge liege, und das Schiff durch das viele Herumschleudern nicht Schaden leide, folglich muss das Wasser nicht gar zu niedrig seyn, d. h. eine Tiefe von ungefähr 10 bis 12 Faden haben;

2. dass der Boden selbst weder sumpfig, noch voll kleiner Steine sey, oder gar aus Flugsand bestehe, sondern dass er entweder groben Sand, oder eine gute Thonerde habe, denn in jenem ersten und letzten Falle sinkt der Anker zu tief hinein, dass er gar nicht, oder

nur mit grosser Mühe wieder in die Höhe gezogen werden kann; im zweiten Falle aber zerreibt sich das Tau an den kleinen Steinen, wodurch das Schiff den Wellen und dem Sturme würde Preis gegeben werden.

In Europa ist die Doggersbank die grösseste, auf der auch starke Fischereien getrieben werden. Die merkwürdigsten Felsbänke sind: die bei Terreneuve, welche an hundert Meilen lang ist, und auf der ein grosser Kabliau- und Stockfischfang statt findet. (Überhaupt wird fast auf allen Bänken ein lebhafter Fischfang getrieben, indem sich die Fische nicht gern auf dem Boden des Meeres aufhalten, sowohl weil es im Grunde des Meeres sehr finster ist, als auch weil in der Höhe eine gemässigte Kellerwärme angetroffen wird, so dass man die Angel nur hineinwerfen, und augenblicklich wieder herausziehen darf, um die besten Thiere dieser Fischart zu erhalten.) Jene Bank ist schon in beträchtlicher Entfernung wahrzunehmen, weil die Wellen von den Felsen zurückgeschlagen werden und in Unordnung gerathen. Auch befindet sich über ihr ein sehr kalter Nebel. Die Ursache davon ist unbekannt, wenn sie nicht die oben bereits erwähnte allgemeine Ursache seyn sollte.

Ferner gehört diejenige Felsenbank hierher, auf der die Maldivischen Inseln ruhen, deren Anzahl sich auf mehrere Tausende beläuft, woher sich die Maldivischen Könige Herren der Tausend Inseln nennen lassen. Einige Strassen zwischen diesen Inseln sind so beschaffen, dass man sie gar nicht zu passiren im Stande ist.

Die vornehmste dieser Inseln ist: die Insel Male.

Die berühmtesten Sandbänke sind die Dünen, an den Englischen Küsten. Schon ihre Gestalt weist es aus, dass sie vom Anspülen der Meerströme entstanden sind.

Rheden nennt man endlich die Sandbänke, welche sich an den Häfen befinden und zu ihrer Deckung dienen.

Auch haben wir die sogenannten Austerbänke, Corallen- und Muschelbänke zu merken, auf welchen letztern die stärkste Perlenfischerei getrieben wird. Die vorzüglichsten der Art befinden sich im rothen Meere.

§. 41.

Bei der natürlichen Anlage des festen Landes sind drei Stücke vornämlich zu merken:

1. die Landrücken,
2. die Bassins und
3. die Platteformen.

Ein Landrücken ist derjenige Ort, an dem sich die höchste Gegend des Landes befindet. Er ist gemeiniglich das Fundament von Bergen, doch findet man ihn auch öfters mit keinen Bergen in genauerem Zusammenhange. Ein allgemeines Kennzeichen, solche Landrücken zu unterscheiden, ist, dass sich auf ihnen die Flüsse nach allen Gegenden ausbreiten oder scheiteln. Man hat angemerkt, dass dergleichen Landrücken sich bemühen, Länder in Bassins abzutheilen und einzuschliessen. Insbesondere ist dieses da zu merken, wo die politischen Grenzen mit den physischen übereinkommen. Böhmen ist ein Land dieser Art. Es erhält all sein Wasser von den herumliegenden Bergen, die es einschliessen, und dieses Wasser wird wieder durch einen Canal, die Elbe, abgeführt, so dass, wenn diese Öffnung zum Abflusse verstopft würde, Böhmen ein Wasserbehältniss werden müsste. Die Elbe ist gleichsam ein Stamm, der aus den mancherlei Wurzelabtheilungen der Flüsse, die in Böhmen entspringen, erzeugt wird. Es sind auch vermuthlich in alten Zeiten die physischen Grenzen besser mit den politischen zusammengetroffen, ehe noch die vielfältigen Kriege entstanden, die als eine Folge der überschrittenen physischen Grenzen anzusehen sind.

Alle Länder scheinen anfänglich Bassins oder Becken gewesen zu seyn, aus denen sich späterhin das Wasser in den Ocean ergossen hat. Die Busen sind ebenfalls Bassins, von denen indessen ein Theil eingesunken ist. Der Ocean ist das grösseste dieser Bassins, welches von Africa, America und durch eine Reihe von Bergen, die, wie der berühmte Französische Geograph Buache bemerkt, unter dem Wasser von America bis Africa fortgehen, eingeschlossen wird. Die sogenannte Wüste Sahara ist eine Platteform von der Grösse unsers Welttheils. Alle Sandwüsten sind dergleichen Platteformen, so wie diese umgekehrt meistens Sandwüsten sind.

Anmerkung. Die Land- oder Erdrücken sind gewöhnlich in der Mitte des Landes befindlich, und von ihnen senkt es sich allmälig immer tiefer nach dem Meere herab. Diese Herabsenkung des Landes nennt man Gesenke oder Abdachung, und ihre Beschaffenheit und Richtung ergiebt sich aus dem Laufe der Flüsse. Eine Platteform oder ein Plateau oder Bergebene ist im Grunde nichts anders, als ein solcher Bergrücken, in so ferne er blos aus einer Erhöhung, nicht aber aus einem eigentlichen Gebirge besteht. Die bekannten Landrücken oder Bergebenen sind:

in Europa, die Schweizer-Alpen;
in Asien vorzüglich die Gegend von Tibet;
in America, der Landstrich unter dem Äquator und nach den westlichen Küsten.

Man vermuthet aber mit grössester Wahrscheinlichkeit nicht nur in dem Innern von Africa, etwa um den 10ten bis 15ten Grad nördlicher Breite, sondern auch in Nordamerica, und sogar in Europa, etwa in der Gegend, wo der Don und die Wolga entspringen, noch andere ähnliche Landrücken und Bergebenen.

§. 42.

Berge sind Erhöhungen über der Oberfläche der Erde. Sie sind vermuthlich durch die vielen Brüche, die auf der Oberfläche der Erde entstanden sind, erzeugt worden. Wie denn auch noch jetzt im Kaukasischen Gebirge viele Berge, die aus einer thonartigen Materie bestehen, zum Vorschein kommen, die aber, weil die Natur mehrentheils zu ihrer Reife gediehen, eine solche Härte nicht erlangen können, als die übrigen Berge, die aus ihrem flüssigen Zustande in ihren gegenwärtigen übergegangen sind.

Die Berge bestehen entweder aus einem ewigen Steine, welches die Felsberge sind, oder aus Erde und Sand, welche Sandberge heissen.

Wenn sich viele Berge beisammen befinden, so nennt man sie ein Gebirge. Wenn aber ein solches Gebirge in einer immerwährenden Linie, sie mag gerade seyn oder krumm, fortläuft, so heisst es eine Bergkette. Es besteht aber eine dergleichen Bergkette aus einem Stamme und aus Ästen. Der Stamm der Berge ist derjenige Ort, an dem viele Berge beisammen stehen. Äste aber sind Berge, die nur aus dieser Linie entspringen, und eine andere Richtung nehmen.

Die Schweiz scheint den eigentlichen Stamm aller Berge in Europa zu haben. In Schweden zingelt sich gleichsam eine Bergkette um das ganze Land, von welcher viele Äste ausgehen, zwischen denen die Flüsse, als welche von den Bergketten und Landrücken herabfliessen und von den Bergen zur Seite mehr Zuwachs erhalten, sich nach dem Finnischen Meerbusen ergiessen. Eine andere Bergkette erstreckt sich von dem Cap Finisterre bis zu den Pyrenäischen Gebirgen, von da zu den Alpen, und so weiter fort. — Eine andere Bergkette umgiebt das halbe America. Noch eine anderweitige schliesst einen grossen Theil von Russland und das Eismeer ein. Überhaupt findet man niemals einen Felsberg ganz allein, sondern beständig mehrere derselben beisammen. Diese werden gegen das Meer hin immer niedriger, und auf einer etwas grossen Insel trifft man jederzeit, wenn sie länger als breit ist, eine der grössesten Länge nach fortlaufende Bergkette an, wie z. B. namentlich in Sumatra, oder, wenn sie gerade so breit ist, als lang, in der Mitte einen Stamm von Bergen, dessen Äste sich nach allen Seiten gegen das Meer erstrecken. Die Erde, welche sich auf verschiedenen dieser Felsberge findet, scheint nur zufällig dahin gekommen zu seyn, weil man unter ihr Bäume, Muscheln und andere Dinge der Art antrifft.

Anmerkung. Der Zusammenhang der Gebirge in den Aussereuropäischen Welttheilen ist uns noch sehr unbekannt; am bekanntesten indessen in Asien. Was Europa selbst betrifft, so ist zum Theil schon vorhin erwähnt, dass man hier zwei Gebirgsketten oder Hauptstöcke der Gebirge, einen in der Schweiz, den andern da, wo der Don, die Wolga und der Dniepr entspringen, anzunehmen hat. Jener erste befindet sich innerhalb der Quellen des Rheins, der Rhone, der Aar und Etsch, bildet demnach den Mittelpunct der Alpen, die sich eines Theils südlich zum Mittelländischen Meere, dann neben diesem östlich, mit nachheriger südlicher Abbeugung, als das Apenninische Gebirge, durch Italien erstrecken; andern Theils nördlich in dem Jura- und Vogesischen Gebirge, ferner auf der linken Seite des Rhein, in den Sevennen, den Pyrenäen und einigen Zweigen dieser letztern, bis zum Atlantischen Meere hinlaufen. Ein anderer nördlicher Arm der Alpen bildet den Schwarzwald, das Fichtelgebirge, das Thüringerwaldgebirge, und geht endlich in die nördlichste Spitze dieser Kette, den Harz hinaus. Nebenarme sind vom Fichtelgebirge her der Böhmerwald, das Erzgebirge, das Sudetengebirge, die Mährischen Gebirge und die Karpathen. Ein östlicher Gebirgstrich der Alpen endlich läuft durch das südliche Deutschland hin, und theilt sich dann in drei Arme, deren einer sich nordöstlich den Karpathen nähert, der andere aber in Südost neben dem Adriatischen Meere, durch Griechenland, bis zur äussersten südlichen Spitze von Morea hinstreicht, und von dem das Gebirge Rhodope, der Pangäus und der Hämus wieder Nebenäste sind. Der dritte Arm breitet sich gleichfalls bis in die Nähe der Karpathen nordwärts aus.

Der zweite Hauptkern der Europäischen Gebirge erhebt sich nördlich in das zwischen Russland und Schweden, dann zwischen diesem Lande und Norwegen hinlaufende Sewogebirge, welches eben dasjenige ist, von dem vorhin gesagt wurde, dass es Schweden einzingele. Ein zweiter Arm wendet sich südlich zwischen dem Don und der Wolga gegen das Kaukasische Gebirge. Ein dritter Arm dehnt sich in Nordosten, unter dem Namen des Uralgebirges, als Grenze zwischen Asien und Europa hin. Westlich endlich nähert sich noch ein Arm, nicht sowohl von Gebirgen, als vielmehr in einem Landrücken, dergleichen jener Gebirgsstamm selbst ist, den Karpathen.

§. 43.

Folgende Betrachtungen sind in Betreff der Berge vorzüglich merkwürdig.

1. Es soll die obere Luft auf Bergen wegen ihrer verringerten Durchsichtigkeit nicht bequem zum Athemholen seyn. Allein seitdem mehrere Mitglieder der Akademie der Wissenschaften zu Paris sich über drei Wochen lang auf den höchsten Bergen in Peru und der Erde aufgehalten haben, obgleich die Luft daselbst noch einmal so dünn, als in Paris war, so dass sie das Quecksilber nur um 14″ erhob, da es doch zu Paris auf 28″ stieg, so glaubte man eingesehen zu haben, dass die Schwierigkeit, Athem zu holen, sowohl in der Bangigkeit, die man empfindet, wenn man an die Rückkehr denkt, als auch in der Structur der Muskeln, die durch die viele Bewegung und das Anspannen der Lunge angegriffen werden, liege. Dass der beschwerliche Athemzug nicht sowohl aus der Dünnigkeit der Luft, als vielmehr von der Ermüdung herrühre, hat man auch daraus schliessen wollen, dass man die Adler, die doch von der Luft müssen getragen werden, noch über den höchsten Bergen fortfliegen sah. Die dünnere Luft ist vielmehr eine Quelle der Munterkeit.

2. Sollen die Leute, die um und auf den Bergen wohnen, sehr stark und tapfer seyn und auf alle Weise ihre Freiheit zu behaupten suchen. Allein dieses rührt wohl vornämlich daher, weil es in dergleichen Gegenden sehr leicht ist, sich mit wenigen Leuten gegen grosse Heere

zu vertheidigen, und weil ferner die Berge auf ihren Spitzen unbewohnt und unbewohnbar sind, auch in den Thälern wenige Reichthümer zu hoffen sind, sich also Niemand so leicht nach einem Aufenthalte in solchen Gegenden sehnt. Auch ziehen die Bewohner von dergleichen Gebirgsländern beständig umher. Diejenigen Völker, welche von Pflanzen leben, sind am freiesten, weil sie solche überall vorfinden. Diejenigen, welche von Pferden und von der Milch derselben, wie die Tataren, ihre Nahrung hernehmen, folgen zunächst nach ihnen. Weniger frei aber sind diejenigen, die von Hausthieren und der eigentlichen Viehzucht leben. Und die grössesten Sklaven von allen sind endlich solche Völker, die den Ackerbau treiben, indem sie nicht überall ein dazu bequemes Land antreffen.

Demnach scheint es denn, dass der besondere Charakter der Bewohner bergiger Gegenden nicht sowohl in der eigenthümlichen Beschaffenheit der hier herrschenden Luft liege. Der merkliche Unterschied zwischen den Bergschotten und Engländern und den Einwohnern der flachen Gegenden Schottlands rührt aber daher, weil letztere sehr weichlich erzogen werden.

3. Soll die Luft in dergleichen bergigen Gegenden die Ursache von dem Heimweh, namentlich der Schweizer seyn, indem diese, wenn sie in andere Länder kommen, besonders bei Anhörung ihrer Nationalgesänge, melancholisch werden, ja, wenn man ihnen nicht erlaubt, in ihre Heimath zurückzukehren, dahin sterben. Allein dieses rührt her, theils von der Vorstellung der Leute, welche sie sich von der Gemüthsruhe machen, welche, wie in allen Ländern, wo die Einwohner in mehrerer Gleichheit leben, so auch vorzüglich mit in der Schweiz, die Menschen beseelt, die sie denn auch nur da, und nirgend anders, als auf ihrem vaterländischen Boden antreffen zu können glauben. Ein anderer Grund dieses Heimwehes besteht in dem grössern Kraftaufwande, den dergleichen Leute ihres Unterhaltes wegen bei sich

müssen eintreten lassen. Dieses ist auch die Ursache von dem Heimweh der Pommern und Westphäler. Es soll auch in keinem Lande der Selbstmord so gewöhnlich seyn, als in der Schweiz, obwohl derselbe übrigens mehr die Reichen anzuwandeln pflegt; die Schweizer dagegen sind mehrentheils arm. Indessen will man bemerkt haben, dass die Selbstmörder in der Schweiz hauptsächlich nur solche Leute sind, die bereits in andern Ländern gewesen und an den Ergötzlichkeiten derselben Geschmack gefunden haben, und die sich des Lebens eben deshalb berauben, weil sie in ihrem Vaterlande jene Vergnügungen entbehren müssen. Diese Veränderung in ihnen selbst ist auch Ursache davon, dass sie alle einmüthig ihr Vaterland nicht so bei ihrer Rückkehr wiedergefunden zu haben versichern, als sie es verliessen. Sie halten also die Veränderung ihres Subjects für eine Veränderung des Objects, weil sie die des erstern nicht wahrzunehmen im Stande sind.

Das Heimweh der Schweizer ist eine Sehnsucht, oder ein Bestreben, mit dem Bewusstseyn der Unmöglichkeit. Es ist immer besser, gar keine Hoffnung zu haben, als eine ungewisse; denn in jenem Falle hegt man weiter keine Sehnsucht, sondern bemüht sich, seinem Gemüthe die Situation eigenthümlich zu machen, in der man nichts mehr zu hoffen hat. Eben daher ist aber nichts beschwerlicher, als Anstrengung der Kräfte, mit dem Bewusstseyn der Unmöglichkeit einer Erreichung des Zweckes. Das Heimweh findet besonders statt, wo es schlechte, von der Natur wenig bedachte Gegenden giebt, denn je grösser die Simplicität des Lebens ist, desto stärker ist der Affect des Gemüths und der Begierden. Die Unzufriedenheit nimmt mit den letztern zu, besonders wenn man sich einer bessern Lebensart erinnert, oder sieht, wie es an andern Örtern so um Vieles besser ist. Die Familienanhänglichkeit ist grösser, je dürftiger die Familie ist, und je bedeutender die Entsagungen sind, die die Natur ihr aufgelegt hat. Je mehr man dagegen mit eigenem Interesse belastet ist, welcher Fall bei dem Luxus eintritt, um so weniger hängen die Menschen zusammen.

4. Wenn man für die Höhe der Oberfläche der ganzen Erde die Höhe des Meeres annimmt, so ist es sehr leicht, die Höhe der Berge vermittelst der Trigonometrie zu finden. Liegen sie indessen in weiter Entfernung von dem Meere, so kann solches, der vielen möglicher Weise einschleichenden Fehler wegen, nicht so leicht geschehen.

Wenn man daher bemerkt, dass die Dichtigkeit der Luft mit ihrer Höhe von der Erde abnimmt, weil sie in den obern Gegenden nicht von einer solchen Luftmasse gedrückt wird, als in einer grössern Tiefe, und dass demnach in einer Erhöhung von 70 Fuss die Dichtigkeit der Luft um eine Linie abnimmt, so hat **Bernoulli** die Höhe der Berge durch das Barometer, welches ein Instrument ist, die Dichtigkeit und Schwere der Luft zu finden, zu calculiren angefangen. Allein man fand späterhin, dass die Dichtigkeit und Schwere der Luft nicht nach einem bestimmten Gesetze abnehme, dergestalt, dass wenn gleich die obere Luft an die Stelle der untern gebracht und mit einem gleichen Gewichte beschwert würde, sie dennoch keine solche Dichtigkeit wie die letztere erhalten würde. **Mariotte** meint zwar, dass, so viel der Luft an Dichtigkeit abginge, als sie an elastischer Kraft einen Zuwachs erhalte, indem die Theile der Erde, die sich in Dünste verwandeln, und in der Luft, die unten ist, sich aufhalten, eine stärker anziehende Kraft haben und die Lufttheilchen mehr im Zwange erhalten. Es fand sich aber, dass auch dieses Gesetz nicht anpassend war. Dieses sind nun die Schwierigkeiten, die eine hierauf gegründete Messung der Berge sehr unsicher machen. Die beste Methode ist die, zu gleicher Zeit auf der Höhe des Berges und am Ufer des Meeres Beobachtungen anzustellen, und durch eine Vergleichung derselben mit einander die Höhe der Berge herauszubringen.

5. Der Berg Pik auf Teneriffa ist einer der berühmtesten. Seine Höhe beträgt nach Einigen 12,420, nach Andern 10,452 Fuss. Er wirft seinen Schatten weiter, als die Tangente, das ist über 12 Meilen, und die Luft in dieser Gegend hat ein sehr dunkles Ansehen von der Repercutirung des Schattens.

6. Eine Reihe von Bergen hat fast jederzeit eine andere solche Reihe gegenüber. Die vordersten Gebirge nennt man Vorgebirge, die gewöhnlich aus unordentlich über einander geworfenen Steinen bestehen. Die nächstfolgende Gebirgreihe heisst das Mittlere, und eine dritte endlich das Hauptgebirge. Das Mittelgebirge ist mehrentheils metallartig, und das Hauptgebirge besteht fast nur aus Stein. Auf der andern Seite aber gehen sie auf die nämliche Art fort.

7. Isolirte Berge haben allezeit ein fürchterlicheres Ansehen, als ganze Gebirge, weil die vordersten Gebirgsreihen am niedrigsten sind, und die erst nachfolgenden höhern, weil sie von jenen gedeckt werden, nicht gesehen werden können.

Anmerkung 1. Manche Reisende haben starke Schilderungen von dem beengten Gefühl entworfen, das ihnen auf hohen Bergen soll angewandelt seyn. Wirklich ist die Dichtigkeit der Luft in grösseren Höhen vermindert, und dass ein kleiner Theil jenes Gefühls davon herrühren mag, kann immer seine Richtigkeit haben. Aber Erfahrungen der Art, während einer oder doch nur weniger Stunden nur ein oder ein Paar Mal angestellt, entscheiden darüber nichts, weil der seltene Eindruck und die Grösse des Anblicks, unter solchen Umständen, unfehlbar auch, und wahrscheinlich am stärksten, jene Bangigkeit zu erregen im Stande sind. Dass die Bergluft übrigens reiner und gesunder ist, als unter gleichen Umständen die Luft in ebenen Gegenden, ist durch die Erfahrung vielfach bestätigt. Da hier aber der wirkenden Ursachen mehrere sind, so bleibt es immer noch auszumitteln übrig, welchen Antheil die grössere Dünnigkeit der Luft daran habe.

Anmerkung 2. Ist es eine unleugbare, vielfach bestätigte Erfahrung, dass Gebirgsbewohner sich durch Muth auszeichnen, so dürfte davon wohl nur wenig auf Rechnung der Luft zu setzen seyn. Der meistens undankbare Boden auf Gebirgen, man denke nur an den Kaukasus und seine Bewohner, zwingt die, welche auf ihm leben, zu den thätigsten Anstrengungen, sich ihre Lebensbedürfnisse zu verschaffen. Die Kärglichkeit dieser letztern, und daher entstandene Zwistigkeiten und Kriege, nöthigen jene Leute, fast allein nur und unablässig sich in einer gewissen Körperthätigkeit zu erhalten. Das macht sie fest und robust. Die Beschränktheit ihrer Wünsche und Bedürfnisse aber, so wie das Gefühl, dass man nur sich, was man hat, zu verdanken habe, geben, vereinigt mit dem erstern, Selbstvertrauen und Muth.

Anmerkung 3. Wollte man annehmen, dass blos die Schweizer am Heimweh leiden, von denen dies auch mehr in Rücksicht auf die ältern Zeiten, als in Beziehung auf die Gegenwart gilt, seitdem ihr Verkehr nicht ausschliesslich mehr auf ihre Berge und Thaler eingeschränkt ist, so würde man sehr irren: sondern je ärmlicher das Land, je beschwerlicher die Erhaltung des Lebens, je entfernter die Sitte vom Luxus ist, um so stärker ist die Sehnsucht nach der Heimath bei seinen entfernten Bewohnern. So lernte Frau von la Roche bei ihrem Aufenthalte zu London daselbst einen jungen gebildeten Isländer kennen, dessen Verlangen nach seinem armseligen Vaterlande in eben dem Verhältnisse sehnlicher war, je rauschender die Vergnügungen und Zerstreuungen jener Hauptstadt des Britischen Reichs sind. So war der Wunsch, in ihre Heimath zurückzukehren, bei allen denjenigen vorzüglich stark, die man als Ausser-Europäer, oder sogenannte Wilde, mitten in den sinnlichsten Genuss unseres Erdtheiles einführte. Selbst von dem, als Negerknabe geraubten, in Holland durch seine Gelehrsamkeit berühmt gewordenen Capitän ist es sehr wahrscheinlich, dass die Sehnsucht nach seiner Heimath ihn in Europa unsichtbar machte.

Das Bedürfniss treibt in unfruchtbarern Gegenden die Menschen näher an einander, und hört dieses Bedürfniss auch als Noth auf, so wirkt es, ist es einmal herrschend geworden, doch mit Allgewalt und stärker als jede andere Neigung. Welche weise Einrichtung der Natur! Ohne sie würden jene öden Gegenden bald ganz verlassen und höchstens der Nothaufenthalt nach erlittenem Schiffbruche seyn.

Anmerkung 4. Der erste, der das Barometer zu Höhemessungen anwandte, war Pascal in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts. Mariotte und Boyle stellten etliche und zwanzig Jahre darauf das unter dem Namen des erstern bekannte Gesetz auf, dass die Dichte der Luft sich wie der Druck verhalte, den sie trägt. Nach seinen Bemerkungen sollte das Barometer, bei einer 63 Fuss grössern Höhe, um eine Linie fallen. Nach ihm stellten Halley und Scheuchzer Versuche der Art an. Horrebow und de la Hire wollten beobachtet haben, dass zu dem Falle des Quecksilbers von einer Linie eine Erhebung von beinahe 75 Fuss erforderlich sey. Weil die bisherige Regel so oft fehlerhaft befunden wurde, glaubte Bouguer die specifische Federkraft der Luft in Anschlag bringen zu müssen, der zufolge verschiedene Luftarten, bei gleicher Wärme und Dichtigkeit, dennoch einen verschiedenen Widerstand leisten. Bernoulli stellte den Satz auf, die drückende Kraft verhalte sich wie das Quadrat der Geschwindigkeit der innern Bewegung der Lufttheilchen, mit dem Raume dividirt. Cassini nahm an, die Dichtigkeit der Luft verhalte sich wie das Quadrat des Druckes. Die neuesten Untersuchungen über diesen Gegenstand verdanken wir de Lüc und Lichtenberg, so wie prüfende Versuche in Bezug hierauf vorzüglich dem unermüdeten Saussure.

§. 44.

Die Luft auf den Bergen ist weit kälter, als die in den unteren Gegenden, so dass das beständige Eis und der immerwährende Schnee Kennzeichen der höchsten Berge sind.

In der Höhe von etwa einer Viertelmeile und darüber ist keine Abwechselung der Witterung mehr, sondern ein beständiger Winter. Hieraus ersieht man, dass die Masse der Wärme nicht eigentlich durch die Sonnenstrahlen, sondern vielmehr durch die Erregung der Erdenwärme, vermittelst jener, hervorgebracht werde. Eine solche Erdwärme scheint eigenthümlich der Erde zuzukommen, weil man es in der Tiefe, in die man bisher gegraben hat, und zu welcher die Sonne nicht durchdringen kann, noch allezeit warm findet. Die Wärme wird der Luft in eben der Art mitgetheilt, wie die elektrische Materie den Federn. Sie scheint sich nach dem *Cubus diametrorum* auszubreiten und eine feine und subtile Materie zu seyn, die in alle Körper eindringt und mit der elektrischen ungemein übereinkommt, ausser dass durch diese letztere Materie Wirkungen entstehen, wenn sie in eine zitternde Bewegung geräth, die Wirkungen des Feuers oder der Wärme aber alsdann entstehen, wenn sie sich von einem Partikelchen aus dem andern mittheilt und in ihn übergeht.

Perault merkt an, dass es alsdann warm sey, wenn die Dünste ihre Figur und Form nicht verändern. Das Fahrenheit'sche Thermometer zeigt die Wärme bei dem Siedpuncte des Wassers durch den 212ten Grad, den Grad der Wärme des Blutes unter dem 96sten und die höchste Sommerwärme mit dem 70sten Grade an.

Dass die Kälte der Luft und der hohen Berge aus dem Mangel von Erdwärme entstehe, erhellt daraus, dass im Sommer auf den höchsten Bergen der obere Schnee liegen bleibt, der untere aber wegschmilzt. In der sogenannten heissen Zone erheben sich grosse Berge und auf deren Spitze ein ewiges Eis. Es wird also die Wärme in jenen Gegenden nicht so stark seyn können, als sie beschrieben wird, ja, nicht einmal so gross, als in den längsten Tagen innerhalb der temperirten Zonen, weil die Sonne daselbst länger über dem Horizonte bleibt, als in dem heissen Erdgürtel, wo die Nacht beständig zwölf Stunden lang ist, es sich also dort auch eher abkühlen kann, als in den gemässigtern Erdstrichen, wo die Nächte während des Sommers so überaus kurz sind. Es wird aber ferner auch dies, dass die Hitze im Sommer nicht unmittelbar von den Sonnenstrahlen herrühre, dadurch dargethan, dass die Wärme, selbst in den längsten Nächten, niemals ganz verschwindet.

Die grösseste Wärme findet nicht um Mittag statt, sondern erst bald nach dem Mittage, obgleich die Sonne dann schon etwas schwächer, als im erstern Zeitpuncte wirkt. Allein die Aufbehaltung der eigentlichen Mittagswärme, in Verbindung mit dem Zuwachse, den sie noch nachher erhält, bildet die grösstmöglichste Wärme. Daher auch die heisseste Zeit im Jahre nicht die während des Solstitiums ist, ungeachtet die Sonne alsdann vermittelst ihrer vertical herabfallenden Strahlen am stärksten wirkt. Vielmehr tritt diese erst nach demselben ein, wenn die vorige schon in der Erde erregte Wärme noch durch die nachfolgende, wenn gleich geringere, verstärkt wird. Wo aber Eis und Schnee vorhanden sind, da kann keine besonders fühlbare Wärme aufbehalten werden, sondern diese ist an solchen Örtern nur in so ferne vorhanden, als sie eine Wirkung der Sonne ist.

Dieselbe Bewandtniss hat es mit der Kälte, die nicht um Mitternacht, sondern um die Zeit des Sonnenaufganges am stärksten ist, weil dies der, von der durch die Sonnenstrahlen erregten Erdwärme entfernteste Zeitpunct des Tages ist.

Linné meinte, das Paradies möge auf einer Insel des heissen Erdgürtels gelegen gewesen seyn, da alles übrige Land von dem uralten Meere überströmt war. Sein Grund ist der, weil auf den dortigen hohen Bergen alle verschiedene Klimate, am Ufer des Meeres nämlich der heisse, um die Mitte der Berge der gemässigte und oben auf der Spitze der kalte Erdstrich wären anzutreffen gewesen, daher sich da auch alle Arten der Thiere und Pflanzen hätten aufhalten können. Einen Beweis für diese Hypothese nimmt er daraus her, dass, wie er behauptet, an den Ufern von Schweden das Wasser immer niedriger werde, es also auch bis dahin gesunken seyn müsse, und ferner noch in der Art sinken werde, dass kein Wasser mehr werde zu sehen seyn. Da nun der Landrücken des heissen Erdgürtels am höchsten liegt, so müsse dieser auch, als das Wasser zu sinken begann, zuerst hervorgetreten seyn.

Der Schnee kommt aus einer Höhe von etwa 12,000 Fuss herunter. Wenn man also weiss, um welche Zeit der Schnee in einem Lande schmilzt, so kann man ungefähr auch auf die Höhe eines dortigen Berges schliessen.

Es rührt aber die Kälte auf den hohen Bergen auch nicht daher, weil die Strahlen, die von den umliegenden Gegenden zurückgeworfen werden, nicht auf sie fallen können. Denn die Gegend von Quito in Peru ist so beschaffen, dass sie mit allem Recht für einen Berg gelten kann, indem sie gegen achte halb tausend Fuss über dem Meere und zwischen zwei Reihen von Bergen liegt, also als weites und hohes Thal angesehen werden kann. Obgleich nun hier die Strahlen von unendlich vielen Gegenden zurückgeworfen werden und auf diese Landschaft fallen, so ist es in ihr dennoch weit kälter, als in den tiefer unten, obgleich dicht neben ihr gelegenen Gegenden, daher ihre Einwohner auch eine weisse Farbe haben.

Anmerkung. Die Wärme haben wir eigenthümlich als Bedingung der Ausdehnung für jeden Körper zu betrachten. Nirgend fehlt sie ganz. Wo sie fehlte, könnte keine Organisation statt finden; es wäre da eine gänzliche Aufhebung alles Organism. Und weil es keinen streng unorganischen Körper giebt, so würden wir uns bei der Annahme eines überall vorhandenen gänzlichen Mangels an eigener Wärme, welcher eintreten müsste, wenn wir sie als etwas blos von Aussen her Gewirktes betrachten wollten, in die Nothwendigkeit gesetzt sehen, einen Nihilismus anzunehmen, dem Vernunft und Erfahrung widersprechen. Die Wärme ist also allein etwas Positives, wie das Licht, und Kälte wie Finsterniss sind blos Namen für den scheinbaren Mangel jener. Damit aber kann eine von Aussen her bewirkte grössere oder minder bewirkte Erregung sehr gut bestehen, und dass diese vermittelst der Sonnenstrahlen vorzüglich hervorgebracht werde, ist ganz unleugbar. Ob zu diesem Endzweck eine besondere Art der Strahlen von der Sonne aus auf die übrigen Weltkörper wirke, wie Herschel bemerkt zu haben glaubt, und ob das Licht wieder durch andere Strahlen, sey es hervorgebracht, oder blos, wie die Wärme, erregt werde, müssen wir, bis zu näherer Kenntniss der Sache, dahingestellt seyn lassen. Von der Erregbarkeit der Wärme kann der Mensch sich durch sich selbst überzeugen, nicht nur durch das Reiben seiner Glieder in der strengsten Winterkälte, vermittelst welcher sogar Erfrorne wieder in das Leben zurückgerufen werden, sondern auch durch den leidlichern Zustand, in welchem wir uns zur Zeit des Sommers befinden, wenn dann auch einmal auf kürzere Zeit das Thermometer zu einem Grade herabsinkt, der bei dem Beginne des Frühlings uns noch immer zum sorgsamen Heizen unserer Zimmer nöthigen würde.

Hildebrand* bemerkt dennoch sehr richtig, dass wir eigentlich von keinem Körper sagen sollten, er sey warm oder kalt, sondern nur wärmer oder kälter, weil hier Alles auf dem Verhältnisse zu einem andern Körper beruht. Daher der, welcher aus der freien strengen Winterluft kommt, ein Zimmer sehr angenehm, wohl gar warm findet, in dem ein Anderer, der sich schon seit einer Stunde darin befand, herzlich friert.

§. 45.

In dem heissen Erdstriche schmilzt der Schnee in einer Höhe von 2200 Klaftern. Weiterhin in einer Höhe von 1200 Fuss und endlich unter dem Pole vielleicht niemals von der Oberfläche der Erde weg. Es dürfte also der Schnee aus den Wolken, die oben so weit von der Erde abstehen, herunterfallen. Daher Jemand, der sich auf solchen Bergen befände, die Beschaffenheit des Schnees experimentiren könnte. Auch hat es manche Wahrscheinlichkeit, dass der Regen im Sommer mehrentheils aus Schnee, wiewohl auch bisweilen aus Regenwolken herabkommt, weil in den oberen Gegenden beständig einerlei Witterung herrscht, daher auch der Hagel Schnee zu seyn scheint, dessen obere Rinde abgeschmolzen ist.

---

* In der Encyklopädie der Chemie, Erlangen, 1799. 8. Sch.

Weil der Schnee auf hohen Bergen niemals schmilzt, so haben Einige dafür gehalten, dass er so alt sey als die Welt. Allein man hat gefunden, dass derselbe in vielen und besondern Schichten hintereinander liegt, davon die erste am lockersten ist, die nachfolgenden aber immer fester werden. Ja man ist im Stande, des Schnees jährlichen Zuwachs mit Sicherheit zu erkennen, wie man das Alter des Fisches aus den Zusätzen seiner Schuppen, die man durch das Mikroscop gewahr wird, oder das des Hirsches aus seinen Enden, beurtheilen kann. Er wird aber durch die Erdwärme aufgelöst und fliesst herunter. Es geschieht selbst, dass der Schnee, welcher unterhalb auf der Spitze des Berges liegt, ausdünstet und diese Dünste mitten durch die übrigen Schneepartikelchen fortfliegen. Daraus ersieht man, dass der Schnee auch von den hohen Gebirgen nach und nach verschwindet und ein anderer an seine Stelle kommt.

Öfters geschieht es, dass ausser andern Veranlassungen der Schnee auch durch den Staub, den die Luft allezeit mit sich führt, und der sich auf ihm ansetzt, auseinander gebracht und heruntergestürzt wird, worauf denn in weniger als einer Minute ganze Dörfer vom Schnee begraben dastehen. Mehrere auf solche Weise verschüttete Personen sind oft nach gar langer Zeit wieder aufgefunden worden, und ihrem Ansehen nach hätte man urtheilen sollen, sie wären einbalsamirt. Da dieser trockene Schnee mehrentheils nur von einer dünnen Kruste zusammengehalten wird, so kann dieselbe durch einen geringen Zufall, z. E. wenn sich ein Vogel auf dieselbe setzt, zerbrochen werden, worauf denn die ganze Schneemasse, der Abschüssigkeit des Berges wegen, herunter rollt. Dergleichen aus der Höhe von den Gebirgen herabstürzende

Schneemassen heissen Lavinen. Aber man unterscheidet auch hier noch Staublavinen, die nur den Boden der untern Gegend mit leichtem Schnee bedecken, und rollende Lavinen im Stück, welche Häuser, Bäume, kurz Alles, was ihnen im Wege steht, vergraben und umstürzen. Wenn ein Schneepartikelchen sich an das andere anhängt und in Bewegung gebracht wird, so vereinigen sich mehrere mit ihm, welche dann endlich, bevor sie auf die Erde herabkommen, zu einem beträchtlichen Haufen anwachsen.

Die Lavinen der erstern Art sind deshalb übel, weil man ihnen so leicht nicht entgehen kann. Den letztern aber ist man zuweilen noch im Stande, wenn man sie zeitig genug wahrnimmt, zu entkommen, zu welchem Endzweck man auch in der Schweiz verschiedene Anstalten getroffen, z. E. spitzige und nach einer Seite zu gebogene Bäume gepflanzt hat.

In ein Thal, welches selbst hoch liegt, in dem es folglich auch stark friert, ergiesst sich zuweilen von dergleichen hohen Bergen das Wasser. Es gefriert aber bereits, indem es herabfliesst. Hieraus entstehen die Eistafeln oder Eismäntel. Unter ihnen befindet sich ein beständiges Wasser, aus dem oft die grössesten Flüsse, z. E. namentlich der Rhein, ihr Entstehen erhalten. Dergleichen Eismäntel haben öfters eine Dicke von zwanzig Fuss, und innerhalb ihrer befinden sich grosse Höhlen, in denen es ungemein finster ist.

Das Eis überhaupt aber, welches in den gebirgigen Gegenden der Schweiz angetroffen wird, heisst das Gletschereis. Diese Gletscher haben oft sonderbare Figuren und Gestalten, so dass sie zuweilen das Ansehen gewähren, als wären die Wellen des Meeres, im Zustande der Unruhe, mit einmal und plötzlich gefroren.

Endlich sind noch die schrecklichen Eisberge in der Gestalt eines Kuchens zu merken, die aus dem Abflusse des Wassers von den grossen und ungeheuren Bergen in die zwischen diesen liegenden Thäler entstehen.

Die Wärme wird sowohl auf chemische Weise erregt, wenn man nämlich eine Materie zu der andern hinzuthut, als auch mechanisch, wenn zwei Körper an einander gerieben werden. In eben der Art kann man auch, vermittelst eines chemischen Verfahrens, Kälte hervorbringen, und zwar in einem Grade, wie sie die Natur nur in den nördlichsten Gegenden, und auch da noch immer selten genug, erzeugt, d. h. man hat das Quecksilber in der Art zum Gefrieren gebracht, dass es sich hämmern lässt.

Das Aachener Gesundbrunnenwasser, welches sehr heiss ist, muss eben so lange, wenn es gekocht werden soll, über dem Feuer stehen, als wenn es kalt wäre, und wenn es wieder in der Luft abgekühlt werden soll, so muss es ungleich länger stehen, als das gewöhnliche gekochte Wasser, wohl bis auf 15 Stunden. Es treffen sich hier also chemische Ursachen vor, oder ein Princip der Gährung der Wärme, welche durch die Luft Nahrung bekommt und dadurch die Fermentation befördert. Eine ähnliche Bewandtniss hat es auch vielleicht mit dem Gletschereise, das gleichsam ein Princip der Kälte in sich hat. Wenn es daher im Wasser soll aufgelöst werden, so erfordert es eine längere Zeit, als jedes andere Eis, weil es alsdann zum Theil noch immer friert. Auch ist das Gletschereis vorzüglich hart, und die Eisberge in der Schweiz haben, wie die in Spitzbergen, ein bläuliches Ansehen, die letztern indessen doch nicht so stark, als die erstern.

Wenn man ein Stück von diesem Gletschereise herab in das Thal bringt, so wird es, ungeachtet der Wärme, nicht aufgelöst, wenn man es gleich einen halben Tag hindurch im Wasser liegen lässt. Dieses rührt vermuthlich von den besondern Bestandtheilen her, die sich in diesem Eise befinden, wie denn auch Langhanns, ein Landphysikus in der Schweiz, aus dem geschmolzenen und zu Wasser gewordenen Gletschereise, wenn es sich in die Erde gezogen, einen Spiritus bereitete, der eine empfindliche Säure bei sich führte, die aber gleich, nachdem man jenen gekostet hatte, wieder verschwand.

Man kann im Sommer, mitten auf dem Felde, Eisfelder anlegen, wenn man schichtenweise Eis nimmt und Salz dazwischen streut, es nachher aber mit Erde belegt. Wenn die Sonne dann das Eis zum Schmelzen bringt, so geräth in diesem Falle das Salz mit dem Wasser in engere Verbindung, und augenblicklich bildet sich wieder neues Eis.

Hierbei merken wir zugleich die Erdstürze an, welche entstehen, wenn die Flüsse durch ihren Fall die Erde von den Felsen, auf denen sie ruht, wegspülen. Hin und wieder aber giebt es Berge, die eine solche Höhe haben, dass sie füglich mit ewigem Schnee bedeckt seyn könnten, wie z. B. der Pik auf Teneriffa; allein man findet auf ihnen zu keiner Zeit, oder doch nur dann und wann Eis und Schnee. Dieses rührt aber von dem starken Rauch und Feuer her, das aus allen dergleichen Bergen emporsteigt, und den Schnee dergestalt fortstösst und mit einem solchen Stosse herabschleudert, dass er nicht einmal Zeit genug hat, zu schmelzen. Von der Höhe des Berges Ätna geniesst man die angenehmste Aussicht von der Welt, nicht nur über die Stadt Messina hin, sondern auch über die ganze Gegend und Insel Sicilien. Die Reinheit der Luft auf dergleichen Bergen macht auch, dass man den gestirnten Himmel von da aus weit prachtvoller und schöner erblickt, als man es sich vorzustellen im Stande ist. Meistens sind aber die Einwohner solcher Gegenden, wie die am Ätna, gegen dergleichen Reize unempfindlich.

Anmerkung. Eisberge und Gletscher sind im Grunde eins und ebendasselbe; die beträchtlichsten derselben finden sich in der Schweiz und Tyrol, so wie auf Spitzbergen. Für den grössesten Gletscher hält man den auf dem Bernina in Graubündten, welcher gegen eine Meile im Umfange hat, eine Viertelmeile breit und an 6000 Fuss hoch ist. Schmilzt irgend wo von Unten her eine Eislage, so bekommen diese Gletscher oft, unter donnerähnlichem Krachen, breite und tiefe Spalten, die der Gegend unerfahrenen Wanderern oft gefährlich sind, indem sie zuweilen mit einer leichten Schneekruste bedeckt sind, und auf diese Weise unbemerkbar werden. Das Eis dieser Gletscher aber zeichnet sich nicht blos durch seine Farbe, sondern auch durch seine Durchsichtigkeit und Härte aus, welche letztere es sogar zum Drechseln geschickt macht. Seine Durchsichtigkeit aber scheint eine Folge des engen Zusammenhanges seiner Theile, also seiner Festigkeit und Härte zu seyn.

§. 46.

Die Gewitterwolken sind mehrentheils die niedrigsten. Daher ist man auf sehr hohen Bergen vor allem Gewitter sicher und frei, und man sieht Blitze unter seinen Füssen, wie sie aufwärts und niederwärts hinfahren. Es sammeln sich die Wolken, wahrscheinlich der in ihnen allen enthaltenen Elektricität wegen, gern um die Berge her, daher auch der sogenannte Pilatus-Berg seinen Namen *Mons Pileatus* erhalten hat, indem seine Spitze kegelförmig ist und die Wolken gleichsam den übrigen Theil des Hutes ausmachen. Zwei Engländer bestiegen einen Berg in ihrem Vaterlande, den gerade damals eine Gewitterwolke umgab. Indem sie nun durch dieselbe ihren Weg nehmen wollten, erstickte der eine von ihnen, wahrscheinlich von den in den Wolken enthaltenen Dünsten. Auch soll ein Gewitter sich deshalb fürchterlicher auf hohen Bergen ausnehmen, weil man sowohl über als unter sich das Blaue des Himmels gewahr wird. Wenn man auf dergleichen Bergen einen Pistolenschuss thut, so giebt dies keinen stärkern Schall, als würde ein Stock zerbrochen. Nach geraumer Zeit kommt er, wenn er von allen Winkeln und Gegenden repercutirt worden ist, und ein hundertfältiges Echo zuwege gebracht hat, mit einem erschrecklichen Krachen zurück.

§. 47.

Höhlen befinden sich nur in Felsbergen, und es giebt ihrer sowohl natürliche als künstliche. Zu den letztern kann man vorzüglich die sogenannten Bergwerke zählen. Wenn in diesen Höhlen die Erdschichten horizontal fortlaufen, so heissen sie Stollen, bei einer verticalen Richtung aber Schachten. In den Stollen findet man die Bruch- und Marmorsteine, das Steinsalz und die Steinkohlen in England. Sie sind oft so gross, dass ganze Städte darin Raum haben würden. In England erstrecken sich die Steinkohlenwerke bis unter das Meer hin, so dass die grössesten Kriegsschiffe über sie fortgehen. Jene Kohlenwerke werden aber von grossen Pfeilern, die aus derselben Materie bestehen, unterstützt. Das Steinsalz findet man vorzüglich bei Wieliczka im ehemaligen Polen. Endlich ist zu merken, dass in der Länge, wenigstens bei den Stollen, kein Ende zu finden ist, wenn man gleich eine Meile weit, wie in Wieliczka, fortgegangen ist, und die Grenzen von beiden Seiten bestimmt sind. Die Stollen werden in die Haupt- und Stechstollen eingetheilt. In jenen kommen alle Stollen zusammen, und sie gehören der Landeshoheit; die andern sind ein Eigenthum von Privatpersonen. In den Schachten findet man die Metalle. Das Ende derselben kann man jederzeit, weil sie kegelförmig zugehen, finden.

Unter den natürlichen Höhlen ist die Martinshöhle in der Schweiz, wo das Licht zur Sommerzeit gerade in dieselbe fällt, eine andere auf dem Pilatusberge u. s. w. zu merken. Weil öfters eine Kälte blos von einem Winde, welcher Dünste bei sich führt, verursacht wird, so ist es auch kein Wunder, dass es in diesen Höhlen sehr kalt ist, weil ein beständiger Wind in ihnen weht. Ausser diesen ist noch die berühmte Baumannshöhle wegen der in Stein verwandelten Tropfen zu merken. Man will in ihr bald einen Mönch am Taufsteine, an dem viele Pathen gestanden, bald etwas Anderes beobachtet haben. Es findet sich in dieser Höhle eine Art von Kalkspath. Weil nun die hineinfallenden Tropfen denselben gleich auflösen; so werden diese, wenn das Wasser abgedunstet ist, versteinert, und pflegen sich mehrentheils gleich dem Eise röhrenförmig zu bilden. Dieselbe Bewandtniss hat es mit dem Marmor. Wenn nämlich der mineralische Spiritus bei seiner Erzeugung hinzutritt, so macht er, dass die Farbe des Marmors höher wird, und ein jeder nach seiner Einbildung bald dieses bald jenes darin wahrnimmt.

Noch ist eine besondere Höhle zu merken, in der viele Namen eingeätzt sind, die nun über dem Steine erhöht stehen. Dieses scheint offenbar eine Materie vorauszusetzen, die aus dem Steine vermittelst des Einritzens hervorgedrungen, und durch die Länge der Zeit verhärtet worden ist, woraus man füglich auf ein Wachsthum der Steine geschlossen hat.

In dem Karpathischen Gebirge befindet sich eine Höhle, in der eine, der, auf der Oberfläche der Erde befindlichen, ganz entgegengesetzte Witterung angetroffen wird, so dass, wenn hier der Winter seinen Anfang nimmt, die Temperatur in der Höhle milde wird, und wenn es oben am stärksten friert, daselbst Gras wächst, ja, es so warm wird, dass sich die wilden Thiere dahin begeben. Wenn es dahingegen an der Oberfläche der Erde warm ist, so fängt es an in der Höhle kalt zu werden, bis es zu der Zeit, da es oben am wärmsten wird, unten Eiszapfen friert, die einer Tanne an Umfang gleichen, daher sich auch die Ungarn selbiger bedienen, um ihre Getränke kalt zu erhalten. Zu diesem Endzwecke aber ist nichts besser, als dass man den Krug, in dem sich das Getränk befindet, mit nassen Tüchern umgebe, und in den Wind hänge, da letzteres denn nicht nur kalt bleibt, sondern es auch, wenn es dies noch nicht wäre, um so sicherer wird. Hieraus dürfte man nicht unwahrscheinlich den Schluss ziehen, dass wenn es an einem Ende kalt wird, das andere in den Zustand der Wärme übergehe. Die Wahrheit dieser allgemeinen Formel würde einigermaassen Gewissheit erhalten, wenn man nur noch beweisen könnte, dass, wenn es an einem Orte wärmer wird, es an dem entgegengesetzten Orte auch in der That kälter werde. — Die Thermometer zeigen in einer Schmiede, in der es heiss geworden ist, Kälte an, und ein heisses Eisen wird an dem einen Ende noch heisser, wenn man das andere Ende in kaltes Wasser steckt. Auch hat man im Sommer, einige Fuss tief, Wasser unter der Erde vergraben, und darüber alsdann ein starkes Feuer gemacht, worauf es plötzlich und zwar stark erkaltete. Demnach scheint das Feuer, welches über etwas anderm angebracht wird, das unter ihm Vorhandene kalt zu machen; dasjenige Feuer hingegen, welches unter etwas Anderes gelegt wird, eben dieses zu wärmen. Diese Erfahrung scheint gleichfalls den vorhin angeführten Satz zu bestätigen.

Was die Luft in diesen Höhlen betrifft, so findet sich daselbst eine grosse Menge von Dünsten, die der Gesundheit theils schädlich, theils nützlich sind. Auch trifft man in einigen Höhlen eine sehr warme Luft an, die von einer Schicht Schwefelkies, die von ungefähr entblösst worden, und den die freie Luft ausgewittert hat, entsteht. Aus diesem Kies wird der meiste Schwefel, den wir haben, gewonnen. So führt de Merou an, dass, als die Leute in ein Bergwerk kamen, die Luft daselbst kalt war, weiterhin nahm die Wärme zu, so, dass sie endlich glaubten, unten müsse ein Feuer seyn. Allein wenn die Hitze in derselben Proportion hätte zunehmen sollen, so müsste sie im Centrum, da hier nur eine kleine Tiefe war, etliche tausend Mal stärker gewesen seyn. Im Rammelsberge, der zum Harzgebirge gehört, ist es eben so heiss, und eine Quelle dagegen auf ihm so kalt, dass man das Wasser derselben nicht an den Fuss bringen kann. Diese grosse Kälte ist eine Wirkung von dem Hindurchströmen des Wassers durch Gyps und Steine. Der vorhin genannte Verfasser bemerkt auch, dass die Hitze in dem Bergwerke, von dem er redete, erst entstanden sey, als die Schachten angelegt wurden, welche den Schwefelkies entblössten.

Der schädlichste Dampf ist der sogenannte Bergschwaden, welcher allein genommen tödtlich, mit andern Materien aber versetzt gesund, ja der beste unter allen

Bestandtheilen der Gesundbrunnen ist. Ein Vogel, der über eine mit Bergschwaden angefüllte Höhle fliegt, so wie der Mensch, der ihr zu nahe kommt, stirbt augenblicklich. Es befindet sich dieser Bergschwaden auch öfters in alten Brunnen, wie man diese Erfahrung vor mehreren Jahren in Litthauen, bei dem Ausgraben eines solchen Brunnens machte. Zur Vorsicht muss man ein brennendes Licht in den Brunnen hinunterlassen; wenn dieses ausgeht, so gilt das als eine Anzeige von dem wirklichen Daseyn des Bergschwadens, brennt es dagegen fort, so ist er davon befreit.

Anmerkung. Höhlen sind Vertiefungen, meistens in Kalkgebirgen, mit mehr oder minder ausgedehnten Gewölben und Gängen. Die Entstehung solcher Höhlen beruht bald auf Ausspülungen durch Wasser, bald auf unterirdischen Feuerausbrüchen. Die Zahl derselben auf der Erde ist überaus gross, wenn auch nicht alle gleich merkwürdig sind. Zu den merkwürdigsten gehören, ausser der Baumannshöhle im Harz, die Tropfsteinhöhle bei Staine in Nordschottland, die Fingalshöhle auf der Insel Staffa, die Höhle auf Antiparos, die Höhle auf Kandia oder das Labyrinth, und die ihrer schädlichen und warmen Dämpfe wegen berühmte Hundsgrotte in Italien unfern Neapel. Von den in den Wänden solcher Höhlen eingeritzten Inschriften giebt das Labyrinth unter andern Beläge. Die obengedachte Höhle im Karpathischen Gebirge ist die sogenannte Sezeliczahöhle. Der Bergschwaden wird auch mit einem Französischen Namen Mofette oder Moufette genannt.

§. 48.

Obgleich der von der Petersburger Akademie der Wissenschaften nach Sibirien geschickte Professor Mallin drei Grade von dem Polarkreise einen Brunnen graben gesehen, in dem das Erdreich durchweg gefroren war, so hat man dennoch durch häufige Beobachtungen gefunden, dass in Höhlen von 300 Fuss und einer noch grössern Tiefe in allen Gegenden der Welt eben eine solche gemässigte Kellerwärme, wie in dem Keller des Observatoriums zu Paris anzutreffen sey, wenn gleich diese allgemeine Beobachtung durch die angeführten besonderen Erfahrungen eingeschränkt wird. Wenn wir nun hieraus schliessen, dass in der Erde durchweg eine gewisse Wärme anzutreffen sey, so entsteht die Frage, woher diese Wärme nun rühre?

Sie kann keineswegs von der Sonne erzeugt werden, weil die von derselben erregte Hitze durch die auf den Tag folgende Nacht, so wie durch den auf den Sommer folgenden Winter, gänzlich zerstreut wird. Wenn nun aber die Erde die Gestalt einer Sphäroide daher bekommen hat, dass sie sich um ihre Axe bewegt, und ihre Theile unter dem Äquator einen weit grössern Weg zu laufen, und eine weit grössere Schwungkraft zu empfinden haben, als die unter den Polen, so werden jene in ihrer Schwere vermindert, obgleich, wie Newton gewiesen hat, die Schwungkraft unter der genannten Linie nur der 228ste Theil der Schwere ist. Damit die Materie aber einerlei Schwere behielte, so musste sie sich unter dem Äquator mehr erhöhen, als unter den Polen, damit sie dort der Materie unter diesen das Gleichgewicht halten könnte. Dem zufolge aber muss sie sich vormals in einem flüssigen Zustande befunden haben, indem die grösseste Wahrscheinlichkeit der Meinung entgegen steht, als wäre die Erde unmittelbar so, wie sie jetzt ist, hervorgebracht worden. Ist sie aber flüssig gewesen, so müssen ihre Theile eine natürliche Wärme gehabt haben, weil sie sonst nicht hätten flüssig seyn, und in Verbindung bleiben können. Bei der dichtern Zusammenziehung dieser Theile aber werden die hitzigsten unter ihnen sich vermuthlich nach dem Centrum gesenkt haben, daher wir in dem Mittelpuncte der Erde zwar kein eigentliches Feuer, aber wohl eine andere hitzige Materie, z. E. in Fluss gebrachte Metalle, oder etwas Ähnliches voraussetzen dürfen, indem ein eigentliches Feuer sich nicht ohne den Zugang der Luft zu erhalten im Stande wäre.

Ehe wir aber das Inwendige der Erde genauer untersuchen*, müssen wir uns mit den beiden grossen Phänomenen, dem Erdbeben nämlich und den feuerspeienden Bergen, näher bekannt machen.

§. 49.

Es giebt tief in der Erde liegende Höhlen; das zeigen zum Theil die Erdbeben an, und da diese sich öfters über ganze Welttheile erstrecken, so müssen jene sehr tief seyn. Den Erdbeben gehen bald mehr, bald wenigere Anzeigen vorher, die aber nur von den Einwohnern solcher Länder, in denen die Erdbeben häufig sind, bemerkt werden. Diese Anzeigen sind folgende:

1. die Menschen fangen an schwindlicht zu werden. Dieses kann nicht vom Schaukeln der Erde herrühren, weil kein solcher Zustand vor dem Erdbeben vorhergeht, sondern vermuthlich ist es die Folge gewisser Dünste, die aus der Erde heraufsteigen;
2. die Luft wird ängstlich still;
3. alle Thiere werden vorher unruhig. Diese haben überhaupt eine feinere Witterung, als die cultivirten Menschen. Ja schon der Wilde übertrifft darin diese letztern;
4. Ratten und Mäuse, wie auch
5. am Ufer des Meeres alles Gewürm verlässt seine Schlupfwinkel und kriecht hervor. Endlich erscheinen
6. in der höhern Luft Meteore mancher Art.

Diese Merkmale zeigen an, dass mit der Luft eine Veränderung vorgeht.

Die Erdbeben stehen in keinem nähern Bezuge auf irgend ein Klima, besonders wüthen sie indessen da, wo die Gebirge mit den Küsten parallel laufen.

---

* Vergleiche Supplement II. am Schlusse dieses Bandes. Sch.

Ist die Ursache des Erdbebens nun aber mehr in der Oberfläche der Erde, oder tief in dem Innern derselben zu suchen? Hierüber haben sich die Physiker noch nicht ganz mit einander verständigt. Einige erklären ihre Entstehung durch den Kies. Wenn man nämlich Feilspäne mit Schwefel vermischt und vergräbt, so erhitzt sich diese Masse und es bricht ein Feuer hervor. Aber in der Erde giebt es kein Eisen. Aller Schwefel wird aus Kies geschmolzen, und der Kies wird durch die Luft erhitzt. Aber wie will man hieraus den Zusammenhang und die Entstehung der Erdbeben erklären? Bei Zwickau brennt ein Steinkohlenlager schon seit hundert Jahren und kann noch viele Jahrhunderte brennen. Wie langsam geht demnach ein solcher Brand vor sich, und wie schnell dagegen das Erdbeben. Die Ursache dieser letztern wird also nicht mehr an der Oberfläche der Erde, sondern tiefer in derselben zu suchen seyn.

Unsere Erde ist ehedem flüssig gewesen; man findet fast keinen Körper, der nicht Zeichen seiner vormaligen Flüssigkeit an sich tragen sollte. Alle Steine, unsere Knochen selbst, sind anfänglich flüssig gewesen; die Bäume sind aus einem flüssigen Safte entstanden. Ein jeder flüssiger Körper wird aber zuerst auf der Oberfläche hart. Demnach wurde auch die Kruste der Erde zuerst fest, und so ging es immer weiter bis zu ihrem Mittelpuncte hin.

Aber ist die Erde auch wirklich schon durchweg fest? oder ist sie in ihrem Inwendigen noch flüssig? Es ist wenigstens nicht ganz unwahrscheinlich, dass sich in der Mitte der Erde noch eine weiche Masse befinde. Ja, es liesse sich annehmen, dass wenn die Erde erst ganz fest wäre, sie auch aufhören würde, bewohnbar zu seyn. Denn aus ihrem Innern steigen Dünste auf, die der Erde ihre Fruchtbarkeit geben. Wäre die Erde fest, so könnte auf ihr keine andere Veränderung eintreten, als diejenige, welche etwa Sonne und Mond bewirken möchten. Da nun aber unsere Witterung ziemlich regellos, also nicht von Sonne und Mond abhängig zu seyn scheint, so muss unter unsern

Füssen die Ursache davon liegen. An dem Erdbeben selbst bemerken wir:

Erstlich, eine schaukelnde Bewegung. Diese ist in Häusern von mehrern Stockwerken, auf hohen Thürmen und Bergen besonders merklich, indem diese Gegenstände bei dem Schaukeln einen grossen Bogen beschreiben. Wenn das Schaukeln lange anhält, so werden sie in ihren innern Theilen erschüttert und fallen um. Es wird die Erde unter diesen Umständen von einer Materie unter ihr gleichsam aufgebläht, und weil sie immer nach einer Seite fortgeht, so sagt man, dass die Erdbeben einen besondern Strich halten, welches man aus der Bewegung der Kronleuchter und dem Umfallen der Stühle, nach welcher Seite es nämlich geschieht, so wie nach andern, in das Grössere gehenden Bemerkungen, beurtheilt. Das Meer erhält dabei öfters gleichfalls eine Schaukelung, die mit der Ebbe und Flut gar keine Verwandtschaft hat, und zwar, weil an einer Seite der Boden niedriger wird, fällt daselbst auch das Wasser, und weil es an der andern Seite nun höher wird, so fällt es gleichfalls, damit es in ein Gleichgewicht komme. Diese Erscheinung aber ist nur bei grossen Gewässern merklich. Wenn das Erdbeben der Länge nach durch die Strassen einer Stadt fortgeht, so werden ganze Strassen zerstört, indem sich die Häuser von einer Seite zur andern schaukeln und einmal über das andere an einander stossen. Geht es dagegen nach der Breite der Strasse fort, so werden die Häuser, weil sie sich einstimmig bewegen, erhalten.

Zweitens sind aber auch die Stösse, welche nur in einer gewissen Zwischenzeit wahrgenommen werden, und die gewöhnlich nicht länger, als eine Secunde anhalten, zu merken. Dergleichen Stösse sind, da sie von Unten nach Oben, und zwar örtlich erfolgen, und weil bei ihnen kein Druck und Gegendruck, wie bei der Schaukelung statt findet, weit gefährlicher und zerstörender, als die Erdbeben der erstgenannten Art. Selbst auf dem Meere sind dergleichen Stösse fürchterlich, und es scheint den Schiffern dabei, als würden sie an den Boden des Meeres gebracht. Die Ebenen sind der Gefahr des Erdbebens nicht so sehr ausgesetzt, als die gebirgigen Länder, daher man in Polen und Preussen niemals etwas davon bemerkt hat.

Die Erdbeben breiten sich ferner auch nach und nach zu weit entlegenen Örtern in einem ununterbrochenen Striche aus, so dass sie in Kurzem von Lissabon aus bis nach der Insel Martinique fortgehen. Merkwürdig ist dies, dass sie einen Weg nehmen, welcher dem Striche der Gebirge fast gleich kommt.

Anmerkung 1. Es scheint, dass der Mensch mit jedem Fortschritte seiner geistigen Cultur an einer gewissen Schärfe seiner Sinne eine merklichere Abnahme erleide, und es kann jenes auch keinen andern Erfolg haben, indem es ihm an einer Übung seiner sinnlichen Organe um so mehr mangelt, je ausschliesslicher er in einer Welt der abgezogenen Contemplation und Betrachtung lebt. Kein Wunder, wenn der Matrose schon Schiffe, der Jäger schon einen Vogel erblickt, wo wir nicht jene, nicht diesen, wahrzunehmen im Stande sind. Aber noch mehr, wir haben glaubwürdige Data, dass Menschen blos vermittelst des Gefühls, oder wohl gar des Geruchs, Metalle von einander unterscheiden. Ja, in unsern gebildeten Ständen giebt es noch immer Leute, die das Anwesendseyn gewisser Thiere blos durch den Sinn des Geruchs empfinden; und wie viele finden sich, die oft bei dem heitersten Himmel bereits die Herannäherung eines Gewitters, oder die grössere Menge elektrischer Bestandtheile der Luft verspüren? Bei der offenbar grössern Schärfe der Sinne bei den Thieren darf es uns also nicht Wunder nehmen, wenn sie, und besonders einige von ihnen, auch die uns unbemerkbaren Symptome eines bevorstehenden Erdbebens lebhafter empfinden.

Anmerkung 2. Lager von Schwefelkies, zuweilen auch wohl grössere Ansammlungen des Wassers, die sich einen Ausweg mit Gewalt bahnen, scheinen die wesentlichsten

Ursachen der Erdbeben zu seyn. Eine unmittelbare Einwirkung der Atmosphäre bei den Erdbeben anzunehmen, wie dies einige Physiker zu thun scheinen, setzte der deutlich und bestimmt gemachten Erfahrungen mehrere voraus, als wir deren bis jetzt noch haben. Doch davon weiterhin mehr! Zu den Anzeigen bevorstehender Erdbeben zählt man auch noch das Trübewerden des Wassers in Brunnen und Quellen, und das Herausfahren eines feinen Dunstes aus der Erde, der die Füsse einhüllt, und bei Gehenden die Empfindung erzeugt, als würden sie zurückgehalten. Selbst in grossen Entfernungen von dem eigentlichen Schauplatze der Erdbeben, wohin diese nicht kommen, oder wo sie wenigstens nicht verspürt werden, giebt es Erscheinungen, die man nothwendig hernach auf Rechnung jenes Naturereignisses setzen muss. So entstanden z. B. zur Zeit des heftigsten Erdbebenausbruches in Lissabon, im Jahre 1755, neue Quellen in einigen Gegenden Preussens. Über den ganzen Abschnitt, die Erdbeben betreffend, vergleiche meine Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens vom Jahr 1755[*].

Anmerkung 3. Am sonderbarsten ist die von dem Erdbeben herrührende Schaukelung des Meeres in ihren Ursachen und Gründen, indem das Wasser desselben sie oft auch erleidet, wenn dazwischen liegende Länder nicht das Geringste von dem Erdbeben empfinden. Auch dieses Phänomen ist näher in der eben angeführten Schrift aufgehellt.

§. 50.

Feuerspeiende Berge kann man als Feuerschlünde betrachten, durch deren Mündung eine ihnen angemessene Ladung herausgestossen wird.

Der am längsten und in den ältesten Zeiten bekannte feuerspeiende Berg, gleichsam der Vater aller übrigen, ist der Ätna. Er erhebt sich in einer senkrechten Höhe von 12,000 Fuss über die Oberfläche des Meeres. Sein höchster Gipfel ist also mit Schnee bedeckt, und seine Basis beträgt mehrere Meilen. An seiner Seite sind durch mannigfache Eruptionen andere kleine Berge entstanden, die aber dennoch alle den Vesuv an Grösse übertreffen, und deren jeder seinen eignen Krater hat. Er hat indessen nicht zu allen Zeiten Feuer gespieen, sondern war manche Jahrhunderte hindurch ruhig. So weit die Geschichte der Römer reicht, hat man von den Auswürfen des Ätna Nachricht.

---

[*] Die vierte Abhandlung in diesem Bande, S. 237 — 68. Sch.

Der Vesuv hingegen war ehedem ein schöner, mit Wald bewachsener Berg. Seit der Erbauung Roms hat er nicht eher, als zur Zeit Vespasian's Feuer ausgeworfen, von welchem Ausbruche uns Plinius einen umständlichen Bericht hinterlassen hat *(Epist. VI*, 16.*)*, und bei welchem die erst in diesem Jahrhunderte wieder tief unter der Erde aufgefundenen Städte Herculanum, Pompeji und Stabiä verschüttet wurden. Der Vesuv konnte indessen vielleicht auch schon in noch ältern Zeiten Feuer herausgeworfen haben, um so mehr, da er nach der erwähnten Eruption wieder 500 Jahre lang ruhig blieb und bewuchs!

Wenn dieser Berg auszuwerfen anfangen will, so hört man um und in Neapel, unter der Erde, ein starkes Krachen und Rasseln, wie das eines Wagens. Hierauf erhebt sich aus seiner Öffnung eine Säule von Dämpfen, welche am Tage einer Rauch- und in der Nacht einer Feuersäule ähnlich sieht, sonst aber, wie Plinius berichtet, wie ein Baum gestaltet seyn soll, da nämlich der Rauch Anfangs gleich einer Säule heraufsteigt, dann aber von der Luft nach allen Seiten hingedrückt wird. Hierauf wirft der Vesuv eine unbeschreibliche Menge Asche aus, und es folgen viele grosse Steine, unter denen sich auch Bimssteine befinden. Nicht selten fliesst auch aus ihm zugleich eine ungeheure Menge heissen Wassers hervor; ja, es quillt endlich die sogenannte Lava heraus, eine geschmolzene und öfters metallartige Materie, aus der die Neapolitanischen

Goldschmiede sogar zuweilen etwas Gold zu ziehen im Stande seyn sollen.

Mehrentheils kommt diese Lava in einer breiartigen Consistenz zum Vorscheine, zuweilen aber ist sie auch in der Art flüssig, dass sie in kurzer Zeit einige Meilen weit fortrückt. Endlich erhärtet sie, so dass sie in Neapel zum Strassenpflaster gebraucht werden kann. Die Lava des Ätna und Vesuv sind indessen einigermaassen von einander verschieden.

Der Auswurf des Ätna erfolgt mehrentheils nur nach der südlichen und westlichen Seite hin, und weil einige Weine zum guten Fortkommen einen steinigen Boden erfordern, so findet man auf seiner nördlichen und östlichen Seite die schönsten Weine, und unter denselben auch den sogenannten *Lacrymae Christi.* Läge der Ätna nicht so nahe an dem Meere, so würde er einen weit grössern Schaden anrichten, als es dieser jetzt wirklich ist.

Die ersten Nachrichten von einem Auswurfe des Vesuvs haben wir, wie gesagt, aus der Zeit, da die Stadt Herculanum von seiner Asche bedeckt, wahrscheinlich aber zugleich auch durch ein Erdbeben versenkt wurde. Man hat diese und die beiden andern vorhin genannten Städte bei einem Aufgraben wieder entdeckt, und in ihnen vieles Hausgeräth gefunden, unter dem sich auch einige Gemälde befinden, deren Farben mehrentheils noch ganz wohl erhalten sind, nur dass man in ihnen kein Licht und keinen Schatten ausfindig zu machen im Stande ist. Viele dieser Gemälde sind in *al fresco* Manier, oder in gegypstem Kalk gemalt. Bücher findet man hier sehr selten, und da selbige auf Schilf geschrieben und in Rollen zusammengewickelt, auch ganz mit Asche bedeckt sind, so muss die grösseste Behutsamkeit angewendet werden, selbige auseinander zu wickeln, daher ein Mönch oft drei Wochen zubringen muss, um nur einige Zolle derselben auseinander zu rollen. Eine Arbeit, die sich überaus gut für die Mönche schickt. Merkwürdig ist es auch, dass die Namen, welche die Alten den Büchern gaben, hauptsächlich von Schilf, Bast und Baumrinden hergenommen sind.

Da man auch jetzt das Amphitheater gefunden, und keinen Menschen in demselben erblickt, wie man denn deren überhaupt keinen in Herculanum angetroffen, daher sie alle noch zu rechter Zeit entfliehen und selbst alle Alten und Kinder haben mitnehmen können, so muthmaasst man, dass sie damals gerade nicht im Amphitheater gewesen sind, wie man dieses auch in alten Schriften angegeben findet.

Nachdem man selbst bis unter die Stadt weiter nachgegraben hat, nämlich nicht durch, sondern zur Seite der Lava, so hat man eine noch weit ältere Lavaschicht hervorgefunden. Ein deutlicher Beweis, wie es scheint, dass der Vesuv schon ehedem Feuer muss ausgeworfen haben.

Weil der Vesuv aber mehrentheils alsdann auszuwerfen anfängt, wenn der Ätna damit aufhört, so müssen beide Berge mit einander wahrscheinlich in Verbindung stehen.

Der Berg Hekla auf der Insel Island, die mehr nach America, als zu Europa gehört, und deren eine Hälfte unter dem gemässigten, die andere aber unter dem kalten Erdgürtel liegt, wirft eine grosse Menge von Asche und Wasser aus, das aus der erstaunenden Menge des auf ihm liegenden Schnees entsteht. Man will aber auf ihm keine Lava wahrgenommen haben.

Der Berg Cotapaxi in America, der zu den Cordilleras-Gebirgen gehört, hält in Rücksicht seiner Auswürfe bestimmte Zwischenzeiten. Man kann ihn also, und alle dergleichen Berge als Kalköfen betrachten, die mit einer einzigen Öffnung versehen sind. Indem das Feuer die Luft durch seine Elasticität hinaustreibt, so kann es ohne diese nicht weiter fortbrennen; es dringt aber die Luft wieder hinein, und so fängt das Feuer aufs Neue an rege zu werden.

Die feuerspeienden Berge stehen niemals ganz allein, sondern sind meistens mit mehreren andern verbunden. Auch trifft man sie sowohl in dem heissen als in dem kalten Erdgürtel an, wiewohl hier nicht so häufig, als dort.

Da man auf einigen Bergen grosse Höhlen, und in denselben mitunter noch Rauch antrifft, so müssen diese Berge vormals Feuer ausgeworfen haben, in spätern Zeiten aber ausgebrannt seyn, wie denn auch ganze Inseln ausgebrannt sind. Auf den Gebirgen bei Cöln und am Rhein überhaupt nimmt man Spuren von Kratern wahr. In mehreren dieser Krater sind Wasservertiefungen, statt deren hier ehemals Feuer ausgeworfen wurde, und noch künftig kann ausgeworfen werden. Auch in Hessen giebt es viele Krater, und man verkauft dort, wie am Rhein, den Trasstein in Menge, mit dem man unter dem Wasser mauern kann. Dieser Stein ist aber nichts anders, als der Tuff der Italiener.

Ehe es zu einem Ausbruche kommt, pflegt alles in den Bergen gleichsam zu kochen. Der Rauch der Vulcane soll elektrisch seyn, indem er eben solche Blitze erzeugt, wie die Gewitterwolken. Den Auswurf begleitet gar oft ein Platzregen.

Die Lava, die aus dem Ätna hervorfliesst, beträgt an Masse wohl so viel, als vier Berge, die dem Vesuv gleichen. In der Nacht glüht sie wie Feuer, und wenn sie abkühlt, erlangt sie eine Steinhärte, daher man aus ihr Kirchen bauen kann. Allein, wenn eine neue Lava auf eine solche Kirche trifft, so schmilzt diese weg. Oft wendet sich der Strom der Lava durch ein ihm entgegengesetztes Hinderniss, besonders wenn man ihm den Weg bahnt. Nicht leicht setzt sich die Erde auf der Lava fest, obgleich die Gegend unter den Bergen, wo sich die Asche befindet, sehr fruchtbar, und mit Bäumen bewachsen ist, deren Durchschnitt auf 80 Fuss beträgt.

Wie ist aber die Erde auf die ältere Lava gekommen! Die Erde hat sich nach und nach generirt, denn auf dem glattesten Steine geschieht dies. Die Luft trägt zuerst Staub hinauf, und da setzen sich dann der ähnlichen Theile immer mehrere an, bis endlich eine wirkliche Erdschicht daraus wird, welches aber sehr lange dauern muss. Brydone sah eine noch mit keiner Erde bedeckte Lava, und

Bibl. Univers. Lips.

schloss daraus, dass sie noch jung seyn müsse, ob sie gleich seit dem Punischen Kriege geflossen war.

Wenn man in Catanen einen Brunnen gräbt, so kommt man durch fünf oder sechs Schichten von Lava, die mit Erde bedeckt sind, wozu, wie man glaubt, 16,000 Jahre erfordert werden.

Moses giebt das Alter des menschlichen Geschlechts an, aber nicht das Alter der Erde. Die Erde mag sich schon einige tausend Jahre früher gebildet haben, durch jene Angaben des Moses darf man sich nämlich nicht einschränken lassen, den physischen Gründen Raum zu geben. Bei Gott ist eine Zeit, wie der Tag, zum Schaffen zu viel, und zur Ausbildung der Erde zu wenig.

In Peru giebt es viele Vulcane und mehrere Schichten von Lava, die mit Erde bewachsen sind, worauf wieder neue Verwüstungen folgten.

Anmerkung 1. Das höhere Alter der Erde, als es nach der Angabe des Moses zu seyn scheint, hat mehrere grosse Wahrscheinlichkeitsgründe für sich, so wie das des Menschengeschlechtes sogar, wie dies aus den von den Franzosen neuerdings aufgefundenen beiden Thierkreisen zu Denderah unleugbar zu erhellen scheint. Was dagegen manche Naturforscher noch immer gern im alten Style bleiben! ungeachtet sie wohl einsehen könnten, dass wir auf einer höhern Stufe der Cultur stehen, als es sich von dem Menschen, der alles durch sich werden muss, erklären lässt.

Anmerkung 2. Stabiä ist nicht durch die Asche des Vesuvs verschüttet, sondern, selbst nach des Plinius Bericht, durch Sylla zerstört. — Der Vesuv wirft keine eigentliche Flamme aus, sondern was Plinius so nennt, sind im Grunde glühende Steine. — Der Vulcanische Tuff rührt nicht von einem schlammigen Ergusse, sondern von Vulcanen her, die ehedem auswarfen. — Appius legte seinen Heerweg aus dichten Laven an, von denen sich ein mächtiges Lager, von Sessa an bis Roche-Monfina, erstreckt. — An verschiedenen Stellen des Vesuvs findet man Tuffstücke vor, mit deutlichen Abdrücken der Zellencoralline. Ein klarer Beweis, dass der

Vesuv unter dem Meere zu brennen angefangen habe. Man findet aber unter den ausgeworfenen Vulcanischen Stoffen auch solche, die, wenn sie im Dunkeln gerieben werden, ein röthliches oder weisses Licht werfen.

§. 51.

Wenn wir nach der Ursache fragen, woher die Erdbeben entstehen, so sind einige Physiker der Meinung, sie könnten aus chemischen Gründen hergeleitet werden. Sie meinen nämlich, der Schwefelkies, der durch die Luft verwittert, und der Regen, der nachher auf ihn gefallen, seyen die wahre Ursache dieses Phänomens. Da aber der Schwefelkies nur in wenigen Schichten angetroffen wird, das Erdbeben sich aber durch so weite Länder nach entfernteren Örtern hinzieht, so dürften die Erdbeben mehr vielleicht aus mechanischen Ursachen herzuleiten seyn.

Das Krachen und Rasseln um und in Neapel gleicht dem Winde, daher es vielleicht Dämpfe seyn könnten, die sich durch alle unterirdische Höhlen hindurchziehen und einen Ausweg an der Oberfläche der Erde suchen. Die Luft kann sehr zusammengedrückt werden und erhält dadurch eine elektrische Beschaffenheit. Man hat sogar ausgerechnet, dass die Luft, welche von einer andern Luftsäule, die den siebenten Theil des halben Erddiameters beträgt, gedrückt würde, eine dem Golde gleiche Dichtigkeit erhalten würde. Es würde aber die Schwierigkeit entstehen, ob die Atmosphäre von den Dünsten unter der Erde nicht alsdann vergrössert würde? Allein sie scheint einen eben so grossen Abgang zu leiden, als sie Zuwachs erhält, indem die Schwefeldämpfe eine sehr grosse Quantität von Luft verschlucken. Es geht überdies sehr viele Luft auf die Transspiration der Menschen, Thiere und Pflanzen, und man hat bemerkt, dass die Luft einen sehr grossen Antheil am Gewichte des Menschen habe.

Man findet auch die Luft, so wie das Wasser, in der Art mit fremdartigen Materien angefüllt, dass man nicht weiss, welches Gewicht der Luft eigentlich zuzuschreiben sey. Es ist auch sehr wahrscheinlich, dass Alles, was sich über unserm Haupte repräsentirt, vorher unter unsern Füssen vorhanden gewesen ist. Wir finden sogar feierspeiende Berge in der See, nur dass dieselben, weil der Rauch sehr schwer durch das Wasser durchbrechen kann, nicht so merklich sind. Auf diese Art sind vor nicht gar vielen Jahren zwei von den Antillischen Inseln entstanden, und es lässt sich hiervon auf die Entstehungsart aller oder wenigstens sehr vieler Inseln schliessen. Da der Rauch, den man öfters über dem Meere wahrnimmt, nebst den angeblich zuweilen oben schwimmenden Bimssteinen, die Existenz noch mehrerer feuerspeiender Berge im Meere vermuthen lassen, so muss man nothwendig auch auf mechanische Ursachen kommen, die ihnen zum Grunde liegen.

Die Erde scheint sich von Oben zuerst ausgearbeitet zu haben, in ihrem Inwendigen aber noch lange nicht zur Reife gediehen zu seyn, so dass noch Theile nach dem Centrum der Erde gezogen werden; einige Partikelchen sinken, andere steigen; ja, es hat das Ansehen, als wenn die Erde aufhören würde, bewohnbar zu seyn, wenn sie irgend jemals zu ihrer gänzlichen Vollendung gelangte, indem bei dem wahrscheinlichen Mangel einer Abwechselung der Witterung unter alleiniger Einwirkung der Sonne und des Mondes auf die Erde schwerlich weiter Gewächse aller Art fortkommen könnten.

Innerhalb dieses chaotischen Zustandes der Erde in ihrem Innern muss es nothwendig, unter der zur Reife gediehenen dicken Rinde derselben, viele Höhlen und Gänge geben, in welchen Luft verschlossen ist, und diese Luft scheint es zu seyn, die durch die feuerspeienden Berge ihren Ausweg sucht und durch ihre Gewalt eine grosse Masse Materie mit sich hinaustreibt. Sie scheint es zu seyn, die die Erdbeben verursacht, da diese mit den Vulcanen eine sehr wahrscheinliche Verbindung haben möchten, indem man bemerkt, dass wenn ein Erdbeben aufgehört hat, der Ätna auszuwerfen anfängt. Aber umgekehrt kann man nicht sagen, dass, wo es feuerspeiende Berge giebt, auch Erdbeben seyn müssen. Die Erderschütterungen und die Auswürfe wechseln; die letztern leeren das unterirdische Feuer aus und sind den entlegenen Gegenden heilsam, obgleich sie die ihnen zunächst gelegenen verwüsten.

Weil man nun niemals die Tiefe, aus welcher die Materie der feuerspeienden Berge geworfen wird, hat entdecken können, so muss die Kruste der Erde überaus dick seyn.

Wenn wir nun annehmen, dass selbige überall gleich dick ist, so sehen wir zugleich die Ursache ein, warum die Erdbeben auf der See nicht so heftig, als in den an ihr liegenden Vorgebirgen sind. Dort nämlich hat die eingesperrte Luft, ausser der allenthalben gleich dicken Erdrinde, zugleich eine sehr grosse Wassermasse zu heben, daher sie an Örter übergeht, die ihr keinen eben so starken Widerstand leisten können.

Das Feuer bricht in der Spitze des Berges aus. Da ist keine Ursache des Auswurfes vorhanden, durch den der Berg erst entstanden ist. Der Berg besteht aus Schichten, die im Wasser erzeugt sind, folglich muss der Berg durch Ausbrüche entstanden seyn. Nachdem der Auswurf der wässerigen Dünste und der Substanzen des unterirdischen Chaos aufgehört hat, so werfen dergleichen Berge nun eine feurige Materie aus.

In Italien findet man einen Aschenberg, der aus dem Auswurfe feuerspeiender Berge entstanden ist. Im Kaukasischen Gebirge entdeckt man noch Berge, die gleichsam aus der Erde hervorquillen. Man trifft noch auf Inseln, in denen man ganz andere Schichten vorfindet, als die gewöhnlichen es sind, z. E. eine Schicht Sand, dann eine Schicht blauen Thon. Solche Inseln müssen daher auf eine ähnliche Art entstanden seyn. Wir bewohnen also nur fürchterliche Ruinen.

§. 52.

Wenn man an einem Körper sowohl die Figur als Structur erwogen hat, so muss man auch die Mixtur derselben, oder die Theile, aus denen derselbe zusammengesetzt ist, untersuchen. Wir wollen bei dieser Gelegenheit also:

1. den Zusammenhang der Steintheile,
2. aber auch die Erdschichten selbst erwägen.

Denn überhaupt ist es anzumerken, dass da, wo die Erdbeben oder andere Verwüstungen keine Änderung hervorgebracht, die Materien in gewisser Ordnung, die dennoch nicht in allen Ländern gleich ist, über einander gelegt sind. Es würde, wenn ein jedes Land seinen Boden untersucht hätte, eine *Geographia subterranea* zu Stande gebracht werden können, wie denn ein Franzose auch wirklich darin den besten Versuch geliefert hat.

Die Erde ist überhaupt keineswegs als ein Schutthaufen oder Klumpen gemengter Materien anzusehen, sondern sie dehnt sich in Lagen und Schichten aus, auf denen die Möglichkeit der Quellen beruht. Denn wenn die Erde nur ein Schutthaufen durcheinander gemengter Materien wäre, so gäbe es auch keine Quellen. Es giebt in der That Inseln, die aus dergleichen gemengten Materien bestehen, wo daher aber auch keine Quellen angetroffen werden, z. E. die Insel Ascension.

Fast überall bedeckt unsern Weltkörper eine sogenannte Dammerde, welche aus verfaulten Gewächsen entstanden ist, und seit der Römer Zeiten, ungefähr vom zweiten Jahrhunderte an, um 6 Fuss zugenommen hat, wie man es aus dem Orte, wohin die nicht metallartigen Steine eines Bergwerks abgesondert geworfen werden, bemerkt hat. Da aber das Getreide, welches jährlich abgemäht und von den Menschen consumirt wird, mithin auch nicht verfaulen kann, einen Theil von der Dammerde ausmacht, so muss dieselbe bei uns beständig verringert werden, wie man denn auch solches bei den Scheitelfahren, da nämlich der daran gelegene Acker etwas gesunken ist, erfahren hat.

Nach der Dammerde oder Gewächserde kommt die Jungfernerde, die gewöhnlich sehr dünn zu seyn pflegt, dann der Thon, welcher erst Gewächserde seyn muss, so wie die Kalkerde eine Seethiererde zu seyn scheint, indem das Laugichte sich in allen Kalken befindet, welches von alten Schaalthieren und Muscheln herrührt.

Nach diesen Schichten von Erde kommen allerlei Sandschichten, Kiessand, Flugsand, Quell- und Triebsand, hierauf eine Lage von Stammerde. Diese Lagen liegen über einander und sind von verschiedener Dicke; aber was für eine Dicke eine Erdlage an einem Orte hat, dieselbe Dicke erstreckt sich so weit, als sich das Erdlager erstreckt. Die Dicke der Lagen nennt man das Lager an sich, aber besonders in Bergwerken Flötz. Wenn ein Lager gewisse Producte hat, so hat das andere keine, daher muss eine Revolution eingetreten seyn, als das Lager entstanden.

Die Erdlager liegen nicht horizontal, sondern so wie die Landesflächen. Das Land ist nämlich abhängig, so dass sich das Wasser durchbohrt. Wenn an einem Orte ein Lager 200 Fuss tief ist, so ist dasselbe Lager weit davon am Tage.

Die Steingebirge werden mit einem allgemeinen Namen Felsengebirge genannt, obgleich der Fels eine besondere Gattung von Steinen ist, gleich wie die Steine, aus welchen wir die Treppen und Stufen machen, erstens aus gewissen glänzenden Theilen oder dem Spath, dann aus einem gewissen Schiefer, den man den Glimmer nennt, und dann endlich aus einem lockern Mark bestehen.

Die Felsgebirge finden sich mehrentheils auf dem Landrücken, welches der Theil des Gebirges ist, wo die Spitzen der Berge gleichsam in einer Menge zusammenfliessen und sich auch weit unter denselben fort ausdehnen, bis sie sich endlich in den Erdschichten verlieren.

Die Schichten in den Bergen sind entweder ganz oder flötzweise geordnet. Die Gänge der Berge sind Spaltungen in denselben, die bis zu einer ewigen Tiefe fortgehen, d. h. die auf der andern Seite keine Öffnung haben und perpendiculair sind. Sie sind entweder hohl oder mit einer Materie erfüllt. Mehrentheils quillt in sie der Saft des Steines, welcher sich nachgehends verhärtet und in Metalle degenerirt. Daher findet man auch in diesen Ganggebirgen die kostbarsten Metalle, als Gold und Silber. Über diesen Gängen und unter denselben befindet sich das übrige taube Gebirge. (Gebirge heisst eben der Stein, aus dem der Berg vorzüglich besteht.) Es hängen sich aber die Metalle, besonders Gold und Silber, nicht unmittelbar, sondern vermittelst eines feinen Stoffes und einer Materie, von beiden Seiten, welche die Salbänder heissen, mit dem übrigen rohen Gebirge zusammen, dessen über dem Gange erhabener Theil das Hängende, das unter demselben gelegene aber das Liegende genannt wird. Das Stück von dem Gebirge aber, welches dem Gange von Oben am nächsten ist, heisst das Dach, dasjenige hingegen, das sich ihm am Meisten von Unten nähert, die Sole des Ganges. Es geht aber nicht selten dieser Gang in einer geraden Linie durch die übrigen Berge fort, daher heisst ein Gang, dessen Richtung in Gedanken verlängert wird, das Streichen, diejenige Richtung aber, die er nach der Erde durch den Berg nimmt, heisst das Fallen desselben. Das Streichen des Berges pflegt öfters ununterbrochen zu seyn.

In den Flötzbergen sind die Schichten der Steine so geordnet, dass dieselben horizontal oder in einem Winkel von 45 Graden vom Horizont entfernt sind, und eine Spaltung, welche in den Flötzbergen substituirt wird, den Anfang und das Ende zu den beiden Seiten des Berges haben. Sie umgeben mehrentheils die Ganggebirge, enthalten fast gar kein Metall, und findet sich in ihnen noch Etwas davon, so richtet es sich nach denen, die in den Gangbergen enthalten sind. Ist in Gangbergen z. E. Gold, so ist Etwas davon auch in den Flötzbergen anzutreffen. Es pflegt auf ihnen erst Dammerde zu seyn, dann Kalkerde, darauf blauer, schwarzer Schiefer, ferner Marmor zu folgen, welcher nichts anders als eine Kalkerde ist, die polirt werden kann, zuletzt kommt man auf Steinkohlenschichten und dann auf eine rothe Erde. In dem Schiefer dieser Flötzberge sieht man Harnkraut, Fische u. s. w., ganz deutlich ausgedruckt, und den darauf liegenden Schiefer gleich einem grossen Teiche.

Die vielen Überbleibsel der alten Welt zeigen an, dass die Flötzberge schon zu den Zeiten einer bewohnten Welt von den herunterfliessenden Materien der damals noch etwas flüssigen Gangberge entstanden seyen, und dass diese letztern schon lange vorher gewesen. Auch wird dieses dadurch noch bestätigt, dass die untere Schicht nicht gar zu lange flüssig gewesen und die obern vorher verhärtet seyn müssen, indem die untere Schicht nach der Seite, wo der grösseste Druck gewesen, dünner, auf der andern Seite aber dicker ist.

Nachdem Gotthard befunden, dass Steine, die in einer Gegend sehr häufig sind, in der andern gar nicht angetroffen werden, so hat er endlich entdeckt, dass die Sorten der Materie der Erde in Kreise eingetheilt sind, dass der grösseste Theil metallartig ist, der mittlere von diesem eingeschlossene Kreis aus Mergelarten besteht, dann der letzte, innerhalb dessen auch Preussen liegt, sandsteinartig sey.

Anmerkung. Wenn ein Körper ganz vollkommen ist und seine Theile eine ewige und feste Lage haben, so können sich diese, und folglich auch selbst der ganze Körper, in seinem Inwendigen nicht verändern. Da nun aber auf der Erde so vielfältige Veränderungen von ihr selbst erfolgen, die fälschlich von den Einflüssen der Sonne und des Mondes hergeleitet werden, so vermuthet man, dass sie in ihrem Inwendigen noch nicht zur Perfection gediehen sey. Weil die Magnetnadel auf jedem Puncte der Erde nach Norden zeigt, so muss die Ursache davon in dem Inwendigen oder dem Mittelpuncte der Erde gesucht werden. Weil diese aber alle Jahre mehrentheils ¾ eines Grades von Norden abweicht (im Jahre 1766 stand dieselbe in Danzig gerade in Norden, jetzt aber (1798) im 12ten Grade davon), so schliesst man, dass ihre Ursache veränderlich, folglich dass in dem Inwendigen der Erde noch nicht Alles ausgearbeitet sey.

Geschichte der Quellen und Brunnen.

§. 53.

Von der Ursache derselben.

Die bei den Naturforschern jetziger Zeit herrschende Meinung von den Ursachen der Quellen ist, dass sie von dem Regen- und Schneewasser, welches sich in die Schichten der Erde einsaugt und an einem niedrigen Orte hervorquillt, entstehen.

Die oberste Rinde der Erde besteht nämlich aus Schichten von verschiedener Materie, die sich blätterweise über einander befinden, wovon hernach ein Mehreres. Das Regenwasser saugt sich durch die nicht zu dichten Schichten von Sand, Kieselstein und lockerer Erde, bis es an einen festen, lehmigen Grund kommt, da es unterwärts nicht weiter sinken kann; dann schleicht es nach dem Abhange der Schichten, woran es stehen bleibt, fort, macht verschiedene Adern und dringt an einem niedrigen Orte hervor, wodurch eine Quelle entsteht, die noch lange fortdauert, wenn gleich der Regen eine Zeit lang ausgeblieben, weil das Wasser aus der Quelle nur langsam hervorfliesst, aber aus einem grossen Umfange des nahen Landes einen allmäligen Zufluss erhält, und die Sonne auch diese in der Erde befindliche Feuchtigkeit nicht austrocknet.

Dieses ist die Meinung des **Mariotte**, **Halley** und Anderer mehr. Die Schwierigkeiten, die dawider gemacht werden, sind diese: dass der Regen in ein ausgetrocknetes Erdreich nicht über 2 Fuss eindringt, da doch bei Grabung der Brunnen öfters mehr als 100 Fuss tiefe Quelladern angetroffen werden. Allein darauf wird geantwortet, dass:

Erstens durch Ritzen und Spalten der Erde das Wasser nach einem langen Regen in die Steinkohlengruben, wohl 250, und in ein Bergwerk wohl 1600 Fuss tief eindringe.

Zweitens, dass wenn man eine lehmige Schicht *a b*, welche abhängig ist, annimmt, welche bei *a* zu Tage ausgeht und über der ein Berg befindlich ist, das Regenwasser, welches darauf fällt, durch kleine Adern, die es sich ausarbeitet, in der Richtung nach dem Berge *a b* fortläuft, und also, wenn auf der obersten Spitze des Berges ein Brunnen *c d* gegraben worden, daselbst Quelladern angetroffen werden, die aber nicht von dem auf dem Berge gefallenen Regenwasser, sondern von dem, das auf die Ebene ausser dem Berge gefallen, und auf der abhängigen Schicht, die durch ihn fortläuft, sich durchgesaugt hat, herzuleiten sey. Dass oft auf hohen Bergen Quellen anzutreffen sind, ist bekannt, z. E. auf dem Blocksberge, dem Tafelberge am Cap u. s. w. Allein man findet bei genauer Untersuchung, dass doch ein Theil des Berges höher liegt, als die Quelle, die auf ihm entspringt.

Drittens, dass einige Quellen bei der grössesten Dürre ohne Verminderung fortfliessen. Dieses rührt von der Tiefe der Schichten her, die sich, wenn sie sich einmal voll Wasser gesogen haben, beständig nass erhalten, indem sie aus ihrem weiten Umfange nur einen geringen Theil in die Quellen liefern.

Dahingegen dient zur Bestätigung dieser Meinung, dass in Arabien, wo es wenig regnet, es auch in sehr dürrem Sande kleine Quellen giebt, dass die meisten Quellen in einem Jahre, in dem es wenig regnet, eine allgemeine Abnahme an Wasser leiden, auch wohl gar versiegen u. s. w.

Des Cartes erklärte den Ursprung der Brunnen also: in dem Inwendigen der Berge, sagt er, befinden sich weite Höhlen, in diesen giebt es durch viele Gänge, die zum Meere führen, Meerwasser, welches vermöge der unterirdischen Hitze in Dampf verwandelt wird, und indem dieser in die oberste Schicht der Erde hineindringt, bildet er eine immerwährende Quelle. Ein gewisser Jesuit und Peravet bestätigten diese Meinung des Des Cartes mit Beispielen, welche wir aber ohne Schwierigkeit auch nach unserer Hypothese erklären können.

§. 54.

Besondere Arten der Quellen und Brunnen.

Einige Brunnen fliessen periodisch. Einige derselben können durch das Aufthauen des Schnees, andere durch hydraulische Beispiele, noch andere, wie es scheint, durch die Einwirkung des Mondes erklärt werden, zu welchen letztern mehrere Quellen in Island gehören, die mit Flut und Ebbe des Meeres Zeit halten. Exempel der ersten Art sind häufig in der Schweiz, Italien, Frankreich und an andern Orten, ingleichen im Bisthum Paderborn der Bolderborn, der alle sechs Stunden sich verliert und dann mit einem Getöse wiederkommt. Es giebt süsse Brunnen, wie bei Toledo, der oben süss gleich Zucker, unten aber säuerlich ist. In Deutschland sind etliche hundert Sauerbrunnen, diese enthalten das *Crocum Martis*. Einige sind bitter, viele salzig, noch mehrere haben Eisentheilchen und andere Mineralien in sich, etliche führen Gold. Bei Neusohl in Ungarn, in Sachsen und Irland sind Quellen, die eine vitriolische Feuchtigkeit auströpfeln, die mit Kupfer imprägnirt ist, welche das sogenannte Cementwasser mit sich führt, dadurch man Eisen in Kupfer verwandeln kann. Einige übersteinern die hineingelegten Körper. Ein heisser Brunnen in Peru bei Guanabalika ergiesst sich in das benachbarte Feld und verwandelt sich in Stein. Einige entzünden sich, wenn man sich ihnen mit einem Lichte nähert. Es giebt auch Brunnen, über deren Wasser ein Öl oder Naphtha schwimmt, das wegen der herausgehenden brennbaren Dünste das Feuer gleichsam an sich zieht. Bei Bagdad werden täglich wohl 100,000 Pfund Naphtha geschöpft. Es giebt auch sehr kalte Brunnen, welche entweder deswegen, weil die Adern, wodurch sie Zufluss bekommen, sehr tief liegen, und daher von der Sonne nicht erwärmt werden können, oder weil das Wasser über Gyps fliesst, diese Eigenschaft der Kälte besitzen. Ungemein viele Brunnen mineralischer Berggegenden haben sehr heisses Wasser, als die warmen Bäder in Deutschland, Ungarn, Italien u. s. w. In Island sind verschiedene heisse Brunnen, in deren einem, der Geyser genannt, der zugleich zu grosser Höhe spritzt, ein Stück Fleisch in einer halben Stunde gar kocht. Desgleichen in Japan. Alle diese Wasser, z. B. im Carlsbade, müssen verschiedene Stunden stehen, bis sie sich abkühlen, dass man sie am Körper leiden kann. Obgleich es so heiss ist, muss es doch eben so lange über dem Feuer stehen, als gemeines kaltes Wasser, bis es kocht. Die Ursache liegt in dem mineralischen Gehalte, durch den sie Luft einsaugen, und an dem sie sich erhitzen und zugleich schwerer werden.

Geschichte der Flüsse.

§. 55.

Von dem Ursprunge derselben.

Sie entstehen aus den Bächen, die ihr Wasser vereinigen, diese aus den Quellen, die letztern endlich aus dem Regen und Schnee.

Wenn man das Wasser, welches ein Fluss in einem Jahre ins Meer ergiesst, berechnet, so wird die Menge des Regen- und Schneewassers, welches auf die Fläche desjenigen Landes fällt, das sein Wasser in den Schlauch des Flusses liefert, gross genug befunden werden, um nicht allein die Bäche und die aus ihnen entstehenden Ströme zu unterhalten, sondern auch den Thau, das Wachsthum der Pflanzen und dasjenige auszumachen, welches vom festen Lande wieder ausdünstet. Dieses wird dadurch bestätigt, dass nach langer Dürre auch das Wasser schwindet; — dass in Ländern, wo es wenig regnet, wie in Arabien, auch sehr wenige Flüsse entspringen; — dass die gebirgigen Gegenden, wie Abyssinien, in Peru die Cordilleren u. s. w., auf die ein fortdauernder Regen fällt, auch Quellen zu den ansehnlichsten Flüssen enthalten. Also giebt es freilich einen Kreislauf des Meerwassers und des Wassers der Flüsse, nicht aber einen solchen, wie man sich gemeiniglich einbildet, nämlich nicht vom Meere unterwärts unter dem festen Lande, bis an die Höhen desselben, und von da wieder ins Meer, sondern durch die aus dem Meere steigenden Dünste, gleichsam vermittelst einer Destillation, da sie in Wolken, Regen und Schnee verwandelt werden, und auf die Fläche des festen Landes herabfallen.

§. 56.

Von der Bewegung und dem Abhange der Flüsse.

Weil dazu, dass ein Fluss seinen Lauf ins Meer erstreckt, ein beständiger Abhang des festen Landes, von seinen Quellen an bis zum Meere, nöthig ist, so ist es merkwürdig, dass das feste Land in so grosser Strecke, als z. E. Südamerica nach der Lage des Amazonenstromes, wohl 800 Meilen einen einförmigen Abhang bis zum Meere hat. Denn wenn es hin und wieder grosse Einbeugungen und Vertiefungen hätte, so würde der Strom sehr viele weitläufige Seen unterwegs bilden.

Alle Ströme haben nicht einen gleich jähen Abhang. Aus den Cordillerischen Bergen, wo der Amazonenstrom entspringt, entstehen viele Giessbäche, die sich in den stillen Ocean ergiessen. Der letzte Abhang ist viel stärker, als der erstere. Die Seine, wo sie durch Paris fliesst, hat auf 6000 Fuss nur einen Abfall. Die Loire aber einen drei Mal stärkern. Irrthum des Varenius und Kuhe.

Die Schnelligkeit eines Flusses soll in der ganzen Länge seines Laufes zunehmen, weil er aber nahe bei seinem Ausflusse breiter wird und sein Abhang daselbst auch fast aufhört, so fliesst er daselbst langsamer, als irgend wo.

§. 57.

Einige besondere Merkwürdigkeiten der Flüsse[*].

Die Richtung grosser Flüsse macht gemeiniglich mit der Richtung der höchsten Gebirge, auf denen ihre Quellen befindlich sind, einen rechten Winkel, weil dieser Weg der kürzeste ist, von da in die See zu gelangen. Doch laufen zugleich zwei Reihen von Gebirgen, wenigstens zwei Landrücken, von beiden Seiten, und der Fluss nimmt das Thal zwischen beiden ein, in welches die von beiden Seiten daraus entspringenden Bäche sich ergiessen. Sie haben nahe an ihrem Ursprunge höhere Ufer, als an ihrem Ausflusse. Sie haben auch wenigere Krümmungen, und ist das Ufer da, wo es einen eingehenden Winkel macht *(Angle rentrant)*, höher, als bei dem ausspringenden *(Angle saillant)*. Z. E. das Ufer *a* ist höher, als das gegenüberstehende *b*, und *c* ist höher als *d*. Dieses rührt von der Natur eines Thales her, welches zwischen zwei ungleich abschüssigen Höhen am tiefsten nahe an der steilsten Höhe ist.

Die Flüsse zerstören nach und nach das höhere Ufer, und setzen die abgerissene Erde und Sand an die niedrigen ab, daher die öftern Veränderungen des Bettes eines Flusses rühren. Man errichtet daher öfters Buhnen, durch die der Strom indessen nicht selten nur noch mehr in Verwirrung gebracht wird. Man findet hin und wieder trockene Flutbetten von Flüssen, am Rhein, am Gihon und andern. Dem letztern sind die Arme, durch die er sich in den Caspischen See ergoss, jetzt verstopft, und fliesst er fast allein in den See Aral.

---

[*] Siehe Supplement III. am Ende dieses Bandes. Sch.

§. 58.

Von den ansehnlichsten Flüssen der Erde.

Die den längsten Lauf haben, sind der Nil, der Niger oder Senegal, der Jenisei, der auf den Grenzen der Mongolei entspringt und ins Eismeer fliesst; der Hoang oder Saffranfluss, der Amazonenfluss, der Silberfluss oder St. Laurentiusstrom und der Missisippi. Sonst gehören auch noch hierzu die Donau, der Ob und Ganges.

§. 59.

Erläuterung der Art, wie sich ein Strom ein Bett bereitet.

Man findet bei den meisten Strömen, dass ihr Bett öfters viel höher liegt, als das zu beiden Seiten liegende Land, sonderlich nahe an ihren Ausflüssen, wie am Rhein, Po u. s. w. Bisweilen sieht man sie durch enge Pässe streichen zwischen zwei hohen Ufern, welche sie wie Mauern von beiden Seiten umschliessen. Dies thut der Amazonenfluss nicht weit von seinem Anfange, und die Rhone, wenn sie aus der Schweiz in Frankreich fliesst, und andere mehr.

Man kann leicht errathen, dass, da sich im ersten Zustande der noch nicht ausgebildeten Erde die Wasser von dem Gebirge in die Thäler ergossen, und also diese nicht nur das Meer werden erreicht, sondern auch weit und breit das feste Land werden überschwemmt haben, weil die vielen Unebenheiten, die sich unterwegs vorfanden, die Ströme nöthigten, oft grosse Thäler anzufüllen und sich in viele Ärme zu theilen. Allein da das Wasser, wo es den stärksten Abhang findet, auch am schnellsten fliesst, so musste hin und wieder ein schnellerer Zug des Wassers seyn, als anderwärts. Nun muss das Wasser in diesem ursprünglichen Zustande mit dem aufgelösten Schlamme sehr stark angefüllt gewesen seyn, und diesen kann es nicht in der Richtung seines stärksten Zuges, sondern an der Seite angesetzt haben; daher erhöhte es den Boden zu den Seiten so lange, bis die Ufer hoch genug waren, alles Wasser zu fassen, und so bildete sich der Strom sein Bett.

An den Gegenden, wo er steile Höhen herabstürzte, oder mit reissender Geschwindigkeit einen Boden herabfloss, arbeitete er diesen Boden so lange aus und trug den abgerissenen Schlamm in die niederen Gegenden, bis er durchgehends eine gemässigte Geschwindigkeit bekam. Daher sieht man in der Nähe des Ursprungs aller Flüsse sie zwischen hohen Ufern fliessen.

Zuweilen sind die Ufer wie steile Wände. Z. B. bei der Rhone, wenn sie sich aus der Schweiz nach Frankreich wendet, und bei dem Amazonenstrom nahe bei seinem Anfange. Daher sind auch die meisten Flüsse fast an den mehrsten Örtern nicht unschiffbar, ausser an einigen Gegenden, wo der Boden felsig ist, der sich nicht so leicht durch den Fluss ausarbeiten lässt.

Von den Veränderungen der Erde durch die Flüsse wird weiterhin das Gehörige gesagt werden.

§. 60.

Von den Wasserfällen und andern Bewegungen der Flüsse.

Der Rhein hat unterschiedliche Wasserfälle. Der bei Schafhausen ist senkrecht 75 Fuss hoch. Der Velino in Italien fällt von einer perpendiculairen Höhe von 200 Fuss. Der höchste in der Welt ist der vom Flusse Bogota in Südamerica, der senkrecht 1200 Fuss herabstürzt. Allein der Fluss Niagara in Nordamerica ist dennoch der entsetzlichste, weil dieser Fluss eine ungemeine Breite hat und senkrecht 150 Fuss herabstürzt.

Besondere Phänomene der Wasserfälle finden nur da statt, wo der Fluss über einen felsigen Boden läuft, welches man auch an den Wasserfällen des **Nils** sieht. Der Fluss **Tunguska** in der westlichen Tatarei fliesst auf einem schiefen felsigen Wege von einer halben Meile mit einem solchen Gebrause, das über fünf Meilen zu hören ist, fort. Der **Tigris** und **Niger** haben gleichfalls dergleichen.

Von den Flüssen, die eine Zeit lang unter der Erde fortlaufen und dann wieder hervorkommen, ist zu merken, die **Gudiana**, die diese Eigenschaft, wie man vorgiebt, hat, weil sie nur in tiefen Thälern fortläuft. Die **Greatha**, ein Fluss in Yorkshire, läuft wirklich eine halbe Meile unter der Erde fort.

Einige Ströme versiegen, ehe sie die See erreichen. Z. E. der Arm des Rheins bei Kattwyck, unweit Leyden, der **Hotomni** in der Chinesischen Tatarei, und viele in Persien und im glücklichen Arabien.

Einige Ströme, die einen sehr weiten Lauf haben, z. E. der **Amazonenfluss**, der **Senegal**, haben einige Meilen von der See Ebbe und Flut. Die Bewegungen einiger sind noch weit in der See zu spüren, in die sie fliessen, z. B. der **Amazonenfluss**. Doch hat keiner seinen besonders kenntlichen Strom in der See, wie von der **Donau** im schwarzen Meere, von der **Rhone** im Genfersee, vom **Rhein** im Bodensee vorgegeben wird, obgleich die Ströme das Meerwasser weit von den Ufern des Meeres süss machen, vornämlich der **Amazonenfluss** und der vierzig Meilen breite **de la Plata**. Endlich giebt es auch noch Ströme, die durch Seen sich einen Weg bahnen.

§. 61.

Von den Überschwemmungen der Flüsse.

Einige treten zu einer gesetzten Zeit, vornämlich nahe an ihren Ausflüssen, über die Ufer und überschwemmen das Land rund umher, welches niedriger liegt, als der Schlauch der Flüsse. Die Ursachen sind der Regen in den Gebirgen, daraus der Fluss entspringt, und der abthauende Schnee.

Unter allen solchen Flüssen ist der Nil der vornehmste. Er schwillt mit dem Anfange des Sommermonates oder Juni und überschwemmt ganz Ägypten, wobei doch die Einwohner durch Leitung des Wassers, vermittelst verschiedener Canäle und Erhöhung derselben auf den Äckern sehr Vieles beitragen. Ägypten ist zu der Zeit ein Meer, worin die Städte und Dörfer Inseln sind. Im Anfange des Septembers tritt er wieder in seine Ufer zurück.

Die Ursache dieser Überschwemmung ist der Regen, der alsdann in den Ägyptischen Gebirgen fällt. Zum Theil auch der Nordwind, der auf die Mündung des Nils geradezu bläst und sein Wasser zurücktreibt. Zur Zeit der Überschwemmung hört die Pest, wenn sie gleich die übrige Zeit des Jahres wüthet, auf. Wenn das Wasser nur zwölf Ellenbogen hoch steigt, so ist eine Theurung zu befürchten, steigt es 16, so ist Überfluss, 18 oder 20 Fuss sind zu viel. Vor Alters soll der Nil das Land viel höher überschwemmt haben, als jetzt, weil nun durch den abgesetzten Schlamm das Land schon erhöht worden. Da sich nun in den heissen Landstrichen der Regen zur gesetzten Zeit einfindet, so ist es kein Wunder, dass die Flüsse die Überschwemmung zu gewissen Zeiten halten, als der Nil, Indus und Ganges.

§. 62.

Von den Materien, welche die Wasser oder Flüsse bei sich führen.

Weil die Quellen der Wasser entweder Eisentheile, oder lockere Erde und Salzpartikelchen bei sich führen, wie auch andere Mineralien, so ist es kein Wunder, dass das eine Flusswasser leichter ist, als das andere. Gemeiniglich führen die kleinen Ströme, die sich in grössere ergiessen, schwerere Wasser, als diese. Das Neckarwasser ist schwerer, als das Wasser des Rheins, und eben so ist der Main, der bei Mainz, die Mosel, die bei Coblenz in den Rhein fallen, von schwererer Art, als dieser

Strom, welches man dann auch am Eintauchen der Gefässe erkennen kann. Die Ursache ist, weil das Wasser, das mit erdigen und andern Theilen untermischt, in einem kleinen Strome dahinfloss, sobald es sich in einen weiten Schlauch ergiesst, seine Materien kann leichter fallen lassen. Für das andere aber kann auch die Vereinigung unterschiedlicher Wasser die Präcipitation der Materien, die eins oder das andere mit sich führt, befördern. Das Themsewasser hat den Ruf, dass es sich auf langen Seefahrten am besten erhält, und ob es gleich stinkend wird, sich doch selbst reinigt. Vielleicht rührt dieses vom verborgenen Steinkohlengeiste her, der Schwefel enthält. Sonst haben auch die Weine eine ähnliche Beschaffenheit.

Verschiedene Flüsse führen Goldsand. In Europa der Rhein, die Rhone. Diese, nebst dem Paktolus und Tigris, waren vordem deshalb berühmt. Auf der Goldküste von Guinea wird jetzt der Goldstaub aus Bächen gesammelt, vornämlich nach starkem Regen. — Woher er komme und wie er abgesondert werde.

Dritter Abschnitt.

Atmosphäre.

§. 63.

Gescichte des Luftkreises.

Der Luftkreis drückt mit einem eben so starken Gewichte, als wenn die Erde durch ein Meer zwei und dreissig Rheinländische Schuhe hoch bedeckt würde. Weil die Luft durch die Last, die auf ihr ruht, sich zusammendrückt, so muss sie, je weiter sie vom Mittelpuncte ist, desto dichter seyn; ja, wenn ihre Verdichtung immer so fort ginge, so würde sie in einer Tiefe von sieben Deutschen Meilen das Wasser an Schwere übertreffen; in einer Tiefe aber, die noch nicht ein Dritttheil des Radius der Erde wäre, würde sie schon dichter seyn, als das Gold. Diese Dichtigkeit der Luft könnte, wenn unterirdische Erhitzungen dazu kämen, viel zu den gewaltigen Erschütterungen der Erde beim Erdbeben beitragen.

Die Atmosphäre theilt man in Regionen, die unterste geht von der Meeresfläche bis zu der Höhe, wo der Schnee im Sommer nicht mehr schmilzt. Diese erste Region ist nicht in allen Gegenden der Erde gleich hoch. In der heissen Zone unter dem Äquator ist die Höhe der Berge, wo der Schnee nicht mehr schmilzt, nicht unter drei Viertel einer Deutschen Meile; im Anfange der gemässigten Zone nur eine halbe Meile; in den Alpen nur eine Viertelmeile, und unter dem Pole beinahe der Oberfläche des Meeres gleich.

Die zweite Region hebt beim Ende der ersten an, und geht bis zur grössesten Höhe, in die sich die Wolken erheben. Die Höhe dieser letztern ist an keinem Orte der Erde völlig bestimmt. Bald gehen die Wolken hoch, bald niedrig. Überhaupt scheinen sie nicht über eine Deutsche Meile über die Meeresfläche emporzusteigen. Wenn man diese zweite Region bis dahin extendiren wollte, wo die leuchtenden Meteore entstehen: z. E. Nordlichter, Feuerkugeln u. s. m., so würden viele Deutsche Meilen erfordert werden, ihre Höhe zu bestimmen.

Die letzte Region fängt an, wo die zweite aufhört, und geht bis zur Grenze des Luftkreises. Man bestimmt diesen durch die Höhe der Dämmerung, welche neun und eine halbe Deutsche Meile hoch gefunden wird.

Die Luft hat folgende Eigenschaften:

Erstens, sie ist feucht. Alle Luft hat zwar Feuchtigkeiten in sich, wenn diese aber in ihren Zwischenräumen wohl vertheilt sind, so ist sie heiter und wird für trocken gehalten. In einigen Gegenden wird sie mit feuchten Dünsten übermässig beladen, wie in morastigen und waldigen Gegenden, z. E. in der nördlichen Gegend der Landenge von Panama. Oder sie ist:

Zweitens, sehr trocken, wie in Persien, Arabien, im obern Theile von Ägypten, wo man die Luft durch künstliche Springbrunnen, oder gesprengtes Wasser in den Zimmern anfeuchten muss, weil sie sonst der Lunge schädlich werden würde.

Drittens, sie enthält Salze in sich. Z. E. die Salpetersäure, welche man durch dazu bereitete Erde aus der Luft anzieht. Daher haben die mit Salz bedeckten Felder in Persien und am Cap ihr Salz vermuthlich von dem, was Regenbäche aus salzigem Boden ausgewaschen und über niedrigere Felder geführt haben. Auch vielleicht etwas Kochsalzgeist, daher die corrosivische Luft auf den Azorischen Inseln. Ingleichen der aus der Luft sich angesetzte Mauersalpeter oder Aphronitrum. Ölichte, und selbst mineralische Theile hält sie auch hin und wieder in grossen oder kleinen Quantitäten in sich. Die Seeluft ist von andern Eigenschaften als die Landluft.

Viertens, einige Luft ist sehr rein; daher das ruhige und heitere Licht der Sterne in Persien, Arabien und Chaldän, wodurch vielleicht die Astronomie in diesen Gegenden noch erleichtert worden, vornämlich, da man daselbst die Sommermonate hindurch auf Dächern unter freiem Himmel schläft.

Fünftens, einige Luft ist wegen ihrer Gesundheit, andere wegen ihrer Ungesundheit berüchtigt. Alle sehr waldige und sumpfige Länder sind wegen ihrer ruhigen Feuchtigkeit ungesund, und bringen Fieber zuwege. Z. E. Virginien beim Anfange der Colonien daselbst; vornämlich, wenn mit dieser Feuchtigkeit eine grosse Hitze verbunden ist, wie zu Porto Bello. Wenn ausgetretnes Seewasser in Pfützen auf dem Lande fault, wie in Sumatra, oder auch emporgetriebenes Flusswasser, wie in Siam, so bringt dieses Krankheiten und Fieber zuwege. Von endemischen Krankheiten, Pest, Aussatz (gelbem Fieber) und ursprünglichen Contagionen, als Kinderpocken und Venusseuche.

Sechstens, die Luft einiger Orten scheint gewisse Ungeziefer und Thiere nicht zu leiden. Es sind keine Katzen in Augsburg, Malta, Kandia; keine giftigen Schlangen in Gozzo, Fnizza. In Irland gar keine giftigen Thiere. Auf dem Jagdhause Einsiedel in Würtemberg keine Ratzen. Kolbe berichtet, dass die Europäer, wenn sie auf dem Cap ankommen, das Ungeziefer verlieren, das sie sonst auf ihren Schiffen oder in ihren Kleidern mitgebracht, und niemals wiederbekommen. Dagegen haben die Hottentotten wegen ihrer garstigen Lebensart einen guten Vorrath davon.

Die blaue Farbe der Luft erklärt man am wahrscheinlichsten aus dem weisslichen Schimmer der Dünste, der auf dem schwarzen Grunde des leeren Raumes gesehen wird, und eine blaue Farbe muss es seyn, weil weiss auf schwarz, dünn aufgetragen, blau macht.

§. 64.

Von den Winden überhaupt.

Der Wind ist dasjenige in Ansehung der Luft, was ein Strom in Ansehung des Meeres ist. Er wird auch, wie die See, durch die Richtung des festen Landes und der Berge sehr eingeschränkt. Wie zwei Ströme, die einander entgegengesetzt sind, einen Meerstrudel machen, so machen zwei Winde, die in verschiedenen Richtungen auf einander wirken, Wirbelwinde.

Die vornehmsten Ursachen der dauerhaften Winde sind folgende:

Erstens, wenn eine Luftgegend mehr erwärmt wird, als die andere. Z. B. die über dem Lande mehr, als über dem Meere, so weicht sie dieser, weil sie leichter ist, als die kühlere Luft, und es entsteht ein Wind in dem Platz der Erwärmung, und dieser dauert so lange fort, als die vorzügliche Erhitzung des Ortes währt.

Zweitens, wenn eine Luftgegend nach und nach erkaltet, so faltet sie sich zusammen, verliert ihre Ausspannung, und macht der erwärmenden Luft Platz, gegen sie zu stemmen. Wenn es im Anfange des Herbstes im tiefen Norden anfängt, kalt zu werden, so zieht die südliche Luft nach Norden über, so lange, als die Zunahme der Wärme dauert, und hernach kehrt sie wieder zurück.

Drittens: von plötzlichen Stürmen, die nicht lange währen. Sie sind aus der Erde ausgebrochene Schwefel- und mineralische Dämpfe, welche die Elasticität der Luft schwächen, oder in Gährung gerathen, die Ursache ungleicher auf einander stossender Winde, die sich anfänglich aufhalten und Windstillen machen, hernach mit Heftigkeit sich drücken, und entsetzliche Wolkenbrüche und tobende Stürme machen. Ingleichen macht heftiger Platzregen oder Hagel einen Wind, der sehr heftig seyn kann.

Die Eintheilung, die die Seeleute von den Winden machen, ist diese: sie nehmen die vier Hauptgegenden, Norden, Osten, Süden, Westen. Dann theilen sie jeden Bogen des Horizontes, der zwischen zwei Hauptgegenden enthalten ist, in zwei gleiche Theile. Sie heissen: Nordost, Südost, Nordwest, Südwest. Die Buchstaben werden so gesetzt, dass die von Norden oder Süden immer zuerst kommen. Hernach theilen sie diese ein in Viertelbogen, und vor die vorige Benennung setzen sie immer die Hauptgegend, der sie am nächsten liegen, als: Nordnordost, Ostnordost, Ostsüdost, Südsüdwest, Westsüdwest, Westnordwest, Nordnordwest. Die Winde von der vierten Ordnung entstehen, indem sie die vorigen Bogen wieder halbiren, die vorige Benennung behalten, und nur zeigen, welcher von den Hauptgegenden sie am nächsten liegen, und dieses durch das Wörtchen gen. Z. E. Westnordwest gen Westen, Ostnordost gen Osten. Alle diese Eintheilungen machen zwei und dreissig Winde aus.

§. 65.

Eintheilung der Winde nach ihren Eigenschaften, Feuchtigkeit, Trockenheit, Wärme, Kälte und Gesundheit.

Die Abendwinde sind in den meisten Gegenden feucht, sind es aber auch in der ganzen Welt, ausser, wenn sie über einen verbrannten Boden streichen, wie in Persien der Abendwind, der über Arabien streicht.

Es mag ein Westwind über ein nahes oder entlegenes Meer streichen, so ist er immer feucht. Dagegen der Ostwind, wenn er gleich noch über grössere Meere kommt, mehrentheils trocken ist.

In den Philippinischen Inseln regieren des Jahres zwei Wechselwinde, ein Nordostwind die Herbst- und Wintermonate, und dann ein Südwestwind die übrige

Zeit hindurch. Jener, ob er gleich über das Südmeer weht, ist trocken. Ein gleiches ist in Ost- und Westindien zu merken, z. E. in der Gegend von Neucarthagena.

Die Südwestwinde, die über das Atlantische Meer wehen, und sonst nur feuchtes Wetter bringen, sollen heiteres und trockenes Wetter verursachen. Dagegen sind nur die Westwinde feucht. Dies geschieht auch selbst auf der stillen See, da die Ostwinde heiteres Wetter geben; die Westwinde aber, die über die See gehen, regenhaftes. Die Ursachen sollen im Folgenden erklärt werden.

Wenn ein Wind eine Luft mit sich führt, die kühler als der menschliche Körper ist, so kühlt er. Ist seine mitgebrachte Luft aber heisser, als dieser, so erhitzt er denselben desto mehr, je schneller er geht. Solche heisse Winde sind hin und wieder in den heissen Erdstrichen anzutreffen, wie der Camsin in Ägypten, vornämlich der Samiel in Persien, Arabien und Syrien sind die ärgsten. Sie blasen mit einer Hitze, als wenn sie aus einem Feuerofen kämen. Dieser Wind Samiel sieht röthlich aus. Er weht vornämlich im Juni bis August, und ist insonderheit am Persischen Meerbusen zu spüren. Die Perser meinen, dass er seine giftigen Eigenschaften von einem Kraute, Golbat Samoar genannt, welches häufig in der Wüste von Kerman wächst, habe, weil der Wind, der über dieses streicht, seinen Blumenstaub fortführt. Es scheint aber der Wahrheit ähnlicher, dass, weil alle diese Gegenden viel Naphtha, insonderheit in ihrem Boden, enthalten, das Saure der Salzpartikelchen, die der Persische Wind mit sich führt, mit diesen öligen Dämpfen aufbrause, sich erhitze und die rothe Farbe zuwege bringe. Der Wind Samiel tödtet, wenn er heftig geht, sehr schnell. Meinungen von dem plötzlichen Sterben der Israeliten und dem Heere Sanherib's.

Es giebt in Arabien, ingleichen in den Ägyptischen Sandwüsten, auch Winde, die Reisende im Sande begraben. Daher die Mumien ohne Balsamirung entstehen.

Winde, die von den Spitzen hoher Berge kommen, sind alle kalt, daher selbst in Guinea der Nordostwind *(Terreno)*, der von den im innern Theile des festen Landes befindlichen Gebirgen kommt, grosse Trockenheit und Kälte bringt. Winde, deren Züge gegen einander streben, bringen erstlich Windstillen, dann plötzlichen Sturm, Platzregen und Gewitter zuwege. Die Gewitter entstehen vornämlich aus dem Gegeneinanderstreben zweier Winde, welche Wolken von verschiedener Elektricität vermengen, daher nach denselben öfters der Wind sich ändert, und die Gewitter gemeiniglich gegen den Wind aufsteigen.

In den Indischen oder Äthiopischen Meeren folgen in den zwei Jahreshälften zwei Wechselwinde auf einander, welche zu derjenigen Zeit, wenn sie einander ablösen, erstlich Windstillen, hierauf ein unordentliches Wehen aus allen Gegenden rund um den Compass, endlich aber Sturm, Platzregen und Gewitter zuwege bringen, welche, wenn sie höchstens nur eine halbe Stunde wehen, *Tornados* heissen; wehen sie aber etliche Stunden, ja wohl Tage, so heissen sie *Travados*.

Nicht weit von der Küste Sierra Leona gegen Abend ist eine Gegend, die man die Gegend der Tornaden nennt, worin mit Stürmen, fast beständigem Regen und Gewitter abwechselnde Windstillen herrschen.

Im Mexicanischen Meerbusen steigt bei abwechselnden Winden gen Nordwest eine schwarze flache Wolke etliche Grade über den Horizont; diese heisst man die Nordbank; darauf fängt ein reissender Sturm von Nordwest an, welchen man den Nord nennt. Alle niedrigen Wolken treiben mit grosser Schnelligkeit, nur die Nordbank ruht, bis der Sturm vorüber ist. Weil vor diesem Winde, Nord genannt, gemeiniglich ein sanfter Südwestwind, hernach eine stille Luft, vorhergeht, so sieht man wohl, dass die entgegenströmenden Luftzüge erstlich einander aufhalten, dann eine Drehung in der obern Luft verursachen, wo sie die Dünste in eine dicke Wolke zusammentreiben, woraus die Nordbank entsteht, und dass die daselbst sich häufende Luft unterwärts mit grosser Gewalt herausbreche. Die Wolke selbst, weil sie im Mittelpuncte dieses Wirbels ist, muss ruhen. Wenn der Wind nach Süden springt, so ist das Unglück am grössesten. Diese Winde sind dem December und Junimonate eigen. Die Südwinde, die im Juni, Juli und August häufig sind, herrschen zu der Zeit, wenn die Südwestwinde in dieser Gegend vornämlich wehen, die Zurückströmung aber der nördlichen Luft ihnen bisweilen widerstrebt.

Die Orcane *(Ouragans)* in eben diesem Meere und an den umherliegenden Seeküsten treiben Wolken, die wie Pumpen aussehen, anstatt, dass die Nords eine flache Wolke machen. Ihre Farbe ist grässlich, 1. blasse Feuerfarbe, 2. kupferroth und 3. schwarz. Erstlich kommt der Wind aus Südost, dann Windstille, dann Südwest.

Am Cap herrscht der Orcan, der aus einer Wolke, das Ochsenauge genannt, zu brechen scheint. Man glaubt fälschlich, dass diese Wolke nicht grösser sey, als ein Ochsenauge. Sie scheint grösser, als ein ganzer Ochse zu seyn, und breitet sich vornämlich über den Tafelberg aus. Sie entsteht, wenn auf den Nord- ein Südwind folgt, aus Ursachen, die schon angeführt worden; doch muss man auch die Gebirge, an die sich die Winde stossen, mit in Betrachtung ziehen.

Dieses gilt auch von andern plötzlichen Stürmen. Sie herrschen mehrentheils in den Gegenden der Vorgebirge, Meerengen, und wo viele Inseln sind, und zu der Zeit, wenn die Winde stärker abwechseln, wie im Herbste und Frühjahr, mehr, als in irgend einer andern Jahreszeit.

Im Chinesischen und Japanischen Meere herrschen die Typhons, welche von den aus dem Meere hervorbrechenden Dämpfen zu entstehen pflegen; denn das Meer sprudelt und wallt an dem Orte, die Luft ist mit Schwefeldünsten angefüllt, und der Himmel sieht kupferfarbig aus. Das Chinesische Meer ist im Winter wärmer, als eins von den angrenzenden, und dieses scheint die angegebene Ursache zu bestärken. Der Typhon bleibt an einer Stelle, und treibt nicht fort.

Mit diesen haben die Wasserhosen eine grosse Ähnlichkeit. Die Sinesischen Meere und das rothe Meer haben diese Luftphänomene öfters. Man sieht, dass das Wasser an einem Orte gleichsam kocht, endlich sich einen Fuss hoch erhebt. Es steigt ein Rauch mit einem düstern zischenden Getöse hervor, und dann scheinen sich die Wolken in den Gegenden herabzusenken, und mit den Röhren die Figur eines Trichters oder einer Trompete anzunehmen. Es windet sich das Wasser in dieser Röhre in die Höhe, und fällt ausserhalb derselben nieder. Schiffe, die davon ergriffen werden, werden ihrer Segel beraubt, sie treiben mit dem Winde fort.

§. 66.

Schnelligkeit der Winde.

Ein gelinder Wind geht nicht schneller, als ein Mensch im Gehen; ein ziemlich starker, wie ein Pferd im Laufen. Ein Sturmwind, der Bäume ausreisst, legt 24 Fuss in einer Secunde zurück. Es giebt auch Stürme, die bis 60 Fuss in einer Secunde durchlaufen. Diese werfen selbst Häuser um, auf die sie treffen.

§. 67.

Von den Passatwinden.

Ein Wind, der einem Erdstriche ein ganzes Jahr hindurch mehrentheils eigen ist, heisst ein Passatwind*.

Zwischen den Wendekreisen weht fast beständig, wenn man sich vom Lande entfernt, ein Ostwind um die ganze Erde. Dieser entsteht nicht von der zurückgebliebenen Luft, die, da die Erde sich von Abend gegen Morgen zu dreht, nachbleibt, und in der entgegengesetzten Richtung widersteht, sondern von der nach und nach von Morgen gen Abend durch die Sonne rund um die Erde geschehenen Erwärmung; denn wie eben gesagt, so strömt die Luft immer in der Gegend, die von der Sonne am meisten erwärmt wird; folglich muss sie dem scheinbaren Laufe der Sonne immer nachziehen. Die Seefahrer können viel geschwinder aus Ostindien nach Europa, als von Europa dahin kommen, weil sie in dem letzten Falle den generalen Ostwind sowohl auf dem Äthiopischen als Indischen Meere gegen sich haben.

---

* Vergleiche Supplement IV. im Anhange dieses Bandes. Sch.

Diese Seefahrer müssen auf der Reise vom Cap nach Europa wohl auf ihrer Hut seyn, dass sie die Insel St. Helena nicht vorbeifahren, denn, wenn sie dieselbe einmal vorbei sind, so können sie nicht wieder dahin gelangen, weil sie ein starker Ostwind forttreibt, und müssen an der Insel Ascension sich mit Schildkröten und Wasser versorgen.

Dieses gilt von allen zwischen den Wendecirkeln befindlichen Meeren, dem Atlantischen, Äthiopischen, stillen und Indischen. Allein je weiter vom Äquator zu den Wendecirkeln, desto mehr weicht dieser Ostwind in einer Nebenrichtung aus Süd und Nord ab, je nachdem man sich nämlich in der südlichen oder nördlichen Hemisphäre befindet; dort wird er ein Südost-, hier ein Nordostwind. Diese Winde erstrecken sich auch etwas ausserhalb der Wendekreise, doch nicht leicht über den dreissigsten Grad, wo ein westlicher Passatwind anhebt, der bis zum funfzigsten Grade herrscht, daher man aus England, um nach America zu kommen, sich dem Wendekreise nähert, und daselbst Ostwind findet, zurück aber zwischen dem vierzigsten und funfzigsten Grade der Breite, mit einem Westwinde, eine kurze Reise macht.

Die Winde *Alisés* gehören zu den Wirkungen dieses allgemeinen Ostwindes, und sind solche, die in einem Erdstriche beständig herrschen, obgleich sie nicht die Richtung aus Osten haben. Z. E. so herrscht an den Küsten von Peru ein beständiger Südwind, der neben den Küsten von Chili bis an Panama fortstreicht, welcher daher rührt, weil die näher zum Südpole befindliche Luft nach dem Äquator hinstreicht; der allgemeine Ostwind aber durch die Cordillerischen Gebirge verhindert wird, hier seine Wirkung zu thun.

An den Küsten von Guinea ist ein fast beständiger Westwind, weil die Luft über Guinea mehr, als über dem Meere erhitzt wird, und die letztere daher genöthigt wird, über sie zu streichen, und zwar in schiefer Richtung von Südwest nach Nordost, weil die grösseste Strecke des festen Landes von Africa nach der letztern Gegend hin liegt, da dann die Richtung der Küsten den Wind völlig westlich macht.

§. 68.

Von See- und Landwinden.

Alle Länder der heissen Zone haben an ihrer Seeküste die Abwechselung der Winde, dass des Tages hindurch ein Wind aus der See ins Land streicht, und des Nachts vom Lande in die See. Denn des Tages erhitzt die Sonne das Land mehr, als das Wasser, daher wird die Meeresluft, die nicht in dem Grade erwärmt worden, dichter seyn, als die Landluft, und diese aus der Stelle treiben. Daher nimmt auch die Stärke des Seewindes zu, bis nach zwölf oder ein Uhr Mittags, von da er immer schwächer wird, und des Abends gar nachlässt. Alsdann aber erkühlt die Seeluft schneller, als die Landluft, die über einem erhitzten Boden steht; jene zieht sich also zusammen, und macht dieser Platz, folglich streicht alsdann ein Landwind über die See.

Diese Winde sind in allen Inseln des heissen Erdgürtels, im Mexicanischen Meerbusen, in Brasilien, an den Africanischen und Ostindischen Küsten anzutreffen. Sie sind ausnehmend nutzbar, nicht allein zur Abkühlung dieser Länder, sondern auch zur Schifffahrt zwischen vielen Inseln.

§. 69.

Von den Moussons oder den periodischen Winden.

In dem ganzen heissen Erdstriche, wo ganze Länder von dem Äquator gen Norden oder Süden sich ausbreiten, herrschen in benachbarten Meeren jährlich Wechselwinde, die Moussons, oder wie sie die Engländer (mit einem Indianischen Worte, welches Jahreszeit bedeutet) benennen, Monsors, nämlich die Monate April bis September ein Südwestwind, die übrigen Monate hindurch ein Nordostwind. Dieses geschieht im Meerbusen von Bengalen, den Persischen, Arabischen Meeren, im Archipelagus, bei den Philippinischen Inseln, im Mexicanischen Meerbusen und anderwärts. In der südlichen Hemisphäre geht eben der Wechsel des Westwindes vor sich, nur in den gedachten Monaten herrscht der Nordwestwind, in den übrigen der Südwestwind.

§. 70.

Ursache der Moussons*.

Indem ich die Ursache der Moussons erkläre, so gebe ich auch eine allgemeine Theorie aller beständigen, periodischen und der meisten veränderten Winde. Ich sage nämlich, dass ein Wind, der von dem Äquator nach einem von den zwei Polen geht, eine Nebenrichtung nach Westen bekomme, wenn er sich erst eine Weite hindurch bewegt hat. Z. E. in unserer nördlichen Hemisphäre muss ein Südwind nach und nach in einen Südwestwind ausschlagen, und auf der südlichen Seite des Äquators ein Wind, der von dem Äquator nach dem Südpole hin geht, ein Nordwestwind werden. Denn da die Erde sich um die Axe dreht, so beschreiben die Theile ihrer Oberfläche grössere Parallelcirkel, nachdem sie dem Äquator näher liegen, und desto kleinere, je näher sie zu dem Pole liegen, und die Luft, welche die Erde bedeckt, hat allenthalben, wenn kein Wind ist, gleiche Bewegung mit dem Theile der Oberfläche der Erde, auf welcher sie ruht. Also wird die Äquatorsluft mehr Schnelligkeit der Bewegung von Abend gegen Morgen haben, als die unter den Wendekreisen, und diese weit mehr, als die zwischen den Polarcirkeln u. s. w.

---

* Vergleiche Supplement V. im Anhange dieses Bandes. Sch.

Dieses aber macht an sich noch gar keinen Wind, weil die Luft auf der Oberfläche der Erde ihren Platz nicht verändert. Sobald aber die Äquatorsluft nach einem von den Polen, z. E. zu dem Nordpol zieht, so giebt dies zuvörderst einen Südwind. Allein diese nach Norden ziehende Luft hat doch von der Drehung der Erde einen Schwung von Abend gegen Morgen, der schneller ist, als alle Parallelcirkel, wohin sie bei weiter Entfernung vom Äquator anlangt; also wird sie sich über den Örtern, an welchen sie ankommt, mit dem Überschusse ihrer Schnelligkeit von Morgen gegen Abend fortbewegen, mithin durch die Zusammensetzung der südlichen Richtung einen Südwestwind machen.

Aus eben den Gründen wird aus der Bewegung der Äquatorsluft nach dem Südpole hin ein Nordwestwind entstehen. Dagegen, wenn aus einer vom Äquator entfernten Gegend die Luft zum Äquator hinströmt, so wird in unserer Hemisphäre dieses erstlich ein Nordwind seyn. Da er aber aus solchen Gegenden der Erde ausgegangen, wo er wegen der kleinen Parallelcirkel, in denen er sich befand, weniger Schnelligkeit von Abend gegen Morgen hatte, als diejenigen Theile der Oberfläche der Erde, die dem Äquator näher liegen, und zu denen er sich bewegt, so wird er, weil er keine so starken Bewegungen von Westen nach Osten hat, als die Örter, bei denen er anlangt, nachbleiben, also sich von Osten gegen Westen zu bewegen scheinen, welches mit der nördlichen Richtung verbunden, in unserer Hemisphäre einen Nordostwind macht, also wird ein Nordwind in unserer Halbkugel, je mehr er sich dem Äquator nähert, in einen Nordostwind ausschlagen, und in der südlichen Hemisphäre wird ein Südwind sich in einen Südostwind, aus eben den Gründen, verändern.

Hieraus nun kann zuerst der allgemeine Wind unter der Linie erklärt werden, denn daselbst, und vornämlich zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche, ist die Luft mehr, als anderwärts, verdickt. Die Luft bei den Polen, und andern zwischen ihnen und dem Äquator gelegenen Gegenden zieht also zum Äquator hin, der Nordwind verändert sich eben dadurch in einen Nordostwind, und der Südwind in einen Südostwind. Diese Winde werden auch zwischen den Wendekreisen, ein jeder in seiner Hemisphäre, anzutreffen seyn; allein unter dem Äquator werden sie, da sie in einem Winkel zusammentreffen, in blosse Ostwinde ausschlagen. Da nun vom März bis in den September die Sonne den heissen Erdgürtel in unserer Hemisphäre am meisten erhitzt, so werden die Länder, die in derselben oder ihr nahe liegen, ungemein erwärmt werden, und die nahe dem Äquator liegende Luft wird den Platz, der über dieser verdünnten befindlich ist, einnehmen; es wird also ein Südwind entstehen, der um des vorher erwähnten Gesetzes willen in einen Südwestwind ausschlägt; allein in den übrigen Monaten thut die Sonne dieses in der südlichen Hemisphäre, also wird die Luft der nördlichen Halbkugel herüberziehen, und einen Nordwestwind machen. In der Zeit, da diese Moussons mit einander abwechseln, werden Windstillen und Orcane regieren.

§. 71.

Noch einige Gesetze der Abwechselung der Winde*.

In unserer nördlichen Hemisphäre pflegen die Winde, wenn sie von Norden nach Nordosten gehen, auf diese Weise den ganzen Cirkel von der Linken zur Rechten zu absolviren, nämlich nach Osten, dann nach Süden, dann nach Westen zu gehen. Allein diejenigen Winde, die auf eine entgegengesetzte Art aus Norden nach Westen u. s. w. laufen, pflegen fast niemals den ganzen Cirkel zurückzulegen.

In der südlichen Hemisphäre, da die Sonne ihren Lauf von der Rechten gegen die Linke hat, ist dieser Cirkellauf auch umgekehrt, wie **Don Ulloa** im stillen Meere angemerkt hat.

Es scheint dieses Gesetz vom Lauf der Sonne herzurühren, denn der Nordwind schlägt natürlicher Weise in einen Nordostwind aus, allein wenn ihm die südliche Luft endlich widersteht, so wird er völlig östlich; dann fängt die Luft aus Süden an zurückzugehen, und wird durch die Verbindung mit dem Ostwinde erstlich Südost, dann völlig südlich, dann, nach dem oben angeführten Gesetze, Südwest, dann durch den Widerstand der nördlichen Luft völlig West.

Die Winde sind am meisten veränderlich in der Mitte zwischen einem Pol und dem Äquator. In dem heissen Erdstriche sowohl, und in den nahe gelegenen Gegenden, als in dem kalten Erdgürtel und den benachbarten Landstrichen, sind sie viel beständiger.

Öfters, und gemeiniglich sind Winde in verschiedenen Höhen der Luft verschieden, sie bringen aber hernach Windstillen und darauf plötzlich Stürme, oder einen veränderten Wind in den niedrigen Gegenden zuwege.

---

* Vergleiche Supplement VI. im Anhang dieses Bandes. Sch.

§. 72.

Vom Regen und andern Luftbegebenheiten.

In dem heissen Erdstriche ist es am regenhaftesten; daselbst fallen auch grössere Tropfen und mit mehrerem Ungestüm. In den Äthiopischen Gebirgen und in den Cordilleren regnet es fast immer. Die Südwestwinde bringen in den Theilen der heissen Zone und der anliegenden Gegend, die in der nördlichen Halbkugel liegt, die anhaltenden Regen zuwege, welche die Flüsse so aufschwellen machen.

In Sierra Leona und einigen andern Gegenden der Küste von Guinea fällt der Regen in sehr grossen Tropfen, und erzeugt Wärme. Die Neger laufen vor dem Regen als vor dem Feuer, und in einem Kleide, mit Regen durchnässt, schlafen, ist tödtlich, wie denn solche Kleider, wenn sie nass weggelegt werden, in kurzem verfaulen.

In einigen Ländern regnet es gar nicht, in andern selten. Der niedrige Theil von Peru, wo Lima liegt, ist ganz vom Regen frei; daher man daselbst flache Dächer hat, darauf Asche gestreut ist, um den Thau einzusaugen, weil ein beständiger Südwind daselbst weht, der ihnen das ist, was bei uns ein Nordwind. In Oberägypten regnet es niemals. In Quito hingegen regnet es alle Tage wenigstens eine halbe Stunde lang. In dem obern Theile von Ägypten ist es einem Wunder ähnlich, wenn es in sieben Jahren einmal regnet. In dem wüsten Arabien sind die Regen gleichfalls selten.

§. 73.

Von dem Zusammenhange der Witterung mit den Klimaten und Jahreszeiten.

Alle Länder, selbst kalte Erdstriche, haben im Winter eine desto temperirtere Luft oder Witterung, je näher sie am Meere liegen, welches in seiner weiten Ausdehnung niemals gefriert, und niemals so sehr, als das Land erhitzt wird. Daher am Nordcap im Winter nicht strengere Kälte ist, als im südlichen Theile von Lappland, und an der Seeküste von Norwegen viel weniger, als im Innern des Landes.

Die östlichen Länder eines grossen Continents haben weit strengere Winter, als andere, die oftmals viel nördlicher liegen. So ist es in dem Theile von China, der südlicher liegt, als Neapel, im Winter so kalt, dass es ansehnlich friert. In Nordamerica sind in der Breite von Frankreich so strenge Winter, als im nördlichen Theile von Schweden.

In der südlichen Hemisphäre ist es kälter, als in der nördlichen in gleicher Breite. Es schwimmen daselbst, wenn es mitten im Sommer ist, wie schon oben erinnert ist, in einer Polhöhe, die der von England gleich ist, grosse Eisfelder, welche nie aufthauen.

Selbst in Europa war es in vielen Ländern vordem kälter als jetzt. Die Tiber gefror im Winter zur Zeit des Kaisers August gewöhnlich, jetzt aber niemals. Die Rhone gefror zu Julius Cäsar's Zeiten in der Art, dass man Lasten darüberführen konnte; jetzt aber ist dieses nicht erhört. Das schwarze Meer war zu den Zeiten des Constantin Kopronomus dick befroren. Deutschland am Rhein und Frankreich werden uns von den Alten wie unser heutiges Sibirien beschrieben.

Dieses rührte vermuthlich von den vielen Wäldern her, welche damals die meisten dieser Länder bedeckten, und in denen der Schnee sehr spät schmilzt, so dass kalte Winde daher wehen. Jetzt sind die Wälder grösstentheils ausgehauen, hingegen im nördlichen Theile von America und Asien sind sie noch unermesslich gross, welches eine von den vielen Ursachen der Kälte in diesem Lande seyn kann; doch kann zuweilen die Beschaffenheit des Bodens viel hierbei thun, vornämlich wie in China und Sibirien.

Im heissen Erdstriche, in dem Theile desselben, der in der nördlichen Halbkugel liegt, ist der Winter in den eigentlichen Sommermonaten, besteht aber blos in der Regenzeit, denn die Sonne ist wirklich ihnen dann am nächsten, wie es zu dieser Zeit eine sehr schwüle Luft, z. E. in der Gegend um Carthagena in America und in Guinea giebt. Die übrige Zeit heisst die gute oder trockene Zeit.

In Persien nämlich, im mittleren Theile, in Syrien und Kleinasien ist die Winterkälte oftmals sehr heftig. In der Halbinsel diesseit des Ganges kommt auf der Küste Malabar die Regenzeit einige Wochen eher, als auf der Küste Koromandel, weil das Gebirge Ghats, welches diese Halbinsel in die Hälfte abtheilt, die Wolken, die vom Südwestwinde getrieben werden, eine Zeit lang von der Ostseite der Halbinsel zurückhält, daher man daselbst in zwei oder drei Tagereisen aus dem Winter in den Sommer kommen kann.

In der südlichen Halbkugel und dem Theil der *Zonae torridae* ist dieses alles umgekehrt. Die Ursache der Kälte in dem südlichen Ocean, selbst zu derjenigen Zeit, da daselbst Sommer ist, kommt ohne Zweifel von den grossen Eisschollen her, die von den Gegenden des Südpols in diese Meere getrieben werden (s. oben S. 506 und 592).

Vierter Abschnitt.

Geschichte der grossen Veränderungen, welche die Erde ehedem erlitten hat und noch erleidet.

§. 74.

Von den allmäligen Veränderungen, die noch fortdauern.

Noch immer verändert sich die Gestalt der Erde, und zwar vorzüglich durch folgende Ursachen:

1. Durch Erdbeben. Diese haben manche andere an der See gelegene Landstriche versenkt und Inseln empor gehoben. Moro meint zwar sehr unwahrscheinlich, dass die Berge grösstentheils daher entstanden. Einige aber haben gewiss ihren Ursprung daher.

2. Durch die Flüsse und den Regen. Der Regen spült die Erde von den Bergen und hohen Theilen des festen Landes und schleppt den Schlamm in die grossen Bäche, die ihn in den Strom bringen. Der Strom hat ihn hin und wieder anfänglich in seinem Laufe abgesetzt und seinen Canal gebildet, jetzt aber führt er ihn fort, setzt ihn weit und breit an den Küsten bei seiner Mündung ab, vornämlich wird er bisweilen die Länder bei seinem Ausflusse beschwemmen und setzt neues Land an. Dieses sind Begebenheiten, die durch sehr viele Beispiele bestätigt sind.

Der Nil hat das ganze Delta, ja, nach dem Zeugnisse der ältesten Schriftsteller, ganz Unterägypten, durch seinen **Schlamm** angesetzt, da hier vor Alters ein Meerbusen war; er thut aber dieses noch. **Damiette** ist jetzt acht Meilen von dem Ufer entfernt; im Jahre 1243 war es ein Seehafen. Die Stadt **Foa** lag vor 300 Jahren an einer Mündung des Nils und ist jetzt fünf Meilen davon auf dem festen Lande. Ja seit 40 Jahren hat sich das Meer eine halbe Meile weit von der Stadt **Rosette** zurückgezogen. Nun kann man deutlich sehen, dass alles Land von Unterägypten ein Geschöpf des Nils sey.

Eben dieses ist am **Missisippi** und **Amazonenstrom**, am **Ganges** und so weiter zu merken. Dadurch wird das feste Land immer niedriger, und das Regenwasser, nachdem das feste Land seinen Abhang verliert, wird nicht mehr so viel den Flüssen zuführen, sondern versiegt in der Erde und trocknet in Pfützen aus.

Die Flüsse füllen ihre Mündung oft mit Schlamm und verlieren dadurch ihre Schiffbarkeit, so dass neue Inseln und Bänke in der Mündung grosser Flüsse angesetzt werden.

3. **Durch das Meer.** Dieses zieht sich an den meisten Ländern von den Küsten nach und nach zurück. Es arbeitet zwar an einigen Küsten Etwas ein, aber an andern und den meisten Örtern setzt es dagegen wieder Etwas an. Im östlichen Theile von **Holland** gewinnt das Land jährlich zwei bis drei Klafter. In **Nordbothnien** bemerkt **Celsius**, dass die See in zehn Jahren 4½ Zoll niedriger werde. Daher viele ehemals gute Häfen anjetzt nur kleine Schiffe einnehmen können. Die Dünen in Holland und England, ingleichen die Preussischen Nehrungen, sind ohne Zweifel vom Meere aufgeworfene Sandhügel, jetzt aber steigt das Meer niemals so hoch, wie sie. Man mag urtheilen, ob es genug sey, dieses daher zu erklären, dass die See ihren Schlamm, den die Flüsse hineinführen, am Ufer absetze, oder ob das Innere der Erde sich seit vielen Jahrhunderten her immer nach und nach fester setze, daher der Boden des

Meeres immer tiefer sinke, weil sein Bett vertieft wird und sich vom Ufer zieht. Das Meer bemächtigt sich auch zuweilen des festen Landes.

Man urtheilt, dass viele Meerengen nach und nach durch die Bearbeitung des Meeres, welches eine Landenge durchgebrochen hat, entstanden, z. E. die Strasse von Calais. Ceylon soll auch ehedem mit dem festen Lande zusammengehangen haben, wenn nicht die Erdbeben auch hieran etwas Antheil nehmen; zum wenigsten lassen sich die Raubthiere, die ehedem in England waren, kaum anders begreifen, als durch den Zusammenhang dieses Landes mit Frankreich. Der Dollart, ein Meerbusen in Friesland, ist durch den Einbruch des Meeres entstanden. Der Zuydersee ist ehedem grösstentheils ein bewohntes Land gewesen, das aber durch die See überschwemmt worden.

4. Durch die Winde und den Frost. Der Wind treibt öfters den Sand von den hohen Gebirgen über niedrige Gegenden, oder umgekehrt. In Bretagne überschwemmte eine solche Sandflut einen ansehnlichen Theil des festen Landes, so dass die Spitzen aller Kirchthürme nur hervorragen von Dörfern, die ehedem bewohnt waren. In andern Ländern aber treibt der Wind den Sand in das Meer und macht Untiefen, auch wohl gar neues Land.

Der Frost sprengt öfters ansehnliche Theile von Bergen ab, in deren Ritzen sich Regenwasser hält, welches in denselben gefriert. Diese rollen in die Thäler und richten öfters grosse Verwüstungen an. Diese Veränderungen sind nicht von grosser Erheblichkeit.

5. Durch die Menschen. Diese setzen dem Meere und den Flüssen Dämme und machen dadurch trocknes Land, wie am Ausflusse des Po, des Rheins und anderer Ströme zu sehen ist. Sie trocknen Moräste, hauen Wälder aus und verändern dadurch die Witterungen der Länder ansehnlich.

§. 75.

Denkmale der Veränderungen, welche die Erde in den ältesten Zeiten ausgestanden.

A. Beweise, dass das Meer ehedem die ganze Erde bedeckt habe.

An allen Orten der Erde, selbst auf den Spitzen hoher Berge, findet man grosse Haufen von Seemuscheln und andere Merkmale des ehemaligen Meergrundes. In Frankreich bei Touraine ist ein Strich Landes, der neun französische Quadratmeilen begreift, in welchem, unter einer kleinen Bedeckung von Erde, eine Schicht von Seemuscheln angetroffen wird, die dreissig Fuss dick ist. Auf allen Bergen in der Welt, auf allen Inseln hat man diese gefunden, und sie beweisen genugsam, dass die See alles feste Land bedeckt habe; nur in den Cordilleren hat man sie noch nicht gefunden. Weil aber diese die steilsten von allen Bergen sind, so wird der Schlamm, der von den Gebirgen durch Regen und Giessbäche abgeschwemmt worden, längst die Muschelschichten mit einer sehr dicken Lehmschicht, die man auch allenthalben findet, bedeckt haben.

Es ist lächerlich, wenn La Laubere in seiner Beschreibung von Siam den Affen diese Muscheln beimisst, die sie blos zum Zeitvertreibe, wie sie dies auf dem Cap thun, auf die Spitzen hoher Berge sollen getragen haben, oder wie ein Anderer dafür hält, dass die Asiatischen Muscheln, die man auf den Europäischen Bergen findet, von den Kriegsheeren mitgebracht worden, welche die Kreuzzüge nach dem gelobten Lande thaten.

Man findet aber auch andere Seethiere versteinert, oder in Stein abgeformt, allenthalben auch mitten in dem Gesteine, daraus die Gebirge bestehen. Es giebt darin häufige Schlangenzungen, oder versteinerte Zähne vom Haifisch, das gewundene Horn des Narwals, Knochen von Wallfischen, Theile von versteinerten Seeinsecten, dahin die Judensteine, Astroiten, Petunkeln u. s. w. gezählt werden müssen.

Ferner sind in der Gestalt der Gebirge Beweise vom vorigen Aufenthalte der See über dem festen Lande zu finden. Das zwischen zwei Reihen von Gebirgen sich schlängelnde Thal ist dem Schlauche eines Flusses oder dem Canale eines Meerstromes ähnlich. Die beiderseitigen Höhen laufen wie die Ufer der Flüsse einander parallel, so dass der ausspringende Winkel des einen dem einstehenden Winkel des andern gegenüber steht. Dies beweist, dass die Ebbe und Flut auf dem grenzenlosen Meere, welches die ganze Erde bedeckt, eben sowohl mehr Ströme gemacht habe, als jetzt im Ocean, und dass diese zwischen den Reihen von Gebirgen sich ordentliche Canäle ausgehölt und zubereitet haben.

§. 76.

B. Beweise, dass das Meer öfters in festes Land und dieses wieder in Meer verwandelt worden.

Zuerst ist die Betrachtung der Schichten nothwendig, daraus die obere Rinde der Erde besteht. Man findet verschiedene *Strata* oder Schichten von allerlei Materien, als Lehm, ferner Sand, Kalkerde, groben Sand, Muscheln u. s. w., gleichsam blätterweise über einander. Dergleichen Schichten sind entweder horizontal oder inclinirt, und sind, so weit sie sich erstrecken, von einerlei Dicke.

Nun findet man öfters unter den ersten Schichten eine Schicht des Meergrundes, welches man an den verschütteten Seepflanzen und Muscheln erkennen kann. Diese Schicht besteht oft aus einer Kreidenerde, welche nichts anders als Muschelgries ist, dann folgt oft eine Schicht, darin Pflanzen, Bäume verborgen sind, bald darauf, nach abwechselnden Schichten, der Grund der See.

Diese Schichten liegen nicht über einander nach der Proportion ihrer specifischen Schwere. In Flandern, Friesland und anderwärts findet man erstens Spuren vom vorigen Aufenthalte des Meeres, darunter vierzig bis funfzig Fuss tief ganze Wälder in verschütteten Bäumen. Ihre Wurzeln liegen hier sowohl, als im Lauenburgischen, nach Nordwest, und die Gipfel nach Südost. In Modena und vier Meilen umher findet man 14 Fuss tief unter der obersten Rinde das Pflaster einer alten Stadt, dann eine feste Erdschicht, in der Tiefe von 28 bis 40 Fuss Muscheln in einer kreidigen Schicht; hernach in einer Tiefe von 60 Fuss bald Kreide, bald Erdgewächse. Im Jahre 1464 ist im Canton Bern aus einer hundert Ellen tiefen Grube ein Schiff mit 40 Gerippen menschlicher Körper gezogen worden. Unter einem sehr tiefen Felsen fand man in Uri ein Messer, ingleichen hin und wieder in den Bergwerken ganze Menschengerippe. In England findet man in der Erde Bäume, die behauen sind.

Die Felsen sind ohne Zweifel ehedem weich gewesen. In Schweden fand man vor Kurzem in einem Schachte, etliche Ellen tief, eine Kröte in einem Felsen sitzen, die noch lebte, obgleich blind und fühllos. Man findet in den Schiefergebirgen Teiche von versteinerten Fischen, viele Abdrücke von Indianischen Pflanzen und hin und wieder Elephantenzähne, ingleichen Elephantenknochen in Sibirien.

§. 77.

C. Theorie der Erde, oder Gründe der alten Geschichte derselben.

Scheuchzer und viele andere Physiker schreiben diese Merkmale alter Veränderungen der Sündflut zu; allein diese ist erstlich eine gar zu kurze Zeit über der Erde gewesen, als dass sie solche Veränderungen hätte zuwege bringen können. Übergrosse Muschelbänke, hohe Erdschichten, ja wohl gar Felsen aufzuführen, dazu ist eine so kurze Zeit, als die Sündflut war, nicht hinlänglich.

Zuweilen aber findet man abwechselnde Schichten in der Erde vom festen Lande und Seegrunde. Es ist oft, wie in der Gegend von Modena, unter einer Muschelschicht ein *Stratum*, welches Producte des festen Landes begreift, und unter diesen findet man oft wiederum Überbleibsel des Meeres, so dass zu sehen ist, dass diese Veränderung des festen Landes in Meer, und dieses wiederum in festes Land, oft auf einander gefolgt ist. Zu dem scheint die Sündflut nur eine allgemeine von diesen Veränderungen gewesen zu seyn, nämlich eine Veränderung alles festen Landes in Meer, und dieses wiederum in festes Land.

Es sind aber unleugbare Merkmale, dass sich dieses mit einigen Strichen der Erde entweder vor oder nachher wirklich zugetragen habe, und dass viele Jahre in einem Zustande solcher Veränderungen verflossen. Dass viele, ja alle Inseln mit dem festen Lande ehedem müssen zusammengehangen haben, und dass alles dazwischen liegende Land in einen Seegrund verwandelt worden, ist aus den Thieren glaublich, die sich darauf befinden. Denn wenn man nicht behaupten will, Gott habe auf jeder weit vom Lande entlegenen Inselgruppe, z. B. der Azorischen, Ladronischen u. s. w., die Landthiere besonders erschaffen, so ist nicht zu begreifen, wie sie hinüber gekommen sind, vornämlich die schädlichen Thiere.

Nun fragt es sich, was alle diese Veränderungen für eine Ursache haben. Moro glaubt, die Erdbeben wären im ersten Alter der Erde allgemein gewesen; es wären Berge aus der See, sammt den Muscheln, gehoben worden, und anderwärts wäre der Grund des Meeres tiefer gesunken, das Salz des Meeres sey von der Asche ausgebrannter Materien ausgelaugt, und endlich sey Alles in einen ruhigen Zustand versetzt worden. Nun ist zwar nicht zu leugnen, dass in Peru ganze Berge anzutreffen sind, die vom Erdbeben erhoben sind; sie unterscheiden sich aber von andern auf eine kenntliche Weise. Die *Strata* liegen nicht so ordentlich hier, als anderwärts; auch ist es nicht glaublich, dass bei einer solchen Wuth des unterirdischen Feuers, welches Berge aufgethürmt hat, Muscheln und Thierknochen unversehrt geblieben seyn sollten. Überdies, wie kommen die vielen Indianischen See- und Landproducte in diese Gegenden!

Bonnet bildete sich die erste Erde als platt und eben, ohne Meer und Berge, vor. Unter der obersten Rinde war eine grosse Wasserversammlung. Der Äquator der Erde war nicht gegen die Ekliptik geneigt, sondern fiel vielmehr mit ihr zusammen. Die oberste Rinde stürzte ein und machte Berge, den Boden der See und festes Land. Allein hieraus können die nach und nach geschehenen Revolutionen nicht erklärt werden.

Woodward glaubt, die Sündflut habe alle Materie der Erde, Metalle, Steine, Erde und so weiter, aufgelöst, diese aber hätte sich nach und nach gesenkt, daraus wären die Erdschichten entstanden, die viele Körper fremder Art in sich schliessen. Aber die Lage der Schichten, die nicht nach der specifischen Schwere geordnet sind, die Abwechselung der Land- und Seeschichten, welche zeigen, dass die Veränderung nicht nur einmal, sondern öfters mit Abwechselung geschehen, und die der gesunden Vernunft widerstreitende Auflösung aller festen Körper widerlegen diese Begriffe.

Whiston lebte zu einer Zeit, da die Kometen in Ansehen kamen. Er erklärte auch die Schöpfung der Erde, die erste Verderbung derselben nach dem Sündenfall, die Sündflut und das letzte Gericht alles durch Kometen. Die Erde war seiner Meinung nach im Anfange selbst ein Komet; die Atmosphäre machte es dunkel auf der Erde; da sie sich aber reinigte, ward es Licht, endlich wurden Sonne und Sterne erschaffen, oder vielmehr zuerst gesehen. Das inwendige Wasser der Erde wurde mit einer irdischen Rinde bedeckt, und es war kein Meer, also auch kein Regen und Regenbogen. Der Schweif eines Kometen berührte die Erde, und da verlor sie ihre erste Fruchtbarkeit. Ein anderer Komet berührte die Erde mit seinem Dunstkreise, und daraus wurde der vierzigtägige Regen. Die unterirdischen Gewässer brachen hervor; es entstanden Gebirge, und der Boden wurde dem Meere zubereitet. Endlich zog sich das Wasser in die Höhlen der Erde zurück. Ausser dem Willkührlichen in dieser Meinung und den übrigen Unrichtigkeiten erklärt sie gar nicht die auf einander in langen Zeitläuften folgende und abwechselnde Veränderung des Meeres in festes Land, und umgekehrt.

Leibnitz in seiner Protogäa glaubt, die Erde habe ehedem gebrannt, ihre Rinde sey in Glas verändert worden, aller Sand sey Trümmer dieses Glases, der Leim von den Erdarten wäre der Staub von diesen zerriebenen Glaspartikelchen. Diese glasartige Rinde der Erdkugel sey hernach eingebrochen, worauf dem Meere sein Bett und die Gebirge hervorgebracht, das Meer habe das Salz der ausgebrannten Erde in sich gesogen, und dieses sey die Ursache seiner Salzigkeit.

Linné hält dafür, Gott habe, da die ganze Erde anfänglich mit Meer bedeckt war, eine einzige Insel, die sich in ein Gebirge erhob, unter den Äquator gesetzt, darauf aber alle verschiedene Arten von Thieren und Pflanzen nach der Verschiedenheit der Wärme und Kälte, die den verschiedenen Höhen gemäss war, hinaufgesetzt. Diese Insel habe jährlich, durch das Anspülen der See, neues Land gewonnen, so wie man in Gothland, Daland etc. wahrnimmt, und sey alles feste Land in der Folge vieler Jahrhunderte durch den Anwachs des Meeres entstanden. Aber dieses aus dem Meere hervorgekommene Land müsste flach und eben gewesen seyn, so wie alle auf diese Art erzeugten Länder; man findet aber alle Länder der Erde voll hoher Berge.

Buffon meint, die Meerströme, welche in dem weiten Gewässer, welches im Anfange die ganze Erde bedeckte, herrschten, hätten die Unebenheiten und Gebirge gemacht, und das Meer hätte sich nach und nach auf eine Art, die ihm nicht genugsam erklärlich war, zurückgezogen, und diese Höhen trocken gelassen.

§. 78.

Versuch der gründlichen Erklärungsart der alten Geschichte der Erde.

Es ist

1. gewiss, dass die Erde in ihrer ganzen Masse flüssig gewesen, weil sie eine Figur an sich genommen, die durch den Drehungsschwung aller Partikeln derselben bestimmt worden, und man findet auch bis in die grössten Tiefen, wohin man gräbt, schichtenweise übereinander liegende Erdlagen, welche nicht anders, als im Bodensatz einer trüben und vermengten Masse aufzusuchen sind;

2. ist gewiss, dass Alles vordem Boden der See gewesen seyn müsse, und das Erdreich nicht auf einmal hervorgezogen worden, sondern nach und nach, und zwar mit einem öftmaligen Rückfalle in den Grund der See, ingleichen, dass dieses lange Perioden hindurch gewährt habe;

3. dass Gebirge desto höher sind, je näher sie dem Äquator liegen;

4. dass die Erde unter der obersten Rinde allenthalben hohl sey, selbst unter dem Meeresgrunde, und häufige und allgemeine Einsenkungen haben geschehen müssen, gleich wie jetzt noch einige besonders vorgehen.

5. dass, wo die tiefsten Einsenkungen geschehen, dahin das Meer sich zurückgezogen, und die *Praecipitia* trocken gelassen;

6. dass die Einsenkungen häufiger in der heissen Zone, als anderwärts geschehen, daher daselbst die meisten Gebirge, die weitesten Meere, die meisten Inseln und Landspitzen sind;

7. dass das feste Land bisweilen niedergesunken, aber nach langen Zeiten, da der Meeresgrund sich tiefer in die unter ihm befindlichen Höhlen gesenkt, wieder verlassen und trocken geworden.

§. 79.

Aus allem diesem ergiebt sich Folgendes:

Die Erde war im Anfange eine ganz flüssige Masse, ein Chaos, in dem alle Elemente, Luft, Erde, Wasser etc. vermengt waren. Sie nahm die Gestalt einer bei den Polen eingedrückten Afterkugel an; sie fing an hart zu werden, und zwar bei der Oberfläche zuerst, die Luft und das Wasser begaben sich wegen ihrer Leichtigkeit aus dem Innern der Erde unter diese Rinde. Die Rinde sank, und es wurde Alles mit Wasser bedeckt. Damals erzeugten sich in allen Thälern Seemuscheln; allein noch war die Erde nicht ruhig. Das Innere der Erde sonderte die ihm untermengte Erde immer mehr und mehr ab, und diese stieg unter die oberste Rinde, da wurden die Höhlen weiter. Weil nun die Gegenden, wo die Einsenkungen der Erde die tiefsten Thäler machten, am meisten mit Wasser belastet waren, so sanken sie tiefer, und das Wasser verliess viele erhabene Theile; damals entstand trockenes Land, und es wurde der vormalige Meeresgrund durch die Wirkung der Bäche und des Regens an den meisten Orten mit einer Schicht fruchtbaren Erdreichs bedeckt. Diese dauerte lange Perioden fort, und die Menschen breiteten sich immer mehr aus; allein aus den schon angeführten Gründen wurden die unterirdischen Höhlen immer weiter, endlich sank plötzlich das oberste Gewölbe der Erde, dieses war die Sündflut, in welcher das Wasser Alles bedeckte. Allein darauf sank wieder der Meeresgrund und liess einiges Land trocken, dieses dauerte fort, so dass bald dieser, bald jener Strich, der vordem im Meeresgrunde gelegen, in festen Land verändert wurde. Jedesmal überschwemmte das von dem nunmehr erhöhten Boden herabstürzende Wasser die niedrigen Gegenden und bedeckte sie mit Schichten von Materien, die sie von den obern abschwemmte.

Es dauerte diese Revolution in einigen Gegenden noch mehrere Jahrhunderte. Indem das trockene Land, da die Gewölbe desselben wegen der unter ihnen befindlichen Höhlen nicht mehr fest standen, einsank und vom Meere bedeckt wurde, aber nach einem langen Aufenthalte desselben, da der Boden des Meeres noch tiefer sank, wiederum entblösst wurde. Und in der That findet man die unterirdischen Wälder, z. B. in Friesland, im Lüneburgischen, so umgeworfen, dass zu sehen ist, dass das gegen Nordwest gelegene Meer sey über sie weggestürzt und habe sich wieder zurückgezogen. Daher kommt es, dass die meisten Einsenkungen nahe zum Äquator geschehen, denn daselbst müssen die weitesten Höhlen entstanden seyn, wie solches aus den Gesetzen der Umdrehung der Erde könnte leicht erklärt werden.

Es ist auch hieraus zu sehen, dass, weil durch die hin und wieder entstandenen Berge die Gleichheit in der Kraft des Umschwunges der Erde um die Axe verändert worden, die Axe der Erde sich geändert habe, und das, was vorher im heissen Klima lag, in die temperirte oder kalte Zone versetzt worden, daher bei uns die Überbleibsel von Indianischen Thieren, Muscheln, Pflanzen, wie denn dieses auch häufige Überschwemmungen der vordem trockenen Länder und Entblössungen der vordem im Meeresgrunde befindlichen nach sich gezogen.

Sollte nicht, da nach der Sündflut der mit Wasser bedeckt gewesene Meeresgrund trockenes Land geworden, der grösste Theil seiner Salzigkeit von demselben ausgelaugt seyn, dadurch die Salzigkeit des Meeres und die Unfruchtbarkeit des festen Landes entstanden seyn würde!

Anhang.

Von der Schifffahrt.

§. 80.

Von den Schiffen.

Die Befrachtung eines Schiffes wird nach Lasten gerechnet. Eine Last hält zwei Tonnen, eine Tonne 2000 Pfund. Man schätzt die Schwere der Fracht, die ein Schiff tragen kann, nach der Hälfte desjenigen Gewichtes, welches das Wasser wiegen würde, das im Schiffe Raum hätte. Z. B. es mag ein Schiff 500 Tonnen, jede à 2000 Pfund fassen, so kann es 250 Last tragen. Der grosse Ostindienfahrer ist von 800 Last; die grössesten ehemaligen Portugiesischen Caraquen steigen bis 1200 Last. Man merkt noch an, dass die sonst im Seewesen unerfahrnen Indianer eine Art eines Fahrzeuges, die fliegende Prora genannt, erfunden haben, welche für die schnellste in der Welt gehalten wird. Ihr Durchschnitt ist auf einer Seite gerade, auf der andern gebogen, sie hat zur Seite Ausleger, welche verhindern, dass der Wind sie umwerfe.

§. 81.

Von der Kunst zu schiffen.

Man segelt stärker etwas neben, als ganz mit dem Winde, aus zwei Ursachen, sowohl weil das Schiff, wenn der Wind gerade hinter ihm ist, gleichsam den Wind flieht, als auch, weil ein Segel dem andern den Wind auffängt.

Ein Seefahrer muss die Prospecte der Küste, alle Tiefen des Meeres an allen Orten, die Beschaffenheit des Ankergrundes, die Klippen, Brandungen, die in einer Gegend herrschen, beständige Winde, die Moussons, Stürme u. s. w. kennen, vornämlich aber soll er

1. die Weltgegenden allezeit genau wissen, dieses geschicht vermöge des Compasses, wenn man die Abweichung des Magnets zugleich erwägt, nur muss man, so oft es zu thun möglich ist, durch die Observation des Himmels seine Beobachtungen zu corrigiren suchen;

2. er muss wissen, nach welcher Gegend er in einem weiten Meere, mit einem gegebenen Winde, nur immer fortsegeln darf, um an einen begehrten Ort zu kommen. Die Gegend, nach welcher hin ihm der Ort liegt, wenn er fortsegelt, ist nicht immer die Richtung, die das Schiff nehmen muss. Dieses geschicht nur, wenn beide Örter, von wo und wohin er segelt, unter einem Parallelcirkel oder Meridian liegen; denn wenn z. E. Jemand aus Portugal nach dem Ausflusse des Amazonenflusses hinsegeln wollte, und suchte erstlich die Gegend auf, nach welcher dieser Ausfluss hinliegt, so würde er finden, dass die kürzeste Linie, die aus Portugal nach Peru gezogen worden, nicht immer in einerlei Winkel die Meridiane durchschneidet, mithin nicht immer nach einer Gegend hingerichtet ist. Wenn er also nach der Gegend, nach welcher der Anfang dieser krummen Linie hinzielt, immer fortfahren sollte, so würde er niemals den Ort, wo er hin will, erreichen. Man kann aber nicht in der kürzesten Linie fahren, die von einem Orte zum andern gezogen werden kann, wenn beide Örter sowohl ausser demselben Parallelkreise, als ausser demselben Meridian liegen; denn ein Schiff müsste fast in jeder Stunde die Richtung seiner Bewegung ändern, welches nicht möglich ist. Daher sucht man diejenige Richtung, nach welcher, wenn das Schiff immer fortsegelt, es zwar nicht durch den kürzesten Weg durchläuft, doch aber zu dem Orte hingelangt. Diese Linie ist, wenn zwei Örter gerade in einem Parallelcirkel liegen, der Parallelcirkel selber, wenn aber die Örter ausserhalb des Meridians und Par-

allelcirkels liegen, so ist es die Loxodromie. Diese wird durch die auf den Charten mit 32 auslaufenden krummen Linien, die alle Meridiane in gleichen Winkeln durchschneiden, gezeichnete Rose angezeigt. Wie man sich derselben bedient, wie die Loxodromie, die von einem jeden Orte zum andern führt, zu finden, ist zu weitläufig zu zeigen;

3. muss er die Länge und Breite eines jeden Ortes wissen. Die erstere ist am schwersten zu finden. Man bedient sich dazu der Sonnen- und Mondfinsternisse, der Bedeckung der Sterne durch den Mond, der Verfinsterungen der Sterne durch denselben; allein bei Allem bleiben noch wichtige Fehler übrig, die nicht können vermieden werden;

4. er muss seinen Weg schätzen, und dieses geschieht vermittelst der Logleine, Lock und einer richtigen Sanduhr. Er muss auch bedacht seyn, nach einem langen Laufe den Fehler, den ihm die Meerströme gemacht haben möchten, zu entdecken und zu verbessern;

5. es ist hierbei noch eine merkliche Abweichung der Tagregister des Seefahrers von demjenigen, das auf dem Lande gemacht worden, zu merken. Wenn Einer von Osten nach Westen die ganze Welt durchsegelt, so verliert er einen Tag, oder zählt einen Tag weniger, als die zu Hause Gebliebenen, und der von Westen nach Osten umsegelt, gewinnt eben so viel; denn wenn Jener 30 Grade westwärts segelt, so kommt er in Örter, wo man zwei Stunden weniger zählt, als an dem Orte, von dem er ausgefahren, und also verliert er nach und nach 24 Stunden, fährt er aber eben so weit von Westen nach Osten, so kommt die Sonne zwei Stunden eher in seinen Mittagskreis, und so gewinnt er nach und nach einen Tag. In Macao haben die Portugiesen Sonntag, wenn die Spanier in Manilla den Sonnabend zählen, denn die Letzten sind von Osten nach Westen gesegelt, und die Erstern von Westen nach Osten. Magellan hat

zuerst die Welt von Osten nach Westen umschifft. Als die Portugiesen über die Entdeckung der Spanier in Westen unwillig wurden, so baten sie den Papst, dass er den Streit schlichten möge, daher dieser die berühmte Demarcationslinie zog, von welcher ostwärts alle Entdeckungen den Portugiesen, westwärts aber den Spaniern zukommen sollten. Diese Theilungslinie wurde von den Capverdischen Inseln 270 Meilen westwärts gezogen.

Physische Geographie.

Zweiter Theil.

Besondere Beobachtung dessen, was der Erdboden in sich fasst.

Erster Abschnitt.

Vom Menschen.

§. 1.

Der Unterschied der Bildung und Farbe der Menschen, in den verschiedenen Erdstrichen.

Wenn wir von den Bewohnern der Eiszone anfangen, so finden wir, dass ihre Farbe derjenigen, die den Bewohnern der heissen Zone eigenthümlich ist, nahe kommt. Die Samojeden, die Dänischen und Schwedischen Lappen, die Grönländer, und die in der Eiszone von America wohnen, haben eine braune Gesichtsfarbe und schwarzes Haar. Eine grosse Kälte scheint hier eben dasselbe zu wirken, was eine grosse Hitze thut. Sie haben auch, wie die im heissen Erdstriche, einen sehr dünnen Bart. Ihr Körper ist im Wachsthume dem der Bäume ähnlich. Er ist klein, ihre Beine sind kurz, sie haben ein breites und plattes Gesicht, und einen grossen Mund.

Die in der temperirten Zone ihnen am nächsten wohnen (die Kalmücken, und die mit ihrem Stamme verwandten Völker ausgenommen), sind von blonder oder bräunlicher Haar- und Hautfarbe, und sind grösser von Statur. In der Parallele, die durch Deutschland gezogen, um den ganzen Erdkreis läuft, und einige Grade diesseits und jenseits, sind vielleicht die grössesten und schönsten Leute des festen Landes. Im nördlichen Theile der Mongolei, in Kaschmir, Georgien, Mingrelien, Tscherkassien, bis an die Americanisch-Englischen Colonien, findet man Leute von blonder Farbe und wohlgebildet, mit blauen Augen. Je weiter nach Süden, desto mehr nimmt die brunette Farbe, die Magerkeit und kleine Statur zu, bis sie im heissen Erdstriche in die Indisch-gelbe oder mohrische Gestalt ausartet.

Man kann sagen, dass es nur in Africa und Neuguinea wahre Neger giebt. Nicht allein die gleichsam geräucherte schwarze Farbe, sondern auch die schwarzen wolligen Haare, das breite Gesicht, die platte Nase, die aufgeworfenen Lippen machen das Merkmal derselben aus, ingleichen plumpe und grosse Knochen. In Asien haben diese Schwarzen weder die hohe Schwärze, noch wolliges Haar, es sey denn, dass sie von solchen abstammen, die aus Africa herübergebracht worden. In America ist kein Nationalschwarzer, die Gesichtsfarbe ist kupferfarbig, das Haar ist glatt; es sind aber grosse Geschlechter, die von Africanischen Mohrensklaven abstammen.

In Africa nennt man Mohren solche Braune, die von den Mauren abstammen. Die eigentlichen Schwarzen aber sind Neger. Diese erwähnten Mohren erstrecken sich längs der Barbarischen Küste bis zum Senegal. Dagegen sind von da aus bis zum Gambia die schwärzesten Mohren, aber auch die schönsten von der Welt, vornämlich die Jalofs. Die Fulier sind schwarzbraun. An der Goldküste sind sie nicht so schwarz und haben sehr dicke Wurstlippen. Die von Congo und Angola bis Cap Negro sind es etwas weniger. Die Hottentotten sind nur schwarzbraun, doch haben sie sonst eine ziemlich mohrische Gestalt. Auf der andern Seite, nämlich der östlichen, sind die Caffern keine wahren Neger. Ingleichen die Abyssinier.

§. 2.

Einige Merkwürdigkeiten von der schwarzen Farbe der Menschen.

1. Die Neger werden weiss geboren, ausser ihren Zeugungsgliedern und einem Ringe um den Nabel, die schwarz sind. Von diesen Theilen aus zieht sich die Schwärze im ersten Monate über den ganzen Körper.

2. Wenn ein Neger sich verbrennt, so wird die Stelle weiss. Auch lange anhaltende Krankheiten machen die Neger ziemlich weiss; aber ein solcher, durch Krankheit weiss gewordener Körper wird nach dem Tode noch viel schwärzer, als er es ehedem war.

3. Die Europäer, die in dem heissen Erdgürtel wohnen, werden nach vielen Generationen nicht Neger, sondern behalten ihre europäische Gestalt und Farbe. Die Portugiesen von Capo Verde, die in 200 Jahren in Neger verwandelt seyn sollen, sind Mulatten.

4. Die Neger, wenn sie sich nur nicht mit weissfarbigen Menschen vermischen, bleiben selbst in Virginien durch viele Generationen Neger.

5. Weisse und Schwarze vermengt, zeugen Mulatten. Die Kinder, die diese letztern mit Weissen zeugen, heissen im Spanischen America Terzeronen, die Kinder dieser aus einer Ehe mit Weissen Quarteronen; deren Kinder mit Weissen Quinteronen, und dieser mit Weissen erzeugte Kinder heissen dann selbst wieder Weisse. Wenn aber z. B. ein Terzeron eine Mulattin heirathet, so giebt dieses Rücksprungskinder.

6. In den Cordilleren sehen die Einwohner den Europäern ähnlich. In Äthiopien, selbst oft unter der Linie, sehen sie nur braun aus.

7. Es giebt zuweilen so genannte weisse Mohren oder **Albinen**, die von schwarzen Eltern gezeugt worden. Sie sind mohrisch von Gestalt, haben krause, schneeweisse wollige Haare, sind bleich und können nur beim Mondenlicht sehen.

8. Die Mohren, ingleichen alle Einwohner der heissen Zone, haben eine dicke Haut, wie man sie denn auch nicht mit Ruthen, sondern gespaltenen Röhren peitscht, wenn man sie züchtigt, damit das Blut einen Ausgang finde, und nicht unter der dicken Haut eitere.

§. 3.

Meinungen von der Ursache dieser Farbe.

Einige bilden sich ein, Cham sey der Vater der Mohren und von Gott mit der schwarzen Farbe bestraft, die nun seinen Nachkommen angeartet ist. Man kann aber keinen Grund anführen, warum die schwarze Farbe in einer vorzüglicheren Weise das Zeichen des Fluches seyn sollte, als die weisse.

Viele Physiker glauben, sie rühre von der Epidermis und der schwarzen Materie her, mit der sie tingirt ist. Andere noch leiten sie von dem *Corpore reticulari* her. Weil die Farbe der Menschen, durch alle Schattirungen der gelben, braunen und dunkelbraunen, endlich in dem heissen Erdstriche zur schwarzen wird, so ist wohl zu sehen, dass die Hitze des Klimas Ursache davon sey. Es ist aber gewiss, dass eine grosse Reihe von Generationen dazu gehört hat, damit sie eingeartet und nun erblich werde.

Es scheint, dass die Vertrocknung der Gefässe, die das Blut und das Serum unter die Haut führen, den Mangel des Bartes und kurze krause Kopfhaare zuwege bringe, und weil das Licht, welches durch die Oberhaut in die vertrockneten Gänge des *Corporis reticularis* fällt, verschluckt wird, der Anblick der schwarzen Farbe daraus entstehe.

Wie sich aber eine solche zufällige Sache, als die Farbe ist, anarten könne, ist so leicht nicht zu erklären. Man sieht indessen doch aus andern Beispielen, dass es wirklich in der Natur in mehreren Stücken so gehe. Es ist aus der Verschiedenheit der Kost, der Luft und der Erziehung zu erklären, warum einige Hühner ganz weiss werden, und wenn man unter den vielen Küchlein, die von denselben Eltern geboren werden, nur die aussucht, die weiss sind, und sie zusammen thut, bekommt man endlich eine weisse Race, die nicht leicht anders ausschlägt. Arten nicht die Englischen und auf trocknem Boden erzogenen Arabischen oder Spanischen Pferde so aus, dass sie endlich Füllen von ganz anderem Gewächse erzeugen? Alle Hunde, die aus Europa nach Africa gebracht werden, werden stumm und kahl, und zeugen hernach auch solche Junge. Dergleichen Veränderungen gehen mit den Schaafen, dem Rindvieh und andern Thiergattungen vor. Dass Mohren dann und wann ein weisses Kind zeugen, geschieht eben so, wie bisweilen ein weisser Rabe, eine weisse Krähe oder Amsel zum Vorschein kommt.

Dass die Hitze des Erdstriches, und nicht ein besonderer Elternstamm hieran schuld sey, ist daraus zu ersehen, dass in eben demselben Lande diejenigen, die in den flachern Theilen desselben wohnen, weit schwärzer sind, als die in hohen Gegenden Lebenden. Daher am Senegal schwärzere Leute als in Guinea, und in Congo und Angola schwärzere, als in Oberäthiopien oder Abyssinien.

§. 4.

Der Mensch, seinen übrigen angebornen Eigenschaften nach, auf dem ganzen Erdboden erwogen.

Alle Orientalischen Nationen, welche dem Meridian von Bengalen gegen Morgen liegen, haben etwas von der Kalmückischen Bildung an sich. Diese ist, wenn sie in ihrer grössten Ausbildung genommen wird, so beschaffen:

ein oben breites und unten schmales, plattes Gesicht, fast gar keine Nase, die von dem Gesichte hervorragt, ganz kleine Augen, überaus dicke Augenbraunen, schwarze Haare, dünne und zerstreute Haarbüschel anstatt des Bartes und kurze Beine mit dicken Schenkeln. An dieser Bildung participiren die östlichen Tataren, Chinesen, Tunquinesen, Arakaner, Peguaner, Siamesen, Japaner u. s. w., obgleich sie sich hin und wieder etwas verschönern.

Ohne auf die abergläubischen Meinungen von dem Ursprunge gewisser Bildungen zu sehen, so kann man nichts, als etwa Folgendes, mit einiger Sicherheit anmerken, dass es nämlich in dieser Gegend von Meliapour, auf der Küste Coromandel, viele Leute mit sehr dicken Beinen gebe, was einige vernünftige Reisende von der Beschaffenheit des Wassers herleiten, so wie die Kröpfe in Tyrol und Salzburg ebenfalls von dem Wasser herrühren sollen, welches Tuffsteinmasse bei sich führt. Die Riesen in Patagonien sind, wenigstens als Riesenvolk, erdichtet. Von der Art mag auch das Volk mit rohen und grossen Lippen seyn, das am Senegal wohnen soll, ein Tuch vor dem Munde hält, und ohne Rede handelt.

Des Plinius einäugige, höckerige, einfüssige Menschen, Leute ohne Mund, Zwergvölker u. dergl. gehören auch dahin.

Die Einwohner von der Küste von Neuholland haben halbgeschlossene Augen, und können nicht in die Ferne sehen, ohne den Kopf auf den Rücken zu bringen. Daran gewöhnen sie sich wegen der vielen Mücken, die ihnen immer in die Augen fliegen. Einige Einwohner, als die Mohren der Sierra Leona und die Mongolen, die unter dem Gebiete von China stehen, verbreiten einen übeln Geruch.

Unter den Hottentotten haben viele Weiber, wie Colbe berichtet, ein natürliches Leder am Schambeine, welches ihre Zeugungstheile zum Theil bedeckt, und das sie bisweilen abschneiden sollen. Eben dieses meldet Ludolph von vielen Ägyptischen (Äthiopischen) Weibern. (Vergl. Le Vaillant's Reisen.) Die mit einem kleinen

Ansatz von Affenschwanz versehenen Menschen auf Formosa, im Innern von Borneo u. s. w., die Rytschkow in seiner Orenburgischen Topographie auch unter den Turkomannen antrifft, scheinen nicht ganz erdichtet *.

In den heissen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperirten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer grössten Vollkommenheit in der Race der Weissen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer, und am tiefsten steht ein Theil der Americanischen Völkerschaften.

Die Mohren und andere Völker zwischen den Wendekreisen können gemeiniglich erstaunend laufen. Sie sowohl, als andere Wilde, haben auch mehr Stärke, als andere civilisirte Völker, welches von der freien Bewegung, die man ihnen in der Kindheit verstattet, herrührt. Die Hottentotten können mit blossen Augen ein Schiff in eben einer so grossen Entfernung wahrnehmen, als es der Europäer mit dem Fernglase vermag. Die Weiber in dem heissesten Erdstriche zeugen von neun oder zehn Jahren an schon Kinder, und hören bereits vor dem 25sten auf.

Don Ulloa merkt an, dass in Carthagena in America und in den umliegenden Gegenden die Leute sehr frühe klug werden, aber sie wachsen nicht ferner am Verstande in demselben Maasse fort. Alle Bewohner der heissesten Zone sind ausnehmend träge. Bei Einigen wird diese Faulheit noch etwas durch die Regierung und den Zwang gemässigt. Wenn ein Indianer einen Europäer irgend wohin gehen sieht, so denkt er, er habe Etwas zu bestellen; kommt er zurück, so denkt er, er habe schon seine Sache verrichtet; sieht er ihn aber zum dritten Male fortgehen, so denkt er, er sey nicht bei Verstande, da doch der Europäer nur zum Vergnügen spazieren geht, welches kein Indianer thut, oder wovon er sich auch nur eine Vorstellung zu machen im Stande ist. Die Indianer sind dabei auch zaghaft, und beides ist in gleichem Maasse den sehr nördlich wohnenden Nationen eigen. Die Erschlaffung ihrer Geister will durch Branntwein, Tabak, Opium und andere starke Dinge erweckt werden. Aus der Furchtsamkeit rührt der Aberglaube, vornämlich in Ansehung der Zaubereien her, ingleichen die Eifersucht. Die Furchtsamkeit macht sie, wenn sie Könige hatten, zu sklavischen Unterthanen, und bringt in ihnen eine abgöttische Verehrung derselben zuwege, so wie die Trägheit sie dazu bewegt, lieber in Wäldern herumzulaufen und Noth zu leiden, als zur Arbeit, durch die Befehle ihrer Herren, angehalten zu werden.

---

* Ich finde für diesen §. ganz besonders nothwendig die Versicherung zu wiederholen, dass in den verschiedenen Nachschriften, die von diesen Vorträgen Kant's mir vorliegen, diese Stellen sich gleichfalls vorfinden. Da aber diese Ausgabe für die Geschichte der geistigen Entwickelung des grossen Philosophen ein vollständiges Material zu liefern hat, und Kant ausdrücklich die Ausgabe von Rink billigte, so durften diese Stellen auch hier nicht übergangen werden, wodurch ich einer etwaigen Erneuerung von Vollmer's Vorwürfen (in seiner Arbeit, Bd. III, Abth. 2, S. 284 ff.) im Voraus begegnen will. Sch.

Montesquieu urtheilt ganz recht, dass eben die Zärtlichkeit, die dem Indianer oder dem Neger den Tod so furchtbar macht, ihn oft viele Dinge, die der Europäer überstehen kann, ärger fürchten lässt, als den Tod. Der Negersklave von Guinea ersäuft sich, wenn er zur Sklaverei soll gezwungen werden. Die Indianischen Weiber verbrennen sich. Der Karaibe nimmt sich bei einer geringen Gelegenheit das Leben. Der Peruaner zittert vor dem Feinde, und wenn er zum Tode geführt wird, so ist er gleichgültig, als wenn das nichts zu bedeuten hätte Die aufgeweckte Einbildungskraft macht aber auch, dass er oft Etwas wagt; aber die Hitze ist bald wieder vorüber und die Zaghaftigkeit nimmt abermals ihren alten Platz ein. Die Ostjaken, Samojeden, Sembljanen, Lappen, Grönländer und Küstenbewohner der Davisstrasse sind ihnen in der Zaghaftigkeit, Faulheit, dem Aberglauben, der Lust an starken Getränken sehr ähnlich, die Eiferauchs ausgenommen, weil ihr Klima nicht so starke Anreizungen zur Wollust hat.

Eine gar zu schwache, so wie auch eine zu starke Perspiration macht ein dickes, klebriges Geblüt, und die grösseste Kälte sowohl, als die grösseste Hitze, machen, dass durch Austrocknung der Säfte die Gefässe und Nerven der animalischen Bewegungen steif und unbiegsam werden.

In Gebirgen sind die Menschen dauerhaft, munter, kühn, Liebhaber der Freiheit und ihres Vaterlandes.

Wenn man nach den Ursachen der mancherlei einem Volke angearteten Bildungen und Naturelle fragt, so darf man nur auf die Ausartungen der Thiere, sowohl in ihrer Gestalt, als ihrer Benehmungsart Acht haben, sobald sie in ein anderes Klima gebracht werden, wo andere Luft, Speise u. s. w. ihre Nachkommenschaft ihnen unähnlich machen. Ein Eichhörnchen, das hier braun war, wird in Sibirien grau. Ein Europäischer Hund wird in Guinea ungestaltet und kahl, sammt seiner Nachkommenschaft. Die nordischen Völker, die nach Spanien übergegangen sind, haben nicht allein eine Nachkommenschaft von Körpern, die lange nicht so gross und stark, als sie waren, hinterlassen, sondern sie sind auch in ein Temperament, das dem eines Norwegers oder Dänen sehr unähnlich ist, ausgeartet. Der Einwohner des gemässigten Erdstrichs, vornämlich des mittleren Theiles desselben, ist schöner an Körper, arbeitsamer, scherzhafter, gemässigter in seinen Leidenschaften, verständiger, als irgend eine andere Gattung der Menschen in der Welt. Daher haben diese Völker zu allen Zeiten die andern belehrt und durch die Waffen bezwungen. Die Römer, die Griechen, die alten nordischen Völker, Dschingischan, die Türken, Tamerlan, die Europäer nach Columbus Entdeckungen, haben alle südlichen Länder durch ihre Künste und Waffen in Erstaunen gesetzt.

Obgleich eine Nation nach langen Perioden in das Naturell desjenigen Klimas ausartet, wohin es gezogen ist, so ist doch bisweilen noch lange hernach die Spur von ihrem vorigen Aufenthalte anzutreffen. Die Spanier haben noch die Merkmale des Arabischen und Maurischen Geblütes. Die Tatarische Bildung hat sich über China und einen Theil von Ostindien ausgebreitet.

§. 5.

Von der Veränderung, die die Menschen in ihrer Gestalt selbst veranlassen.

Die meisten Orientalischen Nationen finden an grossen Ohren ein besonderes Vergnügen. Die in Siam; Arakan, einige Wilde am Amazonenstrome und andere Mohren hängen sich solche Gewichte in die Ohren, dass sie ungewöhnlich lang werden. In Arakan und Siam namentlich geht dieses so weit, dass das Loch, in welches die Gewichte gehängt werden, so gross wird, dass man einige Finger neben einander einstecken kann und die Ohrlappen auf die Schulter hängen. Die Siamesen, Tunquinesen und einige andere machen sich die Zähne mit einem schwarzen Firniss schwarz. Nasenringe tragen Malabaren, Guzuraten, Araber, Bengalen, die Neuholländer aber einen hölzernen Zapfen durch die Nase. Die Neger am Flusse Gambia in Africa tragen in den Ohren und Nasen einen Ring, und schneiden sich durch die Unterlippen ein Loch, um die Zunge durchzustecken. Einige Americaner machen sich viele solche Löcher in die Haut, um farbige Federn hineinzustecken.

Die Hottentotten drücken ihren Kindern die Nase breit, wie einige andere Völker, z. B. die Karaiben, mit einer Platte die Stirn breit machen. Ein Volk am Amazonenstrome zwingt die Köpfe der Kinder durch eine Binde in die Form eines Zuckerhutes. Die Chineserin zerrt immer an ihren Augenliedern, um sie klein zu machen. Ihrer jungen Mädchen Füsse werden mit Binden und durch kleine Schuhe gezwungen, nicht grösser zu werden, als der Fuss eines vierjährigen Kindes.

Die Hottentotten verschneiden ihren Söhnen im achten Jahre einen Testikel. Die Türken lassen ihren schwarzen Verschnittenen alle Zeichen der Mannheit wegnehmen. Eine Nation in America drückt ihren Kindern den Kopf so tief in die Schultern ein, dass sie keinen Hals zu haben scheinen*.

§. 6.

Vergleichung der verschiedenen Nahrung der Menschen.

Der Ostjake, der Seelappe, der Grönländer, leben von frischen oder gedörrten Fischen. Ein Glas Thran ist für den Grönländer ein Nektar. Die etwas weiter zunächst in Süden wohnen, die von Canada, die von den Küsten von America, unterhalten sich von der Jagd. Alle Mogolische und Kalmückische Tataren haben keinen Ackerbau, sondern nähren sich von der Viehzucht, vornämlich von Pferden und ihrer Milch; die Lappen von Rennthieren; die Mohren und Indianer von Reiss. Die Americaner vornämlich von Mais oder Türkischem Weizen. Einige herumziehende Schwarzen in den Africanischen Wüsten von Heuschrecken.

§. 7.

Abweichung der Menschen von einander in Ansehung ihres Geschmacks.

Unter dem Geschmack verstehe ich hier das Urtheil über das, was allgemein den Sinnen gefällt. Die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit desjenigen, was unsere Sinne rührt. Man wird aus der Abweichung des Geschmacks der Menschen sehen, dass ungemein viel bei uns auf Vorurtheilen beruht.

---

* Vergl. die Abhandlungen VIII., IX. und X. in diesem Bande. Sch

1. Urtheil der Augen. Der Chinese hat ein Missfallen an grossen Augen. Er verlangt ein grosses viereckiges Gesicht, breite Ohren, eine sehr breite Stirn, einen dicken Bauch und eine grobe Stimme zu einem vollkommenen Menschen. Die Hottentottin, wenn sie gleich allen Putz der Europäischen Weiber gesehen hat, ist doch in ihren Augen und in denen ihrer Buhlen ausnehmend schön, wenn sie sich sechs Striche mit rother Kreide, zwei über die Augen, eben so viel über die Backen, einen über die Nase und einen über das Kinn gemacht hat. Die Araber punctiren ihre Haut mit Figuren, darin sie eine blaue Farbe einbeizen. Die übrige Verdrehung der natürlichen Bildung, um schön auszusehen, kann man vorhersehen.

2. Urtheil des Gehöres. Wenn man die Musik der Europäer mit der der Türken, Chinesen und Africaner vergleicht, so ist die Verschiedenheit ungemein auffallend. Die Chinesen, ob sie sich gleich mit der Musik viele Mühe geben, finden doch an der unsrigen kein Wohlgefallen.

3. Urtheil des Geschmackes. In China, in ganz Guinea ist ein Hund eins der schmackhaftesten Gerichte. Man bringt daselbst Alles, bis auf die Ratzen und Schlangen, zum Kauf. In Sumatra, Siam, Arakan und den meisten Indischen Örtern macht man nicht viel aus Fleisch; aber ein Gericht Fische, die indessen vorher müssen stinkend geworden seyn, ist die Hauptspeise. Der Grönländer liebt den Thrangeschmack über Alles. Die Betelblätter mit der Arekanuss, und ein wenig Kalk zu kauen, ist die grösseste Ergötzlichkeit aller Ostindier, die zwischen den Wendekreisen wohnen. Die Hottentotten wissen von keiner Verzärtelung des Geschmacks. Im Nothfalle können getretene Schuhsohlen ein ziemlich leidliches Gericht für sie abgeben.

4. Urtheil des Geruches. Der Teufelsdreck, oder die *Asa foetida*, ist die Ergötzlichkeit aller südlichen Perser, und der Indier, die ihnen nahe wohnen. Alle

Speisen, das Brot sogar, sind damit parfümirt, und die Wasser selbst riechen davon. Den Hottentotten ist der Kuhmist ein Lieblingsgeruch, ingleichen manchen Indiern. Ihre Schaaffelle müssen durchaus danach riechen, wenn sie nach der Galanterie seyn sollen. Ein Missionair wunderte sich darüber, dass die Chinesen, sobald sie eine Ratze sehen, sie zwischen den Fingern zerreiben und mit Appetit daran riechen. Allein ich frage dagegen: warum stinkt uns jetzt der Moschus an, der vor funfzig Jahren Jedermann so schön roch! Wie viel vermag nicht das Urtheil anderer Menschen in Ansehung unseres Geschmacks, ihn zu verändern, wie es die Zeiten mit sich bringen!

Zweiter Abschnitt.

Von den vierfüssigen Thieren, die lebendige Junge gebähren.

Erstes Hauptstück.

Die mit Klauen.

A. Die mit einer Klaue, oder die behuften.

1. Das Pferd.

Die Pferde aus der Barbarei haben einen langen feinen Hals, dünne Mähnen und sind meistens grau. Die Spanischen sind von langem dickem Halse, stärkeren Mähnen, breiterer Brust, etwas grossem Kopfe und voll Feuer. Sie sind die besten Reitpferde in der Welt. Die in Chili sind von Spanischer Abkunft (denn in America gab es ehedem keine Pferde) und weit kühner, flüchtiger, als jene; daher die kühne Parforcejagd in Chili. Die Englischen stammen von Arabischer Race, sind aber nicht so annehmlich im Reiten, als die Spanischen. Sie sind sonst ziemlich sicher und schnell im Laufen und haben trockene und gebogene Köpfe. Die Dänischen Pferde sind sehr stark, dick von Halse und Schultern, gelassen und gelehrig, sind gute Kutschpferde. Die Neapolitaner, die von Spanischen Hengsten und Italienischen Stuten gefallen, sind gute Läufer, aber boshaft und sehr kühn.

Die Arabischen Pferde können Hunger und Durst ertragen, sie werden in ihrer reinsten Race ihrer Genealogie nach aufgezeichnet. Beim Beschälen ist der Secretair des Emirs, der ein untersiegeltes Zeugniss giebt, und das Füllen wird auch durch ein Diplom accreditirt. Sie fressen nur des Nachts, halten im flüchtigsten Galopp plötzlich still, wenn der Reiter herunterfällt.

Die Persischen Pferde sind nach ihnen die besten. Die Kosackischen wilden Pferde sind sehr dauerhaft und schnell. Man kann es am Füllen kennen, ob der Beschäler ein gutes Schulpferd gewesen oder nicht.

Die Pferde im heissesten und kältesten Erdstriche gerathen viel schlechter; die auf hohen Ländern besser, als die im fetten niedrigen Lande. Die Öländischen Pferde sind die kleinsten und hurtigsten unter Allen.

2. Das Zebra.

Es wird wider sein Verschulden fälschlich der Africanische Waldesel genannt, denn es ist das schönste Pferd an Bildung, Farbe und Schnelligkeit der Natur, nur dass es etwas längere Ohren hat. Es findet sich in Africa hin und wieder, in Abyssinien, Congo, bis an das Cap. Der Mogul kaufte einst ein solches für 2000 Ducaten. Die Ostindische Gesellschaft schickte dem Kaiser aus Japan ein Paar, und bekam 160,000 Reichsthaler.

Es ist glatthaarig, hat weisse und castanienbraune abwechselnde Bandstreifen, die vom Rücken anfangen und unter dem Bauche zusammenlaufen; da, wo die braunen und weissen zusammenlaufen, entsteht ein gelber Reifen. Um die Schenkel und den Kopf gehen diese Kniebänder gleichfalls.

3. Der Esel.

Die Eselin muss nach der Belegung gleich geprügelt werden, sonst giebt sie die befruchtende Feuchtigkeit gleich wieder von sich. Esels- und Pferdehäute werden in der Türkei und Persien durch Gerben und Einpressen der

Senfkörner zu Chagrin verarbeitet, der von allerlei Farben gemacht wird. Unter den Mauleseln ist diejenige Sorte, die vom Esel-Hengste und einer Pferdestute gefallen, jetzt am meisten im Gebrauch, und grösser als die vom Hengst-Pferde und einer Eselin gefallenen. Die Maulesel haben die Ohren, den Kopf, das Kreuz und den Schwanz vom Vater; von der Mutter aber nur das Haar und die Grösse. Es sind also nur grosse Esel mit Pferdehaaren.

Der Waldesel oder Onager findet sich in einigen Inseln des Archipelagus und in der Lybischen Wüste. Er ist schlanker und behender, als der zahme Esel. Maulesel, die von ihm gezogen worden, sind die stärksten.

B. Zweiklauige Thiere.

Sie sind insgesammt gehörnt, das Schwein ausgenommen.

1. Das Ochsengeschlecht.

Der gemeine Ochse ist in den kalten und feuchten Ländern am besten. Die Holländer nehmen grosse magere Kühe aus Dänemark, die bei ihnen noch einmal so viel Milch geben, vornämlich eine Race, die von einem fremden Stier und einer einheimischen Kuh in Holland gefallen.

Die Africanischen Ochsen haben gemeiniglich einen Buckel zwischen dem Schulterblatte auf dem Rücken. In Abyssinien sind die Ochsen von ausserordentlicher Grösse, wie Kameele, und ungemein wohlfeil. Der Elephantenochs ist dem Elephanten an Fell, Farbe und auch beinahe an Grösse gleich. Er wird vorzüglich in Abyssinien gefunden. Die Hottentottischen Kühe geben nicht anders Milch, als wenn man ihnen mit einem Horne in die Mutter bläst. Die Persische nur dann, wenn sie ihr Kalb dabei sieht, daher die ausgestopfte Haut des letztern aufbewahrt wird. Die Edammer-, Lüneburger-, Aberdeener-, Lancaster-Chester-, Schweizer- und Parmesankäse sind die besten.

Die Engländer ziehen vom Mastdarme des Ochsen ein Häutchen ab und verfertigen Formen daraus, worin nach und nach Gold und Silber zu dünnen Blättchen geschlagen wird. Dieses Geheimniss versteht man allein in England.

Die Irländischen Ochsen haben kleine Hörner und sind auch an sich klein. Die in Guinea haben ein schwammiges Fleisch, so wie in andern sehr heissen Ländern, welches bei einer, dem äusseren Ansehen nach, beträchtlichen Quantität dennoch nur wenig wiegt.

Das Rindvieh aus der Barbarei hat eine viel andere Gestalt an Haaren, Hörnern und übrigen Leibesbildung, als das Europäische.

Der Büffelochse hat lange schwarze Hörner, ist wild, und gehört in Asien, Ägypten, Griechenland und Ungarn zu Hause. Sie können gezähmt werden.

Der Auerochse in Polen und Preussen ist bekannt. Er findet sich auch in Africa und am Senegal.

2. Das Schaafgeschlecht.

In Irland giebt es viele Schaafe mit vier Hörnern. Die Spanischen haben die feinste Wolle; die Englischen nächst diesen. In Irland, Sibirien und Lappland lassen sie sich verschneien und fressen sich einander die Wolle ab. In Guinea haben die Menschen Wolle und die Lämmer Haare.

In England, wo die Schaafe eine Race von Spanischen sind (jetzt auch vielfach schon in Frankreich), beugt man der Ausartung sorgfältig vor. Man kauft oft Widder aus Spanien und bezahlt sie wohl mit 100 Rthlrn. Das Arabische breitschwänzige Schaaf hat einen Schwanz, der wohl eine Elle breit ist und vierzig Pfund wiegt, ob er gleich ganz kurz ist. Er besteht aus lauter Fett, und der Bock ist ungehörnt. Das Arabische langgeschwänzte Schaaf hat dagegen einen drei Ellen langen Schwanz, welchen fortzubringen man einen Rollwagen darunter anbringt. Das Syrische Schaaf hat Ohrlappen, die fast bis auf die Erde herabhängen.

3. Das Ziegengeschlecht.

Der Angorische Bock in Natolien hat feine glänzende Haare zum Zeugmachen. Die **Kameelziege** in America ist 4½ Fuss hoch, kann aufgezäumt oder beritten und beladen werden. Sie trägt das Silber aus den Bergwerken, arbeitet nach Abend niemals, und selbst bei allen Schlägen seufzt sie nur. Die Kameelhaare (oder richtiger Kämelhaare) sind das Haar von kleinen Persischen, Türkischen, Arabischen, Angorischen Ziegen. Das Kameelgarn wird am liebsten mit Wolle vermischt. Die Türken lassen bei hoher Strafe keine dergleichen Ziege aus dem Lande. Corduan wird aus Ziegenleder gemacht.

Der **Steinbock** hat zwei Ellen lange und knotige Hörner. Die Knoten zeigen die Jahre an. Er ist vorzüglich in den Schweizergebirgen und Salzburg anzutreffen, ist der grösseste Springer unter allen Böcken, bewohnt, als solcher, die höchsten Anhöhen der Berge, und legt, wenn er in die Ebene gelockt und gefangen wird, seine Wildheit nie ab.

Gemsen mit hakigen rückwärts gebogenen Hörnern können gezähmt werden. Die Africanische Gazelle ist eine Gattung davon.

Der **Moschusbock** (Bisambock), meistens ungehörnt, lebt in China, Persien, Africa und hat eine Bisamblase oder Nabeltasche. Man kann ihm den Moschus mit einem Löffel herausnehmen. Man verfälscht diesen aber mit dem Blute des Thieres.

Das **Bezoarthier**, fast wie eine Ziege, hat den Namen wegen des Magenballes, den man Bezoarstein nennt, bekommen. Unter den andern Arten von Ziegenböcken merken wir nur das **Guineische** blassgelbe **Böckchen**. Es ist nicht viel grösser, als ein Kaninchen, und springt doch über eine zwölf Fuss hohe Mauer sehr schnell.

Das **Ziegeneinhorn** ist von **Steller** in Kamtschatka entdeckt worden. Die **Giraffe**, oder das **Kameelopard**, hat einen langen Hals, überragt in der Grösse weit das

Kameel, und ist wie ein Pardel gefleckt. Übrigens hat sie vorwärts gebogene Hörner.

4. a. Die wiederkäuenden mit festem ästlichen Geweihe.

1. Das Hirschgeschlecht.

Es wirft im Frühling vom Februar an bis zu dem Mai sein Geweih ab. Die Hirsche kämpfen unter einander mit dem Geweihe, zerbrechen es und verwickeln sich dabei oft in der Art, dass sie auf dem Kampfplatze gefangen werden. Die Brunstzeit ist im September und währt sechs Wochen. Zu dieser Zeit wird ihr Haar dunkler, aber ihr Fleisch stinkend und ungeniessbar. Ihr Geweih hat eine Länge von zwanzig, dreissig, ja, ob zwar selten, von sechs und sechzig Ellen, wie derjenige es hatte, den König Friedrich von Preussen erlegte. Jungen verschnittenen Hirschen wachsen keine Geweihe.

2. Das Reh.

Gleichsam ein Zwerggeschlecht von Hirschen mit kürzerem Geweihe. Unvollkommen verschnittene Rehböcke treiben ein staudenartiges Geweih, manchmal lockicht, gleich einer Perrücke, hervor.

3. Das Surinamische Hirschchen

ist nicht einmal so gross, wie ein kleiner Hase. Sein in Gold eingefasstes Füsschen wird zum Tabaksstopfen gebraucht.

b. Die mit schauflichtem Geweihe.

Das Elendthier (oder richtiger Ellenthier).

Man findet es in den nördlichen Gegenden von Europa, Asien und America. Die Hottentotten fangen mit einer Schlinge das Ellenthier an einem zurückgebogenen Baume, welcher aufschnellt. Seine Stärke in den Beinen ist ausserordentlich.

c. Mit vermischtem Geweihe.

1. Der Dammhirsch. *Dama.*

Er hat eine flache Geweihkrone, ist etwas grösser als ein Rehbock, und kleiner als ein Hirsch.

2. Das Rennthier

mit schauflichter Geweihkrone. Die Weibchen haben gleichfalls doch nur ein kleineres Geweih. Es giebt wilde und zahme Rennthiere. Sie machen die ganze Ökonomie der Lappen aus. Im Winter scharren sie mit ihren Klauen Moos, als ihre einzige Nahrung, unter dem Schnee hervor.

Zu den zweiklauigen Thieren gehört noch eine ungehörnte Art, nämlich das Schweinegeschlecht. Die Schweine wiederkäuen nicht, haben aber etwa sechs Euterenden mehr, als die wiederkäuenden Thiere. Sie haben das Fett nicht sowohl im Fleische untermengt, als vielmehr unter der Haut. Der Eber frisst die Jungen, wenn er dazu kommen kann, auf, zuweilen auch, was ebenfalls von dem weiblichen Schweine gilt, andere Thiere, ja Kinder in der Wiege. Die Eichelmast ist für das Schwein die vortheilhafteste. Die Finnen erkennt man an den schwarzen Bläschen, die den untern Theil der Zunge einnehmen. In den Heiden belaufen sich die zahmen und wilden Schweine unter einander. Daher findet man öfters wilde Schweine, die weiss gefleckt sind, obgleich das wilde Schwein regelmässig schwarz ist. — Die Geschichte des Alian von den wilden Schweinen, die einen Seeräuber an den Küsten des Tyrrhenischen Meeres entführen wollten.

Die Schweinediebe halten den Schweinen brennenden Schwefel unter die Nase. Im Schwarzwalde werden die Schweine aus den Morästen mit etlichen Stangen, darauf Schwefel angesteckt ist, vertrieben. Die Bauern bei Breisach heben den schwimmenden Schweinen, die über den Rhein setzen, die Hinterbeine auf und lassen sie ersaufen. Der wilde Eber ist grimmig.

In **China** sind die Schweine von schönem Geschmack. Die zahmen Schweine, wenn sie gleich herüber aus Europa gebracht sind, werden doch in den heissen Welttheilen schwarz.

Das Mexicanische Moschusschwein.

Oben am Rücken, nahe bei dem Schwanze, hat es eine Ritze, in welcher durch verschiedene Gänge ein wahrer und starker Moschus enthalten ist.

Das **Babirussa** oder der **Schweinehirsch** auf einigen **Moluckischen** Inseln, vornämlich **Borneo**, ist klein, von glattem Haare, einem Schweinschwanze, und es wachsen ihm zwei Zähne aus den obern Kinnladen in einem halben Cirkel nach dem Auge zu.

C. Dreiklauige Thiere.

Das Nashorn.

Die dicke, gefaltete Haut dieses Thieres hat sonst keine Haare. Es trägt ein, nach Proportion seines Körpers, kleines Horn auf der Nase, ist an sich aber viel grösser als ein Ochse, und lebt in Sümpfen. Die ältern unter diesen Thieren haben zwei Hörner, eins hinter und das andere auf der Nase. Das Nashorn leckt andern Thieren das Fleisch mit der Zunge weg. Übrigens hat es eine wie ein Lappen abwärts gekrümmte Oberlippe.

D. Vierklauige Thiere.

Der Hippopotamus oder das Nilpferd.

Es sieht von vorn einem Ochsen und hinterwärts einem Schweine ähnlich, hat einen Pferdekopf oder Ochsenmaul, ist schwarzbraun und hat sehr dicke Füsse, deren jeder auf drei Schuh im Umkreise hält. Es spritzt ferner aus weiten Nasenlöchern Wasser hervor, und ist eben so dick, auch fast so hoch, als ein Nashorn. Es hat vier aus den Kinnbacken herausstehende Zähne, einem Ochsenhorn an Grösse ähnlich. Sie werden, weil ihre Farbe beständiger ist als die des Elfenbeines, für besser als dieses gehalten. Die Haut des Thieres ist übrigens an den meisten Stellen schussfrei. Im Ganzen wiegt es gegen 30 Centner, und wiehert in gewisser Weise dem Pferde ähnlich.

E. Fünfklauige Thiere.

Der Elephant.

Er ist eben so nackt, wie die eben erwähnten Thiere, lebt eben so, wie diese in Sümpfen, und ist das grösseste Landthier. Die Haut ist grau. Schwarze und weisse Elephanten sind selten.

Der Elephant kann seine Haut durch ein Fleischfell, das unter derselben liegt, umziehen, so dass er Fliegen damit zu fangen im Stande ist. Der Mensch hat eine ähnliche sehnige Fleischhaut an der Stirn. Auch hat der Elephant einen kurzen Schwanz, mit langen borstigen Haaren besetzt, die man zu Räumern für die Tabakspfeifen braucht. Er ist funfzehn und mehrere Schuh hoch, und hat, wie die drei zunächst erwähnten Thiere, kleine Augen. Sein Rüssel ist das vornehmste Werkzeug. Mit diesem, als mit einer Hand, reisst er das Futter ab und bringt es zu dem Munde. Er saugt damit das Wasser ein und lässt es in den Mund laufen, er riecht dadurch, und trinkt nur, nachdem er das Wasser trübe gemacht hat. Er hebt einen Menschen auf und setzt ihn auf seinen Rücken, kämpft damit. Die Indianer bewaffnen ihn mit Degenklingen. Seinen Rüssel braucht der Elephant auch als eine Taucherröhre, wenn er schwimmt, und der Mund unter dem Wasser ist. Er schwimmt so stark, dass ihm ein Kahn mit zehn Rodern nicht entfliehen kann. Aus den obern Kinnbacken gehen die zwei grössesten Zähne hervor, deren jeder gegen zehn Spannen lang und vier dick ist, so wie mancher derselben gegen drei Centner wiegt. Mit diesen Zähnen streitet er und hebt Bäume aus; dabei aber zerbricht er sie auch oft, oder verliert sie vor Alter, daher so viele Zähne in den Indischen Wäldern gefunden werden. Die männliche Ruthe ist länger als ein Mensch. Der Umkreis in ihrer grössten Dicke ist zwei und einen halben Schuh. Seine Zähne sind als ein viermal eingeschnittener Pferdehuf zu betrachten. Sein Huf am Vorderfusse ist allenthalben einen halben Schuh breit. Der am Hinterfusse hingegen ist länglich rund, einen halben Schuh lang und einen Schuh breit. Seine Ohren sind wie zwei grosse Kalbsfelle anzusehen. Die Elephanten vertragen die Kälte nicht. In Africa sind sie nicht über zwölf Schuh hoch, in Asien aber gegen achtzehn. Wenn sie in ein Tabaksfeld kommen, so werden sie trunken und geben tolle Streiche an. Gerathen sie aber zur Nachtzeit in ein Negerdorf, so zertreten sie die Wohnungen in demselben wie Nussschalen. Ungereizt thut der Elephant keinen Schaden.

Seine Haut ist fast undurchdringlich, hat aber viele Ritzen und Spalten, die doch durch einen heraustretenden Schleim wieder verwachsen. Er wird mit eisernen Kugeln zwischen dem Auge und Ohre geschossen, ist sehr gelehrig und klug, daher er in Ostindien eines der nützlichsten Thiere ist. Er läuft viel schneller als ein Pferd. Man fängt ihn, wenn man ihn tödten will, in tiefen Gruben, oder wenn man ihn zähmen will, so lockt man ihn durchs Weibchen in verhauene Gänge. Die Neger essen sein Fleisch.

Zweites Hauptstück.

Zehige Thiere.

A. Einzehige Thiere.

Hierher gehört der weisse Americanische Ameisenfresser, der übrigens aber mit andern Ameisenfressern übereinkommt.

B. Zweizehige Thiere.

Das Kameel.

1. Das **Bactrianische** Kameel hat zwei Haarbuckel auf dem Rücken, und eben so viele unter dem Leibe. Es ist das stärkste und grösseste Kameel. Seine Buckel sind eigentlich keine Fleischerhöhungen, sondern nur hartledrige Stellen mit dichten langen Haaren bewachsen. Es trinkt wenig, trägt bis zehn Centner, die ihm, nachdem es sich auf die Kniee zur Erde gelegt hat, aufgepackt werden, und geht bepackt am Tage zehn Meilen. Auch lernt es tanzen. Aus seinen Haaren, die es in drei Tagen im Frühlinge fallen lässt, werden schöne Zeuge gewebt.

2. Das **Dromedar** hat nur einen Rücken- und Brustbuckel, ist kleiner und schneller im Laufen, als das eben beschriebene Thier, ist in Syrien und Arabien zu Hause, und hat harte Polster in den Knieen. Es geht in einem Tage ohne Ermüdung vierzig Französische oder ungefähr funf und zwanzig Deutsche Meilen, und kann bis fünf Tage dursten.

3. Das kleine Postkameel geht beinahe eben so schnell, als das vorige. Es ist aber gemächlicher zum Reiten.

4. Das Peruanische Schafkameel hat die Grösse eines Esels, wird wegen der Wolle und wegen des Fleisches erzogen.

C. Dreizehige Thiere.

a. Das Faulthier.

1. Das schmächtige, weissgraue Faulthier hat ein lachendes Gesicht, weisse dicke Haare, eine plumpe Taille, klettert auf die Bäume, ist aber von erstaunlicher Langsamkeit, und rettet sich blos durch sein Geschrei. Wenn es einen schnellen Marsch antritt, so legt es in einem Tage funfzig Schritte höchstens zurück.

2. Das Markgrafsfaulthier ist eine Art davon. Der verkleidete Faulthieraffe hat einen Hundskopf und ist zweizehig.

b. Der Ameisenfresser.

1. Der grosse Ameisenbär hat eine sehr lange und spitze Schnauze, eine Zunge, die rund ist, und die er anderthalb Ellen lang herausstrecken kann. Mit dieser Art von lebendiger Leimruthe zieht er die Ameisen aus dem Haufen, hat aber keine Zähne.

2. Der mittlere falbe Ameisenbär und der oben beschriebene einzehige kommen in der Nahrung mit ihm überein.

D. Vierzehige Thiere.

a. Panzerthier.

1. Der gepanzerte Ameisenbär auf Formosa hat schuppige Panzer, in die er sich wider alle Anfälle zurückziehen kann. Er lebt übrigens wie die vorigen.

2. Das **Formosanische Teufelchen**, oder **orientalischer, schuppiger Armadill**, hat einerlei Lebensart mit dem Ameisenfresser, aber einen schönen schuppigen Kürass, in dem er vor allen Raubthieren sicher ist. Einige dieser Thiere sind sechs Fuss lang, und keine Kugel durchdringt ihren Panzer. Dahin gehört auch das Americanische Armadill, das in den äussersten Indien lebt. Seine Schilder sind glänzend. Es hält sich im Wasser und auf dem Lande auf.

b. Ferkelkaninchen.

Dahin gehört das **Meerschweinchen**, das aus America nach Europa gebracht worden, die **Brasilianische Buschratte**, das **Surinamische Kaninchen**, und der **Javanische Halbhase**. Sie haben alle eine grunzende Stimme.

E. Fünfzehige Thiere.

Der Mensch sollte unter diesen billig die erste Classe einnehmen, aber seine Vernunft erhebt ihn über die Thiergattungen zu weit.

a. Das Hasengeschlecht.

Es hat kein scharfes Gesicht, aber ein besseres Gehör, ist verliebt und furchtsam. Diese Thiere begatten sich fast alle vier oder fünf Wochen, säugen ihre Jungen nicht über drei oder sechs Tage, ducken sich bei der Hetze, verhacken sich, ehe sie sich lagern, und suchen, wenn sie daraus vertrieben werden, es wieder auf. Die Waldhasen sind stärker, als die Feldhasen. In Norden und auf den Alpen sind weisse Hasen. Schwarze Hasen sind selten. Bisweilen hat man auch gehörnte Hasen mit einem schauflichten Geweihe angetroffen. Das **Kaninchen** ist ein Zwerghase. Sie sind häufig in Spanien. Die Füchse, Wiesel und Iltisse richten unter ihnen starke Verheerungen an.

b. Die Nagethiere.

Das **Eichhörnchen** sammelt sich Nüsse und Obst, und wird in nordischen Ländern im Winter grau; daher das Grauwerk. Das gestreifte Americanische Eichhörnchen hat sieben weisse Bandstreifen der Länge nach über dem Leibe.

Das **voltigirende oder fliegende Eichhörnchen** ist kleiner, als das gemeine Eichhorn. Seine Haut an den Seiten verlängert sich in Fell, welches an den Füssen befestigt ist, und womit es fliegt. Es findet sich in Russland, ingleichen mit einiger Veränderung in Virginien.

Das **Murmelthier** ist grösser als ein Kaninchen. Es schläft oder frisst den ganzen Tag über. Die **Schlafratte** *(lorex)* hat die Grösse von einem kleinen Eichhörnchen. Der **Hamster** macht sich Höhlen unter den Baumwurzeln, wo er viele Feldfrüchte sammelt. Die **wohlriechende Wasserratte** ist so gross, wie ein Maulwurf, und hat ein wohlriechendes Fell und Nieren.

c. Das Ratten- und Mäusegeschlecht.

Dahin gehört die **gemeine Hausratte**. Es giebt weniger Weibchen in demselben, als Männchen. Vom **Rattenkönige**, wie von der Art, ihren Verwüstungen vorzubeugen. Die **Wasserratte**, die **Feld-**, **Hausratte** oder **Maus** u. s. w. sind bekannt. Die **Surinamische Äneas** mit langem ringlichtem Schwanze, von welcher die Jungen, die auf den Rücken der Mutter steigen, sich mit ihren Schwänzen anschlingen und in Sicherheit gebracht werden können. Die **Bergmaus** stellt Reisen über das Wasser an, wie das Eichhörnchen.

Die **Americanische Beutelratte** oder **Philander** ist an 31 Zoll lang. Das Weibchen trägt seine Jungen im Beutel, welchen es unter dem Bauche hat. Wie die Weibchen sich auf den Rücken legen und mit allerlei Futter beladen lassen, und dann ins Nest fortgeschleppt werden.

d. Das Maulwurfsgeschlecht.

Der *Maulwurf* geht in der Erde nur auf Regenwürmer los und ist nicht blind.

e. Das Geschlecht der vierfüssigen Thier-Vögel.

Die **Fledermaus**, die **fliegende Katze**, die **fliegende Ratte**, alle diese Thiere haben Haken an den Füssen. Der **fliegende Hund** in Ostindien. In Neuspanien giebt es den grössesten fliegenden Hund.

f. Das Wieselgeschlecht.

Die **Speicherwiesel** haben einen hässlichen Geruch. Das **Hermelin** ist eine weisse Wiesel. Die **Iltis** hat ein Beutelchen mit einem stinkenden Saft, so wie die übrigen Wiesel. Der **Marder** riecht gut; und warum? Es giebt **Baum- oder Steinmarder**. Der **Zobel** ein Sibirisches und Lappländisches Thier. Der **Ichneumon**, die **Pharaonsmaus** ist so gross, als eine Katze, gestaltet aber wie eine **Spitzmaus**, zerstört die Krokodilleier, und fängt Mäuse, Ratten und Kröten.

g. Die Stachelthiere.

1. Der gemeine **Schweinigel** mit Ohren und mit mehrere Zoll langen Stacheln. Sie durchwühlen die Erde an weichen und niedrigen Stellen.

2. Das **Stachelschwein**. Eine Gattung mit einem Busch am Kopf. Dann

3. eine andere, mit hängenden Schweinsohren, hat Stacheln wie abgestreifte Federkielen, welche es, indem es sein elastisches Fell erschüttert, gegen seinen Feind abschiessen kann, und zwar so, dass sie drei Schritte davon tief in das Fleisch dringen. Von ihm kommt die berühmte **Pietra del Porco**, oder **Stachelschweinbezoar**. Dieser in der Gallenblase dieses Thieres erzeugte Stein ist ungefähr einen Zoll im Diameter, röthlich und voller Adern, wird in Gold gefasst, um hernach ins Wasser, dem es eine

blutreinigende Kraft giebt, gehängt zu werden. Ein solcher Bezoar ist zuweilen mit 2000 Rthlrn. bezahlt worden. Der Bezoar ist zehn Mal so viel Gold werth, als er wiegt. Er ist dunkelbraun und sinkt nicht unter das Wasser. Der Affenbezoar ist hellgrün und ebenfalls kostbar. Ingleichen findet sich Bezoar in dem Magen der Tauben auf den Nicobarischen Inseln. In dem Magen der Ochsen, Pferde, Gemsen, vornämlich der Bezoarziege, erzeugen sich ebenfalls solche Ballen, welche blätterweis über einander, wie eine Zwiebel, zusammengesetzt sind, und in deren Mittelpuncte sich etwas von unverdauten Kräutern und Haaren vorfindet.

h. Das Hundegeschlecht.

Gleich wie der Mensch die Obst- und Pflanzenarten, durch seine Wartung und Verpflegung, sehr verändern kann, so hat er es auch mit einigen Hausthieren, vornämlich mit den Hunden, gemacht. Daher arten auch die zahmen Hunde aus, wenn sie wild herumlaufen. Der Schäferhund, der ziemlich seine natürliche Freiheit hat, scheint der Stammhund zu seyn. Von dem kommen der Bauerhund, Windhund, der Isländische, der Dänische, der grosse Tatarische Hund her, mit dem man fährt: der Jagd-, Spür-, Dachs-, Wachtel-, Hühnerhund, Englische Doggen u. s. w.

Blendlinge, die aus Vermischung zweier Racen entstehen, aber auch aufhören; dahin das Bologneserhündchen gehört, welches vom kleinen Pudel und Spanischen Wachtelhunde herrührt. Der Mops ist eigentlich vom Bullenbeisser entstanden. Die Africanischen Hunde, vornämlich in Guinea, können nicht bellen. In der Gegend des Cap giebt es wilde Hunde, die selbst mit dem Löwen anbinden, wenn sie in Gesellschaft jagen, dem Menschen aber nichts thun, sondern ihm von ihrer Beute wohl sogar noch etwas lassen. Die Neger glauben, dass unsere Hunde reden können, wenn sie bellen. Die Hunde werden bisweilen toll. Ihr Biss, ja selbst ihr Speichel und der Geruch ihres Athems, wenn sie den höchsten Grad der

Tollheit erreicht haben, ist ein so schnelles Gift, dass es die Menschen wasserschen, rasend machen und tödten kann.

i. Das Wolfsgeschlecht.

In England sind die Wölfe ausgerottet; im Norden giebt es weisse. Dazu gehört der Schakal. Dieser soll gleichsam der Spürhund des Löwen seyn, denn wenn man ihn brüllen hört, so ist der Löwe auch nicht weit. Er hat die Grösse eines Bullenbeissers und ist so grausam als der Tiger. Der Scythische Wolf ist schwarz, und länger, auch grausamer als der unsrige. — Corsack. — Hyäne.

k. Das Fuchsgeschlecht.

Brandfüchse, die am Schwanze, an den Ohren und Füssen schwarz sind, sonst grauhaarig auf dem Bauche, und röthlich aussehen. Dem Kreuzfuchse läuft vom Munde an längs der Stirne, dem Rücken und Schwanze ein schwarzer Streif, der von einem andern über die Schultern und Vorderläufe durchschnitten wird. Der blaue Fuchs, dessen Haare aschfarbig oder graublau sind. Der schwarze Fuchs, dessen Fell sehr hoch geschätzt wird. Der Braunfuchs ebenfalls sehr hoch geschätzt. Der Weissfuchs hat gar keine dauerhaften Haare. Der Americanische Silberfuchs. Alle Füchse stinken. Sie haben aber, wo der Schwanz anfängt, eine Stelle steifer Haare, unter denen sich ein Drüschen befindet, welches einen Geruch von blauen Veilchen giebt. — Der Stinkfuchs hat eine Blase unter dem Schwanze, von deren Feuchtigkeit man einige Tropfen im Wasser einnimmt.

l. Halbfüchse.

Darunter die Spanische Genettekatze mit wohlriechendem Fell. Die Zibethkatze hat unter dem Hintern eine Tasche, drei Zoll lang und eben so breit, darin ein schmieriger und wohlriechender Saft enthalten ist. Man nimmt ihr, indem man sie in einen Käfich setzt, alle Tage mit einem Löffel diesen Saft heraus. Wenn das Thier davon einen Überfluss hat, so leidet es Schmerzen. Man fängt sie in Africa und Asien in Fallen, wie die Iltisse. — Die Dachse schlafen ohne Nahrung in ihrer Winterhöhle.

m. Das Katzengeschlecht.

Die Türken halten sehr viel von einer Hauskatze. Ihr Stern im Auge zieht sich bei ihr stärker, als bei einem andern Thiere, zusammen, und dehnt sich auch stärker aus. Die Tigerkatze fliegt allen Thieren wüthend ins Gesicht und kratzt ihnen die Augen aus. Es ist fast das grausamste Thier unter allen.

n. Das Luchsgeschlecht.

Der Rücken der Luchse ist roth und schwarzgefärbt. Der Luchs springt von den Bäumen auf die Thiere herab. Die Wunden von seinen Klauen heilen schwer.

o. Panther. Parder.

Das Pantherthier ist grösser, als eine Englische Dogge, brüllt wie ein Löwe, hat schwarze, wie ein Hufeisen gestaltete, Flecken, und sein Fleisch ist angenehm. Sein Kopf ist wie ein Katzenkopf gestaltet. Die Katzenparder sind nicht viel an Grösse von den Katzen unterschieden. — Leopard. — Unze. — Der Vielfrass. Caracal. Americanischer Tapir und Anta. —

p. Das Tigergeschlecht.

Der Tiger hat gelbe Flecken, rundum mit schwarzen Haaren besetzt auf lichtgelbem Grunde. Er springt schneller als irgend ein Raubthier und klettert, ist so gross, wie ein einjähriges Kalb, und grausamer, als die vorigen. Der grösseste Tiger hat schwarze Flecken. — Tigerwolf. Hyäne.

q. Das Löwengeschlecht.

Der Löwe hat eine Mähne; die Löwin nicht; er hat eine gerunzelte Stirn, ein menschenähnliches Gesicht und tiefliegende Augen, wie auch eine stachlichte und wie mit Katzenklauen besetzte Zunge, mit der er den Thieren das Fleisch ablecken kann. Er kann seine sehr scharfen Klauen zurücklegen, dass sie sich nicht im Gehen an der Erde abschleifen. Seine Höhe vom Rücken bis an die Erde ist vier und ein Dritttheil Fuss. Der Löwe braucht keine List, auch keine sonderliche Geschwindigkeit, die Thiere zu überfallen. Wenn er nicht mit dem Schwanze schlägt, und seine Mähne schüttelt, so ist er aufgeräumt, und man kann ihm sicher vorbeigehen. Sonst ist das einzige Mittel, in der Noth, sich auf die Erde zu legen. Es ist merkwürdig, dass er den Weibern nichts zu Leide thut. Exempel von einer Weibsperson unter dem Könige Karl dem Zweiten, die im Tower zu London den Löwengarten reinigte. Ein anderes von der Herzogin von Orleans, einer gebornen Pfalzgräfin. Die Negerweiber jagen oft die Löwen mit Knitteln weg. Sie sind den Schwarzen gefährlicher, als den Weissen. Wenn er aber einmal Blut geleckt hat, so zerreisst er das Thier, oder den Menschen auch im Augenblick. Er tödtet einen Ochsen mit einem Schlage. Ist nicht in America zu finden. Er kann die Kälte nicht vertragen und zittert in unsern Gegenden beständig. Seine dicken Knochen haben nur eine enge Höhle zum Mark, und Kolbe versichert, dass, wenn das Mark an der Sonne eingetrocknet ist, sie so hart seyen, dass man Feuer damit anschlagen könne. Er fürchtet sich nicht vor dem Hahnengeschrei, wohl aber vor Schlangen und Feuer.

r. Das Bärengeschlecht.

Der Bär tödtet seinen Feind durch Schläge und gefährliche Umarmungen. Er ist ein grosser Honigdieb, klettert auf die Bäume, und wirft sich gleich einem zusammengeballten Klumpen herab. Zwei Monate im Winter frisst er nichts. In Polen lehrt man ihn tanzen. Der weisse Bär in Spitzbergen hat einen Hundskopf. Einige sind sechs Fuss hoch und vierzehn Fuss lang. Sie sind starke Schwimmer, und treiben auf Eisschollen sogar bis Norwegen.

s. Der Vielfrass.

Diese Thiere sind schwärzlich von Farbe, oder völlig schwarz. An Grösse sind sie den Hunden gleich, und unersättlich wegen ihrer geraden Gedärme, daher sie sich auch des Unflathes, wie der Wolf und Löwe, bald entledigen.

t. Affengeschlecht.

Sie werden eingetheilt in ungeschwänzte, kurzgeschwänzte oder Pavians, und langgeschwänzte Affen, oder Meerkatzen.

α. Ungeschwänzte Affen.

Der Orangoutang, der Waldmensch, davon die grössesten in Africa Pongos genannt werden. Sie sind in Congo, ingleichen in Java, Borneo und Sumatra anzutreffen, gehen immer aufrecht und sind sechs Schuh hoch. Wenn sie unter Menschen gebracht werden, so nehmen sie gern starke Getränke, machen ihr Bett ordentlich, und decken sich zu. Das weibliche Geschlecht hat seine monatliche Reinigung, und ist sehr melancholisch. Meinung der Javaner von ihrem Ursprunge. Es giebt noch eine kleinere Gattung, welche die Engländer Schimpanse nennen, die nicht grösser ist, als ein Kind von drei Jahren, aber mit den Menschen viele Ähnlichkeit hat.

Sie gehen zu ganzen Heerden aus, und erschlagen die Neger in den Wäldern. Zu den ungeschwänzten Affen gehört noch der Affe von Ceylon, und der Manomet mit einem schweinähnlichen Schwanze. — Der langarmige Gibbon, ein gutmüthiges Thier, das sich meistens auf Bäumen aufhält.

β. Langgeschwänzte Affen oder Meerkatzen.

Einige sind bärtig. Die bärtige Meerkatze hat eine Art weisser Kopfkrause, und ahmet dem Menschen sehr nach. Hierher gehört ferner die schwarze glatte Meerkatze, welche mit ihrem Schwanze sich allenthalben anhängt. Man giebt vor, dass sie ordentlich eine Meerkatzenmusik unter sich machen sollen. Andere sind auch bärtig, als der ledergelbe Moschusaffe. Dieser ist klein, von gutem Geruch und fromm.

γ. Paviane.

Sie haben einen Hundskopf, und können sehr geschwind auf zwei Füssen gehen. Sie bestehlen das Feld und die Gärten. Die Americaner glauben, dass diese Affen reden können, wenn sie wollten, aber sie thäten es nur nicht, um nicht zur Arbeit gezwungen zu werden. Sie fangen Muscheln mit dem Schwanze, oder legen einen Stein in die geöffnete Muschel. Man kann hierzu noch zählen die Schoossäffchen oder Pinche's, deren die grössere Art die Farbe und Grösse der Eichhörnchen, die kleinere aber die Grösse einer geballten Damenfaust hat. Sie sind sehr artig, aber auch sehr eigensinnig, und sehr zärtlich, so, dass, wenn von dort her welche nach Europa gebracht werden, die meisten unterweges umkommen, wenn sie gleich einzeln noch so sauber in Baumwolle eingewickelt sind.

Drittes Hauptstück.

Thiere mit Flossfederfüssen.

A. Das Fischottergeschlecht.

a. Die Flussotter

gräbt sich Höhlen von den Ufern der Flüsse bis in den nächsten Wald; lebt von Fischen; im Winter aber in aufgeeisten Teichen. — Luther's Verwechslung der Waldotter mit der Natter.

b. Die Seeotter, deren Hinterfüsse flossfederartig sind.

Sie haben die schönste Schwärze unter allen Fellen. Selbst in Kamtschatka gilt ein schöner Balg an 37 bis 40 Thaler. Man fängt sie auf dem Treibeise in der Meerenge von Kamtschatka. Sie putzen sich selber gern, lieben ihre Jungen ungemein, und werden mit Prügeln todtgeschlagen. Mit ihnen wird ein starker Handel nach China getrieben.

B. Das Bibergeschlecht.

Die **Biber** mit eiförmigem, schuppigem Schwanze. Sie sind in Canada gegen die Hudsonsbai sehr häufig. Wie sie einen Bach verdämmen und über die Wiesen einen Teich machen. Sie hauen Bäume mit ihren Zähnen ab und schleppen Holz von drei bis zehn Fuss lang, welches sie über Wasser in ihre Wohnung bringen, und dessen Rinde sie im Winter essen. Bei Verfertigung des Dammes dient ihnen erst ihr Schwanz zur Mulle oder zum Schubkarren, warauf sie Lehm legen und an Stelle und Ort führen; und dann zur Mauerkelle, womit sie den Lehm auf den Bäumen compriminiren und anschlagen. Man speist sie auch. Das Bibergeil *(castoreum)* besteht nicht aus den Testikeln des Bibers, sondern es befindet sich in besondern Moschussäcken, die ihm im Leibe liegen. — Grubenbiber.

C. Seethiere mit unförmlichen Füssen.

a. Meerkälber.

Sie heissen auch Seehunde, haben einen Rachen vom Hunde, die Hinterfüsse sind hinter sich gestreckt, und können nicht von einander gebracht werden. Auf den Antillischen Inseln sind einige bis zwanzig Fuss lang. Die kleinsten sind die in dem Eismeere, welche auf den Eisschollen zu Tausenden getödtet werden. Es giebt auch silberfarbene Meerkälber in süssem Wasser. — Robben. — Thran.

b. Wallrosse.

Das Wallross hat zwei Blaslöcher an der Stirn, heisst auch Meerochs, hat lange hervorragende Zähne, die verarbeitet werden. Manche sind über zwei Fuss lang und acht Zoll dick. Mit diesen helfen sie sich auf die Eisschollen, wie mit Haken.

c. Der Seebär.

Er ist grösser als ein Landbär, hat Vorderfüsse, wie abgehauene Armstumpfe, worin doch die Zehen verborgen liegen, und wird nicht weit von Kamtschatka gefangen. Sie streiten gegen einen Anfall in Rotten und beissen ihre eigenen Cameraden, wenn sie weichen. Den Sommer über fressen sie nichts. — Art von Robben.

d. Der Seelöwe.

Er hält sich in America und bei Kamtschatka auf. Die Gestalt kommt mit einem Seebären überein, nur ist er viel grösser. Man greift ihn nur im Schlafe an. Er ist sehr grimmig, und hat wenig Liebe für seine Jungen. Die Seebären fürchten sich selbst vor ihm.

Viertes Hauptstück.

Vierfüssige Thiere, die Eier legen.

Amphibien.

a. Der Krokodill.

Gehört vornämlich hierher und hält sich gewöhnlich in Flüssen und auf dem Lande auf. Er ist schuppicht, bepanzert, zwanzig und mehr Fuss, im Gambiaflusse sogar bis dreissig Fuss lang. Es ist falsch, dass er beide Kinnbacken bewege. Er bewegt nur, wie andere Thiere, den innern, hat keine Zunge und legt Eier, wie Gänseeier, in den Sand. — Grosse Eidechse. — Hippopotamus.

b. Der Alligator.

wird gemeiniglich mit dem Krokodill verwechselt, und ist ihm auch sehr ähnlich, ausser dass er den Schwanz anders trägt und eine Moschusblase hat, weswegen er auch einen Bisamgeruch von sich giebt. Er ist in Africa und America anzutreffen, ist nicht so wild und räuberisch, als der Krokodill. In America werden sie Kaimans genannt. Wie ihre Eier von Vögeln zerstört, und wie sie gefangen werden. —

c. Die Schildkröte.

Die grösseste Gattung der Schildkröten wird in verschiedenen Gegenden von Ostindien und Südamerica und den Antillen gefunden. An den Eiern einer solchen Schildkröte allein können sich wohl dreissig Mann satt essen. Diese Schildkröte geht auf das Land und legt bis zwei hundert und funfzig Eier, deren jedes so gross ist als ein Ball. Sie haben ein dreifaches Herz. Ihr Fleisch ist köstlich. Man gewinnt von ihnen bisweilen mehr als zwei Centner Fleisch zum Einsalzen.

Fünftes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Seefische.

a. Der Wallfisch und andere ihm verwandte Fische.

Die Wallfische theilt man ein in den eigentlichen Wallfisch, den Finnfisch, Schwertfisch, Säge- oder Zahnfisch, Nordcaper, Pottfisch oder Cachelot und in das Narwal. Der Grönländische Wallfisch hat einen Kopf, der ein Dritttheil von der Leibeslänge ausmacht. Er ist um Vieles dicker als der Finnfisch, welcher eine Finne oder Flosse auf dem Rücken hat, auch viel grösser als der Nordcaper, welcher nur ein Blasloch hat. Er hält sich in den nördlichen Gegenden bei Spitzbergen und Novasemblja auf, dagegen der Nordcaper in der Höhe des Nordcaps, und der Finnfisch noch weiter hin nach Süden umherschweifen. Er nährt sich von einem Wasserinsecte, welches die Grösse von einer Spanne hat und ganz thranig ist. Der Finnfisch aber und Nordcaper schlucken ganzen Tonnen Häringe in sich. Diese Thiere haben anstatt der Zähne Barten, welche aus Fischbein bestehen, davon das längste bis zwei Klaftern lang ist. Der Pottfisch hat am untern Kinnbacken Zähne. Sein Kopf nimmt die Hälfte des Leibes ein. Er hat einen engen Schlund, Blaselöcher, aus denen er Wasser bläst und heisses Blut. Ohne Luft zu schöpfen, können sie nicht lange unter dem Wasser ausdauern. Sie gebären lebendige Junge und säugen sie. Der Grönländische Wallfisch wird mit Harpunen geschossen und mit Lanzen völlig getödtet. Gegenwärtig ist er indessen viel scheuer als vormals; er flüchtet in das Treibeis; daher jetzt der Wallfischfang im Treibeise betrieben wird. Er hat eine Art Läuse, gleich Krebsen. In dem Magen einer Art Nordcaper, Grampus genannt, wird das Ambragries oder der graue Ambra gefunden. Andere berichten dieses von der Blase des Pottfisches. Einige halten den Pottfisch für denjenigen, der den Jonas verschlungen. Das Gehirn des Pottfisches ist das sogenannte *Sperma ceti*. Der Schwertfisch tödtet den Wallfisch um der Zunge willen. Der herausragende Zahn des Sägefisches ist ausgezackt wie eine Säge. Der Narwal hat einen geraden Zahn aus dem obersten Kinnbacken hervorstehen, der viele Fuss lang und härter ist als Elfenbein. Diese letztern gebären aus Eiern. — Der stärkste Wallfischfang ist bei der Strasse Davis und bei Spitzbergen. Auch giebt es Wallfische bei der Magellanischen Meerenge. — Warmes Blut.

b. Das Manati oder die Seekuh.

Dieses Thier ist in den Americanischen und Kurilischen Inseln bei Kamtschatka anzutreffen und wiegt bis dreissig Centner. Es hat eine unbehaarte, gespaltene Haut, wie eine alte Eiche, taucht sich niemals unter das Wasser, der Rücken ist immer darüber erhaben, ob es gleich den Kopf, bei seinem unablässigen Fressen, fast immer unter dem Wasser hält. Es ist allenthalben sehr zahm, wo man ihm nicht nachstellt, hat zwei Arme, die den menschlichen, und einen Schwanz, der dem Fischschwanze ähnlich sieht. Auch hat es ein vortreffliches Fleisch, welches keine Maden bekommt, und sein ausgeschmolzenes Fett übertrifft alle Butter. Es gebärt lebendig und säugt.

c. Der Hai oder Seewolf.

(Carcharias, von den Spaniern Tuberone genannt.) Die grösseste Art dieser Thiere heisst Lamia. Sie sind zwanzig Fuss lang, haben drei Reihen Zähne neben einander, und sind viel gefrässiger als irgend ein Landthier. Ganze Menschen in Segel eingewickelt werden von ihnen verschlungen, sammt dem Ballast. Alles, was aus einem Schiffe fällt, Beil, Hammer, Mützen, findet Platz in ihrem Magen. Das Maul derselben ist wohl einen Zoll lang unter der Schnauze, daher sie sich auf die Seite legen müssen, wenn sie Etwas rauben wollen. An den Küsten von Guinea hat ein Mensch, der in die See fällt, nicht so viele Gefahr vom Ersaufen, als vom Haifische zu befürchten. Er reisst dem Wallfisch grosse Stücke aus dem Leibe, wird mit Haken an einer eisernen Kette gefangen und getödtet. Ehe er in das Schiff gebracht wird, wird der Schwanz abgehauen; sonst schlägt er mit dem Schwanze Arm und Beine entzwei. Einige Fische haben Verkehr in seinem Magen. Der Pilote weckt ihn, wie die Schwalben die Eulen. — *Squalus maximus.* — Furcht des Hai. — Bei den Sandwichinseln.

d. Der Hammerfisch.

Ist dem Hai an Grösse, Stärke und Gierigkeit ähnlich, hat aber einen *Kopf*, der zu beiden Seiten wie ein Hammer aussieht.

e. Der Mantelfisch.

Ist eine Art grosser Rochen, die vornämlich den Perlfischern an den Americanischen Küsten sehr gefährlich sind, indem sie solche in ihre weit ausgebreitete Haut als in einen Mantel einwickeln, erdrücken und fressen.

f. Der Braunfisch, der Dorado, der Delphin, der Stör, der Wels und andere mehr sind Raubfische.

Der **Delphin** ist ein sehr gerader und schneller Fisch. der **Dorado** aber ist ein goldgelber Delphin und der schnellste unter den übrigen. Der **Bellnja** ist eine Gattung vom Stör, aus dessen Roggen der Caviar zubereitet wird. Sie haben auch, als grosse Fische, dessen sehr viel, *bisweilen einer bis auf einen ganzen Centner.*

g. Der Seeteufel.

Ist in eine harte, undurchdringliche Haut eingeschlossen. Ist eine Art Rochen, zwanzig bis fünf und zwanzig Fuss lang, funfzehn bis achtzehn breit und drei dick, hat gleichsam Stumpfe von Beinen, und daran Hakenhörner am Kopf und einen Schwanz wie eine Peitsche mit Haken.

Meerwunder.

Der Meermensch, Meerjungfer

wird in allen vier Welttheilen angetroffen. Die zu Fabeln geneigte Einbildungskraft hat ihn zu einem Seemenschen gemacht. Indessen hat dieses Thier nur wenig Ähnlichkeit mit dem Menschen. Sein Kopf, aus dem man einen Menschen- oder Fischkopf machen kann, mit grossen Ohren, stumpfer Nase und weitem Munde, ist an einem Körper, der auf dem Rücken mit einem breiten dicken Felle, wie die Plattfische, bezogen ist, welches an der Seite solche Haken wie die Fledermäuse hat. Seine Vorderfüsse oder fleischernen Flossfedern sind etwas menschenähnlich. Es hat dieses Thier zwei Zitzen an der Brust und einen Fleischschwanz. Man nennt es auch wegen seines Fettes die Wassersau.

Einige andere merkwürdige Fische.

a. Der Zitterfisch.

Er wird auch Krampffisch, *Raja torpedo*, genannt, ist in dem Indischen Meere anzutreffen, beinahe rund, ausser dem Schwanze, und wie aufgeblasen. Er hat ausser den Augen noch zwei Löcher, die er mit einer Haut, wie Augenlieder, verschliessen kann. Wenn man ihn unmittelbar oder vermittelst eines langen Stockes, ja vermittelst der Angelschnur oder Ruthe berührt, so macht er den Arm ganz fühllos. *Es thut dies aber nicht, wenn er todt ist.* Einige sagen, dass wenn man den Athem an sich behält, er nicht so viel vermöge. Er kann gegessen werden. In Äthiopien vertreibt man mit ihm das Fieber. Die Ursache dieser seiner Kraft ist unbekannt. Er fängt dadurch Fische. — *Gymnotus electricus.* Zitteraal.

b. Rotzfische.

Sie sind durchsichtig und wie lauter Schleim, sind fast in allen Meeren. Eine Gattung davon heisst Meernessel, weil sie, wenn sie berührt wird, eine brennende Empfindung erregt.

c. Blackfisch.

Sieht seltsam aus, mit zwei Armen, hat eine Tintenblase, mit der er seinen Nachfolgern das Wasser trübe macht. — Spritzfisch.

d. Blaser.

Wird am Cap der guten Hoffnung gefunden, bläst sich rund auf wie eine Kugel, und taugt nicht zum Essen, weil er giftig ist.

e. Fliegende Fische.

Sind nur zwischen den Wendekreisen. Sie fliegen mit einer Art Flossfedern, aber nur so lange, als diese nass sind. Sie haben die Gestalt und Grösse der Häringe, fallen oft aufs Schiff nieder, und werden von Raubfischen und Raubvögeln unaufhörlich verfolgt.

f. Der Chinesische Goldfisch.

Ist seiner vortrefflichen Gold- und anderer Farben wegen bei den Chinesen sehr beliebt. Es ist der schönste Fisch in der Natur, fingerlang, vom Kopf bis auf den halben Leib roth, die übrigen Theile, sammt dem Schwanze, der sich in einen Büschel endigt, lebhaft vergoldet. Das Weibchen ist weiss, der Schwanz silbern.

g. Der Krak, das grösseste Thier in der Welt.

Es ist dieses ein Seethier, dessen Daseyn nur auf eine dunkle Art bekannt ist. Pontoppidan thut von ihm Meldung, dass die Schiffer in Norwegen, wenn sie finden, dass das Loth, welches sie auswerfen, an derselben Stelle nach und nach höher wird, urtheilen, dass der Krak im Grunde sey. Wenn dieser heraufkommt, so nimmt er einen ungeheuern Umfang ein. Er soll grosse Zacken haben, die wie Bäume über ihn hervorragen. Bisweilen senkt er sich plötzlich in das Meer hinab, und kein Schiff muss ihm alsdann zu nahe kommen, weil der Strudel, den er erregt, es versenken würde. Es soll über ihm gut fischen seyn. Ein junger Krak soll einmal in einem Fluss stecken geblieben und darin umgekommen seyn.

Das Meer hat noch nicht alle seine Wunder entdeckt. Wenn der Krak sich über das Wasser erhebt, so sollen unsäglich viele Fische von ihm herabrollen. Seine Bildung ist unbekannt.

Von den Arten der Fischerei.

In China fängt man Fische durch eine dazu abgerichtete Kropfgans, welcher man einen Ring um den Hals legt, damit die Fische nicht ganz von ihr mögen verschluckt werden. Diese schlingt so viel Fische auf, als sie kann. Wenn eine derselben einen grossen Fisch fängt, so giebt sie den andern ein Zeichen, die alsdann denselben fortbringen helfen. Eine solche Gans gilt viel. Wenn sie nicht Lust zum Essen hat, so wird sie mit Prügeln dazu gezwungen. Man hat daselbst auch eine andere Methode, mit einem Kahne nämlich, an dessen Seite weisse überfirnisste Breter geschlagen sind, beim Mondscheine Fische zu fangen. Denn alsdann glänzen diese Breter wie ein helles Wasser, und die Fische springen herüber und fallen in den Kahn, wo sie des Morgens gefunden werden. Man fängt auch hier Fische, indem man sie mit in das Wasser gestreuten Kokelskörnern dumm macht.

Der Stockfischfang auf der grossen Bank bei Newfoundland.

Der grüne oder weisse Stockfisch heist **Kabeljau**, wird eingetrocknet und eingesalzen. Die getrockneten heissen **Stockfische**. Es ist ein Raubfisch, er schluckt Wasser, Seile und andere Dinge, die aus dem Schiffe fallen, geschwind hinunter. Er kann aber seinen Magen ausdehnen, und das, was unverdaulich ist, ausspeien. Es fischen auf der grossen Bank jährlich bis dreihundert Schiffer, deren jeder 25,000 Stockfische fängt. Alles geschieht mit Angeln. Der Köder ist ein Stück vom Häringe und hernach die unverdaute Speise in dem Magen des Stockfisches. Es geht mit diesem Angeln sehr schnell fort. Es finden sich hierselbst umher erstaunend viele Vögel, als Leberfresser, Pinguins. Sie versammeln sich um die Schiffe, um die Leber zu fressen, die weggeworfen wird. Der Pinguin hat stumpfe Flügel, mit denen er zwar auf dem Wasser plätschern, aber nicht fliegen kann.

Der Häringsfang.

Der Häring kommt im Frühjahre aus den nördlichen Gegenden beim Nordcap an die Orkadischen Inseln. Von da zieht er sich neben den Küsten von Schottland und ist im Sommer bei Jarmouth, geht auch wohl im Herbste bis in die Zuyder- und Ostsee. Der alleinige jährliche Vortheil der Holländer, nach Abzug aller Unkosten, ist zum wenigsten sechs bis sieben Millionen Reichsthaler. Ein anderer Holländischer Schriftsteller rechnet überhaupt fünf und zwanzig Millionen Thaler Einnahme, die Ausgabe acht Millionen Thaler, und das Land profitirt siebzehn Millionen Thaler: denn man muss auch den Vortheil nehmen, den das Land davon zieht, dass sich so viele Menschen von der Arbeit auf der Flotte unterhalten. Die Engländer schiffen auch seit 1750, aber nicht so vortheilhaft, auf den Häringsfang, denn sie wissen die Handgriffe nicht. — Zug der Häringe, durch das kleine Wasserthierchen Ath veranlasst. — Vormals bei Bergen, jetzt bei Gothenburg. — Menge derselben, dass man sie in Schweden zu Thran verkocht. — Schnitt der Häringe. — Die Holländer salzen nur die ein, die sie an einem Tage gefangen haben, ohne sie die Nacht über zu bewahren. — Sardellen. — Lachsfang.

Zweiter Abschnitt.

Schaalige Thiere.

a. Die Purpurschnecke.

Der Tyrische Purpur, der das Blut einer Muschel des Mittelländischen Meeres ist, war erstaunlich theuer. Er soll an einem Hunde entdeckt seyn, der diese Muschel frass und sein Maul schön färbte. In Neuspanien findet sich eine solche Muschel, die aber nur zwei bis drei Tropfen solchen Saftes in sich hält, der anfänglich grün oder hochroth färbt. Im Alterthum hatte man auch violetten Purpur.

b. Die Perlenmuschel.

Die Perlenbank bei Basra im Persischen Meerbusen und bei Kalifornien giebt die schönsten; die bei Ceylon am Cap Comorin die grössesten; ingleichen Neuspanien giebt grosse, aber schlechte Perlen. Es sind unreife Eier. Die Perlenmuscheln können, wenn sie nicht recht rund sind, nicht abgedreht werden. Viele Länder haben in ihren Flüssen Perlenmuscheln. Die Taucher verfahren auf verschiedene Art bei Einsammlung derselben, entweder mit einer ledernen Kappe mit gläsernen Augen, davon eine Röhre bis über das Wasser heraufgeht, oder mit der Glocke, oder frei. Sie bekommen anfänglich leicht Blutstürze. Der König von Persien kaufte im Jahre 1633 eine Perle für eine Million und vierhunderttausend Livres. Der jährliche Nutzen vom Persischen Perlenfange ist fünfhunderttausend Ducaten, aber jetzt lässt man sie ruhen. In der Medicin sind sie nichts mehr nütze, als Krebssteine und Eierschaalen. — Die Schaalen aller Seegeschöpfe werden aus dem Schleime erzeugt, den sie von sich geben, und sind Kalk. — Gemachte Perlen.

c. Austern.

Die Austern sitzen öfters an einer Felsenbank so fest, dass sie scheinen mit derselben aus einem Stücke zu bestehen. Einige werden von ausserordentlicher Grösse. In Kopenhagen zeigt man eine Austerschaale, die zwei Centner wiegt. Sie kneipen, wenn sie sich schliessen, mit ungemeiner Kraft, und pflanzen sich schnell fort. Exempel an den Küsten von Holland. Man sieht auch Austern, so zu sagen, an Bäumen wachsen. Diese hängen sich an einen Baum zur Zeit der Flut, wenn der Baum unter Wasser gesetzt ist, an die Äste an, und bleiben daran hängen. — *Chami.* Von mehr als einem Centner Gewicht. — Colchester und Holsteinische Austern.

d. Balanen oder Palanen, Meerdatteln.

Dies sind längliche Muscheln, in Gestalt des Dattelkernes. Sie werden im Adriatischen Meere bei Ancona gefunden, sind in einem festen Steine eingeschlossen, und dieser muss vorher mit Hammern entzwei geschlagen werden, dann findet man die Muschel darin lebendig. Dieser Stein ist porös, und in die Löcher desselben ist die junge Brut gedrungen, hat durch ihre Bewegung den Stein so viel abgenutzt, dass sie sich aufzuthun immer Platz hat. Bisweilen verstopfen sich die Löcher, aber das Wasser kann doch durch den schwammigen Stein zu ihnen dringen. Keyssler hat am Adriatischen Meere lebendige Muscheln im harten Marmor gefunden. Ihr Fleisch und Saft glänzen, so wie bei den meisten Austern, wenn sie frisch aufgemacht werden, im Finstern.

e. Bernacles.

Sind eigentlich Tellmuscheln, mit einem Stiele, der die Zunge des Thieres ist. Sie hängen sich mit solchen an die am Ufer stehenden Bäume an, und weil die Zunge gleichsam einen Hals, und gewisse an einem Büschel auslaufende gekrümmte Haare einen Schwanz von einer jungen Gans vorstellen, so ist die Fabel entstanden, dass aus dieser Muschel die Rothgänse, welche sich in Schottland finden, ohne dass man weiss, wo sie hecken, entstünden. Man weiss aber jetzt, dass diese Gänse in den nördlichsten Inseln hecken.

f. Seide von Muscheln.

Einige Muscheln hängen sich mit ihrer Zunge an die Felsen an, und machen ein Gewebe, woraus man, als aus einer groben Seide, zu Taranto und Reggio, Handschuhe, Jacken u. s. w. webt. Allein die *Pinna marina* bringt viel feinere Seide zuwege, und daraus sollte der Byssus der Alten gemacht seyn. Man macht noch schöne Stoffe zu Palermo daraus.

g. Der Nautilus.

Ist eine Schnecke, welche in ihrem Inwendigen mit dem Blackfische eine Ähnlichkeit hat. Wenn sie zur Luft schiffen will, so pumpt sie zuvor das Wasser aus den Kammern ihres Gehäuses. Alsdann steigt sie in die Höhe, giesst ihr Wasser aus und richtet sich aufwärts in ihrem Schiffe. Sie spannt ihre zwei Beine, zwischen denen eine zarte Haut ist, wie ein Segel aus, zwei Arme streckt sie in das Wasser, um damit zu rudern, und mit dem Schwanze steuert sie. Kommt ihr etwas Fürchterliches zu Gesicht, so füllt sie ihre Kammern mit Wasser an und sinkt in die Tiefe unter.

b. Die Muschelmünzen.

Fast auf allen Küsten von Africa, in Bengalen und andern Theilen von Indien, werden einige Gattungen von Muscheln als baares Geld angenommen. Vornämlich werden an den Maldivischen Inseln kleine Muscheln, wie das kleinste Glied am Finger, gefischt, welche man in Ostindien Loris und in Africa Bougier nennt, welche die Engländer von den Maldiven abholen, und die hernach zur Bezahlung kleinerer Sachen gebraucht werden.

Sechstes Hauptstück.

Einige merkwürdige Insecten,

und darunter:

I. Die nützlichen Insecten.

a. Cochenille.

Diese rothe Farbe, welche die theuerste unter allen ist, kommt von einer rothen Baumwanze her, welche in Neuspanien und einigen Inseln sich auf dem Baume Nopal nistet, und mit Bürsten abgefegt, hernach getrocknet und gepulvert wird. Die Frucht der Nopal ist eine Feige, die hochroth ist und sehr wohl schmeckt. Man nennt dieses Pulver Carmin. Es ist aber oft nicht recht rein. — Kermes oder Purpurkörner. Es ist eine Art Gallus oder Auswuchs aus den Blättern eines Baumes, welcher durch einen Insectenstich entstanden. Kermes heisst im Arabischen eigentlich ein Würmchen, und diese geben eigentlich die rothe Farbe. Kermes wird auch in der Medicin gebraucht.

Wenn man hierzu den Murex oder die Purpurschnecke thut, so sieht man, dass alle rothe Farbe, die zur Färbung der kostbarsten Zeuge dient, aus dem Thierreiche herkomme. — *Coccus Polonicus* am Erdbeerkraute. — Gummilack. — Schildlaus.

b. Von der Caprification.

In den Griechischen Inseln bedient man sich gewisser Schlupfwespen, um die Feigen zu stechen, welche dadurch viel eher und vollkommener reifen.

(S. Tournefort Reise nach der Levante. Bd. 1.)

c. Essbare Heuschrecken.

In Africa werden bei verschiedenen Nationen die grossen Heuschrecken gebraten und gegessen. In Tunquin salzt man sie auf künftigen Vorrath ein. **Ludolph**, der dieses erfahren hatte, liess die grossen Heuschrecken, welche Deutschland im Jahre 1693 verheerten, wie Krebse kochen, ass sie, machte sie mit Essig und Pfeffer ein, und tractirte zuletzt gar den Rath zu Frankfurt damit.

Bienen. — Seidenwürmer.

II. Schädliche Insecten.

a. Die Tarantelspinne.

Sie ist im Apulischen am giftigsten. Wer von ihr gestochen wird, muss bald weinen, bald lachen, bald tanzen, bald traurig seyn. Ein solcher kann weder die schwarze Farbe, noch die blaue leiden. Man curirt ihn durch die Musik, vornämlich auf der Cither, Hautbois, Trompete und Violine, wodurch er vornämlich, wenn man den rechten Ton und die passendste Melodie trifft, zum Tanzen, Schwitzen und endlich zur Gesundheit gebracht wird. Man muss Manchen das folgende Jahr wieder tanzen lassen. Die vom Scorpion gestochenen Leute lieben auch die Musik, vornämlich die Sackpfeife und Trommel.

Sonst giebt es auch ungemein grosse Spinnen in Guinea, beinahe wie eine Mannsfaust.

b. Die Nervenwürmer (*Colubrillae*).

In Ostindien und Africa bekommen die Menschen bisweilen einen Wurm in die Waden, der sich endlich dort so stark einfrisst, dass er die Länge von einer Elle und mehr bekommt. Er ist von der Dicke eines Seidenfadens, bis zu der Dicke einer Cithersaite. Der Wurm liegt unter der Haut und verursacht eine Geschwulst *(vena Medinensis)*. Man sucht sie behutsam hervorzuziehen, den Kopf um ein Stöckchen zu winden, und auf diese Weise nach und nach langsam herauszuwickeln. Wenn der Wurm reisst, so erfolgt gemeiniglich der Tod.

c. Die Niguen.

Diese Art Flöhe gräbt sich in Westindien in die Haut der Menschen ein, und verursacht, wenn man nicht das ganze Wärzchen, in dem sie sitzt, ausgräbt, den kalten Brand, weil das Gift sich mit den übrigen Säften des Körpers vermischt.

d. Noch einige andere schädliche Insecten.

In Congo ziehen ganze Schwärme grosser Ameisen, die eine Kuh oder einen kranken Menschen wohl ganz ausfressen. Die Comege, eine Art Motten in Carthagena in America, sind so fleissig, dass, wenn sie unter einen Laden mit Kramwaaren einmal kommen, sie ihn in einer Nacht völlig zu Grunde richten. Die Loge ist eine kleine Wanze in America, die, wenn man sie auf dem Fleische zerdrückt, ein tödtliches Gift zurücklässt. Man bläst sie weg, wenn man sie auf der Haut sieht. Die Tausendfüsse, rothe Raupen mit vierzig Füssen, haben einen giftigen Biss, und sind eine grosse Qual der Indianischen Länder. Die Mosquitos sind eine besondere Art Mücken in Ostindien, ingleichen auf den niedrigen Gegenden der Landenge von Panama. In Lappland ist die grösseste Plage die, welche von den Viehbremsen herrührt. — Kleine Ameisen in den Antillen. — *Furia infernalis.* — Africanische Ameisen, mit festen Häusern. — Blasenwürmer im finnigen Schweinefleische. — Das Drehen der Schaafe.

Siebentes Hauptstück.

Von andern kriechenden Thieren.

a. Die Schlange.

In den heissen Ländern giebt es etliche Arten Schlangen von erstaunlicher Länge. In den Sümpfen, nicht weit von dem Ursprunge des Amazonenstromes, sind solche, die ein Reh ganz verschlingen. In Whida, einem Africanischen Königreiche, am östlichen Ende der Küste von Guinea, ist eine sehr grosse Schlange, welche unschädlich ist, vielmehr die giftigen Schlangen, Ratten und Mäuse verfolgt. Sie wird daselbst als die oberste Gottheit angebetet. — Giftschlangen können gegessen werden. — Haben hohle und bewegliche Zähne. — Vipern.

b. Die Klapperschlange.

Sie ist die schädlichste unter allen. Sie hat Gelenke in ihrem Schwanze, welche bei trockener Zeit im Fortgehen klappern. Ist sehr langsam und ohne Furcht. Es wird von Allen geglaubt, sie habe eine Zauberkraft, oder vielmehr einen benebelnden, oder wohl gar anlockenden Dampf, den sie ausbläst, und durch den sie Vögel, Eichhörnchen und andere Thiere nöthigt, ihr in den Rachen zu kommen. Zum wenigsten ist sie viel zu langsam, solche geschwinde Thiere, als sie täglich frisst, auf andere Art zu erhaschen. Die Wilden fressen sie, ingleichen die Schweine.

c. Nattern.

Die *Cobra di capello*, oder die Hutschlange, wegen einer Haut, welche den Kopf und Hals umgiebt, so genannt. Sie soll den berühmten Schlangenstein in ihrem Kopfe haben; allein Andere behaupten, es wäre dies nichts anders, als ein gedörrtes und auf gewisse Art zugerichtetes Ochsenbein. Es hängt stark an der Zunge. Wie man das Schlangengift aus der Wunde zieht und sie wieder davon reinigt. Der Schlangenstein hat die Gestalt einer Bohne, ist in der Mitte weisslich, das Übrige himmelblau. Einige geben vor, die Braminen in Indien machten ihn aus wirklichem Schlangensteine, mit deren Herz, Leber und Zähnen und einer gewissen Erde vermengt. Zum wenigsten pflegen gewisse Theile von schädlichen Thieren, z. E. das Fell der Hutschlange, selbst wider ihren Biss, gut zu seyn.

d. Der Skorpion.

Ist in Italien nicht grösser als ein kleiner Finger, hat beinahe eine Krebsgestalt, und verwundet seinen Feind mit dem Schwanze, worin er einen Haken hat. Man bedient sich des zerdrückten Skorpions, um ihn auf den Stich zu legen und das Gift wieder auszuziehen. Die Indianer bedienen sich im Nothfalle wider einen giftigen Biss des Brennens der gebissenen Stelle. In Indien sind sie viel grösser. Es ist gegründet, dass wenn man einen Skorpion unter ein Glas thut, unter das man Tabaksrauch bläst, er sich selbst mit seinem Schwanze tödte.

e. Das Chamäleon.

Ein Asiatisches und Africanisches Thier, einer Eidechse ziemlich ähnlich, aber gemeiniglich viel grösser. Es nährt sich von Insecten, und seine Zunge ist acht Zoll, das heisst fast so lang, als das ganze Thier, womit es, wie der Ameisenbär, Fliegen und Ameisen fängt. Einige Physiker berichten, dass es seine Farbe nach den farbigen Gegenständen richte, aber mit einem Zwange, den es sich anthun müsste. Allein in der allgemeinen Historie der Reisen wird berichtet, dass sie ihre Farbe beliebig, und vornämlich, wenn sie recht lustig sind, schnell auf einander verändern, aber nicht nach den Gegenständen. Sie verändern ihre Farbe nach ihren Affecten. Wenn sie lustig sind, so ist ihre Farbe gefleckt.

f. Der Salamander.

Seine Unverbrennlichkeit kommt von dem dichten Schleime her, den er sowohl ausspeit, als aus allen Schweisslöchern treibt, und mit dem er die Kohlen eine ziemliche Zeit dämpft, wenn er auf sie gelegt wird. Indessen verbrennt er doch endlich. In allen Theilen der Welt giebt man vor, dass die Eidechsen Feinde der Schlangen sind, und die Menschen vor denselben durch ihre Gegenwart warnen.

Achtes Hauptstück.

Das Reich der Vögel.

a. Der Strauss und der Casuar.

Beide sind vornämlich Arabische und Africanische Vögel. Sie tragen den Kopf höher als ein Pferd, haben Flügel, mit denen sie nicht fliegen können, und laufen schneller als ein Pferd. Sie brüten auf ihren Eiern nur des Nachts, haben schöne Federn im Schwanze, und eine höckerichte Erhebung auf dem Rücken. Der Casuar ist sonst dem Strausse ähnlich, hat aber auf dem Kopfe eine Art von knorplichter Haut. Statt der Federn hat er Haare, und an den Füssen Hufe. Er schlingt Eisen und selbst glühende Kohlen hinunter, aber verdaut das erste nicht.

b. Der Condor.

Ist der grösseste unter allen fliegenden Thieren, in America aber selten anzutreffen. Von dem Ende des einen Flügels bis zum andern gemessen, hat er eine Breite von sechs Fuss. Er kann einem Ochsen das Gedärme aus dem Leibe reissen, hat aber Füsse nur wie Hühnerklauen. Er trägt Wildpret in sein Nest und öfters Kinder; vermehrt sich aber nicht sehr.

c. Der Colibri.

Ein Americanischer Vogel. Ist der kleinste unter allen Vögeln, nicht völlig so gross als ein Käfer. Er hat die schönsten Federn, die sonst alle möglichen Farben spielen. Er saugt Saft aus den Blumen. Es giebt in Westindien eine Art Spinnen, die ein Gespinnst macht, welches viel dicker und fester ist, als das der unsrigen; darin fängt sich der Colibri, gleich einer Mücke.

d. Der Paradiesvogel.

Ist nur wegen des Vorurtheils zu merken, welches man gehabt hat, als wenn er keine Füsse habe. Sie werden ihm aber, um ihn desto besser zu erhalten, abgeschnitten.

e. Gold-Hühner.

Sind wegen ihrer goldfarbenen Federn und anderer schönen Schattirungen für die zierlichsten Vögel in der Welt zu halten, und werden von den Chinesen sehr hoch geschätzt.

f. Pelican.

Hat einen so grossen Leib, wie ein Schaaf, kleinen Kopf, einen anderthalb Fuss langen Schnabel, und am Kopfe einen Sack, in den ein Eimer Wasser geht, worin er Meilen weit Wasser holt, und seine Jungen mit Fischen füttert. Dass derselbe seine Jungen mit seinem Blute füttern soll, gehört mit der Fabel vom Phönix in eine Classe.

g. Einige Merkwürdigkeiten des Vogelgeschlechts.

Die Vögel der heissen Zone sind schöner und buntfarbiger, aber von schlechterm Gesange. Einige hängen ihre Nester an die dünnsten Zweige der Bäume auf, die über das Wasser hängen, dadurch sie vor den Nachstellungen der Affen sicher sind. Der Kuckkuck legt seine Eier in das Nest der Grasmücke und bekümmert sich nicht um seine Jungen. Einige haben Flügel und können nicht fliegen; z. B. der Strauss, Casuar und Pinguin. Man braucht einige zum Fischen, wie die Kropfgans; andere zum Jagen des vierfüssigen Wildprets, als vornämlich die Falken aus Tscherkassien. Man lehrt dieses auch, indem man ein Stück Fleisch auf eines ausgestopften Wildes Kopf steckt, und es auf Rädern fortzieht. Hernach gewöhnen sie sich, dem laufenden Wilde die Klauen in die Haut zu schlagen, mit dem Schnabel zu reissen und in Verwirrung zu bringen. Andere werden zum Vogelfange abgerichtet, als die Isländischen Falken und andere mehr. Von der Abtragung der Falken. Von der Reiherbeize. Diese Falken werden einem als Schildwache stehenden Soldat einige Tage und Nächte durch auf den Händen zu tragen gegeben, dass sie nicht schlafen können, wodurch sie ganz ihre Natur verändern. Man fängt in China, an der Guineischen Küste, und bei Porto Bello, wilde Gänse und Enten durch Schwimmer, welche ihren Kopf in einen hohlen Kürbiss stecken.

Vögel verpflanzen viele Früchte, indem sie den unverdaulichen Saamen, den sie gefressen haben, wieder von sich geben, daher der Mistelsaame auch auf die Eiche kommt, und daselbst aufwächst, ingleichen auf Linden und Haseln. Einige Tiefen im Weltmeer dienen den Vögeln, vornämlich denen, die von Fischen leben, zur Behausung, so dass einige wohl etliche Zoll hoch mit Vogelmist bedeckt sind; dergleichen sind an den Küsten von Chili, von Africa, unter den Orkaden, und anderwärts. Einige bedeuten, wenn sie weit vom Lande fliegend angetroffen werden, Sturm, als die Steinbrecher, eine Gattung Meeradler, welche auch sonst gewohnt sind, Schildkröten auf Felsen von einer Höhe fallen zu lassen, wodurch z. B. Äschylus getödtet worden. Man findet keine Störche in Italien, ingleichen nicht in England und der östlichen Tatarei. Taubenpost ist noch jetzt in Modena und Aleppo. Wurde ehedem bei den Belagerungen von Harlem, Zirksee, Gertruydenborg u. s. w. gebraucht, ingleichen des Jonas Dousa Taube in Leiden.

Vom Überwintern der Vögel.

Man bildet sich gemeiniglich ein, dass diejenigen Vögel auf den Winter in wärmere Länder, und weit entfernte Klimate ziehen, welche ihr Futter in unserm nördlichen Klima nicht haben können. Allein die Lerche, der Kiebitz und andere mehr erscheinen geschwind, wenn einige warme Tage im Frühlinge kommen, und verschwinden wieder bei anbrechender Kälte. Dieses beweist, dass sie auch im Winter hier bleiben. Die Wachteln sollen auch einen Zug über das Mittelländische Meer thun, wie denn auf der Insel Capri bei Neapel der Bischoff daselbst seine meisten Einkünfte vom Zuge der Wachteln hat, und bisweilen in der Mittelländischen See Wachteln auf die Schiffe niederfallen. Allein diese Vögel sind zwar Strichvögel, die ihre Orte verändern, aber nicht Zugvögel, die in entfernte Länder, sogar über das Meer setzen. Ihr Flug ist niedrig und nicht langwierig. Es werden aber öfters Vögel durch den Wind und Nebel in die See verschlagen, verirren sich und kommen entweder um, oder retten sich auf Schiffen. Man hat einhundert Englische Meilen von Modena einen Sperber auf einem Schiffe gefangen, welcher erbärmlich schwach aussah. Der Vicekönig von Teneriffa hatte dem Herzog von Lerma einen Falken geschenkt, welcher aus Andalusien nach Teneriffa zurückkehrte, und mit des Herzogs Ringe halb todt niederfiel. Allein was wollen andere schwache Vögel gegen einen so starken Raubvogel sagen! Warum fliegen die Störche nicht aus Frankreich nach England über! Die meisten Vögel verbergen sich des Winters in die Erde, und leben, wie die Dachse oder Ameisen, ohne Futter.

Die Schwalben verstecken sich in das Wasser. Die Störche, Gänse, Enten u. s. w. werden in den abgelegenen Brüchen von Polen und andern Ländern in Morästen, da es nicht friert, bisweilen gefunden. Man hat auch in Preussen des Winters einen Storch aus der Ostsee gezogen, der in der Stube wieder lebendig ward. Vergleiche Klein's (Stadt-Secretär in Danzig) Nachricht darüber. —

Neuntes Hauptstück.

Das Pflanzenreich.

I. Von den merkwürdigen Bäumen.

Die Bäume sind in der heisseren Zone von schwererem Holze, höher und von kräftigerm Safte. Die nördlichen sind lockerer, niedriger und ohnmächtiger. Das Vieh aber sowohl, als die Menschen sind in jenen Gegenden viel leichter, nach Proportion des äussern Ansehens, als in dieser.

a. Bäume, die den Menschen Brot liefern.

In vielen Theilen von Indien, ingleichen auf den Ladronischen Inseln wächst ein Baum, der grosse Ballen einer mehligen Frucht trägt, welche als Brot gebraucht werden kann, und die Brotfrucht heisst. Der **Sagobaum**, der auf den Moluckischen Inseln wächst, sieht aus, wie ein Palmbaum. Er hat ein nahrhaftes Mark. Dieses wird mit Wasser gestossen, ausgepresst und filtrirt. Das Schleimige desselben sinkt zu Grunde, und man macht daraus ziemlich schlechtes Brot, aber bessere Grütze. Diese, mit Mandelmilch gegessen, ist gut gegen die rothe Ruhr. — **Salep.**

b. Sehr nützliche Bäume von der Palmart.

Die **Palmbäume** sind von unterschiedlicher Art. Sie haben alle dieses gemein, dass sie keine eigentlichen Äste haben, sondern sehr grosse Blätter, die auf dem Stamme wachsen, der mit einer schuppigen Rinde überzogen ist. Aus einer Gattung derselben wird der Saft, gleich dem Birkenwasser, ausgezogen, der, wenn er gegohren hat, den Palmwein giebt. Er ist zu unterscheiden von dem Palmsect auf der Insel de la Palma. Der Cocosbaum gehört unter die Palmenarten. Seine Blätter dienen, wie die, von den andern Palmen, zur Bedeckung der Häuser. Die Rinde der Nuss dient zu Stricken, die Nuss selbst zu Gefässen, und die darin enthaltene Milch ist ein angenehmes Getränk. Die Maldivische Nuss ist unten getheilt, und köstlicher als die übrigen. — Palmweine. — Ahorn. — Zuckerahorn.

c. Der Talgbaum in China.

Er trägt eine Hülsenfrucht mit drei nussartigen Kernen, wie Erbsen gross, mit einer Talgrinde umgeben, und die selbst vieles Öl haben. Man zerstösst die Nüsschen, kocht sie, und schöpft den Talg ab, wozu man Leim, Öl und Wachs thut, und schöne Lichte daraus zieht.

d. Der Wachsbaum ebendaselbst.

An die Blätter dieses Baumes hängen sich Würmchen, nicht grösser als die Flöhe. Sie machen Zellen, aber viel kleiner als die Bienenzellen. Das Wachs ist härter, glänzender und theurer als Bienenwachs. Man sammelt die Eier jener Würmchen, und setzt sie auf andere Bäume.

e. Der Seifenbaum.

In Mexico trifft man einen Baum an, der Nussfrüchte trägt, deren Schaale einen Saft hat, welcher gut schäumt, und schön zum Waschen ist.

f. Ein Baum, der Wasser zu trinken giebt.

Dieser ist der wunderbare Baum auf der Insel Ferro, der immer wie mit einer Wolle bedeckt seyn und von sei-

i. Eisenholz.

Es giebt auch ein Holz, welches so hart ist, dass man Anker und Schwerter daraus macht.

k. Wohlriechende Hölzer.

Von den Sandelbäumen kommt das gelbe Sandelholz her, dasjenige, welches in Indien am meisten zum Rauchwerke gesucht wird. Es wird auch zu Brei gestossen und von den Indianern der Leib damit zur Kühlung eingerieben.

l. Farbehölzer.

Hierher gehört vornämlich das Fernambuk- oder Brasilienholz. Der Kern dieses Holzes dient zum Rothfärben.

Campescheholz, dessen inwendiger Kern eine blaue Farbe giebt. — Färbekräuter. — Athenna. — Alkanna, zur Schminke für Ägypter und Mauren. — Saponholz. — Lackmus.

m. Balsambäume.

Der Balsam von Mekka ist der köstlichste, aber jetzt nicht mehr zu haben. Er wird in Arabien aus dem Balsambaume gezapft. Wenn er frisch ist, verursacht sein Geruch Nasenbluten. Es wird nur damit dem Gross-Sultan alle Jahre ein Präsent gemacht. Der Balsam von Tolu wird aus Mexico herübergebracht und kommt jenem am nächsten. Er ist weiss oder goldgelb von Farbe. Peruvianum ist schwärzlich. Copaibe ist flüssig und weiss.

n. Gummibäume.

Aus dem Drago oder Drachenbaume und dessen Einritzung quillt das sogenannte Drachenblut, welches roth ist. Es wird in vielen Gegenden von Indien gewonnen. **Gummi Dragant** ist hingegen ein weisses, wie Würmchen gewundenes Gummi.

Gummi Gutta quillt aus einem Baume, der einem Pomeranzenbaume ähnlich ist.

Gummi Arabicum fliesst aus einer Ägyptischen oder Arabischen Anaxia oder Schleedorn.

Das **Gummi von Sanga** (Senegal) kommt sehr mit ihm überein, hat eine kühlende Kraft und wird von den Menschen wie Zuckersand gesogen. Auch wird es bei Seidenzeugen gebraucht, um sie glänzend zu machen.

Gummi Copal schwitzt aus den geritzten **Copalbäumen** in Mexico.

o. Harzbäume.

Der **Kampherbaum** auf Borneo giebt durch Ausschwitzen den Kampher, der auf übergelegte Tücher gefuttert wird. In Japan wird er aus dem Sägestaube des Kamphers destillirt, ist aber schlechter. Er kann auch aus den Wurzeln des Caneelbaumes destillirt werden. **Benzoe**, oder *assa dulcis*, fliesst aus einem geritzten Baume in Ceylon und Siam, und ist sehr wohlriechend.

Manna dringt in Calabrien aus den Blättern und dem geritzten Stamme einer Art von Eichbaum hervor.

Der beste **Terpentin** kommt aus Fichten, Tannen und Lerchenbäumen in Chio und Italien. **Mastix** ist hell und citronengelb. Der gemeine wird aus Fichten und Tannenholz gewonnen. — *Gummi elasticum.* —

p. Medicinalische Bäume.

Die **Cascarilla de Loja** oder Fieberrinde ist die Rinde eines Baumes bei Kaxa, unfern des Amazonenstromes, und anderwärts in Südamerica. Es ist ein specifisches Mittel wider das Fieber, muss aber von der Chinawurzel oder Rinde unterschieden werden. Das **Sassafras** ist die Wurzel eines Baumes in Florida. Das Guajak (*Gummi* oder *Resina Guajaci*) wird in venerischen, vorzüglich gichtischen Krankheiten gebraucht. Man kann den Balsam- und die Gummibäume zum Theil auch zu den medicinalischen Gewächsen rechnen. Quassia. — Columbo.

q. Einige Bäume mit angenehmen Früchten.

Der Bananen-Pisang, ein Prachtgewächs, trägt Früchte wie Gurken, die aus dem Stamme wachsen, und zwar in einem Klumpen, wohl vierzig bis funfzig. Der Kalabaum, in Africa und Ostindien trägt eine castanienartige bittere Frucht, welche sehr hoch geschätzt wird. Sie ist etwas bitter, macht aber, wenn sie gekörnt wird, alles Getränk sehr angenehm. Für funfzig solcher Nüsse kann man in Sierra Leona ein schönes Mädchen kaufen, und zehn derselben sind schon ein Präsent für grosse Herren. Der Cacaobaum ist achtzehn bis zwanzig Fuss hoch und wächst in vier bis fünf Stämmen. Die Frucht gleicht einer Melone, die an dem Stamme und den Ästen hängt. In ihren Fächern sind viele den Mandeln ähnliche Nüsse. Der Cacao ist constringirend und kalter Natur. Die Indianer auf Hispaniola gebrauchen ihn zerstossen im Wasser zu Getränken. Pistacien, Pimpernüsse, sind Nussfrüchte, die in Zucker gelegt, die junge Frucht aber in Essig gethan, und in Persien als Beisätze zu Speisen gebraucht werden.

Datteln sind den Mandeln ähnliche Früchte einer Art von Palmbäumen, die in grossen Büschen, als Trauben, am Stamme wachsen.

Das von blossem Cocos zubereitete Wasser ist ziemlich unangenehm und erkältend, daher auch ein gewisser Spanier, der dies zum ersten Male trank, sagte: es wäre besser für Ochsen als für Menschen. Man thut aber in Spanien Zucker, Pfeffer, Vanille und Ambra hinzu, wodurch man diesen Trank hitziger und wohlschmeckender macht.

Der Caffeebaum in Arabien, der Levantische, ferner in America der Surinamische, Martiniquische u. s. w. und in Ostindien der Javanische. Es ist ein Baum, der einem Kirschbaume sowohl in Rücksicht der Blätter, als auch in dem Ansehen der Früchte ähnlich ist. Die getrockneten Früchte werden gerollt, da sich dann der einer Bohne ähnliche Kern in zwei Hälften theilt. Der Levantische Caffee ist selbst in Arabien theurer, als der Martiniquische, und die Juden führen viel von dem letztern nach der Türkei. — **Lotus.** — **Pisang.** — **Areka.** — **Mandelbaum.**

r. Gewürzbäume.

Der **Nägeleinbaum** ist einem Birnbaume ähnlich, das Nägelein ist seine Frucht.

Der **Muscatenbaum** ist einem Apfelbaume ähnlich. Diejenigen Nüsse, die von einem Vogel, den man **Nussesser** nennt, hinuntergeschluckt werden, und wieder von ihm gegangen, werden höher geschätzt. Beide Bäume sind nur auf den Inseln Amboina und Banda anzutreffen. Auf den übrigen Molucken werden sie ausgerottet.

Caneel- oder **Zimmetbäume** auf der Insel Ceylon. Die Rinde von den jungen Bäumen wird abgeschält und giebt den Caneel. Die Frucht hat nicht so viel wohlriechendes Öl, aber viele Fettigkeit. Wenige Tropfen, deren einer zwei Groschen kostet, auf die Zunge geträufelt, sollen den Krebs zuwege bringen.

s. Andere Merkwürdigkeiten der Bäume.

In der östlichen Tatarei, nämlich der Kalmückischen, sind fast gar keine Bäume anzutreffen, sondern blos elende Sträucher, daher auch diese Tatarei mehrentheils in Zelten bewohnt wird. Der **Mangelbaum**, von den Holländern **Mangellaer** genannt, wächst aus der Wurzel in die Höhe, alsdann biegt er sich krumm, wächst wieder in die Erde, fasst daselbst Wurzel, und wächst wieder in die Höhe u. s. w.

Der **Banianenbaum** lässt von seinen Ästen gleichsam Stricke oder zähe Zweige herabsinken, die wieder in der Erde Wurzel fassen, und macht dadurch eine ganze Gegend so bewachsen, dass man nicht durchkommen kann. Wenn er an dem Wasser wächst, breitet er sich bis in das Wasser, da sich dann die Äste an ihn hängen. Es giebt eine Art Holz oder Buschwerk, die an einigen Orten Italiens wächst und nach Keyssler's und Venturini's Bericht weder zum Brennen, noch zum Schmelzen, selbst im Focus des Brennspiegels, kann gebracht werden. Es hat das Ansehen eines Eichenholzes, ist doch etwas weicher, sieht röthlich aus, lässt sich leicht schneiden und brechen, und sinkt im Wasser unter. Im Ganzen hat man weder Sand noch etwas Mineralisches an ihm entdeckt. Einige nennen ihn Larix. Man hat ihn auch bei Sevilla in Andalusien gefunden. —

Ein Baum auf Hispaniola ist so giftig, dass in seinem Schatten zu schlafen tödtlich ist. Die Äpfel, die er trägt, sind ein starkes Gift, und die Karaiben benetzen ihre Pfeile damit.

Die Calabassenbäume oder Baobabs in Africa und Indien tragen eine Frucht, die wie eine Bologneser Flasche aussieht und von einander geschnitten gute Kochtöpfe, und, nach Wegnehmung des Halses, gute Geschirre abgiebt.

Die Arekanuss wächst traubenförmig wie die Pistacien und Datteln und wird zu der Betel, welche die Indianer beständig kauen, gebraucht. Krähenaugen oder *Nuces vomicae* sind Kerne, die auf der Insel Ceylon in einer pomeranzenähnlichen Frucht liegen. Sie tödten alles, was blind geboren ist. Aus dem Beerlein der Eichelmistel wird der Vogelleim gemacht. — Giftbaum oder *Bon Upas* auf Java und Borneo und Ostindien. Er steht ganz einsam, in verlassenen Gegenden. Man darf sich ihm nur auf einen Steinwurf nähern. Sein pechartiger Saft ist dennoch ein Mittel gegen den Biss giftiger Thiere.

II. Von andern Gewächsen und Pflanzen.

a. Der Thee.

Die Blätter des Theestrauches in China, die im Anfange des Frühlings abgebrochen werden, geben den Kaiserthee, die zweite und dritte Sorte sind nach einander schlechter. Man lässt die erste Sorte an der Sonne trocknen und rollt sie mit Händen. Die zweite wird auf Platten über kochendem Wasser erwärmt, bis sie sich zusammenziehen; die dritte über Kohlenfeuer. Der beste Thee kommt in den nördlichen Provinzen zum Vorschein, daher ihn die Russen am besten bringen. Die Japanesen pulvern ihren Thee, ehe sie ihn trinken.

b. Kriechende Gewürz-Pflanze.

Der Pfeffer steigt als eine kriechende Pflanze an Stangen oder Bäumen bis achtzehn Fuss in die Höhe. Er wächst wie Johannisbeeren. Ist in der Insel Sumatra und andern Ostindischen Gegenden vornämlich anzutreffen. Der lange Pfeffer wächst auf einem Strauche, und ist theurer. Der weisse ist nicht natürlich, sondern im Meer-Wasser gebeitzt und an der Sonne getrocknet. — Guineischer und Ceylonischer Pfeffer.

Cubeben gleichfalls auf Java und den Molucken. Diese Frucht wächst in Trauben.

Cardamom ist die Frucht einer rohrähnlichen Staude.

c. Betel.

Ist das Blatt von einem kriechenden Gewächse, welches nebst der Arekanuss und ungelöschtem Kalk von allen Indianern beständig gekäut wird. Es hat dieses Leckerbisschen einen zusammenziehenden Geschmack, färbt den Speichel roth und die Zähne schwarz oder schwarzbraun.

In Peru braucht man dieses Blatt, um es mit einem Bisschen Erde zu käuen.

d. Vanille.

Ist eine Kriechpflanze wie die vorigen. Die Wilden in Mexico halten den Bau derselben geheim. Er wächst auf unersteiglichen Bergen. Er braucht nicht in die Erde gepflanzt, sondern nur an einen Baum gebunden zu werden, aus dem er Saft zieht und dann auch Wurzel in die Erde treibt. Die Vanille ist voll eines balsamischen und dicken Saftes; worin kleine Körnchen stecken. Sie ist ein vortreffliches Ingredienz der Chocolade.

e. Rohr.

Das **Bambusrohr** ist vornämlich merkwürdig, welches eines der nützlichsten Gewächse in Indien ist. Es wächst so hoch, wie die höchsten Bäume, hat, wenn es jung ist, einen essbaren Kern. Wird ungespalten zu Pfosten, gespalten aber zu Bretern und Dielen u. s. w. gebraucht, und die Haut, die es inwendig umkleidet, zu Papier benutzt. In Peru giebt es eine Art von Bambus, die anderthalb Fuss im Durchmesser und anderthalb Zoll in der Dicke der Rinde hat. Sie ist zur Zeit des Vollmondes voll Wasser, im Neumonde aber ist wenig oder nichts darin.

Zuckerrohr ist nunmehr in beiden Indien und Africa anzutreffen. Aus dem Schaume des kochenden Zuckers wird Moscovade gemacht. Diese wird mit Ochsenblut oder Eiweiss gereinigt. — Melasse. — Taffia. — Rum. — Moscovade ist eigentlich roher Zucker.

f. Ananas.

Diese schöne Americanische Frucht wächst ungefähr auf einer eben solchen Pflanze, wie die Artischocken. Sie hat die Figur eines Tannenzapfens und die Grösse einer Melone. Der Geruch derselben ist vortrefflich, und der Geschmack scheint allerlei Gewürze zu verrathen.

g. Wurzeln.

Rhabarber kommt aus China und der dazu gehörigen Tatarei. Chinawurzel ist ein adstringirendes und blutreinigendes Mittel. Man bringt sie auch eingemacht nach Europa. Die Wurzel Ginzeng ist das am höchsten geschätzte Medicament, bei dessen Ausseihung sehr viele hundert Tataren in der Chinesischen Tatarei sich viele Mühe geben. Es soll graue Haare in schwarze verwandeln. Man schneidet kleine Stücke und giesst kochendes Wasser darauf. Es begeistert den Menschen mit neuem Leben, und in gar zu starken Dosen genommen, bringt es hitzige Krankheiten oder wohl Raserei zuwege. Eine gewisse Art Ziegen soll das Kraut derselben lieben, und ihr Blut wird daher für sehr gesund gehalten. — Ingwer ist an den Malabarischen Küsten am besten.

III. Andere Merkwürdigkeiten der Pflanzen.

Die Pflanze Hingisch in Persien giebt die *assa foetida* oder den Teufelsdeeck. Man schneidet ein Scheibchen von der Wurzel ab und nimmt den ausgeschwitzten Saft weg, und so alle Tage ferner ein Scheibchen. Man braucht ihn in vielen Theilen Indiens in den Speisen. Das Brot muss sogar danach schmecken und alle Strassen danach riechen, es ist dies ihr angenehmster Geruch.

Das Opium wird von einer gewissen Art Mohn gewonnen, deren Köpfe ins Kreuz eingeritzt werden, aus denen dann dieser dicke Saft herausquillt. Die Arbeiter werden bei dieser Arbeit schwindlig. Wirkung des Opiums. Ein Klystier, darein sechs Unzen rohes Opium gethan werden, vertreibt die rothe Ruhr. Bang ist eine Art des Hanfs, dessen Blätter ausgepresst und dessen Saft von den Indiern statt des Opiums gebraucht wird.

Die kleine Bohne von Carthagena in America. Von dieser wird etwas Weniges des Morgens gegessen, und eine lange Zeit danach nichts genossen. Alsdann schadet dem Menschen den ganzen Tag über kein Gift.

Empfindliche Pflanze *(Planta sensitiva)* lässt, wenn sie berührt wird, ihre Zweige und Laub fallen, als wenn sie Empfindungen hätte.

Die Bejuken sind hölzerne Stricke, welche auf einer Art Weiden in America wachsen, und welche die Indianer so wie wir unsere Hanfstricke brauchen.

Die Weine.

Die Weine verändern sich sehr stark, wenn sie in andere Länder verpflanzt werden. Der Canariensect hat seinen Ursprung aus den Rheingegenden, ingleichen der Capwein. Maderawein ist von Kandia nach Madera verpflanzt worden. In dem heissen Erdgürtel giebt es keine Weine. Man macht daselbst starke Getränke aus Reiss, und die Americaner aus Mais. Der Reiss bedarf grosse Nässe, wenn er gerathen soll und eine lange Überschwemmung der Felder. Mais aber, oder Türkischer Weizen, wächst gleich einem Rohre wohl zehn Fuss hoch.

Anhang einiger noch hierher gehöriger Bemerkungen.

Wegen der Farbeblätter ist der Anil, aus dessen geritzten Blättern der Indigo gepresst wird, merkwürdig; er wächst auf der Malabarischen Küste.

Die *Petra fungifera* ist eine Masse wie ein Stein aus Neapel, eigentlich aber eine aus verwickelten gefärbten Wurzeln und Erde bestehende Masse, in der Pfeffersamen befindlich ist. Dieser ist ungemein subtil und doch sehr häufig darin. Man kann hieraus Pfeffer-Morcheln haben, wenn man will. Man darf nur warmes Wasser darauf giessen, dann werden die Morcheln in sechs Tagen reif. Diese Morcheln werden auch ziemlich gross.

Zuletzt gedenke ich noch der Fabel von der Palingenesie der Pflanzen, deren Kircher Erwähnung gethan hat. Zu den Zeiten, da die Chemie anfing zu blühen, und man allerlei *curiosa chemica experimenta* machte, kam diese Meinung auf. Den Anlass zu diesem Gedichte hat die Vegetation, nachahmende Correction und Krystallisation der Salze gegeben. Das im Champagner- und Bourgognerwein aufgelöste *Sal ammoniacum* stellt Weintrauben vor; es thut dieses aber auch im Wasser.

Der *Arbor Dianae* wird gemacht, wenn Mercurius und Silber besonders im Scheidewasser aufgelöst werden, worauf diese Auflösungen vermengt und bis auf ein Dritttheil im gelinden Feuer eingetrocknet werden; da sie dann einen Baum mit Stamm, Ästen und Zweigen vorstellen.

Der Borametz oder Scythische Baum ist ein schwammiges Gewächs um Astrachan, wovon Keyssler, der es in Dresden gesehen hat, sagt: es nehme alle Figuren an. Weil es nun in die Form eines Baumes gedruckt worden, haben Ungelehrte geglaubt, es wachse wie ein Baum. Es ist also falsch, dass er das Gras um sich her abfresse, und dass die Wölfe ihm nachstellen.

Zehntes Hauptstück.

Das Mineralreich.

Die Metalle.

1. Gold

wird in Peru und andern Theilen von America häufig entweder gegraben, oder aus der Erde, welche von Giessbächen, die aus den Gebirgen herabstürzen, abgespült worden, gewaschen. Man findet es in allen Theilen der Welt. Viele Flüsse, vornämlich die in Guinea, geben nach starken Regengüssen Goldstaub. Denn der Regen wäscht den Goldstaub durch sein Durchseigern aus den Gebirgen aus, und führt ihn, nebst dem übrigen Schlamme, in die Flüsse. Das Gold aus Madagascar ist wegen seiner Zähigkeit und Leichtflüssigkeit berühmt. Wenn man es mit Quecksilber aus dem Sande, damit es vermischt worden, gewaschen hat, so sondert man es ab, indem man das Amalgama durch Ochsenleder drückt. Die **Platina del Pinto** in Brasilien ist ein weisses, aber sehr schwerflüssiges Gold. Die goldenen Kernlein in den Weintrauben, die man vorgiebt, in Ungarn gefunden zu haben, sind Kerne mit einem goldgelben Safte umzogen; ingleichen das in Wien gezeigte an einer Weinrebe gewachsene Gold. Ungarn ist an Gold und Silberbergwerken reich. Bei Kremnitz wird das beste Gold gewonnen.

2. Silber

ist an vielen Orten der Welt, in den Bergwerken Potosi und am de la Plata in Südamerica am häufigsten anzutreffen. Man findet daselbst Klumpen Silbererz ohne Saalbänder, als wenn sie ausgeschmolzen wären. Man findet hier auch Gebeine von Indianern, die vor vielen Jahren verstorben und darauf mit Silber durchwachsen sind. In Asien ist fast kein Silber, daher ein grosser Gewinnst in China bei Umsetzung des Silbers gegen Gold, denn da sich in Europa verhält Gold : Silber = 14 : 1, so verhält es sich dort = 11 : 1.

3. Kupfer,

entweder aus Erz oder aus Cementwasser. Das Fahlunsche Kupferbergwerk ist eins der berühmtesten. In Japan ist ungemein viel Kupfer. Die Cementwasser sind Kupfer in vitrioligem Wasser aufgelöst, woraus das Kupfer durch die Präcipitation gezogen wird, wie bei Neusohl in Ungarn. Messing wird aus Kupfer mit Galmei vermischt gemacht. Galmei wird in Polen sehr häufig gefunden, ist ein Halbmetall.

4. Zinn.

In England und Malacca sind die besten Sorten. Tombak aus China und den anliegenden Gegenden ist eine Art weissen Zinnes oder weissen Kupfers, welches aber mit Galmei versetzt wird, wodurch es ziehbarer wird. Man macht davon die Tombakdosen. — Pinschbak. — Prinzmetall. — Mannheimer Gold.

5. Eisen

ist allenthalben. Nur ist ein Eisenstein reichhaltiger als der andere. Eisenerz wird nicht eher vom Magnet angezogen, bis es durch die Hitze des Ofens gegangen ist. Man findet Eisen in allen Pflanzen, im Holze, ja sogar im menschlichen Blute, im Fleisch und in den Knochen findet man Eisentheilchen. Die Peruaner wussten vor Ankunft der Spanier nichts von Eisen, und machten ihre Beile, Meissel u. s. w. aus Kupfer. In Africa, am Senegal und in Guinea ist der stärkste Handel der Europäer mit Eisenstangen, und der Werth eines Negers wird nach Eisenstangen gerechnet.

Halbmetalle.

1. Quecksilber.

In den Bergwerken von Idria in Friaul ist es am häufigsten, und wird zuweilen ganz rein geschöpft. Am meisten steckt es im Zinnober. Die Bergleute in Idria und Almaden in Spanien bekommen ein starkes Zittern und grossen Durst. Wenn sie ins Bad gebracht werden, so schlagen aus ihrem Leibe Kügelchen Quecksilber aus. Die Ratten und Mäuse bekommen hier Convulsionen und sterben. Einige Arbeiter sind davon so durchdrungen, dass eine kupferne Münze in ihrem Munde weiss wird, oder wenn sie sie mit den Fingern reiben. Wird in Weizenkleie vor dem Verdunsten bewahrt.

2. Antimonium

oder Spiesglas ist schwärzlich und wie Blei anzusehen: es ist spröde; Flintenkugeln davon sind giftig.

3. Wismuth

ist sehr spröde und gelblich.

4. Zink

ist weisslich blau und eine Art Bleierz, aber härter. Setzt sich an die Goslarschen Schmelzofen, beim Schmelzen des Bleierzes, wo es häufig abgekratzt wird.

5. Galmei

gehört zu einer Gattung Zink, durch dessen Zusatz zum Kupfer Messing gemacht wird.

6. Arsenik

ist halb ein Metall, halb ein Salz, denn er löst sich vollkommen im Wasser auf. Der Kobalt und das Operment sind dazu gehörige Arten metallischer Salze.

I. Brennbare Mineralien und andere flüssige, brennbare gegrabene Dinge.

1. Naphtha

ist weiss, zieht die Flammen an, quillt bei Bagdad und Baku, und bei Derbent in Persien aus der Erde.

(S. Reinegg's Beschreibung des Kaukasus an mehreren Stellen.)

2. Petroleum

ist röthlich oder dunkelfarbig. Zieht nicht die Farben an.

3. Bergtheer

ist dem vorigen sehr ähnlich, aber dicker und klebriger; stinkt sehr, wird auch Teufelsdreck genannt.

4. Der Bernstein

scheint aus gehärteter Naphtha oder dem Steinöl entstanden zu seyn. Keyssler berichtet, dass in Italien, an den Orten, wo Bernstein gegraben wird, auch Petroleum quille; das Meersalz mag zu seiner Verhärtung gewirkt haben, ingleichen eine zarte Erde.

5. Ambra

ist erstlich flüssig gewesen und wird auch öfters so aus der See gefischt, vornämlich an den Chinesischen und Japanischen Küsten. Allein in dem Magen des Wallfisches wird er hart gefunden. Der graue Ambra ist der schönste und wird mit Reissmehl vermengt.

6. Gagat

ist ein schwarzer Bernstein, lässt sich schön poliren; schwimmt oben auf dem Wasser; ist in Cornwallis in England und im Würtembergischen zu finden.

7. Erdpech

oder Judenpech *(Asphaltum)* scheint ein verhärteter Erdtheer zu seyn, ist im Meerwasser, vornämlich im todten Meere, aufgelöst vorhanden.

8. Steinkohlen

werden fälschlich für Holz, das mit Petroleum durchdrungen ist, gehalten, obgleich dies hin und wieder anzutreffen ist. Es sind vielmehr Schiefer, die mit Steinöl oder Erde u. s. w. durchdrungen sind. Bei Newcastle in England sind sie am häufigsten, man findet sie aber sehr allgemein. Der Gagat ist von ihnen nur darin unterschieden, dass er anstatt einer steinigen Substanz eine steinige Erde zur Basis hat.

9. Der Schwefel

ist eine Vermischung von vierzehn Theilen von vitrioliger Säure und einem Theile brennbaren Wesens; er wird meistens aus Schwefelkies gewonnen. Man findet auch gewachsenen reinen Schwefel bei feuerspeienden Bergen. Der Schwefelkies, bei den Alten *Pyrites* genannt, ist eisenhaltig, hart und schlägt mit dem Stahle Feuer. Es giebt auch Kupferkies oder Marcasit, der sich aber von jenem unterscheidet. Wenn dieser Kies sich auswittert, so schlägt der Schwefel aus.

Bitumina und *Resinae*. — Von Torfmooren und ihrem Anwachse. — Solwaymoor.

II. Von den Salzen.

Es giebt entweder saure, oder alkalische, oder Mittel-Salze. Zu den ersten gehört der Vitriol, der entweder kupferhaltig und blau, oder eisenhaltig und grün ist.

Alaun hält ausser der vitrioligen Säure eine Mergelerde; in Solfatara wird Vitriol und Alaun gekocht und zwar in bleiernen Kesseln, durch die blosse Hitze des Bodens.

Das mineralische und alkalische Salz wird sehr selten gefunden.

Das *Sal ammoniacum* in Ägypten gehört nicht zu dem Mineralreiche, sondern weil wenig Salz in Ägypten ist, so brennt man getrockneten Mist von Thieren mit untergemengtem Stroh. Aus dem Russ davon mit dazu gemengtem Kochsalze wird das *Sal ammoniacum* präparirt. Man macht es auch in Solfatara. —

Mittelsalze sind eigentlich Küchensalz. Es wird aus dem Meerwasser, oder den Salzquellen, oder den Salzbergwerken gewonnen, und ist an vielen Orten der Erde anzutreffen. Bei Krakau (Wieliczka) sind die berühmtesten. Salpeter erzeugt sich in der Natur nicht von selbst, sondern das alkalische Salz wird dazugesetzt, daher Mauern, wo der Salpeter anschiessen soll, mit alkalischem Salze müssen durchdrungen werden. (Neuere Art, den Salpeter zu gewinnen.) — Natron. — Sodasalz, aus Gewächsen; — an Seeküsten. — Grosser Salzstock in Europa. Siebenbürgen. — Borax in Tibet.

III. Von den Steinen.

Alle Steine sind ehedem flüssig gewesen. Man findet nicht allein im harten Fels Dinge fremder Art, sondern selbst im Krystall, in einigen Naturaliencabinetten, Büschel von Rehhaaren, einen Tropfen Wasser und andere Dinge mehr. Man sieht auch Tropfsteine entstehen, und ein mit subtilen und irdischen Theilen und einem salzigen Wesen angefülltes Wasser kann einen Steinsaft abgeben, der gebrochene Steine wieder zusammenwachsen macht. Wenn dieser Steinsaft mit vielen Salzpartikelchen angefüllt ist, so macht er Krystalle, oder allerlei Gattungen von diesen, welche eckig zusammengewachsene Steine sind. Nachdem der Steinsaft versteinert und mit mineralischen Theilen angefüllt ist, können auch Edelsteine daraus erzeugt werden. Man weiss, dass noch anjetzt in Kalkklumpen sich Feuersteine erzeugen, so dass die Versteinerung nach und nach von Innen anfängt. Auf diese Weise hat erstlich ein salziges Wasser den subtilen Erdschlamm geklumpt, hernach aber durch Vermehrung der Salzpartikelchen nach und nach in Kiesel verwandelt.

1. Von den Edelsteinen.

Sie müssen überhaupt der Feile widerstehen, und an Glanz oder Durchsichtigkeit und an Farbe etwas Vorzügliches haben.

Der Diamant ist der härteste unter allen; kann nur mit seinem eigenen Pulver geschliffen werden; ist der schwerste. Dass er sich in Bocksblut auflöse, ist eine Fabel. Ein Diamant von einem Gran wird sechs bis zehn Thaler werth geschätzt, und der fernere Werth ist wie das doppelte □ des Gewichts, z. B. einer von achtzehn Gran wird sechs hundert Thaler gelten; sein Gewicht wäre vierzig Karat. Ein Karat ist ein Vierundzwanzigtel vom Mark und hält vier Gran.

Der Florentinische Diamant wiegt ein hundert neun und dreissig und ein halb Karat. Der berühmte Diamant, den Pitt an den herzoglichen Regenten von Frankreich verkaufte, wog ein hundert vier und vierzig Karat. König August bot ihm acht hundert tausend Thaler. Die abgeschliffenen Stücke galten sechs und dreissig tausend Thaler. Im Schatze des Gross-Mogul ist einer von zwei hundert neun und siebzig Karat. Die Diamanten sind in Ost- und Westindien anzutreffen; am meisten aber im Galatischen Gebirge, welches durch die Halbinsel diesseit des Ganges läuft. Sie liegen in einer Schicht von rothem und gelblichem Sande, wie die Kiesel. Im Königreiche Golconda ist über der Diamantenschicht ein mineralisches *Stratum*, welches eisenhaltig zu seyn scheint. Zu Visiapour sind deren gleichfalls, und überhaupt liegen die Diamanten in einer rothen Erde, als ihrer Muttererde, wie die der Feuersteine und der Kreide. In Brasilien sind sie in neuern Zeiten und zwar sehr häufig entdeckt worden, da sie vordem für Kieselsteine gehalten wurden. Fast in einerlei Preise mit dem Diamant steht der **Rubin**, der fast einerlei Schwere und Glanz mit ihm hat, nur roth und durchsichtig ist. Ist er scharlachroth, so heisst er Rubin; ist er gelbroth, so heisst er Hyacinth. — Longelirte, congulirte, congmentirte Steine. — Vom Schleifen in Brillanten. — Rosen-, Tafel- und Dicksteine. — Wie Indianer die Diamanten verwahren und in Baumwolle gewickelt verkaufen. Verbrennlichkeit des Diamants; nicht im Tiegel. — Rubin wird weich. — Diamantpulver; Schmergel. — Siebzehn Karat gehen auf das Gewicht eines Ducaten. Der Karat hält vier Gran. — Der Portugiesische Diamant wiegt eilf und zwei Neuntel Unzen, der Russische ein hundert vier und neunzig und drei Viertel Karat.

Sapphir ist ein hellblauer Stein, durchsichtig und hart, in eben dem Werthe, wie die vorigen. Der **Smaragd** ist vortrefflich grün. Je nachdem er härter ist, gilt er auch mehr im Preise. Im Kloster Reichenau ist der grosse Smaragd von Carl dem Grossen noch. Er ist grösser als ein Foliant, zwei Zoll dick und acht und zwanzig Pfund schwer. Jedes Pfund wird funfzig tausend Gulden, und also der ganze Stein eine Million vier hundert tausend Gulden gerechnet.

Der **Amethyst** ist durchsichtig und violblau, welche Farbe ins Röthliche fällt.

Der **Topas** ist gelb, entweder goldgelb oder weissgelblich. Er ist nicht so hart als der vorige.

Der **Türkis** ist ein grünlichblauer Stein. Man findet ihn auch in Frankreich unter der Gestalt des Thierknochens, wo er durch Rösten seine Farbe bekommt.

Opal ist von einer halbdurchsichtigen Milchfarbe, die aber gegen das Licht allerlei Farben spielt.

Chrysolith ist durchsichtig und goldfarbig; fällt seine Farbe ins Grünliche, so heisst er Chrysopras, in das Meergrüne, so heisst er Beryll.

Der rothgelbe Rubin heisst Hyacinth, einige aber sind braungelb, honigfarb, halb oder ganz durchsichtig. —

2. Halbedelsteine.

Sind nicht so hart als jene, aber härter als die gemeinen Steine.

Krystall oder Bergkrystall schiesst im Schweizergebirge eckig an, ist oft sehr gross.

Carniol ist sehr hart, roth, halb durchsichtig. Ist er fleischfarbig, so heisst er Sarder.

Achat ist vielfarbig, bisweilen weiss.

Chalcedon ist vielfarbig und kaum halb durchsichtig.

Onyx ist ein Achat mit weissen und schwarzen Streifen.

Sardonyx hat weisse und gelbe Streifen oder Puncte.

Lapis Lazuli ist blau mit weissen Flecken, ist mit Golde eingesprengt: daraus macht man das Ultramarin, das eine blaue Farbe ist, die so theuer ist als Gold. — Turmalin. — Jaspis. — Labradorstein. — Porphyr. — Granit.

3. Von der Mosaischen und Florentiner Arbeit.

Opus Musivum (Mosaische Arbeit) wird aus Glasgüssen von verschiedener Farbe, die in dünnen Tafeln gegossen und in feine Stifte wie Nadeln geschnitten werden, in einen Teig von calcinirtem Marmor, Gummi, Eiweiss und Öl zusammengesetzt, so dass Portraite gleichsam daraus punctirt werden. In einem solchen Werke von zwei Quadratfuss sind zwei Millionen Stiftchen der Art. Man polirt es hernach wie einen Spiegel. An einem Stück von achtzig Quadratzoll bringen acht Künstler zwei Jahre zu. In der Peterskirche zu Rom sind sie häufig. Florentiner

Arbeit wird auf dieselbe Art aus Edelsteinen zusammengesetzt.

4. Andere Steinarten.

Marienglas ist aus durchsichtigen, öfters grossen Blättern zusammengesetzt und schmelzt nicht im grössesten Feuer.

Jaspis ist den Feuersteinen an Härte ähnlich, aber vielfarbig.

Asbest ist ein wässerichter Stein, welcher geklopft und gewaschen und darauf gesponnen werden kann; daher die unverbrennliche Leinwand und eben solches Papier.

Amianth ist eine Gattung davon mit geraderen und biegsameren Fasern.

Marmor zerfällt im Feuer zu Kalk. Er hat entweder einerlei Farbe, oder er ist gesprengelt oder geädert. Der **Florentinerstein** ist ein Marmor. Man brennt daraus Gyps.

Quarz füllt die Risse der Felsen an, und ist ohne Zweifel aus einem mit Salz imprägnirten Wasser, das Steintheilchen mit sich geführt hat, entstanden.

Der **Serpentinstein** ist fleckig auf grünlichem Grunde.

Porphyr ist sehr hart und roth, aber mit Flecken granirt, hat bisweilen auch andere Farben. **Schiefer.** — **Speckstein.** — **Tropfstein.** — **Talkarten.** — Sogenannter Meerschaum, ein Pfeifenthon.

5. Noch einige andere Stein- und Erdarten.

Bimsstein ist eine ausgebrannte Steinkohle, von der besten Art der Pechkohlen, wird also in der Gegend der feuerspeienden Berge am meisten gefunden.

Der Mexicanische Steinschwamm. Es ist ein sehr lockerer Stein, der sich im Mexicanischen Meerbusen an den Felsen findet. Man lässt das Wasser durch ihn durchseigern, und giebt vor, dass er alsdann sehr gesund sey. Er wird sehr theuer bezahlt.

Der **Bologneserstein** ist klein, weissgrau, von ungleicher Fläche, schwefelhaften Theilen, nicht fest, aber schwerer, als er es nach Proportion seiner Grösse seyn würde. Er wird in verschiedenen Gegenden Italiens, oft von der Grösse einer welschen Nuss gefunden. Durch die Calcination bekommt er die Eigenschaft, am Tage Licht einzusaugen. Schon der Schein eines brennenden Lichtes giebt ihm Kraft, aber nicht der Mond. Er hat einen schweflichten Geruch. **Balduin** ahmt ihn durch eine Composition aus Englischer Kreide und *Spiritus nitri* nach.

Man gräbt oft Steine auf, die nicht die Natur, sondern die Menschen gebildet haben, als steinerne Äxte, Waffen, Pfeile u. s. w.: ingleichen in der Schweiz, an einem gewissen Orte, eine ungemeine Menge steinerner Würfel mit ihren Zeichen von eins bis sechs bezeichnet.

IV. Von den Erden

sind die **Siegelerden** (*terrae sigillatae*) von Lemnus, Malta und Liegnitz zu merken. Sie sind alle etwas fett, kleben stark an der Zunge, werden bei Fleckfiebern und Durchfall gebraucht.

Umbra ist eine braune Kreide aus Umbra oder Spoleto in Italien.

Adlersteine, heissen auch sonst **Klappersteine**, haben in der Mitte einen Stein, der klappert.

Es giebt riechende Steine oder **Violensteine**, ingleichen **Micksteine**. In der neuern Zeit ist ein Stein von der besondern Eigenschaft entdeckt worden, dass er die Asche, wie der Magnet das Eisen, an sich zieht.

V. Von den Versteinerungen.

Das meiste Flusswasser hat zarte versteinernde Theile in sich. Der Römische Kaiser, Franz der Erste, liess einen Pfahl von der Donaubrücke in Servien ausziehen, und man fand, dass, ob er gleich seit Trajan's Zeiten gestanden, dennoch die Versteinerung kaum einen Finger breit in das Holz gedrungen war. Man würde durch dergleichen verglichene Beobachtungen etwas auf das Alterthum unseres Weltkörpers schliessen können, wenn alle Wasser eine gleiche versteinernde Kraft hätten. Die Versteinerungen werden am häufigsten in Kalksteinen, Marmor, Sandsteinen, Schiefer, Tufsteinen und Feuersteinen gefunden. Man findet versteinerte Erdthiere oder ihre Theile als zum Beispiel. In der Schweiz ist ehedem ein versteinertes Schiff mit vielen Menschen aus dem Gebirge gezogen worden. Man findet Geweihe von Hirschen, Elephantenzähne u. s. w. in der Erde. Bisweilen aber auch Zähne von sehr grossen Thieren, deren Originale uns unbekannt sind. Man hat Vogelnester mit ihren Eiern versteinert gefunden; Schlangen und Kröten gleichfalls. Versteinerte Seethiere. Die Schlangenzungen sind Zähne des Haifisches. In den Kupfer-Schiefern in Deutschland findet man genaue Abdrücke von Fischen. Man findet Zähne vom Wallrosse. Die Ammonshörner sind versteinerte Nautili. Ich übergehe die schaaligen Seethiere, davon man ungemein viele Gattungen unter den versteinerten Seethieren findet. Versteinertes Holz ist gemein. Versteinerte Wurzeln einer mergelartigen Steinart heissen Beinbruch oder *Osteocolla*. Abgedruckte Blätter, Früchte, Mandeln, Datteln, Pflaumen u. s. w. Das Seltenste ist eine Melone von dem Berge Libanon, in der man noch alle Kerne, Fächer und Häute deutlich sehen kann. Es sind auch Versteinerungen, deren Ursprung uns unbekannt ist, als die sogenannten Donnersteine oder Belemniten, welche Einige für *Dactylos marinos*, Andere für Stacheln von Meerigeln halten. Dazu gehören die Judensteine, die wie Oliven aussehen. Die Krötensteine, Buffoniten, sind kleine halbrunde, hellbraune Steine, welche Einige für Backenzähne des Haifisches halten.

VI. Vom Ursprunge der Mineralien.

Der Erdkörper, so weit wir in ihm durch das Graben gelangen können, besteht aus *Stratis* oder Schichten, deren eine über der andern bald horizontal, bald nach einer oder der andern Gegend hin geneigt fortläuft, bisweilen aber hier und da unterbrochen sind. Diese können nicht anders, als in den grossen Revolutionen, der allgemeinen und oft wieder erneuten Überschwemmungen, durch den Absatz mancherlei Schlammes erzeugt worden seyn. Es sind Schichten von allerlei Stein und Schiefer, Marmor und Fels, von Erden u. s. w. Das sie bildende Wasser, welches auch noch im Grunde des Adriatischen Meeres eine Steinschicht nach der andern bildet, hat ohne Zweifel viele Mineralien und manche Gattungen von Steinen durch die Zusammensetzung von verschiedenen Materien gebildet, welche in den Schwefelkiesen, den sauren vitrioligen Materien u. a. m. in der innern Erde hervorgehen, durch die Ausdampfungen der arsenikalischen Materie, der sauren und sulphurischen Dämpfe, und durch Zusammensetzung mit einer subtilen metallischen Erde, nach und nach in den Gesteinen erzeugt zu seyn scheinen und sich noch ferner erzeugen. Gemeiniglich liegt eine Gattung Erz in einem Steine oder Fels, als seiner Mutter, und in keiner von den obern und untern Schichten, weil diese vielleicht alle diese Dämpfe gehörig anzieht und vereinbart. Die Natur wirkt langsam und Jahrhunderte durch, durch einen kleinen Ansatz. Menschen also, die geschwind und plötzlich solche Zeugungen zuwege bringen wollen, betrügen sich gemeiniglich, wenn sie Metalle aus ihren Principien zusammensetzen wollen, z. B. Gold. Man bringt zwar falsche Edelsteine zuwege, aber es fehlt ihnen die Härte und die genaue Vereinigung der Materie.

Dritter Abschnitt.

Summarische Betrachtung der vornehmsten Naturmerkwürdigkeiten aller Länder nach geographischer Ordnung.

Der erste Welttheil.

Asien.

China.

Im nördlichen Theile dieses grossen Reiches ist die Winterkälte stärker, als in einem gleichen Parallel in Europa. Dieses Reich ist ohne Zweifel das volkreichste und cultivirteste in der ganzen Welt. Man rechnet in China so viele Einwohner, als in einem grossen Theile der übrigen Welt zusammen. Fast durch jede Provinz sind Canäle gezogen, aus diesen gehen andere kleinere zu den Städten und noch kleinere zu den Dörfern. Über alle diese gehen Brücken mit einigen gemauerten Schwibbogen, deren mittelster Theil so hoch ist, dass ein Schiff mit Masten durchsegeln kann. Der grosse Canal, der von Kanton bis Peking reicht, hat an Länge keinen andern seines gleichen in der Welt. Man hebt die Schiffe durch Krähne, und nicht wie bei uns durch Schleusen aus einem Canal in den andern, oder über Wasserfälle. Die grosse Chinesische

Mauer ist, mit allen Krümmungen gerechnet, dreihundert Deutsche Meilen lang, vier Klafter dick, fünf Klafter hoch, oder wie Andere berichten, fünf Ellen dick und zehn Ellen hoch. Sie geht über erstaunende Berge und Flüsse durch Schwibbogen. Sie hat schon ein tausend achthundert Jahre gestanden. Die Chinesischen Städte sind alle, so ferne es der Grund leidet, accurat und ins Viereck gebaut, und durch zwei Hauptstrassen in vier Viertheile getheilt, so dass die vier Thore gerade gegen die vier Weltgegenden hinstehen. Die Mauer der Stadt Peking ist beinahe einhundert Fuss hoch. Der Porcellanthurm in Nanking hat eine Höhe von zweihundert Fuss, und ist in neun Stockwerke getheilt. Er hat bereits vierhundert Jahre gestanden, besteht aus Porcellan und ist das schönste Gebäude im Orient.

Sitten und Charakter der Nation.

Die Chinesen sehen Jemanden für schön an, der lang und fett ist, kleine Augen, eine breite Stirn, kurze Nase, grosse Ohren, und, wenn er eine Mannsperson ist, eine grobe Stimme und einen grossen Bart hat. Man zieht sich mit Zänglein die Barthaare aus und lässt nur einige Büschlein stehen. Die Gelehrten schneiden sich die Nägel an ihrer linken Hand niemals ab, zum Zeichen ihrer Profession.

Der Chinese ist von einem ungemein gelassenen Wesen. Er hält hinter dem Berge und sucht die Gemüther Anderer zu erforschen. Es ist ihnen nichts verächtlicher, als in Jähzorn zu gerathen. Sie betrügen ungemein künstlich. Sie können ein zerrissenes Stück Seidenzeug so nett wieder zusammennähen, dass es der aufmerksamste Kaufmann nicht merkt; und zerbrochenes Porcellan flicken sie mit durchgezogenem Kupferdraht in der Art zu, dass keiner anfänglich den Bruch gewahr wird. Er schämt sich nicht, wenn er auf dem Betruge betroffen wird, als nur in so ferne er dadurch einige Ungeschicklichkeit hat blicken lassen.

Er ist rachgierig, aber er kann sich bis auf bequeme Gelegenheit gedulden; Niemand duellirt sich; er spielt ungemein gern, ist feig, sehr arbeitsam, sehr unterthänig und den Complimenten bis zum Übermaasse ergeben; ein hartnäckiger Verehrer der alten Gebräuche, und in Ansehung des künftigen Lebens so gleichgültig, als möglich. Das Chinesische Frauenzimmer hat durch die in der Kindheit geschehene Einpressung nicht grössere Füsse, als ein Kind von drei Jahren. Es schlägt die Augenwimper nieder, zeigt niemals die Hände, und ist übrigens weiss und schön genug.

Essen und Trinken.

In China ist alles essbar, bis auf die Hunde, Katzen, Schlangen u. s. w. Alles Essbare wird nach Gewicht verkauft; daher füllen sie den Hühnern den Kropf mit Sand. Ein todtes Schwein gilt, wenn es mehr wiegt, auch mehr als ein lebendiges. Daher der Betrug, lebendige Schweine zu vergiften, und, wenn sie über Bord geworfen worden, wieder aufzufischen. Man hat anstatt der Gabeln zwei Stäbchen von Ebenholz. Auch haben die Chinesen keine Löffel. Sie sitzen nicht, wie andere Orientalische Völker, auf der Erde, sondern auf Stühlen. Ein jeder hat sein eignes Tischchen bei dem Gastmahle. Alles Getränk wird bei ihnen warm getrunken, sogar der Wein, aber das Essen geniessen sie kalt. Bei Gastmählern schlägt einer den Tact, und dann heben alle ihre Tassen zugleich auf und trinken, oder thun als wenn sie tränken. Der Wirth giebt die Zeichen, wenn sie anfangen, etwas zum Munde zu bringen, auch wenn sie absetzen sollen. Alles geschieht wohl drei Stunden lang stillschweigend. Zwischen der Mahlzeit und dem Nachtische spaziert man im Garten. Dann kommen Komödianten und spielen alberne Possen. Sie tragen Wachteln in der Hand, um sich an ihnen als Müffen zu erwärmen. Die Tataren machen hier auch Branntwein aus Pferdemilch und ziehen ihn über Schöpsenfleisch ab, wodurch er einen starken, aber ekelhaften Geschmack bekommt.

Complimente.

Niemand in China schimpft oder flucht. Alles, was er sagt, wenn er sich meldet, wenn er den Besuch abstattet, was für Geberden und Reden er führen soll, was der Wirth dabei sagt oder thut, das alles ist in öffentlichen herausgegebenen Complimentirbüchern vorgeschrieben, und es muss nicht ein Wort davon abgehen. Man weiss, wie man höflich etwas abschlagen soll, und wenn es Zeit ist, sich zu bequemen. Niemand muss sein Haupt beim Grüssen entblössen, dieses wird für eine Unhöflichkeit gehalten.

Ackerbau, Früchte und Manufacturen.

Die Hügel werden in Terrassen abgestutzt. Der Mist wird aus den Städten auf den Canälen herbeigeführt, und trockne Ländereien unter Wasser gesetzt. Ein jeder, auch der kleinste Flecken Landes wird genutzt. Von dem Talgbaum ist oben die Rede gewesen. Vom Wachsbaume berichtet man, dass ein Insect, wie eine Fliege, nicht allein die Blätter, sondern auch bis auf den Kern oder Stamm die Baumrinde durchsteche, woraus das weisse Wachs, wie Schnee, tropfenweise hervorquille. Der Theestrauch. Das Bambusrohr, von welchem sie fast alle Geräthe, auch sogar Kähne machen: aus der Rinde desselben wird das überfirnisste Papier verfertigt, welches sehr dünn und glatt ist, aber von Würmern leicht verzehrt wird. Daher ihre Bücher immer müssen abgeschrieben werden. Kütlang oder ein zähes Chinesisches Rohr, wovon man Ankertaue flicht, welche nicht so leicht faulen, als die, welche aus Hanf gemacht sind. Der Firnissbaum, mit dessen Lack die Chinesen alles, was in ihren Häusern ist, überfirnissen. Die Wurzel Ginseng oder Mannswurzel, weil sie sich in zwei Äste, gleich den Lenden eines Mannes theilt. Der Kaiser schickt jährlich zehn tausend Tataren in die Chinesische Tatarei aus, um diese Wurzel für ihn einzusammeln. Das Übrige können sie verkaufen. Sie ist ungemein theuer. — Die Seidenwürmer arbeiten auf den Maulbeerbäumen in den südlichen Provinzen ohne Pflege. Ihre Seidenzeuge sind vornämlich mit Figuren von eingewirkten Drachen geziert. Ihre Tusche oder Chinesische Tinte wird aus Lampenruss verfertigt, den sie durch Moschus wohlriechend machen. Der Kaiser ackert alle Jahre einmal öffentlich.

Von den Wissenschaften, der Sprache und den Gesetzen.

Ihre Astronomie ist zwar alt, und in Peking ist viele Jahrhunderte vor Ankunft der Missionarien ein Observatorium gewesen. Allein ihr Calender war höchst falsch. Die Verkündigung der Finsternisse erstreckte sich kaum auf den Tag, nicht aber bis auf Minuten, wie bei uns. Sie ziehen aber diese Verkündigung aus Tabellen, daher man damit zusammenräumen kann, wie es möglich ist, dass ihre Gelehrten glauben können, der Mond oder die Sonne würden zur Zeit der Finsterniss von einem Drachen gefressen, dem sie mit Trommeln seine Beute abzujagen suchen. Es kann aber auch seyn, dass dieses ein alter Aberglaube von den Zeiten der Unwissenheit her ist, den die Chinesen, als hartnäckige Verehrer alter Gebräuche, noch beibehalten, ob sie gleich dessen Thorheit einsehen. Die Kenntnisse der Mathematik und anderer Wissenschaften haben der Predigt des Evangeliums in China statt der Wunder gedient. Die Chinesische Sprache hat nur dreihundert und dreissig einsylbige Wörter, welche alle nicht flectirt werden, aber die verschiedenen Töne, Aspirationen und Zusammensetzungen machen drei und funfzig tausend Wörter aus. Die Zeichen ihrer Schrift bedeuten nicht die Töne, sondern die Sachen selber, und zuweilen umfassen sie auch mehrere Begriffe zusammen. Z. B. Guten Morgen, mein Herr! wird durch ein Zeichen ausgedrückt. Die Bewohner von Cochinchina und Tunquin verstehen wohl der Chinesen Schrift, aber nicht ihre Sprache. Ein Gelehrter muss zum wenigsten zwanzig tausend Charaktere schreiben und kennen lernen. Sie curiren viele Krankheiten durch die Cauterisation, oder durch Brennen mit heissen kupfernen Platten. Einige Kaiser und Andere haben sich lange mit der Grille vom Trank der Unsterblichkeit geschleppt. Die Buchdruckerkunst ist so beschaffen: man klebt die Blätter eines wohl abgeschriebenen Buchs auf ein langes Bret und schneidet die Charaktere in Holz aus. — Die Chinesen haben auch akademische Grade. Die Candidaten zur Doctorwürde werden gemeiniglich vom Kaiser selbst examinirt. Mit ihnen werden die wichtigsten Ämter besetzt. Weil alle ihre Archive, von einem ihrer Kaiser, vor zweitausend Jahren sind vertilgt worden, so besteht ihre alte Geschichte fast blos aus Traditionen. Ihr erstes Gesetz ist, der Gehorsam der Kinder gegen die Eltern. Wenn ein Sohn Hand an seinen Vater legt, so kommt das ganze Land darüber in Bewegung. Alle Nachbarn kommen in Inquisition. Er selbst wird condemnirt, in zehn tausend Stücke zerhauen zu werden. Sein Haus, und die Strasse selber, darin es stand, werden niedergerissen und nicht mehr gebaut. Das zweite Gesetz ist Gehorsam und Ehrerbietigkeit gegen die Obrigkeit.

Das dritte Gesetz betrifft die Höflichkeit und Complimente.

Diebstahl und Ehebruch werden mit der Bastonade bestraft. Jedermann hat in China die Freiheit, die Kinder, die ihm zur Last werden, wegzuwerfen, zu hängen, oder zu ersäufen. Dies geschieht, weil das Land so volkreich ist, um das Heirathen zu befördern. Ungeachtet ihres Fleisses sterben doch jährlich in einer oder der andern Provinz viele Tausende Hungers. In Peking wird täglich eine Zeitung abgedruckt, in der das löbliche oder tadelhafte Verhalten der Mandarinen sammt ihrer Belohnung oder Strafe angegeben wird.

Religion.

Die Religion wird hier ziemlich kaltsinnig behandelt. Viele glauben keinen Gott; Andere, die eine Religion annehmen, bemengen sich nicht viel damit. Die Secte der Fo-Gläubigen ist die zahlreichste. Unter diesem Fo verstehen sie eine eingefleischte Gottheit, die vornämlich den grossen Lama zu Barantola in Tibet anjetzt bewohnt und in ihm angebetet wird, nach seinem Tode aber in einen andern Lama fährt. Die Tatarischen Priester des Fo werden Lamas genannt, die Chinesischen Bonzen. Die katholischen Missionarien beschreiben die den Fo betreffenden Glaubensartikel in der Art, dass daraus erhellt, es müsse dieses nichts anders, als ein ins grosse Heidenthum degenerirtes Christenthum seyn. Sie sollen in der Gottheit drei Personen statuiren, und die zweite habe das Gesetz gegeben und für das menschliche Geschlecht sein Blut vergossen. Der grosse Lama soll auch eine Art des Sacramentes mit Brot und Wein administriren. Man verehrt auch den Confucius oder Con-fu-tsche, den Chinesischen Sokrates. Es sind auch einige Juden da, die so, wie diejenigen auf der Malabarischen Küste, vor Christi Geburt schon dahin gegangen sind, und von dem Judenthume wenig genug mehr wissen. Die Secte des Fo glaubt die Seelenwanderung. Es ist eine Meinung unter ihnen, dass das Nichts der Ursprung und das Ende aller Dinge sey, daher eine Fühllosigkeit und Entsagung aller Arbeit auf einige Zeit gottselige Gedanken sind.

Ehen.

Man schliesst mit den Eltern die Ehe, ohne dass beide Theile einander zu sehen bekommen. Die Mädchen bekommen keine Mitgabe, sondern werden noch dazu verkauft. Wer vieles Geld hat, kauft sich so viele Frauen, als er will. Ein Hagestolzer, oder alter Junggeselle, ist bei den Chinesen etwas Seltenes. Der Mann kann, wenn er den Kaufschilling verlieren will, die Frau, ehe er sie berührt, zurückschicken; die Frau aber nicht.

Waaren, die ausgeführt werden.

Dahin gehören vornämlich Theebou, Sirglothee, Quecksilber, Chinawurzel, Rhabarber, Rohr und verarbeitete Seide, Kupfer in kleinen Stangen, Kampher, Fächer, Schildereien, lackirte Waaren, Porcellan, Sago, Borax, Lazursteine, Turenaque. Indianische Vogelnester sind Nester von Vögeln, die den Meerschwalben gleichen, und welche aus dem Schaume des Meeres, der mit einem in ihrem Schnabel generirten Safte vermengt wird, jene Nester bilden. Sie sind weiss und durchsichtig, werden in Suppen gebraucht, und haben einen aromatischen Geschmack.

(Die neuesten Berichte der Engländer seit Macartney's Gesellschaftsreise haben uns China in vielen Stücken von einer andern Seite kennen gelehrt, als bis dahin die Missionsnachrichten. Aber auch in jenen Nachrichten herrscht noch unfehlbar grosse Übertreibung, doch ohne Schuld der Engländer.)

Tunquin

hat ehedem zu China gehört. Es liegt gegen China südwestlich und am nächsten. Die Hitze ist hier in dem Monate um den längsten Tag grösser, als unter der Linie.

Hier sind die in dem heissen Erdgürtel angeführten Moussons regulär: nämlich von dem Ende des April- bis zum Ende des Augustmonats weht der Südwestwind, und es erfolgt Regen, vom August bis October häufige Typhons, vornämlich um den Neu- und Vollmond, mit abwechselnden Südwest- und Nordostwinden. Vom November bis in den April Nordostwind und trockenes Wetter. Die Flut und Ebbe ist hier von derjenigen in den übrigen Welttheilen unterschieden. Die erstere dauert zwölf Stunden, und die letztere gleichfalls. Von dem neuen Lichte bis zum ersten Viertel, gleichfalls vom vollen Lichte bis zum letzten Viertel sind hohe Fluten. Die übrige Zeit hindurch sind sie niedrig. In der Zeit der hohen Flut fängt das Wasser mit dem aufgehenden Monde an zu steigen, und in den niedrigen Fluten mit dem untergehenden. Wenn die Regen zur rechten Zeit ausbleiben, so verkaufen die Leute aus Noth ihre Kinder, Weiber oder sich gar selbst. Das Land ist sehr volkreich. Die Einwohner sind gelb und wohlgeschaffen, haben glatte Gesichter, glauben, dass es ein Vorrecht der wilden Thiere sey, weisse Zähne zu haben, und färben sich daher dieselben im zwölften oder dreizehnten Jahre schwarz. Der Betelarak herrscht bei ihnen sehr, so wie im übrigen Indien. Sie sind ehrlicher im Handel, als die Chinesen, verkaufen auch Seidenzeuge und lackirte Sachen, Indianische Vogelnester und Moschus u. s. w.

Sie haben viel mit der Religion und den Satzungen der Chinesen gemein.

Cochin-China.

In der Armee des Königs wird, so wie in der von Tunquin, die Probe mit den Soldaten, die sich am besten zur Leibwehr schicken, in der Art gemacht, dass man die, welche am meisten und hurtigsten Reiss essen können, dazu nimmt, denn diese hält man für die tapfersten. Die Nation ist nüchtern und mässig. Faule Fische sind ihr bestes Gericht. Sie sind trotzig, untreu, diebisch, ungerecht und sehr eigennützig. Das Land ist arm. Man bietet die Weiber den Schiffern für Geld an, und die Weiber sind sehr begierig nach diesem Wechsel.

Siam

und andere, diesem Reiche zum Theil zinsbare Länder.

Die Halbinsel Malacca ist reich an Pfeffer. Die Hauptstadt Malacca war ehedem wegen der berühmten Strasse von Malacca eine der reichsten Städte im Orient. Daher die Mallegische Sprache allenthalben so sehr im Schwange ist.

Im Königreiche Siam macht der Strom Menam auch seine gesetzte Überschwemmung, und zwar in den Sommermonaten. Der weisse Elephant (sie haben selten mehr als einen) wird aus goldenen Schüsseln bedient, es soll die Seele irgend eines Prinzen in ihm wohnen; nächstdem wird ein schwarzer Elephant sehr hoch geschätzt. Der Siamsche Hof ist der prächtigste unter allen schwarzen Höfen in Asien. Die Häuser werden auf sechs Bambuspfeilern dreizehn Fuss über der Erde, wegen der Überschwemmungen, erhöht, und ein Jeder hat zu der Zeit ein Boot vor der Thür. Die Siamesen sind furchtsam in Gefahren, sonst ohne Sorgen, nüchtern, hurtig etwas zu fassen, aber träge etwas zur Perfection zu bringen, trotzig gegen Demüthige, und demüthig gegen Trotzige, sonst Herren über ihre Affecte. Sie sind klein, doch wohl gebildet, schwarz mit breiten Gesichtern, spitziger Stirn und Kinn; sie haben kleine dunkle Augen, kurze Nasen, grosse Ohren; sie lassen die Nägel mit Fleiss sehr lang wachsen, einige beschlagen sie mit Kupfer. Sie enthalten sich sehr der Schwatzhaftigkeit.

Sie sind auch voll von Ceremonien. Beispiel, wie sie den Brief ihres Königs an den König von Frankreich nicht in der untersten Etage logiren wollten.

Geschmack an verdorbenen und stinkenden Fischen ist ihnen mit den Cochin-Chinesen gemein. Ballachare ist ein Muss von gestossenen Fischen, die schlecht gesalzen worden und faulen. Sie brauchen sie als Soya zu Saucen. Eben ein solches Gericht haben sie aus kleinen halb verfaulten Krebsen, die zerstossen so dünn wie Senf werden.

Cocosnussöl ist sehr ekelhaft für die Europäer, wenn es eine Zeit lang gestanden hat; sie aber essen davon allezeit mit grossem Appetit. Sie essen, wie überhaupt in den heissen Indischen Ländern, nicht viel Fleisch, wie denn die Europäer sich dort gleichfalls desselben entwöhnen. Was sie aber am liebsten essen, sind die Gedärme. In ihrem Handel sind sie sehr ehrlich. Sie bedienen sich auch der obgenannten Kauris, die man hier Mohrenzähne nennt, und hornförmige Muscheln sind, die statt der Münzen dienen. Es gehen sechs- bis achthundert derselben auf einen Pfennig. Die Leute hier kommen gut mit Goldschlagen zurechte. In der Malerei zeichnen sie, wie die Chinesen, ungeheure und blos unmögliche Dinge.

Das Land von Siam ist mit einer hohen Schicht Leim bedeckt, wegen der Überschwemmung der Flüsse, und man findet daselbst schwerlich einen Feuerstein. Unter ihren Gewächsen merke ich nur das im Orient so berühmte Aloesholz, welches sonst auch Paradies-, Calambak-, Aquilaholz hiess, und in Siam, ingleichen in Cochinchina, gefunden wird. Es ist von so sehr verschiedener Güte, dass ein Pfund bisweilen mit drei Thalern, bisweilen mit tausend Thalern bezahlt wird. Man braucht es zum Räuchern in den Götzentempeln.

Die Portugiesen nennen das grobe Siamsche Zinn, das man auch in China hat, Calin, dazu man Galmei setzt, und daraus man Tutenag macht.

Ihre Wissenschaften sind schlecht. Es ist zu merken, dass hier die Ärzte durch ein sanftes Reiben und Streicheln viele Krankheiten heben. Sonst wenn unbekannte Krankheiten vorfallen, so bilden sie dem Kranken ein, er habe eine ganze Hirschhaut oder einen Klumpen Fleisch von zehn Pfund im Magen durch Zauberei, welchen sie durch Medicin abzuführen versprechen.

Astrologen werden stark gesucht; wenn sie nicht mit ihren Wahrsagereien eintreffen, ist eine bedeutende Menge von Schlägen ihr Lohn. In Rechtsaffairen, wenn der Beweis nicht leicht möglich ist, kann man seine Unschuld durch Feuer- oder Wasserproben darthun, so wie vordem bei uns. Die Priester geben auch den Beschuldigten Brechpillen mit grossen Verfluchungen ein; wer sich nach ihrem Genusse erbricht, ist unschuldig. Im Kriege sind sie schlechte Helden. In den Kriegen mit Pegu suchen sich beide Armeen so lange auszuweichen als möglich. Treffen sie sich ungefähr, so schiessen sie sich über den Kopf weg und sagen, wenn einer ungefähr getroffen wird, er habe es sich selbst zu verdanken, weil er so nahe gekommen. Die jährliche Überschwemmung macht dem Kriege ein Ende. Sie haben Nonnen- und Mönchsklöster in noch grösserer Anzahl, als es deren in Portugal giebt. Die Mönche werden Talapoins genannt, Sie lehren, dass Alles in der Welt, belebte und unbelebte Wesen, eine Seele habe, die aus einem Körper in den andern übergehe. Sie geben sogar vor, sich dieser Wanderung selbst zu erinnern. Man verbrennt mit dem Verstorbenen die besten Güter desselben, ingleichen oft die Weiber, damit jener sie in jenem Leben wieder finde, denn ihrer Meinung nach sind sie nach dem Tode in den Himmel oder in die Hölle versetzt worden. Sie verwerfen die göttliche Vorsehung, lehren aber, dass durch eine fatale Nothwendigkeit Laster bestraft und Tugenden belohnt werden. Sie vergiessen ungern Blut, pressen keinen Saft aus Pflanzen, tödten kein Vieh, sondern essen es nur, wenn es von selbst gestorben ist. Daher ihre milden Kriege mit den Peguanern. Die

Talapoins leben vom Betteln, sie sind liebreich und tugendhaft. Man verehrt bei ihnen nicht eigentlich ein höchstes Wesen, sondern den *Sommona Cadam*, einen ehedem gewesenen Talapoin, der sich nun im Zustande der grössesten Glückseligkeit befinden soll, zu welchem auch, wie sie glauben, die Menschen nach vielen Wanderungen gewöhnlich in andere Körper gelangen, indem sich ihre Seele mit der Seele der Welt vermengt, und als ein Funke in dem Himmelsraume übrig ist. *Sommona Cadam* aber soll wegen seiner grossen Heiligkeit dahin gelangt seyn. Die Gottlosen werden zu ewigen Wanderungen in andere Körper verurtheilt.

Die Unempfindlichkeit ist bei ihnen die grösseste Glückseligkeit. Ihre Leichen werden verbrannt.

Pegu

gehört gegenwärtig zu Ava. Die Ebben und Fluten sind auf den Flüssen Pegu und Ava nahe an ihren Ausflüssen ausserordentlich wüthend. Der König nennt sich einen Herrn des weissen Elephanten, so wie der von Siam.

Ausser den Feuer- und Wasserproben giebt man dem Beschuldigten rohen Reiss zu kauen, unter dem Bedrohen, dass er ersticken müsse, wenn er Unrecht habe. Parallele mit den Hottentotten, denn diese spielen mit den unglückseligen Menschen so grob, liebkosen sie mit ihren Händen und Füssen, und werfen sie dergestalt hin und her, dass den Zuschauern schon selbst bange wird, und es ein klägliches Schauspiel abgiebt. Die härteste Strafe ist hier, so wie in andern benachbarten Ländern, dem Kurzweil der Elephanten übergeben zu werden. Die Peguanischen Talapoins werden als die gütigsten Menschen von der Welt gerühmt. Sie leben von den Speisen, die sie an den Häusern betteln, und geben, was sie nicht brauchen, den Armen, sie thun Allem, was da lebt, Gutes, ohne Unterschied der Religion. Sie glauben, Gott habe an dem Unterschiede der Religion einen Gefallen und halte alle solche Religionen für gut, die den Menschen gutthätig und liebreich machen. Sie schlichten mit grosser Bemühung alle Streitigkeiten unter den Menschen.

Die Weiber machen sich gern mit Europäern gemein, und bilden sich etwas darauf ein, wenn sie von ihnen schwanger werden. Ihre Kleidung ist anstössig. Überdies ist die Nation ziemlich wohlgestaltet und gutartig, obgleich nicht tapfer.

Arrakan.

Die Bewohner dieses Reiches legen ihren Kindern eine bleierne Platte auf die Stirn, um sie ihnen breit zu drücken. Sie halten dieses für eine besondere Schönheit, haben kleine Augen, machen sich grosse Ohren, dass sie bis auf die Schultern hängen, indem sie in das Loch, welches sie eingebohrt haben, von Zeit zu Zeit immer dickere Kügelchen von Pergament hineinstopfen. Sie sind im höchsten Grade eigennützig. Sie bringen so, wie andere Indianer, die Fische dann erst, wenn sie stinken, auf den Markt. Es hält schwer, dass eine Frauensperson als Jungfer einen Mann bekomme. Wenn sie Zeugnisse hat, dass sie schon mit einem Manne zu thun gehabt, so ist dies eine wichtige Empfehlung zur Verehlichung. Man verbrennt hier, wie in den vorher angeführten Ländern, die Leichen. Man holt aus diesem Lande Edelsteine. Die Büffelochsen, die sonst im wilden Zustande sehr grimmig sind, werden hier zum Lasttragen und andern Arbeiten sehr wohl gezähmt.

Aschem oder Assam.

Nordwärts von Arrakan und Pegu. Ist in Ansehung dessen, was das Land hervorbringt, eins der besten Länder in Asien, hat den besten Gummilack, hat Gold und Silber. Die Einwohner verfertigen eine schöne Gattung Schiesspulver, und es soll auch daselbst erfunden seyn. Es wird mit den Verstorbenen alle ihr Hausgeräthe, auch wohl ihre Thiere, vergraben, damit sie ihnen in jenem Leben mögen dienen können. Die Einwohner im nördlichen Theile sehen schön aus, ausser dass sie mit Kröpfen behaftet sind. Hundefleisch ist das Hauptgericht bei Gastmählern. Salz wird blos durch Kunst gemacht, aus einem gewissen Kraute, das auf stillstehendem Wasser wächst, aus dessen Asche sie es laugen. Die alten Deutschen sollen es vor diesem auf eben eine solche Art gewonnen haben.

Indostan.

Der grosse Mogul war bis auf neuere Zeiten, da das politische System der Engländer so gewaltige Revolutionen in jenen Gegenden hervorgebracht hat, Beherrscher dieses grossen Landes allein, von den Tatarischen Gebirgen an, bis an das Cap Komorin, die äusserste Spitze der Halbinsel diesseits des Ganges, und von Persien bis Arrakan und Assam. In der gedachten Halbinsel herrschen zwar viele Könige und Rajas, allein sie waren dem Mogul, seitdem der grosse Aurengzeb sie unter das Joch brachte, nun aber einem Theile nach den Engländern, zinsbar; ja manche ihrer grossen Besitzungen denen der Ostindischen Compagnie einverleibt. Die Einwohner der Halbinsel sind aus Mohrischem und Arabischem Geschlechte, weil vor 250 Jahren diese daselbst festen Fuss fassten und sich allenthalben ausbreiteten. Daher auch hin und wieder die Gestalt den Africanischen Mohren ähnlich ist.

1. Von der Halbinsel diesseit des Ganges.

Es herrscht daselbst, wie überhaupt in dem nördlichen Theile des heissen Erdstrichs, die Abwechselung der Moussons. Allein in den Zweifelmonaten, ehe sich der Wechselwind vollkommen einstellt, giebt es entsetzliche Orcane mit Gewittern vermischt, die einen grausamen Schaden anrichten, und vor denen sich kein Mensch auf den Beinen erhalten kann. Die Land- und Seewinde wechseln auch alle Tage ab. Die Seewinde wehen vom Mittag an bis zur Mitternacht, die Landwinde aber die übrige Zeit hindurch. Die Regenzeit fängt erst gegen das Ende des Juni an und dauert bis gegen das Ende des Octobers auf der Malabarischen Küste. Auf Koromandel dagegen fängt sie sechs Wochen später an, und dauert eben so viele Wochen länger. Auf der westlichen Küste sind mehrere Flüsse, als auf der östlichen. Die Flüsse sind alle sehr klein, weil sie mehrentheils abgezapft und auf die Reissfelder geleitet werden, ingleichen weil sie sich nicht vereinigen, um grosse Flüsse zu bilden.

An dem Vorgebirge Komorin ist die Perlenbank, wo vornämlich von den Holländern gefischt wird.

Unter der Oberherrschaft des Königs von Cochin, auf der Malabarischen Küste, leben einige tausend Familien Juden, die vielleicht zur Zeit Nebukadnezar's hieher gekommen sind, und wenig von den Propheten und Christus wissen.

In Golconda und Visapur oder Visiapur sind die berühmten Demantgruben, deren einige, welche die ergiebigsten sind, man doch absichtlich hat zuwerfen lassen, damit dieses Edelgestein nicht zu gemein würde. In den Gebirgen Gate wohnen die Naiquen oder Fürsten, welche niemals dem Mogul sind unterworfen gewesen.

In der Bai von Cambaja ist die schnellste Flut von der Welt, der selbst ein Pferd nicht soll entrinnen können.

2. Penguela.

Hat überhaupt sehr grosse Künstler. Ihre Leinwand übertrifft alle denkbare Feinheit. In Verfertigung gemalter Gläser, Seidenzeuge, eines guten Mörtels zum Mauern, allerlei guter Medicamente und Chineser Arbeiten sind sie berühmt.

3. Kaschemir

liegt am Gebirge, hat eine temperirte Luft, wie die angenehmsten Länder von Europa, hat auch Einwohner von eben solcher Farbe und Fähigkeit, solche Früchte, und wird einem irdischen Paradiese gleich geachtet †.

† Hier ist eine Lücke in der Kant'schen Originalhandschrift, die ich der fast diplomatischen Genauigkeit zufolge, welche ich mir hier, nach den, in der Vorrede angegebenen Gründen, zum Gesetze gemacht habe, für jetzt nicht ausfülle. Noch einmal wiederhole ich es: Kant würde noch vor einigen Jahren alles ganz anders geliefert haben; ich würde ohne jene Gründe ebenfalls anders verfahren seyn, aber so — und Kant forderte die Herausgabe seiner physischen Geographie von mir mit einer dringenden Güte, der ich nicht widerstehen konnte, nicht durfte.

Rink's Anmerkung*.

---

* In den vor mir liegenden Nachschriften dieser Vorträge folgen nachstehende Materien: 1. Charaktere der Einwohner in Indien. 2. Naturmerkwürdigkeiten daselbst. 3. Wissenschaften der Indier. 4. Einkünfte des Moguls. 5. Religion der Indier. 6. Eben. 7. Von den Asiatischen Inseln. a. Japan. b. Charakter der Japanesen. c. Religion. d. Wissenschaften und

Moluckische Inseln.

Sie stehen unter der Herrschaft der drei Könige von Ternate, Tidor und Batschian, welche alle Mohammedaner sind. Sie haben den Holländern die landesherrliche Hoheit abgetreten, und kann kein Holländer ohne Einwilligung seiner Landsleute gestraft werden. Diese haben mit ihnen auch einen Vertrag gemacht, dass sie für ein gewisses ansehnliches Jahrgeld die Muscaten- und Nägeleinbäume auf allen ihren Inseln ausrotten, ausgenommen Amboina und Banda, und dass sie hin und wieder Castelle zu der Beschützung ihrer Handlung anlegen dürfen. Die Einwohner der Molucken sind faul, feige, hoffärtig, betrügerisch, lügenhaft, rächen sich heimtückischer Weise, und halten Hurerei für keine Sünde. Es ist hier, wie auf dem festen Lande von Indien, ein Cocos- oder Palmbaum alles in allem. Die Blätter sind ihr Tischtuch, auch ihre Teller, wozu auch Cocosschaalen kommen. Ausgehöhltes Bambusrohr ist ihr Gefäss zum Trinken. Sago ist ihr Brot. Die Nägeleinbäume werden blos auf Amboina und die Muscaten auf Banda geduldet. Schulz schreibt von den Einwohnern von Ternate, dass sie Helden im Gefechte sind, aber eine ewige Rachbegierde haben, übrigens sehr schwarz von Farbe sind, und lange Haare haben. Die Ländereien von Amboina und den dazu gehörigen Inseln sind sonst die besten, im Übrigen aber sind diese Inseln arm, und verlohnen den Holländern nicht die Unkosten, wenn

---

Künste. 7. Naturmerkwürdigkeiten in Japan. 8. Philippinische Inseln. 9. Ladronen-Inseln. — Alles dies zusammen beträgt nach dem Inhalte des Materials etwa einen Druckbogen dieser Ausgabe. Da aber diese Gegenstände selbst in der von Kant gebilligten Ausgabe Rink's fehlen, und nach einer Originalhandschrift des Verfassers von mir nicht geliefert werden können, überdies endlich in den Nachschriften nur bekanntere Nachrichten enthalten, so habe ich sie hier nach dem Plane dieser Ausgabe gleichfalls auslassen müssen. Sch.

man die Gewürze ausnimmt. Der Nägeleinbaum gleicht einem Birnbaume, so wie der Muscatenbaum einem Apfelbaume.

Die Insel Celebes oder Macassar.

Celebes, oder der nördliche Theil der Insel, gehört dem Könige von Ternate zu. Macassar aber, der südliche Theil, ist unmittelbar unter dem Schutze der Holländer. Man hat dort Goldsand, Calambak, Sandelholz und Farbehölzer. Die Einwohner besprengen ihren Tabak mit im Wasser zerlassenen Opium, oder thun Etwas davon, in der Grösse eines Nadelkopfes, in die Pfeife, wovon sie kühn im Gefecht werden. Die Macassaren scheinen die einzige kriegerische Nation, die jenseits der Bai von Bengalen wohnt, zu seyn. Sie werden, wie die Schweizer, an andern Höfen zur Leibgarde gesucht. Der Macassaren Farbe ist schwärzlich, die Nase platt, und zwar in der Jugend in der Art eingedrückt. Ihre Buchstaben sind den Arabischen gleich, so wie sie selbst wahrscheinlich von dieser Nation abstammen. Sie scheinen edel gesinnt zu seyn, sind hitzig und auffahrend und nicht zur sklavischen Unterthänigkeit gemacht. Sie sind Mohammedaner. Sie schiessen ihre Pfeile aus Blasröhren.

Von den Sundaischen Inseln.

Borneo.

Ist mit eine der grössesten unter allen bekannten Inseln. Die Dünste, die nach der Uberschwemmung aus dem Erdreiche aufsteigen, der Gestank des alsdann zurückbleibenden Ungeziefers, die kalten Winde, welche plötzlich auf grosse Hitze folgen, machen diese Insel zu einem ungesunden Lande. Die Moussons wehen in der Art, dass vom

October bis in den April Westwinde, nebst vielem Regen, von der Zeit an aber bis in den October Ostwinde und trockenes Wetter auf der südlichen Küste erfolgen. Doch geht selten ein Tag hin, wo nicht ein Regenschauer sich einstellt, denn es findet auch an jedem Tage ein Wechsel der Land- und Seewinde statt. Die nördliche Küste wird nicht besucht. Die Flut erfolgt nur einmal in neun und zwanzig Stunden, und zwar bei Tage, denn in der Nacht wehen die Landwinde sehr stark gegen dieselbe. Die Bewohner der Küsten sind Mohammedaner, im Innern des Landes wohnen Heiden. Die letztern schiessen auch, so wie die Macassaren, ihre Pfeile aus Blasröhren. Diese sind auch mit einer Art von Bajonneten versehen. Die Einwohner von Borneo sind schwarz, haben aber lange Haare. Die Heiden im Innern des Landes malen sich den Leib blau, ziehen sich die Vorderzähne aus und setzen sich goldene ein. Man handelt allhier Gold in Stangen und in Staub ein, ferner Drachenblut, Affen und Ziegenbezoar, den besten Kampher, Vogelnester, schwarzen und weissen Pfeffer, der letztere, weil er von selbst abgefallen und an der Sonne gelegen hat, ist besser. Hier finden sich auch Diamanten, so wie der Orangoutang. Hier herrscht auch die Meinung vom Drachen, der den Mond verschlingen soll. Die Bewohner von Borneo glauben, dass alle Krankheiten von einem bösen Geiste herrühren, dem sie ein Opfer, so wie ein kleines Schiff verehren und letzteres auf dem Flusse fortgehen lassen.

Java.

Auf dieser Insel herrschen fünf Könige. Auf dem Lande des Königs von *Bantam* ist Batavia erbaut. Der von Mataran ist der mächtigste. Vom Novembermonate bis in den März herrschen Westwinde und nasses Wetter, vom Mai bis in den October hingegen Ostwinde und trockenes Wetter. Die Holländer halten in allen den ansehnlichsten Städten auf Java Festungen, und geben allen Fürsten, ausgenommen den von Palambang, Leibgarden, um sie in Ruhe zu halten.

Die herrschende Religion ist die Mohammedanische. Im Innern des Landes sind Heiden.

Die Javaner sind gelb und von breitem Gesicht, heraussteheden hohen Kinnbacken, platter Nase, diebisch, trotzig und sklavisch, bald wüthend, bald furchtsam. Die Europäer, wenn sie bei ihren Sklaven eine Aussage herausbringen wollen, so legen sie ihnen ein Stöckchen, welches gespalten ist, an den Hals, und sie müssen sagen: *Schwarzer Johannes, wenn ich schuldig bin, so kneife mir den Hals zu!* welches zu sagen sie, wenn sie schuldig sind, gemeiniglich nicht das Herz haben; oder sie geben ihm einen Haufen trockenen Reisses zu käuen, und bilden ihm ein, dass, wenn er lüge, es ihn ersticken werde; da alsdann diese Vorstellung oft die Wahrheit herauspresst. Oder sie geben ihm einen Stock, eines Fingers lang, murmeln etwas darüber, und bilden ihm ein, dass derselbe, wenn er bei dem Schuldigen eine Zeit lang gewesen, einen Finger breit länger werde. Dieser glaubt es und schneidet etwas davon. Man findet auf Java viel Pfeffer, Zuckerrohr und Cardamom, welches Gewürz an einem rohrähnlichen Baume wächst. Man hat zwar Weinstöcke und Trauben, aber man kann keinen Wein davon machen. Es sind ferner darauf Cubeben, eine kriechende Pflanze, wie die des Pfeffers. Tamarinden, eine Art Bäume wie Castanienbäume, die eine Schotenfrucht tragen, Benzoe, Betel und Titang, oder Arekanüsse. Es giebt hier, wiewohl selten, Orangoutangs, Rhinoceros, fünf und zwanzig Fuss lange Schlangen, die einen ganzen Menschen verschlingen. Einige erzählen, dass man aus dem Bauche einer solchen Schlange ein Kind noch lebendig herausgezogen habe. Unter die grossen Landplagen gehören die Kakerlaken, eine Art Käfer, welche Alles zerfressen, den Menschen im Schlafe zerbeissen und hässlich stinken.

Sumatra.

Diese Insel ist ungesund. Die Witterung geht gewöhnlich von der grössesten Hitze bis zur empfindlichsten Kälte plötzlich über. An den Küsten sind Moräste und Sümpfe von ausgetrocknetem Seewasser, welches ungesunde, stinkende Nebel verursacht. Das Sterben der Fremden ist so gewöhnlich, dass man fast alle Furcht davor verloren hat. Achem ist eines der Königreiche auf dieser Insel an der Nordspitze derselben. Der Regen, der hier beim nassen Mousson fällt, ist erstaunlich heftig. Die Einwohner von Sumatra sind schwärzlich, von platten Gesichtern, kleinen Nasen, färben sich die Zähne schwarz und salben den Leib mit stinkendem Öle. Sie sind an den Küsten Mohammedaner, im Innern des Landes Heiden, sie bedienen sich stark, nebst dem Betelarak, des Opiums und des Bangs. Das vornehmste Landesproduct ist der Pfeffer, hernach Reiss und dann Zuckerrohr. Es wird hier viel Gold und mehr als sonst irgendwo in Asien aus den Bächen gewaschen.

Ihre Prönen haben zu beiden Seiten Rahmen als Ausleger, worauf sie zur Zeit des Sturms zwei Männer setzen, und zwar auf der entgegengesetzten Seite, das Umschlagen zu verhüten.

Die Inseln

Nicobar und Andaman

liegen nordwärts von Sumatra. Die Einwohner sind lang und wohl gebildet und dunkelgelb von Farbe. Sie haben eine Baumfrucht, deren sie sich als Brot bedienen, denn anderes Getreide haben sie nicht. Sie essen auch nicht vieles Fleisch. Man beschuldigt sie fälschlich, dass sie Menschenfleisch fressen sollen. Überhaupt haben die Vernünftigsten von allen Reisenden diese, manchen unbekannten Völkern angedichtete Grausamkeit unwahr befunden, worunter auch Dampier gehört.

Das Land der Papuas.

Es ist noch nicht recht ausgemacht, ob es eine Insel sey. Die Einwohner der Küste sind schwarz und leben blos von Fischen. Ihre Religion soll in Verehrung eines kleinen Steines mit grünen und rothen Streifen bestehen. Neuholland ist von Dampier entdeckt worden im sechzehnten Grade der südlichen Breite. Die Einwohner sind schwarz und haben ein wolliges Haar wie die Neger, und sind fast eben so hässlich, können die Augen nicht recht aufmachen, sind so armselig als ein Volk auf der Erde.

Andere Inseln in diesem Meere.

Die Insel Bali ostwärts nahe an Ceylon heisst auch Klein-Java. Die Einwohner sind fast alle Götzendiener. Sie sind weisser als die Bewohner von Java, getreu, fleissig, tapfer; vornämlich sind ihre Weiber sehr vernünftig, arbeitsam, gutherzig. Daher diese gern von den Chinesen zu Weibern, oder in Java zu Sklavinnen, jene aber gern zu Sklaven gesucht werden. Hier herrscht der böse Gebrauch, dass die Weiber sich mit ihren verstorbenen Männern verbrennen müssen. Als im Jahre 1691 der Fürst von Bali starb, wurden von seinen vier hundert Weibern zwei hundert und siebzig mit Dolchen niedergestossen, worauf sie eine Taube, die sie in der Hand hatten, fliegen liessen und ausriefen: wir kommen, Kaiser! worauf sie verbrannt wurden.

Auf Suluh, Timor und einigen nahen Inseln wird einzig und allein der ächte Sandelbaum, sowohl der weisse, als der gelbe, und auch der rothe gefunden.

Ceylon.

Liegt nur acht Meilen vom festen Lande Indiens. Die Holländer besitzen die Küste nunmehr, und der Kaiser von

Ceylon das Innere des Landes. Die alten Einwohner des Landes werden Cingalesen genannt. Sie sind braun von Farbe, aber nicht hässlich, sind beherzt, munter und höflich, sanftmüthig, sparsam, aber starke Lügner. Reiss ist ihre vornehmste Speise. Zu ihren vornehmsten Bäumen gehört: 1. der Tallipot, hat ungemein grosse Blätter, welche wie Windfächer in langen Falten wachsen. Auf Reisen tragen die Einwohner solche wider Sonne und Regen auf dem Kopfe. Ein jeder Soldat hat ein solches Blatt statt eines Zeltes. Der Baum bringt nicht eher Frucht als in dem letzten Jahre, wenn er vertrocknen will; 2. der Neffule, aus dessen abgezogenem Safte sie Braunzucker kochen; 3. der Zimmetbaum ist allein auf dieser Insel anzutreffen; die zweite untere abgestreifte Rinde ist der Zimmet. Es giebt verschiedene Gattungen von Zimmetbäumen. Ein jeder Baum geht aus, sobald er abgeschält worden, und er muss an sechs Jahre alt seyn, um dazu gebraucht zu werden. Der ganze vortreffliche Geschmack sitzt in dem zarten Häutchen, welches die Rinde inwendig bekleidet, dessen Öl beim Trocknen in die Rinde dringt. Das Holz, die Blätter, die Frucht, haben zwar Etwas von dem Geruche in sich, aber wenig. Eine Art Vögel, Zimmetfresser genannt, pflanzt diesen Baum durch die von ihnen unverdauten Fruchtkörner fort, wie denn auch nach abgehauenen Bäumen neue Sprösslinge aufschiessen. Der Geruch dieser Bäume ist weit in die See zu merken. Aus den Wurzeln macht man Kampher.

Diese Insel hat eine grosse Menge Elephanten, welche die Einwohner geschickt zu fangen und zu zähmen wissen. Die Blutigel sind hier auf Reisen eine erstaunliche Plage. Das hiesige inländische Papier besteht aus Striemen, die aus den Blättern des Tallipot geschnitten werden, und in die man mit einem Griffel die Buchstaben ritzt. Sie verehren einen obersten Gott, beten aber doch auch die Bildnisse der Heiligen und Helden an. Auf der Spitze des Pic d'Adam ist ihrem Vorgeben nach eine Fusstapfe ihres Gottes Budda anzutreffen. Diese Fusstapfe verehren sie. Man findet einige prächtige und sehr alte Tempel, die zu einer Zeit müssen erbaut seyn, da ein sehr mächtiger Monarch über sie geherrscht hat. Denn jetzt wissen sie nicht einmal etwas an ihnen auszubessern. Die Ehemänner sind hier nicht eifersüchtig. Die Weiber werfen ihre Kinder weg, oder verschenken sie, wenn sie ihrer Einbildung nach in einer unglücklichen Stunde geboren worden. Die Schlange Pimberach schlingt ein ganzes Reh auf. Die Spinne Demokalo ist so gross als eine Faust, haarig, glänzend und durchsichtig, ihr Biss macht wahnsinnig.

Maldivische Eilande.

Dives heisst in der Sprache der Einwohner eine Insel, und Male ist die vornehmste aller dieser Inseln, der Hauptsitz des Königs. Aus beiden Wörtern ist Maldives zusammengesetzt. Der Umfang aller dieser Inseln beläuft sich über zwei hundert Deutsche Meilen. Sie sind in dreizehn Attolos, oder Trauben von Inseln, als so viele Provinzen abgetheilt. Ein jeder Attolon ist mit einer besondern Steinbank umfasst, woran sich die Wellen mit Ungestüm brechen. Wenn sich der König der Maldiven einen König von zwölf tausend Inseln nennt, so ist dies eine Asiatische Vergrösserung. Die meisten Inseln sind unbewohnt und tragen nichts als Bäume. Andere sind blosse Sandhaufen, die bei einer starken Flut unter Wasser gesetzt werden. Es giebt hier keine Flüsse, sondern blosses Brunnenwasser. Nur vier bis fünf Canäle, von denen die, welche zwischen den Attolons fortgehen, können befahren werden, und dieses, wegen der reissenden Ströme und der vielen Klippen, auch nur mit grosser Gefahr. Die Hitze ist hier sehr mässig. Die Regenmonate dauern von dem April bis in den September, da dann Westwinde wehen. Die übrigen Monate haben bei Ostwinden immer sehr schönes Wetter. Die Maldiver sind schön, obschon olivenfarbig; sie scheinen von den Malabaren abzustammen. Man begräbt hier sorgfältig die abgeschnittenen Haare und Nägel, als Theile, die eben sowohl zum Menschen gehören, als die übrigen. Die Hauptinsel Male liegt in der Mitte aller Inseln. Es ist eine Art von Bäumen hier, deren Holz ungemein leicht ist, und mit deren Bretern, die die Taucher in der See an versunkene Sachen anknüpfen, sie weisse glatte Steine heraufbringen, die mit der Zeit schwarz werden, und dann zum Bauen, auch wohl zu andern Endzwecken dienen.

Die Religion ist Mohammedanisch. Die Maldiver essen mit Niemandem, als mit einem, der ihnen an Ehrenstellen, Geburt und Reichthum völlig gleich ist. Weil dieses nun schwer auszumitteln ist, so schickt derjenige, der Fremde bewirthen will, ihnen gemeiniglich einen Tisch mit Essen ins Haus.

Die Betelblätter mit der Arekanuss werden hier auch unmässig gebraucht. Gegen Augenschmerzen, wenn sie lange in der Sonne bleiben, essen sie eine gekochte Hahnleber, und das hilft, wie Einige an sich selbst wollen erfahren haben. Die Nation ist sehr geil. Der Hofstaat des Königs sieht ziemlich prächtig aus. Maldivische Cocosnüsse werden aus der See ausgeworfen, ohne dass man weiss, wo sie herkommen, und sind sehr rar. Sie sollen ein Arzneimittel seyn. Hier findet man die kleine Muschel Bolis, die in Indien Kauris genannt wird und die dreissig bis sechzig Schiffsladungen voll, vornämlich nach Bengala, verschifft werden und dort für baares Geld gehen. Sie gelten auch in Africa. Die Einwohner sind künstlich in Arbeiten.

Persien.

Das Land hat vornämlich in seinem mittleren Theile in den Gegenden von Tauris und Schiras u. s. w. starke Abwechselung von Kälte und Hitze. Es giebt viele unbewohnte Wüsteneien in demselben, ingleichen Salzwüsten, die nach dem ausgetrockneten Regenwasser mit Salz kandisirt werden. In der Mitte von Persien ist kein schiffbarer Strom, und es ist überhaupt so leicht kein Land in der Welt, das an der See läge und so wenige Ströme hätte. Vom Juni bis zum Septembermonate ist die Luft überhaupt heiter.

An dem Persischen Meerbusen, in den nahe gelegenen Gegenden, ist der Wind, der über die Wüste Kerman kommt, brennend heiss und roth. Er ist nichts anders als der berühmte Samiel. Die Insel Ormus ist zwei Finger dick mit Salz kandisirt und daher sehr heiss.

Das Persische Geblüt ist sehr vermischt, nämlich von den Arabern, Tataren und Georgiern, deren Weiber sie häufig nehmen. Daher ist in ihrer Gestalt, ausser der Olivenfarbe, kein besonderes Merkmal. Die Gauren oder Guebern sind der Nachlass von der alten Nation. Zerduscht oder Zoroaster ist ihr Prophet. Sie sind häufig in den südlichen Provinzen anzutreffen und beten das Feuer an. Die Perser sind witzig und artig. Sie lieben die Poesie ungemein, und sie gefällt auch selbst denjenigen, die kein Persisch verstehen. Die Mädchen werden im achten Jahre mannbar und im dreissigsten hören sie es auf zu seyn. In Persien ist die Astrologie in grossem Ansehen. Das Reich verwendet an die, die sich hierin hervorthun, an Geschenken auf zwei Millionen Thaler. Weil sie allenthalben mit den Ärzten zugleich bei den Kranken gebraucht werden (mit welchen sie doch in immerwährender Uneinigkeit leben), so stehen sie in grosser Connexion und können dadurch leicht heimliche Dinge erfahren. Eine rühmliche Sache in Persien ist, dass meretirte vornehme Männer vielfältig im Alter öffentliche Lehrstunden halten, in welchen sie ihre Wissenschaft und Erfahrung den Jungen mittheilen. Was die Religion anbetrifft, so bildet sie eine Secte der Mohammedanischen, welche aber von den Türken sehr gehasst wird. Man findet aber in ihren Schriften öfters viel reinere Begriffe vom Himmel und Hölle, als man sie im Koran liest. Eine artige Fabel, die man hier von drei Kindern erzählt, deren eins als ein Kind, das zweite gottlos und das letzte fromm starb. Eine andere Fabel von dem Versuche der Engel, in menschliche Leiber überzugehen. Die guten Werke sind, ihrer Lehre nach, Zeichen der göttlichen Gnade, aber verdienen nicht die Seligkeit. Die Seele soll nach dem Tode einen zarten Luftleib bekommen.

Adam soll eigentlich durch das Essen des verbotenen Baumes nicht gesündigt haben. Es sey ihm nur widerrathen worden, weil er diese grobe Speise nicht so wie die übrigen ausschwitzen könnte. Er sey aus dem Himmel gestossen worden, damit er ihn nicht verunreinigte. Sonst ist ihre Andacht bei Predigten sehr schlecht, indem Manche Tabak rauchen, Einige sich unterreden u. s. w. Hier laufen auch die Derwische und Fakirs häufig umher. Gegen den Meerbusen von Persien zu giebt es sogenannte Johannischristen, welche von Christus nichts wissen, ausser dass sie vom Taufen viel Wesens machen und des Johannes zum öftern gedenken. Naphtha fliesst hier aus Felsen. Der Schiraswein soll der köstlichste in der Welt seyn. Man trinkt ihn nur heimlich, aber man berauscht sich öffentlich an Opium, an Bang und Trank von Mohnsaamen. Sie rauchen den Tabak durch Wasser. Das Opium, das sie sehr stark brauchen, wird aus der Mohnpflanze Hiltot durch Einritzen des Kopfes gezogen. Die Arbeiter bekommen hierbei häufig Schwindel. In Chorasan giebt es viele Mumien, aber blosse Sandmumien. Die Perlenfischerei trägt fünf Millionen Thaler ein. Jetzt lässt man die Muschelbank ruhen. Sie ist bei der Insel Baharain vorzüglich. Eine der vorzüglichsten Waaren, die man aus Persien führt, ist die Seide. Tutia ist eine Gattung Erde, welche in Töpfen gekocht, sich an die Seiten ansetzt. Datteln und Pistacien sind hier schön. Die Perser folgen dem Galenus in ihren Curen, und glauben, er habe von Christus darin sehr viel gelernt. Er soll seinen Vetter Philipp an Christum geschickt haben, der von ihm profitirte. Avicenna

(Ibn Sina) ist ihr grössester Philosoph und Arzt. (Siehe den gegenwärtigen Staat von Arabien und der grossen Tatarei nach Salomon's Beschreibung.)

Arabien.

Dieses Land hat das rothe Meer gegen Westen, welches darum rothfarbig zu seyn scheint, weil im Grunde desselben viele Corallengewächse vorhanden sind. Die Winde sind auf demselben fast eben so beschaffen, als deren in dem heissen Erdstriche von uns gedacht worden. Suez ist eine der besten Städte in diesem Lande; aber Mocha wird von den Europäern am meisten besucht.

In Medina ist Mohammed's Grab. Es ist ein viereckiges Gebäude, ein hundert Schritte lang, dreissig breit und ruht auf vier hundert Säulen, an denen vier tausend Lampen hängen. Das Grab selbst ist mit einem silbernen Gitter umfasst und die Mauer ist auf allen Seiten mit köstlichem Stoffe umhangen, die mit Diamanten besetzt sind, welche Geschenke Mohammedanischer Prinzen sind. Mekka liegt mehr südwärts, darin ist die Kaaba, ein würfelförmiges altes Gebäude, dessen Dach mit rothem und weissem Stoffe, die Wände aber mit Damast behängt sind, welches schon vor Mohammed's Zeiten für heilig gehalten worden. Der Platz umher ist mit Gattern eingeschlossen. Dahin geschehen die Wallfahrten. Maskate hat den mächtigsten Seefürsten in Arabien. Der grösseste Theil der Araber wohnt in Zelten. Die Scherifen von Mekka und Medina stehen in überaus grossem Ansehen. In Arabien und überhaupt unter den Mohammedanern ist das Stehlen am meisten verhasst und selten.

Die herumschweifenden Araber sind in Stämme eingetheilt, die ihre Scheiks oder Emirs haben. Einige sind den Türken tributär, die meisten nicht.

Die Araber sind mittelmässig gross, schlank, schwärzlich, haben eine feine Stimme, sind tapfer. Sie punctiren ihre Haut gern mit Nadeln und reiben dann ätzende Farben in dieselbe. Viele tragen Nasenringe. Sie sind aufrichtig, ernsthaft, liebreich und wohlthätig. Wie ihre Räuberei zu Wasser und zu Lande zu entschuldigen sey. Ihre wenigen Brunnen in den wüsten Gegenden machen es sehr beschwerlich zu reisen. Aber der Dienst der Kameele erleichtert es. Die Arabische Sprache ist die gelehrte im Oriente. Sie halten eben so wie die Türken die Hunde für unrein und scheuen ihre Berührung. Sie nehmen aber das Windspiel und den Spürhund aus.

Naturbeschaffenheit.

Das Land ist mehrentheils sandig und dürre.

Der rechte Dattelbaum ist eigentlich in Persien und Arabien zu Hause. Er ist entweder männlich oder weiblich. Der erstere trägt Blumen und keine Früchte, der letztere Früchte und keine Blumen. Von ihrer Begattung. Der weibliche Baum trägt nicht eher Früchte, bis er von dem Staube des männlichen bestaubt ist. Der männliche hat eine Art Schoten, welche beim Aufplatzen einen Blumenstaub von sich geben. Der Syrup, der aus Datteln gekocht wird, dient hier statt der Butter. Der Caffeebaum (s. Oben). Die Aloe, sonderlich von Sokotora. Hier ist sie am besten und häufigsten. Der Arabische Balsam wird durch Einritzung eines besondern Baumes gewonnen. Er ist von Anfang so stark, dass einem die Nase davon blutet. Mirten. Ob-el-Mosch oder der Saame des Mosch sind Balsamkörner und Saamen einer Pflanze.

Der Fels in der Arabischen Wüste Sin, darin noch die Löcher, aus denen auf Mosis Anschlagen mit dem Stocke Wasser geflossen seyn soll, zu sehen sind. Die Griechen haben das Kloster auf dem Berge Sinai schon auf ein tausend Jahre im Besitz gehabt. Sie haben hier den besten Garten in Arabien.

Religion.

Mohammed, der zu Mekka geboren war, heirathete eine reiche Witwe Kadigha. Dieser machte er seinen vertraulichen Umgang mit dem Engel Gabriel in einer Höhle unter Mekka kund. Er beschuldigte Juden und Christen der Verfälschung der heiligen Schrift. Er gab seinen Koran stückweise heraus. Ali, Osman und Abubekr waren bald seine Neubekehrten. Von diesen verbesserte Osman den Koran, Mohammed war liebreich, beredt, schön. Seine Schreibart war so vortrefflich, dass er sich oft zum Beweise seiner Sendung auf die Schönheit seines Styls berief.

Er bekannte, dass er keine Wunder thun könne. Doch dichtet man ihm an, dass er den Mond in zwei Theile zerspalten, dass eine Schöpsenkeule ihn gewarnt, nicht von ihr zu essen, weil sie vergiftet wäre. Man dichtet ihm viele Betrügereien an, die er doch nicht gethan. Er heirathete nach der Kadigha Tode die Aischa, eine Tochter Abubekr's. Von seiner Reise durch die sieben Himmel. Das Volk in Medina fing an, ihm anzuhängen, und er floh dahin bei seiner Verfolgung, die er von Seiten der Regierung zu Mekka zu erfahren hatte. Diese seine Flucht bildet eine besondere Ära der Mohammedaner, welche mit dem Jahre sechs hundert zwei und zwanzig nach Christi Geburt anhebt.

Seine Tochter Fatime verheirathete er an den Vetter Ali. Er befahl, das Gesicht im Beten nach Mekka hinzuwenden. Er nahm Mekka durch Überrumpelung ein und bezwang einen grossen Theil Arabiens. Er starb am Gifte, welches er mit einer Schöpsenkeule in sich gegessen hatte. Das Gebiet von Mekka ist heilig. Der Brunnen Zrazem. Alle Mohammedaner wallfahrten dahin, oder sollen wenigstens einen Andern an ihrer Stelle dahin schicken.

Asiatische Tatarei.

Dieses grosse Land wird fälschlich mit einem gemeinschaftlichen Namen Tartarei oder Tatarei genannt, von den Tataren, die eine von den Horden gewesen, die sich zu einer gewissen Zeit vor andern hervorgethan und mächtig gemacht hat. — **Krimm. Kuban. Mingrelien. Imirette. Georgien. Tscherkassien. Dagestan. Lesgier.**

Russisches Gebiet.

Sibirien.

Die Einwohner sind Griechische Christen, theils aber auch Mohammedaner aus der Bucharei, theils Heiden, von allerlei Gattungen, und diese letztern machen die grösseste Menge aus. Die Mohammedaner sind höflich und eines freundlichen Wesens. Sie sind die einzigen in diesem Lande, welche einen Abscheu vor dem Betrinken haben: denn was die übrigen, sowohl Christen als Heiden, anlangt, so giebt es wohl nirgend ein Geschlecht der Menschen, bei dem die Trinklust in der Art ihre Herrschaft äussern sollte, als hier. Sibirien ist vornämlich in seinem südlichen Theile ein gutes Land; es hat allenthalben Weide und Waldungen im Überfluss, und trägt allerlei Getreide, welches doch gegen Norden zu abnimmt und weiter nach der Chinesischen Grenze hin aus Faulheit nicht bebaut wird. Es hat Silber, Gold, Kupfer, Eisen, Marienglas, Marmor u. s. w. In dem Argunskischen Silberbergwerke werden im Durchschnitt das Jahr hindurch an fünfzehn Pud Silber gewonnen. Obgleich die Viehweide hin und wieder sehr gut ist, so giebt es doch grosse Steppen oder Wüsten von dürrem Grase, welches die Einwohner anzünden und Meilen weit abbrennen.

Überhaupt ist es merkwürdig, dass allenthalben in diesen Ländern, und wie andere Reisende versichern, auch in der Mongolischen Tatarei die Erde in der Tiefe von drei bis vier Fuss niemals im heissesten Sommer aufthaut. Dieses fand Gmelin mitten im Sommer in einem Landstriche, der noch näher nach Süden liegt, als Berlin. In den nördlichen Provinzen scheint dieser Frost in der Tiefe kein Ende zu nehmen. In Jakutsk sollte ein Brunnen gegraben werden (denn man muss merken, dass es in den etwas nördlichen Theilen von Sibirien gar keine Quellen giebt, weil die Erde bald unter der Oberfläche gefroren ist), allein die Erde war auf dreissig Fuss tief immer gefroren, und des gefrornen Erdreichs kein Ende zu finden. Bei dem Flusse Junakam, in dem Lande der Jakuten, sind einige Eisseen, in denen mitten in der Hitze des Sommers an der freien Luft starkes Eis friert. In Jeniseisk fand Gmelin bei seinem Winteraufenthalte eine Kälte, die das Fahrenheit'sche Thermometer ein hundert zwanzig Grad unter 0 brachte. Das Quecksilber schien Luft von sich zu geben, aber es gerann nicht. In Jakutsk kann man Früchte in Kellern unverletzt erhalten, weil der Frost niemals herauskommt. Von den Mammuthsknochen in Sibirien.

Charakter der Nationen in Sibirien.

Die Samojeden, als die äussersten Bewohner dieses Landes gegen Norden hin, sind klein, plump, von glatten Gesichtern, brauner Farbe und schwarzen Haaren. Ihre Kleidung ist im Sommer aus Fischhäuten und im Winter aus Rauchfellen gemacht. Ihre Gebäude bestehen nur aus einem Zimmer, wo der Heerd in der Mitte und das Rauchloch oben ist, welches, wenn das Holz ausgebrannt hat, mit einem durchsichtigen Stücke Eis zugemacht wird und zum Fenster dient. Ihre Speisen sind frische und trockne Fische. Man geht hier, wie in den übrigen nördlichen Sibirien, auf langen Bretern, wenn tiefer Schnee liegt. Fast alle nördlichen Bewohner Sibiriens schlucken den Tabak bei dem Rauchen hinunter.

Die Ostjaken bringen ihr Leben mit der Jagd und mit dem Fischfange hin. Sie thun dies aber mit solcher Faulheit, dass sie oft in sehr grosse Noth gerathen. Ihre Kleider machen sie von Störhäuten.

Unter allen Bewohnern Sibiriens möchten wohl die Tungusen, vornämlich die Konnigischen, die fleissigsten seyn. Denn ob sie gleich keinen Ackerbau haben, so sind sie doch ziemlich geschickt, allerlei Handarbeit zu machen, und fleissig auf der Jagd: da im Gegentheil die Jakuten kaum so viele Lust haben, ihre Fallen, in denen sie das Eichhörnchen fangen, aufzustellen. Alle Tataren, die Pferde haben, machen aus ihrer gesäuerten Milch einen berauschenden Trank, oder ziehen auch Branntwein ab. Alle ihre Gedanken, alle ihre Festtage, sind auf nichts Anderes gerichtet, als auf das Trinken. Wenn man Kühe hat, macht man eben diesen berauschenden Trank auch aus Kuhmilch. Es ist zu merken, dass um Tobolsk, so wie in Persien, die Kühe keine Milch geben, wenn nicht das Kalb oder dessen ausgestopfte Haut dabei ist. Es ist auch wunderbar, dass das Rindvieh sich hier im Winter, durch das Wegscharren des Schnees, das dürre Gras selbst hervorzusuchen weiss. Ausser dem Saufen herrscht die Unzucht, und daher die Venusseuche, in allen Städten, als Tobolsk, Jeniseisk, Nertschinsk, Jakutsk und andern, dermaassen, dass man in keinem Lande der Welt so viele Menschen ohne Nasen sieht, als hier. Allein es scheint sich endlich ihre Natur so daran zu gewöhnen, dass sie selten daran sterben.

Die Faulheit in diesen Ländern ist erstaunlich. In Nertschinsk wird einer lieber sein Haus umfallen lassen, als es stützen. Kein Verdienst kann ihn zur Arbeit bewegen, sondern blos die Gewalt.

Religion.

Wenn man die Russen dieser Gegenden und die Mohammedaner ausnimmt, so haben die andern Völker mit keiner andern Gottheit, als mit dem Teufel zu thun; denn ob sie zwar einen obersten Gott statuiren, so wohnt er doch im Himmel, und ist gar zu weit. Die Teufel aber regieren auf der Erde. Alle Dörfer haben ihren Schaman, oder ihre Schamanin, d. i. Teufelsbeschwörer. Diese stellen sich wie rasend an, machen grausame Geberden, murmeln Worte her, und dann geben sie vor, den Teufel ausgefragt zu haben. Gmelin hat sich von ihnen oft vorzaubern lassen, aber jedes Mal ihre Betrügerei entdeckt. In Jakutsk fand er eine Schamanin, welche das Volk betrog. Sie that, als wenn sie sich ein Messer in den Leib stach, hatte aber endlich die Herzhaftigkeit, als er auf sie genau Acht gab, sich wirklich hineinzustechen, etwas von dem Netze herauszuziehen, ein Stück abzuschneiden und es auf Kohlen gebraten zu essen. Sie heilte sich in sechs Tagen. Allenthalben hat man Bildnisse des Teufels. Der Teufel der Ostjaken ist sehr unförmig, der der Jakuten eine ausgestopfte Puppe.

Kamtschatka, eine Halbinsel.

Dieses Land ist wegen des Versuches der Russen, um die Durchfahrt in Norden zu suchen, sehr berühmt. Die Einwohner sind fleissiger in der Jagd und Fischerei, als die andern Bewohner Sibiriens, sehen besser aus und haben bessere Kleider. Sie beschäftigen sich mit Schiessen der Meerottern und anderer Pelzwerke, und fangen Seekühe, Seelöwen, Seebären und andere Seethiere mehr. Die Astrachanischen Tataren stehen auch unter Russland. Die Tatarische Vorstadt in Astrachan wird nur im Winter von Tataren bewohnt, im Sommer campiren sie. Ausser dem Belluga, einer Gattung Störe, dessen Rogen der Caviar ist, wird allhier noch der Sterlet, ein fetterer und delicaterer Fisch, in der Wolga gefangen. Man hat hier Weinstöcke pflanzen lassen, welche ziemlich gut fortgehen. Vom März bis in den Septembermonat regnet es hier gar nicht. Die Nogaischen Tataren haben ein runzliches hässliches Gesicht. An der Ostseite von Astrachan, neben dem Caspischen Meere, wohnen die Karakalpaken, d. i. Tataren, die von den schwarzen Mützenbrämen ihren Namen haben, und zum Theil unter Russischem Schutze stehen. Gegen Westen von Astrachan sind die Tscherkassischen Tataren anzutreffen. Ihr Land ist eine rechte Pflanzschule schöner Weiber, welche von da in die Türkischen und Persischen Länder verkauft werden. Das Land ist schön, aber die Viehzucht wird mehr als der Ackerbau getrieben. Von hier hat die Inoculation der Pocken ihren Anfang genommen, weil sie die Schönheit erhält.

Mohammedanische freie Tatarei.

Usbeck giebt drei Abtheilungen derselben an.

1. Die grosse Bucharei, mit den Städten Samarkand und Buchara, von denen die erstere eine lange Zeit hindurch der Sitz aller Wissenschaften im Orient war. Balk hat einen besondern Chan. Die Bucharen sind wohlgesittet, und die alten Einwohner des Landes handeln stark. Sie stehen alle unter der Protection des grossen Moguls, welcher daher seine besten Soldaten hat.

2. Karasm. Die Einwohner dieses Landes sind wohlgesittet und starke Räuber.

3. Turkestan, daraus die Türken entspringen. Westwärts des Caspischen Meeres findet man die Dagestanischen Tataren, die hässlichsten unter Allen, und Erzräuber,

Mongolische Tataren.

Sie wohnen westwärts und nördlich von der Wüste Schamo oder Xam. Karkarum, eine Stadt an dieser Wüste, war die Residenz des Dschingischan, eines der grössesten Eroberer in der Welt. Die Mongolen werden von den

Chinesen stinkende Tataren genannt, wegen ihres üblen Geruchs. In ihrem Lande und in dem Lande der Kalmücken giebt es keine Bäume, sondern blosse Gesträuche. Sie wohnen daher nicht in Städten, sondern in Lagern. Das Erdreich soll allenthalben in der Tiefe von wenigen Fuss, selbst im Sommer, gefroren seyn. Man lebt von der Viehzucht, sonderlich von Pferden und Kräutern.

Kalmücken.

Die Kalmücken bewohnen die höchste Gegend der östlichen Tatarei bis an das Gebirge Imaus, und haben sich ostwärts und nordwärts ausgebreitet. Sie rühmen sich, ächte Nachkommen der alten Mongolen zu seyn. Ihre Gestalt ist oben beschrieben. Ihr oberster Beherrscher nennt sich Kontaischa. Seine Gewalt erstreckt sich bis Tangut; obgleich einige Horden sich unter Russlands Schutz begeben haben. Im Königreiche Tangut blüht noch Etwas von den Wissenschaften der alten Mongolen. In Baranthola, oder wie Andere es nennen, in Potola residirt der grosse Oberpriester der Mongolischen Tataren, ein wahres Ebenbild des Papstes. Die Priester dieser Religion, die sich von dieser Gegend der Tatarei bis in das Chinesische Meer ausgebreitet hat, heissen Lamas; diese Religion scheint ein in das blindeste Heidenthum ausgeartetes katholisches Christenthum zu seyn. Sie behaupten, Gott habe einen Sohn, der in die Welt als Mensch gekommen, und in der er blos als ein Bettler gelebt, sich aber allein damit beschäftigt habe, die Menschen selig zu machen. Er sey zuletzt in den Himmel erhoben worden. Dieses hat Gmelin aus dem Munde eines Lama selbst gehört. Sie haben auch eine Mutter dieses Heilandes, von der sie Bildnisse machen. Man sieht bei ihnen auch den Rosenkranz. Die Missionarien berichten, dass sie auch ein Dreifaches in dem göttlichen Wesen statuiren, und dass der Dalai-Lama ein gewisses Sacrament mit Brot und Wein administriren soll, welches aber kein Anderer geniesst. Dieser Lama stirbt nicht, seine Seele belebt ihrer Meinung nach alsbald einen Körper, der dem vorigen völlig ähnlich war. Einige Unterpriester geben auch vor, von dieser Gottheit beseelt zu seyn, und die Chinesen nennen einen solchen einen lebendigen Fo. Das Angeführte, und dass der grosse Lama, welchen sie auch den Vater nennen, wirklicher Papst bei den Heiden ist, und auch so zu sagen sein *Patrimonium Petri* zu Barantbola hat, bestätigen die obige Vermuthung. Was einige Reisende vorgeben, dass die Anhänger dieses Glaubens den Koth des Lama als ein feines Pulver bei sich führen und in Schachteln tragen, und Etwas davon auf ihr Essen streuen, mag wohl eine blosse Verleumdung seyn.

Nische- oder Mandschu-Tatarei.

Die Mandschu wohnen in Städten. Die Wissenschaften und Künste werden einigermassen von ihnen betrieben. Diese Tataren haben China bezwungen, und es herrschen daselbst noch Kaiser aus diesem Stamme. Sie sind wohlgesittet und bauen den Acker. In ihren Wüsten wächst die Wurzel Ginseng. Sie sind von der Religion des Dalai Lama.

Von dem Versuche, aus dem nordischen Eismeere eine Durchfahrt nach Indien zu suchen.

Die Russischen Monarchen haben seit Peter des Ersten Zeiten Schiffe auf diese Expedition geschickt. Theils sind sie an den nordischen Küsten von Asien fortgesegelt, aber weil man daselbst im Eise bald einfriert, so ist versucht worden, in Kamtschatka Schiffe zu bauen und nordostwärts eine Durchfahrt zu finden. Capitain Behring scheiterte an den Kurulischen Inseln, aber es wurden dennoch wichtige

Entdeckungen gemacht, und man hat sich ausserdem überzeugt, dass Asien und America nicht zusammenhängen.

Asiatische Türkei.

Es ist dieses weit ausgebreitete Land in einigen, als den gebirgigen Gegenden von Armenien ziemlich kalt, in der Ebene am Seeufer aber, wie bei Aleppo, heiss. Bei Erzerum fand Turnefort gegen das Ende des Junimonates noch Eis von zwei Finger Dicke, und dass es manchmal schneit. Daher in dieser Gegend fast gar kein Holz anzutreffen ist. Auf dem Berge Libanon finden sich nur noch sechzehn von den majestätischen Cedern des Alterthums, die aus dem Schnee hervorgewachsen sind. Der Boden dieses Landes ist hin und wieder salzig und voll Naphtha. Bei Aleppo ist ein Salzthal, wo das zusammengelaufene Wasser, wenn es austrocknet, Salz zurücklässt. Man findet auch einige Meilen vom todten Meere schon eine Salzrinde auf dem Felde, ingleichen hin und wieder in der Erde. Die Türken, die diese Länder besitzen, sind eigentlich von Tatarischer Abkunft, wohlgestaltet, gastfrei, mildthätig gegen Arme und gegen Reisende in der Besorgung der Caravanserais. Sie sind indessen ziemlich der Faulheit ergeben, können Stunden lang bei einander sitzen, ohne zu reden. Der Geiz ist ihr siegendes Laster. Sie sollen zwar keinen Wein trinken, aber man trinkt ihn doch heimlich. Man hat bei ihnen keinen Adel, keine Duelle. Ihr Glaube von der Prädestination. Sie spielen nie um Geld. Sie sind Mohammedaner von der sogenannten rechtgläubigen Secte. Hass gegen die Perser, als heterodoxe Schiiten. Es giebt selbst noch viel mehrere Secten unter ihnen, ja sogar Skeptiker und Atheisten. Mingrelien, Georgien und Immerette sind die Pflanzschulen schöner Weiber. Mingrelien ist sehr regenhaft. Das Erdreich ist hier so durchweicht, dass man das Getreide in den ungepflügten Acker hinwirft, oder zum höchsten mit einem hölzernen Pfluge umwühlt. Die Georgier sind schlechte Christen, unkeusch, diebisch, dem Trunke ergeben. Die Armenier gehören unter die grössten Kaufleute im Oriente.

Der zweite Welttheil.

Africa.

Das Vorgebirge der guten Hoffnung.

Die eigentlichen Einwohner sind Hottentotten. Diese haben nur eine Zigeunerfarbe, aber schwarzes wolliges Haar, wie die Neger, und einen dünnen ebenfalls wolligen Bart. Sie drücken ihren Kindern bald nach der Geburt die Nase oberwärts ein, und haben also eine ungeschickte aufgestutzte Nase und dicke Wurstlippen. Einige Weiber haben ein natürliches Fell am *osse pubis*, welches ihre Geschlechtstheile bedeckt, ob sie gleich noch ein Schaaffell darüber tragen. Thevenot bemerkt dieses von vielen Mohrinnen und Ägypterinnen. (S. namentlich Le Vaillant's erste Reise nach Africa, über diesen Gegenstand.) Sie werden alt, sind sehr schnell zu Fuss, und salben täglich ihre Haut mit Schöpsenfett, um die Schweinslöcher gegen die gar zu grosse Austrocknung der Luft zu bewahren. Allein dass es aus Galanterie geschehe, sieht man daraus, weil sie nicht allein ihre Haare, ohne sie sich jemals zu kämmen, täglich mit eben denselben Salben balsamiren, sondern auch ihren Schaafpelz, den sie sich erstlich mit Kuhmist (welches überhaupt ihr Lieblingsgeruch ist) stark einsalben und täglich mit Schaaffett und Russ einschmieren. Ihre übrigen Zierathen sind Ringe von Elfenbein um die Arme, und ein kleiner Stock mit einem Katzen- oder

Fuchsschwanze, welcher zum Schnupftuch dient. Nur die Weiber tragen Ringe von Schaafleder um die Beine gewickelt. In den Haaren tragen sie Glas, Messingknöpfe, und um den Hals kupferne Ringe. An den Festtagen machen sie sich sechs grosse Striche mit rother Kreide über die Augen, Backen, Nase und Kniee.

In ihren Schlachten sind sie mit Wurfpfeilen, einem Parirstocke und einer Pike ausgerüstet, und attaquiren so lange, als ihr Oberster auf dem Pfeile bläst, mit wunderlichen Grimassen, indem sie einzeln bald einen Ausfall thun, bald zurückspringen. Wenn der Oberste zu blasen aufhört, so hört das Gefecht auf. Sie können auf eine erstaunliche Art mit Wurfpfeilen treffen, und zwar, indem sie ihre Augen nicht gerade auf den Gegenstand richten, sondern oben, unten und zu den Seiten. Sie haben eine Menge religiöser Handlungen, ob sie sich gleich niemals eigentlich darum bekümmern, was Gott, den sie den obersten Hauptmann nennen, sey. Sie verehren den Mond und tanzen vor einer Gattung von Goldkäfern, die sie als eine Gottheit verehren. Wenn dieser sich irgend in einem Dorfe zeigt, so bedeutet es grosses Glück, und setzt er sich auf einen Hottentotten, so ist er ein Heiliger. Sie glauben wohl ein Leben nach dem Tode, aber sie denken niemals an Seligkeit oder Unseligkeit. Sie scheinen von dem Judenthume etwas angenommen zu haben. Der erste Mensch hat ihrem Vorgeben nach Noh geheissen. Sie enthalten sich keines Fleisches, als des Schweinefleisches und der Fische ohne Schuppen. Sie geben aber niemals eine andere Ursache davon an, als weil es so bei den Hottentotten Gebrauch wäre. Die Hottentotten haben vielen natürlichen Witz und viele Geschicklichkeit in Ausarbeitung mancher Sachen, die zu ihrem Geräthe gehören. Sie sind ehrlich und sehr keusch, auch gastfrei, aber ihre Unflätigkeit geht über alles. Man riecht sie schon von Weitem. Ihre neugebornen Kinder salben sie recht dick mit Kuhmist, und legen sie so in die Sonne. Alles muss bei ihnen nach Kuhmist riechen. Läuse haben sie im Uberfluss, und speisen sie zum Zeitvertreib. Alle Hottentotten müssen von dem neunten Jahre an eines Testikels beraubt werden. Diese und andere Feierlichkeiten werden damit beschlossen, dass zwei Älteste die ganze Versammlung mit ihrem Harne benetzen, welches Weihwasser sie sich stark einreiben. Dieses geschieht auch bei Zusammengebung zweier Eheleute. Der Junge wird mit vielen Ceremonien im achtzehnten Jahre unter die Männer aufgenommen, und wie eben erwähnt benetzt, welche Feuchtigkeit er sich mit Fett einreibt. Hernach muss er mit keinem Weibe mehr etwas zu thun haben, und kann sie prügeln, wohl gar die Mutter, und zwar ungetadelt. Die Weiber müssen die ganze Wirthschaft besorgen. Der Mann thut nichts, als Tabak rauchen, saufen und etwa zur Lust jagen. Ihre Faulheit bringt sie oft in Noth, so dass sie ihre Fusssohlen oder die ledernen Ringe um die Finger fressen. Unter ihre lächerlichen Gewohnheiten gehört sonderlich, dass eine Wittwe, die zum zweiten Mal heirathen will, sich ein Glied vom Finger muss abnehmen lassen. Dieses fängt vom ersten Gliede am kleinen Finger an, und geht so, wenn sie mehrmals heirathet, durch alle Finger durch.

Was ihre Speisen anlangt, so sind sie die grössesten Liebhaber von Gedärmen. Sie machen Kochtöpfe aus Erde von Ameisenhaufen: ihr Löffel ist eine Muschel. Sie braten zwischen heissen Steinen. Branntwein ist ihr ergötzlichstes Getränk, von dem sie, so wie von dem Tabakrauchen, fast rasend werden. Die Kühe geben hier auch nicht Milch, ohne dass das Kalb dabei ist. Sie blasen ihnen aber in dem Verweigerungsfalle mit einem Horn in die Mutter. Die Butter machen sie durch Schütteln der Milch, in Säcken von rohen Ochsenhäuten, deren rauche Seite nach aussen gekehrt ist. Aber sie brauchen sie nur, um sich zu schmieren. Kein Volk besteht hartnäckiger auf seinen Gewohnheiten. Man hat noch nicht einen Hottentotten zur Annahme des christlichen Glaubens bewegen können. Wenn sie Zwillinge bekommen, und eins ein Mädchen ist, so begraben sie es lebendig. Wenn ein alter unvermögender Mensch nicht mehr seine Nahrung suchen kann, so schaffen sie ihn bei Seite, lassen ihm etwas Vorrath und darauf verhungern. Sie halten viele, zum Streite abgerichtete Ochsen. Ihre Hütten sind unsern Heuhaufen ähnlich, und das Dorf ist in der Runde mit Hütten besetzt. In der Mitte ist das unwehrhafte Vieh. Auswärts die Ochsen und Hunde.

Naturbeschaffenheit des Landes.

Vom Mai bis in den Septembermonat sind hier häufige Regen mit Nordwestwinden; vom September bis in den Märzmonat aber findet das Gegentheil statt. Wo das Regenwasser in Pfützen austrocknet, bleibt Salz zurück. Selbst ein Gefäss, das mit seiner Öffnung den Wind auffängt, setzt Wasser auf dem Grunde ab, welches salzig wird. Der gute Mousson oder Südostwind streicht hoch, und hat eine ungemeine Gewalt. Dieser erhält die Gesundheit. In den Zweifelmonaten ist es sehr ungesund. Das Gewölke am Tafelberge, das Ochsenauge genannt, ist oben beschrieben worden.

Producte des Landes.

Das Wasser auf dem Cap ist sehr schön. Es verliert, wenn es bis Europa gebracht wird, nicht seine Reinheit. Man findet Eisenstein, daraus die Hottentotten Eisen schmelzen, und sich ihre Werkzeuge mit Steinen schmieden. Man findet Zinnober und etwas Gold. Es findet sich hier der Elephant, dessen Mist die Hottentotten im Nothfalle als Tabak rauchen. Löwen, Tiger und Leoparden, deren Fleisch sehr schön schmeckt. Das Nashorn, dessen Horn, wenn es zu einem Becher ausgehöhlt worden, vom Gifte springt. Das Zebra, der Büffel, das Flusspferd, Stachelschweine, wilde Hunde, die in Gesellschaft jagen, aber den Menschen nichts thun. Viele Paviane, Schakals, Stinkdachse, die, wenn sie verfolgt werden, einen solchen

Gestank von sich geben, dass Menschen und Thiere ohnmächtig werden. Grosse Schildkröten, die Durstschlangen, die *Cobra de Capello*, Tausendfüsse, der Nordcaper, Delphine und Doraden, Haie, Blaser, Krampffische. Es findet sich auch hier die Wurzel Giehleg, und die Hottentotten trachten sehr danach. Der Wein ist schön.

Das Land Natal.

Wird von Kaffern bewohnt, und ist zum Theil von den Holländern erkauft. Die Kaffern haben fast nichts Ähnliches mit den Hottentotten. Sie salben sich nicht wie diese, haben viereckige Häuser von Thon, sind sehr schwarz, haben lange, glatte Haare, säen und brauen Getreide, welches die Hottentotten nicht thun. Sie handeln mit den Seeräubern. Die Thiere und Pflanzen sind hier eben dieselben, als im Lande der Hottentotten.

Die Küste Sofala.

Sie wird so genannt, wegen einer Portugiesischen Stadt dieses Namens. Man hält diese Küste für das Ophir des Salomo mit vieler Wahrscheinlichkeit. Man findet hier Elephantenzähne und Goldstaub. Mozambique, eine Insel, gehört den Portugiesen. Oberhalb dieser Küste gehört das Land den Arabern von Maskate, und einigen wilden und gastfreien Nationen, bis an die Meerenge Bab-el-Mandab.

Eiland Madagaskar.

Diese Insel wird für die grösseste unter allen bekannten Inseln gehalten. Die Franzosen beherrschen einen beträchtlichen Theil der Küste. Die Einwohner sind theils von schwarzer, deren Anzahl sich auf eine Million sechs hundert tausend belaufen soll, theils von Arabischer Abkunft. Die Schwarzen sind gross, hurtig. Die Weiber schön und artig. Niemand bekümmert sich darum, wie sich ein Mädchen vor der Ehe aufgeführt habe, wenn sie nur hernach treu ist.

In ihren Kriegen hängt der Sieg blos von der Tapferkeit des Anführers ab, dessen Tapferkeit oder Flucht ein Gleiches unter dem Volke nach sich zieht. Sie haben die Beschneidung, wie die meisten Africanischen Völker der Küste. Im Übrigen haben sie keine andere Gottheit, als eine Grille, die sie in einem Korbe füttern, in den sie die ihnen bösen Sachen setzen. Dieses nennen sie ihr Oly. Die Ochsen haben hier alle Höcker von Fett. Die Schaafe bekommen hier sehr breite Schwänze, die aus lauter Fett bestehen. Es findet sich hier eine Menge leuchtender Fliegen, welche, wenn sie zur Nachtzeit auf einem Baume sitzen, den Anschein geben, als wenn der Baum brenne. Eine Art Schlangen kriecht den Unvorsichtigen mit grosser Geschwindigkeit in den After und tödtet sie. Man findet hier auch ein grosses Seeungeheuer, von der Grösse eines Ochsen, mit Krokodillfüssen, aber borstig. Auf der Insel hat man kein anderes Gold, als was sie von den Arabern durch den Handel bekommen haben. Aber unterschiedliche Edelsteine finden sich bei ihnen.

Monomotapa.

Der Kaiser dieses weitläufigen Reiches herrscht über viele Unter-Könige. Im Innern des Landes trifft man Gold- und Silberbergwerke an, die sehr reichhaltig sind. Die Einwohner sind schwarz, beherzt, und schnell zu Fusse. Sie bemengen sich viel mit Zaubereien. Die Portugiesen wollen uns einbilden, es wären unter den Soldaten dieses Kaisers auch Amazonenlegionen, welche sich die linke Brust abbrennen und sehr tapfer fechten.

Von den Ländern Kongo, Angola und Benguela.

Die Luft in Kongo ist gemässigt. Vom April bis in den Augustmonat herrscht hier Regen mit Nordwestwinden, und vom September bis in den Aprilmonat heiteres Wetter mit Südostwinden. Obgleich den Einwohnern in diesen letzten Monaten die Sonne am höchsten steht, so kühlen diese Winde doch ungemein. Das Erdreich ist sehr fruchtbar. Man baut einige Gattungen von Korn, Hirse und Hülsenfrüchten. Man macht Brot aus der Wurzel Maviok. Die Bananas-, Ananas-Früchte u. a. m. finden sich hier. Ensidabaum ist mit dem Banianenbaume einerlei. Der Mignaminga soll an Blättern und Holz giftig seyn. Allein wer durch seine Blätter vergiftet worden, dem hilft das Holz, und so umgekehrt. Die Missionarien melden, dass es hier einige Vögel gebe, die eine articulirte Stimme hätten, als deren einer z. B. den Namen Jesus Christ recht vernehmlich aussprechen soll; andere, deren Geschrei wilde Thiere verräth. Man jagt hier den Elephanten vornämlich um seines Schwanzes willen, weil das Frauenzimmer mit seinen Borsten ihren Hals ausziert. In Kongo giebt es sehr gefrässige Ameisen, die eine ganze Kuh ausfressen. Unter den Fischen ist hier auch die Meerjungfer. Grosse Schlange Embambe, die ein Schaaf auf einen Bissen verzehrt. Die Einwohner dieser Länder sind ganz schwarz, obgleich auch mit vielen Mulatten untermengt, vornämlich in den Portugiesischen Besitzungen von Angola und Benguela.

Benguela hat eine sehr ungesunde Luft. Die Europäer verlieren hier ihre gesunde Farbe. Die Religion ist meistentheils christlich. Die heidnischen Einwohner bemengen sich hier ebenfalls viel mit Zaubereien.

Matamba und die Anzikos, die Jaggas oder Schaggas.

Die Anzikos werden beschnitten. Bei ihnen soll nach dem Berichte der Missionarien Menschenfleisch von ordentlich dazu geschlachteten fetten Sklaven auf dem Markte feil seyn. Die Jaggas sind ein ungemein weit ausgebreitetes Volk. Sie sind schwarz, kühn, und zeichnen sich mit eingebrannten Strichen das Gesicht. Sie leben vom Raube, und bemühen sich nicht, den Palmenwein zu zapfen, sondern hauen den Baum um und ziehen den Saft so heraus. Die Weiber müssen sich zwei von den obern und eben so viel von den untern Zähnen ausziehen lassen. Man sagt, sie tödteten ihre Kinder, und raubten dafür erwachsene Personen aus andern Ländern. Sie sollen aus Sierra Leona ausgezogen seyn, jetzt aber haben sie sich in einer Strecke von mehr als neunhundert Meilen ausgebreitet. Matamba wird auch meistentheils von Jaggas oder Schaggas bewohnt.

Küste von Africa.

Von den Canarischen Inseln an bis Kongo.

Canarische Eilande.

Auf der Insel Ferro ist der schon beschriebene Wunderbaum. Auf der Insel Palma wird der Palmensect gewonnen. Der unsterbliche Baum ähnelt dem Brasilienholze, fault aber nicht, weder in der Erde, noch im Wasser. Auf Teneriffa ist der Pico zu merken, ingleichen finden sich hier die in Ziegenfell eingehüllten Mumien.

Madera hatte vor diesem lauter Wald, jetzt ist er weggebrannt. Maderawein ist aus Kandia herüber verpflanzt. Vino Tinto ist roth und schlecht.

Länder

vom grünen Vorgebirge bis an den Gambiafluss.

Auf der Nordseite des Senega oder Senegal sind die Leute von Mohrischer Abkunft, und keine rechten Neger. Aber auf der Südseite sind so schwarze Neger, als irgend wo in der Welt, ausgenommen die Fulier. Man redet hierselbst von einem Volke mit grossen rothen Lippen, das niemals redet, ein Tuch vor dem Munde hat und seinen Handel stillschweigend treibt. An beiden Seiten des Senegal herrscht die Mohammedanische Religion. Am Capo Verde und den Inseln desselben schwimmt das Sargasso über einer unergründlichen Tiefe. Diese Inseln haben eben solche Einwohner, als das benachbarte feste Land. Die meisten Vögel daselbst haben eine schwarze Haut und eben dergleichen Knochen. Am Senegal ist die Hitze unerträglich. Das Land der Fuli, eins von den daran gelegenen Ländern, hat sehr schöne, artige, schwarzbraune Weiber, mit langen Haaren. Die fleissigen Weiber nehmen hier Wasser in den Mund, damit sie sich des Schwitzens enthalten. Die Ameisen bauen hier Haufen wie Kegel, die mit einer Art festen Gyps überzogen sind, und darin nur eine Thür ist. Die Jalofer, die zwischen dem Gambia und dem Senegal wohnen, sind die schwärzesten und schönsten Neger. Sie stehlen sehr künstlich. Man muss bei ihnen mehr auf die Füsse, als auf die Hände Acht geben. Hier wird die ärgste Treulosigkeit mit Verkaufung der Sklaven begangen. Der König von Barsalli steckt öfters seine eignen Dörfer in Brand, um nur Sklaven zu fangen, und sich dafür Branntwein anzuschaffen. Eltern verkaufen ihre Kinder, und diese jene. Von dem Gambia an hört die Mohammedanische Religion auf, und die Heiden fangen an.

Von den Ländern am Ausflusse des Gambia, längs der Küste von Guinea.

An dem Gambia haben die Leute platte Nasen, welche die Kinder daher bekommen sollen, weil sie von den Müttern bei ihrer Arbeit auf dem Rücken getragen werden. Hier ist auch die Plage mit den Colubrillen oder langen Würmern, die sich in die Haut fressen. Alle heidnischen Einwohner längs der genannten Küste haben mit Grillen oder Zauberkünsten zu thun. Die Pfaffen machen in dem Lande an dem Gambia Zauberzettel, die sie Grisgris nennen. Daher das Papier, um sie darauf zu schreiben, hier eine sehr gangbare Waare ist. Die Soldaten staffiren sich ganz und gar damit aus. Der Kopf hinten und vorn, die Schultern und Arme sind damit geziert. Mancher hat sogar seinen ganzen magischen Kürass, der aber vieles Geld kostet. Mambo Jumbo ist ein Rock, in dem sich ein Popanz oder eine Puppe verkleidet befindet, die Weiber zu schrecken. In Sierra Leona giebt es Regen und Gewitter nur in den Sommermonaten. Die Gebirge geben den Knall des Geschützes auf eine fürchterliche Weise wieder zurück. Die Flut kommt hier aus Westen und Südwest, und kehrt immer wieder dahin. Die Bewohner von Sierra Leona sind nicht völlig negerschwarz, aber haben einen sehr übeln Geruch. Man hat hier überhaupt vier Gattungen Bäume von der Palmenart, Datteln, Cocos, Areka und Cypressen, Palmenbäume oder Weinbäume, die den besten Palmsaft geben. Man schneidet nämlich einen Ast ab und hängt an den Stumpf eine Flasche. Die wilden Thiere fressen in diesem Lande, wie man versichert, nur die Neger, nicht die Europäer. Es giebt hier auch ein Thier, die Africanische Unze genannt, so gross wie ein Spürhund, sehr wüthend und von der Leoparden-Art. Der

Löwe ist hier sehr gross, und eben so majestätisch, wie irgend an einem andern Orte. Der Elephant ist hier nicht völlig so gross, als in Indien. Man hat ihm hier abgemerkt, dass er sich leichter von der Linken gegen die Rechte, als umgekehrt dreht, und dies macht sich der Neger zu Nutze. Man hat hier die Ziegenart Geiss, Antilope genannt, ungefähr wie ein Spiesser oder Spiesshirsch. Unter den merkwürdigen Vögeln ist die Demoiselle, oder der Africanische Pfau, gern allein. Der Ochsensauger ist von der Grösse einer Amsel. Der Fischervogel hängt sein Nest in die zarten Zweige der Bäume, die über dem Wasser hängen. Die Öffnung ist jederzeit gegen Osten. Der Hai, der Blaser, Cormoran, Pantoufflier, der Hammerfisch, Manati, Torpedo, Schildkröten, Krokodill, Flusspferde, Grompus oder Nordcaper sind in diesem Meere und an diesen Küsten. Man muss hier noch merken, dass die Seefahrenden bei der Durchsegelung des Wendekreises, oder der Linie, mit Allen, die sie zum ersten Male passiren, die Seetaufe vornehmen. Der Täufling muss schwören, den Gebrauch beizubehalten. Die Quaquaküste hat den Namen von dem Worte *Quaqua*, welches die Neger hier immer im Munde führen, und so viel sagen will, als: ihr Diener. Diese Leute feilen sich die Zähne wie Pfriemen spitz.

Die Neger von der Küste Guinea sind nicht unangenehm gebildet, sie haben keine platten Nasen, und sind stolz, dabei aber auch sehr boshaft und diebisch. Einige Reisende geben vor, glänzend gelbe Menschen, die hier als Fremdlinge ankommen, gesehen zu haben. Man lässt an der Goldküste die Nägel sehr lang wachsen, um den Goldstaub mit denselben aufzunehmen. Die Mohammedanischen Marbuten geben als Ursache der Armuth der Neger dieses an, dass von den drei Söhnen des Noah, der eine ein Weisser, der zweite ein Mohr und der dritte ein Neger gewesen, und dass die zwei erstern den letzten betrogen hätten. Die Heiden aber sagen: Gott hat schwarze und weisse Menschen geschaffen und ihnen die Wahl gelassen, da der weisse die Wissenschaft, der schwarze das Gold begehrt habe. Die Schwarzen an der Küste richten die Weiber so ab, dass sie Fremde verführen, damit sie selbige hernach mit Geld strafen können. Es werden hier öffentlich Huren gehalten, die keinem ihre Gunst abschlagen müssen, sollte er auch nur einen Pfennig bieten. Die Neger glauben hier überhaupt zwei Götter, einen weissen und einen schwarzen, den sie Demonio oder Diabro nennen; der letztere, sagen sie, sey boshaft, und könne kein Getreide, keine Fische und dergleichen geben. Der weisse Gott habe den Europäern alles gegeben. Die souveraine Religion aller Neger an der Küste von Africa, von Sierra Leona an bis an den Meerbusen von Benin, ist der Aberglaube der Fetische, von dem Portugiesischen Worte Fetisso d. i. Zauberei. Der grosse Gott nämlich, dies ist die Meinung jener Leute, bemenge sich nicht mit der Regierung der Welt und habe besondere Kräfte in die Priester oder Fetischirs gelegt, dass sie durch Zauberworte einer jeden Sache eine Zauberkraft mittheilen können. Sie tragen daher irgend einen solchen Fetisch, z. B. ein Vogelbein, eine Vogelfeder, ein Horn mit Mist bei sich, welchem sie sich der Erhaltung der Ihrigen wegen anvertrauen. Schwören heisst bei ihnen Fetisch machen. Sie haben Fetischbäume, Fetischfische, Fetischvögel. Sie fluchen, dass der Fetisch sie hinrichten soll. Sie thun Gelübde beim Fetisch. Daher fast ein jeder von ihnen sich irgend einer Art von Speise enthält. Sie haben eine Beschneidung, und unterhalten ihre Bettler durch öffentliche Abgaben. Ihre Könige machen eine elende Figur zu Hause und geben unsern Schuhflickern wenig nach. Man wählt aus allen Ständen, selbst aus den Lakaien, Könige; dahingegen werden die Töchter dieser oft an Sklaven verheirathet. Der König und seine Prinzen pflegen ihre Äcker selber, denn sonst würden sie Hungers sterben müssen. Von seinem Tribut muss er das meiste verschenken und verschmausen. In einigen Provinzen nimmt der Gläubiger dem ersten dem besten Etwas weg, und weist ihn an den Debitor, mit dem er den Process führen muss.

Ihre Schlachten sind lächerlich. Sie laufen gebückt, oder kriechen auch wohl gar an den Feind, feuern ab, und laufen zurück wie die Affen. Die gefangenen Könige werden als Sklaven an die Europäer verkauft und niemals ausgelöst. Ihren Gefangenen schneiden sie den untern Kinnbacken lebendig fort, und hernach zieren sie sich damit wie mit Hirnschädeln.

Der Sommer fängt hier mit dem Septembermonate an und dauert sechs Monate, wo dann die heftigste Hitze herrscht. Die übrige Zeit, wo doch die Sonne am höchsten ist, bleibt wegen der beständigen Regen und Nebel kühl. Die Schwarzen fürchten sich sehr vor dem Regen, der roth ist, und die Haut frisst. Man sagt hier auch, dass die Winter ehedem kälter und die Sommer wärmer gewesen. Die Tornaden sollen jetzt ebenfalls nicht so heftig seyn, als vormals.

Harmathans sind schneidende, kalte Nordostwinde, die von dem Januar- bis in den Februarmonat dauern. Sie sind aber dem Meerbusen von Benin eigen. Den meisten Goldstaub findet man in Axum und Jefata. Das Salz in Guinea ist von einer Siedung sehr weiss, wird aber von der Sommerhitze bitter und sauer. Unter den Feldfrüchten sind die Patatons, die den Kartoffeln ähneln, in diesen, so wie in manchen Indianischen Ländern, sehr im Gebrauche. Vieh sowohl, als Menschen, sind hier leichter am Gewichte, als nach dem äussern Ansehen zu urtheilen seyn würde. Man liebt hier das Hundefleisch. Die Hunde sind hier alle kahl und stumm. Es giebt hier Schlangen, die bis zwei und zwanzig Fuss lang sind; in einer derselben hat man einen völlig ausgewachsenen Hirsch gefunden.

Im Königreiche Whida, sonst Fida genannt, sind die Neger nicht so schwarz, als an der Goldküste. Sie sind arbeitsam, voller Complimente, die verschmitztesten Diebe in der ganzen Welt. Ein lächerliches Verdienst, welches sich reiche Frauen bei ihrem Absterben zu machen einbilden, ist dieses, dass sie ihre Sklavinnen zu öffentlichen Huren vermachen, und glauben dafür nach dem Tode belohnt zu werden. Die Eltern verkaufen gewöhnlich ihre Kinder zu Sklaven. Viele Kinder, viel Reichthum. Man bedient sich hier, wie anderwärts in Africa, der Beschneidung. Es ist eine grosse Unhöflichkeit, vom Tode zu reden.

Der grosse Fetisch von Whida ist eine grosse Schlange, die Ratzen und giftige Schlangen verfolgt. Ein Schwein frass einmal eine solche Schlange und das ganze Schweinegeschlecht wurde ausgerottet. Man widmet ihr Schlangenhäuser, als Tempel. Ihr werden Mädchen geheiligt, welche hernach von ihren Männern müssen geehrt werden. Die Bewohner dieses Reichs sind feige, haben auch die tolle Angewohnheit, sich wegen der Schulden an den ersten den besten zu halten.

Das Königreich Benin ist mächtig. Der König von Whida hat seinen Pallast, sein Geräthe und Tractamente fast auf Europäischen Fuss eingerichtet. Der König von Ardra. Er schickte Gesandte nach Frankreich. Die Einwohner am Flusse Gumbra tragen Ringe in ihren Ohren, Nasen, Lippen; andere machen ein Loch in die untere Lippe, wodurch sie die Zunge stecken. Der König dieses Landes trieb zu Bosmann's Zeiten das Schmiedehandwerk.

Ägypten.

Das Land ist wegen seines fruchtbaren Bodens und grosser Hitze, im untern Theile, sehr ungesund, vornämlich vom funfzigsten Tage des dortigen Sommers, da Südwinde, Hamsin oder Camsin genannt, eine sehr heisse Luft zuwehen. Die Seuchen, die daraus entstehen, hören plötzlich auf, sobald der Nil auszutreten anfängt. Man hat in Cairo fast allenthalben schlimme Augen. Der Nilstrom, von dem schon oben gehandelt, würde das Land nicht so weit hinein überschwemmen, wenn nicht durch Canäle das Wasser hinübergeführt würde. Unter den mehreren Armen des Nils sind nur deren zwei schiffbar, der von Damiate und von Rosette.

Die alten Landeseinwohner sind hier nur gelb, werden aber immer brauner, je näher sie Nubien kommen. Die grösseste unter den Pyramiden hat eine Quadratbasis, deren Seite sechshundert und drei und neunzig Fuss, und die schräge Höhe gleichfalls so viel austrägt. Versuche, sie zu durchsuchen. In den Katakomben oder Gräbern, westwärts von dem Orte, wo das alte Memphis stand, findet man die Mumien, deren die besten nach ausgezogenem Gehirn und ausgenommenem Eingeweide, mit Arabischem Balsam und Benzoe eingesalbt, eine Zeit lang in eine Salzlake gelegt, und dann inwendig mit den besten Kräutern und wohlriechenden Sachen angefüllt sind. Eine solche Mumie kostet viertausend Gulden. Bei der zweiten Art werden schlechtere Ingredienzen genommen, bei der dritten aber nur ein Judenpech. Ein Jude in Alexandrien balsamirte die in der Pest verstorbenen Körper zu Mumien ein. Auf der Insel Teneriffa findet man auch Mumien in Gräbern, in Ziegenfelle eingenäht, die sich sehr wohl gehalten haben. Unter den Gewächsen merken wir nur den Papyrus der Alten, eine Art Schilf, von dem die alten Ägypter ihr Brot, ihre Kleidung und sogar Papier hernahmen. Man hat in Cairo auch Öfen, in denen Hühnereier durch eine gemässigte Hitze von schwelendem Kuh- oder Kameelsmiste ausgebrütet werden. Bei Alt-Cairo ist ein Kirchhof, von dem die Kopten den Glauben haben, dass die todten Leichname auf demselben am Charfreitage sich an die Luft heraus bewegen. Wie sich die Kopten bei Lesung des Evangeliums verhalten. Das Krokodill ist einer der ärgsten Feinde in Ägypten. Der Ichneumon frisst ihm nicht die Gedärme durch, sondern zerstört seine Eier. Der Ibisvogel ist Ägypten ganz eigen, ist einem Storche sehr ähnlich, und stirbt, sobald er nur über die Grenze kommt; er rottet die aus Äthiopien kommenden Heuschrecken aus.

Die Zigeuner sollen ursprünglich von den alten Landeseinwohnern Ägyptens abstammen, welche nachmals aber, bei den Siegen der Türken, sich in die Wüsten retirirten, und durch Rauben sich nährten, zuletzt aber grösstentheils ausgerottet und verjagt wurden. Die Christen dürfen hier, so wie in andern Türkischen Ländern, nicht auf Pferden, sondern auf Eseln reiten.

Abyssinien.

In den niedrigen Gegenden des Landes und an den Küsten des rothen Meers bei Suaken, ist die Hitze ganz unerhört heftig, in den andern gebirgigen Gegenden aber so mässig, wie in Italien oder Griechenland. Man sieht hier auf den Bergen entweder niemals, oder selten Schnee. Der Regen, der hier in den Monaten Juni, Juli und August, wie aus Kannen herabstürzt, ist mit schrecklichem Donnerwetter verbunden, und giebt dem Nil seinen Zuwachs. Das Land ist so gebirgig und rauh wie die Schweiz. Es giebt hier allerlei seltsame Figuren und Gestalten von Bergen. Dieses Land hat ohne Zweifel edle Metalle, aber die Einwohner suchen sie nicht, damit der Türken Geiz dadurch nicht angereizt werde. Albuquerque, der aus Portugal an den König von Abyssinien geschickt war, gab den Rath, um der Türken Macht zu schwächen, den Nil anderwärts hinzuleiten, oder wenigstens sein Wasser durch viele seitwärts geleitete Bäche so zu vermindern, dass die Überschwemmung in Ägypten nicht die zur Fruchtbarkeit nöthige Höhe erreichen möchte. Denn, sobald der Nil Abyssinien verlassen hat, nimmt er weiter keinen Strom mehr in sich auf, und es sind viele Ströme in Äthiopien, die das Meer nicht erreichen so wie in der grossen Tatarei, ingleichen in Persien, indem sie in verschiedenen Ästen sich im Lande verlieren. Unter den Gewächsen des Landes, darunter es die meisten Europäischen giebt, merken wir nur das Kraut Asazan, welches, wenn es die Schlange berührt, sie dumm macht, und wer nur die Wurzel desselben gegessen hat, bleibt vor ihrem Biss den Tag über gesichert. Die Äthiopischen Ochsen übertreffen die unsrigen über die Hälfte an Grösse. Die Pferde sind hier muthig und schön. Schaafe, deren Schwanz wohl zehn bis vierzig Pfunde wiegt, sind gemein. Das Zebra, das hier Zekora heisst, der Kamelopard oder die Giraffe, die von Ludolph so hoch beschrieben wird, dass ein Mensch von gemeiner Grösse ihr nur bis an die Knie reicht, und Jemand, der zu Pferde ist, unter ihrem Bauche durchreiten kann. Dies Land hat unzählig viele Affen, davon die Benennung mag hergekommen seyn: schlauer Affen Land. Dazu kann die Fabel des Herodot, dass daselbst der Tisch der Sonne, alle Morgen auf freiem Felde mit gebratenem Wildpret besetzt, anzutreffen wäre, von welchem das Volk glaube, es komme von selbst hinauf, Anlass gegeben haben, ein Land von erdichteter Bequemlichkeit und Schönheit, Schlaraffenland zu nennen. Der Hippopotamus, das Krokodill u. s. w. sind hier anzutreffen. Unter den Vögeln merke ich nur den Pipi, der diesen Namen von seinem Geschrei hat, welches er, sobald er einen Menschen merkt, und ein wildes Thier, oder eine Schlange zugleich gewahr wird, von sich giebt, indem er den Menschen gerade an den Ort führt, wo er sich selbst befindet. Sie haben keine zahmen Gänse. Was die Araber von ihrem Vogel Ruch oder Rock für Fabeln erzählen, und einige Reisende bestätigen, das gehört unter die Merkwürdigkeiten des Schlaraffenlandes. Die Heuschrecken sind hier gross, schädlich, aber gesund und angenehm zu essen. Ludolph behauptet, dass Johannes, der Täufer, ingleichen die Kinder Israel in der Wüste, dergleichen gegessen.

Die Abyssinier sind von Arabischer Abkunft, witzig, wohlgebildet, aber schwarzfalb mit wolligem Haar, ehrlich, nicht zanksüchtig. Es giebt unter ihnen auch einige weisse Mohren; die Kaffern aber, die in ihrem Gebiete wohnen, sind nicht nur hässlich, sondern auch so ungestaltet und boshaft, wie die übrigen Neger.

Sonst giebt es auch Araber und Juden unter ihnen. Die Religion ist christlich, allein ausser vielen Heiden sind ihnen die Türken sehr gefährlich in ihrem Lande. Die Abyssinier, ob sie gleich Christen sind, beschneiden noch ihre Kinder, wie die Kopten. Vom Priester Johann.

Die nördliche Küste von Africa.

Die Einwohner sind ein Gemisch von alten Einwohnern, Arabern, Vandalen, und haben also keine sonderliche Verschiedenheit von den Europäern. Die Producte des Landes sind so, wie die in Ägypten. Das Innere von Africa am Senegal ist sehr unbekannt.

Der dritte Welttheil.

Europa.

Die Europäische Türkei.

Bulgarien.

An dem Berge, welcher dieses Land von Servien scheidet, ist ein lauwarmes, und sechzig Schritte davon ein kaltes Bad. Sonst giebt es hier viele warme Bäder. Hier finden sich auch die grossen Adler, deren Schwanzfedern von dem Bewohnern der ganzen Türkei und Tatarei zu den Pfeilen gebraucht werden. Die Dobruzinschen Tataren, an dem Ausflusse der Donau, südwärts, sind wegen ihrer Gastfreiheit berühmt, weil ein jeder Reisender von den Leuten im Dorfe liebreich eingeladen wird, mit ihnen vorlieb zu nehmen und bis drei Tage mit Honig, Eiern und Brot umsonst aufgenommen wird.

Griechenland.

Der Berg Athos in Macedonien, auf dem sich zwei und zwanzig Klöster befinden. Er soll seinen Schatten bis auf die Insel Lemnos werfen, zur Zeit des Sommersolstitiums. Der Styx in Morea, dessen Wasser bis zum Tode kalt und so fressend ist, dass es Eisen und Kupfer auflöst. Die Mainotten, Nachkommen der alten Macedonier, sind bis auf diesen Tag von den Türken nicht bezwungen worden. Unter den Griechischen Inseln ist Lemnos seiner Siegelerde wegen berühmt, welche mit vielen Ceremonien ausgegraben wird. Bei Negroponte ist der berühmte Euripus. Die Insel Milo oder Melus besteht aus einem schwammigen und durchweichten Felsen, unter dem ein beständiges Feuer wirkt, so dass man es allenthalben fühlt, wo man die Hand in die Löcher des Felsen steckt. Einige Felder auf dieser Insel rauchen wie Schornsteine. Alaun und Schwefel finden sich hier häufig. Die Luft ist ungesund, aber das Erdreich fruchtbar. Antiparos hat die schöne Grotte, welche voll schöner Bildungen aus durchsichtigem, krystalligem Marmor ist. Das Labyrinth am Fusse des Berges Ida auf der Insel Kandia ist merkwürdig; der vornehmste Gang in demselben ist zwölf tausend Schritte lang, und man irrt ohne Wegweiser leichtlich darin. Die Insel Santorin ist durch einen gewaltsamen Ausbruch des unterirdischen Feuers aus dem Grunde des Meeres erhoben. Auf eben diese Art sind noch vier andere nahe Inseln aus dem Meere, welches hier fast unergründlich tief ist, entstanden. Uberhaupt ist Griechenland sammt seinen Inseln an Feigen, Rosinen und gutem Weine fruchtbar. Die Einwohner sind sehr von ihrem ehemaligen guten Charakter herunter gekommen.

Ungarn.

Dieses Land ist im Innern seines Bodens voll von Mineralien. Die Cementwasser, die verschiedenen Bergwerke, vornämlich die Goldbergwerke, von Kremnitz und Schemnitz, welche letzte, sonderlich Schemnitz, das feinste Gold liefern, aber jetzt beide kaum den Ertrag der Unkosten abwerfen; ferner die heissen und tödtlichen Quellen, ingleichen die Eishöhlen, sind Zeugnisse davon. An den niedrigen Orten, wo die Donau Sümpfe bildet, ist die

Luft sehr ungesund. Der Wein dieses Landes ist der beste in Europa.

Italien.

Dieses Land ist oberwärts, von Westen nach Osten, durch eine Reihe von Bergen, Alpen genannt (welches Wort überhaupt einen hohen Berg anzeigt), von Frankreich und der Schweiz abgesondert, und mitten durch, von Norden nach Süden, durch das Apenninische Gebirge zerschnitten. Die Europäischen Obstarten sind meistentheils alle aus Italien verpflanzt, und nach Italien sind sie aus Asien und Griechenland herübergebracht worden. Die Aprikosen aus Epirus, die Pfirsichen aus Persien, die Citronen aus Medien, die Granatäpfel *(mala punica)* aus Karthago. Die Kastanien aus Kastanea in Macedonien, die besten Birnen aus Alexandrien, Numidien, Griechenland, die besten Pflaumen aus Armenien und Damaskus. Lucullus hat die ersten Kirschen aus Pontus gebracht. Als Alexander Persien bezwang, war das Holosericum, oder das aus Seide verfertigte Zeug, so theuer als Gold; nachher wurden Seidenwürmer nach Griechenland gebracht. Eben dieses ist mit dem Weine geschehen. Italien ist vor Zeiten viel waldiger, kälter und wahrscheinlicher Weise auch unbewohnter gewesen als jetzt. Die Einwohner Italiens sind nunmehr sehr vermischten Geblütes, also ist es schwer, ihren Charakter festzusetzen. Doch sind sie eifersüchtig, rachgierig und heimlich, im Übrigen aber sinnreich, klug und politisch.

Im Savoyischen Gebirge ist der Berg Cenis der berühmteste, über welchen der Eingang aus der Schweiz nach Italien führt. Im Jahre 1751 wurde einer der Piemontischen Berge ein feuerspeiender. Die Savoyarden sind arm, aber redlich In den Gebirgen reisen die Männer mit Murmelthieren und einem kleinen Krame jährlich aus, und kommen fast Alle zu gleicher Zeit nach Hause zurück, welches die Ursache ist, dass fast alle Weiber zu gleicher Zeit ins Wochenbett kommen. In Savoyen herrschen ungemein grosse Kröpfe, vornämlich unter den Weibern.

Piemont ist sehr fruchtbar. Der Berg Rochemelon ist der höchste unter den welschen Alpen. Eine abgebrannte Pistole knallt auf den Gipfeln derselben gleich einem Stocke im Augenblicke des Zerbrechens. Das Gebirge, das südlich dem Thale Lucern liegt, ist dasjenige, über welches sich Hannibal seinen Weg bahnte, welcher auch noch jetzt zu sehen ist. Auf den höchsten Alpen findet man weisse Hasen, weisse Rebhühner und nordische Pflanzen, so wie in Lappland. Der Jumar ist ein Thier, welches von einem Stier und einer Stute, oder einem Stier und einer Eselin gezeugt worden, jener heisst Baf, dieser Bif. Der Kopf und Schwanz sehen dem eines Stieres ähnlich. Das Thier aber hat keine Hörner, sondern nur wulstige Stellen an den Orten, wo sie stehen sollten; im Übrigen ist es der Mutter ähnlich, aber nicht von der Grösse eines Maulesels. Es läuft schnell, ist sehr stark, frisst aber wenig. Steinöl, welches an vielen Orten Italiens von den Brunnen, über deren Wasser es sich befindet, geschöpft wird, vornämlich bei Modena.

Bei Bologna ist der bekannte Bologneserstein zu Hause, der, wenn er calcinirt, die Luft (das Licht) in sich saugt. Das unmittelbare Licht aber wirkt auf ihn zu stark und er zerfällt in demselben. Von den Meerdatteln oder Bullari, der Art Muscheln, in denen ein schwammiger Stein gefunden wird, ist schon gehandelt. Hier merken wir nur noch an, dass ihr Saft im Finstern so helle leuchtet, dass man dabei lesen kann. Der Muscatellerwein bei Montefiascone ist der beste. Die Steine, welche der Vesuv auswirft, enthalten oft edle Metalle in sich. Die Schwitzbäder bei Neapel sind Gewölbe des Sees Agnano, in denen eine Öffnung befindlich ist, aus der ein sehr heisser Dampf hervordringt, der die Gewölbe anfüllt und den darin befindlichen thierischen Körper zum Schwitzen bringt. Solfatara ist ein kleines Thal, in welchem Dampflöcher befindlich sind. Die Steine, die rings um eine solche Öffnung liegen, sind immer in Bewegung, und wenn man eine Hand voll kleinere Steine hineinwirft, so werden solche sechs Ellen weit in die Höhe getrieben. Das Thal Solfatara und der Berg Vesuv haben mit einander eine Gemeinschaft. Das Erdreich ist hier hoch und das Echo donnernd, wenn ein Stein in ein gegrabenes Loch geworfen wird. Apulien ist sandig, ohne Quellen, wo Menschen und Vieh aus natürlichen und künstlichen Cisternen getränkt werden. Es regnet hier sehr wenig. Der Wein ist etwas salzig, aber die Wassermelonen sind vortrefflich. Von der Tarantelspinne und den *Tarantalotis* ist schon gehandelt worden. Die Meerenge zwischen Sicilien und dem heutigen Calabrien, welche die Strasse von Messina genannt wird, ist wegen des Stromes merkwürdig, welchen die Ebbe und Flut macht. Der nördliche Strom, der durch die Küste Italiens bestimmt wird, ist der stärkste, so dass die Schiffe, selbst nicht mit einem starken Sturmwinde dagegen fahren können, nur nicht der Quere nach hinüber. Bei Messina, gerade vor dem Hafen, entsteht ein Wirbel, genannt Charybdis, aus den wider einander laufenden zwei Strömen. Wenn kein Südwind ist, so ist es unruhig. Malta ist ganz felsig und kann die Einwohner nur auf ein halbes Jahr mit Getreide versorgen.

Frankreich.

Der Boden dieses Landes ist dreifacher Art: 1. von Paris, Orleans, einem Theile der ehemaligen Normandie, und weiterhin auf diesem Striche, soll das Erdreich lauter Sand, und darin kein anderes Metall, als Eisen seyn. 2. Diesen Kreis umschliesst ein anderer, wozu die ehemalige Champagne, Picardie, Touraine und ein Theil der Normandie gehören. Dieser hält nichts als Mergel in sich. 3. Der dritte Theil endlich umfasst den bergigen Theil des Landes, breitet sich durch Deutschland und in England aus, und enthält allerhand Steinbrüche und Metalle. Die Weine in Frankreich: *Vin de l'Eremitage*, Frontinak, Pontak, Champagner und Burgunder sind bekannt. Die sieben vorgegebenen Wunder des Delphinats sind lange widerlegt worden. Der Gabelbaum wächst in Languedoc. Sein Stamm ist vier Fuss hoch. Oben auf dem Stamme wächst eine grosse Anzahl gerader Zweige, die man durch Beschneiden zu dreizackigen Gabeln bildet, nachmals werden sie im heissen Ofen noch mehr ausgebildet. Der ehedem sogenannte königliche Canal von Languedoc ist vierzig Französische Meilen lang, hat sechs Fuss Wasser und vier und sechzig *Corps d'Ecluses*, deren einige zwei bis vier Schleusen haben. Der Canal hat dreizehn Millionen gekostet. Bei einem Flecken im ehemaligen Languedoc ist ein so temperirter warmer Brunnen, dass er Eier ausbrütet: dessen ungeachtet wird das Wasser desselben beim Feuer langsamer zum Kochen gebracht, als das gemeine Wasser, obgleich das ausgeschöpfte diese Wärme acht Stunden behält. In der Gegend von Clermont sind versteinernde Quellen, deren eine eine ordentliche steinerne Brücke formirt, unter welcher ein Bach fliesst. Man hat diese Quelle in viele Arme zertheilt und ihr die versteinernde Kraft meistens benommen. Man trinkt es ohne Schaden.

Spanien.

Dieses Land hat nur acht Millionen Einwohner. Zur Zeit der Mohren und Gothen hat es deren wohl vier Mal so viele gehabt. Das Klosterleben, die Bevölkerung Indiens, die Verfolgungen der Juden und Mohammedaner, und die schlechte Wirthschaft sind Ursache davon. Die Spanier sind fast alle mager, dazu der Genuss vieler Gewürze und hitziger Getränke beiträgt. Es giebt selten irgend wo mehr Blinde, als hier. Die Asturier sind wegen ihrer Gothischen Abkunft sehr berühmt; ihre Pferde sind gut. Bei Bejas in Estremadura sind zwei Quellen, deren eine sehr kalt, die andere sehr warm ist. Die Andalusischen Pferde übertreffen alle andere.

Portugal.

Hat im allgemeinen Überschlage zwei Millionen Einwohner. Man ist hier, wie in Andalusien, gewohnt, des Mittags zu schlafen, und des Morgens, Abends und Nachts zu arbeiten. Aus Brasilien ziehen die Portugiesen, vorzüglich aus dem darin gefundenen Golde und den Edelsteinen, jährlich an zwölf Millionen Thaler. Auf dem Gebirge Estrella ist ein See, der immer in einer sprudelnden Bewegung ist.

Schweden.

Ist arm an Getreide. Man hat gelernt Brot aus Birken- und Fichtenrinden, ja aus Stroh und Wurzeln zu backen. Man hat hier Silbergruben, vornämlich Kupfer- und Eisenbergwerke, auch etwas Gold. Das Land hat nur drei Millionen Einwohner.

Die Insel Asland hat kleine und muntere Pferde. Die Trolhätta ist ein dreifacher Wasserfall der Gotha-Elbe. In dem südlichen Theile von Lappland wird einiges Getreide gesammelt. Die Viehbremsen sind eine unerträgliche Beschwerde. Lange Fussbreter, worauf man einen Wolf im Laufen erhascht. Nutzbarkeit des Rennthieres. Einige besitzen deren etliche Tausend. Die Lappen sind braun mit schwarzen Haaren, breiten Gesichtern, eingefallenen Backen, spitzigem Kinne, und eben so träge, als feige. Ihre Wahrsagertrommeln haben sie mit andern Völkern in diesem Klima gemein.

Norwegen und die Färoer-Inseln*.

Die Insel Island.

Der Winter ist in Norwegen erträglich, ausser in den Gebirgen. Von diesen schiessen auch grosse Schneeballen herunter, die Alles zerschmettern. Öfters fallen auch Stücke von Bergen herab. Die östliche Seite ist in Ansehung der Witterung von der westlichen sehr unterschieden. Die schmalen Busen, die das Meer oft bis acht Meilen in das Land hinein bildet, und deren etliche die Tiefrinnen genannt werden, nur funfzig bis hundert Faden breit, aber vier hundert tief, sind häufig. Der Norwegische Strand ist an den meisten Orten steil. Man findet hier vielen Marmor und andere Steinarten, etwas Gold und Silber, mehr Kupfer und Eisen. Der Mälstrom entsteht von der Ebbe und Flut, nur dass seine Bewegung der gewöhnlichen an der Küste entgegengesetzt ist. Es soll gar kein Wirbel in demselben seyn, sondern nur ein hochspritzendes Wasser. Schelderup aber will viele dergleichen Wirbel, die umgekehrten Kegeln gleich wären, und drei bis vier Klafter im Durchschnitt und zwei Klafter in der Tiefe gesehen haben. Dieses Letztere geschieht zur Zeit der Springflut. Die Finnlappen leben grösstentheils von der Fischerei. Die Inseln Färoer haben ziemlich mässigen Winter und Sommer; sie bestehen aus blossen Felsen, die aber eine Elle hoch Erde über sich haben. Sie haben einen Überfluss an Schaafen und Gänsen. Die Insel Lille-Dimen hat die Eigenschaft an sich, dass auch weisse Schaafe, die auf sie hingebracht werden, ganz schwarze Wolle bekommen. Die Insel Island ist von Morgen nach Abend von einer Reihe Bergen durchschnitten, unter denen einige Feuer auswerfen, wobei zugleich der schmelzende Schnee schreckliche Giessbäche veranlasst, die die Thäler verwüsten. Man merkt, dass wenn Schnee und Eis den Mund eines solchen Berges nach und nach verstopfen, ein neuer Ausbruch des Feuers nahe sey. Es giebt viele heisse Quellen, deren einige ihr Wasser, als kochend, in die Höhe spritzen, und die an solchen Quellen wohnen, kochen ihre Speisen in hinein gehängten Kesseln. Die Schaafzucht ist hier ansehnlich. Diese Thiere suchen sich bei gutem Wetter im Winter selbst ihr Futter aus dem Schnee hervor.

---

* Dieser Abschnitt und Russland, so wie Südamerica bis Guiana, sind aus der Originalhandschrift Kant's, indem sich dieses Fragment unter seinem Nachlass auf der Königsberger Bibliothek befindet. Es stimmt aber wesentlich mit der Rink'schen Ausgabe sehr genau überein. Sch.

Russland.

Die Asiatischen Länder sind von den Europäischen dieses Reichs zwar geographisch unterschieden, die physischen Grenzen könnte der Fluss Jenisea, wie Gmelin meint, machen. Denn ostwärts dieses Flusses ändert sich die ganze Gestalt des Erdreichs, sowohl dass die ganze daselbst gelegene Gegend bergig ist, als auch andere Pflanzen, fremde Thiere, als das Bisamthier u. a. m. dort anzutreffen sind. Der Fisch Beluga, der in der Wolga häufig angetroffen wird, schluckt bei der jährlichen Aufschwellung des Stromes grosse Steine statt Ballast herunter, um auf dem Grunde erhalten zu werden. Der Sterlet und der Stör haben einen geringen Unterschied, ausser dass jener delicater von Geschmack ist. Bei dem Kloster Troitzkoi, Sergiew und in den Gräbern von Kiew sind einige aus natürlichen Ursachen unverweste Leichen anzutreffen, die fälschlich für Märtyrer gehalten werden.

Der vierte Welttheil.

America.

Und zwar

I. Südamerica.

Staateneiland oder Staatenland wird durch die Meerenge oder Strasse le Maire von dem benachbarten Feuerlande getrennt, welches eigentlich eine Menge Inseln ist. Dieses Ländchen hat wegen der öden und fürchterlichen Gestalt seiner Berge, und seines fast immerwährenden Schnees und Regens, die traurigste Gestalt von der Welt. Lord Anson schlägt vor, südwärts um Staatenland zu segeln. Das Land der Patagonen oder Magelhaensland, ein sehr flacher Strich Landes an der Magellanischen Meerenge, sollte von Riesen bewohnt seyn, von denen wir indessen jetzt wissen, dass es blos ein gross gebautes, nicht aber riesenhaftes Volk ist. Seine Mittelgrösse wurde ehedem zu sieben Fuss angegeben. Am Silberflusse sind die reichen Potosischen Silberbergwerke, die den Spaniern zugehören. In Paraguay haben die Jesuiten die Einwohner (Wilden) zu einer so menschlich guten Lebensart gebracht, als sie deren sonst nirgends in Indien haben.

Chili hat muntere und kühne Einwohner. Die Geschicklichkeit gewisser Frauenzimmer, sich auf der Jagd und im Kriege zu gebrauchen, ist ausserordentlich. Die Spanischen Pferde werden hier flüchtiger und schöner. Kühne Jagd mit denselben. Noch leben in Chili die Araukaner, eine Nation der Indischen Eingebornen, die bisher von den Spaniern noch nicht haben können bezwungen werden.

Peru ist an der Seeküste unfruchtbar und unerträglich heiss. Es regnet daselbst noch so gut wie gar nicht, daher es auffallend war, als im Jahre 1720 ein vierzigtägiger Regen einfiel, durch den Städte und Dörfer zerstört wurden. Der gebirgige Theil ist temperirt und fruchtbar. Die jetzigen Peruaner scheinen von ihrer Vorfahren Geschicklichkeit erstaunlich abgewichen zu seyn. Man findet noch Mauern von Palästen, die aus zugehauenen Feuersteinen aufgeführt sind, ob sie gleich damals keine eisernen, sondern blos kupferne Werkzeuge zum Behauen hatten. Gegenwärtig ist die Trägheit der Nation erstaunlich. Man sieht bei ihnen eine unglaubliche Gleichgültigkeit in Ansehung der Strafen und Belohnungen, nach des **Condamine** Bericht. Die Farbe dieser Indianer ist kupferroth, und sie haben keinen Bart. Das Erdreich im niedrigen Theile von Peru verliert oft durch Erdbeben sehr seine Fruchtbarkeit. Am Amazonenstrome, auf beiden Seiten, ist etwas ferne von dem Cordilleragebirge das Erdreich ungemein fruchtbar, so eben wie ein See, und ein Kieselstein ist auf demselben eben so rar, als ein Diamant. Denen, die über diese Gebirge von Westen nach Osten reisen wollen, weht ein überaus heftiger und oftmals tödtlicher kalter Ostwind entgegen. Die Einwohner des Landes am Amazonenstrome vergiften ihre Pfeile mit einem so schnell wirkenden Gifte, dass sie ein nur leicht mit demselben verwundetes Thier noch können fallen sehen. Das Fleisch desselben ist unschädlich. Man sieht hier seltsame Überfahrten über Ströme, bei denen nämlich eine gewisse Gattung natürlich gewachsener Stricke, Bejuken genannt, über einen Strom gespannt, und an diesen ein Pferd, an einem Ringe schwebend, oder auch Menschen, in Matten hängend, herübergezogen werden. Über das Peruanische

Gebirge nach Panama zu reisen, bedient man sich gewisser dazu abgerichteter Esel, welche, auch an den allergefährlichsten Orten, mit grosser Geschicklichkeit und Sicherheit einhertreten. In Popayan wäscht man vielen Goldstaub aus der Erde, die von reissenden Giessbächen, welche von den Gebirgen herabstürzen, durchschnitten werden. Porto Bello, an der Erdenge von Panama, ist eine der allerungesundesten Städte in der Welt. Überhaupt aber ist das niedrige Land an dieser Erdenge erstaunlich feucht, waldig, und durch die unmässige Hitze sehr ungesund. Die Niederkunft ist in Porto Bello fast tödtlich. Die Mücken in diesen Wüsten quälen die Reisenden erstaunlich. Die Fledermäuse lassen in Carthagena Menschen und Vieh im Schlafe zur Ader. Die Frauenzimmer im Spanischen America rauchen fast allenthalben Tabak.

Auf Hispaniola giebt es einen Baum, der giftige Äpfel trägt, dessen Schatten selbst gefährlich ist, und in dessen Fruchtsaft die Wilden ihre Pfeile eintauchen. Das Manati kann hier zahm gemacht werden, und einige halten es deswegen für den Delphin der Alten. Die Landwinde im Mexicanischen Meerbusen sind von grosser Bequemlichkeit, indem man dadurch wohl hundert Meilen gegen den allgemeinen Ostwind segeln kann. Die Schiffer gehen mit dem Landwinde in die See, und mit dem Seewinde wieder zurück*. Das grosse Land **Guiana**, in welchem Walter Raleigh, auf dem Oronokostrome, auf Entdeckungen ausging, ist nicht tiefer in seinem Innern bekannt. Dieses Land hat vielen Goldsand, aber Eldorado, wo das Gold, fast wie die Steine, auf der Strasse gemein seyn soll, ist Erdichtung, eben so, wie die Menschenrace, von der fast alle Indianer am Oronoko reden, und die nach ihrer Erzählung den Mund auf der Brust und die Ohren auf den Schultern haben soll, entweder erdichtet ist, oder ein Volk erwarten lässt, desgleichen es viele Indianer giebt, die den Kopf durch Kunst verstellen. Zu diesem Lande gehört auch die Colonie Surinam der Holländer. Die Insecten sind hier sehr mannigfaltig und nicht selten sehr gross. Unter diesen ist das wandelnde Blatt, nämlich eine Heuschrecke, welche in einem zusammengewickelten Blatte zeitig wird, und nachdem sie auf die Erde gefallen, Flügel von einer Farbe und Gestalt, den Blättern ähnlich, erhält. Die Frösche sollten der Sage nach sich hier in Fische verwandeln. Der Laternenträger, eine Fliege, welche eine Blase, die im Finstern sehr hell leuchtet, am Kopfe hat, ist hier gleichfalls zu Hause. Gehen wir von da an der Brasilianischen Küste weiter hinab, so finden wir dieselbe zahlreich von Portugiesen bewohnt. Das Brasilienholz, oder der Baum Arbatin, macht eines der vornehmsten Gewächse dieses Landes aus, wiewohl es hier noch andere, und ungleich schönere Producte giebt, deren wir bald erwähnen werden. Unter den vielen Nationen der Wilden, die in den Wüsteneien des Innern dieses Landes herumziehen, sind die Tapuger die berühmtesten. Sie haben keinen Begriff von Gott, kein Wort, das ihn bezeichnet, gehen nackend, fressen die gefangenen Feinde, obgleich nicht mit so grausamer Marter, als die Canadier, durchbohren ihre Lippen, und stecken eine Art von grünem Jaspis in die Öffnung, welches doch die Frauenzimmer nicht thun, die dafür die Öffnung im Ohrläppchen sehr erweitern. Jene bekleben auch das Gesicht mit Federn, dagegen sich diese dasselbe mit Farben bemalen. Ein im Kriege Gefangener wird anfänglich sehr gut gehalten, bekommt sogar eine Beischläferin, aber nachmals wird er getödtet und aufgezehrt, jedoch ohne gemartert zu werden. Man begegnet allen Fremden sehr wohl. Der Colibri soll hier schön singen, welches er in Nordamerica nicht thut. Man sahe in dieser Gegend vor der Europäer Ankunft kein Rindvieh, und jetzt hat es sich in der Art vervielfältigt, dass aus Paraguay jährlich an vierzig tausend Rindshäute ausgeführt worden seyn sollen, wiewohl die wild gewordenen Thiere es sehr fortgetrieben haben. Man sagt auch, dass nichts von dem Europäischen Obste ehedem in America vorhanden gewesen sey. Nun aber sind in Peru und den dazu gehörigen Ländern ganze Wälder von Äpfel- und Birnbäumen. Brasilien ist voll Schlangen und Affen; die dasigen Papagaien sind die besten, nur in Ostindien giebt es graue. Die von Europa herübergebrachten Schweine haben hier, wie in den übrigen Gegenden des heissen Erdgürtels, ein sehr schönes und gesundes Fleisch.

---

* Das Fragment der Originalhandschrift auf der königlichen Bibliothek zu Königsberg (1766 bis 1783 geschrieben, vor dem Frieden von Versailles) endigt mit folgendem wörtlich niedergeschriebenen „Avertissement“: „Wegen Endigung des Semestris verspare ich die weitere Ausführung der Naturbeschreibung von America auf die künftigen Vorlesungen, vornämlich da die Theile der allgemeinen Reisen, darin sie angetroffen wird, jetzo erstlich herauskommen, ingleichen Kalm’s Reise nach Nordamerica, daraus die Merkwürdigkeiten ich alsdann ausführlich mittheilen werde.“

Sch.

Die Maniakwurzel, die sonst roh gegessen ein Gift ist, wird dennoch von einigen Brasilianern ohne Nachtheil in der Art genossen. Viele Landstriche, die nur zur Regenzeit Wasser haben, enthalten doch alsdann, ohne dass man weiss, wie sie dazu kommen, eine grosse Menge Fische. Der Vogel Vyra ist dem Condor in der Grösse und Wildheit fast gleich; seine Klauen sind schärfer. Es giebt auch hier einen Vogel, in der Grösse eines Calecuttischen Hahnes, der, wie der Strauss, nur laufen kann, aber schneller ist als ein Windspiel.

Das Land Paraguay ist der Geburtsort des berühmten Paraguaykrautes, welches ein Blatt von einem Baume ist, und getrocknet als ein Infusum gebraucht wird, das sehr heftig und hitzig ist. Von den grossen Schlangen dieses Landes haben Pater Montanga und dessen Missionarien viel Unwahres ausgebreitet. Man redet im Innern des Landes von einem Volke der Corsaren, die im vier und vierzigsten Grade südlicher Breite wohnen, und von einigen unter Carl des Fünften Regierung heruntergekommenen Spaniern abstammen sollen. Die Wilden dieses Landes sind gefährliche Menschenfresser. Die Weiber zerstechen sich die Gesichter und die Männer bemalen sich. Die hiesigen Spanischen Besitzungen wurden ehedem gewissermaassen ganz durch Jesuiten regiert. Die Republik St. Paul besteht aus hartnäckigen Rebellen, die nicht können zu Paaren getrieben werden. Sie vergrössert durch den Zulauf des bösen Gesindels immer mehr. Südwärts von Buenos Ayres ist die Küste von America völlig unbewohnt, und kann auch nach der im Jahre 1746 geschehenen Untersuchung nicht bewohnt werden, da man selbst im Sommer eine ansehnliche Kälte fühlt. Doch sollen auf einer Insel, die irgend ein Fluss hier macht, Europäer leben.

II. Nordamerica.

Die Eskimos, welche Capitain Ellis im Jahre 1746 in dem Meere bei der Hudsonsbai antraf, waren leutselig und klug. Sie fahren mit Hunden, wie in Sibirien, nur die dortigen bellen nicht. Sie versorgen sich auf ihrer Reise mit einer Blase voll Thran, aus der sie mit Ergötzlichkeit trinken. Die etwas südlichen Eskimos sind etwas grösser, aber die Franzosen beschreiben sie sehr abscheulich von Gesicht, als wild und boshaft an Sitten. Sie gerathen oft auf ihren Reisen in grosse Noth, so dass sie sich ihre Weiber und Kinder zu fressen genöthigt sehen. Sie machen ihre Camisöler, so wie die Grönländer, mit Überzug vom Seehund, tragen Hemden von zusammengenähten Blasen dieser Thiere u. s. w.

Der Branntwein, den sie schwerlich meiden können, ist ihnen sehr schädlich. Die Eltern, wenn sie alt sind, richten ein Gastmahl aus, und lassen sich von ihren Kindern erdrosseln, aber nie sterben sie durch ihre eigene Hand. Über dem sieben und sechzigsten Grade der Breite findet man in America keinen Menschen mehr. Die Länder, welche zu Canada, sowohl Französischen, als Englischen Antheils, gerechnet werden, sind in Ansehung der Lage ihres Klimas im Winter sehr kalt. Die Nordwestwinde bringen rauhe Luft und grosse Kälte mit. Je weiter man nach Westen kommt, desto kälter ist die Gegend. Die allerwestlichsten Indianer wohnen an einem See, an dem aber noch nicht die Europäer gewesen sind. Die Indianer haben eine schmutzige rothe Farbe des Leibes, und, welches besonders ist, kein Haar auf dem Leibe, als auf dem Kopfe und Augenbraunen, welche letztere jedoch die meisten selbst ausziehen. Die thierischen Eigenschaften dieser Wilden sind ausnehmend, sie riechen in grösserer Weite ein Feuer, als man es sehen kann, daher sie auch keinen Moschus leiden, sondern nur essbare Sachen führen.

Ihre Einbildungskraft in Erinnerung der Gegend, wo sie einmal gewesen, und ihre Feinheit in Entdeckung der Spuren der Menschen und des Viehes, ist unbegreiflich gross. Unter allen diesen Völkerschaften kann man mit der Sprache der Algonquins und Huronen durchkommen, welche beide sehr rein und nachdrücklich sind. Alle diese Nationen haben keine andern Oberhäupter, als die sie sich selbst erwählen. Die Weiber haben hier in den Staatsgeschäften einen grossen Einfluss, aber nur den Schatten der Oberherrschaft. Die Irokesen machen die grösseste und gleichsam herrschende Völkerschaft aus; überhaupt aber werden die Nationen hier allmälig schwächer. Sie haben kein Criminalgericht. Wenn Jemand einen Andern getödtet hat, so weiss man kaum, wer die That strafen soll. Gemeiniglich thut es seine eigene Familie. Die grösseste Schwierigkeit ist, der Rache der Familie des Erschlagenen zu entgehen. Eine Familie muss durch einen Gefangenen wegen des Verlornen schadlos gehalten werden. Diebe werden zur Wiedervergeltung ganz ausgeplündert, nur Verzagte und Hexen werden getödtet und verbrannt. Ihre Religionsbegriffe sind sehr verwirrt. Die Algonquins nennen den obersten Geist den grossen Hasen und den grossen Tiger. Nichts ist wüthender als ihre Traumsucht. Wenn Jemand träumt, er schlage Jemanden todt, so tödtet er ihn gewiss traumfest. Der Traum eines Privatmannes kann oft Kriege erregen. Im Kriege suchen sie sehr ihre Leute zu schonen, fechten gegen einander nur gemeiniglich durch Überfall und Hinterhalt, bedienen sich der Kopfschläger und wehren sich verzweifelt. Die Gefangenen werden zwar gebunden, aber anfänglich gut gehalten, und wissen nicht, ob sie sollen geschlachtet, oder zur Ersetzung des Verlustes der Gebliebenen in die Familien aufgenommen werden. Wenn das erste beschlossen ist, so singt das Schlachtopfer seinen Todtengesang, und man zerfleischt ihn durch lange Martern, die oft einige Tage dauern, wobei dieser ganz unempfindlich thut und seinen Henkern Hohn spricht; zuletzt kocht und frisst man ihn. Dies geschieht mehr aus Begierde, den Geist des Erschlagenen durch Rachopfer zu besänftigen, als aus Appetit. Die im Gefechte Erschlagenen werden niemals gefressen; Kinder und selbst Weiber bereiten sich schon zu solcher Standhaftigkeit zu. Die Freundschaft dieser Wilden wird ausserordentlich weit getrieben. Der Friedensstab oder das Kalumet ist unter allen diesen Völkern gebräuchlich, und ist eigentlich eine Tabakspfeife, welche oft mit einigen Zierathen ausstaffirt wird, woraus die Häupter von beiden Parteien rauchen. Man sieht die grosse Neigung zur Unabhängigkeit unter diesen Völkern an der Erziehung der Kinder, welche blos durch Worte und kleine Beschimpfung, als ihnen Wasser ins Gesicht zu spritzen, von den Eltern bestraft werden. Dies scheint die Ursache zu seyn, weswegen sich kein Indianer einfallen lässt, die Lebensart der Europäer anzunehmen, ob zwar diese oft jene wählen. Weiterhin, westwärts in diesem Welttheile, sind die Nationen wenig bekannt. Einige drücken den Kindern den Kopf zwischen zwei Klumpen Lehm in der Kindheit breit, und heissen Plattköpfe. Unter den Algonquins sind Kugelköpfe, wegen der Figur, die sie den Köpfen durch die Kunst geben, also genannt. Die Franzosen, welche die allerwestlichsten Indianer kennen, berichten, dass man unter ihnen von einem grossen westlichen Meere reden höre, und die Reisen der Russen von Kamtschatka aus beweisen, dass America nicht weit davon sey, und dass es wahrscheinlicher Weise durch nicht gar zu grosse Meerengen und einige Inseln von Tschukotskoi-Noss, in Sibirien, abgesondert sey. Die Englischen Colonien in diesem Welttheile sind blühend. In Virginien ist der Winter nur drei Monate lang und ziemlich scharf, der Sommer hingegen angenehm. Es wachsen daselbst Weinstöcke wild, aber noch hat kein guter Wein davon kommen wollen. Ein Baum trägt in einer Art von Schoten Honig. Der davon abgezapfte Saft giebt aus drei Pfunden Saft ein Pfund Zucker, so wie der Jagra aus Cocossaft gesotten und in Indien raffinirt wird. Pennsylvanien und Maryland kommen in den meisten Landesproducten mit einander überein. Hier giebt es eine Menge Holz in Waldungen, vieles Wildpret, welches grösstentheils vom Europäischen unterschieden ist. Carolina und Georgien sind am südlichsten gelegen, und bringen auch schon Seide hervor, ingleichen in China befindliche Kräuter. Einige wollen hier den Beerstrauch und Ginseng gefunden haben. Wenn man den St. Lorenzstrom hinauf, von dessen Mündung aus, zum Französischen Canada fährt, so hat man anfänglich zu beiden Seiten ziemlich wüste Länder. Bei Quebeck aber und weiter hin, nach dem Ontario- und Erie-See hinauf, liegen die vortrefflichsten Länder in der Welt. Diejenigen, welche den Missisippi hinaufgefahren, finden Völker von fast ähnlichen Sitten in einem sehr fruchtbaren und waldigen und im Winter sehr kalten Lande. Alle diese Völker haben sich seit der Europäer Ankunft sehr vermindert. Man findet bei allen diesen Nationen, dass der Gebrauch des Kupfers viel älter bei ihnen sey, als derjenige des Eisens. In dem benachbarten Florida sind die Einwohner sehr beherzt, sie opfern der Sonne ihre Erstgeburt. Das Land hat grosse Perlen.

Americanische Inseln.

Die Flibustier waren anfänglich Seeräuber, und hatten ihre Niederlassungen in St. Christophe und Dominique, davon die letztere Insel sich nun im Besitze der Engländer befindet. Im grössesten Theile vom Spanischen America sind viele Spanische Pferde, öfters auch Hunde wild geworden. In Domingo waren beide vorhanden, und hatten die Art an sich, ein grosses Geräusch zu machen, wenn sie saufen wollten, um reissende Thiere abzuschrecken. Die Neger, welche hier als Sklaven dienen, sind sehr zahlreich, oft gefährlich. Die vom Senegal sind die witzigsten, die von Madagaskar sind nicht zu bändigen, die von Monomotapa sterben bald hin, sind meistentheils sehr dumm, castriren aber sehr künstlich, und sind dabei hochmüthig. Einige fressen gern Hunde und werden von Hunden angebellt. Sie sind in Ansehung des Todes sehr gleichgültig, vornämlich die von Sierra Leona tödten sich oft einer geringfügigen Ursache wegen. In den Antillen ist die Nation der Karaiben hauptsächlich ausgebreitet und in St. Vincent und Dominique zu Hause. Sie sind stark und gross, färben sich den Leib roth, stechen sich viele Löcher in die Lippen und stecken Klöppelchen, Glaskügelchen und Steinchen hinein. Ihre Stirn ist fast ganz platt wie ein Bret und gleichsam eingedrückt. Ihre Miene scheint melancholisch zu seyn. Der Caracolla oder blecherne Kopfschmuck derselben ist von reinem, schönem und unbekanntem Metalle, welches sie auch an der Nase und Unterlippe tragen.

Sie wollen nicht gern Kannibalen heissen, und können nicht begreifen, wie man das Gold dem Glase vorziehe. Sie essen niemals Salz, sind träge, können keine Gewalt oder Härte ertragen, haben eigensinnige Grillen und ihr Stolz ist ungemein gross. Niemals wird einer von ihnen zu der christlichen Religion bekehrt. Ihrer Rache können sie keine Grenzen setzen; die Vorsehung ist ihnen unbekannt. Ihr Cazik muss im Kriege und im Laufen und Schwimmen excelliren. Sie brauchen das Spiessgewehr wenig, sondern Pfeile mit hohen Spitzen, die mit dem Safte des Manchinillenbaumes vergiftet sind, und Keulen.

Von den Ländern am Eismeere.

Obgleich die Länder am Eismeere zum Theil zu den zwei andern Welttheilen gehören, so wollen wir doch, um der Vergleichung mit America willen, Etwas davon hier kürzlich mitnehmen. Alle Völker am Eismeere kommen darin überein, dass sie beinahe alle ohne Bart sind. Doch hat Ellis an der Hudsonsbai und dessen verbundenen Meeren Völker der Eskimos angetroffen, die im Gesicht sehr behaart waren. Die Tschuktschen, die nordöstlichsten unter allen Sibiriern, sind ein tapferes Volk am Eismeere, und gastfrei; ihr Gewerbe ist, wie in diesen Gegenden überhaupt, Fischerei und Jagd. Die Inseln Nova-Semldja, Spitzbergen u. a. m. sind nicht bewohnt, aber man muss nicht glauben, dass sie so ganz unbewohnbar sind, als sie die Holländer, die unter Hemskerk auf ihnen überwinterten, wollen gefunden haben. Professor Müller berichtet, dass fast jährlich einige Russen, um der Jagd willen, den Winter in jenen Gegenden zubringen. Unter den Vögeln von Spitzbergen führe ich nur den Eisvogel mit seinen blendend glänzenden Goldfedern an. Der Wallfisch ist hier dasjenige Thier, dessen Jagd die Europäer am meisten beschäftigt, wiewohl ehedem auch von den Wallrossen, um ihrer Zähne willen, guter Profit ist gezogen worden. Weiter westwärts haben die Lappen ein überaus hässliches Gesicht, sind aber nicht so klein, als man sie beschrieben hat. Im Jahre 1735 sahe man einen Riesen, der sieben rheinländische Fuss gross war, in Paris, er war aus Lappland gebürtig. Die Zaubereien, oder vielmehr die Betrügereien der schwarzen Kunst, sind hier fast dieselben, wie in Sibirien, werden aber immer mehr abgestellt. Einige Reisende bemerken, dass hier die Pferde zur Sommerzeit aus allen Dörfern in die Wildniss gelassen werden, um die Jahreszeit in der Freiheit zuzubringen, da denn die von einer Dorfschaft sich von selbst in einem besondern Bezirke einfinden, und mit den übrigen sich nicht vermengen, auch im Winter von selbst in die Ställe kommen. Die

Grönländer bewohnen ein Land, welches mit der südlichen Spitze in nicht grösserer Breite als Stockholm liegt, aber sich bis auf unbekannte Weiten nach Norden erstreckt. Die Ostseite dieses Landes ist gelinder als die Westseite, und hat ziemlich hohe Bäume, wider die Natur dieses Himmelsstriches. Je weiter man in diesem Himmelsstriche nach Westen kommt, desto kälter findet man die Gegend. Nahe bei der Hudsonsstrasse sieht man Eisberge, deren Dicke von funfzehn bis ein tausend achthundert Fuss ist. Weil sie der Wind kaum bewegen kann, so mögen wohl Jahrhunderte dazu gehören, bis sie in den temperirten Erdstrich getrieben werden, da sie zerschmelzen. Die Eisberge, welche neben den hohen Bergen in Spitzbergen auf dem Lande stehen, haben grosse Ähnlichkeit mit diesen und den gletschernden Alpen, welches zu artigen Betrachtungen Anlass geben kann. Hierbei ist nur noch zu merken, dass das Wasser des Eismeeres so gesalzen und schwer ist, als eines in der Welt, z. B. bei Nova-Semblja. Man sieht in der Hudsonsstrasse eine unbeschreibliche Menge Holz in der See treiben. Ein gewisser Schriftsteller hält für den sichersten Beweis, dass dieses Holz aus warmen Ländern herkommen müsse, weil es bis auf das Mark von Würmern durchfressen ist, welches bei dem des kalten Erdstrichs nicht statt findet.

SUPPLEMENTE
ZUR
PHYSISCHEN GEOGRAPHIE
AUS DEM
HANDSCHRIFTLICHEN NACHLASSE
KANT'S.

Bibl.
Univers.
Liège

I[*].

Anhang

(zu seinen Bemerkungen über das Bett der Ströme Suppl. III. a. b. und c.). Sch.

Von den Wüsten.

Ich führe hier eine Beobachtung an, die mir des Nachdenkens werth zu seyn scheint, und wenn man ihre Ursache einsehen könnte, in der Theorie der Erde einiges Licht versprechen würde. Ich finde nämlich, dass alle grosse Wüsten hohe Ebenen sind, d. h. weite Flächen, die höher, als das Land umher, liegen, welches man daran erkennt, dass sich die Flüsse von ihrem Umkreise scheiteln, keiner aber hindurchfliesst. Persien ist vermittelst einer grossen

---

[*] Dieses Supplement ist aus dem Nachlasse des Pfarrers Dr. Wasianski Eigenthum des Herrn Conrector Dr. Dengel zu Königsberg geworden, welcher es mir zur Mittheilung in dieser Gesammtausgabe gefälligst überlassen hat. Die Schrift ist sauber von Kant's eigener Hand sorgfältig corrigirt und scheint zum Abdruck bestimmt gewesen zu seyn; sie ist höchst wahrscheinlich erst nach seinem Tode zum Vorschein gekommen, sonst würde sie von Rink in seine Ausgabe aufgenommen seyn. (Vergl. diesen Band S. 418 meine Anmerkung.) Nach der mir durch vielfaches Lesen von Kant's Handschriften ziemlich sicher gewordenen Beurtheilung, in welche Periode seines Lebens die einzelnen Autographa fallen, setze ich sämmtliche Supplemente aus Dr. Dengel's Besitz bald nach dem Jahre 1780

Sch.

Wüste in zwei Theile schief durchschnitten, welche ein ebenes und ein Hochland sind. Zwischen der Caspischen See und dem See Aral befindet sich ein hoher, aber flacher Landstrich, welcher nichts, als eine weit ausgebreitete Wüste ist. Man kennt keine Wüste von grösserm Inbegriff, als die, welche die Tataren Goby, die Chinesen Chamo nennen, gleichsam ein hoher und flacher Berg von unermesslichem Umfange. Die Wüsten Syriens sind Sandflächen, wie ein Meer, sie liegen aber höher als Palästina auf einer, und Irakarabi auf der andern Seite. Eben so scheint es mit Sahara oder der grossen Wüste von Africa bewandt zu seyn, wenn man den Lauf der Flüsse nimmt, die sich südwärts und nordwärts davon abkehren. Wenn man die mancherlei Steppen von Sibirien und der grossen Tatarei aufsucht, so wird man finden, dass sie meistentheils flache und hohe Gegenden sind, in einem Bezirk, der gleichsam die Wasserscheidung ausmacht, wo die Ströme sich scheiteln, um nach verschiedenen Gegenden sich mit ihren Hauptflüssen zu vereinigen. Alle diese Wüsten kommen darin mit einander überein, dass sie keine oder nur überaus tief liegende Quellen haben, dass sie keinen Fluss aufnehmen und durchlassen, weil sie keinen Abhang ihres Bodens haben, der als eine Fortsetzung des Flusses von irgend einer benachbarten Berggegend angesehen werden könnte, sondern selbst rund um als eine hohe Ebene abgeschnitten sind. Dieses ist auch die Ursache, warum Persien so wenig beträchtliche Flüsse hat, denn die schon gedachte grosse Wüste, die sich unter verschiedenen Namen ausbreitet, ist hoch und flach, und giebt den Quellen oder Bächen keinen Abhang, sich zu vereinbaren. In dieser und der grossen Tatarischen Wüste, ingleichen in denen, so man in Africa nahe zur Barbarei kommt, giebt es daher viele von der wunderlichen Art kleiner Flüsse, die niemals die See erreichen, sondern mitten in ihrem Laufe versiegen, denn das Land hat keine Einbeugungen, welche einigen übereinstimmenden Abhang hätten, damit das Quellwasser sich vereinbaren und den angefangenen Fluss in seinem

Fortlauf vergrössern könnte. Bei einer solchen Lage des Bodens ist es auch nicht zu verwundern, wenn es da entweder gar keine oder sehr tief liegende Quelladern daselbst giebt, weil das Regenwasser, wenn es auf abhangende Schichten fällt, sich nach ihrem Striche Quelladern durchbohrt, die irgendwo zu Tage ausgehen, oder auch durch Graben unweit der Oberfläche können abgeschnitten werden. Dagegen, wo der Boden auf allerlei Art gebogen, im Ganzen doch flach liegt, muss das Regenwasser seine Gänge senkrecht bohren und zu grossen Tiefen die Schichten durchdringen. Die allgemeine Unfruchtbarkeit dieser Wüsten, deren einige gleichwohl bedürftig Regen haben, scheint diesem Umstande beigemessen zu seyn, denn die Quelladern erfrischen durch ihre Ausdünstung die Wurzeln der Gewächse auch zur Zeit der Dürre, dagegen, wo die Feuchtigkeit des Regens sich senkrecht herabseigert und verliert, da ist bei einiger Trockenheit nichts in tiefern Schichten, welches die Pflanzen durch Ausdünstung befeuchtete, und sie müssen verdorren. Wie wohl an dieser Unfruchtbarkeit selbst die Beschaffenheit des Erdreichs grossen Antheil zu haben scheint, die in solchen Ländern .....[*]

---

[*] Hiermit bricht dies Supplement ab; es kann aber nichts verloren gegangen seyn, weil Kant noch über die Hälfte einer Folioseite leer gelassen hat. Er wollte also noch die Sache zu Ende führen, weil er sonst nach seiner Gewohnheit die leere Stelle mit anderm Material beschrieben haben würde. Aber diese Schrift fiel gerade in die Zeit des Abschlusses der Redaction seiner Hauptwerke, und dies hat daher wahrscheinlich die Unterbrechung veranlasst, ohne dass später der Faden wieder aufgenommen wurde. Sch.

II [*].

1.

Vom Inwendigen des Erdkörpers.

Was man von dem ältesten Zustande der Erde mit ziemlicher Sicherheit festsetzen kann, ist dieses: dass sie uranfänglich in ihrem ganzen Klumpen flüssig gewesen seyn müsse. Newton schliesst dieses mit grossem Zutrauen daraus, weil sie diejenige sphäroidische Gestalt hat, die ein durch und durch flüssiger Körper annehmen würde, wenn die durch den Drehungsschwung veränderte Schwere seiner Säulen nach dem Maasse, als sie der Mittellinie nahe oder davon weit sind, sich in solche Höhen setzen, die ihrem Gewichte umgekehrt proportionirt sind. Dieser ehemalige Zustand der Flüssigkeit ist indessen nicht mehr, zum wenigsten nicht auf der Oberfläche bis zu den grössten entdeckten Tiefen: denn da ist anjetzt dasjenige, was wir Festland und Seegrund nennen, Alles insgesammt gehärtet, wobei zugleich Unebenheiten entstanden sind, welche in dem ersten Alter der Natur, da Alles noch eine weiche Masse war, nicht statt finden konnten. Wollte man hieraus geradezu folgern, dass diese Erhärtung schon bis zum

---

[*] Dieses Supplement ist aus dem Nachlass des Banco-Cassirer Nicolovius Eigenthum der königlichen Bibliothek zu Königsberg geworden, und befindet sich in dem von mir geordneten Convolute der zur physischen Geographie gehörenden Papiere, das an sich nicht sehr stark ist. Nach der Handschrift zu urtheilen, ist es zwischen 1780 — 1790 von Kant niedergeschrieben.

Sch

Mittelpuncte fortgegangen sey, und die Erde nunmehr in ihrem Innern eine durch und durch feste Masse wäre, so würde diese Vermuthung ganz willkührlich seyn: denn ich sehe nicht, welche Ursachen man anführen könnte, sie zu rechtfertigen. Derjenige also, welcher es möglich fände, dass vielleicht tief in den Eingeweiden dieses Planeten noch das alte Chaos herrsche, wo der noch flüssige Klumpen, indem er sich langsam ausbildet, seine Materien nach Maassgebung ihrer Schweren sinken oder steigen lässt, würde verdienen gehört zu werden. Er könnte die Neuigkeit dieses Weltkörpers und seine ungemeine Grösse zur Vertheidigung anführen, wo einige verflossene Jahrhunderte viel zu wenig zu seyn scheinen, dass der reiche Stoff in dieser Zeit, bis zu dem Mittelpuncte hin, sich hätte festsetzen können. Es würden ihm auch die Unebenheiten der Erdfläche zu statten kommen, welche sich schwerlich hätten zutragen können, da dieselbe im flüssigen Zustande hat Wassergas halten müssen, wenn nicht seitdem, als die Rinde gehärtet war, in dem Inwendigen noch mancherlei Veränderungen vorgegangen wären, die in einigem Grade vielleicht noch fortdauern können. Er könnte sich sogar auf die Erdmessung selbst berufen, wovon die neuesten Beobachtungen ziemlich genau ein solches Verhältniss der Durchmesser der Erde geben, wie sie Newton durch Rechnung fand, indem er annahm, dass die Erde in ihrem ganzen Klumpen beinahe einerlei Dichtigkeit habe, bei welcher Voraussetzung gleichwohl nicht viel Wahrscheinlichkeit ist, wofern nicht der grösste Theil der Erde im Inwendigen noch die rohe Gestalt der sich ausbildenden Natur an sich hat. Da die Materien, unordentlich vermengt, die ihrer Dichtigkeit gebührenden Stellen noch nicht eingenommen haben, ob sie gleich unablässig dahin sich drängen, aber mit einer Langsamkeit, die unter andern auch darum weniger befremdend ist, weil die Schwere selbst im Inwendigen der Erde mit den Weiten vom Mittelpuncte abnimmt. Zum wenigsten scheinen diese Gründe in Ansehung der Möglichkeit eines solchen noch fortwährenden

Zustandes so erheblich zu seyn, dass es sich wohl verlohnt, einen Blick auf die Folgen zu werfen, die daraus entspringen müssen, wenn es sich wirklich so verhielte. Denn wer weiss, ob diese Schlüsse nicht auf Etwas führen, was durch die Erfahrung bestätigt wird.

2.

Von der Beschleunigung der täglichen Umdrehung der Erde.

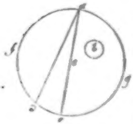
Unter den vielen beliebigen Erdichtungen, welche sich die Luftbaumeister der mancherlei Erdtheorieen erlaubt haben, würde es noch vielleicht eine der erträglichsten seyn, wenn Jemand annehmen wollte, der ganze Klumpen der Erde, indem er von Zeit zu Zeit sich mehr verdichtet, und seine Theile näher an einander rücken, nehme allmälig Etwas im Durchmesser ab; allein ich verlange nicht, dass man mir jetzt so viel einräume. In dem Falle aber, dass es geschähe, so würde dieses nothwendiger Weise eine Veränderung in der Zeit der Achsendrehung nach sich ziehen müssen. Denn weil die ganze Grösse dieser ihrer Bewegung bleiben muss, auf welche Weise auch nur immer die Theile der Erde ihre Stelle unter einander verrücken, so würde die, einem jeden Theile eigene, Geschwindigkeit, womit er einen grössern Cirkel in seinem ehemaligen grössern Abstande beschrieb, so viel an ihr ist, verursachen, dass bei seinem veränderten Abstande ein kleinerer Cirkel in kürzerer Zeit müsse beschrieben werden, und die Erde selbst würde ihre tägliche Umwendung allmälig geschwinder verrichten. Es würde aber, wenn die Länge eines Jahres unverändert bliebe, nur eine verhältnissmässig sehr kleine Verminderung des Erddurchmessers hinreichend seyn, eine solche Veränderung der Tageslänge merklich zu machen. Denn die Verkürzung des millionsten Theiles des Diameters würde schon über eine halbe Minute Unterschied aufs Jahr geben, welches viel mehr ist, als man bedarf, um in einigen Jahrhunderten das Maass der Jahreslänge durch die Grösse der Tage verändert zu finden.

Allein es ist nicht nöthig, so viel zu verlangen. Wenn tiefer im Inwendigen die Erde noch ein Chaos ist, in welchem nach und nach Materien schwerer Art sich daher zum Mittelpuncte senken, indem die leichtern, welche vorher ohne Ordnung im Gemengsel vertheilt waren, steigen und unter die fest gewordene Rinde treten, so muss noch eben dasselbe obgleich in geringerem Grade geschehen. Denn ein jedes Theilchen schwerer Art, das vorher in grösserem Abstande vom Mittelpuncte war, befindet sich nach einiger Senkung am Ende eines kleinen Cirkelstrahls, und ist daselbst bestrebt, den kleinern Kreis seiner Umdrehung mit der ihm beiwohnenden Geschwindigkeit in kürzerer Zeit zu beschreiben, und mithin die tägliche Umdrehung der Erde zu beschleunigen, welche Wirkung zwar dadurch etwas verringert wird, dass die leichtere Materie aus ihren Stellen vertrieben, dagegen grössere Höhen gewinnen, wo sie kraft ihrer mechanischen Lage mehr widerstehen, aber nicht gänzlich aufgehoben wird, weil die grössere Dichtigkeit jener Materie einen sichern Überschuss über diesen Widerstand austragen muss. Wenn demnach an der obersten festen Erdrinde von dem Inwendigen seines weichen Klumpens sich nach und nach neue Schichten ansetzen und erhärten, und so allmälig das ehedem gänzlich flüssige Chaos von der Oberfläche zum Mittelpuncte hin fest wird, so werden die tiefern Schichten grossentheils aus den schwerern Materien bestehen, welche von grössern Höhen herabgesunken waren, und indem auf solche Weise der Schwerpunct *(centrum gravitatis)* der unendlich kleinen Pyramiden, daraus der Erdkörper von seiner Oberfläche in den Mittelpunct kann als zusammengesetzt gedacht werden, diesem immer etwas näher versetzt wird, so muss nach den schon angeführten Gründen die tägliche Umdrehung dadurch nach und nach beschleunigt werden.

Diese Folgerung scheint der Theorie des berühmten Herrn Euler von der allmäligen Verkürzung des Jahreslaufs diejenige Ergänzung zu geben, deren sie bedurfte. Denn da die verglichenen Beobachtungen der Jahreslänge neuerer und alter Zeiten dasjenige nicht bestätigten, was seine Vernunftschlüsse aus sehr wahrscheinlicher Voraussetzung abgeleitet hatten, so äusserte er (in einem Briefe an den Bischof Pontoppidan) die Vermuthung, dass vielleicht die tägliche Achsendrehung der Erde sich aus Ursachen, die man nicht weiss, zugleich allmälig verkürzt habe, wodurch der Unterschied des periodischen Umlaufs habe unmerklich werden müssen.

3.

Von der veränderlichen Richtung der Schwere.



Die Theorie des Newton, dass die Schwere eine Wirkung der vereinbarten Anziehungen aller Materien des Erdklumpens sey, hat so grosse Beweisthümer für sich, dass ich mich berechtigt halte, sie als zugestanden vorauszusetzen. Nach derselben geht die Richtung der Schwere in *a* in derjenigen Linie, wo zu den Seiten die Anziehungen der Materie der Erde, in dem sie auf einen Körper im Puncte *a* wirken, einander das Gleichgewicht halten: mithin, wenn die Erde in Ruhe und entweder gleichartig in ihrer ganzen Masse, oder auch aus concentrischen Schichten, deren jede für sich gleichartig ist, zusammengesetzt gedacht wird, so geht die verlängerte Gravitätsrichtung durch den Mittelpunct *c*. Setzt aber, es sey durch*

---

[*] Hier bricht leider der Bogen ab, der von Kant selbst schon zur Reinschrift bestimmt zu seyn scheint, da er mit sehr sorgfältiger Correctur, bis auf die stets vernachlässigte Interpunction, von ihm versehen ist. Sch.

III.a*.

Von dem Wasserbette der Ströme.

Ich gestehe zwar, dass ich von der Erzeugung der Landesrücken der Gebirge, oder von der Ursache ihrer Lage gegen einander nichts Verständliches anzuführen wisse. Wie sich die Gussrinnen der Ströme sammt ihren Quellen mögen gebildet haben, dahin alle diese Höhen mit ihren Einbeugungen ihr Wasser anjetzt abliefern und vermittelst derselben in die See abführen, davon scheint mir Folgendes einen Begriff zu geben. Das aus den durchweichten Schichten, indem sie sich fester setzten, häufig dringende Wasser müsste alle zwischen den Höhen befangene Thäler überschwemmen, ja das ganze Land beinahe müsste in diesem Zustande unter Wasser seyn, und zwar unter einem Wasser, das selbst aus der Erde drang, und indem es von den höhern Gegenden zu den Tiefen abwärts floss, in weit ausgebreiteten Gegenden sich gleichwohl verbinden müsste. Dadurch konnte es geschehen, dass erstlich nach Verschiedenheit des Abhanges die Züge des Wassers in dieser grenzenlosen Uberschwemmung in einigen Strichen stärker als in andern gewesen seyn, und sich zweitens auch häufig haben verbinden müssen. Der Schlamm eines so erweichten Grundes wird von dieser strömenden Bewegung mit fortgerissen und nach den Gesetzen derselben so angeschlämmt seyn, als der Aussprung oder Einsprung der Biegungen es erforderte. Die Züge des Wassers werden bei diesem Ablauf sich häufig verbunden haben, so dass im Fortgange, da viele derselben in einander flossen, aus allen in einem grossen Bezirke endlich ein Hauptstrom werden musste; welches, wenn ein grosser abhängiger Boden weit und breit mit rinnendem Wasser überschwemmt gedacht wird, schon aus der Natur der Wasserbewegungen folgt, die beständig bestrebt sind, in einander zu fliessen und sich zu vereinigen. Damals werden die Thäler, wo sie keinen freien Abzug hatten, vielfältig mit dem abgespülten Schlamme seyn angefüllt worden, wodurch der Boden des Ablaufes gleichsam geebnet und gleichförmig abgedacht worden. Allmälig musste denn auch dieses Ausquillen der Feuchtigkeit und die daraus entspringende Uberströmung aus den sich festsetzenden Schichten abnehmen, bis die rinnenden Wasser endlich in denjenigen Canälen beschlossen werden konnten, deren Ufer sie sich selbst in rohem Zustande aufführten, als sie in dem damaligen unbeschränkten Laufe den Schlamm in der Linie ihres stärksten Zuges fortführten, an der Seite der schwächern Bewegung aber fallen liessen.

---

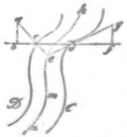
* Dieses Supplement ist am Anfang und Ende lückenhaft, steht aber mit den beiden zunächst folgenden in genauer Verbindung, und gehört gleichfalls gegenwärtig in der Originalhandschrift dem Dr. Dengel zu.
Sch.

Der Anblick der ganzen Gestalt des festen Landes scheint diese Erzeugungsart zu bestätigen. Die Bergreihen haben gemeiniglich eine solche passende Zusammenfügung, dass der Aussprung eines Berges der Einbucht anderer gegenübersteht, den Ufern ähnlich, die ein strömendes Wasser ausbildet. Und obgleich Haller und Andere an der Richtigkeit dieser Beobachtung (woraus Buffon nach seiner Art Gebrauch macht) haben zweifeln wollen, so kann man, wie mich dünkt, sich desfalls schon sicher ganz auf den Bericht Gruner's in seiner Beschreibung der Eisgebirge des Schweizerlandes verlassen, der ein sehr sorgfältiger und vollständiger Beobachter ist, und dieselbe Analogie bestätigt. Ja, ich getraue mir zu behaupten, dass auch ausser den Gebirgen in jedem Lande, wo lange Thäler vorkommen, wenn sie gleich ziemlich breit sind, fast jederzeit dieser Parallelismus der Schlängelung wahrgenommen würde, obgleich kein Wasser durch ein solches Thal fliesst, wie ich dieses bei der wenigen Gelegenheit, die ich dazu habe, doch häufig angemerkt habe. Es scheint aber, dass dieses Spuren von der uralten ....

III. b*.

Von der Figur des Wasserbettes der Ströme.

Die Flüsse laufen grösstentheils in Schlängelungen vornämlich näher zu ihren Quellen, denn da, wo sie sich ihrem Ausflusse nähern, werden die Biegungen seltener, und ihr Lauf ist mehr geradlinig, so dass nach dem Berichte des Condamine die Wilden, wenn sie am Ufer der Ströme reisen, aus diesem Umstande abnehmen, ob sie nahe oder weit zur See sind. Diese Schlängelungen, bei welchen, so wie überhaupt in ihrem ganzen Laufe, beide Ufer fast durchgängig parallel sind, gründen sich auf die Gestalt des Landes zu beiden Seiten, welches meistentheils eben so gebogen ist, und selbst in einiger Entfernung vom Flusse eine ähnliche Entgegensetzung des Aussprungs und der Einbucht der Hügel an sich zeigt.



Bei dieser Gestalt ihres Rinnsals ist vornämlich zu merken, dass jederzeit das eingebogene Ufer *c* hoch und das ausspringende *d* niedrig sey. Denn es sey *bf* die Horizontallinie, in welcher die Fläche des Stromes liegt, so kann man sich vorstellen, dass die Dossirungen des Wassercanals *ce* und *de* eigentlich Verlängerungen des Bodens *ac* und *dg* sind, und nachdem der Abhang des Ufers ac steiler als der von dg ist, so werde auch der tiefste Punct des Flusses dem Orte a näher seyn, als dem gleich hohen Orte g des entgegen stehenden Ufers, wenn ab und gf als gleich genommen werden, und zwar in dem Verhältniss von $ac : dg$. Wäre nun das Ufer cD allenthalben steiler abgedacht, als das andere dC, oder wären beide allerwärts, wo sie eins dem andern gegenüber stehen, an Höhe gleich, so könnte der Strom auch geradelinig und ohne Schlängelung fliessen. Da aber diese Übereinstimmung bei der Unebenheit des Landes vornämlich nach seiner Mitte hin schwerlich in beträchtlichen Strecken vermuthet werden kann, so wird das fliessende Wasser sich dahin lenken, wo der grösste Abhang des Ufers ist, indem nahe an demselben die grösste Tiefe des Thales seyn muss, und wird sich dagegen von den Hügeln abwenden, die mindern Abhang haben, weil der niedrigste Punct e weiter von g als von a absteht: d. i. es wird das fliessende Wasser sich so schlängeln, dass es am steilern Ufer Busen und auf der gegenüber stehenden Seite Landzungen macht. Im Anfange der Uberströmungen in dem rohen Zustande der sich bildenden Flutrinnen durfte die Ungleichheit der Höhen, die auf dem Seitenlande abwechselten, nur klein seyn, denn die Wasserbewegung musste die abhängendere Seite des Thales c nach und nach mehr auswaschen und seinen Busen oder Einbucht tiefer erstrecken, dagegen die flachere Seite bei d mehr entblössen und durch Ansetzung des Schlammes auf seine Fläche eg den Abhang allmälig vermindern.

---

* Von Dr. Dengel mitgetheilt und aus derselben Zeit und auf gleichem Papier von Kant geschrieben, wie ich von Suppl. I. bemerkt habe. Sch.

Wo die Flüsse eine schlängelnde Krümmung machen, ob sie gleich durch Ebenen fliessen, die ihnen keine dergleichen gegen einander stehende ungleiche Ufer entgegensetzen, da darf man sich nur in einiger Weite zu ihren Seiten herumsehen, und man wird wahrnehmen, dass in der Ferne die alten Ufer ihrer ehemaligen Uberströmung vorhanden sind, die einander auf die vorhin angezeigte Art entsprechen, und dass das weite Thal zwischen ihnen mit Flussschlamm angefüllt und so weit erhöht sey, als nöthig ist, um den Strom in der Linie seines stärksten vormaligen Zuges zu befassen, nachdem der Zufluss abgenommen und zur gegenwärtigen Mittelmässigkeit gebracht ist. Dagegen wo die Ufer zu beiden Seiten steil und abgeschnitten sind, hat es meistentheils den Anschein, dass daselbst vor Alters Wasserfälle gewesen, die aber endlich aufgehört haben, nachdem die Heftigkeit des Absturzes den Boden benagt und weggewaschen, dadurch aber das Bett des Stromes gesenkt und zu den Seiten steile Wände übrig gelassen hat.

Von dem Nutzen dieser Figur.

Nicht allein grosse Flüsse, sondern selbst geringe Bäche erhalten sich in ihrem Laufe und in der Regelmässigkeit ihrer Ufer Jahrhunderte hindurch, da indessen von Menschen angelegte Canäle und Gräben bald zerstört werden, und, wo nicht immer erneuerte Ausbesserung daran gewandt wird, in kurzer Zeit von sich selbst zerfallen. Die Ursache dieser dauernden Ordnung natürlicher Ströme beruht auf dem schlängelnden Zuge derselben in dem Theile ihres Laufs, der den grössten Fall hat, und auf der Einrichtung ihrer parallelen Ufer, da das Ufer der Einbucht hoch, das Ufer des Aussprungs aber niedrig ist.

III. e[*].

Fortsetzung des vorhergehenden Supplements von dem Nutzen dieser Figur.

Durch eine so einfältige Naturanstalt wird dasjenige verhindert, was die menschliche Kunst bei ihren Wasserwerken nicht abhalten kann, nämlich allmälige Verschlämmung ihres Rinnsals. Denn wenn das fliessende Wasser gleich Schlamm mit sich führt, den es entweder durch Giessbäche bekommen, oder aus seinem eigenen Bett abgespült hat, so sind die seichten Küsten *d* und *D* gleichsam Lagerplätze, daran es solchen absetzt und fallen lässt. Ja der Strom verändert wohl gar bisweilen seinen Rinnsal, indem er das steile Ufer *c* und *C* benagt und seinen Busen darin erweitert, indessen dass er dafür an den niedrigen Erdzungen *d* und *D* den Schlamm ansetzt und sie vergrössert. Die Flutrinne desselben bleibt bei diesen Veränderungen gleichwohl rein, wenigstens verzögert diese Mechanik das Schicksal ihres Verderbens. Dagegen werden künstliche Canäle jederzeit mit parallelen Ufern, die auf beiden Seiten gleiche Abdachung haben, gezogen. Nun ist es unmöglich, dass sie bei solcher Einrichtung lange Zeit unverschlämmt dauern sollten. Denn es mag nun seyn, dass das darin stehende oder rinnende Wasser von den Seitenwänden die Erde abspülte, oder sonst in seinem Laufe Schlamm bekomme, welches nicht zu verhindern ist, so kann es denselben nirgend anders, wie auf den Grund fallen lassen, weil keine Lagerplätze da sind, wo es ihn absetzen und den Rinnsal reinigen könnte. Es ist daher sehr rathsam, dass, wo es möglich ist, man hierin die Einrichtung der Natur nachahme. Die gerade Linie ist wohl die kürzeste und also auch die gemächlichste und wohlfeilste zu graben; allein sie ist nicht jederzeit die Linie der grössesten Sparsamkeit der Kraft auf die Dauer.

---

[*] Siehe meine Anmerkung zu Supplement III. e. Sch.

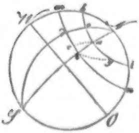
Wollte man lieber in solchen Fällen bisweilen der Natur ihr Kunststück abzurathen suchen, so würde man es ihr auch in der Beständigkeit ziemlich gleich thun. Alsdann würde man, wenn ein Canal vor fliessendes Wasser zu ziehen wäre, dadurch verschaffen, dass das Wasser sein eigen Bett immer besser zubereitete, anstatt dass es in denen nach der gewöhnlichen Art nichts thut, als dasselbe zu verwüsten. Bisweilen (vornämlich nahe bei den Mündungen) hört die Parallellage der Ufer auf, und sie bilden so zu reden einen Sack, darin sich viele Untiefen unter dem Namen der Bänke, Kämpen, Holme u. s. w. ansetzen. In diesen Umständen scheint es am rathsamsten zu seyn, dass man anstatt die versandeten Tiefen ohne Unterschied aufzuräumen, vornämlich demjenigen Ufer, wobei der stärkste Zug des Wassers ist, gegenüber und ihm parallel nach der Analogie der Erdzunge *d*, einen seichtern Grund von *d* nach *e* hin schütten und verfüllen müsse, damit, wenn der Grund um *e* geräumt worden, das Wasser auf dem flachern und untiefern Theile seines Bodens *ed* gleichsam einen Lagerplatz habe, den Unrath, den es mit sich führt, oder irgendwo wegwäscht, abzusetzen und seine Tiefe in *e* rein zu halten, denn sonst muss sie sich doch mit der Zeit verschlämmen, man mag es anfangen, wie man will.

IV*.

Von den Winden.

1.

Ein Gesetz der Passat-Winde aus der Umdrehung der Erde.



Man befriedigte sich ehedem wegen der Ursache des allgemeinen Ostwindes, der mit solcher Beständigkeit die Meere zwischen den Wendecirkeln bestreicht, durch die Vorstellung, dass dieses ein Nachbleiben der Luft sey, indem die Erde sich von Westen nach Osten mit etwas grösserer Schnelligkeit unter ihr bewege. Seitdem liess man sich belehren, dass wenn gleich uranfänglich der Luftkreis dieser Drehung nicht gefolgt wäre, demnach vorlängst eine so beständig wirksame Kraft sich ihm habe mittheilen und denselben zu

---

[*] Aus Dr. Dengel's Besitz, wobei in allen übrigen Beziehungen meine Bemerkung zum Supplement I. gilt. Dies Supplement aber erscheint auch zugleich als eine wesentliche Ergänzung der in diesem Bande unter Nr. VI. mitgetheilten Abhandlung. Sch.

einer gleichen Bewegung mit der Erde selbst habe bringen müssen. Jetzt erklärt man diese Erscheinung, oder glaubt sie zu erklären, indem man die fortgehende Veränderung der Tropicalluft von Osten nach Westen vermittelst der Sonnenwärme zur Ursache anführt, eine Ursache, die so übel gewählt ist, dass nach derselben vielmehr ein täglicher Windwechsel erfolgen müsste, des Morgens Westwind und des Abends Ostwind, und in einem gewissen Mittel zwischen beiden um die Mitternachts- oder Mittagszeit Windstille. Ich bin allhier vorhabens, die alte Theorie zu erneuern, doch mit einer hinzugefügten Bedingung, welche sie einzig und allein mechanisch möglich machen kann.

Mein erster Satz ist dieser. In unserer nördlichen Halbkugel hat ein jeder Nordwind eine Bestrebung, beim Fortgange in einen Nordostwind auszuschlagen, und schlägt dahin auch wirklich aus, wenn der Wind einen grossen Raum der Ausbreitung zwischen Westen und Osten nimmt und einen ansehnlichen Weg zurücklegt. Es stelle die vorgezeichnete Figur die Erde vor. N und S die beiden Pole. $W. O.$ den Äquinoctionalkreis, mn und hi Parallelkreise und die übrigen Meridiane. Setzt zuvor, in a sey kein Wind, so hat die Luft daselbst keine andere Bewegung als diejenige, welche der Erdfläche unter ihr der Lage des Orts a gemäss zukommt, nämlich die Hälfte hi des Parallelcirkels in 12 Stunden von Westen nach Osten zu beschreiben. Nunmehr nehmt die Luft aus a nach b im Meridian bewegt an, und gedenkt euch, dass dieser anhebende Nordwind den Bogen ab in derselben Zeit beschreiben könne, in welcher die Achsendrehung der Erde den Bogen ca von Abend gegen Morgen zurücklegt, so folgt, dass wenn man alle Hindernisse bei Seite setzt, die unterwegs der Luft in ihrem Zuge begegnen können, sie auf der bewegten Erde am Ende dieser Zeit nicht werde in b, sondern in c seyn, so dass $dc = ca$ und cb der Unterschied der ähnlichen Bogen beider Parallelcirkel ist, weil die Luft mit der ihr beiwohnenden westlichen Geschwindigkeit des Orts, von wo sie kam, in derselben Zeit nur den Bogen $dc = ea$ von *W* nach *O* zurücklegen kann, da die Erde indessen in dieser Breite den Bogen db beschrieben hat. Da es nun einerlei ist, ob sich die Luft in Ansehung der Erde, oder diese in Ansehung der Luft bewege, so wird hieraus eine zusammengesetzte Bewegung erfolgen nach einem gewissen Diagonalbogen ac, wovon die Seiten ab und bc jene des Windes nördliche Geschwindigkeit, diese aber den Unterschied der Bewegung in beiden Parallelcirkeln vorstellen: d. i. der Wind, der an sich nur eine Richtung von Norden nach Süden hatte, bekommt in seinem Fortgange eine Collateralrichtung von Osten, welche mit der Annäherung zum Äquator so zunehmen müsste, dass die nördliche Direction beinahe völlig in eine östliche ausschlüge.

Mein zweiter Satz ist folgender: Ein jeder Südwind hat in unserer Halbkugel eine Bestrebung beim Fortgange in einen Südwestwind auszuschlagen, und schlägt darin auch wirklich aus, wenn die Bedingungen statt finden, die in vorigem Falle angemerkt sind. Denn wenn die Geschwindigkeit desselben wie vorher ist, und er fängt aus dem Puncte b mit der Geschwindigkeit ba an, so wird die westliche Geschwindigkeit, die er wegen der Achsendrehung der Erde von dem Orte seines Ausganges mitbringt, verursachen, dass er in derselben Zeit den Bogen $ag = db$ zurücklege und am Ende derselben in g sey; mithin wird er eigentlich die Diagonallinie bg durchlaufen, welche aus Süden nach Westen abweicht. Diese Nebenrichtung muss, nachdem er weiter nach Norden fortrückt und in immer kleinere Parallelkreise tritt, beständig zunehmen, bis der Wind, der vorher südlich war, beinahe ganz westlich wird.

Es ist von sich selbst klar, dass auf der andern Halbkugel *W. S. O.* alles dieses dem vorigen entsprechend geschehen müsse, so dass in Ansehung eines dort gelegenen Ortes der Südwind ein Südost, der Nordwind aber in seinem Fortgange nordwestlich werden müsse.

Der dritte Satz, den ich aus beiden vorhergehenden folgere, ist: dass in dem Ocean weit von allen Ufern nahe zum Äquator ein ziemlich beständiger und allgemeiner Ostwind wehen müsse, doch so, dass er in einigen Graden der Breite auf der nördlichen Hemisphäre eine Nebenrichtung aus Norden und in der andern aus Süden habe. Der physische Grund dieser Winde liegt in der Verdünnung der Luft zwischen den Tropicalkreisen durch die grössere Sonnenwärme in diesem Erdgürtel. Die Luft, die daselbst fast jederzeit wärmer ist als anderwärts, steigt um ihrer Leichtigkeit willen unaufhörlich, und giebt dem stärkern Gewichte der gemässigten Zone beider Halbkugeln nach. Da nun in der Höhe der Atmosphäre die Luft, so wie alle Flüssigkeiten, bestrebt ist, sich in dieselbe Wagerechte mit den andern zu stellen, so muss die steigende Tropicalluft beständig oberwärts nach beiden Polen abfliessen, und daher die Luftsäule zwischen den Wendecirkeln jederzeit leichter seyn, als in den Nebenzonen. Dadurch geschieht es, dass von beiden Hemisphären die Luft zu diesem Platze der Verdünnung, dessen Mittel der Äquator ist, hinstreicht auf der nördlichen mit einer Wehung aus Norden, auf der andern aber aus Süden. Da beide Winde im Fortgange aber eine Nebenrichtung aus Osten bekommen, so werden auf der einen Seite des Äquators im heissen Erdstriche Nordost-, auf der andern Seite Südwestwinde, unter der Linie selbst aber Ostwinde wehen müssen, weil die Nebenrichtungen sich daselbst durch gegenseitigen Widerstand aufheben müssen.

Endlich füge ich diesen noch den vierten Satz bei: dass in einiger Breite ausserhalb der Wendecirkel ziemlich beständige Westwinde auf beiden Hemisphären wehen müssen. Der Beweis davon fliesst so ungekünstelt aus dem vorigen, dass man ihn fast gar nicht verfehlen kann. Die Nordostwinde auf einer und die Südostwinde auf der andern Seite der Linie wehen nur darum, damit sie nach den Gesetzen des Gleichgewichts die verdünnte Luft des heissen Erdstrichs heben und deren Platz einnehmen. Weil nun beide aus den untern Luftzügen von kleinern Parallelen zu grössern entspringen, wo die Luft einen grössern Raum einnehmen muss, als vorher, um .....*

---

[*] Dies Supplement bricht hier ab und lässt fast eine ganze Folioseite unbeschrieben. Sch.

V[*].

2.

Das Gesetz der Monssons aus eben derselben Ursache.

Die Sonne steigt vermöge der schiefen Lage der Ekliptik in der einen Jahreshälfte über die Mittellinie zu den nördlichen Gegenden der Erde hinauf, und geht in der andern zu den südlichen zurück. Weil also in der Sommerhälfte des Jahres die nördliche Halbkugel stärker erhitzt seyn muss, als die südliche, so muss die letztere als kühler und schwerer über den Äquator hin nach Norden streichen, um die verdünnte Luft daselbst zu verjagen und ihren Platz einzunehmen. Es wird also einen grossen Theil dieser Jahreshälfte hindurch in dem heissen Erdstrich unserer Halbkugel Südwind wehen. Dieser nimmt aber im Fortgange nothwendiger Weise eine Nebenrichtung aus Westen an (Nr. 1.): also werden die Südwestwinde die herrschenden in der gedachten Jahreszeit seyn.

Kehrt die Sonne im Anfange des Herbstes zu den südlichen Zeichen zurück, so muss in der heissen Zone unserer Hemisphäre das Spiel sich nach und nach umkehren. Denn alsdann ist die grössere Wärme in der andern Halb-

---

[*] Dies Supplement, sammt dem folgenden VI., schliesst sich unmittelbar an das vorhergehende an, rührt aus demselben Jahre her, und befindet sich gegenwärtig gleichfalls im Besitze des Dr. Dengel. Vergl. überdies Abhandlung VI., S. 293—94. Sch.

kugel, und die nördliche Luft streicht zum Äquator hin,
um den Platz der Verdünnung im Süden zu erfüllen. Also
zieht im Winterhalbjahre die Luft von den nördlichen Tro-
picalgegenden nach Süden, und hat also daselbst eine nörd-
liche Bewegung, welche, wie Nr. 1. gezeigt worden, im
Fortgange ein Nordostwind wird. Es werden also die Ge-
genden um den Wendecirkel des Krebses 2 Wechselwinden
unterworfen seyn, deren beständige Regel ist, dass die
Sommermonate hindurch Südwest-, in denen des Winters
hingegen Nordostwinde herrschen. Welches denn auch
durch einstimmige Beobachtungen in Ost- und Westindien
genugsam bestätigt wird.

Hiervon kann man sehr leicht die Anwendung auf die
periodischen Winde der südlichen Halbkugel machen. Sie
werden zwischen October und März in Nordwest und zwi-
schen April und September grösstentheils in Südosten ste-
hen, wovon die Ursache mit der vorigen einstimmig ist,
und welches auch mit den Erfahrungen übereinstimmt, die
Jurin, in seinen Anmerkungen zum Varenius von den Win-
den der Meere bei Neu-Guinea und da umher anführt.

Diese Wechselwinde finden nur statt, wenn der Ocean
um die Wendecirkel benachbartes ausgebreitetes Land hat.
Denn ist das Weltmeer daselbst ganz frei, so herrscht der
beständige Ostwind mit seiner Nebenrichtung daselbst das
ganze Jahr. Es gehört aber ein grosses Land an dem
Tropicus des Krebses dazu, dass der südwestliche Monsun
in unserer nördlichen Halbkugel möglich sey, und eben so
ein ausgebreitetes Land bei dem Wendecirkel des Stein-
bocks, damit der nordwestliche Monsun zu der Zeit, wenn
dort die Sonne am höchsten steht, könne erregt werden.
denn der Nordost auf jener und der Südost auf dieser Seite
sind Passatwinde im offenen Meere, wenn ihre Bewegung
sonst durch nichts gestört wird. Ein grosser Landstrich,
wie z. B. Indostan, dessen Boden von der Sonne weit mehr
erhitzt wird, als eine so grosse Meeresfläche, verdünnert
den Theil des Luftkreises, der über ihm steht, zur Zeit
der grossen Sonnenhöhe in dem Grade, dass er die Äquator-

luft nöthigt, zu ihm hinzustreichen und einen Südwestwind zu machen, welches, wenn an der Stelle dieses Landes Meer wäre, nicht geschehen würde. Man sieht dies deutlich in dem Indischen Ocean zwischen Neu-Guinea und Madagaskar, wo der nordwestliche Mousson in grosser Entfernung von jenem Lande aufhört, und der südöstliche Passatwind in dem weiten Meere herrscht, woraus mit Wahrscheinlichkeit geurtheilt werden kann, dass diese Länder des unbekannten Australlandes, wovon Neu-Guinea ein Theil ist, ungemein weit ausgebreitet seyn müssen, da sie vermögend sind, zur Zeit ihrer grössten Erhitzung in so grossem Bezirk umher den Luftkreis zu nöthigen, dass er in einer, dem sonst herrschenden Passatwinde widrigen Richtung über sie streiche.

VI.

Einige zerstreute Bemerkungen über die Gesetze der Winde.

Es sind uns eigentlich nur zwei Ursachen bekannt, die sich dazu schicken, um gewisse Gesetze der Winde darauf zu gründen, und vermittelst ihrer einen Theil ihres veränderlichen Spiels zu begreifen. Diese sind erstens die Wirkung der Wärme und Kälte auf die Veränderung des Luftkreises, und dann die Kraft des Mondes, die sich, so wie er sie über das Meer ausübt, indem er den Wechsel der Flut und Ebbe verursacht, auch auf das Luftmeer in gewissem Grade erstrecken muss. Wären keine andern, als diese angeführten Principien der Luftbewegung anzutreffen, und die Fläche der Erde wäre allerwärts mit einem tiefen Meere bedeckt, so würde man mit Grund hoffen können, den Windwechsel auf Regeln zu bringen und ihn einer sichern Theorie zu unterwerfen. Nun aber macht sowohl die abstehende Mannigfaltigkeit von See und Land, als auch der unbekannte Einfluss, den die Ausdünstungen auf den Luftkreis haben mögen, einen besondern Grund der Windveränderungen, davon man, welches am beschwerlichsten ist, gar kein Gesetz kennt. Denn wer weiss, worin sich eigentlich Landluft und Seeluft unterscheiden, und in welchem Einverständniss die Atmosphäre mit den Tiefen und ungesehenen Grüften der Erde stehen möge, da sich bisweilen bei den Erdbeben sehr deutliche Beweisthümer davon blicken lassen!

Es ist vielleicht nicht ohne Nutzen zu bemerken, dass wenn man die Oberfläche der Erde mathematisch und ohne die physische Mannigfaltigkeit betrachtet, die Winde aus Süden oder Norden, und also die in dem Mittagskreise eine viel leichtere Begreiflichkeit versprechen, als die aus Westen und Osten, und zwar um eben derselben Gründe willen, warum es leichter ist, den Unterschied der Breiten als den der Längen in der Geographie zu finden. Denn die Lage der Örter der Erde in Ansehung der Sonne oder auch des Mondes ist zusammt den Wirkungen, die daraus fliessen, augenscheinlich nach den Breiten von einander unterschieden, ingleichen ist auch selber auf der Erde der Überschritt aus einer Breite in die andere mit einer Veränderung derjenigen Bewegung verbunden, welche die Körper der Erde vermöge dieser ihrer Achsendrehung haben. Dagegen Örter in einerlei Parallelkreise sich in keinem von diesen beiden Stücken von einander unterscheiden. Man wird auch gewahr werden, dass die Theorie der Winde, so wie sie in den vorigen Nummern vorgetragen ist, sich eigentlich nur auf die Bewegung der Luft von Norden nach Süden und von Süden nach Norden als eine Wirkung der Sonnenwärme gründe, und dass die östliche und westliche Bewegung nicht aus einem besondern Grunde hat abgeleitet werden können, sondern sich als eine natürliche Folge aus der erstern ergab. Wäre dieses nicht, so wüsste ich nicht, wo ich die Ursache des Wechsels dauernder Winde von Osten nach Westen und von Westen nach Osten hätte hernehmen sollen, weil in dieser Richtung Alles auf gleiche Weise zur Sonne hinliegt. Was die Kräfte des Mondes anlangt, die zwar verhältnissweise gegen die vorigen nur klein sind, so üben sie gleichwohl ihre namhafte Wirkung aus, so ferne sie durch keine andern unterbrochen werden, und Capitain Ellis versichert, dass in den nördlichen Meeren die Winde einen sehr merklichen Zusammenhang mit dem Mondeslaufe haben. Aber in Ansehung dieses Principiums der Luftbewegung kann ich nichts Anderes, als diejenige von Norden nach Süden und von Süden nach

Norden herausbringen, so dass die übrigen Cardinal- und Nebenrichtungen aus jenem Zweige fliessen müssen; denn ich weiss nirgends eine besondere Bewegkraft aus Osten oder Westen herauszubringen. Allein wenn man die in der ersten Nummer vorgetragene Regel gelten lässt, so finden sich diese zwei gesuchten Bewegungen aus den zwei ersten von selber. Man muss nämlich den täglich doppelten Wechsel der Ebbe und Flut, der den Meeren eigen ist, in der Atmosphäre als unmerklich ansehen und annehmen, dass in der Zeit eines Monats das Luftmeer nur zwei Mal merklich flute und zwei Mal ebbe, jenes vom neuen zum vollen und vom vollen zum neuen Licht, dieses aber in den Vierteln. Stellt Euch nur vor, dass drei Tage etwa nach dem neuen Lichte die Luftflut aus Norden am stärksten sey, so wird ein Nordwind wehen, der bald bei seiner Fortdauer in einen Ostwind ausschlagen muss. Weil aber alsbald darauf die Atmosphäre wieder anhebt zu ebben, so muss die von Süden zurückkehrende Luft ....[*]

---

[*] Die Handschrift bricht hier ab. Sch.

INHALTSANZEIGE.

Seite.

I. Untersuchung der Frage: ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprunges erlitten habe, welches die Ursache davon sey und woraus man sich ihrer versichern könne? welche von der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise aufgegeben worden. 1754 3

II. Die Frage: ob die Erde veralte? physikalisch erwogen. 1754 13

III. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes. Nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt. 1755 39

IV. Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Theil der Erde erschüttert hat. 1756 227

V. Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen. 1756 269

Seite.

VI. Einige Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. 1756 281

VII. Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie, nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht sind, weil sie über ein grosses Meer streichen? 1765 . . . 299

VIII. Von den verschiedenen Racen der Menschen. 1775 313

IX. Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace. 1785 333

X. Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie. 1788 355

XI. Über die Vulcane im Monde. 1785 391

XII. Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung. 1794 403

XIII. Vorlesungen über physische Geographie. Auf Verlangen Kant's aus seiner Handschrift herausgegeben von Dr. Friedrich Theodor Rink. 1802 . . . 415

Supplemente zur physischen Geographie aus dem handschriftlichen Nachlasse Kant's 777

I. (zu Seite 517) 779

II. (zu Seite 548) 782

III. a (zu Seite 570) 787

III. b — — — 790

III. c — — — 793

IV. (zu Seite 584) 795

V. (zu Seite 587) 800

VI. (zu Seite 590) 803

IMMANUEL KANT'S
SÄMMTLICHE WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

SIEBENTEN THEILS

ERSTE ABTHEILUNG.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

KLEINE ANTHROPOLOGISCH-PRAKTISCHE SCHRIFTEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

1514

VORREDE.

In diesem siebenten Bande unserer Gesammtausgabe übergeben wir neunzehn kleinere Abhandlungen Kant's, von denen nur drei als für sich besonders herausgegebene Schriften vom Verfasser selbst bekannt gemacht, die übrigen als Beiträge zu grösseren literärischen Unternehmungen erschienen sind. Wir lassen auf diese von seinen grösseren Werken noch sein populärstes folgen, die Anthropologie, die, wie sie schon bei den akademischen Vorträgen stets die grösste Zahl der Zuhörer aus den verschiedensten Ständen dem Lehrer zuführte, so auch als sein letztes von ihm selbst herausgegebenes Werk, Jahre lang von dem Publicum begierigst erwartet, den allgemeinsten Eingang bei den sehr verschiedenen Bildungsstufen seiner Leser fand.

Die kleineren Abhandlungen habe ich Anthropologisch-praktische Schriften genannt, weil sie unter diesem allgemeinen Titel ganz zweckmässig mit dem ersten Bande unserer Ausgabe zusammen zu stellen sind. Denn wie dieser die einleitenden Abhandlungen, die Vorarbeiten, endlich das weitere Verfolgen einzelner Gegenstände aus der Kritik der reinen Vernunft, aus den Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, aus der Logik und der Kritik der Urtheilskraft darlegt, und demnach als würdiger Vorläufer der drei folgenden Bände erscheint: eben so erlangen wir in diesen anthropologisch-praktischen Schriften den genügendsten Aufschluss über den Entwickelungsgang der Studien Kant's für die Anthropologie, für die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, für die Kritik der praktischen Vernunft, für die Rechtslehre und Tugendlehre. Sie eröffnen daher auf eine völlig entsprechende Weise die Reihenfolge dieser Bände von Kant's Schriften.

Über das innere geistige Verhältniss dieser kleinen Schriften unsers Philosophen, so wie über ihr äusseres beim ersten Erscheinen und in den späteren Sammlungen, hat sich bereits die Specialvorrede zum ersten Bande dieser Ausgabe vollständig ausgesprochen. Wir begnügen uns daher im Allgemeinen auf dieselbe zurück zu weisen, bemerken aber als eine eigenthümliche Auszeichnung der in diesem Bande gelieferten Schriften die freiere stylistische Entwickelung derselben, die keinen Kampf der Form mit dem Gedanken sichtbar merken lässt, die in klarer schöner Entfaltung der Gedanken und in der ansprechendsten Begleitung mannigfacher aber stets glücklich gewählter Beispiele nicht minder das tiefe Eindringen des grossen Forschers in den vorliegenden Gegenstand, die umfassende und vertraute Kenntniss in vielen wissenschaftlichen Fächern, als die Feinheit seiner Beobachtungskunst und den richtigen Geschmack seines Urtheils beurkunden. Man findet sich nicht selten bei dem wiederholten Lesen dieser Schriften, namentlich aber auch der Anthropologie überrascht, auf eine bereits vollständig ausgesprochene Ansicht zu stossen, deren Auffassung für den allgemeinen Standpunct der Wissenschaften vor vierzig Jahren, für die damalige Stellung der politischen Verhältnisse in Europa nur präoccupirt erscheint, und als das Vermächtniss eines genialen Sehers auf ihr vollkommenes Verständniss und Beachten erst in unserem Zeitalter rechnen sollte. Ich kann daher nach meiner vollen Überzeugung auch nicht anders als mit vieler Zuversicht erwarten, dass diese Theile von Kant's Schriften, jetzt in zusammenhängender und vollständiger Reihe dem Publicum vorgelegt, durch ihren grossartigen und gehaltvollen Werth wie eine neue reiche Gabe aufgenommen und durch ein ernstes Studium derselben eine bedeutsame Wirkung für sich hervorbringen und erhalten werden.

Über die einzelnen in diesem Bande aufgenommenen Schriften und ihre erste Bekänntmachung habe ich Folgendes zu bemerken.

Die Vertheilung der neunzehn kleineren Schriften in drei Classen: A. Zur Anthropologie, B. zur Moral und Politik, C. zur Philosophie der Geschichte wird durch den Inhalt der Abhandlungen gerechtfertigt, und demgemäss erscheinen sie untereinander auch in dreifacher chronologischer Reihenfolge nach ihrer ersten öffentlichen Bekanntmachung. Die Abtheilung der unter A. gelieferten Schriften findet ihren Schlussstein in der als zweite Hälfte dieses Bandes gegebenen Anthropologie. Dasselbe Verhältniss findet für die Abtheilungen B. und C. zu den darauf folgenden Bänden VIII. und IX. statt.

A. Zur Anthropologie.

I. **Kant über Swedenborg.** Dieser Brief, über dessen Empfänger ich in einer Anmerkung unter dem Texte S. 5 näher berichtet habe, wurde zuerst von **Borowski** in seiner Biographie S. 211-225 aus der Originalhandschrift bekannt gemacht, er ist später auch in der von Nicolovius herausgegebenen Sammlung kleiner Schriften (1807), dem sogenannten vierten Bande der **Tieftrunk**'schen Sammlung abgedruckt, S. 362-370. Interessant bleibt die Vergleichung zwischen dem leisen, fast unsicheren Auftreten **Kant**'s, indem er über diese von ihm selbst erzählten und näher erforschten Erscheinungen ein erwartetes Urtheil abgeben soll, und dem fest entschiedenen Urtheile, das er vierzig Jahre später über **Swedenborg** und Genossen in der Anthropologie §. 35 und §. 37 ausspricht.

II. **Von den Krankheiten des Kopfes.** Dieser Aufsatz erschien zuerst in der von Kanter herausgegebenen Königsberger gelehrten und politischen Zeitung, Jahrg. 1764, Nr. 4-8, aus welcher ihn später Nicolovius in seiner Sammlung 1807 aufnahm, S. 34-55.

III. **Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.** Diese Schrift kam zuerst anonym, — wie **Kant** unter den für sich bestehenden Schriften nur bei dieser und der 1755 herausgegebenen allgemeinen Naturgeschichte des Himmels auftrat — zu Riga bei Hartknoch, 1766, kl. 8., 128 S., heraus. Diese Schrift ist nachmals in der bei Voigt erschienenen Sammlung, Königsberg 1797, Bd. II.,

S. 379-478 und bei Tieftrunk Bd. II., S. 247-346 abgedruckt. Wie wichtig diese Schrift als Ankündigung der grösseren Unternehmungen Kant's, der Metaphysik und der theoretischen Philosophie überhaupt eine neue Bahn zu gründen, uns entgegen tritt, wird dem aufmerksamen Leser trotz des sonderbar verschleierten Themas bald klar werden.

IV. Über die Schwärmerei und die Mittel dagegen. Diese Bemerkungen theilte Kant an Borowski mit, als dieser sein Buch über den merkwürdigen Abenteurer Cagliostro schrieb. Sie wurden mit Kant's Zustimmung in diesem Buche, Königsberg 1790, 8., erste Auflage S. 160-166 und zweite Auflage S. 186-192 abgedruckt, und daraus in Borowski's Biographie, S. 226-234 und in der Sammlung des Nicolovius, S. 379-382 wieder aufgenommen.

V. Über das Seelenorgan. Diese Bemerkungen Kant's wurden durch des ausgezeichneten Anatomen Sömmerring's Schrift „über das Organ der Seele" veranlasst, welche derselbe zu Königsberg 1796, bei Nicolovius, 4., mit drei Kupfern herausgab, und vorher dem Königsberger Philosophen vorlegte. Sie wurden mit der Schrift zugleich als Anhang S. 81-86 abgedruckt, indem sie Sömmerring mit folgenden Worten einleitete: „Der Stolz unseres Zeitalters, Kant, hatte die Gefälligkeit, der Idee, die in vorstehender Abhandlung herrscht, nicht nur seinen Beifall zu schenken, sondern dieselbe sogar noch zu erweitern und zu verfeinern und so zu vervollkommnen. Seine gütige Erlaubniss gestattet mir, meine Arbeit mit seinen eigenen Worten zu krönen.“ Später sind diese Bemerkungen noch in der Sammlung bei Voigt, Bd. III., S. 559 - 568 und bei Tieftrunk Bd. III., S. 291 - 300 aufgenommen.

B. Zur Moral und Politik.

VI. Tröstung einer Mutter bei dem Tode ihres Sohnes. Ich habe längere Zeit Anstand genommen, ob ich dieses Sendschreiben Kant's an die Frau von Funk aus dem Jahr 1760 nicht der Briefsammlung überlassen sollte. Indess durch die Überzeugung, dass Kant bei dieser gleich zur öffentlichen Bekanntmachung bestimmten Schrift eine praktische Tendenz vor Augen hatte, dasselbe auch weniger Privatverhältnisse berührt, als allgemeine Ansichten aus der praktischen Philosophie enthält, endlich dass wir aus diesem Schreiben überhaupt uns Kant's damalige Stellung in diesem Theile der Philosophie lebhaft veranschaulichen können, wurde ich gewonnen, hiermit die Reihenfolge dieser zweiten Abtheilung der praktischen Schriften zu beginnen. Dieses Sendschreiben erscheint offenbar als das schwächste Product dieses Bandes, aber eine Gesammtausgabe der Werke eines grossen Mannes verfehlt ihre Bestimmung, wenn sie nicht auch Materialien liefert, die keinen andern Zweck haben, als für die geistige Entwickelung des Mannes in einer besondern Richtung die Anfangspuncte einer neuen Periode oder auch das Abschliessen der vorhergehenden genau zu bezeichnen. — Dasselbe ist zuerst Königsberg bei Driest 1760, 8., S. 4., erschienen, und darauf noch abgedruckt in der Sammlung von Rink, Königsberg 1800, 8., und in der durch Nicolovius vermehrten Ausgabe derselben, S. 24 - 33.

VII. Kritik von Schulz's fatalistischer Moral. Sie ist zuerst im „Raisonnirenden Bücherverzeichnisse," Königsberg bei Hartung, Jahrgang 1783, Nr. 7, S. 97 - 104 aufgenommen und aus demselben von Borowski in der Biographie, S. 238 - 250 entlehnt, später auch in der Sammlung von Nicolovius, S. 371 - 378.

VIII. Was heisst Aufklärung? Die Beantwortung dieser Frage wurde durch einen Aufsatz des Oberconsistorialraths Zöllner in der Berliner Monatsschrift im Decemberhefte 1783 „ist es rathsam, das Ehebündniss nicht ferner durch die Religion zu sanciren?" veranlasst. Er sagt S. 516 daselbst: „was ist Aufklärung? Diese Frage, die beinahe so wichtig ist, als was ist Wahrheit, sollte doch wohl beantwortet werden, ehe man aufzuklären anfinge! Und noch habe ich sie nirgends beantwortet gefunden." Moses Mendelssohn und Kant nahmen die Aufforderung zur Lösung dieser Aufgabe an und arbeiteten gleichzeitig, ohne dass Einer von der Arbeit des Andern wusste. Mendelssohn's Abhandlung ist noch gedrängter ausgefallen, sie befindet sich im Septemberhefte derselben Berliner Monatsschrift, Jahrg. 1784, S. 193 - 200. Kant sandte seine Abhandlung aus Königsberg am 30. September 1784, aber bereits mit folgender Nachschrift: „In den Büsching'schen wöchentlichen Nachrichten vom 13. September lese ich heute den 30. eben desselben Monats die Anzeige der Berlinischen Monatsschrift von diesem Monat, worin des Herrn Mendelssohn's Beantwortung eben derselben Frage angeführt wird. Mir ist sie noch nicht zu Händen gekommen, sonst würde sie die gegenwärtige zurückgehalten haben, die jetzt nur zum Versuche dastehen mag, wie ferne der Zufall Einstimmigkeit der Gedanken zu Wege bringen könne.“ Diese Abhandlung ist abgedruckt im Decemberhefte derselben Zeitsschrift, Jahrgang 1784, S. 481-494, und aus derselben in der Sammlung bei Voigt, Bd. III. S. 159-172 und bei Tieftrunk Bd. II. S. 687-700.

IX. **Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks.** Auch diese Abhandlung übergab Kant zur öffentlichen Mittheilung der Berliner Monatsschrift, wo sie im Maihefte des Jahrgangs 1785 erschien, und aus derselben in der Sammlung bei Voigt, Bd. III., S. 199-206 und bei Tieftrunk Bd. III., S. 17-32 aufgenommen wurde.

X. **Kritik von Hufeland's Naturrecht.** Diese lieferte Kant für die allgemeine Literaturzeitung, welche damals noch unter Schütz's Redaction zu Jena herausgegeben wurde. Sie ist abgedruckt Jahrg. 1786, Bd. II., S. 113 u. flg. und aus derselben in der Sammlung bei Voigt, Bd. III., S. 239-244 und bei Nicolovius S. 413-419.

XI. **Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis.** Diese wichtige Abhandlung kann ganz folgerecht als die Prolegomena zu der zunächst folgenden Schrift, so wie zu der Rechtslehre betrachtet werden. Sie erschien zuerst in der Berliner Monatsschrift, Septemberheft des Jahrgangs 1793, S. 201-284 und veranlasste interessante Erläuterungen von Seiten Fr. Genz's in demselben Bande, December, S. 518-554, die auch jetzt noch zur genaueren Beurtheilung des geistigen Entwickelungsgangs des scharfsinnigen Politikers sorgfältiger verglichen zu werden verdienen. Kant's Abhandlung ist später in der Sammlung bei Voigt, Bd. III., S. 417-490 und bei Tieftrunk Bd. III., S. 177-248 abgedruckt. Auch besonders mit der Abhandlung „das Ende aller Dinge“ unter dem Titel: I. Kant, zwo Abhandlungen über moralische und politische Gegenstände, Frankfurt und Leipzig 1795, 158 S., 8., nachgedruckt. Vergl. überdies meine Abhandlung: Kant's Stellung zur Politik, in Raumer's histor. Taschenb. 1838. S. 600-614.

XII. Vom ewigen Frieden. Diese Schrift erschien zuerst Königsberg bei Nicolovius 1795, 104 S., 8., in einer Auflage von 1500 Exemplaren und war in wenigen Wochen vergriffen. Darauf kam eine zweite vermehrte Auflage 1796, 112 S., 8., in einer eben so starken Anzahl von Exemplaren. Diese ist im Texte unserer Ausgabe zu Grunde gelegt, hat inzwischen nur einen wesentlichen Zusatz, welcher als „zweiter Zusatz“ geheimer Artikel zum ewigen Frieden nach S. 65 dieser Ausgabe auf fünf Seiten eingeschaltet war. Die übrigen Abweichungen sind, wo es nöthig erschien, eben so wie bei den verschiedenen Ausgaben der Anthropologie gleich unter dem Texte bemerkt. Mit dieser zweiten Ausgabe erschien gleichzeitig eine Französische Übersetzung bei Nicolovius 1796 unter den Augen des Verfassers, da bereits im Jahre vorher zu Bern unter dem Titel: „*Pro-*

jects de paix perpetuelle,“ 8., eine verstümmelte zur Unzufriedenheit des Verfassers und des Verlegers bekannt gemacht war. Die grosse Erwartung, mit welcher das allgemeine Publicum diese Schrift gerade bei dem Abschluss des Basler Friedens, der dem ersten Stadium der Französischen Revolution eine so merkwürdige Consolidirung und Abrundung verlieh, entgegen nahm, konnte allerdings durch dieselbe nicht befriedigt werden. Daher ist Kant bei keiner politischen Schrift so sehr missverstanden worden, als gerade bei dieser, aber eben nur deshalb, weil man sich nicht die Mühe gab oder geben konnte, den Zweck gründlich erkennen zu lernen, zu welchem Kant diese Schrift schrieb, und wie er auch diese vorzugsweise als einen neuen Vorläufer zu seiner Rechtslehre und Politik betrachtet wissen wollte, von welchen leider die letzte nicht mehr zur systematischen Darstellung gereift durch ihn uns übergeben werden sollte. Auch hierfür verweise ich auf meine oben angeführte Abhandlung in Raumer's hist. Taschenb., S. 534-535, und S. 601-628, so wie auf die Biographie und Kant's Briefe im Bd. XI.

XIII. **Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.** Diese Abhandlung ist aus der Berliner Monatsschrift Jahrgang 1797 in der Sammlung bei Tieftrunk Bd. III., S. 357-368 aufgenommen.

XIV. **Über Buchmacherei, zwei Briefe an Fr. Nicolai,** wurde als eine besondere Flugschrift zu Königsberg bei Nicolovius, 1798, 8., 16 S. herausgegeben. Sie befinden sich aber auch in der Sammlung bei Tieftrunk, S. 375-388.

C. Zur Philosophie der Geschichte.

XV. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Mit diesem Aufsatze eröffnete Kant in der Berliner Monatsschrift (Jahrgang 1784, Novemberheft S. 385-411) die Reihe der trefflichen Abhandlungen, welche hier mehrere Jahre hinter einander erschienen sind. Er theilt aber daselbst folgende Ursache als nähere Veranlassung zu dieser Abhandlung mit: „Eine Stelle unter den kurzen Anzeigen des zwölften Stücks der Gothaischen Gelehrten-Zeitung d. J., die ohne Zweifel aus meiner Unterredung mit einem durchreisenden Gelehrten genommen worden, nöthigt mir diese Erläuterung ab, ohne die jene keinen begreiflichen Sinn haben würde." — Ausserdem ist dieser Ausatz abgedruckt in der Sammlung bei Voigt Bd. III., S. 131-158 und bei Tieftrunk Bd. II., S. 661-686.

XVI. Kritik des ersten Theils von Herder's Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit. Diese Recension lieferte Kant für die allgemeine Literaturzeitung, Jahrgang 1785, Bd. I., S. 17 u. flg. In wie weit dieselbe ihren entschiedenen Einfluss auf die nachherige Stellung Herder's zu Kant und seinem Systeme der Philosophie äusserte, werden wir Gelegenheit haben, in der Biographie Kant's näher darzulegen. Sie ist wieder abgedruckt in der Sammlung bei Voigt Bd. III., S. 207 - 238 und bei Nicolovius S. 383 - 416.

XVII. Muthmaasslicher Anfang der Menschengeschichte. Diese Abhandlung steht in der innigsten Verbindung mit den beiden vorhergehenden, denn auch sie ist durch Herder's Forschungen und Ansichten über die Mosaischen Schöpfungssagen näher angeregt worden; sie befindet sich zuerst in der Berliner Monatsschrift, Jahrg. 1786, Januar, S. 1-27 und aus derselben ist sie in der Sammlung bei Voigt Bd. III., S. 245-274 und bei Tieftrunk S. 33-60 aufgenommen.

XVIII. **Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.** Zuerst in der Berliner Monatsschrift, Jahrgang 1791, Septemberheft, S. 194-225 und demnächst in der Sammlung bei Voigt, Bd. III., S. 385-416 und bei Tieftrunk, S. 145-176.

XIX. **Das Ende aller Dinge**, zuerst in der Berliner Monatsschrift, Jahrg. 1794, S. 495-523 und daraus in der Sammlung bei Voigt, Bd. III., S. 491-530 und bei Tieftrunk, Bd. III., S. 249-274.

Die **Anthropologie**, welche, wie aus Kant's Vorrede hervorgeht, von ihm selbst als das letzte zur öffentlichen Bekanntmachung vollendete Werk angesehen wurde, erschien in der ersten Ausgabe, Königsberg bei Nicolovius 1798, XIV. und 334 S. gr. 8., aber gleich in einer so starken Auflage (2000 Exemplare), wie von keinem früheren Werke Kant's besorgt war. Dennoch war sie in noch nicht vollen zwei Jahren ganz vergriffen und konnte nochmals der eigenen Revision des Verfassers selbst sich erfreuen. Nach dieser wurde sie in demselben Verlage 1800, XVI und 332 S. gr. 8., wiederum in einer eben so starken Auflage herausgegeben, und diese Ausgabe ist unbezweifelt die correcteste und deshalb auch bei unserem Texte zur Grundlage genommen. Von der ersten weicht sie vornämlich darin ab, dass die äussere Anordnung nach den Paragraphen und Überschriften viel genauer und sorgfältiger durchgeführt ist (wenn gleich auch hier noch §. 10 und §. 23 doppelt vorkommen):* weshalb denn aus der ersten Ausgabe manche Paragraphen ganz umgestellt sind, wie z. B. §. 24 der zweiten Ausgabe (in dieser Ausgabe §. 26) in der ersten Ausgabe erst hinter §. 26 folgt und dann von §. 27 gar nicht gesondert ist u. m. a., — dass Wiederholungen derselben Beispiele, wie auf S. 78 und 86 in der ersten Ausgabe (von dem misslichen Lobpreisen einer Person, bevor man dieselbe in die Gesellschaft eingeführt hat), oder S. 159 und 196 (von dem Unterschiede des Erfindens und des Entdeckens bei dem Schiesspulver) u. m. a., vermieden sind, daher in der zweiten Ausgabe nur an der ersten der genannten Stellen vorkommen und in der folgenden durch neue Beispiele ergänzt sind. Einige literärisch-historische Bemerkungen, die am verständlichsten gleich unter dem Texte beigefügt werden konnten, wie §. 25, 52, 59 u. m. a., habe ich hier nicht für die Vorrede aufsparen wollen. — Die dritte Auflage, welche zu Königsberg 1820 in der Universitätsbuchhandlung (der damaligen Firma von Nicolovius) XVI und 332 S., gr. 8., herauskam, ist ein unveränderter Abdruck der zweiten, nur dass viele neue Druckfehler hinzugekommen sind. Eben so ist ein unveränderter Abdruck des Textes der zweiten Auflage die vierte, welche bei Müller, Leipzig, gr. 8., 1833, mit einem Vorworte von J. Fr. Herbart erschienen ist.

---

* In unserer Ausgabe sind aber die Paragraphen einfach weiter gezählt, rücken also zwischen 10 und 11 um eine und zwischen 23 und 24 um zwei Ziffern fort.

Diese Vorrede kann ich aber nicht ohne freundliche und angelegentliche Danksagung für das wohlwollende Entgegenkommen schliessen, mit welchem mir die erwünschtesten Nachrichten und Briefspenden zu Kant's Biographie und Nachlass, zum Theil ganz unaufgefordert, gesandt worden sind. Es kann mir nur als der erfreulichste Beweis gelten, wie jeder wahrhafte Verehrer des grossen Mannes einen dankenswerthen Beitrag zum treuen Bilde seines Lebens und Wirkens und zur reichen Ausstattung des jetzt zum ersten Male gesammelten Briefschatzes liefern will!

Königsberg, den 14. April
1838.

Fr. Wilh. Schubert.

Bemerkung für den Buchbinder.

Da die Norm der Bogen 1 bis 13 der ersten Abtheilung des siebenten Bandes irrthümlich die Bezeichnung zweite Abtheilung enthält, so gebe ich hier zu Vermeidung jedes etwaigen weitern Irrthums die Anfangsworte dieser zur ersten Abtheilung des siebenten Bandes gehörigen Bogen.

Bogen 1. Zur Anthropologie.
„ 2. Versuch über die Krankheiten des Kopfs.
„ 3. Ein Vorbericht, der sehr wenig u. s. w.
„ 4. Träume eines Geistersehers.
„ 5. Drittes Hauptstück. Antikabala.
„ 6. Träume eines Geistersehers.
„ 7. Träume eines Geistersehers.
„ 8. Über Schwärmerei.
„ 9. Tröstung einer Mutter u. s. w.
„ 10. Aufklärung ist der Ausgang u. s. w.
„ 11. V. d. Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks.
„ 12. Man nennt einen Inbegriff u. s. w.
„ 13. Das mag in der Theorie richtig seyn u. s. w.

ZUR

ANTHROPOLOGIE.

I.

ÜBER SWEDENBORG.

1758.

Ich würde mich der Ehre und des Vergnügens nicht so lange beraubt haben*, dem Befehl einer Dame, die die Zierde ihres Geschlechts ist, durch die Abstattung des erforderten Berichts nachzukommen, wenn ich es nicht nöthig erachtet hätte, zuvor eine vollständigere Erkundigung in dieser Sache einzuziehen. Der Inhalt der Erzählung, zu der ich mich anschicke, ist von ganz anderer Art, als diejenigen gewöhnlich seyn müssen, denen es erlaubt seyn soll, mit allen Grazien umgeben, in die Zimmer der Schönen einzudringen. Ich würde es auch zu verantworten haben, wenn bei Durchlesung derselben irgend ein feierlicher Ernst einen Augenblick die Miene der Fröhlichkeit auslöschen sollte, womit zufriedene Unschuld die ganze Schöpfung anzublicken berechtigt ist, wenn ich nicht versichert wäre, dass, obgleich dergleichen Bilder einerseits denjenigen Schauder rege machen, der eine Wiederholung alter Erziehungseindrücke ist, dennoch die erleuchtete Dame, die dieses liest, die Annehmlichkeit nicht vermissen werde, die eine richtige Anwendung dieser Vorstellung liefern kann. Erlauben Sie mir, gnädiges Fräulein, dass ich mein Verfahren in dieser Sache rechtfertige, da es scheinen könnte, dass ein gemeiner Wahn mich etwa möchte vorbereitet haben, die dahin einschlagenden Erzählungen aufzusuchen und ohne sorgfältige Prüfung gern anzunehmen.

---

* Diese Antwort gab Kant 1758 in einem Briefe an Fräulein Charlotte von Knobloch, die später mit einem Obristlieutenant von Klingspore vermählt war, auf ihre Nachfrage über Swedenborg's Geisterseherei. Die junge geistvolle Dame hatte durch ein reges Interesse für eine höhere geistige Bildung Kant's besondere Werthschätzung für sich gewonnen.

Sch.

Ich weiss nicht, ob Jemand an mir eine Spur von einer zum Wunderbaren geneigten Gemüthsart, oder von einer Schwäche, die leicht zum Glauben bewogen wird, sollte jemals haben wahrnehmen können. So viel ist gewiss, dass ungeachtet aller Geschichten von Erscheinungen und Handlungen des Geisterreichs, davon mir eine grosse Menge der wahrscheinlichsten bekannt ist, ich doch jederzeit der Regel der gesunden Vernunft am gemässesten zu seyn erachtet habe, sich auf die verneinende Seite zu lenken; nicht als ob ich vermeint, die Unmöglichkeit davon eingesehen zu haben [denn wie wenig ist uns doch von der Natur eines Geistes bekannt!], sondern weil sie insgesammt nicht genugsam bewiesen sind; übrigens auch, was die Unbegreiflichkeit dieser Art Erscheinungen, ingleichen ihre Unnützlichkeit anlangt, der Schwierigkeiten so viele sind, dagegen aber des entdeckten Betrugs und auch der Leichtigkeit betrogen zu werden, so mancherlei, dass ich, der ich mir überhaupt nicht gern Ungelegenheit mache, nicht für rathsam hielt, mir deswegen auf Kirchhöfen oder in einer Finsterniss bange werden zu lassen. Dies ist die Stellung, in welcher sich mein Gemüth von langer Zeit her befand, bis die Geschichte des Herrn Swedenborg mir bekannt gemacht wurde.

Diese Nachricht hatte ich durch einen Dänischen Officier, der mein Freund und ehemaliger Zuhörer war, welcher an der Tafel des Österreichischen Gesandten Dietrichstein in Kopenhagen den Brief, den dieser Herr zu derselben Zeit von dem Baron von Lützow, Meklenburgischem Gesandten in Stockholm, bekam, selbst nebst andern Gästen gelesen hatte, wo gedachter von Lützow ihm meldet, dass er in Gesellschaft des Holländischen Gesandten bei der Königin von Schweden der sonderbaren Geschichte, die Ihnen, gnädigstes Fräulein, vom Herrn von Swedenborg schon bekannt seyn wird, selbst beigewohnt habe. Die Glaubwürdigkeit einer solchen Nachricht machte mich stutzig; denn man kann es schwerlich annehmen, dass ein Gesandter an einen andern Gesandten eine Nachricht zum öffentlichen Gebrauch überschreiben sollte, welche von der Königin des Hofes, wo er sich befindet, etwas melden sollte, welches unwahr wäre, und wobei er doch nebst einer ansehnlichen Gesellschaft zugegen wollte gewesen seyn. Um nun das Vorurtheil von Erscheinungen und Gesichtern nicht durch ein neues Vorurtheil blindlings zu verwerfen, fand ich es vernünftig, mich nach dieser Geschichte näher zu erkundigen. Ich schrieb an gedachten Officier nach Kopenhagen, und gab ihm allerlei Erkundigungen auf. Er antwortete, dass er nochmals desfalls den Grafen von Dietrichstein gesprochen hätte, dass die Sache sich wirklich so verhielte, dass der Professor Schlegel ihm bezeugt habe, es wäre gar nicht daran zu zweifeln. Er rieth mir, weil er damals zur Armee unter dem General St. Germain abging, an den von Swedenborg selbst zu schreiben, um nähere Umstände davon zu erfahren. Ich schrieb demnach an diesen seltsamen Mann, und der Brief wurde ihm von einem Englischen Kaufmann in Stockholm eingehändigt. Man berichtete hierher, der Herr von Swedenborg habe den Brief geneigt aufgenommen und versprochen, ihn zu beantworten. Allein diese Antwort blieb aus. Mittlerweile machte ich Bekanntschaft mit einem feinen Manne, einem Engländer, der sich verwichenen Sommer hier aufhielt, welchem ich, kraft der Freundschaft, die wir zusammen aufgerichtet hatten, auftrug, bei seiner Reise nach Stockholm genauere Kundschaft wegen der Wundergabe des Herrn von Swedenborg einzuziehen. Laut seinem ersten Berichte verhielt es sich mit der schon erwähnten Historie nach der Aussage der angesehensten Leute in Stockholm genau so, wie ich es Ihnen sonst erzählt habe. Er hatte damals den Herrn von Swedenborg nicht gesprochen, hoffte aber ihn zu sprechen, wiewohl es ihm schwer ankam, sich zu überreden, dass dasjenige Alles richtig seyn sollte, was die vernünftigsten Personen dieser Stadt von seinem geheimen Umgange mit der unsichtbaren Geisterwelt erzählen. Seine folgenden Briefe aber lauten ganz anders. Er hat den Herrn von Swedenborg nicht allein gesprochen, sondern auch in seinem Hause besucht, und ist in der äussersten Verwunderung über die ganze so seltsame Sache. Swedenborg ist ein vernünftiger, gefälliger und offenherziger Mann; er ist ein Gelehrter, und mein mehr erwähnter Freund hat mir versprochen, einige von seinen Schriften mir in Kurzem zu überschicken. Er sagte diesem ohne Zurückhaltung, dass Gott ihm die sonderbare Eigenschaft gegeben habe, mit den abgeschiedenen Seelen nach seinem Belieben umzugehen. Er berief sich auf ganz notorische Beweisthümer. Als er an meinen Brief erinnert wurde, antwortete er, er habe ihn wohl aufgenommen und würde ihn schon beantwortet haben, wenn er sich nicht vorgesetzt hätte, diese ganze sonderbare Sache vor den Augen der Welt öffentlich bekannt zu machen. Er würde im Mai dieses Jahres nach London gehen, wo er sein Buch herausgeben würde, darin auch die Beantwortung meines Briefes nach allen Artikeln sollte anzutreffen seyn.

Um Ihnen, gnädigstes Fräulein, ein Paar Beweisthümer zu geben, wovon das ganze noch lebende Publicum Zeuge ist, und die der Mann, welcher sie mir berichtet, unmittelbar an Stelle und Ort hat untersuchen können, so belieben Sie folgende zwei Begebenheiten zu vernehmen.

Madam Harteville*, die Wittwe des Holländischen Envoyé in Stockholm, wurde einige Zeit nach dem Tode ihres Mannes von dem Goldschmied Croon um die Bezahlung des Silberservices gemahnt, welches ihr Gemahl bei ihm hatte machen lassen. Die Wittwe war zwar überzeugt, dass ihr verstorbener Gemahl viel zu genau und ordentlich gewesen war, als dass er diese Schuld nicht sollte bezahlt haben, allein sie konnte keine Quittung aufweisen. In dieser Bekümmerniss, und weil der Werth ansehnlich war, bat sie den Herrn von Swedenborg zu sich. Nach einigen Entschuldigungen trug sie ihm vor, dass, wenn er die ausserordentliche Gabe hätte, wie alle Menschen sagten, mit den abgeschiedenen Seelen zu reden, er die Gütigkeit haben möchte, bei ihrem Manne Erkundigungen einzuziehen, wie es mit der Forderung wegen des Silberservices stände. Swedenborg war gar nicht schwierig, ihr in diesem Ersuchen zu willfahren. Drei Tage hernach hatte die gedachte Dame eine Gesellschaft bei sich zum Caffee. Herr von Swedenborg kam hin und gab ihr mit seiner kaltblütigen Art Nachricht, dass er ihren Mann gesprochen habe. Die Schuld wäre sieben Monate vor seinem Tode bezahlt worden, und die Quittung sey in einem Schranke, der sich im obern Zimmer befände. Die Dame erwiederte, dass dieser Schrank ganz aufgeräumt sey, und dass man unter allen Papieren diese Quittung nicht gefunden hätte. Swedenborg sagte, ihr Gemahl hätte ihm beschrieben, dass, wenn man an der linken Seite eine Schublade herauszöge, ein Bret zum Vorschein käme, welches weggeschoben werden müsste, da sich dann eine verborgene Schublade finden würde, worin seine geheim gehaltene Holländische Correspondenz verwahrt wäre, und auch die Quittung anzutreffen sey. Auf diese Anzeige begab sich die Dame in Begleitung der ganzen Gesellschaft in das obere Zimmer. Man eröffnete den Schrank, man verfuhr ganz nach der Beschreibung, und fand die Schublade, von der sie nichts gewusst hatte, und die angezeigten Papiere darin, zum grössten Erstaunen Aller, die gegenwärtig waren.

---

* Diese und die folgende Erzählung werden in Nr. III, den Träumen eines Geistersehers, im historischen Theile gedrängt wiederholt, aber in das Jahr 1759 verlegt. Es ist indess keinem Zweifel unterworfen, dass beide Sagen älter waren, da Borowski diesen Brief mit dem Datum aus der Originalhandschrift mittheilte und denselben seiner Biographie Kant's S. 211 u. ff. einverleibte.

Sch.

Die folgende Begebenheit aber scheint mir unter allen die grösste Beweiskraft zu haben, und benimmt wirklich allem erdenklichen Zweifel die Ausflucht. Es war im Jahre 1756, als Herr von Swedenborg gegen Ende des Septembermonats am Sonnabend um 4 Uhr Nachmittags, aus England ankommend, zu Gothenburg ans Land stieg. Herr William Castel bat ihn zu sich und zugleich eine Gesellschaft von funfzehn Personen. Des Abends um 6 Uhr war Herr von Swedenborg herausgegangen, und kam entfärbt und bestürzt ins Gesellschaftszimmer zurück. Er sagte, es sey eben jetzt ein gefährlicher Brand in Stockholm am Südermalm [Gothenburg liegt von Stockholm über 50 Meilen weit ab], und das Feuer greife sehr um sich. Er war unruhig und ging oft hinaus. Er sagte, dass das Haus einer seiner Freunde, den er nannte, schon in der Asche läge, und sein eigenes Haus in Gefahr sey. Um 8 Uhr, nachdem er wieder hinausgegangen war, sagte er freudig: Gottlob, der Brand ist gelöscht, die dritte Thür von meinem Hause! — Diese Nachricht brachte die ganze Stadt und besonders die Gesellschaft in starke Bewegung, und man gab noch denselben Abend dem Gouverneur davon Nachricht. Sonntags des Morgens ward Swedenborg zum Gouverneur gerufen. Dieser befragte ihn um die Sache. Swedenborg beschrieb den Brand genau, wie er angefangen, wie er aufgehört hätte, und die Zeit seiner Dauer. Desselben Tages lief die Nachricht durch die ganze Stadt, wo es nun, weil der Gouverneur darauf geachtet hatte, eine noch stärkere Bewegung verursachte, da Viele wegen ihrer Freunde oder wegen ihrer Güter in Besorgniss waren. Am Montage Abends kam eine Estaffette, die von der Kaufmannschaft in Stockholm während des Brandes abgeschickt war, in Gothenburg an. In den Briefen ward der Brand ganz auf die erzählte Art beschrieben. Dienstags Morgens kam ein königlicher Courier an den Gouverneur mit dem Berichte von dem Brande, vom Verlust, den er verursacht, und den Häusern, die er betroffen, an; nicht im Mindesten von der Nachricht unterschieden, die Swedenborg zur selbigen Zeit gegeben hatte, denn der Brand war um 8 Uhr gelöscht worden.

Was kann man wider die Glaubwürdigkeit dieser Begebenheit anführen! Der Freund, der mir dieses schreibt, hat alles das nicht allein in Stockholm, sondern vor ungefähr zwei Monaten in Gothenburg selbst untersucht, wo er die ansehnlichsten Häuser sehr wohl kannte, und wo er sich von einer ganzen Stadt, in der seit der kurzen Zeit von 1756 die meisten Augenzeugen noch leben, hat vollständig belehren können. Er hat mir zugleich einigen Bericht von der Art gegeben, wie nach der Aussage des Hrn. von Swedenborg diese seine Gemeinschaft mit andern Geistern zugehe, ingleichen seine Ideen, die er vom Zustande abgeschiedener Seelen giebt. Dieses Portrait ist seltsam, aber es gebricht mir die Zeit, davon einige Beschreibung zu geben. Wie sehr wünsche ich, dass ich diesen sonderbaren Mann selbst hätte fragen können, denn mein Freund ist der Methode nicht so wohl kundig, dasjenige abzufragen, was in einer solchen Sache das meiste Licht geben kann. Ich warte mit Sehnsucht auf das Buch, das Swedenborg in London herausgeben will. Es sind alle Anstalten gemacht, dass ich es sobald bekomme, als es die Presse verlassen haben wird.

So viel ist desjenigen, was ich fürjetzt zur Befriedigung Ihrer edlen Wissbegierde melden kann. Ich weiss nicht, gnädigstes Fräulein! ob Sie das Urtheil zu wissen verlangen möchten, das ich mich unterfangen dürfte, über diese schlüpfrige Sache zu fällen. Viel grössere Talente, als der kleine Grad, der mir zu Theil geworden ist, werden hierüber wenig Zuverlässiges ausmachen können. Allein von welcher Bedeutung mein Urtheil auch sey, so wird Ihr Befehl mich verbinden, dasselbe, dafern sie noch lange auf dem Lande verharren, und ich mich nicht mündlich darüber erklären könnte, schriftlich mitzutheilen. Ich besorge, die Erlaubniss, an Sie zu schreiben, schon gemissbraucht zu haben, indem ich sie mit einer eilfertigen und ungeschickten Feder schon viel zu lange unterhielt. Ich bin mit der tiefsten Verehrung etc.

Königsberg, am 10. August 1758.

I. Kant.

II.

VERSUCH
ÜBER DIE KRANKHEITEN DES KOPFS.

1764.

Die Einfalt und Genügsamkeit der Natur fordert und bildet an dem Menschen nur gemeine Begriffe und eine plumpe Redlichkeit, der künstliche Zwang und die Üppigkeit der bürgerlichen Verfassung heckt Witzlinge und Vernünftler, gelegentlich aber auch Narren und Betrüger aus, und gebiert den weisen oder sittsamen Schein, bei dem man so wohl des Verstandes als der Rechtschaffenheit entbehren kann, wenn nur der schöne Schleier dichte genug gewebt ist, den die Anständigkeit über die geheimen Gebrechen des Kopfes oder des Herzens ausbreitet. Nach dem Maasse, als die Kunst hoch steigt, werden Vernunft und Tugend endlich das allgemeine Losungswort, doch so, dass der Eifer, von beiden zu sprechen, wohl unterwiesene und artige Personen überheben kann, sich mit ihrem Besitze zu belästigen. Die allgemeine Achtung, darin beide gepriesene Eigenschaften stehen, macht gleichwohl diesen merklichen Unterschied, dass Jedermann weit eifersüchtiger auf die Verstandesvorzüge, als auf die guten Eigenschaften des Willens ist, und dass in der Vergleichung zwischen Dummheit und Schelmerei Niemand einen Augenblick ansteht, sich zum Vortheil der letzteren zu erklären, welches auch gewiss sehr wohl ausgedacht ist, weil, wenn alles überhaupt auf Kunst ankommt, die feine Schlauigkeit nicht kann entbehrt werden, wohl aber die Redlichkeit, die in solchem Verhältnisse nur hinderlich ist. Ich lebe unter weisen und wohlgesitteten Bürgern, nämlich unter denen, die sich darauf verstehen, so zu scheinen, und ich schmeichle mir, man werde so billig seyn, mir von dieser Feinigkeit auch so viel zuzutrauen, dass, wenn ich gleich in dem Besitze der bewährtesten Heilungsmittel wäre, die Krankheiten des

Kopfes und des Herzens aus dem Grunde zu heben, ich doch Bedenken tragen würde, diesen altväterischen Plunder dem öffentlichen Gewerbe in den Weg zu legen, wohlbewusst, dass die beliebte Modecur des Verstandes und des Herzens schon in erwünschtem Fortgange sey, und dass vornämlich die Ärzte des ersteren, die sich Logiker nennen, sehr gut dem allgemeinen Verlangen Genüge leisten, seitdem sie die wichtige Entdeckung gemacht haben, dass der menschliche Kopf eigentlich eine Trommel sey, die nur darum klingt, weil sie leer ist. Ich sehe demnach nichts besseres für mich, als die Methode der Ärzte nachzuahmen, welche glauben, ihrem Patienten sehr viel genutzt zu haben, wenn sie seiner Krankheit einen Namen geben, und entwerfe eine kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfes, von der Lähmung desselben an in der Blödsinnigkeit bis zu dessen Verzuckungen in der Tollheit; aber um diese ekelhaften Krankheiten in ihrer allmäligen Abstammung zu erkennen, finde ich nöthig, zum Voraus die milderen Grade derselben, von der Dummköpfigkeit an bis zur Narrheit zu erläutern, weil diese Eigenschaften im bürgerlichen Verhältnisse gangbarer sind und dennoch zu den ersteren führen.

Der stumpfe Kopf ermangelt des Witzes, der Dummkopf des Verstandes. Die Behendigkeit, Etwas zu fassen und sich zu erinnern, ingleichen die Leichtigkeit, es geziemend auszudrücken, kommen gar sehr auf den Witz an; daher derjenige, welcher nicht dumm ist, gleichwohl sehr stumpf seyn kann, in so ferne ihm schwerlich etwas in den Kopf will, ob er es gleich nachher mit grösserer Reife des Urtheils einsehen mag, und die Schwierigkeit sich ausdrücken zu können, beweist nichts minder als die Verstandesfähigkeit, sondern nur, dass der Witz nicht genugsame Beihülfe leiste, den Gedanken in die mancherlei Zeichen einzukleiden, deren einige ihm am geschicktesten anpassen. Der berühmte Jesuit Clavius wurde als unfähig aus den Schulen gejagt (denn nach der Verstandesprobe der Orbile ist ein Knabe zu gar nichts nütze, wenn er weder Verse noch Schulchrien machen kann), er gerieth nachher zufälliger Weise auf die Mathematik, das Spiel änderte sich, und seine vormaligen Lehrer waren gegen ihn nur Dummköpfe. Das praktische Urtheil über Sachen, so wie es der Landmann, der Künstler oder Seefahrer u. s. w. bedarf, ist von demjenigen sehr unterschieden, welches man über die Handgriffe fällt, wonach sich Menschen unter einander behandeln. Das letztere ist nicht sowohl Verstand, als vielmehr Verschmitztheit, und der liebenswürdige Mangel dieser so sehr gepriesenen Fähigkeit heisst Einfalt. Ist die Ursache derselben in der Schwäche der Urtheilskraft überhaupt zu suchen, so heisst ein solcher Mensch ein Tropf, Einfaltspinsel u. s. w. Da die Ränke und falschen Kunstgriffe in der bürgerlichen Gesellschaft allmälig zu gewöhnlichen Maximen werden, und das Spiel der menschlichen Handlungen sehr verwickeln, so ist es kein Wunder, wenn ein sonst verständiger und redlicher Mann, dem entweder alle diese Schlauigkeit zu verächtlich ist, als dass er sich damit beschäftige, oder der sein ehrliches und wohlwollendes Herz nicht dazu bewegen kann, sich von der menschlichen Natur einen so verhassten Begriff zu machen, unter Betrügern allerwärts in Schlingen gerathen und ihnen viel zu lachen geben müsse, so dass zuletzt der Ausdruck, ein guter Mann, nicht mehr auf eine verblümte Art, sondern so gerade zu, einen Einfaltspinsel, gelegentlich auch einen H — — bedeute; denn in der Schelmensprache ist Niemand ein verständiger Mann, als der alle andere für nichts bessers hält, als was er selbst ist, nämlich für Betrüger.

Die Triebe der menschlichen Natur, welche, wenn sie von viel Graden sind, Leidenschaften heissen, sind die Bewegkräfte des Willens. Der Verstand kommt nur dazu, sowohl das ganze Facit der Befriedigung aller Neigungen insgesammt aus dem vorgestellten Zwecke zu schätzen, als auch die Mittel zu diesem auszufinden. Ist etwa eine Leidenschaft besonders mächtig, so hilft die Verstandesfähigkeit dagegen nur wenig; denn der bezauberte Mensch sieht zwar die Gründe wider seine Lieblingsneigung sehr gut, allein er fühlt sich ohnmächtig, ihnen den thätigen Nachdruck zu geben. Wenn diese Neigung an sich gut ist, wenn die Person übrigens vernünftig ist, nur dass der überwiegende Hang die Aussicht in Ansehung der schlimmen Folgen verschliesst, so ist dieser Zustand der gefesselten Vernunft Thorheit. Ein Thor kann viel Verstand haben, selbst in dem Urtheil über diejenigen Handlungen, darin er thöricht ist, er muss sogar ziemlich viel Verstand und ein gutes Herz besitzen, damit er zu dieser gemilderten Benennung seiner Ausschweifungen berechtigt sey. Der Thor kann allenfalls einen vortrefflichen Rathgeber für Andere abgeben, wenn gleich sein Rath bei ihm selbst ohne Wirkung ist. Er wird nur durch Schaden oder durch Alter gescheut, welches aber öfters nur eine Thorheit verdrängt, um einer andern Platz zu machen. Die verliebte Leidenschaft, oder ein grosser Grad der Ehrbegierde haben von jeher viele vernünftige Leute zu Thoren gemacht. Ein Mädchen nöthigt den furchtbaren Alcides den Faden am Rocken zu ziehen, und Athens müssige Bürger schicken durch ihr läppisches Lob den Alexander an das Ende der Welt. Es giebt auch Neigungen von minderer Heftigkeit und Allgemeinheit, welche gleichwohl nicht ermangeln ihre Thorheit zu erzeugen: der Baugeist, die Bilderneigung, die Büchersucht. Der ausgeartete Mensch ist aus seiner natürlichen Stelle gewichen und wird von allem gezogen und von allem gehalten. Dem Thoren ist der gescheute Mann entgegengesetzt; wer aber ohne Thorheit ist, ist ein Weiser. Dieser Weise kann etwa im Monde gesucht werden; vielleicht, dass man daselbst ohne Leidenschaft ist und unendlich viel Vernunft hat. Der Unempfindliche ist durch seine Dummheit wider Thorheit gesichert; vor gemeinen Augen aber hat er die Miene eines Weisen. Pyrrho sahe auf einem Schiffe im Sturm, da Jedermann ängstlich beschäftigt war, ein Schwein ruhig aus seinem Troge fressen, und sagte, indem er auf dasselbe wies: „so soll die Ruhe eines Weisen seyn.“ Der Unempfindliche ist der Weise des Pyrrho.

Wenn die herrschende Leidenschaft an sich selbst hassenswürdig, und zugleich abgeschmackt genug ist, um dasjenige, was der natürlichen Absicht derselben gerade entgegengesetzt ist, für die Befriedigung derselben zu halten, so ist dieser Zustand der verkehrten Vernunft Narrheit. Der Thor versteht die wahre Absicht seiner Leidenschaft sehr wohl, wenn er gleich ihr eine Stärke einräumt, welche die Vernunft zu fesseln vermag. Der Narr aber ist dadurch zugleich so dumm gemacht, dass er alsdann nur glaubt im Besitze zu seyn, wenn er sich des Begehrten wirklich beraubt. Pyrrhus wusste sehr wohl, dass Tapferkeit und Macht allgemeine Bewunderung erwerben; er befolgte den Trieb der Ehrsucht ganz richtig und war nichts weiter, als wofür ihn Cyneas hielt, nämlich ein Thor. Wenn aber Nero sich dem öffentlichen Gespötte aussetzt, indem er von einer Bühne elende Verse abliest, um den Dichterpreis zu erlangen, und noch am Ende seines Lebens sagt: *quantus artifex morior!* so sehe ich an diesem gefürchteten und ausgelachten Beherrscher von Rom nichts Besseres, als einen Narren. Ich halte dafür, dass alle Narrheit eigentlich auf zwei Leidenschaften gepfropft sey, den Hochmuth und den Geiz. Beide Neigungen sind ungerecht und werden daher gehasst, beide sind ihrer Natur nach abgeschmackt, und ihr Zweck zerstört sich selbst. Der Hochmüthige äussert eine unverdeckte Anmaassung des Vorzuges vor Anderen durch eine deutliche Geringschätzung derselben. Er glaubt geehrt zu seyn, indem er ausgepfiffen wird, denn es ist nichts klarer, als dass die Verachtung Anderer dieser ihre eigene Eitelkeit gegen den Anmaasser empöre. Der Geizige hat seiner Meinung nach sehr viel nöthig, und kann unmöglich das Mindeste seiner Güter entbehren; er entbehrt indessen wirklich ihrer aller, indem er durch Kargheit einen Beschlag auf dieselben legt. Die Verblendung des Hochmuthes macht theils alberne, theils aufgeblasene Narren, nachdem entweder läppische Flatterhaftigkeit oder steife Dummheit in dem leeren Kopfe Besitz genommen hat. Die filzige Habsucht hat von jeher zu viel lächerlichen Geschichten Anlass gegeben, die schwerlich wunderlicher können ausgesonnen werden, als sie wirklich geschehen. Der Thor ist nicht weise, der Narr ist nicht klug. Der Spott, den der Thor auf sich zieht, ist lustig und schonend, der Narr verdient die schärfste Geissel des Satyrs; allein er fühlt sie gleichwohl nicht. Man darf nicht gänzlich verzweifeln, dass ein Thor noch einmal gescheut werden könne, wer aber einen Narren klug zu machen gedenkt, wäscht einen Mohren. Die Ursache ist, dass bei jenem doch eine wahre und natürliche Neigung herrscht, welche die Vernunft allenfalls nur fesselt, bei diesem aber ein albernes Hirngespenst, das ihre Grundsätze umkehrt. Ich überlasse es Andern auszumachen, ob man wirklich Ursache habe über die wunderliche Wahrsagung des Holberg bekümmert zu seyn, dass nämlich der tägliche Anwachs der Narren bedenklich sey und fürchten lasse, sie könnten es sich wohl noch in den Kopf setzen, die fünfte Monarchie zu stiften. Gesetzt aber, dass sie dieses auch im Schilde führten, so dürften sie sich gleichwohl nicht so sehr beeifern; denn einer könnte dem andern füglich ins Ohr sagen, was der bekannte Possenreisser eines benachbarten Hofes, als er in Narrenkleidern durch eine Polnische Stadt ritt, den Studenten zurief, die ihm nachliefen: „Ihr Herren seyd fleissig, lernt Etwas, denn wenn unser zu viel sind, so können wir nimmermehr alle Brot haben."

Ich komme von den Gebrechen des Kopfes, welche verachtet und gehöhnt werden, zu denen, die man gemeiniglich mit Mitleiden ansieht, von denen, welche die freie bürgerliche Gemeinschaft nicht aufheben, zu denjenigen, deren sich die obrigkeitliche Vorsorge annimmt, und um welcher willen sie Verfügungen macht. Ich theile diese Krankheiten zwiefach ein, in die der Ohnmacht und in die der Verkehrtheit. Die ersteren stehen unter der allgemeinen Benennung der Blödsinnigkeit, die zweiten unter dem Namen des gestörten Gemüths. Der Blödsinnige befindet sich in einer grossen Ohnmacht des Gedächtnisses, der Vernunft und gemeiniglich auch sogar der sinnlichen Empfindungen. Dieses Übel ist mehrentheils unheilbar; denn wenn es schwer ist, die wilden Unordnungen des gestörten Gehirns zu heben, so muss es beinahe unmöglich seyn, in seine erstorbenen Organe ein neues Leben zu giessen. Die Erscheinungen dieser Schwachheit, welche den Unglücklichen niemals aus dem Stande der Kindheit herausgehen lässt, sind zu bekannt, als dass es nöthig wäre, sich dabei lange aufzuhalten.

Die Gebrechen des gestörten Kopfes lassen sich auf so viel verschiedene Hauptgattungen bringen, als Gemüthsfähigkeiten sind, die dadurch angegriffen worden. Ich vermeine sie insgesammt unter folgende drei Eintheilungen ordnen zu können: erstlich die Verkehrtheit der Erfahrungsbegriffe, in der Verrückung, zweitens die in Unordnung gebrachte Urtheilskraft zunächst bei dieser Erfahrung, in dem Wahnsinn, drittens die in Ansehung allgemeinerer Urtheile verkehrt gewordene Vernunft, in dem Wahnwitze. Alle übrige Erscheinungen des kranken Gehirns können, wie mich dünkt, entweder als verschiedene Grade der erwähnten Zufälle, oder als eine unglückliche Vereinbarung dieser Übel unter einander, oder endlich als die Einpfropfung derselben auf mächtige Leidenschaften angesehen, und den angeführten Classen untergeordnet werden.

Was das erste Übel, nämlich die Verrückung anlangt, so erläutere ich die Erscheinungen derselben auf folgende Art. Die Seele eines jeden Menschen ist, selbst in dem gesundesten Zustande geschäftig, allerlei Bilder von Dingen, die nicht gegenwärtig sind, zu malen, oder auch an der Vorstellung gegenwärtiger Dinge einige unvollkommene Ähnlichkeit zu vollenden, durch einen oder andern chimärischen Zug, den die schöpferische Dichtungsfähigkeit mit in die Empfindung einzeichnet. Man hat gar nicht Ursache zu glauben, dass in dem Zustande des Wachens unser Geist hierbei andere Gesetze befolge als im Schlafe, es ist vielmehr zu vermuthen, dass nur die lebhaften sinnlichen Eindrücke in dem ersten Falle die zarteren Bilder der Chimären verdunkeln und unkenntlich machen, anstatt dass diese im Schlafe ihre ganze Stärke haben, in welchem allen äusserlichen Eindrücken der Zugang zu der Seele verschlossen ist. Es ist daher kein Wunder, dass Träume, so lange sie dauern, für wahrhafte Erfahrungen wirklicher Dinge gehalten werden. Denn, da sie alsdann in der Seele die stärksten Vorstellungen sind, so sind sie in diesem Zustande eben das, was im Wachen die Empfindungen sind. Man setze nun, dass gewisse Chimären, durch welche Ursache es auch sey, gleichsam das eine oder das andere Organ des Gehirns verletzt hatten, dermaassen, dass der Eindruck auf dieselben eben so tief und zugleich eben so richtig geworden wäre, als ihn eine sinnliche Empfindung nur machen kann, so wird dieses Hirngespenst selbst im Wachen bei guter gesunder Vernunft dennoch für eine wirkliche Erfahrung gehalten werden müssen. Denn es wäre umsonst, einer Empfindung, oder derjenigen Vorstellung, die ihr an Stärke gleich kommt, Vernunftgründe entgegen zu setzen, weil von wirklichen Dingen die Sinne weit grössere Überzeugung geben als ein Vernunftschluss; zum wenigsten kann derjenige, den diese Chimäre bezaubert, niemals durch Vernünfteln dahin gebracht werden, an der Wirklichkeit seiner vermeinten Empfindung zu zweifeln. Man findet auch, dass Personen, die in andern Fällen genug reife Vernunft zeigen, gleichwohl fest darauf beharren, mit aller Achtsamkeit wer weiss was für Gespenstergestalten und Fratzengesichter gesehen zu haben, und dass sie wohl gar fein genug sind, ihre eingebildete Erfahrung mit manchem subtilen Vernunfturtheil in Zusammenhang zu bringen. Diese Eigenschaft des Gestörten, nach welcher er ohne einen besonders merklichen Grad einer heftigen Krankheit im wachenden Zustande gewohnt ist, gewisse Dinge als klar empfunden sich vorzustellen, von denen gleichwohl nichts gegenwärtig ist, heisst die Verrückung. Der Verrückte ist also ein Träumer im Wachen. Ist das gewöhnliche Blendwerk seiner Sinne nur zum Theil eine Chimäre, grössten Theils aber eine wirkliche Empfindung, so ist der, welcher im höheren Grade zu solcher Verkehrtheit aufgelegt ist, ein Phantast. Wenn wir nach dem Erwachen in einer lässigen und sanften Zerstreuung liegen, so zeichnet unsere Einbildung die unregelmässigen Figuren etwa der Bettvorhänge, oder gewisser Flecke einer nahen Wand zu Menschengestalten aus, mit einer scheinbaren Richtigkeit, welche uns auf eine nicht unangenehme Art unterhält, wovon wir aber das Blendwerk den Augenblick, wenn wir wollen, zerstreuen. Wir träumen alsdann nur zum Theil und haben die Chimäre in unserer Gewalt. Geschieht etwas dem Ähnliches in einem höheren Grade, ohne dass die Aufmerksamkeit des Wachenden das Blendwerk in der täuschenden Einbildung abzusondern vermag, so lässt diese Verkehrtheit einen Phantasten vermuthen. Dieser Selbstbetrug in den Empfindungen ist übrigens sehr gemein, und so lange er nur mittelmässig ist, wird er mit einer solchen Benennung verschont, obzwar, wenn eine Leidenschaft hinzukommt, dieselbe Gemüthsschwäche in wirkliche Phantasterei ausarten kann. Sonst sehen durch eine gewöhnliche Verblendung die Menschen nicht, was da ist, sondern was ihnen ihre Neigung vormalt, der Naturaliensammler im Florentinerstein Städte, der Andächtige im gefleckten Marmor die Passionsgeschichte, jene Dame durch ein Sehrohr im Monde die Schatten zweier Verliebten, ihr Pfarrer aber zwei Kirchthürme. Der Schrecken macht aus den Strahlen des Nordlichts Spiesse und Schwerter, und bei der Dämmerung aus einem Wegweiser ein Riesengespenst.

Die phantastische Gemüthsbeschaffenheit ist nirgends gemeiner als in der Hypochondrie. Die Chimären, welche diese Krankheit ausheckt, täuschen eigentlich nicht die äusseren Sinne, sondern machen nur dem Hypochondristen ein Blendwerk von einer Empfindung seines eigenen Zustandes, entweder des Körpers oder der Seele, die grösstentheils eine leere Grille ist. Der Hypochondrist hat ein Übel, das, an welchem Orte es auch seinen Hauptsitz haben mag, dennoch wahrscheinlicher Weise das Nervengewebe in allerlei Theilen des Körpers unstätig durchwandert. Es zieht aber vornämlich einen melancholischen Dunst um den Sitz der Seele, dermaassen, dass der Patient das Blendwerk fast aller Krankheiten, von denen er nur hört, an sich selbst fühlt. Er redet daher von nichts lieber als von seiner Unpässlichkeit, liest gerne medicinische Bücher, findet allenthalben seine eigenen Zufälle, in Gesellschaft wandelt ihn auch wohl unvermerkt seine gute Laune an, und alsdann lacht er viel, speist gut, und hat gemeiniglich das Ansehen eines gesunden Menschen. Die innere Phantasterei desselben anlangend, so bekommen die Bilder in seinem Gehirne öfters eine Stärke und Dauer, die ihm beschwerlich ist. Wenn ihm eine lächerliche Figur im Kopfe ist (ob er sie gleich selber nur für ein Bild der Phantasie erkennt), wenn diese Grille ihm ein ungeziemendes Lachen in Anderer Gegenwart ablockt, ohne dass er die Ursache davon anzeigt, oder wenn allerhand finstere Vorstellungen in ihm einen gewaltsamen Trieb rege machen, irgend etwas Böses zu stiften, vor dessen Ausbruch er selbst ängstlich besorgt ist, und der gleichwohl niemals zur That kommt; alsdann hat sein Zustand viel Ähnliches mit dem eines Verrückten, allein es hat keine Noth. Das Übel ist nicht tief gewurzelt und hebt sich, in so weit es das Gemüth angeht, gemeiniglich entweder von selbst, oder durch einige Arzneimittel. Einerlei Vorstellung wirkt nach dem verschiedenen Gemüthszustande der Menschen in ganz unterschiedlichen Graden auf die Empfindung. Es giebt daher eine Art von Phantasterei, die Jemandem blos deswegen beigemessen wird, weil der Grad des Gefühls, dadurch er von gewissen Gegenständen gerührt wird, für die Mässigung eines gesunden Kopfes ausschweifend zu seyn geurtheilt wird. Auf diesem Fuss ist der Melancholicus ein Phantast in Ansehung der Übel des Lebens. Die Liebe hat überaus viel phantastische Entzückungen, und das feine Kunststück der alten Staaten bestand darin, die Bürger für die Empfindung der öffentlichen Wohlfahrt zu Phantasten zu machen. Wer durch eine moralische Empfindung als durch einen Grundsatz mehr erhitzt wird, als es Andere nach ihrem matten und öfters unedlen Gefühl sich vorstellen können, ist in ihrer Vorstellung ein Phantast. Ich stelle den Aristides unter Wucherer, den Epiktet unter Hofleute und den Johann Jakob Rousseau unter die Doctoren der Sorbonne. Mich deucht, ich höre ein lautes Hohngelächter, und hundert Stimmen rufen: Welche Phantasten! Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei in an sich guten moralischen Empfindungen ist der Enthusiasmus, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Grosses ausgerichtet worden. Ganz anders ist es mit dem Fanatiker (Visionär, Schwärmer) bewandt. Dieser ist eigentlich ein Verrückter von einer vermeinten unmittelbaren Eingebung, und einer grossen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels. Die menschliche Natur kennt kein gefährlicheres Blendwerk. Wenn der Ausbruch davon neu ist, wenn der betrogene Mensch Talente hat, und der grosse Haufe vorbereitet ist, dieses Gährungsmittel innigst aufzunehmen, alsdann erduldet bisweilen sogar der Staat Verzuckungen. Die Schwärmerei führt den Begeisterten auf das Äusserste, den Mahomet auf den Fürstenthron, und den Johann von Leiden aufs Blutgerüst. Ich kann noch in gewisser Maasse zu der Verkehrtheit des Kopfs, so ferne dieselbe die Erfahrungsbegriffe betrifft, das gestörte Erinnerungsvermögen zählen. Denn dieses täuscht den Elenden, der damit angefochten ist, durch eine chimärische Vorstellung, wer weiss was für eines vormaligen Zustandes, der wirklich niemals gewesen ist. Derjenige, welcher von den Gütern redet, die er ehedem besessen haben will, oder von dem Königreiche, das er gehabt hat, und sich übrigens in Ansehung seines jetzigen Zustandes nicht merklich betrügt, ist ein Verrückter in Ansehung der Erinnerung. Der bejahrte Murrkopf, welcher fest glaubt, dass in seiner Jugend die Welt viel ordentlicher und die Menschen besser gewesen wären, ist ein Phantast in Ansehung der Erinnerung.

Bis dahin nun ist in dem gestörten Kopfe die Verstandeskraft eigentlich nicht angegriffen, zum wenigsten ist es nicht nothwendig, dass sie es sey; denn der Fehler steckt eigentlich nur in den Begriffen, die Urtheile selber, wenn man die verkehrte Empfindung als wahr annehmen wollte, können ganz richtig, ja sogar ungemein vernünftig seyn. Eine Störung des Verstandes dagegen besteht darin, dass man aus allenfalls richtigen Erfahrungen ganz verkehrt urtheilt, und von dieser Krankheit ist der erste Grad der Wahnsinn, welcher in den nächsten Urtheilen aus der Erfahrung der gemeinen Verstandesregel entgegenhandelt. Der Wahnsinnige sieht oder erinnert sich der Gegenstände so richtig wie jeder Gesunde, nur er deutet gemeiniglich das Betragen anderer Menschen durch einen ungereimten Wahn auf sich aus, und glaubt daraus wer weiss was für bedenkliche Absichten lesen zu können, die jenen niemals in den Sinn kommen. Wenn man ihn hört, so sollte man glauben, die ganze Stadt beschäftige sich mit ihm. Die Marktleute, welche mit einander handeln und ihn etwa ansehen, schmieden Anschläge wider ihn, der Nachtwächter ruft ihm zum Possen, und kurz, er sieht nichts als eine allgemeine Verschwörung wider sich. Der Melancholische, welcher in Ansehung seiner traurigen oder kränkenden Vermuthungen wahnsinnig ist, ist ein Trübsinniger. Es giebt aber auch allerlei ergötzenden Wahnsinn, und die verliebte Leidenschaft schmeichelt oder quält sich mit manchen wunderlichen Deutungen, die dem Wahnsinn ähnlich sind. Ein Hochmüthiger ist in gewisser Maasse ein Wahnsinniger, welcher aus dem Betragen Anderer, die ihn spöttisch angaffen, schliesst, dass sie ihn bewundern. Der zweite Grad des in Ansehung der obern Erkenntnisskraft gestörten Kopfes ist eigentlich die in Unordnung gebrachte Vernunft, in so ferne sie sich in eingebildeten feineren Urtheilen über allgemeine Begriffe auf eine ungereimte Art verirrt, und kann der Wahnwitz genannt werden. In dem höheren Grade dieser Störung schwärmen durch das verbrannte Gehirn allerlei angemaasste überfeine Einsichten: die erfundene Länge des Meeres, die Auslegung von Prophezeiungen, oder wer weiss was für ein Mischmasch von unkluger Kopfbrecherei. Wenn der Unglückliche hierbei zugleich die Erfahrungsurtheile vorbei geht, so heisst er aberwitzig. In dem Falle aber, dass er viele richtige Erfahrungsurtheile zum Grunde liegen habe, nur dass seine Empfindung durch die Neuigkeit und Menge der Folgen, die sein Witz ihm darbietet, dergestalt berauscht ist, dass er nicht mehr auf die Richtigkeit der Verbindung Acht hat, so entspringt daraus öfters ein sehr schimmernder Anschein von Wahnwitz, welcher mit einem grossen Genie zusammen bestehen kann, in so ferne die langsame Vernunft den empörten Witz nicht mehr zu begleiten vermag. Der Zustand des gestörten Kopfes, der ihn gegen die äusseren Empfindungen fühllos macht, ist Unsinnigkeit; diese, so ferne der Zorn darin herrscht, heisst die Raserei. Die Verzweiflung ist ein vorübergehender Unsinn eines Hoffnungslosen. Die brausende Heftigkeit eines Gestörten heisst überhaupt die Tobsucht. Der Tobsüchtige, in so ferne er unsinnig ist, ist toll.

Der Mensch im Zustande der Natur kann nur wenig Thorheiten und schwerlich einiger Narrheit unterworfen seyn. Seine Bedürfnisse halten ihn jederzeit nahe an der Erfahrung, und geben seinem gesunden Verstande eine so leichte Beschäftigung, dass er kaum bemerkt, er habe zu seinen Handlungen Verstand nöthig. Seinen groben und gemeinen Begierden giebt die Trägheit eine Mässigung, welche der wenigen Urtheilskraft, die er bedarf, Macht genug lässt, über sie, seinem grössten Vortheile gemäss, zu herrschen. Wo sollte er wohl zur Narrheit Stoff hernehmen, da er, um Anderer Urtheil unbekümmert, weder eitel noch aufgeblasen seyn kann! Indem er von dem Werthe ungenossener Güter gar keine Vorstellung hat, so ist er vor der Ungereimtheit der filzigen Habsucht gesichert, und weil in seinem Kopfe niemals einiger Witz Eingang findet, so ist er eben sowohl gegen allen Aberwitz gut verwahrt. Gleichergestalt kann die Störung des Gemüths in diesem Stande der Einfalt nur selten statt finden. Wenn das Gehirn des Wilden einigen Anstoss erlitten hätte, so weiss ich nicht, wo die Phantasterei herkommen sollte, um die gewöhnlichen Empfindungen, die ihn allein unablässig beschäftigen, zu verdrängen. Welcher Wahnsinn kann ihn wohl anwandeln, da er niemals Ursache hat, sich in seinem Urtheile weit zu versteigen? Der Wahnwitz aber ist gewiss ganz und gar über seine Fähigkeit. Er wird, wenn er im Kopfe krank ist, entweder blödsinnig oder toll seyn, und auch dieses muss höchst selten geschehen, denn er ist mehrentheils gesund, weil er frei ist und Bewegung hat. In der bürgerlichen Verfassung finden sich eigentlich die Gährungsmittel zu allem diesem Verderben, die, wenn sie es gleich nicht hervorbringen, gleichwohl es zu unterhalten und zu vergrössern dienen. Der Verstand, in so ferne er zu den Nothwendigkeiten und den einfältigen Vergnügungen des Lebens zureicht, ist ein gesunder Verstand; in wie ferne er aber zu der gekünstelten Üppigkeit, es sey im Genusse oder in den Wissenschaften, erfordert wird, ist der feine Verstand. Der gesunde Verstand des Bürgers wäre also schon ein sehr feiner Verstand für den natürlichen Menschen, und die Begriffe, die in gewissen Ständen einen feinen Verstand voraussetzen, schicken sich nicht mehr für diejenigen, welche der Einfalt der Natur, zum wenigsten in Einsichten, näher sind, und machen, wenn sie zu diesen übergehen, aus ihnen gemeiniglich Narren. Der Abt Terrasson unterscheidet irgendwo die von gestörtem Gemüthe in solche, welche aus falschen Vorstellungen richtig schliessen, und in diejenigen, die aus richtigen Vorstellungen auf eine verkehrte Art schliessen. Diese Eintheilung stimmt mit den vorgetragenen Sätzen wohl überein. Bei denen von der ersteren Art, den Phantasten, oder Verrückten, leidet der Verstand eigentlich nicht, sondern nur das Vermögen, welches in der Seele die Begriffe erweckt, deren die Urtheilskraft nachher sich bedient, um sie zu vergleichen. Diesen Kranken kann man sehr wohl Vernunfturtheile entgegensetzen, wenn gleich nicht ihr Übel zu heben, dennoch wenigstens es zu mildern. Da aber bei denen von der zweiten Art, den Wahnsinnigen und Wahnwitzigen, der Verstand selbst angegriffen ist, so ist es nicht allein thöricht, mit ihnen zu vernünfteln (weil sie nicht wahnsinnig seyn würden, wenn sie diese Vernunftgründe fassen könnten), sondern es ist auch höchst schädlich. Denn man giebt ihrem verkehrten Kopfe nur dadurch neuen Stoff, Ungereimtheiten auszuhecken; der Widerspruch bessert sie nicht, sondern erhitzt sie, und es ist durchaus nöthig, in dem Umgange gegen sie ein kaltsinniges und gütiges Wesen anzunehmen, gleich als wenn man gar nicht bemerkte, dass ihrem Verstande etwas fehle.

Ich habe die Gebrechen der Erkenntnisskraft *Krankheiten des Kopfes* genannt, so wie man das Verderben des Willens eine *Krankheit des Herzens* nennt. Ich habe auch nur auf die Erscheinungen derselben im Gemüth Acht gehabt, ohne die Wurzel derselben ausspähen zu wollen, die eigentlich wohl im Körper liegt, und zwar ihren Hauptsitz mehr in den Verdauungstheilen, als im Gehirne, haben mag, wie die beliebte Wochenschrift, die unter dem Namen des *Arztes* allgemein bekannt ist, es im 150. 151. und 152. Stücke wahrscheinlich darthut. Ich kann mich sogar auf keinerlei Weise überreden, dass die Störung des Gemüths, wie man gemeiniglich glaubt, aus Hochmuth, Liebe, aus gar zu starkem Nachsinnen, und wer weiss, was für einem Missbrauch der Seelenkräfte entspringen solle. Dieses Urtheil, welches dem Kranken aus seinem Unglücke einen Grund zu spöttischen Vorwürfen macht, ist sehr lieblos und wird durch einen gemeinen Irrthum veranlasst, nach welchem man Ursache und Wirkung zu verwechseln pflegt. Wenn man nur ein Wenig auf die Beispiele Acht hat, so wird man gewahr, dass zuerst der Körper leide, dass im Anfange, da der Keim der Krankheit sich unvermerkt entwickelt, eine zweideutige Verkehrtheit gespürt wird, die noch keine Vermuthung einer Störung des Gemüths giebt, und die sich in wunderlichen Liebesgrillen, oder einem aufgeblasenen Wesen, oder in vergeblichem tiefsinnigem Grübeln äussert. Mit der Zeit bricht die Krankheit aus, und giebt Anlass, ihren Grund in dem nächst vorhergehenden Zustande des Gemüths zu setzen. Man sollte aber vielmehr sagen, der Mensch sey hochmüthig geworden, weil er schon in einigem Grade gestört war, als, er sey gestört worden, weil er so hochmüthig gewesen ist. Diese traurigen Übel, wenn sie nur nicht erblich sind, lassen noch eine glückliche Genesung hoffen, und derjenige, dessen Beistand man hierbei vornämlich zu suchen hat, ist der Arzt. Doch möchte ich ehrenhalber den Philosophen nicht gern ausschliessen, welcher die Diät des Gemüths verordnen könnte; nur unter dem Beding, dass er hierfür, wie für seine mehreste andere Beschäftigung, keine Bezahlung fordere. Zur Erkenntlichkeit würde der Arzt seinen Beistand dem Philosophen auch nicht versagen, wenn dieser bisweilen die grosse, aber immer vergebliche Cur der Narrheit versuchte. Er würde z. E. in der Tobsucht eines gelehrten Schreiers in Betrachtung ziehen: ob nicht katharktische Mittel, in verstärkter Dose genommen, dagegen etwas verfangen sollten. Denn da nach den Beobachtungen des Swift ein schlechtes Gedicht blos eine Reinigung des Gehirns ist, durch welches viele schädliche Feuchtigkeiten, zur Erleichterung des kranken Poeten, abgezogen werden, warum sollte eine elende grüblerische Schrift nicht auch dergleichen seyn! In diesem Falle aber wäre es rathsam, der Natur einen andern Weg der Reinigung anzuweisen, damit das Übel gründlich und in aller Stille abgeführt werde, ohne das gemeine Wesen dadurch zu beunruhigen.

III.

TRÄUME
EINES GEISTERSEHERS,

ERLÄUTERT

DURCH

TRÄUME DER METAPHYSIK.

1766.

> Veluti aegri somnia, vanae
> Finguntur species.
>
> Horatius.

Ein Vorbericht,

der sehr wenig für die Ausführung verspricht.

Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben anbauen können. Hypochondrische Dünste, Ammenmährchen und Klosterwunder lassen es ihnen an Bauzeug nicht ermangeln. Die Philosophen zeichnen den Grundriss, und ändern ihn wiederum, oder verwerfen ihn, wie ihre Gewohnheit ist. Nur das heilige Rom hat daselbst einträgliche Provinzen; die zwei Kronen des unsichtbaren Reichs stützen die dritte, als das hinfällige Diadem seiner irdischen Hoheit, und die Schlüssel, welche die beiden Pforten der andern Welt aufthun, öffnen zugleich sympathetisch die Kasten der gegenwärtigen. Dergleichen Rechtsame des Geisterreichs, in so ferne es durch die Gründe der Staatsklugheit bewiesen ist, erheben sich weit über alle ohnmächtige Einwürfe der Schulweisen, und ihr Gebrauch oder Missbrauch ist schon zu ehrwürdig, als dass er sich einer so verworfenen Prüfung auszusetzen nöthig hätte. Allein die gemeinen Erzählungen, die so viel Glauben finden und wenigstens so schlecht bestritten sind, weswegen laufen die so ungenützt oder ungeahndet umher, und schleichen sich selbst in die Lehrverfassungen ein, ob sie gleich den Beweis vom Vortheil hergenommen *(argumentum ab utili)* nicht für sich haben, welcher der überzeugendste unter allen ist! Welcher Philosoph hat nicht einmal, zwischen den Betheurungen eines vernünftigen und festüberredeten Augenzeugen, und der innern Gegenwehr eines unüberwindlichen

Zweifels, die einfältigste Figur gemacht, die man sich vorstellen kann! Soll er die Richtigkeit aller solcher Geistererscheinungen gänzlich ableugnen? Was kann er für Gründe anführen, sie zu widerlegen?

Soll er auch nur eine einzige dieser Erzählungen als wahrscheinlich einräumen? wie wichtig wäre ein solches Geständniss, und welche erstaunliche Folgen zieht man hieraus, wenn auch nur *eine* solche Begebenheit als bewiesen vorausgesetzt werden könnte! Es ist wohl noch ein dritter Fall übrig, nämlich sich mit dergleichen vorwitzigen oder *müssigen* Fragen gar nicht zu bemengen, und sich an das *Nützliche* zu halten. Weil dieser Anschlag aber vernünftig ist, so ist er jederzeit von gründlichen Gelehrten durch die Mehrheit der Stimmen verworfen worden.

Da es eben sowohl ein dummes Vorurtheil ist, von Vielen, das mit einigem Scheine der Wahrheit erzählt wird, ohne Grund *Nichts* zu glauben, als von dem, was das gemeine Gerücht sagt, ohne Prüfung *Alles* zu glauben, so liess sich der Verfasser dieser Schrift, um dem ersten Vorurtheile auszuweichen, zum Theil von dem letzteren fortschleppen. Er bekennt mit einer gewissen Demüthigung, dass er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren. Er fand — — — wie gemeiniglich, wo man nichts zu suchen hat — — — er fand nichts. Nun ist dieses wohl an sich selbst schon eine hinlängliche Ursache, ein Buch zu schreiben; allein, es kam noch dasjenige hinzu, was bescheidenen Verfassern schon mehrmals Bücher abgedrungen hat, das ungestüme Anhalten bekannter und unbekannter Freunde. Überdies war ein grosses Werk gekauft, und, welches noch schlimmer ist, gelesen worden, und diese Mühe sollte nicht verloren seyn. Daraus entstand nun die gegenwärtige Abhandlung, welche, wie man sich schmeichelt, den Leser nach der Beschaffenheit der Sache völlig befriedigen soll, indem er das Vornehmste nicht verstehen, das Andere nicht glauben, das Übrige aber belachen wird.

Der erste Theil,

welcher dogmatisch ist.

Erstes Hauptstück.

Ein verwickelter metaphysischer Knoten, den man nach Belieben auflösen oder abhauen kann.

Wenn alles dasjenige, was von Geistern der Schulknabe herbetet, der grosse Haufen erzählt, und der Philosoph demonstrirt, zusammengenommen wird, so scheint es keinen kleinen Theil von unserm Wissen auszumachen. Nichts desto weniger getraue ich mich zu behaupten, dass, wenn es Jemandem einfiele, sich bei der Frage etwas zu verweilen: was denn das eigentlich für ein Ding sey, wovon man unter dem Namen eines *Geistes* so viel zu verstehen glaubt? er alle diese Vielwisser in die beschwerlichste Verlegenheit versetzen würde. Das methodische Geschwätz der hohen Schulen ist oftmals nur ein Einverständniss, durch veränderliche Wortbedeutungen einer schwer zu lösenden Frage auszuweichen, weil das bequeme und mehrentheils vernünftige: *Ich weiss nicht*, auf Akademien nicht leichtlich gehört wird. Gewisse neuere Weltweisen, wie sie sich gern nennen lassen, kommen sehr leicht über diese Frage hinweg. Ein Geist, heisst es, ist ein Wesen, welches Vernunft hat. So ist es denn also keine Wundergabe, Geister zu sehen; denn wer Menschen sieht, der sieht Wesen, die Vernunft haben. Allein fährt man fort, dieses Wesen, das im Menschen Vernunft hat, ist nur ein Theil vom Menschen, und dieser Theil, der ihn belebt, ist ein Geist. Wohlan denn: ehe Ihr also beweiset, dass nur ein geistiges Wesen Vernunft haben könne, so sorget doch, dass ich zuvörderst verstehe, was ich mir unter einem geistigen Wesen für einen Begriff zu machen habe. Diese Selbsttäuschung, ob sie gleich grob genug ist, um mit halb offenen Augen bemerkt zu werden, ist doch von sehr begreiflichem Ursprunge. Denn wovon man frühzeitig als ein Kind sehr viel weiss, davon ist man sicher, späterhin und im Alter nichts zu wissen, und der Mann der Gründlichkeit wird zuletzt höchstens der Sophist seines Jugendwahns.

Ich weiss also nicht, ob es Geister gebe, ja was noch mehr ist, ich weiss nicht einmal, was das Wort *Geist* bedeute. Da ich es indessen oft selbst gebraucht, oder Andere habe brauchen hören, so muss doch etwas darunter verstanden werden, es mag nun dieses Etwas ein Hirngespinnst oder was Wirkliches seyn. Um diese versteckte Bedeutung auszuwickeln, so halte ich meinen schlecht verstandenen Begriff an allerlei Fälle der Anwendung, und dadurch, dass ich bemerke, auf welchen er trifft, und welchem er zuwider ist, verhoffe ich dessen verborgenen Sinn zu entfalten*.

---

* Wenn der Begriff eines Geistes von unsern eigenen Erfahrungsbegriffen abgesondert wäre, so würde das Verfahren, ihn deutlich zu machen, leicht seyn, indem man nur diejenigen Merkmale anzuzeigen hätte, welche uns die Sinne an dieser Art Wesen offenbarten, und wodurch wir sie von materiellen Dingen unterscheiden. Nun aber wird von Geistern geredet, selbst alsdann, wenn man zweifelt, ob es gar dergleichen Wesen gebe. Also kann der Begriff von der geistigen Natur nicht als ein von der Erfahrung abstrahirter behandelt werden. Fragt Ihr aber: wie ist man denn zu diesem Begriff überhaupt gekommen, wenn es nicht durch Abstraction geschehen ist? Ich antworte: viele Begriffe entspringen durch geheime und dunkle Schlüsse bei Gelegenheit der Erfahrungen, und pflanzen sich nachher auf andere fort, ohne Bewusstseyn der Erfahrung selbst oder des Schlusses, welcher den Begriff über dieselbe errichtet hat. Solche Begriffe kann man *erschlichene* nennen. Dergleichen sind viele, die zum Theil nichts als ein Wahn der Einbildung, zum Theil auch wahr sind, indem auch dunkle Schlüsse nicht immer irren. Der Redegebrauch und

Nehmt etwa einen Raum von einem Cubikfuss, und setzet, es sey etwas, das diesen Raum erfüllt, d. i. dem Eindringen jedes andern Dinges widersteht, so wird Niemand das Wesen, das auf solche Weise im Raume ist, geistig nennen. Es würde offenbar materiell heissen, weil es ausgedehnt, undurchdringlich und, wie alles Körperliche, der Theilbarkeit und den Gesetzen des Stosses unterworfen ist. Bis dahin sind wir noch auf dem gebahnten Gleise anderer Philosophen. Allein denkt Euch ein einfaches Wesen, und gebt ihm zugleich Vernunft; wird dies alsdann die Bedeutung des Wortes Geist gerade ausfüllen? Damit ich dieses entdecke, so will ich die Vernunft dem besagten einfachen Wesen als eine innere Eigenschaft lassen, für jetzt es aber nur in äusseren Verhältnissen betrachten. Und nunmehr frage ich: wenn ich diese einfache Substanz in jenen Raum vom Cubikfuss, der voll Materie ist, setzen will, wird alsdann ein einfaches Element derselben den Platz räumen müssen, damit ihn dieser Geist erfülle? Meinet Ihr, ja? wohlan, so wird der gedachte Raum, um einen zweiten Geist einzunehmen, ein zweites Elementartheilchen verlieren müssen, und so wird endlich, wenn man fortfährt, ein Cubikfuss Raum von Geistern erfüllt seyn, deren Klumpe eben sowohl durch Undurchdringlichkeit widersteht, als wenn er voll Materie wäre, und, eben so wie diese, der Gesetze des Stosses fähig seyn muss. Nun würden aber dergleichen Substanzen, ob sie gleich in sich Vernunftkraft haben mögen, doch äusserlich von den Elementen der Materie gar nicht unterschieden seyn, bei denen man auch nur die Kräfte ihrer äusseren Gegenwart kennt, und was zu ihren inneren Eigenschaften gehören mag, gar nicht weiss. Es ist also

---

die Verbindung eines Ausdrucks mit verschiedenen Erzählungen, in denen jederzeit einerlei Hauptmerkmal anzutreffen ist, geben ihm eine bestimmte Bedeutung, welche folglich nur dadurch kann entfaltet werden, dass man diesen versteckten Sinn durch eine Vergleichung mit allerlei Fällen der Anwendung, die mit ihm einstimmig sind, oder ihm widerstreiten, aus seiner Dunkelheit hervorzieht.

ausser Zweifel, dass eine solche Art einfacher Substanzen nicht geistige Wesen heissen würden, davon Klumpen zusammengeballt werden könnten. Ihr würdet also den Begriff eines Geistes nur beibehalten können, wenn Ihr Euch Wesen denkt, die sogar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig seyn können*; Wesen also, welche die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nicht an sich haben, und deren, so viele als man will, vereinigt, niemals ein solides Ganze ausmachen. Einfache Wesen von dieser Art werden immaterielle Wesen, und, wenn sie Vernunft haben, Geister genannt werden. Einfache Substanzen aber, deren Zusammensetzung ein undurchdringliches und ausgedehntes Ganze giebt, werden materielle Einheiten, ihr Ganzes aber Materie heissen. Entweder der Name eines Geistes ist ein Wort ohne allen Sinn, oder seine Bedeutung ist die angezeigte.

Von der Erklärung, was der Begriff eines Geistes enthalte, ist der Schritt noch ungemein weit zu dem Satze, dass solche Naturen wirklich, ja auch nur möglich seyen. Man findet in den Schriften der Philosophen recht gute Beweise, darauf man sich verlassen kann, dass alles, was da denkt, einfach seyn müsse, dass eine jede vernünftig denkende Substanz eine Einheit der Natur sey, und das untheilbare Ich nicht könne in einem Ganzen von viel verbundenen Dingen vertheilt seyn. Meine Seele wird also eine einfache Substanz seyn. Aber es bleibt durch diesen

---

* Man wird hier leichtlich gewahr, dass ich nur von Geistern, die als Theile zum Weltganzen gehören, und nicht von dem unendlichen Geiste rede, der der Urheber und Erhalter desselben ist. Denn der Begriff von der geistigen Natur des letztern ist leicht, weil er lediglich negativ ist, und darin besteht, dass man die Eigenschaften der Materie an ihm verneint, die einer unendlichen und schlechterdings nothwendigen Substanz widerstreiten. Dagegen bei einer geistigen Substanz, die mit der Materie in Vereinigung seyn soll, wie z. E. der menschlichen Seele, äussert sich die Schwierigkeit, dass ich eine wechselseitige Verknüpfung derselben mit körperlichen Wesen zu einem Ganzen denken, und dennoch die einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Wesen statt findet, aufheben soll.

Beweis noch immer unausgemacht, ob sie von der Art derjenigen sey, die in dem Raume vereinigt ein ausgedehntes und undurchdringliches Ganze geben und also materiell, oder ob sie immateriell und folglich ein Geist sey, ja sogar, ob eine solche Art Wesen als diejenigen, welche man geistige nennt, nur möglich sey.

Und hierbei kann ich nicht umhin vor übereilten Entschliessungen zu warnen, welche in den tiefsten und dunkelsten Fragen sich am leichtesen eindringen. Was nämlich zu den gemeinen Erfahrungsbegriffen gehört, das pflegt man gemeiniglich so anzusehen, als ob man auch seine Möglichkeit einsehe. Dagegen was von ihnen abweicht, und durch keine Erfahrung auch nicht einmal der Analogie nach verständlich gemacht werden kann, davon kann man sich freilich keinen Begriff machen, und darum pflegt man es gerne als unmöglich sofort zu verwerfen. Alle Materie widersteht in dem Raume ihrer Gegenwart und heisst darum undurchdringlich. Dass dieses geschehe, lehrt die Erfahrung, und die Abstraction von dieser Erfahrung bringt in uns auch den allgemeinen Begriff der Materie hervor. Dieser Widerstand aber, den Etwas in dem Raume seiner Gegenwart leistet, ist auf solche Weise wohl erkannt, allein darum nicht begriffen. Denn es ist derselbe, so wie alles, was einer Thätigkeit entgegenwirkt, eine wahre Kraft, und, da ihre Richtung derjenigen entgegen steht, wonach die fortgezogenen Linien der Annäherung zielen, so ist sie eine Kraft der Zurückstossung, welche der Materie und folglich auch ihren Elementen muss beigelegt werden. Nun wird sich ein jeder Vernünftiger bald bescheiden, dass hier die menschliche Einsicht zu Ende sey. Denn nur durch die Erfahrung kann man inne werden, dass Dinge der Welt, welche wir materiell nennen, eine solche Kraft haben, niemals aber die Möglichkeit derselben begreifen. Wenn ich nun Substanzen anderer Art setze, die mit anderen Kräften im Raume gegenwärtig sind, als mit jener treibenden Kraft, deren Folge die Undurchdringlichkeit ist, so kann ich freilich eine Thätigkeit derselben, welche keine Analogie mit meinen Erfahrungsvorstellungen hat, gar nicht *in concreto* denken, und indem ich ihnen die Eigenschaften nehme, den Raum, in dem sie wirken, zu erfüllen, so steht mir ein Begriff ab, wodurch mir sonsten die Dinge denklich sind, welche in meine Sinne fallen, und es muss daraus nothwendig eine Art von Undenklichkeit entspringen. Allein diese kann darum nicht als eine erkannte Unmöglichkeit angesehen werden, eben darum, weil das Gegentheil seiner Möglichkeit nach gleichfalls uneingesehen bleiben wird, obzwar dessen Wirklichkeit in die Sinne fällt.

Man kann demnach die Möglichkeit immaterieller Wesen annehmen, ohne Besorgniss widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können. Solche geistige Naturen würden im Raume gegenwärtig seyn, so dass derselbe dessenungeachtet für körperliche Wesen immer durchdringlich bliebe, weil ihre Gegenwart wohl eine Wirksamkeit im Raume, aber nicht dessen Erfüllung, d. i. einen Widerstand als den Grund der Solidität enthielte. Nimmt man nun eine solche einfache geistige Substanz an, so würde man unbeschadet ihrer Untheilbarkeit sagen können, dass der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart nicht ein Punct, sondern selbst ein Raum sey. Denn um die Analogie zu Hülfe zu rufen, so müssen nothwendig selbst die einfachen Elemente der Körper ein jegliches ein Räumchen in dem Körper erfüllen, der ein proportionirter Theil seiner ganzen Ausdehnung ist, weil Puncte gar nicht Theile, sondern Grenzen des Raumes sind. Da diese Erfüllung des Raumes vermittelst einer wirksamen Kraft (der Zurückstossung) geschieht, und also nur einen Umfang der grösseren Thätigkeit, nicht aber eine Vielheit der Bestandtheile des wirksamen Subjects anzeigt, so widerstreitet sie gar nicht der einfachen Natur derselben, obgleich freilich die Möglichkeit hiervon nicht weiter kaum deutlich gemacht werden, welches niemals bei den ersten Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen angeht. Eben so wird mir zum wenigsten keine erweisliche Unmöglichkeit entgegen stehen, obschon die Sache selbst unbegreiflich bleibt, wenn ich behaupte, dass eine geistige Substanz, ob sie gleich einfach ist, dennoch einen Raum einnehme (d. i. in ihm unmittelbar thätig seyn könne), ohne ihn zu *erfüllen* (d. i. materiellen Substanzen darin Widerstand zu leisten). Auch würde eine solche immaterielle Substanz nicht ausgedehnt genannt werden müssen, so wenig wie es die Einheiten der Materie sind; denn nur dasjenige, was abgesondert von Allem und *für sich* allein existirend einen Raum einnimmt, ist *ausgedehnt*; die Substanzen aber, welche Elemente der Materie sind, nehmen einen Raum nur durch die äussere Wirkung in andre ein, für sich besonders aber, wo keine andre Dinge in Verknüpfung mit ihnen gedacht werden, und da in ihnen selbst auch nichts ausser einander Befindliches anzutreffen ist, enthalten sie keinen Raum. Dieses gilt von Körperelementen. Dieses würde auch von geistigen Naturen gelten. Die Grenzen der Ausdehnung bestimmen die Figur. An ihnen würde also keine Figur gedacht werden können. Dieses sind schwer einzusehende Gründe der vermutheten Möglichkeit immaterieller Wesen in dem Weltganzen. Wer im Besitze leichterer Mittel ist, die zu dieser Einsicht führen können, der versage seinen Unterricht einem Lernbegierigen nicht, vor dessen Augen im Fortschritt der Untersuchung sich öfters Alpen erheben, wo Andre einen ebenen und gemächlichen Fusssteig vor sich sehen, den sie fortwandern, oder zu wandern glauben.

Gesetzt nun, man hätte bewiesen, die Seele des Menschen sey ein Geist (wiewohl aus dem vorigen zu sehen ist, dass ein solcher Beweis noch niemals geführt worden), so würde die nächste Frage, die man thun könnte, etwa diese seyn: Wo ist der Ort dieser menschlichen Seele in der Körperwelt? Ich würde antworten: derjenige Körper, dessen Veränderungen *meine* Veränderungen sind, dieser Körper ist *mein* Körper, und der Ort desselben ist zugleich *mein Ort*. Setzt man die Frage weiter fort, wo ist denn dein Ort (der Seele) in diesem Körper? so würde ich etwas Verfängliches in dieser Frage vermuthen. Denn man bemerkt leicht, dass darin etwas schon vorausgesetzt werde, was nicht durch Erfahrung bekannt ist, sondern vielleicht auf eingebildeten Schlüssen beruht: nämlich, dass mein denkendes Ich in einem Orte sey, der von den Örtern andrer Theile desjenigen Körpers, der zu meinem Selbst gehört, unterschieden wäre. Niemand aber ist sich eines besondern Orts in seinem Körper unmittelbar bewusst, sondern desjenigen, den er als Mensch in Ansehung der Welt umher einnimmt. Ich würde mich also an die gemeine Erfahrung halten und vorläufig sagen: wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin eben so unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet, und welchem das Herz im Affecte klopft. Ich fühle den schmerzhaftesten Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, sondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich einige Theile meiner Empfindung von mir für entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirnes zu versperren, um von da aus das Hebezeug meiner Körpermaschine in Bewegung zu setzen, oder dadurch selbst getroffen zu werden. Daher würde ich einen strengen Beweis verlangen, um dasjenige ungereimt zu finden, was die Schullehrer sagten: meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile. Der gesunde Verstand bemerkt oft die Wahrheit eher, als er die Gründe einsieht, dadurch er sie beweisen oder erläutern kann. Der Einwurf würde mich auch nicht gänzlich irre machen, wenn man sagte, dass ich auf solche Art die Seele ausgedehnt und durch den ganzen Körper verbreitet gedächte, so ungefähr wie sie den Kindern in der gemalten Welt abgebildet wird. Denn ich würde dieses Hinderniss dadurch wegräumen, dass ich bemerkte, die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen Raume beweise nur eine Sphäre der äussern Wirksamkeit, aber nicht eine Vielheit innerer Theile, mithin auch keine

Ausdehnung oder Figur, als welche nur statt finden, wenn in einem Wesen für sich allein gesetzt ein Raum ist, d. i. Theile anzutreffen sind, die sich ausserhalb einander befinden. Endlich würde ich entweder dieses Wenige von der geistigen Eigenschaft meiner Seele wissen, oder, wenn man es nicht einwilligte, auch zufrieden seyn, davon gar nichts zu wissen.

Wollte man diesen Gedanken die Unbegreiflichkeit, oder, welches bei den meisten für einerlei gilt, ihre Unmöglichkeit vorrücken, so könnte ich es auch geschehen lassen. Alsdann würde ich mich zu den Füssen dieser Weisen niederlassen, um sie also reden zu hören. Die Seele des Menschen hat ihren Sitz im Gehirne, und ein unbeschreiblich kleiner Platz in demselben ist ihr Aufenthalt [*]. Daselbst empfindet sie wie die Spinne im Mittelpunct ihres Gewebes, die Nerven des Gehirnes stossen oder erschüttern sie, dadurch verursachen sie aber, dass nicht dieser unmittelbare Eindruck, sondern der, welcher auf ganz entlegne Theile des Körpers geschieht, jedoch als ein ausserhalb des Gehirnes gegenwärtiges Object vorgestellt wird. Aus diesem Sitze bewegt sie auch die Seile und Hebel der ganzen Maschine, und verursacht willkührliche Bewegungen nach ihrem Belieben. Dergleichen Sätze lassen sich nur sehr seichte, oder gar nicht beweisen, und, weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt genug ist, auch nur eben so schwach widerlegen. Ich würde also mich in keine Schulgezänke einlassen, wo gemeiniglich beide Theile alsdann am meisten zu sagen haben, wenn sie von ihrem Gegenstande gar nichts verstehen; sondern ich würde lediglich den Folgerungen nachgehen, auf die mich eine Lehre von dieser Art leiten kann. Weil also nach den mir angepriesenen Sätzen meine Seele, in der Art, wie sie im Raume gegenwärtig ist, von jedem Element der Materie nicht unterschieden wäre, und die Verstandeskraft eine innere Eigenschaft ist, welche ich in diesen Elementen doch nicht wahrnehmen könnte, wenn gleich selbige in ihnen allen angetroffen würde, so könnte kein tauglicher Grund angeführt werden, weswegen nicht meine Seele eine von den Substanzen sey, welche die Materie ausmachen, und warum nicht ihre besondren Erscheinungen lediglich von dem Orte herrühren sollten, den sie in einer künstlichen Maschine, wie der thierische Körper ist, einnimmt, wo die Nervenvereinigung der innern Fähig-

---

[*] Man hat Beispiele von Verletzungen, dadurch ein guter Theil des Gehirns verloren worden, ohne dass es dem Menschen das Leben oder die Gedanken gekostet hat. Nach der gemeinen Vorstellung, die ich hier anführe, würde ein Atom desselben haben dürfen entführt, oder aus der Stelle gerückt werden, um in einem Augenblick den Menschen zu entseelen. Die herrschende Meinung, der Seele einen Platz im Gehirne anzuweisen, scheint hauptsächlich ihren Ursprung darin zu haben, dass man bei starkem Nachsinnen deutlich fühlt, dass die Gehirnnerven angestrengt werden. Allein, wenn dieser Schluss richtig wäre, so würde er auch noch andre Örter der Seele beweisen. In der Bangigkeit oder der Freude scheint die Empfindung ihren Sitz im Herzen zu haben. Viele Affecten, ja die mehresten äussern ihre Hauptstärke im Zwerchfell. Das Mitleiden bewegt die Eingeweide, und andre Instincte äussern ihren Ursprung und Empfindsamkeit in andern Organen. Die Ursache, die da macht, dass man die nachdenkende Seele vornämlich im Gehirne zu empfinden glaubt, ist vielleicht diese. Alles Nachsinnen erfordert die Vermittelung der Zeichen für die zu erweckenden Ideen, um in deren Begleitung und Unterstützung diesen den erforderlichen Grad der Klarheit zu geben. Die Zeichen unserer Vorstellungen aber sind vornämlich solche, die entweder durchs Gehör oder das Gesicht empfangen sind, welche beide Sinne durch die Eindrücke im Gehirne bewegt werden, indem ihre Organe auch diesem Theile am nächsten liegen. Wenn nun die Erweckung dieser Zeichen, welche Cartesius *ideas materiales* nennt, eigentlich eine Reizung der Nerven zu

---

einer ähnlichen Bewegung mit derjenigen ist, welche die Empfindung ehedem hervorbrachte, so wird das Gewebe des Gehirns im Nachdenken vornämlich genöthigt werden, mit vormaligen Eindrücken harmonisch zu beben und dadurch ermüdet werden. Denn wenn das Denken zugleich affectvoll ist, so empfindet man nicht allein Anstrengungen des Gehirnes, sondern zugleich Angriffe der reizbaren Theile, welche sonst mit den Vorstellungen der in Leidenschaft versetzten Seele in Sympathie stehen.

keit des Denkens und der Willkühr zu statten kommt. Alsdann aber würde man kein eigenthümliches Merkmal der Seele mehr mit Sicherheit erkennen, welches sie von dem rohen Grundstoffe der körperlichen Natur unterschiede. Leibnitz's scherzhafter Einfall, nach welchem wir vielleicht im Caffee Atome verschluckten, woraus Menschenseelen werden sollen, wäre nicht mehr ein Gedanke zum Lachen. Würde aber auf solchen Fall dieses denkende Ich nicht dem gemeinen Schicksale materieller Naturen unterworfen seyn, und, wie es durch den Zufall aus dem Chaos aller Elemente gezogen worden, um eine thierische Maschine zu beleben, warum sollte es, nachdem diese zufällige Vereinigung aufgehört hat, nicht auch künftig dahin wiederum zurückkehren? Es ist bisweilen nöthig, den Denker, der auf unrechtem Wege ist, durch die Folgen zu erschrecken, damit er aufmerksamer auf die Grundsätze werde, durch welche er sich gleichsam träumend hat fortführen lassen.

Ich gestehe, dass ich sehr geneigt bin, das Daseyn immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten, und meine Seele selbst in die Classe dieser Wesen zu versetzen*. Alsdann aber wie geheimnissvoll wird nicht die

---

* Der Grund hievon, der mir selbst sehr dunkel ist und wahrscheinlicher Weise auch so bleiben wird, trifft zugleich auf das empfindende Wesen in den Thieren. Was in der Welt ein Principium des *Lebens* enthält, scheint immaterieller Natur zu seyn. Denn alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach *Willkühr* zu bestimmen. Da hingegen das wesentliche Merkmal der Materie in der Erfüllung des Raumes durch eine nothwendige Kraft besteht, die durch äussere Gegenwirkung beschränkt ist; daher der Zustand alles dessen, was materiell ist, äusserlich *abhangend* und *gezwungen* ist, diejenigen Naturen aber, die *selbst thätig* und aus ihrer inneren Kraft wirksam den Grund des Lebens enthalten sollen, kurz diejenigen, deren eigene Willkühr sich von selber zu bestimmen und zu verändern vermögend ist, schwerlich materieller Natur seyn können. Man kann vernünftiger Weise nicht verlangen, dass eine so unbekannte Art Wesen, die man mehrentheils nur hypothetisch erkennt, in den Abtheilungen ihrer verschiedenen Gattungen sollte begriffen werden; zum wenigsten

Gemeinschaft zwischen einem Geiste und einem Körper! aber wie natürlich ist nicht zugleich diese Unbegreiflichkeit, da unsere Begriffe äussrer Handlungen von denen der Materie abgezogen worden, und jederzeit mit den Bedingungen des Druckes oder Stosses verbunden sind, die hier nicht statt finden. Denn wie sollte wohl eine immaterielle Substanz der Materie im Wege liegen, damit diese in ihrer Bewegung auf einen Geist stosse, und wie können körperliche Dinge Wirkungen auf ein fremdes Wesen ausüben, das ihnen nicht Undurchdringlichkeit entgegenstellt, oder welches sie auf keine Weise hindert, sich in demselben Raume, darin es gegenwärtig ist, zugleich zu befinden! Es scheint, ein geistiges Wesen sey der Materie innigst gegenwärtig, mit der es verbunden ist, und wirke nicht auf diejenigen Kräfte der Elemente, womit diese unter einander in Verhältnissen sind, sondern auf das innere Principium ihres Zustandes. Denn eine jede Substanz, selbst ein einfaches Element der Materie, muss doch irgend eine innere Thätigkeit als den Grund der äusserlichen Wirksamkeit haben, wenn ich gleich nicht anzugeben weiss, worin solche bestehe*. Andrerseits würde bei solchen Grundsätzen

---

sind diejenigen immateriellen Wesen, die den Grund des thierischen Lebens enthalten, von denjenigen unterschieden, die in ihrer Selbstthätigkeit Vernunft begreifen und Geister genannt werden.

[*] Leibnitz sagte, dieser innere Grund aller seiner äusseren Verhältnisse und ihrer Veränderungen sey eine Vorstellungskraft, und spätere Philosophen empfingen diesen unausgeführten Gedanken mit Gelächter. Sie hätten aber nicht übel gethan, wenn sie vorher bei sich überlegt hätten, ob denn eine Substanz, wie ein einfacher Theil der Materie ist, ohne allen inneren Zustand möglich sey, und wenn sie denn diesen etwa nicht ausschliessen wollten, so würde ihnen obgelegen haben, irgend einen andern möglichen innern Zustand zu ersinnen, als den der Vorstellungen und der Thätigkeiten, die von ihnen abhängend sind. Jedermann sieht von selbst, dass, wenn man auch den einfachen Elementartheilen der Materie ein Vermögen dunkler Vorstellungen zugesteht, daraus noch keine Vorstellungskraft der Materie selbst erfolge, weil viel Substanzen von solcher Art in einem Ganzen verbunden, doch niemals eine denkende Einheit ausmachen können.

die Seele auch in diesen innern Bestimmungen als Wirkungen den Zustand des Universums anschauend erkennen, der die Ursache derselben ist. Welche Nothwendigkeit aber verursache, dass ein Geist und ein Körper zusammen Eins ausmache, und welche Gründe bei gewissen Zerstörungen diese Einheit wiederum aufheben, diese Fragen übersteigen nebst verschiedenen andern sehr weit meine Einsicht, und wie wenig ich auch sonst dreist bin, meine Verstandesfähigkeit an den Geheimnissen der Natur zu messen, so bin ich gleichwohl zuversichtlich genug, keinen noch so fürchterlich ausgerüsteten Gegner zu scheuen (wenn ich sonst einige Neigung zum Streiten hätte), um in diesem Falle mit ihm den Versuch der Gegengründe im *Widerlegen* zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geschicklichkeit ist, einander das Nichtwissen zu demonstriren.

Zweites Hauptstück.

Ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen.

Der Initiat hat schon den groben und an den äusserlichen Sinnen klebenden Verstand zu höhern und abgezogenen Begriffen gewöhnt, und nun kann er geistige und von körperlichem Zeuge enthüllte Gestalten in derjenigen Dämmerung sehen, womit das schwache Licht der Metaphysik das Reich der Schatten sichtbar macht. Wir wollen daher, nach der beschwerlichen Vorbereitung, welche überstanden ist, uns auf den gefährlichen Weg wagen.

> Ibant obscuri sub nocte per umbras,
> Perque domos Ditis vacuas et inania regna.
>
> VIRGILIUS.

Die todte Materie, welche den Weltraum erfüllt, ist ihrer eigenthümlichen Natur nach im Stande der Trägheit und der Beharrlichkeit in einerlei Zustande, sie hat Solidität, Ausdehnung und Figur, und ihre Erscheinungen, die auf allen diesen Gründen beruhen, lassen eine physische Erklärung zu, die zugleich mathematisch ist, und zusammen mechanisch genannt wird. Wenn man andrerseits seine Achtsamkeit auf diejenige Art Wesen richtet, welche den Grund des Lebens in dem Weltganzen enthalten, die um deswillen nicht von der Art sind, dass sie als Bestandtheile den Klumpen und die Ausdehnung der leblosen Materie vermehren, noch von ihr nach den Gesetzen der Berührung und des Stosses leiden, sondern vielmehr durch innere Thätigkeit sich selbst, und überdies den todten Stoff der

Natur rege machen, so wird man, wo nicht mit der Deutlichkeit einer Demonstration, doch wenigstens mit der Vorempfindung eines nicht ungeübten Verstandes, sich von dem Daseyn immaterieller Wesen überredet finden, deren besondere Wirkungsgesetze pneumatisch, und so ferne die körperlichen Wesen Mittelursachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt sind, organisch genannt werden. Da diese immateriellen Wesen selbstthätige Principien sind, mithin Substanzen und für sich bestehende Naturen, so ist diejenige *Folge*, auf die man zunächst geräth, diese, dass sie, unter einander unmittelbar vereinigt, vielleicht ein grosses Ganze ausmachen mögen, welches man die immaterielle Welt *(mundus intelligibilis)* nennen kann. Denn mit welchem Grunde der Wahrscheinlichkeit wollte man wohl behaupten, dass dergleichen Wesen von einander ähnlicher Natur nur vermittelst anderer (körperlicher Dinge) von fremder Beschaffenheit in Gemeinschaft stehen könnten, indem dieses letztere noch viel räthselhafter als das erste ist.

Diese immaterielle Welt kann also als ein für sich bestehendes Ganze angesehen werden, deren Theile unter einander in wechselseitiger Verknüpfung und Gemeinschaft stehen, auch ohne Vermittlung körperlicher Dinge, so dass dieses letztere Verhältniss zufällig ist, und nur einigen zukommen darf, ja, wo es auch angetroffen wird, nicht hindert, dass eben die immateriellen Wesen, welche durch die Vermittlung der Materie in einander wirken, ausser diesem noch in einer besondern und durchgängigen Verbindung stehen, und jederzeit unter einander als immaterielle Wesen wechselseitige Einflüsse ausüben, so dass das Verhältniss derselben vermittelst der Materie nur zufällig und auf einer besondern göttlichen Anstalt beruht, jene hingegen natürlich und unauflöslich ist.

Indem man denn auf solche Weise alle Principien des Lebens in der ganzen Natur, als so viel unkörperliche Substanzen unter einander in Gemeinschaft, aber auch zum Theil mit der Materie vereinigt zusammennimmt, so gedenkt man sich ein grosses Ganze der immateriellen Welt;

eine unermessliche, aber unbekannte Stufenfolge von Wesen und thätigen Naturen, durch welche der todte Stoff der Körperwelt allein belebt wird. Bis auf welche Glieder aber der Natur Leben ausgebreitet sey, und welche diejenigen Grade desselben sind, die zunächst an die völlige Leblosigkeit grenzen, ist vielleicht unmöglich, jemals mit Sicherheit auszumachen. Der Hylozoismus belebt Alles, der Materialismus dagegen, wenn er genau erwogen wird, tödtet Alles. Maupertuis maass den organischen Nahrungstheilchen aller Thiere den niedrigsten Grad Leben bei; andere Philosophen sehen an ihnen nichts als todte Klumpen, welche nur dienen, das Hebezeug der thierischen Maschinen zu vergrössern. Das ungezweifelte Merkmal des Lebens an dem, was in unsere äusseren Sinne fällt, ist wohl die freie Bewegung, die da blicken lässt, dass sie aus Willkühr entsprungen sey; allein der Schluss ist nicht sicher, dass, wo dieses Merkmal nicht angetroffen wird, auch kein Grad des Lebens befindlich sey. Boerhaave sagt an einem Orte: Das Thier ist eine Pflanze, die ihre Wurzeln im Magen (inwendig) hat. Vielleicht könnte ein Anderer eben so ungetadelt mit diesen Begriffen spielen und sagen: Die Pflanze ist ein Thier, das seinen Magen in der Wurzel (äusserlich) hat. Daher auch den letzteren die Organe der willkührlichen Bewegung, und mit ihnen die äusserlichen Merkmale des Lebens fehlen können, die doch den ersteren nothwendig sind, weil ein Wesen, welches die Werkzeuge seiner Ernährung in sich hat, sich selbst seinem Bedürfniss gemäss muss bewegen können, dasjenige aber, an welchem diese ausserhalb und in dem Elemente seiner Unterhaltung eingesenkt sind, schon genugsam durch äussere Kräfte erhalten wird, und, wenn es gleich ein Principium des innern Lebens in der Vegetation enthält, doch keine organische Einrichtung zur äusserlichen willkührlichen Thätigkeit bedarf. Ich verlange nichts von allem diesem auf Beweisgründen, denn ausserdem, dass ich sehr wenig zum Vortheil von dergleichen Muthmaassungen würde zu sagen haben, so haben sie noch als beständige veraltete Grillen den Spott der Mode wider sich. Die Alten glaubten nämlich, dreierlei Art von Leben annehmen zu können, das pflanzenartige, das thierische und das vernünftige. Wenn sie die drei immateriellen Principien derselben in dem Menschen vereinigten, so möchten sie wohl Unrecht haben, wenn sie aber solche unter die dreierlei Gattungen der wachsenden und ihres Gleichen erzeugenden Geschöpfe vertheilten, so sagten sie freilich wohl etwas Unerweisliches, aber darum noch nicht Ungereimtes, vornämlich in dem Urtheile desjenigen, der das besondere Leben der von einigen Thieren abgetrennten Theile, die Irritabilität, diese sowohl erwiesene, aber auch zugleich so unerklärliche Eigenschaft der Fasern eines thierischen Körpers und einiger Gewächse, und endlich die nahe Verwandtschaft der Polypen und anderer Zoophyten mit den Gewächsen in Betracht ziehen wollte. Übrigens ist die Berufung auf immaterielle Principien eine Zuflucht der faulen Philosophie, und darum auch die Erklärungsart in diesem Geschmacke nach aller Möglichkeit zu vermeiden, damit diejenigen Gründe der Welterscheinungen, welche auf den Bewegungsgesetzen der blossen Materie beruhen, und welche auch einzig und allein der Begreiflichkeit fähig sind, in ihrem ganzen Umfange erkannt werden. Gleichwohl bin ich überzeugt, dass Stahl, welcher die thierischen Veränderungen gern organisch erklärt, oftmals der Wahrheit näher sey, als Hofmann, Boerhaave u. A. m., welche die immateriellen Kräfte aus dem Zusammenhange lassen, sich an die mechanischen Gründe halten, und hierin einer mehr philosophischen Methode folgen, die wohl bisweilen fehlt, aber mehrmals zutrifft, und die auch allein in der Wissenschaft von nützlicher Anwendung ist, wenn andererseits von dem Einflusse der Wesen von unkörperlicher Natur höchstens nur erkannt werden kann, dass er da sey, niemals aber wie er zugehe, und wie weit sich seine Wirksamkeit erstrecke.

So würde denn also die immaterielle Welt zuerst alle erschaffene Intelligenzen, deren einige mit der Materie zu einer Person verbunden sind, andere aber nicht, in sich befassen, überdies die empfindenden Subjecte in allen Thierarten, und endlich alle Principien des Lebens, welche sonst noch in der Natur wo seyn mögen, ob dieses sich gleich durch keine äusserlichen Kennzeichen der willkührlichen Bewegung offenbarte. Alle diese immateriellen Naturen, sage ich, sie mögen nun ihre Einflüsse in der Körperwelt ausüben oder nicht, alle vernünftige Wesen, deren zufälliger Zustand thierisch ist, es sey hier auf der Erde oder in andern Himmelskörpern, sie mögen das rohe Zeug der Materie jetzt oder künftig beleben, oder ehedem belebt haben, würden nach diesen Begriffen in einer ihrer Natur gemässen Gemeinschaft stehen, die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältniss der Körper eingeschränkt ist, und wo die Entfernung der Örter oder der Zeitalter, welche in der sichtbaren Welt die grosse Kluft ausmacht, die alle Gemeinschaft aufhebt, verschwindet. Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zwei Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen, so ferne sie zur persönlichen Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet, dagegen als ein Glied der Geisterwelt die reinen Einflüsse immaterieller Naturen empfängt und ertheilt, so dass, so bald jene Verbindung aufgehört hat, die Gemeinschaft, darin sie jederzeit mit geistigen Naturen steht, allein übrig bleibt, und sich ihrem Bewusstseyn zum klaren Anschauen eröffnen müsste*.

---

* Wenn man von dem Himmel als dem Sitze der Seligen redet, so setzt die gemeine Vorstellung ihn gern über sich, hoch in dem unermesslichen Weltraume. Man bedenkt aber nicht, dass unsere Erde, aus diesen Gegenden angesehen, auch als einer von den Sternen des Himmels erscheine, und dass die Bewohner anderer Welten mit eben so gutem Grunde nach uns hin zeigen könnten, und sagen, sehet da den Wohnplatz ewiger Freuden und einen himmlischen Aufenthalt, welcher zubereitet ist, uns dereinst zu empfangen. Ein wunderlicher Wahn nämlich macht, dass der hohe Flug, den die Hoffnung nimmt, immer mit dem Begriffe des Steigens verbunden ist, ohne zu bedenken, dass,

Es wird mir nach gerade beschwerlich, immer die behutsame Sprache der Vernunft zu führen. Warum sollte es mir nicht auch erlaubt seyn, im akademischen Tone zu reden, der entscheidender ist, und so wohl den Verfasser, als den Leser des Nachdenkens überhebt, welches über lang oder kurz beide nur zu einer verdriesslichen Unentschlossenheit führen muss. Es ist demnach so gut als demonstrirt, oder, es könnte leichtlich bewiesen werden, wenn man weitläufig seyn wollte, oder noch besser, es wird künftig, ich weiss nicht, wo oder wann, noch bewiesen werden, dass die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen immateriellen Naturen der Geisterwelt stehe, dass sie wechselsweise in diese wirke, und von ihnen Eindrücke empfange, deren sie sich aber als Mensch nicht bewusst ist, so lange Alles wohl steht. Andererseits ist es auch wahrscheinlich, dass die geistigen Naturen unmittelbar keine sinnliche Empfindung von der Körperwelt mit Bewusstseyn haben können, weil sie mit keinem Theile der Materie zu einer Person verbunden sind, um sich vermittelst desselben ihres Orts in dem materiellen Weltganzen, und durch künstliche Organe des Verhältnisses der ausgedehnten Wesen gegen sich und gegen einander bewusst zu werden, dass sie aber wohl in die Seelen der Menschen als Wesen von einerlei Natur einfliessen können, und auch wirklich jederzeit mit ihr in wechselseitiger Gemeinschaft stehen, doch so, dass in der Mittheilung der Vorstellungen diejenige, welche die Seele als ein von der Körperwelt ab-

---

so hoch man auch gestiegen ist, man doch wieder sinken müsse, um allenfalls in einer andern Welt festen Fuss zu fassen. Nach den angeführten Begriffen aber würde der Himmel eigentlich die Geisterwelt seyn, oder, wenn man will, der selige Theil derselben, und diese würde man weder über sich, noch unter sich zu suchen haben, weil ein solches immaterielles Ganze nicht nach den Entfernungen oder Nahheiten gegen körperliche Dinge, sondern in geistigen Verknüpfungen seiner Theile unter einander vorgestellt werden muss, wenigstens die Glieder derselben sich nur nach solchen Verhältnissen ihrer selbst bewusst sind.

hängendes Wesen in sich enthält, nicht in andern geistigen Wesen, und die Begriffe des letzteren, als anschauende Vorstellungen von immateriellen Dingen, nicht in das klare Bewusstseyn des Menschen übergehen können, wenigstens nicht in ihrer eigentlichen Beschaffenheit, weil die Materialien zu beiderlei Ideen von verschiedener Art sind.

Es würde schön seyn, wenn eine dergleichen systematische Verfassung der Geisterwelt, als wir sie vorstellen, nicht lediglich aus dem Begriffe von der geistigen Natur überhaupt, der gar zu sehr hypothetisch ist, sondern aus irgend einer wirklichen und allgemein zugestandenen Beobachtung könnte geschlossen, oder auch nur wahrscheinlich vermuthet werden. Daher wage ich es, auf die Nachsicht des Lesers, einen Versuch von dieser Art hier einzuschalten, der zwar etwas ausser meinem Wege liegt, und auch von der Evidenz weit genug entfernt ist, gleichwohl aber zu nicht unangenehmen Vermuthungen Anlass zu geben scheint.

* * *

Unter den Kräften, die das menschliche Herz bewegen, scheinen einige der mächtigsten ausserhalb desselben zu liegen, die also nicht etwa als blosse Mittel sich auf Eigennützigkeit und Privatbedürfniss, als auf ein Ziel, das innerhalb des Menschen selbst liegt, beziehen, sondern welche machen, dass die Tendenzen unserer Regungen den Brennpunct ihrer Vereinigung ausser uns in andere vernünftige Wesen versetzen, woraus ein Streit zweier Kräfte entspringt, nämlich der Eigenheit, die Alles auf sich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüth gegen Andere ausser sich getrieben oder gezogen wird. Ich halte mich bei dem Triebe nicht auf, vermöge dessen wir so stark und so allgemein am Urtheile Anderer hängen, und fremde Billigung oder Beifall zur Vollendung des unsrigen von uns selbst so nöthig zu seyn erachten, woraus, wenn gleich bisweilen ein übel verstandener Ehrenwahn entspringt, dennoch selbst in der uneigennützigsten und wahrhaftesten Gemüthsart ein geheimer Zug verspürt wird, dasjenige, was man für sich selbst als *gut* oder *wahr* erkennt, mit dem Urtheil Anderer zu vergleichen, und beide einstimmig zu machen; ingleichen eine jede menschliche Seele auf dem Erkenntnisswege gleichsam anzuhalten, wenn sie einen andern Fusssteig zu gehen scheint, als den wir eingeschlagen haben, welches Alles vielleicht eine empfundene Abhängigkeit unserer eigenen *Urtheile* vom *allgemeinen menschlichen Verstande* ist, und ein Mittel wird, dem ganzen denkenden Wesen eine Art von Vernunfteinheit zu verschaffen.

Ich übergehe aber diese sonst nicht unerhebliche Betrachtung, und halte mich für jetzt an eine andere, welche einleuchtender und beträchtlicher ist, so viel es unsere Absicht betrifft. Wenn wir äussere Dinge auf unser Bedürfniss beziehen, so können wir dieses nicht thun, ohne uns zugleich durch eine gewisse Empfindung gebunden und eingeschränkt zu fühlen, die uns merken lässt, dass in uns gleichsam ein fremder Wille wirksam sey, und unser eigenes Belieben die Bedingung von äusserer Beistimmung nöthig habe. Eine geheime Macht nöthigt uns, unsere Absicht zugleich auf Anderer Wohl oder nach fremder Willkühr zu richten, ob dieses gleich öfters ungern geschieht, und der eigennützigen Neigung stark widerstreitet, und der Punct, wohin die Richtungslinien unserer Triebe zusammenlaufen, ist also nicht blos in uns, sondern es sind noch Kräfte, die uns bewegen in dem Wollen Anderer ausser uns. Daher entspringen die sittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreissen, das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit, deren jede uns manche Aufopferung abdringt, und obgleich beide dann und wann durch eigennützige Neigung überwogen werden, doch nirgend in der menschlichen Natur ermangeln, ihre Wirklichkeit zu äussern. Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Bewegungsgründen abhängig von der *Regel* des *allgemeinen Willens*, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach blos geistigen Gesetzen. Will man diese in uns empfundene Nöthigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das sittliche Gefühl nennen, so redet man davon nur als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Ursachen derselben auszumachen. So nannte Newton das sichere Gesetz der Bestrebungen aller Materie sich einander zu nähern die Gravitation derselben, indem er seine mathematischen Demonstrationen nicht in eine verdriessliche Theilnehmung an philosophischen Streitigkeiten verflechten wollte, die sich über die Ursache derselben ereignen können. Gleichwohl trug er kein Bedenken, diese Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Thätigkeit der Materie in einander zu behandeln, und gab ihr daher auch den Namen der Anziehung. Sollte es nicht möglich seyn, die Erscheinung der sinnlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich auf einander wechselsweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaftig thätigen Kraft, wodurch geistige Naturen in einander einfliessen, vorzustellen, so dass das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre, und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, wodurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihr eigenen Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet! Wenn man diesen Gedanken so viel Scheinbarkeit zugesteht, als erforderlich ist, um die Mühe zu verdienen, sie an ihren Folgen zu messen, so wird man vielleicht durch den Reiz derselben unvermerkt in einige Parteilichkeit gegen sie verflochten werden. Denn es scheinen in diesem Falle die Unregelmässigkeiten mehrentheils zu verschwinden, die sonst bei dem Widerspruch der moralischen und physischen Verhältnisse der Menschen hier auf der Erde so befremdlich in die Augen fallen. Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollständige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menschen haben, wohl aber in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen. Die wahren Absichten, die geheimen Beweggründe vieler aus Ohnmacht fruchtlosen Bestrebungen, der Sieg über sich selbst, oder auch bisweilen die verborgene Tücke bei scheinbarlich guten Handlungen, sind mehrentheils für den physischen Erfolg in dem körperlichen Zustande verloren, sie würden aber auf solche Weise in der immateriellen Welt als fruchtbare Gründe angesehen werden müssen, und in Ansehung ihrer nach pneumatischen Gesetzen, zufolge der Verknüpfung des Privatwillens und des allgemeinen Willens, d. i. der Einheit und des Ganzen der Geisterwelt, eine der sittlichen Beschaffenheit der freien Willkühr angemessene Wirkung ausüben oder auch gegenseitig empfangen. Denn weil das Sittliche der That den innern Zustand des Geistes betrifft, so kann es auch natürlicher Weise nur in der unmittelbaren Gemeinschaft der Geister die der ganzen Moralität adäquate Wirkung nach sich ziehen. Dadurch würde es nun geschehen, dass die Seele des Menschen schon in diesem Leben, dem sittlichen Zustande zufolge, ihre Stelle unter den geistigen Substanzen des Universums einnehmen müsste, so wie nach den Gesetzen der Bewegung die Materien des Weltraums sich in solche Ordnung gegen einander setzen, die ihren Körperkräften gemäss ist *. Wenn denn endlich durch den Tod die Gemeinschaft der Seele mit der Körperwelt aufgehoben worden, so würde das Leben in der andern Welt nur eine natürliche Fortsetzung derjenigen Verknüpfung seyn, darin sie mit ihr schon in diesem Leben gestanden

---

* Die aus dem Grunde der Moralität entspringenden Wechselwirkungen des Menschen und der Geisterwelt, nach den Gesetzen des pneumatischen Einflusses, könnte man darin setzen, dass daraus natürlicher Weise eine nähere Gemeinschaft einer guten oder bösen Seele mit guten und bösen Geistern entspringe, und jene dadurch sich selbst dem Theile der geistigen Republik zugesellten, der ihrer sittlichen Beschaffenheit gemäss ist, mit der Theilnehmung an allen Folgen, die daraus nach der Ordnung der Natur entstehen mögen.

hat, und die gesammten Folgen der hier ausgeübten Sittlichkeit würden sich dort in den Wirkungen wieder finden, die ein mit der ganzen Geisterwelt in unauflöslicher Gemeinschaft stehendes Wesen schon vorher daselbst nach pneumatischen Gesetzen ausgeübt hat. Die Gegenwart und die Zukunft würden also gleichsam aus einem Stücke seyn, und ein stätiges Ganzes ausmachen, selbst nach der Ordnung der Natur. Dieser letztere Umstand ist von besonderer Erheblichkeit. Denn in einer Vermuthung nach blossen Gründen der Vernunft ist es eine grosse Schwierigkeit, wenn man, um den Übelstand zu heben, der aus der unvollendeten Harmonie zwischen der Moralität und ihren Folgen in dieser Welt entspringt; zu einem ausserordentlichen göttlichen Willen seine Zuflucht nehmen muss, weil, so wahrscheinlich auch das Urtheil über denselben nach unsern Begriffen von der göttlichen Weisheit seyn mag, immer ein starker Verdacht übrig bleibt, dass die schwachen Begriffe unseres Verstandes vielleicht auf den Höchsten sehr verkehrt übertragen worden, da des Menschen Obliegenheit nur ist, von dem göttlichen Willen zu urtheilen, aus der Wohlgereimtheit, die er wirklich in der Welt wahrnimmt, oder welche er nach der Regel der Analogie, gemäss der Naturordnung, darin vermuthen kann; nicht aber nach dem Entwurfe seiner eigenen Weisheit, den er zugleich dem göttlichen Willen zur Vorschrift macht, befugt ist, neue und willkührliche Anordnungen in der gegenwärtigen oder künftigen Welt zu ersinnen.

* * *

Wir lenken nunmehr unsere Betrachtung wiederum in den vorigen Weg ein, und nähern uns dem Ziele, welches wir uns vorgesetzt hatten. Wenn es sich mit der Geisterwelt und dem Antheile, den unsere Seele an ihr hat, so verhält, wie der Abriss, den wir ertheilten, ihn vorstellt, so scheint fast nichts befremdlicher zu seyn, als dass die Geistergemeinschaft nicht eine ganz allgemeine und gewöhnliche Sache ist, und das Ausserordentliche betrifft fast mehr die Seltenheit der Erscheinungen, als die Möglichkeit derselben. Diese Schwierigkeit lässt sich indessen ziemlich gut heben, und ist zum Theil auch schon gehoben worden. Denn die Vorstellung, die die Seele des Menschen von sich selbst als einem Geiste durch ein immaterielles Anschauen hat, indem sie sich in Verhältniss gegen Wesen von ähnlicher Natur betrachtet, ist von derjenigen ganz verschieden, da ihr Bewusstseyn sich selbst als einen Menschen vorstellt, durch ein Bild, das seinen Ursprung aus dem Eindrucke körperlicher Organe hat, und welches Verhältniss gegen keine andern als materiellen Dinge vorgestellt wird. Es ist demnach zwar einerlei Subject, was der sichtbaren und unsichtbaren Welt zugleich als ein Glied angehört, aber nicht eben dieselbe Person, weil die Vorstellungen der einen, ihrer verschiedenen Beschaffenheit wegen, keine begleitenden Ideen von denen der andern Welt sind, und daher, was ich als Geist denke, von mir als Mensch nicht erinnert wird, und umgekehrt, mein Zustand als eines Menschen in die Vorstellung meiner selbst, als eines Geistes, gar nicht hineinkommt. Übrigens mögen die Vorstellungen von der Geisterwelt so klar und anschauend seyn, wie man will*, so ist dieses doch nicht hinlänglich, um mich deren als Mensch bewusst zu werden; wie denn sogar die Vorstellung seiner selbst (d. i. der Seele) als eines Geistes wohl durch Schlüsse erworben wird, bei keinem Menschen aber ein anschauender und Erfahrungsbegriff ist.

---

* Man kann dieses durch eine gewisse Art von zwiefacher Persönlichkeit, die der Seele selbst in Ansehung dieses Lebens zukommt, erläutern. Gewisse Philosophen glauben, sich ohne den mindesten besorglichen Einspruch auf den Zustand des festen Schlafes berufen zu können, wenn sie die Wirklichkeit dunkler Vorstellungen beweisen wollen, da sich doch nichts weiter hiervon mit Sicherheit sagen lässt, als dass wir uns im Wachen keiner von denjenigen erinnern, die wir im festen Schlafe etwa mochten gehabt haben, und daraus nur so viel folgt, dass sie beim Erwachen nicht klar vorgestellt worden, nicht aber, dass sie auch damals, als wir schliefen, dunkel waren. Ich vermuthe vielmehr, dass dieselben klarer und ausgebreiteter seyn mögen, als selbst die klarsten im Wachen; weil dieses bei der völligen Ruhe äusserer Sinne von einem so thätigen Wesen, als die Seele ist, zu erwarten ist, wie wohl, da der Körper des Menschen zu der Zeit nicht mit empfunden ist, beim Erwachen die begleitende Idee desselben ermangelt, welche den vorigen Zustand der Gedanken, als eben derselben Person gehörig zum Bewusstseyn verhelfen könnte. Die

Diese Ungleichartigkeit der geistigen Vorstellungen, und derer, die zum leiblichen Leben des Menschen gehören, darf indessen nicht als ein so grosses Hinderniss angesehen werden, dass es alle Möglichkeit aufhebe, sich bisweilen der Einflüsse von Seiten der Geisterwelt sogar in diesem Leben bewusst zu werden. Denn sie können in das persönliche Bewusstseyn des Menschen zwar nicht unmittelbar, aber doch so übergehen, dass sie nach dem Gesetz der vergesellschaftenden Begriffe diejenigen Bilder rege machen, die mit ihnen verwandt sind, und analogische Vorstellungen unsrer Sinne erwecken, die wohl nicht der geistige Begriff selber, aber doch deren Symbole sind. Denn es ist doch immer eben dieselbe Substanz, die zu dieser Welt sowohl als zu der andern wie ein Glied gehört, und beiderlei Art von Vorstellungen gehören zu demselben Subjecte, und sind mit einander verknüpft. Die Möglichkeit hiervon können wir einigermaassen dadurch fasslich machen, wenn wir betrachten, wie unsere höhern Vernunftbegriffe, welche sich den geistigen ziemlich nähern, gewöhnlichermaassen gleichsam ein körperliches Kleid annehmen, um sich in Klarheit zu setzen. Daher die mora-

---

Handlungen einiger Schlafwanderer, welche bisweilen in solchem Zustande mehr Verstand als sonst zeigen, ob sie sich gleich nichts davon beim Erwachen erinnern, bestätigt die Möglichkeit dessen, was ich vom festen Schlafe vermuthe. Die Träume dagegen, d. i. die Vorstellungen des Schlafenden, deren er sich beim Erwachen erinnert, gehören nicht hierher. Denn alsdann schläft der Mensch nicht völlig, er empfindet in einem gewissen Grade klar, und webt seine Geisteshandlungen in die Eindrücke der äusseren Sinne. Daher er sich ihrer zum Theil nachher erinnert, aber auch an ihnen lauter wilde und abgeschmackte Chimären antrifft, wie sie es denn nothwendig seyn müssen, da in ihnen Ideen der Phantasie und die der äusseren Empfindung unter einander geworfen werden.

lischen Eigenschaften der Gottheit unter den Vorstellungen des Zorns, der Eifersucht, der Barmherzigkeit, der Rache u. d. g. vorgestellt werden; daher personificiren Dichter die Tugenden, Laster oder andre Eigenschaften der Natur, doch so, dass die wahre Idee des Verstandes hindurchscheint; so stellt der Geometer die Zeit durch eine Linie vor, obgleich Raum und Zeit nur eine Übereinkunft in Verhältnissen haben, und also wohl der Analogie nach, niemals aber der Qualität nach mit einander übereintreffen; daher nimmt die Vorstellung der göttlichen Ewigkeit selbst bei den Philosophen den Schein einer unendlichen Zeit an, so sehr wie man sich auch hütet, beide zu vermengen; und eine grosse Ursache, weswegen die Mathematiker gemeiniglich abgeneigt sind, die Leibnitz'schen Monaden einzuräumen, ist wohl diese, dass sie nicht umhin können, sich an ihnen kleine Klümpchen vorzustellen. Daher ist es nicht unwahrscheinlich, dass geistige Empfindungen in das Bewusstseyn übergehen könnten, wenn sie Phantasien erregen, die mit ihnen verwandt sind. Auf diese Art würden Ideen, die durch einen geistigen Einfluss mitgetheilt sind, sich in die Zeichen derjenigen Sprache einkleiden, die der Mensch sonst im Gebrauch hat, die empfundene Gegenwart eines Geistes in das Bild einer menschlichen Figur, Ordnung und Schönheit der immateriellen Welt in Phantasien, die unsre Sinne sonst im Leben vergnügen u. s. w.

Diese Art der Erscheinungen kann gleichwohl nicht etwas gemeines und gewöhnliches seyn, sondern sich nur bei Personen ereignen, deren Organe* eine ungewöhnlich grosse Reizbarkeit haben, die Bilder der Phantasie, dem innern Zustande der Seele gemäss, durch harmonische Bewegung mehr zu verstärken, als gewöhnlicher Weise bei gesunden Menschen geschieht, und auch geschehen soll. Solche seltsame Personen würden in gewissen Augenblicken mit der Apparenz mancher Gegenstände, als ausser ihnen angefochten seyn, welche sie für eine Gegenwart von geistigen Naturen halten würden, die auf ihre körperlichen Sinne fiele, obgleich hierbei nur ein Blendwerk der Einbildung vorgeht, doch so, dass die Ursache davon ein wahrhafter geistiger Einfluss ist, der nicht unmittelbar empfunden werden kann, sondern sich nur durch verwandte Bilder der Phantasie, welche den Schein der Empfindungen annehmen, zum Bewusstseyn offenbart.

---

* Ich verstehe hierunter nicht die Organe der äusseren Empfindung, sondern das Sensorium der Seele, wie man es nennt, d. i. denjenigen Theil des Gehirnes, dessen Bewegung die mancherlei Bilder und Vorstellungen der denkenden Seele zu begleiten pflegt, wie die Philosophen dafür halten.

Die Erziehungsbegriffe, oder auch mancher sonst eingeschlichene Wahn, würden hierbei ihre Rolle spielen, wo Verblendung mit Wahrheit untermengt wird, und eine wirkliche geistige Empfindung zwar zum Grunde liegt, die doch in Schattenbilder der sinnlichen Dinge umgeschaffen worden. Man wird aber auch zugeben, dass die Eigenschaft, auf solche Weise die Eindrücke der Geisterwelt in diesem Leben zum klaren Anschauen auszuwickeln, schwerlich wozu nützen könne, weil dabei die geistige Empfindung nothwendig so genau in das Hirngespinnst der Einbildung verwebt wird, dass es unmöglich seyn muss, in derselben das Wahre von den groben Blendwerken, die es umgeben, zu unterscheiden. Ingleichen würde ein solcher Zustand, da er ein verändertes Gleichgewicht in den Nerven voraussetzt, welche sogar durch die Wirksamkeit der blos geistig empfindenden Seele in unnatürliche Bewegung versetzt werden, eine wirkliche Krankheit anzeigen. Endlich würde es gar nicht befremdlich seyn; an einem Geisterseher zugleich einen Phantasten anzutreffen, zum wenigsten in Ansehung der begleitenden Bilder von diesen seinen Erscheinungen, weil Vorstellungen, die ihrer Natur nach fremd, und mit denen im leiblichen Zustande des Menschen unvereinbar sind, sich hervordrängen, und übelgepaarte Bilder in die äussere Empfindung hereinziehen, wodurch wilde Chimären und wunderliche Fratzen ausgeheckt werden, die in langem Geschleppe den betrogenen Sinnen vorgaukeln, ob sie gleich einen wahren geistigen Einfluss zum Grunde haben mögen.

Nunmehr kann man nicht verlegen seyn, von den Gespenstererzählungen, die den Philosophen so oft in den Weg kommen, ingleichen allerlei Geistereinflüssen, von denen hier oder da die Rede geht, scheinbare Vernunftgründe anzugeben. Abgeschiedene Seelen und reine Geister können zwar niemals unsern äusseren Sinnen gegenwärtig seyn, noch sonst mit der Materie in Gemeinschaft stehen, aber wohl auf den Geist des Menschen, der mit ihnen zu einer grossen Republik gehört, wirken, so, dass die Vorstellungen, welche sie in ihm erwecken, sich nach dem Gesetze seiner Phantasie in verwandte Bilder einkleiden, und die Apparenz der ihnen gemässen Gegenstände als ausser ihm erregen. Diese Täuschung kann einen jeden Sinn betreffen, und so sehr dieselbe auch mit ungereimten Hirngespinnsten untermengt wäre, so dürfte man sich dieses nicht abhalten lassen, hierunter geistige Einflüsse zu vermuthen. Ich würde der Scharfsichtigkeit des Lesers zu nahe treten, wenn ich mich bei der Anwendung dieser Erklärungsart noch aufhalten wollte. Denn metaphysische Hypothesen haben eine so ungemeine Biegsamkeit an sich, dass man sehr ungeschickt seyn müsste, wenn man die gegenwärtige nicht einer jeden Erzählung bequemen könnte, sogar ehe man ihre Wahrhaftigkeit untersucht hat, welches in vielen Fällen unmöglich, und in noch mehrern sehr unhöflich ist.

Wenn indessen die Vortheile und Nachtheile in einander gerechnet werden, die demjenigen erwachsen können, der nicht allein für die sichtbare Welt, sondern auch für die unsichtbare in gewissem Grade organisirt ist (wo ferne es jemals einen solchen gegeben hat), so scheint ein Geschenk von dieser Art demjenigen gleich zu seyn, womit Juno den Tiresias beehrte, die ihn zuvor blind machte, damit sie ihm die Gabe zu weissagen ertheilen könnte. Denn, nach den obigen Sätzen zu urtheilen, kann die anschauende Kenntniss der andern Welt allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüsst, welchen man für die gegenwärtige nöthig hat. Ich weiss auch nicht, ob selbst gewisse Philosophen gänzlich von dieser harten Bedingung frei seyn sollten, welche so fleissig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten, und Wunderdinge von daher zu erzählen wissen. Zum wenigsten missgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur besorge ich, dass ihnen irgend ein Mann von gutem Verstande und wenig Feinigkeit eben dasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe sein Kutscher antwortete, als jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: Guter Herr, auf den Himmel mögt ihr euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seyd ihr ein Narr.

Drittes Hauptstück.

Antikabala. Ein Fragment der gemeinen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt aufzuheben.

Aristoteles sagt irgendwo: *Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein Jeder seine eigne.* Mich dünkt, man sollte wohl den letzteren Satz umkehren und sagen können: wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuthen, dass sie träumen. Auf diesen Fuss, wenn wir die *Luftbaumeister* der mancherlei Gedankenwelten betrachten, deren jeglicher die seinige mit Ausschliessung andrer ruhig bewohnt, denjenigen etwa, welcher die Ordnung der Dinge, so wie sie von *Wolfen* aus wenig Bauzeug der Erfahrung aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, oder die, welche von *Crusius* durch die magische Kraft einiger Sprüche vom *Denklichen* und *Undenklichen* aus Nichts hervorgebracht worden, bewohnen, so werden wir uns bei dem Widerspruche ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben. Denn wenn sie einmal, so Gott will, völlig wachen, d. i. zu einem Blicke, der die Einstimmung mit anderem Menschenverstande nicht ausschliesst, die Augen aufthun werden, so wird Niemand von ihnen etwas sehen, was nicht jedem Andern gleichfalls bei dem Lichte ihrer Beweisthümer augenscheinlich und gewiss erscheinen sollte, und die Philosophen werden zu derselbigen Zeit eine gemeinschaftliche Welt bewohnen, dergleichen die Grössenlehrer schon längst inne gehabt haben, welche wichtige

Begebenheit nicht lange mehr anstehen kann, wo ferne gewissen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen ist, die seit einiger Zeit über dem Horizonte der Wissenschaften erschienen sind.

In gewisser Verwandtschaft mit den Träumern der Vernunft stehen die Träumer der Empfindung, und unter dieselben werden gemeiniglich diejenigen, welche bisweilen mit Geistern zu thun haben, gezählt, und zwar aus dem nämlichen Grunde, wie die vorigen, weil sie etwas sehen, was kein andrer gesunder Mensch sieht, und ihre eigene Gemeinschaft mit Wesen haben, die sich Niemandem sonst offenbaren, so gute Sinne er auch haben mag. Es ist auch die Benennung der Träumereien, wenn man voraussetzt, dass die gedachten Erscheinungen auf blosse Hirngespinnste auslaufen, in so ferne passend, als die eine so gut wie die andre selbst ausgeheckte Bilder sind, die gleichwohl als wahre Gegenstände die Sinne betrügen; allein wenn man sich einbildet, dass beide Täuschungen übrigens in ihrer Entstehungsart sich ähnlich genug wären, um die Quelle der einen auch zur Erklärung der andern zureichend zu finden, so betrügt man sich sehr. Derjenige, der im Wachen sich in Erdichtungen und Chimären, welche seine stets fruchtbare Einbildung ausheckt, dermaassen vertieft, dass er auf die Empfindung der Sinne wenig Acht hat, die ihm jetzt am meisten angelegen sind, wird mit Recht ein wachender Träumer genannt. Denn es dürfen nur die Empfindungen der Sinne noch etwas mehr in ihrer Stärke nachlassen, so wird er schlafen, und die vorigen Chimären werden wahre Träume seyn. Die Ursache, weswegen sie es nicht schon im Wachen sind, ist diese, weil er sie zu der Zeit als in sich, andre Gegenstände aber, die er empfindet, als ausser sich vorstellt, folglich jene zu Wirkungen seiner eignen Thätigkeit, diese aber zu demjenigen zählt, was er von aussen empfängt und erleidet. Denn hierbei kommt es alles auf das Verhältniss an, darin die Gegenstände auf ihn selbst als einem Menschen, folglich auch auf seinen Körper gedacht werden.

Daher können die nämlichen Bilder ihn im Wachen wohl sehr beschäftigen, aber nicht betrügen, so klar sie auch seyn mögen. Denn ob er gleich alsdann eine Vorstellung von sich selbst und seinem Körper auch im Gehirne hat, gegen die er seine phantastischen Bilder in Verhältniss setzt, so macht doch die wirkliche Empfindung seines Körpers durch äussere Sinne gegen jene Chimären einen Contrast oder Abstechung, um jene als von sich ausgeheckt, diese aber als empfunden anzusehen. Schlummert er hierbei ein, so erlischt die empfundene Vorstellung seines Körpers, und es bleibt blos die selbstgedichtete übrig, gegen welche die andren Chimären als in äusserm Verhältnisse gedacht werden, und auch so lange man schläft, den Träumenden betrügen müssen, weil keine Empfindung da ist, die in Vergleichung mit jener das Urbild vom Schattenbilde, nämlich das äussere vom innern unterscheiden liesse.

Von wachenden Träumern sind demnach die Geisterseher nicht bloss dem Grade, sondern der Art nach gänzlich unterschieden. Denn diese referiren im Wachen und oft bei der grössten Lebhaftigkeit andrer Empfindungen gewisse Gegenstände unter die äusserlichen Stellen der andern Dinge, die sie wirklich um sich wahrnehmen, und die Frage ist hier nur, wie es zugehe, dass sie das Blendwerk ihrer Einbildung ausser sich versetzen, und zwar in Verhältniss auf ihren Körper, den sie auch durch äussere Sinne empfinden. Die grosse Klarheit ihres Hirngespinnstes kann hiervon nicht die Ursache seyn, denn es kommt hier auf den Ort an, wohin es als ein Gegenstand versetzt ist, und daher verlange ich, dass man zeige, wie die Seele ein solches Bild, das sie doch als in sich enthalten vorstellen sollte, in ein ganz anderes Verhältniss, nämlich in einen Ort äusserlich, und unter die Gegenstände versetze, die sich ihrer wirklichen Empfindung darbieten. Auch werde ich mich durch die Anführung andrer Fälle, die einige Ähnlichkeit mit solcher Täuschung haben, und etwa in fieberhaftem Zustande vorfallen, nicht abfertigen lassen; denn gesund oder krank, wie der Zustand des Betrogenen auch seyn mag, so will man nicht wissen, ob dergleichen auch sonst geschehe, sondern wie dieser Betrug möglich sey.

Wir finden aber bei dem Gebrauch der äusseren Sinne, dass über die Klarheit, darin die Gegenstände vorgestellt werden, man in der Empfindung auch ihren Ort mit begreife, vielleicht bisweilen nicht allemal mit gleicher Richtigkeit, dennoch als eine nothwendige Bedingung der Empfindung, ohne welche es unmöglich wäre, die Dinge als ausser uns vorzustellen. Hierbei wird es sehr wahrscheinlich, dass unsre Seele das empfundene Object dahin in ihrer Vorstellung versetze, wo die verschiedenen Richtungslinien des Eindrucks, die dasselbe gemacht hat, wenn sie fortgezogen werden, zusammenstossen. Daher sieht man einen strahlenden Punct an demjenigen Orte, wo die von dem Auge in der Richtung des Einfalls der Lichtstrahlen zurückgezogenen Linien sich schneiden. Dieser Punct, welchen man den Sehepunct nennt, ist zwar in der Wirkung der Zerstreuungspunct, aber in der Vorstellung der Sammlungspunct der Directionslinien, nach welchen die Empfindung eingedrückt wird *(focus imaginarius)*. So bestimmt man selbst durch ein einziges Auge einem sichtbaren Objecte den Ort, wie unter andern geschieht, wenn das Spectrum eines Körpers vermittelst eines Hohlspiegels in der Luft gesehen wird, gerade da, wo die Strahlen, welche aus einem Puncte des Objects ausfliessen, sich schneiden, ehe sie ins Auge fallen*.

---

* So wird das Urtheil, welches wir von dem scheinbaren Orte naher Gegenstände fallen, in der Sehekunst gemeiniglich vorgestellt, und es stimmt auch sehr gut mit der Erfahrung. Indessen treffen eben dieselben Lichtstrahlen, die aus einem Puncte auslaufen, vermöge der Brechung in den Augenfeuchtigkeiten, nicht divergirend auf den Sehenerven, sondern vereinigen sich daselbst in einem Puncte. Daher, wenn die Empfindung lediglich in diesem Nerven vorgeht, der *focus imaginarius* nicht ausser dem Körper, sondern im Boden des Auges gesetzt werden

Vielleicht kann man eben so bei den Eindrücken des Schalles, weil dessen Stösse auch nach geraden Linien geschehen, annehmen, dass die Empfindung desselben zugleich mit der Vorstellung eines *foci imaginarii* begleitet sey, der dahin gesetzt wird, wo die geraden Linien des in Bebung gesetzten Nervengebäudes im Gehirne äusserlich fortgezogen zusammenstossen. Denn man bemerkt die Gegend und Weite eines schallenden Objects einigermaassen, wenn der Schall gleich leise ist und hinter uns geschieht, obschon die geraden Linien, die von da gezogen werden können, eben nicht die Eröffnung des Ohrs treffen, sondern auf andre Stellen des Haupts fallen, so dass man glauben muss, die Richtungslinien der Erschütterung werden in der Vorstellung der Seele äusserlich fortgezogen, und das schallende Object in den Punct ihres Zusammenstosses versetzt. Eben dasselbe kann, wie mich dünkt, auch von den übrigen drei Sinnen gesagt werden, welche sich darin von dem Gesichte und Gehör unterscheiden, dass der Gegenstand der Empfindung mit den Organen in unmittelbarer Berührung steht, und die Richtungslinien des sinnlichen Reizes daher in diesen Organen selbst ihren Punct der Vereinigung haben.

Um dieses auf die Bilder der Einbildung anzuwenden, so erlaube man mir dasjenige, was **Cartesius** annahm und die mehresten Philosophen nach ihm billigten, zum Grunde zu legen, nämlich, dass alle Vorstellungen der Einbildungskraft zugleich mit gewissen Bewegungen in dem Nervengewebe oder Nervengeiste des Gehirns begleitet sind, welche man *ideas materiales* nennt, d. i. vielleicht mit der Erschütterung oder Bebung des feinen Elements, welches von ihnen abgesondert wird, und derjenigen Bewegung ähnlich ist, welche der sinnliche Eindruck machen könnte, wovon er die Copie ist. Nun verlange ich aber,

---

müsste, welches eine Schwierigkeit macht, die ich jetzt nicht auflösen kann, und die mit den obigen Sätzen sowohl als mit der Erfahrung unvereinbar scheint.

mir einzuräumen, dass der vornehmste Unterschied der Nervenbewegung in den Phantasien von der in der Empfindung darin bestehe, dass die Richtungslinien der Bewegung bei jenem sich innerhalb des Gehirnes, bei diesem aber ausserhalb schneiden; daher, weil der *focus imaginarius*, darin das Object vorgestellt wird, bei den klaren Empfindungen des Wachens ausser mir, der von den Phantasien aber, die ich zu der Zeit etwa habe, in mich gesetzt wird, ich, so lange ich wache, nicht fehlen kann, die Einbildungen als meine eigenen Hirngespinnste von dem Eindruck der Sinne zu unterscheiden.

Wenn man dieses einräumt, so dünkt mich, dass ich über diejenige Art von Störung des Gemüths, die man den Wahnsinn, und im höhern Grade die Verrückung nennt, etwas Begreifliches zur Ursache anführen könne. Das Eigenthümliche dieser Krankheit besteht darin, dass der verworrene Mensch blos Gegenstände seiner Einbildung ausser sich versetzt, und als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge ansieht. Nun habe ich gesagt, dass nach der gewöhnlichen Ordnung die Directionslinien der Bewegung, die in dem Gehirne als materielle Hülfsmittel die Phantasie begleiten, sich innerhalb desselben durchschneiden müssen, und mithin der Ort, darin er sich seines Bildes bewusst ist, zur Zeit des Wachens in ihm selbst gedacht werde. Wenn ich also setze, dass durch irgend einen Zufall oder Krankheit gewisse Organe des Gehirnes so verzogen, und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht sind, dass die Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantasien harmonisch beben, nach solchen Richtungslinien geschieht, welche fortgezogen sich ausserhalb des Gehirns durchkreuzen würden, so ist der *focus imaginarius* ausserhalb des denkenden Subjects gesetzt[*], und das Bild, welches ein Werk der blossen Einbildung ist, wird als ein Gegenstand vorgestellt, der den äusseren Sinnen gegenwärtig wäre. Die Bestürzung über die vermeinte Erscheinung einer Sache, die nach der natürlichen Ordnung nicht zugegen seyn sollte, wird, obschon auch Anfangs ein solches Schattenbild der Phantasie nur schwach wäre, bald die Aufmerksamkeit rege machen, und der Scheinempfindung eine so grosse Lebhaftigkeit geben, die den betrogenen Menschen an der Wahrhaftigkeit nicht zweifeln lässt. Dieser Betrug kann einen jeden äussern Sinn betreffen; denn von jeglichem haben wir copirte Bilder in der Einbildung, und die Verrückung des Nervengewebes kann die Ursache werden, den *focum imaginarium* dahin zu versetzen, von wo der sinnliche Eindruck eines wirklich vorhandenen körperlichen Gegenstandes kommen würde. Es ist alsdann kein Wunder, wenn der Phantast Manches sehr deutlich zu sehen oder zu hören glaubt, was Niemand ausser ihm wahrnimmt, ingleichen, wenn diese Hirngespinnste ihm erscheinen, und plötzlich verschwinden, oder indem sie etwa einem Sinne, z. E. dem Gesichte, vorgaukeln, durch keinen andern, wie z. E. das Gesicht, können empfunden werden, und daher durchdringlich scheinen. Die gemeinen Geistererzählungen laufen so sehr auf dergleichen Bestimmungen hinaus, dass sie den Verdacht unge-

---

[*] Man könnte als eine entfernte Ähnlichkeit mit dem angeführten Zufalle die Beschaffenheit der Trunkenen anführen, die in diesem Zustande mit beiden Augen doppelt sehen; darum, weil durch die Anschwellung der Blutgefässe ein Hinderniss entspringt, die Augenachsen so zu

---

richten, dass ihre verlängerten Linien sich im Puncte, worin das Object ist, schneiden. Eben so mag die Verziehung der Hirngefässe, die vielleicht nur vorübergehend ist, und so lange sie dauert, nur einige Nerven betrifft, dazu dienen, dass gewisse Bilder der Phantasie selbst im Wachen als ausser uns erscheinen. Eine sehr gemeine Erfahrung kann mit dieser Täuschung verglichen werden. Wenn man nach vollbrachtem Schlafe mit einer Gemächlichkeit, die einem Schlummer nahe kommt, und gleichsam mit gebrochnen Augen die mancherlei Fäden der Bettvorhänge oder des Bezuges, oder die kleinen Flecken einer nahen Wand ansieht, so macht man sich daraus leichtlich Figuren von Menschengesichtern und dergleichen. Das Blendwerk hört auf, sobald man will, und die Aufmerksamkeit anstrengt. Hier ist die Versetzung des *foci imaginarii* der Phantasien der Willkühr einigermaassen unterworfen, da sie bei der Verrückung durch keine Willkühr kann gehindert werden.

mein rechtfertigen, sie könnten wohl aus einer solchen Quelle entsprungen seyn. Und so ist auch der gangbare Begriff von geistigen Wesen, den wir oben aus dem gemeinen Redegebrauche herauswickelten, dieser Täuschung sehr gemäss, und verleugnet seinen Ursprung nicht, weil die Eigenschaft einer durchdringlichen Gegenwart im Raume das wesentliche Merkmal dieses Begriffs ausmachen soll.

Es ist auch sehr wahrscheinlich, dass die Erziehungsbegriffe von Geistergestalten dem kranken Kopfe die Materialien zu den täuschenden Einbildungen geben, und dass ein von allen solchen Vorurtheilen leeres Gehirn, wenn ihm gleich eine Verkehrtheit anwandelte, wohl nicht so leicht Bilder von solcher Art aushecken würde. Ferner sieht man daraus auch, dass, da die Krankheit des Phantasten nicht eigentlich den Verstand, sondern die Täuschung der Sinne betrifft, der Unglückliche seine Blendwerke durch kein Vernünfteln heben könne; weil die wahre oder scheinbare Empfindung der Sinne selbst vor allem Urtheil des Verstandes vorhergeht, und eine unmittelbare Evidenz hat, die alle andre Überredung weit übertrifft.

Die Folge, die sich aus diesen Betrachtungen ergiebt, hat dieses Ungelegene an sich, dass sie die tiefe Vermuthung des vorigen Hauptstücks ganz entbehrlich macht, und dass der Leser, so bereitwillig er auch seyn mochte, den idealischen Einwürfen desselben einigen Beifall einzuräumen, dennoch den Begriff vorziehen wird, welcher mehr Gemächlichkeit und Kürze im Entscheiden bei sich führt, und sich einen allgemeineren Beifall versprechen kann. Denn ausserdem, dass es einer vernünftigen Denkungsart gemässer zu seyn scheint, die Gründe der Erklärung aus dem Stoffe herzunehmen, den die Erfahrung uns darbietet, als sich in schwindligen Begriffen einer halb dichtenden halb schliessenden Vernunft zu verlieren, so äussert sich noch dazu auf dieser Seite einiger Anlass zum Gespötte, welches, es mag nun gegründet seyn oder nicht, ein kräftigeres Mittel ist, als irgend ein anderes, eitle Nachforschungen zurückzuhalten. Denn auf eine ernsthafte Art über die Hirngespinnste der Phantasten Auslegungen machen zu wollen, giebt schon eine schlimme Vermuthung, und die Philosophie setzt sich in Verdacht, welche sich in so schlechter Gesellschaft betreffen lässt. Zwar habe ich oben den Wahnsinn in dergleichen Erscheinung nicht bestritten, vielmehr ihn, zwar nicht als die Ursache einer eingebildeten Geistergemeinschaft, doch als eine natürliche Folge derselben damit verknüpft; allein was für eine Thorheit giebt es doch, die nicht mit einer bodenlosen Weltweisheit könnte in Einstimmung gebracht werden! Daher verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er, anstatt die Geisterseher für Halbbürger der andern Welt anzusehen, sie kurz und gut als Candidaten des Hospitals abfertigt, und sich dadurch alles weitern Nachforschens überhebt. Wenn nun aber alles auf solchen Fuss genommen wird, so muss auch die Art, dergleichen Adepten des Geisterreichs zu behandeln, von derjenigen nach den obigen Begriffen sehr verschieden seyn, und da man es sonst nöthig fand, bisweilen einige derselben zu brennen, so wird es jetzt genug seyn, sie nur zu purgiren. Auch wäre es bei dieser Lage der Sachen eben nicht nöthig gewesen, so weit auszuholen, und in dem fieberhaften Gehirne betrogener Schwärmer durch Hülfe der Metaphysik Geheimnisse aufzusuchen. Der scharfsichtige Hudibras hätte uns allein das Räthsel auflösen können, denn nach seiner Meinung: wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobt, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt, geht er abwärts, so wird daraus ein F—, steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung.

Viertes Hauptstück.

Theoretischer Schluss aus den gesammten Betrachtungen des ersten Theils.

Die Trüglichkeit einer Waage, die nach bürgerlichen Gesetzen ein Maass der Handlungen seyn soll, wird entdeckt, wenn man Waare und Gewicht ihre Schaalen vertauschen lässt, und die Parteilichkeit der Verstandeswaage offenbart sich durch eben denselben Kunstgriff, ohne welchen man auch in philosophischen Urtheilen nimmermehr ein einstimmiges Facit aus den verglichenen Abwiegungen herausbekommen kann. Ich habe meine Seele von Vorurtheilen gereinigt, ich habe eine jede blinde Ergebenheit vertilgt, welche sich jemals einschlich, um manchem eingebildeten Wissen in mir Eingang zu verschaffen. Jetzt ist mir nichts angelegen, nichts ehrwürdig, als was durch den Weg der Aufrichtigkeit in einem ruhigen und für alle Gründe zugänglichen Gemüthe Platz nimmt; es mag mein voriges Urtheil bestätigen oder aufheben, mich bestimmen oder unentschieden lassen. Wo ich etwas antreffe, das mich belehrt, da eigne ich es mir zu. Das Urtheil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, ist mein Urtheil, nachdem ich es vorerst gegen die Schaale der Selbstliebe und nachher in derselben gegen meine vermeintlichen Gründe abgewogen und in ihm einen grössern Gehalt gefunden habe. Sonst betrachtete ich den allgemeinen menschlichen Verstand blos aus dem Standpuncte des meinigen: jetzt setze ich mich in die Stelle einer fremden und äusseren Vernunft, und beobachte meine Urtheile sammt ihren geheimsten Anlässen aus dem Gesichtspuncte Anderer. Die Vergleichung beider Beobachtungen giebt zwar starke Parallaxen, aber sie ist auch das einzige Mittel, den optischen Betrug zu verhüten, und die Begriffe an die wahren Stellen zu setzen, darin sie in Ansehung der Erkenntnissvermögen der menschlichen Natur stehen. Man wird sagen, dass dieses eine sehr ernsthafte Sprache sey, für eine so gleichgültige Aufgabe, als wir abhandeln, die mehr ein Spielwerk, als eine ernstliche Beschäftigung genannt zu werden verdient, und man hat nicht Unrecht, so zu urtheilen. Allein, ob man zwar über eine Kleinigkeit keine grossen Zurüstungen machen darf, so kann man sie doch gar wohl bei Gelegenheit derselben machen, und die entbehrliche Behutsamkeit beim Entscheiden in Kleinigkeiten kann zum Beispiele in wichtigen Fällen dienen. Ich finde nicht, dass irgend eine Abhängigkeit, oder sonst eine vor der Prüfung eingeschlichene Neigung meinem Gemüthe die Lenksamkeit nach allerlei Gründen für oder dawider benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verstandeswaage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: *Hoffnung der Zukunft*, hat einen mechanischen Vortheil, welcher macht, dass auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schaale fallen, die Speculationen von an sich grösserem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will. Nun gestehe ich, dass alle Erzählungen vom Erscheinen abgeschiedener Seelen oder von Geistereinflüssen und alle Theorien von der muthmasslichen Natur geistiger Wesen und ihrer Verknüpfung mit uns, nur in der Schaale der Hoffnung merklich wiegen; dagegen in der Speculation aus lauter Luft zu bestehen scheinen. Wenn die Ausmittelung der aufgegebenen Frage nicht mit einer vorher schon entschiedenen Neigung in Sympathie stände, welcher Vernünftige würde wohl unschlüssig seyn, ob er mehr Möglichkeit darin finden sollte, eine Art Wesen anzunehmen, die mit Allem, was ihm die Sinne lehren, gar nichts

Ähnliches haben, als einige angebliche Erfahrungen dem Selbstbetruge und der Erdichtung beizumessen, die in mehreren Fällen nicht ungewöhnlich sind.

Ja dieses scheint auch überhaupt von der Beglaubigung der Geistererzählungen, welche so allgemeinen Eingang finden, die vornehmste Ursache zu seyn, und selbst die ersten Täuschungen von vermeinten Erscheinungen abgeschiedener Menschen sind vermuthlich aus der schmeichelhaften Hoffnung entsprungen, dass man noch auf irgend eine Art nach dem Tode übrig sey, da dann bei nächtlichen Schatten oftmals der Wahn die Sinne betrog, und aus zweideutigen Gestalten Blendwerke schuf, die der vorhergehenden Meinung gemäss waren, woraus denn endlich die Philosophen Anlass nahmen, die Vernunftidee von Geistern auszudenken, und sie in Lehrverfassung zu bringen. Man sieht es auch wohl meinem anmaasslichen Lehrbegriff von der Geistergemeinschaft an, dass er eben dieselbe Richtung nehme, in der die gemeine Neigung einschlägt. Denn die Sätze vereinbaren sich sehr merklich nur dahin, um einen Begriff zu geben, wie der Geist des Menschen aus dieser Welt *herausgehe*[*], d. i. vom Zustande nach dem Tode; wie er aber *hineinkomme*, d. i. von der Zeugung und Fortpflanzung, davon erwähne ich nichts; ja so gar nicht einmal, wie er in dieser Welt *gegenwärtig* sey, d. i. wie eine immaterielle Natur in einem Körper, und durch denselben wirksam seyn könne; alles um einer sehr gültigen Ursache willen, welche diese ist, dass ich hiervon insgesammt nichts verstehe, und folglich mich wohl hätte bescheiden können, eben so unwissend in Ansehung des künftigen Zustandes zu seyn, wo ferne nicht die Parteilichkeit einer Lieblingsmeinung den Gründen, die sich darboten, so schwach sie auch seyn mochten, zur Empfehlung gedient hätte.

---

[*] Das Sinnbild der alten Ägypter für die Seele war ein Papillon, und die griechische Benennung bedeutete eben dasselbe. Man sieht leicht, dass die Hoffnung, welche aus dem Tode nur eine Verwandlung macht, eine solche Idee sammt ihren Zeichen veranlasst habe. Indessen hebt dieses keinesweges das Zutrauen zu der Richtigkeit der hieraus entsprungenen Begriffe. Unsere innere Empfindung und die darauf gegründeten Urtheile des *Vernunftähnlichen* führen, so lange sie unverderbt sind, eben dahin, wo die Vernunft hinleiten würde, wenn sie erleuchteter und ausgebreiteter wäre.

Eben dieselbe Unwissenheit macht auch, dass ich mich nicht unterstehe, so gänzlich alle Wahrheit an den mancherlei Geistererzählungen abzuleugnen, doch mit dem gewöhnlichen, ob gleich wunderlichen Vorbehalt, eine jede einzelne derselben in Zweifel zu ziehen, allen zusammengenommen aber einigen Glauben beizumessen. Dem Leser bleibt das Urtheil frei; was mich aber anlangt, so ist zum wenigsten der Ausschlag auf die Seite der Gründe des zweiten Hauptstücks bei mir gross genug, mich bei Anhörung der mancherlei befremdlichen Erzählungen dieser Art ernsthaft und unentschieden zu erhalten. Indessen da es niemals an Gründen der Rechtfertigung fehlt, wenn das Gemüth vorher eingenommen ist, so will ich dem Leser mit keiner weitern Vertheidigung dieser Denkungsart beschwerlich fallen.

Da ich mich jetzt beim Schlusse der Theorie von Geistern befinde, so unterstehe ich mich noch zu sagen: dass diese Betrachtung, wenn sie von dem Leser gehörig genutzt wird, alle philosophische Einsicht von dergleichen Wesen vollende, und dass man davon vielleicht künftighin noch Allerlei meinen, niemals aber mehr wissen könne. Dieses Vorgeben klingt ziemlich ruhmredig. Denn es ist gewiss kein den Sinnen bekannter Gegenstand der Natur, von dem man sagen könnte, man habe ihn durch Beobachtung oder Vernunft jemals erschöpft, wenn es auch ein Wassertropfen, ein Sandkorn, oder etwas noch Einfacheres wäre, so unermesslich ist die Mannigfaltigkeit desjenigen, was die Natur in ihren geringsten Theilen einem so eingeschränkten Verstande, wie der menschliche ist, zur Auflösung darbietet. Allein mit dem philosophischen Lehrbegriffe von geistigen Wesen ist es ganz anders bewandt. Er kann vollendet seyn, aber im negativen Verstande, indem er nämlich die Grenzen unserer Einsicht mit Sicherheit festsetzt, und uns überzeugt, dass die verschiedenen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze Alles sind, was uns zu erkennen vergönnt ist, das Principium dieses Lebens aber, d. i. die geistige Natur, welche man nicht kennt, sondern vermuthet, niemals positiv könne gedacht werden, weil keine Data hierzu in unsern gesammten Empfindungen anzutreffen sind, und dass man sich mit Verneinungen behelfen müsse, um etwas von allem Sinnlichen so sehr Unterschiedenes zu denken, dass aber selbst die Möglichkeit solcher Verneinungen weder auf Erfahrung, noch auf Schlüssen, sondern auf einer Erdichtung beruhe, zu denen eine von allen Hülfsmitteln entblösste Vernunft ihre Zuflucht nimmt. Auf diesen Fuss kann die Pneumatologie der Menschen ein Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermuthete Art Wesen genannt werden, und als ein solcher der Aufgabe leichtlich adäquat seyn.

Nunmehr lege ich die ganze Materie von Geistern, ein weitläufiges Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet bei Seite. Sie geht mich künftig nichts mehr an. Indem ich den Plan meiner Nachforschung auf diese Art besser zusammenziehe, und mich einiger gänzlich vergeblichen Untersuchungen entschlage, so hoffe ich, meine geringe Verstandesfähigkeit auf die übrigen Gegenstände vortheilhafter anlegen zu können. Es ist mehrentheils umsonst, das kleine Maass seiner Kraft auf alle windige Entwürfe ausdehnen zu wollen. Daher gebeut die Klugheit, sowohl in diesem, als in andern Fällen, den Zuschnitt der Entwürfe den Kräften angemessen zu machen, und, wenn man das Grosse nicht füglich erreichen kann, sich auf das Mittelmässige einzuschränken.

Der zweite Theil,

welcher historisch ist.

Erstes Hauptstück.

Eine Erzählung, deren Wahrheit der beliebigen Erkundigung des Lesers empfohlen wird.

> Sit mihi fas audita loqui. — — —
>
> VIRGILIUS.

Die Philosophie, deren Eigendünkel macht, dass sie sich selbst allen eiteln Fragen blossstellt, sieht sich oft bei dem Anlasse gewisser Erzählungen in schlimmer Verlegenheit, wenn sie entweder an Einigem in denselben ungestraft nicht zweifeln, oder Manches davon unausgelacht nicht glauben darf. Beide Beschwerlichkeiten finden sich in gewisser Maasse bei den herumgehenden Geistergeschichten zusammen, die erste bei Anhörung desjenigen, der sie betheuert, und die zweite in Betracht derer, auf die man sie weiter bringt. In der That ist auch kein Vorwurf dem Philosophen bitterer, als der der Leichtgläubigkeit und der Ergebenheit in den gemeinen Wahn, und da diejenigen, welche sich darauf verstehen, gutes Kaufs klug zu scheinen, ihr spöttisches Gelächter auf Alles werfen, was die Unwissenden und die Weisen gewissermaassen gleich macht, indem es Beiden unbegreiflich ist: so ist kein Wunder, dass die so häufig vorgegebenen Erscheinungen grossen Eingang finden, öffentlich aber entweder abgeleugnet oder doch verhehlt werden. Man kann sich daher darauf verlassen, dass niemals eine Akademie der Wissenschaften diese Materie zur Preisfrage machen werde; nicht als wenn die Glieder derselben gänzlich von aller Ergebenheit in die gedachte Meinung frei wären, sondern weil die Regel der Klugheit den Fragen, welche der Vorwitz und die eitle Wissbegierde ohne Unterschied aufwirft, mit Recht Schranken setzt. Und so werden die Erzählungen von dieser Art wohl jederzeit nur heimliche Gläubige haben, öffentlich aber durch die herrschende Mode des Unglaubens verworfen werden.

Da mir indessen diese ganze Frage weder wichtig noch vorbereitet genug scheint, um über dieselbe etwas zu entscheiden, so trage ich kein Bedenken, hier eine Nachricht der erwähnten Art anzuführen, und sie mit völliger Gleichgültigkeit dem geneigten oder ungeneigten Urtheile der Leser preis zu geben.

Es lebt zu Stockholm ein gewisser Herr Swedenborg, ohne Amt oder Bedienung, von seinem ziemlich ansehnlichen Vermögen. Seine ganze Beschäftigung besteht darin, dass er, wie er selbst sagt, schon seit mehr als zwanzig Jahren mit Geistern und abgeschiedenen Seelen im genauesten Umgange steht, von ihnen Nachrichten aus der andern Welt einholt, und ihnen dagegen welche aus der gegenwärtigen ertheilt, grosse Bände über seine Entdeckungen abfasst und bisweilen nach London reist, um die Ausgabe derselben zu besorgen. Er ist eben nicht zurückhaltend mit seinen Geheimnissen, spricht mit Jedermann frei davon, scheint vollkommen von dem, was er vorgiebt, überredet zu seyn, ohne einigen Anschein eines angelegten Betrugs oder Charlatanerie. So wie er, wenn man ihm selbst glauben darf, der Erzgeisterseher unter allen Geistersehern ist, so ist er auch sicherlich der Erzphantast unter allen Phantasten, man mag ihn nun aus der Beschreibung derer, welche ihn kennen, oder aus seinen Schriften beurtheilen. Doch kann dieser Umstand diejenigen, welche den Geistereinflüssen sonst günstig sind, nicht abhalten, hinter solcher Phantasterei noch etwas Wahres zu vermuthen. Weil indessen das Creditiv aller Bevollmächtigten aus der andern Welt in den Beweisthümern besteht, die sie durch gewisse Proben in der gegenwärtigen von ihrem ausserordentlichen Beruf ablegen, so muss ich von Demjenigen, was zur Beglaubigung der ausserordentlichen Eigenschaft des gedachten Mannes herumgetragen wird, wenigstens Dasjenige anführen, was noch bei den Meisten einigen Glauben findet.

Gegen das Ende des Jahres 1761 wurde Herr **Swedenborg** zu einer Fürstin gerufen, deren grosser Verstand und Einsicht es beinahe unmöglich machen sollte, in dergleichen Fällen hintergangen zu werden. Die Veranlassung dazu gab das allgemeine Gerücht von den vorgegebenen Visionen dieses Mannes. Nach einigen Fragen, die mehr darauf abzielten, sich mit seinen Einbildungen zu belustigen, als wirkliche Nachrichten aus der andern Welt zu vernehmen, verabschiedete ihn die Fürstin, indem sie ihm vorher einen geheimen Auftrag that, der in seine Geistergemeinschaft einschlug. Nach einigen Tagen erschien Herr **Swedenborg** mit der Antwort, welche von der Art war, dass solche die Fürstin, ihrem eigenen Geständnisse nach, in das grösseste Erstaunen versetzte, indem sie solche wahr befand, und ihm gleichwohl solche von keinem lebendigen Menschen konnte ertheilt sein. Diese Erzählung ist aus dem Berichte eines Gesandten an dem dortigen Hofe, der damals zugegen war, an einen andern fremden Gesandten in Kopenhagen gezogen worden, stimmt auch genau mit dem, was die besondere Nachfrage darüber hat erkundigen können, zusammen.

Folgende Erzählungen haben keine andere Gewährleistung als die gemeine Sage, deren Beweis sehr misslich ist. Madame Harteville, die Wittwe eines Holländischen Envoyé an dem Schwedischen Hofe, wurde von den Angehörigen eines Goldschmiedes um die Bezahlung des Rückstandes für ein verfertigtes Silberservice gemahnt. Die

Dame, welche die regelmässige Wirthschaft ihres verstorbenen Gemahls kannte, war überzeugt, dass diese Schuld schon bei seinem Leben abgemacht seyn müsste, allein sie fand in seinen hinterlassenen Papieren gar keinen Beweis. Das Frauenzimmer ist vorzüglich geneigt, den Erzählungen der Wahrsagerei, der Traumdeutung und allerlei anderer wunderbarer Dinge Glauben beizumessen. Sie entdeckte daher ihr Anliegen dem Herrn Swedenborg mit dem Ersuchen, wenn es wahr wäre, was man von ihm sagte, dass er mit abgeschiedenen Seelen im Umgange stehe, ihr aus der andern Welt von ihrem verstorbenen Gemahl Nachricht zu verschaffen, wie es mit der gedachten Anforderung bewandt sey. Herr Swedenborg versprach solches zu thun, und stattete der Dame nach wenig Tagen in ihrem Hause den Bericht ab, dass er die verlangte Kundschaft eingezogen habe, dass in einem Schranke, den er anzeigte und der ihrer Meinung nach völlig ausgeräumt war, sich noch ein verborgenes Fach befinde, welches die erforderlichen Quittungen enthielte. Man suchte sofort seiner Beschreibung zufolge, und fand nebst der geheimen Holländischen Correspondance die Quittungen, wodurch alle gemachten Ansprüche völlig getilgt wurden.

Die dritte Geschichte ist von der Art, dass sich sehr leicht ein vollständiger Beweis ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit muss geben lassen. Es war, wo ich recht berichtet bin, gegen das Ende des 1759sten Jahres*, als Herr Swedenborg, aus England kommend, an einem Nachmittage zu Gothenburg ans Land trat. Er wurde denselben Abend zu einer Gesellschaft bei einem dortigen Kaufmanne gezogen, und gab ihr nach einigem Aufenthalte mit allen Zeichen der Bestürzung die Nachricht, dass eben jetzt in Stockholm im Südermalm eine erschreckliche Feuersbrunst wüthe. Nach Verlauf einiger Stunden, binnen welchen er sich dann und wann entfernte, berichtete er der Gesellschaft, dass das Feuer gehemmt sey, ingleichen wie weit es um sich gegriffen habe. Eben denselben Abend verbreitete sich schon diese wunderliche Nachricht, und war den andern Morgen in der ganzen Stadt herum getragen; allein nach zwei Tagen allererst kam der Bericht davon aus Stockholm in Gothenburg an, völlig einstimmig, wie man sagt, mit Swedenborg's Visionen.

---

* Über die chronologische Bestimmung dieser Erzählungen vergl. meine Bemerkung zu Nr. I. über Swedenborg. Sch.

Man wird vermuthlich fragen, was mich doch immer habe bewegen können, ein so verachtetes Geschäft zu übernehmen, als dieses ist, Mährchen weiter zu bringen, die ein Vernünftiger Bedenken trägt, mit Geduld anzuhören, ja solche gar zum Text philosophischer Untersuchungen zu machen. Allein da die Philosophie, welche wir voranschickten, eben so wohl ein Mährchen war aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik, so sehe ich nichts Unschickliches darin, beide in Verbindung auftreten zu lassen; und warum sollte es auch eben rühmlicher seyn, sich durch das blinde Vertrauen in die Scheingründe der Vernunft, als durch unbehutsamen Glauben an betrügliche Erzählungen, hintergehen zu lassen.

Thorheit und Verstand haben so unkenntlich bezeichnete Grenzen, dass man schwerlich in dem einen Gebiete lange fortgeht, ohne bisweilen einen kleinen Streif in das andere zu thun; aber was die Treuherzigkeit anlangt, die sich bereden lässt, vielen festen Betheurungen selbst wider die Gegenwehr des Verstandes bisweilen etwas einzuräumen, so scheint sie ein Rest der alten Stammehrlichkeit zu seyn, die freilich auf den jetzigen Zustand nicht recht passt, und daher oft zur Thorheit wird, aber darum doch eben nicht als ein natürliches Erbstück der Dummheit angesehen werden muss. Daher überlasse ich es dem Belieben des Lesers bei der wunderlichen Erzählung, mit welcher ich mich bemenge, jene zweideutige Mischung von Vernunft und Leichtgläubigkeit in ihre Elemente aufzulösen, und die Proportion beider Ingredientien für meine Denkungsart auszurechnen. Denn da es bei einer solchen Kritik doch nur um die Anständigkeit zu thun ist, so halte ich mich genugsam vor dem Spott gesichert, dadurch, dass ich mit dieser Thorheit, wenn man sie so nennen will, mich gleichwohl in recht guter und zahlreicher Gesellschaft befinde, welches schon genug ist, wie Fontenelle glaubt, um wenigstens nicht für unklug gehalten zu werden. Denn es ist zu allen Zeiten so gewesen, und wird auch wohl künftighin so bleiben, dass gewisse widersinnige Dinge selbst bei Vernünftigen Eingang finden, blos darum, weil allgemein davon gesprochen wird. Dahin gehören die Sympathie, die Wünschelruthe, die Ahnungen, die Wirkung der Einbildungskraft schwangerer Frauen, die Einflüsse der Mondwechsel auf Thiere und Pflanzen u. d. g. Ja hat nicht vor Kurzem das gemeine Landvolk den Gelehrten die Spötterei gut vergolten, welche sie gemeiniglich auf dasselbe der Leichtgläubigkeit wegen zu werfen pflegen! Denn durch vieles Hörensagen brachten Kinder und Weiber endlich einen grossen Theil kluger Männer dahin, dass sie einen gemeinen Wolf für *eine* Hyäne hielten, obgleich jetzt ein jeder Vernünftiger leicht einsieht, dass in den Wäldern von Frankreich wohl kein afrikanisches Raubthier herumlaufen werde. Die Schwäche des menschlichen Verstandes in Verbindung mit seiner Wissbegierde macht, dass man anfänglich Wahrheit und Betrug ohne Unterschied aufrafft. Aber nach und nach läutern sich die Begriffe, ein kleiner Theil bleibt, das Übrige wird als Auskehricht weggeworfen.

Wem also *jene* Geistererzählungen eine Sache von Wichtigkeit zu seyn scheinen, der kann immerhin, im Fall er Geld genug und nichts Besseres zu thun hat, eine Reise auf eine nähere Erkundigung derselben wagen, so wie Artemidor zum Besten der Traumdeutung in Kleinasien herumzog. Es wird ihm auch die Nachkommenschaft von ähnlicher Denkungsart dafür höchlich verbunden seyn, dass er verhütete, damit dereinst ein anderer Philostrat aufstände, der nach Verlauf vieler Jahre aus unserm Swedenborg einen neuen Apollonius von Tyana macht, wenn das Hörensagen zu einem förmlichen Beweise wird gereift seyn, und das ungelegene, obzwar höchst nöthige Verhör der Augenzeugen dereinst unmöglich geworden seyn wird.

Zweites Hauptstück.

Ekstatische Reise eines Schwärmers durch die Geisterwelt.

> Somnia, terrores magicos, miracula, sagas,
> Nocturnos lemures, portentaque Thessala.
> HORATIUS.

Ich kann es dem behutsamen Leser auf keinerlei Weise übel nehmen, wenn sich im Fortgange dieser Schrift einiges Bedenken bei ihm geregt hätte, über das Verfahren, das der Verfasser für gut gefunden hat, darin zu beobachten. Denn da ich den dogmatischen Theil vor dem historischen, und also die Vernunftgründe vor der Erfahrung voranschickte, so gab ich Ursache zu dem Argwohn, als wenn ich mit Hinterlist umginge, und da ich die Geschichte schon vielleicht zum Voraus im Kopfe gehabt haben mochte, mich nur so angestellt hätte, als wüsste ich von nichts, als von reinen abgesonderten Betrachtungen, damit ich den Leser, der nichts dergleichen besorgt, am Ende mit einer erfreulichen Bestätigung aus der Erfahrung überraschen könnte. Und in der That ist dieses auch ein Kunstgriff, dessen die Philosophen sich mehrmals sehr glücklich bedient haben. Denn man muss wissen, dass alle Erkenntniss zwei Enden habe, bei denen man sie fassen kann, das eine *a priori*, das andere *a posteriori*. Zwar haben verschiedene Naturlehrer neuerer Zeiten vorgegeben, man müsse es bei dem letzteren anfangen, und glauben, den Aal der Wissenschaft beim Schwanze zu erwischen, indem sie sich genugsamer Erfahrungskenntnisse versichern, und dann so allmälig zu allgemeinen und höheren Begriffen hinaufrücken. Allein ob *dieses* zwar nicht unklug gehandelt seyn möchte, so ist es doch bei Weitem nicht gelehrt und philosophisch genug, denn man ist auf diese Art bald auf einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden kann, welches einem Philosophen gerade so viel Ehre macht als einem Kaufmann, der bei einer Wechselzahlung freundlich bittet, ein andermal wieder anzusprechen. Daher haben scharfsinnige Männer, um diese Unbequemlichkeit zu vermeiden, von der entgegengesetzten äussersten Grenze, nämlich dem obersten Puncte der Metaphysik angefangen. Es findet sich aber hierbei eine neue Beschwerlichkeit, nämlich, dass man anfängt, ich weiss nicht wo, und kommt, ich weiss nicht wohin, und dass der Fortgang der Gründe nicht auf die Erfahrung treffen will, ja dass es scheint, die Atome des Epikur dürften eher, nachdem sie von Ewigkeit her immer gefallen, einmal von ungefähr zusammenstossen, um eine Welt zu bilden, als die allgemeinsten und abstractesten Begriffe, um sie zu erklären. Da also der Philosoph wohl sahe, dass seine Vernunftgründe einerseits, und die wirkliche Erfahrung oder Erzählung andererseits, wie ein Paar Parallellinien wohl ins Undenkliche neben einander fortlaufen würden, ohne jemals zusammen zu treffen, so ist er mit den übrigen, gleich als wenn sie darüber Abrede genommen hätten, übereingekommen, ein jeder nach seiner Art den Anfangspunct zu nehmen, und darauf, nicht in der geraden Linie der Schlussfolge, sondern mit einem unmerklichen Clinamen der Beweisgründe, dadurch, dass sie nach dem Ziele gewisser Erfahrungen oder Zeugnisse verstohlen hinschielten, die Vernunft so zu lenken, dass sie gerade hintreffen musste, wo der treuherzige Schüler sie nicht vermuthet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wusste, dass es sollte bewiesen werden. Diesen Weg nannten sie alsdann noch den Weg *a priori*, ob er wohl unvermerkt durch ausgesteckte Stäbe nach dem Puncte *a posteriori* gezogen war, wobei aber billigermaassen, der so die Kunst versteht, den Meister nicht verrathen muss. Nach dieser sinnlichen Lehrart haben verschiedne verdienstvolle Männer auf dem blossen Wege der Vernunft sogar Geheimnisse der Religion ertappt, so wie Romanschreiber die Heldin der Geschichte in entfernte Länder fliehen lassen, damit sie ihrem Anbeter durch ein glückliches Abenteuer von ungefähr aufstosse *et fugit ad salices et se cupit ante videri. Virgilius.* Ich würde mich also bei so gepriesenen Vorgängern in der That nicht zu schämen Ursache haben, wenn ich gleich wirklich eben dasselbe Kunststück gebraucht hätte, um meiner Schrift zu einem erwünschten Ausgange zu verhelfen. Allein ich bitte den Leser gar sehr, dergleichen nicht von mir zu glauben. Was würde es mir jetzt helfen, da ich keinen mehr hintergehen kann, nachdem ich das Geheimniss schon ausgeplaudert habe! Zudem habe ich das Unglück, dass das Zeugniss, worauf ich stosse, und was meiner philosophischen Hirngeburt so ungemein ähnlich ist, verzweifelt missgeschaffen und albern aussieht, so dass ich viel eher vermuthen muss, der Leser werde, um der Verwandtschaft mit solchen Bestimmungen willen, meine Vernunftgründe für ungereimt, als jene um dieser willen für vernünftig halten. Ich sage demnach ohne Umschweif, dass, was solche anzügliche Vergleichungen anlangt, ich keinen Spass verstehe, und erkläre kurz und gut, dass man entweder in Swedenborg's Schriften mehr Klugheit und Wahrheit vermuthen müsse, als der erste Anschein blicken lässt, oder dass es nur so von ungefähr komme, wenn er mit meinem System zusammentrifft, wie Dichter bisweilen, wenn sie rasen, weissagen, wie man glaubt, oder wenigstens wie sie selbst sagen, wenn sie dann und wann mit dem Erfolge zusammentreffen.

Ich komme zu meinem Zwecke, nämlich zu den Schriften meines Helden. Wenn manche jetzt vergessene, oder dereinst doch namenlose Schriftsteller kein geringes Verdienst haben, dass sie in der Ausarbeitung grosser Werke den Aufwand ihres Verstandes nicht achteten, so gebührt dem Herrn Swedenborg ohne Zweifel die grösseste Ehre unter allen. Denn gewiss, seine Flasche in der Mondenwelt ist ganz voll, und weicht keiner einzigen unter denen, die Ariosto dort mit der hier verlornen Vernunft angefüllt gesehen hat, und die ihre Besitzer dereinst werden wiedersuchen müssen: so völlig entleert ist das grosse Werk von einem jeden Tropfen desselben. Nichts desto weniger herrscht darin eine so wundersame Ubereinkunft mit demjenigen, was die feinste Ergrübelung der Vernunft über den ähnlichen Gegenstand herausbringen kann, dass der Leser mir es verzeihen wird, wenn ich hier diejenige Seltenheit in den Spielen der Einbildung finde, die so viel andere Sammler in den Spielen der Natur angetroffen haben, als wenn sie etwa im fleckichten Marmor die heilige Familie, oder in Bildungen von Tropfstein Mönche, Taufstein und Orgel, oder sogar wie der Spötter Liscov auf einer gefrornen Fensterscheibe die Zahl des Thieres und die dreifache Krone entdecken; lauter Dinge, die Niemand sonst sieht, als dessen Kopf schon vorher damit angefüllt ist.

Das grosse Werk dieses Schriftstellers enthält acht Quartbände voll Unsinn, welche er unter dem Titel: *Arcana coelestia*, der Welt als eine neue Offenbarung vorlegt, und wo seine Erscheinungen mehrentheils auf die Entdeckung des geheimen Sinnes in den zwei ersten Büchern Mosis, und eine ähnliche Erklärungsart der ganzen H. Schrift angewendet werden. Alle diese schwärmenden Auslegungen gehen mich hier nichts an; man kann aber, wenn man will, einige Nachrichten von denselben in des Herrn Doctor Ernesti Theologischen Bibliothek im ersten Bande aufsuchen. Nur die *audita et visa*, d. i. was seine eignen Augen gesehen, und eignen Ohren gehört haben, sind alles, was wir vornämlich aus den Beilagen zu seinen Capiteln ziehen wollen, weil sie allen übrigen Träumereien zum Grunde liegen, und auch ziemlich in das Abenteuer einschlagen, das wir oben auf dem Luftschiffe der Metaphysik gewagt haben. Der Styl des Verfassers ist platt. Seine Erzählungen und ihre Zusammenordnung scheinen in der That aus fanatischem Anschauen entsprungen zu seyn, und geben gar wenig Verdacht, dass speculative Hirngespinnste einer verkehrtgrübelnden Vernunft ihn bewogen haben sollten, dieselben zu erdichten und zum Betrug anzulegen. In so ferne haben sie also einige Wichtigkeit, und verdienen wirklich in einem kleinen Auszuge vorgestellt zu werden, vielleicht mehr, als so manche Spielwerke hirnloser Vernünftler, welche unsere Journale anschwellen, weil eine zusammenhängende Täuschung der Sinne überhaupt ein viel merkwürdigeres Phänomenon ist, als der Betrug der Vernunft, dessen Gründe bekannt genug sind, und der auch grossentheils durch willkührliche Richtung der Gemüthskräfte, und etwas mehr Bändigung eines leeren Vorwitzes könnte verhütet werden, da hingegen jene das erste Fundament aller Urtheile betrifft, dawider, wenn es unrichtig ist, die Regeln der Logik wenig vermögen. Ich sondre also bei unserm Verfasser den Wahnsinn vom Wahnwitze ab, und übergehe dasjenige, was er auf eine verkehrte Weise klügelt, indem er nicht bei seinen Visionen stehen bleibt, eben so, wie man sonst vielfältig bei einem Philosophen dasjenige, was er beobachtet, von dem absondern muss, was er vernünftelt, und sogar Scheinerfahrungen mehrentheils lehrreicher sind, als die Scheingründe aus der Vernunft. Indem ich also dem Leser einige von den Augenblicken raube, die er sonst vielleicht mit nicht viel grösserem Nutzen auf die Lesung gründlicher Schriften von eben der Materie würde verwandt haben, so sorgte ich zugleich für die Zärtlichkeit seines Geschmacks, da ich, mit Weglassung vieler wilden Chimären, die Quintessenz des Buchs auf wenig Tropfen bringe, wofür ich mir von ihm eben so viel Dank verspreche, als ein gewisser Patient glaubte den Ärzten schuldig zu seyn, dass sie ihm nur die Rinde von der Quinquina verzehren liessen, da sie ihn leichtlich hätten nöthigen können, den ganzen Baum aufzuessen.

Herr Swedenborg theilte seine Erscheinungen in drei Arten ein, davon die erste ist, vom Körper befreit zu werden; ein mittlerer Zustand zwischen schlafen und wachen, worin er Geister gesehen, gehört, ja gefühlt hat. Dergleichen ist ihm nur drei- oder viermal begegnet. Die zweite ist, vom Geiste weggeführt zu werden, da er etwa auf der Strasse geht, ohne sich zu verirren, indessen, dass er im Geiste in ganz andern Gegenden ist, und anderwärts Häuser, Menschen, Wälder u. d. g. deutlich sieht, und dieses wohl einige Stunden lang, bis er sich plötzlich wiederum an seinem rechten Orte gewahr wird. Dieses ist ihm zwei- bis dreimal zugestossen. Die dritte Art der Erscheinungen ist die gewöhnliche, welche er täglich im völligen Wachen hat, und davon auch hauptsächlich diese seine Erzählungen hergenommen sind.

Alle Menschen stehen seiner Aussage nach in gleich inniglicher Verbindung mit der Geisterwelt; nur sie empfinden es nicht, und der Unterschied zwischen ihm und den andern besteht nur darin, dass sein Innerstes aufgethan ist, von welchem Geschenke er jederzeit mit Ehrerbietigkeit redet *(datum mihi est ex divina Domini misericordia)*. Man sieht aus dem Zusammenhange, dass diese Gabe darin bestehen soll, sich der dunkeln Vorstellungen bewusst zu werden, welche die Seele durch ihre beständige Verknüpfung mit der Geisterwelt empfängt. Er unterscheidet daher an dem Menschen das äussere und innere Gedächtniss. Jenes hat er als eine Person, die zu der sichtbaren Welt gehört, dieses aber kraft seines Zusammenhanges mit der Geisterwelt. Darauf gründet sich auch der Unterschied des äusseren und inneren Menschen, und sein eigener Vorzug besteht darin, dass er schon in diesem Leben als eine Person sich in der Gesellschaft der Geister sieht, und von ihnen auch als eine solche erkannt wird. In diesem innern Gedächtniss wird auch Alles aufbehalten, was aus dem äusseren verschwunden war, und es geht nichts von allen Vorstellungen eines Menschen verloren. Nach dem Tode ist die Erinnerung alles Desjenigen, was jemals in seine Seele kam, und was ihm selbst ehedem verborgen blieb, das vollständige Buch seines Lebens.

Die Gegenwart der Geister trifft zwar nur seinen innern Sinn. Dieses erregt ihm aber die Apparenz derselben als ausser ihm, und zwar unter einer menschlichen Figur. Die Geistersprache ist eine unmittelbare Mittheilung der Ideen, sie ist aber jederzeit mit der Apparenz derjenigen Sprache verbunden, die er sonst spricht, und wird vorgestellt als ausser ihm. Ein Geist liest in eines andern Geistes Gedächtniss die Vorstellungen, die dieser darin mit Klarheit enthält. So sehen die Geister in Swedenborg seine Vorstellungen, die er von dieser Welt hat, mit so klarem Anschauen, dass sie sich dabei selbst hintergehen und sich öfters einbilden, sie sehen unmittelbar die Sachen, welches doch unmöglich ist, denn kein reinerer Geist hat die mindeste Empfindung von der körperlichen Welt; allein durch die Gemeinschaft mit andern Seelen lebender Menschen können sie auch keine Vorstellung davon haben, weil ihr Innerstes nicht aufgethan ist, d. i. ihr innerer Sinn gänzlich dunkle Vorstellungen enthält. Daher ist Swedenborg das rechte Orakel der Geister, welche eben so neugierig sind, in ihm den gegenwärtigen Zustand der Welt zu beschauen, als er es ist, in ihrem Gedächtniss wie in einem Spiegel die Wunder der Geisterwelt zu betrachten. Obgleich diese Geister mit allen andern Seelen lebender Menschen gleichfalls in der genauesten Verbindung stehen, und in dieselbe wirken oder von ihnen leiden, so wissen sie doch dieses eben so wenig, als es die Menschen wissen, weil dieser ihr innerer Sinn, welcher zu ihrer geistigen Persönlichkeit gehört, ganz dunkel ist. Es meinen also die Geister, dass Dasjenige, was aus dem Einflusse der Menschenseelen in ihnen gewirkt worden, von ihnen allein gedacht sey, so wie auch die Menschen in diesem Leben nicht anders glauben, als dass alle ihre Gedanken und Willensregungen aus ihnen selbst entspringen, ob sie gleich in der That oftmals aus der unsichtbaren Welt in sie übergehen. Indessen hat eine jede menschliche Seele schon in diesem Leben ihre Stelle in der Geisterwelt, und gehört zu einer gewissen Societät, die jederzeit ihrem innern Zustande des Wahren und Guten, d. i. des Verstandes und Willens gemäss ist. Es haben aber die Stellen der Geister unter einander nichts mit dem Raume der körperlichen Welt gemein; daher die Seele eines Menschen in Indien, mit der eines andern in Europa, was die geistige Lage betrifft, oft die nächsten Nachbarn seyn, und dagegen die, welche dem Körper nach in einem Hause wohnen, nach jenen Verhältnissen weit genug von einander entfernt seyn können. Stirbt der Mensch, so verändert die Seele nicht ihre Stelle, sondern empfindet sich nur in derselben, darin sie in Ansehung anderer Geister schon in diesem Leben war. Übrigens, obgleich das Verhältniss der Geister unter einander kein wahrer Raum ist, so hat dasselbe doch bei ihnen die Apparenz desselben, und ihre Verknüpfungen werden unter der begleitenden Bedingung der Nahheiten, ihre Verschiedenheiten aber als Weiten vorgestellt, so wie die Geister selber wirklich nicht ausgedehnt sind, einander aber doch die Apparenz einer menschlichen Figur geben. In diesem eingebildeten Raume ist eine durchgängige Gemeinschaft der geistigen Naturen. Swedenborg spricht mit abgeschiedenen Seelen, wenn es ihm beliebt, und liest in ihrem Gedächtniss (Vorstellungskraft) denjenigen Zustand, darin sie sich selbst beschauen, und sieht diesen eben so klar als mit leiblichen Augen. Auch ist die ungeheure Entfernung der vernünftigen Bewohner der Welt in Absicht auf das geistige Weltganze, für nichts zu halten, und, mit einem Bewohner des Saturns zu reden, ist ihm eben so leicht, als eine abgeschiedene Menschenseele zu sprechen. Alles kommt auf das Verhältniss des innern Zustandes und auf die Verknüpfung an, die sie unter einander nach ihrer Übereinstimmung im Wahren und im Guten haben; die entfernteren Geister aber können leichtlich durch Vermittelung anderer in Gemeinschaft kommen. Daher braucht der Mensch auch nicht in den übrigen Weltkörpern wirklich gewohnt zu haben, um dieselben dereinst mit allen ihren Wundern zu kennen. Seine Seele liest in dem Gedächtnisse anderer abgeschiedenen Weltbürger ihre Vorstellungen, die diese von ihrem Leben und Wohnplatze haben, und sieht darin die Gegenstände so gut wie durch ein unmittelbares Anschauen.

Ein Hauptbegriff in Swedenborg's Phantasterei ist dieser: die körperlichen Wesen haben keine eigene Subsistenz, sondern bestehen lediglich durch die Geisterwelt; wiewohl ein jeder Körper nicht durch einen Geist allein, sondern durch alle zusammengenommen. Daher hat die Erkenntniss der materiellen Dinge zweierlei Bedeutung, einen äusserlichen Sinn, in Verhältniss der Materie auf einander, und einen innern, in so ferne sie als Wirkungen die Kräfte der Geisterwelt bezeichnen, die ihre Ursachen sind. So hat der Körper des Menschen ein Verhältniss der Theile untereinander nach materiellen Gesetzen; aber in so ferne er durch den Geist, der in ihm lebt, erhalten wird, haben seine verschiedenen Gliedmaassen und ihre Functionen einen bezeichnenden Werth für diejenigen Seelenkräfte, durch deren Wirkung sie ihre Gestalt, Thätigkeit und Beharrlichkeit haben. Dieser innere Sinn ist den Menschen unbekannt, und den hat Swedenborg, dessen Innerstes aufgethan ist, den Menschen bekannt machen wollen. Mit allen andern Dingen der sichtbaren Welt ist es eben so bewandt, sie haben, wie gesagt, eine Bedeutung als Sachen, welches wenig ist, und eine andere als Zeichen, welches mehr ist. Dieses ist auch der Ursprung der neuen Auslegungen, die er von der H. Schrift hat machen wollen. Denn der innere Sinn, nämlich die symbolische Beziehung aller darin erzählten Dinge auf die Geisterwelt, ist, wie er schwärmt, der Kern ihres Werths, das Übrige ist nur die Schaale. Was aber wiederum in dieser symbolischen Verknüpfung körperlicher Dinge als Bilder mit dem innern geistigen Zustande wichtig ist, besteht darin. Alle Geister stellen sich einander jederzeit unter dem Anschein ausgedehnter Gestalten vor, und die

Einflüsse aller dieser geistigen Wesen unter einander erregt ihnen zugleich die Apparenz von noch andern ausgedehnten Wesen, und gleichsam von einer materialen Welt, deren Bilder doch nur Symbole ihres innern Zustandes sind, aber gleichwohl eine so klare und dauerhafte Täuschung des Sinnes verursachen, dass solche der wirklichen Empfindung solcher Gegenstände gleich ist. (Ein künftiger Ausleger wird daraus schliessen, dass Swedenborg ein Idealist sey, weil er der Materie dieser Welt auch die eigne Substanz abspricht, und sie daher vielleicht nur für eine zusammenhängende Erscheinung halten mag, welche aus der Verknüpfung der Geisterwelt entspringt.) Er redet also von Gärten, weitläufigen Gegenden, Wohnplätzen, Gallerien und Arcaden der Geister, die er mit eignen Augen in dem klarsten Lichte sähe, und versichert, dass, da er mit allen seinen Freunden nach ihrem Tode vielfältig gesprochen, er an denen, die nur kürzlich gestorben, fast jederzeit gefunden hätte, dass sie sich kaum hätten überreden können, gestorben zu seyn, weil sie eine ähnliche Welt um sich sähen; ingleichen, dass Geistergesellschaften von einerlei innerem Zustande einerlei Apparenz der Gegend und anderer daselbst befindlicher Dinge hätten, die Veränderung ihres Zustandes aber sey mit dem Schein der Veränderung des Orts verbunden. Weil nun jederzeit, wenn die Geister den Menschenseelen ihre Gedanken mittheilen, diese mit der Apparenz materieller Dinge verbunden sind, welche im Grunde nur kraft einer Beziehung auf den geistigen Sinn, doch mit allem Schein der Wirklichkeit sich demjenigen vormalen, der solche empfängt, so ist daraus der Vorrath der wilden und unaussprechlich albernen Gestalten herzuleiten, welche unser Schwärmer bei seinem täglichen Geisterumgange in aller Klarheit zu sehen glaubt.

Ich habe schon angeführt, dass, nach unserm Verfasser, die mancherlei Kräfte und Eigenschaften der Seele, mit den ihrer Regierung untergeordneten Organen des Körpers in Sympathie stehen. Der ganze äussere Mensch correspondirt also dem ganzen innern Menschen, und wenn daher ein merklicher geistiger Einfluss aus der unsichtbaren Welt eine oder andere dieser seiner Seelenkräfte vorzüglich trifft, so empfindet er auch harmonisch die apparente Gegenwart desselben an den Gliedmaassen seines äusseren Menschen, die diesen correspondiren. Dahin bezieht er nun eine grosse Mannigfaltigkeit von Empfindungen an seinem Körper, die jederzeit mit der geistigen Beschauung verbunden sind, deren Ungereimtheit aber zu gross ist, als dass ich es wagen dürfte, nur eine einzige derselben anzuführen.

Hieraus kann man sich nun, wo ferne man es der Mühe werth hält, einen Begriff von der abenteuerlichsten und seltsamsten Einbildung machen, in welche sich alle seine Träumereien vereinbaren. So wie nämlich verschiedene Kräfte und Fähigkeiten diejenige Einheit ausmachen, welche die Seele oder der innere Mensch ist, so machen auch verschiedene Geister (deren Hauptcharaktere sich eben so auf einander beziehen, wie die mancherlei Fähigkeiten eines Geistes untereinander) eine Societät aus, welche die Apparenz eines grossen Menschen an sich zeigt, und in welchem Schattenbilde ein jeder Geist sich an demjenigen Orte, und in den scheinbaren Gliedmaassen sieht, die seiner eigenthümlichen Verrichtung in einem solchen geistigen Körper gemäss ist. Alle Geistersocietäten aber zusammen, und die ganze Welt aller dieser unsichtbaren Wesen, erscheint zuletzt selbst wiederum in der Apparenz des grössesten Menschen. Eine ungeheure und riesenmässige Phantasie, zu welcher sich vielleicht eine alte kindische Vorstellung ausgedehnt hat, wenn etwa in Schulen, um dem Gedächtniss zu Hülfe zu kommen, ein ganzer Welttheil unter dem Bilde einer sitzenden Jungfrau u. d. g. den Lehrlingen vorgemalt wird. In diesem unermesslichen Menschen ist eine durchgängige innigste Gemeinschaft eines Geistes mit allen und aller mit einem, und, wie auch immer die Lage der lebenden Wesen gegen einander in dieser Welt, oder deren Veränderung beschaffen seyn mag, so haben sie doch eine ganz andere Stelle im grössesten Menschen, welche sie niemals verändern, und welche nur dem Scheine nach ein Ort in einem unermesslichen Raume, in der That aber eine bestimmte Art ihrer Verhältnisse und Einflüsse ist.

Ich bin es müde, die wilden Hirngespinnste des ärgsten Schwärmers unter allen zu copiren, oder solche bis zu seinen Beschreibungen vom Zustande nach dem Tode fortzusetzen. Ich habe auch noch andere Bedenklichkeiten. Denn obgleich ein Natursammler unter den präparirten Stücken thierischer Zeugungen nicht nur solche, die in natürlicher Form gebildet sind, sondern auch Missgeburten in seinem Schranke aufstellt, so muss er doch behutsam seyn, sie nicht Jedermann, und nicht gar zu deutlich sehen zu lassen. Denn es könnten unter den Vorwitzigen leichtlich schwangere Personen seyn, bei denen es einen schlimmen Eindruck machen dürfte. Und da unter meinen Lesern einige in Ansehung der idealen Empfängniss eben sowohl in andern Umständen seyn mögen, so würde mir es leid thun, wenn sie sich hier etwa woran sollten versehen haben. Indessen, weil ich sie doch gleich Anfangs gewarnt habe, so stehe ich für nichts, und hoffe, man werde mir die Mondkälber nicht aufbürden, die bei dieser Veranlassung von ihrer fruchtbaren Einbildung möchten geboren werden.

Übrigens habe ich den Träumereien unseres Verfassers keine eigne untergeschoben, sondern solche durch einen getreuen Auszug dem bequemen und wirthschaftlichen Leser (der einem kleinen Vorwitze nicht so leicht 7 Pfund Sterlinge aufopfern möchte) dargeboten. Zwar sind die unmittelbaren Anschauungen mehrentheils von mir weggelassen worden, weil dergleichen wilde Hirngespinnste nur den Nachtschlaf des Lesers stören würden; auch ist der verworrene Sinn seiner Eröffnungen hin und wieder in eine etwas gangbarere Sprache eingekleidet worden; allein die Hauptzüge des Abrisses haben dadurch in ihrer Richtigkeit nicht gelitten. Gleichwohl ist es nur umsonst, es verhehlen zu wollen, weil es Jedermann doch so in die Augen fällt, dass alle diese Arbeit am Ende auf nichts hinauslaufe. Denn da die vorgegebenen Privaterscheinungen des Buchs sich selbst nicht beweisen können, so konnte der Bewegungsgrund, sich mit ihnen abzugeben, nur in der Vermuthung liegen, dass der Verfasser zur Beglaubigung derselben sich vielleicht auf Vorfälle von der oben erwähnten Art, die durch lebende Zeugen bestätigt werden könnten, berufen würde. Dergleichen aber findet man nirgend. Und so ziehen wir uns mit einiger Beschämung von einem thörichten Versuche zurück, mit der vernünftigen obgleich etwas späten Anmerkung, dass das Klugdenken mehrentheils eine leichte Sache sey, aber leider nur, nachdem man sich eine Zeit lang hat hintergehen lassen.

* * *

Ich habe einen undankbaren Stoff bearbeitet, den mir die Nachfrage und Zudringlichkeit vorwitziger und müssiger Freunde unterlegte. Indem ich diesem Leichtsinne meine Bemühung unterwarf, so habe ich zugleich deren Erwartung betrogen, und, weder dem Neugierigen durch Nachrichten, noch dem Forschenden durch Vernunftgründe, etwas zur Befriedigung ausgerichtet. Wenn keine andre Absicht diese Arbeit beseelte, so habe ich meine Zeit verloren; ich habe das Zutrauen des Lesers verloren, dessen Erkundigung und Wissbegierde ich durch einen langweiligen Umweg zu demselben Puncte der Unwissenheit geführt habe, aus welchem er herausgegangen war. Allein ich hatte in der That einen Zweck vor Augen, der mir wichtiger scheint, als der, welchen ich vorgab, und diesen meine ich erreicht zu haben. Die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu seyn, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann, leistet zweierlei Vortheile. Der erste ist, den Aufgaben ein Genüge zu thun, die das forschende Gemüth aufwirft, wenn es verborgenern Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht. Aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung, und ist diesmal auch unsern begierigen Händen entgangen.

Ter frustra comprensa manus, effugit imago,
Par levibus ventis volucrique simillima somno.

VIRGILIUS.

Der andre Vortheil ist der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen, und besteht darin: einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sey, und welches Verhältniss die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsre Urtheile jederzeit stützen müssen. In so ferne ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, und da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste, wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird. Ich habe diese Grenze hier zwar nicht genau bestimmt, aber doch in so weit angezeigt, dass der Leser bei weiterem Nachdenken finden wird, er könne sich aller vergeblichen Nachforschung überheben, in Ansehung einer Frage, wozu die Data in einer andern Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen sind. Ich habe also meine Zeit verloren, damit ich sie gewönne. Ich habe meinen Leser hintergangen, damit ich ihm nützte, und wenn ich ihm gleich keine neue Einsicht darbot, so vertilgte ich doch den Wahn und das eitle Wissen, welches den Verstand aufbläht, und in seinem engen Raume den Platz ausfüllt, den die Lehren der Weisheit und der nützlichen Unterweisung einnehmen könnten.

Wen die bisherigen Betrachtungen ermüdet haben, ohne ihn zu belehren, dessen Ungeduld kann sich nunmehr damit aufrichten, was Diogenes, wie man sagt, seinen gähnenden Zuhörern zusprach, als er das letzte Blatt eines langweiligen Buchs sahe: Courage, meine Herren, ich sehe Land. Vorher wandelten wir wie Demokrit im leeren Raume, wohin uns die Schmetterlingsflügel der Metaphysik gehoben hatten, und unterhielten uns daselbst mit geistigen Gestalten. Jetzt, da die stiptische Kraft der Selbsterkenntniss die seidenen Schwingen zusammengezogen hat, sehen wir uns wieder auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes; glücklich! wenn wir denselben als unseren angewiesenen Platz betrachten, aus welchem wir niemals ungestraft hinausgehen, und der auch Alles enthält, was uns befriedigen kann, so lange wir uns am Nützlichen halten.

Drittes Hauptstück.

Praktischer Schluss aus der ganzen Abhandlung.

Einem jeden Vorwitze nachzuhängen, und der Erkenntnisssucht keine andern Grenzen zu verstatten, als das Unvermögen, ist ein Eifer, welcher der Gelehrsamkeit nicht übel ansteht. Allein unter unzähligen Aufgaben, die sich selbst darbieten, diejenige auswählen, deren Auflösung dem Menschen angelegen ist, ist das Verdienst der Weisheit. Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durchlaufen hat, so gelangt sie natürlicher Weise zu dem Puncte eines bescheidenen Misstrauens, und sagt, unwillig über sich selbst, wie viel Dinge giebt es doch, die ich nicht einsehe! Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde des Sokrates mitten unter den Waaren eines Jahrmarkts, mit heiterer Seele: Wie viel Dinge giebt es doch, die ich alle nicht brauche. Auf solche Art fliessen endlich zwei Bestrebungen von so unähnlicher Natur in eine zusammen, ob sie gleich Anfangs nach sehr verschiedenen Richtungen ausgingen, indem die erste eitel und unzufrieden, die zweite aber gesetzt und genügsam ist. Denn um vernünftig zu wählen, muss man vorher selbst das Entbehrliche, ja das Unmögliche kennen; aber endlich gelangt die Wissenschaft zu der Bestimmung der ihr durch die Natur der menschlichen Vernunft gesetzten Grenzen; alle bodenlose Entwürfe aber, die vielleicht an sich selbst nicht unwürdig seyn mögen, nur dass sie ausser der Sphäre der Menschen liegen, fliehen auf den Limbus der Eitelkeit. Alsdann wird selbst die Metaphysik dasjenige, wovon sie jetzt noch ziemlich weit entfernt ist, und was man von ihr am wenigsten vermuthen sollte, die *Begleiterin der Weisheit*. Denn so lange die Meinung einer Möglichkeit, zu so entfernten Einsichten zu gelangen, übrig bleibt, so ruft die *weise Einfalt* vergeblich, dass solche grosse Bestrebungen entbehrlich sind. Die Annehmlichkeit, welche die Erweiterung des Wissens begleitet, wird sehr leicht den Schein der Pflichtmässigkeit annehmen, und aus jener vorsätzlichen und überlegten Genügsamkeit eine *dumme Einfalt* machen, die sich der Veredlung unserer Natur entgegensetzen will. Die Fragen von der geistigen Natur, von der Freiheit und Vorherbestimmung, dem künftigen Zustande u. dgl., bringen anfänglich alle Kräfte des Verstandes in Bewegung, und ziehen den Menschen durch ihre Vortrefflichkeit in den Wetteifer der Speculation, welche ohne Unterschied klügelt und entscheidet, lehrt oder widerlegt, wie es die Scheineinsicht jedesmal mit sich bringt. Wenn diese Nachforschung aber in Philosophie ausschlägt, die über ihr eigenes Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenstände allein, sondern deren Verhältniss zu dem Verstande des Menschen kennt, so ziehen sich die Grenzen enger zusammen, und die Marksteine werden gelegt, welche die Nachforschung aus dem eigenthümlichen Bezirke niemals mehr ausschweifen lassen. Wir haben einige Philosophie nöthig gehabt, um die Schwierigkeit zu kennen, welche einen Begriff umgeben, den man gemeiniglich als sehr bequem und alltäglich behandelt. Etwas mehr Philosophie entfernt dieses Schattenbild der Einsicht noch mehr, und überzeugt uns, dass es gänzlich ausser dem Gesichtskreise der Menschen liegt. Denn in den Verhältnissen der Ursache und Wirkung, der Substanz und der Handlung, dient anfänglich die Philosophie dazu, die verwickelten Erscheinungen aufzulösen und solche auf einfachere Vorstellungen zu bringen. Ist man aber endlich zu den Grundverhältnissen gelangt, so hat das Geschäft der Philosophie ein Ende, und: wie etwas könne eine Ursache seyn oder eine Kraft haben, ist unmöglich, jemals durch Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden. Denn unsere Vernunftregel geht nur auf die Vergleichuhg nach der Identität und dem Widerspruche. So ferne aber Etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas etwas Anders gesetzt, und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen; wie denn auch, wenn ich eben dasselbe nicht als eine Ursache ansehen will, niemals ein Widerspruch entspringt, weil es sich nicht contradicirt: wenn Etwas gesetzt ist, etwas Anderes aufzuheben. Daher die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, gänzlich willkührlich sind, und weder bewiesen, noch widerlegt werden können. Ich weiss wohl, dass das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung, als eine einfache Erfahrung, niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen, und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen. Dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn Jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist. Ich erkenne in mir Veränderungen als in einem Subjecte, was lebt, nämlich Gedanken, Willkühr etc., und weil diese Bestimmungen von anderer Art sind, als Alles, was zusammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, so denke ich mir billigermaassen ein unkörperliches und beharrliches Wesen. Ob dieses auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, kann vermittelst dieser aus Erfahrung erkannten Natur niemals geschlossen werden. Ich bin mit meiner Art Wesen durch Vermittelung körperlicher Gesetze in Verknüpfung, ob ich aber auch sonst nach andern Gesetzen, welche ich pneumatisch nennen will, ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung stehe, oder jemals stehen werde, kann ich auf keinerlei Weise aus demjenigen schliessen, was mir gegeben ist. Alle solche

Urtheile, wie diejenigen, von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt, oder mit andern Wesen ihrer Art jetzt oder künftig im Verhältniss steht, können niemals etwas mehr als Erdichtungen seyn, und zwar bei Weitem nicht einmal von demjenigen Werthe, als die in der Naturwissenschaft, welche man Hypothesen nennt, bei welchen man keine Grundkräfte ersinnt, sondern diejenigen, welche man durch Erfahrung schon kennt, nur auf eine den Erscheinungen angemessene Art verbindet, und deren Möglichkeit sich also jederzeit muss können beweisen lassen; dagegen im ersten Falle selbst neue Fundamentalverhältnisse von Ursache und Wirkung angenommen werden, in welchen man niemals den mindesten Begriff ihrer Möglichkeit haben kann, und also nur schöpferisch oder chimärisch, wie man es nennen will, dichtet. Die Begreiflichkeit verschiedener wahren, oder angeblichen Erscheinungen aus dergleichen angenommenen Grundideen, dient diesen zu gar keinem Vortheile. Denn man kann leicht von allem Grund angeben, wenn man berechtigt ist, Thätigkeiten und Wirkungsgesetze zu ersinnen, wie man will. Wir müssen also warten, bis wir vielleicht in der künftigen Welt durch neue Erfahrungen über neue Begriffe von den uns noch verborgenen Kräften in unserm denkenden Selbst werden belehrt werden. So haben uns die Beobachtungen späterer Zeiten, nachdem sie durch Mathematik aufgelöst worden, die Kraft der Anziehung an der Materie offenbart, von deren Möglichkeit (weil sie eine Grundkraft zu seyn scheint) man sich niemals einigen ferneren Begriff wird machen können. Diejenigen, welche, ohne den Beweis aus der Erfahrung in Händen zu haben, vorher sich eine solche Eigenschaft hätten ersinnen wollen, würden als Thoren mit Recht verdient haben, ausgelacht zu werden. Da nun die Vernunftgründe in dergleichen Fällen weder zur Erfindung, noch zur Bestätigung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von der mindesten Erheblichkeit sind, so kann man nur den Erfahrungen das Recht der Entscheidung einräumen, so wie ich es auch der Zeit, welche Erfahrung bringt, überlasse, etwas über die gepriesenen Heilkräfte des Magnets in Zahnkrankheiten auszumachen, wenn sie eben so viel Beobachtungen wird vorzeigen können, dass magnetische Stäbe auf Fleisch und Knochen wirken, als wir schon vor uns haben, dass es auf Eisen und Stahl geschehe. Wenn aber gewisse angebliche Erfahrungen sich in kein unter den meisten Menschen einstimmiges Gesetz der Empfindung bringen lassen, und also nur eine Regellosigkeit in den Zeugnissen der Sinne beweisen würden (wie es in der That mit den herumgehenden Geistererzählungen bewandt ist), so ist rathsam, sie nur abzubrechen, weil der Mangel der Einstimmung und Gleichförmigkeit alsdann der historischen Erkenntniss alle Beweiskraft nimmt, und sie untauglich macht, als Fundament zu irgend einem Gesetze der Erfahrung zu dienen, worüber der Verstand urtheilen könnte.

So wie man einerseits durch etwas tiefere Nachforschung einsehen lernt, dass die überzeugende und philosophische Einsicht in dem Falle, wovon wir reden, unmöglich sey, so wird man auch andererseits bei einem ruhigen und vorurtheilsfreien Gemüthe gestehen müssen, dass sie entbehrlich und unnöthig sey. Die Eitelkeit der Wissenschaft entschuldigt gern ihre Beschäftigung mit dem Vorwande der Wichtigkeit, und so giebt man auch hier gemeiniglich vor, dass die Vernunfteinsicht von der geistigen Natur der Seele zu der Überzeugung von dem Daseyn nach dem Tode, diese aber zum Bewegungsgrunde eines tugendhaften Lebens sehr nöthig sey; die müssige Neubegierde aber setzt hinzu, dass die Wahrhaftigkeit der Erscheinungen abgeschiedener Seelen von allem diesem sogar einen Beweis aus der Erfahrung abgeben könne. Allein die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt, und da bei ihr das Herz dem Verstande die Vorschrift giebt, so macht sie gemeiniglich die grossen Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich, und ihre Zwecke bedürfen nicht solcher Mittel, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt seyn können. Wie! ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu seyn, weil es eine andere Welt giebt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren! Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muss man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäss zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen! Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heissen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, dass er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nähre, dass er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebe, die Tugend selbst aber hasse! Und in der That lehrt die Erfahrung auch, dass so Viele, welche von der künftigen Welt belehrt und überzeugt sind, gleichwohl dem Laster und der Niederträchtigkeit ergeben, nur auf Mittel sinnen, den drohenden Folgen der Zukunft arglistig auszuweichen; aber es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, dass mit dem Tode Alles zu Ende sey, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte. Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemässer zu seyn, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben seyn kann, und welcher einzig und allein dem Menschen in jeglichem Zustande angemessen ist, indem er ihn ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken führt. Lasst uns demnach alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Speculation und der Sorge müssiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der That gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden. Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, dass sie so hohe Wolken theilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen, und den Wissbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben, dass es wohl am rathsamsten sey, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schliesse ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschlusse sagen lässt: Lasst uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten.

IV.

ÜBER SCHWÄRMEREI

UND

DIE MITTEL DAGEGEN.

1790.

Sie fragen mich[*], wo der Hang zu der jetzt so überhandnehmenden Schwärmerei herkommen möge, und wie diesem Übel abgeholfen werden könne! Beides ist für die Seelenärzte eine eben so schwer zu lösende Aufgabe, als der vor einigen Jahren postschnell seinen Umlauf um die Welt machende in Wien sogenannte Russische Katarrh (Influenza), der unaufhaltsam Viele befiel, aber von selbst bald aufhörte, es für unsere Leibesärzte war, die mit jenen darin viel Ähnliches haben, dass sie die Krankheiten besser beschreiben, als ihren Ursprung einsehen oder ihnen abhelfen können; glücklich für den Kranken, wenn ihre Vorschriften nur diätetisch sind und reines kaltes Wasser zum Gegenmittel empfehlen, der gütigen Natur aber das Übrige zu verrichten überlassen.

Wie mich dünkt, ist die allgemein ausgebreitete Lesesucht nicht blos das Leitzeug (Vehikel), diese Krankheit zu verbreiten, sondern auch der Giftstoff (Miasma), sie zu erzeugen. Der wohlhabendere, mitunter auch der vornehmere Stand, der, wo nicht auf Überlegenheit, doch wenigstens auf Gleichheit in Einsichten mit denen Anspruch macht, welche sich dahin auf dem dornichten Wege gründlicher Erlernung bemühen müssen, begnügt sich, gleichsam den Rahm der Wissenschaften in Registern und summarischen Auszügen abzuschöpfen, will aber doch gern die Ungleichheit unmerklich machen, die zwischen einer redseligen Unwissenheit und gründlicher Wissenschaft bald in die Augen fällt, und dieses gelingt am besten, wenn er unbegreifliche Dinge, von denen sich nur eine luftige Möglichkeit denken lässt, als Facta aufhascht und dann den gründlichen Naturforscher auffordert, ihm zu erklären, wie er wohl die Erfüllung dieses oder jenen Traums, dieser Ahnung, dieser astrologischen Vorhersehung oder Verwandlung des Bleies in Gold u. s. w. erklären wolle; denn hierbei ist, wenn das Factum eingeräumt wird (welches er sich nicht streiten lässt), Einer so unwissend wie der Andere. Es war ihm schwer, Alles zu lernen und zu wissen, was der Naturkenner weiss; daher versucht er es, auf dem leichteren Wege die Ungleichheit verschwinden zu machen, indem er nämlich Dinge auf die Bahn bringt, davon beide nichts wissen und einsehen, von denen er also die Freiheit hat, Allerlei zu urtheilen, worin es der Andere doch nicht besser machen kann. — Von da breitet sich nun die Sucht auch unter Andere im gemeinen Wesen aus.

---

[*] An Borowski gerichtet, als dieser seinen Cagliostro schrieb und ihn als einen der merkwürdigsten Abenteurer unseres Jahrhunderts schilderte, indem er zugleich allgemeine Bemerkungen über den schwärmerischen Unfug dieser Zeit beifügte. Kant gab sein Urtheil über die Sache während der Verabfassung dieser Schrift, und es ist in ihren beiden Auflagen abgedruckt. Sch.

Wider dieses Übel sehe ich kein anderes Mittel, als das Vielerleilernen in Schulen auf das Gründlichlernen des Wenigeren zurückzuführen, und die Lesebegierde nicht sowohl auszurotten, als vielmehr dahin zu richten, dass sie absichtlich werde; damit dem Wohlunterwiesenen nur das Gelesene, welches ihm baaren Gewinn an Einsicht verschafft, gefalle, alles Übrige aber anekle. — Ein Deutscher Arzt (Herr Grimm) hält sich in seinen Bemerkungen eines Reisenden u. s. f. über die Französische Allwissenheit, wie er sie nennt, auf; aber diese ist lange nicht so geschmacklos, als wenn sie sich bei einem Deutschen ereignet, der gemeiniglich daraus ein schwerfälliges System macht, von dem er nachher nicht leicht abzubringen ist, indessen dass eine Mesmeriade in Frankreich einmal eine Modensache ist und bald darauf gänzlich verschwindet.

Der gewöhnliche Kunstgriff, seiner Unwissenheit den Anstrich von Wissenschaft zu geben, ist, dass der Schwärmende fragt: begreift Ihr die wahre Ursache der magnetischen Kraft, oder kennt Ihr die Materie, die in den elektrischen Erscheinungen so wunderbare Wirkungen ausübt? — Nun glaubt er mit gutem Grunde von einer Sache, die, seiner Meinung nach, der grösste Naturforscher ihrer innern Beschaffenheit nach eben so wenig kennt, als er, auch in Ansehung der möglichsten Wirkungen derselben eben so gut mitreden zu können. Aber der Letzte lässt nur solche Wirkungen gelten, die er vermittelst des Experiments jederzeit unter Augen stellen kann, indem er den Gegenstand gänzlich unter seine Gewalt bringt, indessen dass der Erstere Wirkungen aufrafft, die, sowohl bei der beobachtenden, als der beobachteten Person, gänzlich von der Einbildung herrühren können, und also sich keinem wahren Experimente unterwerfen lassen.

Wider diesen Unfug ist nun nichts weiter zu thun, als den animalischen Magnetiseur magnetisiren und desorganisiren zu lassen, so lange es ihm und andern Leichtgläubigen gefällt; der Polizei aber es zu empfehlen, dass der Moralität hierbei nicht zu nahe getreten werde, übrigens aber für sich den einzigen Weg der Naturforschung, durch Experiment und Beobachtung, die die Eigenschaften des Objects äusseren Sinnen kenntlich werden lassen, ferner zu befolgen. Weitläufige Widerlegung ist hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus; verachtendes Stillschweigen ist einer solchen Art von Wahnsinn besser angemessen, wie denn auch dergleichen Ereignisse in der moralischen Welt nur eine kurze Zeit dauern, um andern Thorheiten Platz zu machen.

V.

ZU

SÖMMERRING,

ÜBER

DAS ORGAN DER SEELE

1796.

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT, I. FN. 1973/056

Sie legen mir[*], würdiger Mann! Ihr vollendetes Werk über ein gewisses Princip der Lebenskraft in thierischen Körpern, welches, von Seiten des blossen Wahrnehmungsvermögens, das unmittelbare Sinnenwerkzeug *(πρῶτον Αἰσθητήριον)*, von Seiten der Vereinigung aller Wahrnehmungen aber in einem gewissen Theile des Gehirns, der gemeinsame Empfindungsplatz *(sensorium commune)* genannt wird, zur Beurtheilung vor; welche Ehre, so ferne sie mir, als einem in der Naturkunde nicht ganz Unbewanderten, zugedacht wird, ich mit allem Dank erkenne. — Es ist aber damit noch eine Anfrage an die Metaphysik verbunden (deren Orakel, wie man sagt, längst verstummt ist), und das setzt mich in Verlegenheit, ob ich diese Ehre annehmen soll oder nicht: denn es ist darin auch die Frage vom Sitz der Seele *(sedes animae)* enthalten, sowohl in Ansehung ihrer Sinnenempfänglichkeit *(facultas sensitive percipiendi)*, als auch ihres Bewegungsvermögens *(facultas locomotiva)*. Mithin wird ein Responsum gesucht, über das zwei Facultäten wegen ihrer Gerichtsbarkeit (das *forum competens)* in Streit gerathen können, die medicinische, in ihrem anatomisch-physiologischen, mit der philosophischen, in ihrem psychologisch-metaphysischen Fache, wo, wie bei allen Coalitionsversuchen, zwischen denen, welche auf empirische Principien alles gern gründen wollen, und denen, welche zu oberst Gründe

---

[*] Der grosse Anatom Sam. Thom. Sömmerring widmete Kant seine Schrift „über das Organ der Seele", Königsberg, 4. 1796, mit Kupf., in welcher selbst Kant's Ansichten über die Behandlung des Gegenstandes als Schlussbeilage aufgenommen sind. Sch.

a priori verlangen (ein Fall, der sich in den Versuchen der Vereinigung der reinen Rechtslehre mit der Politik, als empirisch-bedingter, ingleichen der reinen Religionslehre mit der geoffenbarten, gleichfalls als empirisch-bedingter, noch immer zuträgt), Unannehmlichkeiten entspringen, die lediglich auf dem Streit der Facultäten beruhen, vor welche die Frage gehöre, wenn bei einer Universität (als alle Weisheit befassender Anstalt) um ein Responsum angesucht wird. — Wer es in dem gegenwärtigen Falle dem Mediciner als Physiologen zu Danke macht, der verdirbt es mit dem Philosophen als Metaphysiker, und umgekehrt, wer es diesem recht macht, verstösst wider den Physiologen.

Eigentlich ist es aber der Begriff von einem Sitz der Seele, welcher die Uneinigkeit der Facultäten über das gemeinsame Sinnenwerkzeug veranlasst, und den man daher besser thut, ganz aus dem Spiel zu lassen, welches um desto mehr mit Recht geschehen kann, da er eine locale Gegenwart, die dem Dinge, das blos Object des innern Sinnes und so ferne nur nach Zeitbedingungen bestimmbar ist, ein Raumesverhältniss beilege, verlangt, aber eben damit sich selbst widerspricht, anstatt dass eine virtuelle Gegenwart, welche blos vor den Verstand gehört, eben darum aber auch nicht örtlich ist, einen Begriff abgiebt, der es möglich macht, die vorgelegte Frage (vom *sensorium commune)* blos als physiologische Aufgabe zu behandeln. — Denn wenn gleich die meisten Menschen das Denken im Kopfe zu fühlen glauben, so ist das doch blos ein Fehler der Subreption, nämlich das Urtheil über die Ursache der Empfindung an einem gewissen Orte (des Gehirns) für die Empfindung der Ursache an diesem Orte zu nehmen, und die Gehirnspuren von den auf dasselbe geschehenen Eindrücken nachher, unter dem Namen der materiellen Ideen (des Cartes), die Gedanken nach Associationsgesetzen begleiten zu lassen: die, ob sie gleich sehr willkührliche Hypothesen sind, doch wenigstens keinen Seelensitz nothwendig machen, und die physiologische

Aufgabe nicht mit der Metaphysik bemengen. — Wir haben es also nur mit der Materie zu thun, welche die Vereinigung aller Sinnen-Vorstellungen im Gemüthe * möglich macht. — Die einzige aber, die sich dazu (als *sensorium commune*) qualificirt, ist, nach der durch Ihre tiefe Zergliederungskunde gemachten Entdeckung, in der Gehirnhöhle enthalten, und blos Wasser: als das unmittelbare Seelenorgan, welches die daselbst sich endigenden Nervenbündel einerseits von einander sondert, damit sich die Empfindungen durch dieselben nicht vermischen, andrerseits eine durchgängige Gemeinschaft unter einander bewirkt, damit nicht einige, obzwar von demselben Gemüth empfangen, doch ausser dem Gemüth wären (welches ein Widerspruch ist).

Nun tritt aber die grosse Bedenklichkeit ein, dass, da das Wasser, als Flüssigkeit, nicht füglich als organisirt gedacht werden kann, gleichwohl aber ohne Organisation, d. i. ohne zweckmässige, und in ihrer Form beharrliche Anordnung der Theile, keine Materie sich zum unmittelbaren Seelenorgan schickt, jene schöne Entdeckung ihr Ziel noch nicht erreiche.

Flüssig ist eine stätige Materie, deren jeder Theil innerhalb des Raums, den diese einnimmt, durch die kleinste Kraft aus ihrer Stelle bewegt werden kann. Diese Eigenschaft scheint aber dem Begriff einer organisirten Materie zu widersprechen, welche man sich als Maschine, mithin als starre [*], dem Verrücken ihrer Theile (mithin auch der Änderung ihrer innern Configuration) mit einer gewissen Kraft widerstehende Materie denkt; sich aber jenes Wasser zum Theil flüssig, zum Theil starr, denken (wie etwa die Krystallfeuchtigkeit im Auge), würde die Absicht, warum man jene Beschaffenheit des unmittelbaren Sinnorgans annimmt, um die Function desselben zu erklären, auch zum Theil zernichten.

---

* Unter Gemüth versteht man nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen *(animus)*, noch nicht die Substanz *(anima)*, nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahirt; wodurch das gewonnen wird dass wir in Ansehung des denkenden Subjectes nicht in die Metaphysik überschreiten dürfen, als die es mit dem reinen Bewusstseyn und der Einheit desselben *a priori*, in der Zusammensetzung gegebener Vorstellungen mit dem Verstande, zu thun hat, sondern, indem wir in der Physiologie bleiben, es nur mit der Einbildungskraft zu thun haben, deren Anschauung (auch ohne Gegenwart ihres Gegenstandes, als empirischer Vorstellungen) Eindrücke im Gehirn (eigentlich *habitus* der Reproduction) correspondirend und zu einem Ganzen der innern Selbstanschauung gehörend, angenommen werden können.

Wie wäre es, wenn ich statt der mechanischen, auf Nebeneinanderstellung der Theile zu Bildung einer gewissen Gestalt beruhenden, eine dynamische Organisation vorschlüge, welche auf chemischen (so wie jene auf mathematischen) Principien beruht, und so mit der Flüssigkeit jenes Stoffs zusammen bestehen kann? — So wie die mathematische Theilung eines Raums und der ihn einnehmenden Materie (z. B. der Gehirnhöhle und des sie erfüllenden Wassers) ins Unendliche geht, so mag es auch mit der chemischen als dynamischen Theilung (Scheidung verschiedener Materie wechselseitig von einander aufgelöster Arten) beschaffen seyn, dass sie, so viel wir wissen, gleichfalls ins Unendliche *(in indefinitum)* geht. — Das reine bis vor Kurzem noch für chemisches Element gehaltene, gemeine Wasser wird jetzt durch pneumatische Versuche in zwei verschiedene Luftarten geschieden.

Jede dieser Luftarten hat, ausser ihrer Basis, noch den Wärmestoff in sich, der sich vielleicht wiederum von der Natur in Lichtstoff und andere Materie zersetzen lässt, so wie ferner das Licht in verschiedene Farben, u. s. w. Nimmt man noch dazu, was das Gewächsreich aus jenem gemeinen Wasser für eine unermessliche Mannigfaltigkeit von zum Theil flüchtigen Stoffen, vermuthlich durch Zersezzung und andere Art der Verbindung, hervorzubringen weiss, so kann man sich vorstellen, welche Mannigfaltigkeit von Werkzeugen die Nerven an ihren Enden in dem Gehirnwasser (das vielleicht nichts mehr als gemeines Wasser seyn mag) vor sich finden, um dadurch für die Sinnenwelt empfänglich und wechselseitig wiederum auch auf sie wirksam zu seyn.

---

[*] Dem Flüssigen *(fluidum)* muss eigentlich das Starre *(rigidum)*, wie es auch Euler im Gegensatz mit dem ersteren braucht, entgegengesetzt werden. Dem Soliden ist das Hohle entgegenzusetzen.

Wenn man nun als Hypothese annimmt, dass dem Gemüth im empirischen Denken, d. i. im Auflösen und Zusammensetzen gegebener Sinnenvorstellungen, ein Vermögen der Nerven untergelegt sey, nach ihrer Verschiedenheit das Wasser der Gehirnhöhle in jene Urstoffe zu zersetzen, und so, durch Entbindung des einen oder des andern derselben, verschiedene Empfindungen spielen zu lassen (z. B. die des Lichts, vermittelst des gereizten Sehenervens, oder des Schalls, durch den Gehörnerven, u. s. w.), so doch, dass diese Stoffe, nach aufhörendem Reiz, sofort wiederum zusammenflössen; so könnte man sagen, dieses Wasser werde continuirlich organisirt, ohne doch jemals organisirt zu seyn, wodurch dann doch eben dasselbe erreicht wird, was man mit der beharrlichen Organisation beabsichtigte, nämlich die collective Einheit aller Sinnenvorstellungen in einem gemeinsamen Organ *(sensorium commune)*, aber nur nach seiner chemischen Zergliederung begreiflich zu machen.

Aber die eigentliche Aufgabe, wie sie nach Haller vorgestellt wird, ist hiermit doch nicht aufgelöst, sie ist nicht blos physiologisch, sondern sie soll auch zum Mittel dienen, die Einheit des Bewusstseyns seiner selbst (welche dem Verstande angehört) im Raumesverhältnisse der Seele zu den Organen des Gehirns (welches zum äussern Sinne gehört), mithin den Sitz der Seele, als ihre locale Gegenwart, vorstellig zu machen, welches eine Aufgabe für die Metaphysik, für diese aber nicht allein unauflöslich, sondern auch an sich widersprechend ist. — Denn wenn ich den Ort meiner Seele, d. i. meines absoluten Selbsts, irgendwo im Raume anschaulich machen soll, so muss ich mich selbst durch eben denselben Sinn wahrnehmen, wodurch ich auch die mich zunächst umgebende Materie wahrnehme; so wie dieses geschieht, wenn ich meinen Ort in der Welt als **Mensch** bestimmen will, nämlich, dass ich meinen Körper in Verhältniss auf andere Körper ausser mir betrachten muss. — Nun kann die Seele sich nur durch den innern Sinn, den Körper aber (es sey inwendig oder äusserlich) nur durch äussere Sinne wahrnehmen, mithin sich schlechterdings keinen Ort bestimmen, weil sie sich zu diesem Behuf zum Gegenstand ihrer eigenen äusseren Anschauung machen und sich ausser sich selbst versetzen müsste, welches sich widerspricht. — Die verlangte Auflösung also der Aufgabe vom Sitz der Seele, die der Metaphysik zugemuthet wird, führt auf eine unmögliche Grösse ($\sqrt{-2}$); und man kann dem, der sie unternimmt, mit dem **Terenz** zurufen: *nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias*; indess es dem Physiologen, dem die blosse dynamische Gegenwart, wo möglich, bis zur unmittelbaren verfolgt zu haben genügt, auch nicht verargt werden kann, den Metaphysiker zum Ersatz des noch Mangelnden aufgefordert zu haben.

ZUR

MORAL UND POLITIK.

VI.

TRÖSTUNG EINER MUTTER
BEI
DEM TODE IHRES SOHNES.

GEDANKEN
BEI DEM FRÜHZEITIGEN ABLEBEN
DES HERRN
JOHANN FRIEDRICH VON FUNK,
IN EINEM SENDSCHREIBEN AN DIE
FRAU AGNES ELISABETH
VERWITTWETE FRAU RITTMEISTER VON FUNK, GEBORNE VON
DORTHÖSEN, ERBFRAU DER KAYWENSCHEN UND KAHRENSCHEN
GÜTER IN KURLAND, DES SELIG VERSTORBENEN HOCHBETRÜBTE
FRAU MUTTER,

VON

M. IMMANUEL KANT,
LEHRER DER WELTWEISHEIT AUF DER AKADEMIE ZU
KÖNIGSBERG.

1760.

Wenn die Menschen unter das Getümmel ihrer Geschäfte und Zerstreuungen gewohnt wären bisweilen ernsthafte Augenblicke der lehrreichen Betrachtungen zu mengen, dazu sie das tägliche Beispiel der Eitelkeit unserer Absichten in dem Schicksale ihrer Mitbürger auffordert, so würden ihre Freuden vielleicht weniger rauschend seyn, aber die Stelle derselben würde eine ruhige Heiterkeit der Seele einnehmen, der keine Zufälle mehr unerwartet sind, und selbst die sanfte Schwermuth, dieses zärtliche Gefühl, davon ein edles Herz aufschwillt, wenn es in einsamer Stille die Nichtswürdigkeit desjenigen erwägt, was bei uns gemeiniglich für gross und wichtig gilt, würde mehr wahre Glückseligkeit enthalten, als die ungestüme Belustigung des Leichtsinnigen, und das laute Lachen des Thoren.

So aber mengt sich der grösste Haufen der Menschen sehr begierig in das Gedränge derjenigen, die auf der Brücke, welche die Vorsehung über einen Theil des Abgrundes der Ewigkeit geschlagen hat, und die wir Leben heissen, gewissen Wasserblasen nachlaufen, und sich keine Mühe nehmen, auf die Fallbretter Acht zu haben, die Einen nach dem Andern, neben ihnen, in die Tiefe hinabsinken lassen, deren Maass Unendlichkeit ist, und wovon sie selbst endlich mitten in ihrem ungestümen Laufe verschlungen werden. Ein gewisser alter Dichter* bringt in das Gemälde des menschlichen Lebens einen rührenden Zug, indem er den kaum gebornen Menschen abschildert. Das Kind, spricht er, erfüllt alsbald die Luft mit traurigem Winseln, wie es einer Person zusteht, die in eine

---

* Lucrez.

Welt treten soll, wo so viel Drangsale auf sie warten. Allein in der Folge der Jahre verbindet dieser Mensch mit der Kunst, sich elend zu machen, noch diejenige, es vor sich selbst zu verbergen, durch die Decke, die er auf die traurigen Gegenstände des Lebens wirft, und befleissigt sich einer leichtsinnigen Achtlosigkeit bei der Menge der Ubel, die ihn umgeben, und die ihn gleichwohl unwidersetzlich zu einem weit schmerzhafteren Gefühl endlich zurückführen. Ob ihm gleich unter allen Ubeln vor dem Tode am meisten graut, so scheint er doch auf das Beispiel desselben bei seinen Mitbürgern sehr wenig Acht zu haben, ausser wenn nähere Verbindungen seine Aufmerksamkeit vorzüglich erwecken. Zu einer Zeit, da ein wüthender Krieg die Riegel des schwarzen Abgrundes eröffnet, um alle Trübsale über das menschliche Geschlecht hervorbrechen zu lassen, da sieht man wohl, wie der gewohnte Anblick der Noth und des Todes denen, die selbst mit beiden bedroht werden, eine kaltsinnige Gleichgültigkeit einflösst, dass sie auf das Schicksal ihrer Brüder wenig Acht haben. Allein wenn in der ruhigen Stille des bürgerlichen Lebens, aus dem Cirkel derer, die uns entweder nahe angehen, oder die wir lieben, die so viel oder mehr versprechende Hoffnungen hatten als wir, die mit eben dem Eifer ihren Absichten und Entwürfen nachhingen, als wir thun, wenn diese, sage ich, nach dem Rathschlusse Dessen, der allmächtig über Alles gebietet, mitten in dem Laufe ihrer Bestrebungen ergriffen werden, wenn der Tod in feierlicher Stille sich dem Siechbette des Kranken nähert, wenn dieser Riese, vor dem die Natur schaudert, mit langsamem Tritt herankommt, um ihn in eisernen Armen einzuschliessen, alsdann erwacht wohl das Gefühl derer, die es sonst in Zerstreuungen ersticken. Ein schwermüthiges Gefühl spricht aus dem Inwendigen des Herzens dasjenige, was in einer Versammlung der Römer einstmals mit so viel Beifall gehört wurde, weil es unserer allgemeinen Empfindung so gemäss ist: Ich bin ein Mensch, und was Menschen widerfährt, kann auch mich treffen. Der

Freund oder auch der Verwandte spricht zu sich selbst: Ich befinde mich im Getümmel von Geschäften und im Gedränge von Lebenspflichten, und mein Freund befand sich vor Kurzem auch in denselben, ich geniesse meines Lebens ruhig und unbekümmert; aber wer weiss wie lange! Ich vergnüge mich mit meinen Freunden und suche ihn unter denselben,

> Ihn aber hält am ernsten Orte,
> Der nichts zurücke lässt,
> Die Ewigkeit mit starkem Arme fest.
>
> Haller.

Zu diesen ernsthaften Gedanken erhebt mich, gnädige Frau, das frühzeitige Absterben Dero würdigen Herrn Sohnes, welches Sie anjetzt so billig beweinen. Ich empfinde, als einer seiner ehemaligen Lehrer, diesen Verlust mit schmerzlichem Beileid, ob ich gleich freilich die Grösse der Betrübniss schwerlich ausdrücken kann, die diejenigen betreffen muss, welche mit diesem hoffnungsvollen jungen Herrn durch nähere Bande verknüpft waren. Ew. Gnaden werden mir erlauben, dass ich zu diesen wenigen Zeilen, dadurch ich die Achtung auszudrücken trachte, die ich für diesen meinen ehemaligen Zuhörer gehegt habe, noch einige Gedanken beifüge, welche bei dem gegenwärtigen Zustande meines Gemüths in mir aufsteigen.

Ein jeder Mensch macht sich einen eigenen Plan seiner Bestimmung auf dieser Welt. Geschicklichkeiten, die er erwerben will, Ehre und Gemächlichkeit, die er sich davon aufs künftige verspricht, dauerhafte Glückseligkeiten im ehelichen Leben und eine lange Reihe von Vergnügen oder von Unternehmungen machen die Bilder der Zauberlaterne aus, die er sich sinnreich zeichnet und lebhaft nach einander in seinen Einbildungen spielen lässt; der Tod, der dieses Schattenspiel schliesst, zeigt sich nur in dunkler Ferne und wird durch das Licht, das über die angenehmeren Stellen verbreitet ist, verdunkelt und unkenntlich gemacht. Während dieser Träumereien führt uns unser wahres Schicksal ganz andere Wege. Das Loos, das uns wirklich zu Theil wird, sieht demjenigen selten ähnlich, was wir uns versprachen, wir finden uns bei jedem Schritte, den wir thun, in unsern Erwartungen getäuscht: indessen verfolgt gleichwohl die Einbildung ihr Geschäft, und ermüdet nicht, neue Entwürfe zu zeichnen, bis der Tod, der noch immer fern zu seyn scheint, plötzlich dem ganzen Spiele ein Ende macht. Wenn der Mensch aus dieser Welt der Fabeln, davon er durch Einbildungen selbst Schöpfer ist, und darin er sich so gern aufhält, in diejenige durch den Verstand zurückgeführt wird, darin ihn die Vorsehung wirklich gesetzt hat, so wird er durch einen wundersamen Widerspruch in Verwirrung gesetzt, den er daselbst antrifft, und der seine Pläne gänzlich zu nichte macht, indem er seiner Einsicht unauflösliche Räthsel vorlegt. Aufkeimende Verdienste einer hoffnungsvollen Jugend verwelken oft frühzeitig unter der Last schwerer Krankheiten, und ein unwillkommener Tod durchstreicht den ganzen Entwurf der Hoffnung, darauf man gerechnet hatte. Der Mann von Geschicklichkeit, von Verdiensten, von Reichthum, ist nicht immer derjenige, welchem die Vorsehung das weiteste Ziel des Lebens gesteckt hat, um die Früchte von allen diesen recht zu geniessen. Die Freundschaften, die die zärtlichsten sind, die Ehen, die die meisten Glückseligkeiten versprechen, werden oft durch den frühesten Tod unerbittlich zerrissen; indessen dass Armuth und Elend gemeiniglich an dem Rocken der Parzen einen langen Faden ziehen, und Viele nur scheinen sich oder Andern zur Plage so lange zu leben. In diesem scheinbaren Widerspruche theilt gleichwohl der oberste Beherrscher einem Jeden das Loos seines Schicksals mit weiser Hand aus. Er verbirgt das Ende unserer Bestimmung auf dieser Welt in unerforschliche Dunkelheit, macht uns durch Triebe geschäftig, durch Hoffnung getrost, und durch die glückselige Unwissenheit des Künftigen eben so beflissen, auf Absichten und Entwürfe zu sinnen, wenn sie bald alle sollen ein Ende haben, als wenn wir uns im Anfange derselben befänden;

> Dass Jeder seinen Kreis vollende, den ihm der Himmel auserseh'n.
>
> Pope.

Unter diesen Betrachtungen richtet der Weise (aber wie selten findet sich ein solcher) die Aufmerksamkeit vornämlich auf seine grosse Bestimmung jenseit des Grabes. Er verliert die Verbindlichkeit nicht aus den Augen, die ihm der Posten auferlegt, auf welchen ihn hier die Vorsehung gesetzt hat. Vernünftig in seinen Entwürfen, aber ohne Eigensinn, zuversichtlich auf die Erfüllung seiner Hoffnung, aber ohne Ungeduld, bescheiden in Wünschen, ohne vorzuschreiben, vertrauend, ohne zu pochen, ist er eifrig in Leistung seiner Pflichten, aber bereit mit einer christlichen Resignation sich in den Befehl des Höchsten zu ergeben, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen diesen Bestrebungen ihn von der Bühne abzurufen, worauf er gestellt war. Wir finden die Wege der Vorsehung allemal weise und anbetungswürdig in den Stücken, wo wir sie einigermaassen einsehen können; sollten sie es da nicht noch weit mehr seyn, wo wir es nicht können? Ein frühzeitiger Tod derer, von denen wir uns viel schmeichelnde Hoffnung machten, setzt uns in Schrecken; aber wie oft mag nicht dieses eben die grösste Gunst des Himmels seyn! Bestand nicht manches Menschen Unglück vornämlich in der Verzögerung des Todes, der gar zu säumig war, nach den rühmlichsten Auftritten des Lebens, zu rechter Zeit einen Abschnitt zu machen!

Es stirbt der hoffnungsvolle Jüngling, und wie viel glauben wir nicht abgebrochener Glückseligkeit, bei so frühem Verluste zu vermissen? Allein im Buche der Schicksale lautet es vielleicht anders. Verführungen, die sich schon von ferne erhoben, um eine noch nicht sehr bewährte Tugend zu stürzen, Trübsale und Widerwärtigkeiten, womit die Zukunft drohte, allem diesem entflohe dieser Glückselige, den ein früher Tod in einer gesegneten Stunde hinwegführte; indessen dass Freunde und Verwandte, unwissend des Künftigen, den Verlust derjenigen Jahre beweinen, von denen sie sich einbilden, dass sie das Leben ihres Angehörigen dereinst rühmlich würden gekrönt haben. — Ich will, ehe ich diese wenigen Zeilen schliesse, eine kleine Zeichnung von dem Leben und Charakter des selig Verstorbenen entwerfen. Das, was ich anführe, ist mir aus der Nachricht seines getreuen Herrn Hofmeisters, der ihn zärtlich beweint, und aus meiner eigenen Kenntniss bekannt. Wie viel gute Eigenschaften giebt es nicht noch, die nur derjenige kennt, der ins Innerste der Herzen sieht, und die um desto edler sind, je weniger sie bestrebt sind, öffentlich in die Augen zu fallen!

Herr Johann Friedrich von Funk war den 4. Oct. 1738 aus einem vornehmen adligen Hause in Kurland geboren. Er hatte von Kindheit an niemals eine vollkommne Gesundheit genossen. Er wurde mit grosser Sorgfalt erzogen, bezeigte viel Fleiss im Studiren und hatte ein Herz, welches von Natur dazu gemacht war, um zu edlen Eigenschaften gebildet zu werden. Er kam den 15. Juni 1759 nebst seinem jüngern Herrn Bruder unter der Anführung ihres Herrn Hofmeisters auf hiesige Akademie. Er unterwarf sich mit aller Bereitwilligkeit dem Examen des damaligen Herrn Decanus, und machte seinem Fleisse und der Unterweisung seines Herrn Hofmeisters Ehre. Er wohnte den Vorlesungen des Herrn Consistorialraths und Professors Teske, jetziger Zeit Rectoris Magnifici der Universität, ingleichen denen des Herrn Doctors der Rechtsgelehrsamkeit Funk und den meinigen, mit einer Unverdrossenheit bei, die zum Muster diente. Er lebte eingezogen und still, wodurch Er auch die wenigen Kräfte seines zur Abzehrung geneigten Körpers noch erhielt, bis Er gegen das Ende des Februars dieses Jahres davon nach und nach so angegriffen wurde, dass Ihn weder die Pflege und Sorgfalt, die an Ihn gewandt war, noch der Fleiss eines geschickten Arztes länger erhalten konnte; so dass Er den 4. Mai dieses Jahres, nachdem Er sich mit der Standhaftigkeit und feurigen Andacht eines Christen zu einem erbaulichen Ende vorbereitet hatte, unter dem Beistande Seines getreuen Seelsorgers sanft und selig verschied, und in der hiesigen Kathedralkirche standesmässig beerdigt wurde.

Er war von sanfter und gelassener Gemüthsart, leutselig und bescheiden gegen Jedermann, gütig und zum allgemeinen Wohlwollen geneigt, eifrig beflissen, um sich zur Zierde seines Hauses und zum Nutzen seines Vaterlandes gehörig auszubilden. Er hat niemals Jemanden wodurch anders betrübt, als durch seinen Tod. Er befliss sich einer ungeheuchelten Frömmigkeit. Er wäre ein rechtschaffner Bürger für die Welt geworden; allein der Rathschluss des Höchsten wollte, dass er einer im Himmel werden sollte. Sein Leben ist ein Fragment, welches uns das Ubrige hat wünschen lassen, dessen uns ein früher Tod beraubt hat.

Er würde verdienen denjenigen zum Muster vorgestellt zu werden, die die Jahre ihrer Erziehung und Jugend rühmlich zurückzulegen denken, wenn ein stilles Verdienst auf flatterhafte Gemüther eben den Eindruck der Nacheiferung wirkte, als die falsch schimmernden Eigenschaften derjenigen thun, deren Eitelkeit nur auf den Schein der Tugend geht, ohne sich um das Wesen derselben zu bekümmern. Er ist von denen, welchen Er angehörte, von Seinen Freunden, und allen denen, die Ihn kannten, sehr bedauert worden.

Dieses sind, gnädige Frau, die Züge von dem Charakter Dero vormals im Leben mit Recht so geliebten Herrn Sohnes, welche, so schwach sie auch entworfen worden, gleichwohl viel zu sehr die Wehmuth erneuern werden, die Sie über Seinen Verlust empfinden. Aber eben diese bedauerten Eigenschaften sind es, die in solchem Verluste zu nicht geringem Troste gereichen; denn nur denen, welche die wichtigste unter allen Absichten leichtsinnig aus den Augen setzen, kann es gleich viel seyn, in welchem Zustande sie die Ihrigen der Ewigkeit überliefern.

Ich überhebe mich der Bemühung, Ew. **Gnaden** weitläufige Trostgründe in dieser Betrübniss darzulegen. Die demüthige Entsagung unserer eigenen Wünsche, wenn es der weisesten Vorsehung gefällt, ein Anderes zu beschliessen, und die christliche Sehnsucht nach einerlei seligem Ziele, zu welchem Andere vor uns gelangt sind, vermögen mehr zur Beruhigung des Herzens, als alle Gründe einer trocknen und kraftlosen Beredtsamkeit. Ich habe die Ehre u. s. w.

Königsberg, den 6. Juni, 1760.

I. Kant.

VII.

ÜBER

SCHULZ'S

(PREDIGERS ZU GIELSDORF),

VERSUCH

EINER ANLEITUNG

ZUR

SITTENLEHRE FÜR ALLE MENSCHEN

OHNE UNTERSCHIED DER RELIGION.

BERLIN 1783. 1. THEIL.

1783.

Dieser erste Theil soll nur als Einleitung zu einem neuen moralischen System die psychologischen Grundsätze, auf die in der Folge gebaut werden soll, von der Stelle, die der Mensch in der Stufenleiter der Wesen einnimmt, von seiner empfindenden, denkenden und durch Willen thätigen Natur, von Freiheit und Nothwendigkeit, vom Leben, dem Tode und einem künftigen Leben vor Augen stellen; — ein Werk, das durch seine Freimüthigkeit und noch mehr durch die aus den vielen sehr auffallenden Paradoxen dennoch hervorleuchtende gute Absicht des selbstdenkenden Verfassers, bei jedem Leser ungeduldige Erwartungen erregen muss, wie doch eine auf dergleichen Prämissen gegründete Sittenlehre ausfallen werde. — Recensent wird erstlich den Gang der Gedanken des Verfassers kürzlich verfolgen und zum Schlusse sein Urtheil über das Ganze beifügen.

Gleich zu Anfange wird der Begriff der Lebenskraft so erweitert, dass er auf alle Geschöpfe ohne Unterschied geht, nämlich blos als der Inbegriff aller in einem Geschöpfe vorhandenen und zu seiner Natur gehörigen Kräfte. Daraus folgt dann ein Gesetz der Stätigkeit aller Wesen, wo auf der grossen Stufenleiter ein jedes seinen Nebenmann über sich und unter sich hat, doch so, dass jede Gattung von Geschöpfen zwischen Grenzen steht, die diese nicht überschreiten können, so lange sie Mitglieder derselben Gattung bleiben. Daher giebt es eigentlich — nichts Lebloses, sondern nur ein kleineres Leben, und die Gattungen unterscheiden sich nur durch Grade der Lebenskraft. Seele, als ein vom Körper unterschiedenes Wesen, ist ein blosses Geschöpf der Einbildung; der erhabenste Seraph und der Baum sind beide künstliche Maschinen. So viel von der Natur der Seele. — Ein ähnlicher stufenartiger Zusammenhang findet sich in allem Erkenntnisse. Irrthum und Wahrheit sind nicht der Species nach unterschieden, sondern nur wie das Kleinere vom Grössern; kein absoluter Irrthum findet statt, sondern jedes Erkenntniss, zu der Zeit, da es beim Menschen entsteht, ist für ihn wahr. Zurechtweisung ist nur Hinzuthuung der Vorstellungen, die vordem noch fehlten, und vormalige Wahrheit wird in der Folge, durch den blossen Fortgang der Erkenntniss in Irrthum verwandelt. Unsere Erkenntniss ist, gegen die eines Engels, lauter Irrthum. Die Vernunft kann nicht irren; jeder Kraft ist ihr Geleise vorgezeichnet. Die Verurtheilung der Vernunft durch sich selbst geschieht auch nicht alsdann, wenn man urtheilt, sondern hinterher, wenn man schon auf einer andern Stelle ist und mehr Kenntnisse sich erworben hat. Ich soll nicht sagen, ein Kind — irrt, — sondern es versteht es noch nicht so gut, als es künftig verstehen wird; es ist ein kleineres Urtheil. Weisheit und Thorheit, Wissenschaft und Unwissenheit verdienen also nicht Lob, nicht Tadel; sie sind blos als allmälige Fortschritte der Natur anzusehen, in Ansehung deren ich nicht frei bin. — Was den Willen betrifft, so sind alle Neigungen und Triebe in einem einzigen, nämlich der Selbstliebe, enthalten, in Ansehung deren aber ein jeder Mensch seine besondere Stimmung hat, die doch auch von einer allgemeinen Stimmung niemals abweichen kann. Die Selbstliebe wird jedesmal durch alle Empfindungen zusammen bestimmt, doch so, dass entweder die dunklere oder die deutlichere daran den grössten Antheil haben. Es giebt also keinen freien Willen, sondern dieser steht unter dem strengen Gesetze der Nothwendigkeit; doch, wenn die Selbstliebe durch gar keine deutlichen Vorstellungen, sondern blos durch Empfindung bestimmt wird, so nennt man dies unfreie

Handlungen. Alle Reue ist nichtig und ungereimt, denn der Verbrecher beurtheilt seine That nicht aus seiner vorigen, sondern gegenwärtigen Stimmung, die zwar freilich, wenn sie damals statt gefunden hätte, die That würde verhindert haben, wovon aber fälschlich vorausgesetzt wird, dass sie solche auch hätte verhindern sollen, da sie im vorigen Zustande wirklich nicht anzutreffen war. Die Reue ist blos eine missverstandene Vorstellung, wie man *künftig besser handeln* könne, und in der That hat die Natur hierbei keine andere Absicht als den Zweck der Besserung. — Auflösung der Schwierigkeit, wie Gott der Urheber der Sünde seyn könne. — *Tugend und Laster sind nicht wesentlich unterschieden.* (Hier ist wiederum der sonst angenommene *specifische* Unterschied in blossen Unterschied *den Graden nach* verwandelt.) Tugend ohne Laster kann nicht bestehen, und diese sind nur Gelegenheitsgründe, besser zu werden (also eine Stufe höher zu kommen). Die Menschen können sich über das, was sie Tugend nennen, nicht vergleichen, ausser über die, ohne welche keine menschliche Wohlfahrt möglich ist, d. i. die *allgemeine Tugend*; aber von dieser abzuweichen, ist dem Menschen schlechterdings unmöglich, und der, welcher davon abweicht, ist nicht lasterhaft, sondern aberwitzig. Der Mensch, der ein allgemeines Laster beginge, würde wider die Selbstliebe handeln, welches unmöglich ist. Folglich ist die Bahn der allgemeinen Tugend so eben, so gerade und an beiden Seiten so verzäunt, dass alle Menschen schlechterdings darauf bleiben müssen. Es ist nichts, als die besondere Stimmung jedes Menschen, welche unter ihnen hierin einen Unterschied macht; wenn sie ihre Standorte verwechselten, so würde Einer eben so handeln wie der Andere. Moralisch gut oder böse bedeuten nichts weiter, als einen höhern oder niedrigern Grad von Vollkommenheit. Menschen sind in Vergleichung gegen Engel und diese gegen — Gott lasterhaft. Daher, weil keine Freiheit ist, sind alle rächenden Strafen ungerecht, vornämlich Todesstrafen, an deren Stelle nichts als Erstattung und Besserung, keinesweges aber blosse Warnung die Absicht der Strafgesetze ausmachen müsse. Lob wegen einer erspriesslichen That ertheilen, zeigt wenige Menschenkenntniss an; der Mensch war eben so gut dazu gestimmt und aufgezogen, als der Mordbrenner, ein Haus anzuzünden. Lob hat nur die Absicht, um den Urheber und Andere zu ähnlichen guten Thaten aufzumuntern.

Diese Lehre von der Nothwendigkeit nennt der Verfasser eine selige Lehre und behauptet, dass durch sie die Sittenlehre allererst ihren eigentlichen Werth erhalte, wobei er gelegentlich anmerkt, dass gewisse Lehrer, die es so leicht vormalen, bei Verbrechen sich mit Gott zu versöhnen, in Anspruch genommen werden sollten. — Man kann die gute Absicht des Verfassers hierbei nicht verkennen. Er will die blos büssende und fruchtlose Reue, die doch so oft als an sich versöhnend empfohlen wird, weggeschafft wissen, und an deren Statt feste Entschliessungen zum besseren Lebenswandel eingeführt haben; er sucht die Weisheit und Gütigkeit Gottes durch den Fortschritt aller seiner Geschöpfe zur Vollkommenheit und ewigen Glückseligkeit, obgleich auf verschiedenen Wegen, als sonst geschicht, zu vertheidigen, — die Religion vom müssigen Glauben zur That zurückzuführen, endlich auch die bürgerlichen Strafen menschlicher und für das besondere sowohl als allgemeine Beste erspriesslicher zu machen. — Auch wird die Kühnheit seiner speculativen Behauptungen demjenigen nicht so schreckhaft auffallen, dem bekannt ist, was Priestley, ein eben so sehr wegen seiner Frömmigkeit als Einsicht hochgeachteter Englischer Gottesgelehrte, mit unserm Verfasser einstimmig behauptet, ja noch mit mehr Kühnheit ausgedrückt hat, und was nun schon mehrere Geistliche in England, obgleich weit unter ihm an Talenten, ihm ohne Zurückhaltung nachsprechen; ja, was nur neuerlich Herr Professor Ehlers von der Freiheit des Willens für einen Begriff gab, nämlich, als einem Vermögen des denkenden Wesens, seiner jedesmaligen Ideenlage gemäss zu handeln.

Gleichwohl wird jeder unbefangene und vornämlich in dieser Art von Speculation genugsam geübte Leser nicht unbemerkt lassen, dass der *allgemeine* Fatalismus, der in diesem Werke das vornehmste, alle Moral afficirende, gewaltsame Princip ist (da er alles menschliche Thun und Lassen in ein blosses Marionettenspiel verwandelt), den Begriff von *Verbindlichkeit* gänzlich aufhebe, — dass dagegen das Sollen oder der Imperativ, der das praktische Gesetz vom Naturgesetz unterscheidet, uns auch in der Idee gänzlich ausserhalb der Naturkette setze, indem er, ohne unsern Willen als frei zu denken, unmöglich und ungereimt ist, vielmehr uns alsdann nichts übrig bleibt, als abzuwarten und zu beobachten, was Gott vermittelst der Naturursachen in uns für Entschliessungen wirken werde, nicht aber was wir *von selbst* als Urheber thun können und sollen; woraus dann die gröbste Schwärmerei entspringen muss, die allen Einfluss der gesunden Vernunft aufhebt, deren Rechte gleichwohl der Verfasser aufrecht zu erhalten bemüht gewesen. — Der praktische Begriff der Freiheit hat in der That mit dem speculativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu thun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sey, kann mir ganz gleichgültig seyn; ich frage nur, was ich nun zu thun habe, und da ist die Freiheit eine — nothwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann. Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, dass, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistische Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuschenden Scheins wegfallen müssen. Eben so muss der entschlossenste Fatalist, der es ist, so lange er sich der blossen Speculation ergiebt, dennoch, so bald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, *als ob er frei wäre* — und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige That hervor, und kann sie auch allein hervorbringen. Es ist schwer, den Menschen ganz abzulegen. Der Verfasser, nachdem er jedes Menschen Handlung, so abgeschmackt sie auch Andern erscheinen mag, aus dem Grunde seiner besondern Stimmung gerechtfertigt hatte, sagt S. 137: „Ich will Alles schlechterdings und ohne Ausnahme, Alles, was mich zeitlich und ewig glücklich machen kann, verloren haben (ein vermessener Ausdruck!), wenn Du nicht eben so abgeschmackt gehandelt hättest, als der Andere, wenn Du nur in seinem Standorte gewesen wärest." Allein, da doch, nach seinen eigenen Behauptungen, die grösste Überzeugung in einem Zeitpuncte davor nicht sichern kann, dass in einem andern Zeitpuncte, wenn das Erkenntniss weiter fortgerückt ist, die vorige Wahrheit hintennach Irrthum werde, wie würde es da mit jener äusserst gewagten Betheuerung aussehen! — Er hat aber im Grunde seiner Seele, obgleich er es sich selbst nicht gestehen wollte, vorausgesetzt, dass der Verstand nach objectiven Gründen, die jederzeit gültig sind, sein Urtheil zu bestimmen, das Vermögen habe, und nicht unter dem Mechanism der blos subjectiv bestimmenden Ursachen, die sich in der Folge ändern können, steht; mithin nahm er immer Freiheit zu denken an, ohne welche es keine Vernunft giebt. Eben so muss er auch Freiheit des Willens im Handeln voraussetzen, ohne welche es keine Sitten giebt, wenn er in seinem, wie ich nicht zweifle, rechtschaffenen Lebenswandel den ewigen Gesetzen der Pflicht gemäss verfahren und nicht ein Spiel seiner Instincte und Neigungen seyn will, ob er schon zu gleicher Zeit sich selbst diese Freiheit abspricht, weil er seine praktischen Grundsätze mit den speculativen sonst nicht in Einstimmung zu bringen vermag, woran aber, wenn es auch Niemandem gelänge, in der That nicht viel verloren seyn würde.

VIII.

BEANTWORTUNG DER FRAGE:
WAS IST AUFKLÄRUNG?

1784.

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Andern zu bedienen. Selbst verschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Muth, Dich Deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so grosser Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen *(naturaliter majorennes)*, dennoch gerne Zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu seyn. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt, u. s. w., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nöthig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; Andere werden das verdriessliche Geschäft schon für mich übernehmen. Dass der bei Weitem grösste Theil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, ausser dem dass er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte: dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben. Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben, und sorgfältig verhüteten, dass diese ruhigen Geschöpfe einen Schritt ausser dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften; so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen allein zu gehen. Nun ist diese Gefahr zwar eben so gross nicht, denn sie würden durch einigemal Fallen wohl endlich gehen lernen; allein ein Beispiel von der Art macht doch schüchtern, und schreckt gemeiniglich von allen ferneren Versuchen ab.

Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen, und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen liess. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Missbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fussschellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung thun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher giebt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln, und dennoch einen sichern Gang zu thun.

Dass aber ein Publicum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit lässt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende, sogar unter den eingesetzten Vormündern des grossen Haufens, finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werths und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden. Besonders ist hierbei, dass das Publicum, welches zuvor von ihnen unter dieses Joch gebracht worden, sie hernach selbst zwingt, darunter zu bleiben, wenn es von einigen seiner Vormünder, die selbst aller Aufklärung unfähig sind, dazu aufgewiegelt worden: so schädlich ist es, Vorurtheile zu pflanzen, weil sie sich zuletzt an denen selbst rächen, die, oder deren Vorgänger, ihre Urheber gewesen sind. Daher kann ein Publicum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurtheile werden, eben sowohl als die alten, zum Leitbande des gedankenlosen grossen Haufens dienen.

Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter Allem, was nur Freiheit heissen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen. Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsonnirt nicht! Der Officier sagt: räsonnirt nicht, sondern exercirt! Der Finanzrath: räsonnirt nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonnirt nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsonnirt, so viel Ihr wollt, und worüber Ihr wollt; aber gehorcht!) Hier ist überall Einschränkung der Freiheit. Welche Einschränkung aber ist der Aufklärung hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? — Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muss jederzeit frei seyn, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt seyn, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern. Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den Jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publicum der Leserwelt macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten, oder Amte, von seiner Vernunft machen darf. Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanism nothwendig, vermittelst dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich blos passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche

Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt, zu räsonniren; sondern man muss gehorchen. So ferne sich aber dieser Theil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publicum im eigentlichen Verstande durch Schriften wendet, kann er allerdings räsonniren, ohne dass dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Theile als passives Glied angesetzt ist. So würde es sehr verderblich seyn, wenn ein Officier, dem von seinem Oberen Etwas anbefohlen wird, im Dienste über die Zweckmässigkeit oder Nützlichkeit dieses Befehls laut vernünfteln wollte; er muss gehorchen. Es kann ihm aber billigermaassen nicht verwehrt werden, als Gelehrter, über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen zu machen, und diese seinem Publicum zur Beurtheilung vorzulegen. Der Bürger kann sich nicht weigern, die ihm auferlegten Abgaben zu leisten; sogar kann ein vorwitziger Tadel solcher Auflagen, wenn sie von ihm geleistet werden sollen, als ein Skandal (das allgemeine Widersetzlichkeiten veranlassen könnte) bestraft werden. Eben derselbe handelt dessenungeachtet der Pflicht eines Bürgers nicht entgegen, wenn er, als Gelehrter, wider die Unschicklichkeit oder auch Ungerechtigkeit solcher Ausschreibungen öffentlich seine Gedanken äussert. Eben so ist ein Geistlicher verbunden, seinen Katechismusschülern und seiner Gemeinde, nach dem Symbol der Kirche, der er dient, seinen Vortrag zu thun: denn er ist auf diese Bedingung angenommen worden. Aber als Gelehrter hat er volle Freiheit, ja sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte in jenem Symbol, und Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens, dem Publicum mitzutheilen. Es ist hierbei auch nichts, was dem Gewissen zur Last gelegt werden könne. Denn, was er zu

Folge seines Amts, als Geschäftsträger der Kirche, lehrt, das stellt er als Etwas vor, in Ansehung dessen er nicht freie Gewalt hat nach eigenem Gutdünken zu lehren, sondern das er nach Vorschrift und im Namen eines Andern vorzutragen angestellt ist. Er wird sagen: unsere Kirche lehrt dieses oder jenes; das sind die Beweisgründe, deren sie sich bedient. Er zieht alsdann allen praktischen Nutzen für seine Gemeinde aus Satzungen, die er selbst nicht mit voller Überzeugung unterschreiben würde, zu deren Vortrag er sich gleichwohl anheischig machen kann, weil es doch nicht ganz unmöglich ist, dass darin Wahrheit verborgen läge, auf alle Fälle aber wenigstens doch nichts der innern Religion Widersprechendes darin angetroffen wird. Denn glaubte er das Letztere darin zu finden, so würde er sein Amt mit Gewissen nicht verwalten können; er müsste es niederlegen. Der Gebrauch also, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist blos ein Privatgebrauch; weil diese immer nur eine häusliche, obzwar noch so grosse Versammlung ist; und in Ansehung dessen ist er, als Priester nicht frei, und darf es auch nicht seyn, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der durch Schriften zum eigentlichen Publicum, nämlich der Welt spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauche seiner Vernunft, geniesst eine uneingeschränkte Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft, zu bedienen, und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn dass die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig seyn sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft.

Aber sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung, oder eine ehrwürdige Classis (wie sie sich unter den Holländern selbst nennt), berechtigt seyn, sich eidlich auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder, und vermittelst ihrer über das Volk zu führen, und diese sogar zu verewigen! Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Contract, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse, bestätigt seyn. Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden, und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muss, seine (vornämlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen, und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen. Der Probierstein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte! Nun wäre dieses wohl, gleichsam in der Erwartung eines besseren, auf eine bestimmte kurze Zeit möglich, um eine gewisse Ordnung einzuführen, indem man es zugleich jedem der Bürger, vornämlich dem Geistlichen frei liesse, in der Qualität eines Gelehrten öffentlich, d. i. durch Schriften, über das Fehlerhafte der dermaligen Einrichtung seine Anmerkungen zu machen, indessen die eingeführte Ordnung noch immer fortdauerte, bis die Einsicht in die Beschaffenheit dieser Sachen öffentlich so weit gekommen, und bewährt worden, dass sie durch Vereinigung ihrer Stimmen (wenn gleich nicht aller) einen Vorschlag vor den Thron bringen könnte, um diejenigen Gemeinden in Schutz zu nehmen, die sich etwa nach ihren Begriffen der bessern Einsicht zu einer veränderten Religionseinrichtung geeinigt hätten, ohne doch diejenigen zu hindern, die es beim Alten wollten bewenden lassen. Aber auf eine beharrliche, von Niemandem öffentlich zu bezweifelnde Religionsverfassung, auch nur binnen der Lebensdauer eines Menschen, sich zu einigen, und dadurch einen Zeitraum in dem Fortgange der Menschheit zur Verbesserung gleichsam zu vernichten, und fruchtlos, dadurch aber wohl gar der Nachkommenschaft nachtheilig zu machen, ist schlechterdings unerlaubt. Ein Mensch kann zwar für seine Person, und auch alsdann nur auf einige Zeit, in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber Verzicht zu thun, es sey für seine Person, mehr aber noch für die Nachkommenschaft, heisst die heiligen Rechte der Menschheit verletzen, und mit Füssen treten. (Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschliessen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschliessen; denn sein gesetzgebendes Ansehen beruht eben darauf, dass er den gesammten Volkswillen in dem seinigen vereinigt. Wenn er nur darauf sieht, dass alle wahre oder vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe; so kann er seine Unterthanen übrigens nur selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu thun für nöthig finden; das geht ihn nichts an, wohl aber zu verhüten, dass Einer den Andern gewaltthätig hindere, an der Bestimmung und Beförderung desselben nach allem seinem Vermögen zu arbeiten. Es thut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierein mischt, indem er die Schriften, wodurch seine Unterthanen ihre Einsichten ins Reine zu bringen suchen, seiner Regierungsaufsicht würdigt, sowohl wenn er dieses aus eigener höchster Einsicht thut, wo er sich dem Vorwurfe aussetzt: *Caesar non est supra Grammaticos*, als auch noch weit mehr, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotism einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Unterthanen zu unterstützen.)

Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Dass, die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im Ganzen genommen, schon im Stande wären, oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines Andern sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel. Allein, dass jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, sich dahin frei zu bearbeiten, und die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, allmälig weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert *Friedrich's*.

Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen, dass er es für *Pflicht* halte, in Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen, der also selbst den hochmüthigen Namen der *Toleranz* von sich ablehnt, ist selbst aufgeklärt, und verdient von der dankbaren Welt und Nachwelt als derjenige gepriesen zu werden, der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit, wenigstens von Seiten der Regierung, entschlug, und Jedem frei liess, sich in Allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen. Unter ihm dürfen verehrungswürdige Geistliche, unbeschadet ihrer Amtspflicht, ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urtheile und Einsichten, in der Qualität der Gelehrten, frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; noch mehr aber jeder andere, der durch keine Amtspflicht eingeschränkt ist. Dieser Geist der Freiheit breitet sich auch ausserhalb aus, selbst da, wo er mit äusseren Hindernissen einer sich selbst missverstehenden Regierung zu ringen hat. Denn es leuchtet dieser doch ein Beispiel vor, dass bei Freiheit für die öffentliche Ruhe und Einigkeit des gemeinen Wesens nicht das Mindeste zu besorgen sey. Die Menschen arbeiten sich von selbst nach und nach aus der Rohheit heraus, wenn man nur nicht absichtlich künstelt, um sie darin zu erhalten.

Ich habe den Hauptpunct der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in Religionssachen gesetzt: weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Unterthanen zu spielen; überdies auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist. Aber die Denkungsart eines Staatsoberhaupts, der die erstere begünstigt, geht noch weiter, und sieht ein: dass selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sey, seinen Unterthanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimüthigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.

Aber auch nur derjenige, der, selbst aufgeklärt, sich nicht vor Schatten fürchtet, zugleich aber ein wohldisciplinirtes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat, kann das sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: räsonnirt so viel Ihr wollt, und worüber Ihr wollt; nur gehorcht! So zeigt sich hier ein befremdlicher nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; so wie auch sonst, wenn man ihn im Grossen betrachtet, darin fast Alles paradox ist. Ein grösserer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vortheilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinem Vermögen auszubreiten. Wenn dann die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken, ausgewickelt hat, so wirkt dieser allmälig zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dies der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird), und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäss zu behandeln.

IX.

VON DER
UNRECHTMÄSSIGKEIT
DES
BÜCHERNACHDRUCKS.

1785.

Diejenigen, welche den Verlag eines Buchs als den Gebrauch des Eigenthums an einem Exemplare (es mag nun als Manuscript vom Verfasser, oder als Abdruck desselben von einem schon vorhandenen Verleger auf den Besitzer gekommen seyn) ansehen, und alsdann doch, durch den Vorbehalt gewisser Rechte, es sey des Verfassers, oder des von ihm eingesetzten Verlegers, den Gebrauch noch dahin einschränken wollen, dass es unerlaubt sey, es nachzudrucken, — können damit niemals zum Zwecke kommen. Denn das Eigenthum des Verfassers an seinen Gedanken (wenn man gleich einräumt, dass ein solches nach äusseren Rechten statt finde) bleibt ihm ungeachtet des Nachdrucks; und da nicht einmal füglich eine *ausdrückliche Einwilligung* der Käufer eines Buchs zu einer solchen Einschränkung ihres Eigenthums statt finden kann[*], wie viel weniger wird eine blos *präsumirte* zur Verbindlichkeit derselben zureichen!

Ich glaube aber Ursache zu haben, den Verlag nicht als den Verkehr mit einer Waare *in seinem eigenen Namen*, sondern als die *Führung eines Geschäftes im Namen eines Andern*, nämlich des Verfassers, anzusehen, und auf diese Weise die Unrechtmässigkeit des

---

[*] Würde es wohl ein Verleger wagen, Jeden, bei dem Ankaufe seines Verlagswerks, an die Bedingung zu binden, wegen Veruntreuung eines fremden ihm anvertrauten Guts angeklagt zu werden, wenn mit seinem Vorsatz, oder auch durch seine Unvorsichtigkeit, das Exemplar, das er verkauft, zum Nachdrucke gebraucht würde! Schwerlich würde Jemand dazu einwilligen, weil er sich dadurch allerlei Beschwerlichkeit der Nachforschung und Verantwortung aussetzen würde. Der Verlag würde Jenem also auf dem Halse bleiben.

Nachdruckens leicht und deutlich darstellen zu können. Mein Argument ist in einem Vernunftschlusse enthalten, der das Recht des Verlegers beweist, dem ein zweiter folgt, welcher den Anspruch des Nachdruckers widerlegen soll.

I.

Deduction des Rechts des Verlegers gegen den Nachdrucker.

Wer ein Geschäft eines Andern in dessen Namen und dennoch wider den Willen desselben treibt, ist gehalten, diesem, oder seinem Bevollmächtigten, allen Nutzen, der ihm daraus erwachsen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der Jenem oder Diesem daraus entspringt.

Nun ist der Nachdrucker ein Solcher, der ein Geschäft eines Andern (des Autors) u. s. w. Also ist er gehalten, diesem, oder seinem Bevollmächtigten (dem Verleger) u. s. w.

Beweis des Obersatzes.

Da der sich eindringende Geschäftsträger unerlaubter Weise im Namen eines Andern handelt, so hat er keinen Anspruch auf den Vortheil, der aus diesem Geschäft entspringt, sondern der, in dessen Namen er das Geschäft führt, oder ein anderer Bevollmächtigter, welchem Jener es anvertraut hat, besitzt das Recht, diesen Vortheil, als die Frucht seines Eigenthums, sich zuzueignen. Weil ferner dieser Geschäftsträger dem Rechte des Besitzers durch unbefugte Einmischung in fremde Geschäfte Abbruch thut, so muss er nothwendig allen Schaden vergüten. Dieses liegt ohne Zweifel in den Elementarbegriffen des Naturrechts.

Beweis des Untersatzes.

Der erste Punct des Untersatzes ist: dass der Verleger durch den Verlag das Geschäft eines Andern treibe. — Hier kommt Alles auf den Begriff eines Buchs, oder einer Schrift überhaupt, als einer Arbeit des Verfassers, und auf den Begriff des Verlegers überhaupt (er sey bevollmächtigt oder nicht) an. Ob nämlich ein Buch eine Waare sey, die der Autor, es sey mittelbar oder vermittelst eines Andern, mit dem Publicum verkehren, also mit oder ohne Vorbehalt gewisser Rechte, veräussern kann, oder ob es vielmehr ein blosser Gebrauch seiner Kräfte *(opera)* sey, den er Andern zwar verwilligen *(concedere)*, niemals aber veräussern *(alienare)* kann! Ferner: ob der Verleger sein Geschäft in seinem Namen, oder ein fremdes Geschäft im Namen eines Andern treibe!

In einem Buche als Schrift redet der Autor zu seinem Leser; und der, welcher sie gedruckt hat, redet durch seine Exemplare nicht für sich selbst, sondern ganz und gar im Namen des Verfassers. Er stellt ihn als redend öffentlich auf, und vermittelt nur die Überbringung dieser Rede ans Publicum. Das Exemplar dieser Rede, es sey in der Handschrift oder im Druck, mag gehören, wem es wolle, so ist doch, dieses für sich zu brauchen, oder damit Verkehr zu treiben, ein Geschäft, das jeder Eigenthümer desselben in seinem eigenen Namen und nach Belieben treiben kann. Allein Jemanden öffentlich reden zu lassen, seine Rede als solche ins Publicum zu bringen, das heisst, in Jenes Namen reden, und gleichsam zum Publicum sagen: „Durch mich lässt ein Schriftsteller Euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren u. s. w. Ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die Jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden; ich bin nur der Vermittler der Gelangung an Euch;“ das ist ohne Zweifel ein Geschäft, welches man nur im Namen eines Andern, niemals in seinem eigenen (als Verleger) verrichten kann. Dieser schafft zwar in seinem eigenen Namen das stumme Werkzeug der Überbringung einer Rede des Autors ans Publicum[*]

---

[*] Ein Buch ist das Werkzeug der Überbringung einer Rede ans Publicum, nicht blos der Gedanken, wie etwa Gemälde, symbolische Vorstellung

an, aber dass er gedachte Rede durch den Druck ins Publicum bringt, mithin dass er sich als denjenigen zeigt, durch den der Autor zu diesem redet, das kann er nur im Namen des Andern thun.

Der zweite Punct des Untersatzes ist: dass der Nachdrucker nicht allein ohne alle Erlaubniss des Eigenthümers das Geschäft (des Autors), sondern es sogar wider seinen Willen übernehme. Denn da er nur darum Nachdrucker ist, weil er einem Andern, der zum Verlage vom Autor selbst bevollmächtigt ist, in sein Geschäft greift, so fragt sich, ob der Autor noch einem Andern dieselbe Befugniss ertheilen und dazu einwilligen könne. Es ist aber klar, dass, weil alsdann Jeder von Beiden, der erste Verleger, und der sich nachher des Verlags Anmaassende (der Nachdrucker), des Autors Geschäft mit einem und demselben ganzen Publicum führen würde, die Bearbeitung des Einen die des Andern unnütz, und für Jeden derselben verderblich machen müsse; mithin ein Vertrag des Autors mit einem Verleger, mit dem Vorbehalt, noch ausser diesem einem Andern den Verlag seines Werkes erlauben zu dürfen, unmöglich sey, folglich der Autor die Erlaubniss dazu keinem Andern (als Nachdrucker) zu ertheilen befugt gewesen, diese also vom Letztern auch nicht einmal hat präsumirt werden dürfen; folglich der Nachdruck ein gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers, und dennoch ein in dessen Namen unternommenes Geschäft sey.

* * *

Aus diesem Grunde folgt auch, dass nicht der Autor, sondern sein bevollmächtigter Verleger lädirt werde. Denn

---

irgend einer Idee oder Begebenheit. Darin liegt hier das Wesentlichste, dass es keine Sache ist, die dadurch überbracht wird, sondern eine *opera*, nämlich Rede, und zwar buchstäblich. Dadurch, dass es ein stummes Werkzeug genannt wird, unterscheide ich es von dem, was die Rede durch einen Laut überbringt, wie z. B. ein Sprachrohr, ja selbst der Mund Anderer ist.

weil jener sein Recht wegen Verwaltung seines Geschäfts mit dem Publicum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, überlassen hat, so ist dieser allein Eigenthümer dieser Geschäftsführung, und der Nachdrucker thut dem Verleger Abbruch an seinem Rechte, nicht dem Verfasser.

* * *

Weil aber dieses Recht der Führung eines Geschäfts, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben so gut auch von einem Andern geführt werden kann, — wenn nichts Besonderes darüber verabredet worden, für sich nicht als unveräusserlich *(jus personalissimum)* anzusehen ist, so hat der Verleger Befugniss, sein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlassen, weil er Eigenthümer der Vollmacht ist; und da hierzu der Verfasser einwilligen muss, so ist der, welcher aus der zweiten Hand das Geschäft übernimmt; nicht Nachdrucker, sondern rechtmässig bevollmächtigter Verleger, d. i. ein solcher, dem der vom Autor eingesetzte Verleger seine Vollmacht abgetreten hat.

II.

Widerlegung des vorgeschützten Rechts des Nachdruckers gegen den Verleger.

Es bleibt noch die Frage zu beantworten übrig: ob nicht dadurch, dass der Verleger das Werk seines Autors im Publicum veräussert, mithin aus dem Eigenthum des Exemplars, die Bewilligung des Verlegers (mithin auch des Autors, der ihm dazu Vollmacht gab) zu jedem beliebigen Gebrauche desselben, folglich auch zum Nachdrucke, von selbst fliesse, so unangenehm solcher Jenem auch seyn möge! Denn es hat Jenen vielleicht der Vortheil angelockt, das Geschäft des Verlegers auf diese Gefahr zu übernehmen, ohne den Käufer durch einen ausdrücklichen Vertrag davon auszuschliessen, weil dieses sein Geschäft rückgängig gemacht haben möchte. — Dass nun das Eigenthum des

Exemplars dieses Recht nicht verschaffe, beweise ich durch folgenden Vernunftschluss:

Ein persönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden.

Nun ist das Recht zum Verlage ein persönliches bejahendes Recht.

Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden.

Beweis des Obersatzes.

Mit dem Eigenthum einer Sache ist zwar das verneinende Recht verbunden, Jedermann zu widerstehen, der mich im beliebigen Gebrauche derselben hindern wollte; aber ein bejahendes Recht auf eine Person, von ihr zu fordern, dass sie etwas leisten, oder mir worin zu Diensten seyn solle, kann aus dem blossen Eigenthum keiner Sache fliessen. Zwar liesse sich dieses letztere durch eine besondere Verabredung dem Vertrage, wodurch ich ein Eigenthum von Jemandem erwerbe, beifügen; z. B. dass wenn ich eine Waare kaufe, der Verkäufer sie auch portofrei an einen gewissen Ort hinschicken solle. Aber alsdann folgt das Recht auf die Person, etwas für mich zu thun, nicht aus dem blossen Eigenthum meiner erkauften Sache, sondern aus einem besondern Vertrage.

Beweis des Untersatzes.

Worüber Jemand in seinem eigenen Namen nach Belieben disponiren kann, daran hat er ein Recht in der Sache. Was er aber nur im Namen eines Andern verrichten darf, dies Geschäft treibt er so, dass der Andere dadurch, als ob es von ihm selbst geführt wäre, verbindlich gemacht wird. *(Quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est.)* Also ist mein Recht zur Führung eines Geschäfts im Namen eines Andern ein persönliches bejahendes Recht, nämlich den Autor des Geschäfts zu nöthigen, dass er etwas prästire, nämlich für Alles stehe, was er durch mich thun lässt, oder wozu er sich durch mich verbindlich macht. Der Verlag ist nun eine Rede ans Publicum (durch den Druck) im Namen des Verfassers, folglich ein Geschäft im Namen eines Andern. Also ist das Recht dazu ein Recht des Verlegers an eine Person: nicht blos sich im beliebigen Gebrauche seines Eigenthums gegen ihn zu vertheidigen, sondern ihn zu nöthigen, dass er ein gewisses Geschäft, welches der Verleger auf seinen Namen führt, für sein eigenes erkenne und verantworte, — mithin ein persönliches bejahendes Recht.

* * *

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken lässt, ist ein Werk des Autors *(opus)*, und gehört dem Verleger, nachdem er es im Manuscript oder gedruckt erhandelt hat, gänzlich zu, um Alles damit zu thun, was er will, und was in seinem eigenen Namen gethan werden kann; denn das ist ein Erforderniss des vollständigen Rechts an einer Sache, d. i. des Eigenthums. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern (nämlich des Verfassers) machen kann, ist ein Geschäft *(opera)*, das dieser Andere durch den Eigenthümer des Exemplars treibt, wozu ausser dem Eigenthum noch ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Andern (nämlich des Verfassers) geführt werden darf (welchen Verfasser der Verleger, als durch sich zum Publicum redend aufführt); also kann das Recht dazu nicht zu den Rechten gehören, die dem Eigenthum eines Exemplars anhangen, sondern kann nur durch einen besondern Vertrag mit dem Verfasser rechtmässig werden. Wer ohne einen solchen Vertrag mit dem Verfasser (oder wenn dieser schon einem Andern, als eigentlichem Verleger, dieses Recht eingewilligt hat, ohne Vertrag mit diesem) verlegt, ist der Nachdrucker, welcher also den eigentlichen Verleger lädirt und ihm allen Nachtheil ersetzen muss.

Allgemeine Anmerkung.

Dass der Verleger sein Geschäft des Verlegers nicht blos in seinem eigenen Namen, sondern im Namen eines Andern* (nämlich des Verfassers) führe, und ohne dessen Einwilligung gar nicht führen könne, bestätigt sich aus gewissen Verbindlichkeiten, die demselben, nach allgemeinem Geständnisse, anhängen. Wäre der Verfasser, nachdem er seine Handschrift dem Verleger zum Drucke übergeben, und dieser sich dazu verbindlich gemacht hat, gestorben, so steht es dem letztern nicht frei, sie als sein Eigenthum zu unterdrücken, sondern das Publicum hat, in Ermangelung der Erben, ein Recht, ihn zum Verlage zu nöthigen, oder die Handschrift an einen Andern, der sich zum Verlage anbietet, abzutreten. Denn einmal war es ein Geschäft, das der Autor durch ihn mit dem Publicum treiben wollte, und wozu er sich als Geschäftsträger erbot. Das Publicum hatte auch nicht nöthig, dieses Versprechen des Verfassers zu wissen, noch es zu acceptiren; es verlangt dieses Recht an den Verleger (etwas zu prästiren) durchs Gesetz allein. Denn Jener besitzt die Handschrift nur unter der Bedingung, sie zu einem Geschäft des Autors mit dem Publicum zu gebrauchen; diese Verbindlichkeit gegen das Publicum aber bleibt, wenn gleich die gegen den Verfasser durch dessen Tod aufgehört hat. Hier wird nicht ein Recht des Publicums an der Handschrift, sondern an einem Geschäfte mit dem Autor, zum Grunde gelegt. Wenn der Verleger das Werk des Autors, nach dem Tode desselben, verstümmelt oder verfälscht herausgäbe, oder es an einer für die Nachfrage nöthigen Zahl Exemplare mangeln liesse, so würde das Publicum Befugniss haben, ihn zu mehrerer Richtigkeit oder Vergrösserung des Verlags zu nöthigen, widrigenfalls aber diesen anderweitig zu besorgen. Welches Alles nicht statt finden könnte, wenn das Recht des Verlegers nicht von einem Geschäft, das er zwischen dem Autor und dem Publicum im Namen des erstern führt, abgeleitet würde.

---

* Wenn der Verleger auch zugleich Verfasser ist, so sind beide Geschäfte doch verschieden; und er verlegt in der Qualität eines Handelsmannes, was er in der Qualität eines Gelehrten geschrieben hat. Allein wir können diesen Fall bei Seite setzen, und unsere Erörterung nur auf den, da der Verleger nicht zugleich Verfasser ist, einschränken; es wird nachher leicht seyn, die Folgerung auch auf den ersten Fall auszudehnen.

Dieser Verbindlichkeit des Verlegers, die man vermuthlich zugestehen wird, muss aber auch ein darauf gegründetes Recht entsprechen, nämlich das Recht zu allem dem, ohne welches jene Verbindlichkeit nicht erfüllt werden könnte. Dieses ist, dass er das Verlagsrecht ausschliesslich ausübe, weil Anderer Concurrenz zu seinem Geschäft die Führung desselben für ihn praktisch unmöglich machen würde.

Kunstwerke, als Sachen, können dagegen nach einem Exemplar derselben, welches man rechtmässig erworben hat, nachgeahmt, abgeformt und die Copien derselben öffentlich verkehrt werden, ohne dass es der Einwilligung des Urhebers ihres Originals, oder derer, welcher er sich als Werkmeister seiner Ideen bedient hat, bedürfe. Eine Zeichnung, die Jemand entworfen, oder durch einen Andern hat in Kupfer stechen, oder in Stein, Metall oder Gips hat ausführen lassen, kann von dem, der diese Producte kauft, abgedruckt oder abgegossen, und so öffentlich verkehrt werden, so wie Alles, was Jemand mit seiner Sache in seinem eigenen Namen verrichten kann, der Einwilligung eines Andern nicht bedarf. Lippert's Daktyliothek kann von jedem Besitzer derselben, der es versteht, nachgeahmt und zum Verkauf ausgestellt werden, ohne dass der Erfinder derselben über Eingriffe in seine Geschäfte klagen könne. Denn sie ist ein Werk *(opus* nicht *opera alterius)*, welches ein Jeder, der es besitzt, ohne einmal den Namen des Urhebers zu nennen, veräussern, mithin auch nachmachen, und auf seinen eigenen Namen als das Seinige zum öffentlichen Verkehr brauchen kann. Die Schrift aber eines Andern ist die Rede einer Person *(opera)*; und der, welcher sie verlegt, kann nur im

Namen dieses Andern zum Publicum reden, und von sich nichts weiter sagen, als dass der Verfasser durch ihn *(impensis Bibliopolae)* folgende Rede ans Publicum halte. Denn es ist ein Widerspruch, eine Rede in seinem Namen zu halten, die doch, nach seiner eigenen Anzeige, und gemäss der Nachfrage des Publicums, die Rede eines Andern seyn soll. Der Grund also, warum alle Kunstwerke Anderer zum öffentlichen Vertrieb nachgemacht, Bücher aber, die schon ihre eingesetzten Verleger haben, nicht nachgedruckt werden dürfen, liegt darin, dass die erstern Werke *(opera)*, die zweiten Handlungen *(operae)* sind, davon jene, als für sich selbst existirende Dinge, diese aber nur in einer Person ihr Daseyn haben können. Folglich kommen diese letztern der Person des Verfassers ausschliesslich zu[*]; und derselbe hat daran ein unveräusserliches Recht *(jus personalissimum)* durch jeden Andern immer selbst zu reden, d. i. dass Niemand dieselbe Rede zum Publicum anders, als in seines (des Urhebers) Namen halten darf. Wenn man indessen das Buch eines Andern so verändert (abkürzt oder vermehrt, oder umarbeitet), dass man sogar Unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Autors des Originals angegeben würde, so ist die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck, und also auch nicht unerlaubt. Denn hier treibt ein anderer Autor durch seinen Verleger ein anderes Geschäft als der erstere, und greift diesem also in sein Geschäft mit dem Publicum nicht ein; er stellt nicht jenen Autor, als durch ihn redend, vor, sondern einen andern. Auch kann die Übersetzung in eine andere Sprache nicht für Nachdruck genommen werden; denn sie ist nicht dieselbe Rede des Verfassers, obgleich die Gedanken genau dieselben seyn mögen.

---

[*] Der Autor und der Eigenthümer des Exemplars können beide mit gleichem Rechte von demselben sagen: es ist mein Buch! aber in verschiedenem Sinne. Der Erstere nimmt das Buch als Schrift, oder Rede; der Zweite blos als das stumme Instrument der Überbringung der Rede an ihn, oder das Publicum, d. i. als Exemplar. Dieses Recht des Verfassers ist aber kein Recht in der Sache, nämlich dem Exemplar (denn der Eigenthümer kann es vor des Verfassers Augen verbrennen), sondern ein angebornes Recht, in seiner eigenen Person, nämlich zu verhindern, dass ein Anderer ihn ohne seine Einwilligung zum Publicum reden lasse, welche Einwilligung gar nicht präsumirt werden kann, weil er sie schon einem Andern ausschliesslich ertheilt hat.

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlags überhaupt wohlgefasst, und (wie ich mir schmeichle, dass es möglich sey) mit der erforderlichen Eleganz der römischen Rechtsgelehrsamkeit bearbeitet würde, so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor die Gerichte gebracht werden, ohne dass es nöthig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten.

X.

ÜBER

G. HUFELAND'S VERSUCH

ÜBER DEN

GRUNDSATZ DES NATURRECHTS.

1786.

In Wissenschaften, deren Gegenstand durch lauter Vernunftbegriffe gedacht werden muss, wie die es sind, welche die praktische Weltweisheit ausmachen, nicht blos zu den ersten Grundbegriffen und Grundsätzen zurückgehen, sondern, weil es diesen leicht an Zulässigkeit und objectiver Realität fehlen könnte, die selbst durch ihre Zulänglichkeit für einzelne vorkommende Fälle noch nicht hinreichend bewiesen ist, ihre Quellen in dem Vernunftvermögen selbst aufsuchen, ist ein rühmliches Unternehmen, welchem sich Herr Hufeland hier in Ansehung des Naturrechts unterzogen hat. Er stellt in zehn Abschnitten den Gegenstand des Naturrechts, die Entwickelung des Begriffs vom Recht, die nothwendigen Eigenschaften des Grundsatzes desselben, dann die verschiedenen Systeme hierüber und die Prüfung derselben, jene mit historischer Ausführlichkeit, diese mit kritischer Genauigkeit dar, wo man die Grundsätze eines Grotius, Hobbes, Pufendorf, Thomasius, Heinrich und Sam. von Cocceji, Wolf, Gundling, Beyer, Treuer, Köhler, Claproth, Schmauss, Achenwall, Sulzer, Feder, Eberhard, Platner, Mendelssohn, Garve, Höpfner, Ulrich, Zöllner, Hamann, Selle, Flatt, Schlettwein antrifft und nicht leicht einen vermissen wird, welches dem, welcher gerne das Ganze alles bisher in diesem Fache Geschehenen übersehen und die allgemeine Musterung desselben anstellen möchte, eine angenehme Erleichterung ist. Er sucht die Ursachen dieser Verschiedenheit in Grundsätzen auf; setzt darauf die formalen Bedingungen des Naturrechts fest, leitet den Grundsatz desselben in einer von ihm selbst ausgedachten Theorie ab, bestimmt die Verbindlichkeit im Naturrecht näher und vollendet dieses Werk durch die daraus gezogenen Folgerungen; dem im Anhange noch einige besondere Anwendungen jeder Begriffe und Grundsätze beigefügt sind.

In einer so grossen Mannigfaltigkeit der Materien, über einzelne Puncte Anmerkungen zu machen, würde eben so weitschweifig, als unzweckmässig seyn. Es mag also genug seyn, den Grundsatz der Errichtung eines eigenen Systems, der dieses Werk charakterisirt, vom achten Abschnitte an auszuheben, und seine Quelle so wohl, als die Bestimmung anzuzeigen. Der Verfasser hält nämlich Principien, die blos die Form des freien Willens, unangesehen alles Objects, bestimmen, nicht für hinreichend zum praktischen Gesetze, und also, um Verbindlichkeit davon abzuleiten. Daher sucht er zu jenen formalen Regeln eine Materie, d. i. ein Object, welches, als der höchste Zweck eines vernünftigen Wesens, den ihm die Natur der Dinge vorschreibt, als ein Postulat angenommen werden könne, und setzt es in der Vervollkommnung desselben. Daher der oberste praktische Grundsatz: befördere die Vollkommenheit aller empfindenden, vorzüglich der vernünftigen Wesen — also auch Deine eigene; woraus denn der Satz: verhindere die Verminderung derselben an Andern — vorzüglich an Dir selbst (so ferne Andere davon die Ursache seyn möchten), welches letztere einen Widerstand, mithin einen Zwang offenbar in sich schliesst.

Das Eigenthümliche des Systems unseres Verfassers besteht nun darin, dass er den Grund alles Naturrechts und aller Befugniss in einer vorhergehenden natürlichen Verbindlichkeit setzt, und dass der Mensch darum befugt sey, Andere zu zwingen, weil er hierzu (nach dem letzten Theile des Grundsatzes) verbunden ist; anders, glaubt er, könne die Befugniss zum Zwange nicht erklärt werden. Ob er nun gleich die ganze Wissenschaft natürlicher Rechte auf Verbindlichkeiten gründet, so warnt er doch, darunter die Verbindlichkeit Anderer, unserm Recht eine Genüge zu leisten, zu verstehen (Hobbes merkt schon an, dass, wo der Zwang unsere Ansprüche begleitet, keine

Verbindlichkeit Anderer, sich diesem Zwange zu unterwerfen, mehr gedacht werden könne). Hieraus schliesst er, dass die Lehre von den Verbindlichkeiten im Naturrecht überflüssig sey und oft missleiten könne. Hierin tritt Recensent dem Verfasser gern bei. Denn die Frage ist hier nur, unter welchen Bedingungen ich den Zwang ausüben könne, ohne den allgemeinen Grundsätzen des Rechts zu widerstreiten; ob der Andere nach eben denselben Grundsätzen sich passiv verhalten oder reagiren dürfe, ist seine Sache zu untersuchen, so lange nämlich Alles im Naturzustande betrachtet wird, denn im bürgerlichen ist dem Richterspruche, der das Recht dem einen Theile zuerkennt, jederzeit eine Verbindlichkeit des Gegners correspondirend. Auch hat diese Bemerkung im Naturrecht ihren grossen Nutzen, um den eigentlichen Rechtsgrund nicht durch Einmengung ethischer Fragen zu verwirren. Allein dass die Befugniss zu zwingen sogar eine Verbindlichkeit dazu, welche uns von der Natur selbst auferlegt sey, durchaus zum Grunde haben müsse, das scheint dem Recensenten nicht klar zu seyn; vornämlich weil der Grund mehr enthält, als zu jener Folge nöthig ist. Denn daraus scheint zu folgen, dass man von seinem Rechte sogar nichts nachlassen könne, wozu uns ein Zwang erlaubt ist, weil diese Erlaubniss auf einer innern Verbindlichkeit beruht, sich durchaus, und mithin allenfalls mit Gewalt, die uns bestrittene Vollkommenheit zu erringen. Es scheint auch, dass, nach dem angenommenen Richtmaasse der Befugniss, die Beurtheilung dessen, wozu ich ein Recht habe, selbst in den gemeinsten Fällen des Lebens so künstlich ausfallen müsse, dass selbst der geübteste Verstand sich in continuirlicher Verlegenheit, wo nicht gar in der Unmöglichkeit befinden würde, mit Gewissheit auszumachen, wie weit sich sein Recht erstrecke. — Von dem Rechte zum Ersatz behauptet der Verfasser, dass es im blossen Naturstande als Zwangsrecht nicht statt finde, doch gesteht er, dass er es blos darum aufgebe, weil er es nicht beweisen zu können glaubt. In eben demselben Zustande räumt er auch keine Zurechnung ein, weil da kein Richter angetroffen wird. — Einige Fingerzeige zur Anwendung giebt der Herr Verfasser im Anhange, wo er von der ersten Erwerbung, von der durch Verträge, dem Staats- und Völkerrechte handelt, und zuletzt eine neue nothwendige Wissenschaft vorschlägt, welche die Lücke zwischen dem Natur- und positiven Rechte ausfüllen könne. Man kann nicht in Abrede ziehen, dass in diesem Werke viel Neues, Tiefgedachtes und zugleich Wahres enthalten sey, überall aber Etwas, das zur Entdeckung des Kriteriums der Wahrheit in Sätzen des Naturrechts und der Grenzbestimmung des eigenthümlichen Bodens desselben vorbereitet und Anleitung giebt. Doch rechnet Recensent noch sehr auf den fortgesetzten Gebrauch, den der Herr Verfasser noch künftig in seinen Lehrstunden von seinem Grundsatze machen wird. Denn diese Art von Experiment ist in keiner Art von Erkenntniss aus blossen Begriffen nöthiger, und dabei doch so thunlich, als in Fragen über das Recht, das auf blosser Vernunft beruht; Niemand aber kann dergleichen Versuch mannigfaltiger und ausführlicher anstellen, als der, welcher sein angenommenes Princip an so viel Folgerungen, als ihm das ganze System, das er öfters durchgehen muss, darbietet, zu prüfen Gelegenheit hat. Es wäre unschicklich, Einwürfe wider eine Schrift aufzustellen, die sich auf das besondere System gründen, das sich der Recensent über eben denselben Gegenstand gemacht hat; seine Befugniss erstreckt sich nicht weiter, als nur auf die Prüfung der Zusammenstimmung der vorgetragenen Sätze unter einander, oder mit solchen Wahrheiten, die er als vom Verfasser zugestanden annehmen kann. Daher können wir nichts weiter hinzufügen, als dass gegenwärtige Schrift den lebhaften und forschenden Geist des Verfassers, von welchem sich in der Folge viel erwarten lässt, beweise, und eine ähnliche Bearbeitung, in dieser so wohl, als in andern Vernunftwissenschaften, die Principien sorgfältig zu berichtigen, dem Geschmacke und vielleicht auch dem Berufe dieses Zeitalters angemessen und daher allgemein anzupreisen sey.

XI.

ÜBER DEN GEMEINSPRUCH:

DAS MAG IN DER THEORIE RICHTIG SEYN, TAUGT ABER NICHT FÜR DIE PRAXIS.

1793.

Man nennt einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln alsdann Theorie, wenn diese Regeln als Principien, in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluss haben. Umgekehrt heisst nicht jede Handthierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks Praxis, welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Principien des Verfahrens gedacht wird.

Dass zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Überganges von der einen zur andern erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig seyn, wie sie wolle, fällt in die Augen; denn zu dem Verstandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muss ein Actus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob Etwas der Fall der Regel sey oder nicht; und da für die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wonach sie sich in der Subsumtion zu richten habe (weil das ins Unendliche gehen würde), so kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt: z. B. Ärzte, oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn sie ein Consilium zu geben haben, nicht wissen, wie sie sich benehmen sollen. — Wo aber diese Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämissen geben, d. i. die Theorie kann unvollständig, und die Ergänzung derselben vielleicht nur durch noch anzustellende Versuche und Erfahrungen geschehen, von denen der aus seiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Cameralist, sich neue Regeln abstrahiren, und seine Theorie vollständig machen kann und soll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis noch wenig taugte, sondern daran, dass nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen sollen; und welche wahre Theorie ist, wenn er sie gleich nicht von sich zu geben, und, als Lehrer, in allgemeinen Sätzen systematisch vorzutragen im Stande ist, folglich auf den Namen eines theoretischen Arztes, Landwirths und dergleichen keinen Anspruch machen kann. — Es kann also Niemand sich für praktisch bewandert in einer Wissenschaft ausgeben, und doch die Theorie verachten, ohne sich bloss zu geben, dass er in seinem Fache ein Ignorant sey; indem er glaubt, durch Herumtappen in Versuchen und Erfahrungen, ohne sich gewisse Principien (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt) zu sammeln, und ohne sich ein Ganzes (welches, wenn dabei methodisch verfahren wird, System heisst) über sein Geschäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag. —

Indess ist doch noch eher zu dulden, dass ein Unwissender die Theorie bei seiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als dass ein Klügling sie und ihren Werth für die Schule (um etwa nur den Kopf zu üben) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: dass es in der Praxis ganz anders laute; dass, wenn man aus der Schule sich in die Welt begiebt, man inne werde, leeren Idealen und philosophischen Träumen nachgegangen zu seyn; mit Einem Wort, dass, was in der Theorie sich gut hören lässt, für die Praxis von keiner Gültigkeit sey. (Man drückt dieses oft auch so aus: dieser oder jener Satz gilt zwar *in thesi*, aber nicht *in hypothesi*.) Nun würde man den empirischen Maschinisten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleristen, welcher über die mathematische Lehre vom Bombenwurf so absprechen wollte, dass die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig sey, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Resultate gebe, als die Theorie, nur belachen (denn wenn zu der ersten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerstandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzu käme, so würden sie mit der Erfahrung ganz wohl zusammenstimmen). Allein es hat doch eine ganz andere Bewandtniss mit einer Theorie, welche Gegenstände der Anschauung betrifft, als mit derjenigen, in welcher diese nur durch Begriffe vorgestellt werden (mit Objecten der Mathematik, und Objecten der Philosophie); welche letztere vielleicht ganz wohl ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, sondern wohl blosse leere Ideen seyn mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder sogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinspruch doch wohl in solchen Fällen seine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf den Pflichtbegriff gegründet ist, fällt die Besorgniss wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht seyn, auf eine gewisse Wirkung unsers Willens auszugehen, wenn diese nicht auch in der Erfahrung (sie mag nun als vollendet, oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden) möglich wäre; und von dieser Art der Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn, von ihr wird, zum Skandal der Philosophie, nicht selten vorgeschützt, dass, was in ihr richtig seyn mag, doch für die Praxis ungültig sey: und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Tone, voll Anmaassung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformiren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zu Theil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war.

Diese, in unsern spruchreichen und thatleeren Zeiten sehr gemein gewordene, Maxime richtet nun, wenn sie etwas Moralisches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrifft, den grössten Schaden an. Denn hier ist es um den Kanon der Vernunft (im Praktischen) zu thun, wo der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemessenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und Alles verloren ist, wenn die empirischen, und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesetzes selbst gemacht, und so eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrscheinlichen Ausgang berechnet ist, die für sich selbst bestehende Theorie zu meistern berechtigt wird.

Die Eintheilung dieser Abhandlung mache ich nach den drei verschiedenen Standpuncten, aus welchen der über Theorien und Systeme so keck absprechende Ehrenmann seinen Gegenstand zu beurtheilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität; 1. als Privat- aber doch Geschäftsmann, 2. als Staatsmann, 3. als Weltmann (oder Weltbürger überhaupt). Diese drei Personen sind nun darin einig, dem Schulmann zu Leibe zu gehen, der für sie alle und zu ihrem Besten Theorie bearbeitet: um, da sie es besser zu verstehen wähnen, ihn in seine Schule zu weisen *(illa se jactet in aula!)* als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege steht.

Wir werden also das Verhältniss der Theorie zur Praxis in drei Nummern: erstlich, in der Moral überhaupt (in Absicht auf das Wohl jedes Menschen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf das Wohl der Staaten), drittens in kosmopolitischer Betrachtung (in Absicht auf das Wohl der Menschengattung im

Ganzen, und zwar so ferne sie im Fortschreiten zu demselben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen ist), vorstellig machen. — Die Betitelung der Nummern aber wird aus Gründen, die sich aus der Abhandlung selbst ergeben, durch das Verhältniss der Theorie zur Praxis in der **Moral**, dem **Staatsrecht**, und dem **Völkerrecht** ausgedrückt werden.

I.

Von dem Verhältniss der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Herrn Professor Garve *.)

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpuncte über das, was im Gebrauche eines und desselben Begriffs blos für die Theorie, oder für die Praxis gültig seyn mag, komme, muss ich meine Theorie, so wie ich sie anderwärts vorgestellt habe, mit der Vorstellung zusammenhalten, welche Herr Garve davon giebt, um vorher zu sehen, ob wir uns einander auch verstehen.

A. Ich hatte die Moral vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wissenschaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werden sollen **. Hierbei hatte ich nicht verabsäumt anzumerken, dass dadurch dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, entsagen; denn das kann er nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt; sondern er müsse, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht abstrahiren; er müsse sie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes machen; ja sogar, so viel ihm möglich ist, sich bewusst zu werden suchen, dass sich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische, welches dadurch bewirkt wird, dass man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) kostet, als mit den Vortheilen, die sie uns einbringt, um das Pflichtgebot in seinem ganzen unbedingten Gehorsam fordernden, sich selbst genugsamen und keines andern Einflusses bedürftigen, Ansehen sich vorstellig zu machen.

---

* Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur, von Ch. Garve. Erster Theil, S. 111 — 116. Ich nenne die Bestreitung meiner Sätze Einwürfe dieses würdigen Mannes gegen das, worüber er sich mit mir (wie ich hoffe) einzuverstehen wünscht, nicht Angriffe, die als absprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen sollten, wozu weder hier der Ort, noch bei mir die Neigung ist.

** Die Würdigkeit glücklich zu seyn ist diejenige, auf dem selbst eigenen Willen des Subjects beruhende Qualität einer Person, in Gemässheit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl als den freien Willen) gesetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusammenstimmen würde." Sie ist also von der Geschicklichkeit sich ein Glück zu erwerben gänzlich unterschieden. Denn selbst dieser, und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, ist er nicht werth, wenn er einen Wil-

a. Diesen meinen Satz drückt Herr Garve nun so aus: „Ich hätte behauptet, dass die Beobachtung des moralischen Gesetzes, ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, der einzige Endzwek für den Menschen sey, dass sie, als der einzige Zweck des Schöpfers angesehen werden müsse.“ (Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

B. Ich hatte ferner bemerkt, dass dieser Begriff von Pflicht keinen besondern Zweck zum Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menschen herbeiführe, nämlich, auf das höchste in der Welt mögliche Gut (die im Weltganzen mit der

---

ken hat, der mit dem, welcher allein sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft schickt, nicht zusammen stimmt, und darin nicht mit enthalten seyn kann (d. i. welcher der Moralität widerstreitet).

reinsten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemässe Glückseligkeit) nach allem Vermögen hinzuwirken, welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zusammengenommen, in unserer Gewalt ist, der Vernunft den Glauben an einen moralischen Weltbeherrscher, und an ein künftiges Leben in praktischer Absicht abnöthigt. Nicht, als ob unter der Voraussetzung beider der allgemeine Pflichtbegriff allererst „Halt und Festigkeit,“ d. i. einen sicheren Grund, und die erforderliche Stärke einer Triebfeder, sondern damit er nur an einem Ideal der reinen Vernunft auch ein Object bekomme *. Denn an sich ist Pflicht nichts anders, als Ein-

---

* Das Bedürfniss, ein höchstes auch durch unsere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, ist nicht ein Bedürfniss aus Mangel an moralischen Triebfedern, sondern an äusseren Verhältnissen, in denen allein, diesen Triebfedern gemäss, ein Object, als Zweck an sich selbst (als moralischer Endzweck), hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille seyn; obgleich man, wenn es blos auf gesetzliche Nöthigung der Handlungen ankommt, von ihm abstrahiren muss; und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund desselben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck ist moralisch (z. B. nicht der der eigenen Glückseligkeit), sondern dieser muss uneigennützig seyn; und das Bedürfniss eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Princip befassenden Endzwecks (eine Welt als das höchste auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut) ist ein Bedürfniss des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objects (das höchste Gut) erweiterten uneigennützigen Willens. — Dieses ist eine Willensbestimmung von besonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird, dass, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen, wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen, und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, dass ein solches Verhältniss (eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen) existire. Herbei denkt sich der Mensch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, obzwar subjectiv, keines äusseren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, dass sie sich in sich selbst verschlösse, sondern das höchste Gut ausser sich hervorzubringen, selbst durch das Bewusstseyn ihrer Allgenugsamkeit, bestimmt sey, welche Nothwendigkeit (die beim Menschen Pflicht ist) am höchsten Wesen von uns nicht anders als moralisches Bedürfniss vor-

schränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Gesetzgebung, der Gegenstand desselben, oder der Zweck, mag seyn, welcher er wolle (mithin auch die Glückseligkeit); von welchem aber, und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hierbei ganz abstrahirt wird. Bei der Frage vom Princip der Moral kann also die Lehre vom höchsten Gut, als letztem Zweck eines durch sie bestimmten, und ihren Gesetzen angemessenen Willens (als episodisch), ganz übergangen und bei Seite gesetzt werden; wie sich auch in der Folge zeigt, dass, wo es auf den eigentlichen Streitpunct ankommt, darauf gar nicht, sondern blos auf die allgemeine Moral Rücksicht genommen wird.

b. Herr Garve bringt diese Sätze unter folgende Ausdrücke: „dass der Tugendhafte jenen Gesichtspunct (der eigenen Glückseligkeit) nie aus den Augen verlieren könne, noch dürfe, — weil er sonst den Übergang in die unsichtbare Welt, den zur Überzeugung vom Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit, gänzlich verlöre; die doch, nach dieser Theorie durchaus nothwendig ist, dem System Halt und Festigkeit zu geben;“ und beschliesst damit, die Summe der mir zugeschriebenen Behauptung kurz und gut so zusammen zu fassen: „Der Tugendhafte strebt jenen Principien zufolge unaufhörlich danach, der Glückseligkeit würdig, aber, in so ferne er wahrhaftig tugendhaft ist, nie danach, glücklich zu seyn.“ (Das Wort in so ferne macht hier eine Zweideutigkeit,

---

gestellt werden kann. Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchsten durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit, sondern nur diese als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch sey. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig.

die vorher ausgeglichen werden muss. Es kann so viel bedeuten, als: in dem *Actus*, da er sich als Tugendhafter seiner Pflicht unterwirft; und da stimmt dieser Satz mit meiner Theorie vollkommen zusammen. Oder: *wenn* er überhaupt nur tugendhaft ist, und also selbst da, wo es nicht auf Pflicht ankommt, und ihr nicht widerstritten wird, solle der Tugendhafte auf Glückseligkeit doch gar keine Rücksicht nehmen; und da widerspricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Diese Einwürfe sind also nichts als Missverständnisse (denn für Missdeutungen mag ich sie nicht halten), deren Möglichkeit befremden müsste, wenn nicht der menschliche Hang seinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen, und so jenen in diese hinein zu tragen, ein solches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf diese polemische Behandlung des obigen moralischen Princips folgt nun eine dogmatische Behauptung des Gegentheils. Herr *Garve* schliesst nämlich analytisch so: „In der Ordnung der *Begriffe* muss das Wahrnehmen und Unterscheiden der Zustände, wodurch einem vor dem andern der *Vorzug* gegeben wird, vor der Wahl eines unter denselben, und also vor der Vorausbestimmung eines gewissen Zwecks, vorhergehen. Ein Zustand aber, den ein mit Bewusstseyn seiner selbst und seines Zustandes begabtes Wesen dann, wenn dieser Zustand gegenwärtig ist, und von ihm wahrgenommen wird, anderen Arten zu seyn *vorzieht*, ist ein *guter* Zustand; und eine Reihe solcher guten Zustände ist der allgemeinste Begriff, den das Wort *Glückseligkeit* ausdrückt." — Ferner: „Ein Gesetz setzt Motive, Motive aber setzen einen vorher wahrgenommenen Unterschied eines schlechteren Zustandes von einem besseren voraus. Dieser wahrgenommene Unterschied ist das Element des Begriffs der Glückseligkeit, u. s. w." Ferner: „*Aus der Glückseligkeit*, im allgemeinsten Sinne des Worts, *entspringen die Motive zu jedem Bestreben*; also auch zur Befolgung des moralischen Gesetzes. Ich muss erst überhaupt wissen, dass Etwas gut ist, ehe ich fragen kann, ob die Erfüllung der moralischen Pflichten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Mensch muss eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung setzt, ehe man ihm ein Ziel vorstecken kann[*], wohin diese Bewegung gerichtet werden soll.“

Dieses Argument ist nichts weiter, als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute, da dieses entweder, als an sich und unbedingt Gut, im Gegensatz mit dem an sich Bösen, oder, als immer nur bedingterweise Gut, mit dem schlechteren oder besseren Guten verglichen wird, da der Zustand der Wahl des letzteren nur ein comparativ-besserer Zustand, an sich selbst aber doch böse seyn kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegte Zwecke Rücksicht nehmenden Beobachtung eines kategorisch gebietenden Gesetzes der freien Willkühr (d. i. der Pflicht) ist von der Maxime, dem, als Motiv zu einer gewissen Handlungsweise, uns von der Natur selbst untergelegten Zweck (der im Allgemeinen Glückseligkeit heisst) nachzugehen, wesentlich, d. i. der Art nach, unterschieden. Denn die erste ist an sich selbst gut, die zweite keineswegs; sie kann, im Fall der Collision mit der Pflicht, sehr böse seyn. Hingegen, wenn ein gewisser Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Gesetz unbedingt (sondern nur unter der Bedingung dieses Zwecks) gebietet, so können zwei entgegengesetzte Handlungen beide bedingterweise gut seyn, nur eine besser als die andere (welche letztere daher comparativ-böse heissen); denn sie sind nicht der Art, sondern blos dem

---

[*] Das ist ja gerade Dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Mensch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgesteckt wird, kann doch offenbar nichts anders seyn, als das Gesetz selbst, durch die Achtung, die es (unbestimmt, welche Zwecke man haben und durch dessen Befolgung erreichen mag) einflösst. Denn das Gesetz in Ansehung des Formalen der Willkühr ist ja das einzige, was übrig bleibt, wenn ich die Materie der Willkühr (das Ziel, wie sie Herr Garve nennt) aus dem Spiel gelassen habe.

Grade nach von einander unterschieden. Und so ist es mit allen Handlungen beschaffen, deren Motiv nicht das *unbedingte* Vernunftgesetz (Pflicht), sondern ein von uns willkührlich zum Grunde gelegter Zweck ist: denn dieser gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glückseligkeit genannt wird, und eine Handlung kann mehr, die andere weniger, zu meiner Glückseligkeit beitragen, mithin besser oder schlechter seyn als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zustandes der Willensbestimmung vor dem andern ist blos ein Actus der Freiheit (*res merae facultatis*, wie die Juristen sagen); bei welchem, ob diese (Willensbestimmung) an sich gut oder böse ist, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Ansehung beider gleichgeltend.

Ein Zustand, in Verknüpfung mit einem gewissen gegebenen Zweke zu seyn, den ich jedem anderen von derselben Art vorziehe, ist ein comparativ-besserer Zustand, nämlich im Felde der Glückseligkeit (die nie anders als blos bedingter Weise, so ferne man ihrer würdig ist, von der Vernunft als Gut anerkannt wird). Derjenige Zustand aber, da ich, im Falle der Collision gewisser meiner Zwecke mit dem moralischen Gesetze der Pflicht, diese vorzuziehen mir bewusst bin, ist nicht blos ein besserer, sondern der allein an sich gute Zustand; ein Gutes aus einem ganz andern Felde, wo auf Zwecke, die sich mir anbieten mögen (mithin auf ihre Summe, die Glückseligkeit), gar nicht Rücksicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkühr (ein ihr zum Grunde gelegtes Object), sondern die blosse Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit ihrer Maxime, den Bestimmungsgrund derselben ausmacht. — Also kann keineswegs gesagt werden, dass jeder Zustand, den ich jeder andern Art zu seyn vorziehe, von mir zur Glückseligkeit gerechnet werde. Denn zuerst muss ich sicher seyn, dass ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererst ist es mir erlaubt, mich nach Glückseligkeit umzusehen, wie viel ich deren mit jenem meinem moralisch- (nicht physisch-) guten Zustand vereinigen kann *.

Allerdings muss der Wille Motive haben; aber diese sind nicht gewisse vorgesetzte, aufs physische Gefühl bezogene Objecte, als Zwecke, sondern nichts als das unbedingte Gesetz selbst; für welches die Empfänglichkeit des Willens, sich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das moralische Gefühl heisst, welches also nicht Ursache, sondern Wirkung der Willensbestimmung ist, von welchem wir nicht die mindeste Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nöthigung in uns nicht vorherginge. Daher das alte Lied: dass dieses Gefühl, mithin eine Lust, die wir uns zum Zwecke machen, die erste Ursache der Willensbestimmung, folglich die Glückseligkeit (wozu jene als Element gehört) doch den Grund aller objectiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache, unter die vernünftelnden Tändeleien gehört. Kann man nämlich bei Anführung einer Ursache zu einer gewissen Wirkung nicht aufhören zu fragen, so macht man endlich die Wirkung zur Ursache von sich selbst.

Jetzt komme ich auf den Punct, der uns hier eigentlich beschäftigt: nämlich das vermeintlich in der Philosophie sich widerstreitende Interesse der Theorie und der Praxis durch Beispiele zu belegen und zu prüfen. Den

---

* Glückseligkeit enthält Alles (und auch nichts mehr, als), was uns die Natur verschaffen; Tugend aber das, was Niemand als der Mensch selbst sich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen sagen, dass durch die Abweichung von der letztern der Mensch sich doch wenigstens Vorwürfe und reinen moralischen Selbsttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich sich unglücklich machen könne, so mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieser reinen moralischen Unzufriedenheit (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, sondern aus ihrer Gesetzwidrigkeit selbst) ist nur der Tugendhafte, oder der auf dem Wege ist, es zu werden, fähig. Folglich ist sie nicht die Ursache, sondern nur die Wirkung davon, dass er tugendhaft ist; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu seyn, konnte nicht von diesem Unglück (wenn man den Schmerz aus einer Unthat so nennen will) hergenommen seyn.

besten Beleg hierzu giebt Hr. Garve in seiner genannten Abhandlung. Zuerst sagt er (indem er von dem Unterschiede, den ich zwischen einer Lehre finde, wie wir glücklich, und derjenigen, wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, spricht): „Ich für meinen Theil gestehe, dass ich diese Theilung der Ideen in meinem Kopfe sehr wohl begreife, dass ich aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde; dass es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgend ein Mensch sich bewusst werden kann, sein Verlangen nach Glückseligkeit selbst rein abgesondert, und also die Pflicht, ganz uneigennützig ausgeübt zu haben.“

Ich antworte zuvörderst auf das Letztere. Nämlich ich räume gern ein, dass kein Mensch sich mit Gewissheit bewusst werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben; denn das gehört zur innern Erfahrung, und es würde zu diesem Bewusstseyn seines Seelenzustandes eine durchgängig klare Vorstellung aller sich dem Pflichtbegriffe, durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung, beigesellenden Nebenvorstellungen und Rücksichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann; auch überhaupt kann das Nichtseyn von Etwas (mithin auch nicht von einem ingeheim gedachten Vortheil) kein Gegenstand der Erfahrung seyn. Das aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben solle, und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern müsse, um ihn ganz rein zu haben, dessen ist er sich mit der grössten Klarheit bewusst; oder, glaubte er nicht es zu seyn, so kann von ihm gefordert werden, dass er es sey, so weit es in seinem Vermögen ist; weil eben in dieser Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen ist, und er muss es also auch können. Vielleicht mag nie ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der grössten Bestrebung so weit gelangen. Aber, so viel er bei der sorgfältigsten Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann, nicht allein keiner solchen mitwirkenden Motive, sondern vielmehr der Selbstverleugnung in Ansehung vieler der Idee der Pflicht entgegenstehenden, mithin der Maxime zu jener Reinigkeit hinzustreben, sich bewusst zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünstigung des Einflusses solcher Motive sich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, dass die menschliche Natur eine solche Reinigkeit nicht verstatte (welches er doch auch nicht mit Gewissheit behaupten kann): ist der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniss des Hrn. Garve betrifft, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in seinem Herzen zu finden, so trage ich kein Bedenken, ihm in seiner Selbstbeschuldigung geradezu zu widersprechen, und sein Herz wider seinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtschaffene Mann, fand sie wirklich jederzeit in seinem Herzen (in seinen Willensbestimmungen); aber sie wollte sich nur nicht zum Behuf der Speculation, und zur Begreifung dessen, was unbegreiflich (unerklärlich) ist, nämlich der Möglichkeit kategorischer Imperative (dergleichen die der Pflicht sind), in seinem Kopfe mit den gewohnten Principien psychologischer Erklärungen (die insgesammt den Mechanism der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen) zusammenreimen[*].

---

[*] Hr. P. Garve thut (in seinen Anmerkungen zu Cicero's Buch von den Pflichten S. 69. Ausg. von 1783.) das merkwürdige, und seines Scharfsinns werthe Bekenntniss: „Die Freiheit werde nach seiner innigsten Überzeugung immer unauflöslich bleiben, und nie erklärt werden.“ Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann schlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren noch mittelbaren Erfahrung, angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man sie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derselben nicht aus blos theoretischen Gründen (denn diese würden in der Erfahrung gesucht werden müssen), mithin aus blos praktischen Vernunftsätzen, aber auch nicht aus technisch-praktischen (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfordern), folglich nur aus moralisch-praktischen

Wenn aber Hr. Garve zuletzt sagt: „Solche feine Unterschiede der Ideen verdunkeln sich schon im Nachdenken über particuläre Gegenstände; aber sie verlieren sich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankommt, wenn sie auf Begierden und Absichen angewandt werden sollen. Je einfacher, schneller und von klaren Vorstellungen entblösster der Schritt ist, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirklichen Handeln übergehen, desto weniger ist es möglich, das bestimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzugethan hat, den Schritt so und nichts anders zu leiten, genau und sicher zu erkennen“ — so muss ich ihm laut und eifrig widersprechen.

Der Begriff der Pflicht in seiner ganzen Reinigkeit ist nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klarer, für Jedermann zum praktischen Gebrauch fasslicher und natürlicher, als jedes von der Glückseligkeit hergenommene, oder damit, und mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv (welches jederzeit viel Kunst und Überlegung erfordert); sondern auch in dem Urtheile selbst der gemeinsten Menschenvernunft, wenn er nur an dieselbe, und zwar mit Absonderung, ja sogar in Entgegensetzung mit diesem an den Willen der Menschen gebracht wird, bei Weitem kräftiger, eindringender und Erfolg versprechender, als alle von dem letzteren eigennützigen Princip entlehnte Bewegungsgründe. — Es sey z. B. der Fall: das Jemand ein anvertrautes fremdes Gut (*depositum*) in Händen habe, dessen Eigenthümer todt ist, und dass die Erben desselben davon nichts wissen, noch etwas erfahren können. Man trage diesen Fall selbst einem Kinde, von etwa acht oder neun Jahren, vor; und zugleich, dass der Inhaber dieses Depositums (ohne sein Verschulden) gerade um diese Zeit in gänzlichen Verfall seiner Glücksumstände gerathen, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau

---

geführt werden kann, so muss man sich wundern, warum Hr. Garve nicht zum Begriffe der Freiheit seine Zuflucht nahm, um wenigstens die Möglichkeit solcher Imperative zu retten.

und Kindern um sich sehe, aus welcher Noth er sich augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand sich zueignete; zugleich sey er Menschenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchsten Grad üppig und verschwenderisch, so dass es eben so gut wäre, als ob dieser Zusatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter diesen Umständen für erlaubt gehalten werden könne, dieses Depositum in eigenen Nutzen zu verwenden! Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: Nein! und statt aller Gründe nur blos sagen können: es ist unrecht, d. i., es widerstreitet der Pflicht. Nichts ist klarer als dieses; aber wahrlich nicht so: dass er seine eigene Glückseligkeit durch die Herausgabe befördere. Denn, wenn er von der Absicht auf die letztere die Bestimmung seiner Entschliessung erwartete, so könnte er z. B. so denken: „Giebst Du das bei Dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigenthümern hin, so werden sie Dich vermuthlich für Deine Ehrlichkeit belohnen; oder; geschieht das nicht, so wirst Du Dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der Dir sehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieses ist sehr ungewiss. Hingegen treten auch manche Bedenklichkeiten ein: Wenn Du das Anvertraute unterschlagen wolltest, um Dich auf einmal aus Deinen bedrängten Umständen zu ziehen, so würdest Du, wenn Du geschwinden Gebrauch davon machtest, Verdacht auf Dich ziehen, wie und durch welche Wege Du sobald zu einer Verbesserung Deiner Umstände gekommen wärest; wolltest Du aber damit langsam zu Werke gehen, so würde die Noth mittlerweile so hoch steigen, dass ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre.“ — Der Wille also nach der Maxime der Glückseligkeit schwankt zwischen seinen Triebfedern, was er beschliessen solle; denn er sieht auf den Erfolg, und der ist sehr ungewiss; es erfordert einen guten Kopf, um sich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln, und sich in der Zusammenrechnung nicht zu betrügen. Dagegen wenn er sich fragt, was hier Pflicht sey: so ist er über die sich selbst zu gebende Antwort gar nicht verlegen, sondern auf der Stelle gewiss, was er zu thun habe. Ja, er fühlt sogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abscheu sich auch nur auf den Überschlag von Vortheilen, die ihm aus ihrer Übertretung erwachsen könnten, einzulassen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Dass also diese Unterschiede (die, wie eben gezeigt worden, nicht so fein sind, als Hr. Garve meint, sondern mit der gröbsten und leserlichsten Schrift in der Seele des Menschen geschrieben sind), wie er sagt, sich gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankommt, widerspricht selbst der eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen, welche die Geschichte der aus dem einen oder dem andern Princip geschöpften Maximen darlegt: denn da beweist sie leider, dass sie grösstentheils aus den letzteren (des Eigennutzes) fliessen; sondern der Erfahrung, die nur innerlich seyn kann, dass keine Idee das menschliche Gemüth mehr erhebt, und bis zur Begeisterung belebt, als eben die von einer die Pflicht über Alles verehrenden, mit zahllosen Übeln des Lebens, und selbst den verführerischen Anlockungen desselben ringenden, und dennoch (wie man mit Recht annimmt, dass der Mensch es vermöge) sie besiegenden, reinen moralischen Gesinnung. Dass der Mensch sich bewusst ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihn gleichsam einen heiligen Schauer über die Grösse und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen lässt. Und wenn der Mensch öfters darauf aufmerksam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und sie in ihrer ganzen Reinigkeit sich vorzustellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundsatz würde, davon beständig Gebrauch zu machen (eine Methode, Pflichten einzuschärfen, die fast jederzeit versäumt worden ist), so müsste es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen. Dass die Geschichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweisen wollen, daran ist wohl eben die falsche Voraussetzung schuld: dass die von der Idee der Pflicht an sich selbst abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begriff viel zu fein sey, wogegen die gröbere von gewissen in dieser, ja wohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Gesetzes (ohne auf dasselbe als Triebfeder Acht zu haben) zu erwartenden Vortheilen hergenommene, kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und dass man dem Trachten nach Glückseligkeit vor dem, was die Vernunft zur obersten Bedingung macht, nämlich der Würdigkeit glücklich zu seyn, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundsatz der Erziehung und des Canzelvortrages gemacht hat. Denn Vorschriften, wie man sich glücklich machen, wenigstens seinen Nachtheil verhüten könne, sind keine Gebote: sie binden Niemanden schlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnt worden, wählen, was ihm gut dünkt, wenn er sich gefallen lässt zu leiden, was ihn trifft. Die Übel, die ihm alsdann aus der Versäumung des ihm gegebenen Raths entspringen dürften, hat er nicht Ursache für Strafen anzusehen: denn diese treffen nur den freien aber gesetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Gesetze geben. Ganz anders ist es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Übertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachsenden Nachtheile Rücksicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüth wirkt, und den Menschen in seinen eigenen Augen verwerflich und strafbar macht.

Hier ist nun ein klarer Beweis, dass Alles, was in der Moral für die Theorie richtig ist, auch für die Praxis gelten müsse. — In der Qualität eines Menschen, als eines durch seine eigene Vernunft gewissen Pflichten unterworfenen Wesens, ist also Jedermann ein Geschäftsmann; und, da er doch, als Mensch, der Schule der Weisheit nie entwächst, so kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Mensch ist und was man von ihm fordern kann, besser belehrter, den Anhänger der Theorie mit stolzer Verachtung zur Schule zurückweisen. Denn alle diese Erfahrung hilft ihm nichts, um sich der Vorschrift der Theorie zu entziehen, sondern allenfalls nur zu lernen, wie sie besser und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man sie in seine Grundsätze aufgenommen hat; von welcher pragmatischen Geschicklichkeit aber hier nicht, sondern nur von letzteren die Rede ist.

II.

Vom Verhältnisse der Theorie zur Praxis im Staatsrechte.

(Gegen Hobbes.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menschen sich zu einer Gesellschaft verbinden *(pactum sociale)*, ist der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung unter ihnen *(pactum unionis civilis)* von so eigenthümlicher Art, dass, ob er zwar in Ansehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen (der eben sowohl auf irgend einen beliebigen gemeinschaftlich zu befördernden Zweck gerichtet ist) gemein hat, er sich doch im Princip seiner Stiftung *(constitutionis civilis)* von allen anderen wesentlich unterscheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke (den Alle haben) ist in allen Geschäftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist (den ein Jeder haben soll), mithin die in einem jeden äusseren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können, in wechselseitigen Einfluss auf einander zu gerathen, unbedingte und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, so ferne sie sich im bürgerlichen Zustande befindet, d. i. ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchem äussern Verhältniss an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung *(conditio sine qua non)* aller übrigen äusseren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche Jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Anderen Eingriffe gesichert werden kann.

Der Begriff aber eines äusseren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äusseren Verhältnisse der Menschen zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel dazu zu gelangen, zu thun: so dass auch daher dieser letztere sich in jenes Gesetz schlechterdings nicht, als Bestimmungsgrund derselben, mischen muss. Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines Jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von Jedermann, in so ferne diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äusseren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkühr eines Andern Zwang heisst, so folgt, dass die bürgerliche Verfassung ein Verhältniss freier Menschen ist, die (unbeschadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit Anderen) doch unter Zwangsgesetzen stehen; weil die Vernunft selbst es will, und zwar die reine *a priori* gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen worden) Rücksicht nimmt; als in Ansehung dessen, und worin ihn ein Jeder setzen will, die Menschen gar verschieden denken, so dass ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Princip, folglich auch unter kein äusseres, mit Jedermanns Freiheit zusammenstimmendes, Gesetz gebracht werden kann.

Der bürgerliche Zustand also, blos als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Principien *a priori* gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen.

2. Die Gleichheit desselben mit jedem Andern, als Unterthan.

3.) Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers.

Diese Principien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat giebt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung, reinen Vernunftprincipien des äusseren Menschenrechts überhaupt gemäss, möglich ist. Also:

1. Die Freiheit als Mensch, deren Princip für die Constitution eines gemeinen Wesens ich in der Form ausdrücke: Niemand kann mich zwingen, auf eine Art (wie er sich das Wohlseyn anderer Menschen denkt) glücklich zu seyn, sondern ein Jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihn selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von Jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (d. i. diesem Rechte des Andern), nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung *(imperium paternale)*, wo also die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich blos passiv zu verhalten, genöthigt sind, um, wie sie glücklich seyn sollen, blos von dem Urtheile des Staatsoberhaupts, und, dass dieser es auch wolle, blos von seiner Gütigkeit zu erwarten: ist der grösste denkbare Despotismus (Verfassung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt). Nicht eine väterliche, sondern eine vaterländische Regierung *(imperium, non paternale, sed patrioticum)* ist diejenige, welche allein für Menschen, die der Rechte fähig sind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrschers, gedacht werden kann. Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein Jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schooss, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen, und welchen er auch so als ein theures Unter-

pfand hinterlassen muss, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, sich für befugt hält. — Dieses Recht der Freiheit kommt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, so ferne dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist.

2. Die Gleichheit als Unterthan, deren Formel so lauten kann: Ein jedes Glied des gemeinen Wesens hat gegen jedes andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist (darum, weil er von jenem kein Glied, sondern der Schöpfer oder Erhalter desselben ist): welcher allein die Befugniss hat zu zwingen, ohne selbst einem Zwangsgesetze unterworfen zu seyn. Es ist aber Alles, was unter Gesetzen steht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte, gleich allen andern Mitgliedern des gemeinen Wesens, unterworfen; einen Einzigen (physische oder moralische Person), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn, könnte dieser auch gezwungen werden, so wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwei (zwangfreie Personen), so würde Keiner derselben unter Zwangsgesetzen stehen, und Einer dem Andern kein Unrecht thun können; welches unmöglich ist.

Diese durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat, als Unterthanen desselben, besteht aber ganz wohl mit der grössten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitzthums nach, es sey an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über Andere, oder an Glücksgütern ausser ihnen, und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) respectiv auf Andere; so dass des Einen Wohlfahrt sehr vom Willen des Anderen abhängt (des Armen vom Reichen), dass der Eine gehorsamen muss (wie das Kind den Eltern, oder das Weib dem Mann) und der Andere ihm befiehlt, dass der Eine dient (als Tagelöhner) der Andere lohnt, u. s. w. Aber dem Rechte nach (welches als der Ausspruch des allgemeinen Willens nur ein einziges seyn kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Object, worin ich ein Recht habe, betrifft) sind sie dennoch, als Unterthanen, alle einander gleich; weil keiner irgend Jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Gesetz (und den Vollzieher desselben, das Staatsoberhaupt), durch dieses aber auch jeder Andere ihm in gleichem Maasse widersteht, Niemand aber diese Befugniss zu zwingen (mithin ein Recht gegen Andere zu haben) anders als durch sein eigenes Verbrechen verlieren, und es auch von selbst nicht aufgeben, d. i. durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung machen kann, dass er keine Rechte, sondern blos Pflichten habe: weil er dadurch sich selbst des Rechts, einen Contract zu machen, berauben, mithin dieser sich selbst aufheben würde.

Aus dieser Idee der Gleichheit der Menschen im gemeinen Wesen als Unterthanen geht nun auch die Formel hervor: jedes Glied desselben muss zu jeder Stufe eines Standes in demselben (die einem Unterthan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiss und sein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm seine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ (als Privilegiaten für einen gewissen Stand) nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter demselben ewig niederzuhalten.

Denn, da alles Recht blos in der Einschränkung der Freiheit jedes Anderen auf die Bedingung besteht, dass sie mit der meinigen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, und das öffentliche Recht (in einem gemeinen Wesen) blos der Zustand einer wirklichen, diesem Princip gemässen, und mit Macht verbundenen Gesetzgebung ist, vermöge welcher sich alle zu einem Volk Gehörige, als Unterthanen, in einem rechtlichen Zustand (*status juridicus*) überhaupt, nämlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgesetze gemäss einander einschränkenden Willkühr (welches der bürgerliche Zustand heisst) befinden; so ist das angeborne Recht eines Jeden in diesem Zustande (d. i. vor aller rechtlichen That desselben), in Ansehung der Befugniss jeden Andern zu zwingen, damit er immer innerhalb der Grenzen der Einstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine That desjenigen ist, der geboren wird, mithin diesem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zustandes, und keine Unterwerfung unter Zwangsgesetze, als blos diejenige, die ihm als Unterthan der alleinigen obersten gesetzgebenden Macht mit allen Andern gemein ist, zugezogen wird; so kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des gemeinen Wesens, als Mitunterthans, vor dem anderen geben; und Niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im gemeinen Wesen inne hat, an seine Nachkommen vererben, mithin, gleichsam als zum Herrenstande durch Geburt qualificirt, diese auch nicht zwangsmässig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des *superior* und *inferior*, von denen aber Keiner *imperans*, der Andere *subjectus* ist) durch eigenes Verdienst zu gelangen. Alles Andere mag er vererben, was Sache ist (nicht Persönlichkeit betrifft), und als Eigenthum erworben, und auch von ihm veräussert werden kann, und so in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumständen unter den Gliedern eines gemeinen Wesens (des Söldners und Miethers, des Gutseigenthümers und der ackerbauenden Knechte u. s. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, dass diese, wenn ihr Talent, ihr Fleiss und ihr Glück es ihnen möglich macht, sich zu gleichen Umständen zu erheben befugt wären. Denn sonst würde er zwingen dürfen, ohne durch Anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen. — Aus dieser Gleichheit kann auch kein Mensch, der in einem rechtlichen Zustande eines gemeinen Wesens lebt, anders als durch sein eignes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (*occupatio bellica*) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That (weder seine eigene, noch die eines Anderen) aufhören, Eigner seiner selbst zu seyn, und in die Classe des Hausviehes eintreten, das man zu allen Diensten braucht, wie man will, und es auch darin ohne seine Einwilligung erhält, so lange man will, wenn gleich mit der Einschränkung (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion sanctionirt wird), es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zustande für glücklich annehmen, wenn er sich nur bewusst ist, dass es nur an ihm selbst (seinem Vermögen, oder ernstlichen Willen) oder an Umständen, die er keinem Andern Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderstehlichen Willen Anderer liege, dass er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hinaufsteigt, die, als seine Mitunterthanen, hierin, was das Recht betrifft, vor ihm nichts voraus haben[*].

---

[*] Wenn man mit dem Wort gnädig einen bestimmten (von gütig, wohlthätig, schützend und dergl. noch unterschiedenen) Begriff verbinden will, so kann es nur Demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht Statt hat. Also nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, das alles Gute, das nach öffentlichen Gesetzen möglich ist, bewirkt und ertheilt (denn der Souverän, der sie giebt, ist gleichsam unsichtbar; er ist das personificirte Gesetz selbst, nicht Agent), kann **gnädiger Herr** betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht Statt hat. So ist selbst in einer Aristokratie, wie z. B. in Venedig, der Senat der einzige gnädige Herr; die Nobili, welche ihn ausmachen, sind insgesammt, selbst den Doge nicht ausgenommen (denn nur der grosse Rath ist der Souverän), Unterthanen, und, was die Rechtsausübung betrifft, allen Andern gleich, nämlich, dass gegen Jeden derselben ein Zwangsrecht dem Unterthan zukommt. Prinzen (d. i. Personen, denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt) werden aber nun zwar auch in dieser Aussicht, und wegen jener Ansprüche (hofmässig, *par courtoisie*) gnädige Herren genannt; ihrem Besitzstande nach aber sind sie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem geringsten ihrer Diener vermittelst des Staatsoberhauptes ein Zwangsrecht zukommen muss. Es kann also im Staate nicht mehr als einen einzigen gnädigen Herrn geben. Was aber die gnädigen (eigentlich vornehmen) Frauen betrifft, so können sie so angesehen werden, dass ihr Stand zusammt ihrem Geschlecht (folglich nur gegen das

3. Die *Selbstständigkeit* (*sibisufficientia*) eines Gliedes des gemeinen Wesens als *Bürgers*, d. i. als Mitgesetzgebers. In dem Puncte der Gesetzgebung selbst sind Alle, die *unter* schon vorhandenen öffentlichen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrifft, diese Gesetze zu *geben*, alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieses Rechts nicht fähig sind, sind gleichwohl als Glieder des gemeinen Wesens der Befolgung dieser Gesetze unterworfen, und dadurch des Schutzes nach denselben theilhaftig; nur nicht als *Bürger*, sondern als *Schutzgenossen*. — Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein öffentliches Gesetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt seyn soll, bestimmt, ist der Actus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der also selbst Niemandem muss Unrecht thun können. Hierzu aber ist kein anderer Wille, als der des gesammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein Jeder über sich selbst beschliesst), möglich: denn nur sich selbst kann Niemand unrecht thun. Ist es aber ein Anderer, so kann der blosse Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschliessen, was nicht unrecht seyn könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend seyn. (Eigentlich kommen, um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äusseren Freiheit, Gleichheit, und *Einheit* des Willens *Aller* zusammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erstere zusammen genommen werden, Selbstständigkeit die Bedingung ist.) Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkwillen entspringen kann, den *ursprünglichen Vertrag*.

---

männliche) sie zu dieser Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche sich desto mehr selbst zu ehren glaubt, als es dem schönen Geschlecht über sich Vorzüge einräumt.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heisst ein Bürger *(citoyen*, d. i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, *Bourgeois)*. Die dazu erforderliche Qualität ist, ausser der natürlichen (dass es kein Kind, kein Weib sey), die einzige, dass er sein eigner Herr *(sui juris)* sey, mithin irgend ein Eigenthum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt, d. i. dass er in den Fällen, wo er von Andern erwerben muss, um zu leben, nur durch Veräusserung dessen, was sein* ist, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er Anderen giebt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich dass er Niemandem als dem gemeinen Wesen im eigentlichen Sinne des Worts diene. Hier sind nun Kunstverwandte und grosse (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nämlich Jeder nur zu Einer Stimme berechtigt. Denn, was die letztern betrifft, (ohne einmal die Frage in Anschlag zu bringen, wie es doch mit Recht zugegangen seyn mag, dass Jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit seinen Händen selbst benutzen konnte (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung ist keine erste Erwerbung), und wie es zuging, dass viele Menschen, die sonst insgesammt einen beständigen Besitzstand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht sind, Jenem blos zu dienen, um leben zu können? so würde es schon wider den vorigen Grundsatz der Gleichheit streiten, wenn ein Gesetz sie mit dem Vorrecht des Standes privilegirte, dass ihre Nachkommen entweder immer grosse Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben sollten, ohne dass sie verkauft, oder durch Vererbung getheilt, und also Mehreren im Volk zu Nutze kommen dürften, oder, auch selbst bei diesen Theilungen, Niemand als der zu einer gewissen willkührlich dazu angeordneten Menschenclasse Gehörige davon etwas erwerben könnte. Der grosse Gutsbesitzer vernichtigt nämlich so viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als seinen Platz einnehmen könnten; stimmt also nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur eine Stimme. — Da es also blos von dem Vermögen, dem Fleiss und dem Glück jedes Gliedes des gemeinen Wesens abhängend gelassen werden muss, dass Jeder einmal einen Theil davon, und Alle das Ganze erwerben, dieser Unterschied aber bei der allgemeinen Gesetzgebung nicht in Anschlag gebracht werden kann, so muss nach den Köpfen derer, die im Besitzstande sind, nicht nach der Grösse der Besitzungen, die Zahl der Stimmfähigen zur Gesetzgebung beurtheilt werden.

---

* Derjenige, welcher ein *opus* verfertigt, kann es durch Veräusserung an einen Anderen bringen, gleich als ob es sein Eigenthum wäre. Die *praestatio operae* aber ist keine Veräusserung. Der Hausbediente, der Ladendiener, der Taglöhner, selbst der Friseur sind blos *operarii*, nicht *artifices* (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu seyn qualificirt. — Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, sich in ganz ähnlichen Verhältnissen gegen mich zu befinden scheinen, so ist doch jener von diesem, wie Friseur vom Perrückenmacher (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag), also wie Tagelöhner vom Künstler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, so lange er nicht bezahlt ist, unterschieden. Der Letztere, als Gewerbtreibender, verkehrt also sein Eigenthum mit dem Anderen *(opus)*, der Erstere den Gebrauch seiner Kräfte, den er einem Anderen bewilligt *(operam)*. — Es ist, ich gestehe es, etwas schwer, die Erfordernisse zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können.

Es müssen aber auch Alle, die dieses Stimmrecht haben, zu diesem Gesetz der öffentlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen, denn sonst würde zwischen denen, die dazu nicht übereinstimmen, und den ersteren ein Rechtsstreit seyn, der selbst noch eines höheren Rechtsprincips bedürfte, um entschieden zu werden. Wenn also das Erstere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der Stimmen, und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem grossen Volke), sondern nur der dazu Delegirten, als Repräsentanten des Volks, dasjenige ist, was allein man als erreichbar voransehen kann, so wird doch selbst der Grundsatz, sich diese Mehrheit genügen zu lassen, als mit allgemeiner Zusammenstimmung, also durch einen Contract, angenommen, der oberste Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung seyn müssen.

Folgerung.

Hier ist nun ein ursprünglicher Contract, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann. — Allein dieser Vertrag (*contractus originarius* oder *pactum sociale* genannt), als Coalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer blos rechtlichen Gesetzgebung), ist keinesweges als ein Factum vorauszusetzen nöthig (ja als ein solches gar nicht möglich); gleichsam als ob allererst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müsste, dass ein Volk, in dessen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten sind, einmal wirklich einen solchen Actus verrichtet, und eine sichere Nachricht oder ein Instrument davon, uns mündlich oder schriftlich hinterlassen haben müsse, um sich an eine schon bestehende bürgerliche Verfassung für gebunden zu achten. Sondern es ist eine blosse Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat, nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, dass er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, so ferne er Bürger seyn will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe. Denn das ist der Probierstein der Rechtmässigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, dass ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z. B. dass eine gewisse Classe von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollte), so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, dass ein Volk dazu zusammenstimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten, gesetzt auch, dass das Volk *jetzt* in einer solchen Lage, oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, dass es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Beistimmung verweigern würde *.

Aber diese Einschränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Gesetzgebers, nicht des Unterthans. Wenn also ein Volk unter einer gewissen *jetzt wirklichen* Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüssen mit grösster Wahrscheinlichkeit urtheilen sollte; was ist für dasselbe zu thun? soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur seyn: es ist für dasselbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede ist hier nicht von Glückseligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Wesens für den Unterhan zu erwarten steht, sondern allererst blos vom Rechte, das dadurch einem Jeden gesichert werden soll, welches das oberste Princip ist, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Wesen betreffen, ausgehen müssen, und das durch kein anderes eingeschränkt wird. In Ansehung der ersteren (der Glückseligkeit) kann gar kein allgemeingültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden. Denn, sowohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin Jemand seine Glückseligkeit setzt (worin er sie aber setzen soll, kann ihm Niemand vorschreiben), macht alle feste Grundsätze unmöglich, und zum Princip der Gesetzgebung für sich allein untauglich. Der Satz: *Salus publica suprema civitatis lex est*, bleibt in seinem unverminderten Werth und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerst in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die Jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert, wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmässigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen, Abbruch thut.

---

* Wenn z. B. eine für alle Unterthanen proportionirte Kriegssteuer ausgeschrieben würde, so können diese darum, weil sie drückend ist, nicht sagen, dass sie ungerecht sey, weil etwa der Krieg, ihrer Meinung nach, unnöthig wäre, denn das sind sie nicht berechtigt zu beurtheilen; sondern, weil es doch immer möglich bleibt, dass er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich sey, so muss sie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmässig gelten. Wenn aber gewisse Gutseigenthümer in einem solchen Kriege mit Lieferungen belästigt, andere aber desselben Standes damit verschont würden, so sieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem solchen Gesetz nicht zusammenstimmen, und es ist befugt, wider dasselbe wenigstens Vorstellungen zu thun, weil es diese ungleiche Austheilung der Lasten nicht für gerecht halten kann.

Wenn die oberste Macht Gesetze giebt, die zunächst auf die Glückseligkeit (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dgl.) gerichtet sind, so geschieht dieses nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung, sondern blos als Mittel, den rechtlichen Zustand, vornämlich gegen äussere Feinde des Volks zu sichern. Hierüber muss das Staatsoberhaupt befugt seyn, selbst und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des gemeinen Wesens gehöre, welcher erforderlich ist, um seine Stärke und Festigkeit sowohl innerlich, als wider äussere Feinde zu sichern; so aber das Volk nicht gleichsam wider seinen Willen glücklich zu machen, sondern nur zu machen, dass es als gemeines Wesen existire [*]. In dieser Beurtheilung, ob jene Maassregel klüglich genommen sey oder nicht, kann nun zwar der Gesetzgeber irren, aber nicht in der, da er sich selbst fragt, ob das Gesetz auch mit dem Rechtsprincip zusammenstimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des ursprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaasse, und zwar *a priori*, bei der Hand (und darf nicht, wie beim Glückseligkeitsprincip, auf Erfahrungen harren, die ihn von der Tauglichkeit seiner Mittel allererst belehren müssen). Denn wenn es sich nur nicht widerspricht, dass ein ganzes Volk zu einem solchen Gesetze zusammenstimme, es mag ihm auch so sauer ankommen, wie es wolle, so ist es dem Rechte gemäss. Ist aber ein öffentliches Gesetz diesem gemäss, folglich in Rücksicht auf das Recht untadelig (irreprehensibel), so ist damit auch die Befugniss zu zwingen, und auf der andern Seite das Verbot, sich dem Willen des Gesetzgebers thätlich zu widersetzen, verbunden, d. i. die Macht im Staate, die dem Gesetze Effect giebt, ist auch unwiderstehlich (irresistibel), und es existirt kein rechtlich bestehendes gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt, die allen innern Widerstand niederschlägt, weil dieser einer Maxime gemäss geschehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfassung zernichten und den Zustand, worin allein Menschen im Besitz der Rechte überhaupt seyn können, vertilgen würde.

---

[*] Dahin gehören gewisse Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Unterthanen zum Besten und nicht zum Vortheil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleisses Anderer befördert werden, weil der Staat ohne Wohlhabenheit des Volks nicht Kräfte genug besitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerstehen, oder sich selbst als gemeines Wesen zu erhalten.

Hieraus folgt: dass alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist, weil es dessen Grundfeste zerstört. Und dieses Verbot ist unbedingt, so dass, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt, und sich dadurch des Rechts Gesetzgeber zu seyn, nach dem Begriff des Unterthans, verlustig gemacht haben, indem sie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewaltthätig (tyrannisch) zu verfahren, dennoch dem Unterthan kein Widerstand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon ist: weil bei einer schon subsistirenden bürgerlichen Verfassung das Volk kein zu Recht beständiges Urtheil mehr hat, zu bestimmen, wie jene solle verwaltet werden. Denn man setze: es habe ein solches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhauptes zuwider, wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sey? Keiner von beiden kann es, als Richter in seiner eigenen Sache, thun. Also müsste es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen Diesem und dem Volk entschiede, welches sich widerspricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht (*jus in casu necessitatis*), welches ohnehin, als ein vermeintes Recht, in der höchsten (physischen) Noth Unrecht zu thun, ein Unding ist [*], hier eintreten, und zur Hebung des die Eigenmacht des Volks einschränkenden Schlagbaums den Schlüssel hergeben. Denn das Oberhaupt des Staats kann eben sowohl sein hartes Verfahren gegen die Unterthanen durch ihre Widerspenstigkeit, als diese ihren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen; und wer soll hier nun entscheiden? Wer sich im Besitz der obersten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das ist gerade das Staatsoberhaupt, dieses kann es allein thun, und Niemand im gemeinen Wesen kann also ein Recht haben, ihm diesen Besitz streitig zu machen.

---

[*] Es giebt keinen *casus necessitatis*, als in dem Fall, wo Pflichten, nämlich unbedingte und (zwar vielleicht grosse, aber doch) bedingte Pflicht, gegen einander streiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglücks vom Staat durch den Verrath eines Menschen ankommt, der gegen einen Andern in einem Verhältniss, etwa wie Vater und Sohn stände. Diese Abwendung des Übels des Ersteren ist unbedingte, die des Unglücks des Letzteren aber nur bedingte Pflicht (nämlich so ferne er sich nicht eines Verbrechens wider den Staat schuldig gemacht hat). Die Anzeige, die der Letztere von der Unternehmung des Ersteren der Obrigkeit machen würde, thut er vielleicht mit dem grössten Widerwillen, aber durch Noth (nämlich die moralische) gedrungen. — Wenn aber von Einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von seinem Brett stösst, um sein eigenes Leben zu erhalten, gesagt wird, er habe durch seine Noth (die physische) ein Recht dazu bekommen, so ist das ganz falsch. Denn, mein Leben zu erhalten, ist nur bedingte Pflicht (wenn es ohne Verbrechen geschehen kann), einem Andern aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das Meinige zu verlieren bringt, es nicht zu nehmen, ist unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugniss, die sie dieser Nothhülfe zugestehen, ganz consequent. Denn die Obrigkeit kann keine Strafe mit dem Verbot verbinden, weil diese Strafe der Tod seyn müsste. Es wäre aber ein ungereimtes Gesetz, Jemandem den Tod androhen, wenn er sich in gefährlichen Umständen dem Tode nicht freiwillig überlieferte.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche diese Befugniss des Unterthans zur Gegengewalt gegen seinen Obern unter gewissen Umständen behaupten, unter denen ich hier nur den in seinen Lehren des Naturrechts sehr behutsamen, bestimmten und bescheidenen Achenwall anführen will *. Er sagt: „Wenn die Gefahr, die dem gemeinen Wesen aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhaupts droht, grösser ist, als von Ergreifung der Waffen gegen ihn besorgt werden kann, alsdann könne das Volk jenem widerstehen, zum Behuf dieses Rechts von seinem Unterwerfungsvertrag abgehen, und ihn als Tyrannen entthronen.“ Und er schliesst darauf: „Es kehrte das Volk auf solche Art (beziehungsweise auf seinen vorigen Oberherrn) in den Naturzustand zurück.“

Ich glaube gern, dass weder Achenwall, noch irgend einer der wackern Männer, die hierüber mit ihm einstimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Fall zu so gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beistimmung würden gegeben haben; auch ist kaum zu bezweifeln, dass, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die vereinigten Niederlande, oder auch Grossbritannien ihre jetzige für so glücklich gepriesene Verfassung errungen haben, misslungen wären, die Leser der Geschichte derselben in der Hinrichtung ihrer jetzt so erhobenen Urheber nichts als verdiente Strafe grosser Staatsverbrecher sehen würden. Denn der Ausgang mischt sich gewöhnlich in unsere Beurtheilung der Rechtsgründe, obzwar jener ungewiss war, diese aber gewiss sind. Es

---

* *Jus Naturae. Editio Vta. Pars posterior*, §. 203 – 206.

ist aber klar, dass, was die letzteren betrifft — wenn man auch einräumt, dass durch eine solche Empörung dem Landesherrn (der etwa eine *joyeuse entrée*, als einen wirklichen, zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk, verletzt hätte) kein Unrecht geschähe, — das Volk doch durch diese Art sein Recht zu suchen, im höchsten Grade Unrecht gethan habe, weil dieselbe (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfassung unsicher macht, und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit *(status naturalis)*, wo alles Recht aufhört, wenigstens Effect zu haben, einführt. — Nur will ich, bei diesem Hange so vieler wohldenkenden Verfasser dem Volk (zu seinem eigenen Verderben) das Wort zu reden, bemerken, dass dazu theils die gewöhnliche Täuschung, wenn vom Princip des Rechts die Rede ist, das Princip der Glückseligkeit ihren Urtheilen unterzuschieben, die Ursache sey; theils auch, wo kein Instrument eines wirklich dem gemeinen Wesen vorgelegten, vom Oberhaupt desselben acceptirten, und von beiden sanctionirten, Vertrags anzutreffen ist, sie die Idee von einem ursprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als Etwas, welches wirklich geschehen seyn müsse, annahmen, und so dem Volke immer die Befugniss zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm selbst dafür beurtheilten Verletzung nach seinem Gutdünken abzugehen *.

Man sieht hier offenbar, was das Princip der Glückseligkeit (welche eigentlich gar keines bestimmten Princips fähig ist) auch im Staatsrecht für Böses anrichtet, so

---

[*] Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherrn verletzt seyn, so kann dieses doch alsdann nicht sofort als gemeines Wesen, sondern nur durch Rottirung, entgegenwirken. Denn die bisher bestandene Verfassung war vom Volke zerrissen; die Organisation, aber zu einem neuen gemeinen Wesen sollte allererst noch geschehen. Hier tritt nun der Zustand der Anarchie mit allen ihren Gräueln ein, die wenigstens dadurch möglich sind; und das Unrecht, welches hier geschieht, ist alsdann, das, was eine jede Partei der andern im Volke zufügt, wie auch aus dem angeführten Beispiel erhellt, wo die aufrührerischen Unter-

wie es solches in der Moral thut, auch selbst bei der besten Meinung, die der Lehrer desselben beabsichtigt. Der Souverain will das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen, und wird Despot; das Volk will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf eigene Glückseligkeit nicht nehmen lassen, und wird Rebell. Wenn man zu allererst gefragt hätte, was Rechtens ist (wo die Principien *a priori* feststehen, und kein Empiriker darin pfuschen kann), so würde die Idee des Socialcontracts in ihrem unbestreitbaren Ansehen bleiben, aber nicht als Factum (wie **Danton** will, ohne welches er alle in der wirklich existirenden bürgerlichen Verfassung befindliche Rechte, und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt), sondern nur als Vernunftprincip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt. Und man würde einsehen, dass, ehe der allgemeine Wille da ist, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen seinen Gebieter besitze, weil es nur durch diesen rechtlich zwingen kann; ist jener aber da, eben so wohl kein von ihm gegen diesen auszuübender Zwang statt finde, weil es alsdann selbst der oberste Gebieter wäre; mithin dem Volke gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widersetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir sehen auch diese Theorie in der Praxis hinreichend bestätigt. In der Verfassung von Grossbritannien, wo das Volk mit seiner Constitution so gross thut, als ob sie das Muster für alle Welt wäre, finden wir doch, dass sie von der Befugniss, die dem Volk, im Fall der Monarch den Contract von 1688 übertreten sollte, zusteht, ganz still schweigt; mithin sich gegen ihn, wenn er sie verletzen wollte, weil kein Gesetz hierüber da ist, insgeheim Rebellion vorbehält. Denn dass die Constitution auf

---

thanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfassung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche sie verliessen; nämlich von Geistlichen und Aristokraten verzehrt zu werden, statt dass sie unter einem Alle beherrschenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

diesen Fall ein Gesetz enthalte, welches die subsistirende Verfassung, von der alle besondern Gesetze ausgehen (gesetzt auch der Contract sey verletzt), umzustürzen berechtigte, ist ein klarer Widerspruch, weil sie alsdann auch eine öffentlich constituirte* Gegenmacht enthalten müsste, mithin noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erstere beschützte, seyn müsste, dann aber auch ein Drittes, welches zwischen Beiden, auf wessen Seite das Recht sey, entschiede. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder), besorgt wegen einer solchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl schlüge, dem von ihnen weggeschreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlassung der Regierung angedichtet, als sich das Recht der Absetzung desselben angemasst, wodurch sie die Verfassung in offenbaren Widerspruch mit sich selbst würden versetzt haben.

Wenn man nun bei diesen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiss nicht machen wird, dass ich durch diese Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel schmeichle, so wird man mir hoffentlich auch denjenigen ersparen, dass ich dem Volk zu Gunsten zu viel behaupte, wenn ich sage, dass dieses gleichfalls seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich diese keine Zwangsrechte seyn können.

Hobbes ist der entgegengesetzten Meinung. Nach ihm *(de Cive, cap. 7, §. 14)* ist das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden, und kann dem Bürger nicht Unrecht thun (er mag über ihn verfügen, was er wolle). — Dieser Satz würde ganz richtig seyn, wenn man unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen Denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber, so im Allgemeinen, ist der Satz erschrecklich.

---

* Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichsam heimtückisch, verschwiegen werden; am wenigsten das Recht, welches sich das Volk, als ein zur Constitution gehöriges, anmasst; weil alle Gesetze derselben, als aus einem öffentlichen Willen entsprungen gedacht werden müssen. Es müsste also, wenn die Constitution Aufstand erlaubte, diese das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen sey, öffentlich erklären.

Der nichtwiderspenstige Unterthan muss annehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urtheilen befugt ist; das Unrecht aber, welches ihm seiner Meinung nach widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht, so muss dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugniss zustehen, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu seyn scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn, dass das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig seyn könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen. Also ist die Freiheit der Feder — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu selbst einflösst, gehalten (und dahin beschränken sich auch die Federn einander von selbst, damit sie nicht ihre Freiheit verlieren), — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn diese Freiheit ihm auch absprechen zu wollen, ist nicht allein so viel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, sondern auch dem letzteren, dessen Wille blos dadurch, dass er den allgemeinen Volkswillen repräsentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniss von dem entziehen, was, wenn er es wüsste, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. Dem Oberhaupte aber Besorgniss einzuflössen, dass durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heisst so viel, als ihm Misstrauen gegen seine eigene Macht, oder auch Hass gegen sein Volk erwecken.

Das allgemeine Princip aber, wonach ein Volk seine Rechte *negativ*, d. i. blos zu beurtheilen hat, was von der höchsten Gesetzgebung als mit ihrem besten Willen *nicht verordnet*, anzusehen seyn möchte, ist in dem Satz enthalten: *Was ein Volk über sich selbst nicht beschiessen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschliessen.*

Wenn also z. B. die Frage ist: ob ein Gesetz, das eine gewisse einmal angeordnete kirchliche Verfassung für beständig fortdauernd anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Gesetzgebers (seiner Absicht) ausgehend angesehen werden könne? so frage man sich zuerst: ob ein Volk es sich zum Gesetz machen *dürfe*, dass gewisse einmal angenommene Glaubenssätze und Formen der äussern Religion für immer bleiben sollen, also ob es sich selbst in seiner Nachkommenschaft hindern dürfe, in Religionseinsichten weiter fortzuschreiten, oder etwaige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, dass ein ursprünglicher Contrakt des Volks, welcher dieses zum Gesetz machte, an sich selbst null und nichtig seyn würde, weil er wider die Bestimmung und Zwecke der Menschheit streitet; mithin ein darnach gegebenes Gesetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem also Gegenvorstellungen gemacht werden können, anzusehen ist. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der obersten Gesetzgebung so verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerstand dagegen aufgeboten werden.

Es muss in jedem gemeinen Wesen ein *Gehorsam* unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein *Geist der Freiheit* seyn, da Jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu seyn verlangt, dass dieser Zwang rechtmässig sey, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe. Der erstere, ohne den letzteren, ist die veranlassende Ursache aller geheimen Gesellschaften. Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich, vornämlich in dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Gesellschaften also würden wegfallen, wenn diese Freiheit begünstigt wird. Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntnisse kommen, die ihre eigene wesentliche Absicht befördern, als dass sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äussern lässt?

⁂

Nirgend spricht eine alle reine Vernunftprincipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmaassung über Theorie ab, als in der Frage über die Erfordernisse zu einer guten Staatsverfassung. Die Ursache ist, weil eine lange bestandene gesetzliche Verfassung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückseligkeit sowohl als ihre Rechte nach dem Zustande zu beurtheilen, in welchem Alles bisher in seinem ruhigen Gange gewesen ist; nicht aber umgekehrt diesen letztern nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu schätzen: vielmehr jenen passiven Zustand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen Bessern zu suchen (wo dasjenige gilt, was Hippokrates den Ärzten zu beherzigen giebt: *judicium anceps, experimentum periculosum*). Da nun alle lang genug bestandene Verfassungen, sie mögen Mängel haben, welche sie wollen, hierin bei aller ihrer Verschiedenheit einerlei Resultat geben, nämlich mit der, in welcher man ist, zufrieden zu seyn; so gilt, wenn auf das Volkswohlergehen gesehen wird, eigentlich gar keine Theorie, sondern Alles beruht auf einer der Erfahrung folgsamen Praxis.

Giebt es aber in der Vernunft so Etwas, als sich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken lässt; und hat dieser Begriff für Menschen, die im Antagonism ihrer Freiheit gegen einander stehen, verbindende Kraft, mithin objective (praktische) Realität, ohne dass auf das Wohl- oder Uebelbefinden, das ihnen daraus entspringen mag, noch hingesehen werden darf (wovon die Kenntniss blos auf Erfahrung beruht): so gründet es sich auf Principien *a priori* (denn, was Recht sey, kann nicht Erfahrung lehren); und es giebt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist.

Hierwider kann nun nichts aufgebracht werden, als: dass, obzwar die Menschen die Idee von ihnen zustehenden Rechten im Kopfe haben, sie doch, ihrer Herzenshärtigkeit halber, unfähig und unwürdig wären, danach behandelt zu werden, und daher eine oberste, blos nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt sie in Ordnung halten dürfe und müsse. Dieser Verzweiflungssprung (*salto mortale)* ist aber von der Art, dass, wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch die seinige versuchen, und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen dürfte. Wenn nicht Etwas ist, was durch Vernunft unmittelbare Achtung abnöthigt (wie das Menschenrecht), so sind alle Einflüsse auf die Willkühr der Menschen unvermögend, die Freiheit derselben zu bändigen. Aber wenn, neben dem Wohlwollen, das Recht laut spricht, dann zeigt sich die menschliche Natur nicht so verunartet, dass seine Stimme von derselben nicht mit Ehrerbietung angehört werde. *(Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem conspexere, silent arrectisque auribus adstant. Virgilius.)*

III.

Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Völkerrechte.

In allgemein philanthropischer, d. i. kosmopolitischer Absicht betrachtet[*].

(Gegen Moses Mendelssohn.)

Ist das menschliche Geschlecht im Ganzen zu lieben; oder ist es ein Gegenstand, den man mit Unwillen betrachten muss, dem man zwar (um nicht Misanthrop zu werden) alles Gute wünscht, es doch aber nie von ihm erwarten, mithin seine Augen lieber von ihm abwenden muss? Die Beantwortung dieser Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: Sind in der menschlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Bessern fortschreiten; und das Böse jetziger und vergangener Zeiten sich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn so können wir die Gattung doch wenigstens in ihrer beständigen Annäherung zum Guten lieben, sonst müssten wir sie hassen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menschenliebe (die alsdann höchstens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens, seyn würde) mag dagegen sagen, was sie wolle. Denn was Böse ist und bleibt, vornämlich das in vorsätzlicher wechselseitiger Verletzung der heiligsten Menschenrechte, das kann man — auch bei der grössten Bemühung, Liebe in sich zu erzwingen — doch nicht vermeiden zu hassen: nicht gerade um Menschen Ubels zuzufügen, aber doch so wenig wie möglich mit ihnen zu thun zu haben.

---

[*] Es fällt nicht sofort in die Augen, wie eine allgemein-philanthropische Voraussetzung auf eine weltbürgerliche Verfassung, diese aber auf die Gründung eines Völkerrechts hinweise, als einen Zustand, in welchem allein die Anlagen der Menschheit gehörig entwickelt werden können, die unsere Gattung liebenswürdig machen; — Der Beschluss dieser Nummer wird diesen Zusammenhang vor Augen stellen.

Moses Mendelssohn war der letzteren Meinung (Jerusalem, zweiter Abschnitt, S. 44. bis 47.), die er seines Freundes Lessing's Hypothese von einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts entgegensetzt. Es ist ihm Hirngespinnst: „dass das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken, und sich vervollkommnen solle. — Wir sehen, sagt er, das Menschengeschlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in seinen vorigen Zustand zurück zu gleiten.“ (Das ist so recht der Stein des Sisyphus; und man nimmt, auf diese Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büssungsort für alte, jetzt nicht mehr erinnerliche Sünden an.) — „Der Mensch geht weiter; aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Maass von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glückseligkeit (?) und Elend.“ — Diese Behauptungen leitet er (S. 46.) dadurch ein, dass er sagt: „Ihr wollt errathen, was für Absichten die Vorsehung mit der Menschheit habe? Schmiedet keine Hypothesen“ (Theorie, hatte er diese vorher genannt); „schauet nur umher auf das, was wirkgeschieht, und, wenn Ihr einen Überblick auf die Geschichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geschehen ist. Dieses ist Thatsache; dieses muss zur Absicht gehört haben, muss in dem Plane der Weisheit genehmigt, oder wenigstens mit aufgenommen worden seyn.“

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick ist, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Versuchungen zum Bösen ringen, und ihn dennoch dagegen Stand halten zu sehen: so ist es ein, ich will nicht sagen einer Gottheit, sondern selbst des gemeinsten aber wohldenkenden Menschen höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben so tief wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen. Eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend seyn; aber endlich muss doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel; und, wenn die Acteurs es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an einem oder dem andern Act genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, dass das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sey. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein blosses Schauspiel ist, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laster ohne Zahl (wenn gleich mit dazwischen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit sich über einander thürmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne: ist, wenigstens nach unseren Begriffen, sogar der Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde also annehmen dürfen: dass, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Cultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Bessern in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseyns begriffen sey, und dass dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen seyn werde. Diese Voraussetzung zu beweisen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derselben muss beweisen. Denn, ich stütze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen, — worin ich (als Mensch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moralischen Beschaffenheit so gut, als ich seyn sollte, mithin auch könnte, — so auf die Nachkommenschaft zu wirken, dass sie immer besser werde (wovon also auch die Möglichkeit angenommen werden muss), und dass so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern sich rechtmässig vererben könne. Es mögen nun auch noch so viel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach vergeblichen Arbeit abzulassen; so kann ich doch, so lange dieses nur nicht ganz gewiss gemacht werden kann, die Pflicht (als das *liquidum)* gegen die Klugheitsregel aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten (als das *illiquidum*, weil es blosse Hypothese ist) nicht vertauschen; und, so ungewiss ich immer seyn und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sey, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, dass es thunlich sey, Abbruch thun.

Diese Hoffnung besserer Zeiten, ohne welche eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl Erspriessliches zu thun, nie das menschliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluss gehabt; und der gute Mendelssohn musste doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, so eifrig bemüht war. Denn selbst und für sich allein sie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derselben Bahn weiter fort gingen, konnte er vernünftiger Weise nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblick, nicht sowohl der Ubel, die das menschliche Geschlecht aus Naturursachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menschen sich unter einander selbst anthun, erheitert sich doch das Gemüth durch die Aussicht, es könne künftig besser werden: und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe seyn, und die Früchte, die wir zum

Theil selbst gesäet haben, nicht einernten werden. Empirische Beweisgründe wider das Gelingen dieser auf Hoffnung genommenen Entschliessungen richten hier nichts aus. Denn dass dasjenige, was bisher noch nicht gelungen ist, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal eine pragmatische oder technische Absicht (wie z. B. die der Luftfahrten mit ärostatischen Bällen) aufzugeben; noch weniger aber eine moralische, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonstrativ-unmöglich ist, Pflicht wird. Uberdies lassen sich manche Beweise geben, dass das menschliche Geschlecht, im Ganzen, wirklich in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, ansehnlich moralisch selbst zum Besseren fortgerückt sey (kurzdauernde Hemmungen können nichts dagegen beweisen); und dass das Geschrei von der unaufhaltsam zunehmenden Verunartung desselben gerade daher kommt, dass, wenn es auf einer höhern Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urtheil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man seyn sollte, mithin unser Selbsttadel immer desto strenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs schon erstiegen haben.

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten, und auch wohl beschleunigt werden; so sieht man bald, dass dieser ins unermesslich Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir thun (z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben), und nach welcher Methode wir verfahren sollen, um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Geleis zu nöthigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr (weil höchste Weisheit zur Vollendung dieses Zwecks erfordert wird) von der Vorsehung allein, können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehen bleiben, und aufs Ganze, als ein solches, welches für sie zu gross ist, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluss erstrecken können: vornämlich da sie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, sich aus eigenem freien Vorsatz schwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allseitige Gewaltthätigkeit und daraus entspringende Noth endlich ein Volk zur Entschliessung bringen musste, sich dem Zwange, den ihm die Vernunft selbst als Mittel vorschreibt, nämlich dem öffentlichen Gesetze zu unterwerfen, und in eine *staatsbürgerliche* Verfassung zu treten: so muss auch die Noth aus den beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zuletzt dahin bringen, selbst wider Willen, entweder in eine *weltbürgerliche* Verfassung zu treten, oder, ist ein solcher Zustand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergrossen Staaten wohl auch mehrmals gegangen ist) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbeiführt, so muss sie diese Noth doch zu einem Zustande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zustand der *Föderation* nach einem gemeinschaftlich verabredeten *Völkerrecht* ist.

Denn da die fortrückende Cultur der Staaten mit dem zugleich wachsenden Hange, sich auf Kosten der Anderen durch List oder Gewalt zu vergrössern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf stehendem Fuss und in Disciplin erhaltene, mit stets zahlreicheren Kriegsinstrumenten versehene Heere immer höhere Kosten verursachen muss; indess die Preise aller Bedürfnisse fortdauernd wachsen, ohne dass ein ihnen proportionirter fortschreitender Zuwachs der sie vorstellenden Metalle gehofft werden kann; kein Friede auch so lange dauert, dass das Ersparniss während desselben dem Kostenaufwande für den nächsten Krieg gleich käme, wowider Erfindung der Staatsschulden zwar ein sinnreiches, aber sich selbst zuletzt vernichtendes Hülfsmittel ist: so muss, was guter Wille hätte thun sollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken, dass ein jeder Staat in seinem Innern so organisirt werde, dass nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg (weil er ihn auf eines Andern, nämlich des Volks, Kosten führt) eigentlich nichts kostet, sondern das Volk, dem er selbst kostet, die entscheidende Stimme habe, ob Krieg seyn solle oder nicht (wozu freilich die Realisirung jener Idee des ursprünglichen Vertrags nothwendig vorausgesetzt werden muss). Denn dieses wird es wohl bleiben lassen, aus blosser Vergrösserungsbegierde, oder um vermeinter, blos wörtlicher Beleidigungen willen sich in Gefahr persönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trifft, zu versetzen. Und so wird auch die Nachkommenschaft (auf die keine von ihr unverschuldete Lasten gewälzt werden), ohne dass eben Liebe zu derselben, sondern nur Selbstliebe jedes Zeitalters die Ursache davon seyn darf, immer zum Besseren, selbst im moralischen Sinne, fortschreiten können: indem jedes gemeine Wesen, unvermögend einem andern gewaltthätig zu schaden, sich allein am Recht halten muss, und, dass andere eben so geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieses ist indess nur Meinung und blos Hypothese, ungewiss, wie alle Urtheile, welche zu einer beabsichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unsrer Gewalt steht, die ihr einzig angemessne Naturursache angeben wollen; und, selbst als eine solche, enthält sie, in einem schon bestehenden Staat, nicht ein Princip für den Unterthan sie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden), sondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menschen, nach der gewöhnlichen Ordnung, eben nicht liegt, von seiner Gewalt willkührlich nachzulassen, gleichwohl es aber in dringenden Umständen doch nicht unmöglich ist; so kann man es für einen den moralischen Wünschen und Hoffnungen der Menschen (beim Bewusstseyn ihres Unvermögens) nicht unangemessenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umstände von der Vorsehung zu erwarten: welche dem Zwecke der Menschheit im Ganzen ihrer Gattung zu Erreichung ihrer endlichen Bestimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, so weit sie reichen, einen Ausgang verschaffen werde, welchem die Zwecke der Menschen, abgesondert betrachtet, gerade entgegenwirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, unter einander, verschafft der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesammt zu unterjochen; und, statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen.

* * *

Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbstständigkeit, oder seines Eigenthums, einen Augenblick gesichert. Der Wille, einander zu unterjochen oder an dem Seinen zu schmälern, ist jederzeit da; und die Rüstung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerstörender macht, als selbst den Krieg, darf nie nachlassen. Nun ist hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müsste, gegründetes Völkerrecht (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menschen) möglich. — Denn ein dauernder allgemeiner Friede durch die sogenannte Balance der Mächte in Europa ist, wie Swift's Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, dass, als sich ein Sperling darauf setzte, es sofort einfiel, ein blosses Hirngespinnst. — „Aber solchen Zwangsgesetzen, wird man sagen, werden sich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorschlag zu einem allgemeinen Völkerstaat, unter dessen Gewalt sich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen sollen, um seinen Gesetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von St. Pierre, oder eines Rousseau, noch so artig klingen, so gilt er doch nicht für die Praxis: wie er denn auch von grossen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern, als eine pedantisch-kindische aus der Schule hervorgetretene Idee, jederzeit ist verlacht worden."

Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprincip ausgeht, wie das Verhältniss unter Menschen und Staaten seyn soll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreist, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, dass ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und ihn also möglich *(in praxi)*, und dass er seyn kann, anzunehmen; — zugleich aber auch *(in subsidium)* auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will *(fata volentem ducunt, nolentem trahunt)*. Bei dieser letzteren wird dann auch die menschliche Natur mit in Anschlag gebracht: welche, da in ihr immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann, oder will, dass nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen misslungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen, und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte. So bleibt es also auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

XII.

ZUM EWIGEN FRIEDEN.

EIN PHILOSOPHISCHER ENTWURF.

1795.

Nach der zweiten Ausgabe von 1796.

Zum ewigen Frieden.

Ob diese satyrische Überschrift auf dem Schilde jenes Holländischen Gastwirths, worauf ein Kirchhof gemalt war, die Menschen überhaupt, oder besonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süssen Traum träumen, mag dahin gestellt seyn. Das bedingt sich aber der Verfasser des Gegenwärtigen aus, dass, da der praktische Politiker mit dem theoretischen auf dem Fusse steht, mit grosser Selbstgefälligkeit auf ihn als einen Schulweisen herabzusehen, der dem Staat, welcher von Erfahrungsgrundsätzen ausgehen müsse, mit seinen sachleeren Ideen keine Gefahr bringe, und den man immer seine elf Kegel auf einmal werfen lassen kann, ohne dass sich der weltkundige Staatsmann daran kehren darf, dieser auch, im Fall eines Streites mit jenem so ferne consequent verfahren müsse, hinter seinen auf gut Glück gewagten und öffentlich geäusserten Meinungen nicht Gefahr für den Staat zu wittern, — durch welche *Clausula salvatoria* der Verfasser dieses sich denn hiermit in der besten Form wider alle bösliche Auslegung ausdrücklich verwahrt wissen will.

Erster Abschnitt,

welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

1. „Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.“

Denn alsdann wäre er ja ein blosser Waffenstillstand, Aufschub der Feindseligkeiten, nicht Friede, der das Ende aller Hostilitäten bedeutet, und dem das Beiwort ewig anzuhängen ein schon verdächtiger Pleonasm ist. Die vorhandenen, ob gleich jetzt vielleicht den Paciscirenden selbst noch nicht bekannten, Ursachen zum künftigen Kriege sind durch den Friedensschluss insgesammt vernichtet; sie mögen noch aus archivarischen Documenten mit noch so scharfsichtiger Ausspähungsgeschicklichkeit ausgeklaubt seyn. — Der Vorbehalt *(reservatio mentalis)* alter allererst künftig auszudenkender Prätensionen, deren kein Theil für jetzt Erwähnung thun mag, weil beide zu sehr erschöpft sind, den Krieg fortzusetzen, bei dem bösen Willen, die erste günstige Gelegenheit zu diesem Zwecke zu benutzen, gehört zur Jesuitencasuistik, und ist unter der Würde der Regenten, so wie die Willfährigkeit zu dergleichen Deductionen unter der Würde eines Ministers desselben, wenn man die Sache, wie sie an sich selbst ist, beurtheilt. —

Wenn aber, nach aufgeklärten Begriffen der Staatsklugheit, in beständiger Vergrösserung der Macht, durch welche Mittel es auch sey, die wahre Ehre des Staates gesetzt wird, so fällt freilich jenes Urtheil als schulmässig und pedantisch in die Augen.

2. „Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder gross, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.“

Ein Staat ist nämlich nicht (wie etwa der Boden, auf dem er seinen Sitz hat) eine Habe *(patrimonium)*. Er ist eine Gesellschaft von Menschen, über die Niemand anders, als er selbst, zu gebieten und zu disponiren hat. Ihn aber, der selbst als Stamm seine eigene Wurzel hatte, als Pfropfreis einem andern Staate einzuverleiben, heisst seine Existenz, als einer moralischen Person, aufheben, und aus der letztern eine Sache machen, und widerspricht also der Idee des ursprünglichen Vertrags, ohne die sich kein Recht über ein Volk denken lässt [*]. In welche Gefahr das Vorurtheil dieser Erwerbungsart Europa, denn die andern Welttheile haben nie davon gewusst, in unsern bis auf die neuesten Zeiten gebracht habe, dass sich nämlich auch Staaten einander heirathen könnten, ist Jedermann bekannt, theils als eine neue Art von Industrie, sich auch ohne Aufwand von Kräften durch Familienbündnisse übermächtig zu machen, theils auch auf solche Art den Länderbesitz zu erweitern. — Auch die Verdingung der Truppen eines Staats an einen andern, gegen einen nicht gemeinschaftlichen Feind, ist dahin zu zählen; denn die Unterthanen werden dabei als nach Belieben zu handhabende Sachen gebraucht und verbraucht.

3. „Stehende Heere *(miles perpetuus)* sollen mit der Zeit ganz aufhören.“

Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg, durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; reizen diese an, sich einander in Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwandten Kosten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last los zu werden; wozu kommt, dass zum Tödten, oder getödtet zu werden in Sold genommen zu seyn, einen Gebrauch von Menschen als blossen Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines Andern (des Staats) zu enthalten scheint, der sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen lässt[*]. Ganz anders ist es mit der freiwilligen periodisch vorgenommenen Ubung der Staatsbürger in Waffen bewandt, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von Aussen zu sichern. — Mit der Anhäufung eines Schatzes würde es eben so gehen, dass er, von andern Staaten als Bedrohung mit Krieg angesehen, zu zuvorkommenden Angriffen nöthigte (weil unter den drei Mächten, der Heeresmacht, der Bundesmacht und der Geldmacht, die letztere wohl das zuverlässigste Kriegswerkzeug seyn dürfte, wenn nicht die Schwierigkeit, die Grösse desselben zu erforschen, dem entgegen stände).

---

[*] Ein Erbreich ist nicht ein Staat, der von einem andern Staate, sondern dessen Recht zu regieren an eine andere physische Person vererbt werden kann. Der Staat erwirbt alsdann einen Regenten, nicht dieser als ein solcher (d. i. der schon ein anderes Reich besitzt) den Staat.

4. „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äussere Staatshändel gemacht werden.“

Zum Behuf der Landesökonomie (der Wegebesserung, neuer Ansiedelungen, Anschaffung der Magazine für besorgliche Misswachsjahre u. s. w.), ausserhalb oder innerhalb des Staates Hülfe zu suchen, ist diese Hülfsquelle unverdächtig. Aber, als entgegenwirkende Maschine der Mächte gegen einander, ist ein Creditsystem ins Unabsehliche anwachsender und doch immer für die gegenwärtige Forderung (weil sie doch nicht von allen Gläubigern auf einmal geschehen wird) gesicherter Schulden, — die sinnreiche Erfindung eines handeltreibenden Volkes in diesem Jahrhundert —, eine gefährliche Geldmacht, nämlich ein Schatz zum Kriegführen, der die Schätze aller andern Staaten zusammengenommen übertrifft, und nur durch den einmal bevorstehenden Ausfall der Taxen (der doch auch durch die Belebung des Verkehrs, vermittelst der Rückwirkung auf Industrie und Erwerb, noch lange hingehalten wird) erschöpft werden kann. Diese Leichtigkeit, Krieg zu führen, mit der Neigung der Machthabenden dazu, welche der menschlichen Natur eingeartet zu seyn scheint, verbunden, ist also ein grosses Hinderniss des ewigen Friedens, welches zu verbieten um desto mehr ein Präliminarartikel desselben seyn müsste, weil der endlich doch unvermeidliche Staatsbankerott manche andere Staaten unverschuldet in den Schaden mit verwickeln muss, welches eine öffentliche Läsion der letzteren seyn würde. Mithin sind wenigstens andere Staaten berechtigt, sich gegen einen solchen und dessen Anmaassungen zu verbünden.

---

[*] So antwortete ein Bulgarischer Fürst dem Griechischen Kaiser, der den Zwist mit ihm, nicht durch Vergiessung des Bluts seiner Unterthanen, sondern gutmüthigerweise durch einen Zweikampf abmachen wollte: „ein Schmied, der Zangen hat, wird das glühende Eisen aus den Kohlen nicht mit den Händen herausnehmen.“ [Diese Anmerkung fehlt in der zweiten Ausgabe. Sch.]

5. „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staates gewaltthätig einmischen.“

Denn was kann ihn dazu berechtigen? Etwa das Skandal, das er den Unterthanen eines andern Staates giebt? Es kann dieser vielmehr, durch das Beispiel der grossen Übel, die sich ein Volk durch seine Gesetzlosigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen: und überhaupt ist das böse Beispiel, das eine freie Person der andern giebt (als *scandalum acceptum*), keine Läsion derselben. — Dahin würde zwar nicht zu ziehen seyn, wenn ein Staat sich durch innere Veruneinigung in zwei Theile spaltete, deren Jeder für sich einen besondern Staat vorstellt, der auf das Ganze Anspruch macht; wo einem derselben Beistand zu leisten einem äusseren Staate nicht für Einmischung in die Verfassung des andern (denn es ist alsdann Anarchie) angerechnet werden könnte. So lange aber dieser innere

Streit noch nicht entschieden ist, würde diese Einmischung äusserer Mächte Verletzung der Rechte eines nur mit seiner innern Krankheit ringenden, von keinem Andern abhängigen Volkes, selbst also ein gegebenes Skandal seyn, und die Autonomie aller Staaten unsicher machen.

6. „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, Anstellung der Meuchelmörder *(percussores)*, Giftmischer *(venefici)*, Brechung der Capitulation, Anstiftung des Verraths *(perduellio)*, in dem bekriegten Staat etc."

Das sind ehrlose Stratageme. Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muss mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg *(bellum internecinum)* ausschlagen würde; da der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzustande ist (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte), durch Gewalt sein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterausspruch voraussetzt), sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem sogenannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist; zwischen Staaten aber sich kein Bestrafungskrieg *(bellum punitivum)* denken lässt (weil zwischen ihnen kein Verhältniss eines Obern zu einem Untergebenen statt findet). — Woraus denn folgt, dass ein Ausrottungskrieg, wo die Vertilgung beide Theile zugleich, und mit dieser auch alles Rechts treffen kann, den ewigen Frieden nur auf dem grossen Kirchhofe der Menschengattung statt finden lassen würde. Ein solcher Krieg also, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, muss schlechterdings unerlaubt seyn. — Dass aber die genannten Mittel unvermeidlich dahin führen, erhellt daraus, dass jene höllischen Künste, da sie an sich selbst niederträchtig sind, wenn sie in Gebrauch gekommen, sich nicht lange innerhalb der Grenze des Krieges halten, wie etwa der Gebrauch der Spione *(uti exploratoribus)*, wo nur die Ehrlosigkeit Anderer (die nun einmal nicht ausgerottet werden kann) benutzt wird, sondern auch in den Friedenszustand übergehen, und so die Absicht desselben gänzlich vernichten würden.

* * *

Obgleich die angeführten Gesetze objectiv, d. i. in der Intention der Machthabenden, lauter Verbotgesetze *(leges prohibitivae)* sind, so sind doch einige derselben von der strengen, ohne Unterschied der Umstände geltenden Art *(leges strictae)*, die sofort auf Abschaffung dringen (wie Nr. 1, 5, 6), andere aber (wie Nr. 2, 3, 4), die zwar nicht als Ausnahmen von der Rechtsregel, aber doch in Rücksicht auf die Ausübung derselben, durch die Umstände, subjectiv für die Befugniss erweiternd *(leges latae)*, und Erlaubnisse enthalten, die Vollführung aufzuschieben, ohne doch den Zweck aus den Augen zu verlieren, der diesen Aufschub, z. B. der Wiedererstattung der gewissen Staaten, nach Nr. 2, entzogenen Freiheit, nicht auf den Nimmertag (wie August zu versprechen pflegte, *ad calendas graecas)* auszusetzen, mithin die Nichterstattung, sondern nur, damit sie nicht übereilt und so der Absicht selbst zuwider geschehe, die Verzögerung erlaubt. Denn das Verbot betrifft hier nur die Erwerbungsart, die fernerhin nicht gelten soll, aber nicht den Besitzstand, der, ob er zwar nicht den erforderlichen Rechtstitel hat, doch zu seiner Zeit (der putativen Erwerbung), nach der damaligen öffentlichen Meinung, von allen Staaten für rechtmässig gehalten wurde[*].

---

[*] Ob es ausser dem Gebot *(leges praeceptivae)*, und Verbot *(leges prohibitivae)*, noch Erlaubnissgesetze *(leges permissivae)* der reinen Vernunft geben könne, ist bisher nicht ohne Grund bezweifelt worden. Denn Gesetze überhaupt enthalten einen Grund objectiver praktischer Nothwendigkeit, Erlaubniss aber einen der praktischen Zufälligkeit ge-

wisser Handlungen; mithin würde ein Erlaubnissgesetz Nöthigung zu einer Handlung, zu dem, wozu Jemand nicht genöthigt werden kann, enthalten, welches, wenn das Object des Gesetzes in beiderlei Beziehung einerlei Bedeutung hätte, ein Widerspruch seyn würde. — Nun geht aber hier im Erlaubnissgesetze das vorausgesetzte Verbot nur auf die künftige Erwerbungsart eines Rechts (z. B. durch Erbschaft), die Befreiung aber von diesem Verbot, d. i. die Erlaubniss, auf den gegenwärtigen Besitzstand, welcher letztere, im Überschritt aus dem Naturzustande in den bürgerlichen, als ein, ob wohl unrechtmässiger, dennoch ehrlicher, Besitz *(possessio putativa)* nach einem Erlaubnissgesetze des Naturrechts noch fernerhin fortdauern kann, obgleich ein putativer Besitz, so bald er als ein solcher erkannt worden, im Naturzustande, ingleichen eine ähnliche Erwerbungsart im nachmaligen bürgerlichen (nach geschehenem Überschritt) verboten ist, welche Befugniss des fortdauernden Besitzes nicht statt finden würde, wenn eine solche vermeintliche Erwerbung im bürgerlichen Zustande geschehen wäre; denn da würde er, als Läsion, sofort nach Entdeckung seiner Unrechtmässigkeit aufhören müssen.

Ich habe hiermit nur beiläufig die Lehrer des Naturrechts auf den Begriff einer *lex permissiva*, welcher sich einer systematisch eintheilenden Vernunft von selbst darbietet, aufmerksam machen wollen; vornämlich, da im Civilgesetze (statutarischen) öfters davon Gebrauch gemacht wird, nur mit dem Unterschiede, dass das Verbotgesetz für sich allein dasteht, die Erlaubniss aber nicht als einschränkende Bedingung (wie es sollte) in jenes Gesetz mit hinein gebracht, sondern unter die Ausnahmen geworfen wird. — Da heisst es dann: dies oder jenes wird verboten: es sey denn Nr. 1, Nr. 2, Nr. 3, und so weiter ins Unabsehliche, die Erlaubnisse nur zufälliger Weise, nicht nach einem Princip, sondern durch Herumtappen unter vorkommenden Fällen, zum Gesetz hinzukommen; denn sonst hätten die Bedingungen in die Formel des Verbotsgesetzes mit hinein gebracht werden müssen, wodurch es dann zugleich ein Erlaubnissgesetz geworden wäre. — Es ist daher zu bedauern, dass die sinnreiche, aber unaufgelöst gebliebene, Preisaufgabe des eben so weisen als scharfsinnigen Herrn Grafen von Windischgrätz, welche gerade auf das letztere drang, so bald verlassen worden. Denn die Möglichkeit einer solchen (der mathematischen ähnlichen) Formel ist der einzige ächte Probierstein einer consequent bleibenden Gesetzgebung, ohne welche das sogenannte *jus certum* immer ein frommer Wunsch bleiben wird. — Sonst wird man blos generale Gesetze (die im Allgemeinen gelten), aber keine universalen (die allgemein gelten) haben, wie es doch der Begriff eines Gesetzes zu fordern scheint.

Zweiter Abschnitt,

welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturstand *(status naturalis)*, der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muss also gestiftet werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit davor, und, ohne dass sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird (welches aber nur in einem gesetzlichen Zustande geschehen kann), kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln *.

---

* Gemeiniglich nimmt man an, dass man gegen Niemanden feindlich verfahren dürfe, als nur, wenn er mich schon thätig lädirt hat, und das ist auch ganz richtig, wenn Beide im bürgerlich-gesetzlichen Zustande sind. Denn dadurch, dass Dieser in denselben getreten ist, leistet er Jenem (vermittelst der Obrigkeit, welche über Beide Gewalt hat) die erforderliche Sicherheit. — Der Mensch aber (oder das Volk) im blossen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit, und lädirt mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig *(facto)*, doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes *(statu injusto)*, wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nöthigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen. — Das Postulat also, das allen folgenden Artikeln zum Grunde liegt, ist: alle Menschen, die auf einander wechselseitig einfliessen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören.

Alle rechtliche Verfassung aber ist, was die Personen betrifft, die darin stehen,

1. die nach dem Staatsbürgerrecht der Menschen, in einem Volk *(jus civitatis)*,

2. nach dem Völkerrecht der Staaten im Verhältnisse gegen einander *(jus gentium)*,

3. die nach dem Weltbürgerrecht, so ferne Menschen und Staaten, in äusserem auf einander einfliessendem Verhältnisse stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind *(jus cosmopoliticum)*. — Diese Eintheilung ist nicht willkührlich, sondern nothwendig in Beziehung auf die Idee vom ewigen Frieden. Denn wenn nur einer von diesen im Verhältnisse des physischen Einflusses auf den andern, und doch im Naturstande wäre, so würde damit der Zustand des Krieges verbunden seyn, von dem befreit zu werden hier eben die Absicht ist.

Erster Definitivartikel

zum ewigen Frieden.

Die bürgerliche Verfassung in jedem Staat soll republicanisch seyn.

Die erstlich nach Principien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen); zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit Aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Unterthanen); und drittens, die nach dem Gesetz der Gleichheit derselben (als Staatsbürger) gestiftete Verfassung — die einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet seyn muss — ist die republicanische *. Diese ist

---

* Rechtliche (mithin äussere) Freiheit kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniss definirt werden: „Alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut.“ Denn was heisst Befugniss? Die Möglichkeit einer Handlung, so ferne man dadurch Keinem Unrecht thut. Also würde die Erklärung einer Befugniss so lauten: „Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man Keinem Unrecht thut. Man thut Keinem Unrecht (man mag auch thun, was man will), wenn man nur Keinem Unrecht thut:“ folglich ist es leere Tautologie. — Vielmehr ist meine äussere (rechtliche) Freiheit so zu erklären: sie ist die Befugniss, keinen äusseren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können. — Eben so ist äussere (rechtliche) Gleichheit in einem Staate dasjenige Verhältniss der Staatsbürger, nach welchem Keiner den Andern wozu rechtlich verbinden kann, ohne dass er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können. (Vom Princip der rechtlichen Abhängigkeit, da

also, was das Recht betrifft, an sich selbst diejenige, welche allen Arten der bürgerlichen Constitution ursprünglich zum Grunde liegt; und nun ist nur die Frage: ob sie auch die einzige ist, die zum ewigen Frieden hinführen kann?

---

dieses schon in dem Begriffe einer Staatsverfassung überhaupt liegt, bedarf es keiner Erklärung). — Die Gültigkeit dieser angebornen, zur Menschheit nothwendig gehörenden und unveräusserlichen Rechte wird durch das Princip der rechtlichen Verhältnisse des Menschen selbst zu höheren Wesen (wenn er sich solche denkt) bestätigt und erhoben, indem er sich nach eben denselben Grundsätzen auch als Staatsbürger einer übersinnlichen Welt vorstellt. — Denn, was meine Freiheit betrifft, so habe ich, selbst in Ansehung der göttlichen, von mir durch blosse Vernunft erkennbaren Gesetze, keine Verbindlichkeit, als nur so ferne ich dazu selber habe meine Beistimmung geben können (denn durchs Freiheitsgesetz meiner eigenen Vernunft mache ich mir allererst einen Begriff vom göttlichen Willen). Was in Ansehung des erhabensten Weltwesens ausser Gott, welches ich mir etwa denken möchte (einen grossen Äon), das Princip der Gleichheit betrifft, so ist kein Grund da, warum, wenn ich in meinem Posten meine Pflicht thue, wie jener Äon es in dem seinigen, mir blos die Pflicht zu gehorchen, jenem aber das Recht zu befehlen zukommen solle. — Dass dieses Princip der Gleichheit nicht (so wie das der Freiheit) auch auf das Verhältniss zu Gott passt, davon ist der Grund dieser, weil dieses Wesen das einzige ist, bei dem der Pflichtbegriff aufhört.

Was aber das Recht der Gleichheit aller Staatsbürger, als Unterthanen betrifft, so kommt es in Beantwortung der Frage von der Zulässigkeit des Erbadels allein darauf an: „ob der vom Staat zugestandene Rang (eines Unterthans vor dem andern) vor dem Verdienst, oder dieses vor jenem vorhergehen müsse." — Nun ist offenbar: dass, wenn der Rang mit der Geburt verbunden wird, es ganz ungewiss ist, ob das Verdienst (Amtsgeschicklichkeit und Amtstreue) auch folgen werde; mithin ist es eben so viel, als ob er ohne alles Verdienst dem Begünstigten zugestanden würde (Befehlshaber zu seyn); welches der allgemeine Volkswille in einem ursprünglichen Vertrage (der doch das Princip aller Rechte ist) nie beschliessen wird. Denn ein Edelmann ist darum nicht sofort ein edler Mann. — Was den **Amtsadel** (wie man den Rang einer höhern Magistratur nennen könnte, und den man sich durch Verdienste erwerben muss) betrifft, so klebt der Rang da nicht, als Eigenthum, an der Person, sondern am Posten, und die Gleichheit wird dadurch nicht verletzt; weil, wenn jene ihr Amt niederlegt, sie zugleich den Rang ablegt, und unter das Volk zurücktritt —

Nun hat aber die republicanische Verfassung, ausser der Lauterkeit ihres Ursprungs, aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entsprungen zu seyn, noch die Aussicht in die gewünschte Folge, nämlich den ewigen Frieden; wovon der Grund dieser ist. — Wenn (wie es in dieser Verfassung nicht anders seyn kann) die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschliessen, „ob Krieg seyn solle, oder nicht," so ist nichts natürlicher, als dass, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschliessen müssten (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich lässt, kümmerlich zu verbessern; zum Übermaasse des Übels endlich noch eine, den Frieden selbst verbitternde, nie (wegen naher immer neuer Kriege) zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen), sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen: da hingegen in einer Verfassung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger, die also nicht republicanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigenthümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. d. g. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüsst, diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschliessen, und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Corps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann.

* * *

Damit man die republicanische Verfassung nicht (wie gemeiniglich geschieht) mit der demokratischen verwechsele, muss Folgendes bemerkt werden. Die Formen eines Staats *(civitas)* können entweder nach dem Unterschiede der Personen, welche die oberste Staatsgewalt inne haben, oder nach der **Regierungsart** des Volks durch sein Oberhaupt, er mag seyn, welcher er wolle, eingetheilt werden; die erste heisst eigentlich die Form der **Beherrschung** *(forma imperii)*, und es sind nur drei derselben möglich, wo nämlich entweder nur Einer, oder Einige unter sich verbunden, oder Alle zusammen, welche die bürgerliche Gesellschaft ausmachen, die Herrschergewalt besitzen (Autokratie, Aristokratie und Demokratie, Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt). Die zweite ist die Form der Regierung (*forma regiminis*), und betrifft die auf die Constitution (den Act des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und ist in dieser Beziehung entweder republicanisch oder despotisch. Der **Republicanism** ist das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotism ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, so ferne er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird. — Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie, im eigentlichen Verstande des Worts, nothwendig ein Despotism, weil sie eine executive Gewalt gründet, da Alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschliessen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.

Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Unform, weil der Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens (so wenig, wie das Allgemeine des Obersatzes in einem Vernunftschlusse zugleich die Subsumtion des Besondern unter jenem im Untersatze) seyn kann, und, wenn gleich die zwei andern Staatsverfassungen so ferne immer fehlerhaft sind, dass sie einer solchen Regierungsart Raum geben, so ist es bei ihnen doch wenigstens möglich, dass sie eine dem Geiste eines repräsentativen Systems gemässe Regierungsart annähmen, wie etwa Friedrich II. wenigstens sagte: er sey blos der oberste Diener des

Staats [*], da hingegen die demokratische es unmöglich macht, weil Alles da Herr seyn will. — Man kann daher sagen: je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je grösser dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republicanism, und sie kann hoffen, durch allmälige Reformen sich dazu endlich zu erheben. Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer, als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich anders, als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen. Es ist aber an der Regierungsart [**] dem Volk ohne alle Vergleichung mehr gelegen, als an der Staatsform (wiewohl auch auf dieser ihre mehrere oder mindere Angemessenheit zu jenem Zwecke sehr viel ankommt). Zu jener aber, wenn sie dem Rechtsbegriffe gemäss seyn soll, gehört das repräsentative System, in welchem allein eine republicanische Regierungsart möglich, ohne welches sie (die Verfassung mag seyn, welche sie wolle) despotisch und gewaltthätig ist. — Keine der alten so genannten Republiken hat dieses gekannt, und sie mussten sich darüber auch schlechterdings in den Despotism auflösen, der unter der Obergewalt eines Einzigen noch der erträglichste unter allen ist.

---

[*] Man hat die hohen Benennungen, die einem Beherrscher oft beigelegt werden (die eines göttlichen Gesalbten, eines Verwesers des göttlichen Willens auf Erden und Stellvertreters desselben), als grobe, schwindlig machende Schmeicheleien oft getadelt, aber mich dünkt, ohne Grund. — Weit gefehlt, dass sie den Landesherrn sollten hochmüthig machen, so müssen sie ihn vielmehr in seiner Seele demüthigen, wenn er Verstand hat (welches man doch voraussetzen muss), und es bedenkt, dass er ein Amt übernommen habe, das für einen Menschen zu gross ist, nämlich das Heiligste, das Gott auf Erden hat, das Recht der Menschen zu verwalten, und diesem Augapfel Gottes irgend worin zu nahe getreten zu seyn, jederzeit in Besorgniss stehen muss.

[**] Mallet du Pan rühmt in seiner genietönenden, aber hohlen und sachleeren Sprache: nach vieljähriger Erfahrung endlich zur Überzeugung von der Wahrheit des bekannten Spruchs des Pope gelangt zu seyn: „lass über die beste Regierung Narren streiten; die bestgeführte ist die beste." Wenn das so viel sagen soll: die am besten geführte Regierung ist am besten geführt, so hat er, nach Swift's Ausdruck, eine Nuss aufgebissen, die ihn mit einer Made belohnte; soll es aber bedeuten, sie sey auch die beste Regierungsart, d. i. Staatsverfassung, so ist es grundfalsch; denn Exempel von guten Regierungen beweisen nichts für die Regierungsart. — Wer hat wohl besser regiert als ein Titus und Markus Aurelius, und doch hinterliess der eine einen Domitian, der andere einen Commodus zu Nachfolgern; welches bei einer guten Staatsverfassung nicht hätte geschehen können, da ihre Untauglichkeit zu diesem Posten früh genug bekannt war, und die Macht des Beherrschers auch hinreichend war, um sie auszuschliessen.

Zweiter Definitivartikel
zum ewigen Frieden.

Das Völkerrecht soll auf einen Föderalism freier Staaten gegründet seyn.

Völker, als Staaten, können wie einzelne Menschen beurtheilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in der Unabhängigkeit von äussern Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinanderseyn lädiren, und deren Jeder, um seiner Sicherheit willen, von dem Andern fordern kann und soll, mit ihm in eine, der bürgerlichen ähnliche, Verfassung zu treten, wo Jedem sein Recht gesichert werden kann. Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerstaat seyn müsste. Darin aber wäre ein Widerspruch; weil ein jeder Staat das Verhältniss eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der Völker gegen einander zu erwägen haben, so ferne sie so viel verschiedene Staaten ausmachen, und nicht in einen Staat zusammenschmelzen sollen) der Voraussetzung widerspricht.

Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu constituirenden, Zwange zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung ansehen, und als Rohheit, Ungeschliffenheit, und viehische

Abwürdigung der Menschheit betrachten, so, sollte man denken, müssten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staate vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen: statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät (denn Volksmajestät ist ein ungereimter Ausdruck) gerade darin, gar keinem äusseren gesetzlichen Zwange unterworfen zu seyn, und der Glanz seines Oberhaupts besteht darin, dass ihm, ohne dass er sich eben selbst in Gefahr setzen darf, viele Tausende zu Gebote stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen[*], und der Unterschied der Europäischen Wilden von den Americanischen besteht hauptsächlich darin, dass, da manche Stämme der letzteren von ihren Feinden gänzlich sind gegessen worden, die ersteren ihre Überwundenen besser zu benutzen wissen, als sie zu verspeisen, und lieber die Zahl ihrer Unterthanen, mithin auch die Menge der Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen durch sie zu vermehren wissen.

Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältniss der Völker unverhohlen blicken lässt (indessen dass sie im bürgerlich-gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert), ist es doch sehr zu verwundern, dass das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können, und sich noch kein Staat erkühnt hat, sich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären; denn noch werden Hugo Grotius, Puffendorf, Vattel u. a. m. (lauter leidige Tröster), obgleich ihr Codex, philosophisch oder diplomatisch abgefasst, nicht die mindeste gesetzliche Kraft hat, oder auch nur haben kann (weil Staaten als solche nicht unter einem gemeinschaftlichen äusseren Zwange stehen), immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne dass es ein Beispiel giebt, dass jemals ein Staat durch mit Zeugnissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen. — Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, dass eine noch grössere, ob zwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sey, über das böse Princip in ihm (das er nicht ableugnen kann) doch einmal Meister zu werden, und dies auch von Andern zu hoffen; denn sonst würde das Wort Recht den Staaten, die sich einander befehden wollen, nie in den Mund kommen, es sey denn, blos um seinen Spott damit zu treiben, wie jener Gallische Fürst es erklärte: „Es ist der Vorzug, den die Natur dem Stärkern über den Schwächern gegeben hat, dass dieser ihm gehorchen soll.“

---

[*] So gab ein Bulgarischer Fürst dem Griechischen Kaiser, der gutmüthigerweise seinen Streit mit ihm durch einen Zweikampf ausmachen wollte, zur Antwort: „Ein Schmied, der Zangen hat, wird das glühende Eisen aus den Kohlen nicht mit seinen Händen herauslangen.“

Da die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nie, wie bei einem äussern Gerichtshofe, der Process, sondern nur der Krieg seyn kann, durch diesen aber und seinen günstigen Ausschlag, den Sieg, das Recht nicht entschieden wird, und durch den Friedensvertrag zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande (immer zu einem neuen Vorwand zu finden) ein Ende gemacht wird (den man auch nicht geradezu für ungerecht erklären kann, weil in diesem Zustande Jeder in seiner eigenen Sache Richter ist), gleichwohl aber von Staaten, nach dem Völkerrecht, nicht eben das gelten kann, was von Menschen im gesetzlosen Zustande nach dem Naturrechte gilt, „aus diesem Zustande herausgehen zu sollen“ (weil sie, als Staaten, innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben, und also dem Zwange Anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind), indessen dass doch die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab, den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht, welcher doch, ohne einen Vertrag der Völker unter sich, nicht gestiftet oder gesichert werden kann; — so muss es einen Bund von besonderer Art geben, den man den Friedensbund *(foedus pacificum)* nennen kann, der vom Friedensvertrag *(pactum pacis)* darin unterschieden seyn würde, dass dieser blos einen Krieg, jener aber alle Kriege auf immer zu endigen suchte. Dieser Bund geht auf keinen Erwerb irgend einer Macht des Staats, sondern lediglich auf Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines Staats, für sich selbst und zugleich für die anderer verbündeter Staaten, ohne dass diese doch sich deshalb (wie Menschen im Naturzustande) öffentlichen Gesetzen, und einem Zwange unter denselben, unterwerfen dürfen. — Die Ausführbarkeit (objective Realität) dieser Idee der Föderalität, die sich allmälig über alle Staaten erstrecken soll, und so zum ewigen Frieden hinführt, lässt sich darstellen. Denn wenn das Glück es so fügt, dass ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt seyn muss) bilden kann, so giebt diese einen Mittelpunct der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um sich an sie anzuschliessen, und so den Freiheitszustand der Staaten, gemäss der Idee des Völkerrechts, zu sichern, und sich durch mehrere Verbindungen dieser Art nach und nach immer weiter auszubreiten.

Dass ein Volk sagt: „es soll unter uns kein Krieg seyn; denn wir wollen uns in einen Staat formiren, d. i. uns selbst eine oberste gesetzgebende, regierende und richtende Gewalt setzen, die unsere Streitigkeiten friedlich ausgleicht“ — das lässt sich verstehen. — — Wenn aber dieser Staat sagt: „es soll kein Krieg zwischen mir und andern Staaten seyn, obgleich ich keine oberste gesetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein, und der ich ihr Recht sichere,“ so ist es gar nicht zu verstehen, worauf ich dann das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes, nämlich der freie Föderalism ist, den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts nothwendig verbinden muss, wenn überall etwas dabei zu denken übrig bleiben soll.

Bei dem Begriffe des Völkerrechts, als eines Rechts zum Kriege, lässt sich eigentlich gar nichts denken (weil es ein Recht seyn soll, nicht nach allgemein gültigen äussern, die Freiheit jedes Einzelnen einschränkenden Gesetzen, sondern nach einseitigen Maximen durch Gewalt, was Recht sey, zu bestimmen), es müsste denn darunter verstanden werden: dass Menschen, die so gesinnt sind, ganz recht geschieht, wenn sie sich unter einander aufreiben, und also den ewigen Frieden in dem weiten Grabe finden, das alle Gräuel der Gewaltthätigkeit sammt ihren Urhebern bedeckt. — Für Staaten, im Verhältnisse unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als dass sie, eben so wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen, und so einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat *(civitas gentium)*, der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was *in thesi* richtig ist, *in hypothesi* verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee einer Weltrepublik (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden Bundes den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs *(Furor impius intus fremit horridus ore cruento. Virgilius)*[*].

---

[*] Nach einem beendigten Kriege, beim Friedensschlusse, möchte es wohl für ein Volk nicht unschicklich seyn, dass nach dem Dankfeste ein Busstag ausgeschrieben würde, den Himmel, im Namen des Staats, um Gnade für die grosse Versündigung anzurufen die das menschliche Geschlecht sich noch immer zu Schulden kommen lässt, sich keiner gesetzlichen Verfassung, im Verhältnisse auf andere Völker, fügen zu wollen, sondern stolz auf seine Unabhängigkeit lieber das barbarische

Mittel des Krieges (wodurch doch das, was gesucht wird, nämlich das Recht eines jeden Staats, nicht ausgemacht wird) zu gebrauchen. — Die Dankfeste während des Krieges über einen erfochtenen Sieg, die Hymnen, die (auf gut israelitisch) dem Herrn der Heerschaaren gesungen werden, stehen mit der moralischen Idee des Vaters der Menschen in nicht minder starkem Contrast; weil sie ausser der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenseitiges Recht suchen (die traurig genug ist), noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menschen oder ihr Glück zernichtet zu haben.

Dritter Definitivartikel

zum ewigen Frieden.

Das **Weltbürgerrecht** soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt seyn.

Es ist hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, sondern vom *Recht* die Rede, und da bedeutet *Hospitalität* (Wirthbarkeit) das Recht eines Fremdlings, wegen seiner Ankunft auf dem Boden eines Andern von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platze sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein *Gastrecht*, worauf dieser Anspruch machen kann (wozu ein besonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen), sondern ein *Besuchsrecht*, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden zu müssen, ursprünglich aber Niemand an einem Orte der Erde zu seyn, mehr Recht hat, als der Andere. — Unbewohnbare Theile dieser Oberfläche, das Meer und die Sandwüsten, trennen diese Gemeinschaft, doch so, dass das *Schiff*, oder das *Kameel* (das *Schiff der Wüste*) es möglich machen, über diese herrenlose Gegenden sich einander zu nähern, und das

Recht der *Oberfläche*, welches der Menschengattung gemeinschaftlich zukommt, zu einem möglichen Verkehr zu benutzen. Die Unwirthbarkeit der Seeküsten (z. B. der Barbaresken), Schiffe in nahen Meeren zu rauben, oder gestrandete Schiffsleute zu Sklaven zu machen, oder die der Sandwüsten (der Arabischen Beduinen), die Annäherung zu den nomadischen Stämmen als ein Recht anzusehen, sie zu plündern, ist also dem Naturrecht zuwider, welches Hospitalitätsrecht aber, d. i. die Befugniss der fremden Ankömmlinge, sich nicht weiter erstreckt, als auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu *versuchen*. — Auf diese Art können entfernte Welttheile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden, und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können.

Vergleicht man hiermit das *inhospitale* Betragen der gesitteten, vornämlich handeltreibenden Staaten unseres Welttheils, so geht die Ungerechtigkeit, die sie in dem *Besuche* fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem *Erobern* derselben für einerlei gilt) beweisen, bis zum Erschrecken weit. America, die Negerländer, die Gewürzinseln, das Cap etc. waren, bei ihrer Entdeckung, für sie Länder, die Keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts. In Ostindien (Hindustan) brachten sie, unter dem Vorwande blos beabsichtigter Handelsniederlagen, fremde Kriegsvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingebornen, Aufwiegelung der verschiedenen Staaten desselben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnoth, Aufruhr, Treulosigkeit, und wie die Litanei aller Übel, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag.

China * und Japan (*Nipon*), die den Versuch mit solchen Gästen gemacht hatten, haben daher weislich, jenes zwar den Zugang, aber nicht den Eingang, dieses auch den ersteren nur einem einzigen europäischen Volke, den Holländern, erlaubt, die sie aber doch dabei, wie Ge-

---

* Um dieses grosse Reich mit dem Namen, womit es sich selbst benennt, zu schreiben (nämlich *China*, nicht Sina, oder einen diesem ähn-

---

lichen Laut), darf man nur *Georgii Alphab. Tibet. pag.* 651–654, vornämlich *Nota b* unten nachsehen. — Eigentlich führt es, nach des Petersburg. Prof. Fischer Bemerkung, keinen bestimmten Namen, womit es sich selbst benennt; der gewöhnlichste ist noch der des Worts *Kin*, nämlich Gold (welches die Tibetaner mit *Ser* ausdrücken), daher der Kaiser König des Goldes (des herrlichsten Landes von der Welt) genannt wird, welches Wort wohl im Reiche selbst wie *Chin* lauten, aber von den Italienischen Missionarien (des Gutturalbuchstabens wegen), wie *Kin* ausgesprochen worden seyn mag. — Hieraus ersieht man dann, dass das von den Römern sogenannte Land der Serer China war, die Seide aber über Gross-Tibet (vermuthlich durch Klein-Tibet und die Bucharei über Persien, so weiter) nach Europa gefördert worden, welches zu manchen Betrachtungen über das Alterthum dieses erstaunlichen Staats, in Vergleichung mit dem von Hindustan, bei der Verknüpfung mit Tibet, und durch dieses mit Japan hinleitet; indessen dass der Name Sina, oder Tschina, den die Nachbarn diesem Lande geben sollen, zu nichts hinführt. — — Vielleicht lässt sich auch die uralte, obzwar nie recht bekannt gewordene Gemeinschaft Europens mit Tibet aus dem, was uns Hesychius hiervon aufbehalten hat, nämlich dem Zuruf *Κονξ Ομπαξ (Konx Ompax)* des Hierophanten in den Eleusinischen Geheimnissen erklären. (S. Reise des jüngern Anacharsis, 5. Thl. S. 447 u. f.) — Denn nach *Georgii Alph. Tibet.* bedeutet das Wort *Concioa* Gott, welches eine auffallende Ähnlichkeit mit *Konx* hat. *Pah-cio. (ib. p. 520)*, welches von den Griechen leicht wie *pax* ausgesprochen werden konnte, *promulgator legis*, die durch die ganze Natur vertheilte Gottheit (auch *Cencresi* genannt, *p.* 177). *Om* aber, welches *La Croze* durch *benedictus*, gesegnet, übersetzt, kann, auf die Gottheit angewandt, wohl nichts anders als den Seliggepriesenen bedeuten, *p.* 507. Da nun P. Franz. Horatius von den Tibetanischen Lhamas, die er oft befragte, was sie unter Gott *(Concioa)* verständen, jederzeit die Antwort bekam: „es ist die Versammlung aller Heiligen“ (d. i. der seligen, durch die Lamaische Wiedergeburt, nach vielen Wanderungen durch allerlei Körper, endlich in die Gottheit zurückgekehrten, in Burchane, d. i. anbetungswürdige Wesen, verwandelten Seelen — *p.* 223), so wird jenes geheimnissvolle Wort, *Konx Ompax*, wohl das heilige *(Konx)*, selige *(Om)* und weise *(Pax)*, durch die Welt überall verbreitete höchste Wesen (die personificirte Natur) bedeuten sollen, und in den Griechischen Mysterien gebraucht, wohl den Monotheism für die Epopten, im Gegensatz mit dem Polytheism des Volks angedeufangene, von der Gemeinschaft mit den Eingebornen ausschliessen. Das Ärgste hierbei (oder, aus dem Standpuncte eines moralischen Richters betrachtet, das Beste) ist, dass sie dieser Gewaltthätigkeit nicht einmal froh werden, dass alle diese Handlungsgesellschaften auf dem Puncte des nahen Umsturzes stehen, dass die Zuckerinseln, dieser Sitz der allergrausamsten und ausgedachtesten Sklaverei, keinen wahren Ertrag abwerfen, sondern nur mittelbar, und zwar zu einer nicht sehr löblichen Absicht, nämlich zur Bildung der Matrosen für Kriegsflotten, und also wieder zu Führung der Kriege in Europa dienen, und dieses solchen Mächten, die von der Frömmigkeit viel Werks machen, und, indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte gehalten wissen wollen.

Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, dass die Rechtsverletzung an einem Platze der Erde an allen gefühlt wird, so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der continuirlichen Annäherung zu befinden, nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.

---

tet haben; obwohl P. Horatius (a. a. O.) hierunter einen Atheism witterte. — Wie aber jenes geheimnissvolle Wort über Tibet zu den Griechen gekommen, lässt sich auf obige Art erklären und umgekehrt dadurch auch der frühere Verkehr Europens mit China über Tibet (vielleicht eher noch als mit Hindustan) wahrscheinlich machen.

Erster Zusatz.

Von der Garantie des ewigen Friedens.

Das, was diese **Gewähr** (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die grosse Künstlerin, **Natur** *(natura daedala rerum)*, aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmässigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, **Schicksal**, bei Erwägung aber ihrer Zweckmässigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten, und diesen Weltlauf prädeterminirenden Ursache **Vorsehung** [*] genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen, oder auch nur daraus auf sie schliessen, sondern (wie in

---

[*] Im Mechanism der Natur, wozu der Mensch (als Sinnenwesen) mit gehört, zeigt sich eine ihrer Existenz schon zum Grunde liegende Form, die wir uns nicht anders begreiflich machen können, als indem wir ihr den Zweck eines sie vorher bestimmenden Welturhebers unterlegen, dessen Vorherbestimmung wir die (göttliche) **Vorsehung** überhaupt, und, so ferne sie in den **Anfang** der Welt gelegt wird, die **gründende** *(providentia conditrix; semel jussit, semper parent, Augustin.)*, im Laufe der Natur aber diesen nach allgemeinen Gesetzen der Zweckmässigkeit zu erhalten, die **waltende Vorsehung** *(providentia gubernatrix)*, ferner zu besonderen, aber von dem Menschen nicht vorherzusehenden, sondern nur aus dem Erfolg vermutheten Zwecken, die **leitende** *(providentia directrix)*, endlich sogar in Ansehung einzelner Begebenheiten, als göttlicher Zwecke, nicht mehr Vorsehung, sondern **Fügung** *(directio extraordinaria)* nennen, welche aber (da sie in der That auf Wunder hinweiset, obgleich die Begebenheiten nicht so genannt werden) als solche erkennen zu wollen, thörichte Vermessenheit des Menschen ist, weil aus

---

einer einzelnen Begebenheit auf ein besonderes Princip der wirkenden Ursache (dass diese Begebenheit Zweck, und nicht bloss naturmechanische Nebenfolge aus einem anderen uns ganz unbekannten Zwecke sey) zu schliessen ungereimt und voll Eigendünkel ist, so fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag. — Eben so ist auch die Eintheilung der Vorsehung (materialiter betrachtet), wie sie auf Gegenstände in der Welt geht, in die allgemeine und besondere, falsch und sich selbst widersprechend (dass sie z. B. zwar eine Vorsorge zur Erhaltung der Gattungen der Geschöpfe sey, die Individuen aber dem Zufall überlasse); denn sie wird eben in der Absicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde. — Vermuthlich hat man hier die Eintheilung der Vorsehung (formaliter betrachtet) nach der Art der Ausführung ihrer Absicht gemeint: nämlich in ordentliche (z. B. das jährliche Sterben und Wiederaufleben der Natur nach dem Wechsel der Jahreszeiten) und ausserordentliche (z. B. die Zuführung des Holzes an die Eisküsten, das da nicht wachsen kann, durch die Meerströme, für die dortigen Einwohner, die ohne dasselbe nicht leben könnten), wo, ob wir gleich die physisch-mechanische Ursache dieser Erscheinungen uns gut erklären können (z. B. durch die mit Holz bewachsenen Ufer der Flüsse der temperirten Länder, in welche jene Bäume hineinfallen, und etwa durch den Golfstrom weiter verschleppt werden), wir dennoch auch die teleologische nicht übersehen müssen, die auf die Vorsorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweist. — Nur was den in den Schulen gebräuchlichen Begriff eines göttlichen Beitritts, oder Mitwirkung (*concursus*) zu einer Wirkung in der Sinnenwelt betrifft, so muss dieser wegfallen. Denn das Ungleichartige paaren wollen (*gryphes jungere equis*) und den, der selbst die vollständige Ursache der Weltveränderungen ist, seine eigene prädeterminirende Vorsehung während des Weltlaufes ergänzen zu lassen (die also mangelhaft gewesen seyn müsste), z. B. zu sagen, dass nächst Gott der Arzt den Kranken zurecht gebracht habe, also als Beistand dabei gewesen sey, ist erstlich an sich widersprechend. Denn *causa solitaria non juvat*. Gott ist der Urheber des Arztes sammt allen seinen Heilmitteln, und so muss ihm, wenn man ja bis zum höchsten, uns theoretisch unbegreiflichen Urgrunde hinaufsteigen will, die Wirkung ganz zugeschrieben werden. Oder man kann sie auch ganz dem Arzt zuschreiben, so ferne wir diese Begebenheit als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Weltursachen verfolgen. Zweitens bringt eine solche Denkungsart auch um alle bestimmte Principien der Beurtheilung eines Effects. Aber in moralisch-praktischer Absicht (die also ganz aufs Übersinnliche gerichtet ist), z. B. in dem Glauben, dass Gott aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit, nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen, einen Begriff zu machen, deren Verhältniss und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanism der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist. — Der Gebrauch des Worts Natur ist auch, wenn es, wie hier, blos um Theorie (nicht um Religion) zu thun ist, schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft (als die sich in Ansehung des Verhältnisses der Wirkungen zu ihren Ursachen, innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung halten muss), und bescheidener, als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung, mit dem man sich vermessenerweise ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimniss ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen.

Ehe wir nun diese Gewährleistung näher bestimmen, wird es nöthig seyn, vorher den Zustand nachzusuchen, den die Natur für die auf ihrem grossen Schauplatz handelnden Personen veranstaltet hat, der ihre Friedenssicherung zuletzt nothwendig macht; — alsdann aber allererst die Art, wie sie diese leiste.

Ihre provisorische Veranstaltung besteht darin: dass sie 1. für die Menschen in allen Erdgegenden gesorgt hat,

---

den Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unsere Gesinnung ächt war, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir also in der Bestrebung zum Guten nichts nachlassen sollen, ist der Begriff des göttlichen *Concursus* ganz schicklich und sogar nothwendig; wobei es sich aber von selbst versteht, dass Niemand eine gute Handlung (als Begebenheit in der Welt) hieraus zu erklären versuchen muss, welches ein vergebliches theoretisches Erkenntniss des Übersinnlichen, mithin ungereimt ist.

daselbst leben zu können; — 2. sie durch Krieg allerwärts hin, selbst in die unwirthbarsten Gegenden, getrieben hat, um sie zu bevölkern; — 3. durch eben denselben sie in mehr oder weniger gesetzliche Verhältnisse zu treten genöthigt hat. — Dass in den kalten Wüsten am Eismeer noch das Moos wächst, welches das Rennthier unter dem Schnee hervorscharrt, um selbst die Nahrung, oder auch das Angespann des Ostiaken oder Samojeden zu seyn; oder dass die salzigen Sandwüsten doch noch das Kameel, welches zu Bereisung derselben gleichsam geschaffen zu seyn scheint, um sie nicht unbenutzt zu lassen, enthalten, ist schon bewundernswürdig. Noch deutlicher aber leuchtet der Zweck hervor, wenn man gewahr wird, wie ausser den bepelzten Thieren am Ufer des Eismeeres, noch Robben, Wallrosse und Wallfische an ihrem Fleische Nahrung, und mit ihrem Thran Feurung für die dortigen Anwohner darreichen. Am meisten aber erregt die Vorsorge der Natur durch das Treibholz Bewunderung, was sie (ohne dass man recht weiss, wo es herkommt) diesen gewächslosen Gegenden zubringt, ohne welches Material sie weder ihre Fahrzeuge und Waffen, noch ihre Hütten zum Aufenthalt zurichten könnten; wo sie dann mit dem Kriege 'gegen die Thiere genug zu thun haben, um unter sich friedlich zu leben. — — Was sie aber dahin getrieben hat, ist vermuthlich nichts anders als der Krieg gewesen. Das erste Kriegswerkzeug aber unter allen Thieren, die der Mensch, binnen der Zeit der Erdbevölkerung, zu zähmen und häuslich zu machen gelernt hatte, ist das Pferd (denn der Elephant gehört in die spätere Zeit, nämlich des Luxus schon errichteter Staaten), so wie die Kunst, gewisse, für uns jetzt, ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach, nicht mehr erkennbare Grasarten, Getreide genannt, anzubauen, ingleichen die Vervielfältigung und Verfeinerung der Obstarten durch Verpflanzung und Einpfropfung (vielleicht in Europa blos zweier Gattungen, der Holzäpfel und Holzbirnen), nur im Zustande schon errichteter Staaten, wo gesichertes Grundeigenthum statt fand, entstehen konnte, — nachdem die Menschen vorher in gesetzloser Freiheit von dem *Jagd-*[*], Fischer- und Hirtenleben bis zum *Ackerleben* durchgedrungen waren, und nun *Salz* und *Eisen* erfunden ward, vielleicht die ersteren weit und breit gesuchten Artikel eines Handelsverkehrs verschiedener Völker wurden, wodurch sie zuerst in ein *friedliches Verhältniss* gegen einander, und so, selbst mit Entfernteren, in Einverständniss, Gemeinschaft und friedliches Verhältniss unter einander gebracht wurden.

Indem die Natur nun dafür gesorgt hat, dass Menschen allerwärts auf Erden leben *könnten*, so hat sie zugleich auch despotisch gewollt, dass sie allerwärts leben *sollten*, wenn gleich wider ihre Neigung, und selbst ohne dass dieses Sollen zugleich einen Pflichtbegriff voraussetzte, der sie hierzu, vermittelst eines moralischen Gesetzes, verbände, — sondern sie hat, zu diesem ihrem Zweck zu gelangen, den Krieg gewählt. — Wir sehen nämlich Völker, die an der Einheit ihrer Sprache die Einheit ihrer Abstammung kennbar machen, wie die *Samojeden* am Eismeer einerseits, und ein Volk von ähnlicher Sprache, zweihundert Meilen davon entfernt, im *Altaischen* Gebirge andererseits, wozwischen sich ein anderes, nämlich mongolisches, berittenes und hiermit kriegerisches Volk, gedrängt, und so jenen Theil ihres Stammes weit von diesem, in die unwirthbarsten Eisgegenden, versprengt hat, wo sie gewiss nicht aus eigener Neigung sich hin verbreitet hätten*; — eben so die Finnen in der nördlichsten Gegend von Europa, Lappen genannt, von den jetzt eben so weit entfernten, aber der Sprache nach mit ihnen verwandten Ungarn, durch dazwischen eingedrungene Gothische und Sarmatische Völker getrennt; und was kann wohl anders die Eskimos (vielleicht uralte europäische Abenteurer, ein von allen Americanern ganz unterschiedenes Geschlecht) in Norden, und die Pescheräs, im Süden von America, bis zum Feuerlande hingetrieben haben, als der Krieg, dessen sich die Natur als Mittels bedient, die Erde allerwärts zu bevölkern. Der Krieg aber selbst bedarf keines besondern Bewegungsgrundes, sondern scheint auf die menschliche Natur gepfropft zu seyn, und sogar als etwas Edles, wozu der Mensch durch den Ehrtrieb, ohne eigennützige Triebfedern, beseelt wird, zu gelten: so, dass Kriegesmuth (von americanischen Wilden sowohl, als den europäischen, in den Ritterzeiten) nicht blos, wenn Krieg ist (wie billig), sondern auch, dass Krieg sey, von unmittelbarem grossem Werth zu seyn geurtheilt wird, und er oft blos um jenen zu zeigen, angefangen, mithin in dem Kriege an sich selbst eine innere Würde gesetzt wird, sogar dass ihm auch wohl Philosophen, als einer gewissen Veredelung der Menschheit, eine Lobrede halten, uneingedenk des Ausspruchs jenes Griechen: „Der Krieg ist darin schlimm, dass er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt." — So viel von dem, was die Natur für ihren eigenen Zweck, in Ansehung der Menschengattung als einer Thierclasse, thut.

---

[*] Unter allen Lebensweisen ist das *Jagdleben* ohne Zweifel der gesitteten Verfassung am meisten zuwider; weil die Familien, die sich da vereinzelnen müssen, einander bald *fremd* und sonach in weitläufigen Wäldern zerstreut, auch bald *feindselig* werden, da eine jede zu Erwerbung ihrer Nahrung und Kleidung viel Raum bedarf. — Das *Noah'sche Blutverbot*, 1 M. IX, 4 - 6. (welches, öfters wiederholt, nachher gar den neuangenommenen Christen aus dem Heidenthum, obzwar in anderer Rücksicht, von den Judenchristen zur Bedingung gemacht wurde, Apost. Gesch. XV, 20. XXI, 25 —), scheint uranfänglich nichts anders, als das Verbot des *Jägerlebens* gewesen zu seyn; weil in diesem der Fall, das Fleisch roh zu essen, oft eintreten muss, mit dem Letzteren also das Erstere zugleich verboten wird.

---

* Man könnte fragen: wenn die Natur gewollt hat, diese Eisküsten sollten nicht unbewohnt bleiben, was wird aus ihren Bewohnern, wenn sie ihnen dereinst (wie zu erwarten ist) kein Treibholz mehr zuführte? Denn es ist zu glauben, dass, bei fortrückender Cultur, die Einsassen der temperirten Erdstriche das Holz, das an den Ufern ihrer Ströme wächst, besser benutzen, es nicht in die Ströme fallen, und so in die See wegschwemmen lassen werden. Ich antworte: die Anwohner des Obstroms, des Jenisei, des Lena u. s. w. werden es ihnen durch Handel zuführen, und dafür die Producte aus dem Thierreich, woran das Meer an den Eisküsten so reich ist, einhandeln; wenn sie (die Natur) nur allererst den Frieden unter ihnen erzwungen haben wird.

Jetzt ist die Frage, die das Wesentliche der Absicht auf den ewigen Frieden betrifft: „Was die Natur in dieser Absicht, Beziehungsweise auf den Zweck, den dem Menschen seine eigene Vernunft zur Pflicht macht, mithin zu Begünstigung seiner moralischen Absicht thue, und wie sie die Gewähr leiste, dass dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen thun sollte, aber nicht thut, dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, dass er es thun werde, gesichert sey, und zwar nach allen drei Verhältnissen des öffentlichen Rechts, des Staats,- Völker- und weltbürgerlichen Rechts." — Wenn ich von der Natur sage: sie will, dass dieses oder jenes geschehe, so heisst das nicht soviel, als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu thun (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft), sondern sie thut es selbst, wir mögen wollen oder nicht (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).

1. Wenn ein Volk auch nicht durch innere Misshelligkeit genöthigt würde, sich unter den Zwang öffentlicher Gesetze zu begeben, so würde es doch der Krieg von Aussen thun, indem, nach der vorher erwähnten Naturanstalt, ein jedes Volk ein anderes es drängende Volk zum Nachbar vor sich findet, gegen das es sich innerlich zu einem Staat bilden muss, um, als Macht, gegen diesen gerüstet zu seyn. Nun ist die republicanische Verfassung die einzige, welche dem Rechte der Menschen vollkommen angemessen, aber auch die schwerste zu stiften, vielmehr noch zu erhalten ist, dermaassen, dass Viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln seyn, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären. Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar

gerade durch jene selbstsüchtigen Neigungen, zu Hülfe, so, dass es nur auf eine gute Organisation des Staats ankommt (die allerdings im Vermögen der Menschen ist), jener ihre Kräfte so gegen einander zu richten, dass eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt: so dass der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu seyn gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben), auflösbar und lautet so: „Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesammt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solchen bösen Gesinnungen hätten.“ Ein solches Problem muss auflöslich seyn. Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanism der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, dass sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nöthigen, und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen. Man kann dieses auch an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisirten Staaten sehen, dass sie sich doch im äusseren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern, obgleich das Innere der Moralität davon sicherlich nicht die Ursache ist (wie denn auch nicht von dieser die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt, von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten ist), mithin der Mechanism der Natur durch selbstsüchtige Neigungen, die natürlicherweise einander auch äusserlich entgegen wirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift, Raum zu machen, und hiermit auch, so viel an dem Staat selbst liegt, den inneren sowohl als äusseren Frieden zu befördern und zu sichern. Hier heisst es also: die Natur will unwiderstehlich, dass das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte. Was man nun hier verabsäumt zu thun, das macht sich zuletzt selbst, obzwar mit viel Ungemächlichkeit. — „Biegt man das Rohr zu stark, so bricht's, und wer zu viel will, der will nichts.“ Bouterwek.

2. Die Idee des Völkerrechts setzt die Absonderung vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten voraus, und, obgleich ein solcher Zustand an sich schon ein Zustand des Krieges ist (wenn nicht eine föderative Vereinigung derselben dem Ausbruche der Feindseligkeiten vorbeugt): so ist doch selbst dieser, nach der Vernunftidee, besser als die Zusammenschmelzung derselben, durch eine die andere überwachsende, und in eine Universalmonarchie übergehende Macht; weil die Gesetze mit dem vergrösserten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüssen, und ein seelenloser Despotism, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt. Indessen ist dieses das Verlangen jedes Staats (oder seines Oberhaupts), auf diese Art sich in den dauernden Friedenszustand zu versetzen, dass er, wo möglich, die ganze Welt beherrscht. Aber die Natur will es anders. — Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen*, die zwar den Hang zum wechselseitigen

---

* Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade, als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagender Mittel und eben so verschiedene Religionsbücher (Zendavesta, Vedam, Koran u. s. w.) geben, aber nur eine

Hasse, und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Cultur und der allmäligen Annäherung der Menschen, zu grösserer Einstimmung in Principien, zum Einverständnisse in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotism (auf dem Kirchhofe der Freiheit), durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhaftesten Wetteifer derselben, hervorgebracht und gesichert wird.

3. So wie die Natur weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar selbst nach Gründen des Völkerrechts, gern unter sich durch List oder Gewalt vereinigen möchte, so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht untergeordneten, Mächten (Mitteln), die Geldmacht wohl die zuverlässigste seyn möchte, so sehen sich Staaten (freilich wohl nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern, und, wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen; denn grosse Vereinigungen zum Kriege können, der Natur der Sache nach, sich nur höchst selten zutragen, und noch seltener glücken. — — Auf die Art garantirt die Natur, durch den Mechanism in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt, und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht blos chimärischen) Zwecke hinzuarbeiten.

---

einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion. Jene also können wohl nichts anders als nur das Vehikel der Religion, das zufällig ist, und nach Verschiedenheit der Zeiten und Örter verschieden seyn kann, enthalten.

Zweiter* Zusatz.

Geheimer Artikel zum ewigen Frieden.

Ein geheimer Artikel in Verhandlungen des öffentlichen Rechts ist objectiv, d. i. seinem Inhalte nach betrachtet, ein Widerspruch; subjectiv aber, nach der Qualität der Person beurtheilt, die ihn dictirt, kann gar wohl darin ein Geheimniss statt haben, dass sie es nämlich für ihre Würde bedenklich findet, sich öffentlich als Urheberin desselben anzukündigen.

Der einzige Artikel dieser Art ist in dem Satze enthalten: „Die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rathe gezogen werden."

Es scheint aber für die gesetzgebende Autorität eines Staats, dem man natürlicherweise die grösste Weisheit beilegen muss, verkleinerlich zu seyn, über die Grundsätze seines Verhaltens gegen andere Staaten bei Unterthanen (den Philosophen) Belehrung zu suchen; gleichwohl aber sehr rathsam es zu thun. Also wird der Staat die letztere stillschweigend (also, indem er ein Geheimniss daraus macht) dazu auffordern, welches so viel heisst, als: er wird sie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensstiftung reden lassen (denn das werden sie schon von selbst thun, wenn man es ihnen nur nicht verbietet), und die Übereinkunft der Staaten über diesen Punct bedarf auch keiner besonderen Verabredung der Staaten unter sich in dieser Absicht, sondern liegt schon in der Verpflichtung durch allgemeine (moralisch-gesetzgebende) Menschenvernunft. — Es ist aber hiermit nicht gemeint, dass der Staat den Grundsätzen des Philosophen vor den Aussprüchen des Juristen (des Stellvertreters der Staatsmacht) den Vorzug einräumen müsse, sondern nur dass man ihn höre. Der letztere, der die Waage des Rechts, und nebenbei auch das Schwert der Gerechtigkeit sich zum Symbol gemacht hat, bedient sich gemeiniglich des letzteren, nicht um etwa blos alle fremde Einflüsse von dem ersteren abzuhalten, sondern wenn die eine Schale nicht sinken will, das Schwert mit hineinzulegen *(vae victis)*, wozu der Jurist, der nicht zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph ist, die grösste Versuchung hat, weil es seines Amts nur ist, vorhandene Gesetze anzuwenden, nicht aber, ob diese selbst nicht einer Verbesserung bedürfen, zu untersuchen, und rechnet diesen in der That niedrigeren Rang seiner Facultät, darum weil er mit Macht begleitet ist (wie es auch mit den beiden Anderen der Fall ist), zu den höheren. — Die philosophische steht unter dieser verbündeten Gewalt auf einer sehr niedrigen Stufe. So heisst es z. B. von der Philosophie, sie sey die Magd der Theologie (und eben so lautet es von den zwei Anderen). — Man sieht aber nicht recht, „ob sie ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt.“

---

* Dieser zweite Zusatz ist in der ersten Ausgabe dieser Schrift nicht enthalten, aber auch zugleich ihre einzige wesentliche Vermehrung.

Sch.

Dass Könige philosophiren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Dass aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Classe der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist Beiden zu Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich, und weil diese Classe ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propaganda verdachtlos.

Anhang.

I.

Über die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden.

Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objectiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln sollen, und es ist offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, dass man es doch nicht könne. Denn alsdann fällt dieser Begriff aus der Moral von selbst weg *(ultra posse nemo obligatur)*; mithin kann es keinen Streit der Politik, als ausübender Rechtslehre, mit der Moral, als einer solchen, aber theoretischen (mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie) geben: man müsste denn unter der letzteren eine allgemeine Klugheitslehre, d. i. eine Theorie der Maximen verstehen, zu seinen auf Vortheil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen, d. i. leugnen, dass es überhaupt eine Moral gebe.

Die Politik sagt: „Seyd klug wie die Schlangen," die Moral setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu: „und ohne Falsch wie die Tauben." Wenn beides nicht in einem Gebote zusammen bestehen kann, so ist wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch durchaus beides vereinigt seyn, so ist der Begriff vom Gegentheil absurd, und die Frage, wie jener Streit auszugleichen sey, lässt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Obgleich der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, eine Theorie enthält, der die Praxis, leider! sehr häufig widerspricht: so ist doch der gleichfalls theoretische: Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren. Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch unter dem Schicksal, d. i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorher bestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Thun und Lassen der Menschen, nach dem Mechanism der Natur, mit Sicherheit vorher verkündigen (obgleich ihn dem Wunsche gemäss hoffen) lassen. Was man aber zu thun habe, um im Geleise der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu und hiermit zum Endzweck leuchtet sie uns überall hell genug vor.

Nun gründet aber der Praktiker (dem die Moral blosse Theorie ist) seine trostlose Absprechung unserer gutmüthigen Hoffnung (selbst bei eingeräumtem Sollen und Können) eigentlich darauf, dass er aus der Natur des Menschen vorher zu sehen vorgiebt, er werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen. — Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprincipien zu leben (die distributive Einheit des Willens Aller), zu diesem Zweck nicht hinreichend, sondern dass Alle zusammen diesen Zustand wollen (die collective Einheit des vereinigten Willens); diese Auflösung einer schweren Aufgabe wird noch dazu erfordert, damit ein Ganzes der bürgerlichen Gesellschaft werde, und, da also über diese Verschiedenheit des particularen Wollens Aller noch eine vereinigende Ursache desselben hinzukommen muss, um einen gemeinschaftlichen Willen herauszubringen, welches Keiner von Allen vermag: so ist in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich (da man ohnedies des Gesetzgebers moralische Gesinnung hierbei wenig in Anschlag bringen kann er werde, nach geschehener Vereinigung der wüsten Menge in ein Volk, diesem es nur überlassen, eine rechtliche Verfassung durch ihren gemeinsamen Willen zu Stande zu bringen) grosse Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung schon zum Voraus erwarten lässt.

Da heisst es dann: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volke nicht Gesetze vorschreiben lassen. Ein Staat, der einmal im Besitz ist, unter keinen äusseren Gesetzen zu stehen, wird sich in Ansehung der Art, wie er gegen andere Staaten sein Recht suchen soll, nicht von ihrem Richterstuhl abhängig machen, und selbst ein Welttheil, wenn er sich einem andern, der ihm übrigens nicht im Wege ist, überlegen fühlt, wird das Mittel der Verstärkung seiner Macht, durch Beraubung oder gar Beherrschung desselben, nicht unbenutzt lassen; und so zerrinnen nun alle Plane der Theorie, für das Staats-, Völker- und Weltbürgerrecht, in sachleere unausführbare Ideale, dagegen eine Praxis, die auf empirische Principien der menschlichen Natur gegründet ist, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen sichern Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne.

Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz giebt, sondern Alles, was geschieht oder geschehen kann, blosser Mechanism der Natur ist, so ist Politik (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen) die ganze praktische Weisheit, und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke. Findet man diesen aber doch unumgänglich nöthig, mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einschränkenden Bedingung der letztern zu erheben, so muss die Vereinbarkeit beider eingeräumt werden. Ich kann mir nun zwar einen moralischen Politiker, d. i. einen, der die Principien der Staatsklugheit so nimmt, dass sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen politischen Moralisten denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vortheil des Staatsmanns sich zuträglich findet.

Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältniss angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, so sey es Pflicht, vornämlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu seyn, wie sie, sobald wie möglich, gebessert, und dem Naturrecht, so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne: sollte es auch ihrer Selbstsucht Aufopferungen kosten. Da nun die Zerreissung eines Bandes der staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung, ehe noch eine bessere Verfassung an die Stelle derselben zu treten in Bereitschaft ist, aller hierin mit der Moral einhelligen Staatsklugkeit zuwider ist, so wäre es zwar ungereimt zu fordern, jenes Gebrechen müsse sofort und mit Ungestüm abgeändert werden; aber dass wenigstens die Maxime der Nothwendigkeit einer solchen Abänderung dem Machthabenden innigst beiwohne, um in beständiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Rechtsgesetzen besten Verfassung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden. Ein Staat kann sich auch schon republicanisch regieren, wenn er gleich noch, der vorliegenden Constitution nach, despotische Herrschermacht besitzt: bis allmälig das Volk des Einflusses der blossen Idee der Autorität des Gesetzes (gleich als ob es physische Gewalt besässe) fähig wird, und sonach zur eigenen Gesetzgebung (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmässigerweise eine gesetzmässigere errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurück zu führen, obgleich während derselben Jeder, der sich damit gewaltthätig oder arglistig bemengt, mit Recht den Strafen des Aufrührers unterworfen seyn würde. Was aber das äussere Staatenverhältniss betrifft, so kann von einem Staate nicht verlangt werden, dass er seine, obgleich despotische, Verfassung (die aber doch die stärkere in Beziehung auf äussere Feinde ist) ablegen solle, so lange er Gefahr läuft, von andern Staaten sofort verschlungen zu werden; mithin muss bei jenem Vorsatze doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu besserer Zeitgelegenheit erlaubt seyn[*].

Es mag also immer *seyn*: dass die despotisirenden (in der Ausübung fehlenden) Moralisten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angepriesene Maassregeln) mannigfaltig verstossen, so muss sie doch die Erfahrung, bei diesem ihrem Verstoss wider die Natur, nach und nach in ein besseres Geleis bringen; statt dessen die moralisirenden Politiker, durch Beschönigung rechtswidriger Staatsprincipien, unter dem Vorwande einer des Guten, nach der Idee, wie sie die Vernunft vorschreibt, nicht *fähigen* menschlichen Natur, so viel an ihnen ist, das Besserwerden *unmöglich machen*, und die Rechtsverletzung verewigen.

Statt der Praxis, deren sich diese staatsklugen Männer rühmen, gehen sie mit *Praktiken* um, indem sie blos darauf bedacht sind, dadurch, dass sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden (um ihren Privatvortheil nicht zu verfehlen), das Volk, und wo möglich die ganze Welt Preis zu geben; nach der Art ächter Juristen (vom Handwerke, nicht von der *Gesetzgebung*), wenn sie sich bis zur Politik versteigen. Denn da dieser ihr Geschäft nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muss ihnen jede, jetzt vorhandene, gesetzliche Verfassung, und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende, immer die beste seyn; wo dann alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist. Wenn aber diese Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu seyn, ihnen den Wahn einflösst, auch über Principien einer Staatsverfassung überhaupt nach Rechtsbegriffen (mithin *a priori*, nicht empirisch) urtheilen zu können: wenn sie darauf gross thun, Menschen zu kennen (welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu thun haben), ohne doch den Menschen, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen (wozu ein höherer Standpunct der anthropologischen Beobachtung erfordert wird), mit diesen Begriffen aber versehen, ans Staats- und Völkerrecht, wie [illegible] es die Vernunft vorschreibt, gehen: so können sie diesen Überschritt nicht anders, als mit dem Geiste der Chicane thun, indem sie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanisms nach despotisch gegebenen Zwangsgesetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen nur nach Freiheitsprincipien gesetzmässigen Zwang begründet wissen wollen, durch welchen allererst eine zu Recht beständige Staatsverfassung möglich ist: welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker, mit Vorbeigehung jener Idee, empirisch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am besten bestandenen, mehrentheils aber rechtswidrigen, Staatsverfassungen eingerichtet waren, lösen zu können glaubt. — Die Maximen, deren er sich hierzu bedient (ob er sie zwar nicht laut werden lässt), laufen ungefähr auf folgende sophistische Maximen hinaus.

---

[*] Dies sind Erlaubnissgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung Alles entweder von selbst gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden; weil doch irgend eine *rechtliche*, obzwar nur in geringem Grade rechtmässige, Verfassung besser ist als gar keine, welches letztere Schicksal (der Anarchie) eine *übereilte* Reform treffen würde. — Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge [illegible]t sind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen, zur Pflicht machen: Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbei führt, nicht zur Beschönigung einer noch grössern Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprincipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen.

1. *Fac et excusa.* Ergreife die günstige Gelegenheit zur eigenmächtigen Besitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über sein Volk, oder über ein anderes benachbarte); die Rechtfertigung wird sich weit leichter und zierlicher nach der That vortragen, und die Gewalt beschönigen lassen (vornämlich im ersten Fall, wo die obere Gewalt im Innern sofort auch die gesetzgebende Obrigkeit

ist, der man gehorchen muss, ohne darüber zu vernünfteln); als wenn man zuvor auf überzeugende Gründe sinnen, und die Gegengründe darüber noch erst abwarten wollte. Diese Dreistigkeit selbst giebt einen gewissen Anschein von innerer Überzeugung der Rechtmässigkeit der That, und der Gott *bonus eventus* ist nachher der beste Rechtsvertreter.

2. *Si fecisti nega.* Was Du selbst verbrochen hast, z. B. um Dein Volk zur Verzweiflung, und so zum Aufruhr zu bringen, das leugne ab, dass es Deine Schuld sey; sondern behaupte, dass es die der Widerspenstigkeit der Unterthanen, oder auch, bei Deiner Bemächtigung eines benachbarten Volks, die Schuld der Natur des Menschen sey, der, wenn er dem Andern nicht mit Gewalt zuvorkommt, sicher darauf rechnen kann, dass dieser ihm zuvorkommen und sich seiner bemächtigen werde.

3. *Divide et impera.* Das ist: sind gewisse privilegirte Häupter in Deinem Volk, welche Dich blos zu ihrem Oberhaupt *(primus inter pares)* gewählt haben, so veruneinige jene unter einander, und entzweie sie mit dem Volk: stehe nun dem letztern unter Vorspiegelung grösserer Freiheit bei, so wird alles von Deinem unbedingten Willen abhängen. Oder sind es äussere Staaten, so ist Erregung der Misshelligkeit unter ihnen ein ziemlich sicheres Mittel, unter dem Scheine des Beistandes des Schwächeren, Einen nach dem Andern Dir zu unterwerfen.

Durch diese politischen Maximen wird nun zwar Niemand hintergangen: denn sie sind insgesammt schon allgemein bekannt; auch ist es mit ihnen nicht der Fall sich zu schämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu offenbar in die Augen leuchtete. Denn, weil sich grosse Mächte nie vor dem Urtheil des gemeinen Haufens, sondern nur eine vor der andern schämen, was aber jene Grundsätze betrifft, nicht das Offenbarwerden, sondern nur das Misslingen derselben sie beschämt machen kann (denn in Ansehung der Moralität der Maximen kommen sie alle unter einander überein), so bleibt ihnen immer die politische Ehre übrig, auf die sie sicher rechnen können, nämlich die der

Vergrösserung ihrer Macht, auf welchem Wege sie auch erworben seyn mag [*].

* * *

Aus allen diesen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre, den Friedenszustand unter Menschen aus dem kriegerischen des Naturzustandes herauszubringen, erhellt wenigstens so viel, dass die Menschen, eben so wenig in ihren Privatverhältnissen, als in ihren öffentlichen, dem Rechtsbegriff entgehen können, und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich blos auf Handgriffe der Klugheit zu gründen, mithin dem Begriffe eines öffentlichen Rechts allen Gehorsam aufzukündigen (welches vornämlich in dem des Völkerrechts auffallend ist), sondern ihm an sich alle gebührende Ehre widerfahren lassen, wenn sie auch hundert Ausflüchte und Bemäntelungen aussinnen sollten, um ihm in der Praxis auszuweichen, und der verschmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Ursprung und der Verband alles Rechts zu seyn. — Um dieser Sophisterei (wenn gleich nicht der durch sie beschönigten Ungerechtigkeit) ein Ende zu machen, und die falschen *Vertreter* der Mächtigen der Erde zum Geständnisse zu bringen, dass es nicht das Recht, sondern die Gewalt sey, der sie zum Vortheil sprechen, von welcher sie, gleich als ob sie selbst-hierbei was zu befehlen hätten, den Ton annehmen, wird es gut seyn, das Blendwerk aufzudecken, womit man sich und Andere hintergeht, das oberste Princip, von dem die Absicht auf den ewigen Frieden ausgeht, ausfindig zu machen und zu zeigen, dass alles das Böse, was ihm im Wege ist, davon herrühre, dass der politische Moralist da anfängt, wo der moralische Politiker billigerweise endigt, und, indem er so die Grundsätze dem Zwecke unterordnet (d. i. die Pferde hinter den Wagen spannt), seine eigene Absicht vereitelt, die Politik mit der Moral in Einverständniss zu bringen.

---

[*] Wenn gleich eine gewisse in der menschlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit von Menschen, die in einem Staate zusammen leben, noch bezweifelt, und statt ihrer der Mangel einer noch nicht weit genug fortgeschrittenen Cultur (die Rohheit) zur Ursache der gesetzwidrigen Erscheinungen ihrer Denkungsart mit einigem Scheine angeführt werden möchte, so fällt sie doch, im äusseren Verhältniss der Staaten gegen einander, ganz unverdeckt und unwidersprechlich in die Augen. Im Innern jedes Staats ist sie durch den Zwang der bürgerlichen Gesetze verschleiert, weil der Neigung zur wechselseitigen Gewaltthätigkeit der Bürger eine grössere Gewalt, nämlich die der Regierung, mächtig entgegenwirkt, und so nicht allein dem Ganzen einen moralischen Anstrich *(causae non causae)* giebt, sondern auch dadurch, dass dem Ausbruch gesetzwidriger Neigungen ein Riegel vorgeschoben wird, die Entwickelung der moralischen Anlage, zur unmittelbaren Achtung fürs Recht, wirklich viel Erleichterung bekommt. — Denn ein Jeder glaubt nun von sich, dass er wohl den Rechtsbegriff heilig halten und treu befolgen würde, wenn er sich nur von jedem Andern eines Gleichen gewärtigen könnte; welches letztere ihm die Regierung zum Theil sichert: wodurch dann ein grosser Schritt zur Moralität (obgleich noch nicht moralischer Schritt) gethan wird, diesem Pflichtbegriff auch um sein selbst willen, ohne Rücksicht auf Erwiederung, anhänglich zu seyn. — Da ein Jeder aber, bei seiner guten Meinung von sich selber, doch die böse Gesinnung bei allen Anderen voraussetzt, so sprechen sie einander wechselseitig ihr Urtheil: dass sie alle, was das Factum betrifft, wenig taugen (woher es komme, da es doch der Natur des Menschen, als eines freien Wesens, nicht Schuld gegeben werden kann, mag unerörtert bleiben). Da aber doch auch die Achtung für den Rechtsbegriff, deren der Mensch sich schlechterdings nicht entschlagen kann, die Theorie des Vermögens, ihm angemessen zu werden, auf das Feierlichste sanctionirt, so sieht ein Jeder, dass er seinerseits jenem gemäss handeln müsse, Andere mögen es halten, wie sie wollen.

Um die praktische Philosophie mit sich selbst einig zu machen, ist nöthig, zuvörderst die Frage zu entscheiden: ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom *materialen Princip* derselben, dem *Zweck* (als Gegenstand der Willkühr) der Anfang gemacht werden müsse, oder vom *formalen*, d. i. demjenigen (blos auf Freiheit im äussern Verhältniss gestellten), danach es heisst: handle so, dass Du wollen kannst, Deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden (der Zweck mag seyn, welcher er wolle).

Ohne allen Zweifel muss das letztere Princip vorangehen: denn es hat als Rechtsprincip unbedingte Nothwendigkeit, statt dessen das erstere, nur unter Voraussetzung empirischer Bedingungen des vorgesetzten Zwecks, nämlich der Ausführung desselben, nöthigend ist, und wenn dieser Zweck (z. B. der ewige Friede) auch Pflicht wäre, so müsste doch diese selbst aus dem formalen Princip der Maximen äusserlich zu handeln abgeleitet worden seyn. — Nun ist das erstere Princip, das des politischen Moralisten (das Problem des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts), eine blosse Kunstaufgabe *(problema technicum)*, das zweite dagegen, als Princip des moralischen Politikers, welchem es eine sittliche Aufgabe *(problema morale)* ist, im Verfahren von dem andern himmelweit unterschieden, um den ewigen Frieden, den man nun nicht blos als physisches Gut, sondern auch als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zustand wünscht, herbeizuführen.

Zur Auflösung des ersten, nämlich des Staats-Klugheitsproblems, wird viel Kenntniss der Natur erfordert, um ihren Mechanism zu dem gedachten Zwecke zu benutzen, und doch ist alle diese ungewiss in Ansehung ihres Resultats, den ewigen Frieden betreffend; man mag nun die eine oder die andere der drei Abtheilungen des öffentlichen Rechts nehmen. Ob das Volk im Gehorsam und zugleich im Flor besser durch Strenge, oder Lockspeise der Eitelkeit, ob durch Obergewalt eines Einzigen, oder durch Vereinigung mehrerer Häupter, vielleicht auch blos durch einen Dienstadel, oder durch Volksgewalt, im Innern, und zwar auf lange Zeit, gehalten werden könne, ist ungewiss. Man hat von allen Regierungsarten (die einzige ächt-republicanische, die aber nur einem moralischen Politiker in den Sinn kommen kann, ausgenommen) Beispiele des Gegentheils in der Geschichte. — Noch ungewisser ist ein auf Statuten nach Ministerialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache ist, und auf Verträgen beruht, die in demselben Act ihrer Beschliessung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Übertretung enthalten. — Dagegen dringt sich die Auflösung des zweiten, nämlich des Staatsweisheitsproblems, so zu sagen, von selbst auf, ist Jedermann einleuchtend, und macht alle Künstelei zu Schanden, führt dabei gerade zum Zweck; doch mit der Erinnerung der Klugheit, ihn nicht übereilterweise mit Gewalt herbei zu ziehen, sondern sich ihm, nach Beschaffenheit der günstigen Umstände, unablässig zu nähern.

Da heisst es denn: „trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird Euch Euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von selbst zufallen.“ Denn das hat die Moral Eigenthümliches an sich, und zwar in Ansehung ihrer Grundsätze des öffentlichen Rechts (mithin in Beziehung auf eine *a priori* erkennbare Politik), dass, je weniger sie das Verhalten von dem vorgesetzten Zwecke, dem beabsichtigten, es sey physischem oder sittlichem Vortheil, abhängig macht, desto mehr sie dennoch zu diesem im Allgemeinen zusammenstimmt; welches daher kommt, weil es gerade der *a priori* gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältniss verschiedener Völker unter einander) ist, der allein, was unter Menschen Rechtens ist, bestimmt; diese Vereinigung des Willens Aller aber, wenn nur in der Ausübung consequent verfahren wird, auch nach dem Mechanism der Natur, zugleich die Ursache seyn kann, die abgezweckte Wirkung hervorzubringen, und dem Rechtsbegriffe Effect zu verschaffen. — So ist es z. B. ein Grundsatz der moralischen Politik: dass sich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen solle, und dieses Princip ist nicht auf Klugheit, sondern auf Pflicht gegründet. Nun mögen dagegen politische Moralisten noch so viel über den Naturmechanism einer in Gesellschaft tretenden Menschenmenge, welcher jene Grundsätze entkräftete, und ihre Absicht vereiteln werde, vernünfteln, oder auch durch Beispiele schlecht organisirter Verfassungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratieen ohne Repräsentationssystem) ihre Behauptung dagegen zu beweisen suchen, so verdienen sie kein Gehör; vornämlich, da eine solche verderbliche Theorie das Übel wohl gar selbst bewirkt, was sie vorhersagt, nach welcher der Mensch mit den übrigen lebenden Maschinen in eine Classe geworfen wird, denen nur noch das Bewusstseyn, dass sie nicht freie Wesen sind, beiwohnen dürfte, um sie in ihrem eigenen Urtheil zu den elendesten unter allen Weltwesen zu machen.

Der zwar etwas renomistisch klingende, sprichwörtlich in Umlauf gekommene, aber wahre Satz: *fiat justitia, pereat mundus*, das heisst zu deutsch: „es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesammt darüber zu Grunde gehen," ist ein wackerer, alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichnete krumme Wege abschneidender Rechtsgrundsatz; nur dass er nicht missverstanden, und etwa als Erlaubniss, sein eigenes Recht mit der grössten Strenge zu benutzen (welches der ethischen Pflicht widerstreiten würde), sondern als Verbindlichkeit der Machthabenden, Niemanden sein Recht aus Ungunst oder Mitleiden gegen Andere zu weigern oder zu schmälern, verstanden wird; wozu vorzüglich eine nach reinen Rechtsprincipien eingerichtete innere Verfassung des Staats, dann aber auch die der Vereinigung desselben mit andern benachbarten oder auch entfernten Staaten zu einer (einem allgemeinen Staat analogen) gesetzlichen Ausgleichung ihrer Streitigkeiten erfordert wird. — Dieser Satz will nichts anders sagen, als: die politischen Maximen müssen nicht von der, aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, also nicht vom Zweck, den sich ein jeder derselben zum Gegenstande macht (vom Wollen), als dem obersten (aber empirischen) Princip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Princip *a priori* durch reine Vernunft gegeben ist) ausgehen, die physischen Folgen daraus mögen auch seyn, welche sie wollen. Die Welt wird keineswegs dadurch untergehen, dass der bösen Menschen weniger werden. Das moralisch Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, dass es in seinen Absichten (vornämlich in Verhältniss gegen andere Gleichgesinnte) sich selbst zuwider und zerstörend ist, und so dem (moralischen) Princip des Guten, wenn gleich durch langsame Fortschritte, Platz macht.

* * *

Es giebt also objectiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjectiv (in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muss) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient, deren wahrer Muth (nach dem Grundsatze: *tu ne cede malis, sed contra audentior ito)* in gegenwärtigem Falle nicht sowohl darin besteht, den Übeln und Aufopferungen mit festem Vorsatz sich entgegenzusetzen, welche hierbei übernommen werden müssen, sondern dem weit gefährlichern lügenhaften und verrätherischen, aber doch vernünftelnden, die Schwäche der menschlichen Natur zur Rechtfertigung aller Übertretung vorspiegelnden bösen Princip in uns selbst, in die Augen zu sehen und seine Arglist zu besiegen.

In der That kann der politische Moralist sagen: Regent und Volk, oder Volk und Volk thun **einander** nicht Unrecht, wenn sie einander gewaltthätig oder hinterlistig befehden, ob sie zwar überhaupt darin Unrecht thun, dass sie dem Rechtsbegriffe, der allein den Frieden auf ewig begründen könnte, alle Achtung versagen. Denn weil der Eine seine Pflicht gegen den Andern übertritt, der gerade eben so rechtswidrig gegen jenen gesinnt ist, so geschieht ihnen beiderseits ganz recht, wenn sie sich unter einander aufreiben, doch so, dass von dieser Race immer noch genug übrig bleibt, um dieses Spiel bis zu den entferntesten Zeiten nicht aufhören zu lassen, damit eine späte Nachkommenschaft an ihnen dereinst ein warnendes Beispiel nehme. Die Vorsehung im Laufe der Welt ist hierbei gerechtfertigt; denn das moralische Princip im Menschen erlischt nie, die pragmatisch zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Princip tüchtige Vernunft wächst noch dazu beständig durch immer fortschreitende Cultur, mit ihr aber auch die Schuld jener Übertretungen. Die Schöpfung allein, dass nämlich ein solcher Schlag von verderbten Wesen überhaupt hat auf Erden seyn sollen, scheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können (wenn wir annehmen, dass es mit dem Menschengeschlechte nie besser bestellt seyn werde noch könne); aber dieser Standpunct der Beurtheilung ist für uns viel zu hoch, als dass wir unsere Begriffe (von Weisheit) der obersten uns unerforschlichen Macht in theoretischer Absicht unterlegen könnten. — Zu solchen verzweifelten Folgerungen werden wir unvermeidlich hingetrieben, wenn wir nicht annehmen, die reinen Rechtsprincipien haben objective Realität, d. i. sie lassen sich ausführen; und danach müsse auch von Seiten des Volks im Staate, und weiterhin von Seiten der Staaten gegen einander, gehandelt werden; die empirische Politik mag auch dagegen einwenden, was sie wolle. Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. — Das Recht dem Menschen muss heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so grosse Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbiren, und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muss ihre Kniee vor dem erstern beugen, kann aber dafür hoffen, ob zwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird.

II.

Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transscendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts.

Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verschiedenen empirisch-gegebenen Verhältnissen der Menschen im Staat oder auch der Staaten unter einander), so wie es sich die Rechtslehrer gewöhnlich denken, abstrahire, so bleibt mir noch die Form der Publicität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann), mithin auch kein Recht, das nur von ihr ertheilt wird, geben würde.

Diese Fähigkeit der Publicität muss jeder Rechtsanspruch haben, und sie kann also, da es sich ganz leicht beurtheilen lässt, ob sie in einem vorkommenden Falle statt finde, d. i. ob sie sich mit den Grundsätzen des Handelnden vereinigen lasse oder nicht, ein leicht zu brauchendes, *a priori* in der Vernunft anzutreffendes Kriterium abgeben, im letzteren Falle die Falschheit (Rechtswidrigkeit) des gedachten Anspruchs *(praetensio juris)*, gleichsam durch ein Experiment der reinen Vernunft, sofort zu erkennen.

Nach einer solchen Abstraction von allem Empirischen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält (dergleichen das Bösartige der menschlichen Natur ist, welches den Zwang nothwendig macht), kann man folgenden

Satz die transscendentale Formel des öffentlichen Rechts nennen:

> „Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht.“

Dieses Princip ist nicht blos als ethisch (zur Tugendlehre gehörig), sondern auch als juridisch (das Recht der Menschen angehend) zu betrachten. Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden lassen, ohne dadurch meine eigene Absicht zugleich zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muss, wenn sie gelingen soll, und zu der ich mich nicht öffentlich bekennen kann, ohne dass dadurch unausbleiblich der Widerstand Aller gegen meinen Vorsatz gereizt werde, kann diese nothwendige und allgemeine, mithin *a priori* einzusehende, Gegenbearbeitung Aller gegen mich nirgend wovon anders, als von der Ungerechtigkeit her haben, womit sie Jedermann bedroht. — Es ist ferner blos negativ, d. i. es dient nur, um vermittelst desselben, was gegen Andere nicht recht ist, zu erkennen. — Es ist gleich einem Axiom unerweislich-gewiss und überdies leicht anzuwenden, wie aus folgenden Beispielen des öffentlichen Rechts zu ersehen ist.

1. Was das Staatsrecht *(jus civitatis)*, nämlich das innere betrifft: so kommt in ihm die Frage vor, welche Viele für schwer zu beantworten halten, und die das transscendentale Princip der Publicität ganz leicht auflöst: „ist Aufruhr ein rechtmässiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines so genannten Tyrannen *(non titulo sed exercitio talis)* abzuwerfen?“ Die Rechte des Volks sind gekränkt, und ihm (dem Tyrannen) geschieht kein Unrecht durch die Entthronung; daran ist kein Zweifel. Nichts desto weniger ist es doch von den Unterthanen im höchsten Grade unrecht, auf diese Art ihr Recht zu suchen, und sie können eben so wenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn sie in diesem Streit unterlägen und nachher deshalb die härteste Strafe ausstehen müssten.

Hier kann nun Vieles für und dawider vernünftelt werden, wenn man es durch eine dogmatische Deduction der Rechtsgründe ausmachen will; allein das transscendentale Princip der Publicität des öffentlichen Rechts kann sich diese Weitläufigkeit ersparen. Nach demselben fragt sich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrags das Volk selbst, ob es sich wohl getraue, die Maxime des Vorsatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man sieht leicht ein, dass, wenn man es bei der Stiftung einer Staatsverfassung zur Bedingung machen wollte, in gewissen vorkommenden Fällen gegen das Oberhaupt Gewalt auszuüben, so müsste das Volk sich einer rechtmässigen Macht über jenes anmaassen. Alsdann wäre jenes aber nicht das Oberhaupt, oder, wenn beides zur Bedingung der Staatserrichtung gemacht würde, so würde gar keine möglich seyn, welches doch die Absicht des Volks war. Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet also dadurch ein, dass die Maxime desselben dadurch, dass man sich *öffentlich dazu bekennte*, seine eigene Absicht unmöglich machen würde. Man müsste sie also nothwendig verheimlichen. — Das letztere wäre aber von Seiten des Staatsoberhaupts eben nicht nothwendig. Er kann frei heraus sagen, dass er jeden Aufruhr mit dem Tode der Rädelsführer bestrafen werde, diese mögen auch immer glauben, er habe seinerseits das Fundamentalgesetz zuerst übertreten; denn wenn er sich bewusst ist, die *unwiderstehliche* Obergewalt zu besitzen (welches auch in jeder bürgerlichen Verfassung so angenommen werden muss, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen Jeden im Volk gegen den Andern zu schützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen), so darf er nicht sorgen, durch die Bekanntwerdung seiner Maxime seine eigene Absicht zu vereiteln, womit auch ganz wohl zusammenhängt, dass, wenn der Aufruhr dem Volke gelänge, jenes Oberhaupt in die Stelle des Unterthans zurücktreten, eben sowohl keinen Wiedererlangungsaufruhr beginnen, aber auch nicht zu befürchten haben müsste, wegen seiner vormaligen Staatsführung zur Rechenschaft gezogen zu werden.

2. Was das Völkerrecht betrifft. — Nur unter Voraussetzung irgend eines rechtlichen Zustandes (d. i. derjenigen äusseren Bedingung, unter der dem Menschen ein Recht wirklich zu Theil werden kann) kann von einem Völkerrechte die Rede seyn; weil es, als ein öffentliches Recht, die Publication eines, Jedem das Seine bestimmenden, allgemeinen Willens schon in seinem Begriffe enthält, und dieser *status juridicus* muss aus irgend einem Vertrage hervorgehen, der nicht eben (gleich dem, woraus ein Staat entspringt) auf Zwangsgesetze gegründet seyn darf, sondern allenfalls auch der einer fortwährend-freien Association seyn kann, wie der oben erwähnte der Föderalität verschiedener Staaten. Denn ohne irgend einen rechtlichen Zustand, der die verschiedenen (physischen oder moralischen) Personen thätig verknüpft, mithin im Naturstande, kann es kein anderes als blos ein Privatrecht geben. — Hier tritt nun auch ein Streit der Politik mit der Moral (diese als Rechtslehre betrachtet) ein, wo dann jenes Kriterium der Publicität der Maximen gleichfalls seine leichte Anwendung findet, doch nur so, dass der Vertrag die Staaten nur in der Absicht verbindet, unter einander und zusammen gegen andere Staaten sich im Frieden zu erhalten, keineswegs aber um Erwerbungen zu machen. — Da treten nun folgende Fälle der Antinomie zwischen Politik und Moral ein, womit zugleich die Lösung derselben verbunden wird.

a. „Wenn einer dieser Staaten dem andern etwas versprochen hat, es sey Hülfleistung, oder Abtretung gewisser Länder, oder Subsidien u. d. g., so fragt sich, ob er sich in einem Fall, an dem des Staats Heil hängt, vom Worthalten dadurch los machen kann, dass er sich in einer doppelten Person betrachtet wissen will, erstlich als Souverän, da er Niemandem in seinem Staate verantwortlich ist; dann aber wiederum blos als oberster Staatsbeamte, der dem Staat Rechenschaft geben müsse: da denn der Schluss dahin ausfällt, dass, wozu er sich in der ersteren Qualität verbindlich gemacht hat, davon werde er in der zweiten losgesprochen.“ — Wenn nun aber ein Staat (oder dessen Oberhaupt) diese seine Maxime laut werden liesse, so würde natürlicherweise entweder ein jeder Andere ihn fliehen, oder sich mit Anderen vereinigen, um seinen Anmaassungen zu widerstehen, welches beweist, dass Politik mit aller ihrer Schlauigkeit auf diesen Fuss (der Offenheit) ihren Zweck selber vereiteln, mithin jene Maxime unrecht seyn müsse.

b. „Wenn eine bis zur furchtbaren Grösse *(potentia tremenda)* angewachsene benachbarte Macht Besorgniss erregt: kann man annehmen, sie werde, weil sie kann, auch unterdrücken wollen, und giebt das der Mindermächtigen ein Recht zum (vereinigten) Angriffe derselben auch ohne vorhergegangene Beleidigung?“ — Ein Staat, der seine Maxime hier bejahend verlautbaren wollte, würde das Ubel nur noch gewisser und schneller herbeiführen. Denn die grössere Macht würde der kleineren zuvorkommen, und, was die Vereinigung der letzteren betrifft, so ist das nur ein schwacher Rohrstab gegen den, der das *divide et impera* zu benutzen weiss. — Diese Maxime der Staatsklugheit, öffentlich erklärt, vereitelt also nothwendig ihre eigene Absicht, und ist folglich ungerecht.

c. „Wenn ein kleinerer Staat durch seine Lage den Zusammenhang eines grösseren trennt, der diesem doch zu seiner Erhaltung nöthig ist, ist dieser nicht berechtigt, jenen sich zu unterwerfen und mit dem seinigen zu vereinigen?“ — Man sieht leicht, dass der grössere eine solche Maxime ja nicht vorher müsse laut werden lassen; denn entweder die kleinern Staaten würden sich frühzeitig vereinigen, oder andere mächtige würden um diese Beute streiten, mithin macht sie sich durch ihre Offenheit selbst unthunlich; ein Zeichen, dass sie ungerecht ist und es auch in sehr hohem Grade seyn kann; denn ein kleines Object der Ungerechtigkeit hindert nicht, dass die daran bewiesene Ungerechtigkeit sehr gross sey.

3. Was das Weltbürgerrecht betrifft, so übergehe ich es hier mit Stillschweigen; weil, wegen der Analogie desselben mit dem Völkerrecht, die Maximen desselben leicht anzugeben und zu würdigen sind.

* * *

Man hat hier nun zwar an dem Princip der Unverträglichkeit der Maximen des Völkerrechts mit der Publicität, ein gutes Kennzeichen der Nichtübereinstimmung der Politik mit der Moral (als Rechtslehre). Nun bedarf man aber auch belehrt zu werden, welches denn die Bedingung ist, unter der ihre Maximen mit dem Rechte der Völker übereinstimmen? Denn es lässt sich nicht umgekehrt schliessen: dass, welche Maximen die Publicität vertragen, dieselben darum auch gerecht sind, weil, wer die entschiedene Obermacht hat, seiner Maximen nicht Hehl haben darf. — Die Bedingung der Möglichkeit eines Völkerrechts überhaupt ist: dass zuvörderst ein rechtlicher Zustand existire. Denn ohne diesen giebt's kein öffentliches Recht, sondern alles Recht, was man sich ausser demselben denken mag (im Naturzustande), ist blos Privatrecht. Nun haben wir oben gesehen, dass ein föderativer Zustand der Staaten, welcher blos die Entfernung des Krieges zur Absicht hat, der einzige, mit der Freiheit derselben vereinbare, rechtliche Zustand sey. Also ist die Zusammenstimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Vereine (der also nach Rechtsprincipien *a priori* gegeben und nothwendig ist) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Basis die Stiftung des ersteren, in ihrem grösstmöglichen Umfange, ohne welchen Zweck alle ihre Klügelei Unweisheit und verschleierte Ungerechtigkeit ist. — Diese Afterpolitik hat nun ihre Casuistik, trotz der besten Jesuitenschule — die *reservatio mentalis*: in Abfassung öffentlicher Verträge, mit solchen Ausdrücken, die man gelegentlich zu seinem

Vortheil auslegen kann, wie man will (z. B. den Unterschied des *status quo de fait* und *de droit);* — den *Probabilismus*: böse Absichten an Anderen zu erklügeln, oder auch Wahrscheinlichkeiten ihres möglichen Übergewichts zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlicher Staaten zu machen; — endlich das *peccatum philosophicum (peccatillum, bagatelle)*: Das Verschlingen eines kleinen Staats, wenn dadurch ein viel grösserer, zum vermeintlich grössern Weltbesten, gewinnt, für eine leichtverzeihliche Kleinigkeit zu halten *.

Den Vorschub hierzu giebt die Zweizüngigkeit der Politik in Ansehung der Moral, einen oder den andern Zweig derselben zu ihrer Absicht zu benutzen. — Beides, die Menschenliebe und die Achtung fürs Recht der Menschen, ist Pflicht; jene aber nur bedingte, diese dagegen unbedingte, schlechthin gebietende Pflicht, welche nicht übertreten zu haben derjenige zuerst völlig versichert seyn muss, der sich dem süssen Gefühl des Wohlthuns überlassen will. Mit der Moral im ersteren Sinne (als Ethik) ist die Politik leicht einverstanden, um das Recht der Menschen ihren Oberen Preis zu geben. Aber mit der in der zweiten Bedeutung (als Rechtslehre), vor der sie ihre Kniee beugen müsste, findet sie es rathsam, sich gar nicht auf Vertrag einzulassen, ihr lieber alle Realität abzustreiten, und alle Pflichten auf lauter Wohlwollen auszudeuten; welche Hinterlist einer lichtscheuen Politik doch von der Philosophie durch die Publicität jener ihrer Maximen leicht vereitelt werden würde, wenn jene es nur wagen wollte, dem Philosophen die Publicität der seinigen angedeihen zu lassen.

---

* Die Belege zu solchen Maximen kann man in des Herrn Hofr. Garve Abhandlung: „über die Verbindung der Moral mit der Politik, 1788," antreffen. Dieser würdige Gelehrte gesteht gleich zu Anfange, eine genugthuende Antwort auf diese Frage nicht geben zu können. Aber sie dennoch gut zu heissen, obzwar mit dem Geständniss, die dagegen sich regenden Einwürfe nicht völlig heben zu können, scheint doch eine grössere Nachgiebigkeit gegen die zu seyn, die sehr geneigt sind, sie zu missbrauchen, als wohl rathsam seyn möchte, einzuräumen.

In dieser Absicht schlage ich ein anderes transscendentales und bejahendes Princip des öffentlichen Rechts vor, dessen Formel diese seyn würde:

„Alle Maximen, die der Publicität *bedürfen* (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen.“

Denn, wenn sie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, so müssen sie dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückseligkeit) gemäss seyn, womit zusammen zu stimmen (es mit seinem Zustande zufrieden zu machen), die eigentliche Aufgabe der Politik ist. Wenn aber dieser Zweck *nur* durch die Publicität, d. i. durch die Entfernung alles Misstrauens gegen die Maximen derselben, erreichbar seyn soll, so müssen diese auch mit dem Rechte des Publicums in Eintracht stehen; denn in diesem allein ist die Vereinigung der Zwecke Aller möglich. — Die weitere Ausführung und Erörterung dieses Princips muss ich für eine andere Gelegenheit aussetzen; nur dass es eine transscendentale Formel sey, ist aus der Entfernung aller empirischen Bedingungen (der Glückseligkeitslehre), als der Materie des Gesetzes, und der blossen Rücksicht auf die Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit zu ersehen.

* * *

Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung, wirklich zu machen, so ist der *ewige Friede*, der auf die bisher fälschlich sogenannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt.

XIII.

ÜBER
EIN VERMEINTES RECHT
AUS
MENSCHENLIEBE ZU LÜGEN.

1797.

In der Schrift: **Frankreich**, im Jahr 1797 Sechstes Stück, No. 1: Von den politischen Gegenwirkungen, von **Benjamin Constant**, ist Folgendes S. 123 enthalten.

> „Der sittliche Grundsatz: es sey eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den sehr unmittelbaren Folgerungen, die ein Deutscher Philosoph aus diesem Grundsatze gezogen hat, der so weit geht zu behaupten: dass die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte: ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen seyn würde*."

Der Französische Philosoph widerlegt S. 124 diesen Grundsatz auf folgende Art. „Es ist eine Pflicht, die Wahrheit zu sagen. Der Begriff von Pflicht ist unzertrennbar von dem Begriffe des Rechts. Eine Pflicht ist, was bei einem Wesen den Rechten eines anderen entspricht. Da, wo es keine Rechte giebt, giebt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu sagen, ist also eine Pflicht; aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein

---

* „J. D. **Michaelis** in Göttingen hat diese seltsame Meinung noch früher vorgetragen als **Kant**. Dass **Kant** der Philosoph sey, von dem diese Stelle redet, hat mir der Verfasser dieser Schrift selbst gesagt."

K. Fr. **Cramer** †.

---

† Dass dieses wirklich an irgend einer Stelle, deren ich mich aber jetzt nicht mehr besinnen kann, von mir gesagt worden, gestehe ich hierdurch.

J. **Kant**.

Mensch aber hat Recht auf eine Wahrheit, die Anderen schadet.“

Das πρῶτον ψεῦδος liegt hier in dem Satze: Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat.“

Zuerst ist anzumerken, dass der Ausdruck: ein Recht auf die Wahrheit haben, ein Wort ohne Sinn ist. Man muss vielmehr sagen: der Mensch habe ein Recht auf seine eigene Wahrhaftigkeit *(veracitas)*, d. i. auf subjective Wahrheit in seiner Person. Denn objectiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde so viel sagen als: es komme, wie überhaupt beim Mein und Dein, auf seinen Willen an, ob ein gegebener Satz wahr oder falsch seyn solle; welches dann eine seltsame Logik abgeben würde.

Nun ist die erste Frage; ob der Mensch in Fällen, wo er einer Beantwortung mit Ja oder Nein nicht ausweichen kann, die Befugniss (das Recht) habe, unwahrhaft zu seyn. Die zweite Frage ist: ob er nicht gar verbunden sey, in einer gewissen Aussage, wozu ihn ein ungerechter Zwang nöthigt, unwahrhaft zu seyn, um eine ihn bedrohende Missethat an sich oder einem Anderen zu verhüten.

Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen Jeden *, es mag ihm oder einem Andern daraus auch noch so grosser Nachtheil erwachsen; und, und ob ich zwar dem, welcher mich ungerechterweise zur Aussage nöthigt, nicht Unrecht thue, wenn ich sie verfälsche, so thue ich doch durch eine solche Verfälschung, die darum auch (obzwar nicht im Sinne des Juristen Lüge genannt werden kann, im wesentlichsten Stücke der Pflicht überhaupt Unrecht: d. i. ich mache, so viel an mir ist, dass Aussagen (Declarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträge gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüssen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.

---

* Ich mag hier nicht den Grundsatz bis dahin schärfen, zu sagen: „Unwahrhaftigkeit ist Verletzung der Pflicht gegen sich selbst.“ Denn dieser gehört zur Ethik; hier aber ist von einer Rechtspflicht die Rede. — Die Tugendlehre sieht in jener Übertretung nur auf die Nichtswürdigkeit, deren Vorwurf der Lügner sich selbst zuzieht.

Die Lüge also, blos als vorsätzlich unwahre Declaration gegen einen andern Menschen definirt, bedarf nicht des Zusatzes, dass sie einem Anderen schaden müsse; wie die Juristen es zu ihrer Definition verlangen *(mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius)*. Denn sie schadet jederzeit einem Anderen, wenn gleich nicht einem anderen Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.

Diese gutmüthige Lüge kann aber auch durch einen Zufall *(casus)* strafbar werden, nach bürgerlichen Gesetzen; was aber blos durch den Zufall der Straffälligkeit entgeht, kann auch nach äusseren Gesetzen als Unrecht abgeurtheilt werden. Hast Du nämlich einen eben jetzt mit Mordsucht Umgehenden durch eine Lüge an der That verhindert, so bist Du für alle Folgen, die daraus entspringen möchten, auf rechtliche Art verantwortlich. Bist Du aber strenge bei der Wahrheit geblieben, so kann Dir die öffentliche Gerechtigkeit nichts anhaben; die unvorhergesehene Folge mag seyn, welche sie wolle. Es ist doch möglich, dass, nachdem Du dem Mörder, auf die Frage: ob der von ihm Angefeindete zu Hause sey, ehrlicherweise mit Ja geantwortet hast, dieser unbemerkt ausgegangen ist, und so dem Mörder nicht in den Wurf gekommen, die That also nicht geschehen wäre; hast Du aber gelogen, und gesagt, er sey nicht zu Hause, und er ist auch wirklich (obzwar Dir unbewusst) ausgegangen, wo denn der Mörder ihm im Weggehen begegnete und seine That an ihm verübte: so kannst Du mit Recht als Urheber des Todes desselben angeklagt werden. Denn hättest Du die Wahrheit, so gut Du sie wusstest, gesagt, so wäre vielleicht der Mörder über dem Nachsuchen seines Feindes im Hause von herbeigelaufenen Nachbarn ergriffen, und die That verhindert worden. Wer also lügt, so gutmüthig er dabei auch gesinnt seyn mag, muss die Folgen davon, selbst vor dem bürgerlichen Gerichtshofe, verantworten und dafür büssen, so unvorhergesehen sie auch immer seyn mögen: weil Wahrhaftigkeit eine Pflicht ist, die als die Basis aller auf Vertrag zu gründenden Pflichten angesehen werden muss, deren Gesetz, wenn man ihr auch nur die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird.

Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu seyn.

Wohldenkend und zugleich richtig ist hierbei Herrn Constant's Anmerkung über die Verschreiung solcher strenger und sich vorgeblich in unausführbare Ideen verlierender, hiermit aber verwerflicher Grundsätze. — „Jedesmal (sagt er S. 123 unten), wenn ein als wahr bewiesener Grundsatz unanwendbar scheint, so kommt es daher, dass wir den mittlern Grundsatz nicht kennen, der das Mittel der Anwendung enthält.“ Er führt (S. 121) die Lehre von der Gleichheit als den ersten, die gesellschaftliche Kette bildenden Ring an: „Dass (S. 122) nämlich kein Mensch anders als durch solche Gesetze gebunden werden kann, zu deren Bildung er mit beigetragen hat. In einer sehr ins Enge zusammengezogenen Gesellschaft kann dieser Grundsatz auf unmittelbare Weise angewendet werden, und bedarf, um ein gewöhnlicher zu werden, keines mittleren Grundsatzes. Aber in einer sehr zahlreichen Gesellschaft muss man einen neuen Grundsatz zu demjenigen noch hinzufügen, den wir hier anführen. Dieser mittlere Grundsatz ist: dass die Einzelnen zur Bildung der Gesetze entweder in eigener Person oder durch Stellvertreter beitragen können. Wer den ersten Grundsatz auf eine zahlreiche Gesellschaft anwenden wollte, ohne den mittleren dazu zu nehmen, würde unfehlbar ihr Verderben zu Wege bringen. Allein dieser Umstand, der nur von der Unwissenheit oder Ungeschicklichkeit des Gesetzgebers zeugte, würde nichts gegen den Grundsatz beweisen.“ — Er beschliesst S. 125 hiermit: „Ein als wahr anerkannter Grundsatz muss also niemals verlassen werden, wie anscheinend auch Gefahr dabei sich befindet.“ [Und doch hatte der gute Mann den unbedingten Grundsaz der Wahrhaftigkeit, wegen der Gefahr, die er für die Gesellschaft bei sich führe, selbst verlassen, weil er keinen mittleren Grundsatz entdecken konnte, der diese Gefahr zu verhüten diente, und hier auch wirklich keiner einzuschieben ist.]

Wenn man die Namen der Personen, so wie sie hier aufgeführt werden, beibehalten will, so verwechselte „der Fransösische Philosoph“ die Handlung, wodurch Jemand einem Anderen schadet *(nocet)*, indem er die Wahrheit, deren Geständniss er nicht umgehen kann, sagt, mit derjenigen, wodurch er diesem Unrecht thut *(laedit)*. Es war blos ein Zufall *(casus)*, dass die Wahrhaftigkeit der Aussage dem Einwohner des Hauses schadete, nicht eine freie That (in juridischer Bedeutung). Denn aus seinem Rechte, von einem Anderen zu fordern, dass er ihm zum Vortheil lügen solle, würde ein aller Gesetzmässigkeit widerstreitender Anspruch folgen. Jeder Mensch aber hat nicht allein ein Recht, sondern sogar die strengste Pflicht zur Wahrhaftigkeit in Aussagen, die er nicht umgehen kann, sie mag nun ihm selbst oder Andern schaden. Er selbst thut also hiermit dem, der dadurch leidet, eigentlich nicht Schaden, sondern diesen verursacht der Zufall. Denn Jener ist hierin gar nicht frei, um zu wählen, weil die Wahrhaftigkeit (wenn er einmal sprechen muss) unbedingte Pflicht ist. — Der „Deutsche Philosoph“ wird also den Satz (S. 124): „Die Wahrheit zu sagen ist eine Pflicht, aber nur gegen Denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat,“ nicht zu seinem Grundsatz annehmen, erstlich wegen der undeutlichen Formel desselben, indem Wahrheit kein Besitzthum ist, auf welches dem Einen das Recht verwilligt, Anderen aber verweigert werden könne, dann aber vornämlich, weil die Pflicht der Wahrhaftigkeit (als von welcher hier allein die Rede ist) keinen Unterschied zwischen Personen macht, gegen die man diese Pflicht haben, oder gegen die man sich auch von ihr lossagen könne, sondern weil es unbedingte Pflicht ist, die in allen Verhältnissen gilt.

Um nun von einer Metaphysik des Rechts (welche von allen Erfahrungsbedingungen abstrahirt) zu einem Grundsatze der Politik (welcher diese Begriffe auf Erfahrungsfälle anwendet), und vermittelst dieses zur Auflösung einer Aufgabe der letzteren, dem allgemeinen Rechtsprincip gemäss, zu gelangen, wird der Philosoph 1. ein Axiom, d. i. einen apodictisch gewissen Satz, der unmittelbar aus der Definition des äussern Rechts (Zusammenstimmung der Freiheit eines Jeden mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze) hervorgeht; 2. ein Postulat des äusseren öffentlichen Gesetzes, als vereinigten Willens Aller nach dem Princip der Gleichheit, ohne welche keine Freiheit von Jedermann Statt haben würde; 3. ein Problem geben, wie es anzustellen sey, dass in einer noch so grossen Gesellschaft dennoch Eintracht nach Principien der Freiheit und Gleichheit erhalten werde (nämlich vermittelst eines repräsentativen Systems), welches dann ein Grundsatz der Politik seyn wird, deren Veranstaltung und Anordnung nun Decrete enthalten wird, die, aus der Erfahrungserkenntniss der Menschen gezogen, nur den Mechanism der Rechtsverwaltung, und wie dieser zweckmässig einzurichten sey, beabsichtigen. — — Das Recht muss nie der Politik, wohl aber die Politik jederzeit dem Recht angepasst werden.

„Ein als wahr anerkannter (ich setze hinzu: *a priori* anerkannter, mithin apodictischer) Grundsatz muss niemals verlassen werden, wie anscheinend auch Gefahr sich dabei befindet," sagt der Verfasser. Nur muss man hier nicht die Gefahr (zufälligerweise) zu schaden, sondern überhaupt Unrecht zu thun verstehen, welches geschehen würde, wenn ich die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die gänzlich unbedingt ist und in Aussagen die oberste rechtliche Bedingung ausmacht, zu einer bedingten und noch andern Rücksichten untergeordneten mache; und, obgleich ich durch eine gewisse Lüge in der That Niemandem Unrecht thue, doch das Princip des Rechts in Ansehung aller unumgänglich nothwendigen Aussagen überhaupt verletze (formaliter, obgleich nicht materialiter, Unrecht thue), welches viel schlimmer ist, als gegen irgend Jemanden eine Ungerechtigkeit begehen, weil eine solche That nicht eben immer einen Grundsatz dazu im Subjecte voraussetzt.

Der, welcher die Anfrage, die ein Anderer an ihn ergehen lässt: ob er in seiner Aussage, die er jetzt thun soll, wahrhaft seyn wolle oder nicht! nicht schon mit Unwillen über den gegen ihn hiermit geäusserten Verdacht, er möge auch wohl ein Lügner seyn, aufnimmt, sondern sich die Erlaubniss ausbittet, sich erst auf mögliche Ausnahmen zu besinnen, ist schon ein Lügner *(in potentia)*, weil er zeigt, dass er die Wahrhaftigkeit nicht für Pflicht an sich selbst anerkenne, sondern sich Ausnahmen vorbehält, von einer Regel, die ihrem Wesen nach keiner Ausnahme fähig ist, weil sie sich in dieser geradezu selbst widerspricht.

Alle rechtlich-praktische Grundsätze müssen strenge Wahrheiten enthalten, und die hier sogenannten mittleren können nur die nähere Bestimmung ihrer Anwendung auf vorkommende Fälle (nach Regeln der Politik), aber niemals Ausnahmen von jenen enthalten, weil diese die Allgemeinheit vernichten, derentwegen allein sie den Namen der Grundsätze führen.

XIV.

ÜBER
DIE BUCHMACHEREI.

ZWEI BRIEFE

AN

HERRN FRIEDRICH NICOLAI.

1798.

Erster Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai

den Schriftsteller.

Die gelehrten Reliquien des vortrefflichen (oft auch ins Komisch-Burleske malenden) Möser fielen in die Hände seines vieljährigen Freundes, des Herrn Friedrich Nicolai. Es war ein Theil einer fragmentarischen Abhandlung Möser's mit der Aufschrift: über Theorie und Praxis, welche jenem in der Handschrift mitgetheilt worden und, wie Herr Nicolai annimmt, dass Möser selbst sie würde mitgetheilt haben, wenn er sie noch ganz beendigt hätte, und wobei angemerkt wird: „dass Möser nicht allein Royalist, sondern auch, wenn man es so nennen will, ein Aristokrat oder ein Vertheidiger des Erbadels zur Verwunderung, und zum Ärgerniss vieler neuern Politiker in Deutschland, gewesen sey.“ — „Unter andern habe man (s. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, erste Auflage, S. 192) behaupten wollen, dass nie ein Volk aus freiem und überlegtem Entschlusse eine solche Erblichkeit einräumen würde;“ wogegen denn Möser, in seiner bekannten launigen Manier, eine Erzählung dichtet: da Personen in sehr hohen Ämtern, gleich als Vicekönige, doch eigentlich als wahre Unterthanen des Staats, auftreten und zwölf Fälle angeführt werden, in deren sechs ersteren die Söhne des verstorbenen Beamten übergangen werden, dafür es mit den Unterthanen schlecht steht; dagegen man nun die sechs letztern wählt, wobei das Volk sich besser befindet; — woraus dann klar erhelle, dass ein ganzes Volk seine eigne Erbunterthänigkeit unter einem höheren Mitunterthanen gar wohl beschliessen und handgreifliche Praxis diese, so wie manche andere luftige Theorie, zur Belustigung der Leser als Spreu wegblasen werde.

So ist es mit der auf den Vortheil des Volks berechneten Maxime immer bewandt, dass, so klug es sich auch durch Erfahrung geworden zu seyn dünken möchte, wenn es sich zum subalternen Herrscher wählen wollte, es kann und wird sich dabei oft hässlich verrechnen; weil die Erfahrungsmethode klug zu seyn (das pragmatische Princip) schwerlich eine andere Leitung haben wird, als es durch Schaden zu werden. — Nun ist aber hier jetzt von einer sichern, durch die Vernunft vorgezeichneten Leitung die Rede, welche nicht wissen will, wie das Volk wählen wird, um seinen jedesmaligen Absichten zu genügen, sondern, wie es unbedingt wählen soll: jene mögen für dasselbe zuträglich seyn oder nicht (das moralische Princip); d. i. es ist davon die Frage, was und wie, wenn das Volk zu wählen aufgefordert wird, nach dem Rechtsprincip von ihm beschlossen werden muss. Denn diese ganze Aufgabe ist, als eine zur Rechtslehre (in jenen metaph. Anf. d. R. L. S. 192) gehörige Frage, ob der Souverain einen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern zu gründen berechtigt sey, zu beurtheilen, und da ist alsdann der Ausspruch, dass das Volk keine solche untergeordnete Gewalt vernunftmässig beschliessen kann und wird; weil es sich sonst den Launen und dem Gutdünken eines Unterthans, der doch selbst regiert zu werden bedarf, unterwerfen würde, welches sich widerspricht. — Hier ist das Princip der Beurtheilung nicht empirisch, sondern ein Princip *a priori*; wie alle Sätze, deren Assertion zugleich Nothwendigkeit bei sich führt, welche auch allein Vernunfturtheile (zum Unterschiede der Verstandesurtheile) abgeben. Dagegen ist empirische Rechtslehre, wenn sie zur Philosophie und nicht zum statutarischen Gesetzbuch gezählt wird, ein Widerspruch mit sich selbst *.

Das war nun gut; aber — wie die alten Muhmen im Mährchenton zu erzählen pflegen — auch nicht allzugut. Die Fiction nimmt nun einen anderen Gang.

Nachdem nämlich in den sechs folgenden Gouvernements das Volk nun, zur allgemeinen Freude, den Sohn des vorigen gewählt hatte, so traten, wie die visionäre Geschichte weiter sagt, theils durch die während der Zeit allmälig fortrückende leidige Aufklärung, theils auch weil eine jede Regierung für das Volk ihre Lasten hat, wo die Austauschung der alten gegen eine neue vor der Hand Erleichterung verspricht, nunmehr Demagogen im Volke auf, und da wurde decretirt, wie folgt:

Nämlich im siebenten Gouvernement erwählte nun zwar das Volk den Sohn des vorigen Herzogs. Dieser aber war in Cultur und Luxus mit dem Zeitalter schon fortgerückt und hatte wenig Lust, durch gute Wirthschaft die Wohlhabenheit desselben zu erhalten, desto mehr aber zu geniessen. Er liess daher das alte Schloss verfallen, um Lust- und Jagdhäuser zu festlichen Vergnügungen und Wildhetzen, zur eigenen und des Volks Ergötzlichkeit und Geschmack, einzurichten. Das herrliche Theater sammt dem alten silbernen Tafelservice wurden, jenes in grosse

---

* Nach dem Princip der Eudämonie (der Glückseligkeitslehre), worin keine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit angetroffen wird (indem es jedem Einzelnen überlassen bleibt, zu bestimmen, was er, nach seiner Neigung, zur Glückseligkeit zählen will), wird das Volk allerdings eine solche erbliche Gouvernementsverfassung wählen dürfen; — nach dem Eleuteronomischen aber (von der ein Theil die Rechtslehre ist) wird es keinen subalternen äussern Gesetzgeber statuiren; weil es sich hierbei als selbst gesetzgebend und diesen Gesetzen zugleich unterthan betrachten und die Praxis sich daher (in Sachen der reinen Vernunft) schlechterdings nach der Theorie richten muss. — Es ist unrecht so zu decretiren; es mag auch noch so gebräuchlich und sogar in vielen Fällen dem Staat nützlich seyn; welches letztere doch niemals gewiss ist.

Tanzsäle, dieses in geschmackvolleres Porcelain verwandelt, unter dem Vorwande, dass das Silber, als Geld, im Lande einen besseren Umlauf des Handels verspreche. — Im achten fand der nun gut eingegraste, vom Volk bestätigte Regierungserbe es, selbst mit Einwilligung des Volks, gerathener, das bis dahin gebräuchliche Primogeniturrecht abzuschaffen; denn diesem müsse es doch einleuchten, dass der Erstgeborne darum doch nicht zugleich der Weisestgeborne sey. — Im neunten würde sich das Volk doch bei der Errichtung gewisser im Personal wechselnden Landescollegien besser, als bei der Ansetzung der Regierung mit alten bleibenden Räthen, die zuletzt gemeiniglich den Despoten spielen, und glücklicher finden; des vorgeschlagenen Erbpastors nicht zu gedenken, als wodurch sich die Obscurantenzunft der Geistlichen verewigen müsste. — Im zehnten, wie im eilften, hiess es, ist die Anekelung der Missheirathen eine Grille der alten Lehnsverfassung, zum Nachtheil der durch die Natur geadelten, und es ist vielmehr ein Beweis der Aufkeimung edler Gefühle im Volk, wenn es sich — wie bei den Fortschritten in der Aufklärung unausbleiblich ist — Talent und gute Denkungsart über die Musterrolle des anerbenden Ranges wegsetzt; — — so wie im zwölften man zwar die Gutmüthigkeit der alten Tante, dem jungen unmündigen, zum künftigen Herzog muthmasslich bestimmten Kinde, ehe es noch versteht, was das sagen wolle, belächeln wird; es aber zum Staatsprincip zu machen, ungereimte Zumuthung seyn würde. Und so verwandeln sich des Volkes Launen, wenn es beschliessen darf, sich selbst einen erblichen Gouverneur zu geben, der doch selbst noch Unterthan bleibt, in Missgestaltungen, die ihrer Absicht (auf Glückseligkeit) so sehr entgegen sind, dass es heissen wird: *Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne.*

Man kann also jede aufs Glückseligkeitsprincip gegründete Verfassung, selbst wenn man *a priori* mit Sicherheit angeben könnte, das Volk werde sie jeder anderen vorziehen, ins Lächerliche parodiren; und indem man die Rückseite der Münze aufwirft von der Wahl des Volks, das sich einen Herren geben will, dasselbe sagen, was jener Grieche vom Heirathen sagte: „was Du auch immer thun magst — es wird Dich gereuen.“

Herr Friedrich Nicolai also ist mit seiner Deutung und Vertheidigung in der vorgeblichen Angelegenheit eines Andern *(nämlich Möser's)* verunglückt. — Es wird aber schon besser gehen, wenn wir ihn mit seiner eigenen beschäftigt sehen werden.

Zweiter Brief.

An Herrn Friedrich Nicolai

den Verleger.

Die Buchmacherei ist kein unbedeutender Erwerbszweig in einem der Cultur nach schon weit fortgeschrittenen gemeinen Wesen: wo die Leserei zum beinahe unentbehrlichen und allgemeinen Bedürfniss geworden ist. — Dieser Theil der Industrie in einem Lande aber gewinnt dadurch ungemein, wenn jene fabrikenmässig getrieben wird, welches aber nicht anders als durch einen, den Geschmack des Publicums und die Geschicklichkeit jedes dabei anzustellenden Fabricanten zu beurtheilen und zu bezahlen vermögenden Verleger geschehen kann. — Dieser bedarf aber zu Belebung seiner Verlagshandlung eben nicht den inneren Gehalt und Werth der von ihm verlegten Waare in Betrachtung zu ziehen, wohl aber den Markt, worauf, und die Liebhaberei des Tages, wozu, die allenfalls ephemerischen Producte der Buchdruckerpresse in lebhaften Umlauf gebracht und, wenn gleich nicht dauerhaften, doch geschwinden Abgang finden können.

Ein erfahrner Kenner der Buchmacherei wird, als Verleger, nicht erst darauf warten, dass ihm von schreibseligen, allzeit fertigen, Schriftstellern ihre eigene Waare zum Verkauf angeboten wird; er sinnt sich, als Director einer Fabrik, die Materie sowohl als die Façon auf, welche, muthmaasslich, — es sey durch ihre Neuigkeit oder auch Scurrilität des Witzes, damit das lesende Publicum etwas zum Angaffen und zum Belachen bekomme, — welche, sage ich, die grösste Nachfrage, oder allenfalls auch nur die schnellste Abnahme haben wird; wo dann gar nicht danach gefragt wird, wer, oder wie viel an einer dem Persifliren geweihten, sonst vielleicht dazu wohl nicht geeigneten Schrift gearbeitet haben mögen, der Tadel einer solchen Schrift aber alsdann doch nicht auf seine (des Verlegers) Rechnung fällt, sondern den gedungenen Buchmacher treffen muss.

Der, welcher in Fabricationen und Handel ein mit der Freiheit des Volks vereinbares öffentliches Gewerbe treibt, ist allemal ein guter Bürger; es mag verdriessen, wen es wolle. Denn der Eigennutz, der dem Polizeigesetze nicht widerspricht, ist kein Verbrechen, und Herr Nicolai, als Verleger, gewinnt in dieser Qualität wenigstens sicherer, als in der eines Autors, weil das Verächtliche der Verzerrungen seines aufgestellten Sempronius Gundibert und Consorten als Harlekin, nicht den trifft, der die Bude aufschlägt, sondern der darauf die Rolle des Narren spielt.

* * *

Wie wird es nun aber mit der leidigen Frage über Theorie und Praxis, in Betreff der Autorschaft des Herrn Friedrich Nicolai, durch welche die gegenwärtige Censur eigentlich ist veranlasst worden, und die auch mit jener in enger Verbindung steht? — Der jetzt eben vorgestellte Fall der Verlagsklugheit im Gegensatz mit der der Verlagsgründlichkeit (der Überlegenheit des Scheins über die Wahrheit) kann nach denselben Grundsätzen, wie der in der Möser'schen Dichtung, abgeurtheilt werden, nur dass man statt des Worts Praxis, welches eine offene und ehrliche Behandlung einer Aufgabe bedeutet, das der Praktiker (mit langgezogener Penultima) braucht und so alle Theorie in den Augen eines Geschäftsmannes kindisch und lächerlich zu machen sucht, welches dann nach dem Grundsatze: die Welt will betrogen seyn, — so werde sie denn betrogen! — auch seinen Zweck nicht verfehlen wird.

Was aber die völlige Unwissenheit und Unfähigkeit dieser spöttisch nachäffenden Philosophen, über Vernunfturtheile abzusprechen, klar beweist, ist: dass sie gar nicht zu begreifen scheinen, was Erkenntniss *a priori* (von ihnen sinnreich, das Vonvornerkenntniss genannt), zum Unterschiede vom empirischen eigentlich sagen wolle. Die Kritik der reinen Vernunft hat es ihnen zwar oft und deutlich genug gesagt: dass es Sätze sind, die mit dem Bewusstseyn ihrer inneren Nothwendigkeit und absoluten Allgemeinheit (apodictische) ausgesprochen, mithin nicht wiederum als von der Erfahrung abhängig anerkannt werden, die also an sich nicht so oder auch anders seyn können, weil sonst die Eintheilung der Urtheile nach jenem possierlichen Beispiel ausfallen würde: „Braun waren Pharaon's Kühe; doch auch von andern Farben.“ Aber Niemand ist blinder, als der nicht sehen will, und dieses Nichtwollen hat hier ein Interesse, nämlich durch die Seltsamkeit des Spectakels, wo Dinge, aus der natürlichen Lage gerückt, auf dem Kopf stehend vorgestellt werden, viel Neugierige herbei zu ziehen, um durch eine Menge von Zuschauern (wenigstens auf kurze Zeit) den Markt zu beleben und so im literärischen Gewerbe die Handelsindustrie nicht einschlummern zu lassen, welches dann doch auch seinen, wenn gleich nicht eben beabsichtigten Nutzen hat, nämlich vom zuletzt anekelnden Possenspiel sich hernach desto ernstlicher zur gründlichen Bearbeitung der Wissenschaften anzuschicken.

Zur

PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE.

XV.

IDEE
ZU EINER
ALLGEMEINEN GESCHICHTE
IN WELTBÜRGERLICHER ABSICHT.

1784.

Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag; so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, eben sowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen seyn mögen, lässt dennoch von sich hoffen: dass, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Grossen betrachtet, sie einen regelmässigen Gang derselben entdecken könne; und dass auf die Art, was an einzelnen Subjecten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stätig fortgehende obgleich langsame Entwickelung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können. So scheinen die Ehen, die daher kommenden Geburten und das Sterben, da der freie Wille der Menschen auf sie so grossen Einfluss hat, keiner Regel unterworfen zu seyn, nach welcher man die Zahl derselben zum Voraus durch Rechnung bestimmen könne; und doch beweisen die jährlichen Tafeln derselben in grossen Ländern, dass sie eben sowohl nach beständigen Naturgesetzen geschehen, als die so unbeständigen Witterungen, deren Ereigniss man einzeln nicht vorher bestimmen kann, die aber im Ganzen nicht ermangeln den Wachsthum der Pflanzen, den Lauf der Ströme, und andere Naturanstalten in einem gleichförmigen ununterbrochenen Gange zu erhalten. Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, dass, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und Einer oft wider den Andern, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen seyn würde.

Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht blos instinctmässig wie Thiere, und doch auch nicht, wie vernünftige Weltbürger, nach einem verabredeten Plane, im Ganzen verfahren; so scheint auch keine planmässige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu seyn. Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Lassen auf der grossen Weltbühne aufgestellt sieht; und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen, doch endlich alles im Grossen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiss, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll. Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als dass, da er bei Menschen und ihrem Spiele im Grossen gar keine vernünftige eigene Absicht voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher, von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sey. — Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden; und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der im Stande ist, sie danach abzufassen. So brachte sie einen Kepler hervor, der die excentrischen Bahnen der Planeten auf eine unerwartete Weise bestimmten Gesetzen unterwarf; und einen Newton, der diese Gesetze aus einer allgemeinen Natururſache erklärte.

Erster Satz.

Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln. Bei allen Thieren bestätigt dieses die äussere sowohl, als innere oder zergliedernde Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden soll, eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre. Denn, wenn wir von jenem Grundsatze abgehen, so haben wir nicht mehr eine gesetzmässige, sondern eine zwecklos spielende Natur; und das trostlose Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.

Zweiter Satz.

Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln. Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinct zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber selbst nicht instinctmässig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmälig fortzuschreiten. Daher würde ein jeder Mensch unmässig lange leben müssen, um zu lernen, wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen solle; oder, wenn die Natur seine Lebensfrist nur kurz angesetzt hat (wie es wirklich geschehen ist), so bedarf sie einer vielleicht unabsehlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwickelung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist. Und dieser Zeitpunct muss wenigstens in der Idee des Menschen das Ziel seiner Bestrebungen seyn, weil sonst die Naturanlagen grösstentheils als vergeblich und zwecklos angesehen werden müssten, welches alle praktische Principien aufheben, und dadurch die Natur, deren Weisheit in Beurtheilung aller übrigen Anstalten sonst zum Grundsatze dienen muss, am Menschen allein eines kindischen Spiels verdächtig machen würde.

Dritter Satz.

Die Natur hat gewollt, dass der Mensch Alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Daseyns geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, theilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinct, durch eigene Vernunft, verschafft hat. Die Natur thut nämlich nichts überflüssig, und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch. Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab; so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung. Er sollte nämlich nun nicht durch Instinct geleitet, oder durch anerschaffene Kenntniss versorgt und unterrichtet seyn; er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen. Die Erfindung seiner Bedeckung, seiner äussern Sicherheit und Vertheidigung (wozu sie ihm weder die Hörner des Stiers, noch die Klauen des Löwen, noch das Gebiss des Hundes, sondern blos Hände gab), alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, selbst seine Einsicht und Klugheit, und sogar die Gutartigkeit seines Willens, sollten gänzlich sein eignes Werk seyn. Sie scheint sich hier in ihrer grössten Sparsamkeit selbst gefallen zu haben, und ihre thierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfniss einer anfänglichen Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie: der Mensch sollte, wenn er sich aus der grössten Rohheit dereinst zur grössten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart, und (so viel es auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit empor gearbeitet haben würde, hiervon das Verdienst ganz allein haben, und es sich selbst nur verdanken dürfen; gleich als habe sie es mehr auf seine vernünftige Selbstschätzung, als auf ein Wohlbefinden angelegt. Denn in diesem Gange der menschlichen Angelegenheit ist ein ganzes Heer von Mühseligkeiten, die den Menschen erwarten. Es scheint aber der Natur darum gar nicht zu thun gewesen zu seyn, dass er wohllebe; sondern, dass er sich so weit hervorarbeite, um sich, durch sein Verhalten, des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen. Befremdend bleibt es immer hierbei: dass die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und dass doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können. Allein so räthselhaft dieses auch ist, so nothwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Thiergattung soll Vernunft haben, und als Classe vernünftiger Wesen, die insgesammt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwickelung ihrer Anlagen gelangen.

Vierter Satz.

Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwickelung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, so ferne dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmässigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung sich zu *vergesellschaften*; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwickelung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen grossen Hang sich zu *vereinzelnen* (isoliren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles blos nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiss, dass er seinerseits zum Widerstande gegen Andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl *leiden*, von denen er aber auch nicht *lassen* kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohheit zur Cultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Werth des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet, und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Principien, und so eine *pathologisch*-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein *moralisches* Ganze verwandeln kann. Ohne jene, an sich zwar eben nicht liebenswürdigen, Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den Jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmaassungen nothwendig antreffen muss, würden in einem arkadischen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Daseyn kaum einen grösseren Werth verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sey also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die missgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und unthätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letztern heraus zu ziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Ubel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben, verrathen also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe.

Fünfter Satz.

Das grösste Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Da nur in der Gesellschaft und zwar derjenigen, die die grösste Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit Anderer bestehen könne, — da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwickelung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann, die Natur auch will, dass sie diesen so wie alle Zwecke ihrer Bestimmung, sich selbst verschaffen solle: so muss eine Gesellschaft, in welcher *Freiheit unter äussern Gesetzen* im grösstmöglichen

Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d. i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung seyn; weil die Natur, nur vermittelst der Auflösung und Vollziehung derselben, ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen kann. In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Noth; und zwar die grösste unter allen, nämlich die, welche sich Menschen unter einander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, dass sie in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können. Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, thun eben dieselben Neigungen hernach die beste Wirkung: so wie Bäume in einem Walde, eben dadurch, dass ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nöthigen, beides über sich zu suchen, und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt dass die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen. Alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird, sich zu discipliniren, und so, durch abgedrungene Kunst, die Keime der Natur vollständig zu entwickeln.

Sechster Satz.

Dieses Problem ist zugleich das schwerste, und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird. Die Schwierigkeit, welche auch die blosse Idee dieser Aufgabe schon vor Augen legt, ist diese: der Mensch ist ein Thier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat. Denn er missbraucht gewiss seine Freiheit in Ansehung anderer Seinesgleichen; und, ob er gleich, als vernünftiges Geschöpf, ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit Aller

Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige thierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nöthige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei Jeder frei seyn kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist eben sowohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es also anfangen, wie er will; so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sey; er mag dieses nun in einer einzelnen Person, oder in einer Gesellschaft vieler dazu auserlesenen Personen suchen. Denn Jeder derselben wird immer seine Freiheit missbrauchen, wenn er Keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst, und doch ein Mensch seyn. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt[*]. Dass sie auch diejenige sey, welche am spätesten ins Werk gerichtet wird, folgt überdies auch daraus: dass hierzu richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung, grosse durch viel Weltläufe geübte Erfahrenheit, und, über das alles, ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille erfordert wird; drei solche Stücke aber sich sehr schwer, und, wenn es geschieht, nur sehr spät, nach viel vergeblichen Versuchen, einmal zusammen finden können.

---

[*] Die Rolle des Menschen ist also sehr künstlich. Wie es mit den Einwohnern anderer Planeten und ihrer Natur beschaffen sey, wissen wir nicht; wenn wir aber diesen Auftrag der Natur gut ausrichten, so können wir uns wohl schmeicheln, dass wir unter unseren Nachbaren im Weltgebäude einen nicht geringen Rang behaupten dürften. Vielleicht mag bei diesen ein jedes Individuum seine Bestimmung in seinem Leben völlig erreichen. Bei uns ist es anders; nur die Gattung kann dieses hoffen.

Siebenter Satz.

Das Problem der Errichtung einer vollkommnen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmässigen **äusseren Staatenverhältnisses** abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden. Was hilft's, an einer gesetzmässigen bürgerlichen Verfassung unter einzelnen Menschen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Wesens, zu arbeiten? Dieselbe Ungeselligkeit, welche die Menschen hierzu nöthigte, ist wieder die Ursache, dass ein jedes Gemeinewesen im äusseren Verhältnisse, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten, in ungebundener Freiheit steht, und folglich einer von dem andern eben die Übel erwarten muss, die die einzelnen Menschen drückten und sie zwangen, in einen gesetzmässigen bürgerlichen Zustand zu treten. Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der grossen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen Antagonism derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden, d. i. sie treibt, durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Noth, die dadurch endlich ein jeder Staat, selbst mitten im Frieden, innerlich fühlen muss, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, endlich aber, nach vielen Verwüstungen, Umkippungen, und selbst durchgängiger innerer Erschöpfung ihrer Kräfte, zu dem, was ihnen die Vernunft auch ohne so viel traurige Erfahrung hätte sagen können, nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinaus zu gehen, und in einen Völkerbund zu treten, wo jeder, auch der kleinste, Staat seine Sicherheit und Rechte, nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlichen Beurtheilung, sondern allein von diesem grossen Völkerbunde *(Foedus Amphictionum)*, von einer vereinigten Macht, und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte. — So schwärmerisch diese Idee auch zu seyn scheint, und als eine solche an einem Abbé von St. Pierre oder Rousseau verlacht worden (vielleicht, weil sie solche in der Ausführung zu nahe glaubten); so ist es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth, worein sich Menschen einander versetzen, die die Staaten zu eben der Entschliessung (so schwer es ihnen auch eingeht) zwingen muss, wozu der wilde Mensch eben so ungern gezwungen ward, nämlich: seine brutale Freiheit aufzugeben, und in einer gesetzmässigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen. — Alle Kriege sind demnach so viel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zu Stande zu bringen, und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung aller, neue Körper zu bilden, die sich aber wieder, entweder in sich selbst oder neben einander, nicht erhalten können, und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müssen, bis endlich einmal, theils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, theils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äusserlich, ein Zustand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich selbst erhalten kann.

Ob man es nun von einem epikurischen Zusammenlauf wirkender Ursachen erwarten solle, dass die Staaten, so wie die kleinen Stäubchen der Materie, durch ihren ungefähren Zusammenstoss allerlei Bildungen versuchen, die durch neuen Anstoss wieder zerstört werden, bis endlich einmal von ungefähr eine solche Bildung gelingt, die sich in ihrer Form erhalten kann (ein Glückszufall, der sich wohl schwerlich jemals zutragen wird!); oder ob man vielmehr annehmen solle, die Natur verfolge hier einen regelmässigen Gang, unsere Gattung von der unteren Stufe der Thierheit an allmälig bis zur höchsten Stufe der Menschheit, und zwar durch eigene obzwar dem Menschen abgedrungene Kunst, zu führen, und entwickele in dieser scheinbarlich wilden Anordnung ganz regelmässig jene ursprünglichen Anlagen; oder ob man lieber will, dass aus allen diesen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menschen im Grossen überall nichts, wenigstens nichts Kluges herauskomme, dass es bleiben werde, wie es von jeher gewesen ist, und man daher nicht voraus sagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unserer Gattung so natürlich ist, am Ende für uns eine Hölle von Übeln, in einem noch so gesitteten Zustande vorbereite, indem sie vielleicht diesen Zustand selbst und alle bisherigen Fortschritte in der Cultur durch barbarische Verwüstung wieder vernichten werde (ein Schicksal, wofür man unter der Regierung des blinden Ungefährs nicht stehen kann, mit welcher gesetzlose Freiheit in der That einerlei ist, wenn man ihr nicht einen ingeheim an Weisheit geknüpften Leitfaden der Natur unterlegt!)? das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig sey, Zweckmässigkeit der Naturanstalt in Theilen und doch Zwecklosigkeit im Ganzen anzunehmen? Was also der zwecklose Zustand der Wilden that, dass er nämlich alle Naturanlagen in unserer Gattung zurückhielt, aber endlich durch die Übel, worin er diese versetzte, sie nöthigte, aus diesem Zustande hinaus und in eine bürgerliche Verfassung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können; das thut auch die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten, nämlich, dass durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegen einander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Nothwendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten, zwar die völlige Entwickelung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmt wird, dagegen aber auch die Übel, die daraus entspringen, unsere Gattung nöthigen, zu dem an sich heilsamen Widerstande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freiheit entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichts auszufinden, und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck giebt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr sey, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Princip der Gleichheit ihrer wechselseitigen Wirkung und Gegenwirkung, damit sie einander nicht zerstören. Ehe dieser letzte Schritt (nämlich die Staatenverbindung) geschehen, also fast nur auf der Hälfte ihrer Ausbildung, erduldet die menschliche Natur die härtesten Übel, unter dem betrüglichen Anschein äusserer Wohlfahrt; und Rousseau hatte so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, sobald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, weglässt. Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultivirt. Wir sind civilisirt, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon moralisirt zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliebe und der äusseren Anständigkeit hinausläuft, macht blos die Civilisirung aus. So lange aber Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltsamen Erweiterungsabsichten verwenden, und so die langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen selbst auch alle Unterstützung in dieser Absicht entziehen, ist nichts von dieser Art zu erwarten; weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung seiner Bürger erfordert wird. Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend. In diesem Zustande wird wohl das menschliche Geschlecht verbleiben, bis es sich, auf die Art, wie ich gesagt habe, aus dem chaotischen Zustande seiner Staatsverhältnisse herausgearbeitet haben wird. —

Achter Satz.

Man kann die Geschichte der Menschengattung im Grossen als die Vollziehung eines verbor-

genen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich und zu diesem Zwecke auch äusserlich vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. Der Satz ist eine Folgerung aus dem vorigen. Man sieht: die Philosophie könne auch ihren Chiliasmus haben, aber einen solchen, zu dessen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur sehr von Weitem, selbst beförderlich werden kann, der also nichts weniger als schwärmerisch ist. Es kommt nur darauf an, ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke. Ich sage etwas Weniges: denn dieser Kreislauf scheint so lange Zeit zu erfordern, bis er sich schliesst, dass man aus dem kleinen Theil, den die Menschheit in dieser Absicht zurückgelegt hat, nur eben so unsicher die Gestalt ihrer Bahn und das Verhältniss der Theile zum Ganzen bestimmen kann, als aus allen bisherigen Himmelsbeobachtungen den Lauf, den unsere Sonne sammt dem ganzen Heere ihrer Trabanten im grossen Fixsternensystem nimmt; obgleich doch, aus dem allgemeinen Grunde der systematischen Verfassung des Weltbaues, und aus dem Wenigen, was man beobachtet hat, zuverlässig genug, um auf die Wirklichkeit eines solchen Kreislaufes zu schliessen. Indessen bringt es die menschliche Natur so mit sich, selbst in Ansehung der allerentferntesten Epoche, die unsere Gattung treffen soll, nicht gleichgültig zu seyn, wenn sie nur mit Sicherheit erwartet werden kann. Vornämlich kann es in unserem Falle um desto weniger geschehen, da es scheint, wir könnten durch unsere eigene vernünftige Veranstaltung diesen für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunct schneller herbeiführen. Um deswillen werden uns selbst die schwachen Spuren der Annäherung desselben sehr wichtig. Jetzt sind die Staaten schon in einem so künstlichen Verhältnisse gegen einander, dass keiner in der inneren Cultur nachlassen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluss zu verlieren;

also ist, wo nicht der Fortschritt, dennoch die Erhaltung dieses Zwecks der Natur, selbst durch die ehrsüchtigen Absichten derselben ziemlich gesichert. Ferner, bürgerliche Freiheit kann jetzt auch nicht sehr wohl angetastet werden, ohne den Nachtheil davon in allen Gewerben, vornämlich dem Handel, dadurch aber auch die Abnahme der Kräfte des Staats im äusseren Verhältnisse, zu fühlen. Diese Freiheit geht aber allmälig weiter. Wenn man den Bürger hindert, seine Wohlfahrt auf alle ihm selbst beliebige Art, die nur mit der Freiheit Anderer zusammen bestehen kann, zu suchen, so hemmt man die Lebhaftigkeit des durchgängigen Betriebes, und hiermit wiederum die Kräfte des Ganzen. Daher wird die persönliche Einschränkung in seinem Thun und Lassen immer mehr aufgehoben, die allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben; und so entspringt allmälig, mit unterlaufendem Wahne und Grillen, Aufklärung, als ein grosses Gut, welches das menschliche Geschlecht sogar von der selbstsüchtigen Vergrösserungsabsicht seiner Beherrscher ziehen muss, wenn sie nur ihren eigenen Vortheil verstehen. Diese Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewisser Herzensantheil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muss nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen, und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluss haben. Obgleich z. B. unsere Weltregierer zu öffentlichen Erziehungsanstalten, und überhaupt zu allem, was das Weltbeste betrifft, für jetzt kein Geld übrig haben, weil alles auf den künftigen Krieg schon zum Voraus verrechnet ist; so werden sie doch ihren eigenen Vortheil darin finden, die obzwar schwachen und langsamen eigenen Bemühungen ihres Volks in diesem Stücke wenigstens nicht zu hindern. Endlich wird selbst der Krieg allmälig nicht allein ein so künstliches, im Ausgange von beiden Seiten so unsicheres, sondern auch durch die Nachwehen, die der Staat in einer immer anwachsenden Schuldenlast (einer neuen Erfindung) fühlt, deren Tilgung unabsehlich wird, ein so bedenkliches Unternehmen, dabei der Einfluss, den jede Staatserschütterung in unserem durch seine Gewerbe so sehr verketteten Welttheil auf alle andere Staaten thut, so merklich, dass sich diese durch ihre eigene Gefahr gedrungen, obgleich ohne gesetzliches Ansehen, zu Schiedsrichtern anbieten, und so Alles von Weitem zu einem künftigen grossen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat. Obgleich dieser Staatskörper für jetzt nur noch sehr im rohen Entwurfe dasteht, so fängt sich dennoch gleichsam schon ein Gefühl in allen Gliedern, deren jedem an der Erhaltung des Ganzen gelegen ist, an zu regen; und dieses giebt Hoffnung, dass, nach manchen Revolutionen der Umbildung, endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand, als der Schooss, worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zu Stande kommen werde.

Neunter Satz.

Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muss als möglich, und selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden. Es ist zwar ein befremdlicher und, dem Anscheine nach, ungereimter Anschlag, nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müsste, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen seyn sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen; es scheint, in einer solchen Absicht könne nur ein Roman zu Stande kommen. Wenn man indessen annehmen darf, dass die Natur, selbst im Spiele der menschlichen Freiheit, nicht ohne Plan und Endabsicht verfahre, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und, ob wir gleich zu kurzsichtig sind, den geheimen Mechanism ihrer Veranstaltung durchzuschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im Grossen, als ein System darzustellen. Denn, wenn man von der Griechischen Geschichte — als derjenigen, wodurch uns jede andere ältere oder gleichzeitige aufbehalten worden, wenigstens beglaubigt werden muss* — anhebt; wenn man derselben Einfluss auf die Bildung und Missbildung des Staatskörpers des Römischen Volks, das den Griechischen Staat verschlang, und des letzteren Einfluss auf die Barbaren, die jenen wiederum zerstörten, bis auf unsere Zeit verfolgt, dabei aber die Staatengeschichte anderer Völker, so wie deren Kenntniss durch eben diese aufgeklärten Nationen allmälig zu uns gelangt ist, episodisch hinzuthut, so wird man einen regelmässigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile (der wahrscheinlicherweise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken. Indem man ferner allenthalben nur auf die bürgerliche Verfassung und deren Gesetze, und auf das Staatsverhältniss Acht hat, in so ferne beide durch das Gute, welches sie enthielten, eine Zeit lang dazu dienten, Völker (mit ihnen auch Künste und Wissenschaften) empor zu heben und zu verherrlichen, durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing, sie wiederum zu stürzen, so doch, dass immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereitete, so wird sich, wie ich glaube, ein Leitfaden entdecken, der nicht blos zur Erklärung des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge, oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann (ein Nutzen, den man schon sonst aus der Geschichte der Menschen, wenn man sie gleich als unzusammenhängende Wirkung einer regellosen Freiheit ansah, gezogen hat!); sondern es wird (was man ohne einen Naturplan vorauszusetzen nicht mit Grunde hoffen kann) eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt, und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine solche Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunct der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Theil des grossen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält — die Geschichte des menschlichen Geschlechts — ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nöthigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen!

---

* Nur ein gelehrtes Publicum, das von seinem Anfange an bis zu uns ununterbrochen fortgedauert hat, kann die alte Geschichte beglaubigen. Über dasselbe hinaus ist alles *terra incognita*; und die Geschichte der Völker, die ausser demselben lebten, kann nur von der Zeit angefangen werden, da sie darin eintraten. Dies geschah mit dem Jüdischen Volke zur Zeit der Ptolemäer, durch die Griechische Bibelübersetzung, ohne welche man ihren isolirten Nachrichten wenig Glauben beimessen würde. Von da (wenn dieser Anfang vorerst gehörig ausgemittelt worden) kann man aufwärts ihren Erzählungen nachgehen. Und so mit allen übrigen Völkern. Das erste Blatt im Thucydides (sagt Hume) ist der einzige Anfang aller wahren Geschichte.

Dass ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermassen einen Leitfaden *a priori* hat, die Bearbeitung der eigentlichen blos empirisch abgefassten Historie verdrängen wollte, wäre Missdeutung meiner Absicht: es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig seyn müsste) noch aus einem anderen Standpuncte versuchen könnte. — Überdies muss die sonst rühmliche Umständlichkeit, mit der man jetzt die Geschichte seiner Zeit abfasst, doch einen Jeden natürlicher Weise auf die Bedenklichkeit bringen: wie es unsere späten Nachkommen anfangen werden, die Last von Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen. Ohne Zweifel werden sie die der ältesten Zeit, von der ihnen die Urkunden längst erloschen seyn dürften, nur aus dem Gesichtspuncte dessen, was sie interessirt, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen. Hierauf aber Rücksicht zu nehmen, ingleichen auf die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter sowohl, als ihrer Diener, um sie auf das einzige Mittel zu richten, das ihr rühmliches Andenken auf die späteste Zeit bringen kann: das kann noch überdies einen kleinen Bewegungsgrund zum Versuche einer solchen philosophischen Geschichte abgeben.

XVI.

KRITIK DES ERSTEN THEILS. 339–352
und zweiten Theils 352–362
VON
HERDER'S IDEEN
ZUR
PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE DER MENSCHHEIT.

1785. [illegible]

I S. 339–352 [illegible] allgem.
[illegible] 1785
II 352–362 [illegible]
[illegible]
allg. Litzeitung [illegible] 1785

vgl. die Hartensteinsche Ausgabe
Bd. IV. Lpzg 1838

Der Geist unsers sinnreichen und beredten Verfassers zeigt in dieser Schrift seine schon anerkannte Eigenthümlichkeit. Sie dürfte also wohl eben so wenig, als manche andere aus seiner Feder geflossene, nach dem gewöhnlichen Maasstabe beurtheilt werden können. Es ist, als ob sein Genie nicht etwa blos die Ideen aus dem weiten Felde der Wissenschaften und Künste sammelte, um sie mit andern der Mittheilung fähigen zu vermehren, sondern, als verwandelte er sie (um ihm den Ausdruck abzuborgen) nach einem gewissen Gesetze der Assimilation auf eine ihm eigene Weise in seine specifische Denkungsart, wodurch sie von denjenigen, dadurch sich andere Seelen nähren und wachsen (S. 292.), merklich unterschieden, und der Mittheilung weniger fähig werden; daher möchte wohl, was ihm Philosophie der Geschichte der Menschheit heisst, etwas ganz anderes seyn, als was man gewöhnlich unter diesem Namen versteht; nicht etwa eine logische Pünctlichkeit in Bestimmung der Begriffe, oder sorgfältige Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze, sondern ein sich nicht lange verweilender viel umfassender Blick, eine in Auffindungen von Analogien fertige Sagacität, im Gebrauche derselben aber kühne Einbildungskraft, verbunden mit der Geschicklichkeit für seinen immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenstand durch Gefühle und Empfindungen einzunehmen, die, als Wirkungen von einem grossen Gehalte der Gedanken, oder als vielbedeutende Winke mehr von sich vermuthen lassen, als kalte Beurtheilung wohl geradezu in denselben antreffen würde. Da indessen Freiheit im Denken (die hier in grossem Maasse angetroffen wird) von einem fruchtbaren Kopfe ausgeübt, immer

Stoff zum Denken giebt, so wollen wir von den Ideen derselben, so weit es uns glücken will, die wichtigsten und ihm eigenthümlichsten auszuheben suchen, und in seinem eigenen Ausdrucke darstellen, zuletzt aber einige Anmerkungen über das Ganze hinzufügen.

Unser Verfasser hebt damit an, die Aussicht zu erweitern, um dem Menschen seine Stelle unter den übrigen Planetenbewohnern unserer Sonnenwelt anzuweisen, und schliesst aus dem mittleren nicht unvortheilhaften Stande des Weltkörpers, den er berührt, auf einen blos mittelmässigen Erdverstand und eine noch viel zweideutigere Menschentugend, darauf er hier zu rechnen habe, die aber doch — da unsere Gedanken und Kräfte offenbar nur aus unserer Erdorganisation kommen, und sich so lange zu verändern und verwandeln streben, bis sie etwa zur Reinigkeit und Feinheit gediehen sind, die diese unsere Schöpfung gewähren kann, und wenn Analogie unsere Führerin seyn darf, es auf andern Sternen nicht anders seyn werde: — „vermuthen lassen, dass der Mensch mit den Bewohnern der letzteren Ein Ziel haben werde, um endlich nicht allein einen Wandelgang auf mehr als einen Stern anzutreten, sondern vielleicht gar zum Umgange mit allen zur Reife gekommenen Geschöpfen so vieler und verschiedener Schwesterwelten zu gelangen.“ Von da geht die Betrachtung zu den Revolutionen, welche vor Erzeugung der Menschen vorher gingen. „Ehe unsere Luft, unser Wasser, unsere Erde hervorgebracht werden konnten, waren mancherlei einander auflösende und niederschlagende Stamina nöthig; und die vielfachen Gattungen der Erde, der Gesteine, der Krystallisationen, sogar die Organisation in Muscheln, Pflanzen, Thieren, zuletzt im Menschen, wie viel Auflösungen und Revolutionen des Einen in das Andere setzten die nicht voraus! Er, der Sohn aller Elemente und Wesen, ihr auserlesenster Inbegriff und gleichsam die Blüthe der Erdschöpfung konnte nichts anders als das letzte Schoosskind der Natur seyn, zu dessen Bildung und Empfang viele Entwickelungen und Revolutionen vorher gehen mussten.“

In der Kugelgestalt der Erde findet er einen Gegenstand des Erstaunens über die Einheit, die sie bei aller erdenklichen Mannigfaltigkeit veranlasst. „Wer, der diese Figur je beherzigt hätte, wäre hingegangen, zu einem Wortglauben in Philosophie und Religion zu bekehren, oder dafür mit dumpfem aber heiligem Eifer zu morden!“ Eben so giebt ihm die Schiefe der Ekliptik Anlass zur Betrachtung der Menschenbestimmung: „unter unserer schräge gehenden Sonne ist alles Thun der Menschen Jahresperiode.“ Die nähere Kenntniss des Luftkreises, selbst der Einfluss der Himmelskörper auf denselben, wenn er näher gekannt seyn wird, scheint ihm auf die Geschichte der Menschheit einen grossen Einfluss zu versprechen. In dem Abschnitte von der Vertheilung des Landes und der Meere wird der Erdbau als ein Erklärungsgrund der Verschiedenheit der Völkergeschichte aufgeführt. „Asien ist so zusammenhängend an Sitten und Gebräuchen, als es dem Boden nach in einem fortgestreckt ist; das kleine rothe Meer scheidet dagegen schon die Sitten, der kleine persische Meerbusen noch mehr; aber die vielen Seen, Gebirge und Flüsse von America und das feste Land, hatten nicht ohne Grund so grosse Ausbreitung im gemässigten Himmelsstriche, und das Bauwerk des alten Continents ist mit Absicht auf den ersten Wohnsitz der Menschen anders als in der neuen Welt von der Natur eingerichtet worden.“ Das zweite Buch beschäftigt sich mit den Organisationen auf der Erde, und fängt von dem Granit an, auf den Licht, Wärme, eine grobe Luft und Wasser wirkten, und vielleicht den Kiesel zur Kalkerde beförderten, in der sich die ersten Lebendigen des Meeres, die Schaalengeschöpfe, bildeten. Die Vegetation nimmt ferner ihren Anfang. — Vergleichung der Ausbildung des Menschen mit der der Pflanzen, und der Geschlechtsliebe des erstern mit dem Blühen der letztern. Nutzen des Pflanzenreichs in Ansehung des Menschen. Thierreich. Veränderung der Thiere und des

Menschen nach den Klimaten. Die der alten Welt sind unvollkommen. „Die Classen der Geschöpfe erweitern sich, je mehr sie sich vom Menschen entfernen, je näher ihnen, desto weniger werden ihrer. — In allen ist eine Hauptform, ein ähnlicher Knochenbau. — Diese Übergänge machen es nicht unwahrscheinlich, dass in den lebenden Geschöpfen, den Pflanzen, ja vielleicht gar in den todtgenannten Wesen eine und dieselbe Anlage der Organisation, nur unendlich roher und verworrener herrschen möge. Im Blick des ewigen Wesens, der alles in einem Zusammenhange sieht, hat vielleicht die Gestalt des Eistheilchen, wie es sich erzeugt, und der Schneeflocke, die sich in ihr bildet, noch immer ein analoges Verhältniss mit der Bildung des Embryo im Mutterleibe. — Der Mensch ist ein Mittelgeschöpf unter den Thieren, das ist die ausgebreitetste Form, in der sich alle Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegriff sammeln. — Aus Luft und Wasser sehe ich gleichsam die Thiere aus Höhen und Tiefen zu Menschen kommen, und Schritt vor Schritt sich seiner Gestalt nähern.“ Dieses Buch schliesst: „freue Dich deines Standes o Mensch, und studire Dich edles Mittelgeschöpf in Allem, was um Dich lebt.“

Das dritte Buch vergleicht den Bau der Pflanzen und Thiere mit der Organisation der Menschen. Wir können ihm hier, da er die Betrachtungen der Naturbeschreiber zu seiner Absicht nutzt, nicht folgen; nur einige Resultate: „durch solche und solche Organe erzeugt sich das Geschöpf aus dem todten Pflanzenleben, lebendiger Reiz, und aus der Summe dieses, durch feine Canäle geläutert, das Medium der Empfindung. Das Resultat der Reize wird Trieb, das Resultat der Empfindung Gedanke: ein ewiger Fortgang von organischer Schöpfung, der in jedes lebendige Geschöpf gelegt ward.“ Der Verfasser rechnet nicht auf Keime, sondern eine organische Kraft, so bei Pflanzen als Thieren. Er sagt: „so wie die Pflanze selbst organisches Leben ist, ist auch der Polyp organisches Leben. Es sind daher viele organische Kräfte, die der

Vegetation, der Muskelreize, der Empfindung. Je mehr und feinere Nerven, je grösser das Gehirn, desto verständiger wird die Gattung. Thierseele ist die Summe aller in einer Organisation wirkenden Kräfte," und der Instinct nicht eine besondere Naturkraft, sondern die Richtung, die die Natur jenen sämmtlichen Kräften durch ihre Temperatur gab. Je mehr das eine organische Principium der Natur, das wir jetzt bildend (im Stein), jetzt treibend (in Pflanzen), jetzt empfindend, jetzt künstlichbauend nennen, und im Grunde nur eine und dieselbe organische Kraft ist, in mehr Werkzeuge und verschiedentliche Glieder vertheilt ist, je mehr es in denselben eine eigene Welt hat — destomehr verschwindet der Instinct, und ein eigner freier Gebrauch der Sinne und Glieder (wie etwa beim Menschen), fängt an. Endlich kommt der Autor zu dem wesentlichen Naturunterschiede des Menschen. „Der aufrechte Gang des Menschen ist ihm einzig natürlich, ja er ist die Organisation zum ganzen Beruf seiner Gattung, und sein unterscheidender Charakter." Nicht weil er zur Vernunft bestimmt war, ward ihm zum Gebrauch seiner Gliedmaassen nach der Vernunft die aufrechte Stellung angewiesen, sondern er bekam Vernunft durch die aufrechte Stellung, als die natürliche Wirkung eben derselben Anstalt, die nöthig war, um ihn blos aufrecht gehen zu lassen. „Lasset uns bei diesem heiligen Kunstwerk, der Wohlthat, durch die unser Geschlecht ein Menschengeschlecht ward, mit dankbaren Blicken verweilen, mit Verwunderung, weil wir sehen, welche neue Organisation von Kräften in der aufrechten Gestalt der Menschheit anfange, und wie allein durch sie der Mensch ein Mensch ward."

Im vierten Buche führt der Verfasser diesen Punct weiter aus: „was fehlt dem menschenähnlichen Geschöpfe (dem Affen), dass er kein Mensch ward," — und wodurch ward dieser es! durch die Formung des Kopfs zur aufrechten Gestalt, durch innere und äussere Organisation zum perpendiculären Schwerpunct; — der Affe hat alle Theile des Gehirns, die der Mensch hat; er hat sie aber nach der Gestalt seines Schädels in einer zurückgedrückten Lage, und diese hatte er, weil sein Kopf unter einem andern Winkel geformt, und er nicht zum aufrechten Gange gemacht war. Sofort wirkten alle organische Kräfte anders — „blick also gen Himmel, o Mensch, und erfreue Dich schaudernd Deines unermesslichen Vorzugs, den der Schöpfer der Welt an ein so einfaches Principium, Deine aufrechte Gestalt, knüpfte. — Über die Erde und Kräuter erhoben, herrscht der Geruch nicht mehr, sondern das Auge — mit dem aufgerichteten Gange wurde der Mensch ein Kunstgeschöpf, er bekam freie und künstliche Hände — nur im aufrechten Gange findet wahre menschliche Sprache Statt. Theoretisch und praktisch ist Vernunft nichts als etwas Vernommenes, gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Mensch nach seiner Organisation und Lebensweise gebildet worden.“ Und nun Freiheit. „Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung, er steht aufrecht.“ Die Schaam: „sie musste sich bei aufrechter Gestalt bald entwickeln.“ Seine Natur ist keiner sonderlichen Varietät unterworfen. „Wodurch dieses! durch seine aufrechte Gestalt, durch nichts andern. — Er ist zur Humanität gebildet; Friedlichkeit, Geschlechtsliebe, Sympathie, Mutterliebe, eine Sprosse der Humanität seiner aufgerichteten Bildung — die Regel der Gerechtigkeit und Wahrheit gründet sich auf die aufrechte Gestalt des Menschen selbst, diese bildet ihn auch zur Wohlanständigkeit: Religion ist die höchste Humanität. Das gebückte Thier empfindet dunkel; den Menschen erhob Gott, dass er, selbst ohne dass er weiss und will, Ursachen der Dinge nachspähe, und Dich finde, du grosser Zusammenhang aller Dinge. Religion aber bringt Hoffnung und Glaube an Unsterblichkeit hervor.“ Von dieser letztern redet das fünfte Buch. „Vom Stein zu Krystallen, von diesen zu Metallen, von diesen zur Pflanzenschöpfung, von da zum Thier, endlich zum Menschen sahen wir die Form der Organisation steigen, mit ihr auch die Kräfte und Triebe des Geschöpfs vielartiger werden, und sich endlich alle in der Gestalt des Menschen, so ferne diese sie fassen konnte, vereinigen.“ —

„Durch diese Reihe von Wesen bemerkten wir eine Ähnlichkeit der Hauptformen, die sich immer mehr der Menschengestalt näherten — eben so sahen wir auch die Kräfte und Triebe sich ihm nähern. — Bei jedem Geschöpfe war nach dem Zwecke der Natur, den es zu befördern hatte, auch seine Lebensdauer eingerichtet. — Je organisirter ein Geschöpf ist, destomehr ist sein Bau zusammengesetzt aus den niedrigen Reichen. Der Mensch ist ein Compendium der Welt: Kalk, Erde, Salze, Säure, Öl und Wasser, Kräfte der Vegetation, der Reize, der Empfindung, sind in ihm organisch vereinigt. — Hierdurch werden wir darauf gestossen, auch ein unsichtbares Reich der Kräfte anzunehmen, das in eben demselben genauen Zusammenhange und Übergange steht, und eine aufsteigende Reihe von unsichtbaren Kräften, wie im sichtbaren Reiche der Schöpfung — dieses thut alles für die Unsterblichkeit der Seele, und nicht diese allein, sondern für die Fortdauer aller wirkenden und lebendigen Kräfte der Weltschöpfung. Kraft kann nicht untergehen, das Werkzeug kann wohl zerrüttet werden. Was der Allbelebende ins Leben rief, das lebt; was wirkt, wirkt in seinem ewigen Zusammenhange ewig.“ Diese Principien werden nicht auseinander gesetzt, „weil hier dazu der Ort nicht ist.“ Indessen, „sehen wir in der Materie so viel geistähnliche Kräfte, dass ein völliger Gegensatz und Widerspruch dieser beiden allerdings sehr verschiedenen Wesen, des Geistes und der Materie, wo nicht selbst widersprechend, doch wenigstens ganz unerwiesen scheint.“ — „Präformirte Keime hat kein Auge gesehen. Wenn man von einer Epigenesis redet, so spricht man uneigentlich, als ob die Glieder von Aussen zu wüchsen. Bildung *(genesis)* ist's, eine Wirkung innerer Kräfte, denen die Natur eine Masse vorbereitet hatte, die sie sich zu bilden, in der sie sich sichtbar machen sollten. Nicht unsere vernünftige Seele ist's, die den Leib bildete, sondern der

Finger der Gottheit, organische Kraft.“ Nun heisst es: „1. Kraft und Organ sind zwar innigst verbunden, nicht aber eins und eben dasselbe. 2. Jede Kraft wirkt ihrem Organ harmonisch, denn sie hat sich dasselbe zur Offenbarung ihres Wesens nur zugebildet und sich assimilirt. 3. Wenn die Hülle wegfällt, so bleibt die Kraft, die voraus, obwohl in einem niedrigen Zustande, und ebenfalls organisch, dennoch vor dieser Hülle schon existirte.“ Darauf sagt der Verfasser zu den Materialisten: „lasset es seyn, dass unsere Seele mit allen Kräften der Materie, des Reizes, der Bewegung, des Lebens ursprünglich einerlei sey, und nur auf einer höhern Stufe in einer ausgebildetern feinern Organisation wirke; hat man denn ja auch nur eine Kraft der Bewegung des Reizes untergehen sehen, und sind diese mindern Kräfte mit ihren Organen eins und dasselbe!“ Von dem Zusammenhange desselben heisst es, dass er nur Fortschreitung seyn könne. „Das Menschengeschlecht kann man als den grossen Zusammenfluss niederer organischen Kräfte ansehen, die in ihm zur Bildung der Humanität keimen sollten.“

Dass die Menschen-Organisation in einem Reiche geistiger Kräfte geschehe, wird so gezeigt: „1. der Gedanke ist ganz ein ander Ding, als was ihr der Sinn zuführt; alle Erfahrungen über ihren Ursprung sind Belege von Wirkungen eines zwar organischen, aber dennoch eigenmüthigen, nach Gesetzen geistiger Verbindungen wirkenden Wesens. 2. Wie der Leib durch Speise zunimmt, so der Geist durch Ideen; ja wir bemerken bei ihm eben die Gesetze der Assimilation des Wachsthums und der Hervorbringung. — Kurz es wird in uns ein innerer geistiger Mensch gebildet, der seiner eigenen Natur ist, und den Körper nur als Werkzeug braucht. Das hellere Bewusstseyn, dieser grosse Vorzug der menschlichen Seele, ist derselben auf eine geistige Weise durch die Humanität erst zugebildet worden u. s. w.,“ mit einem Worte, wenn wir es recht verstehen: die Seele ist aus geistigen nach und nach hinzukommenden Kräften allererst geworden. —

„Unsere Humanität ist nur Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume. Die Natur wirft Schritt vor Schritt das Unedle weg, baut dagegen das Geistige an, führt das Feine noch feiner aus, und so können wir von ihrer Künstlerhand hoffen, dass auch unsere Knospe der Humanität in jenem Daseyn in ihrer eigentlichen wahren göttlichen Menschengestalt erscheinen werde."

Den Beschluss macht der Satz: „der jetzige Zustand des Menschen ist wahrscheinlich das verbindende Mittelglied zweier Welten — wenn der Mensch die Kette der Erdorganisationen, als ihr höchstes und letztes Glied schliesst, so fängt er auch eben dadurch die Kette einer höhern Gattung von Geschöpfen, als ihr niedrigstes Glied an, und so ist er wahrscheinlich der Mittelring zwischen zwei in einander greifenden Systemen der Schöpfung. — Er stellt uns zwei Welten auf einmal dar, und das macht die anscheinende Duplicität seines Wesens. — Das Leben ist ein Kampf, und die Blume der reinen unsterblichen Humanität eine schwer errungene Krone — unsere Brüder der höhern Stufe lieben uns daher gewiss mehr, als wir sie suchen und lieben konnten; denn sie sehen unsern Zustand klarer — und sie erziehen an uns vielleicht ihres Glücks Theilnehmer. — Es lässt sich nicht wohl vorstellen, dass der künftige Zustand dem jetzigen so ganz unmittheilbar seyn sollte, als das Thier von Menschen gern glauben möchte — so scheint ohne höhere Anleitung die Sprache und erste Wissenschaft unerklärlich. — Auch in spätern Zeiten sind die grössten Wirkungen auf der Erde durch unerklärliche Umstände entstanden — selbst Krankheiten waren oft Werkzeuge dazu, wenn das Organ für den gewöhnlichen Kreis des Erdenlebens unbrauchbar geworden; so, dass es natürlich scheint, dass die innere rastlose Kraft vielleicht Eindrücke empfange, deren eine ungestörte Organisation nicht fähig war — doch soll der Mensch sich nicht in seinen künftigen Zustand hinein schauen, sondern sich hinein glauben." (Wie aber, wenn er einmal glaubt, dass er sich hinein schauen könne, kann man ihm verwehren, dass er bisweilen von diesem Wenigen Gebrauch zu machen suche!) — „So viel ist gewiss, dass in jeder seiner Kräfte eine Unendlichkeit liegt; auch die Kräfte des Weltalls scheinen in der Seele verborgen, und sie bedarf nur einer Organisation, oder einer Reihe von Organisationen, diese in Thätigkeit und Übung setzen zu dürfen. — Wie also die Blume da stand, und in aufgerichteter Gestalt das Reich der unterirdischen noch unbelebten Schöpfung schloss, — so steht über allen zur Erde Gebückten (Thieren) der Mensch wieder aufrecht da. Mit erhabenem Blick und aufgehobenen Händen steht er da, als ein Sohn des Hauses, den Ruf seines Vaters erwartend."

Die Idee und Endabsicht dieses ersten Theils (eines, wie es der Anschein giebt, auf viele Bände angelegten Werks) besteht in folgendem. Es soll, mit Vermeidung aller metaphysischen Untersuchungen, die geistige Natur der menschlichen Seele, ihre Beharrlichkeit und Fortschritte in der Vollkommenheit, aus der Analogie mit den Naturbildungen der Materie, vornämlich in ihrer Organisation, bewiesen werden. Zu diesem Behuf werden geistige Kräfte, zu welchen Materie nur das Bauzeug ausmacht, ein gewisses unsichtbares Reich der Schöpfung angenommen, welches die belebende Kraft enthalte, die Alles organisirt, und zwar so, dass das Schema der Vollkommenheit dieser Organisation der Mensch sey, welchem sich alle Erdgeschöpfe von der niedrigsten Stufe an nähern, bis endlich durch nichts als diese vollendete Organisation, deren Bedingung vornämlich der aufrechte Gang des Thieres sey, der Mensch ward, dessen Tod nimmermehr den schon vorher umständlich an allen Arten von Geschöpfen gezeigten Fortgang und Steigerung der Organisationen endigen könne, sondern vielmehr einen Überschritt der Natur zu noch mehr verfeinerten Operationen erwarten lasse, um ihn dadurch zu künftigen noch höhern Stufen des Lebens und so fortan ins Unendliche zu fördern und zu erheben. Recensent muss gestehen, dass er diese Schlussfolge aus der Analogie der Natur, wenn er gleich jene continuirliche Gradation ihrer Geschöpfe, sammt der Regel derselben, nämlich der Annäherung zum Menschen einräumen wollte, doch nicht einsehe. Denn es sind da verschiedene Wesen, welche die mancherlei Stufen der immer vollkommneren Organisation besetzen. Also würde nach einer solchen Analogie nur geschlossen werden können, dass irgend anderswo, etwa in einem andern Planeten wiederum Geschöpfe seyn dürften, die die nächst höhere Stufe der Organisation über dem Menschen behaupteten, nicht aber dass dasselbe Individuum hierzu gelange. Bei den aus Maden oder Raupen sich entwickelnden fliegenden Thierchen ist hier eine ganz eigene und von dem gewöhnlichen Verfahren der Natur verschiedene Anstalt, und doch auch da folgt die Palingenesie nicht auf den Tod, sondern nur auf den Puppenzustand. Dagegen hier gewiesen werden müsste, dass die Natur Thiere, selbst nach ihrer Verwesung oder Verbrennung aus ihrer Asche in specifisch vollkommener Organisation aufsteigen lasse, damit man nach der Analogie dieses auch vom Menschen, der hier in Asche verwandelt wird, schliessen könne. Es ist also zwischen der Stufenerhebung eben desselben Menschen zu einer vollkommneren Organisation in einem andern Leben, und der Stufenleiter, welche man sich unter ganz verschiedenen Arten und Individuen eines Naturreichs denken mag, nicht die mindeste Ähnlichkeit. Hier lässt uns die Natur nichts anders sehen, als dass sie die Individuen der völligen Zerstörung überlasse, und nur die Art erhalte; dort aber verlangt man zu wissen, ob auch das Individuum von Menschen seine Zerstörung hier auf Erden überleben werde, welches vielleicht aus moralischen, oder, wenn man will, metaphysischen Gründen, niemals aber nach irgend einer Analogie der sichtbaren Erzeugung geschlossen werden kann. Was nun aber jenes unsichtbare Reich wirksamer und selbstständiger Kräfte anlangt, so ist nicht wohl abzusehen, warum der Verfasser, nachdem er geglaubt hat, aus den organischen Erzeugungen auf dessen Existenz sicher schliessen zu können, nicht lieber das denkende Princip im Menschen dahin unmittelbar als blos geistige Natur übergehen liess, ohne solches durch das Bauwerk der Organisation aus dem Chaos heraus zu heben; es müsste denn seyn, dass er diese geistigen Kräfte für ganz etwas andern als die menschliche Seele hielt, und diese nicht als besondere Substanz, sondern blos als Effect einer auf Materie einwirkenden und sie belebenden unsichtbaren allgemeinen Natur ansähe, welche Meinung wir doch ihm beizulegen billig Bedenken tragen. Allein was soll man überhaupt von der Hypothese unsichtbarer, die Organisation bewirkender Kräfte, mithin von dem Anschlage, das, *was man nicht begreift*, aus demjenigen erklären zu wollen, *was man noch weniger begreift*, denken? Von jenem können wir doch wenigstens die Gesetze durch Erfahrung kennen lernen, obgleich freilich die Ursachen derselben unbekannt bleiben; von diesem ist uns sogar alle Erfahrung benommen, und, was kann der Philosoph nun hier zur Rechtfertigung seines Vorgebens anführen, als die blosse Verzweiflung, den Aufschluss in irgend einer Kenntniss der Natur zu finden, und den abgedrungenen Entschluss, sie im fruchtbaren Felde der Dichtungskraft zu suchen. Auch ist dieses immer Metaphysik, ja sogar sehr dogmatische, so sehr sie auch unser Schriftsteller, weil es die Mode so will, von sich ablehnt.

Was indessen die Stufenleiter der Organisation betrifft, so darf man es ihm nicht so sehr zum Vorwurf anrechnen, wenn sie zu seiner weit über diese Welt hinausreichenden Absicht nicht hat zulangen wollen; denn ihr Gebrauch in Ansehung der Naturreiche hier auf Erden führt eben sowohl auf nichts. Die Kleinheit der Unterschiede, wenn man die Gattung ihrer *Ähnlichkeit* nach an einander passt, ist bei so grosser Mannigfaltigkeit eine nothwendige Folge eben dieser Mannigfaltigkeit. Nur eine *Verwandtschaft* unter ihnen, da entweder eine Gattung aus der andern, und alle aus einer einzigen Originalgattung, oder etwa aus einem einzigen erzeugenden Mutterschoosse entsprungen wären, würde auf **Ideen** führen, die aber so ungeheuer sind, dass die Vernunft vor ihnen zurück bebt, dergleichen man unserm Verfasser, ohne ungerecht zu seyn, nicht beimessen darf. Was den Beitrag desselben zu vergleichender Anatomie durch alle Thiergattungen bis herab zur Pflanze betrifft, so mögen die, welche die Naturbeschreibung bearbeiten, selbst urtheilen, wie ferne die Anweisung, die er hier zu neuen Beobachtungen giebt, ihnen nutzen könne, und ob sie wohl überhaupt einigen Grund habe. Aber die Einheit der organischen Kraft (S. 141.), die als selbstbildend in Ansehung der Mannigfaltigkeit aller organischen Geschöpfe, und nachher, nach Verschiedenheit dieser Organe, durch sie auf verschiedene Art wirkend, den ganzen Unterschied ihrer mancherlei Gattungen und Arten ausmache, ist eine Idee, die ganz ausser dem Felde der beobachtenden Naturlehre liegt, und zur blos speculativen Philosophie gehört, darin sie denn auch, wenn sie Eingang fände, grosse Verwüstungen unter den angenommenen Begriffen anrichten würde. Allein bestimmen zu wollen, welche Organisirung des Kopfs äusserlich in seiner Figur, und innerlich in Ansehung seines Gehirns, mit der Anlage zum aufrechten Gange nothwendig verbunden sey, noch mehr aber, wie eine blos auf diesen Zweck gerichtete Organisation den Grund des Vernunftvermögens enthalte, dessen das Thier dadurch theilhaftig wird, das übersteigt offenbar alle menschliche Vernunft, sie mag nun am physiologischen Leitfaden tappen, oder am metaphysischen fliegen wollen.

Durch diese Erinnerung soll indessen diesem so gedankenvollen Werke nicht alles Verdienst benommen werden. Ein vorzügliches darin ist (um hier nicht so mancher eben so schön gesagten, als edel und wahr gedachten Reflexionen zu gedenken) der Muth, mit welchem sein Verfasser die alle Philosophie so oft verengenden Bedenklichkeiten seines Standes, in Ansehung blosser Versuche der Vernunft, wie weit sie für sich selbst wohl gelangen könne, zu überwinden gewusst hat, worin wir ihm viele

Nachfolger wünschen. Uberdies trägt die geheimnissvolle Dunkelheit, in welche die Natur selbst ihre Geschäfte der Organisationen und die Classenvertheilung ihrer Geschöpfe einhüllte, einen Theil der Schuld wegen der Dunkelheit und Ungewissheit, die diesem ersten Theile einer philosophischen Menschengeschichte anhängen, der dazu angelegt war, um die äussersten Enden derselben, den Punct, von dem sie erhob, und den, da sie sich über die Erdgeschichte hinaus im Unendlichen verliert, wo möglich an einander zu knüpfen; welcher Versuch zwar kühn, aber doch dem Forschungstriebe unserer Vernunft natürlich, und selbst bei nicht völlig gelingender Ausführung, nicht unrühmlich ist. Desto mehr aber ist zu wünschen, dass unser geistvolle Verfasser in der Fortsetzung des Werks, da er einen festen Boden vor sich finden wird, seinem lebhaften Genie einigen Zwang auflege, und dass Philosophie, deren Besorgung mehr im Beschneiden als Treiben üppiger Schösslinge besteht, ihn nicht durch Winke, sondern bestimmte Begriffe, nicht durch gemuthmaasste, sondern beobachtete Gesetze, nicht vermittelst einer, es sey durch Metaphysik, oder durch Gefühle beflügelten Einbildungskraft, sondern durch eine im Entwurfe ausgebreitete, aber in der Ausübung behutsame Vernunft zur Vollendung seines Unternehmens leiten möge.

Der zweite Theil, der bis zum zehnten Buche fortrückt, beschreibt zuerst in sechs Abschnitten des sechsten Buchs die Organisation der Völker in der Nähe des Nordpols, und um den asiatischen Rücken der Erde, des Erdstrichs schon gebildeter Völker und der Africanischen Nationen, der Menschen in den Inseln des heissen Erdstrichs und der Americaner. Der Verfasser beschliesst die Beschreibung mit dem Wunsche einer Sammlung von neuen Abbildungen der Nationen, wozu Niebuhr, Parkinson, Cook, Höst, Georgi, und andere schon Anfänge geliefert haben. „Es wäre ein schönes Geschenk, wenn Jemand, der es kann, die hier und da zerstreuten treuen Gemälde der Verschiedenheit unsers Geschlechts sammelte, und damit den Grund zu einer sprechenden Naturlehre und Physiognomik der Menschheit legte. Philosophischer könnte die Kunst schwerlich angewendet werden, und eine anthropologische Charte, wie Zimmermann eine zoologische versucht hat, auf der nichts angedeutet werden müsste, als was Diversität der Menschheit ist, diese aber auch in allen Erscheinungen und Rücksichten, eine solche würde das philanthropische Werk krönen."

Das siebente Buch betrachtet vorerst die Sätze, dass bei so verschiedenen Formen dennoch das Menschengeschlecht überall nur eine Gattung sey: und dass dieses eine Geschlecht sich überall auf der Erde klimatisirt habe. Hiernächst werden die Wirkungen des Klima in Bildung des Menschen an Körper und Seele beleuchtet. Der Verfasser bemerkt scharfsinnig, dass noch viele Vorarbeiten fehlen, ehe wir an eine Physiologie, Pathologie, geschweige an eine Klimatologie aller menschlichen Denk- und Empfindungskräfte kommen können, und dass es unmöglich sey, das Chaos von Ursachen und Folgen, welches hier Höhe und Tiefe des Erdstrichs, Beschaffenheit desselben und seiner Producte, Speisen und Getränke, Lebensweise, Arbeiten, Kleidungen, gewohnte Stellungen sogar, Vergnügungen und Künste, nebst andern Umständen zusammen ausmachen, zu einer Welt zu ordnen, in der jedem Dinge, jeder einzelnen Gegend sein Recht geschehe, und keines zu viel oder zu wenig erhalte. Mit rühmlicher Bescheidenheit kündigt er daher auch die (S. 99.) folgenden allgemeinen Anmerkungen (S. 92.) nur als Probleme an. Sie sind unter folgenden Hauptsätzen enthalten: 1. Durch allerlei Ursachen wird auf der Erde eine klimatische Gemeinschaft befördert, die zum Leben der Lebendigen gehört. 2. Das bewohnbare Land unsrer Erde ist in Gegenden zusammengedrängt, wo die meisten lebendigen Wesen in der ihnen genügendsten Form wirken; diese Lage der Welttheile hat Einfluss auf ihrer aller Klima. 3. Durch den Bau der Erde und die Gebirge war nicht nur für das grosse Mancherlei der Lebendigen das Klima derselben zahllos verändert, sondern auch die Ausbreitung des Menschengeschlechts verhütet, wie sie verhütet werden kann. Im vierten Abschnitt dieses Buchs behauptet der Verfasser, die genetische Kraft sey die Mutter aller Bildungen auf der Erde, der das Klima nur freundlich oder feindlich zuwinke, und beschliesst mit einigen Anmerkungen über den Zwist der Genesis und des Klima, wo er unter andern auch eine physisch-geographische Geschichte der Abstammung und Verartung unsers Geschlechts nach Klimaten und Zeiten wünscht.

Im achten Buche verfolgt Herr Herder den Gebrauch der menschlichen Sinne, die Einbildungskraft des Menschen, seinen praktischen Verstand, seine Triebe zur Glückseligkeit, und erläutert den Einfluss der Tradition, der Meinungen, der Übungen und Gewohnheiten durch Beispiele verschiedener Nationen.

Das neunte beschäftigt sich mit der Abhängigkeit des Menschen von andern, in der Entwickelung seiner Fähigkeiten, mit der Sprache als Mittel zur Bildung der Menschen, mit der Erfindung der Künste und Wissenschaften durch Nachahmung, Vernunft und Sprache, mit den Regierungen, als festgestellten Ordnungen unter den Menschen, meistens aus ererbten Traditionen: und schliesst mit Bemerkungen über die Religion und die älteste Tradition.

Das zehnte enthält grösstentheils das Resultat der Gedanken, die der Verfasser schon anderwärts vorgetragen; indem es ausser den Betrachtungen über den ersten Wohnsitz der Menschen, und die asiatischen Traditionen über die Schöpfung der Erde und des Menschengeschlechts, das Wesentlichste der Hypothese über die Mosaische Schöpfungsgeschichte aus der Schrift: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts, wiederholt.

Diese trockne Anzeige soll auch bei diesem Theile nur Ankündigung des Inhalts, nicht Darstellung des Geistes von diesem Werke seyn; sie soll einladen, es zu lesen, nicht die Lecture desselben ersetzen oder unnöthig machen.

Das sechste und siebente Buch enthalten fast grössentheils nur Auszüge aus Völkerbeschreibungen; freilich mit geschickter Wahl ausgesucht, meisterhaft disponirt, und allerwärts mit eignen sinnreichen Beurtheilungen begleitet; aber eben darum desto weniger eines ausführlichen Auszugs fähig. Es gehört auch hier nicht zu unserer Absicht, so manche schöne Stellen voll dichterischer Beredsamkeit auszuheben, oder zu zergliedern, die jedem Leser von Empfindung sich selbst anpreisen werden. Aber eben so wenig wollen wir hier untersuchen, ob nicht der poetische Geist, der den Ausdruck belebt, auch zuweilen in die Philosophie des Verfassers eingedrungen; ob nicht hier und da Synonyme für Erklärungen, und Allegorien für Wahrheiten gelten; ob nicht statt nachbarlicher Übergänge aus dem Gebiete der philosophischen in den Bezirk der poetischen Sprache zuweilen die Grenzen und Besitzungen von beiden völlig verrückt sind, und ob an manchen Orten das Gewebe von kühnen Metaphern, poetischen Bildern, mythologischen Anspielungen nicht eher dazu diene, den Körper der Gedanken wie unter einer Vertugade zu verstecken, als ihn wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimmern zu lassen. Wir überlassen es Kritikern der schönen philosophischen Schreibart, oder der letzten Hand des Verfassers selbst, z. B. zu untersuchen, ob es nicht etwa besser gesagt sey: nicht nur Tag und Nacht, und Wechsel der Jahreszeiten verändern das Klima (S. 99.) „nicht nur Tag und Nacht, und der Reihentanz abwechselnder Jahreszeiten verändern das Klima“; ob (S. 100.) an eine naturhistorische Beschreibung dieser Veränderungen folgendes, in einer dithyrambischen Ode unbezweifelt schöne Bild sich passend anschliesse: „um den Thron Jupiter's tanzen ihre (der Erde) Horen einen Reihentanz, und was sich unter ihren Füssen bildet, ist zwar nur eine unvollkommne Vollkommenheit, weil alles auf die Vereinigung verschiedenartiger Dinge gebaut ist, aber durch eine innere Liebe und Vermählung mit einander wird allenthalben das

Kind der Natur geboren, sinnliche Regelmässigkeit und Schönheit;“ oder ob nicht für den Übergang von Bemerkungen der Reisebeschreiber über die Organisation verschiedener Völker, und über das Klima, zu einer Sammlung daraus abgezogner Gemeinsätze folgende Wendung, mit der das achte Buch anhebt, zu episch sey: „wie einem, der von den Wellen des Meeres eine Schifffahrt in die Luft thun soll, so ist mir, da ich jetzt nach den Bildungen und Naturkräften der Menschheit auf ihren Geist komme, und die veränderlichen Eigenschaften desselben auf unserm weiten Erdenrunde aus fremden, mangelhaften und zum Theil unsichern Nachrichten zu erforschen wage.“ Auch untersuchen wir nicht, ob nicht der Strom seiner Beredsamkeit ihn hier oder da in Widersprüche verwickle, ob z. B., wenn S. 248. angeführt wird, dass Erfinder oft mehr den Nutzen ihres Fundes der Nachwelt überlassen mussten, als für sich selbst erfanden, nicht hier ein neues Beispiel zur Bestätigung des Satzes liege, dass die Naturanlagen des Menschen, die sich auf den Gebrauch seiner Vernunft beziehen, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickelt werden sollten, welchem Satze er doch mit einigen daraus fliessenden wiewohl nicht ganz richtig gefassten (S. 206.), beinahe eine Beleidigung der Naturmajestät (welches Andere in Prosa Gotteslästerung nennen) Schuld zu geben geneigt ist; dies Alles müssen wir hier, der Schranken, die uns gesetzt sind, eingedenk unberührt lassen.

Eines hätte Recensent sowohl unserm Verfasser als jedem andern philosophischen Unternehmer einer allgemeinen Naturgeschichte des Menschen gewünscht, nämlich, dass ein historisch-kritischer Kopf ihnen insgesammt vorgearbeitet hätte, der aus der unermesslichen Menge von Völkerbeschreibungen oder Reiseerzählungen und allen ihren muthmasslich zur menschlichen Natur gehörigen Nachrichten vornämlich diejenigen ausgehoben hätte, darin sie einander widersprechen, und sie (doch mit beigefügten Erinnerungen wegen der Glaubwürdigkeit jedes Erzählers) neben einander gestellt hätte; denn so würde Niemand sich so dreist auf einseitige Nachrichten fussen, ohne vorher die Berichte anderer genau abgewogen zu haben. Jetzt aber kann man aus einer Menge von Länderbeschreibungen, wenn man will, beweisen, dass Americaner, Tibetaner, und andere ächte Mongolische Völker keinen Bart haben, aber auch wem es besser gefällt, dass sie insgesammt von Natur bärtig sind und sich diesen nur ausrupfen; dass Americaner und Neger eine in Geistes-Anlagen unter die übrigen Glieder der Menschengattung gesunkene Race sind, andererseits aber, nach eben so scheinbaren Nachrichten, dass sie hierin, was ihre Naturanlage betrifft, jedem andern Weltbewohner gleich zu schätzen sind, mithin dem Philosophen die Wahl bleibe, ob er Naturverschiedenheiten annehmen, oder alles nach dem Grundsatze *tout comme chez nous* beurtheilen will, dadurch denn alle seine über eine so wankende Grundlage errichteten Systeme den Anschein baufälliger Hypothesen bekommen müssen. Der Eintheilung der Menschengattung in Racen ist unser Verfasser nicht günstig, vornämlich derjenigen nicht, welche sich auf anerbende Farben gründet, vermuthlich, weil der Begriff einer Race ihm noch nicht deutlich bestimmt ist. In des siebenten Buches dritter Nummer nennt er die Ursache der klimatischen Verschiedenheiten der Menschen eine genetische Kraft. Recensent macht sich von der Bedeutung dieses Ausdrucks im Sinne des Verfassers diesen Begriff. Er will einerseits das Evolutionssystem, andererseits aber auch den blos mechanischen Einfluss äusserer Ursachen, als untaugliche Erläuterungsgründe abweisen, und nimmt ein innerlich nach Verschiedenheit der äussern Umstände sich selbst, diesen angemessen, modificirendes Lebensprincip als die Ursache derselben an, worin ihm Recensent völlig beitritt, nur mit dem Vorbehalt, dass, wenn die von innen organisirende Ursache durch die Natur etwa nur auf eine gewisse Zahl und Grad von Verschiedenheiten der Ausbildung ihres Geschöpfs eingeschränkt wäre (nach deren Ausrichtung sie nicht weiter frei wäre, um bei veränderten Umständen nach einem andern Typus zu bilden), man diese Naturbestimmung der bildenden Natur auch wohl Keime oder ursprüngliche Anlagen nennen könnte, ohne darum die erstern als uranfänglich eingelegte, und sich nur gelegentlich aus einander faltende Maschinen und Knospen (wie im Evolutionssystem) anzusehen; sondern wie blosse weiter nicht erklärliche Einschränkungen eines sich selbst bildenden Vermögens, welche letztere wir eben so wenig erklären oder begreiflich machen können.

Mit dem achten Buche fängt ein neuer Gedankengang an, der bis zum Schlusse dieses Theils fortwährt, und den Ursprung der Bildung des Menschen als eines vernünftigen und sittlichen Geschöpfs, mithin den Anfang aller Cultur enthält, welcher nach dem Sinne des Verfassers, nicht in dem eigenen Vermögen der Menschengattung, sondern gänzlich ausser ihm in einer Belehrung und Unterweisung von andern Naturen zu suchen sey, von da anhebend alles Fortschreiten in der Cultur nichts als weitere Mittheilung und zufälliges Wuchern mit einer ursprünglichen Tradition sey, welcher, und nicht ihm selbst der Mensch alle seine Annäherung zur Weisheit zuzuschreiben habe. Da Recensent, wenn er einen Fuss ausserhalb der Natur und des Erkenntnissweges der Vernunft setzt, sich nicht weiter zu helfen weiss, da er in gelehrter Sprachforschung und Kenntniss oder Beurtheilung alter Urkunden gar nicht bewandert ist, mithin die daselbst erzählten und dadurch zugleich bewährten Facta philosophisch zu nutzen gar nicht versteht; so bescheidet er sich von selbst, dass er hier kein Urtheil habe. Indessen lässt sich von der weitläufigen Belesenheit, und von der besondern Gabe des Verfassers, zerstreute Data unter einem Gesichtspunct zu fassen, wahrscheinlich zum Voraus vermuthen, dass wir wenigstens über den Gang menschlicher Dinge, so ferne er dazu dienen kann, den Charakter der Gattung, und wo möglich selbst gewisse classische Verschiedenheiten derselben näher kennen zu lernen, viel Schönes werden zu lesen bekommen, welches auch für Denjenigen, der über den ersten Anfang aller menschlichen Cultur anderer Meinung wäre, belehrend seyn kann. Der Verfasser drückt die Grundlage der seinigen (S. 338 und 339 sammt der Anmerkung) kürzlich so aus: „diese (Mosaische) lehrende Geschichte erzählt, dass die ersten geschaffenen Menschen mit den unterweisenden Elohim im Umgange gewesen, dass sie unter Anleitung derselben durch Kenntniss der Thiere sich Sprache und herrschende Vernunft erworben, und da der Mensch ihnen auch auf eine verbotene Art in Erkenntniss des Bösen gleich werden wollen, er diese mit seinem Schaden erlangt und von nun an einen andern Ort eingenommen, eine neue künstlichere Lebensart angefangen habe. Wollte die Gottheit also, dass der Mensch Vernunft und Vorsicht übte, so musste sie sich seiner auch mit Vernunft und Vorsicht annehmen. — Wie nun aber die Elohim sich der Menschen angenommen, d. i. sie gelehrt, gewarnt und unterrichtet haben? Wenn es nicht eben so kühn ist hierüber zu fragen, als zu antworten, so soll uns an einem andern Ort die Tradition selbst darüber Aufschluss geben.“ In einer unbefahrnen Wüste muss einem Denker gleich Reisenden frei stehen, seinen Weg nach Gutdünken zu wählen; man muss abwarten, wie es ihm gelingt, und ob er, nachdem er sein Ziel erreicht hat, wohl behalten wieder zu Hause, d. i. im Sitze der Vernunft zur rechten Zeit eintreffe, und sich also auch Nachfolger versprechen könne. Um deswillen hat Recensent über den eigenen von dem Verfasser eingeschlagenen Gedankenweg nichts zu sagen, nur glaubt er berechtigt zu seyn, einige auf diesem Wege von ihm angefochtene Sätze in Schutz zu nehmen, weil ihm jene Freiheit, sich seine Bahn selbst vorzuzeichnen, auch zustehen muss. Es heisst nämlich S. 160: „Ein zwar leichter, aber böser Grundsatz wäre es zur Philosophie der Menschengeschichte: der Mensch sey ein Thier, das einen Herrn nöthig habe, und von diesem Herrn, oder der Verbindung derselben, das Glück seiner Endbestimmung erwarte.“ Leicht mag er immer seyn, darum, weil ihn die Erfahrung aller Zeiten und an allen Völkern bestätigt, aber böse! (S. 205) wird gesagt: „Gütig dachte die Vorsehung, dass sie den Kunstendzwecken grosser Gesellschaften die leichtere Glückseligkeit einzelner Menschen vorzog, und jene kostbare Staatsmaschine, so viel sie konnte, für die Zeit sparte.“ Ganz recht, aber allerst die Glückseligkeit eines Thieres, dann die eines Kindes, eines Jünglings, endlich die eines Mannes. In allen Epochen der Menschheit, so wie auch zu derselben Zeit in allen Ständen, findet eine Glückseligkeit Statt, die gerade den Begriffen und der Gewohnheit des Geschöpfs an die Umstände, darin es geboren und erwachsen ist, angemessen ist; ja es ist sogar, was diesen Punct betrifft, nicht einmal eine Vergleichung des Grades derselben, und ein Vorzug einer Menschenclasse, oder einer Generation vor der andern anzugeben möglich. Wie, wenn aber nicht dieses Schattenbild der Glückseligkeit, welches sich ein Jeder selbst macht, sondern die dadurch ins Spiel gesetzte immer fortgehende und wachsende Thätigkeit und Cultur, deren grösstmöglicher Grad nur das Product einer nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Staatsverfassung, folglich ein Werk der Menschen selbst seyn kann, der eigentliche Zweck der Vorsehung wäre, so würde nach (S. 206) „jeder einzelne Mensch das Maass seiner Glückseligkeit in sich haben,“ ohne im Genusse derselben irgend einem der nachfolgenden Glieder nachzustehen; was aber den Werth nicht ihres Zustandes, wenn sie existiren, sondern ihrer Existenz selber, d. i. warum sie eigentlich da sind, betrifft, so würde sie nur hier allein eine weise Absicht im Ganzen offenbaren. Meint der Verfasser wohl, dass, wenn die glücklichen Einwohner von Otaheite, niemals von gesittetern Nationen besucht, in ihrer ruhigen Indolenz auch tausende von Jahrhunderten durch zu leben bestimmt wären, man eine befriedigende Antwort auf die Frage geben könnte, warum sie denn gar existirten, und ob es nicht eben so gut gewesen wäre, dass diese Insel mit glücklichen Schafen und Rindern, als mit im blossen Genusse glücklichen Menschen besetzt gewesen wäre?

Jener Grundsatz ist also nicht so böse, als der Verfasser meint — es mag ihn wohl ein böser Mann gesagt haben. — Ein zweiter in Schutz zu nehmender Satz wäre dieser. (S. 212) heisst es: „wenn Jemand sagte, dass nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, ausser, in so ferne sie in einzelnen Wesen existiren — als wenn ich von der Thierheit, der Steinheit, der Metallheit im Allgemeinen spräche, und sie mit den herrlichsten, aber in einzelnen Individuen einander widersprechenden Attributen auszierte. — Auf diesem Wege der Averroischen Philosophie soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandeln." Freilich, wer da sagte, kein einziges Pferd hat Hörner, aber die Pferdegattung ist doch gehörnt, der würde eine platte Ungereimtheit sagen. Denn Gattung bedeutet alsdann nichts weiter, als das Merkmal, worin gerade alle Individuen unter einander übereinstimmen müssen. Wenn aber Menschengattung das Ganze einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet (wie dieser Sinn denn ganz gewöhnlich ist), und es wird angenommen, dass diese Reihe der Linie ihrer Bestimmung, die ihr zur Seite läuft, sich unaufhörlich nähere, so ist es kein Widerspruch zu sagen: dass sie in allen ihren Theilen dieser asymptotisch sey, und doch im Ganzen mit ihr zusammen komme, mit andern Worten, dass kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche. Der Mathematiker kann hierüber Erläuterung geben; der Philosoph würde sagen: die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten, und die Vollendung derselben ist eine blosse, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir, der Absicht der Vorsehung gemäss, unsere Bestrebungen zu richten haben. Doch diese Irrung in der angeführten polemischen Stelle ist nur eine Kleinigkeit. Wichtiger ist der Schluss derselben: „auf diesem Wege der Averroischen Philosophie (heisst es) soll unsere Philosophie der Geschichte nicht wandeln.“ Daraus lässt sich schliessen, dass unser Verfasser, dem so oft Alles, was man bisher für Philosophie ausgegeben, missfällig gewesen, nun einmal, nicht in einer unfruchtbaren Worterklärung, sondern durch That und Beispiel in diesem ausführlichen Werke ein Muster der ächten Art zu philosophiren der Welt darlegen werde.

XVII.

MUTHMAASSLICHER ANFANG DER MENSCHENGESCHICHTE.

1786.

Im Fortgange einer Geschichte Muthmaassungen einzustreuen, um Lücken in den Nachrichten auszufüllen, ist wohl erlaubt, weil das Vorhergehende, als entfernte Ursache, und das Nachfolgende, als Wirkung, eine ziemlich sichere Leitung zur Entdeckung der Mittelursachen abgeben kann, um den Übergang begreiflich zu machen. Allein, eine Geschichte ganz und gar aus Muthmaassungen entstehen zu lassen, scheint nicht viel besser, als den Entwurf zu einem Roman zu machen. Auch würde sie nicht den Namen einer muthmasslichen Geschichte, sondern einer blossen Erdichtung führen können. — Gleichwohl kann das, was im Fortgange der Geschichte menschlicher Handlungen nicht gewagt werden darf, doch wohl über den ersten Anfang derselben, so ferne ihn die Natur macht, durch Muthmaassung versucht werden. Denn dieser darf nicht erdichtet, sondern kann von der Erfahrung hergenommen werden; wenn man voraussetzt, dass diese im ersten Anfange nicht besser oder schlechter gewesen, als wir sie jetzt antreffen: eine Voraussetzung, die der Analogie der Natur gemäss ist, und nichts Gewagtes bei sich führt. Eine Geschichte der ersten Entwickelung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen ist daher ganz etwas anderes, als die Geschichte der Freiheit in ihrem Fortgange, die nur auf Nachrichten gegründet werden kann.

Gleichwohl, da Muthmaassungen ihre Ansprüche auf Beistimmung nicht zu hoch treiben dürfen, sondern sich allenfalls nur als eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft, zur Erholung und Gesundheit des Gemüths, vergönnte Bewegung, nicht aber für ein ernsthaftes Geschäft ankündigen müssen; so können sie sich auch nicht mit derjenigen Geschichte messen, die über eben dieselbe Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgestellt und geglaubt wird, deren Prüfung auf ganz andern Gründen, als blosser Naturphilosophie, beruht. Eben darum, und da ich hier eine blosse Lustreise wage, darf ich mir wohl die Gunst versprechen, dass es mir erlaubt sey, mich einer heiligen Urkunde dazu als Charte zu bedienen, und mir zugleich einzubilden, als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, thue, gerade dieselbe Linie treffe, die jene historisch vorgezeichnet enthält. Der Leser wird die Blätter jener Urkunde (1. Moses Cap. II. — IV.) aufschlagen, und Schritt vor Schritt nachsehen, ob der Weg, den die Philosophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen Jene angiebt, zusammentreffe.

Will man nicht in Muthmaassungen schwärmen, so muss der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also: mit der Existenz des Menschen; und zwar in seiner ausgebildeten Grösse, weil er der mütterlichen Beihülfe entbehren muss; in einem Paare, damit er seine Art fortpflanze; und auch nur einem einzigen Paare, damit nicht sofort der Krieg entspringe, wenn die Menschen einander nahe und doch einander fremd wären, oder auch damit die Natur nicht beschuldigt werde, sie habe durch die Verschiedenheit der Abstammung es an der schicklichsten Veranstaltung zur Geselligkeit, als dem grössten Zwecke der menschlichen Bestimmung, fehlen lassen; denn die Einheit der Familie, woraus alle Menschen abstammen sollten, war ohne Zweifel hierzu die beste Anordnung. Ich setze dieses Paar in einen wider den Anfall der Raubthiere gesicherten, und mit allen Mitteln der Nahrung von der Natur reichlich versehenen Platz, also gleichsam in einen *Garten*, unter einem jederzeit milden Himmelstriche. Und, was noch mehr ist, ich betrachte es nur, nachdem es schon einen mächtigen Schritt in der Geschicklichkeit gethan hat, sich seiner Kräfte zu bedienen, und fange also nicht von der gänzlichen Rohheit seiner Natur an; denn es könnten der Muthmaassungen für den Leser leicht zu viel, der Wahrscheinlichkeiten aber zu wenig werden, wenn ich diese Lücke, die vermuthlich einen grossen Zeitraum begreift, auszufüllen unternehmen wollte. Der erste Mensch konnte also *stehen* und *gehen*; er konnte *sprechen* (1 *Moses* Cap. II., V. 20*), ja *reden*, d. i. nach zusammenhängenden Begriffen sprechen (V. 23), mithin denken. Lauter Geschicklichkeiten, die er alle selbst erwerben musste (denn wären sie anerschaffen, so würden sie auch anerben, welches aber der Erfahrung widerstreitet); mit denen ich ihn aber jetzt schon als versehen annehme, um blos die Entwickelung des Sittlichen in seinem Thun und Lassen, welches jene Geschicklichkeit nothwendig voraussetzt, in Betrachtung zu ziehen.

Der Instinct, diese *Stimme Gottes*, der alle Thiere gehorchen, muss den Neuling anfänglich allein leiten. Dieser erlaubte ihm einige Dinge zur Nahrung, andere verbot er ihm (III., 2. 3.). — Es ist aber nicht nöthig, einen besondern jetzt verlorenen Instinct zu diesem Behuf anzunehmen; es konnte blos der Sinn des Geruchs, und dessen

---

* *Der Trieb sich mitzutheilen*, muss den Menschen, der noch allein ist, gegen lebende Wesen ausser ihm, vornämlich diejenigen, die einen Laut geben, welchen er nachahmen, und der nachher zum Namen dienen kann, zuerst zur Kundmachung seiner Existenz bewogen haben. Eine ähnliche Wirkung dieses Triebes sieht man auch noch an Kindern und an gedankenlosen Leuten, die durch Schnarren, Schreien, Pfeifen, Singen und andere lärmende Unterhaltungen (oft auch dergleichen Andachten) den denkenden Theil des gemeinen Wesens stören. Denn ich sehe keinen andern Bewegungsgrund hierzu, als dass sie ihre Existenz weit und breit um sich kund machen wollen.

Verwandtschaft mit dem Organe des Geschmacks, dieses letzteren bekannte Sympathie aber mit den Werkzeugen der Verdauung, und also gleichsam das Vermögen der Vorempfindung der Tauglichkeit oder Untauglichkeit einer Speise zum Genusse, dergleichen man auch noch jetzt wahrnimmt, gewesen seyn. Sogar darf man diesen Sinn im ersten Paare nicht schärfer, als er jetzt ist, annehmen; denn es ist bekannt genug, welcher Unterschied in der Wahrnehmungskunst zwischen den bloss mit ihren Sinnen, und den zugleich mit ihren Gedanken beschäftigten, dadurch aber von ihren Empfindungen abgewandten, Menschen angetroffen werde.

So lange der unerfahrne Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an sich zu regen, und suchte durch Vergleichung des Genossenen mit dem, was ihm ein anderer Sinn als der, woran der Instinct gebunden war, etwa der Sinn des Gesichts, als dem sonst Genossenen ähnlich vorstellte, seine Kenntniss der Nahrungsmittel über die Schranken des Instincts zu erweitern (III., 6.). Dieser Versuch hätte zufälligerweise noch gut genug ausfallen können, obgleich der Instinct nicht anrieth, wenn er nur nicht widersprach. Allein es ist eine Eigenschaft der Vernunft, dass sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft, nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar wider denselben, erkünsteln kann, welche im Anfang den Namen der Lüsternheit bekommen, wodurch aber nach und nach ein ganzer Schwarm entbehrlicher, ja sogar naturwidriger Neigungen, unter der Benennung der Uppigkeit, ausgeheckt wird. Die Veranlassung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit seyn; allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft, als eines Vermögens bewusst zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig, und für die Lebensart entscheidend. Wenn es also auch nur eine Frucht gewesen wäre, deren

Anblick, durch die Ähnlichkeit mit andern annehmlichen, die man sonst gekostet hatte, zum Versuche einladete; wenn dazu noch etwa das Beispiel eines Thieres kam, dessen Natur ein solcher Genuss angemessen, so wie er im Gegentheil dem Menschen nachtheilig war, dass folglich in diesem ein sich dawider setzender natürlicher Instinct war, so konnte dieses schon der Vernunft die erste Veranlassung geben, mit der Stimme der Natur zu chicaniren (III., 1.), und trotz ihrem Widerspruch, den ersten Versuch von einer freien Wahl zu machen, der, als der erste, wahrscheinlicherweise nicht der Erwartung gemäss ausfiel. Der Schade mochte nun gleich so unbedeutend gewesen seyn, als man will, so gingen dem Menschen hierüber doch die Augen auf (V., 7.). Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen, und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu seyn. Auf das augenblickliche Wohlgefallen, das ihm dieser bemerkte Vorzug erwecken mochte, musste doch sofort Angst und Bangigkeit folgen, wie er, der noch kein Ding nach seinen verborgenen Eigenschaften und entfernten Wirkungen kannte, mit seinem neu entdeckten Vermögen zu Werke gehen sollte. Er stand gleichsam am Rande eines Abgrundes, denn aus einzelnen Gegenständen seiner Begierde, die ihm bisher der Instinct angewiesen hatte, war ihm eine Unendlichkeit derselben eröffnet, in deren Wahl er sich noch gar nicht zu finden wusste; und aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit war es ihm gleichwohl jetzt unmöglich, in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instincts) wieder zurück zu kehren.

Nächst dem Instinct zur Nahrung, durch welchen die Natur jedes Individuum erhält, ist der Instinct zum Geschlecht, wodurch sie für die Erhaltung jeder Art sorgt, der vorzüglichste. Die einmal rege gewordene Vernunft säumte nun nicht, ihren Einfluss auch an diesem zu beweisen. Der Mensch fand bald, dass der Reiz des Geschlechts, der bei den Thieren blos auf einem vorübergehenden, grösstentheils periodischen Antriebe beruht, für ihn der Verlängerung und sogar Vermehrung durch die Einbildungskraft fähig sey, welche ihr Geschäft zwar mit mehr Mässigung, aber zugleich dauerhafter und gleichförmiger treibt, je mehr der Gegenstand *den Sinnen entzogen* wird, und dass dadurch der Überdruss verhütet werde, den die Sättigung einer blos thierischen Begierde bei sich führt. Das Feigenblatt (V. 7.) war also das Product einer weit grösseren Äusserung der Vernunft, als sie in der ersteren Stufe ihrer Entwickelung bewiesen hatte. Denn eine Neigung dadurch inniglicher und dauerhafter zu machen, dass man ihren Gegenstand den Sinnen entzieht, zeigt schon das Bewusstseyn einiger Herrschaft der Vernunft über Antriebe; und nicht blos, wie der erstere Schritt, ein Vermögen, ihnen im kleineren oder grösseren Umfange Dienste zu leisten. *Weigerung* war das Kunststück, um von blos empfundenen zu idealischen Reizen, von der blos thierischen Begierde allmälig zur Liebe, und mit dieser vom Gefühl des blos Angenehmen zum Geschmack für Schönheit, anfänglich nur an Menschen, dann aber auch an der Natur, überzuführen. Die *Sittsamkeit*, eine Neigung, durch guten Anstand (Verhehlung dessen, was Geringschätzung erregen könnte) Andern Achtung gegen uns einzuflössen, als die eigentliche Grundlage aller wahren Geselligkeit, gab überdies den ersten Wink zur Ausbildung des Menschen, als eines sittlichen Geschöpfs. — Ein kleiner Anfang, der aber Epoche macht, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung giebt, ist wichtiger, als die ganze unabsehliche Reihe von darauf folgenden Erweiterungen der Cultur.

Der dritte Schritt der Vernunft, nachdem sie sich in die ersten unmittelbar empfundenen Bedürfnisse gemischt hatte, war die überlegte *Erwartung des Künftigen*. Dieses Vermögen, nicht blos den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu geniessen, sondern die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidendste Kennzeichen des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäss sich zu entfernten Zwecken vorzubereiten, — aber auch zugleich der unversiegendste Quell von Sorgen und Bekümmernissen, die die ungewisse Zukunft erregt, und welcher alle Thiere überhoben sind (V. 13-19.). Der Mann, der sich und eine Gattin, sammt künftigen Kindern zu ernähren hatte, sah die immer wachsende Mühseligkeit seiner Arbeit; das Weib sah die Beschwerlichkeiten, denen die Natur ihr Geschlecht unterworfen hatte, und noch obenein diejenigen, welche der mächtigere Mann ihr auferlegen würde, voraus. Beide sahen nach einem mühseligen Leben noch im Hintergrunde des Gemäldes das, was zwar alle Thiere unvermeidlich trifft, ohne sie doch zu bekümmern, nämlich den Tod, mit Furcht voraus; und schienen sich den Gebrauch der Vernunft, die ihnen alle diese Übel verursacht, zu verweisen und zum Verbrechen zu machen. In ihrer Nachkommenschaft zu leben, die es vielleicht besser haben, oder auch wohl als Glieder einer Familie, ihre Beschwerden erleichtern könnten, war vielleicht die einzige trösteude Aussicht, die sie aufrichtete (V. 16-20.).

Der vierte und letzte Schritt, den die, den Menschen über die Gesellschaft mit Thieren gänzlich erhebende, Vernunft that, war, dass er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sey eigentlich der **Zweck der Natur**, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben. Das erste Mal, dass er zum Schaafe sagte: **den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben**, ihm ihn abzog, und sich selbst anlegte (V. 21.), ward er eines Vorrechts inne, welches er, vermöge seiner Natur, über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zur Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah. Diese Vorstellung schliesst (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein: dass er so etwas zu **keinem Menschen** sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Theilnehmer an den Geschenken der Natur anzusehen habe: eine Vorbereitung von Weitem zu den Einschränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Ansehung seines Mitmenschen auferlegen sollte, und welche, weit mehr als Zuneigung und Liebe, zur Errichtung der Gesellschaft nothwendig ist.

Und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch seyn mögen, getreten (III., 22), nämlich, in Ansehung des Anspruchs selbst Zweck zu seyn, von jedem anderen auch als ein solcher geschätzt, und von keinem blos als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden. Hierin, und nicht in der Vernunft, wie sie blos als ein Werkzeug zu Befriedigung der mancherlei Neigungen betrachtet wird, steckt der Grund der so unbeschränkten Gleichheit des Menschen, selbst mit höheren Wesen, die ihm an Naturgaben sonst über alle Vergleichung vorgehen möchten, deren keines aber darum ein Recht hat, über ihn nach blossem Belieben zu schalten und zu walten. Dieser Schritt ist daher zugleich mit Entlassung desselben aus dem Mutterschoosse der Natur verbunden, eine Veränderung, die zwar ehrend, aber zugleich sehr gefahrvoll ist, indem sie ihn aus dem harmlosen und sicheren Zustande der Kindespflege, gleichsam aus einem Garten, der ihn ohne seine Mühe versorgte, heraustrieb (V. 23.), und ihn in die weite Welt stiess, wo so viel Sorgen, Mühe und unbekannte Übel auf ihn warten. Künftig wird ihm die Mühseligkeit des Lebens öfter den Wunsch nach einem Paradiese, dem Geschöpfe seiner Einbildungskraft, wo er in ruhiger Unthätigkeit und beständigem Frieden sein Daseyn verträumen oder vertändeln könne, ablocken. Aber es lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitze der Wonne die rastlose und zur Entwickelung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft, und erlaubt es nicht, in den Stand der Rohheit und Einfalt zurück zu kehren, aus dem sie ihn gezogen hatte (V. 24.). Sie treibt ihn an, die Mühe, die er hasst, dennoch geduldig über sich zu nehmen, dem Flitterwerk, das er verachtet, nachzulaufen, und den Tod selbst, vor dem ihm grauet, über alle jene Kleinigkeiten, deren Verlust er noch mehr scheut, zu vergessen.

Anmerkung.

Aus dieser Darstellung der ersten Menschengeschichte ergiebt sich, dass der Ausgang des Menschen aus dem, ihm durch die Vernunft als ersten Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten, Paradiese nichts anders, als der Übergang aus der Rohheit eines blos thierischen Geschöpfs in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instincts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sey. Ob der Mensch durch diese Veränderung gewonnen, oder verloren habe, kann nun nicht mehr die Frage seyn, wenn man auf die Bestimmung seiner Gattung sieht, die in nichts als im *Fortschreiten* zur Vollkommenheit besteht, so fehlerhaft auch die ersten, selbst in einer langen Reihe ihrer Glieder nach einander folgenden Versuche, zu diesem Ziele durchzudringen, ausfallen mögen. — Indessen ist dieser Gang, der für die Gattung ein *Fortschritt* vom Schlechteren zum Bessern ist, nicht eben das Nämliche für das Individuum. Ehe die Vernunft erwachte, war noch kein Gebot oder Verbot, und also noch keine Übertretung; als sie aber ihr Geschäft anfing, und, schwach wie sie ist, mit der Thierheit und deren ganze Stärke ins Gemenge kam, so mussten Übel, und, was ärger ist, bei cultivirterer Vernunft Laster entspringen, die dem Stande der Unwissenheit, mithin der Unschuld ganz fremd waren. Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein *Fall*; auf der physischen waren eine Menge nie gekannter Übel des Lebens die Folge dieses Falls, mithin *Strafe*. Die Geschichte der *Natur* fängt also vom Guten an, denn sie ist das *Werk Gottes*; die Geschichte der *Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*. Für das Individuum, welches im Gebrauche seiner Freiheit blos auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, war sie Gewinn. Jenes hat daher Ursache, alle Übel, die es erduldet, und alles Böse, das es verübt, seiner eigenen Schuld zuzuschreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmässigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preisen. — Auf diese Weise kann man auch die oft gemissdeuteten, dem Scheine nach einander widerstreitenden Behauptungen des berühmten J. J. Rousseau unter sich und mit der Vernunft in Einstimmung bringen. In seiner Schrift über den Einfluss der Wissenschaften und der über die Ungleichheit der Menschen zeigt er ganz richtig den unvermeidlichen Widerstreit der Cultur mit der Natur des menschlichen Geschlechts, als einer physischen Gattung, in welcher jedes Individuum seine Bestimmung ganz erreichen sollte; in einem Emil aber, seinem gesellschaftlichen Contracte und anderen Schriften sucht er wieder das schwere Problem aufzulösen: wie die Cultur fortgehen müsse, um die Anlagen der Menschheit, als einer sittlichen Gattung, zu ihrer Bestimmung gehörig zu entwickeln, so dass diese jener als Naturgattung nicht mehr widerstreite. Aus welchem Widerstreit (da die Cultur, nach wahren Principien der Erziehung zum Menschen und Bürger zugleich, vielleicht noch nicht recht angefangen, vielweniger vollendet ist) alle wahre Übel entspringen, die das menschliche Leben drücken, und alle Laster, die es verunehren*; indessen dass die Anreize zu

---

* Um nur einige Beispiele dieses Widerstreits zwischen der Bestrebung der Menschheit zu ihrer sittlichen Bestimmung einerseits und der unveränderlichen Befolgung der für den rohen und thierischen Zustand in ihrer Natur gelegten Gesetze andererseits beizubringen, führe ich Folgendes an.

Die Epoche der Mündigkeit, d. i. des Triebes sowohl, als Vermögens, seine Art zu erzeugen, hat die Natur auf das Alter von etwa 16 bis 17 Jahren festgesetzt: ein Alter, in welchem der Jüngling im rohen Naturstande buchstäblich ein Mann wird; denn er hat alsdann das Vermögen, sich selbst zu erhalten, seine Art zu erzeugen, und auch diese, sammt seinem den letzteren, denen man desfalls Schuld giebt, an sich gut und als Naturanlagen zweckmässig sind, diese Anlagen

---

Weibe zu erhalten. Die Einfalt der Bedürfnisse macht ihm dieses leicht. Im cultivirten Zustande hingegen gehören zum letzteren viele Erwerbmittel, sowohl an Geschicklichkeit, als auch an günstigen äussern Umständen, so dass diese Epoche, bürgerlich, wenigstens im Durchschnitte um 10 Jahre weiter hinausgerückt wird. Die Natur hat indessen ihren Zeitpunct der Reife nicht zugleich mit dem Fortschritte der gesellschaftlichen Verfeinerung verändert, sondern befolgt hartnäckig ihr Gesetz, welches sie auf die Erhaltung der Menschengattung als Thiergattung gestellt hat. Hieraus entspringt nun dem Naturzwecke durch die Sitten, und diesen durch jenen, ein unvermeidlicher Abbruch. Denn der Naturmensch ist in einem gewissen Alter schon Mann, wenn der bürgerliche Mensch (der doch nicht aufhört Naturmensch zu seyn) nur Jüngling, ja wohl gar nur Kind ist; denn so kann man denjenigen wohl nennen, der seiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zustande) sich nicht einmal selbst, vielweniger seine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für sich hat, sie zu erzeugen. Denn die Natur hat gewiss nicht Instincte und Vermögen in lebende Geschöpfe gelegt, damit sie solche bekämpfen und unterdrücken sollten. Also war die Anlage derselben auf den gesitteten Zustand gar nicht gestellt, sondern blos auf die Erhaltung der Menschengattung als Thiergattung, und der civilisirte Zustand kommt also mit dem letzteren in unvermeidlichen Widerstreit, den nur eine vollkommene bürgerliche Verfassung (das äusserste Ziel der Cultur) heben könnte, da jetzt jener Zwischenraum gewöhnlicherweise mit Lastern, und ihrer Folge, dem mannigfaltigen menschlichen Elend, besetzt wird.

Ein anderes Beispiel zum Beweise der Wahrheit des Satzes: dass die Natur in uns zwei Anlagen zu zwei verschiedenen Zwecken, nämlich der Menschheit als Thiergattung, und eben derselben als sittlicher Gattung, gegründet habe, ist das: *Ars longa, vita brevis* des Hippokrates. Wissenschaften und Künste können durch einen Kopf, der für sie gemacht ist, wenn er einmal zur rechten Reife des Urtheils durch lange Übung und erworbene Erkenntniss gelangt ist, viel weiter gebracht werden, als ganze Generationen von Gelehrten nach einander es leisten mögen, wenn jener nur mit der nämlichen jugendlichen Kraft des Geistes die Zeit, die diesen Generationen zusammen verliehen ist, durchlebte. Nun hat die Natur ihre Entschliessung wegen der Lebensdauer des Menschen offenbar aus einem anderen Gesichtspuncte, als dem der Beförderung der Wissenschaften, genommen. Denn wenn der glücklichste Kopf am Rande der grössten Entdeckungen steht, die er von seiner Geschicklichkeit und Erfahrenheit hoffen darf, so tritt das Alter ein; er wird stumpf und muss es einer zweiten aber, da sie auf den blossen Naturzustand gestellt waren, durch die fortgehende Cultur Abbruch leiden, und dieser dagegen Abbruch thun, bis vollkommene Kunst wieder Natur wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.

Beschluss der Geschichte.

Der Anfang der folgenden Periode war: dass der Mensch aus dem Zeitabschnitte der Gemächlichkeit und des Friedens in den der *Arbeit* und der *Zwietracht*, als das Vorspiel der Vereinigung in Gesellschaft, überging. Hier müssen wir wiederum einen grossen Sprung thun, und ihn auf einmal in den Besitz gezähmter Thiere, und der Gewächse, die er selbst durch Säen oder Pflanzen seiner

---

Generation (die wieder vom ABC anfängt, und die ganze Strecke, die schon zurückgelegt war, nochmals durchwandern muss) überlassen, noch eine Spanne im Fortschritte der Cultur hinzuzuthun. Der Gang der Menschengattung zur Erreichung ihrer ganzen Bestimmung scheint daher unaufhörlich unterbrochen, und in continuirlicher Gefahr zu seyn, in die alte Rohheit zurückzufallen; und der Griechische Philosoph klagte nicht ganz ohne Grund: *es ist Schade, dass man alsdann sterben muss, wenn man eben angefangen hat einzusehen, wie man eigentlich hätte leben sollen.*

Ein drittes Beispiel mag die *Ungleichheit* unter den Menschen, und zwar nicht die der Naturgaben oder Glücksgüter, sondern des allgemeinen *Menschenrechts* derselben, seyn: eine Ungleichheit, über die *Rousseau* mit vieler Wahrheit klagt, die aber von der Cultur nicht abzusondern ist, so lange sie gleichsam planlos fortgeht (welches eine lange Zeit hindurch gleichfalls unvermeidlich ist), und zu welcher die Natur den Menschen gewiss nicht bestimmt hatte; da sie ihm Freiheit gab, und Vernunft, diese Freiheit durch nichts als ihre eigene allgemeine und zwar äussere Gesetzmässigkeit, welche das *bürgerliche Recht* heisst, einzuschränken. Der Mensch sollte sich aus der Rohheit seiner Naturanlagen selbst herausarbeiten, und, indem er sich über sie erhebt, dennoch Acht haben, dass er nicht wider sie verstosse; eine Geschicklichkeit, die er nur spät und nach vielen misslingenden Versuchen erwarten kann, binnen welcher Zwischenzeit die Menschheit unter den Übeln seufzt, die sie sich aus Unerfahrenheit selbst anthut.

Nahrung vervielfältigen konnte, versetzen (IV., 2.); obwohl es mit dem Übergange aus dem wilden Jägerleben in den ersten, und aus dem unstäten Wurzelgraben oder Fruchtsammeln in den zweiten Zustand langsam genug zugegangen seyn mag. Hier musste nun der Zwist zwischen bis dahin friedlich neben einander lebenden Menschen schon anfangen, dessen Folge die Trennung derer von verschiedener Lebensart und ihre Zerstreuung auf der Erde war. Das Hirtenleben ist nicht allein gemächlich, sondern giebt auch, weil es in einem weit und breit unbewohnten Boden an Futter nicht mangeln kann, den sichersten Unterhalt. Dagegen ist der Ackerbau, oder die Pflanzung, sehr mühsam, vom Unbestande der Witterung abhangend, mithin unsicher, erfordert auch bleibende Behausung, Eigenthum des Bodens, und hinreichende Gewalt, ihn zu vertheidigen; der Hirte aber hasst dieses Eigenthum, welches seine Freiheit der Weiden einschränkt. Was das Erste betrifft, so konnte der Ackersmann den Hirten als vom Himmel mehr begünstigt zu beneiden scheinen (V. 4.); in der That aber wurde ihm der Letztere, so lange er in seiner Nachbarschaft blieb, sehr lästig; denn das weidende Vieh schonte seine Pflanzungen nicht. Da es nun jenem, nach dem Schaden, den er angerichtet hat, ein leichtes ist, sich mit seiner Heerde weit weg zu machen und sich aller Schadloshaltung zu entziehen, weil er nichts hinterlässt, was er nicht eben so gut allenthalben wiederfände, so war es wohl der Ackersmann, der gegen solche Beeinträchtigungen, die der Andere nicht für unerlaubt hielt, Gewalt brauchen, und (da die Veranlassung dazu niemals ganz aufhören konnte), wenn er nicht der Früchte seines langen Fleisses verlustig gehen wollte, sich endlich so weit, als es ihm möglich war, von denen, die das Hirtenleben treiben, entfernen musste (V. 16.). Diese Scheidung macht die dritte Epoche.

Ein Boden, von dessen Bearbeitung und Bepflanzung (vornämlich mit Bäumen) der Unterhalt abhängt, erfordert bleibende Behausungen; und die Vertheidigung desselben gegen alle Verletzungen bedarf einer Menge einander Beistand leistender Menschen. Mithin konnten die Menschen bei dieser Lebensart sich nicht mehr familienweise zerstreuen, sondern mussten zusammenhalten, und Dorfschaften (uneigentlich Städte genannt) errichten, um ihr Eigenthum gegen wilde Jäger oder Horden herumschweifender Hirten zu schützen. Die ersten Bedürfnisse des Lebens, deren Anschaffung eine verschiedene Lebensart erfordert (V. 20.), konnten nun gegen einander vertauscht werden. Daraus musste Cultur entspringen, und der Anfang der Kunst, des Zeitvertreibes sowohl als des Fleisses (V. 21. 22.); was aber das Vornehmste ist, auch einige Anstalt zu bürgerlicher Verfassung und öffentlicher Gerechtigkeit, zuerst freilich nur in Ansehung der grössten Gewaltthätigkeiten, deren Rächung nun nicht mehr, wie im wilden Zustande, Einzelnen, sondern einer gesetzmässigen Macht, die das Ganze zusammenhielt, d. i. einer Art von Regierung überlassen war, über welche sonst keine Ausübung der Gewalt statt fand (V. 23. 24.). — Von dieser ersten und rohen Anlage konnte sich nun nach und nach alle menschliche Kunst, unter welcher die der Geselligkeit und bürgerlicher Sicherheit die erspriesslichste ist, allmälig entwickeln, das menschliche Geschlecht sich vermehren, und aus einem Mittelpuncte, wie Bienenstöcke, durch Aussendung schon gebildeter Colonisten überall verbreiten. Mit dieser Epoche fing auch die Ungleichheit unter Menschen, diese reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten, an, und nahm fernerhin zu.

So lange nun noch die nomadischen Hirtenvölker, welche allein Gott für ihren Herrn erkennen, die Städtebewohner und Ackerleute, welche einen Menschen (Obrigkeit) zum Herrn haben (VI., 4.)*, umschwärmten, und als abgesagte Feinde alles Landeigenthums diese anfeindeten, und von diesen wieder gehasst wurden, war zwar continuirlicher Krieg zwischen beiden, wenigstens unaufhörliche Kriegsgefahr, und beiderseitige Völker konnten daher im Innern wenigstens des unschätzbaren Guts der Freiheit froh werden — (denn Kriegsgefahr ist auch noch jetzt das Einzige, was den Despotismus mässigt; weil Reichthum dazu erfordert wird, dass ein Staat jetzt eine Macht sey, ohne Freiheit aber keine Betriebsamkeit, die Reichthum hervorbringen könnte, statt findet; in einem armen Volke muss an dessen Stelle grosse Theilnehmung an der Erhaltung des gemeinen Wesens angetroffen werden, welche wiederum nicht anders, als wenn es sich darin frei fühlt, möglich ist). — Mit der Zeit aber musste denn doch der anhebende Luxus der Städtebewohner, vornämlich aber die Kunst zu gefallen, wodurch die städtischen Weiber die schmutzigen Dirnen der Wüsten verdunkelten, eine mächtige Lockspeise für jene Hirten seyn (V. 2.), in Verbindung mit diesen zu treten, und sich in das glänzende Elend der Städte ziehen zu lassen. Da denn, durch Zusammenschmelzung zweier sonst einander feindseligen Völkerschaften, mit dem Ende aller Kriegsgefahr, zugleich das Ende aller Freiheit, also der Despotismus mächtiger Tyrannen einerseits, bei kaum noch angefangener Cultur aber seelenlose Üppigkeit in verworfenster Sklaverei, mit allen Lastern des rohen Zustandes vermischt, andererseits das menschliche Geschlecht von dem ihm durch die Natur vorgezeichneten Fortgange der Ausbildung seiner Anlagen zum Guten unwiderstehlich abbrachte; und es dadurch selbst seiner Existenz, als einer über die Erde zu herrschen, nicht viehisch zu geniessen, und sklavisch zu dienen, bestimmten Gattung, unwürdig machte (V. 17.).

---

* Die Arabischen Beduinen nennen sich noch Kinder eines ehemaligen Scheichs, des Stifters ihres Stammes (als Beni Haled u. dergl.). Dieser ist keineswegs Herr über sie, und kann nach seinem Kopfe keine

---

Gewalt an ihnen ausüben. Denn in einem Hirtenvolke, da Niemand liegendes Eigenthum hat, welches er zurücklassen müsste, kann jede Familie, der es da missfällt, sich sehr leicht vom Stamme absondern, um einen andern zu verstärken.

Schlussanmerkung.

Der denkende Mensch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbniss werden kann, von welchem der Gedankenlose nichts weiss: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im Ganzen regiert; wenn er die Übel überschlägt, die das menschliche Geschlecht so sehr, und (wie es scheint) ohne Hoffnung eines Bessern, drücken. Es ist aber von der grössten Wichtigkeit: mit der Vorsehung zufrieden zu seyn (ob sie uns gleich auf unserer Erdenwelt eine so mühsame Bahn vorgezeichnet hat), theils, um unter den Mühseligkeiten immer noch Muth zu fassen, theils, um, indem wir die Schuld davon aufs Schicksal schieben, nicht unsere eigene, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser Übel seyn mag, darüber aus dem Auge zu setzen, und in der Selbstbesserung die Hülfe dagegen zu versäumen.

Man muss gestehen: dass die grössten Übel, welche gesittete Völker drücken, uns vom Kriege, und zwar nicht so sehr von dem, der wirklich oder gewesen ist, als von der nie nachlassenden, und sogar unaufhörlich vermehrten Zurüstung zum künftigen, zugezogen werden. Hierzu werden alle Kräfte des Staats, alle Früchte seiner Cultur, die zu einer noch grössern Cultur gebraucht werden könnten, verwandt; der Freiheit wird an so vielen Orten mächtiger Abbruch gethan, und die mütterliche Vorsorge des Staats für einzelne Glieder in eine unerbittliche Härte der Forderungen verwandelt, indess diese doch auch durch die Besorgniss äusserer Gefahr gerechtfertigt wird. Allein würde diese Cultur, würde die enge Verbindung der Stände des gemeinen Wesens zur wechselseitigen Beförderung ihres Wohlstandes, würde die Bevölkerung, ja sogar der Grad der Freiheit, der, obgleich unter sehr einschränkenden Gesetzen, noch übrig ist, wohl angetroffen werden, wenn jener immer gefürchtete Krieg selbst den Oberhäuptern der Staaten diese Achtung für die Menschheit nicht abnöthigte? Man sehe nur Sina an, welches seiner

Lage nach wohl etwa einmal einen unvorhergesehenen Uberfall, aber keinen mächtigen Feind zu fürchten hat, und in welchem daher alle Spur von Freiheit vertilgt ist. — Auf der Stufe der Cultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiss wann) vollendeten Cultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam, und auch durch jene allein möglich seyn. Also sind wir, was diesen Punct betrifft, an den Übeln doch wohl selbst Schuld, über die wir so bittere Klagen erheben; und die heilige Urkunde hat ganz recht, die Zusammenschmelzung der Völker in eine Gesellschaft, und ihre völlige Befreiung von äusserer Gefahr, da ihre Cultur kaum angefangen hatte, als eine Hemmung aller ferneren Cultur, und eine Versenkung in unheilbares Verderbniss vorzustellen.

Die zweite Unzufriedenheit der Menschen trifft die Ordnung der Natur in Ansehung der Kürze des Lebens. Man muss sich zwar nur schlecht auf die Schätzung des Werths desselben verstehen, wenn man noch wünschen kann, dass es länger währen solle, als es wirklich dauert; denn das wäre doch nur eine Verlängerung eines mit lauter Mühseligkeiten beständig ringenden Spiels. Aber man mag es einer kindischen Urtheilskraft allenfalls nicht verdenken, dass sie den Tod fürchtet, ohne das Leben zu lieben, und, indem es ihr schwer wird, ihr Daseyn jeden einzelnen Tag mit leidlicher Zufriedenheit durchzubringen, dennoch der Tage niemals genug hat, diese Plage zu wiederholen. Wenn man aber nur bedenkt, wie viel Sorge um die Mittel zur Hinbringung eines so kurzen Lebens uns quält, wie viel Ungerechtigkeit auf Hoffnung eines künftigen, obzwar so wenig dauernden Genusses ausgeübt wird; so muss man vernünftiger Weise glauben, dass, wenn die Menschen in eine Lebensdauer von 800 und mehr Jahren hinaussehen könnten, der Vater vor seinem Sohne, ein Bruder vor dem anderen, oder ein Freund neben dem anderen kaum seines Lebens mehr sicher seyn würde, und dass die Laster eines so lange lebenden Menschengeschlechts zu einer Höhe steigen müssten, wodurch sie keines bessern Schicksals würdig seyn würden, als in einer allgemeinen Überschwemmung von der Erde vertilgt zu werden. (V. 12. 13.)

Der dritte Wunsch, oder vielmehr die leere Sehnsucht (denn man ist sich bewusst, dass das Gewünschte uns niemals zu Theil werden kann), ist das Schattenbild des von Dichtern so gepriesenen goldenen Zeitalters: wo eine Entledigung von allem eingebildeten Bedürfnisse, das uns die Üppigkeit aufladet, seyn soll, eine Genügsamkeit mit dem blossen Bedarf der Natur, eine durchgängige Gleichheit der Menschen, ein immerwährender Friede unter ihnen, mit einem Worte, der reine Genuss eines sorgenfreien, in Faulheit verträumten, oder mit kindischem Spiel vertändelten Lebens: — eine Sehnsucht, die die Robinsone, und die Reisen nach den Südseeinseln so reizend macht, überhaupt aber den Überdruss beweist, den der denkende Mensch am civilisirten Leben fühlt, wenn er dessen Werth lediglich im Genusse sucht, und das Gegengewicht der Faulheit dabei in Anschlag bringt, wenn etwa die Vernunft ihn erinnert, dem Leben durch Handlungen einen Werth zu geben. Die Nichtigkeit dieses Wunsches zur Rückkehr in jene Zeit der Einfalt und Unschuld wird hinreichend gezeigt, wenn man durch die obige Vorstellung des ursprünglichen Zustandes belehrt wird: der Mensch könne sich darin nicht erhalten, darum weil er ihm nicht genügt; noch weniger sey er geneigt, jemals wieder in denselben zurückzukehren; so dass er also den gegenwärtigen Zustand der Mühseligkeiten doch immer sich selbst und seiner eigenen Wahl beizumessen habe.

Es ist also dem Menschen eine solche Darstellung seiner Geschichte erspriesslich und dienlich zur Lehre und Besserung, die ihm zeigt, dass er der Vorsehung, wegen der Übel, die ihn drücken, keine Schuld geben müsse; dass er seine eigene Vergehung auch nicht einem ursprünglichen Verbrechen seiner Stammeltern zuzuschreiben berechtigt sey, wodurch etwa ein Hang zu ähnlichen Übertretungen in der Nachkommenschaft erblich geworden wäre (denn willkührliche Handlungen können nichts Anerbendes bei sich führen), sondern dass er das von jenen Geschehene mit vollem Rechte als von ihm selbst gethan anerkennen, und sich also von allen Übeln, die aus dem Missbrauche seiner Vernunft entspringen, die Schuld gänzlich selbst beizumessen habe, indem er sich sehr wohl bewusst werden kann, er würde sich in denselben Umständen gerade ebenso verhalten, und den ersten Gebrauch der Vernunft damit gemacht haben, sie (selbst wider den Wink der Natur) zu missbrauchen. Die eigentlichen physischen Übel, wenn jener Punct wegen der moralischen berichtigt ist, können alsdann, in der Gegenrechnung von Verdienst und Schuld, schwerlich einen Überschuss zu unserem Vortheil austragen.

Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung, und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Bessern allmälig entwickelt; zu welchem Fortschritt denn ein Jeder an seinem Theile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist.

XVIII.

ÜBER DAS MISSLINGEN

ALLER PHILOSOPHISCHEN VERSUCHE

IN DER THEODICEE.

1791.

Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieses, die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr als die Sache unserer anmaassenden, hierbei aber ihre Schranken verkennenden, Vernunft seyn möchte, welche zwar nicht eben die beste Sache ist, in so ferne aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite gesetzt) der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sey.

Zu dieser Rechtfertigung wird nun erfordert, dass der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweise: dass das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht sey; oder, dass, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Factum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müsse: oder endlich, dass es wenigstens nicht als Factum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern blos der Weltwesen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menschen (allenfalls auch höherer, guter oder böser, geistiger Wesen) angesehen werden müsse.

Der Verfasser einer Theodicee willigt also ein: dass dieser Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde, und macht sich anheischig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten; darf letztern also während des Rechtsganges nicht durch einen Machtspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofes der menschlichen Vernunft *(exceptionem fori)* abweisen, d. i. die Beschwerden nicht durch ein dem Gegner auferlegtes Zugeständniss der höchsten Weisheit des Welturhebers, welches sofort alle Zweifel, die sich dagegen regen möchten, auch ohne Untersuchung für grundlos erklärt, abfertigen; sondern muss sich auf die Einwürfe einlassen, und wie sie dem Begriff der höchsten Weisheit* keineswegs Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung derselben begreiflich machen. — Doch auf eines hat er nicht nöthig, sich einzulassen, nämlich, dass er die höchste Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt lehrt, auch sogar beweise; denn hiermit würde es ihm auch schlechterdings nicht gelingen, weil Allwissenheit dazu erforderlich ist, um an einer gegebenen Welt (wie sie sich in der Erfahrung zu erkennen giebt) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewissheit sagen könne, es sey überall keine grössere in der Schöpfung und Regierung derselben möglich.

---

* Obgleich der eigenthümliche Begriff einer Weisheit nur die Eigenschaft eines Willens vorstellt, zum höchsten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zusammen zu stimmen; hingegen Kunst nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel zu beliebigen Zwecken, so wird doch Kunst, wenn sie sich als eine solche beweist (welche Ideen adäquat ist, deren Möglichkeit alle Einsicht der menschlichen Vernunft übersteigt, z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organischen Körpern, einander wechselseitig hervorbringen), als eine göttliche Kunst, nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt werden können; doch um die Begriffe nicht zu verwechseln, mit dem Namen einer Kunstweisheit des Welturhebers zum Unterschiede von der moralischen Weisheit desselben. Die Teleologie (auch durch sie, die Physikotheologie) giebt reichliche Beweise der erstern in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluss auf die moralische Weisheit des Welturhebers, weil Naturgesetz und Sittengesetz ganz ungleichartige Principien erfordern, und der Beweis der letztern Weisheit gänzlich *a priori* geführt, also schlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muss. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich seyn soll (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in speculativer Absicht, brauchen wir ihn nicht), ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen seyn muss; da dieser Begriff, so wenig als er auf Erfahrung gegründet, eben so wenig aus blos transscendentalen Begriffen eines schlechthin nothwendigen Wesens, der gar für uns überschwänglich ist, herausgebracht werden kann; so leuchtet genugsam ein, dass der Beweis des Daseyns eines solchen Wesens kein andrer als ein moralischer seyn könne.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, das der Weisheit ihres Urhebers entgegengesetzt werden könnte, ist nun dreifacher Art:

I. Das schlechthin Zweckwidrige, das weder als Zweck, noch als Mittel, von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann.

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Willens zusammen besteht.

Das erste ist das moralische Zweckwidrige, als das eigentliche Böse (die Sünde); das zweite, das physische Zweckwidrige, das Übel (der Schmerz). — Nun giebt es aber noch eine Zweckmässigkeit in dem Verhältniss der Übel zu dem moralischen Bösen, wenn das letztere einmal da ist und nicht verhindert werden konnte oder sollte: nämlich in der Verbindung der Übel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Bösen, als Verbrechen; und von dieser Zweckmässigkeit in der Welt fragt es sich, ob Jedem in der Welt hierin sein Recht widerfährt. Folglich muss auch noch eine

III. Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nämlich das Missverhältniss der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, sind also auch drei.

Erstlich die Heiligkeit desselben, als Gesetzgebers (Schöpfers), im Gegensatze mit dem moralischen Bösen in der Welt.

Zweitens die Gütigkeit desselben, als Regierers (Erhalters), im Contraste mit den zahllosen Übeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen.

Drittens die Gerechtigkeit desselben, als Richters, in Vergleichung mit dem Übelstande, den das Missverhältniss zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen in der Welt zu zeigen scheint *.

---

* Diese drei Eigenschaften zusammen, deren eine sich keineswegs auf die andere, wie etwa die Gerechtigkeit auf Güte, und so das Ganze auf eine kleinere Zahl, zurückführen lässt, machen den moralischen Begriff von Gott aus. Es lässt sich auch die Ordnung derselben nicht verändern (wie etwa die Gütigkeit zur obersten Bedingung der Weltschöpfung machen, der die Heiligkeit der Gesetzgebung untergeordnet sey), ohne der Religion Abbruch zu thun, welcher eben dieser moralische Begriff zum Grunde liegt. Unsere eigne reine (und zwar praktische) Vernunft bestimmt diese Rangordnung, indem, wenn sogar die Gesetzgebung sich nach der Güte bequemt, es keine Würde derselben und keinen festen Begriff von Pflichten mehr giebt. Der Mensch wünscht zwar zuerst glücklich zu seyn; sieht aber doch ein, und bescheidet sich (obzwar ungern), dass die Würdigkeit glücklich zu seyn, d. i. die Übereinstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit dem heiligen Gesetze, in dem Rathschluss des Urhebers die Bedingung seiner Gütigkeit seyn und also nothwendig vorhergehen müsse. Denn der Wunsch, welcher den subjectiven Zweck (der Selbstliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objectiven Zweck (der Weisheit), den das Gesetz vorschreibt, bestimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel giebt. — Auch ist die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keineswegs als blosses Mittel, sondern als Zweck in der gesetzgebenden Weisheit gegründet: die Übertretung wird mit Übeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, sondern weil diese Verbindung an sich selbst, d. i. moralisch und nothwendig gut ist. Die Gerechtigkeit setzt zwar Güte des Gesetzgebers voraus (denn wenn sein Wille nicht auf das Wohl seiner Unterthanen ginge, so würde dieser sie auch nicht verpflichten können, ihm zu gehorchen); aber sie ist nicht Güte; sondern als Gerechtigkeit von dieser wesentlich unterschieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die sich im Loose, welches den Menschen hier in der Welt zu Theil wird, zeige, nicht darauf, dass es den Guten hier nicht wohl, sondern dass es den Bösen nicht übel geht (obzwar, wenn das Erstere zu dem Letztern hinzukommt, der Contrast diesen Anstoss noch vergrössert). Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beste Mensch seinen Wunsch zum

Es wird also gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreifach verschiedene Art vorgestellt und ihrer Gültigkeit nach geprüft werden müssen.

I. Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moralischbösen, welches die Welt, sein Werk, verunstaltet, besteht die erste Rechtfertigung darin:

a. dass es ein solches schlechterdings Zweckwidriges, als wofür wir die Übertretung der reinen Gesetze unserer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, sondern dass es nur Verstösse wider die menschliche Weisheit seyen, dass die göttliche sie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweise auf unsre praktische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht verwerflich finden, doch in Verhältniss auf göttliche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht gerade das schicklichste Mittel, sowohl für unser besonderes Wohl, als das Weltbeste überhaupt seyn mag; dass die Wege des Höchsten nicht unsere Wege sind *(sunt Superis sua jura)*, und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz ist, wir für schlechthin als ein solches beurtheilen, und so das, was unserer Betrachtung der Dinge aus so niedrigem Standpuncte als zweckwidrig erscheint, dafür auch, aus dem höchsten Standpuncte betrachtet, halten. — Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung, und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.

b. Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moralischbösen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entschuldigen, dass es nicht zu verhindern möglich gewesen; weil es sich auf die

---

Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern muss ihn jederzeit auf seine Güte gründen, weil der, welcher blos seine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanspruch auf das Wohlthun Gottes haben kann.

Schranken der Natur der Menschen, als endlicher Wesen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böse selbst gerechtfertigt werden, und man müsste, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören, es ein moralisches Böse zu nennen.

c. Die dritte Beantwortung, dass, gesetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moralisches Böse nennen, eine Schuld auf dem Menschen, doch Gott keine beigemessen werden müsse, weil er jenes als That der Menschen aus weisen Ursachen blos zugelassen, keineswegs aber für sich gebilligt und gewollt oder veranstaltet hat, — läuft (wenn man auch an dem Begriffe des blossen Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoss nehmen will) doch mit der vorigen Apologie *(b.)* auf einerlei Folge hinaus, nämlich dass, da es selbst Gott unmöglich war, dieses Böse zu verhindern, ohne anderweitigen höhern und selbst moralischen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieses (denn so müsste man es eigentlich nun nennen) unvermeidlich in dem Wesen der Dinge, nämlich den nothwendigen Schranken der Menschheit als endlicher Natur, zu suchen seyn müsse, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf die Beschwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Ubeln, nämlich Schmerzen, in dieser Welt erhoben wird, besteht nun die Rechtfertigung derselben gleichfalls

a. darin: dass in den Schicksalen der Menschen ein Ubergewicht des Ubels über den angenehmen Genuss des Lebens fälschlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, so schlimm es ihm auch ergeht, lieber leben als todt seyn will, und diejenigen Wenigen, die das letztere beschliessen, so lange sie es selbst aufschoben, selbst dadurch noch immer jenes Ubergewicht eingestehen, und wenn sie zum Letztern thöricht genug sind, auch alsdann blos in den Zustand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. — Allein, man kann die Beantwortung dieser Sophisterei sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselbe, sondern auf jede andre ihm beliebige Bedingungen (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.

b. Auf die zweite Rechtfertigung, dass nämlich das Übergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines thierischen Geschöpfes, wie der Mensch ist, nicht könne getrennt werden (wie etwa Graf Veri, in dem Buche über die Natur des Vergnügens, behauptet), — würde man erwiedern, dass, wenn dem also ist, sich eine andre Frage einfinde, woher nämlich der Urheber unsers Daseins uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Überschlage für uns nicht wünschenswerth ist. Der Unmuth würde hier, wie jene Indianische Frau dem Dschingiskhan, der ihr wegen erlittener Gewaltthätigkeit keine Genugthuung, noch wegen der künftigen Sicherheit verschaffen konnte, antworten: „Wenn Du uns nicht schützen willst, warum eroberst Du uns denn?“

c. Die dritte Auflösung des Knotens soll diese seyn, dass uns Gott um einer künftigen Glückseligkeit willen, also doch aus Güte, in die Welt gesetzt habe, dass aber vor jener zu hoffenden überschwänglich grossen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübsalvoller Zustand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müsse, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden sollten. — Allein, dass diese Prüfungszeit (der die Meisten unterliegen, und in welcher auch der Beste seines Lebens nicht froh wird) vor der höchsten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinst von uns zu geniessenden Freuden seyn müsse, und dass es nicht thunlich gewesen, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen, kann zwar vorgegeben, aber schlechterdings nicht eingesehen werden, und man kann also freilich diesen Knoten durch Berufung auf die höchste Weisheit, die es so gewollt hat, abhauen, aber nicht auflösen: welches doch die Theodicee verrichten zu können sich anheischig macht.

III. Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters*, wird geantwortet:

a. dass das Vorgeben von der Straflosigkeit der Lasterhaften in der Welt keinen Grund habe, weil jedes Verbrechen, seiner Natur gemäss, schon hier die ihm angemessene Strafe bei sich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewissens den Lasterhaften ärger noch als Furien plagen. — Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Missverstand. Denn der tugendhafte Mann leiht hierbei dem Lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nämlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche je tugendhafter der Mensch ist, ihn desto härter wegen der geringsten Übereilung, welche das sittliche Gesetz in ihm missbilligt, bestraft. Allein, wo diese Denkungsart und mit ihr die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Lasterhafte, wenn er nur den äussern Züchtigungen wegen seiner Frevelthaten entschlüpfen kann, lacht über die Ängstlichkeit der Redlichen, sich mit selbsteigenen Verweisen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er sich bisweilen machen mag, macht er sich entweder gar nicht durchs Gewissen, oder, hat er davon noch etwas in sich, so werden sie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geschmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet. — — Wenn jene Anklage ferner

---

* Es ist merkwürdig, dass unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine sich dem Gemüth so heftig aufdringt, als die von dem Anschein einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es sich zu (ob es zwar selten geschieht), dass ein ungerechter, vornämlich Gewalt habender, Bösewicht nicht ungestraft aus der Welt entwischt, so frohlockt der mit dem Himmel gleichsam versöhnte, sonst parteilose Zuschauer. Keine Zweckmässigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derselben so in Affect setzen, und die Hand Gottes gleichsam daran vernehmen lassen. Warum? Sie ist hier moralisch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermaassen wahrzunehmen hoffen kann.

b. dadurch widerlegt werden soll: dass zwar nicht zu leugnen sey, es finde sich schlechterdings kein der Gerechtigkeit gemässes Verhältniss zwischen Schuld und Strafen in der Welt, und man müsse im Laufe derselben oft ein mit schreiender Ungerechtigkeit geführtes und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; dass dieses aber in der Natur liegende und nicht absichtlich veranstaltete, mithin nicht moralische Misshelligkeit sey, weil es eine Eigenschaft der Tugend sey, mit Widerwärtigkeit zu ringen (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung seines eigenen Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften leiden muss, mitgehört), und die Leiden den Werth der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft diese Dissonanz der unverschuldeten Übel des Lebens doch in den herrlichsten sittlichen Wohllaut aufgelöst werde; — so steht dieser Auflösung entgegen: dass, obgleich diese Übel, wenn sie als Wetzstein der Tugend vor ihr vorhergehen oder sie begleiten, zwar mit ihr als in moralischer Übereinstimstimmung stehend vorgestellt werden können, wenn wenigstens das Ende des Lebens noch die letztere krönt und das Laster bestraft; dass aber, wenn selbst dieses Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beispiele giebt, widersinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht damit seine Tugend rein sey, sondern weil sie es gewesen ist (dagegen aber den Regeln der klugen Selbstliebe zuwider war), zugefallen zu seyn scheine, welches gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit ist, wie sich der Mensch einen Begriff von ihr machen kann. Denn was die Möglichkeit betrifft, dass das Ende dieses Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens seyn möge, so kann diese Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorsehung gelten, sondern ist blos ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.

c. Wenn endlich die dritte Auflösung dieses unharmonischen Verhältnisses zwischen dem moralischen Werth der Menschen und dem Loose, das ihnen zu Theil wird, dadurch versucht werden will, dass man sagt: in dieser Welt müsse alles Wohl oder Übel blos als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menschen nach Gesetzen der Natur proportionirt ihrer angewandten Geschicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umständen, darein sie zufälliger Weise gerathen, nicht aber nach ihrer Zusammenstimmung zu übersinnlichen Zwecken, beurtheilt werden; in einer künftigen Welt dagegen werde sich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun, und jedem zu Theil werden, wessen seine Thaten hienieden nach moralischer Beurtheilung werth sind, — so ist diese Voraussetzung auch willkührlich. Vielmehr muss die Vernunft, wenn sie nicht als moralisch gesetzgebendes Vermögen diesem ihren Interesse gemäss einen Machtspruch thut, nach blossen Regeln des theoretischen Erkenntnisses es wahrscheinlich finden, dass der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, so wie hier, also auch fernerhin, unsere Schicksale bestimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretische Vermuthung anders zum Leitfaden, als das Naturgesetz! und, ob sie sich gleich, wie ihr vorher (Nr. b.) zugemuthet worden, zur Geduld und Hoffnung eines künftig bessern verweisen liesse, wie kann sie erwarten, dass, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für sich selbst weise ist, er nach eben demselben Gesetze in einer künftigen Welt unweise seyn würde! Da also, nach derselben, zwischen den innern Bestimmungsgründen des Willens (nämlich der moralischen Denkungsart) nach Gesetzen der Freiheit, und zwischen den (grösstentheils äussern) von unserm Willen unabhängigen Ursachen unsers Wohlergehens nach Naturgesetzen, gar kein begreifliches Verhältniss ist, so bleibt die Vermuthung, dass die Übereinstimmung des Schicksals der Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, so wenig dort wie hier zu erwarten sey.

⁂

Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philosophie ist nun: dass alle bisherige Theodicee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen giebt, gemacht werden, zu rechtfertigen: obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsre Einsicht in die Beschaffenheit unsrer Vernunft in Ansehung der letztern reicht, auch das Gegentheil nicht beweisen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derselben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht (wie bisher) blos *ab instantia* zu absolviren: das bleibt dabei doch noch immer unentschieden, wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewissheit darzuthun, dass unsre Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sey; denn alsdann sind alle fernere Versuche vermeintlicher menschlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzusehen, völlig abgewiesen. Dass also wenigstens eine negative Weisheit, nämlich die Einsicht der nothwendigen Beschränkung unsrer Anmaassungen in Ansehung dessen, was uns zu hoch ist, für uns erreichbar sey: das muss noch bewiesen werden, um diesen Process für immer zu endigen; und dieses lässt sich gar wohl thun.

Wir haben nämlich von einer Kunstweisheit in der Einrichtung dieser Welt einen Begriff, dem es für unser speculatives Vernunftvermögen nicht an objectiver Realität mangelt, um zu einer Physikotheologie zu gelangen. Eben so haben wir auch einen Begriff von einer moralischen

Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könne, an der sittlichen Idee unserer eigenen praktischen Vernunft. — Aber von der Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in einer Sinnenwelt, haben wir keinen Begriff, und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen. Denn, ein Geschöpf zu seyn, und als Naturwesen blos dem Willen seines Urhebers zu folgen, dennoch aber, als freihandelndes Wesen (welches seinen vom äussern Einfluss unabhängigen Willen hat, der dem erstern vielfältig zuwider seyn kann), der Zurechnung fähig zu seyn und seine eigne That doch auch zugleich als die Wirkung eines höhern Wesens anzusehen: ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Guts, zusammen denken müssen; die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntniss der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt, und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt: auf welche Einsicht allein der Beweis der moralischen Weisheit des Welturhebers in der letztern gegründet werden kann, da diese doch nur die Erscheinung jener erstern Welt darbietet, — eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

⁂

Alle Theodicee soll eigentlich Auslegung der Natur seyn, so ferne Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht. Nun ist jede Auslegung des declarirten Willens eines Gesetzgebers entweder doctrinal oder authentisch. Die erste ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Gesetzgeber selbst.

Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der Absichten seines Willens betrachtet werden. Allein hierin ist sie für uns oft ein verschlossenes Buch; jederzeit aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes (welche jederzeit moralisch ist) aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen. Die philosophischen Versuche dieser Art Auslegung sind doctrinal, und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doctrinale nennen kann. — Doch kann man auch der blossen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht versagen, wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung können wir eine authentische Theodicee nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer vernünftelnden (speculativen), sondern einer machthabenden praktischen Vernunft, die, so wie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn giebt. Eine solche authentische Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgestellt, zu dessen Lebensgenuss sich alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Gesund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andere, die er glücklich machen kann, im Schoosse einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden, und über das Alles (was das Vornehmste ist) mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen. Alle diese Güter, das letzte ausgenommen, entriss ihm plötzlich ein schweres, über ihn zur Prüfung verhängtes Schicksal. Von der Betäubung über diesen unerwarteten Umsturz allmälig zum Besinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über seinen Unstern aus; worüber zwischen ihm und seinen vorgeblich sich zum

Trösten einfindenden Freunden es bald zu einer Disputation kommt, worin beide Theile, jeder nach seiner Denkungsart (vornämlich aber nach seiner Lage), seine besondere Theodicee, zur moralischen Erklärung jenes schlimmen Schicksals, aufstellt. Die Freunde Hiob's bekennen sich zu dem System der Erklärung aller Übel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als so vieler Strafen für begangene Verbrechen; und ob sie zwar keine zu nennen wussten, die dem unglücklichen Mann zu Schulden kommen sollten, so glaubten sie doch *a priori* urtheilen zu können, er müsste deren auf sich ruhen haben, weil es sonst nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, dass er unglücklich sey. Hiob dagegen — der mit Entrüstung betheuert, dass ihm sein Gewissen seines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache, was aber menschliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott selbst wissen werde, dass er ihn als ein gebrechliches Geschöpf gemacht habe, — erklärt sich für das System des unbedingten göttlichen Rathschlusses. „Er ist einig," sagt er, „Er macht es, wie er will[*]."

In dem, was beide Theile vernünfteln, oder übervernünfteln, ist wenig Merkwürdiges, aber der Charakter, in welchem sie es thun, verdient desto mehr Aufmerksamkeit. Hiob spricht, wie er denkt, und wie ihm zu Muthe ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zu Muthe seyn würde; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie ingeheim von dem Mächtigern, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urtheil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden. Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mussten, dass sie sie nicht einsahen, und eine Uberzeugung zu heucheln, die sie in der That nicht hatten, sticht gegen Hiob's gerade Freimüthigkeit, die sich so weit von falscher Schmeichelei entfernt, dass sie fast an Vermessenheit grenzt, sehr zum Vortheil des letztern ab. „Wollt Ihr,“ sagt er *, „Gott vertheidigen mit Unrecht! Wollt Ihr seine Person ansehen! Wollt Ihr *Gott vertreten!* Er wird Euch strafen, wenn Ihr Personen anseht heimlich! — Es kommt kein Heuchler vor Ihn.“

---

[*] Hiob XXIII. 13.

Das Letztere bestätigt der Ausgang der Geschichte wirklich. Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit seiner Schöpfung, vornämlich von Seiten ihrer Unerforschlichkeit, vor Augen zu stellen. Er lässt ihn Blicke auf die schöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menschen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorsorge des Welturhebers in ein unzweideutiges Licht stellen; dagegen aber auch auf die abschreckende, indem er ihm Producte seiner Macht und darunter auch schädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für sich und seine Species zwar zweckmässig eingerichtet, in Ansehung anderer aber und selbst der Menschen zerstörend, zweckwidrig, und mit einem allgemeinen durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zusammenstimmend zu seyn scheint; wobei er aber doch die den weisen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweist, obzwar zugleich seine für uns unerforschlichen Wege, selbst schon in der physischen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derselben mit der moralischen (die unsrer Vernunft noch undurchdringlicher ist!) verborgen seyn müssen. — Der Schluss ist dieser: dass, indem Hiob gesteht, nicht etwa *frevelhaft*, denn er ist sich seiner Redlichkeit bewusst, sondern nur unweislich über Dinge abgesprochen zu haben, die ihm zu hoch sind, und die er nicht versteht, Gott das Verdammungsurtheil wider seine Freunde fällt, weil sie nicht so gut (der Gewissenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten als sein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die Jeder von beiden Seiten behauptete; so möchte die seiner Freunde eher den Anschein mehrerer speculativen Vernunft und frommer Demuth bei sich führen; und Hiob würde wahrscheinlicher Weise vor einem jeden Gerichte dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis, oder einem jeden Oberconsistorium unserer Zeit (ein einziges ausgenommen), ein schlimmes Schicksal erfahren haben. Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornämlich nicht vor Gott (wo diese List ohnedas ungereimt ist): diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiob's, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben.

---

* Hiob XIII., 7 – 11, 16.

Der Glauben aber, der ihm durch eine so befremdliche Auflösung seiner Zweifel, nämlich blos die Überführung von seiner Unwissenheit, entsprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter seinen lebhaftesten Zweifeln sagen konnte XXVII, 5, 6: „Bis dass mein Ende kommt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit," u. s. w. Denn mit dieser Gesinnung bewies er, dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete: in welchem Falle dieser, so schwach er auch seyn mag, doch allein lauter und ächter Art, d. i. von derjenigen Art ist, welche eine Religion, nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels, gründet.

Schlussanmerkung.

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu thun. Aus der authentischen sahen wir, dass es in solchen Dingen so viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit, in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft, und auf die Redlichkeit, seine Gedanken nicht in der Aussage zu verfälschen, geschehe dies auch in noch so frommer Absicht, als es immer wolle. — Dieses veranlasst noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stoff, nämlich über die Aufrichtigkeit als das Haupterforderniss in Glaubenssachen, im Widerstreite mit dem Hange zur Falschheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur.

Dass das, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, *wahr sey*, dafür kann er nicht jederzeit stehen (denn er kann irren); dafür aber kann und muss er stehen, dass sein Bekenntniss oder Geständniss *wahrhaft* sey: denn dessen ist er sich unmittelbar bewusst. Er vergleicht nämlich im erstern Falle seine Aussage mit dem Object im logischen Urtheile (durch den Verstand); im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subject (vor dem Gewissen). Thut er das Bekenntniss in Ansehung des erstern, ohne sich des letztern bewusst zu seyn, so lügt er, weil er etwas Anderes vorgiebt, als wessen er sich bewusst ist. — Die Bemerkung, dass es solche Unlauterkeit im menschlichen Herzen gebe, ist nicht neu (denn Hiob hat sie schon gemacht); aber fast sollte man glauben, dass die Aufmerksamkeit auf dieselbe für Sitten- und Religionslehrer neu sey: so wenig findet man, dass sie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Gesinnungen der Menschen, selbst wenn sie pflichtmässig handeln *wollen*, bei sich führt, von jener Bemerkung genugsamen Gebrauch gemacht hätten. — Man kann diese

Wahrhaftigkeit die formale Gewissenhaftigkeit nennen; die materiale besteht in der Behutsamkeit: nichts auf die Gefahr, dass es unrecht sey, zu wagen: da hingegen jene in dem Bewusstseyn besteht, diese Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding, und, gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher seyn, recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben: denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objectiv urtheilt; aber in dem Bewusstseyn: ob ich in der That glaube, Recht zu haben (oder es blos vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urtheil oder vielmehr dieser Satz blos sagt: dass ich den Gegenstand so beurtheile.

In der Sorgfalt, sich dieses Glaubens (oder Nichtglaubens) bewusst zu werden, und kein Fürwahrhalten vorzugeben, dessen man sich nicht bewusst ist, besteht nun eben die formale Gewissenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit ist. Derjenige also, welcher sich selbst (und, welches in den Religionsbekenntnissen einerlei ist, vor Gott) sagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in sich selbst gethan zu haben, ob er sich in der That dieses Fürwahrhaltens, oder auch eines solchen Grades desselben bewusst sey *, der lügt nicht blos die unge-

---

* Das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äussern Aussagen, der Eid (*tortura spiritualis*) wird vor einem menschlichen Gerichtshofe nicht blos für erlaubt, sondern auch für unentbehrlich gehalten, ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menschen für die Wahrheit, selbst im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die blosse Idee von ihr schon für sich die grösste Achtung einflössen sollte! Aber die Menschen lügen auch Überzeugung, die sie wenigstens nicht von der Art, oder in dem Grade haben, als sie vorgeben, selbst in ihrem innern Bekenntnisse; und, da diese Unredlichkeit (weil sie nach und nach in wirkliche Überredung ausschlägt) auch äussere schädliche Folgen haben kann, so kann jenes Er-

reimteste Lüge (vor einem Herzenskündiger), sondern auch die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald solche blinde und äussere Bekenntnisse (welche sehr leicht mit einem eben so unwahren innern vereinbart werden), wenn sie Erwerbmittel abgeben, allmälig eine gewisse Falschheit in die Denkungsart selbst des gemeinen Wesens bringen können, ist leicht abzusehen. — Während indess diese öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrscheinlicher Weise auf entfernte Zeiten ausgesetzt bleibt,

---

pressungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid (aber freilich nur ein innerer, d. i. der Versuch, ob das Fürwahrhalten auch die Probe einer innern eidlichen Abhörung des Bekenntnisses aushalte), dazu gleichfalls sehr wohl gebraucht werden, die Vermessenheit dreister, zuletzt auch wohl äusserlich gewaltsamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigstens stutzig zu machen. — Von einem menschlichen Gerichtshofe wird dem Gewissen des Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheischigmachung: dass, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit seines äussern Bekenntnisses verantwortlich seyn wolle; dass es einen solchen Weltrichter gebe, davon hat er nicht nöthig, ihm ein Bekenntniss abzufordern, weil, wenn die erstere Betheurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweite falsche Bekenntniss eben so wenig Bedenken erregen würde. Nach dieser innern Eidesdelation würde man sich also selbst fragen: Getrauest Du Dir wohl, bei Allem, was Dir theuer und heilig ist, Dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines andern dafür gehaltenen Glaubenssatzes zu verbürgen? Bei einer solchen Zumuthung wird das Gewissen aufgeschreckt, durch die Gefahr, der man sich aussetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewissheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenstand betrifft, der auf dem Wege des Wissens (theoretischer Einsicht) gar nicht erreichbar ist, dessen Annehmung aber dadurch, dass sie allein den Zusammenhang der höchsten praktischen Vernunftprincipien mit denen der theoretischen Naturerkenntniss in einem System möglich (und also die Vernunft mit sich selbst zusammenstimmend) macht, über alles empfehlbar, aber immer doch frei ist. — Noch mehr aber müssen Glaubensbekenntnisse, deren Quelle historisch ist, dieser Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn sie Andern gar als Vorschriften auferlegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Überzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der sich für Anderer Gewissen gleichsam verbürgt (denn die Menschen sind mit ihrem Gewissen gerne passiv), zur Last fällt.

bis sie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprincip werden wird, mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menschlichen Natur tief gewurzelt zu seyn scheint, verwandt werden.

Es liegt etwas Rührendes und Seelenerhebendes in der Aufstellung eines aufrichtigen, von aller Falschheit und positiven Verstellung entfernten Charakters; da doch die Ehrlichkeit, eine blosse Einfalt und Geradheit der Denkungsart (vornämlich wenn man ihr die Offenherzigkeit erlässt) das Kleinste ist, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzusehen ist, worauf sich denn jene Bewunderung gründe, die wir einem solchen Gegenstande widmen: es müsste denn seyn, dass die Aufrichtigkeit die Eigenschaft wäre, von der die menschliche Natur gerade am weitesten entfernt ist. Eine traurige Bemerkung! Indem eben durch jene alle übrige Eigenschaften, so ferne sie auf Grundsätzen beruhen, allein einen innern wahren Werth haben können. Ein contemplativer Misanthrop (der keinem Menschen Böses wünscht, wohl aber geneigt ist, von ihnen alles Böse zu glauben) kann nur zweifelhaft seyn, ob er die Menschen hassens- oder ob er sie eher verachtungswürdig finden solle. Die Eigenschaften, um derentwillen er sie für die erste Begegnung qualificirt zu seyn urtheilen würde, sind die, durch welche sie vorsätzlich schaden. Diejenige Eigenschaft aber, welche sie ihm eher der letztern Abwürdigung auszusetzen scheint, könnte keine andere seyn, als ein Hang, der an sich böse ist, ob er gleich Niemandem schadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Absicht als Mittel gebraucht werden soll, was also objectiv zu nichts gut ist. Das erstere Böse wäre wohl kein anderes, als das der Feindseligkeit (gelinder gesagt, Lieblosigkeit); das zweite kann kein anderes seyn als Lügenhaftigkeit (Falschheit, selbst ohne alle Absicht zu schaden). Die erste Neigung hat eine Absicht, deren Gebrauch doch in gewissen andern Beziehungen erlaubt und gut seyn kann, z. B. die Feindseligkeit gegen unbesserliche Friedensstörer. Der zweite Hang aber ist der zum Gebrauch eines Mittels (der Lüge), das zu nichts gut ist, zu welcher Absicht es auch sey, weil es an sich selbst böse und verwerflich ist. In der Beschaffenheit des Menschen von der ersten Art ist Bosheit, womit sich doch noch Tüchtigkeit zu guten Zwecken in gewissen äussern Verhältnissen verbinden lässt, und sie sündigt nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Absicht verwerflich sind. Das Böse von der letztern Art ist Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menschen aller Charakter abgesprochen wird. — Ich halte mich hier hauptsächlich an die tief im Verborgnen liegende Unlauterkeit, da der Mensch sogar die innern Aussagen vor seinem eigenen Gewissen zu verfälschen weiss. Um desto weniger darf die äussere Betrugsneigung befremden; es müsste denn dieses seyn, dass, obzwar ein Jeder von der Falschheit der Münze belehrt ist, mit der er Verkehr treibt, sie sich dennoch immer so gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn de Lüc's Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und Menschen, erinnere ich mich folgendes Resultat seiner zum Theil anthropologischen Reise gelesen zu haben. Der menschenfreundliche Verfasser war mit der Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unserer Gattung ausgegangen, und suchte die Bestätigung derselben da, wo städtische Üppigkeit nicht solchen Einfluss haben kann, Gemüther zu verderben, in Gebirgen, von den Schweizerischen an bis zum Harze; und, nachdem sein Glaube an uneigennützig hülfleistende Neigung durch eine Erfahrung in den erstern etwas wankend geworden, so bringt er doch am Ende diese Schlussfolge heraus: dass der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sey (kein Wunder! denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist); wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese, abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selber in sich bilden muss)! — Ein Resultat der Untersuchung, welches ein Jeder, auch ohne in Gebirge gereist zu seyn, unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinem eigenen Busen hätte antreffen können.

XIX.

DAS
ENDE ALLER DINGE.

1795.

Es ist ein, vornämlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen sterbenden Menschen sprechen zu lassen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieser Ausdruck würde in der That nichts sagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte; denn da käme ja der Mensch nie aus der Zeit heraus, sondern ginge nur immer aus einer in die andere fort. Also muss damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen, diese Dauer aber, sein Daseyn, als Grösse betrachtet, doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Grösse *(duratio Noumenon)* gemeint seyn, von der wir uns freilich keinen (als blos negativen) Begriff machen können. Dieser Gedanke hat etwas Grausendes in sich, weil er gleichsam an den Rand eines Abgrundes führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist („Ihn aber hält am ernsten Orte, der nichts zurücke lässt, die Ewigkeit mit starken Armen fest," Haller); und doch auch etwas Anziehendes: denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden *(nequeunt expleri corda tuendo. Virgilius)*. Er ist furchtbar erhaben, zum Theil wegen seiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger als beim hellen Lichte zu wirken pflegt. Endlich muss er doch auch mit der allgemeinen Menschenvernunft auf wundersame Weise verwebt seyn, weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. Indem wir nun den Übergang aus der Zeit in die Ewigkeit (diese Idee mag, theoretisch als Erkenntnisserweiterung betrachtet, objective Realität haben oder nicht), so wie ihn sich die Vernunft in moralischer Rücksicht selbst macht, verfolgen, stossen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitwesen und als Gegenstände möglicher Erfahrung, welches Ende aber in der moralischen Ordnung der Zwecke zugleich der Anfang einer Fortdauer eben dieser als übersinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen stehender Wesen ist, die also, und deren Zustand keiner andern als moralischer Bestimmung ihrer Beschaffenheit fähig seyn wird.

Tage sind gleichsam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag, mit dem, was er enthält, das Erzeugniss des vorigen ist. Wie nun das letzte Kind seiner Eltern jüngstes Kind genannt wird, so hat unsere Sprache beliebt, den letzten Tag (den Zeitpunct, der alle Zeit beschliesst) den jüngsten Tag zu nennen. Der jüngste Tag gehört also annoch zur Zeit, denn es geschieht an ihm noch irgend Etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geschieht, weil das Zeitfortsetzung seyn würde, Gehöriges): nämlich Ablegung der Rechnung der Menschen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er ist ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungsurtheil des Weltrichters ist also das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos so bleibt, wie es in dem Augenblicke des Ausspruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward. Also enthält der jüngste Tag auch das jüngste Gericht zugleich in sich. — Wenn nun zu den letzten Dingen noch das Ende der Welt, so wie sie in ihrer jetzigen Gestalt erscheint, nämlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einsturz dieses Himmels selbst (oder das Entweichen desselben als eines eingewickelten Buchs), das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen, und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt werden sollten, so würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngste Tag seyn, sondern es würden noch verschiedene andere auf ihn folgen. Allein da die Idee eines

Endes aller Dinge ihren Ursprung nicht von dem Vernünfteln über den physischen, sondern über den moralischen Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlasst wird; der letztere auch allein auf das Übersinnliche (welches nur am Moralischen verständlich ist), dergleichen die Idee der Ewigkeit ist, bezogen werden kann, so muss die Vorstellung jener letzten Dinge, die nach dem jüngsten Tage kommen sollen, nur als eine Versinnlichung des letztern sammt seinen moralischen, uns übrigens nicht theoretisch begreiflichen, Folgen angesehen werden.

Es ist aber anzumerken, dass es von den ältesten Zeiten her zwei, die künftige Ewigkeit betreffende Systeme gegeben hat, eines, das der Unitarier derselben, welche allen Menschen (durch mehr oder weniger lange Büssungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das andere, das der Dualisten*, welche einigen Auserwählten die Seligkeit, allen Übrigen aber die ewige Verdammniss zusprechen. Denn ein System, wonach Alle verdammt zu seyn bestimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil sonst kein rechtfertigender Grund da wäre, warum sie überhaupt wären erschaffen worden; die Vernichtung Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eigenen Werke unzufrieden, kein anderes Mittel weiss, den Mängeln desselben abzuhelfen, als es zu zerstören. — Den Dualisten steht indess immer eben dieselbe Schwierigkeit, welche hinderte, sich eine ewige Verdammung Aller zu denken, im Wege; denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geschaffen, wenn er nur da seyn sollte, um ewig verworfen zu werden? welches doch ärger ist, als gar nicht seyn.

---

* Ein solches System war in der Altpersischen Religion (des Zoroaster) auf die Voraussetzung zweier im ewigen Kampfe mit einander begriffenen Urwesen, dem guten Princip, Ormuzd, und dem bösen, Arihman, gegründet. — Sonderbar ist es, dass die Sprache zweier weit von einander, noch weiter aber von dem jetzigen Sitze der Deutschen Sprache, entfernten Länder in der Benennung dieser beiden Urwesen, Deutsch ist. Ich erinnere mich bei Sonnerat gelesen zu haben, dass in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Princip Godeman (welches Wort in dem Namen *Darius Codomannus* auch zu liegen scheint) genannt werde; und da das Wort Arihman mit dem arge Mann sehr gleich lautet, und das jetzige Persische eine Menge ursprünglich Deutscher Wörter enthält, so mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforscher seyn, auch an dem Leitfaden der Sprachverwandtschaft dem Ursprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehen. (Man s. Sonnerat's Reise, Buch 2, Cap. 2.)

Zwar, so weit wir es einsehen, so weit wir uns selbst erforschen können, hat das dualistische System (aber nur unter einem höchst guten Urwesen) in praktischer Absicht, für jeden Menschen, wie er sich selbst zu richten hat (obgleich nicht, wie er Andere zu richten befugt ist), einen überwiegenden Grund in sich, denn, so viel er sich kennt, lässt ihm die Vernunft keine andere Aussicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus seinem bisher geführten Lebenswandel sein eigenes Gewissen am Ende des Lebens eröffnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an sich selbst, objectiv gültigen, theoretischen Satz daraus zu machen, dazu ist es, als blosses Vernunfturtheil, bei Weitem nicht hinreichend. Denn welcher Mensch kennt sich selbst, wer kennt Andere so durch und durch, um zu entscheiden, ob, wenn er von den Ursachen seines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandel Alles, was man Verdienst des Glücks nennt, als sein angebornes gutartiges Temperament, die natürliche grössere Stärke seiner obern Kräfte (des Verstandes und der Vernunft, um seine Triebe zu zähmen), überdies auch noch die Gelegenheit, wo ihm der Zufall glücklicherweise viele Versuchungen ersparte, die einen Andern trafen; wenn er dies Alles von seinem wirklichen Charakter absonderte (wie er das denn, um diesen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muss, weil er es, als Glücksgeschenk, seinem eigenen Verdienste nicht zuschreiben kann); wer will dann entscheiden, sage ich, ob vor dem allsehenden Auge eines Weltrichters ein Mensch, seinem innern moralischen Werthe nach, überall noch irgend einen Vorzug vor dem Andern habe, und es so vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel seyn dürfte, bei dieser oberflächlichen Selbsterkenntniss, zu seinem Vortheil über den moralischen Werth (und das verdiente Schicksal) seiner selbst so wohl als Anderer irgend ein Urtheil zu sprechen. — Mithin scheint das System des Unitariers so wohl als des Dualisten, beides als Dogma betrachtet, das speculative Vermögen der menschlichen Vernunft gänzlich zu übersteigen, und Alles uns dahin zurückzuführen, jene Vernunftideen schlechterdings nur auf die Bedingungen des praktischen Gebrauchs einzuschränken. Denn wir sehen doch nichts vor uns, das uns von unserm Schicksal in einer künftigen Welt jetzt schon belehren könnte, als das Urtheil unseres eigenen Gewissens, d. i. was unser gegenwärtiger moralischer Zustand, so weit wir ihn kennen, uns darüber vernünftigerweise urtheilen lässt; dass nämlich, welche Principien unseres Lebenswandels wir bis zu dessen Ende in uns herrschend gefunden haben (sie seyen die des Guten oder des Bösen), auch nach dem Tode fortfahren werden, es zu seyn, ohne dass wir eine Abänderung derselben in jener Zukunft anzunehmen, den mindesten Grund haben. Mithin müssten wir uns auch der jenem Verdienste oder dieser Schuld angemessenen Folgen, unter der Herrschaft des guten oder des bösen Princips, für die Ewigkeit gewärtigen; in welcher Rücksicht es folglich weise ist, so zu handeln, *als ob* ein anderes Leben, und der moralische Zustand, mit dem wir das gegenwärtige endigen, sammt seinen Folgen, beim Eintritt in dasselbe unabänderlich sey In praktischer Absicht wird also das zunehmende System das dualistische seyn müssen, ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden, in theoretischer und blos speculativer, den Vorzug verdiene, zumal da das Unitarische zu sehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen scheint.

Warum erwarten aber die Menschen überhaupt *ein Ende der Welt*? und wenn dieses ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein Ende mit Schrecken (für den grössten Theil des menschlichen Geschlechts)? ... Der Grund des *erstern* scheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen sagt, dass die Dauer der Welt nur so fern einen Werth hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseyns gemäss sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung ihnen zwecklos zu seyn scheint, wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen giebt. Das letztere gründet sich auf die Meinung von der verderbten Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts*, die bis zur Hoffnungslosigkeit gross sey, welchem ein Ende und zwar ein schreckliches Ende zu machen, die einzige der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit (dem grössten Theil der Menschen

---

[*] Zu allen Zeiten haben sich dünkende Weise (oder Philosophen) ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften, Gleichnissen erschöpft, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, recht verächtlich vorzustellen: 1. als ein Wirthshaus (Karavanserai), wie jener Derwisch sie ansieht, wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefasst seyn muss, von einem folgenden bald verdrängt zu werden; 2. als ein Zuchthaus, welcher Meinung die Brahmanischen, Tibetanischen und andere Weisen des Orients (auch sogar Plato) zugethan sind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallener, aus dem Himmel verstossener, Geister, jetzt menschlicher oder Thier-Seelen; 3. als ein Tollhaus, wo nicht allein Jeder für sich seine eigenen Absichten vernichtet, sondern Einer dem Andern alles erdenkliche Herzeleid zufügt, und obenein die Geschicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die grösste Ehre hält; endlich 4. als einen Kloak, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall ist auf gewisse Art originell, und einem Persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaares, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich versehen, anzutreffen waren, deren Überfluss, nach ihrem Genuss, sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen liess. Da unsere ersten Eltern sich nun gelüsten liessen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu kosten, so war, damit sie den Himmel nicht beschmutzten, kein anderer Rath, als dass einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „Das ist der Abtritt für das ganze Universum", sie sodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sey nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen.

nach) anständige Maassregel sey. — Daher sind auch die Vorzeichen des jüngsten Tages (denn wo lässt es eine durch grosse Erwartung erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen!) alle von der schrecklichen Art. Einige sehen sie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch übermüthige Schwelgerei der Reichen, und dem allgemeinen Verlust von Treu und Glauben, oder in den an allen Erdenenden sich entzündenden blutigen Kriegen u. s. w., mit einem Worte, an dem moralischen Verfall und der schnellen Zunahme aller Laster, sammt den sie begleitenden Übeln, dergleichen, wie sie wähnen, die vorige Zeit nie sah. Andere dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Überschwemmungen, oder Kometen und Luftzeichen.

In der That fühlen, nicht ohne Ursache, die Menschen die Last ihrer Existenz, ob sie gleich selbst die Ursache derselben sind. Der Grund davon scheint mir hierin zu liegen. — Natürlicherweise eilt, in den Fortschritten des menschlichen Geschlechts, die Cultur der Talente, die Geschicklichkeit des Geschmacks (mit ihrer Folge, der Üppigkeit), der Entwickelung der Moralität vor; und dieser Zustand ist gerade der lästigste und gefährlichste für Sittlichkeit sowohl, als physisches Wohl, weil die Bedürfnisse viel stärker anwachsen, als die Mittel, sie zu befriedigen. Aber die sittliche Anlage der Menschheit, die (wie Horazens *poena, pede claudo*) ihr immer nachhinkt, wird sie, die in ihrem eilfertigen Laufe sich selbst verfängt und oft stolpert (wie man unter einem weisen Weltregierer wohl hoffen darf), dereinst überholen; und so sollte man, selbst nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hoffnung nähren können, dass der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Allein dieser heroische Glaube an die Tugend scheint doch, subjectiv, keinen so allgemein kräftigen Einfluss auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird.

* * *

Anmerkung. Da wir es hier blos mit Ideen zu thun haben (oder damit spielen), die die Vernunft sich selbst schafft, wovon die Gegenstände (wenn sie deren haben) ganz über unsern Gesichtskreis hinausliegen, die indess, obzwar für das speculative Erkenntniss überschwänglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden, nicht etwa, um über ihre Gegenstände, was sie an sich und ihrer Natur nach sind, nachzugrübeln, sondern wie wir sie zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundsätze zu denken haben (wodurch sie, die sonst gänzlich leer wären, objective praktische Realität bekommen); — so haben wir ein freies Feld vor uns, dieses Product unserer eigenen Vernunft: den allgemeinen Begriff von einem Ende aller Dinge, nach dem Verhältniss, das er zu unserm Erkenntnissvermögen hat, einzutheilen, und die unter ihm stehenden zu classificiren.

Diesem nach wird das Ganze 1. in das natürliche* Ende aller Dinge, nach der Ordnung moralischer Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir also (in praktischer Absicht) wohl verstehen können; 2. in das mystische (übernatürliche) Ende derselben, in der Ordnung der wirkenden Ursachen, von welchen wir nichts verstehen; 3. in das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns selbst, dadurch, dass wir den Endzweck missverstehen, herbeigeführt wird, eingetheilt, und in drei Abtheilungen vorgestellt werden, wovon die erste so eben abgehandelt worden, und nun die zwei noch übrigen folgen.

---

* Natürlich (formaliter) heisst, was nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, welche es auch sey, mithin auch der moralischen (also nicht immer blos der physischen), nothwendig folgt. Ihm ist das Nichtnatürliche, welches entweder das Übernatürliche oder das Widernatürliche seyn kann, entgegengesetzt. Das Nothwendige aus Natursachen würde auch als materialiter-natürlich (physisch-nothwendig) vorgestellt werden

* * *

In der Apokalypse (X. 5, 6.) „hebt ein Engel seine Hand auf gen Himmel, und schwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erschaffen hat u. s. w.: dass hinfort keine Zeit mehr seyn soll.“

Wenn man nicht annimmt, dass dieser Engel „mit seiner Stimme von sieben Donnern“ (V. 3.) habe Unsinn schreien wollen, so muss er damit gemeint haben, dass hinfort keine Veränderung seyn soll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, so wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieser statt finden kann, und ohne ihre Voraussetzung gar nicht denkbar ist.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenstände der Sinne, vorgestellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können, weil wir uns selbst unvermeidlich in Widersprüche verfangen, wenn wir einen einzigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligible thun wollen, welches hier dadurch geschieht, dass der Augenblick, der das Ende der erstern ausmacht, auch der Anfang der andern seyn soll, mithin diese mit jener in eine und dieselbe Zeitreihe gebracht wird, welches sich widerspricht.

Aber wir sagen auch, dass wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken, nicht darum, weil wir etwa von ihrer Grösse irgend einen bestimmbaren Begriff haben — denn das ist unmöglich, da ihr die Zeit, als Maass derselben, gänzlich fehlt, — sondern jener Begriff ist, weil, wo es keine Zeit giebt, auch kein Ende statt hat, blos ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unserm Erkenntniss nicht um einen Fuss breit weiter kommen, sondern nur gesagt werden will, dass der Vernunft in (praktischer) Absicht auf den Endzweck, auf dem Wege beständiger Veränderungen, nie Genüge gethan werden kann, obzwar auch, wenn sie es mit dem Princip des Stillstandes und der Unveränderlichkeit des Zustandes der Weltwesen versucht, sie sich eben so wenig in Ansehung ihres theoretischen Gebrauchs genug thun, sondern vielmehr in gänzliche Gedankenlosigkeit gerathen würde; da ihr dann nichts übrig bleibt, als sich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beständigen Fortschreiten, zum Endzweck zu denken, bei welchem die Gesinnung (welche nicht, wie jenes, ein Phänomen, sondern etwas Übersinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich ist) bleibt und beharrlich dieselbe ist. Die Regel des praktischen Gebrauchs der Vernunft dieser Idee gemäss will also nichts weiter sagen, als: wir müssen unsere Maxime so nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Bessern, unser moralischer Zustand, der Gesinnung nach (der *homo Noumenon*, „dessen Wandel im Himmel ist“), gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre.

Dass aber einmal ein Zeitpunct eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert: der letzte Gedanke, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjecte stehend, und ohne Wechsel immer dieselben. Für ein Wesen, welches sich seines Daseyns und der Grösse desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewusst werden kann, muss ein solches Leben, wenn es anders Leben heissen mag, der Vernichtung gleich scheinen, weil es, um sich in einen solchen Zustand hinein zu denken, doch überhaupt etwas denken muss, Denken aber ein Reflectiren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann. — Die Bewohner der andern Welt werden daher so vorgestellt, wie sie, nach Verschiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer dasselbe Lied, ihr Hallelujah, oder ewig eben dieselben Jammertöne anstimmen (XIX. 1—6.; XX. 15), wodurch mit geschlossenen Augen, anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheism (der Tibetaner und anderer östlichen Völker); und der aus der metaphysischen Sublimirung desselben in der Folge erzeugte Spinozism, welche beide mit dem uralten Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in eben dieselbe) nahe verschwistert sind. Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welche denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat.

* * *

Das Ende aller Dinge, die durch der Menschen Hände gehen, ist, selbst bei ihren guten Zwecken, Thorheit, das ist Gebrauch solcher Mittel zu ihren Zwecken, die diesen gerade zuwider sind. Weisheit, d. i. praktische Vernunft in der Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchsten Gut, völlig entsprechenden Maassregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht sichtbarlich entgegen zu handeln, ist das, was man etwa menschliche Weisheit nennen könnte. Diese Sicherung aber wider Thorheit, die der Mensch nur durch Versuche und öftere Veränderung seiner Plane zu erlangen hoffen darf, ist mehr „ein Kleinod, welchem auch der beste Mensch nur nachjagen kann, ob er es etwa ergreifen möchte“, wovon er aber niemals sich die eigenliebige Überredung darf anwandeln lassen, viel weniger danach verfahren, als ob er es ergriffen habe. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widersinnigen, Entwürfe zu schicklichen Mitteln, um Religion in einem ganzen Volke lauter und zugleich kraftvoll zu machen, so dass man wohl ausrufen kann: Arme Sterbliche, bei Euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!

Wenn es indess mit diesen Versuchen doch endlich einmal so weit gediehen ist, dass das Gemeinwesen fähig und geneigt ist, nicht blos den hergebrachten frommen Lehren, sondern auch der durch sie erleuchteten praktischen Vernunft (wie es zu einer Religion auch schlechterdings nothwendig ist) Gehör zu geben, wenn die (auf menschliche Art) Weisen unter dem Volke nicht durch unter sich genommene Abreden (als ein Klerus), sondern als Mitbürger, Entwürfe machen und darin grösstentheils übereinkommen, welche auf unverdächtige Art beweisen, dass es ihnen um Wahrheit zu thun sey, und das Volk auch im Ganzen (wenn gleich noch nicht im kleinsten Detail) durch das allgemein gefühlte, nicht auf Auctorität gegründete Bedürfniss der nothwendigen Anbauung seiner moralischen Anlage daran Interesse nimmt, so scheint nichts rathsamer zu seyn, als Jene nur machen und ihren Gang fortsetzen zu lassen, da sie einmal, was die Idee betrifft, der sie nachgehen, auf gutem Wege sind; was aber den Erfolg aus den zum besten Endzweck gewählten Mitteln betrifft, da dieser, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiss bleibt, ihn der Vorsehung zu überlassen. Denn man mag so schwergläubig seyn, wie man will, so muss man doch, wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen, nach aller menschlichen Weisheit (die, wenn sie ihren Namen verdienen soll, lediglich auf das Moralische gehen muss) genommenen Mitteln mit Gewissheit voraus zu setzen, eine Concurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: schon oft ist gesagt worden, der gegenwärtige Plan ist der beste; bei ihm muss es von nun an auf immer bleiben, das ist jetzt ein Zustand für die Ewigkeit. „Wer (nach diesem Begriffe) gut ist, der ist immerhin gut, und wer (ihm zuwider) böse ist, ist immerhin böse“ (Apokal. XXII, 11.), gleich als ob die Ewigkeit, und mit ihr das Ende aller Dinge, schon jetzt eingetreten seyn könne; — und gleichwohl sind seitdem immer neue

Plane, unter welchen der neueste oft nur die Wiederherstellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden, und es wird auch an mehr letzten Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir so sehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Versuch zu machen, bewusst, dass ich, wozu freilich keine grosse Erfindungskraft gehört, lieber rathen möchte: die Sachen so zu lassen, wie sie zuletzt standen, und beinahe ein Menschenalter hindurch sich als erträglich gut in ihren Folgen bewiesen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder grossem oder doch unternehmendem Geiste seyn möchte, so sey es mir erlaubt, nicht so wohl, was sie zu thun, sondern wogegen zu verstossen sie sich ja in Acht zu nehmen hätten, weil sie sonst ihrer eigenen Absicht (wenn sie auch die beste wäre) zuwider handeln würden, bescheidentlich anzumerken.

Das Christenthum hat, aus der grössten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflösst, noch etwas Liebenswürdiges in sich. Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person, die es uns mit grossen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst, nämlich der sittlichen Verfassung, die Er stiftete (denn jene lässt sich nur aus dieser folgern). Die Achtung ist ohne Zweifel das Erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe statt findet, ob man gleich ohne Liebe doch grosse Achtung gegen Jemanden hegen kann. Aber wenn es nicht blos auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem subjectiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am ersten zu erwarten ist, was der Mensch thun werde, nicht blos nach dem objectiven, was er thun soll, so ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Andern unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen), denn was Einer nicht gern thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Gebote der Pflicht, dass auf diese, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht sehr viel zu rechnen seyn möchte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Christenthum noch irgend eine Auctorität (wäre es auch die göttliche) hinzuthut, die Absicht derselben mag auch noch so wohlmeinend, und der Zweck auch wirklich noch so gut seyn, so ist doch die Liebenswürdigkeit desselben verschwunden, denn es ist ein Widerspruch, Jemandem zu gebieten, dass er etwas nicht allein thue, sondern es auch gern thun solle.

Das Christenthum hat zur Absicht: Liebe, zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt sie auch hervor, weil der Stifter desselben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der seinen Gehorsam fordernden Willen, sondern in der eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eigenen wohlverstandenen Willen, d. i. wonach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz legt.

Es ist also die liberale Denkungsart, gleich weit entfernt vom Sklavensinn, und von Bandenlosigkeit — wovon das Christenthum für seine Lehre Effect erwartet, durch die es die Herzen der Menschen für sich zu gewinnen vermag, deren Verstand schon durch die Vorstellung des Gesetzes ihrer Pflicht erleuchtet ist. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen die Gesetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich also der Lehrer desselben auch Strafen ankündigt, so ist das doch nicht so zu verstehen, wenigstens ist es der eigenthümlichen Beschaffenheit des Christenthums nicht angemessen, es so zu erklären, als sollten diese die Triebfedern werden, seinen Geboten Folge zu leisten, denn so ferne würde es aufhören, liebenswürdig zu seyn, sondern man darf dies nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Gesetzgebers entspringende Warnung, sich vor dem Schaden zu hüten, welcher unvermeidlich aus der Übertretung des Gesetzes entspringen müsste (denn: *lex est res surda et inexorabilis. Livius*), auslegen, weil nicht das Christenthum, als freiwillig angenommene Lebensmaxime, sondern das Gesetz hier droht, welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, selbst nicht der Willkühr des Schöpfers, die Folgen derselben so oder anders zu entscheiden, überlassen ist.

Wenn das Christenthum *Belohnungen* verheisst (z. B.: „Seyd fröhlich und getrost, es wird Euch im Himmel alles wohl vergolten werden“), so muss das nach der liberalen Denkungsart nicht so ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam zu *dingen*, denn da würde das Christenthum wiederum für sich selbst nicht liebenswürdig seyn. Nur ein Ansinnen solcher Handlungen, die aus uneigennützigen Beweggründen entspringen, kann gegen den, welcher das Ansinnen thut, dem Menschen Achtung einflössen, ohne Achtung aber giebt es keine wahre Liebe. Also muss man jener Verheissung nicht den Sinn beilegen, als sollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefesselt wird, richtet sich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, sondern blos nach der Gütigkeit des *Willens* dessen, der geneigt ist, es zu ertheilen, sollte er auch etwa nicht dazu vermögend seyn, oder durch andere Beweggründe, welche die Rücksicht auf das allgemeine Weltbeste mit sich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Dass die moralische Liebenswürdigkeit, welche das Christenthum bei sich führt, die durch manchen äusserlich ihm beigefügten Zwang, bei dem öftern Wechsel der Meinungen, immer noch durchgeschimmert und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es sonst hätte treffen müssen, und welche (was merkwürdig ist) zur Zeit der grössten Aufklärung, die je unter Menschen war, sich immer in einem nur desto hellern Lichte zeigt, ihm auch nur in der

Folge die Herzen der Menschen erhalten könne, ist nie aus der Acht zu lassen.

Sollte es mit dem Christenthum einmal dahin kommen, dass es aufhörte, liebenswürdig zu seyn (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auctorität bewaffnet würde), so müsste, weil in moralischen Dingen keine Neutralität (noch weniger Coalition entgegengesetzter Principien) statt findet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes) ob zwar kurzes Regiment anfangen, alsdann aber, weil das Christenthum allgemeine Weltreligion zu seyn zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt seyn würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten.

INHALTSANZEIGE.

Zur Anthropologie.

Seite.
I. Über Swedenborg 5
II. Versuch über die Krankheiten des Kopfs . . 13
III. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik 31
IV. Über Schwärmerei und die Mittel dagegen . 109
V. Zu Sömmerring über das Organ der Seele . . 115

Zur Moral und Politik.

VI. Tröstung einer Mutter bei dem Tode ihres Sohnes 125
VII. Über Schulz's (Predigers zu Gielsdorf) Versuch einer Anleitung zur Sittlichkeit für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, Berlin 1783, 1. Thl. 135
VIII. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 143
IX. Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks 155
X. Über G. Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts 169
XI. Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis . 175
XII. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. 229
XIII. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen 293
XIV. Über die Buchmacherei 303

Seite.

Zur Philosophie der Geschichte.

XV. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht 315

XVI. Kritik des ersten Theils von Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit . 337

XVII. Muthmaasslicher Anfang der Menschengeschichte 363

XVIII. Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee 385

XIX. Das Ende aller Dinge 409

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

IMMANUEL KANT'S
SÄMMTLICHE
WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

SIEBENTEN THEILS
ZWEITE ABTHEILUNG.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

ANTHROPOLOGIE

IN

PRAGMATISCHER HINSICHT.

HERAUSGEGEBEN

VON

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

ANTHROPOLOGIE

IN

PRAGMATISCHER HINSICHT.

Vorrede.

Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch, weil er sein eigener letzter Zweck ist. — Ihn also, seiner Species nach, als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders Weltkenntniss genannt zu werden; ob er gleich nur einen Theil der Erdgeschöpfe ausmacht.

Eine Lehre von der Kenntniss des Menschen, systematisch abgefasst (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht seyn. — Die physiologische Menschenkenntniss geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was Er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll. — Wer den Naturursachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; muss aber dabei gestehen, dass er in diesem Spiel seiner Vorstellung blosser Zuschauer sey, und die Natur machen lassen muss, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht: mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist. — — Wenn er aber die Wahrnehmungen über das, was dem Gedächtniss hinderlich oder beförderlich befunden worden, dazu benutzt, um es zu erweitern oder gewandt zu machen, und hierzu die Kenntniss des Menschen braucht, so würde dieses einen Theil der Anthropologie in pragmatischer Absicht ausmachen, und das ist eben die, mit welcher wir uns hier beschäftigen.

Eine solche Anthropologie, als Weltkenntniss, welche auf die Schule folgen muss, betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatisch genannt, wenn sie ein ausgebreitetes Erkenntniss der Sachen in der Welt, z. B. der Thiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie Erkenntniss des Menschen als Weltbürgers enthält. — Daher wird selbst die Kenntniss der Menschenracen, als zum Spiel der Natur gehörender Producte, noch nicht zur pragmatischen, sondern nur zur theoretischen Weltkenntniss gezählt.

Noch sind die Ausdrücke: die Welt kennen und Welt haben in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander, indem der Eine nur das Spiel versteht, dem er zugesehen hat, der Andere aber mitgespielt hat. — Die sogenannte grosse Welt aber, den Stand der Vornehmen, zu beurtheilen, befindet sich der Anthropolog in einem sehr ungünstigen Standpuncte, weil diese sich unter einander zu nahe, von Anderen aber zu weit befinden.

Zu den Mitteln der Erweiterung der Anthropologie im Umfange gehört das Reisen; sey es auch nur das Lesen der Reisebeschreibungen. Man muss aber doch vorher zu Hause, durch Umgang mit seinen Stadt- oder Landesgenossen*, sich Menschenkenntniss erworben haben, wenn man wissen will, wonach man auswärts suchen solle, um sie im grösseren Umfange zu erweitern. Ohne einen solchen Plan (der schon Menschenkenntniss voraussetzt) bleibt der Weltbürger in Ansehung seiner Anthropologie immer sehr eingeschränkt. Die Generalkenntniss geht hierin immer vor der Localkenntniss voraus; wenn jene durch Philosophie geordnet und geleitet werden soll: ohne welches alles erworbene Erkenntniss nichts als fragmentarisches Herumtappen und keine Wissenschaft abgeben kann.

---

* Eine grosse Stadt, der Mittelpunct eines Reichs, in welchem sich die Landescollegia der Regierung desselben befinden, die eine Universität

* * *

Allen Versuchen aber, zu einer solchen Wissenschaft mit Gründlichkeit zu gelangen, stehen erhebliche, der menschlichen Natur selber anhängende, Schwierigkeiten entgegen.

1. Der Mensch, der es bemerkt, dass man ihn beobachtet und zu erforschen sucht, wird entweder verlegen (genirt) erscheinen, und da kann er sich nicht zeigen, wie er ist, oder er verstellt sich, und da will er nicht gekannt seyn, wie er ist.

2. Will er auch nur sich selbst erforschen, so kommt er, vornämlich was seinen Zustand im Affect betrifft, der alsdann gewöhnlich keine Verstellung zulässt, in eine kritische Lage: nämlich dass, wenn die Triebfedern in Action sind, er sich nicht beobachtet, und wenn er sich beobachtet, die Triebfedern ruhen.

(zur Cultur der Wissenschaften) und dabei noch die Lage zum Seehandel hat, welche durch Flüsse aus dem Innern des Landes sowohl, als auch mit angrenzenden entlegenen Ländern von verschiedenen Sprachen und Sitten, einen Verkehr begünstigt, — eine solche Stadt, wie etwa Königsberg am Pregelflusse, kann schon für einen schicklichen Platz zu Erweiterung sowohl der Menschenkenntniss als auch der Weltkenntniss genommen werden, wo diese auch ohne zu reisen, erworben werden kann.

3. Ort und Zeitumstände bewirken, wenn sie anhaltend sind, Angewöhnungen, die, wie man sagt, eine andere Natur sind und Menschen das Urtheil über sich selbst erschweren, wofür er sich halten, vielmehr aber noch, was er aus dem Anderen, mit dem er im Verkehr ist, sich für einen Begriff machen soll; denn die Veränderung der Lage, worin der Mensch durch sein Schicksal gesetzt ist, oder in die er sich auch, als Abenteurer, selbst setzt, erschweren es der Anthropologie sehr, sie zum Rang einer förmlichen Wissenschaft zu erheben.

Endlich sind zwar eben nicht Quellen, aber doch Hülfsmittel zur Anthropologie: Weltgeschichte, Biographien, ja Schauspiele und Romane. Denn obzwar beiden letztern eigentlich nicht Erfahrung und Wahrheit, sondern nur Erdichtung untergelegt wird, und Ubertreibung der Charaktere und Situationen, worin Menschen gesetzt werden, gleich als im Traumbilde aufzustellen, hier erlaubt ist, jene also nichts für die Menschenkenntniss zu lehren scheinen, so haben doch jene Charaktere, so wie sie etwa ein Richardson oder Moliere entwarf, ihren Grundzügen nach aus der Beobachtung des wirklichen Thun und Lassens der Menschen genommen werden müssen; weil sie zwar im Grade übertrieben, der Qualität nach aber doch mit der menschlichen Natur übereinstimmend seyn müssen.

Eine systematisch entworfene und doch populär (durch Beziehung auf Beispiele, die sich dazu von jedem Leser auffinden lassen) in pragmatischer Hinsicht abgefasste Anthropologie führt den Vortheil für das lesende Publicum bei sich, dass durch die Vollständigkeit der Titel, unter welche diese oder jene menschliche, ins Praktische einschlagende, beobachtete Eigenschaft gebracht werden kann, so viel Veranlassungen und Aufforderungen demselben hiermit gegeben werden, jede besondere zu einem eigenen Thema zu machen, um sie in das ihr zugehörende Fach zu stellen, wodurch die Arbeiten in derselben sich von selbst unter die Liebhaber dieses Studiums vertheilen und durch die Einheit des Plans nach gerade zu einem Ganzen vereinigt werden; wodurch dann der Wachsthum der gemeinnützigen Wissenschaft befördert und beschleunigt wird*.

---

* In meinem anfänglich frei übernommenen, späterhin mir als Lehramt aufgetragenen Geschäfte der reinen Philosophie habe ich einige dreissig Jahre hindurch zwei auf Weltkenntniss abzweckende Vorlesungen: nämlich (im Winter-) **Anthropologie** und (im Sommerhalbenjahre) **physische Geographie** gehalten, welchen, als populären Vorträgen beizuwohnen, auch andere Stände gerathen fanden; von denen erstere dies das gegenwärtige Handbuch ist, von der zweiten aber ein solches, aus meiner zum Text gebrauchten, wohl keinem Anderen als mir leserlichen, Handschrift, zu liefern mir jetzt für mein Alter kaum noch möglich seyn dürfte.

Der

Anthropologie

erster Theil.

Anthropologische Didaktik.

Von der Art, das Innere sowohl als das Äussere
des Menschen zu erkennen.

Erstes Buch.

Vom Erkenntnissvermögen.

Vom Bewusstseyn seiner selbst.

§. 1.

Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und, vermöge der Einheit des Bewusstseyns, bei allen Veränderungen, die ihm zustossen mögen, eine und dieselbe Person, d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, weil er es doch in Gedanken hat, wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken. Denn dieses Vermögen (nämlich zu denken) ist der Verstand.

Es ist aber merkwürdig, dass das Kind, das schon ziemlich fertig sprechen kann, doch ziemlich spät (vielleicht wohl ein Jahr nachher) allererst anfängt durch Ich zu reden, so lange aber von sich in der dritten Person sprach (Karl will essen, gehen u. s. w.), und dass ihm gleichsam ein Licht aufgegangen zu seyn scheint, wenn es den Anfang macht, durch Ich zu sprechen; von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehrt. — Vorher

(4 — 8)

fühlte es blos sich selbst, jetzt denkt es sich selbst. — Die Erklärung dieses Phänomens möchte dem Anthropologen ziemlich schwer fallen.

Die Bemerkung, dass ein Kind vor dem ersten Vierteljahr nach seiner Geburt weder Weinen noch Lächeln äussert, scheint gleichfalls auf Entwickelung gewisser Vorstellungen, von Beleidigung und Unrechtthun, welche gar zur Vernunft hindeuten, zu beruhen. — Dass es den in diesem Zeitraum ihm vorgehaltenen glänzenden Gegenständen mit Augen zu folgen anhebt, ist der rohe Anfang des Fortschreitens von Wahrnehmungen (Apprehension der Empfindungsvorstellung), um sie zum Erkenntniss der Gegenstände der Sinne, d. i. der Erfahrung zu erweitern.

Dass ferner, wenn es nun zu sprechen versucht, das Radbrechen der Wörter es für Mütter und Ammen so liebenswürdig und diese geneigt macht, es beständig zu herzen und zu küssen, es auch wohl, durch Erfüllung jedes Wunsches und Willens, zum kleinen Befehlshaber zu verziehen: diese Liebenswürdigkeit des Geschöpfs, im Zeitraum seiner Entwickelung zur Menschheit, muss wohl auf Rechnung seiner Unschuld und Offenheit aller seiner noch fehlerhaften Äusserungen, wobei noch kein Hehl und nichts Arges ist, einerseits, andrerseits aber auf den natürlichen Hang der Ammen zum Wohlthun an einem Geschöpf, welches einschmeichelnd sich des andern Willkühr gänzlich überlässt, geschrieben werden, da ihm eine Spielzeit eingewilligt wird, die glücklichste unter allen, wobei der Erzieher dadurch, dass er sich selber gleichsam zum Kinde macht, diese Annehmlichkeit nochmals geniesst.

Die Erinnerung seiner Kinderjahre reicht aber bei Weitem nicht bis an jene Zeit; weil sie nicht die Zeit der Erfahrungen, sondern blos zerstreuter unter den Begriff des Objects noch nicht vereinigter Wahrnehmungen war.

Vom Egoism.

§. 2.

Von dem Tage an, da der Mensch anfängt, durch Ich zu sprechen, bringt er sein geliebtes Selbst, wo er nur darf, zum Vorschein, und der Egoism schreitet unaufhaltsam fort; wenn nicht offenbar (denn da widersteht ihm der Egoism Anderer), doch verdeckt und mit scheinbarer Selbstverleugnung und vorgeblicher Bescheidenheit, sich desto sicherer im Urtheil Anderer einen vorzüglichen Werth zu geben.

Der Egoism kann dreierlei Anmaassungen enthalten: die des Verstandes, des Geschmacks und des praktischen Interesse, d. i. er kann logisch oder ästhetisch, oder praktisch seyn.

Der logische **Egoist** hält es für unnöthig, sein Urtheil auch am Verstande Anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probiersteins *(criterium veritatis externum)* gar nicht bedürfe. Es ist aber so gewiss, dass wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urtheils zu versichern, nicht entbehren können, dass es vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit; weil, wenn diese verweigert wird, uns zugleich ein grosses Mittel entzogen wird, die Richtigkeit unserer eigenen Urtheile zu prüfen, und wir dem Irrthum preis gegeben werden. Man sage ja nicht, dass wenigstens die Mathematik privilegirt sey, aus eigener Machtvollkommenheit abzusprechen; denn wäre nicht die wahrgenommene durchgängige Übereinstimmung der Urtheile des Messkünstlers mit dem Urtheile aller anderen, die sich diesem Fache mit Talent und Fleiss widmeten, vorhergegangen, so würde sie selbst der Besorgniss, irgendwo in Irrthum zu fallen, nicht entnommen seyn. — Giebt es doch auch manche Fälle, wo wir sogar dem Urtheil unserer eigenen Sinne allein nicht trauen, z. B. ob ein Geklingel blos in unseren Ohren, oder ob es das Hören wirklich gezogener Glocken sey, sondern noch Andere zu

(7 — 8)

befragen nöthig finden, ob es sie nicht auch so dünke. Und, ob wir gleich im Philosophiren wohl eben nicht, wie die Juristen sich auf Urtheile der Rechtserfahrenen, uns auf Andrer Urtheile zur Bestätigung unserer eigenen berufen dürfen, so würde doch ein jeder Schriftsteller, der keinen Anhang findet, mit seiner öffentlich erklärten Meinung, die sonst von Wichtigkeit ist, in Verdacht des Irrthums kommen.

Eben darum ist es ein Wagestück, eine der allgemeinen Meinung, selbst der Verständigen, widerstreitende Behauptung ins Publicum zu spielen. Dieser Anschein des Egoism heisst die Paradoxie. Es ist nicht eine Kühnheit, etwas auf die Gefahr, dass es unwahr sey, sondern nur dass es bei Wenigen Eingang finden möchte, zu wagen. — Vorliebe fürs Paradoxe ist zwar logischer Eigensinn, nicht Nachahmer von Anderen seyn zu wollen, sondern als ein seltener Mensch zu erscheinen, statt dessen ein solcher oft nur den Seltsamen macht. Weil aber doch ein Jeder seinen eigenen Sinn haben und behaupten muss *(Si omnes patres sic, at ego non sic. Abälard)*, so ist der Vorwurf der Paradoxie, wenn sie nicht auf Eitelkeit, sich blos unterscheiden zu wollen, gegründet ist, von keiner schlimmen Bedeutung. — Dem Paradoxen ist das Alltägige entgegengesetzt, was die gemeine Meinung auf seiner Seite hat. Aber bei diesem ist eben so wenig Sicherheit, wo nicht noch weniger, weil es einschläfert; statt dessen das Paradoxon das Gemüth zur Aufmerksamkeit und Nachforschung erweckt, die oft zu Entdeckungen führt.

Der ästhetische Egoist ist derjenige, dem sein eigener Geschmack schon genügt; es mögen nun Andere seine Verse, Malereien, Musik u. dgl. noch so schlecht finden, tadeln oder gar verlachen. Er beraubt sich selbst des Fortschritts zum Besseren, wenn er sich mit seinem Urtheil isolirt, sich selbst Beifall klatscht, und den Probierstein des Schönen der Kunst nur in sich allein sucht.

(8 — 9)

Endlich ist der **moralische** Egoist der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt, auch wohl, als Eudämonist, blos im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung, den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt. Denn weil jeder andere Mensch sich auch andere Begriffe von dem macht, was er zur Glückseligkeit rechnet, so ist es gerade der Egoism, der es so weit bringt, gar keinen Probierstein des ächten Pflichtbegriffs zu haben, als welcher durchaus ein allgemein geltendes Princip seyn muss. — All Eudämonisten sind daher praktische Egoisten.

Dem Egoism kann nur der **Pluralism** entgegengesetzt werden, d. i. die Denkungsart, sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen blossen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten. — So viel gehört davon zur Anthropologie. Denn, was diesen Unterschied nach metaphysischen Begriffen betrifft, so liegt er ganz ausser dem Felde der hier abzuhandelnden Wissenschaft. Wenn nämlich blos die Frage wäre, ob ich, als denkendes Wesen, ausser meinem Daseyn noch das Daseyn eines Ganzen anderer, mit mir in Gemeinschaft stehender, Wesen (Welt genannt) anzunehmen Ursache habe, so ist sie nicht anthropologisch, sondern blos metaphysisch.

Anmerkung.

Über die Förmlichkeit der egoistischen Sprache.

Die Sprache des Staatsoberhaupts zum Volk ist in unseren Zeiten gewöhnlich pluralistisch (Wir N. von Gottes Gnaden u. s. w.). Es fragt sich, ob der Sinn hierbei nicht vielmehr egoistisch, d. i. eigene Machtvollkommenheit anzeigend, und eben dasselbe bedeuten solle, was der König von Spanien mit seinem *Io el Rey* (Ich der König) sagt. Es scheint aber doch, dass jene Förmlichkeit der höchsten Autorität ursprünglich habe **Herablassung** (Wir,

(9—10)

der König und sein Rath, oder die Stände) andeuten sollen. — Wie ist es aber zugegangen, dass die wechselseitige Anrede, welche in den alten classischen Sprachen durch *Du*, mithin *unitarisch*, ausgedrückt wurde, von verschiedenen, vornämlich Germanischen Völkern, *pluralistisch*, durch *Ihr* bezeichnet worden? wozu die Deutschen noch zwei eine grössere Auszeichnung der Person, mit der man spricht, andeutende Ausdrücke, nämlich den des *Er* und des *Sie* (gleich als wenn es gar keine Anrede, sondern Erzählung von Abwesenden und zwar entweder Einem oder Mehrern wäre), erfunden haben; worauf endlich, zu Vollendung aller Ungereimtheiten, der vorgeblichen Demüthigung unter dem Angeredeten und Erhebung des Anderen über sich, statt der Person das Abstractum der Qualität des Standes des Angeredeten (Ew. Gnaden, Hochgeb., Hoch- und Wohledl. u. dgl.) in Gebrauch gekommen. — Alles vermuthlich durch das Feudalwesen, nach welchem dafür gesorgt wurde, dass von der königlichen Würde an durch alle Abstufungen bis dahin, wo die Menschenwürde gar aufhört, und blos der Mensch bleibt, d. i. bis zu dem Stande des Leibeigenen, der allein von seinem Oberen durch *Du* angeredet werden, oder eines Kindes, das noch nicht einen eigenen Willen haben darf, — der *Grad* der Achtung, der dem Vornehmeren gebührt, ja nicht verfehlt würde.

Von dem willkührlichen Bewusstseyn seiner Vorstellungen.

§. 3.

Das Bestreben sich seiner Vorstellungen bewusst zu werden, ist entweder das *Aufmerken* *(attentio)*, oder das *Absehen* von einer Vorstellung, deren ich mir bewusst bin *(abstractio)*. — Das letztere ist nicht etwa blosse Unterlassung und Verabsäumung des ersteren (denn das wäre *Zerstreuung* *(distractio)*, sondern ein wirklicher Act des Erkenntnissvermögens, eine Vorstellung, deren ich mir

(10 — 11)

bewusst bin, von der Verbindung mit anderen in Einem Bewusstseyn abzuhalten. — Man sagt daher nicht, etwas abstrahiren (absondern), sondern von etwas, d. i. einer Bestimmung des Gegenstandes meiner Vorstellung, abstrahiren, wodurch diese die Allgemeinheit eines Begriffs erhält, und so in den Verstand aufgenommen wird.

Von einer Vorstellung abstrahiren zu können, selbst wenn sie sich dem Menschen durch den Sinn aufdringt, ist ein weit grösseres Vermögen, als das zu attendiren; weil es eine Freiheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüths beweist, den Zustand seiner Vorstellungen in seiner Gewalt zu haben *(animus sui compos)*. — In dieser Rücksicht ist nun das Abstractionsvermögen viel schwerer, aber auch wichtiger, als das der Attention, wenn es Vorstellungen der Sinne betrifft.

Viele Menschen sind unglücklich, weil sie nicht abstrahiren können. Der Freier könnte eine gute Heirath machen, wenn er nur über eine Warze im Gesicht oder eine Zahnlücke seiner Geliebten wegsehen könnte. Es ist aber eine besondere Unart unseres Attentionsvermögens, gerade darauf, was fehlerhaft an Andern ist, auch unwillkührlich seine Aufmerksamkeit zu heften: seine Augen auf einen dem Gesicht gerade gegenüber am Rock fehlenden Knopf, oder die Zahnlücke, oder einen angewöhnten Sprachfehler zu richten, und den Anderen dadurch zu verwirren, sich selbst aber auch im Umgange das Spiel zu verderben. — Wenn das Hauptsächliche gut ist, so ist es nicht allein billig, sondern auch klüglich gehandelt, über das Üble an Anderen, ja selbst unseres eigenen Glückszustandes, wegzusehen; aber dieses Vermögen zu abstrahiren ist eine Gemüthsstärke, welche nur durch Übung erworben werden kann.

Von dem Beobachten seiner selbst.

§. 4.

Das Bemerken *(animadvertere)* ist noch nicht ein Beobachten *(observare)* seiner selbst. Das letztere ist eine methodische Zusammenstellung der an uns selbst gemachten Wahrnehmungen, welche den Stoff zum Tagebuch eines Beobachters seiner selbst abgiebt, und leichtlich zu Schwärmerei und Wahnsinn hinführt.

Das Aufmerken *(attentio)* auf sich selbst, wenn man mit Menschen zu thun hat, ist zwar nothwendig, muss aber im Umgange nicht sichtbar werden; denn da macht es entweder genirt (verlegen) oder affectirt (geschroben). Das Gegentheil von beiden ist die Ungezwungenheit (das *air dégagé)*, ein Vertrauen zu sich selbst, von Andern in seinem Anstande nicht nachtheilig beurtheilt zu werden. Der, welcher sich so stellt, als ob er sich vor dem Spiegel beurtheilen wolle, wie es ihm lasse, oder so spricht, als ob sich (nicht blos als ob ein Anderer ihn) sprechen höre, ist eine Art von Schauspieler. Er will repräsentiren und erkünstelt einen Schein von seiner eigenen Person, wodurch, wenn man diese Bemühung an ihm wahrnimmt, er im Urtheil Anderer einbüsst, weil sie den Verdacht einer Absicht zu betrügen erregt — Man nennt die Freimüthigkeit in der Manier sich äusserlich zu zeigen, die zu keinem solchen Verdacht Anlass giebt, das natürliche Betragen (welches darum doch nicht alle schöne Kunst und Geschmacks-Bildung ausschliesst), und es gefällt durch die blosse Wahrhaftigkeit in Äusserungen. Wo aber zugleich Offenherzigkeit aus Einfalt, d. i. aus Mangel einer schon zur Regel gewordenen Verstellungskunst, aus der Sprache hervorblickt, da heisst sie Naivetät.

Die offene Art sich zu erklären an einem der Mannbarkeit sich nähernden Mädchen, oder einem mit der städtischen Manier unbekannten Landmann, erweckt, durch die Unschuld und Einfalt (die Unwissenheit in der Kunst zu scheinen), ein fröhliches Lachen bei denen, die in dieser Kunst schon geübt und gewitzigt sind. Nicht ein Auslachen mit Verachtung; denn man ehrt doch hierbei im Herzen die Lauterkeit und Aufrichtigkeit; sondern ein gutmüthiges liebevolles Belachen der Unerfahrenheit in der bösen, obgleich auf unsere schon verdorbene Menschennatur gegründeten, Kunst zu scheinen, die man eher beseufzen als belachen sollte; wenn man sie mit der Idee einer noch unverdorbenen Natur vergleicht*. Es ist eine augenblickliche Fröhlichkeit, wie von einem bewölkten Himmel, der sich an einer Stelle einmal öffnet, den Sonnenstrahl durchzulassen, aber sich sofort wieder zuschliesst, um der blöden Maulwurfsaugen der Selbstsucht zu schonen.

Was aber die eigentliche Absicht dieses Paragraphen betrifft, nämlich die obige Warnung, sich mit der Ausspähung und gleichsam studirten Abfassung einer inneren Geschichte des unwillkührlichen Laufs seiner Gedanken und Gefühle durchaus nicht zu befassen, so geschieht sie darum, weil es der gerade Weg ist, in Kopfverwirrung vermeinter höherer Eingebungen, und, ohne unser Zuthun, wer weiss woher, auf uns einfliesenden Kräfte, in Illuminatism oder Terrorism zu gerathen. Denn unvermerkt machen wir hier vermeinte Entdeckungen von dem, was wir selbst in uns hineingetragen haben; wie eine Bourignon mit schmeichelhaften, oder ein Pascal mit schreckenden und ängstlichen Vorstellungen, in welchen Fall selbst ein sonst vortrefflicher Kopf Albrecht Haller gerieth, der, bei seinem lange geführten, oft auch unterbrochenen Diarium seines Seelenzustandes zuletzt dahin gelangte, einen berühmten Theologen, seinen vormaligen akademischen Collegen, den D. Less zu befragen: ob er nicht in seinem weitläufigen Schatz der Gottesgelahrtheit Trost für seine beängstigte Seele antreffen könne.

Die verschiedenen Acte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl werth; für Logik und Metaphysik nöthig und nützlich. — Aber sich belauschen zu wollen, so wie sie auch ungerufen von selbst ins Gemüth kommen (das geschieht durch das Spiel der unabsichtlich dichtenden Einbildungskraft), ist, weil alsdann die Principien des Denkens nicht (wie sie sollen) vorangehen, sondern hintennach folgen, eine Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnissvermögen, und ist entweder schon eine Krankheit des Gemüths (Grillenfängerei), oder führt zu derselben und zum Irrhause. Wer von inneren Erfahrungen (von der Gnade, von Anfechtungen) viel zu erzählen weiss, mag bei seiner Entdeckungsreise zu Erforschung seiner selbst immer nur in Anticyra vorher anlanden. Denn es ist mit jenen inneren Erfahrungen nicht so bewandt, wie mit den äusseren, von Gegenständen im Raum, worin die Gegenstände nebeneinander und als bleibend festgehalten erscheinen. Der innere Sinn sieht die Verhältnisse seiner Bestimmungen nur in der Zeit, mithin im Fliessen, wo keine Dauerhaftigkeit der Betrachtung, die doch zur Erfahrung nothwendig ist, statt findet *.

---

* In Rücksicht auf diese könnte man den bekannten Vers des Persius so parodiren: *Naturam videant ingemiscantque relicta.*

---

* Wenn wir uns die innere Handlung (Spontaneität), wodurch ein Begriff (ein Gedanke) möglich wird, die Reflexion, die Empfänglichkeit (Receptivität), wodurch eine Wahrnehmung *(perceptio)*, d. i. empirische Anschauung möglich wird, die Apprehension, beide Acte aber mit Bewusstseyn vorstellen, so kann das Bewusstseyn seiner selbst *(apperceptio)* in das der Reflexion und das der Apprehension eingetheilt werden. Das erstere ist ein Bewusstseyn des Verstandes, das zweite der innere Sinn; jenes die reine, dieses die empirische Apperception, da dann jene fälschlich der innere Sinn genannt wird. — In der Psychologie erforschen wir uns selbst nach unseren Vorstellungen des inneren Sinnes; in der Logik aber nach dem, was das intellectuelle Bewusstseyn an die Hand giebt. — Hier scheint uns nun das Ich doppelt zu seyn (welches widersprechend wäre): 1. das Ich, als Subject des Denkens (in der Logik), welches die reine Apperception bedeutet (das blos reflectirende Ich), und von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist: 2. das Ich, als das Object der Wahrnehmung, mithin des inneren Sinnes, was eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen enthält, die eine innere Erfahrung möglich machen.

Die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüths (seines Gedächtnisses oder der von ihm angenommenen Grundsätze) der Mensch, wenn er sich dieser Veränderungen bewusst ist, noch sagen könne, er sey Ebenderselbe (der Seele nach), ist eine ungereimte Frage; denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewusst seyn, dass er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Subject vorstellt, und das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach.

Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewusst zu seyn.

§. 5.

Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst zu seyn, darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, dass wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewusst sind? Diesen Einwurf machte schon Locke, der darum auch das Daseyn solcher Art Vorstellungen verwarf. — Allein wir können uns doch mittelbar bewusst seyn, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind. — Dergleichen Vorstellungen heissen dann dunkle; die übrigen sind klar, und, wenn ihre Klarheit sich auch auf die Theilvorstellungen eines Ganzen derselben und ihre Verbindung erstreckt, deutliche Vorstellungen; es sey des Denkens oder der Anschauung.

Wenn ich weit von mir auf einer Wiese einen Menschen zu sehen mir bewusst bin, ob ich gleich seine Augen Nase, Mund u. s. w. zu sehen mir nicht bewusst bin, so schliesse ich eigentlich nur, dass dies Ding ein Mensch sey; denn wollte ich darum, weil ich mir nicht bewusst bin, diese Theile des Kopfs (und so auch die übrigen Theile dieses Menschen) wahrzunehmen, die Vorstellung derselben in meiner Anschauung gar nicht zu haben behaupten, so würde ich auch nicht sagen können, dass ich einen Menschen sehe; denn aus diesen Theilvorstellungen ist die ganze (des Kopfs oder des Menschen) zusammengesetzt.

Dass das Feld unserer Sinnenanschauungen und Empfindungen, deren wir uns nicht bewusst sind, ob wir gleich unbezweifelt schliessen können, dass wir sie haben, d. i. dunkler Vorstellungen im Menschen (und so auch in Thieren), unermesslich sey, die klaren dagegen nur unendlich wenige Puncte derselben enthalten, die dem Bewusstseyn offen liegen: dass gleichsam auf der grossen

(17 — 18)

Charte unseres Gemüths nur wenig Stellen illuminirt sind, kann uns Bewunderung über unser eigenes Wesen einflössen: denn eine höhere Macht dürfte nur rufen: es werde Licht! so würde auch ohne Zuthun des Mindesten (z. B. wenn wir einen Literator mit allem dem nehmen, was er in seinem Gedächtniss hat) gleichsam eine halbe Welt ihm vor Augen liegen. Alles, was das bewaffnete Auge durchs Teleskop (etwa am Monde) oder durchs Mikroskop (an Infusionsthierchen) entdeckt, wird durch unsere blossen Augen gesehen; denn diese optischen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtstrahlen und dadurch erzeugte Bilder ins Auge, als auch ohne jene künstlichen Werkzeuge sich auf der Netzhaut gemalt haben würden, sondern breiten sie nur mehr aus, um uns ihrer bewusst zu werden. — Eben das gilt von den Empfindungen des Gehörs, wenn der Musiker mit zehn Fingern und beiden Füssen eine Phantasie auf der Orgel spielt, und wohl auch noch mit einem neben ihm Stehenden spricht, wo so eine Menge Vorstellungen in wenig Augenblicken in der Seele erweckt werden, deren jede zu ihrer Wahl überdies noch ein besonderes Urtheil über die Schicklichkeit bedurfte; weil ein einziger der Harmonie nicht gemässer Fingerschlag sofort als Misslaut vernommen werden würde, und doch das Ganze so ausfällt, dass der frei phantasirende Musiker oft wünschen möchte, manches von ihm glücklich ausgeführte Stück, dergleichen er vielleicht sonst mit allem Fleiss nicht so gut zu Stande zu bringen hofft, in Noten aufbehalten zu haben.

So ist das Feld dunkler Vorstellungen das grösste im Menschen. — Weil es aber diesen nur in seinem passiven Theil, als Spiel der Empfindungen wahrnehmen lässt, so gehört die Theorie derselben doch nur zur physiologischen Anthropologie, nicht zur pragmatischen, worauf es hier eigentlich abgesehen ist.

Wir spielen nämlich oft mit dunkeln Vorstellungen, und haben ein Interesse, beliebte oder unbeliebte Gegenstände vor der Einbildungskraft in Schatten zu stellen;

öfter aber noch sind wir selbst ein Spiel dunkler Vorstellungen, und unser Verstand vermag nicht sich wider die Ungereimtheiten zu retten, in die ihn der Einfluss derselben versetzt, ob er sie gleich als Täuschung anerkennt.

So ist es mit der Geschlechtsliebe bewandt, so ferne sie eigentlich nicht das Wohlwollen, sondern vielmehr den Genuss ihres Gegenstandes beabsichtigt. Wie viel Witz ist nicht von jeher verschwendet worden, einen dünnen Flor über das zu werfen, was zwar beliebt ist, aber doch den Menschen mit der gemeinen Thiergattung in so naher Verwandtschaft sehen lässt, dass die Schamhaftigkeit dadurch aufgefordert wird, und die Ausdrücke in feiner Gesellschaft nicht unverblümt, wenn gleich zum Belächeln durchscheinend genug, hervortreten dürfen. — Die Einbildungskraft mag hier gern im Dunkeln spazieren, und es gehört immer nicht gemeine Kunst dazu, wenn, um den Cynism zu vermeiden, man nicht in den lächerlichen Purism zu verfallen Gefahr laufen will.

Andererseits sind wir auch oft genug das Spiel dunkler Vorstellungen, welche nicht verschwinden wollen, wenn sie gleich der Verstand beleuchtet. Sich das Grab in seinem Garten oder unter einem schattigen Baum, im Felde oder im trockenen Boden, zu bestellen, ist oft eine wichtige Angelegenheit für einen Sterbenden: obzwar er im ersteren Fall keine schöne Aussicht zu hoffen, im letzteren aber von der Feuchtigkeit den Schnupfen zu besorgen nicht Ursache hat.

Dass das Kleid den Mann mache, gilt in gewisser Maasse auch für den Verständigen. Das Russische Sprichwort sagt zwar: „Man empfängt den Gast nach seinem Kleide und begleitet ihn nach seinem Verstande;“ aber der Verstand kann doch den Eindruck dunkler Vorstellungen von einer gewissen Wichtigkeit, den eine wohlgekleidete Person macht, nicht verhüten, sondern allenfalls nur das vorläufig über sie gefällte Urtheil hinten nach zu berichtigen den Vorsatz haben.

Sogar wird studirte Dunkelheit oft mit gewünschtem Erfolg gebraucht, um Tiefsinn und Gründlichkeit vorzuspiegeln; wie etwa in der Dämmerung oder durch einen Nebel gesehene Gegenstände immer grösser gesehen werden, als sie sind*. Das Skotison (mach's dunkel) ist der Machtspruch aller Mystiker, um durch gekünstelte Dunkelheit Schatzgräber der Weisheit anzulocken. — Aber überhaupt ist auch ein gewisser Grad des Räthselhaften in einer Schrift dem Leser nicht unwillkommen; weil ihm dadurch seine eigene Scharfsinnigkeit fühlbar wird, das Dunkle in klare Begriffe aufzulösen.

Von der Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bewusstseyn seiner Vorstellungen.

§. 6.

Das Bewusstseyn seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von anderen zureicht, ist **Klarheit.** Dasjenige aber, wodurch auch die Zusammensetzung der Vorstellungen klar wird, heisst **Deutlichkeit.** Die letztere macht es allein, dass eine Summe von Vorstellungen Erkenntniss wird; worin dann, weil eine jede Zusammensetzung mit Bewusstseyn Einheit desselben, folglich eine Regel für jene voraussetzt, Ordnung in diesem Mannigfaltigen gedacht wird.

---

* Dagegen beim Tageslicht besehen, scheint das, was heller ist, als die umgebenden Gegenstände, auch grösser zu seyn, z. B. weisse Strümpfe stellen vollere Waden vor als schwarze; ein Feuer in der Nacht auf einem hohen Berge angelegt, scheint grösser zu seyn, als man es beim Ausmessen befindet. — Vielleicht lässt sich daraus auch die scheinbare Grösse des Mondes und eben so die dem Anschein nach grössere Weite der Sterne von einander, nahe am Horizont, erklären; denn in beiden Fällen erscheinen uns leuchtende Gegenstände, die nahe am Horizont durch eine mehr verdunkelnde Luftschicht gesehen werden, als hoch am Himmel, und was dunkel ist, wird durch das umgebende Licht auch als kleiner beurtheilt. Beim Scheibenschiessen würde also eine schwarze Scheibe, mit einem weissen Cirkel in der Mitte, zum Treffen günstiger seyn als umgekehrt.

— Der deutlichen Vorstellung kann man nicht die verworrene *(perceptio confusa)*, sondern muss ihr blos die undeutliche *(mere clara)* entgegensetzen. Was verworren ist, muss zusammengesetzt seyn; denn im Einfachen giebt es weder Ordnung noch Verwirrung. Die letztere ist also die Ursache der Undeutlichkeit, nicht die Definition derselben. — In jeder vielhaltigen Vorstellung *(perceptio complexa)*, dergleichen ein jedes Erkenntniss ist (weil dazu immer Anschauung und Begriff erfordert wird), beruht die Deutlichkeit auf der Ordnung, nach der die Theilvorstellungen zusammengesetzt werden, die dann entweder (die blosse Form betreffend) eine blos logische Eintheilung in obere und untergeordnete *(perceptio primaria et secundaria)*, oder eine reale Eintheilung in Haupt- und Nebenvorstellungen *(perceptio principalis et adhaerens)* veranlassen; durch welche Ordnung das Erkenntniss deutlich wird. — Man sieht wohl, dass, wenn das Vermögen der Erkenntniss überhaupt Verstand (in der allgemeinsten Bedeutung des Worts) heissen soll, dieser das Auffassungsvermögen *(attentio)* gegebener Vorstellungen, um Anschauung, das Absonderungsvermögen dessen, was mehreren gemein ist *(abstractio)*, um Begriff, und das Überlegungsvermögen *(reflexio)*, um Erkenntniss des Gegenstandes hervorzubringen, enthalten müsse.

Man nennt den, welcher diese Vermögen im vorzüglichen Grade besitzt, einen Kopf; den, dem sie in sehr kleinem Maass bescheert sind, einen Pinsel (weil er immer von Andern geführt zu werden bedarf); den aber, der sogar Originalität im Gebrauch desselben bei sich führt (kraft deren er, was gewöhnlicherweise unter fremder Leitung gelernt werden muss, aus sich selbst hervorbringt), ein Genie.

Der nichts gelernt hat, was man doch gelehrt werden muss, um es zu wissen, heisst ein Ignorant, wenn er es hätte wissen sollen, so ferne er einen Gelehrten vorstellen will; denn ohne diesen Anspruch kann er ein grosses Genie seyn. Der, welcher nicht selbst **denken**, wenn gleich viel lernen kann, wird ein **beschränkter Kopf** (bornirt) genannt. — Man kann ein **vaster** Gelehrter (Maschine zur Unterweisung Anderer, wie man selbst unterwiesen worden) und, in Ansehung des vernünftigen Gebrauchs seines historischen Wissens, dabei doch sehr **bornirt** seyn. — Der, dessen Verfahren mit dem, was er gelernt hat, in der öffentlichen Mittheilung den Zwang der Schule (also Mangel der Freiheit im Selbstdenken) verräth, ist der **Pedant**, er mag übrigens Gelehrter oder Soldat, oder gar Hofmann seyn. Unter diesen ist der gelehrte Pedant im Grunde noch der erträglichste; weil man doch von ihm lernen kann: da hingegen die Peinlichkeit in Formalien (die Pedanterie) bei den letzteren nicht allein nutzlos, sondern auch, wegen des Stolzes, der dem Pedanten unvermeidlich anhängt, obenein lächerlich wird, da es der Stolz eines **Ignoranten** ist.

Die Kunst aber, oder vielmehr die Gewandtheit im gesellschaftlichen **Tone** zu sprechen, und sich überhaupt modisch zu zeigen, welche, vornämlich wenn es Wissenschaft betrifft, fälschlich **Popularität** genannt wird, da sie vielmehr geputzte Seichtigkeit heissen sollte, deckt manche Armseligkeit des eingeschränkten Kopfs. Aber nur Kinder lassen sich dadurch irre leiten. „Deine Trommel (sagte der Quäker beim Addison zu dem in der Kutsche neben ihm schwatzenden Officier) ist ein Sinnbild von Dir; sie klingt, weil sie leer ist.“

Um die Menschen nach ihrem Erkenntnissvermögen (dem Verstande überhaupt) zu beurtheilen, theilt man sie in diejenigen ein, denen **Gemeinsinn** *(sensus communis)*, der freilich nicht **gemein** *(sensus vulgaris)* ist, zugestanden werden muss, und in Leute von **Wissenschaft**. Die erstern sind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung *(in concreto)*, die andern für sich selbst und vor ihrer Anwendung *(in abstracto)*. — Man nennt den Verstand, der zu dem ersteren Erkenntnissvermögen gehört, den **gesunden Menschenverstand** *(bon sens)*, den zum zweiten den

(23 — 24)

hellen Kopf *(ingenium perspicax)*. — Es ist merkwürdig, dass man sich den ersteren, welcher gewöhnlich nur als praktisches Erkenntnissvermögen betrachtet wird, nicht allein als einen, welcher der Cultur entbehren kann, sondern als einen solchen, dem sie wohl gar nachtheilig ist, wenn sie nicht weit genug getrieben wird, vorstellig macht, ihn daher bis zur Schwärmerei hochpreist, und ihn als eine Fundgrube in den Tiefen des Gemüths verborgen liegender Schätze vorstellt, auch bisweilen seinen Ausspruch als Orakel (den Genius des Sokrates) für zuverlässiger erklärt, als Alles, was studirte Wissenschaft immer zu Markte bringen würde. — So viel ist gewiss, dass, wenn die Auflösung einer Frage auf den allgemeinen und angebornen Regeln des Verstandes (deren Besitz Mutterwitz genannt wird) beruht, es unsicherer ist, sich nach studirten und künstlich aufgestellten Principien (dem Schulwitz) umzusehen und seinen Beschluss danach abzufassen, als wenn man es auf den Ausschlag der im Dunkeln des Gemüths liegenden Bestimmungsgründe des Urtheils in Masse ankommen lässt, welches man den logischen **Tact** nennen könnte: wo die Überlegung den Gegenstand sich auf vielerlei Seiten vorstellig macht und ein richtiges Resultat herausbringt, ohne sich der Acte, die hierbei im Inneren des Gemüths vorgehen, bewusst zu werden.

Der gesunde Verstand aber kann diese seine Vorzüglichkeit nur in Ansehung eines Gegenstandes der Erfahrung beweisen; nicht allein **durch** diese an Erkenntniss zu wachsen, sondern sie (die Erfahrung) selbst zu erweitern, aber nicht in speculativer, sondern blos in empirisch-praktischer Rücksicht. Denn in jener bedarf es wissenschaftlicher Principien *a priori*; in dieser aber können es auch Erfahrungen, d. i. Urtheile seyn, die durch Versuch und Erfolg continuirlich bewährt werden.

Von der Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstande.

§. 7.

In Ansehung des Zustandes der Vorstellungen ist mein Gemüth entweder handelnd und zeigt Vermögen *(facultas)*, oder es ist leidend und besteht in Empfänglichkeit *(receptivitas)*. Ein Erkenntniss enthält beides verbunden in sich, und die Möglichkeit, eine solche zu haben, führt den Namen des Erkenntnissvermögens von dem vornehmsten Theil derselben, nämlich der Thätigkeit des Gemüths, Vorstellungen zu verbinden, oder von einander zu sondern.

Vorstellungen, in Ansehung deren sich das Gemüth leidend verhält, durch welche also das Subject afficirt wird (dieses mag sich nun selbst afficiren oder von einem Object afficirt werden), gehören zum sinnlichen: diejenigen aber, welche ein blosses Thun (das Denken) enthalten, zum intellectuellen Erkenntnissvermögen. Jenes wird auch das untere, dieses aber das obere Erkenntnissvermögen genannt[*]. Jenes hat den Charakter der Passivität des inneren Sinnes der Empfindungen, dieses der Spontaneität der Apperception, d. i. des reinen Bewusst-

---

[*] Die Sinnlichkeit blos in der Undeutlichkeit der Vorstellungen, die Intellectualität dagegen in der Deutlichkeit zu setzen, und hiermit einen blos formalen (logischen) Unterschied des Bewusstseyns, statt des realen (psychologischen), der nicht blos die Form, sondern auch den Inhalt des Denkens betrifft, zu setzen, war ein grosser Fehler der Leibnitz-Wolf'schen Schule, nämlich die Sinnlichkeit blos in einem Mangel (der Klarheit, der Theilvorstellungen), folglich der Undeutlichkeit zu setzen, die Beschaffenheit aber der Verstandesvorstellung in der Deutlichkeit, da jene doch etwas sehr Positives und ein unentbehrlicher Zusatz zu der letzteren ist, um ein Erkenntniss hervorzubringen. — Leibnitz aber war eigentlich Schuld daran. Denn Er, der platonischen Schule anhängig, nahm angeborene reine Verstandesanschauungen, Ideen genannt, an, welche im menschlichen Gemüth, jetzt nur verdunkelt, angetroffen würden, und deren Zergliederung und Beleuchtung durch Aufmerksamkeit wir allein die Erkenntniss der Objecte, wie sie an sich selbst sind, zu verdanken hätten.

(26 — 27)

seyns der Handlung, welche das Denken ausmacht und zur Logik (einem System der Regeln des Verstandes), so wie jener zur Psychologie (einem Inbegriff aller innern Wahrnehmungen unter Naturgesetzen), gehört und innere Erfahrung begründet.

Anmerkung.

Der Gegenstand der Vorstellung, der nur die Art enthält, wie ich von ihm afficirt werde, kann von mir nur erkannt werden, wie er mir erscheint, und alle Erfahrung (empirische Erkenntniss), die innere nicht minder als die äussere, ist nur Erkenntniss der Gegenstände, wie sie uns erscheinen, nicht wie sie (für sich allein betrachtet) sind. Denn es kommt alsdann nicht blos auf die Beschaffenheit des Objects der Vorstellung, sondern auf die des Subjects und dessen Empfänglichkeit an, welcher Art die sinnliche Anschauung seyn werde, darauf das Denken desselben (der Begriff vom Object) folgt. — Die formale Beschaffenheit dieser Receptivität kann nun nicht wiederum noch von den Sinnen abgeborgt werden, sondern muss (als Anschauung) *a priori* gegeben seyn, d. i. es muss eine sinnliche Anschauung seyn, welche übrig bleibt, wenn gleich alles Empirische (Sinnenempfindung enthaltende) weggelassen wird, und dieses Förmliche der Anschauung ist bei inneren Erfahrungen die Zeit.

Weil Erfahrung empirisches Erkenntniss ist, zum Erkenntniss aber (da es auf Urtheilen beruht) Überlegung *(reflexio)*, mithin Bewusstseyn, d. i. Thätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben, d. i. Begriff und (vom Anschauen unterschiedenes) Denken überhaupt erfordert wird: so wird das Bewusstseyn in das discursive (welches, als logisch, weil es die Regel giebt, voran gehen muss) und das intuitive Bewusstseyn eingetheilt werden; das erstere (die reine Aperception seiner Gemüthshandlung) ist einfach. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in sich, und ist in allen Urtheilen immer ein und dasselbe, weil es

(27—28)

blos dies Förmliche des Bewusstseyns, dagegen die innere Erfahrung das Materielle desselben und ein Mannigfaltiges der empirischen inneren Anschauung, das Ich der Apprehension (folglich eine empirische Apperception), enthält.

Ich, als denkendes Wesen, bin zwar mit Mir, als Sinnenwesen, ein und dasselbe Subject; aber, als Object der inneren empirischen Anschauung, d. i. so ferne ich innerlich von Empfindungen in der Zeit, so wie sie zugleich oder nach einander sind, afficirt werde, erkenne ich mich doch nur, wie ich mir selbst erscheine, nicht als Ding an sich selbst. Denn es hängt doch von der Zeitbedingung, welche kein Verstandesbegriff (mithin nicht blos Spontaneität) ist, folglich von einer Bedingung ab, in Ansehung deren mein Vorstellungsvermögen leidend ist (und gehört zur Receptivität). — Daher erkenne ich mich durch innere Erfahrung immer nur, wie ich mir erscheine; welcher Satz dann oft böslicherweise so verdreht wird, dass er so viel sagen wolle: es scheine mir nur *(mihi videri)*, dass ich gewisse Vorstellungen und Empfindungen habe, ja überhaupt, dass ich existire. — Der Schein ist der Grund zu einem irrigen Urtheil aus subjectiven Ursachen, die fälschlich für objectiv gehalten werden; Erscheinung ist aber gar kein Urtheil, sondern blos empirische Anschauung, die durch Reflexion, und den daraus entspringenden Verstandesbegriff zur inneren Erfahrung und hiermit Wahrheit wird.

Dass die Wörter innerer Sinn und Apperception von den Seelenforschern gemeinhin für gleichbedeutend genommen werden, ungeachtet der erstere allein ein psychologisches (angewandtes), die zweite aber blos ein logisches (reines) Bewusstseyn anzeigen soll, ist die Ursache dieser Irrungen. Dass wir aber durch den ersteren uns nur erkennen können, wie wir uns erscheinen, erhellt daraus, weil Auffassung *(apprehensio)* der Eindrücke des ersteren eine formale Bedingung der inneren Anschauung des Subjects, nämlich die Zeit, voraussetzt, welche kein Verstandesbegriff ist, und also blos als subjective Bedingung gilt, wie nach der Beschaffenheit der menschlichen Seele uns innere Empfindungen gegeben werden, also diese uns nicht, wie das Object an sich ist, zu erkennen giebt.

* * *

Diese Anmerkung gehört eigentlich nicht zur Anthropologie. In dieser sind nach Verstandesgesetzen vereinigte Erscheinungen Erfahrungen, und da wird nach der Vorstellungsart der Dinge, wie sie auch ohne ihr Verhältniss zu den Sinnen in Betrachtung zu ziehen (mithin an sich selbst) sind, gar nicht gefragt; denn diese Untersuchung gehört zur Metaphysik, welche es mit der Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* zu thun hat. Aber es war doch nöthig, so weit zurückzugehen, um auch nur die Verstösse des speculativen Kopfs in Ansehung dieser Frage abzuhalten. — Da übrigens die Kenntniss des Menschen durch innere Erfahrung, weil er danach grossentheils auch Andere beurtheilt, von grosser Wichtigkeit, aber doch zugleich von vielleicht grösserer Schwierigkeit ist, als die richtige Beurtheilung Anderer, indem der Forscher seines Inneren leichtlich, statt blos zu beobachten, manches in das Selbstbewusstseyn hinein trägt, so ist es rathsam und sogar nothwendig, von beobachteten Erscheinungen in sich selbst anzufangen, und dann allererst zu Behauptung gewisser Sätze, die die Natur des Menschen angehen, d. i. zur inneren Erfahrung, fortzuschreiten.

Apologie für die Sinnlichkeit.

§. 8.

Dem Verstande bezeigt Jedermann alle Achtung, wie auch die Benennung desselben als oberen Erkenntnissvermögens es schon anzeigt, wer ihn lobpreisen wollte, würde mit dem Spott jenes das Lob der Tugend erhebenden Redners (*stulte! quis unquam vituperavit*) abgefertigt werden. Aber die Sinnlichkeit ist in üblem Ruf. Man sagt ihr viel Schlimmes nach: z. B. 1. dass sie die Vorstellungskraft *verwirre*; 2. dass sie das grosse Wort führe und als *Herrscherin*, da sie doch nur die *Dienerin* des Verstandes seyn sollte, halsstarrig und schwer zu bändigen sey; 3. dass sie sogar *betrüge* und man in Ansehung ihrer nicht genug auf seiner Hut seyn könne. — Andererseits fehlt es ihr aber auch nicht an Lobrednern, vornämlich unter Dichtern und Leuten von Geschmack, welche die *Versinnlichung* der Verstandesbegriffe nicht allein als Verdienst hochpreisen, sondern auch gerade hierin und dass die Begriffe nicht so mit peinlicher Sorgfalt in ihre Bestandtheile zerlegt werden müssten, das *Prägnante* (die Gedankenfülle) oder das *Emphatische* (den Nachdruck) der Sprache und das *Einleuchtende* (die Helligkeit im Bewusstseyn) der Vorstellungen setzen, die Nacktheit des Verstandes aber geradezu für Dürftigkeit erklären*. Wir brauchen hier keinen Panegyristen, sondern nur einen Advocaten wider den Ankläger.

Das *Passive* in der Sinnlichkeit, das wir doch nicht ablegen können, ist eigentlich die Ursache alles des Übels, was man ihr nachsagt. Die innere Vollkommenheit des Menschen besteht darin, dass er den Gebrauch aller seiner Vermögen in seiner Gewalt habe, um ihn seiner *freien Willkühr* zu unterwerfen. Dazu aber wird erfordert, dass der *Verstand* herrsche, ohne doch die Sinnlichkeit (die an sich Pöbel ist, weil sie nicht denkt) zu schwächen, weil ohne sie es keinen Stoff geben würde, der zum Gebrauch des gesetzgebenden Verstandes verarbeitet werden könnte.

---

* Da hier nur vom Erkenntnissvermögen und also von Vorstellung (nicht dem Gefühl der Lust oder Unlust) die Rede ist, so wird *Empfindung* nichts weiter als Sinnenvorstellung (empirische Anschauung), zum Unterschiede sowohl von Begriffen (dem Denken), als auch von der reinen Anschauung (der Raums und der Zeitvorstellung) bedeuten.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die erste Anklage.

§. 9.

Die Sinne verwirren nicht. Dem, der ein gegebenes Mannigfaltige zwar *aufgefasst*, aber noch nicht *geordnet hat*, kann man nicht nachsagen, dass er es *verwirre*. Die Wahrnehmungen der Sinne (empirische Vorstellungen mit Bewusstseyn) können nur innere *Erscheinungen* heissen. Der Verstand, der hinzukommt, und sie unter einer Regel des Denkens verbindet (*Ordnung* in das Mannigfaltige hineinbringt), macht allererst daraus empirisches Erkenntniss, d. i. *Erfahrung*. — Es liegt also an dem seine Obliegenheit vernachlässigenden *Verstande*, wenn er keck urtheilt, ohne zuvor die Sinnenvorstellungen nach Begriffen geordnet zu haben, und dann nachher über die Verworrenheit derselben klagt, die der sinnlich gearteten Natur des Menschen zu Schulden kommen müsse. Dieser Vorwurf trifft sowohl die ungegründete Klage, über die Verwirrung der äusseren, als der inneren Vorstellungen durch die Sinnlichkeit.

Die sinnlichen Vorstellungen kommen freilich denen des Verstandes zuvor, und stellen sich in Masse dar. Aber desto reichhaltiger ist der Ertrag, wenn der Verstand mit seiner Anordnung und intellectuellen Form hinzukommt und z. B. *prägnante* Ausdrücke für den Begriff, *emphatische* für das Gefühl und *interessante* Vorstellungen für die Willensbestimmung ins Bewusstseyn bringt. — Der Reichthum, den die Geistesproducte in der Redekunst und Dichtkunst dem Verstande auf einmal (in Masse) darstellen, bringt diesen zwar oft in Verwirrung, wenn er sich alle Acte der Reflexion, die er hierbei wirklich, obzwar im Dunkeln, anstellt, deutlich machen und auseinder setzen soll. Aber die Sinnlichkeit ist hierbei in keiner Schuld, sondern es ist vielmehr Verdienst von ihr, dem Verstande reichhaltigen Stoff, wogegen die abstracten

Begriffe desselben oft nur schimmernde Armseligkeiten sind, dargeboten zu haben.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit gegen die zweite Anklage.

§. 10.

Die Sinne gebieten nicht über den Verstand. Sie bieten sich vielmehr nur dem Verstande an, um über ihren Dienst zu disponiren. Dass sie ihre Wichtigkeit nicht verkannt wissen wollen, die ihnen vornämlich in dem zukommt, was man den gemeinen Menschensinn *(sensus communis)* nennt, kann ihnen nicht für Anmaassung, über den Verstand herrschen zu wollen, angerechnet werden. Zwar giebt es Urtheile, die man eben nicht *förmlich* vor den Richterstuhl des Verstandes zieht, um von ihm abgeurtheilt zu werden, die daher unmittelbar durch den Sinn dictirt zu seyn scheinen. Dergleichen enthalten die sogenannten Sinnsprüche, oder orakelmässigen Anwandlungen (wie diejenigen, deren Ausspruch Sokrates seinem Genius zuschrieb). Es wird nämlich dabei vorausgesetzt, dass das erste Urtheil über das, was in einem vorkommenden Falle zu thun recht und weise ist, gemeiniglich auch das *richtige* sey, und durch Nachgrübeln nur verkünstelt werde. Aber sie kommen in der That nicht aus den Sinnen, sondern aus wirklichen obzwar dunkeln Überlegungen des Verstandes. — Die Sinne machen darauf keinen Anspruch und sind, wie das gemeine Volk, welches, wenn es nicht Pöbel ist *(ignobile vulgus)*, seinem Obern, dem Verstande, sich zwar gern unterwirft, aber doch gehört werden will. Wenn aber gewisse Urtheile und Einsichten als unmittelbar aus dem innern Sinn (nicht vermittelst des Verstandes) hervorgehend, sondern dieser als für sich gebietend und Empfindungen für Urtheile geltend angenommen werden, so ist das baare *Schwärmerei*, welche mit der Sinnenverrückung in naher Verwandtschaft steht.

Rechtfertigung der Sinnlichkeit wider die dritte Anklage.

Die Sinne betrügen nicht. Dieser Satz ist die Ablehnung des wichtigsten, aber auch, genau erwogen, nichtigsten Vorwurfs, den man den Sinnen macht, und dieses darum, nicht weil sie immer richtig urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen; weshalb der Irrthum immer nur dem Verstande zur Last fällt. — Doch gereicht diesem der Sinnenschein *(species, apparentia)*, wenn gleich nicht zur Rechtfertigung, doch zur Entschuldigung; wonach der Mensch öfters in den Fall kommt, das Subjective seiner Vorstellungsart für das Objective (den entfernten Thurm, an dem er keine Ecken sieht, für rund, das Meer, dessen entfernter Theil ihm durch höhere Lichtstrahlen ins Auge fällt, für höher als das Ufer *(altum mare)*, den Vollmond, den er in seinem Aufgange am Horizont durch eine dunstige Luft sieht, obzwar er ihn durch denselben Sehewinkel ins Auge fasst, für entfernter, also auch für grösser, als wie er hoch am Himmel erscheint) und so Erscheinung für Erfahrung zu halten, dadurch aber in Irrthum, als einen Fehler des Verstandes, nicht den der Sinne, zu gerathen.

⁂

Ein Tadel, den die Logik der Sinnlichkeit entgegen wirft, ist der, dass man dem Erkenntniss, so wie es durch sie befördert wird, Seichtigkeit (Individualität, Einschränkung aufs Einzelne) vorwirft, da hingegen den Verstand, der aufs Allgemeine geht, eben darum aber zu Abstractionen sich bequemen muss, der Vorwurf der Trockenheit trifft. Die ästhetische Behandlung, deren erste Forderung Popularität ist, schlägt aber einen Weg ein, auf dem beiden Fehlern ausgebeugt werden kann.

Vom Können in Ansehung des Erkenntnissvermögens überhaupt.

§. 11.

Der vorhergehende Paragraph, der vom Scheinvermögen handelte, in dem, was kein Mensch kann, führt uns zur Erörterung der Begriffe vom Leichten und Schweren *(leve et grave)*, welche, dem Buchstaben nach, im Deutschen zwar nur körperliche Beschaffenheiten und Kräfte bedeuten, dann aber wie im Lateinischen, nach einer gewissen Analogie, das Thunliche *(facile)*, und Comparativunthunliche *(difficile)* bedeuten sollen; denn das Kaum-Thunliche wird doch von einem Subject, das an dem Grade seines dazu erforderlichen Vermögens zweifelt, in gewissen Lagen und Verhältnissen desselben für subjectivunthunlich gehalten.

Die Leichtigkeit Etwas zu thun *(promtitudo)* muss mit der Fertigkeit in solchen Handlungen *(habitus)* nicht verwechselt werden. Die erstere bedeutet einen gewissen Grad des mechanischen Vermögens; — „ich kann, wenn ich will;" und bezeichnet subjective Möglichkeit, die zweite die subjectiv-praktische Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, mithin einen gewissen Grad des Willens, der durch den oft wiederholten Gebrauch seines Vermögens erworben wird: „ich will, weil es die Pflicht gebietet." Daher kann man die Tugend nicht so erklären: sie sey die Fertigkeit in freien rechtmässigen Handlungen; denn da wäre sie blos Mechanism der Kraftanwendung; sondern Tugend ist die moralische Stärke in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll.

Das Leichte wird dem Schweren, aber oft auch dem Lästigen entgegengesetzt. Leicht ist einem Subject dasjenige, wozu ein grosser Überschuss seines Vermögens über die zu einer That erforderliche Kraftanwendung in ihm anzutreffen ist. Was ist leichter, als die Förmlichkeiten der Visiten, Gratulationen und Condolenzen zu begehen? Was ist aber auch einem beschäftigten Mann beschwerlicher? Es sind freundschaftliche Vexationen (Plackereien), die ein Jeder herzlich wünscht los zu werden, indess er doch auch Bedenken trägt, wider den Gebrauch zu verstossen.

Welche Vexationen giebt es nicht in äusseren zur Religion gezählten, eigentlich aber zur kirchlichen Form gezogenen Gebräuchen, wo gerade darin, dass sie zu nichts nutzen, und in der blossen Unterwerfung der Gläubigen, sich durch Ceremonien und Observanzen, Büssungen und Kasteiungen (je mehr desto besser) geduldig hudeln zu lassen, das Verdienstliche der Frömmigkeit gesetzt wird; indessen dass diese Frohndienste zwar mechanisch leicht (weil keine lasterhafte Neigung dabei aufgeopfert werden darf), aber dem Vernünftigen moralisch sehr beschwerlich und lästig fallen müssen. — Wenn daher der grosse moralische Volkslehrer sagte „meine Gebote sind nicht schwer“, so wollte er dadurch nicht sagen, sie bedürften nur geringen Aufwand von Kräften, um sie zu erfüllen; denn in der That sind sie, als solche, welche reine Herzensgesinnungen fordern, das Schwerste unter Allem, was geboten werden mag; aber sie sind für einen Vernünftigen doch unendlich leichter, als Gebote einer geschäftigen Nichtsthuerei *(gratis anhelare, multa agendo nihil agere)*, dergleichen die waren, welche das Judenthum begründete; denn das Mechanischleichte fühlt der vernünftige Mann centnerschwer, wenn er sieht, dass die darauf verwandte Mühe doch zu nichts nützt.

Etwas Schweres leicht zu machen ist Verdienst; es als leicht vorzumalen, ob man gleich es selbst zu leisten nicht vermag, ist Betrug. Das, was leicht ist, zu thun, ist verdienstlos. Methoden und Maschinen, und unter diesen die Vertheilung der Arbeiten unter verschiedene Künstler (fabrikenmässige Arbeit), machen Vieles leicht, was mit eigenen Händen, ohne andere Werkzeuge, zu thun schwer seyn würde.

Schwierigkeiten zu zeigen, ehe man die Vorschrift zur Unternehmung giebt (wie z. B. in Nachforschungen der Metaphysik), mag zwar abschrecken, aber das ist doch besser als sie zu verhehlen. Der Alles, was er sich vornimmt, für leicht hält, ist leichtsinnig. Der, dem Alles, was er thut, leicht lässt, ist gewandt; so wie der, dessen Thun Mühe verräth, schwerfällig. — Die gesellige Unterhaltung (Conversation) ist ein blosses Spiel, worin Alles leicht seyn und leicht lassen muss. Daher die Ceremonie (das Steife) in derselben, z. B. das feierliche Abschiednehmen nach einem Gelage, als altväterisch abgeschafft ist.

Die Gemüthsstimmung der Menschen bei Unternehmung eines Geschäfts ist nach Verschiedenheit der Temperamente verschieden. Einige fangen von Schwierigkeiten und Besorgnissen an (Melancholische), bei Andern ist die Hoffnung und vermeinte Leichtigkeit der Ausführung das Erste, was ihnen in die Gedanken kommt (Sanguinische).

Was ist aber von dem ruhmredigen Ausspruche der Kraftmänner, der nicht auf blosses Temperament gegründet ist, zu halten? „Was der Mensch will, das kann er." Er ist nichts weiter als eine hochtönende Tautologie: was er nämlich auf das Geheiss seiner moralisch-gebietenden Vernunft will, das soll er, folglich kann er es auch thun (denn das Unmögliche wird ihm die Vernunft nicht gebieten). Es gab aber vor einigen Jahren solche Gecken, die das auch im physischen Sinn von sich priesen, und sich so als Weltbestürmer ankündigten, deren Race aber vorlängst ausgegangen ist. —

Endlich macht das Gewohntwerden *(consuetudo)*, da nämlich die Empfindungen von eben derselben Art, durch ihre lange Dauer ohne Abwechselung, die Aufmerksamkeit von den Sinnen abziehen, und man sich ihrer kaum mehr bewusst ist, zwar die Ertragung der Ubel leicht (die man alsdann fälschlich mit dem Namen einer Tugend, nämlich der Geduld, beehrt), aber auch das Bewusstseyn und die Erinnerung des empfangenen Guten schwerer, welches dann gemeiniglich zum Undank (einer wirklichen Untugend) führt.

Aber die Angewohnheit *(assuetudo)* ist eine physische innere Nöthigung, nach derselben Weise ferner zu verfahren, wie man bis dahin verfahren hat. Sie benimmt selbst den guten Handlungen eben dadurch ihren moralischen Werth, weil sie der Freiheit des Gemüths Abbruch thut, und überdies zu gedankenlosen Wiederholungen ebendesselben Acts (Monotonie) führt, und dadurch lächerlich wird. — Angewöhnte Flickwörter (Phrasen zu blosser Ausfüllung der Leere an Gedanken) machen den Zuhörer unaufhörlich besorgt, das Sprüchelchen wiederum hören zu müssen, und den Redner zur Sprachmaschine. Die Ursache der Erregung des Ekels, den die Angewohnheit eines Andern in uns erregt, ist, weil das Thier hier gar zu sehr aus dem Menschen hervorspringt, das instinctmässig nach der Regel der Angewöhnung, gleich als eine andere (nicht-menschliche) Natur geleitet wird, und so Gefahr läuft, mit dem Vieh in eine und dieselbe Classe zu gerathen. — Doch können gewisse Angewöhnungen absichtlich geschehen und eingeräumt werden, wenn nämlich die Natur der freien Willkühr ihre Hülfe versagt, z. B. im Alter sich an die Zeit des Essens und Trinkens, die Qualität und Quantität desselben, oder auch des Schlafs zu gewöhnen und so allmälig mechanisch zu werden; aber das gilt nur als Ausnahme und im Nothfall. In der Regel ist alle Angewohnheit verwerflich.

Von dem künstlichen Spiel mit dem Sinnenschein.

§. 12.

Das Blendweck, welches durch Sinnenvorstellungen dem Verstande gemacht wird *(praestigiae)*, kann natürlich, oder auch künstlich seyn und ist entweder Täuschung *(illusio)*, oder **Betrug** *(fraus)*. — Dasjenige Blendwerk, wodurch man genöthigt wird, Etwas auf das Zeugniss der Augen für wirklich zu halten, ob es zwar von eben demselben Subject durch seinen Verstand für unmöglich erklärt wird, heisst **Augenverblendniss** *(praestigiae)*.

Illusion ist dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiss, dass der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist. — Dieses Spiel des Gemüths mit dem Sinnenschein ist sehr angenehm und unterhaltend, wie z. B. die perspectivische Zeichnung des Innern eines Tempels, oder wie Raphael **Mengs** von dem Gemälde der Schule der Peripatetiker (mich deucht von *Correggio*) sagt: „dass, wenn man sie lange ansieht, sie zu gehen scheinen", oder wie eine im Stadthaus von Amsterdam gemalte Treppe mit halbgeöffneter Thür Jeden verleitet, an ihr hinaufzusteigen u. d. g.

Betrug aber der Sinne ist: wenn, sobald man weiss, wie es mit dem Gegenstande beschaffen ist, auch der Schein sogleich aufhört. Dergleichen sind die Taschenspielerkünste von allerlei Art. — Kleidung, deren Farbe zum Gesicht vortheilhaft absticht, ist Illusion; Schminke aber Betrug. Durch die erstere wird man verleitet, durch die zweite geäfft. — Daher kommt es auch, dass man mit Farben nach der Natur bemalte **Statuen** menschlicher oder thierischer Gestalten nicht leiden mag, indem man jeden Augenblick betrogen wird, sie für lebend zu halten, so oft sie unversehens zu Gesichte kommen.

Bezauberung *(fascinatio)* in einem sonst gesunden Gemüthszustande ist ein Blendwerk der Sinne, von dem man sagt, dass es nicht mit natürlichen Dingen zugehe, weil das Urtheil, dass ein Gegenstand (oder eine Beschaffenheit desselben) **sey**, bei darauf verwandter Attention, mit dem Urtheil, **dass er nicht** (oder anders gestaltet) **sey**, unwiderstehlich wechselt, — der Sinn also sich selbst zu widersprechen scheint. Wie ein Vogel, der gegen den

Spiegel, in dem er sich selbst sieht, flattert, und ihn bald für einen wirklichen Vogel, bald nicht dafür hält. Dieses Spiel mit Menschen, dass sie ihren eigenen Sinnen nicht trauen, findet vornämlich bei solchen statt, die durch Leidenschaft stark angezogen werden. Dem Verliebten, der (nach Helvetius) seine Geliebte in den Armen eines Andern sah, konnte diese, die es ihm schlechthin ableugnete, sagen: „Treuloser, Du liebst mich nicht mehr, Du glaubst mehr, was Du siehst, als was Ich Dir sage.“— Gröber, wenigstens schädlicher war der Betrug, den die Bauchredner, die Gassnere, die Mesmerianer u. d. g. vermeinte Schwarzkünstler verübten. Man nannte vor Alters die armen unwissenden Weiber, die so etwas Übernatürliches zu thun vermeinten, Hexen, und noch in diesem Jahrhundert war der Glaube daran nicht völlig ausgerottet *. Es scheint, das Gefühl der Verwunderung über etwas Unerhörtes habe an sich selbst viel Anlockendes für den Schwachen, nicht blos, weil ihm auf einmal neue Aussichten eröffnet werden, sondern weil er dadurch von dem ihm lästigen Gebrauch der Vernunft losgesprochen zu seyn, dagegen Andere in der Unwissenheit sich gleich zu machen, verleitet wird.

---

* Ein protestantischer Geistlicher in Schottland sagte noch in diesem Jahrhundert in dem Verhör über einen solchen Fall als Zeuge zum Richter: „Mein Herr, ich versichere Euch auf meine priesterliche Ehre, dass dieses Weib eine Hexe ist“, worauf der Letztere erwiederte: „und ich versichere Euch auf meine richterliche Ehre, dass Ihr kein Hexenmeister seyd.“ Das jetzt Deutsch gewordene Wort Hexe kommt von den Anfangsworten der Messformel bei Einweihung der Hostie her, welche der Gläubige mit leiblichen Augen als eine kleine Scheibe Brot sieht, nach Aussprechung derselben aber mit geistigen Augen als den Leib eines Menschen zu sehen verbunden wird. Denn die Wörter *hoc est* haben zuerst das Wort *corpus* hinzugethan, wo *hoc est corpus* sprechen in *hocuspocus* machen verändert wurde, vermuthlich aus frommer Scheu, den rechten Namen zu nennen und zu profaniren, wie es Abergläubische bei unnatürlichen Gegenständen zu thun pflegen, um sich daran nicht zu vergreifen.

Von dem erlaubten moralischen Schein.

§. 13.

Die Menschen sind insgesammt, je civilisirter, desto mehr Schauspieler; sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor Andern, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend Jemanden dadurch zu betrügen, weil ein jeder Andere, dass es hiermit eben nicht herzlich gemeint sey, dabei einverständigt ist, und es ist auch sehr gut, dass es so in der Welt zugeht. Denn dadurch, dass Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt und gehen in die Gesinnung über. — Aber den Betrüger in uns selbst, die Neigung, zu betrügen, ist wiederum Rückkehr zum Gehorsam unter das Gesetz der Tugend, und nicht Betrug, sondern schuldlose Täuschung unserer selbst.

So ist die Aneklung seiner eigenen Existenz, aus der Leerheit des Gemüths an Empfindungen, zu denen es unaufhörlich strebt, der langen Weile, wobei man doch zugleich ein Gewicht der Trägheit fühlt. d. i. des Überdrusses an aller Beschäftigung, die Arbeit heissen und jenen Ekel vertreiben könnte, weil sie mit Beschwerden verbunden ist, ein höchst widriges Gefühl, dessen Ursache keine andere ist, als die natürliche Neigung zur Gemächlichkeit (einer Ruhe, vor der keine Ermüdung vorhergeht). — Diese Neigung ist aber betrügerisch, selbst in Ansehung der Zwecke, welche die Vernunft dem Menschen zum Gesetz macht, um mit sich selbst zufrieden zu seyn, wenn er gar nichts thut (zwecklos vegetirt), weil er da doch nichts Böses thut. Sie also wieder zu betrügen (welches durch das Spiel mit schönen Künsten, am meisten aber durch gesellige Unterhaltung geschehen kann), heisst die Zeit vertreiben (*tempus fallere*); wo der Ausdruck schon die Absicht andeutet, nämlich die Neigung zur geschäftlosen Ruhe selbst zu betrügen, wenn durch schöne Künste

(42 — 43)

das Gemüth spielend unterhalten, ja auch nur durch ein blosses an sich zweckloses Spiel in einem friedlichen Kampfe, wenigstens Cultur des Gemüths bewirkt wird, widrigenfalls es heissen würde, die Zeit tödten. — — Mit Gewalt ist wider die Sinnlichkeit in den Neigungen nichts ausgerichtet; man muss sie überlisten, und, wie Swift sagt, dem Wallfisch eine Tonne zum Spiel hingeben, um das Schiff zu retten.

Die Natur hat den Hang, sich gern täuschen zu lassen, dem Menschen weislich eingepflanzt, selbst um die Tugend zu retten, oder doch zu ihr hinzuleiten. Der gute ehrbare Anstand ist ein äusserer Schein, der Andern Achtung einflösst (sich nicht gemein zu machen). Zwar würde das Frauenzimmer damit schlecht zufrieden seyn, wenn das männliche Geschlecht ihren Reizen nicht zu huldigen schiene. Aber Sittsamkeit *(pudicitia)*, ein Selbstzwang, der die Leidenschaft versteckt, ist doch als Illusion sehr heilsam, um zwischen einem und dem andern Geschlecht den Abstand zu bewirken, der nöthig ist, um nicht das eine zum blossen Werkzeuge des Genusses des andern abzuwürdigen. — Überhaupt ist Alles, was man Wohlanständigkeit *(decorum)* nennt, von derselben Art, nämlich nichts als schöner Schein.

Höflichkeit (Politesse) ist ein Schein der Herablassung, der Liebe einflösst. Die Verbeugungen (Complimente) und die ganze höfische Galanterie, sammt den heissesten Freundschaftsversicherungen mit Worten, sind zwar nicht eben immer Wahrheit (Meine lieben Freunde: es giebt keinen Freund! *Aristoteles)*, aber sie betrügen darum doch auch nicht, weil ein Jeder weiss, wofür er sie nehmen soll, und dann vornämlich darum, weil diese anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hinleiten.

Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für ächtes Gold nimmt. — Es ist doch aber besser, Scheidemünze, als gar kein solches

(45 — 46)

Mittel im Umlauf zu haben, und endlich kann es doch, wenn gleich mit ansehnlichem Verlust, in baares Gold umgesetzt werden. Sie für lauter Spielmarken, die gar keinen Werth haben, auszugeben, mit dem sarkastischen Swift zu sagen: „Die Ehrlichkeit ist ein Paar Schuhe, die im Kothe ausgetreten worden“ u. s. w., oder mit dem Prediger Hofstede, in seinem Angriff auf Marmontel's Belisar, selbst einen Sokrates zu verleumden, um ja zu verhindern, dass irgend Jemand an die Tugend glaube, ist ein an der Menschheit verübter Hochverrath. Selbst der Schein des Guten an Andern muss uns werth seyn, weil aus diesem Spiel mit Verstellungen, welche Achtung erwerben, ohne sie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernst werden kann. — Nur der Schein des Guten in uns selbst muss ohne Verschonen weggewischt, und der Schleier, womit die Eigenliebe unsere moralischen Gebrechen verdeckt, abgerissen werden, weil der Schein da betrügt, wo man durch das, was ohne allen moralischen Gehalt ist, die Tilgung seiner Schuld, oder gar, in Wegwerfung desselben, die Überredung nichts schuldig zu seyn, sich vorspiegelt, z. B. wenn die Bereuung der Übelthaten am Ende des Lebens für wirkliche Besserung, oder vorsätzliche Übertretung als menschliche Schwachheit, vorgemalt wird.

Von den fünf Sinnen.

§. 14.

Die Sinnlichkeit im Erkenntnissvermögen (das Vermögen der Vorstellungen in der Anschauung) enthält zwei Stücke: den Sinn und die Einbildungskraft. — Das erstere ist das Vermögen der Anschauung in der Gegenwart des Gegenstandes, das zweite auch ohne die Gegenwart desselben. — Die Sinne aber werden wiederum in die äusseren und den inneren Sinn *(sensus internus)* eingetheilt; der erstere ist der, wo der menschliche Körper durch körperliche Dinge, der zweite, wo er durchs Gemüth afficirt wird, wobei zu merken ist, dass der letztere als blosses Wahrnehmungsvermögen (der empirischen Anschauung), vom Gefühl der Lust und Unlust, d. i. der Empfänglichkeit des Subjects, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden, verschieden gedacht wird, den man den inwendigen Sinn *(sensus interior)* nennen könnte. — Eine Vorstellung durch den Sinn, deren man sich als einer solchen bewusst ist, heisst besonders Sensation, wenn die Empfindung zugleich Aufmerksamkeit auf den Zustand des Subjects erregt.

§. 15.

Man kann zuerst die Sinne der Körperempfindung in den der Vitalempfindung *(sensus vagus)*, und die der Organempfindung *(sensus fixus)*, und, da sie insgesammt nur da, wo Nerven sind, angetroffen werden, in diejenigen eintheilen, welche das ganze System der Nerven, oder nur den zu einem gewissen Gliede des Körpers gehörenden Nerven afficiren. — Die Empfindung der Wärme und Kälte, selbst die, welche durchs Gemüth erregt wird (z. B. durch schnell wachsende Hoffnung oder Furcht), gehört zum Vitalsinn. Der Schauer, der den Menschen selbst bei der Vorstellung des Erhabenen überläuft, und das Gräuseln, womit Ammenmährchen in später Abendzeit die Kinder zu Bette jagen, sind von der letztern Art; sie durchdringen den Körper, so weit als in ihm Leben ist.

Der Organsinne aber können füglich nicht mehr oder weniger als fünf aufgezählt werden, so ferne sie sich auf äussere Empfindung beziehen.

Drei derselben aber sind mehr objectiv als subjectiv, d. i. sie tragen, als empirische Anschauung, mehr zur Erkenntniss des äusseren Gegenstandes bei, als sie das Bewusstseyn des afficirten Organs rege machen; — zwei aber sind mehr subjectiv als objectiv, d. i. die Vorstellung durch dieselben ist mehr die des Genusses, als der Erkenntniss des äusseren Gegenstandes; daher über die erstere man sich mit Andern leicht einverständigen kann, in Ansehung der letztern aber, bei einerlei äusserer empirischer Anschauung und Benennung des Gegenstandes, die Art, wie das Subject sich von ihm afficirt fühlt, ganz verschieden seyn kann.

Die Sinne von der erstern Classe sind 1. der der Betastung *(tactus)*, 2. des Gesichts *(visus)*, 3. des Gehörs *(auditus)*. — Von der zweiten *a.* des Geschmacks *(gustus)*, *b.* des Geruchs *(olfactus)*; insgesammt lauter Sinne der Organempfindung, gleichsam so vieler äusserer, von der Natur für das Thier zum Unterscheiden der Gegenstände zubereiteten, Eingänge.

Vom Sinne der Betastung.

§. 16.

Der Sinn der Betastung liegt in den Fingerspitzen und den Nervenwärzchen *(papillae)* derselben, um durch die Berührung der Oberfläche eines festen Körpers die Gestalt desselben zu erkundigen. — Die Natur scheint allein dem Menschen dieses Organ angewiesen zu haben, damit er durch Betastung von allen Seiten sich einen Begriff von der Gestalt eines Körpers machen könne, denn die Fühlhörner der Insecten scheinen nur die Gegenwart desselben, nicht die Erkundigung der Gestalt zur Absicht zu haben. — Dieser Sinn ist auch der einzige, von unmittelbarer äusserer Wahrnehmung, eben darum auch der wichtigste und am sichersten belehrende, dennoch aber der gröbste, weil die Materie fest seyn muss, von deren Oberfläche der Gestalt nach wir durch Berührung belehrt werden sollen. (Von der Vitalempfindung, ob die Oberfläche sanft oder unsanft, viel weniger noch, ob sie warm oder kalt anzufühlen sey, ist hier nicht die Rede.) — Ohne diesen Organsinn würden wir uns von einer körperlichen Gestalt gar keinen Begriff machen können, auf deren Wahrnehmung also die beiden andern Sinne der erstern Classe ursprünglich bezogen werden müssen, um Erfahrungserkenntniss zu verschaffen.

Vom Gehör.

§. 17.

Der Sinn des Gehörs ist einer der Sinne von blos *mittelbarer* Wahrnehmung. — Durch die Luft, die uns umgiebt, und vermittelst derselben, wird ein entfernter Gegenstand in grossem Umfange erkannt, und durch eben dieses Mittel, welches durch das Stimmorgan, den Mund, in Bewegung gesetzt wird, können sich Menschen am leichtesten und vollständigsten mit Andern in Gemeinschaft der Gedanken und Empfindungen bringen, vornämlich wenn die Laute, die Jeder den Andern hören lässt, articulirt sind, und in ihrer gesetzlichen Verbindung durch den Verstand eine Sprache ausmachen. — Die Gestalt des Gegenstandes wird durchs Gehör nicht gegeben, und die Sprachlaute führen nicht unmittelbar zur Vorstellung desselben, sind aber eben darum, und weil sie an sich nichts, wenigstens keine Objecte, sondern allenfalls nur innere Gefühle bedeuten, die geschicktesten Mittel der Bezeichnung der Begriffe, und Taubgeborne, die eben darum auch stumm (ohne Sprache) bleiben müssen, können nie zu etwas Mehrerem, als einem *Analogon* der Vernunft gelangen.

Was aber den Vitalsinn betrifft, so wird dieser durch *Musik*, als ein regelmässiges Spiel von Empfindungen des Gehörs, unbeschreiblich lebhaft und mannigfaltig nicht blos bewegt, sondern auch gestärkt, welche also gleichsam eine Sprache blosser Empfindungen (ohne alle Begriffe) ist. Die Laute sind hier *Töne*, und dasjenige fürs Gehör, was die Farben fürs Gesicht sind; eine Mittheilung der Gefühle in die Ferne in einem Raume umher, an Alle, die sich darin befinden, und ein gesellschaftlicher Genuss, der dadurch nicht vermindert wird, dass Viele an ihm Theil nehmen.

Von dem Sinne des Sehens.

§. 18.

Auch das Gesicht ist ein Sinn der mittelbaren Empfindung durch eine nur für ein gewisses Organ (die Augen) empfindbare bewegte Materie, durch Licht, welches nicht, wie der Schall, blos eine wellenartige Bewegung eines flüssigen Elements ist, die sich im Raume umher nach allen Seiten verbreitet, sondern eine Ausströmung, durch welche ein Punct für das Object im Raume bestimmt wird, und vermittelst dessen uns das Weltgebäude in einem so unermesslichen Umfange bekannt wird, dass, vornämlich bei selbstleuchtenden Himmelskörpern, wenn wir ihre Entfernung mit unsern Maassstäben hier auf Erden vergleichen, wir über der Zahlenreihe ermüden, und dabei fast mehr Ursache haben, über die zarte Empfindsamkeit dieses Organs in Ansehung der Wahrnehmung so geschwächter Eindrücke zu erstaunen, als über die Grösse des Gegenstandes (des Weltgebäudes), vornämlich wenn man die Welt im Kleinen, so wie sie uns vermittelst der Mikroskope vor Augen gestellt wird, z. B. bei den Infusionsthierchen, dazu nimmt. — Der Sinn des Gesichts ist, wenn gleich nicht unentbehrlicher als der des Gehörs, doch der edelste, weil er sich unter allen am meisten von dem der Betastung, als der eingeschränktesten Bedingung der Wahrnehmungen, entfernt, und nicht allein die grösste Sphäre derselben im Raume enthält, sondern auch sein Organ am wenigsten afficirt fühlt (weil es sonst nicht blosses Sehen seyn würde), hiermit also einer reinen Anschauung (der unmittelbaren Vorstellung des gegebenen Objects ohne beigemischte merkliche Empfindung) näher kommt.

* * *

Diese drei äusseren Sinne leiten durch Reflexion das Subject zum Erkenntniss des Gegenstandes als eines Dinges ausser uns. — Wenn aber die Empfindung so stark wird, dass das Bewusstseyn der Bewegung des Organs stärker wird, als das der Beziehung auf ein äusseres Object, so werden äussere Vorstellungen in innere verwandelt. — Das Glatte oder Rauhe im Anfühlbaren bemerken, ist ganz was anderes, als die Figur des äusseren Körpers dadurch erkundigen. Eben so, wenn das Sprechen Anderer so stark ist, dass einem, wie man sagt, die Ohren davon wehthun, oder wenn Jemand, welcher aus einem dunkeln Gemach in den hellen Sonnenschein tritt, mit den Augen blinzelt, so wird der letzte durch zu starke oder plötzliche Erleuchtung auf einige Augenblicke blind, der erste durch kreischende Stimme taub, d. i. Beide können vor der Heftigkeit der Sinnesempfindung nicht zum Begriff vom Object kommen, sondern ihre Aufmerksamkeit ist blos an die subjective Vorstellung, nämlich die Veränderung des Organs, geheftet.

Von den Sinnen des Geschmacks und des Riechens.

§. 19.

Die Sinne des Geschmacks und des Geruchs sind beide mehr subjectiv als objectiv; der erstere in der Berührung des Organs der Zunge, des Schlundes und des Gaumens durch den äusseren Gegenstand, der zweite durch Einziehung der mit der Luft vermischten fremden Ausdünstungen, wobei der Körper, der sie ausströmt, selbst vom Organ entfernt seyn kann. Beide sind einander nahe verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen stumpfen Geschmack. — Man kann sagen, dass beide durch Salze (fixe und flüchtige), deren die eine durch die Flüssigkeit im Munde, die andere durch die Luft aufgelöst seyn müssen, afficirt werden, welche in das Organ eindringen müssen, um diesem ihre specifische Empfindung zukommen zu lassen.

Allgemeine Anmerkung über die äusseren Sinne.

§. 20.

Man kann die Empfindungen der äusseren Sinne in die des mechanischen und des chemischen Einflusses eintheilen. Zu den mechanisch einfliessenden gehören die drei obersten, zu denen von chemischem Einfluss die zwei niederen Sinne. Jene sind Sinne der Wahrnehmung (oberflächlich), diese des Genusses (innigste Einnehmung). — Daher kommt es, dass der Ekel, ein Anreiz, sich des Genossenen durch den kürzesten Weg des Speisecanals zu entledigen (sich zu erbrechen), als eine so starke Vitalempfindung dem Menschen beigegeben worden, weil jene innigliche Einnehmung dem Thiere gefährlich werden kann.

Weil es aber auch einen Geistesgenuss giebt, der in der Mittheilung der Gedanken besteht, das Gemüth aber diesen, wenn er uns aufgedrungen wird, und doch als Geistesnahrung für uns nicht gedeihlich ist, widerlich findet (wie z. B. die Wiederholung immer einerlei witzig oder lustig seyn sollender Einfälle uns selbst durch diese Einerleiheit ungedeihlich werden kann), so wird der Instinct der Natur, seiner los zu werden, der Analogie wegen, gleichfalls Ekel genannt, ob er gleich zum inneren Sinn gehört.

Geruch ist gleichsam ein Geschmack in der Ferne, und Andere werden gezwungen, mit zu geniessen, sie mögen wollen oder nicht, und darum ist er, als der Freiheit zuwider, weniger gesellig als der Geschmack, wo, unter vielen Schüsseln oder Bouteillen, der Gast Eine nach seiner Behaglichkeit wählen kann, ohne dass Andere genöthigt werden, davon mit zu geniessen. — Schmutz scheint nicht sowohl durch das Widrige fürs Auge und die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Gestank, Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch den Geruch (in die Lungen) ist noch inniglicher, als die durch die einsaugenden Gefässe des Mundes oder des Schlundes.

Je stärker die Sinne, bei eben demselben Grade des auf sie geschehenen Einflusses, sich afficirt fühlen, desto weniger lehren sie. Umgekehrt: wenn sie viel lehren sollen, müssen sie mässig afficiren. Im stärksten Licht sieht (unterscheidet) man nichts, und eine stentorisch angestrengte Stimme betäubt (unterdrückt das Denken).

Je empfänglicher der Vitalsinn für Eindrücke ist (je zärtlicher und empfindlicher), desto unglücklicher ist der Mensch; je empfänglicher für den Organsinn (empfindsamer), dagegen abgehärteter für den Vitalsinn der Mensch ist, desto glücklicher ist er; — ich sage glücklicher, nicht eben moralisch-besser; — denn er hat das Gefühl seines Wohlseyns mehr in seiner Gewalt. Die Empfindungsfähigkeit aus Stärke *(sensibilitas sthenica)* kann man zarte Empfindsamkeit, die aus Schwäche des Subjects, dem Eindringen der Sinneneinflüsse ins Bewusstseyn nicht hinreichend widerstehen zu können, d. i. wider Willen darauf zu attendiren, zärtliche Empfindlichkeit *(sensibilitas asthenica)* nennen.

Fragen.

§. 21.

Welcher Organsinn ist der undankbarste und scheint auch der entbehrlichste zu seyn! Der des Geruchs. Es belohnt nicht, ihn zu cultiviren, oder wohl gar zu verfeinern, um zu geniessen; denn es giebt mehr Gegenstände des Ekels (vornämlich in volkreichern Örtern), als der Annehmlichkeit, die er verschaffen kann, und der Genuss durch diesen Sinn kann immer auch nur flüchtig und vorübergehend seyn, wenn er vergnügen soll. — Aber als negative Bedingung des Wohlseyns, um nicht schädliche Luft (den Ofendunst, den Gestank der Moräste und Äser) einzuathmen, oder auch faulende Sachen zur Nahrung zu brauchen, ist dieser Sinn nicht unwichtig. — Eben dieselbe Wichtigkeit hat auch der zweite Genusssinn, nämlich der Sinn des Geschmacks, aber mit dem ihm eigenthümlichen

Vorzuge, dass dieser die Geselligkeit im Geniessen befördert, was der vorige nicht thut, überdies auch dass er schon bei der Pforte des Eingangs der Speisen in den Darmcanal die Gedeihlichkeit derselben zum Voraus beurtheilt; denn diese ist mit der Annehmlichbheit in diesem Genusse, als einer ziemlich sicheren Vorhersagung der letzteren, wohl verbunden, wenn Uppigkeit und Schwelgerei den Sinn nur nicht verkünstelt hat. — Worauf der Appetit bei Kranken fällt, das pflegt ihnen auch gemeiniglich, gleich einer Arznei, gedeihlich zu seyn. — Der Geruch der Speisen ist gleichsam ein Vorgeschmack, und der Hungrige wird durch den Geruch von beliebten Speisen zum Genusse eingeladen, so wie der Satte dadurch abgewiesen wird.

Giebt es ein Vicariat der Sinne, d. i. einen Gebrauch des einen Sinnes, um die Stelle eines andern zu vertreten? Dem *Tauben* kann man, wenn er nur sonst hat hören können, durch die Geberdung, also durch die Augen desselben, die gewohnte Sprache ablocken, wozu auch die Beobachtung der Bewegung seiner Lippen gehört, ja durch das Gefühl der Betastung bewegter Lippen im Finstern kann eben dasselbe geschehen. Ist er aber taub geboren, so muss der Sinn des *Sehens* aus der Bewegung der Sprachorgane die Laute, die man ihm bei seiner Belehrung abgelockt hat, in ein *Fühlen* der eigenen Bewegung der Sprachmuskeln desselben verwandeln, wiewohl er dadurch nie zu wirklichen Begriffen kommt, weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig sind. — Der Mangel eines musikalischen Gehörs, obgleich das blos physische unverletzt ist, da das Gehör zwar Laute aber nicht Töne vernehmen, der Mensch also zwar sprechen, aber nicht singen kann, ist eine schwer zu erklärende Verkrüppelung; so wie es Leute giebt, die sehr gut *sehen*, aber keine Farben unterscheiden können, und denen alle Gegenstände wie im Kupferstich erscheinen.

Welcher Mangel oder Verlust eines Sinnes ist wichtiger, der des Gehörs oder des Gesichts? — Der erstere ist, wenn er angeboren wäre, unter allen am wenigsten ersetzlich; ist er aber nur später, nachdem der Gebrauch der Augen, es sey zu Beobachtung des Geberdenspiels, oder, noch mittelbarer, durch Lesung einer Schrift schon cultivirt worden, erfolgt, so kann ein solcher Verlust, vornämlich bei einem Wohlhabenden, noch wohl nothdürftig durchs Gesicht ersetzt werden. Aber ein im Alter Taubgewordener vermisst dieses Mittel des Umgangs gar sehr, und, so wie man viele Blinde sieht, welche gesprächig, gesellschaftlich und an der Tafel fröhlich sind, so wird man schwerlich einen, der sein Gehör verloren hat, in Gesellschaft anders als verdriesslich, misstrauisch und unzufrieden antreffen. Er sieht in den Mienen der Tischgenossen allerlei Ausdrücke von Affect, oder wenigstens Interesse, und zerarbeitet sich vergeblich, ihre Bedeutung zu errathen, und ist also selbst mitten in der Gesellschaft zur Einsamkeit verdammt.

⁂

§. 22.

Noch gehört zu den beiden letzten Sinnen (die mehr subjectig als objectiv sind) eine Empfänglichkeit für gewisse Objecte äusserer Sinnenempfindungen von der besondern Art, dass sie blos subjectiv sind und auf die Organe des Riechens und Schmeckens durch einen Reiz wirken, der doch weder Geruch noch Geschmack ist, sondern als die Einwirkung gewisser fixer Salze, welche die Organe zu specifischen Ausleerungen reizen, gefühlt wird; daher denn diese Objecte nicht eigentlich genossen und in die Organe innigst aufgenommen werden; sondern nur sie berühren und bald darauf weggeschafft werden sollen; eben dadurch aber den ganzen Tag hindurch (die Essenszeit und den Schlaf ausgenommen) ohne Sättigung können gebraucht werden. — Das gemeinste Material derselben ist der Tabak, es sey ihn zu schnupfen, oder ihn in den Mund zwischen der Backe und dem Gaumen zur Reizung

(57 — 59)

des Speichels zu legen, oder auch ihn durch Pfeifenröhre, wie selbst das Spanische Frauenzimmer in Lima durch einen angezündeten Cigarro, zu rauchen. Statt des Tabaks bedienen sich die Malaien im letzteren Fall der Areknuss in ein Betelblatt gewickelt (Betelareck), welches eben dieselbe Wirkung thut. — Dieses Gelüsten *(Pica)*, abgesehen von dem medicinischen Nutzen oder Schaden, den die Absonderung des Flüssigen in beiderlei Organen zur Folge haben mag, ist, als blosse Aufreizung des Sinnengefühls überhaupt, gleichsam ein oft wiederholter Antrieb der Recollection der Aufmerksamkeit auf seinen Gedankenzustand, der sonst einschläfern, oder durch Gleichförmigkeit und Einerleiheit langweilig seyn würde; statt dessen jene Mittel sie immer stossweise wieder aufwecken. Diese Art der Unterhaltung des Menschen mit sich selbst vertritt die Stelle einer Gesellschaft; indem es die Leere der Zeit statt des Gespräches mit immer neu erregten Empfindungen und schnell vorbeigehenden, aber immer wieder erneuerten, Anreizen ausfüllt.

Vom inneren Sinn.

§. 23.

Der innere Sinn ist nicht die reine Apperception, ein Bewusstseyn dessen, was der Mensch thut, denn dieses gehört zum Denkungsvermögen, sondern was er leidet, wie ferne er durch sein eigenes Gedankenspiel afficirt wird. Ihm liegt die innere Anschauung, folglich das Verhältniss der Vorstellungen in der Zeit (so wie sie darin zugleich oder nach einander sind) zum Grunde. Die Wahrnehmungen desselben und die durch ihre Verknüpfung zusammengesetzte (wahre oder scheinbare) innere Erfahrung ist nicht bloss anthropologisch, wo man nämlich davon absieht, ob der Mensch eine Seele (als besondere unkörperliche Substanz) habe oder nicht, sondern psychologisch, wo man eine solche in sich wahrzunehmen glaubt, und das Gemüth, welches als blosses Vermögen zu empfinden und zu denken vorgestellt ist, als besondere im Menschen wohnende Substanz angesehen wird. — Da giebt es alsdann nur Einen inneren Sinn; weil es nicht verschiedene Organe sind, durch welche der Mensch sich innerlich empfindet, und man könnte sagen, die Seele ist das Organ des inneren Sinnes, von dem nun gesagt wird, dass er auch Täuschungen unterworfen ist, die darin bestehen, dass der Mensch die Erscheinungen desselben entweder für äussere Erscheinungen, d. i. Einbildungen für Empfindungen nimmt, oder aber gar für Eingebungen hält, von denen ein anderes Wesen, welches doch kein Gegenstand äusserer Sinne ist, die Ursache sey: wo die Illusion alsdann Schwärmerei, oder auch Geisterseherei und beides Betrug des inneren Sinnes ist, In beiden Fällen ist es Gemüthskrankheit: der Hang, das Spiel der Vorstellungen des inneren Sinnes für Erfahrungserkenntniss anzunehmen, da es doch nur eine Dichtung ist; oft auch sich selbst mit einer gekünstelten Gemüthsstimmung hinzuhalten, vielleicht weil man sie für heilsam und über die Niedrigkeit der Sinnenvorstellungen erhaben hält, und mit danach geformten Anschauungen (Träumen im Wachen) sich zu hintergehen. — Denn nach gerade hält der Mensch das, was er sich selbst vorsätzlich ins Gemüth hineingetragen hat, für Etwas, das schon vorher in demselben gelegen hätte, und glaubt das, was er sich selbst aufdrang, in den Tiefen seiner Seele nur entdeckt zu haben.

So war es mit den schwärmerisch-reizenden inneren Empfindungen einer Bourignon, oder den schwärmerisch-schreckenden eines Pascal bewandt. Diese Verstimmung des Gemüths kann nicht füglich durch vernünftige Vorstellungen (denn was vermögen die wider vermeinte Anschauungen!) gehoben werden. Der Hang, in sich selbst gekehrt zu seyn, kann, sammt den daher kommenden Täuschungen des inneren Sinnes, nur dadurch in Ordnung gebracht werden, dass der Mensch in die äussere Welt, und hiermit in die Ordnung der Dinge, die den äusseren Sinnen vorliegen, zurückgeführt wird.

Von den Ursachen der Vermehrung oder Verminderung der Sinnenempfindungen dem Grade nach.

§. 24.

Die Sinnenempfindungen werden dem Grade nach vermehrt durch 1. den Contrast, 2. die Neuigkeit, 3. den *Wechsel*, 4. die Steigerung.

a.

Der Contrast.

Abstechung (Contrast) ist die Aufmerksamkeit erregende Nebeneinanderstellung einander widerwärtiger *Sinnesvorstellungen* unter einem und demselben Begriffe. Sie ist vom *Widerspruch* unterschieden, welcher in der Verbindung einander widerstreitender *Begriffe* besteht. — Ein wohlgebautes Stück Landes in einer Sandwüste *hebt* die Vorstellung des ersteren durch den blossen Contrast, wie die angeblich paradiesischen Gegenden in der Gegend von Damascus in Syrien. — Das Geräusch und der Glanz eines Hofes oder auch nur einer grossen Stadt, neben dem stillen, einfältigen und doch zufriedenen Leben des Landmanns; ein Haus unter einem Strohdach, inwendig mit geschmackvollen und bequemen Zimmern anzutreffen, belebt die Vorstellung, und man weilt gern dabei, weil die Sinne dadurch gestärkt werden. — — Dagegen Armuth und Hoffahrt, prächtiger Putz einer Dame, die mit Brillanten umschimmert und deren Wäsche unsauber ist; — oder, wie ehemals bei einem Polnischen Magnaten, verschwenderisch besetzte Tafeln und dabei zahlreiche Aufwärter, aber in Bastschuhen, stehen nicht im Contrast, sondern im Widerspruch, und eine Sinnenvorstellung vernichtet oder schwächt die andere, weil sie unter einem und demselben Begriffe das Entgegengesetzte vereinigen will, welches unmöglich ist. — — Doch kann man auch *komisch* contrastiren und einen augenscheinlichen Widerspruch im Ton der Wahrheit, oder etwas offenbar Verächtliches in der Sprache der Lobpreisung vortragen, um die Ungereimtheit noch fühlbarer zu machen, wie Fielding in seinem Jonathan Wild dem grossen, oder Blumauer in seinem travestirten Virgil, und z. B. einen hetzbeklemmenden Roman, wie Clarissa, lustig und mit Nutzen parodiren, und so die Sinne stärken, dadurch, dass man sie vom Widerstreite befreit, den falsche und schädliche Begriffe ihnen beigemischt haben.

b.

Die Neuigkeit.

Durch das Neue, wozu auch das Seltene und das verborgen Gehaltene gehört, wird die Aufmerksamkeit belebt. Denn es ist Erwerb; die Sinnenvorstellung gewinnt also dadurch mehr Stärke. Das Alltägige oder Gewohnte löscht sie aus. Doch ist darunter nicht die Entdeckung, Berührung oder öffentliche Ausstellung eines Stücks des Alterthums zu verstehen, wodurch eine Sache vergegenwärtigt wird, von der man, nach dem natürlichen Lauf der Dinge, hätte vermuthen sollen, dass die Gewalt der Zeit sie längst vernichtet hätte. Auf einem Stück des Gemäuers des alten Theaters der Römer (in Verona oder Nimes) zu sitzen, einen Hausrath jenes Volks aus dem alten, nach viel Jahrhunderten unter der Lava entdeckten, Herculanum in Händen zu haben, eine Münze Macedonischer Könige, oder eine Gemme von der alten Sculptur vorzeigen zu können u. d. gl. weckt die Sinne des Kenners zur grössten Ausmerksamkeit. Der Hang zur Erwerbung einer Kenntniss, blos ihrer Neuigkeit, Seltenheit und Verborgenheit halber, wird die Curiosität genannt. Diese Neigung, ob sie zwar nur mit Vorstellungen spielend, und sonst ohne Interesse an ihrem Gegenstande ist, wenn sie nur nicht auf Ausspähung dessen geht, was eigentlich nur Andere interessirt, ist nicht zu tadeln. — Was aber den blossen Sinneneindruck betrifft, so macht

(62 — 63)

jeder Morgen blos durch die Neuigkeit seiner Empfindungen alle Vorstellungen der Sinne (wenn diese nur sonst nicht krankhaft sind) klarer und belebter, als sie gegen Abend zu seyn pflegen.

c.

Der Wechsel.

Monotonie (völlige Gleichförmigkeit in Empfindungen) bewirkt endlich Atonie derselben (Ermattung der Aufmerksamkeit auf seinen Zustand), und die Sinnenempfindung wird geschwächt. Abwechselung frischt sie auf; so wie eine in ebendemselben Tone, es sey geschrieene oder mit gemässigter aber gleichförmiger Stimme abgelesene, Predigt die ganze Gemeine in Schlaf bringt. — Arbeit und Ruhe, Stadt- und Landleben, im Umgange Unterredung und Spiel, in der Einsamkeit Unterhaltung, bald mit Geschichten, bald mit Gedichten, einmal mit Philosophie und dann mit Mathematik, stärken das Gemüth. — Es ist eben dieselbe Lebenskraft, welche das Bewusstseyn der Empfindungen rege macht; aber die verschiedenen Organe derselben lösen einander in ihrer Thätigkeit ab. So ist es leichter, sich eine geraume Zeit im Gehen zu unterhalten, weil da ein Muskel (der Beine) mit dem anderen in der Ruhe wechselt, als steif auf einer und derselben Stelle stehen zu bleiben, wo einer unabgespannt eine Weile wirken muss. — Daher ist das Reisen so anlockend; nur Schade, dass es bei müssigen Leuten eine Leere (die Atonie) als die Folge von der Monotonie des häuslichen Lebens, zurücklässt.

Die Natur hat es nun zwar schon selbst so geordnet, dass sich zwischen angenehmen und den Sinn unterhaltenden Empfindungen der Schmerz ungerufen einschleicht und so das Leben interessant macht. Aber absichtlich, der Abwechselung wegen, ihn beizumischen und sich wehe zu thun, sich aufwecken zu lassen, um das erneuerte Einschlafen recht zu fühlen, oder, wie in Fielding's Roman (der Findling), ein Herausgeber dieses Buchs nach des Verfassers Tode noch einen letzten Theil hinzufügte, um, der Abwechselung halber, in die Ehe (womit die Geschichte schloss) noch Eifersucht hineinzubringen, ist abgeschmackt; denn die Verschlimmerung eines Zustandes ist nicht Vermehrung des Interesse, welches die Sinne daran nehmen; selbst nicht in einem Trauerspiel. Denn Beendigung ist nicht Abwechselung.

d.

Die Steigerung bis zur Vollendung.

Eine continuirliche Reihe dem Grade nach verschiedener auf einander folgender Sinnesvorstellungen hat, wenn die folgende immer stärker ist als die vorhergehende, ein Äusserstes der Anspannung *(intensio)*, dem sich zu nähern erweckend, es zu überschreiten wiederum abspannend ist *(remissio)*. In dem Puncte aber, der beide Zustände trennt, liegt Vollendung *(maximum)* der Empfindung, welche Unempfindlichkeit, mithin Leblosigkeit, zur Folge hat.

Will man das Sinnenvermögen lebendig erhalten, so muss man nicht von den starken Empfindungen anfangen (denn die machen uns gegen die folgenden unempfindlich), sondern sie sich lieber anfänglich versagen und sich kärglich zumessen, um immer höher steigen zu können. Der Kanzelredner fängt in der Einleitung mit einer kalten Belehrung des Verstandes an, die zu Beherzigung eines Pflichtbegriffs hinweist, bringt hernach in die Zergliederung seines Textes ein moralisches Interesse hinein, und endigt in der Application mit Bewegung aller Triebfedern der menschlichen Seele, durch die Empfindungen, welche jenem Interesse Nachdruck geben können.

Junger Mann! versage Dir die Befriedigung (der Lustbarkeit, der Schwelgerei, der Liebe u. d. g.), wenn auch nicht in der stoischen Absicht, ihrer ganz entbehren zu wollen, sondern in der feinen epikurischen, um einen im-

(65 — 66)

mer noch wachsenden Genuss im Prospect zu haben. Dieses Kargen mit der Baarschaft Deines Lebensgefühls macht Dich durch den **Aufschub** des Genusses wirklich reicher, wenn Du auch dem Gebrauch derselben am Ende des Lebens grossentheils entsagt haben solltest. Das Bewusstseyn, den Genuss in Deiner Gewalt zu haben, ist, wie alles Idealische, fruchtbarer und weiter umfassend, als Alles, was den Sinn dadurch befriedigt, dass es hiermit zugleich verzehrt wird, und so von der Masse des Ganzen abgeht.

Von der Hemmung, Schwächung und dem gänzlichen Verlust des Sinnenvermögens.

§. 25.

Das Sinnenvermögen kann geschwächt, gehemmt, oder gänzlich aufgehoben werden. Daher die Zustände der Trunkenheit, des Schlafs, der Ohnmacht, des Scheintodes (Asphyxie), und des wirklichen Todes.

Die Trunkenheit ist der widernatürliche Zustand des Unvermögens, seine Sinnenvorstellungen nach Erfahrungsgesetzen zu ordnen, so ferne er die Wirkung eines übermässig genommenen Genussmittels ist.

Der Schlaf ist, der Worterklärung nach, ein Zustand des Unvermögens eines gesunden Menschen, sich der Vorstellungen durch äussere Sinne bewusst werden zu können. Hierzu die Sacherklärung zu finden, bleibt den Physiologen überlassen, welche diese Abspannung, die doch zugleich eine Sammlung der Kräfte zu erneuerter äusseren Sinnenempfindung ist (wodurch sich der Mensch gleich als neugeboren in der Welt sieht, und womit wohl ein Dritttheil unserer Lebenszeit unbewusst und unbedauert dahin geht), — wenn sie können, erklären mögen.

Der widernatürliche Zustand einer Betäubung der Sinnenwerkzeuge, welche einen geringeren Grad der Aufmerksamkeit auf sich selbst als im natürlichen zur Folge hat, ist ein Analogon der Trunkenheit, daher der aus einem festen Schlaf schnell aufgeweckte schlaftrunken genannt wird. — Er hat noch nicht seine völlige Besinnung. — Aber auch im Wachen kann eine plötzlich Jemanden anwandelnde Verlegenheit, sich zu besinnen, was man in einem unvorhergesehenen Falle zu thun habe, als Hemmung des ordentlichen und gewöhnlichen Gebrauchs seines Reflexionsvermögens, einen Stillstand im Spiel der Sinnenvorstellungen hervorbringen, bei dem man sagt: er ist aus der Fassung gebracht, ausser sich (vor Freude oder Schreck), perplex, verdutzt, verblüfft, hat den Tramontano*) verloren u. d. g. und dieser Zustand ist wie ein augenblicklich anwandelnder Schlaf, der eines Sammelns seiner Sinnenempfindungen bedarf, anzusehen. Im heftigen plötzlich erregten Affect (des Schrecks, des Zorns, auch wohl der Freude) ist der Mensch, wie man sagt, ausser sich (in einer Ekstasis, wenn man sich in einer Anschauung, die nicht die der Sinne ist, begriffen zu seyn glaubt), seiner selbst nicht mächtig und für den Gebrauch äusserer Sinne einige Augenblicke gleichsam gelähmt.

§. 26.

Die Ohnmacht, welche auf einen Schwindel (einen schnell im Kreise wiederkehrenden und die Fassungskraft

---

* Tramontano oder Tramontana heisst der Nordstern; und *perder la tramontana* den Nordstern (als Leitstern der Seefahrer) verlieren, heisst aus der Fassung kommen, sich nicht zu finden wissen.

(Dazu hat Kant in der ersten Ausgabe, weil er den Tramontano für einen beschwerlichen Nordwind in Italien annahm, noch folgende Erläuterung hinzugefügt: „Wenn ein junger ungeübter Mann in eine über seine Erwartung glänzende Gesellschaft (vornämlich von Damen) tritt, so geräth er leicht in Verlegenheit, wovon er zu sprechen anfangen solle. Nun wäre es unschicklich, mit einer Zeitungsnachricht den Anfang zu machen: denn man sieht nicht, was ihn gerade darauf gebracht hat. Da er aber eben von der Strasse kommt, so ist das schlimme Wetter das beste Einleitungsmittel, und wenn er sich auch auf dieses (z. B. den Nordwind) nicht besinnt, so sagt der Italiener, er hat den Tramontano verloren.“ Vergleiche überdies die erste Anmerkung zu §. 30, die in allen Ausgaben sich befindet.

Sch.)

(67 — 69)
übersteigenden Wechsel vieler ungleichartigen Empfindungen) zu folgen pflegt, ist ein Vorspiel von dem Tod. Die gänzliche Hemmung dieser insgesammt ist Asphyxie, oder der Scheintod, welcher, so viel man äusserlich wahrnehmen kann, nur durch den Erfolg von dem wahren zu unterscheiden ist (wie bei Ertrunkenen, Gehenkten, im Dampf Erstickten).

Das Sterben kann kein Mensch an sich selbst erfahren (denn eine Erfahrung zu machen, dazu gehört Leben), sondern nur an Andern wahrnehmen. Ob es schmerzhaft sey, ist aus dem Röcheln, oder den Zuckungen des Sterbenden nicht zu beurtheilen; vielmehr scheint es eine blos mechanische Reaction der Lebenskraft, und vielleicht eine sanfte Empfindung der allmäligen Freiwerdens von allem Schmerz zu seyn. — Die allen Menschen, selbst dem Unglücklichsten oder auch dem Weisesten, natürliche Furcht vor dem Tod ist also nicht ein Grauen vor dem Sterben, sondern, wie Montaigne richtig sagt, vor dem Gedanken gestorben (d. i. todt) zu seyn; den also der Candidat des Todes nach dem Sterben noch zu haben vermeint, indem er das Cadaver, das nicht mehr Er selbst ist, doch als sich selbst im düstern Grabe, oder irgend sonst wo denkt. — Die Täuschung ist hier nicht zu heben; denn sie liegt in der Natur des Denkens, als eines Sprechens zu und von sich selbst. Der Gedanke: ich bin nicht, kann gar nicht existiren; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht bewusst werden, dass ich nicht bin. Ich kann wohl sagen, ich bin nicht gesund, u. d. g. Prädicata von mir selbst verneinend denken (wie es bei allen *verbis* geschieht); aber in der ersten Person sprechend das Subject selbst verneinen, wobei alsdann dieses sich selbst vernichtet, ist ein Widerspruch.

Von der Einbildungskraft.

§. 27.

Die Einbildungskraft *(facultas imaginandi)*, als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder productiv, d. i. ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren *(exhibitio originaria)*, welche also vor der Erfahrung vorhergeht; oder reproductiv, der abgeleiteten *exhibitio derivativa)*, welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüth zurückbringt. — Reine Raumes- und Zeitanschauungen gehören zur erstern Darstellung; alle übrigen setzen empirische Anschauung voraus, welche, wenn sie mit dem Begriffe vom Gegenstande verbunden und also empirisches Erkenntniss wird, Erfahrung heisst. — Ein Einbildungskraft, so ferne sie auch unwillkührlich Einbildungen hervorbringt, heisst Phantasie. Der, welcher diese für (innere oder äussere) Erfahrungen zu halten gewohnt ist, ist ein Phantast. — Im Schlaf (einem Zustande der Gesundheit) ein unwillkührliches Spiel seiner Einbildungen zu seyn, heisst träumen.

Die Einbildungskraft ist (mit andern Worten) entweder dichtend (productiv), oder blos zurückrufend (reproductiv). Die productive aber ist dennoch darum eben nicht schöpferisch, nämlich nicht vermögend, eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnesvermögen nie gegeben war, hervorzubringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen. Dem, der unter den sieben Farben die rothe nie gesehen hätte, kann man diese Empfindung nie fasslich machen, dem Blindgebornen aber gar keine; selbst nicht die Mittelfarbe, die aus der Vermischung zweier hervorgebracht wird, z. B. die grüne. Gelb und blau, mit einander gemischt, geben grün; aber die Einbildungskraft würde nicht die mindeste Vorstellung von dieser Farbe, ohne sie vermischt gesehen zu haben. hervorbringen.

(69 — 70)

Eben so ist es mit jedem besonderen aller fünf Sinne bewandt, dass nämlich die Empfindungen aus denselben in ihrer Zusammensetzung nicht durch die Einbildungskraft können gemacht, sondern ursprünglich dem Sinnesvermögen abgelockt werden müssen. Es hat Leute gegeben, die für die Lichtsvorstellung keinen grösseren Vorrath in ihrem Sehevermögen hatten, als weiss oder schwarz, und für die, ob sie gleich gut sehen konnten, die sichtbare Welt nur wie ein Kupferstich erschien. Eben so giebt es mehr Leute, als man wohl glaubt, die von gutem, ja sogar äusserst feinem, aber schlechterdings nicht musikalischem Gehör sind, deren Sinn für Töne nicht blos um sie nachzumachen (zu singen), sondern auch nur vom blossen Schall zu unterscheiden, ganz unempfänglich ist. — Eben so mag es mit den Vorstellungen des Geschmacks und Geruchs bewandt seyn, dass nämlich für manche specifische Empfindungen dieser Stoffe des Genusses der Sinn mangelt, und einer den anderen hierüber zu verstehen glaubt, indessen dass die Empfindungen des einen von denen des Anderen nicht blos dem Grade nach, sondern specifisch ganz und gar unterschieden seyn mögen. — Es giebt Leute, denen der Sinn des Geruchs gänzlich mangelt, die die Empfindung des Einziehens der reinen Luft durch die Nase für Geruch halten, und daher aus allen Beschreibungen, die man ihnen von dieser Art zu empfinden machen mag, nicht klug werden können; wo aber der Geruch mangelt, da fehlt es auch sehr am Geschmack, den, wo er nicht ist, zu lehren und beizubringen vergebliche Arbeit ist. Der Hunger aber und die Befriedigung desselben (die Sättigung), ist ganz was anders als der Geschmack.

Wenn also gleich die Einbildungkraft eine noch so grosse Künstlerin, ja Zauberin ist, so ist sie doch nicht schöpferisch, sondern muss den Stoff zu ihren Bildungen von den Sinnen hernehmen. Diese aber sind, nach den eben gemachten Erinnerungen, nicht so allgemein mittheilbar, als die Verstandesbegriffe. Man nennt aber (wiewohl nur uneigentlich) auch die Empfänglichkeit für Vorstellungen der Einbildungskraft in der Mittheilung bisweilen einen Sinn und sagt: dieser Mensch hat hierfür keinen Sinn, ob es zwar eine Unfähigkeit nicht des Sinnes, sondern zum Theil des Verstandes ist, mitgetheilte Vorstellungen aufzufassen und im Denken zu vereinigen. Er denkt selbst nichts bei dem, was er spricht, und andere verstehen ihn daher auch nicht; er spricht Unsinn *(non sense)*; welcher Fehler noch von dem sinnleeren zu unterscheiden ist, wo Gedanken so zusammen gepaart werden, dass ein Anderer nicht weiss, was er daraus machen soll. — Dass das Wort Sinn (aber nur im Singular) so häufig für Gedanken gebraucht, ja wohl gar eine noch höhere Stufe, als die des Denkens ist, bezeichnen soll; dass man von einem Ausspruche sagt: es liege in ihm ein reichhaltiger oder tiefer Sinn (daher das Wort Sinnspruch), und dass man den gesunden Menschenverstand auch Gemeinsinn nennt, und ihn, obzwar dieser Ausdruck eigentlich nur die niedrigste Stufe vom Erkenntnissvermögen bezeichnet, doch obenan setzt, gründet sich darauf, dass die Einbildungskraft, welche dem Verstande Stoff unterlegt, um den Begriffen desselben Inhalt (zum Erkenntnisse) zu verschaffen, vermöge der Analogie ihrer (gedichteten) Anschauungen mit wirklichen Wahrnehmungen, jener Realität zu verschaffen scheint.

§. 28.

Die Einbildungskraft* zu erregen oder zu besänftigen,

---

[*] Ich übergehe hier, was nicht Mittel zu einer Absicht, sondern natürliche Folge aus der Lage ist, darin Jemand gesetzt wird, und wodurch blos seine Einbildungskraft ihn ausser Fassung bringt. Dahin gehört der Schwindel beim Herabsehen vom Rande einer steilen Höhe (allenfalls auch nur einer schmalen Brücke ohne Geländer) und die Seekrankheit. — Das Bret, worauf der sich schwach fühlende Mensch tritt, würde, wenn es auf der Erde läge, ihm keine Furcht einjagen; wenn es aber, als ein Steg, über einen tiefen Abgrund gelegt ist, vermag der Gedanke von der blossen Möglichkeit, fehl zu treten, so viel, dass er bei seinem Versuche

(71 — 72)

giebt es kein körperliches Mittel in dem Genusse berauschender Genussmittel, deren einige als Gifte die Lebenskraft **schwächend** (gewisse Schwämme, Porsch, wilder Bärenklau, das Chika der Peruaner und das Ava der Südseeindianer, das Opium), andere sie **stärkend**, wenigstens ihr Gefühl erhebend (wie gegohrne Getränke, Wein und Bier, oder dieser ihr geistiger Auszug, Branntwein), alle aber widernatürlich und gekünstelt sind. Der, welcher sie in solchem Übermaasse zu sich nimmt, dass er die Sinnenvorstellungen nach Erfahrungsgesetzen zu ordnen auf eine Zeit lang unvermögend wird, heisst **trunken** oder **berauscht**; und sich willkührlich oder absichtlich in diesen Zustand versetzen, heisst sich **berauschen**. Alle diese Mittel aber sollen dazu dienen, den Menschen die Last, die ursprünglich im Leben überhaupt zu liegen scheint, vergessen zu machen. — Die sehr ausgebreitete Neigung und der Einfluss desselben auf den Verstandesgebrauch verdient vorzüglich in einer pragmatischen Anthropologie in Betrachtung gezogen zu werden.

Alle **stumme** Berauschung, d. i. diejenige, welche die Geselligkeit und wechselseitige Gedankenmittheilung nicht belebt, hat etwas Schändliches an sich, dergleichen die vom Opium und dem Branntwein ist. Wein und Bier, wovon der erstere blos reizend, das zweite mehr nährend und gleich einer Speise sättigend ist, dienen zur geselligen Berauschung, wobei doch der Unterschied ist, dass die Trinkgelage mit dem letztern mehr träumerisch verschlos-

---

wirklich in Gefahr kommt. — Die Seekrankheit (von welcher ich selbst in einer Fahrt von Pillau nach Königsberg eine Erfahrung gemacht habe, wenn man anders dieselbe eine Seefahrt nennen will), mit ihrer Anwandlung zum Erbrechen, kam, wie ich bemerkt zu haben glaube, mir blos durch die Augen, da, beim Schwanken des Schiffes aus der Cajüte gesehen, mir bald das Haff, bald die Höhe von Balga in die Augen fiel, und das wiederkommende Sinken, nach dem Steigen, vermittelst der Einbildungskraft durch die Bauchmuskeln eine antiperistaltische Bewegung der Eingeweide reizte. — (Vergl. die allgemeine Anmerkung zu §. 70. Sch.)

sen, oft auch ungeschliffen, die aber mit dem ersteren fröhlich, laut und mit Witz redselig sind.

Die Unenthaltsamkeit im gesellschaftlichen Trinken, die bis zur Benebelung der Sinne geht, ist allerdings eine Unart des Mannes, nicht blos in Ansehung der Gesellschaft, mit der man sich unterhält, sondern auch in Absicht auf die Selbstschätzung, wenn er aus ihr taumelnd, wenigstens nicht sicheren Trittes, oder blos lallend herausgeht. Aber es lässt sich auch Vieles zur Milderung des Urtheils über ein solches Versehen, da die Grenzlinie des Selbstbesitzes so leicht übersehen und überschritten werden kann, anführen; denn der Wirth will doch, dass der Gast durch diesen Act der Geselligkeit völlig befriedigt *(ut conviva satur)* herausgehe.

Die Sorgenfreiheit und mit ihr auch wohl die Unbehutsamkeit, welche der Rausch bewirkt, ist ein täuschendes Gefühl vermehrter Lebenskraft; der Berauschte fühlt nun nicht die Hindernisse des Lebens, mit deren Überwältigung die Natur unablässig zu thun hat (worin auch die Gesundheit besteht), und ist glücklich in seiner Schwäche, indem die Natur wirklich in ihm bestrebt ist, durch allmälige Steigerung seiner Kräfte sein Leben stufenweise wieder herzustellen. — Weiber, Geistliche und Juden betrinken gewöhnlich sich nicht, wenigstens vermeiden sie sorgfältig allen Schein davon, weil sie bürgerlich schwach sind und Zurückhaltung nöthig haben (wozu durchaus Nüchternheit erfordert wird). Denn ihr äusserer Werth beruht blos auf dem Glauben Anderer an ihre Keuschheit, Frömmigkeit und separatistische Gesetzlichkeit. Denn was das Letztere betrifft, so sind alle Separatisten, d. i. solche, die sich nicht blos einem öffentlichen Landesgesetze, sondern noch einem besonderen (sectenmässig) unterwerfen, als Sonderlinge und vorgeblich Auserlesene, der Aufmerksamkeit des Gemeinwesens und der Schärfe der Kritik vorzüglich ausgesetzt; können also auch in der Aufmerksamkeit auf sich selbst nicht nachlassen, weil der Rausch, der diese Behutsamkeit wegnimmt, für sie ein Skandal ist.

(74 — 75) Vom Cato sagt sein stoischer Verehrer: seine Tugend stärkte sich durch Wein *(virtus ejus incaluit mero)*, und von den alten Deutschen ein Neuerer: „sie fassten ihre Rathschläge (zu Beschliessung eines Krieges) beim Trunk, damit sie nicht ohne Nachdruck wären, und überlegten sie nüchtern, damit sie nicht ohne Verstand wären.“

Der Trunk löst die Zunge *(in vino disertus)*. — Er öffnet aber auch das Herz und ist ein materiales Vehikel einer moralischen Eigenschaft, nämlich der Offenherzigkeit. — Das Zurückhalten mit seinen Gedanken ist für ein lauteres Herz ein beklemmender Zustand, und lustige Trinker dulden es auch nicht leicht, dass Jemand bei einem Gelage sehr mässig sey, weil er einen Aufmerker vorstellt, der auf die Fehler der Andern Acht hat, mit seinen eigenen aber zurückhält. Auch sagt Hume: „unangenehm ist der Gesellschafter, der nicht vergisst; die Thorheiten des einen Tages müssen vergessen werden, um denen des anderen Platz zu machen.“ Gutmüthigkeit wird bei dieser Erlaubniss, die der Mann hat, der geselligen Freude wegen über die Grenzlinie der Nüchternheit ein wenig und auf kurze Zeit hinauszugehen, vorausgesetzt; die vor einem halben Jahrhundert im Schwang gewesene Politik, als nordische Höfe Gesandte abschickten, die viel trinken konnten, ohne sich zu betrinken, Andere aber betrunken machten, um sie auszuforschen oder zu bereden, war hinterlistig, ist aber mit der Rohheit der Sitten damaliger Zeit verschwunden, und eine Epistel der Warnung wider dieses Laster möchte wohl in Ansehung der gesitteten Stände jetzt überflüssig seyn.

Ob man beim Trinken auch wohl das Temperament des Menschen, der sich betrinkt, oder seinen Charakter erforschen könne! Ich glaube nicht. Es ist ein neues Flüssige seinen in den Adern umlaufenden Säften beigemischt, und ein anderer Reiz auf die Nerven, der nicht die natürliche Temperatur deutlicher entdeckt, sondern eine andere hineinbringt. — Daher wird der Eine, der sich betrinkt, verliebt, der Andere grosssprecherisch, der Dritte zänkisch werden, der Vierte (vornämlich beim Bier) sich weichmüthig, oder andächtig, oder gar stumm zeigen. Alle aber werden, wenn sie den Rausch ausgeschlafen haben, und man sie an ihre Reden des vorigen Abends erinnert, über diese wunderliche Stimmung oder Verstimmung ihrer Sinne selber lachen.

§. 29.

Die Originalität (nicht nachgeahmte Production) der Einbildungskraft, wenn sie zu Begriffen zusammenstimmt, heisst Genie; stimmt sie dazu nicht zusammen, Schwärmerei. — Es ist merkwürdig, dass wir uns für ein vernünftiges Wesen keine andere schickliche Gestalt, als die eines Menschen denken können. Jede andere würde allenfalls wohl ein Symbol von einer gewissen Eigenschaft des Menschen — z. B. die Schlange als Bild der boshaften Schlauigkeit — aber nicht das vernünftige Wesen selbst vorstellig machen. So bevölkern wir alle anderen Weltkörper in unserer Einbildung mit lauter Menschengestalten, obzwar es wahrscheinlich ist, dass sie, nach Verschiedenheit des Bodens, der sie trägt und ernährt, und der Elemente, daraus sie bestehen, sehr verschieden gestaltet seyn mögen. Alle anderen Gestalten, die wir ihnen geben möchten, sind Fratzen*.

Wenn der Mangel eines Sinnes (z. B. des Sehens) angeboren ist, so cultivirt der Verkrüppelte nach Möglichkeit einen andern Sinn, der das Vicariat für jenen führe, und übt die productive Einbildungskraft in grossem Maasse, indem er die Formen äusserer Körper durch Betasten, und, wo dieses, wegen der Grösse (z. B. eines Hauses), nicht zureicht, die Geräumigkeit noch durch einen andern Sinn, etwa den des Gehörs, nämlich durch den Widerhall der Stimme in einem Zimmer sich fasslich zu machen sucht; am Ende aber, wenn eine glückliche Operation das Organ für die Empfindung frei macht, muss er allererst sehen und hören lernen, d. i. seine Wahrnehmungen unter Begriffe von dieser Art Gegenstände zu bringen suchen.

---

* Daher die heilige Drei, ein alter Mann, ein junger Mann und ein Vogel (die Taube), nicht als wirkliche ihrem Gegenstande ähnliche Gestalten, sondern nur als Symbole vorgestellt werden müssen. Eben das bedeuten die bildlichen Ausdrücke des Herabkommens vom Himmel und Aufsteigens zu demselben. Wir können, um unsern Begriffen von vernünftigen Wesen Anschauung unterzulegen, nicht anders verfahren, als sie zu anthropomorphosiren; unglücklich aber oder kindisch, wenn dabei die symbolische Vorstellung zum Begriffe der Sache an sich selbst erhoben wird.

Begriffe von Gegenständen veranlassen oft, ihnen ein selbstgeschaffenes Bild (durch productive Einbildungskraft) unwillkührlich unterzulegen. Wenn man das Leben und die Thaten eines dem Talent, Verdienst oder Rang nach grossen Mannes liest, oder sich erzählen lässt, so wird man gemeiniglich verleitet, ihm in der Einbildungskraft eine ansehnliche Statur zu geben, und dagegen einem der Beschreibung nach feinen und sanften im Charakter, eine kleinlich geschmeidige Bildung. Nicht blos der Bauer, sondern auch wohl ein genugsam mit der Welt Bekannter, findet sich doch befremdet, wenn ihm der Held, den er sich nach den von ihm erzählten Thaten dachte, als ein kleines Männchen, umgekehrt der feine und sanfte Hume ihm als ein vierschrötiger Mann vorgewiesen wird. — Daher muss man auch die Erwartung von Etwas nicht hoch spannen, weil die Einbildungskraft natürlicherweise bis zum Äussersten zu steigern geneigt ist; denn die Wirklichkeit ist immer beschränkter als die Idee, die ihrer Ausführung zum Muster dient. —

Es ist nicht rathsam, von einer Person, die man zuerst in eine Gesellschaft einführen will, vorher viel Hochpreisens zu machen, vielmehr kann es oft ein boshaftes Stückchen von einem Schalk seyn, jene lächerlich zu machen. Denn die Einbildungskraft steigert die Vorstellung von dem, was erwartet wird, so hoch, dass die genannte Person, in Vergleichung mit der vorgefassten Idee, nicht anders als einbüssen kann. Eben das geschieht, wenn man eine Schrift, ein Schauspiel, oder sonst Etwas, das zur schönen Manier gehört, mit übertriebener Lobpreisung ankündigt; denn da kann es, wenn es zur Darstellung kommt, nicht anders als sinken. Selbst ein gutes Schauspiel nur gelesen zu haben, schwächt schon den Eindruck, wenn man es aufführen sieht. — Ist nun aber das vorher Gepriesene gar das gerade Widerspiel von dem, worauf die Erwartung gespannt war, so erregt der aufgeführte Gegenstand, wenn er sonst unschädlich ist, das grösste Gelächter.

Wandelbare, in Bewegung gesetzte Gestalten, die für sich eigentlich keine Bedeutung haben, welche Aufmerksamkeit erregen könnte, — dergleichen das Flackern eines Caminfeuers, oder die mancherlei Drehungen und Blasenbewegungen eines über Steine rieselnden Baches sind, unterhalten die Einbildungskraft mit einer Menge von Vorstellungen ganz anderer Art (als die hier des Sehens) im Gemüth zu spielen und sich im Nachdenken zu vertiefen. Selbst Musik, für den, der sie nicht als Kenner anhört, kann einen Dichter oder Philosophen in eine Stimmung setzen, darin ein Jeder nach seinen Geschäften oder seiner Liebhaberei Gedanken haschen und derselben auch mächtig werden kann, die er, wenn er in seinem Zimmer einsam sich hingesetzt hätte, nicht so glücklich würde aufgefangen haben. Die Ursache dieses Phänomens scheint darin zu liegen: dass, wenn der Sinn durch Ein Mannigfaltiges, das für sich gar keine Aufmerksamkeit erregen kann, vom Aufmerken auf irgend einen andern, stärker in den Sinn fallenden, Gegenstand abgezogen wird, das Denken nicht allein erleichtert, sondern auch belebt wird, so ferne es nämlich einer angestrengteren und anhaltendern Einbildungskraft bedarf, um seinen Verstandesvorstellungen Stoff unterzulegen. — Der Englische Zuschauer* erzählt von einem Advocaten: dass er gewohnt war, beim Plaidiren einen Bindfaden aus der Tasche zu nehmen, den er unaufhörlich um den Finger auf- und abwickelte; da denn, als der Schalk, sein Gegenadvocat, ihn heimlich aus der Tasche prakticirte, Jener ganz in Verlegenheit kam und lauter Unsinn redete, weswegen man sagte: „er habe den Faden seiner Rede verloren.“ — Der Sinn, der an einer Empfindung fest gehalten wird, lässt (der Angewöhnung wegen) auf keine andern fremden Empfindungen Acht geben, wird also dadurch nicht zerstreut; die Einbildungskraft aber kann sich hierbei desto besser im regelmässigen Gange erhalten.

---

* Die bekannte von Addison und Steele herausgegebene Zeitschrift: The Spectator. Sch.

Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten.

§. 30.

Es giebt drei verschiedene Arten des sinnlichen Dichtungsvermögens. Diese sind das bildende der Anschauung im Raum *(imaginatio plastica)*, das beigesellende der Anschauung in der Zeit *(imaginatio associans)*, und das der Verwandtschaft aus der gemeinschaftlichen Abstammung der Vorstellungen von einander *(affinitas)*.

A.

Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Bildung.

Ehe der Künstler eine körperliche Gestalt (gleichsam handgreiflich) darstellen kann, muss er sie in der Einbildungskraft verfertigt haben, und diese Gestalt ist alsdann eine Dichtung, welche, wenn sie unwillkührlich ist (wie etwa im Traume), Phantasie heisst, und nicht dem Künstler angehört; wenn sie aber durch Willkühr regiert wird, Composition, Erfindung genannt wird. Arbeitet nun der Künstler nach Bildern, die den Werken der Natur ähnlich sind, so heissen seine Producte natürlich; verfertigt er aber nach Bildern, die nicht in der Erfahrung vorkommen können, so gestaltete Gegenstände (wie der Prinz Palagonia in Sicilien), so heissen sie abenteuerlich, unnatürlich, Fratzengestalten, und solche Einfälle sind gleichsam Traumbilder eines Wachenden *(velut aegri somnia vanae finguntur species)*. — Wir spielen oft und gern mit der Einbildungskraft; aber die Einbildungskraft (als Phantasie) spielt eben so oft und bisweilen sehr ungelegen auch mit uns.

Das Spiel der Phantasie mit dem Menschen im Schlafe ist der Traum, und findet auch im gesunden Zustande statt; dagegen es einen krankhaften Zustand verräth, wenn es im Wachen geschieht. — Der Schlaf, als Abspannung alles Vermögens äusserer Wahrnehmungen und vornämlich willkührlicher Bewegungen, scheint allen Thieren, ja selbst den Pflanzen (nach der Analogie der letztern mit den erstern), zur Sammlung der im Wachen aufgewandten Kräfte nothwendig; aber eben das scheint auch der Fall mit den Träumen zu seyn; so, dass die Lebenskraft, wenn sie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde, erlöschen und der tiefste Schlaf zugleich den Tod mit sich führen müsste. — Wenn man sagt: einen festen Schlaf, ohne Träume, gehabt zu haben, so ist das doch wohl nicht mehr, als dass man sich dieser beim Erwachen gar nicht erinnere, welches, wenn die Einbildungen schnell wechseln, einem wohl auch im Wachen begegnen kann, nämlich im Zustande einer Zerstreuung zu seyn, wo man auf die Frage, was der mit starrem Blicke eine Weile auf denselben Punct geheftete jetzt denke, die Antwort erhält: ich habe nichts gedacht. Würde es nicht beim Erwachen viele Lücken (aus Unaufmerksamkeit übergangene verknüpfende Zwischenvorstellungen) in unserer Erinnerung geben, würden wir die folgende Nacht da wieder zu träumen anfangen, wo wir es in der vorigen gelassen haben, so weiss ich nicht, ob wir nicht uns in zwei verschiedenen Welten zu leben wähnen würden. — Das Träumen ist eine weise Veranstaltung der Natur, zur Erregung der Lebenskraft durch Affecte, die sich auf unwillkührlich gedichtete Begebenheiten beziehen, indessen dass die auf der Willkühr beruhenden Bewegungen des Körpers, nämlich die der Muskeln, suspendirt sind. —

(82 — 83)
Nur muss man die Traumgeschichten nicht für Offenbarungen aus einer unsichtbaren Welt annehmen.

B.

Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen der Beigesellung.

Das Gesetz der Association ist: empirische Vorstellungen, die nach einander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüth, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen. — Eine physiologische Erklärung hiervon zu fordern, ist vergeblich; man mag sich auch hierzu was immer für einer Hypothese bedienen (die selbst wiederum eine Dichtung ist), wie der des Cartesius, ~~von seinen sogenannten~~ materiellen Ideen im Gehirn. Wenigstens ist keine dergleichen Erklärung pragmatisch, d. i. man kann sie zu keiner Kunstausübung brauchen, weil wir keine Kenntniss vom Gehirn und den Plätzen in demselben haben, worin die Spuren der Eindrücke aus Vorstellungen sympathetisch mit einander in Einklang kommen möchten, indem sie sich einander (wenigstens mittelbar) gleichsam berühren.

Diese Nachbarschaft geht öfters sehr weit, und die Einbildungskraft geht vom hundertsten auf tausendste oft so schnell, dass es scheint, man habe gewisse Zwischenglieder in der Kette der Vorstellungen gar übersprungen, obgleich man sich ihrer nur nicht bewusst geworden ist, so dass man sich selbst öfters fragen muss: wo war ich? von wo war ich in meinem Gespräch ausgegangen, und wie bin ich zu diesem Endpuncte gelangt? *

---

* Daher muss der, welcher einen gesellschaftlichen Discurs anhebt, von dem, was ihm nahe und gegenwärtig ist, anfangen, und so allmälig auf das Entferntere, so wie es interessiren kann, hinleiten. Das böse Wetter ist für den, der von der Strasse in eine zur wechselseitigen Unterhaltung versammelte Gesellschaft tritt, hierzu ein guter und gewöhnlicher Behelf. Denn etwa von den Nachrichten aus der Türkei, die eben in den

C.

Das sinnliche Dichtungsvermögen der Verwandtschaft.

Ich verstehe unter Verwandtschaft die Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde. — In einer gesellschaftlichen Unterhaltung ist das Abspringen von einer Materie auf eine ganz ungleichartige, wozu die empirische Association der Vorstellungen, deren Grund blos subjectiv ist (d. i. bei dem Einen sind die Vorstellungen anders associirt, als bei dem Anderen) — wozu sage ich, diese Association verleitet, eine Art Unsinn der Form nach, welcher alle Unterhaltung unterbricht und zerstört. — Nur wenn eine Materie erschöpft worden, und eine kleine Pause eintritt, kann Jemand eine andere, die interessant ist, auf die Bahn bringen. Die regellos herumschweifende Einbildungskraft verwirrt, durch den Wechsel der Vorstellungen, die an nichts objectiv angeknüpft sind, den Kopf so, dass dem, der aus einer Gesellschaft dieser Art gekommen ist, zu Muthe wird, als ob er geträumt hätte. — Es muss immer ein Thema seyn, sowohl beim stillen Denken als in Mittheilung der Gedanken, an welches das Mannigfaltige angereiht wird, mithin auch der Verstand dabei wirksam seyn; aber das Spiel der Einbildungskraft folgt hier doch den Gesetzen der Sinnlichkeit, welche den Stoff dazu hergiebt, dessen Association, ohne Bewusstseyn der Regel, doch derselben und hiermit dem Verstande gemäss, obgleich nicht als aus dem Verstande abgeleitet, verrichtet wird.

Das Wort Verwandtschaft *(affinitas)* erinnert hier an eine aus der Chemie genommene, jener Verstandesver-

---

Zeitungen stehen, wenn man ins Zimmer tritt, anzufangen, thut der Einbildungskraft Anderer Gewalt an, die nicht sehen, was ihn darauf gebracht habe. Das Gemüth verlangt zu aller Mittheilung der Gedanken eine gewisse Ordnung, wobei es auf die einleitenden Vorstellungen und den Anfang eben sowohl im Discurse, wie in einer Predigt, sehr ankommt.

(84 — 85)
bindung analoge, Wechselwirkung zweier specifisch verschiedenen, körperlichen, innigst auf einander wirkenden und zur Einheit strebenden Stoffe, wo diese Vereinigung etwas Drittes bewirkt, was Eigenschaften hat, die nur durch die Vereinigung zweier heterogener Stoffe erzeugt werden können. Verstand und Sinnlichkeit verschwistern sich, bei ihrer Ungleichartigkeit, doch so von selbst zur Bewirkung unserer Erkenntniss, als wenn eine von der anderen, oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten, welches doch nicht seyn kann, wenigstens für uns unbegreiflich ist, wie das Ungleichartige aus einer und derselben Wurzel entsprossen seyn könne *.

§. 31.

~~Die Einbildungs~~kraft ist indessen nicht so schöpferisch, als man wohl vorgiebt. Wis können uns für ein vernünftiges Wesen keine andere Gestalt als schicklich denken, als die Gestalt eines Menschen. Daher macht der Bild-

---

* Man könnte die zwei ersten Arten der Zusammensetzung der Vorstellungen die **mathematische** (der Vergrösserung), die dritte aber die **dynamische** (der Erzeugung) nennen, wodurch ein ganz neues Ding (wie etwa das Mittelsalz in der Chemie) hervorkommt. Das Spiel der Kräfte, in der leblosen Natur sowohl als der lebenden, in der Seele eben sowohl als des Körpers, beruht auf Zersetzungen und Vereinigungen des Ungleichartigen. Wir gelangen zwar zur Erkenntniss derselben durch Erfahrung ihrer Wirkungen; die oberste Ursache aber und die einfachen Bestandtheile, darin ihr Stoff aufgelöst werden kann, sind für uns unerreichbar. — — Was mag wohl die Ursache davon seyn, dass alle organische Wesen, die wir kennen, ihre Art nur durch die Vereinigung zweier Geschlechter (die man dann das männliche und weibliche nennt) fortgepflanzt werden! Man kann doch nicht annehmen, dass der Schöpfer, blos der Sonderbarkeit halber, und nur um auf unserem Erd-Glob eine Einrichtung, die ihm so gefiele, zu machen, gleichsam nur gespielt habe; sondern es scheint, es müsse **unmöglich** seyn, aus der Materie unsers Erdballs organische Geschöpfe durch Fortpflanzung anders entstehen zu lassen, ohne dass dazu zwei Geschlechter gestiftet wären. — — In welchem Dunkel verliert sich die menschliche Vernunft, wenn sie hier den Abstamm zu ergründen, ja auch nur zu errathen, es unternehmen will!

hauer oder Maler, wenn er einen Engel oder einen Gott verfertigt, jederzeit einen Menschen. Jede andere Figur scheint ihm Theile zu enthalten, die sich, seiner Idee nach, mit dem Bau eines vernünftigen Wesens nicht zusammen vereinigen lassen (als Flügel, Krallen, oder Hufe). Die Grösse dagegen kann er dichten, wie er will.

Die Täuschung durch die Stärke der Einbildungskraft des Menschen geht oft so weit, dass er dasjenige, was er nur im Kopf hat, ausser sich zu sehen und zu fühlen glaubt. Daher der Schwindel, der den, welcher in einen Abgrund sieht, befällt, ob er gleich eine genugsam breite Fläche um sich hat, um nicht zu fallen, oder gar an einem festen Geländer steht. — Wunderlich ist die Furcht einiger Gemüthskranken vor der Anwandelung eines inneren Antriebes, sich wohl gar freiwillig herunterzustürzen. — Der Anblick des Genusses ekeler Sachen an Anderen (z. B. wenn die Tungusen den Rotz aus den Nasen ihrer Kinder mit einem Tempo aussaugen und verschlucken) bewegt den Zuschauer eben so zum Erbrechen, als wenn ihm selbst ein solcher Genuss aufgedrungen würde.

Das Heimweh der Schweizer (und wie ich es aus dem Munde eines erfahrnen Generals habe, auch der Westphäler und der Pommern in einigen Gegenden), welches sie befällt, wenn sie in andere Länder versetzt werden, ist die Wirkung einer durch die Zurückrufung der Bilder der Sorgenfreiheit und nachbarlichen Gesellschaft in ihren Jugendjahren erregten Sehnsucht nach den Örtern, wo sie die sehr einfachen Lebensfreuden genossen, da sie dann nach dem spätern Besuche derselben sich in ihrer Erwartung sehr getäuscht und so auch geheilt finden; zwar in der Meinung, dass sich dort alles sehr geändert habe, in der That aber, weil sie ihre Jugend dort nicht wiederum hinbringen können; wobei es denn doch merkwürdig ist, dass dieses Heimweh mehr die Landleute einer geldarmen, dafür aber durch Brüder- und Vetterschaften verbundenen Provinz, als diejenigen befällt, die mit Geld-

(87 — 88)

erwerb beschäftigt sind und das *patria ubi bene* sich zum Wahlspruch machen.

Wenn man vorher gehört hat, dass dieser oder jener ein böser Mensch ist, so glaubt man ihm die Tücke im Gesicht lesen zu können, und Dichtung mischt sich hier, vornämlich wenn Affect und Leidenschaft hinzukommen, mit der Erfahrung zu Einer Empfindung. Nach Helvetius sah eine Dame durch ein Teleskop im Monde die Schatten zweier Verliebten; der Pfarrer, der nachher dadurch beobachtete, sagte: „Nicht doch, Madam, es sind zwei Glockenthürme an einer Hauptkirche.“

Man kann zu allen diesen noch die Wirkungen durch die Sympathie der Einbildungskraft zählen. Der Anblick eines Menschen in convulsivischen, oder gar epileptischen Zufällen, reizt zu ähnlichen krampfhaften Bewegungen: so wie das Gähnen Anderer, um mit ihnen zu gähnen, und der Arzt, Herr Michaelis, führt an, dass, als bei der Armee in Nordamerica ein Mann in heftige Raserei gerieth, zwei oder drei Dabeistehende durch den Anblick desselben plötzlich auch darein versetzt wurden, wiewohl dieser Zufall nur vorbeigehend war; daher es Nervenschwachen (Hypochondrischen) nicht zu rathen ist, aus Neugierde Tollhäuser zu besuchen. Mehrentheils vermeiden sie dieses auch von selbst, weil sie für ihren Kopf fürchten. — Man wird auch finden, dass lebhafte Personen, wenn Jemand ihnen Etwas im Affect, vornämlich des Zorns, was ihm begegnet sey, erzählt, bei starker Attention Gesichter dazu schneiden, und unwillkührlich in ein Spiel der Mienen, die zu jenem Affect passen, versetzt werden. — Man will auch bemerkt haben, dass mit einander sich wohlvertragende Eheleute nach und nach eine Ähnlichkeit in Gesichtszügen bekommen, und deutet es dahin aus, die Ursache sey, weil sie sich um dieser Ähnlichkeit halber (*similis simili gaudet*) geehlicht haben, welches doch falsch ist; denn die Natur treibt beim Instinct der Geschlechter eher zur Verschiedenheit der Subjecte, die sich in einander verlieben sollen, damit alle Mannigfaltigkeit, welche sie in ihre Keime gelegt hat, entwickelt werde, sondern die Vertraulichkeit und Neigung, mit der sie einander in ihren einsamen Unterhaltungen, dicht neben einander, oft und lange in die Augen sehen, bringt sympathetische ähnliche Mienen hervor, die, wenn sie fixirt werden, endlich in stehende Gesichtszüge übergehen.

Endlich kann man zu diesem unabsichtlichen Spiel der productiven Einbildungskraft, die alsdann Phantasie genannt werden kann, auch den Hang zum arglosen Lügen rechnen, der bei Kindern allemal, bei Erwachsenen, aber sonst gutmüthigen, dann und wann, bisweilen fast als anerbende Krankheit angetroffen wird, wo beim Erzählen die Begebenheiten und vorgeblichen Abenteuer, wie eine herabrollende Schneelawine wachsend, aus der Einbildungskraft hervorgehen, ohne irgend einen Vortheil zu beabsichtigen, als blos sich interessant zu machen; wie der Ritter John Falstaff beim Shakespeare, der aus zwei Männern in Frieskleidern fünf Personen machte, ehe er seine Erzählung endigte. —

§. 32.

Weil die Einbildungskraft reicher und fruchtbarer an Vorstellungen ist, als der Sinn, so wird sie, wenn eine Leidenschaft hinzutritt, durch die Abwesenheit des Gegenstandes mehr belebt als durch die Gegenwart, wenn Etwas geschieht, was dessen Vorstellung, die eine Zeit lang durch Zerstreuungen getilgt zu seyn schien, wiederum ins Gemüth zurückruft. — So hatte ein Deutscher Fürst, sonst ein rauher Krieger, aber doch edler Mann, um seine Verliebung in eine bürgerliche Person in seiner Residenz sich aus dem Sinn zu bringen, eine Reise nach Italien unternommen; der erste Anblick aber ihrer Wohnung bei seiner Wiederkehr erweckte weit stärker, als es ein anhaltender Umgang gethan hätte, die Einbildungskraft, so dass er der Entschliessung ohne weitere Zögerung nachgab, die glücklicher Weise auch der Erwartung entsprach. — Diese Krankheit, als Wirkung einer dichtenden Einbildungskraft, ist unheilbar: ausser durch die Ehe. Denn diese ist Wahrheit (*eripitur persona, manet res. Lucretius*).

Die dichtende Einbildungskraft stiftet eine Art von Umgang mit uns selbst, obgleich blos als Erscheinungen des inneren Sinnes, doch nach einer Analogie mit äusseren. Die Nacht belebt sie und erhöht sie über ihren wirklichen Gehalt: so wie der Mond zur Abendzeit eine grosse Figur am Himmel macht, der am hellen Tage nur wie ein unbedeutendes Wölkchen anzusehen ist. Sie schwärmt in demjenigen, der in der Stille der Nacht lucubrirt, oder auch mit seinem eingebildeten Gegner zankt, oder, in seinem Zimmer herumgehend, Luftschlösser baut. Aber Alles, was ihm da wichtig zu seyn scheint, verliert an dem auf den Nachtschlaf folgenden Morgen seine ganze Wichtigkeit; wohl aber fühlt er mit der Zeit von dieser übeln Gewohnheit Abspannung der Gemüthskräfte. Daher ist die Bezähmung seiner Einbildungskraft durch frühes Schlafengehen, um früh wieder aufstehen zu können, eine zur psychologischen Diät gehörige sehr nützliche Regel; das Frauenzimmer aber und die Hypochondristen (die gemeiniglich eben daher ihr Ubel haben) lieben mehr das entgegengesetzte Verhalten. — Warum lassen sich Geistergeschichten in später Nacht noch wohl anhören, die am Morgen, bald nach dem Aufstehen, Jedem abgeschmackt und für die Unterhaltung ganz unschicklich vorkommen; wo man dagegen fragt: was Neues im Haus- oder gemeinen Wesen vorgefallen sey, oder seine Arbeit des vorigen Tages fortsetzt? Die Ursache ist: weil, was an sich blos Spiel ist, dem Nachlassen der den Tag über erschöpften Kräfte, was aber Geschäft ist, dem durch die Nachtruhe gestärkten und gleichsam neugebornen Menschen angemessen ist.

Die Vergehungen (*vitia*) der Einbildungskraft sind: dass ihre Dichtungen entweder blos zügellos oder gar regellos sind (*effrenis aut perversa*). Der letztere Fehler ist der ärgste. Die erstern Dichtungen könnten doch wohl in einer möglichen Welt (der Fabel) ihre Stelle finden; die letztern in gar keiner, weil sie sich widersprechen. — Dass die in der Lybischen Wüste Ras-Sem häufig anzutreffenden in Stein gehauenen Menschen- und Thiergestalten von den Arabern mit Grauen angesehen werden, weil sie solche für durch den Fluch versteinerte Menschen halten, gehört zu den Einbildungen der ersteren Gattung, nämlich der zügellosen Einbildungskraft. — Dass aber, nach der Meinung derselben Araber, diese Bildsäulen von Thieren, am Tage der allgemeinen Auferstehung, den Künstler anschnarchen und ihm es verweisen werden, dass er sie gemacht und ihnen doch keine Seele habe geben können, ist ein Widerspruch. — Die zügellose Phantasie kann immer noch einbeugen (wie die jenes Dichters, den der Cardinal Este bei Überreichung des ihm gewidmeten Buchs fragte: „Meister Ariosto, wo Henker habt ihr alles das tolle Zeug her!"); sie ist Üppigkeit aus ihrem Reichthum; aber die regellose nähert sich dem Wahnsinn, wo die Phantasie gänzlich mit dem Menschen spielt, und der Unglückliche den Lauf seiner Vorstellungen gar nicht in seiner Gewalt hat.

Übrigens kann ein politischer Künstler, *eben so gut* wie ein ästhetischer, durch Einbildung, die er statt der Wirklichkeit vorzuspiegeln versteht, z. B. von Freiheit des Volks die (wie die im Englischen Parlament) oder des Ranges und der Gleichheit (wie im Französischen Convent) in blossen Formalien besteht, die Welt leiten und regieren (*mundus vult decipi*); aber es ist doch besser, auch nur den Schein von dem Besitz dieses die Menschheit veredelnden Guts für sich zu haben, als sich dessen handgreiflich beraubt zu fühlen.

Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Künftigen durch die Einbildungskraft.

§. 33.

Das Vermögen, sich vorsätzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen, ist das Erinnerungsvermögen; und das Vermögen, sich Etwas als zukünftig vorzustellen, das Vorhersehungsvermögen. Beide gründen sich, so ferne sie sinnlich sind, auf die Association der Vorstellungen des vergangenen und künftigen Zustandes des Subjects mit dem Gegenwärtigen, und, obgleich nicht selbst Wahrnehmungen, dienen sie zur Verknüpfung der Wahrnehmungen in der Zeit, das, was nicht mehr ist, mit dem, was noch nicht ist, durch das, was gegenwärtig ist, in einer zusammenhängenden Erfahrung zu verknüpfen. Sie heissen Erinnerungs- und Divinationsvermögen der Respicienz und Prospicienz (wenn man sich diese Ausdrücke erlauben darf), da man sich seiner Vorstellungen als solcher, die im vergangenen oder künftigen Zustande anzutreffen wären, bewusst ist.

A.

Vom Gedächtniss.

Das Gedächtniss ist von der blos reproductiven Einbildungskraft darin unterschieden, dass es die vormalige Vorstellung willkührlich zu reproduciren vermögend, das Gemüth also nicht ein blosses Spiel von jener ist. Phantasie, d. i. schöpferische Einbildungskraft, muss sich nicht darin mischen, denn dadurch würde das Gedächtniss untreu. — Etwas bald ins Gedächtniss fassen, sich leicht worauf besinnen und es lange behalten, sind die formalen Vollkommenheiten des Gedächtnisses. Diese Eigenschaften sind aber selten beisammen. Wenn Jemand glaubt, Etwas im Gedächtniss zu haben, aber es nicht zum

(93 — 94)

Bewusstseyn bringen kann, so sagt er, er könne es nicht entsinnen (nicht sich entsinnen, denn das bedeutet so viel, als sich sinnlos machen). Die Bemühung hierbei ist, wenn man doch darauf bestrebt ist, sehr kopfangreifend, und man thut am besten, dass man sich eine Weile durch andere Gedanken zerstreut, und von Zeit zu Zeit nur flüchtig auf das Object zurückblickt; dann ertappt man gemeiniglich eine von den associirten Vorstellungen, welche jene zurückruft.

Methodisch etwas ins Gedächtniss fassen (*memoriae mandare*) heisst memoriren (nicht studiren, wie der gemeine Mann es von dem Prediger sagt, der seine künftig zu haltende Predigt blos auswendig lernt). — Dieses Memoriren kann mechanisch, oder ingeniös, oder auch judiciös seyn. Das erstere beruht blos auf öfterer, buchstäblicher, Wiederholung: z. B. beim Erlernen des Einmaleins, wo der Lernende die ganze Reihe der auf einander in der gewöhnlichen Ordnung folgenden Worte durchgehen muss, um auf das Gesuchte zu kommen, z. B. wenn der Lehrling gefragt wird, wie viel macht 3 mal 7? so wird er, von 3 mal 3 anfangend, wohl auf ein und zwanzig kommen; fragt man ihn aber, wie viel macht 7 mal 3? so wird er sich nicht so bald besinnen können, sondern die Zahlen umkehren müssen, um sie in die gewohnte Ordnung zu stellen. Wenn das Erlernte eine feierliche Formel ist, in der kein Ausdruck abgeändert werden, sondern die, wie man sagt, hergebetet werden muss, so sind wohl Leute von dem besten Gedächtniss furchtsam, sich darauf zu verlassen (wie denn diese Furcht selbst sie irre machen könnte), und halten es daher für nöthig, sie abzulesen; wie es auch die geübtesten Prediger thun, weil die mindeste Abänderung der Worte hierbei lächerlich seyn würde.

Das ingeniöse Memoriren ist eine Methode, gewisse Vorstellungen durch Association mit Nebenvorstellungen, die an sich (für den Verstand) gar keine Verwandschaft mit einander haben, z. B. Laute einer Sprache mit gänzlich ungleichartigen Bildern, die jenen correspondiren sollen, dem Gedächtniss einzuprägen; wo man, um etwas leichter ins Gedächtniss zu fassen, dasselbe noch mit mehr Nebenvorstellungen belästigt; folglich ungereimt, als regelloses Verfahren der Einbildungskraft in der Zusammenpaarung dessen, was nicht unter einem und demselben Begriffe zusammen gehören kann; und zugleich Widerspruch zwischen Mittel und Absicht, da man dem Gedächtniss die Arbeit zu erleichtern sucht, in der That aber sie durch die ihm unnöthig aufgebürdete Association sehr disparater Vorstellungen erschwert *. Dass Witzlinge selten ein treues Gedächtniss haben (*ingeniosis non admodum fida est memoria*), ist eine Bemerkung, die jenes Phänomen erklärt.

Das judiciöse Memoriren ist kein anderes als das einer Tafel der Eintheilung eines Systems (z. B. des Linnäus) in Gedanken, wo, wenn man irgend etwas sollte vergessen haben, man sich durch die Aufzählung der Glieder, die man behalten hat, wieder zurecht finden kann; oder auch der Abtheilungen eines sichtbar gemachten Ganzen (z. B. der Provinzen eines Landes auf einer Charte, welche nach Norden, Westen u. s. w. liegen), weil man auch dazu Verstand braucht, und dieser wechselseitig der Einbildungskraft zu Hülfe kommt. Am meisten die Topik, d. i. ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze genannt, welches durch Classeneintheilung, wie wenn man in einer Bibliothek die Bücher in Schränke mit verschiedenen Aufschriften vertheilt, die Erinnerung erleichtert.

---

* So ist die Bilderfibel, wie die Bilderbibel, oder gar eine in Bildern vorgestellte Pandektenlehre ein optischer Kasten eines kindischen Lehrers, um seine Lehrlinge noch kindischer zu machen, als sie waren. Von der letzteren kann ein auf solche Art dem Gedächtniss anvertrauter Titel der Pandekten: *de heredibus suis et legitimis*, zum Beispiel dienen. Das erste Wort wurde durch einen Kasten mit Vorhängeschlössern sinnlich gemacht, das zweite durch eine Sau, das dritte durch die zwei Tafeln Mosis.

([illegible] — [illegible])

Eine **Gedächtnisskunst** *(ars mnemonica)* als allgemeine Lehre giebt es nicht. Unter die besondern dazu gehörigen Kunstgriffe gehören die Denksprüche in Versen *(versus memoriales)*; weil der Rhythmus einen regelmässigen Sylbenfall enthält, der dem Mechanism des Gedächtnisses sehr zum Vortheil gereicht. — Von den Wundermännern des Gedächtnisses, einem Picus von Mirandola, Scaliger, Angelus Politianus, Magliabechi u. s. w., den Polyhistoren, die eine Ladung Bücher für hundert Kameele als Materialien für die Wissenschaften in ihrem Kopf herumtragen, muss man nicht verächtlich sprechen, weil sie vielleicht die, für das Vermögen der Auswahl aller dieser Kenntnisse zum zweckmässigen Gebrauch angemessene, **Urtheilskraft** nicht besassen; denn es ist doch schon Verdienst genug, die rohe Materie reichlich herbeigeschafft zu haben; wenn gleich andere Köpfe nachher hinzukommen müssen, sie mit **Urtheilskraft** zu verarbeiten *(tantum scimus, quantum memoria tenemus)*. Einer der Alten sagte: „Die Kunst zu schreiben hat das Gedächtniss zu Grunde gerichtet (zum Theil entbehrlich gemacht)." Etwas Wahres ist in diesem Satz: denn der gemeine Mann hat das Mannigfaltige, das ihm aufgetragen wird, gemeiniglich besser auf der Schnur, es nach der Reihe zu verrichten und sich darauf zu besinnen: eben darum, weil das Gedächtniss hier mechanisch ist und sich kein Vernünfteln einmischt; da hingegen dem Gelehrten, welchem viele fremdartige Nebengedanken durch den Kopf gehen, Vieles von seinen Aufträgen oder häuslichen Angelegenheiten durch Zerstreuung entwischt, weil er sie nicht mit genugsamer Aufmerksamkeit aufgefasst hat. Aber, mit der Schreibtafel in der Tasche, sicher zu seyn, alles, was man in den Kopf zum Aufbewahren niedergelegt hat, ganz genau und ohne Mühe wiederzufinden, ist doch eine grosse Bequemlichkeit, und die Schreibkunst bleibt immer eine herrliche Kunst, weil, wenn sie auch nicht zur Mittheilung seines Wissens an Andere gebraucht würde, sie doch die

(97 — 98)

Stelle des ausgedehntesten und treuesten Gedächtnisses vertritt, dessen Mangel sie ersetzen kann.

Vergesslichkeit *(obliviositas)* hingegen, wo der Kopf, so oft er auch gefüllt wird, doch, wie ein durchlöchertes Fass, immer leer bleibt, ist ein um desto grösseres Übel. Dieses ist bisweilen unverschuldet; wie bei alten Leuten, welche sich zwar die Begebenheiten ihrer jüngern Jahre gar wohl erinnern können, aber das nächst Vorhergehende immer aus den Gedanken verlieren. Aber oft ist es doch auch die Wirkung einer habituellen Zerstreuung, welche vornämlich die Romanleserinnen anzuwandeln pflegt. Denn, weil bei dieser Leserei die Absicht nur ist, sich für den Augenblick zu unterhalten, indem man weiss, dass es blosse Erdichtungen sind, die Leserin hier also volle Freiheit hat, im Lesen nach dem Laufe ihrer Einbildungskraft zu dichten, welches natürlicher Weise zerstreut, und die **Geistesabwesenheit** (Mangel der Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige) habituell macht, so muss das Gedächtniss dadurch unvermeidlich geschwächt werden. — Diese Übung in der Kunst, die Zeit zu tödten und sich für die Welt unnütz zu machen, hintennach aber doch über die Kürze des Lebens zu klagen, ist, abgesehen von der phantastischen Gemüthsstimmung, welche sie hervorbringt, einer der feindseligsten Angriffe aufs Gedächtniss.

II.

Von dem Vorhersehungsvermögen.

(Praevisio.)

§. 34.

Dieses Vermögen zu besitzen interessirt mehr als jedes andere; weil es die Bedingung aller möglichen Praxis und der Zwecke ist, worauf der Mensch den Gebrauch seiner Kräfte bezieht. Alles Begehren enthält ein (zweifelhaftes oder gewisses) Voraussehen dessen, was durch

(98 — 99)

diese möglich ist. Das Zurücksehen aufs Vergangene (Erinnern) geschieht nur in der Absicht, um das Voraussehen des Künftigen dadurch möglich zu machen; indem wir im Standpuncte der Gegenwart überhaupt um uns sehen, um etwas zu beschliessen, oder worauf gefasst zu seyn.

Das empirische Voraussehen ist die Erwartung ähnlicher Fälle (*exspectatio casuum similium*) und bedarf keiner Vernunftkunde von Ursachen und Wirkungen, sondern nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, wie sie gemeiniglich auf einander folgen, und wiederholte Erfahrungen bringen darin eine Fertigkeit hervor. Wie Wind und Wetter stehen werden, interessirt sehr den Schiffer und Ackersmann. Aber wir reichen hierin mit unserer Vorhersagung nicht viel weiter, als der sogenannte Bauercalender, dessen Voraussagungen, wenn sie etwa eintreffen, gepriesen, treffen sie nicht ein, vergessen werden und so immer in einigem Credit bleiben. — Man sollte fast glauben, die Vorsehung habe das Spiel der Witterungen absichtlich so undurchschaulich verflochten, damit es Menschen nicht so leicht wäre, für jede Zeit die dazu erforderlichen Anstalten zu treffen, sondern damit sie Verstand zu brauchen genöthigt würden, um auf alle Fälle bereit zu seyn.

In den Tag hinein (ohne Vorsicht und Besorgniss) leben, macht zwar dem Verstande des Menschen eben nicht viel Ehre; wie dem Caraiben, der des Morgens seine Hangmatte verkauft und des Abends darüber betreten ist, dass er nicht weiss, wie er des Nachts schlafen wird. Wenn aber dabei nur kein Verstoss wider die Moralität vorkommt, so kann man einen, der für alle Ereignisse abgehärtet ist, wohl für glücklicher halten, als den, der sich immer nur mit trüben Aussichten die Lust am Leben verkümmert. Unter allen Aussichten aber, die der Mensch nur haben kann, ist die wohl die tröstlichste, wenn er nach seinem gegenwärtigen moralischen Zustande Ursache hat, die Fortdauer und das fernere Fortschreiten zum noch

Besseren im Prospect zu haben. Dagegen wenn er zwar muthig den Vorsatz fasst, von nun an einen neuen und besseren Lebenswandel einzuschlagen, sich aber selbst sagen muss: es wird doch wohl nichts daraus werden, weil Du öftern dieses Versprechen (durch Procrastination) Dir gegeben, es aber immer, unter dem Vorwande einer Ausnahme für dieses einzige Mal, gebrochen hast; so ist das ein trostloser Zustand der Erwartung ähnlicher Fälle.

Wo es aber auf das Schicksal, was über uns schweben mag, nicht auf den Gebrauch unserer freien Willkühr, ankommt, da ist die Aussicht in die Zukunft entweder Vorempfindung, d. i. **Ahndung** *(praesensio)* oder * Vorhererwartung *(praesagitio)*. Das erstere deutet gleichsam einen verborgenen Sinn für das an, was noch nicht gegenwärtig ist; das zweite ein durch Reflexion über das Gesetz der Folge der Begebenheiten nach einander (das der Causalität) erzeugtes Bewusstseyn des Künftigen.

Man sieht leicht, dass alle Ahndung ein Hirngespenst sey; denn wie kann man empfinden, was noch nicht ist! Sind es aber Urtheile aus dunkeln Begriffen eines solchen Causalverhältnisses, so sind es nicht Vorempfindungen, sondern man kann die Begriffe, die dazu führen, entwickeln, und, wie es mit dem gedachten Urtheil zustehe, erklären. — Ahndungen sind mehrentheils von der ängstlichen Art; die Bangigkeit, welche ihre **physische** Ursachen hat, geht vorher, unbestimmt was der Gegenstand der Furcht sey. Aber es giebt auch frohe und kühne Ahndungen von Schwärmern, welche die nahe Enthüllung eines Geheimnisses, für das der Mensch doch keine Empfänglichkeit der Sinne hat, wittern, und die Vorempfindung dessen, was sie, als Epopten, in mystischer Anschauung erwarten, so eben entschleiert zu sehen glauben. — Der Bergschotten ihr zweites Gesicht, mit welchem etliche unter ihnen einen am Mastbaum Aufgeknüpften zu sehen glauben, von dessen Tode sie, wenn sie wirklich in den entfernten Hafen eingelaufen sind, die Nachricht erhalten zu haben vorgeben, gehört auch in diese Classe der Bezauberungen.

---

* Man hat neuerlich zwischen etwas **ahnen** und **ahnden** einen Unterschied machen wollen; allein das erstere ist kein Deutsches Wort und es bleibt nur das letztere. — **Ahnden** bedeutet so viel als **gedenken**. Es **ahndet** mir, heisst, es schwebt etwas meiner Erinnerung dunkel vor; **etwas ahnden**, bedeutet, Jemandes That ihm im Bösen gedenken (d. i. sie bestrafen). Es ist immer derselbe Begriff, aber anders gewandt.

C.

Von der Wahrsagergabe.

(Facultas divinatrix.)

§. 35.

Vorhersagen, wahrsagen und weissagen sind darin unterschieden, dass das erstere im Vorhersehen nach Erfahrungsgesetzen (mithin natürlich), das zweite den bekannten Erfahrungsgesetzen entgegen (widernatürlich), das dritte aber Eingebung einer von der Natur unterschiedenen Ursache (übernatürlich) ist, oder dafür gehalten wird, deren Fähigkeit, weil sie von dem Einflusse eines Gottes herzurühren scheint, auch das eigentliche Divinationsvermögen genannt wird (denn uneigentlich wird jede scharfsinnige Errathung des Künftigen auch Divination genannt).

Wenn es von Jemandem heisst: er wahrsagt dieses oder jenes Schicksal, so kann dieses eine ganz natürliche Geschicklichkeit anzeigen. Von dem aber, der hierin eine übernatürliche Einsicht vorgiebt, muss es heissen, er wahrsagert, wie die Zigeuner von Hinduischer Abstammung, die das Wahrsagen aus der Hand, Planetenlesen nennen; oder die Astrologen und Schatzgräber, denen sich auch die Goldmacher anschliessen, über welche alle im Griechischen Alterthum die Pythia, zu unserer Zeit aber der lumpige Sibirische Schaman hervorragt. Die Wahrsagungen der Auspicen und Haruspicen der Römer hatten

(182 — 183)

nicht sowohl die Entdeckung des Verborgenen im Laufe der Begebenheiten der Welt, als vielmehr des Willens der Götter, dem sie sich ihrer Religion gemäss zu fügen hatten, zur Absicht. — Wie aber gar die Poeten dazu kamen, sich auch für begeistert (oder besessen) und für wahrsagend *(vates)* zu halten, und in ihren dichterischen Anwandlungen *(furor poeticus)* Eingebungen zu haben, sich berühmen konnten, kann nur dadurch erklärt werden, dass der Dichter, nicht so wie der Prosaredner bestellte Arbeit mit Muse verfertigt, sondern den günstigen Augenblick seiner ihn anwandelnden inneren Sinnenstimmung haschen muss, in welchem ihm lebendige und kräftige Bilder und Gefühle von selbst zuströmen, und er hierbei sich gleichsam nur leidend verhält; wie es denn auch schon eine alte Bemerkung ist, dass dem Genie eine gewisse Dosis von Tollheit beigemischt sey. Hierauf gründet sich auch der Glaube an Orakelsprüche, die in den blind gewählten Stellen berühmter (gleichsam durch Eingebung getriebener) Dichter vermuthet wurden *(sortes Virgilianae)*; ein dem Schatzkästlein der neueren Frömmler ähnliches Mittel, den Willen des Himmels zu entdecken; oder auch die Auslegung Sybillinischer Bücher, die den Römern das Staatsschicksal vorherverkündigt haben sollen, und deren sie, leider! durch übelangewandte Knickerei zum Theil verlustig geworden sind.

Alle Weissagungen, die ein unablenkbares Schicksal eines Volks vorherverkündigen, was doch von ihm selbst verschuldet, mithin durch seine freie Willkühr herbeigeführt werden soll, haben, ausser dem, dass das Vorherwissen ihm unnütz ist, weil es ihm doch nicht entgehen kann, das Ungereimte an sich, dass in diesem unbedingten Verhängniss *(decretum absolutum)* ein Freiheitsmechanismus gedacht wird, wovon der Begriff sich selbst widerspricht.

Das Äusserste der Ungereimtheit, oder des Betrugs, im Wahrsagen war wohl dies, dass ein Verrückter für einen Seher (unsichtbarer Dinge) gehalten wurde; als ob

(103 — 104)

aus ihm gleichsam ein Geist rede, der die Stelle der Seele, die so lange von der Behausung des Körpers Abschied genommen habe, vertrete; und dass der arme Seelenkranke (oder auch nur epileptische) für einen Energumenen (Besessenen) galt, und er, wenn der ihn besitzende Dämon für einen guten Geist gehalten wurde, bei den Griechen ein Mántis, dessen Ausleger aber Prophet hiess. — Alle Thorheit musste erschöpft werden, um das Künftige, dessen Voraussehung uns so sehr interessirt, mit Überspringung aller Stufen, welche vermittelst des Verstandes durch Erfahrung dahin führen möchten, in unseren Besitz zu bringen. *O, curas hominum!*

Es giebt sonst keine so sichere und doch in so grosse Weite hinaus erstreckte Wahrsagungswissenschaft, als die der Astronomie, welche die Umwälzungen der Himmelskörper ins Unendliche vorherverkündigt. Aber das hat doch nicht hindern können, dass sich bald eine Mystik hinzugesellt hat, welche nicht etwa, wie die Vernunft es verlangt, die Zahlen der Weltepochen von den Begebenheiten, sondern umgekehrt die Begebenheiten von gewissen Zahlen abhängig machen wollte und so die Chronologie selbst, eine so nothwendige Bedingung aller Geschichte, in eine Fabel verwandelte.

Von der unwillkührlichen Dichtung im gesunden Zustande, d. i. **vom Traume.**

§. 36.

Was Schlaf, was Traum, was Somnambulism (wozu auch das laute Sprechen im Schlafe gehört) seiner Naturbeschaffenheit nach sey, zu erforschen, ist ausserhalb des Feldes einer pragmatischen Anthropologie gelegen; denn man kann aus diesem Phänomen keine Regeln des Verhaltens im Zustande des Träumens ziehen; indem diese nur für den Wachenden gelten, der nicht träumen oder gedankenlos schlafen will. Und das Urtheil jenes Griechischen Kaisers, der einen Menschen, welcher seinen

(104 — 105)

Traum, er habe den Kaiser umgebracht, seinen Freunden erzählte, zum Tode verurtheilte, unter dem Vorwand, „es würde ihm nicht geträumt haben, wenn er nicht im Wachen damit umgegangen wäre,“ ist der Erfahrung zuwider und grausam. „Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; schlafen wir aber, so hat ein Jeder seine eigene.“ — Das Träumen scheint zum Schlafen so nothwendig zu gehören, dass Schlafen und Sterben einerlei seyn würde, wenn der Traum nicht als eine natürliche, obzwar unwillkührliche Agitation der inneren Lebensorgane, durch die Einbildungskraft hinzukäme. So erinnere ich mich sehr wohl, wie ich als Knabe, wenn ich mich, durch Spiele ermüdet, zum Schlafe hinlegte, im Augenblick des Einschlafens durch einen Traum, als ob ich ins Wasser gefallen wäre, und dem Versinken nahe, im Kreise herumgedreht würde, schnell erwachte, um aber bald wieder und ruhiger einzuschlafen, vermuthlich weil die Thätigkeit der Brustmuskeln im Athemholen, welches von der Willkühr gänzlich abhängt, nachlässt, und so, mit der Ausbleibung des Athemholens, die Bewegung des Herzens gehemmt, dadurch aber die Einbildungskraft des Traums wieder ins Spiel versetzt werden muss. — Dahin gehört auch die wohlthätige Wirkung des Traums beim sogenannten Alpdrücken *(incubus)*. Denn, ohne diese fürchterliche Einbildung von einem uns drückenden Gespenst und der Anstrengung aller Muskelkraft, sich in eine andere Lage zu bringen, würde der Stillstand des Bluts dem Leben geschwind ein Ende machen. Eben darum scheint die Natur es so eingerichtet zu haben, dass bei Weitem die meisten Träume Beschwerlichkeiten und gefahrvolle Umstände enthalten; weil dergleichen Vorstellungen die Kräfte der Seele mehr aufreizen, als wenn alles nach Wunsch und Willen geht. Man träumt oft, sich nicht auf seine Füsse erheben zu können, oder sich zu verirren, in einer Predigt stecken zu bleiben, oder aus Vergessenheit statt der Perrücke in grosser Versammlung eine Nachtmütze auf dem Kopfe zu haben, oder dass man in der Luft nach Belieben hin und her schweben könne, oder im fröhlichen Lachen, ohne zu wissen warum, aufwache. — Wie es zugehe, dass wir oft im Traume in die längst vergangene Zeit versetzt werden, mit längst Verstorbenen sprechen, dieses selbst für einen Traum zu halten versucht werden, aber doch diese Einbildung für Wirklichkeit zu halten uns genöthigt sehen, wird wohl immer unerklärt bleiben. Man kann aber wohl für sicher annehmen, dass kein Schlaf ohne Traum seyn könne, und wer nicht geträumt zu haben wähnt, seinen Traum nur vergessen habe.

Von dem Bezeichnungsvermögen.

(Facultas signatrix.)

§. 37.

Das Vermögen der Erkenntniss des Gegenwärtigen, als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen, ist das Bezeichnungsvermögen. — Die Handlung des Gemüths, diese Verknüpfung zu bewirken, ist die Bezeichnung *(signatio)*, die auch das Signalisiren genannt wird, von der nun der grössere Grad die Auszeichnung genannt wird.

Gestalten der Dinge (Anschauungen), so ferne sie nur zu Mitteln der Vorstellung durch Begriffe dienen, sind Symbole, und das Erkenntniss durch dieselbe heisst symbolisch oder figürlich *(speciosa)*. — Charaktere sind noch nicht Symbole; denn sie können auch blos mittelbare (indirecte) Zeichen seyn, die an sich nichts bedeuten, sondern nur durch Beigesellung auf Anschauungen und durch diese auf Begriffe führen; daher das symbolische Erkenntniss nicht der intuitiven, sondern der discursiven entgegengesetzt werden muss, in welcher letzteren das Zeichen *(character)* den Begriff nur als Wächter *(custos)* begleitet, um ihn gelegentlich zu reproduciren. Das symbolische Erkenntniss ist also

(107—108)

nicht der intuitiven (durch sinnliche Anschauung), sondern der intellectuellen (durch Begriffe) entgegengesetzt. Symbole sind blos Mittel des Verstandes, aber nur indirect, durch eine Analogie, mit gewissen Anschauungen, auf welche der Begriff desselben angewandt werden kann, um ihm durch Darstellung eines Gegenstandes Bedeutung zu verschaffen.

Wer sich immer nur symbolisch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verstandes, und das so oft Bewunderte der lebhaften Vorstellung, welche die Wilden, (bisweilen auch die vermeinten Weisen in einem noch rohen Volk) in ihren Reden hören lassen, ist nichts als Armuth an Begriffen und daher auch an Wörtern, sie auszudrücken: z. B. wenn der Americanische Wilde sagt: „Wir wollen die Streitaxt begraben,“ so heisst das so viel als: Wir wollen Friede machen, und in der That haben die alten Gesänge, vom Homer an bis zum Ossian, oder von einem Orpheus bis zu den Propheten, das Glänzende ihres Vortrags blos dem Mangel an Mitteln, ihre Begriffe auszudrücken, zu verdanken.

Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden Welterscheinungen (mit Swedenborg) für blosses Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligibelen Welt ausgeben, ist Schwärmerei. Aber in den Darstellungen der zur Moralität, welche das Wesen aller Religion ausmacht, mithin zur reinen Vernunft gehörigen, Begriffe (Ideen genannt), das Symbolische vom Intellectuellen (Gottesdienst von Religion), die, zwar einige Zeit hindurch nützliche und nöthige, Hülle von der Sache selbst zu unterscheiden, ist Aufklärung; weil sonst ein Ideal (der reinen praktischen Vernunft) gegen ein Idol vertauscht und der Endzweck verfehlt wird. — Dass alle Völker der Erde mit dieser Vertauschung angefangen haben, und dass, wenn es darum zu thun ist, was ihre Lehrer selbst, bei Abfassung ihrer heiligen Schriften wirklich gedacht haben, man sie alsdann, nicht symbolisch, sondern buchstäblich auslegen müsse, ist nicht zu streiten; weil es unredlich gehandelt seyn würde, ihre Worte zu verdrehen. Wenn es aber nicht blos um die Wahrhaftigkeit des Lehrers, sondern auch und zwar wesentlich, um die Wahrheit der Lehre zu thun ist, so kann und soll man diese, als blosse symbolische Vorstellungsart, durch eingeführte Förmlichkeit und Gebräuche jene praktischen Ideen zu begleiten, auslegen; weil sonst der intellectuelle Sinn, der den Endzweck ausmacht, verloren gehen würde.

§. 38.

Man kann die Zeichen in willkührliche (Kunst-), in natürliche und in Wunderzeichen eintheilen.

A. Zu den ersteren gehören 1. die der Geberdung (mimische, die zum Theil auch natürliche sind); 2. Schriftzeichen (Buchstaben, welche Zeichen für Laute sind); 3. Tonzeichen (Noten); 4. zwischen Einzelnen verabredete Zeichen, blos fürs Gesicht (Ziffern); 5. Standeszeichen freier, mit erblichem Vorrang beehrter Menschen (Wappen); 6. Dienstzeichen, in gesetzlicher Bekleidung (Uniform und Liverei); 7. Ehrenzeichen des Dienstes (Ordensbänder); 8. Schandzeichen (Brandmark u. d. g.) — Dazu gehören in Schriften die Zeichen der Verweilung, der Frage oder des Affects, der Verwunderung (die Interpunctionen).

Alle Sprache ist Bezeichnung der Gedanken, und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, dieses grösste Mittel, sich selbst und Andere zu verstehen. Denken ist reden mit sich selbst (die Indianer auf Otaheite nennen das Denken: die Sprache im Bauch), folglich sich auch innerlich (durch reproductive Einbildungskraft) hören. Dem Taubgebornen ist sein Sprechen ein Gefühl des Spiels seiner Lippen, Zunge und Kinnbackens, und es ist kaum möglich, sich vorzustellen, dass er bei seinem Sprechen etwas mehr thue als ein Spiel mit körperlichen Gefühlen zu treiben, ohne eigentliche Begriffe zu haben und zu denken. — Aber auch die, welche sprechen und hören können, verstehen darum nicht

(109 — 110)

immer sich selbst oder Andere, und an dem Mangel des Bezeichnungsvermögens, oder dem fehlerhaften Gebrauch desselben (da Zeichen für Sachen und umgekehrt genommen werden) liegt es, vornämlich in Sachen der Vernunft, dass Menschen, die der Sprache nach einig sind, in Begriffen himmelweit von einander abstehen, welches nur zufälligerweise, wenn ein Jeder nach den seinigen handelt, offenbar wird.

B. Zweitens: was die natürlichen Zeichen betrifft, so ist der Zeit nach das Verhältniss der Zeichen zu den bezeichneten Sachen entweder *demonstrativ*, oder *rememorativ*, oder *prognostisch*.

Der Pulsschlag bezeichnet dem Arzt den gegenwärtigen fieberhaften Zustand des Patienten, wie der Rauch das Feuer. Die Reagentien entdecken dem Chemiker die im Wasser befindlichen verborgenen Stoffe, so wie die Wetterfahne den Wind u. s. w. Ob aber das *Erröthen* das Bewusstseyn der Schuld, oder vielmehr ein zartes Ehrgefühl, auch nur eine Zumuthung von Etwas, dessen man sich zu schämen hätte, erdulden zu müssen, verrathe, ist in vorkommenden Fällen ungewiss.

Grabhügel und Mausoleen sind Zeichen des Andenkens an Verstorbene. Eben so, oder auch zum immerwährenden Andenken der vormaligen grossen Macht eines Königs, Pyramiden. — Die Muschelschichten in weit von der See gelegenen Landgegenden, oder die Löcher der Pholaden in den hohen Alpen, oder vulcanische Überbleibsel, wo jetzt kein Feuer aus der Erde hervorbricht, bezeichnen uns den alten Zustand der Welt und begründen eine *Archäologie* der Natur: freilich nicht so anschaulich, als die vernarbten Wunden des Kriegers. — Die Ruinen von Palmyra, Balbeck und Persepolis sind sprechende Denkzeichen des Kunstzustandes *alter* Staaten und traurige Merkmale vom Wechsel *aller* Dinge.

Die *prognostischen* Zeichen interessiren unter allen am meisten, weil in der Reihe der Veränderungen die Gegenwart nur ein Augenblick ist, und der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens das Gegenwärtige nur um der künftigen Folgen willen *(ob futura consequentia)* beherzigt, und auf diese vorzüglich aufmerksam macht. — In Ansehung künftiger Weltbegebenheiten findet sich die sicherste Prognose in der Astronomie; sie ist aber kindisch und phantastisch, wenn die Sterngestalten, Verbindungen und veränderte Planetenstellungen als allegorische Schriftzeichen am Himmel von bevorstehenden Schicksalen des Menschen (in der *Astrologia judiciaria)* vorgestellt werden.

Die natürlichen prognostischen Zeichen einer bevorstehenden Krankheit, oder Genesung, oder (wie die *facies Hippocratica)* des nahen Todes, sind Erscheinungen, die, auf lange und öftere Erfahrung gegründet, auch nach der Einsicht des Zusammenhanges derselben, als Ursachen und Wirkungen, dem Arzt zur Leitung in seiner Cur dienen; dergleichen die kritischen Tage sind. Aber die von den Römern in staatskluger Absicht veranstalteten Augurien und Haruspicinen waren ein durch den Staat geheiligter Aberglaube, um in gefährlichen Zeitläuften das Volk zu lenken.

C. Was die Wunderzeichen (Begebenheiten, in welchen die Natur der Dinge sich umkehrt) betrifft, so sind ausser denen, aus welchen man sich jetzt nichts macht (den Missgeburten unter Menschen und Vieh), die Zeichen und Wunder am Himmel, die Kometen, in hoher Luft schiessende Luftbälle, Nordlichter, ja selbst Sonnen- und Mondfinsternisse, wenn vornämlich sich mehrere solcher Zeichen zusammenfinden, und wohl gar von Krieg, Pest u. d. g. begleitet werden, Dinge, die dem erschrockenen grossen Haufen den nicht weit mehr entfernten jüngsten Tag und das Ende der Welt vorher zu verkündigen dünken.

Anhang.

Ein wunderliches Spiel der Einbildungskraft mit dem Menschen, in Verwechselung der Zeichen mit Sachen, in jene eine innere Realität zu setzen, als ob diese sich nach jenen richten müssten, verlohnt sich hier noch zu bemerken. — Da der Mondlauf nach den 4 Aspecten (dem Neulicht, ersten Viertheil, Volllicht und letzten Viertheil) in ganzen Zahlen nicht genauer als, in 28 Tagen (und der Thierkreis daher von den Arabern in die 28 Häuser des Mondes) eingetheilt wird, von denen ein Viertheil 7 Tage ausmacht, so hat die Zahl sieben dadurch eine mystische Wichtigkeit bekommen, so, dass auch die Weltschöpfung sich nach derselben hat richten müssen; vornämlich da es (nach dem Ptolemäischen System) sieben Planeten, wie sieben Töne auf der Tonleiter, sieben einfache Farben im Regenbogen und sieben Metalle geben sollte. — Hieraus sind denn auch die Stufenjahre (7 x 7, und, weil 9 bei den Indiern auch eine mystische Zahl ist, 7 x 9, ingleichen 9 x 9) entstanden, bei deren Schluss das menschliche Leben in grosser Gefahr seyn soll, und die 70 Jahrwochen (490 Jahre) machen auch wirklich in der Jüdisch-christlichen Chronologie nicht allein die Abschnitte der wichtigsten Veränderungen (zwischen dem Ruf Gottes an Abraham und der Geburt Christ) aus, sondern bestimmen auch ganz genau die Grenzen derselben gleichsam *a priori*, als ob sich nicht die Chronologie nach der Geschichte, sondern, umgekehrt, die Geschichte nach der Chronologie richten müsste.

Aber auch in anderen Fällen wird es Gewohnheit, die Sachen von Zahlen abhängig zu machen. Ein Arzt, dem der Patient durch seinen Diener ein Gratial schickt, wenn er bei Aufwickelung des Papiers darin eilf Ducaten findet, wird in den Argwohn gerathen, dass dieser wohl einen möchte unterschlagen haben; denn warum nicht ein Dutzend voll? Wer auf einer Auction Porcellangeschirr von gleicher Fabrication kauft, wird weniger bieten, wenn es nicht ein volles Dutzend ist, und wären es dreizehn Teller, so wird er auf den dreizehnten nur so ferne einen Werth setzen, als er dadurch gesichert wird, wenn auch einer zerbrochen würde, doch jene Zahl voll zu haben. Da man aber seine Gäste nicht zu Dutzenden einladet, was kann es interessiren, dieser geraden Zahl einen Vorzug zu geben? Ein Mann vermachte im Testament seinem Vetter eilf silberne Löffel und setzte hinzu: „warum ich ihm nicht, den zwölften vermache, wird er selbst am besten wissen“ (der junge lüderliche Mensch hatte an jenes seinem Tisch einen Löffel heimlich in die Tasche gesteckt, welches jener wohl bemerkte, aber ihn damals nicht beschämen wollte). Bei Eröffnung des Testaments konnte man leicht errathen, was die Meinung des Erblassers war, aber nur aus dem angenommenen Vorurtheil, dass nur das Dutzend eine volle Zahl sey. — Auch die zwölf Zeichen des Thierkreises (welcher Zahl analogisch die 12 Richter in England angenommen zu seyn scheinen) haben eine solche mystische Bedeutung erhalten. In Italien, Deutschland, vielleicht auch anderswo, wird eine Tischgesellschaft von gerade 13 Gästen für ominös gehalten, weil man wähnt, dass alsdann einer von ihnen, wer es auch sey, das Jahr sterben werde: so wie an einer Tafel von 12 Richtern der 13te, der sich darunter befindet, kein anderer als der Delinquent seyn könne, der gerichtet werden soll. (Ich habe mich selbst einmal an einer solchen Tafel befunden, wo die Frau des Hauses beim Niedersetzen diesen vermeinten Übelstand bemerkte und ingeheim ihren darin befindlichen Sohn aufzustehen und in einem anderen Zimmer zu essen befahl, damit die Fröhlichkeit nicht gestört würde.) — Aber auch die blosse Grösse der Zahlen, wenn man der Sachen, die sie bezeichnen, genug hat, erregt blos dadurch, dass sie im Zählen nicht einen der Dekadik gemässen (folglich an sich willkührlichen) Abschnitt füllen, Verwunderung. So soll der Kaiser von China eine Flotte von 9999 Schiffen haben, und man fragt sich bei dieser Zahl ingeheim: warum nicht noch eins mehr? obgleich die Antwort seyn könnte: weil diese Zahl Schiffe zu seinem Gebrauch hinreichend ist; im Grunde aber ist die Absicht der Frage nicht auf den Gebrauch, sondern blos auf eine Art von Zahlenmystik gestellt. — Ärger, obzwar nicht ungewöhnlich, ist, dass Jemand, der durch Kargen und Betrügen es auf einen Reichthum von 90,000 Thalern baar gebracht hat, nun keine Ruhe hat, als bis er 100,000 voll besitze, ohne sie zu brauchen, und darüber sich vielleicht den Galgen, wo nicht erwirbt, wenigstens doch verdient.

Zu welchen Kindereien sinkt nicht der Mensch selbst in seinem reifen Alter hinab, wenn er sich am Leitseil der Sinnlichkeit führen lässt! Wir wollen jetzt sehen, um wie viel oder wenig er es besser mache, wenn er unter der Beleuchtung des Verstandes seinen Weg verfolgt.

Vom Erkenntnissvermögen, so ferne es auf Verstand gegründet wird.

Eintheilung.

§. 39.

Verstand, als das Vermögen zu *denken* (durch *Begriffe* sich etwas vorzustellen), wird auch das *obere* Erkenntnissvermögen (zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, als des *unteren*) genannt, darum, weil das Vermögen der Anschauungen (reiner oder empirischer) nur das Einzelne in Gegenständen, dagegen das der Begriffe das Allgemeine der Vorstellungen derselben, die *Regel*, enthält, der das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muss, um Einheit zur Erkenntniss des Objects hervorzubringen. — *Vornehmer* ist also zwar freilich der Verstand als die Sinnlichkeit, mit der sich die verstandlosen Thiere nach eingepflanzten Instincten schon nothdürftig behelfen können; so wie ein Volk ohne Oberhaupt; statt dessen ein Oberhaupt ohne Volk (Verstand ohne Sinnlichkeit) gar nichts vermag. Es ist also zwischen beiden kein Rangstreit, obgleich der Eine ein Oberer und der Andere als Unterer betitelt wird.

Er wird aber das Wort *Verstand* auch in besonderer Bedeutung genommen: da er nämlich als ein Glied der Eintheilung mit zwei anderen dem Verstande in allgemeiner Bedeutung untergeordnet wird, und da besteht das obere Erkenntnissvermögen (materialiter, d. i. nicht für sich allein, sondern in Beziehung auf das *Erkennt-*

(116 — 117)

niss der Gegenstände betrachtet) aus Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. — Lasst uns jetzt Beobachtungen über den Menschen anstellen, wie Einer von dem Andern in diesen Gemüthsgaben, oder deren gewohntem Gebrauch oder Missbrauch, unterschieden ist, erstlich in einer gesunden Seele, dann aber auch in der Gemüthskrankheit.

Anthropologische Vergleichung der drei oberen Erkenntnissvermögen mit einander.

§. 40.

Ein richtiger Verstand ist der, welcher nicht sowohl durch Vielheit der Begriffe schimmernd ist; als vielmehr durch Angemessenheit derselben zur Erkenntniss des Gegenstandes, also zur Auffassung der Wahrheit das Vermögen und die Fertigkeit enthält. Mancher Mensch hat viel Begriffe im Kopf, die insgesammt auf Ähnlichkeit mit dem, was man von ihm vernehmen will, hinauslaufen, aber mit dem Object und der Bestimmung desselben doch nicht zutreffen. Er kann Begriffe von grossem Umfange haben, ja auch von behenden Begriffen seyn. Der richtige Verstand, welcher für Begriffe der gemeinen Erkenntniss zulangt, heisst der gesunde (für das Haus hinreichende) Verstand. Er sagt mit dem Wachtmeister bei Juvenal: *Quod sapio satis est mihi, non ego curo — esse quod Arcesilas aerumnosique Solones.* Es versteht sich von selber, dass die Naturgabe eines blos geraden und richtigen Verstandes sich selbst, in Ansehung des Umfanges des ihm zugemutheten Wissens, einschränken, und der damit Begabte bescheiden verfahren wird.

§. 41.

Wenn unter dem Worte Verstand das Vermögen der Erkenntniss der Regeln (und so durch Begriffe) überhaupt gemeint wird, so, dass er das ganze obere Erkenntnissvermögen in sich fasst, so sind darunter nicht diejenigen

(117 — 118)

Regeln zu verstehen, nach welchen die Natur den Menschen in seinem Verfahren leitet, wie es bei den durch Naturinstinct getriebenen Thieren geschieht, sondern nur solche, die er selbst macht. Was er blos lernt, und so dem Gedächtniss anvertraut, das verrichtet er nur mechanisch (nach Gesetzen der reproductiven Einbildungskraft) und ohne Verstand. Ein Bedienter, der blos ein Compliment nach einer bestimmten Formel abzustatten hat, braucht keinen Verstand, d. i. er hat nicht nöthig selbst zu denken, aber wohl, wenn' er, in Abwesenheit seines Herrn, dessen häusliche Angelegenheit zu besorgen hat; wobei mancherlei nicht buchstäblich vorzuschreibende Verhaltungsregeln nöthig werden dürften.

Ein richtiger Verstand, geübte Urtheilskraft, und gründliche Vernunft machen den ganzen Umfang des intellectuellen Erkenntnissvermögens aus; vornämlich so ferne dieses auch als Tüchtigkeit zu Beförderung des Praktischen, d. i. zu Zwecken, beurtheilt wird.

Ein richtiger Verstand ist der gesunde Verstand, so ferne er Angemessenheit der Begriffe zum Zwecke ihres Gebrauchs enthält. So wie nun Zulänglichkeit *(sufficientia)* und Abgemessenheit *(praecisio)*, vereinigt, die Angemessenheit, d. i. die Beschaffenheit des Begriffs ausmacht, nicht mehr auch nicht weniger, als der Gegenstand erfordert, zu enthalten *(conceptus rem adaequans)*: so ist ein richtiger Verstand unter den intellectuellen Vermögen das Erste und Vornehmste, weil er mit den wenigsten Mitteln seinem Zweck ein Genüge thut.

Arglist, der Kopf zur Intrigue, wird oft für grossen, obwohl missbrauchten Verstand gehalten; aber er ist gerade nur die Denkungsart sehr eingeschränkter Menschen, und von der Klugheit, deren Schein sie an sich hat, sehr unterschieden. Man kann nur einmal den Treuherzigen hintergehen; was dann der eigenen Absicht des Listigen in der Folge sehr nachtheilig wird.

Der unter gemessenen Befehlen stehende Haus- oder Staatsdiener braucht nur Verstand zu haben; der Officier, dem für das ihm aufgetragene Geschäft nur die allgemeine Regel vorgeschrieben und nun überlassen wird, was in vorkommendem Falle zu thun sey, selbst zu bestimmen, bedarf Urtheilskraft; der General, der die möglichen Fälle beurtheilen und für sie sich die Regel selbst ausdenken soll, muss Vernunft besitzen. — Die zu diesen verschiedenen Vorkehrungen erforderlichen Talente sind sehr verschieden. „Mancher glänzt auf der zweiten Stufe, welcher auf der obersten unsichtbar wird“ *(Tel brille au second rang qui s'eclipse au premier).*

Klügeln ist nicht Verstand haben, und, wie Christina von Schweden, Maximen zur Schau aufstellen, gegen welche doch ihre That im Widerspruche ist, heisst nicht vernünftig seyn. — Es ist hiermit, wie mit der Antwort des Grafen Rochester, die er dem Englischen Könige Karl II. gab, bewandt, als dieser ihn in einer tief nachdenkenden Stellung antraf und fragte: Was sinnet Ihr denn so tief nach? — Antwort: „Ich mache Ewr. Maj. die Grabschrift.“ — Fr.: Wie lautet sie? Antw.: „Hier ruht König Karl II., welcher in seinem Leben viel Kluges gesagt und nie was Kluges gethan hat.“

In Gesellschaft stumm seyn, und nur dann und wann ein ganz gemeines Urtheil fallen lassen, sieht aus wie verständig seyn, so wie ein gewisser Grad Grobheit für (alte Deutsche) Ehrlichkeit ausgegeben wird.

* * *

Der natürliche Verstand kann nun noch durch Belehrung mit vielen Begriffen bereichert und mit Regeln ausgestattet werden; aber das zweite intellectuelle Vermögen, nämlich das der Unterscheidung, ob etwas ein Fall der Regel sey oder nicht, die Urtheilskraft *(judicium)* kann nicht belehrt, sondern nur geübt werden; daher ihr Wachsthum Reife, und derjenige Verstand heisst, der nicht vor Jahren kommt. Es ist auch leicht einzusehen, dass dies nicht anders seyn könne, denn Belehrung geschieht durch Mittheilung der Regeln. Sollte es also Lehren für die Urtheilskraft geben, so müsste es allgemeine Regeln geben, nach welchen man unterscheiden könnte, ob etwas der Fall der Regel sey oder nicht: welches ein Rückfrage ins Unendliche abgiebt. Dies ist also der Verstand, von dem man sagt, dass er nicht vor den Jahren kommt, der auf eigene lange Erfahrung gegründet ist, und dessen Urtheil eine Französische Republik bei dem Hause der so genannten Ältesten sucht.

Dieses Vermögen, welches nur auf das geht, was thunlich ist, was sich schickt, und was sich geziemt (für technische, ästhetische und praktische Urtheilskraft), ist nicht so schimmernd, als dasjenige, welches erweiternd ist; denn es geht blos dem gesunden Verstande zur Seite und macht den Verband zwischen diesem und der Vernunft.

§. 42.

Wenn nun Verstand das Vermögen der Regeln, die Urtheilskraft das Vermögen, das Besondere, so ferne es ein Fall dieser Regel ist, aufzufinden, ist, so ist die Vernunft das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses letztere also nach Principien und als nothwendig vorzustellen. — Man kann sie also auch durch das Vermögen nach Grundsätzen zu urtheilen und (in praktischer Rücksicht) zu handeln, erklären. Zu jedem moralischen Urtheile (mithin auch der Religion) bedarf der Mensch Vernunft und kann sich nicht auf Satzungen und eingeführte Gebräuche fussen. — Ideen sind Vernunftbegriffe, denen kein Gegenstand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann. Sie sind weder Anschauungen (wie die von Raum und Zeit), noch Gefühle (wie die Glückseligkeitslehre sie sucht), welche beide zur Sinnlichkeit gehören; sondern Begriffe von einer Vollkommenheit, der man sich zwar immer nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann.

Vernünftelei (ohne gesunde Vernunft) ist ein den Endzweck vorbeigehender Gebrauch der Vernunft, theils aus Unvermögen, theils aus Verfehlung des Gesichtspuncts. Mit Vernunft rasen heisst: der Form seiner Gedanken nach zwar nach Principien verfahren, der Materie aber oder dem Zwecke nach, die diesem gerade entgegengesetzten Mittel anwenden.

Subalterne müssen nicht vernünfteln (räsonniren), weil ihnen das Princip, wonach gehandelt werden soll, oft verhehlt werden muss, wenigstens unbekannt bleiben darf; der Befehlshaber (General) aber muss Vernunft haben, weil ihm nicht für jeden vorkommenden Fall Instruction gegeben werden kann. Dass aber der sogenannte Laie *(Laicus)* in Sachen der Religion, da diese als Moral gewürdigt werden muss, sich seiner eigenen Vernunft nicht bedienen, sondern dem bestallten Geistlichen (Klericus), mithin fremder Vernunft, folgen solle, ist ungerecht zu verlangen, da im Moralischen ein Jeder sein Thun und Lassen selbst verantworten muss, und der Geistliche die Rechenschaft darüber nicht auf seine eigene Gefahr übernehmen wird, oder es auch nur kann.

In diesen Fällen aber sind die Menschen geneigt, mehr Sicherheit für ihre Person darin zu setzen, dass sie sich alles eigenen Vernunftgebrauchs begeben, und sich passiv und gehorsam unter eingeführte Satzungen heiliger Männer fügen. Dies thun sie aber nicht sowohl aus dem Gefühl ihres Unvermögens in Einsichten (denn das Wesentliche aller Religion ist doch Moral, die jedem Menschen bald von selbst einleuchtet), sondern aus Arglist, theils um, wenn etwa hierbei gefehlt seyn möchte, die Schuld auf Andere schieben zu können, theils und vornämlich um jenem Wesentlichen (der Herzensänderung), welches viel schwerer ist als Cultus, mit guter Art auszuweichen.

Weisheit, als die Idee vom gesetzmässigvollkommenen praktischen Gebrauch der Vernunft, ist wohl zu viel von Menschen gefordert; aber auch selbst dem mindesten Grade nach kann sie ein Anderer ihm nicht eingiessen, sondern er muss sie aus sich selbst herausbringen. Die Vorschrift, dazu zu gelangen, enthält drei dahin führende

Maximen: 1. Selbstdenken, 2. sich (in der Mittheilung mit Menschen) an die Stelle des Anderen zu denken, 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken*.

Das Zeitalter der Gelangung des Menschen zum vollständigen Gebrauch seiner Vernunft kann in Ansehung seiner Geschicklichkeit (Kunstvermögens zu beliebiger Absicht) etwa ins zwanzigste, das in Ansehung der Klugheit (andere Menschen zu seinen Absichten zu brauchen) ins vierzigste, endlich das der Weisheit etwa im sechzigsten anberaumt werden, in welcher letzteren Epoche aber sie mehr negativ ist, alle Thorheiten der beiden ersteren einzusehen, wo man sagen kann: „es ist Schade, alsdann sterben zu müssen, wenn man nun allererst gelernt hat, wie man recht gut hätte leben sollen,“ und wo selbst dieses Urtheil noch selten ist, indem die Anhänglichkeit am Leben desto stärker wird, je weniger es, sowohl im Thun als Geniessen, Werth hat.

§. 43.

So wie das Vermögen, zum Allgemeinen (der Regel) das Besondere auszufinden Urtheilskraft, so ist dasjenige, zum Besondern das Allgemeine auszudenken, der Witz *(ingenium)*. Das erstere geht auf Bemerkung der Unterschiede unter dem Mannigfaltigen zum Theil Identischen; das zweite auf die Identität des Mannigfaltigen zum Theil Verschiedenen. — Das vorzüglichste Talent in beiden ist, auch die kleinsten Ähnlichkeiten oder Unähnlichkeiten zu bemerken. Das Vermögen dazu ist Scharfsinnigkeit *(acumen)*, und Bemerkungen dieser Art heissen Subtilitäten, welche, wenn sie doch die Erkenntniss nicht weiter bringen, leere Spitzfindigkeiten oder eitle Vernünfteleien *(vanae argutationes)* heissen, und, obgleich eben nicht unwahre, doch unnütze Verwendung des Verstandes überhaupt sich zu Schulden kommen lassen. — Also ist die Scharfsinnigkeit nicht blos an die Urtheilskraft gebunden, sondern kommt auch dem Witze zu, nur dass sie im erstern Fall mehr der Genauigkeit halber *(cognitio exacta)*, im zweiten des Reichthums des guten Kopfs wegen, als verdienstlich betrachtet wird: weshalb auch der Witz blühend genannt wird, und wie die Natur in ihren Blumen mehr ein Spiel, dagegen in den Früchten ein Geschäft zu treiben scheint, so wird das Talent, das in diesem angetroffen wird, für geringer im Rang (nach den Zwecken der Vernunft), als das beurtheilt, das der ersteren zukommt. — Der gemeine und gesunde Verstand macht weder Anspruch auf Witz, noch auf Scharfsinnigkeit, welche eine Art von Luxus der Köpfe abgeben, da hingegen jener sich auf das wahre Bedürfniss einschränkt.

---

* S. unten S. 142. in §. 59. Sch.

Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnissvermögens.

A.

Allgemeine Eintheilung.

§. 44.

Die Fehler des Erkenntnissvermögens sind entweder Gemüthsschwächen, oder Gemüthskrankheiten. Die Krankheiten der Seele in Ansehung des Erkenntnissvermögens lassen sich unter zwei Hauptgattungen bringen. Die eine ist die Grillenkrankheit (Hypochondrie) und die andere das gestörte Gemüth (Manie). Bei der ersteren ist sich der Kranke wohl bewusst, dass es mit dem Laufe seiner Gedanken nicht richtig zugehe, indem den Gang derselben zu richten, ihn aufzuhalten oder anzutreiben, seine Vernunft nicht hinreichende Gewalt über sich selbst hat. Unzeitige Freude und unzeitige Bekümmernisse, mithin Launen, wechseln, wie das Wetter, das man nehmen muss, wie es sich findet, in ihm ab. — Das zweite ist ein willkührlicher Lauf seiner Gedanken, der seine eigene (subjective) Regel hat, welche aber den (objectiven), mit Erfahrungsgesetzen zusammenstimmenden, zuwider läuft.

In Ansehung der Sinnenvorstellung ist die Gemüthsstörung entweder Unsinnigkeit oder Wahnsinn. Als Verkehrtheit der Urtheilskraft und der Vernunft, heisst sie Wahnwitz oder Aberwitz. Wer bei seinen Einbildungen die Vergleichung mit den Gesetzen der Erfahrung habituell unterlässt (wachend träumt), ist Phantast (Grillenfänger); ist er es mit Affect, so heisst er Enthusiast. Unerwartete Anwandlungen des Phantasten heissen Überfälle der Phantasterei *(raptus)*.

Der Einfältige, Unkluge, Dumme, Geck, Thor und Narr unterscheiden sich vom Gestörten nicht blos in Graden, sondern in der verschiedenen Qualität ihrer Gemüthsverstimmung, und jene gehören, ihrer Gebrechen wegen, noch nicht ins Narrenhospital, d. i. einen Ort, wo Menschen, ungeachtet der Reife und Stärke ihres Alters, doch in Ansehung der geringsten Lebensangelegenheiten durch fremde Vernunft in Ordnung gehalten werden müssen. — Wahnsinn mit Affect ist Tollheit, welche oft original, dabei aber unwillkührlich anwandelnd seyn kann und alsdann, wie die dichterische Begeisterung *(furor poeticus)*, an das Genie grenzt; ein solcher Anfall aber der leichteren, aber ungeregelten Zuströmung von Ideen, wenn er die Vernunft trifft, heisst Schwärmerei. Das Hinbrüten über einer und derselben Idee, die doch keinen möglichen Zweck hat, z. B. über den Verlust eines Gatten, der doch ins Leben nicht zurückzurufen ist, um in dem Schmerz selbst Beruhigung zu suchen, ist stumme Verrücktheit. — Der Aberglaube ist mehr mit dem Wahnsinn, die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen. Der letztere Kopfkranke wird oft auch (mit gemildertem Ausdrucke) exaltirt, auch wohl excentrischer Kopf genannt.

Das Irrereden in Fiebern, oder der mit Epilepsie verwandte Anfall von Raserei, welcher bisweilen durch starke Einbildungskraft beim blossen starren Anblick eines Rasenden sympathetisch erregt wird (weshalb es auch Leuten von sehr beweglichen Nerven nicht zu rathen ist, ihre Curiosität bis zu den Clausen dieser Unglücklichen zu erstrecken), ist, als vorübergehend, noch nicht für Verrükkung zu halten. — Was man aber einen Wurm nennt (nicht Gemüthskrankkeit, denn darunter versteht man gewöhnlich schwermüthige Verschrobenheit des inneren Sinnes), ist mehrentheils ein an Wahnsinn grenzender Hochmuth des Menschen, dessen Ansinnen, dass Andere sich selbst in Vergleichung mit ihm verachten sollen, seiner eigenen Absicht (wie die eines Verrückten) gerade zuwider ist; indem er diese eben dadurch reizt, seinem Eigendünkel auf alle mögliche Art Abbruch zu thun, ihn zu zwacken, und seiner beleidigenden Thorheit wegen, dem Gelächter bloss zu stellen. — Gelinder ist der Ausdruck von einer Grille *(marotte)*, die Jemand bei sich nährt: ein populär seyn sollender Grundsatz, der doch nirgend bei Klugen Beifall findet, z. B. von seiner Gabe der Ahndungen, gewissen dem Genius des Sokrates ähnlichen Eingebungen, gewissen in der Erfahrung begründet seyn sollenden, obgleich unerklärlichen Einflüssen, als der Sympathie, Antipathie, Idiosynkrasie *(qualitates occultae)*, die ihm gleichsam, wie eine Hausgrille im Kopfe zirpt und die doch kein Anderer hören kann. — Die gelindeste unter allen Abschweifungen über die Grenzlinie des gesunden Verstandes ist das Steckenpferd, eine Liebhaberei sich an Gegenständen der Einbildungskraft, mit denen der Verstand zur Unterhaltung blos spielt, als mit einem Geschäft geflissentlich zu befassen, gleichsam ein beschäftigter Müssiggang. Für alte, sich in Ruhe setzende und bemittelte Leute ist diese, gleichsam in die sorglose Kindheit sich wieder zurückziehende, Gemüthslage nicht allein als eine die Lebenskraft immer rege erhaltende Agitation der Gesundheit zuträglich, sondern auch liebenswürdig, dabei aber auch belachenswerth, so doch dass der Belachte gutmüthig mitlachen kann. — Aber auch bei Jüngeren und Beschäftigten dient diese Reiterei zur Erholung, und Klüglinge, die so kleine unschuldige Thorheiten mit pedantischem Ernste rügen, verdienen Sterne's Zurechtweisung: „Lass doch einen Jeden auf seinem Steckenpferde die Strassen der Stadt auf und nieder reiten: wenn er Dich nur nicht nöthigt, hinten aufzusitzen.“

Die [illegible]

II.

Von den Gemüthsschwächen im Erkenntnissvermögen.

§. 45.

Dem es an Witz mangelt, ist der stumpfe Kopf *(obtusum caput)*. Er kann übrigens, wo es auf Verstand und Vernunft ankommt, ein sehr guter Kopf seyn; nur muss man ihm nicht zumuthen, den Poeten zu spielen, wie dem Clavius, den sein Schulmeister schon beim Grobschmied in die Lehre geben wollte, weil er keine Verse machen konnte, der aber, als er ein mathematisches Buch in die Hände bekam, ein grosser Mathematiker ward. — Ein Kopf von langsamer Begreifung ist darum noch nicht ein schwacher Kopf, so wie der von behenden Begriffen nicht immer auch ein gründlicher, sondern oft sehr seicht ist.

Der Mangel der Urtheilskraft ohne Witz ist Dummheit *(stupiditas)*. Derselbe Mangel aber mit Witz ist Albernheit. — Wer Urtheilskraft in Geschäften zeigt, ist gescheut. Hat er dabei zugleich Witz, so heisst er klug. — Der, welcher eine dieser Eigenschaften blos affectirt, der Witzling sowohl als der Klügling, ist ein ekelhaftes Subject. — Durch Schaden wird man gewitzigt, wer es aber in dieser Schule so weit gebracht hat, dass er Andere durch ihren Schaden klug machen kann, ist abgewitzt. — Unwissenheit ist nicht Dummheit: wie eine gewisse Dame auf die Frage eines Akademikers: „Fressen die Pferde auch des Nachts?“ erwiederte: Wie kann doch ein so gelehrter Mann so dumm seyn? Sonst ist es Beweis von gutem Verstande, wenn der Mensch auch nur weiss,

echt original

wie er gut fragen soll (um entweder von der Natur oder einem anderen Menschen belehrt zu werden).

Einfältig ist der, welcher nicht viel durch seinen Verstand auffassen kann, aber er ist darum nicht dumm, wenn er es nicht verkehrt auffasst. Ehrlich, aber dumm (wie Einige ungebührlich den Pommerschen Bedienten beschreiben), ist ein falscher und höchst tadelhafter Spruch. Er ist falsch, denn Ehrlichkeit (Pflichtbeobachtung aus Grundsätzen) ist praktische Vernunft. Er ist höchst tadelhaft, weil er voraussetzt, dass ein Jeder, wenn er sich nur dazu geschickt fühlte, betrügen würde, und dass er nicht betrügt, blos von seinem Unvermögen herrühre. — Daher die Sprichwörter: „Er hat das Schiesspulver nicht erfunden, er wird das Land nicht verrathen, er ist kein Hexenmeister,“ menschenfeindliche Grunsätze verrathen: dass man nämlich, bei Voraussetzung eines guten Willens der Menschen, die wir kennen, doch nicht sicher seyn könne, sondern nur beim Unvermögen derselben. — So, sagt Hume, vertraut der Grosssultan seinen Harem nicht der Tugend derjenigen, welche ihn bewachen sollen, sondern ihrem Unvermögen (als schwarzen Verschnittenen) an. — In Ansehung des Umfangs seiner Begriffe sehr beschränkt (bornirt) zu seyn, macht die Dummheit noch nicht aus, sondern es kommt auf die Beschaffenheit derselben (die Grundsätze) an. — Dass sich Leute von Schatzgräbern, Goldmachern und Lotteriehändlern hinhalten lassen, ist nicht ihrer Dummheit, sondern ihrem bösen Willen zuzuschreiben, ohne proportionirte eigene Bemühung auf Kosten Anderer reich zu werden. Die Verschlagenheit, Verschmitztheit, Schlauigkeit (*versutia*, *astutia*) ist die Geschicklichkeit, Andere zu betrügen. Die Frage ist nun: Ob der Betrüger klüger seyn müsse, als der, welcher leicht betrogen wird, und der letztere der Dumme sey. Der Treuherzige, welcher leicht vertraut (glaubt, Credit giebt), wird auch wohl bisweilen, weil er ein leichter Fang für Schelme ist, obzwar sehr ungebührlich, Narr genannt, in dem Sprichwort: wenn die Narren zu Markte

(129 — 131)

kommen, so freuen sich die Kaufleute. Es ist wahr und klug, dass ich dem, der mich einmal betrogen hat, niemals mehr traue, denn er ist in seinen Grundsätzen verdorben. Aber darum, weil mich Einer betrogen hat, keinem anderen Menschen zu trauen, ist Misanthropie. Der Betrüger ist eigentlich der Narr. — Aber wie, wenn er auf einmal durch einen grossen Betrug sich in den Stand zu setzen gewusst hat, keines Anderen und seines Zutrauens mehr zu bedürfen? In dem Fall ändert sich wohl der Charakter, unter dem er erscheint, aber nur dahin: dass, anstatt der betrogene Betrüger ausgelacht, der glückliche angespieen wird, wobei doch auch kein dauernder Vortheil ist*.

---

* Die unter uns lebenden Palästiner sind durch ihren Wuchergeist seit ihrem Exil, auch was die grösste Menge betrifft, in den nicht ungegründeten Ruf des Betruges gekommen. Es scheint nun zwar befremdlich, sich eine Nation von Betrügern zu denken; aber eben so befremdlich ist es doch auch, eine Nation von lauter Kaufleuten zu denken, deren bei Weitem grösster Theil durch einen alten, von dem Staat, darin sie leben, anerkannten Aberglauben verbunden, keine bürgerliche Ehre sucht, sondern dieser ihren Verlust durch die Vortheile der Überlistung des Volks, unter dem sie Schutz finden, und selbst ihrer unter einander, ersetzen wollen. Nun kann dieses bei einer ganzen Nation von lauter Kaufleuten, als nicht producirenden Gliedern der Gesellschaft (z. B. der Juden in Polen), auch nicht anders seyn; mithin kann ihre, durch alte Satzungen sanctionirte, von uns (die wir gewisse heilige Bücher mit ihnen gemein haben) unter denen sie leben, selbst anerkannte Verfassung, ob sie zwar den Spruch: „Käufer thue die Augen auf" zum obersten Grundsatze ihrer Moral im Verkehr mit uns machen, ohne Inconsequenz nicht aufgehoben werden. — Statt der vergeblichen Plane dieses Volk, in Rücksicht auf den Punct des Betrugs und der Ehrlichkeit, zu moralisiren, will ich lieber meine Vermuthung vom Ursprunge dieser sonderbaren Verfassung (nämlich eines Volks von lauter Kaufleuten) angeben. — — Der Reichthum ist in den ältesten Zeiten durch den Handel mit Indien und von da über Land bis zu den westlichen Küsten des Mittelländischen Meeres und den Häfen von Phönicien (wozu auch Palästina gehört) geführt worden. — Nun hat er zwar über manche andere Örter, z. B. Palmyra, in älteren Zeiten Tyrus, Sidon oder auch, mit einigem Absprung über Meer, als Eziongeber und Elat, auch wohl von der Arabischen Küste auf Grosstheben und so über Ägypten nach

§. 46.

Zerstreuung *(distractio)* ist der Zustand einer Abkehrung der Aufmerksamkeit *(abstractio)* von gewissen herrschenden Vorstellungen, durch Vertheilung derselben auf andere ungleichartige. Ist sie vorsätzlich, so heisst sie Dissipation; die unwillkührliche aber ist Abwesenheit *(absentia)* von sich selbst.

Es ist eine von den Gemüthsschwächen, durch die reproductive Einbildungskraft an eine Vorstellung, auf welche man grosse oder anhaltende Aufmerksamkeit verwandt hat, geheftet zu seyn, und von ihr nicht abkommen, d. i. den Lauf der Einbildungskraft wiederum frei machen zu können. Wenn dieses Übel habituell und auf einen und denselben Gegenstand gerichtet wird, so kann es in Wahnsinn ausschlagen. In Gesellschaft zerstreut zu seyn, ist unhöflich, oft auch lächerlich. Das Frauenzimmer ist dieser Anwandlung gewöhnlich nicht unterworfen, sie müssten denn sich mit Gelehrsamkeit abgeben. Ein Bedienter, der in seiner Aufwartung bei Tische zerstreut ist, hat gemeiniglich etwas Arges, entweder was er vorhat, oder wovon er die Folge besorgt, im Kopfe.

---

jener syrischen Küste seinen Weg nehmen können; aber Palästina, worin Jerusalem die Hauptstadt war, lag für den Karavanenhandel auch sehr vortheilhaft. Vermuthlich ist das Phänomen des ehemaligen Salomonischen Reichthums die Wirkung davon, und das Land umher selbst bis zur Zeit der Römer voller Kaufleute gewesen, die nach Zerstörung dieser Stadt weil sie mit anderen Handelsleuten dieser Sprache und Glaubens schon vorher im ausgebreiteten Verkehr gestanden hatten, sich, sammt beiden, nach und nach in weit entfernte Länder (in Europa) verbreiten, im Zusammenhange bleiben, und bei den Staaten, dahin sie zogen, wegen der Vortheile ihres Handels Schutz finden konnten; — so, dass ihre Zerstreuung in alle Welt mit ihrer Vereinigung in Religion und Sprache gar nicht auf Rechnung eines über dieses Volk ergangenen Fluchs gebracht, sondern vielmehr als Segnung angesehen werden muss: zumal der Reichthum derselben, als Individuen geschätzt, wahrscheinlich den eines jeden anderen Volks von gleicher Personenzahl jetzt übersteigt.

(132 — 133)
Aber sich zu zerstreuen, d. i. seiner unwillkührlich reproductiven Einbildungskraft eine Diversion machen, z. B. wenn der Geistliche seine memorirte Predigt gehalten, und das Nachrumoren im Kopf verhindern will, dies ist ein nothwendiges, zum Theil auch künstliches Verfahren der Vorsorge für die Gesundheit seines Gemüths. Ein anhaltendes Nachdenken über einen und denselben Gegenstand lässt gleichsam einen Nachklang zurück, der (wie eben dieselbe Musik zu einem Tanz, wenn sie lange fortdauert, dem von der Lustbarkeit Zurückkehrenden noch immer nachsummt, oder wie Kinder ein und dasselbe *bon mot* von ihrer Art, vornämlich wenn es rhythmisch klingt, unaufhörlich wiederholen) — der, sage ich, den Kopf belästigt und nur durch Zerstreuung und Verwendung der Aufmerksamkeit auf andere Gegenstände, z. B. Lesung der Zeitungen, gehoben werden kann. — Das sich Wiedersammeln *(collectio animi)*, um zu jeder neuen Beschäftigung bereit zu seyn, ist eine die Gesundheit des Gemüths befördernde Herstellung des Gleichgewichts seiner Seelenkräfte. Dazu ist gesellschaftliche, mit wechselnden Materien — gleich einem Spiel — angefüllte Unterhaltung das heilsamste Mittel; sie muss aber nicht von einer auf die andere, wider die natürliche Verwandtschaft der Ideen, abspringend seyn, denn sonst geht die Gesellschaft im Zustande eines zerstreuten Gemüths auseinander, indem das Hundertste mit dem Tausendsten vermischt, und Einheit der Unterredung gänzlich vermisst wird, also das Gemüth sich verwirrt findet, und einer neuen Zerstreuung bedarf, um jene los zu werden.

Man sieht hieraus, dass es eine (nicht gemeine) zur Diätetik des Gemüths gehörige Kunst für Beschäftigte giebt, sich zu zerstreuen, um Kräfte zu sammeln. — Wenn man aber seine Gedanken gesammelt, d. i. in Bereitschaft gesetzt hat, sie nach beliebiger Absicht zu benutzen, so kann man doch den, der an einem nicht schicklichen Orte, oder in einem dergleichen Geschäfts-Verhältniss zu Anderen seinen Gedanken geflissentlich nachhängt, und darüber jene

Verhältnisse nicht in Acht nimmt, nicht den Zerstreuten nennen, sondern ihm nur Geistesabwesenheit vorwerfen, welche freilich in der Gesellschaft etwas Unschickliches ist. — Es ist also eine nicht gemeine Kunst sich zu zerstreuen, ohne doch jemals zerstreut zu seyn; welches letztere, wenn es habituell wird, dem Menschen, der diesem Übel unterworfen ist, das Ansehen eines Träumers giebt, und ihn für die Gesellschaft unnütz macht, indem er seiner, durch keine Vernunft geordneten, Einbildungskraft in ihrem freien Spiel blindlings folgt. — Das Romanlesen hat, ausser manchen andern Verstimmungen des Gemüths, auch dieses zur Folge, dass es die Zerstreuung habituell macht. Denn ob es gleich, durch Zeichnung von Charakteren, die sich wirklich unter Menschen auffinden lassen (wenn gleich mit einiger Übertreibung), den Gedanken einen Zusammenhang als in einer wahren Geschichte giebt, deren Vortrag immer auf gewisse Weise systematisch seyn muss, so erlaubt es doch zugleich dem Gemüth, während des Lesens Abschweifungen (nämlich noch andere Begebenheiten als Erdichtungen) mit einzuschieben, und der Gedankengang wird fragmentarisch, so dass man die Vorstellungen eines und desselben Objects zerstreut (*sparsim*), nicht verbunden (*conjunctim*), nach Verstandeseinheit im Gemüthe spielen lässt. Der Lehrer von der Canzel, oder im akademischen Hörsaal, oder auch der Gerichtsankläger oder Advocat, wenn er im freien Vortrage (aus dem Stegreif), allenfalls auch im Erzählen, Gemüthsfassung beweisen soll, muss drei Aufmerksamkeiten beweisen, erstlich des Sehens auf das, was er jetzt sagt, um es klar vorzustellen; zweitens des Zurücksehens auf das, was er gesagt hat, und dann drittens des Vorhersehens auf das, was er eben nun sagen will. Denn unterlässt er die Aufmerksamkeit auf eines dieser drei Stücke, nämlich sie in dieser Ordnung zusammenzustellen, so bringt er sich selbst und seinen Zuhörer oder Leser in Zerstreuung, und ein sonst guter Kopf kann doch nicht von sich ablehnen, ein confuser zu heissen.

§. 47.

Ein an sich gesunder Verstand (ohne Gemüthsschwäche) kann doch auch mit Schwächen in Ansehung seiner Ausübung begleitet seyn, die entweder *Aufschub* zum *Wachsthum* bis zur gehörigen Reife, oder auch *Stellvertretung* seiner Person durch eine andere in Ansehung der Geschäfte, die von bürgerlicher Qualität sind, nothwendig machen. Die (natürliche oder gesetzliche) Unfähigkeit eines übrigens gesunden Menschen zum *eigenen* Gebrauch seines Verstandes in bürgerlichen Geschäften, heisst *Unmündigkeit*; ist diese in der Unreife des Alters gegründet, so heisst sie *Minderjährigkeit* (Minorennität); beruht sie aber auf gesetzlichen Einrichtungen, in Rücksicht auf bürgerliche Geschäfte, so kann sie die *gesetzliche* oder *bürgerliche* Unmündigkeit genannt werden.

Kinder sind natürlicherweise unmündig und ihre Eltern ihre natürlichen Vormünder. Das *Weib* in jedem Alter wird für bürgerlich-unmündig erklärt; der Ehemann ist ihr natürlicher Curator. Wenn sie aber mit ihm in getheilten Gütern lebt, ist es ein Anderer. — Denn obgleich das Weib, nach der Natur ihres Geschlechts, Mundwerks genug hat, sich und ihren Mann, wenn es aufs Sprechen ankommt, auch vor Gericht (was das Mein und Dein betrifft) zu vertreten, mithin dem Buchstaben nach gar für *übermündig* erklärt werden könnte, so können die Frauen doch, so wenig es ihrem Geschlecht zusteht, in den Krieg zu ziehen, eben so wenig ihre Rechte persönlich vertheidigen, und staatsbürgerliche Geschäfte für sich selbst, sondern nur vermittelst eines Stellvertreters treiben, und diese gesetzliche Unmündigkeit in Ansehung öffentlicher Verhandlungen macht sie in Ansehung der häuslichen Wohlfahrt nur desto vermögender, weil hier das *Recht des Schwächeren* eintritt, welches zu achten und zu vertheidigen sich das männliche Geschlecht durch seine Natur schon berufen fühlt.

(136 — 137)

Aber sich selbst unmündig zu machen, so herabwürdigend es auch seyn mag, ist doch sehr bequem, und natürlicherweise kann es nicht an Häuptern fehlen, die diese Lenksamkeit des grossen Haufens (weil er von selbst sich schwerlich vereinigt) zu benutzen, und die Gefahr, sich, ohne Leitung eines Andern, seines eigenen Verstandes zu bedienen, als sehr gross, ja als tödtlich vorzustellen wissen werden. Staatsoberhäupter nennen sich Landesväter, weil sie es besser, als ihre Unterthanen verstehen, wie diese glücklich zu machen sind; das Volk aber ist, seines eigenen Besten wegen, zu einer beständigen Unmündigkeit verurtheilt, und wenn Adam Smith von jenen ungebührlicherweise sagt: „sie wären selbst ohne Ausnahme unter Allen die grössten Verschwender," so wird er doch durch die in manchen Ländern ergangenen (weisen!) Aufwandgesetze kräftig widerlegt.

Der Klerus hält den Lai[illegible]er strenge und beständig in seiner Unmündigkeit. Das Volk hat keine Stimme und kein Urtheil in Ansehung des Weges, den es zum Himmelreich zu nehmen hat. Es bedarf nicht eigener Augen des Menschen, um dahin zu gelangen; man wird ihn schon leiten, und wenn ihm gleich heilige Schriften in die Hände gegeben werden, um mit eigenen Augen zu sehen, so wird er doch zugleich von seinen Leitern gewarnt, „nichts Anderes darin zu finden, als was diese darin zu finden versichern," und überall ist mechanische Handhabung der Menschen unter dem Regiment Anderer das sicherste Mittel zur Befolgung einer gesetzlichen Ordnung.

Gelehrte lassen sich in Ansehung der häuslichen Anordnungen gemeiniglich gern von ihren Frauen in der Unmündigkeit erhalten. Ein unter seinen Büchern begrabener Gelehrter antwortete auf das Geschrei eines Bedienten, es sey in einem der Zimmer Feuer: „Ihr wisst, dass dergleichen Dinge vor meine Frau gehören." — Endlich kann auch von Staats wegen die schon erworbene Mündigkeit eines Verschwenders einen Rückfall in die bürgerliche Unmündigkeit nach sich ziehen, wenn er nach dem gesetzlichen Eintritt in die Majorennität eine Schwäche des Verstandes in Absicht auf die Verwaltung seines Vermögens zeigt, die ihn als Kind oder Blödsinnigen darstellt, worüber aber das Urtheil ausser dem Felde der Anthropologie liegt.

§. 48.

Einfältig *(hebes)*, ähnlich einem nicht gestählten Messer oder Beil, ist der, welchem man nichts beibringen kann, der zum lernen unfähig ist. Der nur zum Nachahmen geschickt ist, heisst ein Pinsel; dagegen der, welcher selbst Urheber eines Geistes- oder Kunstproducts seyn kann, ein Kopf. Ganz unterschieden ist davon Einfalt (im Gegensatz der Künstelei, von der man sagt: „vollkommene Kunst wird wieder zur Natur,“ und zu der man nur spät gelangt), ein Vermögen durch Ersparung der Mittel — d. i. ohne Umschweif — zu eben demselben Zweck zu gelangen. Der diese Gabe besitzt (der Weise), ist, bei seiner Einfalt, gar nicht einfältig.

Dumm heisst vornämlich der, welcher zu Geschäften nicht gebraucht werden kann, weil er keine Urtheilskraft besitzt.

Thor ist der, welcher Zwecken, die keinen Werth haben, das aufopfert, was einen Werth hat, z. B. die häusliche Glückseligkeit dem Glanz ausser seinem Hause. Die Thorheit, wenn sie beleidigend ist, heisst Narrheit. — Man kann Jemanden thöricht nennen, ohne ihn zu beleidigen, ja er kann es selbst von sich gestehen, aber das Werkzeug der Schelme (nach Pope), Narr genannt zu heissen, kann Niemand gelassen anhören*. Hochmuth ist Narrheit; denn erstlich ist es thöricht, Andern zuzumuthen, dass sie sich selbst in Vergleichung mit mir gering schätzen sollen, und so werden mir immer Querstreiche zur Folge. Aber in dieser Zumuthung steckt auch Beleidigung, und diese bewirkt verdienten Hass. Das Wort Närrin, gegen ein Frauenzimmer gebraucht, hat nicht die harte Bedeutung, weil ein Mann durch die eitle Anmaassung des letzteren nicht glaubt beleidigt werden zu können. Und so scheint Narrheit blos an den Begriff des Hochmuths eines Mannes gebunden zu seyn. — Wenn man den, der sich selbst (zeitlich oder ewig) schadet, einen Narren nennt, folglich in die Verachtung desselben Hass mischt, ob er zwar uns nicht beleidigt hat, so muss man sie sich als Beleidigung der Menschheit überhaupt, folglich als gegen einen Andern ausgeübt, denken. Wer seinem eigenen rechtmässigen Vortheil gerade entgegen handelt, wird auch bisweilen Narr genannt, ob er zwar nur sich allein schadet. Arouet, der Vater des Voltaire, sagte zu Jemandem, der ihm zu seinen vortheilhaft bekannten Söhnen gratulirte: „ich habe zwei Narren zu Söhnen, der eine ist ein Narr in Prosa, der andere in Versen“ (der eine hatte sich in den Jansenism geworfen und wurde verfolgt, der andere musste seine Spottgedichte mit der Bastille büssen). Überhaupt setzt der Thor einen grössern Werth in Dinge, der Narr in sich selbst, als er vernünftigerweise thun sollte.

---

* Wenn man Jemandem auf seine Schwänke erwiedert: Ihr seyd nicht klug, so ist das ein etwas platter Ausdruck für ihr scherzt, oder ihr seyd nicht gescheut. — Ein gescheuter Mensch ist ein richtig und praktisch, aber kunstlos urtheilender Mensch. Erfahrung kann zwar einen gescheuten Menschen klug, d. i. zum künstlichen Verstandesgebrauch geschickt, die Natur aber allein ihn gescheut machen.

Die Betitelung eines Menschen als Laffen oder Gecken legt auch den Begriff ihrer Unklugheit als Narrheit zum Grunde. Der erste ist ein junger, der andere ein alter Narr; beide von Schelmen oder Schälken verleitet, wo der erstere doch noch Mitleiden, der andere aber bitteres Hohnlachen auf sich zieht. Ein witziger Deutscher Philosoph und Dichter machte die Titel *fat* und *sot* (unter dem Gemeinnamen *fou)* durch ein Beispiel begreiflich: „Der erstere, sagte er, ist ein junger Deutsche, der nach Paris zieht; der zweite ist eben derselbe, nachdem er eben von Paris zurückgekommen ist.“

* * *

Die gänzliche Gemüthsschwäche, die entweder selbst nicht zum thierischen Gebrauch der Lebenskraft (wie bei den Cretinen des Walliserlandes), oder auch nur eben zur blos mechanischen Nachahmung äusserer, durch Thiere möglicher Handlungen (Sägen, Graben etc.) zureicht, heisst Blödsinnigkeit und kann nicht wohl Seelenkrankheit, sondern eher Seelenlosigkeit betitelt werden.

C.

Von den Gemüthskrankheiten.

§. 49.

Die oberste Eintheilung ist, wie bereits oben bemerkt worden, die in Grillenkrankheit (Hypochondrie) und das gestörte Gemüth (Manie). Die Benennung der ersteren ist von der Analogie des Aufmerkens auf den zirpenden Laut einer Heime (Hausgrille) in der Stille der Nacht hergenommen, welcher die Ruhe des Gemüths stört, die zum Schlafen erfordert wird. Die Krankheit des Hypochondristen besteht nun darin, dass gewisse innere körperliche Empfindungen nicht sowohl ein wirklich vorhandenes Übel im Körper entdecken, als vielmehr es nur besorgen lassen, und die menschliche Natur von der besonderen Beschaffenheit ist (die das Thier nicht hat), durch Aufmerksamkeit auf gewisse locale Eindrücke das Gefühl derselben zu verstärken oder auch anhaltend zu machen; da hingegen, eine entweder vorsätzliche oder durch andere zerstreuende Beschäftigungen bewirkte Abstraction, jene nachlassen, und wenn die letztere habituell wird, gar wegbleiben macht[*]. Auf solche Weise wird die Hypochondrie, als Grillenkrankheit, die Ursache von Einbildungen körperlicher Übel, von denen sich der Patient bewusst ist, dass es Einbildungen sind, von Zeit zu Zeit aber sich nicht entbrechen kann, sie für etwas Wirkliches zu halten, oder umgekehrt, aus einem wirklichen körperlichen Übel (wie das der Beklommenheit aus eingenommenen blähenden Speisen nach der Mahlzeit) sich Einbildungen von allerlei bedenklichen äusseren Begegnissen und Sorgen über seine Geschäfte zu machen, die sobald verschwinden, als, nach vollendeter Verdauung, die Blähung aufgehört hat. — — Der Hypochondrist ist ein Grillenfänger (Phantast) von der kümmerlichsten Art, eigensinnig sich seine Einbildungen nicht ausreden zu lassen, und dem Arzte immer zu Halse gehend, der mit ihm seine liebe Noth hat, ihn auch nicht anders als ein Kind (mit Pillen aus Brotkrumen statt Arzneimitteln) beruhigen kann; und wenn dieser Patient, der vor immerwährendem Kränkeln nie krank werden kann, medicinische Bücher zu Rathe zieht, so wird er vollends unerträglich, weil er alle die Übel in seinem Körper zu fühlen glaubt, die er im Buche liest. — — Zum Kennzeichen dieser Einbildungskrankheit dient die ausserordentliche Lustigkeit, der lebhafte Witz und das fröhliche Lachen, denen sich dieser Kranke bisweilen überlassen fühlt, und so das immer wandelbare Spiel seiner Launen ist. Die auf kindische Art ängstliche Furcht vor dem Gedanken des **Todes** nährt diese Krankheit. Wer aber über diesen Gedanken nicht mit männlichem Muthe wegsieht, wird des Lebens nie recht froh werden.

---

[*] Ich habe in einer andern Schrift angemerkt: dass Abwendung der Aufmerksamkeit von gewissen schmerzhaften Empfindungen und Anstrengung derselben auf irgend einen andern willkührlich in Gedanken gefassten

Noch diesseit der Grenze des gestörten Gemüths ist der **plötzliche Wechsel der Launen** *(raptus)*. Ein unerwarteter Absprung von einem Thema zu einem ganz ver-

---

Gegenstand vermögend ist, jene so weit abzuwehren, dass sie nicht in Krankheit ausschlagen können. — (Vergl. die Abhandlung von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn, welche zum Streit der Facultäten gehört und im zehnten Bande dieser Gesammtausgabe abgedruckt ist. Sch.)

schiedenen, den sich Niemand gewärtigt. Bisweilen geht er vor jener Störung, die er ankündigt, vorher; oft aber ist der Kopf schon so verkehrt gestellt, dass diese Überfälle der Regellosigkeit bei ihm zur Regel werden. — Der Selbstmord ist oft blos die Wirkung von einem Raptus. Denn der, welcher sich in der Heftigkeit des Affects die Gurgel abschneidet, lässt sich bald darauf geduldig sie wieder zunähen.

Die Tiefsinnigkeit *(melancholia)* kann auch ein blosser Wahn von Elend seyn, den sich der trübsinnige (zum Grämen geneigte) Selbstquäler schafft. Sie ist selber zwar noch nicht Gemüthsstörung, kann aber wohl dahin führen. — Übrigens ist es ein verfehlter, doch oft vorkommender Ausdruck, von einem tiefsinnigen Mathematiker (z. B. Prof. Hausen) zu reden, indessen dass man blos den tiefdenkenden meint.

§. 50.

Das Irrereden *(delirium)* des Wachenden im fieberhaften Zustande ist eine körperliche Krankheit und bedarf medicinischer Vorkehrungen. Nur der Irreredende, bei welchem der Arzt keine solchen krankhaften Zufälle wahrnimmt, heisst verrückt, wofür das Wort gestört nur ein mildernder Ausdruck ist. Wenn also Jemand vorsätzlich ein Unglück angerichtet hat, und nun, ob und welche Schuld deswegen auf ihm hafte, die Frage ist, mithin zuvor ausgemacht werden muss, ob er damals verrückt gewesen sey oder nicht, so kann das Gericht ihn nicht an die medicinische, sondern müsste (der Incompetenz des Gerichtshofes halber) ihn an die philosophische Facultät verweisen. Denn die Frage: ob der Angeklagte bei seiner That im Besitz seines natürlichen Verstandes- und Beurtheilungsvermögens gewesen sey, ist gänzlich psychologisch, und, obgleich körperliche Verschrobenheit der Seelenorgane vielleicht wohl bisweilen die Ursache einer unnatürlichen Übertretung des (jedem Menschen beiwohnenden) Pflichtgesetzes seyn möchte, so sind die Ärzte und Physiologen überhaupt doch nicht so weit, um das Maschinenwesen im Menschen so tief einzusehen, dass sie die Anwandlung zu einer solchen Gräuelthat daraus erklären, oder (ohne Anatomie des Körpers) sie vorher sehen könnten; und eine **gerichtliche Arzneikunde** *(medicina forensis)* ist — wenn es auf die Frage ankommt: ob der Gemüthszustand des Thäters Verrückung, oder mit gesundem Verstande genommene Entschliessung gewesen sey — Einmischung in fremdes Geschäft, wovon der Richter nichts versteht, wenigstens es, als zu seinem Forum nicht gehörend, an eine andere Facultät verweisen muss *.

§. 51.

Es ist schwer, eine systematische Eintheilung in das zu bringen, was wesentliche und unheilbare Unordnung ist. Es hat auch wenig Nutzen, sich damit zu befassen, weil, da die Kräfte des Subjects dahin nicht mitwirken (wie es wohl bei körperlichen Krankheiten der Fall ist), und doch nur durch den eigenen Verstandesgebrauch dieser Zweck erreicht werden kann, alle Heilmethode in dieser Absicht fruchtlos ausfallen muss. Indessen fordert doch die Anthropologie, obgleich sie hierbei nur indirect pragmatisch seyn kann, nämlich nur Unterlassungen zu gebieten, wenigstens einen allgemeinen Abriss dieser tiefsten, aber von der Natur herrührenden Erniedrigung der Menschheit zu versuchen. Man kann die Verrückung überhaupt in die tumultuarische, methodische und systematische eintheilen.

---

* So erklärte ein solcher Richter in dem Falle: da eine Person, die, weil sie zum Zuchthause verurtheilt war und aus Verzweiflung ein Kind umbrachte, diese für verrückt, und so für frei von der Todesstrafe. — Denn, sagte er: wer aus falschen Prämissen wahre Schlüsse folgert, ist verrückt. Nun nahm jene Person es als Grundsatz an: dass die Zuchthausstrafe eine unauslöschliche Entehrung sey, die ärger ist als der Tod (welches doch falsch ist), und kam durch den Schluss daraus auf den Vorsatz, sich den Tod zu verdienen. — Folglich war sie verrückt, und, als eine solche, der Todesstrafe zu überheben. — Auf den Fuss dieses Arguments möchte es wohl leicht seyn, alle Verbrecher für Verrückte zu erklären, die man bedauern und curiren, aber nicht bestrafen müsste.

1. Unsinnigkeit *(amentia)* ist das Unvermögen, seine Vorstellungen auch nur in den zur Möglichkeit der Erfahrung nöthigen Zusammenhang zu bringen. In den Tollhäusern ist das weibliche Geschlecht, seiner Schwatzhaftigkeit halber, dieser Krankheit am meisten unterworfen, nämlich unter das, was sie erzählen, so viel Einschiebsel ihrer lebhaften Einbildungskraft zu machen, dass Niemand begreift, was sie eigentlich sagen wollten. Diese erste Verrückung ist tumultuarisch.

2. Wahnsinn *(dementia)* ist diejenige Störung des Gemüths, da Alles, was der Verrückte erzählt, zwar den formalen Gesetzen des Denkens zu der Möglichkeit einer Erfahrung gemäss ist, aber durch falsch dichtende Einbildungskraft selbstgemachte Vorstellungen für Wahrnehmungen gehalten werden. Von der Art sind diejenigen, welche allerwärts Feinde um sich zu haben glauben, die alle Mienen, Worte oder sonstige gleichgültige Handlungen Anderer als auf sich abgezielt, und als Schlingen betrachten, die ihnen gelegt werden. — Diese sind in ihrem unglücklichen Wahne oft so scharfsinnig in Auslegung dessen, was Andere unbefangen thun, um es als auf sich angelegt auszudeuten, dass, wenn die Data nur wahr wären, man ihrem Verstande alle Ehre müsste widerfahren lassen. — Ich habe nie gesehen, dass Jemand von dieser Krankheit je geheilt worden ist (denn es ist eine besondere Anlage, mit Vernunft zu rasen). Sie sind aber doch nicht zu den Hospitalnarren zu zählen, weil sie, nur für sich selbst besorgt, ihre vermeinte Schlauigkeit nur auf ihre eigene Erhaltung richten, ohne Andere in Gefahr zu setzen, mithin nicht Sicherheits halber eingeschlossen zu werden bedürfen. Diese zweite Verrückung ist methodisch.

3. Wahnwitz *(insania)* ist eine gestörte Urtheilskraft, wodurch das Gemüth durch Analogien hingehalten wird, die mit Begriffen einander ähnlicher Dinge verwechselt werden, und so die Einbildungskraft ein dem Verstande

ähnliches Spiel der Verknüpfung disparater Dinge als das Allgemeine vorgaukelt, worunter die letzteren Vorstellungen enthalten waren. Die Seelenkranken dieser Art sind mehrentheils sehr vergnügt, dichten abgeschmackt und gefallen sich in dem Reichthum einer so ausgebreiteten Verwandtschaft sich, ihrer Meinung nach, zusammenreimender Begriffe. — Der Wahnsinnige dieser Art ist nicht zu heilen, weil er, wie die Poesie überhaupt, schöpferisch und durch Mannigfaltigkeit unterhaltend ist. — Diese dritte Verrückung ist zwar methodisch, aber nur fragmentarisch.

4. Aberwitz *(vesania)* ist die Krankheit einer gestörten Vernunft. — Der Seelenkranke überfliegt die ganze Erfahrungsleiter und hascht nach Principien, die des Probiersteins der Erfahrung ganz überhoben seyn können, und wähnt das Unbegreifliche zu begreifen. — Die Erfindung der Quadratur des Cirkels, des Perpetuum Mobile, die Enthüllung der übersinnlichen Kräfte der Natur, und die Begreifung des Geheimnisses der Dreieinigkeit sind in seiner Gewalt. Er ist der ruhigste unter allen Hospitaliten, und seiner in sich verschlossenen Speculation wegen am weitesten von der Raserei entfernt, weil er mit voller Selbstgenügsamkeit über alle Schwierigkeiten der Nachforschung wegsieht. — Diese vierte Art der Verrückung könnte man systematisch nennen.

Denn es ist in der letzteren Art der Gemüthsstörung nicht blos Unordnung und Abweichung von der Regel des Gebrauchs der Vernunft, sondern auch positive Unvernunft, d. i. eine andere Regel, ein ganz verschiedener Standpunct, worin, so zu sagen, die Seele versetzt wird, und aus dem sie alle Gegenstände anders sieht, und aus dem *Sensorio communi*, das zur Einheit des Lebens (des Thiers) erfordert wird, sich in einen davon entfernten Platz versetzt findet (daher das Wort Verrückung). Wie eine bergige Landschaft, aus der Vogelperspective gezeichnet, ein ganz anderes Urtheil über die Gegend veranlasst, als wenn sie von der Ebene aus betrachtet wird. Zwar fühlt oder sieht die Seele sich nicht an einer andern Stelle (denn

(147 — 148)

sie kann sich selbst nach ihrem Orte im Raum, ohne einen Widerspruch zu begehen, nicht wahrnehmen, weil sie sich sonst als Object ihres äusseren Sinnes anschauen würde, da sie sich selbst nur Object des inneren Sinnes seyn kann); aber man erklärt sich dadurch, so gut wie man kann, die sogenannte Verrückung. — Es ist aber verwunderungswürdig, dass die Kräfte des zerrütteten Gemüths sich doch in einem System zusammenordnen, und die Natur auch sogar in die Unvernunft ein Princip der Verbindung derselben zu bringen strebt, damit das Denkungsvermögen, wenn gleich nicht objectiv zum wahren Erkenntniss der Dinge, doch blos subjectiv zum Behuf des thierischen Lebens, nicht unbeschäftigt bleibe.

Dagegen zeigt der Versuch, sich selbst durch physische Mittel in einem Zustande, welcher der Verrückung nahe kommt, und in den man sich willkührlich versetzt, zu beobachten, um durch diese Beobachtung auch den unwillkührlichen besser einzusehen, Vernunft genug, den Ursachen der Erscheinungen nachzuforschen. Aber es ist gefährlich, mit dem Gemüth Experimente, und es ist in gewissem Grade krank zu machen, um es zu beobachten, und durch Erscheinungen, die sich da vorfinden möchten, seine Natur zu erforschen. — So will Helmont, nach Einnehmung einer gewissen Dosis Napell (einer Giftwurzel), eine Empfindung wahrgenommen haben, als ob er im Magen dächte. Ein anderer Arzt vergrösserte nach und nach die Gabe Campher, bis es ihm vorkam, als ob alles auf der Strasse in grossem Tumult wäre. Mehrere haben mit dem Opium so lange an sich experimentirt, bis sie in Gemüthsschwäche fielen, wenn sie nachliessen, dieses Hülfsmittel der Gedankenbelebung ferner zu gebrauchen. — Ein gekünstelter Wahnsinn könnte leicht ein wahrer werden.

Zerstreute Anmerkungen.

§. 52[*].

Mit der Entwickelung der Keime zur Fortpflanzung entwickelt sich zugleich der Keim der Verrückung; wie diese dann auch erblich ist. Es ist gefährlich, in Familien zu heirathen, wo auch nur ein einziges solches Subject vorgekommen ist. Denn es mögen auch noch so viel Kinder eines Ehepaars seyn, die vor dieser schlimmen Erbschaft bewahrt bleiben, weil sie, z. B. insgesammt dem Vater, oder seinen Eltern und Voreltern nachschlagen, so kommt doch, wenn die Mutter in ihrer Familie nur ein verrücktes Kind gehabt hat (ob sie selbst gleich von diesem Übel frei ist), einmal in dieser Ehe ein Kind zum Vorschein, welches in die mütterliche Familie einschlägt (wie man es auch aus der Gestaltähnlichkeit abmerken kann) und angeerbte Gemüthsstörung an sich hat.

Man will öfters die zufällige Ursache dieser Krankheit anzugeben wissen, so dass sie als nicht angeerbt, sondern zugezogen, vorgestellt werden solle, als ob der Unglückliche selbst daran Schuld sey. „Er ist aus Liebe toll geworden," sagt man von dem Einen; von dem Anderen: „er wurde aus Hochmuth verrückt;" von einem Dritten wohl gar: „er hat sich überstudirt." — Die Verliebung in eine Person von Stande, der die Ehe zuzumuthen die grösste Narrheit ist, war nicht die Ursache, sondern die Wirkung der Tollheit, und was den Hochmuth anlangt, so setzt die Zumuthung eines nichts bedeutenden Menschen an andere, sich vor ihm zu bücken, und der Anstand sich gegen ihn zu brüsten, eine Tollheit voraus, ohne die er auf ein solches Betragen nicht gefallen seyn würde.

Was aber das Überstudiren[**] anlangt, so hat es damit wohl keine Noth, um junge Leute davor zu warnen.

---

[*] Die erste Ausgabe beginnt diesen §. mit dem Satz: „Es giebt kein gestörtes Kind." Sch.

[**] Dass sich Kaufleute überhandeln und über ihre Kräfte in weit-

Es bedarf hier bei der Jugend eher der Spornen, als des Zügels. Selbst die heftigste und anhaltendste Anstrengung in diesem Punct kann wohl das Gemüth ermüden, so dass der Mensch darüber gar der Wissenschaft gram wird, aber es nicht verstimmen, wo es nicht vorher schon verschroben war, und daher Geschmack an mystischen Büchern und an Offenbarungen fand, die über den gesunden Menschenverstand hinausgehen. Dahin gehört auch der Hang, sich dem Lesen der Bücher, die eine gewisse heilige Salbung erhalten haben, blos dieses Buchstabens halber, ohne das Moralische dabei zu beabsichtigen, ganz zu widmen, wofür ein gewisser Autor den Ausdruck: „er ist schrifttoll“ ausgefunden hat.

Ob es einen Unterschied zwischen der allgemeinen Tollheit *(delirium generale)* und der an einem bestimmten Gegenstande haftenden *(delirium circa objectum)* gebe, daran zweifle ich. Die Unvernunft (die etwas Positives, nicht blosser Vernunftmangel ist) ist, ebensowohl wie die Vernunft, eine blosse Form, der die Objecte können angepasst werden, und beide sind also aufs Allgemeine gestellt. Was nun aber beim Ausbruche der verrückten Anlage (der gemeiniglich plötzlich geschieht) dem Gemüth zuerst in den Wurf kommt (die zufällig aufstossende Materie, worüber nachher gefaselt wird), darüber schwärmt nun der Verrückte fortan vorzüglich; weil es durch die Neuigkeit des Eindrucks stärker, als das übrige Nachfolgende, in ihm haftet.

Man sagt auch von Jemandem, dem es im Kopfe übergesprungen ist: „er hat die Linie passirt;“ gleich als ob ein Mensch, der zum ersten Mal die Mittellinie des heis-

---

läufigen Plänen verlieren, ist eine gewöhnliche Erscheinung. Für die Übertreibung des Fleisses junger Leute aber (wenn ihr Kopf nur sonst gesund war) haben besorgte Eltern nichts zu fürchten. Die Natur verhütet solche Überladungen des Wissens schon von selbst dadurch, dass dem Studirenden die Dinge anekeln, über die er kopfbrechend und doch vergeblich gebrütet hat.

sen Weltstrichs überschreite, in Gefahr sey, den Verstand zu verlieren. Aber das ist nur Missverstand. Es will nur soviel sagen, als: der Geck, der ohne lange Mühe durch eine Reise nach Indien auf einmal Gold zu fischen hofft, entwirft schon hier als Narr seinen Plan; während dessen Ausführung aber wächst die junge Tollheit, und bei seiner Zurückkunft, wenn ihm auch das Glück hold gewesen, zeigt sie sich entwickelt, in ihrer Vollkommenheit.

Der Verdacht, dass es mit Jemandes Kopf nicht richtig sey, fällt schon auf den, der mit sich selbst laut spricht, oder darüber ertappt wird, dass er für sich im Zimmer gesticulirt. — Mehr noch, wenn er sich mit Eingebungen begnadigt, oder heimgesucht und mit höheren Wesen im Gespräche und Umgange zu seyn glaubt: doch dann eben nicht, wenn er zwar andere heilige Männer dieser übersinnlichen Anschauungen vielleicht für fähig einräumt, sich selbst aber dazu nicht auserwählt zu seyn wähnt, ja es auch nicht einmal zu wünschen versteht, und also sich ausnimmt.

Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes *(sensus communis)*, und der dagegen eintretende logische Eigensinn *(sensus privatus)*, z. B. ein Mensch sieht am hellen Tage auf seinem Tisch ein brennendes Licht, das doch ein anderer Dabeistehender nicht sieht, oder hört eine Stimme, die kein Anderer hört. Denn es ist ein subjectiv nothwendiger Probierstein der Richtigkeit unserer Urtheile überhaupt und also auch der Gesundheit unseres Verstandes, dass wir diesen auch an den Verstand Anderer halten, nicht aber uns mit dem unsrigen isoliren, und mit unserer Privatvorstellung doch gleichsam öffentlich urtheilen. Daher das Verbot der Bücher, die blos auf theoretische Meinungen gestellt sind (vornämlich wenn sie auf das gesetzliche Thun und Lassen gar nicht Einfluss haben), die Menschheit beleidigt. Denn man nimmt uns ja dadurch, wo nicht das einzige, doch das grösste und brauchbarste Mittel, unsere eigenen Gedanken zu berichtigen, welches dadurch geschieht, dass wir sie öffentlich aufstellen, um zu sehen, ob sie auch mit Anderer ihrem Verstande zusammenpassen, weil sonst etwas blos Subjectives (z. B. Gewohnheit oder Neigung) leichtlich für objectiv würde gehalten werden: als worin gerade der Schein besteht, von dem man sagt, er betrügt, oder vielmehr wodurch man verleitet wird, in der Anwendung einer Regel sich selbst zu betrügen. — Der, welcher sich an diesen Probierstein gar nicht kehrt, sondern es sich in den Kopf setzt, den Privatsinn, ohne, oder selbst wider den Gemeinsinn, schon für gültig anzuerkennen, ist einem Gedankenspiel hingegeben, wobei er nicht in einer mit Anderen gemeinsamen Welt, sondern (wie im Traum) in seiner eigenen sich sieht, verfährt und urtheilt. — Bisweilen kann es doch blos an den Ausdrücken liegen, wodurch ein sonst helldenkender Kopf seine äusseren Wahrnehmungen Anderen mittheilen will, dass sie nicht mit dem Princip des Gemeinsinnes zusammenstimmen wollen, und er auf seinem Sinne beharrt. So hatte der geistvolle Verfasser der Oceana Harrington[*] die Grille, dass seine Ausdünstungen *(effluvia)* in Form der Fliegen von seiner Haut absprängen. Es können dieses aber wohl elektrische Wirkungen auf einen mit diesem Stoff überladenen Körper gewesen seyn; wovon man auch sonst Erfahrung gehabt haben will, und er hat damit auch viel-

---

[*] James Harrington, geboren 1611 zu Upton in Northamptonshire, gehörte anfänglich zu den eifrigsten Anhängern der Stuarts und verliess den persönlichen Dienst bei König Karl I. nicht eher, als bis er demselben noch auf dem Blutgerüste Versicherungen seiner treuen Liebe gegeben. Darauf in eine lebensgefährliche langwierige Krankheit verfallen, wandte er sich nach seiner Genesung zu den gerade entgegenstehenden politischen Grundsätzen und vertheidigte seine republicanischen Ansichten in der oben von Kant angeführten Oceana. Deshalb wurde er nach der Restauration der Stuarts unter Karl II. in den Tower gesteckt, und erst nach langer Haft erlangte er seine Freiheit unter der Bedingung, England zu verlassen. Er ging darauf nach Italien, zeigte aber hier schon die deutlichsten Spuren des Wahnsinns, der nach seiner ihm wieder vergönnten Rückkehr ins Vaterland nur noch zunahm und von dem er nur durch seinen Tod (7. Sept. 1677) befreit wurde. Sch.

(182 — 184)

leicht nur eine Ähnlichkeit seines Gefühls mit diesem Absprunge, nicht das Sehen dieser Fliegen andeuten wollen.

Die Verrückung mit Wuth *(rabies)*, einem Affecte des Zorns (gegen einen wahren oder eingebildeten Gegenstand), welcher ihn gegen alle Eindrücke von aussen unempfindlich macht, ist nur eine Spielart der Störung, die öfters schreckhafter aussieht, als sie in ihren Folgen ist, welche wie der Paroxysm in einer hitzigen Krankheit, nicht sowohl im Gemüth gewurzelt, als vielmehr durch materielle Ursachen erregt wird, und oft durch den Arzt mit Einer Gabe gehoben werden kann.

Von den Talenten im Erkenntnissvermögen.

§. 53.

Unter Talent (Naturgabe) versteht man diejenige Vorzüglichkeit des Erkenntnissvermögens, welche nicht von der Unterweisung, sondern der natürlichen Anlage des Subjects abhängt. Sie sind der productive Witz *(ingenium strictius s. materialiter dictum)*, die Sagacität und die Originalität im Denken (das Genie).

Der Witz ist entweder der vergleichende *(ingenium comparans)*, oder der vernünftelnde Witz *(ingenium argutans)*. Der Witz paart (assimilirt) heterogene Vorstellungen, die oft nach dem Gesetze der Einbildungskraft (der Association) weit auseinander liegen, und ist ein eigenthümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verstande (als dem Vermögen der Erkenntniss des Allgemeinen), so ferne er die Gegenstände unter Gattungen bringt, angehört. Er bedarf nachher der Urtheilskraft, um das Besondere unter dem Allgemeinen zu bestimmen, und das Denkungsvermögen zum Erkennen anzuwenden. — Wizzig (im Reden oder Schreiben) zu seyn, kann durch den Mechanism der Schule und ihren Zwang nicht erlernt werden, sondern gehört, als ein besonderes Talent, zur Liberalität der Sinnesart in der wechselseitigen Gedankenmittheilung *(veniam damus petimusque vicissim)*, einer schwer zu erklärenden Eigenschaft des Verstandes überhaupt — gleichsam seiner Gefälligkeit — die mit der Strenge der Urtheilskraft *(judicium discretivum)* in der Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere (der Gattungsbegriffe auf die der Species) contrastirt, als welche das Assimilationsvermögen sowohl, als auch den Hang dazu, einschränkt.

Von dem specifischen Unterschiede des vergleichenden und des vernünftelnden Witzes.

A.

Von dem productiven Witze.

§. 54.

Es ist angenehm, beliebt und aufmunternd, Ähnlichkeiten unter ungleichartigen Dingen aufzufinden, und so, was der Witz thut, für den Verstand Stoff zu geben, um seine Begriffe allgemein zu machen. Urtheilskraft dagegen, welche die Begriffe einschränkt und mehr zur Berichtigung als zur Erweiterung derselben beiträgt, wird zwar in allen Ehren genannt und empfohlen, ist aber ernsthaft, strenge und in Ansehung der Freiheit zu denken, einschränkend, eben darum aber unbeliebt. Des vergleichenden Witzes Thun und Lassen ist mehr Spiel; das der Urtheilskraft aber mehr Geschäft. — Jener ist eher eine Blüthe der Jugend, diese mehr eine reife Frucht des Alters. — Der im höheren Grade in einem Geistesproduct beide verbindet, ist sinnreich *(perspicax)*.

Witz hascht nach Einfällen; Urtheilskraft strebt nach Einsichten. Bedachtsamkeit ist eine Burgemeistertugend (die Stadt, unter dem Oberbefehl der Burg, nach gegebenen Gesetzen zu schützen und zu verwalten). Dagegen, kühn *(hardi)* mit Beiseitzetzung der Bedenklichkeiten der Urtheilskraft, absprechen, wurde dem grossen Verfasser des Natursystems Buffon von seinen Landsleuten zum Verdienst angerechnet, ob es zwar als Wagstück ziemlich nach Unbescheidenheit (Frivolität) aussieht. — Der Witz geht mehr nach der Brühe, die Urtheilskraft mehr nach der Nahrung. Die Jagd auf Witzwörter *(bons mots)*, wie sie der Abt Trublet reichlich aufstellte, und den Witz dabei auf die Folter spannte, macht seichte Köpfe, oder ekelt den gründlichen nach gerade an. Er ist erfinderisch in Moden, d. i. den angenommenen Verhaltungsregeln, die nur durch die Neuheit gefallen, und ehe sie Gebrauch werden, gegen andere Formen, die eben so vorübergehend sind, ausgetauscht werden müssen.

Der Witz mit Wortspielen ist schaal; leere Grübelei (Mikrologie) der Urtheilskraft aber pedantisch. Launiger Witz heisst ein solcher, der aus der Stimmung des Kopfs zum Paradoxen hervorgeht, wo hinter dem treuherzigen Ton der Einfalt doch der (durchtriebne) Schalk hervorblickt, Jemanden (oder auch seine Meinung) zum Gelächter aufzustellen; indem das Gegentheil des Beifallswürdigen mit scheinbaren Lobsprüchen erhoben wird *(Persiflage)*: z. B. „Swift's Kunst in der Poesie zu kriechen", oder Buttler's Hudibras; ein solcher Witz, das Verächtliche durch den Contrast noch verächtlicher zu machen, ist durch die Überraschung des Unerwarteten sehr aufmunternd; aber doch immer nur ein Spiel und leichter Witz (wie der des Voltaire); dagegen der, welcher wahre und wichtige Grundsätze in der Einkleidung aufstellt (wie Young in seinen Satyren), ein centnerschwerer Witz genannt werden kann, weil es ein Geschäft ist und mehr Bewunderung als Belustigung erregt.

Ein Sprichwort *(proverbium)* ist kein Witzwort *(bon mot)*: denn es ist eine gemein gewordene Formel, welche einen Gedanken ausdrückt, der durch Nachahmung fortgepflanzt wird, und im Munde des Ersten wohl ein Witzwort gewesen seyn kann. Durch Sprichwörter reden, ist daher die Sprache des Pöbels, und beweist den gänzlichen Mangel des Witzes im Umgange mit der feineren Welt.

Gründlichkeit ist zwar nicht eine Sache des Witzes; aber so ferne dieser durch das Bildliche, das er den Gedanken anhängt, ein Vehikel oder Hülle für die Vernunft und deren Handhabung für ihre moralisch-praktischen Ideen seyn kann, lässt sich ein gründlicher Witz (zum Unterschiede des seichten) denken. Als eine von den, wie es heisst, bewunderungswürdigen Sentenzen Samuel Johnson's über Weiber, wird die in Waller's Leben angeführt: „er lobte ohne Zweifel Viele, die er sich zu heirathen würde gescheut haben, und heirathete vielleicht Eine, die er sich geschämt haben würde, zu loben.“ Das Spielende der Antithese macht hier das ganze Bewundernswürdige aus; die Vernunft gewinnt dadurch nichts. — Wo es aber auf streitige Fragen für die Vernunft ankam, da konnte sein Freund Boswell keinen von ihm so unablässig gesuchten Orakelspruch herauslocken, der den mindesten Witz verrathen hätte; sondern Alles, was er über die Zweifler im Puncte der Religion, oder des Rechts einer Regierung, oder auch nur die menschliche Freiheit überhaupt herausbrachte, fiel, bei seinem natürlichen und durch Verwöhnung von Schmeichlern eingewurzelten Despotism des Absprechens, auf plumpe Grobheit hinaus, die seine Verehrer Rauhigkeit [*] zu nennen belieben, die aber sein grosses Unvermögen eines in demselben Gedanken mit Gründlichkeit vereinigten Witzes bewies. — Auch scheinen die Männer von Einflusse, die seinen Freunden kein Gehör gaben, welche ihn als ein für das Parlament ausnehmend taugliches Glied vorschlugen, sein Talent wohl gewürdigt zu haben. — Denn der Witz, der zur Abfassung des Wörterbuchs einer Sprache zureicht, langt darum noch nicht zu, Vernunftideen, die zur Einsicht in wichtigen Geschäften erforderlich sind, zu erwecken und zu beleben. — — Bescheidenheit tritt von selbst in das Gemüth dessen ein, der sich hierzu berufen sieht, und Misstrauen in seine Talente, für sich allein nicht zu entscheiden, sondern Anderer Urtheile (allenfalls unbemerkt) auch mit in Anschlag zu bringen, war eine Eigenschaft, die Johnson nie anwandelte.

---

[*] Boswell erzählt, dass, da ein gewisser Lord in seiner Gegenwart sein Bedauern äusserte, dass Johnson nicht eine feinere Erziehung gehabt hätte, Baretti gesagt habe: „Nein, nein, Mylord! Sie hätten mit ihm machen mögen, was sie gewollt, er wäre immer ein Bär geblieben.“ „doch wohl ein Tanzbär!“ sagte der Andere, welches ein Dritter, sein Freund, dadurch zu mildern vermeinte, dass er sagte: „Er hat nichts vom Bären als das Fell.“

B.

Von der Sagacität oder der Nachforschungsgabe.

§. 55.

Um Etwas zu entdecken (was entweder in uns selbst, oder anderwärts verborgen liegt), dazu gehört in vielen Fällen ein besonderes Talent, Bescheid zu wissen, wie man gut suchen soll: eine Naturgabe vorläufig zu urtheilen *(judicii praevii)*, wo die Wahrheit wohl möchte zu finden seyn; den Dingen auf die Spur zu kommen, und die kleinsten Anlässe der Verwandtschaft zu benutzen, um das Gesuchte zu entdecken, oder zu erfinden. Die Logik der Schulen lehrt uns nichts hierüber. Aber ein Baco von Verulam gab ein glänzendes Beispiel an seinem Organon von der Methode, wie durch Experimente die verborgene Beschaffenheit der Naturdinge könne aufgedeckt werden. Aber selbst dieses Beispiel reicht nicht zu, eine Belehrung nach bestimmten Regel zu geben, wie man mit Glück suchen solle, denn man muss immer hierbei etwas zuerst voraussetzen (von einer Hypothese anfangen), von da man seinen Gang antreten will, und das muss nach Principien, gewissen Anzeigen zu Folge, geschehen, und daran liegt es eben, wie man diese auswittern soll. Denn blind, auf gut Glück, da man über einen Stein stolpert und eine Erzstufe findet, hiermit auch einen Erzgang entdeckt, es zu wagen, ist wohl eine schlechte Anweisung zum Nachforschen. Dennoch giebt

(159 — 160)

es Leute von einem Talent, gleichsam mit der Wünschelruthe in der Hand den Schätzen der Erkenntniss auf die Spur zu kommen, ohne dass sie es gelernt haben; was sie denn auch Andere nicht lehren, sondern es ihnen nur vormachen können, weil es eine Naturgabe ist.

C.

Von der Originalität des Erkenntnissvermögens oder dem Genie.

§. 56.

Etwas erfinden ist ganz was Anderes als Etwas entdecken. Denn die Sache, welche man entdeckt, wird als vorher schon existirend angenommen, nur dass sie noch nicht bekannt war, z. B. America vor dem Columbus; was man aber erfindet, z. B. das Schiesspulver, war vor dem Künstler[*], der es machte, noch gar nicht bekannt. Beides kann Verdienst seyn. Man kann aber Etwas finden, was man gar nicht sucht (wie der Goldkoch den Phosphor), und da ist es auch gar kein Verdienst. — Nun heisst das Talent zum Erfinden das Genie. Man legt aber diesen Namen immer nur einem Künstler bei, also dem, der Etwas zu machen versteht, nicht dem, der blos Vieles kennt und weiss; aber auch nicht einem blos nachahmenden, sondern einem seine Welt ursprünglich hervorzubringen aufgelegten Künstler; endlich auch diesem nur, wenn sein Product musterhaft ist, d. i. wenn es verdient als Beispiel *(exemplar)* nachgeahmt zu werden. — Also ist das Genie eines Menschen „die musterhafte Originalität seines Talents“ in Ansehung dieser oder jener Art von Kunstproducten). Man nennt aber auch einen Kopf, der die Anlage dazu hat, ein Genie; da alsdann dieses Wort nicht blos die Naturgabe einer Person, sondern auch die Person selbst bedeuten soll. — In vielen Fächern Genie zu seyn, ist ein vastes Genie (wie Leonardo da Vinci).

---

[*] Das Schiesspulver war lange vor des Mönchs Schwartz Zeit schon in der Belagerung von Algeziras gebraucht worden, und die Erfindung desselben scheint den Chinesen anzugehören. Es kann aber doch seyn, dass jener Deutsche, der dieses Pulver in seine Hände bekam, Versuche zur Zergliederung desselben (z. B. durch Auslaugen des darin befindlichen Salpeters, Abschwemmung der Kohle und Verbrennung des Schwefels) machte, und so es entdeckt, obgleich nicht erfunden hat.

Das eigentliche Feld für das Genie ist das der Einbildungskraft; weil diese schöpferisch ist, und weniger, als andere Vermögen, unter dem Zwange der Regeln steht, dadurch aber der Originalität desto fähiger ist. — Der Mechanism der Unterweisung, weil diese jederzeit den Schüler zur Nachahmung nöthigt, ist dem Aufkeimen eines Genies, nämlich was seine Originalität betrifft, zwar allerdings nachtheilig. Aber jede Kunst bedarf doch gewisser mechanischer Grundregeln, nämlich der Angemessenheit des Products zur untergelegten Idee, d. i. Wahrheit in der Darstellung des Gegenstandes, der gedacht wird. Das muss nun mit Schulstrenge gelernt werden, und ist allerdings eine Wirkung der Nachahmung. Die Einbildungskraft aber auch von diesem Zwange zu befreien, und das eigenthümliche Talent, sogar der Natur zuwider, regellos verfahren und schwärmen zu lassen, würde vielleicht originale Tollheit abgeben, die aber freilich nicht musterhaft seyn, und also auch nicht zum Genie gezählt werden würde.

Geist ist das belebende Princip im Menschen. In der Französischen Sprache führen Geist und Witz einerlei Namen, *Esprit*. Im Deutschen ist es anders. Man sagt: eine Rede, eine Schrift, eine Dame in Gesellschaft, u. s. w. ist schön, aber ohne Geist. Der Vorrath von Witz macht es hier nicht aus; denn man kann sich auch diesen verekeln, weil seine Wirkung nichts Bleibendes hinterlässt. Wenn alle jene obgenannten Sachen und Personen geistvoll heissen sollen, so müssen sie ein Interesse erregen und zwar durch Ideen. Denn das setzt die Einbildungskraft in Bewegung, welche für dergleichen Begriffe einen grossen Spielraum vor sich sieht. Wie wäre es also: wenn wir das Französische Wort *genie* mit dem Deutschen eigenthümlicher Geist ausdrückten; denn unsere Nation lässt sich bereden, die Franzosen hätten ein Wort dafür aus ihrer eigenen Sprache, dergleichen wir in der unsrigen nicht hätten, sondern von ihnen borgen müssten, da sie es doch selbst aus dem Lateinischen *(genius)* geborgt haben, welches nichts anders als einen eigenthümlichen Geist bedeutet.

Die Ursache aber, weswegen die musterhafte Originalität des Talents mit diesem mystischen Namen benannt wird, ist, weil der, welcher dieses hat, die Ausbrüche desselben sich nicht erklären, oder auch, wie er zu einer Kunst komme, die er nicht hat erlernen können, sich selbst nicht begreiflich machen kann. Denn Unsichtbarkeit (der Ursache zu einer Wirkung) ist ein Nebenbegriff vom Geiste (einem *genius*, der dem Talentvollen schon in seiner Geburt beigesellt worden), dessen Eingebung gleichsam er nur folgt. Die Gemüthskräfte aber müssen hierbei vermittelst der Einbildungskraft harmonisch bewegt werden, weil sie sonst nicht beleben, sondern sich einander stören würden, und das muss durch die Natur des Subjects geschehen: weshalb man Genie auch das Talent nennen kann, „durch welches die Natur der Kunst die Regel giebt.“

§. 57.

Ob der Welt durch grosse Genies im Ganzen sonderlich gedient sey, weil sie doch oft neue Wege einschlagen und neue Aussichten eröffnen, oder ob mechanische Köpfe, wenn sie gleich nicht Epoche machten, mit ihrem alltägigen, langsam am Stecken und Stabe der Erfahrung fortschreitenden Verstande, nicht das Meiste zum Wachsthum der Künste und Wissenschaften beigetragen haben (indem sie, wenn gleich keiner von ihnen Bewunderung erregte, doch auch keine Unordnung stifteten): mag hier unerörtert bleiben. — Aber ein Schlag von ihnen, Geniemänner (besser Genieaffen) genannt, hat sich unter jenem Aushängeschilde mit eingedrängt, welcher die Sprache ausserordentlich von der Natur begünstigter Köpfe führt, das mühsame Lernen und Forschen für stümperhaft erklärt, und den Geist aller Wissenschaft mit einem Griffe gehascht zu haben, ihn aber in kleinen Gaben concentrirt und kraftvoll zu reichen, vorgiebt. Dieser Schlag ist, wie der der Quacksalber und Marktschreier, den Fortschritten in wissenschaftlicher und sittlicher Bildung sehr nachtheilig, wenn er über Religion, Staatsverhältnisse und Moral, gleich dem Eingeweihten, oder Machthaber, vom Weisheitssitze herab im entscheidenden Tone abspricht und so die Armseligkeit des Geistes zu verdecken weiss. Was ist hiewider anders zu thun, als zu lachen, und seinen Gang mit Fleiss, Ordnung und Klarheit geduldig fortzusetzen, ohne auf jene Gaukler Rücksicht zu nehmen!

§. 58.

Das Genie scheint auch, nach der Verschiedenheit des Nationalschlages und des Bodens, dem es angeboren ist, verschiedene ursprüngliche Keime in sich zu haben, und sie verschiedentlich zu entwickeln. Es schlägt bei den Deutschen mehr in die Wurzel, bei den Italiänern in die Krone, bei den Franzosen in die Blüthe, und bei den Engländern in die Frucht.

Noch ist der allgemeine Kopf (der alle verschiedenartige Wissenschaften befasst) vom Genie, als dem erfinderischen, unterschieden. Der erstere kann es in Demjenigen seyn, was gelernt werden kann; nämlich der die historische Erkenntniss von dem, was in Ansehung aller Wissenschaften bisher gethan ist, besitzt (Polyhistor), wie Jul. Cäs. Scaliger. Der letztere ist der Mann, nicht sowohl von grossem Umfange des Geistes, als intensiver Grösse desselben in Allem Epoche zu machen, was er unternimmt (wie Newton, Leibnitz). Der architektonische, der den Zusammenhang aller Wissenschaften, und wie sie einander unterstützen, methodisch einsieht, ist ein nur subalternes, aber doch nicht gemeines Genie. — Es giebt aber auch gigantische Gelehrsamkeit, die doch oft cyklopisch ist, der nämlich ein Auge fehlt: nämlich das, der wahren Philosophie, um diese Menge des historischen Wissens, die Fracht von hundert Kameelen, durch die Vernunft zweckmässig zu benutzen.

Die blossen Naturalisten des Kopfs *(élèves de la nature, Autodidacti)* können in manchen Fällen auch für Genies gelten, weil sie, ob sie zwar Manches, was sie wissen, von Anderen hätten lernen können, für sich selbst ausgedacht haben, und in dem, was an sich keine Sache des Genies ist, doch Genies sind: wie es, was mechanische Künste betrifft, in der Schweiz manche giebt, welche in diesen Künsten Erfinder sind; aber ein früh-kluges Wunderkind *(ingenium praecox)*, wie in Lübeck Heinecke, oder in Halle Baratier, von ephemerischer Existenz, sind Abschweifungen der Natur von ihrer Regel, Raritäten für das Naturaliencabinet, und lassen ihre überfrühe Zeitigung zwar bewundern, aber oft auch von denen, die sie beförderten, im Grunde bereuen.

⁂

Weil am Ende der ganze Gebrauch des Erkenntnissvermögens, zu seiner eigenen Beförderung, selbst im theoretischen Erkenntnisse, doch der Vernunft bedarf, welche die Regel giebt, nach welcher es allein befördert werden kann: so kann man den Anspruch, den die Vernunft an dasselbe macht, in die drei Fragen zusammenfassen, welche nach den drei Facultäten desselben gestellt sind:

Was will ich? (fragt der Verstand)[*]

Worauf kommt es an? (fragt die Urtheilskraft)

Was kommt heraus? (fragt die Vernunft.)

---

[*] Das Wollen wird hier blos im theoretischen Sinn verstanden: Was will ich als wahr behaupten?

Die Köpfe sind in der Fähigkeit der Beantwortung aller dieser drei Fragen sehr verschieden. — Die erste erfordert nur einen klaren Kopf sich selbst zu verstehen: und diese Naturgabe ist, bei einiger Cultur, ziemlich gemein; vornämlich wenn man darauf aufmerksam macht. — Die zweite treffend zu beantworten, ist weit seltener, denn es bieten sich vielerlei Arten der Bestimmung des vorliegenden Begriffs und der scheinbaren Auflösung der Aufgabe dar: welche ist nun die einzige, die dieser genau angemessen ist? (z. B. in Processen oder im Beginnen gewisser Handlungsplane zu demselben Zweck.) Hierzu giebt es ein Talent der Auswahl des in einem gewissen Falle gerade zutreffenden *(judicium discretivum)*, welches sehr erwünscht, aber auch sehr selten ist. Der Advocat, der mit viel Gründen angezogen kommt, die seine Behauptung bewähren sollen, erschwert dem Richter sehr seine Sentenz, weil er selbst nur herumtappt; weiss er aber, nach der Erklärung dessen, was er will, den Punct zu treffen (denn der ist nur ein einziger), worauf es ankommt, so ist es kurz abgemacht, und der Spruch der Vernunft folgt von selbst.

Der Verstand ist positiv und vertreibt die Finsterniss der Unwissenheit — die Urtheilskraft mehr negativ zu Verhütung der Irrthümer aus dem dämmernden Lichte, darin die Gegenstände erscheinen. — Die Vernunft verstopft die Quelle der Irrthümer (die Vorurtheile) und sichert hiermit den Verstand durch die Allgemeinheit der Principien. — — Büchergelehrsamkeit vermehrt zwar die Kenntnisse, aber erweitert nicht den Begriff und die Einsicht, wo nicht Vernunft dazu kommt. Diese ist aber noch vom Vernünfteln, dem Spiel mit blossen Versuchen im Gebrauche der Vernunft, ohne ein Gesetz derselben, unterschieden. Wenn die Frage ist: ob ich Gespenster glauben soll? so kann ich über die Möglichkeit derselben auf allerlei Art vernünfteln; aber die Vernunft verbietet, abergläubisch, d. i. ohne ein Princip

[illegible]

der Erklärung des Phänomens nach Erfahrungsgesetzen, die Möglichkeit derselben anzunehmen.

Durch die grosse Verschiedenheit der Köpfe, in der Art, wie sie eben dieselben Gegenstände, ingleichen sich untereinander ansehen; durch das Reiben derselben an einander und die Verbindung derselben sowohl als ihre Trennung, bewirkt die Natur ein sehenswürdiges Schauspiel auf der Bühne der Beobachter und Denker von unendlich verschiedener Art. Für die Classe der Denker können folgende Maximen (die als zur Weisheit führend bereits oben erwähnt worden) zu unwandelbaren Geboten gemacht werden[*]:

1. Selbst denken.
2. Sich (in der Mittheilung mit Menschen) in die Stelle jedes Anderen zu denken.
3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken.

Das erste Princip ist negativ *(nullius addictus jurare in verba Magistri)*, das der zwangsfreien; das zweite positiv, der liberalen, sich den Begriffen Anderer bequemenden; das dritte der consequenten (folgerechten) Denkungsart; von deren jeder, noch mehr aber von ihrem Gegentheil, die Anthropologie Beispiele aufstellen kann.

Die wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen ist: „der Ausgang desselben aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit." Statt dessen, dass bis dahin Andere für ihn dachten und er blos nachahmte, oder am Gängelbande sich leiten liess, wagt er es jetzt, mit eigenen Füssen auf dem Boden der Erfahrung, wenn gleich noch wackelnd, fortzuschreiten.

---

[*] Vergl. oben S. 106 in §. 42. Sch.

Zweites Buch.

Das Gefühl der Lust und Unlust.

Eintheilung.

1. Die sinnliche, 2. die intellectuelle Lust. Die erstere entweder A. durch den Sinn (das Vergnügen), oder B. durch die Einbildungskraft (den Geschmack); die zweite (nämlich intellectuelle) entweder a. durch darstellbare Begriffe oder b. durch Ideen, — — und so wird auch das Gegentheil, die **Unlust** vorgestellt.

Von der sinnlichen Lust.

A.

Vom Gefühl für das Angenehme oder der sinnlichen Lust in der Empfindung eines Gegenstandes.

§. 59.

Vergnügen ist eine Lust durch den Sinn, und was diesen belustigt, heisst angenehm. Schmerz ist die Unlust durch den Sinn, und was jenen hervorbringt, ist unangenehm. — Sie sind einander nicht wie Erwerb und Mangel (+ und 0), sondern wie Erwerb und Verlust (+ und —), d. i. eines dem anderen nicht blos als Gegentheil *(contradictorie, s. logice oppositum)*, sondern auch als Widerspiel *(contrarie s. realiter oppositum)* entgegengesetzt. — Die Ausdrücke von dem, was gefällt oder missfällt, und dem, was dazwischen ist, dem Gleich-

(169 — 170)

gültigen, sind zu *weit*, denn sie können auch aufs Intellectuelle gehen, wo sie dann mit Vergnügen und Schmerz nicht zusammentreffen würden.

Man kann diese Gefühle auch durch die Wirkung erklären, die die Empfindung unseres Zustandes auf das Gemüth macht. Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt, meinen Zustand zu *verlassen* (aus ihm herauszugehen), ist mir *unangenehm** — es schmerzt mich; was eben so mich antreibt, ihn zu *erhalten* (in ihm zu bleiben), ist mir *angenehm* — es vergnügt mich. Wir sind aber unaufhaltsam im Strome der Zeit und dem damit verbundenen Wechsel der Empfindungen fortgeführt. Ob nun gleich das Verlassen des einen Zeitpunctes und das Eintreten in den anderen ein und derselbe Act (des Wechsels) ist, so ist doch in unserem Gedanken und dem Bewusstseyn dieses Wechsels eine Zeitfolge; dem Verhältniss der Ursache und Wirkung gemäss. — Es fragt sich nun, ob das Bewusstseyn des *Verlassens* des gegenwärtigen Zustandes, oder ob der Prospect des *Eintretens* in einen künftigen in uns die Empfindung des Vergnügens erwecke? Im ersten Fall ist das Vergnügen nichts anders als Aufhebung eines Schmerzes und etwas Negatives; im zweiten würde es Vorempfindung einer Annehmlichkeit, also Vermehrung des Zustandes der Lust, mithin etwas Positives seyn. Es lässt sich aber auch schon zum Voraus errathen, dass das erstere allein statt finden werde; denn die Zeit schleppt uns vom Gegenwärtigen zum Künftigen (nicht umgekehrt), und dass wir zuerst genöthigt werden, aus dem Gegenwärtigen herauszugehen, unbestimmt in *welchen* Anderen wir treten werden, nur so dass er doch ein Anderer ist, das kann allein die Ursache des angenehmen Gefühls seyn.

Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung; Schmerz das eines Hindernisses des Lebens. Leben aber (des Thiers) ist, wie auch schon die Ärzte angemerkt haben, ein continuirliches Spiel des Antagonismus von beiden.

---

* Verg. §. 75. Sch.

Also muss vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz ist immer das erste. Denn was würde aus einer continuirlichen Beförderung der Lebenskraft, die über einen gewissen Grad sich doch nicht steigern lässt, anders folgen als ein schneller Tod vor Freude?

Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen; sondern zwischen einem und dem anderen muss sich der Schmerz einfinden. Es sind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwischen gemengten Beförderungen derselben, welche den Zustand der Gesundheit ausmachen, den wir irrigerweise für ein continuirlich gefühltes Wohlbefinden halten; da er doch nur aus ruckweise (mit immer dazwischen eintretendem Schmerz) einander folgenden angenehmen Gefühlen besteht. Der Schmerz ist der Stachel der Thätigkeit, und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblosigkeit eintreten.

Die Schmerzen, die langsam vergehen (wie das allmälige Genesen von einer Krankheit oder der langsame Wiedererwerb eines verlornen Capitals), haben kein lebhaftes Vergnügen zur Folge, weil der Übergang unmerklich ist. — Diese Sätze des Grafen Veeri * unterschreibe ich mit voller Überzeugung.

---

* Kant hat hier des bekannten staatswissenschaftlichen Schriftstellers *Meditazioni sulla economia politica* im Sinne, die bereits 1771 in Mailand erschienen und durch einen Lausanner Nachdruck von demselben Jahre und durch zwei Deutsche Übersetzungen, Dresden 1774, 8., und von L. B. M. Schmidt, Mannheim 1785, 8., in Deutschland allgemein verbreitet waren. Sch.

Erläuterung durch Beispiele.

Warum ist das Spiel (vornämlich um Geld) so anziehend, und wenn es nicht gar zu eigennützig ist, die beste Zerstreuung und Erholung nach einer langen Anstrengung der Gedanken, denn durch Nichtsthun erholt man sich nur langsam? Weil es der Zustand eines unablässig wechselnden Fürchtens und Hoffens ist. Die Abendmahlzeit nach demselben schmeckt und bekommt auch besser. — Wodurch sind Schauspiele (es mögen Trauer- oder Lustspiele seyn) so anlockend? Weil in allen gewisse Schwierigkeiten, — Ängstlichkeit und Verlegenheit, zwischen Hoffnung und Freude, — eintreten und so das Spiel einander widriger Affecten beim Schlusse des Stücks dem Zuschauer Beförderung des Lebens ist, indem es ihn innerlich in Motion versetzt hat. — Warum schliesst ein Liebesroman mit der Trauung, und weswegen ist ein ihm angehängter Supplementband (wie im Fielding), der ihn, von der Hand eines Stümpers, noch in der Ehe fortsetzt, widrig und abgeschmackt? Weil Eifersucht, als Schmerz der Verliebten, zwischen ihre Freuden und Hoffnungen, vor der Ehe Würze für den Leser, in der Ehe aber Gift ist; denn, um in der Romanensprache zu reden, ist „das Ende der Liebesschmerzen zugleich das Ende der Liebe“ (versteht sich mit Affect). — Warum ist Arbeit die beste Art, sein Leben zu geniessen? Weil sie beschwerliche (an sich unangenehme und nur durch den Erfolg ergötzende) Beschäftigung ist, und die Ruhe, durch das blosse Verschwinden einer langen Beschwerde, zur fühlbaren Lust, dem Frohseyn, wird; da sie sonst nichts Geniessbares seyn würde. — Der Tabak (er werde geraucht oder geschnupft) ist zunächst mit einer unangenehmen Empfindung verbunden. Aber gerade dadurch, dass die Natur (durch Absonderung eines Schleims des Gaumens oder der Nase) diesen Schmerz augenblicklich aufhebt, wird er (vornämlich der erstere) zu einer Art von Gesellschaft, durch Unterhaltung und immer neue Erweckung der Empfindungen und selbst der Gedanken, wenn diese gleich hierbei nur herumschweifend sind. — Wen endlich auch kein positiver Schmerz zur Thätigkeit anreizt, den wird allenfalls ein negativer, die lange Weile, als Leere an Empfindung, die der an den Wechsel derselben gewöhnte Mensch in sich wahrnimmt, indem er den Lebenstrieb doch womit auszufüllen bestrebt ist, oft dermaassen afficiren, dass er eher etwas zu seinem Schaden, als gar nichts zu thun sich angetrieben fühlt.

Von der langen Weile und dem Kurzweil.

§. 60.

Sein Leben fühlen, sich vergnügen, ist also nichts anders als: sich continuirlich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zustande herauszugehen (der also ein eben so oft wiederkommender Schmerz seyn muss). Hieraus erklärt sich auch die drückende, ja ängstliche Beschwerlichkeit der langen Weile, für Alle, welche auf ihr Leben und auf die Zeit aufmerksam sind (cultivirte Menschen) *. Dieser Druck oder Antrieb, jeden Zeitpunct, darin wir sind, zu verlassen und in den folgenden überzugehen, ist accelerirend und kann bis zur Entschliessung wachsen, seinem Leben ein Ende zu machen, weil der üppige Mensch den Genuss aller Art versucht hat, und keiner für ihn

---

* Der Caraibe ist durch seine angeborne Leblosigkeit von dieser Beschwerlichkeit frei. Er kann stundenlang mit seiner Angelruthe sitzen, ohne etwas zu fangen; die Gedankenlosigkeit ist ein Mangel des Stachels der Thätigkeit, der immer einen Schmerz bei sich führt, und dessen jener überhoben ist. — Unsere Lesewelt von verfeinertem Geschmack wird durch ephemerische Schriften immer im Appetit, selbst im Heisshunger zur Leserei (eine Art von Nichtsthun) erhalten, nicht um sich zu cultiviren, sondern zu geniessen; so, dass die Köpfe dabei immer leer bleiben und keine Übersättigung zu besorgen ist; indem sie ihrem geschäftigen Müssiggange den Anstrich einer Arbeit geben, und sich in demselben einen würdigen Zeitaufwand vorspiegeln, der doch um nichts besser ist als jener, welchen das Journal des Luxus und der Moden dem Publicum anbietet.

(173 — 174)

mehr neu ist; wie man in Paris vom Lord Mordaunt sagte: „die Engländer erhenken sich, um sich die Zeit zu passiren." — Die in sich wahrgenommene Leere an Empfindungen erregt ein Grauen *(horror vacui)*, und gleichsam das Vorgefühl eines langsamen Todes, der für peinlicher gehalten wird, als wenn das Schicksal den Lebensfaden schnell abreisst.

Hieraus erklärt sich auch, warum Zeitverkürzungen mit Vergnügen für einerlei genommen werden: weil, je schneller wir über die Zeit wegkommen, wir uns desto erquickter fühlen; wie eine Gesellschaft, die sich auf einer Lustreise im Wagen drei Stunden lang mit Gesprächen wohl unterhalten hat, beim Aussteigen, wenn Einer von ihnen nach der Uhr sieht, fröhlich sagt: wo ist die Zeit geblieben? oder wie kurz ist uns die Zeit geworden! Da im Gegentheil, wenn die Aufmerksamkeit auf die Zeit nicht Aufmerksamkeit auf einen Schmerz, über den wir wegzuseyn uns bestreben, sondern auf ein Vergnügen wäre, man wie billig jeden Verlust der Zeit bedauern würde. — Unterredungen, die wenig Wechsel der Vorstellungen enthalten, heissen langweilig, eben hiermit auch beschwerlich, und ein kurzweiliger Mann wird, wenn gleich nicht für einen wichtigen, doch für einen angenehmen Mann gehalten, der, sobald er nur ins Zimmer tritt, gleich aller Mitgäste Gesichter erheitert; wie durch ein Frohseyn wegen Befreiung von einer Beschwerde.

Wie ist aber das Phänomen zu erklären, dass ein Mensch, der sich den grössten Theil seines Lebens hindurch mit langer Weile gequält hat, so dass ihm jeder Tag lang wurde, doch am Ende des Lebens über die Kürze des Lebens klagt? — Die Ursache hiervon ist in der Analogie mit einer ähnlichen Beobachtung zu suchen: woher die Deutschen (nicht gemessenen oder mit Meilenzeiger, wie die Russischen Werste, versehenen) Meilen, je näher zur Hauptstadt (z. B. Berlin), immer desto kleiner, je weiter aber davon (in Pommern), desto grösser werden; nämlich die Fülle der gesehenen Gegenstände

(Dörfer und Landhäuser) bewirkt in der Erinnerung den täuschenden Schluss auf einen grossen zurückgelegten Raum, folglich auch auf eine längere dazu erforderlich gewesene Zeit; das Leere aber im letzteren Fall wenig Erinnerung des Geschehenen, und also den Schluss auf einen kürzeren Weg und folglich kürzere Zeit, als sich nach der Uhr ergeben würde. — Eben so wird die Menge der Abschnitte, die den letzten Theil des Lebens mit mannigfaltigen veränderten Arbeiten auszeichnen, dem Alten die Einbildung von einer längeren zurückgelegten Lebenszeit erregen, als er nach der Zahl der Jahre geglaubt hatte, und das Ausfüllen der Zeit durch planmässig fortschreitende Beschäftigungen, die einen grossen beabsichtigten Zweck zur Folge haben *(vitam extendere factis)*, ist das einzige sichere Mittel, seines Lebens froh und dabei doch auch lebenssatt zu werden. „Je mehr Du gedacht, je mehr Du gethan hast, desto länger hast Du (selbst in Deiner eigenen Einbildung) gelebt.“ — Ein solcher Beschluss des Lebens geschieht nun mit Zufriedenheit.

Wie steht es aber mit der **Zufriedenheit** *(acquiescentia)* während des Lebens? — Sie ist dem Menschen unerreichbar: weder in moralischer (mit sich selbst, im Wohlverhalten zufrieden zu seyn) noch in pragmatischer Hinsicht (mit seinem Wohlbefinden, das er sich durch Geschicklichkeit und Klugheit zu verschaffen denkt). Die Natur hat den Schmerz zum Stachel der Thätigkeit in ihn gelegt, dem er nicht entgehen kann, um immer zum Bessern fortzuschreiten, und auch im letzten Augenblicke des Lebens ist die Zufriedenheit mit dem letzten Abschnitte desselben nur comparativ (theils indem wir uns mit dem Loose Anderer, theils auch mit uns selbst vergleichen) so zu nennen; nie aber ist sie rein und vollständig. — Im Leben (absolut) zufrieden zu seyn, wäre thatlose Ruhe und Stillstand der Triebfedern, oder Abstumpfung der Empfindungen und der damit verknüpften Thätigkeit. Eine solche aber kann eben so wenig mit dem intellectuellen Leben des Menschen zusammen bestehen, als der Stillstand des Herzens in einem thierischen Körper, auf den, wenn nicht (durch den Schmerz) ein neuer Anreitz ergeht, unvermeidlich der Tod folgt.

Anmerkung. In diesem Abschnitte sollte nun auch von *Affecten*, als Gefühlen der Lust und Unlust, die die Schranken der inneren Freiheit im Menschen überschreiten, gehandelt werden. Allein da diese mit den *Leidenschaften*, welche in einem anderen Abschnitte, nämlich dem des Begehrungsvermögens, vorkommen, oft vermengt zu werden pflegen, und doch auch damit in naher Verwandtschaft stehen, so werde ich ihre Erörterung bei Gelegenheit dieses dritten Abschnittes vornehmen.

§. 61.

Habituell zur Fröhlichkeit gestimmt zu seyn, ist zwar mehrentheils eine Temperamentseigenschaft, kann aber auch oft eine Wirkung von Grundsätzen seyn; wie *Epikur's*, von Anderen so genanntes und darum verschrieenes *Wollustprincip*, das eigentlich das *stets fröhliche* Herz des Weisen bedeuten sollte. — *Gleichmüthig* ist der, welcher sich weder erfreut noch betrübt, und von dem, der gegen die Zufälle des Lebens *gleichgültig*, mithin von stumpfem Gefühl ist, sehr unterschieden. — Von der Gleichmüthigkeit unterscheidet sich die *launische* Sinnesart (vermuthlich hat sie anfänglich lunatisch geheissen), welche eine Disposition zu Anwandlungen eines Subjects zur Freude oder Traurigkeit ist, von denen dieses sich selbst keinen Grund angeben kann, und die vornämlich den Hypochondristen anhängt. Sie ist von dem *launigen* Talent (eines Buttler oder Sterne) ganz unterschieden, welches durch die absichtlich-verkehrte Stellung, in die der witzige Kopf die Gegenstände setzt (gleichsam sie auf den Kopf stellt), mit schalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leser das Vergnügen macht, sie selbst zurecht zu stellen. — *Empfindsamkeit* ist jener Gleichmüthigkeit nicht entgegen. Denn sie ist ein *Vermögen* und eine *Stärke*, den Zustand sowohl der Lust als Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüth abzuhalten, und hat also eine Wahl. Dagegen ist Empfindelei eine Schwäche, durch Theilnehmung an Anderer ihrem Zustande, die gleichsam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben spielen können, sich auch wider Willen afficiren zu lassen. Die erstere ist männlich; denn der Mann, welcher einem Weibe oder Kinde Beschwerlichkeiten oder Schmerz ersparen will, muss so viel feines Gefühl haben, als nöthig ist, um Anderer ihre Empfindung, nicht nach seiner Stärke, sondern ihrer Schwäche zu beurtheilen, und die Zartheit seiner Empfindung ist zur Grossmuth nothwendig. Dagegen ist die thatleere Theilnehmung seines Gefühls, sympathetisch zu Anderer ihren Gefühlen das seine mittönen, und sich so blos leidend afficiren zu lassen, läppisch und kindisch. — So kann und sollte es Frömmigkeit in guter Laune geben; so kann und soll man beschwerliche, aber nothwendige, Arbeit in guter Laune verrichten; ja selbst sterben in guter Laune; denn alles dieses verliert seinen Werth dadurch, dass es in übler Laune und mürrischer Stimmung begangen oder erlitten wird.

Von dem Schmerz, über dem man vorsätzlich als einem, der nie anders als mit dem Leben aufhören soll, brütet, sagt man, dass Jemand sich Etwas (ein Ubel) zu Gemüthe ziehe. — Man muss sich aber nichts zu Gemüthe ziehen; denn was sich nicht ändern lässt, muss aus dem Sinn geschlagen werden, weil es Unsinn wäre, das Geschehene ungeschehen machen zu wollen. Sich selbst bessern, geht wohl an, und ist auch Pflicht, an dem aber, was schon ausser meiner Gewalt ist, noch bessern zu wollen, ist ungereimt. Aber Etwas zu Herzen nehmen, worunter jeder gute Rath, oder Lehre verstanden wird, die man sich angelegen zu seyn den festen Vorsatz fasst, ist eine überlegte Gedankenrichtung, seinen Willen mit genugsam starkem Gefühl zur Ausübung desselben zu verknüpfen. — Die Busse des Selbstpeinigers, statt der schnellen Verwendung seiner Gesinnung auf einen besseren Lebenswandel, ist rein verlorene Mühe, und hat noch wohl

(178 — 179)
die schlimme Folge, blos dadurch (durch die Reue) sein Schuldregister für getilgt zu halten, und so sich die, vernünftiger Weise jetzt noch zu verdoppelnde, Bestrebung zum Besseren zu ersparen.

§. 62.

Eine Art sich zu vergnügen ist zugleich Cultur, nämlich Vergrösserung der Fähigkeit, noch mehr Vergnügen dieser Art zu geniessen; dergleichen das mit Wissenschaften und schönen Künsten ist. Eine andere Art aber ist Abnutzung, welche uns des ferneren Genusses immer weniger fähig macht. Auf welchem Wege man aber auch immer Vergnügen suchen mag, so ist es, wie bereits oben gesagt, eine Hauptmaxime, es sich so zuzumessen, dass man noch immer damit steigen kann; denn damit gesättigt zu seyn, bewirkt denjenigen ekelnden Zustand, der dem verwöhnten Menschen das Leben selbst zur Last macht, und Weiber unter dem Namen der Vapeurs verzehrt. — Junger Mensch! (ich wiederhole es) gewinne die Arbeit lieb; versage Dir Vergnügen, nicht um ihnen zu entsagen, sondern, so viel als möglich, immer nur im Prospect zu behalten. Stumpfe die Empfänglichkeit für dieselben nicht durch Genuss frühzeitig ab. Die Reife des Alters, welche die Entbehrung eines jeden physischen Genusses nie bedauern lässt, wird selbst in dieser Aufopferung Dir ein Capital von Zufriedenheit zusichern, welches vom Zufall oder dem Naturgesetz unabhängig ist.

§. 63.

Wir urtheilen aber auch über Vergnügen und Schmerz durch ein höheres Wohlgefallen oder Missfallen an uns selbst (nämlich das moralische): ob wir uns demselben weigern oder überlassen sollen.

1. Der Gegenstand kann angenehm seyn, aber das Vergnügen an demselben missfallen. Daher der Ausdruck von einer bitteren Freude. — Der, welcher in misslichen Glücksumständen ist, und nun seine Eltern, oder

einen würdigen und wohlthätigen Anverwandten beerbt, kann nicht vermeiden, sich über ihr Absterben zu freuen, aber auch nicht, sich diese Freude zu verweisen. Eben das geschieht im Gemüthe eines Adjuncts, der einem von ihm verehrten Vorgänger mit ungeheuchelter Traurigkeit im Leichenbegängnisse folgt.

2. Der Gegenstand kann unangenehm seyn, aber der Schmerz über ihn gefällt. Daher der Ausdruck süsser Schmerz, z. B. einer sonst wohlhabend hinterlassenen Wittwe, die sich nicht will trösten lassen; welches oft ungebührlicher Weise für Affectation ausgelegt wird.

Dagegen kann das Vergnügen überdies noch gefallen, nämlich dadurch, dass der Mensch an solchen Gegenständen, mit denen sich zu beschäftigen ihm Ehre macht, ein Vergnügen findet, z. B. die Unterhaltung mit schönen Künsten, statt des blossen Sinnengenusses, und dazu noch das Wohlgefallen daran, dass er (als ein feiner Mann) eines solchen Vergnügens fähig ist. — Eben so kann der Schmerz eines Menschen obenein ihm noch missfallen. Jeder Hass eines Beleidigten ist Schmerz; aber der Wohldenkende kann doch nicht umhin, es sich zu verweisen, dass, selbst nach der Genugthuung, er noch immer einen Groll gegen ihn übrig behält.

§. 64.

Vergnügen, das man selbst (gesetzmässig) erwirbt, wird verdoppelt gefühlt, einmal als Gewinn und dann noch obenein als Verdienst (die innere Zurechnung, selbst Urheber desselben zu seyn). — Erarbeitetes Geld vergnügt, wenigstens dauerhafter, als im Glücksspiel gewonnenes, und, wenn man auch über das Allgemeinschädliche der Lotterie wegsieht, so liegt doch im Gewinn durch dieselbe Etwas, dessen sich ein wohldenkender Mensch schämen muss. — Ein Übel, daran eine fremde Ursache Schuld ist, schmerzt; aber woran man selbst Schuld ist, betrübt und schlägt nieder.

(181 — 182)

Wie ist es aber zu erklären oder zu vereinigen, dass bei einem Übel, das Jemandem von Anderen widerfährt, zweierlei Sprache geführt wird! — So sagt z. B. Einer der Leidenden: „ich wollte mich zufrieden geben, wenn ich nur die mindeste Schuld daran hätte;“ ein Zweiter aber: „es ist mein Trost, dass ich daran ganz unschuldig bin.“ — Unschuldig leiden entrüstet, weil es Beleidigung von einem Anderen ist. — Schuldig leiden schlägt nieder, weil es innerer Vorwurf ist. — Man sieht leicht, dass von jenen Beiden der Zweite der bessere Mensch sey.

§. 65.

Es ist eben nicht die lieblichste Bemerkung an Menschen, dass ihr Vergnügen durch Vergleichung mit Anderer ihrem Schmerz erhöht, der eigene Schmerz aber durch die Vergleichung mit Anderer ähnlichen, oder noch grösseren Leiden, vermindert wird. Diese Wirkung ist aber blos psychologisch (nach dem Satze des Contrastes: *opposita juxta se posita magis elucescunt*) und hat keine Beziehung aufs Moralische: etwa Anderen Leiden zu wünschen, damit man die Behaglichkeit seines eigenen Zustandes desto inniglicher fühlen möge. Man leidet vermittelst der Einbildungskraft mit dem Anderen mit (so wie, wenn man Jemanden, aus dem Gleichgewicht gekommen, dem Fallen nahe sieht, man unwillkührlich und vergeblich sich auf die Gegenseite hinbeugt, um ihn gleichsam gerade zu stellen) und ist nur froh, in dasselbe Schicksal nicht auch verflochten zu seyn *. Daher läuft das Volk mit heftiger Begierde, die Hinführung eines Deliquenten und dessen Hinrichtung anzusehen, als zu einem Schauspiel. Denn die Gemüthsbewegungen und Gefühle, die sich an seinem Gesicht und Betragen äussern, wirken sympathetisch auf den Zuschauer und hinterlassen, nach der Beängstigung desselben durch die Einbildungskraft (deren Stärke durch die Feierlichkeit noch erhöht wird), das sanfte, aber doch ernste Gefühl einer Abspannung, welche den darauf folgenden Lebensgenuss desto fühlbarer macht.

---

* *Suave mari magno, turbantibus aequora ventis*
E terra alterius magnum spectare laborem.
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.
Lucretius.

Auch wenn man seinen Schmerz mit andern möglichen an seiner eigenen Person vergleicht, wird er dadurch doch erträglicher. Dem, welcher ein Bein gebrochen hat, kann man dadurch sein Unglück doch erträglicher machen, wenn man ihm zeigt, dass es leicht hätte das Genick treffen können.

Das gründlichste und leichteste Besänftigungsmittel aller Schmerzen ist der Gedanke, den man einem vernünftigen Menschen wohl anmuthen kann: dass das Leben überhaupt, was den Genuss desselben betrifft, der von Glücksumständen abhängt, gar keinen eigenen Werth, und nur was den Gebrauch desselben anlangt, zu welchen Zwecken es gerichtet ist, einen Werth habe, den nicht das Glück, sondern allein die Weisheit dem Menschen verschaffen kann; der also in seiner Gewalt ist. Wer ängstlich wegen des Verlustes desselben bekümmert ist, wird des Lebens nie froh werden.

B.

Vom Gefühl für das Schöne,
d. i. der theils sinnlichen theils intellectuellen Lust in
der reflectirten Anschauung, oder
dem Geschmack.

§. 66.

Geschmack, in der eigentlichen Bedeutung des Worts, ist, wie schon oben gesagt, die Eigenschaft eines Organs (der Zunge, des Gaumens und des Schlundes),

(184 — 185)

von gewissen aufgelösten Materien im Essen oder Trinken specifisch afficirt zu werden. Er ist in seinem Gebrauche entweder blos als Unterscheidungs- oder auch zugleich als Wohlgeschmack, zu verstehen [z. B. ob etwas süss oder bitter sey, oder ob das Gekostete (Süsse oder Bittere) angenehm sey]. Der erstere kann allgemeine Übereinstimmung in der Art, wie gewisse Materien zu benennen sind, der letztere aber kann niemals ein allgemeingültiges Urtheil abgeben: dass nämlich (z. B. das Bittere), was mir angenehm ist, auch Jedermann angenehm seyn werde. Der Grund davon ist klar; weil Lust oder Unlust nicht zum Erkenntnissvermögen in Ansehung der Objecte gehören, sondern Bestimmungen des Subjects sind, also äusseren Gegenständen nicht beigelegt werden können. — Der Wohlgeschmack enthält also zugleich den Begriff von einer Unterscheidung durch Wohlgefallen oder Missfallen, welche ich mit der Vorstellung des Gegenstandes in der Wahrnehmung oder Einbildung verbinde.

Nun wird aber auch das Wort Geschmack für ein sinnliches Beurtheilungsvermögen genommen, nicht blos, nach der Sinnenempfindung, für mich selbst, sondern auch, nach einer gewissen Regel zu wählen, die als für Jedermann geltend vorgestellt wird. Diese Regel kann empirisch seyn, wo sie aber alsdann auf keine wahre Allgemeinheit, folglich auch nicht auf Nothwendigkeit (es müsse im Wohlgeschmack jedes Anderen Urtheil mit dem meinigen übereinstimmen) — Anspruch machen kann. So gilt nämlich die Geschmacksregel in Ansehung der Mahlzeiten, für die Deutschen mit einer Suppe, für Engländer aber mit derber Kost anzufangen, weil eine durch Nachahmung allmälig verbreitete Gewohnheit es zur Regel der Anordnung einer Tafel gemacht hat.

Aber es giebt auch einen Wohlgeschmack, dessen Regel *a priori* begründet seyn muss, weil sie Nothwendigkeit, folglich auch Gültigkeit für Jedermann, ankündigt, wie die Vorstellung eines Gegenstandes in Beziehung auf das Gefühl der Lust oder Unlust zu beurtheilen sey (wo also die Vernunft ingeheim mit im Spiel ist, ob man zwar das Urtheil derselben nicht aus Vernunftprincipien ableiten und es danach beweisen kann), und diesen Geschmack könnte man den vernünftelnden, zum Unterschiede vom empirischen als dem Sinnengeschmack (jenen *gustus reflectens*, diesen *reflexus)* nennen.

Alle Darstellung seiner eigenen Person oder seiner Kunst mit Geschmack setzt einen gesellschaftlichen Zustand (sich mitzutheilen) voraus, der nicht immer gesellig (theilnehmend an der Lust Anderer), sondern im Anfange gemeiniglich barbarisch, ungesellig und blos wetteifernd ist. — In völliger Einsamkeit wird Niemand sich sein Haus schmücken oder ausputzen, er wird es auch nicht gegen die Seinigen (Weib und Kinder), sondern nur gegen Fremde thun, um sich vortheilhaft zu zeigen. Im Geschmack (der Auswahl) aber, d. i. in der ästhetischen Urtheilskraft, ist es nicht unmittelbar die Empfindung (das Materiale der Vorstellung des Gegenstandes), sondern wie es die freie (productive) Einbildungskraft durch Dichtung zusammenpaart, d. i. die Form, was das Wohlgefallen an demselben hervorbringt: denn nur die Form ist es, was des Ausspruchs auf eine allgemeine Regel für das Gefühl der Lust fähig ist. Von der Sinnenempfindung, die, nach Verschiedenheit der Sinnesfähigkeit der Subjecte, sehr verschieden seyn kann, darf man eine solche allgemeine Regel nicht erwarten. — Man kann also den Geschmack so erklären: „Geschmack ist das Vermögen der ästhetischen Urtheilskraft, allgemeingültig zu wählen.“

Es ist also ein Vermögen der gesellschaftlichen Beurtheilung äusserer Gegenstände in der Einbildungskraft. — Hier fühlt das Gemüth seine Freiheit im Spiele der Einbildungen (also der Sinnlichkeit); denn die Socialität mit andern Menschen setzt Freiheit voraus, — und dieses Gefühl ist Lust. — Aber die Allgemeingültigkeit dieser Lust für Jedermann, durch welche die Wahl mit Geschmack (des Schönen) sich von der Wahl

(187 — 188)

durch blosse Sinnenempfindung (des blos subjectiv Gefallenden), d. i. des Angenehmen, unterscheidet, führt den Begriff eines Gesetzes bei sich; denn nur nach diesem kann die Gültigkeit des Wohlgefallens für den Beurtheilenden allgemein seyn. Das Vermögen der Vorstellung des Allgemeinen aber ist der Verstand. Also ist das Geschmacksurtheil sowohl ein ästhetisches, als ein Verstandesurtheil, aber in beider Vereinigung (mithin das letztere nicht als rein) gedacht. — Die Beurtheilung eines Gegenstandes durch Geschmack ist ein Urtheil über die Einstimmung oder den Widerstreit der Freiheit im Spiele der Einbildungskraft und der Gesetzmässigkeit des Verstandes, und geht also nur die Form (diese Vereinbarkeit der Sinnenvorstellungen), ästhetisch zu beurtheilen, nicht Producte, in welchen jene wahrgenommen wird, hervorzubringen, an; denn das wäre Genie, dessen aufbrausende Lebhaftigkeit durch die Sittsamkeit des Geschmacks gemässigt und eingeschränkt zu werden oft bedarf.

Schönheit ist allein das, was für den Geschmack gehört; das **Erhabene** gehört zwar auch zur ästhetischen Beurtheilung, aber nicht für den Geschmack. Aber es kann und soll die Vorstellung des Erhabenen doch an sich schön seyn, sonst ist sie rauh, barbarisch und geschmackwidrig. Selbst die Darstellung des Bösen oder Hässlichen (z. B. der Gestalt des personificirten Todes bei Milton) kann und muss schön seyn, wenn einmal ein Gegenstand ästhetisch vorgestellt werden soll, und wenn es auch ein Thersites wäre, denn sonst bewirkt sie entweder Unschmackhaftigkeit oder Ekel, welche beide das Bestreben enthalten, eine Vorstellung, die zum Genuss dargeboten wird, von sich zu stossen, da hingegen Schönheit den Begriff der Einladung zur innigsten Vereinigung mit dem Gegenstande, d. i. zum unmittelbaren Genuss, bei sich führt. — Mit dem Ausdruck einer schönen Seele sagt man Alles, was sich, sie zum Zweck der innersten Vereinigung mit ihr zu machen, sagen lässt; denn Seelengrösse und Seelenstärke betreffen die Materie (die Werkzeuge zu gewissen Zwecken); aber die Seelengüte, die reine Form, unter der alle Zwecke sich müssen vereinigen lassen, und die daher, wo sie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt, urschöpferisch, aber auch überirdisch ist, — diese Seelengüte ist doch der Mittelpunct, um welchen das Geschmacksurtheil alle seine Urtheile der mit der Freiheit des Verstandes vereinbaren sinnlichen Lust versammelt.

Anmerkung. Wie mag es doch gekommen seyn, dass vornämlich die neueren Sprachen das ästhetische Beurtheilungsvermögen mit einem Ausdruck *(gustus, sapor)*, der blos auf ein gewisses Sinnenwerkzeug (das Innere des Mundes) und die Unterscheidung sowohl als die Wahl geniessbarer Dinge durch dasselbe hinweist, bezeichnet haben! — Es ist keine Lage, wo Sinnlichkeit und Verstand in einem Genusse vereinigt so lange fortgesetzt, und so oft mit Wohlgefallen wiederholt werden können, — als eine gute Mahlzeit in guter Gesellschaft. — Die erstere wird aber hierbei nur als Vehikel der Unterhaltung der letzteren angesehen. Der ästhetische Geschmack des Wirths zeigt sich nun in der Geschicklichkeit, allgemeingültig zu wählen, welches er aber durch seinen eigenen Sinn nicht bewerkstelligen kann: weil seine Gäste sich vielleicht andere Speisen oder Getränke, jeder nach seinem Privatsinn, auswählen würden. Er setzt also seine Veranstaltung in der Mannigfaltigkeit, dass nämlich für Jeden nach seinem Sinn Einiges angetroffen werde; welches eine comparative Allgemeingültigkeit abgiebt. Von seiner Geschicklichkeit, die Gäste selbst zur wechselseitigen allgemeinen Unterhaltung zu wählen (welche auch wohl Geschmack genannt wird, eigentlich aber Vernunft in ihrer Anwendung auf den Geschmack, und von diesem noch verschieden ist), kann in der gegenwärtigen Frage nicht die Rede seyn. Und so hat das Organgefühl durch einen besondern Sinn den Namen für ein ideales, nämlich einer sinnlich-allgemeingültigen Wahl überhaupt, hergeben können. — Noch sonderbarer ist es, dass die Geschicklichkeit der Erprobung durch den Sinn, ob Etwas ein Gegenstand des Genusses eines und desselben Subjects (nicht ob dessen Wahl allgemeingültig) sey *(sapor)*, sogar zur Benennung der Weisheit *(sapientia)* hinaufgeschroben worden, vermuthlich deswegen, weil ein unbedingt nothwendiger Zweck keines Überlegens und Versuchens bedarf, sondern unmittelbar gleichsam durch Schmekken des Zuträglichen in die Seele kommt.

§. 67.

Das **Erhabene** *(sublime)* ist die ehrfurchterregende **Grossheit** *(magnitudo reverenda)*, dem Umfange oder dem Grade nach, zu dem die Annäherung (um ihm mit seinen Kräften angemessen zu seyn) einladend, die Furcht aber, in der Vergleichung mit demselben in seiner eigenen Schätzung zu verschwinden, zugleich abschreckend ist (z. B. der Donner über unserem Haupte, oder ein hohes wildes Gebirge); wobei, wenn man selbst in Sicherheit ist, Sammlung seiner Kräfte, um die Erscheinung zu fassen, und dabei Besorgniss, ihre Grösse nicht erreichen zu können, **Verwunderung** (ein angenehmes Gefühl durch continuirliche Überwindung des Schmerzens), erregt wird.

Das **Erhabene** ist zwar das Gegengewicht, aber nicht das Widerspiel vom Schönen; weil die Bestrebung und der Versuch, sich zu der Fassung *(apprehensio)* des Gegenstandes zu erheben, dem Subject ein Gefühl seiner eigenen Grösse und Kraft erweckt; aber die Gedankenvorstellung desselben in der **Beschreibung** oder Darstellung kann und muss immer schön seyn. Denn sonst wird die Verwunderung **Abschreckung**, welche von **Bewunderung**, als einer Beurtheilung, wobei man des Verwunderns nicht satt wird, sehr unterschieden ist.

Die Grossheit, die zweckwidrig ist *(magnitudo monstrosa)*, ist das **Ungeheure**. Daher haben die Schriftsteller, welche die weitläufige Grösse des Russischen Reichs erheben wollten, es schlecht getroffen, dass sie es als ungeheuer betitelten, denn hierin liegt ein Tadel: als ob es, für einen einzigen Beherrscher, zu gross sey. — Abenteuerlich ist ein Mensch, der den Hang hat, sich in Begebenheiten zu verflechten, deren wahre Erzählung einem Roman ähnlich ist.

Das Erhabene ist also zwar nicht ein Gegenstand für den Geschmack, sondern für das Gefühl der Rührung; aber die künstliche Darstellung desselben in der Beschreibung und Bekleidung (bei Nebenwerken, *parerga)* kann und soll schön sey, weil es sonst wild, rauh und abstossend und so dem Geschmack zuwider ist.

Der Geschmack enthält eine Tendenz zur äusseren Beförderung der Moralität.

§. 68.

Der Geschmack (gleichsam als formaler Sinn) geht auf Mittheilung seines Gefühls der Lust oder Unlust an Andere und enthält eine Empfänglichkeit, durch diese Mittheilung selbst mit Lust afficirt, ein Wohlgefallen *(complacentia)* daran gemeinschaftlich mit Anderen (gesellschaftlich) zu empfinden. Nun ist das Wohlgefallen, das nicht blos als für das empfindende Subject, sondern auch für jeden Anderen, d. i. als allgemeingültig betrachtet werden kann, weil es Nothwendigkeit (dieses Wohlgefallens), mithin ein Princip desselben *a priori* enthalten muss, um als ein solches gedacht werden zu können, ein Wohlgefallen an der Übereinstimmung der Lust des Subjects mit dem Gefühl jedes Anderen, nach einem allgemeinen Gesetz, welches aus der allgemeinen Gesetzgebung des Fühlenden, mithin aus der Vernunft, entspringen muss, d. i. die Wahl nach diesem Wohlgefallen steht der Form nach unter dem Princip der Pflicht. Also hat der ideale Geschmack eine Tendenz zur äusseren Beförderung der Moralität. — Den Menschen für seine gesellschaftliche Lage gesittet zu machen, will zwar nicht ganz so viel sagen, als ihn sittlich-gut (moralisch) zu bilden, aber bereitet doch, durch die Bestrebung in dieser Lage Anderen wohlzugefallen (beliebt oder bewundert zu werden), dazu vor. — Auf diese Weise könnte man den Geschmack Moralität in der äusseren Erscheinung nennen; obzwar dieser Ausdruck, nach dem Buchstaben genommen, einen Widerspruch enthält, denn gesittet seyn enthält doch den Anschein oder Anstand vom Sittlichguten und selbst einen Grad davon, nämlich die Neigung, auch schon in den Schein desselben einen Werth zu setzen.

§. 69.

Gesittet, wohlanständig, manierlich, geschliffen (mit Abstossung der Rauhigkeit) zu seyn, ist doch nur die negative Bedingung des Geschmacks. Die Vorstellung dieser Eigenschaften in der Einbildungskraft kann eine äusserlich intuitive Vorstellungsart eines Gegenstandes oder seiner eigenen Person mit Geschmack seyn, aber nur für zwei Sinne, für das Gehör und Gesicht. Musik und bildende Kunst (Malerei, Bildhauer-, Bau- und Gartenkunst) machen Ansprüche auf Geschmack, als Empfänglichkeit eines Gefühls der Lust für die blossen Formen äusserer Anschauung, erstere in Ansehung des Gehörs, die andere des Gesichts. Dagegen enthält die discursive Vorstellungsart, durch laute Sprache oder durch Schrift, zwei Künste, darin der Geschmack sich zeigen kann: die Beredtsamkeit und Dichtkunst.

Anthropologische Bemerkungen über den Geschmack.

A.

Vom Modegeschmack.

§. 70.

Es ist ein natürlicher Hang des Menschen, in seinem Betragen sich mit einem bedeutendern (des Kindes mit den Erwachsenen, des Geringeren mit den Vornehmeren) in Vergleichung zu stellen und seine Weise nachzuahmen. Ein Gesetz dieser Nachahmung, um blos nicht geringer zu erscheinen als Andere, und zwar in dem, wobei übrigens auf keinen Nutzen Rücksicht genommen wird, heisst **Mode.** Diese gehört also unter den Titel der Eitelkeit, weil in der Absicht kein innerer Werth ist; ingleichen der Thorheit, weil dabei doch ein Zwang ist, sich durch blosses Beispiel, das uns Viele in der Gesellschaft geben, knechtisch leiten zu lassen. In der Mode seyn, ist eine Sache des Geschmacks; der ausser der Mode einem vorigen Gebrauch anhängt, heisst altväterisch; der gar einen Werth darin setzt, ausser der Mode zu seyn, ist ein Sonderling. Besser ist es aber doch immer, ein Narr in der Mode als ein Narr ausser der Mode zu seyn, wenn man jene Eitelkeit überhaupt mit diesem harten Namen belegen will, welchen Titel doch die Modesucht wirklich verdient, wenn sie jener Eitelkeit wahren Nutzen oder gar Pflichten aufopfert. — Alle Moden sind schon ihrem Begriffe nach veränderliche Lebensweisen. Denn, wenn das Spiel der Nachahmung fixirt wird, so wird diese zum Gebrauche, wobei dann auf den Geschmack gar nicht mehr gesehen wird. Die Neuigkeit ist es also, was die Mode beliebt macht, und erfinderisch in allerlei äusseren Formen zu seyn, wenn diese auch öfters ins Abenteuerliche und zum Theil Hässliche ausarten, gehört zum Ton der Hofleute, vornämlich der Damen, denen dann Andere begierig nachfolgen, und sich in niedrigen Ständen noch lange damit schleppen, wenn jene sie schon abgelegt haben. — Also ist die Mode eigentlich nicht eine Sache des Geschmacks (denn sie kann äusserst geschmackwidrig seyn), sondern der blossen Eitelkeit vornehm zu thun, und des Wetteifers einander dadurch zu übertreffen. (Die *elegants de la cour*, sonst *petits maitres* genannt, sind Windbeutel.)

Mit dem wahren, idealen Geschmack lässt sich Pracht, mithin etwas Erhabenes, das zugleich schön ist, verbinden (wie ein prachtvoller bestirnter Himmel, oder wenn es nicht zu widrig klingt, eine St. Peterskirche in Rom). Aber Pomp, eine prahlerische Ausstellung zur Schau, kann zwar auch mit Geschmack verbunden werden, aber nicht ohne

(194 — 195)

Weigerung des Letzteren, weil der Pomp für den grossen Haufen, der viel Pöbel in sich fasst, berechnet ist, dessen Geschmack, als stumpf, mehr Sinnenempfindung als Beurtheilungsfähigkeit erfordert.

B.

Vom Kunstgeschmack.

Ich ziehe hier nur die redenden Künste: Beredtsamkeit und Dichtkunst, in Betrachtung, weil diese auf eine Stimmung des Gemüths angelegt sind, wodurch dieses unmittelbar zur Thätigkeit aufgeweckt wird, und so in einer pragmatischen Anthropologie, wo man den Menschen nach dem zu kennen sucht, was aus ihm zu machen ist, ihren Platz hat.

Man nennt das durch Ideen belebende Princip des Gemüths **Geist**. — Geschmack ist ein blosses regulatives Beurtheilungsvermögen der Form in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft; Geist aber das productive Vermögen der Vernunft, ein Muster für jene Form *a priori* der Einbildungskraft unterzulegen. Geist und Geschmack: der erste, um Ideen zu schaffen, der zweite, um sie für die, den Gesetzen der productiven Einbildungskraft angemessene, Form zu beschränken, und so ursprünglich (nicht nachahmend) zu bilden *(fingendi)*. Ein mit Geist und Geschmack abgefasstes Product kann überhaupt Poesie genannt werden und ist ein Werk der schönen Kunst: es mag den Sinnen vermittelst der Augen, oder der Ohren unmittelbar vorgelegt werden, welche auch Dichtkunst *(poetica in sensu lato)* genannt werden kann: sie mag Maler-, Garten-, Baukunst oder Ton- und Versmacherkunst *(poetica in sensu stricto)* seyn. Dichtkunst aber, im Gegensatz mit der Beredtsamkeit, ist von dieser nur der wechselseitigen Unterordnung des Verstandes und der Sinnlichkeit nach unterschieden, so, dass die erstere ein Spiel der Sinnlichkeit durch den Verstand geordnet, die zweite aber ein Geschäft des Verstandes durch Sinnlichkeit belebt, beide aber, der Redner sowohl als der Poet (in weitem Sinn), Dichter sind, und aus sich selbst neue Gestalten (Zusammensteilungen des Sinnlichen) in ihrer Einbildungskraft hervorbringen*.

Weil die Dichtergabe ein Kunstgeschick, und mit Geschmack verbunden, ein Talent für schöne Kunst ist, die zum Theil auf (obzwar süsse, oft auch indirect heilsame) Täuschung ausgeht, so kann es nicht fehlen, dass von ihr grosser (oft auch nachtheiliger) Gebrauch im Leben gemacht werde. — Über den Charakter des Dichters also, oder auch, über den Einfluss, den sein Geschäft auf ihn und Andere hat, und die Würdigung desselben, verlohnt es wohl einige Fragen und Bemerkungen aufzustellen.

Warum gewinnt unter den schönen (redenden) Künsten die Poesie den Preis über die Beredtsamkeit, bei eben denselben Zwecken? — Weil sie zugleich Musik (singbar) und Ton, ein für sich allein angenehmer Laut ist, dergleichen die blosse Sprache nicht ist. Selbst die Beredtsamkeit borgt von der Poesie einen dem Ton nahe kommenden Laut, den Accent, ohne welchen die Rede der nöthigen dazwischen kommenden Augenblicke der Ruhe und der Belebung entbehrte. Die Poesie gewinnt aber nicht blos den Preis über die Beredtsamkeit, sondern auch über jede andere schöne Kunst: über die Malerei (wozu die Bildhauerkunst gehört) und selbst über die Musik. Denn die letztere ist nur darum schöne (nicht blos angenehme) Kunst, weil sie der Poesie zum Vehikel dient. Auch giebt es unter den Poeten nicht so viel seichte (zu Geschäften untaugliche) Köpfe, als unter den Tonkünstlern, weil jene doch auch zum Verstande, diese aber blos zu den Sinnen reden. — Ein gutes Gedicht ist das eindringendste Mittel der Belebung des Gemüths. — — Es gilt aber nicht blos vom Poeten, sondern von jedem Besitzer der schönen Kunst: man müsse dazu geboren seyn und könne nicht durch Fleiss und Nachahmung dazu gelangen; ingleichen, dass der Künstler zum Gelingen seiner Arbeit noch einer ihm anwandelnden glücklichen Laune, gleich als dem Augenblick einer Eingebung, bedürfe (daher er auch *vates* genannt wird), weil, was nach Vorschrift und Regeln gemacht wird, geistlos (sklavisch) ausfällt, ein Product der schönen Kunst aber nicht blos Geschmack, der auf Nachahmung gegründet seyn kann, sondern auch Originalität des Gedankens erfordert, die, als aus sich selbst belebend, Geist genannt wird. — Der Naturmaler mit dem Pinsel oder der Feder (das letztere sey in Prosa oder in Versen) ist nicht der schöne Geist, weil er nur nachahmt; der Ideenmaler ist allein der Meister der schönen Kunst.

---

* Die Neuigkeit der Darstellung eines Begriffs ist eine Hauptforderung der schönen Kunst an den Dichter, wenn gleich der Begriff selbst auch nicht neu seyn sollte. — Für den Verstand aber (abgesehen vom Geschmack) hat man folgende Ausdrücke für die Vermehrung unserer Kenntnisse durch neue Wahrnehmung. — Etwas entdecken, zuerst wahrnehmen, was schon da war, z. B. America, die magnetische nach den Polen sich richtende Kraft, die Luftelektricität. — Etwas erfinden (was noch nicht da war, zur Wirklichkeit bringen), z. B. den Compass, den Aërostat. — Etwas ausfindig machen, das Verlorne durch Nachsuchen wiederfinden. — Ersinnen und ausdenken (z. B. von Werkzeugen für Künstler, oder Maschinen). — Erdichten, mit dem Bewusstseyn das Unwahre als wahr vorstellig machen, wie in Romanen, wenn es nur zur Unterhaltung geschieht. — Eine für Wahrheit ausgegebene Erdichtung aber ist Lüge.

(Turpiter, atrum desinit in piscem mulier formosa superne.)

Horatius.

Warum versteht man unter dem Poeten gewöhnlich einen Dichter in Versen, d. i. in einer Rede, die scandirt (der Musik ähnlich, tactmässig gesprochen) wird? Weil er, ein Werk der schönen Kunst ankündigend, mit einer Feierlichkeit auftritt, die dem feinsten Geschmack (der Form nach) genügen muss; denn sonst wäre es nicht schön. — Weil diese Feierlichkeit aber am meisten zur schönen Vorstellung des Erhabenen erfordert wird, so wird dergleichen affectirte Feierlichkeit ohne Vers (von Hugo Blair) „toll gewordene Prosa“ genannt. — Versmacherei ist andererseits auch nicht Poesie, wenn sie ohne Geist ist.

Warum ist der Reim in den Versen der Dichter neuerer Zeiten, wenn er glücklich den Gedanken schliesst, ein grosses Erforderniss des Geschmacks in unserem Welttheil! dagegen ein widriger Verstoss gegen den Vers in Gedichten der alten Zeiten, so dass z. B. im Deutschen reimfreie Verse wenig gefallen, ein in Reim gebrachter Lateinischer Virgil aber noch weniger behagen kann! Vermuthlich weil bei den alten classischen Dichtern die Prosodie bestimmt war, den neuern Sprachen aber grossentheils mangelt, und dann doch das Ohr, durch den Reim, der den Vers gleichtönend mit dem vorigen schliesst, dafür schadlos gehalten wird. In einer prosaischen feierlichen Rede wird ein von ungefähr zwischen andre Sätze einfallender Reim lächerlich.

Woher schreibt sich die poetische Freiheit, die doch dem Redner nicht zusteht, dann und wann wider die Sprachgesetze zu verstossen! Vermuthlich davon, dass er durch das Gesetz der Form nicht gar zu sehr beengt werde, einen grossen Gedanken auszudrücken.

Warum ist ein mittelmässiges Gedicht unleidlich, eine mittelmässige Rede aber noch wohl erträglich! Die Ursache scheint darin zu liegen, dass die Feierlichkeit des Tons in jedem poetischen Product grosse Erwartung erregt und eben dadurch, dass diese nicht befriedigt wird, wie gewöhnlich, noch tiefer sinkt, als der prosaische Werth desselben es etwa noch verdienen würde. — Die Endigung eines Gedichts mit einem Verse, der als Sentenz aufbehalten werden kann, wirkt ein Vergnügen im Nachgeschmacke, und macht dadurch manches Schaale wieder gut; gehört also auch zur Kunst des Dichters.

Dass im Alter die poetische Ader vertrocknet, zu einer Zeit, da Wissenschaften dem guten Kopf noch immer gute Gesundheit und Thätigkeit in Geschäften ankündigen, kommt wohl daher, dass Schönheit eine Blüthe, Wissenschaft aber Frucht ist, d. i. die Poesie eine freie Kunst seyn muss, welche, der Mannigfaltigkeit halber, Leichtigkeit erfordert, im Alter aber dieser leichte Sinn (und das mit Recht) schwindet; weil ferner Gewohnheit, in derselben Bahn der Wissenschaften nur fortzuschreiten, zugleich Leichtigkeit bei sich führt, Poesie also, welche zu jedem ihrer Producte Originalität und Neuigkeit (und hierzu Gewandtheit) erfordert, mit dem Alter nicht wohl zusammenstimmt, ausser etwa in Sachen des kaustischen Witzes, in Epigrammen und Xenien, wo sie aber auch mehr Ernst als Spiel ist.

Dass Poeten kein solches Glück machen, als Advocaten und andere Professionsgelehrte, liegt schon in der Anlage des Temperaments, welches überhaupt zum gebornen Poeten erforderlich ist: nämlich die Sorgen durch das gesellige Spiel mit Gedanken zu verjagen. — Eine Eigenheit aber, die den Charakter betrifft, nämlich die, keinen Charakter zu haben, sondern wetterwendisch, launisch und (ohne Bosheit) unzuverlässig zu seyn, sich muthwillig Feinde zu machen, ohne doch eben Jemanden zu hassen, und seinen Freund beissend zu bespötteln, ohne ihm wehe thun zu wollen, liegt in einer über die praktische Urtheilskraft herrschenden, zum Theil angebornen, Anlage des verschrobenen Witzes.

Von der Üppigkeit.

§. 71.

Üppigkeit *(luxus)* ist das Übermaass des gesellschaftlichen Wohllebens mit Geschmack in einem gemeinen Wesen (der also der Wohlfahrt desselben zuwider ist). Jenes Übermaass, aber ohne Geschmack, ist die öffentliche Schwelgerei *(luxuries)*. — Wenn man beiderlei Wirkungen auf die Wohlfahrt in Betrachtung zieht, so ist Üppigkeit ein entbehrlicher Aufwand, der arm macht, Schwelgerei aber ein solcher, der krank macht. Die erste ist doch noch mit der fortschreitenden Cultur des Volks (in Kunst und Wissenschaft) vereinbar; die zweite aber überfüllt mit Genuss und bewirkt endlich Ekel. Beide sind mehr prahlerisch (von Aussen zu glänzen), als selbstgeniessend; die erstere durch Eleganz (wie auf Bällen und in Schauspielen) für den idealen Geschmack; die zweite durch Überfluss und Mannigfaltigkeit für den Sinn des Schmeckens (den physischen, wie z. B. ein Lordmayorschmaus). — Ob die Regierung befugt sey, beide durch Aufwandsgesetze einzuschränken, ist eine Frage, deren Beantwortung hierher nicht gehört. Die schönen aber sowohl, als die angenehmen Künste, welche das Volk zum Theil schwächen, um es besser regieren zu können, würden mit Eintretung eines rauhen Lakonicismus der Absicht der Regierung gerade zuwider wirken.

Gute Lebensart ist die Angemessenheit des Wohllebens zur Geselligkeit (also mit Geschmack). Man sieht hieraus, dass der Luxus der guten Lebensart Abbruch thut, und der Ausdruck „er weiss zu leben", der von einem begüterten oder vornehmen Mann gebraucht wird, bedeutet die Geschicklichkeit seiner Wahl im geselligen Genuss, der Nüchternheit (Sobrietät) enthält, beiderseitig den Genuss gedeihlich macht, und für die Dauer berechnet ist.

Man sieht hieraus, dass, da Üppigkeit eigentlich nicht dem häuslichen, sondern nur dem öffentlichen Leben vorgerückt werden kann, das Verhältniss des Staatsbürgers zum gemeinen Wesen, was die Freiheit im Wetteifer betrifft, um in Verschönerung seiner Person oder Sachen (in Festen, Hochzeiten und Leichenbegängnissen und so herab bis zu dem guten Ton des gemeinen Umgangs) dem Nutzen allenfalls vorzugreifen, schwerlich mit Aufwandsverboten belästigt werden dürfe; weil sie doch den Vortheil schafft, die Künste zu beleben und so dem gemeinen Wesen die Kosten wieder erstattet, welche ihm ein solcher Aufwand verursacht haben möchte.

Drittes Buch.

Vom Begehrungsvermögen.

§. 72.

Begierde *(appetitio)* ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem, als einer Wirkung derselben. Die habituelle sinnliche Begierde heisst Neigung. Das Begehren ohne Kraftanwendung zu Hervorbringung des Objects ist der Wunsch. Dieser kann auf Gegenstände gerichtet seyn, zu deren Herbeischaffung das Subject sich selbst unvermögend fühlt, und ist dann ein leerer (müssiger) Wunsch. Der leere Wunsch, die Zeit zwischen dem Begehren und Erwerben des Begehrten vernichten zu können, ist Sehnsucht. Die in Ansehung des Objects unbestimmte Begierde *(appetitio vaga)*, welche das Subject nur antreibt, aus seinem gegenwärtigen Zustande herauszugehen, ohne zu wissen, in welchen es dann eintreten will, kann der launische Wunsch genannt werden (den nichts befriedigt).

Die durch die Vernunft des Subjects schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung ist Leidenschaft. Dagegen ist das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subject die Überlegung (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle) nicht aufkommen lässt, der Affect.

Affecten und Leidenschaften unterworfen zu seyn, ist wohl immer Krankheit des Gemüths, weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschliesst. Beide sind auch gleich heftig dem Grade nach; was aber ihre Qualität betrifft, so sind sie wesentlich von einander unterschieden, sowohl in der Vorbeugungs-, als in der Heilmethode, die der Seelenarzt dabei anzuwenden hätte.

Von den Affecten in Gegeneinanderstellung derselben mit der Leidenschaft.

§. 73.

Der Affect ist Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüths *(animus sui compos)* aufgehoben wird. Er ist also übereilt, d. i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Überlegung unmöglich macht (ist unbesonnen). — Die Affectlosigkeit, ohne Verminderung der Stärke der Triebfedern zum Handeln, ist das **Phlegma** im guten Verstande, eine Eigenschaft des wackern Mannes *(animi strenui)*, sich durch jener ihre Stärke nicht aus der ruhigen Überlegung bringen zu lassen. Was der Affect des Zornes nicht in der Geschwindigkeit thut, das thut er gar nicht; und er vergisst leicht. Die Leidenschaft des Hasses aber nimmt sich Zeit, um sich tief einzuwurzeln und es seinem Gegner zu denken. — Ein Vater, ein Schulmeister, können nicht strafen, wenn sie die Abbitte (nicht die Rechtfertigung) anzuhören nur die Geduld gehabt haben. — Nöthigt Einen, der im Zorn zu Euch ins Zimmer tritt, um Euch in heftiger Entrüstung harte Worte zu sagen, höflich, sich zu setzen; wenn es Euch hiermit gelingt, so wird sein Schelten schon gelinder, weil die Gemächlichkeit des Sitzens eine Abspannung ist, welche mit den drohenden Geberdungen und dem Schreien im Stehen sich nicht wohl vereinigen lässt. Die Leidenschaft hingegen (als zum Begehrungsvermögen gehörige Gemüthsstimmung) lässt sich Zeit, und ist überlegend, so heftig sie auch seyn mag, um ihren Zweck zu erreichen. — Der Affect wirkt wie ein Wasser, das den Damm durchbricht; die Leidenschaft wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt. Der Affect wirkt auf die Gesundheit, wie ein Schlagfluss; die Leiden-

(204 — 205)

schaft wie eine Schwindsucht, oder Abzehrung. — Er ist wie ein Rausch, den man ausschläft, obgleich Kopfweh darauf folgt; die Leidenschaft aber wie eine Krankheit aus verschlucktem Gift oder Verkrüppelung anzusehen, die einen innern oder äussern Seelenarzt bedarf, der doch mehrentheils keine radicale, sondern fast immer nur palliativ heilende Mittel zu verschreiben weiss.

Wo viel Affect ist, da ist gemeiniglich wenig Leidenschaft; wie bei den Franzosen, welche durch ihre Lebhaftigkeit veränderlich sind, in Vergleichung mit Italienern und Spaniern (auch Indiern und Chinesen), die in ihrem Groll über Rache brüten, oder in ihrer Liebe bis zum Wahnsinn beharrlich sind. — Affecte sind ehrlich und offen, Leidenschaften dagegen hinterlistig und versteckt. Die Chinesen werfen den Engländern vor, dass sie ungestüm und hitzig wären „wie die Tataren“, diese aber jenen, dass sie ausgemachte (aber gelassene) Betrüger sind, die sich durch diesen Vorwurf in ihrer Leidenschaft gar nicht irre machen lassen. — — Affect ist wie ein Rausch, der sich ausschläft; Leidenschaft als ein Wahnsinn anzusehen, der über einer Vorstellung brütet, die sich immer tiefer einnistelt. — Wer liebt, kann dabei doch wohl noch sehend bleiben; der sich aber verliebt, wird gegen die Fehler des geliebten Gegenstandes unvermeidlich blind, wiewohl der Letztere acht Tage nach der Hochzeit sein Gesicht wieder zu erlangen pflegt. — Wen der Affect wie ein Raptus anzuwandeln pflegt, der ist, so gutartig jener auch seyn mag, doch einem Gestörten ähnlich, weil es ihn aber schnell darauf reut, so ist es nur ein Paroxysm, den man Unbesonnenheit betitelt. Mancher wünscht wohl sogar, dass er zürnen könne, und Sokrates war im Zweifel, ob es nicht auch manchmal gut wäre, zu zürnen; aber den Affect so in seiner Gewalt zu haben, dass man kaltblütig überlegen kann, ob man zürnen solle oder nicht, scheint etwas Widersprechendes zu seyn. — Leidenschaft dagegen wünscht sich kein Mensch. Denn wer will sich in Ketten legen lassen, wenn er frei seyn kann!

Von den Affecten insbesondere.

A.

Von der Regierung des Gemüths in Ansehung der Affecten.

§. 74.

Das Princip der Apathie, dass nämlich der Weise niemals im Affect, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes, seyn müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule, denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind. — Dass gleichwohl die Natur in uns die Anlage dazu eingepflanzt hat, war Weisheit der Natur, um provisorisch, ehe die Vernunft noch zu der gehörigen Stärke gelangt ist, den Zügel zu führen, nämlich den moralischen Triebfedern zum Guten noch die des pathologischen (sinnlichen) Anreizes, als einstweiliges Surrogat der Vernunft, zur Belebung beizufügen. Denn übrigens ist Affect für sich allein betrachtet jederzeit unklug; er macht sich selbst unfähig, seinen eigenen Zweck zu verfolgen, und es ist also unweise, ihn in sich vorsätzlich entstehen zu lassen. — Gleichwohl kann die Vernunft in Vorstellung des Moralisch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anschauungen (Beispielen), die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen (in geistlichen oder auch politischen Reden ans Volk, oder auch einsam an sich selbst), und also nicht als Wirkung, sondern als Ursache eines Affects in Ansehung des Guten seelenbelebend seyn, wobei diese Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthusiasm des guten Vorsatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehrungsvermögen und nicht zum Affect, als einem stärkeren sinnlichen Gefühl, gerechnet werden muss. —

(206 — 208)

Die Naturgabe einer Apathie, bei hinreichender Seelenstärke, ist wie gesagt, das glückliche **Phlegma** (im moralischen Sinne). Wer damit begabt ist, der ist zwar darum eben noch nicht ein Weiser, hat aber doch die Begünstigung von der Natur, dass es ihm leichter wird, als Anderen, es zu werden.

Überhaupt ist es nicht die Stärke eines gewissen Gefühls, welche den Zustand des Affects ausmacht, sondern der Mangel der Überlegung, dieses Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der Lust oder Unlust) in seinem Zustande zu vergleichen. Der Reiche, welchem sein Bedienter bei einem Feste einen schönen und seltenen gläsernen Pocal im Herumtragen ungeschickterweise zerbricht, würde diesen Zufall für nichts halten, wenn er in demselben Augenblicke diesen Verlust eines Vergnügens mit der Menge aller Vergnügen, die ihm sein glücklicher Zustand als eines reichen Mannes darbietet, vergliche. Nun überlässt er sich aber ganz allein diesem einen Gefühl des Schmerzes (ohne jene Berechnung in Gedanken schnell zu machen); kein Wunder also, dass ihm dabei so zu Muthe wird, als ob seine ganze Glückseligkeit verloren wäre.

B.

Von den verschiedenen Affecten selbst.

§. 75.

Das Gefühl, welches das Subject antreibt, in dem Zustande, darin es ist, zu bleiben, ist angenehm; das aber, was antreibt, ihn zu verlassen, unangenehm*. Mit Bewusstseyn verbunden, heisst das erstere Vergnügen *(voluptas)*, das zweite Missvergnügen *(taedium)*. Als Affect heisst jenes Freude, dieses Traurigkeit. — Die ausgelassene Freude (die durch keine Besorgniss eines Schmerzes gemässigt wird) und die versinkende Traurigkeit

---

* Vergl. §. 59. Sch.

(die durch keine Hoffnung gelindert wird), der Gram, sind Affecte, die dem Leben drohen. Doch hat man aus den Sterbelisten ersehen, dass doch mehr Menschen durch die erstere, als durch die letztere das Leben plötzlich verloren haben, weil der Hoffnung, als Affect, durch die unerwartete Eröffnung der Aussicht in ein nicht auszumessendes Glück, das Gemüth sich ganz überlässt, und so der Affect, bis zum Ersticken, steigend ist; dagegen dem immer fürchtenden Grame doch natürlicherweise vom Gemüth auch immer noch widerstritten wird, und er also nur langsam tödtend ist.

Der Schreck ist die plötzlich erregte Furcht, welche das Gemüth ausser Fassung bringt. Einem Schreck ähnlich ist das Auffallende, was stutzig (noch nicht bestürzt) macht und was das Gemüth erweckt, sich zur Überlegung zu sammeln, es ist der Anreiz zur Verwunderung (welche schon Überlegung in sich enthält). Erfahrenen widerfährt das nicht so leicht, aber zur Kunst gehört es, das Gewöhnliche von einer Seite, da es auffallend wird, vorzustellen. Der Zorn ist ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerstand gegen das Übel schnell rege macht. Furcht über einen unbestimmtes Ubel drohenden Gegenstand ist Bangigkeit. Es kann einem Bangigkeit anhängen, ohne ein besonderes Object dazu zu wissen: eine Beklommenheit aus blos subjectiven Ursachen (einem krankhaften Zustande). Scham ist Angst aus der besorgten Verachtung einer gegenwärtigen Person und, als solche, ein Affect. Sonst kann Einer sich auch empfindlich schämen ohne Gegenwart dessen, vor dem er sich schämt; aber dann ist es kein Affect, sondern, wie der Gram, eine Leidenschaft, sich selbst mit Verachtung anhaltend, aber vergeblich zu quälen; die Scham dagegen, als Affect, muss plötzlich eintreten.

Affecte sind überhaupt krankhafte Zufälle (Symptome) und können (nach einer Analogie mit Brown's System) in sthenische, aus Stärke, und asthenische, aus Schwäche, eingetheilt werden. Jene sind von der erregenden, dadurch aber oft auch erschöpfenden, diese von einer die Lebenskraft abspannenden, aber oft dadurch auch Erholung vorbereitenden Beschaffenheit — Lachen mit Affect ist eine convulsivische Fröhlichkeit. Weinen begleitet die schmelzende Empfindung eines ohnmächtigen Zürnens mit dem Schicksal, oder mit andern Menschen, gleich einer von ihnen erlittenen Beleidigung, und diese Empfindung ist Wehmuth. Beide aber, das Lachen und das Weinen, heitern auf, denn es sind Befreiungen von einem Hinderniss der Lebenskraft durch Ergiessungen (man kann nämlich auch bis zu Thränen lachen, wenn man bis zur Erschöpfung lacht). Lachen ist männlich, weinen dagegen weiblich (beim Manne weibisch), und nur die Anwandlung zu Thränen und zwar aus grossmüthiger, aber ohnmächtiger Theilnehmung am Leiden Anderer, kann dem Mann verziehen werden, dem die Thräne im Auge glänzt, ohne sie in Tropfen fallen zu lassen, noch weniger sie mit Schluchzen zu begleiten und so eine widerwärtige Musik zu machen.

Von der Furchtsamkeit und der Tapferkeit.

§. 76.

Bangigkeit, Angst, Grauen und Entsetzen sind Grade der Furcht, d. i. des Abscheues vor Gefahr. Die Fassung des Gemüths, die letztere mit Überlegung zu übernehmen, ist der Muth; die Stärke des innern Sinnes *(Ataraxia)*, nicht leicht wodurch in Furcht gesetzt zu werden, ist Unerschrockenheit. Der Mangel des ersteren ist Feigheit*, des zweiten Schüchternheit.

Herzhaft ist der, welcher nicht erschrickt; Muth hat der, welcher mit Überlegung der Gefahr nicht weicht; tapfer ist der, dessen Muth in Gefahren anhaltend ist.

---

* Das Wort Poltron (von *pollex truncatus* hergenommen) wurde im späteren Lateinischen mit *murcus* gegeben, und bedeutete einen Menschen, der sich den Daumen abhackt, um nicht in den Krieg ziehen zu dürfen.

(210 — 211)

Wagehalsig ist der Leichtsinnige, der sich in Gefahren wagt, weil er sie nicht kennt. Kühn, der sie wagt, ob er sie gleich kennt; tollkühn der, bei sichtbarer Unmöglichkeit, seinen Zweck zu erreichen, sich in die grösste Gefahr setzt (wie Karl XII. bei Bender). Die Türken nennen ihre Braven (vielleicht durch Opium) Tolle. — Feigheit ist also ehrlose Verzagtheit.

Erschrockenheit ist nicht eine habituelle Beschaffenheit, leicht in Furcht zu gerathen, denn diese heisst Schüchternheit; sondern blos ein Zustand und zufällige Disposition, mehrentheils blos von körperlichen Ursachen abhängend, sich gegen eine plötzlich aufstossende Gefahr nicht gefasst genug zu fühlen. Einem Feldherrn, der im Schlafrock ist, indem ihm die unerwartete Annäherung des Feindes angekündigt wird, kann wohl das Blut einen Augenblick in den Herzkammern stocken, und an einem gewissen General bemerkte sein Arzt, dass, wenn er Säure im Magen hatte, er kleinmüthig und schüchtern war. Herzhaftigkeit aber ist blos Temperamentseigenschaft. Der Muth dagegen beruht auf Grundsätzen und ist eine Tugend. Die Vernunft reicht dem entschlossenen Mann alsdann Stärke, die ihm die Natur bisweilen versagt. Das Erschrecken in Gefechten bringt sogar wohlthätige Ausleerungen hervor, welche einen Spott (das Herz nicht am rechten Ort zu haben) sprichwörtlich gemacht haben; man will aber bemerkt haben, dass diejenigen Matrosen, welche, bei dem Aufrufe zum Schlagen, zum Ort ihrer Entledigung eilen, hernach die Muthigsten im Gefechte sind. Eben das bemerkt man doch auch an dem Reiher, wenn der Stossfalk über ihm schwebt und jener sich zum Gefecht gegen ihn anschickt.

Geduld ist demnach nicht Muth. Sie ist eine weibliche Tugend, weil sie nicht Kraft zum Widerstande aufbietet, sondern das Leiden (Dulden) durch Gewohnheit unmerklich zu machen hofft. Der unter dem chirurgischen Messer, oder bei Gicht- und Steinschmerzen schreit, ist darum in diesem Zustande nicht feig oder weichlich; es ist so wie das Fluchen, wenn man im Gehen an einen frei liegenden Strassenstein (mit der grossen Zehe, davon das Wort *hallucinari* hergenommen) stösst, vielmehr ein Ausbruch des Zorns, in welchem die Natur durch Geschrei das Stocken des Bluts am Herzen zu zerstreuen bestrebt ist. — Geduld aber von besonderer Art beweisen die Indianer in America, welche, wenn sie umzingelt sind, ihre Waffen wegwerfen, und, ohne um Pardon zu bitten, sich ruhig niedermachen lassen. Ist nun hierbei mehr Muth, als die Europäer zeigen, die sich in diesem Falle bis auf den letzten Mann wehren? Mir scheint es blos eine barbarische Eitelkeit zu seyn: ihrem Stamm dadurch die Ehre zu erhalten, dass ihr Feind sie zu Klagen und Seufzern, als Beweisthümern ihrer Unterwerfung, nicht sollte zwingen können.

Der Muth als Affect (mithin einerseits zur Sinnlichkeit gehörend) kann aber auch durch Vernunft erweckt und so wahre Tapferkeit (Tugendstärke) seyn. Sich durch Sticheleien und mit Witz geschärfte, eben dadurch aber nur desto gefährlichere, spöttische Verhöhnungen dessen, was ehrwürdig ist, nicht abschrecken zu lassen, sondern seinen Gang standhaft zu verfolgen, ist ein moralischer Muth, den Mancher nicht besitzt, welcher in der Feldschlacht, oder dem Duell, sich als einen Braven beweist. Es gehört nämlich zur Entschlossenheit, Etwas, das die Pflicht gebietet, selbst auf die Gefahr der Verspottung von Anderen zu wagen, sogar ein hoher Grad von Muth, weil Ehrliebe die beständige Begleiterin der Tugend ist, und der, welcher sonst wider Gewalt hinreichend gefasst ist, doch der Verhöhnung sich selten gewachsen fühlt, wenn man ihm diesen Anspruch auf Ehre mit Hohnlachen verweigert.

Der Anstand, der einen äusseren Anschein von Muth giebt, sich in Vergleichung mit Anderen in der Achtung nichts zu vergeben, heisst Dreistigkeit, im Gegensatz der Blödigkeit, einer Art von Schüchternheit und Besorgniss, Anderen nicht vortheilhaft in die Augen zu fallen. — Jene kann, als billiges Vertrauen zu sich selbst, nicht getadelt werden. Diejenige Dreistigkeit[*] aber im Anstande, welche Jemandem den Anschein giebt, sich aus dem Urtheil Anderer über ihn nichts zu machen, ist Dummdreistigkeit, Unverschämtheit, im gemilderten Ausdruck aber Unbescheidenheit; diese gehört also nicht zum Muthe, in der sittlichen Bedeutung des Worts.

Ob Selbstmord auch Muth, oder immer nur Verzagtheit voraussetze, ist nicht eine moralische, sondern blos psychologische Frage. Wenn er verübt wird, blos um seine Ehre nicht zu überleben, also aus Zorn, so scheint er Muth; ist es aber die Erschöpfung der Geduld im Leiden durch Traurigkeit, welche alle Geduld langsam erschöpft, so ist es ein Verzagen. Es scheint dem Menschen eine Art von Heroism zu seyn, dem Tode gerade ins Auge zu sehen und ihn nicht zu fürchten, wenn er das Leben nicht länger lieben kann. Wenn er aber, ob er gleich den Tod fürchtet, doch das Leben auf jede Bedingung zu lieben immer nicht aufhören kann, und so eine Gemüthsverwirrung aus Angst vorhergehen muss, um zum Selbstmorde zu schreiten, so stirbt er aus Feigheit, weil er die Qualen des Lebens nicht länger ertragen kann. — Die Art der Vollführung des Selbstmordes giebt diesen Unterschied der Gemüthsstimmung gewissermaassen zu erkennen. Wenn das dazu gewählte Mittel plötzlich und ohne mögliche Rettung tödtend ist, wie z. B. der Pistolenschuss, oder (wie es ein grosser Monarch auf den Fall, dass er in Gefangenschaft geriethe, im Kriege bei sich führte) ein geschärftes Sublimat, oder tiefes Wasser und mit Steinen angefüllte Taschen, so kann man dem Selbstmörder den Muth nicht streiten. Ist es aber der Strang, der noch von Anderen abgeschnitten, oder gemeines Gift, das durch den Arzt noch aus dem Körper geschafft, oder ein Schnitt in den Hals, der wieder zugenäht und geheilt werden kann, bei welchen Attentaten der Selbstmörder, wenn er noch gerettet wird, gemeiniglich selbst froh wird und es nie mehr versucht, so ist es feige Verzweiflung aus Schwäche, nicht rüstige, welche noch Stärke der Gemüthsfassung zu einer solchen That erfordert.

---

[*] Dieses Wort sollte eigentlich Dräustigkeit (von Dräuen oder Drohen), nicht Dreistigkeit geschrieben werden, weil der Ton, oder auch die Miene eines solchen Menschen Andere besorgen lässt, er könne auch wohl grob seyn. Eben so schreibt man liederlich für lüderlich, da doch das erste einen leichtfertigen, muthwilligen, sonst nicht unbrauchbaren und gutmüthigen, das zweite aber einen verworfenen, jeden Anderen anekelnden Menschen (vom Wort Luder) bedeutet.

Es sind nicht immer blos verworfene, nichtswürdige Seelen, die auf solche Weise der Last des Lebens loszuwerden beschliessen; vielmehr hat man von solchen, die für wahre Ehre kein Gefühl haben, dergleichen That nicht leicht zu besorgen. — Indessen da sie doch immer grässlich bleibt, und der Mensch sich selbst dadurch zum Scheusal macht, ist es doch merkwürdig, dass, in Zeitläufen der öffentlichen und für gesetzmässig erklärten Ungerechtigkeit eines revolutionären Zustandes (z. B. des Wohlfahrtsausschusses der Französischen Republik), ehrliebende Männer (z. B. Roland) der Hinrichtung nach dem Gesetz durch Selbstmord zuvorzukommen gesucht haben, den sie in einer constitutionellen selbst würden für verwerflich erklärt haben. Der Grund davon ist dieser. Es liegt in jeder Hinrichtung nach einem *Gesetz* etwas Beschimpfendes, weil sie *Strafe* ist, und wenn jene ungerecht ist, so kann der, welcher das Opfer des Gesetzes wird, diese nicht für eine *verdiente* anerkennen. Dieses aber beweist er dadurch, dass, wenn er dem Tode einmal geweiht worden, er ihn nun lieber wie ein freier Mensch wählt und ihn *sich selbst* anthut. Daher auch Tyrannen (wie Nero) es für eine Gunstbezeigung ausgaben, zu erlauben, dass der Verurtheilte sich selbst umbrächte, weil es dann mit mehr Ehre geschah. — Die Moralität aber hiervon verlange ich nicht zu vertheidigen.

Der Muth des Kriegers aber ist von dem des Duellanten noch sehr verschieden, wenn gleich das *Duell* von der Regierung Nachsicht erhält, und gewissermaassen Selbsthülfe wider Beleidigung zur Ehrensache in der Armee gemacht wird, in die sich das Oberhaupt derselben nicht mischt, ohne sie doch durchs Gesetz öffentlich erlaubt zu machen. — Dem Duell durch die Finger zu sehen, ist ein vom Staatsoberhaupt nicht wohl überdachtes schreckliches Princip; denn es giebt auch Nichtswürdige, die ihr Leben aufs Spiel setzen, um Etwas zu gelten, und, die, für die Erhaltung des Staats Etwas mit ihrer eigenen Gefahr zu thun, gar nicht gemeint sind.

Tapferkeit ist gesetzmässiger Muth, in dem, was Pflicht gebietet, selbst den Verlust des Lebens nicht zu scheuen. Die Furchtlosigkeit macht es allein nicht aus, sondern die moralische Untadelhaftigkeit *(mens conscia recti)* muss damit verbunden seyn, wie beim Ritter Bayard *(chevalier sans peur et sans reproche)*.

Von Affecten, die sich selbst in Ansehung ihres Zwecks schwächen.

(Impotentes animi motus.)

§. 77.

Die Affecte des Zorns und der Schaam haben das Eigne, dass sie sich selbst in Ansehung ihres Zweckes schwächen. Es sind plötzlich erregte Gefühle eines Übels als Beleidigung, die aber durch ihre Heftigkeit zugleich unvermögend machen, es abzuwehren.

Wer ist mehr zu fürchten, der, welcher im heftigen Zorn erblasst, oder der hierbei erröthet? Der Erstere ist auf der Stelle zu fürchten; der Zweite desto mehr hinter her (der Rachgier halber). Im ersteren Zustande erschrickt der aus der Fassung gebrachte Mensch vor sich selbst, zu einer Heftigkeit im Gebrauche seiner Gewalt hingerissen zu werden, die ihn nachher reuen möchte. Im zweiten geht der Schreck plötzlich in die Furcht über, dass das Bewusstseyn seines Unvermögens der Selbstvertheidigung sichtbar werden möchte. — Beide, wenn sie sich durch die bebende Fassung des Gemüths Luft machen können, sind der Gesundheit nicht nachtheilig; wo aber nicht, so sind sie theils dem Leben selbst gefährlich, theils wenn ihr Ausbruch zurückgehalten wird, hinterlassen sie einen Groll, d. i. eine Kränkung darüber, sich gegen Beleidigung nicht mit Anstand benommen zu haben; welche aber vermieden wird, wenn sie nur zu Worten kommen können. So aber sind beide Affecte von der Art, dass sie stumm machen, und sich dadurch in einem unvortheilhaften Lichte darstellen.

Der **Jähzorn** kann durch innere Disciplin des Gemüths noch wohl abgewöhnt werden; aber die Schwäche eines überzarten Ehrgefühls in der Schaam lässt sich nicht so leicht wegkünsteln. Denn wie **Hume** sagt (der selbst mit dieser Schwäche, — der Blödigkeit öffentlich zu reden, — behaftet war), macht der erste Versuch zur Dreistigkeit, wenn er fehlschlägt, nur noch schüchterner, und es ist kein anderes Mittel, als von seinem Umgange mit Personen, aus deren Urtheil über den Anstand man sich wenig macht, anhebend, allmälig von der vermeinten Wichtigkeit des Urtheils Anderer über uns abzukommen und sich hierin innerlich auf den Fuss der Gleichheit mit ihnen zu schätzen. Die Gewohnheit hierin bewirkt die **Freimüthigkeit**, welche von der **Blödigkeit** und beleidigenden **Dreistigkeit** gleich weit entfernt ist.

Wir sympathisiren zwar mit der **Schaam** des Anderen, als einem Schmerz, aber nicht mit dem **Zorn** desselben, wenn er uns die Anreizung zu demselben in diesem Affect gegenwärtig **erzählt**; denn vor dem, der in diesem Zustand ist, ist der, welcher seine Erzählung (von einer erlittenen Beleidigung) anhört, selbst nicht sicher.

Verwunderung (Verlegenheit, sich in das Unerwartete zu finden) ist eine das natürliche Gedankenspiel zuerst hemmende, mithin unangenehme, dann aber das Zuströmen der Gedanken zu der unerwarteten Vorstellung desto mehr befördernde und daher angenehme Erregung des Gefühls; **Erstaunen** heisst aber dieser Affect eigentlich alsdann nur, wenn man dabei gar ungewiss ist, ob die Wahrnehmung wachend oder träumend geschehe. Ein Neuling in der Welt verwundert sich über alles; wer aber mit dem Lauf der Dinge durch vielfältige Erfahrung bekannt geworden, macht es sich zum Grundsatze, sich über nichts zu verwundern *(nihil admirari)*. Wer hingegen mit forschendem Blicke die Ordnung der Natur, in der grossen Mannigfaltigkeit derselben, nachdenkend verfolgt, geräth über eine Weisheit, deren er sich nicht gewärtig war, in **Erstaunen**: eine Bewunderung, von der man sich nicht losreissen (sich nicht genug verwundern) kann; welcher Affect aber alsdann nur durch die Vernunft angeregt wird, und eine Art von heiligem Schauer ist, den Abgrund des Übersinnlichen sich vor seinen Füssen eröffnen zu sehen.

Von den Affecten, durch welche die Natur die Gesundheit mechanisch befördert.

§. 78.

Durch einige Affecte wird die Gesundheit von der Natur mechanisch befördert. Dahin gehört vornämlich das **Lachen** und das **Weinen**. Der Zorn, wenn man (doch ohne Widerstand zu besorgen) brav schelten darf, ist zwar auch ein ziemlich sicheres Mittel zur Verdauung, und manche Hausfrau hat keine andere innigliche Motion, als das Ausschelten der Kinder und des Gesindes, wie dann auch, wenn sich Kinder und Gesinde nur hierbei geduldig betragen, eine angenehme Müdigkeit der Lebenskraft durch die Maschine sich gleichförmig verbreitet; aber ohne Gefahr ist dieses Mittel doch auch nicht wegen des besorglichen Widerstandes jener Hausgenossen.

Das gutmüthige (nicht hämische, mit Bitterkeit verbundene) **Lachen** ist dagegen beliebter und gedeihlicher, nämlich das, welches man jenem Persischen Könige hätte empfehlen sollen, der einen Preis für den aussetzte, „welcher ein neues Vergnügen erfinden würde." — Die dabei stossweise (gleichsam convulsivisch) geschehende Ausathmung der Luft (von welcher das Niesen nur ein kleiner, doch auch belebender Effect ist, wenn ihr Schall unverhalten ertönen darf) stärkt durch die heilsame Bewegung des Zwerchfells das Gefühl der Lebenskraft. Es mag nun ein gedungener Possenreisser (Harlekin) seyn, der uns zu lachen macht, oder ein zur Gesellschaft der Freunde gehörender durchtriebener Schalk, der nichts Arges im Sinn zu haben scheint, „der es hinter den Ohren hat" und nicht mitlacht, sondern mit scheinbarer Einfalt eine gespannte Erwartung (wie eine gespannte Saite) plötzlich loslässt: so ist das Lachen immer Schwingung der Muskeln, die zur Verdauung gehören, welche diese weit besser befördert, als es die Weisheit des Arztes thun würde. Auch eine grosse Albernheit einer fehlgreifenden Urtheilskraft kann — freilich aber auf Kosten des vermeintlich Klügern — eben dieselbe Wirkung thun *.

Das Weinen, ein mit Schluchzen geschehenes (convulsivisches) Einathmen, wenn es mit Thränenguss verbunden ist, ist, als ein schmerzlinderndes Mittel, gleich-

---

* Beispiele von Letzteren kann man in Menge geben. Ich will aber nur eines anführen, das ich aus dem Munde der verstorbenen Frau Gräfin von K—g habe, einer Dame, die die Zierde ihres Geschlechts war. Bei ihr hatte der Graf Sagramoso, der damals die Einrichtung des Maltheserritterordens in Polen (aus der Ordination Ostrog) zu besorgen den Auftrag hatte, den Besuch gemacht, und zufälliger Weise war ein aus Königsberg gebürtiger, aber in Hamburg für die Liebhaberei einiger reichen Kaufleute zum Naturaliensammler und Aufseher dieser ihrer Cabinette angenommener Magister, der seine Verwandten in Preussen besuchte, hinzugekommen, zu welchem der Graf, um doch Etwas mit ihm zu reden, im gebrochenen Deutsch sprach: „ich abe in Amburg eine Ant geabt (ich habe in Hamburg eine Tante gehabt), aber die ist mir gestorben." Flugs ergriff der Magister das Wort und fragte: „warum liessen Sie sie nicht abziehen und ausstopfen?" Er nahm das Englische Wort Ant, welches Tante bedeutet, für Ente, und weil er gleich darauf fiel, sie müsse sehr rar gewesen seyn, bedauerte er den grossen Schaden. Man kann sich vorstellen, welches Lachen dieses Missverstehen erregen musste.

falls eine Vorsorge der Natur für die Gesundheit, und eine Wittwe, die, wie man sagt, sich nicht will trösten lassen, d. i. die Ergiessung der Thränen nicht gehindert wissen will, sorgt, ohne es zu wissen oder eigentlich zu wollen, für ihre Gesundheit. Ein Zorn, der in diesem Zustande einträte, würde diesen Erguss, aber zu ihrem Schaden, bald hemmen: obzwar nicht immer Wehmuth, sondern auch Zorn Weiber und Kinder in Thränen versetzen kann. — Denn das Gefühl seiner Ohnmacht gegen ein Übel, bei einem starken Affect (es sey des Zorns oder der Traurigkeit), ruft die äussern natürlichen Zeichen zum Beistande auf, die dann auch (nach dem Recht des Schwächern), eine männliche Seele wenigstens, entwaffnen. Dieser Ausdruck der Zärtlichkeit als Schwäche des Geschlechts aber darf den theilnehmenden Mann nicht bis zum Weinen, aber doch wohl bis zur Thräne im Auge rühren; weil er im ersteren Falle sich an seinem eigenen Geschlecht vergreifen und so mit seiner Weiblichkeit dem schwächern Theil nicht zum Schutz dienen, im zweiten aber gegen das andere Geschlecht nicht die Theilnehmung beweisen würde, welche ihm seine Männlichkeit zur Pflicht macht, nämlich dieses in Schutz zu nehmen, wie es der Charakter, den die Ritterbücher dem tapfern Mann zueignen, mit sich bringt, der gerade in dieser Beschützung gesetzt wird.

Warum aber lieben junge Leute mehr das Tragische Schauspiel und führen dieses auch lieber auf, wenn sie ihren Eltern etwa ein Fest geben wollen, Alte aber lieben das Komische, bis zum Burlesken. Die Ursache des Ersteren ist zum Theil eben dieselbe, als die, welche die Kinder treibt, das Gefährliche zu wagen, vermuthlich durch einen Instinct der Natur, um ihre Kräfte zu versuchen, zum Theil aber auch, weil bei dem Leichtsinn der Jugend von den herzbeklemmenden oder schreckenden Eindrücken, sobald das Stück geendigt ist, keine Schwermuth übrig bleibt, sondern nur eine angenehme Müdigkeit, nach einer starken inneren Motion, welche aufs Neue zur

Fröhlichkeit stimmt. Dagegen verwischt sich bei Alten dieser Eindruck nicht so leicht, und sie können die Stimmung zum Frohsinn nicht so leicht wieder in sich hervorbringen. Ein Harlekin, der behenden Witz hat, bewirkt durch seine Einfälle eine wohlthätige Erschütterung ihres Zwerchfelles und der Eingeweide, wodurch der Appetit für die darauf folgende gesellschaftliche Abendmahlzeit geschärft und durch Gesprächigkeit gedeihlich wird.

Allgemeine Anmerkung.

Gewisse innere körperliche Gefühle sind mit Affecten verwandt, sind es aber doch nicht selbst, weil sie nur augenblicklich, voürbergehend sind und von sich keine Spur hinterlassen; dergleichen das Gräuseln ist, welches die Kinder anwandelt, wenn sie von Ammen des Abends Gespenstererzählungen anhören. — Das Schauern, gleichsam mit kaltem Wasser übergossen werden (wie beim Regenschauer), gehört auch dahin. Nicht die Wahrnehmung der Gefahr, sondern der blosse Gedanke von Gefahr, — obgleich man weiss, dass keine da ist, — bringt diese Empfindung hervor, die, wenn sie blosse Anwandlung, nicht Ausbruch des Schrecks ist, eben nicht unangenehm zu seyn scheint.

Der Schwindel und selbst die Seekrankheit scheint ihrer Ursache nach in die Classe solcher idealen Gefahren zu gehören. — Auf einem Brett, das auf der Erde liegt*, kann man ohne Wanken fortschreiten, liegt es aber über einen Abgrund, oder für den, der nervenschwach ist, auch nur über einen Graben: so wird oft die leere Besorgniss der Gefahr wirklich gefährlich. Das Schwanken eines Schiffs selbst bei gelindem Winde ist ein wechselndes Sinken und Gehobenwerden. Bei dem Sinken ist die Bestrebung der Natur sich zu heben (weil alles

---

* Vergleiche die Note zu §. 28. Sch.

Sinken überhaupt Vorstellung von Gefahr bei sich führt), mithin die Bewegung des Magens und der Eingeweide von unten nach oben zu mit einem Anreiz zum Erbrechen mechanisch verbunden, welcher alsdann noch vergrössert wird, wenn der Patient in der Kajüte zum Fenster derselben hinausschaut und wechselsweise bald den Himmel bald die See in die Augen bekommt, wodurch die Täuschung eines unter ihm weichenden Sitzes noch mehr gehoben wird.

Ein Acteur, der selbst kalt ist, übrigens aber nur Verstand und starkes Vermögen der Einbildungskraft besitzt, kann durch einen affectirten (gekünstelten) Affect oft mehr rühren als durch den wahren. Ein ernstlich Verliebter ist in Gegenwart seiner Geliebten verlegen, ungeschickt und wenig einnehmend. Einer aber, der blos den Verliebten macht und sonst Talent hat, kann seine Rolle so natürlich spielen, dass er die arme Betrogene ganz in seine Schlingen bringt, gerade darum, weil sein Herz unbefangen, sein Kopf klar, und er also im ganzen Besitz des freien Gebrauchs seiner Geschicklichkeit und Kräfte ist, den Schein des Liebenden sehr natürlich nachzumachen.

Das gutmüthige (offenherzige) Lachen ist (als zum Affect der Fröhlichkeit gehörend) gesellig; das hämische (Grinsen) feindselig. Der Zerstreute (wie Terrasson mit der Nachtmütze statt der Perrücke auf dem Kopf und dem Hute unter dem Arm, voll von dem Streit über den Vorzug der Alten und der Neuen in Ansehung der Wissenschaften, gravitätisch einhertretend) giebt oft zum ersteren Anlass; er wird belacht, darum aber doch nicht ausgelacht. Der nicht unverständige Sonderling wird belächelt, ohne dass es ihm was kostet; er lacht mit. — Ein mechanischer (geistloser) Lacher ist schaal und macht die Gesellschaft schmacklos. Der darin gar nicht lacht, ist entweder grämlich oder pedantisch. Kinder, vornämlich Mädchen, müssen früh zum freimüthigen ungezwungenen Lächeln gewöhnt werden, denn die Erheiterung der Gesichtszüge hierbei drückt sich nach und nach auch im Inneren ab und begründet eine Disposition zur Fröhlichkeit, Freundlichkeit und Geselligkeit, welche diese Annäherung zur Tugend des Wohlwollens frühzeitig vorbereitet.

Einen in der Gesellschaft zum Stichblatt des Witzes (zum Besten) zu haben, ohne doch stachlicht zu seyn (Spott ohne Anzüglichkeit), gegen den der Andere mit dem seinigen zu ähnlicher Erwiederung gerüstet, und so ein fröhliches Lachen in sie zu bringen bereit ist, ist eine gutmüthige und zugleich cultivirende Belebung derselben. Geschieht dieses aber auf Kosten eines Einfaltspinsels, den man, wie einen Ball, dem Andern zuschlägt, so ist das Lachen, als schadenfroh, wenigstens unfein, und geschieht es an einem Schmarotzer, der sich Schwelgens halber zum muthwilligen Spiel hingiebt oder zum Narren machen lässt, ein Beweis von schlechtem Geschmack sowohl, als stumpfem moralischen Gefühl derer, die darüber aus vollem Halse lachen können. Die Stelle eines Hofnarren aber, der zur wohlthätigen Erschütterung des Zwerchfells der höchsten Person durch Anstichelung ihrer vornehmen Diener die Mahlzeit durch Lachen würzen soll, ist, wie man es nimmt, über oder unter aller Kritik.

Von den Leidenschaften *.

§. 79.

Die subjective Möglichkeit der Entstehung einer gewissen Begierde, die vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht, ist der Hang *(propensio)*. — Die innere Nöthigung des Begehrungsvermögens zur Besitznehmung dieses Gegenstandes, ehe man ihn noch kennt, der Instinct (wie der Begattungstrieb, oder der Elterntrieb des Thiers, seine Jungen, zu schützen u. dgl.). — Die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde heisst **Neigung** *(inclinatio)*. — Die Neigung, durch welche die Vernunft verhindert wird, sie, in Ansehung einer gewissen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen, ist die **Leidenschaft** *(passio animi)*.

---

* Statt dieser Überschrift hatte die erste Ausgabe die allgemeine „vom Begehrungsvermögen" wiederholt. Sch.

Man sieht leicht ein, dass Leidenschaften, weil sie sich mit der ruhigsten Überlegung zusammenpaaren lassen, mithin nicht unbesonnen seyn dürfen, wie der Affect, daher auch nicht stürmisch und vorübergehend, sondern sich einwurzelnd, selbst mit dem Vernünfteln zusammen bestehen können, — der Freiheit den grössten Abbruch thun, und wenn der Affect ein **Rausch** ist, die Leidenschaft eine **Krankheit** sey, welche alle Arzneimittel verabscheut und daher weit schlimmer ist, als alle jene vorübergehenden Gemüthsbewegungen, die doch wenigstens den Vorsatz rege machen, sich zu bessern; statt dessen die letztere eine Bezauberung ist, die auch die Besserung ausschlägt.

Man benennt die Leidenschaft mit dem Worte **Sucht** (Ehrsucht, Rachsucht, Herrschsucht u. dgl.), ausser die der Liebe nicht, in dem **Verliebtseyn**. Die Ursache ist, weil, wenn die letztere Begierde (durch den Genuss) befriedigt worden, die Begierde, wenigstens in Ansehung eben derselben Person, zugleich aufhört, mithin man wohl ein leidenschaftliches Verliebtseyn (so lange der andere Theil in der Weigerung beharrt), aber keine physische Liebe, als Leidenschaft, aufführen kann, weil sie in Ansehung des Objects nicht ein **beharrliches** Princip enthält. Leidenschaft setzt immer eine Maxime des Subjects voraus, nach einem, von der Neigung ihm vorgeschriebenen, Zwecke zu handeln. Sie ist also jederzeit mit der Vernunft desselben verbunden, und blossen Thieren kann man keine Leidenschaften beilegen; so wenig wie reinen Vernunftwesen. Ehrsucht, Rachsucht u. s. w., weil sie nie vollkommen befriedigt sind, werden eben darum unter die

Leidenschaften gezählt, als Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel giebt.'

§. 80.

Leidenschaften sind Krebsschäden für die reine praktische Vernunft und mehrentheils unheilbar, weil der Kranke nicht will geheilt seyn und sich der Herrschaft des Grundsatzes entzieht, durch den dieses allein geschehen könnte. Die Vernunft geht auch im Sinnlichpraktischen vom Allgemeinen zum Besondern nach dem Grundsatze: nicht Einer Neigung zu gefallen die übrigen alle im Schatten oder in den Winkel zu stellen sondern darauf zu sehen, dass jene mit der Summe aller Neigungen zusammen bestehen könne. — Die Ehrbegierde eines Menschen mag immer eine durch die Vernunft gebilligte Richtung seiner Neigung seyn; aber der Ehrbegierige will doch auch von Andern geliebt seyn, er bedarf gefälligen Umgang mit Andern, Erhaltung seines Vermögenszustandes u. d. g. mehr. Ist er nun aber leidenschaftlich ehrbegierig, so ist er blind für diese Zwecke, dazu ihn doch seine Neigungen gleichfalls einladen, und dass er von Andern gehasst, oder im Umgange geflohen zu werden, oder durch Aufwand zu verarmen Gefahr läuft — das übersieht er Alles. Es ist Thorheit (den Theil seines Zwecks zum Ganzen zu machen), die der Vernunft, selbst in ihrem formalen Princip, gerade widerspricht.

Daher sind Leidenschaften nicht blos, wie die Affecte, unglückliche Gemüthsstimmungen, die mit viel Übeln schwanger gehen, sondern auch ohne Ausnahme böse, und die gutartigste Begierde, wenn sie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend, z. B. der Wohlthätigkeit gehörte, ist doch (der Form nach), sobald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht blos pragmatisch verderblich, sondern auch moralisch verwerflich.

Der Affect thut einen augenblicklichen Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst. Die Leidenschaft giebt sie auf und findet ihre Lust und Befriedigung am Sklavensinn. Weil indessen die Vernunft mit ihrem Aufruf zur innern Freiheit doch nicht nachlässt, so seufzt der Unglückliche unter seinen Ketten, von denen er sich gleichwohl nicht losreissen kann, weil sie gleichsam schon mit seinen Gliedmaassen verwachsen sind.

Gleichwohl haben die Leidenschaften auch ihre Lobredner gefunden (denn wo finden die sich nicht, wenn einmal Bösartigkeit in Grundsätzen Platz genommen hat!), und es heisst: „dass nie etwas Grosses in der Welt ohne heftige Leidenschaften ausgerichtet worden, und die Vorsehung selbst habe sie weislich gleich als Springfedern in die menschliche Natur gepflanzt.“ — Von den mancherlei Neigungen mag man wohl dieses zugestehen, derer, als eines natürlichen und thierischen Bedürfnisses, die lebende Natur (selbst die des Menschen) nicht entbehren kann. Aber dass sie Leidenschaften werden dürften, ja wohl gar sollten, hat die Vorsehung nicht gewollt, und sie in diesem Gesichtspunct vorstellig zu machen, mag einem Dichter verziehen werden (nämlich mit Pope zu sagen: „ist die Vernunft nun ein Magnet, so sind die Leidenschaften Winde“); aber der Philosoph darf diesen Grundsatz nicht an sich kommen lassen, selbst nicht um sie als eine provisorische Veranstaltung der Vorsehung zu preisen, welche absichtlich, ehe das menschliche Geschlecht zum gehörigen Grade der Cultur gelangt wäre, sie in die menschliche Natur gelegt hätte.

Eintheilung der Leidenschaften.

Sie werden in die Leidenschaften der natürlichen (angebornen) und die der aus der Cultur der Menschen hervorgehenden (erworbenen) Neigung eingetheilt.

Die Leidenschaften der ersteren Gattung sind die Freiheits- und Geschlechtsneigung, beide mit Affect verbunden. Die der zweiten Gattung sind Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, welche nicht mit dem Ungestüm eines Affects, sondern mit der Beharrlichkeit einer auf gewisse Zwecke angelegten Maxime verbunden sind. Jene können erhitzte *(passiones ardentes)*, diese, wie der Geiz, kalte Leidenschaften *(frigidae)* genannt werden. Alle Leidenschaften aber sind immer nur von Menschen auf Menschen, nicht auf Sachen, gerichtete Begierden, und man kann zu einem fruchtbaren Acker, oder dergleichen Kuh, zwar zur Benutzung derselben viel Neigung, aber keine Affection (welche in der Neigung zur Gemeinschaft mit Andern besteht) haben, viel weniger eine Leidenschaft.

A.

Von der Freiheitsneigung als Leidenschaft.

§. 81.

Sie ist die heftigste unter allen am Naturmenschen, in einem Zustande, da er es nicht vermeiden kann, mit Andern in wechselseitige Ansprüche zu kommen.

Wer nur nach eines Andern Wahl glücklich seyn kann (dieser mag nun so wohlwollend seyn, als man immer will), fühlt sich mit Recht unglücklich. Denn welche Gewährleistung hat er, dass sein mächtiger Nebenmensch in dem Urtheile über das Wohl mit dem seinen zusammenstimmen werde! Der Wilde (noch nicht an Unterwürfigkeit gewöhnte) kennt kein grösseres Unglück, als in diese zu gerathen, und das mit Recht, so lange noch kein öffentliches Gesetz ihn sichert, bis ihn Disciplin allmälig dazu geduldig gemacht hat. Daher sein Zustand des beständigen Kriegs, in der Absicht, Andere so weit wie möglich von sich entfernt zu halten und in Wüsteneien zerstreut zu leben. Ja das Kind, welches sich nur eben dem mütterlichen Schoosse entwunden hat, scheint, zum Unterschiede von allen andern Thieren, blos deswegen mit lautem Geschrei in die Welt zu treten, weil es sein Unvermögen, sich seiner Gliedmaassen zu bedienen, für Zwang ansieht und so seinen Anspruch auf Freiheit (wovon kein anderes

Thier eine Vorstellung hat) sofort ankündigt*. — Nomadische Völker, indem sie (als Hirtenvölker) an keinen Boden geheftet sind, z. B. die Araber, hängen so stark an ihrer, obgleich nicht völlig zwangsfreien Lebensart, und haben dabei einen so hohen Geist, mit Verachtung auf die sich anbauenden Völker herabzusehen, dass die davon unzertrennliche Mühseligkeit in Jahrtausenden sie davon nicht hat abwendig machen können. Blosse Jagdvölker (wie die Olenni-Tungusi) haben sich sogar durch dieses Freiheitsgefühl (von den andern mit ihnen verwandten Stämmen getrennt) wirklich veredelt. — So erweckt nicht allein der Freiheitsbegriff unter moralischen Gesetzen einen Affect, der Enthusiasm genannt wird, sondern die blos sinnliche Vorstellung der äusseren Freiheit erhebt die Neigung, darin zu beharren, oder sie zu erweitern durch die Analogie mit dem Rechtsbegriffe bis zur heftigen Leidenschaft.

---

* Lucrez, als Dichter, wendet dieses in der That merkwürdige Phänomen im Thierreiche anders:

Vagituque locum lugubri complet ut aequum 'st
Quoi tantum'n vita restet transire malorum!

Diesen Prospect kann das neugeborne Kind nun wohl nicht haben, aber dass das Gefühl der Unbehaglichkeit in ihm nicht vom körperlichen Schmerz, sondern von einer dunkeln Idee (oder dieser analogen Vorstellung) von Freiheit und dem Hinderniss derselben, dem Unrecht, herrühre, entdeckt sich durch die, ein Paar Monate nach der Geburt, sich mit seinem Geschrei verbindenden Thränen, welches eine Art von Erbitterung anzeigt, wenn es sich gewissen Gegenständen zu nähern, oder überhaupt nur seinen Zustand zu verändern bestrebt ist, und darin sich gehindert fühlt. — Dieser Trieb, seinen Willen zu haben, und die Verhinderung daran als eine Beleidigung aufzunehmen, zeichnet sich durch seinen Ton auch besonders aus und lässt eine Bösartigkeit hervorscheinen, welche die Mutter zu bestrafen sich genöthigt sieht, aber gewöhnlich durch noch heftigeres Schreien erwiedert wird. Eben dasselbe geschieht, wenn es durch seine eigene Schuld fällt. Die Jungen anderer Thiere spielen, die des Menschen zanken frühzeitig unter einander, und es ist, als ob ein gewisser Rechtsbegriff (der sich auf die äussere Freiheit bezieht) sich mit der Thierheit zugleich entwickele und nicht etwa allmälig erlernt werde.

(231 — 233)

Man nennt bei blossen Thieren auch die heftigste Neigung (z. B. der Geschlechtsvermischung) nicht Leidenschaft, weil sie keine Vernunft haben, die allein den Begriff der Freiheit begründet und womit die Leidenschaft in Collision kommt, deren Ausbruch also dem Menschen zugerechnet werden kann. — Man sagt zwar von Menschen, dass sie gewisse Dinge leidenschaftlich lieben (den Trunk, das Spiel, die Jagd) oder hassen (z. B. den Bisam, den Branntwein), aber man nennt diese verschiedenen Neigungen oder Abneigungen nicht eben so viel Leidenschaften, weil es nur so viel verschiedene Instincte, d. i. so vielerlei blos Leidendes im Begehrungsvermögen sind, und daher nicht nach den Objecten des Begehrungsvermögens als Sachen (deren es unzählige giebt), sondern nach dem Princip des Gebrauchs oder Missbrauchs, den Menschen von ihrer Person und Freiheit unter einander machen, da ein Mensch den Andern blos zum Mittel seiner Zwecke macht, classificirt zu werden verdienen. — Leidenschaften gehen eigentlich nur auf Menschen und können auch nur durch sie befriedigt werden.

Diese Leidenschaften sind Ehrsucht, Herrschsucht, Habsucht.

Da sie Neigungen sind, welche blos auf den Besitz der Mittel gehen, um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen, so haben sie in so ferne den Anstrich der Vernunft, nämlich der Idee eines mit der Freiheit verbundenen Vermögens, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können, nachzustreben. Der Besitz der Mittel zu beliebigen Absichten reicht allerdings viel weiter, als die auf eine einzelne Neigung und deren Befriedigung gerichtete Neigung. — Sie können auch daher Neigungen des Wahnes genannt werden, welcher darin besteht, die blosse Meinung Anderer vom Werthe der Dinge dem wirklichen Werthe gleich zu schätzen.

II.

Von der Rachbegierde als Leidenschaft.

§. 82.

Da Leidenschaften nur von Menschen auf Menschen gerichtete Neigungen seyn können, so ferne diese auf, mit einander zusammenstimmende oder einander widerstreitende, Zwecke gerichtet, d. i. Liebe oder Hass sind, der Rechtsbegriff aber, weil er unmittelbar aus dem Begriff der äussern Freiheit hervorgeht, weit wichtiger und den Willen weit stärker bewegender Antrieb ist, als der des Wohlwollens, so ist der Hass aus dem erlittenen Unrecht, d. i. die Rachbegierde, eine Leidenschaft, welche aus der Natur des Menschen unwiderstehlich hervorgeht, und, so bösartig sie auch ist, doch die Maxime der Vernunft, vermöge der erlaubten Rechtsbegierde, deren Analogon jene ist, mit der Neigung verflochten und eben dadurch eine der heftigsten und am tiefsten sich einwurzelnden Leidenschaften, die, wenn sie erloschen zu seyn scheint, doch immer noch ingeheim einen Hass, Groll genannt, als ein unter der Asche glimmendes Feuer, überbleiben lässt.

Die Begierde, in einem Zustande mit seinen Mitmenschen und in Verhältniss zu ihnen zu seyn, da Jedem das zu Theil werden kann, was das Recht will, ist freilich keine Leidenschaft, sondern ein Bestimmungsgrund der freien Willkühr durch reine praktische Vernunft. Aber die Erregbarkeit derselben durch blosse Selbstliebe, d. i. nur zu seinem Vortheil, nicht zum Behuf einer Gesetzgebung für Jedermann, ist sinnlicher Antrieb des Hasses, nicht der Ungerechtigkeit, sondern des gegen uns Ungerechten, welche Neigung (zu verfolgen und zu zerstören), da ihr eine Idee, obzwar freilich selbstsüchtig angewandt, zum Grunde liegt, die Rechtsbegierde gegen den Beleidiger in Leidenschaft der Wiedervergeltung verwandelt, die oft bis zum Wahnsinn heftig ist, sich selbst dem

Verderben auszusetzen, wenn nur der Feind demselben nicht entrinnt, und (in der Blutrache) diesen Hass gar selbst zwischen Völkerschaften erblich zu machen, weil, wie es heisst, das Blut des Beleidigten, aber noch nicht Gerächten, schreie, bis das unschuldig vergossene Blut wieder durch Blut — sollte es auch das eines seiner unschuldigen Nachkommen seyn — abgewaschen wird.

C.

Von der Neigung zum Vermögen, Einfluss überhaupt auf andere Menschen zu haben.

§. 83.

Diese Neigung nähert sich am meisten der technisch-praktischen Vernunft, d. i. der Klugheitsmaxime. — Denn anderer Menschen Neigungen in seine Gewalt zu bekommen, um sie nach seinen Absichten lenken und bestimmen zu können, ist beinahe eben so viel, als im Besitz Anderer, als blosser Werkzeuge seines Willens, zu seyn. Kein Wunder, dass das Streben nach einem solchen Vermögen, auf Andere Einfluss zu haben, Leidenschaft wird.

Dieses Vermögen enthält gleichsam eine dreifache Macht in sich: Ehre, Gewalt und Geld; durch die, wenn man im Besitz derselben ist, man jedem Menschen, wenn nicht durch einen dieser Einflüsse, doch durch den andern beikommen und ihn zu seinen Absichten brauchen kann. — Die Neigungen hierzu, wenn sie Leidenschaften werden, sind Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht. Freilich dass hier der Mensch der Geck (Betrogene) seiner eigenen Neigungen wird und im Gebrauch solcher Mittel seinen Endzweck verfehlt; aber wir reden hier auch nicht von Weisheit, welche gar keine Leidenschaften verstattet, sondern nur von der Klugheit, mit welcher man die Narren handhaben kann.

Die Leidenschaften überhaupt aber, so heftig sie auch immer, als sinnliche Triebfedern, seyn mögen, sind doch in Ansehung dessen, was die Vernunft dem Menschen vorschreibt, lauter **Schwächen**. Daher das Vermögen des gescheuten Mannes, jene zu seinen Absichten zu gebrauchen, verhältnissmässig desto kleiner seyn darf, je grösser die Leidenschaft ist, die den andern Menschen beherrscht.

Ehrsucht ist die Schwäche der Menschen, wegen der man auf sie durch ihre **Meinung**, **Herrschsucht** durch ihre **Furcht** und **Habsucht** durch ihr eigenes **Interesse** Einfluss haben kann. — Allerwärts ein Sklavensinn, durch den, wenn sich ein Anderer desselben bemächtigt, er das Vermögen hat, ihn durch seine eigenen Neigungen zu seinen Absichten zu gebrauchen. — Das Bewusstseyn aber dieses Vermögens an sich und des Besitzes der Mittel, seine Neigungen zu befriedigen, erregt die Leidenschaft mehr noch, als der Gebrauch derselben.

a.

Ehrsucht.

§. 84.

Sie ist nicht **Ehrliebe**, eine Hochschätzung, die der Mensch von Andern, wegen seines innern (moralischen) Werths, erwarten darf, sondern Bestreben nach **Ehrenruf**, wo es am Schein genug ist. Man darf dem Hochmuth (einem Ansinnen an Andere, sich selbst in Vergleichung mit uns selbst, gering zu schätzen, eine Thorheit, die ihrem eigenen Zwecke zuwider handelt) — diesem Hochmuth, sage ich, darf man nur **schmeicheln**, so hat man durch diese Leidenschaft des Thoren über ihn Gewalt. Schmeichler*, Jaherren, die einem bedeutenden Manne gern das grosse Wort einräumen, nähren diese ihn schwach-

---

* Das Wort **Schmeichler** hat wohl ursprünglich **Schmiegler** heissen sollen (einem, der sich schmiegt und biegt), um einen einbildrischen Mächtigen, selbst durch seinen Hochmuth, nach Belieben zu leiten; so wie das Wort **Heuchler** (eigentlich sollte es **Häuchler** geschrieben werden) einen, seine **fromme** Demuth vor einem vielvermögenden Geistlichen durch in seine Rede gemischte **Stossseufzer** vorspiegelnden, Betrüger — hat bedeuten sollen.

(236 — 237)

machende Leidenschaft und sind die Verderber der Grossen und Mächtigen, die sich diesem Zauber hingeben.

Hochmuth ist eine verfehlte, ihrem eigenen Zwecke entgegen handelnde, Ehrbegierde, und kann nicht als ein absichtliches Mittel, andere Menschen (die er von sich abstösst) zu seinen Zwecken zu gebrauchen, angesehen werden; vielmehr ist der Hochmüthige das Instrument der Schelme, Narr genannt. Einstmals fragte mich ein sehr vernünftiger, rechtschaffener Kaufmann: „**warum** der Hochmüthige jederzeit auch niederträchtig **sey**!“ (Jener hatte nämlich die Erfahrung gemacht, dass der mit seinem Reichthum, als überlegener Handelsmacht, Grossthuende beim nachher eingetretenen Verfall seines Vermögens sich auch kein Bedenken machte, zu kriechen.) Meine Meinung war diese: dass, da der Hochmuth das Ansinnen an einen Andern ist, sich selbst, in Vergleichung mit jenem, zu **verachten**, ein solcher Gedanke aber Niemandem in den Sinn kommen kann als nur dem, welcher sich selbst zur Niederträchtigkeit bereit fühlt, der Hochmuth an sich schon von der Niederträchtigkeit solcher Menschen ein nie trügendes vorbedeutendes Kennzeichen abgebe.

6.

Herrschsucht.

Diese Leidenschaft ist an sich ungerecht, und ihre Äusserung bringt Alles wider sich auf. Sie fängt aber von der Furcht an, von Andern beherrscht zu werden, und ist darauf bedacht, sich bei Zeiten in den Vortheil der Gewalt über sie zu setzen, welches doch ein missliches und ungerechtes Mittel dazu ist, andere Menschen zu seinen Absichten zu gebrauchen, weil es theils den Widerstand aufruft, und **unklug**, theils der Freiheit unter Gesetzen, worauf Jedermann Anspruch machen kann, zuwider und **ungerecht** ist. — Was die **mittelbare** Beherrschungskunst betrifft, z. B. die des weiblichen Geschlechts durch Liebe, die es dem männlichen gegen sich einflösst, diesen zu ihren Absichten zu brauchen, so ist sie unter jenem Titel nicht mit begriffen, weil sie keine Gewalt bei sich führt, sondern den Unterthänigen durch seine eigene Neigung zu beherrschen und zu fesseln weiss. — Nicht als ob der weibliche Theil unserer Gattung von der Neigung über den männlichen zu herrschen frei wäre (wovon gerade das Gegentheil wahr ist), sondern weil es sich nicht desselben *Mittels* zu dieser Absicht als das Männliche bedient, nämlich nicht des Vorzugs der *Stärke* (als welche hier unter dem Worte *herrschen* gemeint ist), sondern der *Reize*, welche eine Neigung des andern Theils, beherrscht zu werden, in sich enthält.

c.

Habsucht.

Geld ist die Losung, und, wen Plutus begünstigt, vor dem öffnen sich alle Pforten, die vor dem minder Reichen verschlossen sind. Die Erfindung dieses Mittels, welches sonst keine Brauchbarkeit hat (wenigstens nicht haben darf), als blos zum Verkehr des Fleisses der Menschen, hiermit aber auch alles Physischguten unter ihnen zu dienen, vornämlich nachdem es durch Metalle repräsentirt wird, hat eine Habsucht hervorgebracht, die zuletzt, auch ohne Genuss, in dem blossen Besitze, selbst mit Verzichtthuung (des Geizigen) auf allen Gebrauch, eine Macht enthält, von der man glaubt, dass sie den Mangel jeder andern zu ersetzen hinreichend sey. Diese ganz geistlose, wenn gleich nicht immer moralisch verwerfliche, doch blos mechanisch geleitete Leidenschaft, welche vornämlich dem Alter (zum Ersatz seines natürlichen Unvermögens) anhängt, und die jenem allgemeinen Mittel, seines grossen Einflusses halber, auch schlechthin den Namen eines *Vermögens* verschafft hat, ist eine solche, die, wenn sie eingetreten ist, keine Abänderung verstattet, und, wenn die erste der dreien *gehasst*, die zweite *gefürchtet*, sie, als die dritte *verachtet* macht*.

[illegible]

---

* Hier ist die Verachtung im moralischen Sinne zu verstehen, denn im bürgerlichen, wenn es sich zuträgt, dass, wie Pope sagt, „der Teufel

Von der Neigung des Wahnes als Leidenschaft.

§. 85.

Unter dem Wahne, als einer Triebfeder der Begierden, verstehe ich die innere praktische Täuschung, das Subjective in der Bewegursache für objectiv zu halten. Die Natur will von Zeit zu Zeit stärkere Erregungen der Lebenskraft, um die Thätigkeit des Menschen aufzufrischen, damit er nicht im blossen Geniessen das Gefühl des Lebens gar einbüsse. Zu diesem Zwecke hat sie sehr weise und wohlthätig dem von Natur faulen Menschen Gegenstände, seiner Einbildung nach, als wirkliche Zwecke (Erwerbungsarten von Ehre, Gewalt und Geld) vorgespiegelt, die ihm, der ungern ein Geschäft unternimmt, doch genug zu schaffen machen und mit Nichtsthun viel zu thun geben, wobei das Interesse, das er daran nimmt, ein Interesse des blossen Wahnes ist, und die Natur also wirklich mit dem Menschen spielt und ihn (das Subject) zu seinem Zwecke spornt, indessen dass dieser in der Uberredung steht (objectiv), sich selbst einen eigenen Zweck gesetzt zu haben. — Diese Neigungen des Wahnes sind, gerade darum, weil die Phantasie dabei Selbstschöpferin ist, dazu geeignet, um im höchsten Grade leidenschaftlich zu werden, vornämlich wenn sie auf einen Wettstreit der Menschen angelegt sind.

Die Spiele des Knaben im Ballschlagen, Ringen, Wettrennen, Soldatenspielen, — weiterhin des Mannes im Schach- und Kartenspiel (wo in der einen Beschäftigung der blosse Vorzug des Verstandes, in der zweiten zugleich der baare Gewinn beabsichtigt wird), endlich des Bürgers, der in öffentlichen Gesellschaften mit Faro oder Würfeln sein Glück versucht, — werden insgesammt unwissentlich von der

---

in einem goldenen Regen von funfzig auf hundert dem Wucherer in den Schooss fällt und sich seiner Seele bemächtigt,“ bewundert vielmehr der grosse Haufe den Mann, der so grosse Handelsweisheit beweist.

weiseren Natur zu Wagstücken, ihre Kräfte im Streit mit Andern zu versuchen, angespornt, eigentlich damit die Lebenskraft überhaupt vor dem Ermatten bewahrt und rege erhalten werde. Zwei solche Streiter glauben, sie spielen unter sich; in der That aber spielt die Natur mit beiden, wovon sie die Vernunft klar überzeugen kann, wenn sie bedenken, wie schlecht die von ihnen gewählten Mittel zu ihrem Zwecke passen. — Aber das Wohlbefinden während dieser Erregung, weil es sich mit (obgleich übelgedeuteten) Ideen des Wahnes verschwistert, ist eben darum die Ursache eines Hanges zur heftigsten und lange dauernden Leidenschaft *.

Neigungen des Wahnes machen den Menschen abergläubisch und den Abergläubigen schwach, d. i. geneigt, von Umständen, die keine Naturursachen (Etwas zu fürchten oder zu hoffen) seyn können, dennoch interessante Wirkungen zu erwarten. Jäger, Fischer, auch Spieler (vornämlich in Lotterien) sind abergläubisch, und der Wahn, der zu der Täuschung, das Subjective für objectiv, die Stimmung des innern Sinnes für Erkenntniss der Sache selbst zu nehmen, verleitet, macht zugleich den Hang zum Aberglauben begreiflich.

Von dem höchsten physischen Gut.

§. 86.

Der grösste Sinnengenuss, der gar keine Beimischung von Ekel bei sich führt, ist im gesunden Zustande Ruhe nach der Arbeit. — Der Hang zur Ruhe ohne vorhergehende Arbeit in jenem Zustande ist Faulheit. — Doch

---

* Ein Mann in Hamburg, der ein ansehnliches Vermögen daselbst verspielt hatte, brachte nun seine Zeit mit Zusehen der Spielenden zu. Ihn fragte ein Anderer, wie ihm zu Muthe wäre, wenn er daran dächte, ein solches Vermögen einmal gehabt zu haben. Der Erstere antwortete: „wenn ich es noch einmal besässe, so wüsste ich doch nicht es auf angenehmere Art anzuwenden.“

(301 — 302)

ist eine etwas lange Weigerung, wiederum an seine Geschäfte zu gehen, und das süsse *far niente* zur Kräftesammlung darum noch nicht Faulheit, weil man (auch im Spiel) angenehm und doch zugleich nützlich beschäftigt seyn kann, und auch der Wechsel der Arbeiten, ihrer specifischen Beschaffenheit nach, zugleich so vielfältige Erholung ist, da hingegen an eine schwere unvollendet gelassene Arbeit wieder zu gehen ziemliche Entschlossenheit erfordert.

Unter den drei Lastern: Faulheit, Feigheit und Falschheit, scheint das erstere das verächtlichste zu seyn. Allein in dieser Beurtheilung kann man dem Menschen oft sehr unrecht thun. Denn die Natur hat auch den Abscheu vor anhaltender Arbeit manchem Subject weislich in seinen für ihn sowohl, als Andere heilsamen Instinct gelegt, weil dieses etwa keinen langen oder oft wiederholten Kräfteaufwand ohne Erschöpfung vertrug, sondern gewisser Pausen der Erholung bedurfte. Demetrius hätte daher nicht ohne Grund immer auch dieser Unholdin (der Faulheit) einen Altar bestimmen können, indem, wenn nicht Faulheit noch dazwischen träte, die rastlose Bosheit weit mehr Übels, als jetzt noch ist, in der Welt verüben würde; wenn nicht Feigheit sich der Menschen erbarmte, der kriegerische Blutdurst die Menschen bald aufreiben würde, und, wäre nicht Falschheit [da nämlich unter vielen sich zum Complott vereinigenden Bösewichtern in grosser Zahl (z. B. in einem Regiment) immer einer seyn wird, der es verräth], bei der angebornen Bösartigkeit der menschlichen Natur ganze Staaten bald gestürzt seyn würden.

Die stärksten Antriebe der Natur, welche die Stelle der unsichtbar das menschliche Geschlecht durch eine höhere, das physische Weltbeste allgemein besorgenden Vernunft (des Weltregierers) vertreten, ohne dass menschliche Vernunft dazu hinwirken darf, sind Liebe zum Leben, und Liebe zum Geschlecht; die erstere um das Individuum, die zweite um die Species zu erhalten, da dann durch Vermischung der Geschlechter im Ganzen das Leben unserer mit Vernunft begabten Gattung fortschreitend erhalten wird, ungeachtet diese absichtlich an ihrer eigenen Zerstörung (durch Kriege) arbeitet, welche doch die immer an Cultur wachsenden vernünftigen Geschöpfe, selbst mitten in Kriegen, nicht hindert, dem Menschengeschlecht in kommenden Jahrhunderten einen Glückseligkeitszustand, der nicht mehr rückgängig seyn wird, im Prospect unzweideutig vorzustellen.

Von dem höchsten moralisch-physischen Gut.

§. 87.

Die beiden Arten des Gutes, das physische und moralische, können nicht zusammen gemischt werden, denn so würden sie sich neutralisiren und zum Zweck der wahren Glückseligkeit gar nicht hinwirken; sondern Neigung zum Wohlleben und Tugend im Kampfe mit einander, und Einschränkung des Princips der ersteren durch das der letzteren machen zusammenstossend den ganzen Zweck des wohlgearteten, einem Theil nach sinnlichen, dem anderen aber moralisch intellectuellen Menschen aus; der aber, weil im Gebrauch die Vermischung schwerlich abzuhalten ist, einer Zersetzung durch gegenwirkende Mittel *(reagentia)* bedarf, um zu wissen, welches die Elemente und die Proportion ihrer Verbindung sind, die, mit einander vereinigt, den Genuss einer gesitteten Glückseligkeit verschaffen können.

Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange ist die Humanität. Es kommt hier nicht auf den Grad des ersteren an; denn da fordert Einer viel, der Andere wenig, was ihm dazu erforderlich zu seyn dünkt, sondern nur auf die Art des Verhältnisses, wie die Neigung zum ersteren durch das Gesetz des letzteren eingeschränkt werden soll.

Die Umgänglichkeit ist auch eine Tugend, aber die Umgangsneigung wird oft zur Leidenschaft. Wenn aber gar der gesellschaftliche Genuss, prahlerisch, durch

Verschwendung erhöht wird, so hört diese falsche Umgänglichkeit auf Tugend zu seyn, und ist ein Wohlleben, das der Humanität Abbruch thut.

* * *

Musik, Tanz und Spiel machen eine sprachlose Gesellschaft aus (denn die wenigen Worte, die zum letzteren nöthig sind, begründen keine Conversation, welche wechselseitige Mittheilung der Gedanken fordert). Das Spiel, welches, wie man vorgiebt, nur zur Ausfüllung des Leeren der Conversation nach der Tafel dienen soll, ist doch gemeiniglich die Hauptsache: als Erwerbmittel, wobei Affecten stark bewegt werden, wo eine gewisse Convention des Eigennutzes, einander mit der grössten Höflichkeit zu plündern, errichtet, und ein völliger Egoism, so lange das Spiel dauert, zum Grundsatze gelegt wird, den Keiner verleugnet; von welcher Conversation, bei aller Cultur, die sie in seinen Manieren bewirken mag, die Vereinigung des geselligen Wohllebens mit der Tugend, und hiermit die wahre Humanität schwerlich sich wahre Beförderung versprechen dürfte.

Das Wohlleben, das zu der letztern noch am besten zusammen zu stimmen scheint, ist *eine gute Mahlzeit in guter* (und wenn es seyn kann, auch abwechselnder) *Gesellschaft*, von der Chesterfield sagt: dass sie nicht unter der Zahl der *Grazien* und auch nicht über die der *Musen* seyn müsse [*].

Wenn ich eine Tischgesellschaft aus lauter Männern von Geschmack (ästhetisch vereinigt) nehme [**], so wie sie nicht blos gemeinschaftlich eine Mahlzeit, sondern einander selbst zu geniessen die Absicht haben (da dann ihre Zahl nicht viel über die Zahl der Grazien betragen kann), so muss diese kleine Tischgesellschaft nicht sowohl die leibliche Befriedigung, — die ein Jeder auch für sich allein haben kann — sondern das gesellige Vergnügen, wozu jene nur das Vehikel zu seyn scheinen muss, zur Absicht haben, wo dann jene Zahl eben hinreichend ist, um die Unterredung nicht stocken, oder auch in abgesonderten kleinen Gesellschaften mit dem nächsten Beisitzer sich theilen zu lassen, befürchtet werden darf. Das Letztere ist gar kein Conversationsgeschmack, der immer Cultur bei sich führen muss, wo immer Einer mit Allen (nicht blos mit seinem Nachbar) spricht; da hingegen die sogenannten festlichen Tractamente (Gelag und Abfütterung) ganz geschmacklos sind. Es versteht sich hierbei von selbst, dass in allen Tischgesellschaften, selbst denen an einer Wirthstafel, das, was daselbst von einem indiscreten Tischgenossen zum Nachtheil eines Abwesenden öffentlich gesprochen wird, dennoch nicht zum Gebrauch ausser dieser Gesellschaft gehöre und nachgeplaudert werden dürfe. Denn ein jedes Symposium hat, auch ohne einen besonderen dazu getroffenen Vertrag, eine gewisse Heiligkeit und Pflicht zur Verschwiegenheit bei sich, in Ansehung dessen, was dem Mitgenossen der Tischgesellschaft nachher Ungelegenheit ausser derselben verursachen könnte, weil, ohne dieses Vertrauen, das der moralischen Cultur selbst so zuträgliche Vergnügen in Gesellschaft, und selbst diese Gesellschaft zu geniessen, vernichtet werden

---

[*] Zehn an einem Tische; weil der Wirth, der die Gäste bedient, sich nicht mitzählt.

[**] In einer festlichen Tafel, an welcher die Anwesenheit der Dame die Freiheit der Chapeaux von selbst aufs Gesittete einschränkt, ist eine bisweilen sich ereignende plötzliche Stille ein schlimmer, lange Weile drohender Zufall, bei dem Keiner sich getraut, etwas Neues, zur Fortsetzung des Gesprächs Schickliches hinein zu spielen; weil er es nicht

---

aus der Luft greifen, sondern es aus der Neuigkeit des Tages, die aber interessant seyn muss, hernehmen soll. Eine einzige Person, vornämlich wenn es die Wirthin des Hauses ist, kann diese Stockung oft allein verhüten und die Conversation im beständigen Gange erhalten; dass sie nämlich, wie in einem Concert, mit allgemeiner und lauter Fröhlichkeit beschliesst, und eben dadurch desto gedeihlicher ist; gleich dem Gastmahle des Plato, von dem der Gast sagte: „Deine Mahlzeiten gefallen nicht allein, wenn man sie geniesst, sondern auch so oft man an sie denkt.“

(266 — 267)

würde. — Daher würde ich, wenn von meinem besten Freunde in einer sogenannten öffentlichen Gesellschaft (denn eigentlich ist eine noch so grosse Tischgesellschaft immer nur Privatgesellschaft, und nur die staatsbürgerliche überhaupt in der Idee ist öffentlich) — ich würde, sage ich, wenn von ihm etwas Nachtheiliges gesprochen würde, ihn zwar vertheidigen, und allenfalls auf meine eigene Gefahr mit Härte und Bitterkeit des Ausdrucks mich seiner annehmen, mich aber nicht zum Werkzeuge brauchen lassen, diese üble Nachrede zu verbreiten und an den Mann zu tragen, den sie angeht. — Es ist nicht blos ein geselliger Geschmack, der die Conversation leiten muss, sondern es sind auch Grundsätze, die dem offenen Verkehr der Menschen mit ihren Gedanken im Umgange zur einschränkenden Bedingung ihrer Freiheit dienen sollen.

Hier ist etwas Analoges im Vertrauen zwischen Menschen, die mit einander an einem Tische speisen, mit alten Gebräuchen, z. B. des Arabers, bei dem der Fremde, sobald er jenem nur einen Genuss (einen Trunk Wasser) in seinem Zelt hat ablocken können, auch auf seine Sicherheit rechnen kann; oder wenn der Russischen Kaiserin Salz und Brot von den aus Moskau ihr entgegen kommenden Deputirten gereicht wurde, und sie durch den Genuss desselben sich auch vor aller Nachstellung durchs Gastrecht gesichert halten konnte. — Das Zusammenspeisen an einem Tische wird aber als die Förmlichkeit eines solchen Vertrags der Sicherheit angesehen.

Allein zu essen *(solipsismus convictorii)* ist für einen philosophirenden Gelehrten ungesund *; nicht Restauration, sondern (vornämlich wenn es gar einsames Schwelgen wird) Exhaustion; erschöpfende Arbeit, nicht belebendes Spiel der Gedanken. Der geniessende Mensch, der im Denken während der einsamen Mahlzeit an sich selbst zehrt, verliert allmälig die Munterkeit, die er dagegen gewinnt, wenn ein Tischgenosse ihm durch seine abwechselnden Einfälle neuen Stoff zur Belebung darbietet, welchen er selbst nicht hat ausspüren dürfen.

---

* Denn der Philosophirende muss seine Gedanken fortdauernd bei sich herumtragen, um durch vielfältige Versuche ausfindig zu machen, an welche Principien er sie systematisch anknüpfen solle, und die Ideen, weil sie nicht Anschauungen sind, schweben gleichsam in der Luft ihm vor. Der historisch oder mathematisch Gelehrte kann sie dagegen vor sich hinstellen, und so sie, mit der Feder in der Hand, allgemeinen Regeln der Vernunft gemäss, doch gleich als Facta, empirisch ordnen, und so, weil

Bei einer vollen Tafel, wo die Vielheit der Gerichte nur auf das lange Zusammenhalten der Gäste *(coenam ducere)* abgezweckt ist, geht die Unterredung gewöhnlich durch drei Stufen: 1. Erzählen, 2. Räsonniren und 3. Scherzen. — A. Die Neuigkeit des Tages, zuerst einheimische, dann auch auswärtige, durch Privatbriefe und Zeitungen eingelaufene. — B. Wenn dieser erste Appetit befriedigt ist, so wird die Gesellschaft schon lebhafter: denn weil beim Vernünfteln Verschiedenheit der Beurtheilung über ein und dasselbe auf die Bahn gebrachte Object schwerlich zu vermeiden ist, und Jeder doch von der seinigen eben nicht die geringste Meinung hat, so erhebt sich ein Streit, der den Appetit für Schüssel und Bouteille rege und, nach dem Maasse der Lebhaftigkeit dieses Streits und der Theilnahme an demselben, auch gedeihlich macht. — C. Weil aber das Vernünfteln immer eine Art von Arbeit und Kraftanstrengung ist, diese aber durch einen während desselben ziemlich reichlichen Genuss endlich beschwerlich wird, so fällt die Unterredung natürlicherweise auf das

---

das Vorige in gewissen Puncten ausgemacht ist, den folgenden Tag die Arbeit von da fortsetzen, wo er sie gelassen hatte. — Was den Philosophen betrifft, so kann man ihn gar nicht als Arbeiter am Gebäude der Wissenschaften, d. i. nicht als Gelehrten, sondern muss ihn als Weisheitsforscher betrachten. — Es ist die blosse Idee von einer Person, die den Endzweck alles Wissens sich praktisch und (zum Behuf desselben) auch theoretisch zum Gegenstande macht, und man kann diesen Namen nicht im Plural, sondern nur im Singular brauchen (der Philosoph urtheilt so oder so), weil er eine blosse Idee bezeichnet, Philosophen aber zu nennen eine Vielheit von dem andeuten würde, was doch absolute Einheit ist.

blosse Spiel des Witzes, zum Theil auch dem anwesenden Frauenzimmer zu gefallen, auf welches die kleinen muthwilligen, aber nicht beschämenden Angriffe auf ihr Geschlecht die Wirkung thun, sich in ihrem Witz selbst vortheilhaft zu zeigen, und so endigt die Mahlzeit mit Lachen, welches, wenn es laut und gutmüthig ist, die Natur durch Bewegung des Zwerchfells und der Eingeweide ganz eigentlich für den Magen zur Verdauung, als zum körperlichen Wohlbefinden bestimmt hat, indessen, dass die Theilnehmer am Gastmahl, Wunder wie viel! Geistescultur in einer Absicht der Natur zu finden wähnen. — Eine Tafelmusik bei einem festlichen Schmause grosser Herren ist das geschmackloseste Unding, das die Schwelgerei immer ausgesonnen haben mag.

Die Regeln eines geschmackvollen Gastmahls, das die Gesellschaft animirt, sind: a. Wahl eines Stoffs zur Unterredung, der Alle interessirt und immer Jemandem Anlass giebt, etwas schicklich hinzuzusetzen; b. keine tödtliche Stille, sondern nur augenblickliche Pausen in der Unterredung entstehen zu lassen; c. den Gegenstand nicht ohne Noth zu variiren und von einer Materie zu einer andern abzuspringen, weil das Gemüth am Ende des Gastmahls, wie am Ende eines Drama (dergleichen auch das zurückgelegte ganze Leben des vernünftigen Menschen ist), sich unvermeidlich mit der Rückerinnerung der mancherlei Acte des Gesprächs beschäftigt: wo denn, wenn es keinen Faden des Zusammenhangs herausfinden kann, es sich verwirrt fühlt und in der Cultur nicht fortgeschritten, sondern eher rückgängig geworden zu seyn mit Unwillen inne wird. — Man muss einen Gegenstand, der unterhaltend ist, beinahe erschöpfen, ehe man zu einem anderen übergeht, und beim Stocken des Gesprächs etwas Anderes damit Verwandtes zum Versuch in die Gesellschaft unbemerkt zu spielen verstehen: so kann ein Einziger in der Gesellschaft unbemerkt und unbeneidet diese Leitung der Gespräche übernehmen; d. keine Rechthaberei, weder für sich noch für die Mitgenossen der Gesellschaft entstehen oder dauern zu lassen, vielmehr, da diese Unterhaltung kein Geschäft, sondern nur Spiel seyn soll, jene Ernsthaftigkeit durch einen geschickt angebrachten Scherz abwenden; e. in dem ernstlichen Streit, der gleichwohl nicht zu vermeiden ist, sich selbst und seinen Affect sorgfältig so in Disciplin zu erhalten, dass wechselseitige Achtung und Wohlwollen immer hervorleuchte, wobei es mehr auf den Ton (der nicht schreihälsig oder arrogant seyn muss), als auf den Inhalt des Gesprächs ankommt, damit keiner der Mitgäste mit dem anderen entzweit aus der Gesellschaft in die Häuslichkeit zurückkehre.

So unbedeutend diese Gesetze der verfeinerten Menschheit auch scheinen mögen, vornämlich wenn man sie mit dem Reinmoralischen vergleicht, so ist doch Alles, was Geselligkeit befördert, wenn es auch nur in gefallenden Maximen oder Manieren bestände, ein die Tugend vortheilhaft kleidendes Gewand, welches der letzteren auch in ernsthafter Rücksicht zu empfehlen ist. — Der Purism des Cynikers und die Fleischestödtung des Anachoreten, ohne gesellschaftliches Wohlleben, sind verzerrte Gestalten der Tugend und für diese nicht einladend; sondern, von den Grazien verlassen, können sie auf Humanität nicht Anspruch machen.

Der

Anthropologie

zweiter Theil.

Die anthropologische Charakteristik.

Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äusseren zu erkennen.

Eintheilung.

A. Der Charakter der Person, B. der Charakter des Geschlechts, C. der Charakter des Volks, D. der Charakter der Race*, E. der Charakter der Gattung.

A.

Der Charakter der Person.

§. 88.

In pragmatischer Rücksicht bedient sich die allgemeine, natürliche (nicht bürgerliche) Zeichenlehre *(semiotica universalis)* des Worts Charakter in zwiefacher Bedeutung, da man theils sagt: ein gewisser Mensch hat diesen oder jenen (physischen) Charakter: theils er hat überhaupt einen Charakter (einen moralischen), der nur ein einziger, oder gar keiner seyn kann. Das erste ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen, oder Naturwesens; das zweite desselben als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens. Der Mann von Grundsätzen, von dem man sicher weiss, wessen man

---

[*] Dieser vierte Charakter war hier bei den Aufschriften der Eintheilung in allen drei Ausgaben ausgelassen, hatte aber dennoch unten bei der Ausführung seine abgesonderte Stellung erhalten. Sch.

sich, nicht etwa von seinem Instinct, sondern von seinem Willen zu versehen hat, hat einen Charakter. — Daher kann man in der Charakteristik ohne Tautologie, in dem, was zu seinem Begehrungsvermögen gehört (praktisch ist), das Charakteristische in a. Naturell oder Naturanlage, b. Temperament, oder Sinnesart und c. Charakter schlechthin, oder Denkungsart, eintheilen. — Die beiden ersteren Anlagen zeigen an, was sich aus dem Menschen machen lässt; die dritte (moralische), was er aus sich selbst zu machen bereit ist.

I.

Von dem Naturell.

Der Mensch hat ein gutes Gemüth, bedeutet: er ist nicht störrisch, sondern nachgebend; er wird zwar aufgebracht, aber leicht besänftigt und hegt keinen Groll (ist negativ-gut). — Dagegen, um von ihm sagen zu können: „er hat ein gutes Herz", ob dieses zwar auch zur Sinnesart gehört, will schon mehr sagen. Es ist ein Antrieb zum Praktisch-guten, wenn es gleich nicht nach Grundsätzen verübt wird, so: dass der Gutmüthige und Gutherzige beides Leute sind, die ein schlauer Gast brauchen kann, wie er will. — Und so geht das Naturell mehr (subjectiv) auf das Gefühl der Lust oder Unlust, wie ein Mensch vom andern afficirt wird (und jenes kann hierin etwas Charakteristisches haben), als (objectiv) auf das Begehrungsvermögen; wo das Leben sich nicht blos im Gefühl, innerlich, sondern auch in der Thätigkeit, äusserlich, obgleich blos nach Triebfedern der Sinnlichkeit offenbart. In dieser Beziehung besteht nun das Temperament, welches von einer habituellen (durch Gewohnheit zugezogenen) Disposition noch unterschieden werden muss, weil dieser keine Naturanlage, sondern blosse Gelegenheitsursachen zum Grunde liegen.

II.

Vom Temperament.

Physiologisch betrachtet, versteht man, wenn vom Temperament die Rede ist, die körperliche Constitution (den starken oder schwachen Bau) und Complexion (das Flüssige, durch die Lebenskraft gesetzmässig Bewegliche im Körper; worin die Wärme oder Kälte in Bearbeitung dieser Säfte mit begriffen ist).

Psychologisch aber erwogen, d. i. als Temperament der Seele (Gefühls- und Begehrungsvermögens), werden jene, von der Blutbeschaffenheit entlehnte, Ausdrücke nur als nach der Analogie des Spiels der Gefühle und Begierden mit körperlichen bewegenden Ursachen (worunter das Blut die vornehmste ist) vorgestellt.

Da ergiebt sich nun: dass die Temperamente, die wir blos der Seele beilegen, doch wohl ingeheim das Körperliche im Menschen auch zur mitwirkenden Ursache haben mögen: — ferner dass, da sie erstlich die Obereintheilung derselben in Temperamente des Gefühls und der Thätigkeit zulassen, zweitens jede derselben mit Erregbarkeit der Lebenskraft *(intensio)*, oder Abspannung *(remissio)* derselben, verbunden werden kann, — gerade nur vier einfache Temperamente (wie in den 4 syllogistischen Figuren durch den *medius-terminus)* aufgestellt werden können: das sanguinische, das melancholische, das cholerische und das phlegmatische; wodurch dann die alten Formen beibehalten werden können, und nur eine, dem Geist dieser Temperamentenlehre angepasste, bequemere Deutung erhalten.

Hierbei dient der Ausdruck der Blutbeschaffenheit nicht dazu: die Ursache der Phänomene des sinnlich afficirten Menschen anzugeben, — es sey nach der Humoral- oder der Nervenpathologie; sondern sie nur den beobachteten Wirkungen nach zu classificiren; denn man verlangt nicht vorher zu wissen, welche chemische Blutmischung es sey, die zur Benennung einer gewissen Temperamentseigenschaft berechtige, sondern welche Gefühle und Neigungen man bei der Beobachtung des Menschen zusammenstellt, um für ihn den Titel einer besonderen Classe schicklich anzugeben.

Die Obereintheilung der Temperamentenlehre kann also die seyn: in Temperamente des Gefühls und Temperamente der Thätigkeit, und diese kann durch Untereintheilung wieder in zwei Arten zerfallen, die zusammen die 4 Temperamente geben. — Zu dem Temperamenten des **Gefühls** zähle ich nun das sanguinische, A, und sein Gegenstück, das melancholische, B. — Das erstere hat die Eigenthümlichkeit, dass die Empfindung schnell und stark afficirt wird, aber nicht tief eindringt (nicht dauerhaft ist); dagegen in dem zweiten die Empfindung weniger auffallend ist, aber sich tief einwurzelt. Hierin muss man diesen Unterschied der Temperamente des Gefühls, und nicht in den Hang zur Fröhlichkeit oder Traurigkeit setzen. Denn der Leichtsinn der Sanguinischen disponirt zur Lustigkeit, der Tiefsinn dagegen, der über einer Empfindung brütet, benimmt dem Frohsinn seine leichte Veränderlichkeit, ohne darum eben Traurigkeit zu bewirken. — Weil aber alle Abwechselung, die man in seiner Gewalt hat, das Gemüth überhaupt belebt und stärkt, so ist der, welcher Alles, was ihm begegnet, auf die leichte Achsel nimmt, wenn gleich nicht weiser, doch gewiss glücklicher, als der an Empfindungen klebt, die seine Lebenskraft starren macht.

I.

Temperamente des Gefühls.

A.

Das sanguinische Temperament des Leichtblütigen.

Der Sanguinische giebt seine Sinnesart an folgenden Äusserungen zu erkennen. Es ist sorglos und von guter

Hoffnung; giebt jedem Dinge für den Augenblick eine grosse Wichtigkeit, und den folgenden mag er daran nicht weiter denken. Er verspricht ehrlicherweise, aber hält nicht Wort, weil er nicht vorher tief genug nachgedacht hat, ob er es auch zu halten vermögend seyn werde. Er ist gutmüthig genug, Anderen Hülfe zu leisten, ist aber ein schlimmer Schulder, und verlangt immer Fristen. Er ist ein guter Gesellschafter, scherzhaft, aufgeräumt, mag keinem Dinge gerne grosse Wichtigkeit geben (*Vive la bagatelle!*), und hat alle Menschen zu Freunden. Er ist gewöhnlich kein böser Mensch, aber ein schlimm zu bekehrender Sünder, den etwas zwar sehr reut, der aber diese Reue (die nie ein Gram wird) bald vergisst. Er ermüdet unter Geschäften und ist doch rastlos beschäftigt, in dem, was blos Spiel ist, weil dieses Abwechselung bei sich führt und das Beharren seine Sache nicht ist.

B.

Das melancholische Temperament des Schwerblütigen.

Der zur Melancholie Gestimmte (nicht der Melancholische, denn das bedeutet einen Zustand, nicht den blossen Hang zu einem Zustande) giebt allen Dingen, die ihn selbst angehen, eine grosse Wichtigkeit; findet allerwärts Ursache zu Besorgnissen und richtet seine Aufmerksamkeit zuerst auf die Schwierigkeiten: so wie dagegen der Sanguinische von der Hoffnung des Gelingens anhebt, daher jener auch tief, so wie dieser nur oberflächlich denkt. Er verspricht schwerlich, weil ihm das Worthalten theuer, aber das Vermögen dazu bedenklich ist. Nicht, dass dieses Alles aus moralischen Ursachen geschähe (denn es ist hier von sinnlichen Triebfedern die Rede), sondern weil ihm das Widerspiel Ungelegenheit, und ihn eben darum besorgt, misstrauisch und bedenklich, dadurch aber auch für den Frohsinn unempfänglich macht. — Übrigens ist diese Gemüthsstimmung, wenn sie habituell ist, doch der des Menschenfreundes, welche mehr ein Erbtheil des Sanguinischen ist, wenigstens dem Anreize nach, entgegen, weil der, welcher *selbst* die Freude entbehren muss, sie schwerlich Anderen gönnen wird.

II.

Temperamente der Thätigkeit.

C.

Das cholerische Temperament des *Warmblütigen.*

Man sagt von ihm: er ist *hitzig*; brennt schnell auf, wie Strohfeuer; lässt sich durch Nachgeben des Anderen bald besänftigen, zürnt alsdann ohne zu hassen, und liebt wohl gar den noch desto mehr, der ihm bald nachgegeben hat. — Seine Thätigkeit ist *rasch*, aber nicht anhaltend. — Er ist geschäftig, aber unterzieht sich selbst ungern den Geschäften, eben darum weil er es nicht anhaltend ist, und macht also gern den blossen Befehlshaber, der sie leitet, aber selbst nicht ausführen will. Daher ist seine herrschende Leidenschaft Ehrbegierde, er hat gern mit öffentlichen Geschäften zu thun und will laut gepriesen seyn. Er liebt daher den *Schein* und den Pomp der *Formalitäten*; nimmt gerne in Schutz und ist dem Scheine nach grossmüthig, aber nicht aus Liebe, sondern aus Stolz, denn er liebt *sich* mehr selbst. — Er hält auf Ordnung und scheint deshalb klüger, als er ist. Er ist habsüchtig, um nicht filzig zu seyn; ist höflich, aber mit Ceremonie, steif und geschroben im Umgange und hat gerne irgend einen Schmeichler, der das Stichblatt seines Witzes ist, leidet mehr Kränkungen durch den Widerstand Anderer gegen seine *stolzen* Anmaassungen, als je der Geizige durch seine *habsüchtigen*, weil ein Bischen kaustischen Witzes ihm den Nimbus seiner Wichtigkeit ganz wegbläst; indessen dass der Geizige doch durch den Gewinn dafür schadlos gehalten wird. — — Mit einem Wort das cholerische Temperament ist unter allen am wenigsten glücklich, weil es am meisten den Widerstand gegen sich aufruft.

D.

Das phlegmatische Temperament des Kaltblütigen.

Phlegma bedeutet Affectlosigkeit, nicht Trägheit (Leblosigkeit), und man darf den Mann, der viel Phlegma hat, darum sofort nicht einen Phlegmatiker, oder ihn phlegmatisch, nennen, und ihn unter diesem Titel in die Classe der Faullenzer setzen.

Phlegma, als Schwäche, ist Hang zur Unthätigkeit, sich durch selbst starke Triebfedern zu Geschäften nicht bewegen zu lassen. Die Unempfindlichkeit dafür ist willkührliche Unnützlichkeit, und die Neigungen gehen nur auf Sättigung und Schlaf.

Phlegma, als Stärke, ist dagegen die Eigenschaft: nicht leicht oder rasch, aber, wenn gleich langsam, doch anhaltend bewegt zu werden. — Der, welcher eine gute Dosis von Phlegma in seiner Mischung hat, wird langsam warm, aber er behält die Wärme länger. Er geräth nicht leicht in Zorn, sondern bedenkt sich erst, ob er nicht zürnen solle; wenn andererseits der Cholerische rasend werden möchte, dass er den festen Mann nicht aus seiner Kaltblütigkeit bringen kann.

Mit einer ganz gewöhnlichen Dosis der Vernunft, aber zugleich diesem Phlegma, von der Natur ausgestattet, ohne zu glänzen und doch von Grundsätzen, nicht vom Instinct, ausgehend, hat der Kaltblütige nichts zu bereuen. Sein glückliches Temperament vertritt bei ihm die Stelle der Weisheit, und man nennt ihn, selbst im gemeinen Leben oft den Philosophen. Durch dieses ist er Anderen überlegen, ohne ihre Eitelkeit zu kränken. Man nennt ihn auch oft durchtrieben, denn alle auf ihn losgeschnellte Ballisten und Katapulten prallen von ihm als einem Wollsack ab. Er ist ein verträglicher Ehemann, und weiss sich die Herrschaft über Frau und Verwandte zu verschaffen, indessen dass er scheint Allen zu Willen zu seyn, weil er durch seinen unbiegsamen, aber überlegten Willen den ihrigen zu dem seinen umzustimmen versteht: wie Körper, welche mit kleiner Masse und grosser Geschwindigkeit den Stoss ausüben, durchbohren, mit weniger Geschwindigkeit aber und grösserer Masse das ihnen entgegenstehende Hinderniss mit sich fortführen, ohne es zu zertrümmern.

Wenn ein Temperament die Beigesellung eines andern seyn soll — wie das gemeiniglich geglaubt wird. — z. B.

A — — — — — — B
Das Sanguinische Das Melancholische
| |
| |
| |
C — — — — — D
Das Cholerische Das Phlegmatische

so widerstehen sie entweder einander, oder sie neutralisiren sich. Das erstere geschieht, wenn das sanguinische mit dem melancholischen, ingleichen wenn das cholerische mit dem phlegmatischen in einem und demselben Subject als vereinigt gedacht werden will: denn sie (A und B, ingleichen C und D) stehen gegen einander im Widerspruch. — Das zweite, nämlich die Neutralisirung, würde in der (gleichsam chemischen) Mischung des sanguinischen mit dem cholerischen, und des melancholischen, mit dem phlegmatischen (A und C, ingleichen B und D) geschehen. Denn die gutmüthige Fröhlichkeit kann nicht in demselben Act mit dem abschreckenden Zorn zusammenschmelzend gedacht werden, eben so wenig wie die Pein des Selbstquälers mit der zufriedenen Ruhe des sich selbst genugsamen Gemüths. — Soll aber einer dieser zwei Zustände in demselben Subject mit dem andern wechseln, so giebt das blosse Launen, aber kein bestimmtes Temperament ab.

Also giebt es keine zusammengesetzten Temperamente, z. B. ein sanguinisch-cholerisches (welches die Windbeutel alle haben wollen, indem sie alsdann gnädige, aber doch auch strenge Herrn zu seyn vorgaukeln), sondern es sind in Allem deren nur vier, und jedes derselben einfach, und man weiss nicht, was aus dem Menschen gemacht werden soll, der sich ein gemischtes zueignet.

Frohsinn und Leichtsinn, Tiefsinn und Wahnsinn, Hochsinn und Starrsinn, endlich Kaltsinn und Schwachsinn sind nur als Wirkungen des Temperaments in Beziehung auf ihre Ursache unterschieden[*].

III.

Vom Charakter als der Denkungsart.

Von einem Menschen schlechthin sagen zu können: „er hat einen Charakter" heisst sehr viel von ihm, nicht allein gesagt, sondern auch gerühmt, denn das ist eine Seltenheit, die Hochachtung gegen ihn und Bewunderung erregt.

Wenn man unter dieser Benennung überhaupt das versteht, wessen man sich zu ihm sicher zu versehen hat, es mag Gutes oder Schlimmes seyn, so pflegt man dazu zu setzen; er hat diesen oder jenen Charakter, und dann bezeichnet der Ausdruck die Sinnesart. — Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subject sich selbst an bestimmte praktische Principien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat. Ob nun zwar diese Grundsätze auch bisweilen falsch und fehlerhaft seyn dürften, so hat doch das Formelle des Wollens überhaupt, nach festen Grundsätzen zu handeln (nicht wie in einem Mückenschwarm bald hierhin bald dahin abzuspringen), etwas Schätzbares und Bewunderungswürdiges in sich, wie es denn auch etwas Seltenes ist.

---

[*] Welchen Einfluss die Verschiedenheit des Temperaments auf die öffentlichen Geschäfte, oder umgekehrt diese (durch die Wirkung, den die gewohnte Übung in diesem auf jenen) hat, will man dann auch, theils durch Erfahrung, theils auch mit Beihülfe der muthmasslichen Gelegenheitsursachen erklügelt haben. So heisst es z. B.

In der Religion ist der Choleriker orthodox
der Sanguinische Freigeist
der Melancholische Schwärmer
der Phlegmatische Indifferentist. —

Allein das sind so hingeworfene Urtheile, die für die Charakteristik so viel gelten, als scurrilischer Witz ihnen einräumt *(valent quantum possunt)*.

Es kommt hierbei nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht; denn das erstere gehört zum Temperament (wobei das Subject grossentheils passiv ist), und nur das letztere giebt zu erkennen, dass er einen Charakter habe.

Alle andere gute und nutzbare Eigenschaften desselben haben einen Preis, sich gegen andere, die eben so viel Nutzen schaffen, austauschen zu lassen; das Talent einen **Marktpreis**, denn der Landes- oder Gutsherr kann einen solchen Menschen auf allerlei Art brauchen; — das Temperament einen **Affectionspreis**, man kann sich mit ihm gut unterhalten, er ist ein angenehmer Gesellschafter; — aber — der Charakter hat einen innern **Werth*** und ist über allen Preis erhaben.

---

* Ein Seefahrer hörte in einer Gesellschaft dem Streite zu, den Gelehrte über den Rang unter sich, nach ihren Facultäten, führten. Er entschied ihn auf seine Art, nämlich: wie viel ihm wohl ein Mensch, den er gekapert hätte, beim Verkauf auf dem Markt in Algier einbringen würde. Den Theologen und Juristen kann dort kein Mensch brauchen; aber der Arzt versteht ein Handwerk und kann für baar gelten. — König Jakob I. von England wurde von der Amme, die ihn gesäugt hatte, gebeten: er möchte doch ihren Sohn zum Gentleman (feinem Manne) machen. Jakob antwortete: das kann ich nicht; ich kann ihn wohl zum Grafen, aber zum Gentleman muss Er sich selbst machen. — Diogenes (der Cyniker) ward

Von den Eigenschaften, die blos daraus folgen, dass der Mensch einen Charakter hat oder ohne Charakter ist.

1. Der Nachahmer (im Sittlichen) ist ohne Charakter, denn dieser besteht eben in der Originalität der Denkungsart. Er schöpft aus einer von ihm selbst geöffneten Quelle seines Verhaltens. Darum aber darf der Vernunftmensch doch auch nicht Sonderling seyn; ja er wird es niemals seyn, weil er sich auf Principien fusst, die für Jedermann gelten. Jener ist der Nachäffer des Mannes, der einen Charakter hat. Die Gutartigkeit aus Temperament ist ein Gemälde aus Wasserfarben und kein Charakterzug; dieser aber in Carricatur gezeichnet, ist ein frevelhafter Spott über den Mann von wahrem Charakter getrieben, weil er das Böse, das einmal zum öffentlichen Gebrauch (zur Mode) geworden, nicht mitmacht und so als ein Sonderling dargestellt wird.

2. Die Bösartigkeit, als Temperamentsanlage, ist doch weniger schlimm, als die Gutartigkeit der letzteren ohne Charakter; denn durch den letzteren kann man über die erstere die Oberhand gewinnen. — Selbst ein Mensch von bösem Charakter (wie Sylla), wenn er gleich durch die Gewaltthätigkeit seiner festen Maximen Abscheu erregt, ist doch zugleich ein Gegenstand der Bewunderung: wie

---

(wie die vorgebliche Geschichte lautet) auf einer Seereise bei der Insel Kreta weggekapert und auf dem Markte bei einem öffentlichen Sklavenverkauf ausgeboten. Was kannst du, was verstehst du? fragte ihn der Mäkler, der ihn auf eine Erhöhung gestellt hatte. „Ich verstehe zu regieren," antwortete der Philosoph, „und Du suche mir einen Käufer, der einen Herren nöthig hat." Der Kaufmann, über dieses seltsame Ansinnen in sich selbst gekehrt, schlug zu in diesem seltsamen Handel, indem er seinen Sohn dem Letzteren zur Bildung übergab, aus ihm zu machen, was er wollte, selbst aber einige Jahre in Asien Handlung trieb und dann seinen vorher ungeschlachten Sohn in einen geschickten, wohlgesitteten, tugendhaften Menschen umgebildet zurück erhielt. — — So ungefähr kann man die Gradation des Menschenwerths schätzen.

Seelenstärke überhaupt in Vergleichung mit Seelengüte, welche freilich beide in dem Subject vereinigt angetroffen werden müssen, um das herauszubringen, was mehr Ideal, als in der Wirklichkeit ist, nämlich: zum Titel der Seelengrösse berechtigt zu seyn.

3. Der steife unbiegsame Sinn bei einem gefassten Vorsatz (wie etwa an Karl XII.) ist zwar eine dem Charakter sehr günstige Naturanlage, aber noch nicht ein bestimmter Charakter überhaupt. Denn dazu werden Maximen erfordert, die aus der Vernunft und moralisch-praktischen Principien hervorgehen. Daher kann man nicht füglich sagen: die Bosheit dieses Menschen ist eine Charaktereigenschaft desselben, denn alsdann wäre sie teuflisch; der Mensch aber billigt das Böse in sich nie, und so giebt es eigentlich keine Bosheit aus Grundsätzen, sondern nur aus Verlassung derselben. — — Man thut also am besten, wenn man die Grundsätze, welche den Charakter betreffen, negativ vorträgt. Sie sind:

* * *

a. Nicht vorsätzlich unwahr zu reden, daher auch behutsam zu sprechen, damit man nicht den Schimpf des Widerrufens auf sich ziehe.

b. Nicht heucheln: vor den Augen gut gesinnt scheinen, hinter dem Rücken aber feindselig seyn.

c. Sein (erlaubtes) Versprechen nicht brechen: wozu auch gehört: selbst das Andenken einer Freundschaft, die nun gebrochen ist, noch zu ehren, und die ehemalige Vertraulichkeit und Offenherzigkeit des Andern nicht nachher zu missbrauchen.

d. Sich nicht mit schlechtdenkenden Menschen in einen Geschmacksumgang einzulassen und, des *noscitur ex socio etc.* eingedenk, den Umgang nur auf Geschäfte einzuschränken.

e. Sich an die Nachrede aus dem seichten und boshaften Urtheil Anderer nicht zu kehren; denn das Gegentheil verräth schon Schwäche, wie auch die Furcht des Verstosses wider die Mode, welche ein flüchtiges, veränderliches Ding ist, zu mässigen, und wenn sie denn schon einige Wichtigkeit des Einflusses bekommen hat, ihr Gebot wenigstens nicht auf die Sittlichkeit auszudehnen.

Der Mensch, der sich eines Charakters in seiner Denkungsart bewusst ist, hat ihn nicht von der Natur, sondern muss ihn jederzeit erworben haben. Man kann auch annehmen, dass die Gründung desselben, gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewisse Feierlichkeit der Angelobung, die er sich selbst thut, sie und den Zeitpunct, da diese Umwandlung in ihm vorging, gleich einer neuen Epoche, ihm unvergesslich mache. — Erziehung, Beispiele und Belehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen überhaupt nicht nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die auf den Überdruss am schwankenden Zustande des Instincts auf einmal erfolgt, bewirken. Vielleicht werden nur Wenige seyn, die diese Revolution vor dem 30sten Jahre versucht, und noch wenigere, die sie vor dem 40sten fest gegründet haben. — Fragmentarisch ein besserer Mensch werden zu wollen, ist ein vergeblicher Versuch; denn der eine Eindruck erlischt, während dessen man an einem anderen arbeitet; die Gründung eines Charakters aber ist, absolute Einheit des innern Princips des Lebenswandels überhaupt. — Auch sagt man: dass Poeten keinen Charakter haben, z. B. ihre besten Freunde zu beleidigen, ehe sie einen witzigen Einfall aufgäben; oder dass er bei Hofleuten, die sich in alle Formen fügen müssen, gar nicht zu suchen sey, und dass es bei Geistlichen, die dem Herrn des Himmels, zugleich aber auch den Herren der Erde in einerlei Stimmung den Hof machen, mit der Festigkeit des Charakters nur misslich bestellt sey, dass also einen inneren (moralischen) Charakter zu haben, wohl nur ein frommer Wunsch sey und bleiben werde. Vielleicht aber sind wohl gar die Philosophen daran Schuld: dadurch dass sie diesen Begriff noch nie abgesondert in ein genugsam helles Licht gesetzt und die Tugend nur in Bruchstücken, aber nie ganz in ihrer schönen Gestalt vorstellig und für alle Menschen interessant zu machen gesucht haben.

Mit einem Worte: Wahrhaftigkeit im Innern des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden Anderen sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewusstseyns eines Menschen, dass er einen Charakter hat, und, da diesen zu haben das Minimum ist, was man von einem vernünftigen Menschen fordern kann, zugleich aber auch das Maximum des inneren Werths (der Menschenwürde), so muss, ein Mann von Grundsätzen zu seyn (einen bestimmten Charakter zu haben), der gemeinsten Menschenvernunft möglich und dadurch dem grössten Talent, der Würde nach, überlegen seyn.

Von der Physiognomik.

Sie ist die Kunst, aus der sichtbaren Gestalt eines Menschen, folglich aus dem Äusseren, das Innere desselben zu beurtheilen; es sey seiner Sinnesart oder Denkungsart nach. — Man beurtheilt ihn hier nicht in seinem krankhaften, sondern gesunden Zustande; nicht wenn sein Gemüth in Bewegung, sondern wenn es in Ruhe ist. — Es versteht sich von selbst, dass, wenn der, welchen man in dieser Absicht beurtheilt, inne wird, dass man ihn beobachte und sein Inneres ausspähe, sein Gemüth nicht in Ruhe, sondern im Zustande des Zwanges und der inneren Bewegung, ja selbst des Unwillens sey, sich eines Anderen Censur ausgesetzt zu sehen.

Wenn eine Uhr ein gefälliges Gehäuse hat, so kann man daraus (sagt ein berühmter Uhrmacher) nicht mit Sicherheit urtheilen, dass auch das Innere gut sey; ist das Gehäuse aber schlecht gearbeitet, so kann man mit ziemlicher Gewissheit schliessen, dass auch das Innere nicht viel tauge; denn der Künstler wird doch ein fleissig und gut gearbeitetes Werk dadurch nicht in Misscredit bringen, dass er das Äussere desselben, welches die wenigste Arbeit kostet, vernachlässigt. — Aber nach der Analogie eines menschlichen Künstlers mit dem unerforschlichen Schöpfer der Natur, wäre es ungereimt auch hier zu schliessen: dass er etwa einer guten Seele auch einen schönen Leib werde beigegeben haben, um den Menschen, den er schuf, bei andern Menschen zu empfehlen und in Aufnahme zu bringen, oder auch umgekehrt, einen von dem andern, (durch das *hic niger est, hunc tu Romane caveto*) abgeschreckt haben werde. Denn der **Geschmack**, der einen blos subjectiven Grund des Wohlgefallens oder Missfallens eines Menschen an dem anderen (nach ihrer Schönheit oder Hässlichkeit) enthält, kann der **Weisheit**, welche objectiv das Daseyn derselben mit gewissen Naturbeschaffenheiten zum **Zweck** hat (den wir schlechterdings nicht einsehen können), nicht zur Richtschnur dienen, um diese zwei heterogenen Dinge, als in einem und demselben Zweck vereinigt, im Menschen anzunehmen.

Von der Leitung der Natur zur Physiognomik.

Dass wir dem, welchem wir uns anvertrauen sollen, er mag uns auch noch so gut empfohlen seyn, vorher ins Gesicht, vornämlich in die Augen, sehen, um zu erforschen, wessen wir uns gegen ihn zu versehen haben, ist ein Naturantrieb, und das Abstossende oder Anziehende in seiner Geberdung entscheidet über unsere Wahl, oder macht uns auch bedenklich, ehe wir noch seine Sitten erkundigt haben, und so ist nicht zu streiten, dass es eine physiognomische Charakteristik gebe, die aber nie eine Wissenschaft werden kann, weil die Eigenthümlichkeit einer menschlichen **Gestalt**, die auf gewisse Neigungen oder Vermögen des angeschauten Subjects hindeutet, nicht durch Beschreibung nach Begriffen, sondern durch Abbildung und Darstellung in der Anschauung oder ihrer Nachahmung verstanden werden kann: wo die Menschengestalt im Allgemeinen, nach ihren **Varietäten**, deren jede auf eine besondere innere Eigenschaft des Menschen im Inneren hindeuten soll, der Beurtheilung ausgesetzt wird.

(272 — 273)

Nachdem die Carricaturzeichnungen menschlicher Köpfe von Baptista Porta, welche Thierköpfe, nach der Analogie mit gewissen charakteristischen Menschengesichtern verglichen darstellen, und daraus auf eine Ähnlichkeit der Naturanlagen in beiden schliessen sollten, längst vergessen, Lavater's weitläufige, durch Silhouetten zu einer eine Zeit lang allgemein beliebten und wohlfeilen Waare gewordene, Verbreitung dieses Geschmacks aber neuerdings ganz verlassen worden: — nachdem fast nichts mehr, als etwa die, doch zweideutige, Bemerkung (des Hrn. v. Archenholz) übrig geblieben ist, dass das Gesicht eines Menschen, das man durch eine Grimasse für sich allein nachahmt, auch zugleich gewisse Gedanken oder Empfindungen rege mache, die mit dem Charakter desselben übereinstimmen — so ist die Physiognomik, als Ausspähungskunst des Innern im Menschen vermittelst gewisser äusserer unwillkürlich gegebener Zeichen, ganz aus der Nachfrage gekommen, und nichts von ihr übrig geblieben, als die Kunst der Cultur des Geschmacks und zwar nicht an Sachen, sondern an Sitten, Manieren und Gebräuchen, um durch eine Kritik, welche dem Umgange mit Menschen und der Menschenkenntniss überhaupt beförderlich wäre, dieser zu Hülfe zu kommen.

Eintheilung der Physiognomik.

Von dem Charakteristischen 1. in der Gesichtsbildung; 2. in den Gesichtszügen; 3. in der habituellen Gesichtsgeberdung (den Mienen).

A.

Von der Gesichtsbildung.

Es ist merkwürdig, dass die Griechischen Künstler auch ein Ideal der Gesichtsbildung (für Götter und Heroen) im Kopfe hatten, welches immerwährende Jugend und zugleich von allen Affecten freie Ruhe — in Statuen, Cameen und Intaglios — ohne einen Reiz hineinzulegen, ausdrücken sollte. — Das Griechische perpendiculäre

Profil macht die Augen tiefer liegend, als es nach unserem Geschmack (der auf den Reiz angelegt ist) seyn sollte, und selbst eine Mediceische Venus entbehrt desselben. — Die Ursache davon mag seyn: dass, da das Ideal eine bestimmte unabänderliche Norm seyn soll, eine aus dem Gesicht von der Stirn in einem Winkel abspringende Nase (wo dann der Winkel grösser oder kleiner seyn kann) keine bestimmte Regel der Gestalt, wie es doch das, was zur Norm gehört, erfordert — abgeben würde. Auch haben die neueren Griechen, ungeachtet ihrer, sonst dem übrigen Körperbau nach, schönen Bildung, doch jene ernste Perpendicularität des Profils in ihrem Gesichte nicht, welches jene Idealität in Ansehung der Kunstwerke als Urbilder zu beweisen scheint. — Nach diesen mythologischen Mustern kommen die Augen tiefer zu liegen, und werden an der Nasenwurzel etwas in Schatten gestellt, dagegen man die für schön gehaltenen Gesichter der Menschen jetziger Zeiten mit einem kleinen Absprung der Nase von der Richtung der Stirn (Einbucht an der Nasenwurzel) schöner findet.

Wenn wir über Menschen, so wie sie wirklich sind, unseren Beobachtungen nachgehen, so zeigt sich, dass eine genau abgemessene Regelmässigkeit gemeiniglich einen sehr ordinären Menschen, der ohne Geist ist, anzeige. Das Mittelmaass scheint das Grundmaass und die Basis der Schönheit, aber lange noch nicht die Schönheit selbst zu seyn, weil zu dieser etwas Charakteristisches erfordert wird. — Man kann aber dieses Charakteristische, auch ohne Schönheit, in einem Gesichte antreffen, worin der Ausdruck ihm doch, obgleich in anderer (vielleicht moralischen oder ästhetischen) Beziehung, sehr zum Vortheil spricht, d. i. an einem Gesicht bald hier, bald da an Stirn, Nase, Kinn oder Farbe des Haares u. s. w. tadeln, dennoch aber gestehen, dass für die Individualität der Person es doch empfehlender sey, als wenn die Regelmässigkeit vollkommen wäre, weil diese gemeinhin auch Charakterlosigkeit bei sich führt.

Hässlichkeit aber soll man keinem Gesichte vorrücken, wenn es nur in seinen Zügen nicht den Ausdruck eines durch Laster verdorbenen Gemüths, oder auch einen natürlichen, aber unglücklichen, Hang dazu verräth, z. B. einen gewissen Zug des Hämischlächelnden, sobald er spricht, oder auch der Dummdreistigkeit ohne mildernde Sanftheit, im Anblick dem Anderen ins Gesicht zu schauen und dadurch zu äussern, dass man sich aus jenes seinem Urtheile nichts mache. — Es giebt Männer, deren Gesicht (wie der Franzose spricht) *rébarbaratif* ist, mit denen man, wie man sagt, Kinder zu Bett jagen kann, oder die ein von Pocken zerrissenes und groteskes, oder, wie der Holländer es nennt, *wanschapenes* (gleichsam im Wahn, im Traume, gedachtes) Gesicht haben, aber doch zugleich so viel Gutmüthigkeit und Frohsinn zeigen, dass sie über ihr eigenes Gesicht ihren Spass treiben, das daher keineswegs hässlich genannt werden darf, ob sie es wohl gar nicht übel nehmen, wenn eine Dame von ihnen (wie von dem Pelisson bei der *académie française*) sagt: „Pelisson missbraucht die Erlaubniss, die die Männer haben, hässlich zu seyn." Noch ärger und dümmer ist es, wenn ein Mensch, von dem man Sitten erwarten darf, einen Gebrechlichen, wie der Pöbel, seine körperliche Verbrechen sogar, welche oft nur die geistigen Vorzüge zu erhöhen dienen, vorrückt, welches, wenn es gegen in früher Jugend Verunglückte geschieht (durch: du blinder, du lahmer Hund), sie wirklich bösartig, und sie gegen Wohlgebildete, die sich darum besser dünken, nach und nach erbittert macht.

Sonst sind die einheimischen ungewohnten Gesichter der Fremden für Völker, die aus ihrem Lande nie herauskommen, gemeiniglich ein Gegenstand des Spottes für diese. So rufen die kleinen Jungen in Japan, indem sie den dorthin handelnden Holländern nachlaufen: „O welche grosse Augen, welche grosse Augen!" und den Chinesen kommen die rothen Haare mancher Europäer, die ihr Land besuchen, widrig, die blauen Augen derselben aber lächerlich vor. —

Was die blossen Hirnschädel betrifft und ihre Figur, welche die Basis ihrer Gestalt ausmacht, z. B. die der Neger, der Kalmücken, der Südsee-Indianer u. A., so wie sie von Camper und vorzüglich von Blumenbach beschrieben werden, so gehören die Bemerkungen darüber mehr zur physischen Geographie, als zur pragmatischen Anthropologie. Ein Mittleres zwischen beiden kann die Bemerkung seyn, dass die Stirn des männlichen Geschlechts auch bei uns flach, die des weiblichen aber mehr kuglich zu seyn pflegt.

Ob ein Hügel auf der Nase einen Spötter anzeige, — ob die Eigenheit der Gesichtsbildung der Chinesen, von denen man sagt, dass der untere Kinnbacken etwas über den oberen hervorrage, eine Anzeige ihres Starrsinnes, oder die Stirn der Americaner, die von beiden Seiten mit Haaren verwachsen ist, ein Zeichen eines angebornen Schwachsinns u. s. w. sey, sind Conjecturen, die eine nur unsichere Auslegung verstatten.

B.

Von dem Charakteristischen in den Gesichtszügen.

Einem Manne schadet es, selbst im Urtheile des weiblichen Geschlechts, nicht, in seinem Gesicht durch Hautfarbe, oder Pockennarben verunstaltet und unlieblich geworden zu seyn, denn wenn Gutmüthigkeit in seinen Augen und zugleich der Ausdruck des Wackeren im Bewusstseyn seiner Kraft mit *Ruhe* verbunden aus seinen Blicken hervorleuchtet, so kann er immer beliebt und liebenswürdig seyn, und dafür allgemein gelten. — Man scherzt mit solchen und ihrer Liebenswürdigkeit *(per antiphrasin)*, und eine Frau kann auf den Besitz eines solchen Ehemannes stolz seyn. Ein solches Gesicht ist nicht Carricatur, denn diese ist vorsätzlich-übertriebene Zeichnung (Verzerrung) des Gesichts im Affect; zum Auslachen ersonnen und gehört zur Mimik; es muss vielmehr zu einer Varietät gezählt werden, die in der Natur liegt, und ist kein Fratzengesicht zu nennen (welches abschreckend wäre), sondern kann Liebe erwecken, ob es gleich nicht lieblich und, ohne schön zu seyn, doch nicht hässlich ist*.

C.

Von dem Charakteristischen der Mienen.

Mienen sind ins Spiel gesetzte Gesichtszüge, und in dieses wird man durch mehr oder weniger starken Affect gesetzt, zu welchem der Hang ein Charakterzug des Menschen ist.

Es ist schwer, den Eindruck eines Affects durch keine Miene zu verrathen; sie verräth sich durch die peinliche Zurückhaltung in der Geberde, oder im Ton, von selbst, und, wer zu schwach ist, seine Affecte zu beherrschen, bei dem wird auch das Mienenspiel (wider den Dank seiner Vernunft) das Innere blossstellen, was er gern verbergen und den Augen Anderer entziehen möchte. Aber die, welche in dieser Kunst Meister sind, werden, wenn man sie doch erräth, nicht eben für die besten Menschen, mit denen man im Vertrauen handeln kann, gehalten, vornämlich, wenn sie Mienen zu künsteln geübt sind, die dem, was sie thun, widersprechen.

---

* **Heidegger**, ein Deutscher Musicus in London, war ein abenteuerlich gestalteter, aber aufgeweckter und gescheuter Mann, mit dem auch Vornehme, der Conversation halber, gern in Gesellschaft waren. — Einstmals fiel es ihm ein, in einer Punschgesellschaft gegen einen Lord zu behaupten, dass er das hässlichste Gesicht in London sey. Der Lord sann nach und schlug eine Wette vor, dass er ihm ein noch hässlicheres aufstellen wollte, und nun liess er ein versoffenes Weib rufen, bei deren Anblick die ganze Gesellschaft in ein helles Lachen gerieth und ausrief: Heidegger, ihr habt die Wette verloren! Das geht so geschwind nicht, antwortete dieser, denn nun lasst das Weib meine Perrücke, und ich will ihre Cornette aufsetzen, dann wollen wir sehen. Wie das geschah, so fiel Alles ins Lachen, bis zum Ersticken, denn das Weib sah wie ein ganz manierlicher Mann, der Kerl aber wie eine Hexe aus. Dies beweist, dass, um Jemanden schön, wenigstens erträglich hübsch, zu heissen, man sein Urtheil nicht schlechthin, sondern immer nur relativ fällen muss, und dass für einen Kerl Jemand darum noch gar nicht hässlich heissen dürfe, weil er etwa nicht hübsch ist. — Nur ekelhafte Leibesschäden im Gesicht können zu diesem Anspruch berechtigen.

Die Auslegungskunst der Mienen, welche unvorsätzlich das Innere verrathen, aber doch hierbei vorsätzlich lügen, kann zu vielen artigen Bemerkungen Anlass geben, wovon ich nur Einer Erwähnung thun will. — Wenn Jemand, der sonst nicht schielt, indem er erzählt, sich auf die Spitze seiner Nase sieht, und so schielt, so ist das, was er erzählt, jederzeit gelogen. — Man muss aber ja nicht den gebrechlichen Augenzustand eines Schielenden dahin zählen, der von diesem Laster ganz frei seyn kann.

So giebt es von der Natur constituirte Geberdungen, durch welche sich Menschen von allen Gattungen und Klimaten einander, auch ohne Abrede, verstehen. Dahin gehört das **Kopfnicken** (im Bejahen), das **Kopfschütteln** (im Verneinen), das **Kopfaufwerfen** (im Trotzen), das **Kopfwackeln** (in der Verwunderung), das **Naserümpfen** (im Spott), das **Spötterisch-Lächeln** (Grinsen), ein **langes Gesicht** machen (bei Abweisung des Velangten), das **Stirnrunzeln** (im Verdruss), das **schnelle Maulaufsperren** und **zuschliessen** (Bah), das zu sich hin und von sich weg **Winken** mit Händen, das **Hände über den Kopf Zusammenschlagen** (im Erstaunen), das **Faustballen** (im Drohen), das **Verbeugen**, das **Fingerlegen auf den Mund** *(compescere labella)*, um Verschwiegenheit zu gebieten, das **Auszischen** u. d. g.

Zerstreute Anmerkungen.

Oft wiederholte, die Gemüthsbewegung auch unwillkührlich begleitende, Mienen werden nach und nach stehende Gesichtszüge, welche aber im Sterben verschwinden; daher, wie Lavater anmerkt, das im Leben den Bösewicht verrathende abschreckende Gesicht sich im Tode (negativ) gleichsam veredelt: weil nun, da alle Muskeln nachlassen, gleichsam der Ausdruck der Ruhe, welche unschuldig ist, übrig bleibt. — So kann es auch kommen, dass ein Mann, der seine Jugend unverführt zurückgelegt hatte, in spätern Jahren, bei aller Gesundheit, doch durch Liederlichkeit ein anderes Gesicht bekommt, aus welchem aber auf seine Naturanlage nicht zu schliessen ist.

Man spricht auch von gemeinem Gesicht im Gegensatz mit dem vornehmen. Das letzte bedeutet nichts weiter als eine angemaasste Wichtigkeit, mit höfischer Manier der Einschmeichelung verbunden, welche nur in grossen Städten gedeiht, da sich Menschen an einander reiben und ihre Rauhigkeit abschleifen. Daher Beamte, auf dem Lande geboren und erzogen, wenn sie, mit ihrer Familie, zu städtischen ansehnlichen Bedienungen erhoben werden, oder auch standesmässig sich dazu nur qualificiren, nicht blos in ihren Manieren, sondern auch in dem Ausdruck des Gesichts etwas Gemeines zeigen. Denn da sie in ihrem Wirkungskreise sich ungenirt fühlten, indem sie es fast nur allein mit ihren Untergebenen zu thun hatten, so bekamen die Gesichtsmuskeln nicht die Biegsamkeit, in allen Verhältnissen, gegen Höhere, Geringere und Gleiche, das ihrem Umgange und den damit verbundenen Affecten angemessene Mienenspiel zu cultiviren, welches, ohne sich etwas zu vergeben, zur guten Aufnahme in der Gesellschaft erfordert wird. Dagegen die in städtischen Manieren geübten Menschen von gleichem Rang, indem sie sich bewusst sind, hierin über Andere eine Überlegenheit zu haben, dieses Bewusstseyn, wenn es durch lange Übung habituell wird, mit bleibenden Zügen in ihrem Gesicht abdrucken.

Devote, wenn sie lange in den mechanischen Andachtsübungen disciplinirt und gleichsam darin erstarrt sind, bringen, bei einer machthabenden Religion oder Cultus, in ein ganzes Volk Nationalzüge innerhalb der Grenzen derselben hinein, welche sie selbst physiognomisch charakterisiren. So spricht Herr Fr. Nicolai von fatalen gebenedeieten Gesichtern in Baiern; dagegen John Bull von Altengland, die Freiheit unhöflich zu seyn, wohin er kommen mag, in der Fremde oder gegen den Fremden in seinem eigenen Lande, schon in seinem Gesichte bei sich führt. Es giebt also auch eine Nationalphysiognomie, ohne dass diese eben für angeboren gelten darf. — Es giebt charakteristische Auszeichnungen in Gesellschaften, die das Gesetz zur Strafe zusammengebracht hat. Von den Gefangenen in Rasphuis in Amsterdam, in Bicetre in Paris und in Newgate in London merkt ein geschickter reisender Deutscher Arzt an: dass es doch mehrentheils knochichte und sich ihrer Überlegenheit bewusste Kerle waren: von Keinem aber wird es erlaubt seyn mit dem Schauspieler Quin zu sagen: „wenn dieser Kerl nicht ein Schelm ist, so schreibt der Schöpfer keine leserliche Hand." Denn um so gewaltsam abzusprechen, dazu würde mehr Unterscheidungsvermögen des Spiels, welches die Natur mit den Formen ihrer Bildung treibt, um blos Mannigfaltigkeit der Temperamente hervorzubringen, von dem, was sie hierin für die Moral thut oder nicht thut, gehören, als wohl irgend ein Sterblicher zu besitzen sich anmassen darf.

B.

Der Charakter des Geschlechts.

In alle Maschinen, durch die mit kleiner Kraft eben so viel ausgerichtet werden soll, als durch andere mit grosser, muss **Kunst** gelegt seyn. Daher kann man schon zum Voraus annehmen, dass die Vorsorge der Natur in die Organisirung des weiblichen Theils mehr Kunst gelegt haben wird, als in die des männlichen, weil sie den Mann mit grösserer Kraft ausstattete als das Weib, um beide zur innigsten leiblichen Vereinigung, doch auch als vernünftige Wesen, zu dem ihr am meisten angelegenen Zwecke, nämlich der Erhaltung der Art zusammenzubringen, und überdies sie in jener Qualität (als vernünftige Thiere) mit gesellschaftlichen Neigungen versah, ihre Geschlechtsgemeinschaft in einer häuslichen Verbindung fortdauernd zu machen.

Zur Einheit und Unauflöslichkeit einer Verbindung ist das beliebige Zusammentreten zweier Personen nicht hinreichend; ein Theil musste dem andern unterworfen und wechselseitig einer dem andern irgendworin überlegen seyn, um ihn beherrschen oder regieren zu können. Denn in der Gleichheit der Ansprüche zweier, die einander nicht entbehren können, bewirkt die Selbstliebe lauter Zank. Ein Theil muss im Fortgange der Cultur auf heterogene Art überlegen seyn: der Mann dem Weibe durch sein körperliches Vermögen und seinen Muth, das Weib aber dem Mann durch ihre Naturgabe, sich der Neigung des Mannes zu ihr zu bemeistern; da hingegen im noch uncivilisirten Zustande die Überlegenheit blos auf der Seite des Mannes ist. — Daher ist in der Anthropologie die weibliche Eigenthümlichkeit mehr als die des männlichen Geschlechts ein Studium für den Philosophen. Im rohen Naturzustande kann man sie eben so wenig erkennen, als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannigfaltigkeit sich nur durch Pfropfen oder Inoculiren entdeckt, denn die Cultur bringt diese weiblichen Beschaffenheiten nicht hinein, sondern veranlasst sie nur, sich zu entwickeln, und unter begünstigenden Umständen kennbar zu werden.

Die Weiblichkeiten heissen Schwächen. Man spasst darüber; Thoren treiben damit ihren Spott, Vernünftige aber sehen sehr gut, dass sie gerade die Hebezeuge sind, die Männlichkeit zu lenken und sie zu jener ihrer Absicht zu gebrauchen. Der Mann ist leicht zu erforschen, die Frau verräth ihr Geheimniss nicht, obgleich Anderer ihres (wegen ihrer Redseligkeit) schlecht bei ihr verwahrt ist. Er liebt den Hausfrieden und unterwirft sich gern ihrem Regiment, um sich nur in seinen Geschäften nicht behindert zu sehen; Sie scheut den Hauskrieg nicht, den sie mit der Zunge führt, und zu welchem Behuf die Natur ihr Redseligkeit und affectvolle Beredtheit gab, die den Mann entwaffnet. Er fusst sich auf das Recht des Stärkeren, im Hause zu befehlen, weil er es gegen äussere Feinde schützen soll; Sie auf das Recht des Schwächeren: vom männlichen Theile gegen Männer geschützt zu werden, und macht durch Thränen der Erbitterung den Mann wehrlos, indem sie ihm seine Ungrossmüthigkeit vorrückt.

Im rohen Naturzustande ist das freilich anders. Das Weib ist da ein Hausthier. Der Mann geht mit Waffen in der Hand voran, und das Weib folgt ihm mit dem Gepäck seines Hausraths beladen. Aber selbst da, wo eine barbarische bürgerliche Verfassung Vielweiberei gesetzlich macht, weiss das am meisten begünstigte Weib in ihrem Zwinger (Harem genannt) über den Mann die Herrschaft zu erringen, und dieser hat seine liebe Noth, sich in dem Zank Vieler um Eine (welche ihn beherrschen soll) erträglicher Weise Ruhe zu schaffen.

Im bürgerlichen Zustande giebt sich das Weib dem Gelüsten des Mannes nicht ohne Ehe weg und zwar die der Monogamie: wo, wenn die Civilisirung noch nicht bis zur weiblichen Freiheit in der Galanterie (auch andere Männer als den einen öffentlich zu Liebhabern zu haben) gestiegen ist, der Mann sein Weib bestraft, das ihn mit einem Nebenbuhler bedroht*. Wenn diese aber zur Mode und die Eifersucht lächerlich geworden ist (wie das dann im Zeitpunct des Luxus nicht ausbleibt), so entdeckt sich der weibliche Charakter: mit ihrer Gunst gegen Männer auf Freiheit und dabei zugleich auf Eroberung dieses ganzen Geschlechts Anspruch zu machen. — Diese Neigung, ob sie zwar unter dem Namen der Coquetterie in üblem Ruf steht, ist doch nicht ohne einen wirklichen Grund zur Rechtfertigung. Denn eine junge Frau ist doch immer in Gefahr, Wittwe zu werden, und das macht, dass sie ihre Reize über alle, den Glücksumständen nach ehefähige, Männer ausbreitet, damit, wenn jener Fall sich ereignete, es ihr nicht an Bewerbern fehlen möge.

---

* Die alte Sage von den Russen: dass die Weiber ihre Ehemänner im Verdacht hielten, es mit andern Weibern zu halten, wenn sie nicht dann und wann von diesen Schläge bekämen, wird gewöhnlich für Fabel gehalten. Allein in Cook's Reisen findet man: dass, als ein Englischer Matrose einen Indier auf Otaheite sein Weib mit Schlägen züchtigen sah, jener den Galanten machen wollte und mit Drohungen auf diesen losging. Das Weib kehrte sich auf der Stelle wider den Engländer, fragte, was ihm das angehe: der Mann müsse das thun! — — Eben so wird man auch finden, dass, wenn das verehelichte Weib sichtbarlich Galanterie treibt, und ihr Mann gar nicht mehr darauf achtet, sondern sich dafür durch Punsch- und Spielgesellschaft, oder andere Buhlerei schadlos hält, nicht blos Verachtung, sondern auch Hass in den weiblichen Theil übergeht: weil das Weib daran erkennt, dass er nun gar keinen Werth mehr in sie setzt, und seine Frau Andern, an demselben Knochen zu nagen, gleichgültig überlässt.

(286 — 287)

Pope glaubt, man könne das weibliche Geschlecht (versteht sich den cultivirten Theil desselben) durch zwei Stücke charakterisiren: die Neigung zu herrschen und die Neigung zum Vergnügen. — Von dem letzteren aber muss man nicht das häusliche, sondern das öffentliche Vergnügen verstehen, wobei es sich zu ihrem Vortheil zeigen und auszeichnen könne, da dann die zweite sich auch in die erstere auflöst, nämlich: ihren Nebenbuhlerinnen im Gefallen nicht nachzugeben, sondern über sie alle durch ihren Geschmack und ihre Reize, wo möglich, zu siegen. — — Aber auch die erst genannte Neigung, so wie Neigung überhaupt, taugt nicht zum Charakterisiren einer Menschenclasse überhaupt, in ihrem Verhalten gegen Andere. Denn Neigung zu dem, was uns vortheilhaft ist, ist allen Menschen gemein, mithin auch die, so viel uns möglich, zu herrschen; daher charakterisirt sie nicht. — Dass aber dieses Geschlecht mit sich selbst in beständiger Fehde, dagegen mit dem anderen in recht gutem Vernehmen ist, möchte eher zum Charakter desselben gerechnet werden können, wenn es nicht die blosse natürliche Folge des Wetteifers wäre, Eine der Anderen in der Gunst und Ergebenheit der Männer den Vortheil abzugewinnen. Da dann die Neigung zu herrschen das wirkliche Ziel, das öffentliche Vergnügen aber, als durch welches der Spielraum ihrer Reize erweitert wird, nur das Mittel ist, jener Neigung Effect zu verschaffen.

Man kann nur dadurch, dass man, nicht was wir uns zum Zweck machen, sondern was Zweck der Natur bei Einrichtung der Weiblichkeit war, als Princip braucht, zu der Charakteristik dieses Geschlechts gelangen, und da dieser Zweck, selbst vermittelst der Thorheit der Menschen, doch der Naturabsicht nach, Weisheit seyn muss, so werden diese ihre muthmasslichen Zwecke auch das Princip derselben anzugeben dienen können, welches nicht von unserer Wahl, sondern von einer höheren Absicht mit dem menschlichen Geschlecht abhängt. Sie sind 1. die Erhaltung der Art, 2. die Cultur der Gesellschaft und Verfeinerung derselben durch die Weiblichkeit.

I. Als die Natur dem weiblichen Schoosse ihr theuerstes Unterpfand, nämlich die Species, in der Leibesfrucht anvertraute, durch die sich die Gattung fortpflanzen und verewigen sollte, so fürchtete sie gleichsam wegen Erhaltung derselben und pflanzte diese *Furcht*, nämlich vor *körperlichen* Verletzungen und Schüchternheit vor dergleichen Gefahren, in ihre Natur; durch welche Schwäche dieses Geschlecht das männliche rechtmässig zum Schutze für sich auffordert.

II. Da sie auch die feineren Empfindungen, die zur Cultur gehören, nämlich die der Geselligkeit und Wohlanständigkeit, einflössen wollte, machte sie dieses Geschlecht zum Beherrscher des männlichen, durch seine Sittsamkeit, Beredtheit in Sprache und Mienen, früh gescheut, mit Ansprüchen auf sanfte höfliche Begegnung des männlichen gegen dasselbe, so dass sich das letztere, durch seine eigene Grossmuth, von einem Kinde unsichtbar gefesselt, und wenn gleich dadurch eben nicht zur Moralität selbst, doch zu dem, was ihr Kleid ist, dem gesitteten Anstande, der zu jener die Vorbereitung und Empfehlung ist, gebracht sah.

Zerstreute Anmerkungen.

Die Frau will herrschen, der Mann beherrscht seyn (vornämlich vor der Ehe). Daher die Galanterie der alten Ritterschaft. — Sie setzt früh in sich selbst Zuversicht zu gefallen. Der Jüngling besorgt immer zu missfallen und ist daher in Gesellschaft der Damen verlegen (genirt). — Diesen Stolz des Weibes, durch den Respect, den es einflösst, alle Zudringlichkeit des Mannes abzuhalten, und das Recht, Achtung vor sich, auch ohne Verdienste, zu fordern, behauptet sie schon aus dem Titel ihres Geschlechts. — Das Weib ist *weigernd*, der Mann bewerbend; ihre Unterwerfung ist Gunst. — Die Natur will, dass das Weib gesucht werde; daher musste sie selbst nicht so delicat in der Wahl (nach Geschmack) seyn, als der Mann, den die Natur auch gröber gebaut hat, und der dem Weibe schon gefällt, wenn er nur Kraft und Tüchtigkeit zu ihrer Vertheidigung in seiner Gestalt zeigt; denn wäre Sie in Ansehung der Schönheit seiner Gestalt ekel und fein in der Wahl, um sich verlieben zu können, so müsste Sie sich bewerbend, Er aber sich weigernd zeigen, welches den Werth ihres Geschlechts, selbst in den Augen des Mannes, gänzlich herabsetzen würde. — Sie muss kalt, der Mann dagegen in der Liebe affectvoll zu seyn scheinen. Einer verliebten Ausforderung nicht zu gehorchen, scheint dem Manne, ihr aber leicht Gehör zu geben, dem Weibe schimpflich zu seyn. — Die Begierde des letzteren, ihre Reize auf alle feine Männer spielen zu lassen, ist Coquetterie; die Affectation, in alle Weiber verliebt zu scheinen, Galanterie; beides kann ein blosses zur Mode gewordenes Geziere, ohne alle ernstliche Folge seyn: so wie das Cicisbeat eine affectirte Freiheit des Weibes in der Ehe, oder das gleichfalls ehedem in Italien gewesene Courtisanenwesen [in der *historia concilii Tridentini* heisst es unter andern: *erant ibi etiam* 300 *honestae meretrices, quas cortegianas vocant*], von dem man erzählt, dass es mehr geläuterte Cultur des gesitteten öffentlichen Umgangs enthalten habe, als die der gemischten Gesellschaften in Privathäusern. — Der Mann bewirbt sich in der Ehe nur um seines Weibes, die Frau aber um aller Männer Neigung; sie putzt sich nur für die Augen ihres Geschlechts, aus Eifersucht, andre Weiber in Reizen oder im Vornehmthun zu übertreffen: der Mann hingegen für das weibliche, wenn man das Putz nennen kann, was nur so weit geht, um seiner Frau durch seinen Anzug nicht Schande zu machen. — Der Mann beurtheilt weibliche Fehler gelind, die Frau aber (öffentlich) sehr strenge, und junge Frauen, wenn sie die Wahl hätten, ob ihr Vergehen von einem männlichen oder weiblichen Gerichtshofe abgeurtheilt werden solle, würden sicher den ersten zu ihrem Richter wählen. — Wenn der verfeinerte Luxus hoch gestiegen ist, so zeigt sich die Frau nur aus Zwang sittsam und hat kein Hehl zu wünschen, dass sie lieber Mann seyn möchte, wo sie ihren Neigungen einen grössern und freieren Spielraum geben könnte; kein Mann aber wird ein Weib seyn wollen.

Sie fragt nicht nach der Enthaltsamkeit des Mannes vor der Ehe; Ihm aber ist an derselben auf Seiten der Frauen unendlich viel gelegen. — In der Ehe spotten Weiber über Intoleranz (Eifersucht) der Männer überhaupt, es ist aber nur ihr Scherz; das unverehlichte Frauenzimmer richtet hierüber mit grosser Strenge. — Was die gelehrten Frauen betrifft, so brauchen sie ihre Bücher etwa so wie ihre Uhr, nämlich sie zu tragen, damit gesehen werde, dass sie eine haben, ob sie zwar gemeiniglich still steht, oder nicht nach der Sonne gestellt ist.

Weibliche Tugend oder Untugend ist von der männlichen, nicht sowohl der Art als der Triebfeder nach, sehr unterschieden. — Sie soll geduldig, Er muss duldend seyn. Sie ist empfindlich, Er empfindsam. — Des Mannes Wirthschaft ist Erwerben, die des Weibes Sparen — der Mann ist eifersüchtig, wenn er liebt, die Frau auch ohne dass sie liebt, weil so viel Liebhaber, als von andern Frauen gewonnen worden, doch ihrem Kreise der Anbeter verloren sind. — Der Mann hat Geschmack für sich, die Frau macht sich selbst zum Gegenstande des Geschmacks für Jedermann. — „Was die Welt sagt, ist wahr, und was sie thut, gut“ ist ein weiblicher Grundsatz, der sich schwer mit einem Charakter, in der engen Bedeutung des Worts, vereinigen lässt. Es gab aber doch wackere Weiber, die in Beziehung auf ihr Hauswesen einen dieser ihrer Bestimmung angemessenen Charakter mit Ruhm behaupteten. — Dem Milton wurde von seiner Frau zugeredet, er solle doch die ihm nach

Cromwell's Tode angetragene Stelle eines Lateinischen Secretärs annehmen, ob es zwar seinen Grundsätzen zuwider war, jetzt eine Regierung für rechtlich zu erklären, die er vorher als widerrechtlich vorgestellt hatte; „ach," antwortete er ihr: „meine Liebe, Sie und Andere Ihres Geschlechts wollen in Kutschen fahren, ich aber — muss ein ehrlicher Mann seyn." — Die Frau des Sokrates (vielleicht auch die Hiob's) wurden durch ihre wackern Männer eben so in die Enge getrieben, aber männliche Tugend behauptete sich in ihrem Charakter, ohne doch der weiblichen das Verdienst des ihrigen, in dem Verhältniss, worin sie gesetzt waren, zu schmälern.

Pragmatische Folgerungen.

Das weibliche Geschlecht muss sich im Praktischen selbst ausbilden und discipliniren; das männliche versteht sich darauf nicht.

Der junge Ehemann herrscht über seine ältere Ehefrau. Dieses gründet sich auf Eifersucht, nach welcher der Theil, welcher dem anderen im Geschlechtsvermögen unterlegen ist, vor Eingriffen des andern Theils in seine Rechte besorgt ist, und dadurch sich zur willfährigen Begegnung und Aufmerksamkeit gegen ihn zu bequemen genöthigt sieht. — Daher wird jede erfahrene Ehefrau die Heirath mit einem jungen Manne, auch nur von gleichem Alter, widerrathen; denn im Fortgange der Jahre altert doch der weibliche Theil früher als der männliche, und wenn man auch von dieser Ungleichheit absieht, so ist auf die Eintracht, welche sich auf Gleichheit gründet, nicht mit Sicherheit zu rechnen, und ein junges verständiges Weib wird mit einem gesunden, aber doch merklich älteren Manne das Glück der Ehe doch besser machen. — Ein Mann aber, der sein Geschlechtsvermögen vielleicht schon vor der Ehe liederlich durchgebracht hat, wird der Geck in seinem eigenen Hause seyn;

denn er kann diese häusliche Herrschaft nur haben, so ferne er keine billigen Ansprüche schuldig bleibt.

Hume bemerkt, dass den Weibern (selbst alten Jungfern) Satyren auf den Ehestand mehr verdriessen, als die Sticheleien auf ihr Geschlecht. — Denn mit diesen kann es niemals Ernst seyn, da aus jenen allerdings wohl Ernst werden könnte, wenn man die Beschwerden jenes Standes recht ins Licht stellt, deren der Unverheirathete überhoben ist. Eine Freigeisterei in diesem Fache müsste aber von schlimmen Folgen für das ganze weibliche Geschlecht seyn; weil dieses zu einem blossen Mittel der Befriedigung der Neigung des anderen Geschlechts herabsinken würde, welche aber leicht in Überdruss und Flatterhaftigkeit ausschlagen kann. — Das Weib wird durch die Ehe frei; der Mann verliert dadurch seine Freiheit.

Die moralischen Eigenschaften an einem, vornämlich jungen, Manne vor der Ehelichung desselben auszuspähen, ist nie die Sache einer Frau. Sie glaubt ihn bessern zu können; eine vernünftige Frau, sagt sie, kann einen verunarteten Mann schon zurechte bringen, in welchem Urtheile sie mehrentheils sich auf die kläglichste Art betrogen findet. Dahin gehört auch die Meinung jener Treuherzigen: dass die Ausschweifungen dieses Menschen vor der Ehe übersehen werden können, weil er nun an seiner Frau, wenn er sich nur noch nicht erschöpft hat, hinreichend für diesen Instinct versorgt seyn werde. — Die guten Kinder bedenken nicht, dass die Liederlichkeit in diesem Fache gerade im Wechsel des Genusses besteht, und das Einerlei in der Ehe ihn bald zur obigen Lebensart zurückführen werde*.

---

* Die Folge davon ist, wie in Voltaire's Reise des Scarmentado: „Endlich, sagte er, reiste ich in mein Vaterland Kandia zurück, nahm daselbst ein Weib, wurde bald Hahnrei, und fand, dass dies die gemächlichste Lebensart unter allen sey.“.

Wer soll dann den oberen Befehl im Hause haben? denn nur Einer kann es doch seyn, der alle Geschäfte in einen, mit dieses seinen Zwecken übereinstimmenden, Zusammenhang bringt. — Ich würde in der Sprache der Galanterie (doch nicht ohne Wahrheit) sagen: die Frau soll herrschen und der Mann regieren; denn die Neigung herrscht und der Verstand regiert. — Das Betragen des Ehemannes muss zeigen, dass ihm das Wohl seiner Frau vor allem anderen am Herzen liege. Weil aber der Mann am besten wissen muss, wie er stehe und wie weit er gehen könne: so wird er, wie ein Minister seinem blos auf Vergnügen bedachten Monarchen, der etwa ein Fest oder den Bau eines Palais beginnt, auf dieses seinen Befehl zuerst seine schuldige Willfährigkeit dazu erklären, nur dass z. B. für jetzt nicht Geld im Schatze sey, dass gewisse dringendere Nothwendigkeiten zuvor abgemacht werden müssen u. s. w., so dass der höchstgebietende Herr Alles thun kann, was er will, doch mit dem Umstande, dass diesen Willen ihm sein Minister an die Hand giebt.

Da sie gesucht werden soll (denn das will die dem Geschlecht nothwendige Weigerung), so wird sie doch in der Ehe selbst allgemein zu gefallen suchen müssen, damit, wenn sie etwa junge Wittwe würde, sich Liebhaber für sie finden. — Der Mann legt alle solche Ansprüche mit der Eheverbindung ab. — Daher ist die Eifersucht, aus dem Grunde dieser Gefallsucht der Frauen, ungerecht.

Die eheliche Liebe aber ist ihrer Natur nach intolerant. Frauen spotten darüber zuweilen, aber, wie bereits oben bemerkt worden, im Scherz; denn bei dem Eingriffe Fremder in diese Rechte duldend und nachsichtlich zu seyn, müsste Verachtung des weiblichen Theils und hiermit auch Hass gegen einen solchen Ehemann zur Folge haben.

Dass gemeiniglich Väter ihre Töchter und Mütter ihre Söhne verziehen, und unter den letzteren der wildeste Junge, wenn er nur kühn ist, gemeiniglich von der Mutter

(294 — 295)

verzogen wird, das scheint seinen Grund in dem Prospect auf die Bedürfnisse beider Eltern in ihrem Sterbefall zu haben; denn wenn dem Manne seine Frau stirbt, so hat er doch an seiner ältesten Tochter eine ihn pflegende Stütze; stirbt der Mutter ihr Mann ab, so hat der erwachsene, wohlgeartete Sohn die Pflicht auf sich, und auch die natürliche Neigung in sich, sie zu verehren, zu unterstützen und ihr das Leben als Wittwe angenehm zu machen.

* * *

Ich habe mich bei diesem Titel der Charakteristik länger aufgehalten, als es für die übrigen Abschnitte der Anthropologie proportionirlich scheinen mag; aber die Natur hat auch in diese ihre Ökonomie einen so reichen Schatz von Veranstaltungen zu ihrem Zweck, der nichts Geringeres ist, als die Erhaltung der Art, hinein gelegt, dass, bei Gelegenheit näherer Nachforschungen, es noch lange Stoff genug zu Problemen geben wird, die Weisheit der sich nach und nach entwickelnden Naturanlagen zu bewundern und praktisch zu gebrauchen.

C.

Der Charakter des Volks.

Unter dem Worte Volk *(populus)* versteht man die in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen, in so ferne sie ein Ganzes ausmacht. Diejenige Menge, oder auch der Theil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heisst Nation *(gens)*; der Theil, der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volk), heisst Pöbel *(vulgus)**, dessen gesetzwidrige Vereinigung das Rottiren *(agere per turbas)* ist; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität eines Staatsbürgers ausschliesst.

Hume meint, dass, wenn in einer Nation jeder Einzelne seinen besondern Charakter anzunehmen beflissen ist (wie unter den Engländern), die Nation selbst keinen Charakter habe. Mich dünkt, darin irre er sich; denn die Affectation eines Charakters ist gerade der allgemeine Charakter des Volks, wozu er selbst gehörte, und ist Verachtung aller Auswärtigen, besonders darum, weil es sich allein einer ächten, staatsbürgerliche Freiheit im Innern mit Macht gegen Aussen verbindenden, Verfassung rühmen zu können glaubt. — Ein solcher Charakter ist stolze

---

* Der Schimpfname *la canaille du peuple* hat wahrscheinlicher Weise seine Abstammung von *canalicola*, einem am Canal im alten Rom hin und her gehenden und beschäftigte Leute foppenden Haufen Müssiggänger *(cavillator et ridicularius, vid. Plautus Curcul.)*

Grobheit im Gegensatz der sich leicht familiär machenden Höflichkeit; ein trotziges Betragen gegen jeden Andern, aus vermeinter Selbstständigkeit, wo man keines Andern zu bedürfen, also auch der Gefälligkeit gegen Andere sich überheben zu können glaubt.

Auf diese Weise werden die zwei civilisirtesten Völker auf Erden[*], die gegen einander im Contrast des Charakters und vielleicht hauptsächlich darum mit einander in beständiger Fehde sind, England und Frankreich, auch ihrem angebornen Charakter nach, von dem der erworbene und künstliche nur die Folge ist, vielleicht die einzigen Völker seyn, von denen man einen bestimmten, und so lange sie nicht durch Kriegsgewalt vermischt werden, unveränderlichen Charakter annehmen kann. — Dass die Französische Sprache die allgemeine Conversationssprache, vornämlich der weiblichen feinen Welt, die Englische aber die ausgebreitetste Handelssprache[**] der commercirenden geworden ist, liegt wohl in dem Unterschiede ihrer continental- und insularischen Lage. Was aber ihr Naturell, das sie jetzt wirklich haben, und dessen Ausbildung durch Sprache betrifft, so müste dieses von dem angebornen Charakter des Urvolks ihrer Abstammung hergeleitet werden, dazu uns aber die Documente mangeln. — In einer Anthropologie in pragmatischer Hinsicht aber liegt uns nur daran, den Charakter beider, wie sie jetzt sind, in einigen Beispielen, und so weit es möglich ist, systematisch aufzustellen, welche urtheilen lassen, wessen sich das Eine zu dem Andern zu versehen habe, und wie Eines das Andere zu seinem Vortheil benutzen könne.

---

[*] Es versteht sich, dass bei dieser Classification vom Deutschen Volke abgesehen werde, weil das Lob des Verfassers, der ein Deutscher ist, sonst Selbstlob seyn würde.

[**] Der kaufmännische Geist zeigt auch gewisse Modificationen seines Stolzes in der Verschiedenheit des Tons im Grossthun. Der Engländer sagt: „der Mann ist eine Million werth"; der Holländer: „er commandirt eine Million"; der Franzose: er besitzt eine Million."

Die angestammten oder durch langen Gebrauch gleichsam zur Natur gewordenen und auf sie gepfropften Maximen, welche die Sinnesart eines Volks ausdrücken, sind nur so viel gewagte Versuche, die Varietäten im natürlichen Hang ganzer Völker, mehr für den Geographen, empirisch, als für den Philosophen, nach Vernunftprincipien, zu classificiren *.

Dass auf die Regierungsart Alles ankomme, welchen Charakter ein Volk haben werde, ist eine ungegründete, nichts erklärende Behauptung; denn woher hat denn die Regierung selbst ihren eigenthümlichen Charakter? — Auch Klima und Boden können den Schlüssel hierzu nicht geben; denn Wanderungen ganzer Völker haben bewiesen, dass sie ihren Charakter durch ihre neuen Wohnsitze nicht veränderten, sondern ihn diesen nur nach Umständen anpassten, und doch dabei in Sprache, Gewerbart, selbst in Kleidung, die Spuren ihrer Abstammung und hiermit auch ihren Charakter noch immer hervorblicken lassen. — — Ich werde die Zeichnung ihres Portraits etwas mehr von der Seite ihrer Fehler und Abweichung von der Regel, als von der

---

* Die Türken, welche das Christliche Europa Frankestan nennen, wenn sie auf Reisen gingen, um Menschen und ihren Volkscharakter kennen zu lernen (welches kein Volk ausser dem Europäischen thut und die Eingeschränktheit aller Übrigen an Geist beweist), würden die Eintheilung desselben, nach dem Fehlerhaften in ihrem Charakter gezeichnet, vielleicht auf folgende Art machen. 1. Das Modenland (Frankreich). — 2. Das Land der Launen (England). — 3. Ahnenland (Spanien). — 4. Prachtland (Italien). — 5. Das Titelland (Deutschland, sammt Dänemark und Schweden, als Germanischen Völkern). — 6. Herrenland (Polen), wo ein jeder Staatsbürger Herr, keiner dieser Herren aber, ausser dem, der nicht Staatsbürger ist, Unterthan seyn will. — — Russland und die Europäische Türkei, beide von grösstentheils Asiatischer Abstammung, würden über Frankestan hinaus liegen: das erste Slavischen, das andere Arabischen Ursprungs, von zwei Stammvölkern, die einmal ihre Herrschaft über einen grössern Theil von Europa, als je ein anderes Volk, ausgedehnt haben und in den Zustand einer Verfassung des Gesetzes ohne Freiheit, wo also Niemand Staatsbürger ist, gerathen sind.

schönern (dabei aber doch auch nicht in Carricatur) entwerfen; denn ausserdem, dass die Schmeichelei verdirbt, der Tadel dagegen bessert, so verstösst der Kritiker weniger gegen die Eigenliebe der Menschen, wenn er ihnen, ohne Ausnahme, blos ihre Fehler vorrückt, als wenn er durch mehr oder weniger Lobpreisungen nur den Neid der Beurtheilten gegen einander rege machte.

1. Die Französische Nation charakterisirt sich unter allen andern durch den Conversationsgeschmack, in Ansehung dessen sie das Muster aller Übrigen ist. Sie ist höflich, vornämlich gegen den Fremden, der sie besucht, wenn es gleich jetzt ausser der Mode ist, höfisch zu seyn. Der Franzose ist es nicht aus Interesse, sondern aus unmittelbarem Geschmacksbedürfniss, sich mitzutheilen. Da dieser Geschmack vorzüglich den Umgang mit der weiblichen grossen Welt angeht, so ist die Damensprache zur allgemeinen Sprache der letztern geworden, und es ist überhaupt nicht zu streiten, dass eine Neigung solcher Art auch auf Willfährigkeit in Dienstleistungen, hülfreiches Wohlwollen und allmälig auf allgemeine Menschenliebe nach Grundsätzen Einfluss haben und ein solches Volk im Ganzen liebenswürdig machen müsse.

Die Kehrseite der Münze ist die, nicht genugsam durch überlegte Grundsätze gezügelte, Lebhaftigkeit, und, bei hellsehender Vernunft, ein Leichtsinn, gewisse Formen, blos weil sie alt oder auch nur übermässig gepriesen worden, wenn man sich gleich dabei wohl befunden hat, nicht lange bestehen zu lassen, und ein ansteckender Freiheitsgeist, der auch wohl die Vernunft selbst in sein Spiel zieht und, in Beziehung des Volks auf den Staat, einen alles erschütternden Enthusiasm bewirkt, der noch über das Äusserste hinausgeht. — Die Eigenheiten dieses Volks, in schwarzer Kunst, doch nach dem Leben gezeichnet, lassen sich ohne weitere Beschreibung, blos durch unzusammenhängend hingeworfene Bruchstücke, als Materialien zur Charakteristik, leicht in ein Ganzes vorstellig machen.

(300 — 302)

Die Wörter: *Esprit* (statt *bon sens*), *frivolité*, *galanterie*, *petit maitre*, *coquette*, *étourderie*, *point d'honneur*, *bon ton*, *bureau d'esprit*, *bon mot*, *lettre de cachet* — u. d. g. lassen sich nicht leicht in andere Sprachen übersetzen, weil sie mehr die Eigenthümlichkeit der Sinnesart der Nation, die sie spricht, als den Gegenstand bezeichnet, der dem Denkenden vorschwebt.

2. **Das Englische Volk.** Der alte Stamm der **Briten**[*] (eines Celtischen Volks) scheint ein Schlag tüchtiger Menschen gewesen zu seyn, allein die Einwanderungen der Deutschen und des Französischen Völkerstammes (denn die kurze Anwesenheit der Römer hat keine merkliche Spur hinterlassen können) haben, wie es ihre vermischte Sprache beweist, die Originalität dieses Volks verlöscht, und da die insularische Lage seines Bodens, die es wider äussere Angriffe ziemlich sichert, vielmehr selbst Angreifer zu werden einladet, es zu einem mächtigen Seehandlungsvolk machte, so hat es einen Charakter, den es sich selbst anschaffte, wenn es gleich von Natur eigentlich keinen hat. Mithin dürfte der Charakter des Engländers wohl nichts Anderes bedeuten, als den durch frühe Lehre und Beispiel erlernten Grundsatz, er müsse sich einen solchen machen, d. i. einen zu haben affectiren, indem ein steifer Sinn auf einem freiwillig angenommenen Princip zu beharren, und von einer gewissen Regel (gleich gut welcher) nicht abzuweichen, einem Manne die Wichtigkeit giebt, dass man sicher weiss, wessen man sich von Ihm und Er sich von Andern zu gewärtigen hat.

Dass dieser Charakter dem des Französischen Volks mehr als irgend einem andern gerade entgegengesetzt ist, erhellt daraus, weil er auf alle Liebenswürdigkeit, als die vorzüglichste Umgangseigenschaft jenes Volks, mit andern, ja sogar unter sich selbst, Verzicht thut, und blos auf Achtung Anspruch macht, wobei übrigens Jeder blos nach seinem eigenen Kopfe leben will. — Für seine Landesgenossen errichtet der Engländer grosse und allen andern Völkern unerhörte wohlthätige Stiftungen. — Der Fremde aber, der durchs Schicksal auf jenes seinen Boden verschlagen und in grosse Noth gerathen ist, kann immer auf dem Misthaufen umkommen, weil er kein Engländer, d. i. kein Mensch ist.

---

[*] Wie Herr Prof. **Büsch** es richtig schreibt (nach dem Worte *britanni*, nicht *brittanni*.)

Aber auch in seinem eigenen Vaterlande isolirt sich der Engländer, wo er für sein Geld speist. Er will lieber in einem besondern Zimmer allein, als an der Wirthstafel für dasselbe Geld speisen, weil bei der letztern doch etwas Höflichkeit erfordert wird, und in der Fremde, z. B. in Frankreich, dahin Engländer nur reisen, um alle Wege und Wirthshäuser (wie Dr. Sharp) für abscheulich auszuschreien, sammeln sie sich in diesen, um blos unter sich Gesellschaft zu halten. — Sonderbar ist doch, dass, da der Franzose die Englische Nation gemeiniglich liebt und mit Achtung lobpreist, dennoch der Engländer (der nicht aus seinem Lande gekommen ist) Jenen im Allgemeinen hasst und verachtet, woran wohl nicht die Rivalität der Nachbarschaft (denn da sieht sich England dem letztern ohne allen Streit überlegen), sondern der Handelsgeist überhaupt Schuld ist, der, in der Voraussetzung, den vornehmsten Stand auszumachen, unter Kaufleuten desselben Volks sehr ungesellig ist*. Da beide Völker einander in Ansehung der beiderseitigen Küsten nahe, und nur durch einen Canal (der freilich wohl ein Meer heissen könnte) von einander getrennt sind, so bewirkt die Rivalität derselben unter einander doch einen auf verschiedene Art modificirten politischen Charakter in ihrer Befehdung: Besorgniss auf der einen und Hass auf der andern Seite, welche zwei Arten ihrer Unvereinbarkeit sind, wovon jene die Selbstverhaltung, diese die Beherrschung, im entgegengesetzten Falle aber die Vertilgung der Andern zur Absicht hat.

---

* Der Handelsgeist ist überhaupt an sich ungesellig, wie der Adelsgeist. Ein Haus (so nennt der Kaufmann sein Comptoir) ist von dem andern durch seine Geschäfte, wie ein Rittersitz vom andern durch eine Zugbrücke, abgesondert, und freundschaftlicher Umgang, ohne Ceremonie, daraus verwiesen; es müsste denn der mit von demselben Beschützten seyn, die aber alsdann nicht als Glieder desselben anzusehen seyn würden.

Die Charakterzeichnung der Übrigen, deren Nationaleigenthümlichkeit nicht sowohl, wie bei beiden vorhergehenden, meistens aus der Art ihrer verschiedenen Cultur, als vielmehr aus der Anlage ihrer Natur durch Vermischung ihrer ursprünglich verschiedenen Stämme abzuleiten seyn möchte, können wir jetzt kürzer fassen.

3. Der aus der Mischung des Europäischen mit Arabischem (mohrischem) Blut entsprungene **Spanier** zeigt in seinem öffentlichen und Privat-Betragen eine gewisse Feierlichkeit, und selbst der Bauer gegen Obere, denen er auch auf gesetzliche Art gehorsam ist, ein Bewusstseyn seiner Würde. — Die Spanische Grandezza und die, selbst in ihrer Conversationsprache befindliche, Grandiloquenz zeigen auf einen edlen Nationalstolz. Daher ist ihm der Französische vertrauliche Muthwille ganz zuwider. Er ist mässig, den Gesetzen, vornämlich denen seiner alten Religion, herzlich ergeben. — Diese Gravität hindert ihn auch nicht, an Tagen der Ergötzlichkeit (z. B. bei Einführung seiner Ernte durch Gesang und Tanz) sich zu vergnügen, und wenn an einem Sommerabend der Fandango gefiedelt wird, fehlt es nicht an jetzt müssigen Arbeitsleuten, die zu dieser Musik auf den Strassen tanzen. — — Das ist seine gute Seite.

Die schlechtere ist: er lernt nicht von Fremden; reist nicht, um andere Völker kennen zu lernen*; bleibt in Wissenschaften wohl Jahrhunderte zurück; schwierig gegen alle Reform, ist er stolz darauf, nicht arbeiten zu dürfen, von romantischer Stimmung des Geistes, wie das Stiergefecht, grausam, wie das ehemalige *Auto da Fe* beweist, und zeigt in seinem Geschmack zum Theil Aussereuropäische Abstammung.

---

* Die Eingeschränktheit des Geistes aller Völker, welche die uninteressirte Neubegierde nicht anwandelt, die Aussenwelt mit eigenen Augen kennen zu lernen, noch weniger sich dahin (als Weltbürger) zu verpflanzen, ist etwas Charakteristisches an denselben, wodurch sich Franzosen, Engländer und Deutsche vor andern vortheilhaft unterscheiden.

4. Der **Italiener** vereinigt die Französische Lebhaftigkeit (Frohsinn) mit Spanischem Ernst (Festigkeit), und sein ästhetischer Charakter ist ein mit Affect verbundener Geschmack, so wie die Aussicht von seinen Alpen in die reizenden Thäler einerseits Stoff zum Muth, andererseits zum ruhigen Genuss darbietet. Das Temperament ist hierin nicht gemischt, noch desultorisch (denn so gäbe es keinen Charakter ab), sondern eine Stimmung der Sinnlichkeit zum Gefühl des Erhabenen, so ferne es zugleich mit dem des Schönen vereinbar ist. — In seinen Mienen äussert sich ein starkes Spiel seiner Empfindungen, und sein Gesicht ist ausdrucksvoll. Das Plaidiren ihrer Advocaten vor den Schranken ist so affectvoll, dass es einer Declamation auf der Schaubühne ähnlich sieht.

So wie der Franzose im Conversationsgeschmack vorzüglich ist, so ist es der Italiener im **Kunstgeschmack**. Der Erstere liebt mehr die **Privat-Belustigungen**, der Andere **öffentliche**: pompöse Aufzüge, Processionen, grosse Schauspiele, Carnevals, Masqueraden, Pracht öffentlicher Gebäude, Gemälde mit dem Pinsel oder in musivischer Arbeit gezeichnet, Römische Alterthümer im grossen Styl, um zu **sehen** und in grosser Gesellschaft gesehen zu werden. Dabei aber (um doch den Eigennutz nicht zu vergessen): Erfindung der **Wechsel**, der **Banken** und der **Lotterie**. — — Das ist seine gute Seite, so wie die **Freiheit**, welche die *Gondolieri* und *Lazzaroni* sich gegen Vornehme nehmen dürfen.

Die schlechtere ist: sie conversiren, wie Rousseau sagt, in Prachtsälen und schlafen in Ratzennestern. Ihre Conversazioni sind einer Börse ähnlich, wo die Dame des Hauses einer grossen Gesellschaft etwas zu kosten reichen lässt, um im Herumwandeln sich einander die Neuigkeiten des Tages mitzutheilen, ohne dass dazu eben Freundschaft nöthig wäre, und mit einem kleinen daraus gewählten Theil zur Nacht isst. — Die schlimme aber: das Messerziehen, die Banditen, die Zuflucht der Meuchelmörder in geheiligten Freistätten, das vernachlässigte Amt der Shirren u. dgl., welche doch nicht sowohl dem Römer, als vielmehr seiner zweiköpfigen Regierungsart zugeschrieben wird. — Dieses sind aber Beschuldigungen, die ich keinesweges verantworten mag, und mit denen sich gewöhnlich Engländer herumtragen, denen keine andere Verfassung gefallen will als die ihrige.

5. Die Deutschen stehen im Ruf eines guten Charakters, nämlich dem der Ehrlichkeit und Häuslichkeit, Eigenschaften, die eben nicht zum Glänzen geeignet sind. — Der Deutsche fügt sich, unter allen civilisirten Völkern am leichtesten und dauerhaftesten, der Regierung, unter der er ist, und ist am Meisten von Neuerungssucht und Widersetzlichkeit gegen die eingeführte Ordnung entfernt. Sein Charakter ist mit Verstand verbundenes Phlegma; ohne weder über die schon eingeführte zu vernünfteln, noch sich selbst eine auszudenken. Er ist dabei doch der Mann von allen Ländern und Klimaten, wandert leicht aus und ist an sein Vaterland nicht leidenschaftlich gefesselt; wo er aber in fremde Länder als Colonist hinkommt, da schliesst er bald mit seinen Landesgenossen eine Art von bürgerlichem Verein, der durch Einheit der Sprache, zum Theil auch der Religion, ihn zu einem Völkchen ansiedelt, das unter der höhern Obrigkeit in einer ruhigen, sittlichen Verfassung durch Fleiss, Reinlichkeit und Sparsamkeit vor den Ansitzungen anderer Völker sich vorzüglich auszeichnet. — So lautet das Lob, welches selbst Engländer den Deutschen in Nordamerica geben.

Da Phlegma (im guten Sinne genommen) das Temperament der kalten Überlegung und der Ausdaurung in Verfolgung seines Zwecks, ingleichen des Aushaltens der damit verbundenen Beschwerlichkeiten ist, so kann man von dem Talente seines richtigen Verstandes und seiner tief nachdenkenden Vernunft so viel wie von jedem anderen der grössten Cultur fähigen Volke erwarten; das Fach des Witzes und des Künstlergeschmacks ausgenommen, als worin er es vielleicht den Franzosen, Engländern und Italienern nicht gleich thun möchte. — — Das ist nun seine gute Seite, in dem, was durch anhaltenden Fleiss auszurichten ist, und wozu eben nicht Genie[*] erfordert wird, welches letztere auch bei Weitem nicht von der Nützlichkeit ist, als der mit gesundem Verstandestalent verbundene Fleiss des Deutschen. — Dieser sein Charakter im Umgange ist Bescheidenheit. Er lernt, mehr als jedes andere Volk, fremde Sprachen, ist (wie Robertson sich ausdrückt) Grosshändler in der Gelehrsamkeit, und kommt im Felde der Wissenschaften zuerst auf manche Spuren, die nachher von Anderen mit Geräusch benutzt werden; er hat keinen Nationalstolz; hängt, gleich als Kosmopolit, auch nicht an seiner Heimath. In dieser aber ist er gastfreier gegen Fremde, als irgend eine andere Nation (wie Boswell gesteht); disciplinirt seine Kinder zur Sittsamkeit mit Strenge, wie er dann auch, seinem Hange zur Ordnung und Regel gemäss, sich eher despotisiren, als sich auf Neuerungen (zumal eigenmächtige Reformen in der Regierung) einlassen wird. — Das ist seine gute Seite.

Seine unvortheilhafte Seite ist sein Hang zum Nachahmen und die geringe Meinung von sich, original seyn zu können (was gerade das Gegentheil des trotzigen Engländers ist), vornämlich aber eine gewisse Methodensucht, sich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Princip der Annäherung zur Gleichheit, sondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich classificiren zu lassen, und in diesem Schema des Ranges, in Erfindung der Titel (vom Edlen- und Hochedlen, Wohl- und Hochwohl- auch Hochgeboren) unerschöpflich und so aus blosser Pedanterei knechtisch zu seyn, welches alles freilich wohl der Form der Reichsverfassung Deutschlands zugerechnet werden mag; dabei aber sich die Bemerkung nicht bergen lässt, dass doch das Entstehen dieser pedantischen Form selber aus dem Geiste der Nation und dem natürlichen Hange des Deutschen hervorgehe: zwischen dem, der herrschen, bis zu dem, der gehorchen soll, eine Leiter anzulegen, woran jede Sprosse mit dem Grade des Ansehens bezeichnet wird, der ihr gebührt; und der, welcher kein Gewerbe, dabei aber auch keinen Titel hat, wie es heisst, Nichts ist, welches denn dem Staate, der diesen ertheilt, freilich was einbringt, aber auch ohne hierauf zu sehen, bei Unterthanen Ansprüche anderer Wichtigkeit in der Meinung zu begrenzen, erregt, welche andern Völkern lächerlich vorkommen muss, und in der That als Peinlichkeit und Bedürfniss der methodischen Eintheilung, um ein Ganzes unter einen Begriff zu fassen, die Beschränkung des angebornen Talents verräth.

---

[*] Genie ist das Talent der Erfindung dessen, was nicht gelehrt oder gelernt werden kann. Man kann gar wohl von Anderen gelehrt werden, wie man gute Verse, aber nicht, wie man ein gutes Gedicht machen soll: denn das muss aus der Natur des Verfassers von selbst hervorgehen. Daher kann man es nicht auf Bestellung und für reichliche Bezahlung als Fabricat, sondern muss es, gleich als Eingebung, von der der Dichter selbst nicht sagen kann, wie er dazu gekommen sey, d. i. einer gelegentlichen Disposition, deren Ursache ihm unbekannt ist, erwarten *(scit genius natale comes, qui temperat astrum)*. — Das Genie glänzt daher als augenblickliche, mit Intervallen sich zeigende und wieder verschwindende Erscheinung, nicht mit einem willkührlich angezündeten und eine beliebige Zeit fortbrennenden Licht, sondern wie sprühende Funken, welche eine glückliche Anwandelung des Geistes aus der productiven Einbildungskraft auslockt.

* * *

Da Russland das noch nicht ist, was zu einem bestimmten Begriff der natürlichen Anlagen, welche sich zu entwickeln bereit liegen, erfordert wird, Polen aber es nicht mehr ist, die Nationalen der Europäischen Türkei aber das nie gewesen sind, noch seyn werden, was zur Aneignung eines bestimmten Volkscharakters erforderlich ist, so kann die Zeichnung derselben hier füglich übergangen werden.

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT,I. FN. 19374/057

Überhaupt da hier vom angebornen, natürlichen Charakter, der so zu sagen, in der Blutmischung der Menschen liegt, nicht von dem Charakteristischen des erworbenen künstlichen (oder verkünstelten) der Nationen die Rede ist, so wird man in der Zeichnung desselben viel Behutsamkeit nöthig haben. In dem Charakter der Griechen unter dem harten Druck der Türken und dem nicht viel sanfteren ihrer Caloyers hat sich eben so wenig ihre Sinnesart (Lebhaftigkeit und Leichtsinn), wie die Bildung ihres Leibes, Gestalt und Gesichtszüge verloren, sondern diese Eigenthümlichkeit würde sich vermuthlich wiederum in That herstellen, wenn die Religions- und Regierungsform, durch glückliche Ereignisse, ihnen Freiheit verschaffte, sich wieder herzustellen. — Unter einem anderen christlichen Volk, den Armenianern, herrscht ein gewisser Handelsgeist von besonderer Art, nämlich durch Fusswanderungen von Chinas Grenzen aus bis nach Cap-Corso an der Guineaküste Verkehr zu treiben, der auf einen besondern Abstamm dieses vernünftigen und emsigen Volks, welches, in einer Linie von N.-O. zu S.-W., beinahe die ganze Strecke des alten Continents durchzieht und sich friedfertige Begegnung unter allen Völkern, auf die es trifft, zu verschaffen weiss, und einen vor dem flatterhaften und kriechenden der jetzigen Griechen vorzüglichen Charakter beweist, dessen erste Bildung wir nicht mehr erforschen können. — So viel ist wohl mit Wahrscheinlichkeit zu urtheilen, dass die Vermischung der Stämme (bei grossen Eroberungen), welche nach und nach die Charaktere auslöscht, dem Menschengeschlecht, alles vorgeblichen Philanthropismus ungeachtet, nicht zuträglich sey.

D.

Der Charakter der Race.

In Ansehung dieser kann ich mich auf das beziehen, was der Herr Geh. H. R. Girtanner davon in seinem Werk (meinen Grundsätzen gemäss) zur Erläuterung und Erweiterung schön und gründlich vorgetragen hat; — nur will ich noch etwas vom Familienschlag und den Varietäten, oder Spielarten, anmerken, die sich in einer und derselben Race bemerken lassen.

Hier hat die Natur, statt der Verähnlichung, welche sie in der Zusammenschmelzung verschiedener Racen beabsichtigte, gerade das Gegentheil sich zum Gesetze gemacht, nämlich in einem Volk von derselben Race (z. B. der Weissen) anstatt in ihrer Bildung die Charaktere beständig und fortgehend einander sich nähern zu lassen, — wo dann endlich nur ein und dasselbe Porträt, wie das durch den Abdruck eines Kupferstichs herauskommen würde, — vielmehr in demselben Stamme und gar in der nämlichen Familie, im Körperlichen und Geistigen, ins Unendliche zu vervielfältigen. — Zwar sagen die Ammen, um Einem der Eltern zu schmeicheln: „das hat dies Kind vom Vater; das hat es von der Mutter;“ wo, wenn es wahr wäre, alle Formen der Menschenzeugung längst erschöpft seyn würden, und da die Fruchtbarkeit in Paarungen durch die Heterogeneität der Individuen aufgefrischt wird, die Fortpflanzung zum Stocken gebracht würde. — So kommt nicht etwa die graue Haarfarbe *(cendrée)* von der

Vermischung eines Brunetten mit einer Blondinen her, sondern bezeichnet einen besonderen Familienschlag, und die Natur hat Vorrath genug in sich, um nicht, der Armuth ihrer vorräthigen Formen halber, einen Menschen in die Welt zu schicken, der schon ehemals darin gewesen ist; wie denn auch die Nahheit der Verwandtschaft notorisch auf Unfruchtbarkeit hinwirkt.

E.

Der Charakter der Gattung.

Von der Gattung gewisser Wesen einen Charakter anzugeben, dazu wird erfordert, dass sie mit anderen uns bekannten unter einen Begriff gefasst, das aber, wodurch sie sich von einander unterscheiden, als Eigenthümlichkeit *(proprietas)* zum Unterscheidungsgrunde angegeben und gebraucht wird. — Wenn aber eine Art von Wesen, die wir kennen *(A)*, mit einer andern Art Wesen *(non A)*, die wir nicht kennen, verglichen wird, wie kann man da erwarten oder verlangen, einen Charakter des ersteren anzugeben, da uns der Mittelbegriff der Vergleichung *(tertium comparationis)* abgeht? — Der oberste Gattungsbegriff mag der eines irdischen vernünftigen Wesens seyn, so werden wir keinen Charakter desselben nennen können, weil wir von vernünftigen, nicht irdischen Wesen keine Kenntniss haben, um ihre Eigenthümlichkeit angeben und so jene irdische unter den Vernünftigen überhaupt charakterisiren zu können. — Es scheint also, das Problem, den Charakter der Menschengattung anzugeben, sey schlechterdings unauflöslich; weil die Auflösung durch Vergleichung zweier Species vernünftiger Wesen durch Erfahrung angestellt seyn müsste, welche die letztere uns nicht darbietet.

Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Classe anzuweisen und so ihn zu charakterisiren, nichts übrig, als, dass er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfectioniren, wodurch er, als mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier *(animal rationabile)*, aus sich selbst ein vernünftiges Thier *(animal rationale)* machen kann; — wo er dann: erstlich sich selbst und seine Art erhält, zweitens sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft erzieht, drittens sie, als in ein systematisches (nach Vernunftprincipien geordnetes) für die Gesellschaft gehöriges Ganze, regiert; wobei aber das Charakteristische der Menschengattung, in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Wesen auf Erden überhaupt, dieses ist: dass die Natur den Keim der Zwietracht in sie gelegt und gewollt hat, dass ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige Eintracht, wenigstens die beständige Annäherung zu derselben, herausbringe, welche letztere zwar in der Idee der **Zweck**, der That nach aber die erstere (die Zwietracht) in dem Plane der Natur das **Mittel** einer höchsten uns unerforschlichen Weisheit ist: die Perfectionirung des Menschen durch fortschreitende Cultur, wenn gleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden desselben, zu bewirken.

Unter den lebenden Erdbewohnern ist der Mensch durch seine technische (mit Bewusstseyn verbunden mechanische) zu Handhabung der Sachen, durch seine pragmatische (andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen) und durch die moralische Anlage in seinem Wesen (nach dem Freiheitsprincip unter Gesetzen gegen sich und Andere) zu handeln, von allen übrigen Naturwesen kenntlich unterschieden, und eine jede dieser drei Stufen kann für sich allein schon den Menschen zum Unterschiede von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden.

I. Die technische Anlage. Die Fragen: ob der Mensch ursprünglich zum vierfüssigen Gange (wie Moscati, vielleicht blos zur Thesis für eine Dissertation, vorschlug), oder zum zweifüssigen bestimmt sey; — ob der Gibbon, der Orangoutang, der Chimpanse u. A. bestimmt sey (worin Linneus und Camper einander widerstreiten); — ob er ein frucht- oder (weil er einen häutigen Magen hat), fleischfressendes Thier sey; — ob, da er weder Klauen noch Fangzähne, folglich (ohne Vernunft) keine Waffen hat, er von Natur ein Raub- oder friedliches Thier sey. — Die Beantwortung dieser Fragen hat keine Bedenklichkeit. Allenfalls könnte diese noch aufgeworfen werden: ob er von Natur ein geselliges oder einsiedlerisches und nachbarschaftscheues Thier sey; wovon das letztere wohl das wahrscheinlichste ist.

Ein erstes Menschenpaar, schon mit völliger Ausbildung, mithin unter Nahrungsmitteln von der Natur hingestellt, wenn ihm nicht zugleich ein Naturinstinct, der uns doch in unserem jetzigen Naturzustande nicht beiwohnt, zugleich beigegeben worden, lässt sich schwerlich mit der Vorsorge der Natur für die Erhaltung der Art vereinigen. Der erste Mensch würde im ersten Teich, den er vor sich sähe, ertrinken; denn Schwimmen ist schon eine Kunst, die man lernen muss; oder er würde giftige Wurzeln und Früchte geniessen und dadurch umzukommen in beständiger Gefahr seyn. Hatte aber die Natur dem ersten Menschenpaar diesen Instinct eingepflanzt, wie war es möglich, dass er ihn nicht an seine Kinder vererbte, welches doch jetzt nie geschieht!

Zwar lehren die Singvögel ihren Jungen gewisse Gesänge und pflanzen sie durch Tradition fort, so, dass ein isolirter Vogel, der noch blind aus dem Neste genommen und aufgefüttert worden, nachdem er erwachsen, keinen Gesang, sondern nur einen gewissen angebornen Organlaut hat. Wo ist aber nun der erste Gesang hergekommen *;

---

* Man kann mit dem Ritter Linné für die Archäologie der Natur die Hypothese annehmen, dass aus dem allgemeinen Meer, welches die ganze Erde bedeckte, zuerst eine Insel unter dem Äquator, als ein Berg hervorgekommen, auf welchem alle klimatische Stufen der Wärme, von der der heissen am niedrigen Ufer desselben, bis zur arktischen Kälte auf seinem

denn gelernt ist dieser nicht, und wäre er instinctmässig entsprungen, warum erbte er den Jungen nicht an!

Die Charakterisirung des Menschen, als eines vernünftigen Thieres, liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren, theils Bau, theils zartes Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für Eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für Alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht, und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung, als eines vernünftigen Thieres, bezeichnet hat.

II. Die pragmatische Anlage der Civilisirung durch Cultur, vornämlich der Umgangseigenschaften und der natürliche Hang seiner Art im gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Rohheit der blossen Selbstgewalt herauszugehen und ein gesittetes (wenn gleich noch nicht sittliches), zur Eintracht bestimmtes, Wesen zu werden, ist nun eine höhere Stufe. — Er ist einer Erziehung, sowohl in Belehrung als Zucht (Disciplin), fähig und bedürftig. Hier ist nun (mit oder gegen Rousseau) die Frage, ob der Charakter seiner Gattung ihrer Naturanlage nach sich besser bei der Rohheit seiner Natur, als bei den Künsten der Cultur, welche kein Ende absehen lassen, befinden werde. — Zuvörderst muss man anmerken, dass bei allen übrigen sich selbst überlassenen Thieren jedes Individuum seine ganze Bestimmung erreicht, bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung, so, dass sich das menschliche Geschlecht nur durch Fortschreiten, in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen, zu seiner Bestimmung

---

Gipfel, sammt den ihnen angemessenen Pflanzen und Thieren, nach und nach entstanden; dass, was die Vögel aller Art betrifft, die Singvögel den angebornen Organlaut so vielerlei verschiedener Stimmen nachahmten, und jede, so viel ihre Kehle es verstattete, mit der anderen verbanden, wodurch eine jede Species sich ihren bestimmten Gesang machte, den nachher einer dem andern durch Belehrung (gleich einer Tradition) beibrachte; wie man auch sieht, dass Finken und Nachtigallen in verschiedenen Ländern auch einige Verschiedenheit in ihren Schlägen anbringen.

empor arbeiten kann, wo das Ziel ihm doch immer noch im Prospecte bleibt, gleichwohl aber die Tendenz zu diesem Endzwecke, zwar wohl öfters gehemmt, aber nie ganz rückläufig werden kann.

III. Die moralische Anlage. Die Frage ist hier: ob der Mensch von Natur gut, oder von Natur böse, oder von Natur gleich für Eines oder das Andere empfänglich, sey, nachdem er in diese oder jene ihn bildenden Hände fällt *(cereus in vitium flecti etc.)*. Im letztern Falle würde die Gattung selbst keinen Charakter haben. — Aber dieser Fall widerspricht sich selbst, denn ein mit praktischem Vernunftvermögen und Bewusstseyn der Freiheit seiner Willkühr ausgestattetes Wesen (eine Person) sieht sich in diesem Bewusstseyn, selbst mitten in den dunkelsten Vorstellungen, unter einem Pflichtgesetze und im Gefühl (welches dann das moralische heisst), dass ihm, oder durch ihn Anderen Recht oder Unrecht geschehe. Dieses ist nun schon selbst der intelligibele Charakter der Menschheit überhaupt, und in so ferne ist der Mensch seiner angebornen Anlage nach (von Natur) gut. Da aber doch auch die Erfahrung zeigt, dass in ihm ein Hang zur thätigen Begehrung des Unerlaubten, ob er gleich weiss, dass es unerlaubt sey, d. i. zum Bösen sey, der sich so unausbleiblich und so früh regt, als der Mensch nur von seiner Freiheit Gebrauch zu machen anhebt, und darum als angeboren betrachtet werden kann, so ist der Mensch, seinem sensibelen Charakter nach, auch als (von Natur) böse zu beurtheilen, ohne dass sich dieses widerspricht, wenn vom Charakter der Gattung die Rede ist, weil man annehmen kann, dass dieser ihre Naturbestimmung im continuirlichen Fortschreiten zum Besseren bestehe.

Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu seyn, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie gross auch sein thierischer Hang seyn mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohheit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.

Der Mensch muss also zum Guten erzogen werden; der aber, welcher ihn erziehen soll, ist wieder ein Mensch, der noch in der Rohheit der Natur liegt, und nun doch dasjenige bewirken soll, was er selbst bedarf. Daher die beständige Abweichung von seiner Bestimmung, mit immer wiederholten Einlenkungen zu derselben. — Wir wollen die Schwierigkeiten der Auflösung dieses Problems und die Hindernisse derselben anführen.

A.

Die erste physische Bestimmung desselben besteht in dem Antriebe des Menschen zur Erhaltung seiner Gattung, als Thiergattung. — Aber hier wollen nun schon die Naturepochen seiner Entwickelung mit den bürgerlichen nicht zusammentreffen. Nach der ersteren ist er im Naturzustande wenigstens in seinem funfzehnten Lebensjahre durch den **Geschlechtsinstinct** angetrieben und auch vermögend, seine Art zu erzeugen und zu erhalten. Nach der zweiten kann er es (im Durchschnitte) vor dem zwanzigsten schwerlich wagen. Denn wenn der Jüngling gleich früh genug das Vermögen hat, seine und eines Weibes Neigung als Weltbürger zu befriedigen, so hat er doch lange noch nicht das Vermögen, als Staatsbürger sein Weib und Kind zu erhalten. — Er muss ein Gewerbe erlernen, sich in Kundschaft bringen, um ein Hauswesen mit einem Weibe anzufangen, worüber aber in der geschliffenern Volksclasse auch wohl das fünfundzwanzigste Jahr verfliessen kann, ehe er zu seiner Bestimmung reif wird. — Womit füllt er nun diesen Zwischenraum, einer abgenöthigten und unnatürlichen Enthaltsamkeit, aus? Kaum anders als mit Lastern.

B.

Der Trieb zur Wissenschaft, als einer die Menschheit veredelnden Cultur, hat im Ganzen der Gattung keine Proportion zur Lebensdauer. Der Gelehrte, wenn er bis dahin in der Cultur vorgedrungen ist, um das Feld derselben selbst zu erweitern, wird durch den Tod abgerufen, und seine Stelle nimmt der A B C Schüler ein, der kurz vor seinem Lebensende, nachdem er eben so einen Schritt weiter gethan hat, wiederum seinen Platz einem Andern überlässt. — Welche Masse von Kenntnissen, welche Erfindung neuer Methoden würde nun schon vorräthig da liegen, wenn ein Archimed, ein Newton, oder Lavoisier, mit seinem Fleiss und Talent, ohne Verminderung der Lebenskraft, von der Natur mit einem Jahrhunderte durch fortdauernden Alter wäre begünstigt worden! Nun aber ist das Fortschreiten der Gattung in Wissenschaften immer nur fragmentarisch (der Zeit nach) und gewährt keine Sicherheit wegen des Rückganges, womit es durch dazwischen tretende staatsumwälzende Barbarei immer bedroht wird. —

C.

Eben so wenig scheint die Gattung in Ansehung der **Glückseligkeit**, wozu beständig hin zu streben ihn seine Natur antreibt, die Vernunft aber auf die Bedingung der Würdigkeit glücklich zu seyn, d. i. der Sittlichkeit einschränkt, ihre Bestimmung zu erreichen. — Man darf eben nicht die hypochondrische (übellaunige) Schilderung, die **Rousseau** vom Menschengeschlecht macht, das aus dem Naturzustande herauszugehen wagt, für Anpreisung, wieder dahin ein- und in die Wälder zurück zu kehren, als dessen wirkliche Meinung annehmen, womit er die Schwierigkeit für unsere Gattung, in das Geleis der continuirlichen Annäherung zu ihrer Bestimmung zu kommen, ausdrückte; man darf sie nicht aus der Luft greifen: — die Erfahrung alter und neuer Zeiten muss jeden Denkenden hierüber verlegen und zweifelhaft machen, ob es mit unserer Gattung jemals besser stehen werde.

Seine drei Schriften von dem Schaden, den 1. der Ausgang aus der Natur in die *Cultur* unserer Gattung, durch Schwächung unserer Kraft; 2. die *Civilisirung*, durch Ungleichheit und wechselseitige Unterdrückung; 3. die vermeinte *Moralisirung*, durch naturwidrige Erziehung und Missbildung der Denkungsart, angerichtet hat: — diese drei Schriften, sage ich, welche den Naturzustand gleich als einen Stand der *Unschuld* vorstellig machten (dahin wieder zurückzukehren der Thorwächter eines Paradieses mit feurigem Schwert verhindert), sollten nur seinem *Socialcontract*, seinem *Emil* und seinem *Savoyardischen* Vicar zum Leitfaden dienen, aus dem Irrsaal der Ubel sich heraus zu finden, womit sich unsere Gattung, durch ihre eigene Schuld, umgeben hat. — Rousseau wollte im Grunde nicht, dass der Mensch wiederum in den Naturzustand zurück *gehen*, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurück *sehen* sollte. Er nahm an: der Mensch sey von *Natur* (wie sie sich vererben lässt) gut, aber auf negative Art, nämlich von selbst und absichtlich nicht böse zu seyn, sondern nur in Gefahr, von bösen oder ungeschickten Führern und Beispielen angesteckt und verdorben zu werden. Da nun aber hierzu wiederum *gute* Menschen erforderlich sind, die dazu selbst haben erzogen werden müssen, und deren es wohl keinen geben wird, der nicht (angeborne oder zugezogene) Verdorbenheit in sich hätte: so bleibt das Problem der moralischen Erziehung für unsere *Gattung*, selbst der Qualität des Princips, nicht blos dem Grade nach, unaufgelöst; weil ein ihr angeborner böser Hang wohl durch die allgemeine Menschenvernunft getadelt, allenfalls auch gebändigt, dadurch aber doch nicht getilgt wird.

* * *

In einer bürgerlichen Verfassung, welche der höchste Grad der künstlichen Steigerung der guten Anlage in der Menschengattung zum Endzweck ihrer Bestimmung ist, ist doch die Thierheit früher und im Grunde mächtiger als die reine Menschheit in ihren Äusserungen, und das zahme Vieh ist nur durch Schwächung dem Menschen nützlicher, als das wilde. Der eigene Wille ist immer in Bereitschaft, in Widerwillen gegen seinen Nebenmenschen auszubrechen und strebt jederzeit, seinen Anspruch auf unbedingte Freiheit, nicht blos unabhängig, sondern selbst über andere ihm von Natur gleiche Wesen, Gebieter zu seyn, welches man auch an dem kleinsten Kinde schon gewahr wird [*]; weil die Natur in ihm von der Cultur zur Moralität, nicht (wie es doch die Vernunft vorschreibt), von der Moralität und ihrem Gesetze anhebend, zu einer darauf angelegten zweckmässigen Cultur hinzuleiten strebt; welches unvermeidlich eine verkehrte, zweckwidrige Tendenz abgiebt; z. B. wenn Religionsunterricht, der nothwendig eine moralische Cultur seyn sollte, mit der historischen, die blos Gedächtnisscultur ist, anhebt und daraus Moralität zu folgern vergeblich sucht.

---

[*] Das Geschrei, welches ein kaum gebornes Kind hören lässt, hat nicht den Ton des Jammerns, sondern der Entrüstung und aufgebrachten Zorns an sich; nicht weil ihm Etwas schmerzt, sondern weil ihn Etwas verdriesst; vermuthlich darum, weil es sich bewegen will und sein Unvermögen dazu gleich als eine Fesselung fühlt, wodurch ihm die Freiheit genommen wird. — Was mag doch die Natur hiermit für eine Absicht haben, dass sie das Kind mit lautem Geschrei auf die Welt kommen lässt, welches doch für dasselbe und die Mutter im rohen Naturzustande von äusserster Gefahr ist! Denn ein Wolf, ein Schwein sogar, würde ja dadurch angelockt, in Abwesenheit, oder bei der Entkräftung derselben durch die Niederkunft, es zu fressen. Kein Thier aber, ausser dem Menschen (wie er jetzt ist), wird beim Geborenwerden seine Existenz laut ankündigen, welches von der Weisheit der Natur so angeordnet zu seyn scheint, um die Art zu erhalten. Man muss also annehmen, dass in der frühen Epoche der Natur in Ansehung dieser Thierclasse (nämlich des Zeitlaufs der Rohheit) dieses Lautwerden des Kindes bei seiner Geburt noch nicht war; mithin nur späterhin eine zweite Epoche, wie beide Eltern schon zu derjenigen Cultur, die zum häuslichen Leben nothwendig ist, gelangt waren, eingetreten ist, ohne dass wir wissen, wie die Natur und durch wel-

Die Erziehung des Menschengeschlechts im Ganzen ihrer Gattung, d. i. collectiv genommen (*universorum*) nicht Aller Einzelnen (*singulorum*), wo die Menge nicht ein System, sondern nur ein zusammengelesenes Aggregat abgiebt, das Hinstreben zu einer bürgerlichen, auf das Freiheits-, zugleich aber auch gesetzmässige Zwangs-Princip, zu gründenden Verfassung ins Auge gefasst, erwartet der Mensch doch nur von der Vorsehung, d. i. von einer Weisheit, die nicht die seine, aber doch die (durch seine eigene Schuld) ohnmächtige Idee seiner eigenen Vernunft ist, — diese Erziehung von Oben herab, sage ich, ist heilsam, aber rauh und strenge, durch viel Ungemach und bis nahe an die Zerstörung des ganzen Geschlechts reichende Bearbeitung der Natur, nämlich der Hervorbringung des vom Menschen nicht beabsichtigten, aber, wenn es einmal da ist, sich ferner erhaltenden Guten, aus dem innerlich mit sich selbst immer sich veruneinigenden Bösen. Vorsehung bedeutet eben dieselbe Weisheit, welche wir in der Erhaltung der Species organisirter, an ihrer Zerstörung beständig arbeitender und dennoch sie immer schützender Naturwesen mit Bewunderung wahrnehmen, ohne darum ein höheres Princip in der Vorsorge anzunehmen, als wir es für die Erhaltung der Gewächse und Thiere anzunehmen schon im Gebrauch haben. — Übrigens soll und kann die Menschengattung

---

che mitwirkende Ursachen sie eine solche Entwickelung veranstaltete. Diese Bemerkung führt weit, z. B. auf den Gedanken, ob nicht auf dieselbe zweite Epoche, bei grossen Naturrevolutionen, noch eine dritte folgen dürfte, da ein Orangoutang, oder ein Chimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Cultur sich allmälig entwickelte.

selbst Schöpferin ihres Glücks seyn; nur dass sie es seyn wird, lässt sich nicht *a priori*, aus den uns von ihr bekannten Naturanlagen, sondern nur aus der Erfahrung und Geschichte, mit so weit gegründeter Erwartung schliessen, als nöthig ist, an diesem ihrem Fortschreiten zum Besseren nicht zu verzweifeln, sondern, mit aller Klugheit und moralischer Vorleuchtung, die Annäherung zu diesem Ziele (ein Jeder, so viel an ihm ist) zu befördern.

Man kann also sagen: der erste Charakter der Menschengattung ist: das Vermögen, als vernünftigen Wesens, sich, für seine Person sowohl als für die Gesellschaft, worin ihn die Natur versetzt, einen Charakter überhaupt zu verschaffen, welches aber schon eine günstige Naturanlage und einen Hang zum Guten in ihm voraussetzt, weil das Böse (da es Widerstreit mit sich selbst bei sich führt und kein bleibendes Princip in sich selbst verstattet) eigentlich ohne Charakter ist.

Der Charakter eines lebenden Wesens ist das, woraus sich seine Bestimmung zum Voraus erkennen lässt. — Man kann es aber für die Zwecke der Natur als Grundsatz annehmen, sie wolle, dass jedes Geschöpf seine Bestimmung erreiche, dadurch, dass alle Anlagen seiner Natur sich zweckmässig für dasselbe entwickeln, damit, wenn gleich nicht jedes Individuum, doch die Species die Absicht derselben erfülle. — Bei vernunftlosen Thieren geschieht dieses wirklich und ist Weisheit der Natur; beim Menschen aber erreicht es nur die Gattung, wovon wir unter vernünftigen Wesen auf Erden nur Eine, nämlich die Menschengattung kennen, und in dieser auch nur eine Tendenz der Natur zu diesem Zwecke: nämlich durch ihre eigene Thätigkeit die Entwickelung des Guten aus dem Bösen dereinst zu Stande zu bringen: im Prospect, der, wenn nicht Naturrevolutionen ihn auf ein Mal abschneiden, mit moralischer (zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zweck hinreichender) Gewissheit erwartet werden kann. — Denn es sind Menschen, d. i. zwar bösgeartete, aber doch mit erfindungsreicher, dabei

(328 — 329) auch zugleich mit einer moralischen Anlage begabte vernünftige Wesen, welche die Übel, die sie sich unter einander selbstsüchtig anthun, bei Zunahme der Cultur nur immer desto stärker fühlen und, indem sie kein anderes Mittel dagegen vor sich sehen, als den Privatsinn (Einzelner) dem Gemeinsinn (Aller vereinigt), obzwar ungern, einer Disciplin des (bürgerlichen Zwanges) zu unterwerfen, der sie sich aber nur nach von ihnen selbst gegebenen Gesetzen unterwerfen, durch dies Bewusstseyn sich veredelt fühlen, nämlich zu einer Gattung zu gehören, die der Bestimmung des Menschen, so wie die Vernunft sie ihm im Ideal vorstellt, angemessen ist.

Grundzüge

der Schilderung des Charakters der Menschengattung.

1. Der Mensch war nicht bestimmt, wie das Hausvieh, zu einer Heerde, sondern, wie die Biene, zu einem Stock zu gehören. — *Nothwendigkeit*, ein Glied irgend einer bürgerlichen Gesellschaft zu seyn.

Die einfachste, am wenigsten gekünstelte Art, eine solche zu errichten, ist die *Eines Weisers* in diesem Korbe (die Monarchie). — Aber viele solcher Körbe neben einander befehden sich bald als Raubbienen (der Krieg), doch nicht, wie es Menschen thun, um den ihrigen durch Vereinigung mit dem anderen zu verstärken; — denn hier hört das Gleichniss auf — sondern blos den Fleiss des Anderen, mit List oder Gewalt, *für sich* zu benutzen. Ein jedes Volk sucht sich durch Unterjochung benachbarter zu verstärken und, es sey Vergrösserungssucht oder Furcht, von dem Anderen verschlungen zu werden, wenn man ihm nicht zuvorkommt, so ist der innere oder äussere Krieg in unserer Gattung, so ein grosses Übel er auch ist, doch zugleich die Triebfeder, aus dem rohen Naturzustande in den bürgerlichen überzugehen, als ein Maschinenwesen der Vorsehung, wo die einander entgegenstrebenden Kräfte zwar durch Reibung einander Abbruch thun, aber doch durch den Stoss oder Zug anderer Triebfedern lange Zeit im regelmässigen Gange erhalten werden.

II. Freiheit und Gesetz (durch welche jene eingeschränkt wird) sind die zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht. — Aber damit das Letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreisung sey: so muss ein Mittleres * hinzukommen, nämlich Gewalt, welche, mit jenen verbunden, diesen Principien Erfolg verschafft. — Nun kann man sich aber viererlei Combinationen der letzteren mit den beiden ersteren denken.

A. Gesetz und Freiheit, ohne Gewalt (Anarchie).

B. Gesetz und Gewalt, ohne Freiheit (Despotism).

C. Gewalt, ohne Freiheit und Gesetz (Barbarei).

D. Gewalt, mit Freiheit und Gesetz (Republik).

Man sieht, dass nur die letztere eine wahre bürgerliche Verfassung genannt zu werden verdiene; wobei man aber nicht auf eine der drei Staatsformen (Demokratie) hinzielt, sondern unter Republik nur einen Staat überhaupt versteht und das alte Brocardicon: *Salus civitatis* (nicht *civium*) *sumprema lex esto* nicht bedeutet: das Sinnenwohl des gemeinen Wesens (die Glückseligkeit der Bürger) solle zum obersten Princip der Staatsverfassung dienen; denn dieses Wohlergehen, das ein Jeder nach seiner Privatneigung, so oder anders, sich vormalt, taugt gar nicht zu irgend einem objectiven Princip, als welches Allgemeinheit fordert, sondern jene Sentenz sagt nichts weiter, als: das Verstandeswohl, die Erhaltung der einmal bestehenden Staatsverfassung, ist das höchste Gesetz einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt; denn diese besteht nur durch jene.

---

* Analogisch dem *medius terminus* in einem Syllogism, welcher, mit Subject und Prädicat des Urtheils verbunden, die 4 syllogistischen Figuren abgiebt.

(329 — 330)

Der Charakter der Gattung, so wie er aus der Erfahrung aller Zeiten und unter allen Völkern kundbar wird, ist dieser: dass sie, collectiv (als ein Ganzes des Menschengeschlechts) genommen, eine nach- und neben einander existirende Menge von Personen ist, die das friedliche Beisammenseyn nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu seyn nicht vermeiden können; folglich eine durch wechselseitigen Zwang, unter von ihnen selbst ausgehenden Gesetzen, zu einer, beständig mit Entzweiung bedrohten, aber allgemein fortschreitenden Coalition, in eine weltbürgerliche Gesellschaft *(cosmopolitismus)* sich von der Natur bestimmt fühlen: welche an sich unerreichbare Idee aber kein constitutives Princip (der Erwartung eines, mitten in der lebhaftesten Wirkung und Gegenwirkung der Menschen bestehenden, Friedens), sondern nur ein regulatives Princip ist: ihr, als der Bestimmung des Menschengeschlechts, nicht ohne gegründete Vermuthung einer natürlichen Tendenz zu derselben, fleissig nachzugehen. —

Fragt man nun: ob die Menschengattung (welche, wenn man sie sich als eine Species vernünftiger Erdwesen, in Vergleichung mit denen auf anderen Planeten, als von Einem Demiurgus entsprungene Menge Geschöpfe denkt, auch Race genannt werden kann) — ob, sage ich, sie als eine gute oder schlimme Race anzusehen sey, so muss ich gestehen, dass nicht viel damit zu prahlen sey. Doch wird Niemand, der das Benehmen der Menschen, nicht blos in der alten Geschichte, sondern in der Geschichte des Tages ins Auge nimmt, zwar oft versucht werden, misanthropisch den Timon, weit öfterer aber und treffender den Momus in seinem Urtheile zu machen, und Thorheit eher als Bosheit in dem Charakterzuge unserer Gattung hervorstechend finden. Weil aber Thorheit, mit einem Lineamente von Bosheit verbunden (da sie alsdenn Narrheit heisst), in der moralischen Physiognomik an unserer Gattung nicht zu verkennen ist, so ist allein schon aus der Verheimlichung eines guten Theils seiner

Gedanken, die ein jeder kluge Mensch nöthig findet, klar genug zu ersehen, dass in unserer Race Jeder es gerathen finde, auf seiner Hut zu seyn und sich nicht ganz erblicken zu lassen, wie er ist; welches schon den Hang unserer Gattung, übel gegen einander gesinnt zu seyn, verräth.

Es könnte wohl seyn, dass auf irgend einem anderen Planeten vernünftige Wesen wären, die nicht anders als laut denken könnten, d. i. im Wachen, wie im Träumen, sie möchten in Gesellschaft oder allein seyn, keine Gedanken haben könnten, die sie nicht zugleich aussprächen. Was würde das für ein von unserer Menschengattung verschiedenes Verhalten gegen einander, für eine Wirkung abgeben! Wenn sie nicht alle engelrein wären, so ist nicht abzusehen, wie sie nebeneinander auskommen, Einer vor dem Andern nur einige Achtung haben und sich mit einander vertragen könnten. — Es gehört also schon zur ursprünglichen Zusammensetzung eines menschlichen Geschöpfs und zu seinem Gattungsbegriffe: zwar Anderer Gedanken zu erkunden, die seinigen aber zurückzuhalten; welche saubere Eigenschaft denn so allmälig von Verstellung zur vorsätzlichen Täuschung, bis endlich zur Lüge fortzuschreiten nicht ermangelt. Dieses würde dann eine Carricaturzeichnung unserer Gattung abgeben, die nicht blos zum gutmüthigen Belachen derselben, sondern zur Verachtung in dem, was ihren Charakter ausmacht und zum Geständnisse, dass diese Race vernünftiger Weltwesen unter den übrigen (uns unbekannten) keine ehrenwerthe Stelle verdiene, berechtigte * —

---

* Friedrich II. fragte einmal den vortrefflichen Sulzer, den er nach Verdiensten schätzte und dem er die Direction der Schulanstalten in Schlesien aufgetragen hatte, wie es damit ginge. Sulzer antwortete: „Seitdem dass man auf dem Grundsatz (des Rousseau), dass der Mensch von Natur gut sey, fortgebaut hat, fängt es an besser zu gehen." „*Ah* (sagte der König) *mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à la quelle nous appartenons.*" — Zum Charakter unserer Gattung gehört auch, dass sie, zur bürgerlichen Verfassung strebend, auch einer Disciplin durch Religion bedarf, damit, was durch äusseren Zwang

(332)

wenn nicht gerade eben dieses verwerfende Urtheil eine moralische Anlage in uns, eine angeborne Aufforderung der Vernunft verriethe, auch jenem Hange entgegen zu arbeiten, mithin die Menschengattung nicht als böse, sondern als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen darzustellen; wobei dann ihr Wollen, im Allgemeinen, gut, das Vollbringen aber dadurch erschwert ist, dass die Erreichung des Zwecks nicht von der freien Zusammenstimmung der Einzelnen, sondern nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, d. i. kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann.

---

nicht erreicht werden kann, durch innern (des Gewissens) bewirkt werde; indem die moralische Anlage des Menschen von Gesetzgebern politisch benutzt wird; eine Tendenz, die zum Charakter der Gattung gehört. Wenn aber in dieser Disciplin des Volks die Moral nicht vor der Religion vorhergeht, so macht sich diese zum Meister über jene und statutarische Religion wird ein Instrument der Staatsgewalt (Politik) unter Glaubensdespoten: ein Übel, das den Charakter unvermeidlich verstimmt und verleitet, mit Betrug (Staatsklugheit genannt) zu regieren; wovon jener grosse Monarch, indem er öffentlich blos der oberste Diener des Staats zu seyn bekannte, seufzend in sich das Gegentheil in seinem Privatgeständniss nicht bergen konnte, doch mit der Entschuldigung für seine Person, diese Verderbtheit der schlimmen Race, welche Menschengattung heisst, zuzurechnen.

INHALT.

Erster Theil.

Anthropologische Didaktik.

Seite.

Erstes Buch. Vom Erkenntnissvermögen.

Vom Bewusstseyn seiner selbst 11
Vom Egoism 13
Vom willkührlichen Bewusstseyn seiner Vorstellungen 16
Vom Beobachten seiner selbst 17
Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewusst zu seyn 21
Von der Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bewusstseyn seiner Vorstellungen 24
Von der Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstande 28
Apologie für die Sinnlichkeit 31
Vom Können in Ansehung des Erkenntnissvermögens überhaupt 36
Von dem künstlichen Spiel mit dem Sinnenschein 39
Von dem erlaubten moralischen Schein . . 42
Von den fünf äussern Sinnen 44
Vom innern Sinn 54
Von den Ursachen der Vermehrung oder Verminderung der Sinnenempfindungen dem Grade nach 56

Seite.

Von der Hemmung, Schwächung und dem gänzlichen Verluste des Sinnenvermögens . . . 60

Von dem sinnlichen Dichtungsvermögen nach seinen verschiedenen Arten 72

Von dem Vermögen der Vergegenwärtigung des Vergangenen und Künftigen durch die Einbildungskraft 82

Von der unwillkührlichen Dichtung im gesunden Zustande, d. i. vom Traume 91

Vom Bezeichnungsvermögen 93

Vom Erkenntnissvermögen, so ferne es auf Verstand gegründet wird 100

Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnissvermögens . 107

Von den Talenten im Erkenntnissvermögen, dem Witze, der Sagacität und der Originalität, oder dem Genie 131

Zweites Buch. Vom Gefühl der Lust und Unlust.

Von der sinnlichen Lust 143

A. Vom Gefühl für das Angenehme, oder der sinnlichen Lust in der Empfindung eines Gegenstandes 143

B. Vom Gefühl für das Schöne, oder dem Geschmack 155

Drittes Buch. Vom Begehrungsvermögen.

Von den Affecten 171

Von den Leidenschaften 188

Von dem höchsten physischen Gut 202

Von dem höchsten moralisch-physischen Gut . 203

Zweiter Theil.

Anthropologische Charakteristik.

Seite.

A. Vom Charakter der Person 213
1. Vom Naturell 214
2. Vom Temperament 215
3. Vom Charakter als der Denkungsart . 221
Von der Physiognomik 226

B. Vom Charakter des Geschlechts . . . 236
C. Vom Charakter des Volks 247
D. Vom Charakter der Race 259
E. Vom Charakter der Gattung 261
Schilderung des Charakters der Menschengattung 273

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

IMMANUEL KANT'S

SÄMMTLICHE WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

ACHTER THEIL.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

GRUNDLEGUNG
ZUR
METAPHYSIK
DER SITTEN
UND
KRITIK
DER
PRAKTISCHEN VERNUNFT.

HERAUSGEGEBEN
VON
KARL ROSENKRANZ.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

VORREDE.

Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erschien zuerst Riga, 1785, 8., also vier Jahre nach der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft. Sie erfreute sich einer so regen Theilnahme, dass bis 1797 die vierte Auflage nothwendig wurde. Innere Veränderungen hat keine dieser sich so schnell folgenden Auflagen erlitten. Dasselbe gilt von der Kritik der praktischen Vernunft, welche zum ersten Male in Riga 1788, 8., zum fünften Male zu Leipzig 1818 erschien, ohne irgend eine Erweiterung oder Veränderung zu erfahren. In dieser vorliegenden Ausgabe ist zur Erleichterung der Übersicht auch der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten eine Inhaltsanzeige hinzugefügt worden.

Dass von uns beide Schriften zusammengestellt sind, rechtfertigt der Inhalt derselben zur Genüge. Von einem äusserlichen Gesichtspuncte aus dürfte erwartet werden, die Kritik der praktischen Vernunft den übrigen Kritiken anzureihen, indem ja der Ternar der Kritiken den eigentlichen Kant in sich fasse. Und allerdings hat die Vernunftkritik zur Kritik der praktischen Vernunft das Verhältniss, dass alle Resultate der älteren

Metaphysik, welche in der Kritik der reinen Vernunft unter den dialektischen Dolchstössen der Antinomieen und Paralogismen verbluten, in der Kritik der praktischen Vernunft wieder zu frischem Leben erweckt werden. Aus dem Selbstbewusstseyn der Moralität, aus der Achtung des moralischen Subjectes vor sich selbst, wird der Glaube an Unsterblichkeit, an das Daseyn eines eben so gerechten als gütigen Gottes wiedergewonnen. Dem Herzen Kant's war diese Rettung der Religiosität unendlich theuer, und er scheint die Ohnmacht der reinen Vernunft, die Existenz des schlechthin Übersinnlichen zu beweisen, oft mit wollüstiger Grausamkeit darzuthun, um im Gegensatze zur Demüthigung eines solchen Nichtwissens den Bogen der moralischen Kraft desto stärker anzuspannen und das Opferfeuer eines pflichttreuen Willens desto glänzender zu entzünden. Man wird sich gestehen müssen, dass der Affect Kant's für die moralische Freiheit des Menschen und alle ihm daraus sich ergebenden Folgerungen eine seltene Hoheit offenbart. Dieser Übergang von der Trostlosigkeit der sich selbst überlassenen theoretischen Vernunft zur Freudigkeit des moralischen Verhaltens kommt in der Kritik der reinen Vernunft selbst schon vor, und hat in der Kritik der praktischen nur seine vollständige Ausführung erhalten.

Allein eben zwischen ihr und der Kritik der reinen Vernunft liegt jene Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mitten inne. Die Kritik der praktischen Vernunft enthält im Grunde von Seiten der Sache nichts Neues; die Grundlegung hat sogar in der Einfachheit und Schärfe der Deduction manche Vorzüge; allein die Kritik war in formeller Hinsicht ein Bedürfniss der Kant'schen Philosophie. Er liess in ihr feierlich das Rettungsboot von Stapel, worin die Mannschaft des grossen Admiralitätsschiffes der reinen Vernunft aus den Sturmfluten der Dialektik sich bergen sollte. Historisch muss also die Grundlegung der Kritik der praktischen Vernunft vorangestellt werden; aber nicht blos historisch, sondern auch dem Wesen nach, weil sie die erste Form war, in welcher Kant diesen Inhalt für sich entwickelte. — Was dieser Theil im Allgemeinen darstellt, das findet in der Metaphysik der Sitten selbst als Rechtslehre und Tugendlehre seine besondere Entwickelung, und sie macht daher consequent den folgenden, neunten Theil dieser Sammlung aus.

Königsberg, den 21. October
1838.

Karl Rosenkranz.

GRUNDLEGUNG
ZUR
METAPHYSIK DER SITTEN.

Vorrede.

Die alte Griechische Philosophie theilte sich in drei Wissenschaften ab: die **Physik**, die **Ethik** und die **Logik**. Diese Eintheilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Princip derselben hinzu zu thun, um sich auf solche Art theils ihrer Vollständigkeit zu versichern, theils die nothwendigen Unterabtheilungen richtig bestimmen zu können.

Alle Vernunfterkenntniss ist entweder material und betrachtet irgend ein Object; oder formal, und beschäftigt sich blos mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst, und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objecte. Die formale Philosophie heisst **Logik**, die materiale aber, welche es mit bestimmten Gegenständen und den Gesetzen zu thun hat, denen sie unterworfen sind, ist wiederum zwiefach. Denn diese Gesetze sind entweder Gesetze der Natur oder der Freiheit. Die Wissenschaft von der ersten heisst **Physik**, die der andern ist **Ethik**; jene wird auch Naturlehre, diese Sittenlehre genannt.

Die Logik kann keinen empirischen Theil haben, d. i. einen solchen, da die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des Denkens auf Gründen beruhten, die von der Erfahrung hergenommen wären; denn sonst wäre sie nicht Logik, d. i. ein Kanon für den Verstand, oder die Vernunft, der bei allem Denken gilt und demonstrirt werden muss. Dagegen können sowohl die natürliche, als sittliche Weltweisheit, jede ihren empirischen Theil haben, weil jene der Natur, als einem Gegenstande der Erfahrung, diese aber dem Willen des Menschen, so ferne er durch die Natur afficirt wird, ihre Gesetze bestimmen muss, die erstern zwar als Gesetze, nach denen Alles geschieht, die zweiten als solche, nach denen Alles geschehen soll, aber doch auch mit Erwägung der Bedingungen, unter denen es öfters nicht geschieht.

Man kann alle Philosophie, so ferne sie sich auf Gründe der Erfahrung fusst, empirische, die aber, welche lediglich aus Principien *a priori* ihre Lehren vorträgt, reine Philosophie nennen. Die letztere, wenn sie blos formal ist, heisst Logik; ist sie aber auf bestimmte Gegenstände des Verstandes eingeschränkt, so heisst sie Metaphysik.

Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Theil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirische Theil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heissen könnte.

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste haben durch die Vertheilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht Einer Alles macht, sondern Jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich, ihrer Behandlungsweise nach, von andern merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der grössten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können. Wo die Arbeiten so nicht unterschieden und vertheilt werden, wo Jeder ein Tausendkünstler ist, da liegen die Gewerbe noch in der grössten Barbarei. Aber ob dieses zwar für sich ein der Erwägung nicht unwürdiges Object wäre, zu fragen: ob die reine Philosophie in allen ihren Theilen nicht ihren besondern Mann erheische, und es um das Ganze des gelehrten Gewerbes nicht besser stehen würde, wenn die, welche das Empirische mit dem Rationalen, dem Geschmacke des Publicums gemäss, nach allerlei ihnen selbst unbekannten Verhältnissen gemischt zu verkaufen gewohnt sind, die sich Selbstdenker, Andere aber, die den blos rationalen Theil zubereiten, Grübler nennen, gewarnt würden, nicht zwei Geschäfte zugleich zu treiben, die in der Art, sie zu behandeln, gar sehr verschieden sind, zu deren jedem vielleicht ein besonderes Talent erfordert wird, und deren Verbindung in einer Person nur Stümper hervorbringt: so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Theil jederzeit sorgfältig abzusondern, und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie aber eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert seyn müsste, um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung *a priori* schöpfe, es mag übrigens das letztere Geschäft von allen Sittenlehrern (deren Name Legion heisst), oder nur von einigen, die Beruf dazu fühlen, getrieben werden.

Da meine Absicht hier eigentlich auf die sittliche Weltweisheit gerichtet ist, so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, dass es von der äussersten Nothwendigkeit sey, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von Allem, was nur empirisch seyn mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre; denn dass es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse; dass das Gebot: Du sollst nicht lügen, nicht etwa blos für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrige eigentliche Sittengesetze; dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und dass jede andere Vorschrift, die sich auf Principien der blossen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, so ferne sie sich dem mindesten Theile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach, auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heissen kann.

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze, sammt ihren Principien, unter allem praktischen Erkenntnisse von allem Übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntniss desselben (Anthropologie), sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze *a priori*, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da diese, als selbst mit so viel Neigungen afficirt, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen.

Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich nothwendig, nicht blos aus einem Bewegungsgrunde der Speculation, um die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbniss unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurtheilung fehlt. Denn bei dem, was moralisch gut seyn soll, ist es nicht genug, dass es dem sittlichen Gesetze gemäss sey, sondern es muss auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemässheit nur sehr zufällig und misslich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmässige, mehrmalen aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz, in seiner Reinigkeit und

Ächtheit (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist), nirgend anders als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muss diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst diejenige, welche jene reine Principien unter die empirischen mischt, verdient den Namen einer Philosophie nicht (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen Vernunfterkenntniss, dass sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt), viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch thut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.

Man denke doch ja nicht, dass man das, was hier gefordert wird, schon an der Propädeutik des berühmten Wolf vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm sogenannten allgemeinen praktischen Weltweisheit, habe, und hier also nicht eben ein ganz neues Feld einzuschlagen sey. Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit seyn sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besondern Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Principien *a priori*, bestimmt würde, und den man einen reinen Willen nennen könnte, sondern das Wollen überhaupt in Betrachtung gezogen, mit allen Handlungen und Bedingungen, die ihm in dieser allgemeinen Bedeutung zukommen, und dadurch unterscheidet sie sich von einer Metaphysik der Sitten, eben sowie die allgemeine Logik von der Transscendentalphilosophie, von denen die erstere die Handlungen und Regeln des Denkens überhaupt, diese aber blos die besondern Handlungen und Regeln des **reinen** Denkens, d. i. desjenigen, wodurch Gegenstände völlig *a priori* erkannt werden, vorträgt. Denn die Metaphysik der Sitten soll die Idee und die Principien eines möglichen reinen Willens untersuchen, und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche grösstentheils aus der Psychologie geschöpft werden. Dass in der allgemeinen praktischen Weltweisheit (wiewohl wider alle Befugniss) auch von moralischen Gesetzen und Pflicht geredet wird, macht keinen Einwurf wider meine Behauptung aus. Denn die Verfasser jener Wissenschaft bleiben ihrer Idee von derselben auch hierin treu; sie unterscheiden nicht die Bewegungsgründe, die, als solche, völlig *a priori* blos durch Vernunft vorgestellt werden und eigentlich moralisch sind, von den empirischen, die der Verstand blos durch Vergleichung der Erfahrungen zu allgemeinen Begriffen erhebt, sondern betrachten sie, ohne auf den Unterschied ihrer Quellen zu achten, nur nach der grösseren oder kleineren Summe derselben (indem sie alle als gleichartig angesehen werden), und machen sich dadurch ihren Begriff von Verbindlichkeit, der freilich nichts weniger als moralisch, aber doch so beschaffen ist, als es in einer Philosophie, die über den Ursprung aller möglichen praktischen Begriffe, ob sie auch *a priori* oder blos *a posteriori* stattfinden, gar nicht urtheilt, nur verlangt werden kann.

Im Vorsatze nun, eine Metaphysik der Sitten dereinst zu liefern, lasse ich diese Grundlegung vorangehen. Zwar giebt es eigentlich keine andere Grundlage derselben, als die Kritik einer reinen praktischen Vernunft, so wie zur Metaphysik [illegible] die schon gelieferte Kritik der reinen speculativen Vernunft. Allein theils ist jene nicht von so äusserster Nothwendigkeit, als diese, weil die menschliche Vernunft im Moralischen, selbst beim gemeinsten Verstande, leicht zu grosser Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, da sie hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch, ganz und gar dialektisch ist, theils erfordere ich zur Kritik einer reinen praktischen Vernunft, dass, wenn sie vollendet seyn soll, ihre Einheit mit der speculativen in einem gemeinschaftlichen Princip zugleich müsse dargestellt werden können; weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft seyn kann, die blos in der Anwendung unterschieden seyn muss. Zu einer solchen Vollständigkeit konnte ich es aber hier noch nicht bringen, ohne Betrachtungen von ganz anderer Art herbeizuziehen und den Leser zu verwirren. Um deswillen habe ich mich, statt der Benennung einer *Kritik der reinen praktischen Vernunft*, der von einer *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bedient.

Weil aber drittens auch eine Metaphysik der Sitten, ungeachtet des abschreckenden Titels, dennoch eines grossen Grades der Popularität und Angemessenheit zum gemeinen Verstande fähig ist, so finde ich für nützlich, diese Vorarbeitung der Grundlage davon abzusondern, um das Subtile, was darin unvermeidlich ist, künftig nicht fasslichern Lehren beifügen zu dürfen.

Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Princips der Moralität*, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht. Zwar würden meine Behauptungen, über diese wichtige und bisher bei Weitem noch nicht zur Genugthuung erörterte Hauptfrage, durch Anwendung desselben Princips auf das ganze System, viel Licht, und, durch die Zulänglichkeit, die es allenthalben blicken lässt, grosse Bestätigung erhalten: allein ich musste mich dieses Vortheils begeben, der auch im Grunde mehr eigenliebig, als gemeinnützig seyn würde, weil die Leichtigkeit im Gebrauche und die scheinbare Zulänglichkeit eines Princips keinen ganz sicheren Beweis von der Richtigkeit desselben abgiebt, vielmehr eine gewisse Parteilichkeit erweckt, es nicht für sich selbst, ohne alle Rücksicht auf die Folge, nach aller Strenge zu untersuchen und zu wägen.

Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, dass sie die schicklichste sey, wenn man vom gemeinen Erkenntnisse zur Bestimmung des obersten Princips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Princips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntniss, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will. Die Eintheilung ist daher so ausgefallen:

1. **Erster Abschnitt:** Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen.
2. **Zweiter Abschnitt:** Übergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten.
3. **Dritter Abschnitt:** Letzter Schritt von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Erster Abschnitt.

Übergang

von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein **guter Wille.** Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heissen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äusserst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll, und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heisst, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es eben so bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der Glückseligkeit, machen Muth und hierdurch öfters auch Übermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluss derselben aufs Gemüth, und hiermit auch das ganze Princip zu handeln, berichtige und allgemein-zweckmässig mache; ohne zu erwähnen, dass ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlassliche Bedingung selbst der Würdigkeit glüklich zu seyn auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dessen ungeachtet keinen innern unbedingten Werth, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt, und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mässigung in Affecten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Theil vom innern Werthe der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unsern Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als Alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen: wenn bei seiner grössten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein blosser Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als Etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung seyn, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können, oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen, und seinen Werth zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werthe des blossen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, dass, ungeachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben, dennoch ein Verdacht entspringen muss, dass vielleicht blos hochfliegende Phantasterei ingeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserm Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden seyn möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspuncte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisirten, d. i. zweckmässig zum Leben eingerichteten, Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, dass kein Werkzeug zu irgend einem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit Einem Worte seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinct vorgezeichnet, und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann, und, sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf ertheilt worden seyn, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohlthätigen Ursache dafür dankbar zu seyn; nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit Einem Worte, sie würde verhütet haben, dass Vernunft in praktischen Gebrauch ausschlüge, und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen, und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instincte anvertraut haben.

In der That finden wir auch, dass, je mehr eine cultivirte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuss des Lebens und der Glückseligkeit abgiebt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei Vielen, und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d. i. Hass der Vernunft entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vortheils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu seyn scheinen) ziehen, dennoch finden, dass sie sich in der That nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen, als an Glückseligkeit gewonnen haben, und darüber endlich den gemeinern Schlag der Menschen, welcher der Leitung des blossen Naturinstincts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluss auf sein Thun und Lassen verstattet, eher beneiden, als geringschätzen. Und so weit muss man gestehen, dass das Urtheil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vortheile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mässigen und sogar unter Null herabsetzen, keinesweges grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sey, sondern dass diesen Urtheilen ingeheim die Idee von einer andern und viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher, und nicht der Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sey, und welcher darum, als oberster Bedingung, die Privatabsicht des Menschen grösstentheils nachstehen muss.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Theil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinct viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluss auf den Willen haben soll, dennoch zugetheilt ist; so muss die wahre Bestimmung derselben seyn, einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war, wo anders die Natur überall in Austheilung ihrer Anlagen zweckmässig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muss doch das höchste Gut, und zu allem Ubrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung seyn, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen lässt, wenn man wahrnimmt, dass die Cultur der Vernunft, die zur erstern und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben, auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter Nichts herabbringen könne, ohne dass die Natur darin unzweckmässig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden seyn.

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werths unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles Übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der **Pflicht** vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, dass sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich seyn mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflicht geschehen seyn mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmässig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da lässt sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmässige Handlung aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sey. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmässig ist, und das Subject noch überdies unmittelbare Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmässig, dass der Krämer seinen unerfahrnen Käufer nicht übertheure, und, wo viel Verkehr ist, thut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für Jedermann, so dass ein Kind eben so gut bei ihm kauft, als jeder Andere. Man wird also ehrlich bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vortheil erforderte es; dass er aber überdies noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe Keinem vor dem Andern im Preise den Vorzug zu geben, lässt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern blos in eigennützigger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdies hat Jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der grösste Theil der Menschen dafür trägt, doch keinen innern Werth, und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmässig, aber nicht aus Pflicht. Dagegen, wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet, als kleinmüthig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht, und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung, oder Furcht, sondern aus Pflicht; alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohlthätig seyn, wo man kann, ist Pflicht, und überdies giebt es manche so theilnehmend gestimmte Seelen, dass sie, auch ohne einen andern Bewegungsgrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit Anderer, so ferne sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, dass in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmässig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Werth habe, sondern mit andern Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der That gemeinnützig und pflichtmässig, mithin ehrenwerth ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun. Gesetzt also, das Gemüth jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an Anderer

Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödtlichen Unempfindlichkeit heraus, und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren ächten moralischen Werth. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer wäre, vielleicht, weil er selbst gegen seine eigenen mit der besondern Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem Andern auch voraussetzt, oder gar fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Product seyn würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höhern Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments seyn mag! Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moralisch und ohne alle 1) Vergleichung der höchste ist, nämlich dass er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirect), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande, in einem Gedränge von vielen Sorgen, und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen, könnte leicht eine grosse Versuchung zu Übertretung der Pflichten werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu Einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrentheils so beschaffen, dass sie einigen Neigungen grossen Abbruch thut, und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sichern Begriff machen kann;

daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige, in Ansehung dessen, was sie verheisst, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch z. B. ein Podagrist wählen könne, zu geniessen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er, nach seinem Überschlage, hier wenigstens, sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuss des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so nothwendig in diesen Überschlag gehörte, so bleibt noch hier, wie in allen andern Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Werth.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt, und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Theilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern blos von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist. Dass die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Werth ertheilen können,. ist aus dem Vorigen klar. Worin kann also dieser Werth liegen, wenn er nicht im Willen, in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung, bestehen soll? Er kann nirgend anders liegen, als im Princip des Willens, unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Princip *a priori*, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder *a posteriori*, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und, da er doch irgend wodurch muss bestimmt werden, so wird er durch das formelle Princip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Princip entzogen worden.

Den dritten Satz, als Folgerung aus beiden vorigen, würde ich so ausdrücken: Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objecte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil sie blos eine Wirkung und nicht Thätigkeit eines Willens ist. Eben so kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder die eines Andern seyn, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vortheile günstig ansehen. Nur das, was blos als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschliesst, mithin das blosse Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot seyn. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluss der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objectiv, das Gesetz, und subjectiv, reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime*, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.

Es liegt also der moralische Werth der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgend einem Princip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zu Stande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens; worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anderes als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, so ferne sie, nicht aber die verhoffte Wirkung, der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf**.

---

* Maxime ist das subjective Princip des Wollens; das objective Princip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjectiv zum praktischen Princip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz.

** Man könnte mir vorwerfen, als suchte ich hinter dem Worte Achtung nur Zuflucht in einem dunklen Gefühle, anstatt durch einen Begriff der Vernunft in der Frage deutliche Auskunft zu geben. Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluss empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, specifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche blos das Bewusstseyn der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn, bedeutet. Die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewusstseyn derselben heisst Achtung, so dass diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subject und nicht als Ursache desselben angesehen wird. Eigentlich ist Achtung die

Was kann das aber wohl für ein Gesetz seyn, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muss, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heissen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmässigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die blosse Gesetzmässigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Princip dient, und ihm auch dazu dienen muss, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff seyn soll; hiermit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurtheilung auch vollkommen überein, und hat das gedachte Princip jederzeit vor Augen.

Die Frage sey z. B., darf ich, wenn ich im Gedränge bin, nicht ein Versprechen thun, in der Absicht, es nicht zu halten? Ich mache hier leicht den Unterschied, den die Bedeutung der Frage haben kann, ob es klüglich,

---

Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. Also ist es Etwas, das weder als Gegenstand der Neigung, noch der Furcht, betrachtet wird, obgleich es mit beiden zugleich etwas Analogisches hat. Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich nothwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als uns von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unseres Willens, und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung. Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffenheit etc.), wovon jene uns das Beispiel giebt. Weil wir Erweiterung unserer Talente auch als Pflicht ansehen, so stellen wir uns an einer Person von Talenten auch gleichsam das Beispiel eines Gesetzes vor (ihr durch Übung hierin ähnlich zu werden), und das macht unsere Achtung aus. Alles moralische sogenannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz.

oder ob es pflichtmässig sey, ein falsches Versprechen zu thun. Das erstere kann ohne Zweifel öfters stattfinden. Zwar sehe ich wohl, dass es nicht genug sey, mich vermittelst dieser Ausflucht aus einer gegenwärtigen Verlegenheit zu ziehen, sondern wohl überlegt werden müsse, ob mir aus dieser Lüge nicht hinterher viel grössere Ungelegenheit entspringen könne, als die ist, von der ich mich jetzt befreie, und, da die Folgen bei aller meiner vermeinten Schlauigkeit nicht so leicht vorauszusehen sind, dass nicht ein einmal verlornes Zutrauen mir weit nachtheiliger werden könnte, als alles Ubel, das ich jetzt zu vermeiden gedenke, ob es nicht klüglicher gehandelt sey, hierbei nach einer allgemeinen Maxime zu verfahren, und es sich zur Gewohnheit zu machen, nichts zu versprechen, als in der Absicht, es zu halten. Allein es leuchtet mir hier bald ein, dass eine solche Maxime doch immer nur die besorglichen Folgen zum Grunde habe. Nun ist es doch etwas ganz anderes, aus Pflicht wahrhaft zu seyn, als aus Besorgniss der nachtheiligen Folgen; indem im ersten Falle der Begriff der Handlung an sich selbst schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muss, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden seyn möchten. Denn wenn ich von dem Princip der Pflicht abweiche, so ist es ganz gewiss böse; werde ich aber meiner Maxime der Klugheit abtrünnig, so kann das mir doch manchmal sehr vortheilhaft seyn, wiewohl es freilich sicherer ist, bei ihr zu bleiben. Um indessen mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmässig sey, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden seyn, dass meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als Andere) gelten soll, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag Jedermann ein unwahres Versprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann! So werde ich bald inne, dass ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen Andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

Was ich also zu thun habe, damit mein Wollen sittlich gut sey, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich ereignenden Vorfälle desselben gefasst zu seyn, frage ich mich nur: kannst Du auch wollen, dass Deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde! wo nicht, so ist sie verwerflich, und das zwar nicht um eines Dir, oder auch Anderen, daraus bevorstehenden Nachtheils willen, sondern weil sie nicht als Princip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann, für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht *einsehe*, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag), wenigstens aber doch so viel verstehe: dass es eine Schätzung des Werthes sey, welcher allen Werth dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und dass die Nothwendigkeit meiner Handlungen aus *reiner* Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sey, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muss, weil sie die Bedingung eines *an sich* guten Willens ist, dessen Werth über Alles geht.

So sind wir denn in der moralischen Erkenntniss der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Princip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaasse ihrer Beurtheilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie, mit diesem Compasse in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmässig, oder pflichtwidrig sey, wenn man, ohne sie im Mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates that, auf ihr eigenes Princip aufmerksam macht, und dass es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu seyn. Das liesse sich auch wohl schon zum Voraus vermuthen, dass die Kenntniss dessen, was zu thun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache seyn werde. Hier kann man es doch nicht ohne Bewunderung ansehen, wie das praktische Beurtheilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe. In dem letzteren, wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, geräth sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewissheit, Dunkelheit und Unbestand. Im Praktischen aber fängt die Beurtheilungskraft dann eben allererst an, sich recht vortheilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnlichen Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschliesst. Er wird alsdann sogar subtil, es mag seyn, dass er mit seinem Gewissen, oder anderen Ansprüchen in Beziehung auf das, was recht heissen soll, chicaniren, oder auch den Werth der Handlungen zu seiner eigenen Belehrung aufrichtig bestimmen will, und was das meiste ist, er kann im letzteren Falle sich eben so gut Hoffnung machen, es recht zu treffen, als es sich immer ein Philosoph versprechen mag, ja ist beinahe noch sicherer hierin, als selbst der letztere, weil dieser doch kein anderes Princip als jener haben, sein Urtheil aber, durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen, leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann. Wäre es demnach nicht rathsamer, es in moralischen Dingen bei dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu lassen, und höchstens nur Philosophie anzubringen, um das System der Sitten desto vollständiger und fasslicher, ingleichen die Regeln derselben zum Gebrauche (noch mehr aber zum Disputiren) bequemer darzustellen, nicht aber um selbst in praktischer Absicht den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen, und ihn durch Philosophie auf einen neuen Weg der Untersuchung und Belehrung zu bringen!

Es ist eine herrliche Sache um die Unschuld, nur ist es auch wiederum sehr schlimm, dass sie sich nicht wohl bewahren lässt und leicht verführt wird. Deswegen bedarf selbst die Weisheit — die sonst wohl mehr im Thun und Lassen, als im Wissen besteht, — doch auch der Wissenschaft, nicht um von ihr zu lernen, sondern ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen. Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfasst. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch dabei den Neigungen etwas zu verheissen, unnachlasslich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen und dabei so billig scheinenden Ansprüche (die sich durch kein Gebot wollen aufheben lassen), ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln, und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinheit und Strenge in Zweifel zu ziehen, und sie, wo möglich, unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch selbst die gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gut heissen kann.

So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfniss der Speculation (welches ihr, so lange sie sich genügt, blosse gesunde Vernunft zu seyn, niemals anwandelt), sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen, und einen Schritt ins Feld einer praktischen Philosophie zu thun, um daselbst, wegen der Quelle ihres Princips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf Bedürfniss und Neigung fussen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskomme, und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht geräth, um alle ächte sittliche Grundsätze gebracht zu werden. Also entspinnt sich eben sowohl in der praktischen gemeinen Vernunft, wenn sie sich cultivirt, unvermerkt eine Dialektik, welche sie nöthigt, in der Philosophie Hülfe zu suchen, als es ihr im theoretischen Gebrauche widerfährt, und die erstere wird daher wohl eben so wenig, als die andere, irgendwo sonst, als in einer vollständigen Kritik unserer Vernunft, Ruhe finden.

Zweiter Abschnitt.

Übergang

von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten.

Wenn wir unsern bisherigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keineswegs zu schliessen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt. Vielmehr, wenn wir auf die Erfahrung vom Thun und Lassen der Menschen Acht haben, treffen wir häufige, und, wie wir selbst einräumen, gerechte Klagen an, dass man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sichern Beispiele anführen könne, dass, wenn gleich Manches dem, was *Pflicht* gebietet, gemäss geschehen mag, dennoch es immer noch zweifelhaft sey, ob es eigentlich aus *Pflicht* geschehe und also einen moralischen Werth habe! Daher es zu aller Zeit Philosophen gegeben hat, welche die Wirklichkeit dieser Gesinnung in den menschlichen Handlungen schlechterdings abgeleugnet und Alles der mehr oder weniger verfeinerten Selbstliebe zugeschrieben haben, ohne doch deswegen die Richtigkeit des Begriffs von Sittlichkeit in Zweifel zu ziehen, vielmehr mit inniglichem Bedauern der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit der menschlichen Natur Erwähnung thaten, die zwar edel genug sey, sich eine so achtungswürdige Idee zu ihrer Vorschrift zu machen, aber zugleich zu schwach, um sie zu befolgen, und die Vernunft, die ihr zur Gesetzgebung dienen sollte, nur dazu brauche, um das Interesse der Neigungen, es sey einzeln, oder, wenn es hoch kommt, in ihrer grössten Verträglichkeit unter einander, zu besorgen.

In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmässigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, dass wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was ausser dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte seyn können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so grosser Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dass wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe, unter der blossen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sey, dafür wir denn gern uns mit einem uns fälschlich angemaassten edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Principien derselben, die man nicht sieht.

Man kann auch denen, die alle Sittlichkeit, als blosses Hirngespinnst einer durch Eigendünkel sich selbst übersteigenden menschlichen Einbildung, verlachen, keinen gewünschtern Dienst thun, als ihnen einzuräumen, dass die Begriffe der Pflicht (so wie man sich auch aus Gemächlichkeit gerne überredet, dass es auch mit allen übrigen Begriffen bewandt sey) lediglich aus der Erfahrung gezogen werden mussten; denn da bereitet man jenen einen sichern Triumph. Ich will aus Menschenliebe einräumen, dass noch die meisten unserer Handlungen pflichtmässig seyen; sieht man aber ihr Tichten und Trachten näher an, so stösst man allenthalben auf das liebe Selbst, das immer hervorsticht, worauf, und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbstverleugnung erfordern würde, sich ihre Absicht stützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu seyn, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornämlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung theils gewitzigten, theils zum Beobachten geschärften Urtheilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nur nichts vor dem gänzlichen Abfall von unsern Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Überzeugung, dass, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sey, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Thunlichkeit sogar der, welcher Alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlasslich geboten seyen, und dass z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung, in der Idee einer den Willen durch Gründe *a priori* bestimmenden Vernunft liegt.

Setzt man hinzu, dass, wenn man dem Begriffe von Sittlichkeit nicht gar alle Wahrheit und Beziehung auf irgend ein mögliches Object bestreiten will, man nicht in Abrede ziehen könne, dass sein Gesetz von so ausgebreiteter Bedeutung sey, dass es nicht blos für Menschen, sondern alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht blos unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müsse; so ist klar, dass keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schliessen, Anlass geben könne.

Denn mit welchem Rechte können wir das, was vielleicht nur unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jede vernünftige Natur in unbeschränkte Achtung bringen, und wie sollen Gesetze der Bestimmung unseres Willens, für Gesetze der Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt, und, nur als solche, auch für den unsrigen gehalten werden, wenn sie blos empirisch wären, und nicht völlig *a priori* aus reiner, aber praktischer Vernunft ihren Ursprung nähmen?

Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler rathen, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, das mir davon vorgestellt wird, muss selbst zuvor nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig sey, zum ursprünglichen Beispiele, d. i. zum Muster zu dienen, keinesweges aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige des Evangeliums muss zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt Ihr mich (den Ihr sehet) gut, Niemand ist gut (das Urbild des Guten), als der Einige Gott (den Ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft *a priori* von sittlicher Vollkommenheit entwirft, und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft. Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, ausser Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu setzen und sich nach Beispielen zu richten.

Wenn es denn keinen ächten obersten Grundsatz der Sittlichkeit giebt, der nicht unabhängig von aller Erfahrung blos auf reiner Vernunft beruhen müsste, so glaube ich, es sey nicht nöthig, auch nur zu fragen, ob es gut sey, diese Begriffe, so wie sie, sammt den ihnen zugehörigen Principien, *a priori* feststehen, im Allgemeinen *(in abstracto)* vorzutragen, woferne das Erkenntniss sich vom gemeinen unterscheiden und philosophisch heissen soll. Aber in unsern Zeiten möchte dieses wohl nöthig seyn. Denn wenn man Stimmen sammelte, ob reine, von allem Empirischen abgesonderte Vernunfterkenntniss, mithin Metaphysik der Sitten, oder populäre praktische Philosophie vorzuziehen sey, so erräth man bald, auf welche Seite das Übergewicht fallen werde.

Diese Herablassung zu Volksbegriffen ist allerdings sehr rühmlich, wenn die Erhebung zu den Principien der reinen Vernunft zuvor geschehen und zur völligen Befriedigung erreicht ist, und das würde heissen, die Lehre der Sitten zuvor auf Metaphysik gründen, ihr aber, wenn sie fest steht, nachher durch Popularität Eingang verschaffen. Es ist aber äusserst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung, worauf alle Richtigkeit der Grundsätze ankommt, schon willfahren zu wollen. Nicht allein, dass dieses Verfahren auf das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität niemals Anspruch machen kann, indem es gar keine Kunst ist, gemeinverständlich zu seyn, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht thut, so bringt es einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halb vernünftelnden Principien zum Vorschein, daran sich schaale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen, und, unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär seyn zu dürfen.

Man darf nur die Versuche über die Sittlichkeit in jenem beliebten Geschmacke ansehen, so wird man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur (mit unter aber auch die Idee von einer vernünftigen Natur überhaupt), bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem Etwas, von jenem auch Etwas, in wunderbarem Gemische antreffen, ohne dass man sich einfallen lässt, zu fragen, ob auch überall in der Kenntniss der menschlichen Natur (die wir doch nur von der Erfahrung herhaben können) die Principien der Sittlichkeit zu suchen seyen, und, wenn dieses nicht ist, wenn die letzteren völlig *a priori*, frei von allem Empirischen, schlechterdings in reinen Vernunftbegriffen und nirgend anders, auch nicht dem mindesten Theile nach, anzutreffen seyen, den Anschlag zu fassen, diese Untersuchung als reine praktische Weltweisheit, oder (wenn man einen so verschrieenen Namen nennen darf) als Metaphysik * der Sitten, lieber ganz abzusondern, sie für sich allein zu ihrer ganzen Vollständigkeit zu bringen, und das Publicum, das Popularität verlangt, bis zum Ausgange dieses Unternehmens zu vertrösten.

Es ist aber eine solche völlig isolirte Metaphysik der Sitten, die mit keiner Anthropologie, mit keiner Theologie, mit keiner Physik, oder Hyperphysik, noch weniger mit verborgenen Qualitäten (die man hypophysisch nennen könnte) vermischt ist, nicht allein ein unentbehrliches Substrat aller theoretischen sicher bestimmten Erkenntniss der Pflichten, sondern zugleich ein Desiderat von der höchsten Wichtigkeit zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Denn die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht, und überhaupt des sittlichen Gesetzes, hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein (die hierbei zuerst inne wird, dass sie für sich selbst auch praktisch seyn kann) einen so viel mächtigern Einfluss, als alle andern Triebfedern*, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, dass sie im Bewusstseyn ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihr Meister werden kann; an dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüth zwischen Bewegursachen, die sich unter kein Princip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, schwankend machen muss.

---

* Man kann, wenn man will (so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, dass die sittlichen Principien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich *a priori* bestehend seyn müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche, praktische Regeln müssen abgeleitet werden können.

Aus dem Angeführten erhellt, dass alle sittlichen Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben, und dieses zwar in der gemeinsten Menschenvernunft eben sowohl, als der im höchsten Maasse speculativen; dass sie von keinem empirischen und darum blos zufällige Erkenntnisse abstrahirt werden können; dass in dieser Reinheit ihres Ursprungs eben ihre Würde liege, um uns zu obersten praktischen Principien zu dienen; dass man jedesmal so viel, als man Empirisches hinzuthut, so viel auch ihrem ächten Einflusse und dem uneingeschränkten Werthe der Handlungen entziehe; dass es nicht allein die grösste Nothwendigkeit in theoretischer Absicht, wenn es blos auf Speculation ankommt, erfordere, sondern auch von der grössten praktischen Wichtigkeit sey, ihre Begriffe und Gesetze aus reiner Vernunft zu schöpfen, rein und unvermengt vorzutragen, ja den Umfang dieses ganzen praktischen oder reinen Vernunfterkenntnisses, d. i. das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft, zu bestimmen, hierin aber nicht, wie es wohl die speculative Philosophie erlaubt, ja gar bisweilen nothwendig findet, die Principien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig zu machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten, und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer Anwendung auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, d. i. als Metaphysik, vollständig (welches sich in dieser Art ganz abgesonderter Erkenntnisse wohl thun lässt) vorzutragen, wohl bewusst, dass es, ohne im Besitze derselben zu seyn, vergeblich sey, ich will nicht sagen, das Moralische der Pflicht in Allem, was pflichtmässig ist, genau für die speculative Beurtheilung zu bestimmen, sondern sogar im blos gemeinen und praktischen Gebrauche, vornämlich der moralischen Unterweisung, unmöglich sey, die Sitten auf ihre ächten Principien zu gründen und dadurch reine moralische Gesinnungen zu bewirken und zum höchsten Weltbesten den Gemüthern einzupfropfen.

---

* Ich habe einen Brief vom sel. vortrefflichen Sulzer, worin er mich fragt: was doch die Ursache seyn möge, warum die Lehren der Tugend, so viel Überzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten? Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es ist keine andere, als dass die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben, und, indem sie es zu gut machen wollen, dadurch, dass sie allerwärts Bewegursachen zum Sittlichguten auftreiben, um die Arznei recht kräftig zu machen, sie sie verderben. Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, dass, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vortheil, in dieser oder einer andern Welt, abgesondert, selbst unter den grössten Versuchungen der Noth, oder der Anlockung, mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im Mindesten durch eine fremde Triebfeder afficirt war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen,

[illegible]

Um aber in dieser Bearbeitung nicht blos von der gemeinen sittlichen Beurtheilung (die hier sehr achtungswürdig ist) zur philosophischen, wie sonst geschehen ist, sondern von einer populären Philosophie, die nicht weiter geht, als sie durch Tappen vermittelst der Beispiele kommen kann, bis zur Metaphysik (die sich durch nichts Empirisches weiter zurückhalten lässt, und, indem sie den ganzen Inbegriff der Vernunfterkenntniss dieser Art ausmessen muss, allenfalls bis zu Ideen geht, wo selbst die Beispiele uns verlassen) durch die natürlichen Stufen fortzuschreiten; müssen wir das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an, bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgen und deutlich darstellen.

Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft. Wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, so sind die Handlungen eines solchen Wesens, die als objectiv nothwendig erkannt werden, auch subjectiv nothwendig, d. i. der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft, unabhängig von der Neigung, als praktisch nothwendig, d. i. als gut erkennt. Bestimmt aber die Vernunft für sich allein den Willen nicht hinlänglich, ist dieser noch subjectiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen, die nicht immer mit den objectiven übereinstimmen, mit Einem Worte, ist der Wille nicht an sich völlig der Vernunft gemäss (wie es bei Menschen wirklich ist), so sind die Handlungen, die objectiv als nothwendig erkannt werden, subjectiv zufällig, und die Bestimmung eines solchen Willens, objectiven Gesetzen gemäss, ist Nöthigung, d. i. das Verhältniss der objectiven Gesetze zu einem nicht durchaus guten Willen wird vorgestellt als die Bestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens zwar durch Gründe der Vernunft, denen aber dieser Wille seiner Natur nach nicht nothwendig folgsam ist.

Die Vorstellung eines objectiven Princips, so ferne es für einen Willen nöthigend ist, heisst ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebots heisst **Imperativ.**

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältniss eines objectiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjectiven Beschaffenheit nach dadurch nicht nothwendig bestimmt wird (eine Nöthigung). Sie sagen, dass Etwas zu thun oder zu unterlassen gut seyn würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas thut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu thun gut sey. Praktisch gut ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjectiven Ursachen, sondern objectiv, d.i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden, als demjenigen, was nur vermittelst der Empfindung aus blos subjectiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Princip der Vernunft, das für Jedermann gilt, auf den Willen Einfluss hat.[*]

Ein vollkommen guter Wille würde also eben sowohl unter objectiven Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmässigen Handlungen genöthigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjectiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des

---

[*] Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heisst Neigung, und diese beweist also jederzeit ein Bedürfniss. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Principien der Vernunft heisst ein Interesse. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäss ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein Interesse nehmen, ohne darum aus Interesse zu handeln. Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Principien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angiebt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessirt mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (so ferne er mir angenehm ist). Wir haben im ersten Abschnitte gesehen, dass bei einer Handlung aus Pflicht nicht auf das Interesse am Gegenstande, sondern blos an der Handlung selbst und ihrem Princip in der Vernunft (dem Gesetz) gesehen werden müsse.

Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz nothwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältniss objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch. Jene stellen die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas Anderem, was man will (oder doch möglich ist, dass man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der seyn, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen andern Zweck, als objectiv-nothwendig vorstellte.

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum, für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subject, als nothwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Princip eines in irgend einer Art guten Willens nothwendig ist. Wenn nun die Handlung blos wozu anderes, als Mittel, gut seyn würde, so ist der Imperativ hypothetisch; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als nothwendig in einem an sich der Vernunft gemässen Willen, als Princip desselben, so ist er kategorisch.

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältniss auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung thut, weil sie gut ist, theils weil das Subject nicht immer weiss, dass sie gut sey, theils weil, wenn es dieses auch wüsste, die Maximen desselben doch den objectiven Principien einer praktischen Vernunft zuwider seyn könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, dass die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen

Absicht gut sey. Im erstern Falle ist er ein **problematisch-**, im zweiten **assertorisch-**praktisches Princip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgend eine Absicht, d. i. auch ohne irgend einen andern Zweck für sich als objectiv nothwendig erklärt, gilt als ein **apodiktisch** (praktisches) Princip.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgend eines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgend einen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Principien der Handlung, so ferne diese als nothwendig vorgestellt wird, um irgend eine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der That unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgend einen praktischen Theil, der aus Aufgaben besteht, dass irgend ein Zweck für uns möglich sey, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können daher überhaupt Imperativen der **Geschicklichkeit** heissen. Ob der Zweck vernünftig und gut sey, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur, was man thun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu tödten, sind in so ferne von gleichem Werth, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiss, welche Zwecke uns im Leben aufstossen dürften, so suchen Eltern vornämlich ihre Kinder recht vielerlei lernen zu lassen, und sorgen für die Geschicklichkeit im Gebrauch der Mittel zu allerlei beliebigen Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch möglich ist, dass er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so gross, dass sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urtheil über den Werth der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so ferne Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa blos haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, dass sie solche insgesammt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Nothwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit, vorstellt, ist **assertorisch.** Man darf ihn nicht blos als nothwendig zu einer ungewissen, blos möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und *a priori* bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen grössten Wohlseyn Klugheit* im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer hypothetisch; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer andern Absicht geboten.

Endlich giebt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist **kategorisch.** Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Princip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-

---

* Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinne genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf Andere Einfluss zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vortheile zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Werth der erstern zurückgeführt wird, und wer in der erstern Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug.

Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag seyn, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der **Sittlichkeit** heissen.

Das Wollen nach diesen dreierlei Principien wird auch durch die Ungleichheit der Nöthigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, dass man sie in ihrer Ordnung am Angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Rathschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten und zwar objectiven und mithin allgemein gültigen Nothwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muss. Die Rathgebung enthält zwar Nothwendigkeit, die aber blos unter subjectiver gefälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird, und als absolut-, obgleich praktisch-nothwendig ganz eigentlich ein Gebot heissen kann. Man könnte die ersteren Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig), die zweiten pragmatisch[*] (zur Wohlfahrt), die dritten moralisch (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig) nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern blos wie die Nöthigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne? Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sey, bedarf wohl keiner besondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (so ferne die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluss hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objects, als meiner Wirkung, wird schon meine Causalität, als handelnder Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff nothwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Willens, sondern das Object wirklich zu machen). Dass, um eine Linie nach einem sichern Princip in zwei gleiche Theile zu theilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber dass, wenn ich weiss, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn Etwas als eine auf gewisse Art durch mich mögliche Wirkung, und mich, in Ansehung ihrer, auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

---

[*] Mich deucht, die eigentliche Bedeutung des Wortes pragmatisch könne so am Genauesten bestimmt werden. Denn pragmatisch werden die Sanctionen genannt, welche eigentlich nicht aus dem Rechte der Staaten, als nothwendige Gesetze, sondern aus der Vorsorge für die allgemeine Wohlfahrt fliessen. Pragmatisch ist eine Geschichte abgefasst, wenn sie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vortheil besser, oder wenigstens eben so gut, als die Vorwelt, besorgen könne.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen, und eben sowohl analytisch seyn. Denn es würde eben sowohl hier, als dort, heissen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäss nothwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, dass der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, dass, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: dass alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesammt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, dass gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ist es unmöglich, dass das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen! Will er viel Erkenntniss und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Ubel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, dass es nicht ein langes Elend seyn würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen u. s. w. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatze, mit völliger Gewissheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum, weil hierzu Allwissenheit erforderlich seyn würde. Man kann also nicht nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu seyn, sondern nur nach empirischen Rathschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung u. s. w., von welchen die Erfahrung lehrt, dass sie das Wohlbefinden im Durchschnitte am meisten befördern. Hieraus folgt, dass die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objectiv als praktisch-nothwendig darstellen können, dass sie eher für Anrathungen *(consilia)*, als Gebote *(praecepta)* der Vernunft zu halten sind, dass die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche

Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sey, der im strengen Verstande geböte, dass zu thun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was blos auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, dass sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit liessen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz seyn; denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, dass bei diesem der Zweck blos möglich, bei jenem aber gegeben ist: da beide aber blos die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, dass man es als Zweck wollte, so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sey, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objectiv-vorgestellte Nothwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hierbei nicht aus der Acht zu lassen, dass es durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sey, ob es überall irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, dass alle, die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch seyn mögen. Z. B. wenn es heisst: Du sollst nichts betrüglich versprechen; und man nimmt an, dass die Nothwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa blosse Rathgebung zu Vermeidung irgend eines andern Übels sey, so dass es etwa hiesse: Du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit Du nicht, wenn es offenbar wird, Dich um den Credit bringst;

sondern eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sey also kategorisch; so kann man doch in keinem Beispiele mit Gewissheit darthun, dass der Wille hier ohne andere Triebfeder, blos durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, dass ingeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgniss anderer Gefahren, Einfluss auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtseyn einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als dass wir jene nicht wahrnehmen! Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der That nur eine pragmatische Vorschrift seyn, die uns auf unsern Vortheil aufmerksam macht, und uns blos lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs *a priori* zu untersuchen haben, da uns hier der Vortheil nicht zu statten kommt, dass die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben, und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern blos zur Erklärung nöthig wäre. So viel ist indessen vorläufig einzusehen, dass der kategorische Imperativ allein als ein praktisches **Gesetz** laute, die übrigen insgesammt zwar Principien des Willens, aber nicht Gesetze heissen können, weil, was blos zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu thun nothwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los seyn können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegentheils frei läst, mithin allein diejenige Nothwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen) auch sehr gross. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz* *a priori*, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnisse hat, so lässt sich leicht abnehmen, dass sie im praktischen nicht weniger haben werde.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der blosse Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ seyn kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sey, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen hypothetischen Imperativ überhaupt denke, so weiss ich nicht zum Voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen kategorischen Imperativ, so weiss ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ ausser dem Gesetze nur die Nothwendigkeit der Maxime** enthält, diesem Gesetze gemäss zu seyn, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäss seyn soll, und welche Gemässheit allein den Imperativ eigentlich als nothwendig vorstellt.

---

* Ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die That, *a priori*, mithin nothwendig (obgleich nur objectiv, d. i. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjective Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem andern schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens als eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als Etwas, das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft.

** Maxime ist das subjective Princip zu handeln, und muss vom objectiven Princip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjects gemäss (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subject handelt; das Gesetz aber ist das objective Princip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d. i. ein Imperativ.

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die Du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht, als aus ihrem Princip, abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sey, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Daseyn der Dinge, heisst, so ferne es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime Deiner Handlung durch Deinen Willen zum **allgemeinen Naturgesetze** werden sollte.

Nun wollen wir einige Pflichten herzählen, nach der gewöhnlichen Eintheilung derselben, in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten*.

---

* Man muss hier wohl merken, dass ich die Eintheilung der Pflichten für eine künftige Metaphysik der Sitten mir gänzlich vorbehalte, diese hier also nur als beliebig (um meine Beispiele zu ordnen) dastehe. Übrigens verstehe ich hier unter einer vollkommenen Pflicht diejenige, die keine Ausnahme zum Vortheil der Neigung verstattet, und da habe ich nicht blos äussere, sondern auch innere vollkommene Pflichten, welches dem in Schulen angenommenen Wortgebrauch zuwider läuft, ich aber hier nicht zu verantworten gemeint bin, weil es zu meiner Absicht einerlei ist, ob man es mir einräumt oder nicht.

1. Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist, einen Überdruss am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, dass er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sey, sich das Leben zu nehmen? Nun versucht er, ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Princip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Princip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne? Da sieht man aber bald, dass eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz statt finden könne, und folglich dem obersten Princip aller Pflicht gänzlich widerstreite.

2. Ein Anderer sieht sich durch Noth gedrungen, Geld zu borgen. Er weiss wohl, dass er nicht wird bezahlen können, sieht aber auch, dass ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust, ein solches Versprechen zu thun; noch aber hat er so viel Gewissen, sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig, sich auf solche Art aus Noth zu helfen? Gesetzt, er beschlösse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu seyn glaube, so will ich Geld borgen, und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiss, es werde niemals geschehen. Nun ist dieses Princip der Selbstliebe, oder der eigenen Zuträglichkeit, mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein jetzt ist die Frage: ob es recht sey? Ich verwandle also die Zumuthung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz, und richte die Frage so ein: wie es

dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde! Da sehe ich nun sogleich, dass sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich nothwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, dass Jeder, nachdem er in Noth zu seyn glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem Niemand glauben würde, dass ihm etwas versprochen sey, sondern über alle solche Äusserungen, als eitles Vorgeben, lachen würde.

3. Ein Dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelst einiger Cultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen, und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch fragt er aber: ob, ausser der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme? Da sieht er nun, dass zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne, obgleich der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten liesse, und sein Leben blos auf Müssiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung, mit Einem Worte, auf Genuss zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich **wollen**, dass dieses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinct gelegt sey. Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.

Noch denkt ein Vierter, dem es wohl geht, indessen er sieht, dass Andere mit grossen Mühseligkeiten zu kämpfen haben (denen er auch wohl helfen könnte): was geht es mich an! mag doch ein Jeder so glücklich seyn, als es der

Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden, oder seinem Beistande in der Noth, habe ich nicht Lust, Etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart ein allgemeines Naturgesetz würde, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch besser, als wenn Jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann, betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber obgleich es möglich ist, dass nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte; so ist es doch unmöglich, zu **wollen**, dass ein solches Princip als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dieses sind nun einige von den vielen wirklichen oder wenigstens von uns dafür gehaltenen Pflichten, deren Abtheilung aus dem einigen angeführten Princip klar in die Augen fällt. Man muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurtheilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, dass ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz gedacht werden kann; weit gefehlt, dass man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bei Andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, dass ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde. Man sieht leicht, dass die erstere der strengen oder engeren (unnachlasslichen) Pflicht, die zweite nur der weiteren (verdienstlichen) Pflicht widerstreite, und so alle Pflichten, was die Art der Verbindlichkeit (nicht das Object ihrer Handlung) betrifft, durch diese Beispiele in ihrer Abhängigkeit von dem einigen Princip vollständig aufgestellt worden.

Wenn wir nun auf uns selbst bei jeder Übertretung einer Pflicht Acht haben, so finden wir, dass wir wirklich nicht wollen, es solle unsere Maxime ein allgemeines Gesetz werden, denn das ist uns unmöglich, sondern das Gegentheil derselben soll vielmehr allgemein ein Gesetz bleiben; nur nehmen wir uns die Freiheit, für uns, oder (auch nur für diesmal) zum Vortheil unserer Neigung, davon eine Ausnahme zu machen. Folglich wenn wir Alles aus einem und demselben Gesichtspuncte, nämlich der Vernunft, erwögen, so würden wir einen Widerspruch in unserm eigenen Willen antreffen, nämlich dass ein gewisses Princip objectiv als allgemeines Gesetz nothwendig sey und doch subjectiv nicht allgemein gelten, sondern Ausnahmen verstatten sollte. Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspuncte eines ganz der Vernunft gemässen, dann aber auch eben dieselbe Handlung aus dem Gesichtspuncte eines durch Neigung afficirten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft *(antagonismus)*, wodurch die Allgemeinheit des Princips *(universalitas)* in eine blosse Gemeingültigkeit *(generalitas)* verwandelt wird, dadurch das praktische Vernunftprincip mit der Maxime auf dem halben Wege zusammenkommen soll. Ob nun dieses gleich in unserm eigenen unparteiisch angestellten Urtheile nicht gerechtfertigt werden kann, so beweist es doch, dass wir die Gültigkeit des kategorischen Imperativs wirklich anerkennen, und uns (mit aller Achtung für denselben) nur einige, wie es uns scheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen erlauben.

Wir haben so viel also wenigstens dargethan, dass, wenn Pflicht ein Begriff ist, der Bedeutung und wirkliche Gesetzgebung für unsere Handlungen enthalten soll, diese nur in kategorischen Imperativen, keineswegs aber in hypothetischen ausgedrückt werden könne; ingleichen haben wir, welches schon viel ist, den Inhalt des kategorischen Imperativs, der das Princip aller Pflicht (wenn es überhaupt dergleichen gäbe) enthalten müsste, deutlich und zu jedem Gebrauche bestimmt dargestellt. Noch sind wir aber nicht so weit, *a priori* zu beweisen, dass dergleichen Imperativ wirklich stattfinde, dass es ein praktisches Gesetz gebe, welches schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet, und dass die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sey.

Bei der Absicht, dazu zu gelangen, ist es von der äussersten Wichtigkeit, sich dieses zur Warnung dienen zu lassen, dass man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Princips aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung seyn; sie muss also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz seyn. Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müsste, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjectives Princip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objectives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre, so gar, dass es um desto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht beweist, je weniger die subjectiven Ursachen dafür, je mehr sie dagegen seyen, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Gesetz nur im Mindesten zu schwächen, und seiner Gültigkeit etwas zu benehmen.

Hier sehen wir nun die Philosophie in der That auf einen misslichen Standpunct gestellt, der fest seyn soll, ungeachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde, an etwas gehängt, oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen, als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiss welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesammt, sie mögen immer besser seyn als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft dictirt, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell, und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern Alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innern Abscheu zu verurtheilen.

Alles also, was empirisch ist, ist, als Zuthat zum Princip der Sittlichkeit, nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig, an welchen der eigentliche und über allen Preis erhabene Werth eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, dass das Princip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sey. Wider diese Nachlässigkeit oder gar niedrige Denkungsart, in Aufsuchung des Princips unter empirischen Bewegursachen und Gesetzen, kann man auch nicht zu viel und zu oft Warnungen ergehen lassen, indem die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht, und in dem Traume süsser Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit einen aus Gliedern ganz verschiedener Abstammung zusammengeflickten Bastard unterschiebt, der Allem ähnlich sieht, was man daran sehen will, nur der Tugend nicht, für den, der sie einmal in ihrer wahren Gestalt erblickt hat*.

---

* Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt erblicken, ist nichts anders, als die Sittlichkeit, von aller Beimischung des Sinnlichen und allem un-

Die Frage ist also diese: ist es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, dass sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn es ein solches ist, so muss es (völlig *a priori*) schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden seyn. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muss man, so sehr man sich auch sträubt, einen Schritt hinaus thun, nämlich zur Metaphysik, obgleich in ein Gebiet derselben, welches von dem der speculativen Philosophie unterschieden ist, nämlich in die Metaphysik der Sitten. In einer praktischen Philosophie, wo es uns nicht darum zu thun ist, Gründe anzunehmen, von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht, d. i. objectiv-praktische Gesetze: da haben wir nicht nöthig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder missfällt, wie das Vergnügen der blossen Empfindung vom Geschmacke, und ob dieser von einem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterschieden sey; worauf Gefühl der Lust und Unlust beruhe, und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber, durch Mitwirkung der Vernunft, Maximen entspringen; denn das gehört Alles zu einer empirischen Seelenlehre, welche den zweiten Theil der Naturlehre ausmachen würde, wenn man sie als Philosophie der Natur betrachtet, so ferne sie auf empirische Gesetze gegründet ist. Hier aber ist vom objectiv-praktischen Gesetze die Rede, mithin von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, so ferne er sich blos durch Vernunft bestimmt, da denn Alles, was auf das Empirische Beziehung hat, von selbst wegfällt, weil, wenn die Vernunft für sich allein das Ver-

---

ächten Schmuck des Lohns, oder der Selbstliebe, entkleidet, darzustellen. Wie sehr sie alsdann alles Übrige, was den Neigungen reizend erscheint, verdunkle, kann Jeder vermittelst des mindesten Versuchs seiner nicht ganz für alle Abstraction verdorbenen Vernunft leicht inne werden.

halten bestimmt (wovon wir die Möglichkeit jetzt eben untersuchen wollen), sie dieses nothwendig *a priori* thun muss.

Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen anzutreffen seyn. Nun ist das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch blosse Vernunft gegeben wird, muss für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen blos den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heisst das Mittel. Der subjective Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objective des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterschied zwischen subjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Principien sind formal, wenn sie von allen subjectiven Zwecken abstrahiren; sie sind aber material, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern, zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als Wirkungen seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesammt nur relativ; denn nur blos ihr Verhältniss auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjects giebt ihnen den Werth, der daher keine allgemeine für alle vernünftigen Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und nothwendige Principien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen Zwecke der Grund nur von hypothetischen Imperativen.

Gesetzt aber, es gäbe Etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst, nicht blos als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn wenn die Neigungen und darauf gegründeten Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth seyn. Die Neigungen selber aber, als Quellen des Bedürfnisses, haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, dass vielmehr, gänzlich davon frei zu seyn, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens seyn muss. Also ist der Werth aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Daseyn zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heissen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als Etwas, das nicht blos als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin so ferne alle Willkühr einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht blos subjective Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns einen Werth hat, sondern objective Zwecke, d. i. Dinge, deren Daseyn an sich selbst Zweck ist, und zwar einen solchen, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie blos als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werthe würde angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden.

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Princip, und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muss es ein solches seyn, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für Jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Princips ist: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eigenes Daseyn vor; so ferne ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Daseyn, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor[*]; also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender seyn: handle so, dass Du die Menschheit, sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst. Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.

Um bei den vorigen Beispielen zu bleiben, so wird:

Erstlich, nach dem Begriffe der nothwendigen Pflicht gegen sich selbst, derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, zusammen bestehen könne? Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen, sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person, blos als eines Mittels, zu Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht Etwas, das blos als Mittel gebraucht werden kann, sondern muss bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nichts disponiren, ihn zu verstümmeln, zu verderben oder zu tödten. (Die nähere Bestimmung dieses

---

[*] Diesen Satz stelle ich hier als Postulat auf. Im letzten Abschnitte wird man die Gründe dazu finden.

Grundsatzes zur Vermeidung alles Missverstandes, z. B. der Amputation der Glieder, um mich zu erhalten, der Gefahr, der ich mein Leben aussetze, um mein Leben zu erhalten etc., muss ich hier vorbeigehen; sie gehört zur eigentlichen Moral.)

Zweitens, was die nothwendige oder schuldige Pflicht gegen Andere betrifft, so wird der, welcher ein lügenhaftes Versprechen gegen Andere zu thun im Sinne hat, sofort einsehen, dass er sich eines andern Menschen blos als Mittels bedienen will, ohne dass dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Princip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigenthum Anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, dass der Übertreter der Rechte der Menschen sich der Person Anderer blos als Mittel zu bedienen gesonnen sey, ohne in Betracht zu ziehen, dass sie, als vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zwecke, d. i. nur als solche, die von eben derselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen*.

Drittens, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist es nicht genug, dass die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person, als Zweck an sich selbst, widerstreite, sie muss auch dazu zusammenstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu grösserer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserm Subject gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl mit der Erhaltung der Menschheit, als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zwecks bestehen können.

---

* Man denke ja nicht, dass hier das triviale: *quod tibi non vis fieri etc.* zur Richtschnur oder Princip dienen könne. Denn es ist, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem abgeleitet; es kann kein allgemeines Gesetz seyn, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen Andere (denn Mancher würde es gerne eingehen, dass Andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben seyn dürfte, ihnen Wohlthat zu erzeigen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentiren u. s. w.

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen Andere, ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glückseligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn Niemand zu des Andern Glückseligkeit Etwas beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur Menschheit, als Zweck an sich selbst, wenn Jedermann auch nicht die Zwecke Anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subject, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung thun soll, auch, so viel möglich, meine Zwecke seyn.

Dieses Princip der Menschheit und jeder vernünftigen Natur überhaupt, als Zwecks an sich selbst (welche die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist), ist nicht aus der Erfahrung entlehnt, erstlich, wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen überhaupt geht, worüber etwas zu bestimmen keine Erfahrung zureicht; zweitens, weil darin die Menschheit nicht als Zweck der Menschen (subjectiv), d. i. als Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht, sondern als objectiver Zweck, der, wir mögen Zwecke haben, welche wir wollen, als Gesetz die oberste einschränkende Bedingung aller subjectiven Zwecke ausmachen soll, vorgestellt wird, mithin aus reiner Vernunft entspringen muss. Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung objectiv in der Regel und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz (allenfalls Naturgesetz) zu seyn fähig macht (nach dem ersten Princip), subjectiv aber im Zwecke; das Subject aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst (nach dem zweiten Princip); hieraus folgt nun das dritte praktische Princip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.

Alle Maximen werden nach diesem Princip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, dass er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muss.

Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer Naturordnung ähnlichen Gesetzmässigkeit der Handlungen, oder des allgemeinen Zweckvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst, schlossen zwar von ihrem gebietenden Ansehen alle Beimischung irgend eines Interesse, als Triebfeder, aus, eben dadurch, dass sie als kategorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur als kategorisch angenommen, weil man dergleichen annehmen musste, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Dass es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden, so wenig, wie es überhaupt in diesem Abschnitte auch hier noch nicht geschehen kann; allein eines hätte doch geschehen können, nämlich dass die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht, als das specifische Unterscheidungszeichen des kategorischen vom hypothetischen Imperativ, in dem Imperativ selbst, durch irgend eine Bestimmung, die er enthielte, mit angedeutet würde, und dieses geschieht in gegenwärtiger dritten Formel des Princips, nämlich der Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens, als allgemein gesetzgebenden Willens.

Denn wenn wir einen solchen denken, so kann, obgleich ein Wille, *der unter Gesetzen steht*, noch vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden seyn mag, dennoch ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich so ferne von irgend einem Interesse abhängen; denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines andern Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz einschränkte.

Also würde das *Princip* eines jeden menschlichen Willens, *als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens*[*], wenn es sonst mit ihm nur seine Richtigkeit hätte, sich zum kategorischen Imperativ darin gar *wohl schicken*, dass es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich *auf kein Interesse gründet* und also unter allen möglichen Imperativen allein *unbedingt* seyn kann; oder noch besser, indem wir den Satz umkehren, wenn es einen kategorischen Imperativ giebt (d. i. ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens), so kann er nur gebieten, Alles aus der Maxime seines Willens, als eines solchen, zu thun, der zugleich sich selbst als allgemein gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte; denn alsdann nur ist das praktische Princip und der Imperativ, dem er gehorcht, unbedingt, weil er gar kein Interesse zum Grunde haben kann.

Es ist nun kein Wunder, wenn wir auf alle bisherige Bemühungen, die jemals unternommen worden, um das Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen, zurücksehen, warum sie insgesammt haben fehlschlagen müssen. Man sahe den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden; man liess es sich aber nicht einfallen, dass er nur *seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetz-*

---

[*] Ich kann hier, Beispiele zur Erläuterung dieses Princips anzuführen, überhoben seyn, denn die, welche zuerst den kategorischen Imperativ und seine Formel erläuterten, können hier alle zu eben dem Zwecke dienen.

gebung unterworfen sey, und dass er nur verbunden sey, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden, Willen gemäss zu handeln. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz (welches es auch sey) unterworfen dachte, so musste dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmässig von etwas Anderm genöthigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse seyn. Aber alsdann musste der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen, und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen. Ich will also diesen Grundsatz das Princip der Autonomie des Willens, im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur **Heteronomie** zähle, nennen.

Der Begriff eines jeden vernünftigen Wesens, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muss, um aus diesem Gesichtspuncte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen, führt auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke.

Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, ingleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahirt, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein Jedes sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Principien möglich ist.

Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, dass jedes derselben sich selbst und alle Andere *niemals* blos als *Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objective Gesetze, d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heissen kann.

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als *Glied* zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als *Oberhaupt*, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines Andern unterworfen ist.

Das vernünftige Wesen muss sich jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun seyn als Glied, oder als Oberhaupt. Den Platz des letztern kann es aber nicht blos durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfniss und Einschränkung eines dem Willen adäquaten Vermögens ist, behaupten.

Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muss aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Princip also ist: keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sey, und also nur so, *dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.* Sind nun die Maximen mit diesem objectiven Princip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig, so heisst die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Princip praktische Nöthigung, d. i.

Pflicht. Pflicht kommt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede, und zwar allen in gleichem Maasse, zu.

Die praktische Nothwendigkeit, nach diesem Princip zu handeln, d. i. die Pflicht, beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern blos auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* betrachtet werden muss, weil es sie sonst nicht als *Zweck an sich selbst* denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden andern Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, sondern aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst giebt.

Im Reiche der Zwecke hat Alles entweder einen **Preis** oder eine **Würde.** Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas Anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.

Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen *Marktpreis*; das, was, auch ohne ein Bedürfniss vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am blossen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte, gemäss ist, einen *Affectionspreis*; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst seyn kann, hat nicht blos einen relativen Werth, d. i. einen Preis, sondern einen innern Werth, d. i. *Würde*.

Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst seyn kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so ferne sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiss im

Arbeiten haben einen Marktpreis: Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen einen Affectionspreis: dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinct) haben einen innern Werth. Die Natur sowohl als Kunst enthalten nichts, was sie, in Ermangelung derselben, an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Werth besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d. i. den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjectiven Disposition oder Geschmack, sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselben, sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen aufzuerlegen, nicht von ihm zu erschmeicheln, welches letztere bei Pflichten ohnedies ein Widerspruch wäre. Diese Schätzung giebt also den Werth einer solchen Denkungsart als Würde zu erkennen, und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.

Und was ist es denn nun, was die sittlich gute Gesinnung oder die Tugend berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? Es ist nichts Geringeres als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft, und es hierdurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frei, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt, und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung (der er sich zugleich selbst unterwirft) gehören können. Denn es hat nichts einen Werth, als den, welchen ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muss eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.

Die angeführten drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind aber im Grunde nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes, deren die eine die andern zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjectiv, als objectiv-praktisch ist, nämlich um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen. Alle Maximen haben nämlich:

1. eine Form, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativs so ausgedrückt, dass die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten;

2. eine Maxime, nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: dass das vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller blos relativen und willkührlichen Zwecke dienen müsse;

3. eine vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel, nämlich: dass alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur[*], zusammenstimmen sollen. Der

---

[*] Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee, zu Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Thun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäss, zu Stande zu bringen.

Fortgang geschieht hier, wie durch die Kategorien der Einheit der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der Vielheit der Materie (der Objecte, d. i. der Zwecke), und der Allheit oder Totalität des Systems derselben. Man thut aber besser, wenn man in der sittlichen Beurtheilung immer nach der strengen Methode verfährt, und die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zum Grunde legt: handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann. Will man aber dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen, so ist sehr nützlich, eine und eben dieselbe Handlung durch benannte drei Begriffe zu führen, und sie dadurch, so viel sich thun lässt, der Anschauung zu nähern.

Wir können nunmehr da endigen, von wo wir im Anfange ausgingen, nämlich dem Begriffe eines unbedingt guten Willens. Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse seyn, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann. Dieses Princip ist also auch sein oberstes Gesetz: handle jederzeit nach derjenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes Du zugleich wollen kannst; dieses ist die einzige Bedingung, unter der ein Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite seyn kann, und ein solcher Imperativ ist kategorisch. Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseyns der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können. So ist also die Formel eines schlechterdings guten Willens beschaffen.

Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch vor den übrigen aus, dass sie ihr selbst einen Zweck setzt. Dieser würde die Materie eines jeden guten Willens seyn. Da aber in der Idee eines ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahirt werden muss (als der jeden Willen nur relativ gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ, gedacht werden müssen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals blos als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muss. Dieser kann nun nichts anders als das Subject aller möglichen Zwecke selbst seyn, weil dieses zugleich das Subject eines möglichen schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem andern Gegenstande nachgesetzt werden. Das Princip: handle in Beziehung auf ein jedes vernünftiges Wesen (auf Dich selbst und Andere) so, dass es in Deiner Maxime zugleich als Zweck an sich selbst gelte, ist demnach mit dem Grundsatze: handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei. Denn dass ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit als eines Gesetzes für jedes Subject einschränken soll, sagt eben so viel, als das Subject der Zwecke, d. i. das vernünftige Wesen selbst, muss niemals blos als Mittel, sondern als oberste einschränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel, d. i. jederzeit zugleich als Zweck, allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden.

Nun folgt hieraus unstreitig, dass jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen seyn mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, ingleichen dass dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen blossen Naturwesen es mit sich bringe, seine

Maximen jederzeit aus dem Gesichtspuncte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heissen) nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen *(mundus intelligibilis)* als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muss ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Princip dieser Maximen ist: handle so, als ob Deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äusserlich genöthigter wirkenden Ursachen. Dessen ungeachtet giebt man auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, so ferne es auf vernünftige Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur. Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ aller vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt würden. Allein obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, dass, wenn es auch gleich diese Maxime selbst pünctlich befolgte, darum jedes andere eben derselben treu seyn würde, ingleichen dass das Reich der Natur und die zweckmässige Anordnung desselben, mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen, d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde; so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem blos möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist. Und hierin liegt eben das Paradoxon: dass blos die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck oder Vortheil, mithin die Achtung für eine blosse Idee, dennoch zur unnachlasslichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und dass gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjects, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn; denn sonst würde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfniss unterworfen vorgestellt werden müssen. Obgleich auch das Naturreich sowohl, als das Reich der Zwecke, als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr blosse Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu statten kommen; denn, dessen ungeachtet, müsste doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Werth der vernünftigen Wesen, nur nach ihrem uneigennützigen, blos aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurtheilte. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äusseren Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, danach muss er auch, von wem es auch sey, selbst vom höchsten Wesen, beurtheilt werden. Moralität ist also das Verhältniss der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist unerlaubt. Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nöthigung) ist Verbindlichkeit. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objective Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heisst Pflicht.

Man kann aus dem kurz Vorhergehenden sich es jetzt leicht erklären, wie es zugehe, dass, ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze denken, wir uns dadurch doch zugleich eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vorstellen, die alle ihre Pflichten erfüllt. Denn so ferne ist zwar keine Erhabenheit an ihr, als sie dem moralischen Gesetze unterworfen ist, wohl aber, so ferne sie in Ansehung eben desselben zugleich gesetzgebend und nur darum ihm untergeordnet ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz, diejenige Triebfeder sey, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann. Unser eigener Wille, so ferne er, nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung, handeln würde, dieser uns mögliche Wille in der Idee ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu seyn.

Die Autonomie des Willens als oberstes Princip der Sittlichkeit.

Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seyen. Dass diese praktische Regel ein Imperativ sey, d. i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung nothwendig gebunden sey, kann durch blosse Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müsste über die Erkenntniss der Objecte und zu einer Kritik des Subjects, d. i. der reinen praktischen Vernunft, hinausgehen, denn völlig *a priori* muss dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können, dieses Geschäft aber gehört nicht in gegenwärtigen Abschnitt. Allein dass gedachtes Princip der Autonomie das alleinige Princip der Moral sey, lässt sich durch blosse Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit gar wohl darthun. Denn dadurch findet sich, dass ihr Princip ein kategorischer Imperativ seyn müsse, dieser aber nichts mehr oder weniger als gerade diese Autonomie gebiete.

Die Heteronomie des Willens als der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit.

Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille giebt alsdann sich nicht selbst, sondern das Object durch sein Verhältniss zum Willen giebt diesem das Gesetz. Dieses Verhältniss, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, lässt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll Etwas thun darum, weil ich etwas Anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts Anderes wollte. Z. E. jener sagt: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will; dieser aber: ich soll nicht lügen, ob es mir gleich nicht die mindeste Schande zuzöge. Der letztere muss also von allem Gegenstande so ferne abstrahiren, dass dieser gar keinen Einfluss auf den Willen habe, damit praktische Vernunft (Wille) nicht fremdes Interesse blos administrire, sondern blos ihr eigenes gebietendes Ansehen, als oberste Gesetzgebung, beweise. So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz etwas gelegen wäre (es sey durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirect durch Vernunft), sondern blos deswegen, weil die Maxime, die sie ausschliesst, nicht in einem und demselben Wollen, als allgemeinem Gesetz, begriffen werden kann.

Eintheilung

aller möglichen Principien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie.

Die menschliche Vernunft hat hier, wie allerwärts in ihrem reinen Gebrauche, so lange es ihr an Kritik fehlt, vorher alle mögliche unrechte Wege versucht, ehe es ihr gelingt, den einzigen wahren zu treffen.

Alle Principien, die man aus diesem Gesichtspuncte nehmen mag, sind entweder empirisch oder rational. Die **ersteren**, aus dem Princip der Glückseligkeit, sind aufs physische oder moralische Gefühl, die **zweiten**, aus dem Princip der Vollkommenheit, entweder auf den Vernunftbegriff derselben, als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbstständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes), als bestimmende Ursache unseres Willens, gebaut.

Empirische Principien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen. Denn die Allgemeinheit, mit der sie für alle vernünftigen Wesen ohne Unterschied gelten sollen, die unbedingte praktische Nothwendigkeit, die ihnen dadurch auferlegt wird, fällt weg, wenn der Grund derselben von der besonderen Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen

Umständen hergenommen wird, darin sie gesetzt ist. Doch ist das Princip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, nicht blos deswegen, weil es falsch ist, und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht blos, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz etwas Anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen, sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in Eine Classe stellen und nur den Calcul besser ziehen lehren, den specifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen; dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn[*] (so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht denken können, selbst in dem, was blos auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs Fühlen auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden sind, einen gleichen Maassstab des Guten und Bösen abgeben, auch einer durch sein Gefühl für Andere gar nicht gültig urtheilen kann), dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher bleibt, dass er der Tugend die Ehre beweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, dass es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sey, der uns an sie knüpfe.

---

[*] Ich rechne das Princip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit, weil ein jedes empirisches Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas nur gewährt, es mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vortheile, oder in Rücksicht auf dieselbe geschehen, einen Beitrag zum Wohlbefinden verspricht. Ingleichen muss man das Princip der Theilnehmung an Anderer Glückseligkeit, mit Hutcheson, zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.

Unter den rationalen, oder Vernunftgründen der Sittlichkeit ist der ontologische Begriff der Vollkommenheit (so leer, so unbestimmt, mithin unbrauchbar er auch ist, um in dem unermesslichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche grösste Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität, von der hier die Rede ist, specifisch von jeder andern zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Cirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim vorauszusetzen, nicht vermeiden kann) dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht blos deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unsern Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dieses nicht thun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Cirkel im Erklären seyn würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müsste.

Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit überhaupt (die beide der Sittlichkeit wenigstens nicht Abbruch thun, ob sie gleich dazu gar nichts taugen, sie als Grundlagen zu unterstützen) wählen müsste, so würde ich mich für den letztern bestimmen, weil, da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee (eines an sich guten Willens) zur nähern Bestimmung unverfälscht aufbehält.

Übrigens glaube ich einer weitläufigen Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe überhoben seyn zu können. Sie ist so leicht, sie ist von denen selbst, deren Amt es erfordert, sich doch für eine dieser Theorien zu erklären (weil Zuhörer den Aufschub des Urtheils nicht wohl leiden mögen), vermuthlich so wohl eingesehen, dass dadurch nur überflüssige Arbeit geschehen würde. Was uns aber hier mehr interessirt, ist, zu wissen, dass diese Principien überall nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grunde der Sittlichkeit aufstellen, und eben darum nothwendig ihres Zweckes verfehlen müssen.

Allenthalben, wo ein Object des Willens zum Grunde gelegt werden muss, um diesem die Regel vorzuschreiben, die ihn bestimme, da ist die Regel nichts als Heteronomie; der Imperativ ist bedingt, nämlich: wenn oder weil man dieses Object will, soll man so oder so handeln; mithin kann er niemals moralisch, d. i. kategorisch, gebieten. Er mag nun das Object vermittelst der Neigung, wie beim Princip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelst der auf Gegenstände unseres möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft, im Princip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen, so bestimmt sich der Wille niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat; ich soll Etwas thun, darum, weil ich etwas Anderes will, und hier muss noch ein anderes Gesetz in meinem Subject zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses Andere nothwendig will, welches Gesetz wiederum einen Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn weil der Antrieb, der die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objects nach der Naturbeschaffenheit des Subjects auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjects gehört, es sey der Sinnlichkeit (der Neigung und des Geschmacks), oder des Verstandes und der Vernunft, die nach der besondern Einrichtung ihrer Natur an einem Objecte sich mit Wohlgefallen üben, so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz, welches, als ein solches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muss, mithin an sich zufällig ist, und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische seyn muss, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens, der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjects, das Gesetz.

Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein kategorischer Imperativ seyn muss, wird also, in Ansehung aller Objecte unbestimmt, blos die Form des Wollens überhaupt enthalten, und zwar als Autonomie, d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das alleinige Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.

Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz *a priori* möglich und warum er nothwendig sey, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Grenzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit hier nicht behauptet, vielweniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwickelung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit, dass eine Autonomie des Willens demselben, unvermeidlicher Weise, anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas, und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muss das angeführte Princip derselben zugleich einräumen. Dieser Abschnitt war also, eben so, wie der erste, blos analytisch. Dass nun Sittlichkeit kein Hirngespinnst sey, welches alsdann folgt, wenn der kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens wahr, und als ein Princip *a priori* schlechterdings nothwendig ist, erfordert einen möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, den wir aber nicht wagen dürfen, ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens selbst vorauszuschicken, von welcher wir in dem letzten Abschnitte die zu unserer Absicht hinlänglichen Hauptzüge darzustellen haben.

Dritter Abschnitt.

Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft.

Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens.

Der *Wille* ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so ferne sie vernünftig sind, und *Freiheit* würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität seyn, da sie unabhängig von fremden sie *bestimmenden* Ursachen wirkend seyn kann; so wie *Naturnothwendigkeit* die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluss fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.

Die angeführte Erklärung der Freiheit ist *negativ*, und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar; allein es fliesst aus ihr ein *positiver* Begriff derselben, der desto reichhaltiger und fruchtbarer ist. Da der Begriff einer Causalität den von *Gesetzen* bei sich führt, nach welchen durch Etwas, das wir Ursache nennen, etwas Anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muss, so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muss vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art, seyn; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden Ursachen; denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas Anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimmte; was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn? Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Princip, nach keiner andern Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Princip der Sittlichkeit, also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei.

Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus, durch blosse Zergliederung ihres Begriffs. Indessen ist das letztere doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann, denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche synthetische Sätze sind aber nur dadurch möglich, dass beide Erkenntnisse durch die Verknüpfung mit einem dritten, darin sie beiderseits anzutreffen sind, unter einander verbunden werden. Der positive Begriff der Freiheit schafft dieses dritte, welches nicht, wie bei den physischen Ursachen, die Natur der Sinnenwelt seyn kann (in deren Begriff die Begriffe von Etwas als Ursache, in Verhältniss auf etwas Anderes als Wirkung, zusammenkommen). Was dieses dritte sey, worauf uns die Freiheit weist, und von dem wir *a priori* eine Idee haben, lässt sich hier sofort noch nicht anzeigen, und die Deduction des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, mit ihr auch die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs, begreiflich machen, sondern bedarf noch einiger Vorbereitung.

Freiheit
muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden.

Es ist nicht genug, dass wir unserm Willen, es sey aus welchem Grunde, Freiheit zuschreiben, wenn wir nicht ebendieselbe auch allen vernünftigen Wesen beizulegen hinreichenden Grund haben. Denn da Sittlichkeit für uns blos als für vernünftige Wesen zum Gesetze dient, so muss sie auch für alle vernünftige Wesen gelten, und da sie lediglich aus der Eigenschaft der Freiheit abgeleitet werden muss, so muss auch Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen bewiesen werden, und es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich *a priori* dargethan werden kann), sondern man muss sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt beweisen. Ich sage nun: ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde*. Nun behaupte ich, dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Causalität in Ansehung ihrer Objecte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewusstseyn in Ansehung ihrer Urtheile anderwärts her eine Lenkung empfinge, denn alsdann würde das Subject nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe, die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muss sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muss sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frei angesehen werden, d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille seyn, und muss also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.

---

* Diesen Weg, die Freiheit nur, als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlungen blos in der Idee zum Grunde gelegt, zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfte, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.

Von dem Interesse,

welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt.

Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir, als etwas Wirkliches, nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur beweisen; wir sahen nur, dass wir sie voraussetzen müssen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit Bewusstseyn seiner Causalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt, uns denken wollen, und so finden wir, dass wir aus eben demselben Grunde jedem mit Vernunft und Willen begabten Wesen diese Eigenschaft, sich unter der Idee seiner Freiheit zum Handeln zu bestimmen, beilegen müssen.

Es floss aber aus der Voraussetzung dieser Ideen auch das Bewusstseyn eines Gesetzes zu handeln, dass die subjectiven Grundsätze der Handlungen, d. i. Maximen, jederzeit so genommen werden müssen, dass sie auch objectiv,

d. i. allgemein als Grundsätze, gelten, mithin zu unserer eigenen allgemeinen Gesetzgebung dienen können. Warum aber soll ich mich denn diesem Princip unterwerfen und zwar als vernünftiges Wesen überhaupt, mithin auch dadurch alle anderen mit Vernunft begabten Wesen? Ich will einräumen, dass mich hierzu kein Interesse treibt, denn das würde keinen kategorischen Imperativ geben; aber ich muss doch hieran nothwendig ein Interesse nehmen, und einsehen, wie das zugeht; denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die, wie wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, afficirt werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich allein thun würde, heisst jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden.

Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Princip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus, und könnten seine Realität und objective Nothwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, dass wir wenigstens das ächte Princip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber, und der praktischen Nothwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen; denn wir könnten dem, der uns fragte, warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die einschränkende Bedingung unserer Handlungen seyn müsse, und worauf wir den Werth gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so gross seyn soll, dass es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, dass der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der, eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes, für nichts zu halten sey, keine genugthuende Antwort geben.

Zwar finden wir wohl, dass wir an einer persönlichen Beschaffenheit ein Interesse nehmen können, die gar kein Interesse des Zustandes bei sich führt, wenn jene uns nur fähig macht, den letzteren theilhaftig zu werden, im Falle die Vernunft die Austheilung desselben bewirken sollte, d. i. dass die blosse Würdigkeit, glücklich zu seyn, auch ohne den Bewegungsgrund, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden, für sich interessiren könne: aber dieses Urtheil ist in der That nur die Wirkung von der schon vorausgesetzten Wichtigkeit moralischer Gesetze (wenn wir uns durch die Idee der Freiheit von allem empirischen Interesse trennen), aber dass wir uns von diesem trennen, d. i. uns als frei im Handeln betrachten, und so uns dennoch für gewissen Gesetzen unterworfen halten sollen, um einen Werth blos in unserer Person zu finden, der uns allen Verlust dessen, was unserm Zustande einen Werth verschafft, vergüten könne, und wie dieses möglich sey, mithin woher das moralische Gesetz verbinde, können wir auf solche Art noch nicht einsehen.

Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Cirkel, aus dem, wie es scheint, nicht heraus zu kommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben, denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den andern zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um, in logischer Absicht, verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen.

Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig, nämlich zu suchen, ob wir, wenn wir uns, durch Freiheit, als *a priori* wirkende Ursachen denken, nicht einen andern Standpunct einnehmen, als wenn wir uns selbst nach unsern Handlungen als Wirkungen, die wir vor unsern Augen sehen, uns vorstellen.

Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordert wird, sondern von der man annehmen kann, dass sie wohl der gemeinste Verstand, obzwar, nach seiner Art, durch eine dunkle Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag: dass alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkühr kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns afficiren, wobei, was sie an sich seyn mögen, uns unbekannt bleibt, mithin dass, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch blos zur Erkenntniss der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied (allenfalls blos durch die bemerkte Verschiedenheit zwischen den Vorstellungen, die uns anders woher gegeben werden, und dabei wir leidend sind, von denen, die wir lediglich aus uns selbst hervorbringen, und dabei wir unsere Thätigkeit beweisen) einmal gemacht ist, so folgt von selbst, dass man hinter den Erscheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse, ob wir gleich uns von selbst bescheiden, dass, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten, und was sie an sich sind, niemals wissen können. Dieses muss eine, obzwar rohe, Unterscheidung einer Sinnenwelt von der Verstandeswelt abgeben, davon die erstere, nach Verschiedenheit der Sinnlichkeit in mancherlei Weltbeschauern, auch sehr verschieden seyn kann, indessen die zweite, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt. Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntniss, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaassen zu erkennen, wie er an sich selbst sey. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft, und seinen Begriff nicht *a priori*, sondern empirisch bekommt, so ist natürlich, dass er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur, und die Art, wie sein Bewusstseyn afficirt wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch nothwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjects noch etwas Anderes zum Grunde Liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen seyn mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die blosse Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit seyn mag (dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstseyn gelangt), sich zur intellectuellen Welt zählen muss, die er doch nicht weiter kennt.

Dergleichen Schluss muss der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermuthlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges, zu erwarten, es aber wiederum dadurch verdirbt, dass er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.

Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so ferne er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben, dass, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, blos Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine andern Begriffe hervorbringen kann, als die, welche blos dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewusstseyn zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass er dadurch weit über Alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.

Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst, als Intelligenz (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpuncte, daraus es sich selbst betrachten, und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann, einmal, so ferne es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligibeln Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern blos in der Vernunft gegründet sind.

Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibeln Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt (dergleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muss) ist Freiheit. Mit der Idee der Freiheit ist nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit diesem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde liegt, als Naturgesetz allen Erscheinungen.

Nun ist der Verdacht, den wir oben rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unserm Schlusse aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieser aufs sittliche Gesetz enthalten, dass wir nämlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des sittlichen Gesetzes willen zum Grunde legten, um dieses nachher aus der Freiheit wiederum zu schliessen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten, sondern es nur als Erbittung eines Princips, das uns gutgesinnte Seelen wohl gerne einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufstellen könnten. Denn jetzt sehen wir, dass, wenn wir uns als frei denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens, sammt ihrer Folge, der Moralität; denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig.

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich?

Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und blos als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Causalität einen Willen. Von der andern Seite ist es sich seiner doch auch als eines Stücks der Sinnenwelt bewusst, in welcher seine Handlungen, als blosse Erscheinungen jener Causalität, angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehen werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig, eingesehen werden müssen. Als blossen Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäss seyn; als blossen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäss genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Princip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseligkeit, beruhen.) Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden muss, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der erstern, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperative und die diesem Princip gemässen Handlungen als Pflichten ansehen müssen.

Und so sind kategorische Imperative möglich, dadurch, dass die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligibeln Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss seyn würden, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäss seyn sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz *a priori* vorstellt, dadurch, dass über meinen durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des erstern nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen, und dadurch synthetische Sätze *a priori*, auf welchen alle Erkenntniss einer Natur beruht, möglich machen.

Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduction. Es ist Niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit grossen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, dass er auch so gesinnt seyn möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen, wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu seyn. Er beweist hierdurch also, dass er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüssen), sondern nur einen grösseren inneren Werth seiner Person erwarten kann. Diese bessere Person glaubt er aber zu seyn, wenn er sich in den Standpunct eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit, d. i. Unabhängigkeit von *bestimmenden* Ursachen der Sinnenwelt, ihn unwillkührlich nöthigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewusst ist, der für seinen bösen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt, nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt, und wird nur so ferne von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.

Von
der äussersten Grenze
aller praktischen Philosophie.

Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urtheile über Handlungen als solche, die *hätten geschehen sollen*, ob sie gleich *nicht geschehen sind*. Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff, und kann es auch nicht seyn, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als nothwendig vorgestellt werden. Auf der andern Seite ist es eben so nothwendig, dass Alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sey, und diese Naturnothwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Nothwendigkeit, mithin einer Erkenntniss *a priori*, bei sich führt. Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestätigt, und muss selbst unvermeidlich vorausgesetzt werden, wenn Erfahrung, d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammenhängende Erkenntniss der Gegenstände der Sinne, möglich seyn soll. Daher ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist, Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und nothwendig beweisen muss.

Ob nun gleich hieraus eine Dialektik der Vernunft entspringt, da in Ansehung des Willens die ihm beigelegte Freiheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint, und bei dieser Wegescheidung die Vernunft in speculativer Absicht den Weg der Naturnothwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer findet, als den der Freiheit: so ist doch in praktischer Absicht der Fusssteig der Freiheit der einzige, auf welchem es möglich ist, von seiner Vernunft bei unserem Thun und Lassen Gebrauch zu machen; daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freiheit wegzuvernünfteln. Diese muss also wohl voraussetzen: dass kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnothwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde, denn sie kann eben so wenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben.

Indessen muss dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilgt werden, wenn man gleich, wie Freiheit möglich sey, niemals begreifen könnte. Denn wenn sogar der Gedanke von der Freiheit sich selbst, oder der Natur, die eben so nothwendig ist, widerspricht, so musste sie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden.

Es ist aber unmöglich, diesem Widerspruch zu entgehen, wenn das Subject, das sich frei dünkt, sich selbst in demselben Sinne, oder in eben demselben Verhältnisse dächte, wenn es sich frei nennt, als wenn es sich in Absicht auf die nämliche Handlung dem Naturgesetze unterworfen annimmt. Daher ist es eine unnachlassliche Aufgabe der speculativen Philosophie: wenigstens zu zeigen, dass ihre Täuschung wegen des Widerspruchs darin beruhe, dass wir den Menschen in einem anderen Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn, als Stück der Natur, dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und dass beide nicht allein gar wohl beisammen stehen können, sondern auch als nothwendig vereinigt in demselben Subject gedacht werden müssen, weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie sich gleich ohne Widerspruch mit einer anderen genugsam bewährten vereinigen lässt, dennoch uns in ein Geschäft verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird. Diese Pflicht liegt aber blos der speculativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freie Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Widerstreit heben, oder ihn unangerührt lassen will; denn im letzteren Falle ist die Theorie hierüber *bonum vacans*, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigenthum verjagen kann.

Doch kann man hier noch nicht sagen, dass die Grenze der praktischen Philosophie anfange. Denn jene Beilegung der Streitigkeit gehört gar nicht ihr zu, sondern sie fordert nur von der speculativen Vernunft, dass diese die Uneinigkeit, darin sie sich in theoretischen Fragen selbst verwickelt, zu Ende bringe, damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit vor äusseren Angriffen habe, die ihr den

Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen könnten.

Der Rechtsanspruch aber, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens, gründet sich auf das Bewusstseyn und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft, von blos subjectiv-bestimmten Ursachen, die insgesammt das ausmachen, was blos zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört. Der Mensch, der sich auf solche Weise als Intelligenz betrachtet, setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältniss zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art, wenn er sich als Intelligenz mit einem Willen, folglich mit Causalität begabt, denkt, als wenn er sich wie Phänomen in der Sinnenwelt (welches er wirklich auch ist) wahrnimmt, und seine Causalität, äusserer Bestimmung nach, Naturgesetzen unterwirft. Nun wird er bald inne, dass beides zugleich statt finden könne, ja sogar müsse. Denn dass ein *Ding in der Erscheinung* (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe, *als Ding oder Wesen an sich selbst*, unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; dass er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewusstseyn seiner selbst als durch Sinne afficirten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewusstseyn seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig),

Daher kommt es, dass der Mensch sich eines Willens anmaasst, der nichts auf seine Rechnung kommen lässt, was blos zu seinen Begierden und Neigungen gehört, und dagegen Handlungen durch sich als möglich, ja gar als nothwendig denkt, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können. Die Causalität derselben liegt in ihm als Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen nach Principien einer intelligibeln Welt, von der er wohl nichts weiter weiss, als dass darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft, das Gesetz gebe, ingleichen da er daselbst nur als Intelligenz das eigentliche Selbst (als Mensch hingegen nur Erscheinung seiner selbst) ist, jene Gesetze ihn unmittelbar und kategorisch angehen, so dass, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Wollens, als Intelligenz, keinen Abbruch thun können, so gar, dass er die ersteren nicht verantwortet und seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen nicht zuschreibt, wohl aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen, zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluss auf seine Maximen einräumte.

Dadurch, dass die praktische Vernunft sich in eine Verstandeswelt hinein denkt, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wollte. Jenes ist nur ein negativer Gedanke in Ansehung der Sinnenwelt, die der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze giebt, und nur in diesem einzigen Puncte positiv, dass jene Freiheit, als negative Bestimmung, zugleich mit einem (positiven) Vermögen und sogar mit einer Causalität der Vernunft verbunden sey, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, dass das Princip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes, gemäss sey. Würde sie aber noch ein Object des Willens, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, so überschritte sie ihre Grenzen, und maasste sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiss. Der Begriff einer Verstandeswelt ist also nur ein Standpunct, den die Vernunft sich genöthigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich seyn würde, welches aber doch nothwendig ist, woferne ihm nicht das Bewusstseyn seiner selbst, als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft thätige, d. i. frei wirkende Ursache abgesprochen werden soll. Dieser Gedanke führt freilich die Idee einer andern Ordnung und Gesetzgebung, als die des Naturmechanismus, der die Sinnenwelt trifft, herbei, und macht den Begriff einer intelligibelen Welt (d. i. das Ganze vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst) nothwendig, aber ohne die mindeste Anmaassung, hier weiter, als blos ihrer formalen Bedingung nach, d. i. der Allgemeinheit der Maxime des Willens, als Gesetze, mithin der Autonomie des letzteren, die allein mit der Freiheit desselben bestehen kann, gemäss zu denken; da hingegen alle Gesetze, die auf ein Object bestimmt sind, Heteronomie geben, die nur an Naturgesetzen angetroffen werden und auch nur die Sinnenwelt treffen kann.

Aber alsdann würde die Vernunft alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft praktisch seyn könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe seyn würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sey.

Denn wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann. Freiheit aber ist eine blosse Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung, dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom blossen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstincten, zu bestimmen), bewusst zu seyn glaubt. Wo aber Bestimmung nach

Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig, als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, dass der vermeintlich von ihnen darin entdeckte Widerspruch nirgend anders liege, als darin, dass, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen nothwendig als Erscheinung betrachten mussten, und nun, da man von ihnen fordert, dass sie ihn als Intelligenz auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten, wo denn freilich die Absonderung seiner Causalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjecte im Widerspruche stehen würde, welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen, und, wie billig, eingestehen wollten, dass hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, dass sie mit denen einerlei seyn sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.

Die subjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, ist mit der Unmöglichkeit, ein Interesse*) ausfindig und begreiflich zu machen, welches der

---

* Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem vernünftigen Wesen, dass es woran ein Interesse nehme, vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelst eines andern Objects des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besondern Gefühls des Subjects bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und, da Vernunft für sich allein weder Objecte des Willens, noch ein besonderes ihm zu Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse seyn. Das logische Inter-

Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, einerlei; und gleichwohl nimmt er wirklich daran ein Interesse, wozu wir die Grundlage in uns das moralische Gefühl nennen, welches fälschlich für das Richtmaass unserer sittlichen Beurtheilung von Einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die *subjective* Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muss, wozu Vernunft allein die objectiven Gründe hergiebt.

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflössen*, mithin eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäss zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich, einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein blosser Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe; denn das ist eine besondere Art von Causalität, von der, wie von aller Causalität, wir gar nichts *a priori* bestimmen können, sondern darum allein die Erfahrung befragen müssen. Da diese aber kein Verhältniss der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwei Gegenständen der Erfahrung, an die Hand geben kann, hier aber reine Vernunft durch blosse Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben) die Ursache von einer Wirkung, die freilich in der Erfahrung liegt, seyn soll, so ist die Erklärung, wie und warum uns die *Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes*, mithin die Sittlichkeit, interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich. So viel ist nur gewiss: dass es nicht darum für uns Gültigkeit hat, *weil es interessirt* (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobei sie niemals sittlich gesetzgebend seyn könnte), sondern dass es

---

esse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.

interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst, entsprungen ist; was aber zur blossen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.

Die Frage also: wie ein kategorischer Imperativ möglich sey, kann zwar so weit beantwortet werden, als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, ingleichen als man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes, hinreichend ist, aber wie diese Voraussetzung selbst möglich sey, lässt sich durch keine menschliche Vernunft jemals einsehen. Unter Voraussetzung der Freiheit des Willens einer Intelligenz aber ist die Autonomie desselben, als die formale Bedingung, unter der er allein bestimmt werden kann, eine nothwendige Folge. Diese Freiheit des Willens vorauszusetzen, ist auch, nicht allein (ohne in Widerspruch mit dem Princip der Naturnothwendigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen der Sinnenwelt zu gerathen) ganz wohl möglich (wie die speculative Philosophie zeigen kann), sondern auch sie praktisch, d. i. in der Idee allen seinen willkührlichen Handlungen, als Bedingung, unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Causalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewusst ist, ohne weitere Bedingung nothwendig. Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Triebfedern, die irgend woher sonst genommen seyn mögen, für sich selbst praktisch seyn, d. i. wie das blosse Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze (welches freilich die Form einer reinen praktischen Vernunft seyn würde), ohne alle Materie (Gegenstand) des Willens, woran man zum Voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben, und ein Interesse, welches rein moralisch heissen würde, bewirken, oder mit andern Worten: wie reine Vernunft praktisch seyn könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hiervon Erklärung zu suchen, ist verloren.

Es ist eben dasselbe, als ob ich zu ergründen suchte, wie Freiheit selbst als Causalität eines Willens möglich sey. Denn da verlasse ich den philosophischen Erklärungsgrund und habe keinen andern. Zwar könnte ich nun in der intelligiblen Welt, die mir noch übrig bleibt, in der Welt der Intelligenzen herumschwärmen; aber, ob ich gleich davon eine Idee habe, die ihren guten Grund hat, so habe ich doch von ihr nicht die mindeste Kenntniss, und kann auch zu dieser durch alle Bestrebung meines natürlichen Vernunftvermögens niemals gelangen. Sie bedeutet nur ein Etwas, das da übrig bleibt, wenn ich Alles, was zur Sinnenwelt gehört, von den Bestimmungsgründen meines Willens ausgeschlossen habe, blos um das Princip der Bewegursachen aus dem Felde der Sinnlichkeit einzuschränken, dadurch, dass ich es begrenze, und zeige, dass es nicht Alles in Allem in sich fasse, sondern dass ausser ihm noch mehr sey; dieses Mehrere aber kenne ich nicht weiter. Von der reinen Vernunft, die dieses Ideal denkt, bleibt nach Absonderung aller Materie, d. i. Erkenntniss der Objecte, mir nichts, als die Form übrig, nämlich das praktische Gesetz der Allgemeingültigkeit der Maximen, und, diesem gemäss, die Vernunft in Beziehung auf eine reine Verstandeswelt als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende Ursache zu denken; die Triebfeder muss hier gänzlich fehlen; es müsste denn diese Idee einer intelligiblen Welt selbst die Triebfeder, oder dasjenige seyn, woran die Vernunft ursprünglich ein Interesse nähme; welches aber begreiflich zu machen gerade die Aufgabe ist, die wir nicht auflösen können.

Hier ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung, welche aber zu bestimmen auch schon darum von grosser Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt, auf eine den Sitten schädliche Art, nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen aber empirischen Interesse herumsuche, anderer Seits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transscendenter Begriffe, unter dem Namen der intelligiblen Welt, kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinnsten verliere. Ubrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt) gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenn gleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchen wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.

Schlussanmerkung.

Der speculative Gebrauch der Vernunft, in Ansehung der Natur, führt auf absolute Nothwendigkeit irgend einer obersten Ursache der Welt; der praktische Gebrauch der Vernunft, in Absicht auf die Freiheit, führt auch auf absolute Nothwendigkeit, aber nur der Gesetze der Handlungen eines vernünftigen Wesens, als eines solchen. Nun ist es ein wesentliches Princip alles Gebrauchs unserer Vernunft, ihr Erkenntniss bis zum Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit zu treiben (denn ohne diese wäre sie nicht Erkenntniss der Vernunft). Es ist aber auch eine eben so wesentliche Einschränkung eben derselben Vernunft, dass sie weder die Nothwendigkeit dessen, was da ist, oder was geschieht, noch dessen, was geschehen soll, einsehen kann, wenn nicht eine Bedingung, unter der es da ist, oder geschieht, oder geschehen soll, zum Grunde gelegt wird. Auf diese Weise aber wird durch die beständige Nachfrage nach der Bedingung die Befriedigung der Vernunft nur immer weiter aufgeschoben. Daher sucht sie rastlos das Unbedingtnothwendige, und sieht sich genöthigt, es anzunehmen, ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen, glücklich genug, wenn sie nur den Begriff ausfindig machen kann, der sich mit dieser Voraussetzung verträgt. Es ist also kein Tadel für unsere Deduction des obersten Princips der Moralität, sondern ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müsste, dass sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ seyn muss) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann; denn dass sie dieses nicht durch eine Bedingung, nämlich vermittelst irgend eines zum Grunde gelegten Interesse, thun will, kann ihr nicht verdacht werden, weil es alsdann kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz der Freiheit, seyn würde. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches Alles ist, was billigermaassen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann.

INHALTSANZEIGE.

Erster Abschnitt.

Seite.
Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss zur philosophischen 11

Zweiter Abschnitt.

Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten 28
- Die Autonomie des Willens als oberstes Princip der Sittlichkeit 71
- Die Heteronomie des Willens als der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit 72
- Eintheilung aller möglichen Principien der Sittlichkeit aus dem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie 73

Dritter Abschnitt.

Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft 78
- Der Begriff der Freiheit ist der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens 78
- Freiheit muss als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden . . . 80
- Von dem Interesse, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt 81
- Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich . . . 87
- Von der äussersten Grenze aller praktischen Philosophie 89

11

KRITIK
DER
PRAKTISCHEN VERNUNFT.

Vorrede.

Warum diese Kritik nicht eine Kritik der reinen praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelism derselben mit der speculativen das erstere zu erfordern scheint, darüber giebt diese Abhandlung hinreichenden Aufschluss. Sie soll blos darthun, dass es reine praktische Vernunft gebe, und kritisirt in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen. Wenn es ihr hiermit gelingt, so bedarf sie das reine Vermögen selbst nicht zu kritisiren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen, als einer blossen Anmassung, nicht übersteige (wie es wohl mit der speculativen geschieht). Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu seyn, ist vergeblich.

Mit diesem Vermögen steht auch die transscendentale Freiheit nunmehr fest, und zwar in derjenigen absoluten Bedeutung genommen, worin die speculative Vernunft beim Gebrauche des Begriffs der Causalität sie bedurfte, um sich wider die Antinomie zu retten, darein sie unvermeidlich geräth, wenn sie in der Reihe der Causalverbindung sich das Unbedingte denken will, welchen Begriff sie aber nur problematisch, als nicht unmöglich zu denken, aufstellen konnte, ohne ihm seine objective Realität zu sichern, sondern allein, um nicht durch vorgebliche Unmöglichkeit dessen, was sie doch wenigstens als denkbar gelten lassen muss, in ihrem Wesen angefochten und in einen Abgrund des Skepticism gestürzt zu werden.

Der Begriff der Freiheit, so ferne dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als blosse Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schliessen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität, d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, dass Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz.

Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der speculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit *a priori* wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung* des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d. i. des blos praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht blos sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu erkennen und einzusehen behaupten. Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm *a priori* gegebenes Object (das höchste Gut). Folglich kann und muss ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen. Für die letztere Forderung ist in praktischer Absicht genug, dass sie keine innere Unmöglichkeit (Widerspruch) enthalten. Hier ist nun ein, in Vergleichung mit des speculativen Vernunft, blos subjectiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer eben so reinen, aber praktischen Vernunft objectiv gültig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelst des Begriffs der Freiheit objective Realität und Befugniss, ja subjective Nothwendigkeit (Bedürfniss der reinen Vernunft), sie anzunehmen verschafft wird, ohne dass dadurch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnisse erweitert, sondern nur die Möglichkeit, die vorher blos Problem war, hier Assertion wird, gegeben, und so der praktische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird. Und dieses Bedürfniss ist nicht etwa ein hypothetisches, einer beliebigen Absicht der Speculation, dass man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Speculation hinaufsteigen will, sondern ein gesetzliches, Etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Thuns und Lassens unnachlasslich setzen soll.

---

* Damit man hier nicht Inconsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, dass das moralische Gesetz die Bedingung sey, unter der wir uns allererst der Freiheit bewusst werden können, so will ich nur erinnern, dass die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sey. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen seyn.

Es wäre allerdings befriedigender für unsere speculative Vernunft, ohne diesen Umschweif jene Aufgaben für sich aufzulösen, und sie als Einsicht zum praktischen Gebrauche aufzubewahren; allein es ist einmal mit unserm Vermögen der Speculation nicht so gut bestellt. Diejenigen, welche sich solcher hohen Erkenntnisse rühmen, sollten damit nicht zurückhalten, sondern sie öffentlich zur Prüfung und Hochschätzung darstellen. Sie wollen beweisen; wohlan! so mögen sie denn beweisen, und die Kritik legt ihnen, als Siegern, ihre ganze Rüstung zu Füssen. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.* — Da sie also in der That nicht wollen, vermuthlich weil sie nicht können, so müssen wir jene doch nur wiederum zur Hand nehmen, um die Begriffe von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, für welche die Speculation nicht hinreichende Gewährleistung ihrer Möglichkeit findet, in moralischem Gebrauche der Vernunft zu suchen und auf denselben zu gründen.

Hier erklärt sich auch allererst das Räthsel der Kritik, wie man dem übersinnlichen Gebrauche der Kategorien in der Speculation objective Realität absprechen, und ihnen doch, in Ansehung der Objecte der reinen praktischen Vernunft, diese Realität zugestehen könne; denn vorher muss dieses nothwendig inconsequent aussehen, so lange man einen solchen praktischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung der letzteren inne, dass gedachte Realität hier gar auf keine theoretische Bestimmung der Kategorien und Erweiterung des Erkenntnisses zum Übersinnlichen hinausgehe, sondern nur hierdurch gemeint sey, dass ihnen in dieser Beziehung überall ein Object zukomme, weil sie entweder in der nothwendigen Willensbestimmung *a priori* enthalten, oder mit dem Gegenstande derselben unzertrennlich verbunden sind, so verschwindet jene Inconsequenz, weil man einen andern Gebrauch von jenen Begriffen macht, als speculative Vernunft bedarf. Dagegen eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der consequenten Denkungsart der speculativen Kritik darin, dass, da diese die Gegenstände der Erfahrung, als solche, und darunter selbst unser eignes Subject, nur für Erscheinungen gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten, einschärfte: praktische Vernunft jetzt für sich selbst, und ohne mit der speculativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Causalität, nämlich der Freiheit, Realität verschafft (obgleich, als praktischem Begriffe, auch nur zum praktischen Gebrauche), also dasjenige, was dort blos *gedacht* werden konnte, durch ein Factum bestätigt. Hierbei erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unstreitige Behauptung der speculativen Kritik, dass sogar *das denkende Subject ihm selbst, in der innern Anschauung, blos Erscheinung sey*, in der Kritik der praktischen Vernunft auch ihre volle Bestätigung, so gut, dass man auf sie kommen muss, wenn die erstere diesen Satz auch gar nicht bewiesen hätte*.

Hierdurch verstehe ich auch, warum die erheblichsten Einwürfe wider die Kritik, die mir bisher noch vorgekommen sind, sich gerade um diese zwei Angeln drehen: nämlich *einerseits* im theoretischen Erkenntniss geleugnete und im praktischen behauptete objective Realität der auf Noumenen angewandten Kategorien, *andererseits* die paradoxe Forderung, sich als Subject der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eignen empirischen Bewusstseyn zu machen. Denn so lange man sich noch keine bestimmten Begriffe von Sittlichkeit und Freiheit machte, konnte man nicht errathen, was man einerseits der vorgeblichen Erscheinung als Noumen zum Grunde legen wolle, und andererseits, ob es überall auch möglich sey, sich noch von ihm einen Begriff zu machen, wenn man vorher alle Begriffe des reinen Verstandes im theoretischen Gebrauche schon ausschliessungsweise den blossen Erscheinungen gewidmet hätte. Nur eine ausführliche Kritik der praktischen Vernunft kann alle diese Missdeutung heben, und die consequente Denkungsart, welche eben ihren grössten Vorzug ausmacht, in ein helles Licht setzen.

---

* Die Vereinigung der Causalität, als Freiheit, mit ihr, als Naturmechanism, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjecte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im *reinen*, dieses im *empirischen Bewusstseyn*, vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich.

So viel zur Rechtfertigung, warum in diesem Werke die Begriffe und Grundsätze der reinen speculativen Vernunft, welche doch ihre besondere Kritik schon erlitten haben, hier hin und wieder nochmals der Prüfung unterworfen werden, welches dem systematischen Gange einer zu errichtenden Wissenschaft sonst nicht wohl geziemt (da abgeurtheilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht werden müssen), doch hier erlaubt, ja nöthig war; weil die Vernunft mit jenen Begriffen im Übergange zu einem ganz anderen Gebrauche betrachtet wird, als den sie dort von ihnen machte. Ein solcher Übergang macht aber eine Vergleichung des älteren mit dem neuen Gebrauche nothwendig, um das neue Geleis von dem vorigen wohl zu unterscheiden und zugleich den Zusammenhang derselben bemerken zu lassen. Man wird also Betrachtungen dieser Art, unter andern diejenigen, welche nochmals auf den Begriff der Freiheit, aber im praktischen Gebrauche der reinen Vernunft, gerichtet worden, nicht wie Einschiebsel betrachten, die etwa nur dazu dienen sollen, um Lücken des kritischen Systems der speculativen Vernunft auszufüllen (denn dieses ist in seiner Absicht vollständig), und, wie es bei einem übereilten Baue herzugehen pflegt, hintennach noch Stützen und Strebepfeiler anzubringen, sondern als wahre Glieder, die den Zusammenhang des Systems bemerklich machen, und Begriffe, die dort nur problematisch vorgestellt werden konnten, jetzt in ihrer realen Darstellung einsehen zu lassen. Diese Erinnerung geht vornämlich den Begriff der Freiheit an, von dem man mit Befremdung bemerken muss, dass noch so Viele ihn ganz wohl einzusehen und die Möglichkeit desselben erklären zu können sich rühmen, indem sie ihn blos in psychologischer Beziehung betrachten, indessen dass, wenn sie ihn vorher in transscendentaler genau erwogen hätten, sie sowohl seine Unentbehrlichkeit, als problematischen Begriffs, in vollständigem Gebrauche der speculativen Vernunft, als auch die völlige Unbegreiflichkeit desselben hätten erkennen, und, wenn sie nachher mit ihm zum praktischen Gebrauche gingen, gerade auf die nämliche Bestimmung des letzteren in Ansehung seiner Grundsätze von selbst hätten kommen müssen, zu welcher sie sich sonst so ungern verstehen wollen. Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstosses für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für kritische Moralisten, die dadurch einsehen, dass sie nothwendig rational verfahren müssen. Um deswillen ersuche ich den Leser, das, was zum Schlusse der Analytik über diesen Begriff gesagt wird, nicht mit flüchtigem Auge zu übersehen.

Ob ein solches System, als hier von der reinen praktischen Vernunft aus der Kritik der letzteren entwickelt wird, viel oder wenig Mühe gemacht habe, um vornämlich den rechten Gesichtspunct, aus dem das Ganze derselben richtig vorgezeichnet werden kann, nicht zu verfehlen, muss ich den Kennern einer dergleichen Arbeit zu beurtheilen überlassen. Es setzt zwar die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten voraus, aber nur in so ferne, als diese mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angiebt und rechtfertigt[*]; sonst besteht es durch sich selbst. Dass die Eintheilung aller praktischen Wissenschaften zur Vollständigkeit nicht mit beigefügt worden, wie es die Kritik der speculativen Vernunft leistete, dazu ist auch gültiger Grund in der Beschaffenheit dieses praktischen

---

[*] Ein Recensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: dass darin kein neues Princip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sey, unwissend, oder in durchgängigem Irrthume gewesen wäre. Wer aber weiss, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sey, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen lässt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.

Vernunftvermögens anzutreffen. Denn die besondere Bestimmung der Pflichten, als Menschenpflichten, um sie einzutheilen, ist nur möglich, wenn vorher das Subject dieser Bestimmung (der Mensch), nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur so viel, als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nöthig ist, erkannt worden; diese aber gehört nicht in eine Kritik der praktischen Vernunft überhaupt, die nur die Principien ihrer Möglichkeit, ihres Umfanges und ihrer Grenzen vollständig ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll. Die Eintheilung gehört also hier zum System der Wissenschaft, nicht zum System der Kritik.

Ich habe einem gewissen, wahrheitliebenden und scharfen, dabei also doch immer achtungswürdigen Recensenten jener Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auf seinen Einwurf, dass der Begriff des Guten dort nicht (wie es seiner Meinung nach nöthig gewesen wäre) vor dem moralischen Princip festgesetzt worden[*], in dem zweiten Hauptstücke der Analytik, wie ich hoffe, Genüge gethan; eben so auch auf manche andere Einwürfe Rücksicht genommen, die mir von Männern zu Händen gekommen sind, die den Willen blicken lassen, dass die Wahrheit auszumitteln ihnen am Herzen liegt (denn die, welche nur ihr altes System vor Augen haben, und bei denen schon vorher beschlossen ist, was gebilligt oder missbilligt werden soll, verlangen doch keine Erörterung, die ihrer Privatabsicht im Wege seyn könnte); und so werde ich es auch fernerhin halten.

---

[*] Man könnte mir noch den Einwurf machen, warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Lust, vorher erklärt habe; obgleich dieser Vorwurf unbillig seyn würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freilich die Definition daselbst so eingerichtet seyn, dass das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde (wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt), dadurch aber das oberste Princip der praktischen Philosophie nothwendig empirisch ausfallen musste, welches doch allererst auszumachen ist, und in dieser Kritik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich diese Erklärung hier so geben, wie sie seyn muss, um diesen streitigen Punct, wie billig, im Anfange unentschieden zu lassen. — **Leben** ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das **Begehrungsvermögen** ist das Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. **Lust** ist die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjectiven Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervor-

Wenn es um die Bestimmung eines besonderen Vermögens der menschlichen Seele, nach seinen Quellen, Inhalte und Grenzen zu thun ist, so kann man zwar, nach der Natur des menschlichen Erkenntnisses, nichts anders als von den Theilen derselben, ihrer genauen und (so viel als nach der jetzigen Lage unserer schon erworbenen Elemente derselben möglich ist) vollständigen Darstellung anfangen. Aber es ist noch eine zweite Aufmerksamkeit, die mehr philosophisch und architektonisch ist, nämlich: die Idee des Ganzen richtig zu fassen, und aus derselben alle jene Theile in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander, vermittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe

---

anbringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden, das Übrige leistet die Kritik selbst. Man wird leicht gewahr, dass die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibt; denn sie ist aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes, d. i. Kategorien zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig, und wird dennoch oft verabsäumt, nämlich seinen Urtheilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Kritik (der theoretischen sowohl, als praktischen Vernunft) bemerken, dass sich in demselben mannigfaltige Veranlassung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatischen Gange der Philosophie zu ergänzen, und Fehler abzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, der aufs Ganze derselben geht.

jenes Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen. Diese Prüfung und Gewährleistung ist nur durch die innigste Bekanntschaft mit dem Systeme möglich, und die, welche in Ansehung der ersteren Nachforschung verdrossen gewesen, also diese Bekanntschaft zu erwerben nicht der Mühe werth geachtet haben, gelangen nicht zur zweiten Stufe, nämlich der Übersicht, welche eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden, und es ist kein Wunder, wenn sie allerwärts Inconsequenzen finden, obgleich die Lücken, die diese vermuthen lassen, nicht im System selbst, sondern blos in ihrem eigenen unzusammenhängenden Gedankengange anzutreffen sind.

Ich besorge in Ansehung dieser Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine neue Sprache einführen zu wollen, weil die Erkenntnissart sich hier von selbst der Popularität nähert. Dieser Vorwurf konnte auch Niemandem in Ansehung der ersteren Kritik beifallen, der sie nicht blos durchgeblättert, sondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künsteln, wo die Sprache schon so an Ausdrücken für gegebene Begriffe keinen Mangel hat, ist eine kindische Bemühung, sich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen. Wenn daher die Leser jener Schrift populärere Ausdrücke wissen, die doch dem Gedanken eben so angemessen sind, als mir jene zu seyn scheinen, oder etwa die Nichtigkeit dieser Gedanken selbst, mithin zugleich jedes Ausdrucks, der ihn bezeichnet, darzuthun sich getrauen, so würden sie mich durch das Erstere sehr verbinden, denn ich will nur verstanden seyn; in Ansehung des Zweiten aber sich ein Verdienst um die Philosophie erwerben. So lange aber jene Gedanken noch stehen, zweifle ich sehr, dass ihnen angemessene und doch gangbarere Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften[*].

---

[*] Mehr (als jene Unverständlichkeit) besorge ich hier hin und wieder Missdeutung in Ansehung einiger Ausdrücke, die ich mit grösster Sorgfalt

Auf diese Weise wären denn nunmehr die Principien *a priori* zweier Vermögen des Gemüths, des Erkenntniss-

---

ausgesuchte, um den Begriff nicht verfehlen zu lassen, darauf sie weisen. So hat in der Tafel der Kategorien der praktischen Vernunft, in dem Titel der Modalität, das Erlaubte und Unerlaubte (praktisch-objectiv Mögliche und Unmögliche) mit der nächstfolgenden Kategorie der Pflicht und des Pflichtwidrigen im gemeinen Sprachgebrauche beinahe einerlei Sinn; hier aber soll das Erstere dasjenige bedeuten, was mit einer blos möglichen praktischen Vorschrift in Einstimmung oder Widerstreit ist (wie etwa die Auflösung aller Probleme der Geometrie und Mechanik), das Zweite, was in solcher Beziehung auf ein in der Vernunft überhaupt wirklich liegendes Gesetz steht; und dieser Unterschied der Bedeutung ist auch dem gemeinen Sprachgebrauche nicht ganz fremd, wenn gleich etwas ungewöhnlich. So ist es z. B. einem Redner, als solchem, unerlaubt, neue Worte oder Wortfügungen zu schmieden; dem Dichter ist es in gewissem Maasse erlaubt; in keinem von beiden wird hier an Pflicht gedacht. Denn wer sich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es Niemand wehren. Es ist hier nur um den Unterschied der Imperativen, unter problematischem, assertorischem und apodiktischem Bestimmungsgrunde, zu thun. Eben so habe ich in derjenigen Note, wo ich die moralischen Ideen praktischer Vollkommenheit in verschiedenen philosophischen Schulen gegen einander stellte, die Idee der Weisheit von der Heiligkeit unterschieden, ob ich sie gleich selbst im Grunde und objectiv für einerlei erklärt habe. Allein ich verstehe an diesem Orte darunter nur diejenige Weisheit, die sich der Mensch (der Stoiker) anmasst, also subjectiv als Eigenschaft dem Menschen angedichtet. (Vielleicht könnte der Ausdruck Tugend, womit der Stoiker auch grossen Staat trieb, besser das Charakteristische seiner Schule bezeichnen.) Aber der Ausdruck eines Postulats der reinen praktischen Vernunft konnte noch am meisten Missdeutung veranlassen, wenn man damit die Bedeutung vermengte, welche die Postulate der reinen Mathematik haben, und welche apodiktische Gewissheit bei sich führen. Aber diese postuliren die Möglichkeit einer Handlung, deren Gegenstand man *a priori* theoretisch mit völliger Gewissheit als möglich voraus erkannt hat. Jenes aber postulirt die Möglichkeit eines Gegenstandes (Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) selbst aus apodiktischen praktischen Gesetzen, also nur zum Behuf einer praktischen Vernunft; da denn diese Gewissheit der postulirten Möglichkeit gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d. i. in Ansehung des Objects erkannte Nothwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjects, zu Befolgung ihrer objectiven, aber praktischen Gesetze nothwendige Annehmung, mithin blos nothwendige Hypothesis ist. Ich wusste für diese subjective, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen bessern Ausdruck auszufinden.

und Begehrungsvermögens ausgemittelt, und, nach den Bedingungen, dem Umfange und Grenzen ihres Gebrauchs, bestimmt, hierdurch aber zu einer systematischen, theoretischen sowohl, als praktischen Philosophie, als Wissenschaft, sicherer Grund gelegt.

Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn Jemand die unerwartete Entdeckung machte, dass es überall gar kein Erkenntniss *a priori* gebe, noch geben könne. Allein es hat hiermit keine Noth. Es wäre eben so viel, als ob Jemand durch Vernunft beweisen wollte, dass es keine Vernunft gebe. Denn wir sagen nur, dass wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewusst sind, dass wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunfterkenntniss und Erkenntniss *a priori* einerlei. Aus einem Erfahrungssatze Nothwendigkeit *(ex pumice aquam)* auspressen wollen, mit dieser auch wahre Allgemeinheit (ohne welche kein Vernunftschluss, mithin auch nicht der Schluss aus der Analogie, welche eine wenigstens präsumirte Allgemeinheit und objective Nothwendigkeit ist, und diese also doch immer voraussetzt) einem Urtheile verschaffen wollen, ist gerader Widerspruch. Subjective Nothwendigkeit, d. i. Gewohnheit, statt der objectiven, die nur in Urtheilen *a priori* statt findet, unterschieben, heisst der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urtheilen, d. i. ihn, und was ihm zukomme, zu erkennen, und z. B. von dem, was öfters und immer auf einen gewissen vorhergehenden Zustand folgte, nicht sagen, dass man aus diesem auf jenes schliessen könne (denn das würde objective Nothwendigkeit und Begriff von einer Verbindung *a priori* bedeuten), sondern nur ähnliche Fälle (mit den Thieren auf ähnliche Art) erwarten dürfe, d. i. den Begriff der Ursache im Grunde als falsch und blossen Gedankenbetrug verwerfen. Diesem Mangel der objectiven und daraus folgenden allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, dass man doch keinen Grund sähe, andern vernünftigen

Wesen eine andere Vorstellungsart beizulegen, wenn das einen gültigen Schluss abgäbe, so würde uns unsere Unwissenheit mehr Dienste zur Erweiterung unserer Erkenntniss leisten, als alles Nachdenken. Denn blos deswegen, weil wir andere vernünftige Wesen ausser dem Menschen nicht kennen, würden wir ein Recht haben, sie als so beschaffen anzunehmen, wie wir uns erkennen, d. i. wir würden sie wirklich kennen. Ich erwähne hier nicht einmal, dass nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objective Gültigkeit eines Urtheils (d. i. die Gültigkeit desselben als Erkenntnisses) beweise, sondern, wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch noch nicht einen Beweis der Übereinstimmung mit dem Objecte abgeben könne, vielmehr die objective Gültigkeit allein den Grund einer nothwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache.

Hume würde sich bei diesem System des allgemeinen Empirism in Grundsätzen auch sehr wohl befinden; denn er verlangte, wie bekannt, nichts mehr, als dass, statt aller objectiven Bedeutung der Nothwendigkeit im Begriffe der Ursache, eine blos subjective, nämlich Gewohnheit, angenommen werde, um der Vernunft alles Urtheil über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit abzusprechen; und er verstand sich gewiss sehr gut darauf, um, wenn man ihm nur die Principien zugestand, Schlüsse mit aller logischen Bündigkeit daraus zu folgern. Aber so allgemein hat selbst Hume den Empirism nicht gemacht, um auch die Mathematik darin einzuschliessen. Er hielt ihre Sätze für analytisch, und, wenn das seine Richtigkeit hätte, würden sie in der That auch apodiktisch seyn, gleichwohl aber daraus kein Schluss auf ein Vermögen der Vernunft, auch in der Philosophie apodiktische Urtheile, nämlich solche, die synthetisch wären (wie der Satz der Causalität), zu fällen, gezogen werden können. Nähme man aber den Empirism der Principien allgemein an, so wäre auch Mathematik damit eingeflochten.

Wenn nun diese mit der Vernunft, die blos empirische Grundsätze zulässt, in Widerstreit geräth, wie dieses in der Antinomie, da Mathematik die unendliche Theilbarkeit des Raumes unwidersprechlich beweist, der Empirism aber sie nicht verstatten kann, unvermeidlich ist, so ist die grösste mögliche Evidenz der Demonstration, mit den vorgeblichen Schlüssen aus Erfahrungsprincipien, in offenbarem Widerspruch, und nun muss man, wie der Blinde des Cheselden fragen: was betrügt mich, das Gesicht oder Gefühl? (denn der Empirism gründet sich auf eine gefühlte, der Rationalism aber auf eine eingesehene Nothwendigkeit.) Und so offenbart sich der allgemeine Empirism als der ächte Skepticism, den man dem Hume fälschlich in so unbeschränkter Bedeutung beilegte[*], da er wenigstens einen sichern Probierstein der Erfahrung an der Mathematik übrig liess, statt jener schlechterdings keinen Probierstein derselben, der immer nur in Principien *a priori* angetroffen werden kann) verstattet, obzwar diese doch nicht aus blossen Gefühlen, sondern auch aus Urtheilen besteht.

Doch da es in diesem philosophischen und kritischen Zeitalter schwerlich mit jenem Empirism Ernst seyn kann, und er vermuthlich nur zur Übung der Urtheilskraft, und um durch den Contrast die Nothwendigkeit rationaler Principien *a priori* in ein helleres Licht zu setzen, aufgestellt wird, so kann man es denen doch Dank wissen, die sich mit dieser sonst eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen.

---

[*] Namen, welche einen Sectenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bei sich geführt; ungefähr so, als wenn Jemand sagte: *N.* ist ein Idealist. Denn ob er gleich durchaus nicht allein einräumt, sondern darauf dringt, dass unsern Vorstellungen äusserer Dinge wirkliche Gegenstände äusserer Dinge correspondiren, so will er doch, dass die Form der Anschauung derselben nicht ihnen, sondern nur dem menschlichen Gemüthe anhängt.

Einleitung.

Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft.

Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigte sich mit Gegenständen des blossen Erkenntnissvermögens, und eine Kritik derselben, in Absicht auf diesen Gebrauch, betraf eigentlich nur das *reine* Erkenntnissvermögen, weil dieses Verdacht erregte, der sich auch hernach bestätigte, dass es sich leichtlich über seine Grenzen, unter unerreichbare Gegenstände, oder gar einander widerstreitende Begriffe, verlöre. Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben (das physische Vermögen mag nun hinreichend seyn, oder nicht), d. i. seine Causalität zu bestimmen. Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung zulangen, und hat so ferne immer objective Realität, als es nur auf das Wollen ankommt. Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben seyn könne? Nun tritt hier ein durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Causalität, nämlich der der *Freiheit*, ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweisen, dass diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der That zukomme, so wird dadurch nicht allein dargethan, dass reine Vernunft praktisch seyn könne, sondern dass sie allein, und nicht die empirisch-beschränkte, unbedingter Weise praktisch sey. Folglich werden wir nicht eine Kritik der *reinen praktischen*, sondern nur der *praktischen* Vernunft überhaupt zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, dass es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält. Die Kritik der praktischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaassung abzuhalten, ausschliessungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, dass es eine solche gebe, ausgemacht ist, ist allein immanent; der empirisch-bedingte, der sich die Alleinherrschaft anmaasst, ist dagegen transscendent, und äussert sich in Zumuthungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniss von dem ist, was von der reinen Vernunft im speculativen Gebrauche gesagt werden konnte.

Indessen, da es immer noch reine Vernunft ist, deren Erkenntniss hier dem praktischen Gebrauche zum Grunde liegt, so wird doch die Eintheilung einer Kritik der praktischen Vernunft, dem allgemeinen Abrisse nach, der der speculativen gemäss angeordnet werden müssen. Wir werden also eine *Elementarlehre* und *Methodenlehre* derselben, in jener, als dem ersten Theile, eine *Analytik*, als Regel der Wahrheit, und eine *Dialektik*, als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urtheilen der praktischen Vernunft haben müssen. Allein die Ordnung in der Unterabtheilung der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Kritik der reinen speculativen Vernunft seyn. Denn in der gegenwärtigen werden wir von Grundsätzen anfangend zu Begriffen und von diesen allererst, wo möglich, zu den Sinnen gehen; da wir hingegen bei der speculativen Vernunft von den Sinnen anfingen, und bei den Grundsätzen endigen mussten. Hiervon liegt der Grund nun wiederum darin, dass wir es jetzt mit einem Willen zu thun haben, und die Vernunft nicht im Verhältniss auf Gegenstände, sondern auf diesen Willen und dessen Causalität zu erwägen haben, da denn die Grundsätze der empirisch unbedingten Causalität den Anfang machen müssen, nach welchen der Versuch gemacht werden kann, unsere Begriffe von dem Bestimmungsgrunde eines solchen Willens, ihrer Anwendung auf Gegenstände, zuletzt auf das Subject und dessen Sinnlichkeit, allererst festzusetzen. Das Gesetz der Causalität aus Freiheit, d. i. irgend ein reiner praktischer Grundsatz, macht hier unvermeidlich den Anfang, und bestimmt die Gegenstände, worauf er allein bezogen werden kann.

Der

Kritik der praktischen Vernunft

erster Theil.

Elementarlehre

der

reinen praktischen Vernunft.

Y

Erstes Buch.

Die Analytik

der

reinen praktischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von den Grundsätzen

der

reinen praktischen Vernunft.

§. 1.

Erklärung.

Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjectiv, oder **Maximen**, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber, oder praktische **Gesetze**, wenn jene als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.

Anmerkung.

Wenn man annimmt, dass **reine** Vernunft einen praktischen, d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so giebt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle praktischen Grundsätze blosse Maximen seyn. In einem pathologisch-afficirten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen, wider die von ihm selbst erkannten praktischen Gesetze angetroffen werden. Z. B. es kann sich Jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächt zu erdulden, und doch zugleich einsehen, dass dieses kein praktisches Gesetz, sondern nur seine Maxime sey, dagegen, als Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens, in einer und derselben Maxime, mit sich selbst nicht zusammen stimmen könne. In der Naturerkenntniss sind die Principien dessen, was geschieht (z. B. das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mittheilung der Bewegung), zugleich Gesetze der Natur; denn der Gebrauch der Vernunft ist dort theoretisch und durch die Beschaffenheit des Objects bestimmt. In der praktischen Erkenntniss, d. i. derjenigen, welche es blos mit Bestimmungsgründen des Willens zu thun hat, sind Grundsätze, die man sich macht, darum noch nicht Gesetze, darunter man unvermeidlich stehe, weil die Vernunft im Praktischen es mit dem Subjecte zu thun hat, nämlich dem Begehrungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann. — Die praktische Regel ist jederzeit ein Product der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein **Imperativ**, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, dass, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperativen gelten also objectiv, und sind von Maximen, als subjectiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden. Jene bestimmen aber entweder die Bedingungen der Causalität des vernünftigen Wesens, als wirkender Ursache, blos in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben, oder sie bestimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend seyn, oder nicht. Die ersteren würden hypothetische Imperative

[illegible]

seyn, und blosse Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten; die zweiten würden dagegen kategorisch und allein praktische Gesetze seyn. Maximen sind also zwar *Grundsätze*, aber nicht *Imperative*. Die Imperativen selber aber, wenn sie bedingt sind, d. i. nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen, d. i. hypothetische Imperative sind, sind zwar praktische *Vorschriften*, aber keine *Gesetze*. Die letztern müssen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was von mir, um diese hervorzubringen, zu thun sey, hinreichend bestimmen, mithin kategorisch seyn, sonst sind es keine Gesetze, weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt, welche, wenn sie praktisch seyn soll, von pathologischen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen, unabhängig seyn muss. Sagt Jemandem, z. B. dass er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben: so ist dieses eine richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens. Man sieht aber leicht, dass der Wille hier auf etwas *Anderes* verwiesen werde, wovon man voraussetzt, dass er es begehre, und dieses Begehren muss man ihm, dem Thäter selbst überlassen, ob er noch andere Hülfsquellen, ausser seinem selbst erworbenen Vermögen, vorhersehe, oder ob er gar nicht hoffe, alt zu werden, oder sich denkt im Falle der Noth dereinst schlecht behelfen zu können. Die Vernunft, aus der allein alle Regel, die Nothwendigkeit enthalten soll, entspringen kann, legt in diese ihre Vorschrift zwar auch Nothwendigkeit (denn ohne das wäre sie kein Imperativ), aber diese ist nur subjectiv bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjecten in gleichem Grade voraussetzen. Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, dass sie blos *sich selbst* vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdann objectiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjective Bedingungen gilt, die ein vernünftiges Wesen von dem andern unterscheiden. Nun sagt Jemandem: er solle niemals lügenhaft versprechen, so ist dies eine Regel, die blos seinen Willen betrifft; die Absichten, die der Mensch haben mag, mögen durch denselben erreicht werden können, oder nicht; das blosse Wollen ist das, was durch jene Regel völlig *a priori* bestimmt werden soll. Findet sich nun, dass diese Regel praktisch richtig sey, so ist sie ein Gesetz, weil sie ein kategorischer Imperativ ist. Also beziehen sich praktische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Causalität desselben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahiren, um sie rein zu haben.

§. 2.

Lehrsatz I.

Alle praktischen Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.

Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird. Wenn die Begierde nach diesem Gegenstande nun vor der praktischen Regel vorhergeht, und die Bedingung ist, sie sich zum Princip zu machen, so sage ich (erstlich): dieses Princip ist alsdann jederzeit empirisch. Denn der Bestimmungsgrund der Willkühr ist alsdann die Vorstellung eines Objects, und dasjenige Verhältniss derselben zum Subject, wodurch das Begehrungsvermögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältniss aber zum Subject heisst die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes. Also müsste diese als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkühr vorausgesetzt werden. Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sey, *a priori* erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden, oder indifferent seyn werde. Also muss in solchem Falle der Bestimmungsgrund der Willkühr jederzeit empirisch seyn, mithin auch das praktische materiale Princip, welches ihn als Bedingung voraussetzte.

Da nun (zweitens) ein Princip, das sich nur auf die subjective Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust (die jederzeit nur empirisch erkannt, und nicht für alle vernünftigen Wesen in gleicher Art gültig seyn kann) gründet, zwar wohl für das Subject, das sie besitzt, zu ihrer Maxime, aber auch für diese selbst (weil es ihm an objectiver Nothwendigkeit, die *a priori* erkannt werden muss, mangelt) nicht zum Gesetze dienen kann, so kann ein solches Princip niemals ein praktisches Gesetz abgeben.

§. 3.

Lehrsatz II.

Alle materialen praktischen Principien sind, als solche, insgesammt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit.

Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, so ferne sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache seyn soll, gründet sich auf die Empfänglichkeit des Subjects, weil sie von dem Daseyn eines Gegenstandes abhängt; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung auf ein Object, nach Begriffen, aber nicht auf das Subject, nach Gefühlen, ausdrückt. Sie ist also nur so ferne praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewusstseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, die Glückseligkeit, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbstliebe. Also sind alle materialen Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkühr in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden, Lust oder Unlust setzen, so ferne gänzlich von einerlei Art, dass sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören.

Folgerung.

Alle materialen praktischen Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen, und gäbe es gar keine blos formalen Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können.

Anmerkung 1.

Man muss sich wundern, wie sonst scharfsinnige Männer einen Unterschied zwischen dem untern und obern Begehrungsvermögen darin zu finden glauben können, ob die **Vorstellungen**, die mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, in den Sinnen oder dem Verstande ihren Ursprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens fragt und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die Vorstellung dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur, wie sehr sie vergnügt. Wenn eine Vorstellung, sie mag immerhin im Verstande ihren Sitz und Ursprung haben, die Willkühr nur dadurch bestimmen kann, dass sie ein Gefühl einer Lust im Subjecte voraussetzt, so ist, dass sie ein Bestimmungsgrund der Willkühr sey, gänzlich von der Beschaffenheit des inneren Sinnes abhängig, dass dieser nämlich dadurch mit Annehmlichkeit afficirt werden kann. Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne seyn, so ist doch das Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Thätigkeit zur Hervorbringung des Objects antreibt), nicht allein so ferne von einerlei Art, dass es jederzeit blos empirisch erkannt werden kann, sondern auch so ferne, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äussert, afficirt, und in dieser Beziehung von jedem andern Bestimmungsgrunde in nichts, als dem Grade, verschieden seyn kann. Wie würde man sonst zwischen zwei der Vorstellungsart nach gänzlich verschiedenen Bestimmungsgründen eine Vergleichung der *Grösse* nach anstellen können, um den, der am meisten das Begehrungsvermögen afficirt, vorzuziehen? Eben derselbe Mensch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungelesen zurückgeben, um die Jagd nicht zu versäumen; in der Mitte einer schönen Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu spät zu kommen; eine Unterhaltung durch vernünftige Gespräche, die er sonst sehr schätzt, verlassen, um sich an den Spieltisch zu setzen; so gar einen Armen, dem wohlzuthun ihm sonst Freude ist, abweisen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der Tasche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Komödie zu bezahlen. Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er afficirt werde. Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt, diese Annehmlichkeit sey, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschliessen. So wie es demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerlei ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Werth angenommen wird, so fragt kein Mensch, wenn es ihm blos an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, sondern nur *wie viel und grosses Vergnügen* sie ihm auf die längste Zeit verschaffen. Nur diejenigen, welche der reinen Vernunft das Vermögen, ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls den Willen zu bestimmen, gern abstreiten möchten, können sich so weit von ihrer eigenen Erklärung verirren, das, was sie selbst vorher auf ein und eben dasselbe Princip gebracht haben, dennoch hernach für ganz ungleichartig zu erklären. So findet sich z. B., dass man auch an blosser Kraftanwendung, an dem Bewusstseyn seiner Seelenstärke in Überwindung der Hindernisse, die sich unserm Vorsatze entgegensetzen, an der Cultur der Geistestalente u. s. w., Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht feinere Freuden und Ergötzungen, weil sie mehr, als andere, in unserer Gewalt sind, sich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuss derselben vielmehr stärken, und, indem sie ergötzen, zugleich cultiviren. Allein sie darum für eine andere Art, den Willen zu bestimmen, als blos durch den Sinn, auszugeben, da sie doch einmal, zur Möglichkeit jener Vergnügen, ein darauf in uns angelegtes Gefühl, als erste Bedingung dieses Wohlgefallens, voraussetzen, ist gerade so, als wenn Unwissende, die gern in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, dass sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken, und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben. Wenn wir es, mit dem Epikur, bei der Tugend aufs blosse Vergnügen aussetzen, das sie verspricht, um den Willen zu bestimmen, so können wir ihn hernach nicht tadeln, dass er dieses mit denen der gröbsten Sinne für ganz gleichartig hält; denn man hat gar nicht Grund ihm aufzubürden, dass er die Vorstellungen, wodurch dieses Gefühl in uns erregt würde, blos den körperlichen Sinnen beigemessen hätte. Er hat von vielen derselben den Quell, so viel man errathen kann, eben sowohl in dem Gebrauche des höheren Erkenntnissvermögens gesucht; aber das hinderte ihn nicht und konnte ihn auch nicht hindern, nach genanntem Princip das Vergnügen selbst, das uns jene allenfalls intellectuelle Vorstellungen gewähren, und wodurch sie allein Bestimmungsgründe des Willens seyn können, gänzlich für gleichartig zu halten. Consequent zu seyn, ist die grösste Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am Seltensten angetroffen. Die alten Griechischen Schulen geben uns davon mehr Beispiele, als wir in unserm synkretistischen Zeitalter antreffen, wo ein gewisses Coalitionssystem widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publicum besser empfiehlt, das zufrieden ist, von Allem Etwas, und im Ganzen Nichts zu wissen, und dabei in allen Sätteln gerecht zu seyn. Das Princip der eigenen Glückseligkeit, so viel Verstand und Vernunft bei ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine andern Bestimmungsgründe, als die dem *unteren* Begehrungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es giebt also entweder gar kein Begehrungsvermögen, oder *reine Vernunft* muss für sich allein praktisch seyn, d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Principien ist, durch die blosse Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können. Alsdann allein ist Vernunft nur, so ferne sie für sich selbst den Willen bestimmt (nicht im Dienste der Neigungen ist), ein wahres *oberes* Begehrungsvermögen, dem das pathologisch Bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja *specifisch* von diesem unterschieden, so dass sogar die mindeste Beimischung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzüge Abbruch thut, so wie das mindeste Empirische, als Bedingung in einer mathematischen Demonstration, ihre Würde und Nachdruck herabsetzt und vernichtet. Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischen kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur, dass sie als reine Vernunft praktisch seyn kann, macht es ihr möglich, *gesetzgebend* zu seyn.

Anmerkung II.

Glücklich zu seyn, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Daseyn ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewusstseyn seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfniss betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. Etwas, das sich auf ein subjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird. Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjecte blos empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich, diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objectiv in allen Fällen und für alle vernünftigen Wesen eben denselben Bestimmungsgrund des Willens enthalten müsste. Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen allerwärts zum Grunde liegt, so ist er doch nur der allgemeine Titel der subjectiven Bestimmungsgründe, und bestimmt nichts specifisch, darum es doch in dieser praktischen Aufgabe allein zu thun ist, und ohne welche Bestimmung sie gar nicht aufgelöst werden kann. Worin nämlich Jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf Jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subject auf die Verschiedenheit der Bedürfniss, nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein subjectiv nothwendiges Gesetz (als Naturgesetz) ist also objectiv ein gar sehr zufälliges praktisches Princip, das in verschiedenen Subjecten sehr verschieden seyn kann und muss, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, weil es, bei der Begierde nach Glückseligkeit, nicht auf die Form der Gesetzmässigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe. Principien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit (Mittel zu Absichten auszufinden) enthalten, alsdann sind es aber blos theoretische Principien*, z. B. wie derjenige, der gern Brot essen möchte, sich eine Mühle auszudenken habe. Aber praktische Vorschriften, die sich auf sie gründen, können niemals allgemein seyn, denn der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens ist auf das Gefühl der Lust und Unlust, das niemals als allgemein auf dieselben Gegenstände gerichtet angenommen werden kann, gegründet.

---

* Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre praktisch genannt werden, sollten eigentlich technisch heissen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu thun; sie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also eben so theoretisch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung

Aber gesetzt, endliche vernünftige Wesen dächten auch in Ansehung dessen, was sie für Objecte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzes anzunehmen hätten, ingleichen sogar in Ansehung der Mittel, deren sie sich bedienen müssen, um die erstern zu erreichen, die andern abzuhalten, durchgehends einerlei, so würde das Princip der Selbstliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktisches Gesetz ausgegeben werden können; denn diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig. Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjectiv gültig und blos empirisch, und hätte diejenige Nothwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich die objective aus Gründen *a priori*, man müsste denn diese Nothwendigkeit gar nicht für praktisch, sondern für blos physisch ausgeben, nämlich dass die Handlung durch unsere Neigung uns eben so unausbleiblich abgenöthigt würde, als das Gähnen, wenn wir Andere gähnen sehen. Man würde eher behaupten können, dass es gar keine praktischen Gesetze gebe, sondern nur Anrathungen zum Behuf unserer Begierden, als dass blos subjective Principien zum Range praktischer Gesetze erhoben würden, die durchaus objective und nicht blos subjective Nothwendigkeit haben, und durch Vernunft *a priori*, nicht durch Erfahrung (so empirisch allgemein diese auch seyn mag) erkannt seyn müssen. Selbst die Regeln einstimmiger Erscheinungen werden nur Naturgesetze (z. B. die mechanischen) genannt, wenn man sie entweder wirklich *a priori* erkennt, oder doch (wie bei den chemischen) annimmt, sie würden *a priori* aus objectiven Gründen erkannt werden, wenn unsere Einsicht tiefer ginge. Allein bei blos subjectiven praktischen Principien wird das ausdrücklich zur Bedingung gemacht, dass

---

aufsagen. Wem nun die letztere beliebt, der muss sich auch gefallen lassen, die erstere zu seyn.

ihnen nicht objective, sondern subjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde liegen müssen, mithin, dass sie jederzeit nur als blosse Maximen, niemals aber als praktische Gesetze, vorstellig gemacht werden dürfen. Diese letztere Anmerkung scheint beim ersten Anblicke blosse Wortklauberei zu seyn; allein die Wortbestimmung des allerwichtigsten Unterschiedes, der nur in praktischen Untersuchungen in Betrachtung kommen mag.

§. 4.

Lehrsatz III.

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

Die Materie eines praktischen Princips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des letztern, oder nicht. Ist er der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältnisse der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust und Unlust) unterworfen, folglich kein praktisches Gesetz seyn. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie, d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die blosse Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjectiv-praktischen Principien, d. i. Maximen, entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muss annehmen, dass die blosse Form derselben, nach der jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache.

Anmerkung.

Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrössern. Jetzt ist ein *Depositum* in meinen Händen, dessen Eigenthümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicherweise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene also auf gegenwärtigen Fall an, und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: dass Jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm Niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, dass ein solches Princip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, dass es gar kein Depositum gäbe. Ein praktisches Gesetz, das ich dafür erkenne, muss sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren; dies ist ein identischer Satz und also für sich klar. Sage ich nun, mein Wille steht unter einem praktischen *Gesetze*, so kann ich nicht meine Neigung (z. B. im gegenwärtigen Falle meine Habsucht) als den zu einem allgemeinen praktischen Gesetze schicklichen Bestimmungsgrund desselben anführen: denn diese, weit gefehlt, dass sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich seyn sollte, so muss sie vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben.

Es ist daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die *Maxime*, dadurch sich Jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein *praktisches Gesetz* auszugeben. Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz Alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, gerade das äusserste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche

Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdann nicht ein und dasselbe Object, sondern ein Jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälligerweise auch mit Anderer ihren Absichten, die sie gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind, und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel befasst werden können. Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zu Grunde richtenden Eheleute schildert: O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie etc., oder was von der Anheischigmachung König Franz des Ersten gegen Kaiser Karl den Fünften erzählt wird: was mein Bruder Karl haben will (Mailand), das will ich auch haben. Empirische Bestimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äusseren Gesetzgebung, aber auch eben so wenig zur innern; denn Jeder legt sein Subject, ein Anderer aber ein anderes Subject der Neigung zum Grunde, und in jedem Subject selber ist bald die, bald eine andere im Vorzuge des Einflusses. Ein Gesetz ausfindig zu machen, das sie insgesammt unter dieser Bedingung, nämlich mit allerseitiger Einstimmung, regierte, ist schlechterdings unmöglich.

§. 5.

Aufgabe I.

Vorausgesetzt, dass die blosse gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sey: die Beschaffenheit desjenigen Willens zu finden; der dadurch allein bestimmbar ist.

Da die blosse Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann, und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört; so ist die Vorstellung derselben als

Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Causalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen seyn müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als blos jene allgemeine gesetzgebende Form; so muss ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Causalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heisst Freiheit im strengsten, d. i. transscendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die blosse gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.

§. 6.

Aufgabe II.

Vorausgesetzt, dass ein Wille frei sey, das Gesetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu bestimmen tauglich ist.

Da die Materie des praktischen Gesetzes, d. i. ein Object der Maxime, niemals anders als empirisch gegeben werden kann, der freie Wille aber, als von empirischen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar seyn muss; so muss ein freier Wille, unabhängig von der Materie des Gesetzes, dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber, ausser der Materie des Gesetzes, nichts weiter in demselben, als die gesetzgebende Form enthalten. Also ist die gesetzgebende Form, so ferne sie in der Maxime enthalten ist, das Einzige, was einen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen kann.

Anmerkung.

Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselsweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der That verschieden seyen, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz blos das Selbstbewusstseyn einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sey; sondern wovon unsere Erkenntniss des unbedingt Praktischen anhebe, ob von der Freiheit oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann es nicht anheben, denn deren können wir uns weder unmittelbar bewusst werden, weil sein erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schliessen, denn Erfahrung giebt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanism der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen. Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden (sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnlichen Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt. Wie ist aber auch das Bewusstseyn jenes moralischen Gesetzes möglich? Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewusst werden, eben so, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewusst sind, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewusstseyn eines reinen Verstandes aus dem letzteren. Dass dieses die wahre Unterordnung unserer Begriffe sey, und Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdecke, mithin praktische Vernunft zuerst der speculativen das unauflöslichste Problem mit diesem Begriffe aufstelle, um sie durch denselben in die grösste Verlegenheit zu setzen, erhellt schon daraus: dass, da aus dem Begriffe der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann, sondern hier immer Naturmechanism den Leitfaden ausmachen muss, überdies auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn sie zum Unbedingten in der Reihe der Ursachen aufsteigen will, sich, bei einem so sehr wie bei dem andern, in Unbegreiflichkeiten verwickelt, indessen dass doch der letztere (Mechanism) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemals zu dem Wagstücke gekommen seyn würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen, und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, dass Jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sey, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm, unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe, zumuthete, ein falsches Zeugniss wider einen ehrlichen Mann, den er gern unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so gross auch seine Liebe zum Leben seyn mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; dass es ihm aber möglich sey, muss er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, dass er Etwas kann, darum, weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.

§. 7.

Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft.

Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

Anmerkung.

Die reine Geometrie hat Postulate als praktische Sätze, die aber nichts weiter enthalten, als die Voraussetzung, dass man Etwas thun könne, wenn etwa gefordert würde, man solle es thun, und diese sind die einzigen Sätze derselben, die ein Daseyn betreffen. Es sind also praktische Regeln unter einer problematischen Bedingung des Willens. Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren. Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin, als kategorisch praktischer Satz, *a priori* vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist) objectiv bestimmt wird. Denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die blosse Form des Gesetzes als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen. Die Sache ist befremdlich genug, und hat ihres Gleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntniss nicht. Denn der Gedanke *a priori* von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung, der also blos problematisch ist, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äussern Willen Etwas zu entlehnen, als Gesetz unbedingt geboten. Es ist aber auch nicht eine Vorschrift, nach welcher eine Handlung geschehen soll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich ist (denn da wäre die Regel immer physisch bedingt), sondern eine Regel, die blos den Willen, in Ansehung der Form seiner Maximen, *a priori* bestimmt, und da ist ein Gesetz, welches blos zum Behuf der subjectiven Form der Grundsätze dient, als Bestimmungsgrund durch die objective Form eines Gesetzes überhaupt, wenigstens zu denken, nicht unmöglich. Man kann das Bewusstseyn dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewusstseyn der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz *a priori*, der auf keine, weder reine, noch empirische Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch seyn würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellectuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muss man, um dieses Gesetz ohne Missdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken, dass es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sey, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*) ankündigt.

Folgerung.

Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.

Anmerkung.

Das vorher genannte Factum ist unleugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmässigkeit ihrer Handlungen fällen, so wird man jederzeit finden, dass, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als *a priori* praktisch betrachtet. Dieses Princip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen, die es zum formalen obersten Bestimmungsgrunde des Willens, unangesehen aller subjectiven Verschiedenheiten desselben, macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen, so ferne sie überhaupt einen Willen, d. i. ein Vermögen haben, ihre Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen, mithin so ferne sie der Handlungen nach Grundsätzen, folglich auch nach praktischen Principien *a priori* (denn diese haben allein diejenige Nothwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundsatze fordert), fähig sind. Es schränkt sich also nicht blos auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schliesst sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein. Im erstern Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigem Wesen, einen *reinen*, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen afficirtem Wesen, keinen *heiligen* Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maxime fähig wäre, voraussetzen kann. Das moralische Gesetz ist daher bei jenen ein *Imperativ*, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältniss eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist *Abhängigkeit*, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine *Nöthigung*, obzwar durch blosse Vernunft und dessen objectives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum *Pflicht* heisst, weil eine pathologisch afficirte (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie) Willkühr einen Wunsch bei sich führt, der aus *subjectiven* Ursachen entspringt, daher auch dem reinen objectiven Bestimmungsgrunde oft entgegen seyn kann, und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der ein innerer, aber intellectueller, Zwang genannt werden kann, als moralischer Nöthigung bedarf. In der allergenugsamsten Intelligenz wird die Willkühr, als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Gesetz seyn konnte, mit Recht vorgestellt, und der Begriff der *Heiligkeit*, der ihr um deswillen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle praktische, aber doch über alle praktisch-einschränkende Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg. Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche nothwendig zum *Urbilde* dienen muss, welchem sich ins Unendliche zu nähern das Einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heisst, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu seyn, d. i. Tugend, das Höchste ist, was endliche praktische Vernunft bewirken kann, die selbst wiederum wenigstens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet seyn kann, weil die Sicherheit in solchem Falle niemals apodiktische Gewissheit wird, und als Überredung sehr gefährlich ist.

§. 8.

Lehrsatz IV.

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten: alle Heteronomie der Willkühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkühr durch die blosse allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig seyn muss, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anders, als das Object einer Begierde seyn kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz **als Bedingung der Möglichkeit desselben** hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkühr, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemein-gesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen praktischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmässig seyn sollte.

Anmerkung I.

Zum praktischen Gesetze muss also niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische) Bedingung bei sich führt. Denn das Gesetz des reinen Willens, der frei ist, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre, als die empirische, und die Nothwendigkeit, die es ausdrückt, da sie keine Naturnothwendigkeit seyn soll, kann also blos in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen. Alle Materie praktischer Regeln beruht immer auf subjectiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen, als lediglich die bedingte (im Falle ich dieses oder jenes begehre, was ich alsdann thun müsse, um es wirklich zu machen), verschaffen, und sie drehen sich insgesammt um das Princip der eigenen Glückseligkeit. Nun ist freilich unläugbar, dass alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn ist sie es, so lässt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdann die bestimmende Ursache der Willkühr seyn würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müsste, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden, und daher niemals den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. So wird fremder Wesen Glückseligkeit das Object des Willens eines vernünftigen Wesens seyn können. Wäre sie aber der Bestimmungsgrund der Maxime, so müsste man voraussetzen, dass wir in dem Wohlseyn Anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfniss finden, so wie die sympathetische Sinnesart bei Menschen es mit sich bringt. Aber dieses Bedürfniss kann ich nicht bei jedem vernünftigen Wesen (bei Gott gar nicht) voraussetzen. Also kann zwar die Materie der Maxime bleiben, sie muss aber nicht die Bedingung derselben seyn, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen. Also die blosse Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund seyn, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen. Die Materie sey z. B. meine eigene Glückseligkeit. Diese, wenn ich sie Jedem beilege (wie ich es denn in der That bei endlichen Wesen thun darf), kann nur alsdann ein objectives praktisches Gesetz werden, wenn ich Anderer ihre in dieselbe mit einschliesse. Also entspringt das Gesetz, Anderer Glückseligkeit zu befördern, nicht von der Voraussetzung, dass dieses ein Object für jedes seine Willkühr sey, sondern blos daraus, dass die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objective Gültigkeit eines Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird, und also war das Object (Anderer Glückseligkeit) nicht der Bestimmungsgrund des reinen Willens, sondern die blosse gesetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen, und sie so der reinen praktischen Vernunft angemessen zu machen, aus welcher Einschränkung, und nicht dem Zusatz einer äussern Triebfeder, alsdann der Begriff der Verbindlichkeit, die Maxime meiner Selbstliebe auch auf die Glückseligkeit Anderer zu erweitern, allein entspringen könnte.

Anmerkung II.

Das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu, wie ich oben gezeigt habe, Alles überhaupt gezählt werden muss, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders, als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt. Dieser Widerstreit ist aber nicht blos logisch, wie der zwischen empirischbedingten Regeln, die man doch zu nothwendigen Erkenntnissprincipien erheben wollte, sondern praktisch, und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; so aber kann sie sich nur noch in den Kopf verwirrenden

Speculationen der Schulen erhalten, die dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen kostet, aufrecht zu erhalten.

Wenn ein Dir sonst beliebter Umgangsfreund sich bei Dir wegen eines falschen abgelegten Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinte, dass er zuerst die, seinem Vorgeben nach, heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte, alsdann die Vortheile herzählte, die er sich alle dadurch erworben, die Klugheit namhaft machte, die er beobachtet, um wider alle Entdeckung sicher zu seyn, selbst wider die von Seiten Deiner selbst, dem er das Geheimniss darum allein offenbart, damit er es zu aller Zeit ableugnen könne, dann aber im ganzen Ernst vorgäbe, er habe eine wahre Menschenpflicht ausgeübt: so würdest Du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen, oder mit Abscheu davon zurückbeben, ob Du gleich, wenn Jemand blos auf eigene Vortheile seine Grundsätze gesteuert hat, wider diese Maassregeln nicht das Mindeste einzuwenden hättest. Oder setzet, es empfehle Euch Jemand einen Mann zum Haushalter, dem Ihr alle Eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet, und, um Euch Zutrauen einzuflössen, rühmte er ihn als einen klugen Menschen, der sich auf seinen eigenen Vortheil meisterhaft verstehe, auch als einen rastlos wirksamen, der keine Gelegenheit dazu ungenutzt vorbeigehen liesse, endlich, damit auch ja nicht Besorgnisse wegen eines pöbelhaften Eigennutzes desselben im Wege stünden, rühmte er, wie er recht fein zu leben verstünde, nicht im Geldsammeln oder brutaler Üppigkeit, sondern in der Erweiterung seiner Kenntnisse, einem wohlgewählten belehrenden Umgange, selbst im Wohlthun der Dürftigen, sein Vergnügen suchte, übrigens aber wegen der Mittel (die doch ihren Werth oder Unwerth nur vom Zweck entlehnen) nicht bedenklich wäre, und fremdes Geld und Gut ihm hierzu, so bald er nur wisse, dass er es unentdeckt und ungehindert thun könne, so gut wie sein eigenes wäre: so würdet Ihr entweder glauben, der Empfehlende habe Euch zum Besten, oder er habe den Verstand verloren. — So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, dass selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann. Folgende wenige Bemerkungen können zwar bei einer so offenbaren Wahrheit überflüssig scheinen, allein sie dienen doch wenigstens dazu, dem Urtheile der gemeinen Menschenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verschaffen.

Das Princip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich die *allgemeine* Glückseligkeit zum Objecte machte. Denn weil dieser ihre Erkenntniss auf lauter Erfahrungsdatis beruht, weil jedes Urtheil darüber gar sehr von jedes seiner Meinung, die noch dazu selbst sehr veränderlich ist, abhängt, so kann es wohl *generelle*, aber niemals *universelle* Regeln, d. i. solche, die im Durchschnitte am öftersten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und nothwendig gültig seyn müssen, geben, mithin können keine praktischen *Gesetze* darauf gegründet werden. Eben darum, weil hier ein Object der Willkühr der Regel derselben zum Grunde gelegt und also vor dieser vorhergehen muss, so kann diese nicht worauf Anders, als auf das, was man empfiehlt, und also auf Erfahrung bezogen und darauf gegründet werden, und da muss die Verschiedenheit des Urtheils endlos seyn. Dieses Princip schreibt also nicht allen vernünftigen Wesen eben dieselben praktischen Regeln vor, ob sie zwar unter einem gemeinsamen Titel, nämlich dem der Glückseligkeit, stehen. Das moralische Gesetz wird aber nur darum als objectiv nothwendig gedacht, weil es für Jedermann gelten soll, der Vernunft und Willen hat.

Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) *räth* blos an; das Gesetz der Sittlichkeit *gebietet*. Es ist aber doch ein grosser Unterschied zwischen dem, wozu man uns *anräthig* ist, und dem, wozu wir *verbindlich* sind.

Was nach dem Princip der Autonomie der Willkühr zu thun sey, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen; was unter Voraussetzung der Heteronomie derselben zu thun sey, schwer, und erfordert Weltkenntniss, d. i. was *Pflicht* sey, bietet sich Jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Daseyn erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, und erfordert viel Klugheit, um die praktisch darauf gestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz Jedermann, und zwar die pünctlichste, Befolgung. Es muss also zu der Beurtheilung dessen, was nach ihm zu thun sey, nicht so schwer seyn, dass nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüsste.

Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in Jedes Gewalt zu aller Zeit; der empirisch-bedingten Vorschrift der Glückseligkeit nur selten, und bei Weitem nicht, auch nur in Ansehung einer einzigen Absicht, für Jedermann möglich. Die Ursache ist, weil es bei dem ersteren nur auf die Maxime ankommt, die ächt und rein seyn muss, bei der letzteren aber auch auf die Kräfte und das physische Vermögen, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen. Ein Gebot, dass Jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht; denn man gebietet niemals Jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will. Man müsste ihm blos die Maassregeln gebieten, oder vielmehr darreichen, weil er nicht Alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, ist ganz vernünftig; denn deren Vorschrift will erstlich eben nicht Jedermann gern gehorchen, wenn sie mit Neigungen im Widerstreite ist, und was die Maassregeln betrifft, wie er dieses Gesetz befolgen könne, so dürfen diese hier nicht gelehrt werden; denn was er in dieser Beziehung thun will, das kann er auch.

Der im Spiel verloren hat, kann sich wohl über sich selbst und seine Unklugheit ärgern, aber wenn er sich bewusst ist, im Spiel betrogen (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, so muss er sich selbst verachten, so bald er sich mit dem sittlichen Gesetze vergleicht. Dieses muss also doch wohl etwas Anderes, als das Princip der eigenen Glückseligkeit seyn. Denn zu sich selber sagen zu müssen: ich bin ein Nichtswürdiger, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muss doch ein anderes Richtmaass des Urtheils haben, als sich selbst Beifall zu geben, und zu sagen: ich bin ein kluger Mensch, denn ich habe meine Casse bereichert.

Endlich ist noch etwas in der Idee unserer praktischen Vernunft, welches die Übertretung eines sittlichen Gesetzes begleitet, nämlich ihre Strafwürdigkeit. Nun lässt sich mit dem Begriffe einer Strafe, als einer solchen, doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückseligkeit verbinden. Denn obgleich der, welcher straft, wohl zugleich die gütige Absicht haben kann, diese Strafe auch auf diesen Zweck zu richten, so muss sie doch zuvor als Strafe, d. i. als blosses Übel für sich selbst gerechtfertigt seyn, so dass der Gestrafte, wenn es dabei bliebe, und er auch auf keine sich hinter dieser Härte verbergende Gunst hinaussähe, selbst gestehen muss, es sey ihm Recht geschehen, und sein Loos sey seinem Verhalten vollkommen angemessen. In jeder Strafe, als solcher, muss zuerst Gerechtigkeit seyn, und diese macht das Wesentliche dieses Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden werden, aber auf diese hat der Strafwürdige, nach seiner Aufführung, nicht die mindeste Ursache sich Rechnung zu machen. Also ist Strafe ein physisches Übel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem moralisch Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müsste. Wenn nun alles Verbrechen, auch ohne auf die physischen Folgen in Ansehung des Thäters zu sehen, für sich strafbar ist, d. i. Glückseligkeit (wenigstens zum Theil) verwirkt, so wäre es offenbar ungereimt zu sagen: das Verbrechen habe darin eben bestanden, das er sich eine Strafe zugezogen hat, indem er seiner eigenen Glückseligkeit Abbruch that (welches nach dem Princip der Selbstliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens seyn müsste). Die Strafe würde auf diese Art der Grund seyn, etwas ein Verbrechen zu nennen, und die Gerechtigkeit müsste vielmehr darin bestehen, alle Bestrafung zu unterlassen und selbst die natürliche zu verhindern; denn alsdann wäre in der Handlung nichts Böses mehr, weil die Übel, die sonst darauf folgten, und um deren willen die Handlung allein böse hiess, nunmehr abgehalten wären. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maschinenwerk in der Hand einer höhern Macht anzusehen, welches vernünftige Wesen dadurch zu ihrer Endabsicht (der Glückseligkeit) in Thätigkeit zu setzen allein dienen sollte, ist gar zu sichtbar ein alle Freiheit aufhebender Mechanism ihres Willens, als dass es nöthig wäre uns hierbei aufzuhalten.

Feiner noch, obgleich eben so unwahr, ist das Vorgeben derer, die einen gewissen moralischen besondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moralische Gesetz bestimmte, nach welchem das Bewusstseyn der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenruhe und Schmerz verbunden wäre, und so Alles doch auf Verlangen nach eigener Glückseligkeit aussetzen. Ohne das hierher zu ziehen, was oben gesagt worden, will ich nur die Täuschung bemerken, die hierbei vorgeht. Um den Lasterhaften als durch das Bewusstseyn seiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie ihn, der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach, schon zum Voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, so wie den, welchen das Bewusstseyn pflichtmässiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Also musste doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden. Nun muss man doch die Wichtigkeit dessen, was wir Pflicht nennen, das Ansehen des moralischen Gesetzes und den unmittelbaren Werth, den die Befolgung desselben der Person in ihren eigenen Augen giebt, vorher schätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewusstseyn seiner Angemessenheit zu derselben, und den bitteren Verweis, wenn man sich dessen Übertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann also diese Zufriedenheit oder Seelenruhe nicht vor der Erkenntniss der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grunde der letzteren machen. Man muss wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann seyn, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können. Dass übrigens, so wie, vermöge der Freiheit, der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung, diesem Bestimmungsgrunde gemäss, subjectiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, sonst müssten wir uns ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen denken, und das zum Gegenstande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerspruch werden soll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben, und an deren Statt blos ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist gerathender, Neigungen setzen würde.

Wenn wir nun unseren formalen obersten Grundsatz der reinen praktischen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen materialen Principien der Sittlichkeit vergleichen, so können wir in einer Tafel alle übrige, als solche, dadurch wirklich zugleich alle mögliche andere Fälle, ausser einem einzigen formalen, erschöpft sind, vorstellig machen, und so durch den Augenschein beweisen, dass es vergeblich sey, sich nach einem andern Princip, als dem jetzt vorgetragenen, umzusehen. — Alle mögliche Bestimmungsgründe des Willens sind nämlich entweder blos subjectiv und also empirisch, oder auch objectiv und rational; beide aber entweder äussere oder innere.

Praktische materiale Bestimmungsgründe

im Princip der Sittlichkeit sind:

Subjective				Objective	
äussere		innere		innere	äussere
Der Erziehung (nach Montaigne)	Der bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville)	Des physischen Gefühls (nach Epikur)	Des moralischen Gefühls (nach Hutcheson) *	Der Vollkommenheit (nach Wolf und den Stoikern)	Des Willens Gottes (nach Crusius und andern theologischen Moralisten)

Die auf der linken Seite stehenden sind insgesammt empirisch und taugen offenbar gar nicht zum allgemeinen Princip der Sittlichkeit. Aber die auf der rechten Seite gründen sich auf die Vernunft (denn Vollkommenheit, als Beschaffenheit der Dinge, und die höchste Vollkommenheit in Substanz vorgestellt, d. i. Gott, sind beide nur durch Vernunftbegriffe zu denken). Allein der erstere Begriff, nämlich der Vollkommenheit, kann entweder in theoretischer Bedeutung genommen werden, und da bedeutet er nichts, als Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art (transscendentale) oder eines Dinges blos als Dinges überhaupt (metaphysische) und davon kann hier nicht die Rede seyn. Der Begriff der Vollkommenheit in praktischer Bedeutung aber ist die Tauglichkeit, oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Diese Vollkommenheit, als Beschaffenheit des Menschen, folglich innerliche, ist nichts anders, als Talent, und, was dieses stärkt oder ergänzt, Geschicklichkeit. Die höchste Vollkommenheit in Substanz, d. i. Gott, folglich äusserliche (in praktischer Absicht betrachtet), ist die Zulänglichkeit dieses Wesens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun also uns Zwecke vorher gegeben werden müssen, in Beziehung auf welche der Begriff der Vollkommenheit (einer inneren, an uns selbst, oder einer äusseren, an Gott) allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber, als Object, welches vor der Willensbestimmung durch eine praktische Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer solchen enthalten muss, mithin die Materie des Willens, als Bestimmungsgrund desselben genommen, jederzeit empirisch ist, mithin zum Epikur'schen Princip der Glückseligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann (wie denn Talente und ihre Beförderung, weil sie zu Vortheilen des Lebens beitragen, oder der Wille Gottes, wenn Einstimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von dessen Idee unabhängiges praktisches Princip, zum Objecte des Willens genommen worden, nur durch die Glückseligkeit die wir davon erwarten, Bewegursache desselben werden können) so folgt erstlich, dass alle hier aufgestellten Principien material sind; zweitens, dass sie alle möglichen materialen

Principien befassen, und daraus endlich der Schluss: dass, weil materiale Principien zum obersten Sittengesetz ganz untauglich sind (wie bewiesen worden), das *formale praktische Princip* der reinen Vernunft, nach welchem die blosse Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muss, das *einzig mögliche* sey, welches zu kategorischen Imperativen, d. i. praktischen Gesetzen (welche Handlungen zur Pflicht machen), und überhaupt zum Princip der Sittlichkeit, sowohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen, in Bestimmung desselben, tauglich ist.

I.

Von der

Deduction der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft.

Diese Analytik thut dar, dass reine Vernunft praktisch seyn, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne — und dieses zwar durch ein Factum, worin sich reine Vernunft bei uns in der That praktisch beweist, nämlich die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur That bestimmt. — Sie zeigt zugleich, dass dieses Factum mit dem Bewusstseyn der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei sey, wodurch der Wille eines vernünftigen Wesens, das, als zur Sinnenwelt gehörig, sich, gleich anderen wirksamen Ursachen, nothwendig den Gesetzen der Causalität unterworfen erkennt, im Praktischen, doch zugleich sich auf einer andern Seite, nämlich als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligibelen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseyns bewusst ist, zwar nicht einer besondern Anschauung seiner selbst, sondern gewissen dynamischen Gesetzen gemäss, die die Causalität desselben in der Sinnenwelt bestimmen können; denn dass Freiheit, wenn sie uns beigelegt wird, uns in eine intelligibele Ordnung der Dinge versetze, ist anderwärts hinreichend bewiesen worden.

Wenn wir nun damit den analytischen Theil der Kritik der reinen speculativen Vernunft vergleichen, so zeigt sich ein merkwürdiger Contrast beider gegen einander. Nicht Grundsätze, sondern reine sinnliche Anschauung (Raum und Zeit) war daselbst das erste Datum, welches Erkenntniss *a priori* und zwar nur für Gegenstände der Sinne möglich machte. — Synthetische Grundsätze aus blossen Begriffen ohne Anschauung waren unmöglich, vielmehr konnten diese nur in Beziehung auf jene, welche sinnlich war, mithin auch nur auf Gegenstände möglicher Erfahrung stattfinden, weil die Begriffe des Verstandes, mit dieser Anschauung verbunden, allein dasjenige Erkenntniss möglich machen, welches wir Erfahrung nennen. — Über die Erfahrungsgegenstände hinaus, also von Dingen als Noumenen, wurde der speculativen Vernunft alles Positive einer Erkenntniss mit völligem Rechte abgesprochen. — Doch leistete diese so viel, dass sie den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit, dergleichen zu denken, in Sicherheit setzte, und z. B. die Freiheit, negativ betrachtet, anzunehmen, als ganz verträglich mit jenen Grundsätzen und Einschränkungen der reinen theoretischen Vernunft, wider alle Einwürfe rettete, ohne doch von solchen Gegenständen irgend etwas Bestimmtes und Erweiterndes zu erkennen zu geben, indem sie vielmehr alle Aussicht dahin gänzlich abschnitt.

Dagegen giebt das moralische Gesetz, wenn gleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt, ja diese sogar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen lässt.

Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu thun. Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Gesetze, nach welchen das Daseyn der Dinge vom Erkenntniss abhängt, praktisch sind, so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders, als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz, welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existiren soll. Man könnte jene die urbildliche *(natura archetypa)*, die wir blos in der Vernunft erkennen; diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete *(natura ectypa)* nennen. Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt, unseren Willen die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu ertheilen.

Dass diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst.

Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugniss abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer danach, wie sie seyn würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gälte. Es ist offenbar, in dieser Art würde es Jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes bestehen, Aussagen für beweisend und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten zu lassen. Eben so wird die Maxime, die ich in Ansehung der freien Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie seyn müsste, damit sich eine Natur nach einem Gesetze derselben erhalte. Offenbar würde Niemand in einer solchen Natur sein Leben willkührlich endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine bleibende Naturordnung seyn, und so in allen übrigen Fällen. Nun ist aber in der wirklichen Natur, so wie sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, der freie Wille nicht von selbst zu solchen Maximen bestimmt, die für sich selbst eine Natur nach allgemeinen Gesetzen gründen könnten, oder auch in eine solche, die nach ihnen angeordnet wäre, von selbst passten; vielmehr sind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologischen (physischen) Gesetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unsern Willen nach reinen praktischen Gesetzen möglich wäre, ausmachen. Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewusst, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müsste, alle unsere Maximen unterworfen sind. Also muss dieses die Idee einer nicht empirisch-gegebenen und dennoch durch Freiheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur seyn, der wir, wenigstens in praktischer Beziehung, objective Realität geben, weil wir sie als Object unseres Willens, als reiner vernünftiger Wesen ansehen.

Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, und einer Natur, die einem Willen (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freie Handlungen hat) unterworfen ist, beruht darauf, dass bei jener die Objecte Ursachen der Vorstellungen seyn müssen, die den Willen bestimmen, bei dieser aber der Wille Ursache von den Objecten seyn soll, so dass die Causalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine praktische Vernunft genannt werden kann.

Die zwei Aufgaben also: wie reine Vernunft einerseits *a priori* Objecte erkennen, und wie sie andererseits unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens, d. i. der Causalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objecte (blos durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes) seyn könne, sind sehr verschieden.

Die erste, als zur Kritik der reinen speculativen Vernunft gehörig, erfordert, dass zuvor erklärt werde, wie Anschauungen, ohne welche uns überall kein Object gegeben und also auch keines synthetisch erkannt werden kann, *a priori* möglich sind, und ihre Auflösung fällt dahin aus, dass sie insgesammt nur sinnlich sind, daher auch kein speculatives Erkenntniss möglich werden lassen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht, und dass daher alle Grundsätze jener reinen praktischen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenständen, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollständig gegeben sind, möglich zu machen.

Die zweite, als zur Kritik der praktischen Vernunft gehörig, fordert keine Erklärung, wie die Objecte des Begehrungsvermögens möglich sind, denn das bleibt, als Aufgabe der theoretischen Naturkenntniss, der Kritik der speculativen Vernunft überlassen, sondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob es nur vermittelst empirischer Vorstellung, als Bestimmungsgründe, geschehe, oder ob auch reine Vernunft praktisch und ein Gesetz einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren, Naturordnung seyn würde. Die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unsern freien Willen seyn könne, bedarf keiner Anschauung *a priori* (einer intelligibeln Welt), die in diesem Falle, als übersinnlich, für uns auch unmöglich seyn müsste. Denn es kommt nur auf den Bestimmungsgrund des Wollens in den Maximen desselben an, ob jener empirisch, oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Gesetzmässigkeit derselben überhaupt) sey, und wie er Letzteres seyn könne. Ob die Causalität des Willens zur Wirklichkeit der Objecte zulange, oder nicht, bleibt den theoretischen Principien der Vernunft zu beurtheilen überlassen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objecte des Wollens, deren Anschauung also in der praktischen Aufgabe gar kein Moment derselben ausmacht. Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben, als eines freien Willens, kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn wenn der Wille nur für die reine Vernunft gesetzmässig ist, so mag es mit dem Vermögen desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle, es mag nach diesen Maximen der Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen, oder nicht, darum bekümmert sich die Kritik, die da untersucht, ob und wie reine Vernunft praktisch, d. i. unmittelbar willenbestimmend, seyn könne, gar nicht.

In diesem Geschäft kann sie also ohne Tadel und muss sie von reinen praktischen Gesetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anschauung aber legt sie denselben den Begriff ihres Daseyns in der intelligibeln Welt, nämlich der Freiheit, zum Grunde. Denn dieser bedeutet nichts anders, und jene Gesetze sind nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber nothwendig, oder, umgekehrt, diese ist nothwendig, weil jene Gesetze, als praktische Postulate, nothwendig sind. Wie nun dieses Bewusstseyn der moralischen Gesetze, oder, welches einerlei ist, das der Freiheit, möglich sey, lässt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl vertheidigen.

Die Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft ist nun geschehen, d. i. erstlich, was er enthalte, dass er gänzlich *a priori* und unabhängig von empirischen Principien für sich bestehe, und dann, worin er sich von allen andern praktischen Grundsätzen unterscheide, gezeigt worden. Mit der Deduction, d. i. der Rechtfertigung seiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes *a priori*, darf man nicht so gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes anging. Denn diese bezogen sich auf Gegenstände möglicher Erfahrung, nämlich auf Erscheinungen, und man konnte beweisen, dass nur dadurch, dass diese Erscheinungen nach Maassgabe jener Gesetze unter die Kategorien gebracht werden, diese Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung erkannt werden können, folglich alle mögliche Erfahrung diesen Gesetzen angemessen seyn müsse. Einen solchen Gang kann ich aber mit der Deduction des moralischen Gesetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht das Erkenntniss von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern ein Erkenntniss, so ferne es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dieselbe Causalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann.

Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen. Dieses Surrogat, statt einer Deduction aus Erkenntnissquellen *a priori*, empirische Beweise anzuführen, ist uns hier aber in Ansehung des reinen praktischen Vernunftvermögens auch benommen. Denn was den

Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muss den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig seyn, für dergleichen aber reine und doch praktische Vernunft schon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben, gesetzt, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewissheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so *a posteriori* bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.

Etwas Anderes aber und ganz Widersinniges tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princips, nämlich, dass es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die speculative Vernunft aber (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Causalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche) wenigstens als möglich annehmen musste, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweist, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Causalität durch Freiheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Causalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was speculative Philosophie unbestimmt lassen musste, nämlich das Gesetz für eine Causalität, deren Begriff in der letztern nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objective Realität.

Diese Art von Creditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Princip der Deduction der Freiheit, als einer Causalität der reinen Vernunft, aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung *a priori* völlig hinreichend. Denn das moralische Gesetz beweist seine Realität dadurch auch für die Kritik der speculativen Vernunft genugthuend, dass es einer blos negativ gedachten Causalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nöthig war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie speculativ verfahren wollte, immer überschwänglich wurde, zum ersten Male objective, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren transscendenten Gebrauch in einen immanenten (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursachen zu seyn) verwandelt.

Die Bestimmung der Causalität der Wesen in der Sinnenwelt, als einer solchen, konnte niemals unbedingt seyn, und dennoch muss es zu aller Reihe der Bedingungen nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine sich gänzlich von selbst bestimmende Causalität geben. Daher war die Idee der Freiheit, als eines Vermögens absoluter Spontaneität, nicht ein Bedürfniss, sondern, was deren Möglichkeit betrifft, ein analytischer Grundsatz der reinen speculativen Vernunft. Allein da es schlechterdings unmöglich ist, ihr gemäss ein Beispiel in irgend einer Erfahrung zu geben, weil unter den Ursachen der Dinge als Erscheinungen keine Bestimmung der Causalität, die schlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann, so konnten wir nur den Gedanken von einer frei handelnden Ursache, wenn wir diesen auf ein Wesen in der Sinnenwelt, so ferne es andererseits auch als Noumenon betrachtet wird, anwenden, vertheidigen, indem wir zeigten, dass es sich nicht widerspreche, alle seine Handlungen als physisch bedingt, so ferne sie Erscheinungen sind, und doch zugleich die Causalität derselben, so ferne das handelnde Wesen ein Verstandeswesen ist, als physisch unbedingt anzusehen, und so den Begriff der Freiheit zum regulativen Princip der Vernunft zu machen, wodurch ich zwar den Gegenstand, dem dergleichen Causalität beigelegt wird, gar nicht erkenne, was er sey; aber doch das Hinderniss wegnehme, indem ich einerseits in der Erklärung der Weltbegebenheiten, mithin auch der Handlungen vernünftiger Wesen, dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit, vom Bedingten zur Bedingung ins Unendliche zurückzugehen, Gerechtigkeit widerfahren lasse, andererseits aber der speculativen Vernunft den für sie leeren Platz offen erhalte, nämlich das Intelligible, um das Unbedingte dahin zu versetzen. Ich konnte aber diesen Gedanken nicht realisiren, d. i. ihn nicht in Erkenntniss eines so handelnden Wesens, auch nur blos seiner Möglichkeit nach, verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft, durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität in einer intelligibeln Welt (durch Freiheit), nämlich das moralische Gesetz, aus. Hierdurch wächst nun zwar der speculativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier objective und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird. Selbst den Begriff der Causalität, dessen Anwendung, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erscheinungen, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen, statt findet (wie die Kritik der reinen Vernunft beweist), erweitert sie nicht so, dass sie seinen Gebrauch über gedachte Grenze ausdehne. Denn wenn sie darauf ausginge, so müsste sie zeigen wollen, wie das logische Verhältniss des Grundes und der Folge bei einer andern Art von Anschauung, als die sinnliche ist, synthetisch gebraucht werden könne, d. i. wie *causa noumenon* möglich sey, welches sie gar nicht leisten kann, worauf sie aber auch als praktische Vernunft gar nicht Rücksicht nimmt, indem sie nur den *Bestimmungsgrund* der Causalität des Menschen, als Sinnenwesens (welche gegeben ist), *in der reinen Vernunft* (die darum praktisch heisst) setzt, und also den Begriff der Ursache selbst, von dessen Anwendung auf Objecte zum Behuf theoretischer Erkenntnisse sie hier gänzlich abstrahiren kann (weil dieser Begriff immer im Verstande, auch unabhängig von aller Anschauung, *a priori* angetroffen wird), nicht um Gegenstände zu erkennen, sondern die Causalität in Ansehung derselben überhaupt zu bestimmen, also in keiner andern, als praktischen Absicht braucht, und daher den Bestimmungsgrund des Willens in die intelligible Ordnung der Dinge verlegen kann, indem sie zugleich gern gesteht, das, was der Begriff der Ursache zur Erkenntniss dieser Dinge für eine Bestimmung haben möge, gar nicht zu verstehen. Die Causalität in Ansehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muss sie allerdings auf bestimmte Weise erkennen, denn sonst könnte praktische Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff, den sie von ihrer eigenen Causalität als Noumenon macht, braucht sie nicht theoretisch zum Behuf der Erkenntniss ihrer übersinnlichen Existenz zu bestimmen, und also ihm so ferne Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedies, obgleich nur zum praktischen Gebrauche, nämlich durchs moralische Gesetz. Auch theoretisch betrachtet bleibt er immer ein reiner *a priori* gegebener Verstandesbegriff, der auf Gegenstände angewandt werden kann, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung hat, sondern blos ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke des Verstandes von einem Objecte überhaupt ist. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durch das moralische Gesetz verschafft, ist lediglich praktisch, da nämlich die Idee des Gesetzes einer Causalität (des Willens) selbst Causalität hat, oder ihr Bestimmungsgrund ist.

II.

Von dem

Befugnisse der reinen Vernunft,

im praktischen Gebrauche,

zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist.

An dem moralischen Princip haben wir ein Gesetz der Causalität aufgestellt, welches den Bestimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegsetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligibeln Welt gehörig bestimmbar sey, mithin das Subject dieses Willens (den Menschen) nicht blos als zu einer reinen Verstandeswelt gehörig, obgleich in dieser Beziehung als uns unbekannt (wie es nach der Kritik der reinen speculativen Vernunft geschehen konnte) gedacht, sondern ihn auch in Ansehung seiner Causalität, vermittelst eines Gesetzes, welches zu gar keinem Naturgesetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, bestimmt, also unser Erkenntniss über die Grenzen des letztern erweitert, welche Anmaassung doch die Kritik der reinen Vernunft in aller Speculation für nichtig erklärte. Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen eben derselben, in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen?

David Hume, von dem man sagen kann, dass er alle Anfechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Untersuchung derselben nothwendig machten, eigentlich anfing, schloss so. Der Begriff der Ursache ist ein Begriff, der die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Existenz des Verschiedenen, und zwar, so ferne es verschieden ist, enthält, so: dass, wenn *A* gesetzt wird, ich erkenne, dass etwas davon ganz Verschiedenes, *B*, nothwendig auch existiren müsse. Nothwendigkeit kann aber nur einer Verknüpfung beigelegt werden, so ferne sie *a priori* erkannt wird; denn die Erfahrung würde von einer Verbindung nur zu erkennen geben, dass sie sey, aber nicht, dass sie so nothwendigerweise sey. Nun ist es, sagt er, unmöglich, die Verbindung, zwischen einem Dinge und einem andern (oder einer Bestimmung und einer andern, ganz von ihr verschiedenen), wenn sie nicht in der Wahrnehmung gegeben werden, *a priori* und als nothwendig zu erkennen. Also ist der Begriff einer Ursache selbst lügenhaft und betrügerisch, und ist, am Gelindesten davon zu reden, eine so ferne noch zu entschuldigende Täuschung, da die Gewohnheit (eine subjective Nothwendigkeit), gewisse Dinge, oder ihre Bestimmungen, öfters neben, oder nach einander ihrer Existenz nach, als sich beigesellt, wahrzunehmen, unvermerkt für eine objective Nothwendigkeit, in den Gegenständen selbst eine solche Verknüpfung zu setzen, genommen, und so der Begriff einer Ursache erschlichen und nicht rechtmässig erworben ist, ja auch niemals erworben oder beglaubigt werden kann, weil er eine an sich nichtige, chimärische, vor keiner Vernunft haltbare Verknüpfung fordert, der gar kein Object jemals correspondiren kann. — So ward nun zuerst in Ansehung alles Erkenntnisses, das die Existenz der Dinge betrifft (die Mathematik blieb also davon noch ausgenommen), der Empirismus als die einzige Quelle der Principien eingeführt, mit ihm aber zugleich der härteste Skepticism selbst in Ansehung der ganzen Naturwissenschaft (als Philosophie). Denn wir können, nach solchen Grundsätzen, niemals aus gegebenen Bestimmungen der Dinge ihrer Existenz nach auf eine Folge schliessen (denn dazu würde der Begriff einer Ursache, der die Nothwendigkeit einer solchen Verknüpfung enthält, erfordert werden), sondern nur, nach der Regel der Einbildungskraft, ähnliche Fälle, wie sonst, erwarten, welche Erwartung aber niemals sicher ist, sie mag auch noch so oft eingetroffen seyn. Ja bei keiner Begebenheit könnte man sagen: es müsse Etwas vor ihr vorhergegangen seyn, worauf sie nothwendig folgte, d. i. sie müsse eine Ursache haben, und also, wenn man auch noch so öftere Fälle kennte, wo dergleichen vorherging, so dass eine Regel davon abgezogen werden konnte, so könnte man darum es nicht als immer und nothwendig sich auf die Art zutragend annehmen, und so müsse man dem blinden Zufalle, bei welchem aller Vernunftgebrauch aufhört, auch sein Recht lassen, welches denn den Skepticism, in Ansehung der von Wirkungen zu Ursachen aufsteigenden Schlüsse, fest gründet und unwiderleglich macht.

Die Mathematik war so lange noch gut weggekommen, weil Hume dafür hielt, dass ihre Sätze alle analytisch wären, d. i. von einer Bestimmung zur andern, um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerspruchs fortschritten (welches aber falsch ist, indem sie vielmehr alle synthetisch sind, und obgleich z. B. die Geometrie es nicht mit der Existenz der Dinge, sondern nur ihrer Bestimmung *a priori* in einer möglichen Anschauung zu thun hat, dennoch eben so gut, wie durch Causalbegriffe, von einer Bestimmung *A* zu einer ganz verschiedenen *B*, als dennoch mit jener nothwendig verknüpft, übergeht). Aber endlich muss jene wegen ihrer apodiktischen Gewissheit so hochgepriesene Wissenschaft doch dem Empirismus in Grundsätzen, aus demselben Grunde, warum Hume, an die Stelle der objectiven Nothwendigkeit in dem Begriffe der Ursache, die Gewohnheit setzte, auch unterliegen, und sich, unangesehen alles ihres Stolzes, gefallen lassen, ihre kühnen, *a priori* Beistimmung gebietenden Ansprüche herabzustimmen und den Beifall für die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze von der Gunst der Beobachter erwarten, die als Zeugen es doch nicht weigern würden, zu gestehen, dass sie das, was der Geometer als Grundsätze vorträgt, jederzeit auch so wahrgenommen hätten, folglich, ob es gleich eben nicht nothwendig wäre, doch fernerhin, es so erwarten zu dürfen, erlauben würden. Auf diese Weise führt Hume's Empirism in Grundsätzen auch unvermeidlich auf den Skepticism, selbst in Ansehung der Mathematik, folglich in allem wissenschaftlichen theoretischen Gebrauche der Vernunft (denn dieser gehört entweder zur Philosophie, oder zur Mathematik). Ob der gemeine Vernunftgebrauch (bei einem so schrecklichen Umsturz, als man den Häuptern der Erkenntniss begegnen sieht) besser durchkommen, und nicht vielmehr, noch unwiederbringlicher, in eben diese Zerstörung alles Wissens werde verwickelt werden, mithin ein allgemeiner Skepticism nicht aus denselben Grundsätzen folgen müsse (der freilich aber nur die Gelehrten treffen würde), das will ich Jeden selbst beurtheilen lassen.

Was nun meine Bearbeitung in der Kritik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene Hume'sche Zweifellehre veranlasst ward, doch viel weiter ging, und das ganze Feld der reinen theoretischen Vernunft im synthetischen Gebrauche, mithin auch desjenigen, was man Metaphysik überhaupt nennt, befasste, so verfuhr ich, in Ansehung der den Begriff der Causalität betreffenden Zweifel des Schottischen Philosophen, auf folgende Art. Dass Hume, wenn er (wie es doch auch fast überall geschieht) die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst nahm, den Begriff der Ursache für trüglich und falsches Blendwerk erklärte, daran that er ganz recht; denn von Dingen an sich selbst und deren Bestimmungen als solchen kann nicht eingesehen werden, wie darum, weil etwas *A* gesetzt wird, etwas anderes *B* auch nothwendig gesetzt werden müsse, und also konnte er eine solche Erkenntniss *a priori* von Dingen an sich selbst gar nicht einräumen. Einen empirischen Ursprung dieses Begriffs konnte der scharfsinnige Mann noch weniger verstatten, weil dieser geradezu der Nothwendigkeit der Verknüpfung widerspricht, welche das Wesentliche des Begriffs der Causalität ausmacht; mithin ward der Begriff in die Acht erklärt, und in seine Stelle trat die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen.

Aus meinen Untersuchungen aber ergab es sich, dass die Gegenstände, mit denen wir es in der Erfahrung zu thun haben, keineswegs Dinge an sich selbst, sondern blos Erscheinungen sind, und dass, obgleich bei Dingen an sich selbst gar nicht abzusehen ist, ja unmöglich ist, einzusehen, wie, wenn *A* gesetzt wird, es widersprechend seyn solle, *B*, welches von *A* ganz verschieden ist, nicht zu setzen (die Nothwendigkeit der Verknüpfung zwischen *A* als Ursache und *B* als Wirkung), es sich doch ganz wohl denken lasse, dass sie als Erscheinungen in einer Erfahrung auf gewisse Weise (z. B. in Ansehung der Zeitverhältnisse) nothwendig verbunden seyn müssen und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu widersprechen, vermittelst deren diese Erfahrung möglich ist, in welcher sie Gegenstände und uns allein erkennbar sind. Und so fand es sich auch in der That: so dass ich den Begriff der Ursache nicht allein nach seiner objectiven Realität in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung beweisen, sondern ihn auch, als Begriff *a priori*, wegen der Nothwendigkeit der Verknüpfung, die er bei sich führt, deduciren, d. i. seine Möglichkeit aus reinem Verstande, ohne empirische Quellen, darthun, und so, nach Wegschaffung des Empirismus seines Ursprungs, die unvermeidliche Folge desselben, nämlich den Skepticism, zuerst in Ansehung der Naturwissenschaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denselben Gründen folgenden in Ansehung der Mathematik, beider Wissenschaften, die auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden, und hiermit den totalen Zweifel an Allem, was theoretische Vernunft einzusehen behauptet, aus dem Grunde heben konnte.

Aber wie wird es mit der Anwendung dieser Kategorie der Causalität (und so auch aller übrigen, denn ohne sie lässt sich kein Erkenntniss des Existirenden zu Stande bringen) auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über dieser ihre Grenze hinaus liegen? Denn ich habe die objective Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduciren können. Aber eben dieses, dass ich sie auch nur in diesem Falle gerettet habe, dass ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objecte denken, obgleich nicht *a priori* bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande giebt, von dem sie auf Objecte überhaupt (sinnliche oder nicht sinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung dieser Kategorien, und namentlich der der Causalität, auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der theoretischen Erkenntniss des Gegenstandes, als Noumenon, unmöglich macht, die also, wenn es Jemand darauf wagt (wie auch in der Kritik der reinen Vernunft geschehen), gänzlich verwehrt wird, indessen, dass doch immer die objective Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im Mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntniss bewirken zu können. Denn dass dieser Begriff auch in Beziehung auf ein Object nichts Unmögliches enthalte, war dadurch bewiesen, dass ihm sein Sitz im reinen Verstande bei aller Anwendung auf Gegenstände der Sinne gesichert war, und ob er gleich hernach etwa, auf Dinge an sich selbst (die nicht Gegenstände der Erfahrung seyn können) bezogen, keiner Bestimmung, zur Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes, zum Behuf einer theoretischen Erkenntniss, fähig ist, so konnte er doch immer noch zu irgend einem andern (vielleicht dem praktischen) Behuf einer Bestimmung zur Anwendung desselben fähig seyn, welches nicht seyn würde, wenn, nach Hume, dieser Begriff der Causalität Etwas, das überall zu denken unmöglich ist, enthielte.

Um nun diese Bedingung der Anwendung des gedachten Begriffs auf Noumene ausfindig zu machen, dürfen wir nur zurücksehen, weswegen wir nicht mit der Anwendung desselben auf Erfahrungsgegenstände zufrieden sind, sondern ihn auch gern von Dingen an sich selbst brauchen möchten. Denn da zeigt sich bald, dass es nicht eine theoretische, sondern praktische Absicht sey, welche uns dieses zur Nothwendigkeit macht. Zur Speculation würden wir, wenn es uns damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturkenntniss und überhaupt in Ansehung der Gegenstände, die uns irgend gegeben werden mögen, machen, sondern allenfalls einen weiten Schritt vom Sinnlichbedingten (bei welchem zu bleiben und die Kette der Ursachen fleissig durchzuwandern wir so schon genug zu thun haben) zum Übersinnlichen thun, um unser Erkenntniss von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indessen dass immer eine unendliche Kluft zwischen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrig bliebe, und wir mehr einer eiteln Fragsucht, als einer gründlichen Wissbegierde, Gehör gegeben hätten.

Ausser dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heisst, und der reine Wille, so ferne der reine Verstand (der in solchem Falle Vernunft heisst) durch die blosse Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist. Die objective Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze *a priori* gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Causalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Causalität mit Freiheit, d. i. die nicht nach Naturgesetzen bestimmbar, folglich keiner empirischen Anschauung, als Beweises seiner Realität, fähig ist, dennoch aber in dem reinen praktischen Gesetze *a priori* seine objective Realität, doch (wie leicht einzusehen) nicht zum Behufe des theoretischen, sondern blos praktischen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun ist der Begriff eines Wesens, das freien Willen hat, der Begriff einer *causa noumenon*, und dass sich dieser Begriff nicht selbst widerspreche, davor ist man schon dadurch gesichert, dass der Begriff einer Ursache als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen, zugleich auch seiner objectiven Realität in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduction gesichert, dabei seinem Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt (es sey denn, wo ein theoretischer bestimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte), auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könne. Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich seyn kann, untergelegt werden kann, so ist *causa noumenon* in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, so ferne es einen reinen Willen hat, theoretisch zu kennen, es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Causalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze, als Bestimmungsgrunde derselben) zu verbinden, welche Befugniss mir, vermöge des reinen, nicht empirischen Ursprungs des Begriffs der Ursache, allerdings zusteht, indem ich davon keinen andern Gebrauch, als in Beziehung auf das moralische Gesetz, das seine Realität bestimmt, d. i. nur einen praktischen Gebrauch zu machen mich befugt halte.

Hätte ich, mit Hume, dem Begriffe der Causalität die objective Realität im praktischen Gebrauche nicht allein in Ansehung der Sachen an sich selbst (des Übersinnlichen), sondern auch in Ansehung der Gegenstände der Sinne genommen, so wäre er aller Bedeutung verlustig und als ein theoretischer unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden; und da von Nichts sich auch kein Gebrauch machen lässt, der praktische Gebrauch eines theoretisch nichtigen Begriffs ganz ungereimt gewesen. Nun aber der Begriff einer empirisch unbedingten Causalität theoretisch zwar leer (ohne darauf sich schickende Anschauung), aber immer doch möglich ist und sich auf ein unbestimmtes

Object bezieht, statt dieses aber ihm doch an dem moralischen Gesetze, folglich in praktischer Beziehung, Bedeutung gegeben wird, so habe ich zwar keine Anschauung, die ihm seine objective theoretische Realität bestimmte, aber er hat nichts desto weniger wirkliche Anwendung, die sich in Concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen lässt, d. i. praktische Realität, die angegeben werden kann, welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumene hinreichend ist.

Aber diese einmal eingeleitete objective Realität eines reinen Verstandesbegriffs im Felde des Übersinnlichen giebt nunmehr allen übrigen Kategorien, obgleich immer nur, so ferne sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in nothwendiger Verbindung stehen, auch objective, nur keine andere als blos praktisch anwendbare Realität, indessen sie auf theoretische Erkenntnisse dieser Gegenstände, als Einsicht der Natur derselben durch reine Vernunft, nicht den mindesten Einfluss hat, um dieselbe zu erweitern. Wie wir denn auch in der Folge finden werden, dass sie immer nur auf Wesen als Intelligenzen, und an diesen auch nur auf das Verhältniss der Vernunft zum Willen, mithin immer nur aufs Praktische Beziehung haben und weiter hinaus sich kein Erkenntniss derselben anmaassen; was aber mit ihnen in Verbindung noch sonst für Eigenschaften, die zur theoretischen Vorstellungsart solcher übersinnlichen Dinge gehören, herbeigezogen werden möchten, diese insgesammt alsdann gar nicht zum Wissen, sondern nur zur Befugniss (in praktischer Absicht aber gar zur Nothwendigkeit), sie anzunehmen und vorauszusetzen gezählt werden, selbst da, wo man übersinnliche Wesen (als Gott) nach einer Analogie, d. i. dem reinen Vernunftverhältnisse, dessen wir in Ansehung der sinnlichen uns praktisch bedienen, und so der reinen theoretischen Vernunft durch die Anwendung aufs Übersinnliche, aber nur in praktischer Absicht, zum Schwärmen ins Überschwängliche nicht den mindesten Vorschub giebt.

Der Analytik der praktischen Vernunft
zweites Hauptstück.

Von dem
Begriffe eines Gegenstandes
der reinen praktischen Vernunft.

Unter einem Begriffe der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Ein Gegenstand der praktischen Erkenntniss, als einer solchen, zu seyn, bedeutet also nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder sein Gegentheil, wirklich gemacht würde, und die Beurtheilung, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sey, oder nicht, ist nur die Unterscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten (worüber die Erfahrung urtheilen muss), ein gewisses Objecte wirklich werden würde. Wenn das Object als der Bestimmungsgrund unseres Begehrungsvermögens angenommen wird, so muss die physische Möglichkeit desselben durch freien Gebrauch unserer Kräfte vor der Beurtheilung, ob es ein Gegenstand der praktischen Vernunft sey oder nicht, vorangehen. Dagegen, wenn das Gesetz *a priori* als der Bestimmungsgrund der Handlung, mithin diese als durch reine praktische Vernunft bestimmt, betrachtet werden kann, so ist das Urtheil, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sey oder nicht, von der Vergleichung mit unserem physischen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage ist nur, ob wir eine Handlung, die auf die Existenz eines Objects gerichtet ist, wollen dürfen, wenn dieses in unserer Gewalt wäre, mithin muss die moralische Möglichkeit der Handlung vorangehen; denn da ist nicht der Gegenstand, sondern das Gesetz des Willens der Bestimmungsgrund derselben.

Die alleinigen Objecte einer praktischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen. Denn durch das erstere versteht man einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungs-, durch das zweite des Verabscheuungsvermögens, beides aber nach einem Princip der Vernunft.

Wenn der Begriff des guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von Etwas seyn, dessen Existenz Lust verheisst und so die Causalität des Subjects zur Hervorbringung desselben, d. i. das Begehrungsvermögen bestimmt. Weil es nun unmöglich ist, *a priori* einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet seyn, so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sey. Die Eigenschaft des Subjects, worauf in Beziehung diese Erfahrung allein angestellt werden kann, ist das Gefühl der Lust und Unlust, als eine dem inneren Sinne angehörige Receptivität, und so würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut ist, nur auf das gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden ist, und der von dem schlechthin Bösen auf das, was unmittelbar Schmerz erregt, allein bezogen werden müssen. Weil aber das dem Sprachgebrauche schon zuwider ist, der das Angenehme vom Guten, das Unangenehme vom Bösen unterscheidet, und verlangt, dass Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen, und nicht durch blosse Empfindung, welche sich auf einzelne Objecte und deren Empfänglichkeit einschränkt, beurtheilt werde, gleichwohl aber für sich selbst mit keiner Vorstellung eines Objects *a priori* eine Lust oder Unlust unmittelbar verbunden werden kann, so würde der Philosoph, der sich genöthigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner praktischen Beurtheilung zum Grunde zu legen, gut nennen, was ein Mittel zum Angenehmen, und Bösen, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzes ist; denn die Beurtheilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. Obgleich aber Vernunft allein vermögend ist, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten einzusehen (so dass man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definiren könnte, indem sie jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien sind), so würden doch die praktischen Maximen, die aus dem obigen Princip des Guten blos als Mittel folgten, nie etwas für sich selbst-, sondern immer nur irgend wozu-Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten: das Gute würde jederzeit blos das Nützliche seyn, und das, wozu es nutzt, müsste allemal ausserhalb des Willens in der Empfindung liegen. Wenn diese nun, als angenehme Empfindung, vom Begriffe des Guten unterschieden werden müsste, so würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, sondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas Anderm, nämlich irgend einer Annehmlichkeit, gesucht werden müssen.

Es ist eine alte Formel der Schulen: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali;* und sie hat einen oft richtigen, aber auch der Philosophie oft sehr nachtheiligen Gebrauch, weil die Ausdrücke des *boni* und *mali* eine Zweideutigkeit enthalten, daran die Einschränkung der Sprache Schuld ist, nach welcher sie eines doppelten Sinnes fähig sind und daher die praktischen Gesetze unvermeidlich auf Schrauben stellen, und die Philosophie, die im Gebrauche derselben gar wohl der Verschiedenheit des Begriffs bei demselben Worte inne werden, aber doch keine besonderen Ausdrücke dafür finden kann, zu subtilen Distinctionen nöthigen, über die man sich nachher nicht einigen kann, indem der Unterschied durch keinen angemessenen Ausdruck unmittelbar bezeichnet werden konnte*.

Die Deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe, und auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für *bonum* das Gute und das Wohl, für *malum* das Böse und das Übel (oder Weh): so dass es zwei ganz verschiedene Beurtheilungen sind, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Hieraus folgt schon, dass obiger psychologischer Satz wenigstens noch sehr ungewiss sey, wenn er so übersetzt wird: wir begehren nichts, als in Rücksicht auf unser Wohl oder Weh; dagegen er, wenn man ihn so giebt: wir wollen, nach Anweisung der Vernunft, nichts, als nur so fern wir es für gut oder böse halten, ungezweifelt gewiss und zugleich ganz klar ausgedrückt wird.

Das Wohl oder Übel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmerzes, und, wenn wir darum ein Object begehren, oder verabscheuen, so geschieht es, nur so ferne es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. Das Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so ferne dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu sei-

---

[*] Überdies ist der Ausdruck *sub ratione boni* auch zweideutig. Denn er kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen, so dass entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sey; da denn das: *sub ratione boni* im ersten Falle bedeuten würde, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweiten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehen muss.

nem Objecte zu machen; wie er denn durch das Object und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Object wirklich werden kann) zu machen. Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse seyn, oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache seyn, die so genannt werden könnte.

Man mochte also immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dass du etwas Böses (*κάκον, malum*) seyst! er hatte doch Recht. Ein Übel war es, das fühlte er, und das verrieth sein Geschrei; aber dass ihm dadurch ein Böses anhinge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Werth seiner Person nicht im Mindesten, sondern nur den Werth seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewusst gewesen wäre, hätte seinen Muth niederschlagen müssen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlassung, ihn zu erheben, wenn er sich bewusst war, dass er sie durch keine unrechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht habe.

Was wir gut nennen sollen, muss in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens seyn, und das Böse in den Augen von Jedermann ein Gegenstand des Abscheues, mithin bedarf es, ausser dem Sinne, zu dieser Beurtheilung noch Vernunft. So ist es mit der Wahrhaftigkeit im Gegensatz mit der Lüge, so mit der Gerechtigkeit im Gegensatz der Gewaltthätigkeit etc. bewandt. Wir können aber etwas ein Übel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar erklären muss. Der eine chirurgische Operation an sich verrichten lässt, fühlt sie ohne Zweifel als ein Übel; aber durch Vernunft erklärt er, und Jedermann, sie für gut. Wenn aber Jemand, der friedliebende Leute gern neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird, so ist dieses allerdings ein Übel, aber Jedermann giebt dazu seinen Beifall und hält es an sich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge; ja selbst der, der sie empfängt, muss in seiner Vernunft erkennen, dass ihm Recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht.

Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unserer praktischen Vernunft gar sehr viel, und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, Alles auf unsere Glückseligkeit an, wenn diese, wie Vernunft es vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit auf unsere ganze Existenz und die Zufriedenheit mit derselben hat, beurtheilt wird; aber Alles überhaupt kommt darauf doch nicht an. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so ferne er zur Sinnenwelt gehört und so ferne hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Thier, um gegen Alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu seyn, und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen. Denn im Werthe über die blosse Thierheit erhebt ihn das gar nicht, dass er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet; sie wäre alsdann nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie Thiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen. Er bedarf also freilich, nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstalt, Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat sie überdies noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Überlegung zu nehmen, sondern diese Beurtheilung von jener gänzlich zu unterscheiden, und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen.

In dieser Beurtheilung des an sich Guten und Bösen, zum Unterschiede von dem, was nur beziehungsweise auf Wohl oder Uebel so genannt werden kann, kommt es auf folgende Puncte an. Entweder ein Vernunftprincip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens (also blos durch die gesetzliche Form der Maxime), alsdann ist jenes Princip ein praktisches Gesetz *a priori*, und reine Vernunft wird für sich praktisch zu seyn angenommen. Das Gesetz bestimmt alsdann unmittelbar den Willen, die ihm gemässe Handlung ist an sich selbst gut, ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäss ist, ist schlechterdings, in aller Absicht, gut, und die oberste Bedingung alles Guten: oder es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Object der Lust und Unlust voraussetzt, mithin Etwas, das vergnügt oder schmerzt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, diese zu vermeiden, bestimmt die Handlungen, wie sie beziehungsweise auf unsre Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut sind, und diese Maximen können alsdann niemals Gesetze, dennoch aber vernünftige, praktische Vorschriften heissen. Der Zweck selbst, das Vergnügen, das wir suchen, ist im letzteren Falle nicht ein Gutes, sondern ein Wohl, nicht ein Begriff der Vernunft, sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird), heisst dennoch gut, aber nicht schlechthin, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust; der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficirt wird, ist nicht ein reiner Wille, der nur auf das geht, wobei reine Vernunft für sich selbst praktisch seyn kann.

Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft zu erklären: dass nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem es dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müsste), sondern nur (wie hier auch geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse. Wenn wir nämlich auch nicht wüssten, das das Princip der Sittlichkeit ein reines *a priori* den Willen bestimmendes Gesetz sey, so müssten wir doch, um nicht ganz umsonst *(gratis)* Grundsätze anzunehmen, es anfänglich wenigstens unausgemacht lassen, ob der Wille blos empirische, oder auch reine Bestimmungsgründe *a priori* habe: denn es ist wider alle Grundregeln des philosophischen Verfahrens, das, worüber man allererst entscheiden soll, schon zum Voraus als entschieden anzunehmen. Gesetzt, wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Gesetze des Willens abzuleiten, so würde dieser Begriff von einem Gegenstande (als einem guten) zugleich diesen, als den einigen Bestimmungsgrund des Willens, angeben. Weil nun dieser Begriff kein praktisches Gesetz *a priori* zu seiner Richtschnur hatte, so könnte der Probierstein des Guten oder Bösen in nichts Anders, als in die Übereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühle der Lust oder Unlust gesetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin bestehen, theils diese Lust oder Unlust im ganzen Zusammenhange mit allen Empfindungen meines Daseyns, theils die Mittel, mir den Gegenstand derselben zu verschaffen, zu bestimmen. Da nun, was dem Gefühle der Lust gemäss sey, nur durch Erfahrung ausgemacht werden kann, das praktische Gesetz aber, der Angabe nach, doch darauf, als Bedingung, gegründet werden soll, so würde geradezu die Möglichkeit praktischer Gesetze *a priori* ausgeschlossen; weil man vorher nöthig zu finden meinte, einen Gegenstand für den Willen auszufinden, davon der Begriff, als eines Guten, den allgemeinen, obzwar empirischen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen müsse. Nun aber war doch vorher nöthig zu untersuchen, ob es nicht auch einen Bestimmungsgrund des Willens *a priori* gebe (welcher niemals irgendwo anders, als an einem reinen praktischen Gesetze, und zwar so fern dieses die blosse gesetzliche Form, ohne Rücksicht auf einen Gegenstand, den Maximen vorschreibt, wäre gefunden worden). Weil man aber schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde alles praktischen Gesetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum Voraus benommen, da man im Gegentheil, wenn man dem letzteren vorher analytisch nachgeforscht hätte, gefunden haben würde, dass nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, so ferne es diesen Namen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache.

Diese Anmerkung, welche blos die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, ist von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Princips der Moral. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen (welches alsdann nicht unmittelbar, sondern vermittelst jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes, der Bestimmungsgrund des

Willens seyn sollte, anstatt dass sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das *a priori* und unmittelbar den Willen, und diesem gemäss allererst den Gegenstand bestimmte). Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in die Glückseligkeit, in die Vollkommenheit, ins moralische Gesetz, oder in den Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie mussten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stossen: weil sie ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empirisch ist, gut oder böse nennen konnten. Nur ein formales Gesetz, d. i. ein solches, welches der Vernunft nichts weiter als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, kann *a priori* ein Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft seyn. Die Alten verriethen indessen diesen Fehler dadurch unverhohlen, dass sie ihre moralische Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten: ein Object, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach *a priori* bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann, welches wir in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft uns unterfangen wollen. Die Neueren, bei denen die Frage über das höchste Gut ausser Gebrauch gekommen, zum wenigsten nur Nebensache geworden zu seyn scheint, verstecken obigen Fehler (wie in vielen andern Fällen) hinter unbestimmten Worten, indessen, dass man ihn gleichwohl aus ihren Systemen hervorblicken sieht, da er alsdann allenthalben Heteronomie der praktischen Vernunft verräth, daraus nimmermehr ein *a priori* allgemein gebietendes moralisches Gesetz entspringen kann.

Da nun die Begriffe des Guten und Bösen, als Folgen der Willensbestimmung *a priori*, auch ein reines praktisches Princip, mithin eine Causalität der reinen Vernunft voraussetzen: so beziehen sie sich ursprünglich nicht (etwa als Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewusstseyn) auf Objecte, wie die reinen Verstandesbegriffe, oder Kategorien der theoretisch gebrauchten Vernunft, sie setzen diese vielmehr als gegeben voraus: sondern sie sind insgesammt *modi* einer einzigen Kategorie, nämlich der der Causalität, so ferne der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches, als Gesetz der Freiheit, die Vernunft sich selbst giebt und dadurch sich *a priori* als praktisch beweist. Da indessen die Handlungen, einerseits zwar unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibler Wesen, andererseits aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt, zu den Erscheinungen gehören, so werden die Bestimmungen einer praktischen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Kategorien des Verstandes gemäss, aber nicht in der Absicht eines theoretischen Gebrauchs desselben, um das Mannigfaltige der (sinnlichen) Anschauung unter ein Bewusstseyn *a priori* zu bringen, sondern nur um das Mannigfaltige der Begehrungen, der Einheit des Bewusstseyns einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft, oder eines reinen Willens *a priori* zu unterwerfen, statt haben können.

Diese Kategorien der Freiheit, denn so wollen wir sie, statt jener theoretischen Begriffe, als Kategorien der Natur benennen, haben einen augenscheinlichen Vorzug vor den letzteren, dass, da diese nur Gedankenformen sind, welche nur unbestimmt Objecte überhaupt für jede uns mögliche Anschauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, diese hingegen, da sie auf die Bestimmung einer freien Willkühr gehen (der zwar keine Anschauung, völlig correspondirend, gegeben werden kann, die aber, welches bei keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unseres Erkenntnissvermögens stattfindet, ein reines praktisches Gesetz *a priori* zum Grunde liegen hat), als praktische Elementarbegriffe statt der Form der Anschauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft selbst liegt, sondern anderwärts, nämlich von der Sinnlichkeit, hergenommen werden muss, die *Form eines reinen Willens* in ihr, mithin dem Denkungsvermögen selbst, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es denn geschieht, dass, da es in allen Vorschriften der reinen praktischen Vernunft nur um die *Willensbestimmung*, nicht um die Naturbedingungen (des praktischen Vermögens) der *Ausführung seiner Absicht* zu thun ist, die praktischen Begriffe *a priori* in Beziehung auf das oberste Princip der Freiheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen (die Willensgesinnung), selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist. Nur muss man wohl bemerken, dass diese Kategorien nur die praktische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung, von den moralisch noch unbestimmten, und sinnlich-bedingten, zu denen, die, sinnlich-unbedingt, blos durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen.

Tafel
der Kategorie der Freiheit
in Ansehung der Begriffe
des Guten und Bösen.

1.

Der Quantität,

subjectiv, nach Maximen (**Willensmeinungen** des Individuums);
objectiv, nach Principien (**Vorschriften**).
A priori objective sowohl als subjective Principien der Freiheit (**Gesetze**).

2.

Der Qualität

praktiſche Regeln des **Begehens** (*praeceptivae*)
praktiſche Regeln des **Unterlassens** (*prohibitivae*)
praktiſche Regeln der **Ausnahmen** (*exceptivae*)

3.

Der Relation

Auf die **Persönlichkeit**
Auf den **Zustand** der Person
Wechselseitig einer Person auf den Zustand der anderen.

4.

Modalität.

Das **Erlaubte** und **Unerlaubte**
Die **Pflicht** und das **Pflichtwidrige**
Vollkommene und **unvollkomene Pflicht**.

Man wird hier bald gewahr, dass, in dieser Tafel, die Freiheit, als eine Art von Causalität, die aber empirischen Bestimmungsgründen nicht unterworfen ist, in Ansehung der durch sie möglichen Handlungen, als Erscheinungen in der Sinnenwelt, betrachtet werde, folglich sich auf die Kategorien ihrer Naturmöglichkeit beziehe, indessen dass doch jede Kategorie so allgemein genommen wird, dass der Bestimmungsgrund jener Causalität auch ausser der Sinnenwelt in der Freiheit als Eigenschaft eines intelligiblen Wesens angenommen werden kann, bis die Kategorien der Modalität den Übergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, aber nur *problematisch*, einleiten, welche nachher durchs moralische Gesetz allererst *dogmatisch* dargestellt werden können.

Ich füge hier nichts weiter zur Erläuterung gegenwärtiger Tafel bei, weil sie für sich verständlich genug ist. Dergleichen nach Principien abgefasste Eintheilung ist aller Wissenschaft, ihrer Gründlichkeit sowohl als Verständlichkeit halber, sehr zuträglich. So weiss man z. B., aus obiger Tafel und der ersten Nummer derselben sogleich, wovon man in praktischen Erwägungen anfangen müsse: von den Maximen, die jeder auf seine Neigung gründet, den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen, so ferne sie in gewissen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Gesetze, welches für Alle, unangesehen ihrer Neigungen, gilt, u. s. w. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan, von dem, was man zu leisten hat, so gar jede Frage der praktischen Philosophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen ist.

Von der Typik

der reinen praktischen Urtheilskraft.

Die Begriffe des Guten und Bösen bestimmen dem Willen zuerst ein Object. Sie stehen selbst aber unter einer praktischen Regel der Vernunft, welche, wenn sie reine Vernunft ist, den Willen *a priori* in Ansehung seines Gegenstandes bestimmt. Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sey, der unter der Regel stehe, oder nicht, dazu gehört praktische Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein *(in abstracto)* gesagt wurde, auf eine Handlung *in concreto* angewandt wird. Weil aber eine praktische Regel der reinen Vernunft erstlich, als praktisch, die Existenz eines Objects betrifft, und zweitens, als praktische Regel der reinen Vernunft, Nothwendigkeit in Ansehung des Daseyns der Handlung bei sich führt, mithin praktisches Gesetz ist, und zwar nicht Naturgesetz, durch empirische Bestimmungsgründe, sondern ein Gesetz der Freiheit, nach welchem der Wille, unabhängig von allem Empirischen (blos durch die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt und dessen Form), bestimmbar seyn soll, alle vorkommenden Fälle zu möglichen Handlungen aber nur empirisch, d. i. zur Erfahrung der Natur gehörig seyn können: so scheint es widersinnig, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer so ferne nur unter dem Naturgesetze steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der Freiheit auf sich verstatte, und auf welchen die übersinnliche Idee des sittlich Guten, das darin in *concreto* dargestellt werden soll, angewandt werden könne. Also ist die Urtheilskraft der reinen praktischen Vernunft eben denselben Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretischen, welche letztere gleichwohl, aus denselben zu kommen, ein Mittel zur Hand hatte; nämlich, da es in Ansehung des theoretischen Gebrauchs auf Anschauungen ankam, darauf reine Verstandesbegriffe angewandt werden könnten, dergleichen Anschauungen (obzwar nur von Gegenständen der Sinne) doch *a priori*, mithin, was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denselben betrifft, den reinen Verstandesbegriffen *a priori* gemäss (als Schemate) gegeben werden können. Hingegen ist das sittlich Gute etwas dem Objecte nach Übersinnliches, für das also in keiner sinnlichen Anschauung etwas Correspondirendes gefunden werden kann, und die Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft scheint daher besonderen Schwierigkeiten unterworfen zu seyn, die darauf beruhen, dass ein Gesetz der Freiheit auf Handlungen als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen, und also so ferne zur Natur gehören, angewandt werden soll.

Allein hier eröffnet sich doch wieder eine günstige Aussicht für die reine praktische Urtheilskraft. Es ist bei der Subsumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter ein reines praktisches Gesetz nicht um die Möglichkeit der Handlung, als einer Begebenheit in der Sinnenwelt, zu thun; denn die gehört für die Beurtheilung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Gesetze der Causalität, eines reinen Verstandesbegriffs, für den sie ein Schema in der sinnlichen Anschauung hat. Die physische Causalität, oder die Bedingung, unter der sie stattfindet, gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema transscendentale Einbildungskraft entwirft. Hier aber ist es nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern um das Schema (wenn dieses Wort hier schicklich ist) eines Gesetzes selbst zu thun, weil die Willensbestimmung (nicht der Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg) durchs Gesetz allein, ohne einen anderen Bestimmungsgrund, den Begriff der Causalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenigen sind, welche die Naturverknüpfung ausmachen.

Dem Naturgesetze, als Gesetze, welchem die Gegenstände sinnlicher Anschauung, als solche, unterworfen sind, muss ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen *a priori* darzustellen), correspondiren. Aber dem Gesetze der Freiheit (als einer gar nicht sinnlich bedingten Causalität), mithin auch dem Begriffe des unbedingt Guten, kann keine Anschauung mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung *in concreto* untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die

Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnissvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne *in concreto* dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen.

Die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: frage dich selbst, ob die Handlung, die Du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der Du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie Du wohl, als durch Deinen Willen möglich, ansehen könntest. Nach dieser Regel beurtheilt in der That Jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. So sagt man: wie, wenn ein Jeder, wo er seinen Vortheil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, so bald ihn ein völliger Überdruss desselben befällt, oder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und Du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest Du darin wohl mit Einstimmung Deines Willens seyn? Nun weiss ein Jeder wohl: dass, wenn er sich ingeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht Jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort Jedermann auch gegen ihn es seyn würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das letztere ist doch ein Typus der Beurtheilung der ersteren nach sittlichen Principien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, dass sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich. So urtheilt selbst der gemeinste Verstand; denn das Naturgesetz liegt allen seinen gewöhnlichsten, selbst den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es also jederzeit bei der Hand, nur dass er in Fällen, wo die Causalität aus Freiheit beurtheilt werden soll, jenes Naturgesetz blos zum Typus eines Gesetzes der Freiheit macht, weil er, ohne Etwas, das er zum Beispiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bei der Hand zu haben, dem Gesetze einer reinen praktischen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte.

Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligibeln Natur zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern blos die Form der Gesetzmässigkeit überhaupt (deren Begriff auch im reinsten Vernunftgebrauche statt findet, aber in keiner andern Absicht, als blos zum reinen praktischen Gebrauche der Vernunft, *a priori* bestimmt erkannt werden kann) darauf beziehe. Denn Gesetze, als solche, sind so ferne einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.

Übrigens, da von allem Intelligibeln schlechterdings nichts als (vermittelst des moralischen Gesetzes) die Freiheit, und auch diese nur, so ferne sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligibeln Gegenstände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf desselben Gesetzes und des Gebrauchs der reinen praktischen Vernunft, diese aber zum Typus der Urtheilskraft die Natur (der reinen Verstandesform derselben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benöthigt ist, so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, dass, was blos zur Typik der Begriffe gehört, zu den Begriffen selbst gezählt werde. Diese also, als Typik der Urtheilskraft, bewahrt vor dem Empirism der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe, des Guten und Bösen, blos in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt, obzwar diese und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte, allerdings zum ganz angemessenen Typus für das sittlich Gute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerlei ist. Eben dieselbe Typik bewahrt auch vor dem *Mysticism* der praktischen Vernunft, welche das, was nur zum *Symbol* diente, zum *Schema* macht, d. i. wirkliche, und doch nicht sinnliche, Anschauungen (eines unsichtbaren Reiches Gottes) der *Anwendung* der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwängliche hinausschweift. Dem Gebrauche der moralischen Begriffe ist blos der *Rationalism* der Urtheilskraft angemessen, der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d. i. die Gesetzmässigkeit, und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen lässt. Indessen ist die Verwahrung vor dem *Empirism* der praktischen Vernunft viel wichtiger und anrathungswürdiger, womit der *Mysticism* sich doch noch mit der Reinheit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes zusammen verträgt, und ausserdem es nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemessen ist, seine Einbildungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen, mithin auf dieser Seite die Gefahr nicht so allgemein ist; da hingegen der Empirism die Sittlichkeit in Gesinnungen (worin doch, und nicht blos in Handlungen, der hohe Werth besteht, den sich die Menschheit durch sie verschaffen kann und soll) mit der Wurzel ausrottet, und ihr ganz etwas Anderes, nämlich ein empirisches Interesse, womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben, statt der Pflicht unterschiebt, überdies auch, eben darum, mit allen Neigungen, die (sie mögen einen Zuschnitt bekommen, welchen sie wollen), wenn sie zur Würde eines obersten praktischen Princips erhoben werden, die Menschheit degradiren, und da sie gleichwohl der Sinnesart Aller so günstig sind, aus der Ursache weit gefährlicher ist, als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann.

Drittes Hauptstück
der Analytik der reinen praktischen Vernunft.

Von den Triebfedern
der reinen praktischen Vernunft.

Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, dass *das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme*. Geschieht die Willensbestimmung *zwar gemäss* dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sey, das *vorausgesetzt* werden muss, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin *nicht um des Gesetzes willen*, so wird die Handlung zwar *Legalität*, aber nicht *Moralität* enthalten. Wenn nun unter *Triebfeder* *(elater animi)* der subjective Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objectiven Gesetze nothwendig gemäss ist, so wird erstlich daraus folgen, dass man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas anderes, als das moralische Gesetz seyn könne, mithin der objective Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv-hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung seyn müsse, wenn diese nicht blos den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist* desselben zu enthalten, erfüllen soll.

Da man also zum Behuf des moralischen Gesetzes, und um ihm Einfluss auf den Willen zu verschaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabei die des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte, suchen muss, weil das Alles lauter Gleissnerei, ohne Bestand, bewirken würde, und sogar es bedenklich ist, auch nur neben dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern (als die des Vortheils) mitwirken zu lassen, so bleibt nichts übrig, als blos sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes, auf dasselbe vorgehe. Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens seyn könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sey. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so ferne es eine solche ist, sie im Gemüthe wirkt (besser zu sagen, wirken muss), *a priori* anzuzeigen haben.

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist, dass er als freier Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so ferne sie jenem Gesetze zuwider seyn könnten, blos durchs Gesetz bestimmt werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder *a priori* erkannt werden. Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl. Folglich können wir *a priori* einsehen, dass das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, dass es allen unsern Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen *a priori* das Verhältniss eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten. Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heisst) machen die Selbstsucht *(solipsismus)* aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über Alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst *(Philautia)*, oder die des Wohlgefallens an sich selbst *(Arrogantia)*. Jene heisst besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine praktische Vernunft thut der Eigenliebe blos Abbruch, indem sie solche als natürlich, und noch vor dem moralischen Gesetze, in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugniss sind, indem eben die Gewissheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werths der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden), und alle Anmaassung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch thut, so ferne jene blos auf der Sittlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellectuellen Causalität, d. i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjectiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den

---

* Man kann von jeder gesetzmässigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sey blos dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste (der Gesinnung) nach moralisch gut.

Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demüthigt, ein Gegenstand der grössten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist und *a priori* erkannt wird. Also ist Achtung vor dem moralischen Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig *a priori* erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können.

Wir haben im vorigen Hauptstücke gesehen, dass Alles, was sich als Object des Willens vor dem moralischen Gesetze darbietet, von den Bestimmungsgründen des Willens, unter dem Namen des unbedingt Guten, durch dieses Gesetz selbst, als die oberste Bedingung der praktischen Vernunft, ausgeschlossen werde, und dass die blosse praktische Form, die in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung besteht, zuerst das, was an sich und schlechterdings gut ist, bestimme, und die Maxime eines reinen Willens gründe, der allein in aller Absicht gut ist. Nun finden wir aber unsere Natur, als sinnlicher Wesen so beschaffen, dass die Materie des Begehrungsvermögens (Gegenstände der Neigung, es sey der Hoffnung oder Furcht) sich zuerst aufdringt, und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch gleich, als ob es unser ganzes Selbst ausmachte, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sey. Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkühr zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen, die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Princip macht, Eigendünkel heissen kann. Nun schliesst das moralische Gesetz, welches allein wahrhaftig (nämlich in aller Absicht) objectiv ist, den Einfluss der Selbstliebe auf das oberste praktische Princip gänzlich aus, und thut dem Eigendünkel, der die subjectiven Bedingungen der ersteren als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unserm Eigendünkel in unserm eigenen Urtheile Abbruch thut, das demüthigt. Also demüthigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Dasjenige, dessen Vorstellung, als Bestimmungsgrund unseres Willens, uns in unserm Selbstbewusstseyn demüthigt, erweckt, so ferne als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung. Also ist das moralische Gesetz auch subjectiv ein Grund der Achtung. Da nun Alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin was allen Neigungen insgesammt in der Selbstliebe Abbruch thut, eben dadurch nothwendig auf das Gefühl Einfluss hat, so begreifen wir, wie es möglich ist, *a priori* einzusehen, dass das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, sie zur obersten praktischen Bedingung zu machen, d. i. die Selbstliebe, von allem Beitritte zur obersten Gesetzgebung ausschliesst, eine Wirkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerseits blos negativ ist, andererseits und zwar in Ansehung des einschränkenden Grundes der reinen praktischen Vernunft positiv ist, und wozu gar keine besondere Art von Gefühl, unter dem Namen eines praktischen oder moralischen, als vor dem moralischen Gesetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend, angenommen werden darf.

Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, so wie aller Einfluss auf dasselbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologisch. Als Wirkung aber vom Bewusstseyn des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligible Ursache, nämlich das Subject der reinen praktischen Vernunft, als obersten Gesetzgeberin, heisst dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben das Gesetz zugleich Achtung vor demselben, für welches Gesetz gar kein Gefühl statt findet, sondern im

Urtheile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Causalität gleichgeschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung vor dem moralischen Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein *moralisches Gefühl* genannt werden.

Das moralische Gesetz also, so wie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, so wie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen ist, so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder, zu dieser Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluss hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subject *vorher*, das auf Moralität gestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muss von aller sinnlichen Bedingung frei seyn. Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, das allen unsern Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher, ihres Ursprunges wegen, nicht pathologisch, sondern muss *praktisch gewirkt* heissen; indem dadurch, dass die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluss, und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hinderniss der reinen praktischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des ersteren relativ (in Ansehung eines durch die letztere afficirten Willens) durch die Wegschaffung des Gegengewichts, im Urtheile der Vernunft, hervorgebracht wird. Und so ist die Achtung vor dem Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, dass sie der Selbstliebe, im Gegensatze mit ihr, alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluss hat, Ansehen verschafft. Hierbei ist nun zu bemerken, dass, so wie die Achtung eine Wirkung auf das Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, es diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetze, und dass einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen, welchem diese also auch kein Hinderniss der praktischen Vernunft seyn kann, Achtung vor dem *Gesetz* nicht beigelegt werden könne.

Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zu Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zu Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blos zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen. Mit welchem Namen aber könnte man dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen! Es ist so eigenthümlicher Art, dass es lediglich der Vernunft, und zwar der praktischen reinen Vernunft, zu Gebote zu stehen scheint.

Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letzteren können *Neigung*, und, wenn es Thiere sind (z. B. Pferde, Hunde etc.), sogar *Liebe*, oder auch *Furcht*, wie das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, niemals aber *Achtung* in uns erwecken. Etwas, das diesem Gefühl schon näher tritt, ist *Bewunderung*, und diese, als Affect, das Erstaunen, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Grösse, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Thiere u. s. w. Aber alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, sogar bis zum Erstaunen, und doch darum kein Gegenstand der Achtung seyn. Seine scherzhafte Laune, sein Muth und Stärke, seine Macht, durch seinen Rang, den er unter Andern hat, können mir dergleichen Empfindungen einflössen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. *Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht.* Ich kann hinzu setzen: vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maasse, als ich mir von mir selbst nicht bewusst bin, wahrnehme, *bückt sich mein Geist*, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das! Sein Beispiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die *Thunlichkeit* desselben, ich durch die That bewiesen vor mir sehe. Nun mag ich mir sogar eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewusst seyn, und die Achtung bleibt doch. Denn da beim Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir sehe, dessen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht so, wie mir die meinige, bekannt ist, der mir also in reinerem Lichte erscheint, einen Maassstab abgiebt. *Achtung* ist ein *Tribut*, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äusserlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden.

Die Achtung ist so *wenig* ein Gefühl der *Lust*, dass man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überlässt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornämlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Kritik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner *feierlichen Majestät*, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Meint man wohl, dass es einer andern Ursache zuzuschreiben sey, weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen Alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vortheils zu machen, als dass man der abschreckenden Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los werden möge! Gleichwohl ist darin doch auch wiederum so wenig Unlust: dass wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt, und jener Achtung praktischen Einfluss verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maasse selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht. Zwar können grosse Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derselben analogisches Gefühl bewirken, es ist auch ganz anständig, es ihnen zu widmen, und da scheint es, als ob Bewunderung mit jener Empfindung einerlei sey. Allein wenn man näher zusieht, so wird man bemerken, dass, da es immer ungewiss bleibt, wie viel das angeborne Talent und wie viel Cultur durch eigenen Fleiss an der Geschicklichkeit Theil habe, so stellt uns die Vernunft die letztere muthmasslich als Frucht der Cultur, mithin als Verdienst vor, welches unseren Eigendünkel merklich herabstimmt, und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder uns die Befolgung eines solchen Beispiels, in der Art, wie es uns angemessen ist, auferlegt. Sie ist also nicht blosse Bewunderung, diese Achtung, die wir einer solchen Person (eigentlich dem Gesetze, das uns sein Beispiel vorhält) beweisen; welches sich auch dadurch bestätigt, dass der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn er das Schlechte des Charakters eines solchen Mannes (wie etwa Voltaire) sonst woher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgiebt, der wahre Gelehrte aber sie noch immer wenigstens im Gesichtspuncte seiner Talente fühlt, weil er selbst in einem Geschäfte und Berufe verwikkelt ist, welches die Nachahmung desselben ihm gewissermassen zum Gesetze macht.

Achtung vor dem moralischen Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freiheit, deren Causalität blos durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, dass sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt. Diese Einschränkung thut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze *a priori* erkannt werden kann. Da sie aber blos so ferne eine negative Wirkung ist, die, als aus dem Einflusse einer reinen praktischen Vernunft entsprungen, vornämlich der Thätigkeit des Subjects, so ferne Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung seines persönlichen Werths Abbruch thut (der ohne Einstimmung mit dem moralischen Gesetze auf nichts herabgesetzt wird), so ist die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl blos Demüthigung, welche wir also zwar *a priori* einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber dasselbe Gesetz doch objectiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft, ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demüthigung nur relativ auf die Reinheit des Gesetzes stattfindet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d. i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst, auf der intellectuellen, mit Einem Worte Achtung vor dem Gesetz, also auch ein, seiner intellectuellen Ursache nach, positives Gefühl, das *a priori* erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewusstseyn einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen, die blos darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äussert, weil subjective Ursachen (pathologische) sie hindern. Also muss die Achtung vor dem moralischen Gesetz auch als positive aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl, so fern jener den hindernden Einfluss der Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als Triebfeder zu Befolgung desselben, und als Grund zu Maximen eines ihm gemässen Lebenswandels angesehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines Interesse, welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beigelegt wird, und eine Triebfeder des Willens bedeutet, so fern sie durch Vernunft vorgestellt wird. Da das Gesetz selbst in einem moralisch guten Willen die Triebfeder seyn muss, so ist das moralische Interesse ein reines sinnenfreies Interesse der blossen praktischen Vernunft. Auf den Begriff eines Interesse gründet sich auch der einer Maxime. Diese ist also nur alsdann moralisch ächt, wenn sie auf dem blossen Interresse, das man an der Befolgung des Gesetzes nimmt, beruht. Alle drei Begriffe aber, der einer Triebfeder, eines Interesse und einer Maxime, können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesammt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjective Beschaffenheit seiner Willkühr mit dem objectiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfniss, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniss derselben entgegensteht. Auf den göttlichen Willen können sie also nicht angewandt werden.

Es liegt so etwas Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vortheil entblössten, moralischen Gesetzes, so wie es praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht, und ihn nöthigt, sich vor seinem Anblicke zu verbergen: dass man sich nicht wundern darf, diesen Einfluss einer blos intellectuellen Idee aufs Gefühl für speculative Vernunft unergründlich zu finden, und sich damit begnügen zu müssen, dass man *a priori* doch noch so viel einsehen kann, ein solches Gefühl sey unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden. Wäre dieses Gefühl der Achtung pathologisch und also ein auf den inneren Sinn gegründetes Gefühl der Lust, so würde es vergeblich seyn, eine Verbindung derselben mit irgend einer Idee *a priori* zu entdecken. Nun aber ist ein Gefühl, das blos aufs Praktische geht, und zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach, nicht irgend eines Objects desselben wegen, anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann, und dennoch ein Interesse an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das moralische nennen; wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen (oder die Achtung vor dem moralischen Gesetz selbst), eigentlich das moralische Gefühl ist.

Das Bewusstseyn einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft, angethan wird, verbunden, ist nun die Achtung vor dem Gesetz. Das Gesetz, das diese Achtung fordert und auch einflösst, ist, wie man sieht, kein anderes, als das moralische (denn kein anderes schliesst alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einflusses auf den Willen aus). Die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschliessung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objectiv praktisch ist, heisst Pflicht, welche, um dieser Ausschliessung willen, in ihrem Begriffe praktische Nöthigung, d. i. Bestimmung zu Handlungen, so ungern, wie sie auch geschehen mögen, enthält. Das Gefühl, das aus dem Bewusstseyn dieser Nöthigung entspringt, ist nicht pathologisch, als ein solches, das von einem Gegenstande der Sinne gewirkt würde, sondern allein praktisch, d. i. durch eine vorhergehende (objective) Willensbestimmung und Causalität der Vernunft, möglich. Es enthält also, als Unterwerfung unter ein Gesetz, d. i. als Gebot (welches für das sinnlich afficirte Subject Zwang ankündigt), keine Lust, sondern, so ferne, vielmehr Unlust an der Handlung in sich. Dagegen aber, da dieser Zwang blos durch Gesetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch Erhebung, und die subjective Wirkung aufs Gefühl, so ferne davon reine praktische Vernunft die alleinige Ursache ist, kann also blos Selbstbilligung in Ansehung der letzteren heissen, indem man sich dazu ohne alles Interesse, blos durchs Gesetz bestimmt erkennt, und sich nunmehr eines ganz anderen, dadurch subjectiv hervorgebrachten Interesse, welches rein praktisch und frei ist, bewusst wird, welches an einer pflichtmässigen Handlung zu nehmen, nicht etwa eine Neigung anräthig ist, sondern die Vernunft durchs praktische Gesetz schlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigenthümlichen Namen, nämlich den der Achtung, führt.

Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, objectiv, Übereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjectiv, Achtung vor dem Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewusstseyn, pflichtmässig und aus Pflicht, d. i. aus Achtung vor dem Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen blos die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Werth, lediglich darin gesetzt werden muss, dass die Handlung aus Pflicht, d. i. blos um des Gesetzes willen geschehe *.

---

* Wenn man den Begriff der Achtung vor Personen, so wie er vorher dargelegt worden, genau erwägt, so wird man gewahr, dass sie immer auf dem Bewusstseyn einer Pflicht beruhe, die uns ein Beispiel vorhält, und dass also Achtung niemals einen andern als moralischen Grund haben könne, und es sehr gut, sogar in psychologischer Absicht zur Menschenkenntniss sehr nützlich sey, allerwärts, wo wir diesen Ausdruck brauchen, auf die ge-

Es ist von der grössten Wichtigkeit, in allen moralischen Beurtheilungen auf das subjective Princip aller Maximen mit der äussersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung vor dem Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde. Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine uns von selbst schon beliebte oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzustellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, dass ohne Achtung vor dem Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgniss vor Übertretung verbunden ist, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Übereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze (welches also, da wir niemals versucht werden können, ihm untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören könnte, für uns Gebot zu seyn), jemals in den Besitz einer Heiligkeit des Willens kommen könnten.

Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens ein Gesetz der Pflicht, der moralischen Nöthigung und der Bestimmung der Handlungen desselben durch Achtung vor diesem Gesetz und aus Ehrfurcht vor seiner Pflicht. Ein anderes subjectives Princip muss zur Triebfeder nicht angenommen werden, denn sonst kann zwar die Handlung, wie das Gesetz sie vorschreibt, ausfallen, aber, da sie zwar pflichtmässig ist, aber nicht aus Pflicht geschieht, so ist die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlich ankommt.

---

heime und wundernswürdige, dabei aber oft vorkommende Rücksicht, die der Mensch in seinen Beurtheilungen aufs moralische Gesetz nimmt, Acht zu haben.

Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserm Standpuncte, unter vernünftigen Wesen, *als Menschen*, angemessen ist, wenn wir uns anmaassen, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und uns, als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir stehen unter einer *Disciplin* der Vernunft, und müssen in allen unsern Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, dass wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäss, doch worin anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung vor diesem Gesetz setzten. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserm Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.

Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: *liebe Gott über Alles und Deinen Nächsten als Dich selbst*[*], ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch, als Gebot, Achtung vor einem Gesetz, das Liebe befiehlt, und überlässt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Eben dieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, Jemanden blos auf Befehl zu lieben. Also ist es blos die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben, heisst in dieser Bedeutung, seine Gebote gern thun; den Nächsten lieben, heisst, alle Pflicht gegen ihn gern ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmässigen Handlungen zu haben, sondern blos danach zu streben gebieten. Denn ein Gebot, dass man Etwas gern thun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdies auch bewusst wären, es gern zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig, und, thun wir es zwar, aber eben nicht gern, sondern nur aus Achtung vor dem Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken würde. Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangeliums, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus, gleich zu werden streben sollen. Könnte nämlich ein vernünftiges Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralischen Gesetze völlig gern zu thun, so würde das so viel bedeuten, als, es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die ihn zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Überwindung einer solchen kostet dem Subject immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, d. i. innere Nöthigung zu dem, was man nicht ganz gern thut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen. Denn da es ein Geschöpf, mithin in Ansehung dessen, was es zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fordert, immer abhängig ist, so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei seyn, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von selbst stimmen, mithin es jederzeit nothwendig machen, in Rücksicht auf dieselben, die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nöthigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungern geschähe, fordert, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl aber diese letztere, nämlich die blosse Liebe zum Gesetze (da es alsdann aufhören würde, Gebot zu seyn, und Moralität, die nun subjectiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde, Tugend zu seyn), sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochschätzen, aber doch (wegen des Bewusstseyns unserer Schwächen) scheuen, verwandelt sich, durch die mehrere Leichtigkeit, ihm Genüge zu thun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung, und Achtung in Liebe, wenigstens würde es die Vollendung einer dem Gesetze gewidmeten Gesinnung seyn, wenn es jemals einem Geschöpfe möglich wäre, sie zu erreichen.

---

[*] Mit diesem Gesetze macht das Princip der eigenen Glückseligkeit, welches Einige zum obersten Grundsatze der Sittlichkeit machen wollen, einen seltsamen Contrast. Dieses würde so lauten: *liebe Dich selbst über Alles, Gott aber und Deinen Nächsten um Dein selbst willen.*

Diese Betrachtung ist hier nicht sowohl dahin abgezweckt, das angeführte evangelische Gebot auf deutliche Begriffe zu bringen, um der Religionsschwärmerei in Ansehung der Liebe Gottes, sondern die sittliche Gesinnung, auch unmittelbar in Ansehung der Pflichten gegen Menschen, genau zu bestimmen, und einer blos moralischen Schwärmerei, welche viel Köpfe ansteckt, zu steuern, oder, wo möglich, vorzubeugen. Die sittliche Stufe, worauf der Mensch (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung vor dem moralischen Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist, es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger

Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal seyn kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinheit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und grossmüthiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung vor dem Gesetz, dessen Joch (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist) sie, wenn gleich ungern, tragen müssten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte; und welches sie immer noch demüthigt, indem sie es befolgen (ihm gehorchen), sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als baarer Verdienst von ihnen erwartet würde. Denn nicht allein, dass sie durch Nachahmung solcher Thaten, nämlich aus solchem Princip, nicht im Mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Gesetze sich unterwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmässigkeit der Handlung (das Princip möge seyn, welches es auch wolle), und die Triebfeder pathologisch (in der Sympathie oder auch Philautie), nicht moralisch (im Gesetze) setzen, so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart hervor, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns, noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sey, zu schmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten, als an Verdienst, zu vergessen. Es lassen sich wohl Handlungen Anderer, die mit grosser Aufopferung, und zwar blos um der Pflicht willen, geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, und doch auch nur so ferne Spuren da sind, welche vermuthen lassen, dass sie ganz aus Achtung vor seiner Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen, geschehen sind. Will man Jemandem aber sie als Beispiele der Nachfolge vorstellen, so muss durchaus die Achtung vor Pflicht (als das einzige ächte, moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: diese ernste, heilige Vorschrift, die es nicht unserer eiteln Selbstliebe überlässt, mit pathologischen Antrieben (so ferne sie der Moralität analogisch sind) zu tändeln, und uns auf *verdienstlichen* Werth Etwas zu Gute zu thun. Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches *gebietet* und nicht auf unser Belieben ankommen lässt, was unserm Hange gefällig seyn möchte. Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist.

Wenn *Schwärmerei* in der allergemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist, so ist *moralische Schwärmerei* diese Überschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet, den subjectiven Bestimmungsgrund pflichtmässiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben, irgend worin anders, als in das Gesetz selbst, und die Gesinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwärts, als in die Achtung vor diesem Gesetz, zu setzen, mithin den alle *Arroganz* sowohl, als eitle *Philautie*, niederschlagenden Gedanken von Pflicht zum obersten *Lebensprincip* aller Moralität im Menschen zu machen gebietet.

Wenn dem also ist, so haben nicht allein Romanschreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob sie gleich noch so sehr wider Empfindelei eifern), sondern bisweilen selbst Philosophen, ja die strengsten unter Allen, die Stoiker, *moralische Schwärmerei*, statt nüchterner, aber weiser Disciplin der Sitten, eingeführt, wenn gleich die Schwärmerei der letzteren mehr heroisch, der ersteren von schaaler und schmelzender Beschaffenheit war, und man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelium mit aller Wahrheit nachsagen, dass es zuerst, durch die Reinheit des moralischen Princips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen, alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen lässt, unterworfen, und dem Eigendünkel sowohl, als der Eigenliebe, die beide gern ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntniss) gesetzt habe.

Pflicht! Du erhabener, grosser Name, der Du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in Dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheimen ihm entgegenwirken, welches ist der Deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel Deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlassliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können!

Es kann nichts Minderes seyn, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch bestimmbare Daseyn des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist) unter sich hat. Es ist nichts anders als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanism der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, so ferne sie zugleich zur intelligibeln Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muss.

Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Werth der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig seyn. In der ganzen Schöpfung kann Alles, was man will, und worüber man Etwas vermag, auch blos als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subject des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jeder Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille, auf die Bedingung der Einstimmung mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjects selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals blos als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen, in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.

Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken lässt, und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmässig ehrlicher Mann bisweilen gefunden, dass er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst aus einem verdriesslichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, blos darum unterliess, um sich im Geheimen in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen! Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im grössten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewusstseyn aufrecht, dass er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, dass er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den innern Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe! Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben. Denn Niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen, wünschen. Aber er lebt, und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu seyn. Diese innere Beruhigung ist also blos negativ, in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag, nämlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werthe zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung vor etwas ganz Anderem, als dem Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr, mit aller seiner Annehmlichkeit, gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet.

So ist die ächte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, so ferne es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren lässt, und subjectiv, in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseyns und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so ferne sehr pathologisch afficirten Natur bewusst sind, Achtung vor ihrer höheren Bestimmung wirkt. Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, dass auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das grösste Wohl des Lebens nachdenkenden *Epikuräers* sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam seyn, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuss des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel seyn, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht; und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und, thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hierbei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.

Kritische Beleuchtung
der Analytik
der reinen praktischen Vernunft.

Ich verstehe unter der kritischen Beleuchtung einer Wissenschaft, oder eines Abschnittes derselben, der für sich ein System ausmacht, die Untersuchung und Rechtfertigung, warum sie gerade diese und keine andere systematische Form haben müsse, wenn man sie mit einem andern Systeme vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnissvermögen zum Grunde hat. Nun hat praktische Vernunft mit der speculativen so ferne einerlei Erkenntnissvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft sind. Also wird der Unterschied der systematischen Form der einen, von der andern, durch Vergleichung beider bestimmt und Grund davon angegeben werden müssen.

Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft hatte es mit dem Erkenntnisse der Gegenstände, die dem Verstande gegeben werden mögen, zu thun, und musste also von der Anschauung, mithin (weil diese jederzeit sinnlich ist) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererst zu Begriffen (der Gegenstände dieser Anschauung) fortschreiten, und durfte, nur nach beider Voranschickung, mit Grundsätzen endigen. Dagegen, weil praktische Vernunft es nicht mit Gegenständen, sie zu erkennen, sondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntniss derselben gemäss) wirklich zu machen, d. i. es mit einem Willen zu thun hat, welcher eine Causalität ist, so ferne Vernunft den Bestimmungsgrund derselben enthält, da sie folglich kein Object der Anschauung, sondern (weil der Begriff der Causalität jederzeit die Beziehung auf ein Gesetz enthält, welches die Existenz des Mannigfaltigen im Verhältnisse zu einander bestimmt), als praktische Vernunft, nur ein Gesetz derselben anzugeben hat: so muss eine Kritik der Analytik derselben, so ferne sie eine praktische Vernunft seyn soll (welches die eigentliche Aufgabe ist), von der Möglichkeit praktischer Grundsätze *a priori* anfangen. Von da konnte sie allein zu Begriffen der Gegenstände einer praktischen Vernunft, nämlich denen des schlechthin Guten und Bösen fortgehen, um sie jenen Grundsätzen gemäss allererst zu geben (denn diese sind vor jenen Principien als Gutes und Böses durch gar kein Erkenntnissvermögen zu geben möglich), und nur alsdann konnte allererst das letzte Hauptstück, nämlich das von dem Verhältnisse der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihrem nothwendigen, *a priori* zu erkennenden Einflusse auf dieselbe, d. i. vom moralischen Gefühle, den Theil beschliessen. So theilte denn die Analytik der praktischen reinen Vernunft ganz analogisch mit der theoretischen den ganzen Umfang aller Bedingungen ihres Gebrauchs, aber in umgekehrter Ordnung. Die Analytik der theoretischen reinen Vernunft wurde in transscendentale Ästhetik und transscendentale Logik eingetheilt, die der praktischen umgekehrt in Logik und Ästhetik der reinen praktischen Vernunft (wenn es mir erlaubt ist, diese sonst gar nicht angemessenen Benennungen, blos der Analogie wegen, hier zu gebrauchen), die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze, hier in die der Grundsätze und Begriffe. Die Ästhetik hatte dort noch zwei Theile, wegen der doppelten Art einer sinnlichen Anschauung; hier wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anschauungsfähigkeit, sondern blos als Gefühl (das ein subjectiver Grund des Begehrens seyn kann) betrachtet, und in Ansehung dessen verstattet die reine praktische Vernunft keine weitere Eintheilung.

Auch dass diese Eintheilung in zwei Theile mit deren Unterabtheilung nicht wirklich (so wie man wohl im Anfange durch das Beispiel der ersteren verleitet werden konnte, zu versuchen) hier vorgenommen wurde, davon lässt sich der Grund gar wohl einsehen. Denn weil es reine Vernunft ist, die hier in ihrem praktischen Gebrauche, mithin von Grundsätzen *a priori* und nicht von empirischen Bestimmungsgründen ausgehend, betrachtet wird: so wird die Eintheilung der Analytik der r. pr. V. der eines Vernunftschlusses ähnlich ausfallen müssen, nämlich vom Allgemeinen im Obersatze (dem moralischen Princip), durch eine im Untersatze vorgenommene Subsumtion möglicher Handlungen (als guter oder böser) unter jenen, zu dem Schlusssatze, nämlich der subjectiven Willensbestimmung (einem Interesse an dem praktisch-möglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime) fortgehend. Demjenigen, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche

Vergleichungen Vergnügen machen; denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen, und Alles aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniss der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet.

Betrachten wir nun aber auch den Inhalt der Erkenntniss, die wir von einer reinen praktischen Vernunft, und durch dieselbe, haben können, so wie ihn die Analytik derselben darlegt, so finden sich, bei einer merkwürdigen Analogie zwischen ihr und der theoretischen, nicht weniger merkwürdige Unterschiede. In Ansehung der theoretischen könnte das Vermögen eines reinen Vernunfterkenntnisses *a priori* durch Beispiele aus Wissenschaften (bei denen man, da sie ihre Principien auf so mancherlei Art durch methodischen Gebrauch auf die Probe stellen, nicht so leicht, wie im gemeinen Erkenntnisse, geheime Beimischung empirischer Erkenntnissgründe zu besorgen hat) ganz leicht und evident bewiesen werden. Aber dass reine Vernunft, ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch praktisch sey, das musste man aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche darthun können, indem man den obersten praktischen Grundsatz, als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft, als völlig *a priori*, von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man musste ihn zuerst, der Reinheit seines Ursprungs nach, selbst im Urtheile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen seyn möchten, vorhergeht. Aber dieser Umstand lässt sich auch aus dem kurz vorher Angeführten gar wohl erklären; weil praktische reine Vernunft nothwendig von Grundsätzen anfangen muss, die also aller Wissenschaft, als erste Data, zum Grunde gelegt werden müssen, und nicht allererst aus ihr entspringen können. Diese Rechtfertigung der moralischen Principien, als Grundsätze einer reinen Vernunft, konnte aber auch darum gar wohl, und mit genugsamer Sicherheit, durch blosse Berufung auf das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes geführt werden, weil sich alles Empirische, das sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maximen einschleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzes, das ihm so ferne, als es Begierde erregt, nothwendig anhängt, sofort *kenntlich macht*, diesem aber jene reine praktische Vernunft geradezu *widersteht*, es in ihr Princip, als Bedingung, aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstrebung einer praktisch-gesetzgebenden Vernunft, wider alle sich einmengende Neigung, durch eine eigenthümliche Art von *Empfindung*, welche aber nicht vor der Gesetzgebung der praktischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nämlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Mensch vor Neigungen hat, sie mögen seyn, welcher Art sie wollen, wohl aber vor dem Gesetz, so kenntlich gemacht und so gehoben und hervorstechend, dass keiner, auch der gemeinste Menschenverstand, in einem vorgelegten Beispiele nicht den Augenblick inne werden sollte, dass durch empirische Gründe des Wollens ihm zwar ihren Anreizen zu folgen gerathen, niemals aber einem anderen, als lediglich dem reinen praktischen Vernunftgesetze, zu *gehorchen* zugemuthet werden könne.

Die Unterscheidung der *Glückseligkeitslehre* von der *Sittenlehre*, in deren ersteren empirische Principien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist nun in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so *pünct-*

lich, ja, wenn es auch hiesse, peinlich, verfahren muss, als je der Geometer in seinem Geschäfte. Es kommt aber dem Philosophen, der hier (wie jederzeit im Vernunfterkenntnisse durch blosse Begriffe, ohne Construction derselben) mit grösserer Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er keine Anschauung (reinem Noumen) zum Grunde legen kann, doch auch zu statten: dass er, beinahe wie der Chemist, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden; wenn er nämlich zu dem empirisch afficirten Willen (z. B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er sich dadurch was erwerben kann) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde im Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verlässt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Eben so haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist (oder sich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes versetzt), das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, sofort verlässt seine praktische Vernunft (im Urtheil über das, was von ihm geschehen sollte) den Vortheil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung vor seiner eigenen Person erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vortheil wird nun von Jedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verlässt, sondern sich innigst damit vereinigt, zuwider seyn könnte.

Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit, ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man soll die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht seyn, für seine Glückseligkeit zu sorgen; theils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derselben (z. B. Armuth) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht seyn. Da nun alle Bestimmungsgründe des Willens, ausser dem einigen reinen praktischen Vernunftgesetze (dem moralischen), insgesammt empirisch sind, als solche also zum Glückseligkeitsprincip gehören, so müssen sie insgesammt vom obersten sittlichen Grundsatze abgesondert, und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieses eben so sehr allen sittlichen Werth, als empirische Beimischung zu geometrischen Grundsätzen, alle mathematische Evidenz, das Vortrefflichste, was (nach Plato's Urtheile) die Mathematik an sich hat, und das selbst allem Nutzen derselben vorgeht, aufheben würde.

Statt der Deduction des obersten Princips der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntniss *a priori*, konnte aber nichts weiter angeführt werden, als dass, wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, man auch, nicht etwa blos die Möglichkeit, sondern gar die Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freiheit der Causalität ihres Willens beilegt, einsehen würde; weil beide Begriffe so unzertrennlich verbunden sind, dass man praktische Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, ausser allein dem moralischen Gesetze, definiren könnte. Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornämlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keinesweges eingesehen werden; glücklich! wenn wir nur, dass kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postulirt, genöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen. Weil es indessen noch Viele giebt, welche diese Freiheit noch immer glauben nach empirischen Principien, wie jedes andere Naturvermögen, erklären zu können, und sie als *psychologische* Eigenschaft, deren Erklärung lediglich auf einer genaueren Untersuchung der *Natur der Seele* und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als *transscendentales* Prädicat der Causalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört (wie es doch hierauf wirklich allein ankommt), betrachten, und so die herrliche Eröffnung, die uns durch reine praktische Vernunft vermittelst des moralischen Gesetzes widerfährt, nämlich die Eröffnung einer intelligiblen Welt, durch Realisirung des sonst transscendenten Begriffs der Freiheit und hiemit das moralische Gesetz selbst, welches durchaus keinen empirischen Bestimmungsgrund annimmt, aufheben; so wird es nöthig seyn, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieses Blendwerk, und der Darstellung des *Empirismus* in der ganzen Blösse seiner Seichtigkeit anzuführen.

Der Begriff der Causalität, als *Naturnothwendigkeit*, zum Unterschiede derselben, als *Freiheit* betrifft nur die Existenz der Dinge, so ferne sie *in der Zeit bestimmbar* ist, folglich als Erscheinungen, im Gegensatze ihrer Causalität, als Dinge an sich selbst. Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst (welches die gewöhnlichste Vorstellungsart ist), so lässt sich die Nothwendigkeit im Causalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen; sondern sie sind einander contradictorisch entgegengesetzt. Denn aus der ersteren folgt: dass eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpuncte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, nothwendig sey. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muss jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die *nicht in meiner Gewalt* sind, nothwendig seyn, d. i. ich bin in dem Zeitpuncte, darin ich handle, niemals frei. Ja, wenn ich gleich mein ganzes Daseyn als unabhängig von irgend einer fremden Ursache (etwa von Gott) annähme, so dass die Bestimmungsgründe meiner Causalität, sogar meiner ganzen Existenz, gar nicht ausser mir wären: so würde dieses jene Naturnothwendigkeit doch nicht im Mindesten in Freiheit verwandeln. Denn in jedem Zeitpuncte stehe ich doch immer unter der Nothwendigkeit, durch das zum Handeln bestimmt zu seyn, was nicht in meiner Gewalt ist, und die *a parte priori* unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur, nach einer schon vorherbestimmten Ordnung, fortsetzen, nirgend von selbst anfangen würde, wäre eine stätige Naturkette, meine Causalität also niemals Freiheit.

Will man also einem Wesen, dessen Daseyn in der Zeit bestimmt ist, Freiheit beilegen: so kann man es, so ferne wenigstens, vom Gesetze der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten in seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen, nicht ausnehmen; denn das wäre so viel, als es dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieses Gesetz aber unvermeidlich alle Causalität der Dinge, so ferne ihr Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, betrifft, so würde, wenn dieses die Art wäre, wonach man sich auch das Daseyn dieser Dinge an sich selbst vorzustellen hätte, die Freiheit, als ein nichtiger und unmöglicher Begriff, verworfen werden müssen. Folglich, wenn man sie noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Daseyn eines Dinges, so ferne es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Causalität nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit, blos der Erscheinung, die Freiheit aber eben demselben Wesen, als Dinge an sich selbst, beizulegen. So ist es allerdings unvermeidlich, wenn man beide einander widerwärtige Begriffe zugleich erhalten will; allein in der Anwendung, wenn man sie als in einer und derselben Handlung vereinigt, und also diese Vereinigung selbst erklären will, thun sich doch grosse Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen.

Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese That sey nach dem Naturgesetze der Causalität aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein nothwendiger Erfolg, so war es unmöglich, dass sie hat unterbleiben können; wie kann denn die Beurtheilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Änderung machen, und voraussetzen, dass sie doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen, d. i. wie kann derjenige, in demselben Zeitpuncte in Absicht auf dieselbe Handlung, ganz frei heissen, in welchem, und in derselben Absicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnothwendigkeit steht? Eine Ausflucht darin suchen, dass man blos die Art der Bestimmungsgründe seiner Causalität nach dem Naturgesetze einem comparativen Begriffe von Freiheit anpasst (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heisst, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt, z. B. das, was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, da man das Wort Freiheit braucht, weil er, während, dass er im Fluge ist, nicht von Aussen wodurch getrieben wird; oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äusserlich geschoben werden darf; eben so die Handlungen des Menschen, ob sie gleich, durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, nothwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind), ist ein elender Behelf, womit sich noch immer Einige hinhalten lassen, und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemässen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muss, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Causalität, durch Bestimmungsgründe, die im Subjecte, oder ausser ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinct oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe nothwendig sey, wenn diese bestimmenden Vorstellungen nach dem Geständnisse eben dieser Männer selbst, den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem vorigen Zustande haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden etc., so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich seyn, sie mögen psychologische und nicht mechanische Causalität haben, d. i. durch Vorstellungen, und nicht durch körperliche Bewegung, Handlung hervorbringen, so sind es immer Bestimmungsgründe der Causalität eines Wesens, so ferne sein Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subject handeln soll, nicht mehr in seiner Gewalt sind, die also zwar psychologische Freiheit (wenn man ja dieses Wort von einer blos inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will), aber doch Naturnothwendigkeit bei sich führen, mithin keine transscendentale Freiheit übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muss, sie mag nun Gegenstand des inneren Sinnes, blos in der Zeit, oder auch äusseren Sinnes, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein *a priori* praktisch ist, kein moralisches Gesetz, keine Zurechnung nach demselben, möglich ist. Eben um deswillen kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität, den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, dass Dinge, die ihm unterworfen sind, wirkliche materielle Maschinen seyn müssten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subject, in welchem *dieser Ablauf geschieht*, *Automaton materiale*, da das Maschinenwesen durch Materie, *oder mit Leibnitz spirituale*, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die letztere (etwa die psychologische und comparative, nicht transscendentale, d. i. absolute zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders seyn, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in ein und derselben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muss man sich an das erinnern, was in der Kritik der reinen Vernunft gesagt war, oder daraus folgt: dass die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freiheit des Subjects nicht zusammen bestehen kann, blos den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur dem des handelnden Subjects als Erscheinung, dass also so ferne die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört, und nicht mehr in seiner Gewalt ist (wozu auch seine schon begangenen Thaten, und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen). Aber ebendasselbe Subject, das sich anderseits auch seiner, als Dinges an sich selbst, bewusst ist, betrachtet auch sein Daseyn, so ferne es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst giebt, und in diesem seinem Daseyn ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinne gemäss wechselnde Bestimmung seines Daseyns, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewusstseyn seiner intelligiblen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Causalität, als Noumens, anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen, von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt, und so ferne unausbleiblich nothwendig ist, mit Recht sagen, dass es sie hätte unterlassen können; denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den es sich selbst verschafft, und nach welchem es sich als einer vor aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Causalität jener Erscheinungen selbst zurechnet.

Hiermit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, soviel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsätzliches Versehen, als blosse Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, dass der Advocat, der zu seinem Vortheil spricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewusst ist, dass er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freiheit war, und gleichwohl erklärt er sich sein Vergehen, aus gewisser übler, durch allmälige Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit, bis auf den Grad, dass er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne dass dieses ihn gleichwohl wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht. Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene That bei jeder Erinnerung derselben; eine schmerzhafte, durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die so ferne praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen, und sogar ungereimt seyn würde (wie Priestley, als ein ächter, consequent verfahrender Fatalist, sie auch dafür erklärt, und in Ansehung welcher Offenherzigkeit er mehr Beifall verdient, als diejenigen, welche, indem sie den Mechanism des Willens in der That, die Freiheit desselben aber mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten seyn wollen, dass sie jene, ohne doch die Möglichkeit einer solchen Zurechnung begreiflich zu machen, in ihrem synkretistischen System mit einschliessen), aber, als Schmerz, doch ganz rechtmässig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligiblen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt, und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen, oder vorlängst geschehen seyn. Denn das Sinnenleben hat in Ansehung des intelligiblen Bewusstseyns seines Daseyns (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches, so ferne es blos Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht (von dem Charakter), enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muss. Man kann also einräumen, dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkende äussere Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sey. Wenn wir nämlich noch eines andern Blicks (der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben), nämlich einer intellectuellen Anschauung desselben Subjects fähig wären, so würden wir doch inne werden, dass diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects, als Dinges an sich selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben lässt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjects, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligibele Substrat in uns bezogen wird. — In dieser Rücksicht, die unserer Vernunft natürlich, obgleich unerklärlich ist, lassen sich auch Beurtheilungen rechtfertigen, die mit aller Gewissenhaftigkeit gefällt, dennoch dem ersten Anscheine nach aller Billigkeit ganz zu widerstreiten scheinen. Es giebt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die, mit der ihrigen zugleich, Andern erspriesslich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen, und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, dass man sie für geborne Bösewichter, und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen ihres Thuns und Lassens eben so richtet, ihnen ihre Verbrechen eben so als Schuld verweist, ja sie (die Kinder) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüths, eben so verantwortlich blieben, als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, dass Alles, was aus seiner Willkühr entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung), eine freie Causalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens nothwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen.

Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, so ferne sie mit dem Naturmechanism in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll. Eine Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles Bisherige eingewilligt worden, der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bei dieser Gefahr giebt ein Umstand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freiheit noch glücklichen Ausgange, nämlich dass dieselbe Schwierigkeit viel stärker (in der That, wie wir bald sehen werden, allein) das System drückt, in welchem die in Zeit und Raum bestimmbare Existenz für die Existenz der Dinge an sich selbst gehalten wird, sie uns also nicht nöthigt, unsere vornehmste Voraussetzung von der Idealität der Zeit, als blosser Form sinnlicher Anschauung, folglich als blosser Vorstellungsart, die dem Subjecte als zur Sinnenwelt gehörig eigen ist, abzugehen, und also nur erfordert, sie mit dieser Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nämlich auch einräumt, dass das intelligible Subject in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei seyn kann, obgleich es als Subject, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, sobald man annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sey die Ursache auch der Existenz der Substanz (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen, und hiermit seine Allgenugsamkeit, auf die Alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben), einräumen: Die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, was gänzlich ausser ihrer Gewalt ist, nämlich in der Causalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Daseyn des erstern und die ganze Bestimmung seiner Causalität ganz und gar abhängt. In der That: wären die Handlungen des Menschen, so wie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht blosse Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten seyn. Der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucanson'sches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewusstseyn würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewusstseyn seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, blosse Täuschung wäre, indem sie nur comparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird. Daher sehe ich nicht ab, wie diejenigen, welche noch immer dabei beharren, Zeit und Raum für zum Daseyn der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen, oder, wenn sie so geradezu (wie der sonst scharfsinnige Mendelssohn that) beide nur als zur Existenz endlicher und abgeleiteter Wesen, aber nicht zu der des unendlichen Urwesens nothwendig gehörige Bedingungen einräumen, sich rechtfertigen wollen, woher sie diese Befugniss nehmen, einen solchen Unterschied zu machen, sogar wie sie auch nur dem Widerspruche ausweichen wollen, den sie begehen, wenn sie das Daseyn in der Zeit als den endlichen Dingen an sich nothwendig anhängende Bestimmung ansehen, da Gott die Ursache dieses Daseyns ist, er aber doch nicht die Ursache der Zeit (oder des Raums) selbst seyn kann (weil diese als nothwendige Bedingung *a priori* dem Daseyn der Dinge vorausgesetzt seyn muss), seine Causalität folglich in Ansehung der Existenz dieser Dinge, selbst der Zeit nach, bedingt seyn muss, wobei nun alle die Widersprüche gegen die Begriffe seiner Unendlichkeit und Unabhängigkeit unvermeidlich eintreten müssen. Hingegen ist es uns ganz leicht, die Bestimmung der göttlichen Existenz, als unabhängig von allen Zeitbedingungen, zum Unterschiede von der eines Wesens der Sinnenwelt, als die Existenz eines Wesens an sich selbst, von der eines Dinges in der Erscheinung zu unterscheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, nur allein der Spinozism übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängigen Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern blos ihm inhärirende Accidenzen sind, weil, wenn diese Dinge blos, als seine

Wirkungen, in der Zeit existiren, welche die Bedingung ihrer Existenz an sich wäre, auch die Handlungen dieser Wesen blos seine Handlungen seyn müssten, die er irgend wo und irgend wann ausübte. Daher schliesst der Spinozism, ungeachtet der Ungereimtheit seiner Grundidee, doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die für Substanzen angenommenen und an sich in der Zeit existirenden Wesen Wirkungen einer obersten Ursache, und doch nicht zugleich zu ihm und seiner Handlung, sondern für sich als Substanzen angesehen werden.

Die Auflösung obgedachter Schwierigkeit geschieht, kurz und einleuchtend auf folgende Art: wenn die Existenz in der Zeit eine blosse sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie, als Dinge an sich selbst, nicht angeht, so ist die Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst, weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Causalität gehört, sondern nur auf Noumene bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen, so betrachte ich sie so ferne als Noumene. So wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen: Gott sey ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen: er sey, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseyns der handelnden Wesen (als Noumene) ist. Ist es nun möglich (wenn wir nur das Daseyn in der Zeit für Etwas, das blos von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst gilt, annehmen), die Freiheit, unbeschadet des Naturmechanism der Handlungen als Erscheinungen, zu behaupten, so kann, dass die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Änderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligible, aber nicht sensible Existenz betrifft, und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden kann, welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge an sich selbst in der Zeit existirten, da der Schöpfer der Substanz, zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz seyn würde.

Von so grosser Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen speculativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit (so wie des Raums) von der Existenz der Dinge an sich selbst.

Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein ist denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag, leichter und fasslicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, dass sie diesen schwierigen Punct, so weit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, dass, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wohl Niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, so müssen alle Schwierigkeiten aufgedeckt und sogar diejenigen aufgesucht werden, die ihr noch so im Geheimen im Wege liegen; denn jede derselben ruft ein Hülfsmittel auf, welches, ohne der Wissenschaft einen Zuwachs, es sey an Umfang oder an Bestimmtheit, zu verschaffen, nicht gefunden werden kann, wodurch also selbst die Hindernisse Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wissenschaft werden. Dagegen, werden die Schwierigkeiten absichtlich verdeckt, oder blos durch Palliativmittel gehoben, so brechen sie, über kurz oder lang, in unheilbare Übel aus, welche die Wissenschaft in einem gänzlichen Skepticism zu Grunde richten.

* * *

Da es eigentlich der Begriff der Freiheit ist, der unter allen Ideen der reinen speculativen Vernunft allein so grosse Erweiterung im Felde des Übersinnlichen, wenn gleich nur in Ansehung des praktischen Erkenntnisses verschafft, so frage ich mich: woher denn ihm ausschliessungsweise eine so grosse Fruchtbarkeit zu Theil geworden sey, indessen die übrigen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verstandeswesen bezeichnen, den Begriff von ihnen aber durch nichts bestimmen können. Ich begreife bald, dass, da ich nichts ohne Kategorie denken kann, diese auch in der Idee der Vernunft, von der Freiheit, mit der ich mich beschäftige, zuerst müsse aufgesucht werden, welche hier die Kategorie der Causalität ist, und dass, wenn gleich dem Vernunftbegriffe der Freiheit, als überschwänglichem Begriffe, keine correspondirende Anschauung untergelegt werden kann, dennoch dem Verstandesbegriffe (der Causalität), für dessen Synthesis Jener das Unbedingte fordert, zuvor eine sinnliche Anschauung gegeben werden müsse, dadurch ihm zuerst die objective Realität gesichert wird. Nun sind alle Kategorien in zwei Classen, die mathematischen, welche blos auf die Einheit der Synthesis in der Vorstellung der Objecte, und die dynamischen, welche auf die in der Vorstellung der Existenz der Objecte gehen, eingetheilt. Die ersteren (die der Grösse und der Qualität) enthalten jederzeit eine Synthesis des Gleichartigen, in welcher das Unbedingte, zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit, da es selbst wiederum zum Raume und der Zeit gehören, und also immer wieder unbedingt seyn musste, gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dialektik der reinen theoretischen Vernunft die einander entgegengesetzten Arten, das Unbedingte und die Totalität der Bedingungen für sie zu finden, beide falsch waren. Die Kategorien der zweiten Classe (die der Causalität und der Nothwendigkeit eines Dinges) erforderten diese Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Synthesis) gar nicht, weil hier nicht die Anschauung, wie sie aus einem Mannigfaltigen in ihr zusammengesetzt, sondern nur wie die Existenz des ihr correspondirenden bedingten Gegenstandes zu der Existenz der Bedingung (im Verstande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgestellt werden solle, und da war es erlaubt, zu dem durchgängig Bedingten in der Sinnenwelt (sowohl in Ansehung der Causalität, als des zufälligen Daseyns der Dinge selbst) das Unbedingte, obzwar übrigens unbestimmt, in der intelligiblen Welt zu setzen, und die Synthesis transscendent zu machen; daher denn auch in der Dialektik der reinen speculativen Vernunft sich fand, dass beide, dem Scheine nach, einander entgegengesetzte Arten, das Unbedingte zum Bedingten zu finden, z. B. in der Synthesis der Causalität zum Bedingten, in der Reihe der Ursachen und Wirkungen der Sinnenwelt, die Causalität, die weiter nicht sinnlich bedingt ist, zu denken, sich in der That nicht widerspreche, und dass dieselbe Handlung, die, als zur Sinnenwelt gehörig, jederzeit sinnlich bedingt, d. i. mechanisch-nothwendig ist, doch zugleich auch, als zur Causalität des handelnden Wesens, so ferne es zur intelligiblen Welt gehörig ist, eine sinnlich unbedingte Causalität zum Grunde haben, mithin als frei gedacht werden könne. Nun kam es blos darauf an, dass dieses Können in ein Seyn verwandelt würde, d. i. dass man in einem wirklichen Falle, gleichsam durch ein Factum, beweisen könne, dass gewisse Handlungen eine solche Causalität (die intellectuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten, d. i. objectiv praktisch nothwendig seyn. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt, konnten wir diese Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Causalität durch Freiheit immer ausser der Sinnenwelt im Intelligiblen gesucht werden muss. Andere Dinge, ausser den Sinnenwesen, sind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Also blieb nichts übrig, als dass etwa ein unwidersprechlicher und zwar objectiver Grundsatz der Causalität, welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschliesst, d. i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas Anderes als Bestimmungsgrund in Ansehung der Causalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also, als reine Vernunft, selbst praktisch ist, gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der Sittlichkeit. Also ist jene unbedingte Causalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig, nicht blos unbestimmt und problematisch gedacht (welches schon die speculative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte), sondern sogar in Ansehung des Gesetzes ihrer Causalität bestimmt und assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden, und diese Bestimmung, die in theoretischer Absicht transscendent (überschwänglich) seyn würde, ist in praktischer immanent. Dergleichen Schritt aber konnten wir in Ansehung der zweiten dynamischen Idee, nämlich der eines nothwendigen Wesens, nicht thun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt, ohne Vermittelung der ersteren dynamischen Idee, nicht hinauf kommen. Denn wollten wir es versuchen, so müssten wir den Sprung gewagt haben, alles das, was uns gegeben ist, zu verlassen, und uns zu dem hinzuschwingen, wovon uns auch nichts gegeben ist, wodurch wir die Verknüpfung eines solchen intelligiblen Wesens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten (weil das nothwendige Wesen als ausser uns gegeben erkannt werden sollte), welches dagegen in Ansehung unseres eigenen Subjects, so ferne es sich durch das moralische Gesetz einerseits als intelligibles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, andererseits als nach dieser Bestimmung in der Sinnenwelt thätig, selbst erkennt, wie jetzt der Augenschein darthut, ganz wohl möglich ist. Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, dass wir nicht ausser uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem

Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewusst ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches thätig seyn könne, erkennt. So lässt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige seyn könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft, und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freilich nur so weit, als es gerade für die reine praktische Absicht nöthig ist, ausgedehnt werden können.

Nur auf Eines sey es mir erlaubt, bei dieser Gelegenheit noch aufmerksam zu machen, nämlich dass jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft thut, sogar im praktischen Felde, wo man auf subtile Speculation gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschliesse, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, blos um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre. Eine solche auf keinerlei Weise gesuchte, sondern (wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Principien fortsetzen will) sich von selbst findende, genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft, mit den oft zu subtil und unnöthig scheinenden Bemerkungen der Kritik der speculativen, überrascht und setzt in Verwunderung, und bestärkt die schon von Andern erkannte und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie ausser ihrem Felde etwa verstossen möchte, sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Öftere Beobachtung hat mich überzeugt, dass, wenn man diese Geschäfte zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren ausserhalb, mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen liess, und blos auf mein Geschäft Acht hatte, bis es vollendet sey, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben, von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrthümer, manche verlorene Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) ersparen, wenn sie sich nur entschliessen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.

Zweites Buch.

Dialektik der reinen praktischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt.

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem speculativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anschauungen bezogen werden müssen, welche, bei uns Menschen, niemals anders als sinnlich seyn können, mithin die Gegenstände, nicht als Dinge an sich selbst, sondern blos als Erscheinungen erkennen lassen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann, so entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der Anwendung dieser Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst (denn dafür werden sie, in Ermangelung einer warnenden Kritik, jederzeit gehalten), der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er sich nicht durch einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusetzen, auf Erscheinungen, selbst verriethe. Hierdurch wird aber die Vernunft genöthigt, diesem Scheine nachzuspüren, woraus er entspringe, und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders, als durch eine vollständige Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens, geschehen kann; so dass die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialektik offenbar wird, in der That die wohlthätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat gerathen können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Daseyn der höchsten Vernunftbestimmung gemäss fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können.

Wie im speculativen Gebrauche der reinen Vernunft jene natürliche Dialektik aufzulösen, und der Irrthum, aus einem übrigens natürlichen Scheine, zu verhüten sey, kann man in der Kritik jenes Vermögens ausführlich antreffen. Aber der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche geht es um nichts besser. Sie sucht, als reine praktische Vernunft, zu dem praktisch Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfniss beruht) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des **höchsten Guts.**

Diese Idee praktisch, d. i. für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens, hinreichend zu bestimmen, ist die

Weisheitslehre, und diese wiederum als Wissenschaft, ist Philosophie, in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden, bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sey. Es wäre gut, wenn wir dieses Wort bei seiner alten Bedeutung liessen, als eine Lehre vom höchsten Gut, so ferne die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen. Denn einestheils würde die angehängte einschränkende Bedingung dem Griechischen Ausdrucke (welcher Liebe zur Weisheit bedeutet) angemessen und doch zugleich hinreichend seyn, die Liebe zur Wissenschaft, mithin aller speculativen Erkenntniss der Vernunft, so ferne sie ihr, sowohl zu jenem Begriffe, als auch dem praktischen Bestimmungsgrunde dienlich ist, unter dem Namen der Philosophie, mit zu befassen, und doch den Hauptzweck, um dessentwillen sie allein Weisheitslehre genannt werden kann, nicht aus den Augen verlieren lassen. Anderntheils würde es auch nicht übel seyn, den Eigendünkel desjenigen, der es wagte, sich des Titels eines Philosophen selbst anzumaassen, abzuschrecken, wenn man ihm schon durch die Definition den Maassstab der Selbstschätzung vorhielte, der seine Ansprüche sehr herabstimmen wird; denn ein Weisheitslehrer zu seyn, möchte wohl etwas mehr als einen Schüler bedeuten, der noch immer nicht weit genug gekommen ist, um sich selbst, vielweniger um Andere, mit sicherer Erwartung eines so hohen Zwecks, zu leiten; es würde einen Meister in Kenntniss der Weisheit bedeuten, welches mehr sagen will, als ein bescheidener Mann sich selber anmaassen wird, und Philosophie würde, so wie die Weisheit, selbst noch immer ein Ideal bleiben, welches objectiv in der Vernunft allein vollständig vorgestellt wird, subjectiv aber, für die Person, nur das Ziel seiner unaufhörlichen Bestrebung ist, und in dessen Besitz, unter dem angemaassten Namen eines Philosophen, zu seyn, nur der vorzugeben berechtigt ist, der auch die unfehlbare Wirkung derselben (in Beherrschung seiner selbst und dem ungezweifelten Interesse, das er vorzüglich am allgemeinen Guten nimmt) an seiner Person, als Beispiele, aufstellen kann, welches die Alten auch forderten, um jenen Ehrennamen verdienen zu können.

In Ansehung der Dialektik der reinen praktischen Vernunft, im Puncte der Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute (welche, wenn ihre Auflösung gelingt, eben sowohl, als die der theoretischen, die wohlthätigste Wirkung erwarten lässt, dadurch dass die aufrichtig angestellten und nicht verhehlten Widersprüche der reinen praktischen Vernunft mit ihr selbst zur vollständigen Kritik ihres eigenen Vermögens nöthigen), haben wir nur noch eine Erinnerung voranzuschicken.

Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber blos formal ist (nämlich allein die Form der Maxime, als allgemein gesetzgebend, fordert), so abstrahirt es, als Bestimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objecte des Wollens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen Willens seyn, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muss allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objecte zu machen. Diese Erinnerung ist in einem so delicaten Falle, als die Bestimmung sittlicher Principien ist, wo auch die kleinste Missdeutung Gesinnungen verfälscht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik ersehen haben, dass, wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Object, unter dem Namen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens annimmt, und von ihm dann das oberste praktische Princip ableitet, dieses alsdann jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Princip verdrängen würde.

Es versteht sich aber von selbst, dass, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz, als oberste

Bedingung, schon mit eingeschlossen ist, alsdann das höchste Gut nicht blos Object, sondern auch sein Begriff, und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sey, weil alsdann in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand, nach dem Princip der Autonomie, den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden, weil man sonst sich selbst missversteht und sich selbst zu widersprechen glaubt, wo doch Alles in der vollkommensten Harmonie neben einander steht.

Zweites Hauptstück.

Von der

Dialektik der reinen Vernunft

in Bestimmung des Begriffs

vom höchsten Gut.

Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnöthige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Höchste kann das Oberste *(supremum)*, oder auch das Vollendete *(consummatum)* bedeuten. Das Erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt, d. i. keiner andern untergeordnet ist *(originarium)*; das Zweite dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch grösseren Ganzen von derselben Art ist *(perfectissimum)*. Dass Tugend (als die Würdigkeit, glücklich zu seyn) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sey, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu seyn, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht blos in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu seyn, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen. So ferne nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hierbei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu seyn) ausgetheilt, das höchste Gut einer möglichen Welt ausmachen, so bedeutet dieses das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer, als Bedingung, das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit immer Etwas, das dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmässige Verhalten als Bedingung voraussetzt.

Zwei in einem Begriffe nothwendig verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft seyn, und zwar entweder so, dass diese Einheit als analytisch (logische Verknüpfung), oder als synthetisch (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität, diese der Causalität betrachtet wird. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit kann also entweder so verstanden werden, dass die Bestrebung, tugendhaft zu seyn, und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwei verschiedene, sondern ganz identische Handlungen wären, da denn der ersteren keine andere Maxime, als zu der letztern zum Grunde gelegt zu werden brauchte, oder jene Verknüpfung wird darauf ausgesetzt, dass Tugend die Glückseligkeit als etwas von dem Bewusstseyn der ersteren Unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung, hervorbringe.

Von den alten Griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute so ferne zwar einerlei Methode befolgten, dass sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten liessen, mithin die Einheit des Princips nach der Regel der Identität suchten: aber darin schieden sie sich wiederum, dass sie unter beiden den Grundbegriff verschiedentlich wählten. Der Epikuräer *sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden* Maxime bewusst seyn, das ist Tugend; der Stoiker: sich seiner Tugend bewusst seyn, ist Glückseligkeit. Dem Erstern war Klugheit so viel als Sittlichkeit; dem Zweiten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählte, war Sittlichkeit allein wahre Weisheit.

Man muss bedauern, dass die Scharfsinnigkeit dieser Männer (die man doch zugleich darüber bewundern muss, dass sie in so frühen Zeiten schon alle erdenkliche Wege philosophischer Eroberungen versuchten) unglücklich angewandt war, zwischen äusserst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln. Allein es war dem dialektischen Geiste ihrer Zeiten angemessen, was auch jetzt bisweilen subtile Köpfe verleitet, wesentliche und nie zu vereinigende Unterschiede in Principien dadurch aufzuheben, dass man sie in Wortstreit zu verwandeln sucht, und so, dem Scheine nach, Einheit des Begriffs blos unter verschiedenen Benennungen erkünstelt, und dieses trifft gemeiniglich solche Fälle, wo die Vereinigung ungleichartiger Gründe so tief oder hoch liegt, oder eine so gänzliche Umänderung der sonst im philosophischen System angenommenen Lehren erfordern würde, dass man Scheu trägt, sich in den realen Unterschied tief einzulassen, und ihn lieber als Uneinigkeit in blossen Formalien behandelt.

Indem beide Schulen Einerleiheit der praktischen Principien der Tugend und Glückseligkeit zu ergrübeln suchten, so waren sie darum nicht unter sich einhellig, wie sie diese Identität herauszwingen wollten, sondern schieden sich in unendliche Weiten von einander, indem die eine ihr Princip auf der ästhetischen, die andere auf der logischen Seite, jene im Bewusstseyn des sinnlichen Bedürfnisses, die andere in der Unabhängigkeit der praktischen

Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen setzte. Der Begriff der Tugend lag, nach dem Epikuräer, schon in der Maxime, seine eigene Glückseligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen nach dem Stoiker schon im Bewusstseyn seiner Tugend enthalten. Was aber in einem andern Begriffe enthalten ist, ist zwar mit einem Theile des Enthaltenden, aber nicht mit dem Ganzen einerlei, und zwei Ganze können überdies specifisch von einander unterschieden seyn, ob sie zwar aus eben demselben Stoffe bestehen, wenn nämlich die Theile in beidem auf ganz verschiedene Art zu einem Ganzen verbunden werden. Der Stoiker behauptete, Tugend sey das ganze höchste Gut, und Glückseligkeit nur das Bewusstseyn des Besitzes derselben, als zum Zustand des Subjects gehörig. Der Epikuräer behauptete, Glückseligkeit sey das ganze höchste Gut, und Tugend nur die Form der Maxime, sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben.

Nun ist aber aus der Analytik klar, dass die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Princips ganz ungleichartig sind, und, weit gefehlt, einhellig zu seyn, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjecte gar sehr einschränken und Abbruch thun. Also bleibt die Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? noch immer, ungeachtet aller bisherigen Coalitionsversuche, eine unaufgelöste Aufgabe. Das aber, was sie zu einer schwer zu lösenden Aufgabe macht, ist in der Analytik gegeben, nämlich dass Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei specifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also nicht analytisch erkannt werden könne (dass etwa der, welcher seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinem Verhalten sich durch blosse Auflösung seiner Begriffe tugendhaft, oder der, welcher der Tugend folgt, sich im Bewusstseyn eines solchen Verhaltens schon *ipso facto* glücklich finden werde), sondern eine Synthesis der Begriffe sey. Weil aber diese Verbindung als *a priori*, mithin praktisch nothwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet, erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Principien beruht, so wird die Deduction dieses Begriffs transscendental seyn müssen. Es ist *a priori* (moralisch) nothwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen; es muss also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnissgründen *a priori* beruhen.

I.

Die Antinomie

der praktischen Vernunft.

In dem höchsten für uns praktischen, d. i. durch unsern Willen wirklich zu machenden, Gute werden Tugend und Glückseligkeit als nothweneig verbunden gedacht, so dass das Eine durch reine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne dass das Andere auch zu ihm gehöre. Nun ist diese Verbindung (wie eine jede überhaupt) entweder analytisch oder synthetisch. Da diese gegebene aber nicht analytisch seyn kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, so muss sie synthetisch, und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden, weil sie ein praktisches Gut, d. i. das durch Handlung möglich ist, betrifft. Es muss also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muss die wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn. Das Erste ist schlechterdings unmöglich, weil (wie in der Analytik bewiesen worden) Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können. Das Zweite ist aber auch unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntniss der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt, durch die pünctlichste Beobachtung der moralischen Gesetze, erwartet werden kann. Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein *a priori* nothwendiges Object unseres Willens ist, und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muss die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muss auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch seyn.

II.

Kritische Aufhebung

der Antinomie der praktischen Vernunft.

In der Antinomie der reinen speculativen Vernunft findet sich ein ähnlicher Widerstreit zwischen Naturnothwendigkeit und Freiheit, in der Causalität der Begebenheiten in der Welt. Er wurde dadurch gehoben, dass bewiesen wurde, es sey kein wahrer Widerstreit, wenn man die Begebenheiten, und selbst die Welt, darin sie sich ereignen (wie man auch soll), nur als Erscheinungen betrachtet, da ein und dasselbe handelnde Wesen, als Erscheinung (selbst vor seinem eigenen inneren Sinne), eine

Causalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanism gemäss ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, so ferne sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Daseyn), einen Bestimmungsgrund jener Causalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne.

Mit der vorliegenden Antinomie der reinen praktischen Vernunft ist es nun eben so bewandt. Der erste von den zwei Sätzen, dass das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist schlechterdings falsch; der zweite aber, dass Tugendgesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht schlechterdings, sondern nur so ferne sie als die Form der Causalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Daseyn in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens annehme, also nur bedingter Weise falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Daseyn auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, dass die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die blos Object der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden, und zum höchsten Gute nicht zulangen kann.

Also ist, ungeachtet dieses scheinbaren Widerstreits einer praktischen Vernunft mit sich selbst, das höchste Gut der nothwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres Object derselben; denn es ist praktisch möglich, und die Maximen des letzteren, die sich darauf ihrer Materie nach beziehen, haben objective Realität, welche anfänglich durch jene Antinomie in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückseligkeit nach einem allgemeinen Gesetze getroffen wurde, aber aus blossem Missverstande, weil man das Verhältniss zwischen Erscheinungen für ein Verhältniss der Dinge an sich selbst zu diesen Erscheinungen hielte.

Wenn wir uns genöthigt sehen, die Möglichkeit des höchsten Guts, dieses durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels aller ihrer moralischen Wünsche, in solcher Weite, nämlich in der Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt, zu suchen, so muss es befremden, dass gleichwohl die Philosophen, alter sowohl, als neuer Zeiten, die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon in diesem Leben (in der Sinnenwelt) haben finden, oder sich ihrer bewusst zu seyn haben überreden können. Denn Epikur sowohl, als die Stoiker erhoben die Glückseligkeit, die aus dem Bewusstseyn der Tugend im Leben entspringe, über Alles, und der Erstere war in seinen praktischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt, als man aus den Principien seiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, schliessen möchte, oder, wie sie Viele, durch den Ausdruck Wollust, für Zufriedenheit, verleitet, ausdeuteten, sondern rechnete die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genussarten der innigsten Freude, und die Genügsamkeit und Bändigung der Neigungen, so wie sie immer der strengste Moralphilosoph fordern mag, gehörte mit zu seinem Plane eines Vergnügens (er verstand darunter das stets fröhliche Herz): wobei er von den Stoikern vornämlich nur darin abwich, dass er in dieses Vergnügen den Bewegungsgrund setzte, welches die letztern, und zwar mit Recht, verweigerten. Denn einestheils fiel der tugendhafte Epikur, so wie noch jetzt viele moralisch wohlgesinnte, obgleich über ihre Principien nicht tief genug nachdenkende Männer, in den Fehler, die tugendhafte Gesinnung in den Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerst angeben wollte (und in der That kann der Rechtschaffene sich nicht glücklich finden, wenn er sich nicht zuvor seiner Rechtschaffenheit bewusst ist; weil, bei jener Gesinnung, die Verweise, die er bei Übertretungen sich selbst zu machen durch seine eigene Denkungsart genöthigt seyn würde, und die moralische Selbstverdammung ihn alles Genusses der Annehmlichkeit, die sonst sein Zustand enthalten mag, berauben würden). Allein die Frage ist: wodurch wird eine solche Gesinnung und Denkungsart, den Werth seines Daseyns zu schätzen, zuerst möglich; da vor derselben noch gar kein Gefühl für einen moralischen Werth überhaupt im Subjecte angetroffen werden würde? Der Mensch wird, wenn er tugendhaft ist, freilich, ohne sich in jeder Handlung seiner Rechtschaffenheit bewusst zu seyn, des Lebens nicht froh werden, so günstig ihm auch das Glück im physischen Zustande desselben seyn mag; aber um ihn allererst tugendhaft zu machen, mithin ehe er noch den moralischen Werth seiner Existenz so hoch anschlägt, kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreisen, die aus dem Bewusstseyn einer Rechtschaffenheit entspringen werde, für die er doch keinen Sinn hat!

Andrerseits aber liegt hier immer der Grund zu einem Fehler des Erschleichens *(vitium subreptionis)* und gleichsam einer optischen Illusion in dem Selbstbewusstseyn dessen, was man thut, zum Unterschiede dessen, was man empfindet, die auch der Versuchteste nicht völlig vermeiden kann. Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewusstseyn der Bestimmung des Willens unmittelbar durchs Gesetz nothwendig verbunden. Nun ist das Bewusstseyn einer Bestimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; aber diese Lust, dieses Wohlgefallen an sich selbst, ist nicht der Bestimmungsgrund der Handlung, sondern die Bestimmung des Willens unmittelbar, blos durch die Vernunft, ist der Grund des Gefühls der Lust, und jene bleibt eine reine praktische nicht ästhetische Bestimmung des Begehrungsvermögens. Da diese Bestimmung nun innerlich gerade dieselbe Wirkung eines

Antriebs zur Thätigkeit thut, als ein Gefühl der Annehmlichkeit, die aus der begehrten Handlung erwartet wird, würde gethan haben, so sehen wir das, was wir selbst thun, leichtlich für etwas an, was wir blos leidentlich fühlen, und nehmen die moralische Triebfeder für sinnlichen Antrieb, wie das allemal in der sogenannten Täuschung der Sinne (hier des innern) zu geschehen pflegt. Es ist etwas sehr Erhabenes in der menschlichen Natur, unmittelbar durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden, und sogar die Täuschung, das Subjective dieser intellectuellen Bestimmbarkeit des Willens für etwas Ästhetisches und Wirkung eines besondern sinnlichen Gefühls (denn ein intellectuelles wäre ein Widerspruch) zu halten. Es ist auch von grosser Wichtigkeit, auf diese Eigenschaft unserer Persönlichkeit aufmerksam zu machen, und die Wirkung der Vernunft auf dieses Gefühl bestmöglichst zu cultiviren. Aber man muss sich auch in Acht nehmen, durch unächte Hochpreisungen dieses moralischen Bestimmungsdrundes, als Triebfeder, indem man ihm Gefühle besonderer Freuden, als Gründe (die doch nur Folgen sind) unterlegt, die eigentliche ächte Triebfeder, das Gesetz selbst, gleichsam wie durch eine falsche Folie, herabzusetzen und zu verunstalten. Achtung und nicht Vergnügen, oder Genuss der Glückseligkeit, ist also etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, vorhergehendes Gefühl (weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch seyn würde) möglich ist, als Bewusstseyn der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Gesetz, ist kaum ein Analogon des Gefühls der Lust, indem es im Verhältnisse zum Begehrungsvermögen gerade eben dasselbe, aber aus andern Quellen, thut; durch diese Vorstellungsart aber kann man allein erreichen, was man sucht, nämlich dass Handlungen nicht blos pflichtmässig (angenehmen Gefühlen zu Folge), sondern aus Pflicht geschehen, welches der wahre Zweck aller moralischen Bildung seyn muss.

Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuss, wie das der Glückseligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewusstseyn der Tugend nothwendig begleiten muss, anzeigte! Ja! dieses Wort ist Selbstzufriedenheit, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewusst ist. Freiheit und das Bewusstseyn derselben, als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist Unabhängigkeit von Neigungen, wenigstens als bestimmenden (wenn gleich nicht als afficirenden) Bewegursachen unseres Begehrens, und, so ferne, als ich mir derselben in der Befolgung meiner moralischen Maximen bewusst bin, der einzige Quell einer nothwendig damit verbundenen, auf keinem besonderen Gefühle beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und diese kann intellectuel heissen. Die ästhetische (die uneigentlich so genannt wird), welche auf der Befriedigung der Neigungen, so fein sie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemals dem, was man sich darüber denkt, adäquat seyn. Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren lässt, und lassen immer ein noch grösseres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nöthigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu seyn. Selbst eine Neigung zum Pflichtmässigen (z. B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn Alles muss in dieser auf die Vorstellung des Gesetzes, als Bestimmungsgrund, angelegt seyn, wenn die Handlung nicht blos Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig seyn oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muss nicht blos den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Überlegung, was Pflicht sey, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegte Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu seyn.

Hieraus lässt sich verstehen: wie das Bewusstseyn dieses Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch That (die Tugend) ein Bewusstseyn der Obermacht über seine Neigungen, hiermit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet, und also ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, d. i. *Zufriedenheit*, hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist. Die Freiheit selbst wird auf solche Weise (nämlich indirect) eines Genusses fähig, welcher nicht Glückseligkeit heissen kann, weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht *Seligkeit*, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, der aber doch der letztern ähnlich ist, so ferne nämlich wenigstens seine Willensbestimmung sich von ihrem Einflusse frei halten kann, und also wenigstens seinem Ursprunge nach, der Selbstgenugsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann.

Aus dieser Auflösung der Antinomie der praktischen reinen Vernunft folgt, dass sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und nothwendige Verbindung zwischen dem Bewusstseyn der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse: dagegen, dass Grundsätze der Bewerbung um Glückseligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können: dass also das *oberste* Gut (als die erste Bedingung des höchsten Guts) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, dass diese nur die moralisch bedingte, aber doch nothwendige Folge der ersteren sey. In dieser

Unterordnung allein ist das *höchste Gut* das ganze Object der reinen praktischen Vernunft, die es sich nothwendig als möglich vorstellen muss, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen. Weil aber die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten mit seiner Bedingung gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört, und nach Gesetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obzwar die praktische Folge dieser Idee, nämlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut wirklich zu machen, zur Sinnenwelt gehören; so werden wir die Gründe jener Möglichkeit erstlich in Ansehung dessen, was unmittelbar in unserer Gewalt ist, und dann zweitens in dem, was uns Vernunft, als Ergänzung unseres Unvermögens, zur Möglichkeit des höchsten Guts (nach praktischen Principien nothwendig) darbietet und nicht in unserer Gewalt ist, darzustellen suchen.

III.

Von dem

Primat der reinen praktischen Vernunft

in ihrer Verbindung mit der speculativen.

Unter dem Primate zwischen zwei oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu seyn. In engerer praktischer Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Interesses des einen, so ferne ihm (welches keinem andern nachgesetzt werden kann) das Interesse der andern untergeordnet ist. Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein Interesse beilegen, d. i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Principien, bestimmt das Interesse aller Gemüthskräfte, das ihrige aber sich selbst. Das Interesse ihres speculativen Gebrauchs besteht in der Erkenntniss des Objects bis zu den höchsten Principien *a priori*, das des praktischen Gebrauchs in der Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks. Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erforderlich ist, nämlich dass die Principien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Theil ihres Interesses aus, sondern ist die Bedingung überhaupt, Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die blosse Zusammenstimmung mit sich selbst, wird zum Interesse derselben gezählt.

Wenn praktische Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, als was speculative Vernunft für sich, ihr aus ihrer Einsicht darreichen konnte, so führt diese das Primat. Gesetzt aber, sie hätte für sich ursprüngliche Principien *a priori*, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden wären, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entzögen (ob sie zwar derselben auch nicht widersprechen müssten), so ist die Frage, welches Interesse das oberste sey (nicht, welches weichen müsste, denn eines widerstreitet dem andern nicht nothwendig); ob speculative Vernunft, die nichts vom allem dem weiss, was praktische ihr anzunehmen darbietet, diese Sätze aufnehmen, und sie, ob sie gleich für sie überschwänglich sind, mit ihren Begriffen, als einen fremden auf sie übertragenen Besitz, zu vereinigen suchen müsse, oder ob sie berechtigt sey, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, und, nach der Kanonik des Epikur, Alles als leere Vernünftelei auszuschlagen, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch so sehr mit dem Interesse des praktischen (reinen) Gebrauchs verwebt, an sich auch der theoretischen nicht widersprechend wäre, blos weil es wirklich so ferne dem Interesse der speculativen Vernunft Abbruch thut, dass es die Grenzen, die diese sich selbst gesetzt, aufhebt, und sie allem Unsinn oder Wahnsinn der Einbildungskraft preisgiebt.

In der That, so ferne praktische Vernunft als pathologisch bedingt, d. i. das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Princip der Glückseligkeit blos verwaltend, zum Grunde gelegt würde, so liesse sich diese Zumuthung an die speculative Vernunft gar nicht thun. Mohammed's Paradies, oder der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, so wie Jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen, und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben. Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch seyn kann und es wirklich ist, wie das Bewusstseyn des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sey in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien *a priori* urtheilt, und da ist es klar dass, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen dass sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, so bald sie unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen, und sie, mit Allem, was sie als speculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse; doch sich bescheidend, dass dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nämlich praktischen, Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des speculativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist.

In der Verbindung also der reinen speculativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich, dass diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern *a priori* auf die Vernunft selbst gegründet, mithin nothwendig sey. Denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen; weil, wenn sie einander blos beigeordnet (coordinirt) wären, die erstere für sich ihre Grenze enge verschliessen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über Alles ausdehnen, und, wo es ihr Bedürfniss erheischt, jene innerhalb der ihrigen mit zu befassen suchen würde. Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu seyn, und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.

IV.

Die Unsterblichkeit der Seele,

als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muss also eben sowohl möglich seyn, als ihr Object, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpuncte seines Daseyns, fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen praktischen Vernunft, nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein **Postulat** der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so ferne er einem *a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt).

Der Satz von der moralischen Bestimmung unserer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können, ist von dem grössten Nutzen, nicht blos in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der speculativen Vernunft, sondern auch in Ansehung der Religion. In Ermangelung desselben wird entweder das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man es sich als nachsichtlich (indulgent), und so unserer Behaglichkeit angemessen, verkünstelt, oder auch seinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, spannt, und sich in schwärmende, dem Selbsterkenntniss ganz widersprechende theosophische Träume verliert, durch welches beides das unaufhörliche Streben zur pünctlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen unnachsichtlichen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgebots, nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von niedern zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit, möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung Nichts ist, sieht, in dieser für uns endlosen Reihe, das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze, und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlasslich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäss zu seyn, ist in einer einzigen intellectuellen Anschauung des Daseyns vernünftiger Wesen ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewusstseyn seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralischbesseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen*, und so, zwar niemals hier, oder in irgend einem absehlichen künftigen Zeitpuncte seines Daseyns, sondern nur in der (Gott allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner

---

* Die Überzeugung von der Unwandelbarkeit seiner Gesinnung im Fortschritte zum Guten scheint gleichwohl auch einem Geschöpfe für sich unmöglich zu seyn. Um deswillen lässt die christliche Religionslehre sie auch von demselben Geiste, der die Heiligung, d. i. diesen festen Vorsatz und mit ihm das Bewusstseyn der Beharrlichkeit im moralischen Progressus, wirkt, allein abstammen. Aber auch natürlicher Weise darf derjenige, der sich bewusst ist, einen langen Theil seines Lebens bis zu Ende desselben im Fortschritte zum Bessern, und zwar aus ächten moralischen Bewegungsgründen, angehalten zu haben, sich wohl die tröstende Hoffnung, wenn gleich nicht Gewissheit, machen, dass er, auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz, bei diesen Grundsätzen beharren werde, und, wiewohl er in seinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt ist, noch, bei dem verhofften künftigen Anwachs seiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch seiner Pflichten, es jemals hoffen darf, dennoch in diesem Fortschritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Besitz gilt, eine Aussicht in eine selige Zukunft haben; denn dieses ist der Ausdruck, dessen sich die Vernunft bedient, um ein von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges vollständiges Wohl zu bezeichnen, welches eben so, wie Heiligkeit eine Idee ist, welche nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten seyn kann, mithin vom Geschöpfe niemals völlig erreicht wird.

Fortdauer dem Willen desselben (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammenreimt) völlig adäquat zu seyn.

V.

Das Daseyn Gottes,

als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

Das moralische Gesetz führte in der vorhergehenden Zergliederung zur praktischen Aufgabe, welche, ohne allen Beitritt sinnlicher Triebfedern, blos durch reine Vernunft vorgeschrieben wird, nämlich der nothwendigen Vollständigkeit des ersten und vornehmsten Theils des höchsten Guts, der **Sittlichkeit**, und, da diese nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöst werden kann, zum Postulat der *Unsterblichkeit*. Eben dieses Gesetz muss auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen **Glückseligkeit**, eben so uneigennützig, wie vorher, aus blosser unparteiischer Vernunft, nämlich auf die Voraussetzung des Daseyns einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d. i. die *Existenz Gottes*, als zur Möglichkeit des höchsten Guts (welches Object unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft nothwendig verbunden ist) nothwendig gehörig, postuliren. Wir wollen diesen Zusammenhang überzeugend darstellen.

Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, *Alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, ingleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit, durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Übereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig seyn sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen, Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur seyn, und sie, was seine Glückseligkeit betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der nothwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich seyn muss) zu befördern suchen. Also wird auch das Daseyn einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte, postulirt. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Übereinstimmung der Natur nicht blos mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, so ferne diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht blos mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so ferne eine oberste Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemässe Causalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftiges Wesen) und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, so ferne sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. **Gott.** Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniss, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniss verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen, welches, da es nur unter der Bedingung des Daseyns Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen.

Hier ist nun wohl zu bemerken, dass diese moralische Nothwendigkeit subjectiv, d. i. Bedürfniss, und nicht objectiv, d. i. selbst Pflicht sey; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses blos den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht). Auch wird hierunter nicht verstanden, dass die Annehmung des Daseyns Gottes, als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt, nothwendig sey (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst). Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postulirt werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Daseyn anzunehmen also mit dem Bewusstseyn unserer Pflicht verbunden ist, obzwar diese Annehmung selbst für die theoretische Vernunft gehört, in Ansehung deren allein sie als Erklärungsgrund betrachtet, Hypothese, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objects (des höchsten Guts), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht, Glaube, und zwar reiner Vernunftglaube, heissen kann, weil blos reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt.

Aus dieser Deduction wird es nunmehr begreiflich, warum die Griechischen Schulen zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts niemals gelangen konnten, weil sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freiheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne, ihrem Bedünken nach, das Daseyn Gottes dazu zu bedürfen. Zwar thaten sie daran Recht, dass sie das Princip der Sitten unabhängig von diesem Postulat, für sich selbst, aus dem Verhältniss der Vernunft allein zum Willen, festsetzten, und es mithin zur obersten praktischen Bedingung des höchsten Guts machten: es war aber darum nicht die ganze Bedingung der Möglichkeit desselben. Die Epikuräer hatten nun zwar ein ganz falsches Princip der Sitten zum obersten angenommen, nämlich das der Glückseligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl, nach Jedes seiner Neigung, für ein Gesetz untergeschoben, aber darin verfuhren sie doch consequent genug, dass sie ihr höchstes Gut eben so, nämlich der Niedrigkeit ihres Grundsatzes proportionirlich, abwürdigten, und keine grössere Glückseligkeit erwarteten, als die sich durch menschliche Klugheit (wozu auch Enthaltsamkeit und Mässigung der Neigungen gehört) erwerben lässt, die, wie man weiss, kümmerlich genug und nach Umständen sehr verschiedentlich ausfallen muss; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mussten, und die sie zu Gesetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet. Die Stoiker hatten dagegen ihr oberstes praktisches Princip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstellten, nicht allein das moralische Vermögen des Menschen, unter dem Namen eines Weisen, über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt, und Etwas, das aller Menschenkenntniss widerspricht, angenommen, sondern auch, vornämlich das zweite zum höchsten Gut gehörige Bestandstück, nämlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens wollen gelten lassen, sondern ihren Weisen, gleich einer Gottheit, im Bewusstseyn der Vortrefflichkeit seiner Person, von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Übeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen (zugleich auch als frei vom Bösen darstellten), und so wirklich das zweite Element des höchsten Guts, eigene Glückseligkeit, wegliessen, indem sie es blos in Handeln und die Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werthe setzten, und also im Bewusstseyn der sittlichen Denkungsart mit einschlossen, worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können.

Die Lehre des Christenthums[*], wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in diesem

---

[*] Man hält gemeiniglich dafür, die christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinheit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Das stoische System machte das Bewusstseyn der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittliche Gesinnungen wenden sollten, und, ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens, in eine Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Tugend war also bei ihnen ein gewisser Heroism des über thierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen, der ihm selbst genug ist, Andern zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhaben, und keiner Versuchung zu Übertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist. Dieses Alles aber konnten sie nicht thun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinheit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangeliums thut, vorgestellt hätten. Wenn ich unter einer Idee eine Vollkommenheit verstehe, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, so sind die moralischen Ideen darum nichts Überschwängliches, d. i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreichend bestimmen könnten, oder von dem es ungewiss ist, ob ihm überall ein Gegenstand correspondire,

Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reiches Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge thut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d. i. gesetzmässige Gesinnung aus *Achtung* vor dem Gesetz, folglich Bewusstseyn eines continuirlichen Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit, d. i. Beimischung vieler unächter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung, und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nicht als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig lässt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der *Werth* einer dem moralischen Gesetze *völlig* angemessenen Gesinnung ist unendlich, weil alle mögliche Glückseligkeit, im Urtheile eines weisen und alles vermögenden Austheilers derselben, keine

---

wie die Ideen der speculativen Vernunft, sondern dienen, als Urbilder der praktischen Vollkommenheit, zur unentbehrlichen Richtschnur des sittlichen Verhaltens, und zugleich zum *Maassstabe der Vergleichung.* Wenn ich nun die *christliche Moral* von ihrer philosophischen Seite betrachte, so würde sie, mit den Ideen der Griechischen Schulen verglichen, so erscheinen: die Ideen der *Cyniker*, der *Epikuräer*, der *Stoiker* und der *Christen*, sind: die *Natureinfalt*, die *Klugheit*, die *Weisheit* und die *Heiligkeit*. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die Griechischen Philosophen so von einander, dass die Cyniker dazu den gemeinen *Menschenverstand*, die andern nur den Weg der *Wissenschaft*, beide also doch blossen *Gebrauch der natürlichen Kräfte* dazu hinreichend fanden. Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift (wie es auch seyn muss) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben, ihr völlig adäquat zu seyn, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, dass, wenn wir so gut handeln, als in unserm *Vermögen* ist, wir hoffen können, dass, was nicht in unserm Vermögen ist, uns anderweitig werde zu statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht. *Aristoteles* und *Plato* unterschieden sich nur in Ansehung des *Ursprungs* unserer sittlichen Begriffe.

andere Einschränkung hat, als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen zu ihrer Pflicht. Aber das moralische Gesetz für sich verheisst doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht nothwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reiches Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde, Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. Die Heiligkeit der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionirte Wohl aber, die Seligkeit, nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt; weil jene immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande seyn muss, und das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und nothwendig ist, diese aber in dieser Welt, unter dem Namen der Glückseligkeit, gar nicht erreicht werden kann (so viel auf unser Vermögen ankommt), und daher lediglich zum Gegenstande der Hoffnung gemacht wird. Dessen ungeachtet ist das christliche Princip der Moral selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntniss Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute, unter der Bedingung der Befolgung derselben macht, und selbst die eigentliche Triebfeder zu Befolgung der ersteren nicht in die gewünschten Folgen derselben, sondern in die Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letztern allein besteht.

Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion,

d. i. zur Erkenntniss aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkührliche, für sich selbst zufällige Verordnungen, eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen, das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können. Auch hier bleibt daher Alles uneigennützig und blos auf Pflicht gegründet; ohne dass Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn sie zu Principien werden, den ganzen moralischen Werth der Handlungen vernichten. Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen. Dieses aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers, und, obgleich in dem Begriffe des höchsten Guts, als dem eines Ganzen, worin die grösste Glückseligkeit mit dem grössten Maasse sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit, als in der genauesten Proportion verbunden vorgestellt wird, meine eigene Glückseligkeit mit enthalten ist, so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen danach auf Bedingungen strenge einschränkt) der Bestimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Guts angewiesen wird.

Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maasse theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu seyn.

Würdig ist Jemand des Besitzes einer Sache, oder eines Zustandes, wenn, dass er in diesem Besitze sey, mit dem höchsten Gute zusammenstimmt. Man kann jetzt leicht einsehen, dass alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme, weil dieses im Begriffe des höchsten Guts die Bedingung des Übrigen (was zum Zustande gehört), nämlich des Antheils an Glückseligkeit ausmacht. Nun folgt hieraus, dass man die Moral an sich niemals als Glückseligkeitslehre behandeln müsse, d. i. als eine Anweisung der Glückseligkeit theilhaftig zu werden; denn sie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung *(conditio sine qua non)* der letzteren, nicht mit einem Erwerbsmittel derselben zu thun. Wenn sie aber (die blos Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünschen Maassregeln an die Hand giebt) vollständig vorgetragen worden: alsdann allererst kann, nachdem der sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen), der vorher keiner eigennützigen Seele aufsteigen konnte, erweckt, und ihm zum Behuf der Schritt zur Religion geschehen ist, diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden, weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt.

Auch kann man hieraus ersehen, dass, wenn man nach dem letzten Zwecke Gottes in Schöpfung der Welt fragt, man nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in ihr, sondern das höchste Gut nennen müsse, welches jenem Wunsche dieser Wesen noch eine Bedingung, nämlich die, der Glückseligkeit würdig zu seyn, d. i. die Sittlichkeit eben derselben vernünftigen Wesen, hinzufügt, die allein den Maassstab enthält, nach welchem sie allein der ersteren, durch die Hand eines weisen Urhebers, theilhaftig zu werden hoffen können. Denn da Weisheit, theoretisch betrachtet, die Erkenntniss des höchsten Guts, und praktisch, die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute bedeutet, so kann man einer höchsten selbstständigen Weisheit nicht einen Zweck beilegen, der blos auf Gütigkeit gegründet wäre.

Denn dieser ihre Wirkung (in Ansehung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen) kann man nur unter den einschränkenden Bedingungen der Übereinstimmung mit der Heiligkeit* seines Willens, als dem höchsten ursprünglichen Gute angemessen, denken. Daher diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes (vorausgesetzt, dass man diese nicht anthropomorphistisch, als Neigung gepriesen zu werden, denkt) setzten, wohl den besten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung vor seinem Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menschliche Art zu reden) liebenswürdig macht, so ist er durch das erstere ein Gegenstand der Anbetung (Adoration). Selbst Menschen können sich durch Wohlthun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, so dass die grösste Wohlthätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, dass sie nach Würdigkeit ausgeübt wird.

Dass, in der Ordnung der Zwecke, der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst sey, d. i. niemals blos als Mittel von Jemandem (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu seyn, könne gebraucht werden, dass also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig seyn müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das Subject des moralischen Gesetzes, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen, und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur Etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf die Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, die nach seinen allgemeinen Gesetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muss einstimmen können, welchem er sich unterwerfen soll.

---

* Hierbei, und um das Eigenthümliche dieser Begriffe kenntlich zu machen, merke ich nur noch an, dass, da man Gott verschiedene Eigenschaften beilegt, deren Qualität man auch den Geschöpfen angemessen findet, nur dass sie dort zum höchsten Grade erhoben werden, z. B. Macht, Wissenschaft, Gegenwart, Güte etc., unter den Benennungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit etc., es doch drei giebt, die ausschliessungsweise, und doch ohne Beisatz von Grösse, Gott beigelegt werden, und die insgesammt moralisch sind. Er ist der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weise; weil die Begriffe schon die Uneingeschränktheit bei sich führen. Nach der Ordnung derselben ist er denn also auch der heilige Gesetzgeber (und Schöpfer), der gütige Regierer (und Erhalter) und der gerechte Richter. Drei Eigenschaften, die Alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzufügen.

VI.

Über die Postulate

der reinen praktischen Vernunft überhaupt.

Sie gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft mittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, dass er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese nothwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert. Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniss, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaassen könnte.

Diese Postulate sind die der Unsterblichkeit, der Freiheit, positiv betrachtet (als der Causalität eines Wesens, so ferne es zur intelligiblen Welt gehört), und des Daseyns Gottes. Das erste fliesst aus der praktisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer

Ideal unbestimmt lassen musste, dem theologischen Begriffe des Urwesens, Bedeutung (in praktischer Absicht, d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objects eines durch jenes Gesetz bestimmten Willens), als dem obersten Princip des höchsten Guts in einer intelligiblen Welt, durch gewalthabende moralische Gesetzgebung in derselben.

Wird nun aber unser Erkenntniss auf solche Art durch reine praktische Vernunft wirklich erweitert, und ist das, was für die speculative transscendent war, in der praktischen immanent? Allerdings, aber nur in praktischer Absicht. Denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur, noch die intelligible Welt, noch das höchste Wesen, nach dem, was sie an sich selbst sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen im praktischen Begriffe des höchsten Guts vereinigt, als dem Objecte unseres Willens, und völlig *a priori*, durch reine Vernunft, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes, und auch blos in Beziehung auf dasselbe, in Ansehung des Objects, das es gebietet. Wie aber auch nur die Freiheit möglich sey, und wie man sich diese Art von Causalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird dadurch nicht eingesehen, sondern nur, dass eine solche sey, durch das moralische Gesetz und zu dessen Behuf postulirt. So ist es auch mit den übrigen Ideen bewandt, die nach ihrer Möglichkeit kein menschlicher Verstand jemals ergründen, aber auch, dass sie nicht wahre Begriffe sind, keine Sophisterei der Überzeugung, selbst des gemeinsten Menschen, jemals entreissen wird.

VII.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntniss, als speculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich sey?

Wir wollen diese Frage, um nicht zu abstract zu werden, sofort in Anwendung auf den vorliegenden Fall beantworten. — Um ein reines Erkenntniss praktisch zu erweitern, muss eine Absicht *a priori* gegeben seyn, d. i. ein Zweck, als Object (des Willens), welches, unabhängig von allen theologischen Grundsätzen, durch einen den Willen unmittelbar bestimmenden (kategorischen) Imperativ, als praktisch nothwendig vorgestellt wird, und das ist hier das höchste Gut. Dieses ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe (für die sich, weil sie blosse reine Vernunftbegriffe sind, keine correspondirende Anschauung, mithin, auf dem theoretischen Wege, keine objective Realität finden lässt) vorauszusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit und Gott. Also wird durch das praktische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objecte der reinen speculativen Vernunft, die objective Realität, welche diese ihnen nicht sichern konnte, postulirt; wodurch denn die theoretische Erkenntniss der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber blos darin besteht, dass jene für sie sonst problematische (blos denkbare) Begriffe, jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres, und zwar praktisch schlechthin nothwendigen, Objects des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen. Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in *theoretischer Absicht* nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen. Denn da nichts weiter durch praktische Vernunft hierbei geleistet worden, als dass jene Begriffe real sind, und wirklich ihre (möglichen) Objecte haben, dabei aber uns nichts von Anschauung derselben gegeben wird (welches auch nicht gefordert werden kann), so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich. Folglich hilft uns diese Eröffnung nicht im Mindesten in speculativer Absicht, wohl aber in Ansehung des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, zur Erweiterung dieses unseres Erkenntnisses. Die obigen drei Ideen der speculativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transscendente) *Gedanken*, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches Gesetz, als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dieses sich *zum Objecte zu machen* gebietet, objective Realität, d. i. wir werden durch jenes angewiesen, dass sie *Objecte haben*, ohne doch, wie sich ihr Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können, und das ist auch noch nicht Erkenntniss *dieser Objecte*; denn man kann dadurch gar nichts über sie synthetisch urtheilen, noch die Anwendung derselben theoretisch bestimmen, mithin von ihnen gar keinen theoretischen Gebrauch der Vernunft machen, als worin eigentlich alle speculative Erkenntniss derselben besteht. Aber dennoch ward das theoretische Erkenntniss, *zwar nicht dieser Objecte*, aber der Vernunft überhaupt, dadurch so ferne erweitert, dass durch die praktischen Postulate jenen Ideen doch *Objecte gegeben* wurden, indem ein blos problematischer Gedanke dadurch allererst objective Realität bekam. Also war es keine Erweiterung der Erkenntniss *von gegebenen übersinnlichen Gegenständen*, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntniss derselben in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt, so ferne als sie genöthigt wurde, dass es *solche Gegenstände gebe*, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen, mithin dieses Erkenntniss von den Objecten (die ihr nunmehr aus praktischem Grunde, und auch nur zum praktischen Gebrauche, gegeben werden) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transscendent und ohne Object sind, lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden sie immanent und constitutiv, indem sie Gründe der Möglichkeit sind. Das nothwendige Object der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen, da sie, ohne dies, transscendent und blos regulative Principien der speculativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern, auferlegen. Ist aber die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie, als speculative Vernunft (eigentlich nur zur Sicherung ihres praktischen Gebrauchs) negativ, d. i. nicht erweiternd, sondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einerseits den Anthropomorphism als den Quell der Superstition, oder scheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeinte Erfahrung, andererseits den Fanaticism, der sie durch übersinnliche Anschauung oder dergleichen Gefühle verspricht, abzuhalten, welches Alles Hindernisse des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft sind, deren Abwehrung also zu der Erweiterung unserer Erkenntniss in praktischer Absicht allerdings gehört, oder dass es dieser widerspricht, zugleich zu gestehen, dass die Vernunft in speculativer Absicht dadurch im Mindesten nichts gewonnen habe.

Zu jedem Gebrauche der Vernunft in Ansehung eines Gegenstandes werden reine Verstandesbegriffe (Kategorien) erfordert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese können zum theoretischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntniss nur angewandt werden, so ferne ihnen zugleich Anschauung (die jederzeit sinnlich ist) untergelegt wird, und also blos, um durch sie ein Object möglicher Erfahrung vorzustellen. Nun sind hier aber *Ideen* der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können, das, was ich durch Kategorien denken müsste, um es zu erkennen. Allein es ist hier auch nicht um das theoretische Erkenntniss der Objecte dieser Ideen, sondern nur darum, dass sie überhaupt Objecte haben, zu thun. Diese Realität verschafft reine praktische Vernunft, und hierbei hat die theoretische Vernunft nichts weiter zu thun, als jene Objecte durch Kategorien blos zu *denken*, welches, wie wir sonst deutlich gewiesen haben, ganz wohl, ohne Anschauung (weder sinnliche, noch übersinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Kategorien im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken, ihren Sitz und Ursprung haben, und sie immer nur ein Object überhaupt bedeuten, *auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag*. Nun ist den Kategorien, so ferne sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Object in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, *dass ein solches wirklich sey*, mithin die Kategorie, als eine blosse Gedankenform, hier nicht leer sey, sondern Bedeutung habe, durch ein Object, welches die praktische Vernunft im Begriffe des höchsten Guts ungezweifelt darbietet, die *Realität der Begriffe*, die zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts gehören, hinreichend gesichert, ohne gleichwohl durch diesen Zuwachs die mindeste Erweiterung des Erkenntnisses nach theoretischen Grundsätzen zu bewirken.

* * *

Wenn nächstdem diese Ideen von Gott, einer intelligiblen Welt (dem Reiche Gottes) und der Unsterblichkeit durch Prädicate bestimmt werden, die von unserer eigenen Natur hergenommen sind, so darf man diese Bestimmung weder als *Versinnlichung* jener reinen Vernunftideen

(Anthropomorphismen), noch als überschwängliches Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände ansehen; denn diese Prädicate sind keine andern als Verstand und Wille, und zwar so im Verhältnisse gegen einander betrachtet, als sie im moralischen Gesetze gedacht werden müssen, also nur, so weit von ihnen ein reiner praktischer Gebrauch gemacht wird. Von allem Übrigen, was diesen Begriffen psychologisch anhängt, d. i. so ferne wir diese unsere Vermögen in ihrer Ausübung empirisch beobachten (z. B. dass der Verstand des Menschen discursiv ist, seine Vorstellungen also Gedanken, nicht Anschauungen sind, dass diese in der Zeit auf einander folgen, dass sein Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Existenz seines Gegenstandes behaftet ist u. s. w., welches im höchsten Wesen so nicht seyn kann), wird alsdann abstrahirt, und so bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verstandeswesen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erforderlich ist, sich ein moralisches Gesetz zu denken, mithin zwar ein Erkenntniss Gottes, aber nur in praktischer Beziehung, wodurch, wenn wir den Versuch machen, es zu einem theoretischen zu erweitern, wir einen Verstand desselben bekommen, der nicht denkt, sondern anschaut, einen Willen, der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht im Mindesten abhängt (ich will nicht einmal der transscendentalen Prädicate erwähnen, als z. B. eine Grösse der Existenz, d. i. Dauer, die aber nicht in der Zeit, als dem einzigen und möglichen Mittel uns Daseyn als Grösse vorzustellen, statt findet), lauter Eigenschaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zum Erkenntnisse des Gegenstandes tauglich machen können, und dadurch belehrt werden, dass sie niemals zu einer Theorie von übersinnlichen Wesen gebraucht werden können, und also, auf dieser Seite, ein speculatives Erkenntniss zu gründen gar nicht vermögen, sondern ihren Gebrauch lediglich auf die Ausübung des moralischen Gesetzes einschränken.

Dieses Letztere ist so augenscheinlich, und kann so klar durch die That bewiesen werden, dass man getrost alle vermeinte natürliche Gottesgelehrte (ein wunderlicher Name[*]) auffordern dann, auch nur eine diesen ihren Gegenstand (über die blos ontologischen Prädicate hinaus) bestimmende Eigenschaft, etwa des Verstandes, oder des Willens, zu nennen, an der man nicht unwidersprechlich darthun könnte, dass, wenn man alles Anthropomorphistische davon absondert, uns nur das blosse Wort übrig bleibe, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretischen Erkenntniss gehofft werden dürfte. In Ansehung des Praktischen aber bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältnisses übrig, welchem das praktische Gesetz (das gerade dieses Verhältniss des Verstandes zum Willen *a priori* bestimmt) objective Realität verschafft. Ist dieses nun einmal geschehen, so wird dem Begriffe des Objects eines moralisch bestimmten Willens (dem des höchsten Guts) und mit ihm den Bedingungen seiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes (zu keinem speculativen Behuf), gegeben.

Nach diesen Erinnerungen ist nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: ob der Begriff von Gott ein zur Physik (mithin auch zur Metaphysik, als die nur die reinen Principien *a priori* der ersteren in allgemeiner Bedeutung enthält), oder ein zur Moral gehöriger Begriff sey! Natureinrichtungen, oder deren Veränderung zu erklären, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung, und überall ein Geständniss, man sey mit seiner Philosophie zu Ende; weil man genöthigt ist, etwas, wovon man sonst für sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphysik aber von der Kenntniss dieser Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz durch sichere Schlüsse zu gelangen, ist darum unmöglich, weil wir diese Welt als das vollkommenste mögliche Ganze, mithin, zu diesem Behuf, alle mögliche Welten (um sie mit dieser vergleichen zu können) erkennen, mithin allwissend seyn müssten, um zu sagen, dass sie nur durch einen Gott (wie wir uns diesen Begriff denken müssen), möglich war. Vollends aber die Existenz dieses Wesens aus blossen Begriffen zu erkennen, ist schlechterdings unmöglich, weil ein jeder Existentialsatz, d. i. der, welcher von einem Wesen, von dem ich mir einen Begriff mache, sagt, dass er existire, ein synthetischer Satz ist, d. i. ein solcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm sage, als im Begriffe gedacht war: nämlich dass diesem Begriffe im Verstande noch ein Gegenstand ausser dem Verstande correspondirend gesetzt sey, welches offenbar unmöglich ist, durch irgend einen Schluss herauszubringen. Also bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu diesem Erkenntnisse zu gelangen, da sie nämlich, als reine Vernunft, von dem obersten Princip ihres reinen praktischen Gebrauchs ausgehend (indem dieser ohnedies blos auf die Existenz von Etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet ist), ihr Object bestimmt. Und da zeigt sich, nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nämlich der nothwendigen Richtung des Willens auf das höchste Gut, die Nothwendigkeit, ein solches Urwesen, in

---

[*] Gelehrsamkeit ist eigentlich nur der Inbegriff historischer Wissenschaften. Folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein Gottesgelehrter heissen. Wollte man aber auch den, der im Besitze von Vernunftwissenschaften (Mathematik und Philosophie) ist, einen Gelehrten nennen, obgleich dieses schon der Wortbedeutung (als die jederzeit nur dasjenige, was man durchaus gelehrt werden muss, und was man also nicht von selbst, durch Vernunft, erfinden kann, zur Gelehrsamkeit zählt) widerstreiten würde: so möchte wohl der Philosoph mit seiner Erkenntniss Gottes, als positiver Wissenschaft eine zu schlechte Figur machen, um sich deshalb einen Gelehrten nennen zu lassen.

Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten in der Welt, anzunehmen, sondern, was das Merkwürdigste ist, etwas, das dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens. Da wir diese Welt nur zu einem kleinen Theile kennen, noch weniger sie mit allen möglichen Welten vergleichen können, so können wir von ihrer Ordnung, Zweckmässigkeit und Grösse wohl auf einen weisen, gütigen, mächtigen etc. Urheber derselben schliessen, aber nicht auf seine Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht u. s. w. Man kann auch gar wohl einräumen: dass man diesen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte ganz vernünftige Hypothese zu ergänzen wohl befugt sey; dass nämlich, wenn in so viel Stücken, als sich unserer näheren Kenntniss darbieten, Weisheit, Gütigkeit etc. hervorleuchtet, in allen übrigen es eben so seyn werde, und es also vernünftig sey, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beizulegen; aber das sind keine Schlüsse, wodurch wir uns auf unsere Einsicht etwas dünken, sondern nur Befugnisse, die man uns nachsehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebrauch zu machen. Der Begriff von Gott bleibt also auf dem empirischen Wege (der Physik) immer ein nicht genau bestimmter Begriff von der Vollkommenheit des ersten Wesens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für angemessen zu halten (mit der Metaphysik aber in ihrem transscendentalen Theile ist gar nichts auszurichten).

Ich versuche nun, diesen Begriff an das Object der praktischen Vernunft zu halten, und da finde ich, dass der moralische Grundsatz ihn nur als möglich, unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster Vollkommenheit, zulasse. Er muss allwissend seyn, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemessenen Folgen zu ertheilen; eben so allgegenwärtig, ewig, u. s. w. Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft, den Begriff des Urwesens als höchsten Wesens, welches der physische (und höher fortgesetzt der metaphysische), mithin der ganze speculative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die speculative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir, als Postulaten derselben in ihrem praktischen Gebrauche, oben gehandelt haben.

Wenn man in der Geschichte der Griechischen Philosophie über den Anaxagoras hinaus keine deutlichen Spuren einer reinen Vernunfttheologie antrifft, so ist der Grund nicht darin gelegen, dass es den älteren Philosophen an Verstande und Einsicht fehlte, um durch den Weg der Speculation, wenigstens mit Beihülfe einer ganz vernünftigen Hypothese, sich dahin zu erheben: was konnte leichter, was natürlicher seyn, als der sich von selbst Jedermann darbietende Gedanke, statt unbestimmter Grade der Vollkommenheit verschiedener Weltursachen, eine einzige vernünftige anzunehmen, die alle Vollkommenheit hat? Aber die Uebel in der Welt schienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu seyn, um zu einer solchen Hypothese sich für berechtigt zu halten. Mithin zeigten sich darin eben Verstand und Einsicht, dass sie sich jene nicht erlaubten, und vielmehr in den Natursachen herum suchten, ob sie unter ihnen nicht die zu Urwesen erforderliche Beschaffenheit und Vermögen antreffen möchten. Aber nachdem dieses scharfsinnige Volk so weit in Nachforschungen fortgerückt war, selbst sittliche Gegenstände, darüber andere Völker niemals mehr als geschwatzt haben, philosophisch zu behandeln: da fanden sie allererst ein neues Bedürfniss, nämlich ein praktisches, welches nicht ermangelte, ihnen den Begriff des Urwesens bestimmt anzugeben, wobei die speculative Vernunft das Zusehen hatte, höchstens noch das Verdienst, einen Begriff, der nicht auf ihrem Boden erwachsen war, auszuschmücken, und mit einem Gefolge von Bestätigungen aus der Naturbetrachtung, die nun allererst hervortraten, wohl nicht das Ansehen desselben (welches schon gegründet war), sondern vielmehr nur das Gepränge mit vermeinter theoretischer Vernunfteinsicht zu befördern.

* * *

Aus diesen Erinnerungen wird der Leser der Krit. d. r. spec. Vernunft sich vollkommen überzeugen: wie höchstnöthig, wie erspriesslich für Theologie und Moral, jene mühsame Deduction der Kategorien war. Denn dadurch allein kann verhütet werden, sie, wenn man sie im reinen Verstande setzt, mit Plato, für angeboren zu halten, und darauf überschwängliche Anmaassungen mit Theorien des Übersinnlichen, wovon man kein Ende absieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngespenstern zu machen; wenn man sie aber für erworben hält, zu verhüten, dass man, mit Epikur, allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in praktischer Absicht, blos auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränke. Nun aber, nachdem die Kritik in jener Deduction erstlich bewies, dass sie nicht empirischen Ursprungs seyen, sondern *a priori* im reinen Verstande ihren Sitz und Quelle haben; zweitens auch, dass, da sie auf Gegenstände überhaupt, unabhängig von ihrer Anschauung, bezogen werden, sie zwar nur in Anwendung auf empirische Gegenstände theoretisches Erkenntniss zu Stande bringen, aber doch auch, auf einen durch reine praktische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt, zum bestimmten Denken des Übersinnlichen dienen, jedoch nur, so ferne dieses blos durch solche Prädicate bestimmt wird, die nothwendig zur reinen *a priori* gegebenen praktischen Absicht und deren Möglichkeit gehören. Speculative Einschränkung der reinen Vernunft und praktische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige *Verhältniss* der *Gleichheit*, worin Vernunft überhaupt zweckmässig gebraucht werden kann, und dieses Beispiel beweist besser, als sonst eines, dass der Weg zur *Weisheit*, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse, wovon man aber, dass diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann.

VIII.

Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft.

Ein *Bedürfniss* der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche führt nur auf *Hypothesen*, das der reinen praktischen Vernunft aber zu *Postulaten*; denn im ersteren Falle steige ich vom Abgeleiteten so hoch hinauf in die Reihe der Gründe, *wie ich will*, und bedarf eines Urgrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z. B. der Causalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objective Realität zu geben, sondern nur um meine forschende Vernunft in Ansehung desselben vollständig zu befriedigen. So sehe ich Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur vor mir, und bedarf nicht, um mich von deren *Wirklichkeit* zu versichern, zur Speculation zu schreiten, sondern nur um sie zu *erklären*, eine *Gottheit*, als deren Ursache, *voraus zu setzen*; da denn, weil von einer Wirkung der Schluss auf eine bestimmte, vornämlich so genau und so vollständig bestimmte Ursache, als wir an Gott zu denken haben, immer unsicher und misslich ist, eine solche Voraussetzung nicht weitergebracht werden kann, als zu dem Grade der, für uns Menschen, allervernünftigsten

Meinung*. Dagegen ist ein Bedürfniss der reinen *praktischen Vernunft* auf eine *Pflicht* gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstande meines Willens zu machen, um es nach allen meinen Kräften zu befördern; wobei ich aber die Möglichkeit desselben, mithin auch die Bedingungen dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, voraussetzen muss, weil ich diese durch meine speculative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann. Diese Pflicht gründet sich auf ein, freilich von diesen letzteren Voraussetzungen ganz unabhängiges, für sich selbst apodiktisch gewisses, nämlich das moralische Gesetz, und ist, so ferne, keiner anderweitigen Unterstützung durch theoretische Meinung von der innern Beschaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung, oder eines ihr vorstehenden Regierers, bedürftig, um uns auf das Vollkommenste zu unbedingt gesetzmässigen Handlungen zu verbinden. Aber der subjective Effect dieses Gesetzes, nämlich die ihm angemessene und durch dasselbe auch nothwendige *Gesinnung*, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, dass das letztere *möglich* sey, widrigenfalls es praktisch unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre. Nun betreffen obige Postulate nur die physischen oder metaphysischen, mit einem Worte, in der Natur der Dinge liegenden Bedingungen der *Möglichkeit* des höchsten

---

* Aber selbst auch hier würden wir nicht ein Bedürfniss *der Vernunft* vorschützen können, läge nicht ein problematischer, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen, nämlich der eines schlechterdings nothwendigen Wesens. Dieser Begriff will nun bestimmt seyn, und das ist, wenn der Trieb zur Erweiterung dazu kommt, der objective Grund eines Bedürfnisses der speculativen Vernunft, nämlich den Begriff eines nothwendigen Wesens, welches andern zum Urgrunde dienen soll, näher zu bestimmen, und dieses letzte also wodurch kenntlich zu machen. Ohne solche vorausgehende nothwendige Probleme giebt es keine *Bedürfnisse*, wenigstens nicht der *reinen Vernunft*; die übrigen sind Bedürfnisse der *Neigung*.

Guts, aber nicht zum Behuf einer beliebigen speculativen Absicht, sondern eines praktisch nothwendigen Zweks des reinen Vernunftwillens, der hier nicht *wählt*, sondern einem unnachlasslichen Vernunftgebote *gehorcht*, welches seinen Grund, *objectiv*, in der Beschaffenheit der Dinge hat, so wie sie durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müssen, und gründet sich nicht etwa auf *Neigung*, die zum Behuf dessen, was wir aus blos *subjectiven* Gründen *wünschen*, sofort die Mittel dazu als möglich, oder den Gegenstand wohl gar als wirklich, anzunehmen keineswegs berechtigt ist. Also ist dieses ein *Bedürfniss in schlechterdings nothwendiger Absicht*, und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht blos als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht; und, zugestanden, dass das reine moralische Gesetz Jedermann, als Gebot (nicht als Klugheitsregel), unnachlasslich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich *will*, dass ein Gott, dass mein Daseyn in dieser Welt, auch ausser der Naturverknüpfung, noch ein Daseyn in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch dass meine Dauer endlos sey, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das Einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen *darf*, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande seyn möchte *.

* * *

---

* Im Deutschen Museum, Febr. 1787, findet sich eine Abhandlung von einem sehr feinen und hellen Kopfe, dem sel. *Wizenmann*, dessen früher Tod zu bedauern ist, darin er die Befugniss, aus einem Bedürfnisse auf die objective Realität des Gegenstandes desselben zu schliessen, bestreitet, und seinen Gegenstand durch das Beispiel eines *Verliebten* erläutert, der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche blos sein Hirngespinnst ist, vernarrt hätte, schliessen wollte, dass ein solches Object wirklich wo existire. Ich gebe ihm hierin vollkom-

Um bei dem Gebrauche eines noch so ungewohnten Begriffs, als der eines reinen praktischen Vernunftglaubens ist, Missdeutungen zu verhüten, sey mir erlaubt, noch eine Anmerkung hinzuzufügen. — Es sollte fast scheinen, als ob dieser Vernunftglaube hier selbst als Gebot angekündigt werde, nämlich das höchste Gut für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird, ist ein Unding. Man erinnere sich aber der obigen Auseinandersetzung dessen, was im Begriffe des höchsten Guts anzunehmen verlangt wird, und man wird inne werden, dass diese Möglichkeit anzunehmen gar nicht geboten werden dürfe, und keine praktischen Gesinnungen fordere, sie einzuräumen, sondern dass speculative Vernunft sie ohne Gesuch zugeben müsse; denn dass eine, dem moralischen Gesetze angemessene, Würdigkeit der vernünftigen Wesen in der Welt, glücklich zu seyn, mit einem dieser proportionirten Besitze dieser Glückseligkeit in Verbindung an sich unmöglich sey, kann doch Niemand behaupten wollen. Nun giebt uns in Ansehung des ersten Stücks des höchsten Guts, nämlich was die Sittlichkeit betrifft, das moralische Gesetz blos ein Gebot, und, die Möglichkeit jenes Bestandstücks zu bezweifeln, wäre eben so viel, als das moralische Gesetz

---

men Recht, in allen Fällen, wo das Bedürfniss auf Neigung gegründet ist, die nicht einmal nothwendig für den, der damit angefochten ist, die Existenz ihres Objects postuliren kann, vielweniger eine für Jedermann gültige Forderung enthält, und daher ein blos subjectiver Grund der Wünsche ist. Hier aber ist es ein Vernunftbedürfniss, aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze entspringend, welches jedes vernünftige Wesen nothwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur *a priori* berechtigt, und die letztern von dem vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht. Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem grössten Vermögen wirklich zu machen; daher muss es doch auch möglich seyn; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objectiver Möglichkeit nothwendig ist. Die Voraussetzung ist so nothwendig, als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist.

selbst in Zweifel ziehen. Was aber das zweite Stück jenes Objects, nämlich die jener Würdigkeit durchgängig angemessene Glückseligkeit, betrifft, so ist zwar, die Möglichkeit derselben überhaupt einzuräumen, gar nicht eines Gebots bedürftig, denn die theoretische Vernunft hat selbst nichts dawider: nur *die Art*, wie wir uns eine solche Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit denken sollen, hat etwas an sich, in Ansehung dessen uns eine *Wahl* zukommt, weil theoretische Vernunft hierüber nichts mit apodiktischer Gewissheit entscheidet, und, in Ansehung dieser, kann es ein moralisches Interesse geben, das den Ausschlag giebt.

Oben hatte ich gesagt, dass, nach einem blossen Naturgange in der Welt, die genau dem sittlichen Werthe angemessene Glückseligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten sey, und dass also die Möglichkeit des höchsten Guts von dieser Seite nur unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einschränkung dieses Urtheils auf die *subjectiven* Bedingungen unserer Vernunft zurück, um nur dann allererst, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher bestimmt werden sollte, davon Gebrauch zu machen. In der That ist die genannte Unmöglichkeit *blos subjectiv*, d. i. unsere Vernunft findet es *ihr unmöglich*, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmässigen Zusammenhang, zwischen zwei nach so verschiedenen Gesetzen sich ereignenden Weltbegebenheiten, nach einem blossen Naturlaufe, begreiflich zu machen; ob sie zwar, wie bei Allem, was sonst in der Natur Zweckmässiges ist, die Unmöglichkeit desselben nach allgemeinen Naturgesetzen, doch auch nicht beweisen, d. i. aus objectiven Gründen hinreichend darthun kann.

Allein jetzt kommt ein Entscheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der speculativen Vernunft den Ausschlag zu geben. Das Gebot, das höchste Gut zu befördern, ist objectiv (in der praktischen Vernunft), die Möglichkeit desselben überhaupt gleichfalls objectiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat) gegründet. Allein die Art, wie wir uns diese Möglichkeit vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen, ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objectiv nicht entscheiden. Hier tritt nun eine subjective Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität (die unter einem objectiven Gesetze der Vernunft steht) allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten, als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts, zu denken. Da nun die Beförderung desselben, und also die Voraussetzung seiner Möglichkeit, objectiv (aber nur der praktischen Vernunft zu Folge) nothwendig ist, zugleich aber die Art, auf welche Weise wir es uns als möglich denken wollen, in unserer Wahl steht, in welcher aber ein freies Interesse der reinen praktischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers entscheidet: so ist das Princip, das unser Urtheil hierin bestimmt, zwar subjectiv, als Bedürfniss, aber auch zugleich als Beförderungsmittel dessen, was objectiv (praktisch) nothwendig ist, der Grund einer Maxime des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d. i. ein reiner praktischer Vernunftglaube. Dieser ist also nicht geboten, sondern, als freiwillige, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdies noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urtheils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen; kann also öfters selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben gerathen.

IX.

Von der
der praktischen Bestimmung des Menschen
weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnissvermögen.

Wenn die menschliche Natur zum höchsten Gute zu streben bestimmt ist, so muss auch das Maass ihrer Erkenntnissvermögen, vornämlich ihr Verhältniss unter einander, als zu diesem Zwecke schicklich angenommen werden. Nun beweist aber die Kritik der reinen *speculativen* Vernunft die grösste Unzulänglichkeit derselben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen, ob sie zwar die natürlichen und nicht zu übersehenden Winke eben derselben Vernunft, ingleichen die grossen Schritte, die sie thun kann, nicht verkennt, um sich diesem grossen Ziele, das ihr ausgesteckt ist, zu nähern, aber doch, ohne es jemals für sich selbst, sogar mit Beihülfe der grössten Naturkenntniss, zu erreichen. Also scheint die Natur hier uns nur *stiefmütterlich* mit einem zu unserem Zwecke benöthigten Vermögen versorgt zu haben.

Gesetzt nun, sie wäre hierin unserm Wunsche willfährig gewesen, und hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit oder Erleuchtung ertheilt, die wir gern besitzen möchten, oder in deren Besitze Einige wohl gar *wähnen*, sich wirklich zu befinden, was würde allem Ansehen nach wohl die Folge hiervon seyn? Woferne nicht zugleich unsere ganze Natur umgeändert wäre, so würden die *Neigungen*, die doch allemal das erste Wort haben, zuerst ihre Befriedigung, und, mit vernünftiger Überlegung verbunden, ihre grösstmögliche und dauernde Befriedigung, unter dem Namen der *Glückseligkeit*, verlangen; das moralische Gesetz würde nachher sprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten, und sogar sie alle insgesammt einem höheren, auf keine Neigung Rücksicht nehmenden, Zwecke zu unterwerfen. Aber statt des Streites, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmälig moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen liegen (denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewissheit uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern). Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die Gesinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflösst werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber sogleich bei Hand, und äusserlich ist, die Vernunft also sich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehrsten gesetzmässigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existiren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen blossen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, Alles gut gesticuliren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen seyn würde. Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung unserer Vernunft, nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Daseyn und seine Herrlichkeit nur muthmaassen, nicht erblicken, oder klar beweisen lässt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns Etwas mit Sicherheit zu verheissen, oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch, Aussichten ins Reich des Übersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt; so kann wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person und nicht blos seinen Handlungen angemessen ist. Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, dass die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden liess.

Der

Kritik der praktischen Vernunft

zweiter Theil.

Methodenlehre

der

reinen praktischen Vernunft.

9 [illegible]

Unter der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft kann man nicht die Art (sowohl im Nachdenken, als im Vortrage) mit reinen praktischen Grundsätzen in Absicht auf ein wissenschaftliches Erkenntniss derselben zu verfahren, verstehen, welches man sonst im theoretischen eigentlich allein Methode nennt (denn populaires Erkenntniss bedarf einer Manier, Wissenschaft aber einer Methode, d. i. eines Verfahrens nach Principien der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntniss allein ein System werden kann). Vielmehr wird unter dieser Methodenlehre die Art verstanden, die man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth, Einfluss auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen könne.

Nun ist zwar klar, dass diejenigen Bestimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moralisch machen und ihnen einen sittlichen Werth geben, die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes und die objectiv nothwendige Befolgung desselben als Pflicht, als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgestellt werden müssen, weil sonst zwar Legalität der Handlungen, aber nicht Moralität der Gesinnungen bewirkt werden würde. Allein nicht so klar, vielmehr beim ersten Anblicke ganz unwahrscheinlich, muss es Jedermann vorkommen, dass auch subjectiv jene Darstellung der reinen Tugend mehr Macht über das menschliche Gemüth haben und eine weit stärkere Triebfeder abgeben könne, selbst jene Legalität der Handlungen zu bewirken, und kräftigere Entschliessungen hervorzubringen, das Gesetz, aus reiner Achtung vor demselben, jeder anderer Rücksicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus Vorspiegelungen von Vergnügen und überhaupt allem dem, was man zur Glückseligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen von Schmerz und Übeln jemals wirken können. Gleichwohl ist es wirklich so bewandt, und wäre es nicht so mit der menschlichen Natur beschaffen, so würde auch keine Vorstellungsart des Gesetzes durch Umschweife und empfehlende Mittel jemals Moralität der Gesinnung hervorbringen. Alles wäre lauter Gleissnerei, das Gesetz würde gehasst, oder wohl gar verachtet, indessen doch um eigenen Vortheils willen befolgt werden. Der Buchstabe des Gesetzes (Legalität) würde in unsern Handlungen anzutreffen seyn, der Geist derselben aber in unsern Gesinnungen (Moralität) gar nicht, und da wir mit aller unserer Bemühung uns doch in unserm Urtheile nicht ganz von der Vernunft los machen können, so würden wir unvermeidlich in unsern eigenen Augen als nichtswürdige, verworfene Menschen erscheinen müssen, wenn wir uns gleich für diese Kränkung vor dem innern Richterstuhl dadurch schadlos zu halten versuchten, dass wir uns an den Vergnügen ergötzten, die ein von uns angenommenes natürliches oder göttliches Gesetz, unserm Wahne nach, mit dem Maschinenwesen ihrer Polizei, die sich blos nach dem richtete, was man thut, ohne sich um die Bewegungsgründe, warum man es thut, zu bekümmern, verbunden hätte.

Zwar kann man nicht in Abrede seyn, dass, um ein entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerst ins Geleis des moralisch Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein sobald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband, nur einige Wirkung gethan hat, so muss durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, dass er der einzige ist, welcher einen Charakter (praktische consequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm selbst unerwartete Kraft giebt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, so ferne sie herrschend werden will, loszureissen, und in der Unabhängigkeit seiner intelligiblen Natur und der Seelengrösse, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden. Wir wollen also diese Eigenschaft unseres Gemüths, diese Empfänglichkeit eines reinen moralischen Interesse, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend, wenn sie gehörig ans menschliche Herz gebracht wird, als die mächtigste, und, wenn es auf die Dauer und Pünctlichkeit in Befolgung moralischer Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten, durch Beobachtungen, die ein Jeder anstellen kann, beweisen; wobei doch zugleich erinnert werden muss, dass, wenn diese Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines solchen Gefühls, nicht aber dadurch zu Stande gebrachte sittliche Besserung beweisen, dieses der einzigen Methode, die objectiv praktischen Gesetze der reinen Vernunft durch blosse reine Vorstellung der Pflicht subjectiv praktisch zu machen, keinen Abbruch thue, gleich als ob sie eine leere Phantastèrei wäre. Denn da diese Methode noch niemals in Gang gebracht worden, so kann auch die Erfahrung noch nichts von ihrem Erfolg aufzeigen, sondern man kann nur Beweisthümer der Empfänglichkeit solcher Triebfedern fordern, die ich jetzt kürzlich vorlegen und danach die Methode der Gründung und Cultur ächter moralischer Gesinnungen, mit Wenigem, entwerfen will.

Wenn man auf den Gang der Gespräche in gemischten Gesellschaften, die nicht blos aus Gelehrten und Vernünftlern, sondern auch aus Leuten von Geschäften oder Frauenzimmern bestehen, Acht hat, so bemerkt man, dass, ausser dem Erzählen und Scherzen, noch eine Unterhaltung, nämlich das Raisonniren, darin Platz findet, weil das Erstere, wenn es Neuigkeit, und, mit ihr, Interesse bei sich führen soll, bald erschöpft, das Zweite aber leicht schaal wird.

Unter allem Raisonniren ist aber keines, was mehr den Beitritt der Personen, die sonst bei allem Vernünfteln bald lange Weile haben, erregt, und eine gewisse Lebhaftigkeit in die Gesellschaft bringt, als das über den sittlichen Werth dieser oder jener Handlung, dadurch der Charakter irgend einer Person ausgemacht werden soll. Diejenigen, welchen sonst alles Subtile und Grüblerische in theoretischen Fragen trocken und verdriesslich ist, treten bald bei, wenn es darauf ankommt, den moralischen Gehalt einer erzählten guten oder bösen Handlung auszumachen, und sind so genau, so grüblerisch, so subtil, Alles, was die Reinheit der Absicht, und mithin den Grad der Tugend in derselben vermindern, oder auch nur verdächtig machen könnte, auszusinnen, als man bei keinem Objecte der Speculation sonst von ihnen erwartet. Man kann in diesen Beurtheilungen oft den Charakter der über Andere urtheilenden Personen selbst hervorschimmern sehen, deren Einige vorzüglich geneigt scheinen, indem sie ihr Richteramt, vornämlich über Verstorbene, ausüben, das Gute, das von dieser oder jener That derselben erzählt wird, wider alle kränkenden Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen sittlichen Werth der Person wider den Vorwurf der Verstellung und geheimen Bösartigkeit zu vertheidigen, Andere dagegen mehr auf Anklagen und Beschuldigungen sinnen, diesen Werth anzufechten. Doch kann man den Letztern nicht immer die Absicht beimessen, Tugend aus allen Beispielen der Menschen gänzlich wegvernünfteln zu wollen, um sie dadurch zum leeren Namen zu machen, sondern es ist oft nur wohlgemeinte Strenge in Bestimmung des ächten sittlichen Gehalts, nach einem unnachsichtlichen Gesetze, mit welchem und nicht mit Beispielen verglichen der Eigendünkel im Moralischen sehr sinkt, und Demuth nicht etwa blos gelehrt, sondern bei scharfer Selbstprüfung von Jedem gefühlt wird. Dennoch kann man den Vertheidigern der Reinheit der Absicht in gegebenen Beispielen es mehrentheils ansehen, dass sie ihr da, wo sie die Vermuthung der Rechtschaffenheit für sich hat, auch den mindesten Fleck gern abwischen möchten, aus dem Bewegungsgrunde, damit, wenn allen Beispielen ihre Wahrhaftigkeit bestritten und aller menschlichen Tugend die Lauterkeit weggeleugnet würde, diese nicht endlich gar für ein blosses Hirngespinnst gehalten, und so alle Bestrebung zu derselben als eitles Geziere und trüglicher Eigendünkel geringschätzig gemacht werde.

Ich weiss nicht, warum die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben, und, nachdem sie einen blos moralischen Katechism zum Grunde legten, sie nicht die Biographien alter und neuer Zeiten in der Absicht durchsuchten, um Belege zu den vorgelegten Pflichten bei der Hand zu haben, an denen sie, vornämlich durch die Vergleichung ähnlicher Handlungen unter verschiedenen Umständen, die Beurtheilung ihrer Zöglinge in Thätigkeit setzten, um den mindern oder grösseren moralischen Gehalt derselben zu bemerken, als worin sie selbst die frühe Jugend, die zu aller Speculation sonst noch unreif ist, bald sehr scharfsichtig, und dabei, weil sie den Fortschritt ihrer Urtheilskraft fühlt, nicht wenig interessirt finden werden, was aber das Vornehmste ist, mit Sicherheit hoffen können, dass die öftere Übung, das Wohlverhalten in seiner ganzen Reinheit zu kennen und ihm Beifall zu geben, dagegen selbst die kleinste Abweichung von ihr mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, ob es zwar bis dahin nur ein Spiel der Urtheilskraft, in welchem Kinder mit einander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochschätzung auf der einen und des Abscheues auf der andern Seite zurücklassen werde, welche, durch blosse Gewohnheit solche Handlungen als beifalls- oder tadelswürdig öfters anzusehen, zur Rechtschaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen, würde. Nur wünsche ich sie mit Beispielen sogenannter *edler* (überverdienstlicher) Handlungen, mit welchen unsere empfindsamen Schriften so viel um sich werfen, zu verschonen, und Alles blos auf Pflicht und den Werth, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewusstseyn, sie nicht übertreten zu haben, geben kann und muss, auszusetzen, weil, was auf leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das überschwänglich Grosse viel zu Gute thun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdann ihnen nur unbedeutend klein scheint, frei sprechen*.

Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der, als dem Probemetall, man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muss ich gestehen, dass nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden. Wir wollen also vorerst das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend an einem Beispiele zeigen, und indem wir uns vorstellen, dass es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurtheilung vorgelegt worden, sehen, ob er auch von selber, ohne durch den Lehrer dazu angewiesen zu seyn, nothwendig so urtheilen müsste. Man erzähle die Geschichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nichts vermögenden Person (wie etwa Anna von Boulen auf Anklage Heinrich VIII. von England) beizutreten. Man bietet Gewinne, d. i. grosse Geschenke oder hohen Rang an, er schlägt sie aus. Dieses wird blossen Beifall und Billigung in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn ist. Nun fängt man es mit Androhung des Verlusts an. Es sind unter diesen Verleumdern seine besten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Vermögen ist) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verlust der Freiheit, ja des Lebens selbst bedroht. Um ihn aber, damit das Maass des Leidens voll sey, auch den Schmerz fühlen zu lassen, den nur das sittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, mag man seine mit äusserster Noth und Dürftigkeit bedrohte Familie ihn um *Nachgiebigkeit anflehend*, ihn selbst, obzwar rechtschaffen, doch eben nicht von festen unempfindlichen Organen des Gefühls, für Mitleid sowohl, als eigene Noth, in einem Augenblick, darin er wünscht, den Tag nie erlebt zu haben, der ihn einem so unaussprechlichen Schmerz aussetzte, dennoch seinem Vorsatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu bleibend, vorstellen: so wird mein jugendlicher Zuhörer stufenweise, von der blossen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, endlich bis zur grössten Verehrung, und einem lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann seyn zu können (obzwar freilich nicht in seinem Zustande), erhoben werden; und gleichwohl ist hier die Tugend nur darum so viel werth, weil sie so viel kostet, nicht weil sie Etwas einbringt. Die ganze Bewunderung und selbst Bestrebung zur Ähnlichkeit mit diesem Charakter beruht hier gänzlich auf der Reinheit des sittlichen Grundsatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgestellt werden kann, dass man Alles, was Menschen nur zur Glückseligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt. Also muss die Sittlichkeit auf das menschliche Herz desto mehr Kraft haben, je reiner sie dargestellt wird. Woraus denn folgt, dass, wenn das Gesetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unsere Seele überall einigen Einfluss ausüben soll, sie diesen nur so ferne ausüben könne, als sie rein, unvermengt von Absichten auf sein Wohlbefinden, als Triebfeder ans Herz gelegt wird, darum, weil sie sich im Leiden am Herrlichsten zeigt. Dasjenige aber, dessen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verstärkt, muss ein Hinderniss gewesen seyn. Folglich ist alle Beimischung der Triebfedern, die von eigener Glückseligkeit hergenommen werden, ein Hinderniss, dem moralischen Gesetze Einfluss aufs menschliche Herz zu verschaffen. — Ich behaupte ferner, dass selbst in jener bewunderten Handlung, wenn der Bewegungsgrund, daraus sie geschah, die Hochschätzung seiner Pflicht war, alsdann eben diese Achtung vor dem Gesetz, nicht etwa ein Anspruch auf die innere Meinung von Grossmuth und edler verdienstlicher Denkungsart, gerade auf das Gemüth des Zuschauers die grösste Kraft habe, folglich Pflicht, nicht Verdienst, den nicht allein bestimmtesten, sondern, wenn sie im rechten Lichte ihrer Unverletzlichkeit vorgestellt wird, auch den eindringendsten Einfluss aufs Gemüth haben müsse.

---

* Handlungen, aus denen grosse uneigennützige, theilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen, ist ganz rathsam. Aber man muss hier nicht sowohl auf die Seelenerhebung, die sehr flüchtig und vorübergehend ist, als vielmehr auf die Herzensunterwerfung unter Pflicht, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil sie Grundsätze (jene aber nur Aufwallungen) mit sich führt, aufmerksam machen. Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat (sollte es auch nur die seyn, dass man, durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung, Vortheile geniesst, um derentwillen Andere desto mehr entbehren müssen), um durch die eigenliebige Einbildung des Verdienstlichen den Gedanken an Pflicht nicht zu verdrängen.

In unsern Zeiten, wo man mehr mit schmelzenden weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als stark, machenden Anmaassungen über das Gemüth mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemessenere trockne und ernsthafte Vorstellung der Pflicht, ist die Hinweisung auf diese Methode nöthiger, als jemals. Kindern Handlungen als edle, grossmüthige, verdienstliche zum Muster aufzustellen, in der Meinung, sie durch Einflössung eines Enthusiasmus für dieselben einzunehmen, ist vollends zweckwidrig.

Denn da sie noch in der Beobachtung der gemeinsten Pflicht und selbst in der richtigen Beurtheilung derselben so weit zurück sind, so heisst das so viel, als sie bei Zeiten zu Phantasten zu machen. Aber auch bei dem belehrtern und erfahrnern Theil der Menschen ist diese vermeinte Triebfeder, wo nicht von nachtheiliger, wenigstens von keiner ächten moralischen Wirkung aufs Herz, die man dadurch doch hat zuwege bringen wollen.

Alle **Gefühle**, vornämlich die, welche ungewohnte Anstrengung bewirken sollen, müssen in dem Augenblicke, da sie in ihrer Heftigkeit sind, und ehe sie verbrausen, ihre Wirkung thun, sonst thun sie nichts; indem das Herz natürlicherweise zu seiner natürlichen gemässigten Lebensbewegung zurückkehrt, und sonach in die Mattigkeit verfällt, die ihm vorher eigen war; weil zwar Etwas, das es reizte, Nichts aber, das es stärkte, an dasselbe gebracht war. **Grundsätze** müssen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andern Grundlagen können nur Anwandlungen zu Stande kommen, die der Person keinen moralischen Werth, ja nicht einmal eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die das Bewusstseyn seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters, das höchste Gut im Menschen, gar nicht statt finden kann. Diese Begriffe nun, wenn sie subjectiv praktisch werden sollen, müssen nicht bei den objectiven Gesetzen der Sittlichkeit stehen bleiben, um sie zu bewundern, und in Beziehung auf die Menschheit hochzuschätzen, sondern ihre Vorstellung in Relation auf den Menschen und auf sein Individuum betrachten; da denn jenes Gesetz in einer zwar höchst achtungswürdigen, aber nicht so gefälligen Gestalt erscheint, als ob es zu dem Elemente gehöre, daran er natürlicherweise gewohnt ist, sondern wie es ihn nöthigt, dieses oft, nicht ohne Selbstverleugnung, zu verlassen, und sich in ein höheres zu begeben, darin er sich, mit unaufhörlicher Besorgniss des Rückfalls, nur mit Mühe erhalten kann. Mit Einem Worte, das moralische Gesetz verlangt

Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht voraussetzen kann und soll.

Lasst uns nun im Beispiele sehen, ob in der Vorstellung einer Handlung als edler und grossmüthiger Handlung mehr subjectiv bewegende Kraft einer Triebfeder liege, als wenn diese blos als Pflicht in Verhältniss auf das ernste moralische Gesetz vorgestellt wird. Die Handlung, da Jemand, mit der grössten Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabei selbst sein Leben einbüsst, wird zwar einerseits zur Pflicht, andererseits aber und grösstentheils auch für verdienstliche Handlung angerechnet, aber unsere Hochschätzung derselben wird gar sehr durch den Begriff von Pflicht gegen sich selbst, welche hier etwas Abbruch zu leiden scheint, geschwächt. Entscheidender ist die grossmüthige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch so vollkommen Pflicht sey, sich von selbst und unbefohlen dieser Absicht zu weihen, darüber bleibt einiger Scrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich. Ist es aber unerlassliche Pflicht, deren Übertretung das moralische Gesetz an sich und ohne Rücksicht auf Menschenwohl verletzt, und dessen Heiligkeit gleichsam mit Füssen tritt (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Substanz denken), so widmen wir der Befolgung desselben, mit Aufopferung alles dessen, was für die innigste aller unserer Neigungen nur immer einen Werth haben mag, die allervollkommenste Hochachtung, und wir finden unsere Seele durch ein solches Beispiel gestärkt und erhoben, wenn wir an demselben uns überzeugen können, dass die menschliche Natur zu einer so grossen Erhebung über Alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegentheil aufbringen mag, fähig sey. Juvenal stellt ein solches Beispiel in einer Steigerung vor, die den Leser die Kraft der Triebfeder, die im reinen Gesetze der Pflicht, als Pflicht, steckt, lebhaft empfinden lässt:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet perjuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beihülfe von der Seite der Sinnlichkeit. Aber der Heiligkeit der Pflicht allein Alles nachsetzen, und sich bewusst werden, dass man es könne, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, und sagt, dass man es thun solle, das heisst sich gleichsam über die Sinnenwelt selbst gänzlich erheben, und ist in demselben Bewusstseyn des Gesetzes auch als Triebfeder eines die Sinnlichkeit beherrschenden Vermögens unzertrennlich, wenn gleich nicht immer mit Effect verbunden, der aber doch auch, durch die öftere Beschäftigung mit derselben, und die Anfangs kleineren Versuche ihres Gebrauchs, Hoffnung zu seiner Bewirkung giebt, um in uns nach und nach das grösste, aber reine moralische Interesse daran hervorzubringen.

Die Methode nimmt also folgenden Gang. Zuerst ist es nur darum zu thun, die Beurtheilung nach moralischen Gesetzen zu einer natürlichen, alle unsere eigenen, sowohl als die Beobachtung fremder freier Handlungen begleitenden Beschäftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen, und sie zu schärfen, indem man vorerst fragt, ob die Handlung objectiv dem moralischen Gesetze, und welchem, gemäss sey; wobei man denn die Aufmerksamkeit auf dasjenige Gesetz, welches blos einen Grund zur Verbindlichkeit an die Hand giebt, von dem unterscheidet, welches in der That verbindend ist *(leges obligandi a legibus obligantibus)*, wie z. B. das Gesetz desjenigen, was das Bedürfniss der Menschen im Gegensatze dessen, was das Recht derselben von mir fordert, wovon das letztere wesentliche, das erstere aber nur ausserwesentliche Pflichten vorschreibt, und so verschiedene Pflichten, die in einer Handlung zusammenkommen, unterscheiden lehrt. Der andere Punct, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden muss, ist die Frage: ob die Handlung auch (subjectiv) um des moralischen Gesetzes willen geschehen, und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit, als That, sondern auch sittlichen Werth, als Gesinnung, ihrer Maxime nach habe? Nun ist kein Zweifel, dass diese Übung und das Bewusstseyn einer daraus entspringenden Cultur unserer blos über das Praktische urtheilenden Vernunft, ein gewisses Interesse, selbst am Gesetze derselben, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach hervorbringen müsse. Denn wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntnisskräfte empfinden lässt, welchen vornämlich dasjenige befördert, worin wir moralische Richtigkeit antreffen; weil sich die Vernunft in einer solchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, *a priori* nach Principien zu bestimmen, was geschehen soll, allein gut finden kann. Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen Anfangs anstössig sind, endlich lieb, wenn er die grosse Zweckmässigkeit ihrer Organisation daran entdeckt, und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und Leibnitz brachte ein Insect, welches er durchs Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte, schonend wiederum auf sein Blatt zurück, weil er sich durch seinen Anblick belehrt gefunden, und von ihm gleichsam eine Wohlthat genossen hatte.

Aber diese Beschäftigung der Urtheilskraft, welche uns unsere eigenen Erkenntnisskräfte fühlen lässt, ist noch nicht das Interesse an den Handlungen und ihrer Moralität selbst. Sie macht blos, dass man sich gern mit einer solchen Beurtheilung unterhält, und giebt der Tugend, oder der Denkungsart nach moralischen Gesetzen, eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht gesucht wird *(laudatur et alget)*; wie Alles, dessen Betrachtung subjectiv ein Bewusstseyn der Harmonie unserer Vorstellungskräfte bewirkt, und wobei wir unser ganzes Erkenntnissvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das sich auch Andern mittheilen lässt, wobei gleichwohl die Existenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlassung angesehen wird, der über die Thierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden. Nun tritt aber die zweite Übung ihr Geschäft an, nämlich in der lebendigen Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen die Reinheit des Willens bemerklich zu machen, vorerst nur als negativer Vollkommenheit desselben, so ferne in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Bestimmungsgründe auf ihn einfliessen; wodurch der Lehrling doch auf das Bewusstseyn seiner Freiheit aufmerksam erhalten wird; und obgleich diese Entsagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, dennoch dadurch, dass sie jenen Lehrling dem Zwange selbst wahrer Bedürfnisse entzieht, ihm zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit, darin ihn alle diese Bedürfnisse verflechten, angekündigt, und das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht wird. Das Herz wird doch von einer Last, die es jederzeit ingeheim drückt, befreit und erleichtert, wenn an reinen moralischen Entschliessungen, davon Beispiele vorgelegt werden, dem Menschen ein inneres, ihm selbst sonst nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die innere Freiheit, aufgedeckt wird, sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaassen loszumachen, dass gar keine, selbst die beliebteste nicht, auf eine Entschliessung, zu der wir uns jetzt unserer Vernunft bedienen sollen, Einfluss habe. In einem Falle, wo ich nur allein weiss, dass das Unrecht auf meiner Seite sey, und obgleich das freie Geständniss desselben, und die Anerbietung zur Genugthuung an der Eitelkeit, dem Eigennutze, selbst dem sonst nicht unrechtmässigen Widerwillen gegen den, dessen Recht von mir geschmälert ist, so grossen Widerspruch findet, dennoch mich über alle diese Bedenklichkeiten wegsetzen kann, ist doch ein Bewusstseyn einer Unabhängigkeit von Neigungen und von Glücksumständen, und der Möglichkeit sich selbst genug zu seyn, enthalten, welche mir überall auch in anderer Absicht heilsam ist. Und nun findet das Gesetz der Pflicht, durch den positiven Werth, den uns die Befolgung desselben empfinden lässt, leichteren Eingang durch die Achtung vor uns selbst im Bewusstseyn unserer Freiheit. Auf diese, wenn sie wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheut, als sich in der innern Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepfropft werden, weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abzuhalten.

Ich habe hiermit nur auf die allgemeinsten Maximen der Methodenlehre einer moralischen Bildung und Übung hinweisen wollen. Da die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art derselben noch besondere Bestimmungen erforderte, und so ein weitläufiges Geschäft ausmachen würde, so wird man mich für entschuldigt halten, wenn ich, in einer Schrift, wie diese, die nur Vorübung ist, es bei diesen Grundzügen bewenden lasse.

Beschluss.

Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwänglichen, ausser meinem Gesichtskreise, suchen und blos vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstseyn meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äussern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Grosse mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdies noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in blos zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punct im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiss nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseyns durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen lässt.

Allein Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforschung reizen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen. Was ist nun zu thun, um diese, auf nutzbare und der Erhabenheit des Gegenstandes angemessene Art, anzustellen! Beispiele mögen hierbei zur Warnung, aber auch zur Nachahmung dienen. Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichsten Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen, und unser Verstand, in ihrem weiten Umfange zu verfolgen, nur immer vertragen kann, und endigte — mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der menschlichen Natur an, deren Entwickelung und Cultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht, und endigte — mit der Schwärmerei, oder dem Aberglauben.

So geht es allen noch rohen Versuchen, in denen der vornehmste Theil des Geschäftes auf den Gebrauch der Vernunft ankommt, der nicht, so wie der Gebrauch der Füsse, sich von selbst, vermittelst der öftern Ausübung, findet, vornämlich wenn er Eigenschaften betrifft, die sich nicht so unmittelbar in der gemeinen Erfahrung darstellen lassen. Nachdem aber, wiewohl spät, die Maxime in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu thun vorhat, und sie nicht anders, als im Gleise einer vorher wohl überdachten Methode, ihren Gang machen zu lassen, so bekam die Beurtheilung des Weltgebäudes eine ganz andere Richtung, und, mit dieser, zugleich einen, ohne Vergleichung, glücklichern Ausgang. Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei sich äussernden Kräfte aufgelöst, und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die, bei fortgehender Beobachtung, hoffen kann sich immer nur zu erweitern, niemals aber zurückgehen zu müssen, fürchten darf.

Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anräthig seyn, und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben. Wir haben doch die Beispiele der moralisch urtheilenden Vernunft bei Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns Beides rein, und, was Jedes für sich allein leisten könne, mit Gewissheit kennbar machen, und so, theils der Verirrung einer noch rohen ungeübten Beurtheilung, theils (welches weit nöthiger ist) den Genieschwüngen vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Nachforschung und Kenntniss der Natur, geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden. Mit Einem Worte: Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieser nicht blos verstanden wird, was man thun, sondern was Lehrern zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den Jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen, und Andere vor Irrwegen zu sichern; eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muss, an deren subtiler Untersuchung das Publicum keinen Antheil, wohl aber an den Lehren zu nehmen hat, die ihm, nach einer solchen Bearbeitung, allererst recht hell einleuchten können.

INHALTSANZEIGE.

Seite.

Vorrede 105

Einleitung. Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft 119

Erster Theil.

Elementarlehre der praktischen Vernunft. . . 123

Erstes Buch.

Die Analytik der reinen praktischen Vernunft . . . 125

- Erstes Hauptstück: Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft 125
  - I. Von der Deduction der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft 156
  - II. Von dem Befugnisse der reinen Vernunft im praktischen Gebrauch, zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist. 167
- Zweites Hauptstück: Von dem Begriff eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft . 176
- Drittes Hauptstück: Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft 195
  - Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft 217

Zweites Buch.

Dialektik der reinen praktischen Vernunft . 241

Seite.

Erstes Hauptstück: Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt 241

Zweites Hauptstück: Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute 246

I. Die Antinomie der praktischen Vernunft . . 250

II. Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft 251

III. Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen 258

IV. Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft 261

V. Das Daseyn Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft 264

VI. Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt 274

VII. Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntniss, als speculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich sey? 277

VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft 287

IX. Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnissvermögen 293

Zweiter Theil.

Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft 297

Beschluss 312

INHALT.

Seite.

I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1

II. Kritik der praktischen Vernunft 103

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

IMMANUEL KANT'S
SÄMMTLICHE
WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

NEUNTER THEIL.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

METAPHYSIK DER SITTEN

IN ZWEI THEILEN

UND

PÄDAGOGIK.

HERAUSGEGEBEN

VON

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

RECHTSLEHRE,

TUGENDLEHRE

UND

ERZIEHUNGSLEHRE.

HERAUSGEGEBEN

VON

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

VORREDE.

Wir liefern in diesem Theile Kant's fortgesetzte und abgeschlossene Untersuchungen auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, sein System der Metaphysik der Sitten in der Rechtslehre und der Tugendlehre. Er hatte demselben zwölf Jahre vorher als vielverkündende Einleitung, im Jahre 1785, eine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten vorausgesandt, die jedoch bereits 1797 ihre vierte Auflage erlebt hatte, als endlich die lange verheissene Rechtslehre und Tugendlehre in wenigen Monaten nach einander bekannt gemacht wurden. Das Verhältniss beider Werke zu einander hat Kant selbst ausführlicher in der Vorrede zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten besprochen, die im achten Bande unserer Gesammtausgabe ihre Stelle findet, und späterhin darüber den Faden von Neuem in den besonderen Vorreden zur Rechtslehre und Tugendlehre aufgenommen.

Aber gerade der Zeitraum, welcher zwischen der öffentlichen Bekanntmachung der Grundlegung und dem ausgeführten System der Metaphysik der Sitten liegt, war von den bedeutsamsten Erfahrungen für die praktische Anwendung dieses Systems reich angefüllt. Denn derselbe fiel in das Zeitalter der Französischen Revolution und der beiden letzten Theilungen Polens; die wichtigsten Phasen der allgemeinen Umgestaltung oder Zerrüttung des bürgerlichen und politischen Lebens waren unterdessen vorüber gegangen und hatten sich oft wider Willen als ein unabweisbarer Prüfstein dem scharfsichtigen Forscher dargeboten. Es blieb die Einwirkung dieser Zeit unverkennbar, in welcher diese Untersuchungen zum endlichen Abschlusse herangereift waren *.

Die erste Auflage der Rechtslehre erschien als erster Theil der Metaphysik der Sitten, aber auch mit dem besondern Titel: „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“, bei Friedr. Nicolovius, Königsberg 1797 (genauer gleich nach der Michaelismesse 1796) gr. 8. 235 S. und Vorrede und Inhalt in XII S. — Wenige Monate darauf folgten auf Veranlassung einer Recension der Rechtslehre in den Göttinger gelehrten Anzeigen (1797. Nr. 28. vom 18ten Februar) „erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre“, Königsberg bei Friedr. Nicolovius 1798. gr. 8. 31 S., welche aber vorzugsweise nähere Bestimmung und Erläuterung einiger Begriffe aus dem Privatrechte betreffen. Sie sind in die

---

* Man vergleiche über **Kant's** Stellung zu den politischen Studien und wichtigsten Ereignissen seiner Zeit meine Abhandlung im diesjährigen historischen Taschenbuch von Raumer, Leipzig bei Brockhaus, S. 598 — 624.

zweite Auflage der Rechtslehre unabgeändert aufgenommen, welche 1798 bei demselben Verleger erschien, 266 S. gr. 8., ausserdem aber mit keinen namhaften Zusätzen vermehrt war, obschon diese auf dem Titel angegeben sind. Da diese Auflage bis jetzt die neueste geblieben ist, so wurde sie in dieser Ausgabe für den Text beibehalten, aber auf das Sorgfältigste mit der ersten Ausgabe verglichen. Bei dieser Revision fanden sich die wesentlichsten Abweichungen in der Rechtschreibung, die in der zweiten Auflage richtiger und consequenter durchgeführt ist. Ausserdem waren einige Provincialismen und Sprachfehler verbessert, namentlich der vorgeschobene Dativ des persönlichen Pronomens vor dem Subject und unrichtige Constructionen der Präpositionen mit ihren Casus. Die Klarheit und Bestimmtheit des Ausdrucks hat gleichfalls an vielen Stellen gewonnen, aber nur sehr wenige Varianten blieben aus der ersten Ausgabe anzuführen, welche ihren wissenschaftlichen Werth für das genauere Studium der Werke Kant's behaupten: sie sind unmittelbar unter den Text gerückt.

Von der **Tugendlehre** erschien die erste Auflage als **zweiter Theil** der Metaphysik der Sitten, gleichfalls im Jahre 1797 bei Fr. Nicolovius zu Königsberg, gr. 8., auch unter dem besonderen Titel: „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre". Sie enthält die Vorrede in X Seiten, darauf 188 Seiten Text und zwei Seiten Inhaltsanzeige, die in der ersten Auflage „Tafel der Eintheilung der Ethik" genannt ist. Die zweite Auflage, welche nur in dem beschränkten Maasse, wie wir dies von der Rechtslehre oben näher angedeutet haben, als eine verbesserte zu bezeichnen ist, kam erst sechs Jahre später (1803) heraus, aber noch bei Kant's Lebenszeit und unter seiner thätigen Mitwirkung. Sie enthält die Vorrede und den Text von gleicher Seitenzahl, und meistentheils stimmen beide Auflagen sogar seitenweise von Zeile zu Zeile genau überein, so dass selbst da, wo kleine Einschiebungen statt gefunden haben, diese auf den nachfolgenden Seiten wieder ausgeglichen worden sind. Die Inhaltsanzeige ist in der zweiten Auflage zweckmässiger geordnet und vollständiger ausgeführt, so wie überhaupt die Eintheilung des ganzen Buches in dieser letzten Revision von Seiten des Verfassers an Übersichtlichkeit gewonnen hat. In der ersten Auflage zerfällt im Allgemeinen die ethische Elementarlehre in zwei Theile, von denen wiederum der erste „von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst“ zwei Bücher in sich einschliesst; der zweite Theil „von den ethischen Pflichten gegen Andere“ ohne weitere Unterabtheilung sein Material in zwei Hauptstücken verarbeitet hat. In der zweiten Auflage dagegen heissen die beiden Haupttheile der ethischen Elementarlehre erstes und zweites Buch, von denen jenes wiederum in zwei Abtheilungen zerfällt. Das dritte Hauptstück dieser ersten Abtheilung erscheint in der ersten Auflage nicht für sich besonders aufgeführt, sondern seine beiden Abschnitte, so wie der episodische Abschnitt, sind bereits dem zweiten Hauptstücke untergeordnet. — Auch dieser zweite Theil der Metaphysik der Sitten hat nur diese beiden Originalauflagen erlebt, und demgemäss wurde für diese Ausgabe nach vorausgegangener gleicher Revision, wie bei der Rechtslehre, der Text aus der letzten Auflage aufgenommen.

Vollständige Übersetzungen beider Werke sind uns bis jetzt nicht bekannt geworden. Die Rechtslehre wurde zwar bald nach ihrem Erscheinen von G. L. König ins Lateinische übertragen, und kam unter dem Titel: „*Elementa metaphysica juris doctrinae*“, Gotha bei Ettinger 1800. gr. 8. heraus, aber die Tugendlehre wurde nicht hinzugefügt[*]. Erst unlängst lieferte die Englische Literatur: „*The metaphysic of ethics by Immanuel Kant; translated out of the original German, with an introduction and appendix by J. W. Semple, Advocate, Edinburgh* 1836, CXVIII und 378 S. in 8. Doch auch diese Übersetzung gewährt nicht ganz vollständig die Rechtslehre, obwohl sie auf der andern Seite mehr als die Metaphysik der Sitten darbietet. Denn nach Herbart's Bericht in den Göttinger gelehrten Anzeigen (Jahrgang 1837, Nr. 120 vom 29. Juli), da ich diese Englische Übersetzung aus eigener Ansicht noch nicht kenne, umfasst dieselbe die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, einzelne Abschnitte aus der Kritik der praktischen Vernunft, die Einleitung zu der Rechtslehre und vollständig die Tugendlehre.

Literärhistorische Bemerkungen werden zum Verständniss der Rechtslehre und der Tugendlehre gerade am wenigsten erfordert, da die in beiden Schriften vorkommenden Namen fast ohne Ausnahme zu den allgemein bekannten Notabilitäten gehören, eigenthümliche Zustände bestimmter Zeitabschnitte und Localitäten aber hierin gar nicht berührt werden. Indess ein Paar erläuternde Notizen dürften doch hier ihre geeignete Stelle finden.

---

[*] Zwantziger's Übersetzung der *constitutiones principiorum metaphysicorum morum*, Leipzig 1796, 8., liefert nur Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

In der Vorrede zur Rechtslehre (S. 6) geschieht des Professors Christian August Hansen Erwähnung, als wenn demselben Kant für wichtige philosophische Definitionen das Recht der ersten Anregung oder geradezu der Erfindung verschuldete. Hansen ist jetzt als Mathematiker und Physiker ein verschollener Name, der aber in Kant's Entwickelungsperiode in geachtetem Rufe stand. Er war zu Dresden am 19. Juni 1693 geboren und befand sich seit 1714 in dem Besitz einer Professur der Mathematik zu Leipzig, in welchem Amte er am 2. Mai 1743 starb. Sein Ruf als Lehrer und Schriftsteller verschaffte ihm einen ausgebreiteten Wirkungskreis, und daher gehörten damals seine Schriften zu den weiter verbreiteten ihres Faches, wie die *elementa matheseos*, seine Abhandlungen *de demonstratione existentiae dei*, *de ellipsibus infinitis*, *de motu solis circa proprium axem*, und die erst nach seinem Tode herausgegebenen *novi profectus in historia electricitatis.* — Der bald am Anfange der Einleitung zur Tugendlehre (II.) vorkommende Hofprediger Cochius führt den Vornamen Leonhard und ist nicht literärisch zu verwechseln mit seinem Vater Johann Wilhelm C. und seinem Bruder Christian Johann C., die Beide gleichfalls Hofprediger zu Königsberg und Berlin waren. Aber der erstgenannte, zugleich der jüngere Bruder (geboren zu Königsberg 1717, gestorben am 30. April 1779 zu Potsdam) gilt wissenschaftlich als der Bemerkenswertheste. Er war Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Berlin und gewann den ausgesetzten Preis für seine Untersuchung „über die Neigungen“, welche zu Berlin 1769 in 4. gedruckt und hier in Erinnerung gebracht ist. Seine übrigen Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie befinden sich in den *Mémoires de l'Académie de Berlin.* — In der Vorrede zur Tugendlehre gedenkt Kant eines eigenen Aufsatzes über den Unterschied der pathologischen von der moralischen Lust, welchen er in der Berliner Monatsschrift geliefert hat. Es ist darunter die Abhandlung über das radicale Böse in der menschlichen Natur gemeint, die zuerst in dem Aprilhefte des Jahrgangs 1792 dieser Zeitschrift abgedruckt ist, und darauf in die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft aufgenommen wurde.

In dem zweiten Buche der Rechtslehre wird in dem Capitel von dem Straf- und Begnadigungsrecht der letzten Schottischen Rebellion gedacht, d. i. der Erhebung Schottlands für den Kronprätendenten Karl Stuart während des Österreichischen Erbfolgekriegs in den Jahren 1745 und 1746. Kant nennt unter den Theilnehmern ausschliesslich (Lord) Balmerino, welcher auch, gleich andern seiner befreundeten Standesgenossen, nach dem erstickten Bürgerkriege die Schuld des Aufstandes mit dem Leben als Hochverräther bezahlen musste. Warum er aber gerade den Lord Balmerino als das Haupt der Empörung aufstellt und nicht die einflussreicheren Graf

Kilmarnock, Lord Lovat, Lord Ogilvie, Lord Elcho[*], dürfte wohl nur aus der heldenmüthigen (an dieser Stelle aber nicht angedeuteten) Standhaftigkeit des erstern auf dem Blutgerüste abzuleiten seyn, weil Kant gerade eines solchen Beispiels an der bezeichneten Stelle bedurfte. — Über das Wort Elend für Ausland im Altdeutschen gebraucht, wovon Kant bei der Landesverweisung im §. 50 vom Begnadigungsrecht spricht, findet sich eine völlig ausreichende Wahl von Beweisstellen in Frisch's Wörterbuch, Theil I., unter dem Artikel Elend. —

Diesem Bande sind aber noch die Vorträge Kant's über Pädagogik hinzugefügt worden, indem wir von dem im Juli d. J. bekannt gemachten Prospectus über diese Ausgabe abwichen, nach welchem dieselben für die zweite Abtheilung des siebenten Bandes bestimmt waren. Zu dieser Änderung schien aber eine zwiefache Aufforderung vorhanden zu seyn, eine innere, weil diese unter Kant's Werken ganz für sich abgeschlossenen und isolirten Untersuchungen, die aber nach ihrem Umfange nur so wenig Raum einnehmen, noch am angemessensten nach dem intellectuellen Zusammenhange hier ihren Platz finden; dazu trat dann aber die äusserliche Veranlassung, dass dadurch der in der Bogenzahl sonst schwache neunte Band zu einem gleichmässigeren Verhältnisse den übrigen sich mehr anschliessen würde.

---

[*] Ein recht deutliches und ausführliches Bild dieser traurig bewegten Zustände in Schottland malt mit den lebhaften Farben des Zeitgenossen Smollet in der Regierungsgeschichte des Königs Georg II. am Ende des Chap. V. und am Anfange des Chap. VI.

Die Pädagogik gehört gewissermaassen zu den Gelegenheitsschriften Kant's, denn sie wurde durch die amtliche Verpflichtung hervorgerufen, die noch im achtzehnten Jahrhunderte für jeden ordentlichen Professor in der philosophischen Facultät an der Universität Königsberg bestand, in einer gewissen Reihefolge abwechselnd in einem Semester wöchentlich in zwei Stunden Vorlesungen über die Pädagogik zu halten, so dass diese jedes Halbjahr den Studierenden dargeboten werden mussten. Kant hatte dieser Verpflichtung auch mehrere Male nachkommen müssen und dabei als Compendium für seine Vorträge das Lehrbuch seines Collegen, des bekannten Naturgeschichtschreibers Preussens, Consistorialraths Dr. Friedr. Samuel Bock „über die Erziehungskunst“, Königsberg bei Hartung 1780. 8. benutzt, ohne jedoch an dasselbe weder im Gange der Untersuchung, noch in den daselbst aufgestellten Lehrsätzen sich genau zu halten. Daher waren es mehr Kant's Ansichten und Erfahrungen aus seinem eigenen Erzieherleben, auf welches wir in seiner Biographie ausführlicher zurückkommen müssen, als eine vollständige systematische Übersicht des Erziehungswesens. Aber auch diese Ansichten galten, in den für diesen Gegenstand durch die kurz zugemessene Zeit beschränkten akademischen Vorträgen, nur einzelne allgemeine Gegenstände der Pädagogik und zwar vorzüglich die selbstthätige Aufweckung und kräftigere Förderung der geistigen und sittlichen Kräfte der Zöglinge; und nur von diesem Standpuncte aus müssen die der öffentlichen Mittheilung übergebenen pädagogischen Urtheile Kant's gewürdigt werden, wenn sie eine richtige Schätzung erfahren sollen. Professor Dr. Fr. Theod. Rink, in den letzten Lebensjahren Kant's einer seiner jüngern Collegen, erhielt von Kant selbst die bei Gelegenheit der Vorlesungen über Pädagogik gesammelten Notizen und aufgezeichneten Bemerkungen, die nach der Gewohnheit des Philosophen in einzelnen Papierschnitzeln bestanden, um aus denselben das Brauchbarste für das Publicum auszuwählen. Auf solche Weise entstand „I. Kant über Pädagogik, herausgegeben von Dr. Fr. Th. Rink, Königsberg bei Fr. Nicolovius, 1803, kl. 8. 146 S.“, welche Schrift, nur in dieser einzigen Auflage bekannt gemacht, den Schluss dieses Bandes bildet, indem wir, wie es sich von selbst versteht, die überdies sehr unbedeutenden Anmerkungen Rink's ausgelassen haben, weil sie nicht Kant's fragmentarisch dargebotenen Papiere aus Kant selbst ergänzt, sondern nur obenhin einige literärische Notizen hinzugefügt haben.

Königsberg, den 28. December
1837.

F. W. Schubert.

I.

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE

DER

RECHTSLEHRE.

Vorrede

der ersten Ausgabe.

Auf die Kritik der praktischen Vernunft sollte das System, die Metaphysik der **Sitten**, folgen, welches in metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und in eben solche für die Tugendlehre zerfällt (als ein Gegenstück der schon gelieferten metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft), wozu die hier folgende Einleitung die Form des Systems in beiden vorstellig und zum Theil anschaulich macht.

Die **Rechtslehre**, als der erste Theil der Sittenlehre, ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die Metaphysik des Rechts nennen könnte. Da aber der Begriff des Rechts als ein reiner jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein metaphysisches System desselben in seiner Eintheilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müsste, um die Eintheilung vollständig zu machen (welches zur Errichtung eines Systems der Vernunft eine unerlässliche Forderung ist), Vollständigkeit der Eintheilung des Empirischen aber unmöglich ist, und, wo sie versucht wird (wenigstens um ihr nahe zu kommen), solche Begriffe nicht als integrirende Theile in das System, sondern nur als Beispiele in die Anmerkungen kommen können: so wird der für den ersten Theil der Metaphysik der Sitten allein schickliche Ausdruck seyn, metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; weil, in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung, nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann. Es wird daher hiemit, so wie mit den (früheren) metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, auch hier gehalten werden: nämlich das Recht, was zum *a priori* entworfenen System gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf besondere Erfahrungsfälle bezogen werden, in zum Theil weitläufige Anmerkungen zu bringen; weil sonst das, was hier Metaphysik ist, von dem, was empirische Rechtspraxis ist, nicht wohl unterschieden werden könnte.

Ich kann dem so oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit, ja wohl einer geflissenen, den Schein tiefer Einsicht affectirenden, Undeutlichkeit im philosophischen Vortrage nicht besser zuvorkommen, oder abhelfen, als dass ich, was Herr Garve, ein Philosoph in der ächten Bedeutung des Worts, jedem, vornämlich dem philosophirenden Schriftsteller zur Pflicht macht, bereitwillig annehme, und meinerseits diesen Anspruch blos auf die Bedingung einschränke, ihm nur so weit Folge zu leisten, als es die Natur der Wissenschaft erlaubt, die zu berichtigen und zu erweitern ist.

Der weise Mann fordert (in seinem Werk, Vermischte Aufsätze betitelt, S. 352 u. f.) mit Recht, eine jede philosophische Lehre müsse, wenn der Lehrer nicht selbst in den Verdacht der Dunkelheit seiner Begriffe kommen soll — zur Popularität (einer zur allgemeinen Mittheilung hinreichenden Versinnlichung) gebracht werden können. Ich räume das gern ein, nur mit Ausnahme des Systems einer Kritik des Vernunftvermögens selbst und alles dessen, was nur durch dieser ihre Bestimmung beurkundet werden kann; weil es zur Unterscheidung des Sinnlichen in unserem Erkenntniss vom Uebersinnlichen, dennoch aber der Vernunft zustehenden, gehört. Dieses kann nie populär werden, so wie überhaupt keine formelle Metaphysik; obgleich ihre Resultate für die gesunde Vernunft (eines Metaphysikers, ohne es zu wissen) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier ist an keine Popularität (Volkssprache) zu denken, sondern es muss auf scholastische Pünctlichkeit, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde, gedrungen werden (denn es ist Schulsprache); weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen sich erst selbst zu verstehen.

Wenn aber Pedanten sich anmaassen, zum Publicum (auf Canzeln und in Volksschriften) mit Kunstwörtern zu reden, die ganz für die Schule geeignet sind, so kann das so wenig dem kritischen Philosophen zur Last fallen, als dem Grammatiker der Unverstand des Wortklaubers *(logodaedalus)*. Das Belachen kann hier nur den Mann, aber nicht die Wissenschaft treffen.

Es klingt arrogant, selbstsüchtig, und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: „dass vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe." — Um nun über diese scheinbare Anmaassung absprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr als Eine Philosophie geben könne? Verschiedene Arten zu philosophiren, und zu den ersten Vernunftprincipien zurückzugehen, um darauf, mit mehr oder weniger Glück, ein System zu gründen, hat es nicht allein gegeben, sondern es musste viele Versuche dieser Art, deren jeder auch um die gegenwärtige ein Verdienst hat, geben; aber, da es doch, objectiv betrachtet, nur Eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d. i. es ist nur Ein wahres System derselben aus Principien möglich, so mannigfaltig und oft widerstreitend man auch über einen und denselben Satz philosophirt haben mag. So sagt der Moralist mit Recht: es giebt nur Eine Tugend und Lehre derselben, d. i. ein einziges System, das alle Tugendpflichten durch ein Princip verbindet; der Chymist: es giebt nur Eine Chemie (die nach Lavoisier); der Arzneilehrer: es giebt nur Ein Princip zum System der

Krankheitseintheilung (nach Brown), ohne doch darum, weil das neue System alle andere ausschliesst, das Verdienst der älteren (Moralisten, Chemiker und Arzneilehrer) zu schmälern; weil ohne dieser ihre Entdeckungen, oder auch misslungene Versuche, wir zu jener Einheit des wahren Princips der ganzen Philosophie in einem System nicht gelangt wären. — Wenn also Jemand ein System der Philosophie als sein eigenes Fabricat ankündigt, so ist es eben so viel, als ob er sage: „vor dieser Philosophie sey gar keine andere noch gewesen." Denn wollte er einräumen, es wäre eine andere (und wahre) gewesen, so würde es über dieselben Gegenstände zweierlei wahre Philosophien gegeben haben, welches sich widerspricht. — Wenn also die *kritische* Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so thut sie nichts anders, als was alle gethan haben, thun werden, ja thun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen.

Von minderer Bedeutung, jedoch nicht ganz ohne alle Wichtigkeit, wäre der Vorwurf: dass ein diese Philosophie wesentlich unterscheidendes Stück doch nicht ihr eigenes Gewächs, sondern etwa einer anderen Philosophie (oder Mathematik) abgeborgt sey: dergleichen ist der Fund, den ein Tübingscher Recensent gemacht haben will, und der die Definition der Philosophie überhaupt angeht, welche der Verfasser der *Kritik* d. r. V. für sein eigenes, nicht unerhebliches, Product ausgiebt, und die doch schon vor vielen Jahren von einem Anderen fast mit denselben Ausdrücken gegeben worden sey *. Ich überlasse es einem Jeden, zu beurtheilen, ob die Worte: *intellectualis quaedam constructio*, den Gedanken der Darstellung eines gegebenen Begriffs in einer Anschauung *a priori* hätten hervorbringen können, wodurch auf einmal die Philosophie von der Mathematik ganz bestimmt geschieden wird. Ich bin gewiss: Hausen selbst würde sich geweigert haben, diese Erklärung seines Ausdrucks anzuerkennen; denn die Möglichkeit einer Anschauung *a priori*, und dass der Raum eine solche und nicht ein blos der empirischen Anschauung (Wahrnehmung) gegebenes Nebeneinanderseyn des Mannigfaltigen ausser einander sey (wie Wolf ihn erklärt), würde ihn schon aus dem Grunde abgeschreckt haben, weil er sich hiemit in weit hinaussehende philosophische Untersuchungen verwickelt gefühlt hätte. Die gleichsam durch den Verstand gemachte Darstellung bedeutete dem scharfsinnigen Mathematiker nichts weiter, als die einem Begriffe correspondirende (empirische) Verzeichnung einer Linie, bei der blos auf die Regel Acht gegeben, von den in der Ausführung unvermeidlichen Abweichungen aber abstrahirt wird; wie man in der Geometrie auch an der Construction der Gleichungen wahrnehmen kann.

---

* Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est. C. A. Hausen Elem. Mathes. Pars I. p. 86. A. 1734.

Von der allermindesten Bedeutung aber in Ansehung des Geistes dieser Philosophie ist wohl der Unfug, den einige Nachäffer derselben mit den Wörtern stiften, die in der Kritik d. r. V. selbst nicht wohl durch andere gangbare zu ersetzen sind, sie auch ausserhalb derselben zum öffentlichen Gedankenverkehr zu brauchen, und welcher allerdings gezüchtigt zu werden verdient, wie Hr. Nicolai thut, wiewohl er über die gänzliche Entbehrung derselben in ihrem eigenthümlichen Felde, gleich als einer überall blos versteckten Armseligkeit an Gedanken, kein Urtheil zu haben sich selbst bescheiden wird. — Indessen lässt es sich über den unpopulären Pedanten freilich viel lustiger lachen, als über den unkritischen Ignoranten (denn in der That kann der Metaphysiker, welcher seinem Systeme steif anhängt, ohne sich an alle Kritik zu kehren, zur letzteren Classe gezählt werden, ob er zwar nur willkührlich ignorirt, was er nicht aufkommen lassen will, weil es zu seiner älteren Schule nicht gehört). Wenn aber, nach Shaftsbury's Behauptung, es ein nicht zu verachtender Probierstein für die Wahrheit einer (vornämlich praktischen) Lehre ist, wenn sie das Belachen aushält, so müsste wohl an den kritischen Philosophen mit der Zeit die Reihe kommen zuletzt, und so auch am besten, zu lachen; wenn er die papiernen Systeme derer, die eine lange Zeit das grosse Wort führten, nach einander einstürzen, und alle Anhänger derselben sich verlaufen sieht: ein Schicksal, was jenen unvermeidlich bevorsteht.

Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den vorhergehenden erwartet werden konnte: theils, weil sie mir aus diesen leicht gefolgert werden zu können schienen, theils auch, weil die letzten (das öffentliche Recht betreffenden) eben jetzt so vielen Discussionen unterworfen und dennoch so wichtig sind, dass sie den Aufschub des entscheidenden Urtheils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können.

Einleitung

in die Metaphysik der Sitten.

I.

Von dem Verhältnisse der Vermögen des menschlichen Gemüths zu den Sittengesetzen.

Begehrungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäss zu handeln, heisst das Leben.

Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist erstlich jederzeit Lust oder Unlust, deren Empfänglichkeit man Gefühl nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der blossen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht (gleichgültig, ob das Object derselben existire oder nicht), schon verknüpft ist. Auch geht, zweitens, nicht immer die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemal als Ursache, sondern kann auch als Wirkung desselben angesehen werden.

Man nennt aber die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das blos Subjective im Verhältnisse unserer Vorstellung, und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntnisse desselben* (nicht einmal dem Erkenntnisse unseres Zustandes) enthält; da sonst selbst Empfindungen, ausser der Qualität, die ihnen der Beschaffenheit des Subjects wegen anhängt (z. B. des Rothen, des Süssen u. s. w.), doch auch als Erkenntnissstücke auf ein Object bezogen werden, die Lust oder Unlust aber (am Rothen und Süssen) schlechterdings nichts am Objecte, sondern lediglich Beziehung aufs Subject ausdrückt. Näher können Lust und Unlust für sich, und zwar eben um des angeführten Grundes willen, nicht erklärt werden, sondern man kann allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen, um sie im Gebrauche kennbar zu machen.

Man kann die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so afficirt) nothwendig verbunden ist, *praktische* Lust nennen: sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren seyn. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht nothwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objects der Vorstellung ist, sondern blos an der Vorstellung allein haftet, blos contemplative Lust, oder *unthätiges Wohlgefallen* nennen können. Das Gefühl der letztern Art von Lust nennen wir Geschmack. Von diesem wird also in einer praktischen Philosophie, nicht als von einem einheimischen Begriffe, sondern allenfalls nur episodisch die Rede seyn. Was aber die praktische Lust betrifft, so wird die Bestimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher diese Lust, als Ursache, nothwendig vorhergehen muss, im engen Verstande Begierde, die habituelle Begierde aber Neigung heissen, und, weil die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu seyn geurtheilt wird, Interesse heisst; so wird die praktische Lust in diesem Falle ein Interesse der Neigung; dagegen wenn die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellectuelle Lust, und das Interesse an dem Gegenstande ein Vernunftinteresse genannt werden müssen; denn wäre das Interesse sinnlich und nicht blos auf reine Vernunftprincipien gegründet, so müsste Empfindung mit Lust verbunden seyn, und so das Begehrungsvermögen bestimmen können. Obgleich, wo ein blos reines Vernunftinteresse angenommen werden muss, ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden kann: so können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu seyn, einer Neigung selbst zu dem, was nur Object einer intellectuellen Lust seyn kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftinteresse einräumen, welche alsdann aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung des letztern Interesse seyn würde, und die wir die sinnenfreie Neigung *(propensio intellectualis)* nennen könnten.

---

* Man kann Sinnlichkeit durch das Subjective unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Object, d. i. er allein *denkt* sich etwas vermittelst derselben. Nun kann das Subjective unserer Vorstellung entweder von der Art seyn, dass es auch auf ein Object zum Erkenntniss desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersteren Falle reine Anschauung, im zweiten Empfindung heisst) bezogen werden kann. In diesem Falle ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der *Sinn*: aber das Subjective der Vorstellung kann gar kein *Erkenntnissstück* werden; weil es blos die Beziehung derselben aufs *Subject* und nichts zur Erkenntniss des Objects Brauchbares enthält, und alsdann heisst diese Empfänglichkeit der Vorstellung *Gefühl*; welches die Wirkung der Vorstellung (diese mag sinnlich oder intellectuell seyn) aufs Subject enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder der Vernunft gehören mag.

Noch ist die Concupiscenz (das Gelüsten) von dem Begehren selbst, als Anreiz zur Bestimmung desselben, zu unterscheiden. Sie ist jederzeit eine sinnliche, aber noch zu keinem Act des Begehrungsvermögens gediehene Gemüthsbestimmung.

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heisst ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewusstseyn des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heisst es Willkühr; ist es aber damit nicht verbunden, so heisst der Actus derselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heisst der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkühr) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkühr zur Handlung, betrachtet, und hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkühr bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.

Unter dem Willen kann die Willkühr, aber auch der blosse Wunsch enthalten seyn, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann; die Willkühr, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heisst die freie Willkühr. Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde thierische Willkühr (*arbitrium brutum*) seyn. Die menschliche Willkühr ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein; kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkühr ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu seyn. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. Denn, als reine Vernunft, auf die Willkühr, unangesehen dieser ihres Objects, angewandt, kann sie, als Vermögen der Principien (und hier praktischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermögen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkühr zum allgemeinen Gesetze selbst, zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkühr machen, und, da die Maximen des Menschen aus subjectiven Ursachen mit jenen objectiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.

Diese Gesetze der Freiheit heissen, zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. Sofern sie nur auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heissen sie juridisch; fordern sie aber auch, dass sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen seyn sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Uebereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äusseren Gebrauche; diejenige aber, auf die sich die letzteren beziehen, die Freiheit sowohl im äussern als innern Gebrauche der Willkühr seyn, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. So sagt man in der theoretischen Philosophie: im Raume sind nur die Gegenstände äusserer Sinne, in der Zeit aber alle, sowohl die Gegenstände äusserer, als des inneren Sinnes; weil die Vorstellungen beider doch Vorstellungen sind, und sofern insgesammt zum inneren Sinne gehören. Eben so mag die Freiheit im äusseren oder inneren Gebrauche der Willkühr betrachtet werden, so müssen doch ihre Gesetze, als reine praktische Vernunftgesetze für die freie Willkühr überhaupt, zugleich innere Bestimmungsgründe derselben seyn: obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen.

II.

Von der Idee und der Nothwendigkeit einer Metaphysik der Sitten.

Dass man für die Naturwissenschaft, welche es mit den Gegenständen äusserer Sinne zu thun hat, Principien *a priori* haben müsse, und dass es möglich, ja nothwendig sey, ein System dieser Principien, unter dem Namen einer metaphysischen Naturwissenschaft, vor der auf besondere Erfahrungen angewandten, d. i. der Physik, vorauszuschicken, ist an einem andern Orte bewiesen worden. Allein die letztere kann, (wenigstens wenn es ihr darum zu thun ist, von ihren Sätzen den Irrthum abzuhalten) manches Princip auf das Zeugniss der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das erstere, wenn es in strenger Bedeutung allgemein gelten soll, aus Gründen *a priori* abgeleitet werden müsste, wie Newton das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einflusse der Körper auf einander als auf Erfahrung gegründet annahm, und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte. Die Chemiker gehen noch weiter und gründen ihre allgemeinsten Gesetze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigenen Kräfte gänzlich auf Erfahrung, und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit so, dass sie in den mit ihnen angestellten Versuchen keine Entdeckung eines Irrthums besorgen.

Allein mit den Sittengesetzen ist es anders bewandt. Nur sofern sie als *a priori* gegründet und nothwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze; ja die Begriffe und Urtheile über uns selbst und unser Thun und Lassen, bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich blos von der Erfahrung lernen lässt, enthalten, und, wenn man sich etwa verleiten lässt, etwas aus der letztern Quelle zum moralischen Grundsatze zu machen, so geräth man in Gefahr der gröbsten und verderblichsten Irrthümer.

Wenn die Sittenlehre nichts als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungereimt seyn, zum Behufe derselben sich nach Principien *a priori* umzusehen. Denn so scheinbar es auch immer lauten mag: dass die Vernunft noch vor der Erfahrung einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genusse wahrer Freuden des Lebens gelangen könne: so ist doch Alles, was man darüber *a priori* lehrt, entweder tautologisch, oder ganz grundlos angenommen. Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlechte, zur Ruhe, zur Bewegung, und (bei der Entwickelung unserer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntniss u. dgl., können allein und einem jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu setzen; ebendieselbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe. Alles scheinbare Vernünfteln *a priori* ist hier im Grunde nichts, als durch Induction zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung, welche Allgemeinheit (*secundum principia generalia non universalia*) noch dazu so kümmerlich ist, dass man einem Jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muss, um jene Wahl seiner Lebensweise, seiner besondern Neigung und seiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupassen, und am Ende doch nur durch seinen, oder Anderer ihren Schaden, klug zu werden.

Allein mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt. Sie gebieten für Jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen; blos weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat. Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Thierheit in ihm; nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft, von dem, was geschieht und wie gehandelt wird (obgleich das deutsche Wort Sitten, eben so wie das lateinische *mores*, nur Manieren und Lebensart bedeutet), sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll, wenn gleich noch kein Beispiel davon angetroffen würde; auch nimmt sie keine Rücksicht auf den Vortheil, der uns dadurch erwachsen kann, und den freilich nur die Erfahrung lehren könnte. Denn, ob sie zwar erlaubt, unsern Vortheil, auf alle uns mögliche Art, zu suchen; überdem auch sich, auf Erfahrungszeugnisse fussend, von der Befolgung ihrer Gebote, vornämlich wenn Klugheit dazu kommt, im Durchschnitte grössere Vortheile, als von ihrer Uebertretung wahrscheinlich versprechen kann: so beruht darauf doch nicht die Autorität ihrer Vorschriften als Gebote, sondern sie bedient sich derselben (als Rathschläge) nur als eines Gegengewichts wider die Verleitungen zum Gegentheil, um den Fehler einer parteiischen Waage in der praktischen Beurtheilung vorher auszugleichen, und alsdann allererst dieser, nach dem Gewicht der Gründe *a priori* einer reinen praktischen Vernunft, den Ausschlag zu sichern.

Wenn daher ein System der Erkenntniss *a priori* aus blossen Begriffen Metaphysik heisst: so wird eine praktische Philosophie, welche nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkühr zum Objecte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen: d. i. eine solche zu haben ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich; denn wie könnte er, ohne Principien *a priori*, eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben? So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Principien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muss: so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu zeigen; ohne dass jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung *a priori* dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will so viel sagen, als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.

Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie seyn, welche, aber nur die subjective, hindernde sowohl, als begünstigende, Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muss; weil man alsdann Gefahr läuft, falsche, oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden, oder gar unächte, oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmässig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sichere moralische Grundsätze übrig lassen; weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Disciplin des Gemüths in der Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch die reine Vernunft *a priori* gegeben werden muss.

Was aber die Obereintheilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte steht, nämlich die der Philosophie in die theoretische und praktische, und dass diese keine andere, als die moralische Weltweisheit seyn könne, betrifft, darüber habe ich mich schon anderwärts (in der Kritik der Urtheilskraft) erklärt. Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich seyn soll (die eigentliche Beschäftigung der Kunst), hängt, seiner Vorschrift nach, gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus giebt es keine Theorie. Also kann die Philosophie unter dem praktischen Theile (neben ihrem theoretischen) keine technisch-, sondern blos eine moralisch-praktische Lehre verstehen, und, wenn die Fertigkeit der Willkühr nach Freiheitsgesetzen, im Gegensatze der Natur, hier auch Kunst genannt werden sollte: so würde darunter eine solche Kunst verstanden werden müssen, welche ein System der Freiheit gleich einem Systeme der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche Kunst, wenn wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittelst ihrer auch völlig auszuführen, und die Idee davon ins Werk zu richten.

III.

Von der Eintheilung einer Metaphysik der Sitten*.

Zu aller Gesetzgebung (sie mag nun innere oder äussere Handlungen, und diese, entweder *a priori* durch blosse Vernunft, oder durch die Willkühr eines Andern vorschreiben) gehören zwei Stücke: erstlich, ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objectiv als nothwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht; zweitens, eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkühr zu dieser Handlung subjectiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: dass das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches ein blosses theoretisches Erkenntniss der möglichen Bestimmung der Willkühr, d. i. praktischer Regeln ist: durch das zweite wird die Verbindlichkeit, so zu handeln, mit einem Bestimmungsgrunde der Willkühr überhaupt im Subjecte verbunden.

Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen

---

* Die Deduction der Eintheilung eines Systems: d. i. der Beweis ihrer Vollständigkeit sowohl, als auch der Stetigkeit, dass nämlich der Uebergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Untereintheilungen durch keinen Sprung (*divisio per saltum*) geschehe, ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeister eines Systems, Auch was der oberste eingetheilte Begriff zu der Eintheilung Recht oder Unrecht (*aut fas aut nefas*) sey, hat seine Bedenklichkeit. Es ist der Act der freien Willkühr überhaupt. So wie die Lehrer der Ontologie vom Etwas und Nichts zu oberst anfangen, ohne inne zu werden, dass dieses schon Glieder einer Eintheilung sind, dazu noch der eingetheilte Begriff fehlt, der kein anderer, als der Begriff von einem Gegenstande überhaupt seyn kann

Fällen äussere seyn,) kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden seyn. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschliesst, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zulässt, ist juridisch. Man sieht in Ansehung der letztern leicht ein, dass diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder, von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkühr der Neigungen und Abneigungen, und unter diesen von denen der letztern Art hergenommen seyn müssen, weil es eine Gesetzgebung, welche nöthigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, seyn soll.

Man nennt die blosse Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die Legalität (Gesetzmässigkeit): diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äussere Pflichten seyn, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, dass die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkühr des Handelnden sey, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äussere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschliessung der äusseren, sondern geht auf Alles, was Pflicht ist, überhaupt. Aber eben darum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschliesst, welche Bestimmung durchaus nicht in die äussere Gesetzgebung einfliessen muss: so kann die ethische Gesetzgebung keine äussere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) seyn, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äusseren Gesetzgebung beruhen, als Pflichten, in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.

Hieraus ist zu ersehen, dass alle Pflichten blos darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben ausserhalb derselben. So gebietet die Ethik, dass ich eine in einem Vertrage gethane Anheischigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse: allein sie nimmt das Gesetz *(pacta sunt servanda)* und die diesem correspondirende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im *Jus*, liegt die Gesetzgebung, dass angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Die Ethik lehrt hernach nur, dass, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äussere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sey. Denn wäre das nicht, und die Gesetzgebung selber nicht juridisch, mithin die aus ihr entspringende Pflicht nicht eigentliche Rechtspflicht (zum Unterschiede von der Tugendpflicht): so würde man die Leistung der Treue (gemäss seinem Versprechen in einem Vertrage) mit den Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Classe setzen, welches durchaus nicht geschehen muss. Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang besorgt werden darf. Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedene Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet.

Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äussere seyn) ist diejenige, welche nicht äusserlich sein kann; die juridische ist, welche auch äusserlich seyn kann. So ist es eine äusserliche Pflicht, sein vertragsmässiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, dieses blos darum zu thun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist blos zur innern Gesetzgebung gehörig. Also nicht als besondere Art von Pflicht (eine besondere Art Handlungen, zu denen man verbunden ist) — denn es ist in der Ethik sowohl als im Rechte eine äussere Pflicht, — sondern weil die Gesetzgebung im angeführten Falle eine innere ist und keinen äusseren Gesetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus eben dem Grunde werden die Pflichten des Wohlwollens, ob sie gleich äussere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äusseren Handlungen) sind, doch zur Ethik gezählt, weil ihre Gesetzgebung nur innerlich seyn kann. — Die Ethik hat freilich auch ihre besondern Pflichten (z. B. die gegen sich selbst), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Denn Handlungen blos darum, weil es Pflichten sind, ausüben, und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkühr zu machen, ist das Eigenthümliche der ethischen Gesetzgebung. So giebt es also zwar viele direct-ethische Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen, alle und insgesammt, zu indirect-ethischen.

IV.

Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten.

(Philosophia practica universalis.)

Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transscendent, d. i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntniss ausmacht, und schlechterdings nicht für ein constitutives, sondern lediglich als regulatives, und zwar nur blos negatives Princip der speculativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauche derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweist, die als Gesetze eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt), die Willkühr bestimmen und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.

Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche moralisch heissen, die in Ansehung unser, deren Willkühr sinnlich afficirt und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend ist, Imperative (Gebote oder Verbote) und zwar kategorische (unbedingte) Imperative sind, wodurch sie sich von den technischen (den Kunstvorschriften), als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterscheiden, nach denen gewisse Handlungen erlaubt oder unerlaubt, d. i. moralisch möglich oder unmöglich, einige derselben aber, oder ihr Gegentheil moralisch nothwendig, d. i. verbindlich sind, woraus dann für jene der Begriff einer Pflicht entspringt, deren Befolgung oder Uebertretung zwar auch mit einer Lust oder Unlust von besonderer Art (der eines moralischen Gefühls) verbunden ist, auf welche wir aber [weil sie nicht den Grund der praktischen Gesetze, sondern nur die subjective Wirkung im Gemüthe bei der Bestimmung unserer Willkühr durch jene betreffen und (ohne jener ihrer Gültigkeit oder Einflusse objectiv, d. i. im Urtheil der Vernunft, etwas hinzuzuthun oder zu benehmen) nach Verschiedenheit der Subjecte verschieden seyn kann] in praktischen Gesetzen der Vernunft gar nicht Rücksicht nehmen.

Folgende Begriffe sind der Metaphysik der Sitten in ihren beiden Theilen gemein.

Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.

Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung nothwendig gemacht wird. Er unterscheidet sich darin von einem praktischen Gesetze, dass dieses zwar die Nothwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Wesen) innerlich nothwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sey; denn, wo das erstere ist, da findet kein Imperativ statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjectiv-zufällige Handlung nothwendig macht, mithin das Subject als ein solches, was zur Uebereinstimmung mit dieser Regel genöthigt (necessitirt) werden muss, vorstellt. — Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorstellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die blosse Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar als objectiv-nothwendig denkt und nothwendig macht; dergleichen Imperative keine andere praktische Lehre, als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten) zum Beispiele aufstellen kann. Alle andern Imperative sind technisch und insgesammt bedingt. Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: dass sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkühr (wodurch ihr eine Absicht untergelegt werden kann), als lediglich auf die Freiheit derselben beziehen.

Erlaubt ist eine Handlung *(licitum)*, die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heisst die Befugniss *(facultas moralis)*. Hieraus versteht sich von selbst, was unerlaubt *(illicitum)* sey.

Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher Jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) seyn, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können.

Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen aussagt, ist ein moralisch-praktisches Gesetz. Weil aber Verbindlichkeit nicht blos praktische Nothwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch Nöthigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbotgesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist blos erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugniss) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt. Eine solche Handlung heisst sittlich-gleichgültig *(indifferens, adiaphoron, res merae facultatis)*. Man kann fragen: ob es dergleichen gebe, und, wenn es solche giebt, ob dazu, dass es Jemandem frei stehe, etwas nach seinem Belieben zu thun, oder zu lassen, ausser dem Gebotgesetze *(lex praeceptiva, lex mandati)* und dem Verbotgesetze *(lex prohibitiva, lex vetiti)*, noch ein Erlaubnissgesetz *(lex permissiva)* erforderlich sey. Wenn dieses ist, so würde die Befugniss nicht allemal eine gleichgültige Handlung *(adiaphoron)* betreffen; denn zu einer solchen, wenn man sie nach sittlichen Gesetzen betrachtet, würde kein besonderes Gesetz erfordert werden.

That heisst eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkühr betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Act als Urheber der Wirkung betrachtet, und diese, zusammt der Handlung selbst, können ihm zugerechnet werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.

Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber blos das Vermögen, sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen der Identität seines Daseyns bewusst zu werden,): woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt, unterworfen ist.

Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Object der freien Willkühr, welches selbst der Freiheit ermangelt, heisst daher Sache *(res corporalis)*.

Recht oder **Unrecht** *(rectum aut minus rectum)* überhaupt ist eine That, sofern sie pflichtmässig oder pflichtwidrig *(factum licitum aut illicitum)* ist; die Pflicht selbst mag, ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach, seyn, von welcher Art sie wolle. Eine pflichtwidrige That heisst **Uebertretung** *(reatus)*.

Eine **unvorsätzliche** Uebertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heisst blosse **Verschuldung** *(culpa)*. Eine vorsätzliche (d. i. diejenige, welche mit dem Bewusstseyn, dass sie Uebertretung sey, verbunden ist) heisst **Verbrechen** *(dolus)*. Was nach äusseren Gesetzen recht ist, heisst **gerecht** *(justum)*, was es nicht ist, **ungerecht** *(injustum)*.

Ein **Widerstreit der Pflichten** *(collisio officiorum, s. obligationum)* würde das Verhältniss derselben seyn, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Theil) aufhöbe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objective praktische **Nothwendigkeit** gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig seyn können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine **Collision von Pflichten** und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar *(obligationes non colliduntur)*. Es können aber gar wohl zwei **Gründe der** Verbindlichkeit *(rationes obligandi)*, deren einer aber, oder der andere, zur Verpflichtung nicht zureichend ist *(rationes obligandi non obligantes)*, in Einem Subject und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden seyn, da dann der eine nicht Pflicht ist. — Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: dass die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte *(fortior obligatio vincit)*, sondern der stärkere **Verpflich-**

tungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*).

Ueberhaupt heissen die verbindenden Gesetze, für die eine äussere Gesetzgebung möglich ist, äussere Gesetze (*leges externae*). Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äussere Gesetzgebung *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äussere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äussere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze seyn würden) heissen positive Gesetze. Es kann also eine äussere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Gesetze enthielte; alsdann aber müsste doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniss, durch seine blosse Willkühr Andere zu verbinden) begründete.

Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjectiven Gründen zum Principe macht, heisst seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden seyn können.

Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sey, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann. — Deine Handlungen musst du also zuerst nach ihrem subjectiven Grundsatze betrachten: ob aber dieser Grundsatz auch objectiv gültig sey, kannst du nur daran erkennen, dass, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualificire.

Die Einfachheit dieses Gesetzes in Vergleichung mit den grossen und mannigfaltigen Forderungen, die daraus gezogen werden können, ingleichen das gebietende Ansehen, ohne dass es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, muss freilich anfänglich befremden. Wenn man aber, in dieser Verwunderung über ein Vermögen unserer Vernunft, durch die blosse Idee der Qualification einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes die Willkühr zu bestimmen, belehrt wird: dass eben diese praktischen Gesetze (die moralischen) eine Eigenschaft der Willkühr zuerst kund machen, auf die keine speculative Vernunft weder aus Gründen *a priori*, noch durch irgend eine Erfahrung, gerathen hätte, und, wenn sie darauf gerieth, ihre Möglichkeit theoretisch durch nichts darthun könnte, gleichwohl aber jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nämlich die Freiheit, unwidersprechlich darthun; so wird es weniger befremden, diese Gesetze, gleich mathematischen Postulaten, unerweislich und doch apodiktisch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft mit derselben Idee der Freiheit, ja jeder anderer ihrer Ideen des Uebersinnlichen im Theoretischen alles schlechterdings vor ihr verschlossen finden muss. Die Uebereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetze ist die Gesetzmässigkeit *(legalitas)* — die der Maxime der Handlung mit dem Gesetze die Sittlichkeit *(moralitas)* derselben. Maxime aber ist das subjective Princip zu handeln, was sich das Subject selbst zur Regel macht, (wie es nämlich handeln will). Dagegen ist der Grundsatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft schlechthin, mithin objectiv gebietet (wie es handeln soll).

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. — Jede Maxime, die sich hiezu nicht qualificirt, ist der Moral zuwider.

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkühr die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkühr; der Wille, der auf nichts Anderes, als blos auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Nur die Willkühr also kann frei genannt werden.

Die Freiheit der Willkühr aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln (*libertas indifferentiae*), definirt werden; — wie es wohl Einige versucht haben, — ob zwar die Willkühr als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt. Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als negative Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden. Als Noumen aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen blos als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkühr nöthigend ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie theoretisch gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl einsehen: dass, obgleich der Mensch, als Sinnenwesen, der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäss, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als eines intelligiblen Wesens definirt werden könne; weil Erscheinungen kein übersinnliches Object (dergleichen doch die freie Willkühr ist) verständlich machen können, und dass die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, dass das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, dass es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). — Denn ein Anderes ist es, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes, ihn zum Erklärungsprincip (des Begriffs der freien Willkühr) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal (vom *arbitrio bruto s. servo*) machen; weil das erstere nicht behauptet, dass das Merkmal nothwendig zum Begriff gehöre, welches doch zum Zweiten erforderlich ist. — Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Bastarderklärung *(definitio hybrida)*, welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.

Gesetz (ein moralisch praktisches) ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende *(imperans)* durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber *(legislator)*. Er ist Urheber *(autor)* der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Falle würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkührlich seyn. Das Gesetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat (mithin dem göttlichen Willen), hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für Alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken.

Zurechnung *(imputatio)* in moralischer Bedeutung ist das Urtheil, wodurch Jemand als Urheber *(causa libera)* einer Handlung, die alsdann That *(factum)* heisst und unter Gesetzen steht, angesehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser That bei sich führt, eine rechtskräftige *(imputatio judiciaria s. valida)*, sonst aber nur eine beurtheilende Zurechnung *(imputatio dijudicatoria)* seyn würde. — Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniss hat, heisst der Richter oder auch der Gerichtshof *(judex s. forum)*.

Was Jemand pflichtmässig mehr thut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, ist verdienstlich *(meritum)*; was er nur gerade dem letzteren angemessen thut, ist Schuldigkeit *(debitum)*; was er endlich weniger thut, als die letztere fordert, ist moralische Verschuldung *(demeritum)*. Der rechtliche Effect einer Verschuldung ist die Strafe *(poena)*: der einer verdienstlichen That Belohnung *(praemium)* (vorausgesetzt, dass sie, im Gesetz verheissen, die Bewegursache war); die Angemessenheit des Verfahrens zur Schuldigkeit hat gar keinen rechtlichen Effect. — Die gütige Vergeltung *(remuneratio s. repensio benefica)* steht zur That in gar keinem Rechtsverhältnisse.

Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung, — ingleichen die Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen, können dem Subjecte nicht zugerechnet werden *(modus imputationis tollens)*.

Die guten Folgen einer verdienstlichen, ingleichen die schlimmen Folgen einer unrechtmässigen Handlung können dem Subjecte zugerechnet werden *(modus imputationis ponens)*.

Subjectiv ist der Grad der Zurechnungsfähigkeit *(imputabilitas)* der Handlungen nach der Grösse der Hindernisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. — Je grösser die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hinderniss (der Pflicht), desto mehr wird die gute That zum Verdienst angerechnet. Z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus grosser Noth rette.

Dagegen: je kleiner das Naturhinderniss, je grösser das Hinderniss aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Uebertretung (als Verschuldung) zugerechnet. — Daher der Gemüthszustand, ob das Subject die That im Affect, oder mit ruhiger Ueberlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied macht, der Folgen hat.

Einleitung

in die Rechtslehre.

§. A.

Was die Rechtslehre sey?

Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, heisst die Rechtslehre *(Jus)*. Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des positiven Rechts, und der Rechtskundige derselben, oder Rechtsgelehrte *(Jurisconsultus)*, heisst Rechtserfahren *(Jurisperitus)*, wenn er die äussern Gesetze auch äusserlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle kennt, die auch wohl Rechtsklugheit *(Jurisprudentia)* werden kann, ohne beide zusammen aber blosse Rechtswissenschaft *(Jurisscientia)* bleibt. Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntniss der natürlichen Rechtslehre *(Jus naturae)* zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben muss.

§. B.

Was ist Recht?

Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder, statt einer allgemeinen Auflösung, auf das, was in irgend einem Lande die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen, verweisen will, eben so in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: was ist Wahrheit? den Logiker. Was Rechtens sey *(quid sit juris)*, d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben: aber, ob das, was sie wollten, auch recht sey, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht *(justum et injustum)*, erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empirischen Principien verlässt, die Quellen jener Urtheile in der blossen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine blos empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus Fabel) ein Kopf, der schön seyn mag, nur Schade! dass er kein Gehirn hat.

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht (d. i. der moralische Begriff derselben), betrifft erstlich nur das äussere und zwar praktische Verhältniss einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluss haben können. Aber zweitens bedeutet er nicht das Verhältniss der Willkühr auf den Wunsch (folglich auch auf das blosse Bedürfniss) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die Willkühr des Anderen. Drittens in diesem wechselseitigen Verhältnisse der Willkühr kommt auch gar nicht die Materie der Willkühr, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob Jemand bei der Waare, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vortheil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der Form im Verhältniss der beiderseitigen Willkühr, sofern sie blos als frei betrachtet wird, und ob auch die Handlung Eines von beiden sich mit der Freiheit des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

§. C.

Allgemeines Princip des Rechts.

„Eine jede Handlung ist recht, (die oder) nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.“

Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand, mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hinderniss (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.

Es folgt hieraus auch: dass nicht verlangt werden kann, dass dieses Princip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sey, d. i. dass ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache; denn ein Jeder kann frei seyn, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine äussere Handlung ihr nicht Eintrag thue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich thut.

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äusserlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, dass ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt nur, dass sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sey und von Andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist. — Wenn die Absicht nicht ist, Tugend zu lehren, sondern nur was recht sey vorzutragen, so darf und soll man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.

§. D.

Das Recht ist mit der Befugniss zu zwingen verbunden.

Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist Alles, was Unrecht ist, ein Hinderniss der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen: der Zwang aber ist ein Hinderniss oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniss der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniss, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.

§. E.

Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.

Dieser Satz will so viel sagen, als: das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugniss dessen, der durch seine Willkühr den Andern verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit Jedermanns Freiheit unmittelbar setzen. So wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objecte hat, was in Handlungen äusserlich ist, so ist das stricte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine andern Bestimmungsgründe der Willkühr, als blos die äussern fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein strictes (enges) Recht kann man also nur das völlig äussere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewusstseyn der Verbindlichkeit eines Jeden nach dem Gesetze, aber die Willkühr darnach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein seyn soll, sich auf dieses Bewusstseyn als Triebfeder nicht berufen, sondern fusst sich deshalb auf dem Princip der Möglichkeit eines äusseren Zwanges, der mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. — Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüthe führen, dass ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde, sondern ein Zwang, der Jedermann nöthigt, dieses zu thun, kann gar wohl mit Jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen, nach einem allgemeinen äusseren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugniss zu zwingen bedeuten also einerlei.

Das Gesetz eines mit Jedermanns Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges, unter dem Princip der allgemeinen Freiheit, ist gleichsam die Construction jenes Begriffs, d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung *a priori*, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. So wie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenschaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Construction des Begriffs entdecken können, so ists nicht sowohl der Begriff des Rechts, als vielmehr der, unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammenstimmende durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht. Dieweil aber diesem dynamischen Begriffe noch ein blos formaler, in der reinen Mathematik (z. B. der Geometrie) zum Grunde liegt: so hat die Vernunft dafür gesorgt, den Verstand auch mit Anschauungen *a priori*, zum Behuf der Construction des Rechtsbegriffs, so viel möglich zu versorgen. — Das Rechte (*rectum*) wird, als das Gerade, theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegen gesetzt. Das erste ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, dass es zwischen zweien gegebenen Puncten nur eine einzige, das zweite aber die Lage zweier einander durchschneidenden oder zusammenstossenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr nach einer Seite, als der andern hinneigt, und die den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, nach welcher *Analogie* auch die Rechtslehre das Seine einem Jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen (*latitudinem*) nicht verweigern kann. — Aber, ohne ins Gebiet der Ethik einzugreifen, giebt es zwei Fälle, die auf Rechtsentscheidung Anspruch machen, für die aber keiner, der sie entscheide, ausgefunden werden kann, und die gleichsam in Epikur's *intermundia* hingehören. — Diese müssen wir zuvörderst aus der eigentlichen Rechtslehre, zu der wir bald schreiten wollen, aussondern, damit ihre schwankenden Principien nicht auf die festen Grundsätze der erstern Einfluss bekommen.

Anhang

zur Einleitung in die Rechtslehre.

Vom zweideutigen Recht.

(Jus aequivocum.)

Mit jedem Recht in enger Bedeutung *(jus strictum)* ist die Befugniss zu zwingen verbunden. Aber man denkt sich noch ein Recht im weiteren Sinne *(jus latum)*, wo die Befugniss zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann. — Dieser wahren oder vorgeblichen Rechte sind nun zwei: die **Billigkeit** und das **Nothrecht**; von denen die erste ein Recht ohne Zwang, das zweite einen Zwang ohne Recht annimmt, und man wird leicht gewahr, diese Doppelsinnigkeit beruhe eigentlich darauf, dass es Fälle eines bezweifelten Rechts giebt, zu deren Entscheidung kein Richter aufgestellt werden kann.

I.

Die Billigkeit.

(Aequitas.)

Die **Billigkeit** (objectiv betrachtet) ist keinesweges ein Grund zur Aufforderung blos an die ethische Pflicht Anderer (ihr Wohlwollen und Gütigkeit), sondern der, welcher aus diesem Grunde etwas fordert, fusst sich auf sein **Recht**; nur dass ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wie viel, oder auf welche Art dem Anspruche desselben genug gethan werden könne. Der in einer auf gleiche Vortheile eingegangenen Mascopei dennoch mehr gethan, dabei aber wohl gar durch Unglücksfälle mehr verloren hat, als die übrigen Glieder, kann nach der Billigkeit von der Gesellschaft mehr fordern, als blos zu gleichen Theilen mit ihnen zu gehen. Allein nach dem eigentlichen (stricten) Recht, weil, wenn man sich in seinem Fall einen Richter denkt, dieser keine bestimmte Angaben *(data)* hat, um, wie viel nach dem Contract ihm zukomme, auszumachen, würde er mit seiner Forderung abzuweisen seyn. Der Hausdiener, dem sein bis zu Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verschlechterten Münzsorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schliessung des Contracts sich dafür anschaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwerth, aber ungleichem Geldwerth, sich nicht auf sein Recht berufen, deshalb schadlos gehalten zu werden, sondern nur die Billigkeit zum Grunde anrufen (eine stumme Gottheit, die nicht gehört werden kann); weil nichts hierüber im Contract bestimmt war, ein Richter aber nach unbestimmten Bedingungen nicht sprechen kann.

Hieraus folgt auch, dass ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schliesse. Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für seine Person disponiren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben; z. B. wenn die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienste erlitten haben, und den sie zu vergüten angefleht wird, selber trägt, ob sie gleich, nach dem strengen Rechte, diesen Ausspruch, unter der Vorschützung, dass sie solche auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte.

Der Sinnspruch *(dictum)* der Billigkeit ist nun zwar: „das strengste Recht ist das grösste Unrecht" *(summum jus summa injuria)*; aber diesem Uebel ist auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft, weil diese für das Gewissensgericht *(forum poli)* allein gehört, dagegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht *(forum soli s. civile)* gezogen werden muss.

II.

Das Nothrecht.

(Jus necessitatis.)

Dieses vermeinte Recht soll eine Befugniss seyn, im Fall der Gefahr des Verlusts meines eignen Lebens, einem Andern, der mir nichts zu Leide that, das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, dass hierin ein Widerspruch der Rechtslehre mit sich selbst enthalten seyn müsse — denn es ist hier nicht von einem ungerechten Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des seinen zuvorkomme *(jus inculpatae tutelae)*, die Rede, wo die Anempfehlung der Mässigung *(moderamen)* nicht einmal zum Recht, sondern nur zur Ethik gehört, sondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen den, der keine gegen mich ausübte.

Es ist klar: dass diese Behauptung nicht objectiv, nach dem, was ein Gesetz vorschreiben, sondern blos subjectiv, wie vor Gericht die Sentenz gefällt werden würde, zu verstehen sey. Es kann nämlich kein Strafgesetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennte, der im Schiffbruche mit einem Andern in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesem von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstiesse, um sich selbst zu retten. Denn die durchs Gesetz angedrohte Strafe könnte doch nicht grösser seyn, als die des Verlusts des Lebens des ersteren. Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Uebel, das noch ungewiss ist (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch), kann die Furcht vor dem Uebel, was gewiss ist (nämlich dem Ersaufen), nicht überwiegen. Also ist die That der gewaltthätigen Selbsterhaltung nicht etwa als unsträflich *(inculpabile)*, sondern nur als unstrafbar *(inpunibile)* zu beurtheilen, und diese subjective Straflosigkeit wird, durch eine wunderliche Verwechselung, von den Rechtslehrern für eine objective (Gesetzmässigkeit) gehalten.

Der Sinnspruch des Nothrechts heisst: „Noth hat kein Gebot“ *(necessitas non habet legem)*; und gleichwohl kann es keine Noth geben, welche, was unrecht ist, gesetzmässig machte.

Man sieht: dass in beiden Rechtsbeurtheilungen (nach dem Billigkeits- und dem Nothrechte) die Doppelsinnigkeit *(aequivocatio)* aus der Verwechselung der objectiven mit den subjectiven Gründen der Rechtsausübung (vor der Vernunft und vor einem Gericht) entspringt, da dann, was Jemand für sich selbst mit gutem Grunde für Recht erkennt, vor einem Gerichtshofe nicht Bestätigung finden, und, was er selbst an sich als unrecht beurtheilen muss, von eben demselben Nachsicht erlangen kann; weil der Begriff des Rechts in diesen zwei Fällen nicht in einerlei Bedeutung ist genommen worden.

Eintheilung der Rechtslehre.

A.

Allgemeine Eintheilung der Rechtspflichten.

Man kann diese Eintheilung sehr wohl nach dem Ulpian machen, wenn man seinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er sich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten, daraus zu entwickeln oder hinein zu legen. Sie sind folgende:

1) Sey ein rechtlicher Mensch *(honeste vive)*. Die rechtliche Ehrbarkeit *(honestas juridica)* besteht darin: im Verhältnisse zu Andern seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „mache dich Andern nicht zum blossen Mittel, sondern sey für sie

zugleich Zweck.“ Diese Pflicht wird im Folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden *(lex justi)*.

2) Thue Niemandem Unrecht *(neminem laede)* und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit Andern herausgehen und alle Gesellschaft meiden müssen *(lex juridica)*.

3) Tritt (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann *(suum cuique tribue)*. — Die letztere Formel, wenn sie so übersetzt würde: „gieb Jedem das Seine“, würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann Niemandem etwas geben, was er schon hat. Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müsste sie so lauten: „Tritt in einen Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Andern gesichert seyn kann“ *(lex justitiae)*.

Also sind obenstehende drei classische Formeln zugleich Eintheilungsprincipien des Systems der Rechtspflichten in innere, äussere und in diejenigen, welche die Ableitung der letztern vom Princip der erstern durch Subsumtion enthalten.

B.

Allgemeine Eintheilung der Rechte.

1) Der Rechte, als systematischer Lehren, in das Naturrecht, das auf lauter Principien *a priori* beruht, und das positive (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht.

2) Der Rechte als (moralischer) Vermögen, Andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren *(titulum)*, von denen die Obereintheilung die in das angeborne und erworbene Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches, unabhängig von allem rechtlichen Act, Jedermann von Natur zukommt; das zweite, das, wozu ein solcher Act erfordert wird.

Das angeborne Mein und Dein kann auch das innere *(meum vel tuum internum)* genannt werden; denn das äussere muss jederzeit erworben werden.

Das angeborne Recht

ist nur ein einziges.

Freiheit (Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr), sofern sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht. — Die angeborne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu Mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen, sein eigener Herr *(sui juris)* zu seyn, ingleichen die eines unbescholtenen Menschen *(justi)*, weil er, vor allem rechtlichen Act, keinem Unrecht gethan hat; endlich auch die Befugniss, das gegen Andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist, ihnen blos seine Gedanken mitzutheilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sey wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig *(veriloquium aut falsiloquium)*, weil es blos auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht*: — alle diese Befugnisse liegen schon im Princip der angebornen Freiheit, und sind wirklich von ihr nicht als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff unterschieden.

---

* Vorsätzlich, wenn gleich blos leichtsinniger Weise, Unwahrheit zu sagen, pflegt zwar gewöhnlich Lüge *(mendacium)* genannt zu werden, weil sie wenigstens so fern auch schaden kann, dass der, welcher sie treuherzig nachsagt, als ein Leichtgläubiger Andern zum Gespötte wird. Im rechtlichen Sinne aber will man, dass nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem Andern unmittelbar an seinem Rechte Abbruch thut, z. B. das falsche Vorgeben eines mit Jemandem geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen *(falsiloquium dolosum)*, und dieser Unterschied sehr verwandter Begriffe ist nicht ungegründet; weil es bei der blossen Erklärung seiner Gedanken immer dem Andern frei bleibt, sie anzunehmen wofür er will, obgleich die

Die Absicht, weswegen man eine solche Eintheilung in das System des Naturrechts (sofern es das angeborne angeht) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entsteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung *(onus probandi)* obliege, entweder von einer bezweifelten That, oder, wenn diese ausgemittelt ist, von einem bezweifelten Recht, derjenige, welcher diese Verbindlichkeit von sich ablehnt, sich auf sein angebornes Recht der Freiheit (welches nun nach seinen verschiedenen Verhältnissen specificirt wird) methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtstiteln berufen könne.

Da es nun in Ansehung des angebornen, mithin innern Mein und Dein keine Rechte, sondern nur Ein Recht giebt, so wird diese Obereintheilung als aus zwei dem Inhalte nach äusserst ungleichen Gliedern bestehend in die Prolegomenen geworfen, und die Eintheilung der Rechtslehre blos auf das äussere Mein und Dein bezogen werden können.

Eintheilung der Metaphysik der Sitten überhaupt.

I.

Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten *(officia juris)*, d. i. solche, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten *(officia virtutis, s. ethica)*, für welche eine solche nicht möglich ist; die letztern können aber darum nur keiner äussern Gesetzgebung

---

gegründete Nachrede, dass dieser ein Mensch sey, dessen Reden man nicht glauben kann, so nahe an den Vorwurf, ihn einen Lügner zu nennen, streift, dass die Grenzlinie, die hier das, was zum *Jus* gehört, von dem, was der Ethik anheim fällt, nur so eben zu unterscheiden ist.

unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äusserliche Gesetzgebung bewirkt werden (weil es ein innerer Act des Gemüths ist); obgleich äussere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch dass das Subject sie sich zum Zweck macht.

Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich (namentlich von Cicero) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen sich auf die andern beziehen. — Der Grund ist dieser: wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, Andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.

II.

Da in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch blos nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit *(homo noumenon)*, vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von eben demselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subject, dem Menschen *(homo phaenomenon)*, so werden Recht und Zweck, wiederum in dieser zwiefachen Eigenschaft auf die Pflicht bezogen, folgende Eintheilung geben.

Eintheilung

nach dem objectiven Verhältnisse des Gesetzes zur Pflicht.

Pflicht gegen sich selbst.

Vollkommene Pflicht.

1.
Das Recht der Menschheit
in unserer eigenen Person.

2.
Das Recht der Menschen.

(Rechts-)
Pflicht
(Tugend-)

3.
Der Zweck der Menschheit
in unserer Person.

4.
Der Zweck der Menschen.

Unvollkommene Pflicht.

Pflicht gegen Andere.

III.

Da die Subjecte, in Ansehung deren ein Verhältniss des Rechts zur Pflicht (es sey statthaft oder unstatthaft) gedacht wird, verschiedene Beziehungen zulassen; so wird auch in dieser Absicht eine Eintheilung vorgenommen werden können.

Eintheilung

nach dem subjectiven Verhältniss der Verpflichtenden und Verpflichteten.

1.	2.
Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu Wesen, die weder Recht noch Pflicht haben.	Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben.
Vacat.	Adest.
Denn das sind vernunftlose Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.	Denn es ist ein Verhältniss von Menschen zu Menschen.
3.	4.
Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.	Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu einem Wesen, das lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott).
Vacat.	Vacat.
Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit (Leibeigene, Sklaven).	Nämlich in der blossen Philosophie, weil es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist.

Also findet sich nur in No. 2. ein reales Verhältniss zwischen Recht und Pflicht. Der Grund, warum es nicht auch in No. 4. angetroffen wird, ist: weil es eine transscendente Pflicht seyn würde, d. i. eine solche, der kein äusseres verpflichtendes Subject correspondirend gegeben werden kann, mithin das Verhältniss in theoretischer Rücksicht hier nur ideal, d. i. zu einem Gedankendinge ist, was wir uns selbst, aber doch nicht durch seinen ganz leeren, sondern, in Beziehung auf uns selbst und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktischer innerer Absicht, fruchtbaren Begriff, machen, worin denn auch unsere ganze immanente (ausführbare) Pflicht in diesem blos gedachten Verhältnisse allein besteht.

Von der Eintheilung der Moral, als eines Systems der Pflichten überhaupt.

Elementarlehre. Methodenlehre.

Rechtspflichten. Tugendpflichten. Didaktik. Ascetik.

Privatrecht. Oeffentliches Recht,

und so weiter, Alles,

was nicht blos die Materialien, sondern auch die architektonische Form einer wissenschaftlichen Sittenlehre enthält; wenn dazu die metaphysischen Anfangsgründe die allgemeinen Principien vollständig ausgespürt haben.

* * *

Die oberste Eintheilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muss die ins natürliche und bürgerliche Recht seyn; deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heisst.

Der

Rechtslehre

Erster Theil.

Das Privatrecht.

Der
allgemeinen Rechtslehre
Erster Theil.

Das Privatrecht
vom äusseren Mein und Dein überhaupt.

Erstes Hauptstück.
Von der Art etwas Aeusseres als das Seine zu haben.

§. 1.

Das **Rechtlich-Meine** *(meum juris)* ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, dass der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde. Die subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der **Besitz**.

Etwas **Aeusseres** aber würde nur dann das Meine seyn, wenn ich annehmen darf, es sey möglich, dass ich durch den Gebrauch, den ein Anderer von einer Sache macht, **in deren Besitz ich doch nicht bin**, gleichwohl doch lädirt werden könne. — Also widerspricht es sich selbst, etwas Aeusseres als das Seine zu haben, wenn der

Begriff des Besitzes nicht einer verschiedenen Bedeutung, nämlich des sinnlichen und des intelligiblen Besitzes, fähig wäre, und unter dem einen der physische, unter dem andern ein blossrechtlicher Besitz eben desselben Gegenstandes verstanden werden könnte.

Der Ausdruck: ein Gegenstand ist ausser mir, kann aber entweder so viel bedeuten, als: er ist ein nur von mir (dem Subject) unterschiedener, oder auch ein in einer anderen Stelle *(positus)*, im Raum oder in der Zeit, befindlicher Gegenstand. Nur in der erstern Bedeutung genommen, kann der Besitz als Vernunftbesitz gedacht werden; in der zweiten aber würde er ein empirischer heissen müssen. — Ein intelligibler Besitz (wenn ein solcher möglich ist) ist ein Besitz ohne Inhabung *(detentio)*.

§. 2.

Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft.

Es ist möglich, einen jeden äusseren Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich (objectiv) herrenlos *(res nullius)* werden müsste, ist rechtswidrig.

Denn ein Gegenstand meiner Willkühr ist etwas, was zu gebrauchen ich physisch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d. i. mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht seyn), Gebrauch von demselben zu machen; so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkühr in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch, dass sie brauchbare Gegenstände ausser aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte: d. i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete und zur *res nullius* machte; obgleich die Willkühr, formaliter, im Gebrauche der Sachen mit Jedermanns äusserer Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmte. — Da nun die reine praktische

Vernunft keine andere als formelle Gesetze des Gebrauchs der Willkühr zum Grunde legt, und also von der Materie der Willkühr, d. i. der übrigen Beschaffenheit des Objects, wenn es nur ein Gegenstand der Willkühr ist, abstrahirt, so kann sie in Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten, weil dieses ein Widerspruch der äusseren Freiheit mit sich selbst seyn würde. — Ein Gegenstand meiner Willkühr aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht *(potentia)* steht: wovon noch unterschieden werden muss, denselben Gegenstand in meiner Gewalt *(in potestatem meam redactum)* zu haben, welches nicht blos ein Vermögen, sondern auch einen Act der Willkühr voraussetzt. Um aber etwas blos als Gegenstand meiner Willkühr zu denken, ist hinreichend, mir bewusst zu seyn, dass ich ihn in meiner Macht habe. — Also ist es eine Voraussetzung *a priori* der praktischen Vernunft, einen jeden Gegenstand meiner Willkühr als objectiv-mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln.

Man kann dieses Postulat ein Erlaubnissgesetz *(lex permissiva)* der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugniss giebt, die wir aus blossen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten, nämlich allen Andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkühr zu enthalten, weil wir zuerst sie in unsern Besitz genommen haben. Die Vernunft will, dass dieses als Grundsatz gelte, und das zwar als praktische Vernunft, die sich durch dieses ihr Postulat *a priori* erweitert.

§. 3.

Im Besitze eines Gegenstandes muss derjenige seyn, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demselben: so könnte er nicht durch den Gebrauch, den der Andere ohne seine Einwilligung davon macht, lädirt werden; weil, wenn diesen Gegenstand etwas ausser ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden ist, afficirt, ihn selbst (das Subject) nicht afficiren und ihm unrecht thun könnte.

§. 4.

Exposition des Begriffs vom äusseren Mein und Dein.

Der äusseren Gegenstände meiner Willkühr können nur drei seyn: 1) eine (körperliche) Sache ausser mir; 2) die Willkühr eines Anderen zu einer bestimmten That *(praestatio)*; 3) der Zustand eines Anderen im Verhältnisse auf mich; nach den Kategorien der Substanz, Causalität, und Gemeinschaft zwischen mir und äusseren Gegenständen nach Freiheitsgesetzen.

a) Ich kann einen Gegenstand im Raume (eine körperliche Sache) nicht mein nennen, ausser wenn, obgleich ich nicht im physischen Besitz desselben bin, ich dennoch in einem anderen wirklichen (also nicht physischen) Besitz desselben zu seyn behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sey, gelegt habe; ingleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sey darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sey immer noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz verlassen habe. Denn der, welcher mir im erstern Falle (des empirischen Besitzes) den Apfel aus der Hand winden, oder mich aus meiner Lagerstätte wegschleppen wollte, würde mich zwar freilich in Ansehung des inneren Meinen (der Freiheit), aber nicht des äusseren Meinen lädiren, wenn ich nicht, auch ohne Inhabung, mich im Besitz des Gegenstandes zu seyn behaupten könnte; ich könnte also diese Gegenstände (den Apfel und das Lager) auch nicht mein nennen.

b) Ich kann die Leistung von etwas durch die Willkühr des Andern nicht mein nennen, wenn ich blos sagen kann, sie sey mit meinem Versprechen zugleich (*pactum re initum*) in meinen Besitz gekommen, sondern nur, wenn ich behaupten darf, ich bin im Besitz der Willkühr des Andern (diesen zur Leistung zu bestimmen), obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll; das Versprechen des Letzteren gehört demnach zur Haabe und Gut (*obligatio activa*) und ich kann sie zu dem Meinen rechnen, aber nicht blos, wenn ich das Versprochene (wie im ersten Falle) schon in meinem Besitz habe, sondern auch, ob ich dieses gleich noch nicht besitze. Also muss ich mich, als von dem auf Zeitbedingung eingeschränkten, mithin vom empirischen Besitze, unabhängig, doch im Besitz dieses Gegenstandes zu seyn denken können.

c) Ich kann ein Weib, ein Kind, ein Gesinde, und überhaupt eine andere Person nicht darum das Meine nennen, weil ich sie jetzt als zu meinem Hauswesen gehörig befehlige, oder im Zwinger und in meiner Gewalt und Besitz habe, sondern wenn ich, ob sie sich gleich dem Zwange entzogen haben, und ich sie also nicht (empirisch) besitze, dennoch sagen kann, ich besitze sie durch meinen blossen Willen, so lange sie irgendwo oder irgendwenn existiren, mithin blos-rechtlich; sie gehören also zu meiner Haabe nur alsdann, wenn und so fern ich das Letztere behaupten kann.

§. 5.

Definition des Begriffs des äusseren Mein und Dein.

Die Namenerklärung, d. i. diejenige, welche blos zur Unterscheidung des Objects von allen andern zureicht und aus einer vollständigen und bestimmten Exposition des Begriffs hervorgeht, würde seyn: das äussere Meine ist dasjenige ausser mir, an dessen mir beliebigen Gebrauch mich zu hindern Läsion (Abbruch an meiner Freiheit, die mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann) seyn würde. — Die Sacherklärung dieses Begriffs aber, d. i. die, welche auch zur Deduction desselben (der Erkenntniss der Möglichkeit des Gegenstandes) zureicht, lautet nun so: das äussere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion seyn würde, ob ich gleich nicht im Besitz desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin. — In irgend einem Besitz des äusseren Gegenstandes muss ich seyn, wenn der Gegenstand mein heissen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen afficirte, mich nicht zugleich afficiren, mithin auch nicht lädiren. Also muss, zu Folge des §. 4., ein intelligibler Besitz *(possessio noumenon)* als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äusseres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz (Inhabung) ist alsdann nur Besitz in der Erscheinung *(possessio phaenomenon)*, obgleich der Gegenstand, den ich besitze, hier nicht so, wie es in der transscendentalen Analytik geschieht, selbst als Erscheinung, sondern als Sache an sich selbst betrachtet wird; denn dort war es der Vernunft um das theoretische Erkenntniss der Natur der Dinge, und, wie weit sie reichen könne; hier aber ist es ihr um praktische Bestimmung der Willkühr nach Gesetzen der Freiheit zu thun, der Gegenstand mag nun durch Sinne, oder auch blos dem reinen Verstand erkennbar seyn, und das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkühr unter Freiheitsgesetzen.

Eben darum sollte man auch billig nicht sagen: ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern vielmehr ihn blos-rechtlich besitzen; denn das Recht ist schon ein intellectueller Besitz eines Gegenstandes, einen Besitz aber zu besitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn seyn.

§. 6.

Deduction des Begriffs des blos-rechtlichen Besitzes eines äusseren Gegenstandes *(possessio noumenon)*.

Die Frage: wie ist ein äusseres Mein und Dein möglich? löst sich nun in diejenige auf: wie ist ein blos-rechtlicher (intelligibler) Besitz möglich? und diese wiederum in die dritte: wie ist ein synthetischer Rechtssatz *a priori* möglich?

Alle Rechtssätze sind Sätze *a priori*, denn sie sind Vernunftgesetze *(dictamina rationis)*. Der Rechtssatz *a priori* in Ansehung des empirischen Besitzes ist analytisch; denn er sagt nichts mehr, als was nach dem Satze des Widerspruchs aus dem letzteren folgt, dass nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr also physisch verbunden) bin, derjenige, der sie wider meine Einwilligung afficirt (z. B. mir den Apfel aus der Hand reisst), das innere Meine (meine Freiheit) afficire und schmälere, mithin in seiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerspruch stehe. Der Satz von einem empirischen rechtmässigen Besitz geht also nicht über das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst hinaus.

Dagegen geht der Satz: von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache ausser mir, nach Absonderung aller Bedingungen des empirischen Besitzes im Raum und Zeit, (mithin die Voraussetzung der Möglichkeit einer *possessio noumenon)* über jene einschränkende Bedingungen hinaus, und, weil er einen Besitz auch ohne Inhabung als nothwendig zum Begriffe des äusseren Mein und Dein statuirt, so ist er synthetisch und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen, zu zeigen, wie ein solcher sich über den Begriff des empirischen Besitzes erweiternde Satz *a priori* möglich sey.

Auf solche Weise ist z. B. die Besitzung eines absonderlichen Bodens ein Act der Privatwillkühr, ohne doch eigenmächtig zu seyn. Der Besitzer fundirt sich auf dem angebornen Gemeinbesitze des Erdbodens und dem diesem *a priori* entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbesitzes auf demselben (weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht werden würden), und erwirbt durch die erste Besitzung ursprünglich einen bestimmten Boden, indem er jedem Andern mit Recht *(jure)* widersteht, der ihn im Privatgebrauche desselben hindern würde, obzwar als im natürlichen Zustande nicht von Rechtswegen *(de jure)*, weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existirt.

Wenn auch gleich ein Boden als frei, d. i. zu Jedermanns Gebrauch offen angesehen, oder dafür erklärt würde, so kann man doch nicht sagen, dass er es von Natur und ursprünglich, vor allem rechtlichem Act, frei sey. Denn auch das wäre ein Verhältniss zu Sachen, nämlich dem Boden, der Jedermann seinen Besitz verweigerte, sondern, weil diese Freiheit des Bodens ein Verbot für Jedermann seyn würde, sich desselben zu bedienen; wozu ein gemeinsamer Besitz desselben erfordert wird, der ohne Vertrag nicht statt finden kann. Ein Boden aber, der nur durch diesen frei seyn kann, muss wirklich im Besitze aller derer (zusammen verbundenen) seyn, die sich wechselseitig den Gebrauch desselben untersagen, oder ihn suspendiren.

Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, und hiemit auch der Sachen auf demselben *(communio fundi originaria)*, ist eine Idee, welche objective (rechtlich-praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der uranfänglichen *(communio primaeva)* unterschieden, welche eine Erdichtung ist; weil diese eine gestiftete Gemeinschaft hätte seyn und aus einem Vertrage hervorgehen müssen, durch den alle auf den Privatbesitz Verzicht gethan, und ein jeder, durch die Vereinigung seiner Besitzung mit der jedes Andern, jenen in einen Gesammtbesitz verwandelt habe, und davon müsste uns die Geschichte einen Beweis geben. Ein solches Verfahren aber als ursprüngliche Besitznehmung anzusehen, und dass darauf jedes Menschen besonderer Besitz habe gegründet werden können und sollen, ist ein Widerspruch.

Von dem Besitz *(possessio)* ist noch der Sitz *(sedes)* und von der Besitznehmung des Bodens, in der Absicht ihn dereinst zu erwerben, ist noch die Niederlassung, Ansiedelung *(incolatus)* unterschieden, welche ein fortdauernder Privatbesitz eines Platzes ist, der von der Gegenwart des Subjects auf demselben abhängt. Von einer Niederlassung als einem zweiten rechtlichen Act, der auf die Besitznehmung folgen oder auch ganz unterbleiben kann, ist hier nicht die Rede; weil sie kein ursprünglicher, sondern von der Beistimmung Anderer abgeleiteter Besitz seyn würde.

Der blosse physische Besitz (die Inhabung) des Bodens, ist schon ein Recht in einer Sache, obzwar freilich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzusehen. Beziehungsweise auf Andere ist er, als (so viel man weiss) erster Besitz, mit dem Gesetze der äussern Freiheit einstimmig, und zugleich in dem ursprünglichen Gesammtbesitz enthalten, der *a priori* den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes enthält; mithin den ersten Inhaber eines Bodens in seinem Gebrauch desselben zu stören, eine Läsion. Die erste Besitznehmung hat also einen Rechtsgrund *(titulus possessionis)* für sich, welcher der ursprünglich gemeinsame Besitz ist, und der Satz: wohl dem, der im Besitz ist *(beati possidentes)*! weil Niemand verbunden ist, seinen Besitz zu beurkunden, ist ein Grundsatz des natürlichen Rechts, der die rechtliche Besitznehmung als einen Grund zur Erwerbung aufstellt, auf den sich jeder erste Besitzer fussen kann.

In einem theoretischen Grundsatze *a priori* müsste nämlich, (zu Folge der Krit. der r. V.) dem gegebenen Begriff eine Anschauung *a priori* untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Besitz des Gegenstandes hinzugethan werden; allein in diesem praktischen wird umgekehrt verfahren, und alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, müssen weggeschafft (von ihnen abgesehen) werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu erweitern und sagen zu können:

ein jeder äussere Gegenstand der Willkühr kann zu dem rechtlich-Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur so fern ich ihn) in meiner Gewalt habe, ohne im Besitz desselben zu seyn.

Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduction des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes, gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: „dass es Rechtspflicht sey, gegen Andere so zu handeln, dass das Aeussere (Brauchbare) auch das Seine von irgend Jemandem werden könne,“ zugleich mit der Exposition des letzteren Begriffs, welcher das äussere Seine auf einen nichtphysischen Besitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letzteren kann keinesweges für sich selbst bewiesen, oder eingesehen werden (eben weil es ein Vernunftbegriff ist, dem keine Anschauung gegeben werden kann), sondern ist eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Postulat. Denn, wenn es nothwendig ist, nach jenem Rechtsgrundsatze zu handeln, so muss auch die intelligibele Bedingung (eines blos-rechtlichen Besitzes) möglich seyn. — Es darf auch Niemanden befremden, dass die theoretischen Principien des äusseren Mein und Dein sich im Intelligibelen verlieren und kein erweitertes Erkenntniss vorstellen, weil der Begriff der Freiheit, auf dem sie beruhen, keiner theoretischen Deduction seiner Möglichkeit fähig ist, und nur aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ) als einem Factum derselben, geschlossen werden kann.

§. 7.

Anwendung des Princips der Möglichkeit des äusseren Mein und Dein auf Gegenstände der Erfahrung.

Der Begriff eines blos-rechtlichen Besitzes ist kein empirischer (von Raum und Zeitbedingungen abhängiger) Begriff, und gleichwohl hat er praktische Realität, d. i. er muss auf Gegenstände der Erfahrung, deren Erkenntniss von jenen Bedingungen unabhängig ist, anwendbar seyn. — Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Ansehung der letzteren, als des möglichen äusseren Mein und Dein, ist folgendes: der Rechtsbegriff, der blos in der Vernunft liegt, kann nicht unmittelbar auf Erfahrungsobjecte, und auf den Begriff eines empirischen Besitzes, sondern muss zunächst auf den reinen Verstandesbegriff eines Besitzes überhaupt angewandt werden, so dass, statt der Inhabung *(detentio)*, als einer empirischen Vorstellung des Besitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abstrahirende Begriff des Habens, und nur dass der Gegenstand als in meiner Gewalt *(in potestate mea positum esse)* sey, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Aeusseren nicht das Daseyn in einem anderen Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentschliessung und Annahme als in einer anderen Zeit, wie der des Angebots, sondern nur einen von mir unterschiedenen Gegenstand bedeutet. Nun will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesetz, dass ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenstände nicht nach sinnlichen Bedingungen, sondern abgesehen von denselben, weil es eine Bestimmung der Willkühr nach Freiheitsgesetzen betrifft, auch den Besitz desselben denke, indem nur ein Verstandesbegriff unter Rechtsbegriffe subsumirt werden kann. Also werde ich sagen: ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich wirklich befinde. Denn die Rede ist hier nur von einem intellectuellen Verhältniss zum Gegenstande, so fern ich ihn in meiner Gewalt habe, (ein von Raumesbestimmungen unabhängiger Verstandesbegriff des Besitzes) und er ist mein, weil mein zu desselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender Wille dem Gesetze der äusseren Freiheit nicht widerstreitet. Gerade darin: dass, abgesehen vom Besitz in der Erscheinung (der Inhabung) dieses Gegenstandes meiner Willkühr, die praktische Vernunft den Besitz nach Verstandesbegriffen, nicht nach empirischen, sondern solchen, die *a priori* die Bedingungen desselben enthalten können, gedacht wissen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze *(possessio noumenon)* als einer allgemeingeltenden Gesetzgebung; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: „dieser äussere Gegenstand ist mein;“ weil allen Andern dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten.

Die Art also, etwas ausser mir als das Meine zu haben, ist die blos-rechtliche Verbindung des Willens des Subjects mit jenem Gegenstande, unabhängig von dem Verhältnisse zu demselben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligibelen Besitzes. — Ein Platz auf der Erde ist nicht darum ein äusseres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme (denn es betrifft hier nur meine äussere Freiheit, mithin nur den Besitz meiner selbst, kein Ding ausser mir, und ist also nur ein inneres Recht); sondern, wenn ich ihn noch besitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen andern Ort begeben habe, nur alsdann betrifft es mein äusseres Recht, und derjenige, der die fortwährende Besetzung dieses Platzes durch meine Person zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muss entweder behaupten, es sey gar nicht möglich, etwas Aeusseres als das Seine zu haben (welches dem Postulat §. 2. widerstreitet), oder er verlangt, dass, um dieses zu können, ich in zwei Orten zugleich sey; welches dann aber so viel sagt, als: ich solle an einem Orte seyn und auch nicht seyn, wodurch er sich selbst widerspricht. Dieses kann auch auf den Fall angewendet werden, da ich ein Versprechen acceptirt habe; denn da wird meine Haabe und Besitz an dem Versprochenen dadurch nicht aufgehoben, dass der Versprechende zu einer Zeit sagte: diese Sache soll Dein seyn, eine Zeit hernach aber von ebenderselben Sache sagt: ich will jetzt, die Sache solle nicht Dein seyn. Denn es hat mit solchen intellectuellen Verhältnissen die Bewandtniss, als ob jener ohne eine Zeit zwischen beiden Declarationen seines Willens gesagt hätte, sie soll Dein seyn, und auch sie soll nicht Dein seyn, was sich dann selbst widerspricht.

Ebendasselbe gilt auch von dem Begriffe des rechtlichen Besitzes einer Person, als zu der Haabe des Subjects gehörend (sein Weib, Kind, Knecht); dass nämlich diese häusliche Gemeinschaft und der wechselseitige Besitz des Zustandes aller Glieder derselben, durch die Befugniss sich örtlich von einander zu trennen, nicht aufgehoben wird; weil es ein rechtliches Verhältniss ist, was sie verknüpft, und das äussere Mein und Dein hier, eben so wie in vorigen Fällen, gänzlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbesitzes ohne Inhabung beruht.

Zur Kritik der rechtlich-praktischen Vernunft im Begriffe des äusseren Mein und Dein wird diese eigentlich durch eine Antinomie der Sätze über die Möglichkeit eines solchen Besitzes genöthigt, d. i. nur durch eine unvermeidliche Dialektik, in welcher Thesis und Antithesis beide auf die Gültigkeit zweier einander widerstreitenden Bedingungen gleichen Anspruch machen, wird die Vernunft auch in ihrem praktischen (das Recht betreffenden) Gebrauch genöthigt, zwischen dem Besitz als Erscheinung und dem blos durch den Verstand denkbaren einen Unterschied zu machen.

Der Satz heisst: es ist möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben; ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin.

Der Gegensatz: es ist nicht möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben; wenn ich nicht im Besitz desselben bin.

Auflösung: beide Sätze sind wahr: der erstere, wenn ich den empirischen Besitz *(possessio phaenomenon)*, der andere, wenn ich unter diesem Worte den reinen intelligibelen Besitz *(possessio noumenon)* verstehe. — Aber die Möglichkeit eines intelligibelen Besitzes, mithin auch des äusseren Mein und Dein lässt sich nicht einsehen, sondern muss aus dem Postulat der praktischen Vernunft gefolgert werden, wobei es noch besonders merkwürdig ist: dass diese, ohne Anschauungen, selbst ohne einer *a priori* zu bedürfen, sich durch blosse, vom Gesetze der Freiheit berechtigte, Weglassung empirischer Bedingungen erweitere und so synthetische Rechtssätze *a priori* aufstellen kann, deren Beweis (wie bald gezeigt werden soll) nachher in praktischer Rücksicht auf analytische Art geführt werden kann.

§. 8.

Etwas Aeusseres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande, möglich.

Wenn ich (wörtlich oder durch die That) erkläre, ich will, dass etwas Aeusseres das Meine seyn solle, so erkläre ich jeden Anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkühr zu enthalten: eine Verbindlichkeit, die Niemand ohne diesen meinen rechtlichen Act haben würde. In dieser Anmaassung aber liegt zugleich das Bekenntniss: jedem Anderen in Ansehung des äusseren Seinen wechselseitig zu einer gleichmässigen Enthaltung verbunden zu seyn; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äusseren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äussere Seine des Anderen unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Princip verhalten; welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Acts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äusseren rechtlichen Verpflichtung, wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel, enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äusseren, mithin zufälligen, Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für Jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch thun würde. Also ist nur ein jeden Anderen verbindender, mithin collectiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille, derjenige, welcher Jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äusseren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung, ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äusseres Mein und Dein geben.

Folgesatz: wenn es rechtlich möglich seyn muss, einen äusseren Gegenstand als das Seine zu haben: so muss es auch dem Subject erlaubt seyn, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Object kommt, zu nöthigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.

§. 9.

Im Naturzustande kann doch ein wirkliches, aber nur provisorisches äusseres Mein und Dein statt haben.

Das Naturrecht im Zustande einer bürgerlichen Verfassung (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Principien *a priori* abgeleitet werden kann) kann durch die statutarischen Gesetze der letzteren nicht Abbruch leiden, und so bleibt das rechtliche Princip in Kraft: „der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben, lädirt mich;“ denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen Jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird. — Alle Garantie setzt also das Seine von Jemandem (dem es gesichert wird) schon voraus. Mithin muss vor der bürgerlichen Verfassung (oder von ihr abgesehen) ein äusseres Mein und Dein als möglich angenommen werden, und zugleich ein Recht, Jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nöthigen, mit uns in eine Verfassung zusammen zu treten, worin jenes gesichert werden kann. — Ein Besitz in Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der Möglichkeit des letzteren zusammenstimmt, ist ein provisorisch-rechtlicher Besitz, wogegen derjenige, der in einem solchen wirklichen Zustande angetroffen wird, ein peremtorischer Besitz seyn würde. — Vor dem Eintritt in diesen Zustand, zu dem das Subject bereit ist, widersteht er denen mit Recht, die dazu sich nicht bequemen und ihn in seinem einstweiligen Besitz stören wollen; weil der Wille aller

Anderen ausser ihm selbst, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewissen Besitz abzustehen, blos einseitig ist, mithin eben so wenig gesetzliche Kraft (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird) zum Widersprechen hat, als jener zum Behaupten, indessen dass der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zustandes zusammenzustimmen. — Mit Einem Worte: die Art etwas Aeusseres als das Seine im Naturzustande zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche Präsumtion für sich hat, ihn, durch Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Gesetzgebung, zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung comparativ für einen rechtlichen.

Dieses Prärogativ des Rechts aus dem empirischen Besitzstande nach der Formel: wohl dem, der im Besitz ist *(beati possidentes)*, besteht nicht darin: dass, weil er die Präsumtion eines rechtlichen Mannes hat, er nicht nöthig habe, den Beweis zu führen, er besitze etwas rechtmässig (denn das gilt nur im streitigen Rechte), sondern weil, nach dem Postulat der praktischen Vernunft, Jedermann das Vermögen zukommt, einen äusseren Gegenstand seiner Willkühr als das Seine zu haben, mithin jede Inhabung ein Zustand ist, dessen Rechtmässigkeit sich auf jenem Postulat durch einen Act des vorhergehenden Willens gründet, und der, wenn nicht ein älterer Besitz eines Anderen von ebendemselben Gegenstande dawider ist, also vorläufig, nach dem Gesetz der äusseren Freiheit, Jedermann, der mit mir nicht in den Zustand einer öffentlich gesetzlichen Freiheit treten will, von aller Anmaassung des Gebrauchs eines solchen Gegenstandes abzuhalten berechtigt, um dem Postulat der Vernunft gemäss, eine Sache, die sonst praktisch vernichtet seyn würde, seinem Gebrauche zu unterwerfen.

Zweites Hauptstück.

Von der Art etwas Aeusseres zu erwerben.

§. 10.

Allgemeines Princip der äusseren Erwerbung.

Ich erwerbe etwas, wenn ich mache *(efficio)*, dass etwas mein werde. — Ursprünglich ist mein dasjenige Aeussere, was auch ohne einen rechtlichen Act mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich diejenige, welche nicht von dem Seinen eines Anderen abgeleitet ist.

Nichts Aeusseres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines Anderen abzuleiten, erworben seyn. — Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein *(communio)* kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muss (durch einen äusseren rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Besitz eines äusseren Gegenstandes ursprünglich und gemeinsam seyn kann. Auch wenn man sich (problematisch) eine ursprüngliche Gemeinschaft *(communio mei et tui originaria)* denkt: so muss sie doch von der uranfänglichen *(communio primaeva)* unterschieden werden, welche, als in der ersten Zeit der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet, angenommen wird, und nicht, wie die erstere, auf Principien, sondern nur auf Geschichte gegründet werden kann; wobei die letztere doch immer als erworben und abgeleitet *(communio derivativa)* gedacht werden müsste.

Das Princip der äusseren Erwerbung ist nun: was ich (nach dem Gesetze der äusseren Freiheit) in meine Gewalt bringe, und wovon, als Object meiner Willkühr, Gebrauch zu machen ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe: endlich, was ich (gemäss der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es solle mein seyn, das ist mein.

Die Momente *(attendenda)* der ursprünglichen Erwerbung sind also: 1) die Apprehension eines Gegenstandes, der Keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Gesetzen widerstreiten würde. Diese Apprehension ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkühr im Raum und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist *possessio phaenomenon*. 2) Die Bezeichnung *(declaratio)* des Besitzes dieses Gegenstandes und des Acts meiner Willkühr, jeden Anderen davon abzuhalten. 3) Die Zueignung *(appropriatio)*, als Act eines äusserlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen Jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkühr verbunden wird. — Die Gültigkeit des letzteren Moments der Erwerbung, als worauf der Schlusssatz: der äussere Gegenstand ist mein, beruht, d. i. dass der Besitz, als ein blos-rechtlicher, gültig *(possessio noumenon)* sey, gründet sich darauf: dass, da alle diese Actus rechtlich sind, mithin aus der praktischen Vernunft hervorgehen, und also in der Frage, was Rechtens ist, von den empirischen Bedingungen des Besitzes abstrahirt werden kann, der Schlusssatz: der äussere Gegenstand ist mein, vom sensibelen auf den intelligibelen Besitz richtig geführt wird.

Die ursprüngliche Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr heisst Bemächtigung *(occupatio)* und kann nicht anders, als an körperlichen Dingen (Substanzen) statt finden. Wo nun eine solche statt findet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der sich einer Sache bemächtigen will *(qui prior tempore potior jure)*. Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrage zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen Anderer abgeleitet seyn. — Wie ein solcher Act der Willkühr, als jener ist, das Seine für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. — Indessen ist die erste Erwerbung doch darum sofort nicht die ursprüngliche. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung wäre eine solche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre sie von dem besonderen Willen eines jeden abgeleitet und allseitig: da eine ursprüngliche Erwerbung nur aus dem einseitigen Willen hervorgehen kann.

Eintheilung

der Erwerbung des äusseren Mein und Dein.

1) Der Materie (dem Objecte) nach erwerbe ich entweder eine körperliche Sache (Substanz), oder die Leistung (Causalität) eines Anderen, oder diese andere Person selbst, d. i. den Zustand derselben, so fern ich ein Recht erlange, über denselben zu verfügen (das Commercium mit derselben).

2) Der Form (Erwerbungsart) nach ist es entweder ein Sachenrecht (*jus reale*), oder ein persönliches Recht (*jus personale*), oder ein dinglich-persönliches Recht (*jus realiter personale*) des Besitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer andern Person als einer Sache.

3) Nach dem Rechtsgrunde (*titulus*) der Erwerbung; welches eigentlich kein besonderes Glied der Eintheilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung ist: entweder durch den Act einer einseitigen, oder doppelseitigen, oder allseitigen Willkühr, wodurch etwas Aeusseres (*facto*, *pacto*, *lege*) erworben wird.

Erster Abschnitt.

Vom Sachenrecht.

§. 11.

Was ist ein Sachenrecht?

Die gewöhnliche Erklärung des Rechts in einer Sache *(jus reale, jus in re)*: „es sey das Recht gegen jeden Besitzer derselben“, ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber was ist das, was da macht, dass ich mich wegen eines äusseren Gegenstandes an jeden Inhaber desselben halten und ihn *(per vindicationem)* nöthigen kann, mich wieder in Besitz desselben zu setzen! Ist dieses äussere rechtliche Verhältniss meiner Willkühr etwa ein unmittelbares Verhältniss zu einem körperlichen Dinge! So müsste derjenige, welcher sein Recht nicht unmittelbar auf Personen, sondern auf Sachen bezogen denkt, es sich freilich (ob zwar nur auf dunkle Art) vorstellen: nämlich: weil dem Recht auf einer Seite eine Pflicht auf der andern correspondirt, dass die äussere Sache, ob sie zwar dem ersten Besitzer abhanden gekommen, diesem doch immer verpflichtet bleibe, d. i. sich jedem anmaasslichen andern Besitzer weigere, weil sie jenem schon verbindlich ist, und so mein Recht, gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden Genius, den fremden Besitzer immer an mich weise. Es ist also ungereimt, sich Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältniss durch ein solches Bild zu versinnlichen und sich so auszudrücken.

Die Realdefinition würde daher so lauten müssen: das Recht in einer Sache ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen oder gestifteten) Gesammtbesitze ich mit allen Andern bin. Denn das Letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist, dass ich jeden andern Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschliesse *(jus contra quemlibet hujus rei possessorem)*, weil, ohne einen solchen Gesammtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken lässt, wie ich, der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von Andern, die es sind, und die sie brauchen, lädirt werden könne. — Durch einseitige Willkühr kann ich keinen Andern verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkühr in einem Gesammtbesitze. Sonst müsste ich mir ein Recht in einer Sache denken: als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererst das Recht gegen jeden Besitzer derselben ableiten, welches eine ungereimte Vorstellungsart ist.

Unter dem Worte: Sachenrecht *(jus reale)* wird übrigens nicht blos das Recht in einer Sache *(jus in re)*, sondern auch der Inbegriff aller Gesetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verstanden. — Es ist aber klar, dass ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äusseres Ding als das Seine haben oder erwerben könnte, weil zwischen ihm, als Person, und allen andern äusseren Dingen, als Sachen, es gar kein Verhältniss der Verbindlichkeit giebt. Es giebt also, eigentlich und buchstäblich verstanden, auch kein (directes) Recht in einer Sache, sondern nur dasjenige wird so genannt, was Jemandem gegen eine Person zukommt, die mit allen Andern (im bürgerlichen Zustande) im gemeinsamen Besitz ist.

§. 12.

Die erste Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens seyn.

Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verstanden wird) ist, in Ansehung alles Beweglichen auf demselben, als Substanz, die Existenz des Letztern aber nur als Inhärenz zu betrachten, und so wie im theoretischen Sinne die Accidenzen nicht ausserhalb der Substanz existiren können, so kann im praktischen das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von Jemandem seyn, wenn dieser nicht vorher als im rechtlichen Besitz desselben befindlich (als das Seine desselben) angenommen wird.

Denn setzet, der Boden gehöre Niemandem an: so werde ich jede bewegliche Sache, die sich auf ihm befindet, aus ihrem Platze stossen können, um ihn selbst einzunehmen, bis sie sich gänzlich verliert, ohne dass der Freiheit irgend eines Andern, der jetzt gerade nicht Inhaber desselben ist, dadurch Abbruch geschieht; Alles aber, was zerstört werden kann, ein Baum, Haus u. s. w. ist (wenigstens der Materie nach) beweglich, und wenn man die Sache, die ohne Zerstörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, ein Immobile nennt, so wird das Mein und Dein an jener nicht von der Substanz, sondern dem ihr Anhängenden verstanden, welches nicht die Sache selbst ist.

§. 13.

Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden, und der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung ist die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt.

Was das Erste betrifft, so gründet sich dieser Satz auf dem Postulat der praktischen Vernunft (§. 2.): das Zweite auf folgendem Beweis.

Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkühr) im rechtmässigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu seyn, wohin sie die Natur oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Der Besitz *(possessio)*, der vom Sitz *(sedes)*, als einem willkührlichen, mithin erworbenen, dauernden Besitz unterschieden ist, ist ein gemeinsamer Besitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche, als Kugelfläche; weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, dass sie in gar keine Gemeinschaft mit einander kämen, diese also nicht eine nothwendige Folge von ihrem Daseyn auf Erden wäre. —

Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derselben vorhergeht (von der Natur selbst constituirt ist), ist ein ursprünglicher Gesammtbesitz *(communio possessionis originaria)*, dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesammtbesitzes *(communio primaeva)*, sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der *a priori* das Princip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können.

§. 14.

Der rechtliche Act dieser Erwerbung ist Bemächtigung *(occupatio)*.

Die Besitznehmung *(apprehensio)*, als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume *(possessionis physicae)*, stimmt unter keiner andern Bedingung mit dem Gesetze der äussern Freiheit von Jedermann (mithin *a priori*) zusammen, als unter der Priorität in Ansehung der Zeit, d. i. nur als erste Besitznehmung *(prior apprehensio)*, welche ein Act der Willkühr ist. Der Wille aber, die Sache (mithin auch ein bestimmter abgetheilter Platz auf Erden) solle Mein seyn, d. i. die Zueignung *(appropriatio)* kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders als einseitig *(voluntas unilateralis s. propria)* seyn. Die Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr durch einseitigen Willen ist die Bemächtigung. Also kann die ursprüngliche Erwerbung desselben, mithin auch eines abgemessenen Bodens, nur durch Bemächtigung *(occupatio)* geschehen. —

Die Möglichkeit, auf solche Art zu erwerben, lässt sich auf keine Weise einsehen, noch durch Gründe darthun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Postulat der praktischen Vernunft. Derselbe Wille aber kann doch eine äussere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur so fern er in einem *a priori* vereinigten (d. i. durch die

Vereinigung der Willkühr Aller, die in ein praktisches Verhältniss gegen einander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht Jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger nicht zufällig, sondern *a priori*, mithin nothwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Princip ist Uebereinstimmung der freien Willkühr eines jeden mit der Freiheit von Jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äusseres Mein und Dein möglich.

§. 15.

Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremtorisch, dagegen im Naturzustande zwar auch, aber nur provisorisch, erworben werden.

Die bürgerliche Verfassung, ob zwar ihre Wirklichkeit subjectiv zufällig ist, ist gleichwohl objectiv, d. i. als Pflicht, nothwendig. Mithin giebt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur, dem alle äussere Erwerbung unterworfen ist.

Der empirische Titel der Erwerbung war die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung *(apprehensio physica)*, welchem, weil dem Besitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Besitz in der Erscheinung untergelegt werden kann, der einer intellectuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) correspondiren muss, und die den Satz gründet: „was ich nach Gesetzen der äusseren Freiheit in meine Gewalt bringe, und will, es solle mein seyn, das wird mein.“

Der Vernunfttitel der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines *a priori* vereinigten (nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* stillschweigend vorausgesetzt wird; denn durch einseitigen Willen kann Andern eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden. — Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet), mithin nur provisorisch kann etwas Aeusseres ursprünglich erworben werden. — Die peremtorische Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt.

Gleichwohl ist jene provisorische dennoch eine wahre Erwerbung; denn nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft ist die Möglichkeit derselben, in welchem Zustande die Menschen neben einander seyn mögen (also auch im Naturzustande), ein Princip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt ist, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzustande heraus zu gehen, und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremtorisch machen kann, zu treten.

Es ist die Frage; wie weit erstreckt sich die Befugniss der Besitznehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen ihn in seiner Gewalt zu haben, d. i. als der, so ihn sich zueignen will, ihn vertheidigen kann; gleich als ob der Boden spräche: wenn Ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten. Darnach müsste also auch der Streit über das freie oder verschlossene Meer entschieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die Kanonen reichen, darf Niemand an der Küste eines Landes, das schon einem gewissen Staate zugehört, fischen, Bernstein aus dem Grunde der See holen, und dergleichen. — Ferner: ist die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung und dergl.) zur Erwerbung desselben nothwendig? Nein! denn da diese Formen (der Specificirung) nur Accidenzen sind, so machen sie kein Object eines unmittelbaren Besitzes aus, und können zu dem des Subjects nur gehören, sofern die Substanz vorher als das Seine desselben anerkannt ist. Die Bearbeitung ist, wenn es auf die Frage von der ersten Erwerbung ankommt, nichts weiter als ein äusseres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere, die weniger Mühe kosten, ersetzen kann. — Ferner: darf man wohl Jemanden in dem Act seiner Besitznehmung hindern, so dass Keiner von Beiden des Rechts der Priorität theilhaftig werde, und so der Boden immer als Keinem angehörig frei bleibe? Gänzlich kann diese Hinderung nicht statt finden, weil der Andere, um dieses thun zu können, sich doch auch selbst auf irgend einem benachbarten Boden befinden muss, wo er also selbst behindert werden kann zu seyn, mithin eine absolute Verhinderung ein Widerspruch wäre; aber respectiv auf einen gewissen (zwischenliegenden) Boden, diesen, als neutral, zur Scheidung zweier Benachbarten unbenutzt liegen zu lassen, würde doch mit dem Rechte der Bemächtigung zusammen bestehen; aber alsdann gehört wirklich dieser Boden Beiden gemeinschaftlich, und ist nicht herrenlos *(res nullius)* eben darum, weil er von Beiden dazu gebraucht wird, um sie von einander zu scheiden. — Ferner: kann man auf einem Boden, davon kein Theil das Seine von Jemandem ist, doch eine Sache als die Seine haben? Ja, wie in der Mongolei Jeder sein Gepäcke, was er hat, liegen lassen, oder sein Pferd, was ihm entlaufen ist, als das Seine in seinen Besitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch desselben also jedem Einzelnen zusteht; dass aber Jemand eine bewegliche Sache auf dem Boden eines Andern als das Seine haben kann, ist zwar möglich, aber nur durch Vertrag. — Endlich ist die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerstehen, eine gewisse Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder den Ackerleuten, oder diese den Pflanzern und dergl.? Allerdings, denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen wollen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des blossen Beliebens *(res merae facultatis)*.

Zuletzt kann noch gefragt werden: ob, wenn uns weder die Natur, noch der Zufall, sondern blos unser eigener Wille in Nachbarschaft mit einem Volke bringt, welches keine Aussicht zu einer bürgerlichen Verbindung mit ihm verspricht, wir nicht, in der Absicht, diese zu stiften und diese Menschen (Wilde) in einen rechtlichen Zustand zu versetzen (wie etwa die americanischen Wilden, die Hottentotten, die Neuholländer), befugt seyn sollten, allenfalls mit Gewalt oder (welches nicht viel besser ist) durch betrügerischen Kauf Colonien zu errichten und so Eigenthümer ihres Bodens zu werden, und, ohne Rücksicht auf ihren ersten Besitz, Gebrauch von unserer Ueberlegenheit zu machen; zumal es die Natur selbst (als die das Leere verabscheut) so zu fordern scheint, und grosse Landstriche in andern Welttheilen an gesitteten Einwohnern sonst menschenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert sind, oder gar auf immer bleiben müssten, und so der Zweck der Schöpfung vereitelt werden würde? Allein man sieht durch diesen Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitism), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen, leicht durch; diese Art der Erwerbung des Bodens ist also verwerflich.

Die Unbestimmtheit, in Ansehung der Quantität sowohl, als der Qualität des äusseren erwerblichen Objects, macht diese Aufgabe (der einzigen ursprünglichen äusseren Erwerbung) unter allen zur schwersten, sie aufzulösen. Irgend eine ursprüngliche Erwerbung des Aeusseren aber muss es indessen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle seyn. Daher kann man diese Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an sich unmöglich aufgeben. Aber wenn sie auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöst wird, so wird, wenn dieser sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben.

§. 16.

Exposition des Begriffs einer ursprünglichen Erwerbung des Bodens.

Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesammtbesitz des Bodens der ganzen Erde *(communio fundi originaria)*, mit dem ihnen von Natur zustehenden Willen (eines jeden), denselben zu gebrauchen *(lex justi)*, der, wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkühr des Einen gegen die des Andern, allen Gebrauch desselben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Gesetz für diese enthielte, nach welchem einem Jeden ein besonderer Besitz auf dem gemeinsamen Boden bestimmt werden kann *(lex juridica)*. Aber das austheilende Gesetz des Mein und Dein eines Jeden am Boden kann, nach dem Axiom der äusseren Freiheit, nicht anders als aus einem ursprünglich und *a priori* vereinigten Willen (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Act voraussetzt), mithin nur im bürgerlichen Zustande, hervorgehen *(lex justitiae distributivae)*, der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens ist, bestimmt. — In diesem Zustande aber, d. i. vor Gründung und doch in Absicht auf denselben, d. i. provisorisch, nach dem Gesetz der äussern Erwerbung zu verfahren, ist Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens, Jedermann zu verbinden, den Act der Besitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einseitig, anzuerkennen; mithin ist eine provisorische Erwerbung des Bodens, mit allen ihren rechtlichen Folgen, möglich.

Eine solche Erwerbung aber bedarf doch und hat auch eine Gunst des Gesetzes *(lex permissiva)*, in Ansehung der Bestimmung der Grenzen des rechtlich möglichen Besitzes, für sich; weil sie vor dem rechtlichen Zustande vorhergeht, und, als blos dazu einleitend, noch nicht peremtorisch ist, welche Gunst sich aber nicht weiter erstreckt, als bis zur Einwilligung Anderer (theilnehmender) zu Errichtung des letztern, bei dem Widerstande derselben aber in diesen (den bürgerlichen) zu treten, und so lange derselbe währt, allen Effect einer rechtmässigen Erwerbung bei sich führt, weil dieser Ausgang auf Pflicht gegründet ist.

§. 17.

Deduction des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung.

Wir haben den **Titel** der Erwerbung in einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, mithin unter Raumsbedingungen eines äusseren Besitzes, die **Erwerbungsart** aber in den empirischen Bedingungen der Besitznehmung *(apprehensio)*, verbunden mit dem Willen, den äusseren Gegenstand als den seinen zu haben, gefunden. Nun ist noch nöthig, die Erwerbung selbst, d. i. das äussere Mein und Dein, was aus beiden gegebenen Stücken folgt, nämlich den intelligiblen Besitz *(possessio noumenon)* des Gegenstandes, nach dem, was sein Begriff enthält, aus den Principien der reinen rechtlich-praktischen Vernunft zu entwickeln.

Der **Rechtsbegriff** vom **äusseren** Mein und Dein, sofern es **Substanz** ist, kann, was das Wort **ausser mir** betrifft, nicht einen andern **Ort**, als wo ich bin, bedeuten: denn er ist ein Vernunftbegriff; sondern, da unter diesem nur ein reiner Verstandesbegriff subsumirt werden kann, blos etwas von mir Unterschiedenes und den eines nicht empirischen Besitzes (der gleichsam fortdauernden Apprehension), sondern nur den des **in meiner Gewalthabens** (die Verknüpfung desselben mit mir als subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs) des äusseren Gegenstandes, welcher ein reiner Verstandesbegriff ist, bedeuten. Nun ist die Weglassung, oder das Absehen (Abstraction) von diesen sinnlichen Bedingungen des Besitzes, als eines Verhältnisses der Person zu **Gegenständen**, die keine Verbindlichkeit haben, nichts Anderes als das Verhältniss einer Person zu **Personen**, diese alle durch den Willen der ersteren, sofern er dem **Axiom** der äusseren Freiheit, dem **Postulat** des Vermögens und der allgemeinen **Gesetzgebung** des *a priori* als vereinigt gedachten Willens gemäss ist, in Ansehung des Gebrauchs der Sachen zu verbinden, welches also der intelligible Besitz derselben, d. i. der durchs blosse Recht, ist, obgleich der Gegenstand (die Sache, die ich besitze) ein Sinnenobject ist.

Dass die erste Bearbeitung, Begrenzung oder überhaupt Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung desselben, d. i. der Besitz des Accidens nicht ein Grund des rechtlichen Besitzes der Substanz abgeben könne, sondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel *(accessorium sequitur suum principale)* aus dem Eigenthum der Substanz gefolgert werden müsse, und dass der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiss verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den Erstern verloren hat, ist für sich selbst so klar, dass man jene so alte und noch weit und breit herrschende Meinung schwerlich einer andern Ursache zuschreiben kann, als der in geheim obwaltenden Täuschung, Sachen zu personificiren, und, gleich als ob Jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem Andern als ihm zu Diensten zu stehen, unmittelbar gegen sie sich ein Recht zu denken; denn wahrscheinlicherweise würde man auch nicht so leichten Fusses über die natürliche Frage (von der oben schon Erwähnung geschehen) weggeglitten seyn: „wie ist ein Recht in einer Sache möglich?“ Denn das Recht gegen einen jeden Besitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniss der besondern Willkühr zum Gebrauch eines Objects, sofern sie als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten, und mit dem Gesetze desselben zusammenstimmend gedacht werden kann.

Was die Körper auf einem Boden betrifft, der schon der meinige ist, so gehören sie, wenn sie sonst keines Andern sind, mir zu, ohne dass ich zu diesem Zweck eines besondern rechtlichen Acts bedürfte (nicht *facto*, sondern *lege*); nämlich, weil sie als der Substanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können *(jure rei meae)*, wozu auch Alles gehört, was mit meiner Sache so verbunden ist, dass ein Anderer sie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne dieses selbst zu verändern (z. B. Vergoldung, Mischung eines mir zugehörigen Stoffes mit andern Materien, Anspülung oder auch Veränderung des anstossenden Strombettes, und dadurch geschehende Erweiterung meines Bodens u. s. w.). Ob aber der erwerbliche Boden sich noch weiter als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes hinaus (das Recht noch an meinen Ufern zu fischen, oder Bernstein herauszubringen und dergleichen), sich ausdehnen lasse, muss nach ebendenselben Grundsätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechanisches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu sichern (z. B. so weit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört zu meinem Besitz, und das Meer ist bis dahin geschlossen *(mare clausum)*. Da aber auf dem weiten Meere selbst kein Sitz möglich ist, so kann der Besitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See ist frei *(mare liberum)*. Das Stranden aber, es sey der Menschen, oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann, als unvorsätzlich, von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden; weil es nicht Läsion (ja überhaupt kein Factum) ist, und die Sache, die auf einen Boden gerathen ist, der doch irgend Einem angehört, nicht als *res nullius* behandelt werden kann. Ein Fluss dagegen kann, so weit der Besitz seines Ufers reicht, so gut wie ein jeder Landboden, unter obbenannten Einschränkungen ursprünglich von dem erworben werden, der im Besitze beider Ufer ist.

* *

Der äussere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von Jemandem ist, ist dessen Eigenthum *(dominium)*, welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Accidenzen der Substanz) inhäriren, über welche also der Eigenthümer *(dominus)* nach Belieben verfügen kann *(jus disponendi de re sua)*. Aber hieraus folgt von selbst: dass ein solcher Gegenstand nur eine körperliche Sache (gegen die man keine Verbindlichkeit hat) seyn könne, daher ein Mensch sein eigener

Herr *(sui juris)*, aber nicht Eigenthümer von sich selbst *(sui dominus)* (über sich nach Belieben disponiren zu können), geschweige denn von andern Menschen seyn kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist; wiewohl dieser Punct, der zum Rechte der Menschheit, nicht dem der Menschen gehört, hier nicht seinen eigentlichen Platz hat, sondern nur beiläufig zum bessern Verständniss des kurz vorher Gesagten angeführt wird. — Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derselben Sache geben, ohne ein gemeinsames Mein und Dein, sondern nur als gemeinsame Besitzer dessen, was nur Einem als das Seine zugehört, wenn, von den sogenannten Eigenthümern *(condomini)*, einem nur der ganze Besitz ohne Gebrauch, dem Andern aber aller Gebrauch der Sache sammt dem Besitz zukommt, jener also *(dominus directus)* diesen *(dominus utilis)* nur auf die Bedingung einer beharrlichen Leistung restringirt, ohne dabei seinen Gebrauch zu limitiren.

Zweiter Abschnitt.

Vom persönlichen Recht.

§. 18.

Der Besitz der Willkühr eines Andern, als Vermögen sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen (das äussere Mein und Dein in Ansehung der Causalität eines Andern), ist ein Recht (dergleichen ich mehrere gegen ebendieselbe Person oder gegen Andere haben kann): der Inbegriff (das System) der Gesetze aber, nach welchem ich in diesem Besitz seyn kann, ist das persönliche Recht, welches nur ein einziges ist.

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich und eigenmächtig seyn (denn eine solche würde nicht dem Princip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkühr mit der Freiheit von Jedermann gemäss, mithin unrecht seyn). Eben so kann ich auch nicht durch rechtswidrige That eines Andern (*facto injusto alterius*) erwerben; denn wenn diese Läsion mir auch selbst widerfahren wäre, und ich von dem Andern mit Recht Genugthuung fordern kann, so wird dadurch doch nur das Meine unvermindert erhalten, aber nichts über das, was ich schon vorher hatte, erworben.

Erwerbung durch die That eines Andern, zu der ich diesen nach Rechtsgesetzen bestimme, ist also jederzeit von dem Seinen des Andern abgeleitet, und diese Ableitung, als rechtlicher Act, kann nicht durch diesen als einen negativen Act, nämlich der Verlassung, oder einer auf das Seine geschehenen Verzichtthuung (*per derelictionem aut renunciationem*) geschehen, denn dadurch wird nur das Seine eines oder des Andern aufgehoben, aber nichts erworben, — sondern allein durch Uebertragung (*translatio*), welche nur durch einen gemeinschaftlichen Willen möglich ist, vermittelst dessen der Gegenstand immer in die Gewalt des Einen oder des Andern kommt, alsdann einer seinem Antheile an dieser Gemeinschaft entsagt, und so das Object durch Annahme desselben (mithin einen positiven Act der Willkühr) das Seine wird. — Die Uebertragung seines Eigenthums an einen Andern ist die Veräusserung. Der Act der vereinigten Willkühr zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des Einen auf den Andern übergeht, ist der Vertrag.

§. 19.

In jedem Vertrage sind zwei vorbereitende und zwei constituirende rechtliche Acte der Willkühr; die beiden erstern (die des Tractirens) sind das Angebot (*oblatio*) und die Billigung (*approbatio*) desselben; die beiden andern (nämlich des Abschliessens) sind das Versprechen (*promissum*) und die Annehmung (*acceptatio*). — Denn ein Anerbieten kann nicht eher ein Versprechen heissen, als wenn ich vorher urtheile, das

Angebotene *(oblatum)* sey etwas, was dem Promissar angenehm seyn könne, welches durch die zwei ersten Declarationen angezeigt, durch diese allein aber noch nichts erworben wird.

Aber weder durch den besondern Willen des Promittenten, noch den des Promissars (als Acceptanten), geht das Seine des erstern zu dem letztern über, sondern nur durch den vereinigten Willen beider, mithin sofern beider Wille zugleich declarirt wird. Nun ist dies aber durch empirische Actus der Declaration, die einander nothwendig in der Zeit folgen müssen und niemals zugleich sind, unmöglich. Denn wenn ich versprochen habe und der Andere nun acceptiren will, so kann ich während der Zwischenzeit (so kurz sie auch seyn mag) es mich gereuen lassen, weil ich vor der Acceptation noch frei bin; so wie andererseits der Acceptant, eben darum, an seine auf das Versprechen folgende Gegenerklärung auch sich nicht für gebunden halten darf. — Die äusseren Förmlichkeiten *(solennia)* bei Schliessung des Vertrags [der Handschlag, oder die Zerbrechung eines von beiden Personen angefassten Strohhalms *(stipula)*], und alle hin und her geschehene Bestätigungen seiner vorherigen Erklärung beweisen vielmehr die Verlegenheit der Paciscenten, wie und auf welche Art sie die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in Einem Augenblicke zugleich existirend vorstellig machen wollen, was ihnen doch nicht gelingt; weil es immer nur in der Zeit einander folgende Actus sind, wo, wenn der eine Act ist, der andere entweder noch nicht, oder nicht mehr ist.

Aber die transscendentale Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle diese Schwierigkeiten heben. In einem rechtlichen äusseren Verhältnisse wird meine Besitznehmung der Willkühr eines Andern (und so wechselseitig), als Bestimmungsgrund desselben zu einer That, zwar erst empirisch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkühr eines jeden von beiden in der Zeit, als sinnlicher Bedingnng der Apprehension, gedacht, wo beide rechtliche Acte immer nur auf einander folgen;

weil jenes Verhältniss (als ein rechtliches) rein intellectuell ist, durch den Willen als ein gesetzgebendes Vernunftvermögen jener Besitz als ein intelligibeler *(possessio noumenon)* nach Freiheitsbegriffen mit Abstraction von jenen empirischen Bedingungen als das Mein oder Dein vorgestellt; wo beide Acte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern (gleich als *pactum re initum)* aus einem einzigen gemeinsamen Willen hervorgehend (welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird), und der Gegenstand *(promissum)* durch Weglassung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird.

Dass dieses die wahre und einzig mögliche Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag sey, wird durch die mühselige und doch immer vergebliche Bestrebung der Rechtsforscher (z. B. Moses Mendelssohn's in seinem Jerusalem) zur Beweisführung jener Möglichkeit hinreichend bestätigt. — Die Frage war: warum soll ich mein Versprechen halten? Denn dass ich es soll, begreift ein jeder von selbst. Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen; eben so, wie es für den Geometer unmöglich ist, durch Vernunftschlüsse zu beweisen, dass ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse (ein analytischer Satz), deren zwei aber zusammengenommen grösser seyn müssen, als die dritte (ein synthetischer; beide aber *a priori).* Es ist ein Postulat der reinen (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abstrahirenden) Vernunft, und die Lehre der Möglichkeit der Abstraction von jenen Bedingungen, ohne dass dadurch der Besitz desselben aufgehoben wird, ist selbst die Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag; so wie es in dem vorigen Titel die Lehre von der Erwerbung durch Bemächtigung der äusseren Sache war.

§. 20.

Was ist aber das Aeussere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Da es nur die Causalität der Willkühr des Anderen in Ansehung einer mir versprochenen Leistung ist, so erwerbe ich dadurch unmittelbar nicht eine äussere Sache, sondern eine That desselben, dadurch jene Sache in meine Gewalt gebracht wird, damit ich sie zu der meinen mache. — Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen eines Anderen (nicht das Versprochene) und doch kommt etwas zu meiner äusseren Habe hinzu; ich bin vermögender *(locupletior)* geworden, durch Erwerbung einer activen Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des Anderen. — Dieses mein Recht aber ist nur ein persönliches, nämlich gegen eine bestimmte physische Person und zwar auf ihre Causalität (ihre Willkühr) zu wirken, mir etwas zu leisten, nicht ein Sachenrecht, gegen diejenige moralische Person, welche nichts anders als die Idee der *a priori* vereinigten Willkühr Aller ist, und wodurch ich allein ein Recht gegen jeden Besitzer deſselben erwerben kann; als worin alles Recht in einer Sache besteht.

Die Übertragung des Meinen durch Vertrag geschicht nach dem Gesetz der Stätigkeit *(lex continui)*, d. i. der Besitz des Gegenstandes ist während dieses Acts keinen Augenblick unterbrochen, denn sonst würde ich in diesem Zustande einen Gegenstand als etwas, das keinen Besitzer hat *(res vacua)*, folglich ursprünglich erwerben; welches dem Begriff des Vertrages widerspricht. — Diese Stätigkeit aber bringt es mit sich, dass nicht Eines von beiden *(promittentis et acceptantis)* besonderer, sondern ihr vereinigter Wille derjenige ist, welcher das Meine auf den Anderen überträgt; also nicht auf die Art: dass der Versprechende zuerst seinen Besitz zum Vortheil des Anderen verlässt *(derelinquit)*, oder seinem Recht entsagt *(renunciat)* und der Andere sogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Translation ist also ein Act, in welchem der Gegenstand einen Augenblick Beiden zusammen angehört, so wie in der parabolischen Bahn eines geworfenen Steins dieser im Gipfel derselben einen Augenblick als im Steigen und Fallen zugleich begriffen betrachtet werden kann, und so allererst von der steigenden Bewegung zum Fallen übergeht.

§. 21.

Eine Sache wird in einem Vertrage nicht durch Annehmung *(acceptatio)* des Versprechens, sondern nur durch Uebergabe *(traditio)* des Versprochenen erworben. Denn alles Versprechen geht auf eine Leistung, und wenn das Versprochene eine Sache ist, kann jene nicht anders errichtet werden, als durch einen Act, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz derselben gesetzt wird, d. i. durch die Uebergabe. Vor dieser also und dem Empfang ist die Leistung noch nicht geschehen; die Sache ist von dem Einen zu dem Anderen noch nicht übergegangen, folglich von diesem nicht erworben worden, mithin das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches, und wird nur durch die Tradition ein dingliches Recht.

Der Vertrag, auf den unmittelbar die Uebergabe folgt *(pactum re initum)*, schliesst alle Zwischenzeit zwischen der Schliessung und Vollziehung aus, und bedarf keines besonderen noch zu erwartenden Acts, wodurch das Seine des Einen auf den Anderen übertragen wird. Aber, wenn zwischen jenen Beiden noch eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Uebergabe bewilligt ist, fragt sich: ob die Sache schon vor dieser durch den Vertrag das Seine des Acceptanten geworden, und das Recht des Letzteren ein Recht in der Sache sey, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müsse, mithin das Recht durch die blosse Acceptation nur ein persönliches sey, und allererst durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? — Dass es sich hiermit wirklich so, wie das Letztere besagt, verhalte, erhellt aus Nachfolgendem:

Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, schliesse, und nehme es zugleich mit in meinen Stall oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein *(vi pacti re initi)*, und mein Recht ist ein Recht in der Sache; lasse ich es aber in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber besonders auszumachen, in wessen physischem Besitz (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung *(apprehensio)*, mithin vor dem Wechsel des Besitzes seyn solle: so ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nämlich den Verkäufer, von ihm in den Besitz gesetzt zu werden *(poscendi traditionem)* als subjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs desselben, d. i. mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens *(praestatio)*, mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Nun kann ich, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe (als *pactum re initum)* enthält, mithin eine Zeit zwischen den Abschluss desselben und der Besitznehmung des Erworbenen verläuft, in dieser Zeit nicht anders zum Besitz gelangen, als dadurch, dass ich einen besonderen rechtlichen, nämlich einen Besitzact *(actum possessorium)* ausübe, der einen besonderen Vertrag ausmacht, und dieser ist: dass ich sage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn dass dieser eine Sache zum Gebrauche eines Anderen auf eigene Gefahr in seinen Gewahrsam nehmen werde, versteht sich nicht von selbst, sondern dazu gehört ein besonderer Vertrag, nach welchem der Veräusserer seiner Sache innerhalb der bestimmten Zeit noch immer Eigenthümer bleibt (und alle Gefahr, die die Sache treffen möchte, tragen muss), der Erwerbende aber nur dann, wann er über diese Zeit zögert, von dem Verkäufer dafür angesehen werden kann, als sey sie ihm überliefert. Vor diesem Besitzact ist also Alles durch den Vertrag Erworbene nur ein persönliches Recht, und der Promissar kann eine äussere Sache nur durch Tradition erwerben.

Dritter Abschnitt.

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

§. 22.

Dieses Recht ist das des Besitzes eines äusseren Gegenstandes als **einer Sache** und des Gebrauchs desselben als einer Person. — Das Mein und Dein nach diesem Recht ist das **Häusliche**, und das Verhältniss in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluss (der Person des Einen auf das Andere), nach dem Princip der äusseren Freiheit (**Causalität**), eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in **Gemeinschaft** stehender Personen) ausmachen, welches das **Hauswesen** heisst. — Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige That *(facto)*, noch durch blossen Vertrag *(pacto)*, sondern durchs Gesetz *(lege)*, welches, weil es kein Recht gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und Persönliche hinaus liegendes Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person seyn muss, welches ein natürliches Erlaubnissgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist.

§. 23.

Die Erwerbung nach diesem Gesetz ist dem Gegenstande nach dreierlei: der **Mann** erwirbt ein **Weib**, das **Paar** erwirbt **Kinder** und die Familie **Gesinde**. — Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräusserlich und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das **allerpersönlichste**.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

erster Titel:

Das Eherecht.

§. 24.

Geschlechtsgemeinschaft *(commercium sexuale)* ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht *(usus membrorum et facultatum sexualium alterius)* und entweder ein natürlicher (wodurch seines Gleichen erzeugt werden kann), oder unnatürlicher Gebrauch, und dieser entweder an einer Person ebendesselben Geschlechts, oder einem Thiere von einer anderen als der Menschen-Gattung: welche Uebertretungen der Gesetze, unnatürliche Laster *(crimina carnis contra naturam)*, die auch unnennbar heissen, als Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person, durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nun entweder die nach der blossen thierischen Natur *(vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio)*, oder nach dem Gesetz. — Die letztere ist die Ehe *(matrimonium)*, d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. — Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur seyn, zu welchem sie die Neigung der Geschlechter gegeneinander einpflanzte; aber dass der Mensch, der sich verehlicht, diesen Zweck sich vorsetzen müsse, wird zur Rechtmässigkeit dieser seiner Verbindung nicht erfordert; denn sonst würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen.

Es ist nämlich, auch unter Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, der Ehevertrag kein beliebiger, sondern durchs Gesetz der Menschheit nothwendiger Vertrag, d. i., wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig geniessen wollen, so müssen sie sich nothwendig verehlichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft nothwendig.

§. 25.

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein Genuss, zu dem sich ein Theil dem anderen hingiebt. In diesem Act macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, dass, indem die eine Person von der anderen, gleich als Sache, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaasses am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, — weil diese eine absolute Einheit ist; — folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuss des anderen nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch allein unter derselben möglich. Dass aber dieses persönliche Recht es doch zugleich auf dingliche Art sey, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen, oder sich in eines Anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.

§. 26.

Aus denselben Gründen ist das Verhältniss der Verehlichten ein Verhältniss der Gleichheit des Besitzes, sowohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen, (folglich nur in Monogamie, denn in einer Polygamie gewinnt die Person, die sich weggiebt, nur einen Theil desjenigen, dem sie ganz anheimfällt, und macht sich also zur blossen Sache), als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugniss haben, sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Theils derselben zu begeben.

Dass der Concubinat keines zu Recht beständigen Contracts fähig sey, so wenig als die Verdingung einer Person zum einmaligen Genuss *(pactum fornicationis)*, folgt aus dem obigen Grunde. Denn, was den letzteren Vertrag betrifft: so wird Jedermann gestehen, dass die Person, welche ihn geschlossen hat, zur Erfüllung ihres Versprechens rechtlich nicht angehalten werden könnte, wenn es ihr gereuete; und so fällt auch der erstere, nämlich der des Concubinats (als *pactum turpe*), weg, weil dieser ein Contract der Verdingung *(locatio conductio)* seyn würde, und zwar eines Gliedmaasses zum Gebrauch eines Anderen, mithin wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Person, die sich selbst als Sache der Willkühr des Anderen hingeben würde; daher jeder Theil den eingegangenen Vertrag mit dem anderen aufheben kann, so bald es ihm beliebt, ohne dass der andere über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen kann. — Eben dasselbe gilt auch von der Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur grösseren Herrschaft des einen Theils über den anderen zu benutzen; denn in der That ist sie nach dem blossen Naturrecht vom Concubinat nicht unterschieden, und keine wahre Ehe. — Wenn daher die Frage ist: ob es auch der Gleichheit der Verehlichten als solcher widerstreite, wenn das Gesetz von dem Manne in Verhältniss auf das Weib sagt: er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Theil) seyn; so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden, wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche, in Bewirkung des gemeinschaftlichen Interesse des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des Zwecks abgeleitet werden kann.

§. 27.

Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung *(copula carnalis)* vollzogen. Ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts, mit dem geheimen Einverständniss entweder sich der fleischlichen Gemeinschaft zu enthalten, oder mit dem Bewusstseyn eines oder beider Theile, dazu unvermögend zu seyn, ist ein simulirter Vertrag und stiftet keine Ehe, kann auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöst werden. Tritt aber das Unvermögen nur nachher ein, so kann jenes Recht durch diesen unverschuldeten Zufall nichts einbüssen.

Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geschieht also nicht *facto* (durch die Beiwohnung) ohne vorhergehenden Vertrag, auch nicht *pacto* (durch den blossen ehelichen Vertrag, ohne nachfolgende Beiwohnung), sondern nur *lege*: d. i. als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit in eine Geschlechtsverbindung nicht anders, als vermittelst des wechselseitigen Besitzes der Personen, als welcher nur durch den gleichfalls wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenthümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält, zu treten.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

zweiter Titel:

Das Elternrecht.

§. 28.

Gleichwie aus der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. gegen die Menschheit in seiner eigenen Person, ein Recht *(jus personale)* beider Geschlechter entsprang, sich als Personen, wechselseitig einander, auf dingliche Art, durch Ehe zu erwerben: so folgt, aus der Zeugung in dieser Gemeinschaft, eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugniss, d. i. die Kinder, als Personen, haben hiermit zugleich ein ursprünglich-angebornes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten, und zwar durchs Gesetz *(lege)* unmittelbar, d. i. ohne dass ein besonderer rechtlicher Act dazu erforderlich ist.

Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen*: so ist es eine in praktischer Hinsicht ganz richtige und auch nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche That auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen seyn) und als ihr Eigenthum zerstören, oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil sie an ihm nicht blos ein Weltwesen, sondern auch einen Weltbürger in einen Zustand herüberzogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig seyn kann.

---

* Selbst nicht, wie es möglich ist, dass Gott freie Wesen erschaffe; denn da wären, wie es scheint, alle künftige Handlungen derselben, durch jenen ersten Act vorherbestimmt; in der Kette der Naturnothwendigkeit enthalten, mithin nicht frei. Dass sie aber (wir Menschen) doch frei sind, beweist der kategorische Imperativ in moralisch-praktischer Absicht, wie durch einen Machtspruch der Vernunft, ohne dass diese doch die Möglichkeit dieses Verhältnisses einer Ursache zur Wirkung in theoretischer begreiflich machen kann, weil beide übersinnlich sind. — Was man ihr hierbei allein zumuthen kann, wäre blos: dass sie beweise, es sey in dem Begriffe von einer Schöpfung freier Wesen kein Widerspruch; und dieses kann dadurch gar wohl geschehen, dass gezeigt wird: der Widerspruch ereigne sich nur dann, wenn mit der Kategorie der Causalität zugleich die

§. 29.

Aus dieser Pflicht entspringt auch nothwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes, so lange es des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmaassen, ingleichen des Verstandesgebrauchs, noch nicht mächtig ist, ausser der Ernährung und Pflege es zu erziehen, und sowohl pragmatisch, damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch moralisch, weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen

---

Zeitbedingung, die im Verhältniss zu Sinnenobjecten nicht vermieden werden kann (dass nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe), auch in das Verhältniss des Uebersinnlichen zu einander hinüber gezogen wird (welches auch wirklich, wenn jener Causalbegriff in theoretischer Absicht objective Realität bekommen soll, geschehen müsste), er — der Widerspruch — aber verschwinde, wenn in moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht, die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.

Der philosophische Rechtslehrer wird diese Nachforschung bis zu den ersten Elementen der Transscendentalphilosophie in einer Metaphysik der Sitten nicht für unnöthige Grübelei erklären, die sich in zwecklose Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe und doch auch die Nothwendigkeit, hierin den Rechtsprincipien genug zu thun, in Ueberlegung zieht.

würde, — es zu bilden: Alles bis zur Zeit der Entlassung *(emancipatio)*, da diese sowohl ihrem väterlichen Rechte zu befehlen, als auch allem Anspruch auf Kostenerstattung für ihre bisherige Verpflegung und Mühe entsagen, wofür, und nach vollendeter Erziehung, sie der Kinder ihre Verbindlichkeit (gegen die Eltern) nur als blosse Tugendpflicht, nämlich als Dankbarkeit, in Anschlag bringen können.

Aus dieser Persönlichkeit der erstern folgt nun auch, dass, da die Kinder nie als Eigenthum der Eltern angesehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derselben gehören (weil sie gleich den Sachen im Besitz der Eltern sind, und aus jedes Anderen Besitz, selbst wider ihren Willen, in diesen zurückgebracht werden können), das Recht der ersteren kein blosses Sachenrecht, mithin nicht veräusserlich *(jus personalissimum)*, aber auch nicht ein blos persönliches, sondern ein auf dingliche Art persönliches Recht ist.

Hierbei fällt also in die Augen, dass der Titel eines auf dingliche Art persönlichen Rechts in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und persönlichen Rechts nothwendig hinzukommen müsse, jene bisherige Eintheilung also nicht vollständig gewesen ist, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern, als einem Stück ihres Hauses, die Rede ist, jene sich nicht blos auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen, zurückzukehren, wenn sie entlaufen sind, sondern sich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) zu bemächtigen, und sie einzufangen berechtigt sind.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

dritter Titel:

Das Hausherren Recht.

§. 30.

Die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine Familie ausmachten, werden, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die blosse Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung (so wie es, theils als natürliche Volljährigkeit, dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, theils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäss, eintritt) mündig *(majorennes)*, d. i. ihre eigene Herren *(sui juris)*, und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Act, mithin blos durchs Gesetz *(lege)* — sind den Eltern für ihre Erziehung nichts schuldig, so wie gegenseitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen diese auf ebendieselbe Art loswerden, hiermit beide ihre natürliche Freiheit gewinnen oder wieder gewinnen — die häusliche Gesellschaft aber, welche nach dem Gesetz nothwendig war, nunmehr aufgelöst wird.

Beide Theile können nun wirklich eben dasselbe Hauswesen, aber in einer anderen Verpflichtung, nämlich als Verknüpfung des Hausherren mit dem Gesinde (den Dienern oder Dienerinnen des Hauses), mithin eben diese häusliche Gesellschaft, aber jetzt als hausherrliche *(societas herilis)* erhalten, durch einen Vertrag, den der erste mit den mündig gewordenen Kindern, oder, wenn die Familie keine Kinder hat, mit anderen freien Personen (der Hausgenossenschaft) schliesst, eine häusliche Gesellschaft stiften, welche eine ungleiche Gesellschaft (des gebietenden, oder der Herrschaft, und der gehorchenden, d. i. der

Dienerschaft *(imperantis et subjecti domestici)* seyn würde.

Das Gesinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn, und zwar was die Form (den Besitzstand) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einseitige Willkühr in seine Gewalt bringen; was aber die Materie betrifft, d. i. welchen Gebrauch er von diesen seinen Hausgenossen machen kann, so kann er sich nie als Eigenthümer derselben *(dominus servi)* betragen: weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des Anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht thut, mithin aufhört, eine Person zu seyn, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig ist. (Von dem Eigenthumsrecht gegen den, der sich durch ein Verbrechen seiner Persönlichkeit verlustig gemacht hat, ist hier nicht die Rede.)

Dieser Vertrag also der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann nicht von solcher Beschaffenheit seyn, dass der Gebrauch desselben ein Verbrauch seyn würde, worüber das Urtheil aber nicht blos dem Hausherrn, sondern auch der Dienerschaft (die also nie Leibeigenschaft seyn kann) zukommt; kann also nicht auf lebenslängliche, sondern allenfalls nur auf bestimmte Zeit, binnen der ein Theil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geschlossen werden. Die Kinder aber (selbst die eines durch sein Verbrechen zum Sklaven gewordenen) sind jederzeit frei. Denn frei geboren ist jeder Mensch, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Kosten der Erziehung bis zu seiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden, die er zu tilgen habe. Denn der Sklave müsste, wenn er könnte, seine Kinder auch erziehen, ohne ihnen dafür Kosten zu verrechnen: der Besitzer des Sklaven tritt also, bei dieses seinem Unvermögen, in die Stelle seiner Verbindlichkeit.

* *

Man sieht auch hier, wie unter beiden vorigen Titeln, dass es ein auf dingliche Art persönliches Recht (der Herrschaft über das Gesinde) gebe; weil man sie zurück holen, und als das äussere Seine von jedem Besitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche sie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht untersucht werden dürfen.

Dogmatische Eintheilung

aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§. 31.

Von einer metaphysischen Rechtslehre kann gefordert werden, dass sie *a priori* die Glieder der Eintheilung (*divisio logica*) vollständig und bestimmt aufzähle, und so ein wahres System derselben aufstelle; statt dessen alle empirische Eintheilung blos fragmentarisch (*partitio*) ist, und es ungewiss lässt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Ausfüllung der ganzen Sphäre des eigentlichen Begriffs erfordert würden. — Eine Eintheilung nach einem Princip *a priori* (im Gegensatz der empirischen) kann man nun dogmatisch nennen.

Aller Vertrag besteht an sich, d. i. objectiv betrachtet, aus zwei rechtlichen Acten: dem Versprechen und der Annehmung desselben; die Erwerbung durch die letztere (wenn es nicht ein *pactum in re initum* ist, welches Uebergabe erfordert) ist nicht ein Theil, sondern die rechtlich nothwendige Folge desselben. — Subjectiv aber erwogen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft nothwendige Folge (welche die Erwerbung seyn sollte) auch wirklich erfolgen (physische Folge seyn) werde, dafür habe ich durch die Annehmung des Versprechens noch keine Sicherheit. Diese ist also, als äusserlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der Gewissheit der Erwerbung durch denselben, gehörend, ein

Ergänzungsstück zur Vollständigkeit der Mittel zur Erreichung der Absicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu diesem Behuf drei Personen auf: der Promittent, der Acceptant und der Cavent; durch welchen letzteren, und seinen besonderen Vertrag mit dem Promittenten, der Acceptant zwar nichts mehr in Ansehung des Objects, aber doch die Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

Nach diesen Grundsätzen der logischen (rationalen) Eintheilung, giebt es nun eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten, der vermischten aber und empirischen, welche zu den Principien des Mein und Dein nach blossen Vernunftgesetzen, noch statutarische und conventionelle hinzuthun, giebt es unzählige, sie liegen aber ausserhalb des Kreises der metaphysischen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden soll.

Alle Verträge nämlich haben entweder, A. einseitigen Erwerb (wohlthätiger Vertrag), oder, B. wechselseitigen (belästigter Vertrag) oder gar keinen Erwerb, sondern nur C. Sicherheit des Seinen (der einerseits wohlthätig, anderseits doch auch zugleich belästigend seyn kann) zur Absicht.

A. Der wohlthätige Vertrag *(pactum gratuitum)* ist:
   a) die Aufbewahrung des anvertrauten Guts *(depositum)*;
   b) das Verleihen einer Sache *(commodatum)*;
   c) die Verschenkung *(donatio)*.

B. Der belästigte Vertrag:
   I. der Veräusserungsvertrag *(permutatio late sic dicta)*:
      a) der Tausch *(permutatio stricte sic dicta)*, Waare gegen Waare;
      b) der Kauf und Verkauf *(emtio, venditio)*, Waare gegen Geld;
      c) die Anleihe *(mutuum)*: Veräusserung einer Sache unter der Bedingung, sie nur der Species nach wie-

der zu erhalten (z. B. Getreide gegen Getreide, oder Geld gegen Geld);

II. der **Verdingungsvertrag** (*locatio, conductio*):

α. die **Verdingung meiner Sache** an einen andern zum Gebrauch derselben (*locatio rei*), welche, wenn sie nur *in specie* wiedererstattet werden darf, als belästigter Vertrag, auch mit **Verzinsung** verbunden seyn kann (*pactum usurarium*);

β. der **Lohnvertrag** (*locatio operae*), d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Anderen für einen bestimmten Preis (*merces*); der Arbeiter nach diesem Vertrage ist der Lohndiener (*mercenarius*);

γ. der **Bevollmächtigungsvertrag** (*mandatum*): die Geschäftsführung an der Stelle und im **Namen** eines Anderen, welche, wenn sie blos an des Anderen Stelle, nicht zugleich in seinem (des Vertretenen) Namen, geführt wird, **Geschäftsführung ohne Auftrag** (*gestio negotii*); wird sie aber im Namen des Anderen verrichtet, **Mandat** heisst, das hier, als Verdingungsvertrag, ein belästigter Vertrag (*mandatum onerosum*) ist.

C. Der **Zusicherungsvertrag** (*cautio*):

a) die **Verpfändung** und **Pfandnehmung** zusammen (*pignus*);

b) die **Gutsagung** für das Versprechen eines Anderen (*fidejussio*);

c) die **persönliche Verbürgung** (*praestatio obsidis*).

In dieser Tafel aller Arten der Uebertragung (*translatio*) des Seinen auf einen Anderen finden sich Begriffe von Objecten, oder Werkzeugen dieser Uebertragung vor, welche ganz empirisch zu seyn, und selbst ihrer Möglichkeit nach, in einer **metaphysischen** Rechtslehre, eigentlich nicht Platz haben, in der die Eintheilungen nach Principien *a priori* gemacht werden müssen, mithin von der Materie des Verkehrs (welche conventionell seyn könnte) abstrahirt, und blos auf die Form gesehen werden muss, dergleichen der Begriff des *Geldes*, im Gegensatz mit aller andern veräusserlichen Sache, nämlich der *Waare*, im Titel des *Kaufs* und *Verkaufs*, oder der eines *Buchs* ist. — Allein es wird sich zeigen, dass jener Begriff des grössten und brauchbarsten aller Mittel des *Verkehrs* der Menschen mit Sachen, *Kauf* und *Verkauf* (Handel) genannt, ingleichen der eines Buchs, als das des grössten Verkehrs der Gedanken, sich doch in lauter intellectuelle Verhältnisse auflösen lasse, und so die Tafel der reinen Verträge nicht durch empirische Beimischung verunreinigen dürfe.

I.

Was ist Geld?

Geld ist eine Sache, deren *Gebrauch* nur dadurch möglich ist, dass man sie *veräussert*. Dies ist eine gute *Namenerklärung* desselben (nach Achenwall), nämlich hinreichend zur Unterscheidung dieser Art Gegenstände der Willkühr von allen andern; aber sie giebt uns keinen Aufschluss über die Möglichkeit einer solchen Sache. Doch sieht man so viel daraus: dass erstlich diese Veräusserung im Verkehr nicht als Verschenkung, sondern als zur *wechselseitigen* Erwerbung (durch ein *pactum onerosum*) beabsichtigt ist; zweitens dass, da es als (in einem Volke) allgemein beliebtes blosses *Mittel* des Handels, das an sich keinen Werth hat, im Gegensatz einer Sache, als *Waare* (d. i. desjenigen, was einen solchen hat, und sich auf das besondere Bedürfniss eines oder des andern im Volke bezieht) gedacht wird, es alle Waare *repräsentirt*.

Ein Scheffel Getreide hat den grössten directen Werth als Mittel zu menschlichen Bedürfnissen. Man kann damit Thiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unserer Statt, und dann auch vermittelst desselben also Menschen vermehren und erhalten, welche nicht allein jene Naturproducte immer wieder erzeugen, sondern auch durch Kunstproducte allen unsern Bedürfnissen zu Hülfe kommen können; zur Verfertigung unserer Wohnung, Kleidung, ausgesuchtem Genusse und aller Gemächlichkeit überhaupt, welche die Güter der Industrie ausmachen. Der Werth des Geldes ist dagegen nur indirect. Man kann es selbst nicht geniessen, oder als ein solches irgend wozu unmittelbar gebrauchen; aber doch ist es ein Mittel, das unter allen Sachen von der höchsten Brauchbarkeit ist.

Hierauf lässt sich vorläufig eine Realdefinition des Geldes gründen: es ist das allgemeine Mittel, den Fleiss der Menschen gegen einander zu verkehren, so dass der Nationalreichthum, insofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleisses ist, mit dem Menschen sich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentirt wird.

Die Sache nun, welche Geld heissen soll, muss also selbst so viel Fleiss gekostet haben, um sie hervorzubringen, oder auch andern Menschen in die Hände zu schaffen, dass dieser demjenigen Fleiss, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunstproducten) hat erworben werden müssen, und gegen welchen jener ausgetauscht wird, gleichkomme. Denn wäre es leichter, den Stoff, der Geld heisst, als die Waare anzuschaffen, so käme mehr Geld zu Markte, als Waare feil steht, und weil der Verkäufer mehr Fleiss auf seine Waare verwenden müsste, als der Käufer, dem das Geld schneller zuströmt: so würde der Fleiss in Verfertigung der Waare und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleiss, der den öffentlichen Reichthum zur Folge hat, zugleich schwinden und verkürzt werden. — Daher können Banknoten und Assignaten nicht für Geld angesehen werden, ob sie gleich eine Zeit hindurch die Stelle desselben vertreten; weil es beinahe gar keine Arbeit kostet, sie zu verfertigen, und ihr Werth sich blos auf die Meinung der fernern Fortdauer der bisher gelungenen Umsetzung derselben in Baarschaft gründet, welche, bei einer etwanigen Entdeckung, dass die letztere nicht in einer zum leichten und sichern Verkehr hinreichenden Menge da sey, plötzlich verschwindet, den Ausfall der Zahlung unvermeidlich macht. — So ist der Erwerbfleiss derer, welche die Gold- und Silberbergwerke in Peru oder Neu-Mexiko anbauen, vornämlich bei den so vielfältig misslingenden Versuchen eines vergeblich angewandten Fleisses im Aufsuchen der Erzgänge, wahrscheinlich noch grösser, als der auf der Verfertigung der Waaren in Europa verwendete, und würde, als unvergolten, mithin von selbst nachlassend, jene Länder bald in Armuth sinken lassen, wenn nicht der Fleiss Europens dagegen, eben durch diese Materialien gereizt, sich proportionirlich zugleich erweiterte, um bei Jenen die Lust zum Bergbau, durch ihnen angebotene Sachen des Luxus, beständig rege zu erhalten; so dass immer Fleiss gegen Fleiss in Concurrenz kommen.

Wie ist es aber möglich, dass das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Wenn ein grosser und machthabender Verthuer einer Materie, die er anfangs blos zum Schmuck und Glanz seiner Diener (des Hofes) brauchte (z. B. Gold, Silber, Kupfer oder eine Art schöner Muschelschalen, Cauris, oder auch, wie in Congo, eine Art Matten, Makuten genannt, oder, wie am Senegal, Eisenstangen, und auf der Guineaküste selbst Negersklaven); d. i. wenn ein Landesherr die Abgaben von seinen Unterthanen in dieser Materie (als Waare) einfordert, und die, deren Fleiss in Anschaffung derselben dadurch bewegt werden soll, mit ebendenselben, nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit ihnen überhaupt (auf einem Markt oder einer Börse), wieder lohnt. — Dadurch allein hat (meinem Bedünken nach) eine Waare ein gesetzliches Mittel des Verkehrs der Fleisses der Unterthanen unter einander und hiermit auch des Staatsreichthums, d. i. Geld, werden können.

Der intellectuelle Begriff, dem der empirische vom Gelde untergelegt ist, ist also der von einer Sache, die, im Umlauf des Besitzes begriffen *(permutatio publica)*, den Preis aller andern Dinge (Waaren) bestimmt, unter welche letztere sogar Wissenschaften, sofern sie Andern nicht umsonst gelehrt werden, gehören: dessen Menge also in einem Volke die Begüterung *(opulentia)* desselben ausmacht. Denn Preis *(pretium)* ist das öffentliche Urtheil über den Werth *(valor)* einer Sache, in Verhältniss auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des Fleisses (des Umlaufs) ist. — Daher werden, wo der Verkehr gross ist, weder Gold noch Kupfer für eigentliches Geld, sondern nur für Waare gehalten; weil von dem erstern zu wenig, vom andern zu viel da ist, um es leicht in Umlauf zu bringen, und dennoch in so kleinen Theilen zu haben, als zum Umsatz gegen Waare, oder eine Menge derselben im kleinsten Erwerb nöthig ist. Silber (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt) wird daher im grossen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maassstab der Berechnung aller Preise genommen; die übrigen Metalle (noch vielmehr also die unmetallischen Materien) können nur in einem Volke von kleinem Verkehr statt finden. — Die erstern beiden, wenn sie nicht blos gewogen, sondern auch gestempelt, d. i. mit einem Zeichen, für wie viel sie gelten sollen, versehen worden, sind gesetzliches Geld, d. i. Münze.

„Geld ist also (nach Adam Smith) derjenige Körper, dessen Veräusserung das Mittel und zugleich der Maassstab des Fleisses ist, mit welchem Menschen und Völker unter einander Verkehr treiben.“ — Diese Erklärung führt den empirischen Begriff des Geldes dadurch auf den intellectuellen hinaus, dass sie nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im belästigten Vertrage sieht (und von dieser ihrer Materie abstrahirt), und so auf Rechtsbegriff in der Umsetzung des Mein und Dein *(commutatio late sic dicta)* überhaupt, um die obige Tafel einer dogmatischen Eintheilung *a priori*, mithin der Metaphysik des Rechts, als eines Systems, angemessen vorzustellen.

II.

Was ist ein Buch?

Ein Buch ist eine Schrift (ob mit der Feder oder durch Typen, auf wenig oder viel Blättern verzeichnet, ist hier gleichgültig), welche eine Rede vorstellt, die Jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publicum hält. — Der, welcher zu diesem in seinen eigenen Namen spricht, heisst der Schriftsteller *(auctor)*. Der, welcher durch eine Schrift im Namen eines Andern (des Autors) öffentlich redet, ist der Verleger. Dieser, wenn er es mit Jenes seiner Erlaubniss thut, ist der rechtmässige; thut er es aber ohne dieselbe, der unrechtmässige Verleger, d. i. der Nachdrucker. Die Summe aller Copieen der Urschrift (Exemplare) ist der Verlag.

Der Büchernachdruck

ist von Rechtswegen verboten.

Schrift ist nicht unmittelbar Bezeichnung eines Begriffs (wie etwa ein Kupferstich, der als Porträt, oder ein Gypsabguss, der als die Büste eine bestimmte Person vorstellt), sondern eine Rede ans Publicum, d. i. der Schriftsteller spricht durch den Verleger öffentlich. — Dieser aber, nämlich der Verleger, spricht (durch seinen Werkmeister, *operarius*, den Drucker) nicht in seinem eigenen Namen (denn sonst würde er sich für den Autor ausgeben); sondern im Namen des Schriftstellers, wozu er also nur durch eine ihm von dem letztern ertheilte Vollmacht *(mandatum)* berechtigt ist. — Nun spricht der Nachdrucker durch seinen eigenmächtigen Verlag zwar auch im Namen des Schriftstellers, aber ohne dazu Vollmacht von demselben zu haben *(gerit se mandatarium absque mandato)*; folglich begeht er an dem von dem Autor bestellten (mithin einzig rechtmässigen) Verleger ein Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der letztere aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen konnte und wollte (*furtum usus*); also ist der Büchernachdruck von Rechtswegen verboten.

Die Ursache des rechtlichen Anscheins einer gleichwohl beim ersten Anblick so stark auffallenden Ungerechtigkeit, als der Büchernachdruck ist, liegt darin: dass das Buch einerseits ein körperliches Kunstproduct (*opus mechanicum*) ist, das nachgemacht werden kann (von dem, der sich im rechtmässigen Besitz eines Exemplars desselben befindet), mithin daran ein Sachenrecht statt hat: andererseits aber ist das Buch auch blosse Rede des Verlegers ans Publicum, die dieser, ohne dazu Vollmacht vom Verfasser zu haben, öffentlich nicht nachsprechen darf (*praestatio operae*), ein persönliches Recht, und nun besteht der Irrthum darin, dass beides mit einander verwechselt wird.

* * *

Die Verwechselung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht ist noch in einem andern, unter den Verdingungsvertrag gehörigen, Falle (B. II. *a.*), nämlich dem der Einmiethung (*jus incolatus*), ein Stoff zu Streitigkeiten. — Es fragt sich nämlich: ist der Eigenthümer, wenn er sein an Jemanden vermiethetes Haus (oder seinen Grund) vor Ablauf der Miethszeit an einen Andern verkauft, verbunden, die Bedingungen der fortdauernden Miethe dem Kaufcontracte beizufügen, oder kann man sagen: Kauf bricht Miethe (doch in einer durch den Gebrauch bestimmten Zeit der Aufkündigung)? — Im ersteren Falle hätte das Haus wirklich eine Belästigung (*onus*) auf sich liegend, ein Recht in dieser Sache, das der Miether sich an derselben (dem Hause) erworben hätte; welches auch wohl geschehen kann (durch Ingrossation des Miethscontracts auf das Haus), aber alsdann kein blosser Miethscontract seyn würde, sondern wozu noch ein anderer Vertrag (dazu sich nicht viel

Vermiether verstehen würden) hinzukommen müsste. Also gilt der Satz: „Kauf bricht Miethe“, d. i. das volle Recht in einer Sache (das Eigenthum) überwiegt alles persönliche Recht, das mit ihm nicht zusammen bestehen kann; wobei doch die Klage aus dem Grunde des letztern dem Miether offen bleibt, ihn wegen des aus der Zerreissung des Contracts entspringenden Nachtheils schadenfrei zu halten.

Episodischer Abschnitt.

Von der idealen Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr.

§. 32.

Ich nenne diejenige Erwerbung ideal, die keine Causalität in der Zeit enthält, mithin eine blosse Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie ist nichts destoweniger wahre, nicht eingebildete Erwerbung, und heisst nur darum nicht real, weil der Erwerbact nicht empirisch ist, indem das Subject von einem Andern, der entweder noch nicht ist (von dem man blos die Möglichkeit annimmt, dass er sey), oder indem dieser eben aufhört zu seyn, oder, wenn er nicht mehr ist, erwirbt, mithin die Gelangung zum Besitz eine blosse praktische Idee der Vernunft ist. — Es sind die drei Erwerbungsarten: 1) durch Ersitzung, 2) durch Beerbung, 3) durch unsterbliches Verdienst *(meritum immortale)*, d. i. Anspruch auf den guten Namen nach dem Tode. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zustande ihren Effect haben, gründen sich aber nicht nur auf der Constitution desselben und willkührlichen Statuten, sondern sind auch *a priori* im Naturzustande, und zwar nothwendig zuvor, denkbar, um hernach die Gesetze in der bürgerlichen Verfassung darnach einzurichten *(sunt juris naturae)*.

I.

Die Erwerbungsart

durch Ersitzung.

§. 33.

Ich erwerbe das Eigenthum eines Andern blos durch den langen Besitz *(usucapio)*; nicht weil ich diese seine Einwilligung dazu rechtmässig voraussetzen darf *(per consensum praesumtum)*, noch weil ich, da er nicht widerspricht, annehmen kann, er habe seine Sache aufgegeben *(rem derelictam)*, sondern weil, wenn es auch einen wahren und auf diese Sache als Eigenthümer Anspruch machenden (Prätendenten) gäbe, ich ihn doch blos durch meinen langen Besitz ausschliessen, sein bisheriges Daseyn ignoriren, und gar, als ob er zur Zeit meines Besitzes nur als Gedankending existirte, verfahren darf: wenn ich gleich von seiner Wirklichkeit sowohl, als der seines Anspruchs hinterher benachrichtigt seyn möchte. — Man nennt diese Art der Erwerbung nicht ganz richtig, die durch Verjährung *(per praescriptionem)*; denn die Ausschliessung ist nur als die Folge von jener anzusehen; die Erwerbung muss vorhergegangen seyn. Die Möglichkeit, auf diese Art zu erwerben, ist nun zu beweisen.

Wer nicht einen beständigen Besitzact *(actus possessorius)* einer äusseren Sache, als der seinen, ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Besitzer) gar nicht existirt, angesehen; denn er kann nicht über Läsion klagen, so lange er sich nicht zum Titel eines Besitzers berechtigt, und wenn er sich hinten nach, da schon ein Anderer davon Besitz genommen hat, auch dafür erklärte, so sagt er doch nur, er sey ehedem einmal Eigenthümer gewesen, aber nicht, er sey es noch, und der Besitz sey ohne einen continuirlichen rechtlichen Act unterbrochen geblieben. — Es kann also nur ein rechtlicher und zwar sich continuirlich erhaltender und documentirter Besitzact seyn, durch welchen er, bei einem langen Nichtgebrauch, sich das Seine sichert.

Denn setzet: die Versäumung dieses Besitzactes hätte nicht die Folge, dass ein Anderer auf seinen gesetzmässigen und ehrlichen Besitz *(possessio bonae fidei)* einen zu Recht beständigen *(possessio irrefragabilis)* gründe, und die Sache, die in seinem Besitz ist, als von ihm erworben ansehe, so würde gar keine Erwerbung peremtorisch (gesichert), sondern alle nur provisorisch (einstweilig) seyn; weil die Geschichtskunde ihre Nachforschung bis zum ersten Besitzer und dessen Erwerbact hinauf zurückzuführen nicht vermögend ist. — Die Präsumtion, auf welcher sich die Ersitzung *(usucapio)* gründet, ist also nicht blos rechtmässig (erlaubt, *justa)* als Vermuthung, sondern auch rechtlich *(praesumtio juris et de jure)* als Voraussetzung nach Zwangsgesetzen *(suppositio legalis)*: wer seinen Besitzact zu documentiren verabsäumt, hat seinen Anspruch auf den dermaligen Besitzer verloren, wobei die Länge der Zeit der Verabsäumung (die gar nicht bestimmt werden kann und darf) nur zum Behuf der Gewissheit dieser Unterlassung angeführt wird. Dass aber ein bisher unbekannter Besitzer, wenn jener Besitzact (es sey auch ohne seine Schuld) unterbrochen worden, die Sache immer wiedererlangen (vindiciren) könne *(dominia rerum incerta facere)*, widerspricht dem obigen Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft.

Nun kann ihm aber, wenn er ein Glied des gemeinen Wesens ist, d. i. im bürgerlichen Zustande, der Staat wohl seinen Besitz (stellvertretend) erhalten, ob dieser gleich als Privatbesitz unterbrochen war, und der jetzige Besitzer darf seinen Titel der Erwerbung bis zur ersten nicht beweisen, noch auch sich auf den der Ersitzung gründen. Aber im Naturzustande ist der letztere rechtmässig, nicht eigentlich eine Sache dadurch zu erwerben, sondern ohne einen rechtlichen Act sich im Besitz derselben zu erhalten: welche Befreiung von Ansprüchen dann auch Erwerbung genannt zu werden pflegt. — Die Präscription des älteren Besitzers gehört also zum Naturrecht *(est juris naturae)*.

II.

Die Beerbung.

(Acquisitio haereditatis.)

§. 34.

Die Beerbung ist die Übertragung *(translatio)* der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Überlebenden durch Zusammenstimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers *(haeredis instituti)* und die Verlassung des Erblassers *(testatoris)*, d. i. dieser Wechsel des Mein und Dein geschieht in einem Augenblick *(articulo mortis)*, nämlich, da der letztere eben aufhört zu seyn, und ist also eigentlich keine Übertragung *(translatio)* im empirischen Sinne, welche zwei Actus nach einander, nämlich, wo der eine zuerst seinen Besitz verlässt, und darauf der Andere darin eintritt, voraussetzt; sondern eine ideale Erwerbung. — Da die Beerbung ohne Vermächtniss *(dispositio ultimae voluntatis)* im Naturzustande nicht gedacht werden kann, und, ob es ein Erbvertrag *(pactum successorium)*, oder einseitige Erbeseinsetzung *(testamentum)* sey, es bei der Frage, ob und wie gerade in demselben Augenblick, da das Subject aufhört zu seyn, ein Übergang des Mein und Dein möglich sey, ankommt, so muss die Frage: wie ist die Erwerbart durch Beerbung möglich? von den mancherlei möglichen Formen ihrer Ausführung (die nur in einem gemeinen Wesen statt finden) unabhängig untersucht werden.

„Es ist möglich, durch Erbeseinsetzung zu erwerben.“ — Denn der Erblasser Cajus verspricht und erklärt in seinem letzten Willen dem Titus, der nichts von jenem Versprechen weiss, sein Habe solle im Sterbefall auf diesen übergehen, und bleibt also, so lange er lebt, alleiniger Eigenthümer derselben. Nun kann zwar durch den blossen einseitigen Willen nichts auf den Andern übergehen; sondern es wird über dem Versprechen noch Annehmung *(acceptatio)* des andern Theils dazu erfordert und ein gleichzeitiger Wille *(voluntas simultanea)*, welcher jedoch hier mangelt; denn so lange Cajus lebt, kann Titus nicht ausdrücklich acceptiren, um dadurch zu erwerben, weil jener nur auf den Fall des Todes versprochen hat (denn sonst wäre das Eigenthum einen Augenblick gemeinschaftlich, welches nicht der Wille des Erblassers ist). — Dieser aber erwirbt doch stillschweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlassenschaft als ein Sachenrecht, nämlich ausschliesslich, sie zu acceptiren *(jus in re jacente)*, daher diese in dem gedachten Zeitpunct *haereditas jacens* heisst. Da nun jeder Mensch nothwendigerweise (weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann) ein solches Recht, mithin auch stillschweigend acceptirt, und Titus nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos *(res nullius)*, sondern nur erledigt *(res vacua)* gewesen; weil er ausschliesslich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte, oder nicht.

Also sind die Testamente auch nach dem blossen Naturrecht gültig *(sunt juris naturae)*; welche Behauptung aber so zu verstehen ist, dass sie fähig und würdig seyen, im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanctionirt zu werden. Denn nur dieser (der allgemeine Wille in demselben) bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während dessen, dass diese zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebt, und eigentlich Keinem angehört.

BIBL. UNIVERS.

III.

Der Nachlass eines guten Namens nach dem Tode.

(*Bona fama defuncti.*)

§. 35.

Dass der Verstorbene nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) noch etwas besitzen könne, wäre eine Ungereimtheit zu denken, wenn der Nachlass eine Sache wäre. Nun ist aber der gute Name ein angebornes äusseres, ob zwar blos ideales Mein oder Dein, was dem Subject als einer Person anhängt, von deren Natur, ob sie mit dem Tode gänzlich aufhöre zu seyn, oder immer noch als solche übrig bleibe, ich abstrahiren kann und muss, weil ich im rechtlichen Verhältniss auf Andere, jede Person blos nach ihrer Menschheit, mithin als *homo noumenon* wirklich betrachte, und so ist jeder Versuch, ihn nach dem Tode in üble falsche Nachrede zu bringen, immer bedenklich; obgleich eine gegründete Anklage desselben gar wohl statt findet (mithin der Grundsatz: *de mortuis nihil nisi bene*, unrichtig ist), weil gegen den Abwesenden, welcher sich nicht vertheidigen kann, Vorwürfe auszustreuen, ohne die grösste Gewissheit derselben, wenigstens ungrossmüthig ist.

Dass durch ein tadelloses Leben und einen dasselbe beschliessenden Tod der Mensch einen (negativ-) guten Namen als das Seine, welches ihm übrig bleibt, erwerbe, wenn er als *homo phaenomenon* nicht mehr existirt, und dass die Überlebenden (angehörige oder fremde) ihn auch vor Recht zu vertheidigen befugt sind (weil unerwiesene Anklage sie insgesammt wegen ähnlicher Begegnung auf ihren Sterbefall in Gefahr bringt), dass er, sage ich, ein solches Recht erwerben könne, ist eine sonderbare, nichts desto weniger unleugbare Erscheinung der *a priori* gesetzgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über die Grenze des Lebens hinaus erstreckt. — Wenn Jemand von einem Verstorbenen ein Verbrechen verbreitet, das diesen im Leben ehrlos, oder nur verächtlich gemacht haben würde: so kann ein Jeder, welcher einen Beweis führen kann, dass diese Beschuldigung vorsätzlich unwahr und gelogen sey, den, welcher jenen in böse Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn selbst ehrlos machen, welches er nicht thun dürfte, wenn er nicht mit Recht voraussetzte, dass der Verstorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich todt ist, und dass diesem durch jene Apologie Genugthuung widerfahre, ob er gleich nicht mehr existirt*. Die Befugniss, die Rolle des Apologeten für den Verstorbenen zu spielen, darf dieser auch nicht beweisen; denn jeder Mensch maasst sie sich unvermeidlich an, als nicht blos zur Tugendpflicht (ethisch betrachtet), sondern sogar zum Recht der Menschheit überhaupt gehörig: und es bedarf hierzu keiner besondern persönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem solchen Schandfleck am Verstorbenen erwachsen dürften, um jenen zu einer solchen Rüge zu berechtigen. — Dass also eine solche ideale Erwerbung und ein Recht des Menschen nach seinem Tode gegen die Überlebenden gegründet sey, ist nicht zu streiten, obschon die Möglichkeit desselben keiner Deduction fähig ist.

---

* Dass man aber hierbei ja nicht auf Vorempfindung eines künftigen Lebens und unsichtbare Verhältnisse zu abgeschiedenen Seelen schwärmerisch schliesse, denn es ist hier von nichts weiter, als dem reinmoralischen und rechtlichen Verhältnisse, was unter Menschen auch im Leben statt hat, die Rede, worin sie, als intelligible Wesen, stehen, indem man alles Physische (zu ihrer Existenz in Raum und Zeit gehörende) logisch davon absondert, d. i. davon abstrahirt, nicht aber die Menschen diese ihre Natur ausziehen und sie Geister werden lässt, in welchem Zustande sie die Beleidigung durch ihre Verläumder fühlten. — Der, welcher nach hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt, beleidigt mich schon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältnisse, welches ganz intellectuell ist, wird von allen physischen Bedingungen (der Zeit) abstrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) ist eben sowohl strafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; nur durch kein Criminalgericht, sondern nur dadurch, dass ihm, nach dem Rechte der Wiedervergeltung, durch die öffentliche Meinung derselbe Verlust der Ehre zugefügt wird, die er an einem Andern schmälerte. — Selbst das Plagiat, welches ein Schriftsteller an Verstorbenen verübt, ob es zwar die Ehre des Verstorbenen nicht befleckt, sondern diesem nur einen Theil derselben entwendet, wird doch mit Recht als Läsion desselben (Menschenraub) geahndet.

Drittes Hauptstück.

Von der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

§. 36.

Wenn unter Naturrecht nur das nicht-statutarische, mithin lediglich das *a priori* durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht verstanden wird, so wird nicht blos die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr unter einander geltende **Gerechtigkeit** (*justitia commutativa*), sondern auch die austheilende (*justitia distributiva*), so wie sie nach ihrem Gesetze *a priori* erkannt werden kann, dass sie ihren Spruch (*sententia*) fällen müsse, gleichfalls zum Naturrecht gehören.

Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist der **Gerichtshof** (*forum*), und, im Zustande ihrer Amtsführung, das **Gericht** (*judicium*): Alles nur nach Rechtsbedingungen *a priori* gedacht, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisiren sey (wozu Statute, also empirische Principien gehören), in Betrachtung zu ziehen.

Die Frage ist also hier nicht blos, was ist **an sich recht**, wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu urtheilen habe, sondern was ist vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was ist Rechtens! und da giebt es vier Fälle, wo beiderlei Urtheile verschieden und entgegengesetzt ausfallen, und dennoch neben einander bestehen können, weil sie aus zwei verschiedenen, beiderseits wahren, Gesichtspuncten gefällt werden: die eine nach dem Privatrecht, die andere nach der Idee des öffentlichen Rechts. — Sie sind: 1) der Schenkungsvertrag *(pactum donationis)*; 2) der Leihvertrag *(commodatum)*; 3) die Wiedererlangung *(vindicatio)*; 4) die Vereidigung *(juramentum)*.

Es ist ein gewöhnlicher Fehler der Erschleichung *(vitium subreptionis)* der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, das ein Gerichtshof, zu seinem eigenen Behuf (also in subjectiver Absicht), anzunehmen befugt, ja sogar verbunden ist, um über jedes Einem zustehende Recht zu sprechen und zu richten, auch objectiv, für das, was an sich selbst recht ist, zu halten: da das Erstere doch von dem Letzteren sehr unterschieden ist. Es ist daher von nicht geringer Wichtigkeit, diese specifische Verschiedenheit kennbar und darauf aufmerksam zu machen.

A.

§. 37.

Von dem Schenkungsvertrag.

Dieser Vertrag *(donatio)*, wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht) unvergolten *(gratis)* veräussere, enthält ein Verhältniss von mir, dem Schenkenden *(donans)*, zu einem Andern, dem Beschenkten *(donatarius)*, nach dem Privatrecht, wodurch das Meine auf diesen durch Annehmung des letztern *(donum)* übergeht. — Es ist aber nicht zu präsumiren, dass ich hierbei gemeint sey, zu der Haltung meines Versprechens gezwungen zu werden, und also auch meine Freiheit umsonst wegzugeben, und gleichsam mich selbst wegzuwerfen *(nemo suum jactare praesumitur)*, welches doch nach dem Recht im bürgerlichen Zustande geschehen würde; denn da kann der Zubeschenkende mich zu Leistung des Versprechens zwingen. Es müsste also, wenn die Sache vor Gericht käme, d. i. nach einem öffentlichen Recht, entweder präsumirt werden, der Verschenkende willigte zu diesem Zwange ein, welches ungereimt ist, oder der Gerichtshof sehe in seinem Spruch (Sentenz) gar nicht darauf, ob jener die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, sich hat vorbehalten wollen oder nicht, sondern auf das, was gewiss ist, nämlich das Versprechen und die Acceptation des Promissars. Wenn also gleich der Promittent, wie wohl vermuthet werden kann, gedacht hat, dass, wenn es ihn noch vor der Erfüllung gereut, das Versprechen gethan zu haben, man ihn daran nicht binden könne; so nimmt doch das Gericht an, dass er sich dieses ausdrücklich hätte vorbehalten müssen, und, wenn er es nicht gethan hat, zu Erfüllung des Versprechens könne gezwungen werden; und dieses Princip nimmt der Gerichtshof darum an, weil ihm sonst das Rechtsprechen unendlich erschwert, oder gar unmöglich gemacht werden würde.

II.

§. 38.

Vom Leihvertrag.

In diesem Vertrage *(commodatum)*, wodurch ich Jemandem den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube: wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paciscenten darin übereinkommen, dass dieser mir eben dieselbe Sache wiederum in meine Gewalt bringe, kann der Empfänger des Geliehenen *(commodatarius)* nicht zugleich praesumiren, der Eigenthümer desselben *(commodans)* nehme auch alle Gefahr *(casus)* des möglichen Verlustes der Sache, oder ihrer ihm nützlichen Beschaffenheit, über sich, der daraus, dass er sie in den Besitz des Empfängers gegeben hat, entspringen könnte. Denn es versteht sich nicht von selbst, dass der Eigenthümer ausser dem Gebrauch seiner Sache, den er dem Lehnsempfänger bewilligt (dem von demselben unzertrennlichen Abbruche derselben), auch die Sicherstellung wider allen Schaden, der ihm daraus entspringen kann, dass er sie aus seinem eigenen Gewahrsam gab, erlassen habe; sondern darüber müsste ein besonderer Vertrag gemacht werden. Es kann also nur die Frage seyn: wem von beiden, dem Lehnsgeber oder Lehnsempfänger, es obliegt, die Bedingung der Übernehmung der Gefahr, die der Sache zustossen kann, dem Leihevertrag ausdrücklich beizufügen, oder, wenn das nicht geschieht, von wem man die Einwilligung zur Sicherstellung des Eigenthums des Lehnsgebers (durch die Zurückgabe derselben oder ein Äquivalent) präsumiren könne? Von dem Darleiher nicht, weil man nicht präsumiren kann, er habe mehr umsonst eingewilligt, als den blossen Gebrauch der Sache (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigenthums selber zu übernehmen), aber wohl von dem Lehnsnehmer; weil er da nichts mehr leistet, als gerade im Vertrage enthalten ist.

Wenn ich, z. B. bei einfallendem Regen, in ein Haus eintrete, und erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorsichtige Ausgiessung abfärbender Materien aus dem Fenster, auf immer verdorben, oder, wenn er, indem ich ihn in einem andern Hause, wo ich eintrete, ablege, mir gestohlen wird, so muss doch die Behauptung jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als jenen, so wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sey es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bei der Erbittung dieses Gebrauchs zugleich auf den Fall, dass die Sache unter meinen Händen verunglückte, mir zum Voraus erbäte, auch diese Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verlust zu ersetzen unvermögend wäre. Niemand wird das Letztere überflüssig und lächerlich finden, ausser etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich vermögender und wohldenkender Mann wäre, weil es alsdann beinahe Beleidigung seyn würde, die grossmüthige Erlassung meiner Schuld in diesem Falle nicht zu präsumiren.

* *

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn (wie es die Natur dieses Vertrages so mit sich bringt) über die mögliche Verunglückung *(casus)*, die die Sache treffen möchte, nichts verabredet worden, er also, weil die Einwilligung nur präsumirt worden, ein ungewisser Vertrag *(pactum incertum)* ist, das Urtheil darüber, d. i. die Entscheidung, wen das Unglück treffen müsse, nicht aus den Bedingungen des Vertrages an sich selbst, sondern wie sie allein vor einem Gerichtshofe, der immer nur auf das Gewisse in jenem sieht (welches hier der Besitz der Sache als Eigenthum ist), entschieden werden kann, so wird das Urtheil im Naturzustande, d. i. nach der Sache innerer Beschaffenheit, so lauten: der Schade aus der Verunglückung einer geliehenen Sache fällt auf den Beliehenen *(casum sentit commodatarius)*, dagegen im bürgerlichen, also vor einem Gerichtshofe, wird die Sentenz so ausfallen: der Schade fällt auf den Anleiher *(casum sentit dominus)*, und zwar aus dem Grunde verschieden von dem Ausspruche der blossen gesunden Vernunft, weil ein öffentlicher Richter sich nicht auf Präsumtionen von dem, was der eine oder andere Theil gedacht haben mag, einlassen kann, sondern der, welcher sich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen besonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, diesen selbst tragen muss. — Also ist der Unterschied zwischen dem Urtheile, wie es ein Gericht fällen müsste, und dem, was die Privatvernunft eines Jeden für sich zu fällen berechtigt ist, ein durchaus nicht zu übersehender Punct in Berichtigung der Rechtsurtheile.

C.

Von der Wiedererlangung (Rückbemächtigung) des Verlornen *(vindicatio)*.

§. 39.

Dass eine fortdauernde Sache, die mein ist, mein bleibe, ob ich gleich nicht in der fortdauernden Inhabung derselben bin, und selbst ohne einen rechtlichen Act *(derelictionis vel alienationis)* mein zu seyn nicht aufhöre: und dass mir ein Recht in dieser Sache *(jus reale)*, mithin gegen jeden Inhaber, nicht blos gegen eine bestimmte Person *(jus personale)* zusteht, ist aus dem Obigen klar. Ob aber auch dieses Recht von jedem Anderen als ein für sich fortdauerndes Eigenthum müsse angesehen werden, wenn ich demselben nur nicht entsagt habe, und die Sache in dem Besitz eines Anderen ist, das ist nun die Frage.

Ist die Sache mir abhanden gekommen *(res amissa)* und so von einem Anderen auf ehrliche Art *(bona fide)*, als ein vermeinter Fund, oder durch förmliche Veräusserung des Besitzers, der sich als Eigenthümer führt, an mich gekommen, obgleich dieser nicht Eigenthümer ist, so fragt sich, ob, da ich von einem Nichteigenthümer *(a non domino)* eine Sache nicht erwerben kann, ich durch jenen von allem Recht *in* dieser Sache ausgeschlossen werde, und blos ein persönliches gegen den unrechtmässigen Besitzer übrig behalte. — Das Letztere ist offenbar der Fall, wenn die Erwerbung blos nach ihren innern berechtigenden Gründen (im Naturzustande), nicht nach der Convenienz eines Gerichtshofes beurtheilt wird.

Denn alles Veräusserliche muss von irgend Jemandem können erworben werden. Die Rechtmässigkeit der Erwerbung aber beruht gänzlich auf der Form, nach welcher das, was im Besitz eines Anderen ist, auf mich übertragen und von mir angenommen wird, d. i. auf der Förmlichkeit des rechtlichen Acts des Verkehrs *(commutatio)* zwischen dem Besitzer der Sache und dem Erwerbenden, ohne dass ich fragen darf, wie jener dazu gekommen sey; weil dieses schon Beleidigung seyn würde *(quilibet praesumitur bonus, etc.)*. Gesetzt nun, es ergäbe sich in der Folge, dass jener nicht Eigenthümer sey, sondern ein Anderer, so kann ich nicht sagen, dass dieser sich geradezu an mich halten könnte (so wie auch an jeden Anderen, der Inhaber der Sache seyn möchte). Denn ich habe ihm nichts entwandt, sondern, z. B. das Pferd, das auf öffentlichem Markte feil geboten wurde, dem Gesetze gemäss *(titulo emti venditi)* erstanden; weil der Titel der Erwerbung meinerseits unbestritten ist, ich aber (als Käufer) den Titel des Besitzes des Anderen (des Verkäufers) nachzusuchen, — da diese Nachforschung in der aufsteigenden Reihe ins Unendliche gehen würde, — nicht verbunden, ja sogar nicht einmal befugt bin. Also bin ich, durch den gehörig-betitelten Kauf, nicht der blos putative, sondern der wahre Eigenthümer des Pferdes geworden.

Hierwider erheben sich aber folgende Rechtsgründe: alle Erwerbung von einem, der nicht Eigenthümer der Sache ist *(a non domino)*, ist null und nichtig. Ich kann von dem Seinen eines Anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er selbst rechtmässig gehabt hat, und, ob ich gleich, was die Form der Erwerbung *(modus acquirendi)* betrifft, ganz rechtlich verfahre, wenn ich ein gestohlnes Pferd, das auf dem Markte feil steht, erhandle, so fehlt doch der Titel der Erwerbung; denn das Pferd war nicht das Seine des eigentlichen Verkäufers. Ich mag immer ein ehrlicher Besitzer desselben *(possessor bonae fidei)* seyn, so bin ich doch nur ein sich dünkender Eigenthümer *(dominus putativus)*, und der wahre Eigenthümer hat ein Recht der Wiedererlangung *(rem suam vindicandi)*.

Wenn gefragt wird, was (im Naturzustande) unter Menschen nach Principien der Gerechtigkeit im Verkehr derselben untereinander *(justitia commutativa)* in Erwerbung äusserer Sachen an sich Rechtens sey, so muss man eingestehen: dass, wer dieses zur Absicht hat, durchaus nöthig habe, noch nachzuforschen, ob die Sache, die er erwerben will, nicht schon einem Anderen angehöre; nämlich, wenn er gleich die formalen Bedingungen der Ableitung der Sache von dem Seinen des Anderen genau beobachtet (das Pferd auf dem Markte ordentlich erhandelt) hat, er dennoch höchstens nur ein persönliches Recht in Ansehung einer Sache *(jus ad rem)* habe erwerben können, so lange es ihm noch unbekannt ist, ob nicht ein Anderer (als der Verkäufer) der wahre Eigenthümer derselben sey; so dass, wenn sich einer vorfindet, der sein vorhergehendes Eigenthum daran documentiren könnte, dem vermeinten neuen Eigenthümer nichts übrig bliebe, als den Nutzen, so er, als ehrlicher Besitzer, bisher daraus gezogen hat, bis auf diesen Augenblick rechtmässig genossen zu haben. — Da nun in der Reihe der von einander ihr Recht ableitenden sich dünkenden Eigenthümer den schlechthin ersten (Stammeigenthümer) auszufinden, mehrentheils unmöglich ist: so kann kein Verkehr mit äusseren Sachen, so gut er auch mit den formalen Bedingungen dieser Art von Gerechtigkeit *(justitia commutativa)* übereinstimmen möchte, einen sicheren Erwerb gewähren.

* *

Hier tritt nun wieder die rechtlich-gesetzgebende Vernunft mit dem Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmäſsigkeit des Besitzes, nicht wie sie an sich in Beziehung auf den Privatwillen eines Jeden (im natürlichen Zustande), sondern nur wie sie vor einem Gerichtshofe, in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entstandenen Zustande (in einem bürgerlichen) abgeurtheilt werden würde, zur Richtschnur anzunehmen: wo alsdann die Uebereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an sich nur ein persönliches Recht begründen, zu Ersetzung der materialen Gründe (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendirenden Eigenthümers begründen) als hinreichend postulirt wird, und ein an sich persönliches Recht, vor einen Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. dass das Pferd, das auf öffentlichem, durchs Policeigesetz geordneten Markt, Jedermann feil steht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigenthum werde (so doch, dass dem wahren Eigenthümer das Recht bleibt, den Verkäufer, wegen seines älteren unverwirkten Besitzes, in Anspruch zu nehmen), und mein sonst persönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindiciren) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen, einzulassen.

Es geschieht also nur zum Behuf des Rechtsspruchs vor einem Gerichtshofe *(in favorem justitiae distributivae)*, dass das Recht in Ansehung einer Sache nicht, wie es an sich ist (als ein persönliches), sondern wie es am leichtesten und sichersten abgeurtheilt werden kann (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Princip *a priori*, angenommen und behandelt werde. — Auf diesem gründen sich nun nachher verschiedene statutarische Gesetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Absicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig seyn soll, so zu stellen, dass der Richter das Seine einem Jeden am leichtesten und unbedenklichsten zuerkennen könne: z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miethe, wo, was der Natur des Vertrags nach, d. i. an sich, ein Sachenrecht ist (die Miethe), für ein blos persönliches und umgekehrt, wie in dem obigen Fall, was an sich blos ein persönliches Recht ist, für ein Sachenrecht gilt; wenn die Frage ist, auf welche Principien ein Gerichtshof im bürgerlichen Zustande anzuweisen sey, um in seinen Aussprüchen, wegen des einem Jeden zustehenden Rechts am Sichersten zu gehen.

D.

Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung.
(Cautio juratoria.)

§. 40.

Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, dass es Götter gebe, als den, damit sie einen Eid schwören, und durch die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie feierlich gegen sich aufrufen mussten, im Fall, dass ihre Aussage falsch wäre, genöthigt werden könnten, wahrhaft im Aussagen und treu im Versprechen zu seyn. Dass man hierbei nicht auf die Moralität dieser beiden Stücke, sondern blos auf einen blinden Aberglauben derselben rechnete, ist daraus zu ersehen, dass man sich von ihrer blossen feierlichen Aussage vor Gericht in Rechtssachen keine Sicherheit versprach, obgleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Falle, wo es auf das Heiligste, was unter Menschen nur seyn kann (aufs Recht der Menschen), ankommt, Jedermann so klar einleuchtet, mithin blosse Mährchen den Bewegungsgrund ausmachen: wie z. B. das unter den Rejangs, einem heidnischen Volk auf Sumatra, welche, nach Marsden's Zeugniss, bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten schwören, ob sie gleich gar nicht glauben, dass es noch ein Leben nach dem Tode gebe, oder der Eid der Guineaschwarzen bei ihrem Fetisch, etwa einer Vogelfeder, auf die sie sich vermessen, dass sie ihnen den Hals brechen solle u. dgl. Sie glauben, dass eine unsichtbare Macht, sie mag nun Verstand haben oder nicht, schon ihrer Natur nach, diese Zauberkraft habe, die durch einen solchen Aufruf in That versetzt wird. — Ein solcher Glaube, dessen Name Religion ist, eigentlich aber Superstition heissen sollte, ist aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht genugsam im Stande wäre, geheim gehaltene Facta auszumitteln und Recht zu sprechen. Ein Gesetz, das hierzu verbindet, ist also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben.

Aber nun ist die Frage: worauf gründet man die Verbindlichkeit, die Jemand vor Gerichte haben soll, eines Anderen Eid als zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen, der allem Hader ein Ende mache, d. i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, dass ein Anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht auf seinen Eid ankommen zu lassen? Ingleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden, zu schwören? Beides ist an sich unrecht.

Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof, also im bürgerlichen Zustande, wenn man annimmt, dass es kein anderes Mittel giebt, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muss von der Religion vorausgesetzt werden, dass sie Jeder habe, um sie, als ein Nothmittel *(in casu necessitatis)*, zum Behuf des rechtlichen Verfahrens vor einem Gerichtshofe zu gebrauchen, welcher diesen Geisteszwang *(tortura spiritualis)* für ein behenderes und dem abergläubischem Hange der Menschen angemesseneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen, und sich darum für berechtigt hält, es zu gebrauchen. — Die gesetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht, diese Befugniss der richterlichen zu ertheilen; weil selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverleihbaren menschlichen Freiheit zuwider ist.

Wenn die Amtseide, welche gewöhnlich promissorisch sind, dass man nämlich den ernstlichen Vorsatz habe, sein Amt pflichtmässig zu verwalten, in assertorische verwandelt würden, dass nämlich der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden wäre, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören: so würde dieses theils das Gewissen mehr in Bewegung bringen, als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den inneren Vorwand übrig lässt, man habe, bei dem besten

Vorsatz, die Beschwerden nicht voraus gesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe, und die Pflichtübertretungen würden auch, wenn ihre Summirung durch Aufmerker bevorstände, mehr Besorgniss der Anklage wegen erregen, als wenn sie blos eine nach der anderen (über welche die vorigen vergessen sind) gerügt würden. — Was aber das Beschwören des Glaubens *(de credulitate)* betrifft, so kann dieses gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Denn erstlich enthält es in sich selbst einen Widerspruch: dieses Mittelding zwischen Meinen und Wissen, weil es so etwas ist, worauf man wohl zu wetten, keinesweges aber darauf zu schwören sich getrauen kann. Zweitens begeht der Richter, der solchen Glaubenseid dem Parten ansinnt, um etwas zu seiner Absicht Gehöriges, gesetzt es sey auch das gemeine Beste, auszumitteln, einen grossen Verstoss an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden, theils durch den Leichtsinn, zu dem er verleitet, theils durch Gewissensbisse, die ein Mensch fühlen muss, der heute eine Sache, aus einem gewissen Gesichtspuncte betrachtet, sehr wahrscheinlich; morgen aber, aus einem anderen, ganz unwahrscheinlich finden kann, und lädirt also denjenigen, den er zu einer solchen Eidesleistung nöthigt.

Übergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt.

§. 41.

Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältniss der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts theilhaftig werden kann, und das formale Princip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heisst die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung, entweder auf die Möglichkeit, oder

Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkühr) nach Gesetzen, in die beschützende *(justitia tutatrix)*, die wechselseitig erwerbende *(justitia commutativa)* und die austheilende Gerechtigkeit *(justitia distributiva)* eingetheilt werden kann. — Das Gesetz sagt hierbei erstens blos, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist *(lex justi)*; zweitens, was als Materie noch auch äusserlich gesetzfähig, d. i. dessen Besitzstand rechtlich ist *(lex juridica)*; drittens, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäss, d. i. Rechtens ist *(lex justitiae)*, wo man denn auch jenen Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes nennt, und, ob eine solche sey oder nicht sey, als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heisst der natürliche Zustand *(status naturalis)*. Ihm wird nicht der gesellschaftliche Zustand (wie Achenwall meint), und der ein künstlicher *(status artificialis)* heissen könnte, sondern der bürgerliche *(status civilis)* einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegengesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmässige Gesellschaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Gesetz *a priori* gilt: „du sollst in diesen Zustand treten," wie es wohl vom rechtlichen Zustande gesagt werden kann, dass alle Menschen, die mit einander (auch unwillkührlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten sollen.

Man kann den ersteren und zweiten Zustand den des Privatrechts, den letzteren und dritten aber den des öffentlichen Rechts nennen. Dieses enthält nicht mehr, oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist eben dieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müssen.

Selbst der bürgerliche Verein *(unio civilis)* kann nicht wohl eine Gesellschaft genannt werden; denn zwischen dem Befehlshaber *(imperans)* und dem Unterthan *(subditus)* ist keine Mitgenossenschaft; sie sind nicht Gesellen, sondern einander untergeordnet, nicht beigeordnet, und die sich einander beiordnen, müssen sich, eben deshalb, untereinander als gleich ansehen, so fern sie unter gemeinsamen Gesetzen stehen. Jener Verein ist also nicht sowohl als macht vielmehr eine Gesellschaft.

§. 42.

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseyns, mit allen Anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit, übergehen. — Der Grund davon lässt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts, im äusseren Verhältniss, im Gegensatz der Gewalt *(violentia)* entwickeln.

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmässig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des letzteren belehrt wird: denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen, überhaupt über andere den Meister zu spielen (die Ueberlegenheit des Rechts Anderer nicht zu achten, wenn sie sich, der Macht oder List nach, diesen überlegen fühlen), in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nöthig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht. *(Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi).*

Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äusserlich gesetzloser Freiheit zu seyn und zu bleiben, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden; denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem Anderen, gleich als durch eine Übereinkunft *(uti partes de jure suo disponunt, ita jus est):* aber überhaupt thun sie im höchsten Grade daran unrecht [*], in einem Zustande seyn und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher ist, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit sicher ist.

---

[*] Dieser Unterschied zwischen dem, was blos formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht ist, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch. Der Feind, der, statt seine Capitulationen mit der Besatzung einer belagerten Festung ehrlich zu vollziehen, sie bei dieser ihrem Auszuge misshandelt, oder sonst diesen Vertrag bricht, kann nicht über Unrecht klagen, wenn sein Gegner bei Gelegenheit ihm denselben Streich spielt. Aber sie thun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen, und Alles der wilden Gewalt, gleichsam gesetzmässig, überliefern, und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen.

Anhang
erläuternder Bemerkungen
zu den
metaphysischen Anfangsgründen
der Rechtslehre *.

Die Veranlassung zu denselben nehme ich grösstentheils von der Recension dieses Buchs in den Götting. Anz. 28. Stück, den 18. Februar 1797, welche, mit Einsicht und Schärfe der Prüfung, dabei aber doch auch mit Theilnahme und „der Hoffnung, dass jene Anfangsgründe Gewinn für die Wissenschaft bleiben werden,“ abgefasst, ich hier zum Leitfaden der Beurtheilung, überdies auch einiger Erweiterung dieses Systems, gebrauchen will.

Gleich beim Anfange der Einleitung in die Rechtslehre stösst sich mein scharfprüfender Recensent an einer Definition. — Was heisst Begehrungsvermögen? Sie ist, sagt der Text, das Vermögen, durch seine Vorstel-

---

* Dieser Anhang, der bei der zweiten Auflage der Rechtslehre bereits an dieser Stelle eingerückt wurde, ist die einzige wesentliche Vermehrung derselben. Er ist auch besonders gedruckt bei Nicolovius, Königsberg 1798, 31 S. gr. 8., erschienen. — Sch.

lungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. — Dieser Erklärung wird entgegengesetzt: „dass sie nichts wird, sobald man von *äusseren* Bedingungen der Folge des Begehrens abstrahirt. — Das Begehrungsvermögen ist aber auch dem Idealisten Etwas; obgleich diesem die Aussenwelt nichts ist.“ *Antwort*: Giebt es aber nicht auch eine heftige, und doch zugleich mit Bewusstseyn vergebliche, Sehnsucht (z. B. wollte Gott, jener Mann lebte noch!), die zwar *thatleer*, aber doch nicht *folgeleer* ist, und, zwar nicht an Aussendingen, aber doch im Innern des Subjects selbst mächtig wirkt (krank macht). Eine Begierde als *Bestreben* *(nisus)* vermittelst seiner Vorstellungen *Ursache* zu seyn, ist, wenn das Subject gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabsichtigten Wirkung einsieht, doch immer Causalität, wenigstens im Innern desselben. — Was hier den Missverstand ausmacht, ist: dass, da das Bewusstseyn seines Vermögens *überhaupt* (in dem genannten Falle) zugleich das Bewusstseyn seines *Unvermögens* in Ansehung der Aussenwelt ist, die Definition auf den Idealisten nicht anwendbar ist; indessen dass doch, da hier blos von dem Verhältnisse einer Ursache (der Vorstellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede ist, die Causalität der Vorstellung (jene mag äusserlich oder innerlich seyn) in Ansehung ihres Gegenstandes im Begriff des Begehrungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muss.

1.

Logische Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philosophen sich bis zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben, oder versteigen wollen (ohne welche alle ihre Rechtswissenschaft blos statutarisch seyn würde), so können sie über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer *Eintheilung* der

Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen: weil jene Wissenschaft sonst kein Vernunftsystem, sondern blos aufgeraffles Aggregat seyn würde. — Die Topik der Principien muss, der Form des Systems halber, vollständig seyn, d. i., es muss der Platz zu einem Begriff *(locus communis)* angezeigt werden, der nach der synthetischen Form der Eintheilung für diesen Begriff offen ist: man mag nachher auch darthun, dass einer oder der andere Begriff, der in diesen Platz gesetzt würde, an sich widersprechend sey und aus diesem Platze wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nun zwei Gemeinplätze besetzt: den des dinglichen und den des persönlichen Rechts. Es ist natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwei Plätze, aus der blossen Form der Verbindung beider zu einem Begriffe, als Glieder der Eintheilung *a priori*, offen stehen, nämlich der eines auf persönliche Art dinglichen, ingleichen der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, ob nämlich ein solcher neu hinzukommender Begriff auch statthaft sey, und vor der Hand, obzwar nur problematisch, in der vollständigen Tafel der Eintheilung angetroffen werden müsse. Das Letztere leidet keinen Zweifel. Denn die blos logische Eintheilung (die vom Inhalt der Erkenntniss — dem Object — abstrahirt) ist immer Dichotomie, z. B. ein jedes Recht ist entweder ein dingliches oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede ist, nämlich die metaphysische Eintheilung, kann auch Tetrachotomie seyn; weil, ausser den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung, noch zwei Verhältnisse, nämlich die der das Recht einschränkenden Bedingungen hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem andern in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer besonderen Untersuchung bedarf. — Der Begriff eines auf persönliche Art dinglichen Rechts fällt ohne weitere Umstände weg; denn es lässt sich kein Recht einer Sache gegen eine Person denken. Nun fragt sich: ob die Umkehrung dieses Verhältnisses auch eben so undenkbar sey; oder ob dieser Begriff, nämlich der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, nicht allein ohne innern Widerspruch, sondern selbst auch ein nothwendiger (*a priori* in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äusseren Mein und Dein gehörender Begriff sey, Personen auf ähnliche Art als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber sie doch zu besitzen und in vielen Verhältnissen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

2.

Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art persönlichen Rechts ist nun kurz und gut diese: „es ist das Recht des Menschen, eine Person ausser sich als das Seine[*] zu haben.“ Ich sage mit Fleiss eine Person; denn einen anderen Menschen, der durch Verbrechen seine Persönlichkeit eingebüsst hat (zum Leibeigenen geworden ist), könnte man wohl als das Seine haben; von diesem Sachenrecht ist aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff „als neues Phänomen am juristischen Himmel“ eine *Stella mirabilis* (eine bis zum Stern erster Grösse wachsende, vorher nie gesehene, allmälig aber wieder verschwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erscheinung), oder blos eine Sternschnuppe sey? das soll jetzt untersucht werden.

---

[*] Ich sage hier auch nicht: „eine Person als die meinige (mit dem Adjectiv), sondern als das Meine (το *meum*, mit dem Substantiv) zu haben. Denn ich kann sagen: dieser ist mein Vater, das bezeichnet nur mein physisches Verhältniss (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt. Z. B. „ich habe einen Vater.“ Aber ich kann nicht sagen: „ich habe ihn als das Meine.“ Sage ich aber mein Weib: so bedeutet dieses ein besonderes, nämlich rechtliches, Verhältniss des Besitzers zu einem Gegenstande (wenn es auch eine Person wäre), als Sache. Besitz (physischer) aber ist die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache; wenn dieses gleich, in einer anderen Beziehung, zugleich als Person behandelt werden muss.

3.

Beispiele.

Etwas Äusseres als das Seine haben heisst es rechtlich besitzen; Besitz aber ist die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn diese Bedingung blos als die physische gedacht wird, so heisst der Besitz Inhabung.— Rechtmässige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenstand für das Meine auszugeben, oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es sey aus welchem Grunde es wolle, befugt bin, auf die Inhabung eines Gegenstandes zu dringen, der meiner Gewalt entwischt oder entrissen ist, so ist dieser Rechtsbegriff ein Zeichen (wie Wirkung von ihrer Ursache), dass ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligibelen Besitz desselben befindlich gegen ihn zu verhalten und diesen Gegenstand so zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigenthums an der Person eines Anderen (denn Eigenthümer kann ein Mensch nicht einmal von sich selbst, viel weniger von einer andern Person seyn), sondern nur das Seine des Niessbrauchs *(jus utendi, fruendi)*, unmittelbar von dieser Person, gleich als von einer Sache, doch ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck, Gebrauch zu machen.

Dieser Zweck aber, als Bedingung der Rechtmässigkeit des Gebrauchs, muss moralisch nothwendig seyn. Der Mann kann weder das Weib begehren, um es gleich als Sache zu geniessen, d. i. unmittelbares Vergnügen an der blos thierischen Gemeinschaft mit demselben zu empfinden, noch das Weib sich ihm dazu hingeben, ohne dass beide Theile ihre Persönlichkeit aufgeben (fleischliche oder viehische Beiwohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechselseitige Dahingebung seiner Person selbst in den Besitz der anderen, vorher geschlossen werden muss: um durch körperlichen Gebrauch, den ein Theil vom anderen macht, sich nicht zu entmenschen.

Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuss dem Grundsatz (wenn gleich nicht immer der Wirkung) nach cannibalisch. Ob mit Maul und Zähnen, der weibliche Theil durch Schwängerung, und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödtliche, Niederkunft, der männliche aber durch von öfteren Ansprüchen des Weibes an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen aufgezehrt wird, ist blos in der Manier zu geniessen unterschieden, und ein Theil ist in Ansehung des anderen, bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorgane, wirklich eine verbrauchbare Sache *(res fungibilis)*, zu welcher also sich vermittelst eines Vertrags zu machen, es ein gesetzwidriger Vertrag *(pactum turpe)* seyn würde.

Eben so kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beiderseitiges Machwerk *(res artificialis)*, zeugen, ohne dass beide Theile sich gegen dieses und gegen einander die Verbindlichkeit zuziehen, es zu erhalten: welches doch auch die Erwerbung eines Menschen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem blos auf dingliche Art persönlichem Rechte angemessen) ist. Die Eltern[*] haben ein Recht gegen jeden Besitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden *(jus in re)*, und zugleich ein Recht, es zu allen Leistungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, die einer möglichen gesetzlichen Freiheit nicht zuwider sind *(jus ad rem)*: folglich auch ein persönliches Recht gegen dasselbe.

Endlich, wenn bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, so haben jene noch das Recht, diese als ihren Befehlen unterworfene Hausgenossen zu Erhaltung des Hauswesens zu brauchen, bis zur Entlassung derselben, welches eine Pflicht der Eltern gegen diese ist, die aus der natürlichen Beschränkung des Rechts der ersteren folgt. Bis dahin sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören sie zur Dienerschaft *(famulatus)* in derselben, die folglich nicht anders als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn (als seine Domestiken) hinzukommen können. — Eben so kann auch eine Dienerschaft ausser der Familie zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art persönlichen Rechte gemacht und als Gesinde *(famulatus domesticus)* durch Vertrag erworben werden. Ein solcher Vertrag ist nicht der einer blossen Verdingung *(locatio, conductio operae)*, sondern der Hingebung seiner Person in den Besitz des Hausherrn, Vermiethung *(locatio, conductio personae)*, welche darin von jener Verdingung unterschieden ist, dass das Gesinde sich zu allem Erlaubten versteht, was das Wohl des Hauswesens betrifft und ihm nicht, als bestellte und specifisch bestimmte Arbeit, aufgetragen wird: anstatt dass der zur bestimmten Arbeit gedungene (Handwerker oder Tagelöhner) sich nicht zu dem Seinen des Anderen hingiebt und so auch kein Hausgenosse ist. — Des letzteren, weil er nicht im rechtlichen Besitz des Anderen ist, der ihn zu gewissen Leistungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch sein häuslicher Einwohner *(inquilinus)* wäre, sich nicht *(via facti)* als einer Sache bemächtigen, sondern muss nach dem persönlichen Recht auf die Leistung des Versprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel *(via juris)* zu Gebote stehen. — — So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines befremdlichen, neu hinzukommenden Rechtstitels in der natürlichen Gesetzlehre, der doch stillschweigend immer im Gebrauch gewesen ist.

---

[*] In Deutscher Schreibart werden unter dem Wort Aelteren *Seniores*; unter den Eltern aber *Parentes* verstanden, welches im Sprachlaut nicht zu unterscheiden, dem Sinne nach aber sehr unterschieden ist.

4.

Über die Verwechselung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte.

Ferner ist mir als Heterodoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: Kauf bricht Miethe (R. L. §. 30. S. 107.), zur Rüge aufgestellt worden.

Dass Jemand die Miethe seines Hauses vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen, und also gegen diesen, wie es scheint, sein Versprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens, in der dazu gewohnten bürgerlich-gesetzlichen Frist, thut, scheint freilich beim ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. — Wenn aber bewiesen werden kann, dass der Miether, da er seinen Miethscontract machte, wusste oder wissen musste: dass das ihm gethane Versprechen des Vermiethers, als Eigenthümers, natürlicherweise (ohne dass es im Contract ausdrücklich gesagt werden durfte), also stillschweigend, an die Bedingung geknüpft war: wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte (oder es bei einem, etwa über ihn eintretenden Concurs seinen Gläubigern überlassen müsste): so hat dieser sein schon an sich der Vernunft nach bedingtes Versprechen nicht gebrochen, und der Miether ist, durch die ihm vor der Miethzeit geschehene Aufkündigung, an seinem Rechte nicht verkürzt worden.

Denn das Recht des letzteren aus dem Miethscontracte ist ein persönliches Recht auf das, was eine gewisse Person der anderen zu leisten hat *(jus ad rem)*; nicht gegen jeden Besitzer der Sache *(jus in re)*, ein dingliches.

Nun konnte der Miether sich wohl in seinem Miethscontracte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen: er durfte nämlich diesen nur auf das Haus des Vermiethers, als am Grunde haftend, einschreiben (ingrossiren) lassen: alsdann konnte er durch keine Aufkündigung der Eigenthümers, selbst nicht durch dessen Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott), vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miethe gesetzt werden. Wenn er es nicht that; weil er etwa frei seyn wollte, anderweitig eine Miethe auf bessere Bedingungen zu schliessen, oder der Eigenthümer sein Haus nicht mit einem solchen *onus* belegt wissen wollte, so ist daraus zu schliessen: dass ein Jeder von beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Contract gemacht zu haben sich bewusst war, ihn ihrer Convenienz nach wieder aufzulösen. Die Bestätigung der Befugniss, durch den Kauf Miethe zu brechen, zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Miethscontracte: denn den Erben des Miethers, wenn dieser verstorben ist, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemuthet, die Miethe fortzusetzen; weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person ist, die mit dieser ihrem Tode aufhört (wobei doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden muss). Eben so wenig kann das Recht des Miethers, als eines solchen, auch auf seine Erben ohne einen besondern Vertrag übergehen; so wie er auch beim Leben beider Theile, ohne ausdrückliche Ubereinkunft, keinen Aftermiether zu setzen befugt ist.

5.

Zusatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die blosse Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei sich, welche der obersten Gewalt zusteht. Es fragt sich nur, ob die Strafarten dem Gesetzgeber gleichgültig sind, wenn sie nur als Mittel dazu taugen, das Verbrechen (als Verletzung der Staatssicherheit im Besitz des Seinen eines Jeden) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menschheit, in der Person des Missethäters (d. i. für die Gattung), Rücksicht genommen werden müsse, und zwar aus blossen Rechtsgründen, indem ich das *jus talionis*, der Form nach, noch immer für die einzige *a priori* bestimmende (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieser Absicht die kräftigsten wären, hergenommen) Idee als Princip des Strafrechts halte*. — Wie wird es aber mit den Strafen gehalten werden, die keine **Erwiederung** zulassen; weil diese entweder an sich unmöglich, oder selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt seyn würden, wie z. B. das der Nothzüchtigung: ingleichen das der Päderastie, oder Bestialität. Die beiden ersteren durch Castration (entweder wie eines weissen oder schwarzen Verschnittenen im Serail), das letztere durch Ausstossung aus der bürgerlichen Gesellschaft auf immer, weil er sich selbst der menschlichen unwürdig gemacht hat. — *Per quod quis peccat per idem punitur et idem.* — Die gedachten Verbrechen heissen darum unnatürlich, weil sie an der Menschheit selbst ausgeübt werden. — Willkührlich Strafen für sie zu verhängen, ist dem Begriff einer Straf-Gerechtigkeit buchstäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, dass ihm unrecht geschehe, wenn er seine Übelthat sich selbst über den

---

* In jeder Bestrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes; weil sie einen blossen einseitigen Zwang enthält und so an ihm die Würde eines Staatsbürgers, als eines solchen, in einem besonderen Fall wenigstens suspendirt ist: da er einer äusseren Pflicht unterworfen wird, der er seinerseits keinen Widerstand entgegen setzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird, fühlt mehr seine Erniedrigung, sich unter den Willen des geringeren Mannes beugen zu müssen, als den Geldverlust. Die Strafgerechtigkeit (*justitia punitiva*), da nämlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist, (*quia peccatum est*), muss hier von der Strafklugheit, da es bloss pragmatisch ist (*ne peccetur*) und sich auf Erfahrung von dem gründet, was am stärksten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterschieden werden, und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen Ort, *locus justi*, nicht des *conducibilis*, oder des Zuträglichen in gewisser Absicht, noch auch den des blossen *honesti*, dessen Ort in der Ethik aufgesucht werden muss.

Hals zieht, und ihm, wenn gleich nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Strafgesetzes gemäss, das widerfährt, war er an Andern verbrochen hat.

6.

Vom Recht der Ersitzung.

„Das Recht der Ersitzung *(Usucapio)* soll, nach S. 109 ff. durchs Naturrecht begründet werden. Denn nähme man nicht an, dass durch den ehrlichen Besitz eine ideale Erwerbung, wie sie hier genannt wird, begründet werde, so wäre gar keine Erwerbung peremtorisch gesichert,“ (Aber Hr. K. nimmt ja selbst im Naturstande eine nur provisorische Erwerbung an, und dringt deswegen auf die juristische Nothwendigkeit der bürgerlichen Verfassung. — — „Ich behaupte mich als ehrlicher Besitzer aber nur gegen den, der nicht beweisen kann, dass er eher als ich ehrlicher Besitzer derselben Sache war, und mit seinem Willen zu seyn nicht aufgehört hat.“) — — Davon ist nun hier nicht die Rede, sondern ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn sich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden sollte, die Erkundung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitzstandes als Eigenthümers schlechterdings unmöglich war; welches Letztere alsdann zutrifft, wenn dieser gar kein öffentlich gültiges Zeichen seines ununterbrochenen Besitzes (es sey aus eigener Schuld oder auch ohne sie), z. B. durch Einschreibung in Matrikeln, oder unwidersprochene Stimmgebung als Eigenthümer in bürgerlichen Versammlungen, von sich gegeben hat.

Denn die Frage ist hier: wer soll seine rechtmässige Erwerbung beweisen? Dem Besitzer kann diese Verbindlichkeit *(onus probandi)* nicht aufgebürdet werden; denn er ist, so weit wie seine constatirte Geschichte reicht, im Besitz derselben. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache ist durch eine Zwischenzeit, innerhalb deren er keine bürgerlich gültige Zeichen seines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Besitzer nach Rechtsprincipien ganz abgeschnitten. Diese Unterlassung irgend eines öffentlichen Besitzacts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heisst es hier, wie bei der Theologie, *conservatio est continua creatio.*) Wenn sich auch ein bisher nicht manifestirter, obzwar hinten nach mit aufgefundenen Documenten versehener Prätendent vorfände, so würde doch wiederum auch bei diesem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinst auftreten und seine Ansprüche auf den früheren Besitz gründen könnte. — Auf die Länge der Zeit des Besitzes kommt es hierbei gar nicht an, um die Sache endlich zu ersitzen *(acquirere per usucapionem)*. Denn es ist ungereimt, anzunehmen, dass ein Unrecht dadurch, dass es lange gewährt hat, nach gerade ein Recht werde. Der (noch so lange) Gebrauch setzt das Recht in der Sache voraus: weit gefehlt, dass dieses sich auf jenen gründen sollte. Also ist die Ersitzung *(usucapio)* als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein sich selbst widersprechender Begriff. Die Verjährung der Ansprüche als Erhaltungsart *(conservatio possessionis meae per praescriptionem)* ist es nicht weniger; indessen doch ein von dem vorigen unterschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es ist nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche Nichtgebrauch seines Rechts, selbst nicht einmal der, welcher nöthig ist, um sich als Besitzer zu manifestiren, für eine Verzichtthuung auf dieselbe *(derelictio)*, welche ein rechtlicher Act, d. i. Gebrauch seines Rechts gegen einen andern ist, um durch Ausschliessung desselben vom Anspruche *(per praescriptionem)* das Object desselben zu erwerben, welches einen Widerspruch enthält.

Ich erwerbe also ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Act: Ich brauche nicht zu beweisen, sondern durchs Gesetz *(lege)* und was dann? Die öffentliche Befreiung von Ansprüchen, d. i. die gesetzliche Sicherheit meines Besitzes, dadurch, dass ich nicht den Beweis führen darf, und mich auf einen ununterbrochenen Besitz gründe. Dass aber alle Erwerbung im Naturstande blos provisorisch ist, das hat keinen Einfluss auf die Frage von der Sicherheit des Besitzes des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muss.

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, so hat den Herrn Recensenten diesesmal sein Scharfblick, den Nerven des Beweises meiner Behauptung zu treffen, verlassen. — Ich sage ja nicht S. 112: „dass ein jeder Mensch nothwendigerweise jede ihm angebotene Sache, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme“ (denn solche Sachen giebt es gar nicht); sondern dass ein Jeder das Recht des Angebots in demselben Augenblicke unvermeidlich und stillschweigend, dabei aber doch gültig, immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache so mit sich bringt, dass der Widerruf schlechterdings unmöglich ist, nämlich im Augenblicke seines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promissar ist, ohne irgend einen rechtlichen Act begehen zu dürfen, in demselben Augenblicke Acceptant, nicht der versprochenen Erbschaft, sondern des Rechts, sie anzunehmen oder auszuschlagen. In diesem Augenblicke sieht er sich bei Eröffnung des Testaments, dass er, schon vor der Acceptation der Erbschaft, vermögender geworden ist, als er war; denn er hat ausschliesslich die Befugniss zu acceptiren erworben, welche schon ein Vermögensumstand ist. — Dass hierbei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt wird, um etwas zu dem Seinen eines Andern zu machen, wenn man nicht mehr da ist, dieser Übergang des Besitzthums aus der Todtenhand, ändert in Ansehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts, wenn gleich der Anwendung derselben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfassung zum Grunde gelegt werden muss. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen in meine freie Wahl gestellt wird, heisst *res jacens.* Wenn der Eigenthümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauses, aus dem ich auszuziehen eben im Begriffe bin, umsonst anbietet (verspricht, es soll mein seyn), so habe ich, so lange er nicht widerruft (welches, wenn er darüber stirbt, unmöglich ist), ausschliesslich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen *(jus in re jacente)*, d. i. ich allein kann es annehmen oder ausschlagen, wie es mir beliebt: und dieses Recht, ausschliesslich zu wählen, erlange ich nicht vermittelst eines besonderen rechtlichen Acts meiner Declaration, ich wolle, dieses Recht solle mir zustehen, sondern ohne denselben *(lege)*. — Ich kann also zwar mich dahin erklären, ich wolle, die Sache solle mir nicht angehören (weil diese Annahme mir Verdriesslichkeiten mit Andern zuziehen dürfte), aber ich kann nicht wollen, ausschliesslich die Wahl zu haben, ob sie mir angehören solle oder nicht; denn dieses Recht (des Annehmens oder Ausschlagens) habe ich ohne alle Declaration meiner Annahme unmittelbar durchs Angebot: denn wenn ich sogar die Wahl zu haben ausschlagen könnte, so würde ich wählen nicht zu wählen, welches ein Widerspruch ist. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erb-Lassers auf mich über, durch dessen Vermächtniss *(institutio haeredis)* ich zwar noch nichts von der Habe und Gut des Erb-Lassers, aber doch den blosrechtlichen (intelligibeln) Besitz dieser Habe oder eines Theils derselben erwerbe: deren Annahme ich mich nun zum Vortheil Anderer begeben kann, mithin dieser Besitz keinen Augenblick unterbrochen ist, sondern die Succession als eine stätige Reihenfolge, vom Sterbenden zum eingesetzten Erben durch seine Acceptation übergeht, und so der Satz: *testamenta sunt juris naturae*, wider alle Zweifel befestigt wird.

8.

Von den Rechten des Staats in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Unterthanen.

Stiftung *(sanctio testamentaria beneficii perpetui)* ist die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse auf einander folgende Glieder desselben, bis zu ihrem gänzlichen Aussterben, errichtete wohlthätige Anstalt. — Sie heisst ewig, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Constitution des Staats selbst vereinigt ist (denn der Staat muss für ewig angesehen werden); ihre Wohlthätigkeit aber ist entweder für das Volk überhaupt, oder für einen nach gewissen besonderen Grundsätzen vereinigten Theil desselben, einen Stand, oder für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Descendenten abgezweckt. Ein Beispiel vom ersteren sind die Hospitäler, vom zweiten die Kirchen, vom dritten die Orden (geistliche und weltliche), vom vierten die Majorate.

Von diesen Corporationen und ihrem Rechte zu succediren sagt man nun, sie können nicht aufgehoben werden, weil es durch Vermächtniss zum Eigenthum des eingesetzten Erben geworden sey, und eine solche Verfassung *(corpus mysticum)* aufzuheben so viel heisse, als Jemandem das Seine nehmen.

A.

Die wohlthätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundirt worden (in Stiften und Hospitälern), ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anräthig machen. — So hat man gefunden: dass der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihülfe in einer gewissen (dem Bedürfnisse der Zeit proportionirten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten, einmiethen kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hospital von Greenwich — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbaren Personale versehene Anstalten, dazu getroffen werden. — Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuss dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt.

B.

Die Geistlichkeit, welche sich fleischlich nicht fortpflanzt (die katholische), besitzt, mit Begünstigung des Staats, Ländereien und daran haftende Unterthanen, die einem geistlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltlichen durch Vermächtniss zum Heil ihrer Seelen sich als ihr Eigenthum hingegeben haben, und so hat der Klerus als ein besonderer Stand ein Besitzthum, das sich von einem Zeitalter zum anderen gesetzmässig vererben lässt und durch päpstliche Bullen hinreichend documentirt ist. — Kann man nun wohl annehmen, dass dieses Verhältniss derselben zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den ersteren könne genommen werden, und würde das nicht so viel seyn, als Jemandem mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der Französischen Republik versucht wird!

Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet seyn. — Dass nur die erstere Verfassung (*politico-hierarchica*) Bestand an sich haben könne, ist an sich klar: denn alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich sammt ihren Folgen in der Erfahrung documentiren lässt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, in so ferne man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung (*hierarchico-politica*) zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen. — Also findet nur die erstere Verfassung statt.

Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester, als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch (wie es wohl in Grossbritannien mit der Irländischen Nation gehalten wird) der Staatsbürger, wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion, von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.

Wenn nun gewisse andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade theilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieser ihrem Tode zu erzeigen verspricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien derselben nach ihrem Tode ein Eigenthum der Kirche werden sollen, und der Staat an diesem oder jenem Theil, oder gar ganz, sich der Kirche lehnspflichtig macht, um durch Gebete, Ablässe und Büssungen, durch welche die dazu bestellten Diener derselben (die Geistlichen) das Loos in der anderen Welt ihnen vortheilhaft zu machen verheissen: so ist eine solche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keineswegs auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche selbst ist ein blos auf Glauben errichtetes Institut, und, wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemaassten Eigenthums der Kirche: nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens; wiewohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden, aus ihrem Rechte fordern können.

Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muss die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Dass es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperburschen die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen zu müssen), darf Niemanden wundern; denn der, welcher gutmüthiger- aber doch zugleich etwas ehrbegierigerweise eine Stiftung macht, will, dass sie nicht ein Anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sey. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist, kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das selbst nicht unter einer aristokratischen, sondern monarchischen Verfassung steht, mag immer ein, für ein gewisses Zeitalter erlaubtes, und den Umständen nach nothwendiges Institut seyn; aber dass dieser Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht solle die Befugniss haben, diesen Standesvorzug gänzlich aufzuheben, oder, wenn er es thut, man sagen könne, er nehme seinem (adligen) Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt, kann keineswegs behauptet werden. Er ist eine temporäre, vom Staat autorisirte, Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muss, und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendirt war, nicht Abbruch thun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate ist von der Constitution selber nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Accidens derselben, das nur durch Inhärenz in demselben existiren kann (ein Edelmann kann ja als ein solcher, nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden). Wenn also der Staat seine Constitution abändert, so kann der, welcher hiermit jenen Titel und Vorrang einbüsst, nicht sagen, es sey ihm das Seine genommen; weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieser Staatsform das Seine nennen konnte: der Staat aber diese abzuändern (z. B. in den Republicanism umzuformen) das Recht hat. — Die Orden und der Vorzug, gewisse Zeichen desselben zu tragen, geben also kein ewiges Recht dieses Besitzes.

D.

Was endlich die Majoratsstiftung betrifft, da ein Gutsbesitzer durch Erbeseinsetzung verordnet: dass in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der nächste von der Familie der Gutsherr seyn solle (nach der Analogie mit einer monarchisch-erblichen Verfassung eines Staats, wo der Landesherr es ist), so kann eine solche Stiftung nicht allein mit Beistimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden, und darf nicht auf ewige Zeiten — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete, — immerwährend fortdauern, noch gesagt werden, es sey eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Urahnherrn derselben, des Stifters, sie eingehen zu lassen: sondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmälig eintretenden Ursachen seiner eigenen Reform ein solches föderatives System seiner Unterthanen, gleich als Unterkönige (nach der Analogie von Dynasten und Satrapen), wenn es erloschen ist, nicht weiter aufkommen zu lassen.

Beschluss.

Zuletzt hat der Herr Recensent von den unter der Rubrik, öffentliches Recht, aufgeführten Ideen „von denen, wie er sagt, der Raum nicht erlaube, sich darüber zu äussern,“ noch Folgendes angemerkt. „Unseres Wissens hat noch kein Philosoph den paradoxesten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: dass die blosse Idee der Oberherrschaft mich nöthigen soll, Jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen? Dass man Oberherrschaft und Oberhaupt anerkennen und man Diesen oder Jenen, dessen Daseyn nicht einmal *a priori* gegeben ist, *a priori* für seinen Herrn halten soll, das soll einerlei seyn!“ — Nun, hierbei die Paradoxie eingeräumt, hoffe ich, es solle, näher betrachtet, doch wenigstens der Heterodoxie nicht überwiesen werden können; vielmehr solle es dem einsichtsvollen und mit Bescheidenheit tadelnden, gründlichen Recensenten (der, jenes genommenen Anstosses ungeachtet, „diese metaph. A. G. der Rechtslehre im Ganzen als Gewinn für die Wissenschaft ansieht“) nicht gereuen, sie, wenigstens als einen der zweiten Prüfung nicht unwürdigen Versuch, gegen Anderer trotzige und seichte Absprechungen in Schutz genommen zu haben.

Dass dem, welcher sich im Besitz der zu oberst gebietenden und gesetzgebenden Gewalt über ein Volk befindet, müsse gehorcht werden und zwar so juridisch-unbedingt, dass auch nur nach dem Titel dieser seiner Erwerbung öffentlich zu forschen, also ihn zu bezweifeln, um sich, bei etwaiger Ermangelung desselben, ihm zu widersetzen, schon strafbar: dass es ein kategorischer Imperativ sey: gehorchet der Obrigkeit (in Allem, was nicht dem innern Moralischen widerstreitet), die Gewalt über Euch hat, ist der anstössige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber dieses Princip, welches ein Factum (die Bemächtigung) als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, sondern dass selbst die blosse Idee der Oberherrschaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nöthige, ohne vorhergehende Forschung, dem angemaassten Rechte zu gehorchen (R. L. §. 44.), das scheint die Vernunft des Recensenten zu empören.

Ein jedes Factum (Thatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muss, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.

Wenn dann nun ein Volk, durch Gesetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist der Idee der Einheit desselben überhaupt unter einem machthabenden obersten Willen, gemäss, als Gegenstand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung, d. i. eine rechtliche Verfassung, im allgemeinen Sinne des Worts, ist da; und, obgleich sie mit grossen Mängeln und groben Fehlern behaftet seyn und nach und nach wichtiger Verbesserungen bedürfen mag, so ist es doch schlechterdings unerlaubt und sträflich, ihr zu widerstehen; weil, wenn das Volk dieser, obgleich noch fehlerhaften Verfassung und der obersten Autorität Gewalt entgegen setzen zu dürfen, sich berechtigt hielte, es sich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberst vorschreibenden Gesetzgebung zu setzen; welches einen sich selbst zerstörenden obersten Willen abgeben würde.

Die Idee einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist heilig und unwiderstehlich; und, wenn gleich die Organisation des Staats durch sich selbst fehlerhaft wäre, so kann doch keine subalterne Gewalt in demselben dem gesetzgebenden Oberhaupte desselben thätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm anhängenden Gebrechen müssen durch Reformen, die er an sich selbst verrichtet, allmälig gehoben werden; weil sonst bei einer entgegengesetzten Maxime des Unterthans (nach eigenmächtiger Willkühr zu verfahren) eine gute Verfassung selbst nur durch blinden Zufall zu Stande kommen kann. — Das Gebot: „Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über Euch hat“, grübelt nicht nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sey (um sie allenfalls zu untergraben); denn die, welche schon da ist, unter welcher Ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die Ihr zwar öffentlich vernünfteln, Euch aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist) unter einem souverainen (alle durch Ein Gesetz vereinigenden) Willen, ist That, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann, und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. — Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkte), heisst sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht seyn soll oder nicht — und dieses Princip liegt schon *a priori* in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft, dem zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch als Norm keine widersprechen muss.

Der

Rechtslehre

Zweiter Theil.

Das öffentliche Recht.

Des

öffentlichen Rechts

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

§. 43.

Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das **öffentliche Recht**. — Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk, d. i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wechselseitigen Einflusse gegen einander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer **Verfassung** *(constitutio)* bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, theilhaftig zu werden. — Dieser Zustand der Einzelnen im Volke in Verhältniss unter einander, heisst der **bürgerliche** *(status civilis)*, und das Ganze derselben, in Beziehung auf seine eigenen Glieder, der Staat *(civitas)*, welcher, seiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinsame Interesse Aller, im rechtlichen Zustande zu seyn, das **gemeine Wesen** *(res publica latius sic dicta)* genannt wird, in Verhältniss aber auf andere Völker eine **Macht** *(potentia)* schlechthin heisst (daher das Wort **Potenta-**

ten), was sich auch wegen (anmaasslich) angeerbter Vereinigung ein Stammvolk *(gens)* nennt, und so, unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen Rechts, nicht blos das Staats-, sondern auch ein Völkerrecht *(jus gentium)* zu denken Anlass giebt: welches dann, weil der Erdboden eine nicht grenzenlose, sondern sich selbst schliessende Fläche ist, beides zusammen zu der Idee eines Völkerstaatsrechts *(jus gentium)*, oder des Weltbürgerrechts *(jus cosmopoliticum)* unumgänglich hinleitet: so dass, wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äussere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Princip fehlt, das Gebäude aller übrigen durch Gesetze unvermeidlich untergraben werden, und endlich einstürzen muss.

§. 44.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden, und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äussere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang nothwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch *a priori* in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, dass, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher seyn können, und zwar aus jedes seinem eigenen Rechte zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen; mithin das Erste, was ihm zu beschliessen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sey: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen, und sich mit allen Anderen (mit denen in Wechselwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äussern Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, **gesetzlich** bestimmt, und durch hinreichende **Macht** (die nicht die seinige, sondern eine äussere ist) zu Theil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.

Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der **Ungerechtigkeit** *(injustus)* seyn, einander nur nach dem blossen Maasse seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der **Rechtlosigkeit** *(status justitia vacuus)*, wo, wenn das Recht **streitig** *(jus controversum)* war, sich kein competenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu thun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten, ein jeder den Anderen mit Gewalt antreiben darf; weil, obgleich nach jedes seinen **Rechtsbegriffen** etwas Äusseres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur **provisorisch** ist, so lange sie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt, und durch keine, dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zustand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal provisorisch, für rechtlich erkennen, so würde jener selbst unmöglich seyn. Denn, der Form nach, enthalten die Gesetze über das Mein und Dein im Naturzustande ebendasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, so ferne dieser blos nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird: nur dass im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der distributiven Gerechtigkeit gemäss) gelangen. — Es würde also, wenn es im Naturzustande auch nicht **provisorisch** ein äusseres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen.

§. 45.

Ein Staat *(civitas)* ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. So ferne diese als Gesetze *a priori* nothwendig, d. i. aus Begriffen des äusseren Rechts überhaupt von selbst folgend (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien seyn soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Innern) zur Richtschnur *(norma)* dient.

Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person *(trias politica)*: die Herrschergewalt (Souverainität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zu Folge dem Gesetz) und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines Jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters *(potestas legislatoria, rectoria et judiciaria)*, gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschlusse, dem Obersatz, der das Gesetz eines Willens, dem Untersatze, der das Gebot des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Princip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlusssatze, der den Rechtsspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist.

§. 46.

Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen. Denn, da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muss sie durch ihr Gesetz schlechterdings Niemandem Unrecht thun können. Nun ist es, wenn Jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, dass er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschliesst (denn *volenti non fit injuria)*. Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so ferne ein Jeder über Alle und Alle über einen Jeden ebendasselbe beschliessen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend seyn.

Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft *(societas civilis)*, d. i. eines Staats, heissen Staatsbürger *(cives)*, und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche **Freiheit**, keinem andern Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat — bürgerliche **Gleichheit**, keinen Oberen im Volk, in Ansehung seiner zu erkennen, als einen solchen, den er ebenso rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann: drittens das Attribut der bürgerlichen **Selbstständigkeit**, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkühr eines Anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volke voraus, der nicht blos Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkühr in Gemeinschaft mit Anderen handelnder Theil desselben seyn will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürger nothwendig: obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. — Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: der Geselle bei einem Kaufmann, oder bei einem Handwerker: der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht): der Unmündige *(naturaliter vel civiliter)*: alles Frauenzimmer, und überhaupt Jedermann, der nicht nach eigenem Betriebe, sondern nach der Verfügung Anderer (ausser der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied in Indien, der mit seinem Hammer, Amboss und Blasbalg in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäischen Tischler oder Schmied, der die Producte aus dieser Arbeit als Waare öffentlich feil stellen kann; der Hauslehrer, in Vergleichung mit dem Schulmanne, der Zinsbauer, in Vergleichung mit dem Pächter u. dgl., sind blos Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbstständigkeit besitzen.

Diese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keinesweges der Freiheit und Gleichheit derselben als *Menschen*, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen: vielmehr kann blos den Bedingungen derselben gemäss dieses Volk ein Staat werden, und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloss Staatsgenosse zu seyn, dazu qualificiren sich nicht Alle mit gleichem Rechte. Denn daraus, dass sie fordern können, von allen Andern nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als *passive* Theile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als active Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisiren, oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken: sondern nur dass, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch seyn möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit Aller im Volke, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem activen empor arbeiten zu können, nicht zuwider seyn müssen.

§. 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden, und als wesentliche aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Constitution) nothwendig hervorgehend, *Staatswürden*. Sie enthalten das Verhältniss eines allgemeinen *Oberhaupts* (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk selbst seyn kann) zu der vereinzelten Menge eben desselben als Unterthans, d. i. des Gebietenden *(imperans)* gegen den Gehorsamenden *(subditus)*. — Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmässigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem Alle *(omnes et singuli)* im Volk ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet *(universi)*, sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angebornen äusseren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.

§. 48.

Die drei Gewalten im Staate sind also erstlich einander, als so viel moralische Personen, beigeordnet *(potestates coordinatae)*, d. i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit *(complementum ad sufficientiam)* der Staatsverfassung; aber, zweitens, auch einander untergeordnet *(subordinatae)*, so, dass eine nicht zugleich die Function der anderen, der sie zur Hand geht, usurpiren kann, sondern ihr eigenes Princip hat, d. i. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; drittens, durch Vereinigung beider jedem Unterthane sein Recht ertheilend.

Von diesen Gewalten in ihrer Würde betrachtet, wird es heissen: der Wille des Gesetzgebers *(legislatoris)* in Ansehung dessen, was das äussere Mein und Dein betrifft, ist untadelig (irreprehensibel), das Ausführungs-Vermögen des Oberbefehlshabers *(summi rectoris)* unwiderstehlich (irresistibel), und der Rechtsspruch des obersten Richters *(supremi judicis)* unabänderlich (inappellabel).

§. 49.

Der Regent des Staats *(rex, princeps)* ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt *(potestas executoria)* zukommt: der Agent des Staats, der die Magistrate einsetzt, dem Volke die Regeln vorschreibt, nach denen ein Jeder in demselben dem Gesetze gemäss (durch Subsumtion eines Falles unter demselben) etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann. Als moralische Person betrachtet, heisst er das Directorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magistrate, und ihre Obere (Minister), welchen die Staatsverwaltung *(gubernatio)* obliegt, sind Verordnungen, Decrete (nicht Gesetze); denn sie gehen auf Entscheidung in einem besonderen Fall, und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre, würde despotisch zu nennen seyn, im Gegensatz mit der patriotischen, unter welcher aber nicht eine väterliche *(regimen paternale)*, als die am meisten despotische unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), sondern vaterländische *(regimen civitatis et patriae)* verstanden wird, wo der Staat selbst *(civitas)* seine Unterthanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbstständigkeit behandelt, jeder sich selbst besitzt, und nicht vom absoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent seyn, denn dieser steht unter dem Gesetz, und wird durch dasselbe, folglich von einem Anderen, dem Souverain, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht strafen (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, d. i. die oberste ausübende Gewalt, kann nicht unrecht thun); denn das wäre wiederum ein Act der ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen dem Gesetze gemäss zu zwingen zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre; welches sich widerspricht.

Endlich kann weder der Staatsherrscher noch der Regierer richten, sondern nur Richter als Magistrate einsetzen. Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Act besonders, dazu ernannt werden. Denn der Rechtsspruch (die Sentenz) ist ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit *(justitiae distributivae)* durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan, d. i. einen, der zum Volke gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen). Da nun ein Jeder im Volke diesem Verhältnisse nach (zur Obrigkeit) blos passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten in dem, was sie über den Unterthan, im streitigen Falle des Seinen eines Jeden, beschliessen, ihm unrecht thun können; weil es nicht das Volk selbst thäte, und, ob schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche; auf welche Ausmittelung der That in der Klagsache nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden, und, vermittelst der ausführenden Gewalt, einem Jeden das Seine zu Theil werden zu lassen, die richterliche Gewalt hat. Also kann nur das Volk, durch seine von ihm selbst abgeordnete Stellvertreter (die Jury), über Jeden in demselben, obwohl nur mittelbar, richten. — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu spielen, d. i. sich in die Möglichkeit zu versetzen, Unrecht zu thun, und so in den Fall der Apellation *(a rege male informato ad regem melius informandum)* zu gerathen.

Also sind es drei verschiedene Gewalten *(potestas legislatoria, executoria, judiciaria)*, wodurch der Staat *(civitas)* seine Autonomie hat, d. i. sich nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. — In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staats *(salus reipublicae suprema lex est)*;

worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseeligkeit verstehen muss; denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung, viel behaglicher und erwünschter ausfallen: sondern den Zustand der grössten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.

Allgemeine Anmerkung

von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d. i. der Unterthan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht (*jus controversum*), werkthätig vernünfteln. Denn, da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt (*summum imperium*) zu urtheilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muss, so kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt (*summus imperans*) es will. — Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben (*pactum subjectionis civilis*) als ein Factum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorherging, und das Gesetz nur hinten nach gekommen sey, oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere, und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Unterthan, der den letzteren Ursprung nun ergrübelt hätte, sich jener jetzt herrschenden Autorität widersetzen, so würde er nach den Gesetzen derselben, d. i. mit allem Rechte bestraft, vertilgt oder (als vogelfrei *exlex)* ausgestossen werden. — Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, dass es, praktisch, auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effect einen Augenblick zu suspendiren, schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: „alle Obrigkeit ist von Gott“, welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee, als praktisches Vernunftprincip, aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen; ihr Ursprung mag seyn, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten. — Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Recrutirungen und dergl., wider das Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten, so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden *(gravamina)*, aber keinen Widerstand entgegensetzen.

Ja es kann auch selbst in der Constitution kein Artikel enthalten seyn, der es einer Gewalt im Staate möglich machte, sich, im Fall der Ubertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber, ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muss doch mehr, oder wenigstens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeschränkt wird, und, als ein rechtmässiger Gebieter, der den Unterthanen befehle, sich zu widersetzen, muss er sie auch schützen können, und in jedem vorkommenden Falle rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber, welches sich widerspricht. Der Souverain verfährt alsdann durch seinen

Minister zugleich als Regent, mithin despotisch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputirten desselben die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen (da es eigentlich nur die gesetzgebende hat), kann die Despotie nicht so verstecken, dass sie aus den Mitteln, deren sich der Minister bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch seine Deputirte (im Parlament) repräsentirt wird, hat an diesen Gewährsmännern seiner Freiheit und Rechte Leute, die für sich und ihre Familien, und dieser ihre vom Minister abhängigen Versorgung, in Armeen, Flotte und Civilämtern, lebhaft interessirt sind, und die (statt des Widerstandes gegen die Anmaassung der Regierung, dessen öffentliche Ankündigung ohnedies eine dazu schon vorbereitete Einhelligkeit im Volke bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt seyn kann) vielmehr immer bereit sind, sich selbst die Regierung in die Hände zu spielen. — Also ist die sogenannte gemässigte Staatsverfassung, als Constitution des innern Rechts des Staats, ein Unding, und, anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprincip, um, so viel als möglich, dem mächtigen Übertreter der Volksrechte, seine willkührlichen Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Schein einer dem Volke verstatteten Opposition zu bemänteln.

Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staates giebt es also keinen rechtmässigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des Aufstandes *(seditio)*, noch weniger des Aufruhrs *(rebellio)*, am allerwenigsten gegen ihn, als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Missbrauchs seiner Gewalt *(tyrannis)*, Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben *(monarchomachismus sub specie tyrannicidii)*. Der geringste Versuch hierzu ist Hochverrath *(proditio eminens)*, und der Verräther dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht *(parricida)*, nicht minder als mit dem Tode bestraft werden. — — Der Grund der Pflicht des Volks, einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Missbrauch der obersten Gewalt, dennoch zu ertragen, liegt darin: dass sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muss. Denn um zu demselben befugt zu seyn, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden seyn, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu seyn, und das Volk, als Unterthan, in einem und demselben Urtheile zum Souverain über den zu machen, dem es unterthänig ist, welches sich widerspricht, und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverain Richter seyn sollte (denn es sind, rechtlich betrachtet, doch immer zwei verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, dass das erstere es in seiner eigenen Sache seyn will *.

---

* Weil die Entthronung eines Monarchen doch auch als freiwillige Ablegung der Krone und Niederlegung seiner Gewalt, mit Zurückgebung derselben an das Volk, gedacht werden kann, oder auch als eine, ohne Vergreifung an der höchsten Person, vorgenommene Verlassung derselben, wodurch sie in den Privatstand versetzt werden würde, so hat das Verbrechen des Volks, welches sie erzwang, doch noch wenigstens den Vorwand des Nothrechts *(casus necessitatis)* für sich, niemals aber das mindeste Recht, ihn, das Oberhaupt, wegen der vorigen Verwaltung zu strafen; weil Alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts that, als äusserlich rechtmässig geschehen, angesehen werden muss, und er selbst, als Quelle der Gesetze betrachtet, nicht unrecht thun kann. Unter allen Gräulen einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das ärgste; denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volk aus Furcht, er könne, wenn er am Leben bliebe, sich wieder ermannen, und jenes die verdiente Strafe fühlen lassen, und solle also nicht eine Verfügung der Strafgerechtigkeit, sondern blos der Selbsterhaltung seyn. Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, sobald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Karl I. oder Ludwig XVI. Wie erklärt man sich aber dieses Gefühl, was hier nicht ästhetisch (ein Mitgefühl, Wir-

Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nöthig seyn mag — kann also nur vom Souverain selbst durch Reform, aber nicht vom Volke,

---

kung der Einbildungskraft, die sich in die Stelle des Leidenden versetzt), sondern moralisch, das der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe ist! Es wird als Verbrechen, das ewig bleibt, und nie ausgetilgt werden kann (*crimen immortale, inexpiabile*), angesehen, und scheint demjenigen ähnlich zu seyn, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann. Die Erklärung dieses Phänomens im menschlichen Gemüthe scheint aus folgenden Reflexionen über sich selbst, die selbst auf die staatsrechtlichen Principien ein Licht werfen, hervorzugehen.

Eine jede Übertretung des Gesetzes kann und muss nicht anders, als so erklärt werden, dass sie aus einer Maxime des Verbrechers (sich eine solche Unthat zur Regel zu machen) entspringe; denn, wenn man sie von einem sinnlichen Antrieb ableitete, so wäre sie nicht von ihm, als einem freien Wesen, begangen, und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subjecte möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen, lässt sich schlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanism der Natur sind erklärungsfähig. Nun kann der Verbrecher seine Unthat entweder nach der Maxime einer angenommenen objectiven Regel (als allgemein geltend), oder nur als Ausnahme von der Regel (sich davon gelegentlich zu dispensiren) begehen; im letzteren Falle weicht er nur (obzwar vorsätzlich) vom Gesetz ab, er kann seine eigene Übertretung zugleich verabscheuen, und, ohne dem Gesetz förmlich den Gehorsam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im ersteren aber verwirft er die Autorität des Gesetzes selbst, dessen Gültigkeit er sich doch vor seiner Vernunft nicht ableugnen kann, und macht es sich zur Regel, wider dasselbe zu handeln; seine Maxime ist also nicht blos ermangelungsweise (*negative*), sondern sogar abbruchsweise (*contrarie*) oder, wie man sich ausdrückt, diametraliter, als Widerspruch (gleichsam feindselig) dem Gesetz entgegen. So viel wir einsehen, ist ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzlosen) Bosheit zu begehen, Menschen unmöglich, und doch (obzwar blosse Idee des Äusserst-bösen) in einem System der Moral nicht zu übergehen.

Der Grund des Schauderhaften, bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch sein Volk, ist also der, dass der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieses sich zur Maxime macht, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Principien des Verhältnisses zwischen Souverain und Volk (dieses, was sein Daseyn nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher mithin durch Revolution verrichtet werden, und, wenn sie geschieht, so kann jene nur die *ausübende Gewalt*, nicht die gesetzgebende, treffen. — In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, dass das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich *widerstehen* kann — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heisst — ist gleichwohl kein activer Widerstand (der willkührlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein *negativer* Widerstand, d. i. *Weigerung* des Volks (im Parlament), und erlaubt jener, in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das Letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, dass das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich, und das Oberhaupt in der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selbst aber ein Verräther des Volks sey.

Ubrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen, und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmässigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben, die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ord-

---

über jenen zu machen) gedacht werden muss, und so die Gewaltthätigkeit mit dreister Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird; welches, wie ein Alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staat an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entsündigung fähiges Verbrechen zu seyn scheint. Man hat also Ursache anzunehmen, dass die Zustimmung zu solchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Princip, sondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinst wieder auflebenden Staats am Volk, herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen worden, um jener That den Anstrich von Bestrafung, mithin eines *rechtlichen Verfahrens* (dergleichen der Mord nicht seyn würde) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine solche Anmaassung des Volks noch ärger ist, als selbst der Mord, da diese einen Grundsatz enthält, der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müsste.

nung der Dinge sich, als gute Staatsbürger, zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt Gewalt hat. Der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) kann wegen seiner vorigen Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er in den Stand eines Staatsbürgers zurücktretend, seine und des Staates Ruhe dem Wagstücke vorzieht, sich von diesem zu entfernen, um als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung desselben, es sey durch ingeheim angestiftete Gegenrevolution, oder durch Beistand anderer Mächte, zu bestehen. Wenn er aber das Letztere vorzieht, so bleibt ihm, weil der Aufruhr, der ihn aus seinem Besitz vertrieb, ungerecht war, sein Recht an demselben unbenommen. Ob aber andere Mächte das Recht haben, sich, diesem verunglückten Oberhaupt zum Besten, in ein Staatenbündniss zu vereinigen, blos um jenes, vom Volk begangene Verbrechen, nicht ungeahndet, noch als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen, mithin eine in jedem andern Staate durch Revolution zu Stande gekommene Verfassung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen seyen, das gehört zum Völkerrecht.

B.

Kann der Beherrscher als Obereigenthümer (des Bodens), oder muss er nur als Oberbefehlshaber in Ansehung des Volks durch Gesetze betrachtet werden? Da der Boden die oberste Bedingung ist, unter der allein es möglich ist, äussere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Besitz und Gebrauch das erste erwerbliche Recht ausmacht, so wird von dem Souverain, als Landesherrn, besser als Obereigenthümer *(dominus territorii)*, alles solche Recht abgeleitet werden müssen. Das Volk, als die Menge der Unterthanen, gehört ihm auch zu (es ist sein Volk), aber nicht ihm, als Eigenthümer (nach dem dinglichen), sondern als Oberbefehlshaber (nach dem persönlichen Recht). Dieses Obereigenthum ist aber nur eine Idee des bürgerlichen

Vereins, um die nothwendige Vereinigung des Privateigenthums aller im Volk unter einem öffentlichen allgemeinen Besitzer, zu Bestimmung des besonderen Eigenthums, nicht nach Grundsätzen der Aggregation (die von den Theilen zum Ganzen empirisch fortschreitet), sondern dem nothwendigen formalen Princip der Eintheilung (Division des Bodens) nach Rechtsbegriffen vorstellig zu machen. Nach diesen kann der Obereigenthümer kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zu einer Privatperson), sondern dieses gehört nur dem Volk (und zwar nicht collectiv, sondern distributiv genommen) zu; wovon doch ein nomadisch beherrschtes Volk auszunehmen ist, als in welchem gar kein Privateigenthum des Bodens statt findet. — Der Oberbefehlshaber kann also keine Domainen, d. i. Ländereien, zu seiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes) haben. Denn weil es alsdann auf sein eigenes Gutbefinden ankäme, wie weit sie ausgebreitet seyn sollten, so würde der Staat Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen, und alle Unterthanen als grundunterthänig *(glebae adscripti)* und Besitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern ist, folglich aller Freiheit beraubt *(servi)* anzusehen. — Von einem Landesherrn kann man sagen: er besitzt nichts (zu eigen), ausser sich selbst; denn wenn er neben einem Andern im Staate etwas zu eigen hätte, so würde mit diesem ein Streit möglich seyn, zu dessen Schlichtung kein Richter wäre. Aber man kann auch sagen: er besitzt Alles, weil er das Befehlshaberrecht über das Volk hat (jedem das Seine zu Theil kommen zu lassen), dem alle äussere Sachen *(divisim)* zugehören.

Hieraus folgt: dass es auch keine Corporation im Staate, keinen Stand und Orden, geben könne, der als Eigenthümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern könne. Der Staat kann sie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Uberlebenden zu entschädigen. Der Ritterorden (als Corporation, oder auch blos Rang einzelner, vorzüglich beehrter, Personen); der Orden der Geistlichkeit, die Kirche genannt, können nie durch diese Vorrechte, womit sie begünstigt worden, ein auf Nachfolger übertragbares Eigenthum am Boden, sondern nur die einstweilige Benutzung desselben erwerben. Die Comthureien auf einer, die Kirchengüter auf der andern Seite, können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die Kriegsehre den Staat wider die Lauigkeit in Vertheidigung desselben zu schützen, oder die Menschen in demselben durch Seelmessen, Gebete und eine Menge zu bestellender Seelsorger, um sie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) aufgehoben werden. Die, so hier in die Reform fallen, können nicht klagen, dass ihnen ihr Eigenthum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Besitzes lag nur in der Volksmeinung, und musste auch, so lange diese fortwährte, gelten. Sobald diese aber erlosch, und zwar auch nur in dem Urtheil derjenigen, welche auf Leitung desselben durch ihr Verdienst den grössten Anspruch haben, so musste, gleichsam als durch eine Appellation desselben, an den Staat *(a rege male informato ad regem melius informandum)*, das vermeinte Eigenthum aufhören.

Auf diesem ursprünglich erworbenen Grundeigenthume beruht das Recht des Oberbefehlshabers, als Obereigenthümers (des Landesherrn), die Privateigenthümer des Bodens zu beschatzen, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Accise und Zölle, oder Dienstleistung (dergleichen die Stellung der Mannschaft zum Kriegsdienst ist) zu fordern: so doch, dass das Volk sich selber beschatzt, weil dieses die einzige Art ist, hierbei nach Rechtsgesetzen zu verfahren, wenn es durch das Corps der Deputirten desselben geschieht, auch als gezwungene (von dem bisher bestandenen Gesetz abweichende) Anleihe, nach dem Majestätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr seiner Auflösung kommt, erlaubt ist.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirthschaft, des Finanzwesens und der Polizei, welche letztere die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit besorgt (denn dass das Gefühl für diese (*sensus decori*), als negativer Geschmack, durch Bettelei, Lärmen auf Strassen, Gestank, öffentliche Wollust (*venus volgivaga*), als Verletzungen des moralischen Sinnes nicht abgestumpft werde), erleichtert der Regierung gar sehr ihr Geschäft, das Volk durch Gesetze zu lenken.

Zu Erhaltung des Staats gehört auch noch ein Drittes: nämlich das Recht der Aufsicht (*jus inspectionis*), dass ihm nämlich keine Verbindung, die aufs öffentliche Wohl der Gesellschaft (*Publicum*) Einfluss haben kann (von Staats- oder Religions-Illuminaten), verheimlicht, sondern wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfassung nicht geweigert werde. Die aber, der Untersuchung der Privatbehausung eines Jeden, ist nur ein Nothfall der Polizei, wozu sie durch eine höhere Autorität in jedem besondern Falle berechtigt werden muss.

C.

Dem Oberbefehlshaber steht indirect, d. i. als Übernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks) eigenen Erhaltung zu belasten, als da sind: das Armenwesen, die Findelhäuser und das Kirchenwesen, sonst milde oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der innern Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nöthigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es, selbst den nothwendigsten Naturbedürfnissen nach, nicht sind, herbei zu schaffen, weil ihre Existenz zugleich als Act der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Daseyn nöthige

Versorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun sein Recht gründet, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen. Das kann nun geschehen: durch Belastung des Eigenthums der Staatsbürger, oder ihres Handelsverkehrs, oder durch errichtete Fonds und deren Zinsen: nicht zu Staats- (denn der ist reich), sondern zu Volksbedürfnissen, aber nicht blos durch *freiwillige* Beiträge (weil hier nur vom *Rechte* des Staats gegen das Volk die Rede ist), worunter einige gewinnsüchtige sind (als Lotterien, die mehr Arme, und dem öffentlichen Eigenthume Gefährliche machen, als sonst seyn würden, und die also nicht erlaubt seyn sollten), sondern *zwangsmässig*, als Staatslasten. Hier fragt sich nun: ob die Versorgung der Armen durch *laufende Beiträge*, so dass jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch *Bestände* und überhaupt *fromme* Stiftungen (dergleichen Witwenhäuser, Hospitäler u. dergl. sind), und zwar jenes nicht durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt ist, sondern durch gesetzliche Auflage ausgerichtet werden soll. — Die erstere Anordnung muss für die einzige, dem Rechte des Staats angemessene, der sich Niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden, weil sie nicht (wie von frommen Stiftungen zu besorgen ist), wenn sie mit der Zahl der Armen anwachsen, das Armseyn zum Erwerbmittel für faule Menschen machen, und so eine *ungerechte* Belästigung des Volks durch die Regierung seyn würden.

Was die Erhaltung der aus Noth oder Schaam ausgesetzten, oder wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, so hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belasten, diesen obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wissentlich umkommen zu lassen. Ob dieses aber durch Besteuerung der Hagestolzen beiderlei Geschlechts (worunter die *vermögenden* Ledigen verstanden werden), als solche, die daran doch zum Theil Schuld sind, vermittelst dazu errichteter Findelhäuser, oder auf andere Art mit Recht geschehen könne (ein anderes

Mittel, es zu verhüten, möchte es aber schwerlich geben), ist eine Aufgabe, deren Lösung, ohne entweder wider das Recht oder die Moralität zu verstossen, bisher noch nicht gelungen ist.

Da auch das Kirchenwesen, welches von der Religion, als innerer Gesinnung, die ganz ausser dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muss (als Anstalt zum öffentlichen Gottesdienste für das Volk, aus welchem dieser auch seinen Ursprung hat, es sey Meinung oder Überzeugung), ein wahres Staatsbedürfniss wird, sich auch als Unterthanen einer höchsten unsichtbaren Macht, der sie huldigen müssen, und *die* mit der bürgerlichen oft in einem sehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten; so hat der Staat das *Recht*, nicht etwa der innern Constitutionalgesetzgebung das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienstliche Formen (*ritus*) dem Volke vorzuschreiben, oder zu befehlen (denn *dieses* muss gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben), sondern nur das negative *Recht*, den Einfluss auf das sichtbare, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig seyn möchte, abzuhalten, mithin bei dem innern Streite, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist. Dass eine Kirche einen gewissen Glauben, und welchen sie haben, oder dass sie ihn unabänderlich erhalten müsse, und sich nicht selbst reformiren dürfe, sind Einmischungen der obrigkeitlichen Gewalt, die unter ihrer Würde sind: weil sie sich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuss der Gleichheit mit ihren Unterthanen einlässt (der Monarch sich zum *Priester* macht), die ihr geradezu sagen können, dass sie hiervon nichts verstehe; vornämlich was das letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen, betrifft, — denn was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschliessen kann, das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschliessen. Nun kann aber kein Volk beschliessen, in seinen, den Glauben betreffenden Einsichten (der Aufklärung) niemals weiter fortzuschreiten, mithin auch sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformiren, weil dies der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem höchsten Rechte desselben entgegen seyn würde. Also kann es auch keine obrigkeitliche Gewalt über das Volk beschliessen. — — Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese, aus eben derselben Ursache, nicht dem Staate, sondern müssen dem Theile des Volks, der sich zu einem oder dem andern Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine, zu Lasten kommen.

D.

Das Recht des obersten Befehlshabers im Staate geht auch 1. auf Vertheilung der Ämter, als mit einer Besoldung verbundener Geschäftsführung; 2. der Würden, die, als Standeserhöhungen ohne Sold, d. i. Rangertheilung der Oberen (der zum Befehlen) in Ansehung der Niederen (die, obzwar als freie und nur durchs öffentliche Gesetz verbindliche, doch jenen zu gehorsamen zum Voraus bestimmt sind), blos auf Ehre fundirt sind; — und 3. ausser diesem (respectiv wohlthätigen) Recht, auch aufs Strafrecht.

Was ein bürgerliches Amt anlangt, so kommt hier die Frage vor: hat der Souverain das Recht, einem, dem er ein Amt gegeben, es nach seinem Gutbefinden (ohne ein Verbrechen von Seiten des letztern) wieder zu nehmen? Ich sage nein! Denn was der vereinigte Wille des Volks über seine bürgerliche Beamte nie beschliessen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beschliessen. Nun will das Volk (das die Kosten tragen soll, welche die Ansetzung eines Beamten ihm machen wird) ohne allen Zweifel, dass dieser seinem ihm auferlegten Geschäfte völlig gewachsen sey, welches aber nicht anders, als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgesetzte Vorbereitung und Erlernung desselben, über der er diejenige versäumt, die er zur Erlernung eines andern, ihn nährenden, Geschäfts hätte verwenden können, geschehen kann; mithin würde, in der Regel, das Amt mit Leuten versehen werden, die keine dazu erforderliche Geschicklichkeit, und durch Ubung erlangte reife Urtheilskraft erworben hätten, welches der Absicht des Staats zuwider ist, als zu welcher auch erforderlich ist, dass jeder vom niedrigeren Amte zu höheren (die sonst lauter untauglichen in die Hände fallen würden) steigen, mithin auch auf lebenswierige Versorgung müsse rechnen können.*

Die Würde betreffend, nicht blos die, welche ein Amt bei sich führen mag, sondern auch die, welche den Besitzer auch ohne besondere Bedienungen zum Gliede eines höheren Standes macht, ist der Adel, der, vom bürgerlichen Stande, in welchem das Volk ist, unterschieden, den männlichen Nachkommen anerbt, durch diese auch wohl den weiblichen unadliger Geburt, nur so, dass die Adelig-geborne ihrem unadeligen Ehemanne nicht umgekehrt diesen Rang mittheilt, sondern selbst in den blos bürgerlichen (des Volks) zurückfällt. — Die Frage ist nun: ob der Souverain einen Adelstand, als einen erblichen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt sey. In dieser Frage kommt es nicht darauf an: ob es der Klugheit des Souverains, wegen seines oder des Volkes Vortheils, sondern nur, ob es dem Rechte des Volks gemäss sey, einen Stand von Personen über sich zu haben, die zwar selbst Unterthanen, aber doch in Ansehung des Volks geborne Befehlshaber (wenigstens privilegirte) sind. — — Die Beantwortung derselben geht nun hier, eben so wie vorher, aus dem Princip hervor: „was das Volk (die ganze Masse der Unterthanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschliessen kann, das kann auch der Souverain nicht über das Volk beschliessen.“ Nun ist ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienste vorher geht, und dieses auch mit keinem Grunde hoffen lässt, ein Gedankending ohne alle Realität. Denn wenn der Vorfahr Verdienst hatte, so könnte er dieses doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mussten es sich immer selbst erwerben, da die Natur es nicht so fügt, dass das Talent und der Wille, welche Verdienste um den Staat möglich machen, auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so ist es unmöglich, dass der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ zusammenstimme, mithin kann der Souverain es auch nicht geltend machen. — — Wenn indessen gleich eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeschlichen, von Unterthanen, die mehr als Staatsbürger, nämlich geborne Beamte (wie etwa ein Erbprofessor) seyn wollen, so kann der Staat diesen von ihm begangenen Fehler eines widerrechtlich ertheilten Vorzugs, nicht anders, als durch Eingehen und Nichtbesetzung der Stellen allmälig wiederum gut machen, und so hat er provisorisch ein Recht, diese Würde dem Titel nach fortdauern zu lassen, bis selbst in der öffentlichen Meinung die Eintheilung in Souverain, Adel und Volk, der einzigen natürlichen in Souverain und Volk Platz gemacht haben wird.

Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate seyn, denn er hat wenigstens die des Staatsbürgers; ausser, wenn er sich durch sein eigenes Verbrechen darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum blossen Werkzeuge der Willkühr eines Anderen (entweder des Staats, oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das Letztere ist (was er aber nur durch Urtheil und Recht werden kann), ist ein Leibeigener *(servus in sensu stricto)*, und gehört zum Eigenthum *(dominium)* eines Anderen, der daher nicht blos sein Herr *(herus)*, sondern auch sein Eigenthümer *(dominus)* ist, der ihn als eine Sache veräussern und nach Belieben (nur nicht zu schandbaren Zwecken) brauchen, und über seine Kräfte, wenn gleich nicht über sein Leben und Gliedmaassen verfügen (disponiren) kann. Durch einen

Vertrag kann sich Niemand zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Person zu seyn; denn nur als Person kann er einen Vertrag machen. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen, der Qualität nach erlaubten, dem Grade nach aber unbestimmten Diensten gegen einen Anderen (für Lohn, Kost, oder Schutz) verpflichten, durch einen Verdingungsvertrag (*locatio*, *conductio*), und er werde dadurch blos Unterthan (*subjectus*), nicht Leibeigener (*servus*); allein das ist nur ein falscher Schein. Denn, wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines Unterthans nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch (wie es mit den Negern auf den Zuckerinseln der Fall ist) erschöpfen, bis zum Tode oder der Verzweiflung, und jener hat sich seinem Herrn wirklich als Eigenthum weggegeben; welches unmöglich ist. — *Er* kann sich also nur zu, der Qualität und dem Grade nach bestimmten, Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner, oder ansässiger Unterthan; im letzteren Fall, dass er theils, für den Gebrauch des Bodens seines Herrn, statt des Tagelohns, Dienste auf demselben Boden, theils für die eigene Benutzung desselben bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leistet, ohne sich dabei zum Gutsunterthan (*glebae adscriptus*) zu machen, als wodurch er seine Persönlichkeit einbüssen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. *Er* mag nun aber durch sein Verbrechen ein persönlicher Unterthan geworden seyn, so kann diese Unterthänigkeit ihm doch nicht anerben; weil er sie sich nur durch seine eigne Schuld zugezogen hat, und eben so wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte, wegen der Erziehungskosten, die er gemacht hat, in Anspruch genommen werden, weil Erziehung eine absolute Naturpflicht der Eltern, und, im Falle, dass diese Leibeigene waren, der Herren ist, welche mit dem Besitz ihrer Unterthanen auch die Pflichten derselben übernommen haben.

E.

Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

I.

Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staate kann also nicht bestraft werden, sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen. — Diejenige Übertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu seyn, heisst Verbrechen schlechthin *(crimen)*, aber auch ein öffentliches Verbrechen *(crimen publicum)*; daher das erstere (das Privatverbrechen) vor die Civil-, das andere vor die Criminalgerechtigkeit gezogen wird. — Veruntreuung, d. i. Unterschlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waaren, Betrug im Kauf und Verkauf, bei sehenden Augen des Anderen, sind Privatverbrechen. Dagegen sind: falsches Geld oder falsche Wechsel zu machen, Diebstahl und Raub, u. dgl. öffentliche Verbrechen, weil das gemeine Wesen und nicht blos eine einzelne Person dadurch gefährdet wird. — Sie könnten in die der niederträchtigen Gemüthsart *(indolis abjectae)* und die der gewaltthätigen *(indolis violentae)* eingetheilt werden.

Richterliche Strafe *(poena forensis)*, die von der natürlichen *(poena naturalis)*, dadurch das Laster sich selbst bestraft, und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals blos als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muss jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie blos als Mittel zu den Absichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborne Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüssen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muss vorher strafbar befunden seyn, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und, wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vortheil, den es verspricht, ihn von der Strafe, oder auch nur einem Grade derselben entbinde, nach dem pharisäischen Wahlspruch: „es ist besser, dass ein Mensch sterbe, als dass das ganze Volk verderbe;" denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, dass Menschen auf Erden leben. — Was soll man also von dem Vorschlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er sich dazu verstände, an sich gefährliche Experimente machen zu lassen, und so glücklich wäre, gut durchzukommen; damit die Ärzte dadurch eine neue, dem gemeinen Wesen ersprießliche, Belehrung erhielten? Ein Gerichtshof würde das medicinische Collegium, das diesen Vorschlag thäte, mit Verachtung abweisen; denn die Gerechtigkeit hört auf eine zu seyn, wenn sie sich für irgend einen Preis weggiebt.

Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Princip und Richtmaasse macht? Kein anderes, als das Princip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Waage der Gerechtigkeit) sich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Übel Du einem Anderen im Volke zufügst, das thust Du Dir selbst an. Beschimpfst Du ihn, so beschimpfst Du Dich selbst; bestiehlst Du ihn, so bestiehlst Du Dich selbst; schlägst Du ihn, so schlägst Du Dich selbst; tödtest Du ihn, so tödtest Du Dich selbst. Nur das Wiedervergeltungsrecht (*jus talionis*) aber, wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in Deinem Privaturtheile), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle andere sind hin und her schwankend, und können, anderer sich einmischenden Rücksichten wegen, keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. — Nun scheint es zwar, dass der Unterschied der Stände das Princip der Wiedervergeltung Gleiches mit Gleichem nicht verstatte; aber, wenn es gleich nicht nach dem Buchstaben möglich seyn kann, so kann es doch der Wirkung nach, respective auf die Empfindungsart der Vornehmeren, immer geltend bleiben. — So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniss zur Beleidigung; denn, der des Geldes viel hat, kann diese sich wohl einmal zur Lust erlauben, aber die Kränkung der Ehrliebe des Einen kann doch dem Wehthun des Hochmuths des Anderen sehr gleich kommen: wenn dieser nicht allein öffentlich abzubitten, sondern jenem, ob er zwar niedriger ist, etwa zugleich die Hand zu küssen, durch Urtheil und Recht genöthigt würde. Eben so, wenn der gewaltthätige Vornehme für die Schläge, die er dem Niederen aber schuldlosen Staatsbürger zumisst, ausser der Abbitte noch zu einem einsamen und beschwerlichen Arreste verurtheilt würde, weil hiermit, ausser der Ungemächlichkeit, noch die Eitelkeit des Thäters schmerzhaft angegriffen, und so durch Beschämung Gleiches mit Gleichem gehörig vergolten würde. — Was heisst das aber: „bestiehlst Du ihn, so bestiehlst Du Dich selbst!" Wer da stiehlt, macht aller Anderer Eigenthum unsicher; er beraubt sich also (nach dem Rechte der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums; er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben; welches nun nicht anders möglich ist, als dass ihn Andere ernähren. Weil dieses aber der Staat nicht umsonst thun wird, so muss er diesem seine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren- oder Zuchthausarbeit) überlassen, und kommt auf gewisse Zeit, oder, nach Befinden, auch auf immer, in den Sklavenstand. — Hat er aber gemordet, so muss er sterben. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Misshandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreiten Tod. — Selbst, wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen, und sich in alle Welt zu zerstreuen), müsste der letzte im Gefängniss befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat; weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.

Diese Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntniss des Richters auf den Tod, nach dem strengen Wiedervergeltungsrechte, möglich ist, offenbaret sich daran, dass dadurch allein proportionirlich mit der inneren Bösartigkeit der Verbrecher das Todesurtheil über Alle (selbst wenn es nicht einen Mord, sondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe) ausgesprochen wird. — Setzet: dass, wie in der letzten Schottischen Rebellion, da verschiedene Theilnehmer an derselben (wie Balmerino und Andere) durch ihre Empörung nichts als eine dem Hause Stuart schuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabsichten hegten, von dem höchsten Gerichte das Urtheil so gesprochen worden wäre: ein Jeder solle die Freiheit der Wahl zwischen dem Tode und der Karrenstrafe haben: so sage ich, der ehrliche Mann wählt den Tod, der Schelm aber die Karre; so bringt es die Natur des menschlichen Gemüths mit sich. Denn der erstere kennt etwas, was er noch höher schätzt, als selbst das Leben: nämlich die Ehre; der andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für besser, als gar nicht zu seyn (*animam praeferre pudori. Juven.*). Der erstere ist nun ohne Widerrede weniger strafbar als der andere, und so werden sie durch den über Alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich bestraft, jener gelinde, nach seiner Empfindungsart, und dieser hart, nach der seinigen; da hingegen, wenn durchgängig auf die Karrenstrafe erkannt würde, der erste zu hart, der andere, für seine Niederträchtigkeit, gar zu gelinde bestraft wäre, und so ist auch hier im Ausspruche über eine im Complott vereinigte Zahl von Verbrechern der beste Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit, der Tod. — Überdies hat man nie gehört, dass ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter sich beschwert hätte, dass ihm damit zu viel und also unrecht geschehe, jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äusserte. — Man müsste sonst annehmen, dass, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Gesetze nicht unrecht geschieht, doch die gesetzgebende Gewalt im Staate diese Art von Strafe zu verhängen nicht befugt, und, wenn sie es thut, mit sich selbst im Widerspruch sey.

So viel also der Mörder sind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, so viele müssen auch den Tod leiden; so will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen *a priori* begründeten Gesetzen. — Wenn aber doch die Zahl der Complicen (*correi*) zu einer solchen That so gross ist, dass der Staat, um keine solche Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Unterthanen mehr zu haben, und sich doch nicht auflösen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äusseren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzustand übergehen (vornämlich nicht durch das Spectakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volks abstumpfen) will, so muss es auch der Souverain in seiner Macht haben, in diesem Nothfalle (*casus necessitatis*) selbst den Richter zu machen (vorzustellen) und ein Urtheil zu sprechen, welches, statt der Lebensstrafe, eine andere den Verbrechern zuerkennt, bei der die Volksmenge noch erhalten wird; dergleichen die Deportation ist: dieses selbst aber nicht als nach einem öffentlichen Gesetze, sondern durch einen Machtspruch, d. i. einen Act des Majestätsrechts, der, als

Begnadigung, nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiergegen hat nun der Marchese Beccaria, aus theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanität *(compassibilitas)*, seine Behauptung der Unrechtmässigkeit aller Todesstrafe aufgestellt; weil sie im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten seyn könnte; denn da hätte jeder im Volk einwilligen müssen, sein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen anderen (im Volk) ermordete; diese Einwilligung aber sey unmöglich, weil Niemand über sein Leben disponiren könne. Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet Jemand nicht, weil er sie, sondern weil er eine strafbare Handlung gewollt hat; denn es ist keine Strafe, wenn einem geschieht, was er will, und es ist unmöglich, gestraft werden zu wollen. — Sagen: ich will gestraft werden, wenn ich Jemanden ermorde, heisst nichts mehr, als: ich unterwerfe mich sammt allen Übrigen den Gesetzen, welche natürlicherweise, wenn es Verbrecher im Volke giebt, auch Strafgesetze seyn werden. Ich, als Mitgesetzgeber, der das Strafgesetz dictirt, kann unmöglich dieselbe Person seyn, die, als Unterthan, nach dem Gesetz bestraft wird; denn als ein solcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Gesetzgebung haben (der Gesetzgeber ist heilig). Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich, als einen Verbrecher, abfasse, so ist es in mir die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft *(homo noumenon)*, die mich als einen des Verbrechens fähigen, folglich als eine andere Person *(homo phaenomenon)*, sammt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgesetze unterwirft. Mit andern Worten: nicht das Volk (jeder Einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein Anderer als der Verbrecher, dictirt die Todesstrafe, und im Socialcontract ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen, und so über sich selbst und sein Leben zu disponiren. Denn, wenn der Befugniss zu strafen ein Versprechen des Missethäters zum Grunde liegen müsste, sich strafen lassen zu wollen, so müsste es diesem auch überlassen werden, sich straffällig zu finden, und der Verbrecher würde sein eigener Richter seyn. — Der Hauptpunct des Irrthums *(πρῶτον ψεῦδος)* dieses Sophisms besteht darin: dass das eigene Urtheil des Verbrechers (das man seiner Vernunft nothwendig zutrauen muss), des Lebens verlustig werden zu müssen, für einen Beschluss des Willens ansieht, es sich selbst zu nehmen, und so sich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurtheilung in einer und derselben Person vereinigt vorstellt.

Es giebt indessen zwei todeswürdige Verbrechen, in Ansehung deren, ob die Gesetzgebung auch die Befugniss habe, sie mit der Todesstrafe zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beiden verleitet das Ehrgefühl. Das eine ist das der Geschlechtsehre, das andere, der Kriegsehre, und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieser zwei Menschenclassen als Pflicht obliegt. Das eine Verbrechen ist der mütterliche Kindesmord *(infanticidium maternale)*; das andere, der Kriegsgesellenmord *(commilitonicidium)*, der Duell. — Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen, und eben so wenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit, der auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen Begegnung nicht eine über die Todesfurcht erhobene eigene Gewalt entgegensetzt, wegwischen kann: so scheint es, dass Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden und Tödtung *(homicidium)*, die alsdann nicht einmal Mord *(homicidium dolosum)* heissen müsste, in beiden zwar allerdings strafbar sey, von der obersten Macht aber mit dem Tode nicht könne bestraft werden. Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist ausser dem Gesetz (denn das heisst Ehe), mithin auch ausser dem Schutze desselben geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Waare), so dass dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existiren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignoriren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unter-Befehlshaber eingesetzte Kriegsmann, dem ein Schimpf angethan wird, sieht sich eben so wohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenossen seines Standes genöthigt, sich Genugthuung, und, wie im Naturzustande, Bestrafung des Beleidigers, nicht durchs Gesetz, vor einem Gerichtshofe, sondern durch den Duell, darin er sich selbst der Lebensgefahr aussetzt, zu verschaffen, um seinen Kriegsmuth zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht, sollte es auch mit der Tödtung seines Gegners verbunden seyn, die in diesem Kampfe, der öffentlich und mit beiderseitiger Einwilligung, doch auch ungern, geschieht, eigentlich nicht Mord (*homicidium dolosum*) genannt werden kann. — — Was ist nun in beiden (zur Criminalgerechtigkeit gehörigen) Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff (der hier kein Wahn ist) durchs Gesetz für nichtig zu erklären, und so mit dem Tode zu bestrafen, oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen, und so entweder grausam oder nachsichtig zu seyn. Die Auflösung dieses Knotens ist: dass der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit (die gesetzwidrige Tödtung eines Anderen müsse mit dem Tode bestraft werden) bleibt, die Gesetzgebung selber aber (mithin auch die bürgerliche Verfassung), so lange noch als barbarisch und unausgebildet, daran Schuld ist, dass die Triebfedern der Ehre im Volke (subjectiv) nicht mit den Maassregeln zusammen treffen wollen, die (objectiv) ihrer Absicht gemäss sind, so dass die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit, in Ansehung der aus dem Volk, eine Ungerechtigkeit wird.

II.

Das **Begnadigungsrecht** *(jus aggratiandi)* für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souverains das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen, und dadurch doch im hohen Grade unrecht zu thun. — In Ansehung der Verbrechen der Unterthanen gegen einander steht es schlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier ist Straflosigkeit *(impunitas criminis)* das grösste Unrecht gegen die letztern. Also nur bei einer Läsion, die ihm **selbst** widerfährt *(crimen laesae majestatis)*, kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungestraftheit dem Volke selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte. — Dieses Recht ist das einzige, was den Namen des Majestätsrechts verdient.

Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

§. 50.

Das **Land** *(territorium)*, dessen Einsassen schon durch die Constitution, d. i. ohne einen besonderen rechtlichen Act ausüben zu dürfen (mithin durch die Geburt), Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens sind, heisst das **Vaterland**; das, worin sie es ohne diese Bedingung nicht sind, das **Ausland**, und dieses, wenn es einen Theil der Landesherrschaft überhaupt ausmacht, heisst die Provinz (in der Bedeutung, wie die Römer dieses Wort brauchten), welche, weil sie doch keinen coalisirten Theil des Reichs *(imperii)* als **Sitz** von Mitbürgern, sondern nur eine **Besitzung** desselben, als eines **Unterhauses** ausmacht, den Boden des herrschenden Staats als **Mutterland** *(regio domina)* verehren muss.

1. Der **Unterthan** (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung; denn der Staat könnte ihn

nicht als sein Eigenthum zurückhalten. Doch kann er nur seine fahrende, nicht die liegende Habe mit herausnehmen, welches alsdann doch geschehen würde, wenn er seinen bisher besessenen Boden zu verkaufen, und das Geld dafür mit sich zu nehmen, befugt wäre.

2. Der Landesherr hat das Recht der Begünstigung der Einwanderung und Ansiedelung Fremder (Colonisten), obgleich seine Landeskinder dazu scheel sehen möchten; wenn ihnen nur nicht das Privateigenthum derselben am Boden gekürzt wird.

3. Ebenderselbe hat auch, im Falle eines Verbrechens des Unterthans, welches alle Gemeinschaft der Mitbürger mit ihm für den Staat verderblich macht, das Recht der Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo er keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird, d. i. zur Deportation.

4. Auch das der Landesverweisung überhaupt (*jus exilii*), ihn in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der Altdeutschen Sprache Elend genannt) zu schicken; welches, weil der Landesherr ihm nun allen Schutz entzieht, so viel bedeutet, als ihn innerhalb seiner Grenzen vogelfrei zu machen.

§. 51.

Die drei Gewalten im Staate, die aus dem Begriff eines gemeinen Wesens überhaupt (*res publica latius dicta*) hervorgehen, sind nur so viel Verhältnisse des vereinigten, *a priori* aus der Vernunft abstammenden, Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupte, welche objective praktische Realität hat. Dieses Oberhaupt (der Souverain) aber ist so ferne nur ein (das gesammte Volk vorstellendes) Gedankending, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt, und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft. Das Verhältniss der ersteren zum letzteren ist nun auf dreierlei verschiedene Art denkbar: entweder dass Einer im Staate über Alle, oder dass

Einige, die einander gleich sind, vereinigt, über alle Andere, oder dass Alle zusammen über einen Jeden, mithin auch über sich selbst gebieten, d. i. die Staatsform ist entweder autokratisch, oder aristokratisch, oder demokratisch. (Der Ausdruck monarchisch, statt autokratisch, ist nicht dem Begriffe, den man hier will, angemessen; denn der Monarch, welcher die höchste, **Autokrator** aber, oder Selbstherrscher, der, welcher alle Gewalt hat; dieser ist der Souverain, jener repräsentirt ihn blos.) — Man wird leicht gewahr, dass die autokratische Staatsform die einfachste sey, nämlich von einem (dem Könige), zum Volke, mithin wo nur Einer der Gesetzgeber ist. Die aristokratische ist schon aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt: nämlich dem der Vornehmen (als Gesetzgeber) zu einander, um den Souverain zu machen, und dann das dieses Souverains zum Volke; die demokratische aber die allerzusammengesetzteste, nämlich den Willen Aller zuerst zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Wesen zu bilden, und dann diesem gemeinen Wesen den Souverain, der dieser vereinigte Wille selbst ist, vorzusetzen*. Was die Handhabung des Rechts im Staate betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste; aber, was das Recht selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk, in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplificiren ist zwar im Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich Alle im Volke passiv sind, und Einem, der über sie ist, gehorchen; aber das giebt keine Unterthanen als Staatsbürger. Was die Vertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll, betrifft: dass nämlich die Monarchie (eigentlich hier Autokratie) die beste Staatsverfassung sey, wenn der Monarch gut ist (d. i. nicht blos den Willen, sondern auch die Einsicht dazu hat), gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen, und sagt nichts mehr: als die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, d. i. diejenige, welche die beste ist.

---

* Von der Verfälschung dieser Formen durch sich eindringende unbefugte Machthaber (der Oligarchie und Ochlokratie), ingleichen den sogenannten gemischten Staatsverfassungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde.

§. 52.

Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunct des Anfangs der bürgerlichen Gesellschaft nicht herauflangen (denn die Wilden errichten kein Instrument ihrer Unterwerfung unter das Gesetz, und es ist auch schon aus der Natur roher Menschen abzunehmen, dass sie es mit der Gewalt angefangen haben werden). Diese Nachforschung aber in der Absicht anzustellen, um allenfalls die jetzt bestehende Verfassung mit Gewalt abzuändern, ist sträflich. Denn diese Umänderung müsste durchs Volk, welches sich dazu rottirte, also nicht durch die Gesetzgebung geschehen; Meuterei aber, in einer schon bestehenden Verfassung, ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechts, d. i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfassung, sondern Auflösung derselben, und dann der Übergang in die bessere, nicht Metamorphose, sondern Palingenesie, welche einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluss hat. — Es muss aber dem Souverain doch möglich seyn, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar ist, und hierbei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, dass das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehört. Diese Veränderung kann nun nicht darin bestehen, dass der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden andern selbst constituirt, z. B. dass die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen, oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen, und so umgekehrt; gleich als ob es auf der freien

Wahl und dem Belieben des Souverains beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sich zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk unrecht thun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte, und eine der zwei übrigen für zuträglicher fände.

Die Staatsformen sind nur der Buchstabe (*littera*) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, so lange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjectiv) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages (*anima pacti originarii*) enthält die Verbindlichkeit der constituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen, und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmälig und continuirlich dahin zu verändern, dass sie mit der einzig rechtmässigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alte empirische (statutarische) Formen, welche blos die Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprüngliche (rationale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Princip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung, im eigentlichen Sinne des Staats, erforderlich ist, und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird. — Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist, und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein Jedem das Seine **peremtorisch** zugetheilt werden kann; indessen dass, so lange jene Staatsformen dem Buchstaben nach eben so viel verschiedene, mit der obersten Gewalt bekleidete, moralische Personen vorstellen sollen, nur ein **provisorisches** inneres Recht, und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders seyn, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt der Person nach (es mag seyn König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein) sich auch repräsentiren lässt, so repräsentirt das vereinigte Volk nicht blos den Souverain, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm (dem Volke) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als blosser Unterthanen (allenfalls als Staatsbeamten) abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nicht mehr nöthig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen, und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch absolute Willkühr wieder vernichten könnten.

Es war also ein grosser Fehltritt der Urtheilskraft eines mächtigen Beherrschers zu unserer Zeit; sich aus der Verlegenheit wegen grosser Staatsschulden dadurch helfen zu wollen, dass er es dem Volk übertrug, diese Last nach dessen eigenem Gutbefinden selbst zu übernehmen und zu vertheilen; da es denn natürlicherweise nicht allein die gesetzgebende Gewalt in Ansehung der Besteurung der Unterthanen, sondern auch in Ansehung der Regierung in die Hände bekam; nämlich zu verhindern, dass diese nicht durch Verschwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrschergewalt des Monarchen gänzlich verschwand (nicht blos suspendirt wurde), und aufs Volk überging, dessen gesetzgebendem Willen nun das Mein und Dein jedes Unterthans unterworfen wurde. Man kann auch nicht sagen: dass dabei ein stillschweigendes, aber doch vertragsmässiges Versprechen der Nationalversammlung, sich nicht eben zur Souverainität zu constituiren, sondern nur dieser ihr Geschäfte zu administriren, nach verrichtetem Geschäfte aber die Zügel des Regiments dem Monarchen wie derum in seine Hände zu überliefern, angenommen werden müsse; denn ein solcher Vertrag ist an sich selbst null und nichtig. Das Recht der obersten Gesetzgebung im gemeinen Wesen ist kein veräusserliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesammtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, seine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demselben nicht als gesetzgebender Macht zustehen, und doch das Volk verbinden, welches nach dem Satze: Niemand kann zweien Herren dienen, ein Widerspruch ist.

Des

öffentlichen Rechts

Zweiter Abschnitt.

Das Völkerrecht.

§. 53.

Die Menschen, welche ein Volk ausmachen, können, als Landeseingeborne, nach der Analogie der Erzeugung, von einem gemeinschaftlichen Elternstamm *(congeniti)* vorgestellt werden, ob sie es gleich nicht sind: dennoch aber, in intellectueller und rechtlicher Bedeutung, als von einer gemeinschaftlichen Mutter (die Republik) geboren, gleichsam Eine Familie *(gens, natio)* ausmachen, deren Glieder (Staatsbürger) alle ebenbürtig sind, und mit denen, die neben ihnen im Naturzustande leben möchten, als unedlen keine Vermischung eingehen, obgleich diese (die Wilden) ihrerseits sich wiederum wegen der gesetzlosen Freiheit, die sie gewählt haben, sich vornehmer dünken, die gleichfalls Völkerschaften, aber nicht Staaten, ausmachen. Das Recht der Staaten in Verhältniss zu einander [welches nicht ganz richtig im Deutschen das Völkerrecht genannt wird, sondern vielmehr das Staatenrecht *(jus publicum civitatum)* heissen sollte] ist nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten haben: wo ein Staat, als eine moralische Person, gegen einen anderen im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch dem des beständigen Krieges betrachtet, theils zum Kriege, theils das im Kriege, theils das, einander zu nöthigen, aus diesem Kriegszustande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfassung, d. i. das Recht nach dem Kriege zur Aufgabe macht, und führt nur das Unterscheidende von dem des Naturzustandes einzelner Menschen oder Familien (in Verhältniss gegen einander) von dem der Völker bei sich, dass im Völkerrecht nicht blos ein Verhältniss eines Staats gegen den anderen im Ganzen, sondern auch einzelner Personen des Einen gegen einzelne des Anderen, ingleichen gegen den ganzen anderen Staat selbst in Betrachtung kommt; welcher Unterschied aber vom Recht Einzelner im blossen Naturzustande nur solcher Bestimmungen bedarf, die sich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern lassen.

§. 54.

Die Elemente des Völkerrechts sind: 1. dass Staaten, im äusseren Verhältnisse gegen einander betrachtet (wie gesetzlose Wilde), von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande sind; 2. dass dieser Zustand ein Zustand des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenn gleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hostilität) ist, welche (indem sie es beide nicht besser haben wollen), obzwar dadurch keinem von dem andern unrecht geschieht, doch an sich selbst im höchsten Gerade unrecht ist, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart sind, auszugehen verbunden sind; 3. dass ein Völkerbund, nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages, nothwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimischen Misshelligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äusseren zu schützen; 4. dass die Verbindung doch keine souveraine Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten müsse; eine Verbindung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muss, — ein Recht, *in subsidium* eines andern und ursprünglichen Rechts, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben untereinander von sich abzuwehren (*Foedus Amphyctionum*).

§. 55.

Bei jenem ursprünglichen Rechte zum Kriege freier Staaten gegen einander im Naturzustande (um etwa einen dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften) erhebt sich zuerst die Frage, welches Recht hat der Staat *gegen seine eigenen Unterthanen*, sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu setzen: so, dass es nicht von dieser ihrem eigenen Urtheil abhängt, ob sie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, sondern der Oberbefehl des Souverains sie hineinschicken darf!

Dieses Recht scheint sich leicht darthun zu lassen: nämlich aus dem Rechte, mit dem Seinen (Eigenthum) zu thun, was man will. Was Jemand aber der Substanz nach *selbst gemacht hat*, davon hat er ein unbestrittenes Eigenthum. — Hier ist also die Deduction, so wie sie ein blosser Jurist abfassen würde.

Es giebt mancherlei *Naturproducte* in einem Lande, die doch, was die *Menge* derselben von einer gewissen Art betrifft, zugleich als *Gemächsel* (*artefacta*) des Staats angesehen werden müssen, weil das Land sie in solcher Menge nicht liefern würde, wenn es nicht einen Staat und eine ordentliche machthabende Regierung gäbe, sondern die Bewohner im Stande der Natur wären. — Haushühner (die nützlichste Art des Geflügels), Schaafe, Schweine, das Rindergeschlecht u. a. m. würden, entweder aus Mangel an Futter, oder der Raubthiere wegen, in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht, oder höchst sparsam anzutreffen seyn, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Besitz sicherte. — Eben das gilt auch von der Menschenzahl, die, eben so wie in den Americanischen Wüsten, ja selbst dann, wenn man diesen den grössten Fleiss (den jene nicht haben) beilegte, nur gering seyn kann. Die Einwohner würden nur sehr dünn gesäet seyn, weil keiner derselben sich, mit sammt seinem Gesinde, auf einem Boden weit verbreiten könnte, der immer in Gefahr ist, von Menschen oder Wilden und Raubthieren verwüstet zu werden; mithin sich für eine so grosse Menge von Menschen, als jetzt auf einem Lande leben, kein hinlänglicher Unterhalt finden würde. — — So wie man nun von Gewächsen (z. B. den Kartoffeln) und von Hausthieren, weil sie, was die Menge betrifft, ein Machwerk der Menschen sind, sagen kann, dass man sie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (tödten lassen) kann: so, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staate, dem Souverain, sagen, er habe das Recht, seine Unterthanen, die dem grössten Theil nach sein eigenes Product sind, in den Krieg, wie auf eine Jagd, und zu einer Feldschlacht, wie auf eine Lustpartie zu führen.

Dieser Rechtsgrund aber (der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag) gilt zwar freilich in Ansehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menschen seyn können, will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornämlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staate immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muss (nicht blos als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst), und der also zum Kriegführen nicht allein überhaupt, sondern auch zu jeder besondern Kriegserklärung, vermittelst seiner Repräsentanten, seine freie Beistimmung geben muss, unter welcher einschränkenden Bedingung allein der Staat über seinen gefahrvollen Dienst disponiren kann.

Wir werden also wohl dieses Recht von der Pflicht des Souverains gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben, wobei dieses dafür angesehen werden muss, dass es seine Stimme dazu gegeben habe, in welcher Qualität es, obzwar passiv (mit sich machen lässt), doch auch selbstthätig ist, und den Souverain selbst vorstellt.

§. 56.

Im natürlichen Zustande der Staaten ist das Recht zum Kriege (zu Hostilitäten) die erlaubte Art, wodurch ein Staat sein Recht verfolgt, nämlich, wenn er sich von diesem lädirt glaubt, durch eigene Gewalt, weil es durch einen Process (als durch den allein die Zwistigkeiten ausgeglichen werden) in jenem Zustande nicht geschehen kann. — Ausser der thätigen Verletzung (der ersten Aggression, welche von der ersten Hostilität unterschieden ist), ist es die Bedrohung. Hierzu gehört entweder eine zuerst vorgenommene Zurüstung, worauf sich das Recht des Zuvorkommens (*jus praeventionis*) gründet, oder auch blos die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachsende Macht (*potentia tremenda*) eines anderen Staates. Diese ist eine Läsion des Mindermächtigen, blos durch den Zustand vor aller That des Übermächtigen, und im Naturzustande ist dieser Angriff allerdings rechtmässig. Hierauf gründet sich also das Recht des Gleichgewichts aller einander thätig berührenden Staaten.

Was die thätige Verletzung betrifft, die ein Recht zum Kriege giebt, so gehört dazu die selbstgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des andern Staates, die Wiedervergeltung (*retorsio*), ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem andern Staate zu suchen, womit, der Förmlichkeit nach, der Ausbruch des Krieges, ohne vorhergehende Aufkündigung des Friedens (Kriegsankündigung), eine Ähnlichkeit hat, weil, wenn man einmal ein Recht im Kriegszustande finden will, etwas Analogisches mit einem Vertrag angenommen werden muss, nämlich Annahme der Erklärung des andern Theils, dass beide ihr Recht auf diese Art suchen wollen.

§. 57.

Das Recht im Kriege ist gerade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um sich auch nur einen Begriff davon zu machen, und ein Gesetz in diesem gesetzlosen Zustande zu denken *(inter arma silent leges)*, ohne sich selbst zu widersprechen: es müsste denn dasjenige seyn: den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzustande der Staaten (im äusseren Verhältnisse gegen einander) herauszugehen, und in einen rechtlichen zu treten.

Kein Krieg unabhängiger Staaten gegen einander kann ein Strafkrieg *(bellum punitivum)* seyn. Denn Strafe findet nur im Verhältnisse eines Obern *(imperantis)* gegen den Unterworfenen *(subditum)* statt, welches Verhältniss nicht das der Staaten gegen einander ist: — aber auch weder ein Ausrottungs- *(bellum internecinum)*, noch Unterjochungskrieg *(bellum subjugatorium)*, der eine moralische Vertilgung eines Staats (dessen Volk nun mit dem des Überwinders entweder in Eine Masse verschmelzt, oder in Knechtschaft verfällt) seyn würde. Nicht als ob dieses Nothmittel des Staats zum Friedenszustande zu gelangen, an sich dem Rechte eines Staates widerspräche, sondern weil die Idee des Völkerrechts blos den Begriff eines Antagonismus nach Principien der äusseren Freiheit bei sich führt, um sich bei dem Seinen zu erhalten, aber nicht eine Art zu erwerben, als welche, durch Vergrösserung der Macht des einen Staates, für den andern bedrohend seyn kann.

Vertheidigungsmittel aller Art sind dem bekriegten Staate erlaubt, nur nicht solche, deren Gebrauch die Unterthanen desselben, Staatsbürger zu seyn, unfähig machen würde; denn alsdann machte er sich selbst zugleich unfähig, im Staatenverhältnisse nach dem Völkerrechte für eine Person zu gelten (die gleicher Rechte mit andern theilhaftig wäre). Darunter gehört: seine eigenen Unterthanen zu Spionen, diese, ja auch Auswärtige zu Meuchelmördern, Giftmischern (in welche Classe auch wohl die sogenannten Scharfschützen, welche Einzelnen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten), oder auch nur zur Verbreitung falscher Nachrichten, zu gebrauchen; mit einem Worte, sich solcher heimtückischen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich ist, vernichten würden.

Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. i. einzelnen Personen das Ihrige abzuzwingen (denn das wäre Raub, weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat, unter dessen Herrschaft es war, *durch dasselbe* Krieg führte), sondern durch *Ausschreibungen* gegen ausgestellte Scheine: um bei nachfolgendem Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionirlich zu vertheilen.

§. 58.

Das Recht *nach dem Kriege*, d. i. im Zeitpuncte des Friedensvertrags und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht darin: der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluss zu gelangen, *Tractaten* gepflogen werden, und zwar nicht gemäss irgend einem vorzuschützenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läsion seines Gegners zustehe, sondern, indem er diese Frage auf sich beruhen lässt, sich stützend auf seine Gewalt. Daher kann der Überwinder nicht auf Erstattung der Kriegskosten antragen, weil er den Krieg seines Gegners alsdann für ungerecht ausgeben müsste, sondern ob er sich gleich dieses Argument denken mag, so darf er es doch nicht anführen, weil er ihn sonst für einen Bestrafungskrieg erklären, und so wiederum eine Beleidigung ausüben würde. Hierzu gehört auch die (auf keinen Loskauf zu stellende) Auswechselung der Gefangenen, ohne auf Gleichheit der Zahl zu sehen.

Der überwundene Staat, oder dessen Unterthanen, verlieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre staatsbürgerliche Freiheit, so dass jene zur Colonie, diese zu Leibeigenen abgewürdigt würden; denn sonst wäre es ein Strafkrieg gewesen, der an sich selbst widersprechend ist. — Eine *Colonie* oder Provinz ist ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung, Gesetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem andern Staate Gehörigen nur Fremdlinge sind, der dennoch über jenes die oberste ausübende Gewalt hat. Der letztere heisst der Mutterstaat. Der Tochterstaat wird von jenem beherrscht, aber doch von sich selbst (durch sein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorsitz eines Vicekönigs) regiert *(civitas hybrida)*. Dergleichen war Athen in Beziehung auf verschiedene Inseln, und ist jetzt Grossbritannien in Ansehung Irlands.

Noch weniger kann Leibeigenschaft und ihre Rechtmässigkeit von der Überwältigung eines Volks durch Krieg abgeleitet werden, weil man hierzu einen Strafkrieg annehmen müsste. Am allerwenigsten eine erbliche Leibeigenschaft, die überhaupt absurd ist, weil die Schuld aus Jemandes Verbrechen nicht anerben kann.

Dass mit dem Friedensschlusse auch die Amnestie verbunden sey, liegt schon im Begriffe desselben.

§. 59.

Das Recht des Friedens ist 1. das im Frieden zu seyn, wenn in der Nachbarschaft Krieg ist, oder das der Neutralität; 2. sich die Fortdauer des geschlossenen Friedens zusichern zu lassen, d. i. das der Garantie; 3. zu wechselseitiger Verbindung (Bundsgenossenschaft) mehrerer Staaten, sich gegen alle äussere oder innere etwanige Angriffe gemeinschaftlich zu vertheidigen; nicht einen Bund zum Angreifen und innerer Vergrösserung.

§. 60.

Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d. i. dem Grade nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf sich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an sich zulässigen in dem Maasse bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was ist aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem, wie überhaupt im Naturzustande, ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist, ein ungerechter Feind? Es ist derjenige, dessen öffentlich (es sey wörtlich oder thätlich) geäusserter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müsste. Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, dass sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch nicht, um sich in sein Land zu theilen, einen Staat gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeines Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann, sondern es eine neue Verfassung annehmen zu lassen, die, ihrer Natur nach, der Neigung zum Kriege ungünstig ist.

Übrigens ist der Ausdruck, eines ungerechten Feindes im Naturzustande, pleonastisch; denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der seyn, welchem meinerseits zu widerstehen ich unrecht thun würde; dieser würde aber alsdann auch nicht mein Feind seyn.

§. 61.

Da der Naturzustand der Völker, eben so wohl als einzelner Menschen, ein Zustand ist, aus dem man herausgehen soll, um in einen gesetzlichen zu treten: so ist vor diesem Ereigniss alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äussere Mein und Dein der Staaten blos provisorisch, und kann nur in einem allgemeinen Staatenverein (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird) peremtorisch geltend und ein wahrer Friedenszustand werden. Weil aber, bei gar zu grosser Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über

7

weite Landstriche, die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muss; eine Menge solcher Corporationen aber wiederum einen Kriegszustand herbeiführt: so ist der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee; die politischen Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur continuirlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, so wie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Rechte der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar.

Man kann einen solchen Verein einiger Staaten, um den Frieden zu erhalten, den permanenten Staatencongress nennen, zu welchem sich zu gesellen, jedem benachbarten unbenommen bleibt: dergleichen (wenigstens was die Förmlichkeiten des Völkerrechts, in Absicht auf die Erhaltung des Friedens, betrifft) in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der Versammlung der Generalstaaten im Haag noch statt fand; wo die Minister der meisten Europäischen Höfe, und selbst der kleinsten Republiken, ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem von dem andern widerfahren waren, anbrachten, und so sich ganz Europa als einen einzigen föderirten Staat dachten, den sie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichsam als Schiedsrichter annahmen; statt dessen späterhin das Völkerrecht blos in Büchern übrig geblieben, aus Cabinetten aber verschwunden, oder, nach schon verübter Gewalt, in Form der Deductionen, der Dunkelheit der Archive anvertraut worden ist.

Unter einem Congress wird hier aber nur eine willkührliche, zu aller Zeit ablösliche Zusammentretung verschiedener Staaten, nicht eine solche Verbindung, welche (so wie die der Americanischen Staaten) auf einer Staatsverfassung gegründet, und daher unauflöslich ist, verstanden;

— durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichsam durch einen Process, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg zu entscheiden, realisirt werden kann.

Des öffentlichen Rechts

Dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht.

§. 62.

Diese Vernunftidee einer friedlichen, wenn gleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die unter einander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Princip. Die Natur hat sie alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthaltes, als *globus terraqueus)* in bestimmte Grenzen eingeschlossen, und, da der Besitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Theil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann: so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes *(communio)* und hiermit des Gebrauchs, oder des Eigenthums an denselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung *(commercium)*, d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse, eines zu allen Anderen, sich zum Verkehr unter einander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne dass der Auswärtige ihm darum als einen Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieses Recht, so ferne es auf die mögliche Vereinigung aller Völker, in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs, geht, kann das weltbürgerliche *(jus cosmopoliticum)* genannt werden.

Meere können Völker aus aller Gemeinschaft mit einander zu setzen scheinen; und dennoch sind sie, vermittelst der Schifffahrt, gerade die glücklichsten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welches, je mehr es einander nahe Küsten giebt (wie die des mittelländischen), nur desto lebhafter seyn kann, deren Besuchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlassung auf denselben, um sie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veranlassung dazu giebt, dass Ubel und Gewaltthätigkeit an einem Orte unseres Globs, an allen gefühlt wird. Dieser mögliche Missbrauch kann aber das Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinschaft mit allen zu versuchen, und zu diesen Zweck alle Gegenden der Erde zu besuchen, wenn es gleich nicht ein Recht der Ansiedelung auf dem Boden eines andern Volks *(jus incolatus)* ist, als zu welchem, ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Es fragt sich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung *(accolatus)* und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines Volks, das in einem solchen Landstriche schon Platz genommen hat, auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe? —

Wenn Anbauung in solcher Entlegenheit vom Sitz des ersteren geschieht, dass keines derselben im Gebrauch seines Bodens dem anderen Eintrag thut, so ist das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten oder Jagdvölker sind (wie die Hottentotten, Tungusen und die meisten Americanischen Nationen), deren Unterhalt von grossen öden Landstrecken abhängt, so würde dies nicht mit Gewalt, sondern nur durch Vertrag, und selbst dieser nicht mit Benutzung der Unwissenheit jener Einwohner in Ansehung der Abtretung solcher Ländereien, geschehen können; obzwar die Rechtfertigungsgründe scheinbar genug sind, dass eine solche Gewaltthätigkeit zum Weltbesten gereiche; theils durch Cultur roher Völker (wie der Vorwand, durch den selbst Büsching die blutige Einführung der christlichen Religion in Deutschland entschuldigen will), theils zur Reinigung seines eignen Landes von verderbten Menschen und gehoffter Besserung derselben, oder ihrer Nachkommenschaft, in einem anderen Welttheile (wie in Neuholland); denn alle diese vermeintlich guten Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen. — Wendet man hiergegen ein: dass, bei solcher Bedenklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines gesetzlichen Zustandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in gesetzlosem Zustande seyn würde: so kann das eben so wenig jene Rechts-Bedingung aufheben, als der Vorwand der Staatsrevolutionisten, dass es auch, wenn Verfassungen verunartet sind, dem Volke zustehe, sie mit Gewalt umzuformen, und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu seyn, um nachher die Gerechtigkeit desto sicherer zu gründen und aufblühen zu machen.

Beschluss.

Wenn Jemand nicht beweisen kann, dass ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, dass es nicht ist. Will es ihm mit keinem von Beiden gelingen (ein Fall, der oft eintritt); so kann er noch fragen: ob es ihn interessire, das Eine oder das Andere (durch eine Hypothese) anzunehmen, und dies zwar entweder in theoretischer, oder praktischer Rücksicht, d. i. entweder um sich blos ein gewisses Phänomen (wie z. B. für den Astronom, das des Rückganges und Stillstandes der Planeten) zu erklären, oder um einen gewissen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder pragmatisch (blosser Kunstzweck) oder moralisch, d. i. ein solcher Zweck seyn kann, den sich zu setzen die Maxime selbst Pflicht ist. — Es versteht sich von selbst, dass nicht das Annehmen *(suppositio)* der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein blos theoretisches und dazu noch problematisches Urtheil ist, hier zur Pflicht gemacht werde; denn dazu (etwas zu glauben) giebt's keine Verbindlichkeit, sondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks, wenn auch nicht die mindeste theoretische Wahrscheinlichkeit da ist, dass er ausgeführt werden könne, dennoch aber seine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonstrirt werden kann, das ist es, wozu uns eine Pflicht obliegt.

Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches *Veto* aus: Es soll kein Krieg seyn;

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT, I. FN. 1975/058

weder der, welcher zwischen Mir und Dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äusserlich (im Verhältniss gegen einander) im gesetzlosen Zustande sind; — denn das ist nicht die Art, wie Jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sey, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urtheile betrügen, wenn wir das erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sey, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben, und diejenige Constitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republicanism aller Staaten sammt und sonders), hinwirken, um ihn herbei zu führen, und dem heillosen Kriegführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten, ohne Ausnahme, ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das Letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiss nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren, und sich, seinen Grundsätzen nach, mit den übrigen Thierclassen in einen gleichen Mechanism der Natur geworfen anzusehen.

Man kann sagen, dass diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht blos einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für Andere, sondern die durch die Vernunft *a priori* von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muss, weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen, deren Nothwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtiger Weise selbst zugestehen, wenn sie z. B., wie sie es oft thun, sagen: „die beste Verfassung ist die, wo nicht die Menschen, sondern die Gesetze machthabend sind.“ Denn was kann mehr metaphysisch sublimirt seyn, als eben diese Idee, welche gleichwohl, nach jener ihrer eigenen Behauptung, die bewährteste objective Realität hat, die sich auch in vorkommenden Fällen leicht darstellen lässt, und welche allein, wenn sie nicht revolutionsmässig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften — (denn da würde sich zwischen inne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen), sondern durch allmälige Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in continuirlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden hinleiten kann.

TAFEL
DER
EINTHEILUNG DER RECHTSLEHRE.

Seite.

Einleitung 9

Erster Theil.

Das Privatrecht in Ansehung äusserer Gegenstände. (Inbegriff derjenigen Gesetze, die keiner äusseren Bekanntmachung bedürfen) 49

Erstes Hauptstück.

Von der Art, etwas Äusseres als das Seine zu haben . 51

Zweites Hauptstück.

Von der Art, etwas Äusseres zu erwerben 67

Eintheilung der äusseren Erwerbung.

Erster Abschnitt.

Vom Sachenrecht 70

Zweiter Abschnitt.

Vom persönlichen Recht 82

Dritter Abschnitt.

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht . . . 89

Episodischer Abschnitt.

Von der idealen Erwerbung 108

Drittes Hauptstück.

Von der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit 115

Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre . . . 130

Zweiter Theil.

Das öffentliche Recht. (Inbegriff der Gesetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen) . . . 153

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht 155

Zweiter Abschnitt.

Das Völkerrecht 195

Dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht 206

II.

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE

DER

TUGENDLEHRE.

Vorrede.

Wenn es über irgend einen Gegenstand eine Philosophie (ein System der Vernunfterkenntniss aus Begriffen) giebt, so muss es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphysik geben. — Es fragt sich nur: ob es für jede praktische Philosophie, als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik), metaphysischer Anfangsgründe bedürfe, um sie als wahre Wissenschaft (systematisch), nicht blos als Aggregat einzeln aufgesuchter Lehren (fragmentarisch), aufstellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird Niemand dies Bedürfniss bezweifeln; denn sie betrifft nur das Förmliche der nach Freiheitsgesetzen im äusseren Verhältniss einzuschränkenden Willkühr; abgesehen von allem Zweck, als der Materie derselben. Die Pflichtenlehre ist also hier eine blosse Wissenslehre *(doctrina scientiae)*[*].

---

[*] Ein der praktischen Philosophie Kundiger ist darum eben nicht ein praktischer Philosoph. Der Letztere ist derjenige, welcher sich den Vernunftendzweck zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wissen verbindet; welches, da es aufs Thun abgezweckt ist nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden darf; wenn es nicht etwa eine Rechtspflicht betrifft — als bei welcher auf der Waage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der

In dieser Philosophie (der Tugendlehre) scheint es nun der Idee derselben gerade zuwider zu seyn, bis zu metaphysischen Anfangsgründen zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (von jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man sich für einen Begriff von der hohen Kraft und herculischen Stärke machen, die ausreichen sollte, um die lastergebärenden Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen soll! welche eine Sache der Speculation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen. Daher fallen auch alle Tugendlehren, in Hörsälen, von Canzeln und in Volksbüchern, wenn sie mit metaphysischen Brocken ausgeschmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum ist es doch nicht unnütz, vielweniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspüren, denn irgend einer muss doch als Philosoph auf die ersten Gründe dieses Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewisses Gefühl, welches man, seiner davon erwarteten Wirkung halber, moralisch nennt, zu verlassen, kann auch wohl dem Volkslehrer gnügen: indem dieser zum Probierstein einer Tugendpflicht, ob sie es sey oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein Jeder in jedem Fall Deine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können!“ Aber, wenn es blos Gefühl wäre, was

---

Wirkung und Gegenwirkung, genau bestimmt werden, und darum der mathematischen Abgemessenheit analog seyn muss; — sondern eine blosse Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht blos darauf an, zu wissen, was zu thun Pflicht ist (welches wegen der Zwecke, die natürlicherweise alle Menschen haben, leicht angegeben werden kann): sondern vornämlich auf das innere Princip des Willens, nämlich dass das Bewusstseyn dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sey, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprincip verknüpft, sagen zu können: dass er ein praktischer Philosoph sey.

auch diesen Satz zum Probierstein zu nehmen uns zur Pflicht machte, so wäre diese doch alsdann nicht durch die Vernunft dictirt, sondern nur instinctmässig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein in der That gründet sich kein moralisches Princip, wie man wohl wähnt, auf irgend ein Gefühl, sondern ein solches Princip ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ, und dessen Anwendung auf moralische Beurtheilung seiner Handlungen, sokratisch zu katechisiren versucht. — Der Vortrag desselben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphysisch und die Sprache nicht nothwendig scholastisch seyn, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philosophen bilden will. Aber der Gedanke muss bis auf die Elemente der Metaphysik zurückgehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist.

Geht man von diesem Grundsatze ab, und fängt vom pathologischen, oder dem reinästhetischen, oder auch dem moralischen Gefühl (dem subjectivpraktischen statt des objectiven), d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form desselben, d. i. dem Gesetz an, um von da aus die Pflichten zu bestimmen: so finden freilich keine metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre statt — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch. — Aber die Tugendlehre wird alsdann auch in ihrer Quelle, einerlei ob in Schulen oder in Hörsälen u. s. w., verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Absicht (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag also den orakelmässig oder auch geniemässig über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphysik noch so sehr anekeln: so ist es doch für die, welche sich dazu aufwerfen, unerlässliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu jener ihren Grundsätzen zurückzugehen, und auf ihren Bänken vorerst selbst die Schule zu machen.

* * *

Man muss sich hierbei billig wundern: wie es, nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprincips, so ferne es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückseligkeitslehre zurück zu führen: doch so, dass eine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhte, zu dem Ende ausgedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Unding ist. — Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat, und seine, oft sauere, Pflicht gethan zu haben sich bewusst ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigner Lohn ist. — Nun sagt der Eudämonist: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst der im Prospect gesehenen Glückseligkeit werde er bewogen seine Pflicht zu thun. — Nun ist aber klar, dass, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewusstseyn, seine Pflicht gethan zu haben, versprechen kann, das Letztgenannte doch vorangehen müsse; d. i. er muss sich verbunden finden, seine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne dass er daran denkt, dass Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung seyn werde. Er dreht sich also mit seiner Aetiologie im Cirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen glücklich (oder innerlich selig) zu seyn, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewusst ist: er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, dass er sich dadurch glücklich machen werde. — Aber es ist in dieser Vernünftelei auch ein Widerspruch. Denn einerseits soll er seine Pflicht beobachten, ohne erst zu fragen, welche Wirkung dieses auf seine Glückseligkeit haben werde, mithin aus einem moralischen Grunde: andrerseits aber kann er doch nur etwas für seine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückseligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachsen wird, mithin nach *pathologischem* Princip, welches gerade das Gegentheil des vorigen ist.

Ich habe an einem andern Orte (der Berlinischen Monatsschrift) den Unterschied der Lust, welche *pathologisch* ist, von der *moralischen*, wie ich glaube, auf die einfachsten Ausdrücke zurückgeführt. Die Lust nämlich, *welche* vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muss, damit diesem gemäss gehandelt werde, ist pathologisch, und das Verhalten folgt der *Naturordnung*; diejenige aber, *vor welcher* das Gesetz hergehen muss, damit sie empfunden werde, ist in der *sittlichen Ordnung*. — — Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird: wenn *Eudämonie* (das Glückseligkeitsprincip) statt der *Eleutheronomie* (des Freiheitsprincips der innern Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird, so ist die Folge davon *Euthanasie* (der sanfte Tod) aller Moral.

Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere als folgende. Der kategorische Imperativ, aus dem diese Gesetze dictatorisch hervorgehen, will denen, die blos an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; ungeachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Der Unmuth aber, sich das nicht *erklären* zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt, die *Freiheit* der Willkühr, so seelenerhebend auch eben dieser Vorzug des Menschen ist, einer solchen *Idee* fähig zu seyn, reizt durch die stolzen Ansprüche der speculativen Vernunft, die sonst ihr Vermögen in andern Feldern so stark fühlt, die für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gleichsam zum allgemeinen *Aufgebot*, sich jener Idee zu widersetzen, und so den moralischen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten, und, wo möglich, verdächtig zu machen.

Einleitung

zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre *(philosophia moralis)* überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äusseren Gesetzen stehen, allein zu übertragen (dem man im Deutschen den Namen Tugendlehre angemessen gefunden hat): so, dass *jetzt* das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre *(Jurisprudentia)*, welche äusserer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre *(Ethica)* eingetheilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freien Willkühr durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äusserer oder ein Selbstzwang seyn. Der moralische Imperativ verkündigt, durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen), diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen geht, die dazu unheilig genug sind, dass sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten, und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu thun, als worin der Zwang eigentlich besteht*. — Da aber der Mensch doch ein freies (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich, jene Nöthigung (selbst wenn sie eine äussere wäre) mit der Freiheit der Willkühr zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer seyn wird.

Die Antriebe der Natur enthalten also Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen, und, zum Theil mächtig, widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen, und durch die Vernunft, nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urtheilen muss: nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, dass er thun soll.

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun, die

---

* Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich, wenn er sich objectiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist (nach der Menschheit in seiner eigenen Person), betrachtet, heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten; denn es giebt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte, und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang anthun muss. — Das Phänomen nun, dass der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Hercules zwischen Tugend und Wollust hinstellt) mehr Hang zeigt, der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkühr nicht als frei denken würden. — Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber, und die Unvermeidlichkeit desselben giebt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit selbst zu erkennen.

Tapferkeit *(fortitudo)*, und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, Tugend *(virtus, fortitudo moralis)*. Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äussere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es blos mit der formalen Bedingung der äusseren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem Recht zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkühr), einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand. — Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkühr) verleiten, die der Pflicht zuwider seyn können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihren Einfluss nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig *a priori* gegeben seyn muss.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkühr (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von Andern gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen. — Wenn ich aber auch verbunden bin, mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, ausser dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkühr (wie das Recht dergleichen enthält), noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne; so giebt dieses den Begriff von einem Zweck, der an sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber kann nicht zu der des Rechts, sondern muss zur Ethik gehören, als welche allein den Selbstzwang nach moralischen Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definirt werden. — Zweck und Zwangspflicht unterscheiden die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Dass die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von andern nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist blos die Folge daraus, dass sie eine Lehre der Zwecke ist, weil ein Zwang dergleichen zu haben, oder sich vorzusetzen, sich selbst widerspricht.

Dass aber die Ethik eine Tugendlehre *(doctrina officiorum virtutis)* sey, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigenthümlichkeit so eben gezeigt worden. — Es giebt nämlich keine andere Bestimmung der Willkühr, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkühr Anderer selbst physisch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar zwingen, etwas zu thun, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines Andern) ist, aber nicht dazu, dass ich es mir zum Zweck mache, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letzte wäre ein Widerspruch mit sich selbst; ein Act der Freiheit, der doch zugleich nicht frei wäre. — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch; weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit gar wohl zusammen besteht [*]. — Wie ist aber ein solcher Zweck möglich! das ist jetzt die Frage. Denn die

---

[*] Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die blosse Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er. — Der, welcher z. B. von genugsam fester Entschliessung und starker Seele ist, eine Lustbarkeit, die er sich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch so viel Schaden vorstellen, den er sich dadurch zuzieht, aber auf die Vorstellung, dass er hierbei eine Amtspflicht verabsäume, oder einen kranken Vater vernachlässige, von seinem Vorsatz unbedenklich, obzwar sehr ungern, absteht, beweist eben damit seine Freiheit im höchsten Grade, dass er der Stimme der Pflicht nicht widerstehen kann.

Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (dass er sich nicht widerspricht) ist noch nicht hinreichend dazu, um die Möglichkeit der Sache selbst (die objective Realität des Begriffs) anzunehmen.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist.

Man kann sich das Verhältniss des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die Maxime der pflichtmässigen Handlungen, oder umgekehrt von dieser anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die Rechtslehre geht auf dem ersten Wege. Es wird Jedermanns freier Willkühr überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist *a priori* bestimmt: dass nämlich die Freiheit des Handelnden mit jedes andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und darnach über seine zu nehmenden Maximen, d. i. über seine Pflicht, verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben; indem dieser, das kategorische Sollen, in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede seyn könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen, in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.

Dahin gestellt: was denn das für ein Zweck sey, der an sich selbst Pflicht ist, und wie ein solcher möglich sey, ist hier nur noch zu zeigen nöthig, dass und warum eine Pflicht dieser Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als Befugniss *(facultas moralis generatim)* betrachtet, aber nicht allen Pflichten correspondiren Rechte eines Andern *(facultas juridica)*, Jemanden zu zwingen, sondern nur den besonders sogenannten Rechtspflichten. — Eben so correspondirt aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethische Pflichten sind darum Tugendpflichten. Diejenigen nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Object der Willkühr), als blos das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung (z. B. dass die pflichtmässige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann **Tugendpflicht** genannt werden. Daher giebt es mehrere der letztern (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der erstern nur eine, aber für alle Handlungen gültige, Pflicht (nur eine tugendhafte Gesinnung) gedacht wird.

Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden: dass zu dieser ein äusserer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht. — Für endliche, heilige Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) giebt es keine Tugendlehre, sondern blos Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen dass die erste zugleich eine Autokratie derselben, d. i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewusstseyn des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden: so dass die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend seyn kann; selbst wenn sie ganz rein (vom Einflusse einer der Pflicht fremdartigen Triebfeder völlig frei) wäre, da sie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man stets sich annähern müsse) unter dem Namen des Weisen dichterisch personificirt wird.

Tugend ist aber auch nicht blos als Fertigkeit und (wie die Preisschrift des Hofpredigers Cochius sich ausdrückt) für eine lange, durch Übung erworbene Gewohnheit moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie, wie ein jeder anderer Mechanism aus technisch-praktischer Vernunft, weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.

Anmerkung.

Der Tugend $= + a$ ist die negative Untugend (moralische Schwäche) $= 0$ als logisches Gegentheil (*contradictorie oppositum*), das Laster aber $= - a$ als Widerspiel (*contrarie s. realiter oppositum*) entgegengesetzt, und es ist eine, nicht blos unnöthige, sondern auch anstössige Frage: ob zu grossen Verbrechen nicht etwa mehr Stärke der Seele als selbst zu grossen Tugenden gehöre. Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freiheit begabten Wesens, mithin so ferne er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist, also im gesunden Zustande der Seele sich befindet. Grosse Verbrechen aber sind Paroxysmen, deren Anblick den an der Seele gesunden Menschen schaudern macht. Die Frage würde also etwa dahin auslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr physische Stärke haben könne, als wenn er bei Sinnen ist; welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenstärke beizulegen, wenn man unter Seele das Lebensprincip des Menschen im freien Gebrauch seiner Kräfte versteht. Denn, weil jene blos in der Macht der die Vernunft schwächenden Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenstärke beweist, so würde diese Frage mit der ziemlich auf einerlei hinauslaufen: ob ein Mensch im

Anfall einer Krankheit mehr Stärke als im gesunden Zustande beweisen könne, welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist, nach welchem man allein die absolute Gesundheit beurtheilen kann.

III.

Von dem Grunde sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken.

Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkühr, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener hervorgebracht wird. Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da Niemand einen Zwek haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkühr selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieser Act, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Princip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet.

Es muss nun einen solchen Zweck und einen ihm correspondirenden kategorischen Imperativ geben. Denn, da es freie Handlungen giebt, so muss es auch Zwecke geben, auf welche, als Object, jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken aber muss es auch einige geben, die zugleich (d. i, ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. — Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos seyn kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier ist also nicht von Zwecken, die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der freien Willkühr unter ihren Gesetzen die Rede, welche er sich zum Zweck machen soll. Man kann jene die technische (subjective), eigentlich pragmatische, die Regel der Klugheit in der Wahl seiner Zwecke enthaltende: diese aber muss man die moralische (objective) Zwecklehre nennen, welche Unterscheidung hier doch überflüssig ist, weil die Sittenlehre sich schon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier die Anthropologie) deutlich absondert, als welche letztere auf empirischen Principien beruht, dagegen die moralische Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf *a priori* in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Principien beruht.

IV.

Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?

Sie sind: Eigene Vollkommenheit — Fremde Glückseligkeit.

Man kann diese nicht gegen einander umtauschen und eigene Glückseligkeit einerseits, mit fremder Vollkommenheit anderseits, zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären.

Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen: man sey verpflichtet, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Eben so ist es ein Widerspruch: eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, dass er selbst vermögend ist, sich seinen Zwek nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), dass ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann.

V.

Erläuterung dieser zwei Begriffe.

A

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort Vollkommenheit ist mancher Missdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transscendentalphilosophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, so verstanden, dass es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der erstern Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweiten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine seyn, denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins. Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: dass, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sey, so muss sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner That seyn kann, nicht was blos Geschenk ist, das er der Natur verdanken muss: denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann also nichts anders seyn als Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand, als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart), aller Pflicht überhaupt ein Genüge zu thun. 1. Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit *(quoad actum)*, immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten; seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht blos die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anräthig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin, und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu seyn. 2. Die Cultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmässigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommenheit ist; die, weil sie ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt, darnach zu handeln, der moralische Sinn heisst (gleichsam ein besonderer Sinn, *sensus moralis*), der zwar freilich oft schwärmerisch, als ob er (gleich dem Genius des Sokrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, missbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zu dem seinigen* zu machen.

II.

Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, so ferne man der Fortdauer derselben gewiss ist, sich zu wünschen und zu suchen, ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Da einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man *thut*, die andere mit dem, was die Natur bescheert, mithin was man als fremde Gabe *geniesst*, bestehe): so muss man bemerken, dass, ohne den Missbrauch des Worts hier zu rügen (der schon einen Widerspruch in sich enthält), die erste Art zu empfinden allein zum vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit, gehöre. — Denn der, welcher sich im blossen Bewusstseyn seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht ist.

---

* „Zum Gegenstande", erste Ausgabe. Sch.

Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf, als meinen Zweck, hinzuwirken es Pflicht seyn soll, so muss es die Glückseligkeit *anderer Menschen* seyn, *deren* (erlaubten) *Zweck ich hiermit auch zu dem meinigen mache*. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurtheilen überlassen; nur dass mir auch zusteht, Manches zu weigern, was sie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zwecke aber eine vorgebliche *Verbindlichkeit* entgegen zu setzen, meine *eigene* (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen, und so diesen meinen natürlichen und blos subjectiven Zweck zur Pflicht (objectiven Zweck) machen, ist ein scheinbarer, mehrmals gebrauchter, Einwurf gegen die obige Eintheilung der Pflichten (No. IV.) und bedarf einer Zurechtweisung.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind grosse Versuchungen zu Übertretung seiner Pflicht; Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegen stehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind; nämlich *seine eigene* Glückseligkeit zu befördern, und sie nicht blos auf fremde zu richten. — Aber alsdann ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjects ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es blos das *erlaubte* Mittel ist; da Niemand andern ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen, ist direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine solche wohl seyn: nämlich Armuth, als eine grosse Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten, mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.

VI.

Die Ethik giebt nicht Gesetze für die **Handlungen** (denn das thut die Rechtslehre), sondern nur für die **Maximen** der Handlungen.

Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein Gesetz (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als der Materie desselben, abstrahire); wie denn das formale Princip der Pflicht im kategorischen Imperativ: „handle so, dass die Maxime Deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne“, es schon anzeigt; nur dass in der Ethik dieses als das Gesetz *Deines eigenen Willens* gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer seyn könnte: wo es alsdann eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — Die Maximen werden hier als solche subjective Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung blos *qualificiren*; welches nur ein negatives Princip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. — Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines *Zwecks*, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjective Zweck (den Jedermann hat) dem objectiven (den sich Jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. Der Imperativ: „Du sollst Dir Dieses oder Jenes (z. B. die Glückseligkeit Anderer) zum Zweck machen“, geht auf die Materie der Willkühr (ein Object). Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne dass der Handelnde hierbei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkühr) beabsichtigte, so muss, wenn es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen, als Mittel zu Zwecken, nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann, eine solche Maxime zu haben, indessen dass für die Maxime selbst die blosse Möglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammen zu stimmen schon genug ist.

Denn Maximen der Handlungen können *willkührlich* seyn, und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Princip der Handlungen. Ein Gesetz aber hebt das Willkührliche der Handlungen auf, und ist darin von aller *Anpreisung* (da blos die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden) unterschieden.

VII.

Die ethischen Pflichten sind von **weiter**, dagegen die Rechtspflichten von **enger** Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst, gebieten kann, so ist's ein Zeichen, dass es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum *(latitudo)* für die freie Willkühr überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniss zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächstenliebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist Verdienst *(meritum)*, $= + a$; ihre Übertretung aber ist nicht sofort Verschuldung *(demeritum)*, $= - a$, sondern blos moralischer Unwerth $= 0$, ausser, wenn es dem Subject Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heisst eigentlich allein Tugend *(virtus)*, die Schwäche in der zweiten nicht sowohl Laster *(vitium)*, als vielmehr blos Untugend, Mangel an moralischer Stärke *(defectus moralis.)* (Wie das Wort Tugend von taugen herkommt, so bedeutet Untugend der Etymologie nach so viel als zu nichts taugen). Eine jede pflichtwidrige Handlung heisst Übertretung *(peccatum)*. Die vorsätzliche Übertretung aber, die zum Grundsatz geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster *(vitium)* nennt.

Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu seyn) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die **Achtung** fürs Recht verdienstlich. Denn der Mensch macht sich dadurch das Recht der Menschheit, oder auch der Menschen, zum Zweck, und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit *(officium debiti)*; weil ein Anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht dass dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann. Eben dieselbe Bewandtniss hat es auch mit dem allgemeinen ethischen Gebote: „handle pflichtmässig aus Pflicht.“ Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben, ist, so wie die vorige, verdienstlich, weil sie über das Pflichtgesetz der Handlungen hinausgeht, und das Gesetz, an sich, zugleich zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjectives Princip ihrer ethischen *Belohnung*, und zwar, um sie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit so nahe als möglich zu bringen, d. i. der Empfänglichkeit derselben nach dem Tugendgesetze, statt findet, nämlich einer moralischen Lust, die über die blosse Zufriedenheit mit sich selbst (die blos negativ seyn kann) hinaus geht, und von der man rühmt, dass die Tugend in diesem Bewusstseyn ihr eigener Lohn sey.

Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen), so könnte man dies das *süsse Verdienst* nennen, dessen Bewusstseyn einen moralischen Genuss verschafft, in welchem Menschen durch Mitfreude zu *schwelgen* geneigt sind; indessen dass das *saure Verdienst*, anderer Menschen wahres Wohl, auch wenn sie es für ein solches nicht erkennten (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine solche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, sondern nur *Zufriedenheit* mit sich selbst bewirkt, obzwar es im letzten Falle noch grösser seyn würde.

VIII.

Exposition der Tugendpflichten

als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a. *Physische*, d. i. *Cultur aller Vermögen* überhaupt, zur Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Dass dieses Pflicht, mithin an sich selbst Zweck sey, und jener Bearbeitung, auch ohne Rücksicht auf den

Vortheil, den sie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatischer), sondern unbedingter (moralischer) Imperativ zum Grunde liege, ist hieraus zu ersehen. Das Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglicher Zwecke, so ferne dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen, oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Thier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.

Allein diese Pflicht ist blos ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines Verstandesvermögens, d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprincip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worin Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkührlich. — Es ist also, hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern blos für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „baue Deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die Dir aufstossen können, ungewiss, welche davon einmal die Deinigen werden könnten.“

b. Cultur der Moralität in uns. Die grösste moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht (dass das Gesetz nicht blos die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sey). — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu seyn, und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht blos die Legalität, sondern auch die Moralität, d. i. Gesinnung, mit der Pünctlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Gesetz auch hier nur die Maxime der Handlung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen — mithin nicht die *Handlung* selbst. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, dass er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in *einer Handlung* völlig gewiss seyn könnte: wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche einem Menschen das Wagstück eines Verbrechens abräth, von demselben für Tugend (die den Begriff von Stärke giebt) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur *Glückliche* sind, so vielen Versuchungen entgangen zu seyn; wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Also ist auch diese Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht blos nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von *weiter* Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern blos die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: dass zu allen pflichtmässigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sey.

2. *Fremde Glückseligkeit* als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a. Physische Wohlfahrt. Das *Wohlwollen* kann unbegrenzt seyn; denn es darf hierbei nichts gethan werden. Aber mit dem *Wohlthun*, vornämlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Andern, sondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Concupiscenz geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Dass diese Wohlthätigkeit Pflicht sey, ergiebt sich daraus: dass, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniss, von Andern auch geliebt zu werden (in Nothfällen von ihnen Hülfe zu erhalten), nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für Andere machen, und diese Maxime niemals anders als blos durch ihre Qualification zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen Andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sey, der zugleich Pflicht ist.

Allein ich soll mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere, ohne Hoffnung der Wiederververgeltung machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich, bestimmte Grenzen anzugeben, wie weit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfniss seyn werde, welches zu bestimmen Jedem selbst überlassen bleiben muss. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit, seiner wahren Bedürfnisse, Anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime seyn, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. — Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne dass sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.

b. Moralisches Wohlseyn Anderer *(salus moralis)* gehört auch zu der Glückseligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist. Der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen fühlt, obzwar sein Ursprung moralisch ist, ist doch, der Wirkung nach, physisch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zustand. Zu verhüten, dass jenen dieser innere Vorwurf verdienterweise treffe, ist nun zwar eben nicht meine Pflicht, sondern seine Sache; wohl aber nichts zu thun, was, nach der Natur des Menschen, Verleitung seyn könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, das heisst, ihm kein Skandal zu geben. — Aber es sind keine bestimmten Grenzen, innerhalb welcher sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit Anderer halten liesse; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, und da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die Tugend nicht blos ein Selbstzwang (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), sondern auch ein Zwang nach einem Princip der innern Freiheit, mithin durch die blosse Vorstellung seiner Pflicht, nach dem formalen Gesetz derselben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Gesetz; und zwar enthalten die ethischen eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nöthigung, wozu auch eine äussere Gesetzgebung möglich ist. In beiden liegt also der Begriff eines Zwanges, er mag nun Selbstzwang oder Zwang durch einen Andern seyn: da dann das moralische Vermögen des erstern Tugend, und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung Tugendhandlung (ethisch) genannt werden kann, obgleich das Gesetz eine Rechtspflicht aussagt. Denn es ist die Tugendlehre, welche gebietet, das Recht der Menschen heilig zu halten.

Aber was zu thun Tugend ist, das ist darum noch nicht sofort eigentliche Tugendpflicht. Jenes kann blos das Formale der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethische Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite ist, weil sie da blos ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, und der Zweck die

Materie (Object) der Willkühr ist, so giebt es viele, nach Verschiedenheit des gesetzlichen Zwecks verschiedene, Pflichten, welche Tugendpflichten *(officia honestatis)* genannt werden; eben darum, weil sie blos dem freien Selbstzwange, nicht dem Zwange anderer Menschen, unterworfen sind, und den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist.

Die Tugend, als die in der ſesten Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist, wie alles Formale, blos Eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen (des Materialen), was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und da die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben Tugendpflicht heisst, so folgt, dass es auch der Tugendpflichten mehrere gebe.

Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz seyn kann. — Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, dass er weder sich selbst, noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent seyn kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen praktischen Vernunft. — Was im Verhältniss der Menschen, zu sich selbst und Andern, Zweck seyn kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft; denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung derselben indifferent zu seyn, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch, weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft seyn würde.

Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur so ferne sie solche zugleich als Pflicht ankündigt, welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heisst.

X.

Das oberste Princip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch.

Dass der äussere Zwang, so ferne dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äusseren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hinderniss des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satz des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein Jeder hat, mag seyn, welcher er wolle. — Also ist, das oberste Rechtsprincip ein analytischer Satz.

Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äusseren Freiheit hinaus, und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen Zweck, den es zur Pflicht macht. Dieses Princip ist also synthetisch. — Die Möglichkeit desselben ist in der Deduction (§. IX.) enthalten.

Diese Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äusseren Freiheit und der Einschränkung derselben durch das blosse Förmliche ihrer durchgängigen Zusammenstimmung, wo die innere Freiheit, statt des Zwanges von aussen, das Vermögen des Selbstzwanges und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern durch reine praktische Vernunft (welche alle diese Vermittelung verschmäht), aufgestellt wird, besteht darin und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht: dass durch sie Zwecke aufgestellt werden, von denen überhaupt das Recht abstrahirt. — Im moralischen Imperativ und der nothwendigen Voraussetzung der Freiheit zum Behuf desselben machen: das Gesetz, das Vermögen (es zu erfüllen) und der die Maxime bestimmende Wille alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt, noch über den Begriff eines Selbstzwanges, der eines Zwecks dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine praktische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht ist) darin gesetzt wird: dass die Tugend ihr eigener Zweck und bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sey. Wobei sie als Ideal so glänzt, dass sie nach menschlichem Augenmaass die Heiligkeit selbst, die zur Übertretung nie versucht wird, zu verdunkeln scheint*; welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maass für den Grad einer Stärke, als die Grösse der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen sind), wir die subjectiven Bedingungen der Schätzung einer Grösse für die objective der Grösse an sich selbst zu halten verleitet werden. Aber mit menschlichen Zwecken, die insgesammt ihre zu bekämpfenden Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, dass der Werth der Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks, den Werth alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sey zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen *(facultas)* der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe, seiner Freiheit halber, schlechthin vorausgesetzt werden kann und muss: so ist doch dieses Vermögen als Stärke *(robur)* etwas, was erworben werder muss, dadurch, dass die moralische Triebfeder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung *(contemplatione)* der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch **Übung** *(exercitio)* erhoben wird.

---

* So dass man zwei bekannte Verse von Haller also variiren könnte:

Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln.

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundsätzen gemäss auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht

Innere Tugendpflicht.	1. **Eigener Zweck,** der mir zugleich Pflicht ist. (Meine eigene **Vollkommenheit.**)	2. **Zweck Anderer,** dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist. (Die **Glückseligkeit** Anderer.)	Äussere Tugendpflicht.
	3. Das **Gesetz,** welches zugleich Triebfeder ist. Worauf die **Moralität**	4. Der **Zweck,** der zugleich Triebfeder ist. Worauf die **Legalität**	
	aller freien Willensbestimmung beruht.		

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.

Asthetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. — Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit giebt; weil sie als subjective Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesammt ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen *(praedispositio)* durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; Anlagen, welche zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewusstseyn derselben ist nicht empirischen Ursprungs; sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben auf das Gemüth folgen.

a.

Das moralische Gefühl.

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust, blos aus dem Bewusstseyn der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkühr aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That; wo der ästhetische Zustand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. — Das erste ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letzte das, was nur auf diese folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu haben, oder sich ein solches zu erwerben; denn alles Bewusstseyn der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewusst zu werden: sondern ein jeder Mensch (als ein moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und, selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs, zu verstärken: welches dadurch geschieht, dass gezeigt wird, wie es, abgesondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit, durch blosse Vernunftvorstellung eben am stärksten erregt wird.

Dieses Gefühl einen moralischen Sinn zu nennen ist nicht schicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden: dahingegen das moralische Gefühl (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas blos Subjectives ist, was kein Erkenntniss abgiebt. — Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn, bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn, um in der Sprache der Ärzte zu reden, die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die blosse Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. — Wir haben aber für das (Sittlich-) Gute und Böse eben so wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern Empfänglichkeit der freien Willkühr für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft, und ihr Gesetz, und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.

b.

Vom Gewissen.

Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu seyn, würde so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben, Pflichten anzuerkennen. Denn das Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung ist also nicht die auf ein Object, sondern blos aufs Subject (das moralische Gefühl durch ihren Act zu afficiren); also eine unausbleibliche Thatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher sagt: dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit, er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmässig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch selbst die Pflicht, ein Gewissen zu haben, sich gar nicht denken können.

Die mancherlei Eintheilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: dass nämlich ein *irrendes* Gewissen ein Unding sey. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sey oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statt hat. *Gewissenlosigkeit* ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber Jemand sich bewusst ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen *Verstand* über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären: wenn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkührlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln, kann also selbst nicht Pflicht seyn, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müsste, um sich des Acts des ersteren bewusst zu werden.

Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen, und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.

c.

Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber weil ich soll (zur Liebe genöthigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen *(amor benevolentiae)* aber kann als ein Thun einem Pflichtgesetz unterworfen seyn. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) Liebe; ja wo es nicht um des Andern Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens zu thun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sey. Aber alle Pflicht ist Nöthigung, ein Zwang; wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz seyn sollte. Was man aber aus Zwang thut, das geschieht nicht aus Liebe.

Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzuthun ist Pflicht; man mag sie lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müsste, dass unsere Gattung leider! dazu nicht geeignet ist, dass, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — Menschenhass aber ist jederzeit hässlich, wenn er auch, ohne thätige Anfeindung, blos in der gänzlichen Abkehrung von Menschen (der separatistischen Misanthropie) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, sondern ein blosses Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne dass der Wille darauf, oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen einigen Einfluss hätte. Wohlthun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt, und die Absicht seines Wohlthuns gelingen sieht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heisst: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heisst das nicht; du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern thue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens *(amor complacentiae)* würde also allein direct seyn. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbundenen Lust) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Lust woran genöthigt werden zu müssen, ist ein Widerspruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung *(reverentia)* ist eben sowohl etwas blos Subjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenstand, den zu bewirken, oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden. Zu dieser also eine Pflicht zu haben, würde so viel sagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heisst: Der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist das unrichtig gesagt, und es müsste vielmehr heissen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigner Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht aber kann man sagen, er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muss Achtung vor dem Gesetz in sich selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

XIII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erstlich: für eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, dass man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedne Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.

Denn alle moralische Beweise können, als philosophische, nur vermittelst einer Vernunfterkenntniss aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik sie giebt, durch die Construction der Begriffe geführt werden. Die letztern verstatten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes; weil in der Anschauung *a priori* es mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objectes geben kann, die alle auf eben denselben Grund zurück führen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis, erstlich aus dem Schaden, den die Lüge andern Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst, geführt werden will, so ist im ersten eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man den Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden. — Wenn man sich aber bei der Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz damit tröstet, dass die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf: weil er Hinterlist und Unredlichkeit verräth; — denn verschiedene unzureichende Gründe neben einander gestellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des Anderen zur Gewissheit, ja nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe, bis zum zureichenden Grunde, fortschreiten, und können auch nur auf solche Art beweisend seyn. — Und gleichwohl ist dies der gewöhnliche Handgriff der Überredungskunst.

Zweitens. Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muss allein in der specifischen Qualität derselben (dem Verhältniss zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Laster zu setzen, ist falsch[*]. Es sey z. B. gute Wirthschaft, als das Mittlere zwischen zwei Lastern, Verschwendung und Geiz, gegeben: so kann ihr Ursprung als einer Tugend weder durch die allmälige Verminderung des ersten beider genannten Laster (Ersparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben, des dem letzten Ergebenen, erklärt, auch können diese Laster nicht so angesehen werden, als ob sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegneten; sondern ein jedes derselben hat seine eigene Maxime, die der andern nothwendig widerspricht.

---

[*] Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-classischen Formeln: *medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus, etc.; medium tenuere beati; virtus est medium vitiorum et utrinque reductum*, enthalten eine schale Weisheit, die gar keine bestimmte Principien hat; denn dieses Mittlere zwischen zwei äusseren Enden, wer will mir es angeben? Der Geiz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, dass diese zu weit getrieben wird, sondern hat ein ganz anderes Princip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung, nicht im Genusse seines Vermögens, sondern, mit Entsagung auf denselben, blos im Besitz desselben zu setzen: so wie das Laster der Verschwendung nicht im Übermaasse des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht.

Aus demselben Grunde kann kein Laster überhaupt durch eine grössere Ausübung gewisser Handlungen, als es zweckmässig ist *(e. g. Prodigalitas est excessus in consumendis opibus)*, oder durch die kleinere Bewirkung derselben, als sich schickt *(e. g. Avaritia est defectus etc.)*, erklärt werden. Denn da hierdurch der Grad gar nicht bestimmt wird, auf diesen aber, ob das Betragen pflichtmässig sey oder nicht, Alles ankommt; so kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen dem Gesetz Genüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muss nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet; also nicht nach der empirischen Kenntniss, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäss seyn sollen. Diese drei Maximen der wissenschaftlichen Behandlung einer Tugendlehre sind den älteren Apophthegmen entgegengesetzt:

1. Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster.
2. Tugend ist die Beobachtung der Mittelstrasse zwischen entgegengesetzten Lastern.
3. Tugend muss (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

XIV.

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens. Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff; denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt; das also Alles dem Gesetze gemäss gerne thut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, in so ferne diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst constituirt. — Sie ist nicht selbst, oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht (denn sonst würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müssen), sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen (nach Gesetzen der inneren Freiheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich seyn soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Grösse der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb diese sittliche Stärke auch, als Tapferkeit *(fortitudo moralis)*, die grösste und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische Weisheit genannt: weil sie den Endzweck des Daseyns der Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Besitz ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König u. s. w. und kann weder durch Zufall, noch Schicksal einbüssen; weil er sich selbst besitzt, und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beispiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermuthlich künftig seyn werden, an ihrer praktischen Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus blossen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch thun, und wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heissen und einer Belohnung würdig seyn kann, so muss sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze;

weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder andern ihm angebotenen Waare zu erlesen). — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist), ist nichts Anderes, als sich verschiedne moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird; eben so ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beide verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweist. — Daher ist eine Ästhetik der Sitten zwar nicht ein Theil, aber doch eine subjective Darstellung der Metaphysik derselben: wo die Gefühle, welche die nöthigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen; z. B. Ekel, Grauen u. s. w., welche den moralischen Widerwillen versinnlichen, um der blossinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

XV.

Vom Princip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Diese Absonderung, auf welcher auch die Obereintheilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet sich darauf: dass der Begriff der **Freiheit**, der jenen beiden gemein ist, die Eintheilung in die Pflichten der äusseren und inneren Freiheit nothwendig macht; von denen die letztern allein ethisch sind. — Daher muss diese und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht (so wie oben die Lehre vom Gewissen als Bedingung aller Pflicht überhaupt) als vorbereitender Theil (*discursus praeliminaris*) vorangeschickt werden.

Anmerkung.

Von der **Tugendlehre** nach dem Princip der inneren **Freiheit.**

Fertigkeit (*habitus*) ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjective Vollkommenheit der Willkühr. — Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freie Fertigkeit (*habitus libertatis*); denn, wenn sie Angewohnheit (*assuetudo*), d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derselben ist, so ist sie keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit. Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmässigen Handlungen definiren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen", und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkühr, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister (*animus sui compos*) und über sich selbst Herr zu seyn (*imperium in semetipsum*), d. i. seine Affecten zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen. — Die Gemüthsart (*indoles*) in diesen beiden Zuständen ist edel (*erecta*), im entgegengesetzten Fall aber unedel (*indoles abjecta, serva*).

XVI.

Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affecten und Leidenschaften sind wesentlich von einander unterschieden; die erstern gehören zum Gefühl, so ferne es, vor der Überlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher heisst der Affect jäh oder jach *(animus praeceps)*, und die Vernunft sagt durch den Tugendbegriff, man solle sich fassen; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend, und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann, und das einzige Gute noch an sich hat, dass dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. Leidenschaft dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde (z. B. der Hass im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der man ihr nachhängt, lässt Überlegung zu, und verstattet dem Gemüth sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief einwurzeln zu lassen und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böse, d. i. ein wahres Laster ist.

Die Tugend also, so ferne sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin das Gebot der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen (die Pflicht der Apathie), hinzu kommt; weil, ohne dass die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.

XVII.

Zur Tugend wird **Apathie** (als Stärke betrachtet) nothwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkühr, bedeutete, in übeln Ruf gekommen;

man nahm es für Schwäche. Dieser Missdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, dass man diejenige Affectlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die moralische Apathie nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluss auf das moralische nur dadurch verlieren, dass die Achtung fürs Gesetz über sie insgesammt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil selbst am Guten bis zum Affect steigen, oder vielmehr darin ausarten lässt. Man nennt den Affect dieser Art Enthusiasm, und dahin ist auch die Mässigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt (*insani sapiens nomen ferat aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam. Horat.*). Denn sonst ist es ungereimt zu wähnen, man könne auch wohl allzuweise, allzutugendhaft seyn. Der Affect gehört immer zur Sinnlichkeit; durch was für einen Gegenstand er auch erregt werden möge. Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und festen Entschliessung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affect, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterlässt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültigen Dinge (*adiaphora*) einräumt, und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fussangeln bestreut, und es nicht gleichgültig findet, ob man sich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn einem beides bekommt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von Vorne an. — Das erste folgt daraus, weil sie, objectiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweite gründet sich, subjectiv, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menschen, unter deren Einflus die Tugend, mit ihrem einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt; weil sittliche Maximen, nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die Freiheit in der Wahl seiner Maximen einbüssen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.

XVIII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

Dieses Princip der Eintheilung muss **Erstlich**, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der specifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: dass 1. Tugendpflichten solche sind, für welche keine äussere Gesetzgebung statt findet; 2. dass, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muss, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern blos für die Maximen der Handlungen gegeben, seyn kann; 3. dass (was wiederum aus diesem folgt) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse.

Zweitens: was das Materiale anlangt, muss sie nicht blos als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als Zwecklehre aufgestellt werden: so, dass der Mensch so wohl sich selbst, als auch jeden anderen Menschen, sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist; was man Pflichten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt: welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum Lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmässigkeit von der Zweckmässigkeit) im Princip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: dass nicht jede Tugendverpflichtung *(obligatio ethica)* eine Tugendpflicht *(officium ethicum s. virtutis)* sey; mit andern Worten: dass die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher giebt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Objecte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung, als subjectiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äussere Gesetzgebung verbindlich zu seyn, ist die Ethik selbst, ihrem formalen Princip nach betrachtet.

Anmerkung.

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Eintheitheilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen: da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben seyn konnte? — Die Ursache ist: weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu thun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach strenge (präcis) bestimmend seyn muss, eben so wenig, wie die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die That wahr macht. — Die Ethik hingegen führt, wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sey, und zwar so: dass diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so geräth sie in eine Casuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiss.

Die Casuistik ist also weder eine Wissenschaft, noch ein Theil derselben; denn das wäre Dogmatik, und ist nicht sowohl Lehre, wie etwas gefunden, sondern Übung, wie die Wahrheit solle gesucht werden. Sie ist also fragmentarisch, nicht systematisch (wie die Ethik seyn musste) in sie verwebt, nur, gleich den Scholien, zum System hinzu gethan.

Dagegen: nicht sowohl die Urtheilskraft, als vielmehr die Vernunft und zwar, in der Theorie seiner Pflichten sowohl als in der Praxis, zu üben, das gehört besonders zur Ethik, als Methodenlehre der moralisch-praktischen Vernunft. Die Methode der ersten Übung (in der Theorie der Pflichten) heisst Didaktik, und hier ist die Lehrart entweder akroamatisch, oder erotematisch; die letzte ist die Kunst, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiss, und dies zwar entweder, weil man es ihm schon gesagt hat, blos aus seinem Gedächtniss, welche die eigentliche, katechetische, oder weil man voraussetzt, dass es schon in seiner Vernunft natürlicherweise enthalten sey, und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogische (Sokratische) Methode heisst.

Der Didaktik als der Methode theoretischer Übung entspricht als Gegenstück, im Praktischen, die Ascetik, welche derjenige Theil der Methodenlehre ist, in welchem nicht blos der Tugendbegriff, sondern auch wie das Tugendvermögen, so wohl als der Wille dazu, in Ausübung gesetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird.

Nach diesen Grundsätzen werden wir also das System in zwei Theilen: der ethischen Elementarlehre und der ethischen Methodenlehre aufstellen. Jeder Theil wird in seine Hauptstücke, und diese im ersten Theile, nach Verschiedenheit der Subjecte, gegen welche dem Menschen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweiten nach Verschiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieselbe, in verschiedene Capitel zerfällt werden.

XIX.

Die Eintheilung, welche die praktische Vernunft zu Gründung eines Systems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architektonische), kann nun nach zweierlei Principien, einzeln oder zusammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das subjective Verhältniss der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden, der Materie nach, das andere, welches das objective Verhältniss der ethischen Gesetze zu den Pflichten überhaupt in einem System der Form nach vorstellt. — Die erste Eintheilung ist die der Wesen, in Beziehung auf welche eine ethische Verbindlichkeit gedacht werden kann, die zweite wäre die der Begriffe der reinen ethisch-praktischen Vernunft; welche zu jener ihren Pflichten gehören, die also zur Ethik, nur so ferne sie Wissenschaft seyn soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind.

Erste Eintheilung der Ethik

nach dem Unterschiede der Subjecte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:

Pflichten

- des Menschen gegen den Menschen
  - gegen sich selbst.
  - gegen andere Menschen
- des Menschen gegen nicht menschliche Wesen
  - untermenschliche Wesen.
  - übermenschliche Wesen.

Zweite Eintheilung der Ethik

nach Principien eines Systems der reinen praktischen Vernunft.

Ethische

- Elementarlehre
  - Dogmatik
  - Casuistik
- Methodenlehre
  - Didaktik*
  - Ascetik.

Die letztere Eintheilung muss also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren, als Grundriss des Ganzen, vorhergehen.

---

* „Katechetik" in der ersten Auflage. Sch.

Erster Theil.

Ethische Elementarlehre.

Der ethischen Elementarlehre

Erstes Buch.

Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt.

Einleitung.

§. 1.

Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält (dem ersten Anscheine nach) einen Widerspruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nöthigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, dass es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer activen Nöthigung vor (Ich, eben dasselbe Subject, bin der verbindende); und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht (ich soll mich selbst verbinden), würde eine Verbindlichkeit verbunden zu seyn (eine passive Obligation, die doch zugleich, in demselben Sinne des Verhältnisses, eine active wäre), mithin einen Widerspruch enthalten. — Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen: dass man zeigt, der Verbindende *(auctor obligationis)* könne den Verbundenen *(subjectum obligationis)* jederzeit von der Verbindlichkeit *(terminus obligationis)* lossprechen; mithin sey, wenn beide ein und dasselbe Subject sind, der Verbindende an seine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerspruch enthält.

§. 2.

Es giebt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Denn, setzet: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äussere Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur so ferne ich zugleich mich selbst verbinde; weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin[*].

§. 3.

Aufschluss dieser scheinbaren Antinomie.

Der Mensch betrachtet sich, in dem Bewusstseyn einer Pflicht gegen sich selbst, als Subject derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als **Sinnenwesen**, d. i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig): dann aber auch als **Vernunftwesen** (nicht blos vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens seyn könnte), welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluss der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen lässt.

---

[*] So sagt man, wenn es z. B. einen Punct meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: „ich bin mir das selbst schuldig.“ Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Nothwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so: z. B. „ich bin es mir selbst schuldig, meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen u. s. w. zu erweitern (mich zu cultiviren).“

Der Mensch nun, als vernünftiges Naturwesen *(homo phaenomenon)*, ist durch seine Vernunft, als Ursache, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hierbei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derselbe aber seiner Persönlichkeit nach, d. i. als ein mit innerer Freiheit begabtes Wesen *(homo noumenon)* gedacht, ist ein der Verpflichtung, und insonderheit der Verpflichtung gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) fähiges Wesen; so dass der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu gerathen, weil der Begriff von Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird, eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann.

§. 4.

Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Die Eintheilung kann nur in Ansehung des Objects der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjects, gemacht werden. Das verpflichtete so wohl als das verpflichtende Subject ist immer nur der Mensch, und wenn es uns gleich in theoretischer Rücksicht erlaubt ist, im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen von einander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt, sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu seyn. — Wir sind weder durch Erfahrung, noch durch Schlüsse der Vernunft, hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie seyn möge, und wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subject), ob er gleich der menschliche ist, denkbar seyn.

1. Es wird daher nur eine objective Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst in das **Formale** und **Materiale** derselben statt finden; wovon die einen einschränkende (oder negative) Pflichten, die andern erweiternde (positive) Pflichten gegen sich selbst sind: jene, welche dem Menschen in Ansehung des **Zwecks** seiner Natur verbieten, demselben zuwider zu handeln, mithin blos auf die moralische Selbsterhaltung; diese, welche gebieten, sich einen gewissen Gegenstand der Willkühr zum Zweck zu machen, und auf die Vervollkommnung seiner selbst gehen: von welchen beide zur Tugend entweder als Unterlassungspflichten *(sustine et abstine)*, oder als Begehungspflichten *(viribus concessis utere)*, beide aber als Tugendpflichten gehören. Die ersten gehören zur moralischen **Gesundheit** *(ad esse)* des Menschen, sowohl als Gegenstandes seiner äusseren, als seines inneren Sinnes, zur Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität). Die anderen zur moralischen Wohlhabenheit *(ad melius esse; opulentia moralis)*, welche in dem Besitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, so ferne dieses erwerblich ist, und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) seiner selbst gehört. — Der erste Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem
1 (Spruch: lebe der Natur gemäss *(naturae convenienter vive)*, d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur,
der zweite in dem Satz: mache dich vollkommner, als
2 (die blosse Natur dich schuf *(perfice te ut finem; perfice te ut medium)*.

Es giebt aber 2. eine subjective Eintheilung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst, d. i. eine solche, nach der das Subject der Pflicht (der Mensch) sich selbst, entweder als **animalisches** (physisches) und zugleich moralisches, oder **blos als moralisches** Wesen betrachtet.

Da sind nun die Antriebe der Natur, was die **Thierheit** des Menschen betrifft, dreifach: nämlich *a.* der Trieb, durch welchen die Natur zur Erhaltung seiner selbst, *b.* der, durch welchen sie die Erhaltung der Art, *c.* der Trieb, wodurch sie die Erhaltung seines Vermögens zum zweckmässigen Gebrauche seiner Kräfte, und zum angenehmen, aber doch nur thierischen Lebensgenuss beabsichtigt. — Die Laster, welche hier der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, sind: der Selbstmord, der unnatürliche Gebrauch, den Jemand von der Geschlechtsneigung macht, und der (das Vermögen zum zweckmässigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende) unmässige Genuss der Nahrungsmittel.

Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen (ohne auf seine Thierheit zu sehen) betrifft, so besteht sie im Formalen, der Übereinstimmung der Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person; also im Verbot, dass er sich selbst des Vorzugs eines moralischen Wesens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit nicht beraubt, und dadurch zum Spiel blosser Neigungen, also zur Sache mache. — Die Laster, welche dieser Pflicht entgegenstehen, sind: die **Lüge**, der **Geiz** und die **falsche Demuth** (Kriecherei). Diese nehmen sich Grundsätze, welche dem Charakter des Menschen, als eines moralischen Wesens, d. i. der inneren Freiheit, der angebornen Würde des Menschen geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen sich es zum Grundsatz, keinen Grundsatz, und so auch keinen Charakter, zu haben, d. i. sich wegzuwerfen, und sich zum Gegenstand der Verachtung zu machen. — Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegensteht, könnte die Ehrliebe *(honestas interna, justum sui aestimium)*, eine von der Ehrsucht *(ambitio)* (welche auch sehr niederträchtig seyn kann) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieser Betitelung in der Folge besonders vorkommen.

Erste Abtheilung.

Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches Wesen.

§. 5.

Die, wenn gleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Thierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist die willkührliche oder vorsätzliche Zerstörung seiner animalischen Natur*, welche entweder als total oder blos als partial gedacht werden kann. — Die totale heisst die Selbstentleibung *(autochiria, suicidium)*, die partiale lässt sich wiederum eintheilen in die materiale, da man sich selbst gewisser integrirender Theile, als Organe, beraubt, Entgliederung oder Verstümmelung, und in die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiermit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt; Selbstbetäubung.

---

* „Der willkührliche physische Tod, welcher" in der ersten Auflage. Sch.

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich nur von Unterlassung die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die Laster gerichtet seyn müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegengesetzt sind.

Des ersten Hauptstücks

Erster Artikel.

Von der Selbstentleibung.

§. 6.

Die willkührliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst **Selbstmord** *(homicidium dolosum)* genannt werden, wenn bewiesen werden kann, dass sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder blos an unserer eigenen Person, oder auch durch dieses zugleich an Anderen begangen wird (z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt).

Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Ubertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (als eines der Ehegatten gegen den andern, der Ältern gegen Kinder, des Unterthans gegen seine Obrigkeit, oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verlässt, ohne davon abgerufen zu seyn) betrachtet werden; — aber hier ist nur davon die Rede, ob die vorsätzliche Selbstentleibung eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst sey, und ob, wenn man auch alle jene Rücksichten bei Seite setzte, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens, blos durch seine Qualität als Person verbunden sey, und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.

Dass der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu seyn *(volenti non fit injuria)*. Daher sah es der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus seinem Zimmer, das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen; weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Muth, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten, und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, hätte ihm ein um noch so viel grösserer Bewegungsgrund seyn müssen, sich, ein Wesen von so grosser, über die stärksten sinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.

Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäussern, so lange von Pflichten die Rede ist; folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch, dass er die Befugniss haben solle, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniss bedürfte. Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als blosses Mittel zu einem beliebigen Zweck zu disponiren, heisst die Menschheit in seiner Person (*homo noumenon*) abwürdigen, der doch der Mensch (*homo phaenomenon*) zur Erhaltung anvertraut war.

Sich eines integrirenden Theils als Organs zu berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken, oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Castration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können u. dgl., gehört zum partialen Selbstmorde, aber nicht ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes, und hiermit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation abnehmen zu lassen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an seiner eigenen Person gerechnet werden, sich etwas, das zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. B. die Haare abzuschneiden; wiewohl der letzte Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äusseren Erwerb beabsichtigt wird.

Casuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsätzliche Märtyrerthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzusehen?

Ist es erlaubt, dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvor zu kommen? — selbst wenn dieser es (wie Nero an Seneca) erlaubte zu thun?

Kann man es einem grossen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, dass er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sey, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachtheilig seyn könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne dass man nöthig hat, hierunter einen blossen Stolz zu vermuthen?

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu, als Wirkung von dem Bisse eines tollen Hundes, und, nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, dass Jemand daran geheilt worden sey, brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er nicht in seiner Hundewuth (zu welcher er schon den Anfall fühlte) andere Menschen auch unglücklich machte; es fragt sich, ob er damit unrecht that?

Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschliesst, wagt sein Leben aufs Ungewisse: ob er es zwar thut, um sein Leben zu erhalten, und ist so ferne in einem weit bedenklichern Fall des Pflichtgesetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigstens den Sturm nicht macht, dem er sich anvertraut, statt dessen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, sich selbst zuzieht. Ist also die Pockeninoculation erlaubt?

Zweiter Artikel.

Von der wollüstigen Selbstschändung.

§. 7.

So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Person, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der Art bestimmt; d. i. eine jede von beiden ist Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene Ursache, auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam, als brächte sie absichtlich die Wirkung hervor, gedacht wird. Es fragt sich nun, ob der Gebrauch des Vermögens zur Erhaltung der Art, oder zur Fortpflanzung des Geschlechts, in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetz stehe, oder ob diese, auch ohne jenen Zweck zu beabsichtigen, den Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften der blossen thierschen Lust zu widmen befugt sey, ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewiesen, dass der Mensch sich einer anderen Person dieser Lust zu gefallen, ohne besondere Einschränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwei Personen wechselseitig einander verpflichten. Hier aber ist die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Übertretung eine Schändung (nicht blos Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sey. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust (auch Wollust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heisst Unkeuschheit, die Tugend aber in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe wird Keuschheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. Unnatürlich heisst eine Wollust, wenn der Mensch dazu, nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von demselben, also zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend, gereizt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar einen noch wichtigern Zweck als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Dass ein solcher naturwidriger Gebrauch (also Missbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sey, fällt jedem, zugleich mit dem Gedanken von demselben, sofort auf, erregt eine Abkehrung von diesem Gedanken, in dem Maasse, dass selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird, welches bei dem des Selbstmords nicht geschieht; den man mit allen seinen Gräueln (in einer *species facti*) der Welt vor Augen zu legen im mindesten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Mensch überhaupt sich beschämt fühle, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu seyn: so dass selbst die erlaubte (an sich freilich blos thierische) körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlasst und erfordert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen, und selbst auch des blos unzweckmässigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften, als Verletzung (und zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst, ist nicht so leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freilich darin, dass der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgiebt, indem er sich blos zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es, der Form (der Gesinnung) nach, selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt. Es sey denn, dass da die trotzige Wegwerfung seiner selbst im letzten, als einer Lebenslast, wenigstens nicht eine weichliche Hingebung an thierische Reize ist, sondern Muth erfordert, wo immer noch Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person Platz findet; jene hingegen, welche sich gänzlich der thierischen Neigung überlässt, den Menschen zur geniessbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum *ekelhaften* Gegenstande macht, und so aller Achtung für sich selbst beraubt.

Casuistische Fragen.

Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art: jenem Zwecke darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden. Ist es aber erlaubt, auch ohne *auf diesen Rücksicht zu nehmen*, sich (selbst wenn es in der Ehe geschähe) jenes Gebrauchs anzumaassen?

Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft, — ist es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen), oder wenn dieses keinen Anreiz dazu bei sich findet, nicht dem Naturzwecke, und hiermit auch der Pflicht gegen sich selbst, an einem oder dem andern Theil, eben so wie bei der unnatürlichen Wollust, zuwider, von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen; oder giebt es hier ein Erlaubnissgesetz der moralisch-praktischen Vernunft, welches in der Collision ihrer Bestimmungsgründe etwas, an sich zwar Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch grösseren Ubertretung (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum *Purism* (einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen, und den thierischen Neigungen, mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes, einen Spielraum verstatten?

Die Geschlechtsneigung wird auch *Liebe* (in der engsten Bedeutung des Worts) genannt, und ist in der That die grösste Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist; — nicht blos sinnliche Lust, wie an Gegenständen, die in der blossen Reflexion über sie gefallen (da die Empfänglichkeit für sie Geschmack heisst); sondern die Lust aus dem Genusse einer andern Person, die also zum Begehrungsvermögen und zwar der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft, gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden, — denn beide halten eher vom fleischlichen Genuss ab; sondern ist eine Lust von besonderer Art *(sui generis)*, und das Brünstigseyn hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, wenn die praktische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzu kommt, in enge Verbindung treten kann.

Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmässigkeit im Gebrauch der Geniess- oder auch Nahrungsmittel.

§. 8.

Das Laster in dieser Art der Unmässigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen, selbst Krankheiten, die der Mensch sich dadurch zuzieht, beurtheilt; denn da wäre es ein Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit), wodurch ihm entgegen gearbeitet werden sollte, welches aber nie eine Pflicht, sondern nur eine Klugheitsregel begründen kann, wenigstens wäre es kein Princip einer directen Pflicht.

Die thierische Unmässigkeit im Genuss der Nahrung ist der Missbrauch der Geniessmittel, wodurch das Vermögen des intellectuellen Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird. Versoffenheit und Gefrässigkeit sind die Laster, die unter diese Rubrik gehören. Im Zustande der Trunkenheit ist der Mensch nur wie ein Thier, nicht als Mensch, zu behandeln; durch die Überladung mit Speisen und in einem solchen Zustande ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Überlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. — Dass sich in einen solchen Zustand zu versetzen, Verletzung einer Pflicht wider sich selbst sey, fällt von selbst in die Augen. Die erste dieser Erniedrigungen, selbst unter die thierische Natur, wird gewöhnlich durch gegohrene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnsaft und andere Producte des Gewächsreichs, bewirkt, und wird dadurch verführerisch, dass dabei auf eine Weile eine geträumte Glückseligkeit und Sorgenfreiheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht; schädlich aber dadurch, dass nachher Niedergeschlagenheit und Schwäche, und, was das Schlimmste ist, Nothwendigkeit, diese Betäubungsmittel zu widerholen, ja wohl gar damit zu steigern, eingeführt wird. Die Gefrässigkeit ist in so ferne noch unter jener thierischen Sinnenbelustigung, dass sie blos den Sinn als passive Beschaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, wobei doch noch ein thätiges Spiel der Vorstellungen statt findet, wie im vorerwähnten Genuss der Fall ist, beschäftigt; mithin sich dem viehischen Genusse noch mehr nähert.

Casuistische Fragen.

Kann man dem Wein, wenn gleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet, einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht; weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt, und damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienst zugestehen, das zu befördern, was Horaz vom Cato rühmt: *virtus ejus incaluit mero?* — Wer kann aber das Maass für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum Messen keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist? Der Gebrauch des Opiums und Branntweins sind, als Geniessmittel, der Niederträchtigkeit näher, weil sie, bei dem geträumten Wohlbefinden, stumm, zurückhaltend und unmittheilbar machen; daher sie auch nur als Arzneimittel erlaubt sind. — Der Mohammedanism, welcher den Wein ganz verbietet, hat also sehr schlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmässigkeit in beiderlei Art des Genusses, hat doch, ausser dem blos physischen Wohlleben, noch etwas zum sittlichen Zweck Abzielendes an sich, nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mittheilung zusammen zu halten: gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn sie, wie Chesterfield sagt, über die Zahl der Musen geht) nur eine kleine Mittheilung (mit den nächsten Beisitzern) erlaubt, mithin die Veranstaltung jenem Zweck widerspricht, so bleibt sie immer Verleitung zum Unsittlichen, nämlich der Unmässigkeit, und zur Übertretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nachtheile der Überladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu sehen. Wie weit geht die sittliche Befugniss, diesen Einladungen zur Unmässigkeit Gehör zu geben?

Zweites Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen, betrachtet.

Sie ist den Lastern der Lüge, des Geizes und der falschen Demuth (Kriecherei) entgegengesetzt.

Erster Artikel.

Von der Lüge.

§. 9.

Die grösste Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen, betrachtet (gegen die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit, oder die Lüge *(aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere)*. Dass eine jede vorsätzliche Unwahrheit in Äusserung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie Anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus der Unschädlichkeit kein Befugniss hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar. Denn Ehrlosigkeit (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu seyn), welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner, wie sein Schatten. — Die Lüge kann eine äussere *(mendacium externum)*, oder auch eine innere seyn. Durch jene macht sich der Mensch in Anderer, durch diese aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung, und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person. Hierbei kommt weder der Schade, der andern Menschen daraus entspringen kann, da er nicht das Eigenthümliche des Lasters trifft (das alsdann blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere bestände), in Anschlag, noch auch der Schade, den der Lügner sich selbst zuzieht; denn alsdenn würde es blos, als Klugheitsfehler, der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten, und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Andern (wenn es auch eine blos idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringern Werth, als wenn er blos Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft, etwas zu nutzen, kann ein Anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mittheilung seiner Gedanken an Jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmässigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf seine Persönlichkeit, wobei der Lügner sich als eine blos täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht als wahren Menschen zeigt. — Die **Wahrhaftigkeit** in Erklärungen wird auch **Ehrlichkeit**, und, wenn diese zugleich Versprechen sind, **Redlichkeit**, überhaupt aber **Aufrichtigkeit** genannt.

Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsätzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht Andern **schädlich** zu seyn, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch blos Leichtsinn, oder gar Gutmüthigkeit, die Ursache davon seyn, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden; dennoch ist die Art, ihm nachzugehen, durch die blosse Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muss.

Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu seyn, weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsätzlich zu betrügen, einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.

Der Mensch, als moralisches Wesen *(homo noumenon)*, kann sich selbst, als physisches Wesen *(homo phaenomenon)*, nicht als blosses Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den innern Zweck der Gedankenmittheilung nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Übereinstimmung mit der Erklärung *(declaratio)* des ersteren gebunden, und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet, aber indem er sich überredet, es könne doch nicht schaden, wohl aber nutzen, einen solchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln. Oder wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel ist, aber sich doch mit innerer Verehrung seines Gesetzes schmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe, bei sich fühlt.

Unlauterkeit ist blos Ermangelung an Gewissenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem innern Richter, der als eine andere Person gedacht wird. Z. B. nach der grössten Strenge betrachtet, ist es schon Unlauterkeit, wenn ein Wunsch aus Selbstliebe für die That genommen wird, weil er einen an sich guten Zweck vor sich hat, und die innere Lüge, ob sie zwar der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider ist, erhält hier den Namen einer Schwachheit, so wie der Wunsch eines Liebhabers, lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden, ihm ihre augenscheinliche Fehler unsichtbar macht. — Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge: weil, von einer solchen faulen Stelle aus (der Falschheit, welche in der menschlichen Natur gewurzelt zu seyn scheint), das Übel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden.

Anmerkung.

Es ist merkwürdig, dass die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom Brudermorde (Kain's), sondern von der ersten Lüge datirt (weil gegen jenen sich doch die Natur empört), und als den Urheber alles Bösen, den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen, nennt; wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur Gleisnerei (*esprit fourbe*), der doch vorher gegangen seyn muss, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Act der Freiheit nicht (gleich einer physischen Wirkung) nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesammt Erscheinungen sind, deducirt und erklärt werden kann.

Casuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus blosser Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor fragt einen seiner Leser: wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden; da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte: aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?

Muss ich, wenn ich in wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, eine Unwahrheit sage, alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: dass, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verleugnen solle. Der Dienstbote thut dieses: veranlasst aber dadurch, dass jener entwischt, und ein grosses Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld nach ethischen Grundsätzen? Allerdings auch auf den letzten, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte, deren Folgen ihm nun durch sein eigenes Gewissen zugerechnet werden.

Zweiter Artikel.

Vom Geize.

§. 10.

Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geiz (den Hang zur Erweiterung seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben, über die Schranken des wahren Bedürfnisses), denn dieser kann auch als blosse Verletzung seiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden: sondern den kargen Geiz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerei oder Knauserei genannt wird, und zwar nicht in so ferne er in Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen Andere besteht; sondern in so ferne als die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maass des wahren Bedürfnisses der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.

An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung, der Tugenden so wohl als Laster, durch den blossen **Grad**, deutlich machen, und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes darthun: dass die Tugend in der Mittelstrasse zwischen zwei Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirthschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades seyn soll: so würde ein Laster in das *(contrarie)* entgegengesetzte Laster, die Tugend, nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts anders, als ein vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster seyn, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: dass von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht sey.

Nicht das Maass der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objective Princip derselben, muss als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. — Die Maxime der verschwenderischen Habsucht ist: alle Mittel des Wohllebens lediglich in der Absicht auf den Genuss anzuschaffen. — Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, wobei man sich blos den Besitz zum Zwecke macht, und sich des Genusses entäussert.

Also ist das eigenthümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derselben für sich brauchen zu wollen, und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben: welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist*. Verschwendung und Kargheit sind also nicht durch den Grad, sondern specifisch durch die entgegengesetzten Maximen von einander unterschieden.

---

* Der Satz: man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, sagt so viel als nichts; denn er ist tautologisch. Was heisst zu viel thun? Antw. Mehr als gut ist; was heisst zu wenig thun? Antw. Weniger thun als gut ist. Was heisst: ich soll (etwas thun oder unterlassen)? Antw. Es ist nicht gut (wider die Pflicht) mehr oder auch weniger zu thun, als gut ist. Wenn das die Weisheit ist, die zu erforschen wir zu den Alten (dem Aristoteles), gleich als solchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren sollen: so haben wir schlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es giebt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als *contradictorie oppositis*) kein Mittleres: aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als *contrarie oppositis*), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, Alles, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt. Nun ist doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, dass er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht, denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (*latitudinem*) und, was zu thun sey, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als enge (*officium strictum*), sondern nur als weite Pflicht (*officium latum*) entschieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit

Casuistische Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist, und Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerb), um zu verschwenden, eben sowohl als Knauserei (Peinlichkeit im Verthun), **Selbstsucht** *(solipsismus)* zum Grunde haben, und beide, die Verschwendung sowohl als die Kargheit, blos darum verwerflich zu seyn scheinen, weil sie auf Armuth hinaus laufen, bei dem einen auf nicht erwartete, bei dem anderen auf willkührliche (auf den Vorsatz armselig leben zu wollen) — so ist die Frage: ob sie, die eine sowohl als die andere, überhaupt Laster, und nicht vielmehr beide blosse Unklugheit genannt werden sollen, mithin nicht ganz und gar ausserhalb der Grenzen der Pflicht gegen sich selbst liegen mögen. Die Kargheit aber ist nicht blos missverstandene Sparsamkeit, sondern sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu seyn, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Sie ist der **Liberalität** *(liberalitas moralis)* der Denkungsart überhaupt (nicht der Freigebigkeit, *liberalitas sumtuosa)*, (welche nur eine Anwendung derselben auf einen besonderen Fall ist), d. i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem Anderen, ausser von dem Gesetz, entgegengesetzt, und Defraudation, die das Subject an sich selbst begeht. Aber was ist das für ein Gesetz, dessen

---

vorschreibt, einen **Fehler** *(peccatum)* begehen kann, aber nicht darin, dass er diesen **Grundsätzen** mit Strenge anhänglich ist, ein **Laster** *(vitium)* ausübt und Horazens Vers: *insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*, ist, nach dem Buchstaben genommen, grundfalsch. *Sapiens* bedeutet aber hier wohl nur einen **gescheuten** Mann *(prudens)*, der sich nicht phantastisch eine Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Forderung die menschlichen Kräfte übersteigt, und Unsinn (Phantasterei) in ihr Princip hinein bringt. Denn **gar zu tugendhaft**, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich zu seyn, würde ungefähr so viel sagen, als einen Cirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

innerer Gesetzgeber selbst nicht weiss, wo es anzuwenden ist! Soll ich meinem Mund abbrechen, oder nur dem äusseren Aufwande? im Alter, oder schon in der Jugend? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend!

Dritter Artikel.

Von der Kriecherei.

§. 11.

Der Mensch im System der Natur *(homo phaenomenon, animal rationale)* ist ein Wesen von geringer Bedeutung, und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth *(pretium vulgare)*. Selbst, dass er vor diesen den Verstand voraus hat, und sich selbst Zwecke setzen kann, das giebt ihm doch nur einen äusseren Werth seiner Brauchbarkeit *(pretium usus)*, nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. einen Preis, als einer Waare, in dem Verkehr mit diesen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigern Werth hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Werth daher ausgezeichnet *(pretium eminens)* genannt wird.

Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher *(homo noumenon)* ist er nicht blos als Mittel zu Anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuss der Gleichheit schätzen kann.

Die Menschheit in seiner Person ist das Object der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustig machen muss. Er kann und soll sich also, nach einem kleinen sowohl als grossen Maassstabe, schätzen, nachdem er sich als Sinnenwesen (seiner thierischen Natur nach), oder als intelligibles Wesen (seiner moralischen Anlage nach) betrachtet. Da er sich aber nicht blos als Person überhaupt, sondern auch als Mensch, d. i. als eine Person, die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muss, so kann seine Geringfügigkeit als Thiermensch dem Bewusstseyn seiner Würde als Vernunftmensch nicht Abbruch thun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen, d. i. er soll sich um seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht knechtisch *(animo servili)*, gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verleugnen, sondern immer das Bewusstseyn der Erhabenheit seiner moralischen Anlage in sich aufrecht erhalten; und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Das Bewusstseyn und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem Gesetz ist die moralische Demuth *(humilitas moralis)*. Die Überredung von einer Grösse dieses seines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz *(arrogantia moralis)* genannt werden. — Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Überredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, ist die falsche moralische Demuth *(humilitas moralis spuria)* oder geistliche Kriecherei.

Demuth als Geringschätzung seiner selbst in Vergleichung mit anderen Menschen (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung, in solcher Demuth Andern gleich zu kommen, oder sie zu übertreffen, mit der Überredung, sich dadurch auch einen inneren grösseren Werth zu verschaffen, Hochmuth *(ambitio)*, welcher der Pflicht gegen andere gerade zuwider ist. Aber die blos als Mittel, zu Erwerbung der Gunst eines Anderen (wer es auch sey), ausgesonnene

Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei)* ist falsche (erlogene) Demuth, und als Abwürdigung seiner Persönlichkeit, der Pflicht gegen sich selbst entgegen.

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muss unvermeidlich wahre Demuth folgen: aber daraus, dass wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, dass der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths *(valor)*, nach welchem er für keinen Preis *(pretium)* feil ist, und eine unverlierbare Würde *(dignitas interna)* besitzt, die ihm Achtung *(reverentia)* gegen sich selbst einflösst.

§. 12.

Mehr oder weniger kann man diese Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst, durch folgende Vorschriften kennbar machen.

Werdet nicht der Menschen Knechte: — Lasst Euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füssen treten. — Macht keine Schulden, für die Ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohlthaten an, die Ihr entbehren könnt, und seyd nicht Schmarozer, oder Schmeichler, oder gar (was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist) Bettler. Daher seyd wirthschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winseln, selbst das blosse Schreien bei einem körperlichen Schmerz ist Euer schon unwerth, am meisten, wenn Ihr Euch be-

---

[*] Heucheln (eigentlich häucheln) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stossseufzer), abgeleitet zu seyn; dagegen Schmeicheln vom Schmiegen, welches, als Habitus, Schmiegeln und endlich von den Hochdeutschen Schmeicheln genannt worden ist, abzustammen.

wusst seyd, ihn selbst verschuldet zu haben. Daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die Standhaftigkeit, mit der er stirbt. — Das Hinknieen oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn Ihr demüthigt Euch alsdann nicht unter einem **Ideal**, das Euch Eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem **Idol**, das Euer eigenes Gemächsel ist.

Casuistische Fragen.

Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d. i. die **Gemüthserhebung** *(elatio animi)* als Schätzung seiner selbst, mit dem **Eigendünkel** *(arrogantia)*, welcher der wahren **Demuth** *(humilitas moralis)* gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als dass zu jener aufzumuntern es rathsam wäre; selbst in Vergleichung mit andern Menschen, nicht blos mit dem Gesetz! oder würde diese Art von Selbstverleugnung nicht vielmehr den Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern, und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider seyn! Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Fall eines Menschen unwürdig zu seyn.

Die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung — die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfische — den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünctlichkeit bezeichnende Phrasen, — welche von der Höflichkeit (die auch sich gleich Achtenden nothwendig ist) ganz unterschieden sind, — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeboren, Wohlgeboren *(ohe, jam satis est!)* in der Anrede — als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die Indischen Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen! *(Hae nugae in seria ducunt.)* Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, dass er mit Füssen getreten wird.

Drittes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den gebornen Richter über sich selbst.

§. 13.

p 2.46

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durchs Gesetz (als einen moralischen unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel giebt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles *(in meritum aut demeritum)* gehört zur Urtheilskraft *(judicium)*, welche, als das subjective Princip der Zurechnung der Handlung, ob sie als That (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sey oder nicht, rechtskräftig urtheilt; worauf denn der Schluss der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Lossprechung) folgt: welches Alles vor Gericht *(coram judicio)*, als einer dem Gesetz Effect verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof *(forum)* genannt, geschieht. — Das Bewusstseyn eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen“) ist das **Gewissen.**

Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkührlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äussersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Diese ursprüngliche intellectuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere an sich, dass, ob zwar dieses sein Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genöthigt sieht, es als auf das Geheiss einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache *(causa)* vor Gericht. Dass aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Anderen als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen soll. Dieser Andere mag nun eine wirkliche, oder blos idealische Person seyn, welche die Vernunft sich selbst schafft*.

---

* Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muss: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborner Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe Mensch *(numero idem)*, aber als Subject der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden, Gesetzgebung, wo der Mensch einem Ge-

Eine solche idealische Person (der autorisirte Gewissensrichter) muss ein Herzenskündiger seyn; denn der Gerichtshof ist im Inneren des Menschen aufgeschlagen — zugleich muss er aber auch allverpflichtend, d. i. eine solche Person seyn, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältniss auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind; weil das Gewissen über alle freie Handlungen der innere Richter ist. — — Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muss, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramte nothwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effect verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber **Gott** heisst: so wird das Gewissen, als subjectives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung, gedacht werden müssen: ja es wird der letzte Begriff (wenn gleich nur auf dunkele Art) in jenem moralischen Selbstbewusstseyn jederzeit enthalten seyn.

Dieses will nun nicht so viel sagen, als: der Mensch, durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sey berechtigt, noch weniger aber: er sey durch dasselbe verbunden, ein solches höchstes Wesen ausser sich als wirklich anzunehmen; denn sie wird ihm nicht objectiv, durch theoretische, sondern blos subjectiv, durch praktische sich selbst verpflichtende Vernunft ihr

---

setz unterthan ist, das er sich selbst giebt (*homo noumenon*), ist er als ein anderer, als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (*specie diversus*), aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten — denn über das Causal-Verhältniss des Intelligiblen zum Sensiblen giebt es keine Theorie — und diese specifische Verschiedenheit ist die der Facultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisiren. Der erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beistand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schliessung der Acten thut der innere Richter, als machthabende Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der That; in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte *jubeo* oder *veto* verehren können.

angemessen zu handeln, gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser, nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen, eine blosse Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch gesetzgebenden Vernunft), sich vorzustellen, und dessen Willen sich als Regel der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen blos „ein Princip der Beurtheilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote.“

1. In einer Gewissenssache (*causa conscientiam tangens*) denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen (*praemonens*) vor der Entschliessung; wobei die äusserste Bedenklichkeit (*scrupulositas*), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist (*casibus conscientiae*), nicht für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie) und eine wahre Übertretung nicht für Bagatelle (*Peccatillum*) beurtheilt, und (nach dem Grundsatz: *minima non curat praetor*) einem willkührlich sprechenden Gewissensrath überlassen werden kann. Daher ein weites Gewissen Jemandem zuzuschreiben, so viel heisst: als ihn gewissenlos nennen. —

2. Wenn die That beschlossen ist, tritt im Gewissen zuerst der Ankläger, aber, zugleich mit ihm, auch ein Anwalt (Advocat) auf, wobei der Streit nicht gütlich (*per amicabilem compositionem*) abgemacht, sondern nach der Strenge des Rechts entschieden werden muss; und hierauf folgt

3. der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluss macht, wobei zu merken ist, dass der erste Spruch nie eine Belohnung (*praemium*), als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, beschliessen kann, sondern nur ein Frohseyn, der Gefahr, strafbar befunden

zu werden, entgangen zu seyn, enthält, und daher die Seligkeit, in dem trostreichen Zuspruch seines Gewissens, nicht positiv (als Freude), sondern nur negativ (Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit) ist, eine Seligkeit, die der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüsse des bösen Princips im Menschen, allein beigelegt werden kann.

Zweiter Abschnitt.

Von dem ersten **Gebot**, aller Pflichten gegen sich selbst.

§. 14.

Dieses ist: Erkenne (erforsche, ergründe) Dich selbst, nicht nach Deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei Dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecken), sondern nach der moralischen, in Beziehung auf Deine Pflicht — prüfe Dein Herz — ob es gut oder böse sey, ob die Quelle Deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was, entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder, als abgeleitet (erworben oder zugezogen), ihm selbst zugerechnet werden könne und zum moralischen Zustande gehören möge.

Diese Selbstprüfung, die in die schwerer zu ergründenden Tiefen oder den Abgrund des Herzens zu dringen verlangt, und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntniss ist aller menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letzte, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck besteht, bedarf beim Menschen zu allererst der Wegräumung der innern Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens), und dann der Bestrebung, die nie verlierbare ursprüngliche Anlage eines guten Willens in sich zu entwickeln. Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniss bahnt den Weg zur Vergötterung.

§. 15.

Diese moralische Selbsterkenntniss wird erstlich die schwärmerische Verachtung seiner selbst, als eines Menschen, oder des ganzen Menschengeschlechts überhaupt, verbannen, denn diese widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, geschehen, dass er den Menschen, der dieser zuwider handelt, und in einem solchen Falle auch sich selbst der Verachtung würdig findet, einer Verachtung, die denn immer nur diesen oder jenen Menschen, nicht die Menschheit überhaupt treffen kann. — Dann aber widersteht sie auch der eigenliebigen Selbstschätzung, blosse Wünsche, wenn sie mit noch so grosser Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch thatleer sind und bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten. Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger declarirter Wunsch. Unparteilichkeit in Beurtheilung unserer Selbst, in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines innern moralischen Werths oder Unwerths, sind Pflichten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Gebote der Selbsterkenntniss unmittelbar folgen.

Episodischer Abschnitt.

Von der **Amphibolie** der moralischen **Reflexionsbegriffe:** das, was Pflicht des Menschen gegen sich* oder andere Menschen ist, für Pflicht gegen andere Wesen zu halten.

§. 16.

Nach der blossen Vernunft zu urtheilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als blos gegen den Menschen (sich selbst oder einen andern); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subject ist die moralische Nöthigung durch dieses seinen

---

* „Gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten“ in der ersten Aufl. Sch.

Willen. Das nöthigende (verpflichtende) Subject muss also erstlich eine Person seyn, zweitens muss diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben seyn, weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existirender Wesen zu einander geschehen kann; denn ein blosses Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden. Nun kennen wir aber, mit aller unserer Erfahrung, kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig wäre, als blos den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als blos gegen den Menschen, und stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dies durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist blos Pflicht gegen sich selbst, zu welchem Missverstande er dadurch verleitet wird, dass er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen mit einer Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.

Diese vermeinte Pflicht kann nun auf unpersönliche, oder zwar persönliche, aber schlechterdings unsichtbare (den äusseren Sinnen nicht darzustellende) Gegenstände, bezogen werden. — Die ersten (aussermenschlichen) können der blosse Naturstoff, oder der zur Fortpflanzung organisirte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkühr begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere) seyn: die zweiten (übermenschlichen) können als geistige Wesen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwischen Wesen beider Art und den Menschen ein Pflichtverhältniss, und welches dazwischen statt finde, wird nun gefragt?

§. 17.

In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur, ist ein Hang zum blossen Zerstören (*spiritus destructionis*) der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider, weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch eine der Moralität günstige Stimmung der Sinnlichkeit sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich die Lust, etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben, und z. B. an den schönen Krystallisationen, an der unbeschreiblichen Schönheit des Gewächsreiches ein uninteressirtes Wohlgefallen zu finden.

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft, und folglich eine der Moralität, im Verhältnisse zu andern Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird, obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte, Arbeit (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen), unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen die martervollen physischen Versuche, zum blossen Behuf der Speculation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind. — Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirect zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Thiere, direct aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§. 18.

In Ansehung eines Wesens, was ganz über unsere Erfahrungsgrenze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unsern Ideen angetroffen wird, nämlich der Gottheit, haben wir eben sowohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntniss aller unserer Pflichten als *(instar)* göttlicher Gebote.“ Aber dieses ist nicht das Bewusstseyn einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht, und von uns, es sey in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmässigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserm Verhalten zu dienen, selbst gemacht wird, so haben wir hierbei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, **gegen** welches uns Verpflichtung obläge: denn da müsste dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (oder geoffenbart) seyn; sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie von der grössten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem **(praktischen)** Sinne kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Der Pflichten gegen sich selbst

Zweite Abtheilung.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks).

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner **Naturvollkommenheit,** d. i. in pragmatischer Absicht.

§. 19.

Der Anbau *(cultura)* seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. — Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlagen und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt dass er auch mit dem angebornen Maass seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden seyn könne, so muss ihm doch seine Vernunft dieses *Zufriedenseyn* mit dem geringen Maass seiner Vermögen erst durch Grundsätze anweisen, weil er, als ein Wesen, das Zwecke zu haben, oder sich Gegenstände sich zum Zweck zu machen fähig ist, den Gebrauch seiner Kräfte nicht blos dem Instinct der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maass bestimmt, zu verdanken haben muss. Es ist also nicht Rücksicht auf den

Vortheil, den die Cultur seines Vermögens (zu allerlei Zwecken) verschaffen kann; denn dieser würde vielleicht (nach Rousseau'schen Grundsätzen) für die Rohheit des Naturbedürfnisses vortheilhaft ausfallen: sondern es ist Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen (unter denselben eins mehr als das andere, nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen, und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseyns angemessener Mensch zu seyn.

Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind so ferne schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern *a priori* aus Principien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur, welche zwei letztern auch zur Philosophie nämlich der theoretischen gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchstabe lautet, Weisheitslehre, sondern nur Wissenschaft bedeutet, aber doch der ersteren zu ihrem Zwecke beförderlich seyn kann.

Seelenkräfte sind diejenigen, welche dem Verstande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen, und so ferne an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen ist das Gedächtniss, die Einbildungskraft und dergleichen, worauf Gelahrtheit, Geschmack (innere und äussere Verschönerung) etc. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Absicht die Werkzeuge darbieten.

Endlich ist die Cultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnastik) die Besorgung dessen, was das Zeug (die Materie) am Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden; mithin ist die fortdauernde absichtliche Belebung des Thieres am Menschen Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§. 20.

Welche von diesen physischen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion, in Vergleichung gegen einander, sie sich zum Zweck zu machen, Pflicht des Menschen gegen sich selbst sey, bleibt seiner eigenen vernünftigen Überlegung, in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte, überlassen, um darunter zu wählen (z. B. ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrsamkeit seyn sollte). Denn, abgesehen von dem Bedürfniss der Selbsterhaltung, welches an sich keine Pflicht begründen kann, ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, ein der Welt nützliches Glied zu seyn, weil dieses auch zum Werth der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht herabwürdigen soll.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner physischen Vollkommenheit ist aber nur weite und unvollkommene Pflicht: weil sie zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber, ihrer Art und ihrem Grade nach, nichts bestimmt, sondern der freien Willkühr einen Spielraum verstattet.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner **moralischen** Vollkommenheit, d. i. in blos sittlicher Absicht.

§. 21.

Sie besteht erstlich, subjectiv, in der Lauterkeit *(puritas moralis)* der Pflichtgesinnung: da nämlich, auch ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten, das Gesetz für sich allein Triebfeder ist, und die Handlungen nicht blos pflichtmässig, sondern auch aus Pflicht geschehen. — „Seyd heilig“ ist hier das Gebot. Zweitens, objectiv, in Ansehung des ganzen moralischen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. seine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks in Ansehung seiner selbst betrifft,

„seyd vollkommen;" die Bestrebung nach diesem Ziele ist beim Menschen immer nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur andern; „ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem trachtet nach."

§. 22.

Diese Pflicht gegen sich selbst ist eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und dies wegen der Gebrechlichkeit (*fragilitas*) der menschlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derselben (in diesem Leben) Pflicht ist, deren Befolgung also nur in continuirlichen Fortschritten bestehen kann, ist in Hinsicht auf das Object (die Idee, deren Ausführung man sich zum Zweck machen soll) zwar enge und vollkommene, in Rücksicht aber auf das Subject, weite und nur unvollkommene Pflicht gegen sich selbst.

Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil, oder zur Verhütung eines Nachtheils, angelegt sind, und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten? — Was aber die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so giebt's zwar in der Idee (objectiv) nur eine Tugend (als sittliche Stärke der Maximen), in der That (subjectiv) aber eine Menge derselben von heterogener Beschaffenheit, worunter es unmöglich seyn dürfte, nicht irgend eine Untugend (ob sie gleich eben jener Tugenden wegen den Namen des Lasters nicht zu führen pflegen) bei sich aufzufinden, wenn man sie suchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollständigkeit oder Mängel die Selbsterkenntniss uns sie hinreichend einschauen lässt, kann keine andere als unvollkommene Pflicht vollkommen zu seyn begründen.

* * *

Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten.

Der ethischen Elementarlehre

Zweites Buch.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menschen.

Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Eintheilung.

§. 23.

Die oberste Eintheilung kann die seyn: in Pflichten gegen Andere, so fern Du sie durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat. — Die erste Leistung ist (respectiv gegen Andere) verdienstliche, die der zweiten ist schuldige Pflicht. — Liebe und Achtung sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten. Sie können abgesondert (jede für sich allein) erwogen werden, und auch so bestehen (Liebe des Nächsten, ob dieser gleich wenig Achtung verdienen möchte; ingleichen nothwendige Achtung für jeden Menschen, ungeachtet er kaum der Liebe werth zu seyn beurtheilt würde). Sie sind aber im Grunde dem Gesetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zusammen verbunden; nur so, dass bald die eine Pflicht, bald die andere das Princip im Subject ausmacht, an welche die andere accessorisch geknüpft ist. — So werden Wir gegen einen Armen wohlthätig zu seyn, uns für verpflichtet erkennen; aber, weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Grossmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohlthätigkeit entweder als blosse Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demüthigung zu ersparen, und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.

§. 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist, und zwar im äusseren Verhältniss der Menschen gegen einander, so betrachten Wir uns in einer moralischen (intelligiblen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der physischen, die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstossung bewirkt wird. Vermöge des Princips der **Wechselliebe** sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern, durch das der **Achtung**, die sie einander schuldig sind, sich im Abstande von einander zu erhalten, und, sollte eine dieser grossen sittlichen Kräfte sinken; „so würde dann das Nichts (der Immoralität), mit aufgesperrtem Schlund, der (moralischen) Wesen ganzes Reich, wie einen Tropfen Wasser trinken“ (wenn ich mich hier die Worte Haller's, nur in einer andern Beziehung, bedienen darf).

§. 25.

Die **Liebe** wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des Wohlgefallens, genommen; denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben; sondern muss als Maxime des Wohlwollens (als praktisch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

Eben dasselbe muss von der gegen Andere zu beweisenden **Achtung** gesagt werden: da nämlich nicht blos das Gefühl aus der Vergleichung unseres eigenen Werths mit dem des Anderen (dergleichen ein Kind gegen seine Eltern, ein Schüler gegen seinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen seinen Oberen aus blosser Gewohnheit fühlt), sondern eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung, durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne (*observantia aliis praestanda*) verstanden wird.

Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen Andere, weil sie eigentlich nur negativ ist (sich nicht über Andere zu erheben), und so der Rechtspflicht, Niemandem das Seine zu schmälern, analog ist, obgleich als blosse Tugendpflicht verhältnissweise gegen die Liebespflicht für enge, die letzte also als weite Pflicht angesehen.

Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht, Anderer ihre Zwecke (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen andern Menschen blos als Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen; nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen.

Dadurch, dass Ich die erste Pflicht gegen Jemanden ausübe, verpflichte Ich zugleich einen Anderen; Ich mache Mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzten aber verpflichte Ich blos Mich selbst, halte Mich in meinen Schranken, um dem Andern an dem Werthe, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbesondere.

§. 26.

Die Menschenliebe (Philanthropie) muss, weil sie hier als praktisch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menschen gedacht wird, im thätigen Wohlwollen gesetzt werden, und betrifft also die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlseyn (*salus*) der Menschen, so ferne er sie blos als solche betrachtet, Vergnügen findet; dem wohl ist, wenn es jedem Anderen wohlergeht, heisst ein Menschenfreund (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl ist, wenn es Anderen übel ergeht, heisst Menschenfeind (Misanthrop in praktischem Sinne). Der, welchem es gleichgültig ist, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein Selbstsüchtiger (*solipsista*). — Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, ob er zwar allen wohl will, würde menschenscheu (ästhetischer Misanthrop) und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können.

§. 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander; man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe Deinen Nebenmenschen als Dich selbst. — Denn alles moralisch-praktische Verhältniss gegen Menschen ist ein Verhältniss derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, die also nicht selbstsüchtig (*ex solipsismo prodeuntes*) seyn können. Ich will jedes Anderen Wohlwollen (*benevolentiam*) gegen Mich; Ich soll also auch gegen jeden Anderen wohlwollend seyn. Da aber alle Andere ausser Mir nicht Alle seyn, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an sich haben würde, welche doch zur Verpflichtung nothwendig ist: so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens Mich als Object desselben im Gebot der praktischen Vernunft mit begreifen; nicht, als ob Ich dadurch verbunden würde, Mich selbst zu lieben (denn das geschieht ohne das unvermeidlich, und dazu giebt's also keine Verpflichtung), sondern die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung (Mich also mit) einschliesst, schliesst als allgemeingesetzgebend Mich in der Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit mit allen Anderen neben Mir mit ein, und erlaubt es Dir, Dir selbst wohlzuwollen, unter der Bedingung, dass Du auch jedem Anderen wohl willst; weil so allein Deine Maxime (des Wohlthuns) sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist.

§. 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem Umfange nach das grösste, dem Grade nach aber das kleinste, und, wenn Ich sage, Ich nehme an dem Wohl dieses Menschen nur nach der allgemeinen Menschenliebe Antheil, so ist das Interesse, das Ich hier nehme, das kleinste, was nur seyn kann. Ich bin in Ansehung desselben nur nicht gleichgültig.

Aber Einer ist Mir doch näher als der Andere, und Ich bin im Wohlwollen Mir selbst der nächste. Wie stimmt das nun mit der Formel: Liebe Deinen Nächsten (Deinen Mitmenschen) als Dich selbst! Wenn einer Mir näher ist (in der Pflicht des Wohlwollens) als der Andere, Ich also zum grösseren Wohlwollen gegen Einen als gegen den Anderen verbunden, Mir selber aber geständlich näher (selbst der Pflicht nach) bin, als jeder Andere, so kann Ich, wie es scheint, ohne Mir selbst zu widersprechen, nicht sagen, Ich soll jeden Menschen lieben wie Mich selbst; denn der Maassstab der Selbstliebe würde keinen Unterschied in Graden zulassen. — Man sieht bald: dass hier nicht blos das Wohlwollen des Wunsches, welches eigentlich ein blosses Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen ist, ohne selbst dazu etwas beitragen zu dürfen (ein Jeder für sich; Gott für uns Alle); sondern ein thätiges, praktisches Wohlwollen, Sich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen (das Wohlthun), gemeint sey. Denn im Wünschen kann ich Allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad, nach Verschiedenheit der Geliebten (deren einer Mich näher angeht als der Andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden seyn.

Eintheilung der Liebespflichten.

Sie sind: A. Pflichten der Wohlthätigkeit, B. der Dankbarkeit, C. der Theilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§. 29.

Sich selber gütlich thun, so weit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden (seinen Leib, doch nicht blos bis zur Weichlichkeit zu pflegen), gehört zu den Pflichten gegen sich selbst, — deren Gegentheil ist: sich aus Geiz (sklavisch) oder aus übertriebener Disciplin seiner natürlichen Neigungen (schwärmerisch), sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches Beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet.

Wie kann man aber, ausser dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen (welches uns nichts kostet), auch noch, dass dieses praktisch werde, d. i. wie kann man das Wohlthun in Ansehung der Bedürftigen Jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht ansinnen! — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlseyn) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen, und Pflicht dazu ist die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen.

Es fällt nicht von selbst in die Augen: dass ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „ein Jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns Alle," die natürlichste zu seyn.

§. 30.

Wohlthätig, d. i. anderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu seyn, ist jedes Menschen Pflicht.

Denn jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht, dass ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden liesse, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnissgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Noth ist, Jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen, oder wenigstens zu versagen befugt seyn. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich ist die gemeinnützige Maxime des Wohlthuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menschen, und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d. i. als Bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen sind.

§. 31.

Wohlthun ist, im Fall dass Jemand reich (mit Mitteln zur Glückseligkeit Anderer überflüssig, d. i. über sein eigenes Bedürfniss versehen) ist, von dem Wohlthäter selbst fast nicht einmal für eine verdienstliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den Andern verbindet.

Das Vergnügen, das er sich hiermit selbst macht, welches ihm keine Aufopferung kostet, ist eine Art in moralischen Gefühlen zu schwelgen. — Auch muss er allen Schein, als dächte er den Andern hiermit zu verbinden, sorgfältig vermeiden; weil es sonst nicht wahre Wohlthat wäre, die er diesem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit, (die den letzten in seinen eigenen Augen immer erniedrigt), auflegen zu wollen äusserte. Er muss sich vielmehr, als durch die Annahme des Andern selbst verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht blos als seine Schuldigkeit äussern, wenn er nicht (welches besser ist) seine Wohlthätigkeit ganz im Verborgenen ausübt. — Grösser ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum Wohlthun beschränkt, und der Wohlthäter stark genug ist, die Uebel, welche er Andern erspart, stillschweigend über sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch-reich anzusehen ist.

Casuistische Fragen.

Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohlthun treiben! Doch wohl nicht bis dahin, dass man zuletzt selbst Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde. Wie viel ist die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abscheiden aus der Welt durch ein Testament) beweist! — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgesetz erlaubte Obergewalt über Einen übt, dem er die Freiheit raubt, nach seiner eigenen Wahl glücklich zu seyn (seinem Erbunterthan eines Guts), kann, sage ich, dieser sich als Wohlthäter ansehen, wenn er nach seinen eigenen Begriffen von Glückseligkeit für ihn gleichsam väterlich sorgt! Oder ist nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, Einen seiner Freiheit zu berauben, etwas der Rechtspflicht überhaupt so Widerstreitendes, dass, unter dieser Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrschaft rechnend, sich hinzugeben, die grösste Wegwerfung der Menschheit für den seyn würde, der sich dazu freiwillig verstände, und die grösste Fürsorge der Herrschaft für den letzten gar keine Wohlthätigkeit seyn würde. Oder kann etwa das Verdienst mit der letzten so gross seyn, dass es gegen das Menschenrecht aufgewogen werden könnte! — Ich kann Niemandem nach *meinen* Begriffen von Glückseligkeit wohlthun (ausser unmündigen Kindern oder Blödsinnigen und Verrückten), sondern nach *Jenes* seinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweisen denke; dem ich aber wirklich keine Wohlthat erweise, indem ich ihm ein Geschenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzuthun, das von Glücksgütern abhängt, ist grösstentheils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Nothleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet!

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat. Das Gefühl, das mit dieser Beurtheilung verbunden ist, ist das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohlthäter, da hingegen dieser gegen den Empfänger nur als im Verhältniss der Liebe betrachtet wird. — Selbst ein blosses herzliches *Wohlwollen* des Anderen, ohne physische Folgen, verdient den Namen einer Tugendpflicht, welches dann den Unterschied zwischen der *thätigen* und blos *affectionellen* Dankbarkeit begründet.

§. 32.

Dankbarkeit ist Pflicht, d. i. nicht blos eine *Klugheitsmaxime*, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit, wegen der mir widerfahrnen Wohlthätigkeit, den Andern zu mehrerem Wohlthun zu bewegen *(gratiarum actio est ad plus dandum invitatio)*; denn dabei bediene ich mich dieser blos als Mittel zu meinen anderweitigen Absichten; sondern sie ist unmittelbare Nöthigung durchs moralische Gesetz, d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muss auch noch besonders als heilige Pflicht, d. i. als eine solche, deren Verletzung (als skandalöses Beispiel) die moralische Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundsatze selbst vernichten kann, angesehen werden. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemässen Act völlig getilgt werden kann (wobei der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt). Alle andere ist gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieselbe quittiren, weil der Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der Erste im Wohlwollen gewesen zu seyn, diesem nie abgewinnen kann. — Aber auch ohne einen solchen Act (des Wohlthuns) ist selbst das blosse herzliche Wohlwollen gegen den Wohlthäter schon eine Art von Dankbarkeit. Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird Erkenntlichkeit genannt.

§. 33.

Was die Extension dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenigen, die man nicht mit Gewissheit namhaft machen kann. Das ist auch die Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu vertheidigen; wobei es aber ein thörichter Wahn ist, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit nach Naturgesetzen wäre, anzudichten, und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die **Intension**, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese ertheilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist, **gleiche** Dienstleistungen dem Wohlthäter, deren dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, Anderen zu erweisen: eine empfangene Wohlthat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben seyn möchte (weil der so Begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht, und dies dessen Stolz kränkt), anzusehen; sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohlthat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend, welche mit der **Innigkeit** der wohlwollenden Gesinnung zugleich **Zärtlichkeit** des Wohlwollens (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) verbindet, auszuüben, und so die Menschenliebe zu cultiviren.

C.

Theilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht.

§. 34.

Mitfreude und **Mitleid** (*sympathia moralis*) sind zwar sinnliche Gefühle einer (darum ästhetisch zu nennenden) Lust oder Unlust, an dem Zustande des Vergnügens so wohl als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber diese als Mittel zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte, Pflicht, unter dem Namen der **Menschlichkeit** (*humanitas*); weil hier der Mensch nicht blos als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Thier betrachtet wird. Diese kann nun in dem Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen *(humanitas practica)*, oder blos in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens *(humanitas aesthetica)*, was die Natur selbst giebt, gesetzt werden. Das erste ist frei, und wird daher theilnehmend genannt *(communio sentiendi libera)*, und gründet sich auf praktische Vernunft: das zweite ist unfrei *(communio sentiendi necessaria)*, und kann mittheilend (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten), auch Mitleidenschaft heissen; weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicher Weise verbreitet. Nur zu dem ersten giebt's Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen liess: Ich wünsche Mir einen Freund, nicht der Mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenschaft u. s. w. Hülfe leiste, sondern damit Ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht eben derselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was geht's Mich an! d. i. er verwarf die Mitleidenschaft.

In der That, wenn ein Anderer leidet und Ich mich durch seinen Schmerz, dem Ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer Zwei: ob zwar das Ubel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht seyn, die Ubel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohl zu thun; wie dann auch eine beleidigende Art des Wohlthuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, das sich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu seyn eben nicht prahlen dürfen, respectiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte.

§. 35.

Obzwar aber Mitleid, und so auch Mitfreude, mit Anderen zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale Pflicht, und zu dem Ende also, die mitleidigen natürlichen (ästhetischen) Gefühle in uns zu cultiviren, und sie, als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemässen Gefühl zu benutzen, wenigstens indirecte Pflicht. — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, zu umgehen, sondern sie aufzusuchen, nicht die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldner u. dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.

Casuistische Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der grössten Gewissenhaftigkeit, eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es ist nicht so leicht zu übersehen, welche Folge es auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte. Aber in diesem Falle würde es doch wenigstens an einer grossen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe fehlen, welche also für sich, auch ohne die Vortheile (der Glückseligkeit) zu berechnen, die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird.

Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen Nächstenliebe kann und muss Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohlthäter. Sollte also nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit der Stolz seyn, einen nicht über sich sehen zu wollen; der Widerwille, sich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können.

Von den der Menschenliebe gerade (*contrarie*) entgegengesetzten Lastern des Menschenhasses.

§. 36.

Sie machen die abscheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — „Der Hass ist aber hier nicht offen und gewaltthätig, sondern geheim und verschleiert, welches zu der Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzuthut, und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletzt.

a. Der Neid (*livor*), als Hang, das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, ob zwar dem Seinigen dadurch kein Abbruch geschieht, der, wenn er zur That (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualificirter Neid, sonst aber nur Missgunst (*invidentia*) heisst, ist doch nur eine indirect-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eignes Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maassstab desselben nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer, zu schätzen, und diese Schätzung zu versinnlichen wissen. — Daher spricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in einer Ehe, oder Familie u. s. w., gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, Jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen also in der Natur des Menschen, und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem scheusslichen Laster einer grämischen, sich selbst folternden und auf Zerstörung des Glücks Anderer, wenigstens dem Wunsche nach, gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst so wohl, als gegen Andere entgegengesetzt.

b. Undankbarkeit gegen seinen Wohlthäter, welche, wenn sie gar so weit geht, seinen Wohlthäter zu hassen, qualificirte Undankbarkeit, sonst aber blos Unerkenntlichkeit heisst, ist ein zwar im öffentlichen Urtheile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch dessentwegen so berüchtigt, dass man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters liegt in der missverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohlthätigkeit Anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als Andere damit zu belästigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen; weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu gerathen fürchten; welches der ächten Selbstschätzung (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu seyn) zuwider ist. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohlthun unvermeidlich zuvor kommen mussten (gegen Vorfahren im Angedenken, oder gegen Eltern), freigebig, die aber gegen Zeitgenossen nur kärglich, ja, um dieses Verhältniss der Ungleichheit unsichtbar zu machen, wohl gar das Gegentheil derselben bewiesen wird. — Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, nicht blos des Schadens wegen, den ein solches Beispiel Menschen überhaupt zuziehen muss, von fernerer Wohlthätigkeit abzuschrecken (denn diese können mit ächt moralischer Gesinnung, eben in der Verschmähung alles solchen Lohns ihrem Wohlthun nur einen desto grösseren inneren moralischen Werth setzen); sondern weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt, und der Mangel der Liebe gar in die Befugniss, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird.

c. Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung ist, ist der menschlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn sie so weit geht, das Übel oder Böse selbst bewirken zu helfen, sie als qualificirte Schadenfreude den Menschenhass sichtbar macht und in ihrer Grässlichkeit erscheint. Sein Wohlseyn und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück, oder Verfall Anderer in Skandale, gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contrastes, in der Natur gegründet. Aber über die Existenz solcher das allgemeine Weltbeste zerstörenden Enormitäten unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Ereignisse auch wohl zu wünschen, ist ein geheimer Menschenhass und das gerade Widerspiel der Nächstenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der Ubermuth Anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen, und der Eigendünkel im Wohlverhalten (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laster noch immer entwischt zu seyn), welches Beides der eigenliebige Mensch sich zum Verdienst anrechnet, bringen diese feindselige Freude hervor, die der Pflicht, nach dem Princip der Theilnehmung, der Maxime des ehrlichen Chremes beim Terenz, „Ich bin ein Mensch; Alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch Mich" gerade entgegengesetzt ist.

Von dieser Schadenfreude ist die süsseste, und noch dazu mit dem Schein des grössten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer, auch ohne eigenen Vortheil, sich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menschen kränkende That verdient Strafe; wodurch das Verbrechen an dem Thäter gerächt (nicht blos der zugefügte Schade ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Act der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines Oberen über Alle, die demselben unterworfen sind, Effect giebt, und, wenn wir die Menschen (wie es in der Ethik nothwendig ist) in einem rechtlichen Zustande, aber nach blossen Vernunftgesetzen (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat Niemand die Befugniss, Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein (nämlich Gott) kann sagen: „die Rache ist mein; Ich will vergelten.“ Es ist also Tugendpflicht nicht allein selbst, blos aus Rache, die Feindseligkeit Anderer nicht mit Hass zu erwiedern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung selbst sehr zu bedürfen, theils, und zwar vornämlich, weil keine Strafe, von wem es auch sey, aus Hass verhängt werden darf. — Daher ist Versöhnlichkeit *(placabilitas)* Menschenpflicht; womit doch die schlaffe Duldsamkeit der Beleidigungen *(ignava* [*] *injuriarum patientia)* nicht verwechselt werden muss, als Verzichtleistung auf harte *(rigorosa)* Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn diese wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füsse Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Anmerkung.

Alle Laster, welche selbst die menschliche Natur hassenswerth machen würden, wenn man sie (als qualificirt) in der Bedeutung von Grundsätzen nehmen wollte, sind inhuman objectiv betrachtet, aber doch menschlich subjectiv erwogen; d. i. wie die Erfahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues teuflisch nennen möchte, so wie ihr Gegenstück Engelstugend genannt werden könnte; so sind beide Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maassstab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität gedacht, indem man dem Menschen seinen Platz im Himmel oder der Hölle anweist, ohne aus ihm ein Mittelwesen, das weder den einen dieser Plätze, noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob es Haller, mit seinem „zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh,“ besser getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbiren in einer Zusammenstellung heterogener Dinge führt auf gar keinen bestimmten Begriff, und zu diesem kann uns in der Ordnung der Wesen nach ihrem uns unbekannten Classenunterschiede nichts hinleiten. Die erste Gegeneinanderstellung (von Engelstugend und teuflischem Laster) ist Übertreibung. Die zweite, ob zwar Menschen leider! auch in viehische Laster fallen, berechtigt doch nicht eine zu ihrer Species gehörige Anlage dazu ihnen beizulegen, so wenig, als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund ist, sie zu einer besondern Art von Gewächsen zu machen.

---

[*] „mitis“ in der ersten Auflage. Sch.

Zweiter Abschnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden **Achtung.**

§. 37.

Mässigung in Ansprüchen überhaupt, d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe Anderer heisst Bescheidenheit. Der Mangel dieser Mässigung, oder die Unbescheidenheit in Ansehung der Forderung von Anderen geliebt zu werden, die Eigenliebe *(philautia)*. Die Unbescheidenheit aber in der Forderung, von Anderen **geachtet** zu werden, ist der Eigendünkel *(arrogantia)*. Achtung, die ich für Andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann *(observantia aliis praestanda)*, ist also die Anerkennung einer Würde *(dignitas)* an anderen Menschen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Object der Werthschätzung *(aestimii)* ausgetauscht werden könnte. — Die Beurtheilung eines Dinges, als eines solchen, das keinen Werth hat, ist die Verachtung.

§. 38.

Ein jeder Mensch hat rechtmässigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) blos als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind, und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der eben so nothwendigen Selbstschätzung Anderer, als Menschen, entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§. 39.

Andere verachten *(contemnere)*, d. i. ihnen die dem Menschen überhaupt schuldige Achtung weigern, ist auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es sind Menschen. Sie vergleichungsweise mit Anderen innerlich geringschätzen *(despicatui habere)* ist zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äussere Bezeigung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. — Was gefährlich ist, ist kein Gegenstand der Verachtung, und so ist es auch nicht der Lasterhafte; und, wenn die Überlegenheit über die Angriffe desselben mich berechtigt zu sagen, ich verachte jenen, so bedeutet das nur so viel, als es ist keine Gefahr dabei, wenn ich gleich gar keine Vertheidigung gegen ihn veranstaltete, weil er sich in seiner Verworfenheit selbst darstellt. Nichts desto weniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine That sich derselben unwürdig macht. So kann es schimpfliche, die Menschheit selbst entehrende Strafen geben (wie das Viertheilen, von Hunden zerreissen lassen, Nasen und Ohren abschneiden), die nicht blos dem Bestraften (der noch auf Achtung Anderer Anspruch macht, was ein Jeder thun muss) durch diese Entehrung schmerzhafter sind, als der Verlust der Güter und des Lebens, sondern auch dem Zuschauer Schamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf.

Anmerkung.

Hierauf gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehltritte derselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urtheils u. dgl. zu rügen, sondern vielmehr voraus zu setzen, dass in demselben doch etwas Wahres seyn müsse, und dieses heraus zu suchen; dabei aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjective der Bestimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Versehen für objectiv gehalten wurde) aufzudecken, und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, dass er geirrt habe? — Eben so ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung des Lasterhaften ausschlagen, nie ihm allen moralischen Werth absprechen muss; weil er, nach dieser Hypothese, auch nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines Menschen, der, als solcher (als moralisches Wesen), nie alle Anlage zum Guten einbüssen kann, unvereinbar ist.

§. 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjectiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewusstseyn seiner Pflicht einerlei. Eben darum ist auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als einem moralischen (seine Pflicht hochschätzenden) Wesen selbst eine

Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anspruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliebe, deren Phaenomen im äusseren Betragen Ehrbarkeit *(honestas externa)*, der Verstoss dawider aber Skandal heisst: ein Beispiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu geben höchst pflichtwidrig, hingegen an dem, was blos als Abweichung von der gemeinen Meinung auffallend *(paradoxon)*, sonst aber an sich gut ist, solches zu nehmen, ein Wahn (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält), und ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. — Denn die schuldige Achtung für andere ein Beispiel gebende Menschen kann nicht bis zur blinden Nachahmung (da der Gebrauch, *mos*, zur Würde eines Gesetzes erhoben wird) ausarten; als welche Tyrannei der Volkssitte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider seyn würde.

§. 41.

Die Unterlassung der blossen Liebespflichten, ist Untugend *(peccatum)*. Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster *(vitium)*. Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmässigen Anspruchs. — Die erste Übertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels *(contrarie oppositum virtutis)*. Was aber nicht allein keine moralische Zuthat ist, sondern sogar den Werth derjenigen, die sonst dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, ist Laster.

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenschen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. diese Tugendpflicht wird nur indirect (durch das Verbot des Gegentheils) ausgedrückt werden.

Von den die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern.

Diese Laster sind: *A.* der **Hochmuth**, *B.* das **Afterreden** und *C.* die **Verhöhnung**.

A.

Der Hochmuth.

§. 42.

Der **Hochmuth** *(superbia* und, wie dieses Wort es ausdrückt, die Neigung immer **oben** zu schwimmen), ist eine Art von **Ehrbegierde** *(ambitio)*, nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmässigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster.

Er ist vom **Stolz** *(animus elatus)*, als **Ehrliebe**, d. i. Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben (der daher auch mit dem Beiwort des **edlen** belegt zu werden pflegt), unterschieden; denn der Hochmuth verlangt von Anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieser Stolz selbst wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch blos ein Ansinnen an Andere ist, sich mit seiner Wichtigkeit zu beschäftigen.

Dass der Hochmuth, welcher gleichsam eine Bewerbung des Ehrsüchtigen um Nachtreter ist, und denen verächtlich zu begegnen er sich berechtigt glaubt, **ungerecht** und der schuldigen Achtung für Menschen überhaupt widerstreitend sey: dass er **Thorheit**, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat, um Zweck zu seyn, ja dass er sogar **Narrheit**, d. i. ein beleidigender Unverstand sey, sich solcher Mittel, die an Andern gerade das Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen;

denn dem Hochmüthigen weigert ein Jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrebter er sich darnach bezeigt; — dies Alles ist für sich klar. Weniger möchte doch angemerkt worden seyn: dass der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Andern nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, dass, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun.

B.

Das Afterreden.

§. 43.

Die üble Nachrede (*obtrectatio*) oder das Afterreden, worunter ich nicht die Verläumdung (*contumelia*), eine falsche, vor Recht zu ziehende Nachrede, sondern blos die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte, Neigung verstehe, etwas, der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider, weil jedes gegebene Skandal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, schwächt, und, so viel möglich, gegen sie ungläubig macht.

Die geflissentliche Verbreitung (*propalatio*) desjenigen, was die Ehre eines Andern schmälert, wenn es auch nicht zur öffentlichen Gerichtsbarkeit gehört, gesetzt, dass es übrigens auch wahr wäre, ist Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt, um endlich auf unsere Gattung selbst den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen, und Misanthropie (Menschenscheu) oder Verachtung zur herrschenden Denkungsart zu machen, oder sein moralisches Gefühl durch den öftern Anblick derselben abzustumpfen und sich daran zu gewöhnen. Es ist also

Tugendpflicht, statt einer hämischen Lust an der Blossstellung der Fehler Anderer, um sich dadurch die Meinung, gut, wenigstens nicht schlechter als alle andere Menschen zu seyn, zu sichern, den Schleier der Menschenliebe, nicht blos durch Milderung unserer Urtheile, sondern auch durch Verschweigung derselben, über die Fehler Anderer zu werfen, weil Beispiele der Achtung, welche wir Andern geben, auch die Bestrebung rege machen können, sie gleichmässig zu verdienen. — Um deswillen ist die Ausspähungssucht der Sitten Anderer *(allotrio-episcopia)* auch für sich selbst schon ein beleidigender Vorwitz der Menschenkunde, welchem Jedermann sich mit Recht als einer Verletzung der ihm schuldigen Achtung widersetzen kann.

C.

Die Verhöhnung.

§. 44.

Die *leichtfertige Tadelsucht* und der Hang, Andere zum Gelächter bloss zu stellen, die *Spottsucht*, um die Fehler eines Andern zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist *Bosheit*, und von dem *Scherz*, der Vertraulichkeit unter Freunden, gewisse Sonderbarkeiten nur zum Schein als Fehler, in der That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch ausser der Regel der Mode zu seyn, zu belachen (welches dann kein *Hohnlachen* ist), gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter bloss zu stellen, und der Hang dazu, die *bittere* Spottsucht *(spiritus causticus)*, hat etwas von teuflischer Freude an sich, und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hiervon ist doch die scherzhafte, wenn gleich spottende Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung *(retorsio jocosa)* unterschieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein Schadenfroher, aber kraftloser Gegner) gleichmässig verspottet wird, und rechtmässige Vertheidigung der Achtung, die er von Jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher ist, an welchem die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch so viel Spötterei ausgestossen, hierbei aber auch selbst zugleich noch so viel Blössen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine, oder eine mit Würde und Ernst geführte Vertheidigung, entgegen zu setzen.

Anmerkung.

Man wird wahrnehmen, dass unter dem vorhergehenden Titel nicht so wohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die ihnen entgegenstehenden Laster getadelt werden; das liegt aber schon in dem Begriffe der Achtung, so wie wir sie gegen andere Menschen zu beweisen verbunden sind, welche nur eine negative Pflicht ist. — Ich bin nicht verbunden, Andere (blos als Menschen betrachtet) zu verehren, d. i. ihnen positive Hochachtung zu beweisen. Alle Achtung, zu der Ich von Natur verbunden bin, ist die vor dem Gesetz überhaupt *(revereri legem)*, und dieses, auch in Beziehung auf andere Menschen, zu befolgen, nicht aber andere Menschen überhaupt zu verehren *(reverentia adversus hominem)*, oder hierin ihnen etwas zu leisten, ist allgemeine und unbedingte Menschenpflicht gegen Andere, welche, als die ihnen ursprünglich schuldige Achtung *(observantia debita)*, von Jedem gefordert werden kann.

Die verschiedene Andern zu beweisende Achtung nach Verschiedenheit der Beschaffenheit der Menschen, oder ihrer zufälligen Verhältnisse, nämlich der des Alters, des Geschlechts, der Abstammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Theil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargestellt und classificirt werden, da es hier nur um die reinen Vernunftprincipien derselben zu thun ist.

Zweites Hauptstück.

Von den ethischen Pflichten der Menschen gegen einander in Ansehung ihres **Zustandes.**

§. 45.

Diese Tugendpflichten können zwar in der reinen Ethik keinen Anlass zu einem besondern Hauptstück im System derselben geben; denn sie enthalten nicht Principien der Verpflichtung der Menschen als solcher gegen einander, und können also von den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Theil abgeben, sondern sind nur, nach Verschiedenheit der Subjecte der Anwendung des Tugendprincips (dem Formale nach), auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modificirte Regeln, weshalb sie auch, wie alle empirische Eintheilungen, keine gesichert vollständige Classification zulassen. Indessen, gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Überschritt, der seine besondern Regeln hat, verlangt wird; so wird der Metaphysik der Sitten ein Ähnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisiren und zum moralisch praktischen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten also gegen Menschen, z. B. in der moralischen Reinheit ihres Zustandes, oder in ihrer Verdorbenheit, welches im cultivirten oder rohen Zustande zu beobachten sey, welches Verhalten dem Gelehrten oder Ungelehrten gezieme, und welches den im Gebrauch seiner Wissenschaft als umgänglichen (geschliffenen), oder in seinem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), den pragmatischen, oder mehr auf Geist und Geschmack ausgehenden Gelehrten charakterisire, welches, nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armuth u. s. w. zu beobachten sey: das giebt nicht so vielerlei Arten der ethischen Verpflichtung (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt), sondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die also nicht, als Abschnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Systems (das *a priori* aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muss), aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.

Beschluss der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der **Freundschaft.**

§. 46.

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. — Man sieht leicht, dass sie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sey, und, wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beiderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte glücklich zu seyn, mithin dass Freundschaft unter Menschen zu suchen Pflicht derselben ist. — Dass aber, obwohl nach Freundschaft als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander zu streben eine von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht ist, dennoch eine vollkommene Freundschaft eine blosse aber doch praktisch nothwendige Idee, in jeder Ausübung unerreichbar sey, ist leicht zu ersehen. Denn, wie ist es für den Menschen in Verhältniss zu seinem Nächsten möglich, die Gleichheit eines der dazu erforderlichen Stücke eben derselben Pflicht (z. B. des wechselseitigen Wohlwollens) in dem einen, mit eben derselben Gesinnung im Anderen auszumitteln, oder, was noch mehr ist zu erforschen, welches Verhältniss das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der andern (z. B. das aus dem Wohlwollen, zu dem aus der Achtung) in derselben Person habe, und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüsse? Wie lässt sich also erwarten, dass von beiden Seiten Liebe und Hochschätzung subjectiv in das Ebenmaass des Gleichgewichts gebracht werden solle, welches doch zur Freundschaft erforderlich ist? — Denn man kann jene als Anziehung, diese als Abstossung betrachten, so dass das Princip der ersteren Annäherung gebietet, das der zweiten sich einander in geziemendem Abstande zu halten fordert; eine Einschränkung der Vertraulichkeit, welche, durch die Regel: dass auch die besten Freunde sich unter einander nicht gemein machen sollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht blos dem Höheren gegen den Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es sich versieht, seinen Stolz gekränkt, und will die Achtung des Niedrigen, etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber einmal verletzt, innerlich unwiederbringlich verloren ist; wenn gleich die äussere Bezeichnung derselben (das Cermoniell) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundschaft also in ihrer Reinigkeit, oder Vollständigkeit, als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanschreiber; wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund! Auch können noch folgende Anmerkungen auf die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen.

Moralisch erwogen, ist es freilich Pflicht, dass ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten, und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und glaubt entweder darin schon gesunken zu seyn, oder fürchtet wenigstens, da er von dem Anderen beobachtet und insgeheim kritisirt wird, immer die Gefahr, seine Achtung zu verlieren: wie dann selbst, dass er beobachtet und gemeistert werden solle, ihm schon für sich selbst beleidigend zu seyn dünken wird.

Ein Freund in der Noth, wie erwünscht ist er nicht; wohl zu verstehen, wenn er ein thätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund ist! Aber es ist doch auch eine grosse Last, sich an Anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremdem Bedürfniss beladen zu fühlen. — Die Freundschaft kann also nicht eine auf wechselseitigen Vortheil abgezweckte Verbindung, sondern diese muss rein moralisch seyn, und der Beistand, auf den Jeder von Beiden von dem Anderen im Falle der Noth rechnen darf, muss nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben, — dadurch würde er die Achtung des andern Theils verlieren, — sondern kann nur als äussere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich ist, ankommen zu lassen, gemeint seyn, indem ein Jeder grossmüthig den Anderen dieser Last zu überheben, sie für sich allein zu tragen, ja ihm sie gänzlich zu verhehlen bedacht ist, sich aber immer doch damit schmeicheln kann, dass im Falle der Noth er auf den Beistand des Andern sicher würde rechnen können. Wenn aber Einer von dem Andern eine Wohlthat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu seyn und nicht gegenseitig verbinden zu können. — Freundschaft ist, bei der

Süssigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes, doch zugleich etwas so Zartes *(teneritas amicitiae)*, dass, wenn man sie auf Gefühlen beruhen lässt, und dieser wechselseitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grundsätze, oder feste, das Gemeinmachen verhütende, und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter uncultivirten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken (denn Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich); sie können von einander nicht lassen, aber sich auch nicht unter einander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfniss ist, um die Süssigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affect seyn, weil dieser in der Wahl blind, und in der Fortsetzung verrauchend ist.

§. 47.

Moralische Freundschaft (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit beiderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann.

Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes, obzwar doch auch ungeselliges, Wesen, und in der Cultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfniss, sich Anderen zu eröffnen, selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen; andererseits wird er auch durch die Furcht vor dem Missbrauch, den Andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt, und gewarnt, und sieht er sich daher genöthigt, einen guten Theil seiner Urtheile, vornämlich über andere Menschen, in sich selbst zu verschliessen. Er möchte sich gern darüber mit irgend Jemandem unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion

u. s. w. denkt; aber er darf es nicht wagen: weil Andere, indem sie ihr Urtheil behutsam zurückhalten, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen könnten. Er möchte auch wohl andern seine Mängel oder Fehler eröffnen; aber er muss fürchten, dass der Andere die seinigen verhehlen, und er so in der Achtung desselben einbüssen möchte, wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellte.

Findet er also einen Menschen, der gute Gesinnung und Verstand hat, so dass er ihm, ohne jene Gefahr besorgen zu dürfen, sein Herz mit völligem Vertrauen aufschliessen kann, und der überdies in der Art die Dinge zu beurtheilen mit ihm übereinstimmt, so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniss, sondern geniesst eine Freiheit, die er in dem grossen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschliessen muss. Ein jeder Mensch hat Geheimnisse und darf sich nicht blindlings Anderen anvertrauen; theils wegen der unedlen Denkungsart der Meisten, davon einen ihm nachtheiligen Gebrauch zu machen, theils wegen des Unverstandes Mancher in der Beurtheilung und Unterscheidung dessen, was sich nachsagen lässt, oder nicht; oder der Indiscretion. Nun ist es aber äusserst selten, jene Eigenschaften zusammen in einem Subject anzutreffen *(rara avis in terris, nigroque simillima cygno)*; zumal da die engste Freundschaft es verlangt, dass dieser verständige und vertraute Freund sich verbunden achte, ein ihm anvertrautes Geheimniss einem Anderen, für eben so zuverlässig gehaltenen, ohne des ersteren, der es ihm anvertraute, ausdrückliche Erlaubniss, nicht mitzutheilen.

Indess ist doch die blos moralische Freundschaft kein Ideal, sondern der schwarze Schwan existirt wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit; jene aber mit den Zwecken anderer Menschen sich, obzwar aus Liebe, belästigende (pragmatische) Freundschaft kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollständigkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich ist, und ist ein Ideal des Wunsches, das im Vernunftbegriffe keine

Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muss.

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d. i. ein Freund der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Antheil (der Mitfreude) nimmt, und es nie ohne inneres Bedauren stören wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des Philanthropen, die Menschen blos liebenden Menschen. Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man Andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; wobei man alle Menschen als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der Aller Glückseligkeit will, sich vorstellt. — Denn das Verhältniss des Beschützers, als Wohlthäters, zu dem Beschützten, als Dankpflichtigen, ist zwar ein Verhältniss der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft: weil die schuldige Achtung beider gegen einander nicht gleich ist. Die Pflicht, als Freund den Menschen wohl zu wollen (eine nothwendige Herablassung), und die Beherzigung derselben, dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohlzuthun besitzen.

Zusatz.

Von den Umgangstugenden *(virtutes homileticae).*

§. 48.

Es ist Pflicht, sowohl gegen sich selbst, als auch gegen Andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben *(officium commercii, sociabilitas)*; sich nicht zu isoliren *(separatistam agere)*; zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunct seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen Theil eines allbefassenden Kreises der weltbürgerlichen Gesinnung anzusehen; nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, die indirect dahin führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und Wohlanständigkeit, *humanitas aesthetica, et decorum*) zu cultiviren, und so der Tugend die Grazien beizugesellen; welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist.

Dies sind zwar nur Aussenwerke, oder Beiwerke *(parerga)*, welche einen schönen tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein Jeder weiss, wofür er ihn annehmen muss. Sie gelten nur als Scheidemünze, befördern aber doch das Tugendgefühl, selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, der Gastfreiheit, der Gelindigkeit im Widersprechen, ohne zu zanken, welche insgesammt als blosse Manieren des Verkehrs durch geäusserte Verbindlichkeiten zugleich Andere verbinden, also doch zur Tugendgesinnung hinwirken, indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es fragt sich aber hierbei: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zusammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden, man müsste denn sonst aus der Welt gehen, und selbst unser Urtheil über sie ist nicht competent. — Wo aber das Laster ein Skandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beispiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt: da muss, wenn gleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin statt fand, abgebrochen, oder so viel möglich gemieden werden; weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt, und sie für Jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Uppigkeit zu bestechen.

Zweiter Theil.

Ethische Methodenlehre.

Der ethischen Methodenlehre

Erster Abschnitt.

Die ethische Didaktik.

§. 49.

Dass Tugend erworben werden müsse (nicht angeboren sey), liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die *Stärke* des Vorsatzes, in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen, hervorgebracht wäre. Sie ist das Product aus der reinen praktischen Vernunft, so ferne diese im Bewusstseyn ihrer Überlegenheit, aus Freiheit, über jene Obermacht gewinnt.

Dass sie könne und müsse *gelehrt* werden, folgt schon daraus, dass sie nicht angeboren ist; die Tugendlehre ist also eine *Doctrin*. Weil aber durch die blosse Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu seyn, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker nur, die Tugend könne nicht durch blosse Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (päränetisch) *gelehrt*, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des innern Feindes im Menschen (ascetisch) cultivirt, *geübt* werden; denn man *kann* nicht Alles sofort, was man *will*, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die *Entschliessung* auf einmal vollständig genommen werden muss, weil die Gesinnung *(animus)* sonst, bei einer Capitulation mit dem Laster, um es allmälig zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft seyn würde, mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Princip beruht) hervorbringen könnte.

§. 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft (denn methodisch muss eine jede wissenschaftliche Lehre seyn, sonst wäre der Vortrag tumultuarisch): so kann sie auch nicht fragmentarisch, sondern muss systematisch seyn, wenn die Tugendlehre eine Wissenschaft vorstellen soll. — Der Vortrag aber kann entweder akroamatisch, da alle Andere, an welche er gerichtet wird, blosse Zuhörer sind, oder erotematisch seyn, wo der Lehrer das, was er seine Jünger lehren will, ihnen abfragt; und diese erotematische Methode ist wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, — die **dialogische** Lehrart, oder blos ihrem Gedächtnisse abfragt, — die **katechetische** Lehrart. Denn wenn Jemand der Vernunft des Andern etwas abfragen will, so kann es nicht anders als dialogisch, d. i. dadurch geschehen: dass Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, dass er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle blos entwickelt (er ist die Hebamme seiner Gedanken); der Lehrling, welcher hierbei inne wird, dass er selbst zu denken vermöge, veranlasst durch seine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenstehende Zweifel), dass der Lehrer, nach dem *docendo discimus*, selbst lernt, wie er gut fragen müsse. [Denn es ist eine, an die Logik ergehende, noch nicht genugsam beherzigte Forderung: dass sie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmässig suchen solle, d. i. nicht immer blos für bestimmende, sondern auch für vorläufige Urtheile *(judicia praevia)*, durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die selbst dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig seyn kann, und die von ihm auch oft angewandt wird.]

§. 51.

Das erste und nothwendigste doctrinale Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling ist ein moralischer Katechism. Dieser muss vor dem Religionskatechism hergehen, und kann nicht blos als Einschiebsel in die Religionslehre mit verwebt, sondern muss abgesondert, als ein für sich bestehendes Ganzes, vorgetragen werden: denn nur durch rein moralische Grundsätze kann der Überschritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden; weil dieser ihre Bekenntnisse sonst unlauter seyn würden. — Daher haben gerade die würdigsten und grössten Theologen Anstand genommen, für die statutarische Religionslehre einen Katechism abzufassen, und sich zugleich für ihn zu verbürgen; da man doch glauben sollte, es wäre das Kleinste, was man aus dem grossen Schatz ihrer Gelehrsamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein rein moralischer Katechism, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine solche Bedenklichkeit oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menschenvernunft (seinem Inhalte nach) entwickelt werden kann, und nur den didaktischen Regeln der ersten Unterweisung (der Form nach) angemessen werden darf. Das formale Princip eines solchen Unterrichts aber verstattet zu diesem Zweck nicht die sokratisch-dialogische Lehrart, weil der Schüler nicht einmal weiss, wie er fragen soll; der Lehrer ist also allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodisch auslockt, muss in bestimmten, nicht leicht zu verändernden, Ausdrücken abgefasst und aufbewahrt, mithin seinem Gedächtniss anvertraut werden: als worin die katechetische Lehrart sich sowohl von der akroamatischen (da der Lehrer allein spricht), als auch der dialogischen (da beide Theile einander fragend und antwortend sind) unterscheidet.

§. 52.

Das *experimentale* (technische) Mittel der Bildung zur Tugend ist das *gute Exempel** an dem Lehrer selbst (von exemplarischer Führung zu seyn), und das *warnende* an Andern; denn Nachahmung ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht. — Die Angewöhnung ist die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen, durch die öftere Befriedigung derselben, und ist ein Mechanism der Sinnesart, statt eines Princips der Denkungsart, wobei das *Verlernen* in der Folge schwerer wird als das *Erlernen*. — Was aber die Kraft des *Exempels* (es sey zum Guten oder Bösen) betrifft, was sich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet, so kann das, was uns Andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn diese besteht gerade in der subjectiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin dass nicht anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz uns zur Triebfeder dienen müsse. Daher wird der Erzieher seinem verunarteten Lehrling nicht sagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleissigen) Knaben! denn das wird Jenem nur zur Ursache dienen, diesen zu hassen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht gestellt wird. Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Thunlichkeit des Pflichtmässigen dienen; also nicht die Vergleichung mit irgend einem andern Mensehen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er seyn soll, also mit dem Gesetz, muss dem Lehrer das nie fehlende Richtmaass seiner Erziehung an die Hand geben.

---

* *Beispiel*, ein Deutsches Wort, das man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein *Exempel* nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer *praktischen* Regel, so ferne diese die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere (*concretum*), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (*abstractum*) enthalten vorgestellt, und blos theoretische Darstellung eines Begriffs.

Anmerkung.

Bruchstück eines moralischen Katechisms.

Der Lehrer fragt der Vernunft seines Schülers dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieser etwa nicht die Frage zu beantworten wüsste, so legt er sie ihm (seine Vernunft leitend) in den Mund.

Der Lehrer. Was ist dein grösstes, ja dein ganzes Verlangen im Leben?

Der Schüler (schweigt).

Der Lehrer. Dass es dir in *Allem* und *immer* nach Wunsch und Willen gehe. — Wie nennt man einen solchen Zustand?

Der Schüler (schweigt).

Der Lehrer. Man nennt ihn *Glückseligkeit* (das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande). Wenn du nun alle Glückseligkeit (die in der Welt möglich ist) in deiner Hand hättest, würdest du sie alle für dich behalten, oder sie auch deinen Nebenmenschen mittheilen?

Der Schüler. Ich würde sie mittheilen; Andere auch glücklich und zufrieden machen.

Der Lehrer. Das beweist nun wohl, dass du noch so ziemlich ein gutes *Herz* hast; lass aber sehen, ob du dabei auch guten *Verstand* zeigest. — Würdest du wohl dem Faullenzer weiche Polster verschaffen, damit er im süssen Nichtsthun sein Leben dahin bringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was sonst zur Berauschung gehört, nicht ermangeln lassen, dem Betrüger eine einnehmende Gestalt und Manieren geben, um Andere zu überlisten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und starke Faust, um Andere überwältigen zu können? Das sind ja so viel Mittel, die ein Jeder sich wünscht, um nach seiner Art glücklich zu seyn.

Der Schüler. Nein das nicht.

Der Lehrer. Du siehst also: dass, wenn du auch alle Glückseligkeit in deiner Hand und dazu den besten Willen hättest, du jene doch nicht ohne Bedenken Jedem, der zugreift, Preis geben, sondern erst untersuchen würdest, wiefern ein Jeder der Glückseligkeit würdig wäre. — Für dich selbst aber würdest du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit Allem, was du zu deiner Glückseligkeit rechnest, zuerst zu versorgen?

Der Schüler. Ja.

Der Lehrer. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl selbst auch der Glückseligkeit würdig seyn mögest?

Der Schüler. Allerdings.

Der Lehrer. Das nun in dir, was nur nach Glückseligkeit strebt, ist die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu seyn, ist deine Vernunft, und dass du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens. Um nun zu wissen, wie du es anfängst, um der Glückseligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweisung ganz allein in deiner Vernunft; das heisst so viel als: du hast nicht nöthig, diese Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von Andern durch ihre Unterweisung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu thun hast. Z. B. wenn dir ein Fall vorkommt, da du durch eine fein ausgedachte Lüge dir, oder deinen Freunden, einen grossen Vortheil verschaffen kannst, ja noch dazu dadurch auch keinem Andern schadetest, was sagt dazu deine Vernunft?

Der Schüler. Ich soll nicht lügen; der Vortheil für mich und meinen Freund mag so gross seyn, wie er immer wolle. Lügen ist niederträchtig, und macht den Menschen unwürdig, glücklich zu seyn. Hier ist eine unbedingte Nöthigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich gehorchen muss; wogegen alle meine Neigungen verstummen müssen.

Der Lehrer. Wie nennt man diese unmittelbar durch die Vernunft dem Menschen auferlegte Nothwendigkeit, einem Gesetze derselben gemäss zu handeln?

Der Schüler. Sie heisst **Pflicht.**

Der Lehrer. Also ist dem Menschen die Beobachtung seiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der **Würdigkeit**, glücklich zu seyn, und diese ist mit jener ein und dasselbe. — Wenn wir uns aber auch eines solchen guten und thätigen **Willens**, durch den wir uns würdig (wenigstens nicht unwürdig) halten, glücklich zu seyn, bewusst sind, können wir darauf auch die sichere Hoffnung gründen, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden?

Der Schüler. Nein! darauf allein nicht; denn es steht nicht immer in unserm Vermögen, sie uns zu verschaffen, und der Lauf der Natur richtet sich auch nicht so von selbst nach dem Verdienst, sondern das Glück des Lebens (unsere Wohlfahrt überhaupt) hängt von Umständen ab, die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind. Also bleibt unsere Glückseligkeit immer nur ein Wunsch, ohne dass, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann.

Der Lehrer. Hat die Vernunft wohl Gründe für sich, eine solche, die Glückseligkeit nach Verdienst und Schuld der Menschen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchster Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben?

Der Schüler. Ja; denn wir sehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, so ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders, als durch eine unaussprechlich grosse Kunst eines Weltschöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben: nämlich, dass wenn wir uns nicht selbst der **Glückseligkeit unwürdig** machen, welches durch Übertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

In dieser Katechese, welche durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muss, ist die grösste Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass das Pflichtgebot ja nicht auf die aus dessen Beobachtung für den Menschen, den es verbinden soll, ja selbst auch nicht einmal für Andere, fliessenden Vortheile oder Nachtheile, sondern ganz rein auf das sittliche Princip gegründet werde, der letztern aber nur beiläufig, als an sich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu blossen Vehikeln dienender Zusätze, Erwähnung geschehe. Die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Lasters (für den Thäter selbst) muss überall hervorstechend dargestellt werden. Denn wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über Alles erhoben wird, so verschwindet der Pflichtbegriff selbst, und zerrinnt in blosse pragmatische Vorschriften; da dann der Adel des Menschen in seinem eigenen Bewusstseyn verschwindet, und er für einen Preis feil ist und zu Kauf steht, den ihm verführerische Neigungen anbieten.

Wenn dieses nun weislich und pünctlich nach Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechts und des Standes, die der Mensch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menschen entwickelt worden, so ist noch etwas, was den Beschluss machen muss, was die Seele inniglich bewegt, und den Menschen auf eine Stelle setzt, wo er sich selbst nicht anders, als mit der grössten Bewunderung der ihm beiwohnenden ursprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erlischt. — Wenn ihm nämlich beim Schlusse seiner Unterweisung seine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal summarisch vorerzählt (recapitulirt) werden, wenn er bei jeder derselben darauf aufmerksam gemacht wird, dass alle Übel, Drangsale und Leiden des Lebens, selbst Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, dass er seiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewusstseyn, über sie Alle erhoben und Meister zu seyn, nicht rauben können, so liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was ist das in Dir, was sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in Dir und um Dich in Kampf zu treten, und sie, wenn sie mit Deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen? Wenn diese Frage, deren Auflösung das Vermögen der speculativen Vernunft gänzlich übersteigt, und die sich dennoch von selbst einstellt, ans Herz gelegt wird, so muss selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnisse der Seele eine Erhebung geben, die sie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur desto stärker belebt, je mehr sie angefochten wird.

In dieser katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von grossem Nutzen seyn, bei jeder Pflichtzergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen, und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein Jedes von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte. — Nicht allein, dass dieses eine, der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene, Cultur der Vernunft ist (weil diese in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der speculativen), und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste Art ist: sondern vornämlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu lieben, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiss) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der grössten Wichtigkeit aber in der Erziehung ist es, den moralischen Katechism nicht mit dem Religionskatechism vermischt vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letztern folgen zu lassen; sondern jederzeit den erstern, und zwar mit dem grössten Fleisse und Ausführlichkeit, zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen, und eine Theilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen.

Zweiter Abschnitt.

Die ethische Ascetik.

§. 53.

Die Regeln der Übung in der Tugend *(exercitiorum virtutis)* gehen auf die zwei Gemüthsstimmungen hinaus, wackern und fröhlichen Gemüths *(animus strenuus et hilaris)* in Befolgung ihrer Pflichten zu seyn. Denn sie hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Überwältigung sie ihre Kräfte zusammennehmen muss, und zugleich manche Lebensfreuden aufzuopfern, deren Verlust das Gemüth wohl bisweilen finster und mürrisch machen kann; was man aber nicht mit Lust, sondern blos als Frohndienst thut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen innern Werth, und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen.

Die Cultur der Tugend, d. i. die moralische Ascetik, hat, in Ansehung des Princips der rüstigen, muthigen und wackern Tugendübung den Wahlspruch der Stoiker: gewöhne Dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen, und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren *(sustine et abstine)*. Es ist eine Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Gesundheit ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muss etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuss gewährt und doch blos moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikurus. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben, frohen Muths zu seyn und nicht darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemüthsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsätzlichen Ubertretung bewusst, und, wegen des Verfalls in eine solche, gesichert ist *(hic murus aheneus esto etc. Horat.)*. Die Mönchsascetik hingegen, welche aus abergläubischer Furcht, oder geheucheltem Abscheu an sich selbst, mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab, sich selbst Strafe aufzulegen, und, anstatt sie moralisch (d. i. in Absicht auf die Besserung) zu bereuen, sie büssen zu wollen, welches, bei einer selbstgewählten und an sich vollstreckten Strafe (denn die muss immer ein Anderer auflegen), ein Widerspruch ist, und kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken. vielmehr nicht ohne geheimen Hass gegen das Tugendgebot statt finden. — Die ethische Gymnastik besteht also nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über sie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden, Fällen Meister werden zu können; mithin die wacker und im Bewusstseyn seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht. Etwas bereuen (welches bei der Rückerinnerung ehemaliger Übertretungen unvermeidlich, ja wobei diese Erinnerung nicht schwinden zu lassen, es sogar Pflicht ist) und sich eine Pönitenz auferlegen (z. B. das Fasten), nicht in diätetischer, sondern frommer Rücksicht, sind zwei sehr verschiedene, moralisch gemeinte Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finster und mürrisch ist, die Tugend selbst verhasst macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disciplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.

Beschluss.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt ausserhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie.

Protagoras von Abdera fing sein Buch mit den Worten an: „Ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiss ich nichts zu sagen[*].“ Er wurde deshalb von den Atheniensern aus der Stadt und von seinem Landsitze verjagt, und seine Bücher vor der öffentlichen Versammlung verbrannt. *(Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3. cap. 1.)* — Hierin thaten ihm die Richter von Athen, als Menschen, zwar sehr unrecht; aber, als Staatsbeamte und Richter, verfuhren sie ganz rechtlich und consequent; denn, wie hätte man einen Eid schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich, von hoher Obrigkeit wegen *(de par le Senat)*, befohlen wäre: dass es Götter gebe[**].

---

[*] „De Diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere.“

[**] Zwar hat späterhin ein grosser moralisch-gesetzgebender Weise das Schwören als ungereimt, und zugleich beinahe an Blasphemie grenzend, ganz und gar verboten; allein in politischer Rücksicht glaubt man noch immer, dieses mechanischen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen, Mittels schlechterdings nicht entbehren zu können, und hat

Diesen Glauben aber zugestanden, und, dass Religionslehre ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre sey, eingeräumt, ist jetzt nun die Frage von der Grenzbestimmung der Wissenschaft, zu der sie gehört: ob sie als ein Theil der Ethik (denn vom Recht der Menschen gegen einander kann hier nicht die Rede seyn) angesehen, oder als ganz ausserhalb der Grenzen einer rein philosophischen Moral liegend müsse betrachtet werden.

Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sey „der Inbegriff aller Pflichten als *(instar)* göttlicher Gebote“, gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen *(erga)* Gott, als ein ausser unserer Idee existirendes Wesen gemacht, indem wir hierbei von der Existenz desselben noch abstrahiren. — Dass alle Menschenpflichten diesem Formalen (der Beziehung derselben auf einen göttlichen, *a priori* gegebenen Willen) gemäss gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjectiv logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nöthigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Andern und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur

---

milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre, im Ernst zu schwören, dass ein Gott sey (weil man diesen schon postulirt haben muss, um überhaupt nur schwören zu können), so bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eid möglich und geltend sey, da man nur auf den Fall, dass ein Gott sey (ohne, wie Protagoras, darüber etwas auszumachen), schwöre. — In der That mögen wohl alle redlich und zugleich mit Besonnenheit abgelegten Eide in keinem anderen Sinne gethan worden seyn. — Denn, dass einer sich erböte, schlechthin zu beschwören, dass ein Gott sey, scheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu seyn, er mag ihn glauben oder nicht. Ist einer (wird der Betrüger sagen), so habe ich's getroffen; ist keiner, so zieht mich auch keiner zur Verantwortung, und ich bringe mich durch solchen Eid in keine Gefahr. — Ist denn aber keine Gefahr dabei, wenn ein solcher ist, auf einer vorsätzlichen, und, selbst um Gott zu täuschen, angelegten Lüge betroffen zu werden!

der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken. — — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objective, die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen Andern, sondern nur subjective zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen *(erga)* Gott, d. i. den ihm zu leistenden Dienst *(ad praestandum)* anlangt, so würde sie besondere, von der allgemeingesetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns also nicht *a priori*, sondern nur empirisch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten, als göttliche Gebote, enthalten können; die also auch das Daseyn dieses Wesens, nicht blos die Idee von demselben, in praktischer Absicht, nicht willkührlich, voraussetzen, sondern als unmittelbar, oder mittelbar, in der Erfahrung gegeben, darlegen müsste. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch seyn möchte, doch keinen Theil der reinen philosophischen Moral ausmachen.

Religion also, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenseit aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfassers der gegenwärtigen, dass er zur Vollständigkeit derselben nicht, wie es sonst wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hinein gezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, die aber nicht aus blosser Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist, und die nur die Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben (dass sie jener nicht widerstreite) enthält, die Rede seyn. Aber alsdann ist sie auch nicht reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre, für welche in einer Ethik, als reiner praktischen Philosophie, kein Platz ist.

Schlussanmerkung.

Alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Princip der Übereinstimmung des Willens des Einen mit dem des Andern enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen, und, so ferne dieses Princip praktisch ist, geht der Bestimmungsgrund des Willens in Ansehung der erstern auf den Zweck, in Ansehung des zweiten auf das Recht des Andern. — Ist eines dieser Wesen ein solches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das Andere gegen das Erstere lauter Pflichten und keine Rechte, so ist das Princip des moralischen Verhältnisses zwischen ihnen transscendent, dagegen das der Menschen gegen Menschen, deren Wille gegen einander wechselseitig einschränkend ist, ein immanentes Princip hat.

Den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts (dessen Schöpfung und Leitung) kann man sich nicht anders denken, als nur als Zweck der Liebe, d. i. dass er die Glückseligkeit der Menschen sey. Das Princip des Willens Gottes aber in Ansehung der schuldigen Achtung (Ehrfurcht), welche die Wirkungen der erstern einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes seyn, als das der Gerechtigkeit. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas ausser sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde. Aber nicht allein eben so gross, sondern noch grösser (weil das Princip einschränkend ist) ist der Anspruch, den die göttliche Gerechtigkeit, im Urtheile unserer eigenen Vernunft, und zwar als strafende an uns macht. — Denn Belohnung *(praemium remuneratio gratuita)* lässt sich von Seiten des höchsten Wesens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen jenes haben, sondern blos aus Liebe und Wohlthätigkeit *(benignitas)* ableiten: — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn *(merces)* bei einem solchen Wesen statt finden, und eine belohnende Gerechtigkeit *(justitia brabeutica)* ist im Verhältniss Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es ist aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, das über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, etwas, was sich mit dem Verhältniss des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen lässt: nämlich der Begriff einer Läsion, welche an dem unumschränkten und unerreichbaren Weltherrscher begangen werden könne; denn hier ist nicht von den Rechtsverletzungen, die Menschen gegen einander verüben, und worüber Gott als strafender Richter entscheide, sondern von der Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, die Rede, wovon der Begriff transscendent ist, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beispiel aufstellen können (d. i. wie sie unter Menschen vorkommt), ganz hinaus liegt und überschwängliche Principien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zusammenstimmung gebracht werden können, folglich für unsere praktische Vernunft gänzlich leer sind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier personificirt; es ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, der sie ausübt (denn da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprincipien vorkommen), sondern die Gerechtigkeit, gleich als Substanz (sonst die ewige Gerechtigkeit genannt), die, wie das Fatum (Verhängniss) der alten philosophirenden Dichter, noch über dem Jupiter ist, spricht das Recht nach der eisernen unablenkbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist. — Hiervon jetzt einige Beispiele.

Die Strafe lässt (nach dem Horaz) den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, sondern hinkt ihm unablässig nach, bis sie ihn ertappt. — Das unschuldig vergossene Blut schreit um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die Strafe nicht den Verbrecher, so werden es seine Nachkommen entgelten müssen; oder geschieht's nicht bei seinem Leben, so muss es in einem Leben (nach dem Tode[*]) geschehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anspruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutschuld auf mein Land kommen lassen, dadurch, dass Ich einen boshaft mordenden Duellanten, für den Ihr Fürbitte thut, begnadige, sagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die Sündenschuld muss bezahlt werden, und, sollte sich auch ein völlig Unschuldiger zum Sühnopfer hingeben (wo dann freilich die von ihm übernommenen Leiden eigentlich nicht Strafe, — denn er hat selbst nichts verbrochen, — heissen könnten), aus welchem Allen zu ersehen ist, dass es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende Person ist, der man diesen Verurtheilungsspruch beilegt (denn die würde nicht so sprechen können, ohne Andern unrecht zu thun), sondern dass die blosse Gerechtigkeit, als überschwängliches, einem übersinnlichen Subject angedachtes Princip, das Recht dieses Wesens bestimme, welches zwar dem Formalen dieses Princips gemäss ist, dem Materialen desselben aber, dem Zweck, welcher immer die Glückseligkeit der Menschen ist, widerstreitet. — Denn bei der etwaigen grossen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregister immer so fortlaufen lassen, würde die Strafgerechtigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des Welturhebers (wie man sich doch denken muss), sondern in der strengen Befolgung des Rechts setzen (das Recht selbst zum Zweck machen, der in der Ehre Gottes gesetzt wird), welches, da das letztere (die Gerechtigkeit) nur die einschränkende Bedingung des erstern (der Gütigkeit) ist, den Principien der praktischen Vernunft zu widersprechen scheint, nach welchen eine Weltschöpfung hätte unterbleiben müssen, die ein der Absicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, so widerstreitendes Product geliefert haben würde.

---

[*] Die Hypothese von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemischt werden, um jene drohende Strafe als vollständig in der Vollziehung vorzustellen, Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird, als übersinnlicher Gegenstand vor einem übersinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedingungen beurtheilt; es ist nur von seiner Existenz die Rede. Sein Erdenleben, es sey kurz oder lang, oder gar ewig, ist nur das Daseyn desselben in der Erscheinung, und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Bestimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftigen Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

Man sieht hieraus: dass in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der innern Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind: was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältniss obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist, wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward, dass die Ethik sich nicht über die Grenzen der Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen erweitern könne.

INHALT

DER TUGENDLEHRE.

Seite.

Einleitung 222

Erster Theil. Ethische Elementarlehre.

Erstes Buch.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst . 262
Einleitung. 262

Erste Abtheilung.

Von den vollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst 272

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen 272
Erster Artikel. Von der Selbstentleibung . . 273
Zweiter Artikel. Von der wollüstigen Selbstschändung 276
Dritter Artikel. Von der Selbstbetäubung durch Unmässigkeit im Gebrauche der Geniess- oder Nahrungsmittel 279

Seite.

Zweites Hauptstück.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen. 282
Erster Artikel. Von der Lüge 282
Zweiter Artikel. Vom Geize 286
Dritter Artikel. Von der Kriecherei 289

Drittes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als den gebornen Richter über sich selbst 293

Zweiter Abschnitt.

Vom ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst . 297

Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst . 298

Zweite Abtheilung.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seines Zwecks 302

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit . . 302

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit 304

Seite.

Zweites Buch.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Andere blos als Menschen.

Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen . 307
A. Wohlthätigkeit 312
B. Dankbarkeit 315
C. Theilnahme 317
Entgegengesetzte Laster des Menschenhasses . . 320

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht der Achtung für Andere . . 324
Entgegengesetzte Laster:
A. Hochmuth 328
B. Afterreden 329
C. Verhöhnung 330

Zweites Hauptstück.

Von der Pflicht gegen Andere nach Verschiedenheit ihres Zustandes 332

Beschluss der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft 333
Zusatz. Von den Umgangstugenden . . 339

Seite.

Zweiter Theil. Ethische Methodenlehre.

Erster Abschnitt.

Ethische Didaktik 343

Zweiter Abschnitt.

Ethische Ascetik 353

Beschluss der ganzen Ethik.

Von der Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott 355

III.

ÜBER
PÄDAGOGIK.

BEMERKUNGEN AUS DEN UBER DIESEN GEGENSTAND
BEI DER UNIVERSITAT MEHRMALS GEHALTENEN
VORTRAGEN.

Einleitung.

Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muss. Unter der Erziehung nämlich verstehen wir die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung), Disciplin (Zucht) und Unterweisung nebst der Bildung. Dem zufolge ist der Mensch Säugling, — Zögling — und Lehrling.

Die Thiere gebrauchen ihre Kräfte, sobald sie deren nur welche haben, regelmässig, d. h. in der Art, dass sie ihnen selbst nicht schädlich werden. Es ist in der That bewundernswürdig, wenn man z. E. die jungen Schwalben wahrnimmt, die kaum aus den Eiern gekrochen, und noch blind sind, wie die es nichts desto weniger zu machen wissen, dass sie ihre Excremente aus dem Neste fallen lassen. Thiere brauchen daher keine Wartung, höchstens Futter, Erwärmung und Anführung, oder einen gewissen Schutz. Ernährung brauchen wohl die meisten Thiere, aber keine Wartung. Unter Wartung nämlich versteht man die Vorsorge der Eltern, dass die Kinder keinen schädlichen Gebrauch von ihren Kräften machen. Sollte ein Thier z. E. gleich, wenn es auf die Welt kommt, schreien, wie die Kinder es thun: so würde es unfehlbar der Raub der Wölfe und anderer wilden Thiere werden, die es durch sein Geschrei herbeigelockt.

Disciplin oder Zucht ändert die Thierheit in die Menschheit um. Ein Thier ist schon alles durch seinen Instinct; eine fremde Vernunft hat bereits Alles für dasselbe besorgt. Der Mensch aber braucht eigene Vernunft.

Er hat keinen Instinct, und muss sich selbst den Plan seines Verhaltens machen. Weil er aber nicht sogleich im Stande ist, dieses zu thun, sondern roh auf die Welt kommt: so müssen es Andere für ihn thun.

Die Menschengattung soll die ganze Naturanlage der Menschheit, durch ihre eigne Bemühung, nach und nach von selbst herausbringen. Eine Generation erzieht die andere. Den ersten Anfang kann man dabei in einem rohen, oder auch in einem vollkommnen, ausgebildeten Zustande suchen. Wenn dieser letztere als vorher und zuerst gewesen angenommen wird: so muss der Mensch doch nachmals wieder verwildert und in Rohheit verfallen seyn.

Disciplin verhütet, dass der Mensch durch seine thierischen Antriebe von seiner Bestimmung, der Menschheit, abweiche. Sie muss ihn z. E. einschränken, dass er sich nicht wild und unbesonnen in Gefahren begebe. Zucht ist also blos negativ, nämlich die Handlung, wodurch man dem Menschen die Wildheit benimmt, Unterweisung hingegen ist der positive Theil der Erziehung.

Wildheit ist die Unabhängigkeit von Gesetzen. Disciplin unterwirft den Menschen den Gesetzen der Menschheit, und fängt an, ihm den Zwang der Gesetze fühlen zu lassen. Dieses muss aber frühe geschehen. So schickt man z. E. Kinder Anfangs in die Schule, nicht schon in der Absicht, damit sie dort etwas lernen sollen, sondern damit sie sich daran gewöhnen mögen, still zu sitzen, und pünctlich das zu beobachten, was ihnen vorgeschrieben wird, damit sie nicht in Zukunft jeden ihrer Einfälle wirklich auch und augenblicklich in Ausübung bringen mögen.

Der Mensch hat aber von Natur einen so grossen Hang zur Freiheit, dass, wenn er erst eine Zeit lang an sie gewöhnt ist, er ihr Alles aufopfert. Eben daher muss denn die Disciplin auch, wie gesagt, sehr frühe in Anwendung gebracht werden, denn wenn das nicht geschieht, so ist es schwer, den Menschen nachher zu ändern. Er folgt dann jeder Laune. Man sieht es auch an den wilden Nationen, dass, wenn sie gleich den Europäern längere Zeit hindurch Dienste thun, sie sich doch nie an ihre Lebensart gewöhnen. Bei ihnen ist dieses aber nicht ein edler Hang zur Freiheit, wie **Rousseau** und Andere meinen, sondern eine gewisse Rohheit, indem das Thier hier gewissermaassen die Menschheit noch nicht in sich entwickelt hat. Daher muss der Mensch frühe gewöhnt werden, sich den Vorschriften der Vernunft zu unterwerfen. Wenn man ihm in der Jugend seinen Willen gelassen und ihm da nichts widerstanden hat: so behält er eine gewisse Wildheit durch sein ganzes Leben. Und es hilft denen auch nicht, die durch allzugrosse mütterliche Zärtlichkeit in der Jugend geschont werden, denn es wird ihnen weiterhin nur desto mehr von allen Seiten her widerstanden, und überall bekommen sie Stösse, sobald sie sich in die Geschäfte der Welt einlassen.

Dieses ist ein gewöhnlicher Fehler bei der Erziehung der Grossen, dass man ihnen, weil sie zum Herrschen bestimmt sind, auch in der Jugend nie eigentlich widersteht. Bei dem Menschen ist, wegen seines Hanges zur Freiheit, eine Abschleifung seiner Rohheit nöthig; bei dem Thiere hingegen wegen seines Instinctes nicht.

Der Mensch braucht Wartung und Bildung. Bildung begreift unter sich Zucht und Unterweisung. Diese braucht, soviel man weiss, kein Thier. Denn keins derselben lernt etwas von den Alten, ausser die Vögel ihren Gesang. Hierin werden sie von den Alten unterrichtet, und es ist rührend anzusehen, wenn, wie in einer Schule, die Alte ihren Jungen aus allen Kräften vorsingt, und diese sich bemühen, aus ihren kleinen Kehlen dieselben Töne herauszubringen. Um sich zu überzeugen, dass die Vögel nicht aus Instinct singen, sondern es wirklich lernen, lohnt es der Mühe, die Probe zu machen, und etwa die Hälfte von ihren Eiern den Canarienvögeln wegzunehmen, und ihnen Sperlingseier unterzulegen, oder auch wohl die ganz jungen Sperlinge mit ihren Jungen zu vertauschen. Bringt man diese nun in eine Stube, wo sie die Sperlinge nicht draussen hören können: so lernen sie den Gesang der Canarienvögel, und man bekommt singende Sperlinge. Es ist auch in der That sehr zu bewundern, dass jede Vogelgattung durch alle Generationen einen gewissen Hauptgesang behält, und die Tradition des Gesanges ist wohl die treueste in der Welt.

Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. Es ist zu bemerken, dass der Mensch nur durch Menschen erzogen wird, durch Menschen, die ebenfalls erzogen sind. Daher macht auch Mangel an Disciplin und Unterweisung bei einigen Menschen sie wieder zu schlechten Erziehern ihrer Zöglinge. Wenn einmal ein Wesen höherer Art sich unserer Erziehung annähme, so würde man doch sehen, was aus dem Menschen werden könne. Da die Erziehung aber theils den Menschen Einiges lehrt, theils Einiges auch nur bei ihm entwickelt: so kann man nicht wissen, wie weit bei ihm die Naturanlagen gehen. Würde hier wenigstens ein Experiment durch Unterstützung der Grossen, und durch die vereinigten Kräfte Vieler gemacht: so würde auch das schon uns Aufschlüsse darüber geben, wie weit es der Mensch etwa zu bringen vermöge. Aber es ist für den speculativen Kopf eine eben so wichtige, als für den Menschenfreund eine traurige Bemerkung, zu sehen, wie die Grossen meistens nur immer für sich sorgen, und nicht an dem wichtigen Experimente der Erziehung in der Art Theil nehmen, dass die Natur einen Schritt näher zur Vollkommenheit thue.

Es ist Niemand, der nicht in seiner Jugend verwahrlost wäre, und es im reifern Alter nicht selbst einsehen sollte, worin, es sey in der Disciplin, oder in der Cultur (so kann man die Unterweisung nennen), er vernachlässigt worden. Derjenige, der nicht cultivirt ist, ist roh, wer nicht disciplinirt ist, ist wild. Verabsäumung der Disciplin ist ein grösseres Übel, als Verabsäumung der Cultur, denn diese kann noch weiterhin nachgeholt werden; Wildheit aber lässt sich nicht wegbringen, und ein Versehen in der

Disciplin kann nie ersetzt werden. Vielleicht, dass die Erziehung immer besser werden, und dass jede folgende Generation einen Schritt näher thun wird zur Vervollkommnung der Menschheit: denn hinter der Education steckt das grosse Geheimniss der Vollkommenheit der menschlichen Natur. Von jetzt an kann dieses geschehen. Denn nun erst fängt man an, richtig zu urtheilen, und deutlich einzusehen, was eigentlich zu einer guten Erziehung gehöre. Es ist entzückend sich vorzustellen, dass die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und dass man diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist. Dies eröffnet uns den Prospect zu einem künftigen glücklichern Menschengeschlechte. —

Ein Entwurf zu einer Theorie der Erziehung ist ein herrliches Ideal, und es schadet nichts, wenn wir auch nicht gleich im Stande sind, es zu realisiren. Man muss nur nicht gleich die Idee für chimärisch halten, und sie als einen schönen Traum verrufen, wenn auch Hindernisse bei ihrer Ausführung eintreten.

Eine Idee ist nichts anderes, als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet. Z. E. die Idee einer vollkommnen, nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik! Ist sie deswegen unmöglich? Erst muss unsere Idee nur richtig seyn, und dann ist sie bei allen Hindernissen, die ihrer Ausführung noch im Wege stehen, gar nicht unmöglich. Wenn z. E. ein Jeder löge, wäre deshalb das Wahrreden eine blosse Grille? Und die Idee einer Erziehung, die alle Naturanlagen im Menschen entwickelt, ist allerdings wahrhaft.

Bei der jetzigen Erziehung erreicht der Mensch nicht ganz den Zweck seines Daseyns. Denn wie verschieden leben die Menschen! Eine Gleichförmigkeit unter ihnen kann nur statt finden, wenn sie nach einerlei Grundsätzen handeln, und diese Grundsätze müssten ihnen zur andern Natur werden. Wir können an dem Plane einer zweckmässigern Erziehung arbeiten, und eine Anweisung zu ihr der Nachkommenschaft überliefern, die sie nach und nach realisiren kann. Man sieht z. B. an den Aurikeln, dass, wenn man sie aus der Wurzel zieht, man sie alle nur von einer und derselben Farbe bekommt; wenn man dagegen aber ihren Samen aussäet: so bekommt man sie von ganz andern und den verschiedensten Farben. Die Natur hat also doch die Keime in sie gelegt, und es kommt nur auf das gehörige Säen und Verpflanzen an, um diese in ihnen zu entwickeln. So auch bei dem Menschen!

Es liegen viele Keime in der Menschheit, und nun ist es unsere Sache, die Naturanlagen proportionirlich zu entwickeln, und die Menschheit aus ihren Keimen zu entfalten, und zu machen, dass der Mensch seine Bestimmung erreiche. Die Thiere erfüllen diese von selbst, und ohne dass sie sie kennen. Der Mensch muss erst suchen, sie zu erreichen, dieses kann aber nicht geschehen, wenn er nicht einmal einen Begriff von seiner Bestimmung hat. Bei dem Individuum ist die Erreichung der Bestimmung auch gänzlich unmöglich. Wenn wir ein wirklich ausgebildetes erstes Menschenpaar annehmen, so wollen wir doch sehen, wie es seine Zöglinge erzieht. Die ersten Eltern geben den Kindern schon ein Beispiel, die Kinder ahmen es nach, und so entwickeln sich einige Naturanlagen. Alle können nicht auf diese Art ausgebildet werden, denn es sind meistens alles nur Gelegenheitsumstände, bei denen die Kinder Beispiele sehen. Vormals hatten die Menschen keinen Begriff einmal von der Vollkommenheit, die die menschliche Natur erreichen kann. Wir selbst sind noch nicht einmal mit diesem Begriffe auf dem Reinen. Soviel ist aber gewiss, dass nicht einzelne Menschen, bei aller Bildung ihrer Zöglinge, es dahin bringen können, dass dieselben ihre Bestimmung erreichen. Nicht einzelne Menschen, sondern die Menschengattung soll dahin gelangen.

Die Erziehung ist eine Kunst, deren Ausübung durch viele Generationen vervollkommnet werden muss. Jede Generation, versehen mit den Kenntnissen der vorhergehenden, kann immer mehr eine Erziehung zu Stande bringen, die alle Naturanlagen des Menschen proportionirlich und zweckmässig entwickelt, und so die ganze Menschengattung zu ihrer Bestimmung führt. — Die Vorsehung hat gewollt, dass der Mensch das Gute aus sich selbst herausbringen soll, und spricht, so zu sagen, zum Menschen: „Gehe in die Welt“, — so etwa könnte der Schöpfer den Menschen anreden! — „ich habe Dich ausgerüstet mit allen „Anlagen zum Guten. Dir kommt es zu, sie zu entwickeln, „und so hängt Dein eignes Glück und Unglück von Dir „selbst ab.“ —

Der Mensch soll seine Anlagen zum Guten erst entwickeln; die Vorsehung hat sie nicht schon fertig in ihn gelegt; es sind blosse Anlagen und ohne den Unterschied der Moralität. Sich selbst besser machen, sich selbst cultiviren, und wenn er böse ist, Moralität bei sich hervorbringen, das soll der Mensch. Wenn man das aber reiflich überdenkt, so findet man, dass dieses sehr schwer sey. Daher ist die Erziehung das grösseste Problem, und das schwerste, was dem Menschen kann aufgegeben werden. Denn Einsicht hängt von der Erziehung, und Erziehung hängt wieder von der Einsicht ab. Daher kann die Erziehung auch nur nach und nach einen Schritt vorwärts thun, und nur dadurch, dass eine Generation ihre Erfahrungen und Kenntnisse der folgenden überliefert, diese wieder etwas hinzu thut, und es so der folgenden übergiebt, kann ein richtiger Begriff von der Erziehungsart entspringen. Welche grosse Cultur und Erfahrung setzt also nicht dieser Begriff voraus? Er konnte demnach auch nur spät entstehen, und wir selbst haben ihn noch nicht ganz ins Reine gebracht. Ob die Erziehung im Einzelnen wohl der Ausbildung der Menschheit im Allgemeinen, durch ihre verschiedenen Generationen, nachahmen soll?

Zwei Erfindungen der Menschen kann man wohl als die schwersten ansehen; die der Regierungs- und die der Erziehungskunst nämlich, und doch ist man selbst in ihrer Idee noch streitig.

Von wo fangen wir nun aber an, die menschlichen Anlagen zu entwickeln? Sollen wir von dem rohen, oder von einem schon ausgebildeten Zustande anfangen? Es ist schwer, sich eine Entwickelung aus der Rohheit zu denken, (daher ist auch der Begriff des ersten Menschen so schwer), und wir sehen, dass bei einer Entwickelung aus einem solchen Zustande man doch immer wieder in Rohheit zurück gefallen ist, und dann erst sich wieder aufs Neue aus demselben emporgehoben hat. Auch bei sehr gesitteten Völkern finden wir in den frühesten Nachrichten, die sie uns aufgezeichnet hinterlassen haben, — und wie viele Cultur gehört nicht schon zum Schreiben? so dass man, in Rücksicht auf gesittete Menschen, den Anfang der Schreibekunst den Anfang der Welt nennen könnte — ein starkes Angrenzen an Rohheit.

Weil die Entwickelung der Naturanlagen bei dem Menschen nicht von selbst geschieht, so ist alle Erziehung — eine Kunst. — Die Natur hat dazu keinen Instinct in ihn gelegt. — Der Ursprung sowohl, als der Fortgang dieser Kunst, ist entweder mechanisch, ohne Plan, nach gegebenen Umständen geordnet, oder judiciös. Mechanisch entspringt die Erziehungskunst blos bei vorkommenden Gelegenheiten, wo wir erfahren, ob etwas dem Menschen schädlich, oder nützlich sey. Alle Erziehungskunst, die blos mechanisch entspringt, muss sehr viele Fehler und Mängel an sich tragen, weil sie keinen Plan zum Grunde hat. Die Erziehungskunst oder Pädagogik muss also judiciös werden, wenn sie die menschliche Natur so entwickeln soll, dass sie ihre Bestimmung erreiche. Schon erzogene Eltern sind Beispiele, nach denen sich die Kinder bilden, zur Nachachtung. Aber wenn diese besser werden sollen: so muss die Pädagogik ein Studium werden, sonst ist nichts von ihr zu hoffen, und ein in der Erziehung Verdorbener erzieht sonst den andern. Der Mechanismus in der Erziehungskunst muss in Wissenschaft verwandelt werden, sonst wird sie nie ein zusammenhängendes Bestreben werden, und eine Generation möchte niederreissen, was die andere schon aufgebaut hätte

Ein Princip der Erziehungskunst, das besonders solche Männer, die Pläne zur Erziehung machen, vor Augen haben sollten, ist: Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit, und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden. Dieses Princip ist von grosser Wichtigkeit. Eltern erziehen gemeiniglich ihre Kinder nur so, dass sie in die gegenwärtige Welt, sey sie auch verderbt, passen. Sie sollten sie aber besser erziehen, damit ein zukünftiger besserer Zustand dadurch hervorgebracht werde. Es finden sich hier aber zwei Hindernisse:

1. Die Eltern nämlich sorgen gemeiniglich nur dafür, dass ihre Kinder gut in der Welt fortkommen, und 2. die Fürsten betrachten ihre Unterthanen nur wie Instrumente zu ihren Absichten.

Eltern sorgen für das Haus, Fürsten für den Staat. Beide haben nicht das Weltbeste und die Vollkommenheit, dazu die Menschheit bestimmt ist, und wozu sie auch die Anlage hat, zum Endzwecke. Die Anlage zu einem Erziehungsplane muss aber kosmopolitisch gemacht werden. Und ist dann das Weltbeste eine Idee, die uns in unserm Privatbesten kann schädlich seyn? Niemals! denn wenn es gleich scheint, dass man bei ihr etwas aufopfern müsse; so befördert man doch nichts desto weniger durch sie immer auch das Beste seines gegenwärtigen Zustandes. Und dann, welche herrliche Folgen begleiten sie! Gute Erziehung gerade ist das, woraus alles Gute in der Welt entspringt. Die Keime, die im Menschen liegen, müssen nur immer mehr entwickelt werden. Denn die Gründe zum Bösen findet man nicht in den Naturanlagen des Menschen. Das nur ist die Ursache des Bösen, dass die Natur nicht unter Regeln gebracht wird. Im Menschen liegen nur Keime zum Guten.

Wo soll der bessere Zustand der Welt nun aber herkommen? Von den Fürsten, oder von den Unterthanen? dass diese nämlich sich erst selbst bessern, und einer guten Regierung auf dem halben Wege entgegen kommen? Soll er von den Fürsten begründet werden: so muss erst die Erziehung der Prinzen besser werden, die geraume Zeit hindurch noch immer den grossen Fehler hatte, dass man ihnen in der Jugend nicht widerstand. Ein Baum aber, der auf dem Felde allein steht, wächst krumm und breitet seine Äste weit aus; ein Baum hingegen, der mitten im Walde steht, wächst, weil die Bäume neben ihm, ihm widerstehen, gerade auf, und sucht Luft und Sonne über sich. So ist es auch mit den Fürsten. Doch ist es noch immer besser, dass sie von Jemandem aus der Zahl der Unterthanen erzogen werden, als wenn sie von Ihresgleichen erzogen würden. — Das Gute dürfen wir also von oben her nur in dem Falle erwarten, dass die Erziehung dort die vorzüglichere ist! Daher kommt es hier denn hauptsächlich auf Privatbemühungen an, und nicht sowohl auf das Zuthun der Fürsten, wie **Basedow** und Andere meinten, denn die Erfahrung lehrt es, dass sie zunächst nicht sowohl das Weltbeste, als vielmehr nur das Wohl ihres Staates zur Absicht haben, damit sie ihre Zwecke erreichen. Geben sie aber das Geld dazu her: so muss es ja ihnen auch anheim gestellt bleiben, dazu den Plan vorzuzeichnen. So ist es in Allem, was die Ausbildung des menschlichen Geistes, die Erweiterung menschlicher Erkenntnisse betrifft. Macht und Geld schaffen es nicht, erleichtern es höchstens. Aber sie könnten es schaffen, wenn die Staatsökonomie nicht für die Reichskasse nur im Voraus die Zinsen berechnete. Auch Akademieen thaten es bisher nicht, und dass sie es noch thun werden, dazu war der Anschein nie geringer, als jetzt.

Demnach sollte auch die Einrichtung der Schulen blos von dem Urtheile der aufgeklärtesten Kenner abhängen. Alle Cultur fängt von dem Privatmanne an, und breitet von daher sich aus. Blos durch die Bemühung der Personen von extendirteren Neigungen, die Antheil an dem Weltbesten nehmen, und der Idee eines zukünftigen bessern Zustandes fähig sind, ist die allmälige Annäherung der menschlichen Natur zu ihrem Zwecke möglich. Sieht hin und wieder doch noch mancher Grosse sein Volk gleichsam nur für einen Theil des Naturreiches an, und richtet also auch nur darauf sein Augenmerk, dass es fortgepflanzt werde. Höchstens verlangt man dann auch noch Geschicklichkeit, aber blos um die Unterthanen desto besser als Werkzeug zu seinen Absichten gebrauchen zu können. Privatmänner müssen freilich auch zuerst den Naturzweck vor Augen haben, aber dann auch besonders auf die Entwickelung der Menschheit und dahin sehen, dass sie nicht nur geschickt, sondern auch gesittet werde, und, welches das schwerste ist, dass sie suchen, die Nachkommenschaft weiter zu bringen, als sie selbst gekommen sind.

Bei der Erziehung muss der Mensch also 1. *disciplinirt* werden. Discipliniren heisst suchen zu verhüten, dass die Thierheit der Menschheit, in dem einzelnen so wohl, als gesellschaftlichen Menschen, zum Schaden gereiche. Disciplin ist also blos Bezähmung der Wildheit.

2. Muss der Mensch *cultivirt* werden. Cultur begreift unter sich die Belehrung und die Unterweisung. Sie ist die Verschaffung der Geschicklichkeit. Diese ist der Besitz eines Vermögens, welches zu allen beliebigen Zwecken zureichend ist. Sie bestimmt also gar keine Zwecke, sondern überlässt das nachher den Umständen.

Einige Geschicklichkeiten sind in allen Fällen gut, z. E. das Lesen und Schreiben; andere nur zu einigen Zwecken, z. E. die Musik, um uns beliebt zu machen. Wegen der Menge der Zwecke wird die Geschicklichkeit gewissermassen unendlich.

3. Muss man darauf sehen, dass der Mensch auch *klug* werde, in die menschliche Gesellschaft passe, dass er beliebt sey, und Einfluss habe. Hierzu gehört eine gewisse Art von Cultur, die man *Civilisirung* nennt. Zu derselben sind Manieren, Artigkeit und eine gewisse Klug-

heit erforderlich, der zufolge man alle Menschen zu seinen Endzwecken gebrauchen kann. Sie richtet sich nach dem wandelbaren Geschmacke jedes Zeitalters. So liebte man noch vor wenigen Jahrzehnden Ceremonien im Umgange.

4. Muss man auf die Moralisirung sehen. Der Mensch soll nicht blos zu allerlei Zwecken geschickt seyn, sondern auch die Gesinnung bekommen, dass er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die nothwendigerweise von Jedermann gebilligt werden; und die auch zu gleicher Zeit Jedermanns Zwecke seyn können.

Der Mensch kann entweder blos dressirt, abgerichtet, mechanisch unterwiesen, oder wirklich aufgeklärt werden. Man dressirt Hunde, Pferde, und man kann auch Menschen dressiren. (Dieses Wort kommt aus dem Englischen her, von *to dress*, kleiden. Daher auch Dresskammer, der Ort, wo die Prediger sich umkleiden, und nicht Trostkammer.)

Mit dem Dressiren aber ist es noch nicht ausgerichtet, sondern es kommt vorzüglich darauf an, dass Kinder denken lernen. Das geht auf die Principien hinaus, aus denen alle Handlungen entspringen. Man sieht also, dass bei einer ächten Erziehung sehr Vieles zu thun ist. Gewöhnlich wird aber bei der Privaterziehung das vierte wichtigste Stück noch wenig in Ausübung gebracht, denn man erzieht die Kinder im Wesentlichen so, dass man die Moralisirung dem Prediger überlässt. Wie unendlich wichtig ist es aber nicht, die Kinder von Jugend auf das Laster verabscheuen zu lehren, nicht gerade allein aus dem Grunde, weil Gott es verboten hat, sondern weil es in sich selbst verabscheuungswürdig ist. Sonst nämlich kommen sie leicht auf die Gedanken, dass sie es wohl immer würden ausüben können, und dass es übrigens wohl würde erlaubt seyn, wenn Gott es nur nicht verboten hätte, und dass Gott daher wohl einmal eine Ausnahme machen könne. Gott ist das heiligste Wesen, und will nur das, was gut ist, und verlangt, dass wir die Tugend ihres innern Werthes wegen ausüben sollen, und nicht deswegen, weil er es verlangt.

Wir leben im Zeitpuncte der Disciplinirung, Cultur und Civilisirung, aber noch lange nicht in dem Zeitpuncte der Moralisirung. Bei dem jetzigen Zustande der Menschen kann man sagen, dass das Glück der Staaten zugleich mit dem Elende der Menschen wachse. Und es ist noch die Frage, ob wir im rohen Zustande, da alle diese Cultur bei uns nicht statt fände, nicht glücklicher, als in unserm jetzigen Zustande seyn würden? Denn wie kann man Menschen glücklich machen, wenn man sie nicht sittlich und weise macht? Die Quantität des Bösen wird dann nicht vermindert.

Erst muss man Experimentalschulen errichten, ehe man Normalschulen errichten kann. Die Erziehung und Unterweisung muss nicht blos mechanisch seyn, sondern auf Principien beruhen. Doch darf sie auch nicht blos raisonnirend, sondern gleich, in gewisser Weise, Mechanismus seyn. In Österreich gab es meistens nur Normalschulen, die nach einem Plan errichtet waren, wider den vieles mit Grunde gesagt wurde, und dem man besonders blinden Mechanismus vorwerfen konnte. Nach diesen Normalschulen mussten sich dann alle andere richten, und man weigerte sich sogar, Leute zu befördern, die nicht in diesen Schulen gewesen waren. Solche Vorschriften zeigen, wie sehr die Regierung sich hiermit befasse, und bei einem dergleichen Zwange kann wohl unmöglich etwas Gutes gedeihen.

Man bildet sich zwar insgemein ein, dass Experimente bei der Erziehung nicht nöthig wären, und dass man schon aus der Vernunft urtheilen könne, ob etwas gut, oder nicht gut seyn werde. Man irrt hierin aber sehr, und die Erfahrung lehrt, dass sich oft bei unsern Versuchen ganz entgegengesetzte Wirkungen zeigen, von denen, die man erwartete. Man sieht also, dass, da es auf Experimente ankommt, kein Menschenalter einen völligen Erziehungsplan darstellen kann. Die einzige Experimentalschule, die hier gewissermassen den Anfang machte, die Bahn zu brechen, war das Dessauische Institut. Man muss ihm diesen Ruhm lassen, ungeachtet der vielen Fehler, die man ihm zum Vorwurfe machen könnte; Fehler, die sich bei allen Schlüssen, die man aus Versuchen macht, vorfinden, dass nämlich noch immer neue Versuche dazu gehören. Es war in gewisser Weise die einzige Schule, bei der die Lehrer die Freiheit hatten, nach eigenen Methoden und Planen zu arbeiten, und wo sie unter sich sowohl, als auch mit allen Gelehrten in Deutschland in Verbindung standen.

Die Erziehung schliesst Versorgung und Bildung in sich. Diese ist 1. negativ, die Disciplin, die blos Fehler abhält; 2. positiv, die Unterweisung und Anführung, und gehört in so ferne zur Cultur. Anführung ist die Leitung in der Ausübung desjenigen, was man gelehrt hat. Daher entsteht der Unterschied zwischen Informator, der blos ein Lehrer, und Hofmeister, der ein Führer ist. Jener erzieht blos für die Schule, dieser für das Leben.

Die erste Epoche bei dem Zöglinge ist die, da er Unterwürfigkeit und einen passiven Gehorsam beweisen muss; die andere, da man ihm schon einen Gebrauch von der Überlegung und seiner Freiheit, doch unter Gesetzen, machen lässt. In der ersten ist ein mechanischer, in der andern ein moralischer Zwang.

Die Erziehung ist entweder eine Privat- oder eine öffentliche Erziehung. Letztere betrifft nur die Information, und diese kann immer öffentlich bleiben. Die Ausübung der Vorschriften wird der erstern überlassen. Eine vollständige öffentliche Erziehung ist diejenige, die Beides, Unterweisung und moralische Bildung, vereinigt. Ihr Zweck ist: Beförderung einer guten Privaterziehung. Eine Schule, in der dieses geschieht, nennt man ein Erziehungsinstitut.

Solcher Institute können nicht viele, und die Anzahl der Zöglinge in denselben kann nicht gross seyn, weil sie sehr kostbar sind, und ihre blosse Einrichtung schon sehr vieles Geld erfordert. Es verhält sich mit ihnen, wie mit den Armenhäusern und Hospitälern. Die Gebäude, die dazu erfordert werden, die Besoldung der Directoren, Aufseher und Bedienten nehmen schon die Hälfte von dem dazu ausgesetzten Gelde weg, und es ist ausgemacht, dass, wenn man dieses Geld den Armen in ihre Häuser schickte, sie viel besser verpflegt werden würden. — Daher ist es auch schwer, dass andere, als blos reicher Leute Kinder, an solchen Instituten Theil nehmen können.

Der Zweck solcher öffentlichen Institute ist: die Vervollkommnung der häuslichen Erziehung. Wenn erst nur die Eltern, oder andere, die ihre Mitgehülfen in der Erziehung sind, gut erzogen wären: so könnte der Aufwand der öffentlichen Institute wegfallen. In ihnen sollen Versuche gemacht und Subjecte gebildet werden, und so soll aus ihnen dann eine gute häusliche Erziehung entspringen.

Die Privaterziehung besorgen entweder die Eltern selbst, oder, da diese bisweilen nicht Zeit, Fähigkeit, oder auch wohl gar nicht Lust dazu haben, andere Personen, die besoldete Mitgehülfen sind. Bei der Erziehung durch diese Mitgehülfen findet sich aber der sehr schwierige Umstand, dass die Autorität zwischen den Eltern und diesen Hofmeistern getheilt ist. Das Kind soll sich nach den Vorschriften der Hofmeister richten, und dann auch wieder den Grillen der Eltern folgen. Es ist bei einer solchen Erziehung nothwendig, dass die Eltern ihre ganze Autorität an die Hofmeister abtreten.

In wie ferne dürfte aber die Privaterziehung vor der öffentlichen, oder diese vor jener, Vorzüge haben? Im Allgemeinen scheint doch, nicht blos von Seiten der Geschicklichkeit, sondern auch in Betreff des Charakters eines Bürgers, die öffentliche Erziehung vortheilhafter, als die häusliche zu seyn. Die letztere bringt gar oft nicht nur Familienfehler hervor, sondern pflanzt dieselben auch fort.

Wie lange aber soll die Erziehung denn dauern? Bis zu der Zeit, da die Natur selbst den Menschen bestimmt hat, sich selbst zu führen; da der Instinct zum Geschlechte sich bei ihm entwickelt; da er selbst Vater werden kann, und selbst erziehen soll, ungefähr bis zu dem sechzehnten Jahre. Nach dieser Zeit kann man wohl noch Hülfsmittel der Cultur gebrauchen, und eine versteckte Disciplin ausüben, aber keine ordentliche Erziehung mehr.

Die Unterwürfigkeit des Zöglings ist entweder positiv, da er thun muss, was ihm vorgeschrieben wird, weil er nicht selbst urtheilen kann, und die blosse Fähigkeit der Nachahmung noch in ihm fortdauert, oder negativ, da er thun muss, was Andere wollen, wenn er will, dass Andere ihm wieder etwas zu Gefallen thun sollen. Bei der ersten tritt Strafe ein, bei der andern dies, dass man nicht thut, was er will; er ist hier, obwohl er bereits denken kann, dennoch in seinem Vergnügen abhängig.

Eines der grössesten Probleme der Erziehung ist, wie man die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen, vereinigen könne. Denn Zwang ist nöthig! Wie cultivire ich die Freiheit bei dem Zwange? Ich soll meinen Zögling gewöhnen, einen Zwang seiner Freiheit zu dulden, und soll ihn selbst zugleich anführen, seine Freiheit gut zu gebrauchen. Ohne dies ist alles blosser Mechanism, und der der Erziehung Entlassene weiss sich seiner Freiheit nicht zu bedienen. Er muss früh den unvermeidlichen Widerstand der Gesellschaft fühlen, um die Schwierigkeit, sich selbst zu erhalten, zu entbehren, und zu erwerben, um unabhängig zu seyn, kennen zu lernen.

Hier muss man Folgendes beobachten: 1. dass man das Kind, von der ersten Kindheit an, in allen Stücken frei seyn lasse (ausgenommen in den Dingen, wo es sich selbst schadet, z. E. wenn es nach einem blanken Messer greift), wenn es nur nicht auf die Art geschieht, dass es Anderer Freiheit im Wege ist, z. E. wenn es schreit, oder auf eine allzulaute Art lustig ist, so beschwert es Andere schon. 2. Muss man ihm zeigen, dass es seine Zwecke nicht anders erreichen könne, als nur dadurch, dass es Andere ihre Zwecke auch erreichen lasse, z. E. dass man ihm kein Vergnügen mache, wenn es nicht thut, was man will, dass es lernen soll u. s. w. 3. Muss man ihm beweisen, dass man ihm einen Zwang auflegt, der es zum Gebrauche seiner eigenen Freiheit führt, dass man es cultivire, damit es einst frei seyn könne, d. h. nicht von der Vorsorge Anderer abhängen dürfe. Dieses Letzte ist das späteste. Denn bei den Kindern kommt die Betrachtung erst spät, dass man sich z. E. nachher selbst um seinen Unterhalt bekümmern müsse. Sie meinen, das werde immer so seyn, wie in dem Hause der Eltern, dass sie Essen und Trinken bekommen, ohne dass sie dafür sorgen dürfen. Ohne jene Behandlung sind Kinder, besonders reicher Eltern, und Fürstensöhne, so wie die Einwohner von Otaheite, das ganze Leben hindurch, Kinder. Hier hat die öffentliche Erziehung ihre augenscheinlichsten Vorzüge, denn bei ihr lernt man seine Kräfte messen, man lernt Einschränkung durch das Recht Anderer. Hier geniesst Keiner Vorzüge, weil man überall Widerstand fühlt, weil man sich nur dadurch bemerklich macht, dass man sich durch Verdienst hervorthut. Sie giebt das beste Vorbild des künftigen Bürgers.

Aber noch einer Schwierigkeit muss hier gedacht werden, die darin besteht, die Geschlechtskenntniss zu anticipiren, um schon vor dem Eintritte der Mannbarkeit Laster zu verhüten. Doch davon soll noch weiter unten gehandelt werden.

Abhandlung.

Die Pädagogik oder Erziehungslehre ist entweder physisch oder *praktisch*. Die *physische* Erziehung ist diejenige, die der Mensch mit den Thieren gemein hat, oder die Verpflegung. Die *praktische* oder *moralische* ist diejenige, durch die der Mensch soll gebildet werden, damit er wie ein frei handelndes Wesen leben könne. (*Praktisch* nennt man alles dasjenige, was Beziehung auf Freiheit hat.) Sie ist Erziehung zur Persönlichkeit, Erziehung eines frei handelnden Wesens, das sich selbst erhalten und in der Gesellschaft ein Glied ausmachen, für sich selbst aber einen innern Werth haben kann.

Sie besteht demnach 1. aus der *scholastisch-mechanischen* Bildung, in Ansehung der Geschicklichkeit; ist also *didaktisch* (Informator); 2. aus der *pragmatischen*, in Ansehung der Klugheit (Hofmeister); 3. aus der *moralischen*, in Ansehung der Sittlichkeit.

Der *scholastischen* Bildung oder der Unterweisung bedarf der Mensch, um zur Erreichung aller seiner Zwecke geschickt zu werden. Sie giebt ihm einen Werth in Ansehung seiner selbst als Individuum. Durch die Bildung zur *Klugheit* aber wird er zum Bürger gebildet, da bekommt er einen öffentlichen Werth. Da lernt er sowohl die bürgerliche Gesellschaft zu seiner Absicht lenken, als sich auch in die bürgerliche Gesellschaft schicken. Durch die *moralische* Bildung endlich bekommt er einen Werth, in Ansehung des ganzen menschlichen Geschlechts.

Die scholastische Bildung ist die früheste und erste. Denn alle Klugheit setzt Geschicklichkeit voraus. Klugheit ist das Vermögen, seine Geschicklichkeit gut an den Mann zu bringen. Die moralische Bildung, in so ferne sie auf Grundsätzen beruht, die der Mensch selbst einsehen soll, ist die späteste; in so ferne sie aber nur auf dem gemeinen Menschenverstande beruht, muss sie gleich von Anfang, auch gleich bei der physischen Erziehung beobachtet werden, denn sonst wurzeln sich leicht Fehler ein, bei denen nachher alle Erziehungskunst vergebens arbeitet. In Ansehung der Geschicklichkeit und Klugheit muss Alles nach den Jahren gehen. Kindisch geschickt, kindisch klug, und gutartig, nicht listig, auf männliche Art; das taugt eben so wenig, als eine kindische Sinnesart des Erwachsenen.

A. Von der physischen Erziehung.

Ob auch gleich derjenige, der eine Erziehung als Hofmeister übernimmt, die Kinder nicht so früh unter seine Aufsicht bekommt, dass er auch für die physische Erziehung derselben Sorge tragen kann: so ist es doch nützlich, zu wissen, was Alles bei der Erziehung von ihrem Anfange ab bis zu ihrem Ende zu beobachten nöthig ist. Wenn man es auch als Hofmeister nur mit grössern Kindern zu thun hat, so geschieht es doch wohl, dass in dem Hause neue Kinder geboren werden, und, wenn man sich gut führt, so hat man immer Ansprüche darauf, der Vertraute der Eltern zu seyn, und auch bei der physischen Erziehung von ihnen zu Rathe gezogen zu werden, da man ohnedies oft nur der einzige Gelehrte im Hause ist. Daher sind einem Hofmeister auch Kenntnisse hiervon nöthig.

Die physische Erziehung ist eigentlich nur Verpflegung, entweder durch Eltern, oder Ammen, oder Wärterinnen. Die Nahrung, die die Natur dem Kinde bestimmt hat, ist die Muttermilch. Dass das Kind mit ihr Gesinnungen einsauge, wie man oft sagen hört: Du hast das schon mit der

Muttermilch eingesogen! ist ein blosses Vorurtheil. Es ist der Mutter und dem Kinde am zuträglichsten, wenn die Mutter selbst säugt. Doch finden auch hier im äussersten Falle, wegen kränklicher Umstände, Ausnahmen statt. Man glaubte vor Zeiten, dass die erste Milch, die sich nach der Geburt bei der Mutter findet und molkicht ist, dem Kinde schädlich sey, und dass die Mutter sie erst fortschaffen müsse, ehe sie das Kind säugen könne. Rousseau machte aber zuerst die Ärzte aufmerksam darauf, ob diese erste Milch nicht auch dem Kinde zuträglich seyn könne, indem doch die Natur nichts umsonst veranstaltet habe. Und man hat auch wirklich gefunden, dass diese Milch am besten den Unrath, der sich bei neugebornen Kindern vorfindet, und den die Ärzte Meconium nennen, fortschaffe, und also den Kindern höchst zuträglich sey.

Man hat die Frage aufgeworfen: ob man nicht das Kind eben sowohl mit thierischer Milch nähren könne? Menschenmilch ist sehr von der thierischen verschieden. Die Milch aller grasfressenden, von Vegetabilien lebenden Thiere gerinnt sehr bald, wenn man etwas Säure hinzuthut, z. B. Weinsäure, Citronensäure, oder besonders die Säure im Kälbermagen, die man Lab oder Laff nennt. Menschenmilch gerinnt aber gar nicht. Wenn aber die Mütter oder Ammen einige Tage hindurch nur vegetabilische Kost geniessen: so gerinnt ihre Milch so gut, wie die Kuhmilch etc., wenn sie dann aber nur einige Zeit hindurch wieder Fleisch essen: so ist die Milch auch wieder eben so gut wie vorhin. Man hat hieraus geschlossen, dass es am besten und dem Kinde am zuträglichsten sey, wenn Mütter oder Ammen unter der Zeit, dass sie säugen, Fleisch ässen. Denn wenn Kinder die Milch wieder von sich geben, so sieht man, dass sie geronnen ist. Die Säure im Kindermagen muss also noch mehr, als alle andere Säuren, das Gerinnen der Milch befördern, weil Menschenmilch sonst auf keine Weise zum Gerinnen gebracht werden kann. Wie viel schlimmer wäre es also, wenn man dem Kinde Milch gäbe, die schon von selbst gerinnt. Dass es aber auch nicht blos hierauf ankomme, sieht man an andern Nationen. Die Waldtungusen z. E. essen fast nichts als Fleisch und sind starke und gesunde Leute. Alle solche Völker leben aber auch nicht lange, und man kann einen grossen erwachsenen Jungen, dem man es nicht ansehen sollte, dass er leicht sey, mit geringer Mühe aufheben. Die Schweden hingegen, vorzüglich aber die Nationen in Indien, essen fast gar kein Fleisch, und doch werden die Menschen bei ihnen ganz wohl aufgezogen. Es scheint also, dass es blos auf das Gedeihen der Amme ankomme, und dass die Kost die beste sey, bei der sie sich am besten befindet.

Es fragt sich hier, was man nachher habe, um das Kind zu ernähren, wenn die Muttermilch nun aufhört? Man hat es seit einiger Zeit mit allerlei Mehlbreien versucht. Aber von Anfang an das Kind mit solchen Speisen zu ernähren, ist nicht gut. Besonders muss man merken, dass man den Kindern nichts Piquantes gebe, als Wein, Gewürz, Salz etc. Es ist aber doch sonderbar, dass Kinder eine so grosse Begierde nach dergleichen Allem haben. Die Ursache ist, weil es ihren noch stumpfen Empfindungen einen Reiz und eine Belebung verschafft, die ihnen angenehm sind. Die Kinder in Russland erhalten freilich von ihren Müttern, die selbst fleissig Branntwein trinken, auch dergleichen, und man bemerkt dabei, dass die Russen gesunde, starke Leute sind. Freilich müssen diejenigen, die das aushalten, von guter Leibesconstitution seyn; aber es sterben auch Viele daran, die doch hätten erhalten werden können. Denn ein solcher früher Reiz der Nerven bringt viele Unordnungen hervor. Sogar schon vor zu warmen Speisen oder Getränken muss man die Kinder sorgfältig hüten, denn auch diese verursachen Schwäche.

Ferner ist zu bemerken, dass Kinder nicht sehr warm gehalten werden müssen, denn ihr Blut ist an sich schon viel wärmer als das der Erwachsenen. Die Wärme des Blutes bei Kindern beträgt nach dem Fahrenheit'schen Thermometer 110°, und das Blut der Erwachsenen nur

96 Grade. Das Kind erstickt in der Wärme, in der sich Ältere recht wohl befinden. Die kühle Gewöhnung macht überhaupt den Menschen stark. Und es ist auch bei Erwachsenen nicht gut, sich zu warm zu kleiden, zu bedecken und sich an zu warme Getränke zu gewöhnen. Daher bekomme denn das Kind auch ein kühles und hartes Lager. Auch kalte Bäder sind gut. Kein Reizmittel darf eintreten, um Hunger bei dem Kinde zu erregen, dieser vielmehr muss immer nur die Folge der Thätigkeit und Beschäftigung seyn. Nichts indessen darf man das Kind sich angewöhnen lassen, so dass es ihm zum Bedürfniss werde. Auch bei dem Guten sogar muss man ihm nicht alles durch die Kunst zur Angewohnheit machen.

Das **Windeln** findet bei rohen Völkern gar nicht statt. Die wilden Nationen in America z. E. machen für ihre jungen Kinder Gruben in die Erde, streuen sie mit dem Staube von faulen Bäumen aus; damit der Urin und die Unreinigkeiten der Kinder sich darein ziehen, und die Kinder also trocken liegen mögen, und bedecken sie mit Blättern; übrigens aber lassen sie ihnen den freien Gebrauch ihrer Glieder. Es ist auch blos Bequemlichkeit von uns, dass wir die Kinder wie Mumien einwickeln, damit wir nur nicht Acht geben dürfen darauf, dass sich die Kinder nicht verbiegen, und oft geschieht es dennoch eben durch das Windeln. Auch ist es den Kindern selbst ängstlich, und sie gerathen dabei in eine Art von Verzweiflung, da sie ihre Glieder gar nicht brauchen können. Da meint man denn ihr Schreien durch blosses Zurufen stillen zu können. Man wickele aber nur einmal einen grossen Menschen ein, und sehe doch, ob er nicht auch schreien und in Angst und Verzweiflung gerathen werde.

Überhaupt muss man merken, dass die erste Erziehung nur negativ seyn müsse, d. h. dass man nicht über die Vorsorge der Natur noch eine neue hinzuthun müsse, sondern die Natur nur nicht stören dürfe. Ist je die Kunst in der Erziehung erlaubt, so ist es allein die der Abhärtung. — Auch daher ist denn das Windeln zu verwerfen. Wenn man indessen einige Vorsicht beobachten will, so ist eine Art von Schachtel, die oben mit Riemen bezogen ist, hierzu das Zweckmässigste. Die Italiener gebrauchen sie, und nennen sie *arcuccio*. Das Kind bleibt immer in dieser Schachtel, und wird auch in ihr zum Säugen angelegt. Dadurch wird selbst verhütet, dass die Mutter, wenn sie auch des Nachts, während des Säugens, einschläft, das Kind todt drücken kann. Bei uns kommen aber auf diese Art viele Kinder ums Leben. Diese Vorsorge ist also besser, als das Windeln, denn die Kinder haben hier doch mehrere Freiheit, und das Verbiegen wird verhütet; da hingegen die Kinder oft durch das Windeln selbst schief werden.

Eine andere Gewohnheit bei der ersten Erziehung ist das Wiegen. Die leichteste Art desselben ist die, die einige Bauern haben. Sie hängen nämlich die Wiege an einem Seile an den Balken, dürfen also nur anstossen, so schaukelt die Wiege von selbst von einer Seite zur andern. Das Wiegen taugt aber überhaupt nicht. Denn das Hin- und Herschaukeln ist dem Kinde schädlich. Man sieht es ja selbst an grossen Leuten, dass das Schaukeln eine Bewegung zum Erbrechen und einen Schwindel hervorbringt. Man will das Kind dadurch betäuben, dass es nicht schreie. Das Schreien ist aber den Kindern heilsam. Sobald sie aus dem Mutterleibe kommen, wo sie keine Luft genossen haben, athmen sie die erste Luft ein. Der dadurch veränderte Gang des Blutes bringt in ihnen eine schmerzhafte Empfindung hervor. Durch das Schreien aber entfaltet das Kind die innern Bestandtheile und Canäle des Körpers desto mehr. Dass man dem Kinde, wenn es schreit, gleich zu Hülfe kommt, ihm etwas vorsingt, wie dies die Gewohnheit der Amme ist, oder dergl.: das ist sehr schädlich. Dies ist gewöhnlich das erste Verderben des Kindes, denn wenn es sieht, dass auf seinen Ruf Alles herbeikommt: so wiederholt es sein Schreien öfter.

Man kann wohl mit Wahrheit sagen, dass die Kinder der gemeinen Leute viel mehr verzogen werden, als die

Kinder der Vornehmen. Denn die gemeinen Leute spielen mit ihren Kindern, wie die Affen. Sie singen ihnen vor, herzen, küssen sie, tanzen mit ihnen. Sie denken also dem Kinde etwas zu gute zu thun, wenn sie, sobald es schreit, hinzulaufen, und mit ihm spielen u. s. w. Desto öfter schreien sie aber. Wenn man sich dagegen an ihr Schreien nicht kehrt, so hören sie zuletzt damit auf. Denn kein Geschöpf macht sich gerne eine vergebliche Arbeit. Man gewöhne sie aber nur daran, alle ihre Launen erfüllt zu sehen: so kommt das Brechen des Willens nachher zu spät, Lässt man sie aber schreien, so werden sie selbst desselben überdrüssig. Wenn man ihnen aber in der ersten Jugend alle Launen erfüllt, so verdirbt man dadurch ihr Herz und ihre Sitten.

Das Kind hat freilich noch keinen Begriff von Sitten, es wird aber dadurch seine Naturanlage in der Art verdorben, dass man nachher sehr harte Strafen anwenden muss, um das Verdorbene wieder gut zu machen. Die Kinder äussern nachher, wenn man es ihnen abgewöhnen will, dass man immer auf ihr Verlangen hinzueile, bei ihrem Schreien eine so grosse Wuth, als nur immer grosse Leute deren fähig sind, nur dass ihnen die Kräfte fehlen, sie in Thätigkeit zu setzen. So lange haben sie nur rufen dürfen, und Alles kam herbei, sie herrschten also ganz despotisch. Wenn diese Herrschaft nun aufhört, so verdriesst sie das ganz natürlich. Denn wenn auch grosse Menschen eine Zeit lang im Besitze einer Macht gewesen sind: so fällt es ihnen schwer, sich geschwinde derselben zu entwöhnen.

Kinder können in der ersten Zeit, ungefähr in den ersten 3 Monaten, nicht recht sehen. Sie haben zwar die Empfindung vom Licht, können aber die Gegenstände nicht von einander unterscheiden. Man kann sich davon überzeugen, wenn man ihnen etwas Glänzendes vorhält, so verfolgen sie es nicht mit den Augen. Mit dem Gesicht findet sich auch das Vermögen zu lachen und zu weinen. Wenn das Kind nun in diesem Zustande ist, so schreit es mit Reflexion, sie sey auch noch so dunkel, als sie wolle. Es meint dann immer, es sey ihm etwas zu Leide gethan. Rousseau sagt: wenn man einem Kinde, das nur ungefähr sechs Monate alt ist, auf die Hand schlägt: so schreit es in der Art, als wenn ihm ein Feuerbrand auf die Hand gefallen wäre. Es verbindet hier schon wirklich den Begriff einer Beleidigung. Die Eltern reden gemeiniglich sehr viel von dem Brechen des Willens bei den Kindern. Man darf ihren Willen nicht brechen, wenn man ihn nicht erst verdorben hat. Dies ist aber das erste Verderben, wenn man dem despotischen Willen der Kinder willfahrt, indem sie durch ihr Schreien Alles erzwingen können. Äusserst schwer ist es noch nachher, dies wieder gut zu machen, und es wird kaum je gelingen. Man kann wohl machen, dass das Kind stille sey, es frisst aber die Galle in sich, und hegt desto mehr innerliche Wuth. Man gewöhnt es dadurch zur Verstellung und innern Gemüthsbewegungen. So ist es z. E. sehr sonderbar, wenn Eltern verlangen, dass die Kinder, nachdem sie sie mit der Ruthe geschlagen haben, ihnen die Hände küssen sollen. Man gewöhnt sie dadurch zur Verstellung und Falschheit. Denn die Ruthe ist doch eben nicht so ein schönes Geschenk, für das man sich noch bedanken darf, und man kann leicht denken, mit welchem Herzen das Kind dann die Hand küsst.

Man bedient sich gewöhnlich, um die Kinder gehen zu lehren, des Leitbandes und Gängelwagens. Es ist doch auffallend, dass man die Kinder das Gehen lehren will, als wenn irgend ein Mensch aus Mangel des Unterrichts nicht hätte gehen können. Die Leitbänder sind besonders sehr schädlich. Ein Schriftsteller klagte einst über Engbrüstigkeit, die er blos dem Leitbande zuschrieb. Denn da ein Kind nach allem greift, und alles von der Erde aufhebt, so legt es sich mit der Brust in das Leitband. Da die Brust aber noch weich ist, so wird sie platt gedrückt, und behält nachher auch diese Form. Die Kinder lernen bei dergleichen Hülfsmitteln auch nicht so sicher gehen, als wenn sie dies von selbst lernen. Am besten ist es, wenn man sie auf der Erde herumkriechen lässt, bis sie nach und nach von selbst anfangen zu gehen. Zur Vorsicht kann man die Stube mit wollenen Decken ausschlagen, damit sie sich nicht Splitter einreissen, auch nicht so hart fallen.

Man sagt gemeinhin, das Kinder sehr schwer fallen. Ausserdem aber, dass Kinder nicht einmal schwer fallen können, so schadet es ihnen auch nicht, wenn sie einmal fallen. Sie lernen nur, sich desto besser das Gleichgewicht geben, und sich so zu wenden, dass ihnen der Fall nicht schadet. Man setzt ihnen gewöhnlich die sogenannten Butzmützen auf, die so weit vorstehen, dass das Kind nie auf das Gesicht fallen kann. Das ist aber eben eine negative Erziehung, wenn man künstliche Instrumente anwendet, da, wo das Kind natürliche hat. Hier sind die natürlichen Werkzeuge die Hände, die sich das Kind bei dem Fallen schon vorhalten wird. Je mehr künstliche Werkzeuge man gebraucht, desto abhängiger wird der Mensch von Instrumenten.

Überhaupt wäre es besser, wenn man im Anfange weniger Instrumente gebrauchte, und die Kinder mehr von selbst lernen liesse, sie möchten dann Manches viel gründlicher lernen. So wäre es z. B. wohl möglich, dass das Kind von selbst schreiben lernte. Denn Jemand hat es doch einmal erfunden, und die Erfindung ist auch nicht so sehr gross. Man dürfte nur z. E., wenn das Kind Brot will, sagen: Kannst du es auch wohl malen? Das Kind würde dann eine ovale Figur malen. Man dürfte ihm dann nur sagen, dass man nun doch nicht wisse, ob es Brot oder einen Stein vorstellen solle: so würde es nachher versuchen, das B zu bezeichnen, u. s. w. und so würde sich das Kind mit der Zeit sein eigenes A B C erfinden, das es nachher nur mit andern Zeichen vertauschen dürfte.

Es giebt gewisse Gebrechen, mit denen einige Kinder auf die Welt kommen. Hat man denn nicht Mittel, diese fehlerhafte, gleichsam verpfuschte Gestalt wider zu verbessern? Es ist durch die Bemühung vieler und kenntnissreicher Schriftsteller ausgemacht, dass Schnürbrüste hier nichts helfen, sondern das Übel nur noch ärger machen, indem sie den Umlauf des Bluts und der Säfte, so wie die höchst nöthige Ausdehnung der äussern und innerlichen Theile des Körpers hindern. Wenn das Kind frei gelassen wird, so exerciert es noch seinen Leib, und ein Mensch, der eine Schnürbrust trägt, ist, wenn er sie ablegt, viel schwächer, als einer, der sie nie angelegt hat. Man könnte denen, die schief geboren sind, vielleicht helfen, wenn man auf die Seite, wo die Muskeln stärker sind, mehr Gewicht legte. Dies ist aber auch sehr gefährlich: denn welcher Mensch kann das Gleichwicht ausmachen! Am besten ist, dass das Kind sich selbst übe, und ein Stellung annehme, wenn sie ihm gleich beschwerlich wird, denn alle Maschinen richten hier nichts aus.

Alle dergleichen künstliche Vorrichtungen sind um so nachtheiliger, da sie dem Zwecke der Natur in einem organisirten, vernünftigen Wesen gerade zuwider laufen, demzufolge ihm die Freiheit bleiben muss, seine Kräfte brauchen zu lernen. Man soll bei der Erziehung nur verhindern, dass Kinder weichlich werden. Abhärtung aber ist das Gegentheil von Weichlichkeit. Man wagt zu viel, wenn man Kinder an alles gewöhnen will. Die Erziehung der Russen geht hierin sehr weit. Es stirbt dabei aber auch eine unglaubliche Zahl von Kindern. Die Angewohnheit ist, ein durch öftere Wiederholung desselben Genusses, oder derselben Handlung, zur Nothwendigkeit gewordener Genuss, oder Handlung. Nichts können sich Kinder leichter angewöhnen, und nichts muss man ihnen also weniger geben als piquante Sachen, z. E. Tabak, Branntwein und warme Getränke. Die Entwöhnung dessen ist nachher sehr schwer, und anfänglich mit Beschwerden verbunden, weil durch den öftern Genuss eine Veränderung in den Functionen unsers Körpers vorgegangen ist.

Je mehr aber der Angewohnheiten sind, die ein Mensch hat, desto weniger ist er frei und unabhängig. Bei dem Menschen ist es, wie bei allen andern Thieren, wie es frühe gewöhnt wird, so bleibt auch nachher ein gewisser Hang bei ihm. Man muss also verhindern, dass sich das Kind an etwas gewöhne; man muss keine Angewohnheit bei ihm entstehen lassen.

Viele Eltern wollen ihre Kinder an Alles gewöhnen. Dieses taugt aber nicht. Denn die menschliche Natur überhaupt, theils auch die Natur der einzelnen Subjecte, lässt sich nicht an Alles gewöhnen, und es bleiben viele Kinder in der Lehre. So wollen sie z. E., dass die Kinder zu aller Zeit sollen schlafen gehen und aufstehen können, oder dass sie essen sollen, wenn sie es verlangen. Es gehört aber eine besondere Lebensart dazu, wenn man dieses aushalten soll, eine Lebensart, die den Leib roborirt, und das also wieder gut macht, was jenes verdorben hat. Finden wir doch auch in der Natur manches Periodische. Die Thiere haben auch ihre bestimmte Zeit zum Schlafen. Der Mensch sollte sich auch an eine gewisse Zeit gewöhnen, damit der Körper nicht in seinen Functionen gestört werde. Was das Andere anbetrifft, dass die Kinder zu allen Zeiten sollen essen können, so kann man hier wohl nicht die Thiere zum Beispiele anführen. Denn, weil z. E. alle grasfressende Thiere wenig Nahrhaftes zu sich nehmen, so ist das Fressen bei ihnen ein ordentliches Geschäft. Es ist aber dem Menschen sehr zuträglich, wenn er immer zu einer bestimmten Zeit isst. So wollen manche Eltern, dass ihre Kinder grosse Kälte, Gestank, alles und jedes Geräusch und dergl. sollen ertragen können. Dies ist aber gar nicht nöthig, wenn sie sich nur nichts angewöhnen. Und dazu ist es sehr dienlich, dass man die Kinder in verschiedene Zustände versetze.

Ein hartes Lager ist viel gesünder, als ein weiches. Überhaupt dient eine harte Erziehung sehr zur Stärkung des Körpers. Durch harte Erziehung verstehen wir aber blos Verhinderung der Gemächlichkeit. An merkwürdigen Beispielen zur Bestätigung dieser Behauptung mangelt es nicht, nur dass man sie nicht beachtet, oder, richtiger gesagt, nicht beachten will.

Was die Gemüthsbildung betrifft, die man wirklich auch in gewisser Weise physisch nennen kann, so ist hauptsächlich zu merken, dass die Disciplin nicht sklavisch sey, sondern das Kind muss immer seine Freiheit fühlen, doch so, dass es nicht die Freiheit Anderer hindere; es muss daher Widerstand finden. Manche Eltern schlagen ihren Kindern Alles ab, um dadurch die Geduld der Kinder zu exercieren, und fordern demnach mehr Geduld von den Kindern, als sie deren selbst haben. Dies ist aber grausam. Man gebe dem Kinde, so viel ihm dient, und nachher sage man ihm: du hast genug! Aber, dass dies dann auch unwiderruflich sey, ist schlechterdings nöthig. Man merke nur nicht auf das Schreien der Kinder, und willfahre ihnen nur nicht, wenn sie etwas durch Geschrei erzwingen wollen: was sie aber mit Freundlichkeit bitten, das gebe man ihnen, wenn es ihnen dient. Das Kind wird dadurch auch gewöhnt, freimüthig zu seyn, und da es Keinem durch sein Schreien lästig fällt, so ist auch hinwieder gegen dasselbe Jeder freundlich. Die Vorsehung scheint wahrlich den Kindern freundliche Mienen gegeben zu haben, damit sie die Leute zu ihrem Vortheile einnehmen möchten. Nichts ist schädlicher, als eine neckende, sklavische Disciplin, um den Eigenwillen zu brechen.

Gemeinhin ruft man den Kindern ein: Pfui, schäme dich, wie schickt sich das! u. s. w. zu. Dergleichen sollte aber bei der ersten Erziehung gar nicht vorkommen. Das Kind hat noch keine Begriffe von Scham und vom Schicklichen, es hat sich nicht zu schämen, soll sich nicht schämen, und wird dadurch nur schüchtern. Es wird verlegen bei dem Anblicke Anderer und verbirgt sich gern vor andern Leuten. Dadurch entsteht Zurückhaltung und ein nachtheiliges Verheimlichen. Es wagt nichts mehr zu bitten und sollte doch um Alles bitten können; es verheimlicht seine Gesinnung und scheint immer anders, als es ist, statt dass es freimüthig Alles müsste sagen dürfen. Statt immer um die Eltern zu seyn, meidet es sie und wirft sich dem willfährigern Hausgesinde in die Arme.

Um nichts besser aber, als jene neckende Erziehung, ist das Vertändeln und ununterbrochene Liebkosen. Dieses bestärkt das Kind im eigenen Willen, macht es falsch, und indem es ihm eine Schwachheit der Eltern verräth, raubt es ihnen die nöthige Achtung in den Augen des Kindes. Wenn man es aber so erzieht, dass es nichts durch Schreien ausrichten kann, so wird es frei, ohne dummdreist, und bescheiden, ohne schüchtern zu seyn. Dreist sollte man eigentlich dräust schreiben, denn es kommt von dräuen, drohen her. Einen dräusten Menschen kann man nicht wohl leiden. Manche Menschen haben solche dreiste Gesichter, dass man sich immer vor einer Grobheit von ihnen fürchten muss, so wie man andern Gesichtern es gleich ansehen kann, dass sie nicht im Stande sind, Jemandem eine Grobheit zu sagen. Man kann immer freimüthig aussehen, wenn es nur mit einer gewissen Güte verbunden ist. Die Leute sagen oft von vornehmen Männern, sie sähen recht königlich aus. Dies ist aber weiter nichts, als ein gewisser dreister Blick, den sie sich von Jugend auf angewöhnt haben, weil man ihnen da nicht widerstanden hat.

Alles dieses kann man noch zur negativen Bildung rechnen. Denn viele Schwächen des Menschen kommen oft nicht davon her, weil man ihn nichts gelehrt, sondern weil ihm noch falsche Eindrücke beigebracht sind. So z. E. bringen die Ammen den Kindern eine Furcht vor Spinnen, Kröten u. s. w. bei. Die Kinder möchten gewiss nach den Spinnen eben so, wie nach andern Dingen greifen. Weil aber die Ammen, sobald sie eine Spinne sehen, ihren Abscheu durch Mienen bezeigen: so wirkt dies durch eine gewisse Sympathie auf das Kind. Viele behalten diese Furcht ihr ganzes Leben hindurch und bleiben darin immer kindisch. Denn Spinnen sind zwar den Fliegen gefährlich, und ihr Biss ist für sie giftig, dem Menschen schaden sie aber nicht. Und eine Kröte ist ein eben so unschuldiges Thier, als ein schöner grüner Frosch, oder irgend ein anderes Thier.

Der positive Theil der physischen Erziehung ist die **Cultur.** Der Mensch ist, in Beziehung auf dieselbe, von dem Thiere verschieden. Sie besteht vorzüglich in der Übung seiner Gemüthskräfte. Deswegen müssen Eltern ihrem Kinde dazu Gelegenheit geben. Die erste und vornehmste Regel hierbei ist, dass man, so viel als möglich, aller Werkzeuge entbehre. So entbehrt man gleich anfänglich des Leitbandes und Gängelwagens, und lässt das Kind auf der Erde herumkriechen, bis es von selbst gehen lernt, und dann wird es desto sicherer gehen. Werkzeuge nämlich ruiniren nur die natürliche Fertigkeit. So braucht man eine Schnur, um eine Weite zu messen; man kann dies aber eben so gut durch das Augenmaass bewerkstelligen; eine Uhr, um die Zeit zu bestimmen, man kann es durch den Stand der Sonne; einen Compass, um im Walde die Gegend zu wissen, man kann es auch aus dem Stande der Sonne am Tage, und aus dem Stande der Sterne in der Nacht. Ja man kann sogar sagen, anstatt einen Kahn zu brauchen, um auf dem Wasser fortzukommen, kann man schwimmen. Der berühmte Franklin wundert sich, dass nicht Jedermann dies lernt, da es doch so angenehm und nützlich ist. Er führt auch eine leichte Art an, wie man es von selbst lernen kann. Man lasse in einen Bach, wo, wenn man auf dem Grunde steht, der Kopf wenigstens ausser dem Wasser ist, ein Ei herunter. Nun suche man das Ei zu greifen. Indem man sich bückt, kommen die Füsse in die Höhe, und, damit das Wasser nicht in den Mund komme, wird man den Kopf schon in den Nacken legen, und so hat man die rechte Stellung, die zum Schwimmen nöthig ist. Nun darf man nur mit den Händen arbeiten, so schwimmt man. — Es kommt nur darauf an, dass die natürliche Geschicklichkeit cultivirt werde. Oft gehört Information dazu, oft ist das Kind selbst erfindungsreich genug, oder erfindet sich selbst Instrumente.

Was bei der physischen Erziehung, also in Absicht des Körpers, zu beobachten ist, bezieht sich entweder auf den Gebrauch der willkührlichen Bewegung, oder der Organe der Sinne. Bei dem erstern kommt es darauf an, dass sich das Kind immer selbst helfe. Dazu gehört Stärke, Geschicklichkeit, Hurtigkeit, Sicherheit; z. E. dass man auf schmalen Stegen, auf steilen Höhen, wo man eine Tiefe vor sich sieht, auf einer schwankenden Unterlage, gehen könne. Wenn ein Mensch das nicht kann, so ist er auch nicht völlig das, was er seyn könnte. Seit das Dessauische Philanthropin hierin mit seinem Muster voranging, werden nun auch in andern Instituten mit den Kindern viele Versuche der Art gemacht. Es ist sehr bewunderungswürdig, wenn man liest, wie die Schweizer sich schon von Jugend auf gewöhnen, auf den Gebirgen zu gehen, und zu welcher Fertigkeit sie es darin bringen, so dass sie auf den schmalsten Stegen mit völliger Sicherheit gehen, und über Klüfte springen, bei denen sie es schon nach dem Augenmaasse wissen, dass sie gut darüber wegkommen werden. Die meisten Menschen aber fürchten sich vor einem eingebildeten Falle, und diese Furcht lähmt ihnen gleichsam die Glieder, so dass alsdann ein solches Gehen für sie mit Gefahr verknüpft ist. Diese Furcht nimmt gemeiniglich mit dem Alter zu, und man findet, dass sie vorzüglich bei Männern gewöhnlich ist, die viel mit dem Kopfe arbeiten.

Solche Versuche mit Kindern sind wirklich nicht sehr gefährlich. Denn Kinder haben ein, im Verhältnisse zu ihrer Stärke weit geringeres Gewicht, als andere Menschen, und fallen also auch nicht so schwer. Überdies sind die Knochen bei ihnen auch nicht so spröde und brüchig, als sie es im Alter werden. Die Kinder versuchen auch selbst ihre Kräfte. So sieht man sie z. E. oft klettern, ohne dass sie dabei irgend eine Absicht haben. Das Laufen ist eine gesunde Bewegung und roborirt den Körper. Das Springen, Heben, Tragen, die Schleuder, das Werfen nach dem Ziele, das Ringen, der Wettlauf, und alle dergleichen Übungen sind sehr gut. Das Tanzen, in so ferne es kunstmässig ist, scheint für eigentliche Kinder noch zu früh zu seyn.

Die Übung im Werfen, theils weit zu werfen, theils auch zu treffen, hat auch die Übung der Sinne, besonders des Augenmaasses, mit zur Absicht. Das Ballspiel ist eines der besten Kinderspiele, weil auch noch das gesunde Laufen dazu kommt. Überhaupt sind diejenigen Spiele die besten, bei welchen neben den Exercitien der Geschicklichkeit auch Übungen der Sinne hinzukommen, z. E. die Übung des Augenmaasses, über Weite, Grösse und Proportion richtig zu urtheilen, die Lage der Örter nach den Weltgegenden zu finden, wozu die Sonne behülflich seyn muss u. s. w., das Alles sind gute Übungen. So ist auch die locale Einbildungskraft, unter der man die Fertigkeit versteht, sich Alles an den Örtern vorzustellen, an denen man es wirklich gesehen hat, etwas sehr Vortheilhaftes, z. E. das Vergnügen, sich aus einem Walde herauszufinden, und zwar dadurch, dass man sich die Bäume merkt, an denen man vorher vorbeigegangen ist. So auch die *memoria localis*, dass man z. E. nicht nur wisse, in welchem Buche man etwas gelesen habe, sondern auch, wo es in demselben stehe. So hat der Musiker die Tasten im Kopfe, dass er nicht mehr erst nach ihnen sehen darf. Die Cultur des Gehörs der Kinder ist eben so erforderlich, um durch dasselbe zu wissen, ob etwas weit oder nahe, und auf welcher Seite es sey.

Das Blindekuhspiel der Kinder war schon bei den Griechen bekannt, sie nannten es *μυΐνδα*. Überhaupt sind Kinderspiele sehr allgemein. Diejenigen, die man in Deutschland hat, findet man auch in England, Frankreich u. s. w. Es liegt bei ihnen ein gewisser Naturtrieb der Kinder zum Grunde; bei dem Blindekuhspiele z. E. zu sehen, wie sie sich helfen könnten, wenn sie eines Sinnes entbehren müssten. Der Kreisel ist ein besonderes Spiel; doch geben solche Kinderspiele Männern Stoff zum weitern Nachdenken, und bisweilen auch Anlass zu wichtigen Erfindungen. So hat Segner eine Disputation vom Kreisel geschrieben, und einem englischen Schiffscapitain hat der Kreisel Gelegenheit gegeben, einen Spiegel zu erfinden, durch den man auf dem Schiffe die Höhe der Sterne messen kann.

Kinder haben gerne Instrumente, die Lärm machen, z. E. Trompetchen, Trommelchen u. dgl. Solche taugen aber nichts, weil sie Andern dadurch lästig werden. Dergleichen wäre indessen schon besser, wenn sie sich selbst ein Rohr so schneiden lernten, dass sie darauf blasen könnten. —

Die Schaukel ist auch eine gute Bewegung; selbst Erwachsene brauchen sie zur Gesundheit, nur bedürfen die Kinder dabei der Aufsicht, weil die Bewegung sehr geschwinde werden kann. Der Papierdrache ist ebenfalls ein tadelloses Spiel. Es cultivirt die Geschicklichkeit, indem es auf eine gewisse Stellung dabei in Absicht des Windes ankommt, wenn er recht hoch steigen soll.

Diesen Spielen zu gut, versagt sich der Knabe andere Bedürfnisse und lernt so allmälig auch etwas Anderes und mehr entbehren. Zudem wird er dadurch an fortdauernde Beschäftigung gewöhnt, aber eben daher darf es hier auch nicht blosses Spiel, sondern es muss Spiel mit Absicht und Endzweck seyn. Denn, jemehr auf diese Weise sein Körper gestärkt und abgehärtet wird, um so sicherer ist er vor den verderblichen Folgen der Verzärtelung. Auch die Gymnastik soll die Natur nur lenken, darf also nicht gezwungene Zierlichkeit veranlassen. Disciplin muss zuerst eintreten, nicht aber Information. Hier ist nun aber darauf zu sehen, dass man die Kinder bei der Cultur ihres Körpers auch für die Gesellschaft bilde. Rousseau sagt: „Ihr werdet niemals einen tüchtigen Mann bilden, wenn ihr nicht vorher einen Gassenjungen habt!“ Es kann eher aus einem muntern Knaben ein guter Mann werden, als aus einem naseweisen, klug thuenden Burschen. Das Kind muss in Gesellschaften nur nicht lästig seyn, es muss sich aber auch nicht einschmeicheln. Es muss auf die Einladung Anderer zutraulich seyn, ohne Zudringlichkeit; freimüthig, ohne Dummdreistigkeit. Das Mittel dazu ist: man verderbe nur nichts, man bringe ihm nicht Begriffe von Anstand bei, durch die es nur schüchtern und menschenscheu gemacht, oder, auf der andern Seite, auf die Idee gebracht wird, sich geltend machen zu wollen. Nichts ist lächerlicher, als altkluge Sittsamkeit, oder naseweiser Eigendünkel des Kindes. Im letztern Falle müssen wir um so mehr das Kind seine Schwächen, aber doch auch nicht zu sehr unsre Überlegenheit und Herrschaft empfinden lassen, damit es sich zwar aus sich selbst ausbilde, aber nur als in der Gesellschaft, wo die Welt zwar gross genug für dasselbe, aber auch für Andre seyn muss.

Toby sagt im Tristram Shandy zu einer Fliege, die ihn lange beunruhigt hatte, indem er sie zum Fenster hinauslässt: „Gehe, du böses Thier, die Welt ist gross genug für mich und dich!“ Und dies könnte Jeder zu seinem Wahlspruche machen. Wir dürfen uns nicht einander lästig werden; die Welt ist gross genug für uns Alle.

Wir kommen jetzt zur Cultur der Seele, die man gewissermaassen auch physisch nennen kann. Man muss aber Natur und Freiheit von einander unterscheiden. Der Freiheit Gesetze geben, ist ganz etwas anderes, als die Natur bilden. Die Natur des Körpers und der Seele kommt doch darin überein, dass man ein Verderbniss bei ihrer beiderseitigen Bildung abzuhalten sucht, und dass die Kunst dann noch etwas bei jenem, wie bei dieser hinzusetzt. Man kann die Bildung der Seele also gewissermaassen eben so gut physisch nennen, als die Bildung des Körpers.

Diese physische Bildung des Geistes unterscheidet sich aber von der moralischen darin, dass diese nur auf die Freiheit, jene nur auf die Natur abzielt. Ein Mensch kann physisch sehr cultivirt seyn; er kann einen sehr ausgebildeten Geist haben, aber dabei schlecht moralisch cultivirt, doch dabei ein böses Geschöpf seyn.

Die physische Cultur aber muss von der praktischen unterschieden werden, welche letztere pragmatisch oder moralisch ist. Im letztern Falle ist es die **Moralisirung**, nicht **Cultivirung**.

Die **physische Cultur** des Geistes theilen wir ein in die **freie** und die **scholastische**. Die **freie** ist gleichsam nur ein Spiel, die **scholastische** dagegen macht ein Geschäft aus; die **freie** ist die, die immer bei dem Zöglinge beobachtet werden muss; bei der **scholastischen** aber wird der Zögling wie unter dem Zwange betrachtet. Man kann beschäftigt seyn im Spiele, das nennt man in der Musse beschäftigt seyn; aber man kann auch beschäftigt seyn im Zwange, und das nennt man arbeiten. Die scholastische Bildung soll für das Kind Arbeit, die freie soll Spiel seyn.

Man hat verschiedene Erziehungsplane entworfen, um, welches auch sehr löblich ist, zu versuchen, welche Methode bei der Erziehung die beste sey. Man ist unter andern auch darauf verfallen, die Kinder Alles, wie im Spiele, lernen zu lassen. **Lichtenberg** hält sich in einem Stücke des Göttingischen Magazins über den Wahn auf, nach welchem man aus den Knaben, die doch schon frühzeitig zu Geschäften gewöhnt werden sollten, weil sie einmal in ein geschäftiges Leben eintreten müssen, Alles spielweise zu machen sucht. Dies thut eine ganz verkehrte Wirkung. Das Kind soll spielen, es soll Erholungsstunden haben, aber es muss auch arbeiten lernen. Die Cultur seiner Geschicklichkeit ist freilich aber auch gut, wie die Cultur des Geistes, aber beide Arten der Cultur müssen zu verschiedenen Zeiten ausgeübt werden. Es ist ohnedies schon ein besonderes Unglück für den Menschen, dass er so sehr zur Unthätigkeit geneigt ist. Je mehr ein Mensch gefaullenzt hat, desto schwerer entschliesst er sich dazu, zu arbeiten.

[illegible]

Bei der Arbeit ist die Beschäftigung nicht an sich selbst angenehm, sondern man unternimmt sie einer andern Absicht wegen. Die Beschäftigung bei dem Spiele dagegen ist an sich angenehm, ohne weiter irgend einen Zweck dabei zu beabsichtigen. Wenn man spazieren geht: so ist das Spazierengehen selbst die Absicht, und je länger also der Gang ist, desto angenehmer ist er uns. Wenn wir aber irgend wohin gehen, so ist die Gesellschaft, die sich an dem Orte befindet, oder sonst etwas, die Absicht unsers Ganges, und wir wählen gerne den kürzesten Weg. So ist es auch mit dem Kartenspiele. Es ist wirklich besonders, wenn man sieht, wie vernünftige Männer oft stundenlang zu sitzen und Karten zu mischen im Stande sind. Da ergiebt es sich, dass die Menschen nicht so leicht aufhören Kinder zu seyn. Denn was ist jenes Spiel besser, als das Ballspiel der Kinder? Nicht, dass die Erwachsenen gerade auf dem Stocke reiten, aber sie reiten doch auf andern Steckenpferden.

Es ist von der grössesten Wichtigkeit, dass Kinder arbeiten lernen. Der Mensch ist das einzige Thier, das arbeiten muss. Durch viele Vorbereitungen muss er erst dahin kommen, dass er etwas zu seinem Unterhalte geniessen kann. Die Frage: ob der Himmel nicht gütiger für uns würde gesorgt haben, wenn er uns Alles, schon bereitet, hätte vorfinden lassen, so, dass wir gar nicht arbeiten dürften? ist gewiss mit Nein zu beantworten: denn der Mensch verlangt Geschäfte, auch solche, die einen gewissen Zwang mit sich führen. Eben so falsch ist die Vorstellung, dass wenn Adam und Eva nur im Paradiese geblieben wären, sie da nichts würden gethan, als zusammengesessen, arkadische Lieder gesungen, und die Schönheit der Natur betrachtet haben. Die Langeweile würde sie gewiss eben so gut, als andere Menschen, in einer ähnlichen Lage gemartert haben.

Der Mensch muss auf eine solche Weise occupirt seyn, dass er mit dem Zwecke, den er vor Augen hat, in der Art erfüllt ist, dass er sich gar nicht fühlt, und die beste Ruhe für ihn ist die nach der Arbeit. Das Kind muss also zum Arbeiten gewöhnt werden. Und wo anders soll die Neigung zur Arbeit cultivirt werden, als in der Schule? Die Schule ist eine zwangmässige Cultur. Es ist äusserst schädlich, wenn man das Kind dazu gewöhnt, Alles als Spiel zu betrachten. Es muss Zeit haben, sich zu erholen, aber es muss auch eine Zeit für dasselbe seyn, in der es arbeitet. Wenn auch das Kind es nicht gleich einsieht, wozu dieser Zwang nütze: so wird es doch in Zukunft den grossen Nutzen davon gewahr werden. Es würde überhaupt nur den Vorwitz der Kinder sehr verwöhnen, wenn man ihre Frage: Wozu ist das? und wozu das? immer beantworten wollte. Zwangmässig muss die Erziehung seyn, aber sklavisch darf sie deshalb nicht seyn.

Was die freie Cultur der Gemüthskräfte anbetrifft, so ist zu bemerken, dass sie immer fortgeht. Sie muss eigentlich die obern Kräfte betreffen. Die untern werden immer nebenbei cultivirt, aber nur in Rücksicht auf die obern; der Witz z. E. in Rücksicht auf den Verstand. Die Hauptregel hierbei ist, dass keine Gemüthskraft einzeln für sich, sondern jede nur in Beziehung auf die andere müsse cultivirt werden; z. E. die Einbildungskraft, nur zum Vortheile des Verstandes.

Die untern Kräfte haben für sich allein keinen Werth, z. E. ein Mensch, der viel Gedächtniss, aber keine Beurtheilungskraft hat. Ein solcher ist dann ein lebendiges Lexikon. Auch solche Lastesel des Parnasses sind nöthig, die, wenn sie gleich selbst nichts Gescheutes leisten können, doch Materialien herbeischleppen, damit Andere etwas Gutes daraus zu Stande bringen können. — Witz giebt lauter Albernheiten, wenn die Urtheilskraft nicht hinzu kommt. Verstand ist die Erkenntniss des Allgemeinen. Urtheilskraft ist die Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere. Vernunft ist das Vermögen, die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besondern einzusehen. Diese freie Cultur geht ihren Gang fort von Kindheit auf, bis zu der Zeit, da der Jüngling aller Erziehung entlassen wird. Wenn ein Jüngling z. E. eine allgemeine Regel anführt, so kann man ihm Fälle aus der Geschichte, Fabeln, in die diese Regel verkleidet ist, Stellen aus Dichtern, wo sie schon ausgedrückt ist, anführen lassen, und so ihm Anlass geben, seinen Witz, sein Gedächtniss u. s. w. zu üben.

Der Ausspruch *tantum scimus, quantum memoria tenemus*, hat freilich seine Richtigkeit, und daher ist die Cultur des Gedächtnisses sehr nothwendig. Alle Dinge sind so beschaffen, dass der Verstand erst den sinnlichen Eindrücken folgt, und das Gedächtniss diese aufbehalten muss. So z. E. verhält es sich bei den Sprachen. Man kann sie entweder durch förmliches Memoriren, oder durch den Umgang lernen, und diese letztere ist bei lebenden Sprachen die beste Methode. Das Vocabelnlernen ist wirklich nöthig, aber am besten thut man wohl, wenn man diejenigen Wörter lernen lässt, die bei dem Autor, den man mit der Jugend gerade liest, vorkommen. Die Jugend muss ihr gewisses und bestimmtes Pensum haben. So lernt man auch die Geographie durch einen gewissen Mechanism am besten. Das Gedächtniss vorzüglich liebt diesen Mechanism, und in einer Menge von Fällen ist er auch sehr nützlich. Für die Geschichte ist bis jetzt noch kein recht geschikter Mechanism erfunden worden; man hat es zwar mit Tabellen versucht, doch scheint es auch mit diesen nicht recht gehen zu wollen. Geschichte aber ist ein treffliches Mittel, den Verstand in der Beurtheilung zu üben. Das Memoriren ist sehr nöthig, aber das zur blossen Ubung taugt gar nichts, z. E. dass man Reden auswendig lernen lässt. Allenfalls hilft es blos zur Beförderung der Dreistigkeit, und das Declamiren ist überdies nur eine Sache für Männer. Hierher gehören auch alle Dinge, die man blos zu einem künftigen Examen oder in Rücksicht auf die *futuram oblivionem* lernt. Man muss das Gedächtniss nur mit solchen Dingen beschäftigen, an denen uns gelegen ist, dass wir sie behalten, und die auf das wirkliche Leben Beziehung haben. Am schädlichsten ist das Romanenlesen der Kinder, da sie nämlich weiter keinen Gebrauch davon machen, als dass sie ihnen in dem Augenblicke, indem sie sie lesen, zur Unterhaltung dienen. Das Romanenlesen schwächt das Gedächtniss. Denn es wäre lächerlich, Romane behalten und sie Andern wieder erzählen zu wollen. Man muss daher Kindern alle Romane aus den Händen nehmen. Indem sie sie lesen, bilden sie sich in dem Romane wieder einen neuen Roman, da sie die Umstände sich selbst anders ausbilden, herumschwärmen, und gedankenlos da sitzen.

Zerstreuungen müssen nie, am wenigsten in der Schule gelitten werden, denn sie bringen endlich einen gewissen Hang dazu, eine gewisse Gewohnheit hervor. Auch die schönsten Talente gehen bei Einem, der der Zerstreuung ergeben ist, zu Grunde. Wenn Kinder sich gleich bei Vergnügungen zerstreuen: so sammeln sie sich doch bald wieder; man sieht sie aber am meisten zerstreut, wenn sie schlimme Streiche im Kopfe haben, denn da sinnen sie, wie sie sie verbergen, oder wieder gut machen können. Sie hören dann Alles nur halb, antworten verkehrt, wissen nicht, was sie lesen, u. s. w.

Das Gedächtniss muss man frühe, aber auch nebenher sogleich den Verstand cultiviren.

Das Gedächtniss wird cultivirt 1. durch das Behalten der Namen in Erzählungen; 2. durch das Lesen und Schreiben; jenes aber muss aus dem Kopfe geübt werden und nicht durch das Buchstabieren; 3. durch Sprachen, die den Kindern zuerst durchs Hören, bevor sie noch etwas lesen, müssen beigebracht werden. Dann thut ein zweckmässig eingerichteter, sogenannter *Orbis pictus* seine guten Dienste, und man kann mit dem Botanisiren, mit der Mineralogie, und der Naturbeschreibung überhaupt den Anfang machen. Von diesen Gegenständen einen Abriss zu machen, das giebt dann Veranlassung zum Zeichnen und Modelliren, wozu es der Mathematik bedarf. Der erste wissenschaftliche Unterricht bezieht sich am vortheilhaftesten auf die Geographie, die mathematische sowohl, als die physikalische. Reiseerzählungen, durch Kupfer und Karten erläutert, führen dann zu der politischen Geographie. Von dem gegenwärtigen Zustande der Erdoberfläche geht man dann auf den ehemaligen zurück, gelangt zur alten Erdbeschreibung, alten Geschichte, u. s. w.

Bei dem Kinde aber muss man im Unterrichte allmälig das Wissen und Können zu verbinden suchen. Unter allen Wissenschaften scheint die Mathematik die einzige der Art zu seyn, die diesen Endzweck am besten befriedigt. Ferner muss das Wissen und Sprechen verbunden werden (Beredtheit, Wohlredenheit und Beredsamkeit). Aber es muss auch das Kind das Wissen sehr wohl vom blossen Meinen und Glauben unterscheiden lernen. In der Art bereitet man einen richtigen Verstand vor, und einen *richtigen, nicht feinen oder zarten* Geschmack. Dieser muss zuerst Geschmack der Sinne, namentlich der Augen, zuletzt aber Geschmack der Ideen seyn. —

Regeln müssen in alle dem vorkommen, was den Verstand cultiviren soll. Es ist sehr nützlich, die Regeln auch zu abstrahiren, damit der Verstand nicht blos mechanisch, sondern mit dem Bewusstseyn einer Regel verfahre.

Es ist auch sehr gut, die Regeln in eine gewisse Formel zu bringen, und so dem Gedächtnisse anzuvertrauen. Haben wir die Regel im Gedächtnisse, und vergessen auch den Gebrauch: so finden wir uns doch bald wieder zurecht. Es ist hier die Frage: sollen die Regeln erst *in abstracto* vorangehen, und sollen Regeln erst nachher gelernt werden, wenn man den Gebrauch vollendet hat? oder soll Regel und Gebrauch gleichen Schrittes gehen? Dies Letzte ist allein rathsam. In dem andern Falle ist der Gebrauch so lange, bis man zu den Regeln gelangt, sehr unsicher. Die Regeln müssen gelegentlich aber auch in Classen gebracht werden, denn man behält sie nicht, wenn sie nicht in Verbindung mit sich selbst stehen. Die Grammatik muss also bei Sprachen immer in etwas vorangehen.

Wir müssen nun aber auch einen systematischen Begriff von dem ganzen Zwecke der Erziehung, und der Art, wie er zu erreichen ist, geben.

1. *Die allgemeine Cultur der Gemüthskräfte*, unterschieden von der besondern. Sie geht auf Geschick-

lichkeit und Vervollkommnung, nicht dass man den Zögling besonders worin informire, sondern seine Gemüthskräfte stärke. Sie ist

a. entweder physisch. Hier beruht alles auf Ubung und Disciplin, ohne dass die Kinder Maximen kennen dürfen. Sie ist passiv für den Lehrling, er muss der Leitung eines Andern folgsam seyn. Andere denken für ihn.

b. oder moralisch. Sie beruht dann nicht auf Disciplin, sondern auf Maximen. Alles wird verdorben, wenn man sie auf Exempel, Drohungen, Strafen u. s. w. gründen will. Sie wäre dann blos Disciplin. Man muss dahin sehen, dass der Zögling aus eignen Maximen, nicht aus Gewohnheit, gut handle, dass er nicht blos das Gute thue, sondern es darum thue, weil es gut ist. Denn der ganze moralische Werth der Handlungen besteht in den Maximen des Guten. Die physische Erziehung unterscheidet sich darin von der moralischen, dass jene passiv für den Zögling, diese aber thätig ist. Er muss jederzeit den Grund und die Ableitung der Handlung von den Begriffen der Pflicht einsehen.

2. Die besondere Cultur der Gemüthskräfte. Hier kommt vor, die Cultur des Erkenntnissvermögens, der Sinne, der Einbildungskraft, des Gedächtnisses, der Stärke der Aufmerksamkeit, und des Witzes, was also die untern Kräfte des Verstandes betrifft. Von der Cultur der Sinne, z. E. des Augenmaasses, ist schon oben geredet worden. Was die Cultur der Einbildungskraft anlangt: so ist Folgendes zu merken. Kinder haben eine ungemein starke Einbildungskraft, und sie braucht gar nicht erst durch Mährchen mehr gespannt und extendirt zu werden. Sie muss vielmehr gezügelt und unter Regeln gebracht werden, aber doch muss man sie auch nicht ganz unbeschäftigt lassen.

Landkarten haben etwas an sich, das alle, auch die kleinsten Kinder reizt. Wenn sie alles Andere überdrüssig sind, so lernen sie doch noch etwas, wobei man Landkarten braucht. Und dieses ist eine gute Unterhaltung für Kinder, wobei ihre Einbildungskraft nicht schwärmen kann, sondern sich gleichsam an eine gewisse Figur halten muss. Man könnte bei den Kindern wirklich mit der Geographie den Anfang machen. Figuren von Thieren, Gewächsen u. s. w. können damit zu gleicher Zeit verbunden werden; diese müssen die Geographie beleben. - Die Geschichte aber müsste wohl erst später eintreten.

Was die Stärkung der Aufmerksamkeit anbetrifft: so ist zu bemerken, dass diese allgemein gestärkt werden muss. Eine starre Anheftung unserer Gedanken an ein Object ist nicht sowohl ein Talent, als vielmehr eine Schwäche unsers innern Sinnes, da er in diesem Falle unbiegsam ist, und sich nicht nach Gefallen anwenden lässt. Zerstreuung ist der Feind aller Erziehung. Das Gedächtniss aber beruht auf der Aufmerksamkeit.

Was aber die obern Verstandeskräfte betrifft: so kommt hier vor, die Cultur des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft. Den Verstand kann man im Anfange gewissermaassen auch passiv bilden, durch Anführung von Beispielen für die Regel, oder umgekehrt, durch Auffindung der Regel für die einzelnen Fälle. Die Urtheilskraft zeigt, welcher Gebrauch von dem Verstande zu machen ist. Er ist erforderlich, um, was man lernt, oder spricht, zu verstehen, und um nichts, ohne es zu verstehen, nachzusagen. Wie Mancher liest und hört etwas, ohne es, wenn er es auch glaubt, zu verstehen. Dazu gehören Bilder und Sachen.

Durch die Vernunft sieht man die Gründe ein. Aber man muss bedenken, dass hier von einer Vernunft die Rede ist, die noch geleitet wird. Sie muss also nicht immer räsonniren wollen, aber es muss auch ihr, über das, was die Begriffe übersteigt, nicht viel vorräsonnirt werden. Noch gilt es hier nicht die speculative Vernunft, sondern die Reflexion über das, was vorgeht, nach seinen Ursachen und Wirkungen. Es ist eine in ihrer Wirthschaft und Einrichtung praktische Vernunft.

Die Gemüthskräfte werden am besten dadurch cultivirt, wenn man das Alles selbst thut, was man leisten will, z. E. wenn man die grammatische Regel, die man gelernt hat, gleich in Ausübung bringt. Man versteht eine Landkarte am besten, wenn man sie selbst verfertigen kann. Das Verstehen hat zum grössesten Hülfsmittel das Hervorbringen. Man lernt das am gründlichsten, und behält das am besten, was man gleichsam aus sich selbst lernt. Nur wenige Menschen indessen sind das im Stande. Man nennt sie (*αὐτοδίδακτοι*) Autodidakten.

Bei der Ausbildung der Vernunft muss man Sokratisch verfahren. Sokrates nämlich, der sich die Hebamme der Kenntnisse seiner Zuhörer nannte, giebt in seinen Dialogen, die uns Plato gewissermaassen aufbehalten hat, Beispiele, wie man selbst bei alten Leuten Manches aus ihrer eigenen Vernunft hervorziehen kann. Vernunft braucht in vielen Stücken nicht von Kindern ausgeübt zu werden. Sie müssen nicht über Alles vernünfteln. Von dem, was sie wohlgezogen machen soll, brauchen sie nicht die Gründe zu wissen, sobald es aber die Pflicht betrifft, so müssen ihnen dieselben bekannt gemacht werden. Doch muss man überhaupt dahin sehen, dass man nicht Vernunfterkenntnisse in sie hineintrage, sondern dieselben aus ihnen heraushole. Die Sokratische Methode sollte bei der katechetischen die Regel ausmachen. Sie ist freilich etwas langsam, und es ist schwer, es so einzurichten, dass, indem man aus dem Einen die Erkenntnisse heraushoIt, die Andern auch etwas dabei lernen. Die mechanisch-katechetische Methode ist bei manchen Wissenschaften auch gut, z. E. bei dem Vortrage der geoffenbarten Religion. Bei der allgemeinen Religion hingegen muss man die Sokratische Methode benutzen. In Ansehung dessen nämlich, was historisch gelernt werden muss, empfiehlt sich die mechanisch-katechetische Methode vorzüglich.

Es gehört hierher auch die Bildung des Gefühls der Lust oder Unlust. Sie muss negativ seyn, das Gefühl selbst aber nicht verzärtelt werden. Hang zur Gemächlichkeit ist für den Menschen schlimmer, als alle Übel des Lebens. Es ist daher äusserst wichtig, dass Kinder von Jugend auf arbeiten lernen. Kinder, wenn sie nur nicht schon verzärtelt sind, lieben wirklich Vergnügungen, die mit Strapazen verknüpft, Beschäftigungen, zu denen Kräfte erforderlich sind. In Ansehung dessen, was sie geniessen, muss man sie nicht leckerhaft machen, und sie nicht wählen lassen. Gemeinhin verziehen die Mütter ihre Kinder hierin und verzärteln sie überhaupt. Und doch bemerkt man, dass die Kinder, vorzüglich die Söhne, die Väter mehr, als die Mütter lieben. Dies kommt wohl daher, die Mütter lassen sie gar nicht herumspringen, herumlaufen, und dergl., aus Furcht, dass sie Schaden nehmen möchten. Der Vater, der sie schilt, auch wohl schlägt, wenn sie ungezogen gewesen sind, führt sie dagegen auch bisweilen ins Feld, und lässt sie da recht jungenmässig herumlaufen, spielen und fröhlich seyn.

Man glaubt, die Geduld der Kinder dadurch zu üben, dass man sie lange auf etwas warten lässt. Dies dürfte indessen eben nicht nöthig seyn. Wohl aber brauchen sie Geduld in Krankheiten u. dergl. Die Geduld ist zwiefach. Sie besteht entweder darin, dass man alle Hoffnung aufgiebt, oder darin, dass man neuen Muth fasst. Das erstere ist nicht-nöthig, wenn man immer nur das Mögliche verlangt, und das letztere darf man immer, wenn man nur, was recht ist, begehrt. In Krankheiten aber verschlimmert die Hoffnungslosigkeit eben so viel, als der gute Muth zu verbessern im Stande ist. Wer diesen aber, in Beziehung auf seinen physischen oder moralischen Zustand noch zu fassen vermag, der giebt auch die Hoffnung nicht auf.

Kinder müssen auch nicht schüchtern gemacht werden. Das geschieht vornämlich dadurch, wenn man gegen sie mit Scheltworten ausfährt, und sie öfter beschämt. Hierher gehört besonders der Zuruf vieler Eltern: Pfui, schäme dich! Es ist gar nicht abzusehen, worüber die Kinder sich eigentlich sollten zu schämen haben, wenn sie z. E. den Finger in den Mund stecken u. dergl. Es ist nicht Gebrauch, nicht Sitte! das kann man ihnen sagen, aber nie muss man ihnen ein „Pfui, schäme dich!“ zurufen, als nur in dem Falle, dass sie lügen. Die Natur hat dem Menschen die Schamhaftigkeit gegeben, damit er sich, sobald er lügt, verrathe. Reden daher Eltern nie den Kindern von Scham vor, als wenn sie lügen, so behalten sie diese Schamröthe in Betreff des Lügens für ihre Lebenszeit. Wenn sie aber ohne Aufhören beschämt werden: so gründet das eine Schüchternheit, die ihnen weiterhin unabänderlich anklebt.

Der Wille der Kinder muss, wie schon oben gesagt, nicht gebrochen, sondern nur in der Art gelenkt werden, dass er den natürlichen Hindernissen nachgebe. Im Anfange muss das Kind freilich blindlings gehorchen. Es ist unnatürlich, dass das Kind durch sein Geschrei commandire, und der Starke einem Schwachen gehorche. Man muss daher nie den Kindern, auch in der ersten Jugend, auf ihr Geschrei willfahren, und sie dadurch etwas erzwingen lassen. Gemeinhin versehen es die Eltern hierin, und wollen es dadurch nachher wieder gut machen, dass sie den Kindern in späterer Zeit wieder Alles, um das sie bitten, abschlagen. Dies ist aber sehr verkehrt, ihnen ohne Ursache abzuschlagen, was sie von der Güte der Eltern erwarten, blos um ihnen Widerstand zu thun, und sie, die Schwächeren, die Übermacht der Elteren fühlen zu lassen.

Kinder werden verzogen, wenn man ihren Willen erfüllt, und ganz falsch erzogen, wenn man ihrem Willen und ihren Wünschen gerade entgegen handelt. Jenes geschieht gemeinhin so lange, als sie ein Spielwerk der Eltern sind, vornämlich in der Zeit, wenn sie zu sprechen beginnen. Aus dem Verziehen aber entspringt ein gar grosser Schade für das ganze Leben. Bei dem Entgegenhandeln gegen den Willen der Kinder verhindert man sie zugleich zwar daran, ihren Unwillen zu zeigen, was freilich geschehen muss, desto mehr aber toben sie innerlich. Die Art, nach der sie sich jetzt verhalten sollen, haben sie noch nicht kennen gelernt. — Die Regel, die man also bei Kindern von Jugend auf beobachten muss, ist diese, dass man, wenn sie schreien, und man glaubt, dass ihnen etwas schade, ihnen zu Hülfe komme, dass man aber, wenn sie es aus blossem Unwillen thun, sie liegen lasse. Und ein gleiches Verfahren muss auch nachher unablässig eintreten. Der Widerstand, den das Kind in diesem Falle findet, ist ganz natürlich, und ist eigentlich negativ, indem man ihm nur nicht willfahrt. Manche Kinder erhalten dagegen wieder Alles von den Eltern, was sie nur verlangen, wenn sie sich aufs Bitten legen. Wenn man die Kinder Alles durch Schreien erhalten lässt, so werden sie boshaft, erhalten sie aber Alles durch Bitten, so werden sie weichlich. Findet daher keine erhebliche Ursache des Gegentheils statt: so muss man die Bitte des Kindes erfüllen. Findet man aber Ursache, sie nicht zu erfüllen: so muss man sich auch nicht durch vieles Bitten bewegen lassen. Eine jede abschlägige Antwort muss unwiderruflich seyn. Sie hat dann zunächst den Effect, dass man nicht öfter abschlagen darf.

Gesetzt es wäre, was man doch nur äusserst selten annehmen kann, bei dem Kinde natürliche Anlage zum Eigensinne vorhanden: so ist es am besten, in der Art zu verfahren, dass, wenn es uns nichts zu Gefallen thut, wir auch ihm wieder nichts zu Gefallen thun. — Brechung des Willens bringt eine sklavische Denkungsart, natürlicher Widerstand dagegen Lenksamkeit zuwege.

Die moralische Cultur muss sich gründen auf Maximen, nicht auf Disciplin. Diese verhindert die Unarten, jene bildet die Denkungsart. Man muss dahin sehen, dass das Kind sich gewöhne, nach Maximen, und nicht nach gewissen Triebfedern zu handeln. Durch Disciplin bleibt nur eine Angewohnheit übrig, die doch auch mit den Jahren verlöscht. Nach Maximen soll das Kind handeln lernen, deren Billigkeit es selbst einsieht. Dass dies bei jungen Kindern schwer zu bewirken, und die moralische Bildung daher auch die meisten Einsichten von Seiten der Eltern und der Lehrer erfordere, sieht man leicht ein.

Wenn das Kind z. E. lügt, muss man es nicht bestrafen, sondern ihm mit Verachtung begegnen, ihm sagen, dass man ihm in Zukunft nicht glauben werde, und dergl. Bestraft man das Kind aber, wenn es Böses thut, und belohnt es, wenn es Gutes thut, so thut es Gutes, um es gut zu haben. Kommt es nachher in die Welt, wo es nicht so zugeht, wo es Gutes thun kann, ohne eine Belohnung, und Böses, ohne Strafe zu empfangen: so wird aus ihm ein Mensch, der nur sieht, wie er gut in der Welt fortkommen kann, und gut oder böse ist, je nachdem er es am zuträglichsten findet. —

Die Maximen müssen aus dem Menschen selbst entstehen. Bei der moralischen Cultur soll man schon frühe den Kindern Begriffe beizubringen suchen von dem, was gut oder böse ist. Wenn man Moralität gründen will: so muss man nicht strafen. Moralität ist etwas so Heiliges und Erhabenes, dass man sie nicht so wegwerfen und mit Disciplin in einen Rang setzen darf. Die erste Bemühung bei der moralischen Erziehung ist, einen Charakter zu gründen. Der Charakter besteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln. Im Anfange sind es Schulmaximen, und nachher Maximen der Menschheit. Im Anfange gehorcht das Kind Gesetzen. Maximen sind auch Gesetze, aber subjective; sie entspringen aus dem eignen Verstande des Menschen. Keine Übertretung des Schulgesetzes aber muss ungestraft hingehen, obwohl die Strafe immer der Übertretung angemessen seyn muss.

Wenn man bei Kindern einen Charakter bilden will, so kommt es viel darauf an, dass man ihnen in allen Dingen einen gewissen Plan, gewisse Gesetze bemerkbar mache, die auf das genaueste befolgt werden müssen. So setzt man ihnen z. E. eine Zeit zum Schlafe, zur Arbeit, zur Ergötzung fest, und diese muss man dann auch nicht verlängern oder verkürzen. Bei gleichgültigen Dingen kann man Kindern die Wahl lassen, nur müssen sie das, was sie sich einmal zum Gesetze gemacht haben, nachher immer befolgen. — Man muss bei Kindern aber nicht den

Charakter eines Bürgers, sondern den Charakter eines Kindes bilden.

Menschen, die sich nicht gewisse Regeln vorgesetzt haben, sind unzuverlässig, man weiss sich oft nicht in sie zu finden, und man kann nie recht wissen, wie man mit ihnen daran ist. Zwar tadelt man Leute häufig, die immer nach Regeln handeln, z. E. den Mann, der, nach der Uhr, jeder Handlung eine gewisse Zeit festgesetzt hat, aber oft ist dieser Tadel unbillig, und diese Abgemessenheit, ob sie gleich nach Peinlichkeit aussieht, eine Disposition zum Charakter.

Zum Charakter eines Kindes, besonders eines Schülers, gehört vor allen Dingen Gehorsam. Dieser ist zwiefach, erstens: ein Gehorsam gegen den absoluten, dann zweitens aber auch gegen den für vernünftig und gut erkannten Willen eines Führers. Der Gehorsam kann abgeleitet werden aus dem Zwange, und dann ist er absolut, oder aus dem Zutrauen, und dann ist er von der andern Art. Dieser freiwillige Gehorsam ist sehr wichtig; jener aber auch äusserst nothwendig, indem er das Kind zur Erfüllung solcher Gesetze vorbereitet, die es künftighin, als Bürger, erfüllen muss, wenn sie ihm auch gleich nicht gefallen.

Kinder müssen daher unter einem gewissen Gesetze der Nothwendigkeit stehen. Dieses Gesetz aber muss ein allgemeines seyn, worauf man besonders in Schulen zu sehen hat. Der Lehrer muss unter mehreren Kindern keine Prädilection, keine Liebe des Vorzuges gegen ein Kind besonders zeigen. Denn das Gesetz hört sonst auf, allgemein zu seyn. Sobald das Kind sieht, dass sich nicht alle übrige auch demselben Gesetze unterwerfen müssen, so wird es aufsätzig.

Man redet immer so viel davon, Alles müsse den Kindern in der Art vorgestellt werden, dass sie es aus Neigung thäten. In manchen Fällen ist das freilich gut, aber Vieles muss man ihnen auch als Pflicht vorschreiben. Dieses hat nachher grossen Nutzen für das ganze Leben.

Denn bei öffentlichen Abgaben, bei Arbeiten des Amtes und in vielen andern Fällen kann uns nur die Pflicht, nicht die Neigung leiten. Gesetzt das Kind sähe die Pflicht auch nicht ein, so ist es doch so besser, und, dass etwas seine Pflicht als Kind sey, sieht es doch wohl ein, schwerer aber, dass etwas seine Pflicht als Mensch sey. Könnte es dieses auch einsehen, welches aber erst bei zunehmenden Jahren möglich ist: so wäre der Gehorsam noch vollkommner.

Alle Übertretung eines Gebotes bei einem Kinde ist eine Ermangelung des Gehorsams, und diese zieht Strafe nach sich. Auch bei einer unachtsamen Übertretung des Gebotes ist Strafe nicht unnöthig. Diese Strafe ist entweder physisch oder moralisch.

Moralisch straft man, wenn man der Neigung, geehrt und geliebt zu werden, die Hülfsmittel der Moralität sind, Abbruch thut, z. E. wenn man das Kind beschämt, ihm frostig und kalt begegnet. Diese Neigungen müssen so viel als möglich erhalten werden. Daher ist diese Art zu strafen die beste; weil sie der Moralität zu Hülfe kommt, z. E. wenn ein Kind lügt, so ist ein Blick der Verachtung Strafe genug, und die zweckmässigste Strafe.

Physische Strafen bestehen entweder in Verweigerungen des Begehrten, oder in Zufügung der Strafen. Die erstere Art derselben ist mit der moralischen verwandt, und ist negativ. Die andern Strafen müssen mit Behutsamkeit ausgeübt werden, damit nicht eine *indoles servilis* entspringe. Dass man Kindern Belohnungen ertheilt, taugt nicht, sie werden dadurch eigennützig, und es entspringt daraus eine *indoles mercenaria*.

Der Gehorsam ist ferner entweder Gehorsam des Kindes, oder des angehenden Jünglings. Bei der Übertretung desselben erfolgt Strafe. Diese ist entweder eine wirklich natürliche Strafe, die sich der Mensch selbst durch sein Betragen zuzieht, z. E. dass das Kind, wenn es zu viel isst, krank wird, und diese Strafen sind die besten, denn der Mensch erfährt sie sein ganzes Leben hindurch, und nicht blos als Kind; oder aber die Strafe ist künstlich. Die Neigung, geachtet und geliebt zu werden, ist ein sicheres Mittel, die Züchtigungen in der Art einzurichten, dass sie dauerhaft sind. Physische Strafen müssen blos Ergänzungen der Unzulänglichkeit der moralischen seyn. Wenn moralische Strafen gar nicht mehr helfen, und man schreitet dann zu physischen fort, so wird durch diese doch kein guter Charakter mehr gebildet werden. Anfänglich aber muss der physische Zwang den Mangel der Uberlegung der Kinder ersetzen.

Strafen, die mit dem Merkmale des Zornes verrichtet werden, wirken falsch. Kinder sehen sie dann nur als Folgen, sich selbst aber als Gegenstände des Affectes eines Andern an. Uberhaupt müssen Strafen den Kindern immer mit der Behutsamkeit zugefügt werden, dass sie sehen, dass blos ihre Besserung der Endzweck derselben sey. Die Kinder, wenn sie gestraft sind, sich bedanken, sie die Hände küssen lassen, u. dergl. ist thöricht, und macht die Kinder sklavisch. Wenn physische Strafen oft wiederholt werden, bilden sie einen Starrkopf, und strafen Eltern ihre Kinder des Eigensinnes wegen, so machen sie sie nur noch immer eigensinniger. — Das sind auch nicht immer die schlechtesten Menschen, die störrisch sind, sondern sie geben gütigen Vorstellungen öfters leicht nach.

Der Gehorsam des angehenden Jünglings ist unterschieden von dem Gehorsam des Kindes. Er besteht in der Unterwerfung unter die Regeln der Pflicht. Aus Pflicht etwas thun, heisst: der Vernunft gehorchen. Kindern etwas von Pflicht zu sagen, ist vergebliche Arbeit. Zuletzt sehen sie dieselbe als etwas an, auf dessen Ubertretung die Ruthe folgt. Das Kind könnte durch blosse Instincte geleitet werden, sobald es aber erwächst, muss der Begriff der Pflicht dazutreten. Auch die Scham muss nicht gebraucht werden bei Kindern, sondern erst in den Jünglingsjahren. Sie kann nämlich nur dann erst statt finden, wenn der Ehrbegriff bereits Wurzel gefasst hat.

Ein zweiter Hauptzug in der Gründung des Charakters der Kinder ist Wahrhaftigkeit. Sie ist der Grundzug und das Wesentliche eines Charakters. Ein Mensch, der lügt, hat gar keinen Charakter, und hat er etwas Gutes an sich, so rührt dies blos von seinem Temperamente her. Manche Kinder haben einen Hang zum Lügen, der gar oft von einer lebhaften Einbildungskraft muss hergeleitet werden. Des Vaters Sache ist es, darauf zu sehen, dass sich die Kinder dessen entwöhnen; denn die Mütter achten es gemeiniglich für eine Sache von keiner, oder doch nur geringen Bedeutung; ja sie finden darin oft einen, ihnen selbst schmeichelhaften Beweis der vorzüglichen Anlagen und Fähigkeiten ihrer Kinder. Hier nun ist der Ort, von der Scham Gebrauch zu machen, denn hier begreift es das Kind wohl. Die Schamröthe verräth uns, wenn wir lügen, aber ist nicht immer ein Beweis davon. Oft erröthet man über die Unverschämtheit eines Andern, uns einer Schuld zu zeihen. Unter keiner Bedingung muss man durch Strafen die Wahrheit von Kindern zu erzwingen suchen, ihre Lüge müsste denn gleich Nachtheil nach sich ziehen, und dann werden sie des Nachtheils wegen gestraft. Entziehung der Achtung ist die einzig zweckmässige Strafe der Lüge.

Auch lassen sich die Strafen in negative und positive Strafen abtheilen, deren erstere bei Faulheit oder Unsittlichkeit eintreten würden, z. E. bei der Lüge, bei Unwillfährigkeit und Unverträgsamkeit. Die positiven Strafen aber gelten für boshaften Unwillen. Vor allen Dingen aber muss man sich hüten, den Kindern etwas nachzutragen.

Ein dritter Zug im Charakter eines Kindes muss Geselligkeit seyn. Es muss auch mit Andern Freundschaft halten und nicht immer für sich allein seyn. Manche Lehrer sind zwar in Schulen dawider; das aber ist sehr unrecht. Kinder sollen sich vorbereiten zu dem süssesten Genusse des Lebens. Lehrer müssen aber keines derselben seiner Talente, sondern nur seines Charakters wegen vorziehen, denn sonst entsteht eine Missgunst, die der Freundschaft zuwider ist.

Kinder müssen auch offenherzig seyn, und so heiter in ihren Blicken, wie die Sonne. Das fröhliche Herz allein ist fähig, Wohlgefallen am Guten zu empfinden. Eine Religion, die den Menschen finster macht, ist falsch; denn er muss Gott mit frohem Herzen und nicht aus Zwang dienen. Das fröhliche Herz muss nicht immer strenge im Schulzwange gehalten werden, denn in diesem Falle wird es bald niedergeschlagen. Wenn es Freiheit hat, so erholt es sich wieder. Dazu dienen gewisse Spiele, bei denen es Freiheit hat, und wo das Kind sich bemüht, immer dem Andern etwas zuvor zu thun. Alsdann wird die Seele wieder heiter. Viele Leute denken, ihre Jugendjahre seyen die besten und die angenehmsten ihres Lebens gewesen. Aber dem ist wohl nicht so. Es sind die beschwerlichsten Jahre, weil man da sehr unter der Zucht ist, selten einen eigentlichen Freund, und noch seltener Freiheit haben kann. Schon Horaz sagt: *Multa tulit, fecitque puer, sudavit et alsit.* —

Kinder müssen nur in solchen Dingen unterrichtet werden, die sich für ihr Alter schicken. Manche Eltern freuen sich, wenn ihre Kinder frühzeitig altklug reden können. Aus solchen Kindern wird aber gemeiniglich nichts. Ein Kind muss nur klug seyn, wie ein Kind. Es muss kein blinder Nachäffer werden. Ein Kind aber, das mit altklugen Sittensprüchen versehen ist, ist ganz ausser der Bestimmung seiner Jahre, und es äffet nach. Es soll nur den Verstand eines Kindes haben, und sich nicht zu frühe sehen lassen. Ein solches Kind wird nie ein Mann von Einsichten und von aufgeheitertem Verstande werden. Eben so unausstehlich ist es, wenn ein Kind schon alle Moden mitmachen will, z. E. wenn es frisirt seyn, Handkrausen, auch wohl gar eine Tabaksdose bei sich tragen will. Es bekommt dadurch ein affectirtes Wesen, das einem Kinde nicht ansteht. Eine gesittete Gesellschaft ist ihm eine Last, und das Wackere eines Mannes fehlt ihm am Ende gänzlich. Eben daher muss man denn aber auch der Eitelkeit frühzeitig in ihm entgegenarbeiten, oder richtiger gesagt, ihm nicht Veranlassung geben, eitel zu werden. Das geschieht aber, wenn man Kindern schon frühe davon vorschwatzt, wie schön sie sind, wie allerliebst ihnen dieser oder jener Putz stehe, oder wenn man ihnen diesen als Belohnung verspricht und ertheilt. Putz taugt für Kinder nicht. Ihre reinliche und schlechte Bekleidung müssen sie nur als Nothdurft erhalten. Aber auch die Eltern müssen für sich keinen Werth darauf setzen, sich nicht spiegeln, denn hier, wie überall, ist das Beispiel allmächtig, und befestigt oder vernichtet die gute Lehre.

B. Von der praktischen Erziehung.

Zu der praktischen Erziehung gehört 1. Geschicklichkeit, 2. Weltklugheit, 3. Sittlichkeit. Was die Geschicklichkeit anbetrifft, so muss man darauf sehen, dass sie gründlich und nicht flüchtig sey. Man muss nicht den Schein annehmen, als hätte man Kenntnisse von Dingen, die man doch nachher nicht zu Stande bringen kann. Die Gründlichkeit muss in der Geschicklichkeit statt finden, und allmälig zur Gewohnheit in der Denkungsart werden. Sie ist das Wesentliche zu dem Charakter eines Mannes. Geschicklichkeit gehört für das Talent.

Was die Weltklugheit betrifft: so besteht sie in der Kunst, unsere Geschicklichkeit an den Mann zu bringen. d. h. wie man die Menschen zu seiner Absicht gebrauchen kann. Dazu ist mancherlei nöthig. Eigentlich ist es das Letzte am Menschen; dem Werthe nach aber nimmt es die zweite Stelle ein.

Wenn das Kind der Weltklugheit überlassen werden soll: so muss es sich verhehlen und undurchdringlich machen, den Andern aber durchforschen können. Vorzüglich muss es sich in Ansehung seines Charakters verhehlen. Die

Kunst des äussern Scheines ist der Anstand. Und diese Kunst muss man besitzen. Andere zu durchforschen ist schwer, aber man muss diese Kunst nothwendig verstehen, sich selbst dagegen undurchdringlich machen. Dazu gehört das Dissimuliren, d. h. die Zurückhaltung seiner Fehler, und jener äussere Schein. Das Dissimuliren ist nicht allemal Verstellung, und kann bisweilen erlaubt seyn, aber es grenzt doch nahe an Unlauterkeit. Die Verhehlung ist ein trostloses Mittel. Zur Weltklugheit gehört, dass man nicht gleich auffahre; man muss aber auch nicht gar zu lässig seyn. Man muss also nicht heftig, aber doch wacker seyn. Wacker ist noch unterschieden von heftig. Ein Wackerer *(strenuus)* ist der, der Lust zum Wollen hat. Dieses gehört zur Mässigung des Affects. Die Weltklugheit ist für das Temperament.

Sittlichkeit ist für den Charakter. *Sustine et abstine*, ist die Vorbereitung zu einer weisen Mässigkeit. Wenn man einen guten Charakter bilden will: so muss man erst die Leidenschaften wegräumen. Der Mensch muss sich in Betreff seiner Neigungen so gewöhnen, dass sie nicht zu Leidenschaften werden, sondern er muss lernen, etwas zu entbehren, wenn es ihm abgeschlagen wird. *Sustine* heisst, erdulde, und gewöhne dich zu ertragen!

Es wird Muth und Neigung erfordert, wenn man etwas entbehren lernen will. Man muss abschlägige Antworten, Widerstand u. s. w. gewohnt werden.

Zum Temperamente gehört Sympathie. Eine sehnsuchtvolle, schmachtende Theilnehmung muss bei Kindern verhütet werden. Theilnehmung ist wirklich Empfindsamkeit; sie stimmt nur mit einem solchen Charakter überein, der empfindsam ist. Sie ist noch vom Mitleiden unterschieden, und ein Übel, das darin besteht, eine Sache blos zu bejammern. Man sollte den Kindern ein Taschengeld geben, von dem sie Nothleidenden Gutes thun könnten, da würde man sehen, ob sie mitleidig sind, oder nicht; wenn sie aber immer nur von dem Gelde ihrer Eltern freigebig sind, so fällt dies weg.

Der Ausspruch: *festina lente*,,deutet eine immerwährende Thätigkeit an, bei der man sehr eilen muss, damit man viel lerne, d. h. *festina*. Man muss aber auch mit Grund lernen, und also Zeit bei Jedem gebrauchen, d. h. *lente*. Es ist nun die Frage, welches vorzuziehen sey, ob man einen grossen Umfang von Kenntnissen haben soll, oder nur einen kleineren, der aber gründlich ist! Es ist besser wenig, aber dieses Wenige gründlich zu wissen, als viel und obenhin, denn endlich wird man doch das Seichte in diesem letztern Falle gewahr. Aber das Kind weiss ja nicht, in welche Umstände es kommen kann, um diese oder jene Kenntnisse zu brauchen, und daher ist es wohl am besten, dass es von Allem etwas Gründliches wisse, denn sonst betrügt und verblendet es Andere mit seinen obenhin gelernten Kenntnissen.

Das letzte ist die Gründung des Charakters. Dieser besteht in dem festen Vorsatze, etwas thun zu wollen, und dann auch in der wirklichen Ausübung desselben. *Vir propositi tenax*, sagt Horaz, und das ist ein guter Charakter! z. E. wenn ich Jemandem etwas versprochen habe, so muss ich es auch halten, gesetzt gleich, dass es mir Schaden brächte. Denn ein Mann, der sich etwas vorsetzt, es aber nicht thut, kann sich selbst nicht mehr trauen, z. E. wenn Jemand es sich vornimmt, immer frühe aufzustehen, um zu studieren, oder dies oder jenes zu thun, oder um einen Spaziergang zu machen, und sich im Frühlinge nun damit entschuldigt, dass es noch des Morgens zu kalt sey, und es ihm schaden könne; im Sommer aber, dass es so sich gut schlafen lasse, und der Schlaf ihm angenehm sey, und so seinen Vorsatz immer von einem Tage zum andern verschiebt: so traut er sich am Ende selbst nicht mehr.

Das, was wider die Moral ist, wird von solchen Vorsätzen ausgenommen. Bei einem bösen Menschen ist der Charakter sehr schlimm, aber hier heisst er auch schon Hartnäckigkeit, obgleich es doch gefällt, wenn er seine Vorsätze ausführt und standhaft ist, wenn es gleich besser wäre, dass er sich so im Guten zeigte.

Von Jemandem, der die Ausübung seiner Vorsätze immer verschiebt, ist nicht viel zu halten. Die sogenannte künftige Bekehrung ist von der Art. Denn der Mensch, der immer lasterhaft gelebt hat, und in einem Augenblicke bekehrt werden will, kann unmöglich dahin gelangen, indem doch nicht sogleich ein Wunder geschehen kann, dass er auf einmal das werde, was jener ist, der sein ganzes Leben gut angewandt und immer rechtschaffen gedacht hat. Eben daher ist denn auch nichts von Wallfahrten, Kasteiungen und Fasten zu erwarten; denn es lässt sich nicht absehen, was Wallfahrten und andere Gebräuche dazu beitragen können, um aus einem lasterhaften auf der Stelle einen edlen Menschen zu machen.

Was soll es zur Rechtschaffenheit und Besserung, wenn man am Tage fastet, und in der Nacht noch einmal soviel dafür geniesst, oder seinem Körper eine Büssung auflegt, die zur Veränderung der Seele nichts beitragen kann,

Um in den Kindern einen moralischen Charakter zu begründen, müssen wir Folgendes merken:

Man muss ihnen die Pflichten, die sie zu erfüllen haben, so viel als möglich, durch Beispiele und Anordnungen beibringen. Die Pflichten, die das Kind zu thun hat, sind doch nur gewöhnliche Pflichten, gegen sich selbst und gegen Andere. Diese Pflichten müssen also aus der Natur der Sache gezogen werden. Wir haben hier daher näher zu betrachten:

a. die Pflichten gegen sich selbst. Diese bestehen nicht darin, dass man sich eine herrliche Kleidung anschaffe, prächtige Mahlzeiten halte u. s. w., obgleich Alles reinlich seyn muss. Nicht darin, dass man seine Begierden und Neigungen zu befriedigen suche, denn man muss im Gegentheile sehr mässig und enthaltsam seyn, sondern, dass der Mensch in seinem Innern eine gewisse Würde habe, die ihn vor allen Geschöpfen adelt, und seine Pflicht ist es, diese Würde der Menschheit in seiner eigenen Person nicht zu verleugnen.

Die Würde der Menschheit aber verleugnen wir, wenn wir z. E. uns dem Trunke ergeben, unnatürliche Sünden begehen, alle Arten von Unmässigkeit ausüben u. s. w., welches Alles den Menschen weit unter die Thiere erniedrigt. Ferner, wenn ein Mensch sich kriechend gegen Andere beträgt, immer Complimente macht, um sich durch ein so unwürdiges Benehmen, wie er wähnt, einzuschmeicheln, so ist auch dieses wider die Würde der Menschheit.

Die Würde des Menschen würde sich auch dem Kinde schon an ihm selbst bemerkbar machen lassen, z. E. im Falle der Unreinlichkeit, die wenigstens doch der Menschheit unanständig ist. Das Kind kann sich aber wirklich auch unter die Würde der Menschheit durch die Lüge erniedrigen, indem es doch schon zu denken, und seine Gedanken Andern mitzutheilen vermag. Das Lügen macht den Menschen zum Gegenstande der allgemeinen Verachtung und ist ein Mittel, ihm bei sich selbst die Achtung und Glaubwürdigkeit zu rauben, die Jeder für sich haben sollte.

b. Die Pflichten gegen Andere. Die Ehrfurcht und Achtung für das Recht der Menschen muss dem Kinde schon sehr frühe beigebracht werden, und man muss sehr darauf sehen, dass es dieselbe in Ausübung bringe; z. E. wenn ein Kind einem andern ärmern Kinde begegnet, und es dieses stolz aus dem Wege, oder von sich stösst, ihm einen Schlag giebt u. s. w., so muss man nicht sagen: Thue das nicht, es thut dem Andern wehe; sey doch mitleidig! es ist ja ein armes Kind u. s. w.; sondern man muss ihm selbst wieder eben so stolz und fühlbar begegnen, weil sein Benehmen dem Rechte der Menschheit zuwider war. Grossmuth aber haben die Kinder eigentlich noch gar nicht. Das kann man z. E. daraus ersehen, dass, wenn Eltern ihrem Kinde befehlen, es solle von seinem Butterbrote einem andern die Hälfte abgeben, ohne dass es aber deshalb nachher um so mehr wieder von ihnen erhält: so thut es dieses entweder gar nicht, oder doch sehr selten und ungerne. Auch kann man ja dem Kinde ohnedies nicht viel von Grossmuth vorsagen, weil es noch Nichts in seiner Gewalt hat.

Viele haben den Abschnitt der Moral, der die Lehre von den Pflichten gegen sich selbst enthält, ganz übersehen, oder falsch erklärt, wie Crugott. Die Pflicht gegen sich selbst aber besteht, wie gesagt, darin, dass der Mensch die Würde der Menschheit in seiner eignen Person bewahre. Er tadelt sich, wenn er die Idee der Menschheit vor Augen hat. Er hat ein Original in seiner Idee, mit dem er sich vergleicht. Wenn die Zahl der Jahre anwächst, wenn die Neigung zum Geschlechte sich zu regen beginnt, dann ist der kritische Zeitpunct, in dem die Würde des Menschen allein im Stande ist, den Jüngling in Schranken zu halten. Frühe muss man aber dem Jünglinge Winke geben, wie er sich vor diesem oder jenem zu bewahren habe.

Unsern Schulen fehlt fast durchgängig etwas, was doch sehr die Bildung der Kinder zur Rechtschaffenheit befördern würde, nämlich ein Katechismus des Rechts. Er müsste Fälle enthalten, die populär wären, sich im gemeinen Leben zutragen, und bei denen immer die Frage ungesucht einträte: ob etwas recht sey oder nicht! z. E. wenn Jemand, der heute seinem Creditor bezahlen soll, durch den Anblick eines Nothleidenden gerührt wird und ihm die Summe, die er schuldig ist und nun bezahlen sollte, hingiebt: ist das recht oder nicht! Nein! es ist unrecht, denn ich muss frei seyn, wenn ich Wohlthaten thun will. Und, wenn ich das Geld dem Armen gebe, so thue ich ein verdienstliches Werk; bezahle ich aber meine Schuld, so thue ich ein schuldiges Werk. Ferner, ob wohl eine Nothlüge erlaubt sey? Nein! es ist kein einziger Fall gedenkbar, in dem sie Entschuldigung verdiente, am wenigsten vor Kindern, die sonst jede Kleinigkeit für eine Noth ansehen, und sich öfters Lügen erlauben würden. Gäbe es nun ein solches Buch schon, so könnte man mit vielem Nutzen, täglich eine Stunde dazu aussetzen, die Kinder das Recht der Menschen, diesen Augapfel Gottes auf Erden, kennen und zu Herzen nehmen zu lehren. —

Was die Verbindlichkeit zum Wohlthun betrifft: so ist sie nur eine unvollkommene Verbindlichkeit. Man muss nicht sowohl das Herz der Kinder weich machen, dass es von dem Schicksale des Andern afficirt werde, als vielmehr wacker. Es sey nicht voll Gefühl, sondern voll von der Idee der Pflicht. Viele Personen wurden in der That hartherzig, weil sie, da sie vorher mitleidig gewesen waren, sich oft betrogen sahen. Einem Kinde das Verdienstliche der Handlungen begreiflich machen zu wollen, ist umsonst. Geistliche fehlen sehr oft darin, dass sie die Werke des Wohlthuns als etwas Verdienstliches vorstellen. Ohne daran zu denken, dass wir in Rücksicht auf Gott nie mehr, als unsere Schuldigkeit thun können, so ist es auch nur unsere Pflicht, dem Armen Gutes zu thun. Denn die Ungleichheit des Wohlstandes der Menschen kommt doch nur von gelegentlichen Umständen her. Besitze ich also ein Vermögen, so habe ich es auch nur dem Ergreifen dieser Umstände, das entweder mir selbst oder meinem Vorgänger geglückt ist, zu danken, und die Rücksicht auf das Ganze bleibt doch immer dieselbe.

Der Neid wird erregt, wenn man ein Kind aufmerksam darauf macht, sich nach dem Werthe Anderer zu schätzen. Es soll sich vielmehr nach den Begriffen seiner Vernunft schätzen. Daher ist die Demuth eigentlich nichts anders, als eine Vergleichung seines Werthes mit der moralischen Vollkommenheit. So lehrt z. E. die christliche Religion nicht sowohl die Demuth, als sie vielmehr den Menschen demüthig macht, weil er sich ihr zufolge mit dem höchsten Muster der Vollkommenheit vergleichen muss. Sehr verkehrt ist es, die Demuth darein zu setzen, dass man sich geringer schätze, als Andre. — Sieh, wie das und das Kind sich aufführt! u. dergl. Ein Zuruf der Art bringt eine nur sehr unedle Denkungsart hervor. Wenn der Mensch seinen Werth nach Andern schätzt, so sucht er entweder sich über den Andern zu erheben, oder den Werth des Andern zu verringern. Dieses Letztere aber ist Neid. Man sucht dann immer nur dem Andern eine Vergehung anzudichten; denn wäre der nicht da, so könnte man auch nicht mit ihm verglichen werden, so wäre man der beste. Durch den übel angebrachten Geist der Ämulation wird nur Neid erregt. Der Fall, in dem die Ämulation noch zu etwas dienen könnte, wäre der, Jemanden von der Thunlichkeit einer Sache zu überzeugen, z. E. wenn ich von dem Kinde ein gewisses Pensum gelernt fordere, und ihm zeige, dass Andre es leisten können.

Man muss auf keine Weise ein Kind das andre beschämen lassen. Allen Stolz, der sich auf Vorzüge des Glückes gründet, muss man zu vermeiden suchen. Zu gleicher Zeit muss man aber suchen, Freimüthigkeit bei den Kindern zu begründen. Sie ist ein bescheidenes Zutrauen zu sich selbst. Durch sie wird der Mensch in den Stand gesetzt, alle seine Talente geziemend zu zeigen. Sie ist wohl zu unterscheiden von der Dummdreistigkeit, die in der Gleichgültigkeit gegen das Urtheil Anderer besteht.

Alle Begierden des Menschen sind entweder formal (Freiheit und Vermögen), oder material (auf ein Object bezogen), Begierden des Wahnes oder des Genusses, oder endlich sie beziehen sich auf die blosse Fortdauer von beiden, als Elemente der Glückseligkeit.

Begierden der ersten Art sind Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht. Die der zweiten, Genuss des Geschlechtes (Wollust), der Sache (Wohlleben), oder der Gesellschaft (Geschmack an Unterhaltung). Begierden der dritten Art endlich sind Liebe zum Leben, zur Gesundheit, zur Gemächlichkeit (in der Zukunft, Sorgenfreiheit).

Laster aber sind entweder, die der Bosheit, oder der Niederträchtigkeit, oder der Eingeschränktheit. Zu den erstern gehören: Neid, Undankbarkeit und Schadenfreude; zu denen der zweiten Art: Ungerechtigkeit, Untreue (Falschheit), Liederlichkeit, sowohl im Verschwenden der Güter, als der Gesundheit (Unmässigkeit) und der Ehre. Laster der dritten Art sind: Lieblosigkeit, Kargheit, Trägheit (Weichlichkeit).

Die Tugenden sind entweder Tugenden des Verdienstes, oder blos der Schuldigkeit, oder der Unschuld.

Zu den erstern gehört: Grossmuth (in Selbstüberwindung, sowohl der Rache, als der Gemächlichkeit und der Habsucht), Wohlthätigkeit, Selbstbeherrschung; zu den zweiten: Redlichkeit, Anständigkeit und Friedfertigkeit; zu den dritten endlich: Ehrlichkeit, Sittsamkeit und Genügsamkeit.

Ob aber der Mensch nun von Natur moralisch gut oder böse ist? Keines von beiden, denn er ist von Natur gar kein moralisches Wesen; er wird dieses nur, wenn seine Vernunft sich bis zu den Begriffen der Pflicht und des Gesetzes erhebt. Man kann indessen sagen, dass er ursprünglich Anreize zu allen Lastern in sich habe, denn er hat Neigungen und Instincte, die ihn anregen, ob ihn gleich die Vernunft zum Gegentheile treibt. Er kann daher nur moralisch gut werden durch Tugend, also aus Selbstzwang, ob er gleich ohne Anreize unschuldig seyn kann.

Laster entspringen meistens daraus, dass der gesittete Zustand der Natur Gewalt thut, und unsre Bestimmung als Menschen ist doch, aus dem rohen Naturstande als Thier herauszutreten. Vollkommne Kunst wird wieder zur Natur.

Es beruht alles bei der Erziehung darauf, dass man überall die richtigen Gründe aufstelle und den Kindern begreiflich und annehmlich mache. Sie müssen lernen, die Verabscheuung des Ekels und der Ungereimtheit an die Stelle der des Hasses zu setzen; innern Abscheu, statt des äussern vor Menschen und der göttlichen Strafen, Selbstschätzung und innere Würde, statt der Meinung der Menschen, — innern Werth der Handlung und des Thuns, statt der Worte, und Gemüthsbewegung, — Verstand, statt des Gefühles, — und Fröhlichkeit und Frömmigkeit bei guter Laune, statt der grämischen, schüchternen und finstern Andacht eintreten zu lassen.

Vor allen Dingen aber muss man sie auch davor bewahren, dass sie die *merita fortunae* nie zu hoch anschlagen.

Was die Erziehung der Kinder in Absicht der Religion anbetrifft, so ist zuerst die Frage: ob es thunlich sey, frühe den Kindern Religionsbegriffe beizubringen? Hierüber ist sehr viel in der Pädagogik gestritten worden. Religionsbegriffe setzen allemal einige Theologie voraus. Sollte nun der Jugend, die die Welt, die sich selbst noch nicht kennt, wohl eine Theologie können beigebracht werden? Sollte die Jugend, die die Pflicht noch nicht kennt, eine unmittelbare Pflicht gegen Gott zu begreifen im Stande seyn? So viel ist gewiss, dass, wenn es thunlich wäre, dass Kinder keine Handlungen der Verehrung des höchsten Wesens mit ansähen, selbst nicht einmal den Namen Gottes hörten, es der Ordnung der Dinge angemessen wäre, sie erst auf die Zwecke und auf das, was dem Menschen ziemt, zu führen, ihre Beurtheilungskraft zu schärfen, sie von der Ordnung und Schönheit der Naturwerke zu unterrichten, dann noch eine erweiterte Kenntniss des Weltgebäudes hinzuzufügen, und hierauf erst den Begriff eines höchsten Wesens, eines Gesetzgebers, ihnen zu eröffnen. Weil dies aber nach unserer jetzigen Lage nicht möglich ist, so würde, wenn man ihnen erst spät von Gott etwas beibringen wollte, sie ihn aber doch nennen hörten, und sogenannte Diensterweisungen gegen ihn mit ansähen, dieses entweder Gleichgültigkeit, oder verkehrte Begriffe bei ihnen hervorbringen, z. E. eine Furcht vor der Macht desselben. Da es nun aber zu besorgen ist, dass sich diese in die Phantasie der Kinder einnisten möchte: so muss man, um sie zu vermeiden, ihnen frühe Religionsbegriffe beizubringen suchen. Doch muss dies nicht Gedächtnisswerk, blosse Nachahmung und alleiniges Affenwerk seyn, sondern der Weg, den man wählt, muss immer der Natur angemessen seyn. Kinder werden, auch ohne abstracte Begriffe von Pflicht, von Verbindlichkeiten, von Wohl- oder Ubelverhalten zu haben, einsehen, dass ein Gesetz der Pflicht vorhanden sey, dass nicht die Behaglichkeit, der Nutzen und dergl. sie bestimmen solle, sondern etwas Allgemeines, das sich nicht nach den Launen der Mensehen richtet. Der Lehrer selbst aber muss sich diesen Begriff machen.

Zuvörderst muss man alles der Natur, nachher diese selbst aber Gott zuschreiben, wie z. E. erstlich Alles auf Erhaltung der Arten und deren Gleichgewicht angelegt worden, aber von weitem zugleich auch auf den Menschen, damit er sich selbst glücklich mache.

Der Begriff von Gott dürfte am besten zuerst analogisch mit dem des Vaters, unter dessen Pflege wir sind, deutlich gemacht werden, wobei sich dann sehr vortheilhaft auf die Einigkeit der Menschen, als in einer Familie, hinweisen lässt.

Was ist denn aber Religion? Religion ist das Gesetz in uns, in so ferne es durch einen Gesetzgeber und Richter über uns Nachdruck erhält; sie ist eine auf die Erkenntniss Gottes angewandte Moral. Verbindet man Religion nicht mit Moralität, so wird Religion blos zur Gunstbewerbung. Lobpreisungen, Gebete, Kirchengehen sollen nur dem Menschen neue Stärke, neuen Muth zur Besserung geben, oder der Ausdruck eines von der Pflichtvorstellung beseelten Herzens seyn. Sie sind nur Vorbereitungen zu guten Werken, nicht aber selbst gute Werke, und man kann dem höchsten Wesen nicht anders gefällig werden, als dadurch, dass man ein besserer Mensch werde.

Zuerst muss man bei dem Kinde von dem Gesetze, das es in sich hat, anfangen. Der Mensch ist sich selbst verachtenswürdig, wenn er lasterhaft ist. Dieses ist in ihm selbst gegründet, und er ist es nicht deswegen erst, weil Gott das Böse verboten hat. Denn es ist nicht nöthig, dass der Gesetzgeber zugleich auch der Urheber des Gesetzes sey. So kann ein Fürst in seinem Lande das Stehlen verbieten, ohne deswegen der Urheber des Verbotes des Diebstahles genannt werden zu können. Hieraus lernt der Mensch einsehen, dass sein Wohlverhalten allein ihn der Glückseligkeit würdig mache. Das göttliche Gesetz muss zugleich als Naturgesetz erscheinen, denn es ist nicht willkührlich. Daher gehört Religion zu aller Moralität.

Man muss aber nicht von der Theologie anfangen. Die Religion, die blos auf Theologie gebaut ist, kann niemals etwas Moralisches enthalten. Man wird bei ihr nur Furcht auf der einen, und lohnsüchtige Absichten und Gesinnungen auf der andern Seite haben, und dies giebt dann blos einen abergläubischen Cultus ab. Moralität muss also vorhergehen, die Theologie ihr dann folgen, und das heisst Religion.

Das Gesetz in uns heisst Gewissen. Das Gewissen ist eigentlich die Application unserer Handlungen auf dieses Gesetz. Die Vorwürfe desselben werden ohne Effect seyn, wenn man es sich nicht als den Repräsentanten Gottes denkt, der seinen erhabenen Stuhl über uns, aber auch in uns einen Richterstuhl aufgeschlagen hat. Wenn die Religion nicht zur moralischen Gewissenhaftigkeit hinzukommt: so ist sie ohne Wirkung. Religion, ohne moralische Gewissenhaftigkeit, ist ein abergläubischer Dienst. Man will Gott dienen, wenn man z. E. ihn lobt, seine Macht, seine Weisheit preist, ohne darauf zu denken, wie man die göttlichen Gesetze erfülle, ja, ohne einmal seine Macht, Weisheit, u. s. w. zu kennen, und denselben nachzuspüren. Diese Lobpreisungen sind ein Opiat für das Gewissen solcher Leute, und ein Polster, auf dem es ruhig schlafen soll.

Kinder können nicht alle Religionsbegriffe fassen, einige aber muss man ihnen dessenungeachtet beibringen; nur müssen diese mehr negativ als positiv seyn. — Formeln von Kindern herbeten zu lassen, das dient zu nichts, und bringt nur einen verkehrten Begriff von Frömmigkeit hervor. Die wahre Gottesverehrung besteht darin, dass man nach Gottes Willen handelt, und dies muss man den Kindern beibringen. Man muss bei Kindern, wie auch bei sich selbst, darauf sehen, dass der Name Gottes nicht so oft gemissbraucht werde. Wenn man ihn bei Glückwünschungen, ja selbst in frommer Absicht braucht: so ist dies eben auch ein Missbrauch. Der Begriff von Gott sollte den Menschen, bei dem jedesmaligen Aussprechen seines Namens, mit Ehrfurcht durchdringen, und er sollte ihn daher selten und nie leichtsinnig gebrauchen. Das Kind muss Ehrfurcht vor Gott empfinden lernen, als vor dem Herrn des Lebens und der ganzen Welt; ferner, als vor dem Vorsorger der Menschen, und drittens endlich, als vor dem Richter derselben. Man sagt, dass Newton immer, wenn er den Namen Gottes ausgesprochen, eine Weile inne gehalten und nachgedacht habe.

Durch eine vereinigte Deutlichmachung des Begriffes von Gott und der Pflicht lernt das Kind um so besser die göttliche Vorsorge für die Geschöpfe respectiren, und wird dadurch vor dem Hange zur Zerstörung und Grausamkeit bewahrt, der sich so vielfach in der Marter kleiner Thiere äussert. Zugleich sollte man die Jugend noch anweisen, das Gute in dem Bösen zu entdecken, z. E. Raubthiere, Insecten sind Muster der Reinlichkeit und des Fleisses. Böse Menschen ermuntern zum Gesetze. Vögel, die den Würmern nachstellen, sind Beschützer des Gartens, u. s. w.

Man muss den Kindern also einige Begriffe von dem höchsten Wesen beibringen, damit sie, wenn sie Andre beten sehen u. s. w., wissen mögen, gegen wen und warum dieses geschieht. Diese Begriffe müssen aber nur wenige an der Zahl, und, wie gesagt, nur negativ seyn. Man muss sie ihnen aber schon von früher Jugend an beizubringen anfangen, dabei aber ja dahin sehen, dass sie die Menschen nicht nach ihrer Religionsobservanz schätzen, denn ungeachtet der Verschiedenheit der Religionen giebt es doch überall Einheit der Religion.

Wir wollen hier nun noch zum Schlusse einige Bemerkungen beibringen, die vorzüglich von der Jugend, bei ihrem Eintritte in die Jünglingsjahre, sollten beobachtet werden. Der Jüngling fängt um diese Zeit an, gewisse Unterschiede zu machen, die er vorher nicht machte.

Nämlich erstens den Unterschied des Geschlechtes. Die Natur hat hierüber eine gewisse Decke des Geheimnisses verbreitet, als wäre diese Sache etwas, das dem Menschen nicht ganz anständig, und blos Bedürfniss der Thierheit in dem Menschen ist. Die Natur hat aber gesucht, diese Angelegenheit mit aller Art von Sittlichkeit zu verbinden, die nur möglich ist. Selbst die wilden Nationen betragen sich dabei mit einer Art von Scham und Zurückhaltung. Kinder legen den Erwachsenen bisweilen hierüber vorwitzige Fragen vor, z. E. wo die Kinder herkämen? sie lassen sich aber leicht befriedigen, wenn man ihnen entweder unvernünftige Antworten, die Nichts bedeuten, giebt, oder sie mit der Antwort dass dieses Kinderfrage sey, abweist.

Die Entwickelung dieser Neigungen bei dem Jünglinge ist mechanisch, und es verhält sich dabei, wie bei allen Instincten, dass sie sich entwickeln, auch ohne einen Gegenstand zu kennen. Es ist also unmöglich, den Jüngling hier in der Unwissenheit, und in der Unschuld, die mit ihr verbunden ist, zu bewahren. Durch Schweigen macht man das Übel aber nur noch ärger. Dieses sieht man an der Erziehung unserer Vorfahren. Bei der Erziehung in neuern Zeiten nimmt man richtig an, dass man unverhohlen, deutlich und bestimmt mit dem Jünglinge davon reden müsse. Es ist dies freilich ein delicater Punct, weil man ihn nicht gern als den Gegenstand eines öffentlichen Gesprächs ansieht. Alles wird aber dadurch gut gemacht, dass man mit würdigem Ernste davon redet, und dass man in seine Neigungen entrirt.

Das 13te oder 14te Jahr ist gewöhnlich der Zeitpunct, in dem sich bei dem Jünglinge die Neigung zu dem Geschlechte entwickelt (es müssten denn Kinder verführt und durch böse Beispiele verdorben seyn, wenn es früher geschähe). Ihre Urtheilskraft ist dann auch schon ausgebildet, und die Natur hat sie um die Zeit bereits präparirt, dass man mit ihnen davon reden kann.

Nichts schwächt den Geist wie den Leib des Menschen mehr, als die Art der Wollust, die auf sich selbst gerichtet ist, und sie streitet ganz wider die Natur des Menschen. Aber auch diese muss man dem Jünglinge nicht verhehlen. Man muss sie ihm in ihrer ganzen Abscheulichkeit darstellen, ihm sagen, dass er sich dadurch für die Fortpflanzung des Geschlechts unnütz mache, dass die Leibeskräfte dadurch am allermeisten zu Grunde gerichtet werden, dass er sich dadurch ein frühes Alter zuziehe, und sein Geist sehr dabei leide, u. s. w.

Man kann den Anreizen dazu entgehen durch anhaltende Beschäftigung, dadurch, dass man dem Bette und Schlafe nicht mehr Zeit widmet, als nöthig ist. Die Gedanken daran muss man sich durch jene Beschäftigungen aus dem Sinne schlagen, denn, wenn der Gegenstand auch nur blos in der Imagination bleibt, so nagt er doch an der Lebenskraft. Richtet man seine Neigung auf das andere Geschlecht, so findet man doch noch immer einigen Widerstand, richtet man sie aber auf sich selbst, so kann man sie zu jeder Zeit befriedigen. Der physische Effect ist überaus schädlich, aber die Folgen, in Absicht der Moralität, sind noch weit übler. Man überschreitet hier die Grenzen der Natur, und die Neigung wüthet ohne Aufhalt fort, weil keine wirkliche Befriedigung statt findet. Lehrer bei erwachsenen Jünglingen haben die Frage aufgeworfen: ob es erlaubt sey, dass ein Jüngling sich mit dem andern Geschlechte einlasse! Wenn eines von beiden gewählt werden muss: so ist dies allerdings besser. Bei jenem handelt er wider die Natur, hier aber nicht. Die Natur hat ihn zum Manne berufen, sobald er mündig wird, und also auch seine Art fortzupflanzen; die Bedürfnisse aber, die der Mensch in einem cultivirten Staate nothwendig hat, machen, dass er dann noch nicht immer seine Kinder erziehen kann. Er fehlt hier also wider die bürgerliche Ordnung. Am besten ist es also, ja, es ist Pflicht, dass der Jüngling warte, bis er im Stande ist, sich ordentlich zu verheirathen. Er handelt dann nicht nur wie ein guter Mensch, sondern auch wie ein guter Bürger.

Der Jüngling lerne frühzeitig eine anständige Achtung vor dem andern Geschlechte hegen, sich dagegen durch lasterfreie Thätigkeit desselben Achtung erwerben, und so dem hohen Preise einer glücklichen Ehe entgegenstreben.

Ein zweiter Unterschied, den der Jüngling um die Zeit, da er in die Gesellschaft eintritt, zu machen anfängt, besteht in der Kenntniss von dem Unterschiede der Stände und der Ungleichheit der Menschen. Als Kind muss man ihm diese gar nicht merken lassen. Man muss es ihm selbst nicht einmal zugeben, dem Gesinde zu befehlen. Sieht es, dass die Eltern dem Gesinde befehlen, so kann man ihm allenfalls sagen: wir geben ihnen Brot, und dafür gehorchen sie uns, du thust das nicht, und also dürfen sie dir auch nicht gehorchen. Kinder wissen davon auch Nichts, wenn Eltern ihnen nur nicht selbst diesen Wahn beibringen. Dem Jünglinge muss man zeigen, dass die Ungleichheit der Menschen eine Einrichtung sey, welche entstanden ist, da ein Mensch Vortheile vor dem andern zu erhalten gesucht hat. Das Bewusstseyn der Gleichheit der Menschen bei der bürgerlichen Ungleichheit kann ihm nach und nach beigebracht werden.

Man muss bei dem Jünglinge darauf sehen, dass er sich absolut und nicht nach Andern schätze. Die Hochschätzung Anderer in dem, was den Werth des Menschen gar nicht ausmacht, ist Eitelkeit. Ferner muss man ihn auch auf Gewissenhaftigkeit in allen Dingen hinweisen, und dass er auch darin nicht blos scheine, sondern alles zu seyn sich bestrebe. Man muss ihn darauf aufmerksam machen, dass er in keinem Stücke, wo er einen Vorsatz wohl überlegt hat, ihn zum leeren Vorsatze werden lasse; lieber muss man keinen Vorsatz fassen, und die Sache im Zweifel lassen; — auf Genügsamkeit mit äussern Umständen und Duldsamkeit in Arbeiten: *sustine et abstine;* — auf Genügsamkeit in Vergnügungen. Wenn man nicht blos Vergnügungen verlangt, sondern auch geduldig im Arbeiten seyn will, so wird man ein brauchbares Glied des gemeinen Wesens, und bewahrt sich vor Langweile.

Auf Fröhlichkeit ferner und gute Laune muss man den Jüngling hinweisen. Die Fröhlichkeit des Herzens entspringt daraus, dass man sich nichts vorzuwerfen hat; — auf Gleichheit der Laune. Man kann sich durch Übung dahin bringen, dass man sich immer zum aufgeräumten Theilnehmer der Gesellschaft disponiren kann. —

Darauf, dass man Vieles immer wie Pflicht ansieht. Eine Handlung muss mir werth seyn, nicht, weil sie mit meiner Neigung stimmt, sondern, weil ich dadurch meine Pflicht erfülle. —

Auf Menschenliebe gegen Andere, und dann auch auf weltbürgerliche Gesinnungen. In unserer Seele ist etwas, dass wir Interesse nehmen 1. an unserm Selbst, 2. an Andern, mit denen wir aufgewachsen sind, und dann muss 3. noch ein Interesse am Weltbesten statt finden. Man muss Kinder mit diesem Interesse bekannt machen, damit sie ihre Seelen daran erwärmen mögen. Sie müssen sich freuen über das Weltbeste, wenn es auch nicht der Vortheil ihres Vaterlandes, oder ihr eigner Gewinn ist. —

Darauf, dass er einen geringen Werth setze in den Genuss der Ergötzlichkeiten des Lebens. Die kindische Furcht vor dem Tode wird dann wegfallen. Man muss dem Jünglinge zeigen, dass der Genuss nicht liefert, was der Prospect versprach. —

Auf die Nothwendigkeit endlich der Abrechnung mit sich selbst an jedem Tage, damit man am Ende des Lebens einen Überschlag machen könne, in Betreff des Werthes seines Lebens.

INHALT
DER PÄDAGOGIK.

	Seite.
Einleitung	369
Abhandlung	386
A. Von der physischen Erziehung	387
B. Von der praktischen Erziehung	422

INHALTSANZEIGE.

Seite.
I. Rechtslehre 1
II. Tugendlehre 215
III. Pädagogik 367

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

IMMANUEL KANT'S

SÄMMTLICHE WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

ZEHNTER THEIL.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

161.

IMMANUEL KANT'S

RELIGION

INNERHALB

DER GRENZEN

DER

BLOSSEN VERNUNFT

UND

STREIT

DER

FACULTÄTEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1838.

[illegible]

Phil. 9051

VORREDE.

Über die Entstehung der beiden, in diesem letzten Bande zusammengefassten Schriften giebt Kant in seinen Vorreden selbst die nöthige Auskunft. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft erschien zuerst zu Königsberg 1793, 8. Im folgenden Jahr 1794 wurde eine neue Ausgabe nothwendig, zu welcher Kant unter dem Text eine Reihe von Zusätzen machte. Diese sollten, laut der Vorrede, mit einem Kreuz (†) bezeichnet werden, um sie von den Anmerkungen der ersten Ausgabe zu unterscheiden. Anfangs und am Ende findet sich diese Anordnung wirklich befolgt; zum grössten Theil aber nicht, und es musste dies sodann im Druckfehlerverzeichniss eigens bemerkt werden. Ich habe daher alle in der zweiten Ausgabe hinzugekommenen Noten nicht mit einem Kreuz, sondern mit fortlaufenden Zahlen bezeichnen lassen, so dass man sie leicht überblicken kann. Ferner habe ich das Inhaltsverzeichniss in das Specielle hin erweitert, um auch von dieser Seite für die schnellere Orientirung zu sorgen.

Der Streit der Facultäten ist, so viel ich weiss, nur in der einzigen Ausgabe, Königsberg 1798, 8., erschienen. Ein äusserer Grund, weshalb diese merkwürdige Schrift nur Eine, obwohl starke Auflage (in der Versteigerung des Nicolovius'schen Verlages 1832 waren von ihr noch 1100 Exemplare vorhanden) erlebte, liegt wohl darin, dass sie dem Wesentlichen nach in den einzelnen ihrer Abhandlungen dem Publicum bereits durch die Berliner Monatsschrift und Hufeland's Journal der praktischen Heilkunde (worin die Abhandlung: von der Macht des Gemüths u. s. w. 1796 erschien) bekannt geworden war, und dass ferner Tieftrunk dieselbe sogleich dem dritten Bande seiner Sammlung von Kant's vermischten Schriften einverleibte, worüber er sodann, wie in der Gesammtvorrede bereits erwähnt worden, mit Nicolovius in Zwist gerieth, der darin einen diebischen Nachdruck sah. Die Abhandlung: von der Macht des Gemüths u. s. w., hat Hufeland, mit einigen Bemerkungen versehen, aus seinem Journal nach einer Aufforderung des Verlegers desselben, Wilhelm Lauffer, zu Leipzig 1824, 8., noch besonders abdrucken lassen.

Auf welche Weise diese Schrift den Schluss der ganzen Sammlung der Kant'schen Werke ausmache, ist in der Gesammtvorrede S. XIII. ebenfalls schon angedeutet worden. Man hat nicht Unrecht gehabt, sie unter diejenigen der Kant'schen Schriften zu rechnen, welche sich auf die Philosophie im Allgemeinen beziehen. Aber damit ist das Eigenthümliche derselben noch ganz unberührt gelassen, welches darin liegt, dass Kant das Verhältniss der Philosophie zu den Fachwissenschaften abhandelt. Das Bewusstseyn, das sich in ihm über die Bedeutung der Philosophie für den Geist und den Fortschritt seiner Bildung fixirt hatte, ist unvergleichlich darin ausgesprochen und der „Streit der Facultäten“ ist auch in dieser Hinsicht eine würdige Beendung seiner schriftstellerischen Laufbahn, da er nach der Ausgabe dieses Buches nichts mehr direct, nur indirect, durch Jäsche, Rink u. s. f., veröffentlichte und selbst diese Schrift, als Sammlung und Verknüpfung mehrer Abhandlungen, schon den Charakter des bekannten Ausspruches Kant's in seinen letzten Lebensjahren von dem „*sarcinas colligere*“ an sich trägt. Auch hier fällt also die sachliche Anordnung mit der chronologischen Reihenfolge ungesucht zusammen.

Aber der Streit der Facultäten hängt auch mit der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft innerlich wie äusserlich eng zusammen, so dass auch diese Zusammenstellung sich vollkommen rechtfertigt. Man hat nämlich gemeint, dies Buch, über die Religion, müsse mit andern religionsphilosophischen Schriften Kant's zusammengestellt werden, und hat dahin vornämlich die über die Demonstration für das Daseyn Gottes gerechnet. In einer vollständigen Philosophie der Religion wird nun allerdings die Untersuchung der Beweise für das Daseyn Gottes ein nothwendiges Moment bilden müssen. Indess auch so behält dieselbe den metaphysischen Charakter, und wir haben daher jene Schrift lieber der Sammlung der kleinen logisch-metaphysischen Schriften im ersten Band dieser Ausgabe einverleibt. In seiner Religionsphilosophie abstrahirt Kant von aller Kosmogonie u. s. f., die ihn dort vorzüglich in Anspruch nahm, und richtet sich besonders auf das praktische Element, so dass in der That seine moralischen Schriften die beste Einleitung zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ausmachen, Ohne Moralität ist für Kant Religion so gut als gar nicht da; sie ist der Maassstab, den er an Alles anlegt, was die Prätension macht, zur Religion zu gehören. Es ist hier nicht des Orts, weiter auszuführen, wie in dieser Auffassung der Religion ihr eben sowohl recht als unrecht geschieht; allein das müssen wir schon hier bemerken, dass sie für Kant eine durchaus nothwendige war. Der Streit der Facultäten bezieht sich nun innerlich dadurch auf die Religionsphilosophie, dass er das Verhältniss der Philosophie zur positiven Theologie entwickelt, äusserlich aber dadurch, dass er dies Verhältniss sogleich an einem Erlebniss Kant's selbst veranschaulicht.

Die Vorrede Kant's zum Streit der Facultäten wird in dieser Hinsicht ein unsterbliches Document der Geschichte der neueren Philosophie bleiben. Kant's Wirksamkeit als öffentlicher Lehrer der Philosophie war verdächtigt worden. Man hatte die Befürchtung angeregt, als wenn er je länger, je mehr die Kirche in Verlegenheit setzen werde, woher sie gläubige Candidaten für ihre Canzeln nehmen solle. Die Schrift über die Religion bewies unzweifelhaft, dass Kant dahin trachte, den fleischlichen Buchstaben, der kein nütze ist, sich zu vergeistigen und in solchen Vorstellungen der Bibel und der Kirche, welche er nicht sogleich unvermittelt in seine Philosophie hinüberziehen konnte, ein moralisches Gesetz ausgedrückt zu finden. Aus Vorsicht hatte Kant auf dem Titel schon einzuprägen gesucht, dass er die Religion lediglich als Philosoph aus dem Standpunct der „blossen Vernunft“ betrachte, eine Bezeichnung, durch welche man späterhin sich ironisch über den Armseligen, der ohne Offenbarung doch von Gott wissen wolle, lustig machte, die aber von ihm in ehrlicher Bescheidenheit gemeint war. Es erfolgte nun unter dem Wöllner'schen Ministerium eine Königliche Cabinetsordre, welche Kant, sich auf dem Katheder oder in Schriften über die Religion auszulassen, verbot. Kant hatte die grosse Enthaltsamkeit, Niemandem etwas davon zu sagen, und beantwortete die Cabinetsordre eben so loyal als freimüthig, bis er bei dem Regierungsantritt des jetzigen Königs von Preussen im Streit der Facultäten nicht nur über Religion und Theologie sich wieder aussprach, sondern auch in der erwähnten Vorrede den damaligen Zustand der protestantischen Kirche in Preussen schilderte und die Königliche Cabinetsordre wie sein Gegenschreiben zur Rechtfertigung seines Gewissens abdrucken liess.

Die nähere Darstellung dieses ganzen Vorganges gehört natürlich in Kant's Biographie, der wir hier nicht vorgreifen wollen. Allein eine besondere Erwähnung desselben konnten wir nicht unterdrücken, da das, was Kant in jener Vorrede äussert, auch für andere Zeiten, als die seinigen, namentlich auch für die jetzt laufenden, denkwürdig bleibt. Wir sehen nämlich seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts in Norddeutschland sich das Ereigniss wiederholen, dass die Philosophie vom Glauben und von der Theologie in Anklagestand versetzt, endlich aber doch wieder frei gelassen wird. Als Wolf in Folge einer Königlichen Cabinetsordre, welche die Halleschen Pietisten bewirkt hatten, binnen vier und zwanzig Stunden Halle räumen musste, fand er in Marburg eine gastliche Aufnahme und hatte die glänzende Genugthuung, dass Friedrich der Grosse, der in Rheinsberg aus der Wolf'schen Philosophie ein emsiges Studium gemacht hatte, seine Zurückberufung zu einer seiner ersten Regierungshandlungen machte. Als Fichte in Folge seiner Lehre von der moralischen Weltordnung als Atheist angeklagt und seine Professur in Jena zu verlassen gezwungen war, fand er zu Berlin ein willkommenes Asyl und Friedrich Wilhelm von Preussen erklärte, „dass er ihn als ruhigen Bürger dulden und auf seine Religionsansichten nicht achten werde." Später erhob er ihn, den vielfach Angefeindeten, sogar zur Professur an der neu gegründeten Berliner Universität. Schelling wurde von Jacobi des Atheismus angeklagt. Die damalige Baiersche Regierung reflectirte so wenig auf diesen Angriff, dass Schelling in der Präsidentur der Münchener Akademie sogar Jacobi's Nachfolger wurde. In unseren Tagen ist nun eine ganze Schule der Philosophie, die Hegel'sche, in Anklagestand versetzt; der Atheismus macht auch, wie es schon, so lange Philosophie existirt, herkömmlich ist, den ersten Anklagepunct aus und der Vorwurf einer betrügerischen Sprache, wie die eigentlich speculative Entwicklung in höchst naivem Betruge genannt wird, den letzten. Kant hat in der Reihe dieser Begebenheiten die eigenthümliche Stellung, dass er jedes Aufsehen vermied und glücklicherweise aus einer Regierung in die andere übergehen konnte, ohne den Staat, worin er lebte, oder seine amtliche Wirksamkeit aufgeben zu müssen.

Man hat die Kant'sche Vernunftreligion mit Recht in vielen Dingen angegriffen. Man hat ihr gezeigt, wo sie sich widerspricht, wo sie das Bibelwort zu oberflächlich interpretirt u. s. w. Allein den Ruhm hat man ihr lassen müssen, den, wenn gleich für sich einseitigen Standpunct der moralischen Religiosität mit den positiven Bestimmungen des kirchlichen Glaubens so weit als möglich auf das Sinnreichste und Lauterste vereinigt zu haben. Und eben so hat man für unsere Universitäten auf den Gedanken der Perfectibilität des menschlichen Geistes, auf den Gedanken von einer freigelassenen (wenn auch beaufsichtigten) Entwicklung der Wissenschaft, auf den Gedanken von einer der Denkfreiheit entsprechenden Lehrfreiheit, die ihre Schranken innerhalb der Wissenschaft selbst findet, immer wieder zurückkommen müssen und das Andenken Kant's soll uns auch dafür gesegnet bleiben, dass er noch am Rande des Grabes dies Alles im Streit der Facultäten so energisch und lichtvoll ausgesprochen hat!

Königsberg, den 22. October
1838.

Karl Rosenkranz.

DIE

RELIGION

INNERHALB DER GRENZEN

DER BLOSSEN VERNUNFT.

Vorrede
zur ersten Auflage.

Die Moral, so ferne sie auf den Begriff des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfniss an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts Anderes abgeholfen werden kann, weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgiebt. — Sie bedarf also zum Behufe ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft) keinesweges der **Religion**, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug. — Denn da ihre Gesetze durch die blosse **Form** der allgemeinen Gesetzmässigkeit der danach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden; so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkühr *, das ist keines

---

* Diejenigen, denen der blos formale Bestimmungsgrund (der Gesetzlichkeit) überhaupt, im Begriff der Pflicht zum Bestimmungsgrunde nicht genügen will, gestehen dann doch, dass dieser nicht in der auf eigenes **Wohlbehagen** gerichteten Selbstliebe angetroffen werden

Zwecks, weder um, was Pflicht sey, zu erkennen, noch dazu, dass sie ausgeübt werde, anzutreiben, sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankommt, von allen Zwecken abstrahiren. So bedarf es zum Beispiel, um zu wissen: ob ich vor Gericht in meinem Zeugnisse wahrhaft, oder bei Abforderung eines mir anvertrauten fremden Gutes treu seyn soll (oder auch kann), gar nicht der Nachfrage nach einem Zweck, den ich mir bei meiner Erklärung zu bewirken etwa vorsetzen möchte, denn das ist gleichviel, was für einer es sey; vielmehr ist der, welcher, indem ihm sein Geständniss rechtmässig abgefordert wird, noch nöthig findet, sich nach irgend einem Zwecke umzusehen, hierin schon ein Nichtswürdiger.

Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müsste, so kann es doch wohl seyn, dass sie auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen ge-

---

könne. Da bleiben aber alsdann nur zwei Bestimmungsgründe übrig, einer, der rational ist, nämlich eigene Vollkommenheit, und ein anderer, der empirisch ist, fremde Glückseligkeit. — Wenn sie nun unter der erstern nicht schon die moralische, die nur eine einzige seyn kann, verstehen (nämlich einen dem Gesetze unbedingt gehorchenden Willen), wobei sie aber im Cirkel erklären würden, so müssten sie die Naturvollkommenheit des Menschen, so ferne sie einer Erhöhung fähig ist, und deren es viel geben kann (als Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Körpers u. dergl.) meinen. Dies ist aber jederzeit nur bedingter Weise gut, das ist, nur unter der Bedingung, dass ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze (welches allein unbedingt gebietet) nicht widerstreite; also kann sie, zum Zweck gemacht, nicht Princip der Pflichtbegriffe seyn. Eben dasselbe gilt auch von dem auf Glückseligkeit anderer Menschen gerichteten Zwecke. Denn eine Handlung muss zuvor an sich selbst nach dem moralischen Gesetze abgewogen werden, ehe sie auf die Glückseligkeit Anderer gerichtet wird. Dieser ihre Beförderung ist also nur bedingter Weise Pflicht, und kann nicht zum obersten Princip moralischer Maximen dienen.

mäss genommen werden. — Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmug im Menschen statt finden, weil sie nicht ohne alle Wirkung seyn kann, deren Vorstellung, wenn gleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkühr und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durchs Gesetz zu einem Zwecke muss aufgenommen werden können (*finis in consequentiam veniens*), ohne welchen eine Willkühr, die sich keinen, weder objectiv noch subjectiv bestimmten, Gegenstand (den sie hat oder haben sollte) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Genüge thun kann. So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig seyn, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was denn aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Thun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammen zu stimmen! So ist es zwar nur eine Idee von einem Objecte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (die Pflicht), und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben (die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit), zusammen vereinigt in sich enthält, das ist, die Idee eines höchsten Gutes in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann; aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer, weil sie unserm natürlichen Bedürfnisse zu allem unsern Thun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, welches sonst ein Hinderniss der moralischen Entschliessung seyn würde. Aber was hier das Vornehmste ist, diese Idee geht aus der Moral hervor, und ist nicht die Grundlage derselben; ein Zweck, welchen sich zu machen schon sittliche Grundsätze voraussetzt. Es kann also der Moral nicht gleichgültig seyn, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge (wozu zusammen zu stimmen, zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen besondern Beziehungspunct der Vereinigung aller Zwecke verschafft) mache oder nicht, weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmässigkeit aus Freiheit mit der Zweckmässigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objectiv praktische Realität verschafft werden kann. Setzt einen Menschen, der das moralische Gesetz verehrt und sich den Gedanken beifallen lässt (welches er schwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl durch die praktische Vernunft geleitet erschaffen würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, dass er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, so würde er sie nicht allein gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt, wenn ihm blos die Wahl überlassen wäre, sondern er würde auch wollen, dass eine Welt überhaupt existire, weil das moralische Gesetz will, dass das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde, ob er sich gleich nach dieser Idee selbst in Gefahr sieht, für seine Person an Glückseligkeit sehr einzubüssen, weil es möglich ist, dass er vielleicht der Forderung der letztern, welche die Vernunft zur Bedingung macht, nicht adäquat seyn dürfte; mithin würde er dieses Urtheil ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt, doch zugleich für das seine anzuerkennen, sich durch die Vernunft genöthigt fühlen, wodurch der Mensch das in ihm moralisch gewirkte Bedürfniss beweist, zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken.

Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitert*, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen seyn kann und soll.

* * *

---

* Der Satz: es ist ein Gott, mithin es ist ein höchstes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubenssatz) blos aus der Moral hervorgehen soll, ist ein synthetischer *a priori*, der, ob er gleich nur in praktischer Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält (und der keiner Materie der Willkühr, sondern blos formale Gesetze derselben voraussetzt), hinausgeht, und aus dieser also analytisch nicht entwickelt werden kann. Wie ist aber ein solcher Satz *a priori* möglich? Das Zusammenstimmen mit der blossen Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen ist zwar mit dem moralischen Begriffe von Pflicht überhaupt identisch, und so ferne wäre der Satz, der diese Zusammenstimmung gebietet, analytisch. Aber die Annehmung seines Daseyns sagt mehr, als die blosse Möglichkeit eines solchen Gegenstandes. Den Schlüssel zur Auflösung dieser Aufgabe, soviel ich davon einzusehen glaube, kann ich hier nur anzeigen, ohne sie auszuführen.

Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache, vermittelst seiner Handlung; so wie das Gesetz (das praktisch gebietet) ein Gegenstand der Achtung ist. Ein objectiver Zweck (d. i. derjenige, den wir haben sollen) ist der, welcher uns von der blossen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält, ist der Endzweck. Eigene Glückseligkeit ist der subjective Endzweck vernünftiger Weltwesen (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre, zu sagen: dass man ihn haben solle), und alle praktischen Sätze, die diesen Endzweck zum Grunde haben, sind synthetisch, aber zugleich empirisch. Dass aber Jedermann sich das höchste, in der Welt mögliche Gut zum Endzwecke machen solle, ist ein synthetischer praktischer Satz a priori, und zwar ein objectivpraktischer durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht, und eine Folge derselben (einen Effect) hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist, und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann. Diese nämlich gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben seyn, welcher er wolle, ja sie nöthigen sogar davon gänzlich zu abstrahiren, Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der grössten Achtung erkennt, so stellt sie

---

wenn es auf eine besondere Handlung ankommt, und machen dadurch die Pflicht zum Gegenstande der grössten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derselben und die Triebfeder zur Erfüllung unserer Pflicht ausmachen müsste. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich blos an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetze hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist es genug, dass sie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben Alles aus seyn, und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen. Nun ist es aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller andern Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem Etwas aufzufinden, das zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinheit der Absicht beweisen könnte, welcher in der Ausübung *(nexu effectivo)* zwar das Letzte, in der Vorstellung aber und der Absicht *(nexu finali)* das Erste ist. An diesem Zwecke nun, wenn er gleich durch die blosse Vernunft ihm vorgelegt wird, sucht der Mensch Etwas, das er lieben kann; das Gesetz also, das ihm blos Achtung einflösst, ob es zwar jenes als Bedürfniss nicht anerkennt, erweitert sich doch zum Behuf desselben zu Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe, das ist, der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu Deinem Endzweck, ist ein synthetischer Satz *a priori*, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich ist, dass jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen ausser dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht), und ist (gleichwie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze *a priori*) nur dadurch möglich, dass er das Princip *a priori* der Erkenntniss der Bestimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung überhaupt enthält, so ferne diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit, als Causalität in der Welt, objective, obgleich nur praktische Realität verschafft. — Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll, so muss, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor, und erscheint in ihrer Majestät. Aber Alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden. Was nur so ferne wahrhaftig verehrt werden kann, als die Achtung dafür frei ist, wird genöthigt, sich nach solchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen kann, und was sich von selbst der öffentlichen Kritik jedes Menschen blossstellt, das muss sich einer Kritik, die Gewalt hat, d. i. einer Censur, unterwerfen.

Indessen, da das Gebot: gehorche der Obrigkeit! doch auch moralisch ist, und die Beobachtung desselben, wie die von allen Pflichten, zur Religion gezogen werden kann, so geziemt einer Abhandlung, welche dem bestimmten Begriffe der letztern gewidmet ist, selbst ein Beispiel dieses Gehorsams abzugeben, der aber nicht durch die Achtsamkeit blos auf das Gesetz einer einzigen Anordnung im Staat, und blind in Ansehung jeder andern, sondern nur durch vereinigte Achtung für Alle vereinigt bewiesen werden kann. Nun kann der Bücher richtende Theolog entweder als ein solcher angestellt seyn, der blos für das Heil der Seelen, oder auch als ein solcher, der zugleich für das Heil der Wissenschaften Sorge zu tragen hat; der erste richtet blos als Geistlicher, der zweite zugleich als Gelehrter. Dem letztern als Gliede einer öffentlichen Anstalt, der (unter dem Namen einer Universität) alle Wissenschaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigungen anvertraut sind, liegt es ob, die Anmaassungen des erstern auf die Bedingung einzuschränken, dass seine Censur keine Zerstörung im Felde der Wissenschaften an-

---

einstimmig mit der Würdigkeit, glücklich zu seyn, zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.

richte, und wenn Beide biblische Theologen sind, so wird dem letztern als Universitätsgliede von derjenigen Facultät, welcher diese Theologie abzuhandeln aufgetragen worden, *die Obercensur zukommen, weil, was die erste* Angelegenheit (das Heil der Seelen) betrifft, beide einerlei Auftrag haben; was aber die zweite (das Heil der Wissenschaften) anlangt, der Theolog als Universitätsgelehrter noch eine besondere Function zu verwalten hat. Geht man von dieser Regel ab, so muss es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des Galileo) gewesen ist, nämlich dass der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demüthigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen, und wie diejenigen Völker, die in sich selbst entweder nicht Vermögen, oder auch nicht Ernst genug finden, sich gegen besorgliche Angriffe zu vertheidigen, Alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte.

Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, die das anvertraute Gut einer andern Facultät ist. Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bleibt, und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen, und dieser ihre öffentlichen Lehren, wofür der Geistliche privilegirt ist, abändern zu wollen, muss volle Freiheit haben, sich so weit, als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten; und obgleich, wenn ausgemacht ist, dass der Erste wirklich seine Grenze überschritten und in die biblische Theologie Eingriffe gethan habe, dem Theologen (blos als Geistlichen betrachtet) das Recht der Censur nicht bestritten werden kann, so kann doch, sobald jenes noch bezweifelt wird, und also die Frage eintritt: ob jenes durch eine Schrift oder einen andern öffentlichen Vortrag des Philosophen geschehen sey, nur dem biblischen Theologen, als Gliede seiner Facultät, die Obercensur zustehen, weil dieser auch, das zweite Interesse des gemeinen Wesens, nämlich den Flor der Wissenschaften zu besorgen angewiesen, und eben so gültig als der Erstere angestellt worden ist.

Und zwar steht in solchem Falle dieser Facultät, nicht der philosophischen die erste Censur zu, weil jene allein für gewisse Lehren privilegirt ist, diese aber mit den ihrigen einen offenen freien Verkehr treibt, daher nur jene darüber Beschwerde führen kann, dass ihrem ausschliesslichen Rechte Abbruch geschehe. Ein Zweifel wegen des Eingriffs aber ist, ungeachtet der Annäherung beider sämmtlicher Lehren zu einander, und der Besorgniss des Überschreitens der Grenzen von Seiten der philosophischen Theologie, leicht zu verhüten, wenn man nur erwägt, dass dieser Unfug nicht dadurch geschieht, dass der Philosoph von der biblischen Theologie Etwas entlehnt, um es zu seiner Absicht zu brauchen (denn die letztere wird selbst nicht in Abrede seyn wollen, dass sie Vieles, was ihr mit den Lehren der blossen Vernunft gemein ist, überdies auch Manches zur Geschichtskunde oder Sprachgelehrsamkeit und für deren Censur Gehöriges enthalte); gesetzt auch, er brauche das, was er aus ihr borgt, in einer der blossen Vernunft angemessenen, der letztern aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung! sondern nur so ferne er in diese Etwas hineinträgt, und sie dadurch auf andere Zwecke richten will, als es dieser ihre Einrichtung verstattet. — So kann man z. B. nicht sagen, dass der Lehrer des Naturrechts, der manche classische Ausdrücke und Formeln für seine philosophische Rechtslehre aus dem Codex der Römischen entlehnt, in diese einen Eingriff thue, wenn er sich derselben, wie oft geschieht, auch nicht genau in demselben Sinn bedient, in welchem sie nach den Auslegern des Letztern zu nehmen seyn möchten, wo ferne er nur nicht will, die eigentlichen Juristen oder gar Gerichtshöfe sollten sie auch so brauchen. Denn wäre das nicht zu seiner Befugniss gehörig, so könnte man auch umgekehrt den biblischen Theologen, oder den statutarischen Juristen beschuldigen, sie thäten unzählige Eingriffe in das *Eigenthum der Philosophie*, weil beide, da sie der Vernunft, oder wo es Wissenschaft gilt, der Philosophie nicht entbehren können, aus ihr sehr oft, ob zwar nur zu ihrem beiderseitigen Behuf, borgen müssen. Sollte es aber bei dem Erstern darauf angesehen seyn, mit der Vernunft in Religionsdingen, wo möglich, gar nichts zu schaffen zu haben, so kann man leicht voraussehen, auf wessen Seite der Verlust seyn würde; denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. — Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen: ob es nicht wohlgethan seyn würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie, jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre (die sich Alles, auch die Bibel, zu Nutze macht), nach einem Leitfaden, wie etwa dieses Buch (oder auch ein anderes, wenn man ein besseres von derselben Art haben kann), als zur vollständigen Ausrüstung des Candidaten erforderlich, zum Beschlusse hinzuzufügen. — Denn die Wissenschaften gewinnen lediglich durch die Absonderung, so ferne jede vorerst für sich ein Ganzes ausmacht, und nur dann allererst mit ihnen der Versuch angestellt wird, sie in Vereinigung zu betrachten. Da mag nun der biblische Theolog mit dem Philosophen einig seyn, oder ihn widerlegen zu müssen glauben, wenn er ihn nur hört. Denn so kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieser machen dürfte, zum Voraus bewaffnet seyn. Aber diese zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, ist ein armseliger Behelf, der nicht Stich hält; beide aber zu vermischen, und von Seiten des biblischen Theologen nur gelegentlich flüchtige Blicke darauf zu werfen, ist ein Mangel der Gründlichkeit, bei dem am Ende Niemand recht weiss, wie er mit der Religionslehre im Ganzen daran sey.

Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun die Beziehung der Religion auf die menschliche, theils mit guten, theils bösen Anlagen behaftete, Natur bemerklich zu machen, das Verhältniss des guten und bösen Princips, gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfliessender, wirkenden Ursachen vorstelle, ist die erste schon in der Berlinischen Monatsschrift April 1792 eingerückt gewesen, konnte aber, wegen des genauen Zusammenhangs der Materien, von dieser Schrift, welche in den drei jetzt hinzukommenden die völlige Ausführung derselben enthält, nicht wegbleiben.

Vorrede
zur zweiten Auflage.

In dieser ist, ausser den Druckfehlern und einigen wenigen verbesserten Ausdrücken, nichts geändert. Die neu hinzugekommenen Zusätze sind mit einem Kreuz (†) bezeichnet unter den Text gesetzt.

Von dem Titel dieses Werks (denn in Ansehung der unter demselben verborgenen Absicht sind auch Bedenken geäussert worden) merke ich noch an: da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt diese das Historische der ersteren, so werde ich jene als eine weitere Sphäre des Glaubens, welche die letztere, als eine engere, in sich beschliesst (nicht als zwei ausser einander befindliche, sondern als concentrische Kreise), betrachten können, innerhalb deren letzteren der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus blossen Principien *a priori*) halten, hierbei also von aller Erfahrung abstrahiren muss. Aus diesem Standpuncte kann ich nun auch den zweiten Versuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und, indem ich von der reinen Vernunftreligion (so ferne sie ein für sich bestehendes System ausmacht) abstrahire, die Offenbarung, als *historisches System*, an moralische Begriffe blos fragmentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurückführe, welches zwar nicht in theoretischer Absicht (wozu auch die technisch-praktische, der Unterweisungsmethode, als einer Kunstlehre, gezählt werden muss), aber doch in moralisch-praktischer Absicht selbstständig und für eigentliche Religion, die, als Vernunftbegriff, *a priori* (der nach Weglassung alles Empirischen übrig bleibt), nur in dieser Beziehung statt findet, hinreichend sey. Wenn dieses zutrifft, so wird man sagen können, dass zwischen Vernunft und Schrift nicht blos Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sey, so dass, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammen zu treffen. Träfe es sich nicht so, so würde man entweder zwei Religionen in Einer Person haben, welches ungereimt ist, oder eine Religion und einen Cultus, in welchem Fall, da letzterer nicht (so wie Religion) Zweck an sich selbst ist, sondern nur als Mittel einen Werth hat, beide oft müssten zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald aber wie Öl und Wasser sich wieder von einander scheiden, und das Reinmoralische (die Vernunftreligion) obenauf müssten schwimmen lassen.

Dass diese Vereinigung oder der Versuch derselben ein dem philosophischen Religionsforscher mit vollem Recht gebührendes Geschäft und nicht Eingriff in die ausschliesslichen Rechte des biblischen Theologen sey, habe ich in der ersten Vorrede angemerkt. Seitdem habe ich diese Behauptung in der Moral des seligen *Michaelis* (Erster Theil, S. 5 — 11), eines in beiden Fächern wohl bewanderten Mannes, angeführt und durch sein ganzes Werk angeprüft gefunden, ohne dass die höhere Facultät darin etwas ihren Rechten Präjudicirliches angetroffen hätte.

Auf die Urtheile würdiger, genannter und ungenannter Männer, über diese Schrift, habe ich in dieser zweiten Auflage, da sie (wie alles auswärtige Literarische) in unseren Gegenden sehr spät einlaufen, nicht Bedacht nehmen können, wie ich wohl gewünscht hätte, vornämlich in Ansehung der *Annotationes quaedam Theologicae etc.*, des berühmten Hrn. D. Storr in Tübingen, der sie mit seinem gewohnten Scharfsinn, zugleich auch mit einem den grössten Dank verdienenden Fleisse und Billigkeit in Prüfung genommen hat, welches zu erwiedern ich zwar Vorhabens bin, es aber zu versprechen, der Beschwerden wegen, die das Alter vornämlich der Bearbeitung abstracter Ideen entgegensetzt, mir nicht getraue. — Eine Beurtheilung, nämlich die in den Greifswalder N. Krit. Nachrichten 29stes Stück, kann ich eben so kurz abfertigen, als es der Recensent mit der Schrift selbst gethan hat. Denn sie ist seinem Urtheile nach nichts anders, als Beantwortung der mir von mir selbst vorgelegten Frage: „wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen und Lehrsätzen nach reiner (theoretischer und praktischer) Vernunft möglich.“ — „Dieser Versuch gehe also überall Diejenigen nicht an, die sein (Kant's) System so wenig kennen und verstehen, als sie dieses zu können verlangen und für sie also als nicht existirend anzusehen sey.“ — Hierauf antworte ich: es bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der p. Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen, und, wenn z. B. die Tugend, als Fertigkeit in pflichtmässigen Handlungen (ihrer Legalität nach) *virtus phaenomenon*, dieselbe aber als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen) *virtus noumenon* genannt wird, so sind diese Ausdrücke nur der Schule wegen gebraucht, die Sache selbst aber in der populärsten Kinderunterweisung, oder Predigt, wenn gleich mit anderen Worten enthalten und leicht verständlich. Wenn man das Letztere nur von den zur Religionslehre gezählten Geheimnissen von der göttlichen Natur rühmen könnte, die, als ob sie ganz populär wären, in die Katechismen gebracht werden, späterhin aber allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müssen, wenn sie für Jedermann verständlich werden sollen!

Königsberg, den 26. Januar 1794.

Der
philosophischen Religionslehre
erstes Stück.

Erstes Stück.

Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten,

oder

über das radicale Böse in der menschlichen Natur.

Dass die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion. Alle lassen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, oder von einem noch glücklichern, in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen. Aber dieses Glück lassen sie bald wie einen Traum verschwinden, und nun den Verfall ins Böse (das Moralische, mit welchem das Physische immer zu gleichen Paaren ging) zum Ärgern mit accelerirtem Falle eilen[*]: so dass wir jetzt (dieses Jetzt aber ist so alt, als die Geschichte) in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Thür ist, und in einigen Gegenden von Hindostan der

---

[*] *Aetas parentum, pejor avis, tulit*
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.
Horatius.

Weltrichter und Zerstörer Ruttren (sonst auch Siba oder Siwen genannt) schon als der jetzt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welterhalter Wischnu, seines Amts, das er vom Weltschöpfer Brama übernahm, müde, es schon seit Jahrhunderten niedergelegt hat.

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet, ist die entgegengesetzte heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen, und in unsern Zeiten vornämlich unter Pädagogen, Platz gefunden hat: dass die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechtern zum Bessern, unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrücke, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sey. Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch-Guten oder Bösen (nicht von der Civilisirung) die Rede ist: denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie, sondern es ist vermuthlich blos eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. Hierzu kommt noch: dass, da man doch den Menschen von Natur (d. i. wie er gewöhnlich geboren wird) als, dem Körper nach, gesund annehmen muss, keine Ursache sey, ihn nicht auch der Seele nach eben sowohl von Natur für gesund und gut anzunehmen. Diese sittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, sey uns also die Natur selbst beförderlich. *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adjuvat*, sagt Seneca.

Weil es aber doch wohl geschehen seyn könnte, dass man sich in beider angeblichen Erfahrung geirrt hätte, so ist die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sey, nämlich, dass der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse; oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Theil gut, zum Theil böse seyn könne? — Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, dass sie auf böse Maximen in ihm schliessen lassen. Nun kann man zwar gesetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch (wenigstens an sich selbst), dass sie mit Bewusstseyn gesetzwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht alle Mal in sich selbst, mithin das Urtheil, dass der Thäter ein böser Mensch sey, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also müsste sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewusstseyn bösen Handlung, *a priori* auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schliessen lassen, um einen Menschen böse zu nennen.

Damit man sich aber nicht sofort am Ausdrucke Natur stosse, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädicaten moralisch-gut oder böse, in geradem Widerspruch stehen würde; so ist zu merken, dass hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle. Dieser subjective Grund muss aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit seyn (denn sonst könnte der Gebrauch, oder Missbrauch der Willkühr des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heissen). Mithin kann in keinem die Willkühr durch Neigung bestimmenden Objecte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkühr sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime, der Grund des Bösen liegen. Von dieser muss nun nicht weiter gefragt werden können, was der subjective Grund ihrer Annehmung, und nicht vielmehr der entgegengesetzten

Maxime, im Menschen sey! Denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein blosser Naturtrieb wäre; so würde der Gebrauch der Freiheit ganz *auf Bestimmung durch Natururſachen zurückgeführt werden* können, welches ihr aber widerspricht. Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder, er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur so viel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund * der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, dass er durch dieselben zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt.

Wir werden also von einem dieser Charaktere (der Unterscheidung des Menschen von andern möglichen vernünftigen Wesen) sagen: er ist ihm angeboren; und doch dabei uns immer bescheiden, dass nicht die Natur die Schuld derselben (wenn er böse ist), oder das Verdienst (wenn er gut ist) trage, sondern dass der Mensch selbst Urheber desselben sey. Weil aber der erste Grund der Annehmung unsrer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkühr liegen muss, kein Factum seyn kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte, so heisst das Gute oder Böse im Menschen (als der subjective erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime, in Ansehung des moralischen Gesetzes) blos in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird, und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden vorgestellt wird: nicht dass die Geburt eben die Ursache davon sey.

---

* Dass der erste subjective Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sey, ist daraus schon vorläufig zu ersehen, dass, da diese Annehmung frei ist, der Grund derselben (warum ich z. B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muss; und da auch diese eben sowohl ihren Grund haben muss, ausser der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkühr angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjectiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurückgewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können.

Anmerkung.

Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunctiver Satz zum Grunde: der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut oder sittlich böse. Es fällt aber Jedermann leicht bei, zu fragen: ob es auch mit dieser Disjunction seine Richtigkeit habe, und ob nicht Jemand behaupten könne, der Mensch sey von Natur keines von beiden; ein Andrer aber: er sey Beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in andern böse. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen (*adiaphora*) noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen: weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüssen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugethan sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der That aber Lob ist): Rigoristen; und so kann man ihre Antipoden, Latitudinarier nennen. Diese sind also entweder Latitudinarier der Neutralität, und mögen Indifferentisten, oder der Coalition, und können Synkretisten genannt werden*.

---

* Wenn das Gute $= a$ ist, so ist sein contradictorisch Entgegengesetzten, das Nichtgute. Dieses ist nun die Folge entweder eines blossen Mangels eines Grundes des Guten $= 0$, oder eines positiven Grundes des Widerspiels desselben $= -a$. Im letztern Falle kann das Nichtgute auch das positive Böse heissen. (In Ansehung des Vergnügens und Schmerzes giebt es ein dergleichen Mittleres, so dass das Vergnügen $= a$, der Schmerz $= -a$, und der Zustand, worin keines von beiden angetroffen

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoristischen Entscheidungsart[1] gründet sich auf die für die Moral

---

wird, die Gleichgültigkeit $= 0$ ist.) Wäre nun das moralische Gesetz in uns keine Triebfeder der Willkühr, so würde Moralischgut (Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetze) $= a$, Nichtgut $= 0$, dieses aber die blosse Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder $— a \times 0$ seyn. Nun ist es aber in uns Triebfeder $= a$; folglich ist der Mangel der Übereinstimmung der Willkühr mit demselben ($= 0$) nur als Folge von einer realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkühr, d. i. einer Widerstrebung derselben $= -a$, d. i. nur durch eine böse Willkühr, möglich; und zwischen einer bösen und guten Gesinnung (innerem Princip der Maximen), nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muss, giebt es also nichts Mittleres. Eine moralisch-gleichgültige Handlung (*Adiaphoron morale)* würde eine blos aus Naturgesetzen erfolgende Handlung seyn, die also auf das sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit in gar keiner Beziehung steht; indem sie kein Factum ist und in Ansehung ihrer weder Gebot, noch Verbot, noch auch Erlaubniss (gesetzliche Befugniss) statt findet, oder nöthig ist.

[1] Herr Prof. Schiller missbilligt in seiner mit Meisterhand verfassten Abhandlung (Thalia 1793, 3tes Stück) über Anmuth und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Principien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuiren; wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. — Ich gestehe gern: dass ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmuth beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flösst Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstösst, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst als alles Schöne. — Aber die Tugend, d. i. die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr als Alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit

wichtige Bemerkung: die Freiheit der Willkühr ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur *so ferne der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen* hat (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will); so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sey, mit der absoluten Spontaneität der Willkühr (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst im Urtheile der Vernunft, Triebfeder, und, wer es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesetz Jemandes Willkühr, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung, doch nicht bestimmt, so muss eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkühr desselben Einfluss haben; und da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, dass der Mensch diese (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er ein böser Mensch ist), so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse).

---

ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich in das Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen. — Fragt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nöthig. Die letztere sklavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Hass des Gesetzes statt finden und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders (welche sehr zweideutig ist und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstossen zu haben), sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen besteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken muss, ohne welche man nie gewiss ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben.

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken sittlich gut, in andern zugleich böse seyn. Denn ist er in einem gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse seyn, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine besondere Maxime seyn, welches sich widerspricht*.

Die eine oder die andere Gesinnung als angeborne Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, dass sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber sey; sondern, dass sie nur nicht in der Zeit erworben sey (dass er eines oder das andere von Jugend auf sey immerdar). Die Gesinnung, d. i. der erste subjective Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige seyn, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muss auch durch freie Willkühr angenommen worden seyn, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. Von dieser Annehmung kann nun nicht wieder der subjective Grund, oder die Ursache, erkannt werden (obwohl danach zu fragen unvermeidlich ist; weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müsste, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die eben so wiederum ihren Grund haken muss). Weil wir also diese Gesinnung, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkühr ableiten können, so nennen wir sie eine *Beschaffenheit der Willkühr, die ihr (ob sie gleich in der That in der* Freiheit gegründet ist) von Natur zukommt. Dass wir aber unter dem Menschen, von dem wir sagen, er sey von Natur gut oder böse, nicht den einzelnen verstehen (da alsbald einer als von Natur gut, der andere als böse angenommen werden könnte), sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind: kann nur weiterhin bewiesen werden, wenn es sich in der anthropologischen Nachforschung zeigt, dass die Gründe, die uns berechtigen, einem Menschen einen von beiden Charaktern als angeboren beizulegen, so beschaffen sind, dass kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte.

---

* Die alten Moralphilosophen, die so ziemlich Alles erschöpften, was über die Tugend gesagt werden kann, haben obige zwei Fragen auch nicht unberührt gelassen. Die erste drückten sie so aus: ob die Tugend erlernt werden müsse (der Mensch also von Natur gegen sie und das Laster indifferent sey)? Die zweite war: ob es mehr als eine Tugend gebe (mithin es nicht etwa statt finde, dass der Mensch in einigen Stücken tugendhaft, in andern lasterhaft sey)? Beides wurde von ihnen mit rigoristischer Bestimmtheit verneint, und das mit Recht; denn sie betrachteten die Tugend an sich in der Idee der Vernunft (wie der Mensch seyn soll). Wenn man dieses moralische Wesen aber, den Menschen in der Erscheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen lässt, sittlich beurtheilen will, so kann man beide angeführte Fragen bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Waage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gericht), sondern nach empirischem Maassstabe (von einem menschlichen Richter) beurtheilt. Wovon in der Folge noch gehandelt werden wird.

I.

Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur.

Wir können sie, in Beziehung auf ihren Zweck, füglich auf drei Classen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen:

1. die Anlage für die *Thierheit* des Menschen, als eines *lebenden*;
2. für die *Menschheit* desselben, als eines lebenden und zugleich *vernünftigen*;
3. für seine *Persönlichkeit*, als eines vernünftigen, und zugleich der *Zurechnung fähigen Wesens* *.

---

* Man kann diese nicht, als schon in dem Begriff der vorigen enthalten, sondern man muss sie nothwendig als eine besondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, dass ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, dass diese ein Vermögen enthalte, die Willkühr unbedingt, durch die blosse Vorstellung der Qualification ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen, und also für sich selbst praktisch zu seyn: wenigstens so viel wir einsehen können. Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer

1. Die Anlage für die **Thierheit** im Menschen kann man unter dem allgemeinen Titel der physischen und blos mechanischen Selbstliebe, d. i. einer solchen, bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie ist dreifach: erstlich, zur Erhaltung seiner selbst; zweitens, zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht, und zur Erhaltung Dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; drittens, zur Gemeinschaft mit andern Menschen, d. i. der Trieb zur Gesellschaft. — Auf sie können allerlei Laster gepfropft werden, die aber nicht aus jener Anlage, als Wurzel, von selbst entspriessen. Sie können Laster der Rohigkeit der Natur heissen, und werden in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke, viehische Laster: der Völlerei, der Wollust und der wilden Gesetzlosigkeit (im Verhältnisse zu andern Menschen) genannt.

2. Die Anlagen für die **Menschheit** können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; sich nämlich nur in Vergleichung mit Andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung Anderer einen Werth zu verschaffen, und zwar ursprünglich blos den der Gleichheit: Keinem über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgniss

---

gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkühr zu bestimmen; hierzu aber die vernünftigste Überlegung, sowohl was die grösste Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden: ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich als selbst, und zwar höchste Triebfeder, ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkühr anschwatzen: und doch ist dieses Gesetz das einzige, das uns der Unabhängigkeit unserer Willkühr von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern (unserer Freiheit) und hiermit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewusst macht.

verbunden, dass Andere danach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben. — Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei, können die grössten Laster, geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns Fremde ansehen, gepfropft werden, die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von selbst entspriessen, sondern, bei der besorgten Bewerbung Anderer zu einer uns verhassten Überlegenheit über uns, Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über Andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen, da die Natur doch die Idee eines solchen Wetteifers (der an sich die Wechselliebe nicht ausschliesst) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte. Die Laster, die auf diese Neigung gepfropft werden, können daher auch Laster der Cultur heissen, und werden im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit (da sie alsdann blos die Idee eines Maximum des Bösen sind, welches die Menschheit übersteigt), z. B. im Neide, in der Undankbarkeit, der Schadenfreude u. s. w., teuflische Laster genannt.

3. Die Anlage für die **Persönlichkeit** ist die Empfänglichkeit der Achtung vor dem moralischen Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkühr. Die Empfänglichkeit der blossen Achtung vor dem moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl, welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur so ferne es Triebfeder der Willkühr ist. Da dieses nun lediglich dadurch möglich wird, dass die freie Willkühr es in seine Maxime aufnimmt; so ist die Beschaffenheit einer solchen Willkühr der gute Charakter, welcher, wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkühr, Etwas ist, das nur erworben werden kann, zu dessen Möglichkeit aber dennoch eine Anlage in unserer Natur vorhanden seyn muss, worauf schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann. Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für

die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet). Aber dass wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, der subjective Grund hierzu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu seyn, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen.

Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, so finden wir, dass die erste keine Vernunft; die zweite zwar praktische, aber nur andern Triebfedern dienstbare; die dritte aber allein für sich selbst praktische, d. i. unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel habe: alle diese Anlagen im Menschen sind nicht allein (negativ) gut (sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetze), sondern sind auch Anlagen zum Guten (sie befördern die Befolgung desselben). Sie sind ursprünglich, denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur. Der Mensch kann die zwei ersteren zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derselben vertilgen. Unter Anlagen eines Wesens verstehen wir sowohl die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu seyn. Sie sind ursprünglich, wenn sie zu der Möglichkeit eines solchen Wesens nothwendig gehören; zufällig aber, wenn das Wesen auch ohne dieselben an sich möglich wäre. Noch ist zu merken, dass hier von keinen andern Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

II.

Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur.

Unter einem Hange *(propensio)* verstehe ich den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, *concupiscentia)* so ferne sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist [2]. Er unterscheidet sich darin von einer Anlage, dass er zwar angeboren seyn kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf, sondern auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann. — Es ist aber hier nur vom Hange zum eigentlich, d. i. zum moralisch Bösem die Rede, welches, da es nur als Bestimmung der freien Willkühr möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurtheilt werden kann, in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muss, und, wenn dieser Hang als allgemein zum Menschen (also, als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen genannt werden wird. — Man kann noch hinzusetzen, dass die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, oder nicht, das gute oder böse Herz genannt werde.

Man kann sich drei verschiedene Stufen desselben denken. Erstlich ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur; zweitens, der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht, und unter Maximen des Guten geschähe), d. i. die Unlauterkeit; drittens, der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit der menschlichen Natur oder des menschlichen Herzens.

---

[2] Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt. So haben alle rohen Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen; denn obgleich Viele von ihnen den Rausch gar nicht kennen, und also auch gar keine Begierde zu Dingen haben, die ihn bewirken, so darf man sie solche doch nur einmal versuchen lassen, um eine kaum vertilgbare Begierde dazu bei ihnen hervorzubringen. — Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Object des Begehrens voraussetzt, ist noch der Instinct, welcher ein gefühltes Bedürfniss ist, etwas zu thun oder zu geniessen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht). Von der Neigung an ist endlich noch eine Stufe des Begehrungsvermögens, die Leidenschaft (nicht der Affect, denn dieser gehört zum Gefühl der Lust und Unlust), welche eine Neigung ist, die die Herrschaft über sich selbst ausschliesst.

Erstlich, die Gebrechlichkeit *(fragilitas)* der menschlichen Natur ist selbst in der Klage eines Apostels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkühr auf; aber dieses, welches objectiv in der Idee *(in thesi)* eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjectiv *(in hypothesi)*, wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).

Zweitens, die Unlauterkeit *(impuritas, improbitas)* des menschlichen Herzens besteht darin, dass die Maxime dem Objecte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es seyn sollte, das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen hat, sondern mehrentheils (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern ausser derselben bedarf, um dadurch die Willkühr zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen. Mit andern Worten, dass pflichtmässige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden.

Drittens, die Bösartigkeit *(vitiositas, pravitas)*, oder wenn man lieber will, die Verderbtheit *(corruptio)* des menschlichen Herzens, ist der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz andern (nicht moralischen) nachzusetzen. Sie kann auch die Verkehrtheit *(perversitas)* des menschlichen Herzens heissen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkühr umkehrt, und, ob zwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt, und der Mensch darum als böse bezeichnet.

Man wird bemerken, dass der Hang zum Bösen hier am Menschen, auch dem besten (den Handlungen nach), aufgestellt wird, welches auch geschehen muss, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen unter Menschen, oder, welches hier dasselbe bedeutet, dass er mit der menschlichen Natur verwebt sey, bewiesen werden soll.

Es ist aber zwischen einem Menschen von guten Sitten *(bene moratus)* und einem sittlich guten Menschen (*moraliter bonus*), was die Übereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, kein Unterschied (wenigstens darf keiner seyn); nur dass sie bei dem einen eben nicht immer, vielleicht nie, das Gesetz, bei dem andern aber es jederzeit zur alleinigen und obersten Triebfeder haben. Man kann von dem Ersteren sagen: er befolge das Gesetz dem Buchstaben nach (d. i. was die Handlung angeht, die das Gesetz gebietet); vom Zweiten aber: er beobachte es dem Geiste nach (der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, dass dieses allein zur Triebfeder hinreichend sey). Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde (der Denkungsart nach). Denn wenn andere Triebfedern nöthig sind, die Willkühr zu gesetzmässigen Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst (z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar gutherziger Instinct, dergleichen das Mitleiden ist), so ist es blos zufällig, dass diese mit dem Gesetz übereinstimmen; denn sie könnten eben sowohl zur Übertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moralische Werth der Person geschätzt werden muss, ist also doch gesetzwidrig, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen dennoch böse.

Folgende Erläuterung ist noch nöthig, um den Begriff von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder physisch, d. i. er gehört zur Willkühr des Menschen als Naturwesens, oder er ist moralisch, d. i. zur Willkühr desselben als moralischen Wesens gehörig. Im ersteren Sinne giebt es keinen Hang zum moralisch Bösen; denn dieses muss aus der Freiheit entspringen; und ein physischer Hang (der auf sinnliche Antriebe gegründet ist) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sey zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch. Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkühr ankleben. Nun ist aber Nichts sittlich- (d. i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene That ist. Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist; da denn in dem Begriffe eines blossen Hanges zum Bösen ein Widerspruch seyn würde, wenn dieser Ausdruck nicht etwa in zweierlei verschiedener Bedeutung, die sich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen lassen, genommen werden könnte. Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäss oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäss ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung *(peccatum originarium)*, und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet, und Laster *(peccatum derivativum)* genannt wird; und die erste Verschuldung bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetz selber bestehen) vielfältig vermieden würde. Jene ist intelligibile That, blos durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben (*Factum phaenomenon*). Die erste heisst nun vornämlich in Vergleichung mit der zweiten ein blosser Hang, und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann (als wozu die oberste Maxime die des Guten seyn müsste, welche aber in jenem Hange selbst als böse angenommen wird); vornämlich aber, weil wir davon: warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene That ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört. — Man wird in dem jetzt Gesagten den Grund antreffen, warum wir in diesem Abschnitte gleich zu Anfange die drei Quellen des moralisch Bösen lediglich in demjenigen suchten, was nach Freiheitsgesetzen den obersten Grund der Nehmung oder Befolgung unserer Maximen, nicht was die Sinnlichkeit (als Receptivität) afficirt.

III.

Der Mensch ist von Natur böse.

Vitiis nemo sine nascitur. Horatius.

Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem Obigen nichts anders sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heisst so viel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie nothwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden, oder man kann es, als subjectiv nothwendig, in jedem, auch dem besten Menschen, voraussetzen. Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als Etwas, das dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkühr bestehen muss; diese aber der Freiheit wegen für sich als zufällig angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum nicht zusammen reimen will, wenn nicht der subjective oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sey, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist: so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbst verschuldet seyn muss, ihn selbst ein radicales, angebornes (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können.

Dass nun ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt seyn müsse, darüber können wir uns bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen. Will man sie aus demjenigen Zustande haben, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten Naturstande, so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorsinseln und die nie aufhörenden in den weiten Wüsten des Nordwestlichen America (die Capt. Hearne anführt), wo sogar kein Mensch den mindesten Vortheil davon hat [3], mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr als nöthig ist, um von dieser Meinung abzugehen. Ist man aber für die Meinung gestimmt, dass sich die menschliche Natur im gesitteten Zustande (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können) besser erkennen lasse; so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit anhören müssen: von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so dass die Mässigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefasst seyn müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zulässt: „es sey in dem Unglück unserer besten Freunde Etwas, das uns nicht ganz missfällt;“ und von vielen andern, unter dem Tugendscheine noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heisst, der ein *böser Mensch von der allgemeinen Classe* ist; und er wird an den Lastern der *Cultur* und *Civilisirung* (den kränkendsten unter allen) genug haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhass, zuziehe. Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weise zusammengesetzten, nämlich den äussern Völkerzustand in Betrachtung ziehen, da civilisirte Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturstandes (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen, und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der grossen Gesellschaften, *Staaten* genannt[4], gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen und doch auch (welches arg ist) keine bessern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen liessen, vorschlagen können: so dass der *philosophische Chiliasm*, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten, Friedens hofft, eben so wie der *theologische*, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harrt, als Schwärmerei allgemein verlacht wird.

---

[3] Wie der immerwährende Krieg zwischen den Arathapescau- und den Hundsrippen-Indianern keine andere Absicht, als bloss das Todtschlagen hat. Kriegstapferkeit ist die höchste Tugend der Wilden, in ihrer Meinung. Auch im gesitteten Zustande ist sie ein Gegenstand der Bewunderung und ein Grund der vorzüglichen Achtung, die derjenige Stand fordert, bei dem diese das einzige Verdienst ist; und dieses nicht ohne allen Grund in der Vernunft. Denn dass der Mensch Etwas haben und sich zum Zweck machen könne, was er noch höher schätzt, als sein Leben (die Ehre, wobei er allem Eigennutze entsagt), beweist doch eine gewisse Erhabenheit in seiner Anlage. Aber man sieht doch an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Grossthaten (des Zusammenhauens, Niederstossens ohne Verschonen u. dgl.) preisen, dass bloss ihre Überlegenheit und die Zerstörung, welche sie bewirken konnten, ohne einen andern Zweck, das sey, worauf sie sich eigentlich etwas zu Gute thun.

---

[4] Wenn man die Geschichte derselben blos als das Phänomen der uns grossentheils verborgenen inneren Anlagen der Menschheit ansieht, so kann man einen gewissen maschinenmässigen Gang der Natur, nach Zwecken, die nicht ihre (der Völker) Zwecke, sondern Zwecke der Natur sind, gewahr werden. Ein jeder Staat strebt, so lange er einen andern neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, sich durch dessen Unterwerfung zu vergrössern und also zur Universalmonarchie, einer Verfassung, darin alle Freiheit und mit ihr (was die Folge derselben ist) Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müsste. Allein dieses Ungeheuer (in welchem die Gesetze allmälig ihre Kraft verlieren),

Der Grund dieses Bösen kann nun 1. nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der *Sinnlichkeit* des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein, dass diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben (vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben), so dürfen wir ihr Daseyn nicht verantworten (wir können es auch nicht, weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben), wohl aber den Hang zum Bösen, der, indem er die Moralität des Subjects betrifft, mithin in ihm als einem frei handelnden Wesen angetroffen wird, als selbst verschuldet ihm muss zugerechnet werden können; ungeachtet der tiefen Einwurzelung desselben in die Willkühr, wegen welcher man sagen muss, er sey in dem Menschen von Natur anzutreffen. — Der Grund dieses Bösen kann auch 2. nicht in *einer Verderbniss* der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden, gleich als ob diese das Ansehen des

---

nachdem es alle benachbarte verschlungen hat, löst sich endlich von selbst auf und theilt sich, durch Aufruhr und Zwiespalt, in viele kleinere Staaten, die anstatt zu einem Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker) zu streben, wiederum ihrerseits jeder dasselbe Spiel von Neuem anfangen, um den Krieg (diese Geissel des menschlichen Geschlechts) ja nicht aufhören zu lassen, der, ob er gleich nicht so unheilbar böse ist, als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft (oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu lassen), doch, wie ein Alter sagte, mehr böse Menschen macht, als er deren wegnimmt.

Gesetzes selbst in sich vertilgen und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen könne: denn das ist schlechterdings unmöglich. Sich als ein frei handelndes Wesen, und doch von dem, einem solchen angemessenen, Gesetze (dem moralischen) entbunden denken, wäre so viel, als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken (denn die Bestimmung nach Naturgesetzen fällt der Freiheit halber weg), welches sich widerspricht. — Um also einen Grund des moralisch Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig, denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem blos Thierischen; eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkühr nicht bestimmt werden) erhoben, und so das Subject zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde. — Keines von beiden aber ist auf den Menschen anwendbar.

Wenn nun aber gleich das Daseyn dieses Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur, durch Erfahrungsbeweise des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkühr gegen das Gesetz, dargethan werden kann, so lehren uns diese doch nicht die eigentliche Beschaffenheit desselben und den Grund dieses Widerstreits, sondern diese, weil sie eine Beziehung der freien Willkühr (also einer solchen, deren Begriff nicht empirisch ist) auf das moralische Gesetz als Triebfeder (worin der Begriff gleichfalls rein intellectuell ist) betrifft, muss aus dem Begriffe des Bösen, so ferne es nach Gesetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist, *a priori* erkannt werden. Folgendes ist die Entwickelung des Begriffs.

Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sey, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr, kraft seiner moralischen Anlage, unwiderstehlich auf, und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es auch als hinreichenden Bestimmungsgrund der Willkühr in seine oberste Maxime aufnehmen, d. i. er würde moralisch gut seyn. Er hängt aber doch auch, vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie (nach dem subjectiven Princip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf. Wenn er diese aber, *als für sich allein hinreichend* zur Bestimmung der Willkühr, in seine Maxime aufnähme, ohne sich ans moralische Gesetz (welches er doch in sich hat) zu kehren, so würde er moralisch böse seyn. Da er nun natürlicher Weise beide in dieselbe aufnimmt, da er auch jede für sich, wenn sie allein wäre, zur Willensbestimmung hinreichend finden würde, so würde er, wenn der Unterschied der Maximen blos auf den Unterschied der Triebfedern (der Materie der Maximen), nämlich, ob das Gesetz oder der Sinnenantrieb eine solche abgeben, ankäme, moralisch gut und böse zugleich seyn, welches sich (nach der Einleitung) widerspricht. Also muss der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sey, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der *Unterordnung* (der Form derselben) liegen: *welche von beiden er zur Bedingung der andern macht*. Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, dass Eines neben dem Andern nicht bestehen kann, sondern Eines dem Andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht; da das letztere vielmehr als die *oberste Bedingung* der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.

Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime, wider die sittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl so gesetzmässig ausfallen, als ob sie aus ächten Grundsätzen entsprungen wären: wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen Gesetze eigen ist, blos dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen Glückseligkeit, Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hinein zu bringen (z. B. dass die Wahrhaftigkeit, wenn man sie zum Grundsatze annähme, uns der Ängstlichkeit überhebt, unseren Lügen die Übereinstimmung zu erhalten, und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwickeln); da dann der empirische Charakter gut, der intelligibele aber immer noch böse ist.

Wenn nun ein Hang dazu in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen, und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkühr gesucht werden muss, mithin zugerechnet werden kann, ist moralisch böse. Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt, zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht statt finden kann; gleichwohl aber muss er zu überwiegen möglich seyn, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird.

Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjectives Princip der Maximen), das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch); sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein böses Herz heisst, zu nennen. Dieses kann mit einem, im Allgemeinen guten Willen zusammen bestehen, und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zu Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu seyn, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (selbst gut beabsichtigter Handlungen) nicht nach moralischer Richtschnur von einander abzusondern, und daher zuletzt, wenn es hoch kommt, nur auf die Gemässheit derselben mit dem Gesetz, und nicht auf die Ableitung von demselben, d. i. auf dieses, als die alleinige Triebfeder zu sehen. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine gesetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Laster, entspringt, so ist die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben schon für Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen (da hierbei auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, sondern nur auf die Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach, gesehen wird), selbst schon eine radicale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen.

Diese angeborne Schuld *(reatus)*, welche so genannt wird, weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äussert, wahrnehmen lässt, und nichts destoweniger doch aus der Freiheit entsprungen seyn muss, und daher zugerechnet werden kann, kann in ihren zwei ersteren Stufen (der Gebrechlichkeit, und der Unlauterkeit) als unvorsätzlich *(culpa)*, in der dritten aber als vorsätzliche Schuld *(dolus)*, beurtheilt werden, und hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens *(dolus malus)*, sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen, und, wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten. Daher rührt die Gewissensruhe so vieler (ihrer Meinung nach gewissenhaften) Menschen, wenn sie mitten unter Handlungen, bei denen das Gesetz nicht zu Rathe gezogen ward, wenigstens nicht das Meiste galt, nur den bösen Folgen glücklich entwischten, und wohl gar die Einbildung von Verdienst, keiner solcher Vergehungen sich schuldig zu fühlen, mit denen sie Andere behaftet sehen: ohne doch nachzuforschen, ob es nicht blos etwa Verdienst des Glücks sey, und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Innern wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht gleiche Laster von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen, (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können), davon entfernt gehalten hätten. Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äusserlich zur Falschheit und Täuschung Anderer, welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heissen verdient, und liegt in dem radicalen Bösen der menschlichen Natur, welches (indem es die moralische Urtheilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten solle, verstimmt, und die Zurechnung innerlich und äusserlich ganz ungewiss macht) den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln.

Ein Mitglied des Englischen Parlaments stiess in der Hitze die Behauptung aus: „ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggiebt.“ Wenn dieses wahr ist (welches dann ein Jeder bei sich ausmachen mag); wenn es überall keine Tugend giebt, für die nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen; wenn, ob der böse oder der gute Geist uns für seine Partei gewinne, es nur darauf ankommt, wer das Meiste bietet und die prompteste Zahlung leistet: so möchte wohl vom Menschen allgemein wahr seyn, was der Apostel sagt: „es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder — es ist Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht Einer*.“

IV.

Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur.

Ursprung (der erste) ist die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten, d. i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Ursache von derselben Art ist. Er kann entweder als *Vernunft-* oder als *Zeitursprung* in Betrachtung gezogen werden. In der ersten Bedeutung wird blos das *Daseyn* der Wirkung betrachtet; in der zweiten, das *Geschehen* derselben, mithin sie als Begebenheit auf ihre *Ursache in der Zeit* bezogen. Wenn die Wirkung auf eine Ursache, die mit ihr doch nach Freiheitsgesetzen verbunden ist, bezogen wird, wie das mit dem moralisch Bösen der Fall ist, so wird die Bestimmung der Willkühr zu ihrer Hervorbringung nicht als mit ihrem Bestimmungsgrunde in der Zeit, sondern blos in der Vernunftvorstellung, verbunden gedacht, und kann nicht als von irgend einem vorhergehenden Zustande abgeleitet werden, welches dagegen allemal geschehen muss, wenn die böse Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Naturursache bezogen wird. Von den freien Handlungen, als solchen, den Zeitursprung (gleich als von Naturwirkungen) zu suchen, ist also ein Widerspruch; mithin auch von der moralischen Beschaffenheit des Menschen, so ferne sie als zufällig betrachtet wird, weil diese den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher (so wie der Bestimmungsgrund der freien Willkühr überhaupt) lediglich in Vernunftvorstellungen gesucht werden muss.

---

* Von diesem Verdammungsurtheile der moralisch richtenden Vernunft ist der eigentliche Beweis nicht in diesem, sondern im vorigen Abschnitte enthalten; dieser enthält nur die Bestätigung desselben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel des Bösen, in der obersten Maxime der freien Willkühr in Beziehung auf das Gesetz, aufdecken kann, die als *intelligibele That* vor aller Erfahrung vorhergeht. — Hieraus, d. i. aus der Einheit der obersten Maxime, bei der Einheit des Gesetzes, worauf sie sich bezieht, lässt sich auch einsehen, warum der reinen intellectuellen Beurtheilung des Menschen der Grundsatz der Ausschliessung des Mittleren zwischen Gut und Böse zum Grunde liegen müsse; indessen dass der empirischen Beurtheilung aus *sensibeler That* (dem wirklichen Thun und Lassen) der Grundsatz untergelegt werden kann: dass es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, andererseits ein Positives der Mischung, theils gut, theils böse zu seyn. Aber die letztere ist nur Beurtheilung der Moralität des Menschen in der Erscheinung, und ist der ersteren im Endurtheile unterworfen.

Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen seyn mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten, von der Verbreitung und Forsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen, die unschicklichste: es sich, als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen, vorzustellen; denn man kann vom moralisch Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt: — *Genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, Vix ea nostra puto**. — Noch ist zu merken: dass, wenn wir dem

---

* Die drei sogenannten obern Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, sich diese Vererbung verständlich machen: nämlich, entweder als Erbkrankheit, oder Erbschuld, oder Erbsünde. 1. Die medicinische Facultät würde sich das erbliche Böse etwa wie den Bandwurm vorstellen, von welchem wirklich einige Naturkundige der Meinung sind, dass, da er sonst weder in einem Elemente ausser uns, noch (von derselben Art) in irgend einem andern Thiere angetroffen wird, er schon in den ersten Eltern gewesen seyn müsse. 2. Die Juristenfacultät würde es als die rechtliche Folge der Antretung einer uns von diesen hinterlassenen, aber mit einem schweren Verbrechen belasteten Erbschaft ansehen (denn geboren werden ist nichts anders, als den Gebrauch der Güter der Erde, so ferne sie zu unserer Fortdauer unentbehrlich sind, erwerben). Wir müssen also Zahlung leisten (büssen), und werden am Ende doch (durch den Tod) aus diesem Besitze geworfen. Wie Recht ist von Rechtswegen! 3. Die theologische Facultät würde dieses Böse als persönliche Theilnehmung unserer ersten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers ansehen: entweder dass wir (ob zwar jetzt dessen

Ursprunge des Bösen nachforschen, wir anfänglich noch nicht den Hang dazu (als *peccatum in potentia)* in Anschlag bringen, sondern nur das wirkliche Böse gegebener Handlungen, nach seiner innern Möglichkeit, und dem, was zur Ausübung derselben in der Willkühr zusammenkommen muss, in Betrachtung ziehen.

Eine jede böse Handlung muss, wenn man den Vernunftursprung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre. Denn wie auch sein voriges Verhalten gewesen seyn mag, und welcherlei auch die auf ihn einfliessenden Natururasachen seyn mögen, ingleichen, ob sie in oder ausser ihm anzutreffen sind, so ist seine Handlung doch frei, und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muss immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkühr beurtheilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen seyn mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu seyn. Man sagt zwar mit Recht: dem Menschen werden auch die aus seinen ehemaligen freien, aber gesetzwidrigen Handlungen entspringenden Folgen zugerechnet; dadurch will man aber nur sagen: man habe nicht nöthig, sich auf diese Ausflucht einzulassen, und auszumachen, ob die letztern frei seyn mögen, oder nicht, weil schon in der geständlich freien Handlung, die ihre Ursache war, hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden ist. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur), so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu seyn, sondern es ist

---

unbewusst) damals selbst mitgewirkt haben; oder nur jetzt, unter seiner (als Fürsten dieser Welt) Herrschaft geboren, uns die Güter derselben mehr, als den Oberbefehl des himmlischen Gebieters gefallen lassen, und nicht Treue genug besitzen, uns davon loszureissen, dafür aber künftig auch sein Loos mit ihm theilen müssen.

jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern: er muss es also auch können, und ist, wenn er es nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben so fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten (die von der Freiheit unzertrennlich ist) begabt, aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre. — Wir können also nicht nach dem Zeitursprunge, sondern müssen blos nach dem Vernunftursprunge dieser That fragen, um danach den Hang, d. i. den subjectiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Ubertretung in unsere Maxime, wenn ein solcher ist, zu bestimmen, und wo möglich zu erklären.

Hiermit stimmt nun die Vorstellungsart, deren sich die Schrift bedient, den Ursprung des Bösen als einen Anfang desselben in der Menschengattung zu schildern, ganz wohl zusammen, indem sie ihn in einer Geschichte vorstellig macht, wo, was der Natur der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rücksicht zu nehmen) als das Erste gedacht werden muss, als ein solches der Zeit nach erscheint. Nach ihr fängt das Böse nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zu demselben an, weil sonst der Anfang desselben nicht aus der Freiheit entspringen würde, sondern von der Sünde (worunter die Ubertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebots verstanden wird); der Zustand des Menschen aber, vor allem Hange zum Bösen, heisst der Stand der Unschuld. Das moralische Gesetz ging, wie es auch beim Menschen, als einem nicht reinen, sondern von Neigungen versuchten, Wesen seyn muss, als Verbot voraus (1 Moses II, 16. 17.). Anstatt nun diesem Gesetze, als hinreichender Triebfeder (die allein unbedingt gut ist, wobei auch weiter kein Bedenken statt findet), gerade zu folgen, sah sich der Mensch doch noch nach andern Triebfedern um (III, 6.), die nur bedingter Weise (nämlich, so ferne dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht) gut seyn können, und machte es sich, wenn man die Handlung als mit Bewusstseyn aus Freiheit entspringend denkt, zur Maxime, dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Gebots, welches den Einfluss jeder andern Triebfeder ausschliesst, zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem blos (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herab zu vernünfteln*, woraus dann endlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz, in die Maxime zu handeln aufgenommen, und so gesündigt ward (III, 6.). *Mutato nomine de te fabula narratur.* Das wir es täglich eben so machen, mithin „in Adam Alle gesündigt haben“ und noch sündigen, ist aus dem Obigen klar; nur dass bei uns schon ein angeborner Hang zur Übertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, sondern Unschuld, der Zeit nach, vorausgesetzt wird, mithin die Übertretung bei diesem ein Sündenfall heisst: statt dass sie bei uns, als aus der schon angebornen Bösartigkeit unserer Natur erfolgend, vorgestellt wird. Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als dass, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen, seinem Zeitanfange nach, einlassen wollen, wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unsers Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Bösen, welcher darum angeboren heisst, die Quelle des Bösen verfolgen müssten: welches bei dem ersten Menschen, der schon mit völligen Vermögen seines Vernunftgebrauchs vorgestellt wird, nicht nöthig, auch nicht thun-

---

[*] Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch, als für sich hinreichender Triebfeder, in seiner Maxime das Übergewicht über alle anderen Bestimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, ist geheuchelt, und der Hang dazu innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetze zum Nachtheil desselben selbst zu belügen (III, 5.); weswegen auch die Bibel (christlichen Antheils) den Urheber des Bösen (der in uns selbst liegt) den Lügner von Anfang nennt, und so den Menschen in Ansehung dessen, was der Hauptgrund des Bösen in ihm zu seyn scheint, charakterisirt.

lich ist; weil sonst jene Grundlage (der böse Hang) gar anerschaffen gewesen seyn müsste; daher seine Sünde, unmittelbar als aus der Unschuld erzeugt, aufgeführt wird. — Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen; so unvermeidlich dieses auch ist, wenn wir ihr zufälliges Daseyn erklären wollen (daher ihn auch die Schrift, dieser unserer Schwäche gemäss, so vorstellig gemacht haben mag).

Der Vernunftursprung aber dieser Verstimmung unserer Willkühr in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muss, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen (nicht den blossen Schranken unserer Natur) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage (die auch kein Anderer als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Corruption ihm soll zugerechnet werden) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen seyn könne. — Diese Unbegreiflichkeit, zusammt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in der Geschichtserzählung* dadurch aus, dass sie das Böse, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem *Geiste* von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt, wodurch also der *erste* Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geiste das Böse?), der Mensch aber nur als *durch Verführung* ins Böse gefallen, also *nicht von Grund aus* (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegensatze mit einem *verführenden Geiste*, d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt, und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig gelassen wird.

---

* Das hier Gesagte muss nicht dafür angesehen werden, als ob es Schriftauslegung seyn solle, welche ausserhalb der Grenzen der Befugniss der blossen Vernunft liegt. Man kann sich über die Art erklären, wie man sich einen historischen Vortrag moralisch zu Nutze macht, ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der Sinn des Schriftstellers sey, oder wir ihn nur hineinlegen, wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns Etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntniss seyn würde. Man muss nicht ohne Noth über Etwas, und das historische Ansehen desselben streiten; was, ob es so, oder anders verstanden werde,

Allgemeine Anmerkung *.

Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muss er *sich selbst* machen oder gemacht haben. Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkühr seyn, denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse seyn. Wenn es heisst, er ist gut geschaffen, so kann das nichts mehr bedeuten, als er ist *zum Guten* erschaffen, und die ursprüngliche *Anlage* im Menschen ist gut; der Mensch ist es selber dadurch

---

nichts dazu beiträgt, ein besserer Mensch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne historischen Beweis erkannt wird, und gar ohne ihn erkannt werden muss. Das historische Erkenntniss, welches keine innere für Jedermann gültige Beziehung hierauf hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es Jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet.

* In der ersten Ausgabe nicht als Anmerkung, sondern als No. V. bezeichnet.

noch nicht, sondern nachdem er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt oder nicht (welches seiner freien Wahl gänzlich überlassen seyn muss), macht er, dass er gut oder böse wird. Gesetzt, zum Gut- oder Besserwerden sey noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver Beistand seyn, der Mensch muss sich doch vorher würdig machen, sie zu empfangen, und diese Beihülfe *annehmen* (welches nichts Geringes ist), d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, dass ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt werde.

Wie es nun möglich sey, dass ein natürlicher Weise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat [*] und der Verfall vom Guten ins Böse (wenn man wohl bedenkt, dass dieses aus der Freiheit entspringt) nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten, so kann die Möglichkeit des Letztern nicht bestritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir *sollen* bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend seyn, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen. — Freilich muss hierbei vorausgesetzt werden, dass ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinheit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiss nicht die

---

[*] Der Anlage nach gute Baum ist es noch nicht der That nach; denn wäre er es, so könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wenn der Mensch die für das moralische Gesetz in ihn gelegte Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Mensch (der Baum schlechthin ein guter Baum) genannt.

Selbstliebe* seyn kann, die, als Princip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen ist.

---

* Worte, die einen zwiefachen ganz verschiedenen Sinn annehmen können, halten öfters die Überzeugung aus den klarsten Gründen lange Zeit auf. Wie Liebe überhaupt, so kann auch Selbstliebe in die des Wohlwollens und des Wohlgefallens (*benevolentiae et complacentiae*) eingetheilt werden, auch beide müssen (wie sich von selbst versteht) vernünftig seyn. Die erste in seine Maxime aufnehmen, ist natürlich (denn wer wird nicht wollen, dass es ihm jederzeit wohl ergehe!). Sie ist aber so ferne vernünftig, als theils in Ansehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem grössten und dauerhaftesten Wohlergehen zusammen bestehen kann, theils zu jedem dieser Bestandstücke der Glückseligkeit die tauglichsten Mittel gewählt werden. Die Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung; die Maxime aber, die man deshalb annimmt, hat gar keine Beziehung auf Moralität. Wird sie aber zum unbedingten Princip der Willkühr gemacht, so ist sie die Quelle eines unabsehlich grossen Widerstreits gegen die Sittlichkeit. — Eine vernünftige Liebe des Wohlgefallens an sich selbst kann nun entweder so verstanden werden, dass wir uns in jenen schon genannten auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen (so ferne jener Zweck durch Befolgung derselben erreicht wird) wohlgefallen; und da ist sie mit der Liebe des Wohlwollens gegen sich selbst einerlei; man gefällt sich selbst, wie ein Kaufmann, dem seine Handelsspeculationen gut einschlagen, und der sich wegen der dabei genommenen Maximen seiner guten Einsicht erfreut. Allein die Maxime der Selbstliebe des unbedingten (nicht von Gewinn oder Verlust als den Folgen der Handlung abhängenden) Wohlgefallens an sich selbst würde das innere Princip einer, allein unter der Bedingung der Unterordnung unserer Maximen unter das moralische Gesetz, uns möglichen Zufriedenheit seyn. Kein Mensch, dem die Moralität nicht gleichgültig ist, kann an sich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Missfallen an sich selbst seyn, der sich solcher Maximen bewusst ist, die mit dem moralischen Gesetze in ihm nicht übereinstimmen. Man könnte diese die Vernunftliebe seiner selbst nennen, welche alle Vermischung anderer Ursachen der Zufriedenheit aus den Folgen seiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch sich zu verschaffenden Glückseligkeit) mit den Triebfedern der Willkühr verhindert. Da nun das letztere die unbedingte Achtung vor dem Gesetz bezeichnet, warum will man durch den Ausdruck einer vernünftigen, aber nur unter der letzteren Bedingung moralischen Selbstliebe sich das deutliche Verstehen des Princips unnöthigerweise erschweren, indem man sich im Cirkel herumdreht (denn man kann

Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung vor dem moralischen Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das Letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben. Sie ist also nur die Herstellung der Reinheit desselben, als obersten Grundes aller unserer Maximen, nach welcher dasselbe nicht blos mit andern Triebfedern verbunden, oder wohl gar diesen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet, sondern in seiner ganzen Reinheit als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkühr in dieselbe aufgenommen werden soll. Das ursprünglich Gute ist die Heiligkeit der Maximen in Befolgung seiner Pflicht, wodurch der Mensch, der diese Reinheit in seine Maxime aufnimmt, ob zwar darum noch nicht selbst heilig (denn zwischen der Maxime und der That ist noch ein grosser Zwischenraum), dennoch auf dem Wege dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritte zu nähern. Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heisst auch Tugend, der Legalität nach als ihrem empirischen Charakter *(virtus phaenomenon)*. Sie hat also die beharrliche Maxime gesetzmässiger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkühr hierzu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in diesem

---

sich nur auf moralische Art selbst lieben, so ferne man sich seiner Maxime bewusst ist, die Achtung vor dem Gesetz zur höchsten Triebfeder seiner Willkühr zu machen)? Glückseligkeit ist, unserer Natur nach, für uns, als von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen, das Erste und das, was wir unbedingt begehren. Eben dieselbe ist unserer Natur nach (wenn man überhaupt das, was uns angeboren ist, so nennen will), als mit Vernunft und Freiheit begabter Wesen, bei Weitem nicht das Erste, noch auch unbedingt ein Gegenstand unserer Maximen; sondern dieses ist die Würdigkeit, glücklich zu seyn, d. i. die Übereinstimmung aller unserer Maximen mit dem moralischen Gesetze. Dass diese nun objectiv die Bedingung sey, unter welcher der Wunsch der ersteren allein mit der gesetzgebenden Vernunft zusammenstimmen kann, darin besteht alle sittliche Vorschrift, und in der Gesinnung, auch nur so bedingt zu wünschen, die sittliche Denkungsart.

Sinne nach und nach erworben, und heisst Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesetzes), durch die der Mensch vom Hange zum Laster durch allmälige Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maximen in einen entgegengesetzten Hang übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig, sondern nur eine Änderung der Sitten. Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlt, obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht, sondern der Unmässige z. B. kehrt zur Mässigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen u. s. w. zurück. Alle nach dem gepriesenen Princip der Glückseligkeit. Dass aber Jemand nicht blos ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter *(virtus noumenon)*, werde, welcher, wenn er Etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmälige Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1 Moses I, 2.), und Änderung des Herzens werden.

Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, dass er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe und von selbst ein guter Mensch werde! Und doch gebietet die Pflicht, es zu seyn, sie gebietet uns aber Nichts, als was uns thunlich ist. Dieses ist nicht anders zu vereinigen, als dass die Revolution für die Denkungsart, die allmälige Reform aber für die Sinnesart (welche jener Hindernisse entgegenstellt) nothwendig, und daher auch dem Menschen möglich seyn muss. Das ist: wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschliessung umkehrt (und hiermit einen neuen Menschen anzieht); so ist er so ferne, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch, d. i. er kann hoffen, dass er bei einer solchen Reinheit des Princips, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkühr genommen hat, und der Festigkeit desselben, sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Bessern befinde. Dies ist für denjenigen, der den intelligiblen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkühr) durchschaut, für den also diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, d. i. für Gott so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch seyn, und in so ferne kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als allmälige Reform des Hanges zum Bösen, als verkehrter Denkungsart, anzusehen.

Hieraus folgt, dass die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von Gründung eines Charakters anfangen müsse; ob man zwar gewöhnlicher Weise anders verfährt, und wider Laster einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derselben aber unberührt lässt. Nun ist selbst der eingeschränkteste Mensch des Eindrucks einer desto grösseren Achtung vor einer pflichtmässigen Handlung fähig, je mehr er ihr in Gedanken andere Triebfedern, die durch die Selbstliebe auf die Maxime der Handlung Einfluss haben könnten, entzieht, und selbst Kinder sind fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden, da denn die Handlung bei ihnen augenblicklich allen moralischen Werth verliert. Diese Anlage zum Guten wird dadurch, dass man das Beispiel selbst von guten Menschen (was die Gesetzmässigkeit derselben betrifft) anführt, und seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurtheilen lässt, unvergleichlich cultivirt, und geht allmälig in die Denkungsart über, so dass Pflicht blos für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anhebt. Allein tugendhafte Handlungen, so viel Aufopferung sie auch gekostet haben mögen, bewundern zu lehren, ist noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüth des Lehrlings fürs moralisch Gute erhalten soll. Denn so tugendhaft Jemand auch sey, so ist doch Alles, was er immer Gutes thun kann, blos Pflicht; seine Pflicht aber thun, ist nichts mehr, als das thun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, und mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unsers Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Ausserordentliches und Verdienstliches wäre, ihr Gehorsam zu leisten.

Aber eines ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmässig, zugleich auch seelenerhebend ist, und das ist die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt. — Was ist das (kann man sich selbst fragen) in uns, wodurch wir von der Natur durch so viele Bedürfnisse beständig abhängige Wesen, doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so weit erhoben werden, dass wir sie insgesammt für nichts und uns selbst des Daseyns für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse, der uns doch das Leben allein wünschenswerth machen kann, einem Gesetze zuwieder nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder Etwas zu verheissen noch zu drohen? Das Gewicht dieser Frage muss ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der sich aber nicht bis zur Nachforschung des Begriffes der Freiheit, welcher allererst aus diesem Gesetze hervorgeht[*], versteigt, innigst fühlen; und selbst die Ungreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muss auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung vor seiner Pflicht nur auferlegen mag. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkühr gerade entgegen wirkt, um in der unbedingten

---

[*] Dass der Begriff der Freiheit der Willkühr nicht vor dem Bewusstseyn des moralischen Gesetzes in uns vorhergehe, sondern nur aus der Bestimmbarkeit unserer Willkühr durch dieses, als ein unbedingtes Gebot, geschlossen werde, davon kann man sich bald überzeugen, wenn

---

man sich fragt: ob man auch gewiss unmittelbar sich eines Vermögens bewusst sey, jede noch so grosse Triebfeder zur Übertretung *(Phalaris licet imperet, ut sis Falsus, et admoto dictet perjuria tauro)* durch festen Vorsatz überwältigen zu können. Jedermann wird gestehen müssen: er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsatze wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er solle ihm treu bleiben; und hieraus schliesst er mit Recht: er müsse es auch können, und seine Willkühr sey also frei. Die, welche diese unerforschliche Eigenschaft als ganz begreiflich vorspiegeln, machen durch das Wort Determinismus (dem Satze der Bestimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe) ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darin bestände, diesen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch Niemand denkt; sondern: wie der Prädeterminism, nach welchem willkührliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmenden Gründe in der vorhergehenden Zeit haben (die, mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist), mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl, als ihr Gegentheil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjects seyn muss, zusammen bestehen könne: das ist es, was man einsehen will und nie einsehen wird.

[5] Den Begriff der Freiheit mit der Idee von Gott, als einem nothwendigen Wesen, zu vereinigen, hat gar keine Schwierigkeit, weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung (dass sie gar nicht durch Gründe determinirt sey), d. i. nicht im Indeterminism (dass Gutes oder Böses zu thun Gott gleich möglich seyn müsse, wenn man seine Handlung frei nennen sollte), sondern in der absoluten Spontaneität besteht, welche allein beim Prädeterminism Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der vorigen Zeit ist, mithin so, dass jetzt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlich bestimmt; da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, diese Schwierigkeit wegfällt.

Achtung vor dem Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiermit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen, in ihrer Reinheit wieder herzustellen.

Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung steht ja der Satz von der angebornen Verderbtheit der Menschen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit, d. i. unsere Einsicht von der Möglichkeit derselben betrifft, wie alles Dessen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und so ferne nach Naturgesetzen als nothwendig, und dessen Gegentheil doch zugleich unter moralischen Gesetzen, als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen. Denn wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen seyn, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können. Der Satz vom angebornen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch; denn die Vorschriften derselben enthalten eben dieselben Pflichten, und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Übertretung in uns sey oder nicht. In der moralischen Ascetik aber will dieser Satz mehr, aber doch nichts mehr sagen, als: wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben, und weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben. Da dieses nun blos auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortschreitung vom Schlechten zum Bessern führt, so folgt, dass die Umwandlung der Gesinnung des bösen in die eines guten Menschen in der Veränderung des obersten inneren Grundes der Annehmung aller seiner Maximen dem sittlichen Gesetze gemäss zu setzen sey, so ferne dieser neue Grund (das neue Herz) nun selbst unveränderlich ist. Zur Überzeugung aber hiervon kann nun zwar der Mensch natürlicher Weise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewusstseyn, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels, weil die Tiefe des Herzens (der subjective erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf den Weg, der dahin führt, und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muss er hoffen können, durch eigene Kraftanwendung zu gelangen, weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach Demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als moralisch gut zu beurtheilen ist.

Wider diese Zumuthung der Selbstbesserung bietet nun die zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf (wozu gehört: Gott selbst das Glückseligkeitsprincip zur obersten Bedingung seiner Gebote anzudichten). Man kann aber alle Religionen in die der Gunstbewerbung (des blossen Cultus) und die moralische, d. i. die Religion des guten Lebenswandels, eintheilen. Nach der erstern schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne dass er eben nöthig habe, ein besserer Mensch zu werden (durch Erlassung seiner Verschuldungen): oder auch, wenn ihm dieses nicht möglich zu seyn scheint: Gott könne ihn wohl zum besseren Menschen machen, ohne dass er selbst etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu bitten, welches, da es vor einem allsehenden Wesen nichts weiter ist, als wünschen, eigentlich Nichts gethan seyn würde, denn wenn es mit dem blossen Wunsche ausgerichtet wäre, so würde jeder Mensch gut seyn. Nach der moralischen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz: dass ein Jeder so viel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden, und nur alsdann, wenn er sein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä XIX, 12—16), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch ist es nicht schlechterdings nothwendig, dass der Mensch wisse, worin diese bestehe; vielleicht gar unvermeidlich, dass wenn die Art, wie sie geschieht, zu einer gewissen Zeit offenbart worden, verschiedene Menschen zu einer andern Zeit sich verschiedene Begriffe, und zwar mit aller Aufrichtigkeit, davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: „es ist nicht wesentlich, und also nicht Jedermann nothwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue oder gethan habe;“ aber wohl, *was er selbst zu thun habe*, um dieses Beistandes würdig zu werden.

6 Diese allgemeine Anmerkung ist die erste von den vieren, deren eine jedem Stück dieser Schrift angehängt ist, und welche die Aufschrift führen könnten: 1. von Gnadenwirkungen, 2. Wundern, 3. Geheimnissen, 4. Gnadenmitteln. — Diese sind gleichsam *Parerga* der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb derselben, aber stossen doch an sie an. Die Vernunft im Bewusstseyn ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfniss ein Genüge zu thun, dehnt sich bis zu überschwänglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, dass, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens nothwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu Statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) *reflectirenden* nennen könnte, weil der *dogmatische*, der sich als ein *Wissen* ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) fest steht, wegzuräumen, ist, wenn sie transscendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäft (Parergon). Was den Nachtheil aus diesen, auch *moralisch* transscendenten, Ideen anlangt, wenn wir sie in die Religion einführen wollten, so ist die Wirkung davon, nach der Ordnung der vier obbenannten Classen, 1. der vermeinten inneren Erfahrung (Gnadenwirkungen) *Schwärmerei*, 2. der angeblichen äusseren Erfahrung (Wunder) *Aberglaube*, 3. der gewähnten Verstandeserleuchtung in Ansehung des Übernatürlichen (Geheimnisse) *Illuminatism*, Adeptenwahn, 4. der gewagten Versuche aufs Übernatürliche hin zu wirken (Gnadenmittel) *Thaumaturgie*, lauter Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft, und zwar in vermeintlich moralischer (Gott gefälliger) Absicht. — Was aber diese allgemeine Anmerkung zum ersten Stück gegenwärtiger Abhandlung besonders betrifft, so ist

die Herbeirufung der Gnadenwirkungen von der letzteren Art und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält, wie überhaupt nichts Übernatürliches, weil gerade bei diesem aller Vernunftgebrauch aufhört. — Denn sie theoretisch woran kennbar zu machen (dass sie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen sind), ist unmöglich, weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann; die Voraussetzung aber einer praktischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend. Denn als Benutzung würde sie eine Regel von dem voraussetzen, was wir (in gewisser Absicht) Gutes selbst zu thun haben, um Etwas zu erlangen; eine Gnadenwirkung aber zu erwarten, bedeutet gerade das Gegentheil, nämlich, dass das Gute (das Moralische) nicht unsere, sondern die That eines andern Wesens seyn werde, wir also sie durch Nichtsthun allein erwerben können, welches sich widerspricht. Wir können sie also, als etwas Unbegreifliches, einräumen, aber sie weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen.

Zweites Stück.

Von dem
Kampf des guten Princips mit dem bösen,
um die
Herrschaft über den Menschen.

Dass, um ein moralisch guter Mensch zu werden, es nicht genug sey, den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, sich blos ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sey, das haben, unter allen alten Moralisten, vornämlich die Stoiker durch ihr Losungswort *Tugend*, welches (sowohl im Griechischen als Lateinischen) Muth und Tapferkeit bezeichnet, und also einen Feind voraussetzt, zu erkennen gegeben. In diesem Betracht ist der Name *Tugend* ein herrlicher Name, und es kann ihm nicht schaden, dass er oft prahlerisch gemissbraucht und (so wie neuerlich das Wort Aufklärung) bespöttelt worden. — Denn den Muth auffordern, ist schon zur Hälfte so viel, als ihn einflössen; dagegen die faule, sich selbst gänzlich misstrauende und auf äussere Hülfe harrende kleinmüthige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abspannt, und ihn dieser Hülfe selbst unwürdig macht.

Aber jene wackern Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen blos undisciplinirten, sich aber unverhohlen Jedermanns Bewusstseyn offen darstellenden Neigungen zu suchen, sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind, um darum desto gefährlicher ist. Sie boten die *Weisheit* gegen die *Thorheit* auf, die sich von Neigungen blos unvorsichtig täuschen lässt, anstatt sie wider die *Bosheit* (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die mit seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung ingeheim untergräbt *.

---

* Diese Philosophen nahmen ihr allgemeines moralisches Princip von der *Würde* der menschlichen Natur, der Freiheit (als Unabhängigkeit von der *Macht* der Neigungen), her; ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen. Die moralischen Gesetze schöpften sie nun unmittelbar aus der, auf solche Art, allein gesetzgebenden und durch sie schlechthin gebietenden Vernunft, und so war objectiv, was die Regel betrifft, und auch subjectiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menschen einen unverdorbenen Willen beilegt, diese Gesetze unbedenklich in seine Maximen aufzunehmen, Alles ganz richtig angegeben. Aber in der letzten Voraussetzung lag eben der Fehler. Denn so früh wir auch auf unsern sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten mögen, so finden wir: dass mit ihm es nicht mehr *res integra* ist, sondern wir davon anfangen müssen, das Böse, das schon Platz genommen hat (es aber, ohne dass wir es in unsere Maxime aufgenommen hätten, nicht würden haben thun können), aus seinem Besitze zu vertreiben, d. i. das erste wahre Gute, das der Mensch thun kann, sey, vom Bösen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime, und also in der Freiheit selbst zu suchen ist. Jene erschweren nur die *Ausführung* der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin, dass man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen *will*, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind. Die Neigungen sind nur Gegner der Grundsätze überhaupt (sie mögen gut oder böse seyn), und so ferne ist jenes edelmüthige Princip der Moralität als Vorübung (Disciplin der Neigungen überhaupt) zur Lenksamkeit des Subjects durch Grundsätze vortheilhaft. Aber so ferne es specifisch Grundsätze des *sittlich Guten* seyn sollen, und es gleichwohl als Maxime nicht sind, so muss noch ein anderer Gegner derselben im Subject vorausgesetzt werden, mit dem die Tugend den Kampf zu bestehen hat, ohne welchen alle Tugenden, zwar nicht, wie jener Kirchenvater will, glänzende *Laster*, aber doch *glänzende Armseligkeiten* seyn würden; weil dadurch zwar öfters der Aufruhr gestillt, der Aufrührer selbst aber nie besiegt und ausgerottet wird.

Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muss sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich untereinander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können. Die Vernunft aber, die dieses ausrichtet, heisst Klugheit. Nur das moralisch Gesetzwidrige ist an sich selbst böse, schlechterdings verwerflich, und muss ausgerottet werden; die Vernunft aber, die das lehrt, noch mehr aber, wenn sie es auch ins Werk richtet, verdient allein den Namen der Weisheit, in Vergleichung, mit welcher das Laster zwar auch Thorheit genannt werden kann, aber nur alsdann, wenn die Vernunft genugsam Stärke in sich fühlt, um es (und alle Anreize dazu) zu verachten, und nicht blos als ein zu fürchtendes Wesen zu hassen, und sich dagegen zu bewaffnen.

Wenn der Stoiker also den moralischen Kampf des Menschen blos als Streit mit seinen (an sich unschuldigen) Neigungen, so ferne sie als Hindernisse der Befolgung seiner Pflicht überwunden werden müssen, dachte: so konnte er, weil er kein besonderes positives (an sich böses) Princip annimmt, die Ursache der Übertretung nur in die Unterlassung setzen, jene zu bekämpfen; da aber diese Unterlassung selbst pflichtwidrig (Übertretung), nicht blosser Naturfehler ist, und nun die Ursache derselben nicht wiederum (ohne im Cirkel zu erklären) in den Neigungen, sondern nur in dem, was die Willkühr, als freie Willkühr bestimmt (im innern ersten Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Einverständnisse sind), gesucht werden kann, so lässt sich's wohl begreifen, wie Philosophen, denen ein Erklärungsgrund, welcher ewig in Dunkel eingehüllt bleibt* und obgleich unumgänglich, dennoch unwillkommen ist, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten, mit dem sie den Kampf zu bestehen glaubten.

---

* Es ist eine ganz gewöhnliche Voraussetzung der Moralphilosophie, dass sich das Daseyn des sittlich Bösen im Menschen gar leicht erklären

Es darf also nicht befremden, wenn ein Apostel diesen unsichtbaren, nur durch seine Wirkungen auf uns kennbaren, die Grundsätze verderbenden Feind, als ausser uns, und zwar als bösen Geist vorstellig macht: „wir haben nicht mit Fleisch und Blut (den natürlichen Neigungen), sondern mit Fürsten und Gewaltigen — mit bösen Geistern zu kämpfen.“ Ein Ausdruck, der nicht, um unsere Erkenntniss über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern, sondern nur um den Begriff des für uns Unergründlichen, für den praktischen Gebrauch anschaulich zu machen, angelegt zu seyn scheint; denn übrigens ist es zum Behuf des letztern für uns einerlei, ob wir den Verführer blos in uns selbst, oder auch ausser uns setzen, weil die Schuld uns im letztern Falle um nichts minder trifft, als im ersteren, als die wir von ihm nicht verführt werden würden, wenn wir mit ihm nicht im geheimen Einverständnisse wären[*]. — Wir wollen diese ganze Betrachtung in zwei Abschnitte eintheilen.

---

lasse, und zwar aus der Macht der Triebfedern der Sinnlichkeit einerseits, und aus der Ohnmacht der Triebfeder der Vernunft (der Achtung vor dem Gesetz) andrerseits, d. i. aus Schwäche. Aber alsdann müsste sich das sittlich Gute (in der moralischen Anlage) an ihm noch leichter erklären lassen; denn die Begreiflichkeit des Einen ist, ohne die des Andern, gar nicht denkbar. Nun ist aber das Vermögen der Vernunft, durch die blosse Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebenden Triebfedern Meister zu werden, schlechterdings unerklärlich; also ist es auch unbegreiflich, wie die der Sinnlichkeit über eine mit solchem Ansehen gebietende Vernunft Meister werden können. Denn wenn alle Welt der Vorschrift des Gesetzes gemäss verführe, so würde man sagen: dass Alles nach der natürlichen Ordnung zuginge, und Niemand würde sich einfallen lassen, auch nur nach der Ursache zu fragen.

[*] Es ist eine Eigenthümlichkeit der christlichen Moral, das sittlich Gute vom sittlich Bösen nicht wie den Himmel von der Erde, sondern wie den Himmel von der Hölle unterschieden vorzustellen; eine Vorstellung, die zwar bildlich, und als solche empörend, nichts destoweniger aber, ihrem Sinn nach, philosophisch richtig ist. — Sie dient nämlich dazu, zu

Erster Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des guten Princips auf die Herrschaft über den Menschen.

a. Personificirte Idee des guten Princips.

Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses, und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die *Menschheit* (das vernünftige Weltwesen überhaupt) *in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit*, wovon, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. — Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in ihm von Ewigkeit her;“ die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist so ferne kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn; „das *Wort* (das Werde!), durch welches alle andre Dinge sind, und ohne das Nichts existirt, was gemacht ist,“ denn um seinet-, d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist Alles gemacht. — „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit.“ — „In ihm hat Gott die Welt geliebt“ und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen, „Kinder Gottes zu werden;“ u. s. w.

Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen

---

verhüten, dass der Gute und Böse, das Reich des Lichts und das Reich der Finsterniss, als an einander grenzend, und durch allmälige Stufen (der grössern und mindern Helligkeit) sich in einander verlierend gedacht, sondern durch eine unermessliche Kluft von einander getrennt vorgestellt werde. Die gänzliche Ungleichartigkeit der Grundsätze, mit denen man unter einem oder dem andern dieser zwei Reiche Unterthan seyn kann, und zugleich die Gefahr, die mit der Einbildung von einer nahen Verwandtschaft der Eigenschaften, die zu einem, oder dem andern qualificiren, verbunden ist, berechtigen zu dieser Vorstellungsart, die, bei dem Schauderhaften, das sie in sich enthält, zugleich sehr erhaben ist.

Lauterkeit uns zu *erheben*, ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne dass wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich seyn können, kann man besser sagen: dass jenes Urbild vom Himmel zu uns *herabgekommen* sey, dass es die Menschheit angenommen habe (denn es ist nicht eben sowohl möglich, sich vorzustellen, wie der von Natur böse *Mensch* das Böse von selbst ablege, und sich zum Ideal der Heiligkeit *erhebe*, als dass das letztere die *Menschheit* [die für sich nicht böse ist] annehme, und sich zu ihr *herablasse*). Diese Vereinigung mit uns kann also als ein Stand der *Erniedrigung* des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen, als Urbild für uns, so vorstellen, wie er, ob zwar selbst heilig, und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, diese gleichwohl im grössten Maasse übernimmt, um das Weltbeste zu befördern; dagegen der Mensch, der nie von Schuld frei ist, wenn er auch dieselbe Gesinnung angenommen hat, die Leiden, die ihn, auf welchem Wege es auch sey, treffen mögen, doch als von ihm verschuldet ansehen kann, mithin sich der Vereinigung seiner Gesinnung mit einer solchen Idee, ob zwar sie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muss.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst ausüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in grösstmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die grössten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre. — Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend, und unter den grösstmöglichen Anfechtungen, dennoch überwindend sich vorstellt.

Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (so ferne er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden, d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probierstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig, und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein, ist befugt, sich für Denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.

b. Objective Realität dieser Idee.

Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäss seyn, und wir müssen es daher auch können. Müsste man die Möglichkeit, ein diesem Urbilde gemässer Mensch zu seyn, vorher beweisen, wie es bei Naturbegriffen unumgänglich nothwendig ist (damit wir nicht Gefahr laufen, durch leere Begriffe hingehalten zu werden), so würden wir eben sowohl auch Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unserer Willkühr zu seyn; denn wie es möglich sey, dass die blosse Idee einer Gesetzmässigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieselbe seyn könne, als alle nur erdenkliche, die von Vortheilen hergenommen werden, das kann weder durch Vernunft eingesehen, noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das Erste betrifft, das Gesetz unbedingt gebietet, und das Zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objective Nothwendigkeit, ein solcher zu seyn, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet. Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; es liegt als ein solches schon in unsrer Vernunft. — Wer aber, um einen Menschen für ein solches mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch Etwas mehr, als was er sieht, d. i. mehr als einen gänzlich untadelhaften, ja so viel, als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel, wer etwa ausserdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen seyn müssten, zur Beglaubigung fordert, der bekennt zugleich hierdurch seinen moralischen *Unglauben*, nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweise durch Wunder gegründeter Glaube (der nur historisch ist) ersetzen kann; weil nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee, die in unserer Vernunft liegt (welche auch allein allenfalls die Wunder als solche, die vom guten Princip herkommen möchten, bewähren, aber nicht von diesen ihre Bewährung entlehnen kann), moralischen Werth hat.

Eben darum muss auch eine Erfahrung möglich seyn, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde (so weit als man von einer äusseren Erfahrung überhaupt Beweisthümer der innern sittlichen Gesinnung erwarten und verlangen kann); denn, dem Gesetz nach, sollte billig ein jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben, wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt; weil ihr kein Beispiel in der äussern Erfahrung adäquat ist, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf, obzwar nicht mit strenger Gewissheit, nur schliesen lässt (ja selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst lässt ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen, dass er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntniss erlangen könnte).

Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, so weit als man von äusserer Erfahrung nur verlangen kann (indessen dass das Urbild eines solchen immer doch nirgend anders, als in unserer Vernunft zu suchen ist), hätte er durch alles Dieses ein unabsehlich grosses moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht; so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas anders, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen (weil dieser sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel an sich abzugeben), obzwar dadurch eben nicht schlechthin verneint würde, dass er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch seyn könne. Denn in praktischer Absicht kann die Voraussetzung des Letztern uns doch nichts vortheilen; weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns (obwohl natürlichen Menschen) selbst gesucht werden muss, dessen Daseyn in der menschlichen Seele schon für sich selbst unbegreiflich genug ist, dass man nicht eben nöthig hat, ausser seinem übernatürlichen Ursprunge ihn noch in einem besondern Menschen hypostasirt anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge, nach Allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege seyn. Denn wenn gleich jenes Gott wohlgefälligen Menschen Natur in so weit als menschlich gedacht würde: dass er mit eben denselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden, mit eben denselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Übertretung, wie wir behaftet, aber doch so ferne als übermenschlich gedacht würde, dass nicht etwa errungene, sondern angeborne unveränderliche Reinheit des Willens ihm schlechterdings keine Übertretung möglich seyn liesse; so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wiederum so unendlich gross werden, dass jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum Beispiel aufgestellt werden könnte. Der letztere würde sagen: man gebe mir einen ganzen heiligen Willen, so wird alle Versuchung zum Bösen von selbst an mir scheitern; man gebe mir die innere vollkommenste Gewissheit, dass, nach einem kurzen Erdenleben, ich (zufolge jener Heiligkeit) der ganzen ewigen Herrlichkeit des Himmelreichs sofort theilhaftig werden soll, so werde ich alle Leiden, so schwer sie auch immer seyn mögen, bis zum schmählichsten Tode nicht allein willig, sondern auch mit Fröhlichkeit übernehmen, da ich den herrlichen und nahen Ausgang mit Augen vor mir sehe. Zwar würde der Gedanke, dass jener göttliche Mensch im wirklichen Besitze dieser Hoheit und Seligkeit von Ewigkeit war (und sie nicht allererst durch solche Leiden verdienen durfte), dass er sich derselben für lauter Unwürdige, sogar für seine Feinde willig entäusserte, um sie vom ewigen Verderben zu erretten, unser Gemüth zur Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit gegen ihn stimmen müssen; ingleichen würde die Idee eines Verhaltens nach einer so vollkommenen Regel der Sittlichkeit für uns allerdings auch als Vorschrift zur Befolgung geltend, er selbst aber nicht als Beispiel der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Thunlichkeit und Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Guts für uns, uns vorgestellt werden können[*].

---

[*] Es ist freilich eine Beschränktheit der menschlichen Vernunft, die doch einmal von ihr nicht zu trennen ist: dass wir uns keinen moralischen Werth von Belange an den Handlungen einer Person denken können, ohne zugleich sie, oder ihre Äusserung auf menschliche Weise vorstellig zu

Ebenderselbe göttlichgesinnte, aber ganz eigentlich menschliche Lehrer würde doch nichts destoweniger von

---

machen; obzwar damit eben nicht behauptet werden will, dass es an sich (κατ' ἀλήθειαν) auch so bewandt sey; denn wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten fasslich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen. So legt ein philosophischer Dichter dem Menschen, so ferne er einen Hang zum Bösen in sich zu bekämpfen hat, selbst darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiss, einen höhern Rang auf der moralischen Stufenleiter der Wesen bei, als selbst den Himmelsbewohnern, die, vermöge der Heiligkeit ihrer Natur, über alle mögliche Verleitung weggesetzt sind. (Die Welt mit ihren Mängeln, — ist besser, als ein Reich von willenlosen Engeln. Haller.) — Zu dieser Vorstellungsart bequemt sich auch die Schrift, um die Liebe Gottes zum menschlichen Geschlecht uns ihrem Grade nach fasslich zu machen, indem sie ihm die höchste Aufopferung beilegt, die nur ein liebendes Wesen thun kann, um selbst Unwürdige glücklich zu machen („also hat Gott die Welt geliebt," u. s. w.): ob wir uns gleich durch die Vernunft keinen Begriff davon machen können, wie ein allgenugsames Wesen Etwas von Dem, was zu seiner Seligkeit gehört, aufopfern, und sich eines Besitzes berauben könne. Das ist der Schematism der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Diesen aber in einen Schematism der Objectsbestimmung (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses) zu verwandeln, ist Anthropomorphism, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachtheiligsten Folgen ist. — Hier will ich nur noch beiläufig anmerken, dass man im Aufsteigen vom Sinnlichen zum Übersinnlichen zwar wohl schematisiren (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem fasslich machen), schlechterdings aber nicht nach der Analogie von dem, was dem Ersteren zukommt, dass es auch dem Letzteren beigelegt werden müsse, schliessen (und so seinen Begriff erweitern) könne, und dieses zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil ein solcher Schluss wider alle Analogie laufen würde, der daraus, weil wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verständlich zu machen (durch ein Beispiel zu belegen), nothwendig brauchen, die Folge ziehen wollte, dass es auch nothwendig dem Gegenstande selbst als sein Prädicat zukommen müsse. Ich kann nämlich nicht sagen: so wie ich mir die Ursache einer Pflanze (oder jedes organischen Geschöpfs und überhaupt der zweckvollen Welt) nicht anders fasslich machen kann, als nach der Analogie eines Künstlers in Beziehung auf sein Werk (eine Uhr), nämlich dadurch, dass ich ihr Verstand beilege: so muss auch die Ursache selbst (der Pflanze, der Welt überhaupt) Verstand haben, d. i. ihr Verstand beizulegen, ist nicht blos eine Bedingung meiner Fasslichkeit, sondern der Möglichkeit Ursache zu seyn selbst. Zwischen dem Verhältnisse aber eines Schema zu seinem sich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargestellt würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Gesinnung sprechen, die er sich selbst zur Regel seiner Handlungen macht, die er aber, da er sie als Beispiel für Andre, nicht für sich selbst sichtbar machen kann, nur durch seine Lehren und Handlungen äusserlich vor Augen stellt: „Wer unter Euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Es ist aber der Billigkeit gemäss, das untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt, wenn dieses ohnedies für Jedermann Pflicht ist, keiner andern als der lautersten Gesinnung desselben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegentheils hat. Eine solche Gesinnung mit allen, um des Weltbesten willen übernommenen, Leiden, in dem Ideale der Menschheit gedacht, ist nun für alle Menschen, zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig: wenn der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, so ferne diese in einem jener Gesinnung völlig und ohne Fehl gemässen Lebenswandel bestehen müsste. Es muss aber doch eine Zueignung der ersteren um der letzten willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich seyn, obwohl sie sich begreiflich zu machen, noch grossen Schwierigkeiten unterworfen ist, die wir jetzt vortragen wollen.

c. Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben.

Die erste Schwierigkeit, welche die Erreichbarkeit jener Idee, der Gott wohlgefälligen Menschheit in uns, in Beziehung auf die **Heiligkeit** des Gesetzgebers, bei dem Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, zweifelhaft macht,

---

Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schema des Begriffs zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (*μεταβασις εἰς ἀλλο γενος*), der gerade in den Anthropomorphism hineinführt, wovon ich die Beweise anderwärts gegeben habe.

ist folgende. Das Gesetz sagt: „seyd heilig (in Eurem Lebenswandel) wie Euer Vater im Himmel heilig ist;“ denn das ist das Ideal des Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbilde aufgestellt ist. Die Entfernung aber des Guten, das wir in uns bewirken sollen, von dem Bösen, wovon wir ausgehen, ist unendlich, und so ferne, was die That, d. i. die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gestzes betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Gleichwohl soll die sittliche Beschaffenheit des Menschen mit ihr übereinstimmen. Sie muss also in die Gesinnung, in die allgemeine und lautere Maxime der Übereinstimmung des Verhaltens mit demselben, als dem Keime, woraus alles Gute entwickelt werden soll, gesetzt werden, die von einem heiligen Princip ausgeht, welches der Mensch in seine oberste Maxime aufgenommen hat. Eine Sinnesänderung, die auch möglich seyn muss, weil sie Pflicht ist. — Nun besteht die Schwierigkeit darin, wie die Gesinnung für die That, welche jederzeit (nicht überhaupt, sondern in jedem Zeitpuncte) mangelhaft ist, gelten könne. Die Auflösung derselben aber beruht darauf, dass die letztere, als ein continuirlicher Fortschritt von mangelhaftem Guten zum Besseren ins Unendliche, nach unserer Schätzung, die wir in den Begriffen des Verhältnisses der Ursache und Wirkungen unvermeidlich auf Zeitbedingungen eingeschränkt sind, immer mangelhaft bleibt; so, dass wir das Gute in der Erscheinung, d. i. der That nach, in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen; seinen Fortschritt aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem letzteren, wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellectuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze, auch der That (dem Lebenswandel) nach, beurtheilt denken können*, und so der Mensch, ungeachtet seiner beständigen

---

* Es muss nicht übersehen werden, dass hiermit nicht gesagt werden wolle: dass die Gesinnung die Ermangelung des Pflichtmässigen, folglich

Mangelhaftigkeit doch *überhaupt* Gott wohlgefällig zu seyn erwarten könne, in welchem Zeitpuncte auch sein Daseyn abgebrochen werden möge.

Die *zweite* Schwierigkeit, welche sich hervorthut, wenn man den zum Guten strebenden Menschen in Ansehung dieses moralischen Guten selbst in Beziehung auf die göttliche *Glückseligkeit* betrachtet, betrifft die *moralische Glückseligkeit*, worunter hier nicht die Versicherung eines immerwährenden Besitzes der Zufriedenheit mit seinem *physischen Zustande* (Befreiung von Übeln und Genuss immer wachsender Vergnügen), als der *physischen Glückseligkeit*, sondern von der Wirklichkeit und *Beharrlichkeit* einer im Guten immer fortrückenden (nie daraus fallenden) Gesinnung verstanden wird, denn das beständige „Trachten nach dem Reiche Gottes“, *wenn man nur von der Unveränderlichkeit einer solchen Gesinnung fest versichert wäre*, würde eben so viel seyn, als sich schon im Besitz dieses Reichs zu wissen, da denn der so gesinnte Mensch schon von selbst vertrauen würde, dass ihm „das Übrige alles (was physische Glückseligkeit betrifft) zufallen werde.“

Nun könnte man zwar den hierüber besorgten Menschen mit seinem Wunsche dahin verweisen: „sein (Gottes) Geist giebt Zeugniss unserm Geist u. s. w.“, d. i. wer eine so lautere Gesinnung, als gefordert wird, besitzt, wird von selbst schon fühlen, dass er nie so tief fallen könne, das Böse wiederum lieb zu gewinnen, allein es ist mit sol-

---

das wirkliche Böse in dieser unendlichen Reihe zu *vergüten* dienen solle (vielmehr wird vorausgesetzt, dass die Gott wohlgefällige moralische Beschaffenheit des Menschen in ihr wirklich anzutreffen sey), sondern, dass die Gesinnung, welche die Stelle der Totalität dieser Reihe der ins Unendliche fortgesetzten Annäherung vertritt, nur den von dem Daseyn eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, nie ganz vollständig das zu seyn, was man zu werden im Begriffe ist, ersetze; denn was die Vergütung der in diesem Fortschritte vorkommenden Übertretungen betrifft, so wird diese bei der Auflösung der *dritten* Schwierigkeit in Betrachtung gezogen werden.

chen vermeinten Gefühlen übersinnlichen Ursprungs nur misslich bestellt; man täuscht sich nirgends leichter, als in dem, was die gute Meinung von sich selbst begünstigt. Auch scheint es nicht einmal rathsam zu seyn, zu einem solchen Vertrauen aufgemuntert zu werden, sondern vielmehr zuträglicher (für die Moralität), „seine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen“ (ein hartes Wort, welches, missverstanden, zur finstersten Schwärmerei antreiben kann): allein ohne alles Vertrauen zu seiner einmal angenommenen Gesinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derselben fortzufahren, möglich seyn. Dieses findet sich aber, ohne sich der süssen oder angstvollen Schwärmerei zu überliefern, aus der Vergleichung seines bisher geführten Lebenswandels mit seinem gefassten Vorsatze. — Denn der Mensch, welcher, von der Epoche der angenommenen Grundsätze des Guten an, ein genugsam langes Leben hindurch die Wirkung derselben auf die That, d. i. auf seinen zum immer Besseren fortschreitenden Lebenswandel, wahrgenommen hat, und daraus auf eine gründliche Besserung in seiner Gesinnung nur vermuthungsweise zu schliessen Anlass findet, kann doch auch vernünftiger Weise hoffen, dass, da dergleichen Fortschritte, wenn ihr Princip nur gut ist, die Kraft zu den folgenden immer noch vergrössern, er in diesem Erdenleben diese Bahn nicht mehr verlassen, sondern immer noch muthiger darauf fortrücken werde, ja wenn nach diesem ihm noch ein anderes Leben bevorsteht, er unter andern Umständen allem Ansehen nach doch, nach eben demselben Princip, fernerhin darauf fortfahren, und sich dem, obgleich unerreichbaren Ziele der Vollkommenheit immer noch nähern werde, weil er nach dem, was er bisher an sich wahrgenommen hat, seine Gesinnung für von Grunde aus gebessert halten darf. Dagegen der, welcher selbst bei oft versuchtem Vorsatze zum Guten dennoch niemals fand, dass er dabei Stand hielt, der immer ins Böse zurückfiel, oder wohl gar im Fortgange seines Lebens an sich wahrnehmen musste, aus dem Bösen ins Ärgere, gleichsam als auf einem Abhange, immer tiefer gefallen zu seyn, vernünftiger Weise sich keine Hoffnung machen kann, dass wenn er noch länger hier zu leben hätte, oder ihm noch ein künftiges Leben bevorstände, er es besser machen werde, weil er bei solchen Anzeigen das Verderben, als in seiner Gesinnung gewurzelt, ansehen müsste. Nun ist das Erstere ein Blick in eine unabsehliche, aber gewünschte und glückliche Zukunft, das Zweite dagegen in ein eben so unabsehliches Elend, d. i. beides für Menschen, nach dem, was sie urtheilen können, in eine selige oder unselige Ewigkeit; Vorstellungen, die mächtig genug sind, um dem einen Theil zur Beruhigung und Befestigung im Guten, dem andern zur Aufweckung des richtenden Gewissens, um dem Bösen, so viel möglich, noch Abbruch zu thun, mithin zu Triebfedern zu dienen, ohne dass es nöthig ist, auch objectiv eine Ewigkeit des Guten oder Bösen für das Schicksal des Menschen dogmatisch als Lehrsatz voraussetzen [*], mit welchen vermeinten Kenntnissen und Behauptungen die Vernunft nur die Schranken ihrer Einsicht überschreitet. Die gute und

---

[*] Es gehört unter die Fragen, aus denen der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnten, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde (und die man deshalb Kinderfragen nennen könnte), auch die: ob die Höllenstrafen endliche oder ewige Strafen seyn werden? Würde das Erste gelehrt, so ist zu besorgen, dass Manche (so wie Alle, die das Fegefeuer glauben, oder jener Matrose in Moore's Reisen) sagen würden: „so hoffe ich, ich werde es aushalten können." Würde aber das Andere behauptet und zum Glaubenssymbol gezählt, so dürfte gegen die Absicht, die man damit hat, die Hoffnung einer völligen Straflosigkeit nach dem ruchlosesten Leben herauskommen. Denn da in den Augenblicken der späten Reue, am Ende desselben, der um Rath und Trost befragte Geistliche es doch grausam und unmenschlich finden muss, ihm seine ewige Verwerfung anzukündigen, und er zwischen dieser und der völligen Lossprechung kein Mittleres statuirt (sondern entweder ewig oder gar nicht gestraft), so muss er ihm Hoffnung zum letzteren machen, d. i. ihn in der Geschwindigkeit zu einem Gott wohlgefälligen Menschen umzuschaffen versprechen; da dann, weil zum Einschlagen in einen guten Lebenswandel nicht mehr Zeit ist, reuevolle Bekenntnisse, Glaubensformeln, auch wohl Angelobungen eines neuen Lebens bei einem etwa noch längern Aufschub des Endes des gegenwärtigen, die Stelle der Mittel vertreten. — Das ist die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemässen künfti-

---

gen Schicksals als *Dogma* vorgetragen, und nicht vielmehr der Mensch angewiesen wird, aus seinem bisherigen sittlichen Zustande sich einen Begriff vom künftigen zu machen, und darauf, als die natürlich vorherzusehenden Folgen desselben, *selbst* zu schliessen; denn da wird die *Unabsehbarkeit* der Reihe derselben unter der Herrschaft des Bösen für ihn dieselbe moralische Wirkung haben (ihn anzutreiben, das Geschehene, so viel ihm möglich ist, durch Reparation oder Ersatz seinen Wirkungen nach noch vor dem Ende des Lebens ungeschehen zu machen), als von der angekündigten Ewigkeit desselben erwartet werden kann; ohne doch die Nachtheile des Dogma der letztern (wozu ohnedies weder Vernunfteinsicht, noch Schriftauslegung berechtigt) bei sich zu führen: da der böse Mensch im *Leben* schon zum Voraus auf diesen leicht zu erlangenden Pardon rechnet, oder am Ende desselben es nur mit den Ansprüchen der himmlischen Gerechtigkeit auf ihn zu thun haben glaubt, die er mit blossen Worten befriedigt, indessen dass die Rechte der Menschen hierbei leer ausgehen, und Niemand das Seine wieder bekommt (ein so gewöhnlicher Ausgang dieser Art der Expiation, dass ein Beispiel vom Gegentheil beinahe unerhört ist). — Besorgt man aber, dass ihn seine Vernunft durchs Gewissen zu gelinde beurtheilen werde, so irrt man sich, wie ich glaube, sehr. Denn eben darum, weil sie frei ist, und selbst über ihn, den Menschen, sprechen soll, ist sie unbestechlich, und wenn man ihm in einem solchen Zustande nur sagt, dass es wenigstens möglich sey, er werde bald vor einem Richter stehen müssen, so darf man ihn nur seinem eigenen Nachdenken überlassen, welches ihn aller Wahrscheinlichkeit nach mit der grössten Strenge richten wird. — Ich will diesem noch ein Paar Bemerkungen beifügen. Der gewöhnliche Sinnspruch: *Ende gut, Alles gut*, kann auf *moralische* Fälle zwar angewandt werden, aber nur, wenn unter dem guten Ende dasjenige verstanden wird, da der Mensch ein wahrhaftig guter Mensch wird. Aber woran will er sich als einen solchen erkennen, da er es nur aus dem darauf folgenden beharrlich guten Lebenswandel schliessen kann, für diesen aber am Ende des Lebens keine Zeit mehr da ist? Von der *Glückseligkeit* kann dieser Spruch eher eingeräumt werden, aber auch nur in Beziehung auf den Standpunct, aus dem er sein Leben ansieht, nicht aus dem Anfange, sondern dem Ende desselben, indem er von da auf jenen zurücksieht. Überstandene Leiden lassen keine peinigende Rückerinnerung übrig, wenn man sich schon geborgen sieht, sondern vielmehr ein Frohseyn, welches den Genuss des nun eintretenden Glücks nur um desto schmackhafter macht, weil Vergnügen oder Schmerzen (als zur Sinnlichkeit gehörig), in der Zeitreihe enthalten, mit ihr auch verschwinden, und mit dem nun existirenden Lebensgenuss lautere Gesinnung (die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann), deren man sich bewusst ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar, bei sich, und ist der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlich-

---

nicht ein Ganzes ausmachen, sondern durch diesen, als den nachfolgenden, verdrängt werden. Wendet man aber denselben Satz auf die Beurtheilung des moralischen Werths des bis dahin geführten Lebens an, so kann der Mensch sehr unrecht haben, es so zu beurtheilen, ob er gleich dasselbe mit einem ganz guten Wandel beschlossen hat. Denn das moralisch subjective Princip der *Gesinnung*, wonach sein Leben beurtheilt werden muss, ist (als etwas Übersinnliches) nicht von der Art, dass sein Daseyn in Zeitabschnitte theilbar, sondern nur als absolute Einheit gedacht werden kann, und da wir auf die Gesinnung nur aus den Handlungen (als Erscheinungen derselben) schliessen können, so wird das Leben zum Behuf dieser Schätzung nur als *Zeiteinheit*, d. i. als ein *Ganzes*, in Betrachtung kommen; da dann die Vorwürfe aus dem ersten Theil des Lebens (vor der Besserung) eben so laut mitsprechen, als der Beifall im *letzteren*, und den triumphirenden Ton: Ende gut, Alles gut, gar sehr dämpfen möchten. — Endlich ist mit jener Lehre, von der Dauer der Strafen in einer andern Welt, auch noch eine andere nahe verwandt, obgleich nicht einerlei, nämlich: „dass alle Sünden hier vergeben werden müssen;“ dass die Rechnung mit dem Ende des Lebens völlig abgeschlossen seyn müsse, und Niemand hoffen könne, das hier Versäumte etwa dort noch einzubringen. Sie kann sich aber eben so wenig, wie die vorige, als Dogma ankündigen, sondern ist nur ein Grundsatz, durch welchen sich die praktische Vernunft im Gebrauche ihrer Begriffe des Übersinnlichen die Regel vorschreibt, indessen sie sich bescheidet: dass sie von der objectiven Beschaffenheit des Letzteren nichts weiss. Sie sagt nämlich nur so viel: wir können nur aus unserm geführten Lebenswandel schliessen, ob wir Gott wohlgefällige Menschen sind oder nicht, und da derselbe mit diesem Leben zu Ende geht, so schliesst sich auch für uns die Rechnung, deren Facit es allein geben muss, ob wir uns für gerechtfertigt halten können oder nicht. — Überhaupt, wenn wir statt der *constitutiven* Principien der Erkenntniss übersinnlicher Objecte, deren Einsicht uns doch unmöglich ist, unser Urtheil auf die *regulativen*, sich an dem möglichen praktischen Gebrauch derselben begnügenden Principien einschränkten, so würde es in gar vielen Stücken mit der menschlichen Weisheit besser stehen, und nicht vermeintliches Wissen dessen, wovon man im Grunde nichts weiss, grundlose, obzwar eine Zeit lang schimmernde Vernünftelei zum endlich sich doch einmal daraus hervorfindenden Nachtheil der Moralität ausbrüten.

keit besorgt machen. Gewissheit in Ansehung derselben ist dem Menschen weder möglich, noch so viel wir einsehen, moralisch zuträglich. Denn (was wohl zu merken ist) wir können dieses Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewustseyn der Unveränderlichkeit unserer Gesinnungen gründen, weil wir diese nicht durchschauen können, sondern wir müssen allenfalls nur aus den Folgen derselben im Lebenswandel auf sie schliessen, welcher Schluss aber, weil er nur aus Wahrnehmungen als Erscheinungen der guten und bösen Gesinnung gezogen worden, vornämlich die Stärke derselben niemals mit Sicherheit zu erkennen giebt, am wenigsten, wenn man seine Gesinnung gegen das vorausgesehene nahe Ende des Lebens gebessert zu haben meint, da jene empirischen Beweise der Ächtheit derselben gar mangeln, indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urtheilsspruchs unsers moralischen Werthes mehr gegeben ist, und Trostlosigkeit (dafür aber die Natur des Menschen bei der Dunkelheit aller Aussichten über die Grenzen dieses Lebens hinaus schon von selbst sorgt, dass sie nicht in wilde Verzweiflung ausschlage) die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurtheilung seines sittlichen Zustandes ist.

Die dritte und dem Anscheine nach grösste Schwierigkeit, welche jeden Menschen, selbst nachdem er den Weg des Guten eingeschlagen hat, doch in der Aburtheilung seines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich vorstellt, ist folgende. — Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen seyn mag, und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemässen Lebenswandel fortfahre, so fing er vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich. Dass er nach seiner Herzensänderung keine neue Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Überschuss über das, was er jedes Mal an sich zu thun schuldig ist, herausbringen; denn es ist jederzeit seine Pflicht, alles Gute zu thun, was in seinem Vermögen steht. — Diese ursprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, das er immer thun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, das, und nichts mehr, wir unter dem radicalen Bösen verstanden (s. das erste Stück), kann aber auch, so viel wir nach unserem Vernunftrecht einsehen, nicht von einem Andern getilgt werden, denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein Anderer für ihn bezahlt), auf einen Andern übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so grossmüthig seyn, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann. — Da nun das sittlich Böse (Ubertretung des moralischen Gesetzes, als göttlichen Gebotes, Sünde genannt) nicht sowohl wegen der Unendlichkeit des höchsten Gesetzgebers, dessen Autorität dadurch verletzt worden (von welchem überschwänglichen Verhältnisse des Menschen zum höchsten Wesen wir nichts verstehen), sondern als ein Böses in der Gesinnung und den Maximen überhaupt (wie allgemeine Grundsätze vergleichungsweise gegen einzelne Ubertretungen) eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin der Schuld, bei sich führt (welches vor einem menschlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen, mithin nur die That und darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Gesinnung in Betrachtung zieht, anders ist), so würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstossung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben.

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf Folgendem: der Richterausspruch eines Herzenskündigers muss als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den Erscheinungen derselben, den vom Gesetz abweichenden, oder damit zusammenstimmenden Handlungen gezogen worden. Nun wird hier aber in dem Menschen eine, über das in ihm vorher mächtige böse Princip die Oberhand habende, gute Gesinnung vorausgesetzt, und es ist nun die Frage: ob die moralische Folge der erstere vor w Strafe (mit andern Worten, die Wirkung des Missfallens Gottes an dem Subject), auch auf seinen Zustand in der gebesserten Gesinnung könne gezogen werden, in der er schon ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Da hier die Frage nicht ist: ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen würde (als woran Niemand zweifelt), so soll sie (in dieser Untersuchung) nicht als vor der Besserung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derselben, da der Mensch schon im neuen Leben wandelt, und moralisch ein anderer Mensch ist, dieser seiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menschen) angemessen angenommen werden, gleichwohl aber muss der höchsten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos seyn kann, ein Genüge geschehen. Da sie also weder vor noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäss, und doch nothwendig ist, so würde sie als in dem Zustande der Sinnesänderung selbst ihr angemessen und ausgeübt gedacht werden müssen. Wir müssen also sehen, ob in diesem letzteren schon durch den Begriff einer moralischen Sinnesänderung diejenigen Übel als enthalten gedacht werden können, die der neue gutgesinnte Mensch als vor ihm (in anderer Beziehung) verschuldete, und als solche Strafen ansehen kann*, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit ein Genüge geschieht. — Die Sinnesänderung ist nämlich ein Ausgang vom Bösen und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subject der Sünde (mithin auch allen Neigungen, so ferne sie dazu verleiten) abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber als intellectueller Bestimmung sind nicht zwei durch eine Zwischenzeit getrennte moralische Actus enthalten, sondern sie ist nur ein einiger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist, und so umgekehrt. Das gute Princip ist also in der Verlassung der bösen eben sowohl, als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten, und der Schmerz, der die erste rechtmässig begleitet, entspringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist als („das Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches“) an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich blos um des Guten willen übernimmt; die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten (denn dieser ist moralisch ein anderer), als Strafe gebührten. — Ob er also gleich physisch (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet) eben derselbe strafbare Mensch ist, und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe, mithin

---

* Die Hypothese: alle Übel in der Welt im Allgemeinen als Strafen für begangene Übertretungen anzusehen, kann nicht sowohl, als zum Behuf einer Theodicee, oder als Erfindung zum Behuf der Priesterreligion (des Cultus) ersonnen, angenommen werden (denn sie ist zu gemein, um so künstlich ausgedacht zu seyn), sondern liegt vermuthlich der menschlichen Vernunft sehr nahe, welche geneigt ist, den Lauf der Natur an die Gesetze der Moralität anzuknüpfen, und die daraus den Gedanken sehr natürlich hervorbringt: dass wir zuvor bessere Menschen zu werden suchen sollen, ehe wir verlangen können, von den Übeln des Lebens befreit zu werden, oder sie durch überwiegendes Wohl zu

---

vergüten. — Darum wird der erste Mensch (in der heiligen Schrift), als zur Arbeit, wenn er essen wollte, sein Weib, dass sie mit Schmerzen Kinder gebären sollte, und beide als zum Sterben, um ihrer Übertretung willen verdammt, vorgestellt, obgleich nicht abzusehen ist, wie, wenn diese auch nicht begangen worden, thierische, mit solchen Gliedmaassen versehene, Geschöpfe sich einer andern Bestimmung hätten gewärtigen können. Bei den Hindus sind die Menschen nichts Anders, als in thierische Körper zur Strafe für ehemalige Verbrechen eingesperrte Geister (Dewas genannt), und selbst ein Philosoph (Malebranche) wollte den vernunftlosen Thieren lieber gar keine Seelen und hiermit auch keine Gefühle beilegen, als einräumen, dass die Pferde so viel Plagen ausstehen müssten, „ohne doch vom verbotenen Heu gefressen zu haben.“

auch von ihm selbst gerichtet werden muss, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die That vertritt, *moralisch ein anderer*, und diese in ihrer Reinheit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder (wenn wir diese Idee personificiren) *dieser* selbst trägt für ihn, und so auch für Alle, die an ihn (praktisch) glauben, als *Stellvertreter* die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als *Erlöser* genug, und macht als *Sachverwalter*, dass sie hoffen können, von ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur dass (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, das der neue Mensch, indem er *dem alten* abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen *muss*[*], an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für alle

---

[*] Auch die reinste moralische Gesinnung bringt am Menschen als Weltwesen doch nichts mehr, als ein continuirliches Werden eines Gott wohlgefälligen Subjects der That nach (die in der Sinnenwelt angetroffen wird) hervor. Der Qualität nach (da sie als übersinnlich *gegründet* gedacht werden muss) soll und kann sie zwar heilig und der seines Urbildes gemäss *seyn*; dem Grade nach, — wie sie sich in Handlungen offenbart, — bleibt sie immer mangelhaft, und von der ersteren unendlich weit abstehend. Dessen ungeachtet vertritt diese Gesinnung, weil sie den Grund des continuirlichen Fortschritts im Ergänzen dieser Mangelhaftigkeit enthält, als intellectuelle Einheit des Ganzen, *die Stelle der That* in ihrer Vollendung. Allein nun fragt sich's: kann wohl Derjenige, „an dem nichts Verdammliches ist," oder seyn muss, sich gerechtfertigt glauben, und sich gleichwohl die Leiden, die ihm auf dem Wege zu immer grösserem Guten zustossen, immer noch *als strafend* zurechnen, also hierdurch eine Strafbarkeit, mithin auch eine Gott missfällige Gesinnung *bekennen*? Ja, aber nur in der Qualität des Menschen, den er continuirlich auszieht. Was ihm in jener Qualität (der des alten Menschen) als *Strafe* gebühren würde (und das sind alle Leiden und Übel des Lebens überhaupt), das nimmt er in der Qualität des neuen Menschen freudig, bloss um des Guten willen, über sich; folglich werden sie ihm so ferne und als einem solchen nicht als Strafen zugerechnet, sondern der Ausdruck will nur so viel sagen: alle ihm zustossenden Übel und Leiden, die der alte Mensch sich als Strafe hätte zurechnen müssen, und die er sich auch, so ferne er ihm abstirbt, wirklich als solche zurechnet, die nimmt er, in der Qualität des neuen, als so viel Anlässe der Prüfung und

Mal erlittener Tod vorgestellt wird. — Hier ist nun derjenige Überschuss über das Verdienst der Werke, der oben vermisst wurde, und ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn damit das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im blossen Werden ist (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu seyn), uns gleich, als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch (nach der empirischen Selbsterkenntniss); so weit wir uns selbst kennen (unsere Gesinnung nicht unmittelbar, sondern nur nach unsern Thaten ermessen) [1], so dass der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es ist also immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnade, obgleich (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung liegt, die aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäss, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entschlagen werden.

Es kann nun noch gefragt werden, ob diese Deduction der Idee einer Rechtfertigung des zwar verschuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung überge-

---

Übung seiner Gesinnung zum Guten willig auf, wovon selbst jene Bestrafung die Wirkung und zugleich die Ursache, mithin auch von derjenigen Zufriedenheit und moralischen Glückseligkeit ist, welche im Bewusstseyn seines Fortschritts im Guten (der mit der Verlassung des Bösen ein Actus ist) besteht; dahingegen eben dieselben Übel in der alten Gesinnung nicht allein als Strafen hätten gelten, sondern auch als solche empfunden werden müssen, weil sie, selbst als blosse Übel betrachtet, doch Demjenigen gerade entgegengesetzt sind, was sich der Mensch in solcher Gesinnung als physische Glückseligkeit zu seinem einzigen Ziele macht.

[1] Sondern nur Empfänglichkeit, welche Alles ist, was wir unsererseits uns beilegen können; der Rathschluss eines Oberen zu Ertheilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter als die (moralische) Empfänglichkeit hat, heisst Gnade *.

* Im Original fehlt eine Anweisung für die Beziehung der Anmerkung. R.

gangenen Menschen irgend einen praktischen Gebrauch habe, und welcher es seyn könne. Es ist nicht abzusehen, welcher positive Gebrauch davon für die Religion und den Lebenswandel zu machen sey, da in jener Untersuchung die Bedingung zum Grunde liegt, dass der, den sie angeht, in der erforderlichen guten Gesinnung schon wirklich sey, auf deren Behuf (Entwickelung und Beförderung) aller praktische Gebrauch moralischer Begriffe eigentlich abzweckt; denn was den Trost betrifft, so führt ihn eine solche Gesinnung für Den, der sich ihrer bewusst ist (als Trost und Hoffnung, nicht als Gewissheit), schon bei sich. Sie ist also in so ferne nur die Beantwortung einer speculativen Frage, die aber darum nicht mit Stillschweigen übergangen werden kann, weil sonst der Vernunft vorgeworfen werden könnte, sie sey schlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen; ein Vorwurf, der ihr in mancherlei, vornämlich in moralischer, Rücksicht nachtheilig seyn könnte. Allein der negative Nutzen, der daraus für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menschen gezogen werden kann, erstreckt sich sehr weit. Denn man sieht aus der gedachten Deduction, dass nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse, mithin alle Expiationen, sie mögen von der büssenden oder feierlichen Art seyn, alle Anrufungen und Hochpreisungen (selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes), den Mangel der erstern nicht ersetzen, oder, wenn diese da ist, ihre Gültigkeit vor jenem Gerichte nicht im Mindesten vermehren können; denn dieses Ideal muss in unsere Gesinnung aufgenommen seyn, um an der Stelle der That zu gelten. Ein Anderes enthält die Frage: was sich der Mensch von seinem geführten Lebenswandel am Ende desselben zu versprechen, oder was er zu fürchten habe? Hier muss er allererst seinen Charakter wenigstens einigermaassen kennen; also, wenn er gleich glaubt, es sey mit seiner Gesinnung eine Besserung vorgegangen, die alte (verderbte), von der er ausgegangen ist, zugleich mit in Betrachtung ziehen, und was und wie viel von der ersteren er abgelegt habe, und welche Qualität (ob lautere oder noch unlautere) sowohl, als welchen Grad die vermeinte neue Gesinnung habe, abnehmen können, um die erste zu überwinden, und den Rückfall in dieselbe zu verhüten; er wird sie also durchs ganze Leben nachzusuchen haben. Da er also von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittelbares Bewusstseyn gar keinen sichern und bestimmten Begriff bekommen, sondern ihn nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen kann; so wird er für das Urtheil des künftigen Richters (des aufwachenden Gewissens in ihm selbst, zugleich mit der herbeigerufenen empirischen Selbsterkenntniss) sich keinen andern Zustand zu seiner Überführung denken können, als dass ihm sein ganzes Leben dereinst werde vor Augen gestellt werden, nicht blos ein Abschnitt desselben, vielleicht der letzte, und für ihn noch günstigste; hiermit aber würde er von selbst die Aussicht in ein noch weiter fortgesetztes Leben (ohne sich hier Grenzen zu setzen), wenn es noch länger gedauert hätte, verknüpfen. Hier kann nun nicht die zuvor erkannte Gesinnung die That vertreten lassen, sondern umgekehrt, er soll aus der ihm vorgestellten That seine Gesinnung abnehmen. Was meint der Leser wohl, wird blos dieser Gedanke, welcher dem Menschen (der eben nicht der ärgste seyn darf) Vieles in die Erinnerung zurückruft, was er sonst leichtsinnigerweise längst aus der Acht gelassen hat, wenn man ihm auch nichts weiter sagte, als, er habe Ursache zu glauben, er werde dereinst vor einem Richter stehen, von seinem künftigen Schicksal nach seinem bisher geführten Lebenswandel urtheilen! Wenn man im Menschen den Richter, der in ihm selbst ist, anfragt; so beurtheilt er sich streng, denn er kann seine Vernunft nicht bestechen; stellt man ihm aber einen andern Richter vor, so wie man von ihm aus anderweitigen Belehrungen

Nachricht haben will, so hat er wider seine Strenge vieles vom Vorwande der menschlichen Gebrechlichkeit Hergenommenes einzuwenden, und überhaupt denkt er, ihm beizukommen: es sey, dass er durch reuige, nicht aus wahrer Gesinnung der Besserung entspringende Selbstpeinigungen der Bestrafung von ihm zuvorzukommen, oder ihn durch Bitten und Flehen, auch durch Formeln, und für gläubig ausgegebene Bekenntnisse zu erweichen denkt, und wenn ihm hierzu Hoffnung gemacht wird (nach dem Sprichwort: Ende gut, Alles gut), so macht er danach schon frühzeitig seinen Anschlag, um nicht ohne Noth zu viel am vergnügten Leben einzubüssen, und beim nahen Ende desselben doch in der Geschwindigkeit die Rechnung zu seinem Vortheile abzuschliessen [*].

Zweiter Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des bösen Princips auf die Herrschaft über den Menschen, und dem Kampf beider Principien mit einander.

Die heilige Schrift (christlichen Antheils) trägt dieses intelligible moralische Verhältniss in der Form einer Geschichte vor, da zwei wie Himmel und Hölle einander entgegengesetzte Principien im Menschen, als Personen ausser ihm, vorgestellt, nicht blos ihre Macht gegen einander versuchen, sondern auch (der eine Theil als Ankläger, der andere als Sachwalter des Menschen) ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter durchs Recht gelten machen wollen.

---

[*] Die Absicht Derer, die am Ende des Lebens einen Geistlichen rufen lassen, ist gewöhnlich: dass sie an ihm einen *Tröster* haben wollen; nicht wegen der *physischen* Leiden, welche die letzte Krankheit, ja auch nur die natürliche Furcht vor dem Tod mit sich führt (denn darüber kann der Tod selber, der sie beendigt, Tröster seyn), sondern wegen der *moralischen*, nämlich der Vorwürfe des Gewissens. Hier sollte nun dieses eher *aufgeregt* und *geschärft* werden, um, was noch Gutes zu thun, oder Böses in seinen übrig bleibenden Folgen zu vernichten (repariren) sey, ja nicht zu verabsäumen, nach der Warnung „sey willfährig deinem Widersacher (dem, der einen Rechtsanspruch wider dich hat), so lange Du noch mit ihm auf dem Wege bist (d. i. so lange Du noch lebst), damit er Dich nicht dem Richter (nach dem Tode) überliefere, u. s. w.“ An dessen Statt aber gleichsam Opium für das Gewissen zu geben, ist Verschuldigung an ihm selbst und andern ihn Überlebenden; ganz wider die Endabsicht, wozu ein solcher Gewissensbeistand am Ende des Lebens für nöthig gehalten werden kann.

Der Mensch war ursprünglich zum Eigenthümer aller Güter der Erde eingesetzt (1 Mos. 1, 28), doch, dass er diese nur als sein Untereigenthum (*dominium utile*) unter seinem Schöpfer und Herrn, als Obereigenthümer (*dominus directus*), besitzen sollte. Zugleich wird ein böses Wesen (wie es so böse geworden, um seinem Herrn untreu zu werden, da es doch uranfänglich gut war, ist nicht bekannt) aufgestellt, welches durch seinen Abfall alles Eigenthums, das es im Himmel besessen haben mochte, verlussig geworden, und sich nun ein anderes auf Erden erwerben will. Da ihm nun als einem Wesen höherer Art — als einem Geiste — irdische und körperliche Gegenstände keinen Genuss gewähren können, so sucht er eine Herrschaft über die Gemüther dadurch zu erwerben, dass er die Stammeltern aller Menschen von ihrem Oberherrn abtrünnig und ihm anhängig macht, da es ihm dann gelingt, sich so zum Obereigenthümer aller Güter der Erde, d. i. zum Fürsten dieser Welt, aufzuwerfen. Nun könnte man hierbei zwar es bedenklich finden: warum sich Gott gegen diesen Verräther nicht seiner Gewalt bediente[*], und das Reich, das er zu stiften zur Absicht hatte, lieber in seinem Anfange vernichtete; aber die Beherrschung und Regierung der höchsten Weisheit über vernünftige Wesen verfährt mit ihnen nach dem Princip ihrer Freiheit, und was sie Gutes oder Böses treffen soll, das sollen sie sich selbst zuzuschreiben haben. Hier war also, dem guten Princip zum Trotz, ein Reich des Bösen errichtet, welchem alle von Adam (natürlicherweise) abstammende Menschen unterwürfig wurden, und zwar mit ihrer eignen Einwilligung, weil das Blendwerk der Güter dieser Welt ihre Blicke von dem Abgrunde des Verderbens abzog, für das sie aufgespart wurden. Zwar verwahrte sich das gute Princip wegen seines Rechtsanspruchs an der Herrschaft über den Menschen durch die Errichtung der Form einer Regierung, die blos auf öffentliche alleinige Verehrung seines Namens angeordnet war (in der Jüdischen Theokratie), da aber die Gemüther der Unterthanen in derselben für keine anderen Triebfedern, als die Güter dieser Welt, gestimmt blieben, und sie also auch nicht anders, als durch Belohnungen und Strafen in diesem Leben regiert seyn wollten, dafür aber auch keiner andern Gesetze fähig waren, als solcher, welche theils lästige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, theils zwar sittliche, aber nur solche, wobei ein äusserer Zwang statt fand, also nur bürgerliche waren, wobei das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betrachtung kam, so that diese Anordnung dem Reiche der Finsterniss keinen wesentlichen Abbruch, sondern diente nur dazu, um das unauslöschliche Recht des ersten Eigenthümers immer im Andenken zu erhalten. — Nun erschien in eben demselben Volke zu einer Zeit, da es alle Übel einer hierarchischen Verfassung im vollen Maasse fühlte, und das sowohl dadurch, als vielleicht durch die den Sklavensinn erschütternden moralischen Freiheitslehren der Griechischen Weltweisen, die auf dasselbe allmälig Einfluss bekommen hatten, grossentheils zum Besinnen gebracht, mithin zu einer Revolution reif war, auf einmal eine Person, deren Weisheit noch reiner, als die der bisherigen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die sich auch selbst, was ihre Lehren und Beispiel betraf, zwar als wahren Menschen, aber doch als einen Gesandten solchen Ursprungs ankündigte, der in ursprünglicher Unschuld in dem Vertrage, den das übrige Menschengeschlecht durch seinen Repräsentanten, den ersten Stammvater, mit dem bösen Princip eingegangen, nicht mitbegriffen war [9], und „an dem der Fürst dieser Welt also keinen Theil hatte.“ Hierdurch war des letztern Herrschaft in Gefahr gesetzt. Denn widerstand dieser Gott wohlgefällige Mensch seinen Versuchungen, jenem Contract auch beizutreten, nahmen andere Menschen auch dieselbe Gesinnung gläubig an, so büsste er eben soviel Unterthanen ein, und sein Reich lief Gefahr, gänzlich zerstört zu werden. Dieser bot ihm also an, ihn zum Lehnsträger seines ganzen Reichs zu machen, wenn er ihm nur als Eigenthümer desselben huldigen wollte. Da dieser Versuch nicht gelang, so entzog er nicht allein diesem Fremdlinge auf seinem Boden Alles, was ihm sein Erdenleben angenehm machen konnte (bis zur grössten Armuth), sondern erregte gegen ihn alle Verfolgungen, wodurch böse Menschen es verbittern können, Leiden, die nur der Wohlgesinnte recht tief fühlt, Verleumdung der lautern Absicht seiner Lehren (um ihm allen Anhang zu entziehen), und verfolgte ihn bis zum schmählichsten Tode, ohne gleichwohl durch diese Bestürmung seiner Standhaftigkeit und Freimüthigkeit in Lehre und Beispiel für das Beste von lauter Unwürdigen im Mindesten etwas gegen ihn auszurichten. Und nun der Ausgang dieses Kampfs! Der Ausschlag desselben kann als ein rechtlicher, oder auch als ein physischer betrachtet werden. Wenn man den letztern ansieht (der in die Sinne fällt), so ist das gute Princip der unterliegende Theil; er musste in diesem Streite, nach vielen erlittenen Leiden, sein Leben hingeben [10], weil er in einer fremden Herrschaft (die Gewalt hat) einen Aufstand erregte. Da aber das Reich, in welchem Principien machthabend sind (sie mögen nun gut oder böse seyn), nicht ein Reich der Natur, sondern der Freiheit ist, d. i. ein solches, in welchem man über die Sachen nur in so ferne disponiren kann, als man über die Gemüther herrscht, in welchem also Niemand Sklave (Leibeigner) ist, als der, und so lange er es seyn will: so war eben dieser Tod (die höchste Stufe der Leiden eines Menschen) die Darstellung des guten Princips, nämlich der Menschheit, in ihrer moralischen Vollkommenheit, als Beispiel der Nachfolge für Jedermann. Die Vorstellung desselben sollte und konnte auch für seine, ja sie kann für jede Zeit vom grössten Einflusse auf menschliche Gemüther seyn, indem es die Freiheit der Kinder des Himmels und die Knechtschaft eines blossen Erdensohns in dem allerauffallendsten Contraste sehen lässt. Das gute Princip aber ist nicht blos zu einer gewissen Zeit, sondern von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts an unsichtbarerweise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen gewesen (wie ein Jeder, der auf seine Heiligkeit und zugleich die Unbegreiflichkeit der Verbindung derselben mit der sinnlichen Natur des Menschen in der moralischen Anlage Acht hat, gestehen muss), und hat in ihr rechtlicher Weise seinen ersten Wohnsitz. Da es also in einem wirklichen Menschen als einem Beispiele

---

[*] Der P. Charlevoix berichtet: dass, da er seinem irokesischen Katechismusschüler alles Böse vorerzählte, das der böse Geist in die zu Anfang gute Schöpfung hineingebracht habe, und wie er noch beständig die besten göttlichen Veranstaltungen zu vereiteln suche, dieser mit Unwillen gefragt habe: aber warum schlägt Gott den Teufel nicht todt! auf welche Frage er treuherzig gesteht, dass er in der Eile keine Antwort habe finden können.

---

[9] Eine vom angebornen Hange zum Bösen freie Person so als möglich sich zu denken, dass man sie von einer jungfräulichen Mutter gebären lässt, ist eine Idee der, sich zu einem schwer zu erklärenden und doch auch nicht abzuleugnenden gleichsam moralischen Instinct bequemenden, Vernunft; da wir nämlich die natürliche Zeugung, weil sie ohne Sinnenlust beider Theile nicht geschehen kann, uns aber doch auch (für die Würde der Menschheit) in gar zu nahe Verwandtschaft mit der allgemeinen Thiergattung zu bringen scheint, als Etwas ansehen, dessen wir uns zu schämen haben; — eine Vorstellung, die gewiss die eigentliche Ursache von der vermeinten Heiligkeit des Mönchsstandes geworden ist; — welches uns also etwas Unmoralisches, mit der Vollkommenheit eines Menschen nicht Vereinbares, doch in seine Natur Eingepfropftes und also sich auch auf seine Nachkommen als eine böse Anlage Vererbendes zu seyn deucht. — Dieser dunklen (von einer Seite blos sinnlichen, von der andern aber doch moralischen, mithin intellectuellen) Vorstellung ist nun die Idee einer von keiner Geschlechtsgemeinschaft abhängigen (jungfräulichen) Geburt eines mit keinem moralischen Fehler behafteten Kindes wohl angemessen, aber nicht ohne Schwierigkeit in der Theorie (in Ansehung deren aber etwas zu bestimmen in praktischer Absicht gar nicht nöthig ist). Denn nach der Hypothese der Epigenesis würde doch die Mutter, die durch natürliche Zeugung von ihren Eltern abstammt, mit jenem moralischen Fehler behaftet seyn, und diesen, wenigstens der Hälfte nach, auch bei einer übernatürlichen Zeugung auf ihr Kind vererben; mithin müsste, damit dies nicht die Folge sey, das System der Präexistenz der Keime in den Eltern, aber auch nicht das der Einwickelung im weiblichen (weil dadurch jene Folge nicht vermieden wird), sondern blos im männlichen Theile (nicht das der *ovulorum*, sondern der *animalcul. sperm.*) angenommen werden; welcher Theil nun bei einer übernatürlichen Schwangerschaft wegfällt, und so jener Idee theoretisch angemessen jene Vorstellungsart vertheidigt werden könnte. — Wozu aber alle diese Theorie, dafür oder dawider, wenn es für das Praktische genug ist, jene Idee, als Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden (diesem siegreich widerstehenden) Menschheit, uns zum Muster vorzustellen!

---

[10] Nicht dass er (wie D. Bahrdt romanhaft dichtete) den Tod suchte, um eine gute Absicht, durch ein Aufsehen erregendes glänzendes Beispiel, zu befördern; das wäre Selbstmord gewesen. Denn man darf zwar auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas wagen, oder auch den Tod von den Händen eines Andern erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlasslichen Pflicht untreu zu werden, aber nicht über sich und sein Leben als Mittel, zu welchem Zweck es auch sey, disponiren und so Urheber seines Todes seyn. — Aber auch nicht dass er (wie der Wolfenbüttelsche Fragmentist argwöhnt) sein Leben nicht in moralischer, sondern blos in politischer, aber unerlaubter Absicht, um etwa die Priesterregierung zu stürzen und sich mit weltlicher Obergewalt selbst an die Stelle zu setzen, gewagt habe; denn dawider streitet seine, nachdem er die Hoffnung, es zu erhalten, schon aufgegeben hatte, an seine Jünger beim Abendmahl ergangene Ermahnung, es zu seinem Gedächtniss zu

---

thun, welches, wenn es die Erinnerung einer fehlgeschlagenen weltlichen Absicht hätte seyn sollen, eine kränkende, Unwillen gegen den Urheber erregende, mithin sich selbst widersprechende Ermahnung gewesen wäre. Gleichwohl konnte diese Erinnerung auch das Fehlschlagen einer sehr guten rein moralischen Absicht des Meisters betreffen, nämlich noch bei seinem Leben, durch Stürzung des alle moralische Gesinnung verdrängenden Ceremonialglaubens und des Ansehens der Priester desselben, eine öffentliche Revolution (in der Religion) zu bewirken (wozu die Anstalten, seine im Lande zerstreuten Jünger am Ostern zu versammeln, abgezweckt seyn mochten), von welcher freilich auch noch jetzt bedauert werden kann, dass sie nicht gelungen ist; die aber doch nicht vereitelt, sondern, nach seinem Tode, in eine sich im Stillen, aber unter viel Leiden, ausbreitende Religionsumänderung übergegangen ist.

für alle andere erschien, „so kam er in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, Denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu heissen, die an seinen Namen glauben;“ d. i. durch das Beispiel desselben (in der moralischen Idee) eröffnet er die Pforte der Freiheit für Jedermann, die eben so, wie er, Allem dem absterben wollen, was sie zum Nachtheil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hält, und sammelt sich unter diesen „ein Volk, das fleissig wäre in guten Werken, zum Eigenthum“ und unter seine Herrschaft, indessen dass er die, welche die moralische Knechtschaft vorziehen, der ihrigen überlässt.

Also ist der moralische Ausgang dieses Streits auf Seiten des Helden dieser Geschichte (bis zum Tode desselben) eigentlich nicht die *Besiegung* des bösen Princips; denn sein Reich währt noch, und es muss allenfalls noch eine neue Epoche eintreten, in der es zerstört werden soll, — sondern nur Brechung seiner Gewalt, die, welche ihm so lange unterthan gewesen sind, nicht wider ihren Willen zu halten, indem ihnen eine andere moralische Herrschaft (denn unter irgend einer muss der Mensch stehen) als Freistatt eröffnet wird, in der sie Schutz für ihre Moralität finden können, wenn sie die alte verlassen wollen. Ubrigens wird das böse Princip noch immer der Fürst dieser Welt genannt, in welcher die, welche dem guten Princip anhängen, immer auf physische Leiden, Aufopferungen, Kränkungen der Selbstliebe, welche hier als Verfolgungen des bösen Princips vorgestellt werden, gefasst seyn mögen, weil er nur für die, welche das Erdenwohl zu ihrer Endabsicht gemacht haben, Belohnungen in seinem Reiche hat.

Man sieht leicht, dass wenn man diese lebhafte und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige *populäre* Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und Vernunftsinn) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht darin, dass es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung, dass dieser Aufnahme nicht etwa die so oft beschuldigte Sinnlichkeit, sondern eine gewisse selbst verschuldete Verkehrtheit, oder wie man diese Bösartigkeit noch sonst nennen will, Betrug *(Fausseté)* (Satanslist, wodurch das Böse in die Welt gekommen), entgegen wirkt, eine Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt, und durch Nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des sittlich Guten in seiner ganzen Reinheit, mit dem Bewusstseyn, dass sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre, und man nur beflissen seyn müsse, sie von aller unlauteren Beimischung frei zu erhalten und sie tief in unsere Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmälig aufs Gemüth thut, überzeugt zu werden, dass die gefürchteten Mächte des Bösen dagegen nichts ausrichten („die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen“) können, und dass, damit wir nicht etwa den Mangel dieses Zutrauens, abergläubisch, durch Expiationen, die keine Sinnesänderung voraussetzen, oder schwärmerisch durch vermeinte (blos passive) innere Erleuchtungen ergänzen, und so von dem auf Selbstthätigkeit gegründeten Guten immer entfernt gehalten werden, wir ihm kein anderes Merkmal, als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen sollen. — Übrigens kann eine Bemühung, wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht allein für erlaubt, sie muss vielmehr für Pflicht gehalten werden[*], und man kann sich dabei desjenigen erinnern, was der weise Lehrer seinen Jüngern von Jemandem sagte, der seinen besondern Weg ging, wobei er am Ende doch auf eben dasselbe Ziel hinaus kommen musste: „wehret ihm nicht, denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns.“

---

[*] Wobei man einräumen kann, dass er nicht der einzige sey.

Allgemeine Anmerkung.

Wenn eine moralische Religion (die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten, als göttlicher Gebote zu setzen ist) gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen; denn es verräth einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden: „wenn Ihr nicht Zeichen Wunder sehet, so glaubt Ihr nicht.“ Nun ist es doch der gemeinen Denkungsart der Menschen ganz angemessen, dass, wenn eine Religion des blossen Cultus und der Observanzen ihr Ende erreicht, und dafür eine im Geist und in der Wahrheit (der moralischen Gesinnung) gegründete eingeführt werden soll, die Introduction der letzteren, ob sie es zwar nicht bedarf, in der Geschichte noch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werde, um die Endschaft der ersteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen; ja auch wohl so, dass, um die Anhänger der ersteren für die neue Revolution zu gewinnen, sie als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbild dessen, was in der letztern der Endzweck der Vorsehung war, ausgelegt wird, und unter solchen Umständen kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu bestreiten, wenn die wahre Religion einmal da ist, und sich nun und fernerhin durch Vernunftgründe selbst erhalten kann, die zu ihrer Zeit durch solche Hülfsmittel introducirt zu werden bedurfte; man müsste denn annehmen wollen, dass das blosse Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge (was ein Jeder kann, ohne darum ein besserer Mensch zu seyn, oder jemals dadurch zu werden) eine Art und gar die einzige sey, Gott wohl zu gefallen, als wider welches Vorgeben mit aller Macht gestritten werden muss. Es mag also seyn, dass die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniss, dass seine Erscheinung auf Erden, so wie seine Entrückung von derselben, dass sein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, dass die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sey, so können wir sie insgesammt auf ihrem Werthe beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, dass das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich Etwas sey, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können.

Was aber Wunder überhaupt betrifft, so findet sich, dass vernünftige Menschen den Glauben an dieselben, dem sie gleichwohl nicht zu entsagen gemeint sind, doch niemals wollen praktisch aufkommen lassen, welches so viel sagen will, als: sie glauben zwar, was die Theorie betrifft, dass es dergleichen gebe, in Geschäften aber statuiren sie keine. Daher haben weise Regierungen jederzeit zwar eingeräumt, ja wohl gar unter die öffentlichen Religionslehren die Meinung gesetzlich aufgenommen, dass vor Alters Wunder geschehen wären, neue Wunder aber nicht erlaubt [*]. Denn die alten Wunder waren nach und nach schon so bestimmt, und durch die Obrigkeit beschränkt, dass keine Verwirrung im gemeinen Wesen dadurch angerichtet werden konnte, wegen neuer Wunderthäter aber mussten sie allerdings der Wirkungen halber besorgt seyn, die sie auf den öffentlichen Ruhestand und die eingeführte Ordnung haben könnten. Wenn man aber fragt: was unter dem Worte Wunder zu verstehen sey, so kann man (da uns eigentlich nur daran gelegen ist, zu wissen, was sie für uns, d. i. zu unserm praktischen Vernunftgebrauch seyen) sie dadurch erklären, dass sie Begebenheiten in der Welt sind, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen. Da kann man sich nun entweder theistische oder dämonische Wunder denken, die letzteren aber in englische (agathodämonische) oder teuflische (kakodämonische) Wunder eintheilen, von welchen aber die letzteren eigentlich nur in Nachfrage kommen, weil die guten Engel (ich weiss nicht warum) wenig oder gar nichts von sich zu reden geben.

---

[*] Selbst Religionslehrer, die ihre Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anschliessen (Orthodoxe), befolgen hierin mit der letzteren die nämliche Maxime. Daher Hr. Pfenninger, da er seinen Freund, Herrn Lavater, wegen seiner Behauptung eines noch immer möglichen Wunderglaubens, vertheidigte, ihnen mit Recht Inconsequenz vorwarf, dass sie (denn die in diesem Puncte naturalistisch Denkenden nahm er ausdrücklich aus), da sie doch die vor etwa siebzehn Jahrhunderten in der christlichen Gemeinde wirklich gewesenen Wunderthäter behaupteten, jetzt keine mehr statuiren wollten, ohne doch aus der Schrift beweisen zu können, dass und wenn sie einmal gänzlich aufhören sollten (denn die Vernünftelei, dass sie jetzt nicht mehr nöthig seyen, ist Anmaassung grösserer Einsicht, als ein Mensch sich wohl zutrauen soll), und diesen Beweis sind sie ihm schuldig geblieben. Es war also nur Maxime der Vernunft, sie jetzt nicht einzuräumen und zu erlauben, nicht objective Einsicht, es gebe

Was die theistischen Wunder betrifft, so können wir uns von den Wirkungsgesetzen ihrer Ursache (als eines allmächtigen etc. und dabei moralischen Wesens) allerdings einen Begriff machen, aber nur einen allgemeinen, so ferne wir ihn als Weltschöpfer und Regierer nach der Ordnung der Natur sowohl, als der moralischen denken, weil wir von dieser

---

keine. Gilt aber dieselbe Maxime, die für diesmal auf den besorglichen Unfug im bürgerlichen Wesen zurücksieht, nicht auch für die Befürchtung eines ähnlichen Unfugs im philosophirenden und überhaupt vernünftig nachdenkenden gemeinen Wesen? — Die, welche zwar grosse (Aufsehen machende) Wunder nicht einräumen, aber kleine unter dem Namen einer ausserordentlichen Direction freigebig erlauben (weil die letzteren, als blosse Lenkung, nur wenig Kraftanwendung der übernatürlichen Ursache erfordern), bedenken nicht, dass es hierbei nicht auf die Wirkung und deren Grösse, sondern auf die Form des Weltlaufs, d. i. auf die Art, wie jene geschehe, ob natürlich oder übernatürlich, ankomme, und dass für Gott kein Unterschied des Leichten und Schweren zu denken sey. Was aber das Geheime der übernatürlichen Einflüsse betrifft, so ist eine solche absichtliche Verbergung der Wichtigkeit einer Begebenheit dieser Art noch weniger angemessen.

ihren Gesetzen unmittelbar und für sich Kenntniss bekommen können, deren sich dann die Vernunft zu ihrem Gebrauche bedienen kann. Nehmen wir aber an, dass Gott die Natur auch bisweilen und in besondern Fällen von dieser ihren Gesetzen abweichen lasse: so haben wir nicht den mindesten Begriff, und können auch nie hoffen, einen von dem Gesetze zu bekommen, nach welchem Gott alsdann bei Veranstaltung einer solchen Begebenheit verfährt (ausser dem allgemeinen moralischen, dass, was er thut, Alles gut seyn werde, wodurch aber in Ansehung dieses besondern Vorfalls nichts bestimmt wird). Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem sie dadurch in ihrem Geschäfte nach bekannten Gesetzen aufgehalten, durch kein neues aber belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann. Unter diesen sind aber die dämonischen Wunder die allerunverträglichsten mit dem Gebrauche unserer Vernunft. Denn in Ansehung der theistischen würde sie doch wenigstens noch ein negatives Merkmal für ihren Gebrauch haben können, nämlich dass, wenn Etwas als von Gott in einer unmittelbaren Erscheinung desselben geboten vorgestellt wird, das doch geradezu der Moralität widerstreitet, bei allem Anschein eines göttlichen Wunders, es doch nicht ein solches seyn könne (z. B. wenn einem Vater befohlen würde, er solle seinen, so viel er weiss, ganz unschuldigen Sohn tödten); bei einem angenommenen dämonischen Wunder aber fällt auch dieses Merkmal weg, und wollte man dagegen für solche das entgegengesetzte Positive zum Gebrauche der Vernunft ergreifen: nämlich dass, wenn dadurch eine Einladung zu einer guten Handlung geschieht, die wir an sich schon als Pflicht erkennen, sie nicht von einem bösen Geiste geschehen sey, so würde man doch auch alsdann falsch greifen können; denn dieser verstellt sich, wie man sagt, oft in einen Engel des Lichts.

In Geschäften kann man also unmöglich auf Wunder rechnen, oder sie bei seinem Vernunftgebrauch (und der ist in allen Fällen des Lebens nöthig) irgend in Anschlag bringen. Der Richter (so wundergläubig er auch in der Kirche seyn mag) hört das Vorgeben des Delinquenten von teuflischen Versuchungen, die er erlitten haben will, so an, als ob gar nichts gesagt wäre: ungeachtet, wenn er diesen Fall als möglich betrachtete, es doch immer einiger Rücksicht darauf wohl werth wäre, dass ein einfältiger gemeiner Mensch in die Schlingen eines abgefeimten Bösewichts gerathen ist; allein er kann diesen nicht vorfordern, beide confrontiren, mit Einem Worte, schlechterdings nichts Vernünftiges daraus machen. Der vernünftige Geistliche wird sich also wohl hüten, den Kopf der seiner Seelsorge Anbefohlnen mit Geschichtchen aus dem höllischen Proteus anzufüllen und ihre Einbildungskraft zu verwildern. Was aber die Wunder von der guten Art betrifft, so werden sie von Leuten in Geschäften blos als Phrasen gebraucht. So sagt der Arzt: dem Kranken ist, wenn nicht etwa ein Wunder geschieht, nicht zu helfen, d. i. er stirbt gewiss. — Zu Geschäften gehört nun auch das des Naturforschers, die Ursachen der Begebenheiten in dieser ihren Naturgesetzen aufzusuchen, ich sage, in den Naturgesetzen dieser Begebenheiten, die er also durch Erfahrung belegen kann, wenn er gleich auf die Kenntniss dessen, was nach diesen Gesetzen wirkt, an sich selbst, oder was sie in Beziehung auf einen andern möglichen Sinn für uns seyn möchten, Verzicht thun muss. Eben so ist die moralische Besserung des Menschen ein ihm obliegendes Geschäft, und nun mögen noch immer himmlische Einflüsse dazu mitwirken, oder zu Erklärung der Möglichkeit derselben für nöthig gehalten werden; er versteht sich nicht darauf, weder sie sicher von den natürlichen zu unterscheiden, noch sie und so gleichsam den Himmel zu sich herabzuziehen; da er also mit ihnen unmittelbar nichts anzufangen weiss, so statuirt[12] er in diesem Falle keine Wunder, sondern wenn er der Vorschrift der Vernunft Gehör giebt, so verfährt er so, als ob alle Sinnesänderung und Besserung lediglich von seiner eignen angewandten Bearbeitung abhinge. Aber dass man durch die Gabe, recht fest an Wunder theoretisch zu glauben, sie auch wohl gar selbst bewirken und so den Himmel bestürmen könne, geht zu weit aus den Schranken der Vernunft hinaus, um sich bei einem solchen sinnlosen Einfalle lange zu verweilen *

---

[12] Heisst so viel als, er nimmt den Wunderglauben nicht in seine Maximen (weder der theoretischen noch praktischen Vernunft) auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten.

---

* Es ist eine gewöhnliche Ausflucht Derjenigen, welche den Leichtgläubigen magische Künste vorgaukeln, oder sie solche wenigstens im Allgemeinen wollen glauben machen, dass sie sich auf das Geständniss der Naturforscher von ihrer Unwissenheit berufen. Kennen wir doch nicht, sagen sie, die Ursache der Schwere, der magnetischen Kraft u. d. gl. — Aber die Gesetze derselben erkennen wir doch mit hinreichender Ausführlichkeit, unter bestimmten Einschränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewisse Wirkungen geschehen; und das ist genug, sowohl für einen sichern Vernunftgebrauch dieser Kräfte, als auch zur Erklärung ihrer Erscheinungen, *secundum quid*, abwärts zum Gebrauch dieser Gesetze, um Erfahrungen darunter zu ordnen, wenn gleich nicht *simpliciter* und aufwärts, um selbst die Ursachen der nach diesen Gesetzen wirkenden Kräfte einzusehen. — Dadurch wird auch das innere Phänomen des menschlichen Verstandes begreiflich: warum sogenannte Naturwunder, d. i. genugsam beglaubigte, obwohl widersinnige Erscheinungen, oder sich hervorthuende unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgesetzen abweichende Beschaffenheiten der Dinge mit Begierde aufgefasst werden, und das Gemüth ermuntern, so lange als sie dennoch für natürlich gehalten werden, da es hingegen durch die Ankündigung eines wahren Wunders niedergeschlagen wird. Denn die ersteren eröffnen eine Aussicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Vernunft; sie machen nämlich Hoffnung, neue Naturgesetze zu entdecken; das Zweite dagegen erregt Besorgniss, auch das Zutrauen zu den schon für bekannt angenommenen zu verlieren. Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt weiter zu gar nichts Nutze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch in derselben, zu Befolgung seiner Pflicht, denn man weiss nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern, uns unwissend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer andern unerforschlichen Ursache zuschreiben solle. — Die, deren Urtheilskraft hierin so gestimmt ist, dass sie sich ohne Wunder nicht behelfen zu können meinen, glauben den Anstoss, den die Vernunft daran nimmt, dadurch zu mildern, dass sie annehmen, sie geschehen nur selten. Wollen sie damit sagen, dass dies schon im Begriff eines Wunders liegt (weil, wenn eine solche Begebenheit gewöhnlich geschähe, sie für kein Wunder erklärt werden würde): so kann man ihnen diese Sophisterei (eine objective Frage, von dem, was die Sache ist, in eine subjective, was das Wort, durch welches wir sie anzeigen, bedeute, umzuändern) allenfalls schenken, und wieder fragen, wie selten? in hundert Jahren etwa einmal, oder zwar vor Alters,

jetzt aber gar nicht mehr? Hier ist nichts für uns aus der Kenntniss des Objects Bestimmbares (denn das ist unserm eignen Geständnisse nach für uns überschwänglich), sondern nur aus den nothwendigen Maximen des Gebrauchs unserer Vernunft: entweder sie als täglich (obzwar unter dem Anscheine natürlicher Vorfälle versteckt), oder niemals zuzulassen, und im letztern Falle sie weder unsern Vernunfterklärungen noch den Maassregeln unserer Handlungen zum Grunde zu legen; und da das Erstere sich mit der Vernunft gar nicht verträgt, so bleibt nichts übrig, als die letztere Maxime anzunehmen; denn nur Maxime der Beurtheilung, nicht theoretische Behauptung bleibt dieser Grundsatz immer. Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entscheidend aussprechen zu wollen: dass z. B. die höchst bewunderungswürdige Erhaltung der Species im Pflanzen- und Thierreiche, da jede neue Zeugung ihr Original mit aller innern Vollkommenheit des Mechanismus, und (wie im Pflanzenreiche) selbst aller sonst so zärtlichen Farbenschönheit, in jedem Frühjahre unvermindert wiederum darstellt, ohne dass die sonst so zerstörenden Kräfte der unorganischen Natur in böser Herbst- und Winter-Witterung jener ihrem Saamen in diesem Puncte etwas anhaben können, dass, sage ich, dieses eine blosse Folge nach Naturgesetzen sey, und ob nicht vielmehr jedes Mal ein unmittelbarer Einfluss des Schöpfers dazu erfordert werde, einsehen zu wollen. — Aber es sind Erfahrungen; für uns sind sie also nichts anders, als Naturwirkungen, und sollen auch nie anders beurtheilt werden; denn das will die Bescheidenheit der Vernunft in ihren Ansprüchen; über diese Grenzen aber hinaus zu gehen, ist Vermessenheit und Unbescheidenheit in Ansprüchen; wiewohl man mehrentheils in der Behauptung der Wunder eine demüthigende sich selbst entäussernde Denkungsart zu beweisen vorgiebt.

Der
philosophischen Religionslehre
drittes Stück.

Drittes Stück.

Der Sieg des guten Princips über das böse,

und die

Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

Der Kampf, den ein jeder moralisch wohlgesinnter Mensch unter der Anführung des guten Princips gegen die Anfechtungen des bösen in diesem Leben bestehen muss, kann ihm, wie sehr er sich auch bemüht, doch keinen grössern Vortheil verschaffen, als die Befreiung von der *Herrschaft* des letztern. Dass er *frei*, dass er „der Knechtschaft unter dem Sündengesetz entschlagen wird, um der Gerechtigkeit zu leben," das ist der höchste Gewinn, den er erringen kann. Den Angriffen des letztern bleibt er nichts destoweniger noch immer ausgesetzt; und seine Freiheit, die beständig angefochten wird, zu behaupten, muss er forthin immer zum Kampfe gerüstet bleiben.

In diesem gefahrvollen Zustande ist der Mensch gleichwohl durch seine eigene Schuld; folglich ist er *verbunden*, so viel er vermag, wenigstens Kraft anzuwenden, um sich aus demselben herauszuarbeiten. Wie aber? das ist die Frage. — Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, dass sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, so ferne er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniss oder Verbindung steht. Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennenden Leidenschaften in ihm rege, welche so grosse Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten. Seine Bedürfnisse sind nur klein, und sein Gemüthszustand in Besorgung derselben gemässigt und ruhig. Er ist nur arm (oder hält sich dafür), so ferne er besorgt, dass ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, dass diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben, und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben, und sich einander böse zu machen. Wenn nun keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zu Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung, als eine bestehende, und sich immer ausbreitende, blos auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte, so würde dieses, so viel der einzelne Mensch auch gethan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unablässlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten. — Die Herrschaft des guten Princips, so ferne Menschen dazu hinwirken können, ist also, so viel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschliessen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. — Denn so allein kann für das gute Princip über das böse ein Sieg gehofft werden. Es ist von der moralisch gesetzgebenden Vernunft ausser den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch überdies eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunct für Alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln, und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen.

Man kann eine Verbindung der Menschen unter blossen Tugendgesetzen, nach Vorschrift dieser Idee, eine ethische, und so ferne diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch bürgerliche (im Gegensatz der rechtlich bürgerlichen) Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen, und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen (wie es denn auch, ohne dass das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte). Aber jenes hat ein besonderes und ihm eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend), und daher auch eine Form und Verfassung, die sich von der des letztern wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweier gemeinen Wesen überhaupt betrachtet, in Ansehung deren das erstere auch ein ethischer Staat, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips), genannt werden kann, wovon die Idee in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohlgegründete objective Realität hat (als Pflicht sich zu einem solchen Staate zu einigen), wenn es gleich subjectiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, dass sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschliessen würden.

Erste Abtheilung.

Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

I.

Von dem ethischen Naturzustande.

Ein **rechtlich bürgerlicher** (politischer) **Zustand** ist das Verhältniss der Menschen unter einander, so ferne sie gemeinschaftlich unter **öffentlichen Rechtsgesetzen** (die insgesammt Zwangsgesetze sind) stehen. Ein **ethisch bürgerlicher Zustand** ist der, da sie unter dergleichen zwangsfreien, d. i. blossen **Tugendgesetzen** vereinigt sind.

So wie nun dem ersteren der rechtliche (darum aber nicht immer rechtmässige), d. i. der **juridische Naturzustand**, entgegengesetzt wird, so wird von dem letzteren der **ethische Naturzustand** unterschieden. In beiden giebt ein Jeder sich selbst das Gesetz, und es ist kein äusseres, dem er sich, sammt allen Andern, unterworfen erkennte. In beiden ist ein Jeder sein eigner Richter, und es ist keine **öffentliche** machthabende Autorität da, die nach Gesetzen, was in vorkommenden Fällen eines Jeden Pflicht sey, rechtskräftig bestimme und jene in allgemeine Ausübung bringe.

In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politischen Bürger als solche doch im **ethischen Naturzustande**, und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn dass jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch *(in adjecto)*, weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt. Wünschen kann es wohl jedes politische gemeine Wesen, dass in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken. Wehe aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen. — Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugniss des letztern betrifft, völlig frei: ob er mit andern Mitbürgern überdies auch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle. Nur so ferne ein ethisches gemeines Wesen doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen und eine darauf sich gründende Verfassung enthalten muss, werden diejenigen, die sich freiwillig verbinden, in diesen Zustand zu treten, sich von der politischen Macht nicht, wie sie solche innerlich einrichten oder nicht einrichten sollen, befehlen, aber wohl Einschränkungen gefallen lassen müssen, nämlich auf die Bedingung, dass darin Nichts sey, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerstreite; wiewohl, wenn die erstere Verbindung ächter Art ist, das Letztere ohnedies nicht zu besorgen ist.

Übrigens weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen, und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen. Daher kann eine Menge in jener Absicht vereinigter Menschen noch nicht das ethische gemeine Wesen selbst, sondern nur eine besondere Gesellschaft heissen, die zur Einhelligkeit mit allen Menschen (ja aller endlichen vernünftigen Wesen) hinstrebt, um ein absolutes ethisches Ganze zu errichten, wovon jede partiale Gesellschaft nur eine Vorstellung oder ein Schema ist, weil eine jede selbst wiederum im Verhältniss auf andere dieser Art, als im ethischen Naturzustande, sammt allen Unvollkommenheiten desselben, befindlich vorgestellt werden kann (wie es mit verschiedenen politischen Staaten, die in keiner Verbindung durch ein öffentliches Völkerrecht stehen, eben so bewandt ist).

II.

Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden.

So wie der juridische Naturzustand ein Zustand des Krieges von Jedermann gegen Jedermann ist, so ist auch der ethische Naturzustand ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung durch das Böse, welches in ihm und zugleich in jedem Andern angetroffen wird, die sich (wie oben bemerkt worden) einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben, und selbst bei dem guten Willen jedes Einzelnen, durch den Mangel eines sie vereinigenden Princips sie, gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen wären, durch ihre Misshelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zwecke des Guten entfernen und einander in Gefahr bringen, seiner Herrschaft wiederum in die Hände zu fallen. So wie nun ferner der Zustand einer gesetzlosen äussern (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgesetzen ein Zustand der Ungerechtigkeit und des Krieges von Jedermann gegen Jedermann ist, aus welchem der Mensch herausgehen soll, um in einen politischbürgerlichen zu treten [*]: so ist der ethische Naturzustand eine öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zustand der innern Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch, so bald wie möglich, herauszukommen sich befleissigen soll.

---

[*] Hobbes Satz: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*, hat weiter keinen Fehler, als dass es heissen sollte: *est status belli etc.* Denn wenn man gleich nicht einräumt, dass zwischen Menschen, die nicht unter äussern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche Feindseligkeiten herrschen: so ist doch der Zustand derselben *(status juridicus)*, d. i. das Verhältniss in und durch welches sie der Rechte (des Erwerbs oder der Erhaltung derselben) fähig sind, ein solcher Zustand, in welchem ein Jeder selbst Richter über das seyn will, was ihm gegen Andere Recht sey, aber auch für dieses keine Sicherheit von Andern hat, oder ihnen giebt, als jedes seine eigene Gewalt, welches ein Kriegszustand ist, in dem Jedermann wider

Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eignen Art nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objectiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt. Weil aber das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann, die Idee aber von einem solchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen, eine von allen moralischen Gesetzen (die das betreffen, wovon wir wissen, dass es in unserer Gewalt stehe), ganz unterschiedene Idee ist, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe: so ist die Pflicht, der Art und dem Princip nach, von allen andern unterschieden. — Man wird schon zum Voraus vermuthen, dass diese Pflicht der Voraussetzung einer andern Idee, nämlich der eines höhern moralischen Wesens bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen

---

Jedermann beständig gerüstet seyn muss. Der zweite Satz desselben: *exeundum esse e statu naturali*, ist eine Folge aus dem erstern; denn dieser Zustand ist eine continuirliche Läsion der Rechte aller Andern durch die Anmaassung, in seiner eigenen Sache Richter zu seyn, und andern Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als blos seine eigene Willkühr.

Wirkung vereinigt werden. Allein wir müssen allererst dem Leitfaden jenes sittlichen Bedürfnisses überhaupt nachgehen und sehen, worauf uns dieses führen werde.

III.

Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen.

Wenn ein ethisches gemeines Wesen zu Stande kommen soll, so müssen alle Einzelne einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können. Sollte nun das zu gründende gemeine Wesen ein juridisches seyn, so würde die sich zu einem Ganzen vereinigende Menge selbst der Gesetzgeber (der Constitutionsgesetze) seyn müssen, weil die Gesetzgebung von dem Princip ausgeht: die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann*, und wo also der allgemeine Wille einen gesetzlichen äussern Zwang errichtet. Soll das gemeine Wesen aber ein ethetisches seyn, so kann das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden. Denn in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen (welche etwas Innerliches ist), mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann, zu befördern, da im Gegentheil die letzteren, welches ein juridisches gemeines Wesen ausmachen würde, nur auf die Legalität der Handlungen, die in die Augen fällt, gestellt sind, und nicht auf die (innere) Moralität, von der hier allein die Rede ist. Es muss also ein Anderer, als das Volk seyn, der für ein ethisches gemeines Wesen als öffentlich gesetzgebend angegeben werden könnte. Gleichwohl können ethische Gesetze auch nicht als blos von dem Willen dieses Obern ursprünglich ausgehend (als Statute, die etwa, ohne dass sein Befehl vorher gegangen, nicht verbindend seyn würden) gedacht werden, weil sie alsdann keine ethischen Gesetze, und die ihnen gemässe Pflicht nicht freie Tugend, sondern zwangsfähige Rechtspflicht seyn würde. Also kann nur ein Solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen [*] zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen, welcher daher auch ein Herzenskündiger seyn muss, um auch das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen, und wie es in jedem gemeinen Wesen seyn muss, Jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein etisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich.

---

* Dieses ist das Princip alles äussern Rechts.

---

[*] Sobald Etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die blosse Willkühr eines menschlichen Gesetzgebers auferlegte Pflicht wäre, so ist es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen. Die statutarischen bürgerlichen Gesetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmässig sind, so ist die Beobachtung derselben zugleich göttliches Gebot. Der Satz: „man muss Gott mehr gehorchen, als den Menschen," bedeutet nur, dass, wenn die Letzten Etwas gebieten, das an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht gehorcht werden darf und soll. Umgekehrt aber, wenn einem politisch bürgerlichen, an sich nicht unmoralischen Gesetze ein dafür gehaltenes göttliches statutarisches entgegengesetzt wird, so ist Grund da, das letztere für untergeschoben anzusehen, weil es einer klaren Pflicht widerstreitet, selbst aber, dass es wirklich auch göttliches Gebot sey, durch empirische Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine sonst bestehende Pflicht jenem zu Folge übertreten zu dürfen.

Man könnte sich wohl auch ein Volk Gottes nach statutarischen Gesetzen denken, nach solchen nämlich, bei deren Befolgung es nicht auf die Moralität, sondern blos auf die Legalität der Handlungen ankommt, welches ein juridisches gemeines Wesen seyn würde, von welchem zwar Gott der Gesetzgeber (mithin die Verfassung desselben Theokratie) seyn würde, Menschen aber, als Priester, welche seine Befehle unmittelbar von ihm empfangen, eine aristokratische Regierung führten. Aber eine solche Verfassung, deren Existenz und Form gänzlich auf historischen Gründen beruht, ist nicht diejenige, welche die Aufgabe der reinen moralisch gesetzgebenden Vernunft ausmacht, deren Auflösung wir hier allein zu bewirken haben; sie wird in der historischen Abtheilung als Anstalt nach politisch bürgerlichen Gesetzen, deren Gesetzgeber, obgleich Gott, doch äusserlich ist, in Erwägung kommen, anstatt dass wir hier es nur mit einer solchen, deren Gesetzgebung blos innerlich ist, einer Republik unter Tugendgesetzen, d. i. mit einem Volke Gottes, „das fleissig wäre zu guten Werken," zu thun haben.

Einem solchen Volke Gottes kann man die Idee einer Rotte des bösen Princips entgegensetzen, als Vereinigung derer, die seines Theils sind, zur Ausbreitung des Bösen, welchem daran gelegen ist, jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen, wiewohl auch hier das die Tugendgesinnungen anfechtende Princip gleichfalls in uns selbst liegt, und nur bildlich als äussere Macht vorgestellt wird.

IV.

Die Idee eines Volks Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen.

Die erhabene nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sittlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist. Wie kann man aber erwarten, dass aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde!

Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäftes unthätig zu seyn und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein Jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber (seiner moralischen Bestimmung nach) einer höhern Weisheit überlassen dürfe. Er muss vielmehr so verfahren, als ob Alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, dass höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen.

Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist also: „dass das Reich Gottes komme, dass sein Wille auf Erden geschehe;“ aber was haben sie nun zu veranstalten, damit dieses mit ihnen geschehe!

Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, welche, so ferne sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die unsichtbare Kirche heisst (eine blosse Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient). Die sichtbare ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. So ferne eine jede Gesellschaft unter öffentlichen Gesetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (im Verhältniss derer, die den Gesetzen derselben gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derselben halten) bei sich führt, ist die zu jenem Ganzen (der Kirche) vereinigte Menge die Gemeinde, welche unter ihren Obern (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt) nur die Geschäfte des unsichtbaren Oberhaupts derselben verwalten, und in dieser Beziehung insgesammt **Diener** der Kirche heissen, so wie im politischen Gemeinwesen das sichtbare Oberhaupt sich selbst bisweilen den obersten Diener des Staats nennt, ob er zwar keinen einzigen Menschen (gemeiniglich auch nicht einmal das Volksganze selbst) über sich erkennt. Die wahre (sichtbare) Kirche ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt. Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche, sind folgende:

1. die **Allgemeinheit**, folglich numerische **Einheit** derselben, wozu sie die Anlage in sich enthalten muss; dass nämlich, ob sie zwar in zufälligen Meinungen getheilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen (also keine Sectenspaltung);

2. die **Beschaffenheit** (Qualität) derselben, d. i. die **Lauterkeit**, die Vereinigung unter keinen andern, als **moralischen** Triebfedern (gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei);

3. das **Verhältniss** unter dem Princip der **Freiheit**, sowohl das innere Verhältniss ihrer Glieder untereinander, als auch das äussere der Kirche, zur politischen Macht, beides in einem **Freistaate** (also weder **Hierarchie**, noch **Illuminatism**, eine Art von **Demokratie**, durch besondere Eingebungen, die, nach jedes seinem Kopfe, von Andrer ihrer verschieden seyn können);

4. die **Modalität** derselben, die **Unveränderlichkeit** ihrer **Constitution** nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit und Umständen abzuändernden, blos die **Administration** derselben betreffenden zufälligen Anordnungen, wozu sie doch auch die sichern Grundsätze schon in sich selbst (in der Idee ihres Zwecks) *a priori* enthalten muss (also unter ursprünglichen, einmal, gleich als durch ein Gesetzbuch, öffentlich zur Vor-

schrift gemachten Gesetzen, nicht willkührlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authenticität mangelt, zufällig, dem Widerspruche ausgesetzt und veränderlich sind).

Ein ethisches gemeines Wesen also, als Kirche, d. i. als blosse Repräsentantin eines Staats Gottes betrachtet, hat eigentlich keine ihren Grundsätzen nach der politischen ähnliche Verfassung. Diese ist in ihm weder monarchisch (unter einem Papst oder Patriarchen), noch aristokratisch (unter Bischöfen und Prälaten), noch demokratisch (als sectirischer Illuminaten). Sie würde noch am Besten mit der einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater verglichen werden können, so ferne sein heiliger Sohn, der seinen Willen weiss, und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandtschaft steht, die Stelle desselben darin vertritt, dass er seinen Willen diesen näher bekannt macht, welche daher in ihm den Vater ehren, und so untereinander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten.

V.

Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am Besten auf eine heilige Schrift gegründet.

Der reine Religionsglaube ist zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann, weil er ein blosser Vernunftglaube ist, der sich Jedermann zur Überzeugung mittheilen lässt; indessen dass ein blos auf Facta gegründeter historischer Glaube seinen Einfluss nicht weiter ausbreiten kann, als so weit die Nachrichten, in Beziehung auf das Vermögen, ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, nach Zeit- und Ortsumständen hingelangen können. Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, dass auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.

Die Menschen, ihres Unvermögens in Erkenntniss sinnlicher Dinge sich bewusst, ob sie zwar jenem Glauben (als welcher im Allgemeinen für sie überzeugend seyn muss) alle Ehre widerfahren lassen, sind doch nicht leicht zu überzeugen, dass die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch guten Lebenswandel Alles sey, was Gott von Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu seyn. Sie können sich ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgend einem Dienste denken, den sie Gott zu leisten haben; wo es nicht sowohl auf den innern moralischen Werth der Handlungen, als vielmehr darauf ankommt, dass sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst seyn möchten, doch wenigstens durch passiven Gehorsam Gott zu gefallen. Dass sie, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen (sich selbst und Andere) erfüllen, eben dadurch auch göttliche Gebote ausrichten, mithin in allem ihrem Thun und Lassen, so ferne es Beziehung auf Sittlichkeit hat, beständig im Dienste Gottes sind, und dass es auch schlechterdings unmöglich sey, Gott auf andere Weise näher zu dienen (weil sie doch auf keine andern, als blos auf Weltwesen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluss haben können), will ihnen nicht in den Kopf. Weil ein jeder grosser Herr der Welt ein besonderes Bedürfniss hat, von seinen Unterthanen geehrt und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen gepriesen zu werden, ohne welches er nicht so viel Folgsamkeit gegen seine Befehle, als er wohl nöthig hat, um sie beherrschen zu können, von ihnen erwarten kann; überdies auch der Mensch, so vernunftvoll er auch seyn mag, an Ehrenbezeigungen doch immer ein unmittelbares Wohlgefallen findet, so behandelt man die Pflicht, so ferne sie zugleich göttliches Gebot ist, als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menschen, und so entspringt der Begriff einer gottesdienstlichen, statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion.

Da alle Religion darin besteht: dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen, so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemässes Verhalten darauf an, zu wissen: wie Gott verehrt (und gehorcht) seyn wolle. — Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich blos statutarische, oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der letztern kann ein Jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewusstseyn dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann. Der Begriff eines nach blossen reinmoralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens lässt uns, wie nur Einen Gott, also auch nur Eine Religion denken, die rein moralisch ist. Wenn wir aber statutarische Gesetze desselben annehmen und in unserer Befolgung derselben die Religion setzen, so ist die Kenntniss derselben nicht durch unsere eigene blosse Vernunft, sondern nur durch Offenbarung möglich, welche, sie mag nun jedem Einzelnen ingeheim oder öffentlich gegeben werden, um durch Tradition oder Schrift unter Menschen fortgepflanzt zu werden, ein historischer, nicht ein reiner Vernunftglaube seyn würde. — Es mögen nun aber auch statutarische göttliche Gesetze (die sich nicht von selbst als verpflichtend, sondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für solche erkennen lassen) angenommen werden: so ist doch die reine moralische Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht, und wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann.

Wenn also die Frage: wie Gott verehrt seyn wolle, für jeden Menschen, *blos als Mensch betrachtet*, allgemeingültig beantwortet werden soll, so ist kein Bedenken hierüber, dass die Gesetzgebung seines Willens nicht sollte blos *moralisch* seyn; denn die statutarische (welche eine Offenbarung voraussetzt) kann nur als zufällig und als eine solche, die nicht an jeden Menschen gekommen ist, oder kommen kann, mithin nicht als den Menschen überhaupt verbindend betrachtet werden. Also: „nicht, die da sagen: Herr, Herr! sondern die den Willen Gottes thun," mithin die nicht durch Hochpreisung desselben (oder seines Gesandten, als eines Wesens von göttlicher Abkunft) nach geoffenbarten Begriffen, die nicht jeder Mensch haben kann, sondern durch den guten Lebenswandel, in Ansehung dessen Jeder seinen Willen weiss, ihm wohlgefällig zu werden suchen, werden diejenigen seyn, die ihm die wahre Verehrung, die er verlangt, leisten.

Wenn wir uns aber nicht blos als Menschen, sondern auch als *Bürger* in einem göttlichen Staate auf Erden zu betragen, und auf die Existenz einer solchen Verbindung, unter dem Namen einer Kirche zu wirken uns verpflichtet halten, so scheint die Frage: wie Gott in *einer Kirche* (als einer Gemeinde Gottes) verehrt seyn wolle, nicht durch blosse Vernunft beantwortlich zu seyn, sondern einer statutarischen uns nur durch Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung, mithin eines historischen Glaubens, welchen man, im Gegensatz mit dem reinen Religionsglauben, den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen. Denn bei dem Erstern kommt es blos auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nämlich die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Pflichten, als seiner Gebote, an; eine Kirche aber als Vereinigung vieler Menschen unter solchen Gesinnungen zu einem moralischen gemeinen Wesen, bedarf einer *öffentlichen* Verpflichtung, einer gewissen, auf Erfahrungsbedingungen beruhenden, kirchlichen Form, die an sich zufällig und mannichfaltig ist, mithin ohne göttliche statutarische Gesetze nicht als Pflicht erkannt werden kann. Aber diese Form zu bestimmen, darf darum nicht sofort als ein Geschäft des göttlichen Gesetzgebers angesehen werden, vielmehr kann man mit Grund annehmen, der göttliche Wille sey, dass wir die Vernunftidee eines solchen gemeinen Wesens selbst ausführen, und ob die Menschen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg versucht haben möchten, sie dennoch nicht aufhören sollen, nöthigenfalls durch neue Versuche, welche die Fehler der vorigen bestmöglichst vermeiden, diesem Zwecke nachzustreben; indem dieses Geschäft, welches zugleich für sie Pflicht ist, gänzlich ihnen selbst überlassen ist. Man hat also nicht Ursache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Gesetze geradezu für göttliche statutarische zu halten, vielmehr ist es Vermessenheit, sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letztern zu bessern, oder wohl gar Usurpation höhern Ansehens, um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen; wobei es aber doch eben sowohl Eigendünkel seyn würde, schlechtweg zu leugnen, dass die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung seyn könne, wenn sie, so viel wir einsehen, mit der moralischen Religion in der grössten Einstimmung ist, und noch dazu kommt, dass wie sie ohne die gehörig vorbereiteten Fortschritte des Publicums in Religionsbegriffen auf einmal habe erscheinen können, nicht wohl eingesehen werden kann. In der Zweifelhaftigkeit dieser Aufgabe nun, ob Gott oder die Menschen selbst eine Kirche gründen sollen, beweist sich der Hang der letztern zu einer gottesdienstlichen Religion *(cultus)*, und weil diese auf willkührlichen Vorschriften beruht, zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze, unter der Voraussetzung, dass über dem besten Lebenswandel (den der Mensch nach Vorschrift der rein moralischen Religion immer einschlagen mag) doch noch eine durch Vernunft nicht erkennbare, sondern eine der Offenbarung bedürftige göttliche

Gesetzgebung hinzukommen müsse; womit es unmittelbar auf Verehrung des höchsten Wesens (nicht vermittelst der durch Vernunft uns schon vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote) angesehen ist. Hierdurch geschieht es nun, dass Menschen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Ansehung der ihr zu gebenden Form, ingleichen öffentliche Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion niemals für an sich nothwendig halten werden, sondern nur um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch selbst blos Mittel ist) gehörigen Vorschriften, wie sie sagen, ihrem Gott zu dienen; obgleich alle diese Observanzen im Grunde moralisch indifferente Handlungen sind, eben darum aber, weil sie blos um Seinetwillen geschehen sollen, für ihm desto gefälliger gehalten werden. Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen, natürlicher Weise [13] vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude) waren eher, als Kirchen (Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen), Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geistliche (Lehrer der rein moralischen Religion), und sind es mehrentheils auch noch im Range und Werthe, den ihnen die grosse Menge zugesteht.

Wenn es nun also einmal nicht zu ändern steht, dass ein statutarischer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des letztern beigegeben werde, so muss man auch eingestehen, dass die unveränderliche Aufbehaltung desselben, die allgemeine einförmige Ausbreitung, und selbst die Achtung vor der in ihm angenommenen Offenbarung, schwerlich durch Tradition, sondern nur durch Schrift, die selbst wiederum als

---

[13] Moralischer Weise sollte es umgekehrt zugehen.

Offenbarung für Zeitgenossen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung seyn muss, hinreichend gesorgt werden kann; denn das fördert das Bedürfniss der Menschen, um ihrer gottesdienstlichen Pflicht gewiss zu seyn. Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen (und gerade bei diesen am meisten), die es nicht lesen, wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die grösste Achtung, und alles Vernünfteln verschlägt nichts wider den alle Einwürfe niederschlagenden Machtspruch: *da steht's geschrieben*. Daher heissen auch die Stellen desselben, die einen Glaubenspunct darlegen sollen, schlechthin *Sprüche*. Die bestimmten Ausleger einer solchen Schrift sind eben durch dieses ihr Geschäft selbst gleichsam geweihte Personen, und die Geschichte beweist, dass kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können; indessen dass der, welcher sich auf Tradition und alte öffentliche Observanzen gründete, in der Zerrüttung des Staats zugleich seinen Untergang fand. Glücklich[*]! wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch, neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen, zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introduction) in die beste Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, sowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber, als wegen der Schwierigkeit, sich den Ursprung einer solchen durch dasselbe vorgegangenen Erleuchtung des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen, das Ansehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann.

* * *

---

[*] Ein Ausdruck für alles Gewünschte oder Wünschenswerthe, was wir doch weder voraussehen, noch durch unsere Bestrebung nach Erfahrungsgesetzen herbeiführen können; von dem wir also, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen andern, als eine gütige Vorsehung anführen können.

Nun noch Einiges, was diesem Begriffe eines Offenbarungsglaubens anhängt.

Es ist nur *eine* (wahre) *Religion*; aber es kann vielerlei Arten des *Glaubens* geben. — Man kann hinzusetzen, dass in den mancherlei sich, der Verschiedenheit ihrer Glaubensarten wegen, von einander absondernden Kirchen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen seyn kann.

Es ist daher schicklicher (wie es auch wirklich mehr im Gebrauche ist), zu sagen: dieser Mensch ist von diesem oder jenem (jüdischen, muhammedanischen, christlichen, katholischen, Luther'schen) *Glauben*, als er ist von dieser oder jener Religion. Der letztere Ausdruck sollte billig nicht einmal in der Anrede an das grosse Publicum (in Katechismen und Predigten) gebraucht werden; denn er ist diesen zu gelehrt und unverständlich; wie denn auch die neuern Sprachen für ihn kein gleichbedeutendes Wort liefern. Der gemeine Mann versteht darunter jederzeit seinen Kirchenglauben, der ihm in die Sinne fällt, anstatt dass Religion innerlich verborgen ist, und auf moralische Gesinnungen ankommt. Man thut den Meisten zu viel Ehre an, von ihnen zu sagen: sie bekennen sich zu dieser oder jener Religion; denn sie kennen und verlangen keine; der statutarische Kirchenglaube ist Alles, was sie unter diesem Worte verstehen. Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten, welche die Welt so oft erschüttert und mit Blut bespritzt haben, nie etwas anders, als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen, und der Unterdrückte klagte nicht eigentlich darüber, dass man ihn hinderte, seiner Religion anzuhängen (denn das kann keine äussere Gewalt), sondern dass man ihm seinen Kirchenglauben öffentlich zu befolgen nicht erlaubte.

Wenn nun eine Kirche sich selbst, wie gewöhnlich geschieht, für die einige allgemeine ausgiebt (ob sie zwar auf einen besondern Offenbarungsglauben gegründet ist, der als historisch, nimmermehr von Jedermann gefordert werden kann), so wird der, welcher ihren (besondern)

Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt, und von ganzem Herzen gehasst: der nur zum Theil (im Nichtwesentlichen) davon abweicht, ein Irrgläubiger, und wenigstens als ansteckend vermieden. Bekennt er sich endlich zwar zu derselben Kirche, weicht aber doch im Wesentlichen des Glaubens derselben (was man nämlich dazu macht) von ihr ab, so heisst er, vornämlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet, ein Ketzer[*], und wird, so wie ein Aufrührer, noch für strafbarer gehalten, als ein äusserer Feind, und von der Kirche durch einen Bannfluch (dergleichen die Römer über den aussprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging) ausgestossen, und allen Höllengöttern übergeben. Die angemaasste alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer oder Häupter einer Kirche in dem Puncte des Kirchenglaubens heisst Orthodoxie, welche man wohl in despotische (brutale) und liberale Orthodoxie eintheilen könnte. — Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgiebt, eine katholische; diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche Anderer verwahrt (ob sie gleich diese öfters selbst gern ausüben möchte, wenn sie könnte), eine protestantische Kirche genannt werden soll, so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken, und dagegen noch mehrere anstössige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die ersteren von Männern einer sich erweiternden Denkungsart (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist), gegen welche die letzteren mit ihrer *eingeschränkten* gar sehr, doch keineswegs zu ihrem Vortheil, abstechen.

---

[*] Die Mongolen nennen Tibet (nach *Gregorii Alphab. Tibet. pag.* 11) Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuserbewohner, um diese von sich als in Wüsten unter Zelten lebenden Nomaden zu unterscheiden, woraus der Name der Chadzaren, und aus diesem der der Ketzer entsprungen ist; weil jene dem tibetanischen Glauben (der Lama's), der mit dem Manichäism übereinstimmt, vielleicht auch wohl von daher seinen Ursprung nimmt, anhänglich waren, und ihn bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten; daher auch eine geraume Zeit hindurch die Namen *Haeretici* und *Manichaei* als gleichbedeutend im Gebrauch waren.

VI.

Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.

Wir haben angemerkt, dass, obzwar eine Kirche das wichtigste Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmässigen Anspruchs auf Allgemeinheit entbehrt, wenn sie sich auf einen Offenbarungsglauben, der als historischer (obwohl durch Schrift weit ausgebreiteter, und der spätesten Nachkommenschaft zugesicherter) Glaube doch keiner allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig ist, gründet: dennoch wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas *Sinnlichhaltbares*, irgend eine Erfahrungsbestätigung u. d. gl. zu verlangen (worauf man bei der Absicht, einen Glauben allgemeinen zu *introduciren*, wirklich auch Rücksicht nehmen muss), irgend ein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich schon vor sich findet, müsse benutzt werden.

Um aber nun mit einem solchen empirischen Glauben, den uns dem Ansehen nach ein Ungefähr in die Hände gespielt hat, die Grundlage eines moralischen Glaubens zu vereinigen (er sey nun Zweck nur oder Hülfsmittel), dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfodert, d. i. durchgängige Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des *Textes* (der Offenbarung) oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich seyn, und doch muss sie, wenn es nur möglich ist, dass dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings Nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegen wirkt [14]. — Man wird auch finden, dass es mit allen alten und neuern zum Theil in heiligen Büchern abgefassten Glaubensarten jederzeit so ist gehalten worden, und dass vernünftige wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselbe ihrem wesentlichen Inhalte nach nachgerade mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Übereinstimmung brachten. Die Moralphilosophen unter den Griechen und nachher den Römern machten es nachgerade mit ihrer fabelhaften Götterlehre eben so. Sie wussten den gröbsten Polytheism doch zuletzt als blosse symbolische Vorstellung der Eigenschaften des einigen göttlichen Wesens auszudeuten, und den mancherlei lasterhaften Handlungen, oder auch wilden, aber doch schönen Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn unterzulegen, der einen Volksglauben (welchen zu vertilgen nicht einmal rathsam gewesen wäre, weil daraus vielleicht ein dem Staat noch gefährlicherer Atheism hätte entstehen können) einer allen Menschen verständlichen und allein ersprieslichen moralischen Lehre nahe brachte. Das spätere Judenthum, und selbst das Christenthum besteht aus solchen zum Theil sehr gezwungenen Deutungen, aber beides zu ungezweifelt guten und für alle Menschen nothwendigen Zwecken. Die Muhammedaner wissen (wie Reland zeigt) der Beschreibung ihres aller Sinnlichkeit geweihten Paradieses sehr gut einen geistigen Sinn unterzulegen, und eben das thun die Indier mit der Auslegung ihrer Vedas, wenigtens für den aufgeklärteren Theil ihres Volks. — Dass sich dies aber thun lässt, ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn des Volksglaubens sehr zu verstossen, kommt daher, weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Äusserungen blos auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgingen, und zu diesem Behuf selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlassten, hierdurch aber auch Etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprungs selbst in diese Dichtungen, obzwar unvorsetzlich, gelegt haben. — Auch kann man dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, vorausgesetzt, dass man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, sey von ihnen auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses dahin gestellt seyn lässt, und nur die Möglichkeit, die Verfasser derselben so zu verstehen, annimmt. Denn selbst das Lesen dieser heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt, hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, das dazu Nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will. — (Der Geschichtsglaube ist „todt an ihm selber,“ d. i. für sich, als Bekenntniss betrachtet, enthält er Nichts, führt auch auf Nichts, was einen moralischen Werth für uns hätte.)

---

[14] Um dieses an einem Beispiel zu zeigen, nehme man den Psalm LIX, V. 11—16, wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entsetzen weit geht, angetroffen wird. Michaelis (Moral 2ter Theil S. 202) billigt dieses Gebet und setzt hinzu: „Die Psalmen sind inspirirt; wird in diesen um Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht seyn und wir sollen keine heiligere Moral haben, als die Bibel." Ich halte mich hier an den letzteren Ausdruck und frage, ob die Moral nach der Bibel oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse? — Ohne nun einmal auf die Stelle des N. T. „zu den Alten wurde gesagt, u. s. w. Ich aber sage Euch: Liebet eure Feinde, segnet die Euch fluchen, u. s. w." Rücksicht zu nehmen, wie diese, die auch inspirirt ist, mit jener zusammen bestehen könne, werde ich versuchen, sie entweder meinen für sich bestehenden sittlichen Grundsätzen anzupassen (dass etwa hier nicht leibliche, sondern unter dem Symbol derselben, die uns weit verderblicheren unsichtbaren Feinde, nämlich böse Neigungen, verstanden werden, die wir wünschen müssen völlig unter den Fuss zu bringen), oder, will dieses nicht angehen, so werde ich lieber annehmen: dass diese Stelle gar nicht im moralischen Sinne, sondern nach dem Verhältniss, in welchem sich die Juden zu Gott, als ihrem politischen Regenten, betrachteten, zu verstehen sey, so wie auch eine andere Stelle der Bibel, da es heisst: „Die Rache ist mein; Ich will vergelten, spricht der Herr!" die man gemeiniglich als moralische Warnung vor Selbstrache auslegt, ob sie gleich wahrscheinlich nur das in jedem Staate geltende Gesetz andeutet, Genugthuung wegen Beleidigungen im Gerichtshofe des Oberhauptes nachzusuchen; wo die Rachsucht des Klägers gar nicht für gebilligt angesehen werden darf, wenn der Richter ihm verstattet, auf noch so harte Strafe, als er will, anzutragen.

Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben, als einer solchen, seyn: „alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w.“, und da das Letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Princip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist „der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet.“ Dieser aber ist derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundsätzen zu Handlungen belebt, und er bezieht Alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion ist. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muss von dem Princip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und „man kann das ewige Leben darin nur finden, so ferne sie von diesem Princip zeuget.“

Diesem Schriftausleger ist nun noch ein anderer beigesellt, aber untergeordnet, nämlich der Schriftgelehrte. Das Ansehen der Schrift, als des würdigsten und jetzt in dem aufgeklärtesten Welttheile einzigen Instruments der Vereinigung aller Menschen in eine Kirche, macht den Kirchenglauben aus, der als Volksglaube nicht vernachlässigt werden kann, weil dem Volke keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu seyn scheint, die auf blosse Vernunft gegründet ist, und es göttliche Offenbarung, mithin auch eine historische Beglaubigung ihres Ansehens durch die Deduction ihres Ursprungs fordert. Weil nun menschliche Kunst und Weisheit nicht bis zum Himmel hinaufsteigen kann, um das Creditiv der Sendung des ersten Lehrers selbst nachzusehen, sondern sich mit den Merkmalen, die, ausser dem Inhalt, noch von der Art, wie ein solcher Glaube introducirt worden, hergenommen werden können, d. i. mit menschlichen Nachrichten begnügen muss, die nachgerade in sehr alten Zeiten und jetzt todten Sprachen aufgesucht werden müssen, um sie nach ihrer historischen Glaubhaftigkeit zu würdigen; so wird Schriftgelehrsamkeit erfordert werden, um eine auf heilige Schrift gegründete Kirche, nicht eine Religion (denn die muss, um allgemein zu seyn, jederzeit auf blosse Vernunft gegründet seyn), im Ansehen zu erhalten; wenn diese gleich nichts mehr ausmacht, als dass jener ihr Ursprung nichts in sich enthält, was die Annahme derselben als unmittelbarer göttlichen Offenbarung unmöglich machte, welches hinreichend seyn würde, um diejenigen, welche in dieser Idee besondere Stärkung ihres moralischen Glaubens zu finden meinen, und sie daher gern annehmen, daran nicht zu hindern. — Aber nicht blos die Beurkundung, sondern auch die Auslegung der heiligen Schrift bedarf aus derselben Ursache Gelehrsamkeit. Denn wie will der Ungelehrte, der sie nur in Ubersetzungen lesen kann, von dem Sinne derselben gewiss seyn! daher der Ausleger, welcher auch die Grundsprache inne hat, doch noch ausgebreitete historische Kenntniss und Kritik besitzen muss, um aus dem Zustande, den Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständniss geöffnet werden kann.

Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die eigentlichen berufenen Ausleger und Depositaire einer heiligen Urkunde. Es fällt in die Augen, dass diese an öffentlichem Gebrauche ihrer Einsichten und Entdeckungen in diesem Felde vom weltlichen Arm schlechterdings nicht können gehindert und an gewisse Glaubenssätze gebunden werden; weil sonst Laien die Kleriker nöthigen würden, in ihre Meinung einzutreten, die jene doch nur von dieser ihrer Belehrung her haben. Wenn der Staat nur dafür sorgt, dass es nicht an Gelehrten und ihrer Moralität nach in gutem Rufe stehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenwesens verwalten, deren Gewissen er diese Besorgung anvertraut, so hat er Alles gethan, was seine Pflicht und Befugniss mit sich bringen. Diese selbst aber in die Schule zu führen und sich mit ihren Streitigkeiten zu befassen (die, wenn sie nur nicht von Canzeln geführt werden, das Kirchenpublicum im völligen Frieden lassen), ist eine Zumuthung, die das Publicum an den Gesetzgeber nicht ohne Unbescheidenheit thun kann, weil sie unter seiner Würde ist.

Aber es tritt noch ein dritter Prätendent zum Amte eines Auslegers auf, welcher weder Vernunft, noch Gelehrsamkeit, sondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Ursprung zu erkennen. Nun kann man freilich nicht in Abrede ziehen, dass „wer ihrer Lehre folgt und das thut, was sie vorschreibt, allerdings finden wird, dass sie von Gott sey," und dass selbst der Antrieb zu guten Handlungen und zur Rechtschaffenheit im Lebenswandel, den der Mensch, der sie liest, oder ihren Vortrag hört, fühlen muss, ihn von der Göttlichkeit derselben überführen müsse, weil er nichts anders, als die Wirkung von dem den Menschen mit inniglicher Achtung erfüllenden moralischen Gesetze ist, welches darum auch als göttliches Gebot angesehen zu werden verdient. Aber so wenig, wie aus irgend einem Gefühl, Erkenntniss der Gesetze, und dass diese moralisch sind, eben so wenig und noch weniger, kann durch ein Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einflusses gefolgert und ausgemittelt werden, weil zu derselben Wirkung mehr als eine Ursache statt finden kann, in diesem Falle aber die blosse Moralität des Gesetzes (und der Lehre), durch die Vernunft erkannt, die Ursache derselben ist, und selbst in dem Falle der blossen Möglichkeit dieses Ursprungs es Pflicht ist, ihm die letztere Deutung zu geben, wenn man nicht aller Schwärmerei Thür und Thor öffnen, und nicht selbst das unzweideutige moralische Gefühl durch die Verwandtschaft mit jedem andern phantastischen um seine Würde bringen will. — Gefühl, wenn das Gesetz, woraus, oder auch, wonach es erfolgt, vorher bekannt ist, hat Jeder nur für sich, und kann es Andern nicht zumuthen, also auch nicht als einen Probierstein der Ächtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings Nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subject in Ansehung seiner Lust oder Unlust afficirt wird, worauf gar keine Erkenntniss gegründet werden kann. —

Es giebt also keine Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, und keinen andern Ausleger desselben, als reine Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit (welche das Historische derselben angeht), von welchen der erstere allein authentisch, und für alle Welt gültig, der zweite aber nur doctrinal ist, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes, sich beständig erhaltendes, System zu verwandeln. Was aber diesen betrifft, so ist es nicht zu ändern, dass der historische Glaube nicht endlich ein blosser Glaube an Schriftgelehrte und ihre Einsicht werde, welches freilich der menschlichen Natur nicht sonderlich zur Ehre gereicht, aber doch durch die öffentliche Denkfreiheit wiederum gut gemacht wird, dazu diese deshalb um desto mehr berechtigt ist, weil nur dadurch, dass Gelehrte ihre Auslegungen Jedermanns Prüfung aussetzen, selbst aber auch zugleich für bessere Einsicht immer offen und empfänglich bleiben, sie auf das Zutrauen des gemeinen Wesens zu ihren Entscheidungen rechnen können.

VII.

Der allmälige Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reichs Gottes.

Das Kennzeichen der wahren Kirche ist ihre Allgemeinheit; hiervon aber ist wiederum das Merkmal ihre Nothwendigkeit und ihre nur auf eine einzige Art mögliche Bestimmbarkeit. Nun hat der historische Glaube (der auf Offenbarung als Erfahrung gegründet ist) nur particuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geschichte gelangt ist, worauf er beruht, und enthält, wie alle Erfahrungserkenntniss, nicht das Bewusstseyn, dass der geglaubte Gegenstand so und nicht anders seyn müsse, sondern nur, dass er so sey, in sich; mithin enthält er zugleich das Bewusstseyn seiner Zufälligkeit. Also kann er zwar zum Kirchenglauben (deren es mehrere geben kann) gelangen, aber nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. — Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäss) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewusstseyn, dass er blos ein solches sey, und dieser, als Kirchenglaube, ein Princip bei sich führe, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, so kann eine solche Kirche immer die wahre heissen; da aber über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die streitende Kirche genannt werden, doch mit der Aussicht, endlich in die unveränderliche und Alles vereinigende, triumphirende auszuschlagen! Man nennt den Glauben jedes Einzelnen, der die moralische Empfänglichkeit (Würdigkeit) mit sich führt, ewig glückselig zu seyn, den seligmachenden Glauben. Dieser kann also auch nur ein einziger seyn, und bei aller Verschiedenheit des Kirchenglaubens doch in Jedem angetroffen werden, in welchem er, sich auf sein Ziel, den reinen Religionsglauben, beziehend, praktisch ist. Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist dagegen ein Frohn- und Lohnglaube *(fides mercenaria, servilis)*, und kann nicht für den seligmachenden angesehen werden, weil er nicht moralisch ist. Denn dieser muss ein freier, auf lauter Herzensgesinnungen gegründeter *(fides ingenua)* Glaube seyn. Der erstere wähnt durch Handlungen (des *cultus*), welche (obzwar mühsam) doch für sich keinen moralischen Werth haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenöthigte Handlungen sind, die auch ein böser Mensch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anstatt dass der letztere dazu eine moralisch gute Gesinnung als nothwendig voraussetzt.

Der seligmachende Glaube enthält zwei Bedingungen seiner Hoffnung der Seligkeit: die eine in Ansehung dessen, was er selbst nicht thun kann, nämlich seine geschehenen Handlungen rechtlich (vor einem göttlichen Richter) ungeschehen zu machen; die andere in Ansehung dessen, was er selbst thun kann und soll, nämlich in einem neuen seiner Pflicht gemässen Leben zu wandeln. Der erstere Glaube ist der an eine Genugthuung (Bezahlung für seine Schuld, Erlösung, Versöhnung mit Gott); der zweite ist der Glaube in einem ferner zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden zu können. — Beide Bedingungen machen nur Einen Glauben aus und gehören nothwendig zusammen. Man kann aber die Nothwendigkeit einer Verbindung nicht anders einsehen, als wenn man annimmt, es lasse sich eine von der andern ableiten, also dass entweder der Glaube an die Lossprechung von der auf uns liegenden Schuld den guten Lebenswandel, oder dass die wahrhafte und thätige Gesinnung eines jederzeit zu führenden guten Lebenswandels den Glauben an jene Lossprechung, nach dem Gesetze moralisch wirkender Ursachen, hervorbringe.

Hier zeigt sich nun eine merkwürdige Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst, deren Auflösung, oder wenn diese nicht möglich seyn sollte, wenigstens Beilegung es allein ausmachen kann, ob ein historischer (Kirchen-) Glaube jederzeit als wesentliches Stück der seligmachenden über den reinen Religionsglauben hinzukommen müsse, oder ob er als blosses Leitmittel endlich, wie ferne diese Zukunft auch sey, in den reinen Religionsglauben übergehen könne.

1. Vorausgesetzt, dass für die Sünden des Menschen eine Genugthuung geschehen sey, so ist zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder sie gern auf sich beziehen möchte, und wenn es blos aufs Glauben ankommt (welches soviel als Erklärung bedeutet, er wolle, sie sollte auch für ihn geschehen seyn), deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiss, im Ernst glauben könne, er habe nur nöthig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugthuung zu glauben, und sie (wie die Juristen sagen) *utiliter* anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen, und zwar dermaassen (mit der Wurzel sogar), dass auch fürs Künftige ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht die mindeste Mühe gegeben hat, von diesem Glauben und der Acceptation der angebotenen Wohlthat die unausbleibliche Folge seyn werde. Diesen Glauben kann kein überlegender Mensch, so sehr auch die Selbstliebe öfters den blossen Wunsch eines Gutes, wozu man nichts thut oder thun kann, in Hoffnung verwandelt, als werde sein Gegenstand, durch die blosse Sehnsucht gelockt, von selbst kommen, in sich zuwege bringen. Man kann dieses sich nicht anders möglich denken, als dass der Mensch sich diesen Glauben selbst als ihm himmlisch eingegeben, und so als Etwas, worüber er seiner Vernunft weiter keine Rechenschaft zu geben nöthig hat, betrachte. Wenn er dies nicht kann, oder noch zu aufrichtig ist, ein solches Vertrauen als blosses Einschmeichelungsmittel in

sich zu erkünsteln, so wird er, bei aller Achtung vor einer solchen überschwänglichen Genugthuung, bei allem Wunsche, dass eine solche auch für ihn offen stehen möge, doch nicht umhin können, sie nur als bedingt anzusehen, nämlich dass sein, so viel in seinem Vermögen ist, gebesserter Lebenswandel vorhergehen müsse, um auch nur den mindesten Grund zur Hoffnung zu geben, ein solches höheres Verdienst könne ihm zu Gute kommen. — Wenn also das historische Erkenntniss von dem letztern zum Kirchenglauben, der erstere aber als Bedingung zum reinen moralischen Glauben gehört, so wird dieser vor jenem vorhergehen müssen.

2. Wenn aber der Mensch von Natur verderbt ist, wie kann er glauben, aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen, Menschen zu machen; wenn er, sich der Vergehungen, deren er sich bisher schuldig gemacht hat, bewusst, noch unter der Macht des bösen Princips steht, und in sich kein hinreichendes Vermögen antrifft, es künftighin besser zu machen? Wenn er nicht die Gerechtigkeit, die er selbst wider sich erregt hat, durch fremde Genugthuung als versöhnt, sich selbst aber durch diesen Glauben gleichsam als neugeboren ansehen, und so allererst einen neuen Lebenswandel antreten kann, der alsdann die Folge von dem mit ihm vereinigten guten Princip seyn würde, worauf will er seine Hoffnung, ein Gott gefälliger Mensch zu werden, gründen? — Also muss der Glaube an ein Verdienst, das nicht das seinige ist, und wodurch er mit Gott versöhnt wird, vor aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen, welches dem vorigen Satze widerstreitet. Dieser Streit kann nicht durch Einsicht in die Causalbestimmung der Freiheit des menschlichen Wesens, d. i. der Ursachen, welche machen, dass ein Mensch gut oder böse wird, also nicht theoretisch ausgeglichen werden; denn diese Frage übersteigt das ganze Speculationsvermögen unserer Vernunft. Aber fürs Praktische, wo nämlich nicht gefragt wird, was physisch, sondern was moralisch für den Gebrauch unserer freien Will-

kühr das Erste sey, wovon wir nämlich den Anfang machen sollen, ob vom Glauben an das, was Gott unsertwegen gethan hat, oder von dem, was wir thun sollen, und dessen (es mag auch bestehen, worin es wolle) würdig zu werden, ist kein Bedenken, für das Letztere zu entscheiden.

Denn die Annehmung des ersten Requisits zur Seligmachung, nämlich des Glaubens an eine stellvertretende Genugthuung, ist allenfalls blos für den theoretischen Begriff nothwendig; wir können die Entsündigung uns nicht anders begreiflich machen. Dagegen ist die Nothwendigkeit des zweiten Princips praktisch und zwar rein moralisch; wir können sicher nicht anders hoffen, der Zueignung selbst eines fremden genugthuenden Verdienstes, und so der Seligkeit theilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unsere Bestrebung in Befolgung jeder Menschenpflicht qualificiren, welche letztere die Wirkung unserer eigenen Bearbeitung, und nicht wiederum ein fremder Einfluss seyn muss, dabei wir passiv sind. Denn da das letztere Gebot unbedingt ist, so ist es auch nothwendig, dass der Mensch es seinem Glauben als Maxime unterlege, dass er nämlich von der Besserung des Lebens anfange, als der obersten Bedingung, unter der allein ein seligmachender Glaube stattfinden kann.

Der Kirchenglaube, als ein historischer, fängt mit Recht von dem erstern an; da er aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält (in welchem der eigentliche Zweck liegt), so muss das, was in diesem als einem praktischen die Bedingung ist, nämlich die Maxime des Thuns, den Anfang machen, und die des Wissens, oder theoretischen Glaubens, nur die Befestigung und Vollendung der erstern bewirken.

Hierbei kann noch angemerkt werden, dass nach dem ersten Princip der Glaube (nämlich der an eine stellvertretende Genugthuung) dem Menschen zur Pflicht, dagegen der Glaube des guten Lebenswandels, als durch höhern Einfluss gewirkt, ihm zur Gnade angerechnet werden würde. — Nach dem zweiten Princip aber ist es umgekehrt. Denn nach diesem ist der gute Lebenswandel, als oberste Bedingung der Gnade, unbedingte Pflicht, dagegen die höhere Genugthuung eine blosse Gnadensache. — Dem erstern wirft man (oft nicht mit Unrecht) den gottesdienstlichen Aberglauben vor, der einen sträflichen Lebenswandel doch mit der Religion zu vereinigen weiss; dem zweiten den naturalistischen Unglauben, welcher mit einem sonst vielleicht auch wohl exemplarischen Lebenswandel Gleichgültigkeit, oder wohl gar Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung verbindet. — Das wäre aber den Knoten (durch eine praktische Maxime) zerhauen, anstatt ihn (theoretisch) aufzulösen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt ist. — Zur Befriedigung des letzteren Ansinnens kann indessen Folgendes dienen. — Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) an sich selbst ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, so ferne diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und also einerlei, ob ich von ihm, als rationalem Glauben, oder vom Princip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen ist der Glaube an eben dasselbe Urbild in der Erscheinung (an den Gottmenschen), als empirischer (historischer) Glaube, nicht einerlei mit dem Princip des guten Lebenswandels (welches ganz rational seyn muss), und es wäre ganz etwas Anderes, von einem solchen[15] anfangen und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen. So ferne wäre also ein Widerstreit zwischen den obigen zwei Sätzen. Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letztern unterlegen (weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen lässt, er jenem gemäss befunden wird), eigentlich das Object des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. — Also sind hier nicht zwei an sich verschiedene Principien, von deren einem oder dem andern anzufangen, entgegengesetzte Wege einzuschlagen wären, sondern nur eine und dieselbe praktische Idee, von der wir ausgehen, einmal, so ferne sie das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, ein andermal, soferne sie es als in uns befindlich, beide Mal aber, so ferne sie es als Richtmaass unseres Lebenswandels vorstellt, und die Antinomie ist also nur scheinbar, weil sie eben dieselbe praktische Idee, nur in verschiedener Beziehung genommen, durch einen Missverstand für zwei verschiedene Principien ansieht. — Wollte man aber den Geschichtsglauben an die Wirklichkeit einer solchen einmal in der Welt vorgekommenen Erscheinung zur Bedingung des allein seligmachenden Glaubens machen, so wären es allerdings zwei ganz verschiedene Principien (das eine empirisch, das andere rational), über die, ob man von einem oder dem andern ausgehen und anfangen müsste, ein wahrer Widerstreit der Maximen eintreten würde, den aber auch keine Vernunft je würde schlichten können. — Der Satz: man muss glauben, dass es einmal einen Menschen, der durch seine Heiligkeit und Verdienst sowohl für sich (in Ansehung seiner Pflicht), als auch für Andere (und deren Ermangelung in Ansehung ihrer Pflicht) genug gethan, gegeben habe (wovon uns die Vernunft nichts sagt), um zu hoffen, dass wir selbst in einem guten Lebenswandel, doch nur kraft jenes Glaubens, selig werden können, dieser Satz sagt ganz etwas Anderes, als folgender: man muss mit allen Kräften der heiligen Gesinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels nachstreben, um glauben zu können, dass die (uns schon durch die Vernunft versicherte) Liebe desselben zur Menschheit, so ferne sie seinem Willen nach allem ihren Vermögen nachstrebt, in Rücksicht auf die redliche Gesinnung, den Mangel der That, auf welche Art es auch sey, ergänzen werde. — Das Erste aber steht nicht in jedes

---

[15] Der die Existenz einer solchen Person auf historische Beweisthümer gründen muss.

(auch des ungelehrten) Menschen Vermögen. Die Geschichte beweist, dass in allen Religionsformen dieser Streit zweier Glaubensprincipien obgewaltet hat; denn Expiationen hatten alle Religionen, sie mochten sie nun setzen, worein sie wollten. Die moralische Anlage in jedem Menschen aber ermangelte ihrerseits auch nicht, ihre Forderungen hören zu lassen. Zu aller Zeit klagten aber doch die Priester mehr, als die Moralisten; jene nämlich laut (und unter der Aufforderung an Obrigkeiten, dem Unwesen zu steuern) über Vernachlässigung des Gottesdienstes, welcher, das Volk mit dem Himmel zu versöhnen und Unglück vom Staate abzuwenden, eingeführt war; diese dagegen über den Verfall der Sitten, den sie sehr auf die Rechnung jener Entsündigungsmittel schrieben, wodurch die Priester es Jedermann leicht machten, sich wegen der gröbsten Laster mit der Gottheit auszusöhnen. In der That, wenn ein unerschöpflicher Fond zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden schon vorhanden ist, da man nur hinlangen darf (und bei allen Ansprüchen, die das Gewissen thut, auch ohne Zweifel zu allererst hinlangen wird), um sich schuldenfrei zu machen, indessen dass der Vorsatz des guten Lebenswandels, bis man wegen jener allererst im Reinen ist, ausgesetzt werden kann, so kann man sich nicht leicht andere Folgen eines solchen Glaubens denken. — Würde aber sogar dieser Glaube selbst so vorgestellt, als ob er eine so besondere Kraft und einen solchen mystischen (oder magischen) Einfluss habe, dass, ob er zwar, so viel wir wissen, für blos historisch gehalten werden sollte, er doch, wenn man ihm und den damit verbundenen Gefühlen nachhängt, den ganzen Menschen von Grunde aus zu bessern (einen neuen Menschen aus ihm zu machen) im Stande sey, so müsste dieser Glaube selbst als unmittelbar vom Himmel (mit und unter dem historischen Glauben) ertheilt und eingegeben angesehen werden, wo denn Alles selbst mit der moralischen Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Rathschluss Gottes hinausläuft: „er erbarmet sich, welches er will, und verstocket, welchen er will“[*], welches, nach dem Buchstaben genommen, der *salto mortale* der menschlichen Vernunft ist.

Es ist also eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, dass diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmälig losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über Alle herrsche, „damit Gott sey Alles in Allem.“ — Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Überlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind“ und wusste mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist.“ Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein Jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muss, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war. — Das Alles ist nicht von einer äusseren Revolution zu erwarten, die stürmisch und gewaltsam ihre von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung thut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfassung einmal versehen worden, Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigstens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern ist. — In dem Princip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menschen beständig geschehenen göttlichen (obzwar nicht empirischen) Offenbarung, muss der Grund zu jenem Überschritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher, einmal aus reifer Überlegung gefasst, durch allmälig fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, so ferne sie ein menschliches Werk seyn soll; denn was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen, und lassen sich nicht planmässig, der Freiheit unbeschadet, einleiten. —

---

[*] Das kann wohl so ausgelegt werden: kein Mensch kann mit Gewissheit sagen, woher dieser ein guter, jener ein böser Mensch (beide comparative) wird, da oftmals die Anlage zu diesem Unterschiede schon in der Geburt anzutreffen zu seyn scheint, bisweilen auch Zufälligkeiten des Lebens, für die Niemand kann, hierin einen Ausschlag geben; eben so wenig auch, was aus ihm werden könne. Hierüber müssen wir also das Urtheil dem Allsehenden überlassen, welches hier so ausgedrückt wird, als ob, ehe sie geboren wurden, sein Rathschluss über sie ausgesprochen, einem Jeden seine Rolle vorgezeichnet habe, die er einst spielen sollte. Das Vorhersehen ist in der Ordnung der Erscheinungen für den Welturheber, wenn er hierbei selbst anthropopathisch gedacht wird, zugleich ein Vorherbeschliessen. In der übersinnlichen Ordnung der Dinge aber nach Freiheitsgesetzen, wo die Zeit wegfällt, ist es blos ein allsehendes Wissen, ohne, warum der eine Mensch so, der andere nach entgegengesetzten Grundsätzen verfährt, erklären und doch auch zugleich mit der Freiheit des Willens vereinigen zu können.

Man kann aber mit Grunde sagen: „dass das Reich Gottes zu uns gekommen sey,“ wenn auch nur das Princip des allmäligen Überganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion, und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden, allgemein, und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefasst hat; obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn weil dieses Princip den Grund einer continuirlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm als in einem sich entwickelnden, und in der Folge wiederum besamenden Keime das Ganze (unsichtbarer Weise), welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll. Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage jedes Menschen der Grund, sowohl der Einsicht als des Herzensantheils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mitzutheilen. Die Hemmungen durch politische bürgerliche Ursachen, die seiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zustossen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüther zum Guten (was, nachdem sie es einmal ins Auge gefasst haben, ihre Gedanken nie verlässt) noch desto inniglicher zu machen[*].

* * *

---

[*] Dem Kirchenglauben kann, ohne dass man ihm weder den Dienst aufsagt, noch ihn befehdet, sein nützlicher Einfluss als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluss auf den Begriff der eigentlichen (nämlich moralischen) Religion abgenommen werden, und so, bei Verschiedenheit statutarischer Glaubensarten, Verträglichkeit der Anhänger derselben unter einander durch die Grundsätze der einigen Vernunftreligion, wohin die Lehrer alle jene Satzungen und Observanzen auszulegen haben, gestiftet werden, bis man mit der Zeit, vermöge der überhand genommenen wahren Aufklärung (einer Gesetzlichkeit, die aus der moralischen Freiheit hervorgeht), mit Jedermanns Einstimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist, nämlich die eines freien Glaubens vertauschen kann. — Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ist ein Problem, zu dessen Auflösung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt, welches aber in einer sichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir hierüber die menschliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden ist. Es ist eine Idee der Vernunft, deren Darstellung in einer ihr angemessenen Anschauung uns unmöglich ist, die aber doch als

Das ist also die, menschlichen Augen unbemerkte, aber beständig fortgehende Bearbeitung des guten Princips, sich im menschlichen Geschlecht, als einem gemeinen Weisen nach Tugendgesetzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert.

Zweite Abtheilung.

Historische Vorstellung der allmäligen Gründung der Herrschaft des guten Princips auf Erden.

Von der Religion auf Erden (in der engsten Bedeutung des Worts) kann man keine Universalhistorie des menschlichen Geschlechts verlangen; denn die ist, als auf den reinen moralischen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zustand, sondern Jeder kann sich Fortschritte, die er in demselben gemacht hat, nur für sich selbst bewusst seyn. Der Kirchenglaube ist es daher allein, von dem man eine

---

praktisches regulatives Princip objective Realität hat, um auf diesen Zweck, der Einheit der reinen Vernunftreligion, hinzuwirken. Es geht hiermit, wie mit der politischen Idee eines Staatsrechts, so ferne es zugleich auf ein allgemeines und machthabendes Völkerrecht bezogen werden soll. Die Erfahrung spricht uns hierzu alle Hoffnung ab. Es scheint ein Hang in das menschliche Geschlecht (vielleicht absichtlich) gelegt zu seyn, dass ein jeder einzelne Staat, wenn es ihm nach Wunsch geht, sich jeden andern zu unterwerfen und eine Universalmonarchie zu errichten strebe; wenn er aber eine gewisse Grösse erreicht hat, sich doch von selbst in kleinere Staaten zersplitterte. So hegt eine jede Kirche den stolzen Anspruch, eine allgemeine zu werden; so wie sie sich aber ausgebreitet hat und herrschend wird, zeigt sich bald ein Princip der Auflösung und Trennung in verschiedene Secten.

[16] Das zu frühe und dadurch (dass es eher kommt, als die Menschen moralisch besser geworden sind) schädliche Zusammenschmelzen der Staaten wird — wenn es uns erlaubt ist, hierin eine Absicht der Vorsehung anzunehmen — vornämlich durch zwei mächtig wirkende Ursachen, nämlich Verschiedenheit der Sprachen und Verschiedenheit der Religionen verhindert.

allgemeine historische Darstellung erwarten kann, indem man ihn, nach seiner verschiedenen und veränderlichen Form, mit dem alleinigen, unveränderlichen, reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der erstere seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des letztern und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an, sich zu einem ethischen Staate Gottes zu bilden, und nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung desselben fortzuschreiten. — Man kann voraussehen, dass diese Geschichte nichts, als die Erzählung von dem beständigen Kampfe zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben seyn werde, deren ersteren, als Geschichtsglauben, der Mensch beständig geneigt ist, oben anzusetzen, anstatt dass der letztere seinen Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenbessernden Glauben zukommt, nie aufgegeben hat, und ihn endlich gewiss behaupten wird.

Diese Geschichte kann aber nur Einheit haben, wenn sie blos auf denjenigen Theil des menschlichen Geschlechts eingeschränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche schon ihrer Entwickelung nahe gebracht ist, indem durch sie wenigstens die Frage wegen des Unterschieds des Vernunft- und Geschichtsglaubens schon öffentlich aufgestellt, und ihre Entscheidung zur grössten moralischen Angelegenheit gemacht ist; denn die Geschichte verschiedener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander steht, gewährt sonst keine Einheit der Kirche. Zu dieser Einheit aber kann nicht gerechnet werden, dass in einem und demselben Volke ein gewisser neuer Glaube einmal entsprungen ist, der sich von dem vorher herrschenden namhaft unterschied; wenn gleich dieser die veranlassenden Ursachen zu des neuen Erzeugung bei sich führte. Denn es muss Einheit des Princips seyn, wenn man die Folge verschiedener Glaubensarten nacheinander zu den Modificationen einer und derselben

Kirche rechnen soll, und die Geschichte der letztern ist es eigentlich, womit wir uns jetzt beschäftigen.

Wir können also in dieser Absicht nur die Geschichte derjenigen Kirche, die von ihrem ersten Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich führte, dem sie allmälig näher gebracht wird, abhandeln. — Da zeigt sich nun zuerst, dass der Jüdische Glaube mit diesem Kirchenglauben, dessen Geschichte wir betrachten wollen, in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen steht, obzwar jener unmittelbar vorhergegangen und zur Gründung dieser (der christlichen) Kirche die physische Veranlassung gab.

Der Jüdische Glaube ist, seiner ursprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff blos statutarischer Gesetze, auf welchen eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon, oder auch in der Folge, ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judenthum, als einem solchen, gehörig. Das Letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern blos Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besondern Stamme gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter blos politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr sollte es ein blos weltlicher Staat seyn, so dass, wenn dieser etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) politische Glaube übrig bliebe, ihn (bei Ankunft des Messias) wohl einmal wieder herzustellen. Dass diese Staatsverfassung Theokratie zur Grundlage hat (sichtbarlich eine Aristokratie der Priester, oder Anführer, die sich unmittelbar von Gott ertheilter Instruction rühmten), mithin der Name von Gott, der doch hier blos als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch hat, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung. Der Beweis, dass sie das Letztere nicht hat seyn sollen, ist klar. Erstlich sind alle Gebote von der Art, dass auch eine politische Verfassung darauf halten und sie als Zwangsgesetze auferlegen kann, weil sie blos äussere Handlungen betreffen, und obzwar die zehn Gebote auch, ohne dass sie öffentlich gegeben seyn möchten, schon als ethische vor der Vernunft gelten, so sind sie in jener Gesetzgebung gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben (worin nachher das Christenthum das Hauptwerk setzte) gegeben, sondern schlechterdings nur auf die äussere Beobachtung gerichtet worden, welches auch daraus erhellt, dass zweitens alle Folgen aus der Erfüllung oder Übertretung dieser Gebote, alle Belohnung oder Bestrafung nur auf solche eingeschränkt werden, welche in dieser Welt Jedermann zugetheilt werden können, und selbst diese auch nicht einmal nach ethischen Begriffen; indem beide auch die Nachkommenschaft, die an jenen Thaten oder Unthaten keinen praktischen Antheil genommen, treffen sollten, welches in einer politischen Verfassung allerdings wohl ein Klugheitsmittel seyn kann, sich Folgsamkeit zu verschaffen, in einer ethischen aber aller Billigkeit zuwider seyn würde. Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judenthum, als ein solches in seiner Reinheit genommen, gar keinen Religionsglauben. Dieses wird durch folgende Bemerkung noch mehr bestärkt. Es ist nämlich kaum zu zweifeln, dass die Juden eben sowohl, wie andere, selbst die rohesten Völker, auch einen Glauben an ein künftiges Leben, mithin ihren Himmel und ihre Hölle gehabt haben; denn dieser Glaube dringt sich, kraft der allgemeinen moralischen Anlage in der menschlichen Natur, Jedermann von selbst auf. Es ist also gewiss absichtlich geschehen, dass der Gesetzgeber dieses Volks, ob er gleich als Gott selbst vorgestellt wird, doch nicht die mindeste Rücksicht auf das künftige Leben habe nehmen wollen, welches anzeigt, dass er nur ein politisches, nicht ein ethisches gemeines Wesen habe gründen wollen; in dem erstern aber von Belohnungen und Strafen zu reden, die hier im Leben nicht sichtbar werden können, wäre unter jener Voraussetzung ein ganz inconsequentes und unschickliches Verfahren gewesen. Ob nun gleich auch nicht zu zweifeln ist, dass die Juden sich in der Folge, ein Jeder für sich selbst, einen gewissen Religionsglauben werden gemacht haben, der den Artikeln ihres statutarischen beigemengt war, so hat jener doch nie ein zur Gesetzgebung des Judenthums gehöriges Stück ausgemacht. Drittens ist es so weit gefehlt, dass das Judenthum eine zum Zustande der allgemeinen Kirche gehörige Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, dass es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloss, als ein besonderes vom Jehovah für sich auserwähltes Volk, welches alle anderen Völker anfeindete, und dafür von jedem angefeindet wurde. Hierbei ist es auch nicht so hoch anzuschlagen, dass dieses Volk sich einen einigen, durch kein sichtbares Bild vorzustellenden, Gott zum allgemeinen Weltherrscher setzte. Denn man findet bei den meisten andern Völkern, dass ihre Glaubenslehre darauf gleichfalls hinausging, und sich nur durch die Verehrung gewisser jenem untergeordneten mächtigen Untergötter des Polytheismus verdächtig machte. Denn ein Gott, der blos die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte moralische Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben. Diese würde noch eher bei einem Glauben an viele solche mächtige unsichtbare Wesen stattfinden, wenn ein Volk sich diese etwa so dächte, dass sie, bei der Verschiedenheit ihrer Departements, doch alle darin übereinkämen, dass sie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge, als wenn der Glaube nur einem einzigen Wesen gewidmet ist, das aber aus einem mechanischen Cultus das Hauptwerk macht.

Wir können also die allgemeine Kirchengeschichte, so ferne sie ein System ausmachen soll, nicht anders, als vom Ursprunge des Christenthums anfangen, das als eine völlige Verfassung des Judenthums, worin es entsprang, auf ein ganz neues Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte. Die Mühe, welche sich die Lehrer des erstern geben, oder gleich zu Anfange gegeben haben mögen, aus beiden einen zusammenhängenden Leitfaden zu knüpfen, indem sie den neuen Glauben nur für eine Fortsetzung des alten, der alle Ereignisse desselben in Vorbildern enthalten habe, gehalten wissen wollen, zeigt gar zu deutlich, dass es ihnen hierbei nur um die schicklichsten Mittel zu thun sey oder war, eine reine moralische Religion statt eines alten Cultus, woran das Volk gar zu stark gewöhnt war, zu introduciren, ohne doch wider seine Vorurtheile gerade zu verstossen. Schon die nachfolgende Abschaffung des körperlichen Abzeichens, welches jenes Volk von andern gänzlich abzusondern diente, lässt urtheilen, dass der neue, nicht an die Statuten des alten, ja an keine Statuten überhaupt gebundene Glaube eine für die Welt, nicht für ein einziges Volk, gültige Religion habe enthalten sollen.

Aus dem Judenthume also, — aber aus dem nicht mehr altväterlichen und unvermengten, blos auf eigene politische Verfassung (die auch schon sehr zerrüttet war) gestellten, sondern aus dem schon durch allmälig darin öffentlich gewordene moralische Lehren mit einem Religionsglauben vermischten Judenthum, in einem Zustande, wo diesem sonst unwissenden Volke schon viel fremde (Griechische) Weisheit zugekommen war, welche vermuthlich auch dazu beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären, und bei der drückenden Last ihres Satzungsglaubens zu Revolutionen zuzubereiten, bei Gelegenheit der Verminderung der Macht der Priester, durch ihre Unterwerfung unter die Oberherrschaft eines Volks, das allen fremden Volksglauben mit Gleichgültigkeit ansah, — aus einem solchen Judenthum erhob sich nun plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, das Christenthum. Der Lehrer des Evangeliums kündigte sich als einen vom Himmel gesandten, indem er zugleich, als einer solchen Sendung würdig, den Frohnglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, „wie ihr Vater im Himmel heilig ist,“ und durch den guten Lebenswandel seine Ächtheit beweist, für den alleinseligmachenden erklärte, nachdem er aber durch Lehren und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode* an seiner Person ein

---

[*] Mit welchem sich die öffentliche Geschichte desselben (die daher auch allgemein zum Beispiel der Nachfolge dienen konnte) endigt. Die als Anhang hinzugefügte geheimere, blos vor den Augen seiner Vertrauten vorgegangene Geschichte seiner Auferstehung und Himmelfahrt (die, wenn man sie blos als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines andern Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinschaft mit allen Guten, bedeuten würden), kann, ihrer historischen Würdigung unbeschadet, zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nicht benutzt werden. Nicht etwa deswegen, weil sie Geschichtserzählung ist (denn das ist auch die vorhergehende), sondern weil sie, buchstäblich genommen, einen Begriff, der zwar der sinnlichen Vorstellungsart der Menschen sehr angemessen, der Vernunft aber in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig ist, nämlich den der Materialität aller Weltwesen annimmt, sowohl den Materialism der Persönlichkeit des Menschen (den psychologischen), die nur unter der Bedingung eben desselben Körpers stattfinden, als auch der Gegenwart in einer Welt überhaupt (den kosmologischen), welche nach diesem Princip nicht anders, als räumlich seyn könne: wogegen die Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen, wo der Körper todt in der Erde bleiben, und doch dieselbe Person lebend da seyn, ingleichen der Mensch dem Geiste nach (in seiner nicht sinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt (und den wir auch Himmel nennen), versetzt zu werden, gelangen kann, der Vernunft günstiger ist, nicht blos wegen der Unmöglichkeit, sich eine denkende Materie verständlich zu machen, sondern vornämlich wegen der Zufälligkeit, der unsere Existenz nach dem Tode ausgesetzt wird, dass sie blos auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen soll, anstatt dass sie die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. — Unter der letztern Voraussetzung (der des Spiritualismus) aber kann die Vernunft weder ein Interesse dabei finden, einen Körper, der, so geläutert er auch seyn mag, doch (wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruht) immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner Organisation ausmacht, bestehen muss, und den

dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemässen Beispiel gegeben hatte, als zum Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgestellt wird, indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem Testamente) mündlich zurückliess, und was die Kraft der Erinnerung an sein Verdienst, Lehre und Beispiel betrifft, doch sagen konnte: „er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit) bleibe nichts destoweniger bei seinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende.“ — Dieser Lehre, die, wenn es etwa um einen Geschichtsglauben wegen der Abkunft und des vielleicht überirdischen Ranges seiner Person zu thun wäre, wohl der Bestätigung durch Wunder bedurfte, die aber als blos zum moralischen seelenbessernden Glauben gehörig, aller solcher Beweisthümer ihrer Wahrheit entbehren kann, werden in einem heiligen Buche noch Wunder und Geheimnisse beigesellt, deren Bekanntmachung selbst wiederum ein Wunder ist, und einen Geschichtsglauben erfordert, der nicht anders, als durch Gelehrsamkeit, sowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinne nach gesichert werden kann.

Aller Glaube aber, der sich als Geschichtsglaube auf Bücher gründet, hat zu seiner Gewährleistung ein gelehrtes Publicum nöthig, in welchem er durch Schriftsteller als Zeitgenossen, die in keinem Verdacht einer besondern Verabredung mit den ersten Verbreitern desselben stehen, und deren Zusammenhang mit unserer jetzigen Schriftstellerei sich ununterbrochen erhalten hat, gleichsam controlirt werden könne. Der reine Vernunftglaube dagegen bedarf einer solchen Beurkundung nicht, sondern beweist sich selbst. Nun war zu den Zeiten jener Revolution in dem Volke, welches die Juden beherrschte, und in dieser ihrem

---

er selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mit zu schleppen, noch kann sie es sich begreiflich machen, was diese Kalkerde, woraus er besteht, im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend, soll, wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daseyns und der Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten.

Sitze selbst verbreitet war (im Römischen Volke), schon ein gelehrtes Publicum, von welchem uns auch die Geschichte der damaligen Zeit, was die Ereignisse in der politischen Verfassung betrifft, durch eine ununterbrochene Reihe von Schriftstellern überliefert worden; auch war dieses Volk, wenn es sich gleich um den Religionsglauben ihrer nicht Römischen Unterthanen wenig bekümmerte, doch in Ansehung der unter ihnen öffentlich geschehen seyn sollenden Wunder keineswegs ungläubig; allein sie erwähnten als Zeitgenossen Nichts, weder von diesen, noch von der, gleichwohl öffentlich vorgegangenen Revolution, die sie in dem ihnen unterworfenen Volke (in Absicht auf die Religion) hervorbrachten. Nur spät, nach mehr als einem Menschenalter, stellten sie Nachforschung wegen der Beschaffenheit dieser ihnen bis dahin unbekannt gebliebenen Glaubensveränderung (die nicht ohne öffentliche Bewegung vorgegangen war), keine aber wegen der Geschichte ihres ersten Anfangs an, um sie in ihren eigenen Annalen aufzusuchen. Von diesem an, bis auf die Zeit, da das Christenthum für sich selbst ein gelehrtes Publicum ausmachte, ist daher die Geschichte desselben dunkel, und also bleibt uns unbekannt, welche Wirkung die Lehre desselben auf die Moralität seiner Religionsgenossen that, ob die ersten Christen wirklich moralisch gebesserte Menschen, oder aber Leute von gewöhnlichem Schlage gewesen. Seitdem aber das Christenthum selbst ein gelehrtes Publicum wurde, oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geschichte desselben, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keineswegs zur Empfehlung. — Wie mystische Schwärmereien im Eremiten- und Mönchsleben und Hochpreisung der Heiligkeit des ehelosen Standes eine grosse Menschenzahl für die Welt unnütz machten; wie damit zusammenhängende vorgebliche Wunder das Volk unter einem blinden Aberglauben mit schweren Fesseln drückte; wie mit einer sich freien Menschen aufdringenden Hierarchie sich die schreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit aus dem

Munde anmassender, alleinig berufener Schriftausleger erhob, und die christliche Welt wegen Glaubensmeinungen (in die, wenn man nicht die reine Vernunft zum Ausleger anruft, schlechterdings keine allgemeine Einstimmung zu bringen ist) in erbitterte Parteien trennte; wie im Orient, wo der Staat sich auf eine lächerliche Art selbst mit Glaubensstatuten der Priester und dem Pfaffenthum befasste, anstatt sie in den engen Schranken eines blossen Lehrstandes (aus dem sie jederzeit in einen regierenden überzugehen geneigt sind) zu halten, wie, sage ich, dieser Staat endlich auswärtigen Feinden, die zuletzt seinem herrschenden Glauben ein Ende machten, unvermeidlicher Weise zur Beute werden musste; wie im Occident, wo der Glaube seinen eigenen, von der weltlichen Macht unabhängigen Thron errichtet hat, von einem angemassten Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung sammt den Wissenschaften (welche jene erhalten) zerrüttet und kraftlos gemacht wurden; wie beide christliche Welttheile, gleich den Gewächsen und Thieren, die durch eine Krankheit ihrer Auflösung nahe, zerstörende Insecten herbeilocken, diese zu vollenden, von Barbaren befallen wurden; wie in dem letztern jenes geistliche Oberhaupt Könige, wie Kinder, durch die Zauberruthe seines angedrohten Bannes beherrschte und züchtigte, sie zu einen andern Welttheil entvölkernden auswärtigen Kriegen (den Kreuzzügen), zur Befehdung untereinander, zur Empörung der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, und zum blutdürstigen Hass gegen ihre anders denkenden Mitgenossen eines und desselben allgemeinen sogenannten Christenthums aufreizte; wie zu diesem Unfrieden, der auch jetzt nur noch durch das politische Interesse von gewaltthätigen Ausbrüchen abgehalten wird, die Wurzel in dem Grundsatze eines despotisch gebietenden Kirchenglaubens verborgen liegt, und jenen Auftritten ähnliche noch immer besorgen lässt: — diese Geschichte des Christenthums (welche, so ferne es auf einem Geschichtsglauben errichtet werden sollte, auch nicht anders ausfallen konnte), wenn man sie als ein Gemälde unter Einen Blick fasst, könnte wohl den Ausruf rechtfertigen: *tantum religio potuit suadere malorum!* wenn nicht aus der Stiftung desselben immer doch deutlich genug hervorleuchtete, dass seine wahre erste Absicht keine andere, als die gewesen sey, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitende Meinungen geben kann, einzuführen, alles jenes Gewühl aber, wodurch das menschliche Geschlecht zerrüttet ward und noch entzweit wird, blos davon herrühre, dass durch einen schlimmen Hang der menschlichen Natur, was beim Anfange zur Introduction des letztern dienen sollte, nämlich die an den alten Geschichtsglauben gewöhnte Nation durch ihre eigenen Vorurtheile für die neuen zu gewinnen, in der Folge zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion gemacht worden.

Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sey, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: es ist die jetzige, und zwar so, dass man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von Einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine continuirliche Annäherung zu derjenigen, alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden ausmacht. — Die in Dingen, welche ihrer Natur nach moralisch und seelenbessernd seyn sollen, sich von der Last eines der Willkühr der Ausleger beständig ausgesetzten Glaubens loswindende Vernunft hat in allen Ländern unsers Welttheils unter wahren Religionsverehrern allgemein (wenn gleich nicht allenthalben öffentlich), erstlich den Grundsatz der billigen Bescheidenheit in Aussprüchen über Alles, was Offenbarung heisst, angenommen: dass, da Niemand einer Schrift, die ihrem praktischen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, die Möglichkeit abstreiten kann, sie könne (nämlich in Ansehung dessen, was darin historisch ist) auch wohl wirklich als göttliche Offenbarung angesehen werden, ingleichen die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und beharrlich gemacht werden kann; da auch, wie der gegenwärtige Zustand menschlicher Einsicht beschaffen ist, wohl schwerlich Jemand eine neue Offenbarung durch neue Wunder eingeführt, erwarten wird, — es das Vernünftigste und Billigste sey, dies Buch, das einmal da ist, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu brauchen, und seinen Werth nicht durch unnütze oder muthwillige Angriffe zu schwächen, dabei aber auch keinem Menschen den Glauben daran als zur Seligkeit erforderlich aufzudringen. Der zweite Grundsatz ist: dass, da die heilige Geschichte, die blos zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, für sich allein auf die Annehmung moralischer Maximen schlechterdings keinen Einfluss haben kann und soll, sondern diesem nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Objects (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist, sie jederzeit als auf das Moraliſche abzweckend gelehrt und erklärt werden, hierbei aber auch sorgfältig und (weil vornämlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum passiven[*] Glauben überzuschreiten) wiederholentlich eingeschärft werden müsse, dass die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung thue oder gethan habe, sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden, zu setzen sey, welches niemals etwas Anderes seyn kann, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen, und von dessen Nothwendigkeit zugleich jeder Mensch ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiss werden kann. — Diese Grundsätze nun nicht zu hindern, damit sie öffentlich werden, ist Regentenpflicht; dagegen sehr viel dabei gewagt und auf eigene Verantwortung unternommen wird, hierbei in den Gang der göttlichen Vorsehung einzugreifen, und gewissen historischen Kirchenlehren zu gefallen, die doch höchstens nur eine, durch Gelehrte auszumachende, Wahrscheinlichkeit für sich haben, die Gewissenhaftigkeit der Unterthanen durch Anbietung oder Versagung gewisser bürgerlichen, sonst jedem offen stehenden Vortheile in Versuchung zu bringen *, welches den Abbruch, der hier-

---

[*] Eine von den Ursachen dieses Hanges liegt in dem Sicherheitsprincip, dass die Fehler einer Religion, in der ich geboren und erzogen bin, deren Belehrung nicht von meiner Wahl abhing, und in der ich durch eigenes Vernünfteln nichts verändert habe, nicht auf meine, sondern meiner Erzieher, oder öffentlich dazu gesetzter Lehrer ihre Rechnung kommen: ein Grund mit, warum man der öffentlichen Religionsveränderung eines Menschen nicht leicht Beifall giebt, wozu dann freilich noch ein anderer (tiefer liegender) Grund kommt, dass bei der Ungewissheit, die ein Jeder in sich fühlt, welcher Glaube (unter den historischen) der rechte sey, indessen dass der moralische allerwärts der nämliche ist, man es sehr unnöthig findet, hierüber Aufsehen zu erregen.

---

* Wenn eine Regierung es nicht für Gewissenszwang gehalten wissen will, dass sie nur verbietet, öffentlich seine Religionsmeinung zu sagen, indessen sie doch Keinen hinderte, bei sich im Geheim zu denken, was er gut findet, so spasst man gemeiniglich darüber, und sagt: dass dieses gar keine von ihr vergönnte Freiheit sey, weil sie es ohnedies nicht verhindern kann. Allein, was die weltliche oberste Macht nicht kann, das kann doch die geistliche, nämlich selbst das Denken zu verbieten, und wirklich auch zu hindern; sogar dass sie einen solchen Zwang, nämlich das Verbot anders, als was sie vorschreibt, auch nur zu denken, selbst ihren mächtigen Obern aufzuerlegen vermag. — Denn wegen des Hanges der Menschen zum gottesdienstlichen Frohnglauben, dem sie nicht allein vor dem moralischen (durch Beobachtung seiner Pflichten überhaupt Gott zu dienen) die grösste, sondern auch die einzige, allen übrigen Mangel vergütende Wichtigkeit zu geben, von selbst geneigt sind, ist es den Bewahrern der Rechtgläubigkeit als Seelenhirten jederzeit leicht, ihrer Heerde ein frommes Schrecken vor der mindesten Abweichung von gewissen auf Geschichte beruhenden Glaubenssätzen, und selbst vor aller Untersuchung dermaassen einzujagen, dass sie sich nicht getrauen, auch nur in Gedanken einen Zweifel wider die ihnen aufgedrungenen Sätze in sich aufsteigen zu lassen, weil dieses so viel sey, als dem bösen Geiste ein Ohr leihen. Es ist wahr, dass, um von diesem Zwange los zu werden, man nur wollen darf (welches bei jenem landesherrlichen, in Ansehung der öffentlichen

durch einer in diesem Falle heiligen Freiheit geschieht, ungerechnet, dem Staate schwerlich gute Bürger verschaffen kann. Wer von denen, die sich zur Verhinderung einer solchen freien Entwickelung göttlicher Anlagen zum Weltbesten anbieten, oder sie gar vorschlagen, würde, wenn er mit Zuratheziehung des Gewissens darüber nachdenkt, sich wohl für alle das Böse verbürgen wollen, das aus solchen gewaltthätigen Eingriffen entspringen kann, wodurch der von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden dürfte, wenn er gleich durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann!

Das Himmelreich wird zuletzt auch, was die Leitung der Vorsehung betrifft, in dieser Geschichte nicht allein als in einer, zwar zu gewissen Zeiten verweilten, aber nie ganz unterbrochenen Annäherung, sondern auch in seinem Eintritte vorgestellt. Man kann es nun als eine blos zur grössern Belebung der Hoffnung und des Muths und Nachstrebung zu demselben abgezweckte symbolische Vorstellung auslegen, wenn dieser Geschichtserzählung noch eine Weissagung (gleich als in sibyllinischen Büchern) von der Vollendung dieser grossen Weltveränderung in dem Gemälde eines sichtbaren Reichs Gottes auf Erden (unter der Regierung seines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters) und der Glückseligkeit, die unter ihm

---

Bekenntnisse, nicht der Fall ist); aber dieses Wollen ist eben dasjenige, dem innerlich ein Riegel vorgeschoben wird. Doch ist dieser eigentliche Gewissenszwang zwar schlimm genug (weil er zur innern Heuchelei verleitet), aber noch nicht so schlimm, als die Hemmung der äussern Glaubensfreiheit, weil jener durch den Fortschritt der moralischen Einsicht und Bewusstseyn seiner Freiheit, aus welcher die wahre Achtung vor Pflicht allein entspringen kann, allmälig von selbst schwinden muss; dieser äussere hingegen alle freiwilligen Fortschritte in der ethischen Gemeinschaft der Gläubigen, die das Wesen der wahren Kirche ausmacht, verhindert, und die Form derselben ganz politischen Verordnungen unterwirft.

nach Absonderung und Ausstossung der Rebellen, die ihren Widerstand noch einmal versuchen, hier auf Erden genossen werden soll, sammt der gänzlichen Vertilgung derselben und ihres Anführers (in der Apokalypse) beigefügt wird, und so das *Ende der Welt* den Beschluss der Geschichte macht. Der Lehrer des Evangeliums hatte seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, seelenerhebenden, moralischen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staats zu seyn, gezeigt, und sie dahin angewiesen, was sie zu thun hätten, nicht allein um selbst dazu zu gelangen, sondern sich mit andern Gleichgesinnten, und wo möglich mit dem ganzen menschlichen Geschlechte dahin zu vereinigen. Was aber die Glückseligkeit betrifft, die den andern Theil der unvermeidlichen menschlichen Wünsche ausmacht, so sagt er ihnen voraus, dass sie auf diese sich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten. Er bereitete sie vielmehr vor, auf die grössten Trübsale und Aufopferungen gefasst zu seyn; doch setzte er (weil eine gänzliche Verzichtthuung auf das Physische der Glückseligkeit dem Menschen, so lange er existirt, nicht zugemuthet werden kann) hinzu: „seyd fröhlich und getrost, es wird Euch im Himmel wohl vergolten werden.“ Der angeführte Zusatz zur Geschichte der Kirche, der das künftige und letzte Schicksal derselben betrifft, stellt diese nun endlich als *triumphirend*, d. i. nach allen überwundenen Hindernissen als mit Glückseligkeit noch hier auf Erden bekrönt vor. — Die Scheidung der Guten von den Bösen, die während der Fortschritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit diesem Zwecke nicht zuträglich gewesen seyn würde (indem die Vermischung beider untereinander gerade dazu nöthig war, theils um den Erstern zum Wetzstein der Tugend zu dienen, theils um die Andern durch ihr Beispiel vom Bösen abzuziehen), wird nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats als die letzte Folge derselben vorgestellt; wo noch der letzte Beweis seiner Festigkeit, als Macht betrachtet, sein Sieg über alle äussere Feinde, die eben sowohl auch als in einem

Staate (dem Höllenstaate) betrachtet werden, hinzugefügt wird, womit dann alles Erdenleben ein Ende hat, indem „der letzte Feind (der guten Menschen), der Tod, aufgehoben wird“, und an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben, Unsterblichkeit anhebt, die Form einer Kirche selbst aufgelöst wird, der Statthalter auf Erden mit den zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menschen in Eine Classe tritt, und so Gott Alles in Allem ist[*].

Diese Vorstellung einer Geschichtserzählung der Nachwelt, die selbst keine Geschichte ist, ist ein schönes Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moralischen, im Glauben vorausgesehenen Weltepoche, bis zu ihrer Vollendung, die wir nicht als empirische Vollendung absehen, sondern auf die wir nur im continuirlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten (worin nichts Mystisches ist, sondern Alles auf moralische Weise natürlich zugeht) hinaussehen, d. i. dazu Anstalt machen können. Die Erscheinung des Antichrists, des Chiliasm, die Ankündigung der Nahheit des Weltendes können vor der Vernunft ihre gute symbolische Bedeutung annehmen, und die letztere als ein (so wie das Lebensende, ob nahe oder fern) nicht vorher zu sehendes Ereigniss vorgestellt, drückt sehr gut die Nothwendigkeit aus, jederzeit darauf in Bereitschaft zu stehen, in der That aber (wenn man diesem Symbol den intellectuellen Sinn unterlegt) uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethischen) Staats anzusehen. „Wenn kommt nun also das Reich Gottes?“ — „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es. *Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in Euch!*“ (Luc. 17. 21 bis 22 [17].)

---

[*] Dieser Ausdruck kann (wenn man das Geheimnissvolle, über alle Grenzen möglicher Erfahrung Hinausreichende, blos zur heiligen Geschichte der Menschheit Gehörige, uns also praktisch nichts Angehende, bei Seite setzt) so verstanden werden, dass der Geschichtsglaube, der, als Kirchenglaube, ein heiliges Buch zum Leitbande der Menschen bedarf, aber eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindert, selbst aufhören und in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen werde; wohin wir dann jetzt, durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle, fleissig arbeiten sollen.

Nicht dass er aufhöre (denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nöthig seyn), sondern aufhören könne; womit nur die innere Festigkeit des reinen moralischen Glaubens gemeint ist.

---

[17] Hier wird nun ein Reich Gottes, nicht nach einem besondern Bunde (kein Messianisches), sondern ein *moralisches* (durch blosse Vernunft erkennbares) vorgestellt. Das erstere (*regnum divinum pactitium*) musste seinen Beweis aus der Geschichte ziehen, und da wird es in das *Messianische* Reich nach dem *alten*, oder nach dem *neuen* Bunde eingetheilt. Nun ist es merkwürdig, dass die Verehrer des ersteren (die Juden) sich noch, als solche, obzwar in alle Welt zerstreut, erhalten haben, indessen dass anderer Religionsgenossen ihr Glaube mit dem Glauben des Volks, worin sie zerstreut worden, gewöhnlich zusammenschmolz. Dieses Phänomen dünkt Vielen so wundersam zu seyn, dass sie es nicht wohl als nach dem Laufe der Natur möglich, sondern als ausserordentliche Veranstaltung zu einer besondern göttlichen Absicht beurtheilen. — Aber ein Volk, das eine geschriebene Religion (heilige Bücher) hat, schmilzt mit einem solchen, das (wie das Römische Reich, — damals die ganze gesittete Welt) keine dergleichen, sondern blos Gebräuche hat, niemals in Einen Glauben zusammen; es macht vielmehr über kurz oder lang Proselyten. Daher auch die Juden vor der Babylonischen Gefangenschaft, nach welcher, wie es scheint, ihre heiligen Bücher allererst öffentliche Lectüre wurden, nicht mehr ihres Hanges wegen, fremden Göttern nachzulaufen, beschuldigt werden; zumal die Alexandrinische Cultur, die auch auf sie Einfluss haben musste, ihnen günstig seyn konnte, jenen eine systematische Form zu verschaffen. So haben die *Parsis*, Anhänger der Religion des Zoroaster, ihren Glauben bis jetzt erhalten, ungeachtet ihrer Zerstreuung, weil ihre *Desturs* den Zendavesta hatten. Da hingegen die *Hindus*, welche, unter dem Namen Zigeuner, weit und breit zerstreut sind, weil sie aus den Hefen des Volks (den *Parias*) waren (denen es sogar verboten ist, in ihren heiligen Büchern zu lesen), der Vermischung mit fremdem Glauben nicht entgangen sind. Was die Juden aber, für sich allein, dennoch nicht würden bewirkt haben, das that die christliche und späterhin die mohammedanische Religion, vornämlich die erstere, weil sie den Jüdischen Glauben und die dazu gehörigen heiligen Bücher voraussetzen (wenn gleich die letztere sie für verfälscht

Allgemeine Anmerkung.

In allen Glaubensarten, die sich auf Religion beziehen, stösst das Nachforschen hinter ihrer innern Beschaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimniss, d. i. auf etwas Heiliges, das zwar von jedem Einzelnen gekannt, aber doch nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgetheilt werden kann. — Als etwas Heiliges muss es ein moralischer, mithin ein Gegenstand der Vernunft seyn, und innerlich für den praktischen Gebrauch hinreichend erkannt werden können, aber, als etwas Geheimes, doch nicht für den theoretischen, weil es alsdann auch Jedermann müsste mittheilbar seyn, und also auch äusserlich und öffentlich bekannt werden können.

---

ausgiebt). Denn die Juden konnten bei den von ihnen ausgegangenen Christen ihre alten Documente immer wieder auffinden, wenn sie, bei ihren Wanderungen, wo die Geschicklichkeit sie zu lesen, und daher die Lust sie zu besitzen, vielfältig erloschen seyn mag, nur die Erinnerung übrig behielten, dass sie deren ehedem einmal gehabt hätten. Daher trifft man ausser den gedachten Ländern auch keine Juden; wenn man die Wenigen auf der Malabarküste und etwa eine Gemeinde in China ausnimmt (von welchen die ersteren mit ihren Glaubensgenossen in Arabien im beständigen Handelsverkehr seyn konnten), obgleich nicht zu zweifeln ist, dass sie sich in jene reichen Länder auch ausgebreitet haben, aber, aus Mangel aller Verwandtschaft ihres Glaubens mit den dortigen Glaubensarten, in völlige Vergessenheit des ihrigen gerathen sind. Erbauliche Betrachtungen aber auf diese Erhaltung des Jüdischen Volks, sammt ihrer Religion, unter ihnen so nachtheiligen Umständen, zu gründen, ist sehr misslich, weil ein Jeder beider Theile dabei seine Rechnung zu finden glaubt. Der Eine sieht in der Erhaltung des Volks, wozu er gehört, und seines, ungeachtet der Zerstreuung unter so mancherlei Völker, unvermischt bleibenden alten Glaubens, den Beweis einer dasselbe für ein künftiges Erdenreich aufsparenden besonderen gütigen Vorsehung; der Andere nichts als warnende Ruinen eines zerstörten, dem eintretenden Himmelreich sich widersetzenden Staats, die eine besondere Vorsehung noch immer erhält, theils um die alte Weissagung eines von diesem Volke ausgehenden Messias im Andenken aufzubehalten, theils um ein Beispiel der Strafgerechtigkeit, weil es sich hartnäckigerweise einen politischen, nicht einen moralischen Begriff von demselben machen wollte, an ihm zu statuiren.

Der Glaube an Etwas, das wir doch zugleich als heiliges Geheimniss betrachten sollen, kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen, oder einen reinen Vernunftglauben gehalten werden. Ohne durch die grösste Noth zur Annahme des ersten gedrungen zu seyn, werden wir es uns zur Maxime machen, es mit dem letztern zu halten. — Gefühle sind nicht Erkenntnisse, und bezeichnen also auch kein Geheimniss, und da das letztere auf Vernunft Beziehung hat, aber doch nicht allgemein mitgetheilt werden kann: so wird (wenn je ein solches ist) Jeder es nur in seiner eigenen Vernunft aufzusuchen haben.

Es ist unmöglich, *a priori* und objectiv auszumachen, ob es dergleichen Geheimnisse gebe, oder nicht? Wir werden also in dem Innern, dem Subjectiven unserer moralischen Anlage, unmittelbar nachsuchen müssen, um zu sehen, ob sich dergleichen in uns finde. Doch werden wir nicht die uns unerforschlichen Gründe zu dem Moralischen, was sich zwar öffentlich mittheilen lässt, wozu uns aber die Ursache nicht gegeben ist, sondern das allein, was uns fürs Erkenntniss gegeben, aber doch einer öffentlichen Mittheilung unfähig ist, zu den heiligen Geheimnissen zählen dürfen. So ist die Freiheit, eine Eigenschaft, die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkühr durch das unbedingt moralische Gesetz kund wird, kein Geheimniss, weil ihr Erkenntniss Jedermann mitgetheilt werden kann; der uns unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimniss, weil er uns zur Erkenntniss nicht gegeben ist. Aber eben diese Freiheit ist auch allein dasjenige, was, wenn sie auf das letzte Object der praktischen Vernunft, die Realisirung der Idee des moralischen Endzwecks angewandt wird, uns unvermeidlich auf heilige Geheimnisse führt *.

---

* So ist die Ursache der allgemeinen Schwere aller Materie der Welt uns unbekannt, dermaassen, dass man noch dazu einsehen kann, sie könne von uns nie erkannt werden, weil schon der Begriff von ihr eine erste und unbedingt ihr selbst beiwohnende Bewegungskraft voraussetzt. Aber sie ist doch kein Geheimniss, sondern kann Jedem offenbar gemacht werden, weil ihr Gesetz hinreichend erkannt ist. Wenn

Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zwecke) nicht selbst realisiren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist, und nun eröffnet sich vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses, von dem, was Gott hierbei thue, ob ihm überhaupt Etwas, und was ihm (Gott) besonders zuzuschreiben sey, indessen, dass der Mensch an jeder Pflicht nichts anders erkennt, als was er selbst zu thun habe, um jener ihm unbekannten, wenigstens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu seyn.

Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sey,

---

Newton sie gleichsam wie die göttliche Allgegenwart in der Erscheinung (*omnipraesentia phaenomenon*) vorstellt, so ist das kein Versuch, sie zu erklären (denn das Daseyn Gottes im Raum enthält einen Widerspruch), aber doch eine erhabene Analogie, in der es blos auf die Vereinigung körperlicher Wesen zu einem Weltganzen angesehen ist, indem man ihr eine unkörperliche Ursache unterlegt; und so würde es auch dem Versuche ergehen, das selbstständige Princip der Vereinigung der vernünftigen Weltwesen in einem ethischen Staate einzusehen, und die letztere daraus zu erklären. Nur die Pflicht, die uns dazu hinzieht, erkennen wir; die Möglichkeit der beabsichtigten Wirkung, wenn wir jener gleich gehorchen, liegt über die Grenzen aller unserer Einsicht hinaus. — Es giebt Geheimnisse, Verborgenheiten (*arcana*) der Natur, es kann Geheimnisse (Geheimnisshaltung, *secreta*) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden sollen; aber beide können uns doch, so ferne sie auf empirischen Ursachen beruhen, bekannt werden. In Ansehung dessen, was zu erkennen, allgemeine Menschenpflicht ist (nämlich des Moralischen), kann es kein Geheimniss geben, aber in Ansehung dessen, was nur Gott thun kann, wozu etwas selbst zu thun unser Vermögen, mithin auch unsere Pflicht übersteigt, da kann es nur eigentliches, nämlich heiliges Geheimniss (*mysterium*) der Religion geben, wovon uns etwa nur, dass es ein solches gebe, zu wissen und es zu verstehen, nicht eben es einzusehen, nützlich seyn möchte.

sondern was er für uns als moralische Wesen sey; wiewohl wir zum Behuf dieser Beziehung die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen müssen, als es zu diesem Verhältnisse in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nöthig ist (z. B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen etc. Wesens), und ohne diese Beziehung nichts an ihm erkennen können.

Diesem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäss ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott, 1. als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber; 2. an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben; 3. an ihn den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter.

Dieser Glaube enthält eigentlich kein Geheimniss, weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte ausdrückt; auch bietet er sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar, und wird daher in der Religion der meisten gesitteten Völker angetroffen*. Er liegt in dem Begriffe eines Volks, als eines gemeinen Wesens, worin eine solche dreifache obere Gewalt *(pouvoir)* jederzeit gedacht werden muss, nur dass dieses hier als ethisch vorgestellt wird, daher diese dreifache Qualität des moralischen Oberhaupts des menschlichen Geschlechts in einem und demselben Wesen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridisch bürgerlichen Staate nothwendig unter drei verschiedene Subjecte vertheilt seyn müsste [18].

---

* In der heiligen Weissagungsgeschichte der letzten Dinge wird der Weltrichter (eigentlich der, welcher die, die zum Reiche des guten Princips gehören, als die Seinigen unter seine Herrschaft nehmen und sie aussondern wird) nicht als Gott, sondern als Menschensohn vorgestellt und genannt. Das scheint anzuzeigen, dass die Menschheit selbst ihrer Einschränkung und Gebrechlichkeit sich bewusst, in dieser Auswahl den Ausspruch thun werde; welches eine Gütigkeit ist, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. — Dagegen kann der Richter der Menschen in seiner Gottheit, d. i. wie er unserm Gewissen nach dem heiligen von uns anerkannten Gesetze und unserer eigenen Zurechnung spricht, vorgestellt (der heilige Geist), nur als nach der Strenge des Gesetzes richtend gedacht werden, weil wir selbst, wie viel auf Rechnung unserer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen könne, schlechterdings nicht wissen, sondern blos unsere Übertretung mit dem Bewusstseyn unserer Freiheit und der gänzlich uns zu Schulden kommenden Verletzung der Pflicht vor Augen haben, und so keinen Grund haben, in dem Richterausspruche über uns Gütigkeit anzunehmen.

Weil aber doch dieser Glaube, der das moralische Verhältniss der Menschen zum höchsten Wesen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von schädlichen Anthropomorphismen gereinigt und der ächten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemessen hat, in einer (der christlichen) Glaubenslehre zuerst und in derselben allein der Welt öffentlich aufgestellt worden, so kann man die Bekanntmachung desselben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für Menschen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimniss war.

In ihr nämlich heisst es erstlich: man soll den hö n Gesetzgeber als einen solchen sich nicht als gnädig, n n nachsichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menschen, noch despotisch und blos nach seinem unbeschränkten Recht gebietend, und seine Gesetze nicht als willkührliche, mit unsern Begriffen der Sittlichkeit gar nicht verwandte, sondern als auf Heiligkeit des Menschen bezogene Gesetze vorstellen. Zweitens, man muss seine Güte nicht in einem unbedingten Wohlwollen gegen seine Geschöpfe, sondern darein setzen, dass er auf die moralische Beschaffenheit derselben, dadurch sie ihm wohlgefallen können, zuerst sieht, und ihr Unvermögen, dieser Bedingung von selbst Genüge zu thun, nur alsdann ergänzt. Drittens seine Gerechtigkeit kann nicht als gütig und abbittlich (welches einen Widerspruch enthält), noch weniger als in der Qualität der Heiligkeit des Gesetzgebers (vor der kein Mensch gerecht ist) ausgeübt vorgestellt werden, sondern nur als Einschränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit dem heiligen Gesetze, so weit sie als Menschenkinder der Anforderung des letztern gemäss seyn könnten. — Mit Einem Worte: Gott will in einer dreifachen specifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient seyn, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt, die ohne diese Unterscheidung sonst Gefahr läuft, nach dem Hange des Menschen, sich die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken (weil er in seinem Regiment diese dreifache Qualität gemeiniglich nicht von einander absondert, sondern sie oft vermischt oder verwechselt), in einen anthropomorphistischen Frohnglauben auszuarten.

---

[18] Man kann nicht wohl den Grund angeben, warum so viele alte Völker in dieser Idee übereinkamen, wenn es nicht der ist, dass sie in der allgemeinen Menschenvernunft liegt, wenn man sich eine Volks- und (nach der Analogie mit derselben) eine Weltregierung denken will. Die Religion des Zoroaster hatte diese drei göttlichen Personen: Ormuzd, Mithra und Arihman, die Hindu'sche: den Brahma, Wischnu und Siewen (nur mit dem Unterschiede, dass jene die dritte Person nicht blos als Urheber des Übels, so ferne es Strafe ist, sondern selbst des moralisch Bösen, wofür der Mensch bestraft wird; diese aber sie blos als richtend und strafend vorstellt. Die Ägyptische hatte ihre Phta, Kneph und Neith, wovon, so viel die Dunkelheit der Nachrichten aus den ältesten Zeiten dieses Volks errathen lässt, das erste den von der Materie unterschiedenen Geist, als Weltschöpfer, das zweite Princip die erhaltende und regierende Gütigkeit, das dritte die jene einschränkende Weisheit, d. i. Gerechtigkeit, vorstellen sollte. Die Gothische verehrte ihren Odin (Allvater), ihre Freya (auch Freyer, die Güte) und Tor, den richtenden (strafenden) Gott. Selbst die Juden scheinen in den letzten Zeiten ihrer hierarchischen Verfassung diesen Ideen nachgegangen zu seyn. Denn in der Anklage der Pharisäer: dass Christus sich einen Sohn Gottes genannt habe, scheinen sie auf die Lehre, dass Gott einen Sohn habe, kein besonderes Gewicht der Beschuldigung zu legen, sondern nur darauf, dass Er dieser Sohn Gottes habe seyn wollen.

Wenn aber eben dieser Glaube (an eine göttliche Dreieinigkeit) nicht blos als Vorstellung einer praktischen Idee, sondern als ein solcher, der das, was Gott an sich selbst sey, vorstellen solle, betrachtet würde, so würde er ein alle menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimniss seyn, und als ein solches in diesem Betracht angekündigt werden können. Der Glaube an dasselbe als Erweiterung der theoretischen Erkenntniss von der göttlichen Natur würde nur das Bekenntniss zu einem den Menschen ganz unverständlichen, und wenn sie es zu verstehen meinen, anthropomorphistischen Symbol eines Kirchenglaubens seyn, wodurch für die sittliche Besserung nicht das Mindeste ausgerichtet würde. — Nur das, was man zwar in praktischer Beziehung ganz wohl verstehen und einsehen kann, was aber in theoretischer Absicht (zur Bestimmung der Natur, des Objects an sich) alle unsere Begriffe übersteigt, ist Geheimniss (in einer Beziehung), und kann doch (in einer andern) geoffenbart werden. Von der letztern Art ist das obenbenannte, welches man in drei uns durch unsere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimnisse eintheilen kann:

1. Das der Berufung (der Menschen als Bürger zu einem ethischen Staat). — Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menschen unter die göttliche Gesetzgebung nicht anders denken, als so ferne wir uns zugleich als seine Geschöpfe ansehen; eben so, wie Gott nur darum als Urheber aller Naturgesetze angesehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge ist. Es ist aber für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen seyn sollen, weil wir, nach dem Princip der Causalität, einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen (mithin durch eine äussere Ursache) dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei seyn würde. Also lässt sich die göttliche, heilige, mithin blos freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunfteinsicht nicht vereinbaren, sondern man muss jene schon als existirende freie Wesen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, sondern durch eine blos moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nöthigung, d. i. eine Berufung zur Bürgschaft im göttlichen Staate bestimmt werden. So ist die Berufung zu diesem Zwecke moralisch ganz klar, für die

Speculation aber ist die Möglichkeit dieser Berufenen ein undurchdringliches Geheimniss.

2. Das Geheimniss der Genugthuung. Der Mensch, so wie wir ihn kennen, ist verderbt, und keineswegs jenem heiligen Gesetze von selbst angemessen. Gleichwohl, wenn ihn die Güte Gottes gleichsam ins Daseyn gerufen, d. i. zu einer besondern Art zu existiren (zum Gliede des Himmelreichs) eingeladen hat, so muss er auch ein Mittel haben, den Mangel seiner hierzu erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle seiner eigenen Heiligkeit zu ersetzen. Dieses ist aber der Spontaneität (welche bei allem moralischen Guten oder Bösen, das ein Mensch an sich haben mag, vorausgesetzt wird) zuwider, nach welcher ein solches Gute nicht von einem Andern, sondern von ihm selbst herrühren muss, wenn es ihm soll zugerechnet werden können. — Es kann ihn also, so viel die Vernunft einsieht, kein Anderer durch das Übermaass seines Wohlverhaltens und durch sein Verdienst vertreten, oder, wenn dieses angenommen wird, so kann es nur in moralischer Absicht nothwendig seyn, es anzunehmen; denn fürs Vernünfteln ist es ein unerreichbares Geheimniss.

3. Das Geheimniss der Erwählung. Wenn auch jene stellvertretende Genugthuung als möglich eingeräumt wird, so ist doch die moralisch gläubige Annehmung derselben eine Willensbestimmung zum Guten, die schon eine gottgefällige Gesinnung im Menschen voraussetzt, die dieser aber nach dem natürlichen Verderben in sich von selbst nicht hervorbringen kann. Dass aber eine himmlische Gnade in ihm wirken solle, die diesen Beistand nicht nach Verdienst der Werke, sondern durch unbedingten Rathschluss einem Menschen bewilligt, dem andern verweigert, und der eine Theil unseres Geschlechts zur Seligkeit, der andere zur ewigen Verwerfung ausersehen werde, giebt wiederum keinen Begriff von einer göttlichen Gerechtigkeit, sondern müsste allenfalls auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel für uns schlechterdings ein Geheimniss ist.

Über diese Geheimnisse nun, so ferne sie die moralische Lebensgeschichte jedes Menschen betreffen: wie es nämlich zugeht, dass ein sittlich Gutes oder Böses überhaupt in der Welt sey, und (ist das letztere in Allen und zu jeder Zeit) wie aus dem letztern doch das erstere entspringe, und in irgend einem Menschen hergestellt werde; oder warum, wenn dieses an Einigen geschieht, Andere doch davon ausgeschlossen bleiben, — hat uns Gott nichts offenbart, und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht verstehen[19] würden. Es wäre, als wenn wir das, was geschieht, am Menschen aus seiner Freiheit erklären und uns begreiflich machen wollten, darüber Gott zwar durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart hat, die Ursachen aber, aus welchen eine freie Handlung auf Erden geschehe, oder auch nicht geschehe, in demjenigen Dunkel gelassen hat, in welchem für menschliche Nachforschung Alles bleiben muss, was, als Geschichte, doch auch aus der Freiheit nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen begriffen werden soll[20]. Über die objective Regel unseres Verhaltens aber ist uns Alles, was wir bedürfen (durch Vernunft und Schrift), hinreichend offenbart, und diese Offenbarung ist zugleich für jeden Menschen verständlich.

---

[19] Man trägt gemeiniglich kein Bedenken, den Lehrlingen der Religion den Glauben an Geheimnisse zuzumuthen, weil, dass wir sie nicht begreifen, d. i. die Möglichkeit des Gegenstandes derselben nicht einsehen können, uns eben so wenig zur Weigerung ihrer Annahme berechtigen könne, als etwa das Fortpflanzungsvermögen organischer Materien, was auch kein Mensch begreift, und darum doch nicht anzunehmen geweigert werden kann, ob es gleich ein Geheimniss für uns ist und bleiben wird. Aber wir verstehen doch sehr wohl, was dieser Ausdruck sagen wolle, und haben einen empirischen Begriff von dem Gegenstande, mit Bewusstseyn, dass darin kein Widerspruch sey. — Von einem jeden zum Glauben aufgestellten Geheimnisse kann man nun mit Recht fordern, dass man verstehe, was unter demselben gemeint sey, welches nicht dadurch geschieht, dass man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, einzeln versteht, d. i. damit einen Sinn verbindet, sondern dass sie, zusammen in einen Begriff gefasst, noch einen Sinn zulassen müssen und nicht etwa dabei alles Denken ausgehe. — Dass, wenn man seinerseits es nur nicht am ernstlichen Wunsche ermangeln lässt, Gott dieses Erkenntniss uns wohl durch Eingebung zukommen lassen könne, lässt sich nicht denken; denn es kann uns gar nicht inhäriren, weil die Natur unseres Verstandes dessen unfähig ist.

[20] Daher wir, was Freiheit sey, in praktischer Beziehung (wenn von Pflicht die Rede ist) gar wohl verstehen, in theoretischer Absicht

Dass der Mensch durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sey, dass er durch unauslöschliche Achtung vor demselben, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genug thun zu können, Verheissung in sich finde, endlich, dass er die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des erstern zusammenhaltend, sich, als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert, beständig prüfen müsse, darüber belehren, und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen. Es ist unbescheiden, zu verlangen, dass uns noch mehr eröffnet werde, und wenn dieses geschehen seyn sollte, müsste er es nicht zum allgemeinen menschlichen Bedürfniss zählen.

Obzwar aber jenes, alle genannte in einer Formel befassende, grosse Geheimniss jedem Menschen durch seine Vernunft als praktisch nothwendige Religionsidee begreiflich gemacht werden kann, so kann man doch sagen, dass es, um moralische Grundlage der Religion, vornämlich einer öffentlichen zu werden, damals allererst offenbart worden, als es öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. Solenne Formeln enthalten gewöhnlich ihre eigene blos für die, welche zu einem besondern Verein (einer Zunft oder gemeinen Wesen) gehören, bestimmte, bisweilen mystische, nicht von Jedem verstandene Sprache, deren man sich auch billig (aus Achtung) nur zum Behuf einer feierlichen Handlung bedienen sollte (wie etwa, wenn Jemand in eine sich von andern aussondernde Gesellschaft als Glied aufgenommen werden soll). Das höchste, für Menschen nie völlig erreichbare, Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist aber die Liebe des Gesetzes.

---

aber, was die Causalität derselben (gleichsam ihre Natur) betrifft, ohne Widerspruch nicht einmal daran denken können, sie verstehen zu wollen.

Dieser Idee gemäss würde es in der Religion ein Glaubensprincip seyn: „Gott ist die Liebe“; in ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, so ferne sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind), den Vater; ferner, in ihm, so ferne er sich in seiner Alles enthaltenden* Idee dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit darstellt, seinen Sohn; endlich auch, so ferne er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Übereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt, und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den heiligen Geist** verehren;

---

* Im Original: erhaltenden. R.

** Dieser Geist, durch welchen die Liebe Gottes als Seligmachers (eigentlich unsere dieser gemässe Gegenliebe) mit der Gottesfurcht, vor ihm als Gesetzgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung, vereinigt wird, welcher also „als von Beiden ausgehend“ vorgestellt werden kann, ist, ausserdem dass „er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet“, zugleich der eigentliche Richter der Menschen (vor ihrem Gewissen). Denn das Richten kann in zwiefacher Bedeutung genommen werden: entweder als das über Verdienst und Mangel des Verdienstes, oder Schuld und Unschuld. Gott als die Liebe betrachtet (in seinem Sohn) richtet die Menschen so ferne, als ihnen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienst zu statten kommen kann, und da ist sein Ausspruch: würdig oder nicht-würdig. Er sondert diejenigen als die Seinen aus, denen ein solches noch zugerechnet werden kann. Die Übrigen gehen leer aus. Dagegen ist die Sentenz des Richters nach Gerechtigkeit (des eigentlich so zu nennenden Richters, unter dem Namen des heiligen Geistes) über die, denen kein Verdienst zu Statten kommen kann: schuldig oder unschuldig, d. i. Verdammung oder Lossprechung. — Das Richten bedeutet im ersten Falle die Aussonderung der Verdienten von den Unverdienten, die beiderseits um einen Preis (der Seligkeit) sich bewerben. Unter Verdienst aber wird hier nicht ein Vorzug der Moralität in Beziehung aufs Gesetz (in Ansehung dessen uns kein Überschuss der Pflichtbeobachtung über unsere Schuldigkeit zukommen kann), sondern in Vergleichung mit andern Menschen, was ihre moralische Gesinnung betrifft, verstanden. Die Würdigkeit hat immer auch nur negative Bedeutung (nicht-unwürdig), nämlich der moralischen Empfänglichkeit für eine solche Güte. — Der also in der ersten Qualität (als Brabeuta) richtet, eigentlich aber nicht in so vielfacher Persönlichkeit anrufen (denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, er ist aber immer nur ein einiger Gegenstand), wohl aber im Namen des von ihm selbst über Alles verehrten, geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Vereinigung zu stehen. Übrigens gehört das theoretische Bekenntniss des Glaubens an die göttliche Natur in dieser

---

fällt das Urtheil der Wahl zwischen zwei sich um den Preis (der Seligkeit) bewerbenden Personen (oder Parteien); der in der zweiten Qualität aber (der eigentliche Richter) die Sentenz über eine und dieselbe Person, vor einem Gerichtshofe (dem Gewissen), der zwischen Ankläger und Sachwalter den Rechtsausspruch thut. — Wenn nun angenommen wird, dass alle Menschen zwar unter der Sündenschuld stehen, einigen von ihnen aber doch ein Verdienst zu Statten kommen könne, so findet der Ausspruch des Richters aus Liebe statt, dessen Mangel nur ein Abweisungsurtheil nach sich ziehen, wovon aber das Verdammungsurtheil (indem der Mensch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheim fällt) die unausbleibliche Folge seyn würde. — Auf solche Weise können, meiner Meinung nach, die scheinbar einander widerstreitenden Sätze: „der Sohn wird kommen zu richten die Lebendigen und die Todten“, und andererseits: „Gott hat ihn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass sie durch ihn selig werde“ (Ev. Joh. III. 17.), vereinigt werden, und mit dem in Übereinstimmung stehen, wo gesagt wird: „wer an den Sohn nicht glaubt, der ist schon gerichtet“ (V. 18.), nämlich durch denjenigen Geist, von dem es heisst: „er wird die Welt richten um der Sünde und um der Gerechtigkeit willen.“ — Die ängstliche Sorgfalt solcher Unterscheidungen im Felde der blossen Vernunft, als für welche sie hier eigentlich angestellt werden, könnte man leicht für unnütze und lästige Subtilität halten; sie würde es auch seyn, wenn sie auf die Erforschung der göttlichen Natur angelegt wäre. Allein da die Menschen in ihrer Religionsangelegenheit beständig geneigt sind, sich wegen ihrer Verschuldigungen an die göttliche Güte zu wenden, gleichwohl aber seine Gerechtigkeit nicht umgehen können, ein gütiger Richter aber in einer und derselben Person ein Widerspruch ist, so sieht man wohl, dass selbst in praktischer Rücksicht ihre Begriffe hierüber sehr schwankend und mit sich selbst unzusammenstimmend seyn müssen, ihre Berichtigung und genaue Bestimmung also von grosser praktischer Wichtigkeit sey.

dreifachen Qualität zur blossen classischen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von andern aus historischen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterscheiden, mit welchem wenige Menschen einen deutlichen und bestimmten (keiner Missdeutung ausgesetzten) Begriff zu verbinden im Stande sind, und dessen Erörterung mehr den Lehrern in ihrem Verhältniss zu einander (als philosophischen und gelehrten Auslegern eines heiligen Buchs) zukommt, um sich über dessen Sinn zu einigen, in welchem nicht Alles für die gemeine Fassungskraft, oder auch für das Bedürfniss dieser Zeit ist, der blosse Buchstabenglaube aber die wahre Religionsgesinnung eher verdirbt als bessert.

Der
philosophischen Religionslehre
viertes Stück.

Viertes Stück.

Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips,

oder

von Religion und Pfaffenthum.

Es ist schon ein Anfang der Herrschaft des guten Princips, und ein Zeichen, „dass das Reich Gottes zu uns komme,“ wenn auch nur die Grundsätze der Constitution desselben öffentlich zu werden anheben; denn das ist in der Verstandeswelt schon da, wozu die Gründe, die es allein bewirken können, allgemein Wurzel gefasst haben, obschon die vollständige Entwickelung seiner Erscheinung in der Sinnenwelt noch in unabsehliche Ferne hinausgerückt ist. Wir haben gesehen, dass zu einem ethischen gemeinen Wesen sich zu vereinigen, eine Pflicht von besonderer Art *(officium sui generis)* sey, und dass, wenn gleich ein Jeder seiner Privatpflicht gehorcht, man daraus wohl eine zufällige Zusammenstimmung Aller zu einem gemeinschaftlichen Guten, auch ohne dass dazu noch besondere Veranstaltung nöthig wäre, folgern könne, dass aber doch jene Zusammenstimmung Aller nicht gehofft werden darf, wenn nicht aus der Vereinigung derselben mit einander zu eben demselben Zwecke und Errichtung eines **gemeinen Wesens** unter moralischen Gesetzen, als vereinigter und darum stärkerer Kraft, den Anfechtungen des bösen Princips (welchem Menschen zu Werkzeugen zu dienen, sonst von einander selbst versucht werden), sich zu widersetzen, ein besonderes Geschäft gemacht wird. — Wir haben auch gesehen, dass ein solches gemeines Wesen, als ein **Reich Gottes**, nur durch Religion von Menschen unternommen, und dass endlich, damit diese öffentlich sey (welches zu einem gemeinen Wesen erfordert wird), jenes in der sinnlichen Form einer Kirche vorgestellt werden könne, deren Anordnung also den Menschen als ein Werk, das ihnen überlassen ist, und von ihnen gefordert werden kann, zu stiften obliegt.

Eine Kirche aber als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr Weisheit (sowohl der Einsicht, als der guten Gesinnung nach) zu erfordern, als man wohl den Menschen zutrauen darf; zumal das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, zu diesem Behuf schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen scheint. In der That ist es auch ein widersinniger Ausdruck, dass Menschen ein Reich Gottes stiften sollten (so wie man von ihnen wohl sagen mag, dass sie ein Reich eines menschlichen Monarchen errichten können); Gott muss selbst der Urheber seines Reichs seyn. Allein da wir nicht wissen, was Gott unmittelbar thue, um die Idee seines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu seyn wir die moralische Bestimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzustellen, aber wohl, was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern desselben tauglich zu machen, so wird diese Idee, sie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden seyn, uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzteren Falle Gott selbst als Stifter, der Urheber der Constitution, Menschen aber doch, als Glieder und freie Bürger dieses Reichs, in allen Fällen die Urheber der Organisation sind; da denn diejenigen unter ihnen, welche der letztern gemäss die öffentlichen Geschäfte derselben verwalten, die Administration derselben, als Diener der Kirche, so wie alle übrige eine ihren Gesetzen unterworfene Mitgenossenschaft, die Gemeinde ausmachen.

Da eine reine Vernunftreligion als öffentlicher Religionsglaube nur die blosse Idee von einer Kirche (nämlich einer unsichtbaren) verstattet, und die sichtbare, die auf Satzungen gegründet ist, allein einer Organisation durch Menschen bedürftig und fähig ist, so wird der Dienst unter der Herrschaft des guten Princips in der ersten nicht als Kirchendienst angesehen werden können, und jene Religion hat keine gesetzlichen Diener, als Beamte eines ethischen gemeinen Wesens; ein jedes Glied desselben empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber seine Befehle. Da wir aber gleichwohl in Ansehung aller unserer Pflichten (die wir insgesammt zugleich als göttliche Gebote anzusehen haben) jederzeit im Dienste Gottes stehen, so wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menschen zu ihren Dienern (doch ohne Beamte zu seyn) haben; nur werden sie so ferne nicht Diener einer Kirche (einer sichtbaren nämlich, von der allein hier die Rede ist) heissen können. — Weil indessen jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche nur so ferne die wahre seyn kann, als sie in sich ein Princip enthält, sich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht) beständig zu nähern, und den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist) mit der Zeit entbehren zu können, so werden wir in diesen Gesetzen und an den Beamten der darauf gegründeten Kirche doch einen Dienst *(cultus)* der Kirche so ferne setzen können, als diese ihre Lehren und Anordnung jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Im Gegentheil werden die Diener einer Kirche, welche darauf gar nicht Rücksicht nehmen, vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demselben für verdammlich, die Anhänglichkeit aber an den historischen und statutarischen Theil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, des Afterdienstes der Kirche, oder (dessen, was durch diese vorgestellt wird) des ethischen gemeinen Wesens unter der Herrschaft des guten Princips, mit

Recht beschuldigt werden können. — Unter einem Afterdienst *(cultus spurius)* wird die Überredung, Jemandem durch solche Handlungen zu dienen verstanden, die in der That dieses seine Absicht rückgängig machen. Das geschieht aber in einem gemeinen Wesen dadurch, dass, was nur den Werth eines Mittels hat, um dem Willen eines Oberen Genüge zu thun, für dasjenige ausgegeben und an die Stelle dessen gesetzt wird, was uns ihm unmittelbar wohlgefällig macht; wodurch dann die Absicht des letzteren vereitelt wird.

Erster Theil.

Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt.

Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote *. Diejenige in welcher ich vorher wissen muss, dass etwas ein göttliches Gebot sey, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist die *geoffenbarte* (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion: dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muss, dass etwas Pflicht sey, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die *natürliche Religion*. — Der, welcher blos die natürliche Religion für moralischnothwendig, d. i. für Pflicht erklärt, kann auch der *Rationalist* (in Glaubenssachen) genannt werden. Wenn dieser die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, so heisst er *Naturalist*; lässt er nun diese zwar zu, behauptet aber, dass sie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert wird, so würde er ein *reiner Rationalist* genannt werden können; hält er aber den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für nothwendig, so würde er der reine *Supernaturalist* in Glaubenssachen heissen können.

---

* Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erstlich: dass in ihr, was das theoretische Erkenntniss und Bekenntniss betrifft, kein assertorisches Wissen (selbst des Daseyns Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntnisses schon geheuchelt seyn könnte; sondern nur ein der Speculation nach über die oberste Ursache der Dinge problematisches Annehmen (Hypothesis), in Ansehung des Gegenstandes aber, wohin uns unsere moralisch gebietende Vernunft zu wirken anweist, ein dieser ihrer Endabsicht Effect verheissendes praktisches, mithin freies assertorisches Glauben vorausgesetzt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muss, bedarf, ohne sich anzumaassen, ihr durch theoretische Erkenntniss die objective Realität sichern zu können. Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muss das Minimum der Erkenntniss (es ist möglich, dass ein Gott sey), subjectiv schon hinreichend seyn. Zweitens wird durch diese Definition einer Religion überhaupt der irrigen Vorstellung, als sey sie ein Inbegriff besonderer auf Gott unmittelbar bezogenen Pflichten vorgebeugt, und dadurch verhütet, dass wir (wie dazu Menschen ohnedies sehr geneigt sind) ausser den ethisch bürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen) noch Hofdienste annehmen, und hernach wohl gar die Ermangelung

---

in Ansehung der ersteren durch die letzteren gut zu machen suchen. Es giebt keine besondere Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen, so bedenkt man nicht, dass diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unsern pflichtmässigen Handlungen überhaupt sey. Wenn es auch heisst: „man soll Gott mehr gehorchen, als den Menschen," so bedeutet das nichts anders, als: wenn statutarische Gebote, in Ansehung deren Menschen Gesetzgeber und Richter seyn können, mit Pflichten, die die Vernunft unbedingt vorschreibt, und über deren Befolgung oder Übertretung Gott allein Richter seyn kann, in Streit kommen, so muss jener ihr Ansehen diesen weichen. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr als dem Menschen gehorcht werden muss, die statutarischen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes verstehen: so würde jener Grundsatz leichtlich das mehrmalen gehörte Feldgeschrei heuchlerischer und herrschsüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das Erlaubte, das die letztere gebietet, ist *gewiss* Pflicht: ob aber etwas zwar an sich Erlaubtes, aber nur durch göttliche Offenbarung für uns Erkennbares wirklich von Gott geboten sey, ist (wenigstens grösstentheils) höchst ungewiss.

Der Rationalist muss sich, vermöge dieses seines Titels, von selbst schon innerhalb der Schranken der menschlichen Einsicht halten. Daher wird er nie als Naturalist absprechen, und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion bestreiten; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen. Also kann die Streitfrage nur die wechselseitigen Ansprüche des reinen Rationalisten und des Supernaturalisten in Glaubenssachen, oder dasjenige betreffen, was der eine oder der andere, als zur alleinigen wahren Religion nothwendig, und hinlänglich, oder nur als zufällig an ihr annimmt.

Wenn man die Religion nicht nach ihrem ersten Ursprunge und ihrer innern Möglichkeit (da sie in natürliche und geoffenbarte eingetheilt wird), sondern blos nach Beschaffenheit derselben, die sie der äussern Mittheilung fähig macht, eintheilt, so kann sie von zweierlei Art seyn: *entweder die natürliche, von der (wenn sie einmal da ist)* Jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine gelehrte Religion, von der man Andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit (in und durch welche sie geleitet werden müssen) überzeugen kann. — Diese Unterscheidung ist sehr wichtig, denn man kann aus dem Ursprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menschenreligion zu seyn, nichts folgern, wohl aber aus ihrer Beschaffenheit, allgemein mittheilbar zu seyn oder nicht; die erstere Eigenschaft aber macht den wesentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menschen verbinden soll.

Es kann demnach eine Religion die natürliche, gleichwohl aber auch geoffenbart seyn, wenn sie so beschaffen ist, dass die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätte kommen können, und sollen, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen seyn würden, mithin eine Offenbarung derselben, zu einer gewissen Zeit, und an einem gewissen Orte, weise und für das menschliche Geschlecht sehr erspriesslich seyn konnte, so doch, dass, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist, und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin Jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion *objectiv* eine natürliche, obwohl *subjectiv* eine geoffenbarte, weshalb ihr auch der erstere Name eigentlich gebührt. Denn es könnte in der Folge allenfalls gänzlich in Vergessenheit kommen, dass eine solche übernatürliche Offenbarung je vorgegangen sey, ohne dass dabei jene Religion doch das Mindeste weder an ihrer Fasslichkeit, noch an Gewissheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verlöre. Mit der Religion aber, die ihrer innern Beschaffenheit wegen nur als geoffenbart angesehen werden kann, ist es anders bewandt. Wenn sie nicht in einer ganz sichern Tradition oder in heiligen Büchern als Urkunden aufbehalten würde, so würde sie aus der Welt verschwinden, und es müsste entweder eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte, oder in jedem Menschen innerlich eine continuirlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung vorgehen, ohne welche die Ausbreitung und Fortpflanzung eines solchen Glaubens nicht möglich seyn würde.

Aber einem Theile nach wenigstens muss jede, selbst die geoffenbarte Religion, doch auch gewisse Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer *Religion* nur durch die Vernunft hinzugedacht werden; weil dieser Begriff selbst als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines *moralischen Gesetzgebers* abgeleitet, ein reiner Vernunftbegriff ist. Also werden wir selbst eine geoffenbarte Religion einerseits noch als *natürliche*, andererseits aber als *gelehrte* Religion betrachten, prüfen, und was, oder wie viel ihr von der einen oder der andern Quelle zustehe, unterscheiden können.

Es lässt sich aber, wenn wir von einer geoffenbarten (wenigstens einer dafür angenommenen) Religion zu reden die Absicht haben, dieses nicht wohl thun, ohne irgend ein

Beispiel davon aus der Geschichte herzunehmen, weil wir uns doch Fälle als Beispiele erdenken müssten, um verständlich zu werden, welcher Fälle Möglichkeit uns aber sonst bestritten werden könnte. Wir können aber nicht besser thun, als irgend ein Buch, welches dergleichen enthält, vornämlich ein solches, welches mit sittlichen, folglich mit vernunftverwandten Lehren innigst verwebt ist, zum Zwischenmittel der Erläuterungen unserer Idee einer geoffenbarten Religion überhaupt zur Hand zu nehmen, welches wir dann, als eines von den mancherlei Büchern, die von Religion und Tugend unter dem Credit einer Offenbarung handeln, zum Beispiele des an sich nützlichen Verfahrens, das, was uns darin reine mithin allgemeine Vernunftreligion seyn mag, herauszusuchen, vor uns nehmen, ohne dabei in das Geschäft derer, denen die Auslegung desselben Buchs als Inbegriffs positiver Offenbarungslehren anvertraut ist, einzugreifen, und ihre Auslegung, die sich auf Gelehrsamkeit gründet, dadurch anfechten zu wollen. Es ist der letzteren vielmehr vortheilhaft, da sie mit den Philosophen auf einen und denselben Zweck, nämlich das moralisch Gute ausgeht, diese durch ihre eigenen Vernunftgründe eben dahin zu bringen, wohin sie auf einem andern Wege selbst zu gelangen denkt. — Dieses Buch mag nun hier das N. T., als Quelle der christlichen Glaubenslehre seyn. Unserer Absicht zufolge wollen wir nun in zwei Abschnitten erstlich die christliche Religion als natürliche, und dann zweitens als gelehrte Religion nach ihrem Inhalte und nach den darin vorkommenden Principien vorstellig machen.

Des ersten Theils
erster Abschnitt.
Die christliche Religion als natürliche Religion.

Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects), verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten Zwecke Effect verschaffen kann:

(dem Begriffe von Gott als moralischem Welturheber) und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist (auf Unsterblichkeit), ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff, der, ungeachtet seiner unendlichen Fruchtbarkeit, doch nur so wenig theoretisches Vernunftvermögen voraussetzt: dass man jeden Menschen von ihr praktisch hinreichend überzeugen, und wenigstens die Wirkung derselben Jedermann als Pflicht zumuthen kann. Sie hat die grosse Erforderniss der wahren Kirche, nämlich die Qualification zur Allgemeinheit in sich, so ferne man darunter die Gültigkeit für Jedermann *(universitas vel omnitudo distributiva)*, d. i. allgemeine Einhelligkeit versteht. Um sie in diesem Sinne als Weltreligion auszubreiten und zu erhalten, bedarf sie freilich zwar einer Dienerschaft *(ministerium)* der blos unsichtbaren Kirche, aber keiner Beamten *(officiales)*, d. i. Lehrer, aber nicht Vorsteher, weil durch Vernunftreligion jedes Einzelnen noch keine Kirche als allgemeine Vereinigung *(omnitudo collectiva)* existirt, oder auch durch jene Idee eigentlich beabsichtigt wird. — Da sich aber eine solche Einhelligkeit nicht von selbst erhalten, mithin ohne eine sichtbare Kirche zu werden, in ihrer Allgemeinheit nicht fortpflanzen dürfte, sondern nur, wenn eine collective Allgemeinheit, d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (sichtbare) Kirche nach Principien einer reinen Vernunftreligion dazu kommt, diese aber aus jener Einhelligkeit nicht von selbst entspringt, oder auch, wenn sie errichtet worden wäre, von ihren freien Anhängern (wie oben gezeigt worden) nicht in einen beharrlichen Zustand, als eine Gemeinschaft der Gläubigen gebracht werden würde (indem keiner von diesen Erleuchteten zu seinen Religionsgesinnungen der Mitgenossenschaft Anderer an einer solchen Religion zu bedürfen glaubt): so wird, wenn über die natürlichen durch blosse Vernunft erkennbaren Gesetze nicht noch gewisse statutarische, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen (Autorität) begleitete, Verordnungen hinzukommen, dasjenige doch immer noch mangeln, was eine besondere Pflicht der Menschen, ein Mittel zum höchsten Zwecke derselben, ausmacht, nämlich die beharrliche Vereinigung derselben zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche; welches Ansehen, ein Stifter derselben zu seyn, ein Factum und nicht blos den reinen Vernunftbegriff voraussetzt.

Wenn wir nun einen Lehrer annehmen, von dem eine Geschichte (oder wenigstens die allgemeine nicht gründlich zu bestreitende Meinung) sagt, dass er eine reine aller Welt fassliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren als uns aufbehalten wir desfalls selbst prüfen können, zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines lästigen zur moralischen Absicht nicht abzweckenden herrschenden Kirchenglaubens (dessen Frohndienst zum Beispiel jedes andern in der Hauptsache blos statutarischen Glaubens, dergleichen in der Welt zu derselben Zeit allgemein war, dienen kann) vorgetragen habe; wenn wir finden, dass er jene allgemeine Vernunftreligion zur obersten unnachlässlichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht und nun gewisse Statuta hinzugefügt habe, welche Formen und Observanzen enthalten, die zu Mitteln dienen sollen, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen, so kann man, ungeachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen seiner hierauf abzweckenden Anordnungen, der letzteren doch den Namen der wahren allgemeinen Kirche, ihm selbst aber das Ansehen nicht streitig machen, die Menschen zur Vereinigung in dieselbe berufen zu haben, ohne den Glauben mit neuen belästigenden Anordnungen eben vermehren, oder auch aus den von ihm zuerst getroffenen besondere heilige, und für sich selbst als Religionsstücke verpflichtende Handlungen machen zu wollen.

Man kann nach dieser Beschreibung die Person nicht verfehlen, die zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen, in aller Menschen Herz geschriebenen Religion (denn die ist nicht von willkührlichem Ursprunge), aber doch der ersten wahren Kirche verehrt werden kann. — Zur Beglaubigung dieser seiner Würde, als göttlicher Sendung, wollen wir einige seiner Lehren, als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt, anführen; es mag mit der Geschichte stehen, wie es wolle (denn in der Idee selbst liegt schon der hinreichende Grund zur Annahme), und die freilich keine andere als reine Vernunftlehren werden seyn können; denn diese sind es allein, die sich selbst beweisen, und auf denen also die Beglaubigung der andern vorzüglich beruhen muss.

Zuerst will er, dass nicht die Beobachtung äusserer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne (Math. V, 20 — 48.); dass Sünde in Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werde (V. 28.) und überhaupt Heiligkeit das Ziel sey, wohin er streben soll (V. 48.); dass z. B. im Herzen hassen, so viel sey als tödten (V. 22.); dass ein dem Nächsten zugefügtes Unrecht nur durch Genugthuung an ihm selbst, nicht durch gottesdienstliche Handlungen könne vergütet werden (V. 24.), und im Puncte der Wahrhaftigkeit, das bürgerliche Erpressungsmittel *, der Eid, der Achtung vor

---

* Es ist nicht wohl einzusehen, warum dieses klare Verbot wider das auf blossen Aberglauben, nicht auf Gewissenhaftigkeit gegründete Zwangsmittel zum Bekenntnisse vor einem bürgerlichen Gerichtshofe, von Religionslehrern für so unbedeutend gehalten wird. Denn dass es Aberglauben sey, auf dessen Wirkung man hier am meisten rechnet, ist daran zu erkennen, dass von einem Menschen, dem man nicht zutraut, er werde in einer feierlichen Aussage, auf deren Wahrheit die Entscheidung des Rechts der Menschen (des Heiligen, was in der Welt ist), beruht, die Wahrheit sagen, doch geglaubt wird, er werde durch eine Formel dazu bewogen werden, die über jene Aussage nichts weiter enthält, als dass er die göttlichen Strafen (denen er ohnedies wegen einer solchen Lüge nicht entgehen kann) über sich aufruft, gleich als ob es auf ihn ankomme, vor diesem höchsten Gericht Rechenschaft zu geben oder nicht. — In der angeführten Schriftstelle wird diese Art der Betheurung als eine ungereimte Vermessenheit vorgestellt, Dinge gleichsam durch Zauberworte wirklich zu machen, die doch nicht in unserer Gewalt sind. — Aber man sieht wohl, dass der weise Lehrer, der da sagt: dass, was über das Ja, Ja! Nein, Nein! als Betheurung

der Wahrheit selbst Abbruch thue (V. 34 — 37.); — dass der natürliche, aber böse Hang des menschlichen Herzens ganz umgekehrt werden solle; das süsse Gefühl der Rache in Duldsamkeit (V. 39, 40.), und der Hass seiner Feinde in Wohlthätigkeit (V. 44.) übergehen müsse. So, sagt er, sey er gemeint, dem Jüdischen Gesetze völlig Genüge zu thun (V. 17.), wobei aber sichtbarlich nicht Schriftgelehrsamkeit, sondern reine Vernunftreligion die Auslegerin desselben seyn muss; denn nach dem Buchstaben genommen, erlaubte es gerade das Gegentheil von diesem Allen. — Er lässt überdies doch auch unter den Benennungen der engen Pforte und des schmalen Weges die Missdeutung des Gesetzes nicht unbemerkt, welche sich die Menschen erlauben, um ihre wahre moralische Pflicht vorbeizugehen, und sich dafür durch Erfüllung der Kirchenpflicht schadlos zu halten (VII, 13.)[*]. Von diesen reinen Gesinnungen fordert er gleichwohl, dass sie sich auch in Thaten beweisen sollen (V. 16.) und spricht dagegen denen ihre hinterlistige Hoffnung ab, die den Mangel derselben durch Anrufung und Hochpreisung des höchsten Gesetzgebers in der Person seines Gesandten zu ersetzen, und sich Gunst zu erschmeicheln meinen (V. 21.). Von diesen Werken will er, dass sie um des Beispiels willen zur Nachfolge auch öffentlich geschehen sollen (V, 16.) und zwar in fröhlicher Gemüthsstimmung, nicht als knechtisch abgedrungene Handlungen (V, 16.), und dass so, von einem kleinen An-

---

der Wahrheit geht, vom Übel sey, die böse Folge vor Augen gehabt habe, welche die Eide nach sich ziehen: dass nämlich die ihnen beigelegte grössere Wichtigkeit die gemeine Lüge beinahe erlaubt macht.

[*] Die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels; die weite Pforte und der breite Weg, den Viele wandeln, ist die Kirche. Nicht als ob es an ihr und an ihren Satzungen liege, dass Menschen verloren werden, sondern dass das Gehen in dieselbe und Bekenntniss ihrer Statute oder Celebrirung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient seyn will.

fange der Mittheilung und Ausbreitung solcher Gesinnungen, als einem Saamenkorne in gutem Acker, oder einem Ferment des Guten, sich die Religion durch innere Kraft allmälig zu einem Reiche Gottes vermehren würde (*XIII*, 31, 32, 33.). — Endlich fasst er alle Pflichten: 1. in einer allgemeinen Regel zusammen (welche sowohl das innere, als das äussese moralische Verhältniss der Menschen in sich begreift), nämlich: thue Deine Pflicht aus keiner andern Triebfeder, als der unmittelbaren Werthschätzung derselben, d. i. liebe Gott (den Gesetzgeber aller Pflichten) über Alles; 2. in einer besonderen Regel, nämlich die das äussere Verhältniss zu andern Menschen als allgemeine Pflicht betrifft: liebe einen Jeden als Dich selbst, d. i. befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen, welche Gebote nicht blos Tugendgesetze, sondern Vorschriften der Heiligkeit sind, der wir nachstreben sollen, in Ansehung deren aber die blosse Nachstrebung Tugend heisst. — Denen also, die dieses moralische Gute mit der Hand im Schoosse, als eine himmlische Gabe von Oben herab, ganz passiv zu erwarten meinen, spricht er alle Hoffnung dazu ab. Wer die natürliche Anlage zum Guten, die in der menschlichen Natur (als ein ihm anvertrautes Pfund) liegt, unbenutzt lässt, im faulen Vertrauen, ein höherer moralischer Einfluss werde wohl die ihm mangelnde sittliche Beschaffenheit und Vollkommenheit sonst ergänzen, dem droht er an, dass selbst das Gute, das er aus natürlicher Anlage möchte gethan haben, um dieser Verabsäumung willen ihm nicht zu statten kommen solle (*XXV*, 29.).

Was nun die dem Menschen sehr natürliche Erwartung eines dem sittlichen Verhalten der Menschen angemessenen Looses in Ansehung der Glückseligkeit betrifft, vornämlich bei so manchen Aufopferungen der letzteren, die des ersteren wegen haben übernommen werden müssen, so verheisst er (*V*, 11, 12.) dafür Belohnung einer künftigen Welt; aber nach Verschiedenheit der Gesinnungen bei diesem Verhalten denen, die ihre Pflicht um der Belohnung (oder auch Lossprechung von einer verschuldeten Strafe) willen thaten, auf andere Art, als den besseren Menschen, die sie blos um ihrer selbst willen ausübten. Der, welchen der Eigennutz, der Gott dieser Welt, beherrscht, wird, wenn er, ohne sich von ihm loszusagen, ihn nur durch Vernunft verfeinert, und über die enge Grenze des Gegenwärtigen ausdehnt, als ein solcher (Luc. *XVI*, 3 — 9.) vorgestellt, der jenen seinen Herrn durch sich selbst betrügt, und ihm Aufopferungen zum Behuf der Pflicht abgewinnt. Denn wenn er es in Gedanken fasst, dass er doch einmal, vielleicht bald, die Welt werde verlassen müssen, dass er von dem, was er hier besass, in die andere nichts mitnehmen könne, so entschliesst er sich wohl, das, was er, oder sein Herr, der Eigennutz, hier an dürftigen Menschen gesetzmässig zu fordern hatte, von seiner Rechnung abzuschreiben, und sich gleichsam dafür Anweisungen, zahlbar in einer andern Welt, anzuschaffen; wodurch er zwar mehr klüglich als sittlich, was die Triebfeder solcher wohlthätigen Handlungen betrifft, aber doch dem sittlichen Gesetze, wenigstens dem Buchstaben nach, gemäss verfährt, und hoffen darf, dass auch dieses ihm in der Zukunft nicht unvergolten bleiben dürfe*. Wenn man hiermit vergleicht, was von der Wohlthätigkeit an Dürftigen, aus blossen Bewegungsgründen der Pflicht (Matth. *XXV*, 35 - - 40.) gesagt wird, da der Weltrichter diejenigen, welche den Nothleidenden Hülfe leisteten, ohne sich auch nur in Gedanken kommen zu lassen, dass so etwas noch einer Belohnung werth sey, und sie etwa dadurch gleichsam den Himmel zur Belohnung verbänden, gerade eben darum, weil sie es ohne Rücksicht auf Belohnung thaten, für die eigentlichen Auserwählten zu seinem Reich erklärt: so sieht man wohl, dass der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt spricht, sie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts) zum Object der reinsten Verehrung und des grössten moralischen Wohlgefallens für eine die Bestimmung des Menschen im Ganzen beurtheilende Vernunft habe machen wollen.

---

* Wir wissen von der Zukunft nichts, und sollen auch nicht nach Mehrerem forschen, als was mit den Triebfedern der Sittlichkeit und dem Zwecke derselben in vernunftmässiger Verbindung steht. Dahin gehört auch der Glaube: dass es keine gute Handlung gebe, die nicht auch in der künftigen Welt für den, der sie ausübt, ihre gute Folge haben werde; mithin der Mensch, er mag sich am Ende des Lebens auch noch so verwerflich finden, sich dadurch doch nicht müsse abhalten lassen: wenigstens noch eine gute Handlung, die in seinem Vermögen ist, zu thun, und dass er dabei zu hoffen Ursache habe, sie werde nach dem Maasse, als er hierin eine reine gute Absicht hegt, noch immer von mehrerem Werthe seyn, als jene thatlosen Entsündigungen, die, ohne etwas zur Verminderung der Schuld beizutragen, den Mangel guter Handlungen ersetzen sollen.

Hier ist nun eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft fasslich und überzeugend vorgelegt werden kann, die über das an einem Beispiele, dessen Möglichkeit und sogar Nothwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu seyn (so viel Menschen dessen fähig sind), anschaulich gemacht worden, ohne dass weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Ansehen und die Würde des Lehrers irgend einer andern Beglaubigung (dazu Gelehrsamkeit oder Wunder, die nicht Jedermanns Sache sind, erfordert würde) bedürfte. Wenn darin Berufungen auf ältere (Mosaische) Gesetzgebung und Vorbildung, als ob sie ihm zur Bestätigung dienen sollten, vorkommen, so sind diese nicht für die Wahrheit der gedachten Lehren selbst, sondern nur zur Introduction unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen, gegeben worden, welches unter Menschen, deren Köpfe mit statutarischen Glaubenssätzen angefüllt, für die Vernunftreligion beinahe unempfänglich geworden, allezeit viel schwerer seyn muss, als wenn sie an die Vernunft unbelehrter, aber auch unverdorbener Menschen hätte gebracht werden sollen. Um deswillen darf es auch Niemanden befremden, wenn er einen den damaligen Vorurtheilen sich bequemenden Vortrag für die jetzige Zeit räthselhaft, und einer sorgfältigen Auslegung bedürftig findet: ob er zwar allerwärts eine Religionslehre durchscheinen lässt, und zugleich öfters darauf ausdrücklich hinweist, die jedem Menschen verständlich und ohne allen Aufwand von Gelehrsamkeit überzeugend seyn muss.

Zweiter Abschnitt.

Die christliche Religion als gelehrte Religion.

So ferne eine Religion Glaubenssätze als nothwendig vorträgt, die nicht durch die Vernunft als solche erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menschen auf alle künftige Zeiten unverfälscht (dem wesentlichen Inhalte nach) mitgetheilt werden sollen, so ist sie (wenn man nicht ein continuirliches Wunder der Offenbarung annehmen will) als ein der Obhut der Gelehrten anvertrautes heiliges Gut anzusehen. Denn ob sie gleich Anfangs mit Wundern und Thaten begleitet, auch in dem, was durch Vernunft eben nicht bestätigt wird, allenthalben Eingang finden konnte, so wird doch selbst die Nachricht von diesen Wundern, zusammt den Lehren, die der Bestätigung durch dieselbe bedurften, in der Folge der Zeit eine schriftliche urkundliche und unveränderliche Belehrung der Nachkommenschaft nöthig haben.

Die Annehmung der Grundsätze einer Religion heisst vorzüglicher Weise der Glaube *(fides sacra)*. Wir werden also den christlichen Glauben einerseits als einen reinen Vernunftglauben, andererseits als einen Offenbarungsglauben *(fides statutaria)* zu betrachten haben. Der erstere kann nun als ein von Jedem frei angenommener *(fides elicita)*, der zweite als ein gebotener Glaube *(fides imperata)* betrachtet werden. Von dem Bösen, das im menschlichen Herzen liegt, und von dem Niemand frei ist; von der Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Nothwendigkeit einer solchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit; von der Untauglichkeit des Ersatzmittels für die ermangelnde

Rechtschaffenheit durch kirchliche Observanzen und fromme Frohndienste, und dagegen der unerlässlichen Verbindlichkeit, ein neuer Mensch zu werden, kann sich ein Jeder durch seine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, sich davon zu überzeugen.

Von da an aber, da die christliche Lehre auf Facta, nicht auf blosse Vernunftbegriffe gebaut ist, heisst sie nicht mehr blos die christliche Religion, sondern der christliche Glaube, der einer Kirche zum Grunde gelegt worden. Der Dienst einer Kirche, die einem solchen Glauben geweiht ist, ist also zweiseitig; einerseits derjenige, welcher ihr nach dem historischen Glauben geleistet werden muss; andrerseits, welcher ihr nach dem praktischen und moralischen Vernunftglauben gebührt. Keiner von beiden kann in der christlichen Kirche als für sich allein bestehend von dem andern getrennt werden; der letztere darum nicht von dem erstern, weil der christliche Glaube ein Religionsglaube, der erstere nicht von dem letzteren, weil er ein gelehrter Glaube ist.

Der christliche Glaube als gelehrter Glaube stützt sich auf Geschichte, und ist, so ferne als ihm Gelehrsamkeit (objectiv) zum Grunde liegt, nicht ein an sich freier und von Einsicht hinlänglicher theoretischer Beweisgründe abgeleiteter Glaube *(fides elicita)*. Wäre er ein reiner Vernunftglaube, so würde er, obwohl die moralischen Gesetze, worauf er, als Glaube an einen göttlichen Gesetzgeber, gegründet ist, unbedingt gebieten, doch als freier Glaube betrachtet werden müssen, wie er im ersten Abschnitte auch vorgestellt worden. Ja er würde auch noch, wenn man das Glauben nur nicht zur Pflicht machte, als Geschichtsglaube ein theoretisch freier Glaube seyn können, wenn Jedermann gelehrt wäre. Wenn er aber für Jedermann, auch den Ungelehrten gelten soll, so ist er nicht blos ein gebotener, sondern auch dem Gebote blind, d. i. ohne Untersuchung, ob es auch wirklich göttliches Gebot sey, gehorchender Glaube *(fides servilis)*.

In der christlichen Offenbarungslehre kann man aber keineswegs vom unbedingten Glauben an geoffenbarte (der Vernunft für sich verborgene) Sätze anfangen, und die gelehrte Erkenntniss, etwa blos als Verwahrung gegen einen den Nachzug anfallenden Feind, darauf folgen lassen, denn sonst wäre der christliche Glaube nicht blos *fides imperata*, sondern sogar *servilis*. Er muss also jederzeit wenigstens als *fides historice elicita* gelehrt werden, d. i. Gelehrsamkeit musste in ihr, als geoffenbarter Glaubenslehre, nicht den Nachtrab, sondern den Vortrab ausmachen, und die kleine Zahl der Schriftgelehrten (Kleriker), die auch durchaus der profanen Gelahrtheit nicht entbehren könnten, würde den langen Zug der Ungelehrten (Laien), die für sich der Schrift unkundig sind (und worunter selbst die weltbürgerlichen Regenten gehören), nach sich schleppen. — Soll dieses nun nicht geschehen, so muss die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion in der christlichen Glaubenslehre für das oberste gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird, und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als blosses, aber höchst schätzbares Mittel, um der ersteren Fasslichkeit, selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden.

Das ist der wahre Dienst der Kirche, unter der Herrschaft des guten Princips; der aber, wo der Offenbarungsglaube vor der Religion vorhergehen soll, der Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel ist, unbedingt (gleich als Zweck) geboten wird. Der Glaube an Sätze, von welchen der Ungelehrte sich weder durch Vernunft noch Schrift (so ferne diese allererst beurkundet werden müsste) vergewissern kann, würde zur absoluten Pflicht gemacht (*fides imperata*), und so sammt andern damit verbundenen Observanzen zum Rang eines auch ohne moralische Bestimmungsgründe der Handlungen als Frohndienst seligmachenden Glaubens erhoben werden. — Eine Kirche, auf das letztere Principium gegründet, hat nicht eigentlich Diener *(ministri)*, so wie die von der erstern Verfassung, sondern gebietende hohe Beamte *(officiales)*, welche, wenn sie gleich (wie in einer protestantischen Kirche) nicht im Glanz der Hierarchie als mit äusserer Gewalt bekleidete geistliche Beamte erscheinen, und sogar mit Worten dagegen protestiren, in der That doch sich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wissen wollen, nachdem sie die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde, allemal die höchste Auslegerin derselben zu seyn, beraubt, und die Schriftgelehrsamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen geboten haben. Sie verwandeln auf diese Art den Dienst der Kirche *(ministerium)* in eine Beherrschung der Glieder derselben *(imperium)*, obzwar sie, um diese Anmaassung zu verstecken, sich des bescheidenen Titels des erstern bedienen. Aber diese Beherrschung, die der Vernunft leicht gewesen wäre, kommt ihr theuer, nämlich mit dem Aufwande grosser Gelehrsamkeit, zu stehen. Denn, „blind in Ansehung der Natur, reisst sie sich das ganze Alterthum über den Kopf und begräbt sich darunter.“ — Der Gang, den die Sachen, auf diesen Fuss gebracht, nehmen, ist folgender:

Zuerst wird das von den ersten Ausbreitern der Lehre Christi klüglich beobachtete Verfahren, ihr unter ihrem Volke Eingang zu verschaffen, für ein Stück der Religion selbst für alle Zeiten und Völker geltend genommen, so dass man glauben sollte, ein jeder Christ müsste ein Jude seyn, dessen Messias gekommen ist; womit aber nicht wohl zusammenhängt, dass er doch eigentlich an gar kein Gesetz des Judenthums (als statutarisches) gebunden sey, dennoch aber das ganze heilige Buch dieses Volks als göttliche, für alle Menschen gegebene, Offenbarung gläubig annehmen müsse [21]. — Nun setzt es sogleich mit der Authenticität dieses Buchs (welche dadurch, dass Stellen aus demselben, ja die ganze darin vorkommende heilige Geschichte in den Büchern der Christen zum Behuf dieses ihres Zwecks benutzt werden, lange noch nicht bewiesen ist) viel Schwierigkeit. Das Judenthum war vor Anfange und selbst dem schon ansehnlichen Fortgange des Christenthums ins gelehrte Publicum noch nicht eingetreten gewesen, d. i. den gelehrten Zeitgenossen anderer Völker noch nicht bekannt, ihre Geschichte gleichsam noch nicht controlirt und so ihr heiliges Buch wegen seines Alterthums zur historischen Glaubwürdigkeit gebracht worden. Indessen, dieses auch eingeräumt, ist es nicht genug, es in Übersetzungen zu kennen und so auf die Nachkommenschaft zu übertragen, sondern zur Sicherheit des darauf gegründeten Kirchenglaubens wird auch erfordert, dass es auf alle künftige Zeit und in allen Völkern Gelehrte gebe, die der Hebräischen Sprache (soviel es in einer solchen möglich ist, von der man nur ein einziges Buch hat)

---

[21] Mendelssohn benutzt diese schwache Seite der gewöhnlichen Vorstellungsart des Christenthums auf sehr geschickte Art, um alles Ansinnen an einen Sohn Israels zum Religionsübergange völlig abzuweisen.

Denn, sagte er, da der Jüdische Glaube, selbst nach dem Geständnisse der Christen, das unterste Geschoss ist, worauf das Christenthum als das obere ruht: so sey es eben so viel, als ob man Jemandem zumuthen wollte, das Erdgeschoss abzubrechen, um sich im zweiten Stockwerk ansässig zu machen. Seine wahre Meinung aber scheint ziemlich klar durch. Er will sagen: schafft ihr erst selbst das Judenthum aus Eurer Religion heraus (in der historischen Glaubenslehre mag es als eine Antiquität immer bleiben), so werden wir Euren Vorschlag in Überlegung nehmen können. (In der That bliebe alsdann wohl keine andere, als rein moralische, von Statuten unbemengte, Religion übrig.) Unsere Last wird durch Abwerfung des Jochs äusserer Observanzen im Mindesten nicht erleichtert, wenn uns dafür ein anderes, nämlich das der Glaubensbekenntnisse heiliger Geschichte, welches den Gewissenhaften viel härter drückt, aufgelegt wird. — Übrigens werden die heiligen Bücher dieses Volks, wenn gleich nicht zum Behuf der Religion, doch für die Gelehrsamkeit, wohl immer aufbehalten und geachtet bleiben, weil die Geschichte keines Volks mit einigem Anschein von Glaubwürdigkeit auf Epochen der Vorzeit, in die alle uns bekannte Profangeschichte gestellt werden kann, so weit zurück datirt ist, als diese (sogar bis zum Anfange der Welt), und so die grosse Leere, welche jene übrig lassen muss, doch wodurch ausgefüllt wird.

kundig sind, und es soll doch nicht blos eine Angelegenheit der historischen Wissenschaft überhaupt, sondern eine, woran die Seligkeit der Menschen hängt, seyn, dass es Männer giebt, welche derselben genugsam kundig sind, um der Welt die wahre Religion zu sichern.

Die christliche Religion hat zwar so ferne ein ähnliches Schicksal, dass, obwohl die heiligen Begebenheiten derselben selbst unter den Augen eines gelehrten Volks öffentlich vorgefallen sind, dennoch ihre Geschichte sich mehr als ein Menschenalter verspätet hat, ehe sie in das gelehrte Publicum desselben eingetreten ist, mithin die Authenticität derselben der Bestätigung durch Zeitgenossen entbehren muss. Sie hat aber den grossen Vorzug vor dem Judenthum, dass sie aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen, vorgestellt wird, und auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung tretend, durch sie von selbst auch ohne historische Gelehrsamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der grössten Sicherheit verbreitet werden konnte. Aber die ersten Stifter der Gemeinden fanden es doch nöthig, die Geschichte des Judenthums damit zu verflechten, welches nach ihrer damaligen Lage, aber vielleicht auch nur für dieselbe, klüglich gehandelt war, und so in ihrem heiligen Nachlass mit an uns gekommen ist. Die Stifter der Kirche aber nahmen diese episodischen Anpreisungsmittel unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf, und vermehrten sie entweder mit Tradition oder Auslegungen, die von Concilien gesetzliche Kraft erhielten, oder durch Gelehrsamkeit beurkundet wurden, von welcher letztern, oder ihrem Antipoden dem innern Licht, welches sich jeder Laie auch anmaassen kann, noch nicht abzusehen ist, wie viel Veränderungen dadurch dem Glauben noch bevorstehen, welches nicht zu vermeiden ist, so lange wir die Religion nicht in uns, sondern ausser uns suchen.

Zweiter Theil.

Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion.

Die wahre alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche praktische Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewusst werden können, die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine moralische Beurtheilung willkührlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist, und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn *, dessen Befolgung ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung

---

* Wahn ist die Täuschung, die blosse Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend zu halten. So ist es bei einem kargen Reichen der geizende Wahn, dass er die Vorstellung, sich einmal, wenn er wollte, seiner Reichthümer bedienen zu können, für genugsamen Ersatz dafür hält, dass er sich ihrer niemals bedient. Der Ehrenwahn setzt in Anderer Hochpreisung, welche im Grunde nur die äussere Vorstellung ihrer (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung ist, den Werth, den er blos der letztern beilegen sollte; zu diesem gehört also auch die Titel- und Ordenssucht, weil diese nur äussere Vorstellungen eines Vorzugs vor Andern sind. Selbst der Wahnsinn hat daher diesen Namen, weil er eine blosse Vorstellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache selbst zu nehmen, und eben so zu würdigen gewohnt ist. — Nun ist das Bewusstseyn des Besitzes eines Mittels zu irgend einem Zwecke (ehe man sich jenes bedient hat) der Besitz des letztern blos in der Vorstellung; mithin sich mit dem ersteren zu begnügen, gleich als ob es statt des Besitzes des letzteren gelten könne, ein praktischer Wahn, als von dem hier allein die Rede ist.

Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird.

§. 1.

Vom allgemeinen subjectiven Grunde des Religionswahnes.

Der Anthropomorphism, der in der theoretischen Vorstellung von Gott und seinem Wesen, dem Menschen, kaum zu vermeiden, übrigens aber doch (wenn er nur nicht auf Pflichtbegriffe einfliesst) auch unschuldig genug ist, der ist in Ansehung unseres praktischen Verhältnisses zu seinem Willen und für unsere Moralität selbst höchst gefährlich; denn da machen wir uns einen Gott [22], wie wir ihn am Leichtesten zu unserem Vortheil gewinnen zu können, und der beschwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das Innerste unserer moralischen Gesinnung zu wirken, überhoben zu werden glauben. Der Grundsatz, den der Mensch sich für dieses Verhältniss gewöhnlich macht, ist: dass durch Alles, was wir lediglich darum thun, um der Gottheit wohl zu gefallen (wenn es nur nicht eben der Moralität geradezu widerstreitet, ob es gleich dazu nicht das Mindeste beiträgt), wir Gott unsere Dienstwilligkeit als gehorsame und eben darum wohlgefällige Unterthanen beweisen, also auch Gott *(in potentia)* dienen. — Es dürfen nicht immer Aufopferungen seyn, dadurch der Mensch diesen Dienst Gottes zu verrichten glaubt; auch Feierlichkeiten, selbst öffentliche Spiele, wie bei Griechen und Römern, haben oft dazu dienen müssen, und dienen noch dazu, um die Gottheit einem Volke, oder auch den einzelnen Menschen ihrem Wahne nach günstig zu machen. Doch sind die ersteren (die Büssungen, Casteiungen, Wallfahrten u. dgl.) jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten worden, weil sie die unbegrenzte (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinem Willen stärker zu bezeichnen dienen. Je unnützer solche Selbstpeinigungen sind, je weniger sie auf die allgemeine moralische Besserung des Menschen abgezweckt sind, desto heiliger scheinen sie zu seyn, weil sie eben darum, dass sie in der Welt zu gar Nichts nutzen, aber doch Mühe kosten, lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu seyn scheinen. — Obgleich, sagt man, Gott hierbei durch die That in keiner Absicht gedient worden ist, so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz, an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht. Hier ist nun der Hang zu einem Verfahren sichtbar, das für sich keinen moralischen Werth hat, als etwa nur als Mittel, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller Ideen des Zwecks zu erhöhen, oder um, wenn es den letztern etwa zuwider wirken könnte, es niederzudrücken*; diesem Verfahren legen wir doch in unserer

---

[22] Es klingt zwar bedenklich, ist aber keinesweges verwerflich zu sagen: dass ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen (begleitet mit den unendlich grossen Eigenschaften, die zu dem Vermögen gehören, an der Welt einen jenen angemessenen Gegenstand darzustellen) sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherlei Art auch ein Wesen als Gott von einem Anderen bekannt gemacht und beschrieben worden, ja ihm ein solches auch (wenn das möglich ist) selbst erscheinen möchte, so muss er diese Vorstellung doch allererst mit seinem Ideal zusammen halten, um zu urtheilen, ob er befugt sey, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus blosser Offenbarung, ohne jenen Begriff vorher in seiner Reinheit, als Probierstein, zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben und alle Gottesverehrung würde Idololatrie seyn.

---

* Für diejenigen, welche allenthalben, wo die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen ihnen nicht so geläufig sind, Widersprüche der Kritik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben, merke ich hier an, dass wenn von sinnlichen Mitteln, das Intellectuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse, welches die ersteren dem letzteren entgegen stellen, geredet wird, dieser Einfluss zweier so ungleichartigen Principien niemals als

Meinung den Werth des Zwecks selbst, oder welches eben so viel ist, wir legen der Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gesinnungen (*Andacht* genannt) den Werth der letztern bei, welches Verfahren mithin ein blosser Religionswahn ist, der allerlei Formen annehmen kann, in deren einer er der moralischen ähnlicher sieht, als in der andern, der aber in allen nicht eine blos unvorsätzliche Täuschung, sondern sogar eine Maxime ist, dem Mittel einen Werth an sich statt des Zwecks beizulegen, da denn vermöge der letztern dieser Wahn unter allen diesen Formen gleich ungereimt und als verborgene Betrugsneigung verwerflich ist.

§. 2.

Das dem Religionswahne entgegengesetzte moralische Princip der Religion.

Ich nehme erstlich folgenden Satz als einen keines Beweises benöthigten Grundsatz an: *Alles, was, ausser dem guten Lebenswandel, der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blosser Religioswahn und Afterdienst Got-*

---

direct gedacht werden müsse. Nämlich als Sinnenwesen können wir an den *Erscheinungen des intellectuellen Princips*, d. i. der Bestimmung unserer physischen Kräfte durch *freie Willkühr*, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetz entgegen, oder ihm zu Gunsten wirken, so dass Ursache und Wirkung als in der That gleichartig vorgestellt werde. Was aber das Übersinnliche (das subjective Princip der Moralität in uns, das in der unbegreiflichen Eigenschaft der Freiheit verschlossen liegt), z. B. die reine Religionsgesinnung betrifft, von dieser sehen wir ausser ihrem Gesetze (welches aber auch schon genug ist) nichts, das Verhältniss der Ursache und Wirkung im Menschen Betreffendes ein, d. i. wir können uns die Möglichkeit der Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit des Menschen, als ihnen imputabel, nicht *erklären*, eben darum, weil es freie Handlungen sind, die Erklärungsgründe aber aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müssen.

tes. — Ich sage, was der Mensch thun zu können glaubt, denn, ob nicht über Alles, was wir thun können, noch in den Geheimnissen der höchsten Weisheit Etwas seyn möge, das nur Gott thun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menschen zu machen, wird hierdurch nicht verneint. Aber wenn die Kirche ein solches Geheimniss etwa als offenbar verkündigen sollte, so wird doch die Meinung, dass diese Offenbarung, wie sie uns die heilige Geschichte erzählt, zu glauben, und sie (es sey innerlich oder äusserlich) zu bekennen, an sich Etwas sey, dadurch wir uns Gott wohlgefällig machen, ein gefährlicher Religionswahn seyn. Denn dieses Glauben ist als inneres Bekenntniss seines festen Fürwahrhaltens, so wahrhaftig ein Thun, das durch Furcht abgezwungen wird, dass ein aufrichtiger Mensch eher jede andere Bedingung als diese eingehen möchte, weil er bei allen andern Frohndiensten allenfalls nur etwas Überflüssiges, hier aber etwas dem Gewissen in einer Declaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt ist, Widerstreitendes thun würde. Das Bekenntniss also, wovon er sich überredet, dass es für sich selbst (als Annahme eines ihm angebotenen Guten) ihn Gott wohlgefällig machen könne, ist Etwas, das er noch über den guten Lebenswandel in Befolgung der in der Welt auszuübenden moralischen Gesetze thun zu können vermeint, indem er sich mit seinem Dienst geradezu an Gott wendet.

Die Vernunft lässt uns erstlich in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit (die vor Gott gilt) nicht ganz ohne Trost. Sie sagt: dass wer in einer wahrhaften, der Pflicht ergebenen Gesinnung so viel, als in seinem Vermögen steht, thut, um (wenigstens in einer beständigen Annäherung zur vollständigen Angemessenheit mit dem Gesetze) seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf irgend eine Weise (welche die Gesinnung dieser beständigen Annäherung unwandelbar machen kann) ergänzt werden, ohne dass sie sich doch anmaasst, die Art zu bestimmen und zu wissen, worin sie bestehe, welche vielleicht so geheimnissvoll seyn kann, dass Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin das Praktische allein für uns verständlich ist, offenbaren könnte, indessen dass wir theoretisch, was dieses Verhältniss Gottes zum Menschen an sich sey, gar nicht fassen und Begriffe damit verbinden könnten, wenn er uns ein solches Geheimniss auch entdecken wollte. — Gesetzt nun, eine gewisse Kirche behaupte, die Art, wie Gott jenen moralischen Mangel am menschlichen Geschlecht ergänzt, bestimmt zu wissen, und verurtheile zugleich alle Menschen, die jenes der Vernunft natürlicher Weise unbekannte Mittel der Rechtfertigung nicht wissen, darum also auch nicht zum Religionsgrundsatze aufnehmen und bekennen, zur ewigen Verwerfung: wer ist alsdann hier wohl der Ungläubige? der, welcher vertraut, ohne zu wissen, wie das, was er hofft, zugehe, oder der, welcher diese Art der Erlösung des Menschen vom Bösen durchaus wissen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieselbe aufgiebt? — Im Grunde ist dem Letztern am Wissen dieses Geheimnisses so viel eben nicht gelegen (denn das lehrt ihm schon seine Vernunft, dass Etwas zu wissen, wozu er doch Nichts thun kann, ihm ganz unnütz sey), sondern er will es nur wissen, um sich (wenn es auch nur innerlich geschehe) aus dem Glauben, der Annahme, dem Bekenntnisse und der Hochpreisung alles dieses Offenbarten einen Gottesdienst machen zu können, der ihm die Gunst des Himmels vor allem Aufwande seiner eigenen Kräfte zu einem guten Lebenswandel, also ganz umsonst erwerben, den letztern wohl gar übernatürlicher Weise hervorbringen, oder, wo ihm etwa zuwider gehandelt würde, wenigstens die Übertretung vergüten könne.

Zweitens: wenn der Mensch sich von der obigen Maxime nur im Mindesten entfernt, so hat der Afterdienst Gottes (die Superstition) weiter keine Grenzen; denn über jene hinaus ist Alles (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht) willkührlich. Von dem Opfer der Lippen an, welches ihm am wenigsten kostet, bis zu dem der Naturgüter, die sonst zum Vortheil der Menschen wohl besser benutzt werden könnten, ja bis zu der Aufopferung seiner eigenen Person, indem er sich (im Eremiten-, Fakir- oder Mönchsstande) für die Welt verloren macht, bringt er Alles, nur nicht seine moralische Gesinnung, Gott dar, und wenn er sagt, er brächte ihm auch sein Herz, so versteht er darunter nicht die Gesinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, sondern einen herzlichen Wunsch, dass jene Opfer für die letztere Zahlung möchten aufgenommen werden *(natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens, Phaedrus).*

Endlich, wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlich Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihm gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gebe. Sie sind alle, dem Werth (oder vielmehr Unwerth) nach, einerlei, und es ist blosse Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen intellectuellen Princip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen. Ob der Andächtler seinen statutenmässigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen, oder wie der Tibetaner (welcher glaubt, dass diese Wünsche, auch schriftlich aufgesetzt, wenn sie nur durch irgend Etwas, z. B. auf Flaggen geschrieben, durch den Wind, oder in einer Büchse eingeschlossen, als eine Schwungmaschine mit der Hand bewegt werden, ihren Zweck eben so gut erreichen) es durch ein Gebet-Rad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer seyn mag, das ist Alles einerlei und von gleichem Werth. — Es kommt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äussern Form, sondern Alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen

Princips an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, so ferne sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerei wohlgefällig zu werden[*]. Giebt es aber nicht etwa auch einen, sich über die Grenzen des menschlichen Vermögens erhebenden, schwindligen Tugendwahn, der wohl mit dem kriechenden Religionswahne in die allgemeine Classe der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte? Nein, die Tugendgesinnung beschäftigt sich mit etwas Wirklichem, was für sich selbst Gott wohlgefällig ist und zum Weltbesten zusammenstimmt. Zwar kann sich dazu ein Wahn des Eigendünkels gesellen, der Idee seiner heiligen Pflicht sich für adäquat zu halten; das ist aber nur zufällig. In ihr aber den höchsten Werth zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der in kirchlichen Andachtübungen, sondern baarer zum Weltbesten hinwirkender Beitrag.

Es ist überdies ein (wenigstens kirchlicher) Gebrauch, das, was vermöge des Tugendprincips von Menschen gethan werden kann, Natur, was aber nur den Mangel alles seines moralischen Vermögens zu ergänzen dient, und, weil dessen Zulänglichkeit auch für uns Pflicht ist, nur gewünscht oder auch gehofft und erbeten werden kann, Gnade zu nennen, beide zusammen als wirkende Ursachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Gesinnung anzusehen, sie aber auch nicht blos von einander zu unterscheiden, sondern einander wohl gar entgegen zu setzen.

---

[*] Es ist eine psychologische Erscheinung, dass die Anhänger einer Confession, bei der etwas weniger Statutarisches zu glauben ist, sich dadurch gleichsam veredelt, und als aufgeklärter fühlen, ob sie gleich noch genug davon übrig behalten haben, um eben nicht (wie sie doch wirklich thun) von ihrer vermeinten Höhe der Reinheit auf ihre Mitbrüder im Kirchenwahne mit Verachtung herabsehen zu dürfen. Die Ursache hiervon ist, dass sie sich dadurch, so wenig es auch sey, der reinen moralischen Religion doch etwas genähert finden, ob sie gleich dem Wahne immer noch anhänglich bleiben, sie durch fromme Observanzen, wobei nur weniger passive Vernunft ist, ergänzen zu wollen.

Die Überredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) unterscheiden, oder die letztern wohl gar in sich hervorbringen zu können, ist Schwärmerei; denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgend woran kennen, noch weniger auf ihn Einfluss haben, um ihn zu uns herabzuziehen, wenn gleich sich im Gemüth bisweilen aufs Moralische hinwirkende Bewegungen ereignen, die man sich nicht erklären kann, und von denen unsere Unwissenheit zu gestehen genöthigt ist: „der Wind weht, wohin er will, aber du weisst nicht, woher er kommt u. s. w.“ Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar auch Methode seyn kann (weil sich jene vermeinten inneren Offenbarungen doch immer an moralische, mithin an Vernunftideen anschliessen müssen), der aber immer doch eine der Religion nachtheilige Selbsttäuschung bleibt. Zu glauben, dass es Gnadenwirkungen geben könne, und vielleicht zur Ergänzung der Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch geben müsse, ist Alles, was wir davon sagen können; übrigens sind wir unvermögend, Etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung derselben Etwas zu thun.

Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus Etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube; so wie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerei. — Es ist abergläubischer Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne dass er eben ein guter Mensch seyn darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen (z. B. durch Bekenntniss statutarischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht u. dgl.). Er wird aber darum abergläubisch genannt, weil er sich blosse Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d. i. dem sittlich Guten), für sich schlechterdings Nichts wirken können. — Ein Wahn aber heisst schwärmerisch, wo sogar das eingebildete Mittel, als übersinnlich, nicht in dem Vermögen des Menschen ist, ohne noch auf die Unerreichbarkeit des dadurch beabsichtigten übersinnlichen Zwecks zu sehen; denn dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem andern, selbst dem moralischen Gefühl, wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist. — Der abergläubische Wahn, weil er ein an sich für manches Subject taugliches und diesem zugleich mögliches Mittel, wenigstens den Hindernissen einer Gott wohlgefälligen Gesinnung entgegen zu wirken, enthält, ist doch mit der Vernunft so ferne verwandt, und nur zufälliger Weise dadurch, dass er das, was blos Mittel seyn kann, zum unmittelbar Gott wohlgefälligen Gegenstande macht, verwerflich; dagegen ist der schwärmerische Religionswahn der moralische Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet werden muss, stattfinden kann.

Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz eines Kirchenglaubens ist also: dass dieser neben den statutarischen Sätzen, deren er für jetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in sich enthalten müsse, die Religion des guten Lebenswandels, als das eigentliche Ziel, um jener dereinst gar entbehren zu können, herbeizuführen.

§. 3.

Vom Pfaffenthum [23] als einem Regiment im Afterdienst des guten Princips.

Die Verehrung mächtiger unsichtbarer Wesen, welche dem hülflosen Menschen durch die natürliche auf das Bewusstseyn seines Unvermögens gegründete Furcht abgenöthigt wurde, fing nicht sogleich mit einer Religion, sondern von einem knechtischen Gottes- (oder Götzen-) Dienste an, welcher, wenn er eine gewisse öffentlich gesetzliche Form bekommen hatte, ein Tempeldienst, und nur, nachdem mit diesen Gesetzen allmälig die moralische Bildung der Menschen verbunden worden, ein Kirchendienst wurde: denen beiden ein Geschichtsglaube zum Grunde liegt, bis man endlich, diesen blos für provisorisch, und in ihm die symbolische Darstellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens, zu sehen angefangen hat.

---

[23] Diese blos das Ansehen eines geistlichen Vaters (πάπα) bezeichnende

Von einem Tungusischen Schaman, bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden Europäischen Prälaten, oder (wollen wir statt der Häupter und Anführer nur auf die Glaubensanhänger nach ihrer eigenen Vorstellungsart sehen) zwischen dem ganz sinnlichen Wogulitzen, der die Tatze von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet; „Schlag mich nicht todt!“ bis zum sublimirten Puritaner und Independenten in Konnecticut ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Princip zu glauben; denn was dieses betrifft, so gehören sie insgesammt zu einer und derselben Classe, derer nämlich, die in das, was an sich keinen bessern Menschen ausmacht (in Glauben gewisser statutarischer Sätze, oder Begehen gewisser willkührlicher Observanzen), ihren Gottesdienst setzen. Diejenigen allein,

---

Benennung erhält nur durch den Nebenbegriff eines geistlichen Despotismus, der in allen kirchlichen Formen, so anspruchslos und populair sie sich ankündigen, angetroffen werden kann, die Bedeutung eines Tadels. Ich will daher keineswegs so verstanden seyn, als ob ich in der Gegeneinanderstellung der Secten, eine vergleichungsweise gegen die andere, mit ihren Gebräuchen und Anordnungen, geringschätzig machen wolle. Alle verdienen gleiche Achtung, so ferne ihre ferneren Versuche armer Sterblichen sind, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen; aber auch gleichen Tadel, wenn sie die Form der Darstellung dieser Idee (in einer sichtbaren Kirche) für die Sache selbst halten.

die ihn lediglich in der Gesinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint sind, untershheiden sich von jenen durch den Überschritt zu einem ganz andern und über das Erste weit erhabenen Princip, demjenigen nämlich, wodurch sie sich zu einer (unsichtbaren) Kirche bekennen, die alle Wohldenkenden in sich befasst, und, ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach, allein die wahre allgemeine seyn kann.

Die unsichtbare Macht, welche über das Schicksal der Menschen gebietet, zu ihrem Vortheil zu lenken, ist eine Absicht, die sie Alle haben: nur wie das anzufangen sey, darüber denken sie verschieden. Wenn sie jene Macht für ein verständiges Wesen halten, und ihr also einen Willen beilegen, von dem sie ihr Loos erwarten, so kann ihr Bestreben nur in der Auswahl der Art bestehen, wie sie, als seinem Willen unterworfene Wesen, durch ihr Thun und Lassen ihm gefällig werden können. Wenn sie es als moralisches Wesen denken, so überzeugen sie sich leicht durch ihre eigene Vernunft, dass die Bedingung, sein Wohlgefallen zu erwerben, ihr moralisch guter Lebenswandel, vornämlich die reine Gesinnung, als das subjective Princip desselben, seyn müsse. Aber das höchste Wesen kann doch auch vielleicht noch überdies auf eine Art gedient seyn wollen, die uns durch blosse Vernunft nicht bekannt werden kann, nämlich durch Handlungen, denen für sich selbst wir zwar nichts Moralisches ansehen, die aber doch entweder als von ihm geboten, oder auch nur, um unsere Unterwürfigkeit gegen ihn zu bezeugen, willkührlich von uns unternommen werden; in welche beiden Verfahrungsarten, wenn sie ein Ganzes systematisch geordneter Beschäftigungen ausmachen, sie also überhaupt einen Dienst Gottes setzen. — Wenn nun beide verbunden seyn sollen, so wird entweder jede als unmittelbar, oder eine von beiden nur als Mittel zu der andern, als dem eigentlichen Dienste Gottes, für die Art angenommen werden müssen, Gott wohl zu gefallen. Dass der moralische Dienst Gottes *(officium liberum)* ihm unmittelbar gefalle, leuchtet von selbst ein. Er kann aber nicht für die oberste Bedingung alles Wohlgefallens am Menschen anerkannt werden (welches auch schon im Begriff der Moralität liegt), wenn der Lohndienst *(officium mercenarium)* als für sich allein Gott wohlgefällig betrachtet werden könnte; denn alsdann würde Niemand wissen, welcher Dienst in einem vorkommenden Falle vorzüglicher wäre, um das Urtheil über seine Pflicht danach einzurichten, oder wie sie sich einander ergänzten. Also werden Handlungen, die an sich keinen moralischen Werth haben, nur so ferne sie Mittel zur Beförderung dessen, was an Handlungen unmittelbar gut ist, (zur Moralität) dienen, d. i. um des moralischen Dienstes Gottes willen, als ihm wohlgefällig angenommen werden müssen.

Der Mensch nun, welcher Handlungen, die für sich selbst nichts Gott wohlgefälliges (moralisches) enthalten, doch als Mittel braucht, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen an ihm und hiermit die Erfüllung seiner Wünsche zu erwerben, steht in dem Wahn des Besitzes einer Kunst, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwege zu bringen, dergleichen Versuche man das Zaubern zu nennen pflegt, welches Wort wir aber (da es den Nebenbegriff einer Gemeinschaft mit dem bösen Princip bei sich führt, dagegen jene Versuche doch auch als übrigens in guter moralischer Absicht aus Missverstande unternommen gedacht werden können) gegen das sonst bekannte Wort des Fetischmachens austauschen wollen. Eine übernatürliche Wirkung aber eines Menschen würde diejenige seyn, die nur dadurch in seinen Gedanken möglich ist, dass er vermeintlich auf Gott wirkt, und sich desselben als Mittels bedient, um eine Wirkung in der Welt hervorzubringen, dazu seine Kräfte, ja nicht einmal seine Einsicht, ob sie auch Gott wohlgefällig seyn möchte, für sich nicht zulangen, welches schon in seinem Begriffe eine Ungereimtheit enthält.

Wenn der Mensch aber, ausserdem, dass er durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht (durch die thätige Gesinnung eines guten Lebenswandels), sich noch überdies vermittelst gewisser Förmlichkeiten der Ergänzung seines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beistand würdig zu machen sucht, und in dieser Absicht Observanzen, die zwar keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung jener moralischen Gesinnung, als Mittel dienen, sich für die Erreichung des Objects seiner guten moralischen Wünsche blos empfänglich zu machen meint, so rechnet er zwar, zur Ergänzung seines natürlichen Unvermögens, auf etwas Übernatürliches, aber doch nicht als auf Etwas vom Menschen (durch Einfluss auf den göttlichen Willen) Gewirktes, sondern Empfangenes, was er hoffen, aber nicht hervorbringen kann. — Wenn ihm aber Handlungen, die an sich, so viel wir einsehen, nichts Moralisches, Gott Wohlgefälliges enthalten, gleichwohl seiner Meinung nach zu einem Mittel, ja zur Bedingung dienen sollen, die Erhaltung seiner Wünsche unmittelbar von Gott zu erwarten: so muss er in dem Wahne stehen, dass, ob er gleich für dieses Übernatürliche weder ein physisches Vermögen, noch eine moralische Empfänglichkeit hat, er es doch durch natürliche, an sich aber mit der Moralität gar nicht verwandte Handlungen (welche auszuüben es keiner Gott wohlgefälligen Gesinnung bedarf, die der ärgste Mensch also eben sowohl, als der beste, ausüben kann), durch Formeln der Anrufung, durch Bekenntnisse eines Lohnglaubens, durch kirchliche Observanzen u. dgl. bewirken, und so den Beistand der Gottheit gleichsam herbeizaubern könne; denn es ist zwischen blos physischen Mitteln und einer moralisch wirkenden Ursache gar keine Verknüpfung nach irgend einem Gesetze, welches sich die Vernunft denken kann, nach welchem die letztere durch die erstere zu gewissen Wirkungen als bestimmbar vorgestellt werden könnte.

Wer also die Beobachtung statutarischer einer Offenbarung bedürfenden Gesetze als zur Religion nothwendig, und zwar nicht blos als Mittel für die moralische Gesinnung, sondern als die objective Bedingung, Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden, voranschickt, und diesem Geschichtsglauben die Bestrebung zum guten Lebenswandel nachsetzt (anstatt dass die erstere als Etwas, das nur bedingterweise Gott wohlgefällig seyn kann, sich nach dem letzteren, das ihm allein schlechthin wohlgefällt, richten muss), der verwandelt den Dienst Gottes in ein blosses Fetischmachen, und übt einen Afterdienst aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. So viel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man sie verbindet! — In dieser Unterscheidung aber besteht die wahre Aufklärung; der Dienst Gottes wird dadurch allererst ein freier, mithin moralischer Dienst. Wenn man aber davon abgeht, so wird, statt der Freiheit der Kinder Gottes, dem Menschen vielmehr das Joch eines Gesetzes (des statutarischen) auferlegt, welches dadurch, dass es als unbedingte Nöthigung, Etwas zu glauben, was nur historisch erkannt werden, und darum nicht für Jedermann überzeugend seyn kann, ein für gewissenhafte Menschen noch weit schwereres Joch ist[*], als der ganze Kram frommer auferlegter Observanzen immer seyn mag, bei denen es genug ist, dass man sie begeht, um mit einem eingerichteten kirchlichen gemeinen Wesen zusammen zu passen, ohne dass Jemand innerlich oder äusserlich das Bekenntniss seines Glaubens ablegen darf, dass er es für eine von Gott gestiftete Anordnung halte: denn durch dieses wird eigentlich das Gewissen belästigt.

---

[*] „Dasjenige Joch ist sanft, und die Last ist leicht", wo die Pflicht, die Jedermann obliegt, als von ihm selbst und durch seine eigene Vernunft ihm auferlegt, betrachtet werden kann, das er daher so ferne freiwillig auf sich nimmt. Von dieser Art sind aber nur die moralischen Gesetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche sagen konnte: „meine Gebote sind nicht schwer". Dieser Ausdruck will nur so viel sagen: sie sind nicht beschwerlich, weil ein Jeder die Nothwendigkeit ihrer Befolgung von selbst einsieht, mithin ihm dadurch nichts aufgedrungen wird, dahingegen despotisch gebietende, obzwar zu unserm Besten (doch nicht durch unsere Vernunft) uns auferlegte Anordnungen, davon wir keinen Nutzen sehen können, gleichsam Vexationen (Plackereien) sind, denen man sich nur gezwungen unterwirft. An sich sind aber die Handlungen, in der Reinheit ihrer Quelle betrachtet, die durch jene moralischen Gesetze geboten werden, gerade die, welche dem Menschen am Schwersten fallen, und wofür er gern die beschwerlichsten frommen Plackereien übernehmen möchte, wenn es möglich wäre, diese statt jener in Zahlung zu bringen.

Das Pfaffenthum ist also die Verfassung einer Kirche, so ferne in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Principien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen. Nun giebt es zwar manche Kirchenformen, in denen das Fetischmachen so mannigfaltig und so mechanisch ist, dass es beinahe alle Moralität, mithin auch Religion zu verdrängen, und ihre Stelle vertreten zu sollen scheint, und so ans Heidenthum sehr nahe angrenzt; allein auf das Mehr oder Weniger kommt es hier nicht eben an, wo der Werth oder Unwerth auf der Beschaffenheit des zu oberst verbindenden Princips beruht. Wenn dieses die gehorsame Unterwerfung unter eine Satzung, als Frohndienst, nicht aber die freie Huldigung auferlegt, die dem moralischen Gesetze zuoberst geleistet werden soll; so mögen der auferlegten Observanzen noch so wenig seyn, genug, wenn sie für unbedingt nothwendig erklärt werden, so ist das immer ein Fetischglauben, durch den die Menge regiert, und durch den Gehorsam unter eine Kirche (nicht der Religion) ihrer moralischen Freiheit beraubt wird. Die Verfassung derselben (Hierarchie) mag monarchisch, oder aristokratisch, oder demokratisch seyn: das betrifft nur die Organisation; die Constitution derselben ist und bleibt doch unter allen diesen Formen immer despotisch. Wo Statute des Glaubens zum Constitutionalgesetz gezählt werden, da herrscht ein Klerus, der der Vernunft, und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autorisirter Bewahrer und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschrift ausschliesslich zu verwalten, die Autorität hat, und also mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf. — Weil nun, ausser diesem Klerus, alles Übrige Laie ist (das Oberhaupt des politischen gemeinen Wesens nicht ausgenommen), so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluss auf die Gemüther, überdies auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disciplin selbst das Denken des Volks gewöhnt hat; wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt, und, wie alle fehlerhaft genommenen Principien, gerade das Gegentheil von dem hervorbringt, was beabsichtigt war.

* * *

Das Alles ist aber die unvermeidliche Folge von der beim ersten Anblick unbedenklich scheinenden Versetzung der Principien des allein seligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankam, welchen von beiden man die erste Stelle als oberste Bedingung (der das Andere untergeordnet ist) einräumen sollte. Es ist billig, es ist vernünftig, anzunehmen, dass nicht blos „Weise nach dem Fleisch“ Gelehrte oder Vernünftler zu dieser Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen seyn werden; — denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig seyn, — sondern „was thöricht ist vor der Welt“; selbst der Unwissende oder an Begriffen Eingeschränkteste muss auf eine solche Belehrung und innere Überzeugung Anspruch machen können. Nun scheint zwar ein Geschichtsglaube, vornämlich wenn die Begriffe, deren er bedarf, um die Nachrichten zu fassen, ganz anthropologisch und der Sinnlichkeit sehr anpassend sind, gerade von dieser Art zu seyn. Denn was ist leichter, als eine solche sinnlich gemachte und einfältige Erzählung aufzufassen und einander mitzutheilen, oder von Geheimnissen die Worte nachzusprechen, mit denen es gar nicht nöthig ist, einen Sinn zu verbinden; wie leicht findet dergleichen, vornämlich bei einem grossen verheissenen Interesse, allgemeinen Eingang, und wie tief wurzelt ein Glaube an die Wahrheit einer solchen Erzählung, die sich überdies auf eine von langer Zeit her für authentisch anerkannte Urkunde gründet, und so ist ein solcher Glaube freilich auch den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten angemessen. Allein obzwar die Kundmachung einer solchen Begebenheit sowohl, als auch der Glaube an darauf gegründete Verhaltungsregeln nicht gerade oder vorzüglich für Gelehrte oder Weltweise gegeben seyn darf, so sind diese doch auch davon nicht ausgeschlossen, und da finden sich nun so viel Bedenklichkeiten, theils in Ansehung ihrer Wahrheit, theils in Ansehung des Sinnes, darin ihr Vortrag genommen werden soll, dass einen solchen Glauben, der so vielen (selbst aufrichtig gemeinten) Streitigkeiten unterworfen ist, für die oberste Bedingung eines allgemeinen und allein seligmachenden Glaubens anzunehmen, das Widersinnigste ist, was man denken kann. — Nun giebt es aber ein praktisches Erkenntniss, das, ob es gleich lediglich auf Vernunft beruht, und keiner Geschichtslehre bedarf, doch jedem, auch dem einfältigsten Menschen, so nahe liegt, als ob es ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre: ein Gesetz, das man nur nennen darf, um sich über sein Ansehen mit Jedem sofort einzuverstehen, und welches in Jedermanns Bewusstseyn *unbedingte* Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr ist, diese Erkenntniss führt, entweder schon für sich allein auf den Glauben an Gott, oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers, mithin leitet es zu einem reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist; ja er führt dahin so natürlich, dass, wenn man den Versuch machen will, man finden wird, dass er jedem Menschen, ohne ihm Etwas davon gelehrt zu haben, ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klüglich gehandelt, von diesem anzufangen, und den Geschichtsglauben, der damit harmonirt, auf ihn folgen zu lassen, sondern es ist auch Pflicht, ihn zur obersten Bedingung zu machen, unter der wir allein hoffen können, des Heils theilhaftig zu werden, das uns ein Geschichtsglaube immer verheissen mag, und zwar dergestalt, dass wir diesen nur nach der Auslegung, welche der reine Religionsglaube ihm giebt, für allgemein verbindlich können, oder dürfen, gelten lassen (weil dieser allgemein gültige Lehren enthält), indessen dass der moralisch Gläubige doch auch für den Geschichtsglauben offen ist, so ferne er ihn zur Belebung seiner reinen Religionsgesinnung zuträglich findet, welcher Glaube auf diese Art allein einen reinen moralischen Werth hat, weil er frei und durch keine Bedrohung (wobei er nie aufrichtig seyn kann) abgedrungen ist.

So ferne nun aber auch der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben, nach den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesetzen, vorzüglich gerichtet ist, so kann man doch noch fragen: ob in dieser immer nur Gottseligkeits- oder auch reine Tugendlehre, jede besonders, den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen solle? Die erste Benennung, nämlich Gottseligkeitslehre, drückt vielleicht die Bedeutung des Wortes *religio* (wie es jetziger Zeit verstanden wird) im objectiven Sinne am Besten aus.

Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott; Furcht Gottes ist diese Gesinnung in Befolgung seiner Gebote aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht, d. i. aus Achtung vor dem Gesetz; Liebe Gottes aber, aus eigener freier Wahl, und aus Wohlgefallen am Gesetze (aus Kindespflicht). Beide enthalten also, noch über die Moralität, den Begriff von einem mit Eigenschaften, die das durch diese beabsichtigte, aber über unser Vermögen hinausgehende höchste

Gut zu vollenden erforderlich sind, versehenen übersinnlichen Wesen, von dessen Natur der Begriff, wenn wir über das moralische Verhältniss der Idee desselben zu uns hinausgehen, immer in Gefahr steht, von uns anthropomorphistisch und dadurch oft unsern sittlichen Grundsätzen gerade zum Nachtheil gedacht zu werden, von dem also die Idee in der speculativen Vernunft für sich selbst nicht bestehen kann, sondern sogar ihren Ursprung, noch mehr aber ihre Kraft gänzlich auf die Beziehung zu unserer auf sich selbst beruhenden Pflichtbestimmung gründet. Was ist nun natürlicher in der ersten Jugendunterweisung und selbst in dem Canzelvortrage: die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder diese vor jener (wohl gar ohne derselben zu erwähnen) vorzutragen? Beide stehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander. Dies ist aber nicht anders möglich, als, da sie nicht einerlei sind, eine müsste als Zweck, die andere blos als Mittel gedacht und vorgetragen werden. Die Tugendlehre aber besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott), die Gottseligkeitslehre enthält den Begriff von einem Gegenstande, den wir uns in Beziehung auf unsere Moralität, als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzwecks vorstellen. Die Gottseligkeitslehre kann also nicht für sich den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, das, was an sich einen bessern Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung zu stärken; dadurch, dass sie ihr (als einer Bestrebung zum Guten, selbst zur Heiligkeit) die Erwartung des Endzwecks, dazu jene unvermögend ist, verheisst und sichert. Der Tugendbegriff ist dagegen aus der Seele des Menschen genommen. Er hat ihn schon ganz, obzwar unentwickelt, in sich, und darf nicht, wie der Religionsbegriff, durch Schlüsse herausvernünftelt werden. In seiner Reinheit, in der Erweckung des Bewusstseyns eines sonst von uns nie gemuthmassten Vermögens, über die grössten Hindernisse in uns Meister werden zu können, in der Würde der Menschheit, die der Mensch an seiner eigenen

Person und ihrer Bestimmung verehren muss, nach der er strebt, um sie zu erreichen, liegt etwas so Seelenerhebendes, und zur Gottheit selbst, die nur durch ihre Heiligkeit und als Gesetzgeber für die Tugend anbetungswürdig ist, Hinleitendes, dass der Mensch, selbst wenn er noch weit davon entfernt ist, diesem Begriffe die Kraft des Einflusses auf seine Maximen zu geben, dennoch nicht ungern damit unterhalten wird, weil er sich selbst durch diese Idee schon in gewissem Grade veredelt fühlt, indessen dass der Begriff von einem, diese Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrscher noch in grosser Ferne von ihm liegt, und wenn er davon anfinge, seinen Muth (der das Wesen der Tugend mit ausmacht) niederschlagen, die Gottseligkeit aber in schmeichelnde, knechtische Unterwerfung unter eine despotisch gebietende Macht zu verwandeln, in Gefahr bringen würde. Dieser Muth, auf eigenen Füssen zu stehen, wird nun selbst durch die darauf folgende Versöhnungslehre gestärkt, indem sie, was nicht zu ändern ist, als abgethan vorstellt, und nun den Pfad zu einem neuen Lebenswandel für uns eröffnet, anstatt dass, wenn diese Lehre den Anfang macht, die leere Bestrebung, das Geschehene ungeschehen zu machen (die Expiation), die Furcht wegen der Zueignung derselben, die Vorstellung unseres gänzlichen Unvermögens zum Guten und die Ängstlichkeit wegen des Rückfalls ins Böse dem Menschen den Muth benehmen* und ihn in einen ächzenden moralisch passiven Zustand, der nichts Grosses und Gutes unternimmt, sondern

---

* Die verschiedenen Glaubensarten der Völker geben ihnen nach und nach auch wohl einen, im bürgerlichen Verhältniss äusserlich auszeichnenden, Charakter, der ihnen nachher, gleich als ob er Temperamentseigenschaft im Ganzen wäre, beigelegt wird. So zog sich der Judaism, seiner ersten Einrichtung nach, da ein Volk sich, durch alle erdenkliche, zum Theil peinliche Observanzen, von allen andern Völkern absondern, und aller Vermischung mit ihnen vorbeugen sollte, den Vorwurf des Menschenhasses zu. Der Mohammedanism unterscheidet sich durch Stolz, weil er, statt der Wunder, an den Siegen und der Unterjochung vieler Völker die Bestätigung seines Glaubens findet, und seine

Alles vom Wünschen erwartet, versetzen muss. — Es kommt in dem, was die moralische Gesinnung betrifft, Alles auf den obersten Begriff an, dem man seine Pflichten unter-

---

Andachtsgebräuche alle von der muthigen Art sind [24]. Der Hindu'sche Glaube giebt seinen Anhängern den Charakter der Kleinmüthigkeit aus Ursachen, die denen des Nächstvorhergehenden gerade entgegengesetzt sind. — Nun liegt es gewiss nicht an der innern Beschaffenheit des christlichen Glaubens, sondern an der Art, wie er an die Gemüther gebracht wird, wenn ihm an denen, die es am Herzlichsten mit ihm meinen, aber vom menschlichen Verderben anhebend, und an aller Tugend verzweifelnd, ihr Religionsprincip allein in die Frömmigkeit (worunter der Grundsatz des leidenden Verhaltens in Ansehung der durch eine Kraft von Oben zu erwartenden Gottseligkeit verstanden wird) setzen, ein jenem ähnlicher Vorwurf gemacht werden kann, weil sie nie ein Zutrauen in sich selbst setzen, in beständiger Ängstlichkeit sich nach einem übernatürlichen Beistande umsehen, und selbst in dieser Selbstverachtung (die nicht Demuth ist) ein Gunst erwerbendes Mittel zu besitzen vermeinen, wovon der äussere Ausdruck (im Pietismus oder der Frömmelei) eine knechtische Gemüthsart ankündigt.

[24] Diese merkwürdige Erscheinung (des Stolzes eines unwissenden, obgleich verständigen Volks auf seinen Glauben) kann auch von Einbildung des Stifters herrühren, als habe er den Begriff der Einheit Gottes und dessen übersinnlicher Natur allein in der Welt wiederum erneuert, der freilich eine Veredlung seines Volks durch Befreiung vom Bilderdienst und der Anarchie der Vielgötterei seyn würde, wenn Jener sich dieses Verdienst mit Recht zuschreiben könnte. — Was das Charakteristische der dritten Classe von Religionsgenossen betrifft, welcher übel verstandene Demuth zum Grunde hat, so soll die Herabsetzung des Eigendünkels in der Schätzung seines moralischen Werths, durch die Vorhaltung der Heiligkeit des Gesetzes nicht Verachtung seiner selbst, sondern vielmehr Entschlossenheit bewirken, dieser edlen Anlage in uns gemäss, uns der Angemessenheit zu jener immer mehr zu nähern: statt dessen Tugend, die eigentlich im Muthe dazu besteht, als ein des Eigendünkels schon verdächtiger Name, ins Heidenthum verwiesen und kriechende Gunstbewerbung dagegen angepriesen wird. — Andächtelei *(bigotterie, devotio spuria)* ist die Gewohnheit, statt Gott wohlgefälliger Handlungen (in Erfüllung aller Menschenpflichten) in die unmittelbare Beschäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeigungen, die Übung der Frömmigkeit zu setzen, welche Übung alsdann zum Frohndienst *(opus operatum)* gezählt werden muss, nur dass sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter übersinnlicher (himmlischer) Gefühle hinzu thut.

ordnet. Wenn die Verehrung Gottes das Erste ist, der man also die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein Idol, d. i. er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichelung zu gefallen hoffen dürften; die Religion aber ist alsdann Idololatrie. Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unserer guten Zwecke bekrönt werden zu können.

§. 4.

Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen.

Es ist hier nicht die Frage: wie das Gewissen geleitet werden solle? (denn das will keinen Leiter; es ist genug, eines zu haben) sondern wie dieses selbst zum Leitfaden in den bedenklichsten moralischen Entschliessungen dienen könne?

Das Gewissen ist ein Bewusstseyn, das für sich selbst Pflicht ist. Wie ist es aber möglich, sich ein solches zu denken, da das Bewusstseyn aller unserer Vorstellungen nur in logischer Absicht, mithin blos bedingter Weise, wenn wir unsere Vorstellung klar machen wollen, nothwendig zu seyn scheint, mithin nicht unbedingt Pflicht seyn kann?

Es ist ein moralischer Grundsatz, der keines Beweises bedarf: man soll nichts auf die Gefahr wagen, dass es unrecht sey *(quod dubitas, ne feceris! Plin.)*. Das Bewusstseyn also, dass eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sey, ist unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sey, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen. Es ist auch nicht schlechthin nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Aber von der, die ich unternehmen will, muss ich nicht allein urtheilen, und meinen, sondern auch gewiss seyn, dass sie nicht unrecht sey, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der Probabilismus, d. i. der Grundsatz entgegengesetzt ist, dass die blosse Meinung, eine Handlung könne wohl recht seyn, schon hinreichend sey, sie zu unternehmen. — Man könnte das Gewissen auch so definiren: es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft; nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen. Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen; denn das thut die Vernunft, so ferne sie subjectiv praktisch ist (daher die *casus conscientiae* und die Casuistik, als eine Art von Dialektik des Gewissens), sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie recht oder unrecht sind) übernommen habe, und stellt den Menschen, wider oder für sich selbst, zum Zeugen auf, dass dieses geschehen oder nicht geschehen sey.

Man nehme z. B. einen Ketzerrichter an, der an der Alleinigkeit seines statutarischen Glaubens, bis allenfalls zum Märtyrerthume, fest hängt, und der einen des Unglaubens verklagten sogenannten Ketzer (sonst guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurtheilt, man sagen könne, er habe seinem (obzwar irrenden) Gewissen gemäss gerichtet, oder ob man ihm vielmehr schlechthin Gewissenlosigkeit Schuld geben könne, er mag geirrt oder mit Bewusstseyn Unrecht gethan haben? weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, dass er in einem solchen Falle nie ganz gewiss seyn konnte, er thue hierunter nicht völlig Unrecht. Er war zwar vermuthlich des festen Glaubens, dass ein übernatürlich geoffenbarter göttlicher Wille (vielleicht nach dem Spruch: *compellite intrare)* es ihm erlaubt, wo nicht gar zur Pflicht macht, den vermeinten Unglauben zusammt den Ungläubigen auszurotten. Aber war er denn wirklich von einer solchen geoffenbarten Lehre, und auch diesem Sinne derselben so sehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menschen umzubringen! dass einem Menschen, seines Religionsglaubens wegen, das Leben zu nehmen, unrecht sey, ist gewiss: wenn nicht etwa (um das Äusserste einzuräumen) ein göttlicher, ausserordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat. Dass aber Gott diesen fürchterlichen Willen jemals geäussert habe, beruht auf Geschichtsdocumenten, und ist nie apodiktisch gewiss. Die Offenbarung ist ihm doch nur durch Menschen zugekommen, und von diesen ausgelegt, und schiene sie ihm auch von Gott selbst gekommen zu seyn, (wie der an Abraham ergangene Befehl, seinen eigenen Sohn wie ein Schaaf zu schlachten), so ist es wenigstens doch möglich, dass hier ein Irrthum vorwalte. Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, Etwas zu thun, was höchst unrecht seyn würde, und hierin eben handelt er gewissenlos. — So ist es nun mit allem Geschichts- und Erscheinungsglauben bewandt, dass nämlich die Möglichkeit immer übrig bleibt, es sey darin ein Irrthum anzutreffen, folglich ist es gewissenlos, ihm bei der Möglichkeit, dass vielleicht dasjenige, was er fordert, oder erlaubt, unrecht sey, d. i. auf die Gefahr der Verletzung einer an sich gewissen Menschenpflicht, Folge zu leisten.

Noch mehr: eine Handlung, die ein solches positives (dafür gehaltenes) Offenbarungsgesetz gebietet, sey auch an sich erlaubt, so fragt sich, ob geistliche Obere oder Lehrer es, nach ihrer vermeinten Überzeugung, dem Volke als Glaubensartikel (bei Verlust ihres Standes) zu bekennen auferlegen dürfen! Da die Überzeugung keine andern als historischen Beweisgründe für sich hat, in dem Urtheile dieses Volks aber (wenn es sich selbst nur im Mindesten prüft) immer die absolute Möglichkeit eines vielleicht damit, oder bei ihrer classischen Auslegung vorgegangenen Irrthums übrig bleibt, so würde der Geistliche das Volk nöthigen, Etwas, wenigstens innerlich, für so wahr, als es einen Gott glaubt, d. i. gleichsam im Angesicht Gottes, zu bekennen, was es, als ein solches, doch nicht gewiss weiss, z. B. die Einsetzung eines gewissen Tages zur periodischen öffentlichen Beförderung der Gottseligkeit, als ein von Gott unmittelbar verordnetes Religionsstück, anzuerkennen, oder ein Geheimniss, als von ihm festiglich geglaubt zu bekennen, was es nicht einmal versteht. Sein geistlicher Oberer würde hierbei selbst wider Gewissen verfahren, Etwas, wovon er selbst nie völlig überzeugt seyn kann, Andern zum Glauben aufzudringen, und sollte daher billig wohl bedenken, was er thut, weil er allen Missbrauch aus einem solchen Frohnglauben verantworten muss. — Es kann also vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrhaftigkeit im Glauben (oder dessen selbst blos innerem Bekenntnisse) seyn, und diese ist an sich verdammlich.

Obzwar, wie oben angemerkt worden, Menschen, die nur den mindesten Anfang in der Freiheit zu denken gemacht haben *, da sie vorher unter einem Sklavenjoche

---

* Ich gestehe, dass ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk (das in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit nicht reif (die Leibeigenen eines Gutseigenthümers sind zur Freiheit noch nicht reif), und so auch die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muss frei seyn, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmässig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden seyn, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge Anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche (welche machen zu dürfen man frei seyn muss). Ich habe nichts dawider, dass die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genöthigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatze machen, dass denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sey, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, der den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich, im Staate, Hause und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?

des Glaubens waren (z. B. die Protestanten), sich sofort gleichsam für veredelt halten, je weniger sie (Positives und zur Priestervorschrift Gehöriges) zu glauben nöthig haben, so ist es doch bei denen, die noch keinen Versuch dieser Art haben machen können oder wollen, gerade umgekehrt: denn dieser ihr Grundsatz ist: es ist rathsam, lieber zu viel als zu wenig zu glauben. Denn was man mehr thut, als man schuldig ist, schade wenigstens nicht, könne aber doch vielleicht wohl gar helfen. — Auf diesen Wahn, der die Unredlichkeit in Religionsbekenntnissen zum Grundsatze macht (wozu man sich desto leichter entschliesst, weil die Religion jeden Fehler, folglich auch den der Unredlichkeit wieder gut macht), gründet sich die sogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubenssachen *(argumentum a tuto)*: ist das wahr, was ich von Gott bekenne, so habe ich's getroffen; ist es nicht wahr, übrigens auch nichts an sich Unerlaubtes, so habe ich es blos überflüssig geglaubt, was zwar nicht nöthig war, mir aber nur etwa eine Beschwerde, die doch kein Verbrechen ist, aufgeladen. Die Gefahr, aus der Unredlichkeit seines Vorgebens, die Verletzung des Gewissens, Etwas selbst vor Gott für gewiss auszugeben, wovon er sich doch bewusst ist, dass es nicht von der Beschaffenheit sey, es mit unbedingtem Zutrauen zu betheuern, dieses Alles hält der Heuchler für Nichts. — Die ächte, mit der Religion allein vereinbarte, Sicherheitsmaxime ist gerade die umgekehrte: was, als Mittel oder als Bedingung der Seligkeit, mir nicht durch meine eigene Vernunft, sondern nur durch Offenbarung bekannt, und vermittelst eines Geschichtsglaubens allein in meine Bekenntnisse aufgenommen werden kann, übrigens aber den reinen moralischen Grundsätzen nicht widerspricht, kann ich zwar nicht für gewiss glauben und betheuern, aber auch eben so wenig als gewiss falsch abweisen. Gleichwohl, ohne Etwas hierüber zu bestimmen, rechne ich darauf, dass, was darin Heilbringendes enthalten seyn mag, mir, so ferne ich mich nicht etwa durch den Mangel der moralischen Gesinnung in einem guten Lebenswandel dessen unwürdig mache, zu gut kommen werde. In dieser Maxime ist wahrhafte moralische Sicherheit, nämlich vor dem Gewissen (und mehr kann von einem Menschen nicht verlangt werden), dagegen ist die höchste Gefahr und Unsicherheit bei dem vermeinten Klugheitsmittel, die nachtheiligen Folgen, die mir aus dem Nichtbekennen entspringen dürften, listiger Weise zu umgehen, und dadurch, dass man es mit beiden Parteien hält, es mit beiden zu verderben. —

Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, so ferne er innerlich sich selbst die Überzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte: getrauest Du Dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf Alles, was Dir werth und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betheuern? so müsste ich von der menschlichen (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, dass auch der kühnste Glaubenslehrer hierbei zittern müsste[25]. Wenn das aber so ist, wie reimt es sich mit der Gewissenhaftigkeit zusammen, gleichwohl auf eine solche Glaubenserklärung, die keine Einschränkung zulässt, zu dringen, und die Vermessenheit solcher Betheuerungen sogar selbst für Pflicht und gottesdienstlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menschen, die zu Allem, was moralisch ist (dergleichen die Annahme einer Religion), durchaus erfordert wird, gänzlich zu Boden zu schlagen, und nicht einmal dem guten Willen Platz einzuräumen, der da sagt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben[26]!“

---

[25] Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine theure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müsste doch auch sagen können: wenn das, was ich Euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt seyn! — Wenn es Jemanden gäbe, der einen solchen schrecklichen Ausspruch thun könnte, so würde ich rathen, sich in Ansehung seiner nach dem Persischen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: ist Jemand einmal (als Pilgrim) in Mekka gewesen, so ziehe aus dem Hause, worin er mit Dir wohnt; ist er zwei Mal da gewesen, so ziehe aus derselben Strasse, wo er sich befindet; ist er aber drei Mal da gewesen, so verlasse die Stadt, oder gar das Land, wo er sich aufhält.

Allgemeine Anmerkung.

Was Gutes der Mensch nach Freiheitsgesetzen für sich selbst thun kann, in Vergleichung mit dem Vermögen, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich ist, kann man **Natur**, zum Unterschiede von der **Gnade**, nennen. Nicht als ob wir durch den erstern Ausdruck eine physische, von der Freiheit unterschiedene Beschaffenheit verständen, sondern blos, weil wir für dieses Vermögen wenigstens die **Gesetze** (der **Tugend**) erkennen, und die Vernunft also davon, als einem **Analogon der Natur**, einen für sie sichtbaren und fasslichen

---

[26] O **Aufrichtigkeit!** du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder herab! Ich kann es einräumen, wiewohl es sehr zu bedauern ist, dass Offenherzigkeit (die **ganze** Wahrheit, die man weiss, zu sagen) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber **Aufrichtigkeit** (dass **Alles, was man sagt,** mit Wahrhaftigkeit gesagt sey) muss man von jedem Menschen fordern können, und wenn auch selbst dazu keine Anlage in unserer Natur wäre, deren Cultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrace in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung seyn müssen. — Aber jene verlangte Gemüthseigenschaft ist eine solche, die vielen Versuchungen ausgesetzt ist, und manche Aufopferung kostet, daher auch moralische Stärke, d. i. Tugend (die erworben werden muss), fordert, die aber früher als jede andere bewacht und cultivirt werden muss, weil der entgegengesetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln lassen, am Schwersten auszurotten ist. — Nun vergleiche man damit unsere Erziehungsart, vornämlich im Puncte der Religion, oder besser, der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtnisses, in Beantwortung der sie betreffenden Fragen, ohne auf die Treue des Bekenntnisses zu sehen (worüber nie eine Prüfung angestellt wird), schon für hinreichend angenommen wird, einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig betheuert, nicht einmal versteht, und man wird sich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht mehr wundern.

Leitfaden hat; dagegen, ob, wenn und was, oder wie viel die Gnade in uns wirken werde, uns gänzlich verborgen bleibt, und die Vernunft hierüber, so wie beim Übernatürlichen überhaupt (dazu die Moralität, als Heiligkeit, gehört), von aller Kenntniss der Gesetze, wonach es geschehen mag, verlassen ist.

Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserm moralischen, obzwar mangelhaften, Vermögen und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun, ist transcendent und eine blosse Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann. — Aber selbst als Idee in blos praktischer Absicht sie anzunehmen, ist sie sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar; weil, was uns als sittliches gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluss, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen müsste. Allein die Unmöglichkeit davon (dass Beides neben einander stattfinde) lässt sich doch eben auch nicht beweisen, weil die Freiheit selbst, obgleich sie nichts Übernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns eben so unbegreiflich bleibt, als das Übernatürliche, welches man zum Ersatz der selbstthätigen, aber mangelhaften Bestimmung derselben annehmen möchte.

Da wir aber von der Freiheit doch wenigstens die Gesetze, nach welcher sie bestimmt werden soll (die moralischen), kennen, von einem übernatürlichen Beistande aber, ob eine gewisse in uns wahrgenommene moralische Stärke wirklich daher rühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen sie zu erwarten sey, nicht das Mindeste erkennen können, so werden wir ausser der allgemeinen Voraussetzung, dass, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde, wenn wir jene (d. i. unsere eigenen Kräfte) nur nach Möglichkeit benutzt haben, von dieser Idee weiter gar keinen Gebrauch machen können: weder wie wir (noch ausser der stätigen Bestrebung zum guten Lebenswandel) ihre Mitwirkung auf uns ziehen, noch wie wir bestimmen könnten, in welchen Fällen wir uns ihrer zu gewärtigen haben. — Diese Idee ist gänzlich überschwänglich, und es ist überdies heilsam, sich von ihr, als einem Heiligthum, in ehrerbietiger Entfernung zu halten, damit wir nicht in dem Wahne, selbst Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit einladen lassen, das, was wir in uns selbst suchen sollten, von Oben herab in passiver Musse zu erwarten.

Nun sind Mittel alle Zwischenursachen, die der Mensch in seiner Gewalt hat, um dadurch eine gewisse Absicht zu bewirken, und da giebt's, um des himmlischen Beistandes würdig zu werden, nichts Anders (und kann auch kein Anderes geben), als ernstliche Bestrebung, seine sittliche Beschaffenheit nach aller Möglichkeit zu bessern, und sich dadurch der Vollendung ihrer Angemessenheit zum göttlichen Wohlgefallen, die nicht in seiner Gewalt ist, empfänglich zu machen, weil jener göttliche Beistand, den er erwartet, selbst eigentlich doch nur seine Sittlichkeit zur Absicht hat. Dass aber der unlautere Mensch ihn da nicht suchen werde, sondern lieber in gewissen sinnlichen Veranstaltungen (die er freilich in seiner Gewalt hat, die aber auch für sich keinen bessern Menschen machen können, und nun doch übernatürlicher Weise dieses bewirken sollen), war wohl schon *a priori* zu erwarten, und so findet es sich auch in der That. Der Begriff eines sogenannten Gnadenmittels, ob er zwar (nach dem, was eben gesagt worden) in sich selbst widersprechend ist, dient hier doch zum Mittel einer Selbsttäuschung, welche eben so gemein, als der wahren Religion nachtheilig ist.

Der wahre (moralische) Dienst Gottes, den Gläubige, als zu seinem Reich gehörige Unterthanen, nicht minder aber auch (unter Freiheitsgesetzen) als Bürger desselben zu leisten haben, ist zwar, so wie dieses selbst, unsichtbar, d. i. ein Dienst der Herzen (im Geist und in der Wahrheit), und kann nur in der Gesinnung, der Beobachtung aller wahren Pflichten, als göttlicher Gebote, nicht in ausschliesslich für Gott bestimmten Handlungen bestehen. Allein das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt, ja, was noch mehr ist, durch dieses zum Behuf des Praktischen begleitet, und obzwar es intellectuell ist, gleichsam (nach einer gewissen Analogie) anschaulich gemacht zu werden, welches, obzwar ein nicht wohl entbehrliches, doch zugleich der Gefahr der Missdeutung gar sehr unterworfenes Mittel ist, uns unsere Pflicht im Dienste Gottes nur vorstellig zu machen, durch einen uns überschleichenden Wahn doch leichtlich für den Gottesdienst selbst gehalten, und auch gemeiniglich so benannt wird.

Dieser angebliche Dienst Gottes auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nämlich eine dem Reich Gottes in uns und ausser uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewisse Förmlichkeiten, die mit jenen nicht in nothwendiger Verbindung stehen, correspondirend beigeordnet worden sind, weil sie jenen zum Schema zu dienen, und so unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu unterhalten, von Alters her für gute sinnliche Mittel befunden sind. Sie gründen sich insgesammt auf die Absicht, das sittlich Gute zu befördern. 1. Es in uns selbst fest zu gründen und die Gesinnung desselben wiederholentlich im Gemüth zu erwecken (das Privatgebet). 2. Die äussere Ausbreitung desselben, durch öffentliche Zusammenkunft an dazu gesetzlich geweihten Tagen, um daselbst religiöse Lehren und Wünsche (und hiermit dergleichen Gesinnungen) laut werden zu lassen, und sie so durchgängig mitzutheilen (das Kirchengehen). 3. Die Fortpflanzung desselben auf die Nachkommenschaft; durch Aufnahme der neueintretenden Glieder in die Gemeinschaft des Glaubens, als Pflicht, sie darin auch zu belehren (in der christlichen Religion die Taufe). 4. Die Erhaltung dieser Gemeinschaft durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung dieser Glieder zu einem ethischen Körper, und zwar nach dem Princip der Gleichheit ihrer Rechte unter sich und des Antheils an allen Früchten des moralisch Guten fortdauernd macht (die Communion).

Alles Beginnen in Religionssachen, wenn man es nicht blos moralisch nimmt, und doch für ein an sich Gott wohlgefällig machendes, mithin durch ihn alle unsere Wünsche befriedigendes Mittel ergreift, ist ein Fetischglaube, welcher eine Überredung ist: dass, was weder nach Natur- noch nach moralischen Vernunftgesetzen irgend Etwas wirken kann, doch dadurch allein schon das Gewünschte wirken werde, wenn man nur festiglich glaubt, es werde dergleichen wirken, und dann mit diesem Glauben gewisse Förmlichkeiten verbindet. Selbst wo die Überzeugung, dass Alles hier auf das sittlich Gute, welches nur aus dem Thun entspringen kann, ankomme, schon durchgedrungen ist, sucht sich der sinnliche Mensch doch noch einen Schleichweg, jene beschwerliche Bedingung zu umgehen, nämlich dass, wenn er nur die Weise (die Förmlichkeit) begeht: Gott das wohl für die That selbst annehmen würde, welches denn freilich eine überschwängliche Gnade desselben genannt werden müsste, wenn es nicht vielmehr eine im faulen Vertrauen erträumte Gnade, oder wohl gar ein erheucheltes Vertrauen selbst wäre. Und so hat sich der Mensch in allen öffentlichen Glaubensarten gewisse Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob sie gleich sich nicht in allen, so wie in der christlichen, auf praktische Vernunftbegriffe und ihnen gemässe Gesinnungen beziehen (als z. B. in der Muhammedanischen von den fünf grossen Geboten, das Waschen, das Beten, das Fasten, das Almosengeben, die Wallfahrt nach Mekka; wovon das Almosengeben allein ausgenommen zu werden verdienen würde, wenn es aus wahrer tugendhafter, und zugleich religiöser Gesinnung für Menschenpflicht geschähe, und so auch wohl wirklich für ein Gnadenmittel gehalten zu werden verdienen würde; da es hingegen, weil es nach diesem Glauben gar wohl mit der Erpressung dessen, was man in der Person der Armen Gott zum Opfer darbietet, von Andern, zusammen bestehen kann, nicht ausgenommen zu werden verdient).

Es kann nämlich dreierlei Art von Wahnglauben, der uns möglichen Überschreitung der Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Übernatürlichen (das nicht nach Vernunftgesetzen ein Gegenstand weder des theoretischen noch praktischen Gebrauchs ist), geben. Erstlich der Glaube, Etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst, als nach objectiven Erfahrungsgesetzen geschehend, unmöglich annehmen können (der Glaube an Wunder). Zweitens der Wahn, das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsere Vernunftbegriffe, als zu unserm moralischen Besten nöthig, aufnehmen zu müssen (der Glaube an Geheimnisse). Drittens der Wahn, durch den Gebrauch blosser Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniss ist, nämlich den Einfluss Gottes auf unsere Sittlichkeit, hervorbringen zu können (der Glaube an Gnadenmittel). — Von den zwei ersten erkünstelten Glaubensarten haben wir in den allgemeinen Anmerkungen zu den beiden nächst vorhergehenden Stükken dieser Schrift gehandelt. Es ist uns also jetzt noch übrig, von den Gnadenmitteln zu handeln (die von Gnadenwirkungen[*], d. i. übernatürlichen moralischen Einflüssen, noch unterschieden sind, bei denen wir uns blos leidend verhalten, deren vermeinte Erfahrung aber ein schwärmerischer Wahn ist, der blos zum Gefühl gehört).

1. Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst, und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein blos erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also Nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Thun und Lassen wohlgefällig zu seyn, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der „ohne Unterlass“ in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber (es sey auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden[**], kann höchstens nur den Werth eines Mittels zu wie-

---

[*] S. Allgemeine Anmerkung zum ersten Stück.

[**] In jenem Wunsche, als dem Geiste des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der Idee

derholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlge-

---

von Gott), in diesem aber, da er sich durch Worte, mithin äusserlich erklärt, auf Gott zu wirken. Im ersteren Sinne kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit stattfinden, wenn gleich der Mensch sich nicht anmaasst, selbst das Daseyn Gottes als völlig gewiss betheuern zu können, in der zweiten Form als Anrede nimmt er diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an, oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich) so, als ob er von seiner Gegenwart überführt sey, in der Meinung, dass, wenn es auch nicht so wäre, es wenigstens nicht schaden, vielmehr ihm Gunst verschaffen könne; mithin kann in dem letzteren (buchstäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, wie im ersteren (dem blossen Geiste desselben). — Die Wahrheit der letzteren Anmerkung wird ein Jeder bestätigt finden, wenn er sich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung solcher gereinigten Religionsbegriffe eingeschränkten Menschen denkt, den ein Anderer, ich will nicht sagen, im lauten Beten, sondern auch nur in der dieses anzeigenden Gebehrdung überraschte. Man wird, ohne dass ich es sage, von selbst erwarten, dass Jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, gerathen werde. Warum das aber? Dass ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, dass er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe; und eben so beurtheilt man ihn (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Gebehrdung betrifft, die der nur haben kann, welcher Jemanden ausser sich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beispiele der Fall nicht ist. — Der Lehrer des Evangeliums hat aber den Geist des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche dieses und hiermit auch sich selbst (als Buchstaben) zugleich entbehrlich macht. In ihr findet man nichts, als den Vorsatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewusstseyn unserer Gebrechlichkeit verbunden, einen beständigen Wunsch enthält, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu seyn; also keine eigentliche Bitte um Etwas, das uns Gott nach seiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, sondern einen Wunsch, der, wenn er ernstlich (thätig) ist, seinen Gegenstand (ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden) selbst hervorbringt. Selbst der Wunsch des Erhaltungsmittels unserer Existenz (des Brots) für einen Tag, da es ausdrücklich nicht auf die Fortdauer derselben gerichtet ist, sondern die Wirkung eines blos thierischen gefühlten Bedürfnisses ist, ist mehr ein Bekenntniss dessen, was die Natur in uns will, als eine besondere überlegte Bitte dessen, was der Mensch will: dergleichen die um das Brot auf den andern Tag seyn würde, welche hier deutlich genug ausgeschlossen wird. — Ein Gebet dieser Art, das in mofallen haben, eben darum auch nicht für Jedermann Pflicht seyn, weil ein Mittel nur dem vorgeschrieben werden kann, der es

---

ralischer (nur durch die Idee von Gott belebter) Gesinnung geschieht, weil es als der moralische Geist des Gebets seinen Gegenstand (Gott wohlgefällig zu seyn) selbst hervorbringt, kann allein im Glauben geschehen, welches letztere so viel heisst, als sich der Erhörlichkeit desselben versichert zu halten; von dieser Art aber kann nichts, als die Moralität in uns seyn. Denn wenn die Bitte auch nur auf das Brot für den heutigen Tag ginge, so kann Niemand sich von der Erhörlichkeit desselben versichert halten, d. i. dass es mit der Weisheit Gottes nothwendig verbunden sey, sie ihm zu gewähren; es kann vielleicht mit derselben besser zusammenstimmen, ihn an diesem Mangel heute sterben zu lassen. Auch ist es ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheil für uns) abgebracht werden könne? Also können wir kein Gebet, was einen nicht moralischen Gegenstand hat, mit Gewissheit für erhörlich halten, d. i. um so Etwas nicht im Glauben beten. Ja sogar, ob der Gegenstand gleich moralisch, aber doch nur durch übernatürlichen Einfluss möglich wäre (oder wir wenigstens ihn blos daher erwarteten, weil wir uns nicht selbst darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menschen, die Wiedergeburt genannt), so ist es doch sogar sehr ungewiss, ob Gott es seiner Weisheit gemäss finden werde, unsern (selbstverschuldeten) Mangel übernatürlicher Weise zu ergänzen, dass man eher Ursache hat, das Gegentheil zu erwarten. Der Mensch kann also selbst hierum nicht im Glauben beten. — Hieraus lässt sich aufklären, was es mit einem wunderthuenden Glauben (der immer zugleich mit einem inneren Gebet verbunden seyn würde) für eine Bewandniss haben könne. Da Gott dem Menschen keine Kraft verleihen kann, übernatürlich zu wirken (weil das ein Widerspruch ist); da der Mensch seinerseits, nach den Begriffen, die er sich von guten, in der Welt möglichen, Zwecken macht, was hierüber die göttliche Weisheit urtheilt, nicht bestimmen; und also vermittelst des in und von ihm selbst erzeugten Wunsches die göttliche Macht zu seinen Absichten nicht brauchen kann: so lässt sich eine Wundergabe, eine solche nämlich, da es am Menschen selbst liegt, ob er sie hat, oder nicht hat („wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkorn, u. s. w.“), nach dem Buchstaben genommen, gar nicht denken. Ein solcher Glaube ist also, wenn er überall Etwas bedeuten soll, eine blosse Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moralischen Beschaffenheit des Menschen, wenn er sie in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit (die er doch nie erreicht) besässe, über alle andere Bewegursachen, die Gott in seiner höchsten Weisheit haben mag, mithin ein Grund, vertrauen zu können, dass wenn wir das ganz wären, zu gewissen Zwecken bedarf, aber bei Weitem nicht Jedermann dieses Mittel (in und eigentlich mit sich selbst, vorgeblich aber desto verständlicher mit Gott zu reden) nöthig hat, vielmehr durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden muss, dass dieser Geist des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchstabe desselben (wenigstens zu unserm eigenen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn dieser schwächt vielmehr, wie Alles, was indirect auf einen gewissen Zweck gerichtet ist, die Wirkung der moralischen Idee (die, subjectiv betrachtet, Andacht heisst). So hat die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Grossen, so wie sie zwar schon von jeher von

---

oder einmal würden, was wir seyn wollen, und (in der beständigen Annäherung) seyn könnten, die Natur unsern Wünschen, die aber selbst alsdann nie unweise seyn würden, gehorchen müsste.

Was aber die Erbauung betrifft, die durchs Kirchengehen beabsichtigt wird, so ist das öffentliche Gebet darin zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethische Feierlichkeit, es sey durch vereinigte Anstimmung des Glaubens-Hymnus, oder auch durch die förmlich durch den Mund des Geistlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichtete, alle moralische Angelegenheit der Menschen in sich fassende Anrede, welche, da sie diese als öffentliche Angelegenheit vorstellig macht, wo der Wunsch eines Jeden sich mit den Wünschen Aller zu einerlei Zwecke (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgestellt werden soll, nicht allein die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erhöhen kann (anstatt dass die Privatgebete, da sie ohne diese erhabene Idee abgelegt werden, durch Gewohnheit den Einfluss aufs Gemüth nach und nach ganz verlieren), sondern auch mehr Vernunftgrund für sich hat, als die erstere, den moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in förmliche Anrede zu kleiden, ohne doch hierbei an Vergegenwärtigung des höchsten Wesens, oder eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur, als eines Gnadenmittels, zu denken. Denn es ist hier eine besondere Absicht, nämlich durch eine äussere die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des Reichs Gottes vorstellende Feierlichkeit, jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen, welches nicht schicklicher geschehen kann, als dadurch, dass man das Oberhaupt desselben, gleich als ob es an diesem Orte besonders gegenwärtig wäre, anredet.

Menschen hat erkannt werden können, in neuern Zeiten aber zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, eine solche Kraft, das Gemüth nicht allein in diejenige dahin sinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen Augen vernichtende Stimmung, die man Anbetung nennt, zu versetzen, sondern es ist auch, in Rücksicht auf seine eigene moralische Bestimmung, darin eine seelenerhebende Kraft, dass dagegen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters David (der von allen jenen Wundern wenig wusste) wären, wie leerer Schall verschwinden müssen, weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist. — Da überdies Menschen Alles, was eigentlich nur auf ihre eigene moralische Besserung Beziehung hat, bei der Stimmung ihres Gemüths zur Religion, gern in Hofdienst verwandeln, wo die Demüthigung und Lobpreisungen gemeiniglich desto weniger moralisch empfunden werden, jemehr sie wortreich sind; so ist vielmehr nöthig, selbst bei der frühesten mit Kindern, die des Buchstabens noch bedürfen, angestellten Gebetsübung, sorgfältig einzuschärfen, dass die Rede (selbst innerlich ausgesprochen, ja sogar die Versuche, das Gemüth zur Fassung der Idee von Gott, die sich einer Anschauung nähern soll, zu stimmen) hier nicht an sich Etwas gelte, sondern es nur um die Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu thun sey, wozu jene Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft ist, weil sonst alle jene devoten Ehrfurchtsbezeigungen Gefahr bringen, nichts als erheuchelte Gottesverehrung statt eines praktischen Dienstes desselben, der nicht in blossen Gefühlen besteht, zu bewirken.

2. Das Kirchengehen, als feierlicher äusserer Gottesdienst überhaupt in einer Kirche gedacht, ist, in Betracht, dass es eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen ist, nicht allein ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung[*] anzupreisendes Mittel, sondern auch ihnen, als

---

[*] Wenn man eine diesem Ausdrucke angemessene Bedeutung sucht, so ist sie wohl nicht anders anzugeben, als dass darunter die moralische

Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staats, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; vorausgesetzt, dass diese Kirche nicht Förmlichkeiten enthalte, die auf Idololatrie führen, und so das Gewissen belästigen können, z. B. gewisse Anbetungen Gottes in der Persönlichkeit seiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Menschen, da die sinnliche Darstellung desselben dem Vernunftverbote: „Du sollst dir kein Bildniss machen, u. s. w.“ zuwider ist. Aber es an sich als Gnadenmittel brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient und mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit (einer blossen sinnlichen Vorstellung der Allgemeinheit der Religion) Gott besondere Gnaden verbunden habe, ist ein Wahn, der zwar mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen und der äussern Anständigkeit gar wohl zusammen stimmt, zur Qualität desselben aber, als Bürger im Reiche Gottes, nicht allein nichts beiträgt, sondern diese vielmehr verfälscht, und den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung den Augen Anderer, und selbst seinen eigenen, durch einen betrüglichen Anstrich zu verdecken dient.

Folge aus der Andacht auf das Subject verstanden werde. Diese besteht nun nicht in der Rührung (als welche schon im Begriffe der Andacht liegt), obzwar die meisten vermeintlich Andächtigen (die darum auch Andächtler heissen) sie gänzlich darin setzen; mithin muss das Wort Erbauung die Folge aus der Andacht auf die wirkliche Besserung des Menschen bedeuten. Diese aber gelingt nicht anders, als dass man systematisch zu Werke geht, feste Grundsätze nach wohlverstandenen Begriffen tief ins Herz legt, darauf Gesinnungen, der verschiedenen Wichtigkeit der sie angehenden Pflichten angemessen, errichtet, sie gegen Anfechtung der Neigungen verwahrt und sichert, und so gleichsam einen neuen Menschen, als einen Tempel Gottes erbaut. Man sieht leicht, dass dieser Bau nur langsam fortrücken könne; aber es muss wenigstens doch zu sehen seyn, dass Etwas verrichtet worden. So aber glauben sich Menschen (durch Anhören oder Lesen und Singen) recht sehr erbaut, indessen dass schlechterdings Nichts gebaut, ja nicht einmal Hand ans Werk gelegt worden; vermuthlich weil sie hoffen, dass jenes moralische Gebäude, wie die Mauern von Theben, durch die Musik der Seufzer und sehnsüchtiger Wünsche von selbst emporstegen werde.

3. Die einmal geschehende feierliche Einweihung zur Kirchengemeinschaft, d. i. die erste Aufnahme zum Gliede einer Kirche (in der christlichen durch die Taufe) ist eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er seinen Glauben selbst zu bekennen im Stande ist, oder den Zeugen, die seine Erziehung in demselben zu besorgen sich anheischig machen, grosse Verbindlichkeit auferlegt, und auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menschen zum Bürger in einem göttlichen Staate) abzweckt, an sich selbst aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in diesem Subject wirkende Handlung Anderer, mithin kein Gnadenmittel; in so übergrossem Ansehen es auch in der ersten Griechischen Kirche war, alle Sünden auf einmal abwaschen zu können, wodurch dieser Wahn auch seine Verwandtschaft mit einem fast mehr als heidnischen Aberglauben öffentlich an den Tag legte.

4. Die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung dieser Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit (die Communion), welche, allenfalls auch nach dem Beispiele des Stifters einer solchen Kirche (zugleich auch zu seinem Gedächtnisse), durch die Förmlichkeit eines gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel geschehen kann, enthält etwas Grosses, die enge, eigenliebige und unvertragsame Denkungsart der Menschen, vornämlich in Religionssachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft Erweiterndes in sich, und ist ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben. Dass aber Gott mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit besondere Gnaden verbunden habe, zu rühmen, und den Satz, dass sie, die doch blos eine kirchliche Handlung ist, doch noch dazu ein Gnadenmittel sey, unter die Glaubensartikel aufzunehmen, ist ein Wahn der Religion, der nicht anders, als dem Geiste derselben gerade entgegen wirken kann. — Pfaffenthum also würde überhaupt die usurpirte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüther seyn, dadurch, dass sie, im aus-

schliesslichen Besitz der Gnadenmittel zu seyn, sich das Ansehen gäbe.

* * *

Alle dergleichen erkünstelte Selbsttäuschungen in Religionssachen haben einen gemeinschaftlichen Grund. Der Mensch wendet sich gewöhnlicher Weise unter allen göttlichen moralischen Eigenschaften, der Heiligkeit, der Gnade und der Gerechtigkeit, unmittelbar an die zweite, um so die abschreckende Bedingung, den Forderungen der ersteren gemäss zu seyn, zu umgehen. Es ist mühsam, ein guter Diener zu seyn (man hört da immer von Pflichten sprechen); er möchte daher lieber ein Favorit seyn, wo ihm Vieles nachgesehen, oder wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstossen worden, Alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen dass er immer der lose Knecht bleibt, der er war. Um sich aber auch wegen der Thunlichkeit dieser seiner Absicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er seinen Begriff von einem Menschen (zusammt seinen Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und so wie auch an den besten Oberen von unserer Gattung die gesetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade und die pünctliche Gerechtigkeit nicht (wie es seyn sollte) jede abgesondert und für sich zum moralischen Effect der Handlungen des Unterthans hinwirken, sondern sich in der Denkungsart des menschlichen Oberherrn bei Fassung seiner Rathschlüsse vermischen, man also nur der einen dieser Eigenschaften, der gebrechlichen Weisheit des menschlichen Willens, beizukommen suchen darf, um die beiden andern zur Nachgiebigkeit zu bestimmen; so hofft er dieses auch dadurch bei Gott auszurichten, indem er sich blos an seine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Absonderung der gedachten Eigenschaften, oder vielmehr Verhältnisse Gottes zum Menschen, durch die Idee einer dreifachen Persönlichkeit, welcher analogisch jene gedacht werden soll, jede Besonders kenntlich zu machen.) Zu diesem Ende befleissigt er sich doch aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden soll, wie sehr er die göttlichen Gebote verehre, um nicht nöthig zu haben, sie zu beobachten, und damit seine thatlosen Wünsche auch zur Vergütung der Übertretung derselben dienen mögen, „ruft er: Herr! Herr!“ um nur nicht nöthig zu haben, „den Willen des himmlischen Vaters zu thun,“ und so macht er sich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnungen, den Begriff, als von Gnadenmitteln an sich selbst; giebt sogar den Glauben, dass sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion (der gemeine Mann gar für das Ganze derselben) aus, und überlässt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen bessern Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit (einer passiven Verehrung des göttlichen Gesetzes) statt der Tugend (der Anwendung eigener Kräfte der von ihm verehrten Pflicht) befleissigt, welche letztere doch mit der ersteren verbunden allein die Idee ausmachen kann, die man unter dem Worte Gottseligkeit (wahre Religionsgesinnung) versteht. — Wenn der Wahn dieses vermeinten Himmelsgünstlings bis zur schwärmerischen Einbildung gefühlter besonderer Gnadenwirkungen in ihm steigt (bis sogar zur Anmaassung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott), so ekelt ihn gar endlich die Tugend an, und wird ihm ein Gegenstand der Verachtung; daher es denn kein Wunder ist, wenn öffentlich geklagt wird, dass Religion noch immer so wenig zur Besserung der Menschen beiträgt, und das innere Licht („unter dem Scheffel“) dieser Begnadigten nicht auch äusserlich durch gute Werke leuchten will, und zwar (wie man nach diesem ihrem Vorgeben wohl fordern könnte) vorzüglich vor andern natürlich ehrlichen Menschen, welche die Religion nicht zur Ersetzung, sondern zur Beförderung der Tugendgesinnung, die in einem guten Lebenswandel thätig erscheint, kurz und gut in sich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl diese äusseren Beweisthümer äusserer Erfahrung selbst zum Probierstein an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man sie und ein Jeder sich selbst erkennen kann. Noch aber hat man nicht gesehen, dass jene, ihrer Meinung nach, ausserordentlich Begünstigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geschäften und in Nöthen vertrauen kann, im Mindesten zuvorthäten, dass sie vielmehr, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit diesem kaum aushalten dürften; zum Beweise, dass es nicht der rechte Weg sey, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten.

INHALTSANZEIGE.

Seite.
Vorrede zur ersten Auflage 3
Vorrede zur zweiten Auflage 13

Erstes Stück.

Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur 19
I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur 27
II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur 30
III. Der Mensch ist von Natur böse 35
IV. Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur 44

Allgemeine Anmerkung.

Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft 50

Zweites Stück.

Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen 65

Erster Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruch des guten Princips auf die Herrschaft über den Menschen 69
a. Personificirte Idee des guten Princips . 69

Seite.

b. Objective Realität dieser Idee 71

c. Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben 76

Zweiter Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des bösen Princips auf die Herrschaft über den Menschen und dem Kampf beider Principien mit einander . . . 91

Drittes Stück.

Der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden 109

Erste Abtheilung.

Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden 112

I. Von dem ethischen Naturzustande. 112

II. Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden 114

III. Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen 116

IV. Die Idee eines Volks Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders, als in der Form einer Kirche auszuführen 118

V. Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am Besten auf eine heilige Schrift gegründet 121

VI. Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben 130

VII. Der allmälige Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reichs Gottes . 137

Seite.

Zweite Abtheilung.

Historische Vorstellung der allmäligen Gründung der Herrschaft des guten Princips auf Erden 148

Viertes Stück.

Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips, oder von Religion und Pfaffenthum . . 181

Erster Theil.

Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt 184

Erster Abschnitt.

Die christliche Religion als natürliche Religion . 188

Zweiter Abschnitt.

Die christliche Religion als gelehrte Religion . . 196

Zweiter Theil.

Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion . 202
§. 1. Vom allgemeinen subjectiven Grunde des Religionswahnes 203
§. 2. Das dem Religionswahn entgegengesetzte moralische Princip der Religion 205
§. 3. Vom Pfaffenthum als einem Regiment im Afterdienst des guten Princips 211
§. 4. Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen. 224

DER STREIT
DER
FACULTÄTEN
IN DREI ABSCHNITTEN.

Vorrede.

Gegenwärtige Blätter, denen eine aufgeklärte, den menschlichen Geist seiner Fesseln entschlagende, und, eben durch diese Freiheit im Denken, desto bereitwilligern Gehorsam zu bewirken geeignete Regierung jetzt den Ausflug verstattet, — mögen auch zugleich die Freiheit verantworten, die der Verfasser sich nimmt, von dem, was bei diesem Wechsel der Dinge ihn selbst angeht, eine kurze Geschichtserzählung voran zu schicken.

König Friedrich Wilhelm II., ein tapferer, redlicher, menschenliebender, und — von gewissen Temperamentseigenschaften abgesehen — durchaus vortrefflicher Herr, der auch mich persönlich kannte, und von Zeit zu Zeit Äusserungen seiner Gnade an mich gelangen liess, hatte auf Anregung eines Geistlichen, nachmals zum Minister im geistlichen Departement erhobenen Mannes, dem man billigerweise auch keine andere, als auf seine innere Überzeugung sich gründende gut gemeinte Absichten unterzulegen Ursache hat, — im Jahre 1788 ein Religionsedict, bald nachher ein die Schriftstellerei überhaupt sehr einschränkendes, mithin auch jenes mit schärfendes Censuredict ergehen lassen. Man kann nicht in Abrede ziehen, dass gewisse Vorzeichen, die der Explosion, welche nachher erfolgte, vorhergingen, der Regierung die Nothwendigkeit einer Reform in jenem Fache anräthig machen mussten, welches auf dem stillen Wege des akademischen Unterrichts künftiger öffentlicher Volkslehrer zu erreichen war, denn diese hatten, als junge Geistliche, ihren Canzelvortrag auf solchen Ton gestimmt, dass, wer Scherz versteht, sich durch solche Lehrer eben nicht wird bekehren lassen.

Indessen dass nun das Religionsedict auf einheimische sowohl, als auswärtige Schriftsteller lebhaften Einfluss hatte, kam auch meine Abhandlung, unter dem Titel: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ heraus *, und, da ich, um keiner Schleichwege beschuldigt zu werden, allen meinen Schriften meinen Namen vorsetze, so erging an mich im Jahre 1794 folgendes Königl. Rescript, von welchem es merkwürdig ist, dass, da ich nur meinem vertrautesten Freunde die Existenz desselben bekannt machte, es auch nicht eher als jetzt öffentlich bekannt wurde.

Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preussen etc. etc.

Unsern gnädigen Gruss zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit grossem Missfallen ersehen, wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums missbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, desgleichen in andern kleineren Abhandlungen gethan habt. Wir haben uns zu Euch eines Bessern versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen unsere, Euch sehr wohl bekannten,

---

* Diese Betitelung war absichtlich so gestellt, damit man jene Abhandlung nicht dahin deutete: als sollte sie die Religion aus blosser Vernunft (ohne Offenbarung) bedeuten. Denn das wäre zu viel Anmaassung gewesen, weil es doch seyn konnte, dass die Lehren derselben von übernatürlich inspirirten Männern herrührten, sondern dass ich nur dasjenige, was im Text der für geoffenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch blosse Vernunft erkannt werden kann, hier in einem Zusammenhange vorstellig machen wollte.

landesväterlichen Absichten handelt. Wir verlangen des Ehesten Eure gewissenhafteste Verantwortung, und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung unserer höchsten Ungnade, dass Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr, Eurer Pflicht gemäss, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, dass unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde, widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.

Sind Euch mit Gnade gewogen.

Berlin, den 1. October 1794.

Auf Seiner Königl. Majestät
allergnädigsten Specialbefehl.

Woellner.

ab extra — Dem würdigen und hochgelahrten
Unserem Professor auch lieben
getreuen Kant

zu

Königsberg

in Preussen.

praesentat. d. 12. Oct. 1794.

Worauf meinerseits folgende allerunterthänigste Antwort abgestattet wurde.

Allergnädigster etc. etc.

Ew. Königl. Maj. allerhöchster, den 1. October c. an mich ergangener und den 12. ejusd. mir gewordener Befehl legt es mir zur devotesten Pflicht auf: Erstlich „wegen des Missbrauchs meiner Philosophie, in Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums, namentlich in meinem Buche: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, desgleichen in andern kleineren Abhandlungen und der hierdurch auf mich fallenden Schuld der Übertretung meiner Pflicht, als Lehrer der Jugend, und gegen die höchsten mir sehr wohl bekannten landesväterlichen Absichten, eine gewissenhafte Verantwortung beizubringen.“ Zweitens auch, „nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden kommen zu lassen.“ — In Ansehung beider Stücke ermangle nicht, den Beweis meines allerunterthänigsten Gehorsams Ew. Königl. Maj. in folgender Erklärung zu Füssen zu legen:

Was das Erste, nämlich die gegen mich erhobene Anklage betrifft, so ist meine gewissenhafte Verantwortung folgende:

Dass ich als Lehrer der Jugend, d. i., wie ich es verstehe, in akademischen Vorlesungen, niemals Beurtheilung der heiligen Schrift und des Christenthums eingemischt habe, noch habe einmischen können, würden schon die von mir zum Grunde gelegten Handbücher Baumgarten's, als welche allein einige Beziehung auf einen solchen Vortrag haben dürften, beweisen, weil in diesen nicht einmal ein Titel von Bibel und Christenthum enthalten ist, und als blosser Philosophie auch nicht enthalten seyn kann; der Fehler aber, über die Grenzen einer vorhabenden Wissenschaft auszuschweifen, oder sie in einander laufen zu lassen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am Wenigsten wird vorgeworfen werden können.

Dass ich auch nicht etwa als Volkslehrer, in Schriften, namentlich nicht im Buche: „Religion innerhalb der Grenzen u. s. w.“, mich gegen die allerhöchsten, mir bekannten landesväterlichen Absichten vergangen, d. i. der öffentlichen Landesreligion Abbruch gethan habe, welches schon daraus erhellt, dass jenes Buch dazu gar nicht geeignet, vielmehr für das Publicum ein unverständliches, verschlossenes Buch, und nur eine Verhandlung zwischen Facultätsgelehrten vorstellt, wovon das Volk keine Notiz nimmt, in Ansehung deren aber die Facultäten selbst frei bleiben, nach ihrem besten Wissen und Gewissen öffentlich zu urtheilen, und nur die eingesetzten Volkslehrer (in Schulen und auf Canzeln) an dasjenige Resultat jener Verhandlungen, was die Landesherrschaft zum öffentlichen Vortrage für diese sanctionirt, gebunden werden, und zwar darum, weil die letztere sich ihren eigenen Religionsglauben auch nicht *selbst* ausgedacht, sondern ihn nur auf demselben Wege, nämlich den Prüfung und Berichtigung durch dazu sich qualificirende Facultäten (die theologische und philosophische), hat überkommen können, mithin die Landesherrschaft diese nicht allein zuzulassen, sondern auch von ihnen zu fordern berechtigt ist, Alles, was sie einer öffentlichen Landesreligion zuträglich finden, durch ihre Schriften zur Kenntniss der Regierung gelangen zu lassen.

Dass ich in dem genannten Buche, weil es gar keine *Würdigung* des Christenthums enthält, mir auch keine *Abwürdigung* desselben habe zu Schulden kommen lassen: denn eigentlich enthält es nur die Würdigung der natürlichen Religion. Die Anführung einiger biblischer Schriftstellen, zur Bestätigung gewisser reiner Vernunftlehren der Religion, kann allein zu diesem Missverstande Veranlassung gegeben haben. Aber der sel. *Michaelis*, der in seiner philosophischen Moral eben so verfuhr, erklärte sich schon hierüber dahin, dass er dadurch weder etwas Biblisches in die Philosophie hinein, noch etwas Philosophisches aus der Bibel heraus zu bringen gemeint sey, sondern nur seinen Vernunftsätzen, durch wahre oder vermeinte Einstimmung mit Anderer (vielleicht Dichter und Redner) Urtheile, Licht und Bestätigung gäbe. — Wenn aber die Vernunft hierbei so spricht, als ob sie für sich selbst hinlänglich, die Offenbarungslehre also überflüssig wäre (welches, wenn es objectiv so verstanden werden sollte, wirklich für Abwürdigung des Christenthums gehalten werden müsste), so ist dieses wohl nichts, als der

Ausdruck der Würdigung ihrer selbst; nicht nach ihrem Vermögen, nach dem, was sie als zu thun vorschreibt, so ferne aus ihr allein Allgemeinheit, Einheit und Nothwendigkeit der Glaubenslehren hervorgeht, die das Wesentliche einer Religion überhaupt ausmachen, welches im moralisch Praktischen (dem, was wir thun sollen) besteht, wogegen das, was wir auf historische Beweisgründe zu glauben Ursache haben (denn hierbei gilt kein Sollen), d. i. die Offenbarung, als an sich zufällige Glaubenslehre, für ausserwesentlich, darum aber doch nicht für unnöthig und überflüssig angesehen wird, weil sie den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht ableugnet, z. B. in den Fragen über den Ursprung des Bösen, den Übergang von diesem zum Guten, die Gewissheit des Menschen, im letzteren Zustande zu seyn u. dgl. zu ergänzen dienlich, und als Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und der Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist.

Dass ich ferner meine grosse Hochachtung für die biblische Glaubenslehre im Christenthum unter Andern auch durch die Erklärung in demselben obbenannten Buche, bewiesen habe, dass die Bibel als das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenbessernden Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche, Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung darin von mir angepriesen, und daher auch die Unbescheidenheit gegen die theoretischen, Geheimniss enthaltenden, Lehren derselben, in Schulen oder auf Canzeln, oder in Volksschriften (denn in Facultäten muss es erlaubt seyn), Einwürfe und Zweifel dagegen zu erregen, von mir getadelt und für Unfug erklärt worden, welches aber noch nicht die grösste Achtungsbezeigung für das Christenthum ist. Denn die hier aufgeführte Zusammenstimmung desselben mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben ist die beste und dauerhafteste Lobrede desselben, weil eben dadurch, nicht durch historische Gelehrsamkeit, das so oft entartete

Christenthum immer wieder hergestellt worden ist, und ferner bei ähnlichen Schicksalen, die auch künftig nicht ausbleiben werden, allein wiederum hergestellt werden kann.

Dass ich endlich, so wie ich andern Glaubensbekennern jederzeit und vorzüglich gewissenhafte Aufrichtigkeit, nicht mehr davon vorzugeben und Andern als Glaubensartikel aufzudringen, als sie selbst davon gewiss sind, empfohlen, ich auch diesen Richter in mir selbst bei Abfassung meiner Schriften jederzeit als mir zur Seite stehend vorgestellt habe, um mich, von jedem, nicht allein seelenverderblichen Irrthum, sondern selbst jeder Anstoss erregenden Unbehutsamkeit im Ausdruck entfernt zu halten, weshalb ich auch jetzt in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke leicht aufsteigt, es könne wohl seyn, dass ich für alles dieses in Kurzem einem Weltrichter als Herzenskündiger Rechenschaft geben müsse, die gegenwärtige, mir wegen meiner Lehre abgeforderte Verantwortung, als mit völliger Gewissenhaftigkeit abgefasst, freimüthig einreichen kann.

Was den zweiten Punct betrifft: mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christenthums künftighin zu Schulden kommen zu lassen, so halte ich, um auch dem mindesten Verdachte darüber vorzubeugen, für das Sicherste, hiermit, als Ew. Königl. Maj. getreuester Unterthan[*], feierlichst zu erklären: dass ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sey die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen, als in Schriften, gänzlich enthalten werde.

In tiefster Devotion ersterbe ich u. s. w.

---

[*] Auch diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urtheils in diesem Religionsprocess auf immer, sondern nur so lange Se. Maj. am Leben wäre, entsagte.

Die weitere Geschichte des fortwährenden Treibens zu einem sich immer mehr von der Vernunft entfernenden Glauben ist bekannt.

Die Prüfung der Candidaten zu geistlichen Ämtern ward nun einer Glaubenscommission anvertraut, der ein *Schema Examinationis*, nach pietistischem Zuschnitte, zum Grunde lag, welche gewissenhafte Candidaten der Theologie zu Schaaren von geistlichen Ämtern verscheuchte, und die Juristenfacultät übervölkerte; eine Art von Auswanderung, die zufälligerweise nebenbei auch ihren Nutzen gehabt haben mag. — Um einen kleinen Begriff vom Geiste dieser Commission zu geben, so ward, nach der Forderung einer vor der Begnadigung nothwendig vorhergehenden Zerknirschung, noch ein tiefer reuiger Gram *(moeror animi)* erfordert, und von diesem nun gefragt: ob ihn der Mensch sich auch selbst geben könne? *Quod negandum ac pernegandum*, war die Antwort; der reuevolle Sünder muss sich diese Reue besonders vom Himmel erbitten. — Nun fällt ja in die Augen, dass den, welcher um Reue (über seine Übertretung) noch bitten muss, seine That wirklich nicht reut, welches eben so widersprechend aussieht, als wenn es vom Gebet heisst: es müsse, wenn es erhörlich seyn soll, im Glauben geschehen. Denn wenn der Beter den Glauben hat, so braucht er nicht darum zu bitten; hat er ihn aber nicht, so kann er nicht erhörlich bitten.

Diesem Unwesen ist nunmehr gesteuert. Denn nicht allein zum bürgerlichen Wohl des gemeinen Wesens überhaupt, dem Religion ein höchst wichtiges Staatsbedürfniss ist, sondern besonders zum Vortheil der Wissenschaften, vermittelst eines diesen zu befördern eingesetzten Oberschulcollegiums, — hat sich neuerdings das glückliche Ereigniss zugetragen, dass die Wahl einer weisen Landesregierung einen erleuchteten Staatsmann getroffen hat, welcher nicht durch einseitige Vorliebe für ein besonderes Fach derselben (die Theologie), sondern in Hinsicht auf das ausgebreitete Interesse des ganzen Lehrstandes, zur Beförderung desselben Beruf, Talent und Willen hat, und so das Fortschreiten der Cultur im Felde der Wissenschaften wider alle neue Eingriffe der Obscuranten sichern wird.

* * *

Unter dem allgemeinen Titel: „der Streit der Facultäten“ erscheinen hier drei, in verschiedener Absicht, auch zu verschiedenen Zeiten, von mir abgefasste, gleichwohl aber doch zur systematischen Einheit ihrer Verbindung in einem Werke geeignete Abhandlungen, von denen ich nur späterhin inne ward, dass sie, als der Streit der unteren mit den drei oberen (um der Zerstreuung vorzubeugen), schicklich in Einem Bande sich zusammen finden können.

Erster Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen.

Einleitung.

Es war kein übler Einfall desjenigen, der zuerst den Gedanken fasste und ihn zur öffentlichen Ausführung vorschlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrsamkeit (eigentlich die derselben gewidmeten Köpfe) gleichsam fabrikenmässig, durch Vertheilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, so viel es Fächer der Wissenschaften giebt, so viel öffentliche Lehrer, Professoren, als Depositaire derselben, angestellt würden, die zusammen eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen, Universität (auch hohe Schule) genannt, ausmachten, die ihre Autonomie hätte (denn über Gelehrte, als solche, können nur Gelehrte urtheilen); die daher vermittelst ihrer Facultäten* (kleiner, nach Verschiedenheit der Hauptfächer der Gelehrsamkeit, in welche sich die Universitätsgelehrten theilen, verschiedener Gesellschaften) theils die aus niedern Schulen zu ihr aufstrebenden Lehrlinge aufzunehmen, theils auch freie (keine Glieder derselben ausmachende) Lehrer, Doctoren genannt, nach vorhergehender Prüfung, aus eigner Macht, mit einem von Jedermann anerkannten Range zu versehen (ihnen einen Grad zu ertheilen), d. i. sie zu creiren, berechtigt wäre.

---

* Deren jede ihren Decan als Regenten der Facultät hat. Dieser aus der Astrologie entlehnte Titel, der ursprünglich einen der 3 Astralgeister bedeutete, welche einem Zeichen des Thierkreises (von 30°) vorstehen, deren jeder 10 Grade anführt, ist von den Gestirnen zuerst auf die Feldläger (*ab astris ad castra, vid. Salmasius de annis climactericis pag. 561*) und zuletzt gar auf die Universitäten gezogen worden, ohne doch hierbei eben auf die Zahl 10 (der Professoren) zu sehen. Man wird es den Gelehrten nicht verdenken, dass sie, von denen fast alle Ehrentitel, mit denen sich jetzt Staatsleute ausschmücken, zuerst ausgedacht sind, sich selbst nicht vergessen haben.

Ausser diesen zünftigen kann es noch zunftfreie Gelehrte geben, die nicht zur Universität gehören, sondern, indem sie blos einen Theil des blossen Inbegriffs der Gelehrsamkeit bearbeiten, entweder gewisse freie Corporationen (Akademien, auch Societäten der Wissenschaften genannt), als so viel Werkstätten ausmachen, oder gleichsam im Naturzustande der Gelehrsamkeit leben, und Jeder für sich ohne öffentliche Vorschrift und Regel, sich mit Erweiterung oder Verbreitung derselben als Liebhaber beschäftigen.

Von den eigentlichen Gelehrten sind noch die Literaten (Studirte) zu unterscheiden, die, als Instrumente der Regierung, von dieser zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Besten der Wissenschaften) mit einem Amte bekleidet, zwar auf der Universität ihre Schule gemacht haben müssen, allenfalls aber Vieles davon (was die Theorie betrifft) auch können vergessen haben, wenn ihnen nur so viel, als zur Führung eines bürgerlichen Amts, das, seinen Grundlehren nach, nur von Gelehrten ausgehen kann, erforderlich ist, nämlich empirische Kenntniss der Statuten ihres Amts (was also die Praxis angeht) übrig behalten haben, die man also Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit nennen kann. Diese, weil sie als Werkzeuge der Regierung (Geistliche, Justizbeamte und Ärzte) aufs Publicum gesetzlichen Einfluss haben, und eine besondere Classe von Literaten ausmachen, die nicht frei sind aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Censur der Facultäten, von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen, müssen, weil sie sich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten besteht (wie etwa der Klerus an die Laiker), in ihrem Fache aber zwar nicht die gesetzgebende, doch zum Theil die ausübende Gewalt haben, von der Regierung sehr in Ordnung gehalten werden, damit sie sich nicht über die richtende, welche den Facultäten zukommt, wegsetzen.

Eintheilung der Facultäten überhaupt.

Nach dem eingeführten Gebrauche werden sie in zwei Classen, die der drei obern Facultäten und die Einer untern eingetheilt. Man sieht wohl, dass bei dieser Eintheilung und Benennung nicht der Gelehrtenstand, sondern die Regierung befragt worden ist. Denn zu den obern werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob sie so oder anders beschaffen seyen, oder öffentlich vorgetragen werden sollen, die Regierung selbst interessirt; da hingegen diejenige, welche nur das Interesse der Wissenschaft zu besorgen hat, die untere genannt wird, weil diese es mit ihren Sätzen halten mag, wie sie es gut findet. Die Regierung aber interessirt es am Allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und dauerndsten Einfluss aufs Volk verschafft, und dergleichen sind die Gegenstände der obern Facultäten. Daher behält sie sich das Recht vor, die Lehren der obern selbst zu sanctioniren, die der untern überlässt sie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks. — Wenn sie aber gleich Lehren sanctionirt, so lehrt sie (die Regierung) doch nicht selbst, sondern will nur, dass gewisse Lehren von den respectiven Facultäten in ihren öffentlichen Vortrag aufgenommen und die ihnen entgegengesetzten davon ausgeschlossen werden sollen. Denn sie lehrt nicht, sondern befehligt nur die, welche lehren (mit der Wahrheit mag es bewandt seyn, wie es wolle), weil sie sich bei Antretung ihres Amts* durch einen Vertrag mit der Regierung dazu verstanden haben. — Eine Regierung, die sich mit den Lehren, also auch mit der Erweiterung oder Verbesserung der Wissenschaften befasste, mithin selbst, in höchster Person, den Gelehrten spielen wollte, würde sich durch diese Pedanterei nur um die ihr schuldige Achtung bringen, und es ist unter ihrer Würde, sich mit dem Volke (dem Gelehrtenstande desselben) gemein zu machen, welches keinen Scherz versteht, und Alle, die sich mit Wissenschaften bemengen, über einen Kamm schiert.

---

* Man muss es gestehen, dass der Grundsatz des Grossbritannischen Parlaments: die Rede ihres Königs vom Throne sey als ein Werk seines Ministers anzusehen (da es der Würde eines Monarchen zuwider seyn würde, sich Irrthum, Unwissenheit oder Unwahrheit vorrücken zu lassen,

Es muss zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Facultät geben, die in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig *, keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurtheilen, die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit, zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt seyn muss, weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer

---

gleichwohl aber das Haus über ihren Inhalt zu urtheilen, ihn zu prüfen und anzufechten berechtigt seyn muss), dass, sage ich, dieser Grundsatz sehr fein und richtig ausgedacht sey. Eben so muss auch die Auswahl gewisser Lehren, welche die Regierung zum öffentlichen Vortrage ausschliesslich sanctionirt, der Prüfung der Gelehrten ausgesetzt bleiben, weil sie nicht als das Product des Monarchen, sondern eines dazu befehligten Staatsbeamten, von dem man annimmt, er könne auch wohl den Willen seines Herrn nicht recht verstanden oder auch verdreht haben, angesehen werden müsse.

* Ein Französischer Minister berief einige der angesehensten Kaufleute zu sich und verlangte von ihnen Vorschläge, wie dem Handel aufzuhelfen sey: gleich als ob er darunter die beste zu wählen verstände. Nachdem Einer dies, der Andere das in Vorschlag gebracht hatte, sagte ein alter Kaufmann, der so lange geschwiegen hatte: schafft gute Wege, schlagt gutes Geld, gebt ein promptes Wechselrecht u. d. gl., übrigens aber „lasst uns machen." Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philosophische Facultät, wenn die Regierung sie um die Lehren befrüge, die sie den Gelehrten überhaupt vorzuschreiben habe, zu geben hätte: den Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften nur nicht zu hindern.

Natur nach frei ist, und keine Befehle, Etwas für wahr zu halten (kein *crede*, sondern nur ein freies *credo)*, annimmt. — Dass aber eine solche Facultät, ungeachtet dieses grossen Vorzugs (der Freiheit), dennoch die untere genannt wird, davon ist die Ursache in der Natur des Menschen anzutreffen, dass nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines Andern ist, sich doch vornehmer dünkt, als ein Anderer, der zwar frei ist, aber Niemandem zu befehlen hat.

I.

Vom Verhältnisse der Facultäten.

Erster Abschnitt.

Begriff und Eintheilung der oberen Facultäten.

Man kann annehmen, dass alle künstliche Einrichtungen, welche eine Vernunftidee (wie die von einer Regierung ist) zum Grunde haben, die sich an einem Gegenstande der Erfahrung (dergleichen das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrsamkeit) praktisch beweisen soll, nicht durch blos zufällige Aufsammlung und willkührliche Zusammenstellung vorkommender Fälle, sondern nach irgend einem in der Vernunft, wenn gleich nur dunkel, liegenden Princip und darauf gegründeten Plane versucht worden sind, der eine gewisse Art der Eintheilung nothwendig macht.

Aus diesem Grunde kann man annehmen, dass die Organisation einer Universität in Ansehung ihrer Classen und Facultäten nicht so ganz vom Zufall abgehangen habe, sondern dass die Regierung, ohne deshalb eben ihr frühe Weisheit und Gelehrsamkeit anzudichten, schon durch ihr eignes gefühltes Bedürfniss (vermittelst gewisser Lehren aufs Volk zu wirken) *a priori* auf ein Princip der Eintheilung, das sonst empirischen Ursprungs zu seyn scheint, habe kommen können, das mit dem jetzt angenommenen glücklich zusammentrifft, wiewohl ich ihr darum, als ob sie fehlerfrei sey, nicht das Wort reden will.

Nach der Vernunft (d. h. objectiv) würden die Triebfedern, welche die Regierung zu ihrem Zwecke (auf das VolkE influss zu haben) benutzen kann, in folgender Ordnung stehen: zuerst eines Jeden ewiges Wohl, dann das bürgerliche als Glied der Gesellschaft, endlich das Leibeswohl (lange leben und gesund seyn). Durch die öffentlichen Lehren in Ansehung des ersten kann die Regierung selbst auf das Innere der Gedanken und die verschlossensten Willensmeinungen der Unterthanen, jene zu entdecken, diese zu lenken, den grössten Einfluss haben; durch die, welche sich aufs zweite beziehen, ihr äusseres Verhalten unter dem Zügel öffentlicher Gesetze halten; durch die dritte sich die Existenz eines starken und zahlreichen Volks sichern, welches sie zu ihren Absichten brauchbar findet. — Nach der Vernunft würde also wohl die gewöhnlich angenommene Rangordnung unter den oberen Facultäten statt finden, nämlich zuerst die theologische, darauf die der Juristen und zuletzt die medicinische Facultät. Nach dem Naturinstinct hingegen würde dem Menschen der Arzt der wichtigste Mann seyn, weil dieser ihm sein Leben fristet, darauf allererst der Rechtserfahrne, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verspricht, und nur zuletzt (fast nur, wenn es zum Sterben kommt), ob es zwar um die Seligkeit zu thun ist, der Geistliche gesucht werden, weil auch dieser selbst, so sehr er auch die Glückseligkeit der künftigen Welt preist, doch, da er nichts von ihr vor sich sieht, sehnlich wünscht, von dem Arzt in diesem Jammerthale immer noch einige Zeit erhalten zu werden.

* * *

Alle drei obern Facultäten gründen die ihnen von der Regierung anvertrauten Lehren auf Schrift, welches im Zustande eines durch Gelehrsamkeit geleiteten Volks auch nicht anders seyn kann, weil ohne diese es keine beständige, für Jedermann zugängliche Norm, danach es sich richten könnte, geben würde; dass eine solche Schrift (oder Buch) Statute, d. i. von der Willkühr eines Obern ausgehende (für sich selbst nicht aus der Vernunft entspringende) Lehren enthalten müsse, versteht sich von selbst, weil diese sonst nicht als von der Regierung sanctionirt, schlechthin Gehorsam fordern könnte, und dieses gilt auch von dem Gesetzbuche, selbst in Ansehung derjenigen öffentlich vorzutragenden Lehren, die zugleich aus der Vernunft abgeleitet werden könnten, auf deren Ansehen aber jenes keine Rücksicht nimmt, sondern den Befehl eines äusseren Gesetzgebers zum Grunde legt. — Von dem Gesetzbuche, als dem Kanon, sind diejenigen Bücher, welche als (vermeintlich) vollständiger Auszug des Geistes des Gesetzbuchs zum fasslichern Begriff und sicherern Gebrauch des gemeinen Wesens (der Gelehrten und Ungelehrten) von den Facultäten abgefasst werden, wie etwa die symbolischen Bücher, gänzlich unterschieden. Sie können nur verlangen, als Organon, um den Zugang zu jenem zu erleichtern, angesehen zu werden, und haben gar keine Autorität, selbst dadurch nicht, dass sich etwa die vornehmsten Gelehrten von einem gewissen Fache darüber geeinigt haben, ein solches Buch statt Norm für ihre Facultät gelten zu lassen, wozu sie gar nicht befugt sind, sondern sie einstweilen als Lehrmethode einzuführen, die aber nach Zeitumständen veränderlich bleibt, und überhaupt auch nur das Formale des Vortrags betreffen kann, im Materialen der Gesetzgebung aber schlechterdings nichts ausmacht.

Daher schöpft der biblische Theolog (als zur obern Facultät gehörig) seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem Landrecht, der Arzneigelehrte seine ins Publicum gehende Heilmethode nicht aus der Physik des menschlichen Körpers, sondern aus der Medicinalordnung. — Sobald eine dieser Facultäten etwas als aus der Vernunft Entlehntes einzumischen wagt, so verletzt sie die Autorität der durch sie gebietenden

Regierung, und kommt ins Gehege der philosophischen, die ihr alle glänzenden von jener geborgten Federn ohne Verschonen abzieht, und mit ihr nach dem Fusse der Gleichheit und Freiheit verfährt. — Daher müssen die obern Facultäten am Meisten darauf bedacht seyn, sich mit der untern ja nicht in Missheirath einzulassen, sondern sie fein weit in ehrerbietiger Entfernung von sich abzuhalten, damit das Ansehen ihrer Statuten nicht durch die freien Vernünfteleien der letzteren Abbruch leide.

A.

Eigenthümlichkeit der theologischen Facultät.

Dass ein Gott sey, beweist der biblische Theolog daraus, dass er in der Bibel geredet hat, worin diese auch von seiner Natur (selbst bis dahin, wo die Vernunft mit der Schrift nicht Schritt halten kann, z. B. vom unerreichbaren Geheimniss seiner dreifachen Persönlichkeit) spricht. Dass aber Gott selbst durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geschichtssache ist, der biblische Theolog, als ein solcher nicht beweisen; denn das gehört zur philosophischen Facultät. Er wird es also als Glaubenssache auf ein gewisses (freilich nicht erweisliches oder erklärliches) Gefühl der Göttlichkeit derselben, selbst für den Gelehrten, gründen, die Frage aber wegen dieser Göttlichkeit (im buchstäblichen Sinne genommen) des Ursprungs derselben im öffentlichen Vortrage ans Volk gar nicht aufwerfen müssen, weil dieses sich darauf als eine Sache der Gelehrsamkeit doch gar nicht versteht, und hierdurch nur in vorwitzige Grübeleien und Zweifel verwickelt werden würde, da man hingegen hierin weit sicherer auf das Zutrauen rechnen kann, das das Volk in seine Lehrer setzt. — Den Sprüchen der Schrift einen mit dem Ausdruck nicht genau zusammentreffenden, sondern etwa moralischen Sinn unterzulegen, kann er auch nicht befugt seyn, und, da es keinen von Gott autorisirten menschlichen Schriftausleger giebt, muss der biblische Theolog eher auf übernatürliche Eröffnung des Verständnisses durch einen in alle Wahrheit leitenden Geist rechnen, als zugeben, dass die Vernunft sich darin menge und ihre (aller höhern Autorität ermangelnde) Auslegung geltend mache. — Endlich was die Vollziehung der göttlichen Gebote an unserm Willen betrifft, so muss der biblische Theolog ja nicht auf die Natur, d. i. das eigene moralische Vermögen des Menschen (die Tugend), sondern auf die Gnade (eine übernatürliche, dennoch zugleich moralische Einwirkung) rechnen, deren aber der Mensch auch nicht anders, als vermittelst eines inniglich das Herz umwandelnden Glaubens theilhaftig werden, diesen Glauben selbst aber doch wiederum von der Gnade erwarten kann. — Bemengt der biblische Theolog sich in Ansehung irgend eines dieser Sätze mit der Vernunft, gesetzt, dass diese auch mit der grössten Aufrichtigkeit und dem grössten Ernst auf dasselbe Ziel hinstrebte, so überspringt er (wie der Bruder des Romulus) die Mauer des allein seligmachenden Kirchenglaubens, und verläuft sich in das offene freie Feld der eigenen Beurtheilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist. — Man muss aber wohl merken, dass ich hier vom reinen *(purus, putus)* biblischen Theologen rede, der von dem verschrieenen Freiheitsgeist der Vernunft und Philosophie noch nicht angesteckt ist. Denn sobald wir zwei Geschäfte von verschiedener Art vermengen und in einander laufen lassen, können wir uns von der Eigenthümlichkeit jedes einzelnen derselben keinen bestimmten Begriff machen.

B.

Eigenthümlichkeit der Juristenfacultät.

Der schriftgelehrte Jurist sucht die Gesetze der Sicherung des Mein und Dein (wenn er, wie er soll, als Beamter der Regierung verfährt) nicht in seiner Vernunft, sondern im öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanctionirten Gesetzbuch. Den Beweis der Wahrheit und Rechtmässigkeit derselben, ingleichen die Vertheidigung wider die dagegen gemachte Einwendung der Vernunft, kann man billigerweise von ihm nicht fordern. Denn die Verordnungen machen allererst, dass etwas recht ist, und nun nachzufragen, ob auch die Verordnungen selbst recht seyn mögen, muss von den Juristen als ungereimt geradezu abgewiesen werden. Es wäre lächerlich, sich dem Gehorsam gegen einen äusseren und obersten Willen, darum, weil dieser, angeblich, nicht mit der Vernunft übereinstimmt, entziehen zu wollen. Denn darin besteht eben das Ansehen der Regierung, dass sie den Unterthanen nicht die Freiheit lässt, nach ihren eigenen Begriffen, sondern nach Vorschrift der gesetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zu urtheilen.

In Einem Stücke aber ist es mit der Juristenfacultät für die Praxis doch besser bestellt, als mit der theologischen, dass nämlich jene einen sichtbaren Ausleger der Gesetze hat, nämlich entweder an einem Richter, oder, in der Appellation von ihm, an einer Gesetzcommission und (in der höchsten) am Gesetzgeber selbst, welches, in Ansehung der auszulegenden Sprüche eines heiligen Buchs, der theologischen Facultät nicht so gut wird. Doch wird dieser Vorzug andererseits durch einen nicht geringern Nachtheil aufgewogen, nämlich dass die weltlichen Gesetzbücher der Veränderung unterworfen bleiben müssen, nachdem die Erfahrung mehr oder bessere Einsichten gewährt, dahingegen das heilige Buch keine Veränderung (Verminderung oder Vermehrung) statuirt und für immer geschlossen zu seyn behauptet. Auch findet die Klage der Juristen, dass es beinahe vergeblich sey, eine genau bestimmte Norm der Rechtspflege *(jus certum)* zu hoffen, beim biblischen Theologen nicht statt. Denn dieser lässt sich den Anspruch nicht nehmen, dass seine Dogmatik nicht eine solche klare und auf alle Fälle bestimmte Norm enthalte. Wenn überdies die juristischen Praktiker (Advocaten oder Justizcommissarien), die dem Clienten schlecht gerathen und ihn dadurch in Schaden versetzt haben, darüber doch nicht verantwortlich seyn wollen *(ob consilium nemo tenetur)*, so nehmen es doch die theologischen Geschäftsmänner (Prediger und Seelsorger) ohne Bedenken auf sich, und stehen dafür, nämlich dem Tone nach, dass Alles so auch in der künftigen Welt werde abgeurtheilt werden, als sie es in dieser abgeschlossen haben, obgleich, wenn sie aufgefordert würden, sich förmlich zu erklären, ob sie für die Wahrheit alles dessen, was sie auf biblische Autorität geglaubt wissen wollen, mit ihrer Seele Gewähr zu leisten sich getrauten, sie wahrscheinlicher Weise sich entschuldigen würden. Gleichwohl liegt es doch in der Natur der Grundsätze dieser Volkslehrer, die Richtigkeit ihrer Versicherung keineswegs bezweifeln zu lassen, welches sie freilich um desto sicherer thun können, weil sie in diesem Leben keine Widerlegung derselben durch Erfahrung befürchten dürfen.

C.

Eigenthümlichkeit der medicinischen Facultät.

Der Arzt ist ein Künstler, der doch, weil seine Kunst von der Natur unmittelbar entlehnt und um deswillen von einer Wissenschaft der Natur abgeleitet werden muss, als Gelehrter irgend einer Facultät untergeordnet ist, bei der er seine Schule gemacht haben und deren Beurtheilung er unterworfen bleiben muss. — Weil aber die Regierung an der Art, wie er die Gesundheit des Volks behandelt, nothwendig grosses Interesse nimmt, so ist sie berechtigt, durch eine Versammlung ausgewählter Geschäftsleute dieser Facultät (praktischer Ärzte) über das öffentliche Verfahren der Ärzte durch ein *Obersanitätscollegium* und Medicinalverordnungen Aufsicht zu haben. Die letzteren aber bestehen, wegen der besondern Beschaffenheit dieser Facultät, dass sie nämlich ihre Verhaltungsregeln nicht, wie die vorigen zwei obern, von Befehlen eines Oberen, sondern aus der Natur der Dinge selbst hernehmen muss —

weshalb ihre Lehren auch ursprünglich der philosophischen Facultät, im weitesten Verstande genommen, angehören müssten — nicht sowohl in dem, was die Ärzte thun, als was sie unterlassen sollen, nämlich erstlich, dass es fürs Publicum überhaupt Ärzte, zweitens, dass es keine Afterärzte gebe (kein *jus impune occidendi*, nach dem Grundsatz: *fiat experimentum in corpore vili*). Da nun die Regierung nach dem ersten Princip für die öffentliche Bequemlichkeit, nach dem zweiten für die öffentliche Sicherheit (in der Gesundheitsangelegenheit des Volks) sorgt, diese zwei Stücke aber eine Polizei ausmachen, so wird alle Medicinalordnung eigentlich nur die medicinische Polizei betreffen.

Diese Facultät ist also viel freier als die beiden ersten unter den Obern, und der philosophischen sehr nahe verwandt; ja, was die Lehren derselben betrifft, wodurch Ärzte gebildet werden, gänzlich frei, weil es für sie keine durch höchste Autorität sanctionirte, sondern nur aus der Natur geschöpfte Bücher geben kann, auch keine eigentlichen Gesetze (wenn man darunter den unveränderlichen Willen des Gesetzgebers versteht), sondern nur Verordnungen (Edicte), welche zu kennen nicht Gelehrsamkeit ist, als zu der ein systematischer Inbegriff von Lehren erfordert wird, den zwar die Facultät besitzt, welchen aber (als in keinem Gesetzbuche enthalten) die Regierung zu sanctioniren nicht Befugniss hat, sondern jener überlassen muss, indessen sie, durch Dispensatorien und Lazarethanstalten, den Geschäftsleuten derselben ihre Praxis im öffentlichen Gebrauche nur zu befördern bedacht ist. — Diese Geschäftsmänner (die Ärzte) aber bleiben in Fällen, welche, als die medicinische Polizei betreffend, die Regierung interessiren, dem Urtheile ihrer Facultät unterworfen.

Zweiter Abschnitt.

Begriff und Eintheilung der untern Facultät.

Man kann die untere Facultät diejenige Classe der Universität nennen, die, oder so ferne sie, sich nur mit Lehren beschäftigt, welche nicht auf den Befehl eines Oberen zur Richtschnur angenommen werden. Nun kann es zwar geschehen, dass man eine praktische Lehre aus Gehorsam befolgt, sie aber darum, weil es befohlen ist *(de par le Roi)*, für wahr anzunehmen, ist nicht allein objectiv (als ein Urtheil, das nicht seyn sollte), sondern auch subjectiv (als ein solches, welches kein Mensch fällen kann) schlechterdings unmöglich. Denn der irren will, wie er sagt, irrt wirklich nicht, und nimmt das falsche Urtheil nicht in der That für wahr an, sondern giebt nur ein Fürwahrhalten fälschlich vor, das in ihm doch nicht anzutreffen ist. — Wenn also von der Wahrheit gewisser Lehren, die in öffentlichen Vortrag gebracht werden sollen, die Rede ist, so kann sich der Lehrer desfalls nicht auf höchsten Befehl berufen, noch der Lehrling vorgeben, sie auf Befehl geglaubt zu haben, sondern nur wenn vom Thun geredet wird. Alsdann aber muss er doch, dass ein solcher Befehl wirklich ergangen, ingleichen dass er ihm zu gehorchen verpflichtet oder wenigstens befugt sey, durch ein freies Urtheil erkennen, widrigenfalls seine Annahme ein leeres Vorgeben und Lüge ist. — Nun nennt man das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäss) zu urtheilen, die Vernunft. Also wird die philosophische Facultät, darum, weil sie für die Wahrheit der Lehren, die sie aufnehmen, oder auch nur einräumen soll, stehen muss, in so ferne als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der der Regierung stehend, gedacht werden müssen.

Auf einer Universität muss aber auch ein solches Departement gestiftet, d. i. es muss eine philosophische Facultät seyn. In Ansehung der drei obern dient sie dazu, sie zu controliren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf *Wahrheit* (der wesentlichen und ersten Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt) Alles ankommt; die *Nützlichkeit* aber, welche die obern Facultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist. — Auch kann man allenfalls der theologischen Facultät den stolzen Anspruch, dass die philosophische ihre Magd sey, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau *die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt*); wenn man sie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet; denn eben diese Anspruchlosigkeit, blos frei zu seyn, aber auch frei zu lassen, blos die Wahrheit, zum Vortheil jeder Wissenschaft, auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der obern Facultäten hinzustellen, muss sie der Regierung selbst als unverdächtig, ja als unentbehrlich empfehlen.

Die philosophische Facultät enthält nun zwei Departemente, das eine *der historischen Erkenntniss* (wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntniss, Humanistik mit Allem gehört, was die Naturkunde von empirischem Erkenntniss darbietet); das andere der *reinen Vernunfterkenntnisse* (reinen Mathematik und der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten) und beide Theile der Gelehrsamkeit in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander. Sie erstreckt sich eben darum auf alle Theile des menschlichen Wissens (mithin auch historisch über die obern Facultäten), nur dass sie nicht alle (nämlich die eigenthümlichen Lehren oder Gebote der Obern) zum Inhalte, sondern zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik, in Absicht auf den Vortheil der Wissenschaften macht.

Die philosophische Facultät kann also alle Lehren in Anspruch nehmen, um ihre Wahrheit der Prüfung zu unterwerfen. Sie kann von der Regierung, ohne dass diese ihrer eigentlichen, wesentlichen Absicht zuwider handle, nicht mit einem Interdict belegt werden, und die obern Facultäten müssen sich ihre Einwürfe und Zweifel, die sie öffentlich vorbringt, gefallen lassen, welches jene zwar allerdings lästig finden dürften, weil sie ohne solche Kritiker, in ihrem, unter welchem Titel es auch sey, einmal inne habenden Besitz ungestört ruhen und dabei noch despotisch hätten befehlen können. -- Nur den Geschäftsleuten jener obern Facultät (den Geistlichen, Rechtsbeamten und Ärzten) kann es allerdings verwehrt werden, dass sie den ihnen in Führung ihres respectiven Amts von der Regierung zum Vortrage anvertrauten Lehren öffentlich widersprechen, und den Philosophen zu spielen sich erkühnen; denn das kann nur den Facultäten, nicht den von der Regierung bestellten Beamten erlaubt seyn, weil diese ihr Wissen nur von jenen her haben. Die Letztern nämlich, z. B. Prediger und Rechtsbeamte, wenn sie ihre Einwendungen und Zweifel gegen die geistliche oder weltliche Gesetzgebung ans Volk zu richten sich gelüsten liessen, würden es dadurch gegen die Regierung aufwiegeln; dagegen die Facultäten sie nur gegen einander, als Gelehrte, richten, wovon das Volk praktischer Weise keine Notiz nimmt, selbst wenn sie auch zu seiner Kenntniss gelangen, weil es sich selbst bescheidet, dass vernünfteln nicht seine Sache sey, und sich daher verbunden fühlt, sich nur an das zu halten, was ihm durch die dazu bestellten Beamten der Regierung verkündigt wird. — Diese Freiheit aber, die der untern Facultät nicht geschmälert werden darf, hat den Erfolg, dass die obern Facultäten (selbst besser belehrt) die Beamten immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen, welche dann, ihrerseits, auch über ihre Pflicht besser aufgeklärt, in der Abänderung des Vortrags keinen Anstoss finden werden; da er nur ein besseres Verständniss der Mittel zu eben demselben Zwecke ist, welches, ohne polemische und nur Unruhe erregende Angriffe auf bisher bestandene Lehrweisen, mit völliger Beibehaltung des Materialen derselben gar wohl geschehen kann.

Dritter Abschnitt.

Vom gesetzwidrigen Streit der obern Facultäten mit der untern.

Gesetzwidrig ist ein öffentlicher Streit der Meinungen, mithin ein gelehrter Streit, entweder der Materie wegen, wenn es gar nicht erlaubt wäre, über einen öffentlichen Satz zu streiten, weil es gar nicht erlaubt ist, über ihn und seinen Gegensatz öffentlich zu urtheilen; oder blos der Form wegen, wenn die Art, wie er geführt wird, nicht in objectiven Gründen, die auf die Vernunft des Gegners gerichtet sind, sondern in subjectiven, sein Urtheil durch Neigung bestimmenden Bewegursachen besteht, um ihn durch List (wozu auch Bestechung gehört) oder Gewalt (Drohung) zur Einwilligung zu bringen.

Nun wird der Streit der Facultäten um den Einfluss aufs Volk geführt, und diesen Einfluss können sie nur bekommen, so ferne jede derselben das Volk glauben machen kann, dass sie das Heil desselben am Besten zu befördern verstehe, dabei aber doch in der Art, wie sie dieses auszurichten gedenken, einander gerade entgegengesetzt sind.

Das Volk aber setzt sein Heil zu oberst nicht in die Freiheit, sondern in seine natürlichen Zwecke, also in diese drei Stücke: nach dem Tode selig, im Leben unter andern Mitmenschen des Seinen, durch öffentliche Gesetze gesichert, endlich des physischen Genusses des Lebens an sich selbst (d. i. der Gesundheit und langen Lebens) gewärtig zu seyn.

Die philosophische Facultät aber, die sich auf alle diese Wünsche nur durch Vorschriften, die sie aus der Vernunft entlehnt, einlassen kann, mithin dem Princip der Freiheit anhänglich ist, hält sich nur an das, was der Mensch selbst hinzuthun kann und soll: rechtschaffen zu leben, Keinem Unrecht zu thun, sich mässig im Genusse und duldend in Krankheiten, und dabei vornämlich auf die Selbsthülfe der Natur rechnend zu verhalten; zu welchem Allem es freilich nicht eben grosser Gelehrsamkeit bedarf, wobei man dieser aber auch grösstentheils entbehren kann, wenn man nur seine Neigungen bändigen und seiner Vernunft das Regiment anvertrauen wollte, was aber, als Selbstbemühung, dem Volke gar nicht gelegen ist.

Die drei obern Facultäten werden nun vom Volke (das in obigen Lehren für seine Neigung zu geniessen und Abneigung, sich darum zu bearbeiten, schlechten Ernst findet) aufgefordert, ihrerseits Propositionen zu thun, die annehmlicher sind: und da lauten die Ansprüche an die Gelehrten, wie folgt. — Was Ihr Philosophen da schwatzt, wusste ich längst von selbst; ich will aber von Euch als Gelehrten wissen: wie, wenn ich auch ruchlos gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Thorschlusse mir ein Einlassbillet ins Himmelreich verschaffen, wie, wenn ich auch Unrecht habe, ich doch meinen Process gewinnen, und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzenslust benutzt und missbraucht hätte, ich doch gesund bleiben und lange leben könne? Dafür habt Ihr ja studirt, dass Ihr mehr wissen müsst, als unser Einer (von Euch Idioten genannt), der auf nichts weiter, als auf gesunden Verstand Anspruch macht. — Es ist aber hier, als ob das Volk zu dem Gelehrten, wie zum Wahrsager und Zauberer ginge, der mit übernatürlichen Dingen Bescheid weiss; denn der Ungelehrte macht sich von einem Gelehrten, dem er Etwas zumuthet, gern übergrosse Begriffe. Daher ist es natürlicher Weise vorauszusehen, dass wenn sich Jemand für einen solchen Wundermann auszugeben nur dreist genug ist, ihm das Volk zufallen und die Seite der philosophischen Facultät mit Verachtung verlassen werde.

Die Geschäftsleute der drei obern Facultäten sind aber jederzeit solche Wundermänner, wenn der philosophischen nicht erlaubt wird, ihnen öffentlich entgegen zu arbeiten, nicht um ihre Lehren zu stürzen, sondern nur der magischen Kraft, die ihnen und den damit verbundenen Observanzen das Publicum abergläubisch beilegt, zu widersprechen, als wenn es bei einer passiven Ubergebung an solche kunstreiche Führer sich alles Selbstthuns überhoben und mit grosser Gemächlichkeit durch sie zu Erreichung jener angelegenen Zwecke schon werde geleitet werden.

Wenn die obern Facultäten solche Grundsätze annehmen (welches freilich ihre Bestimmung nicht ist), so sind und bleiben sie ewig im Streit mit der unteren; dieser Streit aber ist auch gesetzwidrig, weil sie die Ubertretung der Gesetze nicht allein als kein Hinderniss, sondern wohl gar als erwünschte Veranlassung ansehen, ihre grosse Kunst und Geschicklichkeit zu zeigen, Alles wieder gut, ja noch besser zu machen, als es ohne dieselbe geschehen würde.

Das Volk will geleitet, d. i. (in der Sprache der Demagogen) es will betrogen seyn. Es will aber nicht von den Facultätsgelehrten (denn deren Weisheit ist ihm zu hoch), sondern von den Geschäftsmännern derselben, die das Machwerk *(savoir faire)* verstehen, von den Geistlichen, Justizbeamten, Ärzten geleitet seyn, die, als Praktiker, die vortheilhafteste Vermuthung für sich haben; dadurch dann die Regierung, die nur durch sie aufs Volk wirken kann, selbst verleitet wird, den Facultäten eine Theorie aufzudringen, die nicht aus der reinen Einsicht der Gelehrten derselben entsprungen, sondern auf den Einfluss berechnet ist, den ihre Geschäftsmänner dadurch aufs Volk haben können, weil dieses natürlicher Weise dem am Meisten anhängt, wobei es am Wenigsten nöthig hat, sich selbst zu bemühen und sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen, und wo am Besten die Pflichten mit den Neigungen in Verträglichkeit gebracht werden können; z. B. im theologischen Fache, dass buchstäblich „glauben," ohne zu untersuchen (selbst ohne einmal recht zu verstehen), was geglaubt werden soll, für sich heilbringend sey, und dass durch Begehung gewisser vorschriftmässigen Formalien unmittelbar Verbrechen können abgewaschen werden; oder im juristischen, dass die Befolgung des Gesetzes nach den Buchstaben der Untersuchung des Sinnes des Gesetzgebers überhebe.

Hier ist nun ein wesentlicher nie beizulegender gesetzwidriger Streit zwischen den obern und der untern Facultät, weil das Princip der Gesetzgebung für die erstere, welches man der Regierung unterlegt, eine von ihr autorisirte Gesetzlosigkeit selbst seyn würde. — Denn da Neigung, und überhaupt das, was Jemand seiner Privatabsicht zuträglich findet, sich schlechterdings nicht zu einem Gesetze qualificirt, mithin auch nicht als ein solches von den obern Facultäten vorgetragen werden kann, so würde eine Regierung, welche dergleichen sanctionirte, indem sie wider die Vernunft selbst verstösst, jene oberen Facultäten mit der philosophischen in einen Streit versetzen, der gar nicht geduldet werden kann, indem er diese gänzlich vernichtet, welches freilich das kürzeste, aber auch (nach dem Ausdruck der Ärzte) ein in Todesgefahr bringendes heroisches Mittel ist, einen Streit zu Ende zu bringen.

Vierter Abschnitt.

Vom gesetzmässigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren.

Welcherlei Inhalts auch die Lehren immer seyn mögen, deren öffentlichen Vortrag die Regierung durch ihre Sanction den obern Facultäten aufzulegen befugt seyn mag, so können sie doch nur als Statute, die von ihrer Willkühr ausgehen, und als menschliche Weisheit, die nicht unfehlbar ist, angenommen und verehrt werden. Weil indessen die Wahrheit derselben ihr durchaus nicht gleichgültig seyn darf, in Ansehung welcher sie der Vernunft (deren Interesse die philosophische Facultät zu besorgen hat) unterworfen bleiben müssen, dieses aber nur durch Verstattung völliger Freiheit einer öffentlichen Prüfung derselben möglich ist, so wird, weil willkührliche, obzwar höchsten Orts sanctionirte Satzungen mit den durch die Vernunft als nothwendig behaupteten Lehren nicht so von selbst immer zusammenstimmen dürften, erstlich zwischen den obern Facultäten und der untern der Streit unvermeidlich; zweitens aber auch gesetzmässig seyn, und dieses nicht blos als Befugniss, sondern auch als Pflicht der letzteren, wenn gleich nicht die ganze Wahrheit öffentlich zu sagen, doch darauf bedacht zu seyn, dass Alles, was, so gesagt, als Grundsatz aufgestellt wird, wahr sey.

Wenn die Quelle gewisser sanctionirter Lehren historisch ist, so mögen diese auch noch so sehr als heilig dem unbedenklichen Gehorsam des Glaubens anempfohlen werden; die philosophische Facultät ist berechtigt, ja verbunden, diesem Ursprunge mit kritischer Bedenklichkeit nachzuspüren. Ist sie rational, ob sie gleich im Tone einer historischen Erkenntniss (als Offenbarung) aufgestellt worden, so kann ihr (der untern Facultät) nicht gewehrt werden, die Vernunftgründe der Gesetzgebung aus dem historischen Vortrage herauszusuchen, und überdies, ob sie technisch- oder moralisch-praktisch sind, zu würdigen. Wäre endlich der Quell der sich als Gesetz ankündigenden Lehre gar nur ästhetisch, d. i. auf ein mit einer Lehre verbundenes Gefühl gegründet (welches, da es kein objectives Princip abgiebt, nur als subjectiv gültig, ein allgemeines Gesetz daraus zu machen untauglich, etwa frommes Gefühl eines übernatürlichen Einflusses seyn würde), so muss es der philosophischen Facultät frei stehen, den Ursprung und Gehalt eines solchen angeblichen Belehrungsgrundes mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen, ungeschreckt durch die Heiligkeit des Gegenstandes, den man zu fühlen vorgiebt, und entschlossen, dieses vermeinte Gefühl auf Begriff zu bringen. — Folgendes enthält die formalen Grundsätze der Führung eines solchen Streits und die sich daraus ergebenden Folgen.

1. Dieser Streit kann und soll nicht durch friedliche Übereinkunft *(amicabilis compositio)* beigelegt werden, sondern bedarf (als Process) einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruchs eines Richters (der Vernunft); denn es

könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Ursachen, des Zwistes und Beredung geschehen, dass er beigelegt würde, dergleichen Maxime aber dem Geiste einer **philosophischen Facultät**, als der auf öffentliche Darstellung der Wahrheit geht, ganz zuwider ist.

2. Er kann nie aufhören und die philosophische Facultät ist diejenige, die dazu jederzeit gerüstet seyn muss. Denn statutarische Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlichen vorzutragenden Lehren werden immer seyn müssen, weil die unbeschränkte Freiheit, alle seine Meinungen ins Publicum zu schreien, theils der Regierung, theils aber auch diesem Publicum selbst gefährlich werden müsste. Alle Satzungen der Regierung aber, weil sie von Menschen ausgehen, wenigstens von diesen sanctionirt werden, bleiben jederzeit der Gefahr des Irrthums oder der Zweckwidrigkeit unterworfen; mithin sind sie es auch in Ansehung der Sanctionen der Regierung, womit diese die obern Facultäten versieht. Folglich kann die philosophische Facultät ihre Rüstung gegen die Gefahr, womit die Wahrheit, deren Schutz ihr aufgetragen ist, bedroht wird, nie ablegen, weil die obern Facultäten ihre Begierde, zu herrschen, nie ablegen werden.

3. Dieser Streit kann dem Ansehen der Regierung nie Abbruch thun. Denn er ist nicht ein Streit der Facultäten mit der Regierung, sondern einer Facultät mit der andern, dem die Regierung ruhig zusehen kann; weil, ob sie zwar gewisse Sätze der obern in ihren besondern Schutz genommen hat, so ferne sie solche der letzteren ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage vorschreibt, so hat sie doch nicht die Facultäten, als gelehrte Gesellschaften, wegen der Wahrheit dieser ihrer öffentlich vorzutragenden Lehren, Meinungen und Behauptungen, sondern nur wegen ihres (der Regierung) eigenen Vortheils in Schutz genommen, weil es ihrer Würde nicht gemäss seyn würde, über den innern Wahrheitsgehalt derselben zu entscheiden, und so selbst den Gelehrten zu spielen. — Die obern Facultäten sind nämlich der Regierung für nichts weiter ver-

antwortlich, als für die Instruction und Belehrung, die sie ihren Geschäftsleuten zum öffentlichen Vortrage geben; denn die laufen ins Publicum als bürgerliches gemeines Wesen, und sind daher, weil sie dem Einfluss der Regierung auf dieses Abbruch thun könnten, dieser ihrer Sanction unterworfen. Dagegen gehen die Lehren und Meinungen, welche die Facultäten unter dem Namen der Theoretiker unter einander abzumachen haben, in eine andere Art von Publicum, nämlich in das eines gelehrten gemeinen Wesens, welches sich mit Wissenschaften beschäftigt; wovon das Volk sich selbst bescheidet, dass es nichts davon versteht, die Regierung aber mit gelehrten Händeln sich zu befassen, für sich nicht anständig findet [*]. Die Classe der obern Facultäten (als die rechte Seite des Parlaments der Gelahrtheit) vertheidigt die Statute der Regierung, indessen dass es, in einer so freien Verfassung, als die seyn muss, wo es um Wahrheit zu thun ist, auch eine

---

[*] Dagegen, wenn der Streit vor dem bürgerlichen gemeinen Wesen (öffentlich z. B. auf Canzeln) geführt würde, wie es die Geschäftsleute (unter dem Namen der Praktiker) gern versuchen, so wird er unbefugter Weise vor den Richterstuhl des Volks (dem in Sachen der Gelehrsamkeit gar kein Urtheil zusteht) gezogen und hört auf, ein gelehrter Streit zu seyn; da dann jener Zustand des gesetzwidrigen Streits, wovon oben Erwähnung geschehen, eintritt, wo Lehren den Neigungen des Volks angemessen vorgetragen werden, und der Saame des Aufruhrs und der Factionen ausgestreut, die Regierung aber dadurch in Gefahr gebracht wird. Diese eigenmächtig sich selbst dazu aufwerfenden Volkstribunen treten so ferne aus dem gelehrten Stande, greifen in die Rechte der bürgerlichen Verfassung (Welthändel) ein und sind eigentlich die Neologen, deren mit Recht verhasster Name aber sehr missverstanden wird, wenn er jede Urheber einer Neuigkeit in Lehren und Lehrformen trifft. (Denn warum sollte das Alte eben immer das Bessere seyn?) Dagegen diejenigen eigentlich damit gebrandmarkt zu werden verdienen, welche eine ganz andere Regierungsform, oder vielmehr eine Regierungslosigkeit (Anarchie) einführen, indem sie das, was eine Sache der Gelehrsamkeit ist, der Stimme des Volks zur Entscheidung übergeben, dessen Urtheil sie durch Einfluss auf seine Gewohnheiten, Gefühle und Neigungen nach Belieben lenken und so einer gesetzmässigen Regierung den Einfluss abgewinnen können,

Oppositionspartei (die linke Seite) geben muss, welche die Bank der philosophischen Facultät ist, weil ohne deren strenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr selbst erspriesslich oder nachtheilig seyn dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde. — Wenn aber die Geschäftsleute der Facultäten in Ansehung der für den öffentlichen Vortrag gegebenen Verordnung für ihren Kopf Änderungen machen wollten, so kann die Aufsicht der Regierung diese als Neuerer, welche ihr gefährlich werden könnten, in Anspruch nehmen, und doch gleichwohl über sie nicht unmittelbar, sondern nur nach dem von der obern Facultät eingezogenen allerunterthänigsten Gutachten absprechen, weil diese Geschäftsleute nur durch die Facultät von der Regierung zu dem Vortrage gewisser Lehren haben angewiesen werden können.

4. Dieser Streit kann sehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Wesens in Maximen zusammen bestehen, deren Befolgung einen beständigen Fortschritt beider Classen von Facultäten zu grösserer Vollkommenheit bewirken muss, und endlich zur Entlassung von allen Einschränkungen der Freiheit des öffentlichen Urtheils durch die Willkühr der Regierung vorbereitet.

Auf diese Weise könnte es wohl dereinst dahin kommen, dass die Letzten die Ersten (die untere Facultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Berathung des Machthabenden (der Regierung), als welche in der Freiheit der philosophischen Facultät und der ihr daraus erwachsenden Einsicht, besser als in ihrer eigenen absoluten Autorität, Mittel zu Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde.

Resultat.

Dieser Antagonism, d. i. Streit zwei mit einander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigter Parteien *(concordia discors, discordia concors)*, ist also kein Krieg, d. i. keine Zwietracht aus der Entgegensetzung der Endabsichten in Ansehung des gelehrten Mein und Dein, welches, so wie das politische, aus Freiheit und Eigenthum besteht, wo jene, als Bedingung, nothwendig vor diesem vorhergehen muss, folglich den oberen Facultäten kein Recht verstattet werden kann, ohne dass es der untern zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über dasselbe an das gelehrte Publicum zu bringen.

Anhang

einer Erläuterung des Streites der Facultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen.

I.

Materie des Streites.

Der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten, d. i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkühr eines Andern ausfliessen, dagegen ist der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. Dass dieses so sey, d. i. dass Religion nie auf Satzungen (so hohen Ursprungs sie immer seyn mögen) gegründet werden könne, erhellt selbst aus dem Begriffe der Religion. Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heisst Theologie), sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote (und subjectiv der Maxime, sie als solche zu befolgen) ist Religion. Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Object nach in irgend einem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist blos formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugten Idee von Gott auf den menschlichen Willen zu Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluss zu geben. Darum ist sie aber auch nur eine einzige, und es giebt nicht verschiedene Religionen, aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen, unter denen das Christenthum, so viel wir wissen, die schicklichste Form ist. Dies findet sich nun in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, dem einen, welches den Kanon, dem andern, welches das Organon oder Vehikel der Religion enthält, wovon der erste der reine Religionsglaube (ohne Statuten auf blosse Vernunft gegründet), der andere der **Kirchenglaube**, der ganz auf Statuten beruht, genannt werden kann, die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehre und Lebensvorschriften gelten sollten. — Da aber auch dieses Leitzeug zu jenem Zweck zu gebrauchen Pflicht ist, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf, so lässt sich daraus erklären, warum der sich auf Schrift gründende Kirchenglaube bei Nennung des Religionsglaubens gemeiniglich mit verstanden wird.

Der biblische Theolog sagt: suchet in der Schrift, wo Ihr meinet, das ewige Leben zu finden. Dieses aber, weil die Bedingung desselben keine andere, als die moralische Besserung des Menschen ist, kann kein Mensch in irgend einer Schrift finden, als wenn er sie hineinlegt, weil die dazu erforderlichen Begriffe und Grundsätze eigentlich nicht von irgend einem Andern gelernt, sondern nur bei Veranlassung eines Vortrages aus der eigenen Vernunft des Lehrers entwickelt werden müssen. Die Schrift aber enthält noch mehr, als was an sich selbst zum ewigen Leben erforderlich ist, was nämlich zum Geschichtsglauben gehört und in Ansehung des Religionsglaubens als blosses sinnliches Vehikel zwar (für diese oder jene Person, für dieses oder jenes Zeitalter) zuträglich seyn kann, aber nicht nothwendig dazu gehört. Die biblisch theologische Facultät dringt nun darauf als göttliche Offenbarung in gleichem Maasse, als wenn der Glaube desselben zur Religion gehörte. Die philosophische aber widerstreitet jener in Ansehung dieser Vermengung und dessen, was jene über die eigentliche Religion Wahres in sich enthält.

Zu diesem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Aposteln selbst überlassen, und nicht als göttliche Offenbarung betrachten darf, sondern beziehungsweise auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἄνθρωπον) und nicht als Lehrstücke an sich selbst (κατ' ἀλήθειαν) geltend annehmen kann, und zwar entweder negativ als blosse Zulassung gewisser damals herrschender an sich irriger Meinungen, um nicht gegen einen herrschenden, doch im Wesentlichen gegen die Religion nicht streitenden damaligen Wahn zu verstossen (z. B. den von den Besessenen), oder auch positiv, um sich der Vorliebe eines Volks für ihren alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben sollte, zu bedienen, um den neuen zu introduciren. (Z. B. die Deutung der Geschichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen geschah, welche als Judaism, wenn sie irrigerweise in die Glaubenslehre als ein Stück derselben aufgenommen wird, uns wohl den Seufzer ablocken kann: *nunc istae reliquiae nos exercent. Cicero.)*

Um deswillen ist eine Schriftgelehrsamkeit des Christenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunst unterworfen, über die und deren Princip die obere Facultät (der biblische Theolog) mit der untern in Streit gerathen muss, indem die erstere als für die theoretische biblische Erkenntniss vorzüglich besorgt, die letztere in Verdacht zieht, alle Lehren, die als eigentliche Offenbarungslehren und also buchstäblich angenommen werden müssten, weg zu philosophiren und ihnen einen beliebigen Sinn unterzuschieben, diese aber als mehr aufs Praktische, d. i. mehr auf Religion als auf Kirchenglauben sehend, umgekehrt jene beschuldigt, durch solche Mittel den Endzweck, der als innere Religion moralisch seyn muss und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen zu bringen. Daher die letztere, welche die Wahrheit zum Zweck hat, mithin die Philosophie, im Falle des Streites über den Sinn einer Schriftstelle, sich das Vorrecht anmaasst, ihn zu bestimmen. Folgendes sind die philosophischen Grundsätze der Schriftauslegerei, wodurch nicht verstanden werden will, dass die Auslegung philosophisch (zur Erweiterung der Philosophie abzielt), sondern dass blos die **Grundsätze** der Auslegung so beschaffen seyn müssen, weil alle Grundsätze, sie mögen nun eine historisch oder grammatisch kritische Auslegung betreffen, jederzeit, hier aber besonders, weil, was aus Schriftstellen für die **Religion** (die blos ein Gegenstand der Vernunft seyn kann) auszumitteln sey, auch von der Vernunft dictirt werden müssen.

II.

Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zu Beilegung des Streits.

1. Schriftstellen, welche gewisse **theoretische**, für heilig angekündigte, aber allen (selbst den moralischen) Vernunftbegriff **übersteigende** Lehren enthalten, **dürfen**, diejenigen aber, welche der praktischen Vernunft widersprechende Sätze enthalten, **müssen** zum Vortheil der letztern ausgelegt werden. — Folgendes enthält hierzu einige Beispiele.

a. Aus der Dreieinigkeitslehre nach den Buchstaben genommen lässt sich schlechterdings **nichts fürs Praktische machen**, wenn man sie gleich zu verstehen glaubte, noch weniger aber, wenn man inne wird, dass sie gar alle unsere Begriffe übersteigt. — Ob wir in der Gottheit drei oder zehn Personen zu verehren haben, wird der Lehrling mit gleicher Leichtigkeit aufs Wort annehmen, weil er von einem Gott in mehreren Personen (Hypostasen) gar keinen Begriff hat, noch mehr aber, weil er aus dieser Verschiedenheit für seinen Lebenswandel gar keine verschiedenen Regeln ziehen kann. Dagegen wenn man in Glaubenssätze einen moralischen Sinn hineinträgt (wie ich es: Religion innerhalb der Grenzen etc., versucht habe), er nicht einen folgeleeren, sondern auf unsere moralische Bestimmung bezogenen verständlichen Glauben erhalten würde. Eben so ist es mit der Lehre der Menschwerdung einer Person der Gottheit bewandt. Denn wenn dieser Gottmensch nicht als die in Gott von Ewigkeit her liegende Idee der Menschheit in ihrer ganzen ihm wohlgefälligen moralischen Vollkommenheit * (Ebendasselbe S.), sondern als die in einem wirklichen Menschen „leibhaftig wohnende" und als zweite Natur in ihm wirkende Gottheit vorgestellt wird, so ist aus diesem Geheimnisse gar nichts Praktisches für uns zu machen, weil wir doch von uns nicht verlangen können, dass wir es einem Gotte gleich thun sollen, er also in so ferne kein Beispiel für uns werden kann, ohne noch die Schwierigkeit in Anregung zu bringen, warum, wenn solche Vereinigung einmal möglich ist, die Gottheit nicht alle Menschen derselben hat theilhaftig werden lassen, welche alsdann unausbleiblich ihm

---

* Die Schwärmerei des Postellus in Venedig über diesen Punct im 16ten Jahrhunderte ist von so originaler Art, und dient so gut zum Beispiel, in welche Verirrungen, und zwar mit Vernunft zu rasen, man gerathen kann, wenn man die Versinnlichung einer reinen Vernunftidee in die Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne verwandelt. Denn wenn unter jener Idee nicht das Abstractum der Menschheit, sondern ein Mensch verstanden wird, so muss dieser von irgend einem Geschlecht seyn. Ist dieser von Gott gezeugte männlichen Geschlechts (ein Sohn), hat die Schwachheit der Menschen getragen und ihre Schuld auf sich genommen, so sind die Schwachheiten sowohl, als die Übertretungen des andern Geschlechts doch von denen des männlichen specifisch unterschieden, und man wird, nicht ohne Grund, versucht, anzunehmen, dass dieses auch seine besondere Stellvertreterin (gleichsam eine göttliche Tochter) als Versöhnerin werde bekommen haben; und diese glaubte Postell in der Person einer frommen Jungfrau in Venedig gefunden zu haben.

alle wohlgefällig geworden wären. — Ein Ähnliches kann von der Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte eben desselben gesagt werden.

Ob wir künftig blos der Seele nach leben, oder ob dieselbe Materie, daraus unser Körper hier bestand, zur Identität unserer Person in der andern Welt erforderlich, die Seele also keine besondere Substanz sey, unser Körper selbst müsse auferweckt werden, das kann uns in praktischer Absicht ganz gleichgültig seyn; denn wem ist wohl sein Körper so lieb, dass er ihn gern in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt seyn kann? Des Apostels Schluss also: „ist Christus nicht auferstanden (dem Körper nach lebendig geworden), so werden wir auch nicht auferstehen (nach dem Tode gar nicht mehr leben)“, ist nicht bündig. Er mag es aber auch nicht seyn (denn dem Argumentiren wird man doch nicht auch eine Inspiration zum Grunde legen), so hat er doch hiermit nur sagen wollen, dass wir Ursache haben, zu glauben, Christus lebe noch und unser Glaube sey eitel, wenn selbst ein so vollkommner Mensch nicht nach dem (leiblichen) Tode leben sollte, welcher Glaube, den ihm (wie allen Menschen) die Vernunft eingab, ihn zum historischen Glauben an eine öffentliche Sache bewog, die er treuherzig für wahr annahm und sie zum Beweisgrunde eines moralischen Glaubens des künftigen Lebens brauchte, ohne inne zu werden, dass er selbst dieser Sage ohne den letztern schwerlich würde Glauben beigemessen haben. Die moralische Absicht wurde hierbei erreicht, wenn gleich die Vorstellungsart das Merkmal der Schulbegriffe an sich trug, in denen er war erzogen worden. — Übrigens stehen jener Sache wichtige Einwürfe entgegen*: die Einsetzung des Abendmahls (einer traurigen Unterhaltung), zum Andenken an ihn, sieht einem förmlichen Abschied (nicht blos aufs baldige Wiedersehen) ähnlich. Die klagenden Worte am Kreuze drücken eine fehlgeschlagene Absicht aus (die Juden noch bei seinem Leben zur wahren Religion zu bringen), da doch eher das Frohseyn über eine vollzogene Absicht hätte erwartet werden sollen. Endlich der Ausdruck der Jünger bei dem Lukas: „wir dachten, er solle Israel erlösen“, lässt auch nicht abnehmen, dass sie auf[*] ein in drei Tagen erwartetes Wiedersehen vorbereitet waren, noch weniger, dass ihnen von seiner Auferstehung etwas zu Ohren gekommen sey. — Aber warum sollten wir wegen einer Geschichtserzählung, die wir immer an ihren Ort (unter die Adiaphora) gestellt seyn lassen sollen, uns in so viel gelehrte Untersuchungen und Streitigkeiten verflechten, wenn es um Religion zu thun ist, zu welcher der Glaube in praktischer Beziehung, den die Vernunft uns einflösst, schon für sich hinreichend ist!

---

* Dies entgegen habe ich zugesetzt. R.

b. In der Auslegung der Schriftstellen, in welchen der Ausdruck unserm Vernunftbegriff von der göttlichen Natur und seinem Willen widerstreitet, haben biblische Theologen sich längst zur Regel gemacht, dass, was menschlicherweise *(ανθρωποπαθως)* ausgedrückt ist, nach einem Gott würdigen Sinne *(θεοπρεπως)* müsse ausgelegt werden, wodurch sie dann ganz deutlich das Bekenntniss ablegten, die Vernunft sey in Religionssachen die oberste Auslegerin der Schrift. — Dass aber selbst, wenn man dem heiligen Schriftsteller keinen andern Sinn, den er wirklich mit seinen Ausdrücken verband, unterlegen kann, als einen solchen, der mit unserer Vernunft gar im Widerspruche steht, die Vernunft sich doch berechtigt fühle, seine Schriftstelle so auszulegen, wie sie es ihren Grundsätzen gemäss findet und nicht dem Buchstaben nach auslegen solle, wenn sie jenen nicht gar eines Irrthums beschuldigen will, das scheint ganz und gar wider die obersten Regeln der Interpretation zu verstossen, und gleichwohl ist es noch immer mit Beifall von den belobtesten Gottesgelehrten geschehen. —

---

[*] Im Text: an.

So ist es mit St. Paulus Lehre von der Gnadenwahl gegangen, aus welcher aufs Deutlichste erhellt, dass seine Privatmeinung die Prädestination im strengsten Sinne des Worts gewesen seyn muss, welche darum auch von einer grossen protestantischen Kirche in ihren Glauben aufgenommen worden, in der Folge aber von einem grossen Theil derselben wieder verlassen, oder so gut wie man konnte anders gedeutet worden ist, weil die Vernunft sie mit der Lehre von der Freiheit der Zurechnung der Handlungen und so mit der ganzen Moral unvereinbar findet. — Auch wo der Schriftglaube in keinen Verstoss gewisser Lehren wider sittliche Grundsätze, sondern nur wider die Vernunftmaxime in Beurtheilung physischer Erscheinungen geräth, haben Schriftausleger mit fast allgemeinem Beifall manche biblische Geschichtserzählungen, z. B. von den Besessenen (dämonischen Leuten), ob sie zwar in demselben historischen Tone, wie die übrige heilige Geschichte in der Schrift vorgetragen worden, und fast nicht zu zweifeln ist, dass ihre Schriftsteller sie buchstäblich für wahr gehalten haben, doch so ausgelegt, dass die Vernunft dabei bestehen könnte (um nicht allem Aberglauben und Betrug freien Eingang zu verschaffen), ohne dass man ihnen diese Befugniss bestritten hat.

II. Der Glaube an Schriftlehren, die eigentlich haben offenbart werden müssen, wenn sie haben gekannt werden sollen, hat an sich kein Verdienst, und der Mangel desselben, ja sogar der ihm entgegenstehende Zweifel ist an sich keine Verschuldung, sondern Alles kommt in der Religion aufs Thun an, und diese Endabsicht, mithin auch ein dieser gemässer Sinn, muss allen biblischen Glaubenslehren untergelegt werden.

Unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll (denn das Glauben verstattet keinen Imperativ), sondern das, was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmässig, obgleich nicht eben erweislich ist, mithin nur geglaubt werden kann. Nehme ich das Glauben ohne diese moralische Rücksicht blos in der Bedeutung eines theoretischen Fürwahrhaltens, z. B. dessen, was sich auf das Zeugniss Anderer geschichtsmässig gründet, oder auch, weil ich mir gewisse gegebene Erscheinungen nicht anders, als unter dieser oder jener Voraussetzung erklären kann, zu einem Principe an, so ist ein solcher Glaube, weil er weder einen bessern Menschen macht, noch einen solchen beweist, gar kein Stück der Religion; ward er aber nur als durch Furcht und Hoffnung aufgedrungen in der Seele erkünstelt, so ist er der Aufrichtigkeit, mithin auch der Religion zuwider. — Lauten also Spruchstellen so, als ob sie das Glauben einer Offenbarungslehre nicht allein als an sich verdienstlich ansähen, sondern wohl gar über moralisch gute Werke erhöben, so müssen sie so ausgelegt werden, als ob nur der moralische die Seele durch Vernunft bessernde und erhebende Glaube dadurch gemeint sey; gesetzt auch, der buchstäbliche Sinn, z. B. wer da glaubet und getauft wird, wird selig etc., lautete dieser Auslegung zuwider. Der Zweifel über jene statutarischen Dogmen und ihre Authenticität kann also eine moralische wohlgesinnte Seele nicht beunruhigen. — Eben dieselben Sätze können gleichwohl als wesentliche Erfordernisse zum Vortrag eines gewissen Kirchenglaubens angesehen werden, der aber, weil er nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an sich veränderlich ist und einer allmäligen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letztern fähig bleiben muss, nicht zum Glaubensartikel selbst gemacht, ob zwar doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen, oder auch mit trockenem Fuss übergangen werden darf, weil er unter dem Gewahrsam der Regierung steht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt, indessen dass es des Lehrers Sache ist, davor zu warnen, ihm nicht eine für sich bestehende Heiligkeit beizulegen, sondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen.

III. Das Thun muss als aus des Menschen eigenem Gebrauch seiner moralischen Kräfte entspringend, und nicht als Wirkung vom Einfluss einer äusseren, höheren wirkenden Ursache, in Ansehung deren der Mensch sich leidend verhielte, vorgestellt werden; die Auslegung der Schriftstellen, welche buchstäblich das letztere zu enthalten scheinen, muss also auf die Übereinstimmung mit dem ersteren Grundsatze absichtlich gerichtet werden.

Wenn unter Natur das im Menschen herrschende Princip der Beförderung seiner Glückseligkeit, unter Gnade aber die in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage, d. i. das Princip der reinen Sittlichkeit verstanden wird, so sind Natur und Gnade nicht allein von einander unterschieden, sondern auch oft gegen einander in Widerstreit. Wird aber unter Natur (in praktischer Bedeutung) das Vermögen, aus eigenen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten, verstanden, so ist Gnade nichts anders als Natur des Menschen, so ferne er durch sein eigenes inneres, aber übersinnliches Princip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt wird. — Die Sünde nämlich (die Bösartigkeit in der menschlichen Natur) hat das Strafgesetz (gleich als für Knechte) nothwendig gemacht, die Gnade aber (d. i. die durch den Glauben an die ursprüngliche Anlage zum Guten in uns, und die durch das Beispiel der Gott wohlgefälligen Menschheit, an dem Sohne Gottes lebendig werdende Hoffnung der Entwickelung dieses Guten) kann und soll in uns (als Freien) noch mächtiger werden, wenn wir sie nur in uns wirken, d. h. die Gesinnungen eines jenem heiligen Beispiel ähnlichen Lebenswandels thätig werden lassen. — Die Schriftstellen also, die eine blos passive Ergebung an eine äussere in uns Heiligkeit wirkende Macht zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass daraus erhelle, wir müssen an der Entwickelung jener moralischen Anlage in uns selbst arbeiten, ob sie zwar selber eine Göttlichkeit eines Ursprungs beweist, der höher ist, als alle Vernunft (in der theoretischen Nachforschung der Ursache), und daher, sie besitzen, nicht Verdienst, sondern Gnade ist.

IV. Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen (strenge richtenden) Gewissen nicht zulangt, da ist die Vernunft befugt, allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit (auch ohne dass sie bestimmen darf, worin sie bestehe) gläubig anzunehmen.

Diese Befugniss ist für sich selbst klar; denn was der Mensch nach seiner Bestimmung seyn soll (nämlich dem heiligen Gesetze angemessen), das muss er auch werden können, und ist es nicht durch eigene Kräfte natürlicherweise möglich, so darf er hoffen, dass es durch äussere göttliche Mitwirkung (auf welche Art es auch sey) geschehen werde. — Man kann noch hinzusetzen, dass der Glaube an diese Ergänzung seligmachend sey, weil er dadurch allein zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel (als der einzigen Bedingung der Hoffnung der Seligkeit) Muth und feste Gesinnung fassen kann, dass er am Gelingen seiner Endabsicht (Gott wohlgefällig zu werden) nicht verzweifelt. — Dass er aber wissen und bestimmt müsse angeben können, *worin* das Mittel dieses Ersatzes (welches am Ende doch überschwänglich, und bei Allem, was uns Gott darüber selbst sagen möchte, für uns unbegreiflich ist) bestehe, das ist eben nicht nothwendig, ja, auf diese Kenntniss auch nur Anspruch zu machen, Vermessenheit. — Die Schriftstellen also, die eine solche specifische Offenbarung zu enthalten scheinen, müssen so ausgelegt werden, dass sie nur das Vehikel jenes moralischen Glaubens für ein Volk nach dessen bisher bei ihm im Schwange gewesenen Glaubenslehren betreffen, und nicht Religionsglauben (für alle Menschen), mithin blos den Kirchenglauben (z. B. für Judenchristen) angehen, welcher historischer Beweise bedarf, deren nicht Jedermann theilhaftig werden kann; statt dessen Religion (als auf moralische Begriffe gegründet) für sich vollständig und zweifelsfrei seyn muss.

* * *

Aber selbst wider die Idee einer philosophischen Schriftauslegung höre ich die vereinigte Stimme der biblischen Theologen sich erheben: sie hat, sagt man, [*] eine naturalistische Religion und nicht Christenthum zur Absicht. *Antwort*: das Christenthum ist die Idee von der Religion, die überhaupt auf Vernunft gegründet und so ferne natürlich seyn muss. Es enthält aber ein Mittel der Einführung derselben unter Menschen, die Bibel, deren Ursprung für übernatürlich gehalten wird, die (ihr Ursprung mag seyn, welcher er wolle), so ferne sie den moralischen Vorschriften der Vernunft in Ansehung ihrer öffentlichen Ausbreitung und inniglicher Belebung beförderlich ist, als Vehikel zur Religion gezählt werden kann, und als ein solches auch für übernatürliche Offenbarung angenommen werden mag. Nun kann man eine Religion nur *naturalistisch* nennen, wenn sie es zum Grundsatze macht, keine solche Offenbarung einzuräumen. Also ist das Christenthum darum nicht eine naturalistische Religion, obgleich es blos eine natürliche ist, weil es nicht in Abrede ist, dass die Bibel nicht ein übernatürliches Mittel der Introduction der letztern und der Stiftung einer sie öffentlich lehrenden und bekennenden Kirche seyn möge, sondern nur auf diesen Ursprung, wenn es auf Religionslehre ankommt, nicht Rücksicht nimmt.

III.

Einwürfe und Beantwortung derselben, die Grundsätze der Schriftauslegung betreffend.

Wider diese Auslegungsregeln höre ich ausrufen: *erstlich*: das sind ja insgesammt Urtheile der philosophischen Facultät, welche sich also in das Geschäft des biblischen Theologen Eingriffe erlaubt. — *Antwort*: zum Kirchenglauben wird historische Gelehrsamkeit, zum Religionsglauben blos Vernunft erfordert. Jenen als Vehikel des letztern auszulegen, ist freilich eine Forderung der Vernunft, aber wo ist eine solche rechtmässiger, als wo *Etwas* nur als Mittel zu etwas Anderem als Endzweck (dergleichen die Religion ist) einen Werth hat, und giebt es überall wohl ein höheres Princip der Entscheidung, wenn über Wahrheit gestritten wird, als die Vernunft! Es thut auch der theologischen Facultät keinesweges Abbruch, wenn die philosophische sich der Statuten derselben bedient, ihre eigene Lehre durch Einstimmung mit derselben zu bestärken; man sollte vielmehr denken, dass jener dadurch eine Ehre widerfahre. Soll aber doch, was die Schriftauslegung betrifft, durchaus Streit zwischen beiden seyn, so weiss ich keinen andern Vergleich, als diesen: *wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören, zu Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen.* Ich zweifle aber sehr, dass der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte. — Zweitens: jene Auslegungen sind allegorisch mystisch, mithin weder biblisch, noch philosophisch. *Antwort*: Es ist gerade das Gegentheil, nämlich, dass wenn der biblische Theolog die Hülle der Religion für die Religion selbst nimmt, er z. B. das ganze alte Testament für eine fortgehende *Allegorie* (von Vorbildern und symbolischen Vorstellungen) des noch kommenden Religionszustandes erklären muss, wenn er nicht annehmen will, das wäre damals schon wahre Religion gewesen, wodurch dann das neue (die doch nicht noch wahrer als wahr seyn kann) entbehrlich gemacht würde. Was aber die vorgebliche Mystik der Vernunftauslegungen betrifft, wenn die Philosophie in Schriftstellen einen moralischen Sinn aufgespürt, ja gar ihn dem Texte aufdringt, so ist diese gerade das einzige Mittel, die Mystik (z. B. eines *Sweden-*

---

[*] Hier steht im Text ein Erstlich, dem aber kein Zweitens folgt. R.

borg) abzuhalten. Denn die Phantasie verläuft sich bei Religionsdingen unvermeidlich ins Überschwängliche, wenn sie das Übersinnliche (was in Allem, was Religion heisst, gedacht werden muss) nicht an bestimmte Begriffe der Vernunft, dergleichen die moralischen sind, knüpft, und führt zu einem Illuminatism innerer Offenbarungen, deren ein Jeder alsdann seine eigenen hat, und kein öffentlicher Probierstein der Wahrheit mehr statt findet.

Es giebt aber noch Einwürfe, die die Vernunft ihr selbst gegen die Vernunftauslegung der Bibel macht, die wir nach der Reihe oben angeführter Auslegungsregeln kürzlich bemerken und zu heben suchen wollen. *a.* Einwurf: als Offenbarung muss die Bibel aus sich selbst und nicht durch *die* Vernunft gedeutet werden; denn der Erkenntnissquell selbst liegt anderswo, als in der Vernunft. Antwort: eben darum, weil jenes Buch als göttliche Offenbarung angenommen wird, muss sie nicht blos nach Grundsätzen der Geschichtslehren (mit sich selbst zusammen zu stimmen) theoretisch, sondern nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden; denn dass eine Offenbarung göttlich sey, kann nie durch Kennzeichen, welche die Erfahrung an die Hand *giebt*, eingesehen werden. Ihr Charakter (wenigstens als *conditio sine qua non*) ist immer die Übereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt. — *b.* Einwurf: vor allem Praktischen muss doch immer eine Theorie vorhergehen, und, da diese als Offenbarungslehre vielleicht Absichten des Willens Gottes, die wir nicht durchdringen können, für uns aber verbindend seyn dürften, sie zu befördern, enthalten könnten, so scheint das Glauben an dergleichen theoretische Sätze für sich selbst eine Verbindlichkeit, mithin das Bezweifeln derselben eine Schuld zu enthalten. Antwort: man kann dieses einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede ist, bei dem es auf keine andere Praxis, als die der angeordneten Gebräuche angesehen ist, wo die, welche sich zu einer Kirche zu bekennen, zum Fürwahrnehmen nichts mehr, als dass die *Lehre* nicht unmöglich sey, bedürfen; dagegen zum Religionsglauben Überzeugung von der Wahrheit erforderlich ist, welche aber durch Statute (dass sie göttliche Sprüche sind) nicht beurkundigt werden kann, weil, dass sie es sind, nur immer wiederum durch Geschichte bewiesen werden müsste, die sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben nicht befugt ist. Daher bei diesem, der gänzlich auf Moralität des Lebenswandels, aufs Thun, gerichtet ist, das Fürwahrhalten historischer, obschon biblischer Lehren an sich keinen moralischen Werth oder Unwerth hat und unter die Adiaphora gehört. — *c.* Einwurf: wie kann man einem Geistlichtodten das „stehe auf und wandle“ zurufen, wenn diesen Zuruf nicht zugleich eine übernatürliche Macht begleitet, die Leben in ihn hineinbringt! Antwort: der Zuruf geschieht an den Menschen durch seine eigene Vernunft, so ferne sie das übersinnliche Princip des moralischen Lebens in sich selbst hat. Durch dieses kann der Mensch zwar vielleicht nicht sofort zum Leben und um von selbst aufzustehen, aber doch sich zu regen und zur Bestrebung eines guten Lebenswandels erweckt werden (wie Einer, bei dem die Kräfte nur schlafen, aber darum nicht erloschen sind), und das ist schon ein Thun, welches keines äusseren Einflusses bedarf, und, fortgesetzt, den beabsichtigten Wandel bewirken kann. — *d.* Einwurf: der Glaube an eine uns unbekannte Ergänzungsart des Mangels unserer eigenen Gerechtigkeit, mithin als Wohlthat eines Anderen, ist eine umsonst angenommene Ursache *(petitio principii)* zu Befriedigung des uns gefühlten Bedürfnisses. Denn was wir von der Gnade eines Oberen erwarten, davon können wir nicht, als ob es sich von selbst verstände, annehmen, dass es uns zu Theil werden müsse, sondern nur, wenn es uns wirklich versprochen worden, und daher nur durch Acceptation eines uns geschehenen bestimmten Versprechens, wie durch einen förmlichen Vertrag. Also können wir, wie es scheint, jene Ergänzung nur so ferne sie durch göttliche Offenbarung wirklich zugesagt worden, und nicht auf gut Glück hin, hoffen und voraussetzen. Antwort: eine unmittelbare göttliche Offenbarung, in dem tröstenden Ausspruche: „Dir sind Deine Sünden vergeben“, wäre eine übersinnliche Erfahrung, welche unmöglich ist. Aber diese ist auch in Ansehung dessen, was (wie die Religion) auf moralischen Vernunftgründen beruht, und dadurch *a priori*, wenigstens in praktischer Absicht gewiss ist, nicht nöthig. Von einem heiligen und gütigen Gesetzgeber kann man sich die Decrete in Ansehung gebrechlicher, aber Alles, was sie für Pflicht erkennen, nach ihrem ganzen Vermögen zu befolgen strebender Geschöpfe nicht anders denken, und selbst der Vernunftglaube und das Vertrauen auf eine solche Ergänzung, ohne dass eine bestimmte empirisch ertheilte Zusage dazu kommen darf, beweist mehr die ächte moralische Gesinnung, und hiermit die Empfänglichkeit für jene gehoffte Gnadenbezeigung, als es ein empirischer Glaube thun kann.

* * *

Auf solche Weise müssen alle Schriftauslegungen, so ferne sie die Religion betreffen, nach dem Princip der in der Offenbarung abgezweckten Sittlichkeit gemacht werden, und sind ohne das entweder praktisch leer, oder gar Hindernisse des Guten. — Auch sind sie alsdann nur eigentlich authentisch, d. i. der Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir Niemanden verstehen, als den, der durch unsern eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet, die Göttlichkeit einer an uns ergangenen Lehre also durch nichts, als durch Begriffe unserer Vernunft, so ferne sie rein moralisch und hiermit untrüglich sind, erkannt werden kann.

Allgemeine Anmerkung.

Von Religionssecten.

In dem, was eigentlich Religion genannt zu werden verdient, kann es keine Secten-verschiedenheit geben (denn sie ist einig, allgemein und nothwendig, mithin unveränderlich), wohl aber in dem, was den Kirchenglauben betrifft, er mag nun blos auf die Bibel, oder auch auf Tradition gegründet seyn: so ferne der Glaube an das, was blos Vehikel der Religion ist, für Artikel derselben gehalten wird.

Es wäre Herkulische und dabei undankbare Arbeit, nur blos die Secten des Christenthums, wenn man unter ihm den Messianischen Glauben versteht, alle aufzuzählen; denn da ist jenes blos eine Secte* des letztern, so dass es dem Judenthume in engerer Bedeutung (in dem letzten Zeitpuncte seiner ungetheilten Herrschaft über das Volk) entgegengesetzt wird, wo die Frage ist: „bist Du es, der da kommen soll, oder sollen wir eines Andern warten!“ wofür es auch anfänglich die Römer nahmen. In dieser Bedeutung aber würde das Christenthum ein gewisser, auf Satzungen und Schrift gegründeter, Volksglaube seyn, von dem man nicht wissen könnte, ob er gerade für alle Menschen gültig oder der letzte Offenbarungsglaube seyn dürfte, bei dem es forthin bleiben müsste, oder ob nicht künftig andere göttliche Statuten, die dem Zweck noch näher träten, zu erwarten wären?

Um also ein bestimmtes Schema der Eintheilung einer Glaubenslehre in Secten zu haben, können wir nicht von empirischen Datis, sondern wir müssen von Verschiedenheiten anfangen, die sich *a priori* durch die Vernunft denken lassen, um in der Stufenreihe der Unterschiede der Denkungsart in Glaubenssachen die Stufe auszumachen, in der die Verschiedenheit zuerst einen Sectenunterschied begründen würde.

---

* Es ist eine Sonderbarkeit des Deutschen Sprachgebrauchs (oder Missbrauchs), dass sich die Anhänger unserer Religion Christen nennen, gleich als ob es mehr als einen Christus gäbe und jeder Gläubige ein Christus wäre. Sie müssten sich Christianer nennen. — Aber dieser Name würde sofort wie ein Sectenname angesehen werden, von Leuten, denen man (wie im Peregrinus Proteus geschieht) viel Übles nachsagen kann: welches in Ansehung des Christen nicht statt findet. — So verlangte ein Recensent in der Hallischen gel. Zeitung, dass der Name Jehovah durch Jahwoh ausgesprochen werden sollte. Aber diese Veränderung würde eine blosse Nationalgottheit, nicht den Herrn der Welt, zu bezeichnen scheinen.

In Glaubenssachen ist das Princip der Eintheilung, nach der angenommenen Denkungsart, entweder Religion oder Superstition oder Heidenthum (die einander wie *A* und *non A* entgegen sind). Die Bekenner der ersteren werden gewöhnlich Gläubige, die des zweiten Ungläubige genannt. Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in die Moralität des Menschen setzt: Heidenthum, der es nicht darin setzt, entweder weil es ihm gar an dem Begriffe eines übernatürlichen und moralischen Wesens mangelt (*Ethnicismus brutus*), oder weil er etwas Anderes, als die Gesinnung eines sittlich wohlgeführten Lebenswandels, also das Nichtwesentliche der Religion, zum Religionsstück macht (*Ethnicismus speciosus*).

Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, sind nun entweder blos statutarisch, mithin für uns zufällig und Offenbarungslehren, oder moralisch, mithin mit dem Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens. Der Inbegriff der ersteren Lehren macht den Kirchen-, der andern aber den reinen Religionsglauben aus*.

Allgemeinheit für einen Kirchenglauben zu fordern (*catholicismus hierarchicus*) ist ein Widerspruch, weil unbedingte Allgemeinheit Nothwendigkeit voraussetzt, die nur da statt findet, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht blosse Statute sind. Dagegen hat der reine Religionsglaube rechtmässigen Anspruch auf Allgemeingültigkeit (*catholicismus rationalis*). Die Sectirerei in Glaubenssachen wird also bei dem letztern nie statt finden, und, wo sie angetroffen wird, da entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens: seine Statute (selbst göttliche Offenbarungen) für wesentliche Stücke der Religion zu halten, mithin den Empirism in Glaubenssachen dem Rationalism unterzuschieben, und so das blos Zufällige für an sich nothwendig auszugeben. Da nun in zufälligen Lehren es vielerlei einander widerstreitende, theils Satzungen, theils Auslegung von Satzungen, geben kann, so ist leicht einzusehen, dass der blosse Kirchenglaube, ohne durch den reinen Religionsglauben geläutert zu seyn, eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubenssachen seyn werde.

---

* Diese Eintheilung, welche ich nicht für präcis und dem gewöhnlichen Redegebrauch angemessen ausgebe, mag einstweilen hier gelten.

Um diese Läuterung, worin sie bestehe, bestimmt anzugeben, scheint mir der zum Gebrauch schicklichste Probierstein der Satz zu seyn: ein jeder Kirchenglaube, so ferne er blos statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewisse Beimischung von Heidenthum; denn dieses besteht darin, das Äusserliche (*Ausserwesentliche*) der Religion für wesentlich auszugeben. Diese Beimischung kann gradweise so weit gehen, dass die ganze Religion darüber in einen blossen Kirchenglauben, Gebräuche für Gesetze auszugeben, übergeht, und alsdann baares Heidenthum wird*, wider welchen Schimpfnamen es nichts verschlägt, zu sagen, dass jene Lehren doch göttliche Offenbarungen seyen; denn nicht jene statutarischen Lehren und Kirchenpflichten selbst, sondern der unbedingte ihnen beigelegte Werth (nicht etwa blos Vehikel, sondern selbst Religionsstücke zu seyn, ob sie zwar keinen innern moralischen Gehalt bei sich führen, also nicht die Materie der Offenbarung, sondern die Form ihrer Aufnahme in seine praktische Gesinnung) ist das, was auf eine solche Glaubensweise den Namen des Heidenthums mit Recht fallen lässt. Die kirchliche Autorität, nach einem solchen Glauben selig zu sprechen oder zu verdammen, würde das Pfaffenthum genannt werden, von welchem Ehrennamen sich so nennende Protestanten nicht auszuschliessen sind, wenn sie das Wesentliche ihrer Glaubenslehre in Glauben an Sätze und Observanzen, von denen ihnen die Vernunft nichts sagt, und welche zu bekennen und zu beobachten der schlechteste, nichtswürdigste Mensch in eben demselben Grade tauglich ist als der beste, zu setzen bedacht sind: sie mögen auch einen noch so grossen Nachtrapp von Tugenden, als die aus der wundervollen Kraft der ersteren entsprängen (mithin ihre eigene Wurzel nicht haben), anhängen, als sie immer wollen.

---

* Heidenthum (*Paganismus*) ist, der Worterklärung nach, der religiöse Aberglaube des Volks in Wäldern (Heiden), d. i. einer Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfassung, mithin ohne öffentliches Gesetz ist. Juden aber, Mohammedaner und Indier halten das für kein Gesetz, was nicht das ihrige ist, und benennen andere Völker, die nicht eben dieselben kirchlichen Observanzen haben, mit dem Titel der Verwerfung (Goj, Dschaur u. s. w.) nämlich der Ungläubigen.

Von dem Puncte also, wo der Kirchenglaube anfängt, für sich selbst mit Autorität zu sprechen, ohne auf seine Rectification durch den reinen Religionsglauben zu achten, hebt auch die Sectirerei an; denn da dieser (als praktischer Vernunftglaube) seinen Einfluss auf die menschliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewusstseyn der Freiheit verbunden ist, indessen dass der Kirchenglaube über die Gewissen Gewalt ausübt, so sucht ein Jeder Etwas für seine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen.

Diese Gewalt veranlasst entweder blosse Absonderung von der Kirche (Separatism), d. i. Enthaltung von der öffentlichen Gemeinschaft mit ihr, oder öffentliche Spaltung der in Ansehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob sie zwar der Materie nach sich zu eben derselben bekennen (Schismatiker), oder Zusammentretung der Dissidenten in Ansehung gewisser Glaubenslehren in besondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht sanctionirte Gesellschaften (Sectirer), deren einige noch besondere, nicht fürs grosse Publicum gehörende, geheime Lehren aus eben demselben Schatz her holen (gleichsam Clubbisten der Frömmigkeit), endlich auch falsche Friedensstifter, die durch die Zusammenschmelzung verschiedener Glaubensarten Allen genug zu thun meinen (Synkretisten); die dann noch schlimmer sind als Sectirer, weil Gleichgültigkeit in Ansehung der Religion überhaupt zum Grunde liegt, und weil einmal doch ein Kirchenglaube im Volke seyn müsse, einer so gut wie der andere sey, wenn er sich nur durch die Regierung zu ihren Zwecken gut handhaben lässt; ein Grundsatz, der im Munde des Regenten, als eines solchen, zwar ganz richtig, auch sogar weise ist, im Urtheile des Unterthanen selbst aber, der diese Sache aus seinem eigenen und zwar moralischen Interesse zu erwägen hat, die äusserste Geringschätzung der

Religion verrathen würde; indem, wie selbst das Vehikel der Religion beschaffen sey, das Jemand in seinen Kirchenglauben aufnimmt, für die Religion keine gleichgültige Sache ist.

In Ansehung der Sectirerei (welche auch wohl ihr Haupt bis zur Vermannigfaltigung der Kirchen erhebt, wie es bei den Protestanten geschehen ist) pflegt man zwar zu sagen: es ist gut, dass es vielerlei Religionen (eigentlich kirchliche Glaubensarten in einem Staate) giebt, und so ferne ist dieses auch richtig, als es ein gutes Zeichen ist: nämlich dass Glaubensfreiheit dem Volke gelassen worden, aber das ist eigentlich nur ein Lob für die Regierung. An sich aber ist ein solcher öffentlicher Religionszustand doch nicht gut, dessen Princip so beschaffen ist, dass es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt, und den Streit, der von dem Ausserwesentlichen herrührt, nicht von jenem unterscheidet. Der Unterschied der Meinungen, in Ansehung der grösseren oder minderen Schicklichkeit, oder Unschicklichkeit des Vehikels der Religion zu dieser als Endabsicht selbst (nämlich die Menschen moralisch zu bessern), mag also allenfalls Verschiedenheit der Kirchensecten, darf aber darum nicht Verschiedenheit der Religionssecten bewirken, welche der Einheit und Allgemeinheit der Religion (also der unsichtbaren Kirche) gerade zuwider ist. Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden also einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung (und Bearbeitung zu diesem Zweck), dass die Zeit, unter Begünstigung der Regierung, nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube seyn muss, Gott sich durch etwas Anderes, als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen oder zu versöhnen) der Würde ihres Zwecks, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde. — Selbst in Ansehung der Juden ist dieses, ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung[*] (zum Christenthum als einem Messianischen Glauben), möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen, und das Kleid des nunmehr zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre Religionsgesinnung verdrängenden, alten Cultus abwerfen. Da sie nun so lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl aber der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, sie also gewisse Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck in ihrer jetzigen Lage am Angemessensten wäre, bedürfen, so kann man den Gedanken eines sehr guten Kopfs dieser Nation, Bendavid's, die Religion Jesu (vermuthlich mit ihrem Vehikel dem Evangelium) öffentlich anzunehmen, nicht allein für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag halten, dessen Ausführung dieses Volk, auch ohne sich mit andern in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes, und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanctionirt werden könnte, bemerklich machen, wobei freilich ihr die Schriftauslegung (der Thora und des Evangeliums) frei gelassen werden müsste, um die Art, wie Jesus, als Jude zu Juden, von der Art, wie er als moralischer Lehrer zu Menschen überhaupt redete, zu unterscheiden. — Die Euthanasie des Judenthums ist die reine moralische Religion, mit Verlassung aller alten Satzungslehren, deren einige doch im Christenthum (als Messianischem Glauben) noch zurückbehalten bleiben müssen, welcher Sectenunterschied endlich doch auch verschwinden muss, und so das, was man als den Beschluss des grossen Drama des Religions-

---

[*] Moses Mendelssohn wies diesen Ansinnen auf eine Art ab, die seiner Klugheit Ehre macht (durch eine *argumentatio ad hominem*). So lange

---

(sagt er), als nicht Gott vom Berge Sinai eben so feierlich unser Gesetz aufhebt, als er es (unter Donner und Blitz) gegeben, d. i. bis zum Nimmertag, sind wir daran gebunden, womit er wahrscheinlicher Weise sagen wollte: Christen, schafft ihr erst das Judenthum aus Eurem eigenen Glauben weg, so werden wir auch das unsrige verlassen. — Dass er aber seinen eigenen Glaubensgenossen durch diese harte Forderung die Hoffnung zur mindesten Erleichterung der sie drückenden Lasten abschnitt, ob er zwar wahrscheinlich die wenigsten derselben für wesentlich seinem Glauben angehörig hielt, ob das seinem guten Willen Ehre mache, mögen diese selbst entscheiden.

wechsels auf Erden nennt (die Wiederbringung aller Dinge) wenigstens im Geiste herbeiführt, da nur Ein Hirt und Eine Heerde statt findet.

* *

Wenn aber gefragt wird: nicht blos, was Christenthum sey, sondern wie es der Lehrer desselben anzufangen habe, damit ein solches in den Herzen der Menschen wirklich angetroffen werde (welches mit der Aufgabe einerlei ist: was ist zu thun, damit der Religionsglaube zugleich bessere Menschen mache?), so ist der Zweck zwar einerlei und kann keinen Sectenunterschied veranlassen, aber die Wahl des Mittels zu demselben kann diesen doch herbeiführen, weil zu einer und derselben Wirkung sich mehr wie eine Ursache denken lässt, und so ferne also Verschiedenheit und Streit der Meinungen, ob das Eine oder das Andere demselben angemessen und göttlich sey, mithin eine Trennung in Principien bewirken kann, die selbst das Wesentliche (in subjectiver Bedeutung) der Religion überhaupt angehen.

Da die Mittel zu diesem Zwecke nicht empirisch seyn können, — weil diese allenfalls wohl auf die That, aber nicht auf die Gesinnung hinwirken, — so muss für den, der alles Übersinnliche zugleich für übernatürlich hält, die obige Aufgabe sich in die Frage verwandeln: wie ist die Wiedergeburt (als die Folge der Bekehrung, wodurch Jemand ein anderer, neuer Mensch wird) durch göttlichen unmittelbaren Einfluss möglich, und was hat der Mensch zu thun, um diesen herbei zu ziehen? Ich behaupte, dass, ohne die Geschichte zu Rathe zu ziehen (als welche zwar Meinungen, aber nicht die Nothwendigkeit derselben vorstellig machen kann), man *a priori* einen unausbleiblichen Sectenunterschied, den blos diese Aufgabe bei denen bewirkt, welchen es eine Kleinigkeit ist, zu einer natürlichen Wirkung übernatürliche Ursachen herbei zu rufen, vorher zu sagen, ja dass diese Spaltung auch die einzige sey, welche zur Benennung zweier verschiedener Religionssecten berechtigt; denn die andern, welche man fälschlich so benennt, sind nur Kirchensecten, und gehen das Innere der Religion nicht an. — Ein jedes Problem aber besteht erstlich aus der Quästion der Aufgabe, zweitens der Auflösung, und drittens dem Beweis, dass das Verlangte durch die letztere geleistet werde. Also:

1. Die Aufgabe (die der wackere Spener mit Eifer allen Lehrern der Kirche zurief) ist: der Religionsvortrag muss zum Zwecke haben, aus uns andere, nicht blos bessere Menschen (gleich als ob wir so schon gute, aber nur dem Grade nach vernachlässigte wären) zu machen. Dieser Satz ward den Orthodoxisten (ein nicht übel ausgedachter Name) in den Weg geworfen, welche in den Glauben an die reine Offenbarungslehre und die von der Kirche vorgeschriebenen Observanzen (das Beten, das Kirchengehen und die Sacramente), neben dem ehrbaren (zwar mit Übertretung untermengten, durch jene aber immer wieder gut zu machenden) Lebenswandel die Art setzten, Gott wohlgefällig zu werden. — Die Aufgabe ist also ganz in der Vernunft gegründet.

2. Die Auflösung aber ist völlig mystisch ausgefallen, so wie man es vom Supernaturalism in Principien der Religion erwarten konnte, der, weil der Mensch von Natur in Sünden todt sey, keine Besserung aus eigenen Kräften hoffen lasse, selbst nicht aus der ursprünglichen unverfälschbaren moralischen Anlage in seiner Natur, die, ob sie gleich übersinnlich ist, dennoch Fleisch genannt wird, darum, weil ihre Wirkung nicht zugleich übernatürlich ist, als in welchem Falle die unmittelbare Ursache derselben allein der Geist (Gottes) seyn würde. — Die mystische Auflösung jener Aufgabe theilt nun die Gläubigen in zwei Secten des Gefühls übernatürlicher Einflüsse: die eine, wo das Gefühl als von herzzermalmender (zerknirschender), die andere, wo es von herzzerschmelzender (in die selige Gemeinschaft mit Gott sich auflösender) Art seyn müsse, so dass die Auflösung des Problems (aus bösen Menschen gute zu machen) von zwei entgegengesetzten Standpuncten ausgeht („wo das Wollen zwar gut ist, aber das Vollbringen mangelt“). In der einen Secte kommt es nämlich nur darauf an, um von der Herrschaft des Bösen in sich los zu kommen, worauf

dann das gute Princip sich von selbst einfinden würde; in der andern, das gute Princip in seine Gesinnung aufzunehmen, worauf vermittelst eines übernatürlichen Einflusses das Böse für sich keinen Platz mehr finde, und das Gute allein herrschend seyn würde.

Die Idee von einer moralischen, aber nur durch übernatürlichen Einfluss möglichen, Metamorphose des Menschen mag wohl schon längst in den Köpfen der Gläubigen rumort haben, sie ist aber in neueren Zeiten allererst recht zur Sprache gekommen, und hat den Spener-Franke'schen und den Mährisch-Zinzendorf'schen Sectenunterschied (den Pietism und Moravianism) in der Bekehrungslehre hervorgebracht.

Nach der ersteren Hypothese geschieht die Scheidung des Guten vom Bösen (womit die menschliche Natur amalgamirt ist) durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirschung und Zermalmung des Herzens in der Busse, als einem nahe an Verzweiflung grenzenden, aber doch auch nur durch den Einfluss eines himmlischen Geistes in seinem nöthigen Grade erreichbaren Gram *(moeror animi)*, um welchen der Mensch selbst bitten müsse, indem er sich selbst darüber grämt, dass er sich nicht genug grämen (mithin das Leidseyn ihm doch nicht so ganz von Herzen gehen) kann. Diese „Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt uns", wie der sel. Hamann sagt, „den Weg zur Vergötterung." Nämlich, nachdem diese Gluth der Busse ihre grösste Höhe erreicht hat, geschehe der Durchbruch, und der Regulus des Wiedergebornen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. — Diese radicale Veränderung fängt also mit einem Wunder an, und endigt mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch guten Lebenswandel. Weil man aber, selbst beim höchsten Fluge einer mystisch gestimmten Einbildungskraft, den Menschen doch nicht von allem Selbstthun lossprechen kann, ohne ihn gänzlich zur Maschine zu machen, so ist das anhaltende inbrünstige Gebet das, was ihm noch zu thun obliegt (wo ferne man es überhaupt für ein Thun will gelten lassen), und wovon er sich jene übernatürliche Wirkung allein versprechen kann; wobei doch auch der Scrupel eintritt, dass, da das Gebet, wie es heisst, nur so ferne erhörlich ist, als es im Glauben geschieht, dieser selbst aber eine Gnadenwirkung ist, d. i. Etwas, wozu der Mensch aus eigenen Kräften nicht gelangen kann, er mit seinen Gnadenmitteln im Cirkel geführt wird, und am Ende eigentlich nicht weiss, wie er das Ding angreifen solle.

Nach der zweiten Secte Meinung geschieht der erste Schritt, den der sich seiner sündigen Beschaffenheit bewusst werdende Mensch zum Bessern thut, ganz natürlich, durch die Vernunft, die, indem sie ihm im moralischen Gesetze den Spiegel vorhält, worin er seine Verwerflichkeit erblickt, die moralische Anlage zum Guten benutzt, um ihn zur Entschliessung zu bringen, es fortmehr zu seiner Maxime zu machen: aber die Ausführung dieses Vorsatzes ist ein Wunder. Er wendet sich nämlich von der Fahne des bösen Geistes ab und begiebt sich unter die des guten, welches eine leichte Sache ist. Aber nun bei dieser zu beharren, nicht wieder ins Böse zurückzufallen, vielmehr im Guten immer mehr fortzuschreiten, das ist die Sache, wozu er natürlicher Weise unvermögend sey, vielmehr nichts Geringeres als Gefühl einer übernatürlichen Gemeinschaft, und sogar das Bewusstseyn eines continuirlichen Umganges mit einem himmlischen Geiste, erfordert werde, wobei es zwischen ihm und dem letztern zwar auf einer Seite nicht an Verweisen, auf der andern nicht an Abbitten, fehlen kann; doch ohne dass eine Entzweiung oder Rückfall (aus der Gnade) zu besorgen ist, wenn er nur darauf Bedacht nimmt, diesen Umgang, der selbst ein continuirliches Gebet ist, ununterbrochen zu cultiviren.

Hier ist nun eine zwiefache mystische Gefühlstheorie zum Schlüssel der Aufgabe: ein neuer Mensch zu werden, vorgelegt, wo es nicht um das Object und den Zweck aller Religion (den Gott gefälligen Lebenswandel, denn darüber stimmen beide Theile überein), sondern um die subjectiven Bedingungen zu thun ist, unter denen wir allein Kraft dazu bekommen, jene Theorie in uns zur Ausführung zu bringen, wobei dann von Tugend (die ein leerer Name sey) nicht die Rede seyn kann, sondern nur von der Gnade, weil beide Parteien darüber einig sind, dass es hiermit nicht natürlich zugehen könne, sich aber wieder darin von einander trennen, dass der eine Theil den fürchterlichen Kampf mit dem bösen Geiste, um von dessen Gewalt los zu kommen, bestehen muss, der andere aber dieses gar nicht nöthig, ja als Werkheiligkeit verwerflich findet, sondern geradezu mit dem guten Geiste Allianz schliesst, weil die vorige mit dem Bösen (als *pactum turpe*) gar keinen Einspruch dagegen verursachen kann; da dann die Wiedergeburt, als einmal für allemal vorgehende übernatürliche und radicale Revolution im Seelenzustande auch wohl äusserlich einen Sectenunterschied aus so sehr gegen einander abstechenden Gefühlen beider Parteien, kennbar machen dürfte*.

3. Der Beweis: dass wenn, was Nr. 2. verlangt worden, geschehen, die Aufgabe Nr. 1. dadurch aufgelöst seyn werde — dieser Beweis ist unmöglich. Denn der Mensch müsste beweisen, dass in ihm eine übernatürliche Erfahrung, die an sich selbst ein Widerspruch ist, vorgegangen sey. Es könnte allenfalls eingeräumt werden, dass der Mensch in sich eine Erfahrung (z. B. von neuen und besseren Willensbestimmungen) gemacht hätte, von einer Veränderung, die er sich nicht anders

---

* Welche Nationalphysiognomie möchte wohl ein ganzes Volk, welches (wenn dergleichen möglich wäre) in einer dieser Secten erzogen wäre, haben! Denn dass ein solcher sich zeigen würde, ist wohl nicht zu zweifeln, weil oft wiederholte, vornämlich widernatürliche, Eindrücke aufs Gemüth sich in Geberdung und Ton der Sprache äussern und Mienen endlich stehende Gesichtszüge werden. Beate, oder wie sie Herr Nicolai nennt, gebenedeiete Gesichter würden es von andern gesitteten und aufgeweckten Völkern (eben nicht zu ihrem Vortheil) unterscheiden; denn es ist Zeichnung der Frömmigkeit in Carricatur. Aber nicht die Verachtung der Frömmigkeit ist es, was den Namen der Pietisten zum Sectennamen gemacht hat (mit dem immer eine gewisse Verachtung verbunden ist), sondern die phantastische, und, bei allem Schein der Demuth, stolze Anmaassung, sich als übernatürlich begünstigte Kinder des Himmels auszuzeichnen, wenn gleich ihr Wandel, so viel man sehen kann, vor dem der von ihnen so benannten Weltkinder in der Moralität nicht den mindesten Vorzug zeigt.

als durch ein Wunder zu erklären weiss, also von etwas Übernatürlichem. Aber eine Erfahrung, von der er sich sogar nicht einmal, dass sie in der That Erfahrung sey, überführen kann, weil sie (als übernatürlich) auf keine Regel der Natur unseres Verstandes zurückgeführt und dadurch bewährt werden kann, ist eine Ausdeutung gewisser Empfindungen, von denen man nicht weiss, was man aus ihnen machen soll, ob sie als zum Erkenntniss gehörig einen wirklichen Gegenstand haben, oder blosse Träumereien seyn mögen. Den unmittelbaren Einfluss der Gottheit als einer solchen fühlen wollen, ist, weil die Idee von dieser blos in der Vernunft liegt, eine sich selbst widersprechende Anmaassung. — Also ist hier eine Aufgabe sammt ihrer Auflösung ohne irgend einen möglichen Beweis, woraus denn auch nie etwas Vernünftiges gemacht werden wird.

Es kommt nun noch darauf an, nachzusuchen, ob die Bibel nicht noch ein anderes Princip der Auflösung jenes Spener'schen Problems, als die zwei angeführten sectenmässigen enthalte, welches die Unfruchtbarkeit des kirchlichen Grundsatzes der blossen Orthodoxie ersetzen könne. In der That ist nicht allein in die Augen fallend, dass ein solches in der Bibel anzutreffen sey, sondern auch überzeugend gewiss, dass nur durch dasselbe und das in diesem Princip enthaltende Christenthum dieses Buch seinen so weit ausgebreiteten Wirkungskreis und dauernden Einfluss auf die Welt hat erwerben können, eine Wirkung, die keine Offenbarungslehren (als solche), kein Glaube an Wunder, keine vereinigte Stimme vieler Bekenner, je hervorgebracht hätte, weil sie nicht aus der Seele des Menschen selbst geschöpft gewesen wäre, und ihm also immer hätte fremd bleiben müssen.

Es ist nämlich Etwas in uns, das zu bewundern wir niemals aufhören können, wenn wir es einmal ins Auge gefasst haben, und dieses ist zugleich dasjenige, was die Menschheit in der Idee zu einer Würde erhebt, die man am Menschen, als Gegenstande der Erfahrung, nicht vermuthen sollte. Dass wir den moralischen Gesetzen unterworfene und zu deren Beobachtung selbst mit Aufopferung aller ihnen widerstreitenden Lebensannehmlichkeiten durch unsere Vernunft bestimmte Wesen sind, darüber wundert man sich nicht, weil es objectiv in der natürlichen Ordnung der Dinge als Object der reinen Vernunft liegt, jenen Gesetzen zu gehorchen, ohne dass es dem gemeinen und gesunden Verstande nur einmal einfällt, zu fragen, woher uns jene Gesetze kommen mögen, um vielleicht, bis wir ihren Ursprung wissen, die Befolgung derselben aufzuschieben, oder wohl gar seine Wahrheit zu bezweifeln. — Aber dass wir auch das Vermögen dazu haben, der Moral mit unserer sinnlichen Natur so grosse Opfer zu bringen, dass wir das auch können, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, dass wir es sollen, diese Überlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere (wenn es zum Widerstreit kommt) nichts ist, ob dieser zwar in seinen eigenen Augen Alles ist, diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand der höchsten Bewunderung, die, je länger man dieses wahre (nicht erdachte) Ideal ansieht, nur immer desto höher steigt, so dass diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Übersinnliche in uns, weil es doch praktisch ist, für übernatürlich, d. i. für Etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluss von einem andern und höheren Geiste halten, worin sie aber sehr fehlen, weil die Wirkung dieses Vermögens alsdann nicht unsere That seyn, mithin uns auch nicht zugerechnet werden könnte, das Vermögen dazu also nicht das unserige seyn würde. — Die Benutzung der Idee dieses uns unbegreiflicher Weise beiwohnenden Vermögens und die Ansherzlegung derselben, von der frühesten Jugend an und fernerhin im öffentlichen Vortrage, enthält nun die ächte Auflösung des Problems (vom neuen Menschen), und selbst die Bibel scheint nichts Anderes vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle hinzuweisen, die, statt der Vernunft, diese Revolution bewirken sollten, sondern auf den Geist Christi, um ihn, so wie er ihn in Lehre und Beispiel bewies, zu dem unsrigen zu machen, oder vielmehr, da er mit der ursprünglichen moralischen Anlage schon in uns liegt, ihm nur Raum zu verschaffen. Und so ist, zwischen dem seelenlosen Orthodoxism und dem vernunfttödtenden Mysticism, die biblische Glaubenslehre, so wie sie vermittelst der Vernunft aus uns selbst entwickelt werden kann, die mit göttlicher Kraft auf aller Menschen Herzen zur gründlichen Besserung hinwirkende und sie in einer allgemeinen (obzwar unsichtbaren) Kirche vereinigende, auf den Kriticism der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre.

* * *

Das aber, worauf es in dieser Anmerkung eigentlich ankommt, ist die Beantwortung der Frage: ob die Regierung wohl einer Secte des Gefühlglaubens die Sanction einer Kirche könne angedeihen lassen; oder ob sie eine solche zwar dulden und schützen, mit jenem Prärogativ aber nicht beehren könne, ohne ihrer eigenen Absicht zuwider zu handeln!

Wenn man annehmen darf (wie man es denn mit Grunde thun kann), dass es der Regierung Sache gar nicht sey, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen, und ihnen den Weg dazu anzuweisen (denn das muss sie wohl diesen selbst überlassen, wie denn auch der Regent selbst seine eigene Religion gewöhnlicher Weise vom Volk und dessen Lehrern her hat), so kann ihre Absicht nur seyn, auch durch dieses Mittel (den Kirchenglauben) lenksame und moralisch gute Unterthanen zu haben.

Zu dem Ende wird sie erstlich keinen Naturalism (Kirchenglauben ohne Bibel) sanctioniren, weil es bei dem gar keine dem Einfluss der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde, welches der Voraussetzung widerspricht. — Die biblische Orthodoxie würde also das seyn, woran sie die öffentlichen Volkslehrer bände, in Ansehung deren diese wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten stehen würden, die es angeht, weil sonst ein Pfaffenthum, d. i. eine Herrschaft der Werkleute des Kirchenglaubens entstehen würde, das Volk nach ihren Absichten zu beherrschen. Aber den Orthodoxism,

d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion würde sie durch ihre Autorität nicht bestätigen, weil diese die natürlichen Grundsätze der Sittlichkeit zur Nebensache macht, da sie vielmehr die Hauptstütze ist, worauf die Regierung muss rechnen können, wenn sie in ihr Volk Vertrauen setzen soll*. Endlich kann sie am wenigsten den Mysticism als Meinung des Volks, übernatürlicher Inspiration selbst theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben, weil er gar nichts Öffentliches ist, und sich also dem Einfluss der Regierung gänzlich entzieht.

Friedens-Abschluss

und Beilegung des Streites der Facultäten.

In Streitigkeiten, welche blos die reine, aber praktische Vernunft angehen, hat die philosophische Facultät ohne

---

* Was den Staat in Religionsdingen allein interessiren darf, ist: wozu die Lehrer derselben anzuhalten sind, damit er nützliche Bürger, gute Soldaten und überhaupt getreue Unterthanen habe? Wenn er nun dazu die Einschärfung der Rechtgläubigkeit in statutarischen Glaubenslehren und eben solcher Gnadenmittel wählt, so kann er hierbei sehr übel fahren. Denn da das Annehmen dieser Statute eine leichte und dem schlechtdenkendsten Menschen weit leichtere Sache ist, als dem guten, dagegen die moralische Besserung der Gesinnung viel und lange Mühe macht, er aber von der ersteren hauptsächlich seine Seligkeit zu hoffen gelehrt worden ist, so darf er sich eben kein grosses Bedenken machen, seine Pflicht (doch behutsam) zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bei der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit (nur dass er sich nicht verspäten muss) durch seinen rechten Glauben an alle Geheimnisse und inständige Benutzung der Gnadenmittel, zu entgehen, dagegen, wenn jene Lehre der Kirche geradezu auf die Moralität gerichtet seyn würde, das Urtheil seines Gewissens ganz anders lauten würde, nämlich dass, so viel er von dem Bösen, was er that, nicht ersetzen kann, dafür müsse er einem künftigen Richter antworten, und dieses Schicksal abzuwenden, vermöge kein kirchliches Mittel, kein durch Angst herausgedrängter Glaube, noch ein solches Gebet (*desine fata deum flecti sperare precando*). — Bei welchem Glauben ist nun der Staat sicherer?

Widerrede das Vorrecht, den Vortrag zu thun, und, was das Formale betrifft, den Process zu instruiren; was aber das Materiale anlangt, so ist die theologische im Besitz, den Lehnstuhl, der den Vorrang bezeichnet, einzunehmen, nicht weil sie etwa in Sachen der Vernunft auf mehr Einsicht Anspruch machen kann, als die übrigen, sondern weil es die wichtigste menschliche Angelegenheit betrifft, und führt daher den Titel der obersten Facultät (doch nur als *prima inter pares*). — Sie spricht aber nicht nach Gesetzen der reinen und *a priori* erkennbaren Vernunftreligion (denn da würde sie sich erniedrigen, und auf die philosophische Bank herabsetzen), sondern nach statutarischen, in einem Buche, vorzugsweise Bibel genannt, enthaltenen Glaubensvorschriften, d. i. in einem Codex der Offenbarung eines vor vielen hundert Jahren geschlossenen alten und neuen Bundes der Menschen mit Gott, dessen Authenticität, als eines Geschichtsglaubens (nicht eben des moralischen, denn der würde auch aus der Philosophie gezogen werden können), doch mehr von der Wirkung, welche die Lesung der Bibel auf das Herz der Menschen thun mag, als von mit kritischer Prüfung der darin enthaltenen Lehren und Erzählungen aufgestellten Beweisen erwartet werden darf, dessen Auslegung auch nicht der natürlichen Vernunft der Laien, sondern nur der Scharfsinnigkeit der Schriftgelehrten überlassen wird*.

---

* Im Römisch-katholischen System des Kirchenglaubens ist, diesen Punct (das Bibellesen) betreffend, mehr Consequenz als im protestantischen. — Der reformirte Prediger La Coste sagt zu seinen Glaubensgenossen: „schöpft das göttliche Wort aus der Quelle (der Bibel) selbst, wo Ihr es dann lauter und unverfälscht einnehmen könnt; aber Ihr müsst ja nichts Anderes in der Bibel finden, als was wir darin finden. — Nun, lieben Freunde, sagt uns lieber, was Ihr in der Bibel findet, damit wir nicht unnöthiger Weise darin selbst suchen, und am Ende, was wir darin gefunden zu haben vermeinten, von Euch für unrichtige Auslegung derselben erklärt werde." — Auch spricht die katholische Kirche in dem Satze: „Ausser der Kirche (der katholischen) ist kein Heil", consequenter als die protestantische, wenn diese sagt: dass man auch als Katholik selig

Der biblische Glaube ist ein Messianischer Geschichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und besteht aus einem Mosaisch-Messianischen und einem Evangelisch-Messianischen Kirchenglauben, der den Ursprung und die Schicksale des Volkes Gottes so vollständig erzählt, dass er von dem, was in der Weltgeschichte überhaupt das Oberste ist, und wobei kein Mensch zugegen war, nämlich dem Weltanfang (in der Genesis) anhebend, sie bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypsis) verfolgt, — welches freilich von keinem Andern, als einem göttlich inspirirten Verfasser erwartet werden darf, — wobei sich doch eine bedenkliche Zahlen-Kabala, in Ansehung der wichtigsten Epochen der heiligen Chronologie darbietet, welche den Glauben an die Authenticität dieser biblischen Geschichtserzählung etwas schwächen dürfte *.

---

werden könne. Denn wenn das ist (sagt Bossuet), so wählt man ja am sichersten, sich zur ersteren zu schlagen. Denn noch seliger als selig kann doch kein Mensch zu werden verlangen.

* 70 apokalyptische Monate (deren es in diesem Cyklus 4 giebt), jeden zu 29½ Jahren, geben 2065 Jahre. Davon jedes 49ste Jahr, als das grosse Ruhejahr (deren in diesem Zeitlaufe 42 sind), abgezogen: bleiben gerade 2023, als das Jahr, da Abraham aus dem Lande Kanaan, das ihm Gott geschenkt hatte, nach Ägypten ging. — Von da an bis zur Einnahme jenes Landes durch die Kinder Israel, 70 apokalyptische Wochen (= 490 Jahre) — und so 4mal solcher Jahrwochen zusammengezählt (= 1960) und mit 2023 addirt, geben, nach P. Petau's Rechnung, das Jahr der Geburt Christi (= 3983) so genau, dass auch nicht ein Jahr daran fehlt. — Siebzig Jahre hernach die Zerstörung Jerusalems (auch eine mystische Epoche). — — Aber Bengel, *in ordine temporum pag. 9. it. p. 218. seqq.*, bringt 3939, als die Zahl der Geburt Christi, heraus! Aber das ändert nichts an der Heiligkeit des Numerus septenarius. Denn die Zahl der Jahre vom Rufe Gottes an Abraham bis zur Geburt Christi ist 1960, welches 4 apokalyptische Perioden austrägt, jeden zu 490, oder auch 40 apokalyptische Perioden, jeden zu 7mal 7 = 49 Jahre. Zieht man nun von jedem neun und vierzigsten das grosse Ruhejahr und von jedem grössten Ruhejahr, welches das 490ste ist, eines ab (zusammen 44), so bleibt gerade 3939. — Also sind die Jahrzahlen 3983 und 3939, als das verschieden angegebene Jahr der Geburt Christi, nur darin unterschieden, dass die letztere ent-

Ein Gesetzbuch des nicht aus der menschlichen Vernunft gezogenen, aber doch mit ihr, als moralisch praktischer Vernunft, dem Endzwecke nach vollkommen einstimmigen statutarischen (mithin aus einer Offenbarung hervorgehenden) göttlichen Willens, die Bibel, würde nun das kräftigste Organ der Leitung des Menschen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl seyn, wenn sie nur als Gottes Wort beglaubigt und ihre Authenticität documentirt werden könnte. — Diesem Umstande aber stehen viele Schwierigkeiten entgegen.

Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, dass es Gott sey, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, dass der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle. — Dass es aber nicht Gott seyn könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die

---

springt, wenn in der Zeit der ersteren das, was zur Zeit der 4 grossen Epochen gehört, um die Zahl der Ruhejahre vermindert wird. Nach Bengel würde die Tafel der heiligen Geschichte so aussehen:

2023: Verheissung an Abraham, das Land Kanaan zu besitzen,
2502: Besitzerlangung desselben,
2981: Einweihung des ersten Tempels,
3460: gegebener Befehl zur Erbauung des zweiten Tempels,
3939: Geburt Christi.

Auch das Jahr der Sündfluth lässt sich so *a priori* ausrechnen. Nämlich 4 Epochen zu 490 (= 70 × 7) Jahr machen 1960. Davon jedes 7te (= 280) abgezogen, bleiben 1680. Von diesen 1680 jedes darin enthaltene 70ste Jahr abgezogen (= 24), bleiben 1656, als das Jahr der Sündfluth. — Auch von dieser bis zum Rufe Gottes an Abraham sind 366 volle Jahre, davon eines ein Schaltjahr ist.

Was soll man nun hierzu sagen? Haben die heiligen Zahlen etwa den Weltlauf bestimmt? — Frank's *Cyclus iobilaeus* dreht sich ebenfalls um diesen Mittelpunct der mystischen Chronologie herum.

ganze Natur überschreitend dünken: er muss sie doch für Täuschung halten *.

Die Beglaubigung der Bibel nun, als eines in Lehre und Beispiel zur Norm dienenden Evangelisch-Messianischen Glaubens, kann nicht aus der Gottesgelahrtheit ihrer Verfasser (denn der war immer ein dem möglichen Irrthum ausgesetzter Mensch), sondern muss aus der Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volks, von Lehrern aus diesem Volke selbst, als Idioten (im Wissenschaftlichen) an sich, mithin als aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menschen beiwohnenden Vernunftreligion geschöpft, betrachtet werden, die, eben durch diese Einfalt, auf die Herzen desselben den ausgebreitetsten und kräftigsten Einfluss haben musste. — Die Bibel war das Vehikel derselben, vermittelst gewisser statutarischer Vorschriften, welche der Ausübung der Religion in der bürgerlichen Gesellschaft eine Form als einer Regierung gab, und die Authenticität dieses Gesetzbuchs, als eines göttlichen (des Inbegriffs aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote), beglaubigt also und documentirt sich selbst, was den Geist desselben (das Moralische) betrifft; was aber den Buchstaben (das Statutarische) desselben anlangt, so bedürfen die Satzungen in diesem Buche keiner Beglaubigung, weil sie nicht zum Wesentlichen *(principale)*, sondern nur zum Beigesellten *(accessorium)* desselben gehören. — Den Ursprung aber dieses Buchs auf Inspiration seiner Verfasser *(deus ex machina)* zu gründen, um auch die unwesentlichen Statute desselben zu heiligen, muss eher das Zutrauen zu seinem moralischen Werthe schwächen, als es stärken.

---

* Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham, auf göttlichen Befehl, durch Abschlachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes — (das arme Kind trug unwissend noch das Holz hinzu) — bringen wollte. Abraham hätte auf diese vermeinte göttliche Stimme antworten müssen: „dass ich meinen guten Sohn nicht tödten solle, ist ganz gewiss; dass aber Du, der Du mir erscheinst, Gott seyst, davon bin ich nicht gewiss und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.“

Die Beurkundung einer solchen Schrift, als einer göttlichen, kann von keiner Geschichtserzählung, sondern nur von der erprobten Kraft derselben, Religion in menschlichen Herzen zu gründen, und, wenn sie durch mancherlei (alte oder neue) Satzungen verunartet wäre, sie durch ihre Einfalt selbst wieder in ihrer Reinheit herzustellen, abgeleitet werden, welches Werk darum nicht aufhört, Wirkung der Natur und Erfolg der fortschreitenden moralischen Cultur in dem allgemeinen Gange der Vorsehung zu seyn, und als eine solche erklärt zu werden bedarf, damit die Existenz dieses Buchs nicht ungläubisch dem blossen Zufall, oder abergläubisch einem Wunder zugeschrieben werde, und die Vernunft in beiden Fällen auf den Strand gerathe.

Der Schluss hieraus ist nun dieser:

Die Bibel enthält in sich selbst einen, in praktischer Absicht hinreichenden, Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit, durch den Einfluss, den sie, als Text einer systematischen Glaubenslehre, von jeher, sowohl in katechetischem als homiletischem Vortrage auf das Herz der Menschen ausgeübt hat, um sie als Organ, nicht allein der allgemeinen und innern Vernunftreligion, sondern auch als Vermächtniss (neues Testament) einer statutarischen, auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre, aufzubehalten: es mag ihr auch in theoretischer Rücksicht für Gelehrte, die ihren Ursprung theoretisch und historisch nachsuchen, und für die kritische Behandlung ihrer Geschichte an Beweisthümern viel oder wenig abgehen. — Die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts entschädigt die Vernunft hinreichend wegen der Menschlichkeit der Geschichtserzählung, die gleich einem alten Pergamente hin und wieder unleserlich, durch Accomodationen und Conjecturen im Zusammenhange mit dem Ganzen müssen verständlich gemacht werden, und berechtigt dabei doch zu dem Satze: dass die Bibel, gleich als ob sie eine göttliche Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt, und der Religion, als ihr Leitmittel, untergelegt zu werden verdiene.

Die Keckheit der Kraftgenies, welche diesem Leitbande des Kirchenglaubens sich jetzt schon entwachsen zu seyn wähnen, sie mögen nun, als Theophilanthropen, in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen, oder, als Mystiker, bei der Lampe innerer Offenbarungen schwärmen, würde die Regierung bald ihre Nachsicht bedauern machen, jenes grosse Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe vernachlässigt und leichtsinnigen Händen überlassen zu haben. — Auch ist nicht zu erwarten, dass, wenn die Bibel, die wir haben, ausser Credit kommen sollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde; denn öffentliche Wunder machen sich nicht zum zweiten Male in derselben Sache, weil das Fehlschlagen des vorigen, in Absicht auf die Dauer, dem folgenden allen Glauben benimmt; — wiewohl doch auch andererseits auf das Geschrei der Allarmisten (das Reich ist in Gefahr) nicht zu achten ist, wenn in gewissen Statuten der Bibel, welche mehr die Förmlichkeiten, als den innern Glaubensgehalt der Schrift betreffen, selbst an den Verfassern derselben Einiges gerügt werden sollte, weil das Verbot der Prüfung einer Lehre der Glaubensfreiheit zuwider ist. — Dass aber ein Geschichtsglaube Pflicht sey und zur Seligkeit gehöre, ist Aberglaube*.

---

* Aberglaube ist der Hang, in das, was als nicht natürlicher Weise zugehend vermeint wird, ein grösseres Vertrauen zu setzen, als was sich nach Naturgesetzen erklären lässt — es sey im Physischen oder Moralischen. — Man kann also die Frage aufwerfen: ob der Bibelglaube (als empirischer), oder ob umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen solle; mit andern Worten: ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht, oder steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist? — Der erstere Satz ist augenscheinlich inconsequent, weil das göttliche Ansehen des Buches hier vorausgesetzt werden muss, um die Göttlichkeit der Lehre desselben zu beweisen. Also kann nur der zweite Satz statt finden, der aber schlechterdings keines Beweises fähig ist *(Supernaturalium non datur scientia)*. — Hiervon ein Beispiel. — Die Jünger des Mosaisch-Messianischen Glaubens sahen ihre

Von der biblischen Auslegungskunst *(hermeneutica sacra)*, da sie nicht den Laien überlassen werden kann (denn sie betrifft ein wissenschaftliches System), darf nun, lediglich, in Ansehung dessen, was in der Religion statutarisch ist, verlangt werden, dass der Ausleger sich erkläre, ob sein Anspruch als authentisch, oder als doctrinal verstanden werden solle? — Im erstern Falle muss die Auslegung dem Sinne des Verfassers buchstäblich (philologisch) angemessen seyn; im zweiten aber hat der Schriftsteller die Freiheit, der Schriftstelle (philosophisch) denjenigen Sinn unterzulegen, den sie in moralisch praktischer Absicht (zur Erbauung des Lehrlings) in der Exegese annimmt; denn der Glaube an einen blossen Geschichtssatz ist todt an ihm selber. — Nun mag wohl die erstere für den Schriftgelehrten und indirect auch für das Volk in gewisser pragmatischer Absicht wichtig genug seyn, aber der eigentliche Zweck der Religionslehre, moralisch bessere Menschen zu bilden, kann auch dabei nicht allein verfehlt, sondern wohl gar verhindert werden. — Denn die heiligen

---

Hoffnung aus dem Bunde Gottes mit Abraham nach Jesu Tode ganz sinken (wir hofften, er würde Israel erlösen); denn nur den Kindern Abraham's war in ihrer Bibel das Heil verheissen. Nun trug es sich zu, dass, da am Pfingstfeste die Jünger versammelt waren, einer derselben auf den glücklichen, der subtilen Jüdischen Auslegungskunst angemessenen Einfall gerieth, dass auch die Heiden (Griechen und Römer) als in diesen Bund aufgenommen betrachtet werden könnten, wenn sie an das Opfer, welches Abraham Gott mit seinem einzigen Sohne bringen wollte (als dem Sinnbilde des einigen Opfers des Weltheilandes), glaubten, denn da wären sie Kinder Abraham's im Glauben (zuerst unter, dann aber auch ohne die Beschneidung). — Es ist kein Wunder, dass diese Entdeckung, die in einer grossen Volksversammlung eine so unermessliche Aussicht eröffnete, mit dem grössten Jubel, und als ob sie unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes gewesen wäre, aufgenommen und für ein Wunder gehalten wurde, und als ein solches in biblische (Apostel-) Geschichte kam, bei der es aber gar nicht zur Religion gehört, sie als Factum zu glauben und diesen Glauben der natürlichen Menschenvernunft aufzudringen. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorsam in Ansehung eines solchen Kirchenglaubens, als zur Seligkeit erforderlich, ist also Aberglaube.

Schriftsteller können als Menschen auch geirrt haben (wenn man nicht ein durch die Bibel beständig fortlaufendes Wunder annimmt), wie z. B. der heilige Paulus mit seiner Gnadenwahl, welche er aus der Mosaisch-Messianischen Schriftlehre in die Evangelische treuherzig überträgt, ob er zwar über die Unbegreiflichkeit der Verwerfung gewisser Menschen, ehe sie noch geboren waren, sich in grosser Verlegenheit befindet, und so, wenn man die Hermeneutik der Schriftgelehrten als continuirlich dem Ausleger zu Theil gewordene Offenbarung annimmt, der Göttlichkeit der Religion beständig Abbruch thun muss. — Also ist nur die doctrinale Auslegung, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangt, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft *(a priori)* in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle als Text der Bibel für eine Lehre unterlegen kann, die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren innern und allgemeinen Religion, die von dem particulairen Kirchenglauben als Geschichtsglauben — unterschieden ist, wobei dann Alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuschung zugeht, da hingegen das Volk mit einem Geschichtsglauben, den keiner desselben sich zu beweisen vermag, statt des moralischen (allein seligmachenden), den ein Jeder fasst, in seiner Absicht (die es haben muss) getäuscht, seinen Lehrer anklagen kann.

In Absicht auf die Religion eines Volks, das eine heilige Schrift zu verehren gelehrt worden ist, ist nun die doctrinale Auslegung derselben, welche sich auf sein (des Volks) moralisches Interesse — der Erbauung, sittlichen Besserung und so der Seligwerdung — bezieht, zugleich die authentische, d. i., so will Gott seinen in der Bibel geoffenbarten Willen verstanden wissen. Denn es ist hier nicht von einer bürgerlichen, das Volk unter Disciplin haltenden (politischen), sondern einer auf das Innere der moralischen Gesinnung abzweckenden (mithin göttlichen) Regierung die Rede. Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen andern (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben, weil Religion eine reine Vernunftsache ist.

* *

Und so haben die Theologen der Facultät die Pflicht auf sich, mithin auch die Befugniss, den Bibelglauben aufrecht zu erhalten, doch unbeschadet der Freiheit der Philosophen, ihn jederzeit der Kritik der Vernunft zu unterwerfen, welche, im Falle einer Dictatur (des Religionsedicts), die jener obern etwa auf kurze Zeit eingeräumt werden dürfte, sich durch die solenne Formel bestens verwahren: *Provideant consules, ne quid Respublica detrimenti capiat.*

Anhang biblisch-historischer Fragen,

über die praktische Benutzung und muthmaassliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buchs.

Dass es, bei allem Wechsel der Meinungen, noch lange Zeit im Ansehen bleiben werde, dafür bürgt die Weisheit der Regierung, als deren Interesse, in Ansehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staate, hiermit in enger Verbindung steht. Aber ihm die Ewigkeit zu verbürgen, oder auch es, chiliastisch, in ein neues Reich Gottes auf Erden übergehen zu lassen, das übersteigt unser ganzes Vermögen der Wahrsagung. — Was würde also geschehen, wenn der Kirchenglaube dieses grosse Mittel der Volksleitung einmal entbehren müsste?

Wer ist der Redacteur der biblischen Bücher (alten und neuen Testaments), und zu welcher Zeit ist der Kanon zu Stande gekommen?

Werden philologisch-antiquarische Kenntnisse immer zur Erhaltung der einmal angenommenen Glaubensnorm nöthig seyn, oder wird die Vernunft den Gebrauch derselben zur Religion dereinst von selbst und mit allgemeiner Einstimmung anzuordnen im Stande seyn!

Hat man hinreichende Documente der Authenticität der Bibel nach den sogenannten 70 Dolmetschern, und von welcher Zeit kann man sie mit Sicherheit datiren! u. s. w.

Die praktische, vornämlich öffentliche, Benutzung dieses Buchs in Predigten ist ohne Zweifel diejenige, welche zur Besserung der Menschen und Belebung ihrer moralischen Triebfedern (zur Erbauung) beiträgt. Alle andere Absicht muss ihr nachstehen, wenn sie hiermit in Collision kommt. — Man muss sich daher wundern, dass diese Maxime noch hat bezweifelt werden können, und eine paraphrastische Behandlung eines Textes der paränetischen, wenn gleich nicht vorgezogen, doch durch die erstere wenigstens hat in Schatten gestellt werden sollen. — Nicht die Schriftgelahrtheit, und was man vermittelst ihrer aus der Bibel, durch philologische Kenntnisse, die oft nur verunglückte Conjecturen sind, herauszieht, sondern was man mit moralischer Denkungsart (also nach dem Geiste Gottes) in sie hineinträgt, und Lehren, die nie trügen, auch nie ohne heilsame Wirkung seyn können, das muss diesem Vortrage ans Volk die Leitung geben, nämlich den Text nur (wenigstens hauptsächlich), als Veranlassung zu allem Sittenbessernden, was sich dabei denken lässt, zu behandeln, ohne was die heiligen Schriftsteller dabei selbst im Sinne gehabt haben möchten, nachforschen zu dürfen. — Eine auf Erbauung, als Endzweck, gerichtete Predigt (wie denn das eine jede seyn soll) muss die Belehrung aus den Herzen der Zuhörer, nämlich der natürlichen moralischen Anlage, selbst des unbelehrtesten Menschen, entwickeln; wenn die dadurch zu bewirkende Gesinnung lauter seyn soll. Die damit verbundenen Zeugnisse der Schrift sollen auch nicht die Wahrheit dieser Lehren bestätigende historische Beweisgründe seyn (denn deren bedarf die sittlich thätige Vernunft hierbei nicht, und das empirische Erkenntniss vermag es auch nicht), sondern blos Beispiele der Anwendung der praktischen Vernunftprincipien auf Facta der heiligen Geschichte, um ihre Wahrheit anschaulicher zu machen, welches aber auch ein sehr schätzbarer Vortheil für Volk und Staat auf der ganzen Erde ist.

Anhang.

Von einer reinen Mystik in der Religion[*].

Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernt, dass Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaften, oder sonst etwas Ähnliches sey, sondern eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens und Handelns; — sie soll den Menschen nach allen seinen Bestandtheilen darstellen, wie er ist und seyn soll, d. h. sowohl nach seinen Naturbestimmungen, als auch nach seinem Moralitäts- und Freiheitsverhältniss. Hier wies nun die alte Philosophie dem Menschen einen ganz unrichtigen Standpunct in der Welt an, indem sie ihn in dieser zu einer Maschine machte, die, als solche, gänzlich von der Welt, oder von den Aussendingen und Umständen, abhängig seyn musste; sie machte also den Menschen zu einem beinahe blos passiven Theile der Welt. — Jetzt erschien die Kritik der Vernunft und bestimmte dem Menschen in der Welt eine durchaus active Existenz. Der Mensch selbst ist ursprünglich Schöpfer aller seiner Vorstellungen und Begriffe, und soll einziger Urheber aller seiner Handlungen seyn. Jenes „ist" und dieses „soll" führt auf zwei ganz verschiedene Bestimmungen am Menschen. Wir bemerken daher auch im Menschen zweierlei ganz verschiedenartige Theile, nämlich auf der einen Seite Sinnlichkeit und Verstand, und auf der andern Vernunft und freien Willen, die sich sehr wesentlich von einander unterscheiden. In der Natur ist Alles; es ist von keinem Soll in ihr die Rede; Sinnlichkeit und Verstand gehen aber nur immer darauf aus, zu bestimmen, was und wie es ist; sie müssen also für die Natur, für diese Erdenwelt, bestimmt seyn und mithin zu ihr gehören. Die Vernunft will beständig ins Übersinnliche, wie es wohl über die sinnliche Natur hinaus beschaffen seyn möchte: sie scheint also, obzwar ein theoretisches Vermögen, dennoch gar nicht für diese Sinnlichkeit bestimmt zu seyn; der freie Wille aber besteht ja in einer Unabhängigkeit von den Aussendingen; diese sollen nicht Triebfedern des Handelns für den Menschen seyn; er kann also noch weniger zur Natur gehören. Aber wohin denn? Der Mensch muss für zwei ganz verschiedene Welten bestimmt seyn, einmal für das Reich der Sinne und des Verstandes, also für diese Erdenwelt; dann aber auch noch für eine andere Welt, die wir nicht kennen, für ein Reich der Sitten.

---

[*] In einem seiner Dissertation: *De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auctore Carol. Arnold. Willmans, Bielefelda-Guestphalo, Halis Saxonum* 1797. beigefügten Briefe, welchen ich, mit seiner Erlaubniss und mit Weglassung der Einleitungs- und Schlusshöflichkeitsstellen, hiermit liefere, und welcher diesen, jetzt der Arzneiwissenschaft sich widmenden, jungen Mann als einen solchen bezeichnet, von dem sich auch in andern Fächern der Wissenschaft viel erwarten lässt. Wobei ich gleichwohl jene Ähnlichkeit meiner Vorstellungsart mit der seinigen unbedingt einzugestehen nicht gemeint bin.

Was den Verstand betrifft, so ist dieser schon für sich durch seine Form auf diese Erdenwelt eingeschränkt; denn er besteht blos aus Kategorien, d. h. Äusserungsarten, die blos auf sinnliche Dinge sich beziehen können. Seine Grenzen sind ihm also scharf gesteckt. Wo die Kategorien aufhören, da hört auch der Verstand auf, weil sie ihn erst bilden und zusammensetzen. [Ein Beweis für die blos irdische, oder Naturbestimmung des Verstandes scheint mir auch dieses zu seyn, dass wir in Rücksicht der Verstandeskräfte eine Stufenleiter in der Natur finden, vom klügsten Menschen bis zum dümmsten Thiere (indem wir doch den Instinct auch als eine Art von Verstand ansehen können, in so ferne zum blossen Verstande der freie Wille nicht gehört).] Aber nicht so in Rücksicht der Moralität, die da aufhört, wo die Menschheit aufhört, und die in allen Menschen ursprünglich dasselbe Ding ist. Der Verstand muss also blos zur Natur gehören, und, wenn der Mensch blos Verstand hätte, ohne Vernunft und freien Willen, oder ohne Moralität, so würde er sich in Nichts von den Thieren unterscheiden, und vielleicht blos an der Spitze ihrer Stufenleiter stehen, da er hingegen jetzt, im Besitz der Moralität, als freies Wesen, durchaus und wesentlich von den Thieren verschieden ist, auch von dem klügsten (dessen Instinct oft deutlicher und bestimmter wirkt, als der Verstand der Menschen). — Dieser Verstand aber ist ein gänzlich actives Vermögen des Menschen; alle seine Vorstellungen und Begriffe sind blos seine Geschöpfe, der Mensch denkt mit seinem Verstande ursprünglich, und er schafft sich also seine Welt. Die Aussendinge sind nur Gelegenheitsursachen der Wirkung des Verstandes, sie reizen ihn zur Action, und das Product dieser Action sind Vorstellungen und Begriffe. Die Dinge also, worauf sich diese Vorstellungen und Begriffe beziehen, können nicht das seyn, was unser Verstand vorstellt; denn der Verstand kann nur Vorstellungen und seine Gegenstände, nicht aber wirkliche Dinge schaffen, d. h. die Dinge können unmöglich durch diese Vorstellungen und Begriffe vom Verstande als solche, wie sie an sich seyn mögen, erkannt werden; die Dinge, die unsere Sinne und unsern Verstand darstellen, sind vielmehr an sich nur Erscheinungen, d. i. Gegenstände unserer Sinne und unseres Verstandes, die das Product aus dem Zusammentreffen der Gelegenheitsursachen und der Wirkung des Verstandes sind, die aber deswegen doch nicht Schein sind, sondern die wir im praktischen Leben für uns als wirkliche Dinge und Gegenstände unserer Vorstellungen ansehen können, eben weil wir die wirklichen Dinge als jene Gelegenheitsursachen supponiren müssen. Ein Beispiel giebt die Naturwissenschaft. Aussendinge wirken auf einen actionsfähigen Körper und reizen diesen dadurch zur Action; das Product hiervon ist Leben. — Was ist aber Leben? Physisches Anerkennen seiner Existenz in der Welt und seines Verhältnisses zu den Aussendingen; der Körper lebt dadurch, dass er auf die Aussendinge reagirt, sie als seine Welt ansieht und sie zu seinem Zwecke gebraucht, ohne sich weiter um ihr Wesen zu bekümmern. Ohne Aussendinge wäre dieser Körper kein lebender Körper, und ohne Actionsfähigkeit des Körpers wären die Aussendinge nicht seine Welt. Eben so mit dem Verstande. Erst durch sein Zusammentreffen mit den Aussendingen entsteht diese seine Welt; ohne Aussendinge wäre er todt, — ohne Verstand aber wären keine Vorstellungen, ohne Vorstellungen keine Gegenstände, und ohne diese nicht diese seine Welt; so wie mit einem andern Verstande auch eine andere Welt da seyn würde, welches durch das Beispiel von Wahnsinnigen klar wird. Also der Verstand ist Schöpfer seiner Gegenstände und der Welt, die aus ihnen besteht, aber so, dass wirkliche Dinge die Gelegenheitsursachen seiner Action und also der Vorstellungen sind.

Dadurch unterscheiden sich nun diese Naturkräfte des Menschen wesentlich von der Vernunft und dem freien Willen. Beide machen zwar auch active Vermögen aus, aber die Gelegenheitsursachen ihrer Action sollen nicht aus dieser Sinnenwelt genommen seyn. Die Vernunft, als theoretisches Vermögen, kann also hier gar keine Gegenstände haben, ihre Wirkungen können nur Ideen seyn, d. h. Vorstellungen der Vernunft, denen keine Gegenstände entsprechen, weil nicht wirkliche Dinge, sondern etwa nur Spiele des Verstandes die Gelegenheitsursachen ihrer Action sind. Also kann die Vernunft, als theoretisches speculatives

Vermögen, hier in dieser Sinnenwelt gar nicht gebraucht werden (und muss folglich, weil sie doch einmal als solches da ist, für eine andere Welt bestimmt seyn), sondern nur als praktisches Vermögen, zum Behuf des freien Willens. Dieser nun ist blos und allein praktisch; das Wesentliche desselben besteht darin, dass seine Action nicht Reaction, sondern eine reine objective Handlung seyn soll, oder dass die Triebfedern seiner Action nicht mit den Gegenständen derselben zusammenfallen sollen; dass er also unabhängig von den Vorstellungen des Verstandes, weil dieses eine verkehrte und verderbte Wirkungsart derselben veranlassen würde, als auch unabhängig von den Ideen der speculativen Vernunft handeln soll, weil diese, da ihnen nichts Wirkliches entspricht, leicht eine falsche und grundlose Willensbestimmung verursachen könnten. Also muss die Triebfeder der Action des freien Willens Etwas seyn, das im innern Wesen des Menschen selbst gegründet und von der Freiheit des Willens selbst unzertrennlich ist. Dieses ist nun das moralische Gesetz, welches uns durchaus so aus der Natur herausreisst und über sie erhebt, dass wir, als moralische Wesen, die Naturdinge weder zu Ursachen und Triebfedern der Action des Willens bedürfen, noch sie als Gegenstände unseres Wollens ansehen können, in deren Stelle vielmehr nur die moralische Person der Menschheit tritt. Jenes Gesetz sichert uns also eine blos dem Menschen eigenthümliche und ihn von allen übrigen Naturtheilen unterscheidende Eigenschaft, die Moralität, vermöge welcher wir unabhängige und freie Wesen sind, und die selbst wieder durch diese Freiheit begründet ist. — Diese Moralität, und nicht der Verstand, ist es also, was den Menschen erst zum Menschen macht. So sehr auch der Verstand ein völlig actives und in so ferne selbstständiges Vermögen ist, so bedarf er doch zu seiner Action der Aussendinge, und ist auch zugleich auf sie eingeschränkt; da hingegen der freie Wille völlig unabhängig ist und einzig durch das innere Gesetz bestimmt werden soll, d. h. der Mensch blos durch sich selbst, so ferne er sich nur zu seiner ursprünglichen Würde und Unabhängigkeit von Allem, was nicht das Gesetz ist, erhoben hat. Wenn also dieser unser Verstand ohne diese seine Aussendinge nichts, wenigstens nicht dieser Verstand seyn würde, so bleiben Vernunft und freier Wille dieselben, ihr Wirkungskreis sey, welcher er wolle. (Sollte hier der freilich hyperphysische Schluss wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit gemacht werden können: „dass mit dem Tode des Menschenkörpers auch dieser sein Verstand stirbt und verloren geht, mit allen seinen irdischen Vorstellungen, Begriffen und Kenntnissen, weil doch dieser Verstand immer nur für irdische, sinnliche Dinge brauchbar ist, und, sobald der Mensch ins Übersinnliche sich versteigen will, hier sogleich aller Verstandesgebrauch aufhört und der Vernunftgebrauch dagegen eintritt!" Es ist dieses eine Idee, die ich nachher auch bei den Mystikern, aber nur dunkel gedacht, nicht behauptet, gefunden habe, und die gewiss zur Beruhigung und vielleicht auch moralischen Verbesserung vieler Menschen beitragen würde. Der Verstand hängt so wenig, wie der Körper, vom Menschen selbst ab. Bei einem fehlerhaften Körperbau beruhigt man sich, weil man weiss, er ist nichts Wesentliches — ein gut gebauter Körper hat nur hier auf der Erde seine Vorzüge. Gesetzt, die Idee würde allgemein, dass es mit dem Verstande eben so wäre, sollte das nicht für die Moralität der Menschen erspriesslich seyn? Die neuere Naturlehre des Menschen harmonirt sehr mit dieser Idee, indem sie den Verstand blos als etwas vom Körper Abhängiges und als ein Product der Gehirnwirkung ansieht. S. Reil's physiologische Schriften. Auch die älteren Meinungen von der Moralität der Seele liessen sich hierdurch auf etwas Reales zurückbringen.) —

Der fernere Verlauf der kritischen Untersuchung der menschlichen Seelenvermögen stellte die natürliche Frage auf: hat die unvermeidliche und nicht zu unterdrückende Idee der Vernunft von einem Urheber des Weltalls, und also unserer selbst und des moralischen Gesetzes auch wohl

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT,I. FN. 19376/059

einen gültigen Grund, da jeder theoretische Grund seiner Natur nach untauglich zur Befestigung und Sicherstellung jener Idee ist! Hieraus entstand der so schöne moralische Beweis für das Daseyn Gottes, der Jedem, auch wenn er nicht wollte, doch ingeheim auch deutlich und hinlänglich beweisend seyn muss. Aus der durch ihn nun begründeten Idee von einem Weltschöpfer aber ging endlich die praktische Idee hervor, von einem allgemeinen moralischen Gesetzgeber für alle unsere Pflichten, als Urheber des uns inwohnenden moralischen Gesetzes. Diese Idee bietet dem Menschen eine ganz neue Welt dar. Er fühlt sich für ein anderes Reich geschaffen, als für das Reich der Sinne und des Verstandes, — nämlich für ein moralisches Reich, für ein Reich Gottes. Er erkennt nun seine Pflichten zugleich als göttliche Gebote, und es entsteht in ihm ein neues Erkenntniss, ein neues Gefühl, nämlich Religion. — So weit, ehrwürdiger Vater, war ich in dem Studium Ihrer Schriften gekommen, als ich eine Classe von Menschen kennen lernte, die man Separatisten nennt, die aber sich selbst Mystiker nennen, bei welchen ich fast buchstäblich Ihre Lehre in Ausübung gebracht fand. Es hielt freilich Anfangs schwer, diese in der mystischen Sprache dieser Leute wieder zu finden; aber es gelang mir nach anhaltendem Suchen. Es fiel mir auf, dass diese Menschen ganz ohne Gottesdienst lebten; Alles verwarfen, was Gottesdienst heisst und nicht in Erfüllung seiner Pflichten besteht; dass sie sich für religiöse Menschen, ja für Christen hielten, und doch die Bibel nicht als ihr Gesetzbuch ansahen, sondern nur von einem innern, von Ewigkeit her in uns einwohnenden Christenthum sprachen.— Ich forschte nach dem Lebenswandel dieser Leute, und fand (räudige Schaafe ausgenommen, die man in jeder Heerde, ihres Eigennutzes wegen, findet) bei ihnen reine moralische Gesinnungen und eine beinahe stoische Consequenz in ihren Handlungen. Ich untersuchte ihre Lehre und ihre Grundsätze, und fand im Wesentlichen ganz Ihre Moral und Religionslehre wieder, jedoch immer mit dem

Unterschiede, dass sie das innere Gesetz, wie sie es nennen, für eine innere Offenbarung, und also bestimmt Gott für den Urheber desselben halten. Es ist wahr, sie halten die Bibel für ein Buch, welches auf irgend eine Art, worauf sie sich nicht weiter einlassen, göttlichen Ursprungs ist; aber wenn man genauer forscht, so findet man, dass sie diesen Ursprung der Bibel erst aus der Übereinstimmung der Bibel, der in ihr enthaltenen Lehren, mit ihrem innern Gesetze schliessen; denn wenn man sie z. B. fragt: warum? so ist ihre Antwort: sie legitimirt sich in meinem Innern, und Ihr werdet es eben so finden, wenn Ihr der Weisung Eures inneren Gesetzes oder den Lehren der Bibel Folge leistet. Eben deswegen halten sie sie auch nicht für ihr Gesetzbuch, sondern nur für eine historische Bestätigung, worin sie das, was in ihnen selbst ursprünglich gegründet ist, wieder finden. Mit Einem Worte, diese Leute würden (verzeihen Sie mir den Ausdruck) wahre Kantianer seyn, wenn sie Philosophen wären. Aber sie sind grösstentheils aus der Classe der Kaufleute, Handwerker und Landbauern; doch habe ich hin und wieder auch in höheren Ständen und unter den Gelehrten Einige gefunden; aber nie einen Theologen, denen diese Leute ein wahrer Dorn im Auge sind, weil sie ihren Gottesdienst nicht von ihnen unterstützt sehen, und ihnen doch, wegen ihres exemplarischen Lebenswandels und Unterwerfung in jede bürgerliche Ordnung, durchaus nichts anhaben können. Von den Quäkern unterscheiden sich diese Separatisten nicht in ihren Religionsgrundsätzen, aber wohl in der Anwendung derselben aufs gemeine Leben. Denn sie kleiden sich z. B. wie es gerade Sitte ist, und bezahlen alle sowohl Staats-, als kirchliche Abgaben. Bei dem gebildeten Theile derselben habe ich nie Schwärmerei gefunden, sondern freies vorurtheilloses Räsonnement und Urtheil über religiöse Gegenstände.

Zweiter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen.

Erneuerte Frage:

Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sey?

1.

Was will man hier wissen?

Man verlangt ein Stück von der Menschengeschichte, und zwar nicht das von der vergangenen, sondern der künftigen Zeit, mithin eine vorhersagende, welche, wenn sie nicht nach bekannten Naturgesetzen (wie Sonnen- und Mondfinsternisse) geführt wird, wahrsagend und doch natürlich, kann sie aber nicht anders, als durch übernatürliche Mittheilung und Erweiterung der Aussicht in die künftige Zeit erworben werden, weissagend (prophetisch) genannt wird[*]. — Übrigens ist es auch hier nicht um die Naturgeschichte des Menschen (ob etwa künftig neue Racen derselben entstehen möchten), sondern um die Sittengeschichte, und zwar nicht nach dem Gattungsbegriffe *(singulorum)*, sondern dem Ganzen der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften vertheilten Menschen *(universorum)* zu thun, wenn gefragt wird: ob das menschliche Geschlecht (im Grossen) zum Besseren beständig fortschreite!

---

[*] Wer ins Wahrsagen pfuschert (es ohne Kenntniss oder Ehrlichkeit thut), von dem heisst es: er wahrsagert; von der Pythia an bis zur Zigeunerin.

2.

Wie kann man es wissen?

Als wahrsagende Geschichtserzählung des Bevorstehenden in der künftigen Zeit: mithin als eine *a priori* mögliche Darstellung der Begebenheiten, die da kommen sollen. — Wie ist aber eine Geschichte *a priori* möglich? — Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt.

Jüdische Propheten hatten gut weissagen, dass über kurz oder lang nicht blos Verfall, sondern gänzliche Auflösung ihrem Staate bevorstehe; denn sie waren selbst die Urheber dieses ihres Schicksals. — Sie hatten, als Volksleiter, ihre Verfassung mit so viel kirchlichen und daraus abfliessenden bürgerlichen Lasten beschwert, dass ihr Staat völlig untauglich wurde für sich selbst, vornämlich mit benachbarten Völkern zusammen, zu bestehen, und die Jeremiaden ihrer Priester mussten daher natürlicher Weise vergeblich in der Luft verhallen, weil diese hartnäckig auf ihrem Vorsatz einer unhaltbaren, von ihnen selbst gemachten, Verfassung beharrten, und so von ihnen selbst der Ausgang mit Unfehlbarkeit vorausgesehen werden konnte.

Unsere Politiker machen, so weit ihr Einfluss reicht, es eben so, und sind auch im Wahrsagen eben so glücklich. — Man muss, sagen sie, die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht wie der Welt unkundige Pedanten oder gutmüthige Phantasten träumen, dass sie seyn sollten. Das wie sie sind aber sollte heissen: wozu wir sie durch ungerechten Zwang, durch verrätherische, der Regierung an die Hand gegebene, Anschläge gemacht haben, nämlich halsstarrig und zur Empörung geneigt; wo dann freilich, wenn sie ihre Zügel ein wenig sinken lässt, sich traurige Folgen ereignen, welche die Prophezeihung jener vermeintlich klugen Staatsmänner wahrmachen.

Auch Geistliche weissagen gelegentlich den gänzlichen Verfall der Religion und die nahe Erscheinung des Antichrists; während dessen sie gerade das thun, was erforderlich ist, ihn einzuführen, indem sie nämlich ihrer Gemeinde nicht sittliche Grundsätze ans Herz zu legen bedacht sind, die geradezu aufs Bessere führen, sondern Observanzen und historischen Glauben zur wesentlichen Pflicht machen, die es indirect bewirken sollen; woraus zwar mechanische Einhelligkeit, als in einer bürgerlichen Verfassung, aber keine in der moralischen Gesinnung erwachsen kann, alsdann aber über Irreligiosität klagen, welche sie selber gemacht haben, die sie also, auch ohne besondere Wahrsagergabe, vorherverkündigen konnten.

3.

Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwissen will.

Der Fälle, die eine Vorhersagung enthalten können, sind drei. Das menschliche Geschlecht ist entweder im continuirlichen Rückgange zum Ärgeren, oder im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung, oder im ewigen Stillstande auf der jetzigen Stufe seines sittlichen Werthes unter den Gliedern der Schöpfung (mit welchem die ewige Umdrehung im Kreise um denselben Punct einerlei ist).

Die erste Behauptung kann man den moralischen Terrorismus, die zweite den Eudämonismus (der, das Ziel des Fortschreitens im weiten Prospect gesehen, auch Chiliasmus genannt werden würde), die dritte aber den Abderitismus nennen, weil, da ein wahrer Stillstand im Moralischen nicht möglich ist, ein beständig wechselndes Steigen, und eben so öfteres und tiefes Zurückfallen (gleichsam ein ewiges Schwanken) nichts mehr austrägt, als ob das Subject auf derselben Stelle und im Stillstande geblieben wäre.

a. Von der terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Der Verfall ins Ärgere kann im menschlichen Geschlechte nicht beständig fortwährend seyn; denn bei einem gewissen Grade desselben würde es sich selbst aufreiben. Daher beim Anwachs grosser, wie Berge sich aufthürmenden Greuelthaten und ihnen angemessener Übel gesagt wird: nun kann es nicht mehr ärger werden, der jüngste Tag ist vor der Thür, und der fromme Schwärmer träumt nun schon von der Wiederbringung aller Dinge und einer erneuerten Welt, nachdem diese in Feuer untergegangen ist.

b. Von der eudämonistischen Vorstellungsart der Menschengeschichte.

Dass die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe, und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden; — und wie sollte sich auch dieses Quantum des Guten in der Anlage vermehren lassen, da es durch die Freiheit des Subjects geschehen müsste, wozu dieses aber wiederum eines grössern Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? — Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Ursache nicht übersteigen, und so kann das Quantum des mit dem Bösen im Menschen vermischten Guten ein gewisses Maass des letztern nicht überschreiten, über welches er sich emporarbeiten, und so auch immer zum noch Besseren fortschreiten könnte. Der Eudämonismus mit seinen sanguinischen Hoffnungen scheint also unhaltbar zu seyn, und zu Gunsten einer weissagenden Menschengeschichte, in Ansehung des immerwährenden weitern Fortschreitens, auf der Bahn des Guten, wenig zu versprechen.

c. Von der Hypothese des Abderitismus des Menschengeschlechts zur Vorherbestimmung seiner Geschichte.

Diese Meinung möchte wohl die Mehrheit der Stimmen auf ihrer Seite haben. Geschäftige Thorheit ist der Charakter unserer Gattung. In die Bahn des Guten schnell einzutreten, aber darauf nicht zu beharren, sondern, um ja nicht an einen einzigen Zweck gebunden zu seyn, wenn es auch nur der Abwechselung wegen geschähe, den Plan des Fortschritts umzukehren, zu bauen, um niederreissen zu können, und sich selbst die hoffnungslose Bemühung aufzulegen, den Stein des Sisyphus bergan zu wälzen, um ihn wieder zurückrollen zu lassen. — Das Princip des Bösen in der Naturanlage des menschlichen Geschlechts scheint also hier mit dem des Guten nicht sowohl amalgamirt (verschmolzen), als vielmehr eines durchs andere neutralisirt zu seyn, welches Thatlosigkeit zu Folge haben würde (die hier der Stillstand heisst): eine leere Geschäftigkeit, das Gute mit dem Bösen durch vorwärts und rückwärts Gehen so abwechseln zu lassen, dass das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf diesem Glob als ein blosses Possenspiel angesehen werden müsste, was ihr keinen grössern Werth in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die andern Thiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben.

4.

Durch Erfahrung unmittelbar ist die Aufgabe des Fortschreitens nicht aufzulösen.

Wenn das menschliche Geschlecht, im Ganzen betrachtet, eine noch so lange Zeit vorwärts gehend und im Fortschreiten begriffen gewesen zu seyn befunden würde, so kann doch Niemand dafür stehen, dass nun nicht gerade jetzt, vermöge der physischen Anlage unserer Gattung, die

Epoche seines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings, und, mit beschleunigtem Falle, zum Ärgeren geht, so darf man nicht verzagen, dass nicht eben da der Umwendungspunct *(punctum flexus contrarii)* anzutreffen wäre, wo, vermöge der moralischen Anlage in unserm Geschlecht, der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete. Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu thun, denen sich zwar vorher dictiren lässt, was sie thun sollen, aber nicht vorhersagen lässt, was sie thun werden, und die aus dem Gefühl der Übel, die sie sich selbst zufügten, wenn es recht böse wird, eine verstärkte Triebfeder zu nehmen wissen, es nun doch besser zu machen, als es vor jenem Zustande war. — Aber „arme Sterbliche (sagt der Abt Coyer), unter Euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!"

Vielleicht liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpuncts, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, dass dieser uns so widersinnig scheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunct aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen sie nach der Copernikanischen Hypothese beständig ihren regelmässigen Gang fort. Es gefällt aber einigen, sonst nicht Unweisen, steif auf ihrer Erklärungsart der Erscheinungen und dem Standpuncte zu beharren, den sie einmal genommen haben: sollten sie sich darüber auch in Tychonische Cyklen und Epicyklen bis zur Ungereimtheit verwickeln. — Aber das ist eben das Unglück, dass wir uns in diesen Standpunct, wenn es die Vorhersagung freier Handlungen angeht, zu versetzen nicht vermögend sind. Denn das wäre der Standpunct der Vorsehung, der über alle menschliche Weisheit hinausliegt, welche sich auch auf freie Handlungen des Menschen erstreckt, die von diesem zwar gesehen, aber mit Gewissheit nicht vorhergesehen werden können (für das göttliche Auge ist hier kein Unterschied), weil er zu dem letzteren den Zusammenhang nach Naturgesetzen bedarf, in Ansehung der künftigen freien Handlungen aber dieser Leitung, oder Hinweisung, entbehren muss.

Wenn man den Menschen einen angebornen und unveränderlich guten, obzwar eingeschränkten Willen beilegen dürfte, so würde er dieses Fortschreiten seiner Gattung zum Besseren mit Sicherheit vorhersagen können, weil es eine Begebenheit träfe, die er selbst machen kann. Bei der Mischung des Bösen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maass er nicht kennt, weiss er selbst nicht, welcher Wirkung er sich davon gewärtigen könne.

5.

An irgend eine Erfahrung muss doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden.

Es muss irgend eine Erfahrung im Menschengeschlechte vorkommen, die als Begebenheit auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben hinweist, Ursache von dem Fortrücken desselben zum Besseren und (da dieses die That eines mit Freiheit begabten Wesens seyn soll) Urheber desselben zu seyn; aus einer gegebenen Ursache aber lässt sich eine Begebenheit als Wirkung vorhersagen, wenn sich die Umstände ereignen, welche dazu mitwirkend sind. Dass diese letztere sich aber irgend einmal ereignen müssen, kann, wie beim Calcul der Wahrscheinlichkeit im Spiel, wohl im Allgemeinen vorhergesagt, aber nicht bestimmt werden, ob es sich in meinem Leben zutragen und ich die Erfahrung davon haben werde, die jene Vorhersagung bestätigte. — Also muss eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Daseyn einer solchen Ursache und auch auf den Act ihrer Causalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren als unausbleibliche Folge schliessen liesse, welcher Schluss dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit (dass es immer im Fortschritte gewesen sey) ausgedehnt werden könnte, doch so, dass jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letztern, sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*) angesehen werden müsse, und so die Tendenz des menschlichen Geschlechts im Ganzen, d. i. nicht nach den Individuen betrachtet (denn das würde eine nicht zu beendigende Aufzählung und Berechnung abgeben), sondern, wie es in Völkerschaften und Staaten getheilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte.

6.

Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweist.

Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Thaten oder Unthaten, wodurch, was gross war, unter Menschen klein, oder was klein war, gross gemacht wird, und wie, gleich als durch Zauberei, alte glänzende Staatsgebäude verschwinden, und andere an deren Statt wie aus den Tiefen der Erde hervorkommen. Nein, Nichts von allem Dem. Es ist blos die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele grosser Umwandlungen öffentlich verräth, und eine so allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite, gegen die auf der andern, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachtheilig werden, dennoch laut werden lässt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen, und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben, wenigstens in der Anlage, beweist, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen lässt, sondern selbst schon ein solcher ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht.

Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unsern Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaassen angefüllt seyn, dass ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie, zum zweiten Male unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschliessen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine **Theilnehmung** dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äusserung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.

Diese moralische einfliessende Ursache ist zwiefach; erstens die des **Rechts**, dass ein Volk von andern Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu seyn dünkt; zweitens die des **Zwecks** (der zugleich Pflicht ist), dass diejenige Verfassung eines Volks allein an sich **rechtlich** und moralisch gut sey, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere, als die republicanische Verfassung, wenigstens der Idee nach, seyn kann *, mithin in die Bedingung einzutreten, wodurch der Krieg (der Quell aller Übel und Verderbniss der Sitten) abgehalten, und so dem Menschengeschlechte, bei aller seiner Gebrechlichkeit, der Fortschritt zum Bessern negativ gesichert wird, im Fortschreiten wenigstens nicht gestört zu werden.

---

* Es ist aber hiermit nicht gemeint, dass ein Volk, welches eine monarchische Constitution hat, sich damit das Recht anmasse, ja auch nur in sich geheim den Wunsch hege, sie abgeändert zu wissen; denn seine vielleicht sehr verbreitete Lage in Europa kann ihm jene Verfassung als die einzige anempfehlen, bei der es sich zwischen mächtigen Nachbaren erhalten kann. Auch ist das Murren der Unterthanen, nicht des Innern der Regierung halber, sondern wegen des Benehmens derselben gegen Auswärtige, wenn sie diese etwa am Republicanisiren hinderte, gar kein Beweis der Unzufriedenheit des Volks mit seiner eigenen Verfassung, sondern vielmehr der Liebe für dieselbe, weil es wider eigene Gefahr desto mehr gesichert ist, je mehr sich andere Völker republicanisiren. — Dennoch haben verläumderische Sykophanten, um sich wichtig zu machen, diese unschuldige Kannegiesserei für Neuerungssucht, Jacobinerei und Rottirung, die dem Staate Gefahr drohe, auszugeben gesucht; indessen dass auch nicht der mindeste Grund zu diesem Vorgeben da war, vornämlich nicht in einem Lande, das vom Schauplatze der Revolution mehr als hundert Meilen entfernt war.

Dies also und die Theilnehmung am Guten mit Affect, der Enthusiasm, ob er zwar, weil aller Affect, als ein solcher, Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist, giebt doch vermittelst dieser Geschichte zu der, für die Anthropologie wichtigen, Bemerkung Anlass: dass wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische, und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepfropft werden kann. Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionirenden zu dem Eifer und der Seelengrösse nicht gespannt werden, den der blosse Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasm) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefasst hatten[*], und sich als Beschützer desselben dachten; mit welcher Exaltation das äussere zuschauende Publicum dann, ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung, sympathisirte.

---

[*] Von einem solchen Enthusiasm der Rechtsbehauptung für das menschliche Geschlecht kann man sagen: *postquam ad arma Vulcania ventum est, — mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit.* — Warum hat es noch nie ein Herrscher gewagt, frei herauszusagen, dass er gar kein Recht des Volks gegen ihn anerkenne; dass dieses seine Glückseligkeit blos der Wohlthätigkeit einer Regierung, die diese ihm angedeihen lässt, verdanke, und alle Anmaassung des Unterthans zu einem Recht gegen dieselbe (weil dieses den Begriff eines erlaubten Widerstandes in sich enthält) ungereimt, ja gar strafbar sey? — Die Ursache ist: weil eine solche öffentliche Erklärung alle Unterthanen gegen ihn empören würde; ob sie gleich, wie folgsame Schaafe, von einem gütigen und verständigen Herrn geleitet, wohlgefüttert und kräftig beschützt, über Nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten. — Denn mit Freiheit begabten Wesen genügt nicht der Genuss der Lebensannehmlichkeit, die ihm auch von Andern (und hier von der Regierung) zu Theil werden kann, sondern auf das Princip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft. Wohlfahrt aber hat kein Princip, weder für den, der sie empfängt, noch der sie austheilt (der Eine setzt sie hierin, der Andere

7.

Wahrsagende Geschichte der Menschheit.

Es muss etwas Moralisches im Grundsatze seyn, welches die Vernunft als rein, zugleich aber auch, wegen des grossen und Epoche machenden Einflusses, als Etwas, das die dazu anerkannte Pflicht der Seele des Menschen vor Augen stellt, und das menschliche Geschlecht im Ganzen seiner Vereinigung *(non singulorum sed universorum)* angeht, dessen verhofftem Gelingen und den Versuchen zu demselben es mit so allgemeiner und uneigennütziger Theilnehmung zujauchzt. — Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern (wie es Hr. Erhard ausdrückt) der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung, die zwar nur unter wilden Kämpfen noch nicht selbst errungen wird, — indem der Krieg von Innen und

---

darin), weil es dabei auf das Materiale des Willens ankommt, welches empirisch, und so der Allgemeinheit einer Regel unfähig ist. Ein mit Freiheit begabtes Wesen kann und soll also, im Bewusstseyn dieses seines Vorzuges vor dem vernunftlosen Thiere, nach dem formalen Princip seiner Willkühr keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine solche, in welcher dieses mit gesetzgebend ist: d. i. das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muss nothwendig vor aller Rücksicht auf Wohlbefinden vorhergehen, und dieses ist ein Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist, und welches keine Regierung, so wohlthätig sie auch immer seyn mag, antasten darf. — Aber dieses Recht ist doch immer nur eine Idee, deren Ausführung auf die Bedingung der Zusammenstimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeschränkt ist, welche das Volk nicht überschreiten darf; welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht ist, geschehen darf. — Autokratisch herrschen, und dabei doch republicanisch, d. h. im Geiste des Republicanism und nach einer Analogie mit demselben regieren, ist das, was ein Volk mit seiner Verfassung zufrieden macht.

Aussen alle bisher bestandene statutarische zerstört, — die aber doch dahin führt, zu einer Verfassung hinzustreben, welche nicht kriegssüchtig seyn kann, nämlich der republicanischen, die es entweder selbst der Staatsform nach seyn mag, oder auch nur nach der Regierungsart bei der Einheit des Oberhauptes (des Monarchen) den Gesetzen analogisch, die sich ein Volk selbst nach allgemeinen Rechtsprincipien geben würde, den Staat verwalten zu lassen.

Nun behaupte ich, dem Menschengeschlechte, nach den Aspecten und Vorzeichen unserer Tage, die Erreichung dieses Zwecks und hiermit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Bessern, auch ohne Sehergeist, vorhersagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit, nach innern Rechtsprincipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheissen konnte.

Aber wenn der bei dieser Begebenheit beabsichtigte Zweck auch jetzt nicht erreicht würde, wenn die Revolution, oder Reform, der Verfassung eines Volks gegen das Ende doch fehlschlüge, oder, nachdem diese einige Zeit gewährt hätte, doch wiederum Alles ins vorige Gleis zurückgebracht würde (wie Politiker jetzt wahrsagern), so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft. — Denn jene Begebenheit ist zu gross, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt, und, ihrem Einflusse nach, auf die Welt in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als dass sie nicht den Völkern, bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände, in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte; da dann, bei einer für das Menschengeschlecht so wichtigen Angelegenheit, endlich doch zu irgend einer Zeit die beabsichtigte Verfassung diejenige Festigkeit erreichen muss, welche die Belehrung durch öftere Erfahrung in den Gemüthern Aller zu bewirken nicht ermangeln würde.

Es ist also ein nicht blos gutgemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: dass das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sey, und so fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht blos auf das sieht, was in irgend einem Volke geschehen kann, sondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil nehmen dürften, die Aussicht in eine unabsehliche Zeit eröffnet; wofern nicht etwa auf die erste Epoche einer Naturrevolution, die (nach *Camper* und *Blumenbach*) blos das Thier- und Pflanzenreich, ehe noch Menschen waren, vergrub, noch eine zweite folgt, welche auch dem Menschengeschlechte eben so mitspielt, um andere Geschöpfe auf diese Bühne treten zu lassen u. s. w. Denn für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache, ist der Mensch wiederum nur eine Kleinigkeit. Dass ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen, und als eine solche behandeln, indem sie ihn theils thierisch, als blosses Werkzeug ihrer Absichten, belasten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufstellen, um sie schlachten zu lassen, — das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des *Endzwecks* der Schöpfung selbst.

8.

Von der Schwierigkeit der auf das Fortschreiten zum Weltbesten angelegten Maximen, in Ansehung ihrer Publicität.

Volksaufklärung ist die öffentliche Belehrung des Volks von seinen Pflichten und Rechten in Ansehung des Staats, dem es angehört. Weil es hier nur natürliche und aus dem gemeinen Menschenverstande hervorgehende Rechte betrifft, so sind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derselben im Volke nicht die vom Staat bestellten amtsmässigen, sondern freien Rechtslehrer, d. i. die Philosophen, welche eben um dieser Freiheit willen, die sie sich erlauben, dem Staate, der immer nur herrschen will, anstössig sind, und werden unter dem Namen Aufklärer, als für den Staat gefährliche Leute verschrieen; obzwar ihre Stimme nicht vertraulich ans Volk (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt), sondern ehrerbietig an den Staat gerichtet, und dieser jenes sein rechtliches Bedürfniss zu beherzigen angefleht wird, welches durch keinen andern Weg, als den der Publicität geschehen kann, wenn ein ganzes Volk seine Beschwerde *(gravamen)* vortragen will. So verhindert das Verbot der Publicität den Fortschritt eines Volks zum Bessern, selbst in dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich blos sein natürliches Recht angeht.

Eine andere, obzwar leicht durchzuschauende, aber doch gesetzmässig einem Volk befohlene Verheimlichung ist die von der wahren Beschaffenheit seiner Constitution. Es wäre Verletzung der Majestät des Grossbritannischen Volks, von ihm zu sagen, es sey eine unbeschränkte Monarchie, sondern man will, es soll eine durch die zwei Häuser des Parlaments, als Volksrepräsentanten, den Willen des Monarchen einschränkende Verfassung seyn, und doch weiss ein Jeder sehr gut, dass der Einfluss desselben auf diese Repräsentanten so gross und so unfehlbar ist, dass von gedachten Häusern nichts Anderes beschlossen wird, als was Er will und durch seinen Minister anträgt, der dann auch wohl einmal auf Beschlüsse anträgt, bei denen er weiss, und es auch macht, dass ihm werde widersprochen werden (z. B. wegen des Negerhandels), um von der Freiheit des Parlaments einen scheinbaren Beweis zu geben. — Diese Vorstellung der Beschaffenheit der Sache hat das Trügliche an sich, dass die wahre zu Recht beständige Verfassung gar nicht mehr gesucht wird, weil man sie in einem schon vorhandenen Beispiele gefunden zu haben vermeint, und eine lügenhafte Publicität das Volk mit Vorspiegelung einer durch das von ihm ausgehende Gesetz eingeschränkten Monarchie[*] täuscht, indessen dass seine Stellvertreter, durch Bestechung gewonnen, es ingeheim einem absoluten Monarchen unterwarfen.

* * *

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution, dass nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich vereinigt gesetzgebend seyn sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäss, durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein Platonisches Ideal heisst *(respublica noumenon)*, ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt, und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäss organisirte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung *(respublica phaenomenon)*, und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im Grossen einmal errungen worden, qualificirt sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin ist es Pflicht, in eine solche einzutreten, vorläufig aber (weil jenes nicht so bald zu Stande kommt) Pflicht der Monarchen, ob sie gleich autokratisch herrschen, dennoch republicanisch (nicht demokratisch) zu regieren, d. i. das Volk nach Principien zu behandeln, die dem Geiste der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäss sind, wenn gleich dem Buchstaben nach es um seine Einwilligung nicht befragt würde.

---

[*] Eine Ursache, deren Beschaffenheit man nicht unmittelbar einsieht, entdeckt sich durch die Wirkung, die ihr unausbleiblich anhängt. — Was ist ein absoluter Monarch? Es ist derjenige, auf dessen Befehl, wenn er sagt: es soll Krieg seyn, sofort Krieg ist. — Was ist dagegen ein eingeschränkter Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muss, ob Krieg seyn solle oder nicht, und sagt das Volk, es soll nicht Krieg seyn, so ist kein Krieg. — Denn Krieg ist ein Zustand, in welchem dem Staatsoberhaupte alle Staatskräfte zu Gebote stehen müssen. Nun hat der Grossbritannische Monarch recht viel Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu suchen. Also ist dieser König ein absoluter Monarch, der er zwar der Constitution nach nicht seyn sollte, die er aber immer vorbei gehen kann, weil er eben durch jene Staatskräfte, nämlich dass er alle Ämter und Würden zu vergeben in seiner Macht hat, sich der Beistimmung der Volksrepräsentanten versichert halten kann. Dieses Bestechungssystem muss aber freilich nicht Publicität haben, um zu gelingen. Es bleibt daher unter dem sehr durchsichtigen Schleier des Geheimnisses.

9.

Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum Besseren dem Menschengeschlecht abwerfen?

Nicht ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Producte ihrer Legalität in pflichtmässigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlasst seyn mögen, d. i., in den guten Thaten der Menschen, die immer zahlreicher und besser ausfallen werden, also in den Phänomenen der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts wird der Ertrag (das Resultat) der Bearbeitung desselben zum Besseren allein gesetzt werden können. — Denn wir haben nur empirische Data (Erfahrungen), worauf wir diese Vorhersagung gründen, nämlich auf die physische Ursache unserer Handlungen, in soferne sie geschehen, die also selbst Erscheinungen sind, nicht die moralische, welche den Pflichtbegriff von dem enthält, was geschehen sollte, und der allein rein, *a priori*, aufgestellt werden kann.

Allmälig wird der Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Processen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten u. s. w., theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverstandenem eigenen Vortheil im gemeinen Wesen entspringen, und sich endlich dies auch auf die Völker im äussern Verhältniss gegen einander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken, ohne dass dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im Mindesten vergrössert werden darf; als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluss) erforderlich seyn würde. — Denn wir müssen uns von Menschen in ihren Fortschritten zum Besseren auch nicht zu viel versprechen, um nicht in den Spott des Politikers mit Grunde zu verfallen, der die Hoffnung des ersteren gern für Träumerei eines überspannten Kopfs halten möchte *.

10.

In welcher Ordnung allein kann der Fortschritt zum Besseren erwartet werden?

Die Antwort ist: nicht durch den Gang der Dinge von Unten hinauf, sondern den von Oben herab. — Zu erwarten, dass durch Bildung der Jugend in häuslicher Unterweisung und weiterhin in Schulen, von den niedrigen an

---

* Es ist doch süss, sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft (vornämlich in rechtlicher Absicht) entsprechen; aber vermessen, sie vorzuschlagen, und strafbar, das Volk zur Abschaffung der jetzt bestehenden aufzuwiegeln.

Plato's *Atlantica*, Morus *Utopia*, Harrington's *Oceana* und Allais *Severambia*, sind nach und nach auf die Bühne gebracht, aber nie (Cromwell's verunglückte Missgeburt einer despotischen Republik ausgenommen) auch nur versucht worden. — Es ist mit diesen Staatsschöpfungen wie mit der Weltschöpfung zugegangen: kein Mensch war dabei zugegen, noch konnte er bei einer solchen gegenwärtig seyn, weil er sonst sein eigener Schöpfer hätte seyn müssen. Ein Staatsproduct, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch sey, als vollendet zu hoffen, ist ein süsser Traum; aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, so weit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhaupts.

bis zu den höchsten, in Geistes- und moralischer, durch Religionslehre verstärkter, Cultur es endlich dahin kommen werde, nicht blos gute Staatsbürger, sondern zum Guten, was immer weiter fortschreiten und sich erhalten kann, zu erziehen, ist ein Plan, der den erwünschten Erfolg schwerlich hoffen lässt. Denn nicht allein, dass das Volk dafür hält, dass die Kosten der Erziehung seiner Jugend nicht ihm, sondern dem Staate zu Lasten kommen müssen, der Staat aber dagegen seinerseits zu Besoldung tüchtiger und mit Lust ihrem Amte obliegender Lehrer kein Geld übrig hat (wie **Büsching** klagt), weil er Alles zum Kriege braucht, sondern das ganze Maschinenwesen dieser Bildung hat keinen Zusammenhang, wenn es nicht nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht und nach dieser ihrer Absicht entworfen, ins Spiel gesetzt, und darin auch immer gleichförmig erhalten wird; — wozu wohl gehören möchte, dass der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformire, und, statt Revolution, Evolution versuchend, zum Besseren beständig fortschreite. Da es aber doch auch **Menschen** sind, welche diese Erziehung bewirken sollen, mithin solche, die dazu selbst haben gezogen werden müssen: so ist, bei dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, unter der Zufälligkeit der Umstände, die einen solchen Effect begünstigen, die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in einer Weisheit von Oben herab (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heisst) als positiver Bedingung, für das aber, was hierin von **Menschen** erwartet und gefordert werden kann, blos negative Weisheit zur Beförderung dieses Zwecks zu erwarten, nämlich dass sie das grösste Hinderniss des Moralischen, nämlich den **Krieg**, der diesen immer zurückgängig macht, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich, als Angriffskrieg, ganz schwinden zu lassen sich genöthigt sehen werden, um eine Verfassung einzuschlagen, die ihrer Natur nach, ohne sich zu schwächen, auf ächte Rechtsprincipien gegründet, beharrlich zum Bessern fortschreiten kann.

Beschluss.

Ein Arzt, der seinen Patienten von Tag zu Tag auf baldige Genesung vertröstete; den einen, dass der Puls besser schlüge; den andern, dass der Auswurf; den dritten, dass der Schweiss Besserung verspräche, u. s. w., bekam einen Besuch von einem seiner Freunde. Wie geht's, Freund, mit Eurer Krankheit? war die erste Frage. Wie wird's gehen? Ich sterbe vor lauter Besserung! — Ich verdenke es Keinem, wenn er in Ansehung der Staatsübel an dem Heil des Menschengeschlechts und dem Fortschreiten desselben zum Besseren zu verzagen anhebt; allein ich verlasse mich auf das heroische Arzneimittel, welches Hume anführt, und eine schnelle Cur bewirken dürfte. — „Wenn ich jetzt (sagt er) die Nationen im Kriege gegen einander begriffen sehe, so ist es, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porcellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, dass sie an den Beulen, die sie sich wechselseitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch allen den Schaden bezahlen, den sie anrichteten.“ *Sero sapiunt Phryges.* Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politischen Wahrsager das Geständniss einer nahe bevorstehenden Wendung des menschlichen Geschlechts zum Besseren abnöthigen, das schon jetzt im Prospect ist.

Dritter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der medicinischen.

Von der Macht des Gemüths,

durch

den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn.

Ein Antwortschreiben an Herrn Hofrath und Professor Hufeland.

Dass meine Danksagung für das den 12. Decbr. 1796 an mich bestellte Geschenk Ihres lehrreichen und angenehmen Buchs „von der Kunst, das menschliche Leben zu verlängern“, selbst auf ein langes Leben berechnet gewesen seyn dürfte, möchten Sie vielleicht aus dem Datum dieser meiner Antwort vom Januar dieses Jahres zu schliessen Ursache haben; wenn das Altgewordenseyn nicht schon die öftere Vertagung *(procrastinatio)* wichtiger Beschlüsse bei sich führte, dergleichen doch wohl der des Todes ist, welcher sich immer zu früh für uns anmeldet, und den man warten zu lassen an Ausreden unerschöpflich ist.

Sie verlangen von mir „ein Urtheil über Ihr Bestreben, das Physische im Menschen moralisch zu behandeln; den ganzen, auch physischen, Menschen als ein auf Moralität berechnetes Wesen darzustellen, und die moralische Cultur als unentbehrlich zur physischen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menschennatur zu zeigen, und setzen hinzu: wenigstens kann ich versichern, dass es keine vorgefassten Meinungen waren, sondern ich durch die Arbeit und Untersuchung selbst unwiderstehlich in diese Behandlungsart hineingezogen wurde.“ — — Eine solche Ansicht der Sache verräth den Philosophen, nicht den blossen Vernunftkünstler; einen Mann, der nicht allein, gleich einem der Directoren des Französischen Convents, die von der Vernunft verordneten *Mittel* der Ausführung (technisch), wie sie die Erfahrung darbietet, zu seiner Heilkunde mit Geschicklichkeit, sondern als gesetzgebendes Glied im Corps der Ärzte aus der reinen Vernunft hernimmt, welche zu dem, was *hilft*, mit Geschicklichkeit, auch das, was zugleich an sich *Pflicht* ist, mit Weisheit zu verordnen weiss, so, dass moralisch praktische Philosophie zugleich eine Universalmedicin abgiebt, die zwar nicht Allen für Alles hilft, aber doch in keinem Recepte mangeln kann.

Dieser Universalmittel betrifft aber nur die *Diätetik*, d. i. es wirkt nur *negativ*, als Kunst, Krankheiten *abzuhalten*. Dergleichen Kunst aber setzt ein Vermögen voraus, das nur Philosophie, oder der Geist derselben, den man schlechthin voraussetzen muss, geben kann. Auf diesen bezieht sich die oberste diätetische Aufgabe, welche in dem Thema enthalten ist:

Von der Macht des Gemüths des Menschen, über seine krankhaften Gefühle durch den blossen festen Vorsatz Meister zu seyn.

Die, die Möglichkeit dieses Ausspruchs bestätigenden, Beispiele kann ich nicht von der Erfahrung *Anderer* hernehmen, sondern zuerst nur von der an mir selbst angestellten, weil sie aus dem Selbstbewusstseyn hervorgeht, und sich nachher allererst Andere fragen lässt: ob es nicht auch sie eben so in sich wahrnehmen? — Ich sehe mich also genöthigt, mein *Ich laut* werden zu lassen, was im dogmatischen Vortrage [*] Unbescheidenheit verräth; aber

---

[*] Im dogmatisch praktischen Vortrage, z. B. derjenigen Beobachtung seiner selbst, die auf Pflichten abzweckt, die Jedermann angehen.

Verzeihung verdient, wenn es nicht gemeine Erfahrung, sondern ein inneres Experiment oder Beobachtung betrifft, welche ich zuerst an mir selbst angestellt haben muss, um Etwas, das nicht Jedermann von selbst, und ohne darauf geführt zu seyn, beifällt, zu seiner Beurtheilung vorzulegen. — Es würde tadelhafte Anmaassung seyn, Andere mit der innern Geschichte meines Gedankenspiels unterhalten zu wollen, welche zwar subjective Wichtigkeit (für mich), aber keine objective (für Jedermann geltende) enthielten. Wenn aber dieses Aufmerken auf sich selbst und die daraus hervorgehende Wahrnehmung nicht so gemein ist, sondern dass Jeder dazu aufgefordert werde, eine Sache ist, die es bedarf und verdient, so kann dieser Übelstand, mit seinen Privatempfindungen Andere zu unterhalten, wenigstens verziehen werden.

Ehe ich nun mit dem Resultat meiner, in Absicht auf Diätetik angestellten, Selbstbeobachtung aufzutreten wage, muss ich noch Etwas über die Art bemerken, wie Herr Hufeland die Aufgabe der Diätetik, d. i. der Kunst stellt, Krankheiten vorzubeugen, im Gegensatz mit der Therapeutik, sie zu heilen.

Sie heisst ihm, „die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern."

Er nimmt seine Benennung von demjenigen her, was die Menschen am Sehnsüchtigsten wünschen, ob es gleich vielleicht weniger wünschenswerth seyn dürfte. Sie möchten zwar gern zwei Wünsche zugleich thun: nämlich lange zu leben und dabei gesund zu seyn; aber der erstere Wunsch hat den letzteren nicht zur nothwendigen Bedingung, sondern er ist unbedingt. Lasst den Hospitalkranken Jahre lang auf seinem Lager leiden und darben, und ihn oft wünschen hören, dass ihn der Tod je eher je lie-

---

spricht der Canzelredner nicht durch Ich, sondern Wir. In dem erzählenden aber, der Privatempfindung (der Beichte, welche der Patient seinem Arzte ablegt), oder eigener Erfahrung an sich selbst, muss er durch Ich reden.

ber von dieser Plage erlösen möge; glaubt ihm nicht, es ist nicht sein Ernst. Seine Vernunft sagt es ihm zwar vor, aber der Naturinstinct will es anders. Wenn er dem Tode, als seinem Befreier *(Jovi liberatori)* winkt, so verlangt er doch immer noch eine kleine Frist, und hat immer irgend einen Vorwand zur Vertagung *(procrastinatio)* seines peremtorischen Decrets. Der in wilder Entrüstung gefasste Entschluss des Selbstmörders, seinem Leben ein Ende zu machen, macht hiervon keine Ausnahme; denn er ist die Wirkung eines bis zum Wahnsinn exaltirten Affects. — Unter den zwei Verheissungen für die Befolgung der Kindespflicht („auf dass dir es wohlgehe, und du lange lebest auf Erden“) enthält die letztere die stärkere Triebfeder, selbst im Urtheile der Vernunft, nämlich als Pflicht, deren Beobachtung zugleich verdienstlich ist.

Die Pflicht, das Alter zu ehren, gründet sich nämlich eigentlich nicht auf die billige Schonung, die man den Jüngern gegen die Schwachheit der Alten zumuthet; denn die ist kein Grund zu einer ihnen schuldigen Achtung. Das Alter will also noch für etwas Verdienstliches angesehen werden, weil ihm eine Verehrung zugestanden wird. Also nicht etwa weil Nestorjahre zugleich durch viele und lange Erfahrung erworbene Weisheit, zu Leitung der jüngern Welt, bei sich führen, sondern blos weil, wenn nur keine Schande dasselbe befleckt hat, der Mann, welcher sich so lange erhalten hat, d. i. der Sterblichkeit, als dem demüthigendsten Ausspruch, der über ein vernünftiges Wesen nur gefällt werden kann („du bist Erde und sollst zur Erde werden“), so lange hat ausweichen und gleichsam der Unsterblichkeit hat abgewinnen können, weil, sage ich, ein solcher Mann sich so lange lebend erhalten und zum Beispiel aufgestellt hat.

Mit der Gesundheit, als dem zweiten natürlichen Wunsche, ist es dagegen nur misslich bewandt. Man kann sich gesund fühlen (aus dem behaglichen Gefühl seines Lebens urtheilen), nie aber wissen, dass man gesund sey. — Jede Ursache des natürlichen Todes ist Krankheit, man mag sie fühlen oder nicht. — Es giebt Viele, von denen, ohne sie eben verspotten zu wollen, man sagt, dass sie vor immer Kränkeln nie krank werden können; deren Diät ein immer wechselndes Abschweifen und wieder Einbeugen ihrer Lebensweise ist, und die es im Leben, wenn gleich nicht den Kraftäusserungen, doch der Länge nach, weit bringen. Wie viel aber meiner Freunde oder Bekannten habe ich nicht überlebt, die sich bei einer einmal angenommenen ordentlichen Lebensart einer völligen Gesundheit rühmten; indessen dass der Keim des Todes (die Krankheit), der Entwickelung nahe, unbemerkt in ihnen lag, und der, welcher sich gesund fühlte, nicht wusste, dass er krank war; denn die Ursache eines natürlichen Todes kann man doch nicht anders als Krankheit nennen. Die Causalität aber kann man nicht fühlen, dazu gehört Verstand, dessen Urtheil irrig seyn kann; indessen dass das Gefühl untrüglich ist, aber nur dann, wenn man sich krankhaft fühlt, diesen Namen führt; fühlt man sich aber so auch nicht, doch gleichwohl in dem Menschen verborgener Weise und zur baldigen Entwickelung bereit liegen kann; daher der Mangel dieses Gefühls keinen andern Ausdruck des Menschen für sein Wohlbefinden verstattet, als dass er scheinbarlich gesund sey. Das lange Leben also, wenn man dahin zurücksieht, kann nur die genossene Gesundheit bezeugen, und die Diätetik wird vor Allem in der Kunst, das Leben zu verlängern (nicht es zu geniessen), ihre Geschicklichkeit oder Wissenschaft zu beweisen haben, wie es auch Herr Hufeland so ausgedrückt haben will.

Grundsatz der Diätetik.

Auf Gemächlichkeit muss die Diätetik nicht berechnet werden; denn diese Schonung seiner Kräfte und Gefühle ist Verzärtelung, d. i. sie hat Schwäche und Kraftlosigkeit zur Folge, und ein allmäliges Erlöschen der Lebenskraft, aus Mangel der Übung; so wie eine Erschöpfung derselben durch zu häufigen und starken Gebrauch derselben. Der Stoicism, als Princip der Diätetik *(sustine et abstine)*, gehört also nicht blos zur praktischen Philosophie, als Tugendlehre, sondern auch zu ihr als Heilkunde. — Diese ist alsdann philosophisch, wenn blos die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnlichen Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu seyn, die Lebensweise bestimmt. Dagegen, wenn sie diese Empfindungen zu erregen oder abzuwehren die Hülfe ausser sich in körperlichen Mitteln (der Apotheke oder der Chirurgie) sucht, sie bloss empirisch und mechanisch ist.

Die Wärme, der Schlaf, die sorgfältige Pflege des nicht Kranken sind solche Verwöhnungen der Gemächlichkeit.

1. Ich kann, der Erfahrung an mir selbst gemäss, der Vorschrift nicht beistimmen: „man soll Kopf und Füsse warm halten.“ Ich finde es dagegen gerathener, beide kalt zu halten (wozu die Russen auch die Brust zählen); gerade der Sorgfalt wegen, um mich nicht zu verkälten. — Es ist freilich gemächlicher, im laulichen Wasser sich die Füsse zu waschen, als es zur Winterszeit mit beinahe eiskaltem zu thun; dafür aber entgeht man dem Übel der Erschlaffung der Blutgefässe in so weit vom Herzen entlegenen Theilen, welches im Alter oft eine nicht mehr zu hebende Krankheit der Füsse nach sich zieht. — Den Bauch, vornämlich bei kalter Witterung, warm zu halten, möchte eher zur diätetischen Vorschrift statt der Gemächlichkeit gehören, weil er Gedärme in sich schliesst, die einen langen Gang hindurch einen nicht flüssigen Stoff forttreiben sollen, wozu der sogenannte Schmachtriemen (ein breites den Unterleib haltendes und die Muskeln desselben unterstützendes Band) bei Alten, aber eigentlich nicht der Wärme wegen, gehört.

2. Lange oder (wiederholentlich durch Mittagsruhe) viel schlafen ist freilich eben so viel Ersparniss am Ungemache, das überhaupt das Leben im Wachen unver-

meidlich bei sich führt, und es ist wunderlich genug, sich ein langes Leben zu wünschen, um es grösstentheils zu verschlafen. Aber das, worauf es hier eigentlich ankommt, dieses vermeinte Mittel des langen Lebens, die Gemächlichkeit, widerspricht sich in seiner Absicht selbst. Denn das wechselnde Erwachen und wieder Einschlummern in langen Winternächten ist für das ganze Nervensystem lähmend, zermalmend und in täuschender Ruhe krafterschöpfend; mithin die Gemächlichkeit hier eine Ursache der Verkürzung des Lebens. — Das Bett ist das Nest einer Menge von Krankheiten.

3. Im Alter sich zu pflegen oder pflegen zu lassen, blos um seine Kräfte, durch die Vermeidung der Ungemächlichkeit (z. B. des Ausgehens im schlimmen Wetter), oder überhaupt die Übertragung der Arbeit an Andere, die man selbst verrichten könnte, zu schonen, so aber das Leben zu verlängern, diese Sorgfalt bewirkt gerade das Widerspiel, nämlich das frühe Altwerden und Verkürzung des Lebens. — Auch dass sehr alt gewordene mehrentheils verehelichte Personen gewesen wären, möchte schwer zu beweisen seyn. — In einigen Familien ist das Altwerden erblich, und die Paarung in einer solchen kann wohl einen Familienschlag dieser Art begründen. Es ist auch kein übles politisches Princip zu Beförderung der Ehen, das gepaarte Leben als ein langes Leben anzupreisen; obgleich die Erfahrung immer verhältnissweise nur wenig Beispiele davon an die Hand giebt, von solchen, die neben einander vorzüglich alt geworden sind; aber die Frage ist hier nur vom physiologischen Grunde des Altwerdens, — wie es die Natur verfügt, nicht vom politischen, wie die Convenienz des Staats die öffentliche Meinung, seiner Absicht gemäss, gestimmt zu seyn verlangt. — Übrigens ist das Philosophiren, ohne darum eben Philosoph zu seyn, auch ein Mittel der Abwehrung mancher unangenehmer Gefühle, und doch zugleich Agitation des Gemüths, welches in seine Beschäftigung ein Interesse bringt, das von äussern Zufälligkeiten unabhängig, und

eben darum, obgleich nur als Spiel, dennoch kräftig und inniglich ist, und die Lebenskraft nicht stocken lässt. Dagegen Philosophie, die ihr Interesse am Ganzen des Endzwecks der Vernunft (der eine absolute Einheit ist) hat, ein Gefühl der Kraft bei sich führt, welches die körperlichen Schwächen des Alters in gewissem Maasse durch vernünftige Schätzung des Werths des Lebens wohl vergüten kann. — Aber neu sich eröffnende Aussichten zu Erweiterung seiner Erkenntnisse, wenn sie auch gerade nicht zur Philosophie gehörten, leisten doch auch eben dasselbe, oder etwas dem Ähnliches; und so ferne der Mathematiker hieran ein unmittelbares Interesse (nicht als an einem Werkzeuge zu anderer Absicht) nimmt, so ist er in so ferne auch Philosoph, und geniesst die Wohlthätigkeit einer solchen Erregungsart seiner Kräfte in einem verjüngten und ohne Erschöpfung verlängerten Leben.

Aber auch blosse Tändeleien in einem sorgenfreien Zustande leisten, als Surrogate, bei eingeschränkten Köpfen fast eben dasselbe, und die mit Nichtsthun immer vollauf zu thun haben, werden gemeiniglich auch alt. — Ein sehr bejahrter Mann fand dabei ein grosses Interesse, dass die vielen Stutzuhren in seinem Zimmer immer nach einander, keine mit der andern zugleich, schlagen mussten, welches ihn und den Uhrmacher den Tag über genug beschäftigte, und dem letztern zu verdienen gab. Ein Anderer fand in der Abfütterung und Cur seiner Sangvögel hinreichende Beschäftigung, um die Zeit zwischen seiner eigenen Abfütterung und dem Schlaf auszufüllen. Eine alte begüterte Frau fand diese Ausfüllung am Spinnrade, unter dabei eingemischten unbedeutenden Gesprächen, und klagte daher in ihrem sehr hohen Alter, gleich als über den Verlust einer guten Gesellschaft, dass, da sie nunmehr den Faden zwischen den Fingern nicht mehr fühlen könnte, sie vor langer Weile zu sterben Gefahr liefe.

Doch damit mein Discurs über das lange Leben Ihnen nicht auch lange Weile mache, und eben dadurch gefährlich werde, will ich der Sprachseligkeit, die man als einen

Fehler des Alters zu belächeln, wenn gleich nicht zu schelten pflegt, hiermit Grenzen setzen.

1.

Von der Hypochondrie.

Die Schwäche, sich seinen krankhaften Gefühlen überhaupt, ohne ein bestimmtes Object, muthlos zu überlassen (mithin ohne den Versuch zu machen, über sie durch die Vernunft Meister zu werden) — die Grillenkrankheit *(hypochondria vaga)**, welche gar keinen bestimmten Sitz im Körper hat, und ein Geschöpf der Einbildungskraft ist, und daher auch die dichtende heissen könnte — wo der Patient alle Krankheiten, von denen er in Büchern liest, an sich zu bemerken glaubt, ist das gerade Widerspiel jenes Vermögens des Gemüths, über seine krankhaften Gefühle Meister zu seyn, nämlich Verzagtheit, über Übel, welche Menschen zustossen könnten, zu brüten, ohne, wenn sie kämen, ihnen widerstehen zu können; eine Art von Wahnsinn, welchem freilich wohl irgend ein Krankheitsstoff (Blähung oder Verstopfung) zum Grunde liegen mag, der aber nicht unmittelbar, wie er den Sinn afficirt, gefühlt, sondern als bevorstehendes Übel von der dichtenden Einbildungskraft vorgespiegelt wird, wo dann der Selbstquäler *(heautontimorumenos)*, statt sich selbst zu ermannen, vergeblich die Hülfe des Arztes aufruft, weil nur er selbst durch die Diätetik seines Gedankenspiels belästigende Vorstellungen, die sich unwillkührlich einfinden, und zwar von Ubeln, wider die sich doch nichts veranstalten liesse, wenn sie sich wirklich einstellten, aufheben kann. — Von dem, der mit dieser Krankheit behaftet, und so lange er es ist, kann man nicht verlangen, er solle seiner krankhaften Gefühle durch den blossen Vorsatz Meister werden. Denn wenn er dieses könnte, so wäre er nicht hypochondrisch. Ein vernünftiger Mensch statuirt keine solche Hypochondrie, sondern wenn ihn Beängstigungen anwandeln, die in Grillen, d. i. selbst ausgedachte Übel ausschlagen wollen, so fragt er sich, ob ein Object derselben da sey? Findet er keines, welches gegründete Ursache zu dieser Beängstigung abgeben kann, oder sieht er ein, dass, wenn auch gleich ein solches wirklich wäre, doch dabei nichts zu thun möglich sey, um seine Wirkung abzuwenden, so geht er mit diesem Anspruche seines innern Gefühls zur Tagesordnung, d. i. er lässt seine Beklommenheit (welche alsdann blos topisch ist) an ihrer Stelle liegen (als ob sie ihn nichts anginge) und richtet seine Aufmerksamkeit auf die Geschäfte, mit denen er zu thun hat.

---

* Zum Unterschiede von der topischen *(hypochondria intestinalis)*.

Ich habe wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum lässt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in frühern Jahren bis an den Überdruss des Lebens grenzte. Aber die Überlegung, dass die Ursache dieser Herzbeklemmung vielleicht blos mechanisch und nicht zu heben sey, brachte es bald dahin, dass ich mich an sie gar nicht kehrte, und während dessen, dass ich mich in der Brust beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrschte, die sich auch in der Gesellschaft, nicht nach abwechselnden Launen (wie Hypochondrische pflegen), sondern absichtlich und natürlich mitzutheilen nicht ermangelte. Und da man des Lebens mehr froh wird durch das, was man im freien Gebrauch desselben thut, als was man geniesst, so können Geistesarbeiten, eine andere Art von befördertem Lebensgefühl, den Hemmungen entgegen setzen, welche blos den Körper angehen. Die Beklemmung ist mir geblieben; denn ihre Ursache liegt in meinem körperlichen Bau. Aber über ihren Einfluss auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meister geworden, durch Abkehrung der Aufmerksamkeit von diesem Gefühle, als ob es mich gar nicht anginge.

2.

Vom Schlafe.

Was die Türken, nach ihren Grundsätzen der Prädestination, über die Mässigkeit sagen: dass nämlich im Anfange der Welt jedem Menschen die Portion zugemessen worden, wie viel er im Leben zu essen haben werde, und wenn er seinen beschiedenen Theil in grossen Portionen verzehrt, er auf eine desto kürzere Zeit zu essen, mithin zu seyn sich Rechnung machen könne: das kann in einer Diätetik, als Kinderlehre (denn im Geniessen müssen auch Männer von Ärzten oft als Kinder behandelt werden), auch zur Regel dienen: nämlich dass jedem Menschen von Anbeginn her vom Verhängnisse seine Portion Schlaf zugemessen worden, und der, welcher von seiner Lebenszeit in Mannsjahren zu viel (über das Dritttheil) dem Schlafe eingeräumt hat, sich nicht eine lange Zeit zu schlafen, d. i. zu leben und alt zu werden, versprechen darf. — Wer dem Schlaf als süssem Genuss im Schlummern (der Siesta der Spanier), oder als Zeitkürzung (in langen Winternächten) viel mehr als ein Dritttheil seiner Lebenszeit einräumt, oder ihn sich auch theilweise (mit Absätzen), nicht in Einem Stück für jeden Tag, zumisst, verrechnet sich sehr in Ansehung seines Lebensquantums, theils dem Grade, theils der Länge nach. — Da nun schwerlich ein Mensch wünschen wird, dass der Schlaf überhaupt gar nicht Bedürfniss für ihn wäre (woraus doch wohl erhellt, dass er das lange Leben als eine lange Plage fühlt, von dem so viel er verschlafen, eben so viel Mühseligkeit zu tragen er sich erspart hat), so ist es gerathener, fürs Gefühl sowohl als für die Vernunft, dieses genuss- und thatleere Dritttheil ganz auf eine Seite zu bringen, und es der unentbehrlichen Naturrestauration zu überlassen; doch mit einer genauen Abgemessenheit der Zeit, von wo an und wie lange sie dauern soll.

Es gehört unter die krankhaften Gefühle, zu der bestimmten und gewohnten Zeit nicht schlafen, oder auch sich nicht wach halten zu können, vornämlich aber das erstere; in dieser Absicht sich zu Bette zu legen und doch schlaflos zu liegen. — Sich alle Gedanken aus dem Kopfe zu schlagen, ist zwar der gewöhnliche Rath, den der Arzt giebt; aber sie, oder andere an ihre Stelle, kommen wieder und erhalten wach. Es ist kein anderer diätetischer Rath, als beim innern Wahrnehmen oder Bewusstwerden irgend eines sich regenden Gedankens, die Aufmerksamkeit davon sofort abzuwenden (gleich als ob man mit geschlossenen Augen diese auf eine andere Seite kehrte), wo dann durch das Abbrechen jedes Gedankens, den man inne wird, allmälig eine Verwirrung der Vorstellungen entspringt, dadurch das Bewusstseyn seiner körperlichen (äussern) Lage aufgehoben wird, und eine ganz verschiedene Ordnung, nämlich ein unwillkürliches Spiel der Einbildungskraft (das im gesunden Zustande der Traum ist), eintritt, in welchem, durch ein bewundernswürdiges Kunststück der thierischen Organisation, der Körper für die animalischen Bewegungen abgespannt, für die Vitalbewegung aber innigst agitirt wird, und zwar durch Träume, die, wenn wir uns gleich derselben im Erwachen nicht erinnern, gleichwohl nicht haben ausbleiben können, weil sonst bei gänzlicher Ermangelung derselben, wenn die Nervenkraft, die vom Gehirn, dem Sitze der Vorstellungen, ausgeht, nicht mit der Muskelkraft der Eingeweide vereinigt wirkte, das Leben sich nicht einen Augenblick erhalten könnte. Daher träumen vermuthlich alle Thiere, wenn sie schlafen.

Jedermann aber, der sich zu Bette und in Bereitschaft zu schlafen gelegt hat, wird bisweilen, bei aller obgedachten Ablenkung seiner Gedanken, doch nicht zum Einschlafen kommen können. In diesem Falle wird er im Gehirn etwas Spastisches (Krampfartiges) fühlen, welches auch mit der Beobachtung gut zusammenhängt: dass ein Mensch gleich nach dem Erwachen etwa ½ Zoll länger sey, als wenn er sogar im Bette geblieben und dabei nur gewacht hätte. — Da Schlaflosigkeit ein Fehler des schwächlichen Alters, und die linke Seite überhaupt genommen, die schwächere ist*, so fühlte ich seit etwa einem Jahre diese krampfichten Anwandlungen und sehr empfindlichen Reize dieser Art (ob zwar nicht wirkliche und sichtbare Bewegungen der darauf afficirten Gliedmaassen als Krämpfe), die ich nach der Beschreibung Anderer für gichtische Zufälle halten und dafür einen Arzt suchen musste. Nun aber, aus Ungeduld, am Schlafen mich gehindert zu fühlen, griff ich bald zu meinem stoischen Mittel, meinen Gedanken mit Anstrengung auf irgend ein von mir gewähltes gleichgültiges Object, was es auch sey (z. B. auf den viel Nebenvorstellungen enthaltenden Namen Cicero), zu heften, mithin die Aufmerksamkeit von jener Empfindung abzulenken; dadurch diese dann, und zwar schleunig, stumpf wurde, und so die Schläfrigkeit sie überwog, und dieses kann ich jederzeit, bei wiederkommenden Anfällen dieser Art in den kleinen Unterbrechungen des Nachtschlafs, mit gleich gutem Erfolg wiederholen. Dass aber dieses nicht etwa blos eingebildete Schmerzen waren, davon konnte mich die des andern Morgens früh sich zeigende glühende Röthe der Zehen des linken Fusses überzeugen. — Ich bin gewiss, dass viele gichtische Zufälle, wenn nur die Diät des Genusses nicht gar zu sehr dawider ist, ja Krämpfe und selbst epileptische Zufälle (nur nicht bei Weibern und Kindern, als die dergleichen Kraft des Vorsatzes nicht haben), auch wohl das für unheilbar verschriene Podagra bei jeder neuen Anwandlung desselben durch diese Festigkeit des Vorsatzes (seine Aufmerksamkeit von einem solchen Leiden abzuwenden) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte.

---

* Es ist ein ganz unrichtiges Vorgeben, dass, was die Stärke im Gebrauch seiner äussern Gliedmaassen betrifft, es blos auf die Übung und wie man frühe gewöhnt worden, ankomme, welche von beiden Seiten des Körpers die stärkere oder schwächere seyn solle; ob im Gefechte mit dem rechten oder linken Arm der Säbel geführt, ob sich der Reiter im Steigbügel stehend von der rechten zur linken oder umgekehrt aufs Pferd schwinge u. dgl. Die Erfahrung lehrt aber, dass, wer sich am linken Fuss Maass für seine Schuhe nehmen lässt, wenn der Schuh dem linken genau anpasst, er für den rechten zu enge sey, ohne dass man die Schuld davon den Eltern geben kann, die ihre Kinder nicht besser belehrt hätten; so wie der Vorzug der rechten Seite vor der linken auch daran zu sehen ist, dass der, welcher über einen etwas tiefen Graben schreiten will, den linken Fuss ansetzt, und mit dem rechten überschreitet; widrigenfalls er in den Graben zu fallen Gefahr läuft. Dass der Preussische Infanterist geübt wird, mit dem linken Fusse anzutreten, widerlegt jenen Satz nicht, sondern bestätigt ihn vielmehr; denn er setzt diesen voran, gleich als auf ein Hypomochlium, um mit der rechten Seite den Schwung des Angriffs zu machen, welchen er mit der rechten gegen die linke verrichtet.

3.

Vom Essen und Trinken.

Im gesunden Zustande und der Jugend ist es das Gerathenste in Ansehung des Genusses, der Zeit und Menge nach, blos den Appetit (Hunger und Durst) zu befragen; aber bei den mit dem Alter sich einfindenden Schwächen ist eine gewisse Angewohnheit einer geprüften und heilsam gefundenen Lebensart, nämlich wie man es einen Tag gehalten hat, es eben so alle Tage zu halten, ein diätetischer Grundsatz, welcher dem langen Leben am günstigsten ist; doch unter der Bedingung, dass diese Abfütterung für den sich weigernden Appetit die gehörigen Ausnahmen mache. — Dieser nämlich weigert im Alter die Quantität des Flüssigen (Suppen oder viel Wasser zu trinken) vornämlich dem männlichen Geschlecht; verlangt dagegen derbere Kost und anreizenderes Getränk (z. B. Wein), sowohl um die wurmförmige Bewegung der Gedärme (die unter allen Eingeweiden am meisten von der *vita propria* zu haben scheinen, weil sie, wenn sie noch warm aus dem Thier gerissen und zerhauen werden, als Würmer kriechen, deren Arbeit man nicht blos fühlen, sondern sogar hören kann) zu befördern und zugleich solche Theile in den Blutumlauf zu bringen, die durch ihren Reiz das Geäder zur Blutbewegung im Umlauf zu erhalten beförderlich sind.

Das Wasser braucht aber bei alten Leuten längere Zeit, um, ins Blut aufgenommen, den langen Gang seiner Absonderung von der Blutmasse durch die Nieren zur Harnblase zu machen, wenn es nicht dem Blute assimilirte Theile (dergleichen der Wein ist) und die einen Reiz der Blutgefässe zum Fortschaffen bei sich führen, in sich enthält; welcher letztere aber alsdann als Medicin gebraucht wird, dessen künstlicher Gebrauch eben darum eigentlich nicht zur Diätetik gehört. Der Anwandelung des Appetits zum Wassertrinken (dem Durst), welche grossentheils nur Angewohnheit ist, nicht sofort nachzugeben, und ein hierüber genommener fester Vorsatz bringt diesen Reiz in das Maass des natürlichen Bedürfnisses, des den festen Speisen beizugebenden Flüssigen, dessen Genuss in Menge im Alter selbst durch den Naturinstinct geweigert wird. Man schläft auch nicht gut, wenigstens nicht tief bei dieser Wasserschwelgerei, weil die Blutwärme dadurch vermindert wird.

Es ist oft gefragt worden: ob, gleich wie in 24 Stunden nur Ein Schlaf, so auch in eben so viel Stunden nur Eine Mahlzeit nach diätetischer Regel verwilligt werden könne, oder ob es nicht besser (gesunder) sey, dem Appetit am Mittagstische etwas abzubrechen, um dafür auch zu Nacht essen zu können. Zeitkürzender ist freilich das letztere. — Das erstere halte ich auch in den sogenannten besten Lebensjahren (dem Mittelalter) für zuträglicher; das letztere aber im späteren Alter. Denn da das Stadium für die Operation der Gedärme zum Behuf der Verdauung im Alter ohne Zweifel langsamer abläuft, als in jüngeren Jahren, so kann man glauben, dass ein neues Pensum (in einer Abendmahlzeit) der Natur aufzugeben, indessen dass das erstere Stadium der Verdauung noch nicht abgelaufen ist, der Gesundheit nachtheilig werden müsse. — Auf solche Weise kann man den Anreiz zum Abendessen, nach einer hinreichenden Sättigung des Mittags, für ein krankhaftes Gefühl halten, dessen man durch einen festen Vorsatz so Meister werden kann, dass auch die Anwandelung desselben nach gerade nicht mehr verspürt wird.

4.

Von dem krankhaften Gefühl aus der Unzeit im Denken.

Einem Gelehrten ist das Denken ein Nahrungsmittel, ohne welches, wenn er wach und allein ist, er nicht leben kann; jenes mag nun im Lernen (Bücherlesen) oder im Ausdenken (Nachsinnen und Erfinden) bestehen. Aber beim Essen oder Gehen sich zugleich angestrengt mit einem bestimmten Gedanken beschäftigen, Kopf und Magen, oder Kopf und Füsse mit zwei Arbeiten zugleich belästigen, davon bringt das eine Hypochondrie, das andere Schwindel hervor. Um also dieses krankhaften Zustandes durch Diätetik Meister zu seyn, wird nichts weiter erfordert, als die mechanische Beschäftigung des Magens, oder der Füsse, mit der geistigen des Denkens wechseln zu lassen, und während dieser (der Restauration gewidmeten) Zeit das absichtliche Denken zu hemmen und dem (dem mechanischen ähnlichen) freien Spiele der Einbildungskraft den Lauf zu lassen; wozu aber bei einem Studirenden ein allgemein gefasster und fester Vorsatz der Diät im Denken erfordert wird.

Es finden sich krankhafte Gefühle ein, wenn man in einer Mahlzeit ohne Gesellschaft sich zugleich mit Bücherlesen oder Nachdenken beschäftigt, weil die Lebenskraft durch Kopfarbeit von dem Magen, den man belästigt, abgeleitet wird. Eben so, wenn dieses Nachdenken mit der krafterschöpfenden Arbeit der Füsse (im Promeniren)* verbunden wird. (Man kann das Lucubriren noch hinzufügen, wenn es ungewöhnlich ist.) Indessen sind die krankhaften Gefühle aus diesen unzeitig (*invita Minerva*) vorgenommenen Geistesarbeiten doch nicht von der Art, dass sie sich unmittelbar durch den blossen Vorsatz augenblicklich, sondern allein durch Entwöhnung, vermöge eines entgegengesetzten Princips, nach und nach heben lassen, und von den ersteren soll hier nur geredet werden.

---

* Studirende können es schwerlich unterlassen, in einsamen Spaziergängen sich mit Nachdenken selbst und allein zu unterhalten. Ich habe es aber an mir gefunden und auch von Andern, die ich darum befrug, gehört, dass das angestrengte Denken im Gehen geschwinde matt macht; dagegen,

5.

Von der Hebung und Verhütung krankhafter Zufälle durch den Vorsatz im Athemziehen.

Ich war vor wenigen Jahren noch dann und wann vom Schnupfen und Husten heimgesucht, welche beide Zufälle mir desto ungelegener waren, als sie sich bisweilen beim Schlafengehen zutrugen. Gleichsam entrüstet über diese Störung des Nachtschlafs entschloss ich mich, was den ersteren Zufall betrifft, mit fest geschlossenen Lippen durchaus die Luft durch die Nase zu ziehen, welches mir Anfangs nur mit einen schwachen Pfeifen, und da ich nicht absetzte, oder nachliess, immer mit stärkerem, zuletzt mit vollem und freiem Luftzuge gelang, es durch die Nase zu Stande zu bringen, darüber ich dann sofort einschlief. — Was dies gleichsam convulsivische und mit dazwischen vorfallendem Einathmen (nicht wie beim Lachen ein continuirtes stossweise erschallendes) Ausathmen, den Husten betrifft, vornämlich den, welchen der gemeine Mann in England den Altmannshusten (im Bette liegend) nennt, so war

---

wenn man sich dem freien Spiel der Einbildungskraft überlässt, die Motion restaurirend ist. Noch mehr geschieht dieses, wenn bei dieser mit Nachdenken verbundenen Bewegung zugleich Unterredung mit einem Andern gehalten wird, so, dass man sich bald genöthigt sieht, das Spiel seiner Gedanken sitzend fortzusetzen. — Das Spazieren im Freien hat gerade die Absicht, durch den Wechsel der Gegenstände seine Aufmerksamkeit auf jeden einzelnen abzuspannen.

er mir um so mehr ungelegen, da er sich bisweilen bald nach der Erwärmung im Bette einstellte und das Einschlafen verzögerte. Dieses Husten, welches durch den Reiz der mit offenem Munde eingeathmeten Luft auf den Luftröhrenkopf erregt wird[*], nun zu hemmen, bedurfte es einer nicht mechanischen (pharmaceutischen), sondern nur unmittelbaren Gemüthsoperation; nämlich die Aufmerksamkeit auf diesen Reiz dadurch ganz abzulenken, dass sie Anstrengung auf irgend ein Object (wie oben bei krampfhaften Zufällen) gerichtet, und dadurch das Ausstossen der Luft gehemmt wurde, welches mir, wie ich es deutlich fühlte, das Blut ins Gesicht trieb, wobei aber der durch denselben Reiz erregte flüssige Speichel *(saliva)* die Wirkung dieses Reizes, nämlich die Ausstossung der Luft, verhinderte, und ein Hinunterschlucken dieser Feuchtigkeit bewirkte. — Eine Gemüthsoperation, zu der ein recht grosser Grad des festen Vorsatzes erforderlich, der aber darum auch desto wohlthätiger ist.

---

[*] Sollte auch nicht die atmosphärische Luft, wenn sie durch die Eustachische Röhre (also bei geschlossenen Lippen) circulirt, dadurch, dass sie auf diesem dem Gehirn nahe liegenden Umwege Sauerstoff absetzt, das erquickende Gefühl gestärkter Lebensorgane bewirken; welches dem ähnlich ist, als ob man Luft trinke; wobei diese, ob sie zwar keinen Geruch hat, doch die Geruchsnerven und die denselben nahe liegenden einsaugenden Gefässe stärkt? Bei manchem Wetter findet sich dieses Erquickliche des Genusses der Luft nicht; bei anderem ist es eine wahre Annehmlichkeit, sie auf seiner Wanderung mit langen Zügen zu trinken, welches das Einathmen mit offenem Munde nicht gewährt. — Das ist aber von der grössten diätetischen Wichtigkeit, den Athemzug durch die Nase bei geschlossenen Lippen sich so zur Gewohnheit zu machen, dass er selbst im tiefsten Schlaf nicht anders verrichtet wird, und man sogleich aufwacht, sobald er mit offenem Munde geschieht, und dadurch gleichsam aufgeschreckt wird; wie ich das anfänglich, ehe es mir zur Gewohnheit wurde, auf solche Weise zu athmen, bisweilen erfuhr. — Wenn man genöthigt ist, stark oder bergan zu schreiten, so gehört grössere Stärke des Vorsatzes dazu, von jener Regel nicht abzuweichen, und eher seine Schritte zu mässigen, als von ihr eine Ausnahme zu machen; ingleichen, wenn es um starke Motion zu thun ist, die etwa ein Erzieher seinen Zöglingen geben will, dass dieser sie ihre Bewegung lieber stumm, als mit öfterer Einathmung durch den Mund machen lasse. Meine jungen Freunde (ehemalige Zuhörer) haben diese diätetische Maxime als probat und heilsam gepriesen, und sie nicht unter die Kleinigkeiten gezählt, weil sie blosses Hausmittel ist, das den Arzt entbehrlich macht. — Merkwürdig ist noch, dass, da es scheint, beim lange fortgesetzten Sprechen geschehe das Einathmen auch durch den so oft geöffneten Mund, mithin jene Regel werde da doch ohne Schaden überschritten, es sich wirklich nicht so verhält. Denn es geschieht doch auch durch die Nase. Denn wäre diese zu der Zeit verstopft, so würde man von dem Redner sagen, er spreche durch die Nase (ein sehr widriger Laut), indem er wirklich nicht durch die Nase spräche, und umgekehrt, er spreche nicht durch die Nase, indem er wirklich durch die Nase spricht, wie es Herr Hofrath Lichtenberg launig und richtig bemerkt. — Das ist auch der Grund, warum der, welcher lange und laut spricht (Vorleser oder Prediger), es ohne Rauhigkeit der Kehle eine Stunde lang wohl aushalten kann, weil nämlich sein Athemziehen eigentlich durch die Nase, nicht durch den Mund,

6.

Von den Folgen dieser Angewohnheit des Athemziehens mit geschlossenen Lippen.

Die unmittelbare Folge davon ist, dass sie auch im Schlafe fortwährt, und ich sogleich aus dem Schlafe aufgeschreckt werde, wenn ich zufälligerweise die Lippen öffne und ein Athemzug durch den Mund geschieht; woraus man sieht, dass der Schlaf, und mit ihm der Traum, nicht eine so gänzliche Abwesenheit von dem Zustande des Wachenden ist, dass sich nicht auch eine Aufmerksamkeit auf seine Lage in jenem Zustande mit einmische; wie man denn dieses auch daraus abnehmen kann, dass die, welche sich des Abends vorher vorgenommen haben, früher als gewöhnlich

---

geschieht, als durch welchen nur das Ausathmen verrichtet wird. — Ein Nebenvortheil dieser Angewohnheit des Athemzuges mit beständig geschlossenen Lippen, wenn man für sich allein wenigstens nicht im Discurs begriffen ist, ist der, dass die sich immer absondernde und den Schlund befeuchtende *Saliva* hierbei zugleich als Verdauungsmittel *(stomachale)*, vielleicht auch (verschluckt) als Abführungsmittel wirkt; wenn man fest genug entschlossen ist, sie nicht durch üble Angewohnheit zu verschwenden.

(etwa zu einer Spazierfahrt) aufzustehen, auch früher *erwachen*, indem sie vermuthlich durch die Stadtuhren aufgeweckt worden, die sie also auch mitten im Schlaf haben hören und darauf Acht geben müssen. — Die *mittelbare Folge* dieser löblichen Angewöhnung ist, dass das unwillkührliche abgenöthigte Husten (nicht das *Aufhusten* eines Schleims als beabsichtigter Auswurf) in beiderlei Zustande verhütet und so durch die blosse Macht des Vorsatzes eine Krankheit verhütet wird. — Ich habe sogar gefunden, dass, da mich nach ausgelöschtem Licht (und eben zu Bette gelegt) auf einmal ein starker Durst anwandelte, den mit Wassertrinken zu löschen ich im Finstern hätte in eine andere Stube gehen und durch Herumtappen das Wassergeschirr suchen müssen, ich darauf fiel, verschiedene und starke Athemzüge mit Erhebung der Brust zu thun, und gleichsam Luft durch die Nase zu *trinken*; wodurch der Durst in wenig Secunden völlig gelöscht war. Es war ein krankhafter Reiz, der durch einen Gegenreiz gehoben ward.

Beschluss.

Krankhafte Zufälle, in Ansehung deren das Gemüth das Vermögen besitzt, des Gefühls derselben durch den blossen standhaften Willen des Menschen, als einer Obermacht des vernünftigen Thieres, Meister werden zu können, sind alle von der spastischen (krampfhaften) Art; man kann aber nicht umgekehrt sagen, dass alle von dieser Art durch den blossen festen Vorsatz gehemmt oder gehoben werden können. — Denn einige derselben sind von der Beschaffenheit, dass die Versuche, sie der Kraft des Vorsatzes zu unterwerfen, das krampfhafte Leiden vielmehr noch verstärken, wie es der Fall mit mir selber ist, da diejenige

Krankheit, welche vor etwa einem Jahr in der Kopenhagener Zeitung als „epidemischer, mit Kopfbedrückung verbundener Katharr“ beschrieben wurde* (bei mir aber wohl ein Jahr älter, aber doch von ähnlicher Empfindung ist), mich für eigene Kopfarbeiten gleichsam desorganisirt, wenigstens geschwächt und stumpf gemacht hat, und, da sich diese Bedrückung auf die natürliche Schwäche des Alters geworfen hat, wohl nicht anders als mit dem Leben zugleich aufhören wird.

Die krankhafte Beschaffenheit des Patienten, die das Denken, in soferne es ein Festhalten eines Begriffs (der Einheit des Bewusstseyns verbundener Vorstellungen) ist, begleitet und erschwert, bringt das Gefühl eines spastischen Zustandes des Organs des Denkens (des Gehirns) als eines Drucks hervor, der zwar das Denken und Nachdenken selbst, ingleichen das Gedächtniss in Ansehung des ehedem Gedachten, eigentlich nicht schwächt, aber im Vortrage (dem mündlichen oder schriftlichen) das feste Zusammenhalten der Vorstellungen in ihrer Zeitfolge wider Zerstreuung sichern soll, bewirkt selbst einen unwillkührlichen spastischen Zustand des Gehirns, als ein Unvermögen, bei dem Wechsel der auf einander folgenden Vorstellungen die Einheit des Bewusstseyns derselben zu erhalten. Daher begegnet es mir, dass, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geschieht, zuerst zu dem, was ich sagen will (den Hörer oder Leser), vorbereite, ihm den Gegenstand, wohin ich gehen will, in der Aussicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewiesen habe (ohne welche zwei Hinweisungen kein Zusammenhang der Rede statt findet), und ich nun das letztere mit dem ersteren verknüpfen soll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder stillschweigend mich selbst) fragen muss: wo war ich doch! wovon ging ich aus! welcher Fehler nicht sowohl ein

---

* Ich halte sie für eine Gicht, die sich zum Theil aufs Gehirn geworfen hat.

Fehler des Geistes, noch nicht des Gedächtnisses allein, sondern der Geistesgegenwart (im Verknüpfen), d. i. unwillkührliche Zerstreuung und ein sehr peinigender Fehler ist, dem man zwar in Schriften (zumal den philosophischen, weil man da nicht immer so leicht zurücksehen kann, von wo man ausging) mühsam vorbeugen, ob zwar mit aller Mühe nie völlig verhüten kann.

Mit dem Mathematiker, der seine Begriffe, oder die Stellvertreter derselben (Grössen- und Zahlenzeichen), in der Anschauung vor sich hinstellen, und dass, so weit er gegangen ist, Alles richtig sey, versichert seyn kann, ist es anders bewandt, als mit dem Arbeiter im Fache der, vornämlich reinen, Philosophie (Logik und Metaphysik), der seinen Gegenstand in der Luft vor sich schwebend erhalten muss, und ihn nicht blos theilweise, sondern jederzeit zugleich in einem Ganzen des Systems (der reinen Vernunft) sich darstellen und prüfen muss. Daher es eben nicht zu verwundern ist, wenn ein Metaphysiker eher invalid wird, als der Studirende in einem andern Fache, ingleichen als Geschäftsphilosophen; indessen dass es doch einige derer geben muss, die sich jenem ganz widmen, weil ohne Metaphysik überhaupt es gar keine Philosophie geben könnte.

Hieraus ist auch zu erklären, wie Jemand für sein Alter gesund zu seyn sich rühmen kann, ob er zwar in Ansehung gewisser ihm obliegenden Geschäfte sich in die Krankenliste musste einschreiben lassen. Denn weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit diesem auch den Verbrauch und die Erschöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichsam nur in einer niedrigern Stufe (als vegetirendes Wesen) zu leben gesteht, nämlich essen, gehen und schlafen zu können, was für seine animalische Existenz gesund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geschäften verpflichteten) Existenz aber krank, d. i., invalid, heisst, so widerspricht sich dieser Candidat des Todes hiermit gar nicht

Dahin führt die Kunst das menschliche Leben zu verlängern, dass man endlich unter den Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist.

Hieran aber habe ich selber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanstrebenden jüngern Welt nicht Platz machen, und um zu leben, mir den gewöhnten Genuss des Lebens schmälern; warum ein schwächliches Leben durch Entsagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbelisten, in denen doch auf den Zuschnitt der von Natur schwächern, und ihre muthmassliche Lebensdauer mit gerechnet ist, durch mein Beispiel in Verwirrung bringen, und das Alles, was man sonst Schicksal nannte (dem man sich demüthig und andächtig unterwarf), dem eigenen festen Vorsatze unterwerfen; welcher doch schwerlich zur allgemeinen diätetischen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden, und die therapeutischen Formeln der Officin jemals verdrängen wird!

Nachschrift.

Den Verfasser der Kunst, das menschliche (auch besonders das literärische) Leben zu verlängern, darf ich also dazu wohl auffordern, dass er wohlwollend auch darauf bedacht sey, die Augen der Leser (vornämlich der jetzt grossen Zahl der Leserinnen, die den Übelstand der Brille noch härter fühlen dürften) in Schutz zu nehmen, auf welche jetzt aus elender Ziererei der Buchdrucker (denn Buchstaben haben doch als Malerei schlechterdings nichts Schönes an sich) von allen Seiten Jagd gemacht wird; damit nicht, so wie in Marocko, durch weisse Übertünchung aller Häuser ein grosser Theil der Einwohner der Stadt blind ist, dieses Übel aus ähnlicher Ursache auch bei uns einreisse, vielmehr die Buchdrucker desfalls unter Polizeigesetze gebracht werden. — Die jetzige Mode will es dagegen anders; nämlich:

1. nicht mit schwarzer, sondern grauer Tinte (weil es sanfter und lieblicher auf schönem weissen Papier absteche), zu drucken;

2. mit Didot'schen Lettern, von schmalen Füssen, nicht mit Breitkopf'schen, die ihrem Namen Buchstaben (gleichsam bücherner Stäbe zum Feststehen) besser entsprechen würden;

3. mit Lateinischer (wohl gar Cursiv-) Schrift ein Werk Deutschen Inhalts, von welcher Breitkopf mit Grunde sagte, dass Niemand das Lesen derselben für seine Augen so lange aushalte, als mit der Deutschen;

4. mit so kleiner Schrift, als nur möglich, damit für die unten etwa beizufügenden Noten noch kleinere (dem Auge noch knapper angemessene) leserlich bleibe.

Diesem Unwesen zu steuern, schlage ich vor, den Druck der Berliner Monatsschrift (nach Text und Noten) zum Muster zu nehmen; denn man mag, welches Stück man will, in die Hand nehmen, so wird man die durch obige Leserei angegriffenen Augen durch Ansicht des letztern merklich gestärkt fühlen *.

---

* Unter den krankhaften Zufällen der Augen (nicht eigentlichen Augenkrankheiten) habe ich die Erfahrung von einem, der mir zuerst in meinen Vierzigerjahren einmal, späterhin mit Zwischenräumen von einigen Jahren, dann und wann, jetzt aber in einem Jahre etliche Male begegnet ist, gemacht, wo das Phänomen darin besteht, dass auf dem Blatt, welches ich lese, auf einmal alle Buchstaben verwirrt und durch eine gewisse über dasselbe verbreitete Helligkeit vermischt und ganz unleserlich werden, ein Zustand, der nicht über 6 Minuten dauert, der einem Prediger, welcher seine Predigt vom Blatte zu lesen gewohnt ist, sehr gefährlich seyn dürfte, von mir aber in meinem Auditorium der Logik oder Metaphysik, wo nach gehöriger Vorbereitung im freien Vortrage (aus dem Kopfe) geredet werden kann, nichts als die Besorgniss entsprang, es möchte dieser Zufall der Vorbote vom Erblinden seyn, worüber ich gleichwohl jetzt beruhigt bin, da ich bei diesem jetzt öfterer als sonst sich ereignenden Zufalle an meinem Einen gesunden Auge (denn das linke hat das Sehen seit etwa 5 Jah-

ren verloren) nicht den mindesten Abgang an Klarheit verspüre. — Zufälligerweise kam ich darauf, wenn sich jenes Phänomen ereignete, meine Augen zu schliessen, ja um noch besser das äussere Licht abzuhalten, meine Hand darüber zu legen, und dann sah ich eine hellweisse wie mit Phosphor im Finstern auf einem Blatt verzeichnete Figur, ähnlich der, wie das letzte Viertel im Calender vorgestellt wird, doch mit einem auf der convexen Seite ausgezackten Rande, welche allmälig an Helligkeit verlor und in obbenannter Zeit verschwand. — Ich möchte wohl wissen, ob diese Beobachtung auch von Andern gemacht, und wie diese Erscheinung, die wohl eigentlich nicht in den Augen, — als bei deren Bewegung dies Bild nicht zugleich mit bewegt, sondern immer an derselben Stelle gesehen wird — sondern im *Sensorium commune* ihren Sitz haben dürfte, zu erklären sey? Zugleich ist es seltsam, dass man ein Auge (innerhalb einer Zeit, die ich etwa auf 3 Jahre schätze) einbüssen kann, ohne es zu vermissen

INHALTSANZEIGE.

Seite.
Vorrede 251

Erster Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen.

Einleitung 264
Eintheilung der Facultäten überhaupt 265

I.

Vom Verhältnisse der Facultäten.

Erster Abschnitt. Begriff und Eintheilung der oberen Facultäten 268
Eigenthümlichkeit der theologischen Facultät . . . 271
Eigenthümlichkeit der Juristenfacultät 272
Eigenthümlichkeit der medicinischen Facultät . . . 274
Zweiter Abschnitt. Begriff und Eintheilung der unteren Facultät 276
Dritter Abschnitt. Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren 279
Vierter Abschnitt. Vom gesetzmässigen Streit der oberen Facultäten mit der unteren 282
Resultat 286

II.

Anhang einer Erläuterung des Streits der Facultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen.

I.

Materie des Streits 287

II.

Philosophische Grundsätze der Schriftauslegung zur Beilegung des Streits 290

III.

Einwürfe und Beantwortung derselben, die Grundsätze der Schriftauslegung betreffend 298
Allgemeine Anmerkung. Von Religionssecten . . 302
Friedens-Abschluss und Beilegung des Streits der Facultäten 317
Anhang biblisch-historischer Fragen, über die praktische Benutzung und muthmaassliche Zeit der Fortdauer dieses heiligen Buchs 326
Anhang von einer reinen Mystik in der Religion . . 328.

Zweiter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen.

Erneuerte Frage: ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sey? . . 339
Beschluss 357

Dritter Abschnitt.

Der Streit der philosophischen Facultät mit der medicinischen.

Von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn. — Ein Antwortschreiben an Herrn Hofrath und Professor Hufeland 361
Grundsätze der Diätetik 365
Beschluss 380
Nachschrift 383

INHALT.

Seite

I. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 1

II. Streit der Facultäten 249

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

IMMANUEL KANT'S

SÄMMTLICHE WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

ELFTEN THEILS

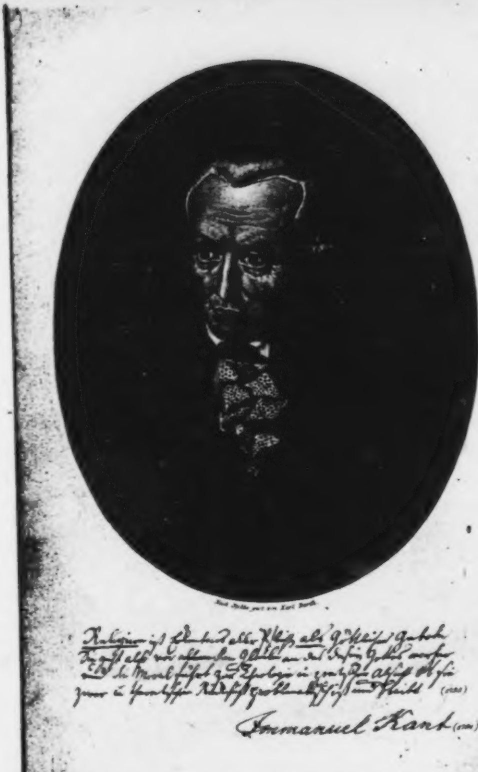
ERSTE ABTHEILUNG.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1842.

450



Religion ist [illegible] aller [illegible] als göttlicher Gebote [illegible]

Immanuel Kant

IMMANUEL KANT'S
BRIEFE,
ERKLÄRUNGEN.
FRAGMEMTE
AUS
SEINEM NACHLASSE.

HERAUSGEGEBEN
VON
FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1842.

450

VORREDE

ZUR

BIOGRAPHIE.

Die Lebensbeschreibung eines über sein Zeitalter hervorragenden genialen Mannes, wenn sie als Begleitung seiner gesammelten Werke erscheint, bietet eigenthümliche Schwierigkeiten dar, die um so grösser und gefährlicher uns entgegentreten, als das Leben des Mannes durch einen grösseren Zwischenraum von unserem Zeitalter sich entfernt. Man fühlt sich berechtigt, die Biographie als einen Commentar zu betrachten, in welchem für jedes einzelne schriftstellerische Document der geordneten Sammlung die besonderen Beziehungen nachgewiesen werden sollen, wie es an sich entstanden ist und welches Verhältniss es sowohl zu den übrigen Werken desselben Meisters, als auch zu den bedeutsamsten Leistungen seiner Vorgänger in demselben Fache einnimmt. Aber das geistige Leben lässt sich vom physischen und bürgerlichen nicht trennen. Man verlangt zugleich, in deutlichen Zügen die näheren Zustände vorgeführt zu sehen, in welchen der ausgezeichnete Geist in seinen verschiedenen Entwickelungsperioden sich bewegt hat, um danach abzuwägen, welche Hindernisse er überwinden musste, oder mit wie glücklicher Gunst des Geschicks er unterstützt wurde, um des erreichten Ziels sich erfreuen zu können. Wird die geistige Thätigkeit, wie es bei Kant der Fall war, auf doppelter Bahn zum entscheidendsten Einflusse auf die Triebkraft seines Zeitalters benutzt, wird sie durch das lebendige Wort des akademischen Lehrers und gleichzeitig durch den noch weiter wirkenden Erfolg der Schrift fortgepflanzt, so wächst die Geschichte des Landes, in welchem der Meister arbeitete, mit der der Wissenschaft zusammen, welcher vorzugsweise sein Streben gewidmet war.

Bei dieser Ausgabe der Werke Kant's haben sich beide Herausgeber geeinigt, für diesen umfassenderen Zweck der Biographie eines literarischen Heros ihre Untersuchungen anzustellen und neben einander zu einem gesonderten Ganzen zu verarbeiten. Die Geschichte seiner Werke, der Kant's Forschungen vorausgehenden Zustände der Philosophie, sowie der unmittelbaren Wirkungen seiner Arbeiten auf dem Gebiete des philosophischen Wissens, hat Rosenkranz sich zur Aufgabe seiner Geschichte der Kant'schen Philosophie im Schlussbande dieser Sammlung gewählt. Mir fiel der andere Theil der Arbeit oder die Biographie im engeren Sinne zu.

Das Material zu derselben konnte nur zum geringern Theile aus gedruckten Büchern gewonnen werden; die grössere Ausbeute musste man aus ungedruckten Briefen, aus dem Nachlasse Kant's, aus den officiellen und amtlichen Papieren aus seinem Wirkungskreise und aus vielfach versprochenen Mittheilungen bewährter und kundiger Zeitgenossen erwerben. Die Herbeischaffung derselben machte sich viel langsamer, als ich früher erwartet hatte, denn es liegt zwischen dem Tode Kant's und dieser Ausgabe fast ein Zeitraum von vierzig Jahren, und viele Mittelspersonen, die zu den Nachrichten verhelfen konnten, waren längst verstorben, und ihre Verwandte nicht immer bereitwillig, mit baldigen Antworten Hülfe zu gewähren oder mindestens das längere Warten zu ersparen, wenn keine weitere Mittheilung dargeboten werden konnte. Dies möge mir zugleich zur Entschuldigung und Rechtfertigung dienen, wenn die Vollendung dieses Bandes fast zwei Jahre über das frühere Versprechen verzögert ist. Das Material wurde indess zuletzt doch reichlich gehäuft und erforderte keine leichte Mühe, die Interessen des Augenblicks in ihrer Breite und Weitläufigkeit von dem wirklich Bedeutsamen für die nähere Kenntniss Kant's und seiner besonderen Verhältnisse zu sondern. Auch hier war der längere Zwischenraum gefährlich genug, um zu vielfachen Verirrungen zu verleiten, und vielleicht war es nur dem Königsberger Professor derselben Facultät, der Kant angehörte, möglich, die Körner aus der Spreu aufzulesen, um für Kant, den Mann aller Zeiten, noch unbekannte und anziehende Thatsachen ans Tageslicht zu ziehen und von Kant selbst herrührende Gedanken und Ansichten jetzt noch als neue, oder mindestens in der vorliegenden Form als sehr anziehende zuerst dem Publicum zu überliefern. Über die Inedita habe ich an der geeigneten Stelle stets die näheren Nachrichten angegeben.

Der freundlichen Unterstützung und Mittheilung habe ich meinen gebührlichen Dank stets dort gezollt, wo ich durch ihre Hülfe eine neue Nachricht oder sonst irgend eine Bereicherung unserer Ausgabe einverleiben konnte. Aber noch ganz besonders muss ich meine Verbindlichkeit mit dem lebhaftesten Danke dem Herrn Oberregierungsrath Dr. **Reusch** bezeugen, einem der jüngsten Tischgenossen **Kant's**, dessen eifriger Vermittelung und selbstthätiger Hülfe ich sehr schätzbaren Stoff verschulde, der gegenwärtig als Eigenthum der hiesigen königlichen Bibliothek übergeben ist.

Die Erläuterung zu den beiden Kupferbeilagen, deren treffliche Ausführung als angemessene Zierde diese Ausgabe von **Kant's** Werken ziert, befindet sich im Abschnitt VII. der Biographie.

Königsberg, den 6. März 1842.

F. W. Schubert.

I.

BRIEFE.

Die hier mitgetheilten Briefe werden zum grössten Theile hier zum ersten Male aus der Handschrift des abgesandten Originals oder des von Kant eigenhändig gemachten Entwurfs öffentlich bekannt gemacht. Solche Entwürfe befinden sich mehrfach in dem der Königsberger Universitätsbibliothek angehörenden Nachlasse Kant's. Ich habe jedoch nur solche zum Abdruck hier gewählt, die durch ein vollständigeres Detail im Zusammenhange für sich selbst ein wissenschaftliches Interesse in Anspruch nehmen. Andere, namentlich kleine Handschreiben, welche vorzugsweise zur Charakteristik Kant's in seinem gelehrten Wirken und in seinem Verhalten gegen Freunde und Amtsgenossen dienen, werden am angemessensten in die Biographie selbst verflochten: ich bezeichne darunter das Handschreiben an den Professor der Physik Reusch über das Fahrenheid'sche Thermometer und a. Die Zahl der Briefe ist allerdings für ein so ausgedehntes reiches literärisches Leben sehr gering. Aber Kant's grosse Abneigung gegen das Briefschreiben trat schon in seinen jüngeren Jahren ein, wie bereits Johann George Hamann 1759 klagte und nahm mit den Jahren so zu, dass nach den Entwürfen oft von ihm selbst gern gegebene Antworten doch Jahre lang verspätet wurden. Dessen ungeachtet würde die Anzahl stattlicher ausfallen müssen, wenn alle mir verheissenen Zusagen von Briefen Kant's, auf deren Einsendung ich sehnsüchtig wartete, erfüllt worden wären. Um so mehr fühle ich mich von dem herzlichsten und angelegentlichsten Danke gegen diejenigen Männer durchdrungen, die diesem Unternehmen ihre thätigste Beihülfe gewährten: ich werde ihre Unterstützung bei den einzelnen Mittheilungen dankbar besonders erwähnen.

In diese Sammlung sind nicht mit aufgenommen:

1) der Brief an Fräulein Ch. von Knobloch über Swedenborg vom 10. Aug. 1758; ist bereits abgedruckt in Bd. VII, Abthlg. I. S. 1 — 11.

2) der Brief an Frau von Funk über den Tod ihres Sohnes vom 6. Jun. 1760; schon abgedruckt in Bd. VII, Abthlg. I. S. 123 — 34.

3) der Briefwechsel zwischen Lambert und Kant, vom 13. Novbr. 1765 — 1770; bereits abgedruckt in Bd. I. S. 343 — 70.

Schubert.

1.

An
Moses Mendelssohn
in Berlin
1766 – 83 *

A Monsieur

Monsieur Moses Mendelssohn

à Berlin.

Mein Herr

Es giebt keine Umschweife von der Art, wie sie die Mode verlangt, zwischen zwei Personen, deren Denkungsart durch die Ähnlichkeit der Verstandesbeschäftigungen und die Gleichheit der Grundsätze einstimmig ist. Ich bin durch Dero gütige Zuschrift erfreut worden und nehme Ihren Antrag wegen künftiger Fortsetzung der Correspondenz mit Vergnügen an. Herr Mendel Koshmann hat mir den jüdischen Studenten Leon zusammt Dero Empfehlung zugeführt. Ich habe ihm sehr gern meine Collegien und andere Dienstleistungen zugestanden. Allein vor einigen Tagen ist er zu mir gekommen und hat sich erklärt, dass er sich der Gelegenheit, welche die jetzigen polnischen Zufuhren geben, bedienen wolle, um eine kleine Reise zu den Seinigen zu thun, von da er um Ostern allhier wieder einzutreffen gedenkt. Es scheint, dass er sich bei der hiesigen jüdischen Gemeinde durch einige Vernachlässigung in der

---

* Diese vier Briefe verdanke ich der wohlwollenden Beisteuer des Herrn Bennoni Friedländer in Berlin, dessen reiche Sammlungen bei dem hochherzigen Sinn des wahrhaft gelehrten Besitzers zur Förderung literärischer Unternehmungen gern sich öffnen.

Observanz ihrer gesetzmässigen Gebräuche nicht gänzlich zu seinem Vortheile gewiesen habe, und da er ihrer nöthig hat, so werden Sie ihm deswegen künftig die gehörige Vorschrift geben, in Ansehung welcher ich ihm schon zum voraus einige Erinnerung, die die Klugheit gebeut, habe merken lassen.

Ich habe durch die fahrende Post einige Träumerei an Sie überschickt und bitte ergebenst, nachdem Sie beliebt haben, ein Exemplar für sich zu behalten, die übrigen an die Herren: Hofpred. Sack, Oberconsist. R. Spalding, Propst Süsmilch, Prof. Lambert, Prof. Sultzer und Prof. Formey gütigst abgeben zu lassen. Es ist eine gleichsam abgedrungene Schrift, und enthält mehr einen flüchtigen Entwurf von der Art, wie man über dergleichen Fragen urtheilen solle, als die Ausführung selber. Dero Urtheil in diesen und andern Fällen wird mir sehr schätzbar seyn. Gelehrte Neuigkeiten Ihres Orts und eine Bekanntschaft durch Dero Vermittelung mit den guten Köpfen Ihrer Gegend wird mir nützlich und angenehm seyn. Ich wünschte, dass ich meiner Seits etwas zu Ihrem Vergnügen ausrichten könnte und bin mit wahrer Hochachtung,

mein Herr,

Königsb. d. 7. Febr. 1766.

Dero ergebenster Diener

I. Kant.

Mein Herr.

Die gütige Bemühung, die Sie in Bestellung einiger überschickten Schriften auf mein ergebenstes Ersuchen zu übernehmen beliebt haben, erwiedere ich mit dem ergebensten Danke und der Bereitwilligkeit zu allen gefälligen Gegendiensten.

Die Befremdung, die Sie über den Ton der kleinen Schrift äussern, ist mir ein Beweis der guten Meinung, die

Sie sich von meinem Charakter der Aufrichtigkeit gemacht haben, und selbst der Unwille, denselben hierin nur zweideutig ausgedrückt zu sehen, ist mir schätzbar und angenehm. In der That werden Sie auch niemals Ursache haben, diese Meinung von mir zu ändern, denn was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschliessung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemüthsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals gerathen werde, nachdem ich schon den grössesten Theil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu corrumpiren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewusstseyn einer unverstellten Gesinnung entspringt, das grösseste Übel seyn würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber ganz gewiss niemals begegnen wird. Zwar denke ich vieles mit der allerkläresten Überzeugung und zu meiner grossen Zufriedenheit, was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.

Ich weiss nicht, ob Sie bei Durchlesung dieser in ziemlicher Unordnung abgefassten Schrift einige Kennzeichen von dem Unwillen werden bemerkt haben, womit ich sie geschrieben habe; denn da ich einmal durch die vorwitzige Erkundigung nach den Visionen des Schwedenborg sowohl bei Personen, die ihn Gelegenheit hatten selbst zu kennen, als auch vermittelst einiger Correspondenz und zuletzt durch die Herbeischaffung seiner Werke viel hatte zu reden gegeben, so sahe ich wohl, dass ich nicht eher vor der unablässigen Nachfrage würde Ruhe haben, als bis ich mich der bei mir vermutheten Kenntniss aller dieser Anecdoten entledigt hätte.

In der That wurde es mir schwer, die Methode zu ersinnen, nach welcher ich meine Gedanken einzukleiden hätte, ohne mich dem Gespötte auszusetzen. Es schien mir also am rathsamsten, anderen dadurch zuvorzukommen, dass ich über mich selbst zuerst spottete, wobei ich auch ganz aufrichtig verfahren bin, indem wirklich der Zustand meines Gemüths hiebei widersinnig ist und sowohl, was die Erzählung anlangt, ich mich nicht entbrechen kann, eine kleine Anhänglichkeit an die Geschichte von dieser Art, als auch, was die Vernunftgründe betrifft, einige Vermuthung von ihrer Richtigkeit zu nähren, ungeachtet der Ungereimtheiten, welche die erstere, und der Hirngespinnste und unverständlichen Begriffe, welche die letztere um ihren Werth bringen.

Was meine geäusserte Meinung von dem Werthe der Metaphysik überhaupt betrifft, so mag vielleicht hin und wieder der Ausdruck nicht vorsichtig und beschränkt genug gewählt worden seyn, allein ich verhehle gar nicht, dass ich die aufgeblasene Anmaassung ganzer Bände voll Einsichten dieser Art, sowie sie jetziger Zeit gangbar sind, mit Widerwillen, ja mit einigem Hasse ansehe, indem ich mich vollkommen überzeuge, dass der Weg, den man gewählt hat, ganz verkehrt sey, dass die im Schwang gehende Methode dem Wahn und den Irrthümern aller dieser eingebildeten Einsichten nicht so schädlich seyn könne als die erträumte Wissenschaft mit ihrer so verwünschten Fruchtbarkeit.

Ich bin soweit entfernt, die Metaphysik selbst, objectiv erwogen, für gering oder entbehrlich zu halten, dass ich vornämlich seit einiger Zeit, nachdem ich glaube, ihre Natur und die ihr unter den menschlichen Erkenntnissen eigenthümliche Stelle einzusehen, überzeugt bin, dass sogar das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechts auf ihr ankomme, eine Anpreisung, die einem jeden andern als Ihnen phantastisch und verwegen vorkommen wird. Solchen Genies wie Ihnen, mein Herr, kommt es zu, in dieser Wissenschaft eine neue Epoche zu machen, die Schnur ganz aufs neue anzulegen und den Plan zu dieser noch immer aufs blosse Gerathewohl angebauten Disciplin mit Meisterhand zu zeichnen. Was aber den Vorrath vom Wissen betrifft, der in dieser Art öffentlich feil steht, so ist es kein leichtsinniger Unbestand, sondern die Wirkung einer langen Untersuchung, dass ich in Ansebung desselben nichts rathsamer finde, als ihm das dogmatische Kleid abzuziehen und die vorgegebenen Einsichten skeptisch zu behandeln, wovon der Nutzen freilich nur negativ ist *(stultitia caruisse)*, aber zum positiven vorbereitet; denn die Einfalt meines gesunden aber ununterwiesenen Verstandes bedarf, um zur Einsicht zu gelangen, nur ein Organon; die Scheineinsicht aber eines verderbten Kopfs zuerst ein Katarktikon Wenn es erlaubt ist, etwas von meinen eigenen Bemühungen in diesem Betracht zu erwähnen, so glaube ich seit der Zeit, als ich keine Ausarbeitungen dieser Art geliefert habe, zu wichtigen Einsichten in dieser Disciplin gelangt zu seyn, welche ihr Verfahren festsetzen und nicht blos in allgemeinen Aussichten bestehen, sondern in der Anwendung als das eigentliche Richtmaass brauchbar sind. Ich schicke mich allmählig an, so viel als meine übrige Zerstreuungen es erlauben, diese Versuche der öffentlichen Beurtheilung, vornämlich aber der Ihrigen vorzulegen, wie ich mir denn schmeichle, dass, wenn es Ihnen gefiele, Ihre Bemühungen in diesem Stück mit den meinigen zu vereinigen (worunter ich die Bemerkung ihrer Fehler mit begreife), etwas Wichtiges zum Wachsthum der Wissenschaft könnte erreicht werden.

Es gereicht mir zu keinem geringen Vergnügen zu vernehmen, dass mein kleiner und flüchtiger Versuch das Glück haben werde, gründliche Betrachtungen über diesen Punct von Ihnen herauszulocken, und ich halte ihn alsdann für nützlich genug, wenn er zu tieferen Untersuchungen anderer die Veranlassung geben kann. Ich bin überzeugt, dass Sie den Punct nicht verfehlen werden, auf den sich alle diese Erwägungen beziehen und welchen ich kenntlicher würde bezeichnet haben, wenn ich die Abhandlung nicht bogenweise hintereinander hätte abdrucken lassen, da ich nicht immer voraussehen konnte, was zum besseren Verständnisse des folgenden voranzuschicken wäre, und wo gewisse Erläuterungen in der Folge wegbleiben müssen, weil sie an einen unrechten Ort würden zu stehen gekommen seyn. Meiner Meinung nach kommt alles darauf an, die Data zu dem Problem aufzusuchen, wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig sowohl den materiellen Naturen als den anderen von ihrer Art. Man soll also die Kraft der äusseren Wirksamkeit und die Receptivität von aussen zu leiden bei einer solchen Substanz finden, wovon die Vereinigung mit dem menschlichen Körper nur eine besondere Art ist. Weil uns nun keine Erfahrung hiebei zu statten kommt, dadurch wir ein solches Subject in den verschiedenen Relationen könnten kennen lernen, welche einzig und allein tauglich sind, seine äussere Kraft oder Fähigkeit zu offenbaren und die Harmonie mit dem Körper, der das Gegenverhältniss des inneren Zustandes der Seele (des Denkens und Wollens) zu dem äusseren Zustande der Materie unseres Körpers, mithin kein Verhältniss einer inneren Thätigkeit zu einer äusseren Thätigkeit entdeckt, folglich zur Auflösung der Quaestion gar nicht tauglich ist, so fragt man, ob es an sich möglich sey, durch Vernunfturtheile *a priori* diese Kräfte geistiger Substanzen auszumachen. Diese Untersuchung löst sich in eine andere auf, ob man nämlich eine primitive Kraft d. i. ob man das erste Grundverhältniss der Ursache zur Wirkung durch Vernunftschlüsse erfinden könne, und da ich gewiss bin, dass dieses unmöglich sey, so folgt, wenn mir diese Kräfte nicht in der Erfahrung gegeben sind, dass sie nur gedichtet werden können. Diese Erdichtung aber *(fictio heuristica, hypothesis)* kann niemals auch nur einen Beweis der Möglichkeit zulassen und die Denklichkeit (deren Schein daher kommt, dass sich auch keine Unmöglickeit davon darthun lässt) ist ein blosses Blendwerk, wie ich denn die Träumerei des Schwedenborg selbst, wenn Jemand ihre Möglichkeit angriffe, mir zu vertheidigen getraute und mein Versuch von der Analogie eines wirklichen sittlichen Einflusses der geistigen Naturen mit der allgemeinen Gravitation ist eigentlich nicht eine ernstliche Meinung von mir, sondern ein Beispiel, wie weit man und zwar ungehindert in philosophischen Erdichtungen fortgehen kann, wo die Data fehlen, und wie nöthig es bei einer solchen Aufgabe sey, auszumachen, was zur Solution des Problems nöthig sey und ob nicht die dazu nöthigen Data fehlen. Wenn wir dennoch die Beweisthümer aus der Anständigkeit oder den göttlichen Zwecken so lange bei Seite setzen und fragen, ob aus unseren Erfahrungen jemals eine solche Kenntniss von der Natur der Seele möglich sey, die da zureiche, die Art ihrer Gegenwart im Weltraume sowohl in Verhältniss auf die Materie als auch auf Wesen ihrer Art daraus zu erkennen, so wird sich zeigen, ob Geburt (im metaphysischen Verstande), Leben und Tod etwas sey, was wir jemals durch Vernunft werden einsehen können. Es liegt hier daran, auszumachen, ob es nicht hier wirklich Grenzen gebe, welche nicht durch die Schranken unserer Vernunft wie in der Erfahrung, die die Data zu ihr enthält, festgesetzt sind. Jedoch ich breche hiemit ab und empfehle mich Dero Freundschaft, bitte auch, dem Hrn. Prof. Sultzer meine besondere Hochachtung und den Wunsch, mit seiner gütigen Zuschrift beehrt zu werden, zu entdecken und bin mit der grössesten Hochachtung,

mein Herr,

Königsb. d. 8. April 1766.

Dero ergebenster Diener

I. Kant.

Verehrungswürdiger Freund.

Mit dem grössesten Vergnügen ergreife ich diese Gelegenheit, wenn es auch nur in der Absicht wäre, Ihnen meine Hochachtung und den herzlichen Wunsch zu bezeigen, dass Sie in dem Genusse einer mit fröhlichem Herzen verbundenen Gesundheit eines Lebens geniessen mögen, an dessen zurückgelegten Theil Sie mit Zufriedenheit sich zu erinnern so viel Ursache haben. Herr Joël, der in der Meinung, dass Sie mich mit einigem Zutrauen beehrten, verlangt, seinen Zutritt zu Ihnen mit meiner Empfehlung zu begleiten, ist Ihrer Gewogenheit und Vorsorge nicht unwürdig. Wenn er gleich nicht mit so vorzüglichem Talente als Herr Herz beglückt ist, so lässt doch sein gesunder Verstand, sein Fleiss, Ordnung des Lebens, vornämlich die Gutartigkeit seines Herzens erwarten, dass er in Kurzem als ein geschickter und geachteter Arzt auftreten werde. Ich weiss, dass diese Eigenschaften allein Sie, mein geehrtester Freund, schon hinreichend bewegen können, einige Bemühungen auf die Forthelfung eines hoffnungsvollen jungen Mannes zu verwenden.

Mein Gesundheitszustand, den ich nur durch eine gewisse Gleichförmigkeit der Lebensart und der Gemüthsbeschäftigung erhalten kann, hat es mir unmöglich gemacht, der guten Meinung des verehrungswürdigen Ministers von mir (woran Sie, wie ich glaube, einen vorzüglichen Antheil haben) mich folgsam zu bezeigen und dadurch Gelegenheit zu bekommen, Ihnen und Herren Herz persönlich meine Ergebenheit zu beweisen, welches ich jetzt und künftig nur schriftlich thun kann als

meines höchstschätzbaren Freundes

ergebenster treuer Diener

Königsb. d. 13. Juli 1778.

I. Kant.

Verehrungswürdiger Herr!

Allerdings konnte keine wirksamere Empfehlung für den hoffnungsvollen Jüngling den Sohn des Hrn. Gentz gefunden werden, als die von einem Manne, dessen Talente und Charakter ich vorzüglich hochschätze und liebe, von welcher Gesinnung gegen Sie, es mir reizend ist zu sehen, dass Sie solche in mir voraussetzen und darauf rechnen, ohne dass ich nöthig hätte, Sie davon zu versichern. Auch kann ich jetzt dem würdigen Vater dieses jungen

Menschen, den ich in meine nähere Bekanntschaft aufgenommen habe, mit Zuversicht die seinen Wünschen vollkommen entsprechende Hoffnung geben, ihn dereinst von unserer Universität an Geist und Herz sehr wohl ausgebildet zurück zu erhalten; bis ich dieses thun konnte, ist meine sonst vorlängst schuldige Antwort auf Ihr gütiges Schreiben aufgeschoben worden.

Die Reise nach dem Bade, von dessen Gerüchte Sie so gütig sind auf solche Art zu erwähnen, dass mir die Idee davon das Gemüth mit angenehmen Bildern eines viel reizendern Umganges, als ich ihn jemals hier haben kann, erfüllt, ist auch allhier ausgebreitet gewesen, ohne dass ich jemals den mindesten Anlass dazu gegeben hätte. Eine gewisse Gesundheitsregel, die ich, ich weiss nicht bei welchem englischen Autor vor langer Zeit antraf, hat schon vorlängst den obersten Grundsatz meiner Diätetik ausgemacht: Ein jeder Mensch hat seine besondere Art gesund zu seyn, an der er, ohne Gefahr, nicht ändern darf. In Befolgung dieser Lehre habe ich zwar immer mit Unpässlichkeit zu kämpfen, ohne doch jemals krank zu seyn; übrigens finde ich, dass man am längsten lebe, wenn man am wenigsten Sorge trägt, das Leben zu verlängern, doch mit der Behutsamkeit, es nicht durch die Störung der wohlthätigen Natur in uns abzukürzen.

Dass Sie sich der Metaphysik gleichsam für abgestorben ansehen, da ihr beinahe die ganze klügere Welt abgestorben zu seyn scheint, befremdet mich nicht, ohne einmal jene Nervenschwäche (daran man doch im Jerusalem nicht die mindeste Spur antrifft) hiebei in Betracht zu ziehen. Dass aber an deren Stelle Kritik, die nur damit umgeht, den Boden zu jenem Gebäude zu untersuchen, Ihre scharfsinnige Aufmerksamkeit nicht auf sich ziehen kann, oder sie alsbald wieder von sich stösst, dauert mich sehr, befremdet mich aber auch nicht; denn das Product des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren hatte ich innerhalb etwa 4 bis 5 Monaten, gleichsam im Fluge, zwar mit der grössten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiss auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser, zu Stande gebracht, eine Entschliessung, die mir auch jetzt noch nicht leid thut, weil ohne dies und bei längerem Aufschube, um Popularität hineinzubringen, das Werk vermuthlich ganz unterblieben wäre, da doch dem letzteren Fehler nach und nach abgeholfen werden kann, wenn nur das Product seiner rohen Bearbeitung nach erst da ist. Denn ich bin schon zu alt, um ein weitläufiges Werk mit ununterbrochener Anstrengung, Vollständigkeit und zugleich mit der Feile in der Hand, jedem Theile seine Rundung, Glätte und leichte Beweglichkeit zu geben. Es fehlte mir zwar nicht an Mitteln der Erläuterung jedes schwierigen Puncts, aber ich fühlte in der Ausarbeitung unaufhörlich die, der Deutlichkeit eben sowohl widerstreitende Last der gedehnten und den Zusammenhang unterbrechenden Weitläufigkeit, daher ich von dieser vor der Hand abstand, um sie bei einer künftigen Behandlung, wenn meine Sätze, wie ich hoffte, in ihrer Ordnung nach und nach würden angegriffen werden, nachzuholen; denn man kann auch nicht immer, wenn man sich in ein System hineingedacht und mit den Begriffen desselben vertraut gemacht hat, für sich selbst errathen, was dem Leser dunkel, was ihm nicht bestimmt, oder hinreichend bewiesen vorkommen möchte. Es sind wenige so glücklich, für sich und zugleich in der Stelle anderer denken und die ihnen allen angemessene Manier im Vortrage treffen zu können. Es ist nur ein Mendelssohn.

Wie wäre es aber, mein werthester Herr, wenn Sie, gesetzt Sie wollten sich nicht weiter mit schon zur Seite gelegten Sachen selbst beschäftigen, Ihr Ansehen und Ihren Einfluss dazu zu verwenden beliebten, eine nach einem gewissen Plane verabzuredende Prüfung jener Sätze zu vermitteln und dazu auf eine Art, wie sie Ihnen gut dünkt, aufzumuntern. Man würde also 1. untersuchen, ob es mit der Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile seine Richtigkeit und mit der Schwierigkeit, die

Möglichkeit der letzteren, wenn sie *a priori* geschehen sollen, einzusehen, die Bewandniss habe, die ich ihr beilege, und ob es auch von so grosser Nothwendigkeit sey, die Deduction der letzteren Art von Erkenntnisse zu Stande zu bringen, ohne welche keine Metaphysik statt findet. 2. Ob es wahr sey, was ich behauptet habe, dass wir *a priori* über nichts als über die formale Bedingung einer möglichen (äusseren oder inneren) Erfahrung überhaupt synthetisch urtheilen können, sowohl was die sinnliche Anschauung derselben, als was die Verstandesbegriffe betrifft, die beiderseits noch vor der Erfahrung vorhergehen und sie allererst möglich machen. 3. Ob also auch meine letzte Folgerung richtig sey, dass alle uns mögliche speculative Erkenntniss *a priori* nicht weiter reiche, als auf Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nur mit dem Vorbehalte, dass dieses Feld möglicher Erfahrung nicht alle Dinge an sich selbst befasse, folglich allerdings noch andere Gegenstände übrig lasse, ja sogar als nothwendig voraussetze, ohne dass es uns doch möglich wäre, von ihnen das mindeste bestimmt zu erkennen. Wären wir erst so weit, so würde sich die Auflösung, darin sich die Vernunft selbst verwickelt, wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus zu gehen versucht, von selbst geben, ingleichen die noch nothwendigere Beantwortung der Fragen, wodurch denn die Vernunft getrieben wird, über ihren eigentlichen Wirkungskreis hinauszugehen, mit einem Worte, die Dialektik der reinen Vernunft würde wenig Schwierigkeit mehr machen und von da an würde die eigentliche Annehmlichkeit einer Kritik anheben, mit einem sicheren Leitfaden in einem Labyrinthe herum zu spatzieren, darin man sich alle Augenblicke verirrt und eben so oft den Ausgang findet. Zu diesen Untersuchungen würde ich gern an meinem Theile alles mir Mögliche beitragen, weil ich gewiss weiss, dass, wenn die Prüfung nur in gute Hände fällt, etwas Ausgemachtes daraus entspringen werde. Allein meine Hoffnung zu derselben ist nur klein. Mendelssohn, Garve und Tetens scheinen dieser Art von Geschäfte entsagt zu haben und wo ist noch sonst jemand, der Talent und guten Willen hat, sich damit zu befassen! Ich muss mich also damit begnügen, dass dergleichen Arbeit, wie Swift sagt, eine Pflanze sey, die nur aufblüht, wenn der Stock in die Erde kommt. Vor dieser Zeit denke ich indessen doch ein Lehrbuch der Metaphysik nach obigen kritischen Grundsätzen und zwar mit aller Kürze eines Handbuchs, zum Behuf akademischer Vorlesungen, nach und nach auszuarbeiten und in einer nicht zu bestimmenden, vielleicht ziemlich entfernten Zeit, fertig zu schaffen. Diesen Winter werde ich den ersten Theil meiner Moral, wo nicht völlig, doch meist zu Stande bringen. Diese Arbeit ist mehrer Popularität fähig, hat aber bei weitem den das Gemüth erweiternden Reiz nicht bei sich, den jene Aussicht, die Grenze und den gesammten Inhalt der ganzen menschlichen Vernunft zu bestimmen, in meinen Augen bei sich führt, vornämlich auch darum, weil selbst Moral, wenn sie in ihrer Vollendung zur Religion überschreiten will, ohne eine Vorarbeitung und sichere Bestimmung der ersteren Art unvermeidlicher Weise in Einwürfe und Zweifel, oder Wahn und Schwärmerei verwickelt wird.

Herr Friedländer wird Ihnen sagen, mit welcher Bewunderung der Scharfsinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich in Ihrem Jerusalem gelesen habe. Ich halte dieses Buch für die Verkündigung einer grossen ob zwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewusst, die man ihr gar nicht zugetraut hätte und dergleichen sich keine andere rühmen kann. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, dass auch endlich die Kirche unserer Seits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondere, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspuncte vereinigen muss:

denn alle das Gewissen belästigende Religionssätze kommen uns von der Geschichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht. Ich missbrauche aber Ihre Geduld und Ihre Augen, und füge nichts weiter hinzu, als dass Niemandem eine Nachricht von Ihrem Wohlbefinden und Zufriedenheit angenehmer seyn kann, als

Ihrem ergebensten Diener

Königsb. d. 16. Aug. 1783.

I. Kant.

2.

An
Dr. Marcus Herz
in Berlin
und ein Brief von Marcus Herz
1770 — 1797[*].

Moses Mendelssohn

an

I. Kant in Königsberg in Pr.

d. 28. Dec. 1770.

Herr Marcus Herz, der sich durch Ihren Unterricht, und, wie er mich selbst versichert, noch mehr durch Ihren weisen Umgang, zum Weltweisen gebildet hat, fährt rühmlich auf der Laufbahn fort, die er unter Ihren Augen zu betreten angefangen. So viel meine Freundschaft zu seinem guten Fortkommen beitragen kann, wird ihm sicherlich nicht entstehen. Ich liebe ihn aufrichtig, und habe das Vergnügen, fast täglich seines sehr unterhaltenden Umgangs zu geniessen. Es ist wahr, die Natur hat viel für ihn gethan. Er besitzt einen hellen Verstand, ein weiches Herz, eine gemässigte Einbildungskraft, und eine gewisse Subtiligkeit des Geistes, die der Nation natürlich zu seyn scheint; allein welch ein Glück für ihn, dass eben diese Naturgaben so frühzeitig vom Wahren zum Guten und Schönen geführt worden sind. Wie Mancher, der dieses Glück nicht gehabt, ist in dem unermesslichen Raume von Wahrheit und Irrthum sich selbst überlassen geblieben, und hat seine edle Zeit und seine beste Kraft durch hundert vergebliche Versuche verzehren müssen, dergestalt, dass ihm am Ende Beides, Zeit und Kraft, fehlen, auf dem Wege fortzufahren, den er, nach langem Herumtappen, endlich gefunden hat. Hätte ich von meinem zwanzigsten Jahre einen Kant zum Freunde gehabt.

---

[*] Die 19 ersten Briefe Kant's sind mir gleichfalls von Herrn Ben. Friedländer geneigtest übersandt, der die Originale in seiner reichen Sammlung von Autographen besitzt. Die Einleitung zu diesem Briefwechsel von Moses Mendelssohn an Kant ist aus einer Abschrift von David Friedländer's Hand entnommen.

Ich habe Ihre Dissertation mit der grössten Begierde in die Hand genommen und mit recht vielem Vergnügen durchgelesen, ob ich gleich seit Jahr und Tag, wegen eines sehr geschwächten Nervensystems, kaum im Stande bin, etwas Speculatives von diesem Werthe mit gehöriger Anstrengung durchzudenken. Man sieht, diese kleine Schrift ist die Frucht von sehr langen Meditationen, und als ein Theil eines ganzen Lehrgebäudes anzusehen, das dem Verf. eigen, und wovon er vor der Hand nur einige Proben zu zeigen Willens ist. Die erscheinende Dunkelheit selbst, die an einigen Stellen zurückgeblieben ist, verräth einem geübten Leser die Beziehung auf ein Ganzes, das ihm noch nicht vorgelegt worden. Indessen wäre zum Besten der Metaphysik, die leider! jetzt so sehr gefallen ist, zu wünschen, dass Sie den Vorrath Ihrer Meditationen uns nicht zu lange vorenthalten. Das menschliche Leben ist kurz, und wie leicht überrascht uns das Ende, indem Wir . . . . immer den Vorsatz haben, es noch besser zu machen. Und warum scheuen Sie es auch so sehr, etwas zu wiederholen, das schon vor Ihnen gesagt worden? In Verbindung mit Ihrem System erscheint das Alte selbst doch immer neu, von einer neuen Seite, und bietet Aussichten dar, an die noch nicht gedacht worden ist. — Da Sie übrigens vorzüglich das Talent besitzen, für viele Leser zu schreiben, so hofft man, dass Sie sich nicht immer auf die wenigen Adepten einschränken werden, die sich nur nach dem Neuen umsehen und aus dem Halbgesetzten das Verschwiegene zu errathen wissen.

Da ich mich nicht ganz zu diesen Adepten zähle, so wage ich es nicht, Ihnen die Gedanken alle mitzutheilen, die Ihre Dissertation bei mir veranlasset hat. Erlauben Sie mir dasjenige herzusetzen, was mehr Nebenbetrachtungen als Ihre Hauptideen angeht.

S. 2. 3. Ähnliche Gedanken vom Unendlichen in der ausgedehnten Grösse, obgleich nicht so scharfsinnig, finden sich in der zweiten Auflage meiner philosophischen Schriften, davon ich zur Messe die Ehre haben werde, ein Exemplar zu übersenden. — Ich freue mich nicht wenig, dass ich hierin einstimmig mit Ihnen denke. Herr. M. Herz kann bezeugen, dass alles schon zum Drucke fertig war, als ich Ihre Dissertation zu sehen bekam. Auch hab' ich ihm gleich beim ersten Anblicke der Schrift mein Vergnügen darüber zu erkennen gegeben, dass ein Mann von Ihrem Gewichte mit mir über diesen Punct einstimmig denkt.

S. 11. Sie zählen Shaftesbury unter die, die dem Epikur von ferne nachfolgen. Ich habe bisher geglaubt, man müsste den moralischen Instinct des Shaftesbury von der Wollust des Epikur wohl unterscheiden. Jenes ist, nach dem Lord, ein angebornes Vermögen, das Gute und Böse durch das Gefühl zu unterscheiden. Die Wollust des Epikur aber sollte mehr als ein *criterium boni*, sollte *summum bonum* selbst seyn.

S. 15. *Quid significet vocula post, non intelligo, nisi praevio jam temporis conceptu etc.* Diese Schwierigkeit scheint mehr die Armuth der Sprache, als die Unrichtigkeit der Begriffe zu beweisen. Das Wörtlein *post* bedeutet zwar ursprünglich eine Zeitfolge. Allein man kann auch überhaupt dadurch die Ordnung anzeigen, in welcher zwei wirkliche Dinge *a* und *b* vorhanden sind, davon *a* nicht daseyn kann, als wenn, oder indem *b* nicht ist. Mit einem Worte, die Ordnung, in welcher zwei schlechterdings oder hypothetisch sich widersprechende Dinge vorhanden sein können. Hier werden Sie sagen, das Wenn oder Indem setzt abermals die Idee der Zeit voraus! — Nun gut, so wollen wir denn, wenn Sie meinen, auch diesem Wörtlein ausweichen. Ich fange mit folgender Worterklärung an: *a* und *b*, beide wirklich und von einem Grunde die unmittelbaren (oder gleich weit entfernten) Folgen, nenne ich hypothetisch verträglich; *compossibilia secundum quid* sind aber ungleichweit entfernte Folgen, *rationata*; so nenne ich sie hypothetisch unverträglich. Die hypothetischverträglichen *actualia* (Dinge, die auch in dieser Welt *compossibilia* sind), gleichzeitig *(simultanea)*, die hypothetisch unverträglichen hingegen folgen auf einander, und zwar, das nähere *rationatum* geht voran, das entferntere folgt. Hier ist, wir hoffen, kein Wort, das irgend die Idee der Zeit voraussetzt. Wenigstens wird es offenbar mehr in den Zeichen der Gedanken, als in dem Gedanken selbst liegen.

Dass die Zeit bloss Subjectives seyn sollte, kann ich mich auch aus mehreren Ursachen nicht bereden. Die Succession ist doch wenigstens eine nothwendige Bedingung der Vorstellungen endlicher Geister. Nun sind die endlichen Geister nicht nur subjectiv, sondern auch Objecte der Vorstellungen sowohl Gottes, als ihrer Nebengeister. Mithin die Folge auf einander auch als etwas Objectives anzusehen. Da wir übrigens in den vorstellenden Wesen und ihren Veränderungen eine Folge zugeben müssen, warum nicht auch in dem objectiv Muster und Vorbilde der Vorstellungen in der Welt?

Wie Sie (S. 17.) in dieser Art sich die Zeit vorzustellen, einen fehlerhaften Cirkel finden wollen, begreife ich in der That nicht. Die Zeit ist, nach dem Leibnitz, ein Phaenomenon, und hat, wie alle Phaenomena, etwas Objectives und etwas Subjectives. Das Subjective davon ist die Continuität, die man sich dabei vorstellt; das Objective hingegen ist die Folge von Veränderungen, die von einem Grunde gleichweit entfernte Rationata sind.

S. 23. Ich halte die Bedingung *eodem tempore* bei dem Satze des Widerspruchs für so nothwendig nicht. In so weit es dasselbe Subject ist, können auch zu verschiedenen Zeiten *A et non A* von ihm nicht ausgesagt werden, und mehr wird zum Begriffe des Unmöglichen nicht erfordert als *idem subjectum praedicatorum A et non A.* Man kann auch sagen: *impossibile est A praedicatum de non A subjecto.*

Übrigens würde ich mich nicht erkühnt haben, Ew. Wohlgeb. mit solcher Freimüthigkeit zu beurtheilen, wenn mir nicht Herr M. Herz Ihre wahre philosophische Gemüthsart zu erkennen und die Versicherung gegeben hätte, dass Sie weit entfernt sind, eine solche Offenherzigkeit übel zu nehmen. So selten diese Charaktere unter den Nachtretern sind, so pflegen sie doch mehrentheils ein Unterscheidungszeichen der selbstdenkenden Köpfe zu sein. Wer selbst erfahren hat, wie schwer es ist, die Wahrheit zu finden, und sich davon zu überzeugen, der ist allezeit tolerant gegen diejenigen, die anders denken. Ich habe die Ehre etc.

A Monsieur

Monsieur Marcus Herz

Etudiant en Médecine.

Hochedler Herr

Werther Freund.

Ich schreibe Ihnen dieses nur, indem ich eben im Begriffe bin, eine kleine Ausfahrt auf das Land zu thun, um Sie bloss zu ersuchen, die vorhabende Visite bei den dortigen Herrn Gelehrten noch ein paar Tage auszusetzen, oder auch, wenn Sie zufälliger Weise mit ihnen zusammen kommen sollten, ihnen allenfalls zu sagen, dass Sie mit der nächsten Post von mir Briefe an sie erwarteten. Ich bin diese Tage her sehr unpässlich gewesen und die mit einmal wieder angefangene überhäufte Last der Collegien hat mir nicht erlaubt, Erholungen zu suchen, noch an die versprochenen Briefe zu denken. Sie können solche gleichwohl mit der nächsten Post gewiss erwarten. Die kühlere Witterung und die künftig etwas mässiger zu übernehmende Arbeit machen mir Hoffnung, den kleinen Antheil der Gesundheit, den ich sonst genossen habe, wieder zu erwerben. Ich werde mir noch die Freiheit nehmen, Sie um die Consultation eines oder des andern Ihrer dortigen geschickten Ärzte zu ersuchen. Mit nächster Post ein Mehreres. Ich bin mit aufrichtiger Freundschaft ihr

ergebener

Königsberg, d. 21. August 1770.

I. Kant.

Mein werthester Herr Herz.

Wir haben beide Einer auf des Andern Briefe mit Schmerzen gewartet. Der meinige mit den gehörigen Einschlüssen sollte den 4ten Sept. nach Berlin abgehen und der Kanter'sche Handlungsbursche Stalbaum nahm ihn zusammt dem *franco porto*, um ihn auf die Post zu tragen. Was mich bei meinem Verdachte, da Ihre Antwort so lange ausblieb, irre machte, war, dass in dem Postbuche wirklich ein Brief vom 4ten frankirt an M. Herz notirt war. Endlich zweifelte ich nicht mehr an einem Betruge und Herr Kanter liess auf mein Zureden den Coffer dieses Burschen öffnen, worin nebst andern unterschlagenen Briefen der meinige befindlich war.

Der Bursche selbst lief sogleich davon und ist den Augenblick, da ich dieses schreibe, noch nicht zu erfragen.

Und nun bitte ich, die Bemühung zu übernehmen und inliegende Briefe an den Minister, an Prof. Sulzer und Lambert gütigst zu bestellen und vornämlich bei dem erstern die Ursache des alten dati anzuzeigen und zu entschuldigen. Sie werden mich sonst durch Ihre freundschaftlichen Zuschriften und Nachrichten jederzeit sehr verbinden. Der letzte Brief, der die Sprache des Herzens redete, hat sich auch dem meinigen eingedrückt. Hr. Friedländer hat mir eine neue Piece des Koelbele communicirt. Ich bitte, wenn etwas Neues durch dergleichen Canäle an mich gelangen kann, mich daran Theil nehmen zu lassen. Ich bin in der aufrichtigsten Gesinnung,

Ihr

Königsberg, d. 27. Sept. 1770.

treuer Freund und Diener

I. Kant.

Hochedler Herr,
Werther Freund.

Wenn Sie über das gänzliche Ausbleiben meiner Antworten unwillig werden, so thun Sie mir hierin zwar nicht unrecht; wenn Sie aber hieraus unangenehme Folgerungen ziehen, so wünschte ich mich desfalls auf Ihre eigne Kenntniss von meiner Denkungsart berufen zu können. Statt aller Entschuldigung will ich Ihnen eine kleine Erzählung von der Art der Beschäftigung meiner Gedanken geben, welche in müssigen Stunden bei mir den Aufschub des Briefschreibens veranlassen. Nach Ihrer Abreise von Königsberg sahe ich in den Zwischenzeiten der Geschäfte und der Erholungen, die ich so nöthig habe, den Plan der Betrachtungen, über die wir disputirt hatten, noch einmal an, um ihn an die gesammte Philosophie und übrige Erkenntniss zu passen und dessen Ausdehnung und Schranken zu begreifen. In der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellectualen in der Moral und den daraus entspringenden Grundsätzen hatte ich es schon vorher ziemlich weit gebracht. Die Principien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurtheilungskraft, mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten hatte ich auch schon vorlängst zu meiner ziemlichen Befriedigung entworfen und nun machte ich mir den Plan zu einem Werke, welches etwa den Titel haben könnte: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft. Ich dachte mir darin zwei Theile, einen theoretischen und praktischen. Der erste enthielt in zwei Abschnitten: 1. Die Phaenomenologie überhaupt. 2. Die Metaphysik, und zwar nur nach ihrer Natur und Methode. Der zweite ebenfalls in zwei Abschnitten. 1. Allgemeine Principien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde. 2. Die ersten Gründe der Sittlichkeit. Indem ich den theoretischen Theil in seinem ganzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Theile durchdachte, so bemerkte ich: dass mir noch etwas Wesentliches mangele, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen, so wie Andre, aus der Acht gelassen hatte, und welches in der That den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht. Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subject von dem Gegenstande afficirt wird, so ist's leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäss sey und wie diese Bestimmung unseres Gemüths etwas vorstellen, d. i. einen Gegenstand haben könne. Die Passion oder sinnliche Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände, und die Grundsätze, welche aus der Natur unserer Seele entlehnt werden, haben eine begreifliche Gültigkeit für alle Dinge, in sofern sie Gegenstände der Sinne seyn sollten. Eben so: wenn das, was in uns Vorstellung heisst, in Ansehung des Objects actio wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie man sich die göttlichen Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellt, so würde auch die Conformität derselben mit den Objecten verstanden werden können. Es ist also die Möglichkeit sowohl des *intellectus archetypi*, auf dessen Anschauung die Sachen selbst sich gründen, als des *intellectus ectypi*, der die Data seiner logischen Behandlungen aus der sinnlichen Anschauung der Sachen schöpft, zum wenigsten verständlich. Allein unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes (ausser in der Moral von den guten Zwecken), noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen *(in sensu reali)*. Die reinen Verstandesbegriffe müssen also nicht von der Empfindung der Sinne abstrahirt seyn, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder in so fern sie vom Object gewirkt werden, noch das Object selbst hervorbringen. Ich hatte mich in der Dissertation damit begnügt, die Natur der Intellectual-Vorstellungen bloss negativ auszudrücken: dass sie nämlich nicht Modificationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, ohne von ihm auf einige Weise afficirt zu seyn, möglich, überging ich mit Stillschweigen. Ich hatte gesagt: Die sinnlichen Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellectualen, wie sie sind. Wodurch werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns afficiren, und wenn solche intellectuale Vorstellungen auf unserer innern Thätigkeit beruhen, woher kommt die Ubereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden, und die Axiomata der reinen Vernunft über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne dass diese Ubereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hülfe entlehnen. In der Mathematik geht dieses an, weil die Objecte vor uns nur dadurch Grössen sind und als Grössen können vorgestellt werden, dass wir ihre Vorstellungen erzeugen können, indem wir Eines etliche mal nehmen. Daher die Begriffe der Grössen selbstthätig sind und ihre Grundsätze *a priori* können ausgemacht werden. Allein im Verhältnisse der Qualitäten, wie mein Verstand gänzlich *a priori* sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen nothwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muss, und die doch von ihr unabhängig sind, diese Frage hinterlässt immer eine Dunkelheit in Ansehung unsres Verstandesvermögens, woher ihm diese Einstimmung mit den Dingen selbst komme.

Plato nahm ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze an. Mallebranche ein noch dauerndes immerwährendes Anschauen dieses Urwesens. Verschiedene Moralisten eben dieses in Ansehung der ersten moralischen Gesetze, Crusius gewisse eingepflanzte Regeln zu urtheilen und Begriffe, die Gott schon so wie sie seyn müssen, um mit den Dingen zu harmoniren, in die menschlichen Seelen pflanzte, von welchen Systemen man die erstern den *influxum hyperphysicum*, das letzte aber die *harmoniam praestabilitam intellectualem* nennen könnte. Allein der *Deus ex Machina* ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unsrer Erkenntnisse das ungereimteste, was man nur wählen kann und hat ausser dem betrüglichen Cirkel in der Schlussreihe unsrer Erkenntnisse noch das Nachtheilige, dass er in der Grille dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinst Vorschub giebt.

Indem ich auf solche Weise die Quellen der intellectualen Erkenntniss suchte, ohne die man die Natur und Grenzen der Metaphysik nicht bestimmen kann, brachte ich diese Wissenschaft in wesentlich unterschiedene Abtheilungen und suchte die Transscendentalphilosophie, nämlich alle Begriffe der gänzlich reinen Vernunft, in eine gewisse Zahl von Kategorien zu bringen, aber nicht wie Aristoteles, der sie so, wie er sie fand, in seinen zehn Prädicamenten aufs blosse Ungefähr neben einander setzte, sondern wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes von selbst in Classen eintheilen. Ohne mich nun über die ganze Reihe der bis zu dem letzten Zweck fortgesetzten Untersuchung weitläufig hier zu erklären, kann ich sagen, dass es mir, was das Wesentliche meiner Absicht betrifft, gelungen sey, und ich jetzt im Stande bin, eine Kritik der reinen Vernunft, welche die Natur der theoretischen sowohl als praktischen Erkenntniss, so fern sie bloss intellectual ist, enthält, vorzulegen, wovon ich den ersten Theil, der die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen enthält, zuerst und darauf die reinen Principien der Sittlichkeit ausarbeiten und, was den erstern betrifft, binnen etwa drei Monaten herausgeben werde.

In einer Gemüthsbeschäftigung von so zärtlicher Art ist nichts hinderlicher, als sich mit Nachdenken, das ausser diesem Felde liegt, stark zu beschäftigen. Das Gemüth muss in den ruhigen oder auch glücklichen Augenblicken jederzeit und ununterbrochen zu irgend einer zufälligen Bemerkung, die sich darbieten möchte, offen, obzwar nicht immer angestrengt seyn. Die Aufmunterungen und Zerstreuungen müssen die Kräfte desselben in der Geschmeidigkeit und Beweglichkeit erhalten, wodurch man in Stand gesetzt wird, den Gegenstand immer auf anderen Seiten zu erblicken, und seinen Gesichtskreis von einer mikroskopischen Beobachtung zu einer allgemeinen Aussicht zu erweitern, damit man alle erdenklichen Standpuncte nehme, die wechselsweise einer das optische Urtheil des andern verificiren. Keine andre Ursache als diese, mein werther Freund, ist es gewesen, die meine Antworten auf Ihre mir so angenehmen Briefe zurückgehalten hat; denn Ihnen leere zu schreiben, schien von Ihnen nicht verlangt zu werden.

Was Ihr, mit Geschmack und tiefem Nachsinnen geschriebenes Werkchen betrifft, so hat es in vielen Stücken meine Erwartung übertroffen. Ich kann mich aber aus schon angeführten Ursachen im Detail darüber nicht auslassen. Allein mein Freund, die Wirkung, welche Unternehmungen von dieser Art in Ansehung des Zustandes der Wissenschaften im gelehrten Publico haben, ist so beschaffen, dass sie, wenn ich über den Plan, den ich zu meinen mir am wichtigsten scheinenden Arbeiten grösstentheils fertig vor mir habe, wegen der Unpässlichkeiten, die ihn vor der Ausführung zu unterbrechen drohen, besorgt zu werden anfange, mich oft dadurch trösten, dass sie eben so wohl für den öffentlichen Nutzen verloren seyn würden, wenn sie herausläuten, als wenn sie auf immer unbekannt blieben. Denn es gehört ein Schriftsteller von mehr Ansehen und Beredtsamkeit dazu, um die Leser zu bewegen, dass sie sich bei seiner Schrift mit Nachdenken bemühen. Ich habe Ihre Schrift in der Breslauischen und nur seit Kurzem in der Göttingschen Zeitung recensirt gefunden. Wenn das Publicum den Geist einer Schrift und die Hauptabsicht so beurtheilt, so ist alle Bemühung verloren. Der Tadel selbst ist dem Verfasser angenehmer, wenn der Recensent sich die Mühe genommen hat, das Wesentliche der Bemühung einzusehen, als das Lob bei flüchtiger Beurtheilung. Der Göttingsche Recensent hält sich bei einigen Anwendungen des Lehrbegriffs auf, die an sich zufällig sind und in Ansehung deren ich selbst Einiges seitdem geändert habe, indessen dass die Hauptabsicht dadurch nur noch mehr gewonnen hat. Ein Brief von Mendelssohn oder Lambert verschlägt mehr, den Verfasser auf die Prüfung seiner Lehren zurückzuführen, als zehn solche Beurtheilungen mit leichter Feder. Der wackere Pastor Schultz, der beste philosophische Kopf, den ich in unserer Gegend kenne, hat die Absicht des Lehrbegriffs gut eingesehen; ich wünsche, dass er sich auch mit Ihrem Werkchen beschäftigen möge. In seiner Beurtheilung kommen zwei missverstandene Deutungen des vor ihm liegenden Lehrbegriffs vor. Die erste ist: dass der Raum wohl vielleicht, anstatt die reine Form der sinnlichen Erscheinung zu seyn, ein wahres intellectuales Anschauen und also etwas Objectives seyn möge. Die klare Antwort ist diese: dass eben darum der Raum für nicht objectiv und also auch nicht intellectual ausgegeben worden, weil, wenn wir seine Vorstellung ganz zergliedern, wir darin weder eine Vorstellung der Dinge (als die nur im Raume seyn können), noch eine wirkliche Verknüpfung (die ohne Dinge ohnedem nicht Statt finden kann), nämlich keine Wirkung, keine Verhältnisse als Gründe gedenken, mithin gar keine Vorstellung von einer Sache, oder etwas Wirklichem haben, was den Dingen inhärire und dass er daher nichts Objectives sey. Der zweite Missverstand bringt ihn zu einem Einwurfe, der mich in einiges Nachdenken gezogen hat, weil es scheint, dass er der wesentlichste ist, den man dem Lehrbegriff machen kann, der auch Jedermann sehr natürlich beifallen muss, und den mir schon Hr. Lambert gemacht hat. Er heisst so: Veränderungen sind etwas Wirkliches (laut dem Zeugniss des innern Sinnes), nun sind sie nur unter Voraussetzung der Zeit möglich, also ist die Zeit etwas Wirkliches, was den Bestimmungen der Dinge an sich selbst anhängt. Warum (sagte ich zu mir selber) schliesst man nicht diesem Argumente parallel: Körper sind wirklich (laut dem Zeugnisse der äusseren Sinne), nun sind Körper nur unter der Bedingung des Raumes möglich, also ist der Raum etwas Objectives und Reales, was den Dingen selber inhärirt. Die Ursache liegt darin: weil man wohl bemerkt, dass man in Ansehung äusserer Dinge aus der Wirklichkeit der Vorstellungen auf die der Gegenstände nicht schliessen kann, bei dem innern Sinne aber ist das Denken oder das Existiren des Gedankens und meiner Selbst einerlei. Der Schlüssel zu dieser Schwierigkeit liegt hierin.

Es ist kein Zweifel, dass ich nicht meinen eignen Zustand unter der Form der Zeit gedenken sollte und dass also die Form der innern Sinnlichkeit mir nicht die Erscheinung von Veränderungen gebe. Dass nun Veränderungen etwas Wirkliches seyen, leugne ich eben so wenig, als dass Körper etwas Wirkliches sind, ob ich gleich darunter nur verstehe, dass etwas Wirkliches der Erscheinung correspondire. Ich kann nicht einmal sagen: die innere Erscheinung verändere sich, denn wodurch wollte ich diese Veränderung beobachten, wenn sie meinem innern Sinne nicht erschiene. Wollte man sagen, dass hieraus folge: alles in der Welt sey objective und an sich selbst unveränderlich, so würde ich antworten: weder veränderlich noch unveränderlich, sowie Baumgarten, Metaph. §. 18. sagt:

das absolut Unmögliche ist weder hypothetisch möglich noch unmöglich, denn es kann gar nicht unter irgend einer Bedingung betrachtet werden; so auch: die Dinge der Welt sind objectiv oder an sich selbst weder in einerlei Zustande in verschiedenen Zeiten, noch in verschiedenem Zustande, denn sie werden in diesem Verstande gar nicht in der Zeit vorgestellt. Doch hievon genug. Es scheint, man finde kein Gehör mit bloss negativen Sätzen, man muss an die Stelle dessen, was man niederreisst, aufbauen, oder wenigstens, wenn man das Hirngespinnst weggeschafft hat, die reine Verstandeseinsicht dogmatisch begreiflich machen, und deren Grenzen zeigen. Damit bin ich nun beschäftigt und dieses ist die Ursache, weswegen ich die Zwischenstunden, die mir meine sehr wandelbare Leibesbeschaffenheit zum Nachdenken erlaubt, oft wider meinen Vorsatz der Beantwortung freundschaftlicher Briefe entziehe, und mich dem Hange meiner Gedanken überlasse. Entsagen Sie denn also in Ansehung meiner dem Rechte der Wiedervergeltung, mich ihrer Zuschriften darum entbehren zu lassen, weil Sie mich so nachlässig zu Antworten finden. Ich mache auf Ihre immerwährende Neigung und Freundschaft gegen mich eben so Rechnung, wie Sie sich der meinigen jederzeit versichert halten können. Wollen Sie auch mit kurzen Antworten zufrieden seyn, so sollen Sie dieselben künftig nicht vermissen. Zwischen uns muss die Versicherung eines redlichen Antheils, den Einer an dem Andern nimmt, die Stelle der Formalitäten ersetzen. Zum Zeichen Ihrer aufrichtigen Versöhnung erwarte ich nächstens Ihr mir sehr angenehmes Schreiben. Füllen Sie es ja mit Nachrichten an, woran Sie, der Sie sich im Sitze der Wissenschaften befinden, keinen Mangel haben werden, und vergeben Sie die Freiheit, womit ich darum ersuche. Grüssen Sie Herrn Mendelssohn und Hrn. Lambert, ingleichen Hrn. Sulzer und machen Sie meine Entschuldigung wegen der ähnlichen Ursache an diese Herrn. Seyn Sie beständig mein Freund wie ich der Ihrige.

Königsb. d. 21. Febr. 1772. I. Kant.

Werthester Freund.

Was denken Sie von meiner Nachlässigkeit im Correspondiren! Was denkt ihr Mentor, Herr Mendelssohn, und Herr Pr. Lambert davon. Gewiss diese wackern Leute müssen sich vorstellen, dass ich sehr unfein seyn müsse, die Bemühung, welche sie sich in ihren Briefen an mich geben, so schlecht zu erwiedern, und verdenken könnte ich es ihnen freilich nicht, wenn sie sich aufs Künftige vorsetzten, sich niemals mehr durch meine Zuschrift diese Bemühung ablocken zu lassen. Wenn indessen die innere Schwierigkeit, die man selbst fühlt, Anderer Augen auch eben so klar werden könnte, so hoffe ich, sie würden alles eher in der Welt als Gleichgültigkeit und Mangel an Achtung wie die Ursache davon vermuthen. Ich bitte Sie darum, benehmen Sie diesen würdigen Männern einen solchen Verdacht oder kommen Sie ihm zuvor; denn auch jetzt gilt noch eben das Hinderniss, das meinen Aufschub so lange verursacht hat. Es sind aber der Ursachen, ohne die Unart zu rechnen, dass der nächste Posttag immer für bequemer gerechnet wird als der gegenwärtige, eigentlich zwei. Solche Briefe, als diejenigen sind, mit denen ich von diesen beiden Gelehrten bin beehrt worden, flechten mich in eine lange Reihe von Untersuchungen ein. Dass vernünftige Einwürfe von mir nicht blos von der Seite angesehen werden, wie sie zu widerlegen seyn könnten, sondern, dass ich sie jederzeit beim Nachdenken unter meine Urtheile webe und ihnen das Recht lasse, alle vorgefassten Meinungen, die ich sonst beliebt hatte, über den Haufen zu werfen, das wissen Sie. Ich hoffe immer dadurch, dass ich meine Urtheile aus dem Standpuncte Anderer unparteiisch ansehe, etwas Drittes herauszubekommen, was besser ist als mein Voriges. Überdem ist sogar der blosse Mangel der Überzeugung bei Männern von solcher Einsicht mir jederzeit ein Beweis, dass es meinen Theorien wenigstens an Deutlichkeit, Evidenz oder gar an etwas Wesentlicherm fehlen müsse. Nun hat mich eine lange Erfahrung davon belehrt, dass die Einsicht in unsere vorhabenden Materien gar nicht könne erzwungen und durch Anstrengung beschleunigt werden, sondern eine ziemlich lange Zeit bedürfe, in der man mit Intervallen einerlei Begriff in allerlei Verhältnisse bringe und in so weit der skeptische Geist aufwache und versuche, ob das Ausgedachte gegen die schärfsten Zweifel Stich halte. Auf diesen Fuss habe ich die Zeit, welche ich mir auf Gefahr, einen Vorwurf der Unhöflichkeit zu verdienen, aber in der That aus Achtung vor den Urtheilen beider Gelehrten gegeben habe, wie ich meine wohl genützt. Sie wissen, welchen grossen Einfluss die gewisse und deutliche Einsicht in den Unterschied dessen, was auf subjectivischen Principien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände geht, in der ganzen Weltweisheit, ja sogar auf die wichtigsten Zwecke der Menschheit überhaupt habe. Wenn man nicht von der Systemensucht hingerissen ist, so verificiren sich auch einander die Untersuchungen, die man über eben dieselbe Grundregel in der weitläufigsten Anwendung anstellt. Ich bin daher jetzt damit beschäftigt, ein Werk, welches unter dem Titel: *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*, das Verhältniss der für die Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusammt dem Entwurfe dessen, was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysik und Moral ausmacht, enthalten soll, etwas ausführlich auszuarbeiten. Den Winter hindurch bin ich alle Materialien dazu durchgegangen, habe alles gesichtet, gewogen, aneinander gepasst, bin aber mit dem Plane dazu erst kürzlich fertig geworden.

Meine zweite Ursache muss Ihnen als einem Arzte noch gültiger seyn, nämlich dass, da meine Gesundheit merklich gelitten hat, es unumgänglich nöthig sey, meiner Natur Vorschub zu thun, sich allmälig zu erholen und um desswillen alle Anstrengungen eine Zeit lang auszusetzen und nur immer die Augenblicke der guten Laune zu nutzen, die übrige Zeit aber der Gemächlichkeit und kleinen Ergötzlichkeiten zu widmen, dieses und der tägliche Gebrauch der Chinarinde seit dem October vorigen Jahres haben selbst nach dem Urtheil meiner Bekannten mir schon sichtbarlich aufgeholfen. Ich zweifle nicht, dass Sie eine Nachlässigkeit nach Grundsätzen der Arzneikunst nicht ganz missbilligen werden.

Ich erfahre mit Vergnügen, dass Sie im Begriffe sind, eine Ausarbeitung von der Natur der speculativen Wissenschaft in Druck zu geben. Ich sehe ihr mit Sehnsucht entgegen und da sie früher als meine Schrift fertig werden wird, so kann ich noch allerlei Winke, die ich vermuthlich da treffen werde, mir zu Nutze machen. Das Vergnügen, was ich an dem Beifall, den vermuthlich Ihr erster öffentlicher Versuch erhalten wird, empfinden werde, hat, ob es zwar in geheim keinen geringen Gehalt von Eitelkeit haben mag, doch einen starken Geschmack einer uneigennützigen und freundschaftlichen Theilnehmung. Hr. Kanter hat meine Dissertation, an welcher ich nichts habe ändern mögen, nachdem ich den Plan zu der vollständigern Ausführung in den Kopf bekommen, ziemlich spät und nur in geringer Zahl, sogar ohne solche dem Messkatalogus einzuverleiben, auswärtig verschickt. Weil diese der Text ist, worüber das Weitere in der folgenden Schrift soll gesagt werden, weil auch manche abgesonderte Gedanken darin vorkommen, welche ich schwerlich irgend anzuführen Gelegenheit haben dürfte und doch die Dissertation mit ihren Fehlern keiner neuen Auflage würdig scheint, so verdriesst es mich etwas, dass diese Arbeit so geschwinde das Schicksal aller menschlichen Bemühungen, nämlich die Vergessenheit, erdulden müssen.

Können Sie sich überwinden, ob Sie gleich nur selten Antworten erhalten, so wird ihr weitläufigster Brief meiner China gute Beihülfe zur Frühlingscur geben. Ich bitte Hrn. Mendelssohn und Hrn. Lambert meine Entschuldigungen und die Versicherungen meiner grössten Ergebenheit zu machen. Ich denke, dass, wenn mein Magen allmählig seine Pflicht thun wird, auch meine Finger nicht verabsäumen werden, die ihrige zu erfüllen. Ich begleite alle Ihre Unternehmungen mit den Wünschen eines

aufrichtig theilnehmenden Freundes

Königsberg, d. 7. Jun. 1771.

Immanuel Kant.

Wohlgeborner Hr. Doctor,
Werthester Freund.

Ich bin sehrt erfreut, durch Hrn. Friedländer von dem guten Fortgange Ihrer medicinischen Praxis Nachricht zu erhalten. Das ist ein Feld, worin, ausser dem Vortheil, den es schafft, der Verstand unaufhörlich Nahrung durch neue Einsichten empfängt, indem er in mässiger Beschäftigung erhalten und nicht durch den Gebrauch abgenutzt wird, wie es unseren grössten Analisten, einem Baumgarten, Mendelssohn, Garve, denen ich von weitem folge, widerfährt, die, indem sie ihre Gehirnnerven in die zartesten Fäden aufspinnen, sich für jeden Eindruck oder Anschauung desselben äusserst empfindlich machen. Bei Ihnen mag dieses nur ein Spiel der Gedanken zur Erholung, niemals aber eine mühsame Beschäftigung werden. Mit Vergnügen habe ich in Ihrer Schrift, von der Verschiedenheit des Geschmacks, die Reinigkeit des Ausdrucks, die Gefälligkeit der Schreibart und die Feinheit der Bemerkungen wahrgenommen.I ch bin jetzt nicht im Stande, einiges besondere Urtheil, was mir im Durchlesen beifiel, hinzuzufügen, weil das Buch mir, ich weiss nicht von wem, abgeliehen worden. Eine Stelle in demselben liegt mir noch im Sinne, über die ich Ihrer parteilichen Freundschaft gegen mich einen Vorwurf machen muss. Der mir, in Parallele mit Lessing, ertheilte Lobspruch beunruhigt mich. Denn in der That, ich besitze noch kein Verdienst, was desselben würdig wäre, und es ist, als ob ich den Spötter zur Seite sähe, mir solche Ansprüche beizumessen und daraus Gelegenheit zum boshaften Tadel zu ziehen.

In der That gebe ich die Hoffnung zu einigem Verdienst in dem Felde, darin ich arbeite, nicht auf. Ich empfange von allen Seiten Vorwürfe wegen der Unthätigkeit, darin ich seit langer Zeit zu seyn scheine, und bin doch wirklich niemals systematischer und anhaltender beschäftigt gewesen, als seit den Jahren, da Sie mich nicht gesehen haben. Die Materien, durch deren Ausfertigung ich wohl hoffen könnte, einen vorübergehenden Beifall zu erlangen, häufen sich unter meinen Händen, wie es zu geschehen pflegt, wenn man einiger fruchtbaren Principien habhaft geworden. Aber sie werden insgesammt durch einen Hauptgegenstand, wie durch einen Damm, zurückgehalten, an welchem ich hoffe ein dauerhaftes Verdienst zu erwerben, in dessen Besitz ich auch wirklich schon zu seyn glaube und wozu nunmehr nicht sowohl nöthig ist, es auszudenken, sondern nur auszufertigen. Nach Verrichtung dieser Arbeit, welche ich allererst jetzt antrete, nachdem ich die letzten Hindernisse nur den vergangenen Sommer überstiegen habe, mache ich mir ein freies Feld, dessen Bearbeitung für mich nur Belustigung seyn wird. Es gehört, wenn ich sagen soll, Hartnäckigkeit dazu, einen Plan, wie dieser ist, unverrückt zu befolgen, und oft bin ich durch Schwierigkeiten angereizt worden, mich anderen angenehmeren Materien zu widmen, von welcher Untreue aber mich von Zeit zu Zeit theils die Überwindung einiger Hindernisse, theils die Wichtigkeit des Geschäftes selbst zurückgezogen haben. Sie wissen, dass das Feld der, von allen empirischen Principien unabhängig urtheilenden, d. i. reinen Vernunft müsse übersehen werden können, weil es in uns selbst *a priori* liegt und keine Eröffnungen von der Erfahrung erwarten darf. Um nun den ganzen Umfang desselben, die Abtheilungen, die Grenzen, den ganzen Inhalt desselben nach sicheren Principien zu verzeichnen und die Marksteine so zu legen, dass man künftig mit Sicherheit wissen könne, ob man auf dem Boden der Vernunft, oder

der Vernünftelei sich befinde, dazu gehören: eine Kritik, eine Disciplin, ein Kanon und eine Architektonik der reinen Vernunft, mithin eine förmliche Wissenschaft, zu der man von denjenigen, die schon vorhanden sind, nichts brauchen kann, und die zu ihrer Grundlegung sogar ganz eigener technischer Ausdrücke bedarf. Mit dieser Arbeit denke ich vor Ostern nicht fertig zu werden, sondern dazu einen Theil des nächsten Sommers zu verwenden, so viel meine unaufhörlich unterbrochene Gesundheit mir zu arbeiten vergönnen wird; doch bitte ich über dieses Vorhaben keine Erwartungen zu erregen, welche bisweilen beschwerlich und oft nachtheilig zu seyn pflegen.

Und nun, lieber Freund, bitte ich meine Saumseligkeit in Zuschriften nicht zu erwiedern, sondern mit Nachrichten, vornämlich literarischen, aus Ihrer Gegend bisweilen zu beehren, Hrn. Mendelssohn von mir die ergebenste Empfehlung zu machen, ingleichen gelegentlich Hrn. Engel und Lambert, auch Hrn. Bode, der mich durch D. Reccard grüssen lassen, und übrigens in beständiger Freundschaft zu erhalten

Ihren ergebensten Diener und Freund

Königsberg, d. 24. Nov. 1776.

I. Kant.

Wohlgeborner Herr Doctor,
Werthester Freund.

Heute reiset Ihr und, wie ich mir schmeichle, auch mein würdiger Freund Herr Mendelssohn von hier ab. Einen solchen Mann, von so sanfter Gemüthsart, guter Laune und hellem Kopfe in Königsberg zum beständigen und inniglichen Umgange zu haben, würde diejenige Nahrung der Seele seyn, deren ich hier so gänzlich entbehren muss, und die ich mit der Zunahme der Jahre vornämlich vermisse; denn, was die des Körpers betrifft, so werden

Sie mich deshalb schon kennen, dass ich daran nur zuletzt und ohne Sorge oder Bekümmerniss denke und mit meinem Antheil an den Glücksgütern völlig zufrieden bin. Ich habe es indessen nicht so einzurichten gewusst, dass ich von dieser einzigen Gelegenheit, einen so seltenen Mann zu geniessen, recht hätte Gebrauch machen können, zum Theil aus Besorgniss, ihm etwa in seinen hiesigen Geschäften hinderlich zu werden. Er that mir vorgestern die Ehre, zween meiner Vorlesungen beizuwohnen, *a la fortune du pot*, wie man sagen könnte, indem der Tisch auf einen so ansehnlichen Gast nicht eingerichtet war. Etwas tumultuarisch muss ihm der Vortrag diesmal vorgekommen sein; indem die durch die Ferien abgebrochene Prälection zum Theil summarisch wiederholt werden musste und dieses auch den grössten Theil der Stunden wegnahm; wobei Deutlichkeit und Ordnung des ersten Vortrages grossentheils vermisst wird. Ich bitte Sie, mir die Freundschaft dieses würdigen Mannes ferner zu erhalten.

Sie haben mir, werthester Freund, zwei Geschenke gemacht, welche Sie in meinem Andenken, von der Seite des Talents sowohl, als des Herzens, so sehr unter allen Zuhörern, die mir das Glück jemals zugeführt hat, auszeichnen, dass, wenn eine solche Erscheinung nicht so äusserst selten wäre, sie für alle Bemühung eines wenig einträglichen Amts reichliche Belohnung seyn würden.

Ihr Buch an Ärzte hat mir überaus wohl gefallen und wahre Freude gemacht, ob ich gleich an der Ehre, welche es Ihnen erwerben muss, keinen auch nicht entfernten Antheil haben kann. Der beobachtende und praktische Geist leuchtet darin, unter Ihrer mir schon bekannten Feinheit in allgemeineren Begriffen, so vortheilhaft hervor, dass, wenn Sie fortfahren, die Arzneikunst mit der Forschbegierde eines Experimentalphilosophen und zugleich mit der Gewissenhaftigkeit eines Menschenfreundes zu treiben und ihr Geschäfte zugleich als eine Unterhaltung für den Geist, nicht blos als Brodkunst anzusehen, Sie in Kurzem sich unter den Ärzten einen ansehnlichen Rang erwerben müssen. Ich will den engen Raum dieses Briefes nicht damit anfüllen, die Stellen auszuzeichnen, die mir besonders gefallen haben, sondern vielmehr von Ihrer Einsicht und Erfahrenheit einen Vortheil auf mich selbst abzuleiten suchen.

Unter verschiedenen Ungemächlichkeiten, die meine Gesundheit täglich anfechten und so öftere Unterbrechungen meiner Kopfarbeiten verursachen, von denen Blähungen im Magenmunde die allgemeine Ursache zu seyn scheinen (wobei ich gleichwohl allen meinen Bekannten eben so gesund vorkomme, als sie mich vor zwanzig Jahren gekannt haben), ist eine Beschwerlichkeit, wowider ich glaube, dass Ihre Kunst ein Hülfsmittel habe: nämlich dass ich zwar nicht eben mit Obstructionen geplagt bin, aber gleichwohl jeden Morgen eine so mühsame und gemeiniglich so unzureichende Exoneration habe, dass die zurückbleibende und sich anhäufenden Fäces, so viel ich urtheilen kann, die Ursache eines benebelten Kopfes und selbst jener Blähungen werden. Hiewieder habe ich (wenn die Natur sich nicht selbst durch eine ausserordentliche Evacuation half) etwa binnen einer Zeit von drei Wochen einmal in gelinden abführenden Pillen Hülfe gesucht, welche sie mir auch bisweilen, so wie ich wünschte, leisteten, indem sie nur einen ausserordentlichen Sedem beförderten. Die mehrestenmal aber wirkten sie eine bloss flüssige Excretion, liessen die grobe Unreinigkeit zurück und verursachten mir nur eine darauf folgende Obstruction ausser der Schwächung der Eingeweide, welche solche wasserabführende Purgirmittel jederzeit verursachen. Mein Arzt und guter Freund wusste nichts zu verordnen, was meinem Verlangen genau gemäss wäre. Ich finde aber in Monro's Buche von der Wassersucht eine Eintheilung der Purgirmittel, welche ganz genau meiner Idee correspondirt. Er unterscheidet sie nämlich in hydragogische (wasserabführende) und eccoprotische (kothabführende); bemerkt richtig: dass die erstern schwächen und zählt darunter die *resinam Jalappae* als das stärkste, Senesblätter aber und Rhabarber als schwächere, beide aber als hydragogische Purgirmittel. Dagegen sind seiner

Angabe nach Weinstein-Krystallen und Tamarinden eccoprotisch, mithin meinem Bedürfniss angemessen. Hr. Mendelssohn sagt: dass er von diesen Letzteren selbst nützlichen Gebrauch gemacht habe und dass es die Pulpa der Tamarinden sey, welche darin gegeben werde. Nun besteht mein ergebenstes Ansuchen darin: mir aus diesen zuletzt erwähnten Mitteln ein Recipe zu verschreiben, wovon ich dann und wann Gebrauch machen könne. Die Dosis darf bei mir nur gering seyn, weil ich gemeiniglich von einer kleineren, als der Arzt mir verschrieb, mehr Wirkung verspürte, als mir lieb war; doch bitte ich es so einzurichten, dass ich nach Befinden etwas mehr oder weniger davon einnehmen könne.

Durch das zweite Geschenk berauben sie sich selbst einer angenehmen und, wie ich urtheile, auch kostbaren Sammlung, um mir daraus ein Zeugniss der Freundschaft zu machen, die mir desto reizender ist, jemehr die Ursachen derselben aus den reinen Quellen einer guten Denkungsart entsprungen sind. Ich habe mit diesen Stücken, welche den guten Geschmack und die Kenntniss des Alterthums sehr zu befördern dienen, schon manche meiner Freunde vergnügt und wünsche, dass dieses Vergnügen, welches Sie sich selbst entzogen haben, anderweitig ersetzt werden möge.

Seit der Zeit, dass wir von einander getrennt sind, haben meine, ehedem stückweise auf allerlei Gegenstände der Philosophie verwandte Untersuchungen systematische Gestalt gewonnen und mich allmählig zur Idee des Ganzen geführt, welche allererst das Urtheil über den Werth und den wechselseitigen Einfluss der Theile möglich macht. Allen Ausfertigungen dieser Arbeiten liegt indessen das, was ich die Kritik der reinen Vernunft nenne, als ein Stein im Wege, mit dessen Wegschaffung ich jetzt allein beschäftigt bin, und diesen Winter damit völlig fertig zu werden hoffe. Was mich aufhält, ist nichts weiter als die Bemühung, allem darin Vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben, weil ich finde, dass, was man sich selbst geläufig gemacht hat und zur grössten Klarheit gebracht zu haben glaubt, doch selbst von Kennern missverstanden werde, wenn es von ihrer gewohnten Denkungsart gänzlich abgeht.

Eine jede Nachricht von dem Wachsthum Ihres Beifalls, Ihrer Verdienste und häuslichen Glückseligkeit kann Niemand mit grösserer Theilnehmung empfangen als

Ihr
jederzeit Sie aufrichtig hochschätzender
ergebenster Freund und Diener

Königsberg, d. 20. Aug. 1777.
I. Kant.

Auserlesener und unschätzbarer Freund.

Briefe von der Art, als ich sie von Ihnen bekomme, versetzen mich in eine Empfindung, die, nach meinem Geschmack, das Leben inniglich versüsst und gewissermassen ein Vorschmack eines andern zu seyn scheint, wenn ich in Ihrer redlichen und dankbaren Seele den tröstenden Beweis der nicht ganz fehlschlagenden Hoffnung zu lesen vermeine, dass mein akademisches Leben in Ansehung des Hauptzwecks, den ich jederzeit vor Augen habe, nicht fruchtlos verstreichen werde, nämlich gute und auf Grundsätze errichtete Gesinnungen zu verbreiten, in gutgeschaffenen Seelen zu befestigen, um dadurch der Ausbildung der Talente die einzige zweckmässige Richtung zu geben.

In diesem Betracht vermischt sich meine angenehme Empfindung doch mit etwas Schwermüthigem, wenn ich mir einen Schauplatz eröffnet sehe, wo diese Absicht in weit grösserem Umfange zu befördern ist und mich gleichwohl durch den kleinen Antheil von Lebenskraft, der mir zugemessen worden, davon ausgeschlossen finde. Gewinn und Aufsehen auf einer grossen Bühne haben, wie Sie wissen, wenig Antrieb für mich. Eine friedliche, und gerade meinem Bedürfniss angemessene Situation, abwechselnd mit Arbeit, Speculation und Umgang besetzt, wo mein sehr leicht afficirtes, aber sonst sorgenfreies Gemüth, und mein noch mehr launischer, doch niemals kranker Körper, ohne Anstrengung in Beschäftigung erhalten werden, ist Alles, was ich gewünscht und erhalten habe. Alle Veränderung macht mich bange, ob sie gleich den grössten Anschein zur Verbesserung meines Zustandes giebt, und ich glaube, auf diesen Instinct meiner Natur Acht haben zu müssen, wenn ich anders den Faden, den mir die Parzen sehr dünne und zart spinnen, noch etwas in die Länge ziehen will. Den grössesten Dank also meinen Gönnern und Freunden, die so gütig gegen mich gesinnt sind, sich meiner Wohlfahrt anzunehmen, aber zugleich eine ergebenste Bitte, diese Gesinnung dahin zu verwenden, mir in meiner gegenwärtigen Lage alle Beunruhigung (wovon ich zwar noch immer frei gewesen bin) abzuwehren und dagegen in Schutz zu nehmen.

Ihre medicinischen Vorschriften, werthester Freund, sind mir sehr willkommen, aber nur auf den Nothfall, da sie Laxative enthalten, die überhaupt meine Constitution sehr angreifen und worauf unausbleiblich verhärtete Obstruction gefolgt ist, und ich wirklich, wenn die morgendliche Evacuation nur regelmässig geschieht, mich nach meiner Manier, d. i. auf schwächliche Art gesund befinde, da ich auch eine viel bessere Gesundheit niemals genossen habe, so bin ich entschlossen, der Natur weiterhin ihre Fürsorge zu überlassen, und nur, wenn sie ihren Beistand versagt, zu Mitteln der Kunst Zuflucht zu nehmen.

Dass von meiner unter Händen habenden Arbeit schon einige Bogen gedruckt seyn sollen, ist zu voreilig verbreitet worden. Da ich von mir nichts erzwingen will (weil ich noch gerne etwas länger in der Welt arbeiten möchte), so laufen viel andre Arbeiten zwischen durch.

Sie rückt indessen weiter fort und wird hoffentlich diesen Sommer fertig werden. Die Ursachen der Verzögerung einer Schrift, die an Bogenzahl nicht viel austragen wird, werden Sie dereinst aus der Natur der Sache und des Vorhabens selbst, wie ich hoffe, als gegründet gelten lassen. Tetens, in seinem weitläufigen Werke über die menschl. Natur, hat viel Scharfsinniges gesagt; aber er hat ohne Zweifel, sowie er schrieb, es auch drucken, zum wenigsten stehen lassen. Es kommt mir vor: dass, da er seinen langen Versuch über die Freiheit im zweiten Bande schrieb, er immer hoffte, er würde, vermittelst einiger Ideen, die er im unsicheren Umrisse sich entworfen hatte, sich wohl aus diesem Labyrinthe herausfinden. Nachdem er sich und seinen Leser ermüdet hatte, blieb die Sache doch so liegen, wie er sie gefunden hatte, und er räth dem Leser an, seine Empfindung zu befragen . . . . .

Wenn dieser Sommer bei mir mit erträglicher Gesundheit hingeht, so glaube, das versprochene Werkchen dem Publicum mittheilen zu können.

Indem ich dieses schreibe, erhalte ich ein neues gnädiges Schreiben von des Hrn. Staatsministers v. Zedlitz Excell. mit dem wiederholten Antrage einer Professur in Halle, die ich gleichwohl, aus den schon angeführten unüberwindlichen Ursachen, abermals verbitten muss.

Da ich zugleich Breitkopfen in Leipzig, auf sein Ansinnen, ihm die Materie von den Menschen-Racen weitläufiger auszuarbeiten, antworten muss, so muss gegenwärtiger Brief bis zur nächsten Post liegen bleiben.

Grüssen Sie doch Hrn. Mendelssohn von mir auf das verbindlichste und bezeigen ihm meinen Wunsch, dass er, in zunehmender Gesundheit, seines von Natur fröhlichen Herzens und der Unterhaltungen geniessen möge, welche ihm dessen Gutartigkeit zusammt seinem stets fruchtbaren Geiste verschaffen könne, und behalten Sie in Zuneigung und Freundschaft

Ihren
stets ergebenen treuen Diener

I. Kant

N. S. Ich bitte ergebenst, inliegenden Brief doch auf die Post allenfalls mit dem nöthigen Franco zu geben etc.

Würdigster Freund.

Ihrem Verlangen, vornämlich bei einer Absicht, die mit meinem eigenen Interesse in Verbindung steht, zu willfahren, kann mir nicht anders als sehr angenehm seyn. So geschwinde aber, als Sie es fordern, kann dieses unmöglich geschehen. Alles, was auf den Fleiss und die Geschicklichkeit meiner Zuhörer ankommt, ist jederzeit misslich, weil es ein Glück ist, in einem gewissen Zeitlaufe aufmerksame und fähige Zuhörer zu haben, und weil auch die, so man vor kurzem gehabt hat, sich verstieben und nicht leicht wieder aufzufinden sind. Seine eigene Nachschrift wegzugeben, dazu kann man selten einen bereden. Ich werde aber zusehen, es sobald als möglich auszuwirken. Von der Logik möchte sich noch hier oder da etwas Ausführliches finden. Aber Metaphysik ist ein Collegium, was ich seit den letztern Jahren so bearbeitet habe, dass ich besorge, es möchte auch einem scharfsinnigen Kopfe schwer werden, aus dem Nachgeschriebenen die Idee präcise heraus zu bekommen, die im Vortrage zwar meinem Bedünken nach verständlich war, aber, da sie von einem Anfänger aufgefasst worden, und von meinen vormaligen und den gemein angenommenen Begriffen sehr abweicht, einen so guten Kopf als den Ihrigen erfordern würde, dieselbe systematisch und begreiflich darzustellen.

Wenn ich mein Handbuch über diesen Theil der Weltweisheit, als woran ich noch unermüdet arbeite, fertig habe, welches ich jetzt bald im Stande zu seyn glaube, so wird eine jede dergleichen Nachschrift, durch die Deutlichkeit des Planes, auch völlig verständlich werden. Ich werde mich indess bemühen, so gut als es sich thun lässt, eine Ihren Absichten dienliche Abschrift aufzufinden. Hr. Kraus ist seit einigen Wochen in Elbing, wird aber in Kurzem zurückkommen und ich werde ihn darüber sprechen. Fangen Sie immer nur die Logik an. Binnen dem Fortgange derselben werden die Materialien zu dem übrigen schon gesammelt seyn. Wiewohl, da dieses eine Beschäftigung des Winters werden soll, so kann dieser Vorrath vielleicht noch vor Ablauf des Sommers herbeigeschafft werden und ihnen Zeit zur Vorbereitung geben. Herr Joël sagt, dass er mich gesund gelassen, und das bin ich auch, nachdem ich mich schon viele Jahre gewöhnt habe, ein sehr eingeschränktes Wohlbefinden, wobei der grösste Theil der Menschen sehr klagen würde, schon für Gesundheit zu halten, und mich, so viel sich thun lässt, aufzumuntern, zu schonen und zu erholen. Ohne dieses Hinderniss würden meine kleinen Entwürfe, in deren Bearbeitung ich sonst nicht unglücklich zu seyn glaube, längst zu ihrer Vollendung gekommen seyn. Ich bin mit unwandelbarer Freundschaft und Zuneigung.

Ihr

ergebenster

Königsberg, d. 28. Aug. 1778.

I. Kant.

N. S. Haben Sie meinen an Sie etwa vor ½ Jahr abgelassenen Brief mit einem Einschlusse an Breitkopf in Leipzig auch erhalten?

Würdigster und hochgeschätzter Freund.

Meinem rechtschaffenen, und mit seinem Talente so unverdrossen thätigen Freunde, vornämlich in einem Geschäfte, woraus etwas von dem dadurch erworbenen Beifall auf mich zurück fliesst, zu Diensten zu seyn, ist mir jederzeit angenehm und wichtig. Indessen hat die Bewirkung dessen, was Sie mir auftragen, viel Schwierigkeit. Diejenigen von meinen Zuhörern, die am meisten Fähigkeit besitzen, alles wohl zu fassen, sind gerade die, welche am wenigsten ausführlich und dictatenmässig nachschreiben, sondern sich nur Hauptpuncte notiren, über welche sie hernach nachdenken. Die, so im Nachschreiben weitläufig sind, haben selten Urtheilskraft, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden und häufen eine Menge missverstandenes Zeug unter das, was sie etwa richtig auffassen möchten. Überdem habe ich mit meinen Auditoren fast gar keine Privatbekanntschaft, und es ist mir schwer, auch nur die aufzufinden, die hierin etwas Taugliches geleistet haben möchten. Empirische Psychologie fasse ich jetzt kürzer, nachdem ich Anthropologie lese. Allein da von Jahr zu Jahr mein Vortrag einige Verbesserung oder auch Erweiterung erhält, vornämlich in der systematischen, und wenn ich sagen soll, architektonischen Form und Anordnung dessen, was in den Umfang einer Wissenschaft gehört, so können die Zuhörer sich nicht so leicht damit, dass einer dem andern nachschreibt, helfen.

Ich gebe indessen die Hoffnung, Ihnen zu willfahren, noch nicht auf, vornämlich, wenn Herr Kraus mir dazu behülflich ist, der gegen Ende des Novembermonats zu Berlin eintreffen wird und ein vor mir geliebter und geschickter Zuhörer ist. Bis dahin bitte also Geduld zu haben.

„Vornämlich bitte mir die Gefälligkeit zu erzeigen „und durch den Secretär Hrn. Biester Ihro Exc. dem Hrn. „v. Zedlitz melden zu lassen, dass durch eben gedachten „Hrn. Kraus die verlangte Abschrift an dieselbe überbracht „werden soll.“

Mein Brief an Breitkopf mag wohl richtig angekommen seyn, dass er aber auf eine Art abschlägiger Antwort, die ich ihm geben musste, nichts weiter erwiedert, kann sonst seine Ursache haben.

Ich schliesse in Eil und bin unverändert,

Ihr

treuer Freund und Diener

Königsberg, d. 20. Oct. 1778.

I. Kant.

Werthester Freund.

Ich bin Ihres Auftrages nicht uneingedenk gewesen, ob ich gleich nicht sogleich demselben ein Genüge thun können. Denn kaum ist es mir möglich gewesen, eine Nachschrift von einem Collegio der philos. Encyklop. aufzutreiben, aber ohne Zeit zu haben, es durchzusehen oder etwas daran zu ändern. Ich überschicke es gleichwohl, weil darin vielleicht etwas gefunden oder daraus errathen werden kann, was einen systematischen Begriff der reinen Verstandeserkenntnisse, sofern sie wirklich aus einem Princip in uns entspringen, erleichtern könnte. Hr. Kraus, dem ich dieses mitgegeben habe, hat mir versprochen, eine, vielleicht auch zwei Abschriften des metaph. Collegii auf seiner Reise aufzutreiben, und Ihnen abzugeben. Da er sich seit seinem Anfange in meinen Stunden nachdem auf andere Wissenschaften gelegt hat, so wird er sich mit Ihren Vorlesungen gar nicht befassen, welches ich auch am rathsamsten finde, weil dergleichen in Materien von dieser Art nur einen Schauplatz von Streitigkeiten eröffnen würde. Ich empfehle ihn als einen wohldenkenden und hoffnungsvollen jungen Mann Ihrer Freundschaft auf das inständigste. Die Ursache, weswegen ich mit Herbeischaffung ausführlicher Abschriften nicht glücklich gewesen bin, ist diese, weil ich seit 1770 Logik und Metaph. nur publice gelesen habe, wo ich sehr wenige meiner Auditoren kenne, die sich auch bald, ohne dass man sie auffinden kann, verlieren. Gleichwohl wünschte ich, vornämlich die Prolegomena der Metaph. und die Ontologie nach meinem neuen Vortrage Ihnen verschaffen zu können, in welchem die Natur dieses Wissens oder Vernünftelns weit besser als sonst auseinander gesetzt ist, und manches eingeflossen, an dessen Bekanntmachung ich jetzt arbeite.

Vielleicht ist Hr. Kraus, indem Sie dieses Schreiben erhalten, schon bei Ihnen angelangt, oder kommt zwischen dieser und der nächsten Post an, als mit welcher ich an Ihre Excell., den Hrn. Minister v. Zedlitz und seinen Secretär schreiben werde. Ich bitte doch Letzteren, nämlich Hrn. Biester, im Falle Hr. Kraus vor meinem Briefe anlangen sollte, davon gütigst zu präveniren und ihn zu bitten, das Manuscript (der physischen Geographie), welches Jener mitbringt, an Ihre Exc. abzuliefern.

Ich schliesse jetzt eilfertigst in Hoffnung, mich nächstens mehr mit Ihnen unterhalten zu können, und in der Gesinnung eines

aufrichtig ergebenen Freundes und Dieners

Königsberg, d. 15. Dec. 1778.

I. Kant.

Auf Ihr ausdrückliches Verlangen, hochgeschätzter Freund, habe ich das sehr kümmerlich abgefasste Manuscript auf die Post gegeben, und mit der nächsten Post wird hoffentlich noch ein anderes, vielleicht etwas ausführlicheres nachfolgen, um, so viel als sich thun lässt, Ihrer Absicht beförderlich zu seyn.

Eine gewisse Misologie, die Sie, wie ich aus Ihrem Letzteren zu ersehen glaube, an Hrn. Kraus bedauern, entspringt, sowie manche Misanthropie, daraus, dass man zwar im ersteren Fall Philosophie, im zweiten Menschen liebt, aber Beide undankbar findet, weil man ihnen theils zuviel zugemuthet hat, theils zu ungeduldig ist, die Belohnung für seine Bemühung von Beiden abzuwarten. Diese mürrische Laune kenne ich auch; aber ein günstiger Blick von Beiden versöhnt uns bald wiederum mit ihnen, und dient dazu, die Anhänglichkeit an sie nur noch fester zu machen.

Für die Freundschaft, die Sie Hrn. Kraus zu beweisen so willfährig sind, danke ich ergebenst. Herrn Secretär Biester bitte meine verbindlichste Gegenempfehlung zu machen. Ich würde mir die Freiheit genommen haben, ihn schriftlich um Gefälligkeit gegen Hrn. Kraus zu ersuchen, wenn ich nicht Bedenken getragen hätte, bei dem Anfange unserer Bekanntschaft ihm wodurch Beschwerde zu machen. Ich bin mit unveränderter Hochachtung und Freundschaft

Ihr

ergebenster treuer Diener.

Königsberg, d. 9. Febr. 1779.

I. Kant.

Wohlgeborner
Hochgeschätzter Freund.

Diese Ostermesse wird ein Buch von mir, unter dem Titel: **Kritik der reinen Vernunft**, herauskommen. Es wird für **Hartknoch's** Verlag bei Grunert in Halle gedruckt und das Geschäfte von Hrn. **Spener**, Buchhändler in Berlin, dirigirt. Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir zusammen unter der Benennung des *mundi sensibilis* und *intelligibilis* abdisputirten, und es ist mir eine wichtige Angelegenheit, demselben einsehenden Manne, der es würdig fand, meine Ideen zu bearbeiten und so scharfsinnig war, darin am tiefsten hineinzudringen, diese ganze Summe meiner Bemühungen zur Beurtheilung zu übergeben.

In dieser Absicht bitte ergebenst, Hrn. Carl Spener inliegenden Brief selbst in die Hände zu geben und mit ihm folgende Stücke gütigst zu verabreden, nach der Unterredung aber mir, wofern meine Zumuthung nicht zu dreist ist, mit der nächsten umgehenden Post davon Nachricht zu ertheilen.

1. Sich zu erkundigen, wie weit der Druck jetzt gekommen sey und in welchen Tagen der Messe das Buch wird in Leipzig ausgegeben werden können.

2. Da ich vier Exemplare für Berlin destinirt habe, ein Dedications-Exemplar an Se. Excell. Hrn. Minister v. Zedlitz, eines für Sie, eines für Hrn. Mendelssohn und

eines für Hrn. Doctor Sell (welches letztere bei Hrn. Capellmeister Reichard abzugeben bitte, der mir vor einiger Zeit ein Exemplar von Sell's philos. Gesprächen zugeschickt hat), so bitte ich ergebenst, Hrn. Spener zu ersuchen, dass er sofort nach Halle schreiben wolle und veranstalte, dass gedachte 4 Exemplare auf meine Kosten, so bald der Druck fertig ist, über Post nach Berlin geschickt werden und er sie Ihnen überliefere. Das Postgeld bitte auszulegen, ingleichen das Dedicationsexemplar in einen zierlichen Band binden zu lassen und die Güte zu haben, es in meinem Namen an des Hrn. v. Zedlitz Excellenz abzugeben. Es versteht sich von selbst, dass Hr. Spener es so veranstalten werde, dass dieses Exemplar so früh nach Berlin komme, dass noch nicht irgend ein anderes dem Minister früher zu Gesichte hat kommen können. Die hierbei vorfallenden Kosten bitte ergebenst auszulegen und wegen derselben auf mich zu assigniren. Für die Exemplare selbst ist nichts zu bezahlen, denn ich habe mir über 10 oder 12 derselben zu disponiren bei Hrn. Hartknoch ausbedungen.

Sobald ich durch Ihre gütige Mühwaltung von allem diesen Nachricht habe, werde ich mir die Freiheit nehmen, an Sie, Werthester, und Hrn. Mendelssohn über diesen Gegenstand etwas Mehreres zu schreiben, bis dahin bin ich mit der grössten Hochachtung und Freundschaft

Ew. Wohlgeb.

Königsb. d. 1. Mai 1781.

ergebenster Diener

I. Kant.

Ich sage Ihnen, hochgeschätzter Freund, für die Ihrem Patienten zugeschickten Vorschriften den ergebensten Dank. Er ist entschlossen, sie, ohne Zuziehung eines anderen Arztes, treulich zu gebrauchen. Das Kuno'sche Seifenwasser darf also nicht eher bestellt werden, als bis Ihnen von dem Ausgange der Cur Bericht abgestattet worden!

Die Äusserungen der Freundschaft und Zuneigung, welche Sie für mich noch immer aufzubehalten so wohldenkend sind, haben desto grösseren Reiz und Zugang zum Herzen, je seltener sie bei ehemaligen Zuhörern angetroffen werden. Die Ehre, die dieses Ihrem Herzen macht, rechnet meine Eigenliebe sich auch zum Theil zu und findet darin noch süssere Befriedigung, als selbst in der, von der ersten Anleitung zum nachherigen Gelehrten-Verdienste.

Ich muss abbrechen und kann nur hinzufügen: dass ich im unauslöschlichen Andenken an unsere alte Verbindung und mit unveränderlichen freundschaftichen Gesinnungen jederzeit sey

der Ihrige,

Königsberg, d. 2 Decbr. 1785.

I. Kant.

Ihr schönes Werk, theuerster Freund, womit Sie mich wiederum beschenkt haben, habe ich Ihrer würdig gefunden, so weit ich es gelesen, denn meine jetzigen Zerstreuungen, um deren willen ich auch bitte, die Kürze dieses Briefes zu entschuldigen, haben mir zu gänzlicher Durchlesung desselben noch nicht Zeit gelassen.

Die Jacobi'sche Grille ist keine ernstliche, sondern nur eine affectirte Genieschwärmerei, um sich einen Namen zu machen, und ist daher kaum einer ernstlichen Widerlegung werth. Vielleicht, dass ich etwas in die Berl. M. S. einrücke, um dieses Gaukelwerk aufzudecken. Reichard ist auch von der Genieseuche angesteckt und gesellet sich zu den Auserwählten. Ihm ist's einerlei, auf welche Weise, wenn er nur grosses Aufsehen machen kann und zwar als Autor, und hierin hat man ihm wahrlich zu viel eingeräumt. — Dass von dem vortreflichen Moser keine brauchbaren

Schriften (Mscrpt.) gefundenwerden, bedaure ich recht sehr; aber zu seinem herauszugebenden Briefwechsel kann ich nichts beitragen, da seine Briefe an mich nichts eigentlich Gelehrtes enthalten und einige allgemeine dahin Bezug habende Ausdrücke keinen Stoff zum gelehrten Nachlasse abgeben können. — Auch bitte gar sehr, meine Briefe, die niemals in der Meinung geschrieben worden, dass das Publicum sie lesen sollte, wenn sich deren unter seinen Papieren finden sollten, gänzlich wegzulassen.

Mein Freund Heilsberg findet sich jetzt beinahe ganz genesen. Ich habe ihm seine Versäumniss eines Berichts an Sie vorgehalten und er versprach, alsbald hierin seine Schuldigkeit zu beobachten.

Das Sammeln eines Beitrages zu dem in Berlin zu errichtenden Monument findet hier grosse Schwierigkeit. Doch werde ich versuchen, was sich thun lasse.

Erhalten Sie Ihre Liebe und Wohlgewogenheit gegen den, der unaufhörlich mit Herzensneigung und Hochachtung bleibt

Ihr

Königsberg, d. 7. April 1786.

ergebenster treuer Diener und Freund

I. Kant.

Ich empfange jeden Brief von Ihnen, werthester Freund, mit wahrem Vergnügen. Das edle Gefühl der Dankbarkeit für den geringen Beitrag, den ich zu Entwickelung Ihrer vortrefflichen Naturanlagen habe thun können, unterscheidet Sie von den meisten meiner Zuhörer; was kann aber, wenn man nahe daran ist, diese Welt zu verlassen, tröstender seyn, als zu sehen, dass man nicht umsonst gelebt habe, weil man einige, wenn gleich nur wenige, zu guten Menschen gebildet hat.

Aber wo denken Sie hin, liebster Freund*, mir ein grosses Pack der subtilsten Nachforschungen, zum Durchlesen nicht allein, sondern auch zum Durchdenken, zuzuschicken, mir, der ich in meinem 66sten Jahre noch mit einer weitläufigen Arbeit, meinen Plan zu vollenden (theils in Lieferung des letzten Theils der Kritik, nämlich dem der Urtheilskraft, welcher bald herauskommen soll, theils in Ausarbeitung eines Systems der Metaphysik, der Natur sowohl als der Sitten, jenen kritischen Forschungen gemäss), beladen bin, der ich überdem durch viele Briefe, welche specielle Erklärungen über gewisse Puncte verlangen, unaufhörlich in Athem erhalten werde, und obenein von immer wankender Gesundheit bin. Ich war schon halb entschlossen, das Mscpt. sofort mit der erwähnten ganz gegründeten Entschuldigung zurück zu schicken; allein ein Blick, den ich darauf warf, gab mir bald die Vorzüglichkeit desselben zu erkennen, und dass nicht allein Niemand von meinen Gegnern mich und die Hauptfrage sowohl verstanden, sondern nur Wenige zu dergleichen tiefen Untersuchungen so viel Scharfsinn besitzen möchten, als Herr Maimon, und dieses bewog mich, seine Schrift bis zu einigen Augenblicken der Musse zurückzulegen, die ich nur jetzt habe erlangen können, und auch diese nur, um die zwei ersten Abschnitte durchzugehen, über welche ich jetzt auch nur kurz seyn kann.

[Hrn. Maimon bitte ich diesen Begriff *(sic)* zu communiciren. Es versteht sich, wie ich denke, dass er dazu nicht geschrieben sey, um im Drucke zu erscheinen.**] Wenn ich den Sinn derselben richtig gefasst habe, so gehen sie darauf hinaus, zu beweisen: dass, wenn der Verstand auf sinnliche Anschauung (nicht blos die empirische, sondern auch die *a priori*) seine gesetzgebende Beziehung haben soll, so müsse er selbst der Urheber, es sey dieser sinnlichen Formen, oder auch sogar der Materie derselben, d. i. der Objecte, seyn, weil sonst das *quid juris* nicht genugthuend beantwortet werden könne, welches aber nach Leibnitz-Wolf'schen Grundsätzen wohl geschehen könne, wenn man ihnen die Meinung beilegt, dass Sinnlichkeit von dem Verstande gar nicht specifisch unterschieden wäre, sondern jene als Welterkenntniss blos dem Verstande zukomme, nur mit dem Unterschiede des Grades des Bewusstseyns, der in der erstern Vorstellungsart ein Unendlich-Kleines, in der zweiten eine gegebene (endliche) Grösse sey, und dass die Synthesis *a priori* nur darum objective Gültigkeit habe, weil der göttliche Verstand, von dem der unsrige nur ein Theil, oder, nach seinem Ausdrucke, mit dem unsrigen, ob zwar nur auf eingeschränkte Art, einerlei sey, d. i. selbst Urheber der Formen und der Möglichkeit der Dinge der Welt (an sich selbst) sey.

---

* Diese Stelle des Briefes bis zu Ende des Absatzes ist bereits gedruckt in Salomon Maimon's Lebensgeschichte, Berl. 1792, Thl. 2, S. 255 — 56.

** Der Inhalt der Parenthese steht mit einem † am Rande.

Ich zweifle aber sehr, dass dieses Leibnitz's oder Wolf's Meinung gewesen sey, ob sie zwar wirklich aus ihren Erklärungen von der Sinnlichkeit im Gegensatze des Verstandes gefolgert werden könnte und die, so sich zu jener Männer Lehrbegriff bekennen, werden es schwerlich zugestehen, dass sie einen Spinozism annehmen; denn in der That ist Hrn. Maimon's Vorstellungsart mit diesem einerlei und könnte vortrefflich dazu dienen, die Leibnitzianer *ex concessis* zu widerlegen.

Die Theorie des Hrn. Maimon ist im Grunde: die Behauptung eines Verstandes (und zwar des menschlichen) nicht blos als eines Vermögens zu denken, wie es der unsrige und vielleicht aller erschaffenen Wesen ist, sondern eigentlich als eines Vermögens anzuschauen, bei dem das Denken nur eine Art sey, das Mannigfaltige der Anschauung (welches unserer Schranken wegen nur dunkel ist) in ein klares Bewusstseyn zu bringen. Dagegen ich den Begriff von einem Objecte überhaupt (der im klarsten Bewusstseyn unserer Anschauung gar nicht angetroffen wird), dem Verstande, als einem besonderen Vermögen, zuschreibe, nämlich die synthetische Einheit der Apperception, durch welche allein das Mannigfaltige der Anschauung (deren jedes ich mir besonders immerhin bewusst seyn mag), in ein vereinigtes Bewusstseyn, zur Vorstellung eines Objects überhaupt (dessen Begriff durch jenes Mannigfaltige nun bestimmt wird), zu bringen.

Nun fragt Hr. Maimon: Wie erkläre ich mir die Möglichkeit der Zusammenstimmung der Anschauungen *a priori* zu meinen Begriffen *a priori*, wenn jede ihren specifisch verschiedenen Ursprung hat, da dieselbe zwar als Factum gegeben, aber ihre Rechtmässigkeit oder die Nothwendigkeit der Übereinstimmung zweier so heterogenen Vorstellungsarten nicht begreiflich gemacht werden kann, und umgekehrt, wie kann ich durch meinen Verstandesbegriff z. B. der Ursache, dessen Möglichkeit an sich doch nur problematisch ist, der Natur, d. i. den Objecten selbst, das Gesetz vorschreiben, zuletzt gar, wie kann ich selbst von diesen Functionen des Verstandes, deren Daseyn in demselben auch blos ein Factum ist, die Nothwendigkeit beweisen, die doch vorausgesetzt werden muss, wenn man ihnen Dinge, wie sie nur immer vorkommen mögen, unterwerfen will.

Hierauf antworte ich: dies alles geschieht in Beziehung auf eine uns unter diesen Bedingungen allein mögliche Erfahrungs-Erkenntniss, also in subjectiver Rücksicht, die aber doch zugleich objectiv gültig ist, weil die Gegenstände nicht Dinge an sich selbst, sondern blosse Erscheinungen sind, mithin ihre Form, in der sie gegeben werden, auch von uns, nachdem was an ihr subjectiv, d. i. das Specifische unserer Anschauungsart ist, einerseits, und der Vereinigung des Mannigfaltigen in ein Bewusstseyn, d. i. dem Denken des Objects und der Erkenntniss nach andererseits, von unserem Verstande abhängt, so dass wir nur unter diesen Bedingungen von ihnen Erfahrung haben können, mithin, wenn Anschauungen (der Objecte als Erscheinungen) hiemit nicht zusammenstimmten, sie für uns nichts, d. i. gar keine Gegenstände der Erkenntniss, weder von uns selbst, noch von anderen Dingen, seyn würden.

Auf solche Weise lässt sich gar wohl darthun, dass, wenn wir synthetische Urtheile *a priori* fällen können, dieses nur von Gegenständen der Anschauung als blossen Erscheinungen angehe, dass, wenn wir auch einer intellectuellen Anschauung fähig (z. B. dass die unendlich kleinen Elemente derselben Noumena wären), die Nothwendigkeit solcher Urtheile, nach der Natur unseres Verstandes, in dem ein solcher Begriff, als Nothwendigkeit ist, angetroffen wird, gar nicht Statt finden könnte; denn es würde immer nur blosse Wahrnehmung seyn, dass z. B. in einem Triangel zwei Seiten zusammengenommen grösser sind als die dritte, nicht dass die Eigenschaft ihm nothwendig zukommen müsse. Wie aber eine solche sinnliche Anschauung (als Raum und Zeit), so von unserer Sinnlichkeit, oder solchen Functionen des Verstandes, als deren die Logik aus ihm entwickelt, selbst möglich sey, oder wie es zugehe, dass eine Form mit der andern zu einem möglichen Erkenntniss zusammenstimme, das ist uns schlechterdings unmöglich weiter zu erklären, weil wir sonst noch eine andere Anschauungsart, als die uns eigen ist, und einen andern Verstand, mit dem wir unseren Verstand vergleichen könnten und daran Jeder die Dinge an sich selbst bestimmt darstellte, haben müssten; wir können aber allen Verstand nur durch unseren Verstand und so auch alle Anschauung nur durch die unsrige beurtheilen. Aber diese Frage zu beantworten ist auch gar nicht nöthig. Denn wenn wir darthun können, dass unsere Erkenntniss von Dingen, selbst die der Erfahrung nur unter jenen Bedingungen allein möglich sey, so sind nicht allein alle andere Begriffe von Dingen (die nicht auf solche Weise bedingt sind) für uns leer, und können zu gar keinem Erkenntnisse dienen, sondern auch alle Data der Sinne zu einer möglichen Erkenntniss würden ohne sie niemals Objecte vorstellen, ja nicht einmal zu derjenigen

Einheit des Bewusstseyns gelangen, die zur Erkenntniss meiner selbst (als Object des innern Sinnes) erforderlich ist. Ich werde gar nicht einmal wissen können, dass ich sie habe, folglich würden sie für mich, als erkennendes Wesen, schlechterdings nichts seyn, wobei sie (wenn ich mich im Gedanken zum Thier mache), als Vorstellungen, die nach einem empirischen Gesetze der Association verbunden wären und so auch auf Gefühl und Begehrungsvermögen Einfluss haben würden, in mir, meines Daseyns unbewusst (gesetzt, dass ich auch jeder einzelnen Vorstellung bewusst wäre, aber nicht der Beziehung derselben auf die Einheit der Vorstellung ihres Objects, vermittelst der synthetischen Einheit ihrer Apperception), immerhin ihr Spiel regelmässig treiben können, ohne dass ich dadurch im mindesten etwas, auch nicht einmal diesen meinen Zustand, erkennte. — Es ist misslich, den Gedanken, der einem tiefdenkenden Manne obgeschwebt haben mag und den er sich selbst nicht recht klar machen konnte, zu errathen; gleichwohl überrede ich mich sehr, dass Leibnitz mit seiner vorherbestimmten Harmonie (die er sehr allgemein machte, wie auch Baumgarten in seiner Kosmologie nach ihm) nicht die Harmonie zweier verschiedenen Wesen, nämlich Sinnen- und Verstandeswesen, sondern zweier Vermögen eben desselben Wesens, in welchem Sinnlichkeit und Verstand zu einem Erfahrungserkenntnisse zusammenstimmen, vor Augen gehabt habe, von deren Ursprung, wenn wir ja darüber urtheilen wollten, obzwar eine solche Nachforschung gänzlich über die Grenze der menschlichen Vernunft hinaus liegt, wir weiter keinen Grundals den göttlichen Urheber von uns selbst angeben können, wenn wir gleich die Befugniss, vermittelst derselben *a priori* zu urtheilen (d. i. das *quid juris)*, da sie einmal gegeben sind, vollkommen erklären können.

Hiebei muss ich mich begnügen, und kann wegen der Kürze meiner Zeit nicht ins Detail gehen. Nur bemerke ich, dass es eben nicht nöthig sey, mit Hrn. Maimon Verstandesideen anzunehmen. In dem Begriffe einer

Cirkellinie ist nichts weiter gedacht, als dass alle gerade Linien von derselben zu einem einzigen Puncte (dem Mittelpunct) gezogen, einander gleich sind; dies ist eine blosse logische Function der Allgemeinheit des Urtheils, in welchem der Begriff einer Linie das Subject ausmacht und bedeutet nur so viel, als eine jede Linie, nicht das All der Linien, die auf einer Ebene aus einem gegebenen Punct beschrieben werden können; denn sonst würde jede Linie mit eben demselben Rechte eine Verstandesidee seyn, weil sie ins Unendliche gehend gedacht werden könne. Dass sich diese Linie ins Unendliche theilen lasse, ist auch noch keine Idee, denn es bedeutet nur einen Fortgang der Theilung, der durch die Grösse der Linie gar nicht beschränkt wird, aber diese unendliche Theilung nach ihrer Totalität, und sie mithin als vollendet anzusehen, ist eine Vernunftidee von einer absoluten Totalität der Bedingungen (der Zusammensetzung), welche an einem Gegenstande der Sinne gefordert wird, welches unmöglich ist, weil an Erscheinungen das Unbedingte gar nicht angetroffen werden kann.

Auch ist die Möglichkeit eines Cirkels nicht etwa vor dem praktischen Satz, einen Cirkel durch die Bewegung einer geraden Linie um einen festen Punct zu beschreiben, blos problematisch, sondern sie ist in der Definition des Cirkels gegeben, dadurch, dass diese durch die Definition selbst construirt wird, d. i. in der Anschauung zwar nicht auf dem Papier (der empirischen), sondern in der Einbildungskraft (*a priori*) dargestellt wird. Denn ich mag immer aus freier Faust mit Kreide einen Cirkel an der Tafel ziehen und einen Punct darin setzen, so kann ich an ihm eben so gut alle Eigenschaften des Cirkels, unter Voraussetzung jener (sogenannten) Nominal-Definition, welche in der That real ist, demonstriren, wenn er gleich mit der, durch die Heran(*sic*)-tragung einer geraden an einem Puncte befestigten Linie beschriebenen, gar nicht zusammenträfe. Ich nehme an, dass sie gleich weit vom Mittelpuncte abstehen, der Satz: einen Cirkel zu beschreiben durch die Puncte des Umkreises, ist ein praktisches Corollarium aus der Definition (oder sogenanntes Postulat), welches gar nicht gefordert werden könnte, wäre die Möglichkeit, ja gar die Art der Möglichkeit der Figur, nicht schon in der Definition gegeben.

Was die Erklärung einer geraden Linie betrifft, so kann diese nicht wohl durch die Identität der Richtung (als einer geraden Linie, durch welche die Bewegung, ohne Rücksicht auf ihre Grösse, unterschieden wird), jenen Begriff schon voraussetzen. Doch das sind Kleinigkeiten.

Herrn Maimon's Schrift enthält übrigens so viel scharfsinnige Bemerkungen, dass er sie, nicht ohne einen für ihn vortheilhaften Eindruck, immer hätte ins Publicum schicken können, auch ohne im mindesten mir hiedurch zuwider zu handeln, ob er gleich einen ganz anderen Weg nimmt als ich; denn er ist doch darin mit mir einig, dass mit der Festsetzung der Principien der Metaphysik eine Reform vorgenommen werden müsse, von deren Nothwendigkeit sich nur Wenige wollen überzeugen lassen. Allein, was Sie, werther Freund, verlangen, die Herausgabe dieses Werks mit einer Anpreisung meinerseits zu begleiten, wäre nicht wohl thunlich, da es doch grossentheils auch wider mich gerichtet ist. — Das ist mein Urtheil, im Fall diese Schrift herausgekommen wäre. Wollen Sie aber meinen Rath in Ansehung des Vorhabens, sie so, wie sie ist, herauszugeben, so halte ich dafür, dass, da es Hrn. Maimon vermuthlich nicht gleichgültig seyn wird, völlig verstanden zu werden, er die Zeit, die er sich zur Herausgabe nimmt, dazu anwenden möge, ein Ganzes zu liefern, in welchem nicht blos die Art, wie er sich die Principien der Erkenntniss *a priori* vorstellt, sondern auch, was daraus zur Auflösung der Aufgaben der reinen Vernunft, welche das Wesentliche vom Zwecke der Metaphysik ausmachen, nach seinem Systeme gefolgert werden könne, deutlich gewiesen werde, wo denn die Antinomien der reinen Vernunft einen guten Probirstein abgeben können, die ihn vielleicht überzeugen werden, dass man den menschlichen Verstand nicht für specifisch einerlei mit dem göttlichen und nur durch Einschränkung, d. i. dem Grade nach, von diesem unterschieden annehmen könne, dass er nicht, wie dieser als ein Vermögen anzuschauen, sondern nur zu denken, müsse betrachtet werden, welches durchaus ein davon ganz verschiedenes Vermögen (oder Receptivität) der Anschauung zur Seite, oder besser zum Stoffe, haben müsse, um Erkenntniss hervorzubringen, und dass, da die Letztere, nämlich die Anschauung, uns blos Erscheinungen an die Hand giebt und die Sache selbst ein blosser Begriff der Vernunft ist, die Antinomien, welche gänzlich aus der Verwechselung beider entspringen, niemals aufgelöst werden können, als wenn man die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* nach meinen Grundsätzen deducirt.

Ich beharre unveränderlich

Ihr

Königsberg, d. 26. Mai 1789.

treuer Diener und Freund

I. Kant.

Ein Pack in grün Wachstuch, welches Herrn Maimon's Mscpt. enthält, ist unter der Signatur: H. D. M. an Sie adressirt den 24. Mai von mir auf die fahrende Post gegeben worden*.

---

* In demselben befand sich ein besonderer Brief an Sal. Maimon, der in seiner Lebensgeschichte, Theil II. S. 257 abgedruckt ist:

„Euer Wohledelgeboren Verlangen habe ich so viel, als für mich thunlich war, zu willfahren gesucht, und wenn es nicht durch eine Beurtheilung Ihrer ganzen Abhandlung hat geschehen können, so werden Sie die Ursache dieser Unterlassung aus dem Briefe an Hrn. Herz vernehmen. Gewiss ist es nicht Verachtung, die ich gegen keine Bestrebung in vernünftigen und die Menschheit interessirenden Nachforschungen, am wenigsten aber gegen eine solche, wie die Ihrige ist, bei mir hege, die in der That kein gemeines Talent zu tiefsinnigen Wissenschaften verräth." Sch.

Wohlgeborner Herr.
Sehr hochgeschätzter Freund.

Mit diesen wenigen Zeilen nehme ich mir die Freiheit, Ihrem gütigen Wohlwollen Überbringern dieses, Herren Doctor Goldschmidt, meinen fleissigen, fähigen, wohlgesitteten und gutmüthigen Zuhörer, bestens zu empfehlen. Ich hoffe, dass, nach der ersten Bekanntschaft, er Ihre Liebe sich von selbst erwerben wird.

Ihr sinnreiches Werk über den Geschmack, für dessen Zusendung ich Ihnen den ergebensten Dank sage, würde ich in manchen Stücken benutzt haben, wenn es mir früher hätte zu Händen kommen können. Indessen scheint es mir überhaupt, vornämlich in zunehmenden Jahren, mit der Benutzung fremder Gedanken im blos speculativen Felde nicht gut gelingen zu wollen, sondern ich muss mich schon meinem eigenen Gedankengange, der in einer Reihe von Jahren sich schon in ein gewisses Gleis hineingearbeitet hat, überlassen.

Mit dem grössten Vergnügen sehe ich Sie in Ruhm und Verdiensten beständig Fortschritte thun, wie es mich Ihr Talent schon frühzeitig hoffen liess und es Ihre guten und redlichen Gesinnungen auch würdig sind, von denen Herr Kiesewetter mir aus seiner eigenen Erfahrung nicht genug zu rühmen weiss. — Behalten Sie mich in Ihrem freundschaftlichen Angedenken und seyn Sie von der grössten Hochachtung und Ergebenheit versichert, mit der ich jederzeit bin:

Ew. Wohlgeboren

Königsberg, d. 15. Octbr. 1790.

ganz ergebenster Diener

I. Kant.

Hochedelgeborner Herr.
Würdigster Freund.

Durch Hrn. v. Nolten, einen angenehmen jungen Cavalier, habe ich die Paste von Hrn. Mendelssohn Medaille, als Ihr gütiges Geschenk, erhalten, und sage dafür den ergebensten Dank.

Herr D. Heintz versichert mich aus Briefen von Hrn. Secret. Biester, dass Ihre Vorlesungen mit allgemeinem und ungewöhnlichem Beifall aufgenommen würden. Eben dasselbe und das durchgängige Ansehen, welches Sie sich im berlinischen Publico erworben haben, berichtet mir jetzt Herr Kraus. Das mir dieses ausnehmende Freude erwecke, brauche ich nicht zu versichern, es versteht sich von selbst. Das Unerwartete steckt hier aber nicht in der Geschicklichkeit und Einsicht, auf die ich ohnedies alles Vertrauen zu setzen Ursache habe, sondern in der Popularität, in Ansehung deren mir bei einer solchen Unternehmung würde bange geworden seyn. Seit einiger Zeit sinne ich, in gewissen müssigen Zeiten, auf die Grundsätze der Popularität in Wissenschaften überhaupt (es versteht sich, in solchen, die deren fähig sind, denn die Mathematik ist es nicht), vornämlich in der Philosophie, und ich glaube, nicht allein aus diesem Gesichtspuncte eine andere Auswahl, sondern auch eine ganz andere Ordnung bestimmen zu können, als sie die schulgerechte Methode, die doch immer das Fundament bleibt, erfordert. Indessen zeigt der Erfolg, dass es Ihnen hierin gelinge und zwar sogleich bei dem ersten Versuche.

Wie gern wünschte ich, dass ich mit etwas Besserem, als das Manuscript ist, das Ihnen Herr Kraus einhändigen wird, dienen könnte. Hätte ich dergleichen im Winter vorigen Jahres voraussehen können, so würde ich darüber bei meinen Auditoren einige Anstalt getroffen haben. Jetzt wird es blutwenig seyn, was Sie aus diesen armseligen Papieren herausfinden können, das gleichwohl Ihr Genie wuchernd machen kann. Wenn sie Ihnen nichts weiter nutzen, so wird Herr Toussaint, der sich jetzt in Berlin aufhält, solche sich von Ihnen ausbitten, um sie kurz vor Ostern zurück zu bringen.

Kann Ihr Einfluss, wie ich nicht zweifle, Hrn. Kraus wozu nützlich seyn, so bitte inständigst darum und rechne hierauf als eine Wirkung der Freundschaft, womit Sie mich beehren und in Ansehung deren Sie mir niemals den geringsten Zweifel übrig gelassen haben. Er ist ein bescheidener, vielversprechender und dankbarer junger Mann. Er wird Ihrer Empfehlung, wenn Sie solche seinetwegen bei Gelegenheit beim Minister einlegen wollen, weder Unehre machen, noch dagegen unempfindlich seyn. Es ist ihm nichts im Wege als hypochondrische Bekümmernisse, womit sich dergleichen junge denkende Köpfe oft ohne Ursache plagen. Ihre Kunst enthält ohne Zweifel auch Mittel dawider, noch mehr aber Ihre Freundschaft, wenn Sie ihn derselben würdigen wollen. Ich empfange jede directe oder indirecte Nachricht von Ihrem anwachsenden Glücke mit neuem Vergnügen und bin in ewiger Freundschaft

Ihr

ergebener treuer Diener

I. Kant.

Hochedler Herr.

Werthester Freund.

Es erfreut mich, von dem guten Fortgange ihrer Bemühungen Nachricht zu erhalten, noch mehr aber, die Merkmale des guten Andenkens und der Freundschaft in dero mir mitgetheiltem Schreiben zu erblicken. Die Übung im Pracktischen der Arzneikunst unter der Aufführung eines geschickten Lehrers ist recht nach meinem Wunsche. Der Kirchhof darf künftig nicht vorher gefüllt werden, ehe der junge Doctor die Methode lernt, wie er es recht hätte angreifen sollen. Machen sie ja fein viele Beobachtungen. Die Theorien sind so hier wie anderwärts öfters mehr zu Erleichterung des Begriffs als zum Aufschlusse der Naturerscheinungen angelegt. Macbride's systematische Arzeneiwissenschaft (ich glaube, sie wird Ihnen schon bekannt seyn) hat mir in dieser Art sehr wohlgefallen. Ich befinde mich jetzt im Durchschnitte genommen viel besser als ehedem. Davon ist die Ursache, dass ich jetzt das, was mir übel bekommt, besser kenne. Medicin ist wegen meiner empfindlichen Nerven ohne Unterschied ein Gift für mich. Das Einzige, was ich aber nur selten brauche, ist ein halber Theelöffel Fieberrinde mit Wasser, wenn mich die Säure Vormittags plagt, welches ich viel besser befinde als alle Absorbentia. Sonst habe ich den täglichen Gebrauch dieses Mittels, in der Absicht, mich zu roboriren, abgeschafft. Es machte mir dasselbe einen intermittirenden Puls, vornämlich gegen Abend, wobei mir ziemlich bange ward, bis ich die Ursache vermuthete und nach Einstellung derselben das Übel sogleich hob. Studiren Sie doch ja die grosse Mannigfaltigkeit der Naturen. Die meinige würde von jedem Arzt, der kein Philosoph ist, über den Haufen geworfen werden.

Sie suchen im Messkatalog fleissig, aber vergeblich nach einem gewissen Namen unter dem Buchstaben K. Es wäre mir nach der vielen Bemühung, die ich mir gegeben habe, nichts leichter gewesen, als ihn darin mit nicht unbeträchtlichen Arbeiten, die ich beinahe fertig liegen habe, paradiren zu lassen. Allein, da ich einmal in meiner Absicht, eine so lange von der Hälfte der philosophischen Welt umsonst bearbeitete Wissenschaft umzuschaffen, so weit gekommen bin, dass ich mich in dem Besitz eines Lehrbegriffs sehe, der das bisherige Räthsel völlig aufschliesst und das Verfahren der sich selbst isolirenden Vernunft unter sichere und in der Anwendung leichte Regeln bringt, so bleibe ich nunmehr halsstarrig bei meinem Vorsatz mich keinen Autorkitzel verleiten zu lassen, in einem leichteren und beliebteren Felde Ruhm zu suchen, ehe ich meinen dornigen und harten Boden eben und zur allgemeinen Bearbeitung frei gemacht habe. Ich glaube nicht, dass es Viele versucht haben, eine ganz neue Wissenschaft der Idee nach zu entwerfen und sie zugleich völlig auszuführen. Was aber das in Ansehung der Methode der Eintheilungen der genau angemessenen Benennungen für Mühe macht und wie viel Zeit darauf verwendet werden muss, werden Sie sich kaum einbilden können. Es leuchtet mir aber dafür eine Hoffnung entgegen, die ich Niemand ausser Ihnen ohne Besorgniss, der grössesten Eitelkeit verdächtig zu werden, eröffne, nämlich der Philosophie dadurch auf eine dauerhafte Art eine andere und für Religion und Sitten weit vortheilhaftere Wendung, zugleich aber auch ihr dadurch die Gestalt zu geben, die den spröden Mathematiker anlocken kann, sie seiner Bearbeitung fähig und würdig zu halten. Ich habe noch bisweilen die Hoffnung, auf Ostern das Werk fertig zu liefern, allein wenn ich auch auf die häufigen Indispositionen rechne, welche immer Unterbrechungen verursachen, so kann ich doch beinahe mit Gewissheit eine kurze Zeit nach Ostern dasselbe versprechen.

Ihren Versuch in der Moralphilosophie bin ich begierig erscheinen zu sehen. Ich wünschte aber doch, dass Sie den in der höchsten Abstraction der speculativen Vernunft so wichtigen und in der Anwendung auf das Praktische so leeren Begriff der Realität darin nicht geltend machen möchten. Denn der Begriff ist transscendental, die obersten praktischen Elemente aber sind Lust und Unlust, welche empirisch sind, ihr Gegenstand mag nun erkannt werden, woher er wolle. Es kann aber ein blosser reiner Verstandesbegriff die Gesetze oder Vorschriften desjenigen, was lediglich sinnlich ist, nicht angeben, weil er in Ansehung dieses völlig unbestimmt ist. Der oberste Grund der Moralität muss nicht blos auf das Wohlgefallen schliessen lassen, er muss selbst im höchsten Grade wohlgefallen, denn er ist keine blos speculative Vorstellung, sondern muss Bewegkraft haben und daher, ob er zwar intellectuell ist, so muss er doch eine gerade Beziehung auf die ersten

Triebfedern des Willens haben. Ich werde froh seyn, wenn ich meine Transscendentalphilosophie werde zu Ende gebracht haben, welche eigentlich eine Kritik der reinen Vernunft ist, alsdann gehe ich zur Metaphysik, die nur zwei Theile hat: die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten, wovon ich die letztere zuerst herausgeben werde und mich darauf zum Voraus freue.

Ich habe die Recension der Platner'schen Anthropologie gelesen. Ich hätte zwar nicht von selbst auf den Recensenten gerathen, jetzt aber vergnügt mich der darin hervorblickende Fortgang seiner Geschicklichkeit. Ich lese in diesem Winter zum zweiten Mal ein Collegium privatum der Anthropologie, welches ich jetzt zu einer ordentlichen akademischen Disciplin zu machen gedenke. Allein mein Plan ist ganz anders. Die Absicht, die ich habe, ist, durch dieselbe die Quellen aller Wissenschaften, die der Sitten, der Geschicklichkeit, des Umganges, der Methode, Menschen zu bilden und zu regieren, mithin alles Praktischen zu eröffnen. Da suche ich alsdann mehr Phänomena und ihre Gesetze als die ersten Gründe der Möglichkeit der Modification der menschlichen Natur überhaupt. Daher die subtile und in meinen Augen auf ewig vergebliche Untersuchung über die Art, wie die Organe des Körpers mit den Gedanken in Verbindung stehen, ganz wegfällt. Ich bin unablässig so bei der Beobachtung, selbst im gemeinen Leben, dass meine Zuhörer vom ersten Anfange bis zu Ende niemals eine trockne, sondern durch den Anlass, den sie haben, unaufhörlich ihre gewöhnliche Erfahrung mit meinen Bemerkungen zu vergleichen, jederzeit eine unterhaltende Beschäftigung haben. Ich arbeite in Zwischenzeiten daran, aus dieser, in meinen Augen sehr angenehmen Beobachtungslehre eine Vorübung der Geschicklichkeit, der Klugheit und selbst der Weisheit für die akademische Jugend zu machen, welche nebst der physischen Geographie von aller andern Unterweisung unterschieden ist und die Kenntniss der Welt heissen kann.

Mein Bildniss habe ich vor der Bibliothek gesehen. Eine Ehre, die mich ein wenig beunruhigt, weil ich, wie Sie wissen, allen Schein erschlichener Lobsprüche und Zudringlichkeit, um Aufsehen zu machen, sehr meide. Es ist wohl gestochen, obzwar nicht wohl getroffen. Indessen erfahre ich mit Vergnügen, dass solches die Veranstaltung der liebenswürdigen Parteilichkeit meines ehemaligen Zuhörers ist. Die in demselben Stücke vorkommende Recension Ihrer Schrift beweist doch, was ich besorgte: dass, um neue Gedanken in ein solches Licht zu stellen, dass der Leser den eigenthümlichen Sinn des Verfassers und das Gewicht der Gründe vernähme, eine etwas längere Zeit nöthig ist, um sich in solche Materien bis zu einer völligen und leichten Bekanntschaft hineinzudenken. Ich bin mit aufrichtiger Zuneigung und Achtung

Ihr
ergebenster Diener und Freund
I. Kant.

Wohlgeborner Herr Hofrath,
Theuerster Freund.

Ihre schönen Briefe an Ärzte, womit Sie mir ein angenehmes Geschenk zu machen die Gültigkeit hatten, geben mir jetzt Anlass, für einen Freund, Hrn. Kriegsrath Heilsberg in Königsberg, bei Ihnen Rath und Hülfe zu suchen. Er hat schon mehr als drei Jahre an Flechten laborirt, die ihm beide Arme und Füsse (die Schenkel ausgenommen) bedecken, mit kleinen Blasen anfangen, die wegen des Juckens, vornämlich zur Nachtzeit, leicht aufgerieben werden und dann die Haut wund lassen, da denn einiges Wasser ausschwitzt, bis ein Schorf wiederum alles bedeckt, um eine neue Haut hervorzubringen, aus welcher bald darauf, wie vorher, Blasen ausbrechen etc. Übrigens ist er starker Constitution, von gutem Appetit, magert aber doch sehr ab, ohne dass gleichwohl seine Kräfte sonderlich abnehmen, ist nahe an sechzig Jahre und hält in allen Stücken gute Diät.

Nun habe ich in Ihrer zweiten Sammlung S. 121. u. f. die Cur, die Ihr Berlinischer Kuhdoctor Kunath an einem mit Flechten Behafteten so glücklich verrichtete, und Ihre unbefangene, rühmliche Schätzung solcher Quacksalbermittel gelesen und meinem Freunde gerathen, durch Ihre Vermittelung denselben Weg der Hülfe zu suchen.

Haben Sie also die Güte, theuerster Freund, wenn Sie die Herablassung nicht für zu tief halten, allenfalls durch einen Dritten von jenem Kuhdoctor, wenn ihm vorher die Beschaffenheit der Flechten beschrieben worden, eine hinlängliche Dosis von seiner Seife oder Waschwasser zusammt der Vorschrift des Gebrauchs abzukaufen. Sie selbst aber belieben die übrigen Vorschriften, die Sie etwa nöthig finden möchten, hinzuzuthun, denn unsere hiesigen Ärzte haben ihm bisher so wenig, als er sich selbst durch den ausgepressten Saft des Chelidonii, helfen können. Die dafür ausgelegten, ingleichen die für Ihre Bemühung gebührenden Kosten sollen auf das prompteste, durch den Kaufmann Hrn. Saltzmann in Berlin, bezahlt werden, als worauf, dass es geschehe, ich selbst sehen werde. Die Beschleunigung dieser Ihrer Mühlwaltungen und Absendung des Arzneimittels mit der ersten fahrenden Post, allenfalls direct an Hrn. Kriegsrath Heilsberg, so bald, als es möglich ist, werden Sie so gütig seyn, zu bewirken; ich möchte meinem so lange geplagten Freunde gerne bald geholfen wissen. Unveränderlich bin ich mit Herzensgesinnung und Hochachtung

Ihr

ergebenster alter Freund und Diener

I. Kant.

Als Schluss dieses Briefwechsels möge die vorgefundene späteste Mittheilung von Seiten Herz's dienen, die eben so schön charakterisirend für den Empfehlenden erscheint, als für den, an welchen das Empfehlungsschreiben gerichtet ist. Es befindet sich in der handschriftlichen Sammlung der Briefe an Kant (No. XXII.) auf der königlichen Bibliothek zu Königsberg.

Verehrungswürdiger Lehrer.

Der grosse Allen bekannte Meckel verlangt dem grossen Alles kennenden Kant durch mich den so wenig bekannten und so wenig kennenden Herz empfohlen zu seyn, und ich würde mit der Befriedigung dieses überflüssigen Verlangens grossen Anstand genommen haben, wenn sie nicht zugleich eine so gewünschte Veranlassung wäre, meinen Namen wieder einmal in dem Andenken meines unvergesslichen Lehrers und Freundes aufzufrischen, und ihm wieder einmal zu sagen, welche Seligkeit die Erinnerung an die ersten Jahre meiner Bildung unter seiner Leitung noch immer über mein ganzes Wesen verbreitet, und wie brennend mein Wunsch ist, ihn in diesem Leben noch einmal an mein Herz zu drücken! Warum bin ich nicht ein grosser Geburtshelfer, Staarstecher oder Krebsheiler, der einmal über Königsberg zu einem vornehmen Russen gerufen wird? — Ach ich habe leider nichts in der Welt gelernt! Die wenige Geschicklichkeit, die ich besitze, ist auf jedem Dorfe in Kamtschatka zehnfach zu haben, und darum muss ich in dem Berlin versauern und auf das Glück, Sie, ehe einer von uns die Erde verlässt, noch zu sehen, auf immer resigniren!

Um so stärkender ist mir dafür jede kleine Nachricht von Ihnen aus dem Munde eines Reisenden, jeder Gruss, den ich aus dem Briefe eines Freundes von Ihnen erhalte. Laben Sie mich doch öfter mit diesen Erquickungen und erhalten mir noch lange Ihre Gesundheit und Freundschaft.

Ihr ergebenster

Berlin, d. 25. Decbr. 1797.

Marcus Herz.

3.

An
Friedrich Nicolai
in Berlin.
1773*.

An den Buchhändler Friedr. Nicolai in Berlin.

Hochedelgeborner Herr.

Dero Geehrtes vom 27. September ist mir, zusammt dem ersten Stücke des zwanzigsten Bandes von Dero Bibliothek den 17. October zu Handen gekommen. Ich nehme die Ehre, welche Ew. Hochedelgeboren mir durch die Vorsezzung meines Bildnisses vor Dero gelehrtes Journal erzeigen, mit dem ergebensten Danke auf, ob ich gleich, der ich alle Zudringlichkeit zum öffentlichen Rufe, welcher nicht eine natürliche Folge von dem Maasse des Verdienstes ist, vermeide, diese Dero gefällige Wahl, wenn es auf mich angekommen wäre, verbeten haben würde. Das Bildniss ist allem Vermuthen nach von einer Copei meines Portraits, welche Herr Herz nach Berlin nahm, gemacht und daher wenig getroffen, ob zwar sehr wohl gestochen worden. Es ist mir hiermit, wie mit seiner Copei von meiner Dissertation gegangen, in welcher er zwar, da ihm die Materie derselben selbst neu war, sehr viel Geschicklichkeit gewiesen, aber so wenig Glück gehabt hat, den Sinn derselben auszudrücken, dass deren Beurtheilung, in demselben Stück der Bibliothek, sie nothwendig sehr unwichtig hat finden müssen. Doch meine gegenwärtige Arbeit wird sie in einem erweiterten Umfange, und, wie ich hoffe, mit besserm Erfolg in Kurzem mehr ins Licht stellen. Dero eingeschlossenen Briefe sind richtig abgegeben worden. Ich bin mit aller Hochachtung

---

* Dieser Brief ist aus dem Original abgedruckt in der Hartenstein'schen Ausgabe von Kant's Werken, Bd. X, S. 493 — 94.

Ew. Hochedelgeboren

ganz ergebenster Diener

Königsberg, d. 25. October 1773.

I. Kant.

4.

An
Hofprediger Crichton
in Königsberg.
1778[*].

Von Ew. Hochehrw. darf ich mir ohne Bedenken an der Erhaltung und Beförderung einer für das Weltbeste gemachten Anstalt den grössten und mitwirkenden Antheil versprechen, sobald Sie sich von deren Nützlichkeit überzeugt haben. Das von Basedow angefangene Institut[**], welches jetzt unter der völligen Direction des Hrn. Wolke steht, hat unter diesem unermüdeten und für die Reform des Educationswesens geschaffenen Manne eine neue Gestalt gewonnen, wie die neuen vom Philanthropin[***] herausgegebenen Nachrichten, die ich zuzuschicken die Ehre haben werde, ungezweifelt zu erkennen geben. Nach dem Ab-

---

[*] Dieser Brief ist bereits in dem 4ten Bande der kleinen Schriften Kant's, welcher bei Nicolovius erschien, S. 420 — 24 abgedruckt. Sch.

[**] Wenn gleich die Basedow'sche Idee von demselben schon am Ende von 1776 für nicht ausführbar, und sein Name für unpassend von dem damaligen Curator Campe öffentlich erklärt wurde, so fuhr doch das wenig unterrichtete Publicum fort, diese verbessernde Lehr- und Erziehungsanstalt Philanthropin und ihre Zöglinge Philanthropisten zu nennen, und so musste man auch in Dessau diese Benennung fortsetzen.

[***] C. F. Wolke war seit Neujahr 1770 bis 1773 Mitarbeiter an Basedow's Elementarwerk, und erhielt von ihm das Versprechen, nach Vollendung dieses Werks ein Lehr- und Erziehungs-Institut zu befördern und dem Publicum zu empfehlen, das Wolke anlegte und allein ihm vorstehen sollte, ohne dass Basedow sich weiter eine Theilnahme daran vorbehalten wollte. Die Versuche, die Wolke als Lehrer und Erzieher seit 1770 an Basedow's Tochter Emilie, und seit Ostern 1772 bis Ostern 1774 noch an einigen andern Kindern machte, übertrafen Basedow's nicht geringe Erwartung in so hohem Grade, dass

---

in ihm der feurige Wunsch aufstieg, die vorzüglichen Methoden, die er ausüben sah, durch Anlegung eines weltbürgerlichen Instituts, vorzüglich zur Bildung besserer Lehrer und Erzieher für jedes cultivirte Volk, auf der Erde überall, und in wenigen Jahren auszubreiten. Dazu erwartete er aus jedem Lande eine Anzahl junger fähiger Leute, die, wenn sie es bedurften, ihren Unterhalt, so wie ihre völlige Ausbildung zu Verbesserern und Directoren des Schul- und Erziehungswesens, von dem Institute empfangen sollten. Zu der Errichtung einer solchen Anstalt hielt er 20000 Rthlr. für nöthig, „ein Sümmchen für das grosse Publicum, und für die Grösse, Wichtigkeit und Güte der erreichbaren Absicht," dachte Basedow. Am Ende des Jahrs 1774 wurde die Anstalt unter dem Namen Philanthropin als vorhanden in Dessau angekündigt und eingeweiht, wenn es gleich erst werden sollte. Wenn nun Reisende zu Basedow kamen und fragten: wo ist das Philanthropin? so antwortete er: geht zu Wolke, der wird es Euch weisen, kam aber vor Neujahr 1776 nicht über dessen Schwelle. Wolke hatte bis dahin, Famulanten oder künftige Erziehungsbediente mitgerechnet, zwölf Zöglinge. Es waren bis Neujahr 1776 etwa 30 Rthlr. als Beitrag zu einem zu errichtenden Philanthropin eingegangen, aber zwei junge, zur Mitwirkung des Guten im Fache des Unterrichts und der Erziehung begeisterte Männer, Simon und Schweighäuser, waren nach Dessau gekommen, um die von Basedow gerühmten Methoden zu lernen und mitzuarbeiten. Dies gab einige Erleichterung für Wolke, der bis dahin als alleiniger Lehrer, Erzieher, Correspondent, Rechnungsführer fast unter der Menge seiner Geschäfte erlag. Basedow, unwillig über das Misstrauen und die Kargheit des Publicums, schrieb nun einen Aufsatz: an die Kosmopoliten, Etwas zu lesen, zu denken und zu thun, worin er die Schulmänner und Menschenfreunde zu einer öffentlichen Prüfung in der Mitte des Mais 1776 nach Dessau einlud, und ihnen zugleich anzeigte, dass das Philanthropin begraben werden sollte. Während dieser Aufsatz versendet und gelesen wurde, liess Basedow vier von Wolke seit Mai 1775 zur Kenntniss der lateinischen Sprache gebrachte Zöglinge in sein Haus kommen, um ein paar classische Schriftsteller mit ihnen zu lesen. Dies ist die vorzüglichste Theilnahme an dem Institut, welches von dem wenig unterrichteten Publicum das Basedow'sche genannt wurde. Nach etwa fünf Wochen trat Magister (später Professor in Halle und Königsberg) Mangelsdorf für obige vier Schüler bis zu der Prüfung im Mai an Basedow's Stelle. Über hundert Schulmänner wohnten dem Examen bei und entschieden durch ihren lauten Beifall für die Fortdauer des Instituts.

gange einiger, sonst wohlgesinnter, übrigens aber etwas schwärmender Köpfe sind alle Stellen mit ausgesuchten Schulmännern besetzt, und die neuen jetzt mehr geläuterten Ideen mit dem, was die alte Erziehungsart Nützliches hatte, in feste Verbindung gebracht. Die Welt fühlt jetziger Zeit die Nothwendigkeit der verbesserten Erziehung lebhaft; aber verschiedene deshalb gemachte Versuche wollten nicht gelingen. Die des F. von Salis, und die Bahrdt'sche haben aufgehört. Und nun steht allein das Dessauische Institut; sicherlich blos deswegen, weil es den durch keine Hindernisse abzuschreckenden, bescheidenen, und unbeschreiblich thätigen Wolke an seiner Spitze hat, der überdem die seltene Gemüthsart hat, seinem Plane ohne Eigensinn treu zu bleiben, und unter dessen Aufsicht diese Anstalt mit der Zeit die Stammmutter aller guten Schulen in der Welt werden muss, wenn man ihr nur im Anfange von aussen Beistand und Aufmunterung leisten will.

Aus der Einlage werden Ew. Hochehrw. ersehen: dass, nachdem mir die letzten Stücke der pädagogischen Unterhandlung zum Vertheilen überschickt worden, von mir erwartet wird, das Publicum aufs neue, sowohl zur Fortsetzung der Pränumeration, als überhaupt zum Wohlwollen und Wohlthun gegen das Institut aufzumuntern. Ich bin auch dazu von Herzen bereit und willig; allein ich finde doch, dass der Einfluss weit grösser seyn würde, wenn Ew. Hochehrw. sich dieser Sache vorzüglich anzunehmen beliebten, und Ihren Namen und Feder zum Besten derselben verwenden wollten. Wenn Sie es erlauben, dass ich diese Hoffnung dem Institute geben darf, so wird gewiss die grösseste Danksagung und freudige Annahme eines demselben so günstigen Anerbietens darauf erfolgen. Ich würde alsdann die Ehre haben, Ihnen, zu welcher Zeit es gefällig, aufzuwarten, und die Liste der bisherigen Pränumeranten einzuhändigen, auch, wenn es sonst eine Bemühung gäbe (deren es überhaupt bei diesem Geschäfte nur wenige geben kann), daran aber Ew. Hochehrw. durch andere nothwendigere verhindert würden, so würde ich solche gerne übernehmen.

Da ich nicht zweifle, dass Ew. Hochehrw. in Ansehung dessen, was vordem an diesem Institute nicht völlig Ihren Beifall erwarb, durch die neue und schön befestigte Anordnung desselben werden befriedigt werden, und ich unter solchen Umständen Ihres theilnehmenden Eifers an einer so ausgebreitet nützlichen Anstalt gewiss bin, so besorge ich nicht, dass diese meine Zumuthung von Denselben werde übel aufgenommen werden, der ich übrigens mit der grössesten Hochachtung bin

Ew. Hochehrw.
gehorsamster Diener

Königsberg, d. 29. Juli 1778.

I. Kant.

5.

An
Professor J. Engel
in Berlin.
1779*.

Herrn Professor Engel in Berlin.

Wohlgeborner
Höchstzuverehrender Herr Professor

Es ist mir so angenehm als schmeichelhaft, mit einem Manne in einige Gemeinschaft literarischer Beschäftigungen zu treten, der unter den wenigen, die bei dem überhandnehmenden Verfall des guten Geschmacks durch ächte Muster der Sprachreinigkeit, der Naivität und der Laune die Ehre Deutschlands noch zu erhalten suchen, sich so vortheilhaft auszeichnet.

Meine bisher in der Stille geschriebenen Arbeiten, von denen Sie mir die Ehre thun, eine so gute Meinung zu äussern, enthalten zwar Mancherlei, was, wenn ich die Annehmlichkeit der Manier abrechne, nicht unschicklich scheint, in so gute Gesellschaft, als Ihr Philosoph beisammen hat, aufgenommen zu werden. Allein eine Fortsetzung der Abhandlung von den Menschenracen scheint mir doch, theils in Ansehung meiner Absicht, theils in Absicht auf die Unterhaltung des im vorigen Stück nicht völlig befriedigten wissbegierigen Lesers, fürjetzt den Vorzug zu verdienen. Vor langweiligen Wiederholungen des von mir und Andern schon Gesagten, vor windigen Hypothesen, oder auch einer scholastischen Trockenheit dürfen Sie sich nicht fürchten. Der Stoff ist reichhaltig und an sich selbst populär, und da ich jetzt den Gesichtspunct, aus welchem man die Varietäten der Menschengattung betrachten muss, so deutlich zu bestimmen im Stande bin, dass dadurch in Kurzem auch in diesem Felde etwas mit Sicherheit wird ausgemacht werden können, so bekommt die Abhandlung hierdurch einige Wichtigkeit. Überdem werden die angehenkten Principien einer moralischen Charakteristik der verschiedenen Racen der Menschengattung den Geschmack derer, die auf das Physische nicht sonderlich merken, zu befriedigen dienen.

---

* Dieser Brief ist gleichfalls aus der Sammlung des Herrn D. Friedländer wohlwollend hergegeben.

Die Materialien hiezu liegen zwar schon seit einiger Zeit völlig fertig, weil ich durch Zimmermann's geographische Geschichte des Menschen (den das vorige Stück hierin beurtheilte) zum weiteren Überdenken dieses Gegenstandes veranlasst wurde. Gleichwohl muss ich mir zur Einkleidung einige Frist (etwa bis Weihnachten) ausbitten; weil ich eine Arbeit nicht unterbrechen darf, die mich so lange an der Ausfertigung aller anderen Producte des Nachdenkens, die sich indessen sehr angehäuft haben, gehindert hat, und die ich gegen die Zeit zu vollenden glaube. Alsdann wird es mir eine angenehme und leichte Beschäftigung seyn, mit demjenigen herauszurücken, wovon Sie und andere meiner Freunde eine viel zu vortheilhafte Erwartung haben, welches indessen, da ich eine so lange Zeit über so mancherlei Gegenstände gebrütet habe, für meine übrige Lebenszeit Vorrath genug enthält. Wenn Sie, mein geehrtester Freund, wider das benannte Thema und den mir ausgebetenen Aufschub nichts einzuwenden haben, so werde ich Ihr Stillschweigen für eine Einwilligung in beides aufnehmen und ohne Sie mit Antworten zu bemühen mich darauf einrichten. Ich habe die Ehre, mit der grössten Hochschätzung zu seyn

Ew. Wohlgeb.
ergebenster treuer Diener

Königsberg, d. 4. Juli 1779.

I. Kant.

6.

An
Professor Chr. Gottfr. Schütz
in Jena.
1785—97*.

Königsberg, d. 13. Sept. 1785.

Die lebhafte Theilnehmung an meinen geringen literarischen Bemühungen, davon Sie in der A. L. Z. so einleuchtende Proben gegeben, ingleichen die richtige Darstellung derselben, vornämlich Ihre für mich selbst belehrende treffliche Tafel der Elemente unserer Begriffe, bewegen mich zum grössten Danke und verbinden mich zugleich, in der Ausführung meines Planes, den Sie angekündigt haben, die Erwartung des Publici, welche Sie rege machten, nicht zu täuschen, worauf Sie denn auch, wie ich demüthigst hoffe, sich verlassen können.

Ich bin aber eine Recension schuldig, dazu ich mich anheischig machte. Theuerster Freund! Sie werden mich entschuldigen, dass ich daran durch eine Arbeit, zu der ich mich theils durch den Zusammenhang meines ganzen Entwurfs, theils durch die Stimmung meiner Gedanken berufen fühlte, gehindert worden. Ehe ich an die versprochene Metaphysik der Natur gehe, musste ich vorher dasjenige, was zwar eine blosse Anwendung derselben ist, aber doch einen empirischen Begriff voraussetzt, nämlich die metaphysischen Anfangsgründe der Körperlehre, sowie in einem Anhange, die der Seelenlehre abmachen; weil jene Metaphysik, wenn sie ganz gleichartig seyn soll, rein seyn muss, und dann auch, damit ich etwas zur Hand hätte, worauf, als Beispiele *in concreto*, ich mich dort beziehen, und so den Vortrag fasslich machen könnte; ohne doch das System dadurch anzuschwellen, dass ich diese mit in dasselbe zöge. Diese habe ich nun unter dem Titel: metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, in diesem Sommer fertig gemacht, und glaube, dass sie selbst dem Mathematiker nicht unwillkommen seyn werden. Sie würden diese Michaelismesse herausgekommen seyn, hätte ich nicht einen Schaden an der rechten Hand bekommen, der mich gegen das Ende am Schreiben hinderte. Das Manuscript muss also schon bis Ostern liegen bleiben.

---

* Diese drei Briefe sind bereits in Schütz's Leben, herausgegeben von seinem Sohne, Bd. II, S. 207 — 11 abgedruckt.

Jetzt gehe ich ungesäumt zur völligen Ausarbeitung der Metaphysik der Sitten. Entschuldigen Sie mich ferner, werthester Freund, wenn ich nichts zur A. L. Z. innerhalb einer geraumen Zeit liefern kann. Ich bin schon ziemlich alt, und habe nicht mehr die Leichtigkeit, mich zu Arbeiten von verschiedener Art so geschwinde umzustimmen, wie ehedem. Ich muss meine Gedanken ununterbrochen zusammenhalten, wenn ich den Faden, der das ganze System verknüpft, nicht verlieren soll. Doch würde ich allenfalls den zweiten Theil von Herder's Ideen zur Recension übernehmen.

Die Betrachtungen über das Fundament der Kräfte etc. habe ich noch nicht recensirt gefunden. Der Verfasser derselben, ein Herr Geheimer Rath von Elditten auf Weckerau in Preussen hat mich gebeten, Sie um diese Gunst zu ersuchen, und wenn die Recension einigermaassen gut für ihn ausfallen kann, so haben Sie die Freiheit, auch seinen Namen zu nennen. Ich muss abbrechen, und empfehle mich Ihrer zu allem Guten mitwirkenden Freundschaft und Gewogenheit als Ihr etc.

Königsberg, d. 25. Jun. 1787.

Ein Exemplar von der zweiten Auflage meiner Kritik wird Ihnen, verehrungswürdiger Freund, Herr Grunert aus Halle hoffentlich überschickt haben; wo nicht, so wird es auf inliegendes Schreiben an ihn geschehen, welches ergebenst bitte, auf die Post zu geben.

Wenn Sie eine Recension dieser zweiten Auflage zu veranstalten nöthig finden, so bitte gar sehr, einen mir unangenehmen Fehler der Abschrift darin bemerken zu lassen, ungefähr auf folgende Art:

„In der Vorrede, S. XI. Z. 3. von unten ist ein Schreib-„fehler anzutreffen, da gleichseitiger Triangel statt „gleichschenkliger (Euclid. Elem. Lib. I. Prop. 5) ge-„setzt worden.“

Denn ob zwar aus der Ausführung des Diog. Laert., dass der letztere gemeint werde, leicht zu ersehen ist, so hat doch nicht jeder Leser den Diogenes bei der Hand.

Mein Verleger hat die Übersetzung der zweiten Edition meiner Kritik ins Lateinische bei Hrn. Prof. Born in Leipzig bestellt. Sie waren so gütig, sich dazu zu offeriren, die von ihm verfertigte Übersetzung, wenn sie Ihnen heftweise zugeschickt würde, durchzusehen, um den Styl, der vielleicht zu sehr auf die Eleganz angelegt seyn möchte, mehr der scholastischen, wenn gleich nicht so altlateinischen Richtigkeit und Bestimmtheit anzupassen. Wenn Sie noch dieselbe gütige Absicht hegen, so bitte, mich wissen zu lassen, was mein Verleger Ihnen für diese Bemühung schuldig sey; meinerseits werde Ihnen dafür die grösste Verbindlichkeit haben. Herrn Prof. Born suche ich im beiliegenden Schreiben zu eben dieser Absicht zu disponiren.

Ich habe meine Kritik der praktischen Vernunft so weit fertig, dass ich sie denke künftige Woche nach Halle zum Drucke zu schicken. Diese wird besser, als alle Controversen mit Feder und Abel (deren der erste gar keine Erkenntniss *a priori*, der andere eine, die zwischen der empirischen und einer *a priori* das Mittel halten soll, behauptet) die Ergänzung dessen, was ich der speculativen Vernunft absprach, durch reine praktische, und die Möglichkeit derselben beweisen, und fasslich machen, welches doch der eigentliche Stein des Anstosses ist, der jene Männer nöthigt, lieber die unthunlichsten, ja gar ungereimten Wege einzuschlagen, um das speculative Vermögen bis aufs Übersinnliche ausdehnen zu können, ehe sie sich jener ihnen ganz trostlos scheinenden Sentenz der Kritik unterwürfen.

Herder's Ideen, dritten Theil, zu recensiren, wird nun wohl ein Anderer übernehmen, und sich, dass er ein Anderer sei, erklären müssen; denn mir gebricht die Zeit dazu, weil ich alsbald zur Grundlage der Kritik des Geschmackes gehen muss. Ich bin mit unwandelbarer Hochachtung und Ergebenheit etc.

Königsberg, d. 10. Juli 1797.

Unaufgefordert von Ihnen, würdiger Mann, doch veranlasst durch Ihren an unsern gemeinschaftlichen, vortrefflichen Freund, den Herrn Hofprediger Schultz, abgelassenen Brief, ergreife ich diese Gelegenheit, Ihnen meine Freude über Ihren bessern Gesundheitszustand, als ihn das Gerücht seit geraumer Zeit verbreitet hatte, bezeugen zu können. Ein so gemeinnützig thätiger Mann muss froh und lange leben!

Der Anstoss, den Sie im gedachten Briefe an meinem neuerdings aufgestellten Begriff des „auf dingliche Art persönlichen Rechts“ nehmen, befremdet mich nicht, weil die Rechtslehre der reinen Vernunft noch mehr, wie andere Lehren der Philosophie, das: *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda* sich zur Maxime macht. Eher möchte es Ihr Verdacht thun, dass ich, durch Wortkünstelei mich selbst täuschend, vermittelst erschlichener Principien das, wovon noch die Frage war: ob es thunlich sey, für erlaubt angenommen habe. Allein man kann im Grunde Niemandem es verdenken, dass er, bei einer Neuerung in

Lehren, deren Gründe er nicht umständlich erörtert, sondern blos auf sie hinweist, in seinen Deutungen den Sinn des Lehrers verfehlt, und da Irrthümer sieht, wo er allenfalls nur über den Mangel der Klarheit Beschwerde führen sollte. Ich will hier nur die Einwürfe berühren, die Ihr Brief enthält, und behalte mir vor, dieses Thema mit seinen Gründen und Folgen an einem andern Orte ausführlicher vorzutragen.

1. „Sie können sich nicht überzeugen, dass der Mann das Weib zur Sache macht, sofern er ihr ehelich beiwohnt *et vice versa*. Ihnen scheint es nichts weiter als ein *mutuum adjutorium* zu seyn.“ — — Freilich wenn die Beiwohnung schon als ehelich, d. i. als gesetzlich, ob zwar nur nach dem Rechte der Natur, angenommen wird: so liegt die Befugniss dazu schon im Begriffe. Aber hier ist eben die Frage: ob eine eheliche Beiwohnung, und wodurch sie möglich sey: also muss hier blos von der fleischlichen Beiwohnung, Vermischung und der Bedingung ihres Befugnisses geredet werden. Denn das *mutuum adjutorium* ist blos die rechtlich nothwendige Folge aus der Ehe, deren Möglichkeit und Bedingung allererst erforscht werden soll.

2. Sagen Sie: „Kant's Theorie scheint blos auf einer *fallacia* des Wortes Genuss zu beruhen. Freilich im eigentlichen Genusse eines Menschen, wie das Menschenfressen, würde es ihn zur Sache machen; allein die Eheleute werden doch durch den Beischlaf keine *res fungibiles*.“ Es würde sehr schwach von mir gewesen seyn, mich durch das Wort Genuss hinhalten zu lassen. Es mag immer wegfallen und dafür der Gebrauch einer unmittelbar (d. i. durch den Sinn, der hier aber ein von allen andern specifisch verschiedener Sinn ist), ich sage einer unmittelbar vergnügenden Sache gesetzt werden. Beim Genusse einer solchen denkt man sich diese zugleich als verbrauchbar *(res fungibilis,)* und so ist auch in der That der wechselseitige Gebrauch der Geschlechtsorgane beider Theile unter einander beschaffen. Durch Ansteckung, Erschöpfung und Schwängerung (die mit einer tödtlichen Niederkunft ver-

bunden seyn kann) kann ein oder der andere Theil aufgerieben (verbraucht) werden, und der Appetit eines Menschenfressers ist von dem eines Freidenkers *(libertin)* in Ansehung der Benutzung des Geschlechts nur der Förmlichkeit nach unterschieden.

So weit vom Verhältnisse des Mannes zum Weibe. Das vom Vater (oder Mutter) zum Kinde ist unter den möglichen Einwürfen übergangen worden.

3. „Scheint es Ihnen eine *petitio principii* zu seyn, wenn K. das Recht des Herrn an den Diener, oder Dienstboten, als ein persönlich-dingliches (sollte heissen: auf dingliche Art [folglich blos der Form nach] persönliches) Recht beweisen will; weil man ja den Dienstboten wieder einfangen dürfe etc. Allein das sey ja eben die Frage. Woher wolle man beweisen, dass man *jure naturae* dieses thun dürfe!"

Freilich ist diese Befugniss nur die Folge und das Zeichen von dem rechtlichen Besitze, in welchem ein Mensch den andern als das Seine hat, ob dieser gleich eine Person ist. Einen Menschen aber als das Seine (des Hauswesens) zu haben, zeigt ein *jus in re (contra quemlibet hujus rei possessorem*, gegen den Inhaber desselben) an. Das Recht des Gebrauchs desselben zum häuslichen Bedarf ist analogisch einem Rechte in der Sache, weil er nicht frei ist, als Glied sich von dieser häuslichen Gesellschaft zu trennen, und daher mit Gewalt dahin zurückgeführt werden darf, welches einem verdungenen Tagelöhner, der bei der Hälfte der Arbeit (wenn er sonst nichts dem Herrn entfremdete) sich entfernt, nicht geschehen kann, nämlich ihn einzufangen, weil er nicht zu den Seinen des Hausherrn gehörte, wie Knecht und Magd, welche *integrirende* Theile des Hauswesens sind.

Jedoch das Weitere bei anderer Gelegenheit. Jetzt setze ich nichts hinzu, als, dass mir jede Nachricht von Ihrer Gesundheit, Ihrem Ruhm und Ihrem Wohlwollen gegen mich, jederzeit sehr erfreulich seyn wird.

7.

An

Professor C. L. Reinhold.

in Jena.

1787 — 93 *.

I. Kant.

1. Königsberg, d. 28. December 1787.

Ich habe, vortrefflicher liebenswürdiger Mann, die schönen Briefe gelesen, womit Sie meine Philosophie beehrt haben und die an mit Gründlichkeit verbundener Anmuth nichts übertreffen kann, die auch nicht ermangelt haben, in unserer Gegend alle erwünschte Wirkung zu thun. Desto mehr habe ich gewünscht, die genaue Übereinkunft Ihrer Ideen mit den meinigen und zugleich meinen Dank für das Verdienst, welches Sie um deren fassliche Darstellung haben, in irgend einem Blatte, vornähmlich dem deutschen Mercur, wenigstens mit einigen Zeilen bekannt zu machen; allein ein Aufsatz in eben derselben Zeitschrift, vom jüngeren Hrn. Forster, der gegen mich, ob zwar in einer anderen Materie, gerichtet war, liess es nicht wohl zu, es auf eine andere Art zu thun, als so, dass beiderlei Absicht zugleich erreicht würde. Zu der letzteren, nämlich meine Hypothese gegen Hrn. Forster zu erläutern, konnte ich nun, theils wegen meiner Amtsarbeiten, theils wegen der öfteren Unpässlichkeiten, die dem Alter ankleben, immer nicht gelangen, und so hat sich die Sache bis jetzt verzö-

---

* Die 9 Briefe, welche zwischen Kant und Reinhold gewechselt sind, und des Zusammenhangs wegen auch für Reinhold vollständig geliefert werden, sind aus Reinhold's Leben, S. 127 – 59 entnommen.

gert, da ich mir die Freiheit nehme, Ihnen beikommenden Aufsatz* zuzusenden, mit der Bitte, ihm einen Platz im beliebten deutschen Mercur auszuwirken.

Ich bin sehr erfreut gewesen, mit Gewissheit endlich zu erfahren, dass Sie der Verfasser jener herrlichen Briefe sind. In der Ungewissheit konnte ich dem Buchdrucker Grunert in Halle, dem ich aufgab, Ihnen ein Exemplar meiner Kritik der praktischen Vernunft als ein kleines Merkmal meiner Achtung zuzuschicken, keine ganz bestimmte Adresse geben, daher er mir antwortete, er habe es, meiner Anzeige nach, nicht zu bestellen gewusst. Auf inliegenden Brief, den ich für ihn auf die Post zu geben bitte, wird er es noch thun, wenn die Exemplare noch bei ihm liegen. In diesem Büchlein werden viele Widersprüche, welche die Anhänger am Alten in meiner Kritik zu finden vermeinen, hinreichend gehoben; dagegen diejenigen, darin sie sich *selbst* unvermeidlich verwickeln, wenn sie ihr altes Flickwerk nicht aufgeben wollen, klar genug vor Augen gestellt.

---

* „Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie.“ Er ward, wie ich in der Biographie bemerkt habe, in das erste und zweite Stück des d. Mercur 1788 eingerückt. Die von Kant erläuterte Hypothese betrifft den Ursprung der Menschenracen. Über diesen Gegenstand hatte Kant einige Jahre früher, im November der Berliner Monatsschrift 1785, eine Abhandlung drucken lassen, in welcher er die Ansicht aufgestellt, dass die erblichen Eigenthümlichkeiten der Racen, deren er vier annahm, nichts Anderes seyen als Entwickelung der einem einzigen Urstamm eingepflanzten Keime und Anlagen, die sich in der Folge zweckmässig für die erste allgemeine Bevölkerung entfaltet hätten. Dagegen waren von Georg Forster, in einem an Biester, den Herausgeber der B. M., gerichteten Schreiben mehrere Einwürfe vorgebracht. Forster hatte behauptet, dass zur Erklärung jener erblichen Eigenthümlichkeiten zwei ursprüngliche Stämme nach anatomischen Gründen angenommen werden müssten, und er wollte Kanten weder den von ihm festgesetzten Unterschied zwischen Naturgeschichte und blosser Naturbeschreibung zugeben, noch die Aufstellung eines Princips im voraus, durch welches der Naturforscher im Suchen und Beobachten sich sollte leiten lassen. Nun war nach dem Urtheile Kant's die Gültigkeit des Gebrauches teleologischer Principien (da nämlich, wo nach vorhergegangener Kritik des Vermögens einer theoretisch-speculativen Nachforschung die Einsicht gewonnen ist, dass die theoretischen Erkenntnissquellen nicht zulangen) in Ansehung der metaphysischen Untersuchungen, bei einer so sehr verwickelten und schwierigen Materie, von Reinhold überraschend richtig aufgefasst; in Ansehung der Physik aber, ebenfalls zu seinem Befremden, weil er die Sache hier ganz evident geglaubt hatte, von Forster missverstanden. Daher konnte er füglich in derselben Abhandlung beide Absichten vereinigen, den letzteren zu widerlegen und den ersteren durch die öffentliche Bezeugung seiner Zufriedenheit und seines Dankes als den vollgültigen Commentator und Vertheidiger seines philosophischen Lehrgebäudes zu autorisiren.

Fahren Sie in Ihrer neuen Bahn muthig fort, theurer Mann; Ihnen kann nicht Überlegenheit an Talent und Einsicht, sondern nur Missgunst entgegen seyn, über die man allemal siegt.

Ich darf, ohne mich des Eigendünkels schuldig zu machen, wohl versichern, dass ich, je länger ich auf meiner Bahn fortgehe, desto unbesorgter werde, es könne jemals ein Widerspruch, oder sogar eine Alliance (dergleichen jetzt nicht ungewöhnlich ist) meinem System erheblichen Abbruch thun. Dies ist eine innigliche Überzeugung, die mir daher erwächst, dass ich im Fortgange zu anderen Unternehmungen nicht allein es immer mit sich selbst einstimmig befinde, sondern auch, wenn ich bisweilen die Methode der Untersuchung über einen Gegenstand nicht recht anzustellen weiss, nur nach jener allgemeinen Verzeichnung der Elemente der Erkenntniss und der dazu gehörigen Gemüthskräfte zurücksehen darf, um *Aufschlüsse* zu bekommen, deren ich nicht gewärtig war. So beschäftige ich mich jetzt mit der Kritik des Geschmacks, bei welcher Gelegenheit eine andre Art von Principien *a priori* entdeckt wird, als die bisherigen. Denn der Vermögen des Gemüths sind drei: Erkenntnissvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, und Begehrungsvermögen. Für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen), für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Principien *a priori* gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite, und, ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische, das die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mich im menschlichen Gemüthe hatte entdecken lassen, und welches zu bewundern und, wo möglich, zu ergründen, mir noch Stoff genug für den Überrest meines Lebens an die Hand geben wird, mich doch auf diesen Weg, so dass ich jetzt drei Theile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Principien *a priori* hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntniss sicher bestimmen kann — theoretische Philosophie, Teleologie, und praktische Philosophie, von denen freilich die mittlere als die ärmste an Bestimmungsgründen *a priori* befunden wird. Ich hoffe gegen Ostern mit dieser, unter dem Titel der Kritik des Geschmacks[*], im Mscpt., obgleich nicht im Drucke fertig zu seyn.

Ihrem verehrungswürdigen Hrn. Schwiegervater bitte ich, neben der grössten Empfehlung, zugleich meinen innigsten Dank für das mannigfaltige Vergnügen zu sagen, das mir seine unnachahmlichen Schriften gemacht haben.

Wenn es Ihre Zeit erlaubt, darf ich denn wohl bitten, mir bisweilen einige Neuigkeiten aus der Gelehrten-Welt, von der wir hier ziemlich entfernt wohnen, zu berichten. Diese hat so gut ihre Kriege, ihre Allianzen, ihre geheimen Intriguen etc., als die politische. Ich kann und mag zwar das Spiel nicht mit machen, allein es unterhält doch, und gibt bisweilen eine nützliche Richtung, davon etwas zu wissen.

---

[*] Da die transscendentale Untersuchung des Geschmackes den wichtigeren Theil in dem Werke ausmacht, welches Kant hier bezeichnet, in der 1790 zuerst herausgegebenen Kritik der Urtheilskraft, so kann es uns nicht auffallen, dass Kant während der Bearbeitung jenen specielleren Titel zu wählen gedachte. Er sagt auch selbst in der Vorrede zur Kritik d. U., dass die Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust, welche den ästhetischen, den auf das Schöne und Erhabene in der Natur und Kunst gerichteten, Beurtheilungen angehört, das eigentlich Räthselhafte in dem Princip der Urtheilskraft sey, welches eine besondre Abtheilung in der Kritik für dieses Vermögen nothwendig mache, hingegen hätte die Abhandlung über die logische Beurtheilung der Natur nach Begriffen der Zweckmässigkeit (der zweite Abschnitt der K. d. U.) auch wohl der Kritik der reinen Vernunft angehängt werden können.

Und nun wünsche ich herzlich, dass der Empfang dieses Briefes diejenige Neigung und Freundschaft gegen mich in Ihnen wecke, welche Ihre von der Trefflichkeit des Talents sowohl als des Herzens zeugenden Briefe, womit Sie mich so sehr als das Publicum verpflichteten, auch unbekannt in mir gewirkt haben, und bin mit der vollkommensten Hochachtung u. s. w.

2. Königsberg, d. 7. März 1788.

Nehmen Sie, theuerster Mann, meinen wärmsten Dank für die Bemühungen und sogar Verfolgungen an, die Sie für eine Sache übernehmen, zu deren Bearbeitung ich vielleicht den ersten Anlass gab, welche ihre Vollendung aber, ihre Aufhellung und Verbreitung von jüngeren, so geistvollen, zugleich aber auch so redlich gesinnten Männern, als sie in Ihrer Person angetroffen hat, erwarten muss. Es ist so was Einleuchtendes und Beliebtes, zugleich im Zusammenhange mit grossen Anwendungen Durchgedachtes, in Ihrer Darstellungsart, dass ich mich auf Ihre Einleitung* in die Kritik zum voraus freue. Herr Ulrich** arbeitet durch seine Oppositionsgeschäftigkeit wider seine eigene Reputation; wie denn seine letztere Ankündigung eines mit den alten gewöhnlichen Sophistereien aufgestutzten Naturmechanismus unter dem leeren Namen von Freiheit, seinen Anhang gewiss nicht vergrössern wird. Überhaupt ist es belehrend, wenigstens für diejenigen, die sich nicht gern in Controversen einlassen, beruhigend, zu sehen, wie die, welche die Kritik verwerfen, sich in der Art, wie es besser zu machen sey, gar nicht einigen können, und man hat nur nöthig, ruhig zuzusehen und allenfalls nur auf die Hauptmomente des Missverstandes gelegentlich Rücksicht zu nehmen, übrigens aber seinen Weg unverändert fortzusetzen, um zu hoffen, dass sich nach und nach Alles in das rechte Gleis bequemen werde. Des Hrn. Prof. Jakob Anschlag[*], ein zu diesen Prüfungen bestimmtes Journal zu Stande zu bringen, dünkt mich ein glücklicher Einfall zu seyn; wenn man zuvor, wegen der dabei anzu-

---

* Unter diesem Namen hatte Reinhold von seinem Plane der Theorie des Vorstellungsvermögens, mit dessen Ausführung er damals beschäftigt war, Kanten die erste Nachricht gegeben. Etwas später ward die Schrift, als unter Reinhold's Feder befindlich, mit dem Titel einer allgemeinen Theorie des Erkenntnissvermögens dem Publicum angekündigt (im Juniusstücke des d. Mercur 1788), deren Zweck sey, die beträchtlichsten unter den bisher gegen die Kritik der reinen Vernunft vorgebrachten Einwürfen ohne Polemik aufzulösen und dem Missverständnisse der Principien, als der gemeinschaftlichen Quelle derselben, in einem leicht verständlichen Vortrage zuvorzukommen.

** Johann August Heinrich Ulrich, dessen College Reinhold seit einem halben Jahre war. Vermuthlich hatte Reinhold in seinem letzten Schreiben an Kant einen Punct berührt, über den sich folgende Äusserung in einem

---

viel später von Kiel aus geschriebenen Briefe Reinhold's an einen Freund findet: „Als ich in Jena lehrte, warnte einer meiner dortigen Collegen in seinen Vorlesungen seine Zuhörer gegen meine Lehre, berichtigte in ihnen und widerlegte jeden meiner Versuche, verunglimpfte mich auch wohl gelegentlich. Dagegen beobachtete ich das strengste Stillschweigen über den Mann und über seine Lehre, nicht nur, weil ich mir erwiesenes Unrecht nicht mit Unrecht erwiedern wollte, sondern auch weil ich es für unzweckmässig und unanständig hielt, einen Lehrer und Bearbeiter meiner Wissenschaft vor den Richterstuhl der Lernenden und Anfänger vorzufordern." — Kant zielt auf die kleine Schrift, Eleutheriologie oder über Freiheit und Nothwendigkeit, welche von Ulrich 1788 in Jena herausgegeben worden zum Gebrauche seiner Vorlesungen in den Michaelisferien, mit einer Dedication an „die Lieblinge seiner Seele", an seine Zuhörer. Ulrich tritt in ihr als Gegner der Kant'schen Theorie der Freiheit auf, und erklärt letztere unter andern durch die Verbesserlichkeit unserer praktischen Erkenntnisse, welche selbst wieder von tausenderlei Umständen abhange, die in der gesammten Verknüpfung der physischen Ursachen liegen; indem er von der Grundansicht ausgeht, dass alle menschlichen Kraftäusserungen durch eine durchgängige Naturnothwendigkeit bestimmt sind.

[*] Dieser Plan kam bekanntlich erst sieben Jahre später durch die Herausgabe der Annalen der Philosophie und des philosophischen

stellenden ersten Arbeiter, hinlänglich Abrede genommen haben würde. Denn, ohne hierbei einmal die Behauptung, oder deutlichere Bestimmung des vorliegenden Systems, zur eigentlichen Absicht zu machen, so wäre dieses eine noch nicht geschehene Veranlassung, nach einem regelmässigen Plane die streitigsten Puncte der ganzen speculativen Philosophie, sammt der praktischen, in ihren Principien durch und durch zu prüfen, wozu sich mit der Zeit manche im Stillen denkenden Köpfe gesellen würden, die sich nicht in weitläufige Arbeiten einlassen wollen und in kurzen Aufsätzen (die aber freilich meist lauter Kern und nicht so viel Schale seyn müssten) ihre Gedanken mitzutheilen sich nicht weigern würden. Vor der Hand würde ich Hrn. Prof. Bering in Marburg, auch allenfalls unsern Hofprediger Schultz zu Mitarbeitern vorschlagen. Persönlichkeiten müssten ganz wegfallen und Männern, die, wenngleich ein wenig excentrisch, doch von anerkannter und bewährter Bedeutung sind, wie Schlossern und Jacobi, müsste daselbst auch ein Platz offen gelassen werden. Doch davon künftig ein Mehreres.

Ich bin dieses Sommersemestre sehr durch ungewohnte Arbeit, nämlich das Rectorat der Universität (welches, zusammt dem Decanat der philosoph. Facultät, mich in drei Jahren hinter einander zweimal getroffen hat) belästigt. Dessenungeachtet hoffe ich doch, meine Kritik des Geschmacks um Michael zu liefern und so mein kritisches Geschäft vollenden zu können. — Für die Bemühung, die Sie sich um meine im d. Mercur eingerückte ziemlich nüchterne Abhandlung gegeben haben, danke ich auf das verbindlichste; sie ist mit mehr Correctheit gedruckt, als sie verdient hat. Ihrem verehrungswürdigen Hrn. Schwiegervater, dessen Geist noch immer mit jugendlicher Lebhaftigkeit wirksam

---

Geistes zur Ausführung, als die Kant'sche Schule sich in Parteien gespalten hatte, die vor dem Erscheinen der Theorie des Vorstellungsvermögens nicht geahnet wurden, und als Reinhold's Elementarlehre gerade von den Kantianern der strictesten Observanz die heftigsten Angriffe erlitt.

ist, bitte ich meine höchste Hochachtung und Ergebenheit zu versichern und mich jederzeit anzusehen als ganz den Ihrigen.

2. Königsberg, d. 12. Mai 1789.

Den innigsten Dank, mein höchstschätzbarer und geliebtester Freund, für die Eröffnung Ihrer gütigen Gesinnungen gegen mich, die mir sammt Ihrem schönen Geschenk den Tag nach meinem Geburtstage richtig zu Handen gekommen ist! Das vom Hrn. Löwe, einem jüdischen Maler, ohne meine Einwilligung ausgefertigte Portrait * soll, wie meine Freunde sagen, zwar einen Grad Ähnlichkeit mit mir haben, aber ein guter Kenner von Malereien sagte beim ersten Anblick: „ein Jude malt immer wiederum einen Juden; wovon er den Zug an die Nase setzt.“ Doch hievon genug.

Mein Urtheil über Eberhard's neue Angriffe konnte ich Ihnen nicht früher zusenden, weil in unserem Laden nicht einmal alle drei erste Stücke seines Magazins zu haben waren und diese von mir nur im Publico haben aufgefunden werden können, welches die Beantwortung verspätet hat. — Dass Hr. Eberhard, wie mehrere Andere, mich nicht verstanden habe, ist das Mindeste; was man sagen kann (denn da könnte doch noch einige Schuld auf mir haften); aber dass er es sich auch recht angelegen seyn lassen, mich nicht zu verstehen und unverständlich zu machen, können zum Theil folgende Bemerkungen darthun.

Im ersten Stück des Magazins tritt er wie ein Mann auf, der sich seines Gewichts im philosophischen Publicum

---

* Reinhold hatte im März dieses Jahres einen Kupferstich durch Wieland erhalten, der nach dem hier erwähnten Gemälde verfertigt war, und als er bald hierauf an Kant ein Glückwünschungsschreiben zu dessen Geburtstage (zum zwei und zwanzigsten April) ergehen liess, ihm seine Freude über den Besitz desselben ausgesprochen.

bewusst ist, spricht von durch die Kritik bewirkten Sensationen, von sanguinischen Hoffnungen, die doch noch wären übertroffen worden, von einer Betäubung, in die Viele versetzt worden und von der sich Manche noch nicht erholen könnten (wie ein Mann, der fürs Theater, oder die Toilette schreibt, von seinem Nebenbuhler), und als einer, der satt ist, dem Spiele länger zuzusehen, entschliesst er sich, demselben ein Ende zu machen. Ich wünschte, dass dieser übermüthige Charletanston ihm ein wenig vorgerückt würde. Die drei ersten Stücke des Magazins machen für sich schon so ziemlich ein Ganzes aus, von welchem das dritte, von S. 307 an, den Hauptpunct meiner Einleitung in die Kritik angreift und S. 317 triumphirend schliesst: „So hätten wir also bereits etc.“ — Ich kann nicht unterlassen, hierüber einige Anmerkungen zu machen, damit derjenige, welcher sich bemühen will, ihn zurecht zu weisen, die Hinterlist übersehe, womit dieser in keinem Stücke aufrichtige Mann Alles, sowohl worin er selbst schwach, als wo sein Gegner stark ist, in ein zweideutiges Licht zu stellen aus dem Grunde versteht. Ich werde nur die Pagina der Stellen und den Anfang der letzteren mit einigen Worten anführen und bitte, das Übrige selbst nachzusehen. Die Widerlegung der einzigen 4ten Nummer des 3ten Stücks kann schon den ganzen Mann, seiner Einsicht sowohl als Charakter nach, kennbar machen. Meine Anmerkungen werden hauptsächlich S. 314 bis 319 gehen.

S. 314 — 15 heisst es: „Demnach wäre der Unterschied etc.“ bis: „wenn wir uns etwas Bestimmtes dabei denken sollen.“

Seine Erklärung eines synthetischen Urtheils *a priori* ist ein blosses Blendwerk, nämlich platte Tautologie. Denn in dem Ausdrucke eines Urtheils *a priori* liegt schon, dass das Prädicat desselben nothwendig sey. In dem Ausdrucke synthetisch, dass es nicht das Wesen, noch ein wesentliches Stück des Begriffs, welches dem Urtheile zum Subjecte dient, sey; denn sonst wäre es mit diesem identisch und das Urtheil also nicht synthetisch. Was nun nothwendig mit einem Begriffe als verbunden gedacht wird, aber nicht durch die Identität, das wird durch das, was im Wesentlichen des Begriffes liegt, als etwas Anderes, d. i. als durch einen Grund, damit nothwendig verbunden gedacht; denn es ist einerlei zu sagen: das Prädicat wird nicht im Wesentlichen des Begriffes und doch durch dasselbe nothwendig gedacht, oder es ist in demselben (dem Wesen) gegründet, das heisst: es muss als Attribut des Subjects gedacht werden. Also ist jene vorgespiegelte grosse Entdeckung nichts weiter als eine schale Tautologie, wo, indem man die technischen Ausdrücke der Logik den wirklichen darunter gemeinten Begriffen unterschiebt, man das Blendwerk macht, als habe man wirklich einen Erklärungsgrund angegeben.

Aber diese vorgebliche Entdeckung hat noch den zweiten unverzeihlichen Fehler, dass sie, als angebliche Definition, sich nicht umkehren lässt. Denn ich kann allenfalls wohl sagen: Alle synthetische Urtheile sind solche, deren Prädicate Attribute des Subjects sind, aber nicht umgekehrt: ein jedes Urtheil, das ein Attribut von seinem Subject ausdrückt, ist ein synthetisches Urtheil *a priori;* denn es gibt auch analytische Attribute. Vom Begriffe eines Körpers ist Ausdehnung ein wesentliches Stück; denn es ist ein primitives Merkmal desselben, welches aus keinem anderen inneren Merkmal desselben abgeleitet werden kann. Die Theilbarkeit aber gehört zwar auch als nothwendiges Prädicat zum Begriffe eines Körpers, aber nur als ein solches subalternes, welches von jenem (Ausgedehntseyn) abgeleitet ist; ist also ein Attribut von Körper. Nun wird die Theilbarkeit nach dem Satze der Identität aus dem Begriffe des Ausgedehnten (als Zusammengesetzten) abgeleitet und das Urtheil, ein jeder Körper ist theilbar, ist ein Urtheil *a priori*, welches ein Attribut von einem Dinge zum Prädicat desselben (als Subjects) hat, und demnach kein synthetisches Urtheil; mithin ist die Eigenthümlichkeit des Prädicats in einem Urtheile, da es Attribut ist, ganz und gar nicht tauglich dazu, synthetische Urtheile *a priori* von analytischen zu unterscheiden.

Alle dergleichen anfängliche Verirrungen, nachher vorsätzliche Blendwerke, gründen sich darauf, dass das logische Verhältniss von Grund und Folge mit dem realen verwechselt wird. Grund ist (im Allgemeinen) das, wodurch etwas Anderes (Verschiedenes) bestimmt gesetzt wird *(quo posito determinate ponitur aliud)*. Folge *(rationatum)* ist, *quod non ponitur nisi posito alio.* Der Ausdruck *determinate* muss niemals in der Definition des Grundes mangeln. Denn auch die Folge ist etwas, wodurch, wenn ich es setze, ich zugleich etwas Anderes als gesetzt denken muss, nämlich sie gehört immer zu irgend Etwas als einem Grunde. Aber wenn ich Etwas als Folge denke, so setze ich nur irgend einen Grund, unbestimmt welchen. (Daher den hypothetischen Urtheilen die Regel zum Grunde liegt: *a positione consequentis ad positionem antecedentis non valet consequentia.*) Dagegen wenn der Grund gesetzt wird, die Folge bestimmt wird.

Der Grund muss also immer etwas Anderes als die Folge seyn, und wer zum Grunde nichts Anderes, als die gegebene Folge selbst anführen kann, gesteht, er wisse (oder die Sache habe) keinen Grund! Nun ist diese Verschiedenheit entweder blos logisch (in der Vorstellungsart), oder real (in dem Objecte selbst). Der Begriff des Ausgedehnten ist von dem Begriffe des Theilbaren logisch verschieden; denn jener enthält zwar diesen, aber noch mehr dazu. In der Sache selbst aber ist doch Identität zwischen beiden; denn die Theilbarkeit liegt doch wirklich in dem Begriffe der Ausdehnung. Nun ist der reale Unterschied gerade derjenige, den man zum synthetischen Urtheile fodert. Die Logik, wenn sie sagt, dass alle (assertorische) Urtheile einen Grund haben müssen, bekümmert sich um diesen Unterschied gar nicht und abstrahirt von ihm, weil er auf den Inhalt der Erkenntniss geht. Wenn man aber sagt: ein jedes Ding hat seinen Grund, so meint man allemal darunter den Realgrund.

Wenn nun Eberhard für die synthetischen Sätze überhaupt den Satz des zureichenden Grundes als Princip nimmt, so kann er keinen andern, als den logischen Grundsatz, verstehen, der aber auch analytische Gründe zulässt und allerdings aus dem Satze des Widerspruchs abgeleitet werden kann; wobei es aber eine grobe von ihm begangene Ungereimtheit ist, seine sogenannten nicht-identischen Urtheile auf den Satz des zureichenden Grundes, der doch nach seinem Geständniss selbst nur eine Folge vom Satze des Widerspruchs sey (welcher schlechterdings nur identische Urtheile begründen kann), als ihr Princip zurückzuführen.

Nebenbei merke ich nur an (um in der Folge auf Eberhard's Verfahren besser aufmerken zu können), dass der Realgrund wiederum zwiefach sey, entweder der formale (der Anschauung der Objecte), wie z. B. die Seiten des Triangels den Grund der Winkel enthalten, oder der materiale (der Existenz der Dinge), welcher letztere macht, dass das, was ihn enthält, Ursache genannt wird. Denn es ist sehr gewöhnlich, dass die Taschenspieler der Metaphysik, ehe man sich's versieht, die Volte machen und vom logischen Grundsatze des zureichenden Grundes zum transsc. der Causalität überspringen und den letzteren als im ersteren schon enthalten annehmen. Das *nihil est sine ratione*, welches eben so viel sagt, als Alles existirt nur als Folge, ist an sich absurd: aber sie wissen diese Deutung zu übergehen. Wie denn überhaupt das ganze Capitel vom Wesen, Attribute etc. schlechterdings nicht in die Metaphysik (wohin es Baumgarten mit mehreren Andern gebracht hat), sondern blos für die Logik gehört. Denn das logische Wesen, nämlich das, was die ersten *constitutiva* eines gegebenen Begriffs ausmacht, ingleichen die Attribute, als *rationata logica* dieses Wesens, kann ich durch die Zergliederung meines Begriffs in alles das, was ich darin denke, leicht finden: aber das Realwesen (die Natur), d. i. den ersten inneren Grund alles dessen, was einem gegebenen Dinge nothwendig zukommt, kann der

Mensch von gar keinem Objecte erkennen. Z. B. Von dem Begriffe der Materie machen Ausdehnung und Undurchdringlichkeit das ganze logische Wesen aus, nämlich Alles, was nothwendiger Weise und primitiv in meinem und jedes Menschen Begriffe davon enthalten ist. Aber das Realwesen der Materie, den ersten inneren hinreichenden Grund alles dessen, was nothwendig der Materie zukommt, zu erkennen, übersteigt bei weitem alles menschliche Vermögen und, ohne einmal auf das Wesen des Wassers, der Erde und jedes andern empirischen Objects zu sehen, so ist selbst das Realwesen von Raum und Zeit und der erste Grund, warum jenem drei, dieser nur Eine Abmessung zukomme, uns unerforschlich; eben darum, weil das logische Wesen analytisch, das Realwesen synthetisch und *a priori* erkannt werden soll, da dann ein Grund der Hypothesis der erste seyn muss, wobei wir wenigstens stehen bleiben müssen.

Dass die mathematischen Urtheile nichts als synthetische Attribute geben, kommt nicht daher, weil alle synthetische Urtheile *a priori* es blos mit Attributen zu thun haben, sondern weil Mathematik nicht anders als synthetisch und *a priori* urtheilen kann. S. 314, wo Eberhard dergleichen Urtheile zum Beispiele anführt, sagt er wohlbedächtig: „Ob es dergleichen auch ausser der Mathematik gebe, mag vor der Hand ausgesetzt bleiben.“ Warum gab er unter den verschiedenen, die in der Metaphysik angetroffen werden, nicht wenigstens eins zur Vergleichung? Es muss ihm schwer geworden seyn, ein solches aufzufinden, was diese Vergleichung aushielte. Aber S. 319 wagt er es mit folgendem, von welchem er sagt, es ist augenscheinlich ein synthetischer Satz; aber er ist augenscheinlich analytisch und das Beispiel ist verunglückt. Es heisst: alles Nothwendige ist ewig; alle nothwendige Wahrheiten sind ewige Wahrheiten. Denn was das letztere Urtheil betrifft, so will es nichts weiter sagen, als: nothwendige Wahrheit ist auf keine zufällige Bedingungen (also auch nicht auf irgend eine Stelle in der Zeit) eingeschränkt;

welches mit dem Begriffe der Nothwendigkeit identisch ist und einen analytischen Satz ausmacht. Wollte er aber sagen, die nothwendige Wahrheit existirt wirklich zu aller Zeit, so ist das eine Ungereimtheit, die man ihm nicht zumuthen kann. Den ersten Satz konnte er eben um deswillen nicht von der Existenz eines Dinges zu aller Zeit verstehen, sonst hätte der zweite damit gar keine Verbindung. (Anfänglich glaubte ich, die Ausdrücke: ewige Wahrheiten und im Gegensatze Zeitwahrheiten wären nur ein, obzwar in einer transscendentalen Kritik sehr unschickliches, Geziere oder Affectation mit tropischen Benennungen. Jetzt scheint es, Eberhard habe sie im eigentlichen Sinne genommen.)

S. 318 — 19 heisst es: „Hr. K. scheint blos die nicht nothwendigen Wahrheiten etc." — bis: „nur die Erfahrungsurtheile nothwendig." Hier ist nun ein so grober Missverstand, oder vielmehr eine vorsätzliche Unterschiebung einer falschen Vorstellungsart für die meinige, dass man sich schon zum voraus einen Begriff davon machen kann, wie genuin das Folgende ausfallen werde.

Es wird mehrmalen von den Gegnern gesagt: die Unterscheidung synthetischer Urtheile von analytischen sey sonst schon bekannt gewesen. Mag es doch! Allein, dass man die Wichtigkeit derselben nicht einsahe, kam daher, weil man alle Urtheile *a priori* zu der letzteren Art und blos die Erfahrungsurtheile zu den ersteren gerechnet zu haben scheint; dadurch denn aller Nutzen verschwand.

Und nun zum Schlusse. Hr. Eberhard sagt S. 316: „Man sucht vergebens bei Kant, was das Princip synthetischer Urtheile sey." Allein dieses Princip ist durch die ganze Kritik d. r. V. vom Cap.: „Vom Schematism der Urtheilskraft" an, ganz unzweideutig angegeben, obgleich nicht in einer besonderen Formel aufgestellt. Es heisst: Alle synthetische Urtheile des theoretischen Erkenntnisses sind nur durch die Beziehung des gegebenen Begriffs auf eine Anschauung möglich. Ist das synthetische Urtheil ein Erfahrungsurtheil, so muss empirische Anschauung, ist es aber ein Urtheil *a priori*, so muss ihm reine Anschauung zum Grunde gelegt werden. Diese letztere muss allen synthetischen Urtheilen *a priori* zum Grunde gelegt werden. Da es nun unmöglich ist (für uns Menschen), reine Anschauung zu haben (da kein Object gegeben ist), wenn sie nicht blos in der Form des Subjects und seiner Vorstellungsreceptivität, der Fähigkeit, von Gegenständen afficirt zu werden, besteht, so kann die Wirklichkeit synthetischer Sätze *a priori* schon an sich hinreichend seyn, zu beweisen, dass sie nur auf Gegenstände der Sinne, und nicht weiter als auf Erscheinungen gehen können, ohne dass wir noch wissen dürfen, dass Raum und Zeit jene Formen der Sinnlichkeit und die Begriffe *a priori*, denen wir diese Anschauungen unterlegen, um synthetische Sätze *a priori* zu haben, Kategorien sind. Sind wir aber im Besitz der letztern und ihres Ursprungs, blos aus der Form des Denkens, so werden wir überzeugt, dass sie für sich allein zwar gar kein Erkenntniss und, mit jenen Anschauungen, kein übersinnliches theoretisches Erkenntniss liefern, dass sie aber doch, ohne aus ihrem Kreise zu gehen, zu Ideen in praktischer Absicht gebraucht werden können, eben darum, weil die Begrenzung unseres Vermögens, unseren Begriffen objective Realität zu geben, weder die Grenze der Möglichkeit der Dinge ausmachen kann, noch auch des Gebrauchs der Kategorien als der Begriffe von Dingen überhaupt, in Ansehung des Übersinnlichen, welches wirklich-gegebene praktische Ideen der Vernunft begründen. Und so hat jenes Princip synthetischer Urtheile *a priori* eine unendlich grössere Fruchtbarkeit als das nichts bestimmende Princip des zureichenden Grundes, welches in seiner Allgemeinheit betrachtet blos logisch ist.

* * *

Dies sind nun, würdiger Freund, meine Anmerkungen zu dem 3ten Stück des Eberh. Magazins, welche ich gänzlich Ihrem beliebigen Gebrauche überlasse. Die Delicatesse, die Sie sich bei Ihrer vorhabenden Arbeit[*] vorsetzen und die Ihrem bescheidenen Charakter so gemäss ist, könnte indessen gegen diesen Mann nicht allein unverdient, sondern auch nachtheilig seyn, wenn sie zu weit getrieben würde. Ich werde Ihnen nächstens den Nachtrag meiner Anmerkungen, das 2. Stück betreffend, zuzuschicken die Ehre haben, wo Sie eine wirkliche hämische Bosheit, doch zugleich mit Verachtung seiner Unwissenheit, aufgedeckt sehen werden und dass er jede Gelindigkeit als Schwäche vorzustellen geneigt ist, mithin nicht anders als so, dass ihm Ungereimtheit und Verdrehungen, als solche, vorgerückt werden, in Schranken gehalten werden könne. Ich wünschte, dass Sie sich obiger Anmerkungen insgesammt als Ihres Eigenthums bedienen möchten, denn sie sind auch nur Winke, an dasjenige zu erinnern, was Ihr fleissiges Studium über diese Materien Sie schon vorlängst gelehrt hat. Indessen gebe ich Ihnen hiemit zugleich völlige Freiheit, auch meinen Namen hinzuzusetzen, wenn und wo es Ihnen gefällig ist.

---

[*] Kant hat hier jene Absicht Reinhold's im Sinne, ohne Polemik die Gegner der Vernunftkritik zu widerlegen. Nun wünschte er damals, wie man sieht, dass Reinhold, zu dessen Darstellungsgabe er ein so grosses Vertrauen hegte, auf eine directe Weise die Eberhard'schen Angriffe zurückwiese, und er glaubte, für diese Unternehmung ihn sowohl mit Materialien unterstützen, als ihm die erforderliche, der Individualität Reinhold's so wenig zusagende, Schärfe und Strenge des Tones anempfehlen zu müssen. Da Reinhold diesem Wunsche nicht entsprach, so liess Kant durch die zu Ende des folgenden Briefes angedeuteten Rücksichten sich nicht abhalten, persönlich wider seinen Gegner im Felde zu erscheinen, und verfasste die 1792 zu Königsberg herausgegebene Streitschrift: „über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll." — Dessenungeachtet schienen mir die wichtigeren unter den für Reinhold geschriebenen Bemerkungen der Mittheilung würdig, theils weil es auch den Kennern der Fehde, die von den Vertheidigern der Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie, und zwar vornämlich von dem Herausgeber des philosophischen Magazines, gegen die Kritische geführt wurde, nicht uninteressant seyn dürfte, hier die ersten Züge des Entwurfes zu jener polemischen Schrift Kant's zu erblicken, theils weil sie für manche der übrigen Leser als Erläuterungen Kant'scher Lehrbegriffe aus der eignen Feder des Meisters einen Werth haben möchten.

Für Ihre schöne Schrift*, die ich noch nicht ganz durchzulesen die Zeit habe gewinnen können, sage ich den ergebensten Dank und bin sehr begierig auf Ihre Theorie des Vorstellungsvermögens, mit welcher sich meine Kritik der Urtheilskraft (von der die Kritik des Geschmacks ein Theil ist) auf derselben Michael-Messe zusammenfinden wird. An die Herren Schütz, Hufeland und Ihren würdigen Hrn. Schwiegervater meine ergebenste Empfehlung.

Ich bin mit der vollkommensten Hochachtung und wahrer Freundschaft etc.

4. d. 19. Mai 1789.

Ich füge zu meinen, den 12. Mai überschickten, Bemerkungen, werthester Freund, noch diejenigen hinzu, welche die zwei ersten Stücke des phil. Magazins betreffen.

* * *

S. 156. „Das heisst nichts Anders als etc." Hier redet er von nothwendigen Gesetzen etc., ohne zu bemerken, dass in der Kritik eben die Aufgabe ist, zu zeigen, welche Gesetze die objectiv nothwendigen sind und wodurch man berechtigt ist, „sie, als von der Natur der Dinge geltend, anzunehmen," d. i. wie sie synthetisch und doch *a priori* möglich sind; denn sonst ist man in Gefahr, mit Crusius, dessen Sprache Eberhard an dieser Stelle führt, eine blos subjective Nothwendigkeit aus Gewohnheit oder Unvermögen, sich einen Gegenstand auf andre Art fasslich zu machen, für objectiv zu halten.

---

* Ein von Reinhold ihm zugleich mit dem Geburtstagsschreiben übersandtes Exemplar der vor kurzem im d. Mercur erschienenen und aus ihm besonders abgedruckten Abhandlung über die bisherigen Schicksale der Kant'schen Philosophie.

S. 157—58. „Ich meines geringen Theils etc.“ Hier könnte man wohl fragen wie ein fremder Gelehrter, dem man den Hörsaal der Sorbonne mit dem Beisatz zeigte: Hier ist seit 300 Jahren disputirt worden: „Was hat man denn ausgemacht?“

S. 158. „Wir können an ihrer Erweiterung immer fortarbeiten — ohne uns — einzulassen. Auf die Art etc.“ Hier muss man ihn nun festhalten. Denn seine Declaration betrifft einen wichtigen Punct, nämlich ob Kritik d. V. vor der Metaph. vorhergehen müsse, oder nicht, und von S. 157 bis 159 beweist er seine verwirrte Idee von dem, warum es in der Kritik zu thun ist, zugleich aber auch seine Unwissenheit, da wo er mit Gelehrsamkeit paradiren will, so sehr, dass auch nur an dieser Stelle allein das Blendwerk, was er in Zukunft machen will, aufgedeckt wird. Er redet S. 157 von metaphysischer (im Anfange des Abschnitts von transscendentaler) Wahrheit und dem Beweise derselben, im Gegensatze mit der logischen Wahrheit und ihrem Beweise. Aber alle Wahrheit eines Urtheils, sofern sie auf objectiven Gründen beruht, ist logisch, das Urtheil selbst mag zur Physik, oder Metaphysik gehören. Man pflegt die logische Wahrheit der ästhetischen (die für die Dichter ist), z. B. den Himmel als ein Gewölbe und den Sonnenuntergang als Eintauchung ins Meer vorzustellen, entgegenzusetzen. Zu der letztern erfodert man nur, dass das Urtheil den allen Menschen gewöhnlichen Schein, mithin Ubereinstimmung mit subjectiven Bedingungen zu urtheilen, zum Grunde habe. Wo aber lediglich von objectiven Bestimmungsgründen des Urtheils die Rede ist, da hat noch Niemand zwischen geometrischer, physischer, oder metaphysischer — und logischer Wahrheit einen Unterschied gemacht.

Nun sagt er S. 158: „Wir können (an ihrer Erweiterung) immer fortarbeiten etc., ohne uns auf die transsc. Gültigkeit dieser Wahrheiten vor der Hand einzulassen.“ (Vorher S. 157 hatte er gesagt, das Recht auf die logische Wahrheit würde jetzt bezweifelt, und nun spricht er S. 158, dass auf die transcend. Wahrheit (vermuthlich eben dieselbe, die er bezweifelt nennt) vor der Hand nicht nöthig sey sich einzulassen. Von der Stelle S. 158 an „Auf diese Art haben selbst die Mathematiker die Zeichnung ganzer Wissenschaften vollendet, ohne von der Realität des Gegenstandes derselben mit einem Worte Erwähnung zu thun u. s. w.“ zeigt er die grösste Unwissenheit, nicht blos in seiner vorgeblichen Mathematik, sondern auch die gänzliche Verkehrtheit im Begriffe von dem, was die Kritik d. V. in Ansehung der Anschauung fodert, dadurch den Begriffen allein objective Realität gesichert werden kann. Daher muss man bei diesen, von ihm selbst angeführten, Beispielen etwas verweilen.

Hr. Eberhard will sich von der allem Dogmatism so lästigen, aber gleichwohl unnachlasslichen Foderung, keinem Begriffe den Anspruch auf den Rang von Erkenntnissen einzuräumen, wofern seine objective Realität nicht dadurch erhellt, dass der Gegenstand in einer, jenem correspondirenden, Anschauung dargestellt werden kann, dadurch losmachen, dass er sich auf Mathematiker beruft, die nicht mit einem Worte von der Realität des Gegenstandes ihrer Begriffe Erwähnung gethan haben sollen und doch die Zeichnung ganzer Wissenschaften vollendet hätten; eine unglücklichere Wahl von Beispielen zur Rechtfertigung seines Verfahrens hätte er nicht treffen können. Denn es ist gerade umgekehrt: sie können nicht den mindesten Ausspruch über irgend einen Gegenstand thun, ohne ihn (oder, wenn es blos um Grössen ohne Qualität, wie in der Algebra, zu thun ist, die unter angenommenen Zeichen gedachten Grössenverhältnisse) in der Anschauung darzulegen. Er hat, wie es überhaupt seine Gewohnheit ist, anstatt der Sache selbst durch eigene Untersuchung nachzugehen, Bücher durchgeblättert, die er nicht verstand, und in Borelli, dem Herausgeber der *Conic. Apollonii* eine Stelle „*Subtilitatem enim* ——— *delineandi*“ aufgetrieben, die ihm recht erwünscht in seinen Kram gekommen zu seyn scheint. Hätte er aber nur den mindesten Begriff von der Sache, von der Borelli spricht, so würde er finden, dass die Definition, die Apollonius z. B. von der Parabel gibt, schon selbst die Darstellung eines Begriffs in der Anschauung, nämlich in dem unter gewissen Bedingungen geschehenden Schnitte des Kegels war und dass die objective Realität des Begriffs so hier, wie allerwärts in der Geometrie, die Definition, zugleich Construction des Begriffes sey. Wenn aber, nach der aus dieser Definition gezogenen Eigenschaft dieses Kegelschnittes, nämlich dass die Semiordinate die mittlere Proportionallinie zwischen dem Parameter und der Abscisse sey, das Problem aufgegeben wird: Der Parameter sey gegeben, wie ist eine Parabel zu zeichnen? (d. i. wie sind die Ordinaten auf den gegebenen Diameter zu appliciren?) so gehört dieses, wie Borelli mit Recht sagt, zur Kunst, welche als praktisches Corollarium aus der Wissenschaft und auf sie folgt; denn diese hat mit den Eigenschaften des Gegenstandes, nicht mit der Art, ihn unter gegebenen Bedingungen hervorzubringen, zu thun. Wenn der Cirkel durch die krumme Linie erklärt wird, deren Puncte alle gleich weit von einem (dem Mittelpuncte) abstehen: ist denn da dieser Begriff nicht in der Anschauung gegeben, obgleich der praktische daraus folgende Satz: einen Cirkel zu beschreiben (indem eine gerade Linie um einen festen Punct auf einer Ebene bewegt wird), gar nicht berührt wird? Eben darin ist die Mathematik das grosse Muster für allen synthetischen Vernunftgebrauch, dass sie es an Anschauungen nie fehlen lässt, an welchen sie ihren Begriffen objective Realität giebt, welcher Forderung wir im philosophischen und zwar theoretischen Erkenntniss nicht immer Genüge thun können, aber alsdann uns auch bescheiden müssen, dass unsere Begriffe auf den Rang von Erkenntnissen (der Objecte) keinen Anspruch machen können, sondern, als Ideen, blos regulative Principien des Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Gegenstände sind, die in der Anschauung gegeben sind, aber nie, ihren Bedingungen nach, vollständig erkannt werden können.

S. 163. „Nun kann dieser Satz (des zureichenden Grundes) nicht anders etc.“ Hier thut er ein Geständniss, welches vielen seiner Alliirten im Angriffe der Kritik, nämlich den Empiristen, nicht lieb seyn wird, nämlich: dass der Satz des zureichenden Grundes nicht anders als *a priori* möglich sey, zugleich aber erklärt er, dass derselbe nur aus dem Satze des Widerspruches bewiesen werden könne, wodurch er ihn *ipso facto* blos zum Princip analytischer Urtheile macht und dadurch sein Vorhaben, durch ihn die Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* zu erklären, gleich Anfangs zernichtet. Der Beweis fällt daher auch ganz jämmerlich aus. Denn indem er den Satz des z. G. zuerst als ein logisches Princip behandelt (welches auch nicht anders möglich ist, wenn er ihn aus dem *Principio Contradictionis* beweisen will), da er denn so viel sagt, als: „Jedes assertorische Urtheil muss gegründet seyn“, so nimmt er ihn im Fortgange des Beweises in der Bedeutung des metaphysischen Grundsatzes: „Jede Begebenheit hat ihre Ursache“, welcher einen ganz anderen Begriff vom Grunde, nämlich den des Realgrundes und der Causalität in sich fasst, dessen Verhältniss zur Folge keineswegs so, wie das des logischen Grundes, nach dem Satze des Widerspruches vorgestellt werden kann. Wenn nun S. 164 der Beweis damit anfängt: zwei Sätze, die einander widersprechen, können nicht zugleich wahr seyn, und das Beispiel S. 163, wo gesagt wird, dass eine Portion Luft sich gegen Osten bewege, mit jenem Vordersatze verglichen wird, so lautet die Anwendung des logischen Satzes des zureichenden Grundes auf dieses Beispiel so: der Satz: die Luft bewegt sich nach Osten, muss einen Grund haben; denn ohne einen Grund zu haben, d. i. noch eine andere Vorstellung als den Begriff von Luft und den von einer Bewegung nach Osten herbeizuziehen, ist jener in Ansehung dieses Prädicats ganz unbestimmt. Nun ist aber der angeführte Satz ein Erfahrungssatz, folglich nicht blos problematisch gedacht, sondern, als assertorisch, gegründet und zwar in der Erfahrung, als einer Erkenntniss durch verknüpfte Wahrnehmungen. Dieser Grund ist aber mit dem, was in demselben Satze gesagt wird, identisch (nämlich ich spreche von dem, was gegenwärtig ist nach Wahrnehmungen, nicht von dem, was blos möglich ist, nach Begriffen), folglich ein analytischer Grund des Urtheils, nach dem Satze des Widerspruchs, hat also mit dem Realgrunde, der das synthetische Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung an den Objecten selbst betrifft, gar nichts gemein. Nun fängt also Eberhard von dem analytischen Princip des zureichenden Grundes (als logischem Grundsatze) an und springt zum metaphysischen, als solchen aber jederzeit synthetischen Princip der Causalität, von welchem in der Logik nie die Rede seyn kann, über, als ob er denselben bewiesen habe. Er hat also das, was er beweisen wollte, gar nicht, sondern etwas, worüber nie gestritten worden ist, bewiesen und eine grobe *fallaciam ignorationis Elenchi* begangen. Aber ausser dieser vorsätzlichen Hinhaltung des Lesers ist der Paralogism S. 163 „Wenn z. B.“ bis S. 164 „unmöglich ist etc.“ zu arg, als dass er nicht angeführt zu werden verdiente. Wenn man ihn in syllogistischer Form darstellt, so würde er so lauten: Wenn kein zureichender Grund wäre, warum ein Wind sich gerade nach Osten bewegte, so würde er eben so gut (statt dessen; denn das muss Eberhard hier sagen wollen, sonst ist die Consequenz des hypothetischen Satzes falsch) sich nach Westen bewegen können: Nun ist kein zureichender Grund etc. Also wird er sich eben so gut nach Osten und Westen zugleich bewegen können, welches sich widerspricht. Dieser Syllogism geht also auf vier Füssen.

Der Satz des zureichenden Grundes, so weit ihn Hr. Eberhard bewiesen hat, ist also immer nur ein logischer Grundsatz und analytisch. Aus diesem Gesichtspunct betrachtet wird es nicht zwei, sondern drei erste logische Principien der Erkenntniss geben: 1) den Satz des Widerspruchs, von kategorischen, 2) den Satz des (logischen) Grundes, von hypothetischen, 3) den Satz der Eintheilung (der Ausschliessung des Mittleren zwischen zwei einander contradictorisch entgegengesetzten) als den Grund disjunctiver Urtheile. Nach dem ersten Grundsatze müssen alle Urtheile erstlich, als problematisch (als blosse Urtheile), ihrer Möglichkeit nach, mit dem Satze des Widerspruchs, zweitens, als assertorisch (als Sätze), ihrer logischen Wirklichkeit, d. i. Wahrheit, nach, mit dem Satze des z. Grundes, drittens, als apodiktisch (als gewisse Erkenntniss), mit dem *princ. exclusi medii inter duo contrad.* in Übereinstimmung stehen; weil das apodiktische Fürwahrhalten nur durch die Verneinung des Gegentheils, also durch die Eintheilung der Vorstellung eines Prädicats in zwei contradictorisch entgegengesetzte und durch Ausschliessung des einen derselben gedacht wird.

S. 169 ist der Versuch zu beweisen, dass das Einfache, als das Intelligibele, dennoch anschaulich gemacht werden könne, noch erbärmlicher als alles Uebrige ausgefallen. Denn er redet von der concreten Zeit, als von etwas Zusammengesetztem, dessen einfache Elemente Vorstellungen seyn sollen, und bemerkt nicht, dass, um die Succession jener concreten Zeit sich vorzustellen, man schon die reine Anschauung der Zeit, worin jene Vorstellungen sich succediren sollen, voraussetzen müsse. Da nun in dieser nichts Einfaches ist, welches der Autor unbildlich oder nicht-sinnlich nennt, so folgt daraus ungezweifelt, dass in der Zeitvorstellung überhaupt der Verstand über die Sphäre der Sinnlichkeit sich gar nicht erhebe. Mit seinen vorgeblichen ersten Elementen des Zusammengesetzten im Raume, nämlich dem Einfachen, S. 171, verstösst er so sehr wider Leibnitzens wahre Meinung, als gröblich wider alle Mathematik. Nun kann man aus dem bei S. 163 Angemerkten über den Werth von dem, was er von S. 244 bis 56 schreibt und der objectiven Gültigkeit seines logischen Satzes vom zureichenden Grunde urtheilen. Er will S. 156 aus der subjectiven Nothwendigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde (den er nunmehr als Princip der Causalität vorstellt) von den Vorstellungen, daraus er besteht, und ihrer Verbindung schliessen: dass der Grund davon nicht blos im

Subject, sondern in den Objecten liegen müsse; wiewohl ich zweifelhaft bin, ob ich ihn in dieser verwirrten Stelle verstehe. Aber was hat er nöthig, solche Umschweife zu machen, da er ihn aus dem Satze des Widerspruchs abzuleiten vermeint?

Ich weiss nicht, ob ich in meinem vorigen Briefe von der (S. 272 „Ich muss hier ein Beispiel brauchen“ bis S. 274 „keine Realität haben!“) seltsamen und gänzlich allen Streit mit diesem Manne aufzuheben berechtigenden Missverstehung, oder Verdrehung, meiner Erklärung der Vernunftideen, denen angemessen keine Anschauung gegeben werden kann und überhaupt des Übersinnlichen Erwähnung gethan habe. Er gibt nämlich vor, der Begriff eines Tausendecks sey dergleichen und gleichwohl könne man viel von ihm mathematisch erkennen. Nun ist das eine so absurde Verkennung des Begriffs vom Übersinnlichen, dass ein Kind sie bemerken kann. Denn es ist ja die Rede von der Darstellung in einer uns möglichen Anschauung, nach der Realität unserer Sinnlichkeit, der Grad derselben, in der Einbildungskraft das Mannigfaltige zusammenzufassen, mag auch so gross oder klein seyn, wie er wolle, so dass, wenn uns auch etwas für ein Millioneck gegeben wäre und wir den Mangel einer einzigen Seite nicht geradezu beim ersten Anblicke bemerken könnten, diese Vorstellung doch nicht aufhören würde, sinnlich zu seyn und die Möglichkeit der Darstellung des Begriffs von einem Tausendeck in der Anschauung die Möglichkeit dieses Objects selbst in der Mathematik allein begründen kann; wie denn die Construction desselben nach allen seinen Requisiten vollständig vorgeschrieben werden kann, ohne sich um die Grösse der Messschnur zu bekümmern, die erforderlich seyn würde, um diese Figur nach allen ihren Theilen für eines Jeden Auge merklich zu machen. — Nach dieser falschen Vorstellungsart kann man den Mann beurtheilen.

* * *

Ich begnüge mich mit diesen wenigen Bemerkungen, wovon ich bitte nach Ihrem Gutbefinden, aber, wo möglich, auf eine nachdrückliche Art, Gebrauch zu machen. Denn Bescheidenheit ist von diesem Manne, dem Grossthun zur Maxime geworden ist, sich Ansehen zu erschleichen, nicht zu erwarten. Ich würde mich namentlich in einen Streit mit ihm einlassen, aber, da mir dieses alle Zeit, die ich darauf anzuwenden denke, um meinen Plan zu Ende zu bringen, rauben würde, zudem das Alter mit seinen Schwächen schon merklich eintritt, so muss ich meinen Freunden diese Bemühung überlassen und empfehlen, im Fall dass sie die Sache selbst der Vertheidigung werth halten. Im Grunde kann mir die allgemeine Bewegung, welche die Kritik nicht allein erregt hat, sondern noch erhält, sammt allen Alliancen, die wider sie gestiftet werden (wiewohl die Gegner derselben zugleich unter sich uneinig sind und bleiben werden), nicht anders als lieb seyn; denn das erhält die Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand. Auch geben die unaufhörlichen Missverständnisse oder Missdeutungen Anlass, den Ausdruck hin und wieder bestimmter zu machen, der zu einem Missverstande Anlass geben könnte: und so fürchte ich am Ende nichts von allen diesen Angriffen, ob man gleich sich dabei ganz ruhig verhielte. Allein einen Mann, der aus Falschheit zusammengesetzt ist und mit allen den Kunststücken, z. B. der Berufung auf missgedeutete Stellen berühmter Männer, wodurch bequeme Leser eingenommen werden können, um ihm blindes Zutrauen zu widmen, bekannt und darin durch Naturell und lange Gewohnheit gewandt ist, gleich zu Anfang seines Versuchs in seiner Blösse darzustellen, ist Wohlthat fürs gemeine Wesen. Feder ist bei aller seiner Eingeschränktheit doch ehrlich; eine Eigenschaft, die jener in seine Denkungsart nicht aufgenommen hat.

Ich empfehle mich Ihrer mir sehr werthen Freundschaft und Zuneigung mit der grössten Hochachtung u. s. w.

---

6. Königsberg, d. 1. Decbr. 1789.

Ihre schätzbare Abhandlung vom Vorstellungsvermögen, werthester Freund, ist mir sicher zu Handen gekommen. Ich habe sie stückweise in so fern hinreichend beurtheilen können, dass ich die neuen Wege, um zur völligen Aufklärung dieser verwickelten Materie zu gelangen, nicht verkannt habe, aber nicht genug, um ein Urtheil über das Ganze fällen zu können. Das Letztere behalte ich mir für die bevorstehenden Weihnachtsferien vor. Sie scheinen mir, theurer Mann, meinen Aufschub für Gleichgültigkeit zu nehmen und als ob Ihre von mir, ihrer Klarheit und Bündigkeit wegen, immer vorzüglich geschätzten und bewunderten Arbeiten bei mir nur eine Stelle im Bücherschranke finden dürften, ohne dass ich Zeit fände, sie durchzudenken und zu studiren. Wie ist es möglich, dieses von dem zu vermuthen, der von der Helligkeit und Gründlichkeit Ihrer Einsichten diejenige Ergänzung und lichtverbreitende Darstellung hofft, die er selbst seinen Arbeiten nicht geben kann. Es ist schlimm mit dem Altwerden. Man wird nach und nach genöthigt, mechanisch zu Werke zu gehen, um seine Gemüths- und Leibeskräfte zu erhalten. Ich habe es seit einigen Jahren für mich nothwendig gefunden, den Abend niemals einem zusammenhangenden Studio, es sey über ein Buch im Lesen desselben, oder zu eigener Ausarbeitung zu widmen, sondern nur durch einen Wechsel der Dinge, mit denen ich mich unterhalte, es sey im Lesen, oder Denken, mich abgebrochen zu beschäftigen, um meine Nachtruhe nicht zu schwächen; wogegen ich früh aufstehe und den ganzen Vormittag beschäftigt bin, von dem mir doch ein Theil durch Vorlesungen weggenommen wird. Im 66sten Lebensjahre fallen überdem subtile Nachforschungen immer schwerer und man wünscht von ihnen ausruhen zu dürfen, wenn man sich nur so glücklich findet, dass Andere sie aufnehmen und fortsetzten möchten. Das Letztere glaube ich in Ihrer Person zu finden, wofür ich Ihnen, so wie es das Publicum auch seyn wird, lebhaft verbunden bin. — Ich habe etwas über Eberhard unter der Feder. Dieses und die Kritik der Urtheilskraft wird hoffentlich Ihnen um Ostern zu Handen kommen. — Mein Freund Kraus * macht Ihnen seine verbindliche Empfehlung. Ich muss es von seiner für jetzt gegen alle speculative Grübelei gestimmten Laune abwarten, dass sie sich von selbst abändere; da alsdann Ihre Arbeit die erste seyn würde, die er in Überlegung züge.

Übrigens beharre ich mit innigster Hochachtung und Liebe etc.

6. Königsberg, d. 21. Jan. 1791.

Wie können Sie mich, theuerster Mann, auch nur einen Augenblick in Verdacht haben, dass meine Unterlassungssünden, deren ich viele auf meiner Rechnung habe, irgend einer Abneigung, ja gar auch nur der mindesten Kaltsinnigkeit gegen Sie, die mir, wer weiss wer meiner blos nachbetenden Anhänger, eingeflösst haben sollte, zuzuschreiben wären, da, wenn es auch nicht die Herzensneigung gegen einen so liebens- und hochachtungswürdigen Mann thäte, mich schon das Verdienst, welches Sie um die Aufhellung, Bestärkung und Verbreitung meiner geringen Versuche haben, zu Dankbarkeit verbinden müsste und ich mich selbst verachten würde, wenn ich an dem Spiele der Eifersucht und Rechthaberei im Felde der Speculation mehr Interesse nähme, als an den rechtschaffenen Gesinnungen der Mitwirkung zu Allem, was gut und selbstständig ist, wozu das volle Zutrauen und die Herzensvereinigung zwischen Wohldenkenden, selbst bei grosser Verschiedenheit der

---

* Christian Jakob Kraus, Professor der praktischen Philosophie und der Cameralwissenschaften an der Universität zu Königsberg, dessen nachgelassene philosophische Schriften in zwei Bänden 1812 zu Königsberg herausgegeben sind von dem Geheimen Staatsrathe H. von Auerswald, begleitet mit einer Vorrede und einer beigelegten Abhandlung von Herbart.

Meinungen (welches zwischen uns doch der Fall nicht ist), nothwendig gehört. Ach, wenn es für uns ein Verhältniss der wechselseitigen Mittheilung durch den Umgang gäbe, welche Süssigkeit des Lebens würde es für mich seyn, mit einem Manne, dessen Geistes- und Seelenstimmung der seines Freundes Erhard[*] gleichförmig ist, uns über das Nichts menschlicher Eitelkeit wegzusetzen und unser Leben wechselseitig in einander zu geniessen! Aber nun durch Briefe! Lassen Sie mich Ihnen meine Saumseligkeit in Ansehung derselben, die Nachlässigkeit zu seyn scheint, aber es nicht ist, erklären.

Seit etwa zwei Jahren hat sich mit meiner Gesundheit, ohne sichtbare Ursache und ohne wirkliche Krankheit (wenn ich einen etwa 3 Wochen dauernden Schnupfen ausnehme), eine plötzliche Revolution zugetragen, welche meine Appetite in Ansehung des gewohnten täglichen Genusses schnell umstimmte, wobei zwar meine körperlichen Kräfte und Empfindungen nichts litten, allein die Disposition zu Kopfarbeiten, selbst zu Lesung meiner Collegien, eine grosse Veränderung erlitt. Nur zwei bis drei Stunden Vormittags kann ich zu den ersteren anhaltend anwenden, da sie dann durch eine Schläfrigkeit (ungeachtet des besten gehabten Nachtschlafs) unterbrochen wird und ich genöthigt werde, nur mit Intervallen zu arbeiten, mit denen die Arbeit schlecht fortrückt und ich auf gute Laune harren und von ihr profitiren muss, ohne über meinen Kopf disponiren zu können. Es ist, denke ich, nichts, als das Alter, welches einem früher, dem andern später Stillstand auferlegt, mir aber desto unwillkommener ist, da ich jetzt der Beendigung meines Planes entgegen zu sehen glaubte. Sie werden, mein gütiger Freund, hieraus leicht erklären, wie diese Benutzung jedes günstigen Augenblicks in solcher Lage manchen genommenen Vorsatz, dessen Ausführung nicht eben pressant zu seyn scheint, dem fatalen Aufschub, der die Natur hat, sich immer selbst zu verlängern, unterwerfen könne.

---

[*] Johann Benjamin Erhard, geboren 1766 zu Nürnberg, Königl. preussisch. Geheimer Medicinalrath und praktischer Arzt in Berlin; als Anhänger der kritischen Philosophie und als scharfsinniger Denker durch mehrere philosophische Abhandlungen bekannt. Auf einer Reise, die er 1791 durch ganz Deutschland und bis nach Kopenhagen hin machte, verweilte er mehrere Wochen in Königsberg, um Kant's persönlichen Umgang zu geniessen. Wir ersehen aus dieser Aeusserung Kant's über ihn, wie sehr er dessen Zuneigung gewonnen und höchst ehrenvoll für den damals fünf und zwanzigjährigen jungen Mann spricht sich dies auch in folgenden Worten aus, die Kant in December dieses Jahres an Erhard schrieb, und die letzterer abschriftlich meinem Vater mittheilte: „warum fügte es das Schicksal nicht, Sie in meine Nähe zu bringen, einen Mann, den ich unter allen, die unsere Gegend je besuchten, mir am liebsten zum täglichen Umgang wünsche!“ Vor der erwähnten Reise lebte er eine geraume Zeit in Jena und ward ein vertrauter Freund meines Vaters, zeigte sich auch als Vertheidiger der Theorie des Vorstellungsvermögens in der Prüfung einer Beurtheilung der Reinhold'schen Elementarphilosophie welche als Anhang zu Reinhold's Abhandlung über das Fundament des philosophischen Wissens gedruckt ward.

Ich gestehe es gern und nehme mir vor, es gelegentlich öffentlich zu gestehen, dass die aufwärts noch weiter fortgesetzte Zergliederung des Fundaments des Wissens, sofern es in dem Vorstellungsvermögen als einem solchen überhaupt und dessen Auflösung besteht, ein grosses Verdienst um die Kritik der Vernunft sey, sobald mir nur das, was mir jetzt noch dunkel vorschwebt, deutlich geworden seyn wird; allein ich kann doch auch nicht, wenigstens in einer vertrauten Eröffnung gegen Sie nicht, bergen, dass sich durch die abwärts fortgesetzte Entwickelung der Folgen, aus den bisher zum Grunde gelegten Principien, die Richtigkeit derselben bestätigen und bei derselben, nach dem vortrefflichen Talent der Darstellung, welches Sie besitzen, gelegentlich in Anmerkungen und Episoden so viel von Ihrer tieferen Nachforschung anbringen lasse, als zur gänzlichen Aufhellung des Gegenstandes nöthig ist, ohne die Liebhaber der Kritik zu einer so abstracten Bearbeitung als einem besonderen Geschäfte zu nöthigen und eben dadurch Viele abzuschrecken. — Dieses war bisher mein Wunsch, ist aber weder jetzt mein Rath, noch weniger aber ein darüber ergangenes und Anderen, zum Nachtheil Ihrer verdienstvollen Bemühungen, mitgetheiltes Urtheil. — Das Letztere werde ich noch einige Zeit aufschieben müssen, denn gegenwärtig bin ich mit einer zwar kleinen, aber doch Mühe machenden Arbeit[*], ingleichen dem Durchgehen der Kritik der Urtheilskraft für eine zweite, auf nächste Ostern herauskommende, Auflage, ohne die Universitätsbeschäftigungen einmal zu rechnen, für meine jetzt nur geringen Kräfte mehr als zu viel belästigt und zerstreut.

Behalten Sie mich ferner in Ihrer gütigen Zuneigung, Freundschaft und offenherzigem Vertrauen, deren ich mich nie unwürdig bewiesen habe, noch jemals beweisen kann, und knüpfen Sie mich mit an das Band, welches Sie und Ihren lauteren, fröhlichen und geistreichen Freund Erhard vereinigt, und welches die, wie ich mir schmeichle, gleiche Stimmung unserer Gemüther lebenslang unaufgelöst erhalten wird.

Ich bin mit der zärtlichsten Ergebenheit und vollkommener Hochachtung etc.

---

7. Königsberg, d. 9. Mai 1793.

Ihren liebevollen Brief vom 21. Januar, theuerster Herzensfreund, werde ich jetzt noch nicht beantworten. Ich habe Ihrer gütigen Besorgung noch Briefe an D. Erhard und Baron von Herbert[**] anzuempfehlen, die ich, sammt meiner schuldigen Antwort, innerhalb 14 Tagen abgehen zu lassen gedenke.

---

[*] Welche Schrift Kant hier andeutet, dies erhellt sogleich aus dem folgenden Briefe, mit dem er sie an Reinhold übersandte.

[**] Franz Paul Freiherr von Herbert in Klagenfurth, ein Freund Reinhold's und Theilnehmer an seinen Bemühungen für die kritische Philosophie, hatte mehrere Jahre, bis 1790, in Jena sich aufgehalten. Ihm hat Reinhold seine Schrift über das F. d. ph. W. dedicirt, mit den hinzugefügten Worten: „zum Andenken der seligen Tage, die wir gemeinschaftlich im Streben nach Wahrheit verlebten.“

Bei dem Empfang der Abhandlung *, die ich die Ehre habe diesem Briefe beizufügen, wird es Sie befremden, welche Ursache ich damals, als ich deren erwähnte, haben konnte, damit geheim zu thun. Diese bestand darin, dass die Censur des zweiten Stücks derselben, das in die Berliner M. S. hatte kommen sollen, dort Schwierigkeiten fand, welche mich nöthigten, sie, ohne weiter davon zu erwähnen, anderwärts drucken zu lassen.

Ihr gütiges Versprechen der gelegentlichen Mittheilung einiger literarischer Geschichten, nehme ich mit sehr grossem Dank an, worunter mir die von dem starken Anwachs der Zahl Ihrer, die Philosophie lernenden, Zuhörer schon viel Vergnügen macht, welches aber durch die Nachricht von Ihrer befestigten Gesundheit sehr erhöht werden würde. Doch Ihre Jugend gibt mir dazu die beste Hoffnung, wenn sich damit die philosophische Gleichgültigkeit gegen das, was nicht in unserer Gewalt ist, verbindet, die allein in das Bewusstseyn seiner Pflichtbeobachtung den wahren Werth des Lebens setzt, zu welcher Beurtheilung uns endlich die lange Erfahrung von der Nichtigkeit alles anderen Genusses zu bringen nicht ermangelt.

Indem ich das Uebrige, was noch zu sagen wäre, meinem nächsten Briefe vorbehalte, empfehle ich mich jetzt Ihrem ferneren Wohlwollen etc.

---

* Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Die erste der vier Abhandlungen, aus denen das Werk besteht: „von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten, oder von dem radicalen Bösen in der menschlichen Natur,“ war im Aprilstück der Berliner Monatsschrift 1792 erschienen.

8. Königsberg, d. 28. März 1794.

Theuerster Freund.

Mit dem herzlichen Wunsche, dass Ihre Entschliessung, den Platz der Verbreitung Ihrer gründlichen Einsichten zu verändern, Ihnen selbst eben so erspriesslich und für alle Ihre Wünsche so befriedigend seyn möge, als sie gewiss denen seyn wird, zu welchen Sie übergehen, verbinde ich noch denjenigen, auch mit mir nicht unzufrieden zu seyn, obzwar ich dazu, dem Ansehen nach, Ursache gegeben habe, wegen Nichterfüllung meines Versprechens, die Aufforderung betreffend, Ihre vortrefflichen, mir angezeigten, Briefe[*], vornämlich die Principien des Naturrechtes angehend (als worin ich im Wesentlichen mit Ihnen übereinstimme), durchzugehen und Ihnen mein Urtheil darüber zu eröffnen. Dass dieses nun nicht geschehen ist, daran ist nichts Geringeres Schuld, als mein Unvermögen! — Das Alter hat in mir, seit etwas mehr als drei Jahren, nicht etwa eine besondere Veränderung im Mechanischen meiner Gesundheit, noch auch eine grosse Abstumpfung der Gemüthskräfte, und ein merkliches Hinderniss, den Gang meines Nachdenkens, den ich einmal nach einem gefassten Plane eingeschlagen, fortzusetzen, sondern vornämlich eine mir nicht wohl erklärliche Schwierigkeit bewirkt, mich in die Verkettung der Gedanken eines Anderen hineinzudenken, und so dessen System, bei beiden Enden gefasst, reiflich beurtheilen zu können (denn mit allgemeinem Beifall oder Tadel ist doch Niemandem gedient). Dies ist auch die Ursache, weswegen ich wohl allenfalls Abhandlungen aus meinem eigenen Fonds herausspinnen kann: was aber z. B. ein Maimon mit seiner Nachbesserung der kritischen Philosophie (dergleichen die Juden gern versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben) eigentlich wolle, nie recht habe fassen können und dessen Zurechtweisung Anderen überlassen muss. — Dass aber auch an diesem Mangel körperliche Ursachen Schuld seyen, schliesse ich daraus, dass er sich von einer Zeit her datirt, vor etwas mehr als drei Jahren, da ein Wochen lang anhaltender Schnupfen eine schleimichte Materie verrieth, die, nachdem jener aufgehört hat, sich nun auf die zum Haupt führenden Gefässe geworfen zu haben scheint, deren stärkere Absonderung, durch dasselbe Organ, wenn ein glückliches Niesen vorhergeht, mich sogleich aufklärt, bald darauf aber durch ihre Anhäufung wiederum Umnebelung eintreten lässt. Sonst bin ich für einen 70jährigen ziemlich gesund. — Dies Bekenntniss, welches einem Arzt gethan, ohne Nutzen seyn würde, weil er wider die Folgen des Alters nicht helfen kann, wird mir hoffentlich in Ihrem Urtheile über meine wahrhaftig freundschaftlich-ergebene Gesinnung den gewünschten Dienst thun.

---

[*] Kant spricht von dem zweiten 1792 herausgekommenen Bande der Briefe über die Kant'sche Philosophie, der unter andern den Versuch einer eigenthümlichen neuen Darstellung der Grundbegriffe und Grundsätze der Moral und des Naturrechtes enthält, über welchen Reinhold vornämlich Kant's Urtheil zu erfahren wünschte.

* * *

9. Königsberg, d. 1. Juli 1795.

Ihre werthe Zuschrift, welche mir der sehr schätzungswürdige Herr Graf v. Purgstall* einhändigte, hat mir die Freude gemacht, zu sehen, dass Ihre Äusserung einer gewissen Unzufriedenheit über mein Stillschweigen in Ansehung Ihrer Fortschritte, die kritische Philosophie, aufwärts, bis zu der Grenze ihrer Principien vollständig zu machen, keinen wahren Unwillen zum Grunde gehabt hat, sondern Sie noch wie vor mir Ihre Freundschaft erhalten. Mein Alter und einige davon unzertrennliche körperliche

---

* Nachdem der Graf, wie in der Biographie angeführt worden, im Frühlinge 1794 Reinhold nach Kiel begleitet hatte, brachte er noch ein volles Jahr an seiner Seite zu. Darauf beschloss er, von Kiel nach Königsberg zu reisen, einzig in der Absicht, um Kant persönlich kennen zu lernen, und nahm an ihn ein Empfehlungsschreiben von Reinhold mit.

Ungemächlichkeiten machen es mir zur Nothwendigkeit, alle Erweiterung dieser Wissenschaft nun schon meinen Freunden zu überlassen und die wenigen Kräfte, die mir noch übrig sind, auf die Anhänge dazu, welche ich noch in meinem Plane habe, obgleich langsam zu verwenden.

Erhalten Sie mich, theuerster Mann, in Ihrer Freundschaft und seyn Sie versichert, dass ich an Allem, was Sie betrifft, jederzeit die grösste Theilnahme haben werde, als etc.

8.

An
Fr. Heinr. Jacobi
in Pempelfort.
1789*.

Königsberg, d. 1. Octbr. 1789.

Wohlgeborner u. s. f.

Das mir vom Herrn Grafen v. Windisch-Grätz zugedachte Geschenk mit seinen philosophischen Schriften ist mir durch Ew. Wohlgeb. gütige Vermittelung, und des Herrn Geh. Commerzienrath Fischer Bestellung, richtig zu Handen gekommen; wie ich dann auch die erste Ausgabe der *Hist. métaphysique* durch den Buchhändler Sixt richtig erhalten habe.

Ich bitte, diesem Herrn gelegentlich meinen ergebensten Dank, zugleich aber die grösste Hochachtung für sein Talent als Philosoph, in Verbindung mit der edelsten Denkart eines Weltbürgers zu versichern. In der letzten Schrift ist es mir erfreulich, den Herrn Grafen von selbst und zu gleicher Zeit, was ich auf schulgerechte Art zu bewirken suchte, mit der Klarheit und Annehmlichkeit des Vortrages, die den Mann von der grossen Welt auszeichnet, bearbeiten zu sehen; nämlich die edlern Triebfedern in der menschlichen Natur, die so lange mit den physischen vermischt, oder gar verwechselt, die Wirkung gar nicht gehabt haben, die man von ihnen mit Recht erwarten kann, in ihrer Reinigkeit herzustellen und in Spiel zu setzen, eine Unternehnung, die ich mit der grössten Sehnsucht vollendet zu sehen wünschte, da sie offenbar mit den beiden andern Schriften (der von geheimen Gesellschaften und der von der freiwilligen Abänderung der Constitution in Monarchien) in einem System zusammenhängt, und die letztere zum Theil als weiser Rath für Despoten, in der grossen Krisis von Europa von grosser Wirkung seyn muss. Noch hat kein Staatsmann so hoch hinauf die Principien zur Kunst Menschen zu regieren gesucht, oder auch nur zu suchen verstanden.

---

* Dieser Brief ist bereits in Jacobi's Werken, Bd. III. 520—24 abgedruckt.

Für Ew. Wohlgeb. schönes mir zugeschicktes Werk über die Lehre von Spinoza, neueste Ausgabe, sage ich gleichfalls den ergebensten Dank. Sie haben sich dadurch das Verdienst erworben, zuerst die Schwierigkeiten in ihrer grössten Klarheit darzustellen, welche den teleologischen Weg zur Theologie umgeben und vermuthlich Spinoza zu seinem System vermocht haben. Mit raschen Schritten auf Unternehmungen zu einem grossen, aber weit entfernten Ziele ausgehen, ist der gründlichen Einsicht zu aller Zeit nachtheilig gewesen. Der die Klippen zeigt, hat sie darum doch nicht hingestellt, und ob er gleich gar die Unmöglichkeit behauptet, zwischen denselben mit vollen Segeln (des Dogmatismus) durchzukommen, so hat er darum doch nicht alle Möglichkeit einer glücklichen Durchfahrt abgeleugnet. Ich finde nicht, dass Sie hiezu den Compass der Vernunft unnöthig, oder gar irreleitend zu seyn urtheilen. Etwas, was über die Speculation hinzukommt, aber doch immer in ihr, der Vernunft selbst, liegt, und was wir zwar (mit dem Namen der Freiheit, einem übersinnlichen Vermögen der Causalität in uns) zu benennen, aber nicht zu begreifen wissen, ist das nothwendige Ergänzungsstück derselben. Ob nun Vernunft, um zu diesem Begriff des Theismus zu gelangen, nur durch Etwas, was allein Geschichte lehrt, oder nur durch eine uns unerforschliche übernatürliche innere Einwirkung, habe erweckt werden können, ist eine Frage, welche blos eine Nebensache, nämlich das Entstehen und Aufkommen dieser Idee betrifft.

Denn man kann eben so wohl einräumen, dass, wenn das Evangelium die allgemeinen sittlichen Gesetze in ihrer ganzen Reinigkeit nicht vorher gelehrt hätte, die Vernunft bis jetzt sie nicht in solcher Klarheit würde eingesehen haben, obgleich, da sie einmal da sind, man einen jeden von ihrer Richtigkeit und Gültigkeit (anjetzt) durch die blosse Vernunft überzeugen kann. — Den Synkretismus des Spinozismus mit dem Deismus in Herder's Gott haben Sie aufs gründlichste widerlegt ....

Ich habe es jederzeit für Pflicht gehalten, Männern von Talent, Wissenschaft und Rechtschaffenheit mit Achtung zu begegnen, so weit wir auch in Meinungen auseinander seyn mochten. Aus diesem Gesichtspuncte werden Sie auch meinen Aufsatz in der Berlin. M. Sch. über das Sich Orientiren beurtheilen, zu der mich die Aufforderung von verschiedenen Orten, mich vom Verdachte des Spinozismus zu reinigen, wider meine Neigung genöthigt hat, und worin Sie, wie ich hoffe, auch keine Spur einer Abweichung von jenen Grundsätzen antreffen werden. Andere Ausfälle auf Ihre und einige Ihrer würdigen Freunde Behauptungen habe ich jederzeit mit innerem Schmerz wahrgenommen, und auch dawider Vorstellungen gethan. Ich weiss aber nicht, wie an sich guten und auch verständigen Männern öfters der Kopf gestellt ist, dass sie ein Verdienst darin setzen, was, wenn es gegen sie geschehe, ihnen höchst unbillig dünken würde. — Doch das wahre Verdienst kann durch solche auf dasselbe geworfene Schatten an seinem selbstleuchtenden Glanze nicht verlieren, und wird dennoch nicht verkannt werden.

Ich wünsche, dass Ew. Wohlgeboren mit fröhlichem Gemüth in guter Gesundheit Ihrer Lieblings-Beschäftigung, der edelsten unter allen, nämlich dem Nachdenken über die ersten Principien dessen, worauf allgemeines Menschenwohl beruht, noch lange Jahre nachzuhängen vom Schicksal begünstigt werden mögen, und bin übrigens mit der vorzüglichsten Hochachtung u. s. w.

9.

An

Dr. Joh. Benjamin Erhard

in Berlin.

1792—99*.

Königsberg, d. 21. December 1792.

Innigst geliebter Freund!

Dass Sie das Ausbleiben meiner über ein Jahr lang schuldigen Antwort mit einigem Unwillen vermerken, verdenke ich Ihnen gar nicht, und doch kann ich es mir nicht als verschuldet anrechnen; weil ich die Ursachen desselben, welche zu entfernen nicht in meinem Vermögen ist, mehr fühlen als beschreiben kann. Selbst Ihre Freundschaft, auf die ich rechne, macht mir den Aufschub von Zeit zu Zeit zulässiger und verzeihlicher, der aber durch den Beruf, den ich zu haben glaube, meine Arbeiten zu vollenden, und also den Faden derselben nicht gern, wenn Disposition dazu da ist, fahren zu lassen — (diese Indisposition aber, welche mir das Alter zuzieht, kommt oft) — und durch andere unumgängliche Zwischenarbeiten, ja viele Briefe, deren Verfassern ich so viel Nachsicht nicht zutrauen darf, mir fasst abgedrungen wird. — Warum fügte es das Schicksal nicht, einen Mann, den ich unter allen, die unsere Gegend je besuchten, mir am liebsten zum täglichen Umgang wünschte, mir näher zu bringen! Die mit

---

* Diese beiden Briefe sind aus Varnhagen's v. Ense Denkwürdigkeiten des Philosophen-Arztes Dr. Erhard S. 120 und S. 218 entlehnt.

Herrn Klein verhandelten Materien aus dem Criminalrecht betreffend, erlauben Sie mir nur Einiges anzumerken, da das Meiste vortrefflich und ganz nach meinem Sinne ist; wobei ich voraussetze, dass Sie eine Abschrift der Sätze mit eben denselben Nummern, als in Ihrem Briefe, bezeichnet vor sich haben.

Ad No. 5. Die Theologen sagten schon längst in ihrer Scholastik von der eigentlichen Strafe *(poena vindicativa):* sie würde zugefügt, nicht *ne peccetur*, sondern *quia peccatum est.* Daher definiren sie die Strafe durch *malum physicum ob malum morale illatum.* Strafen sind in einer Welt, nach moralischen Principien regiert (von Gott), kategorisch nothwendig (sofern darin Übertretungen angetroffen werden). So fern sie aber von Menschen regiert wird, ist die Nothwendigkeit derselben nur hypothetisch und jene unmittelbare Verknüpfung der Begriffe von Übertretung und Strafwürdigkeit, dient dann den Regenten nur zur Rechtfertigung, nicht zur Vorschrift in ihren Verfügungen, und so kann man mit ihnen wohl sagen: dass die *poena mere moralis* (die darum vielleicht *vindicativa* genannt worden ist, weil sie die göttliche Gerechtigkeit rettet), ob sie zwar der Absicht nach blos *medicinalis* für den Verbrecher, oder *exemplaris* für Andere seyn möchte, doch, was jene Bedingung der Befugniss betrifft, ein Symbol der Strafwürdigkeit sey.

Ad No. 9. 10. Beide Sätze sind wahr, obgleich in den gewöhnlichen Moralen ganz verkannt. Sie gehören zu dem Titel von den Pflichten gegen sich selbst, welcher in meiner unter Händen habenden Metaphysik der Sitten besonders, und auf andere Art als wohl sonst geschehen, bearbeitet werden wird.

Ad No. 12. Auch gut gesagt. Man trägt im Naturrecht den bürgerlichen Zustand, als auf ein beliebiges *pactum sociale* gegründet, vor. Es kann aber bewiesen werden, dass der *status naturalis* ein Stand der Ungerechtigkeit, mithin es Rechtspflicht ist, in den *statum civilem* überzugehen.

Von Herrn Professor Reuss aus Würzburg, der mich diesen Herbst mit seinem Besuch beehrte, habe ich Ihre Inauguraldissertation, und zugleich die angenehme Nachricht erhalten, dass Sie in eine Ehe, die das Glück Ihres Lebens machen wird, getreten sind, als wozu ich von Herzen gratulire.

Mit dem Wunsch, von Ihnen dann und wann Nachricht zu bekommen, unter andern, wie Fräulein Hebert durch meinen Brief erbaut worden, verbinde ich die Versicherung, dass ich jederzeit mit Hochachtung und Ergebenheit sey

der Ihrige Kant.

Königsberg, den 20. Dec. 1799.

Hochgeschätzter Freund!

Einen Brief von Ihnen zu erhalten — und zwar aus Berlin, um da, nicht zu hospitiren, sondern zu wohnen, — erheitert mich durch meine sonst trübe Gesundheitsanlage, welche doch mehr Unbehaglichkeit als Krankheit ist, schon durch den Prospect, mit literarischen Neuigkeiten von Zeit zu Zeit unterhalten und aufgefrischt zu werden.

Was das erstere betrifft: so besteht es in einer spastischen Kopfbedrückung, gleichsam einem Gehirnkrampf, von dem ich mir doch schmeichele, dass, da er mit der ausserordentlich langen Dauer einer weit ausgebreiteten Luftelectricität, sogar vom Jahr 1796 an bis jetzt, fortgewährt hat (wie es schon in der Erlanger gelehrten Zeitung angemerkt worden und mit dem Katzentod verbunden war) und, da diese Luftbeschaffenheit doch endlich einmal umsetzen muss, mich befreit zu sehen, ich noch immer hoffen will.

Dass Sie das Brown'sche System adoptiren, ist, was die formalen Principien desselben betrifft, meinem Urtheile nach wohlbegründet, wenn gleich die materialen zum Theil waghälsig seyn möchten. Vielleicht könnte man mit ihm sagen: die Krankheit ist = x, und der Arzt bekämpft nur die Symptome, zu deren Kenntniss er Weisheit bedarf, um die Indicationen derselben aufzufinden. Doch ich verirre mich aus meiner Sphäre.

Was mich aber sehr freut, ist: dass zugleich Herr William Motherby, der jetzt in Berlin seinen medicinischen Cursus macht, da ist; mit welchem ich bitte in Conversation zu treten; der eben so wie sein würdiger Vater, mein vorzüglicher Freund, ein heiterer, wohldenkender, junger Mann ist. Dieser hat mir seine in Edinburg im vorigen Jahre gehaltene Inauguraldisputation dedicirt *(de epilepsia)*, und ich bitte ihm dafür zu danken — Rechtschaffenheit ist sein und seiner Familie angeborener Charakter, und es wird Ihnen, so wie ihm, Ihr Umgang unterhaltend und erbaulich seyn. — Gelegentlich bitte ich auch Herrn Dr. Elsner, Sohn unseres jetzigen Rectoris magnifici, M. D. gelegentlich von mir zu grüssen: einen jungen Mann, der viel Talent hat, und bin mit Ergebenheit und Hochachtung

Ihr treuer Freund und Diener

I. Kant.

10.

An
den Bibliothekar
Joh. Er. Biester
in Berlin.
1789—92[*].

Königsberg, d. 29. Decbr. 1789.

Ihr gütiges Andenken an mich und das angenehme Geschenk, welches Sie, theuerster Mann! mir mit dem letzten Quartal Ihrer Monats-Schrift gemacht haben, erregt in mir den Vorwurf einer Undankbarkeit, in so langer Zeit diese Ihre Freundschaft gegen mich durch nichts erwiedert zu haben. Ich habe verschiedene Stücke für Ihr periodisches Werk angefangen, und bin immer durch dazwischenkommende nicht auszuweichende Störungen unterbrochen und an der Vollendung derselben gehindert worden. Bedenken Sie indessen, werthester Freund! sechs und sechzig Jahre alt, immer durch Unpässlichkeit gestört, in Planen, die ich nur noch zur Hälfte ausgeführt habe und durch allerlei schriftliche oder auch öffentliche Aufforderungen von meinem Wege abgelenkt, wie schwer wird es mir alles, was ich mir als meine Pflicht denke, zu erfüllen, ohne hier oder da eine zu verabsäumen! — Allein ich habe jetzt eine Arbeit von etwa nur einem Monate zu vollenden; alsdann will ich einige Zeit ausruhen und diese mit einigen Ausarbeitungen, im Falle sie Ihrer Monats-Schrift anständig sind, ausfüllen. Aber was ich schon längst hätte thun sollen, und immer wieder aus der Acht gelassen habe, das thue ich jetzt, nämlich Sie zu bitten, mit der Übersendung Ihrer Monats-Schrift quartalweise sich ferner nicht unnöthigerweise in Kosten zu setzen. Denn, da ich die Stücke, so wie sie monatlich herauskommen, ohnedem von meinen Freunden communicirt bekomme, warum soll ich Sie damit belästigen! Die Unterbleibung dieser Zusendung wird nicht im Mindesten in mir den Eifer schwächen, Ihnen, hierin sowohl als in jedem andern Falle, nach allem meinem Vermögen zu Diensten zu seyn. In Hoffnung auf Ihre gegenseitige Freundschaft und Gewogenheit beharre ich jederzeit

---

[*] Beide Briefe sind in Dorow's Denkschriften, Bd. I. S. 117—20 zuerst abgedruckt.

Ihr ergebenster treuer Diener

I. Kant.

Königsberg, d. 30. Juli 1792.

Ihre Bemühungen, geehrtester Freund, die Zulassung meines letzten Stücks in der Berliner Monats-Schrift durchzusetzen, haben allem Vermuthen nach die baldige Zurückschickung derselben an mich, warum ich gebeten hatte, gehindert. — Jetzt wiederhole ich diese Bitte; weil ich einen anderen Gebrauch, und zwar bald, davon zu machen gesinnt bin, welches um desto nöthiger ist, da die vorhergehende Abhandlung, ohne die nachfolgenden Stücke, eine befremdliche Figur in Ihrer Monats-Schrift machen muss; der Urtheilspruch aber Ihrer drei Glaubensrichter unwiderruflich zu seyn scheint. — Es ist also mein dringendes Gesuch: mein Manuscript mir, auf meine Kosten, sobald als möglich, mit der fahrenden Post wieder zuzusenden; weil ich von verschiedenen unter den Text eigenhändig geschriebenen Anmerkungen keine Abschrift aufbehalten habe, sie aber auch nicht gern missen wollte. Den Grund, warum ich auf die Berliner Censur drang, werden Sie sich aus meinem damaligen Briefe leicht erinnerlich machen. So lange nämlich die Abhandlungen in Ihrer Monats-Schrift, so wie bis jetzt, sich in den engen Schranken halten, nichts, was der Privatmeinung Ihrer Censoren in Glaubenssachen einigermaassen zuwider zu seyn scheinen könnte, einfliessen zu lassen, macht es keinen Unterschied, ob sie innerhalb den Königlichen Landen oder auswärts gedruckt würden. Da ich aber in Ansehung meiner Abhandlung des letzteren wegen etwas besorgt seyn musste, so war die natürliche Folge: dass, wenn sie dennoch, wider ihre Einstimmung, in der Monats-Schrift erschienen wäre, diese Censoren darüber Klage erheben, den Umschweif, den sie nimmt, fernerhin verhindern und meine Abhandlung, die sie alsdann ohne Zweifel weidlich anzuschwärzen nicht ermangeln würden, zur Rechtfertigung ihres Gesuchs (um Verbot dieses Umschweifs) anführen möchten, welches mir Unannehmlichkeiten zuziehen würde. Ich werde dessen ungeachtet nicht unterlassen, anstatt dieser Abhandlung Ihnen, wenn Sie es verlangen, eine andere, blos moralische, nämlich über Herrn Garve in seinen Versuchen I. Theil neuerdings geäusserte Meinung von meinem Moralprincip, bald zuzuschicken und bin übrigens mit unwandelbarer Hochschätzung und Freundschaft der Ihrige.

I. Kant.

11.

An

Professor Dr. Selle

in Berlin[*].

Wohlgeborner
Hochzuverehrender Herr.

Es sind nun schon beinahe 3 Monate, seit denen ich mit Ihrer tiefgedachten Abhandlung *De la Realité et de l'Idealité etc. etc.* beschenkt worden, und ich habe diese Gütigkeit noch durch nichts erwiedert; sicherlich ist es aber nicht aus Mangel an Achtung für die mir bezeigte Aufmerksamkeit, oder aus Geringschätzung der wider mich gerichteten Argumente geschehen. Ich wollte im Drucke antworten und würde es vielleicht in der über diesen Vorsatz verflossenen Zeit ausgerichtet haben, wenn mich nicht allerlei einander durchkreuzende Störungen immer davon abgebracht hätten; zumal es mir mein Alter höchst schwer macht, einen einmal verlassenen Faden des Nachdenkens wieder aufzufassen und unter öftern Unterbrechungen doch planmässig zu bearbeiten.

Neuerdings aber eröffnet sich eine neue Ordnung der Dinge, welche diesen Vorsatz wohl gar völlig vereiteln dürfte, nämlich Einschränkung der Freiheit, über Dinge, die auch nur indirect auf Theologie Beziehung haben möchten, laut zu denken. Die Besorgnisse eines akademischen Lehrers sind in solchem Falle viel dringender, als jedes anderen zunftfreien Gelehrten, und es ist der gescheuten Vorsicht gemäss, alle Versuche dieser Art so lange wenigstens aufzuschieben, bis sich das drohende Meteor entweder vertheilt, oder für das, was es ist, erklärt hat. — Es wird bei dieser Friedfertigkeit auf meiner Seite Ihnen deswegen doch nicht an Gegnern der dogmatischen Partei, obwohl nach einem andern Styl, fehlen, denn den Empirismus können diese eben so wenig einräumen, ob sie es zwar freilich auf eine so schale und inconsequente Art (da er nicht halb, auch nicht ganz angenommen werden soll) thun, dass ihre determinirte Erklärung für dieses Princip dagegen sehr zu Ihrem Vortheil absticht.

---

[*] Dieser Brief ist bereits in der Hartenstein'schen Ausgabe, Bd. X. S. 568—69 abgedruckt.

Ich bitte daher, theuerster Herr, ergebenst, mir diese Verbindlichkeit zu erlassen, oder den Anspruch auf dieselbe und meine Erwiederung Ihrer Einwürfe weiter hinauszusetzen, indem diese Arbeit für jetzt allem Ansehen nach auf reinen Verlust unternommen werden dürfte.

Mit der grössten Hochachtung für Ihr Talent und mannigfaltige Verdienste bin ich übrigens

Ihr
ergebenster Diener
I. Kant.

Königsberg, d. 24. Februar 1792.

12.

An den

Kirchenrath Ludw. Ernst Borowski

in Königsberg.

1792[*].

Ew. Hochw. freundschaftlicher Einfall, mir eine öffentliche Ehre zu bezeugen, verdient zwar meine ganze Dankbarkeit; macht mich aber auch zugleich äusserst verlegen, da ich einerseits alles, was einem Pomp ähnlich sieht, aus natürlicher Abneigung (zum Theil auch, weil der Lobredner gemeiniglich auch den Tadler aufsucht) vermeide und daher die mir zugedachte Ehre gern verbitten möchte, andererseits aber mir vorstellen kann, dass Sie eine solche ziemlich weitläufige Arbeit ungern umsonst übernommen haben möchten. — Kann diese Sache noch unterbleiben, so werden Sie mir dadurch eine wahre Unannehmlichkeit ersparen und Ihre Bemühung, als Sammlung von Materialien zu einer Lebensbeschreibung nach meinem Tode betrachtet, würde denn doch nicht ganz vergeblich seyn. — In meinem Leben aber sie wohl gar im Drucke erscheinen zu lassen, würde ich aufs inständigste und ernstlichste verbitten.

In jener Rücksicht habe ich mich der mir gegebenen Freiheit bedient, Einiges zu streichen oder abzuändern, wovon die Ursache anzuführen, hier zu weitläufig seyn würde und die ich bei Gelegenheit mündlich eröffnen werde. — Die Parallele, die auf der vor den drei letzten Blättern vorhergehenden Seite (wo ein Ohr eingeschlagen ist) zwischen der christlichen und der von mir entworfenen philosophischen Moral gezogen worden, könnte mit wenigen Worten dahin abgeändert werden, dass statt derer Namen, davon der eine geheiligt, der andere aber eines armen ihn nach Vermögen auslegenden Stümpers ist, diese nur eben angeführten Ausdrücke gebraucht würden, weil sonst die Gegeneinanderstellung etwas für Einige Anstössiges in sich enthalten möchte. — Ich beharre übrigens mit der vollkommensten Hochachtung und Freundschaft zu seyn

---

[*] Diesen Brief schrieb Kant, als Borowski Materialien zu seiner Biographie von ihm selbst forderte; er ist bereits abgedruckt in Borowski's Biographie Kant's, S. 1—7.

, Ew. Hochw.

ganz ergebenster, treuer Diener

Königsberg, 24. Octbr. 1792.

I. Kant.

13.

An
Professor J. G. Fichte
in Jena
und dessen *Briefe* an Kant.
1792—98[*].

---

1. (Königsberg im Juli 1791.)

Verehrungswürdiger Mann!

Denn andere Titel mögen für die bleiben, denen man diesen nicht aus der Fülle des Herzens geben kann. — Ich kam nach Königsberg, um den Mann, den ganz Europa verehrt, den aber in ganz Europa wenig Menschen so lieben, wie ich, näher kennen zu lernen. Ich stellte mich Ihnen dar. Erst später bedachte ich, dass es Vermessenheit sey, auf die Bekanntschaft eines solchen Mannes Anspruch zu machen, ohne die geringste Befugniss dazu aufzuweisen zu haben. Ich hätte Empfehlungsschreiben haben können. Ich mag nur diejenigen, die ich mir selbst mache. Hier ist das meinige. Es ist mir schmerzhaft, es Ihnen nicht mit dem frohen Bewusstseyn übergeben zu können, mit dem ich mir's dachte. Es kann dem Manne, der in seinem Fache alles tief unter sich erblicken muss, was ist, und was war, nichts Neues seyn, zu lesen, was Ihn nicht befriedigt; und wir andern alle werden uns Ihm, wie der reinen Vernunft selbst in einem Menschenkörper, nur mit bescheidner Erwartung Seines Ausspruchs nahen dürfen. Es würde vielleicht mir, dessen Geist in mancherlei Labyrinthen herumirrte, ehe ich ein Schüler der Kritik wurde, der ich dies erst seit sehr kurzer Zeit bin, und dem seine Lage nur einen kleinen Theil dieser kurzen Zeit diesem Geschäfte zu widmen erlaubt hat, von einem solchen Manne, und von meinem Gewissen verziehen werden, wenn meine Arbeit auch noch unter dem Grade der Erträglichkeit wäre, auf welchem der Meister das Beste erblickt. Aber kann es mir verziehen werden, dass ich sie Ihnen übergebe, da sie nach meinem eignen Bewusstseyn schlecht ist? Werden die derselben angehängten Entschuldigungen mich wirklich entschuldigen? Der grosse Geist würde mich zurückgeschreckt haben; aber das edle Herz, das mit jenem vereint allein fähig war, der Menschheit Tugend und Pflicht zurückzugeben, zog mich an. Über den Werth meines Aufsatzes habe ich das Urtheil selbst gesprochen: ob ich jemals etwas Besseres liefern werde, darüber sprechen Sie es. Betrachten Sie es als das Empfehlungsschreiben eines Freundes, oder eines blossen Bekannten, oder eines gänzlich Unbekannten, oder als gar keins, Ihr Urtheil wird immer gerecht seyn. Ihre Grösse, vortrefflicher Mann, hat vor aller gedenkbaren menschlichen Grösse das Auszeichnende, das Gottähnliche, dass man sich ihr mit Zutrauen nähert.

---

[*] Die zwölf ersten Briefe zwischen Fichte und Kant sind aus Fichte's Leben S. 157—73 mitgetheilt. Über den dreizehnten, den ich hier zunächst aus dem Originale bekannt mache, vergl. meine Anmerkung zu demselben. Sch.

Sobald ich glauben kann, dass Dieselben diesen Aufsatz gelesen haben werden, werde ich Ihnen persönlich aufwarten, um zu erfahren, ob ich mich ferner nennen darf

Euer Wohlgeboren

innigsten Verehrer
J. G. Fichte.

2.

Wohlgeborner Herr,
Höchstzuverehrender Herr Professor!

Ich habe unlängst die meinem Herzen erfreuliche Nachricht erhalten, dass Euer Wohlgeboren mit der liebevollsten Besorgsamkeit bei jener unerwarteten Censur-Verweigerung und Herrn Hartung's darauf gefassten Entschlusse in Ihrem Rathe auf mein mögliches künftiges Wohl bedacht gewesen sind. Das Andenken an die Besorgsamkeit eines Mannes, der meinem Herzen über alles ehrwürdig ist, ist mir theuer, und ich versichre Dieselben hierdurch meiner wärmsten Dankbarkeit dafür; eine Versicherung, die ich um Ihrer Zeit zu schonen, erst später würde gegeben haben, wenn ich nicht zugleich Ihres Rathes bedürfte.

Ein Gönner nämlich, den ich verehre, bittet mich in einem Briefe über diesen Gegenstand, der mit einer Güte geschrieben ist, die mich rührt, bei einer durch diesen Aufschub des Druckes vielleicht möglichen Revision der Schrift doch noch ein paar Puncte in ein anderes Licht zu stellen, die zwischen ihm und mir zur Frage gekommen sind. Ich habe nämlich gesagt, dass der Glaube an eine gegebene Offenbarung vernunftmässig nicht auf Wunderglauben gegründet werden könne, weil kein Wunder als solches zu erweisen sey; habe aber in einer Note hinzugesetzt, dass man nach anderweitigen guten Gründen, dass eine Offenbarung als göttlich annehmbar sey, sich allenfalls der Vorstellung von bei ihr geschehenen Wundern, bei Subjecten, die so etwas bedürfen, zur Rührung und Bewunderung bedienen könne; die einzige Milderung, die ich diesem Satze geben zu können glaubte. Ich habe ferner gesagt, dass eine Offenbarung weder unsere dogmatischen noch moralischen Erkenntnisse ihrer Materie nach erweitern könne; aber wohl zugestanden, dass sie über transscendente Gegenstände, über welche wir zwar das Dass glauben, über das Wie aber nichts erkennen können, etwas bis zur Erfahrung provisorisch, und für die, die es sich so denken wollen, subjectiv Wahres hinstellen könne, welches aber nicht für eine materielle Erweiterung, sondern blos für eine zur Form gehörige verkörpernde Darstellung des schon *a priori* gegebenen Geistigen zu halten sey. Ungeachtet fortgesetzten Nachdenkens über beide Puncte, habe ich bis *jetzt* keine Gründe gefunden, die mich berechtigen könnten, jene Resultate abzuändern. Dürfte ich Ew. Wohlgeboren als den competentesten Richter hierüber ersuchen, mir auch nur in zwei Worten zu sagen, ob und auf welchem Wege andere Resultate über diese Puncte zu suchen seyen, oder ob eben diejenigen die einzigen seyen, auf welche eine Kritik des Offenbarungs-Begriffes unausweichlich führen müsse? Ich werde, wenn Ew. Wohlgeboren die Güte dieser zwei Worte für mich haben sollten, keinen andern Gebrauch davon machen, als den, der mit meiner innigen Verehrung gegen Sie übereinkommt. Auf eben gedachten Brief habe ich mich schon dahin erklärt, dass ich der Sache weiter nachzudenken nie ablassen, und stets bereit seyn würde, zurückzunehmen, was ich als Irrthum anerkennen würde.

Über die Censur-Verweigerung an sich habe ich, nach den so deutlich an den Tag gelegten Absichten des Aufsatzes, und nach dem Tone, der durchgängig in ihm herrscht, mich nicht anders als wundern können. Auch sehe ich schlechterdings nicht ein, woher die theologische Facultät das Recht bekomme, sich mit einer Censur einer solchen Behandlung einer solchen Frage zu befassen.

Ich wünsche Ew. Wohlgeboren die unerschüttertste Gesundheit, empfehle mich der Fortdauer Deroselben gütiger Gesinnungen, und bitte Sie zu glauben, dass ich mit der innigsten Verehrung bin

Ew. Wohlgeboren

ganz gehorsamster

Krokow p. Neustadt d. 22. Jan. 1792.

J. G. Fichte.

3.

Antwort von Kant.

Ew. Wohlgeboren verlangen von mir belehrt zu werden, ob nicht für Ihre in der jetzigen strengen Censur durchgefallene Abhandlung eine Remedur gefunden werden könne, ohne sie gänzlich zur Seite legen zu dürfen. Ich antworte: Nein! so viel ich nämlich, ohne Ihre Schrift selber durchgelesen zu haben, aus dem, was Ihr Brief als Hauptsatz derselben anführt, nämlich „dass der Glaube an eine gegebene Offenbarung vernunftmässig nicht auf Wunderglauben gegründet werden könne,“ — schliessen kann.

Denn hieraus folgt unvermeidlich: dass eine Religion überhaupt keine andern Glaubensartikel enthalten könne, als die es auch für die blosse reine Vernunft sind. Dieser Satz ist nun meiner Meinung nach zwar ganz unschuldig, und hebt weder die subjective Nothwendigkeit einer Offenbarung noch selbst das Wunder auf (weil man annehmen kann, dass, ob es gleich möglich ist, ja, wenn sie einmal da sind, auch durch die Vernunft einzusehen, ohne Offenbarung aber die Vernunft doch nicht von selbst darauf gekommen seyn würde, diese Artikel zu introduciren allenfalls Anfangs Wunder vonnöthen gewesen seyn können, die jetzt der Religion zum Grunde zu legen, da sie sich mit ihren Glaubensartikeln nun schon selbst erhalten kann, nicht mehr nöthig sey), allein nach den, wie es scheint, jetzt angenommenen Maximen der Censur würden Sie damit doch nicht durchkommen. Denn nach diesen sollen gewisse Schriftstellen so nach dem Buchstaben in das Glaubensbekenntniss aufgenommen werden, wie sie von dem Menschenverstande schwerlich auch nur gefasst, viel weniger durch Vernunft als wahr begriffen werden können; und da bedürfen sie allerdings zu allen Zeiten der Unterstützung durch Wunder und können ein Glaubensartikel der blossen Vernunft werden. — Dass die Offenbarung dergleichen Sätze nur aus Accommodation für Schwache in einer sinnlichen Hülle aufzustellen die Absicht hege, und dieselbe insofern auch — ob zwar blos subjective Wahrheit haben können, findet bei jenen Censurgrundsätzen gar nicht Statt; denn diese fordern Anerkennung der objectiven Wahrheit derselben nach dem Buchstaben.

Ein Weg bliebe Ihnen aber doch noch übrig, Ihre Schrift mit den (doch nicht völlig bekannten) Ideen des Censors in Übereinstimmung zu bringen: wenn es Ihnen gelänge, ihm den Unterschied zwischen einem dogmatischen, über allen Zweifel erhabenen Glauben und einen blos moralischen, der freien aber auf moralische Gründe (der Unzulänglichkeit der Vernunft, sich in Ansehung ihres Bedürfnisses selbst Genüge zu leisten) sich stützenden Annehmung begreiflich und gefällig zu machen; da alsdann der auf Wunderglauben durch moralisch gute Gesinnung gepfropfte Religionsglaube ungefähr so lauten würde: „Ich glaube, lieber Herr! d. i. ich nehme es gern an, ob ich es gleich weder mir noch Andern hinreichend beweisen kann; hilf meinem Unglauben! d. h. den moralischen Glauben in Ansehung alles dessen, was ich aus der Wundergeschichts-Erzählung zu innerer Besserung für Nutzen ziehen kann, habe ich, und wünsche auch den historischen, sofern dieser gleichfalls dazu beitragen könnte, zu besitzen. Mein unvorsätzlicher Nichtglaube ist kein vorsätzlicher Unglaube. Allein Sie werden diesen Mittelweg schwerlich einem Censor gefällig machen, der, wie zu vermuthen ist, das historische Credo zur unnachlässlichen Religionspflicht macht.

Mit diesen meinen in der Eile hingelegten, ob zwar nicht unüberlegten Ideen können Sie nun machen, was Ihnen gut däucht, ohne jedoch auf den, der sie mittheilt, weder ausdrücklich noch verdeckt Anspielung zu machen; vorausgesetzt, dass Sie sich vorher von deren Wahrheit selbst aufrichtig überzeugt haben.

Übrigens wünsche ich Ihnen in Ihrer gegenwärtigen häuslichen Lage Zufriedenheit, und im Falle eines Verlangens, sie zu verändern, Mittel zu Verbesserung derselben in meinem Vermögen zu haben, und bin mit Hochachtung und Freundschaft

Ew. Hochedelgeboren

ergebenster Diener

Königsberg, d. 2. Febr. 1792.

I. Kant.

4.

Wohlgeborner Herr,
Höchstzuverehrender Herr Professor!

Ew. Wohlgeboren gütiges Schreiben hat mir, sowohl um der Güte willen, mit der Sie meine Bitte so bald erfüllten, als um seines Inhalts willen, innige Freude gemacht. Ich fühle jetzt über die in Untersuchung gekommenen Puncte ganz die Ruhe, welche nächst eigener Überzeugung auch noch die Autorität desjenigen Mannes geben muss, den man über alles verehrt.

Wenn ich Ew. Wohlgeboren Meinung richtig gefasst habe, so bin ich den durch Sie vorgeschlagenen Mittelweg der Unterscheidung des Glaubens der Behauptung von dem eines durch Moralität motivirten Annehmens in meinem Aufsatze wirklich gegangen. Ich habe nämlich die meinen Grundsätzen nach einzig mögliche vernünftige Art eines Glaubens an die Göttlichkeit einer gegebenen Offenbarung, welcher (Glaube) nur eine gewisse Form der Religions-Wahrheiten zum Objecte hat, von demjenigen, der diese Wahrheiten an sich als reine Vernunft-Postulate annimmt, sorgfältig zu unterscheiden gesucht. Es war nämlich eine auf Erfahrung von der Wirksamkeit einer als göttlichen Ursprungs gedachten Form dieser Wahrheiten zur moralischen Vervollkommnung sich gründende freie Annahme des göttlichen Ursprungs dieser Form, den man jedoch weder sich noch andern beweisen kann, aber eben so sicher ist, ihn nicht widerlegt zu sehen; eine Annahme, welche, wie jeder Glaube, blos subjectiv, aber nicht wie der reine Vernunftglaube, allgemein gültig sey, da er sich auf eine besondere Erfahrung gründe. — Ich glaube diesen Unterschied so ziemlich ins Licht gesetzt zu haben, und ganz zum Beschlusse suchte ich die praktischen Folgen dieser Grundsätze darzustellen; dass sie nämlich zwar alle Bemühungen unsere subjectiven Überzeugungen Andern aufzudringen aufhöben, dass sie aber auch jedem den unstörbaren Genuss alles dessen, was er aus der Religion zu seiner Besserung brauchen kann, sicherten, und den Bestreiter der positiven Religion nicht weniger als ihre dogmatischen Vertheidiger zur Ruhe verwiesen, u. s. w. — Grundsätze, durch die ich bei wahrheitliebenden Theologen keinen Zorn zu verdienen glaubte. Aber es ist geschehen, und ich bin jetzt entschlossen, den Aufsatz zu lassen, wie er ist, und dem Verleger zu überlassen, damit zu verfahren, wie er will. Ew. Wohlgeboren aber, Denen ich alle meine Überzeugungen überhaupt, als besonders die Berichtigung und Befestigung in denen, wovon hier vorzüglich die Rede war, verdanke, bitte ich die Versicherung der Hochachtung und vollkommensten Ergebenheit gütig aufzunehmen, mit der ich die Ehre habe zu seyn

Ew. Wohlgeboren

inniger Verehrer

Krokow, d. 17. Febr. 1792.

J. G. Fichte.

5.

Wohlgeborner Herr,
Höchstzuverehrender Herr Professor.

Durch einen Umweg, weil ich selbst die Literatur-Zeitung sehr spät erhalte, bekomme ich eine unbestimmte Nachricht, dass in dem Intelligenzblatte derselben meine Schrift für eine Arbeit von Ew. Wohlgeboren ausgegeben worden, und dass Dieselben sich genöthigt gesehen, dagegen zu protestiren. In welchem Sinne es möglich war, so etwas zu sagen, sehe ich nicht ein, und kann es um so weniger einsehen, da ich die Sache nur unbestimmt weiss. — So schmeichelhaft ein solches Missverständniss an sich für mich seyn müsste, so erschreckt es mich doch so sehr, wenn ich es mir als möglich denke, dass Ew. Wohlgeboren oder ein Theil des Publicums glauben könnten: ich selbst habe, durch eine Indiscretion derjenigen Art der Hochachtung, die Ihnen Jedermann um desto mehr schuldig ist, da sie fast die einzige bleibt, die wir Ihnen erweisen dürfen, verletzt, und dadurch auch nur die entfernteste Veranlassung zu diesem Vorfalle gegeben.

Ich habe sorgfältig alles zu vermeiden gesucht, was Dieselben die eigentlich wohlthätige Verwendung — ich weiss das und anerkenne es — für meinen ersten schriftstellerischen Versuch bereuen machen könnte. Ich habe nie gegen irgend Jemand etwas gesagt, das Ihrer Äusserung, dass Sie nur einen kleinen Theil meines Aufsatzes gelesen, und von diesem auf das übrige geschlossen, widerspräche; ich habe vielmehr eben dies mehrmals gesagt. Ich habe in der Vorrede den kaum merklichen Wink, dass ich so glücklich gewesen bin, wenigstens zum Theil gütig von Ihnen beurtheilt zu werden, vertilgt. (Ich wünschte jetzt, leider zu spät, die ganze Vorrede zurückbehalten zu haben.)

Dies ist die Versicherung, die ich Ew. Wohlgeboren nicht aus Furcht, dass Sie ohne gegebene Veranlassung mich für indiscret halten würden, sondern um Denenselben meine Theilnahme an dem unangenehmen Vorfalle, die sich auf die reinste Verehrung für Sie gründet, zu erkennen zu geben, machen wollte. Sollte, wie ich vor völliger Kunde der Sache nicht urtheilen kann, und worüber ich mir Ew. Wohlgeboren gütigen Rath erbitte, noch eine öffentliche Erklärung von meiner Seite nöthig seyn, so werde ich sie ohne Anstand geben.

Werden Ew. Wohlgeboren der Frau Gräfin von Krokow, in deren Hause ich so glückliche Tage verlebe, welche mir aufträgt, Ihnen ihre Hochachtung zu versichern, und welche selbst die aller Welt verdient, eine kleine Neugier für gut halten! Sie findet unlängst im bischöflichen Garten zu Oliva an der Statue der Gerechtigkeit Ihren Namen angeschrieben, und wünscht zu wissen, ob Sie selbst dagewesen sind. Ungeachtet ich Ihr nun vorläufig zugesichert habe, dass aus dem angeschriebenen Namen sich gar nichts schliessen lasse, weil Sie es sicher nicht gewesen, der ihn hingeschrieben; so hat Sie sich doch schon zu sehr mit dem Gedanken familiarisirt, an einem Orte gewesen zu seyn, wo auch Sie einst waren, und besteht auf ihrem Verlangen, Sie zu fragen. Ich finde aber, dass dieser Neugier noch etwas Anderes zum Grunde liegt: Sind Sie in Oliva schon einmal gewesen, denkt Sie, so könnten Sie wohl einst in Ihren Ferien wieder dahin und von da aus wohl auch nach Krokow kommen — und es gehört unter Ihre Lieblingswünsche, Sie einmal bei sich zu sehen, und Ihnen ein Paar vergnügte Tage oder auch Wochen zu machen; und ich glaube selbst, dass Sie den zweiten Theil Ihres Wunsches erreichen würde, wenn Sie den ersten erreichen könnte. Ich bin mit warmer Verehrung

Ew. Wohlgeboren

Krokow, d. 6. Aug. 1792.

gehorsamster Diener

J. G. Fichte.

6.

Verehrungswürdiger Gönner.

Schon längst würde ich Ew. Wohlgeboren meine Dankbarkeit für Ihr letztes gütiges Anwortschreiben bezeigt haben, wenn ich nicht vorher, um ganz übersehen zu können, wie viel ich Ihnen schuldig sey, Ihre Anzeige im Intelligenz-Blatte der A. L. Z. zu lesen gewünscht hätte. Das gütige Privat-Urtheil eines Mannes, den ich unter allen Menschen am meisten verehre und liebe, war mir das beruhigendste, und das mir nun bekannte öffentliche Urtheil eben des Mannes, den der ehrwürdigere Theil des Publicums wohl nicht viel weniger verehrt, das rühmlichste, was mir begegnen konnte. Die erste ehrenvolle Folge eines so gewichtvollen Urtheils war die unlängst erhaltene Einladung zur Mitarbeit an der A. L. Z.: eine wichtige Zunöthigung zum Fortstudiren, der ich mich, nach Erhaltung einiger mir nothwendigen Nachrichten, um die ich gebeten habe, wohl unterwerfen dürfte.

Der Frau Gräfin von Krokow, die Sie Ihrer fortdauernden Hochachtung versichert, that es weh, einen schönen Traum vernichtet zu sehen; und mich hat die Stelle Ihres Briefes, wo Sie von der Reise in eine andere Welt reden, innigst gerührt.

Ich bitte Sie, mir das Schätzbarste, was mir der Aufenthalt in Königsberg geben konnte, Ihre gütige Meinung zu erhalten, und mir gern zu vergönnen, mich zu nennen

Ew. Wohlgeboren

dankbarsten Verehrer

Krokow, bei Neustadt, d. 17. Oct. 1792.

J. G. Fichte.

7.

Wohlgeborner Herr,
Höchstzuverehrender Herr Professor.

Schon längst hat mein Herz mich aufgefordert, an Ew. Wohlgeboren zu schreiben: aber ich habe diese Aufforderung nicht befriedigen können. Ew. Wohlgeboren verzeihen auch jetzt, wenn ich mich allenthalben so kurz fasse als möglich.

Da ich mir, — schmeichelt mir das nur eine jugendliche Eitelkeit, oder liegt es in der Erhabenheit Ihres Charakters, sich auch zum Kleinen herabzulassen? — da ich mir einbilde, dass Ew. Wohlgeboren einigen Antheil an mir nehmen, so lege ich Ihnen meine Pläne vor.

Jetzt habe ich fürs erste meine Offenbarungs-Theorie zu begründen. Die Materialien sind da, und es wird nicht viel Zeit erfordern, sie zu ordnen. — Dann glüht meine Seele von einem grossen Gedanken: die Aufgabe S. 372—374 der Kritik der reinen Vernunft (dritte Auflage) zu lösen. — Zu allem diesen bedarf ich sorgenfreie Musse; und sie giebt mir die Erfüllung einer unerlässlichen, aber süssen Pflicht. Ich geniesse sie in einem mir sehr zuträglichen Klima, bis jene Aufgaben gelöst sind.

Ich habe zu meiner Belehrung und zu meiner Leitung auf meinem weitern Wege das Urtheil des Mannes, den ich unter allen am meisten verehre, über meine Schrift gewünscht. Krönen Sie alle Ihre Wohlthaten gegen mich damit, dass Sie mir dasselbe schreiben. Ich habe jetzt keine bestimmte Adresse. Kann nicht etwa Ihr Schreiben mit einem der Königsberger Buchhändler nach Leipzig zur Messe abgehen (in welchem Falle ich es abholen werde), so hat die Frau Hof-Predigerin Schulz eine sichere, aber in etwas verspätende Adresse an mich. — Der Rec. der N. D. A. B. setzt mich in den crassesten Widerspruch mit mir selbst; doch, das weiss ich zu lösen: aber er setzt mich in den gleichen offenbaren Widerspruch mit dem Urheber der kritischen Philosophie. Auch das wüsste ich zu lösen, wenn es nicht nach seiner Relation, sondern nach meinem Buche gehen soll.

Und jetzt, wenn die Vorsehung das Flehen so vieler erhören, und Ihr Alter über die ungewöhnlichste Grenze des Menschenalters hinaus verlängern will, jetzt, guter, theurer, verehrungswürdiger Mann, nehme ich auf dieser Welt für persönliches Anschauen Abschied; und mein Herz schlägt wehmüthig, und mein Auge wird feucht. In jener Welt, deren Hoffnung Sie so Manchem, der keine andere hatte, und auch mir gegeben haben, erkenne ich gewiss Sie, nicht an den körperlichen Zügen, sondern an Ihrem Geiste wieder. Wollen Sie mir aber auch in meiner künftigen weitern Entfernung erlauben, schriftlich — nicht Ihnen zu sagen, was ewig unabänderlich ist, dass ich Sie unaussprechlich verehre — sondern mit Ihren Rath, Ihre Leitung, Ihre Beruhigung vielleicht zu erbitten, so werde ich eine solche Erlaubniss bescheiden nützen.

Ihrer Gunst empfiehlt sich

Ew. Wohlgeboren

innigster Verehrer

Berlin, d. 2. April 1793.

J. G. Fichte.

8.

Antwort von Kant.

Zu der der Bearbeitung wichtiger philosophischer Aufgaben geweihten, glücklich erlangten Musse gratulire ich Ihnen, würdiger Mann, von Herzen, ob Sie zwar, wo und unter welchen Umständen Sie solche zu geniessen hoffen, zu verschweigen gut finden.

Die Ihnen Ehre machende Schrift: „Kritik aller Offenbarung“ habe ich bisher nur theilweise und durch dazwischen laufende Geschäfte unterbrochen gelesen. Um darüber urtheilen zu können, müsste ich sie in einem stetigen Zusammenhange, da das Gelesene mir immer gegenwärtig bleibt, um das Folgende damit zu vergleichen, ganz durchgehen, wozu ich aber bis jetzt weder die Zeit noch die Disposition, die einige Wochen her meinen Kopfarbeiten nicht günstig ist, habe gewinnen können. Vielleicht werden Sie durch Vergleichung Ihrer Arbeit mit meiner neuen Abhandlung; Religion innerhalb etc. betitelt, am leichtesten ersehen können, wie meine Gedanken mit den Ihrigen in diesem Puncte zusammenstimmen, oder von einander abweichen.

Zu Bearbeitung der Aufgabe: Kritik d. r. V. S. 372 etc. wünsche und hoffe ich gutes Glück von Ihrem Talent und Fleisse. Wenn es nicht jetzt mit allen meinen Arbeiten sehr langsam ginge, woran wohl mein vor Kurzem angetretenes 70stes Lebensjahr schuld seyn mag: — so würde ich in der vorhabenden Metaphysik der Sitten schon bei dem Capitel seyn, dessen Inhalt Sie sich zum Gegenstande der Ausführung gewählt haben, und es soll mich freuen, wenn Sie mir in diesem Geschäfte zuvorkommen, ja es meiner Seits entbehrlich machen könnten.

Wie nahe oder wie fern auch mein Lebensziel ausgesteckt seyn mag: so werde ich meine Laufbahn nicht unzufrieden endigen, wenn ich mir schmeicheln darf, dass, was meine geringen Bemühungen angefangen haben, von geschickten, zum Weltbesten eifrig hinarbeitenden Männern der Vollendung immer näher gebracht werden dürfte.

Mit dem Wunsche von Ihrem Wohlbefinden und dem glücklichen Fortgange Ihrer gemeinnützigen Bemühungen von Zeit zu Zeit Nachricht zu erhalten, bin ich mit vollkommener Hochachtung und Freundschaft etc.

Königsberg, d. 12. Mai 1793.

I. Kant.

9.

Mit inniger Freude, verehrungswürdiger Gönner, erhielt ich den Beweis, dass Sie auch noch in der Entfernung mich Ihres gütigen Wohlwollens würdigten, Ihren Brief. Meine Reise war nach Zürich gerichtet, wo schon bei meinem ehemaligen Aufenthalte ein junges sehr würdiges Frauenzimmer mich ihrer besondern Freundschaft werth hielt. Noch ehe ich nach Königsberg reiste, wünschte sie meine Rückkehr nach Zürich und unsere völlige Verbindung. Was ich damals, da ich noch nichts gethan hatte, mir nicht für erlaubt hielt, erlaubte ich mir jetzt, da ich wenigstens für die Zukunft versprochen zu haben scheine, etwas zu thun. — Diese Verbindung, welche bisher durch unvorhergesehene Schwierigkeiten, welche die Zürcher Gesetze Fremden entgegensetzen, aufgehalten worden, in einigen Wochen aber Statt finden wird, gäbe mir die Aussicht mich in unabhängiger Musse dem Studiren zu widmen, wenn nicht der an sich herzensgute, mit meinem individuellen Charakter aber sehr unverträgliche Charakter der Züricher mich eine Veränderung des Wohnorts wünschen liesse.

Ich erwarte die gleiche Freude von der Erscheinung Ihrer Metaphysik der Sitten, mit welcher ich Ihre Religion innerhalb der Grenzen etc. gelesen habe. Mein Plan in Absicht des Naturrechts, des Staatsrechts, der Staatsweisheitslehre geht ins Weitere, und ich kann leicht ein halbes Leben zur Ausführung desselben bedürfen. Ich habe also immer die frohe Aussicht Ihr Werk für dieselbe zu benutzen. — Sollten bis dahin meine Ideen sich formen, und ich auf unerwartete Schwierigkeiten stossen; wollen Sie denn wohl erlauben, dass ich mir Ihren gütigen Rath erbitte? Vielleicht lege ich, dann anonym, in verschiedenen Einkleidungen meine der Entwickelung entgegenstrebenden Ideen dem Publicum zur Beurtheilung vor. Ich gestehe, dass schon etwas dieser Art von mir im Publicum ist *, wovon ich aber vor der Hand nicht wünschte, dass man es für meine Arbeit hielte, weil ich viele Ungerechtigkeiten mit vieler Freimüthigkeit und Eifer gerügt habe, ohne vor der Hand, weil ich noch nicht so weit bin, Mittel vorgeschlagen zu haben, wie ihnen ohne Unordnung abzuhelfen sey. Ein enthusiastisches Lob, aber noch keine gründliche Beurtheilung dieser Schrift, ist mir zu Gesichte gekommen. Wollen Sie mir dieses — soll ich sagen Zutrauen oder Zutraulichkeit? — erlauben, so schicke ich es Ihnen zur Beurtheilung zu, sobald ich die Fortsetzung aus der Presse erhalte. Sie, verehrungswürdiger Mann, sind der Einzige, dessen Urtheil sowohl, als dessen strenger Verschwiegenheit ich völlig traue. Über politische Gegenstände sind leider! bei der jetzigen besondern Verwicklung, fast alle parteiisch, selbst recht gute Denker, entweder furchtsame Anhänger des Alten, oder hitzige Feinde desselben, blos weil es alt ist. — Wollen Sie mir diese

---

* Seine „Beiträge zur Beurtheilung der französischen Revolution.“

gütige Erlaubniss ertheilen, ohne welche ich es nicht wagen würde, so wird, denke ich, der Herr Hof-Prediger Schulz Gelegenheit haben, Briefe an mich zu besorgen.

Nein — grosser für das Menschengeschlecht höchst wichtiger Mann, Ihre Arbeiten werden nicht untergehen, sie werden reiche Früchte tragen, sie werden in der Menschheit einen neuen Schwung und eine totale Wiedergeburt ihrer Grundsätze, Meinungen, Verfassungen bewirken! Es ist, glaub ich, nichts, worüber die Folgen derselben sich nicht verbreiteten. Und diesen Ihren Entdeckungen gehen frohe Aussichten auf. Ich habe Herrn H. Pr. Schulz darüber einige Bemerkungen geschrieben, die ich auf einer Reise gemacht, und ihn gebeten, sie Ihnen mitzutheilen.

Was muss es seyn, grosser und guter Mann, gegen das Ende seiner irdischer Laufbahn, solche Empfindungen haben zu können, als Sie! Ich gestehe, dass der Gedanke an Sie immer mein Genius seyn wird, der mich treibe, so viel in meinem Wirkungskreise liegt, auch nicht ohne Nutzen für die Menschheit von ihrem Schauplatze abzutreten.

Ich empfehle mich der Fordauer Ihres gütigen Wohlwollens, und bin mit der vollsten Hochachtung und Verehrung

Ew. Wohlgeboren

innigst ergebner

Fichte.

Zürich, d. 20. Sept. 1793.

10.

Verehrungswürdigster Mann.

Es ist vielleicht Anmaassung von mir, wenn ich durch meine Bitte dem Antrage des Herrn **Schiller**[*], der vorigen Posttag an Sie ergangen, ein Gewicht hinzufügen zu können glaube. Aber die Lebhaftigkeit meines Wunsches, dass derjenige Mann, der die letzte Hälfte dieses Jahrhunderts für den Fortgang des menschlichen Geistes, für alle künftige Zeitalter unvergesslich gemacht hat, durch seinen Beitritt ein Unternehmen autoriziren möchte, das darauf ausgeht, seinen Geist über mehrere Fächer des menschlichen Wissens, und über mehrere Personen zu verbreiten; vielleicht auch die Aussicht, dass ich selbst mit Ihnen zu einem Plane vereinigt würde, lässt mich nicht lange untersuchen, was der Anstand mir wohl erlauben möge. — Sie haben von Zeit zu Zeit in die Berliner Monatsschrift Aufsätze gegeben. Für die Verbreitung dieser ist es völlig gleichgültig, *wo* sie stehen; jede periodische Schrift wird um Ihrer willen gesucht: aber für unser Institut wäre es, vor Welt und Nachwelt, die höchste Empfehlung, wenn wir Ihren Namen an unsrer Spitze nennen dürften.

---

[*] Zur Theilnahme an den Horen.

Ich habe Ihnen durch Herrn Hartung meine Einladungsschrift überschickt; und es würde höchst unterrichtend für mich seyn, wenn ich — jedoch ohne Ihre Unbequemlichkeit — Ihr Urtheil darüber erfahren könnte. — Ich werde von nun an, durch den mündlichen Vortrag, mein System für die öffentliche Bekanntmachung reifen lassen.

Ich sehe mit Sehnsucht Ihrer Metaphysik der Sitten entgegen. Ich habe besonders in Ihrer Kritik der Urtheilskraft eine Harmonie mit meinen besondern Überzeugungen über den praktischen Theil der Philosophie entdeckt, die mich begierig macht, zu wissen, ob ich durchgängig so glücklich bin, mich dem ersten Denker anzunähern.

Ich bin mit innigster Verehrung Ihnen ergeben.

Fichte.

11.

Darf ich Ihre Musse,

verehrungswürdigster Mann,

durch die Bitte unterbrechen, beigeschlossnen kleinen Theil des ersten Versuchs, den in meiner Schrift: „Über den

Begriff der Wissenschaftslehre etc." angedeuteten Plan auszuführen, wenn Ihre Geschäfte irgend es erlauben, durchzulesen, und mir Ihr Urtheil darüber zu sagen!

Abgerechnet, dass der Wink des Meisters dem Nachfolger unendlich wichtig seyn muss, und dass Ihr Urtheil meine Schritte leiten, berichtigen, beschleunigen wird, wäre es auch nicht unwichtig für den Fortgang der Wissenschaft selbst, wenn man dasselbe wüsste. Bei dem Tone, der im philosophischen Publicum herrschend zu werden droht; bei dem anmaassenden Absprechen derer, die im Possess zu seyn sich dünken; bei ihrem ewigen Machtspruche von Nicht verstanden haben, und Nicht verstanden haben können, und gegenseitig nie verstehen werden, wird es immer schwerer, sich auch nur Gehör zu verschaffen; geschweige denn Prüfung und belehrende Beurtheilung.

Von innigster Verehrung gegen Ihren Geist durchdrungen, den ich zu ahnen glaube; des Glücks theilhaftig, Ihren persönlichen Charakter in der Nähe bewundert zu haben; wie glücklich wäre ich, wenn meine neuesten Arbeiten von Ihnen eines günstigen Blicks gewürdigt würden, als man bisher darauf geworfen! Herr Schiller, der Sie seiner Verehrung versichert, erwartet sehnsuchtsvoll Ihren Entschluss in Absicht des geschehenen Ansuchens in einer Sache, die ihn ungemein interessirt; und uns Andere nicht weniger. Dürfen wir hoffen! Ich empfehle mich Ihrem gütigen Wohlwollen.

Ihr

innigst ergebener

Jena, d. 6. Oct. 1794.

Fichte.

Ich lege ein Exemplar von 5 mir abgedrungenen Vorlesungen bei. Sie scheinen mir selbst, wenigstens für das Publicum, höchst unbedeutend.

12.

Antwort von Kant.

Hochgeschätzter Freund,

Wenn Sie meine drei Vierteljahr verzögerte Antwort auf Ihr an mich abgelassenes Schreiben für Mangel an Freundschaft und Unhöflichkeit halten sollten; so würde ich es Ihnen kaum verdenken können. Kennten Sie aber meinen Gesundheitszustand und die Schwäche meines Alters, die mich genöthigt haben, schon seit Einem und einem halben Jahre alle meine Vorlesungen, gewiss nicht aus Gemächlichkeit, aufzugeben; so würden Sie dieses mein Betragen verzeihlich finden; ungeachtet ich noch dann und wann durch den Canal der Berl. Monatsschrift und auch neuerlich durch den der Berliner Blätter von meiner Existenz Nachricht gebe, welches ich als Erhaltungsmittel durch Agitation meiner geringen Lebenskraft, ob zwar langsam und nur mit Mühe thue, wobei ich mich jedoch fast ganz ins praktische Fach zu werfen mir gerathen finde, und die Subtilität der theoretischen Speculation, vornämlich wenn sie ihre neuern, äusserst zugespitzten *Apices* betrifft, gern Andern überlasse.

Dass ich zu dem, was ich neuerlich ausgefertigt habe, kein anderes Journal als das der Berliner Blätter wählte, werden Sie und meine übrigen philosophirenden Freunde mir als Invaliden zu Gute halten. Die Ursache ist: weil ich auf diesem Wege am geschwindesten meine Arbeit ausgefertigt und beurtheilt sehe, indem sie, gleich einer politischen Zeitung, fast posttäglich die Erwartung befriedigt, ich aber nicht weiss, wie lange es noch dauern möchte, dass ich überhaupt arbeiten kann.

Ihre mir 1795 und 1796 zugesandten Werke sind mir durch Herrn Hartung wohl zu Handen gekommen.

Es gereicht mir zum besondern Vergnügen, dass meine Rechtslehre Ihren Beifall erhalten hat.

Lassen Sie sich, wenn sonst Ihr Unwillen über meine Zögerung im Antworten nicht zu gross ist, ferner nicht abhalten, mich mit ihren Briefen zu beehren, und mir literarische Nachrichten zu ertheilen. Ich werde mich ermannen, künftig hierin fleissiger zu seyn, vornämlich, da ich Ihr treffliches Talent einer lebendigen und mit Popularität verbundenen Darstellung in Ihren neuern Stücken sich entwickeln sehe, damit Sie die dornichten Pfade der Scholastik nun durchwandert haben, und nicht nöthig finden werden, dahin wieder zurück zu sehen.

Mit vollkommener Hochachtung und Freundschaft bin ich jederzeit etc.

I. Kant.

13[*].

Verehrungswürdiger Freund und Lehrer.

Meinen innigsten Dank für Ihr gütiges Schreiben, welches meinem Herzen wohlthätig war. Meine Verehrung für Sie ist zu gross, als dass ich Ihnen irgend etwas übel nehmen könnte; und noch dazu etwas so leicht zu erklärendes, als Ihre verzögerte Antwort: aber es würde mich betrübt haben, Ihre gute Meinung, die ich mir erworben zu haben glaubte, wieder verloren zu haben. Ich lebe im Mittelpuncte der literarischen Anekdotenjägerei, und Klätscherei; (ich meine damit nicht sowohl unser Jena; denn hier haben wir grösstentheils ernsthaftere Beschäftigungen, als den ganzen Umkreis, der uns umgiebt) und hatte seit Jahren mancherlei hören müssen. Ich kann mir sehr wohl denken, wie man endlich der Speculation satt werden müsse. Sie ist nicht die natürliche Atmosphäre des Menschen; sie ist nicht Zweck, sondern Mittel. Wer den Zweck, die völlige Ausbildung seines Geistes, die vollkommne Übereinstimmung mit sich selbst, erreicht hat, der lässt das Mittel liegen. Dies ist Ihr Zustand, verehrungswürdiger Greis.

---

[*] Diesen Brief Fichte's, der als Entgegnung auf den vorigen dient, theile ich aus dem Originale mit. Dasselbe ist mit anderen weniger bedeutenden Briefen an Kant in den Besitz des 1827 verstorbenen Bürgermeisters Bock gekommen und aus dessen Nachlass mir mitgetheilt worden. Vergl. überdies Kant's Brief an Schiller.

Da Sie selbst sagen, dass „Sie die Subtilität der theoretischen Speculation, besonders was ihre neuere äusserst zugespitzte Apices betrifft, gern Andern überlassen“ so bin ich desto ruhiger wegen der missbilligenden Urtheile über mein System, welche fast Jeder, der sich zu dem zahlreichen Heere der deutschen Philosophen rechnet, von Ihnen in den Händen zu haben vorgiebt; wie denn noch ganz neuerlich Herr Bouterweck, der genügsame Recensent Ihrer Rechtslehre, und der Reinhold'schen Vermischten Schriften, in den Göttingischen Anzeigen, ein solches von Ihnen erhalten haben will; wie ich durch den Canal meiner Zuhörer vernehme. — Dies ist nun so die Welt, in der ich lebe.

Es gereicht mir zum lebhaftesten Vergnügen, dass meine Darstellung Ihren Beifall findet. Ich glaube es nicht zu verdienen, wenn derselbe Bouterweck sie für barbarisch (in den Göttingschen Anzeigen) ausschreit. Ich schätze das Verdienst der Darstellung sehr hoch, und bin mir einer grossen Sorgfalt bewusst, die ich sehr früh angewendet, um eine Fertigkeit darin zu erhalten; und werde nie ablassen, da wo es die Sache erlaubt, Fleiss auf sie zu wenden. Deswegen aber denke ich doch noch gar nicht daran, der Scholastik den Abschied zu geben. Ich treibe sie mit Lust und Leichtigkeit, und sie stärkt und erhöht meine Kraft. Überdies habe ich ein beträchtliches Feld derselben bisher blos im Vorbeigehen berührt, aber noch nicht mit Vorsatz durchmessen: das der Geschmacks-Kritik.

Mit innigster Verehrung

Ihr

ergebenster

Jena, d. 1. Jänner 1798.

Fichte.

Um das Verhältniss beider Männer abzuschliessen, gehören noch zwei öffentliche Erklärungen hierher, die auch für die Geschichte der Philosophie als literarische Actenstücke aufzubehalten nicht unwichtig ist. Die erste enthält Kant's Urtheil über die Wissenschaftslehre, von welcher er sich förmlich lossagt, wahrscheinlich aus Furcht, der Verdacht des Atheismus, welcher eben die W. L. getroffen hatte, könne auch auf ihn zurückfallen. Diese Besorgniss, und, wie erläuternde Briefe aus Königsberg noch hinzusetzten, auch fremdes Zureden konnten wohl nur den Greis veranlassen, so sich über einen wissenschaftlichen Gegenstand zu äussern, von dem doch keine nähere Kenntniss zu haben er sich bewusst seyn musste.

(Intell. Bl. d. A. L. Z. 1799. No. 109.)

„Auf die feierliche im Namen des Publicums an mich ergangene Aufforderung des Rec. von Buhle's Entwurf der Tr. Philosophie in No. 8. der Erlangischen L. Z. 1799. erkläre ich hiermit: dass ich Fichte's Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger als blosse Logik, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteigt, sondern vom Inhalte desselben als reine Logik abstrahirt, aus welcher ein reales Object herauszuklauben vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transscendental-Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muss. Was aber Metaphysik nach Fichte's Principien betrifft: so bin ich so wenig gestimmt, an derselben Theil zu nehmen, dass ich in einem Antwortschreiben ihm, statt der fruchtlosen Spitzfindigkeiten (*apices*) seine gute Darstellungsgabe zu cultiviren rieth, wie sie sich in der Kritik der reinen Vernunft mit Nutzen anwenden lässt, aber von ihm mit der Erklärung, „„er werde doch das Scholastische nicht aus den Augen setzen,““ höflich abgewiesen wurde. Also ist die Frage: ob ich den Geist der Fichte'schen Philosophie für ächten Kriticismus halte, durch ihn selbst beantwortet, ohne dass ich nöthig habe, über ihren Werth oder Unwerth abzusprechen; da hier nicht von einem beurtheilten Object, sondern dem beurtheilenden Subjecte die Rede ist; wo es genug ist, mich von allem Antheil an dieser Philosophie loszusagen.“

„Hierbei muss ich noch bemerken, dass die Anmassung, mir die Absicht unterzuschieben, ich habe blos eine Propädeutik zur Transscendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst, liefern wollen, mir unbegreiflich ist. Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Kritik der reinen Vernunft für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe. — Da endlich Recensent behauptet, dass die Kritik in Ansehung dessen, was sie von der Sinnlichkeit wörtlich lehrt, nicht buchstäblich zu nehmen sey, sondern ein Jeder, der die Kritik verstehen wolle, sich allererst des gehörigen (Beck'schen oder Fichte'schen) Standpunctes bemächtigen muss, weil der Kant'sche Buchstabe so gut wie der Aristotelische den Geist tödte: so erkläre ich hiermit nochmals, dass die Kritik allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen, und blos aus dem Standpuncte des gemeinen nur zu solchen abstracten Untersuchungen hinlänglich cultivirten Verstandes zu verstehen ist.“

„Ein italienisches Sprichwort sagt: „„Gott bewahre uns nur vor unsern Freunden; vor unsern Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen!““ Es giebt nämlich gutmüthige, gegen uns wohlgesinnte, aber dabei in der Wahl der Mittel, unsere Absichten zu begünstigen, sich verkehrt benehmende (tölpische), aber auch bisweilen betrügerische, hinterlistige, auf unser Verderben sinnende und dabei doch die Sprache des Wohlwollens führende, (*aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere*) sogenannte Freunde, vor denen und ihren ausgelegten Schlingen man nicht genug auf der Hut seyn kann. Aber dessen ungeachtet muss die kritische Philosophie sich durch ihre unaufhaltsame Tendenz zu Befriedigung der Vernunft in theoretischer sowohl als in moralisch praktischer Absicht überhaupt fühlen, dass ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen, oder ein anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt, und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich sey.“

Den 7. Aug. 1799.

Immanuel Kant.

Fichte antwortete darauf folgender Gestalt, in Form eines Privatschreibens an Schelling:

(Int. Bl. d. A. L. Z. 1799. No. 122.)

„Was ich zu Kant's Erklärung über mein System sage! — Lassen Sie sich doch aus meinen in Jena befindlichen Papieren Kant's Schreiben, dessen diese Erklärung erwähnt, heraussuchen: Sie werden darin im Zusammenhang Folgendes lesen: „„Meine Altersschwäche, welche mir — nur noch durch den Canal der Berl. Monatsschrift von meiner Existenz Nachricht zu geben erlaubt u. s. w. — wobei ich mich doch fast allein ins praktische Fach zu werfen mir gerathen finde, und die Subtilität der theoretischen Speculation, vornämlich wenn sie ihre neuern äusserst zugespitzten *Apices* betrifft, gern Andern überlasse.““ — Und weiterhin: „„besonders da ich in Ihren letzten Stücken““ (dies war die zweite Einleitung in die W. L. im phil. Journal 4. und 5. Heft vom J. 1797.) — „„Ihr Talent einer lebendigen, mit Popularität vereinigten Darstellung sich entwickeln sehe, nachdem Sie die dornigen Pfade der Scholastik nun durchwandert haben, und nicht nöthig finden werden, dahin zurückzukehren.““

Bei Ihnen bedarf es wohl keiner Entschuldigung, dass ich so kühn gewesen, Kant's guten Rath, eine Darstellungsgabe, „wie sie sich in der Kritik der reinen

Vernunft mit Nutzen anwenden lässt," zu cultiviren, nicht sonderlich zu Herzen zu nehmen: — einen guten Rath, den ich überdies gar nicht gewagt hätte, so zu verstehen, wie Kant ihn jetzt auslegt. — Ich hielt es nicht für Persiflage, sondern konnte es mir gar wohl als Ernst denken, dass Kant nach einem arbeitsvollen Leben in seinem hohen Alter sich für unfähig hielte, in ganz neue Speculationen einzudringen. — Der ehrwürdige Mann gab mir vor 8 Jahren einen andern Rath, welchen zu befolgen ich mich geneigter gefühlt habe, den: immer auf meinen eigenen Füssen zu stehen.

Ich verweise Sie also nicht auf jenes von Kant selbst öffentlich erwähnte Schreiben, in der Absicht, um mich zu entschuldigen, sondern um noch bestimmter herauszuheben, was Kant selbst mit liebenswürdiger Billigkeit in jener Erklärung sagt: dass er nur nicht gestimmt sey, an den neuen Untersuchungen Theil zu nehmen, dass er sich nur lossage von allem Antheil an ihren Resultaten, und dass hier überall nicht von einem beurtheilten Object, sondern nur von einem beurtheilenden Subject die Rede sey."

14.

An den
Buchhändler Carl Spener
(Haude und Spener'sche Buchhandlung) in Berlin.
1793*.

Hochgeschätzter Mann!

Ihr den 9. März an mich abgelassener, den 17. angelangter, Brief hat mich dadurch erfreut, dass er mich an Ihnen einen Mann hat kennen lernen, dessen Herz für eine edlere Theilnahme, als blos der des Handlungsvortheils, empfänglich ist. Allein in den Vorschlag einer neuen abgesonderten Auflage des Stücks der B. Monatsschrift „über die Abfassung einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" am wenigsten mit auf gegenwärtige Zeitumstände gerichteten Zusätzen, kann ich nicht entriren. — Wenn die Starken in der Welt im Zustande eines Rausches sind, er mag nun von einem Hauche der Götter, oder einer Mufette herrühren, so ist einem Pygmäen, dem seine Haut lieb ist, zu rathen, dass er sich ja nicht in ihren Streit mische, sollte es auch durch die gelindesten und ehrfurchtvollsten Zureden geschehen; am Meisten deswegen, weil er von diesen doch gar nicht gehört, von andern aber, die die Zuträger sind, missgedeutet werden würde. — Ich trete von heute über 4 Wochen in mein 70stes Lebensjahr. Was kann man in diesem Alter noch Sonderliches, auf Männer

---

[*] Dieser Brief ist mir wohlwollend von Herrn Buchhändler Siegfr. Jul. Joseephy in Berlin zur Mittheilung übersandt worden.

von Geist wirken zu wollen, hoffen! und, auf den gemeinen Haufen! Das wäre verlorene, ja wohl gar zum Schaden desselben verwandte Arbeit. In diesem Reste eines halben Lebens ist es Alten wohl zu rathen das „*non defensoribus istis tempus eget*“ und sein Kräftemaass in Betrachtung zu ziehen, welches beinahe keinen andern Wunsch, als den der Ruhe und des Friedens übrig lässt.

In Rücksicht hierauf werden Sie mir, wie ich hoffe, meine abschlägige Antwort nicht für Unwillfährigkeit auslegen; wie ich denn mit der vollkommensten Hochachtung jederzeit bin

Ihr

ganz ergebenster Diener

Königsberg, den 22. März 1798.

I. Kant.

15.

An

Professor Carl Fr. Stäudlin

in Göttingen,

1793 *,

und Erwiederung des Letzteren, als Kant ihm seine Schrift „der Streit der Facultäten 1798“ gewidmet hatte **.

Königsberg, d. 4. Mai 1793.

Sehen Sie, verehrungswürdiger Mann, die Verspätung meiner, auf Ihr mir schon den 9. November 1791 gewordenes Schreiben und werthes Geschenk Ihrer Ideen einer Kritik etc. schuldigen Antwort nicht als Ermangelung an Aufmerksamkeit und Dankbarkeit an; ich hatte den Vorsatz, diese in Begleitung mit einem, jenem gewissermassen ähnlichen Gegengeschenk an Sie ergehen zu lassen, welche aber durch manche Zwischenarbeiten bisher aufgehalten worden. — Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1. Was kann ich wissen? (Metaphysik). 2. Was soll ich thun? (Moral). 3. Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe.) — Mit beikommender Schrift:

---

* Kant's Brief an Stäudlin 1793 in der Hartenstein'schen Ausgabe Bd. X, S. 141—43. aus dem Originale abgedruckt.

** Die letztere ist im Originale in Kant's Nachlasse auf der hiesigen Universitätsbibliothek befindlich.

Religion innerhalb der Grenzen etc. habe ich die dritte Abtheilung meines Plans zu vollführen gesucht, in welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer geziemenden Freimüthigkeit geleitet hat, nichts zu verheimlichen, sondern, wie ich die mögliche Vereinigung der letzteren mit der reinsten praktischen Vernunft einzusehen glaube, offen darzulegen. — Der biblische Theolog kann doch der Vernunft nichts Anderes entgegensetzen als wiederum Vernunft, oder Gewalt, und will er sich den Vorwurf der letzteren nicht zu Schulden kommen lassen (welches in der jetzigen Crisis der allgemeinen Einschränkung der Freiheit im öffentlichen Gebrauch sehr zu fürchten ist), so muss er jene Vernunftgründe, wenn er sie sich für nachtheilig hält, durch andere Vernunftgründe unkräftig machen und nicht durch Bannstrahlen, die er aus dem Gewölke der Hofluft auf sie fallen lässt; und das ist meine Meinung in der Vorrede S. XIX * gewesen, da ich zur vollendeten Instruction eines biblischen Theologen in Vorschlag bringe, seine Kräfte mit dem, was Philosophie ihm entgegen zu setzen scheinen möchte, an einem System aller ihrer Behauptung (dergleichen etwa gegenwärtiges Buch ist), und zwar gleichfalls durch Vernunftgründe zu messen, um gegen alle künftige Einwürfe gewaffnet zu seyn. — Die auf gewisse Art geharnischte Vorrede wird Sie vielleicht befremden; die Veranlassung dazu ist diese. Das ganze Werk sollte in 4 Stücken in der Berliner Monatsschrift, doch mit der Censur der dortigen Commission herauskommen. Dem ersten Stück gelang dieses (unter dem Titel: **vom radicalen Bösen in der m. N.**); indem es der philosophische Censor, Hr. G. R. Hillmer, als zu seinem Departement gehörend annahm. Das zweite Stück aber war nicht so glücklich, weil Hr. Hillmer, dem es schien in die biblische Theologie einzugreifen (welches ihm das erste, ich weiss nicht aus welchem Grunde, nicht zu ihm geschienen hatte), es für gut fand, darüber mit dem biblischen Censor, Hrn. O. C. R. Hermes, zu conferiren, der es alsdann natürlicher Weise (denn welche Gewalt sucht nicht ein blosser Geistlicher an sich zu reissen!) als unter seine Gerichtsbarkeit gehörig in Beschlag nahm und sein *legi* verweigerte. — Die Vorrede sucht nun zu zeigen, dass, wenn eine Censurcommission über die Rechtsame Dessen, dem die Censur einer Schrift anheimfallen sollte, in Ungewissheit ist, der Autor es nicht auf sie dürfe ankommen lassen, wie sie sich unter einander einigen möchten, sondern das Urtheil einer einheimischen Universität aufrufen könne; weil da allein eine jede Facultät verbunden ist, auf ihre Rechtsame zu halten und eine der anderen Ansprüche zurückzuhalten, ein akademischer Senat aber in diesem Rechtsstreit gültig entscheiden kann. — Um nun alle Gerechtigkeit zu erfüllen, habe ich diese Schrift vorher der theologischen Facultät zu ihrer Beurtheilung vorgelegt, ob sie auf dieselbe, als in biblische Theologie eingreifend, Anspruch mache oder vielmehr ihre Censur, als der philosophischen zuständig, von sich abweise, und diese Abweisung, dagegen Hinweisung zu der letzteren auch erhalten.

---

* Vgl. Bd. 10. S. 12.

Diesen Vorgang Ihnen, würdigster Mann, mitzutheilen, werde ich durch Rücksicht auf den möglichen Fall, dass darüber sich etwa ein öffentlicher Zwist ereignen dürfte, bewogen, um auch in Ihrem Urtheil wegen der Gesetzmässigkeit meines Verhaltens, wie ich hoffe, gerechtfertigt zu seyn. — Wobei ich mit der aufrichtigsten Hochachtung jederzeit bin

Ew. Hochehrwürden

gehorsamster Diener

I. Kant.

Empfangen Sie, aller Liebe und Verehrung würdiger Mann, meinen aufrichtigsten Dank für die ehrenvolle Zueignung Ihres Streits der Facultäten an mich, wodurch Sie noch mehr gethan haben, als Sie mir vor einigen Jahren versprochen haben. Schon vor einiger Zeit hatte mir ein Brief, den mir Herr Lehmann überbracht hat, diese Freude angekündigt und mich von Ihrem fortdauernden Wohlwollen gegen mich versichert, aber erst vor einigen Tagen ist mir das Exemplar Ihrer Schrift zu Handen gekommen, welches ich aus Ihren Händen zu besitzen das Glück habe. Ich werde nicht aufhören, Ihre Schriften zu studiren, aus ihnen zu lernen und an ihnen die Kraft des Selbstdenkens zu üben. Was ich selbst kürzlich herausgegeben habe, und so eben drucken lasse (meine Geschichte der Sittenlehre Jesu), will ich Ihnen lieber durch eine sich zeigende Gelegenheit, als durch die Post übersenden. Der Himmel segne ferner Ihr mit hohem Verdienste, Ruhm und Freude geschmücktes Alter! Schenken Sie mir auch in Zukunft Ihr Wohlwollen und seyen Sie meiner reinsten Verehrung versichert.

Göttingen, d. 9. Dec. 1798.

C. F. Stäudlin.

16.

An
Hofrath G. Lichtenberg
in Göttingen,
1793—98,
und Lichtenberg's Antwort auf den letzten Brief*.

Briefentwurf Kant's aus d. J. 1793.

Nehmen Sie, verehrungswürdiger Mann, meinen Dank für Ihren aufgeweckten und belehrenden Brief an, den mir vor beinahe zwei Jahren meine dem durchreisenden Doctor Jachmann mitgegebene Empfehlung erwarb, und welchen zu bezeigen ich von der Herausgabe beigehender Abhandlung die Gelegenheit ergreife. — Die Gründlichkeit der Erinnerung, die Sie mir damals gaben, die neugemodelte in der Kritik eingeführte rauhe Schulsprache, die manchen Nachbeter Worte brauchen lässt, mit denen er keinen Sinn verbindet, habe ich selbst oft gefühlt, wenn ich vornämlich die Übertreibung gewisser Gegner mit ihrem Gebrauch, um den Leser destomehr von den vorgestellten Sachen selbst abwendig zu machen, ansahe. — Diese lassen mich oft ein Kauderwelsch reden, das ich selbst nicht verstehe. Ich werde daher bei den nächsten Arbeiten dieser Art darauf schon Bedacht nehmen, jenen Benennungen andere der gemeinen Fassungskraft näherliegende beizugesellen, welches sich auch in einem doctrinalen Vortrage eher thun lässt, als in einer Kritik, die bei der Strenge der Begriffsbestimmungen die scholastische Geschmackslosigkeit kaum umgehen kann.

---

* Kant's Briefentwurf und Lichtenberg's Schreiben sind beide in dem Nachlasse Kant's auf der hiesigen Universitätsbibliothek.

Was Sie, vortrefflicher Mann, mir und Jedermann bewundernswürdig macht, ist, dass Ihre durch (mit gründlicher Vernunftwissenschaft verbundene) Gelehrsamkeit, Scharfsinn und eigenthümliche Laune auch ohne Namensnennung kennbare Schriften immer noch den lebens- und kraftvollen Geist der Jugend athmen, wobei Sie denn auch, sowie den Liebling der Musen Fontenelle, der Himmel noch ferner erhalten wolle. Dagegen spüre ich in meinem allererst vor kurzem angetretenen 70sten Lebensjahre, auch ohne krank zu seyn, doch an dem mir beschiedenen geringen Kräftemaass schon eine merkliche Abnahme und Schwierigkeit im Kopfarbeiten, woran auch wohl die luftige Natur einer von sinnlicher Anschauung abstrahirenden Philosophie schuld seyn mag.

Königsberg, d. 1. Juli 1798.

Der Ihnen, verehrungswürdiger Mann, Gegenwärtiges zu überreichen die Ehre hat, Herr von Farenheid[*], Sohn eines Mannes von grossen Glücksumständen und selbst von guten Anlagen in Talent sowohl als Denkungsart, verlangt von mir zu seiner Ausbildung auf Ihrer Universität, in Begleitung des Candidaten Lehmann[**], meines ehemaligen Zuhörers, an einen Lehrer empfohlen zu werden, der theils ihn in dem, was zu seinem Hauptstudium erforderlich ist, nämlich dem Cameralfach, in Allem, was dazu direct und indirect gehört (z. B. Mathematik, Naturwissenschaft, Mechanik, Chemie u. s. w.) Anleitung gebe, theils ihm auch die geschickten Männer anweise, durch die er in diesen Wissenschaften und Künsten gründlichen Unterricht erhalten kann.

---

[*] Lebt noch jetzt auf seinen ausgedehnten Gütern (Angerapp) im Regierungsbezirk Gumbinnen, eben so allgemein hochgeachtet durch die Biederkeit seines Charakters und seine umfassende Intelligenz, wie durch die musterhafte Thätigkeit in den wichtigsten Zweigen der Landwirthschaft, in welchen er seinem Vaterlande als würdiges Beispiel voranleuchtet.

[**] J. Gttfr. Lehmann lebte später als Rector der Domschule und ausserordentlicher Professor der Philosophie zu Königsberg; er starb daselbst 1821.

Wer aber könnte dieser sonst wohl seyn, als der verdienstvolle mir besonders wohlwollende und öffentlich mich mit seinem Beifall beehrende und durch Beschenkung mit seinen belehrenden sowohl als ergötzenden Werken zur Dankbarkeit und Hochachtung verpflichtende Herr Hofrath **Lichtenberg** in Göttingen! Herr **Lehmann**, der schon einige Zeit vom theologischen Fache zum juristischen übergegangen war, wird bei dieser Apostasie auch für sich gewinnen, indem er häuslich den Repetenten macht, wozu er theils vermöge seiner eigenen guten Fassungskraft und gewohnten Fleisses, theils durch manche gute Vorkenntnisse vorzüglich aufgelegt ist.

Durch dieses Verhältniss hoffe ich auch für mich von Zeit zu Zeit erfreuende und belehrende Nachrichten von Ihnen, Ihrem Wohlbefinden und wissenschaftlichen Fortschreiten zu erhalten, als von welchem, vornämlich dem Letzteren, ich in meinem 75sten Lebensjahre mir bei obwohl noch nicht eingetretener völligen Hinfälligkeit wenig versprechen und nur mit dieser Messe noch einige Reste hingeben kann, in der ziemlich nebligen Aussicht noch vor dem Thoresschlusse eine andere Arbeit, die ich eben jetzt unter den Händen habe, fertig zu sehen.

Mit der grössten Hochachtung und Zuneigung bin ich jederzeit

der Ihrige

I. Kant.

Lichtenberg's Antwort.

Göttingen, den 9. Decbr. 1798.

Empfangen Sie, verehrungswürdiger Mann, meinen herzlichsten Dank für Ihr gütiges Andenken an mich, wovon Ihr letztes Schreiben wieder so manchen unschätzbaren Beweis enthielt. Die Freude, die mir jede Zeile, die ich von Ihnen erhalte, zu jeder Zeit macht, wurde diessmal nicht wenig durch einen Umstand vermehrt, der meinem kleinen häuslichen Aberglauben gerade recht kam: Ihr vortrefflicher Brief war am ersten Juli datirt, und dieser Tag ist mein Geburtstag. Sie würden gewiss lächeln, wenn ich Ihnen alle die Spiele darstellen könnte, die meine Phantasie mit diesem Ereignisse trieb. Dass ich Alles dabei zu meinem Vortheile deutete, versteht sich von selbst. Ich lächle am Ende darüber, ja zuweilen sogar mitten darunter, und fahre gleich darauf wieder damit fort. Ehe die Vernunft, denke ich, das Feld bei dem Menschen in Besitz nahm, worauf jetzt noch zuweilen diese Keime sprossen, wuchs Manches auf demselben zu Bäumen auf, die endlich ihr Alter ehrwürdig machte und heiligte. Jetzt kommt es nicht leicht mehr dahin. Es freute mich aber in Wahrheit nicht wenig, mich gerade Ihnen, verehrungswürdiger Mann, gegenüber auf diesem Aberglauben zu ertappen. Er zeugt auch von Verehrung und zwar von einer Seite her, von welcher wohl, ausser dem Kant'schen Gott, alle übrigen stammen mögen.

Die Bekanntschaft des Herrn von Farenheid und des Herrn Lehmann macht mir sehr viel Freude. In Preussen giebt's doch noch Patrioten. Dort sind sie aber auch am nöthigsten. Nur Patrioten und Philosophen dorthin, so soll Asien wohl nicht über die Grenzen von Kurland vorrücken. *Hic murus ahenus esto.* O wenn mir nur meine elenden Gesundheits-Umstände verstatteten, mehr in Gesellschaft mit diesen vortrefflichen Leuten zu seyn. Wir wohnen wie in einem Hause, nämlich in verschiedenen, die aber demselben Herrn gehören und in allen Etagen

Communication haben, so dass man zu allen Zeiten des Tages ohne Hut und im Schlafrocke zusammenkommen kann, wenn man will. Ich hoffe die wiederkehrende Sonne soll mir neue Kräfte bringen, von jener häuslichen Verbindung häufigeren Gebrauch zu machen, als mir bisher möglich gewesen ist.

Mit der innigsten Verehrung und unter den eifrigsten Wünschen für Ihr Wohlergehen habe ich die Ehre zu verharren

ganz der Ihrige

G. Lichtenberg.

17.

Zwei Briefe
zwischen
Schiller und Kant.
1794—95.

An I. Kant[*].

Jena, d. 13. Juni 1794.

Aufgefordert von einer Sie unbegrenzt hochschätzenden Gesellschaft, lege ich Ihnen beiliegenden Plan zu einer neuen Zeitschrift[**] und unsere gemeinschaftliche Bitte vor, dieses Unternehmen durch einen, wenn auch noch so kleinen Antheil befördern zu helfen.

Wir würden nicht so unbescheiden seyn, diese Bitte an Sie zu thun, wenn uns nicht die Beiträge, womit Sie den Deutschen Merkur und die Berliner Monatsschrift beschenkt haben, zu erkennen gäben, dass Sie diesen Weg, Ihre Ideen zu verbreiten, nicht ganz verschmähen. Das hier angekündigte Journal wird, aller Wahrscheinlichkeit nach, von einem ganz andern Publicum gelesen werden, als dasjenige ist, welches sich vom Geiste Ihrer Schriften nährt, und gewiss hat der Verfasser der Kritik[***] auch diesem Publicum Manches zu sagen, was nur er mit diesem Erfolge sagen kann. Möchte es Ihnen gefallen, in einer freien Stunde sich unsrer zu erinnern, und dieser neuen literarischen Societät, durch welchen sparsamen Antheil es auch seyn mag, das Siegel Ihrer Billigung aufzudrücken.

---

[*] Bereits abgedruckt in Fr. v. Schiller's auserlesenen Briefen, herausgegeben von Dr. Hnr. Döring, Zeitz, 1835. Bd. I. S. 312—14. Sch.

[**] Für die Horen. Sch.

[***] Von Schiller wurde besonders Kant's Kritik der Urtheilskraft überaus hochgehalten. Vgl. darüber Goethe's Briefwechsel mit Schiller. Sch.

Ich kann diese Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, ohne Ihnen für die Aufmerksamkeit zu danken, deren Sie meine kleine Abhandlung gewürdigt, und für die Nachsicht, mit der Sie mich über meine Zweifel zurecht gewiesen haben*. Blos die Lebhaftigkeit meines Verlangens, die Resultate der von Ihnen gegründeten Sittenlehre einem Theile des Publicums annehmlich zu machen, der bis jetzt noch davor zu fliehen scheint, und der eifrige Wunsch, einen nicht unwürdigen Theil der Menschheit mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir auf einen Augenblick das Ansehen Ihres Gegners geben, wozu ich in der That sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe. Dass Sie die Gesinnung, mit der ich schrieb, nicht misskannten, habe ich mit unendlicher Freude aus Ihrer Anerkennung ersehen, und dies ist hinreichend, mich über die Missdeutungen zu trösten, denen ich mich bei Andern dadurch ausgesetzt habe. — Nehmen Sie schliesslich noch die Versicherung meines lebhaftesten Danks für das wohlthätige Licht an, das Sie meinem Geiste angezündet haben — eines Danks, der wie das Geschenk, auf das es sich gründet, ohne Grenzen und unvergänglich ist.

Königsberg, d. 30. März 1795.

Hochzuverehrender Herr!**

Die Bekanntschaft und das literarische Verkehr mit einem gelehrten und talentvollen Mann, wie Sie, theuerster

---

* Es betrifft Schiller's Abhandlung über „Anmuth und Würde." Sch.

** Zuerst abgedruckt in Schiller's Leben, verfasst von der Frau v. Wolzogen, 1830. Bd. II, S. 125. Sch.

Freund, anzutreten und zu cultiviren, kann mir nicht anders als sehr erwünscht seyn. — Ihr im vorigen Sommer mitgetheilter Plan zu einer Zeitschrift ist mir, wie auch nur kürzlich die zwei ersten Monatsstücke, richtig zu Handen gekommen. — Die Briefe über die aesthetische Menschenerziehung finde ich vortrefflich und werde sie studiren, um Ihnen meine Gedanken hierüber mittheilen zu können. — Die im zweiten Monatsstück enthaltene Abhandlung über den Geschlechtsunterschied in der organischen Natur kann ich mir, so ein guter Kopf mir auch der Verfasser zu seyn scheint, doch nicht enträthseln. Einmal hatte die A. L. Z. sich über einen Gedanken in den Briefen des Herrn Hube aus Thorn (die Naturlehre betreffend), von einer ähnlichen, durch die ganze Natur gehenden Verwandtschaft mit scharfem Tadel (als über Schwärmerei) aufgehalten. Etwas dergleichen läuft einem zwar bisweilen durch den Kopf, aber man weiss nichts daraus zu machen. So ist mir nämlich die Natureinrichtung: dass alle Besamung in beiden organischen Reichen zwei Geschlechter bedarf, um ihre Art fortzupflanzen, jederzeit als erstaunlich und wie ein Abgrund des Denkens für die menschliche Vernunft aufgefallen, weil man doch die Vorsehung hierbei nicht, als ob sie diese Ordnung gleichsam spielend, der Abwechslung halber, beliebt habe, annehmen wird, sondern Ursache hat zu glauben, dass sie nicht anders möglich sey, welches eine Aussicht ins Unabsehliche eröffnet, woraus man schlechterdings nichts machen kann, so wenig wie aus dem, was Milton's Engel dem Adam von der Schöpfung erzählt: „Männliches Licht entfernter Sonnen vermischt sich mit weiblichem zu unbekannten Endzwecken.“ Ich besorge, dass es Ihrer Monatsschrift Abbruch thun dürfte, dass die Verfasser darin ihre Namen nicht unterzeichnen, und sich dadurch für ihre gewagten Meinungen verantwortlich machen, denn dieser Umstand interessirt das lesende Publicum gar sehr.

Für dies Geschenk sage ich also meinen ergebensten Dank: was aber meinen geringen Beitrag zu diesem Ihrem

Geschenk fürs Publicum betrifft, so muss ich mir einen etwas langen Aufschub erbitten, weil, da Staats- und Religionsmaterien jetzt einer gewissen Handelssperre unterworfen sind, es aber ausser diesen kaum noch, wenigstens in diesem Zeitpunct, andere, die grosse Lesewelt interessirende Artikel giebt, man diesen Wetterwechsel noch eine Zeit lang beobachten muss, um sich klüglich in die Zeit zu schicken.

Herrn Professor Fichte bitte ich ergebenst meinen Gruss und meinen Dank für die verschiedenen mir zugeschickten Werke von seiner Hand abzustatten. Ich würde dieses selbst gethan haben, wenn mich nicht, bei der Mannigfaltigkeit der noch auf mir liegenden Arbeiten, die Ungemächlichkeit des Altwerdens drückte, welche denn doch nichts mehr als meinen Aufschub rechtfertigen soll. — Den Herrn Schütz und Hufeland bitte gleichfalls gelegentlich meine Empfehlung zu machen.

Und nun theuerster Mann! wünsche ich Ihren Talenten und guten Absichten angemessene Kräfte, Gesundheit und Lebensdauer, die Freundschaft mit eingerechnet, mit der Sie den beehren wollen, der jederzeit mit vollkommener Hochachtung ist Ihr ergebenster treuer Diener

I. Kant.

18.

Bischof Lindblom

in Linköping an Kant

und

Kant's Antwort.

1797.

Um die nachfolgende Antwort Kant's, welche zwar nicht vollständig in ihrem Entwurfe unter den nachgelassenen Papieren sich befunden, aber auch in dieser Gestalt als ein sehr schätzbares Fragment zur Belehrung über Kant's Familie und frühere Erziehung geachtet werden muss, genauer zu verstehen, lasse ich den dazu auffordernden Brief des Bischofs Lindblom von Linköping vorausgehen. Derselbe wird in der handschriftlichen Sammlung der Briefe an Kant auf der königlichen Bibliothek zu Königsberg unter Nr. XLVII aufbewahrt.

Viro omnibus titulis majori
Immanueli Kant
S. P. D.
Jacobus Lindblom
Episcopus Dioeceseos Ostrogothicae in Suecia.

Patiaris, Vir celebratissime, ignotum nomen Tibi ante oculos poni. Non ingentia Tua in scientias merita concelebraturus praesentem me steti; illa enim venerabunda

mente, quam verbis colere mihi magis convenit, cum Te principem et antesignanum suum totus suspicit doctorum ordo.

Alia omnino causa, nec illa Tibi ut spero ingrata, memet, ut Te adirem commovit. Scilicit quod olim Homero, longe post sua fata, evenisse ferunt, ut plures urbes, sibi quaeque decus natalium vindicantes, de patria Principis Poetarum contenderent, id Tibi Philosophorum Principi vivo dudum contigit. Suecia nempe nostra et in illa Dioecesis, cui praesum, Ostrogothica, non majores tantum Tuos fovisse, sed et parentem Tuum educasse gloriae sibi ducit. Nec temere hanc sibi laudem adsciscere videtur, si modo verum, Te parente ortum, qui stipendia in castris Suecanis circa initium seculi fecerat, antequam in Germanica transiret. Is nempe miles (Unter-Officier dicunt) patre ortus dicitur agricola, in territorio Tjustiae Septentrionalis, quod partem constituit Provinciae Smolandiae, Dioecesi Lincopiensi subjectam, sedem habente. Quatuor fratres habuit, inter quos parens Tuus ordine tertius fuit. Bini majores natu agriculturae sese in eodem natali territorio addixerunt, ex minoribus vero alter Holmiam, nescio quo consilio, concessit, alter vero scriba cohortis equestris (Musterschreiber) non procul a patriis laribus sedem fixit.

Ex his supersunt, quantum ego quidem, per breve illud spatium, quo haec mihi innotuerunt, expiscari potui, (forte plurimi ex fratribus agricolis oriundi) filia et nepos quarti fratris, nec non nepos quinti, juvenis bonae spei, qui musicam exercet nec procul ab nostra urbe commoratur, organistae vices Vitrici loco obiens.

Horum te, Vir summe, certiorem facere volui, ut quae ipse de genere Tuo scires, benigne mihi communicares, atque sic demum constaret, quo jure Suecia et Tjustia quoque Te suum sibi vindicent. Ego vero ipse Tjustia oriundus, inter gloriae titulos habebo, si hoc saltem commune cum Viro, non supra meam solum, sed et laudatissimorum hominum sortem eminenti, habuerim. Vale! O! utinam seculo, cujus decus es, diu intersis!

Dabam Lincopiae, die XIII. August. A. MDCCXCVII.

P. S. Wenn ich mit Dero Zuschrift sollte geehrt werden, wie ich herzlich wünsche, so ist die Adresse über Hamburg auf Linköping in Schweden.

Jacob Lindblom.

Kant's Entwurf zur Antwort.

Die Bemühung, die sich Euer Hochwürden gegeben haben, meine Abstammung zu erkunden und mir das Resultat Ihrer Nachforschung gütigst mitzutheilen, verdient den grössten Dank, wenn gleich daraus weder für mich noch für andere nach der Lage dieser Sache kein baarer Nutzen zu ziehen seyn möchte. — Dass mein Grossvater, der als Bürger in der Preussisch-Litthauischen Stadt Tilsit lebte, aus Schottland abgestammt sey, dass er einer von den vielen war, die am Ende des vorigen und am Anfange dieses Jahrhunderts aus Schottland, ich weiss nicht aus welcher Ursache in grossen Haufen emigrirten und davon ein guter Theil sich unterwegens auch in Schweden, der letztere aber in Preussen vornämlich über Memel und Tilsit verbreitet hat, beweisen die noch in Preussen befindlichen Familien: die **Douglas**, **Simpson**, **Hamilton** etc., unter denen auch mein Grossvater gewesen, ist mir gar wohl bekannt. Von lebenden Verwandten väterlicher Seite ist mir fast keiner hier bekannt, und ausser den Descendenten meiner Geschwister ist (da ich selbst ledig bin) mein Stammbaum völlig geschlossen: von dem ich auch weiter nichts rühmen kann, als dass meine beiden Eltern (aus dem Handwerksstande) in Rechtschaffenheit, sittlicher Anständigkeit und Ordnung musterhaft, ohne ein Vermögen (aber doch auch keine Schulden) zu hinterlassen, mir eine Erziehung gegeben haben, die von der moralischen Seite betrachtet gar nicht besser seyn konnte und für welche ich bei jedesmaliger Erinnerung an dieselbe mich mit dem dankbarsten Gefühle gerührt finde. — So viel von meiner Abstammung, die nach dem von Ihnen entworfenen Schema von guten Bauern in Ostgothland (welches ich mir zur Ehre anrechne) bis auf meinen Vater (sollte wohl eher Grossvater lauten) geführt seyn soll: wobei ich das Interesse der Menschenliebe, was Ew. Hochwürden an diesen Leuten nehmen, nicht verkenne, mich nämlich zur Unterstützung dieser meiner angeblichen Verwandten zu bewegen.

Denn es ist mir zu gleicher Zeit ein Brief aus Larum den 10ten Juli 1797 *) zu Händen gekommen, der mit gleicher Entwickelung meiner Abstammung zugleich das Ansinnen des Briefstellers enthält, ihm als einem **Couzin**, „auf einige Jahre mit 8 bis 10 Tausend Thalern Kupfermünze gegen Interessen zu dienen, durch welche er glücklich werden könne.“

Diesem Plane aber steht ein auf Pflichtbegriff gegründeter **Contreplan**** entgegen —

Hier bricht der Entwurf ab.

---

* Dieser Brief befindet sich in der Sammlung der Briefe an Kant auf der königlichen Bibliothek zu Königsberg (als Nr. XXXIII), in Schwedischer Sprache geschrieben. In demselben wird geradezu unserem Kant ein Vater aufgedrängt, der als Lieutenant in Deutschland gedient haben soll und den Vornamen **Lars** geführt hat. Die Absicht dieses vermeintlichen Verwandten erscheint aber ziemlich unverschleiert, den auch in Schweden neben seinem gefeierten Ruhme als reich bezeichneten Philosophen um eine Geldsumme zu prellen, weil der dreiste **Carl Friedrich Kanth** in sehr roher Sprache eine Summe von 8—10,000 Thalern begehrt, um eine Zollinspectorstelle zu kaufen, seinen Vetter auch in einem anderen Briefe schon nach Kiel oder Lübeck zu kommen aufgefordert haben will.

** Darunter meint **Kant** seine Absicht, sein Vermögen den Kindern seines Bruders und seiner Schwestern zu gleichen Theilen testamentarisch zu hinterlassen.

19.

An den
Professor und Oberschulrath Meierotto
in Berlin.
1797—98?

Königsberg.

Wohlgeborner Herr*!

Das Andenken an die mit Ihnen in unserm Orte gemachte Bekanntschaft, und wie ich mir schmeichle, getroffene sehr schätzbare Freundschaft — woran mich unser gemeinschaftlicher Freund, der jetzt Wittwer gewordene Kriegsrath **Heilsberg** oft mit Vergnügen erinnert — aufzufrischen, trifft sich jetzt eine Veranlassung, nämlich Sie um die Genehmigung des Vorschlags der Stettinschen Regierung, den Candidat **Lehmann** sen. zum Lehrer der **Mathematik**, **Philosophie** und **Latinität**, an die Stelle des jetzt (wie es heisst) hoffnungslos kranken Professors **Meyer** im Fall seines Absterbens, inständig zu bitten.

Dieser junge Mann kann, was die erste Qualität (die Mathematik) betrifft, seine Kenntnisse darin hinreichend selbst documentiren. Was die zweite (die Philosophie) anlangt, kann ich ihm ein vor den meisten seiner Mitzuhörer

---

[*] Dieser Brief liegt als Entwurf von **Kant's** Hand in seinem Nachlasse vollendet da; die Jahreszahl ist noch ausgelassen, müsste aber sowohl nach der Handschrift zu urtheilen als nach dem Aufenthalte des Empfohlenen in **Königsberg** als Candidat aus dem Jahre 1797 oder 98 herrühren. Derselbe begleitete den Stud. v. **Fahrenheid** nach **Göttingen** 1798 (vgl. den Brief an **Lichtenberg**), wurde später Rector der Domschule zu Königsberg und ausserordentlicher Professor an der Universität; er starb 1831.

vorzügliches Lob geben: an der nothwendigen Latinität wird es ihm auch, wie ich glaube, nicht mangeln. Die Lehrgabe *(donum docendi)* wohnt ihm auch, wie ich es bezeugen kann, vorzüglich bei, so dass ich mit Zuversicht hoffen kann, Euer Wohlgeboren werden, wenn Sie als Oberschulrath der Wahl desselben zum Professor jener Wissenschaften in Settin Ihre Beistimmung geben, dem Endzweck derselben vollkommen gemäss verfahren: als um welche ich also hiemit ergebenst bitte.

Ich wünsche, dass so wie alle Ihre grossen Arbeiten zum Besten des Schulwesens überhaupt, also auch diese zu dem der Stettinschen Schule, wie ich festiglich hoffe, gedeihen möge, und habe die Ehre mit der vollkommensten Hochachtung zu seyn

I. Kant.

20.

An

Hofrath S. Th. Sömmerring

in Frankfurt am Main.

Drei Briefe aus den Jahren 1795—1800*.

Sie haben theuerster Mann**, als der erste philosophische Zergliederer des Sichtbaren am Menschen, mir, der ich mit der Zergliederung des Unsichtbaren an demselben beschäftigt bin, die Ehre der Zueignung Ihrer vortrefflichen Abhandlung, vermuthlich als Aufforderung zur Vereinigung beider Geschäfte zum gemeinsamen Zwecke, bewiesen.

Mit dem herzlichen Danke für dieses Ihr Zutrauen lege ich den Entwurf, von der Vereinbarkeit einerseits und der Unvereinbarkeit beider Absichten andererseits, hiermit bei; mit der Erklärung, davon nach Ihrem Gutbefinden allen beliebigen, allenfalls öffentlichen, Gebrauch zu machen.

Bei Ihrem Talent und blühender Kraft, Ihren noch nicht weit vorgeschrittenen Jahren, hat die Wissenschaft von Ihnen noch grosse Erweiterung zu hoffen; als wozu ich Gesundheit und Gemächlichkeit von Herzen wünsche, indessen dass der Ablauf der meinigen von mir nur wenig mehr erwarten lässt, als die Belehrung Anderer noch so viel als möglich zu benutzen.

---

* Vgl. **Kant** zu **Sömmerring** über das Organon der Seele, in dieser Ausgabe Bd. VII. Abth. 1. S. 117. und meine Anmerkung daselbst. Schubert.

** Die ersten beiden Briefe verdanke ich, durch gefällige Vermittelung des Herrn Leopold **Voss** in Leipzig, der geneigten Mittheilung des Herrn Dr. W. **Sömmerring** in Frankfurt a. M., der sie in dem Nachlasse seines verewigten Vaters gefunden hat. Das Original des dritten hat er nicht vorgefunden, so dass die Vermuthung gefasst werden kann, **Kant** habe die Reinschrift nicht einmal an die Adresse wirklich abgesandt.

Königsberg, d. 10. Aug. 1795.

Ihr

Verehrer und ergebenster Diener

I. Kant.

Da Herr Nicolovius mich fragt, ob ich etwas als Einschluss zu seinem Briefe an Sie, theuerster Freund, mitzugeben habe: so mag es folgender Einfall seyn. —

In der Aufgabe vom gemeinen Sinnenwerkzeug ist's darum hauptsächlich zu thun, Einheit des Aggregats in das unendlich Mannigfaltige aller sinnlichen Vorstellungen des Gemüths zu bringen, oder vielmehr jene durch die Gehirnstructur begreiflich zu machen: welches nur dadurch geschehen kann, dass ein Mittel da ist, selbst heterogene, aber der Zeit nach aneinander gereihte Eindrücke zu associiren, z. B. die Gesichtsvorstellung von einem Garten, mit der Gehörvorstellung von einer Musik in demselben, dem Geschmack einer da genossenen Mahlzeit u. s. w., welche sich verwirren würden, wenn die Nervenbündel sich durch wechselseitige Berührung einander afficirten. So aber kann das Wasser der Gehirnhöhlen den Einfluss des einen Nerven auf den andern zu vermitteln und, durch Rückwirkung des letzteren, die Vorstellung, die diesem correspondirt, in ein Bewusstseyn zu verknüpfen dienen, ohne dass sich diese Eindrücke vermischen, so wenig wie die Töne in einem vielstimmigen Concert vermischt durch die Luft fortgepflanzt werden.

Doch dieser Gedanke wird Ihnen wohl selbst beigewohnt haben; daher setze ich nichts weiter hinzu, als dass ich mit dem grössten Vergnügen die Äusserung Ihrer Freundschaft und der Harmonie unsrer beiderseitigen Denkungsart in Ihrem angenehmen Schreiben wahrgenommen habe.

Den 17. Sept. 1795.

I. Kant.

Geliebter und hochgeschätzter Freund.

Ihren Brief vom 3ten Mai 1800 allererst den 4ten August beantwortet zu haben, ungeachtet er mit kostbaren Geschenken begleitet war, „als *Sömmerring Icones embryonum humanorum, ejusdem tabula baseos Encephali*, vom Bau des menschlichen Körpers, fünften Theils erste Abtheilung „Hirn und Nervenlehre“ zweite Ausgabe,“ welche (nämlich die *Icones*) ich mir die Erlaubniss genommen habe, sie meinem lieben gründlich gelehrten, in England zum Dr. Medic. creirten und jetzt in Königsberg mit grossem Beifall prakticirenden Freunde Dr. **Motherby** zum Geschenk zu machen, und dessen Ansicht ich hierbei für die Beurtheilung Ihrer Ideen, so viel an mir ist, zu benutzen Gelegenheit habe*.

Diesen Brief, sage ich, so spät zu beantworten würde unverzeihliche Nachlässigkeit seyn, wenn ich nicht diese Zeit hindurch unter der Last einer den Gebrauch meines Kopfs zwar nicht **schwächenden**, aber im hohen Grade **hemmenden** Unpässlichkeit läge, die ich keiner anderen Ursache, als der wohl schon 4 Jahre hindurch fortwährenden Luftelektricität zuzuschreiben weiss, welche mein Nervensystem (einem Gehirnkrampf ähnlich) afficirt, indirect

---

*) Ich habe diesen Brief aus dem Originalentwurf von **Kant**'s eigener Hand, der sich in dem Nachlasse auf der hiesigen königlichen Bibliothek befindet, entnommen. **Kant** übersah, wie man sich hieraus überzeugt, schon drei Jahre vor seinem Dahinscheiden den Mangel an Zusammenhang im Satzbau, während er noch ein sehr reges Interesse für neue wissenschaftliche Untersuchungen, namentlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften empfand. *Sch.*

aber auch die mechanischen Muskelkräfte der Bewegung (das Gehen) in meinem 77ten Lebensjahre bei sonstiger nicht krankhafter Leibesbeschaffenheit beinahe unmöglich macht: diesen Brief nicht früher beantwortet zu haben, werden Sie mir unter diesen Umständen gütigst verzeihen.

Nun zur Sache, nämlich die an mich ergehende Aufforderung, selbst eine Erklärung meinerseits zu geben, dass ich gar nicht gesonnen gewesen, durch meinen Brief zu verstehen zu geben, dass Sie Ihr Werk als etwas Absurdes ja nicht drucken lassen sollten, und dass ich dieses einmal bei Gelegenheit äussern sollte.

Nun bin ich hiezu gern erbötig, weil ich mir bewusst bin, dass dergleichen mir gar nicht in den Sinn hat kommen können. Aber die Gelegenheit muss ich mir dazu erbitten. Sie würde in den Jahrbüchern der Preussischen Monarchie, die bei Unger in Berlin herauskommen, genommen werden können, wenn ich nur nicht von diesem Vorfalle in der grössten Unkunde wäre.

etc.

Königsberg, d. 4. Aug. 1800.

21.

An

Professor Joh. Heinr. Tieftrunk

in Halle.

1797 — 98.

Nachstehende vier Briefe hat Professor Tieftrunk in der Einleitung zu seiner Denklehre in reindeutschem Gewande, Halle 1825, 8. zuerst bekannt gemacht und ihren Abdruck mit folgenden Worten begleitet.

Jeder Freund der Wissenschaft weiss, welchen Eindruck Kant's, zwar schon durch frühere Schriften angewinktes, aber doch erst durch seine, im Jahre 1787 erschienene, „Kritik der reinen Vernunft" vollständig bezeichnetes Unternehmen auf die ganze denkende Menschheit machte. Dies Unternehmen bezielt auch nichts geringeres, als für die Erzeugung der Erkenntniss durch reine Vernunft die Anfänge und Gründe in dem menschlichen Erkenntnissvermögen selbst aufzusuchen und dadurch zugleich Grundsätze der Prüfung und Berichtigung aller bis dahin aufgeführten Lehrgebäude der Philosophie aufzustellen; — ein Unternehmen, dessen blosser Gedanke schon gross ist, wenn auch die Ausführung hinter ihm zurückgeblieben wäre.

Als ich die Absicht hatte, seine Kritik der reinen Vernunft nach ihren wesentlichen Puncten kurz und fasslich darzustellen und hierbei zugleich die mir aufstossenden Zweifel und Schwierigkeiten zu berühren, schien es mir rathsam, zuvor dem Urheber der Kritik hiervon Nachricht zu geben und ihm einige, seine Kritik betreffende, Bedenklichkeiten vorzulegen.

Dies veranlasste einen wissenschaftlichen Briefwechsel mit ihm, welcher mit dem 12. Juli 1797 anfing und bis zum 5. April 1798 fortgesetzt wurde.

Durch einen Unfall waren mir die von **Kant** erhaltenen Briefe schon vor 20 Jahren abhanden gekommen, und ich hielt sie für ganz verloren, bis sie endlich vor einigen Wochen zufällig wieder entdeckt wurden.

Dem Freunde der Wissenschaft wird es nicht unwillkommen seyn, wenn ich hier dasjenige aus diesen Briefen mittheile, was von wissenschaftlicher Bedeutsamkeit ist, und hiermit vielleicht die letzte, noch nicht bekannte, Ausbeute des tiefdenkenden Mannes, gleichsam Töne aus dem Schwanengesange des, seinen nahen Emporschwung aus dem Irdischen schon ahnenden Greises, dessen Name und Verdienst so lange auf Erden in Ehren und Andenken bleiben werden, als Wahrheit und Wissenschaft dem Menschengeschlechte theuer sind.

Ich machte in meinem Schreiben unterm 5. Nov. 1797 den würdigen Mann darauf aufmerksam, dass seine Lehre über den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe (s. Kritik der reinen Vernunft S. 176 ff.) sich selbst einer grossen Bedenklichkeit unterwürfe. Es komme hier darauf an, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen angewandt werden könnten! Um hiervon die Möglichkeit einzusehen, (sage, die Kritik) müsse eine Gleichartigkeit der letztern mit der erstern Statt haben; denn nur unter dieser Bedingung gestatte die Logik eine Subsumtion der empirischen Begriffe unter die reinen Verstandesbegriffe. Nun aber lehre die Kritik auch selbst, dass die reinen Verstandesbegriffe ein ganz andere **Quelle** haben, als die sinnlichen Vorstellungen; jene entspringen aus der Verstandesthätigkeit, diese aus dem Anschauungsvermögen; diese Verschiedenheit der Quellen bleibe aber, die Anschauungen möchten reine oder empirische seyn; und man könne sonach weder unmittelbar noch mittelbar auf irgend eine **Homogenität** der aus so verschiedenen Quellen stammenden Vorstellungen kommen. Diese Bemerkung machte auch auf den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft einen starken Eindruck, und jeder Freund der Wahrheit wird es gern vernehmen, wie der scharfsinnige Forscher des menschlichen Erkenntnissvermögens diese Schwierigkeit zu heben suche.

Er antwortete Folgendes:

I.

Königsberg, den 11. Dec. 1797.

Zerstreut durch eine Mannigfaltigkeit von Arbeiten, die sich einander wechselseitig unterbrechen, ohne doch meinen letzten Zweck der Vollendung derselben vor dem Thorschlusse aus den Augen zu verlieren, ist mir jetzt nichts angelegener als die Stelle in Ihrem, mir sehr angenehmen, Briefe vom 5ten Nov.:

„Wie der Satz der Kritik d. r. V. S. 177, der die Anwendung der Kategorien auf Erfahrungen oder Erscheinungen überhaupt vermittelt, von der ihm anhangenden Schwierigkeit befreit werden könne.“ —

Ich glaube dieses jetzt auf eine Art thun zu können, die befriedigend ist und zugleich ein neues Licht über diese Stelle im System der Kritik verbreitet; jedoch so, dass Gegenwärtiges blos als roher Entwurf angesehen werden müsse und seine Eleganz nur, nachdem wir uns in einem zweiten Briefe einverständigt haben werden, erwartet.

Der Begriff des Zusammengesetzten überhaupt ist keine besondere Kategorie, sondern in allen Kategorien (als synthetische Einheit der Apperception) enthalten.

Das Zusammengesetzte nämlich kann, als solches, nicht angeschaut werden: sondern der Begriff oder das Bewusstseyn des Zusammensetzens (einer Function, die allen Kategorien, als synthetischer Einheit der Apperception, zum Grunde liegt) muss vorher gehen, um das Mannigfaltige der Anschauung gegebene, sich in einem Bewusstseyn verbunden, d. i. das Object sich als etwas Zusammengesetztes zu denken, welches durch den Schematism der Urtheilskraft geschieht, indem das Zusammensetzen mit Bewusstseyn zum innern Sinn, der Zeitvorstellung gemäss, einerseits, zugleich aber auch auf das Mannigfaltige in der Anschauung gegebene, andrerseits bezogen wird. —

Alle Kategorien gehen auf etwas *a priori* Zusammengesetztes, und enthalten, wenn dieses gleichartig ist, mathematische Functionen; ist es aber ungleichartig, dynamische Functionen; z. B. was die erstern betrifft: die Kategorie der extensiven Grösse: Eins in Vielen; was die Qualität oder intensive Grösse betrifft: Vieles in Einem (Jenes die Menge des Gleichartigen, z. B. der Quadratzolle in einer Fläche) dieses der Grad (z. B. der Erleuchtung eines Zimmers). Was aber die dynamische angeht, die Zusammensetzung des Mannigfaltigen, so fern es entweder einander im Daseyn untergeordnet ist (die Kategorie der Causalität) oder eine der andern zur Einheit der Erfahrung beigeordnet ist (der Modalität als nothwendige Bestimmung des Daseyns der Erscheinungen in der Zeit).

H. M. Beck[*] könnte also wohl auch hierauf seinen Standpunct von den Kategorien aus zu den Erscheinungen (als Anschauungen *a priori*) nehmen. —

Die Synthesis der Zusammensetzung des Mannigfaltigen bedarf einer Anschauung *a priori*, damit die reinen Verstandesbegriffe ein Object hätten und das sind Raum und Zeit. — Aber bei dieser Veränderung des Standpuncts ist der Begriff des Zusammengesetzten, der allen Kategorien zum Grunde liegt, für sich allein sinnleer; d. i., man sieht nicht ein, dass ihm irgend ein Object correspondire; z. B. ob so etwas, das extensive Grösse oder intensive (Realität) ist, oder, im dynamischen Fach der Begriffe, etwas, was dem Begriffe der Causalität (einem Verhältniss, durch seine Existenz der Grund der Existenz eines Andern zu seyn) oder auch der Modalität, ein Object möglicher Erfahrung zu seyn, gegeben werden könne, weil es doch nur blosse Formen der Zusammensetzung (der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen überhaupt) sind und zum Denken, nicht zum Anschauen gehören. —

---

[*] Dermalen Professor der Philosophie zu Rostock, welcher nebst andern Schriften auch neuerdings ein „Lehrbuch der Logik" herausgegeben hat; ein Werk, welches sich durch Scharfsinn und Gründlichkeit ganz vorzüglich empfiehlt. T.

Nun giebt es in der That synthetische Sätze *a priori*, denen Anschauung *a priori* (Raum und Zeit) zum Grunde liegt, mithin denen ein Object in einer nicht empirischen Vorstellung correspondirt (den Denkformen können Anschauungsformen untergelegt werden, die jenen einen Sinn und Bedeutung geben). —

Wie sind diese Sätze nun möglich? — Nicht so, dass diese Formen des Zusammengesetzten in der Anschauung das Object, wie es an sich selbst ist, darstellen; denn ich kann mit meinem Begriffe von einem Gegenstande nicht *a priori* über den Begriff von diesem Gegenstande hinauslangen; also nur so, dass die Anschauungsformen nicht unmittelbar (direct) als objectiv, sondern blos als subjective Formen der Anschauung, wie nämlich das Subject, nach seiner besondern Beschaffenheit, vom Gegenstande afficirt wird, d. i. wie er uns erscheint, nicht nach dem, was er an sich ist (also indirect), vorgestellt werden. Denn, wenn die Vorstellung auf die Bedingung der Vorstellungsart des Vorstellungsvermögens des Subjects bei den Anschauungen restringirt wird, so ist leicht zu begreifen, wie es möglich ist, *a priori* synthetisch (über den gegebenen Begriff hinausgehend) zu urtheilen und zugleich, dass dergleichen erweiternde Urtheile auf andere Art schlechterdings unmöglich sind.

Hierauf gründet sich nun der grosse Satz: Gegenstände der Sinne (des äussern sowohl als des innern) können wir nie anders erkennen, als blos, wie sie uns erscheinen, nicht nach dem, was sie an sich selbst sind; ingleichen: übersinnliche Gegenstände sind für uns keine Gegenstände unsers theoretischen Erkenntnisses. Da aber doch die Idee derselben wenigstens als problematisch *(quaestionis instar)* nicht umgangen werden kann, weil dem Sinnlichen sonst ein Gegenstück des Nichtsinnlichen fehlen würde, welches einen logischen Mangel der Eintheilung beweist: so wird das letztere zum reinen (von allen empirischen Bedingungen abgelösten) praktischen Erkenntnisse, für das theoretische aber als transscendent betrachtet werden müssen, mithin die Stelle für dasselbe auch nicht ganz leer seyn.

Was nun die schwierige Stelle der Kritik S. 177 u. ff. betrifft, so wird sie auf folgende Art aufgelöst. —

Die logische Subsumtion eines Begriffs unter einem höhern geschieht nach der Regel der Identität, und der niedrigere Begriff muss hier als homogen mit dem höhern gedacht werden. Die transscendentale dagegen, nämlich die Subsumtion eines empirischen Begriffs (dergleichen die des Zusammengesetzten aus Vorstellungen des innern Sinnes ist) unter eine Kategorie subsumirt, darunter etwas dem Inhalte nach heterogenes wäre, welches der Logik zuwider ist, wenn es unmittelbar geschähe; dagegen aber doch möglich ist, wenn ein empirischer Begriff unter einem reinen Verstandesbegriffe durch einen Mittelbegriff, nämlich dem des Zusammengesetzten aus Vorstellungen des innern Sinnes des Subjects, so fern sie, den Zeitbedingungen gemäss, *a priori* nach einer allgemeinen Regel ein Zusammengesetztes darstellen, enthält, welches mit dem Begriffe eines Zusammengesetzten überhaupt (dergleichen jede Kategorie ist) homogen ist und so unter dem Namen eines Schema die Subsumtion der Erscheinungen unter dem reinen Verstandesbegriffe ihrer synthetischen Einheit (des Zusammensetzens) nach, möglich macht. — Die darauf folgenden Beispiele des Schematismus lassen diesen Begriff nicht verfehlen.

Und nun — breche ich hiermit ab — bitte mich bald wiederum mit Ihrer Zuschrift zu beehren, und die Langsamkeit meiner Beantwortung meinem schwächlichen Gesundheitszustande und der Zerstreuung durch andere, an mich ergehende, Ansprüche zuzuschreiben, übrigens aber versichert zu seyn u. s. w.

I. Kant.

Anmerkung. Ich habe diese Auflösung buchstäblich so hingeschrieben, wie sie in dem Briefe enthalten ist. Der Leser wird aber wohl merken, dass die Worte mitunter keinen sprachrichtigen Zusammenhang darbieten; worauf aber auch der Verfasser selbst in einer untergefügten Anmerkung hindeutet, indem er sagt: „Sie werden hier die Flüchtigkeit und Kürze bemerken, der in einem andern Aufsatze wohl nachgeholfen werden könnte.“ Er würde dies gewiss auch noch selbst gethan haben; allein man weiss, dass seine Alters-, besonders Gedächtniss-Schwäche ihm öfters, wenn er eine Weile scharf nachgedacht hatte, gebot, einzuhalten, welches auch wohl in dem Augenblicke, da er diesen etwas langen Brief geschrieben hatte, der Fall war. T.

II.

Königsberg, d. 13. Octbr. 1797 [*].

Ihren Vorsatz eines erläuternden Auszugs aus meinen kritischen Schriften, ingleichen, dass Sie mir die Mitwirkung dazu erlassen wollen, nehme ich dankbar an.

Zum Gelingen dieses Vorsatzes wäre es, meiner Meinung nach, sehr dienlich, Kürze und Präcision der Lehrsätze im Text, der Übersicht halber, zu beobachten, die ausführliche Erörterung derselben aber, wie z. B. die mit S. 210. (der Kr. d. r. V.) zu vergleichende S. 413. in die Anmerkungen zu werfen: wenn von der intensiven Grösse (in Beziehung des Gegenstandes der Vorstellung auf den Sinn) in Vergleichung mit der extensiven (in Beziehung auf das blosse Formale der reinen sinnlichen Anschauung) die Rede ist. Doch ich besorge, mit diesen meinen Anrathen selbst undeutlich zu werden.

Bei dieser Gelegenheit bitte ich zugleich, meiner hyperkritischen Freunde, Fichte und Reinhold, mit der

---

[*] Ich habe aus diesen Briefen hier hintereinander nur dasjenige aus, was mir von wissenschaftlicher Bedeutsamkeit zu seyn scheint.
T.

Behutsamkeit zu gedenken, deren ihre Verdienste um die Wissenschaft vollkommen werth sind*.

III.

Königsberg, d. 6 Febr. 1798.

Dass meine Rechtslehre bei dem Verstoss gegen manche, schon für ausgemacht gehaltene, Principien viele Gegner finden würde, war mir nicht unerwartet. Um desto angenehmer ist es mir, zu vernehmen, dass sie Ihren Beifall erhalten hat. Die Göttingesche Recension im 28. Stück der Anzeigen, die im Ganzen genommen meinem System nicht ungünstig ist, wird mir Anlass geben, in einer Zugabe manche Missverständnisse ins Klare zu setzen, hin und wieder auch das System zur Vollständigkeit zu ergänzen.

Meinen Freund, Hrn. Prof. **Pörschke**, bitte ich, wenn sich dazu Veranlassung finden möchte, wegen seiner im Ausdruck etwas heftigen Manier, die doch mit sanften Sitten verbunden ist, mit Wohlwollen zu behandeln. Mit seinem Grundgesetz: „**Mensch sey Mensch**,“ hat er wohl nichts anders sagen wollen, als: „Mensch als Thierwesen, bilde dich zum moralischen Wesen aus“** u. s. w.

---

* Den Auszug aus Kant's kritischen Schriften habe ich nicht herausgegeben; da inzwischen von andern Gelehrten Auszüge erschienen, welche meine Arbeit entbehrlich machten. T.

** Diesem Briefe war, wie der von mir im Nachlass vorgefundene Entwurf bezeugt, noch die Erlaubniss zur Herausgabe der kleinen Schriften beigefügt. Es heisst darin: „Zu Ihrem Vorschlage der Sammlung und Herausgabe meiner kleinen Schriften willige ich gern ein; doch wollte ich wohl, dass Sie nicht ältere als von 1770 aufnehmen möchten, wo denn meine Inauguraldisputation „*de mundi sensibilis et intell.*“ ins Deutsche übersetzt den Anfang machen könnte. Ich mache weiter keine Bedingungen, unter welchen sie von Ihnen einem Verleger überlassen werden könnten, als dass Sie mir vorher die Sammlung aller dieser Piècen zuschickten. Jetzt ist eine Abhandlung von mir für die Berliner Blätter abgeschickt und eine zweite wird eben dahin nächstens von mir abgeschickt werden.“ Sch.

IV.

Königsberg, d. 5. April 1798.

Was halten Sie von Hrn. Fichte's allgemeiner Wissenschaftslehre? einem Buche, welches er mir vorlängst zugeschickt hat, dessen Durchlesung ich aber, weil ich es weitläufig und meine Arbeiten zu sehr unterbrechend fand, zur Seite legte und jetzt nur aus der Recension in der A. L. Z. kenne.

Für jetzt habe ich nicht die Musse, es zur Hand zu nehmen, aber die Recension (welche mit vieler Vorliebe des Recensenten für Hrn. Fichte abgefasst ist) sieht mir wie eine Art von Gespenst aus, was, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst und zwar hiervon auch nur die Hand, die darnach hascht, vor sich findet.

Das blosse Selbstbewusstseyn und zwar nur der Gedankenform nach, ohne Stoff, folglich ohne dass die Reflexion darüber etwas vor sich hat, worauf es angewandt werden könne und selbst über die Logik hinausgeht, macht einen wunderlichen Eindruck auf den Leser.

Schon der Titel (Wissenschaftslehre) erregt, weil jede systematisch geführte Lehre Wissenschaft ist, wenig Erwartung für den Gewinn, weil sie eine Wissenschaftswissenschaft und so ins Unendliche andeuten würde. — Ihr Urtheil* darüber und auch, welche Wirkung es auf Andere Ihres Orts hat, möchte ich doch gerne vernehmen.

I. Kant.

---

* Dieses findet man in der Revision der allgem. Litteratur-Zeitung. T.

22.

An
Professor Kiesewetter
in Berlin.
1798—1800[*].

Sie geben mir, werthester Freund! von Zeit zu Zeit, durch Ihre gründlichen Schriften, hinreichenden Anlass zur angenehmen Erinnerung unserer unwandelbaren Freundschaft. Erlauben Sie mir jetzt auch jene periodische Erinnerung, wegen der Teltowerrüben, in Anregung zu bringen, womit ich für den Winter durch Ihre Güte versorgt zu werden wünsche; ohne Sie doch dabei in Unkosten setzen zu wollen, als welche ich gerne übernehmen würde.

Mein Gesundheitszustand ist der eines alten, nicht kranken, aber doch invaliden: vornämlich für eigentliche und öffentliche Amtspflichten ausgedienten Mannes, der dennoch ein kleines Maass von Kräften in sich fühlt, um eine Arbeit, die er unter Händen hat, noch zu Stande zu bringen, womit er das kritische Geschäft zu beschliessen und eine noch übrige Lücke auszufüllen denkt; nämlich „den Übergang von den metaph. A. Gr. der N. W. zur Physik“ als einen eigenen Theil der *philosophia naturalis*, der im System nicht mangeln darf, auszuarbeiten.

Ihrerseits sind Sie bisher, was Ihnen nicht gereuen wird, der kritischen Philosophie standhaft treu geblieben: indessen dass Andere, die sich gleichfalls derselben gewidmet hatten, durch zum Theil lächerliche Neuerungssucht zur Originalität, nämlich, wie Hudibras, aus Sand einen Strick drehen zu wollen, um sich her Staub erregen, der sich doch in Kurzem legen muss.

---

[*] Beide Briefe verdanke ich gleichfalls der gefälligen Mittheilung des Herrn B. Friedländer, der sie im Originale besitzt.

So höre ich eben jetzt durch eine (doch noch nicht hinreichend verbürgte) Nachricht: dass Reinhold, der Fichten seine Grundsätze abtrat, neuerdings wiederum anderes Sinnes geworden und reconvertirt habe.

Ich werde diesem Spiel ruhig zusehen und überlasse es der jüngeren kraftvollen Welt, die sich dergleichen ephemerische Erzeugnisse nicht irren lässt, ihren Werth zu bestimmen.

Wollten Sie mich bei dieser Gelegenheit mit Notizen Ihres Orts vornämlich aus dem literarischen Fach regaliren: so würde es mir sehr angenehm seyn: — wobei ich mit der vollkommensten Freundschaft, Hochachtung und Ergebenheit jederzeit bin

der Ihrige

Königsberg, d. 19. Octbr. 1798.

I. Kant.

Werthester und alter Freund.

Das Geschenk der Widerlegung der Herder'schen Metakritik, nunmehr in 2 Bänden (welches Ihrem Kopf und Herzen gleiche Ehre macht), frischt in mir die angenehmen Tage auf, die wir einstens in Belebung dessen, was wahr und gut und beiden unvergänglich ist, zusammen genossen; welches jetzt in meinem 77ten Jahre, wo Leibesschwächen (die gleichwohl noch nicht auf ein nahes Hinscheiden deuten) meine letzten Bearbeitungen erschweren, aber, wie ich hoffe, doch nicht rückgängig machen sollen, — keine geringe Stärkung ist, — in dieser meiner Lage, sage ich, ist mir dieses Geschenk doppelt angenehm.

Ihre Besorgniss, dass die im vergangenen Herbst übersandten Rüben durch den damals so früh eingetretenen und so lange angehaltenen Frost Schaden gelitten haben dürften, hat nicht statt gefunden; denn ich habe nur vorgestern an einem Sonntage in einer Gesellschaft — wie gewöhnlich, zwischen zwei Freunden, die letzten derselben mit allem Wohlgeschmack verzehrt.

Seyn Sie glücklich; lieben Sie mich ferner als Ihren unveränderlichen Freund und lassen mich dann und wann von Ihrer dortigen Lage und literärischen Verhältnissen einiges erfahren.

Mit der grössten Ergebenheit und Freundschaft und Hochachtung bleibe ich jederzeit Ihr unveränderlich treuer Freund und Diener.

Königsberg, d. 8. Juli 1800.

I. Kant.

23.

An

Dr. Andreas Richter.

1801.

Kant hatte noch 1797 in der Vorrede zu seiner Rechtslehre einige Hoffnung gegeben, von ihm selbst eine ausführlichere Darstellung eines Systems der Politik zu erhalten. Ein Jahr darauf nahm er aber mit der Herausgabe der Anthropologie Abschied bei dem gelehrten Publicum für neue selbständige Arbeiten. Dadurch fühlte sich 1801 Dr. **Andreas Richter**, ein bis dahin völlig unbekannter Schriftsteller, der in seinem Briefe auch nicht einmal seinen Wohnort angab, aber wahrscheinlich im Erzherzogthum Östreich lebte, veranlasst an Kant zu schreiben und ihn um Erlaubniss zur Herausgabe eines Lehrbuchs der Politik nach den Grundsätzen seines Systems zu bitten. Derselbe sandte zugleich eine Skizze seines Unternehmens, die freilich keine grossen Erwartungen von den Geisteskräften dieses Mannes fassen und die spätere Nichtrealisirung seines Planes für die deutsche Literatur nicht bedauern lässt. Beides befindet sich in Kant's Nachlass auf der Königsberger Bibliothek und daselbst auch zugleich der Entwurf zu der charakteristischen Antwort K's an diesen ihm ganz fremden und sich ihm geradezu aufdrängenden Mann, von dem er sogar stark compromittirt zu werden befürchten durfte. Ich habe diese Antwort zuerst in meinem Aufsatze über Kant in Raumer's Taschenbuch 1838, S. 534 bekannt gemacht.

„Ihren *sine die et consule* an mich abgelassenen Brief bejahend zu beantworten, trage kein Bedenken, da er nichts weiter von mir verlangt als: dass, wenn ich nicht selber ein System der Politik herauszugeben gemeint seyn sollte, Sie die Erlaubniss haben wollten, eine solche nach kritischen Grundsätzen zu bearbeiten, wovon Sie mir zugleich den Plan mitgetheilt haben. — Dass mein (77jähriges) Alter mir es nicht wohl möglich macht, es selbst zu verrichten, vornehmlich mit der Ausführlichkeit, die der mir zugestellte Abriss Ihres vorhabenden politischen Werkes sehen lässt, beurtheilen Sie ganz richtig, wie auch das Terrain, auf welchem Sie Ihr Lehrgebäude aufzuführen gedenken.

Von Herrn Nicolovius wird dann also die Spedirung dieses Briefes nach der darin vorangeschriebenen Adresse abhängen: wobei ich bin

Ihr Diener
I. Kant.“

II.

ERKLÄRUNGEN,

DIE KANT, DURCH BESONDERE EREIGNISSE VERANLASST, IN ÖFFENTLICHEN BLÄTTERN ERGEHEN LIESS*.

---

* Wo diese 6 Erklärungen zuerst abgedruckt wurden, ist bei den einzelnen genauer angegeben.

I.

Raisonnement über einen schwärmerischen Abenteurer Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki *.

Hier zuerst eine Relation aus der Feder Hamann's. „Es ward, schreibt dieser am Anfange des Jahres 1764. aus dem sogenannten Baumwalde im Amte Alexen, ein Abenteurer, ungefähr 50 Jahre alt — ein neuer Diogenes und ein Schaustück der menschlichen Natur nach Königsberg gebracht. Er suchte das Lächerliche und Unanständige seiner Lebensart mit einigen Feigenblättern aus der Bibel zu bemänteln. Dieserwegen und, weil er bis dahin ausser einem kleinen 8jährigen Knaben, eine Heerde von 14 Kühen, 20 Schafen und 46 Ziegen umherführte, erhielt er hier den Namen eines Ziegenpropheten von der ihn angaffenden Menge. Ausser der Zierde eines langen Barts, wies er sich, in rauche Thierhäute gekleidet, die er um den nackten Körper umschlug, — ohne Unterschied der Jahreszeiten barfuss und mit unbedecktem Haupte. Eben so der Junge. Ein Paar Kühe dienten ihm zu seinem Angespann, von der Milch der Schafe, wozu bisweilen Butter und Honig kam, nährten sich beide. Nur an hohen Festtagen erlaubte er sich, das Fleisch seiner Heerde zu kosten, welches er in Honig sottete. Er genoss davon nichts, als die rechte Schulter und Brust, das übrige verschenkte er oder verbrannte es nach 3 Tagen zu Asche. An der Verwandelung dieser menschlichen Gestalt war eine vor 7 Jahren erfahrne Krankheit schuld, die in Unverdaulichkeit und Magenkrämpfen bestand. Nach

---

* Zuerst aufgenommen in der Königsberger gelehrten und politischen Zeitung, Jahrgang 1764, Nr. 3. und daraus in Borowski's Biographie K. als Beilage I. S. 206—12. abgedruckt.

einem zwanzigtägigen Fasten wollte er Jesum mehrere male gesehen haben. Er hatte ihm das Gelübde einer siebenjährigen Wallfahrt gethan, an welcher nun nur noch zwei Jahre fehlten. Da man ihn bei Alexen im Walde antraf, hatte er bereits den grössten Theil seiner Heerde verloren. Er kam mit seinem Buben und mit der Bibel in der Hand an, aus welcher er jedem, der ihm etwa Fragen vorlegte, bald einen passenden, oft aber auch ganz unpassenden Spruch citirte u. f. Jeder ging hin und betrachtete den Abenteurer und seinen Buben. Auch Kant, der sein Gutachten über die sonderbare Erscheinung zu geben, von Mehrern aufgefordert ward, ging hin und machte folgendes Raisonnement bekannt:

Bei dem Anschauen und Anhören des begeisterten Faunus und seines Buben ist für solche Augen, welche die rohe Natur gern ausspähen, die unter der Zucht der Menschen gemeiniglich sehr unkenntlich wird, das Merkwürdigste — der kleine Wilde, der in den Wäldern aufgewachsen, allen Beschwerlichkeiten der Witterung mit fröhlicher Munterkeit Trotz zu bieten gelernt hat, in seinem Gesichte keine gemeine Freimüthigkeit zeigt und von der blöden Verlegenheit nichts an sich hat, die eine Wirkung der Knechtschaft oder der erzwungenen Achtsamkeiten in der feinern Erziehung wird und, kurz zu sagen (wenn man dasjenige wegnimmt, was einige Menschen schon an ihm verderbt haben, die ihn lehren Geld fordern und naschen), ein vollkommnes Kind in demjenigen Verstande zu seyn scheint, wie es ein Experimentalmoralist wünschen kann, der so billig wäre, nicht eher die Sätze des Herrn Rousseau den schönen Hirngespinnsten beizuzählen, als bis er sie geprüft hätte. Zum wenigsten dürfte diese Bewunderung, zu welcher nicht alle Zuschauer fähig sind, weniger zu belachen seyn, als diejenige, darin Jenes berufene schlesische Kind mit dem goldnen Zahn viele deutsche Gelehrte versetzt hat, ehe sie durch einen Goldschmied der Mühe überhoben wurden, mit der Erklärung dieses Wunders sich länger zu ermüden.“

Es wäre zu wünschen, dass hierauf damals mehr gemerkt und dass unter den Augen Kant's Beobachtungen dieses Knaben, dergleichen selten vorkommt, angestellt worden wären. Aber man liess den Abenteurer, der zu der Schrift: Über die Krankheiten des Kopfs, die erste Veranlassung war, sammt dem jungen Wilden über die Grenzen bringen. Es ist von beiden weiter nichts zu hören gewesen.

II.

Über die Censur der Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.“

Kant theilte diese Nachrichten an Kirchenrath Borowski mit, als Beitrag zu dessen Materialien für seine Biographie. Borowski liess sie aus Kant's eigener Handschrift als Beilage IV. in seiner Biographie S. 233—37 abdrucken.

Der Aufsatz vom radicalen Bösen ward im J. 1792 mit dem ausdrücklichen Begehren an den Herausgeber der Berlinischen Monatsschrift eingeschickt, dass, obgleich diese Monatsschrift damals in Jena gedruckt ward, dennoch dieses Inserat der gewöhnlichen Censur in Berlin unterworfen werden sollte. Der Verfasser will durchaus auch nicht den Schein einmal haben, als ob er einen literarischen Schleichweg gern einschlüge und nur bei geflissentlicher Ausweichung der strengen Berlinischen Censur sogenannte kühne Meinungen äussere. Jene Abhandlung vom radicalen Bösen ward also dem Herrn etc. Hillmer vorgelegt und von ihm mit der Erklärung an den Herausgeber der Monatsschrift zurückgegeben „dass sie gedruckt werden könnte, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die Kant'schen Schriften lesen.“ So ward sie denn im Aprilstücke 1792 abgedruckt. Nun wurde die zweite Abhandlung, von dem Kampfe des guten Princips mit dem Bösen u. f. nach Berlin gesandt und es sollte mit dieser eben derselbe Weg in Ansehung der Censur eingeschlagen werden. Der Herausgeber fügte sich dem Willen des Autors, gab ihm aber in einem Schreiben, Berlin den 18. Juni 1792, von dem unvermutheten widrigen Erfolge folgende Nachricht: „Ich habe es nie recht begreifen können, warum Sie, mein verehrter Freund! durchaus auf die hiesige Censur drangen. Aber ich gehorchte Ihnen und schickte das Manuscript Hrn. Hillmer. Dieser antwortete mir dann zu meinem nicht geringen Erstaunen: — — da es ganz in die biblische Theologie einschlage, habe er es, seiner Instruction gemäss, mit seinem Collegen Herrn Hermes gemeinschaftlich durchgelesen, und da dieser sein *Imprimatur verweigere*, so träte er diesem bei. — Ich schrieb nun an Hrn. Hermes und erhielt zur Antwort: „Das Religionsedict sey seine Richtschnur; — weiter könne er sich nicht darüber erklären.“ — — Es muss wohl einen Jeden empören, dass ein Hillmer und Hermes sich anmaassen wollen, der Welt vorzuschreiben, ob sie einen Kant lesen solle oder nicht. Es ist dies so eben erst passirt. Ich weiss nun durchaus nicht, was weiter zu thun ist. Aber ich glaube es mir und den Wissenschaften in unserm Staate schuldig zu seyn, etwas dagegen zu thun. Leben Sie recht wohl, wenn ein solcher Vorfall unserer Literatur anders Ihnen keine unangenehme Stunde macht. *Biester*. Berlin 18. Juni 1792.“ — Natürlich verdross diese Nachricht den Autor, indessen wollte er doch die zu dem erst erwähnten Aufsatze vom radicalen Bösen noch gehörigen drei Abhandlungem dem Publicum nicht vorenthalten. Sein erster Plan war, diese nach Göttingen an Dr. Stäudlin zu schicken und durch ihn sie der Göttingenschen theologischen Facultät vorlegen zu lassen. Nachher wollte er den Weg bei der theologischen Facultät zu Halle einschlagen. Allein der Vorgang mit der Kritik aller Offenbarung, die Fichte verfertigte und sein Verleger in Halle drucken lassen wollte, welcher aber der dortige damalige Dekan Dr. Schulze das Imprimatur verweigerte, veranlasste ihn, auch diesen muthmaasslich vergeblichen Schritt nicht zu thun, obwohl er zu den Herren Niemeyer und Knapp und ihren erleuchteten Religionskenntnissen Zutrauen genug hatte. Ungern versetzte er die Theologen einer preussischen Universität mit der geistlichen Oberexaminationscommission in Spannung, aber da die königsbergsche theologische Facultät selbst nichts hievon befürchtete, so liess der Autor von dem Dekan derselben die vier Aufsätze censiren und erhielt die Druckfreiheit des Werks, das nun unter der Aufschrift „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ bei Nicolovius erschienen ist. Aus dieser Erzählung wird das, was in der Vorrede S. XIII. u. f. vorkommt, jedermann verständlich werden, dem ohne diesen Schlüssel durchaus undeutlich bleiben muss, was da, besonders S. XV.* von bücherrichtenden Theologen und von dem Unterschiede der Censur eines Geistlichen (Hrn. Hermes) und eines Facultätstheologen ausführlich gesagt wird.

III.

Erklärung Kant's über die vom Buchhändler J. T. Haupt zu Neuwied, 1793 8. veranstaltete Sammlung kleiner Schriften.

Abgedruckt im Intelligenzblatt der Jen. allgem. Lit.-Ztg. 1793. No. 61.

„Es hat dem Buchdrucker, Hrn. Haupt, in Neuwied, gefallen, die Berliner Monatsschrift zu plündern und daraus sieben meiner Abhandlungen in einem Bande unter dem Titel: Kleine Schriften von I. Kant, auf die letzte Leipziger Ostermesse zu bringen: wegen welcher eigenmächtigen Besitznehmung er zwar in einem Briefe vom 8. Januar d. J. sich selbst zum Voraus schon mit bitterm Schmerz tadelt, gleichwohl aber in Hoffnung der Verzeihung nicht ermangelt hat, sie auszuführen. — Ingleichen will es verlauten, dass ein anderer Buchhändler im Österreichischen alle meine, selbst die ältesten, unbedeutendsten und mit meiner jetzigen Denkart nicht mehr einstimmigen

---

* Bd. X. S. 9. in d. Ausg.

Schriften zusammen herauszugeben und so ins Grosse zu gehen Vorhabens sey. — Wenn aber auch der Widerstand besser denkender Männer vom Geschäft des Buchhandels nicht, wie ich doch hoffe, hinreichend seyn sollte, dieser Unbilligkeit zu steuern, so müsste doch die gegründete Besorgniss davon abhalten, dass ich selbst eine solche Herausgabe doch mit Auswahl, Verbesserung und Anmerkungen zu besorgen bewogen werden dürfte, wenn es auch nur geschähe, um eine so unerlaubte Absicht zu vereiteln."

Königsberg, den 6. Juni 1798.

I. Kant.

IV.

Erklärung auf Herrn Schlettwein's Herausforderung, in einem Briefe von Greifswalde, den 11. Mai 1797*.

Erklärung.

In einem Briefe, datirt von Greifswalde den 11. Mai 1797, der sich durch seinen seltsamen Ton sonderbar ausnimmt, und gelegentlich dem Publicum mitgetheilt werden soll, muthet mir Hr. **Johann August Schlettwein** zu, mich mit Ihm in einen Briefwechsel über die kritische Philosophie einzulassen; zu welchem Behuf schon verschiedene Briefe über mancherlei Puncte derselben bei Ihm fertig lägen; wobei er denn zugleich erklärt: „er glaube im Stande zu seyn, mein ganzes philosophisches System, so weit es mein eigenes ist, beides, den theoretischen und praktischen Theilen nach, völlig umzustürzen;“ welchen Versuch gemacht zu sehen, jedem Freunde der Philosophie lieb und angenehm seyn wird. Was aber die Art dieses auszuführen betrifft, nämlich durch einen mit mir darüber anzustellenden **Briefwechsel** (schriftlich oder gedruckt), so muss ich Ihm darauf kurz antworten: **Hieraus wird nichts.** Denn es ist ungereimt, etwas, was Jahre lang fortgehen muss, um mit Einwürfen und Beantwortungen nur erträglich fortzurücken, einem Manne in seinem 74sten Jahre, wo das *sarcinas colligere* wohl das Angelegentlichste ist, anzusinnen.

---

* Aus dem Privatbriefe von **Kant** an **Schlettwein**, den K. unter dem 29. Mai 1797 abgesandt hatte, kennen wir nur die Stelle, welche **Kant** selbst wörtlich zur Erläuterung einer Stelle im 2ten Briefe **Schlettwein's** als einzige Anmerkung beigefügt hat, indem er denselben — ein Product einer fast in Wahnsinn übergehenden exaltirten Stimmung — Berl. Blätt. 1797. II. S. 148—53 abdrucken liess. Sie lautet folgendermassen:

„Sie können es, sagen Sie, mit der wahren Rechtschaffenheit nicht reimen, dass ich nicht bestimmt heraussage, welcher unter den mir anhängigen Schriftstellern meinen Sinn wirklich getroffen hat. Die Ursache ist, weil mich noch Niemand darum öffentlich gefragt hat. Aber dass Jemand einem Anderen Mangel an Rechtschaffenheit vorrückt, und doch in einem Athen ihn mit „mein Lieber" anredet: das ist ein Bittersüss (*Dulcamara*, ein Giftkraut), welches wegen der **Absicht auf Meuchelmord** verdächtig macht."

I. Kant.

Die Ursache aber, warum ich diese Erklärung, die ich ihm schon schriftlich gethan habe, hier öffentlich thue, ist: weil, da der Brief *quaest.* deutlich auf Publicität angelegt ist, und daher jener Anschlag mündlich verbreitet werden dürfte, diejenigen, welche ein solcher Streit interessirt, sonst mit leeren Erwartungen hingehalten werden würden.

* * *

Da indess Herr Schlettwein seinen Vorsatz des **Umstürzens**, mithin auch des Sturmlaufens, wahrscheinlich in Masse (wie er sich denn auf Alliirte zu verlassen scheint), dieser Schwierigkeit wegen vermuthlich nicht aufgeben wird, ihm aber nach dieser meiner Erklärung an meiner Person ein Hauptgegner abgeht; so fragt er mit weiser Vorsicht an: „welcher unter den Streitern wohl meine Schriften, **wenigstens die Hauptpuncte derselben**, wirklich versteht, **wie ich solche verstanden wissen will.**“ — Ich antworte darauf unbedenklich: es ist der würdige Hofprediger und ordentliche Professor der Mathematik allhier, Herr Schulz; dessen Schriften über das kritische System, unter dem Titel: „Prüfung u. s. w.“ Herr Schlettwein hierüber nur nachzusehen hat.

Nur bedinge ich mir hierbei aus, anzunehmen: dass ich seine (des Hrn. Hofpredigers) Worte nach dem Buchstaben, nicht nach einem vorgeblich darin liegenden Geist (da man in dasselbe hineintragen kann, was Einem gefällt), brauche. Was Andere mit eben denselben Ausdrücken für Begriffe zu verbinden gut gefunden haben mögen, geht mich und den gelehrten Mann, auf den ich compromittire, nichts an: den Sinn aber, den dieser damit verbindet, kann man aus dem Gebrauch desselben im Zusammenhange des Buchs nicht verfehlen.

Und nun mag die Fehde, bei der es dem Angreifenden an Gegnern nicht fehlen kann, immer angehen.

V.

Erklärung über den ihm zugeschriebenen Antheil an einigen anonym erschienenen Werken Th. v. Hippel's*.

Öffentlich aufgefordert, zuerst von Hrn. Magister Flemming, nachher durch den allgemeinen literarischen Anzeiger Jahrg. 1796. No. 327. wegen der Zumuthung, ich sey der Verfasser der anonymischen, dem seligen v. Hippel zugeschriebenen Werke, des Buchs über die Ehe und der Lebensläufe, erkläre ich hiermit, dass ich nicht der Verfasser derselben, weder allein, noch in Gemeinschaft mit ihm sey. — Wie es aber zugegangen, ohne hiezu ein Plagiat annehmen zu dürfen, dass doch in diesen ihm zugeschriebenen Werken so manche Stellen buchstäblich mit denen übereinkommen, die viel später in meinen auf die Kritik der reinen Vernunft folgenden Schriften als meine eigenen Gedanken, noch zu seiner Lebenszeit, vorgetragen werden können, das lässt sich auch ohne jene, den seligen Mann beleidigende und auch ohne meine Ansprüche schmälernde Hypothese gar wohl begreiflich machen. Sie sind nach und nach fragmentarisch in die Hefte meiner Zuhörer geflossen, mit Hinsicht von meiner Seite auf ein System, was ich in meinem Kopfe trug, aber nur allererst in dem Zeitraum von 1770 bis 1780 zu Stande bringen konnte. Diese Hefte, welche Bruchstücke, die unter andern meinen Vorlesungen der Logik, der Moral, des Naturrechts u. s. w., vornehmlich denen der Anthropologie, wie es ganz gewöhnlich bei einem freien Vortrag des Lehrers zugeht, sehr mangelhaft nachgeschrieben worden, fielen in des seligen Mannes Hände und wurden in der Folge von ihm gesucht, weil sie grossentheils neben trocknen Wissenschaften auch manches Populäre enthielten, was der aufgeweckte Mann in seine launigen Schriften mischen konnte, und so, durch die Zuthat des Nachgedachten, dem Gerichte des Witzes einen schärferen Geschmack zu geben, die Absicht haben mochte. — Nun kann, was in Vorlesungen als öffentlich zu Kauf gestellte Waare feil steht, von einem Jeden benutzt werden, ohne sich deshalb nach dem Fabricanten erkundigen zu dürfen, und so konnte mein Freund, der sich nie mit der Philosophie sonderlich befasst hat, jene ihm in die Hände gekommenen Materialien gleichsam zur Würze für den Gaumen seiner Leser brauchen, ohne diesen Rechenschaft geben zu dürfen, ob sie aus des Nachbars Garten, oder aus Indien, oder aus seinem eigenen genommen wären. Daraus ist auch erklärlich, wie dieser mein vertrauter Freund * in

---

* Sie ist zuerst bekannt gemacht in der Allgemeinen Literaturzeitung, Jahrg. 1797. Intelligenzbl. No. 72., daraus abgedruckt in der Biographie Hippel's, welche aus Schlichtegroll's Nekrolog in einem besonderen Abdrucke erschienen ist, S. 458 — 59.

---

* In dem ersten Entwurfe, der noch von Kant's eigener Hand in seinem Nachlasse auf der hiesigen Bibliothek sich vorfindet, schreibt er: „dass in meinem theils gelegentlichen, theils in der Folge gesuchten und vertrauten Umgange mit diesem meinem ehemaligen Zuhörer, nachdem

unserm engen Umgange doch über seine Schriftstellerei in jenen Büchern nie ein Wort fallen lassen, ich selber aber aus gewöhnlicher Delicatesse ihn nie auf diese Materie bringen mögen. So löst sich das Räthsel auf, und einem Jeden wird das Seine zu Theil.

Königsberg, d. 6. Dec. 1796.

I. Kant.

VI.

Nachricht an das Publikum, die bei Vollmer[*] erschienene unrechtmässige Ausgabe der physischen Geographie von Immanuel Kant betreffend.

Der Buchhändler Vollmer hat in der letzten Messe unter meinem Namen eine physische Geographie, wie er selbst sagt, aus Collegienheften herausgegeben, die ich weder nach Materie, noch nach Form für die meinige anerkenne. Die rechtmässige Herausgabe meiner physischen Geographie habe ich Hrn. Dr. und Professor Rink übertragen.

---

geliebten und vertrauten Freunde niemals ein Wort über diese Schriftstellerei gefallen ist." Darauf über die benutzten Gedanken: „es war das Seine aus der zweiten Hand. Wenn aber einer von uns beiden dem Anderen etwas abgeborgt haben soll, so kann darüber, wer es seyn möchte, vermuthlich kein Streit seyn." „Eine kleine, aber wie mich däucht, zum Nachdenken einladende Nutzanwendung mag hier noch Platz haben. Welch' eine Idee mag wohl dem Gedanken zum Grunde liegen, dass der Mensch, wenn er nicht mehr ist, noch eine Habe besitzen könne, die man, ohne ihm Unrecht zu thun, nicht antasten, die er aber auch nicht weggeben und an Andere verschenken kann! Die Geistesproducte. Hieraus ist zu sehen, dass die Anonymität immer etwas für den Nachruhm eines Schriftstellers Gewagtes ist, weil sich daraus ein schwerer Process vor dem Todtengericht entspinnen kann, der sein Eigenthum, wenn er ein solches an Schriften gehabt hat, zweifelhaft macht." —

Sch.

Zugleich insinuirt gedachter Vollmer, als sey die von Hrn. Mag. Jähsche herausgegebene Logik nicht die meinige und ohne meine Billigung erschienen; dem ich hiemit geradezu widerspreche. Dagegen aber kann ich weder die Logik, noch die Moral, noch irgend eine andere Schrift, mit deren Herausgabe gedachter Vollmer droht, für die meinige anerkennen, indem selbige bereits von mir Hrn. Mag. Jähsche und Dr. Rink übergeben sind.

Königsberg, d. 29. März 1801.

I. Kant.

Dieser Erklärung, die unbezweifelt (was auch damals von Vollmer dagegen gesagt werden mochte) von Kant selbst herrührt und durch Kant in den noch vorhandenen Papieren mehrmals entworfen ist, sollte eine zweite noch stärkere folgen. Diese war bereits zum Abdruck abgegangen, musste aber von Rink (nach dessen Brief vom 13. Juli 1802 im Nachlasse) zurückgefordert werden, weil Kant in seinem hohen Alter jeden persönlichen Streit vermeiden wollte.

III.

EHRENDENKSPRÜCHE
AUF
VERSTORBENE COLLEGEN.

An der Königsberger Universität herrschte im achtzehnten Jahrhunderte bis in sein letztes Jahrzehend die Sitte, bei dem Ableben der Professoren in einem ausführlichen Programme ein *monumentum honoris* dem Verstorbenen zu setzen. An diesem nahmen sämmtliche Collegen Theil, einige gaben grössere Lateinische oder Deutsche Standreden, andere begnügten sich mit kürzeren poetischen Epigrammen in Lateinischer, Deutscher, bisweilen auch in Griechischer Sprache. Mir liegen diejenigen vor, an welchen Kant Antheil genommen hat. Von ihm will zwar Hippel (nach seiner Selbstbiographie) mehrere Gedichte gelesen haben, die aber, wenn sie andere als diese *elogia* bezeichnen sollen, mir unbekannt geblieben, zuverlässig auch nicht unter seinem Namen gedruckt sind. Diese *elogia* selbst sind sämmtlich in Deutscher Sprache und gewähren nicht nur ehrenwerthe Zeugnisse für den liebenswürdigen Charakter des grossen Mannes in seinem Verhältnisse zu den Amtsgenossen, sondern dienen auch gleichzeitig als interessante Documente für seinen freieren Ausdruck in unserer Sprache.

Das älteste ist auf Christoph Langhansen, starb 1770 als Professor der Theologie und Mathematik.

Dem, der die äuss're Welt nach Maas und Zahl verstand,
Ist, was sich uns verbirgt, das Inn're dort bekannt.
Was stolze Wissenschaft umsonst hier will erwerben,
Lernt weise Einfalt dort im Augenblick: durchs Sterben.

Dem gelehrten und redlichen Manne setzte dieses zum Andenken

Immanuel Kant.

Das zweite ist zum Andenken des Kanzlers der Universität und ersten Professors der Rechte Coelest. Kowalewsky, starb 1771.

Die Lehre, welcher nicht das Beispiel Nachdruck giebt,
Welkt schon beim Unterricht, und stirbt unausgeübt,
Umsonst schwillt das Gehirn von Sprüchen und Gesetzen,
Lernt nicht der Jüngling früh das Recht der Menschen schätzen,
Wird niederem Geize feind, vom Vorurtheil bekehrt
Wohlwollend, edel, treu, und seines Lehrers werth.
Wenn dann gepriesne Pflicht den Lehrer selbst verbindet,
Der Einsicht im Verstand, im Herzen Tugend gründet,
Wenn reine Redlichkeit mit Wissenschaft vereint
Dem Staate Diener zieht, dem Menschen einen Freund,
Den darf kein schwülstig Lob, kein Marmor ihn erheben,
Er wird auch unberühmt in ihren Sitten leben.

Das dritte auf den Professor der Rechte, Kriegsrath Dr. L'Estocq, welcher 1780 starb.

Der Weltlauf schildert sich so jedem Auge ab,
Wie ihn der Spiegel malt, den die Natur ihm gab.
Dem scheint's ein Gaukelspiel zum Lachen, dem zum Weinen,
Der lebt nur zum Genuss, der Andere nur zum Scheinen.
Gleich blinde Thorheit gafft einander spöttisch an.
Der tändelt bis ins Grab, der schwärmt im finstern Wahn.
Wird eine Regel nur dem Herzen nicht entrissen:
Sey menschlich, redlich, treu und schuldfrei im Gewissen!
(So lautet l'Estocq's Lob!) das andre ist nur Spiel,
Denn Mensch und weise seyn ist Sterblichen zu viel!

Das vierte ist auf Dr. Christian Renatus Braun, starb 14. Febr. 1782 als Professor der Jurisprudenz.

Was giebt den Leitstern in der Rechte Dunkelheit,
Ist's Wissen, oder mehr des Herzens Redlichkeit?
War Rechtthun niemals Kunst, die man studiren müssen,
Wie ward's denn schwere Kunst, was Rechtens sey, zu wissen?

Wenn nicht gerader Sinn dem Kopf die Richtung giebt,
Wird alles Urtheil schief, das Recht unausgeübt.
Durch Redlichkeit allein (Braun kann's im Beispiel lehren)
Wird Kunst zu der Natur einmal zurücke kehren.

Das letzte mir bekannte ist auf Dr. Theodor Christoph Lilienthal, starb 1782 17. März als erster Professor der Theologie, Pfarrer an der Domkirche und Consistorialrath.

Was auf das Leben folgt, deckt tiefe Finsterniss;
Was uns zu thun gebührt, des sind wir nur gewiss.
Dem kann, wie Lilienthal, kein Tod die Hoffnung rauben,
Der glaubt, um recht zu thun, recht thut, um froh zu glauben.

IV.

FRAGMENTE

AUS

SEINEM NACHLASSE.

Der Nachlass bestand bei dem Tode Kant's aus mehreren Tausenden Papierstreifen, wie er sie theils zum Gebrauche für seine Vorlesungen zu beschreiben pflegte, theils nur in solcher Weise die ersten Entwürfe zu seinen Arbeiten machte oder für bereits gedruckte Werke zu Veränderungen, Erweiterungen, neuen Beispielen u. dgl. gebrauchte. Dazu kamen wenige zusammenhängende Bogen, die in seine früheren Docenten-Jahre hineingehörten und grösstentheils in reiferer Umgestaltung seinen Schriften bereits einverleibt waren: nur einige, wie die von mir im sechsten Bande beigefügten Supplemente zur physischen Geographie (S. 779—805) rechtfertigen ihre vollständige Bekanntmachung. Endlich fanden sich einige Lehrbücher und ältere eigene Schriften vor, die er für seine Vorlesungen gebraucht hatte und die auf den Rändern des Textes und den eingeklebten Papierblättern voll beschrieben waren. Nur die letzteren sind wohl theilweise auch von Kant selbst noch in seinen letzten Lebensjahren verschenkt worden. Eine Veräusserung oder testamentarische Vertheilung des schriftlichen Nachlasses hat nicht statt gefunden. Viele einzelne Papiere, die damals von keinem besonderen Werthe schienen, wurden von dem Pfarrer Wasianski als Executor des Testaments zu Erinnerungsblättern an den grossen Mann verschenkt. Die bei weitem grössere Masse verblieb dem Professor Gensichen als Erben der kleinen Bibliothek, dem Buchändler Nicolovius als Verleger und dem Pfarrer Wasianski. Gensichen starb zuerst, schon drei Jahre nach dem Tode seines grossen Lehrers, und aus der Versteigerung seines Nachlasses kamen die gesammelten Kant'schen Papiere und ein

Theil der in den letzten Jahren an Kant gerichteten Briefe als Eigenthum an die Universitätsbibliothek zu Königsberg. Dagegen wurden die von Kant gebrauchten und beschriebenen Compendien anderweitig verkauft, und auf diese Weise gelangten G. F. Meier's Auszug aus der Vernunftlehre, Halle 1752. 8. und Alex. G. Baumgarten *Metaphysica*, durchschossen und mit zahlreichen Bemerkungen von Kant's eigner Hand beschrieben an die Universitätsbibliothek zu Dorpat. Ein Brief des Staatsraths Morgenstern vom 22. Febr. 1838. giebt mir eine nähere Beschreibung beider Handschriften, aber theilt mir auch zugleich das Urtheil des mit der Kant'schen Philosophie sehr vertrauten Staatsraths Jäsche mit, den Kant selbst als Herausgeber seiner Logik ehrte, dass von diesen niedergeschriebenen Bemerkungen jetzt sich Nich's mehr zur öffentlichen Bekanntmachung eignen würde. Der Buchhändler Nicolovius, der viele Jahre mit dem Gedanken umging, eine Gesammtausgabe von Kant's Werken zu veranstalten, wie er in den letzten zehn Jahren Kant's vorzugsweise sein Verleger gewesen war, starb 1836, nachdem er bereits mehre Jahre sich aus dem Buchhändler-Geschäft zurückgezogen hatte. Die aus Kant's Nachlass erworbenen Papiere waren indess von ihm nicht geordnet worden, und so geschah es, dass bei der Katalogirung seines Nachlasses auf sie keine besondere Rücksicht genommen wurde. Ein Theil der Kant'schen Scripturen, von mir als Originalpapiere erkannt, wurde für die Universitätsbibliothek zu Königsberg erkauft, ein anderer Theil war in die unübersehbare Masse der Maculatur eines vieljährigen Verlegers hineingerathen, die centnerweise an mehreren Tagen verkauft und von Gewürzkrämern erstanden wurde. Hierdurch dürfte manches Interessante aus Kant's Nachlass für immer verloren gegangen seyn. Soviel mir bekannt geworden, ist nur ein sehr schätzbares Exemplar von Kant's „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ gerettet worden. Mit Papier durchschossen und ganz voll von Kant etwa in den Jahren 1765—75 beschrieben, für seine Vorlesungen benutzt, dient es uns als ein interessantes Denkmal seiner Studienweise in diesen Jahren, seiner Lectüre, seiner Methode, Gedanken und Erfahrungen aus dem reichen Gebiete der praktischen Philosophie zu sammeln und den von ihm bereits ausgeführten Untersuchungen einzuverleiben. Herr Prediger Anderzch traf zufällig dies Manuscript bei einem Krämer und überliess es mir später mit bereitwilliger Zuvorkommenheit als Eigenthum. Ich theile hier unter No. 1. mehrere Proben mit: sie veranschaulichen uns auf das lebhafteste seine Studien aus den genannten Jahren, die der Periode seiner grossen kritischen Arbeiten voran gingen. Das Meiste aus diesem Manuscripte ist aber späterhin von ihm selbst in der Kritik der Urtheilskraft, in der Anthropologie, in der Tugendlehre und in den kleineren praktischen Abhandlungen in der Berliner Monatsschrift benutzt worden; ich habe daher mit Absicht nicht mehr als einige Proben davon durch den Druck bekannt machen wollen.

Der Pfarrer Wasianski verstarb im J. 1831 und wenige Jahre vorher sein Schwager der Bürgermeister Buck in Königsberg. Was beide Männer vom handschriftlichen Nachlasse Kant's besassen, ist grösstentheils durch ihre nächsten Verwandten, namentlich durch den Hrn. Director Buck in Berlin, mit dankenswerther Geneigtheit als Eigenthum der Universitätsbibliothek zu Königsberg geschenkt worden. Einiges, was daraus früher in den Besitz des Hrn. Dr. Dengel, Conrectors an der höheren Löbenichtschen Bürgerschule zu Königsberg gekommen ist, hat derselbe mir mit grosser Freundlichkeit zur freien Benutzung überlassen.

Wenn es indess auf ein Gesammturtheil ankommen soll, wieviel aus den mühsam zusammengebrachten vereinzelten Kant'schen Papieren zur Vervollständigung seiner Werke gewonnen ist, so darf ich allerdings keinen Anstand nehmen zu bekennen, dass — abgerechnet die Promotions-Dissertation, die früher noch nicht bekannt gemachten Briefe und einige grössere von mir mitgetheilte

Bruchstücke aus der eigenen Handschrift der physischen Geographie — nur wenig Geeignetes gefunden ist, das neben seinen ausgearbeiteten Werken eine Stelle einzunehmen berechtigt ist. Höchst anziehend erscheint es bei dem ersten Anblicke der grossen Masse dieser Papiere, in der geistigen Werkstätte eines solchen genialen Meisters umherzusuchen; jeder einzelne aufgeschriebene Satz erhält in der besonderen Zusammenstellung seine Wichtigkeit; aus den vielfachen Correcturen in Satz- und Wortbildung geht uns ein wunderbares Licht über den Forschungsgeist und den Wahrheitssinn des grossen Mannes auf: — aber bei näherer Prüfung und grösserer Vertrautheit mit den von ihm selbst herausgegebenen Schriften finden wir die meisten Materialien bereits anderweitig von ihm selbst verarbeitet, oder so leicht hingeworfen, dass wir ihre Bekanntmachung in dieser Ausdrucksweise nicht vor den wahren Freunden des unsterblichen Mannes rechtfertigen könnten. Es werden die mühsam von mir zusammengebrachten und Monate lang bei der unleserlichen Handschrift untersuchten Papiere Kant's eine schöne Zierde unter den Handschriften der Königsberger Bibliothek bleiben, aber meine Enthaltsamkeit bei der öffentlichen Bekanntmachung aus denselben wird bei jeder sorgfältigen Prüfung derselben Anerkennung finden. Für die Biographie und für die Specialgeschichte der literarischen Zustände Königsbergs in dieser so bewegten Zeit bieten sie auch ausserdem dem den reichsten Stoff, der sie mit Umsicht zu brauchen versteht. Ich theile hier mit aus der Periode 1765—75: 1. Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, aus welchen zugleich das Verhältniss seiner damaligen Ansichten über die bürgerliche Gesellschaft, über die natürliche Religion zu seinen späteren in dem letzten Jahrzehend des Jahrhunderts und seines Schriftstellerlebens erkannt werden mag. 2. Sieben kleine Aufsätze aus den Jahren 1788—91. 3. Den ersten Entwurf seiner Vorstellung an König Friedrich Wilhelm II. über sein Verhältniss als öffentlicher

Lehrer zur Bekanntmachung seiner Religionsansichten. 4. Eine politische Rhapsodie aus dem J. 1798.

1. Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

Die Kunst thöricht zu erscheinen bei dem Manne und klug bei der Frau. — Ein Mensch kann auf den anderen zweierlei vortheilhafte Rührungen machen, der Achtung und der Liebe: jene durch das Erhabene, diese durch das Schöne. Das Frauenzimmer vereinbart beide. Diese zusammengesetzte Empfindung ist der grösseste Eindruck, der auf das menschliche Herz gemacht werden kann. —

Die Coquette überschreitet das Weibliche, der rauhe Pedant das Männliche. Eine Prude ist zu männlich und ein Petitmaitre zu weiblich. —

Es ist lächerlich, dass ein Mann durch Verstand und grosse Verdienste auch Frauenzimmer will verliebt machen. —

Die Theilnahme an Anderer natürlichem Unglücke ist nicht nothwendig, wohl aber an Anderer erlittenen Ungerechtigkeiten. — Die Verschiedenheit der Gemüther in den Gefühlen. Parallele zwischen Gefühl und Vermögen. — Ein zarter — stumpfer — und feiner Geschmack. Das Gefühl (des Schönen und Erhabenen), wovon ich handle, ist so bewandt, dass ich nicht brauche Gelegenheit zu suchen, um es zu empfinden. Das feinere **Gefühl** ist das, wo das Idealische (nicht Chimärische) den vornehmsten Grad der Annehmlichkeit enthält. — Kühn — der dreiste Zug, den Alexander in den Kelch that, war erhaben, obzwar unbesonnen. — Erhaben; die Pracht des Regenbogens, der untergehenden Sonne. — Cato's Tod; Aufopferung. — Selbstrache ist erhaben. Gewisse Laster sind erhaben; Meuchelmord ist feig und niederträchtig. Mancher hat auf einmal Muth zu grossen Lastern. — Der Mächtige ist gütig. Jonathan Wild. —

Wunderlich und seltsam. — Unsre jetzige Verfassung macht, dass die Weiber auch ohne Männer leben können, welches alle verdirbt.

Liebe und Achtung. — Die Geschlechtsliebe setzt jederzeit die wollüstige Liebe voraus, entweder der Empfindung oder der Erinnerung. Diese wollüstige Liebe ist entweder grob oder fein. Die zärtliche Liebe hat im grossen Menschen zuvor Achtung. — Das Frauenzimmer verräth sich nicht leicht, darum betrinkt es sich nicht. Weil es schwach ist, so ist es schlau.

In der Ehe Einheit ohne Einigkeit. Die zärtliche Liebe ist wohl von der ehelichen zu unterscheiden.

Von der moralischen Wiedergeburt. Was im wahren oder eingebildeten Bedürfnisse befriedigt, ist nützlich! *(mihi bonum)*. — Die Begierden, welche dem Menschen durch seine Natur nothwendig sind, sind natürliche Begierden. Der Mensch, der keine anderen Begierden und in keinem höheren Grade hat, als die der natürlichen Nothwendigkeit, heisst der Mensch der Natur, und seine Fähigkeit, durch das Wenige befriedigt zu werden, ist Genügsamkeit der Natur. Die Menge der Erkenntnisse und anderen Vollkommenheiten, die zur Befriedigung der Natur erfordert werden, ist die Einfalt der Natur. Der Mensch, in welchem sowohl Einfalt als Genügsamkeit der Natur angetroffen werden, ist der Mensch der Natur. Derjenige, welcher mehr hat begehren können, als was durch die Natur nothwendig ist, ist üppig. —

Eine Ursache, weswegen die Vorstellung des Todes die Wirkung nicht thut, die sie haben könnte, ist, weil wir von Natur als geschäftige Wesen billig gar nicht daran denken sollen. —

Die Lustigkeit ist übermüthig, lästig und zerstörend, aber die Seelenruhe ist wohlwollend und gütig.

Eine von den Ursachen, weshalb die Ausschweifungen des weiblichen Geschlechts bei unverheiratheten Personen verwerflicher sind, besteht darin, weil, wenn die Männer in diesem Stande ausgeschweift haben, sie gleichwohl damit sich nicht zur Untreue in der Ehe vorbereiten. Denn ihre Lüsternheit hat wohl zugenommen, aber ihr Vermögen abgenommen: Dagegen bei einer Frau das Vermögen unbeschadet bleibt; und wenn die Lüsternheit zunimmt, so wird sie von der Ausschweifung nicht zurückgehalten. Deswegen wird von unzüchtigen Weibsbildern präsumirt, sie werden untreue Weiber seyn, nicht aber von dergleichen Männern.

Aller Zweck der Wissenschaften ist entweder *eruditio* (Gedächtniss) oder *speculatio* (Vernunft). Beide müssen darauf hinauslaufen, den Menschen verständiger (klüger, weiser) in dem der menschlichen Natur überhaupt angemessenen Stande zu machen und also genügsamer. Der Geschmack, der moralisch ist, macht, dass man die Wissenschaft, die nicht bessert, gering hält. —

Eine zärtliche Wiederliebe hat die Eigenschaft, andere sittliche Eigenschaften zu entwickeln, aber die wollüstige, sie niederzudrücken.

Die gefühlvolle Seele (nicht Rede) ist die grösseste Vollkommenheit. Im Reden, in der Poesie, im gesellschaftlichen Leben kann sie aber nicht immer seyn, sondern ist das letzte Ziel: auch sogar nicht in der Ehe.

Junge Leute haben wohl viel Empfindung, aber wenig Geschmack. Der enthusiastische oder begeisterte Styl verdirbt den Geschmack. — Verkehrter Geschmack für Romane und galante Tändelei. — Der gesunde — verzärtelte — verwöhnte Geschmack.

Das Frauenzimmer hat einen feinen Geschmack in der Wahl desjenigen, was auf die Empfindungen des Mannes wirken kann, und der Mann einen stumpfen. Daher gefällt er am besten, wenn er am wenigsten daran denkt zu gefallen. Dagegen hat das Frauenzimmer einen gesunden Geschmack an demjenigen, was ihre eigene Empfindung angeht.

Die Ehre des Mannes besteht in der Schätzung seiner selbst; die des Weibes in dem Urtheile Anderer. Der Mann heirathet nach seinem Urtheile, das Weib nicht wider der Eltern Urtheil. — Das Weib setzt der Ungerechtigkeit Thränen, der Mann Zorn entgegen.

Richardson giebt bisweilen ein Urtheil des Seneca vom Weibe: das Mädchen urtheilt und setzt dazu, wie mein Bruder sagt; wäre sie verheirathet gewesen, so würde es heissen, wie mein Mann mir sagt.

Männer werden süss gegen die Weiber, wenn die Weiber männlich werden. — Beleidigung der Weiber in der Gewohnheit ihnen zu schmeicheln.

Die Weichlichkeit rottet mehr die Tugend aus als die Lüderlichkeit. — Das Ehrwürdige einer Hausfrau. Die Eitelkeit der Weiber macht, dass sie nur glücklich sind im Schimmer ausser Hause. — Der Muth einer Frau besteht in dem geduldigen Ertragen der Übel um ihrer Ehre oder um der Liebe willen; der Muth des Mannes in dem Eifer die Übel trotzig zu vertreiben. — Omphale nöthigte den Herkules zu spinnen.

Da so viel läppische Bedürfnisse uns weichlich machen, so kann uns der blosse ungekünstelte moralische Trieb nicht genug Kräfte geben, daher etwas Phantastisches dazu kommen muss.

Woher der Stoiker sagt: „mein Freund ist krank, was geht es mich an.“ Kein Mensch ist, der nicht das schwere Joch der Meinung fühlt, und Keiner schafft es ab.

Das Chimärische der Freundschaft; das Chimärische unserer Zustände und des Phantastischen im Alter. Aristoteles.

Cervantes hätte besser gethan, wenn er anstatt die phantastische und romantische Leidenschaft lächerlich zu machen, sie besser dirigirt hätte.

Die Romane machen edle Frauenzimmer phantastisch und gemeine albern; edle Männer auch phantastisch und gemeine faul.

Rousseau's Buch dient die Alten zu bessern.

Nach der Einfalt der Natur kann ein Weib nicht viel Gutes thun ohne die Vermittelung des Mannes. Im Zustande der Ungleichheit und des Reichthums kann es unmittelbar Gutes thun.

Moralische Sentenzen: in Sentiments, die ohne Wirkung sind.

Die innere Bekümmerniss über das Unvermögen zu helfen, oder über die Aufopferung, wenn man hilft, ingleichen über die eigene Feigheit, welche uns glauben macht, dass Andere viel leiden, ob sie gleich es billig ertragen könnten, macht das Mitleiden. Ubrigens ist dieses kein grosses Gegenmittel gegen den Eigennutz. — Diese Triebe sind insgesammt bei natürlichen Menschen sehr kalt.

Die natürlichen Erhebungen sind Erniedrigungen unter seinen Stand, z. B. sich zum Stande des Handwerkers erheben.

Das Frauenzimmer hat eben so grosse Affecte, als der Mann; aber es ist dabei überlegter, nämlich was die Anständigkeit betrifft, der Mann ist unbesonnener. Die Chinesen und Indier haben eben so grosse Affecte als die Europäer, aber sie sind gelassener.

Die aufgehende Sonne ist eben so prächtig, als die untergehende, aber der Anblick der ersteren schlägt ins Schöne, der der letzteren ins Tragische und Erhabene ein.

Das, was eine Frau in der Ehe thut, läuft weit mehr auf die natürliche Glückseligkeit aus, als was der Mann thut, wenigstens in unserem gesitteten Zustande.

Weil in den gesitteten Verhältnissen so viel unnatürliche Begierden sich hervorfinden, so entspringt auch gelegentlich die Veranlassung zur Tugend, und weil so viel Uppigkeit im Genusse und im Wissen sich hervorfindet, so entspringt die Wissenschaft. Im natürlichen Zustande kann man gut seyn ohne Tugend und vernünftig ohne Wissenschaft.

Ob der Mensch besser im einfachen natürlichen Zustande es haben würde, ist jetzt schwer einzusehen: 1. weil er sein Gefühl vom einfachen Vergnügen verloren hat, 2. weil er gemeinhin glaubt, dass das Verderben, welches er im gesitteten Zustande sieht, auch im Stande der Einfalt sich vorfindet. — Die Glückseligkeit ohne Geschmack beruht auf der Einfalt und der Genügsamkeit der Neigungen; die mit Geschmack auf der gefühlvollen Seele: Ruhe. — Daher muss man auch ohne Gesellschaft glücklich seyn können: denn dann belästigen keine Bedürfnisse. Die Ruhe nach der Arbeit ist angenehmer, und der Mensch muss überhaupt nicht dem Vergnügen nachrennen.

Der logische Egoismus; die Geschicklichkeit seinen Standpunct zu nehmen.

Die gemeinen Pflichten bedürfen nicht zum Beweggrunde der Hoffnung eines anderen Lebens: aber die grössere Aufopferung und das Selbstverkennen haben wohl eine innere Schönheit. Unser Gefühl der Lust darüber kann an sich niemals so stark seyn, dass es den Verdruss der Ungemächlichkeit überwiege, wo nicht die Vorstellung eines künftigen Zustandes von der Dauer einer solchen moralischen Schönheit und der Glückseligkeit, die dadurch vergrössert werden wird, dass man sich noch tüchtiger finden wird, so zu handeln, ihr zu Hülfe kommt.

Alle Vergnügungen und Schmerzen sind entweder körperlich oder idealisch.

Eine Frau wird beleidigt durch Grobheit oder gedrückt, wo keine Verantwortung, sondern Drohen nur helfen kann. Sie bedient sich ihrer rührenden Waffen, der Thränen, des wehmüthigen Unwillens und der Klage, erduldet aber gleichwohl das Übel, ehe sie der Ungerechtigkeit nachgiebt. Der Mann entrüstet sich, dass man so dreist seyn darf ihn zu kränken; er treibt Gewalt mit Gewalt zurück, schreckt und lässt dem Beleidiger die Folgen der Ungerechtigkeit fühlen. Es ist nicht nöthig, dass der Mann über die Übel des Wahns sich entrüste, er kann sie nämlich verachten. —

Rousseau verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfahre analytisch und fange vom gesitteten an. — Das Herz des Menschen mag beschaffen seyn, wie es wolle, so ist hier nur die Frage, ob der Zustand der Natur oder der gesitteten Welt mehr wirkliche Sünde und Fertigkeit dazu entwickele. — Es kann das moralische Ubel so gedämpft seyn, dass sich in Handlungen lediglich ein Mangel grösserer Reinheit, niemals aber ein positives Laster zeigt (derjenige, welcher nicht heilig ist, ist deshalb nicht lasterhaft), dagegen kann sich dieses nach gerade so entwickeln, dass es zum Abscheu wird. Der einfältige Mensch hat wenig Versuchung lasterhaft zu werden. Lediglich die Uppigkeit macht den grossen Reiz, und die Achtung der moralischen Empfindung und des Verstandes kann ferner kaum zurückhalten, wenn der Geschmack an Uppigkeit schon gross ist.

Frömmigkeit ist das Mittel des Complements der moralischen Bonität zur Heiligkeit. In der Relation eines Menschen zum andern ist davon nicht die Frage. Wir können natürlicher Weise nicht heilig seyn, und dieses haben wir der Erbsünde zu verdanken, wir können aber wohl moralisch gut seyn. — Man kann entweder seine üppige Neigung einschränken, oder, indem man sie beibehält, Gegenmittel wider ihre Wirkungen erfinden. Zu den letzteren gehören Wissenschaften und Verachtung des Lebens.

Die heilige Schrift wirkt mehr auf die Verbesserung von übernatürlichen Kräften; die gute moralische Erziehung mehr, wenn Alles blos nach der Ordnung der Natur geschehen soll. Ich gestehe es, dass wir durch die letztere keine Heiligkeit, welche rechtfertigend ist, hervorbringen können, aber wir können doch eine moralische Bonität *coram foro humano* hervorbringen, und diese ist jener sogar beförderlich.

Eben so wenig wie man sagen kann, die Natur habe uns eine unmittelbare Neigung zum Erwerb (die filzige Habsucht) eingepflanzt, eben so wenig kann man sagen, sie habe uns einen unmittelbaren Trieb der Ehre gegeben. Es entwickeln sich beide, und sind beide in der allgemeinen Üppigkeit nützlich. Aber daraus lässt sich nur schliessen, dass eben so wie die Natur Schwielen bei harter Arbeit hervorbringt, sie auch selbst in ihren Verletzungen Gegenmittel erschafft.

Die Verschiedenheit des Standes macht, dass, so wenig man sich in die Stelle des dienstbaren Pferdes setzt, um sein elendes Futter sich vorzustellen, eben so wenig setzt man sich an die Stelle des Elends, um dieses zu fassen.

Die jetzigen Moralisten setzen viel der Übel voraus und wollen lehren sie zu überwinden, und setzen viel Versuchungen zum Bösen voraus und schreiben Bewegungsgründe vor, sie zu überwinden. Die Rousseau'sche Methode lehrt jene für keine Übel und diese für keine Versuchungen zu halten.

Die Drohung der ewigen Bestrafung kann nicht der unmittelbare Grund moralisch guter Handlungen seyn, aber wohl ein starkes Gegengewicht gegen die Reizung zum Bösen, damit die unmittelbare Empfindung der Moralität nicht überwogen werde. — Es giebt gar keine unmittelbare Neigung zu moralischen bösen Handlungen, wohl aber eine unmittelbare zu guten.

Der wohlgeartete und wohlgesittete Mensch sind sehr zu unterscheiden. Der Erstere bedarf nicht zu bändigen seine verkehrten Triebe, denn sie sind natürlich gut. Wenn er an eine Vergeltung vermittelst der Vorstellung vom oberen Wesen denkt, so sagt er, vielleicht ist es hier, vielleicht im andern: man muss gut seyn und das Übrige erwarten. Der Zweite ist 1. nur gesittet, 2. wohlgesittet.

Diese natürliche Sittlichkeit muss auch der Probierstein aller Religion seyn. Denn wenn es ungewiss ist, ob Leute in einer anderen Religion können selig werden, und ob nicht die Qualen in dieser Welt sie können zur Glückseligkeit in der künftigen verhelfen, so ist es gewiss, dass ich sie nicht verfolgen müsse. Dieses letzte würde aber nicht seyn, wenn nicht die natürliche Empfindung zureichend zu aller Pflichtausübung dieses Lebens wäre.

Ein jeder Feige lügt, aber nicht umgekehrt. Was du schwach macht, bringt Lüge hervor.

Die Scham und die Schamhaftigkeit sind zu unterscheiden. Jene ist ein Verrath eines Geheimnisses durch die natürliche Bewegung des Blutes: diese ist ein Mittel, ein Geheimniss zu verbergen, um der Eitelkeit willen, ingleichen in der Geschlechtsneigung.

Es ist weit gefährlicher mit freien und gewinnsüchtigen Leuten als mit Unterthanen eines Monarchen im Kriege zu seyn. — Ganze Nationen können das Beispiel von einem Menschen überhaupt abgeben. Man findet niemals grosse Tugenden, wo nicht zugleich grosse Ausschweifungen damit vereinbart sind, wie bei Engländern.

Alle Andacht, welche natürlich ist, hat nur einen Nutzen, weil sie die Folge einer guten Moralität ist. Unter derselben wird auch die natürliche Andacht mitgenommen, welche auf ein Buch verwandt wird. Daher sagen auch die geistlichen Lehrer mit Recht, dass die Andacht nichts taugt, wofern sie nicht durch den Geist Gottes bewirkt worden: alsdann ist sie eine Anschauung, sonst ist sie zum Selbstbetrug sehr aufgelegt. Diejenigen, welche aus der Tugendlehre eine Lehre der Frömmigkeit machen, machen aus dem Theile ein Ganzes: denn die Frömmigkeit ist nur eine Art von Tugend. — Es ist ein grosser Unterschied seine Neigungen zu überwinden, oder sie auszurotten, nämlich machen, dass wir sie verlieren. Dieses ist auch davon noch zu unterscheiden, Neigungen abzuhalten, nämlich machen, dass jemand diese Neigungen niemals bekommt. Jenes ist bei alten Leuten, dieses bei jungen nöthig.

Es gehört eine sehr grosse Kunst dazu, bei den Kindern das Lügen zu verhüten. Denn da sie viel zu leisten haben und viel zu schwach sind, abschlägige Antworten zu geben oder Strafe auszuhalten, so haben sie eine weit stärkere Anreizung zu lügen, als die Alten jemals haben. Vornehmlich da sie sich selbst nichts verschaffen können, wie die Alten, sondern Alles von der Art abhängt, wie sie etwas vorstellen nach der Neigung, die sie an Andern merken. Man muss sie daher nur über das strafen, was sie gar nicht leugnen können und ihnen nicht um vorgewandter Gründe willen etwas bewilligen.

Man muss durchaus, wenn man die Moralität bilden will, keine Bewegungsgründe anführen, welche die Handlung nicht moralisch gut machen, nämlich Strafe, Lohn u. s. w. Daher muss man auch die Lüge unmittelbar hässlich schildern, und wie sie es auch in der That ist, sie keiner anderen Regel der Moralität z. B. der Pflicht gegen Andre unterordnen. Man hat keine Pflichten gegen sich selbst, man hat aber wohl absolute Pflichten, die an und für sich selbst sind — gut zu handeln. Es ist auch ungereimt, dass wir in unserer Sittlichkeit von uns selbst selten abhängen.

In der Medicin sagt man, dass der Arzt der Diener der Natur sey: in der Moral gilt aber dasselbe. Haltet nur das äussere Übel ab, die Natur wird schon die beste Richtung nehmen. Wenn der Arzt sagte, dass die Natur an sich verderbt sey, durch welches Mittel wollte er sie bessern? Eben so der Moralist.

Der Mensch nimmt nicht eher Antheil an Anderer Glück oder Unglück, als bis er sich selbst zufrieden fühlt. Macht also, dass er mit Wenigem zufrieden sey, so werdet ihr gütige Menschen machen: sonst ist es umsonst. Die allgemeine Menschenliebe hat etwas Hohes und Edles an sich, aber sie ist chimärisch. So lange man so sehr selbst von Sachen abhängig ist, kann man nicht an Anderer Glück Theil nehmen.

Der einfältige Mensch hat sehr früh eine Empfindung von dem, was recht ist, aber sehr spät oder gar nicht einen Begriff davon. Jene Empfindung muss weit eher entwickelt werden, als der Begriff. Lehret man ihn früher entwickeln nach Regeln, so wird er niemals empfinden. Es ist schwer, nachdem die Neigungen entwickelt sind, sich das Gute oder Übel in anderen Verhältnissen vorzustellen. Weil ich jetzt ohne einen immerwährenden

Genuss von der Langeweile verzehrt werde, so stelle ich mir dies auch an dem Schweizer vor, der seine Kühe auf dem Gebirge weidet; und wird dieser sich nicht vorstellen, wie ein Mensch, der satt ist, noch etwas mehr begehren könne. Man kann kaum begreifen, wie in einem solchen niedrigen Stande diese Niedrigkeit selbst nicht mit Schmerzen erfüllt. Anderseits, wenn die übrigen Menschen auch mit den Übeln des Wahns angesteckt sind, können Einige sich nicht vorstellen, wie dieser Wahn bei ihnen könne erwartet werden. Der vornehme Mann bildet sich ein, dass die Übel der Geringschätzung eines beraubten Glanzes den Bürger nicht drücken können, und begreift nicht, wie er zur Gewohnheit kommen könne, gewisse Ergötzlichkeiten zu seinen Bedürfnissen zu zählen.

Der Fürst, welcher den Adel gab, wollte etwas ertheilen, was gewissen Personen statt alles anderen Überflusses dienen könnte. Hüten sie also als Leckerbissen des Adels Last, wie die übrigen Eiteln des Geldes Besitz.

Kann wohl etwas verkehrter seyn, als den Kindern, die kaum in diese Welt treten, gleich von der anderen etwas vorzureden?

So wie die Frucht, wenn sie reif genug ist, sich vom Baume trennt, sich der Erde nähert, um ihre eignen Samen wurzeln zu lassen, so trennt sich auch der mündige Mensch von seinen Eltern, verpflanzt sich selbst, und wird die Wurzel eines neuen Geschlechts. Der Mann muss von keinem Andern abhängen, damit die Frau gänzlich von ihm abhänge.

Es muss gefragt werden, wie weit können die inneren moralischen Gründe einen Menschen bringen? Sie werden ihn vielleicht dahin bringen, dass er im Stande der Freiheit ohne grosse Versuchung gut ist. Aber wenn Anderer Ungerechtigkeit oder der Zwang des Wahns ihm Gewalt anthun, alsdann hat diese innere Moralität nicht Macht genug. Er muss Religion haben und vermittelst der Belohnung des künftigen Lebens sich aufmuntern; die menschliche Natur ist nicht fähig einer unmittelbaren moralischen

Reinheit. Wenn aber übernatürlicher Weise auf ihre Reinheit gewirkt wird, so haben die künftigen Belohnungen nicht mehr die Eigenschaft der Bewegungsgründe.

Das ist der Unterschied der falschen und gesunden Moral, dass jene nur Hülfsmittel gegen Übel sucht, diese aber dafür sorgt, dass die Ursachen dieser Übel gar nicht da seyen.

Unter allen Arten des Putzes ist auch der moralische. — Das Erhabene des Standes besteht darin, dass er viele Würde umfasse: das Schöne heisst hier das Geziemende. Die Ursache, weswegen die Würde am Adel gemeinhin schlecht besteht. — Erhabene Gesinnung, welche Kleinigkeiten übersieht und das Gute unter den Mängeln bemerkt. —

Es ist unnatürlich, dass ein Mensch sein Leben grossentheils zubringen soll, um einem Kinde zu lehren, wie es dereinst leben soll. Dergleichen Hofmeister als Jean Jacques sind demnach erkünstelt. Im einfachen Zustande werden einem Kinde nur wenige Dienste geleistet: sobald es ein wenig Kräfte hat, thut es selbst kleine nützliche Handlungen des Erwachsenen, wie bei Landleuten oder den Handwerkern und lernt allmälig das Übrige. Es ist indessen geziemend, dass ein Mensch sein Leben verwende, um viele zugleich leben zu lehren, dass dann die Aufopferung seines eigenen Lebens dagegen nicht zu achten ist. Schulen sind daher nöthig, damit sie aber möglich werden, muss man Emile ziehen. Es wäre zu wünschen, dass Rousseau zeigte, wie daraus Schulen entspringen könnten. Prediger auf dem Lande können dieses mit ihren eigenen Kindern und denen ihrer Nachbaren anfangen.

Der Geschmack hängt nicht an unseren Bedürfnissen. Der Mann muss schon gesittet seyn, wenn er eine Frau nach Geschmack wählen soll.

Ich muss den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit der Ausdrücke gar nicht mehr stört, und dann kann ich allererst ihn mit Vernunft übersehen. Dass grosse Leute nur in der Ferne schimmern und dass ein

Fürst vor seinem Kammerdiener viel verliert, kommt daher, weil kein Mensch gross ist.

Wenn ich mich jetzt in eine grosse obzwar nicht gänzliche Unabhängigkeit von Menschen setzen wollte, so müsste ich arm seyn können, ohne es zu fühlen, und gering gehalten werden, ohne es zu achten. Wäre ich aber ein Reicher, so würde ich vornehmlich in mein Vergnügen Freiheit von Sachen und Menschen hineinbringen, ich würde mich alsdann nicht mit Dienern, Gärten, Pferden u. s. w. überladen, über deren Verlust ich besorgt seyn müsste, ich würde keine Juwelen haben, weil ich sie verlieren kann u. s. w. Ich würde mich gemäss dem Wahne Anderer einrichten, damit er mir nicht wirklich schade, z. B. meinen Umgang verringern, damit er nicht meiner Bequemlichkeit zu nahe trete.

Es ist nöthig einzusehen, wie sich die Kunst und die Zierlichkeit der gesitteten Verfassung hervorfinden, und wie sie in einigen Weltgegenden (z. B. wo keine Hausthiere sind) sich niemals finden, damit man das, was der Natur fremd und zufällig ist, von dem unterscheiden lerne, was ihr natürlich ist. Wenn man die Glückseligkeit des Wilden erwägt, so ist es nicht, um in die Wälder zurück zu kehren, sondern nur um zu sehen, was man verloren habe, indem man anderseits gewinnt: damit man in dem Genusse und Gebrauche der geselligen Uppigkeit nicht mit unnatürlichen und unglücklichen Neigungen derselben fest klebe und ein gesitteter Mensch der Natur bleibe. Jene Betrachtung dient zum Richtmaasse: denn niemals schafft die Natur einen Menschen zum Bürger, und seine Neigungen und Bestrebungen sind blos auf den einfachen Zustand des Lebens abgezielt. — Es scheint bei den meisten anderen Geschöpfen ihre Hauptbestimmung zu sein, dass sie leben und dass ihre Arten leben: wenn ich dies bei den Menschen voraussetze, so muss ich den gemeinsten Wilden nicht verachten.

Wie aus dem Luxus endlich die bürgerliche Religion und auch der Religionszwang (wenigstens bei jeder neuen

Veränderung) nothwendig wird! — Die blosse natürliche Religion schickt sich gar nicht für einen Staat, noch eher der Skepticismus.

Der Zorn ist eine sehr gutartige Empfindung des schwachen Menschen. Eine Neigung, ihn zu unterdrükken, veranlasst den unversöhnlichen Hass. Man hasst den nicht immer, über den man zürnt. Gutartigkeit der Menschen, die da zürnen. Verstellte Sittsamkeit verbirgt den Zorn und macht falsche Freunde.

Ich kann einen anderen niemals überzeugen als durch seine eigenen Gedanken. Ich muss also voraussetzen, der andere habe einen guten und richtigen Verstand, sonst ist es vergeblich zu hoffen, er werde durch meine Gründe können gewonnen werden. Eben so kann ich Niemand moralisch rühren, als durch seine eigene Empfindungen; ich muss also voraussetzen, der andere habe eine gewisse Bonität des Herzens, sonst wird er bei meiner Schilderung des Lasters niemals Abscheu und bei meiner Anpreisung der Tugend niemals eine Triebfeder dazu in sich fühlen. Weil es aber möglich ist, dass einige moralisch-richtige Empfindung in ihm sich befinde, oder er vermuthen kann, dass seine Empfindung mit der des ganzen menschlichen Geschlechts einstimmig sey, wie sein Böses ganz und gar böse sey, so muss ich ihm das partielle Gute darin zugestehen und die schlüpfrige Ähnlichkeit der Unschuld und des Verbrechens als an sich betrüglich abmalen.

Der oberste Grund zu schaffen ist, weil es gut ist. Daraus muss folgen, erstens dass, weil Gott mit seiner Macht und seiner grossen Erkenntniss sich selbst gut findet, er auch alles dadurch Mögliche gut finde; zweitens, dass er auch an Allem ein Wohlgefallen habe, was wozu gut ist, am meisten aber daran, was seine grösseste Güte abzielt. Das erstere ist gut als eine Folge, das zweite als ein Grund.

Weil die Rache voraussetzt, dass Menschen, die sich hassen, einander nahe bleiben, widrigenfalls, wenn man sich entfernen kann, wie man will, der Grund sich zu rächen wegfallen würde, so kann dieselbe nicht in der Natur liegen, weil diese nicht voraussetzt, dass Menschen mit einander eingesperrt seyen. Allein der Zorn, eine sehr nöthige und einem Manne geziemende Eigenschaft, wenn sie nämlich keine Leidenschaft ist (welche vom Affect zu unterscheiden ist), liegt gar sehr in der Natur.

Man kann sich die Annehmlichkeit von etwas nicht vorstellen, was man nicht gekostet hat, so wie der Caraibe das Salz verabscheut, woran er sich nicht gewöhnt hat.

Agesilaus und der Persische Satrap verachteten sich beide; der erste sagte, ich kenne die Persische Wollust, aber dir ist die meinige unbekannt.

Der Christ, sagt man, soll sein Herz nicht an zeitliche Dinge hängen. Hierunter wird nun auch verstanden, man solle frühzeitig verhüten, dass Keiner solche Anhänglichkeit sich erwirbt. Aber erst diese Neigungen zu nähren und dann übernatürliche Beihülfe erwarten, sie zu regieren, das ist Gott versuchen.

Ein gewisser grosser Monarch im Norden hat, wie es heisst, seine Nation civilisirt. Wollte Gott, er hätte Sitten in sie gebracht, so aber war Alles, was er that, die politische Wohlfahrt und das moralische Verderben.

Ich kann Niemand besser machen als durch den Rest des Guten, das in ihm ist: ich kann Niemand klüger machen, als durch den Rest der Klugheit, die in ihm ist.

Aus dem Gefühle der Gleichheit entspringt die Idee der Gerechtigkeit sowohl der Genöthigten als der Nöthigenden. Jene ist die Schuldigkeit gegen Andere, diese die empfundene Schuldigkeit Anderer gegen mich. Damit diese ein Richtmaass im Verstande habe, so können wir uns im Gedanken in die Stelle Anderer setzen, und damit es nicht an Triebfedern hiezu ermangele, so werden wir durch Sympathie von dem Unglücke und der Gefahr Anderer wie durch unser eigenes bewegt. Diese Schuldigkeit wird als so etwas erkannt, dessen Ermangelung einen Anderen mich würde als meinen Feind ansehen lassen und machen, dass ich ihn hasste. Niemals empört etwas mehr als Ungerechtigkeit; alle andere Übel, die wir ausstehen, sind nichts dagegen. Die Schuldigkeit betrifft nur die nothwendige Selbsterhaltung, sofern sie mit der Erhaltung der Art besteht; alles übrige sind Gunstbezeigungen und Gewogenheiten. Ich werde demnach einen Jeden hassen, der mich in einer Grube zappeln sieht und mit Kaltsinn vorüber geht.

Die Gütigkeit findet sich nur durch die Ungleichheit. Denn ich verstehe unter Gütigkeit eine Bereitwilligkeit Gutes zu erzeigen, selbst in dem Falle, wo die allgemeine natürliche Sympathie kein genügender Grund dazu seyn würde. Nun ist es nicht einfältig* und natürlich, eine eben so grosse Gemächlichkeit aufzuopfern, als ich einem Andern erzeige, weil ein Mensch so viel gilt, als ein Anderer. Wenn ich also dazu bereitwillig seyn soll, muss ich mich stärker in Ansehung der Unbequemlichkeit als einen Anderen urtheilen; ich muss es als ein grosses Übel ansehen, was ich einem Andern erspare, und als ein kleines, das ich selbst erleide. Ein Mann würde einen anderen verachten, wenn er solche Gütigkeit gegen ihn bewiese.

Die erste Ungleichheit ist die eines Mannes und eines Kindes, die eines Mannes und eines Weibes. Jener sieht es gewissermaassen als eine Schuldigkeit an, da er stark und diese schwach sind, ihnen nicht etwas aufzuopfern.

Das scheinbar Edle ist der Anstand; das scheinbar Falsche der Schimmer; das scheinbar Schöne das Geschmückte.

Alle unrichtige Schätzung desjenigen, was nicht zu dem Zwecke der Natur gehört, zerstört auch die schöne Harmonie der Natur. Dadurch, dass man die Künste und Wissenschaften so sehr wichtig hält, macht man diejenigen verächtlich, die sie nicht haben und bringt uns zur Ungerechtigkeit, die wir nicht ausüben würden, wenn wir sie mehr als uns gleich ansähen.

---

* Dem einfachen Naturzustande entsprechend.

Wenn etwas nicht der Dauer der Lebenszeit, nicht ihren Epochen, nicht dem grossen Theile der Menschen angemessen ist, endlich gar sehr dem Zufalle unterworfen und nur schwerlich zum Nutzen gereicht, so gehört es nicht zu der Glückseligkeit und Vollkommenheit des menschlichen Geschlechts. Wie viel Jahrhunderte sind verflossen, ehe ächte Wissenschaft war, und wie viel Nationen sind in der Welt, die sie niemals haben werden! Man muss nicht sagen, die Natur berufe uns zur Wissenschaft, weil sie uns Fähigkeit dazu gegeben hat: denn was die Lust anlangt, so kann diese blos erkünstelt seyn.

Gelehrte glauben, es sey Alles um ihretwillen da: Adelige auch. — Wenn man durch das öde Frankreich gereist ist, so kann man sich bei der Akademie der Wissenschaften oder in den Gesellschaften von gutem Tone wieder trösten: so wenn man von allen Betteleien im Kirchenstaate sich glücklich losgemacht hat, kann man sich bis zur Trunkenheit in Rom über die Pracht der Kirchen und der Alterthümer erfreuen.

Der Mensch mag künsteln, so viel er will, so kann er die Natur nicht nöthigen andere Gesetze einzuschlagen. Er muss entweder selbst arbeiten oder Andere für ihn: und diese Arbeit wird Anderen so viel von ihrer Glückseligkeit rauben, als er seine eigene über das Mittelmaass steigern will.

Man kann die Wohlfahrt befördern, entweder indem man die Begierden sich erweitern lässt und bestrebt ist sie zu befriedigen. Man kann die Rechtschaffenheit befördern, wenn man die Neigungen des Wahns und der Uppigkeit wachsen lässt und sich um moralische Antriebe bemüht, ihnen zu widerstehen. Zu beiden Aufgaben ist aber noch eine andere Auflösung, nämlich diese Neigungen nicht entstehen zu lassen. Zuletzt kann man auch das Wohlverhalten befördern, indem man alle unmittelbare moralische Bonität bei Seite setzt und lediglich die Befehle eines lohnenden und strafenden Oberherrn zum Grunde legt.

Das Ubelschaffende der Wissenschaft für die Menschen ist vornehmlich dieses, dass der allergrösseste Theil derer, die sich damit zeigen wollen, gar keine Verbesserung des Verstandes, sondern nur eine Verkehrtheit desselben erwirkt, nicht zu erwähnen, dass sie den meisten nur zum Werkzeuge der Eitelkeit dient. Der Nutzen, den die Wissenschaften haben, ist entweder die Üppigkeit (*e. g.* Mathematik), oder die Verhinderung der Übel, die sie selbst angerichtet hat, oder auch eine gewisse Sittsamkeit als eine Nebenfolge.

Die Begriffe der bürgerlichen Gerechtigkeit und der natürlichen und die daraus entspringenden Empfindungen von Schuldigkeit sind sich fast gerade entgegengesetzt. Wenn ich von einem Reichen erbte, der sein Vermögen durch Erpressungen von seinen Bauern gewonnen hat, und dieses auch an die nämlichen Armen schenkte, so thue ich im bürgerlichen Verstande eine sehr grossmüthige Handlung, im natürlichen aber nur eine gemeine Schuldigkeit.

Bei der allgemeinen Üppigkeit klagt man über die göttliche Regierung und über die Regierung der Könige. Man bedenkt nicht, 1. dass was die letztere anlangt, eben dieselbe Ehrbegierde und Unmässigkeit, welche den Bürger beherrschen, auf dem Throne keine andere Gestalt haben können, als wie sie haben: 2. dass solche Bürger nicht anders können regiert werden. Der Unterthan will, der Herr soll seine Neigung der Eitelkeit überwinden, um das Wohl seiner Länder zu befördern, und besinnt sich nicht, dass diese Forderung an ihn in Ansehung der Niedern mit eben dem Rechte geschähe. Seyd allererst selbst weise, rechtschaffen und mässig, diese Tugenden werden bald zum Throne aufsteigen und den Fürsten auch gut machen. Seht die schwachen Fürsten, welche in solchen Zeiten Gütigkeit und Grossmuth blicken lassen, können sie solche wohl anders ausüben, als mit grosser Ungerechtigkeit gegen andere, weil diese in nichts Anderem die Grossmuth setzen, als in der Austheilung eines Raubes, den man Anderen entwendet hat. Die Freiheit, die ein Fürst ertheilt, so zu denken und zu reden, als ich jetzt thue, ist wohl so viel werth, als viele Vergünstigungen zu einer grösseren Üppigkeit: denn durch jene Freiheit kann alles dieses Üble noch verbessert werden.

Die grösste Angelegenheit des Menschen ist zu wissen, wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was man seyn muss, um ein Mensch zu seyn. Wenn er aber öde Liebe seiner Vergnügen kennen lernt, die ihm zwar schmeicheln, wozu er aber nicht organisirt ist, und welche den Einrichtungen widerstreiten, die ihm die Natur angewiesen hat, wenn er sittliche Eigenschaften kennen lernt, die da schimmern, so wird er die schöne Ordnung der Natur stören, sich selbst und Andern nur das Verderben bereiten. Denn er ist aus seinem Posten gewichen, da er sich nicht genügen lässt, das zu seyn, wozu er bestimmt ist. Weil er ausserhalb des Kreises eines Menschen heraustritt, so ist er Nichts, und die Lücke, die er macht, breitet sein eigenes Verderben auf die benachbarten Glieder aus.

Unter den Schäden, welche die Sündfluth von Büchern anrichtet, womit unser Welttheil jährlich überschwemmt wird, ist einer nicht der geringsten, dass die wirklich nützlichen hin und wieder auf dem weiten Oceane der Büchergelehrsamkeit schwimmenden Bücher übersehen werden und das Schicksal der Hinfälligkeit mit der übrigen Spreu theilen müssen. — Die Neigung viel zu lesen, um zu sagen, dass man gelesen habe; die Gewohnheit nicht lange bei einem Buche sich zu verweilen.

Die Übel bei der sich entwickelnden Unmässigkeit der Menschen ersetzen sich ziemlich. Der Verlust der Freiheit und die alleinige Gewalt eines Beherrschers ist ein grosses Unglück, aber es wird doch eben so wohl ein ordentliches System, ja es ist wirklich mehr Ordnung, obzwar weniger Glückseligkeit als in einem freien Staate. Die Weichlichkeit in der Sitte der Müssiggänger und die Eitelkeit bringen Wissenschaften hervor. Diese geben dem Ganzen eine neue Zierde, halten von vielem Bösen ab, und wo sie zu einer gewissen Höhe gesteigert werden, so verlassen sie die Übel, die sie selbst angerichtet haben.

Der erste Eindruck, den ein Leser, welcher nicht blos aus Eitelkeit und zum Zeitvertreib liest, von den Schriften des J. J. Rousseau bekommt, ist, dass er eine ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes, einen edlen Schwung des Genius und eine gefühlvolle Seele in einem so hohen Grade antrifft, als vielleicht niemals irgend ein Schriftsteller, von welchem Zeitalter oder von welchem Volke er auch sey, vereint mag besessen haben. Der Eindruck, der hiernächst *folgt*, ist die Befremdung an seltsamen und widersinnigen Meinungen, die demjenigen, was allgemein gangbar ist, so sehr entgegen stehen, dass man leichtlich auf die Vermuthung gerathet, der Verfasser habe vermöge seiner ausserordentlichen Talente und Zauberkraft der Beredtsamkeit nur beweisen und den Sonderling machen wollen, welcher durch eine einnehmende und überraschende Neuheit über alle Nebenbuhler des Witzes hervorstehe.

Man muss die Jugend lehren, den gemeinen Verstand in Ehren zu halten, sowohl durch moralische als durch logische Gründe.

Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntniss und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses Alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von Nichts weiss. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dass diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die Rechte der Menschheit herzustellen.

Es ist sehr lächerlich zu sagen, ihr sollt andere Menschen lieben; sondern man muss vielmehr sagen, ihr habt guten Grund euern Nächsten zu lieben. Selbst gilt dieses bei euern Feinden.

Die Tugend ist stark: was also entkräftet und unter Lüsten weichlich oder von dem Wahne abhängig macht, wiesen nach Belieben leben kann: indessen grämt sich dieser stark.

Das Leben der blos Geniessenden ohne Betrachtung und Sitten scheint keinen Werth zu haben.

Ein Zeichen von grobem Geschmack ist anjetzt, dass man so viel schönen Schmuck nöthig hat; jetzt ist der feinste Geschmack in der Einfachheit. — Man wird im gesitteten Stande sehr spät klug, und man könnte wohl mit dem Theophrast sagen, es ist Schade, dass man dann zu leben aufhört, wann man es erst aufgehen sieht.

Bei Menschen und Thieren hat eine gewisse mittlere Grösse die meiste Stärke.

Der moralische Geschmack in Ansehung der Geschlechtsneigung, wo Jedermann scheinen will, darin sehr fein oder auch rein zu seyn. — Die Wahrheit ist nicht die Hauptvollkommenheit des gesellschaftlichen Lebens; der schöne Schein treibt es hier so wie in der Malerei viel weiter. Vom Geschmack im Heirathen.

Die Gewissheit in den sittlichen Urtheilen vermittelst der Vergleichung mit dem sittlichen Gefühle ist eben so gross als die mit der logischen Empfindung. Der Betrug in Ansehung des sittlichen Urtheils geht eben so zu, als des logischen, aber dieser ist noch häufiger.

Bei den metaphysischen Anfangsgründen der Ästhetik ist das verschiedene unmoralische Gefühl, bei den Anfangsgründen der sittlichen Metaphysik das verschiedene moralische Gefühl der Menschen nach Verschiedenheit des Geschlechts, des Alters, der Erziehung und Regierung, der Racen und Klimaten anzuwenden.

Der moralische Geschmack ist zur Nachahmung geneigt, die moralischen Grundsätze erheben sich über dieselbe. Wo Höfe sind und grosse Standesunterschiede der Menschen, ist Alles deren Geschmack ergeben; in Republiken ist es anders: daher der Geschmack der Gesellschaft dort feiner und hier gröber ist. Man kann sehr tugendhaft seyn und wenig Geschmack haben. Wo das gesellschaftliche Leben zunehmen soll, muss der Geschmack erweitert werden, wie die Annehmlichkeit der Gesellschaft leicht seyn muss, Grundsätze aber schwer sind. Unter Frauenzimmern ist dieser Geschmack am leichtesten. Der moralische Geschmack vereinbart sich leicht mit dem Schein der Grundsätze. Schweizer, Holländer, Engländer, Franzosen, Reichsstädte.

Der Geschmack an der blossen Tugend ist etwas grob, wenn er frei ist, so muss er sie mit Thorheit untermengt kosten können.

Man hat Ursache, sein Gefühl nicht zu sehr zu verfeinern, erstlich um es nicht dem Schmerz um so stärker zu eröffnen, zweitens um wahrer und nützlicher zu sorgen. Die Genügsamkeit und Einfalt erfordern ein gröberes Gefühl und machen glücklich. — Das Schöne wird geliebt, das Edle geachtet; das Hässliche macht Ekel, das Unedle wird verachtet. Kleine Leute sind hochmüthig und hitzig, grosse gelassen.

Der natürliche Mensch ist mässig nicht aus Rücksicht auf die künftige Gesundheit (denn er prospicirt nicht), sondern wegen des gegenwärtigen Wohlbefindens. — Die Ursache, warum die Ausschweifungen der Wollust so hoch empfunden werden, ist, weil sie Gründe der Propagation in der Erhaltung der Art betreffen, und weil dieses das Einzige ist, wozu die Frauenzimmer taugen, so macht es ihre Hauptvollkommenheit aus, daher die Erhaltung ihrer selbst auf dem Manne beruht. Das Vermögen Nutzen zu schaffen mit der Zeugungsfähigkeit ist bei dem Weibe eingeschränkt und an einem Manne ausgebreitet. — Die Üppigkeit macht, dass man zwischen der einen Frau und der andern einen grossen Unterschied macht. Die Begierde sättigt man nicht durch Liebe, sondern durch Heirath. — Die Geschlechtsneigung ist entweder das verliebte Bedürfniss, oder die verliebte Lüsternheit. Im Stande der Einfalt herrscht das erstere, und also noch kein Geschmack. Im Stande der Kunst wird die verliebte Lüsternheit entweder eine des Genusses oder des idealischen Geschmacks. Jenes macht die wollüstige Unmässigkeit aus.

In allen diesen Dingen ist auf zwei Stücke zu sehen. Das weibliche Geschlecht ist entweder mit dem männlichen in freiem Umgange vermengt, oder ausgeschlossen. Wo das letztere ist, findet kein moralischer Geschmack statt, sondern allenfalls Einfalt (das Leihen der Weiber bei den Spartanern); oder es ist ein wollüstiger Wahn, gleichsam einer verliebten Habsucht, viel zu geniessen und zu besitzen, ohne eins recht zu geniessen (König Salomo). Im Stande der Einfalt herrschte das beiderseitige Bedürfniss, hier ist auf der einen Seite Bedürfniss, auf der andern Mangel. Dort war Treue ohne Versuchung, hier Wächter der Keuschheit, die an sich selbst nicht möglich ist. Im freien Umgange beider Geschlechter, welcher eine neuere Erfindung ist, wächst die Lüsternheit, aber auch der moralische Geschmack.

Das Merkmal der Geselligkeit ist sich nicht jederzeit einem andern vorzuziehen. Einen Andern sich jederzeit vorzuziehen ist schwach. Die Idee der Gleichheit regulirt Alles. — In der Gesellschaft und den Gastmählern erleichtern Einfachheit und Gleichheit und machen sie angenehm.

Herrsche über den Wahn und sey ein Mann; damit deine Frau dich unter allen Menschen am höchsten schätze, so sey selbst kein Knecht von den Meinungen Anderer. Damit deine Frau dich ehre, so sehe sie nicht in dir die Sklaverei der Meinung Anderer. Sey häuslich, es herrsche in deiner Geselligkeit nicht Aufwand, sondern Geschmack und Bequemlichkeit, nicht Überfluss sowohl in Wahl der Gäste als der Gerichte.

Ein Gut des Wahns besteht darin, dass die Meinungen nur allein gesucht, die Sachen selbst aber entweder mit Gleichgültigkeit angesehen oder gar gehasst werden.— Der erste Wahn ist der der Ehre, der zweite der des Geizes. Der letzte liebt nur die Meinung, dass er viele Güter des Lebens durch sein Geld haben könnte, ohne es gleichwohl jemals im Ernste zu wollen.

Der, den das nicht überzeugt, was offenbar gewiss ist, ist ein Dummkopf; den das nicht antreibt, was offenbar eine Pflicht ist, ist ein Bösewicht.

Dass der Ehrtrieb aus der Begierde der Gleichheit entsprungen ist, kann man daraus sehen. Würde wohl ein Wilder einen Andern aufsuchen, um ihm seinen Vorzug zu zeigen? Wenn er seiner entübrigt seyn kann, so wird er seine Freiheit geniessen. Nur wenn er von Neuem mit ihm zusammen seyn muss, wird er ihn zu übertreffen suchen, also ist die Ehrbegierde mittelbar. Sie ist eben so mittelbar als die Geldliebe eines Geizigen: beide entstehen auf einerlei Art.

Das Arkadische Schäferleben und unser geliebtes Hofleben ist beides abgeschmackt und unnatürlich, obzwar anlockend. Denn niemals kann wahres Vergnügen da stattfinden, wo man es zur Beschäftigung macht. Die Erholungen von einer Beschäftigung, die selten aber kurz und ohne Zurüstung sind, sind allein dauerhaft und von ächtem Geschmacke. Das Frauenzimmer, welches nichts zu thun hat, als auf Zeitkürzung zu sinnen, wird sich selbst lästig, und bekommt einen Abgeschmack an Männern, welche diese Neigung nicht zu stillen wissen.

Die eheliche Liebe wird darum so hoch geschätzt, weil sie soviel Entsagung auf andere Vortheile anzeigt.

Es ist die Frage, ob meine oder Anderer Affecte zu bewegen ich den Stützungspunkt ausser der Welt oder in dieser nehmen soll. Ich antworte, im Stande der Natur, d. i. in der Freiheit finde ich ihn. — Alle Vergnügungen des Lebens haben ihren grossen Reiz, indem man ihnen nachjagt. Der Besitz lässt kalt und der bezaubernde Geist ist dann ausgedunstet. So hat der gewinnsüchtige Kaufmann tausend Vergnügen, während dass er Geld erwirbt. Denkt er nach dessen Erwerb es zu geniessen, so quälen ihn tausend Sorgen. Der junge Liebhaber ist äusserst glücklich in der Hoffnung, und der Tag, an dem sein Glück aufs höchste steigt, bringt es auch wieder zum Sinken.

Eine gewisse ruhige Selbstzuversicht, mit den Merkmalen der Achtung und Sittsamkeit verbunden, erwirbt sich Zutrauen und Gewogenheit: dagegen eine Dreistigkeit, die Andere wenig zu achten scheint, Hass und Widerwillen hervorbringt. In Disputen ist die ruhige Stellung des Gemüths, mit Gütigkeit und Nachsicht gegen den Streitenden verbunden, ein Zeichen, dass man im Besitz der Macht sey, wodurch der Verstand seines Sieges gewiss ist: so wie Rom den Acker verkaufte, worauf Hannibal stand. Wenige Menschen werden mit ruhigem Gemüthe, wenn sie unter den Augen einer grossen Menge sind, ihr Gespötte und ihre Verachtung ertragen, ob sie gleich wissen, dass sie alle Unwissende, alle Thoren sind. Die grosse Menge macht jederzeit Ehrfurcht, ja sogar die Zuhörer erkalten vor Schmerz über den Fehltritt dessen, der sich ihrer Gegenwart blossstellt, obgleich ein jeder Einzelne, wo er allein mit dem Redner wäre, wenig Verkleinerliches zu seiner Missbilligung finden würde. Ist aber die grosse Menge abwesend, so kann ein gesetzter Mann sehr wohl ihr Urtheil mit völliger Gleichgültigkeit ansehen.

Den Mann ziert in Ansehung des schönen Geschlechtes sehr wohl eine heftige Leidenschaft, das Weib aber ruhige Zärtlichkeit. Es ist nicht gut, dass die Frau sich dem Mann anbiete oder seinen Liebeserklärungen zuvorkomme. Denn der, so allein die Macht hat, muss nothwendig abhängig seyn von derjenigen, welche Nichts wie Reize hat, und diese muss sich des Werthes ihrer Reize bewusst seyn, sonst wäre keine Gleichheit, sondern Sklaverei.

Man lacht am heftigsten, wenn man sich ernsthaft halten soll. Man lacht am stärksten über den, der ernsthaft aussieht. Das starke Lachen ermüdet und bricht sich wie die Traurigkeit durch Thränen. Das Lachen, das durch Kitzeln erregt wird, ist zugleich sehr beschwerlich. Uber wen ich lache, selbst dann, wenn ich Schaden erleide, kann ich nicht mehr böse seyn. Die Erinnerung des Lächerlichen erfreut sehr, nützt sich auch nicht so leicht ab, wie andere angenehme Erzählungen. Es scheint der Grund des Lachens in dem Erzittern der schnell gezwickten Nerven zu bestehen, die sich durchs ganze System fortpflanzt. Wenn ich etwas höre, was einen Schein einer klugen zweckmässigen Beziehung hat, sich selbst aber gänzlich aufhebt, oder zur Kleinigkeit herabsinkt, so wird der auf eine Seite gebogene Nerve gleichsam zurückschlagend und bebend: z. B. Wetten möchte ich eben wohl nicht, aber beschwören will ich's allezeit.

Der natürliche Mensch ohne Religion ist dem gesitteten mit der blossen natürlichen Religion weit vorzuziehen, da des letztern Sittlichkeit hohe Grade haben müsste, wenn sie ein Gegengewicht seinem Verderben setzen sollte. Indessen ist ein gesitteter Mensch ohne alle Religion viel gefährlicher.

Es kann im natürlichen Zustande gar kein richtiger Begriff von Gott entspringen, und der falsche, den man sich macht, ist schädlich. Folglich kann die Theorie der natürlichen Religion nur wahr seyn, wo Wissenschaft ist, also kann sie nicht alle Menschen verbinden. Eine übernatürliche Theologie kann gleichwohl einer natürlichen Religion verbunden seyn. Die, welche die christliche Theologie glauben, haben gleichwohl nur eine natürliche Religion, sofern die Moralität natürlich ist. Die christliche Religion ist in Ansehung der Lehre und auch der Kräfte sie auszuüben übernatürlich. Wie wenig haben die gewöhnlichen Christen sich über die natürlichen Ursachen aufzuhalten.

Die Erkenntniss von Gott ist entweder speculativ, und diese ist ungewiss und gefährlichen Irrthümern unterworfen, oder moralisch durch den Glauben, und die denkt keine andern Eigenschaften von Gott, als die auf die Moralität abzielen. Dieser Glaube ist natürlich oder übernatürlich. — Die Vorsehung ist darin vornehmlich zu preisen, dass sie mit dem jetzigen Zustande der Menschen sehr wohl zusammenstimmt, nämlich dass die läppischen Wünsche derselben nicht der Direction entsprechen, dass jene für ihre Thorheiten leiden, und dass mit dem aus der Ordnung der Natur getretenen Menschen Nichts harmoniren will. Sehen wir die Bedürfnisse der Thiere, der Pflanzen an, mit diesen stimmt die Vorsehung. Es wäre sehr verkehrt, wenn die göttliche Regierung nach dem Wahne der Menschen, so wie er sich ändert, die Ordnung der Dinge ändern sollte. Es ist eben so natürlich, dass, sofern der Mensch davon abgeht, ihm nach seinen ausgearteten Neigungen Alles müsse verkehrt zu seyn scheinen.

Es entspringt aus diesem Wahne eine Art von Theologie als ein Hirngespinnst der Uppigkeit (denn diese ist jederzeit weichlich und abergläubisch) und eine gewisse schlaue Klugheit durch Unterwerfung den Höchsten in seine Geschäfte und Entwürfe einzuflechten.

Newton sah zu allererst Ordnung und Regelmässigkeit mit grosser Einfachheit verbunden, wo vor ihm Unordnung und schlimm gepaarte Mannigfaltigkeit anzutreffen waren, und seitdem laufen Kometen in geometrischen Bahnen.

Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird. Vordem galt noch der Einwurf des Alphonsus und des Manes. Nach Newton und Rousseau ist Gott gerechtfertigt, und nunmehr ist Pope's Lehrsatz wahr.

Der Wilde hält sich unter der Natur des Menschen, der Üppige schweift ausserhalb ihrer Grenzen weiter aus, der moralisch Gekünstelte geht über dieselbe.

Die männliche Stärke äussert sich nicht darin, dass man sich zwinge, die Ungerechtigkeiten Anderer zu erdulden, wenn man sie zurücktreiben kann, sondern das schwere Joch der Nothwendigkeit zu ertragen, ingleichen die Lernübungen auszustehen, als ein Opfer für die Freiheit, oder für dasjenige, was ich sonst liebe. Die Erduldung der Frechheit ist eine Mönchstugend.

Das Närrische der Aufgeblasenheit besteht darin, dass derjenige, der Andere so wichtig schätzt, dass er glaubt, ihre Meinung gebe ihm einen so hohen Werth, sie gleichzeitig so verachtet, dass er sie gleichsam als Nichts gegen sich ansieht.

Mit dem Charakter des Schönen stimmt sehr zusammen die Kunst zu scheinen. Denn da das Schöne nicht aufs Nützliche geht, sondern auf die blosse Meinung, da übrigens die Sache selbst verekelt wird, die da schön ist, wo sie nicht neu zu seyn scheint, so ist die Kunst, einen angenehmen Schein zu geben bei Dingen, bei welchen die Einfalt der Natur immer einerlei ist, sehr schön. Das weibliche Geschlecht besitzt diese Kunst in hohem Grade, welches auch unser ganzes Glück macht. Dadurch ist der betrogene Ehemann glücklich, der Liebhaber oder Gesellschafter sieht engelhafte Tugenden und viel zu erobern, und glaubt über einen starken Feind triumphirt zu haben.

Mit dem Edlen schmückt sich die Aufrichtigkeit, sie gefällt sogar, wenn sie plump, aber gutherzig ist, dem Frauenzimmer. — Der Cholerische wird in seiner Gegenwart geehrt und in der Abwesenheit getadelt und hat gar keine Freunde. Der Melancholicus ist gerecht und erbittert über Unrecht, er hat wenige und gute Freunde, der Sanguineus viele und leichtsinnige.

Wenn man bedenkt, dass Mann und Frau ein moralisches Ganzes ausmachen, so muss man ihnen nicht einerlei Eigenschaften beilegen, sondern der einen solche Eigenschaften, die dem andern fehlen. Die Frauen haben nicht so viel Empfindungen vom Schönen als der Mann, aber mehr Eitelkeit.

Alle empörte Ergötzlichkeiten sind fieberhaft, und auf Verzückungen von Freude folgt tödtliche Mattigkeit und stumpfes Gefühl. Das Herz wird abgenutzt und die Empfindung grob.

Der Grund der *potestas legislatoris div.* ist nicht in der Güte, denn alsdann wäre der Bewegungsgrund Dankbarkeit und mithin nicht strenge Pflicht. Er setzt vielmehr die Ungleichheit voraus und macht, dass ein Mensch gegen den andern einen Grad Freiheit verliert. Dies kann nur geschehen, wenn er seinen Willen selber dem eines andern aufopfert. Wenn er dieses in Ansehung aller seiner Handlungen thut, macht er sich zum Sklaven. Der Mensch hat *spontaneitas*; ist er dem Willen eines Menschen unterworfen (wenn er gleich selbst schon wählen kann), so ist er verächtlich: allein ist er dem Willen Gottes unterworfen, so ist er bei der Natur. Man muss nicht handeln aus Gehorsam gegen einen Menschen, wo man es aus einem inneren Bewegungsgrunde thun konnte.

Der Leib ist mein, denn er ist ein Theil meines Ichs und wird durch meine Willkühr bewegt. Die ganze belebte oder unbelebte Welt, die nicht eigne Willkühr hat, ist mein, insofern ich sie zwingen und sie nach meiner Willkühr bewegen kann. Die Sonne ist nicht mein. Bei einem anderen Menschen gilt dasselbe, also ist Keines Eigenthum eine *proprietas* oder ein ausschliessendes Eigenthum. Insofern ich aber etwas ausschliessungsweise für mich zwingen will, so werde ich eines Andern Willen wenigstens nicht gegen den meinigen oder nicht sein Theil wider die meinigen voraussetzen. Ich werde also die Handlungen ausüben, die das Meine bezeichnen, z. B. den Baum abhauen, ihn zimmern u. s. w. Der andere Mensch sagt mir, das ist sein, denn es gehört durch die Handlungen seiner Willkühr gleichsam zu seinem Selbst.

In allem Demjenigen, was zur schönen oder erhabenen Empfindung gehört, thun wir am besten, wenn wir uns durch die Muster der Alten leiten lassen: in der Bildhauerkunst, Baukunst, der Poesie und der Beredtsamkeit, den alten Sitten und der alten Staatsverfassung. Die Alten waren der Natur näher; wir haben zwischen uns und der Natur viel Tändelhaftes oder Uppiges oder knechtisches Verderben. Unser Zeitalter ist das Jahrhundert der schönen Kleinigkeiten, Bagatellen, der erhabenen Chimären.

Der Sanguinische läuft hin, wo er nicht gebeten ist, der Cholerische kommt da nicht hin, wo er nicht nach der

Anständigkeit gebeten ist, der Melancholische verhütet, dass er gar nicht gebeten werde. In der Gesellschaft ist der Melancholische still und merkt auf, der Sanguinische redet, was ihm vorkommt, der Cholerische macht Anmerkungen und Auslegungen. Im häuslichen Wesen ist der Melancholische karg, der Sanguinische ein schlechter Wirth, der Cholerische gewinnsüchtig, aber prächtig. Des Melancholischen Freigebigkeit ist Grossmuth, des Cholerischen Prahlerei, des Sanguinikers Leichtsinn. Der Melancholische ist eifersüchtig, der Cholerische herrschsüchtig, der Sanguinische verbuhlt.

Einigkeit ist möglich, wo Einer ohne den Andern ein Ganzes seyn kann, z. B. zwischen zwei Freunden und wo keiner dem Andern untergeordnet ist. Es kann auch Einigkeit im Tausch oder Contracte der Lebensart seyn. Aber bei der Einheit kommt es darauf an, dass sowohl in Ansehung der Bedürfnisse, als der Annehmlichkeiten nur zwei zusammen natürlicher Weise ein Ganzes ausmachen. Dieses ist bei Mann und Frau; doch ist hier die Einheit mit Gleichheit verbunden. Der Mann kann kein Vergnügen des Lebens geniessen ohne die Frau und diese keine Bedürfnisse ohne den Mann. Dieses macht auch die Verschiedenheit der Charaktere. Der Mann wird seiner Neigung nach blos die Bedürfnisse nach seinem Urtheile und das Vergnügen auch nach dem der Frau und sich auch diese zu Bedürfnissen machen. Die Frau wird das Vergnügen nach ihrem Geschmack suchen und die Bedürfnisse dem Manne überlassen.

Unterschied desjenigen, der wenig bedarf, weil ihm wenig mangelt, von demjenigen, der wenig bedarf, weil er viel entbehren kann. Sokrates. Der Genuss des Vergnügens, was kein Bedürfniss ist, d. h. was man entbehren kann, ist die Annehmlichkeit: wird sie gleichwohl für ein Bedürfniss gehalten, so ist sie Lüsternheit. Der Zustand des Menschen, der entbehren kann, ist Genügsamkeit; dagegen desjenigen, der das, was sehr entbehrlich ist, zum Bedürfniss zählt, ist Üppigkeit. Die Zufriedenheit des

Menschen entspringt entweder dadurch, dass er viel Neigungen befriedigt durch viel Annehmlichkeiten, oder dass er nicht viel Neigungen in sich hat aufkeimen lassen, und also durch wenig erfüllte Bedürfnisse zufrieden ist. Der Zustand dessen, der zufrieden ist, weil er die Annehmlichkeiten nicht kennt, ist die Einfachheit oder Einfalt; desjenigen, der sie kennt, aber willkührlich entbehrt, weil er die Unruhe fürchtet, die daraus entspringt, ist die weise Genügsamkeit. Jene erfordert keinen Selbstzwang und Beraubung, diese aber verlangt es, jene ist leicht zu versuchen, diese ist verführt gewesen und schwerer für das Künftige. Der Zustand des Menschen ohne Missvergnügen daran, weil er grössere mögliche Vergnügen nicht kennt und also nicht begehrt.

Die Ursache aller moralischen Strafen ist diese. Alle böse Handlungen, wenn sie durch das moralische Gefühl mit so viel Abscheu empfunden würden, als sie werth sind, so würden sie gar nicht geschehen. Werden sie aber ausgeübt, so ist es ein Beweis, dass die physische Reizung sie versüsst haben und die Handlung gut geschienen hat. Nun ist es aber widersinnig und hässlich, dass, was moralisch böse ist, im Ganzen doch gut sey, und überhaupt im Erfolge ein physisches Böse den Abgang des Widerwillens ersetze, der in der Handlung gefehlt hat.

Wenn sich ein Mensch fände, von dem ich gehasst würde, so würde es mich beunruhigen: nicht als wenn ich mich vor ihm fürchtete, sondern weil ich es hässlich fände, etwas an sich zu haben, was Andern ein Grund eines Hasses werden könnte. Denn ich würde vermuthen, dass ein Anderer nicht ganz ohne alle scheinbare Veranlassung einen Widerwillen hätte fassen können. Ich würde ihn daher aufsuchen, ich würde mich ihm besser zu erkennen geben, und nachdem ich in ihm einiges Wohlwollen gegen mich hätte entstehen sehen, so würde ich mich hiebei genügen lassen, ohne jemals einigen Vortheil daraus ziehen zu wollen. Sähe ich es aber als unvermeidlich an, dass gemeine und pöbelhafte Vorurtheile, etwa der Neid oder eine noch verächtlichere eifersüchtige Eitelkeit es unmöglich machen, allem Hasse gänzlich auszuweichen zu wollen, so würde ich eher mir sagen, es ist besser, dass ich gehasst als dass ich verachtet werde. Dieser Sinnspruch bewährt sich auf einem ganz andern Grunde, als derjenige, welchen nur der Eigennutz ausheckt, ich will lieber beneidet als bedauert seyn. Der Hass meiner Mitbürger hebt ihren Begriff von der Gleichheit nicht auf, die Verachtung macht mich aber in den Augen Anderer gering und veranlasst immer eine sehr verdriessliche Stellung der Ungleichheit." Es ist aber dann viel schädlicher, verachtet als gehasst zu seyn.

Der Mensch hat seine eigenen Neigungen und vermöge seiner Willkühr einen Willen der Natur, in seinen Handlungen diesem zu folgen, diesen zu richten. Es kann nun Nichts entsetzlicher seyn, als dass die Handlungen eines Menschen unter dem Willen eines Andern stehen sollen. Daher kann kein Abscheu natürlicher seyn, als den ein Mensch gegen die Knechtschaft hat. Um desgleichen weint und erbittert sich ein Kind, wenn es das thun soll, was Andere wollen, ohne dass man sich bemüht hat, es ihm beliebt zu machen. Und es wünscht nur bald ein Mann zu seyn, um nach seinem Willen zu schalten.

Von der Freiheit. Der Mensch hängt von vielen äussern Dingen ab, er mag sich befinden, in welchem Zustande er auch wolle. Er hängt jederzeit durch seine Bedürfnisse an einigen, durch seine Lüsternheit an andern Dingen, und indem er wohl der Verweser der Natur, aber nicht ihr Meister ist, so muss er sich nach dem Zwange derselben bequemen, weil er findet, dass sie sich nicht immer nach seinen Wünschen bequemen wollen. Was aber weit härter und unnatürlicher ist, als dieses Joch der Nothwendigkeit, das ist die Unterwürfigkeit eines Menschen unter den Willen eines Andern. Es ist kein Unglück, dass demjenigen, der der Freiheit gewohnt wäre, erschrecklicher seyn könnte, als sich einem Geschöpfe von seiner Art überliefert zu sehen, das ihn zwingen könnte, sich seines eignen Willens zu begeben und das zu thun, was jenes will. Es gehört eine lange Gewohnheit an dem schrecklichen Gedanken, die Dienstbarkeit leidlicher gemacht zu haben: denn Jedermann muss es in sich empfinden, dass, wenn es gleich viele Ungemächlichkeiten giebt, die man nicht immer mit Gefahr des Lebens abzuwerfen Lust haben möchte, dennoch kein Bedenken stattfinden würde in der Wahl zwischen Sklaverei und Leben die Gefahr des letzteren vorzuziehen. Die Ursache hiervon ist auch sehr klar und rechtmässig. Alle andern Übel der Natur sind doch gewissen Gesetzen unterworfen, die man kennen lernt, um nachher zu wählen, wiefern man ihnen nachgeben oder sich ihnen unterwerfen will. Die Hitze der brennenden Sonne, die rauhen Winde, die Wasserbewegungen verstatten dem Menschen noch immer etwas zu ersinnen, was ihn dawider schützen oder ihn doch selbst der Einwirkung davon entziehen kann. Aber der Wille eines jeden Menschen ist die Wirkung seiner eigenen Triebe, Neigungen und stimmt nur mit seiner eigenen wahren oder eingebildeten Wohlfahrt zusammen. Nichts kann aber, wenn ich vorher frei war, mir eine grässlichere Erscheinung von Gram und Verzweiflung eröffnen, als dass künftighin mein Zustand nicht in meinen, sondern in eines Andern Willen gelegt werden soll. Es ist heute eine strenge Kälte, ich kann ausgehen oder zu Hause bleiben, nachdem es mir beliebt: allein der Wille eines Andern bestimmt nicht das, was mir, sondern ihm diesmal das Angenehmste ist. Will ich schlafen, so weckt er mich. Will ich ruhen oder spielen, so zwingt er mich zum Arbeiten. Der Wind, der draussen tobt, nöthigt mich wohl in eine Höhle zu fliehen, aber hier oder anderswo lässt er mich doch endlich zur Ruhe kommen. Aber mein Herr sucht mich auf, und weil die Ursache meines Unglücks Vernunft hat, so ist er weit geschickter, mich zu quälen, als alle Elemente. Setze ich auch voraus, er sey gut, wer steht mir davor, dass er sich nicht eines andern besinne. Die Bewegungen der Materie halten doch eine gewisse bestimmte Regel, aber des Menschen Sinn ist regellos.

Es ist in der Unterwürfigkeit nicht allein etwas äusserst Gefährliches, sondern auch eine gewisse Hässlichkeit und ein Widerspruch, der zugleich seine Unrechtmässigkeit anzeigt. Ein Thier ist noch nicht ein complettes Wesen, weil es sich seiner selbst nicht bewusst ist, und seinen Trieben und Neigungen mag nun durch einen Andern widerstanden werden oder nicht, so empfindet es wohl sein Ubel, aber es ist jeden Augenblick für dasselbe verschwunden, und es weiss nicht von seinem eignen Daseyn. Dass der Mensch aber selbst gleichsam keiner Seele bedürfen und keinen eignen Willen haben soll, und dass eine andere Seele meine Gliedmaassen beugen soll, das ist ungereimt und verkehrt. Auch in unserer Verfassung ist uns ein jeder Mensch verächtlich, der in einem grossen Grade unterworfen ist* — — — — — — Anstatt dass die Freiheit mich über das Thier zu erheben scheint, so setzt es mich noch unter dasselbe, denn ich kann besser gezwungen werden. Ein solcher Mensch ist gleichsam für sich nichts als ein Hausgeräth eines Andern. Ich könnte eben so wohl dem Stiefel des Herrn meine Hochachtung bezeigen als sie putzen. Der Mensch, der abhängt, ist nicht mehr ein Mensch, er hat diesen Rang verloren, er ist nichts als ein Zubehör eines andern Menschen.

Unterwürfigkeit und Freiheit sind gemeinhin in gewissem Grade vermengt, und eine hängt von der andern ab. Aber auch der kleinere Grad der Abhängigkeit ist ein viel zu grosses Übel, als dass es nicht sollte natürlicher Weise erschrecken. Dieses Gefühl ist sehr natürlich, aber man kann es auch sehr schwächen. Die Macht, anderen Übeln zu widerstehen, kann so klein werden, dass die Sklaverei ein kleineres Übel scheint als die Ungemächlichkeit. Dennoch ist es gewiss, dass jene in der menschlichen Natur oben an stehe.

---

[*] Diese Auslassungsstriche befinden sich bereits im Original. Sch.

Man ist nicht mitleidig über den Gram und die Verzweiflung eines Andern, sondern über dieselbe, insofern ihre Ursache natürlich und nicht eingebildet ist. Daher hat der Handwerker kein Mitleiden mit einem banquerotten Kaufmann, der zum Stande eines Mäklers oder Bedienten herabgesetzt ist, weil er nicht sieht, dass ihm etwas Anderes als die eingebildeten Bedürfnisse abgehen. Der Kaufmann hat kein Mitleiden mit einem in Ungnade gefallenen Hofmanne, der auf seinen Gütern mit Verlust der Charis leben muss. Doch wenn beide als Wohlthäter des Menschen angesehen werden, so betrachtet man die Übel nicht nach seiner, sondern nach des Andern Empfindung. Der Kaufmann aber hat mit einem Andern, der sonst redlich ist, bei seinem Sturz Mitleiden, wenn er auch davon nicht Vortheil hat, weil er eben dasselbe eingebildete Bedürfniss hat, wie der Andere. Allenfalls hat man bei einem sonst sanften Frauenzimmer auch Mitleiden mit ihrem Gram über das eingebildete Unglück, weil man den Mann wegen seiner Schwäche in einem solchen Falle verachten würde, die Frau aber nicht. Jedermann aber hat Mitleiden mit dem Übel, das dem wahren Bedürfnisse entgegengesetzt ist. Daraus folgt, dass die Gutherzigkeit eines Menschen über viele Üppigkeit ein sehr ausgebreitetes Mitleiden ertheilen werde, der Mensch der Einfalt aber ein sehr eingeschränktes. Man hat mit seinen Kindern ein uneingeschränktes Mitleiden. Je ausgebreiteter das Mitleiden ist, wenn die Kräfte dieselben bleiben, desto mässiger ist es: je mehr hierbei noch die eingebildeten Bedürfnisse wachsen, desto grösser ist das Hinderniss des noch übrigen Vermögens, Gutes zu thun. Daher wird die Wohlthätigkeit des üppigen Zustandes ein blosser Wahn.

Es ist keine süssere Idee als die Nichtsthuerei und keine andere Beschäftigung, als die auf Vergnügen gewandt ist. Dieses ist auch das Object, welches man vor Augen hat, wenn man sich einmal in Ruhe setzen will. Aber alles dieses ist ein Hirngespinnst. Wer nicht arbeitet, verschmachtet vor langer Weile und ist allenfalls von Ergötzlichkeiten betäubt und erschöpft, niemals aber erquickt und befriedigt.

Es sind zwei Wege der christlichen Religion, insofern sie die Moralität verlassen soll. *Erstens* mit der Offenbarung der Geheimnisse anzufangen, indem man von der göttlichen übernatürlichen Einwirkung eine Heiligung des Herzens erwartet. *Zweitens* mit der Verbesserung der Moralität nach der Ordnung der Natur anzufangen und nach der grösstmöglichsten darauf verwandten Bemühung die übernatürliche Beihülfe nach der in der Offenbarung vorgetragenen göttlichen Auslegung seine Rathschlüsse zu erwarten. Denn es ist nicht möglich, wenn man mit der Offenbarung anfängt, die moralische Besserung aus dieser Unterweisung als einen Erfolg nach der Ordnung der Natur zu erwarten.

Obgleich es wohl einen Nutzen der Religion geben kann, der unmittelbar auf die künftige Seligkeit gerichtet ist, so ist doch der natürlichste erste derjenige, der die Sitten so richtet, dass sie gut sind zu erfüllen, der des Postens in der gegenwärtigen Welt. Soll aber dieser einheimische Nutzen erreicht werden, so muss die Moralität eher als die Reliquien excolirt werden.

Man muss jetzt gar keine Bücher verbieten, das ist das einzige Mittel, dass sie sich selbst vernichten. Wir sind jetzt auf den Punkt der Wiederkehr gekommen. Die Flüsse, wenn man sie ihre Überschwemmungen machen lässt, bilden sich selbst Ufer. Der Damm, den wir ihnen entgegensetzen, dient nur ihre Zerstörungen unaufhaltbarer zu machen. Denn die Verfasser unnützer Schriften haben zu ihrer Entschuldigung die Ungerechtigkeit Anderer für sich.

Die Grösse der Strafe ist entweder praktisch zu schätzen, nämlich dass sie gross genug sey, die Handlungen zu verhindern; und dann ist keine grössere Strafe erlaubt, aber nicht immer ist eine grosse Strafe, als physisch nöthig ist, moralisch möglich. Aber ihre Grösse wird im moralischen Verhältnisse geschätzt. Der Mensch, der einen anderen Menschen, um ihm Geld zu nehmen, tödtet, von dem wird geurtheilt, dass, weil er eines Anderen Leben weniger als sein Geld geschätzt hat, man auch seines weniger schätzen müsse, als so viel Geld in Beziehung auf das Leben eines Jeden austrägt.

Alle Narrheiten haben das mit einander gemein, dass die Bilder, die sie reizen, in der Luft schweben und keine Unterstützung oder Festigkeit haben.

Der Irrthum ist niemals, alles in einnander gerechnet, nützlicher, als die Wahrheit, aber die Unwissenheit ist es oft. — Die gemeine Meinung, dass die vorigen Zeiten besser waren, kommt von dem Übel her, das man fühlt, und von der Voraussetzung, dass Alles sonst gut seyn würde.

Die richtige Erkenntniss des Weltbaues nach Newton ist vielleicht das schönste Product der vorwitzigen menschlichen Vernunft. Indessen merkt Hume an, dass der Philosoph in diesem ergötzlichen Nachsinnen leichtlich durch ein kleines Brunnen-Mädchen könne gestört werden, und dass die Regenten durch die Kleinheit der Erde gegen den Weltall nicht bewogen werden, ihre Eroberungen zu verachten. Die Ursache davon ist, weil es zwar schön, aber unnatürlich ist, sich ausserhalb des Kreises, den uns der Himmel hier bestimmt hat, zu verlieren. Eben so ist es auch mit der erhabenen Betrachtung über den Himmel der Seele.

Die Philosophie ist nicht eine Sache der Nothdurft, sondern der Annehmlichkeit. Daher ist es wunderlich, dass man sie durch sorgfältige Gesetze einschränken will. — Der Mathematiker und der Philosoph sind darin unterschieden, dass jener Data von andern verlangt, dieser sie aber selber prüft: daher jener aus einer jeden geoffenbarten Religion beweisen kann. — Die Streitigkeiten in der Philosophie haben den Nutzen, dass sie Freiheit des Verstandes befördern und ein Misstrauen gegen den Lehrbegriff selbst erregen, der aus den Ruinen eines andern hat erbaut werden sollen. Im Widerlegen ist man noch so glücklich!

Die Fähigkeit etwas als Vollkommenheit an einem Andern zu erkennen bringt noch gar nicht die Folge hervor, dass wir selbst daran Vergnügen fühlen. Wenn wir aber ein Gefühl haben, daran Vergnügen zu finden, so werden wir auch bewogen werden, es zu begehren und unsere Kräfte dazu anzuwenden. Es fragt sich also, ob wir unmittelbar an Anderer Wohl Vergnügen fühlen, oder eigentlich die unmittelbare Lust in der möglichen Anwendung unserer Kraft liegt, es zu befördern. Es ist beides möglich, welches aber ist wirklich? Die Erfahrung lehrt, dass im einfachen Zustande ein Mensch Anderer Glück mit Gleichgültigkeit ansieht; hat er es aber befördert, so gefällt es ihm unendlich mehr. Anderer Ubel lassen gemeinhin eben so gleichgültig: habe ich sie aber verursacht, so drücken sie ungleich mehr, als wenn es ein Anderer gethan hat. Und was die theilnehmenden Instincte des Mitleidens und der Wohlgewogenheit anlangt, so haben wir Ursache zu glauben, es sey blos die grosse Bestrebung Anderer Ubel zu lindern aus der Selbstbilligung der Seele hergenommen, welche diese Empfindung hervorbringen.

Darin scheint mir Epikurus von Zeno unterschieden zu seyn, dass jener die tugendhafte Seele in Ruhe nach Uberwindung moralischer Hindernisse, dieser aber im Kampfe und in der Übung zu siegen vorstellte. Anthisthenes hatte keine so hohe Idee, er wollte, man sollte das eitle Gepränge und die falsche Glückseligkeit nur betrachten, und lieber wählen, ein einfältiger als grosser Mann zu seyn.

Sklaverei ist entweder die der Gewalt oder der Verblendung. Die letztere beruht entweder auf der Abhängigkeit von Sachen (Üppigkeit) oder vom Wahne anderer Menschen (Eitelkeit). Die letztere ist ungereimter und auch härter als die erstere, weil die Sachen weit eher in meiner Gewalt sind, als die Meinungen Anderer, und es auch verächtlicher ist.

Wir haben selbstnützliche und gemeinnützige Empfindungen. Jene sind älter als diese, und die letzteren erzeugen sich allererst in der Geschlechterneigung. Der Mensch ist bedürftig, aber auch über die Bedürfnisse mächtig. Der im Stande der Natur ist mehr gemeinnütziger und thätiger Empfindungen fähig: der in der Üppigkeit hat eingebildete Bedürfnisse und ist eigennützig. Man nimmt mehr Antheil an dem Übel, vornehmlich der Ungerechtigkeit, das andere erleiden, als an ihrer Wohlfahrt. Die theilnehmende Empfindung ist wahr, wo sie den gemeinnützigen Kräften gleich ist, sonst ist sie chimärisch. Sie ist allgemein auf unbestimmte Art, sofern sie auf einen von allen, denen ich helfen kann, gerichtet ist, oder auf bestimmte Art, einem jeden Leidenden zu helfen. Die letztere ist chimärisch. Die Gutherzigkeit entspringt durch die Cultur der moralischen, aber unthätigen Empfindung und ist ein moralischer Wahn. — Die Moral ist chimärisch, die Allen uneigennützig helfen will, diejenige auch, die gegen eingebildete Bedürfnisse theilnehmend ist. Die Moral ist grob, die den Eigennutz allein behauptet.

Die *officia beneplaciti* können niemals mit sich bringen, dass man sich seiner eigenen Bedürfnisse beraube, aber wohl die *officia debiti*, denn diese sind moralische Bedürfnisse. —

2. Sieben kleine Aufsätze aus den Jahren 1788—91.

Diese kleinen Aufsätze theilte Kant dem Professor Kiesewetter während seines zweimaligen Aufenthaltes (zuerst im Jahre 17$\frac{88}{89}$ und dann 1791) in Königsberg mit. Kiesewetter hatte die Erlaubniss von Kant erhalten, einen Tag um den andern die Vormittagsstunde von 11 bis 12 Uhr bei ihm zuzubringen. Die Zeit wurde zu Unterredungen über philosophische Gegenstände, zu Erklärungen schwieriger Stellen in Kant's Schriften, zu Beantwortung von Fragen verwandt, die Kiesewetter vorlegte, oder auch solcher, deren Beantwortung Kant in der vorhergegangenen Stunde als einen Gegenstand des Nachdenkens vorgeschlagen hatte. Dabei geschah es mehrere Male, dass Kant eigene kleine Aufsätze dem Kiesewetter mit nach Hause gab, um sie vorher für die nächste Unterredung durchzulesen. Oftmals theilte auch Kant nach längerer Besprechung eines Gegenstandes in der darauf folgenden Stunde den Inhalt seiner Behauptungen schriftlich mit. Zu solchen Aufsätzen gehören die hier zuerst durch den Druck mitgetheilten, von denen einige, ebenso wie die vorher bekanntgemachten Bemerkungen, in späteren Druckschriften mehr ausgeführt sind, aber dennoch im ersten Entwurf durch die lebhafte Frische der Gedanken ihr besonderes Interesse für die öffentliche Mittheilung besitzen. Ich lasse sie hier in der von Kiesewetter bereits 1808 handschriftlich gemachten Reihenfolge abdrucken. Die Mittheilung derselben verdanke ich der zuvorkommenden Gewogenheit des Geheimen-Legationsraths Varnhagen von Ense.

Sch.

a. Beantwortung der Frage, ist es eine Erfahrung, dass wir denken?

Eine empirische Vorstellung, deren ich mir bewusst bin, ist Wahrnehmung; das, was ich zu der Vorstellung der Einbildungskraft vermittelst der Auffassung und Zusammenfassung *(comprehensio aesthetica)* des Mannigfaltigen der Wahrnehmung, denke, ist die empirische Erkenntniss des Objects, und das Urtheil, welches eine empirische Erkenntniss ausdrückt, ist Erfahrung.

Wenn ich mir *a priori* ein Quadrat denke, so kann ich nicht sagen, dieser Gedanke sey Erfahrung; wohl aber kann dieses gesagt werden, wenn ich eine schon gezeichnete Figur in der Wahrnehmung auffasse, und die Zusammenfassung des Mannigfaltigen derselben vermittelst der Einbildungskraft unter dem Begriff eines Quadrats denke. In der Erfahrung und durch dieselbe werde ich vermittelst der Sinne belehrt; allein wenn ich ein Object der Sinne mir blos willkührlich denke, so werde ich von demselben nicht belehrt und hänge bei meiner Vorstellung in nichts vom Objecte ab, sondern bin gänzlich Urheber derselben.

Aber auch das Bewusstseyn, einen solchen Gedanken zu haben, ist keine Erfahrung; eben darum, weil der Gedanke keine Erfahrung, Bewusstseyn aber an sich nichts Empirisches ist. Gleichwohl aber bringt dieser Gedanke einen Gegenstand der Erfahrung hervor oder eine Bestimmung des Gemüths, die beobachtet werden kann, sofern es nämlich durch das Denkungsvermögen afficirt wird; ich kann daher sagen, ich habe erfahren, was dazu gehört, um eine Figur von vier gleichen Seiten und rechten Winkeln so in Gedanken zu fassen, dass ich davon die Eigenschaften demonstriren kann. Dies ist das empirische Bewusstseyn der Bestimmung meines Zustandes in der Zeit durch das Denken; das Denken selbst, ob es gleich auch in der Zeit geschieht, nimmt auf die Zeit gar nicht Rücksicht, wenn die Eigenschaften einer Figur gedacht werden sollen. Aber Erfahrung ist, ohne Zeitbestimmung damit zu verbinden, unmöglich, weil ich dabei passiv bin und mich nach der formalen Bedingung des innern Sinnes afficirt fühle.

Das Bewusstseyn, wenn ich eine Erfahrung anstelle, ist Vorstellung meines Daseyns, sofern es empirisch bestimmt ist, d. i. in der Zeit. Wäre nun dieses Bewusstseyn wiederum selbst empirisch, so würde dieselbe Zeitbestimmung wiederum als unter den Bedingungen der Zeitbestimmung meines Zustandes enthalten, müssen vorgestellt werden. Es müsste also noch eine andere Zeit gedacht werden, unter der (nicht in der) die Zeit, welche die formale Bedingung meiner innern Erfahrung ausmacht, enthalten wäre. Also gäbe es eine Zeit, in welcher und mit welcher zugleich eine gegebene Zeit verflösse, welches ungereimt ist. Das Bewusstseyn also, eine Erfahrung anzustellen, oder auch überhaupt zu denken, ist ein transcendentales Bewusstseyn, nicht Erfahrung.

Anmerkungen zu diesem Aufsatz.

Die Handlung der Einbildungskraft, einem Begriff eine Anschauung zu geben, ist *exhibitio.* Die Handlung der Einbildungskraft, aus einer empirischen Anschauung einen Begriff zu machen, ist *comprehensio.* —

Auffassung der Einbildungskraft, *apprehensio aesthetica.* Zusammenfassung derselben, *comprehensio aesthetica* (ästhetisches Begreifen), ich fasse das Mannigfaltige zusammen in eine ganze Vorstellung und so bekommt sie eine gewisse Form.

b. Über Wunder.

Es kann weder durch ein Wunder, noch durch ein geistiges Wesen in der Welt eine Bewegung hervorgebracht werden, ohne eben so viel Bewegung in entgegengesetzter Richtung zu wirken, folglich nach Gesetzen der Wirkung und Gegenwirkung der Materie, denn widrigenfalls würde eine Bewegung des Universi im leeren Raum entspringen.

Es kann aber auch keine Veränderung in der Welt (also kein Anfang jener Bewegung) entspringen, ohne durch Ursachen in der Welt nach Naturgesetzen überhaupt bestimmt zu seyn, also nicht durch Freiheit oder eigentliche Wunder; denn weil nicht die Zeit die Ordnung der Begebenheiten bestimmt, sondern umgekehrt die Begebenheiten, d. i. die Erscheinungen nach dem Gesetze der Natur (der Causalität) die Zeit bestimmen, so würde eine Begebenheit, die unabhängig davon in der Zeit geschähe, oder bestimmt wäre, einen Wechsel der leeren Zeit voraussetzen, folglich die Welt selbst in der absoluten Zeit ihrem Zustande nach bestimmt seyn.

Anmerkungen.

1. Man kann die Wunder eintheilen in äussere und innere, d. h. in Veränderungen der Erscheinung für den äussern und in die für den innern Sinn. Jene geschehen im

Raume, diese in der Zeit. Wären Wunder im Raum möglich, so wäre es möglich, dass Erscheinungen geschehen, bei denen nicht Wirkung und Gegenwirkung gleich gross sind. Alle Veränderungen im Raume sind nämlich Bewegung. Eine Bewegung aber, die durch ein Wunder hervorgebracht werden soll, deren Ursache soll nicht in den Erscheinungen zu suchen seyn. Das Gesetz der Wirkung und Gegenwirkung aber beruht darauf, dass Ursache und Wirkung zur Sinnenwelt (zu den Erscheinungen) gehören, d. i. im relativen Raum vorgestellt werden; da dies nun bei den Wundern im Raume von der Ursache nicht gilt, so werden sie auch nicht unter dem Gesetz der Wirkung und Gegenwirkung stehen. Wird nun durch ein Wunder eine Bewegung gewirkt, so wird, da sie nicht unter dem Gesetze der Wirkung und Gegenwirkung steht, durch sie das *centrum gravitatis* der Welt verändert werden, d. i. mit andern Worten, die Welt würde sich im leeren Raume bewegen; eine Bewegung im leeren Raume aber ist ein Widerspruch, sie wäre nämlich die Relation eines Dinges zu einem Nichts, denn der leere Raum ist eine blosse Idee.

Auf eine ähnliche Art wird bewiesen, dass es keine Wunder in Ansehung der Erscheinungen in der Zeit geben kann. Eine Erscheinung in der Zeit ist nämlich ein Wunder, wenn die Ursache derselben nicht in der Zeit gegeben werden kann, nicht unter den Bedingungen derselben steht. Da aber allein dadurch, dass beide Ursache und Wirkung zu den Erscheinungen gehören, die letztere in der relativen Zeit bestimmt werden kann, so wird dies bei einer Wirkung, die durch ein Wunder hervorgebracht wird, nicht geschehen können, weil ihre Ursache nicht zu den Erscheinungen gehört. Es wird also eine übernatürliche Begebenheit nicht in der relativen, sondern in der absoluten (leeren) Zeit bestimmt seyn. Eine Bestimmung in der leeren Zeit aber ist ein Widerspruch, weil zu einer jeden Relation zwei Correlata gegeben werden müssen.

2. Wunder ist eine Begebenheit, deren Grund nicht in der Natur zu finden ist. Es ist entweder *miraculum*

rigorosum, das in einem Dinge ausser der Welt (also nicht in der Natur) seinen Grund hat; oder *miraculum comparativum*, das zwar seinen Grund in einer Natur hat, aber in einer solchen, deren Gesetze wir nicht kennen; von der letztern Art sind die Dinge, die man den Geistern zuschreibt. *Miraculum rigorosum* ist entweder *materiale*, wo auch die Kraft, die das Wunder hervorbrachte, ausserhalb der Welt ist, oder *formale*, wo die Kraft zwar in der Welt, die Bestimmung derselben aber ausserhalb der Welt sich findet, z. B. wenn man das Austrocknen des rothen Meeres beim Durchgang der Kinder Israel für ein Wunder hielt, so ist es ein *miraculum materiale*, wenn man es für eine unmittelbare Wirkung der Gottheit ausgiebt; hingegen ein *miraculum formale*, wenn man es durch einen Wind austrocknen lässt, der aber durch die Gottheit gesandt wurde.

Ferner ist das *miraculum* entweder *occasionale* oder *praestabilitum*. Im ersten Falle nimmt man an, die Gottheit sey unmittelbar ins Mittel getreten; im andern aber lässt man die Begebenheit durch eine Reihe von Ursachen und Wirkungen hervorgebracht werden, die alle dieser einzigen Begebenheit wegen da sind. —

c. Widerlegung des problematischen Idealismus.

Man theilt den Idealismus in den problematischen (den des Cartesius) und in den dogmatischen (den des Berkeley). Der letzte leugnet das Daseyn aller Dinge ausser dem des Behauptenden, der erste hingegen sagt blos, dass man dasselbe nicht beweisen könne. Wir wollen uns hier blos auf den problematischen Idealismus einschränken.

Der problematische Idealist giebt zu, dass wir Veränderungen durch unsern innern Sinn wahrnehmen, er leugnet aber, dass man darum auf das Daseyn äusserer Gegenstände im Raum schliessen könne, weil der Schluss von einer Wirkung auf eine bestimmte Ursache nicht gültig sey. — Veränderung des innern Sinnes oder innere Erfahrung wird also von dem Idealisten zugegeben, und wenn man ihn daher widerlegen will, so kann dies nicht anders geschehen, als dass man ihm zeigt, diese innere Erfahrung, oder welches einerlei ist, das empirische Bewusstseyn meines Daseyns setze äussere Wahrnehmung voraus.

Man muss hier das transscendentale und empirische Bewusstseyn wohl unterscheiden; jenes ist das Bewusstseyn Ich denke und geht aller Erfahrung vorher, indem es sie erst möglich macht. Dies transscendentale Bewusstseyn liefert uns aber keine Erkenntniss unserer Selbst; denn Erkenntniss unserer Selbst ist die Bestimmung unseres Daseyns in der Zeit und soll dies geschehen, so muss ich meinen innern Sinn afficiren. Ich denke z. B. über die Gottheit nach und verbinde mit diesen Gedanken das transscendentale Bewusstseyn (denn sonst würde ich nicht denken können), ohne mich mir dabei doch in der Zeit vorzustellen, welches geschehen müste, wenn ich mir dieser Vorstellung durch meinen innern Sinn bewusst wäre. Geschehen Eindrücke auf meinen innern Sinn, so setzt dies voraus, dass ich mich selbst afficire (ob es gleich uns unerklärbar ist, wie dies zugeht) und so setzt also das empirische Bewusstseyn das transscendentale voraus.

In unserm innern Sinn wird unser Daseyn in der Zeit bestimmt und setzt also die Vorstellung der Zeit selbst voraus; in der Zeit aber ist die Vorstellung des Wechsels enthalten; Wechsel setzt etwas Beharrliches voraus, woran es wechselt und welches macht, dass der Wechsel wahrgenommen wird. Die Zeit selbst ist zwar beharrlich, aber sie kann allein nicht wahrgenommen werden, folglich muss es ein Beharrliches geben, woran man den Wechsel in der Zeit wahrnehmen kann. Dies Beharrliche können wir selbst nicht seyn, denn wir sind eben als Gegenstand des innern Sinnes durch die Zeit bestimmt; es kann also das Beharrliche blos in dem, was durch den äussern Sinn gegeben wird, gesetzt werden. So setzt also

Möglichkeit der innern Erfahrung Realität des äussern Sinnes voraus. Denn gesetzt man wollte sagen, auch die Vorstellung des durch den äussern Sinn gegebenen Beharrlichen sey blos durch den innern Sinn gegebene Wahrnehmung, die nur durch die Einbildungskraft als durch den äussern Sinn gegeben vorgestellt wird, so würde es doch überhaupt (wenn auch gleich nicht für uns) möglich seyn müssen, sich derselben als zum innern Sinn gehörig, bewusst zu werden; aber dann würde die Vorstellung des Raumes in eine Vorstellung der Zeit verwandelt werden, d. h. es würde möglich seyn, den Raum sich als eine Zeit (nach einer Dimension) vorzustellen, welches sich selbst widerspricht. Es hat also der äussere Sinn Realität, weil ohne ihn der innere Sinn nicht möglich ist. — Hieraus scheint zu folgen, dass wir unser Daseyn in der Zeit nur immer im Commercio erkennen.

4. Über particuläre Providenz.

Wir können uns keine Einrichtung nach Zwecken als bei dem Zufälligen denken; folglich kann die göttliche Vorsehung sich nur beim Zufälligen beweisen, und es ist ungereimt, sie auf das Nothwendige auszudehnen. Es entsteht nun die Frage: Sorgt Gott blos für das Allgemeine, oder auch für das Besondere? Wir nehmen die Frage in dem Sinn, hat Gott nur blos einen grossen allgemeinen Zweck, dem Alles untergeordnet seyn muss, oder hat er sich mehrere einzelne Zwecke vorgesetzt, die zusammengenommen einen Zweck ausmachen? Man muss die erste Frage bejahen, die andere verneinen; denn ich kann es mir nicht vorstellen, wie mehrere Zwecke zusammengenommen einen ausmachen; unsere Vernunft geht vielmehr den entgegengesetzten Weg und nimmt eins an, von dem sie auf mehrere heruntersteigt; dessenungeachtet können mehrere Beschaffenheiten als zweckmässig gedacht werden, ohne doch wegen eines besondern Zweckes da zu seyn. Alles, was in der Welt geschieht, muss zwar dem grossen alleinigen Zweck nicht entgegen seyn; allein ich kann mir nicht vorstellen, dass es selbst wieder eines besondern Zweckes wegen da sey; denn nähme man das letztere an, so würde man in grosse Verwirrung gerathen, weil nicht blos der Willkühr zu viel überlassen bleibt, sondern auch eine Sache um mehrerer Zwecke willen da seyn würde, welches unmöglich ist, da ein Zweck den zureichenden Grund eines Dinges enthalten muss und ein Grund doch nicht mehr als zureichend seyn kann. Z. B. die Luft ist zum Leben nothwendig, sieht man nun das Leben der Geschöpfe als den Zweck der Luft an, so wird dies als der zureichende Grund derselben gedacht. Die Luft dient aber auch zum Sprechen, doch muss man nun nicht sagen, das Sprechen sey der Zweck derselben, denn sonst würde sie zwei zureichende Gründe haben. Die Luft ist zum Sprechen zweckmässig, das heisst aber keineswegen, das Sprechen sey der Zweck der Luft, weil dies sagen würde, das Sprechen sey der zureichende Grund, weshalb die Luft geschaffen sey. Sehr oft meint man, es seyen Dinge als Mittel zu Zwecken hervorgebracht, die offenbar blos mechanischen Ursprungs sind; z. B. wenn man sagt: der Continent ist Insel; er ist aber deshalb mit Meer umgeben, damit die Gemeinschaft unter den Menschen erleichtert werde, so begeht man gewiss einen Fehler, indem deutliche Spuren vorhanden sind, dass die jetzige Beschaffenheit der Erde eine blosse Wirkung mechanischer Ursachen ist. — Wendet man ein, dass wenn alles blos Mittel zu dem einen grossen Zwecke der Gottheit ist, es dadurch nothwendig gemacht wird, und also die Zufälligkeit z. B. der Schicksale der Menschen aufhört, so muss man bedenken, dass bei der Gottheit der Unterschied zwischen möglich, wirklich und nothwendig wegfällt.

c. Vom Gebet.

Dem Gebete andere als natürliche Folgen beizulegen, ist thöricht und bedarf keiner ausführlichen Widerlegung;

man kann nur fragen, ist nicht das Gebet seiner natürlichen Folgen wegen beizubehalten! Zu diesen natürlichen Folgen zählt man, dass durchs Gebet die in der Seele vorhandenen dunkeln und verworrenen Vorstellungen deutlicher gemacht, oder ihnen ein höherer Grad der Lebhaftigkeit ertheilt werde, dass es den Beweggründen zur Tugend dadurch eine grössere Wirksamkeit ertheilt u. s. w. Hierbei ist nun erstlich zu merken, dass das Gebet aus den angeführten Gründen doch nur subjectiv zu empfehlen ist, denn derjenige, welcher die vom Gebet gerühmten Wirkungen auf eine andere Weise erreichen kann, wird desselben nicht nöthig haben. — Ferner lehrt uns die Psychologie, dass sehr oft die Auseinandersetzung eines Gedanken die Wirkung schwächt, welche derselbe, da er noch im Ganzen und Grossen vorhanden, wenn gleich dunkel und unentwickelt war, hervorbrachte. Aber endlich ist auch bei dem Gebete Heuchelei, denn der Mensch mag nun laut beten, oder seine Ideen innerlich in Worte auflösen, so stellt er sich die Gottheit als etwas vor, das den Sinnen gegeben werden kann, da sie doch blos ein Princip ist, das seine Vernunft ihn anzunehmen zwingt. Das Daseyn der Gottheit ist nicht bewiesen, sondern es wird postulirt, und es kann also blos dazu dienen, wozu die Vernunft gezwungen war, es zu postuliren. Denkt nun der Mensch, wenn ich zu Gott bete, so kann mir dies auf keinen Fall schaden, denn ist er nicht, nun gut, so habe ich des Guten zu viel gethan, ist er aber, so wird es mir nützen; so ist diese Prosopopöia Heuchelei, indem beim Gebet vorausgesetzt werden muss, dass derjenige, der es verrichtet, gewiss überzeugt ist, dass Gott existirt. Daher kommt es auch, dass derjenige, welcher schon grosse Fortschritte im Guten gemacht hat, aufhört zu beten, denn Redlichkeit gehört zu seinen ersten Maximen — ferner, dass diejenigen, welche man beten findet, sich schämen. In den öffentlichen Vorträgen an das Volk kann und muss das Gebet beibehalten werden, weil es wirklich rhetorisch von grosser Wirkung seyn und einen grossen

Eindruck machen kann, und man überdies in den Vorträgen an das Volk zu ihrer Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihnen so viel wie möglich herablassen muss.

f. Über das Moment der Geschwindigkeit im Anfangsaugenblick des Falls.

Man kann nicht sagen, ein Körper habe im Anfangsaugenblicke des Falls eine gewisse Geschwindigkeit und könne deren verschiedene haben, z. B. eine andere auf der Oberfläche der Sonne, eine andere auf der Oberfläche der Erde, sondern man kann ihm blos eine verschiedene Tendenz zur Bewegung beilegen. Man kann die Wahrheit dieses Satzes auf folgende Art darthun.

Es sey AB eine gewisse Zeit und ein Körper habe in derselben durch den Fall eine Geschwindigkeit BK erlangt; man mache $BK = KC$ oder $BC = 2BK$, so wird derjenige Körper, welcher durch den Fall in der Zeit AB die Geschwindigkeit BC erlangt, im Anfangsaugenblick ein doppelt so grosses Moment der Geschwindigkeit haben müssen. Man kann aber diese Momente nicht selbst schon Geschwindigkeit nennen; denn gesetzt, dies ginge an, so sey AD ein unendlich kleiner Theil der Zeit AB, dann ist für BK, DE und für BC, DF das Moment; und $DF = 2DE$. Nimmt man nun $AG = 2AD$, so wird da $AD : AG = DE : GH$, $GH = 2DE$ und also $GH = DF$ seyn. Da ein Körper nicht eher eine Geschwindigkeit DF erlangen kann, bis er alle kleinern (hier also DE) durchgegangen ist, so wird eine gewisse Zeit dazu gehören, um DF zu erhalten. Das soll aber nicht seyn, eben weil man DF als Moment betrachtet. Man muss daher das Moment der Geschwindigkeit nicht schon selbst als Geschwindigkeit betrachten, sondern bloss als das Bestreben, einem Körper eine gewisse Geschwindigkeit mitzutheilen; nicht als extensive, sondern als intensive Grösse, die aber den Grund der extensiven Grösse enthält. Man darf aber auch nicht sagen, das Moment der Geschwindigkeit sey Null, weil sonst durch die Summirung derselben keine endliche Grösse entstehen würde.

g. Über formale und materiale Bedeutung einiger Worte.

Es giebt mehrere Worte, die im Singulari gebraucht einen andern Sinn haben, als wenn man sie im Plurali braucht; sie sind alsdann im Singulari in formaler, im Plurali in materialer Bedeutung zu nehmen: diese sind Einheit, Vollkommenheit, Wahrheit, Möglichkeit*. Einheit im Singulari gebraucht ist qualitativ, im Plurali gebraucht quantitativ. Qualitative Einheit ist wie der Grund des Ganzen, quantitative wie ein Theil des Ganzen zu betrachten. So kann man z. B. nicht sagen, die Wärme bestehe aus Lauigkeiten, man bestimmt also ihre Grösse nicht nach den Theilen, welche sie enthält, sondern nach den Wirkungen, die sie hervorbringt, z. B. dass sie die Körper ausdehnt und man kann ihr daher nicht eine eigentliche Grösse beilegen, sondern einen Grad, die Einheit, die sich bei ihr findet, ist also qualitative Einheit. — Die Einheiten, aus welchen discrete Grössen (Zahlen) bestehen, sind quantitative Einheiten.

Vollkommenheit (formaliter gebraucht) eines Dinges ist die Ubereinstimmung der Realitäten desselben zu einer Idee; **Vollkommenheiten** eines Dinges (materialiter gebraucht) sind diese Realitäten**.

Wahrheit im Singulari (formaliter und qualitative gebraucht) ist die Übereinstimmung unserer Erkenntniss eines Objects mit demselben; **Wahrheiten** im Plurali (materialiter und quantitative gebraucht) sind wahre Sätze.

---

* Man sieht, dass dieses auf die Titel der Kategorien sich gründet: Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

** So spricht man von der Vollkommenheit einer Uhr, insofern sich das an ihr findet, was man von einer guten Uhr erwarten kann. Vollkommenheiten einer Uhr sind Eigenschaften derselben, die mit dem Begriffe einer guten Uhr übereinstimmen. — Man muss aber auch noch quantitative und qualitative Vollkommenheit von Vollkommenheit unterscheiden.

Möglichkeit eines Objects (formaliter und qualitative gebraucht); **Möglichkeiten** (materialiter und quantitative gebraucht), Gegenstände, so fern sie möglich sind.

3. Erster Entwurf seiner Vorstellung an König Wilh. Friedrich II. zur Rechtfertigung seiner Stellung als Universitätslehrer 1794*.

Ew. Königl. Majestät allerhöchster mir den 12. Oct. c. gewordener Befehl legt es mir zur devotesten Pflicht auf: **erstlich** wegen des Missbrauchs meiner Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums, namentlich in meinem Buche: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft," desgleichen in andern kleinern Abhandlungen, und der hierdurch auf mich fallenden Schuld der Übertretung meiner Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen die allerhöchsten mir sehr wohl bekannten landesväterlichen Absichten, eine gewissenhafte Verantwortung beizubringen; **zweitens** nichts dergleichen künftighin mir zu Schulden kommen zu lassen. In Ansehung beider Stücke hoffe ich hiermit in tiefster Unterthänigkeit Ew. Königl. Majestät von meinem bisher bewiesenen und fernerhin zu beweisenden devoten Gehorsam hinreichende Überzeugungsgründe zu Füssen zu legen.

Was das Erste, nämlich die gegen mich erhobene Anklage eines Missbrauchs meiner Philosophie durch Abwürdigung des Christenthums betrifft, so ist meine gewissenhafte Verantwortung folgende:

1. Dass ich mir als **Lehrer der Jugend**, mithin in akademischen Vorlesungen dergleichen nie habe zu Schul-

---

[*] Dieses Document, womit **Kant** sich gegen den wider ihn erhobenen Verdacht vor dem Landesherrn rechtfertigte, nimmt eine so bedeutsame Stelle in der Culturgeschichte des Preussischen Staats in dieser Zeit ein, dass es nur das höchste Interesse gewähren kann, diesen ersten Entwurf mit dem später abgesandten und im Streite der Facultäten (Bd. X. S. 253—57) bekanntgemachten Documente zu vergleichen. **Sch.**

den kommen lassen, welches ausser dem Zeugniss meiner Zuhörer, worauf ich mich berufe, auch die Beschaffenheit derselben als reiner blos philosophischer Unterweisung nach A. G. Baumgarten's Handbüchern, in denen der Titel vom Christenthum gar nicht vorkommt, noch vorkommen kann, hinreichend beweist. Dass ich in der vorliegenden Wissenschaft die Grenzen einer philosophischen Religionsuntersuchung überschritten habe, ist ein Vorwurf, der mir am wenigsten wird gemacht werden können.

2. Dass ich auch nicht als Schriftsteller z. B. im Buche „die Religion innerhalb der Grenzen u. s. w.“ gegen die allerhöchsten mir bekannten landesväterlichen Absichten mich vergangen habe; denn da diese auf die Landesreligion gerichtet sind, so müsste ich in dieser meiner Schrift als Volkslehrer haben auftreten wollen, wozu dieses Buch, nebst den andern kleinen Abhandlungen gar nicht geeignet ist. Sie sind nur als Verhandlungen zwischen Facultätsgelehrten des theologischen und philosophischen Fachs geschrieben, um zu bestimmen, auf welche Art Religion überhaupt mit aller Lauterkeit und Kraft an die Herzen der Menschen zu bringen sey; eine Lehre, wovon das Volk keine Notiz nimmt, und welche allererst die Sanction der Regierung bedarf, um Schul- und Kirchenlehrer danach zu instruiren, zu welchen Vorschlägen aber Gelehrten Freiheit zu erlauben, der Weisheit und Autorität der Landesherrschaft um so weniger zuwider ist, da dieser ihr eigener Religionsglaube von ihr nicht ausgedacht ist, sondern sie ihn selbst nur auf jenem Wege hat bekommen können, und also vielmehr die Prüfung und Berichtigung desselben von der Facultät mit Recht fordern kann, ohne ihnen einen solchen eben vorzuschreiben.

3. Dass ich in dem genannten Buche mir keine Herabwürdigung des Christenthums habe können zu Schulden kommen lassen, weil darin gar keine Würdigung irgend einer vorhandenen Offenbarungs-, sondern blos der Ver-

nunftreligion beabsichtigt worden, deren Priorität als oberste Bedingung aller wahren Religion, ihre Vollständigkeit und praktische Absicht (nämlich das, was uns zu thun obliegt), obgleich auch ihre Unvollständigkeit in theoretischer Hinsicht (woher das Böse entspringe, wie aus diesem der Übergang zum Guten, oder wie die Gewissheit, dass wir darin sind, möglich sey u. dgl.), mithin das Bedürfniss einer Offenbarungslehre nicht verhehlt wird, und die Vernunftreligion auf diese überhaupt, unbestimmt welche es sey (wo das Christenthum nur zum Beispiel als blosse Idee einer denkbaren Offenbarung angeführt wird), bezogen wird, weil, sage ich dieser Werth der Vernunftreligion deutlich zu machen Pflicht war. Es hätte meinem Ankläger obgelegen, einen Fall anzuführen, wo ich mich durch Abwürdigung des Christenthums vergangen habe, entweder die Annahme desselben als Offenbarung zu bestreiten, oder diese auch als unnöthig zu erklären; denn dass diese Offenbarungslehre in Ansehung des praktischen Gebrauchs (als welcher das Wesentliche aller Religion ausmacht) nach den Grundsätzen des reinen Vernunftglaubens müsse ausgelegt und öffentlich ans Herz gelegt werden, nehme ich für keine Abwürdigung, sondern vielmehr für Anerkennung ihres moralisch fruchtbaren Gehalts an, der durch die vermeinte innere vorzügliche Wichtigkeit blos theoretischer Glaubenssätze verunstaltet werden würde.

4. Dass ich vielmehr eine wahre Hochachtung für das Christenthum bewiesen habe durch die Erklärung die Bibel als das beste vorhandene zu Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig moralischen Landesreligion auf unabsehliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung anzupreisen, und daher in dieser sich selbst auf blos theoretische Glaubenslehren keine Angriffe und Einwürfe zu erlauben (obgleich die letztern vor den Facultäten erlaubt seyn müssen); sondern auf ihren heiligen praktischen Inhalt zu dringen, der bei allem Wechsel der theoretischen Glaubens-Meinungen, welcher in Ansehung der blossen Offenbarungslehren wegen ihrer

Zufälligkeit nicht ausbleiben wird, das Innere und Wesentliche der Religion immer erhalten und das manche Zeit hindurch, wie in den dunkeln Jahrhunderten des Pfaffenthums, entartete Christenthum in seiner Reinigkeit immer wieder herstellen kann.

5. Dass endlich so wie ich allerwärts auf Gewissenhaftigkeit der Bekenner eines Offenbarungsglaubens, nämlich nicht mehr davon vorzugeben, als sie wirklich wissen, oder andern dasjenige zu glauben aufzudringen, was sie doch selbst nicht mit völliger Gewissheit zu erkennen sich bewusst sind, gedrungen habe, ich auch an mir selbst das Gewissen, gleichsam als den göttlichen Richter in mir bei Abfassung meiner die Religion betreffenden Schriften nie aus den Augen verloren habe, vielmehr jeden, ich will nicht sagen seelenverderblichen Irrthum, sondern auch nur mir etwa anstössigen Ausdruck, durch freiwilligen Widerruf nicht würde gesäumt haben zu tilgen, vornehmlich in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke sich von selbst aufdringt, dass es wohl seyn könne, ich müsse dereinst einem herzenskundigen Weltrichter davon Rechenschaft ablegen; daher ich diese meine Verantwortung jetzt vor der höchsten Landesherrschaft mit voller Gewissenhaftigkeit als mein unveränderliches freimüthiges Bekenntniss beizubringen kein Bedenken trage.

6. Was den zweiten Punkt betrifft, mir keine dergleichen (angeschuldigte) Entstellung und Herabwürdigung des Christenthums künftighin zu Schulden kommen zu lassen, so finde ich, um als Ew. Majestät treuer Unterthan darüber in keinen Verdacht zu gerathen, das Sicherste, dass ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge in Sachen der Religion, es sey der natürlichen oder der geoffenbarten, in Vorlesungen sowohl als in Schriften völlig enthalte und mich hiemit dazu verbinde.

Ich ersterbe in devotestem Gehorsam
Ew. Königl. Majestät
allerunterthänigster Knecht.

4. Rechtfertigung des Directoriums der Französischen Republik wegen seines angeblich ungereimten Plans, den Krieg mit England zu ihrem Vortheil zu beendigen, 1798[*].

Das einzig mögliche Mittel war es, dies durch einen Krieg zu Lande auszuführen, weil Englands Obermacht zur See entscheidend ist, — und mit Genehmigung und Begünstigung von Spanien nach Portugal, mit welchem Frankreich im Kriege begriffen ist, mit einer Armee zu ziehen, die stark genug wäre, um das Letztere zu erobern und es nachher gegen die Englischen Eroberungen in allen Welttheilen auszutauschen. — —

Allein wie dieses möglich machen? Da Spanien Mangel an Lebensmitteln erleidet, und blos die Vertheurung derselben schon einen Aufruhr in diesem Lande erregen könnte, wo denn nichts übrig bliebe, als diesen Zug der Franzosen mit Transportschiffen wenigstens grossentheils zur See zu thun. Allein diesem Plane war wiederum die Obermacht der Englischen Flotte entgegen, und es kam darauf an, diese irre zu leiten, dadurch, dass Frankreich eine Absicht, die es niemals im Ernste gehabt hat, verbreitete, über Ägypten und das rothe Meer ein Truppencorps unter **Bonaparte**'s Anführung nach Indien zu führen und dort die Englischen Besitzungen anzugreifen. Wenn dann **Nelson** nach dieser Finte griff, sich geschickt zu wenden, und mit der Französischen Flotte unbemerkt zwischen Tunis und Malta sich in die Französischen Häfen zu wenden und mit der Toulonschen Flotte (und anderen Schiffen) sein Debarquement nahe an den Grenzen von Portugal zu machen und so in dieses Land einzufallen.

---

[*] Diese politische Rhapsodie erlangt ihr besonderes Interesse, wegen des Jahres, in dem sie niedergeschrieben wurde, indem sie zugleich seine lebhafte Theilnahme an den wichtigen politischen Ereignissen, auch in diesem hohen Lebensalter augenfällig, an den Tag legt und dadurch die Schwäche des politischen Raisonnements verdeckt.

Sch.

Man hat auch in den Zeitungen von der Niederlage des Brueys gelesen: „Bonaparte hat Nelson irre geleitet und ist zu seiner Bestimmung (nämlich nach Portugal) gegangen“, wiewohl das alles nicht eingetroffen ist.

Es war also nicht Unklugheit des Plans. Denn es war nach Spaniens Bedenklichkeiten kein anderer möglich: sondern es war Unglück daran Schuld. Auf alle Fälle aber musste er doch versucht werden. Was nun das Schicksal Bonaparte's und seiner Unglücksgefährten betrifft, so sind alle Projecte, sie durchs Einschiffen ins rothe Meer, oder wie jetzt gesagt wird, durch einen Zug nach Syrien zu retten, baare Ungereimtheiten, werden aber absichtlich spargirt, um die Aufmerksamkeit Englands und Nelson's noch immer auf die Levante hin zu ziehen, und wenn binnen dessen Spanien, wie zu glauben steht, seine Bedenklichkeiten fahren lässt, den Landmarsch (zum Theil auch einigen Seetransport) nach Portugal einzurichten, wo dann für Frankreich noch der Weg übrigbleibt, sich von England den Frieden zu erzwingen: zumal der König von Spanien sonst einen so kostbaren Krieg auf reinen Verlust geführt haben würde.

Das Ende vom Liede ist: Kann und will Spanien den Marsch einer Französischen Armee nach Portugal befördern, so wird England von der Französischen Republik gezwungen, alle seine Eroberungen herauszugeben, findet aber jenes nicht statt, so muss sie sich so bald als möglich ihrem Schicksal unterwerfen und die Bedingungen annehmen, unter denen das Cabinet von St. James den Frieden zu verwilligen gut finden wird.

INHALTSANZEIGE.

Seite
I. Briefe 1
- 1. An Moses Mendelssohn in Berlin, 1766—1783 . 5
- 2. An Dr. Marcus Herz in Berlin und ein Brief von Marcus Herz, 1770—1797 18
- 3. An Friedrich Nicolai in Berlin, 1773 70
- 4. An Hofprediger Crichton in Königsberg, 1778 . 72
- 5. An Professor J. Engel in Berlin, 1779 76
- 6. An Professor Chr. Gottfr. Schütz in Jena, 1785—1797 78
- 7. An Professor C. L. Reinhold in Jena, 1787—1795 84
- 8. An Fr. Heinr. Jacobi in Pempelfort, 1789 . . . 118
- 9. An Dr. Joh. Benjamin Erhard in Berlin, 1792—1799 121
- 10. An den Bibliothekar Joh. Fr. Biester in Berlin, 1789—1792 123
- 11. An Professor Dr. Selle in Berlin, 1792 . . . 129
- 12. An den Kirchenrath Ludw. Ernst Borowski in Königsberg, 1792 130
- 13. An Professor J. G. Fichte in Jena und dessen Briefe an Kant, 1792—1798 132
- 14. An den Buchhändler Carl Spener in Berlin, 1793 157
- 15. An Professor Carl Fr. Stäudlin in Göttingen, 1793, und Erwiederung des letztern, als Kant ihm seine Schrift „der Streit der Facultäten 1798" gewidmet hatte 159

Seite
16. An Hofrath G. Lichtenberg in Göttingen, 1793—1798, und Lichtenberg's Antwort auf den letzten Brief 163
17. Zwei Briefe zwischen Schiller und Kant, 1794—1795 168
18. Bischof Lindblom in Linköping an Kant und Kant's Antwort, 1797 172
19. An den Professor und Oberschulrath Meierotto in Berlin, 1797—1798 176
20. An Hofrath S. Th. Sömmerring in Frankfurt a. M., 1795—1800 178
21. An Professor Joh. Heinr. Tieftrunk in Halle, 1797—1798 182
22. An Professor Kiesewetter in Berlin, 1798—1800 191
23. An Dr. Andreas Richter, 1801 193
II. Erklärungen, die Kant, durch besondere Ereignisse veranlasst, in öffentlichen Blättern ergehen liess 195
1. Über Komarnicki 197
2. Über den Druck der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 199
3. Über die von J. T. Haupt veranstaltete Sammlung kleiner Schriften 201
4. Gegen G. Schlettwein 202
5. Über Hippel's Autorschaft 204
6. Gegen Vollmer in Bezug auf phys. Geographie . 206
III. Ehrendenksprüche auf verstorbene Collegen 209
IV. Fragmente aus seinem Nachlasse 215
1. Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 221
2. Sieben kleine Aufsätze aus den Jahren 1788—1791 260
3. Erster Entwurf seiner Vorstellung an König Friedrich Wilhelm II. zur Rechtfertigung seiner Stellung als Universitätslehrer, 1794 272
4. Eine politische Rhapsodie aus dem Jahre 1798 . 276

IMMANUEL KANT'S
SÄMMTLICHE
WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ,

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

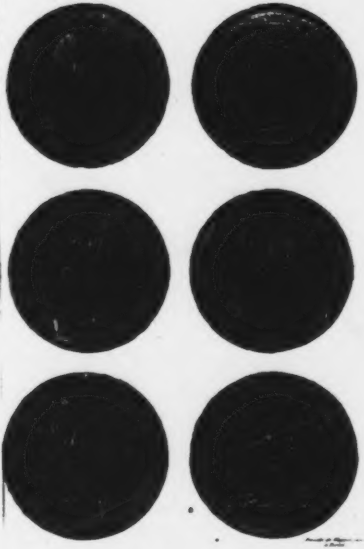
ELFTEN THEILS

ZWEITE ABTHEILUNG.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1842.

№ 439.



[illegible]

IMMANUEL KANT'S
BIOGRAPHIE.

ZUM GROSSEN THEIL
NACH
HANDSCHRIFTLICHEN NACHRICHTEN

DARGESTELLT
VON
FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

MIT BILDNISS, FACSIMILE UND MEDAILLEN-ABBILDUNG.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1842.

LEBEN KANT'S.

1.

Einleitung.

Die Gesammtausgabe der Werke eines grossen Mannes macht einen rechtmässigen Anspruch auf seine Biographie, weil diese die Verhältnisse seines Lebens zu den einzelnen Werken entwickelt, den geistigen und sittlichen Bildungsgang des Schriftstellers nach allen Richtungen hin begleitet und oftmals allein sichere Aufschlüsse über das Gelingen und Misslingen seiner Forschungen und Arbeiten zu gewähren vermag, indem sie zugleich ein innigeres Verständniss der Werke selbst vermittelt. Es ist aber die Biographie des Mannes von der Biographie seiner Werke wohl zu sondern, und nur solche Männer sollten vor allen würdige Gesammtausgaben verdienen, deren Werke auf ihre eigene Biographie rechnen können. Diese berichtet über das Wirken, den Einfluss, die nachhaltigen Folgen, die aus dem Studium der Werke dieser grossen Männer sich geltend machen; sie wird immer nur einzelne Abschnitte liefern können, und je bedeutsamer jene Werke erscheinen, deren Wirken sie beschreibt, um so beschränkter wird sie ihre Aufgabe zu lösen vermögen. Denn der Werth des Gegenstandes steckt das enge Ziel für die Erfüllung der Aufgabe, und jede folgende Periode der geistigen Entwickelung giebt reichlichen Stoff zur Fortsetzung einer solchen Arbeit. Dagegen hat das Leben des Schriftstellers seinen leicht übersehbaren Zeitraum; es ist geknüpft an bestimmte Ortsverhältnisse, an einen eigenthümlichen Standpunct im bürgerlichen Leben. In diesem ist auch der geistig grösste Mann mehr oder minder gefesselt, und die Kenntniss dieser Fesseln erläutert nicht selten die Unterbrechung einer fast bis zur Vollendung gereiften Arbeit. Ist der Schriftsteller zugleich Universitätslehrer, so wird oftmals die Geschichte der Wirksamkeit des lebendigen Worts einen Doppelläufer zur Geschichte des Einflusses seiner geschriebenen Werke liefern. Aber jene hat bald die ihr zugemessene Laufbahn durcheilt und verschwindet dann in unsicheren Andeutungen durch die Masse der mittelbaren Schüler, während diese oft in Jahrhunderte von einander entfernten Zeiträumen und bei ganz verschiedenen Völkern auf verschiedenen Bildungsstufen erst eine stattliche Blüthe entfalten sieht. Nur jene leichtere Aufgabe habe ich mir zur Darstellung für diese Blätter gewählt, die Lebensverhältnisse des grossen Mannes aus den bewährtesten Nachrichten zu beschreiben, und dabei soviel als möglich auf die reinste Quelle, auf ihn selbst zurückzugehen. Die Geschichte seiner Werke, d. i. die Geschichte der Kant'schen Philosophie, hat mein geehrter Freund und Mitherausgeber als Schlussband dieser Gesammtausgabe hinzugefügt, um das weitere Fortwirken Kant's über sein Leben hinaus zu bezeichnen. Aber dies kann nicht abgeschlossen werden, wiewohl es gemeinhin nur auf das geistige Vaterland begrenzt wird, das in der allgemeinen deutschen Literatur sein geistiges Triebwerk besitzt. Kant's Epoche bei den Engländern und Franzosen scheint erst zu beginnen; wann sie ihren vollständigen Lauf in Mittel- und Unter-Italien, wann in der Pyrenaeischen Halbinsel antreten wird, oder ob es je dazu kommen dürfte, vermag jetzt Keiner zu bestimmen, nicht einmal mit anständigen Scheingründen zu bezweifeln. Denn das wissenschaftliche Leben dieser Länder liegt in der Gegenwart ausserhalb des Bereichs der raschen allgemeinen Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntniss. Wo es nicht die Fortschritte der exacten Wissenschaften gilt, ist hier nicht selten ein halbes Jahrhundert zu kurz zur einfachen Mittheilung. Und welch ein Raum liegt noch zwischen der Aneignung einiger allgemeinen Begriffe der

Kant'schen Philosophie und dem vollständigen Studium der Werke Kant's!

Wie einfach auch Kant's Lebensverhältnisse bei seiner Anspruchslosigkeit, bei seinem beharrlichen Verbleiben an seinem Geburtsorte sich abwickelten, sie erwarben doch ihre besondere Bedeutsamkeit für die gebildeten Classen der Bewohner des Landes, dem er zur unvergänglichen Zierde stets gereichen wird. Kant wurde dadurch nicht blos der ausgezeichnetste Gelehrte in Preussen, er wurde vielmehr der geistige Bildner seines Landes im edelsten Sinne des Worts, er regte höhere geistige Bedürfnisse an, die nicht ausschliesslich dem engeren Kreise des gelehrten Standes anheimfielen, die allgemein bei den Gebildeten des Volks eingeführt, die geistige Entwicklung und Erhebung des Landes rascher förderten. Am wenigsten darf man übersehen, dass Kant es war, der in diesem östlichen Theile des Preussischen Staates auf dem schönsten Wege der gegenseitigen Annäherung, vermittelst des gemeinschaftlichen Bedürfnisses nach einer edleren Bildung, die Gebildetsten der verschiedenen Stände einander näher brachte und den gemeinen abstossenden Sinn der Standesvorurtheile in vielen edleren Naturen gänzlich besiegte. Wieviel er dadurch seinem Vaterlande genützt hat, lässt sich im Einzelnen nicht nachweisen; aber man denke nur daran, dass ein grosser Theil der Staatsmänner, welche in den wichtigsten Perioden der Umgestaltung der Preussischen Staatsverwaltung als Leiter gewirkt haben, unmittelbar aus seiner Schule hervorgegangen ist, unter seinem geistigen Einflusse ihre Bildung gewonnen hat.

Zur Bezeichnung des Verhältnisses dieser Biographie zu den früheren biographischen Darstellungen über Kant diene, dass alle, welche Originalnachrichten aus eigner Anschauung und Erfahrung der Verfasser mitgetheilt haben, in wenigen Monaten nach dem Tode des grossen Mannes erschienen und sämmtlich in der Absicht geschrieben wurden, nur das zu berichten, wovon die Verfasser als Augen- oder Ohrenzeugen einen unmittelbaren Eindruck erlangt hatten. Es strebt also keiner derselben, eine vollständige, das ganze Leben Kant's umfassende Biographie liefern zu wollen: aber es ergänzt einer den anderen. Die biographischen Compilationen, welche ausserhalb Königsberg erschienen sind, verdienen keine nähere Beachtung, da sie in sehr leichter Weise Falsches und Richtiges zusammenstoppelnd nur einem augenblicklichen Bedürfnisse oder einer buchhändlerischen Speculation genügt haben.

Unter jenen ist die älteste von Ludwig Ernst Borowski „Darstellung des Lebens und Charakters Kant's, Königsberg 1804. 276 S. 8.“ Borowski, der nachmals bis zu der höchsten Würde in der evangelischen Kirche stieg, bis jetzt der einzige evangelische Erzbischof in Preussen gewesen ist, gehörte, obschon er sechszehn Jahre jünger als Kant war, zu seinen ältesten akademischen Schülern. Er hatte in seinen früheren Jahren neben seinen theologischen Studien auch mit vielem Eifer die philosophischen Wissenschaften betrieben, auch bei der zweiten akademischen Disputation Kant's im J. 1756 als Opponent aus der Reihe der Studirenden mitgewirkt*. Seine Verbindung mit Kant war zwar schon 1762 durch seinen Abgang von Königsberg als Feldprediger unterbrochen, wurde aber nach seiner Rückkehr in die gemeinschaftliche Vaterstadt als Pfarrer an der Neu-Rossgärtischen Kirche 1782 wieder angeknüpft, blieb in den darauf folgenden zehn Jahren lebhaft unterhalten, erkaltete aber dann, ohne gänzlich aufgehoben zu werden. Borowski fasste 1792 den Entschluss, eine biographische Skizze Kant's als eine Vorlesung der königlich deutschen Gesellschaft zu Königsberg vorzulegen, und, um keine Indiscretion zu begehen, hatte er den Muth, den Aufsatz zuvor in Manuscript an Kant zu senden und um Berichtigungen einzelner Nachrichten zu bitten. Kant gewährte freundlich die letzte Bitte, strich Mehreres und setzte Einiges hinzu, sprach aber zugleich den ernsten Wunsch aus[*], dass dieser Aufsatz weder vorgetragen noch bei seinem Leben gedruckt würde. Beides erfüllte Borowski gewissenhaft, liess aber nach dem Tode Kant's noch in demselben Jahre jenen Aufsatz diplomatisch getreu abdrucken, indem er ihn mit abgesonderten Zusätzen und einer kurzen Fortsetzung bis zum Tode des grossen Mannes zu der so eben angeführten biographischen Darstellung vervollständigte. Sie liefert die meisten Materialien aus den früheren Lebensverhältnissen, jedoch ist sie sehr dürftig und oberflächlich für die Glanzperiode der Wirksamkeit Kant's seit 1781, und eben so wenig gewährt sie uns ein anschauliches Bild seiner persönlichen Eigenschaften, seines Lebens im Kreise seiner Vertrauten und Schüler.

---

* Vergl. darüber meine Bemerkung in der Vorrede zum fünften Bande dieser Ausgabe, S. XV und im Texte S. 255.

Dieser Biographie schliesst sich zunächst an: „I. Kant in Briefen an einen Freund von Reinhold Bernhard Jachmann, Königsberg 8. 220 S. 1804." Jachmann, der noch jetzt in kräftiger Wirksamkeit als Geheimer Regierungsrath und Provinzial-Schulrath bei dem Provinzial-Schulcollegium der Provinz Preussen zu Königsberg lebt, bezog im J. 1784 die dortige Universität und wurde bald darauf von Kant zu seinem Amanuensis gewählt. Von diesem Zeitpuncte ab blieb er in fast täglichem Umgange mit Kant bis zum Frühjahre 1794, wo er als dritter Prediger und Rector der gelehrten Schule nach Marienburg berufen wurde. Seine Erinnerungen rühren also gerade aus der Zeit her, wo Kant als Lehrer und Schriftsteller auf dem Culminationspuncte stand, und auch er fasste, wie Borowski, noch bei Lebzeiten Kant's den Plan, ihm ein biographisches Denkmal zu setzen und mit dessen Hülfe das vollständigere Gelingen seines Planes sicher zu stellen. Kant schien dem Unternehmen seinen Beifall geschenkt zu haben[**] und verabredete mit Jachmann auf halbgebrochenen Bogen die an ihn gerichteten Fragen zu beantworten; aber so oft er auch das Versprechen erneuerte, wurde er durch seine zunehmende Altersschwäche an der Ausführung desselben verhindert, und Jachmann blieb ohne die erwünschten Mittheilungen. Derselbe hat in seiner Darstellung in achtzehn Briefen eine gedrängte Skizze von Kant's Leben als Einleitung geliefert, darauf hat er eine Charakteristik seiner geistigen Eigenschaften, seines Wirkens als Professor, seiner wissenschaftlichen Beschäftigungen, seines sittlichen Charakters zu zeichnen versucht. Sodann stellt er Kant im Verhältnisse zu den Freunden und Verwandten dar, spricht darauf von dem ästhetischen Geschmacke, der Religiosität und den politischen Meinungen des Philosophen, und schliesst endlich mit einer Darstellung von seinem gefälligen Umgange, von seiner körperlichen Beschaffenheit, Lebensordnung, häuslichen Einrichtung und Vermögensumständen und mit einer Erzählung von dem letzten Besuche bei Kant und dessen letzten Lebenstagen.

---

[*] Vergl. Kant's Brief an Borowski, auf S. 130—31 der ersten Abtheilung dieses Bandes abgedruckt.

[**] Vergl. Vorrede bei Jachmann a. a. O. S. VIII.

Ehregott Andreas Christoph Wasianski hat uns einen Bericht „von Kant in seinen letzten Lebensjahren geliefert, Königsberg 1804, 8. 224 S.“ Der Verfasser selbst nennt es „einen Beitrag zur Kenntniss seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm.“ Wasianski hatte bereits 1772 die Universität in Königsberg bezogen, anfänglich in der Absicht Medicin zu studiren, welches Studium er aber bald mit der Theologie vertauschte. Im J. 1774 hatte ihn Kant zu seinem Amanuensis erwählt* und auch später nicht aus den Augen verloren, als Wasianski Cantor und darauf Diakonus an der Tragheimischen Kirche zu Königsberg wurde. Denn Kant hatte die Gewohnheit, sich oftmals nach den späteren Lebensverhältnissen der ihm lieb gewordenen Zuhörer zu erkundigen. Über zehn Jahre hatte Kant Wasianski nicht gesehen, als er ihn im Jahre 1790 zufällig in einer

---

* Vergl. Wasianski a. a. O. S. 16, 60 u. fg.

Gesellschaft traf, seit dieser Zeit ihn häufig zu seinen Tischgesellschaften zog, und bald von der glücklichen Gabe der Anstelligkeit zu allen häuslichen Geschäften bei Wasianski sich überzeugte, in denen Kant selbst niemals zu seinem Vortheile sich zu benehmen wusste. Wie daher vier Jahre später Jachmann Königsberg verliess, ersuchte Kant seinen früheren Amanuensis, der ausserdem nicht sehr weit von Kant's Hause seine amtliche Wohnung besass, sich der allgemeinen Leitung seines Hauswesens und Vermögens anzunehmen. Dabei erwarb sich Wasianski das unbeschränkteste Vertrauen Kant's, wurde in den letzten Lebensjahren sein täglicher Gesellschafter, der Pfleger seines hinfälligen Körpers und der Executor seines Testamentes und Nachlasses. Es ist demnach die von Wasianski gelieferte Darstellung in ihrer einfachen Erzählungsweise ein treuer Bericht über das allmälige Erlöschen der geistigen und körperlichen Kräfte eines so grossen Mannes.

Nur einzelne Ergänzungen liefern Dr. Friedrich Theodor Rink's „Ansichten aus I. Kant's Leben," Königsberg 1805. 8. Rink, welcher als Prediger zu Danzig 1811 starb, hatte in den Jahren 1786 bis 1789 in Königsberg studirt und sich eifrig mit Kant's Philosophie beschäftigt. Nach seiner Rückkehr aus Leyden nach Königsberg wurde er 1792—93 häufig Tischgenosse Kant's[*], und als er abermals, nach einem zweijährigen Aufenthalte in Kurland, Königsberg zu seinem Aufenthaltsorte wählte (1795), sich dort als Privatdocent habilitirte, bald darauf eine ausserordentliche Professur in der philosophischen Facultät und 1798 eine gleiche in der theologischen Facultät erlangte, blieb er in genauem Umgang mit Kant bis zu seinem Abgange nach Danzig (im Sept. 1801). In dieser Zeit, wo Kant täglich einige Tischgenossen zum Mittagsmahl um sich versammelte und Rink nicht selten zu denselben gehörte, konnte dieser unbezweifelt viele Nachrichten und Ansichten aus Kant's Munde sammeln, aber nach dem, was er geliefert, scheint er diese günstige Gelegenheit zu wenig benutzt zu haben. Der pecuniäre Vortheil war mehr seine Sache, wie dies sein Handel mit Vollmer bezeigt, nachdem er einmal von Kant die Erlaubniss zur Herausgabe der Vorlesungen über die physische Geographie erlangt hatte.

---

[*] Vergl. Rink a. a. O. S. 120

Noch weniger Zusammenhängendes bieten dar: „merkwürdige Äusserungen Kant's von einem seiner Tischgenossen, Johann Gottfried Hasse,“ Königsberg 1804. 50 S. 8. Der würdige Verfasser, der auf dem Gebiete der Exegese des alten Testaments einen wohlverdienten Namen sich erworben hat und eine ordentliche Professur der Theologie und der orientalischen Literatur bei der Universität Königsberg bekleidete, war gerade in den letzten drei Jahren Kant's häufiger Tischgenosse*, wöchentlich ein bis zwei Mal. Aber er gesteht selbst ein, dass er früher zu wenig Aufmerksamkeit auf die Gespräche gerichtet, und daher beziehen sich diese Äusserungen fast ausschliesslich nur auf einen Zeitraum, in dem Kant's geistige Kraft schon gebrochen war. — Die noch bei Kant's Leben anonym erschienenen „Fragmente aus Kant's Leben,“ Königsberg 1802. 136 S. 8., welche, wie man sagt, einen sonst nicht weiter bekannten praktischen Arzt Dr. Morzfeld zum Verfasser haben sollen, erregten zwar, als sie Kant vom Verfasser zugeschickt waren, sein Interesse und er zeigte sie, wohl um die gute Absicht zu ehren, nicht ohne Missfallen seinen Tischgenossen**, aber statt eines allgemeinen Urtheils über den Werth derselben wies er nur auf einen Druckfehler hin, der durch die Verbesserungs-Anzeige des Verfassers noch weit schlimmer geworden war. Es sind indess auch nur einige wenige Notizen in diesen Fragmenten zu gebrauchen.

Dass die Biographien und Briefsammlungen anderer ausgezeichneter Königsberger, die ihr ganzes Leben oder auch nur einen Theil desselben mit ihm als Zeitgenossen gemeinschaftlich verlebt haben, einigen interessanten Stoff darbieten, um Kant's Verhältniss zu dem ihn zunächst umgebenden Publicum kennen zu lernen, versteht sich wohl von selbst. Wir werden aber die Briefe Hamann's und Herder's, die Selbstbiographien Hippel's, Scheffner's u. m. A. an den einzelnen Stellen anführen, wo sie vornämlich als Quellen benutzt worden sind.

---

* Hasse a. a. O. S. 4. 5.

** Hasse a. a. O. S. 30.

Die von mir zuerst aus der Handschrift mitgetheilten, sowie die schon anderweitig früher gedruckten Briefe, über deren allgemeines Verhältniss ich bei den einzelnen in der ersten Abtheilung dieses Bandes gesprochen habe, dienen als die hülfreichste Unterstützung, um ohne weitere Erläuterung selbstredend mit seiner eigenen Unterweisung in die Werkstätte seines geistigen Lebens, seiner tiefen und umfassenden Studien eingeführt zu werden. Kleinere Handschreiben habe ich unmittelbar in die Biographie aufgenommen, weil sie dort im Zusammenhange mit den Erzählungen bestimmter Lebensereignisse ihren angemessensten Platz gefunden haben. Dasselbe musste auch bei mehreren Denkzetteln und einzelnen Notizen aus den Memorienbüchern der letzten Jahre geschehen. Endlich habe ich aus den amtlichen Acten der philosophischen Facultät für diejenigen Jahre, in welchen Kant als ordentliches Mitglied der Facultät eifrigen Antheil an den Geschäften derselben nahm, schöne Beweise und vollständige Nachrichten mir gesammelt, um darüber ein begründetes Urtheil abzugeben, was Kant überhaupt für die Aufnahme der Universität Königsberg that, mit welcher liebevollen Milde er für die Erhaltung eines collegialischen Zusammenwirkens unter den Professoren sorgte, aber auch mit welcher ernsten Entschlossenheit er jede Verletzung akademischer Rechte, jede unbillige Anmuthung auf Kosten einer freieren geistigen Entwickelung abzuwehren bemüht war.

II.

Kant's Jugendjahre. Sein Leben auf der Universität und als Hauslehrer.

1724—55.

Die ersten Eindrücke der Jugend, die so oft einen bestimmenden Einfluss auf die Entwickelung des späteren Lebens äussern, stehen gemeinhin in besonderer Abhängigkeit von den Orts- und Zeitverhältnissen der Heimath. Königsberg war im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts in seinem Wohlstande rasch vorgeschritten, um dann wieder in der Mitte desselben Jahrhunderts stehen zu bleiben. Seitdem Friedrich Wilhelm der grosse Kurfürst das Joch der Polnischen Lehnsabhängigkeit von Preussen geschüttelt, war Königsbergs Handel ein selbständiger geworden und benutzte mit dem grössten Vortheile die rohen Producte des benachbarten Polens gegen Colonialwaaren, Fabrikate, Wein einzutauschen und von beiden Seiten reichlich zu gewinnen. Der Polnische Handel mit den zahlreichen leicht gezimmerten Flussfahrzeugen (Wittinnen) führte im Frühjahr ein grosses Gewühl aus weit entlegenen Landschaften des grossen Polnischen Reichs unter der Leitung der Juden nach Königsberg; und ganz in der Nähe des stärksten Handelsverkehrs, wo die Englischen und Holländischen Seeschiffe, von der entgegengesetzten Seite aus der Ostsee und dem frischen Haffe in die Pregelmündung einfahrend, vom Holländischen Baume innerhalb der Stadt bis zu den Polnischen Fahrzeugen anlegen, lag das Haus*, in welchem Kant geboren wurde und die ersten Jahre seiner Jugend verlebte. Jeder Gang nach der Schule und in die Haupttheile der Stadt führte ihn durch das anregende Gedränge des Handels, und erweckte früh in ihm die Vorliebe für eine genauere Kenntniss der Sitten und Gewohnheiten fremder Länder und Völker, für eine charakteristische Auffassung ihrer Verschiedenheiten.

Königsberg als Hauptstadt des Herzogthums Preussen, das durch die Säcularisation aus dem Centrum des deutschen Ordensstaates hervorgegangen war, war auch zugleich der Vereinigungspunct aller geistig und politisch belebenden Beziehungen des Landes. Nach der ständischen Verfassung hatten die drei Städte Altstadt, Kneiphof und Löbenicht, aus denen Königsberg gebildet ist, neben dem Adel die vorzüglichste Berücksichtigung des Landesherrn gefordert, waren ihm bisweilen mit kühner Opposition entgegengetreten und hatten selbst den energisch durchgeführten Maassregeln des grossen Kurfürsten seit seiner Erhebung als Souverain am längsten Widerstand geleistet. Dadurch war im Allgemeinen ein kräftiger Sinn des Bürgerstandes ausgebildet, der sich selbst fühlen gelernt hatte und der nicht nur in den grösseren Gewerben des Handelsstandes sich geltend zu machen wusste, sondern auch die Handwerker durchdrang und in vielen derselben den Drang nach Kenntnissen weckte. Die Erhebung Preussens zu einem Königreiche von Königsberg aus, der grosse zwanzigjährige Nordische Krieg und die meistentheils bewahrte Neutralität des Landes in demselben hatten die gebildetere Bevölkerung Königsbergs zufällig noch stärker vermehrt. Die Landesuniversität bekam in diesen Jahren eine raschere Zunahme der Studirenden aus den soeben von Russland gewonnenen Ostseeprovinzen, aus dem noch unter Polnischer Lehnshoheit stehenden Kurland einerseits, aus Pommern, Schlesien und dem westlichen

---

* In der Sattlergasse unfern der grünen Brücke, dem Mittelpuncte des Flusshandels.

Polen andererseits. Das regere Leben auf der Universität, die Stiftung einer neuen bald blühenden gelehrten Schule im *Collegium Fridericianum* neben den damals schon bestehenden vier gelehrten Schulen in der Stadt boten mannigfache Aufforderungen dar, dass die geistig geweckten Leute des niederen Bürgerstandes mindestens ihren Söhnen die Erziehung zu geben trachteten, welche ihrer Jugend nicht bestimmt gewesen war. Daher sehen wir gerade aus dieser Zeit zuerst die Matrikel der Universität Königsberg mit Söhnen dieses Standes reichlich gefüllt, und dies entschied auch die Bestimmung **Immanuel Kant's**, für den seine Eltern mit aller Aufopferung die Richtung zur Universität anbahnten, wenn auch die Mutter ihn nicht mehr auf dem erreichten Ziele sehen sollte, der Vater noch neun Jahre vor seinem Auftreten als Universitätslehrer verstarb.

Johann George Cant*, dessen Vorfahren aus Schottland nach seiner eigenen Äusserung herstammten**, betrieb zu Königsberg als Meister das Sattlerhandwerk und stand in dem besten Rufe bei seinen Mitbürgern, obschon er sein Gewerbe zu keinem bedeutenden Aufschwunge empor bringen konnte und nur in sehr mässigen Glücksumständen lebte. Am 13. Novbr. 1715 verheirathete er sich mit **Anna Regina Reuter** und wurde in der Domkirche durch den würdigen **Lilienthal** getraut. Nach dem eigenen

---

* So schrieb sich sein Vater, und auch **Kant** gebrauchte noch diese Schreibart, wie er gegen **Hasse** äusserte a. a. O. S. 14; er habe sie aber aus Verdruss, weil Einige den ersten Buchstaben in seinem Namen wie ein Z ausgesprochen, mit K vertauscht.

** Als **Kant** seine Europäische Berühmtheit erlangt hatte und ausserdem in den Ruf eines vermögenden Mannes gekommen war, meldeten sich Namensverwandte aus mehreren Ländern, namentlich aus Schweden und wollten ihm ihre Vetterschaft gegen baare Geldanleihen aufdringen. Ja sogar sein eigener Vater, der zwar in der Nähe von Memel geboren, aber seit seinen Lehrjahren niemals Königsberg verlassen hatte, sollte Schwedischer Unterofficier gewesen und nur nach Deutschland als Militair gekommen seyn. Gerade bei dieser Gelegenheit äusserte sich **Kant** selbst auf einem Denkzettel über den Ursprung seiner Familie.

Urtheile ihres Sohnes war sie eine Frau von grossem natürlichen Verstande, einem edeln Herzen und einer ächten, aber durchaus nicht schwärmerischen Religiosität. Für die damalige Zeit, bei der so seltenen Gelegenheit zur Ausbildung der Mädchen, war sie vorzugsweise gut unterrichtet und sorgte auch späterhin durch sich selbst für ihre weitere Ausbildung fort. Dafür dient uns als Zeugniss eine Hausbibel, in welcher sie mit eigner Hand nach der damaligen Gewohnheit Familiennachrichten eingeschrieben hat*. Sie schreibt hierin zu ihrem Hochzeitstage: „der Herr unser Gott erhalte uns in beständiger Liebe und Einigkeit nach seinem Wohlgefallen, er gebe uns von dem Thau des Himmels und den Süssigkeiten der Erde, so lange bis er uns zusammen bringen wird zu der Hochzeit des Lammes um Jesu Christi seines Sohnes willen, Amen!“ — Aus ihrer Ehe entsprossen eilf Kinder, vier Söhne und sieben Töchter, von denen aber sechs Kinder sehr jung starben, darunter zwei ältere Brüder als unser Kant. Dieser wurde als das vierte Kind am 22. April 1724 geboren und schon an dem nächstfolgenden Tage mit dem Namen Immanuel getauft. Sein einziger Bruder, der am Leben blieb, war das jüngste Kind und eilf Jahre jünger als Immanuel, indem er am 28. Novbr. 1735 geboren wurde. Dieser Johann Heinrich Kant studirte Theologie, betrieb aber besonders die Geschichte und Philologie als seine Lieblingsfächer. Nachdem er als Hauslehrer in mehreren adeligen Familien in Kurland unterrichtet hatte, erhielt er das Rectorat in Mitau und darauf 1780 die Pfarre von Alt- und Neu-Rahden, in welchem Amte er noch vor seinem Bruder 1800 starb. Der speculativen Philosophie war er nicht geneigt, und viele Jahre hatten beide Brüder die nähere Verbindung durch Schriftwechsel aufgegeben, bis sie dieselbe erst seit 1790 wieder anknüpften. Von gleicher Energie waren beide beseelt, die einmal gefassten Pläne

---

[*] Diese Auszüge aus der Handschrift von Kant's Mutter sind in dem Actenstücke des Königsberger Kant-Vereins aufbewahrt.

standhaft zu Ende zu führen, eine liebenswürdige Persönlichkeit, die der ältere in so hohem Grade besass, wird auch dem Bruder nachgerühmt, nur dass der letztere rascher zugriff, wo der Philosoph in besonnener Milde alles abwägend nur mit bedächtiger Vorsicht handeln wollte.

Von den drei Schwestern Kant's war Regina Dorothea älter, Maria Elisabeth und Catharina Barbara jünger als Immanuel. Die ältere starb unverheirathet, die beiden jüngeren wurden anspruchslose Ehefrauen einfacher Bürger ihres Standes, und nur die jüngste, Frau Theuer, überlebte ihn. Kant war der Wohlthäter aller seiner Geschwister und deren Kinder noch viele Jahre bei seinem Leben; sie wurden die Haupterben seines Nachlasses.

In dem elterlichen Hause war die Erziehung streng fromm, sie war abhängig von dem Einflusse des damals in Königsberg herrschenden milden Pietismus, dem Vater und Mutter in treuer Ergebenheit anhingen und dessen strengere Anforderungen sie nicht blos mit dem Munde bekannten, sondern auch in ihrem Leben als strenge Richtschnur zum Handeln überall wählten. Kant sprach einst mit warmem Gefühle gegen Rink[*] über dies Verhältniss seiner Eltern: „Waren auch die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit,“ sagte er, „und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besassen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Noth, keine Verfolgung setzte sie in Missmuth, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Worte auch der blosse Beobachter wurde unwillkührlich zur Achtung hingerissen. Noch entsinne ich es mich," setzte er hinzu, „wie einst zwischen dem Riemer- und Sattlergewerke Streitigkeiten über ihre gegenseitigen Gerechtsame ausbrachen, unter denen auch mein Vater wesentlich litt: aber dessenungeachtet wurde selbst bei der häuslichen Unterhaltung dieser Zwist mit solcher Schonung und Liebe in Betreff der Gegner von meinen Eltern behandelt, und mit einem solchen festen Vertrauen auf die Vorsehung, dass der Gedanke daran, obwohl ich damals ein Knabe war, mich dennoch nie verlassen wird." Nach solcher Herzensergiessung fügte Kant noch gern andere Charakterzüge seiner Eltern hinzu, die sowohl eben so seine kindliche Liebe als die reine Gesinnung jener bezeugten. Aber das Bild seiner Mutter stand ihm doch noch lebhafter vor Augen, als der Vater, er selbst versicherte überdies oft, seine Mutter sey ihm im Äusseren auf eine ausserordentliche Weise ähnlich gewesen, selbst bis auf den platten Bau der sonderbar eingebogenen Brust. Ihre zärtliche mütterliche Liebe scheint sie besonders diesem Sohne gewidmet zu haben, den sie oft in die freie Natur führte, und auf diesen Spaziergängen auf allerlei Erscheinungen der Natur aufmerksam machte und in herzlicher Zusprache von der wunderbaren Macht Gottes zu erklären versuchte. Die scharfe Beobachtungsgabe des Kindes, seine stets rege Wissbegierde, seine leichte Fassungskraft bewogen die Mutter ihren Gewissensrath, den von seinen Zuhörern überaus hoch geschätzten Dr. Franz Albert Schultz* über die Erziehung ihres Sohnes zu befragen, der bis dahin nur den Elementar-Unterricht in der vorstädtischen Hospitalschule genossen hatte. Schultz hatte gerade die Leitung des *Collegium Fridericianum* übernommen, und da er in dem aufrichtigen Knaben trotz der ihm stark anklebenden Schüchternheit überwiegende Fähigkeiten entdeckte, so rieth er angelegentlich zum Studium der Theologie, wodurch er dem Herzenswunsche der liebenden Mutter entgegen kam. Dies entschied aber auch zugleich über die Wahl der gelehrten Schule; er wurde in seinem zehnten Lebensjahre 1733 der von jenem verehrten Theologen geleiteten Lehranstalt übergeben, ungeachtet diese die entfernteste von der Wohnung seiner Eltern war.

---

[*] A. a. O. S. 12.

---

* Schultz, geboren zu Neu-Stettin 1692, zuerst Feldprediger, dann Pfarrer in Rastenburg und Stolpe, war seit 1731 als Pfarrer an der altstädtischen Kirche und Consistorialrath in Königsberg angestellt. Im J. 1732 wurde er ordentlicher Professor der Theologie und 1733 Director des *Collegium Fridericianum*; er starb den 19. Mai 1763. Seine sehr bemerkenswerthen Einrichtungen im Landschulwesen, in welchen er von König Friedrich Wilhelm I. kräftigst unterstützt wurde, erhalten ihm ein bleibendes Andenken im Lande Preussen.

Das *Collegium Fridericianum* stand damals im allgemeinen Rufe der Begünstigung des Pietismus, der nicht nur von dem Director der Anstalt ausging, sondern seit der Stiftung dieser Anstalt durch Dr. Heinrich Lysius bei der Wahl der meisten Lehrer geleitet hatte. Unter dem Director hatten damals die specielle Aufsicht über den Unterricht und die Erziehung der Schüler die Inspectoren Schiffert und Strobel. In der besonderen Kirche dieser Anstalt wurden die gottesdienstlichen Handlungen von dem nachmaligen Pfarrer Steinkopf und Dr. Rau verrichtet. Ausserdem musste Kant mit seiner Mutter die eigenen Betstunden des Professors Schultz fleissig besuchen, weil dieser sie auf das dringendste seinen ihm näher stehenden Zuhörern empfahl. Hier musste Kant jedes Mal von der dem Christen dringenden Nothwendigkeit festgesetzter Betstunden und der geflissentlichen Aufsuchung des Terminus gänzlicher Bekehrung, von dem glorreichen Kampfe des Christen bis zu seinem endlichen Durchbruche hören: aber der warme fromme Ausdruck, mit welcher zuversichtsvoll diese Lehren verkündigt wurden, die lautere Rechtschaffenheit des Lehrers machten einen unauslöschlichen Eindruck auf das jugendliche Gemüth des Immanuel. Sie gaben seiner Moral eine unerschütterliche Strenge, die er zuerst praktisch an sich selbst ausübte, bevor er sie als Lehrer systematisch entwickelte: aber sie führten auch zu einem näheren Verhältnisse mit Schultz[*], durch welches Kant erst die völlige Sicherheit erlangte, seiner bald entschiedenen Neigung zum Studiren treu folgen zu dürfen. Schultz wurde ein Wohlthäter gegen Kant's Eltern, ohne durch seine Unterstützung ihrer Ehrliebe zu nahe zu treten. Diese waren nach der eigenen Äusserung Kant's damals nicht so arm, dass sie Mangel leiden durften oder dass sie durch Noth und Nahrungssorgen gedrückt wären. Sie verdienten soviel, als sie für ihr Hauswesen und die nothdürftige Erziehung ihrer Kinder gebrauchten: aber das jährliche Geschenk des Brennholzes durch Schultz, das er den Eltern überdies noch unentgeldlich anfahren liess, verstattete eine bessere Unterstützung der Studien des älteren Sohnes. Wenn Schultz daher bei seinen nicht seltenen Besuchen im elterlichen Hause auf die Talente des Sohnes aufmerksam machte, ihre Ausbildung dringend empfahl, so war dies für die ganze Familie eine Anweisung zur Förderung der Gott wohlgefälligen Bestrebungen Immanuel's. Kant wünschte aus inniger Dankbarkeit noch in seinen späteren Lebensjahren dem Wohlthäter in seinen Jugendjahren ein Ehrendenkmal in seinen Schriften zu setzen, wie er es selbst nannte: aber die rasch zunehmende Hinfälligkeit seines Körpers verhinderte die Ausführung dieses Planes wie so mancher seiner anderen literärischen Aufgaben.

Während des siebenjährigen Schulunterrichts auf dem *Collegium Fridericianum* erlernte er die Lateinische Sprache unter Heydenreich und Fuhrmann, die Griechische und Hebräische unter Stephan Schulz, dem nachmals durch seine Reisen in Asien und Afrika bekannt gewordenen Missionsprediger. In der Geschichte und in der Französischen Sprache empfing er vom Lehrer Wilde den Unterricht, in der Geographie von Schultz und Rogowski, in der Mathematik von Siehr und in der Logik von Cuchlovius und Hein. Über den Unterricht in der Mathematik und Logik konnte Kant in seinen späteren Jahren nicht ohne Lachen sprechen. „Diese Herren," äusserte er gegen seinen vormaligen Mitschüler Cunde, „konnten wohl keinen Funken, der in uns zum Studium der Philosophie oder Mathese lag, zur Flamme bringen." „Ausblasen konnten sie ihn wohl," erwiederte der sehr ernste Cunde. Überhaupt erwähnte Kant keines näheren Verhältnisses mit seinen Lehrern auf der Schule ausser dem zum Director. Nur sprach er mit vieler Dankbarkeit von Heydenreich, dass dieser Lehrer es besonders verstanden habe, bei der Lectüre der Classiker durch gelegentliche Erläuterungen den Umfang der Kenntnisse seiner Schüler zu erweitern und für die Richtigkeit und Bestimmtheit ihrer Begriffe zu sorgen.

---

[*] Wasianski S. 67–90.

Durch Heydenreich gewann auch Kant auf den oberen Classen eine besondere Vorliebe für das Studium der Römischen Classiker, so dass er lange Stellen aus den gelesenen Dichtern, Philosophen, Rednern und Geschichtschreibern seinem Gedächtnisse so einprägte, dass er sie noch in späten Jahren ohne Anstoss hersagen konnte und oft damit überraschte. Namentlich war dies der Fall mit *Lucretius de natura rerum**. Aber die gemeinschaftliche Begeisterung für die Schriftsteller des Alterthums führte auch zu einer engeren Verbindung mit seinen beiden Mitschülern David Ruhnken aus Stolpe und Martin Cunde aus Königsberg, von denen jener als einer der grössten Philologen seiner Zeit die Universität Leyden ein halbes Jahrhundert zierte, dieser unter vielen Hauslehrerstellen zerknickt zuletzt als Rector der Stadtschule in Rastenburg eine kümmerliche Laufbahn schloss. Sie kamen wöchentlich mehre Male zusammen, um gemeinschaftlich solche Lateinische Schriftsteller zu lesen, die nicht in den Kreis der damaligen Schullectüre gehörten, und zwar nach den besten Ausgaben, indem Ruhnken, als der Vermögendere unter ihnen, dieselben herbeischaffte. Sie entwarfen gemeinschaftlich Pläne für spätere literärische Unternehmungen, die damals noch für alle drei die philologische Richtung haben sollten, so dass sie auch die Latinisirung ihrer Namen in *Cundeus*, *Cantius* und *Ruhnkenius* beschlossen*. Diesen Plan hat nur der Letzte zur Ehre der Wissenschaft ausgeführt, wiewohl Kant auf anderer Laufbahn ihn noch weit überragt hat. Als ein schönes Denkmal gegenseitiger Hochachtung dient Ruhnken's Brief an Kant vom 10. März 1771**, den er, wie alle seine Briefe aus dieser Zeit, in Lateinischer Sprache schrieb, da er durch seinen dreissigjährigen Aufenthalt in Holland seine Muttersprache fast verlernt hatte. Nur einige Stellen mögen aus demselben hier eingerückt werden, um als gegenseitiges Zeugniss für beide grossen Männer zu sprechen.

---

* Rink, Tiberius Hemsterhuys und David Ruhnken, Königsberg 1801, S. 91. Vergl. mit Rink Ansichten über Kant S. 19—20 und Borowski S. 25—26 und 161.

„*Anni triginta sunt lapsi, cum uterque tetrica illa quidem, sed utili tamen nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur. Erat tum ea de ingenio tuo opinio, ut omnes praedicarent, posse Te, si studio nihil intermisso contenderes, ad id, quod in litteris summum est, pervenire. Cui tantae exspectationi, quid Te satisfecisse dicam, qui illam ita viceris; ut omnium, quos sive patria, sive Germania adeo habet, philosophorum luminibus offecisse videare.*“ Und das schrieb Ruhnken bereits 1771 und aus den entfernten Niederlanden, die in philosophischen Studien sich gerade nicht beeilten, von neuen wissenschaftlichen Untersuchungen sogleich Kenntniss zu nehmen. „*Quo mihi fuit gratius et jucundius ex communi amico, Wilkesio***, intelligere, mei memoriam ne post tantum quidem temporis intervallum apud Te exolevisse.*

---

* Borowski S. 27 und Rink Ruhnken S. 81 — 83.

** Abgedruckt bei Rink a. a. O. S. 267 — 71.

*** Wilkes war ein gemeinschaftlicher Freund, der nach Russland gegangen war, hier die Stelle eines Erziehers der Fürsten Wolchonski erhalten und diese auf ihren Reisen durch Europa begleitet hatte. Er lebte noch späterhin als ein Pensionär dieses fürstlichen Hauses in dessen Palaste zu Moskau.

Ego quoque de Te, mi optime Cante, saepe multumque cogitavi, crebrius mihi credo cogitaturus, si quod centies optavi ingenii Tui monumenta videre potuissem. Verum quaecumque Germanico sermone scripta sunt, raro aut nunquam (eine merkwürdige Stelle über den damaligen mangelhaften literärischen Verkehr zwischen Deutschland und den Niederlanden) *ad Batavos afferuntur. Teneo librorum Tuorum argumenta e diariis literariis, et laudibus quibus ornantur delector. At nihil nisi dissertationem de Evidentia vidi, semel mihi ostensam a peregrinatore Borusso. Omnino Vos, qui patria potius quam communi eruditorum lingua scribendum putatis, parum aut famae Vestrae consulitis, aut exterorum utilitati. Audio Te multum tribuere philosopho Anglorum populo, eique placere malle quam ceteris gentibus ad humanitatem excultis. Quod facis merito et me approbante. Quin igitur Latine scribis, praesertim cum magnam hujus rei facultatem jam diu consecutus sis, et gens, cui tantopere faves, Te vicissim miretur et in oculis ferat! Batavi tametsi illud philosophiae genus, quod nuper Germania celebravit, fastidiunt velut barbarum et expers elegantiae de priscis fontibus ductae, tamen non dubito, quin libros Tuos Latine scriptos sint cupidissime lecturi, quippe qui severitatem metaphysicam temperes venusti ingenii lepore et suavitate.*“ Ruhnken schliesst diesen Brief mit dem Wunsch: *Vale, Vir eximie, et Tibi pro certo persuade, Te a me ita observari, ut Tui, quam ego sum, studiosiorem habeas neminem. Tu quoque facies, ut brevi Tuae litterae, quae veterem amorem nostrum alant et confirment, ad me perferantur.*“

Die Studien beider Männer waren indess in ihren reiferen Jahren so auseinander gegangen, dass eine Fortsetzung dieses von Ruhnken lebhaft gewünschten Briefwechsels nicht gefunden wird. Als bleibender Vortheil seines Studiums der Alten ergab sich aber für Kant, ausser der bewährteren Geschmacksbildung eine grosse Gewandtheit im lateinischen Styl, die sich nicht nur in seinen in dieser Sprache geschriebenen Dissertationen bemerken lässt, sondern auch in allen seinen späteren amtlichen Handlungen, welche diese Sprache erforderten, von seinen Amtsgenossen mit grosser Anerkennung gerühmt wird. Dass Ruhnken sie schon bedeutsam in dem letzten Schuljahre Kant's fand, haben wir oben aus dem Briefe ersehen.

Nächst den genannten Schulgenossen, mit welchen der vertrautere Umgang nach der Schule durch die Entfernung jener aufhören musste, knüpfte Kant noch während des Schulbesuchs eine engere Verbindung mit zwei Jünglingen an, die bis an das Lebensende derselben ununterbrochen bei dem gemeinschaftlichen Wohnorte fortgesetzt wurde. Dies waren David Georg Kypke und Johann Gottlieb Trummer. Jener in demselben Jahre mit Kant geboren, hatte auch fast gleichzeitig mit ihm die Universität bezogen: aber die akademischen Würden und Ämter erreichte der Letzte früher. Schon im J. 1744 erwarb derselbe die philosophische Doctorwürde und 1755 trat er in die ordentliche Professur der Orientalischen Literatur an der hiesigen Universität: er starb bereits 1779. Kypke versicherte oft, dass bei ihrer früheren Verbindung keiner wohl die Ahnung gehabt hätte, dass Kant das philosophische Lehrfach ergreifen würde, weil er gerade zu diesem auf der Schule nicht die mindeste Neigung verspürte. Trummer liess sich als Arzt in Königsberg nieder, erlangte bald eine sehr ausgebreitete Praxis, und sein wohlwollender Charakter erwarb ihm den ehrenwerthesten Ruf: er verstarb im Januar 1793. Mit diesem Freunde allein behielt Kant die Gewohnheit des traulichen Dutzens bei.

Doch ehe noch Kant seine Schulbildung vollendet hatte, verlor er seine Mutter am 18. Decbr. 1737. Er betrauerte ihren Tod mit der innigsten Wehmuth, und selbst in seinen spätern Lebensjahren vermochte er kaum der tiefsten Rührung sich zu enthalten, wenn er seinen vertrauten

Umgebungen erzählte*, wie seine Mutter durch freundschaftliche Hingebung ihren frühen Tod sich zugezogen habe. Eine von ihr zärtlich geliebte Freundin war mit einem Manne verlobt worden, von dem sie eine gegenseitige Liebe hoffte, wie sie ihm mit der herzlichsten Zuneigung ergeben war. Aber sie wurde getäuscht, ihr Verlobter wurde treulos und vermählte sich bald darauf mit einem anderen Frauenzimmer. Von Gram und Schmerz geplagt, fiel die Getäuschte in ein lebensgefährliches hitziges Fieber; sie weigerte sich, die ihr dargebotenen Heilmittel zu nehmen, weil sie ihr zu widerlich wären, weil sie zu sterben wünsche. Kant's Mutter, die sie auf ihrem harten Krankenlager pflegte, versuchte alle Überredungskünste, um ihre Freundin zur Annahme der Arzenei zu bewegen. Da alles fruchtlos ist, glaubt sie nicht besser ihren Zweck zu erreichen, als selbst den Löffel Arzenei zu nehmen, den die Kranke bereits an ihre Lippen gebracht, aber dann zurückgestossen hatte. Alsbald aber wird sie von Ekel und kaltem Schauder überfallen, die Einbildungskraft erhöht noch mehr ihren gereizten Zustand, als sie an der kranken Freundin Flecken über den ganzen Körper bemerkt und diese für Petechien zu erkennen glaubt. Von der Überzeugung ergriffen, dass sie ihren Tod am Krankenlager gesucht habe, verfällt sie noch an demselben Tage in ein gleiches Fieber und hat in wenigen Tagen ihr Leben als Opfer treuer Freundschaft geendet.

Die Vermögensumstände seines Vaters schienen sich nach dem Tode der Mutter zu verschlechtern, aber ein Oheim mütterlicher Seite, Namens **Richter**, ein recht wohlhabender Bürger, wiewohl er nur das Schuhmacher-Handwerk betrieb, nahm sich seit dieser Zeit des so viele Hoffnungen erweckenden Neffen an, unterstützte ihn während seiner ganzen Studienzeit und gewährte zuletzt noch die nothwendigen Kosten zur Erlangung der ersten akademischen Würde. —

---

* **Wasianski** a. a. O. S. 94—95.

Aus seiner Jugend erwähnte Kant sonst keine bemerkenswerthen Umstände, als dass er durch Zerstreutheit und Vergessamkeit namentlich in den ersten Schuljahren sich mancherlei Strafen zugezogen habe. So habe er einst auf dem Wege nach der Schule bei einem Spiele mit befreundeten Knaben seine Bücher niedergelegt und sey nach beendigtem Spiele, ohne sich daran zu erinnern, in die Lehrstunden gegangen. Erst in der Schule selbst zum Gebrauch der Bücher aufgefordert, seyen ihm die Sache und der Ort, wo er die Bücher niedergelegt, zur Erinnerung gekommen. — Aber dabei zeigte er keine Hülflosigkeit oder Verzagtheit, wenn er in augenblickliche Gefahr kam, und eine muthige Besonnenheit fand sich in dem schüchternen Knaben, die weit über seine Jahre und sonstige Lebensweise hinausging. Davon zeugt folgendes Beispiel aus seinem achten Lebensjahre. Er war auf einen gefällten Baumstamm gegangen, der quer über einem mit Wasser gefüllten breiten Graben lag. Kaum hatte er einige Schritte gemacht, als der Baum durch die Bewegung sich unter seinen Füssen herumzurollen und er selbst schwindlig zu werden anfing. Ohne Gefahr ins Wasser zu fallen, konnte er weder stehen bleiben, noch sich umkehren. Er fasste also genau nach der Richtung des Holzes einen festen Punct am anderen Rande des Grabens scharf ins Auge, lief, ohne nach unten zu sehen, längs dem Stamme gerade auf den Punct hin und gewann glücklich das entgegengesetzte Ufer.

Zu Michaelis 1740, also noch vor seinem zurückgelegten siebzehnten Lebensjahre, bezog er die Universität seiner Vaterstadt, anfänglich in der Absicht Theologie zu studiren, wohl auch von dem Gedanken geleitet, dadurch am besten das Andenken seiner geliebten Mutter zu ehren. Er selbst hatte in dem von Borowski* ihm vorgelegten Entwurfe seiner Biographie eingeschrieben. „Übrigens bekannte Kant sich noch zur Theologie, insofern doch jeder studirende Jüngling zu einer der oberen Facultäten, wie man's nennt, sich bekennen muss. Er versuchte auch einige Male in Landkirchen zu predigen*: entsagte aber, da er bei der Besetzung der untersten Schulcollegenstelle bei der hiesigen Domschule einem Andern, gewiss nicht Geschickteren, nachgesetzt wurde, allen Ansprüchen auf ein geistliches Amt**, wozu auch wohl die Schwäche seiner Brust beigetragen haben mag.“ Die damalige gute Gewohnheit der Studirenden brachte es mit sich, dass sie, bevor sie mit Ernst die Vorlesungen der von ihnen gewählten Berufsfächer besuchten, in dem ersten Semester, wohl auch in den beiden ersten Semestern nur ausschliesslich mit Vorlesungen aus der philosophischen Facultät sich beschäftigten.

---

* A. a. O. S. 11.

Kant wählte dazu gerade die Mathematik und Philosophie, weil er in diesen noch fast nichts gelernt zu haben glaubte, während für sein Lieblingsfach der Philologie damals sehr schlecht auf der Universität gesorgt war. Gerade diese Wahl entschied über sein literärisches Leben, denn er fand in dem ausserordentlichen Professor Martin Knutzen*** ganz den geeigneten Mann, der in die Wissenschaft einführte und dann zum Selbststudium hinwies. Die gedruckten Arbeiten dieses wackern Gelehrten haben bei der frühzeitigen Unterbrechung durch seinen Tod seinem Namen keine dauernde Ehre erworben, aber um so mehr verdiente er einen rühmlichen Platz als akademischer

---

* Es war damals allgemeine Sitte in Preussen, dass auch bereits Studirende der Theologie aus den ersten Semestern ihre homiletischen Versuche auf den Kanzeln der benachbarten Landkirchen hören liessen.

** Die Schullehrerstellen galten damals als Übergänge zu den geistlichen Ämtern, und wurden nur an Theologen vergeben.

*** Knutzen war den 14. Decbr. 1713 zu Königsberg geboren, er erhielt schon in seinem ein und zwanzigsten Lebensjahre eine ausserordentliche Professur der Logik und Metaphysik, unterlag aber seinen angestrengten Arbeiten, nachdem er kaum das sieben und dreissigste Lebensjahr zurückgelegt hatte, am 29. Jan. 1751. Vergl. Bock, Lebensbeschreibungen der verstorbenen Preussischen Mathematiker, S. 53. u. fg.

Lehrer in den Jahrbüchern der Königsberger Universität. Er las über alle Fächer der philosophischen und mathematischen Wissenschaften. Diesem schloss sich Kant ganz an, indem er den vollständigen Kreis seiner Vorlesungen nicht nur mit dem angestrengtesten Fleisse hörte, sondern auch in häufigen Privatgesprächen Erläuterungen über ihm aufgestossene Schwierigkeiten und Hülfsmittel für selbstständige Fortsetzung dieser Studien forderte. Durch Knutzen wurde Kant zuerst mit Newton's Werken bekannt gemacht, die reichlich ausgestattete Bibliothek des Lehrers stand ihm wie die eigene zu Gebote. Aber Knutzen erlebte es auch noch, wie die reich ausgestreute Saat in dem guten Boden in kurzer Zeit stattlich aufging, denn Kant's erstes Werk, „die Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte," wurde noch bei Lebzeiten seines anregenden Lehrers und Freundes gedruckt und bezeugte ehrenvoll die Selbstständigkeit seines Urtheils, die Originalität seines Forschungstalentes *.

Neben Knutzen besuchte Kant vorzugsweise die Vorlesungen des Professors Johann Gottfried Teske, welcher seit 1729 die ordentliche Professur der Physik bekleidete und sie fast ein halbes Jahrhundert auf dieser Universität bekleidet hat, indem er in vielen seiner Zuhörer, wie Borowski aus eigner Erfahrung bezeugt, ein dankbares Andenken an seinen sehr belehrenden und vielseitig anregenden Vortrag zurückliess. Von den übrigen Lehrern der philosophischen Facultät, die während der akademischen Laufbahn Kant's hier lehrten und seinen Studien nahe standen, machte er in den späteren Jahren selten eine Erwähnung. Es geht daraus mindestens hervor, dass sie keinen bestimmenden Einfluss auf seine Studien geäussert haben. Es waren dies für die alte classische Literatur Johann Behm, für die Philosophie, namentlich für die praktische Johann Adam Gregorovius und Carl Andreas

---

* Vergl. Rosenkranz's und meine Bemerkungen über diese Schrift in der Vorrede zu Bd. V, S. VI — XII.

Christiani, für die speculative Johann Georg Bock, der zugleich die ordentliche Professur der Dichtkunst bekleidete; für die Mathematik Christoph Langhansen, zugleich auch ordentlicher Professor der Theologie, für die Geschichte und Beredtsamkeit Coelestin Kowalewski und Coelestin Conrad Flottwell, endlich für die Naturwissenschaften Carl Heinrich Rappolt. Aber nehmen wir den Letzten aus, dessen Namen sowohl durch besonders gedruckte Schriften als durch die Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften ehrenwerth erhalten ist, so war auch kein einziger der genannten Professoren von einem selbstständigen wissenschaftlichen Rufe.

Aber Kant wollte noch auf der Universität die theologischen Studien mit den philosophischen verbinden, besonders dazu durch Rücksichten auf seine Familie bestimmt. In der theologischen Facultät wirkten damals neben Johann Jacob Quandt, welchem Friedrich der Grosse unter allen Deutschen Kanzelrednern eine der ersten Stellen einräumte, der oben schon genannte Langhansen, ferner Johann Heinrich Lysius, Johann David Kypke, Daniel Salthenius, Daniel Heinrich Arnoldt, der Geschichtschreiber der Universität Königsberg, vor allen aber jener in Kant's Familie so hoch geachtete Franz Albert Schultz, der auf die Unterstützung zur gelehrten Erziehung Kant's bereits so günstig eingewirkt hatte. Gerade dieser Professor der Theologie hatte auf der Königsberger Universität die Wolff'sche Philosophie zuerst eingeführt und mit der Theologie in die innigste Verbindung gesetzt. Von ihm soll Wolff selbst gesagt haben „hat mich irgend Jemand verstanden, so ist's Schultz in Königsberg". Bei Schultz hörte Kant anfangs sehr eifrig die Vorlesungen und namentlich die dogmatischen. Er gab sich selbst das Zeugniss, dass er diesen Vorlesungen ohne Unterbrechung auf das gewissenhafteste beigewohnt, die nachgeschriebenen Hefte fleissig wiederholt und auch im Examinatorium am sichersten geantwortet habe. Aber die pietistische Richtung des

Lehrers entschied bald in Kant zu Gunsten der mathematischen und philosophischen Studien. Seine schon durch ein ernstes Studium befestigte Überzeugung wehrte ihn ab, einer solchen Richtung weiter nachzufolgen, sie entfremdete ihn überhaupt dem ganzen theologischen Studium, weil damals in Ostpreussen die Meinung vorwaltete, dass nur Anhänger der pietistischen Richtung bei der vorherrschenden Ansicht im Königsberger Consistorium zu geistlichen Ämtern gelangen würden.

Kant entschied sich demnach schon in seinen letzten Universitätsjahren für das Schulfach und versuchte sich, sowohl zur Vorbereitung für seinen künftigen Beruf, als auch durch die Beschränktheit seiner Vermögensumstände dazu genöthigt, häufig für geringe Vergeltung Unterricht in den alten Sprachen, der Mathematik und den Naturwissenschaften zu ertheilen. Der günstige Ruf, den seine Kenntnisse in den letzteren Wissenschaften ihm schon als Student erworben hatten, veranlasste auch, dass mehrere seiner wohlhabenden Commilitonen, weil ihre geringen Vorkenntnisse in jenen Fächern ihnen das Auffassen der Lehrvorträge der Professoren sehr erschwerten, sich an Kant wandten, um mit ihnen Knutzen's und Teske's Vorlesungen zu repetiren. Dadurch gewann Kant zuerst die Gelegenheit, sich in die unterste Laufbahn des akademischen Docenten einzuschulen, aber es erzeugte auch in ihm den Wunsch, nicht von Königsberg, dem Sitze der Universität, sich zu entfernen. Er meldete sich daher zu einer erledigten Unterlehrer- oder Schulcollegen-Stelle an der damaligen Lateinischen Schule im Kneiphofe (dem heutigen Domgymnasium). Denn so beschwerlich dies Amt auch war und durch Überhäufung mit Lehrstunden gegen eine armselige Entschädigung ihn von seinen ernsten Studien abzuziehen drohte, es gewährte doch das fernere Verbleiben in Königsberg und die Benutzung der vorhandenen Bücherschätze auf der Schlossbibliothek (der jetzt vereinigten königlichen und Universitätsbibliothek), bei den Professoren, in dem Buchhandel. Um so betrübender überraschte es ihn, als er bei der Wahl zu dieser Stelle übergangen und ein ganz unfähiger und unwissender Candidat, Namens Kahnert, ihm vorgezogen wurde. Und doch war es für Kant und die Wissenschaft zum grössten Glücke geschehen, dass er dieser täglichen Abstumpfung durch Elementar-Unterricht entrissen wurde, bei welchem er nicht einmal die Freude hätte geniessen können, die geförderten Schüler auf ihrer weiteren geistigen Entwickelung zu begleiten.

Aber die bürgerlichen Verhältnisse trübten sich für Kant in dieser Zeit noch mehr, als sein Vater am 24. März 1746 starb. Er schrieb eigenhändig in die Hausbibel zu den dort schon gesammelten Familien-Nachrichten: „den 24. März ist mein liebster Vater durch einen seligen Tod abgefordert worden. Gott, der ihm in diesem Leben nicht hat viel Freude geniessen lassen, lasse ihm dafür die ewige Freude zu Theil werden." Kant sollte nun auch für die kleinsten Bedürfnisse des häuslichen Lebens Sorge tragen; dazu bot ihm der in Königsberg ertheilte Privatunterricht nicht die ausreichenden Mittel dar, er musste sich entschliessen, das geliebte Königsberg zu verlassen und in Hauslehrerstellen die weitere Vorbereitung für ein akademisches Lehramt durchzuführen. Dazu riethen ihm auch seine näheren akademischen Freunde, mit denen er den grössten Theil seines Lebens in enger Verbindung blieb, Wlömer, Heilsberg und Kallenberg, alle drei Juristen, die aber später ins Cameralfach übergingen*. Die ersten beiden waren aus dem Preussischen Litthauen gebürtig und hatten ihm überhaupt eine besondere Vorliebe für diesen Volksstamm eingeflösst. Kant wollte im Allgemeinen bei den Litthauern hervorstechende geistige Anlagen und namentlich einen besonderen Hang zur Satyre bemerkt haben, obgleich dieselben sich selten zum Lachen geneigt fühlen sollten*. Ausser diesen und den vorhin schon genannten Schulgenossen Trummer und Cunde hatte Kant nur noch einen näheren Universitätsfreund, Namens Freytag, der anfänglich in einem unbedeutenden Schulcollegen-Amte lebte und dann als Pfarrer in das nur eine Meile von Königsberg entfernte Kirchdorf Neuhausen versetzt wurde, und hier bis an sein Lebensende (1790) häufig Besuche seines Freundes empfing.

---

* Wlömer verstarb als Geheimer Finanzrath in Berlin; Heilsberg und Kallenberg lebten später als Räthe bei der Kriegs- und Domainen-Kammer zu Königsberg.

Das Hauslehrerleben, welchem Kant nicht weniger als neun Jahre widmen musste, trat er zuerst bei dem reformirten Pfarrer Andersch in Judschen in der Nähe von Gumbinnen an. Er selbst urtheilte über seinen Beruf als Erzieher junger Kinder sehr ungünstig, er äusserte sogar, dass es in der Welt vielleicht nie einen schlechteren Hofmeister als ihn gegeben habe. Welche hohe Bedeutsamkeit er auf eine zweckmässige Erziehung der Jugend legte, beweisen seine Vorträge über Pädagogik, die im Bde. IX. unsrer Ausgabe aufgenommen sind, aber mit der grössten Offenherzigkeit gestand er seinen späteren Tischgenossen, dass er die von ihm erkannten Vorschriften der Erziehungskunst sich niemals hätte aneignen können. Und doch sollte dieses längere Leben in fremden Familien, die verschiedenartigen geselligen Beziehungen, denen er sich hingeben musste und die er bald meisterhaft sich unterwarf, die vielfachen Anforderungen, welche sein Beruf als Erzieher an ihn machte und die gewissenhafte Pflichterfüllung, mit welcher er denselben zu entsprechen sich bemühte, einen ausserordentlichen Einfluss auf sein gesammtes späteres Leben gewinnen, und vorzugsweise die bewundernswerthe Vielseitigkeit seines Geistes entfalten.

---

* Allgemeine Satyre, die persönliche Ausfälle streng vermied, wurde von Kant überaus geschätzt und als ein wichtiges Erhebungsmittel des menschlichen Geistes hoch gehalten. Mehr als einmal fühlte K. im heiteren Gespräche zu dem Urtheile sich hingezogen: „kein Metaphysiker würde in der Welt jemals so viel Gutes stiften können, als Erasmus von Rotterdam mit seinen Satyren bewirkt habe."

Von Judschen kam er zu der Familie des Rittergutsbesitzers von **Hülsen** auf Arensdorf bei Mohrungen, die nachmals bei der Huldigung **Friedrich Wilhelm's III.** in den Grafenstand erhoben wurde. In diesem Verhältnisse verweilte er mehrere Jahre*, und die Verbindung mit seinen Zöglingen löste sich nicht auf, als **Kant** das Haus verliess, indem einer derselben ihm späterhin als Pensionär in sein Haus gegeben wurde und bis zu seinem Eintritt in den Militärstand bei ihm verblieb. Wohl ist es der Erinnerung werth und in nicht zu weit hergeholte Verbindung mit **Kant's** freisinniger Betrachtung der bürgerlichen Standesverhältnisse und der menschlichen Freiheit gestellt, wenn gerade seine Zöglinge aus dieser Familie zu den ersten Gutsbesitzern Preussens gehörten, die freiwillig das Band der Gutsunterthänigkeit für ihre Bauern lösten und darüber noch im Grafendiplome die königliche Anerkennung erhielten.

Zuletzt trat er als Hauslehrer in die Familie des Grafen **Kayserling** zu Rautenburg ein, der den grössten Theil des Jahres sich in Königsberg aufhielt. Seine Gemahlin, eine geborne Reichsgräfin von **Truchsess zu Waldburg**, eine höchst geistvolle Frau, welche damals als die Tonangeberin für die Gesellschaft der höheren Stände Königsbergs galt, fasste bald die grossartigen Anlagen des Erziehers ihres Sohnes nach ihrem vollen Werthe auf. **Kant** wurde dadurch nicht nur in den Mittelpunkt des höheren geselligen Lebens seiner Vaterstadt hineingezogen, sondern er erschien bald als die belebende Seele desselben, und eine auf gegenseitige Hochschätzung wahrhaft begründete Verbindung mit dieser Familie verblieb dem Philosophen selbst dann noch, als die ernstesten und anhaltendsten

---

* Es ist durchaus unrichtig, wenn man **Kant** auf dieser einen Hauslehrerstelle hintereinander neun Jahre verleben lässt, wie **Rink** a. a. O. S. 27.

Arbeiten für seine Kritiken ihm die Lust an grösseren Gesellschaften verleideten. In diesem Hause eignete Kant sich den Ton des feinen Umgangs an, den er für sein ganzes Leben festhielt. Obwohl er die ungemessenen conventionellen Höflichkeitsformen nicht gern ertragen mochte, einen anmaassenden vornehmen Ton eben so im Leben wie in Schriften als unausstehlich hasste, so gefiel er sich doch in allen Beziehungen des bürgerlichen Lebens, des Lehrers und des Schriftstellers den fein gebildeten Mann in Handlung und Ausdruck durchblicken zu lassen, der eben sowohl Übereilungen zu vermeiden wusste, wie er mit wahrer Humanität meisterhaft selbst gegen rohe Angriffe und Verletzungen seine Zunge und Feder beherrschte. Die Kunst des gefälligen Erzählens, mit der er auch weniger Gebildete auf eine überraschende Weise zu fesseln verstand, darf gleichfalls als eine Frucht seines damaligen geselligen Umgangs angesehen werden, da der mannigfachste Stoff aus der Französischen, Italienischen und Englischen Literatur, wie aus den Wechselfällen des politischen Lebens die tägliche Nahrung für die Tischgespräche im Kayserling'schen Hause gab und Kant täglich neu reizte, durch angestrengte Lectüre sich dieses Stoffs zu bemeistern und seiner lebhaft verarbeiteten Behandlung neue Ansichten abzugewinnen. Diese Tischunterhaltungen in fortwährendem Wechsel über Gegenstände der Wissenschaft und der Tagsgeschichte wurden von dieser Zeit ab seine liebste, späterhin fast seine einzige Erholung, der er auch bei der grössten Hinfälligkeit seines Greisenalters nicht völlig entsagen mochte.

III.

Funfzehn Jahre als Privatdocent.

1755—70.

Der ländliche Aufenthalt seines Hauslehrerstandes hatte eben so wenig als der glänzende Umgang im gräflichen Hause den frühe gefassten Plan auf ein akademisches Lehramt verändert, seine Ausführung nur ein wenig aufgehalten, aber dafür dieselbe auch um so gereifter bewirkt. Durch Unterstützung eines wohlwollenden Verwandten, eines einfachen Gewerbsmannes, Namens **Richter**, der aus seinem Wohlstande schon 9 Jahre früher einen Theil der Druckkosten für die Bekanntmachung des ersten literärischen Versuchs gespendet, konnte **Kant** die Promotion und Habilitation in der philosophischen Facultät bestreiten. Seine Probeschrift *de igne**, die er kurz vor Abschluss seines einunddreissigsten Lebensjahres am 17. April 1755 der Facultät vorlegte, entlockte dem beurtheilenden Sachkenner, seinem ehemaligen Lehrer **Teske**, die Äusserung, dass er viel aus ihr gelernt habe: **Kant** erhielt die Doctorwürde am 12. Juni 1755 mit einstimmigem Beifalle der Mitglieder der Facultät. Bei dem öffentlichen Promotionsactus war ein überaus zahlreiches Auditorium von angesehenen Männern versammelt, wie es selten bei solchen akademischen Feierlichkeiten zu geschehen pflegt. Es gal also diese Aufmerksamkeit dem bereits in höherer Achtun stehenden jungen Gelehrten. Kant sprach in der gewöhnlichen Einleitungsrede solcher Actus vom leichteren un gründlicheren Vortrage der Philosophie; Borowski selbs besass diese Rede handschriftlich. Noch in demselbe Sommerhalbjahr vertheidigte er öffentlich, um die Erlaubniss zu Vorlesungen sich zu erwerben, seine Abhandlung *principiorum primorum cognitionis metaphysicae** u. s. w., es geschah am 27. Septbr.

---

* Diese Abhandlung habe ich zuerst aus dem Originalmanuscript, wie es sich in den Acten der philosophischen Facultät vorfindet, in Band V dieser Ausgabe S. 233—54 abdrucken lassen: vgl. daselbst Vorrede XIII. XIV.

Mit dem Wintersemester 1755 begann er die Reihe seiner akademischen Vorlesungen über Mathematik und Physik, jene nach Wolf, die letztere nach Eberhard's Naturlehre, und trug sogar mit theilnehmendem Interesse die Lehren von der Fortification und Pyrotechnie vor. Diese Vorträge liess er in den ersten zehn Jahren in regelmässiger Folge neben den philosophischen fortgehen, welche er vorzugsweise auf Logik, Metaphysik, Moral-Philosophie und philosophische Encyklopädie ausdehnte. Für die Logik gebrauchte er zuerst den Leitfaden von Baumeister, dann von Meier; die Metaphysik las er anfänglich gleichfalls nach Baumeister, dann nach Baumgarten**. Jedoch bediente er sich aller dieser Lehrbücher nur zur allgemeinen Übersicht des Materials, und um an den vorgezeichneten Gedankengang im Lehrbuche die Entwickelung seines eigenen leichter anzuknüpfen. Das eigentliche Lehrwerkzeug für seine Vorlesungen bildeten kleine beschriebene Zettel, auf welchen Namen und einzelne Gedanken verzeichnet waren, sehr selten von einer vollständigen Ausführung begleitet***. Diese brachte er in das Audito-

---

[*] Abgedruckt in Bd. I dieser Ausgabe S. 1 — 44.

[**] Über Baumgarten und Meier vergl. Rosenkranz's Geschichte der Kant'schen Philosophie, S. 51 u. 54.; über Crusius S. 61.

[***] Solche Zettel finden sich aus den verschiedensten Zeiträumen seine akademischen Lebens noch in seinem Nachlasse auf der Königsberger Bibliothek aufbewahrt.

rium mit und liess dann seine lebhafte Gedankenentwickelung ihren freien Lauf geben. Beispiele aus den verschiedenartigsten Schriftstellern und Wissenschaften, aus der Lebenserfahrung, Menschen- und Völkerkunde, wie aus der Tagesgeschichte, boten in mannigfachem Wechsel einen unerschöpflichen Stoff zur Erläuterung seiner Ansichten dar. Aber er versagte sich auch nicht die reizende Beimischung von Scherz, Laune und Witz, wo es der vorgetragene Gegenstand nur verstatten mochte.

Daher übertraf ein höchst günstiger Erfolg in der Aufnahme seiner Vorlesungen von Seiten seiner Zuhörer alle seine Erwartungen. Schon im nächstfolgenden Jahre war sein geräumiges Auditorium von Zuhörern überfüllt, und ihre dichtgedrängte Zahl konnte nach dem durchaus glaubhaften Zeugnisse Borowski's, eines seiner ältesten Schüler, schon damals nicht immer Aufnahme finden, wie denn später in der Zeit seiner allgemeineren Anerkennung nicht selten Zuhörer im Vorhause vor dem Auditorium seinen Vortrag aufzufassen sich bemühten. Es geschahen bald auch Aufforderungen an ihn, Vorlesungen zu halten, die er nicht in dem Lectionsverzeichnisse angekündigt hatte. So ersuchten ihn im J. 1759 mehrere in Königsberg studirende Curländer, über den deutschen Styl Vorträge zu halten. Er lehnte diesen Antrag als einen ihm nicht angemessenen ab und empfahl zur Übernahme desselben seinen jüngeren Freund Borowski. Aber bald darauf hielt er vor Russischen Officieren, die während fünf Jahre des siebenjährigen Krieges ihre Standquartiere in Königsberg hielten, Vorträge über einzelne Gegenstände der Physik und physischen Geographie. Seine angestrengte Docententhätigkeit nöthigte ihn damals, die Lehrstunden Vormittags und Nachmittags zu vertheilen. Ausserdem führte er noch die Aufsicht über einige in seinem Hause wohnende junge Edelleute, unter denen einer seiner früheren Zöglinge aus der Familie von Hülsen und ein Herr von Brederlow in späteren Jahren noch von ihm genannt zu werden pflegten. Anderweitigen Privatunterricht ertheilte er in dieser Zeit nur mit seltenen Ausnahmen, und auch dann wohl nur zur Zeit der akademischen Ferien. In solchen freien Wochen hielt er sich während der ersten Docenten-Jahre bisweilen auf dem zwei Meilen von Königsberg entfernten gräflichen Schlosse Capustigall auf, um dort die jungen Grafen Friedrich Ludwig, Friedrich Karl und Wilhelm Franz von Truchsess-Waldburg zu unterrichten.

Seine schriftstellerische Thätigkeit hatte unterdess, ausser einigen kleineren Abhandlungen in den Königsbergischen Nachrichten * und einigen Programmen zur Ankündigung seiner halbjährlichen Vorlesungen **, sich auf eine sehr bemerkenswerthe Weise in seiner „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ gezeigt (1755) ***. Kant selbst legte einen solchen Werth auf diese Schrift, dass er von ihrer öffentlichen Bekanntmachung die günstigsten Erwartungen für seine Anstellung bei der Universität hegte. Er dedicirte sie deshalb seinem Landesherrn, Friedrich dem Grossen, welchen Schritt er bei seinem sonstigen bescheidenen Zurücktreten im öffentlichen Leben gewiss nicht gewagt haben würde, wenn er nicht in dieser selbstständigen Forschung eine würdige Empfehlung für seine Leistungen erblickt hätte. Auch am Rande seines Lebens hatte er sein Urtheil über diese Schrift nicht geändert, wie er dies bei der Übersetzung von W. Herschel's Abhandlungen über den Bau des Himmels durch Gensichen bethätigte (1791), welcher er einen authentischen Auszug aus diesem seinem Jugendwerke anhängen liess †. Wenige Monate nach dem Erscheinen jenes Werkes gab das denkwürdige Erdbeben von Lissabon eine neue Gelegenheit, seine ausgebreiteten Kenntnisse in den Naturwissenschaften: in der Geschichte und Naturbeschreibung dieses Erdbebens zu entwickeln, während eine Verordnung Friedrich's des Grossen vom 24. Decbr. 1749 gleichzeitig nöthigte, im April 1756 noch einmal öffentlich zu disputiren. Denn es sollte kein Privatdocent früher zu einer ausserordentlichen Professur vorgeschlagen werden, bevor er nicht dreimal über eine gedruckte Abhandlung disputirt hätte. Er schrieb zu diesem Zwecke *de monadologia physica**.

---

* Wir haben sie im Bande VI unter Nr. I, II u. V. geliefert; vergl. daselbst meine Vorrede.

** Sie sind abgedruckt in Bd. V, Nr. IV, in Bd. VI, Nr. VI, und in Bd. I, Nr. II.

*** Abgedruckt in Bd. VI, wo meine Vorrede S. VII u. VIII weiter nachzusehen ist.

† Vergl. Rosenkranz's Gesch. d. K. Ph. S. 131 — 33.

Nachdem er auf solche Weise für seinen literärischen Ruf gesorgt und sein Lehrtalent für die Universität auf eine unzweifelhafte Weise bekundet hatte, meldete er sich im April 1756 zu der durch den Tod seines Lehrers Knutzen erledigten ausserordentlichen Professur der Mathematik, Logik und Metaphysik. Aber sein Wunsch wurde nicht erfüllt, indem die Regierung, vielleicht durch den nahe drohenden Ausbruch des Kriegs bestimmt, überhaupt den Entschluss fasste, die ledig gewordenen ausserordentlichen Professuren nicht mehr besetzen zu wollen.

Zwei Jahre darauf trat durch den Tod des Professors Dr. Kypke des älteren auch für die ordentliche Professur der Logik und Metaphysik die Vacanz ein, und Kant bewarb sich nach der damaligen Sitte wiederum persönlich um diese Stelle (am 14. Decbr. 1758). Die Preussische Regierung hatte damals bereits ein Jahr lang die Provinz Preussen den Russen überlassen, und der Russische Generallieutenant Nikolaus von Korff stand als Gouverneur an der Spitze der vereinigten Militär- und Civilverwaltung. Für jenes Lehramt trat noch als Concurrent Dr. Buck auf, der noch länger als Kant in der Mathematik und in der theoretischen Philosophie als Privatdocent gelehrt und die Mehrzahl der Stimmen in der philosophischen Facultät für sich gewonnen hatte. Kant's alter, so oft ihm schon bewährter Freund, der theologische Professor F. A. Schultz, nicht ohne Einfluss bei dem Russischen Gouverneur, wünschte ihn zu dieser Professur zu befördern. Aber ihre geistigen Bahnen waren zu sehr von einander entfernt, ein häufiger Verkehr fand zwischen ihnen nicht mehr statt, und Schultz's Gewissenhaftigkeit wollte doch keinen akademischen Lehrer empfehlen, von dessen religiöser Überzeugung er Nachtheile für die Universität befürchten müsste. Er liess daher Kant zu sich einladen und fragte ihn dann mit feierlichem Ernste; „Fürchten Sie auch Gott von Herzen?“ Erst nach der unumwundenen Versicherung von Seiten Kant's versprach er ihm seine bereitwillige Mitwirkung, wünschte jedoch, dass er über ihre gegenseitige Verhandlung das tiefste Stillschweigen beobachten sollte. Aber so bald sollte Kant's gerechte Erwartung noch nicht erfüllt werden, er erhielt von dem Russischen Gouverneur am 28. Decbr. 1758 eine abschlägige Antwort, und Buck rückte in die ordentliche Professur ein.

---

* Abgedruckt in Bd. V unter Nr. III; vergl. meine Vorrede daselbst XIV.

Noch zwölf Jahre blieben dem grossen Mann für das beschränkte Leben eines Privatdocenten bestimmt, in welchem er selbst den grössern Theil des fünften Jahrzehends seines Lebensalters zubringen musste. Den Kreis seiner Vorlesungen dehnte er zwischen den Jahren 1760 und 1769 noch auf natürliche Theologie oder Religionsphilosophie, Anthropologie und physische Geographie aus, die er seitdem in regelmässiger Folge wiederholte. Nebenbei hielt er noch Specialvorträge zur Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes und über die Lehre von dem Schönen und Erhabenen, nachdem er über beide Gegenstände seine Untersuchungen durch den Druck bekannt gemacht hatte*. Ein lebendiges Bild von dem Eindruck, den damals schon **Kant**'s Vorlesungen auf geistvolle Jünglinge machten, giebt uns **Herder**, der bei allem geistigen Antagonismus, wie er sich zwischen den beiden grossen Männern späterhin gestaltete, seine grosse Ehrfurcht vor dem tiefen Geiste seines Lehrers, vor dem Scharfsinne in der Beweiskraft desselben und vor der edlen Wahrheitsliebe in dessen Forschungen und Untersuchungen nie verhehlte.

---

* „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes“ 1763, abgedruckt in unserer Ausgabe Bd. I, S. 161 — 286. „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ 1764, abgedruckt in unserer Ausgabe Bd. IV, S. 397 — 463, womit zu vergleichen ist Vorrede S. V — X.

Herder studirte in Königsberg von Michaelis 1762 bis zu demselben Zeitabschnitte im J. 1764. Er hörte bei **Kant** Logik, Metaphysik, Moral, Mathematik und physische Geographie *. Ein gleichzeitiger Zuhörer dieser Vorlesungen, mit **Herder** befreundet, der durch seine gelungene Übersetzung der Georgica des Virgil bekannte Kriegsrath **Bock**, schrieb darüber nach **Herder**'s Tode an dessen Gemahlin: „**Kant** liess ihn alle seine Vorlesungen unentgeldlich hören. Mit gespannter Aufmerksamkeit fasste er jede Idee, jedes Wort des grossen Philosophen auf und ordnete zu Hause Gedanken und Ausdruck. Oft theilte er mir diese seine Nachschrift mit, und wir besprachen uns darüber in einer abgelegenen Sommerlaube eines wenig besuchten öffentlichen Gartens an der Alt-Rossgärtischen Kirche. Einst in einer heiteren Frühstunde, wo **Kant** mit vorzüglicher Geisteserhebung, und wenn die Materie die Hand bot, wohl gar mit poetischer Begeisterung zu sprechen und aus seinen Lieblingsdichtern **Pope** und **Haller** Stellen anzuführen pflegte, war es, wo der geistvolle Mann sich über Zeit und Ewigkeit mit seinen kühnen Hypothesen ergoss. **Herder** wurde sichtbarlich und so mächtig davon betroffen, dass, als er nach Hause kam, er die Ideen seines Lehrers in Verse kleidete, die **Haller**'n Ehre gemacht hätten. **Kant**, dem er sie am folgenden Morgen vor Eröffnung der Stunde überreichte, war eben so betroffen von der meisterhaften poetischen Darstellung seiner Gedanken und las sie mit lobpreisendem Feuer im Auditorium vor"*.

---

* **Herder**'s Leben, in seinen Werken zur Philosoph. u. Gesch. Bd. 20, S. 56 u. flg. zu verbinden mit Bd. 22, S. 122 u. flg., wo auch der einzige erhaltene Brief **Herder**'s an **Kant** abgedruckt ist, S. 140 — 44.

Herder selbst schrieb nach dreissigjähriger Entfernung von Königsberg, nachdem schon mehr als zehn Jahre Missverständnisse über die Recension seiner Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit ihn von Kant getrennt hatten, doch jene schöne Stelle in den Briefen zur Beförderung der Humanität**. „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühendsten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene zum Denken gebaute Stirne war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floss von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte und die Naturgesetze Newton's, Keppler's, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseau's, seinen Emil und seine Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntniss der Natur und auf den moralischen Werth des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Cabale, keine Secte, kein Vortheil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüthe fremd. Dieser Mann, den ich mit grösster Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant: sein Bild steht angenehm vor mir." Und kurz vorher, nachdem er erzählt hat, wie Kant zu seinem ihn besuchenden Freunde gesagt habe: wer mir in meinen letzten Augenblicken noch eine gute Handlung vorzuschlagen hat, dem will ich danken," fährt Herder fort: „Unnennbar schön und nützlich wäre es gewesen, wenn diese reine Absicht Kant's von allen seinen Schülern (von den Besseren und Besten ist es geschehen) erkannt und angewandt worden wäre. Das Salz, womit er unsern Verstand und unsere Vernunft abreibend geschärft und geläutert hat, die Macht, mit der er das moralische Gesetz der Freiheit in uns aufruft, können nicht anders als gute Früchte erzeugen"*.

---

* Wahrscheinlich ist dieses das Gedicht, dessen Kant in einem Briefe an Herder gedachte, worauf Herder in jenem noch erhaltenen Briefe an Kant erwiederte: „Lassen Sie doch das dunkle rauhe Gedicht, an das Sie gedenken, in seiner Nacht umkommen."

** Originalausgabe 1795, Sammlung VI, Brief 79, S. 168; in den Werken, zur Philosophie u. Gesch. Bd. 14, Brief 49, S. 47.

---

* Wenn man damit vergleicht, was in Böttiger's literärischen Zuständen und Zeitgenossen, Bd. I, S. 127—33 als von Herder selbst aus seiner Jugendgeschichte erzählt angeführt wird, so kann man nicht anders annehmen, als dass Böttiger's Schwatzhaftigkeit Mancherlei oberflächlich angehört, und dann in wohlgefälliger Medisance aus eigner Phantasie weiter ausgesponnen habe. Herder, der Wahrheitsfreund, konnte so mit sich selbst nicht in Widerspruch gerathen, zumal auch alles Übrige, was über die Königsberger Universität in damaliger Zeit dort gesagt wird, nur in das Gebiet der Fabelei oder Verläumdung gehört. Borowski wird z. B. Schüler des Herder im *Collegium Fridericianum* genannt, und das soll Herder erzählt haben: aber Borowski war vier Jahre älter als Herder und wurde bereits in demselben Monate Feldprediger, als Herder die Universität Königsberg bezog. Herder soll gesagt haben: „vor Allen ein Gott strahlte Kant schon damals auf dem Katheder: aber er sprach viel confuses Zeug unter einander." Solche geistlose Behauptungen sind Herder'n auch nicht einmal im Zorne entfahren. Dahin gehört denn auch die lächerliche Erzählung Böttiger's, dass Kant dem damals zwanzigjährigen (nicht neunzehnjährigen) Herder bei seinem Abgange nach Riga den Rath gegeben habe, er sollte doch nicht so viel über Bücher brüten, sondern vielmehr seinem Beispiel folgen. Er sei sehr gesellig, und nur in der Welt könne man sich bilden. (Kant aber las damals täglich mindestens vier Stunden, und mit welchem unermüdlichen Eifer betrieb er seine vielseiti-

In diese Zeit gehört auch der lebhaftere Verkehr Kant's mit Johann Georg Hamann, der namentlich in dem Studium der alten Classiker und der ausgezeichnetsten Schriftsteller der Englischen Literatur die gemeinschaftlichen Berührungspunkte darbot. Sonst war die geistige Bildung nach Anlage und Entwickelung in beiden Männern so verschieden, dass ein vertrauteres geistiges Zusammenleben schon dadurch für eine längere Dauer unmöglich wurde. Die besonnene Ruhe, die Klarheit des Geistes, das gründliche Durcharbeiten der einmal ernst unternommenen Studien, welche Kant's Auftreten als Schriftsteller und Lehrer, wie im bürgerlichen Leben bezeichnen, vermochten nicht sich zu vereinigen mit der springenden Auffassungsmanier des genialen Glaubensphilosophen, der überall mehr kostete als vollständig auffasste, oft in enthusiastischem Rausche von dem Genossenen sich begeisterte, und dann wieder fast mit wegwerfender Kälte das früher hoch Erhobene verhöhnte und von sich stiess.

Die Nachrichten, welche uns über den geistigen Umgang beider Männer aufbehalten sind, befinden sich in Hamann's Schriften, da Kant's Nachlass auch nicht die geringste Notiz darüber liefert und ein fortgesetzter Briefwechsel als begleitender Commentar der Lebensereignisse, wie wir ihn von Hamann besitzen, bei Kant's grosser Abneigung gegen das Briefschreiben fehlt. Denn nur in Geschäften und zur Erläuterung seiner eigenen Ansichten oder seiner Urtheile über die Arbeiten Anderer sehen wir Kant sorgfältig seine Correspondenz-Pflicht erfüllen, in

---

gen Studien, wenn er auch nicht alle Freuden des geselligen Lebens verschmähte!) „Wirklich“ erzählt der gesprächige Herr Böttiger, „war damals der Herr Magister Kant der galanteste Mann von der Welt, trug bordirte Kleider, einen *postillon d'amour* und besuchte alle Coterien.“ Das muss heissen, in die Wahrheit zurückübertragen: Kant trug einfache, aber saubere und anständige Kleidung und erschien bisweilen in den Gesellschaften, in welchen er, durch seinen Hauslehrerstand früher eingeführt, durch seine geistvolle Unterhaltung als ein belebendes Organ stets gern gesehen wurde.

allen anderen Beziehungen aber Jahre lang verschieben, um sie dann gänzlich aufzugeben. Diese Nachrichten beginnen mit einem langen Briefe[*] vom 27. Juli 1759 aus Königsberg datirt, in welchem Hamann sich vollständig zeichnet, wie er war, was er dachte, was er wollte und nicht wollte: er verspricht am Schlusse die Antwort auf diesen Brief selbst abholen zu kommen. Er erwähnt dieses Schreibens in einem Briefe an J. G. Lindner in Riga vom 18. Aug. 1759 und nennt es eine Granate, die aus lauter kleinen Schwärmern bestand; aber er setzt auch hinzu, dass er den kleinen Magister sehr liebe und hochschätze. Dagegen tadelt er in einem Briefe an Lindner vom 12. Oct. auf eine harte Weise die eben angeführte Abhandlung Kant's über den Optimismus, welche seiner Religionsphilosophie völlig entgegenstand. Er schreibt: „seine Gründe verstehe ich nicht, seine Einfälle aber sind blinde Junge, die eine eilfertige Hündin geworfen. Wenn es die Mühe lohnte, ihn zu widerlegen, so hätte ich mir wohl die Mühe geben mögen, ihn zu verstehen.“ Doch sagt er in demselben Briefe[*]: „Ja, dies ist meines Herzens Wunsch, mit dem Magister Kant nicht Paragraphenweise, sondern das Ganze, was man geschrieben und gelebt zu überlegen, damit das Tumultuarische nicht das Gute ersticke. Sind wir aber nicht Kinder am Verstande? Wir ersticken am Ungeziefer und getrauen uns Kameele zu verschlucken. Wir sind zu ungeduldig und flatterhaft, seidene Fäden durch das Nadelöhr zu treffen und fordern Schiffseile.“ Am 7. Novbr. 1759 berichtet er an Lindner und trifft in Wahrheit die richtige Bezeichnung seines Verkehrs mit Kant: „Herr Magister Kant wird erst heute Ihren Brief erhalten; ich werde zu ihm gehen. Wir stehen so mit einander, dass ich bald eine sehr nahe, bald eine sehr entfernte Verbindung mit ihm zu haben voraussehe.“

---

[*] Abgedruckt in Hamann's Schriften, Bd. I, S. 439 — 45.

[*] Hamann's Schriften, Bd. I, S. 495.

Darauf folgt ein Brief an Kant selbst aus diesem Jahre ohne genauere Angabe des Tages[*]: „Geehrter Freund! Dieser Name ist nicht ein leeres Wort für mich, sondern eine Quelle von Pflichten und Entzückungen, die sich auf einander beziehen. Aus diesem Gesichtspunkte werden Sie die Beilage beurtheilen. Es gehört nicht immer ein Scheffel Salz zu dem Bündnisse, das man Freundschaft nennt. Ich schmeichle mir also, dass ich mit dem Handvoll abkommen werde, womit ich gegenwärtigen Brief habe würzen müssen. Ihr Stillschweigen über gewisse Dinge, wo die Redlichkeit einem Stummen die Zunge lösen würde, ist eine Beleidigung für mich, die ich eben so wenig erklären kann, oder so schlecht erklären muss, als Sie meine auffahrende Hitze. Ich habe Lust an dem Werke zu arbeiten, davon die Rede unter uns ist. Für einen einzigen ist es zu schwer, und zwei sind besser als drei. Wir möchten auch vielleicht von einigem Geschicke dazu seyn, und von einem Zuschnitte, der zusammenpasste. Wir müssen aber unsere Schwächen und Blössen so genau kennen lernen, dass keine Eifersucht noch Missverständniss unter uns möglich ist. Auf Schwächen und Blössen gründet sich die Liebe und auf diese die Fruchtbarkeit.“ „Einigkeit gehört also zu unserem Entwurfe. Die darf nicht in Ideen seyn und kann darin nicht gesucht noch erhalten werden, sondern in der Kraft und in dem Geiste, dem selbst Ideen unterworfen sind; wie die Bilder des rechten und linken Auges durch die Einheit des Gesichtsnervs zusammenfliessen“ u. s. w. Aber Hamann fühlte sich bald gereizt, Kant's Aufnahme kam ihm nicht zur vollen Befriedigung entgegen. Wiewohl er ihn noch in den Sokratischen Denkwürdigkeiten[**], die 1759 zwar geschrieben wurden, indess erst zu Anfang des Jahres 1760 herauskamen, unter den Zween begrüsst

---

[*] Hamann's Schriften Bd. I, S. 504 — 14.

[**] Hamann's Schriften Bd. II, S. 1 — 50 u. Roth's Vorrede S. V u. VIII.

(der andere war Berens), „die seine Freunde sind und deren parteiisch Lob und parteiischer Tadel ihm gleich angenehm seyn werden," so war es gerade diese Schrift, die das lebhaft angeknüpfte Verhältniss zwischen Beiden rasch abkühlte, denn Kant konnte den Enthusiasmus nicht theilen, den Hamann selbst für seine Geisteskinder hegte. Es folgten darauf von Hamann, die Wolken ein Nachspiel Sokratischer Denkwürdigkeiten und die Kreuzzüge

---

weitere Begründung eine Verbindung oder eine förmliche Aufreizung zu einer hämischen Recension in den Hamburgischen Nachrichten. Die Verbindung wurde ganz abgebrochen. In den zahlreichen Briefen an den gemeinschaftlichen Bekannten *, an J. G. Lindner in Riga, wird Kant aus den Jahren 1760 und 1761 bis zum 7. Novbr. nicht einmal erwähnt, und in dem Briefe von diesem Tage heisst es: und wenn Herr B.(erens) durch Herrn Mag. K.(ant) hätte die Recension bestellen lassen, so hätte sie nicht edler gerathen können. Denn Jakob Böhme bin ich in den Augen dieser Leute immer gewesen."

Erst im Jahr 1763 änderte sich diese Stimmung, ohne in ein ganz günstiges Verhältniss zurückzukehren. Denn er schreibt noch am 26. Jan. 1763 an Lindner: „Weymann ** hat Kant's einzig möglichen Beweisgrund zur Demonstration vom Dasein Gottes widerlegt. Ich habe das Manuscript ein wenig von vorn und hinten angesehen. Letzterer hat Ursache, sich vor seinem Gegner zu fürchten" (würde das bei der Bedeutungslosigkeit Weymann's wirklich Hamann's Ernst gewesen sein, wenn er damals schon leidenschaftslos über Kant geurtheilt hätte?) „und verdient eine exemplarische Ruthe.“ Darauf fährt er jedoch noch in demselben Briefe fort. „Vor einigen Wochen schon einen Brief an Nicolai angefangen, worin ich den Mag. Kant dem Verfasser der philosophischen Schriften empfohlen, mit der Versicherung, dass unser Landsmann ein Mann ist, der die Wahrheit eben so sehr liebt, als den Ton der guten Gesellschaft.“ Am 1. Febr. 1764 meldet er an Lindner: „Kant hält jetzt ein Collegium

---

* Lindner war früher College bei der Domschule in Königsberg gewesen, bevor er das Rectorat der Domschule in Riga übernahm. Er kehrte im Sommer 1765 als ordentlicher Professor der Dichtkunst nach Königsberg zurück und starb in diesem Amte 1776.

** Er stand als Lehrer, nachmals als Rector bei der altstädtischen Lateinischen Schule in Königsberg (dem jetzigen altstädt. Gymnasium), war aber als Gelehrter bedeutungslos.

ral Meyer (er war damals Chef des Dragoner-Regiments in Königsberg) und seine Officiere, das ihm viel Ehre und Nutzen bringt; er speisst fast täglich dort und wird mit einer Kutsche zu seinen Vorlesungen abgeholt. Durch einen Strudel gesellschaftlicher Zerstreuungen fortgerissen, hat er eine Menge Arbeiten im Kopfe: Sittlichkeit, Versuch einer neuen Metaphysik, einen Auszug seiner Geographie und eine Menge kleiner Ideen, von denen ich auch zu gewinnen hoffe. Ob das wenigste eintreffen wird, muss ich noch immer zweifeln.“ Für die Königsberger Zeitung, an der er mit Kant gemeinschaftlich Theil nahm, schrieb er wenige Wochen später eine interessante und in seiner Art recht anerkennende Recension über Kant's Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen *; schon am 1. Febr. schreibt er darüber an Lindner, er will diese Schrift ein wenig umständlich und vorzüglich recensirt sehen. Durch Hamann's Aufenthalt in Curland während der J. 1765, 1766 bis zum Febr. 1767 wurde der neu angeknüpfte häufigere persönliche Verkehr wieder unterbrochen.

Unterdessen hatte Kant in seinem Docenten-Berufe äusserst thätig gewirkt, der Kreis seiner Zuhörer vermehrte sich mit jedem Semester, und namentlich schlossen die damals zahlreich in Königsberg studirenden Curländer und Liefländer sich enger an ihn an. Er fuhr in dieser Zeit

---

* Sie erschien in der Zeitung vom 30. April 1764 und ist wieder abgedruckt in Hamann's Schriften Bd. III, S. 269 — 79.

noch fort, eine genauere Tutel über einige junge Leute zu übernehmen, deren Leitung in den Studien und im bürgerlichen Leben ihm von den Eltern und Vormündern besonders anvertraut war. Unter diesen zeichnete er den **Johann Friedrich von Funk** aus Curland aus, der leider schon während seiner Universitätszeit in Königsberg starb und seinem befreundeten Lehrer zu jenem rührenden Trostschreiben „an eine Mutter bei dem Tode ihres Sohnes" Veranlassung gab[*]. Seine Vorlesungen erwarben sich in dieser Zeit auch immer einen stärkeren Beifall bei älteren Männern, die der gewöhnlichen Bildungszeit lange entwachsen waren. Dies zeigte sich nicht nur bei dem Officiercorps in dem Regimente des Generals von **Meyer** und bei mehren Beamten und Privatleuten, die einen bleibenden Aufenthalt in Königsberg genommen hatten: es wurden selbst ältere Ausländer veranlasst, für kürzere Zeit ihren Wohnsitz nach Königsberg zu verlegen, lediglich in der Absicht, bei **Kant** Vorlesungen zu hören. Ein Polnischer Gutsbesitzer, Namens von **Orsetti**, der beträchtliche Güter im Königreiche Polen besass, kam mehrere Winter hinter einander nur zu diesem Zwecke nach Königsberg, während er im Sommer zu seinen gewohnten landwirthschaftlichen Beschäftigungen zurückkehrte. **Kant** erinnerte sich noch im späten Alter mit lebhaftem Vergnügen des regen wissenschaftlichen Eifers dieses wackern Mannes.

Über seine literärische Thätigkeit in diesen Jahren giebt **Rosenkranz** ausführlichere Nachrichten[**]. Wir wollen aus dieser Zeit hier nur seine Preisarbeit für die Berliner Akademie der Wissenschaften herausheben, weil sie zuerst eine grössere Aufmerksamkeit auf den Königsberger Philosophen in der Hauptstadt des Preussischen Staates und selbst bei dem Ministerium bewirkte. Die Preisfrage erheische eine Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. **Moses Mendelssohn** erhielt den ersten Preis, **Kant** das Accessit. Gleichzeitig kamen nach Berlin Nachrichten von dem sehr günstigen Erfolge seiner Vorlesungen auch ausserhalb des Kreises der Studirenden. Unter den vier Mitgliedern des Preussischen Etats-Ministeriums in Königsberg war selbst für **Kant** eine vortheilhafte Stimmung, ihn bei der

---

[*] Es erschien am 6. Juni 1760, und ist abgedruckt in unserer Ausgabe Bd. VII, S. 125 — 30, vergl. meine Vorrede zu diesem Bde. S. X.

[**] Geschichte der **Kant**'schen Philosophie, S. 130 — 150.

Kant's grosse Gewandtheit in vielen wissenschaftlichen Fächern verleitete zu der Ansicht, es werde ihm mit jeder Professur in der philosophischen Facultät gedient seyn. Es war bereits im Juli 1762 durch den Tod des Professors **Bock** die Professur der Dichtkunst erledigt worden. Die Kriegsereignisse hatten die Besetzung dieser Professur verzögert, und auch nach dem errungenen Hubertsburger Frieden war bei dem Andrang der Geschäfte manche Angelegenheit, wenn sie weniger in die allgemeine Verwaltung eingriff, oder nicht zur Wiederherstellung der stark angegriffenen Staaten gehörte, in den Hintergrund geschoben. Inzwischen hatten sich mehrere Competenten zu dieser Stelle gemeldet und namentlich jener oben angeführte Rector **Lindner** aus Riga. Dessenungeachtet geschah von Berlin aus durch das Justiz-Ministerium, dem damals die Oberaufsicht über die Universitäten im Preussischen Staate übertragen war, eine Anfrage über **Kant**, wiewohl er selbst sich gar nicht zu dieser erledigten Professur gemeldet hatte. Dies Ministerial-Rescript erscheint zu charakteristisch für **Kant** und die Zeit, als dass es dieser Biographie nicht nach seinem vollen Inhalte einverleibt werden sollte. Es ist gerichtet „an die Preussische Regierung"*, aus welcher ein Minister das Curatorium der Königsberger Universität führte:

---

* Die Preussische Regierung im engeren Sinne für die Provinz Preussen wurde damals durch vier Etats-Minister gebildet, den Landhofmeister, den Kanzler, den Oberburggraf und den Ober-Marschall, die gleichzeitig als Präsidenten der höchsten Rechts- und Verwaltungsbehörden dieser Provinz angestellt waren. Diese Centralverwaltung dauerte bis 1804.

„Uns ist ein gewisser dortiger Magister, Namens Immanuel Kant, durch einige seiner Schriften bekannt geworden, aus welchen eine sehr gründliche Gelehrsamkeit hervorleuchtet; ob aber derselbe zugleich die nöthigen Gaben eines öffentlichen Lehrers zum Vortrag, und in der Deutschen und Lateinischen Poesie sich hervorgethan, auch Neigung habe, diese Stelle anzunehmen? darüber habt ihr Euch noch vor allen Dingen zu erkundigen und demnächst von denen eingezogenen Nachrichten pflichtmässig zu berichten; im Fall aber derselbe weder die erforderlichen Fähigkeiten zu dieser Stelle besitzen, noch solche anzunehmen geneigt seyn sollte, Euch zu bemühen, dazu andere hinlänglich qualificirte Subjecta in pflichtmässigen Vorschlag zu bringen.“ Berlin, den 5. August 1764. Auf Special-Befehl; unterzeichnet v. Fürst, v. Münchhausen.

Kant selbst glaubte für diese Professur keinen Beruf zu haben, um sie auch nicht auf eine kürzere Zeit anzunehmen und sie späterhin gegen eine angemessenere zu vertauschen. Es war mit derselben überdiés die Censur aller Gelegenheitsgedichte und die höchst lästige Verpflichtung verknüpft, bei allen akademischen Feierlichkeiten selbst als Dichter im Namen der Universität aufzutreten[*]. Kant that daher nicht nur keinen Schritt bei der akademischen Behörde, um die Unterstützung des Ministeriums für sich zu benutzen, sondern er lehnte geradezu die Übernahme dieser Professur ab und empfahl sich nur für eine günstigere Gelegenheit. Darauf erfolgte wiederum auf Special-Befehl der vom Justizminister und Grosskanzler v.

---

[*] Lindner, der statt Kant diese Professur dringend wünschte und auch erhielt, wurde von dem akademischen Secretär, noch ehe er Riga verlassen hatte, dringendst unter dem 7. Dec. 1764 aufgefordert, als designirter *Professor Poeseos*, das Carmen zu dem *Programma Festivum* (Weihnachtsfest) und zwei Deutsche Carmina für das königliche Krönungsfest und den Geburtstag des Königs mit erster Post einzuschicken. Vergl. Hamann's Schriften, Bd. III, S. 306—7.

Fürst unterzeichnete Bescheid an die Preussische Regierung: „Dessen ungeachtet sind wir nicht weniger gnädigst entschlossen, den M. Immanuel Kant zum Nutzen und Aufnehmen der dortigen Akademie bei einer anderweitigen Gelegenheit zu placiren; und befehlen Euch demnach hiermit in Gnaden, auf was Art solches am füglichsten geschehen könne, befohlenermaassen Uns annoch allergehorsamst anzuzeigen. Berlin, den 24. Octbr. 1764."

Erst nach dem Verlauf eines vollen Jahres bot sich eine Gelegenheit dar, welche Kant zur Erlangung der ersten fixirten Besoldung benutzte, so gering dieselbe auch war (62 Thlr.). Durch die Resignation des Hofraths Goraiski war das Unterbibliothekariat der Königsberger Schlossbibliothek (die gegenwärtig unter der Benennung der königlichen mit der Universitätsbibliothek vereinigt ist) erledigt. Kant meldete sich zu dieser Stelle am 24. Oct. 1765, und erhielt sie, da er bereits 42 Jahre alt war, durch folgende Cabinetsordre vom 14. Febr. 1766, an die Preussische Regierung gerichtet.

„Nachdem nunmehro Unser Hof-Rath Goraiski Inhalts Eures allergehorsamsten Berichts vom 3. d. M. die bis dahin bekleidete Sub-Bibliothekarien-Stelle bei Unserer dortigen Schloss-Bibliothek nebst der dabei angesetzten jährlichen Besoldung von 62 Thlrn. gänzlich niedergelegt hat; so haben Wir solche, auf den Uns davon geschehenen allerunterthänigsten Vortrag, hiermit und in Kraft dieses, dem geschickten und durch seine gelehrten Schriften berühmt gemachten M. Kant, anderweit allergnädigst anvertrauen wollen. Es soll auch dem zu Folge die benöthigte Verfügung aus Unserem General-Directorio getroffen werden, damit die bei dieser Stelle aus Unserer dortigen Land-Renthey vermachte jährliche Besoldung von 62 Thlrn. nach Euerm Vorschlag vom bevorstehenden Trinitatis an zu rechnen, gedachtem Mag. Kant in den gewöhnlichen Terminen ausgezahlt werden möge: wegen der ihm in solcher Qualität zukommenden Emolumente hingegen, so wie wegen seiner Verpflichtung und Introduction, werdet Ihr überall das Erforderliche veranlassen." u. s. w.

Berlin, den 14. Febr. 1766.

Friedrich.

von Münchhausen.

Fast um dieselbe Zeit übernahm **Kant**, bei seiner grossen Vorliebe für die Naturwissenschaften, die Aufsicht über eine sehr ausgezeichnete Privatsammlung von Naturalien und ethnographischen Merkwürdigkeiten, welche einem Commercienrath **Saturgus** angehörte, der damals unter den angesehensten und reichsten Grosshändlern die erste Stelle einnahm. Königberg hatte damals ausser dieser Sammlung keine ähnliche von Bedeutung; bei der Universität wurde das zoologische Museum erst über funfzig Jahre später begründet. Dies Naturalien-Cabinet gehörte daher zu den Sehenswürdigkeiten der Stadt und wurde wie so manche Raritätenkammer von Neugierigen aller Art besucht, die durch unverständiges Fragen dem Philosophen diese Stelle bald so verleideten, dass er sie aufgab.

Kant's bürgerliche Verhältnisse hatten sich inzwischen immer mehr gebessert, seine Vorlesungen wurden nicht nur zahlreicher besucht, sondern er musste oftmals auf dringendes Verlangen unangezeigte Vorlesungen als Privatissima dem ordentlichen Cursus hinzufügen, wie er denn in dieser Zeit solche für den damals in der Königsberger Garnison sich aufhaltenden General Herzog von **Holstein-Beck** und mehrere Andere hielt. Durch die Einnahmen aus denselben waren bei seinem einfachen Leben die nothwendigen Ausgaben vollständig gedeckt. Für seinen Bücherbedarf sorgte der Buchhändler **Kanter**, in dessen Hause er damals mehrere Jahre hinter einander wohnte, und auf dessen Vermittelung er auch als Mitarbeiter[*] bei den von Kanter herausgegebenen Königsbergischen wöchentlichen Nachrichten und gelehrten Zeitungen auftrat. Über seine gelehrten Arbeiten aus diesem Jahre geben uns die ersten beiden Briefe an Mendelssohn[*] interessante Aufschlüsse, in denen auch zugleich der Wunsch zu einer näheren Verbindung mit Sulzer und Spalding mitgetheilt wird. Hamann, der im Februar 1767 wieder nach Königsberg zurückgekehrt war, theilt uns vermittelst seines Briefwechsels beiläufig manche andere Nachricht über Kant mit. Ihre gegenseitige Verbindung ist wieder enger geworden, Hamann verdankte in dieser Zeit Kant's Fürsprache[**] und thätiger Unterstützung seine Anstellung in den Büreaus der Königsberger Accise-Direction. Ihr gemeinschaftlicher Freund, der Englische Kaufmann Green[***], mit dem Kant

---

[*] Die einzelnen Aufsätze, die hier zuerst erschienen sind, haben **Rosenkranz** und ich in den betreffenden Vorreden bereits besprochen; in der chronologischen Folge wird sie das dieser Biographie angehängte Verzeichniss der Schriften liefern.

---

[*] In der ersten Abtheil. dieses Bandes S. 5 — 11 abgedruckt.

[**] Hamann's Schriften Bd. III, S. 372.

[***] Über den Ursprung der Freundschaft zwischen Kant und Green giebt Jachmann a. a. O. S. 77 eine charakteristische Anekdote, welche aber in eine frühere als dort angegebene Zeit fallen muss, da Kant und Green lange vor dem Ausbruche des Nordamerikanischen Unabhängigkeitskrieges vertraute Freunde waren, wie dies aus vielen Stellen der Briefe von Hamann und der nachfolgenden Anmerkung[*] hervorgeht. — Kant soll in einem öffentlichen Garten das Benehmen der Engländer gegen die Amerikanischen Colonien mit Bitterkeit getadelt haben, worauf Green, von Kant bis dahin noch nicht gekannt, auf ihn losgefahren wäre und in der grössten Heftigkeit erklärt hätte, dass er als Engländer in seiner Nation sich beleidigt fühle und blutige Genugthuung durch einen Zweikampf fordere. Der Philosoph wurde durch den entbrannten Zorn des im Nationalstolze verletzten Engländers nicht im Mindesten ausser Fassung gebracht, sondern fuhr ruhig fort mit edler Wärme und so überzeugender Beredtsamkeit die Sache der Amerikaner von rein weltbürgerlichem Standpunkte zu vertheidigen, dass Green endlich ihm freundlich die Hand reichte, ihn denselben Abend nach Hause begleitete und einen Freundschaftsbund für das ganze Leben mit ihm schloss.

---

[*] Dies bezeugt Hamann's *Zueignungsschrift* der Übersetzung von Ferdinando Warner's Beschreibung der Gicht, aus dem J. 1770. „An Herrn Green“, „Ihnen, dem Freunde unseren Kant widme ich diese Übersetzung zu keinem weiteren Gebrauch noch mit irgend einiger Absicht, sondern statt eines Merkmals, wie gerne ich jeden gemeinnützigen Wunsch eines rechtschaffenen Mannes erfüllt sehen und das Meinige dazu beitragen möchte.“ Hamann's Schriften Bd. IV, S. 367.

bis an das Lebensende dieses trefflichen Mannes in vertrautester Verbindung verblieb, half wohl bisweilen die zu sehr auseinander liegenden Richtungen auf einen gemeinsamen und beiden Männern werthen Zielpunkt hinzuleiten. Am 16. Febr. 1767 schreibt Hamann an Herder nach Riga, dass Kant an einer Metaphysik der Moral arbeite, die im Contraste der bisherigen mehr untersuchen wird, was der Mensch ist, als was er seyn soll; wenn sich das erste füglich ohne das letzte im eigentlichen Verstande bestimmen lässt. Am zweiten Pfingstfeiertage 1768 berichtet er an Herder nach Riga, dass Kant in einer Abendgesellschaft bei Green die Behauptung aufgestellt hatte, dass man in der Astronomie keine neue wichtige Entdeckung mehr erwarten könnte wegen ihrer bereits erreichten Vollkommenheit. Am 28. August 1768 erzählt er demselben, wie Kanter einen neuen grossen Buchladen hat einrichten lassen, in welchem neben zwölf Büsten alter Classiker das schön gemalte Bildniss Friedrich's des Grossen aufgehängt wäre. In der Schreibstube des Ladens würden die gemalten Bildnisse ausgezeichneter Deutscher Gelehrter aufgestellt, Moses Mendelssohn, Rammler, Hippel, Willamov, Scheffner wären schon da, jetzt müsste Kant dem Maler sitzen*, um derselben Auszeichnung theilhaftig zu werden.

Kant's Ruf war unterdessen allmälig auch über die Grenzen des Peussischen Staates ausgebreitet worden. Er erhielt im Herbste 1769 von der Universität Erlangen eine vorläufige Anfrage, ob er sich geneigt fühlte, die ordentliche Professur der Logik und Metaphysik an der dortigen Universität anzunehmen. Dies Lehramt entsprach völlig der Neigung des Philosophen, so dass er, da noch alle Aussicht fehlte, ihn zu einer angemessenen Professur in Königsberg zu befördern, diesmal selbst daran arbeitete, der Einladung ins Ausland Folge zu leisten. Er schrieb darüber an den Professor **S. G. Suckow** unter dem 25. Oct. 1769 und erhielt von diesem am 29. Novbr. die Antwort: er wäre zu jener Professur mit einem Jahrgehalte von 500 Fl. Rheinländ. und 5 Klaftern Brennholz erwählt, der Minister des Markgrafen von Anspach und Baireuth, Freiherr **von Seckendorf**, habe schriftlich versichert, dass diese Wahl sofort von dem Markgrafen würde bestätigt werden und ausserdem wäre ihm ein Reisegeld von 150 Gulden bewilligt. Unter dem 3. Jan. 1770 schrieb ein Candidat **Ziegler**, Führer zweier jungen Barone **von Rosen** und **von Löwenwolde** in Erlangen, an **Kant**, dass die Nachricht von seiner Annahme der dortigen Professur die lebhafteste Freude bei den Studirenden dieser Universität erregt habe und man angelegentlichst seine Ankunft erwarte.

---

* Es ist dies Bild höchst wahrscheinlich dasselbe, welches noch gegenwärtig in dem Buchladen der Herren Gräfe und Unzer zu Königsberg hängt und Kant in dem Alter zwischen dreissig und vierzig Jahren darstellt.

In demselben Monate[*] forderte der Professor der Theologie zu Jena, **Ernst Jakob Danovius**, ein geborner Preusse, der **Kant** schon in Königsberg als Lehrer gehört hatte, denselben auf, ein philosophisches Lehramt an der Universität zu Jena zu übernehmen. Die Sächsischen Herzoge als Erhalter ihrer Gesammtuniversität hätten schon seit längerer Zeit die Absicht gehegt, noch eine zweite Professur für die Philosophie zu begründen. Für dieselbe sei **Kant** bestimmt, und er wäre beauftragt, vorher bei ihm sich wegen der Annahme zu versichern, weil jene Fürsten es nicht gern sähen, wenn eine förmlich von ihnen ausgestellte Vocation abgelehnt würde. Der Gehalt dürfte anfänglich auf nicht mehr als 200 Thlr. schweren Geldes festgestellt, aber auf eine Erhöhung desselben könnte bei entstandenen Vacanzen sicher gerechnet werden, so wie er mindestens gleich anfänglich einer Einnahme von 150 Thlrn. aus Honoraren gewiss sein würde.

Aber beiden ausländischen Vocationen zog er ohne irgend eine Bedenklichkeit die sichere und seinen Forschungen entsprechende Anstellung im Vaterlande vor, als diese ihm zu gleicher Zeit eröffnet wurde. Die durch den Tod des Oberhofpredigers und Professors **Langhansen** erledigte Professur der Mathematik wurde **Kant** angetragen, aber auch gleichzeitig von dem ordentlichen Professor **Buck** gewünscht, der dafür seine Professur der Logik und Metaphysik abtreten wollte. **Kant** wählte die letztere noch viel lieber, als die erste, und in wenigen Wochen war die Angelegenheit höchsten Ortes festgestellt, wie nachstehendes Hofrescript* an die Preussische Regierung vom 31. März 1770 erweist:

---

[*] Der Brief ist vom 12. Jan. 1770 datirt; **Rink** a. a. O. S. 37.

„**Friedrich** König u. s. w. Da die durch Absterben des Professors **Langhansen** erledigte *Professio ordinaria Matheseos* dem fleissigen und geschickten Professor **D. Friedr. Joh. Buck** dato anvertraut worden; so haben Wir zur Beförderung der Wohlfahrt und des ferneren Aufnehmens der dasigen Universität, allergnädigst gut gefunden, an des letzteren bishero bekleideten Stelle, den M. **Immanuel Kant**, da selbiger sich auch durch seine bisherigen fleissigen Vorlesungen um besagte Universität verdient gemachet, und durch seine Schriften der gelehrten Welt rühmlichst bekannt geworden, hinwiederum zum *Professore Logices et Metaphysices ordinario*, bei der philosophischen Facultät der Universität, zu bestellen und anzunehmen.“ „Ihr empfangt die, ihm darüber unterm heutigen dato ausgefertigte und von Uns allerhöchst vollzogene Bestallung in Abschrift hieneben, mit dem gnädigsten Befehl, wegen seiner Introduction und sonsten das ferner nöthige zu veranlassen. Berlin u. s. w.“

Auf Special-Befehl

v. Janges. v. Fürst. v. Münchhausen. v. Dorville.

Kant trat dieses Lehramt, womit ein Einkommen von höchstens 400 Thlrn. aus dem fixirten Gehalte und den

---

* **Wald's** erster Beitrag zur Biographie des Professor **Kant**, gedruckt als akademische Einladungsschrift zur Geburtstagsfeier des Königs im J. 1804. Dieser Beitrag ist der **einzige** geblieben.

Emolumenten verbunden war, nach den Statuten der Universität mit der Vertheidigung der Dissertation *de mundi sensibilis*[*] u. s. w. am 20. August 1770 an, indem er in dieser akademischen Schrift zuerst die Grundzüge seiner Kritik der reinen Vernunft öffentlich bekannt machte. Das Amt des Respondenten aus der Reihe der Studirenden hatte bei diesem akademischen Actus Marcus Herz übernommen, dessen vertrauteres Verhältniss mit Kant die von mir in der ersten Abtheilung dieses Bandes mitgetheilten Briefe auf eine so schöne Weise bezeugen; Herz ging wenige Tage darauf, noch im August, nach Berlin zurück.

---

[*] Abgedruckt in unserer Ausgabe Bd. I. S. 301—41. Mendelssohn's Bemerkungen zu dieser Dissertation enthält dessen in der ersten Abtheilung dieses Bandes aus der Handschrift abgedruckte Brief an Kant vom 23. Dec. 1770.

IV.

Die ersten zwanzig Jahre seiner Professorthätigkeit. Der grossartige Einfluss seiner literärischen Wirksamkeit. Seine genaue Pflichterfüllung in allen Geschäften seines amtlichen Berufs.

1770 — 1790.

Nachdem Kant endlich in seinem vollendeten sechs und vierzigsten Lebensjahre seinen so lange gehegten Wunsch erfüllt sah, auf der vaterländischen Universität den Lehrstuhl der theoretischen Philosophie zu besitzen, die durch ihn ein neues so schwunghaftes Leben gewann, blieb er auch gegen die ehrenvollsten Einladungen fest entschlossen, seine Heimath nicht mehr zu verlassen. Wenn ein Ruf nach Mitau auch bei einem sehr reichlichen Gehalte damals für ihn keinen Reiz mehr gewähren konnte, so bleibt es um so überraschender, dass auch Halle, die gegen Königsberg mehr als doppelt so grosse Anzahl der Studirenden und selbst die dringendsten Wünsche des von ihm überaus hochgeschätzten Ministers von Zedlitz seinen Entschluss nicht zu ändern vermochten.

Freiherr von Zedlitz, dessen gefeierter Name durch seine grossartigen Verdienste um die intellectuelle Cultur sich für immer in den Jahrbüchern des Preussischen Staates ehrenwerth behaupten wird, hatte gleich in den ersten Jahren nach seinem Eintritt ins Ministerium[*] die Bedeutsamkeit Kant's für die Universität erkannt. Dies geht aus einem Ministerial-Rescript hervor, welches für die damaligen Zustände der Königsberger Universität sehr bezeichnend ist, zugleich aber auch den ernsten wissenschaftlichen Sinn des Chefs und sein eifriges Bestreben für das Emporheben der wissenschaftlichen Anstalten bekundet. Ich gebe es daher vollständig aus den Acten der philosophischen Facultät:

„Friedrich, König von Preussen u. s. w. Aus den von der dortigen Universität befohlenermaassen eingesandten Tabellen vom Zustande der Universität ergiebt sich zwar, dass die Vorlesungen ordentlich gehalten werden: über die Einrichtung derselben hingegen ist Verschiedenes zu erinnern befunden worden, welches Wir euch hiermit zur Nachachtung bekannt machen: 1. Es scheint, dass die Professores mit der neuen Literatur ganz unbekannt oder für das Alte so eingenommen sind, dass sie an den Aufklärungen, Reinigungen und Erweiterungen, welche jede Wissenschaft durch den Fleiss der Neueren erhalten, keinen Geschmack finden, da sie fast durchgehends (einige Lehrer und namentlich die Professores Kant und Reusch ausgenommen) über Lehrbücher lesen, welche zu ihrer Zeit gut waren, jetzt aber bei mehrer Erleuchtung der Gelehrten durch bessere Werke längst verdrängt sind. Der theologischen Compendien gar nicht zu gedenken, so werden wohl schwerlich Stryck, Heister, Thummig, Baumeister noch auf irgend einer anderen protestantischen Universität zum Grunde der Vorlesungen gelegt. Wir befehlen Euch demnach den Professores aufzugeben, forthin die Lehrbücher, deren in allen Wissenschaften so viele gute vorhanden sind, sich mit besserer Einsicht zu wählen. 2. Die Lehrer sollen sich zu dem allgemeinen Zwecke verbinden, dass ein junger Mensch auf der Akademie Gelegenheit zum

---

[*] Er erhielt das gesammte geistliche Departement und die Oberaufsicht über alle Lehranstalten in den J. 1771 und 1772.

Unterricht in allen hauptsächlich nützlichen Kenntnissen finde. In Zusammenhaltung der Anzeige von gelesenen Collegiis mit dem Catalogo derjenigen, welche für das Winter-Halbjahr angekündigt worden, haben wir gefunden, dass in der Juristen-Facultät kein *Jus Publicum* und *Germanicum*, in der Medicinischen keine Botanik, in der Philosophischen keine vaterländische, Preussische oder Brandenburgische Geschichte gelehrt wird. Ihr werdet Sorge tragen, dergleichen Mängel in Zukunft zu verbessern. 3. Da unsere Landesväterliche Absicht dahin gehet, dass auf unseren Universitäten die Köpfe der Studirenden nicht mit nahrungslosen Subtilitäten verdüstert, sondern aufgeheitert und durch die Philosophie besonders zur Annahme und Anwendung wahrhaft nützlicher Begriffe fähig gemacht werden sollen; so sehen Wir ungern, dass auf dortiger Universität die Crusianische Philosophie, über deren Unwerth die erleuchtesten Gelehrten längst eins sind, noch gelehret wird. Dies soll schlechterdings ferner nicht geschehen, und werden die Magistri Weymann und Wlochatius lieber andere Gegenstände zu ihren Vorlesungen wählen, wenn sie sich allzusehr von Crusius Sachen überzeugt haben. So wenig Wir geneigt sind, über individuelle Meinungen herrschen zu wollen, so halten Wir doch für nöthig, der Ausbreitung gewisser allgemeiner nutzenlos befundener Meinungen vorzubeugen. 4. Der Professor Braun muss künftig den Umfang der Wissenschaften, die er vortragen will, reiflich überdenken, und sich der Weitläufigkeit, soviel ihm möglich ist, enthalten. Denn der gedachteste Vortrag ist allemal der kürzeste, und die Beispiele anderer Universitäten zeigen, dass es sehr möglich ist, die Pandekten-Lehre und das Lehnrecht, besonders die Praxim (soweit sie auf Universitäten zweckmässig gelehrt werden kann) in einem Halbjahr zu lesen. 5. Weil wir voraussetzen, dass die besagten Tabellen pflichtmässig und wahr sind, so gereicht Uns die angerühmte sittliche Aufführung der dort studirenden Jugend zum Höchsten Wohlgefallen, wobei ihr aber doch den akademischen Senat alles Ernstes erinnern werdet, in der ihm obliegenden Aufsicht über die Sitten der Studirenden nicht nachlässig zu seyn, als welches Wir, wenn ein solcher Fall zu Unserer Kenntniss gelangen sollte, mit grosser Strenge ahnden würden. Auch hoffen wir künftig Anzeigen von eigentlich gelehrten und minder zweideutigen Fleisses Proben als Gelegenheits-Reden sind, zu erhalten, wenn sämmtliche Lehrer, wie sie sollen, das Studium ihrer Wissenschaften stets fortsetzen [illegible] bei erweiterten oder berichtigten eigenen Kenntnissen [illegible] Zuhörern immer nützlicher werden und denselben wahren Geschmack an den Wissenschaften beibringen. Sind euch in Gnaden gewogen. Gegeben Berlin, d. 25. Dec. 1775."

Auf Seiner Königlichen Majestät Allergnädigsten Special-Befehl

An die Ost-Preussische Regierung. Zedlitz.

Von einer hohen wissenschaftlichen und persönlichen Achtung für den Königsberger Philosophen zeugen die beiden nachstehenden eigenhändigen Briefe* des Ministers Zedlitz, von denen der letzte gleichzeitig die angelegentlichste Berufung Kant's nach Halle enthält. Sie erscheinen eben so als ruhmwerthe Beweise für den Stand der geistigen Bildung und die Humanität des Preussischen Ministers in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, als sie schön zurückstrahlen auf die Genialität des akademischen Lehrmeisters, der für sich eine so warme und lebhafte Anerkennung errang.

Herrn Prof. Kant
zu Kgsbrg Pr.

„Ich höre jetzt ein Collegium über die physische Geographie bei Ihnen, mein lieber Herr Prof. Kant, und das wenigste, was ich thun kann, ist wohl, dass ich Ihnen meinen Dank dafür abstatte. So wunderbar Ihnen dieses bei einer Entfernung von etlichen 80 Meilen vorkommen wird, so muss ich auch wirklich gestehen, dass ich in dem Fall eines Studenten bin, der entweder sehr weit vom Katheder sitzt, oder der der Aussprache des Professors noch nicht gewohnt ist: denn das Manuscript des Herrn Philippi, das ich jetzt lese, ist etwas undeutlich und manchmal auch unrichtig geschrieben. Und er scheint bei manchen Stellen so sehr auf Ihren Vortrag Acht gehabt zu haben, dass er bei vielen wirklich wichtigen Gegenständen nur eben so viel angemerkt hat, dass Sie solche erklärt haben, wie aber — das war eben der Vortheil des nahesitzenden Zuhörers, den ich nicht habe. Indess wächst durch das, was ich entziffere, der heisseste Wunsch, auch das Übrige zu wissen. Ihnen zuzumuthen, dass sie Ihr Collegium drucken liessen, das wäre Ihnen vielleicht unangenehm, aber die Bitte, dächt' ich, könnten Sie mir nicht versagen, dass Sie mir zu einer Abschrift eines sorgfältiger nachgeschriebenen Vortrags behülflich wären. Und können Sie mir dieses auch gegen die heiligste Versicherung, das Manuscript nie aus meinen Händen zu geben[*], nicht gewähren, so diene dieses Schreiben wenigstens dazu, Ihnen die Versicherung zu geben, dass ich Sie und Ihre Kenntnisse ganz unaussprechlich hochschätze, und dass ich mit einer diesen Verdiensten entsprechenden Verehrung bin

---

* Beide interessante Schreiben sind von dem Director Buck mitgetheilt und befinden sich gegenwärtig als Geschenk desselben in Kant's Nachlass auf der Königsberger Bibliothek.

Euer Hochedelgeboren

ganz ergebenster Diener

Berlin, d. 21. Febr. 1778. Zedlitz."

Wenige Wochen darauf war der Prof. Meier in Halle verstorben, der dort für die Wolf'sche Philosophie mit grossem Eifer und entsprechendem Erfolge gewirkt hatte. Zedlitz trug diese Professur zugleich Kant an und wurde durch dessen ablehnende Antwort überrascht, aber nicht zurückgestossen, sondern er erneuerte sein Anerbieten nur noch dringender in folgendem Schreiben vom 28. Mai 1778:

---

[*] In zwei Briefen an Marcus Herz vom 20. Oct. und 15. Decbr. 1778 wird diese Abschrift erwähnt, dass Kraus, Kant's junger Freund und nachmaliger College, auf seiner Reise nach Deutschland, in Berlin dieselbe an den Minister überbringen wird.

„Ich kann meinen Wunsch, Sie nach Halle zu ziehen, nicht aufgeben. Es ist zu schlimm, dass Ihre Denkungsart mit Ihrem Amte so genau übereinkommt. — Wirklich mein lieber Herr Kant, so lobenswürdig dies an sich ist, so schlimm dünkt es mir, dass Sie mit so vielem philosophischem Kaltsinne eine so calculatorisch-richtige Verbesserung ausschlagen. Und doch wiederhole ich den Antrag, biete Ihnen 800 Thlr. in Halle nochmals an, und bitte Sie, zu erwägen, dass ich jetzt mit nicht ungegründeter Hoffnung eines guten Erfolgs daran arbeite, Halle so empor zu bringen, als es jemals gewesen ist; ich habe jetzt den Herrn Karsten aus Bützow dahin bekommen. Er und der alte Eberhardt sind in Physik und Mathematik ein Paar sehr gute Lehrer (ihre übrigen Talente bedürfen meiner Erwähnung nicht). In der medicinischen Facultät sind Herr Goldhagen, auch in der Chemie Hr. Nietzki und in der Anatomie u. s. w. Herr Meckel vortreffliche und vorzügliche Männer. Herr Thurmann hat den einzigen Fehler der Kränklichkeit, und ich denke nächstens einen sehr grossen Historiker dahin zu ziehen, bei dem man sich blos wundern soll, dass ich ihn bekomme. Die Theologische Facultät ist besser besetzt als irgendwo in Europa, und sollte einer der Alltagsmänner abgehen, so hole ich mir den Herrn Griesbach wieder.

Sehen Sie einmal, wieviel gute Leute, und dann das Centrum vom gelehrten Deutschland, das bessere Klima als dorten an der Ostsee. Ein Mann, der so denkt wie Sie, darf sich auch wohl vorsagen lassen, dass es Pflicht für ihn ist, in einem weiteren Zirkel gemeinnützige Kenntnisse und Licht auszubreiten, darf sich erinnern lassen, dass er einen solchen Ort wählen muss, wo er seine Gaben mehreren mittheilen, wo er mehr Nutzen stiften kann; ich wollte wünschen, dass Leute von Ihren Kenntnissen und

Gaben in Ihrem Fache nicht so selten wären, ich wollte Sie nicht so quälen, ich wollte aber, dass Sie auch die Pflicht nicht verkennten, so viel Nutzen zu stiften, als Sie bei den Ihnen angebotenen Gelegenheiten stiften können, und dass Sie erwägen, dass die in Halle studirenden 1000 bis 1200 Studenten ein Recht haben, von Ihnen Unterweisung zu fordern, deren Unterlassung ich nicht verantworten möchte.

Ich weiss nicht, ob vielleicht Nebenumstände, von denen sich auch der Philosoph nicht trennen kann, Ihnen den Titel eines Hofraths angenehm machen würden, und auf den Fall mache ich mich anheischig, bei des Königs Majestät darauf anzutragen.

Gewähren Sie mir meine dringende Bitte, Sie können dadurch über allen Ausdruck verbinden

Berlin, d. 28. Mai 1778.

Ihren

Herrn Professor Kant
zu Königsberg.

ganz ergebenen Diener
Zedlitz."

Und doch blieb Kant seiner Vaterstadt treu, und der Minister wusste die beharrliche Gesinnung des Philosophen zu ehren. Keine Gelegenheit liess er vorbeigehen, in welcher er nicht die Universität und die derselben unmittelbar in Königsberg vorgesetzte Behörde darauf aufmerksam machte, welchen grossen Schatz sie in Kant's Lehrerwirksamkeit für sich besässe. Als er in demselben Jahre durch das Hofrescript vom 16. Oct.* allen Professoren auf das gemessenste befahl, ein besonderes Compendium in ihren Vorlesungen als Leitfaden zu gebrauchen, nahm er ausschliesslich Kant davon aus. Bei dem Tode des Seniors der philosophischen Facultät, Prof. Christiani, wurden die nicht durch sein Lehramt von demselben bezogenen Emolumente und Nebenämter vertheilt. Während den anderen Professoren dieselben einfach zugewiesen wurden, hiess es in Zedlitz's Rescript von Kant „dem jede Verbesserung so sehr verdienenden Professor der Logik und Metaphysik“ u. s. w. — Kant, der als Professor fast keine seiner Schriften dedicirte, entgegnete dem so schön und lebhaft ausgesprochenen wissenschaftlichen Eifer des Ministers auf würdige Weise, indem er das erste durch den Druck bekannt gemachte Hauptwerk seines Systems, die Kritik der reinen Vernunft, mit jener einfachen edlen Zuschrift vom 29. März 1781, dem Freiherrn von Zedlitz widmete. „Den Wachsthum der Wissenschaften an seinem Theile befördern, heisst, an Euer Excellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenem, nicht blos durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigst verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewissermassen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit für das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Eure Excellenz mich beehren, als könnte ich zu dieser Absicht etwas beitragen. Wen das speculative Leben vergnügt, dem ist, unter mässigen Wünschen, der Beifall eines aufgeklärten gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutzen gross, obzwar entfernt ist, und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird. Einem Solchen und Dessen gnädigem Augenmerke widme ich nun diese Schrift, und Seinem Schutze alle übrige Angelegenheit meiner literarischen Bestimmung und bin mit der tiefsten Verehrung“ u. s. w.

---

* In den Acten der philosophischen Facultät, General. vol. VI, 1778.

Das Verhältniss zwischen dem Minister von Zedlitz und Kant blieb ungetrübt in der reinen Haltung gegenseitiger Achtung, so lange jener hochherzige Staatsmann an der Spitze des Unterrichtswesens im Preussischen Staate stand. Erst als Zedlitz im J. 1788 an Wöllner dies Departement abtreten musste, und bald darauf sich ganz aus dem Staatsdienste auf seine Güter in Schlesien zurückzog, sah sich auch Kant in seiner Lehrfreiheit beschränkt, wie wir weiter unten ausführlicher darstellen werden.

Nach seinem Antritte der ordentlichen Professur hatte Kant die Zahl seiner Lehrstunden beschränkt, indem er in der Regel nur zweitäglich hielt und am Sonnabend denselben noch eine dritte für ein Repetitorium hinzufügte. Sommer und Winter begann er auf gleiche Weise an den vier Wochentagen um 7 Uhr und las bis 9 Uhr, Mittwoch und Sonnabend bis zehn Uhr, wobei er jedoch am Mittwoch erst um 8 Uhr anfing. Den Kreis seiner Vorlesungen erweiterte er späterhin nicht mehr, ausser dass er nach der damaligen Verpflichtung als ordentlicher Professor der philosophischen Facultät ein Publicum über die Pädagogik lesen musste, wenn die Reihenfolge ihn traf[*]. Die früher genannten Special-Vorlesungen über einzelne Gegenstände aus dem Gebiete der Metaphysik, der Aesthetik, der natürlichen Theologie und der Mathematik setzte er seit dieser Zeit aus, um mehr Zeit für seine literarischen Arbeiten und zur früheren Vollendung seines philosophischen Systems zu gewinnen. Dies bewog ihn auch, bereits zwei Jahre nach seiner Ernennung als ordentlicher Professor die Stelle eines zweiten Bibliothekars der Schlossbibliothek niederzulegen. Seine Vorlesungen wechselten jetzt in regelmässiger Folge (in je vier und zwei Stunden in der Woche) über Logik, Metaphysik, welche beide Vorträge er nach seinem Amte öffentlich zu halten hatte, über Naturrecht, Moral, natürliche Theologie, Anthropologie und physische Geographie. Mit dem musterhaftesten Fleisse führte er diese Vorträge ohne alle Unterbrechung in jedem Semester durch; Jachmann erwähnt[**], dass Kant in neun Jahren, in welchen er seinen Vorlesungen beigewohnt habe, auch nicht eine Stunde hatte ausfallen lassen. Bei seiner genauen Pünktlichkeit blieb selbst die Versäumniss einiger Minuten in einzelnen Lehrstunden fast ohne Beispiel. Die Vorlesungen über physische Geographie, Anthropologie und Moral gewannen eine immer grössere Anzahl von Zuhörern, weil sie für die leicht verständlichsten galten, keine genauere Kenntniss seines Systems voraussetzten und durch den Reiz des lebhaftesten Vortrags gewürzt wurden. Sie umfassten daher auch am meisten ein gemischtes Publicum, nicht nur aus den Studirenden der vier verschiedenen Facultäten, sondern auch aus den reiferen Männern verschiedener Stände. Sein Vortrag wurde in den späteren Jahren noch freier, immer mehr verschwanden die ausgearbeiteten Bogen und es traten an ihre Stelle nur kleine winzige Blätter, mit denen er im Collegium erschien, wenn es nicht das gewählte Compendium war, in welches er auf dem Rande einzelner Seiten einige Bemerkungen niedergeschrieben hatte. Von den Lehrbüchern behielt er die oben genannten noch bei, nur für die Physik vertauschte er Eberhard gegen Erxleben, Anfangsgründe der Naturlehre.

---

[*] Vergl. meine Vorrede zu Bd. IX dieser Ausgabe, S. XIV — XVI.

[**] Biographie Kt's S. 27. 28.

Das Verständniss seines mündlichen Vortrags war nach seiner eigenthümlichen Methode selbst für diejenigen Wissenschaften, in denen man bei der späteren schriftlichen Darstellung über die Dunkelheit und Schwerfälligkeit des Kant'schen Styls klagte, wesentlich erleichtert. Kant selbst pflegte wohl auf jene Klagen über die Schwierigkeit des Verständnisses seiner philosophischen Schriften zu äussern: „er schreibe eigentlich nur für Denker von Profession, und diesen gewähre eine bestimmte Kunstsprache den Vortheil der Kürze. Überdies schmeichle es auch der Eitelkeit der Leser, hin und wieder auf Dunkelheiten und Missverständnisse zu stossen, die sie durch ihren Scharfsinn lösen könnten.“ Anders war es im mündlichen Vortrag, wo den Zuhörern zuvörderst der Eintritt in die Wissenschaft vermittelt werden sollte. Bei seinen Vorlesungen über die Logik hatte Kant niemals die Absicht, die Wissenschaft selbst vollständig seinen Zuhörern vorzulegen, sondern diese nur denken zu lehren. Über seinen Vortrag in der Metaphysik sagt Jachmann, der mehre Male diese Vorlesungen vollständig gehört hat. „Rechnet man die Schwierigkeit des Gegenstandes für den anfangenden Denker ab, so war er stets lichtvoll und anziehend. Eine besondere Kunst bewies Kant bei der Aufstellung und Definition metaphysischer Begriffe dadurch, dass er vor seinen Zuhörern gleichsam Versuche anstellte, als wenn er selbst anfange, über den Gegenstand nachzudenken, allmälig neue bestimmende Begriffe hinzufügte, schon versuchte Erklärungen nach und nach verbesserte, endlich zum völligen Abschluss des vollkommen erschöpften und von allen Seiten beleuchteten Begriffs überging, und so den streng aufmerksamen Zuhörer nicht allein mit dem Gegenstande bekannt machte, sondern ihn auch zum methodischen Denken anleitete. Wer diesen Gang seines Vortrags ihm nicht abgelernt hatte, seine erste Erklärung gleich für die richtige und völlig erschöpfende annahm, ihm nicht angestrengt weiter folgte, der sammelte blos halbe Wahrheiten ein. Bei diesen metaphysischen Speculationen ereignete es sich oftmals, dass Kant, von seiner Geisteskraft hingerissen, einzelne Begiffe zu weit verfolgte und in dieser Digression den Gegenstand aus dem Auge verlor, wo er denn gewöhnlich mit dem Ausdrucke „in Summa, meine Herren," plötzlich abbrach und auf das Hauptmoment eiligst wieder zurückkehrte." In den Vorlesungen über Moral, sagt Jachmann, „war Kant nicht blos speculativer Philosoph, hier war er auch geistvoller Redner, der Herz und Gefühl eben so mit sich hinriss, als er den Verstand befriedigte. Es gewährte ein wahrhaftes Entzücken, diese reine und erhabene Tugendlehre mit solcher kraftvollen Beredtsamkeit aus dem Munde ihres Urhebers selbst anzuhören." „Durch seine Vorlesungen über rationale Theologie wollte er vorzüglich zu einer vernünftigen Aufklärung beitragen, daher las er dies Collegium am liebsten, wenn unter seinen Zuhörern viele Theologen waren." In einem Semester fanden sich nur wenige Zuhörer für diese Vorlesungen, und er stand schon im Begriff sie aufzugeben; wie er aber hörte, dass die vorhandenen meistens Theologen wären, so entschloss er sich sofort, das Collegium fortzusetzen. Bei den öffentlichen Vorlesungen konnte indess in dieser Zeit selten das geräumige Auditorium seine Zuhörer fassen, es mussten eine Nebenstube und die Hausflur zur Hülfe genommen werden. Aber seine von Natur schwache Stimme vermochte diesen Raum nicht bequem zu füllen und würde bei dem leisesten Geräusch für die entfernteren Zuhörer alle Vernehmbarkeit verloren haben. Doch die ausserordentliche Achtung, die Kant als Lehrer genoss, bewirkte bei seinem Erscheinen auf dem Katheder die allgemeinste Stille und verhinderte auch sonst gewöhnlichere Störungen durch Fragen der Nachbarn, Federschneiden u. dergl. Er sass bei seinem Vortrage etwas erhaben vor einem Pulte, über das er wegsehen konnte. Nach seiner Gewohnheit fixirte er einen in der Nähe sitzenden Zuhörer, um gleichsam aus dessen Gesichtszügen herauszulesen, ob sein Vortrag verstanden würde oder nicht. Befand sich an diesem ins Auge gefassten Zuhörer irgend eine Unordnung in der Kleidung, eine auffallende Tracht, ein besonderer Haarwuchs oder irgend ein körperlicher Fehler, so konnte dies Kant's ruhige Fassung vollkommen aufheben und ihn in eine Zerstreutheit, selbst Verwirrung der Gedanken versetzen, die dem unerklärlich bleiben musste, welcher nicht die richtige Veranlassung dafür ahnen konnte. Dahin gehört die bekannte Geschichte von dem fehlenden Knopfe an dem Rocke eines vor ihm sitzenden Zuhörers. Kant tadelte selbst solchen Mangel an Selbstbeherrschung im Allgemeinen, wenn er nicht irgend eine durch tiefere Gründe der menschlichen Natur begründete Rechtfertigung dafür vorbringen konnte. Jene Geschichte entschuldigte er bei Jachmann dadurch, dass der Mensch unwillkührlich seine Augen und seine Gedanken auf irgend eine Lücke in der gewöhnlichen Ordnung der Dinge hingezogen sehe. Es ginge dies mehr oder weniger jedem Menschen so, wie man z. B., wenn die Reihe Zähne eines Menschen durch eine Zahnlücke unterbrochen wäre, immer gerade nach dieser Lücke hinsehe *.

Sein Verhältniss zu den Studirenden war ein höchst günstiges; ernst in allen dienstlichen Geschäften, in denen

---

* Biographie Kt's S. 35.

er als Lehrer, Dekan und Rector ihnen gegenüber trat, war er ihr wahrer Freund und Beschützer, wo er in irgend einer Beziehung zu einer freieren Entwickelung der studirenden Jugend helfen konnte. Das **Dekanat** in der philosophischen Facultät hat er seit dem Sommer-Semester 1776 sechsmal selbst geführt und darauf noch zweimal durch seine Collegen **Mangelsdorf** und **Kraus** für sich verwalten lassen. Mit dem Dekanat waren damals die Prüfungen verbunden, welche mit den von den Schulen, aus der Privaterziehung und dem Auslande zur Universität kommenden Studirenden angestellt werden mussten. Die Prüfung bezog sich vorzüglich auf die Kenntnisse in der Lateinischen Sprache, war aber ein lästiges Geschäft, da in **jedem** Halbjahre in dieser Zeit zwischen 80 und 120 **neue** Studirende die Universität bezogen. **Kant** war kein strenger Prüfer in Bezug auf die Masse der Kenntnisse, aber er sah nach dem gesunden Boden, in welchem die Kenntnisse der akademischen Lehrer aufgenommen werden sollten. Seine Urtheile waren mithin bisweilen streng über den neu aufgenommenen Studirenden, wenn er ihn nach dem Maasse der Kenntnisse auch für hinlänglich vorgebildet zur Universität nach den vorgeschriebenen Forderungen fand. In Bezug auf die akademische Disciplin hegte er sehr liberale Ansichten und pflegte sie mit dem Ausspruch zu rechtfertigen: „Bäume, wenn sie im Freien stehen und im Wachsthum begriffen sind, gedeihen besser und tragen einst herrlichere Früchte, als wenn sie durch Künsteleien, Treibhäuser und confiscirte Formen dazu gebracht werden sollen."

Diesen Grundsätzen gemäss handelte er auch als Rector der Universität, als er dieses Amt in der herkömmlichen Folge zweimal ein halbes Jahr lang selbst führte (im Sommer 1786 und im Sommer 1788); in der dritten Reihenfolge lehnte er die Verwaltung desselben wegen seines zu hohen Alters ab (1796). Während seines ersten Rectorats fiel der Tod **Friedrich's des Grossen** und die Huldigung seines Nachfolgers **Friedrich Wilhelm's II.** in Königsberg im September 1786. Die Geschäfte des Rectorats wurden dadurch in diesem Halbjahre sehr vermehrt, aber von Kant mit grosser Würde und zur Befriedigung aller Angehörigen der Universität verwaltet. Bei der Huldigungsanrede von Seiten der Universität, die Kant an der Spitze der Abgeordneten des akademischen Senats zu halten hatte, erwiederte König Friedrich Wilhelm II. auf die huldreichste Weise, indem er den Redner der Universität in seiner ausgezeichneten Stellung unter den Philosophen Deutschlands begrüsste. Der den König als Huldigungs-Commissarius begleitende Cabinetsminister Graf von Herzberg, welcher mit vollem Rechte zugleich seiner wissenschaftlichen Verdienste auf seiner grossartigen Laufbahn als Staatsmann sich erfreute, zeichnete Kant überall, wo er mit ihm zusammentraf, auf ganz besondere Weise aus*, indem er den hohen Werth des durch seine Schriften ihm schon bekannten grossen Philosophen durch die liebenswürdigen persönlichen Eigenschaften noch bedeutend erhöht fand.

Bei der damaligen Vermehrung der Universitätsfonds durch einen jährlichen Zuschuss von 2000 Thlrn. erhielt zwar Kant nur einen verhältnissmässigen Antheil, der in gleichem Betrage jedem ordentlichen Professor dieser Universität angewiesen wurde. Aber die lebhafte Verwendung des Ministers Graf von Herzberg bei dem damals erst eingerichteten Oberschul-Collegium zu Berlin, als Central-Verwaltungsbehörde für alle Universitäten und Unterrichtsanstalten des Preussischen Staates, verschaffte Kant die Auszeichnung einer persönlichen bedeutenden Zulage ausserhalb der Universitätsfonds, welche damals als ein ausserordentlicher Beweis der grössten Anerkennung von Seiten des Staates galt, und in dem achtzehnten Jahrhunderte ohne ein zweites Beispiel für die Universität Königsberg war. Sie wurde im nachstehenden Rescripte dem Staatsministerium in Königsberg bekannt gemacht:

---

* Borowski a. a. O. S. 39 und Hamann's Brief an Jacobi vom 24. Sept. 1786 in Jacobi's Werken IV, Abth. 3. S. 282.

„Friedrich Wilhelm König u. s. w. Da Uns die Aufnahme und Verbesserung Unserer Universitäten sehr am Herzen liegt: so verdienen die Männer, welche mit ausgezeichnetem Eifer dazu beitragen, auch unsere vorzügliche Aufmerksamkeit und Achtung. Schon lange haben Wir den Fleiss und die Uneigennützigkeit des so geschickten und rechtschaffenen Mannes, des *Professoris Philosophiae* Kant, der, ohne irgend eine Zulage von Verbesserung zu verlangen, mit unermüdetem Eifer, zum Besten der dortigen Universität arbeitet, mit wahrer Zufriedenheit bemerkt, und in dem von Euch unterm 9. v. Monats *eingesandten* Lections-Verzeichniss, nach welchem der etc. Kant die Logik *publice* ankündigt, ist uns der abermalige Beweis seines Eifers und seiner patriotischen Bemühungen keineswegs entgangen.“

„Wir haben daher dem Prof. Kant, zum Zeichen Unserer vollkommenen Zufriedenheit, aus dem Fonds Unseres Ober-Schulcollegiums, eine jährliche Gehaltszulage von 220 Thlrn. * zu accordiren allergnädigst geruhet und befehlen Euch, dem etc. Kant solches bekannt zu machen und ihn anzuweisen, diese ihm accordirte Zulage vom 1. Januar d. J. an, in Quartalratis, gegen Quittung bei dem Rendanten der Ober-Schul-Casse, Secretario Schröder, zu heben u. s. w.“

Berlin, den 3. März 1789.

Auf Special-Befehl.

An das Ost-Preussische
Etats-Ministerium.

v. Wöllner.

Und in der That war bei Kant's angestrengter Thätigkeit als akademischer Lehrer das anerkennende Lob eines unermüdeten Eifers kein Euphemismus, denn gerade in dieser Zeit konnte sein College Kraus von ihm sagen, dass er in fünf Jahren nur eine einzige Stunde wegen einer Geschwulst am Kopfe ausgesetzt habe*.

---

* Sein übriger Gehalt mit dem Getreide-Emolument und der Zulage vom J. 1786 betrug 440 bis 450 Thlr.: es war also diese persönliche Zulage etwa die Hälfte seines früheren Gehaltes, und zu einer höheren Besoldung ist er auch späterhin nicht gelangt.

In den Verwaltungs-Angelegenheiten und sonstigen Geschäften der philosophischen Facultät beobachtete Kant pünktlich die Statuten, und wo diese nicht ausreichten, ein Jahre lang anerkanntes Herkommen. Er duldete ungern Neuerungen in den akademischen Angelegenheiten, und wie sehr er auch stets eine friedliche Ausgleichung bei irgendwie entstandenen Streitigkeiten seiner Amtsgenossen wünschte, so trat er doch als ein warmer Vertheidiger für das hochgehaltene Herkommen auf, wobei er jedoch mit liebenswürdiger Schonung aller Persönlichkeiten sich immer in einer musterhaften Sprache wahrster Humanität bewegte**. In gutachtlichen Arbeiten, welche von Seiten der vorgesetzten Behörden der philosophischen Facultät aufgetragen wurden, konnte Kant wegen seines Faches nur selten als Referent auftreten, aber er nahm besonders lebhaften Antheil an denselben, wenn die zu begutachtenden Gegenstände in das Gebiet der Naturwissenschaften gehörten.

Wir finden dies namentlich bei der Errichtung des ersten Blitzableiters in Königsberg, der an dem neu erbauten Thurme der Haberbergischen Kirche angebracht werden sollte, da gerade diese Kirche in einem Jahrhunderte zu wiederholten Malen vom Blitze getroffen war. Das Ostpreussische Staatsministerium forderte unter dem 12. Mai 1774 den Professor der Physik Dr. Reusch auf, ein genaues Gutachten über diesen Gegenstand abzulegen und dazu sich mit den Professoren der philosophischen Facultät zu verbinden. Reusch bearbeitete diesen Auftrag auf eine sehr gründliche Weise, mit Benutzung der damaligen Erfahrungen, fand indessen unter seinen Amtsgenossen zur wissenschaftlichen Beurtheilung seiner Arbeit nur Kant geeignet. Die darüber geführten Verhandlungen zwischen den Behörden, der philosophischen Facultät und Professor Reusch befinden sich gegenwärtig auf der Königsberger Bibliothek*, aus welchen ich Kant's Antwort an Reusch (ohne Datum, aber wohl aus dem J. 1778) nach Durchlesung des vorgelegten Gutachtens entlehne:

---

* Voigt, d. Leben des Prof. Kraus, S. 180.

** Die Durchmusterung zahlreicher Acten, welche mir meine Verwaltungsstelle bei der hiesigen Universität darbot, sowie besonders die Acten der philosophischen Facultät aus dieser Zeit gewähren eine stattliche Menge von Beispielen für dies Urtheil.

„Ich habe Euer W. gründliche und zu Ihrer Absicht ganz wohl eingerichtete Schrift mit Vergnügen durchgelesen. Das Wenige, was ich von meinem Urtheile in gütige Erwägung zu ziehen noch bitten möchte, würde darin bestehen: Der Ableiter müsste nur darauf eingerichtet werden, die Wettermaterie von dem Metalle, das sich oben auf dem Thurm befindet, abzuleiten, nicht aber solche aus der Gewitterwolke zu locken und herbeizuziehen: daher er, ohne Spitzen, lediglich oben an der Stange und der kupfernen Bedeckung angemacht werden müsste. Man könnte vermittelst eines Erdbohrers ihn zu einer genugsamen Tiefe in die Erde herabbringen, wofern das Erdreich nicht so sehr locker ist, alles wieder auszufüllen. Ich bilde mir auch nicht ein, dass die Erde, in einer ziemlichen Tiefe, ein Nichtableiter sein sollte, ob sie gleich trocken wäre. Denn sie ist gleichwohl mit feuchten Dünsten angefüllt, und die getrocknete Erde, womit man an der Luft den Versuch macht, besonders bei sehr trockener Witterung, ist von einer elektrischen Luft durchzogen, welche allen ihren Theilen eine Bedeckung giebt. — Ich habe die Ehre, des gelehrten Herrn Prof. Tetens aus Bützow Abhandlung mitzuschicken. Ich wünschte, dass ich dieses auch mit einer in der Gothaischen Zeitung gerühmten Schrift: Verhaltungsregeln bei nahem Donnerwetter, zwei Bogen mit einer Kupfertafel, welche einem Geheim-Secretair Lichtenberg zugeschrieben wird, thun könnte; allein sie

---

[*] Sie sind dorthin aus dem Nachlasse des Prof. Reusch von seinen beiden Söhnen im Sept. 1837 zur Aufbewahrung übergeben.

ist mit dem Kanter'schen Messvorrath nicht mitgekommen*. Ich habe die Ehre mit der grössten Hochachtung zu seyn

Euer Wohlgeboren

ergebenster Diener

Kant."

Die Mittheilung dieses Briefes kann weniger auf ein allgemeines wissenschaftliches Interesse Anspruch machen, als zum vollgültigen Beweis dienen, mit welcher Theilnahme noch damals Kant mitten unter seinen wichtigsten speculativen Arbeiten Untersuchungen aus dem Gebiete der Physik verfolgte. Die Ausführung dieses Blitzableiters wurde aber mehrere Jahre verzögert, bis ein neues Beschädigen der Kirche durch den Blitz am 16. Juli 1783 die vielfach verhandelte Sache den vorgesetzten Behörden zur rascheren Beschleunigung empfahl. Kant nahm auch in dieser Zeit noch lebhaften Antheil an der weiteren Bearbeitung dieses Gegenstandes, wie dies sein Antwortschreiben an Reusch vom 5. Juli 1783 bezeugt, als dieser ihm ein neues Gutachten in dieser Angelegenheit vorgelegt hatte.

„Ich habe Euer Wohlgeboren mir zugeschickte Abhandlung mit Vergnügen durchgelesen. Sie ist das Beste sowohl in Ansehung der Ausführlichkeit, als doch zugleich der Kürze, Ordnung und Deutlichkeit, was mir in dieser Art noch zu Handen gekommen ist; und Sie würden das Publicum verbinden, wenn Sie dieselbe, im Fall die Bewaffnung des Thurmes nach Ihrer Anordnung (wie ich hoffe) zu Stande kommt, zusammt den nach der Localität getroffenen Verfügungen, im Drucke bekannt machen würden." Darauf geht Kant auf einige Details genauer ein, die gegenwärtig, da sie in genauester Beziehung mit dem Gutachten stehen, zur weiteren Mittheilung nicht geeignet erscheinen.

---

* Da die angeführte Abhandlung als eine so eben im Druck erschienene genannt wird, und dieselbe nach Heinsius Bücher-Lexikon im Jahre 1778 herausgekommen ist, so muss auch dieser Brief in das Jahr 1778 oder Anfang 1779 hineingehören, und zu Anfang 1780 wurde die Kritik der reinen Vernunft gedruckt.

Einige Monate später während der bereits begonnenen Vorarbeiten an der Kirche für die Errichtung des Blitzableiters schreibt **Kant** am 30. Decbr. 1783 an **Reusch**, als dieser ihm wieder eine Fortsetzung seiner Arbeit übersandt hatte:

„Euer W. sage für die Mittheilung des so mühsam als gründlich ausgearbeiteten Aufsatzes den ergebensten Dank. Ich weiss gar nichts Erhebliches hierbei zu erinnern, es müsste denn sein, dass mir der Wunsch übrig geblieben, es möchte ein Verfahren ausfindig zu machen seyn, nach welchem die freilich sehr nöthige Beschützung des östlichen Giebels mit dem Ableiter des Thurms in einen Zusammenhang könnte gebracht werden, so dass für jene kein besonderer Brunnen zu graben nöthig wäre. Sollte es nicht auch der Deutlichkeit wegen nöthig seyn, von dem Magistrat einen Aufriss und Profil des Thurms sowohl, als der Kirche zu verlangen, an welchem alle erwähnten Theile in Conformität mit dem Aufsatze signirt werden könnten. Da ich heute mit Herrn Kriegsrath **Hippel**[*] zusammen bin, so werde ihm Solches als meinen Einfall vorläufig communiciren. Es wird mir sehr angenehm seyn, hierüber sowie überhaupt mit Euer Wohlgeb. in Unterredung zu treten, der ich mit vollkommener Hochachtung jederzeit bin

Euer W.

gehorsamster Diener
I. Kant.“

Es war aber wegen der Neuheit der Sache von dem Königsberger Magistrate noch Dr. **Reimarus** in Hamburg um Rath gefragt, weil dieser schon eine grössere Menge von Erfahrungen bei Anlagen von Blitzableitern für sich gewonnen hatte. Dieser billigte[**] die Vorschläge des Professors Reusch überall und rieth nur zur Kostenersparniss einige Vorsichts-Maassregeln als nicht wesentlich nothwendig aufzugeben, um auch gleichzeitig durch den geringeren Kostenaufwand die allgemeinere Einführung der Blitzableiter zu empfehlen. Diese Ansichten des Reimarus wurden vom Magistrate den beiden Professoren mitgetheilt, und es erfolgte von Kant am 29. März 1784 nachstehendes Schreiben an Reusch, welches ein neues sehr interessantes Document gewährt, mit wie liebenswürdiger Humanität Kant zu vermitteln wusste, und ein unbefangenes Urtheil von ihm hochgeachteter Männer in Ehren hielt.

---

[*] **Hippel** war als Stadt-Präsident Vorsitzer des Magistrats.

[**] In einem Schreiben vom 9. Febr. 1784.

„Euer Wohlgeboren urtheilen ganz recht, dass das Gutachten des Herrn Dr. Reimarus, nach der Art eines *consilii medici*, kaum einen anderen Bewegungsgrund zu Abänderung einiger in Ihrem wohlüberdachten Projecte anzutreffenden Punkte gehabt habe, als um die Anfrage an ihn nicht für ganz überflüssig zu erklären. —

Da auf die Anfrage des Magistrats wegen des Krummbiegens der Stangen durch den Blitz, von Seiten der Facultät noch eine Antwort gegeben werden muss, so werden Euer Wohlgeboren die Güte haben, solche nach Dero Kenntniss aufzusetzen, indem ich von diesem Vorfalle nicht unterrichtet bin.

Weil übrigens der Magistrat uns um unser Urtheil über das Gutachten des Herrn Dr. Reimarus nicht befragt hat, sondern nur dem Meister Nachtigall (vermuthlich wenn er Euer Wohlg. darum ersuchen wird) Ihren Rath nicht abzuschlagen geboten, so dächte ich, dass, ausser der dahin zu äussernden Bereitwilligkeit, der sich Euer Wohlg. gütigst zu unterziehen belieben wollen, weiter kein Urtheil über die Reimarischen Vorschläge gefället werden dürfte. Wollte man mit der äussersten Vorsichtigkeit allen künftig zu besorgenden Vorwürfen vorbeugen, so könnte mit wenig Worten noch angehängt werden: dass, da die Facultät die Erfahrungen, die eine zulängliche Ableitung auf der Oberfläche des Bodens beweisen sollen, noch nicht für zahlreich genug halte, um bei jedem noch so hohen und trocknen Erdreich alle Besorgniss und, mit ihr, die Ableitung in Wasser für unnöthig zu erklären, worin aber Herr Dr. Reimarus anderer Meinung wäre, sie (die Facultät) die Wahl eines dieser beiderseitigen Vorschläge Einem hochlöblichen Magistrat gänzlich überlasse.

Ich bin übrigens mit der vollkommensten Hochachtung

Euer Wohlgeb.

ganz ergebenster Diener

I. Kant."

Kant's Verhältniss mit Reusch, das durch seine lebhafte Theilnahme an Unterhaltungen über naturwissenschaftliche Gegenstände in dieser Zeit besonders genährt wurde, wird auf eine zarte Weise durch ein gleichzeitiges Billet beleuchtet, das Kant's edlen Wahrheitseifer schön bekräftigt, auch bei den zufälligen Behauptungen in einem Gespräche den Schein des Rechthabens keinen Augenblick gegen die erlangte Überzeugung zu behaupten. Kant schreibt an Reusch am 9. Januar 1780*:

„Ich bitte Euer Wohlgeb. gar sehr wegen meines gestrigen Widerspruchs um Vergebung. Ich habe Unrecht; denn Anno 1740 stand das Fahrenheid'sche Thermometer 10—12° unter 0. Mein Irrthum entstand daher, weil ich mich den Augenblick überredete, dass Fahrenheid nach Anno 1740 seine Thermometer verfertigt habe, da er sie schon Anno 1709 gemacht, und seine Vermuthung eben durch jene Beobachtung widerlegt worden. Ich hätte freilich einem Meister in seiner Kunst eher als meinem eigenen Gedächtnisse Glauben beimessen sollen.

I. Kant."

Über Kant's literarische Arbeiten in dieser wichtigsten Periode seines Lebens berichtet vorzugsweise Rosenkranz in dem Haupttheile seiner Geschichte der Kant'-

---

* Dieses Schreiben befindet sich in dem Besitz des Oberregierungsraths Reusch.

schen Philosophie, welcher S. 152—245 von der speculativ-systematischen Epoche handelt. Als lebendige Zeugen für die schöpferische Thätigkeit in der Werkstätte seines Geistes sprechen aus dieser Zeit seine eigenen Briefe an Dr. Herz, die ich in der ersten Abtheilung dieses Bandes zuerst aus der Handschrift mitgetheilt habe. Herz war ein Lieblingsschüler Kant's, als dieser für seine akademischen Vorträge sein eignes System schon gebildet hatte: Herz wurde der erste Verkündiger seiner Philosophie in Berlin, noch ehe Kant's Hauptwerke gedruckt waren. Durch Kant in die gelehrte Welt eingeführt[*], behielt er dessen Vertrauen auch nach seiner Ansiedelung in Berlin, und dadurch wurde er auch gegen die Neigung des philosophischen Meisters mit frischen Nachrichten über das Fortschreiten der von ihm nach Verdienst gewürdigten Untersuchungen geehrt. Mit dem J. 1777 eröffnete Herz seine Vorlesungen über Logik und Einleitung in die gesammte Philosophie vor einem gemischten Publicum zu Berlin, in welchem bald der geistvolle Staatsminister Freiherr von Zedlitz einer der aufmerksamsten Zuhörer wurde. Der Briefwechsel reicht nur bis 1790, da die ausgebreitete ärztliche Praxis des Dr. Herz denselben mehr von den philosophischen Studien entfremdete und Kant gleichzeitig in den späteren Lebensjahren ein noch seltnerer Briefschreiber wurde, als er es nach seiner Gewohnheit schon sonst gewesen: sie tauschten daher später nur noch einige Höflichkeitsbezeigungen aus. — In dieselbe Kategorie als begleitende Commentare für Kant's schriftstellerische Thätigkeit in den letzten Jahren dieser und den ersten der folgenden Periode gehören seine Briefe an Reinhold, die ich gleichfalls in der ersten Abtheilung dieses Bandes geliefert habe.

Eine recht anziehende Vergleichung gewähren nicht minder für die grössere Hälfte dieses Zeitraums Hamann's

---

[*] Vergl. die Biographie des Dr. Herz in Schlichtegroll's Nekrolog für das 19. Jahrhundert Bd. III, S. 29 — 30.

Briefe, der nach seiner Eigenthümlichkeit bald häufigen Umgang mit **Kant** pflegte, indem er den Philosophen aufsuchte, bald sich wieder von ihm zurückzog, aber auch selbst dann gelehrte Neuigkeiten mit ihm austauschte[*], oder auch fremde Gelehrte ihm zuführte. Diese Briefe, welche zugleich Nachrichten von den Lebensereignissen **Kant's** und von der ersten Aufnahme seiner bedeutenden Werke in Königsberg selbst geben, sind hauptsächlich an **Herder** und **J. Fr. Jacobi** gerichtet, von denen die ersteren in **Hamann's** Werken, die letzteren in **Jacobi's** Werken abgedruckt sind, beide Sammlungen aber in dem Ministerialrath **Roth** den gemeinschaftlichen Herausgeber haben.

Im Jahr 1776[**] erzählt er an **Herder**, dass **Kant** den vagabondirenden Privatdocenten **Penzel**, den bekannten Übersetzer des **Strabo**, der leider in Königsberg durch seine Charakterlosigkeit einen sehr schlechten Ruf zurückliess, vornehmlich von dem akademischen Katheder abgehalten habe, „indem er ihn für einen niederträchtigen Menschen hält, weil er seinen Soldatenstand so ruhig bisher ertragen habe"[***]. — Im Mai 1777 führte **Hamann** den durchreisenden **Kaufmann**, den schwärmerischen Freund von **Herder** und **Lavater**, zu **Kant** und erhält von diesem den Deutschen Mercur mitgetheilt.

Im Februar 1779 schreibt er **Herder**: „**Kant**, den ich wieder zu besuchen anfange, findet in den Lebensläufen (**Hippel's**) hundert Winke aus seinen Vorlesungen. Man muss das Ende adwarten." Aber **Hamann** war damals schon beinahe apodiktisch überzeugt[†], dass **Hippel** der Verfasser dieses Werkes ist, und kann nur nicht begreifen, wo derselbe bei seinen vielen Geschäften und Zerstreuungen die Zeit zur Schriftstellerei hernimmt. Am 17. April 1779 schreibt er an **Herder**, dass er an demselben Tage **Kant** besucht habe, den er an der Scheide des 56. Lebensjahres voller Lebens- und Todesgedanken gefunden. Am 17. Mai meldet er[*]: „Muss jetzt zum Prof. **Kant** laufen, um die zehn Bogen des Nathan (von **Lessing**) zu bringen. — Bin wie ein verirrt und verloren Schaf wieder zu Hause gekommen, leerer, als ich ausgegangen bin. Weiss Ihnen also nichts zu melden, womit Ihnen gedient seyn möchte. **Kant** arbeitet frisch darauf los an seiner Moral der reinen Vernunft, und **Tetens** liegt immer vor ihm. Er wies mir einen Brief von **Feder**, den ich fast gar nicht kenne, aber sein Werk über den Willen lesen will."

---

[*] So sandte er an **Kant** regelmässig die allgemeine Literaturzeitung, **Jacobi's** Werke IV, Abth. 3. S. 54; 179.

[**] Brief vom 14. Octbr., **Hamann's** W. Bd. V, S. 190.

[***] **Penzel** hatte sich von Preussischen Werbern anwerben lassen und stand als gemeiner Musketier bei einem Infanterie-Regiment, das in Königsberg seine Garnison hatte.

[†] **Hamann's** Werke, Bd. VI, S. 66 — 67.

Im Jahre 1780 berichtet er am 26. Juni[**]: „Diese Woche ist der alte **Christiani** (Prof. der praktischen Philosophie) gestorben. Ich besuchte deshalb **Kant**, den ich seit langer Zeit nicht gesehen, und der zum guten Glück eben an den Minister schrieb, welcher ihm **Engel's** Versuch über eine Platonische Dialektik zugeschickt hatte; und noch denselben Abend gab ich **Kraus** (damals in Göttingen) Nachricht, dem die Stelle zugedacht ist. — **Kant** arbeitet noch immer an seiner Moral der gesunden Vernunft und Metaphysik, so viel ich weiss, und thut sich auf seinen Verzug etwas zu gut, weil selbiger zur Vollkommenheit seiner Absicht beitragen wird." — Im August 1780 ist die Verbindung **Kant's** mit **Hamann** wieder enger, so dass jener selbst eine Übersetzung von **Hume's** *Dialogues concerning natural religion* durchsieht, die **Hamann** für den Druck bearbeiten will, und **Hamann's** Vermittelung für den Verlag seiner Kritik der reinen Vernunft annimmt. Nachdem das Letztere gelungen ist, schreibt Hamann an Herder am 18. Dec. 1780*: „Habe ich Ihnen schon gemeldet, dass Hartknoch wirklich Verleger (— er hatte bis dahin auch die meisten Schriften von Herder und Hamann verlegt —) von Kant's Kritik der reinen Vernunft geworden ist, und dass selbige nun gewiss auf Ostern auskommen wird! Ich mache mir grossen Staat darauf, dass dieser Mann mir in einigen Dingen vorgearbeitet haben wird." Und wie er die ersten Bogen des bereits gedruckten Werks aufgenommen, bezeugt am lebhaftesten sein Brief an Hartknoch vom 8. April 1781**: „Vorgestern erhielt ich die 30 ersten Bogen der Kritik der reinen Vernunft: hatte die Enthaltsamkeit, denselben Tag nichts anzusehen, um mein Pensum im Voltaire bestreiten zu können. Gestern bin ich den ganzen Tag zu Hause geblieben, und habe in einem Zuge alle dreissig Bogen verschluckt — im Capitel über das Interesse der Vernunft brach mir der Faden — und ich sollte meinen, dass es dem Buch eben so wenig an Lesern, als Klopstock's Deutscher Republik an Subscribenten fehlen wird. Ein Paar Bogen habe ich überhüpft, weil Thesis und Antithesis auf entgegengesetzten Seiten liefen, und es mir zu sauer wurde, den doppelten Faden zu bestreiten in einem rohen Exemplar. Sauber von Druckfehlern scheint es mir auch zu seyn; habe ungefähr ein Dutzend in die Augen fallende bemerkt. Die Probe von dem Äusserlichen ist sehr nach dem Wunsche des Verfassers gewesen. — Dem Überschlage nach sollte ich vermuthen, dass es über zwei Alphabete betragen dürfte. Menschlichem Vermuthen nach wird es Aufsehen machen und zu neuen Untersuchungen, Revisionen u. s. w. Anlass geben. Im Grunde aber möchten sehr wenige Leser dem scholastischen Inhalte gewachsen seyn. — Mit dem Fortgange wächst das Interesse, und es giebt reizende und blühende Ruheplätze, nachdem man lange im Sande gewatet. Überhaupt ist das Werk reichhaltig an Aussichten — und Sauerteige zu neuen Gährungen in- und ausserhalb der Facultät." In ähnlicher Weise äussert er sich darüber an Herder am 27. April und schliesst damit: „Alles scheint mir doch auf ein neues Organon, neue Kategorien, nicht sowohl scholastischer Architektonik als skeptischer Taktik hinauszulaufen." Darauf schreibt er an denselben am 8. Mai [*]: „Sonntags erhielt ich wieder 18 Bogen von Kant, aber noch nicht zu Ende, welches kaum in zehn Bogen abzusehen ist. Ein so corpulentes Buch ist weder des Autors Natur noch dem Begriffe der reinen Vernunft angemessen, die er der faulen = meiner entgegensetzt, welche die *vim inertiae* und das *ὕστερον πρότερον* aus Geschmack und Absicht liebt. — Ich bin neugierig Ihre Meinung von Kant's Meisterstück zu hören. Als ein gewesener Zuhörer von ihm werden Sie vieles geschwinder übersehen können. Er verdient immer den Titel eines Preussischen Hume. Seine ganze transcendentale Theologie scheint mir auf ein Ideal der Entität hinaus zu laufen. Ohne es zu wissen, schwärmt er ärger als Plato in der Intellectualwelt über Raum und Zeit. Hier ist wirklich Sprache und Technologie die *deipara* der reinen scholastischen Vernunft, und ein neuer Sprung von Locke's *tabula rasa* auf *formas et matrices innatas*. Beide irren und Beide haben recht; aber worin! und wie weit! ist auch hier *Rhodus et saltus*. Hume ist immer mein Mann, weil er wenigstens das Principium des Glaubens veredelt und in sein System aufgenommen. Unser Landsmann wiederkäut immer seine Causalitäts-Stürmerei, ohne an Jenes zu gedenken. Das kommt mir nicht ehrlich vor. Hume's Dialogen schliessen sich mit der Jüdischen und Platonischen Hoffnung eines Propheten, der noch kommen soll; und Kant ist mehr als ein Kabbalist, der einen *αἰών* zur Gottheit macht, um die mathematische

---

[*] Ebendas. Bd. VI, S. 93.

[**] Ebendas. Bd. VI, S. 140 u. 145. **Hamann** berührt die Angelegenheit der Vermittelung **Kant's** für **Kraus** bei dem Minister **Zedlitz** noch ausführlicher in einem Briefe an **Kraus**, Werke, Bd. VI, S. 148—49.

---

* Ebendas. Bd. VI, S. 174; vergl. S. 160, 161 u. 162.

** Ebendas. Bd. VI, S. 178—79.

---

[*] Ebendas. Bd. VI, S. 185—87.

Gewissheit festzusetzen und zu gründen, die Hume mit Ausschliessung der Geometrie mehr auf Arithmetik einschränkt. — Da der erste Theil zu Ende ist, nehme ich mir jetzt die Mühe, mir ein Schema von seinem Inhalte auszuziehen, und traue keinem Blick des Ganzen, so hitzig ich auch selbigem nachjage bei jeder ersten Lectüre — um vielleicht das Werk recensiren, aber nicht beurtheilen zu können — wenigstens nicht nach philosophischem Schrot und Korn.“

An den Verleger Hartknoch schreibt er am 31. Mai 1781*: „Herzlich geliebtester Freund, seit dem 6. *huj.* von der Kritik nichts erhalten, warte auf Anfang und Ende. Gestern habe ich gehört, dass schon zwei Exemplare in der Hartung'schen Buchhandlung wirklich hier gewesen seyn sollen, welches ich mir aber kaum vorstellen kann, weil Kant auf Verlangen seiner Zuhörer und die Nachricht, dass Hartung wenige Exemplare mitbringen würde, einen Subscriptionszettel herumgehen lassen, auf dem Herr Courtan selbst auf zwei Exemplare subscribirt und deren Anzahl auf 75 bis 100 versichert wird. Wenn das in Deutschland so geht wie hier, so wünsche ich Ihnen von Herzen Glück, und dass die Auflage stark genug seyn mag, den ersten Anlauf zu befriedigen. — Ich habe den ersten Theil noch einmal durchstudirt und finde wirklich, dass der Inhalt den Fähigkeiten sehr weniger Köpfe angemessen ist — und dass man den Autor zu übersehen im Stande seyn muss, wenn man von ihm Nutzen und nicht Nachtheil ziehen soll. — Kant muntert mich zur Ausgabe (von Hume's Übersetzung) auf, ohne zu bedenken, dass ich den Englischen Hume nicht übersetzt zu liefern im Stande bin, ohne dem Preussischen zu nahe zu kommen, und das Speer gegen die ganze Transcendental-Philosophie und sein System der reinen Vernunft zu brechen.“ — Und am 19. Juni schreibt er an denselben: „Herzlich geliebtester Freund, weder Prof. Kant noch ich haben bis jetzt den Rest der Bogen erhalten. Ich habe ersteren vor acht Tagen besucht, und er schien etwas unzufrieden zu seyn. — Alles, was ich von der hiesigen Subscription auf Kant geschrieben, ist akademischer Wind; so viel wahr, dass der Kanter'sche Buchladen 50 Exemplare bestellt hat.“

---

* Ebendas. Bd. VI, S. 109.

An Herder berichtet er unter dem 5. August: „Heute vor acht Tagen erhielt ich in der Morgenstunde ein gebundenes Exemplar von Kant. Den 1. Juli entwarf ich eine Recension *en gros*, habe sie aber *ad acta* reponirt, weil ich den Autor, als einen alten Freund, und ich muss fast sagen Wohlthäter, weil ich ihm fast gänzlich meinen ersten Posten zu danken hatte, nicht gern vor den Kopf stossen möchte. Sollte aber meine Hume'sche Übersetzung das Licht dieser Welt erblicken, so werde ich kein Blatt vors Maul nehmen, sondern sagen, was ich alsdann denken werde. — Kant ist Willens, einen populären Auszug seiner Kritik auch für Laien auszugeben.“ — Diese für die Königsberger Zeitung bestimmte Recension der Kritik der reinen Vernunft zeigte Hamann gleichfalls dem Verleger an, aber auch zugleich die Besorgniss einer unglücklichen Aufnahme bei dem Verfasser, weshalb er sie zurücklegen wolle. Dies geschah auch in der That, und sie wurde erst vierzig Jahre später, zum ersten Male in den gesammelten Werken Hamann's Bd. VI, S. 44—54, öffentlich bekannt gemacht.

Über den populären Auszug der Kritik schreibt Hamann dem Verleger am 11. August: „Kant redet von einem Auszuge seiner Kritik in populärem Geschmacke, den er für die Laien herauszugeben verspricht. Ich wünschte sehr, liebster Freund, dass Sie sich nicht abschrecken, wenigstens keine Gleichgültigkeit gegen ihn merken liessen und sich um seine fernere Autorschaft, so viel sich thun lässt, zu bekümmern schienen. Wenigstens ist er *bona fide* mit Ihnen zu Werke gegangen und schmeichelt sich damit, dass je älter sein Werk werden, desto mehr Leser finden wird.“ — Den Capellmeister Reichardt in

Berlin fragt Hamann am 25. August[*]: „Nun, was sagen die Herren Metaphysiker an der Spree zur Preussischen Kritik der reinen Vernunft, welche eben so füglich Mystik hätte heissen können, wegen ihres Ideals — die aller speculativen Theologie der Spaldinge, Steinbarte u. s. w. und Jesuitischen Betrachtungen unserer Hephästione das Maul stopft.“

Hartknoch wünschte den Verlag auch des populären Auszugs zu übernehmen, und Kant liess ihm durch Hamann am 14. Sept. die Versicherung geben, dass er den kurzen Auszug noch haben sollte. „Wegen seiner übrigen Werke könnte er aber die hiesigen Anfänger nicht vorbei gehen, deren Laden er sich zu Nutzen macht.“ Dieser edlen uneigennützigen Gesinnung für die Begünstigung des Buchhandels seiner Vaterstadt ist er späterhin, auch bei den mannichfachsten von allen Seiten dargebotenen Wünschen um Verlag seiner Werke gegen sehr stattliches Honorar, zu Gunsten der neu begründeten Buchhandlung Nicolovius treu geblieben. — Über den Umfang des Auszugs musste Hamann im Auftrage Kant's antworten, dass er nur aus sehr wenigen Bogen bestehen würde: aber diese Kürze war für Hamann eben so ein Problem, als das *volumen corpulentum*[**]. Hamann's Verbindung mit Kant scheint in dieser Zeit wieder einen Stoss erlitten zu haben, vielleicht durch unüberlegte Urtheile von Seiten des ersteren. Er muss sich jetzt selbst an den Verleger Kant's wenden, um von diesem zu erfahren, wie weit es mit dem Auszuge vorgerückt, und ob es auch wirklich als ein Auszug aus dem grösseren Werke zu betrachten ist. Er schreibt an Hartknoch am 23. Oct.: „Wie hält es mit Kanten's Schrift? Ist das Manuscript schon fertig und in der Mache? Einige sagen und er selbst, es wäre ein Auszug aus der Kritik; Andere hingegen behaupten, dass es ein Lehrbuch über die Metaphysik seyn soll, auch aus seinem Munde. Bitte mir, so viel Sie wissen, mitzutheilen, und wenn es heraus ist und Exemplare herkommen, auch an mich zu denken.“ An Herdeg schreibt er im Decbr.*: „Bei Green (dem gemeinschaftlichen Freunde) traf ich neulich Kant. Er war sehr vertraut mit mir, ungeachtet ich ihn das vorige Mal ein wenig stutzig gemacht hatte, da ich seine Kritik billigte, aber die darin enthaltene Mystik verwarf. Er wusste gar nicht, wie er zur Mystik kam. Mich hat es sehr gefreut, dass L.(avater) eine gleichförmige Sprache mit Kant führt. Ein neuer Beweis für mich, dass alle Philosophen Schwärmer sind und umgekehrt; ohne es zu wissen.“

---

[*] Ebendas. Bd. VI, 212.

[**] Ebendas. Bd. VI, S. 220.

Dem Verleger meldet Hamann am 11. Jan. 1782: „Kant arbeitet an der Metaphysik der Sitten — für wessen Verlag weiss ich nicht. Mit seiner kleinen Schrift denkt er auch gegen Ostern fertig zu seyn.“ Und am 8. Febr.: „Zum neuen Verlage (der Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik u. s. w.) wünsche ich Ihnen Glück. Auf den kleinen Nachtrag zur Kritik warte ich mit mehr Antheil.“ Herder erhält davon Mittheilung erst am 20. April und zugleich die Nachricht, dass Kant mit der Göttingischen Recension seiner Kritik nicht zufrieden ist**: „Man hat hier auf Meiners und Feder gerathen. Mir kam sie gründlich und aufrichtig und anständig vor. Soviel ist gewiss, dass ohne Berkeley kein Hume geworden wäre, wie ohne diesen kein Kant. Es läuft doch Alles zuletzt auf Überlieferung hinaus, wie alle Abstraction auf sinnliche Eindrücke.“ Gegen Herder lässt Hamann am leichtesten sich in tadelnden Ausdrücken über Kant ergehen, aber sobald er voraussetzen darf, dass ein allgemeines Stadtgeklatsch auch nach Deutschland sich verbreiten könnte, um auf Kant einen ungerechten Tadel zu werfen, steht er mit der rechtfertigenden Erläuterung da. So erzählt er am 9. Juli an Herder: „Ein Jüdischer

---

* Ebendas. Bd. VI, S. 227.

** Ebendas. Bd. VI, S. 243 — 44.

Student, Namens Elkana, einer der besten Zuhörer des Kant ist neulich von Sinnen gekommen. Man beschuldigt seinen Lehrer, den unordentlichen Fleiss oder vielmehr die Eitelkeit dieses unglücklichen jungen Menschen zu viel genährt zu haben. Studiren und mathematisch-metaphysische Grübelei möchte wohl nicht allein Schuld seyn. Ich habe vor langer Zeit einige Lateinische Stunden mit jenem gehabt, wir sind aber bald geschiedene Leute gewesen“ *.

Das Verzögern der Herausgabe der Prolegomena macht Hamann ungeduldig. Er drängt den Verleger am 21. Decbr. „Auf Kant's Prolegomena warte ich mit Ungeduld.“ Er meldet ihm gleichzeitig, dass Kant sich beschweren soll, die Lateinische Übersetzung seiner Kritik selbst nicht zu verstehen; aber, setzt er schalkhaft hinzu: „es geschieht dem Autor Recht, die Verlegenheit seiner Leser an sich selbst zu fühlen und zu erfahren.“

Mit dem J. 1783 kommt Hamann seltener zu Kant, und erwähnt auch seltener seiner Theilnahme an dem Fortschreiten von Kant's bedeutenden Arbeiten, fast nur wenn ein äusseres Ereigniss ihm dazu die Veranlassung giebt. So schreibt er an Herder erst am Ende des Jahres 1783 (22. Oct.)** wieder über Kant: „Garve's Beurtheilung von Kant's Kritik habe ich noch nicht gelesen. Dass sie sich einander nicht verstehen würden, habe ich schon aus dem Briefe, den er durch Spalding an ihn schrieb, absehen können. Leider ist dieser Brief, sowie die gesammte Correspondenz zwischen Kant und Garve aus dieser Zeit nicht mehr vorhanden. Wie Garve selbst später über seine eigene Recension urtheilte, erhellt am besten aus seinem letzten Briefe an Kant, mit welchem er die seinem früheren Gegner dedicirte Übersetzung von Aristoteles' Ethik übersandte: wir werden diesen Brief unten aus der Originalschrift mittheilen. — Hamann meldet noch in jenem Briefe an Herder, dass Kant über philosophische Theologie in dem Winter-Semester $17\frac{83}{84}$ mit erstaunendem Zulaufe lese, und dass er, wie es scheint, an der Ausgabe seiner übrigen Werke arbeite: auch conferire er mit dem Hofprediger Schulz, der gleichfalls etwas über die Kritik schriebe. Er kommt noch einmal in einem späteren Briefe an Herder vom 8. Dec. auf Garve's Recension zurück, nachdem er sie selbst gelesen hat. „Sie war schon vor vielen Wochen Kanten zugeschickt und ich habe ihn deshalb besucht. Ich war aber zu blöde und zu schamhaft, ihn darum anzusprechen. Er soll nicht damit zufrieden seyn und sich beklagen, wie ein *imbecille* behandelt zu werden. Antworten wird er nicht, hingegen dem Göttingischen Recensenten, wenn dieser sich auch an die Prolegomena wagen sollte. Ihre Aufmunterung hat mir wieder ein wenig Muth gemacht, an meine Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft zu denken. Ob ich aber von der Stelle kommen werde, daran zweifle ich. Das *bidental* meiner ersten Recension ist vom 1. Juli 1781, ich hoffe aber seitdem ein wenig weiter mit dem Buche gekommen zu seyn, doch nicht so weit, wie ich sollte, um es aufzulösen. Aber mein armer Kopf ist gegen Kant's ein zerbrochener Topf — Thon gegen Eisen. Hofprediger Schulz hat seine Theorie der Parallel-Linien ausgegeben. Dass er über Kant's Kritik schreibt, und dass dieser mit der Darstellung seines Systems völlig zufrieden ist, habe ich Ihnen gemeldet. In der Stille treibe ich auch den Fortgang dieser Arbeit und werde sie zu befördern suchen, sobald ich nur im Stande seyn werde, wieder nach der Stadt zu gehen. Ihm ist Kant's Kritik Wasser auf seine Mühle, wegen seiner Vorurtheile für die Mathematik und ihre Lehrart, deren Evidenz ich mir aus einem ganz anderen Gesichtspunkte erkläre.“ — Am 8. Febr. 1784 schreibt Hamann demselben; „Schulz hat in einigen Bogen das ganze System ausgezogen, welches Kant für seinen Sinn erkennt, aber immer noch einige Erläuterungen verspricht, welche die Vollendung und Herausgabe verzögern. **Hemsterhuis'** Schriften habe ich kürzlich erst zu lesen bekommen können, und die *lettre sur l'homme* in der Grundsprache. Es ist ich weiss nicht was, das mir widersteht, selbst bei allem Reize des Dialogs, den **Kant** ungemein bewundert.“ In dieser Zeit verfasste **Hamann** seine „Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft,“ welche bei seinem Leben nicht mehr gedruckt wurde, von der aber eine Abschrift **Herder** erhielt [*].

---

* Elkana wurde wieder des Verstandes mächtig und ging 1786 zum Christenthum über. Er kam im Jan. 1787 zu Hamann voll von Projecten für die Schifffahrt und Trinkbarmachung des Meerwassers, Bd. VII, S. 349, und Jacobi's Werke, Bd. IV, Abth. 3, S. 319.

** Ebendas. Bd. VI, S. 354.

Im Jahr 1784 schreibt **Hamann** an **Herder** am 6. Aug.: „Ihre Ideen habe zum zweiten Male zu lesen angefangen, bin aber darin unterbrochen worden, weil ich selbige allen meinen Freunden, **Kant** und Pfarrer **Fischer** zuerst, *mitgetheilt*. **Alle** haben mein Urtheil, gegen welches ich misstrauisch bin, bestätigt.“ Dass sich **Hamann** hierin irrte, bewies **Kant's** Recension dieses ersten Theils von **Herder's** Ideen (in unserer Ausgabe Bd. VII, Abth. I. S. 337—52), aber **Hamann** selbst sah auch bald seine Täuschung ein und gesteht in dem Briefe an **Herder** vom 6. Febr. 1785 [**]: „**Kant** ist von seinem Systeme zu voll, um Sie unparteiisch beurtheilen zu können. Auch ist noch keiner im Stande, Ihren Plan zu übersehen.“ Wie **Herder** selbst diese Recension aufnahm unmittelbar nach ihrem Erscheinen, erkennt man am unbefangensten aus seinem eigenen Schreiben an **Hamann** vom 28. Febr. 1785 [***], das am Schlusse wie beiläufig dieser Angelegenheit erwähnend mit kalter Berechnung den Pfeil abschiesst: „Es ist sonderbar, dass die Metaphysiker, wie Ihr **Kant**, auch in der Geschichte keine Geschichte wollen und sie mit dreister Stirn so gut als aus der Welt leugnen. Ich will Feuer und Holz zusammentragen, die historische Flamme recht gross zu machen, wenn es auch abermals, wie die Urkunde, der Scheiterhaufen meines philosophischen Gerüchts seyn sollte. Lass sie in ihrem kalten, leeren Eis-Himmel speculiren!“ Hamann sucht vermittelnd zu entschuldigen und zu rechtfertigen in dem Briefe an Herder vom 8. Mai: „ich habe Ihre Ideen seitdem zweimal gelesen, aber selbige nicht zu Hause gehabt, um sie mit der Recension der allgemeinen Literaturzeitung vergleichen zu können. Kant hat mich durch Erkenntlichkeit für meinen Sohn gefesselt, um eben wie Sie jedes Missverhältniss zu vermeiden. Den alten Adam seiner Autorschaft bei Seite gesetzt, ist er wirklich ein dienstfertiger, uneigennütziger und im Grunde gut und edel gesinnter Mann von Talenten und Verdiensten. In Ihren Ideen sind manche Stellen, die auf ihn und sein System wie Pfeile gerichtet zu seyn scheinen, ohne dass Sie an ihn gedacht haben mögen; und ich vermuthe eben so, dass in seiner Recension Manches nicht so arg gemeint gewesen seyn mag, als es vielleicht von Ihnen gedeutet wird. Ja, ich mache täglich in meinem Hause die Erfahrung, dass man aus zwei Gesichtspunkten sich immer einander widersprechen muss, und niemals einig werden kann, und dass es unmöglich ist, diese Gesichtspunkte zu wechseln, ohne sich die grösste Gewalt anzuthun. Unser Wissen ist Stückwerk: Diese grosse Wahrheit ist kein Dogmatiker im Stande recht zu fühlen, wenn er seine Rolle und noch dazu gut spielen soll: und durch einen unvermeidlichen Cirkel der reinen Vernunft wird die Skepsis selbst zum Dogma.“ Hamann kommt noch einmal in einem Briefe an Herder vom 19. Jan. 1786 darauf zurück: Ei, Ei! mein lieber Gevatter, Landsmann und Freund, dass Ihnen die Schläge Ihres alten Lehrers so weh thun, gefällt mir nicht recht. Dies gehört zum Autorspiel, und ohne diese *veniam mutuam* muss man sich gar nicht einlassen. Jeder gute Kopf hat so einen Satans-Engel nöthig statt eines *memento-mori* — und die bittere Aloe macht rothe Wangen, befördert den Umlauf des Bluts und den Fortgang der Arbeit, besonders so lange noch diese unter dem Amboss ist. Das dient im Grunde Alles zu Ihrem und Ihres Werks Bestem, wenn Sie es gut anwenden wollen — *et ab hoste concilium.* Und das ist Kant nicht. — Sind Sie nicht erst in der Hälfte Ihrer Ideen? Sind seine Erinnerungen ohne Grund, so fallen sie von selbst weg. Haben sie Grund: desto besser für Sie, ihn noch bei Zeiten zu entdecken und sich darnach richten zu können.“ —

---

[*] Sie wurde zuerst abgedruckt bei **Rink**, Mancherlei zur Geschichte der metakritischen Invasion, 1800, S. 120—34, dann in **Hamann's** Werken Bd. VII, S. 1—16. Beide Abdrücke stimmen genau überein bis auf den letzten Absatz, der in der **Roth'**schen Ausgabe allein vorhanden ist. **Roth** hatte keine Vergleichung gemacht, wie er in der Vorrede sagt.

[**] Ebendas. Bd. VII, S. 200.

[***] Ebendas. Bd. VII, S. 227.

Über das ausserordentliche Aufsehen, das damals diese Recension Kant's erregte, erhielt ich von dem geheimen Staatsrath Nicolovius[*], der gerade zu dieser Zeit in Königsberg seine Studien machte und mit grosser Aufmerksamkeit, von Kant einer näheren Bekanntschaft gewürdigt, sein literarisches Wirken beobachtete, noch nachstehende Mittheilung. Es erschien im Deutschen Mercur (Februarheft 1785) eine sehr heftig angreifende Entgegnung aus der Feder des damals noch unbekannten Reinhold, der bald darauf die Rolle des anmaassenden Gegners mit der eines enthusiastischen Schülers und Beförderers der Kant'schen Philosophie auf der Universität Jena vertauschte. Kant fand sich zwar nicht zu einer Widerlegung, aber doch zu einer Abfertigung des Gegners bewogen. Diese Abfertigung erschien „als Erinnerungen des Recensenten .... über ein im Februar des Deutschen Mercur gegen diese Recens. gerichtetes Schreiben“ auf dem blauen Umschlage der allgemeinen Literatur-Zeitung, welche die Recension geliefert hatte. Sie war kurz, aber durch den gereizten kalten Ton und durch das unumwundenere Urtheil über Herder merkwürdig[**].

---

[*] Er theilte mir diese Nachrichten in einem Schreiben vom 16. Octbr. 1839 mit, wahrscheinlich einem der letzten Schreiben des verehrten Mannes, das mir erst nach seinem Tode übersandt wurde.

[**] Hartenstein hat diese Erinnerungen in seiner Ausgabe Bd. IV. S. 325 bei dem Abdruck dieser Recension eingeschaltet.

Über die im J. 1785 erschienene Grundlegung zur Metaphysik der Sitten giebt Hamann zuerst dem Verleger Hartknoch unter dem 10. August 1784 Nachricht: „Kant's Amanuensis, Jachmann*, arbeitet fleissig an dem Prodromo der Metaphysik der Sitten; vielleicht wissen Sie, wie stark das Werk werden wird.“ Als sie gedruckt im April 1785 nur erst in vier Exemplaren für den Verfasser nach Königsberg gekommen war, von denen eins Hippel erhielt und an Hamann sogleich mittheilt, berichtet er an Herder am 14. April: „Hippel's Exemplar bekam ich zum Durchlesen, womit ich auch in einigen Stunden fertig wurde. — Sie können sich leicht vorstellen, wie? Statt der reinen Vernunft, ist hier von einem anderen Hirngespinnste und Idol die Rede: vom guten Willen. Dass Kant einer unserer scharfsinnigsten Köpfe ist, muss ihm auch sein Feind einräumen, aber leider ist dieser Scharfsinn sein böser Dämon, fast wie Lessing's seiner: denn eine neue Scholastik und ein neues Papstthum sind die beiden Midas-Ohren unseres herrschenden Säculi.“ — Und allerdings herrschte schon Kant im Publicum, denn in wenigen Monaten war die erste Auflage dieses Werks vergriffen und schon zu Anfang des Jahres 1786 erschien ein zweiter fast unveränderter Abdruck.

Über Kant's Beantwortung der Frage, was ist Aufklärung? die er in dem Decemberhefte der Berliner Monatsschrift bekannt machte (in unsrer Ausgabe Bd. VII, Abth. I. S. 143—54, vergl. meine Bemerkung in der Vorrede, S. VIII), schreibt Hamann einen humoristischen, aber gedankenschweren Brief an seinen vertrautesten Freund in Königsberg, den Professor Kraus im Decbr. 1784**, welchem er noch eine Nachschrift mit folgendem Hauptsatze anhängt: „Meine Verklärung der Kant'schen Erklärung läuft also darauf hinaus, dass **wahre Aufklärung** in einem Ausgange des unmündigen Menschen aus einer **allerhöchst selbst verschuldeten** Vormundschaft bestehe.“

---

* Der nachherige Biograph Kant's, der noch gegenwärtig als Geheimer-Regierungsrath Mitglied des Provincial-Schulcollegiums zu Königsberg ist.

** Abgedruckt in Hamann's Werken Bd. VII, S. 187—93.

Eine bemerkenswerthe Verirrung einiger Königsberger Studenten, die **Kant's** Namen missbrauchten, gehört in das Jahr 1785. **Hamann** erzählt sie in einem Briefe an **Herder** vom 18. August nach Einsehung der Acten*, und ich vermag diesem Berichte aus den hiesigen Universitätsacten nichts Wesentliches weiter hinzuzusetzen. „Ich besuchte gestern einmal unsern Oberhofprediger **Schulz**, der mir die Acten einer Erscheinung zu lesen gab, die viel Aufsehen macht. Es betrifft eine Bande von Religionsspöttern, die aus 50 Studenten der Theologie bestehen soll. Sie geben sich für **Kantianer** aus, könnten eher **Schulzianer** heissen, aber noch eigentlicher **Domnauer**“ (wohl mit Hinspielung auf den Spitznamen dieser Stadt, die für Ostpreussen ein gleiches Schicksal mit Schilda trägt). „Ein Kreiscalculator **Schulz** in Domnau hat einen Sohn, der sich bei seinem Vater aufhält und mit dem dortigen Pfarrer **Riedel** in Bekanntschaft kommt. Dieser würdige Mann empfiehlt ihn zum Hofmeister bei einem Edelmann. Wie sein Untergebener eingesegnet wird, platzt der Lehrmeister mit seiner bisher heimlichen Weisheit auf einmal heraus, ermahnt ihn, alles bisher Gelernte als Pfaffengeschwätz zu vergessen, und sich nunmehr der moralischen Führung seines Hofmeisters zu überlassen. Dieser Unfug wird immer öffentlicher und lauter von ihm getrieben, selbst in der Kirche. Der Pfarrer schreibt einen ganz vernünftigen Brief an ihn, kündigt ihm allen bisherigen Umgang und Zutritt in seinem Hause auf, und beklagt es, ihn zum Hofmeister in Vorschlag gebracht zu haben. Hierauf kommt eine Antwort *entre chien et loup*; worauf wieder eine gesetzte und gründliche Replik vom Pfarrer erfolgt, die der junge Mensch mit Wuth und Unverschämtheit erwiedert, worauf Riedel die Sache an das Consistorium berichtet. Der Urheber dieses Handels hat alles gestanden und sich mit vier seines Gelichters unterschrieben, dass keine Sittenlehre noch gesunde Vernunft, noch öffentliche Glückseligkeit mit dem Christenthume bestehen könne. Ob Kant von diesem ebenso lächerlichen als ärgerlichen Vorfall unterrichtet ist, weiss ich nicht.“ Aber nach sechs Wochen konnte Hamann mit vollem Recht schon hinzusetzen: „diese Domnauer haben aber bald ausgeschwärmt, und man hört jetzt nicht mehr von ihnen.“

---

* Werke Bd. VII, S. 274 — 46. Gedrängter erzählt er dasselbe Ereigniss an G. E. **Linder** am 4. Oct. 1785, ebendas. S. 289.

Am Ende des Jahres 1785 (9. Novbr.) schreibt Hamann an Herder über Kant's Aufnahme des zweiten Theils der Ideen. „Den zweiten Theil Ihrer Ideen habe ich gleich beim Empfange verschlungen. Kant liess mich auch darum ersuchen und behielt es wider seine Gewohnheit über eine Woche. Er schien mit den zwei ersten Büchern (dem 6. u. 7.) sehr zufrieden, die er besser zu beurtheilen im Stande ist als ich [*]. — Zu Anfang des Jahres 1787 dedicirte Jung-Stilling Herder'n und Kant gemeinschaftlich seine „Blicke in die Geheimnisse der Natur“. Kant machte mit seinem Exemplar (— wie es seine Gewohnheit war, ihm zugesandte oder selbst gewidmete Werke an seine Bekannte zu schenken, von denen er glauben mochte, dass sie diese Bücher mehr gebrauchen würden, als er) ein Geschenk an Hamann, das demselben zwar aus Kant's Hand sehr angenehm war, aber seinem Geschmacke durchaus nicht zusagte. Er äussert sich darüber an Hartknoch am 17. Febr. 1787 [**]: „Kant schenkte mir sein Exemplar, das ich eben so wenig habe ausstehen und lesen können, so sehr ich mich über dieses Geschenk auch gefreut habe.“

---

[*] Man vergleiche damit die Recension Kant's von diesem zweiten Theile, abgedruckt in unserer Ausgabe Bd. VII, Abth. I. S. 352—62., in welcher das Gesammturtheil von dem des ersten wenig verschieden ist.

[**] Werke, Bd. VII. S. 352; auf ähnliche Weise an Kriegsrath Scheffner am 21. März, ebendas. S. 355.

Als in dem Briefwechsel Hamann's mit Herder des kritischen Philosophen seltener Erwähnung geschah, da die Verwundung durch die Recension der Ideen stets eine bittere Erinnerung bei jenem aufregte, so werden wir durch die dann häufiger geführte Correspondenz Hamann's mit Jacobi dafür entschädigt. Am 3. Octbr. 1785, nachdem Jacobi's Schrift „über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn" erschienen war, schreibt Hamann an den Verfasser [*]: „Kant ist mit Ihrem Vortrag und dem Inhalt der ganzen Aufgabe sehr zufrieden. Aus dem System des Spinoza hat er niemals einen Sinn ziehen können, und mit Kraus ein Langes und Breites darüber gesprochen, der aber Ihre Schrift noch nicht gelesen." — „Da liegt Michaelis' Dogmatik, an der Kant soviel Geschmak gefunden." Einige Wochen später (25. Oct.) schreibt er demselben: „Kraus sagte mir, dass Kant sich vorgenommen, Mendelssohn zu widerlegen und den ersten Versuch einer polemischen Schrift gegen ihn zu machen. Er hätte ihm aber gestanden, dass es ihm eben so wie Mendelssohn gehe, und er ihre Auslegung so wenig, als den Text des Spinoza sich selbst verständlich machen könne. Mir selbst scheint der reine helle Kopf des Kabbalisten und Cartesianers noch eine sehr willkührliche Voraussetzung. — Kant war sehr neugierig, Ihre Schrift zu lesen, ehe er sie im Kayserling'schen Hause abgeben würde, und schien mir auch mit der Art, wie Sie den *statum causae* exponirt und dargestellt hätten, vergnügt zu seyn. Mehr konnte ich damals nicht herausbringen." Und schon wieder am 3. November schreibt er an Jacobi: „Vorgestern besuchte ich Kant, er gab mir den Brief des Mendelssohn zu lesen, mit dem er ihm seine Vorlesungen [**] zugeschickt unter dem 17. Octbr. Ich versprach ihm keinen Missbrauch davon zu machen, und muss Ihnen im Vertrauen sagen, dass man dort über Ihr Büchlein sehr erbittert und aufgebracht zu seyn scheint. Dieses melde ich Ihnen mit wiederholter Bitte, sich nicht aufbringen, noch in Harnisch jagen zu lassen, sondern desto gleichgültiger zu seyn. Kant wunderte sich selbst. Er hat Hippeln schon diesen Brief mitgetheilt, der mir nicht eine Sylbe davon gesagt und sich über Kant's Vertraulichkeit wundert. Sie merken hieraus das Verhältniss des Politici gegen den Philosophen und Philologen, nicht eben zu unserem beiderseitigen Vortheil. Kant hat sich vorgenommen, mit aller Kälte sich in einen Gang mit Mendelssohn einzulassen, woran ich viel Antheil nehme, und ihn dazu aufgemuntert habe. Eine kleine Diversion kann Ihrer guten Sache nicht schaden. Ich bitte also nochmals, enthalten Sie sich, entziehen Sie sich, soviel Sie können. Man versteht Sie nicht, und hierin sind Sie mit Kant und vielleicht dem Prediger in der Wüste in gleicher Verdammniss", worunter Hamann sich selbst versteht, wie er oft in den Briefen an Jacobi unter diesem Titel sich einführt. In dem Briefe von dem 12. Novbr. erzählt er an Jacobi die sonst nicht bekannte Eigenheit Kant's, dass er sich durch das Lesen langweiliger Bücher eingeschläfert habe: „Wie Kant noch Magister war, pflegte er oft im Scherz zu erzählen, dass er immer *Happelii relationes curiosas* lesen müssen vorm Schlafengehen. Darnach kam die Reihe an Basedow's Philalethie u. s. w." Im Briefe vom 20. Nov. giebt er Kant's Urtheil über seine eigenen Schriften: „Es soll Ihnen nicht gelingen, mich auf meine *opuscula profligata* und *praeludia* meiner Autorschaft eitel zu machen. Kant war mit der Apologie des Buchstaben H. (von Hamann) so zufrieden, dass er mir wünschte, diesen Ton zum Muster zu adoptiren." Und ebendaselbst: „Kant hat mir gestan-

---

[*] F. H. Jacobi's Werke, Bd. IV, Abth. 1. S. 82. Die zweite Ausgabe dieser Schrift schickte Jacobi selbst an Kant, und die darüber handelnden 2 Briefe befinden sich Bd. III, S. 520—31.

[**] Über diese schreibt Hamann an Herder am 2. April 1786 (Werke Bd. VII, S. 311.): „Es geht mir mit Kant, wie ihm mit den Berlinern. Men-

---

delssohn's Vorlesungen sind ihm ein System der Täuschung, die der Mendelssohn'schen Beschreibung eines Mondsüchtigen ähnlich ist."

den, den Spinoza niemals recht studirt zu haben, und von seinem eigenen System eingenommen, hat er weder Lust noch Zeit sich in fremde einzulassen. Mit Ihrem Vortrag war er sehr zufrieden, und diesen beneidet er auch dem Mendelssohn. Er ist ein sehr angenehmer Schwätzer in Gesellschaften, und könnte es noch unterhaltender für das Publicum seyn. Er liest alles Neue besonders im historischen und geographischen Fache, und hat ein sehr glückliches Gedächtniss, die schwersten Namen zu behalten". Am 14. Dec. meldet er Jacobi, dass er von Kant's Amanuensis (Jachmann) gehört habe, „dass Kant sich mit Mendelssohn nicht einlassen wollte, weil die Morgenstunden ihn eigentlich nicht selbst beträfen, wie er anfänglich gedacht und weil er mit seinen eigenen Arbeiten zu sehr beschäftigt wäre." Hamann ist damit unzufrieden und schreibt noch am 28. Dec.: „ich werde noch Alles anwenden, um Kant zum Schreiben aufzubringen."

Doch schon am 4. Jan. 1786 ward Moses Mendelssohn den erneuerten Angriffen einer scharfen Polemik durch den Tod entzogen. Kant soll nach Hamann's Bericht an Jacobi* vom 15. Jan. 1786 bei der Nachricht von diesem Tode geäussert haben: „Die Christen hätten Nichts, desto mehr seine eigene Nation verloren, um die er sich auch in Handlungsgeschäften und öffentlichen Angelegenheiten sehr verdient gemacht haben soll, durch sein gesundes praktisches Urtheil. Von seiner Schreibart ist Kant ganz eingenommen, bewunderte einst sein Jerusalem wie ein unwiderlegliches Buch, ist noch Willens, mit der Zeit über die Morgenstunden etwas herauszugeben, eilt aber jetzt mit der Ausgabe seiner eigenen Werke. Ich mag darüber nicht ein Wort gegen Kant verlieren, weil er von der Überlegenheit seines Systems eben so überzeugt ist, als ich Misstrauen dagegen habe. Hippel meinte, es würde unserem Kant bald eben so ergehen." Am 4. März meldet noch Hamann an Jacobi, „dass er Kant besucht habe, und dass dieser voll von der Mendelssohn'schen Sache ist, wiewohl sie beide in ihren Urtheilen von einander weit verschieden wären.“ Indess was Hamann von Kant in Bezug auf Mendelssohn erwartete, unterblieb; er beschränkte sich auf „einige Bemerkungen zu Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden,“ die im ersten Bande unsrer Ausgabe S. 391—98 abgedruckt sind. Über Kant's Rectorat schreibt er an Jacobi unter dem 25. März: „Kant wird zum ersten Male *Rector magnificus*, und der Actus geschieht den Tag nach seinem Geburtstage. Bei seiner Wahl sind viele Schwierigkeiten gewesen[*], die Kraus durch eine meisterhafte Deduction erläutert und gehoben, welche ich ohne sein Wissen zu lesen bekommen. Kant hat sich auf eine sehr edle philosophische Art dabei betragen, die seinem guten Charakter, den ihm Niemand absprechen kann, Ehre macht. Er arbeitet jetzt an einer neuen Auflage der Kritik.“ Diese erschien 1787 mit wesentlichen Veränderungen, worüber die Vorrede zum zweiten Bande unserer Ausgabe näher berichtet. Am 9. April[**] kommt Hamann ausführlicher auf Kant's Verhältniss zu Mendelssohn zurück: „Von Brahl“ (einem durch seine Kenntnisse wie durch sein Urtheil höchst achtungswerthen Manne) „erhielt ich den vorläufigen Wink, dass Kant sollte ersucht worden seyn aus Berlin, den Schiedsrichter abzugeben, wozu er denn wohl zu klug ist. Er soll sich aber auch so etwas haben entfahren lassen, und es ist wahrscheinlich, dass er von seinem gewesenen Schüler Dr. Herz darum ersucht worden[***]. Kant hat erklärt (in einer Gesellschaft bei Hippel, in welcher Hamann's Sohn Michael zugegen war), dass er etwas in die (Berliner) Monatschrift über die Verdienste Mendelssohn's um die Jüdische und christliche Religion wollte einrücken lassen, wenn es dort aufgenommen würde; und soll bis zur Schwärmerei von Mendelssohn's Original-Genie und seinem Jerusalem eingenommen gewesen seyn. Das erste soll er in die Geschicklichkeit gesetzt haben, mit der Mendelssohn die Kunst sich jeden Umstand zu Nutzen zu machen gewusst, jede Hypothese in ihr günstiges Licht zu setzen. — Kant ist ein Mann von eben so grossen Talenten, als guten und edlen Gesinnungen, der sich von Vorurtheilen sehr begeistern lässt, aber sich nicht schämt, selbige zu widerrufen, abzulegen und zu verleugnen. Man muss ihm nur dazu Zeit lassen, selbst in sich zu gehen. Er plaudert lieber, als er hört. In puncto seines Systems und dadurch erworbenen Ruhms ist er gegenwärtig ein wenig kitzlicher und eingenommener, wie Sie selbst leicht erachten können. Das ist nicht ganz seine, sondern vornehmlich des lieben Publici Schuld. Man kann es ihm also nicht ganz verargen. — Auf unserm Kritiker bauen Sie nicht und haben es auch gar nicht nöthig. Lassen Sie der Wahrheit ihren geraden Lauf und jedem seine Freiheit. Sie fahren dadurch am sichersten und besten. Mir ist eben soviel daran gelegen, dass er (Kant) mit seiner Arbeit herausrückt, als Ihnen nur seyn kann. — Also Kant's Neutralität lassen Sie sich gar nicht beunruhigen. Alle meine Verbindlichkeiten, die ich ihm schuldig bin, sollen mich nicht abhalten, so zu schreiben, als ich denke; und ich besorge von mir keinen Neid noch Eifersucht auf seinen Ruhm. Ich habe schon manchen harten Strauss mit ihm (Kant), und bisweilen offenbar Unrecht gehabt. Er ist darum immer mein Freund geblieben, und Sie werden ihn auch nicht zu Ihrem Feinde machen, wenn Sie der Wahrheit die Ehre geben, die Sie ihr schuldig sind und angelobt haben. Von jedem Systematiker müssen Sie eben die Denkungsart erwarten, dass er von seinem System wie ein Römisch-Katholischer von seiner einzigen Kirche denkt; und eben das Principium, das in Lessing und Mendelssohn war, scheint auch Kant's πρῶτον ψεῦδος zu seyn, wiewohl er, wie ich vermuthe, ohne Heuchelei von der Offenbarung bescheidener redet und selbige mit in sein Interesse zu ziehen scheint.“ Über den zahlreichen Besuch der Vorlesungen Kant's im Sommer 1786 schreibt Hamann am 7. Mai.[*]: „Ging schon um 6 Uhr Morgens mit meinem Michel (seinem Sohne) aus, der bei Kant eine Stunde früher, als er liest, einen Platz sich aussuchen muss, wenigstens die ersten Monate beim Anfang eines Semesters, so gewaltig ist sein Zulauf.“

---

* Jacobi's Werke, a. a. O. S. 142.

---

[*] Wegen eines alten Herkommens in der philosophischen Facultät, dass wenn vier Professoren aus dieser Facultät in ihrer Reihenfolge das Rectorat geführt hatten, dieses ohne weitere Wahl auf den Senior in der Facultät zurückkehren sollte, was damals der schon genannte Professor Buck war.

[**] Jacobi's Werke, a. a. O. S. 392—4.

[***] Man vergleiche damit Kant's Brief vom 7. April 1786 an Dr. Herz, den ich in der ersten Abtheilung S. 51—52 aus der Handschrift mitgetheilt habe.

Nach der Überbringung der Schrift Jacobi's „wider Mendelssohn's Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessing's“ (im April 1786 gedruckt) an Kant, schreibt Hamann dem Verfasser unter dem 13. Mai 1786; „In einer Viertelstunde brachte der Bote mir Deine zwei Exemplare. Ich laufe stehenden Fusses zu Kant, der sich schon darnach bei Crispus (Prof. Kraus) erkundigt hatte. Er freute sich sehr, mich zu sehen und auf das Buch. Eine Autorangelegenheit ging ihm auch im Kopf herum, die er mir sogleich mittheilte. Es ist die Tübingsche Recension seiner Moral (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Schütz (in Jena) hatte ihn auf eine Widerlegung eines Kirchenraths Tittel vorbereitet, der ein Commentator des Feder seyn soll, der mir bisher ganz unbekannt geblieben ist. Vielleicht ist die ganze Widerlegung diese kahle Recension, die Kanten nicht anficht, aber für wichtig genug vom schwachen Freunden gehalten worden, sie ihm zu Gefallen hier nicht circuliren zu lassen.“ Am 12. Juli[**] berichtet Hamann an Jacobi: „Kant schreibt über das Mendelssohn'sche Orientiren etwas, aber er ist Dein Freund.“ Diese Abhandlung, welche zuerst im Octoberheft der Berliner Monatsschrift erschien, wurde nur mittelbar durch die beiden letzten Schriften des Mendelssohn veranlasst: sie ist in unserer Ausgabe Bd. I, S. 371 — 90 abgedruckt, womit Kant's Brief an Jacobi aus dem Oct. 1789 Bd. XI. (Abth. I, S. 118 — 20) zu vergleichen bleibt.

---

[*] Jacobi's Werke a a O. S. 226.

[**] Ebendas. S. 259.

Da Hamann bei allen literarischen Neuigkeiten gern die Rolle des Mercur übernahm, und dadurch bisweilen der Zurückhaltung Kant's zu nahe getreten seyn mochte, so strafte ihn Kant auf seine eigenthümliche Weise, wie dies Hamann selbst mit ergötzlicher Naivität am 9. Nov. an Jacobi erzählt*: „Diesen Augenblick schickt mir Crispus (Prof. Kraus) im Namen Kant's drei Schriften gegen ihn, die er nicht des Lesens würdigt und ausdrücklich an den neugierigen alten Mann gewiesen hat. Sie sind zu Marburg herausgekommen, wo seine Philosophie Contrebande ist, wie einst die Crusianische hier wurde. Kant hat diese Sachen ohne Brief erhalten, und das Porto macht ihn verdriesslich.“ Am 30. Jan. 1787 meldet Hamann an Jacobi, dass Kant seine eigene Haushaltung anlegen will und den Kopf davon voll hat; und am 17. Apr., „dass Kant mit des damals eben verstorbenen Wizenmann's (des vertrauten Freundes von Jacobi) Schrift „die Resultate Jacobi'scher und Mendelssohn'scher Philosophie“ ungemein zufrieden seyn soll, namentlich in Bezug auf dessen Styl.“ Hamann erwähnt noch einmal dieses Verhältnisses im Briefe vom 27. Apr. 1787**: Prof. Kraus versichere ihm von Kant, dass er den Tod Wizenmann's sehr bedauert und Lust gehabt hätte, sich näher mit ihm einzulassen. Seine eigene Verbindung mit Kant wird zum letzten Male in dem Briefe vom 13. Mai berührt, fünf Wochen bevor er Königsberg für immer verliess. „Kant nimmt viel Antheil an meinem Schicksal (seiner Entlassung aus dem Staatsdienste mit einer geringen Pension), dachte auch an Dich (Jacobi) und Dein Gespräch in allem Guten und mit Dank.“ Wie Jacobi aber damals über Kant dachte, ergiebt sich am deutlichsten aus einem Briefe desselben an Georg Forster vom 20. Dec. 1788[*]: „Wegen Ihres Streites mit Kant habe ich die Hefte des Mercurs aufgesucht; ich werde sie nächstens lesen und Ihnen dann offenherzig meine Meinung sagen, wenn es nicht dabei auf eine Gelehrsamkeit ankommt, die ich nicht besitze, welches leicht der Fall seyn könnte. Sie glaubten, ich liebte die Kant'sche Philosophie bis auf einen gewissen Punkt zu sehr, um gegen sie zu streiten. Das nun wohl nicht, vielmehr däucht mir, ich habe sie in dem Gespräche über Idealismus und Realismus so ziemlich von allen Seiten angegriffen. Kant selbst aber verehre ich als einen Mann von ausserordentlichem Geiste. Sein System ist die bis aufs Höchste getriebene Ausführung des Cartesianischen Satzes: *cogito ergo sum*, den ich lieber umkehren möchte: und deswegen habe ich einige Hoffnung, dass diese Revolution die letzte der Cartesianischen Lehre seyn werde“[**].

---

* Jacobi's Werke a. a. O. S. 307.

** Ebendas. S. 346.

Hamann's genauste Freunde und Umgangsgenossen aus der letzten Zeit seines Lebens in Königsberg, Kraus und Hippel, waren auch in derselben Periode zugleich in den vertrauteren Umgang mit Kant gekommen. Kant kaufte in dieser Zeit (1783) ein eigenes Haus, das er bis an sein Lebensende besessen und bewohnt hat. Es liegt in der Nähe des Schlosses, in der Prinzessinstrasse, dem Mittelpunkte der Stadt: es ist von dem gegenwärtigen Besitzer mit einer eingemauerten Marmorplatte versehen, auf der die Inschrift befindlich ist: „Immanuel Kant wohnte und lehrte hier von 1783 bis zum 12. Febr. 1804.“ Einige Jahre später (1786) richtete er sich seine eigene Ökonomie mit grosser Einfachheit ein, wie denn überhaupt der Besitz eines reichlichen

---

[*] Jacobi's Werke Bd. III, S. 518.

[**] Vergl. damit Jacobi's Antwort auf Kant's Brief aus dem Octbr. 1789, den ich in der ersten Abtheilung dieses Bandes, S. 118—20 habe abdrucken lassen; sie ist in Jacobi's Werken III, S. 525—32.

Hausgeräths bei ihm keine Billigung fand. Von dieser Zeit ab hat er sich täglich, mit Ausnahme des Sonntags, wo er regelmässig selbst ausserhalb seines Hauses bei Kaufmann Motherby zu Mittag ass, einen bis zwei Tischgenossen, für grössere Mittagsmahle, die sich nicht selten bei ihm wiederholten, stieg er bis zur Zahl von fünf Tischgästen, indem er überhaupt etwa nur für sechs Speisende sein Hausgeräth hatte einrichten lassen. Wie häufig Kraus in der ersten Zeit von Kant's eigener häuslicher Wirthschaft seinen Tisch mit ihm theilte, ergiebt sich aus einigen Briefen des ersteren an Auerswald, die in dessen Lebensbeschreibung von Voigt theils auszugsweise, theils vollständig geliefert sind. Eben so häufig war Kraus der Begleiter Kant's auf dessen Spaziergängen, für welche sie weniger besuchte Gegenden vorzogen, um in ihren lebhaft geführten Gesprächen nicht unterbrochen zu werden. Kant äusserte zu wiederholten Malen gegen seine vertrauteren Umgebungen, dass er Kraus für einen der grössten Köpfe halte, welche die Welt hervorgebracht habe. „Unter allen Menschen, die ich in meinem Leben gekannt habe, finde ich Niemand mit solchen Talenten, Alles zu fassen und Alles zu lernen, und doch in jeder Sache als vortrefflich und ausgezeichnet dazustehen, als unsern Professor Kraus. Er ist ein ganz einziger Mensch“*. Dagegen versagte sich Kraus seine einzige Erholung, einen gewohnten Aufenthalt während der Universitäts-Ferien im Sommer in Faulen, dem Landgute seines Freundes von Auerswald, „um diese Ferien bei seinem alten Lehrer Kant zuzubringen.“ Ein anderes Mal schrieb Kraus: „Es liegt blos daran, dass mein Kant in meiner Abwesenheit gar keinen Tischgenossen hätte, welches immer ein sehr starkes Gegenargument zur Reise ist.“ Oder „mit der Reise zu Ihnen sieht es noch immer misslich aus, da ich nicht weiss, wie ich meinen trefflichen Vater Kant verlassen soll.“

---

* Voigt, das Leben des Prof. Kraus, S. 129—35; 161; 170; 173; 193; 198; 200.

Wenn beide Männer seit 1790 aus dem täglichen Umgange mehr aus einander kamen, so lag dies in Kraus Lebensweise, dem das längere Sitzenbleiben am Mittagstisch, wie es bei Kant zu geschehen pflegte, in zu häufiger Wiederholung nicht behagte. Aber bis an Kant's Lebensende blieb in gegenseitiger Hochachtung ihr Umgang erhalten, und so oft sich beide in Kant's Hause und ausserhalb desselben sahen, wussten sie es so einzurichten, dass sie neben einander zu sitzen kamen, und blieben vorzugsweise im Gespräch mit einander. Wie Kraus seinem Lehrer gegen übermüthige Angriffe zu vertheidigen verstand, beweist seine gelehrte und scharf abweisende Recension * von Meiners Grundriss der Geschichte der Weltweisheit, mit welcher Kant überaus zufrieden war.

Mit Hippel pflegte Kant nicht so innigen Umgang, wie dies bei der Persönlichkeit des ersteren überhaupt unmöglich war, aber ihr gegenseitiges Verhältniss beruhte nicht nur auf wahrhafter Hochachtung gegen einander, sondern es wurde noch lebhafter durch den hohen Genuss geistreicher Unterhaltung genährt, die von beiden Seiten auf die verschiedenartigsten Gegenstände der Wissenschaft und des politischen Lebens ausgedehnt wurde. Daraus wird zugleich erklärt neben der eigenen Äusserung Kant's vom 6. Dec. 1796, die wir in der ersten Abtheilung dieses Bandes über Hippel's Autorschaft haben abdrucken lassen, wie Hippel vielfache Ansichten des philosophischen Freundes, in häufigen Gesprächen verarbeitet, zuletzt wie sein erworbenes Eigenthum betrachtet, und in seiner Ausdrucksweise umgestaltet früher als Kant selbst bekannt gemacht hat. Dies geschah vornehmlich im zweiten Theile der Lebensläufe in aufsteigender Linie, der bereits 1779 erschien, und in vielen Hauptsätzen der speculativen und praktischen Philosophie als Vorläufer der Kritik der reinen Vernunft (1781) und der Kritik der praktischen Vernunft (1787) an-

---

* Abgedruckt in der allgemeinen Literaturzeitung, Jahrg. 1787. Nr. 82, und daraus in Kraus's vermischten Schriften Bd. VI, S. 437—488.

gesehen werden darf[*]. **Hippel** soll es selbst vertraulich gegen seinen Freund **Borowski**[**] geäussert haben, dass sein Zweck bei jenem Buche gewesen sey, manche aus **Kant's** Umgang und nachgeschriebenen Heften seiner Vorträge aufgefasste Ideen mehr zu popularisiren, und sie auf diesem Wege weiter zu verbreiten, als sie damals bei dem noch nicht durch den Druck bekannt gemachten Systeme Eingang gefunden hatten. Wie **Kant** aber selbst keine Verpflichtung für sich anerkannte, zur Popularität seiner Lehre beizutragen, giebt er selbst in seiner Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft (Bd. VIII, S. 114 n. Ausg.) deutlich genug zu verstehen.

Beide Männer hatten indess ihren Umgang doch vorzugsweise auf gegenseitige Einladung als Tischgäste beschränkt; am häufigsten kamen sie in den J. 1770 — 90 zusammen, aber auch bis zum vorletzten Jahre von Hippel's Tode (1796) blieb der Verkehr, wenn auch seltner, doch in ununterbrochenem Fortgange. Als interessante Belege für den Ton, der in ihrem Umgange herrschte, mögen die beiden nachfolgenden Schreiben **Kant's** dienen, von denen das ältere eine Bitte enthält, **Hippel** als erster Bürgermeister, Policei-Director und Aufseher der Stadtgefängnisse möge ihm in seinem neu erworbenen Besitzthum, dessen Garten an die Schützerei (ein Criminalgefängniss) grenzte, den Genuss ungestörter Ruhe gewähren. Im zweiten sandte **Kant** auf originelle Weise, in einer beiläufigen Bitte um Verlängerung eines Stipendiums für einen Studirenden, seinen Glückwunsch zu **Hippel's** Erhebung in den Adelstand.

---

[*] Vergl. Biographie von **Hippel**, Gotha 1801, S. 299 (besonderer Abdruck aus **Schlichtegroll's** Nekrolog); **Theod. Mundt's Hippel's** Lebenslauf nach aufsteigender Linie in **Hasse's** Zeitgenossen Bd. IV, S. 167—70.

[**] **Desselben** „über das Autorschicksal des Verfassers des Buchs über die Ehe" u. s. w. Kgsbrg. 1797, S. 30 u. fg. Vergleiche damit **Hippel's** Brief an **Scheffner** vom 10. April 1781 in **Hippel's** Werken, Bd. XIV, S. 212. und **Rosenkranz** a. a. O. Bd. XII, S. 287. —

Königsberg, den 9. Juli 1784 [*].

Ew. Wohlgeboren waren so gütig, der Beschwerde der Anwohner am Schlossgraben [**], wegen der stentorischen Andacht der Heuchler im Gefängnisse, abhelfen zu wollen. Ich denke nicht, dass sie zu klagen Ursache haben würden, als ob ihr Seelenheil Gefahr liefe, wenn gleich ihre Stimme beim Singen dahin gemässigt würde, dass sie sich selbst bei zugemachten Fenstern hören könnten (ohne auch selbst alsdann aus allen Kräften zu schreien). Das Zeugniss des Schützen [***], um welches es ihnen wohl eigentlich zu thun scheint, als ob sie sehr gottesfürchtige Leute wären, können sie dessenungeachtet doch bekommen; denn der wird sie schon hören, und im Grunde werden sie nur zu dem Tone herabgestimmt, mit dem sich die frommen Bürger unserer guten Stadt in ihren Häusern erweckt genug fühlen. Ein Wort an den Schützen, wenn Sie denselben zu sich rufen zu lassen und ihm Obiges zur beständigen Regel zu machen belieben wollen, wird diesem Unwesen auf immer abhelfen, und denjenigen einer Unannehmlichkeit überheben, dessen Ruhestand Sie mehrmalen zu befördern gütigst bemüht gewesen und der jederzeit mit der vollkommensten Hochachtung ist

Ew. Wohlgeboren

gehorsamster Diener

I. Kant.

An denselben.

Königsberg, den 29. Sept. 1786 [†].

Ew. Wohlgeboren bezeige meine herzliche Freude an der verdienten, Ihrem Namen beigefügten Distinction, welche zwar Ihrer wohlgegründeten öffentlichen Ehre keinen Zusatz verschaffen kann, aber dennoch ein Zeichen ist, dass Sie künftig in Ihrer Absicht, Gutes zu stiften, weniger Hinderniss antreffen werden, ein Interesse, welches, wie ich weiss, Ihnen allein am Herzen liegt.

---

[*] Aus (Dorow's) Denkschriften und Briefen zur Charakteristik der Welt und Literatur; Neue Folge, Berlin, 1841. (5. Bd. d. früh. Sammlung) S. 161—62.

[**] An demselben lagen Kant's Haus und Garten.

[***] Des Gefängnisswärters.

[†] Aus Dorow a. a. O. S. 162—64.

Erlauben Sie, dass ich, Ihrer gütigen Aufmunterung gemäss, dazu jetzt von Seiten der Universität eine Gelegenheit in Vorschlag bringe. Herr Jachmann der Ältere* sagt mir, dass sein Stipendium, welches er durch Ew. Wohlgeboren Vorsorge bisher genossen hat, mit diesem Michael zu Ende gehe. Da er sich jetzt seinem medicinischen Studium mit Eifer widmet und durch den zu seiner Subsistenz nöthigen Privatunterricht fast alle Zeit verliert, jenes gehörig zu treiben, so bittet er inständigst, Sie wollen die Güte haben, ihm zu einem von den verschiedenen, im Intelligenzwerke bekannt gemachten Stipendien zu verhelfen.

Erlauben Sie, dass er sich selbst dieses Anliegens wegen persönlich bei Ihnen melden; oder schriftlich deshalb einkommen darf, so belieben Sie, mir hierüber einen Wink zu geben. Gut wird diese Wohlthat an diesem rüstigen, wohldenkenden und fähigen jungen Menschen immer angewandt seyn, dafür kann ich einstehen.

Ich bin jederzeit mit Hochachtung und Herzensanhänglichkeit

Ew. Wohlgeboren

ganz ergebenster Diener
I. Kant.

---

* Bruder des oben schon angeführten Geheim. Regierungsraths Jachmann; er wurde Dr. Med., gab aber seine Praxis bald auf und lebte auf seinem Gute, der Papiermühle zu Grutenau; er starb 1835.

V.

Die letzten vierzehn Jahre seines Lebens. Französische Revolution. Religionsedict. Allgemeines Bild seines Charakters.

1790—1804.

Nicht mehr die volle Hälfte dieser Periode verstattete ihm sein Alter in ungeschmälerter Thätigkeit für seine akademische Wirksamkeit zu leben. Aber gerade diese Jahre von 1790 bis 1796 sind es, in welchen bereits auf den meisten Deutschen Universitäten Kant's System mit dem lebhaftesten Interesse von mittelbaren Schülern gelehrt wurde, die dasselbe nur aus den schon bekannt gemachten Hauptwerken des Begründers aufgefasst hatten. Kein kirchlicher Confessionsunterschied hemmte hierin die rasche Ausbreitung, und die katholischen Universitäten wetteiferten fast um den Vorrang, in stärkerer Zahl als die ersten Verkünder der kritischen Philosophie in Deutschland gerühmt zu werden. In Würzburg machte Professor Reuss den Anfang seit dem Jahre 1788; ihm folgte Professor Dorsch in Mainz schon 1789 und in demselben Jahre noch Professor Schmitt in Heidelberg; jener wurde dort nach zwei Jahren durch Professor Dietler, dieser durch Professor Koch ersetzt. In Ingolstadt eröffnete Professor Grafenstein 1790 Vorlesungen über Kant'sche Philosophie; an der Universität zu Erfurt geschah dies 1791 von den Professoren Emes und Muth, in Bamberg vom Professor Damm, in Dillingen vom Professor Weber. Unter den protestantischen Deutschen Universitäten lehrten zuerst das Kant'sche System in Halle die Professoren Jacob und Beck, obgleich der letztere, noch ehe er nach Rostock abging, zur Opposition übertrat, darauf Tieftrunk; in Jena arbeiteten für dasselbe der Jurist Gottfried Hufeland, Schütz der Philolog zugleich als Herausgeber der allgemeinen Literaturzeitung, Reinhold vor allen, D. Schmid und Ulrich, in Erlangen Breyer und Abicht, in Leipzig Heydenreich und Born, in Göttingen Bouterweck, Bürger und Stäudlin, in Marburg Bering, in Giessen Snell und auf der jetzt schon lange aufgelösten Universität Altorf Professor Will.

Doch es kamen auch in diesen Jahren schon selbstständige Forscher in den philosophischen Wissenschaften, die durch das genauere Studium des Kant'schen Systems bereits für dasselbe gewonnen waren, nach Königsberg, um unmittelbar an der Quelle aus dem vertrauteren Umgang mit dem Meister noch tiefere Aufschlüsse zu erlangen und noch inniger in das System eingeweiht zu werden. Über Fichte's Ankunft in Königsberg und sein Verhältniss zu Kant geben für die Biographie die deutlichsten Aufschlüsse die dreizehn Briefe, welche ich in der ersten Abtheilung dieses Bandes vorgelegt habe; über die Stellung der Systeme beider Philosophen zu einander verweise ich auf Rosenkranz (Bd. XII, S. 447—57). Fast gleichzeitig erscheint in Königsberg der als Arzt wie als philosophischer Denker hochgeschätzte Johann Benjamin Erhard, der am 28. Nov. 1827 zu Berlin verstarb*. Seit 1786 mit Kant's Schriften allmälig vertraut, wurde er, wie er in seiner Selbstbiographie erzählt, zuerst durch den Geist der Kritik der reinen Vernunft belebt, sich als denkendes Wesen zu fühlen, zu einem neuen Leben und Streben beseelt zu seyn. Hören wir ihn selbst, in welchem erhebenden Gefühle der gereifte Mann fast zwanzig Jahre später (er schrieb die Selbstbiographie 1805) seinen Dank gegen die Kant'sche Philosophie ausspricht *: „Die Gegenstände meines Wissens und Glaubens waren mir nun bestimmt, und keine fruchtlose Anstrengung verzehrte mehr meine Kräfte. Kant's Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik waren mir nur angenehme Wiederholungen der Lehren seiner Kritik, und ich las seine Grundlegung der Metaphysik der Sitten mit dem Vergnügen, das eine Unterhaltung mit einem vertrauten, aber an Weisheit uns vorausgeschrittenen Freund giebt. Aller Genuss aber, den ich in meinem Leben erhielt, schwindet gegen die Durchbebung meines ganzen Gemüths, die ich an mehreren Stellen von Kant's Kritik der praktischen Vernunft empfand. Thränen der höchsten Wonne stürzten mir öfters auf dies Buch, und selbst die Erinnerung dieser glücklichen Tage meines Lebens nässt jederzeit meine Augen, und richtete mich auf, wenn nachher widrige Ereignisse und eine traurige Stimmung meines Gemüthes mir alle frohe Aussicht in diesem Leben versperrten. Sollte mein Leben eine Begebenheit in der Geschichte der Menschen werden, und nicht blos ein Mittel zur Erhaltung der Menschengattung seyn; werde ich ausdauern im Kampfe mit dem niederschlagenden Gedanken, den mir die Geschichte der Zeit so oft, wie ein feindseliger Dämon, in die Seele bläst: der Glaube an Entwickelung der Menschheit im Gewühle des Treibens und Thuns des Menschen ist ein Ammenmährchen, um das Kind vom Mittreiben und Mitlaufen auf der Strasse des rohen Genusses abzuhalten, und ein leerer Trost über den versäumten Jubel seiner Cameraden, — werde ich ihm widerstehen, diesem geisterdrückenden Gedanken, so ist es dein Werk, mein Lehrer, mein Vater im Geiste! Fühle ich mich nach diesem öfter wiederkehrenden Fieberanfall der Gemeinheit fortdauernd noch durch das Bewusst-

---

* Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard, herausgegeben von K. A. Varnhagen von Ense, Berlin 1830; vgl. Varnhagen's Denkwürdigkeiten und vermischte Schriften, Bd. I, S. 201. S. 303. —

---

* Denkwürdigkeiten u. s. w. S. 20 — 21.

seyn gestärkt: ich bin, der ich bin, kein Anderer hat meine Pflichten, kein Anderer darf für mich denken, die Welt, die ich anschaue, ist die Aufgabe für mein Wissen, das Gefühl der Freiheit in mir ist allein der Richter meines Werths: was ich im Laufe der Welt nützte, ist Aufgabe der Untersuchung künftiger Menschen; was ich seyn wollte, ist allein mein Eigenthum: so **ist es dein Werk, mein Lehrer, mein Vater im Geiste**"! „Hier schliesst sich meine philosophische Erziehung, ich ging nicht mehr zurück auf die ersten Gründe, sondern suchte vielmehr in **den anderen Wissenschaften von meiner Philosophie** zulässigen Gebrauch zu machen. **Kant**'s Kritik der Urtheilskraft gab mir unendliches Vergnügen, aber keine mich befremdende Lehre mehr, sie erweiterte noch meine Einsicht, aber sie zeigte mir keinen neuen Weg mehr."

Nach vier Jahren entschloss sich **Erhard** einen lange gehegten Lieblingsgedanken auszuführen, **Kant** zu sehen und zu sprechen. **Reinhold** als **Kantianer** war ihm lieb geworden, er beschloss daher den Winter von 1790 in Jena zu verbleiben; er kam in vertraulichen Umgang mit **Schiller**, der gerade in diesem Winter seine erste genauere Bekanntschaft mit **Kant**'s Schriften machte. Denn dieser schrieb an **Körner** am 3. März 1791 *: „Du erräthst wohl nicht, was ich jetzt lese und studire? Nichts Schlechteres als — **Kant**. Seine Kritik der Urtheilskraft reisst mich hin durch ihren neuen, lichtvollen, geistreichen Inhalt, und hat mir das grösste Verlangen beigebracht, mich nach und nach in seine Philosophie hineinzuarbeiten. Ich ahne, dass **Kant** für mich kein so unübersteiglicher Berg ist, und ich werde mich gewiss noch genauer mit ihm einlassen." Welche Achtung **Schiller** gegen **Kant** hegte, als er in dem Studium der Werke desselben weiter vorgerückt war, bezeugt sein von mir in der ersten Abtheilung dieses Bandes mitgetheilter Brief an Kant, als er denselben als Mitarbeiter zu den Horen einladet [*].

---

* **Schiller**'s Briefe in dem J. 1781 – 805, herausgegeb. v. **Döring**, Bd. 1, S. 300. Vergl. die Briefe an denselben vom 1. Januar, 25. März und 15. Oct. 1792, S. 302 – 3.

Von Jena ging Erhard über Göttingen, Kopenhagen, wo er in Baggesen damals einen eifrigen Theilnehmer an den Fortschritten der Kant'schen Philosophie fand [**], über Memel nach Königsberg. Erhard sagt von seinem Aufenthalte in Königsberg: „Hier genoss ich den Umgang Kant's und lebte selige Tage. Die Art, wie ich mit Kant über seine Werke sprach, schien ihm unerwartet zu seyn, ich verlangte von ihm keine Erläuterungen, sondern dankte ihm nur für die Wonne, die sie mir verschafft hatten, und sagte ihm kein schmeichelhaftes Wort deswegen. Diese Leichtigkeit, ihn zu verstehen, die sich in mir ausdrückte, schien ihn anfangs zweifelhaft zu machen, ob ich seine Werke gelesen hätte, aber bald verständigten wir uns als für einander passende Gesellschafter. Es tröstete mich über manches widrige Urtheil, das manche Gelehrte über mich fällten, dass mir Kant, nachdem ich wieder in meiner Vaterstadt angelangt war, schrieb: „Unter allen Personen, die ich bisher noch kennen lernte, wünschte ich mir keinen mehr zum täglichen Umgange, als Sie" [***]. Erhard blieb einer der beharrlichsten Anhänger seines grossen Lehrers, nur, wie er selbst über sich aussagt, durch seine Berufs-Thätigkeit zu anderen als philosophischen Gegenständen gedrängt, und da er die Speculation für vollendet ansah, dachte er nur daran, das aufgefasste System in seinen Ergebnissen als angewandte Philosophie fortschreiten zu sehen. Sein von Varnhagen herausgegebener Briefwechsel, dessen Hauptbestandtheil die Jahre 1786 bis 1800 umfasst, führt in lebendigster Weise die Kant'sche Philosophie in Handlung und Wirksamkeit vor; „sie wird uns als Gegenstand der höchsten Beziehungen und Bedürfnisse eines weiten Menschenkreises von Königsberg über ganz Deutschland bis nach Hamburg und Kopenhagen und bis nach Wien und Triest dargestellt, wie sie erweckt, befeuert und das Höchste verheisst.“ Mit welchem Enthusiasmus Erhard sein Verhältniss zu Kant seinen vertrautesten Freunden gegenüber feierte, ersehen wir aus einem Briefe Reinhold's vom 31. Decbr. 1792, der folgendermassen beginnt: „Hier, mein theurer Erhard, ein Brief von Kant, den ich gestern mit der Hallischen Post an Sie erhalten habe. Ich wüsste Ihnen, wenn ich noch so reich wäre, kein besseres Neujahrsgeschenk ausfindig zu machen. Ich sollte hier billig abtreten und als Schüler schweigen, da der grosse Meister mit Ihnen spricht“ u. s. w.* An Niethammer gesteht Erhard am 12. Mai 1795** geradezu ein: „ich bin in der Kant'schen Philosophie gleichsam ein Pietist, ich kann nichts ausser Kant für rechtgläubig darin erkennen.“ Der letzte Brief Erhard's an Kant vom 16. Apr. 1800***, nachdem er bereits nach Berlin übersiedelt war, schliesst mit dem herzlichen Wunsche: „Gedenken Sie meiner als eines Sohnes, der seinen Erzieher (denn dies sind Sie so gut als mein Vater, dem ich aber danke, dass er mich für Ihre Erziehung reif werden liess) innigst liebt und achtet.“

---

[*] Auch in anderen Einladungsbriefen zu dieser Zeitschrift an Fr. Heinr. Jacobi, Matthisson stellt er Kant oben an, um durch dessen gehoffte Theilnahme die Bedeutsamkeit der neuen Zeitschrift zu erhöhen.

[**] Vergl. J. Baggesen's Briefwechsel mit Reinhold und Jacobi, Thl. I, welcher die Briefe aus d. J. 1790 — 98 enthält, Nr. 15 — 18.

[***] Vergl. den ersten Brief Kant's an Erhard oben XI, 1. S. 121 — 22.

Professor Reuss von der Universität Würzburg scheute den weiten Weg nicht, in dem ausschliesslichen Zwecke nach Königsberg zu reisen, um einige Wochen aus Kant's Munde die Überzeugung zu erlangen, dass er sein System richtig aufgefasst habe. Er kam im Herbst 1792 nach Königsberg[*] und erhielt zu dieser Reise eine Unterstützung seines Landesherrn, des von seinen Zeitgenossen verehrten Bischofs **Franz Ludwig**, aus dem Geschlecht der Freiherrn **von Erthal**. **Reuss** hatte kurz vorher (am 17. Aug. 1792) auf seiner Universität seine akademische Dissertation vertheidigt „*de eo, quid ratio speculativa a priori de anima et mundo statuere possit*". In dieser behauptete er unumwunden, „dass die Anklage, ob die kritische Philosophie einen nachtheiligen Einfluss auf die Religion ausübe, schon genügend sowohl für die Religion wie für die Philosophie vernichtet sey. Sie könne nur noch in frommen Conventikeln nachhallen, in welchen man gern fortwährende Klagen über das Sittenverderbniss durch die Philosophie zu führen sich gefalle und sich sogar erfreche, den Ursprung der Französischen Revolution aus derselben abzuleiten". Aber die günstige Stimmung dieser katholischen Universität für **Kant's** Philosophie spiegelte sich selbst allgemein unter den Studirenden ab, die den auf dem Rhein-Feldzuge (am 19. Juli) durch Würzburg reisenden König von Preussen mit einem feierlichen Aufzuge begrüssten, bei welchem die Anführer und Marschälle auf ihren mit Gold durchwirkten Schärpen die Aufschrift: „*Regiomontum in Borussia et Wirceburgum in Franconia per philosophiam unita*" trugen[**]. Der Professor der Philosophie **Mehmel** aus Erlangen war im Sommer 1795 in gleicher Absicht wie **Reuss** zu **Kant** gereist[***].

---

* Erhard's Denkwürdigkeiten, S. 350.

** Ebendas. S. 407.

*** Dieser Brief ist noch nicht gedruckt und befindet sich in der Sammlung der Briefe gelehrter Männer an Kant auf der königlichen Bibliothek zu Königsberg.

Baggesen wollte in derselben Zeit seine Wallfahrt nach Königsberg antreten[†], wurde aber an der Ausführung seines Planes verhindert: in seiner Überschwenglichkeit nennt er **Kant Messias den Zweiten**, und in einem anderen Briefe „nach Christus interessirt mich dieser Mann von allen Gestorbenen und Lebenden am meisten.“ Johann Gottfried Kiesewetter aus Berlin war mit ausserordentlicher Unterstützung des Königs Friedrich Wilhelm II. schon im Winter 1788 nach Königsberg im ausdrücklichen Auftrage hierher gesandt, hier sich mehrere Jahre mit dem genaueren Studium der Kant'schen Philosophie unter der Leitung des Meisters zu beschäftigen, um dann als Lehrer derselben aufzutreten. Kiesewetter eröffnete seine Vorlesungen in Berlin im J. 1791, anfänglich unter dem besonderen Schutze des Ministers Wöllner*. Anton Friedrich Justus Thibaut, der berühmte Heidelberger Rechtslehrer, kam, nachdem er seine Studien in Göttingen bendet, im Sommersemester 1793 nach Königsberg, und blieb ein ganzes Jahr hier, fast ausschliesslich mit den Vorlesungen und dem Studium der Werke Kant's beschäftigt. Über das damalige Verhältniss Kant's, als Erläuterer seines bereits gedruckten Systems von dem Katheder herab, giebt er selbst folgende merkwürdige Mittheilung: „Kant, dessen Zuhörer ich ein Jahr hindurch war**, dachte ebenso. Mehrmals hörte ich ihn bei dem Anfange seiner Vorlesungen den Zuhörern sagen: ich lese nicht für die Genies, denn sie brechen sich nach ihrer Natur selbst die Bahn; nicht für die Dummen, denn sie sind nicht der Mühe werth; aber für die, welche in der Mitte stehen, und für ihren künftigen Beruf gebildet seyn wollen. Danach handelte er stets in seinen, höchst klaren Vorlesungen, und er wich immer in Privat-Gesprächen, und besonders an seiner heitern Mittagstafel, jedem jungen Manne aus, welcher Dinge auf die Bahn brachte, zu deren Ergründung eine tiefere Vorbildung, und ein ganz gereifter männlicher Verstand gehört. Daher lernten die Jünglinge in Betreff gewisser Tiefen der Kant'schen Philosophie von Niemand weniger, als von dem redenden Kant selbst. Als aber der gereifte Philosoph Erhard (aus Nürnberg) nach Königsberg kam, konnte Kant nicht müde werden, sich über seine Philosophie mit demselben zu unterhalten, und war darüber so selig, dass er ausrief: ach könnte ich doch im steten Umgange mit diesem Manne meine letzten Lebensjahre zubringen!"

---

[*] **Kant's** Brief an **Erhard**, oben in der 1. Abthlg. S. 123, wo überdies **Hebert** in **Herbert** zu verbessern ist. Vergl. Denkwürdigk. S. 346. — **Reuss** starb bereits 1798. —

[**] **Borowski** a. a. O. S. 92—93 und 251—54.

[***] v. **Humboldt's** Briefwechsel mit **Schiller**, S. 222.

[†] **Erhard's** Denkwürdigkeiten, S. 353, 354, 359.

---

* Dies sagt er selbst in einem Briefe an Kant, der im Original in der oben angeführten Sammlung auf der hiesigen königlichen Bibliothek vorhanden ist.

** Vgl. Thibaut's Abhandlung über die sogenannte historische und nicht historische Rechtsschule im Archiv für die civilistische Praxis Bd. XXI, Heft 3, S. 419. Diese Abhandlung ist auch für sich besonders gedruckt.

Im darauffolgenden Jahre reiste Graf Purgstall aus Wien nur nach Königsberg, um Kant auf einige Tage zu sehen, ein Entschluss, der bei der damaligen Beschwerlichkeit einer fast dreihundert Meilen langen Reise zu einem höheren Werthe anzuschlagen ist, als in der Gegenwart. Er kehrte über Kopenhagen zurück, und dort im Hause des Staatsministers Graf Schimmelmann giebt er noch so lebhafte Eindrücke seiner Freude, mit Kant in persönlichem Verkehr gestanden zu haben, dass die hochgebildete Gräfin Charlotte Schimmelmann an Erhard am 10. Nov. 1794 schreibt[*]: „wir hörten ihm so gern zu, indem er den Weisen von Königsberg viel gesehen hatte, und strahlend wie Moses vom Gebirge Sinai zurückkam". Selbst Frauen achteten eine solche Entfernung für nicht zu gross, um des Glückes theilhaftig zu werden, dem Urheber der von ihnen angestaunten und verehrten Werke selbst ihren Dank zu bezeugen. Das Fräulein Maria von Herbert in Klagenfurt, mit Erhard genau bekannt als Schwester seines unglücklichen Freundes Herbert, die sich schon früher brieflich an Kant gewandt und auch von ihm eine Antwort erhalten hatte[**], schreibt an Kant im Januar 1794[***]: „Gönnen Sie mir das Vergnügen, mit Ihrem gewöhnlichen Wohlwollen, Ihnen wieder einmal schreiben zu können, denn ich empfinde dabei den höchsten Genuss der tiefsten Achtung und Liebe gegen Ihre die Menschheit erhöhende Person, und dass diese für uns beglückende Gefühle sind, darf ich Ihnen nicht erst beweisen, indem Sie so glücklich waren, uns das reinste und heiligste Gefühl aufzufinden und es auch allezeit vor Religionsverunstaltungen zu retten u. s. w." Am Schlusse des Briefes versichert sie, dass es ihr fester Plan ist, ihn in Begleitung Ihres Bruders zu besuchen.

---

[*] Denkwürdigkeiten a. a. O. S. 412.

[**] Oben Kant's Brief an Erhard vom 21. Dec. 1792, am Schluss.

[***] Aufgenommen in Erhard's Denkwürdigkeiten S. 373.

Gleichzeitig breitete sich noch immer mehr seine Philosophie durch akademische Lehrvorträge und Schriften seiner mittelbaren Anhänger aus: sie überschritt jetzt Deutschlands Grenzen, sie bahnte sich Eingang in den Niederlanden, England, sie wurde selbst trotz der Revolutionsstürme in Paris, wenn auch nur sehr oberflächlich, bekannt. An der damaligen kurfürstlich Trierischen Universität zu Bonn trat zuerst **Bartholomäus Fischenich** als ihr Lehrer auf*. Er hatte in Jena in den J. 1791 und 1792 unter **Reinhold** studirt und war mit dem **Schiller**'schen Hause sehr befreundet geworden, worauf er nach Bonn ging und im Wintersemester 17$\frac{92}{93}$ mit Vorlesungen über Natur- und Staatsrecht seine Docenten-Laufbahn eröffnete. In einem Briefe **Schiller**'s aus Jena vom 11. Februar 1793 an **Fischenich** heisst es:

„Ihre glückliche Eröffnung der Vorlesungen und die gute Aufnahme der **Kant**'schen Philosophie bei Lehrern und Lernenden freut mich gar sehr. Bei der studirenden Jugend wundert es mich übrigens nicht sehr: denn diese Philosophie hat keinen andern Gegner zu fürchten, als Vorurtheile, die in jungen Köpfen doch nicht zu besorgen sind. Offenbar spricht dieser Umstand sehr für die Wahrheit derselben."

---

* Er starb zu Berlin 1831 als Geh. Ober-Revisionsrath und Mitglied des Preussischen Staatsraths. Diese Mittheilung ist nebst **Schiller**'s Brief in dem Tübinger Morgenblatt vom 14. Oct. 1841 (Nr. 246) aus einer nächstens bei J. G. **Cotta** erscheinenden Schrift entlehnt: Andenken an B. **Fischenich** von Dr. **Hennes**.

Einige Zeilen weiter: „Die völlige Neuheit Ihres Evangeliums in Bonn muss sehr begeisternd für Sie seyn. Hier hört man auf allen Strassen Form und Stoff erschallen, man kann fast nichts Neues mehr auf dem Katheder sagen, als wenn man sich vornimmt, nicht Kantisch zu seyn. — so schwer dieses unser einem ist, so habe ich es doch wirklich versucht. Meine Vorlesungen über Ästhetik haben mich ziemlich tief in diese verwickelte Materie hineingeführt und mich genöthigt, mit Kant's Theorie so genau bekannt zu werden, als man es seyn muss, um nicht mehr blos Nachbeter zu seyn“ u. s. w.

Schiller's lebendiges Interesse für Kant sollte aber auch das Eigenthum seiner nächsten Freunde in dieser Zeit werden. Bei Wilhelm von Humboldt regte er vorzüglich an, dass dieser einzelnen Werken der kritischen Philosophie ein genaueres Studium widmete. Als ein schönes Denkmal dieser Arbeit stellte der hochbegabte Mann am Schlusse seiner grossen Laufbahn sein bedeutsames Urtheil über Kant's Stellung zur geistigen Entwickelung seiner Zeit auf, das zu treffend schildert, um nicht hier einen angemessenen Platz einzunehmen; wir finden es in der Einleitung zu seinem Briefwechsel mit Schiller[*], die er im Mai 1830 niederschrieb. „Kant unternahm,“ sagte er, „und vollbrachte das grösste Werk, das vielleicht je die philosophirende Vernunft einem einzelnen Manne zu danken hat. Er prüfte und sichtete das ganze philosophische Verfahren auf einem Wege, auf dem er nothwendig den Philosophien aller Zeiten und aller Nationen begegnen musste, er maass, begrenzte und ebnete den Boden desselben, zerstörte die darauf angelegten Truggebäude und stellte nach Vollendung dieser Arbeit Grundlagen fest, in welchen die philosophische Analyse mit dem durch die früheren Systeme oft irregeleiteten und übertäubten natürlichen Menschensinne zusammentraf. Er führte im wahrsten Sinne des Wortes die Philosophie in die Tiefen des menslichen Busens zurück. Alles, was den grossen Denker bezeichnet, besass er in vollendetem Maasse, und vereinigte in sich, was sich sonst zu widerstreben scheint; Tiefe und Schärfe, eine vielleicht nie übertroffene Dialektik, an die doch der Sinn nicht verloren ging, auch die Wahrheit zu fassen, die auf diesem Wege nicht erreichbar ist, und das philosophische Genie, welches die Fäden eines weitläufigen Ideengewebes, nach allen Richtungen hin, ausspinnt und alle vermittelst der Einheit der Idee zusammenhält, ohne welches kein philosophisches System möglich seyn würde. Von den Spuren, die man in seinen Schriften von seinem Gefühl und seinem Herzen antrifft, hat schon Schiller richtig bemerkt, dass der hohe philosophische Beruf beide Eigenschaften (des Denkens und des Empfindens) fordert. Verlässt man ihn aber auf der Bahn, wo sich sein Geist nach Einer Richtung hin zeigt, so lernt man das Ausserordentliche des Genies dieses Mannes auch an seinem Umfange kennen. Nichts weder in der Natur, noch im Gebiete des Wissens lässt ihn gleichgültig, Alles zieht er in seinen Kreis; aber da das selbstthätige Princip in seiner Intellectualität sichtbar die Oberhand behauptet, so leuchtet seine Eigenthümlichkeit am strahlendsten da hervor, wo, wie in den Ansichten über den Bau des gestirnten Himmels, der Stoff, in sich erhabener Natur, der Einbildungskraft unter der Leitung einer grossen Idee ein weites Feld darbietet. Denn Grösse und Macht der Phantasie stehen in Kant der Schärfe und Tiefe des Denkens unmittelbar zur Seite. Wie viel oder wenig sich von der Kant'schen Philosophie bis heute erhalten hat und künftig erhalten wird, maasse ich mir nicht an zu entscheiden, allein dreierlei bleibt, wenn man den Ruhm, den Kant seiner Nation, den Nutzen, den er dem speculativen Denken verliehen hat, bestimmen will, unverkennbar gewiss. Einiges, was er zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben; Einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen; und was das Wichtigste ist, so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesammte Geschichte der

---

[*] A. a. O. S. 43 u. fg.

Philosophie wenig ähnliche aufweist. So wurde die, bei dem Erscheinen seiner Kritik der reinen Vernunft, unter uns kaum noch schwache Kunde von sich gebende speculative Philosophie von ihm zu einer Regsamkeit geweckt, die den Deutschen Geist hoffentlich noch lange beleben wird. Da er nicht sowohl Philosophie, als zu philosophiren lehrte, weniger Gefundenes mittheilte, als die Fackel des eigenen Suchens anzündete, so veranlasste er mittelbar mehr oder weniger von ihm abweichende Systeme und Schulen, und es charakterisirt die hohe Freiheit seines Geistes, dass er Philosophien, wieder in vollkommener Freiheit und auf selbstgeschaffnen Wegen für sich fortwirkend, zu wecken vermochte.“

Bei Goethe selbst wirkte Schiller seit ihrem vertrauteren Umgange mit dem J. 1794, dass jener eine umfassendere Kenntniss von den Fortschritten der kritischen Philosophie nahm, wiewohl dies mehr durch Gespräche als durch eignes Hineinarbeiten vermittelt werden musste. Er giebt selbst darüber anziehende Aufschlüsse in der Darstellung „Einwirkung der neueren Philosophie“*, wo er unumwunden erklärt: „Kant's Kritik der reinen Vernunft war schon längst erschienen, sie lag aber völlig ausserhalb meines Kreises. Ich wohnte jedoch manchem Gespräch darüber bei, und mit einiger Aufmerksamkeit konnte ich bemerken, dass die alte Hauptfrage sich erneuere, wie viel unser Selbst, und wie viel die Aussenwelt zu unserem geistigen Daseyn beitrage. — Einzelne Capitel glaubte ich vor anderen zu verstehen und gewann gar manches zu meinem Hausgebrauch. Nun aber kam die Kritik der Urtheilskraft mir zu Handen, und dieser bin ich eine höchst frohe Lebensepoche schuldig. Hier sah ich meine disparatesten Beschäftigungen neben einander gestellt, Kunst- und Natur-Erzeugnisse eines wie das andere behandelt, ästhetische und teleologische Urtheilskraft erleuchteten sich wechselsweise. Wenn auch meine

---

* In dem Bd. X der nachgelassenen Werke, sämmtl. Werke Bd. 50, S. 50—58.

Vorstellungsart nicht eben immer dem Verfasser sich zu fügen möglich werden konnte, wenn ich hie und da etwas zu vermissen schien, so waren doch die grossen Hauptgedanken des Werks meinem bisherigen Schaffen, Thun und Denken ganz analog; das innere Leben der Kunst sowie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus war im Buche deutlich ausgesprochen. Die Erzeugnisse dieser zwei unendlichen Welten sollten um ihrer selbst willen da seyn, und was neben einander stand, wohl für einander, aber nicht absichtlich wegen einander. — Noch erfreuen mich in dem alten Exemplar die Stellen, die ich damals anstrich, sowie dergleichen in der Kritik der Vernunft, in welche tiefer einzudringen mir auch zu gelingen schien: denn beide Werke aus einem Geiste entsprungen, deuten immer eins auf das andere. Nicht eben so gelang es mir, mich den Kant'schen anzunähern; sie hörten mich wohl, konnten mir aber nichts erwiedern, noch irgend förderlich seyn. Mehr als einmal begegnete es mir, dass einer oder der andere mit lächelnder Verwunderung zugestand: es sey freilich ein Analogon Kant'scher Vorstellungsart, aber ein seltsames. Wie wunderlich es denn auch damit gewesen sey, trat erst hervor, als mein Verhältniss zu Schiller sich belebte. Unsere Gespräche waren durchaus productiv oder theoretisch, gewöhnlich beides zugleich; er predigte das Evangelium der Freiheit, ich wollte die Rechte der Natur nicht verkürzt wissen. Aus freundschaftlicher Neigung gegen mich, vielleicht mehr als aus eigner Überzeugung, behandelte er in den ästhetischen Briefen die gute Mutter nicht mit jenen harten Ausdrücken, die mir den Aufsatz über Anmuth und Würde so verhasst gemacht hatten". Nähere Beziehungen über den gegenseitigen Austausch in der Auffassung Kant'scher Ansichten zwischen Goethe und Schiller bieten zahlreich die drei ersten Theile ihres Briefwechsels, namentlich der dritte[*].

---

[*] Vergl. Goethe's Werke, Bd. 44, 250; Bd. 37, S. 52; Goethe's Urtheil über Kant's Schrift zum ewigen Frieden, Bd. 43, S. 118. Sodann

Mit welchem Enthusiasmus Jean Paul Friedrich Richter das Studium der Werke Kant's betrieb, ist allgemein bekannt und durch die Mehrzahl seiner Schriften documentirt. Seinem geliebten Freunde, dem Pastor Vogel zu Rehau, ruft er in einem Briefe vom 13. Juli 1788 zu[*]: „Kaufen Sie Sich ums Himmels willen zwei Bücher, Kant's Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten und Kant's Kritik der praktischen Vernunft. Kant

---

dürften hier Goethe's mündliche Äusserungen gegen Eckermann über sein Verhältniss zu Kant nur ungern vermisst werden, die ich daher vollständig aufnehme aus Joh. Pet. Eckermann's Gesprächen mit Goethe, Lpz. Brockh. 1836. Thl. I. 352—53: „Ich fragte Goethe, welchen der neuern Philosophen er für den vorzüglichsten halte."

„Kant, sagte er, ist der vorzüglichste, ohne allen Zweifel. *Er* ist auch derjenige, dessen Lehre sich fortwirkend erwiesen hat, und die in unsere deutsche Cultur am tiefsten eingedrungen ist. *Er* hat auch auf Sie gewirkt, ohne dass Sie ihn gelesen haben. Jetzt brauchen Sie ihn nicht mehr, denn was er Ihnen geben könnte, besitzen Sie schon. Wenn Sie einmal später etwas von ihm lesen wollen, so empfehle ich Ihnen seine Kritik der Urtheilskraft, worin er die Rhetorik vortrefflich, die Poesie leidlich, die bildende Kunst aber unzulänglich behandelt hat."

„Haben Euere Excellenz je zu Kant ein persönliches Verhältniss gehabt? fragte ich."

„Nein, sagte Goethe, Kant hat nie von mir Notiz genommen, wiewohl ich aus eigner Natur einen ähnlichen Weg ging als er. Meine Metamorphose der Pflanzen habe ich geschrieben, ehe ich etwas von Kant wusste, und doch ist sie ganz im Sinne seiner Lehre. Die Unterscheidung des Subjects vom Object, und ferner die Ansicht, dass jedes Geschöpf um sein selbst willen existirt und nicht etwa der Korkbaum gewachsen ist, damit wir unsere Flaschen pfropfen können, dieses hat Kant mit mir gemein, und ich freute mich, ihm hierin zu begegnen. Später schrieb ich die Lehre vom Versuch, welche als Kritik von Subject und Object und als Vermittelung von beiden anzusehen ist."

„Schiller pflegte mir immer das Studium der Kant'schen Philosophie zu widerrathen. Er sagte gewöhnlich, Kant könne mir nichts geben. Er selbst studirte ihn dagegen eifrig, und ich habe ihn auch studirt, und zwar nicht ohne Gewinn." Dieser scheinbare Widerspruch ist durch den herausgegebenen Briefwechsel beider gelöst. —

[*] Richter's literarischer Nachlass im Bd. 63 d. sämmtlichen Werke desselben S. 263.

ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal."

In den Niederlanden trat zuerst Paulus van Hemert zu Amsterdam als Erläuterer der Kant'schen Philosophie auf, der sich durch zwei gekrönte Preisschriften einen geachteten Namen bei seinem Volke erworben hatte. Er gab bereits 1792 in einer Zeitschrift einen gedrängten Abriss der kritischen Philosophie. Darauf bearbeitete er ein ausführlicheres Werk unter dem Titel Anfänge der Kant'schen Philosophie (de Beginzels der Kantiaansche Wysgeerte), das in 4 Bänden in den J. 1796—98 erschien. Gleichzeitig bearbeitete W. Servaas in der Zeitschrift Kunst en Letterbode mehrere philosophische Abhandlungen von dem Standpunkte der kritischen Philosophie. An heftigen Angriffen auf die neue Philosophie, namentlich von Seiten der orthodoxen Geistlichkeit, fehlte es auch hier nicht, und um diesen mit Energie und ungehindert durch Beschränkungen allgemeiner Journale entgegentreten zu können, gründete Paul. van Hemert mit einer achtbaren Zahl Mitarbeiter ein eigenes Organ für dieses philosophische System, das kritische Magazin, das mit dem October 1798 seinen Anfang nahm und im Jahre 1802 bereits aus vier Bänden bestand. Selbst eine kritische gelehrte Gesellschaft bildete sich zu Amsterdam aus den Anhängern der Lehren Kant's. Doch studirte man hier die Schriften des Meisters in dem Originale oder in der Lateinischen Übersetzung von Born, und erst in dem Jahre 1802 kam es zu einer Holländischen Übersetzung der Kritik der praktischen Vernunft und der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, von welchen die letztere J. Glover zu Driel bei Arnheim unternehmen wollte und darüber zuvor die Erlaubniss des Verfassers nachsuchte*.

---

* In einem Briefe vom 16. Febr. 1802, der handschriftlich im Kant'schen Nachlasse auf der hiesigen königlichen Bibliothek sich befindet, und dem ich auch diese Nachrichten über die erste Ausbreitung der Kant'schen Philosophie in den Niederlanden verdanke.

In England erschien Nitsch, ein treuer Schüler von Kant und Kraus, und von dem letzteren besonders während seiner Studienzeit in Königsberg unterstützt, als der erste Verkündiger des neuen philosophischen Systems. Er liess im März 1794 in London *proposals for a course of lectures on the perceptive and reasoning faculties of the mind, according to the principles of Professor Kant* als Programm für seine Vorlesungen drucken und dasselbe in ganz London vertheilen. In diesem erbot er sich, um seinem Versprechen Credit zu verschaffen, drei Vorlesungen unendgeldlich zu halten, und allen Philosophen in London, die ihm nach Anhörung derselben Einwendungen machen wollten, Rede zu stehen und seine Ansichten gegen sie zu vertheidigen. Als er am 3. März dieses Jahres Abends um 8 Uhr zum ersten Male in seinen Hörsaal trat, fand er, was ihn schon die Equipagen vor seiner Thüre vermuthen liessen, eine grosse Anzahl von bejahrten Lords, Geistlichen und jungen Gelehrten, welchen sich aber auch viele geputzte Damen beigesellt hatten. Er las darauf den ersten Theil der Einleitung 1½ Stunden lang, und wurde, wie es schien, mit Beifall gehört. Aber kaum hatte er seinen Vortrag geendet, so begann eine lange hartnäckige Disputation, in welcher er volle zwei Stunden gegen mancherlei Einwürfe sich zu wehren hatte. Doch gelang ihm dieser erste Kampf so glücklich, dass nach dem Verlauf der angekündigten drei ersten Stunden ein Collegium für 36 Vorlesungen zum Honorar von 3 Guineen vor einem angemessenen Zuhörerkreise zu Stande kam. Nachdem er es mit vielem Beifall im August beendet hatte, musste er schon im darauf folgenden October den gelungenen Versuch wiederholen, indem er zugleich auf den Wunsch seiner Zuhörer einen Auszug aus seinen Vorlesungen auf Subscription drucken liess*.

John Richardson, der zur Vervollständigung seiner Studien nach Deutschland gekommen war, wurde in Halle zuerst durch Professor **Beck** in die **Kant**'sche Philosophie eingeführt, und übersetzte dessen Auszug aus **Kant**'s kritischen Schriften ins Englische (London 1797, 8.). Darauf wandte er sich zu den eigenen Schriften des Meisters, begann als Englischer Empiriker zuerst bei der Tugend- und Rechtslehre, um dadurch diesem Studium einen schnelleren Eingang bei seinen Landsleuten zu verschaffen. Darauf zog er vor, verschiedene Abhandlungen *, auch schwierigeren metaphysischen Inhalts, unter dem allgemeinen Titel **Essays** (London 1798, 8.) herauszugeben, und äusserte darüber an **Kant**: „er hoffe durch dieses Mittel die noch in der Empirie berauschten Engländer zu bewegen, dass sie eine besser gegründete und nach meinem demüthigen Dafürhalten die einzig wohl gegründete Philosophie studiren. Der Übergang von der Empirie zu dem kritischen Idealismus scheint aber sehr schwer zu seyn, und ich gestehe es selbst so gefunden zu haben."

---

* Aus einem Briefe Nitsch's an den Professor Kraus, der in dessen Biographie S. 355 — 56 abgedruckt ist, vergl. ebendas. S. 367.

In **Frankreich** hatte der wildeste Revolutionsschwindel während der Herrschaft des National-Convents jeden regelmässigen geistigen Verkehr mit Deutschland aufgehoben. Erst die Aussöhnung mit Norddeutschland und Preussen seit dem Basler Frieden und die Wiederherstellung wissenschaftlicher Institute in Frankreich selbst in demselben Jahre 1795 knüpften ein neues Verhältniss an, aber der Boden war hier für **Kant**'sche Philosophie noch nicht geebnet. Man begnügte sich mehr mit einzelnen Posaunenstössen, die eine Kenntniss von der Sache andeuten sollten, ohne sich tiefer in das Studium des Systems einzulassen, oder durch Übersetzungen sich die Werke des Philosophen anzueignen. Die Schrift vom **ewigen Frieden** wurde als eine Gelegenheitsschrift betrachtet **, und

---

* Nach einem noch handschriftlich in **Kant**'s Nachlass vorhandenen Briefe **Richardson**'s an Kant vom 21. Jun. 1798; vergl. eben daselbst den Brief des Professors **Jacob** in Halle an **Kant** vom 8. Septbr. 1797 über **Richardson**.

** Sie wurde ins Französische übersetzt (1796, Paris, 8.); aber ausserder Moniteur verkündigte im November 1795, dass Kant an der Spitze der geistigen Entwickelung Deutschlands stünde. In den darauf folgenden Jahren (1797—98) forderte das neu errichtete National-Institut Berichterstattung über die Ausbildung und den Umfang des neuen philosophischen Systems. Aber dabei verblieb es denn auch im Ablaufe des achtzehnten Jahrhunderts. Von Deutschland aus (Lübeck) sandte der edle und geistreiche Charles François Dominique de Villers eine kurze Übersicht der Kritik der reinen Vernunft 1799 seinen Landsleuten in der Muttersprache zu*, worauf er *la philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendentale* (Metz, 1801, 8.) folgen liess. Aber diese Schrift fand noch mehr Anerkennung und Eingang bei den Nicht-Deutschen, die sich der Französischen Sprache als Vermittelung für ihre geistige Bildung bedienen, als in Frankreich selbst. — In Italien und bei den Slavischen Völkern blieb bei Lebenszeiten Kant's die Kenntniss seines Systems nur eine vereinzelte Seltenheit, welche gemeinhin oberflächlich auf einer Deutschen Universität gewonnen, kein nachhaltiges Studium seiner Werke hervorrief und spurlos wieder verschwand. —

Während Kant in der geschilderten Weise eine allgemeine geistige Bewegung auf allen Deutschen Universitäten veranlasste, während er auf die eminentesten Köpfe seines Volkes auch ausserhalb der Universitäten als eine anregende, nährende und aufklärende Kraft fortwirkte, während er im Auslande selbst als eines der grössten Talente seines Jahrhunderts und Begründer einer neuen philosophischen Ära bewundert wurde, sah er sich in seinem Vaterlande in seiner öffentlichen Wirksamkeit als Schriftsteller und akademischer Lehrer bedroht. Schon auf dem Höhen-

---

dem gab es von den Kant'schen Schriften nur noch eine Französische Übersetzung der Betrachtungen über das Schöne und Erhabene.

* Diese Abhandlung ist von Rinck übersetzt in Mancherlei zur Gesch. der metakritischen Invasion, S. 1—16.

punkte der öffentlichen allgemeinen Anerkennung, nachdem bereits alle Hauptwerke seines Systems dem Publicum gedruckt vorgelegt waren, ging **Kant** auch daran, die Resultate seiner Studien über die Politik, das allgemeine Staatsrecht und die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft zu ordnen und für die öffentliche Bekanntmachung durch den Druck zusammenzustellen *. Dies fiel zusammen mit dem Ausbruch der grossen **Französischen Revolution** und den **Veränderungen in der Verwaltung der Censur und der kirchlichen Angelegenheiten des Preussischen Staates**. Jene, die anfänglich ihre Richtung entschieden nur auf Abstellung allgemein anerkannter Missbräuche nahm, die der maasslosen Bedrückung der unteren Stände, der financiellen Anarchie eines durch die Willkühr und die Privilegien der oberen Stände zu Grunde gerichteten Staates entgegen trat, fand wie bei vielen edlen Geistern ausserhalb der Französischen Grenze, auch bei **Kant** lauten Beifall und die wohlgemeintesten Wünsche zur glücklichen Entwickelung. Man verwechsele hier nicht die verschiedenen Entfaltungsperioden der Französischen Revolution, nicht die verwirrenden Zustände, wo Schwäche, Unredlichkeit, verblendeter Enthusiasmus, dämonische Intriguen und verjährter Übermuth sich zusammengesellten, um das Vertrauen zwischen der Regierung und den Volksvertretern zu vernichten und haltungslos den ganzen Staat ins Verderben zu stürzen.

Im Preussischen Staate ward bald nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelm's II. der Minister Freiherr von **Zedlitz**, der kräftige Beförderer jedes höheren geistigen Strebens und aufrichtiger Verehrer unsres **Kant**, von der Verwaltung des geistlichen Departements entfernt (3. Juli 1788) und durch den zum Staatsminister erhobenen vormaligen Prediger Johann Christoph Wöllner ersetzt. Schon 6 Tage darauf (9. Juli) wurde der erste Glaubensbefehl bekannt gemacht, der streng warnend darauf hinwies, dass Lehrer des Lutherischen und Calvinischen Glaubensbekenntnisses die Grundwahrheiten der Schrift zu untergraben versuchten und auf unverschämte Weise unter dem falschen Schein der Aufklärung zahllose und allgemein anerkannte Irrthümer verbreiteten. Es solle zwar die innere Überzeugung nicht gezwungen werden, doch müsse Jeder von nun an nach dem festgestellten Kirchenglauben treu lehren oder im Fall der Übertretung Entsetzung vom Amte und noch härtere Strafe erwarten. Wenige Monate später (19. Dcbr. 1788) folgte das Edict über die Beschränkung der Schreibfreiheit, welches sich stark über die Nachtheile einer rücksichtslosen Besprechung der öffentlichen Angelegenheiten erklärte und alle im Inlande verabfasste Schriften nach ihrem Inhalte der Censur besonderer Behörden überwies, aber zugleich auch die Einführung der übrigen Deutschen und ausländischen Schriften aus anderen Staaten unter strenge Controle stellte. Wenn nun auch diese Überwachung der inländischen Presse und des Buchhandels überhaupt anfänglich mehr in den Buchstaben des Gesetzes hart erschien, als in der Ausführung den dabei Betheiligten lästig wurde, so gewährten doch die strenge Aufsicht in den kirchlichen Angelegenheiten und die unumwundene Begünstigung des Obscurantismus, wie sie von Wöllner und dem General-Adjutanten von Bischofswerder ausging, häufig genug Gelegenheit, jeder freien geistigen Forschung, die auch nur entfernt das Gebiet der Religion oder der kirchlichen Satzung berührte, schroff in den Weg zu treten. Noch bedenklicher wurden die Zustände, als Herrmann Daniel Hermes, früher Prediger zu Breslau, Theodor Carl George Woltersdorf (Prediger an der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin) und Gottlieb Friedrich Hilmer als Oberconsistorialräthe in Berlin die oberste Prüfung aller Kirchen- und Schulsachen im April 1791 erhielten. Ihre geistige Unbedeutsamkeit war eben so allgemein bekannt, als ihre hierarchische Verketzerungssucht und absichtliche Erdrückung jeder freisinnigen Erhebung des Geistes, jeder lauteren und unbefangenen Forschung. Sie bildeten die oberste Prüfungsbehörde der Denk- und Gewissensfreiheit. Nach ihrer vom Könige allein vollzogenen Instruction vom 31. August 1791 sollte Niemand in einem kirchlichen oder in einem Schulamte angestellt werden, Bevor er nicht vorher von dieser Behörde geprüft und in seiner Lehre und Gesinnung unbescholten befunden worden. Aber auch über die bereits angestellten Prediger und Lehrer sollten sie mit Hülfe der untergeordneten Behörden genaue Verzeichnisse anlegen und darin eine Censur über die Rechtgläubigkeit der einzelnen vermerken; die Provinzen sollten von denselben bereist und die öffentlichen Lehranstalten daselbst untersucht werden. Hilmer und Hermes wurden überdies gewürdigt, alle in diesen Beziehungen erforderlichen Instructionen selbst zu entwerfen, die etwa für nothwendig erachteten neuen Lehrbücher und Hülfsmittel selbst auszuarbeiten oder unter strengster Beprüfung von gleichgesinnten Amtsbrüdern anfertigen zu lassen. Woltersdorf richtete sein Augenmerk schon in den ersten Tagen seines neuen Amtes geradezu auf Kant, indem er unmittelbar bei dem Könige antrug, dass man dem Begründer der kritischen Philosophie das fernere Schreiben untersagen sollte[*]. In solcher Ausdehnung glückte der erste Angriff dem Obscuranten noch nicht.

---

* Vergl. **meine** Abhandlung **Immanuel Kant** und seine *Stellung zur Politik in der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts*, in **Raumer's** historisch. Taschenbuch, Jahrgang 1838, S. 525—628.

Aber die Fortschritte der Zügellosigkeit in Frankreich griffen seit dem Herbste des Jahres 1791 in auffallender Schnelle um sich. Die Anhänglichkeit für die Französischen Angelegenheiten erschien jetzt in Deutschland dem inneren Frieden gefährlich; die allgemeine Bezeichnung Jacobinismus galt bald als das Brandmal für jede freisinnige Anforderung. Mit den Rüstungen der verbündeten Mächte gegen Frankreich im Sommer 1792 wurde die politische Anfeindung immer gewöhnlicher gegen alle diejenigen, die sich nicht geradezu entschliessen mochten, die ganze Umgestaltung der Dinge in Frankreich als verfluchenswerth zu verabscheuen. Die Vermischung der Begriffe Feind der Kirche, Feind des Staates, Beförderer des Französischen Freiheitsschwindels ging jetzt leicht von statten. Man schmiedete im Finstern weit ausgedehnte Anschläge, wo ein öffentlicher Angriff zu schamlos erschien oder als ein zu gefährliches Wagstück abgerathen wurde. Die Zeit der Verdächtigung war herangekommen, und was oft misslang, führte doch endlich durch unermüdliche Wiederholung zum ersehnten Ziele. Die frühere Censurordnung wurde durch ein neues Edict vom 5. März 1792 bedeutsam geschärft, eine strenge Strafe vornehmlich den Schriftstellern angedroht, die sich einen unehrerbietigen Tadel der Landesgesetze und der inneren Verwaltungsverhältnisse erlauben würden; die Einbringung ausländischer Schriften wurde noch strenger überwacht. Endlich gebot ein neues Edict vom 14. April 1794, dass alle Aufklärer, die gegen die früheren Verordnungen gehandelt, künftig ohne weitere Rücksicht als Widerspänstige von Staatswegen belangt werden sollten. Wenige Monate später erschien noch die Verordnung vom 4. Sept. 1794, dass alle neu anzustellenden Lehrer an höheren und niederen Schulen sich verpflichten mussten, dem durch die symbolischen Bücher festgestellten Kirchenglauben in ihren Vorträgen treu anzuhängen.

---

[*] Nach einem Briefe Kiesewetter's aus Berlin vom 16. Jan. 1791, der sich handschriftlich im Nachlass Kant's befindet.

In die Epoche einer solchen Veränderung der obersten Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten und des öffentlichen Unterrichts fällt die Bekanntmachung von Kant's Schriften religiösen und politischen Inhalts. Seine Gegner, die Verketzerer und die Unverständigen erkannten darin nicht die natürliche Stufenfolge der Entwickelung seines Systems, sie spürten nur einer zweideutigen Absicht nach, aus welcher der Philosoph, nachdem eine grosse Majorität der öffentlichen Meinung ihn als ein Orakel über jeden wissenswerthen Gegenstand zu befragen wünschte, auch hier in Untersuchungen der wichtigsten Dinge, die seinen übrigen Forschungen sonst ganz fern gelegen hätten, ein entscheidendes Urtheil sich anmaassen wollte. Man verdächtigte, und der Verdacht blieb wie gewöhnlich hie und da haften. Kant's unbefangene Forschungen und reine Absichten wurden getrübt, verdreht, geschändet, und der edelste und sicherste Freund der bestehenden monarchischen Verfassungen, der wahrhafte Verehrer der christlichen Religion und ihres segensreichen Einflusses auf Volksbildung und sittliche Veredlung, der nur daran dachte, unter dem Schutze des Friedens und der Gesetze für die Beförderung des menschlichen Wohls auf dem Wege der Reform von oben her Verbesserung zu wünschen, wurde als Verächter des Christenthums und als Feind des Völkerglücks vermittelst seiner revolutionären Grundsätze angeklagt. Sein Name oder der seines Systems und seiner Anhänger, freilich ohne alle Bekanntschaft mit Kant's Lehren und Ansichten, ohne alles Interesse der Wahrheit, dieselben auch nur kennen lernen zu wollen, wurde als Vogelscheuche für alle Freunde des Vaterlandes aufgesteckt, um ihre gesunden kirchlichen und politischen Grundsätze gegen solche gefährliche Ansteckung sicher zu stellen *.

---

* Dass Kant's Name in gleicher Weise auch noch nach Jahrzehnden in anderen Ländern gemissbraucht wird, darf weniger in Erstaunen setzen, weil diese Länder von vielen geistigen Erscheinungen erst nach Jahrzehnden die erste spärliche Kenntniss zu empfangen pflegen. Es würde aber vielleicht gar nicht einmal der Name Kant bis in diese Länder gedrungen seyn, wenn man nicht mit einem neuen Popanz schrecken wollte, und dem Schreckbild auch den unpassendsten Namen aufzudringen keinen Anstand nimmt. So konnte der Cardinal Paolo Polidori, ohne zu erröthen, bei der Jahresfeier der Akademie für die Verbreitung des katholischen Glaubens am 27. April 1837, die Zunahme der Unfrömmigkeit unseres Zeitalters, der sittlichen Verderbniss und der vielfachen geistigen Verirrungen, den vier Hauptsystemen der neueren Philosophie (nach seiner Geschichte der Philosophie) aufbürden. Diese vier Hauptsysteme aber sollten seyn das Englische seit Locke, das Schottische seit Hume und Stewart, das Deutsche seit Kant, Fichte und Schelling und das des neuesten Französischen Eklekticismus. Soll uns mitleidiges Lächeln oder ernster Unwille

Kant begann die Veröffentlichung dieser Arbeiten mit der Abhandlung vom radicalen Bösen, die er für die Berliner Monatsschrift bestimmt hatte. Obgleich diese damals in Jena gedruckt wurde, so wünschte Kant ausdrücklich vom Herausgeber* wegen der damaligen Censur-Anordnungen, dass sie der gewöhnlichen Censur-Behörde in Berlin vorgelegt werden sollte. Denn seine strenge Gewissenhaftigkeit wollte auch nicht einmal den Schein auf sich laden, als ob er einen literarischen Schleichweg einzuschlagen gedenke und geflissentlich der strengen Berliner Censur ausweiche, um seine freien Ansichten ins Publicum zu bringen. Hilmer selbst war der Censor dieser Abhandlung und ertheilte das Imprimatur mit der Bemerkung, „dass sie gedruckt werden könnte, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die Kant'schen Schriften lesen." Als aber die zweite Abhandlung „von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen" der Berliner Censur vorgelegt wurde, theilte Hilmer dieselbe zur Prüfung seinem Collegen Hermes mit, „weil sie ganz in die biblische Theologie einschlage", und beide verweigerten darauf das Imprimatur (Juni 1792). Hermes erwiederte auf die weitere Nachfrage des Herausgebers der Berliner Monatsschrift über die Gründe: „das Religionsedict sey seine Richtschnur; weiter könne er sich darüber nicht erklären." Kant wollte nun diese und die beiden folgenden Abhandlungen, der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" vor dem Abdruck der Göttinger oder der Hallischen theologischen Facultät zur Prüfung vorlegen lassen. Aber von der ausländischen Facultät mahnte die Rücksicht auf sein Verhältniss als

---

über die Ignoranz und Arroganz eines Kirchenfürsten im neunzehnten Jahrhunderte anwandeln! Vielleicht keine von Beiden, wenn wir der geschichtlichen Erfahrung eingedenk bleiben, dass Zeiten sich schneller verändern, als die Sitten und Fehler der Menschen.

* Nach dem eigenen Berichte Kant's an Borowski, s. Borowski a. a. O. S. 233—37 und Kant's Erklärung darüber in der ersten Abtheilung dieses Bandes. —

Lehrer einer Preussischen Universität ab, von der Hallischen schreckte das Schicksal Fichte's in Bezug auf seine Kritik aller Offenbarung zurück. Und die eigene Universität lag ihm überdies näher, in welcher sein Charakter als Lehrer und Gelehrter fast seit einem halben Jahrhunderte den würdigsten Maassstab zur Beurtheilung seiner Schriften darreichte. Auch nahm der damalige Decan der theologischen Facultät, der Oberhofprediger Professor Dr. Schulz, in dessen amtlicher Befugniss es lag, die während seines Decanats-Semesters dem Druck zu überliefernden Schriften theologischen Inhalts zu censiren, keinen Augenblick Anstand, in Übereinstimmung mit den sämmtlichen Mitgliedern der Facultät, die Erlaubniss zum Drucke der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" zu ertheilen. Zur nächsten Ostermesse (1793) erschien dies Werk bei Nicolovius in Königsberg. Nur durch die Erläuterung dieser Angelegenheit erhält man den Schlüssel zur Vorrede der ersten Auflage des genannten Werkes, wenn es hier heisst: *

„Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der grössten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor, und erscheint in ihrer Majestät. Aber Alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauche verwenden. Was nur sofern wahrhaftig verehrt werden kann, als die Achtung dafür frei ist, wird genöthigt, sich nach solchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen kann, und was sich von selbst der öffentlichen Kritik jedes Menschen blossstellt, das muss sich einer Kritik, die Gewalt hat, d. i. einer Censur, unterwerfen."

„Indessen, da das Gebot: gehorche der Obrigkeit! doch auch moralisch ist, und die Beobachtung desselben,

---

* Vgl. Bd. X, S. 6—11.

wie die von allen Pflichten, zur Religion gezogen werden kann, so geziemt einer Abhandlung, welche dem bestimmten Begriffe der letztern gewidmet ist, *selbst ein Beispiel dieses Gehorsams abzugeben*, der aber *nicht* durch die Achtsamkeit blos auf das Gesetz *einer einzigen Anordnung im Staate*, und *blind in Ansehung jeder andern*, sondern nur durch vereinigte Achtung für Alle vereinigt bewiesen werden kann. Nun kann der *Bücher richtende Theolog* entweder als ein solcher *angestellt seyn*, der *blos für das Heil der Seelen*, oder auch als ein solcher, der *zugleich für das Heil der Wissenschaften Sorge zu tragen hat*; der erste richtet blos als Geistlicher, der zweite zugleich als Gelehrter. Dem letztern als Gliede einer öffentlichen Anstalt, der (unter dem Namen einer Universität) alle Wissenschaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigung anvertraut sind, *liegt es ob, die Anmaassungen des erstern* auf die Bedingung einzuschränken, dass seine Censur keine Zerstörung im Felde der Wissenschaften anrichte, und wenn Beide biblische Theologen sind, so wird dem letztern als Universitätsgliede von derjenigen Facultät, welcher diese Theologie abzuhandeln aufgetragen worden, die Obercensur zukommen, weil, was die erste Angelegenheit (das Heil der Seelen) betrifft, beide einerlei Auftrag haben; was aber die zweite (das Heil der Wissenschaften) anlangt, der Theolog als Universitätsgelehrter noch eine besondere Function zu verwalten hat. Geht man von dieser Regel ab, so muss es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des *Galileo*) gewesen ist, nämlich dass der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demüthigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen, und wie diejenigen Völker, die in sich selbst entweder nicht Vermögen, oder auch nicht Ernst genug finden, sich gegen besorgliche Angriffe zu vertheidigen, Alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte.“

Durch diese Auseinandersetzung hielt sich Kant in seiner wissenschaftlichen Überzeugung und in seinem Gewissen gerechtfertigt, die Censur der theologischen Facultät zu Königsberg höher zu achten wie die der Censoren in Berlin (blos biblischer Theologen), und demnach die letztere durch die später eingeholte höhere für aufgehoben zu erachten. Und er fügt demnach aufrichtig hinzu, wie er seine Stellung als Schriftsteller in der philosophischen Facultät gegen die theologische angesehen wissen will. „Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, die das anvertraute Gut einer andern Facultät ist. Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft bleibt, und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen, und dieser ihre öffentlichen Lehren, wofür der Geistliche privilegirt ist, abändern zu wollen, muss volle Freiheit haben, sich so weit, als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten: und obgleich, wenn ausgemacht ist, dass der Erste wirklich seine Grenze überschritten und in die biblische Theologie Eingriffe gethan habe, dem Theologen (blos als Geistlichen betrachtet) das Recht der Censur nicht bestritten werden kann, so kann doch, sobald jenes noch bezweifelt wird, und also die Frage eintritt: ob jenes durch eine Schrift oder einen andern öffentlichen Vortrag des Philosophen geschehen sey, nur dem biblischen Theologen, als Gliede seiner Facultät, die Obercensur zustehen, weil dieser auch das zweite Interesse des gemeinen Wesens, nämlich den Flor der Wissenschaften zu besorgen angewiesen, und eben so gültig als der Erstere angestellt worden ist.“

Nachdem Kant darauf das gegenseitige Verhältniss der einzelnen Facultäten in ihrem wissenschaftlichen Bedürfnisse, Stützen, Gründe und Thatsachen aus dem Gebiete der andern zu entlehnen, ausführlicher erwogen hat, geht er zuletzt zu dem Schlusse über, die Nothwendigkeit der reinen philosophischen Religionslehre zur vollständigen Ausbildung der theologischen Candidaten zu beweisen. „Die Wissenschaften gewinnen lediglich durch die Absonderung, sofern jede vorerst für sich ein Ganzes ausmacht, und nur dann allerst mit ihnen der Versuch angestellt wird, sie in Vereinigung zu betrachten. Da mag nun der biblische Theolog mit dem Philosophen einig seyn, oder ihn widerlegen zu müssen glauben, wenn er ihn nur hört. Denn so kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieser machen dürfte, zum Voraus bewaffnet seyn. Aber diese zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, ist ein armseliger Behelf, der nicht Stich hält; beide aber zu vermischen, und von Seiten des biblischen Theologen nur gelegentlich flüchtige Blicke darauf zu werfen, ist ein Mangel der Gründlichkeit, bei dem am Ende Niemand recht weiss, wie er mit der Religionslehre im Ganzen daran sey.“

Aber Hilmer, Hermes, Woltersdorf und ihre Anhänger waren durch eine solche Beweisführung für das Recht einer freien wissenschaftlichen Untersuchung nicht zu gewinnen. Denn während diese Untersuchungen die allgemeinste Theilnahme in ganz Deutschland fanden, und selbst von vielen orthodoxen Theologen, die sich durch Gelehrsamkeit, wie Storr in Tübingen, auszeichneten, mit beifallswerther Umsicht und Mässigung beurtheilt wurden, während in Jahresfrist schon eine zweite Auflage (zur Ostermesse 1794) dieses Werkes nothwendig geworden war, verlangten die Berliner Censoren mit der Unterstützung des mächtigen Ministers Wöllner eine ihrem Obscurantismus entsprechende Beschränkung der Schreib- und Lehrfreiheit des grossen Mannes. Sie erfolgte durch die Cabinetsordre vom 1. October 1794*, welche in mehreren seiner Schriften, aber hauptsächlich in dem besprochenen Werke die Entstellung und Herabwürdigung einiger Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums rügte, die gewissenhafteste Verantwortung Kant's darüber forderte und ein strenges Verbot unter Androhung allerhöchster Ungnade aussprach, dergleichen Schriften und Lehren nicht mehr von sich ausgehen zu lassen. Kant theilte diesen Cabinetsbefehl weder seinen Amtsgenossen, noch seinen vertrauteren Freunden mit, und erwiederte mit jener würdigen, seiner wissenschaftlichen Bedeutsamkeit, seiner musterhaften Pflichterfüllung als Lehrer und seiner Unterthanentreue angemessenen Erklärung, die er selbst erst vier Jahre später nach dem Tode des Königs Friedrich Wilhelm II. in der Vorrede zum Streite der Facultäten öffentlich bekannt machte*. Er verpflichtete sich durch dieselbe**, indem er aus eigenem Antriebe mehr gewähren wollte, als von ihm gefordert wurde, „aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sey die natürliche oder die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften sich gänzlich zu enthalten.“ Den inneren Kampf, den Kant bei den verschiedenen Entwürfen dieser Erklärung mit sich bestand, verräth ein kleiner Zettel in seinem Nachlasse, auf welchem er niedergeschrieben hat: „Widerruf und Verleugnung seiner innern Überzeugung ist niederträchtig; aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Unterthanspflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr seyn muss, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen.“ — Mit welchem Abscheu er später noch an das Getriebe der Berliner Glaubenscommission gedachte, geht aus seiner unverhohlenen Freude über ihre Aufhebung und aus seiner kräftigen Schilderung ihres fanatisch verwirrenden und demoralisirenden Unwesens hervor, „wie gewissenhafte Candidaten der Theologie zu Schaaren von geistlichen Ämtern verscheucht und die Juristenfacultät übervölkert wäre.“

---

* Vollständig abgedruckt in der Vorrede zum Streit der Facultäten, Bd. X. S. 252—53.

---

* Bd. X. S. 253—59. Den ersten Entwurf derselben habe ich überdies aus der Handschrift im Nachlass in der ersten Abtheilung dieses Bandes mitgetheilt.

** Die berechnende Vorsicht nur für den Zeitraum der Regierung des Königs Friedrich Wilhelm II. hat er selbst, in einer Anmerkung zu dieser Vorrede, offenbart: aber er war 20 Jahre älter als der König! —

Aber jene Dunkelmänner wollten nicht blos den lebendigen Geist des Meisters bändigen und ihren erheuchelten und erstarrten Dogmatismus vor ihm gesichert sehen; sie fürchteten auch die vom Lehrer ausgestreute Saat. Alle theologischen und philosophischen Docenten der Universität Königsberg wurden durch Namensunterschrift verpflichtet, über Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft nicht Vorlesungen zu halten*, und neuernannte Professoren mussten beim Antritte ihrer Lehrämter einen Revers ausstellen, nichts vorzutragen, was dem Preussischen Religionsedicte und den späteren Erläuterungen und Anhängen desselben zuwider liefe. —

Kant hatte das ein und siebzigste Jahr schon angetreten, als diese Verketzerung ihm eine seiner liebsten Vorlesungen entzog, indem er, wie Jachmann ausdrücklich erzählt**, gerade vermittelst dieser Vorträge bei der grossen Zahl der Theologen unter seinen Zuhörern zum Vortheil für sein gesammtes Vaterland zu wirken hoffte und Klarheit, Lauterkeit und Sicherheit religiöser Überzeugungen durch sie nach allen Richtungen hin zu verbreiten wünschte. Das Gefühl, verletzt zu seyn von der höchsten Behörde des Staates, die noch vor wenigen Jahren mit seltenen Auszeichnungen ihm entgegen gekommen war, die Aussicht auf eine absichtliche Erniedrigung und Einengung der gewichtvollsten Studien, die überhand nehmende Unzufriedenheit im Lande über die anbefohlene Gläubigkeit, die in schamloße Heuchelei ausartete, das

---

* Rink, Ansichten aus Kant's Leben, S. 62.; Rink wurde selbst damals ausserordentlicher Professor in Königsberg.

** a. a. O. S. 32.

Emporsteigen unwürdiger Männer zu Stellen, wo sie dem allgemeinen Besten den empfindlichsten Nachtheil zufügen konnten: alles dies zu rasch zusammen auf ihn eindringend, wirkte sehr ungünstig auf die Heiterkeit seines Geistes wie auf seine Gesundheit. Er erschien nicht mehr in grössern Gesellschaften, ging seit 1794 überhaupt nicht mehr ausserhalb des Hauses zur geistigen Erholung und beschränkte sich nur auf die Unterhaltung der täglichen Gäste an seinem eigenen Tische. Sein Körper entwickelte jetzt rascher die Schwächen des Alters. Er gab nicht nur die Privatvorlesungen über die rationale Theologie auf, er stellte überhaupt mit dem Sommer 1795 alle seine Privatvorlesungen ein, und las nur noch täglich eine Stunde die öffentlichen abwechselnd über Logik und Metaphysik.

Um so eifriger gedachte er noch in den nächsten drei Jahren *sarcinas colligere*, wie er es nannte, und die fast vollständig abgeschlossenen Werke über die Metaphysik der Sitten in beiden Theilen und die Anthropologie zum Druck fertig zu machen. Die Entwickelung der Französischen Revolution hatte in ihren verschiedenen Stadien seine lebhafteste Theilnahme erregt, in ihren ersten Jahren vorzugsweise den Stoff zu seiner Tischunterhaltung gewährt. Bei seiner genaueren Kenntniss der inneren Zustände Frankreichs vor dem Jahre 1788 wünschte er eifrigst eine vollständige Abhülfe für die nicht zu verkennende Noth. Seine genaue Übereinstimmung mit Montesquieu[*] zeigte ihm den Weg in der Sonderung der Gewalten im Staate und in der Unabhängigkeit der gesetzgebenden von der vollziehenden Staatsgewalt. Die ersten beiden Jahre der Revolution schienen seine Erwartungen zu rechtfertigen, er glaubte also um so sicherer sich ein

---

[*] Über den Einfluss des Studiums des Hauptwerks von Montesquieu auf Kant's politische Untersuchungen, so wie über die Divergenz beider in einzelnen Materien habe ich ausführlicher in der oben angeführten Abhandlung „Kant und seine Stellung zur Politik“ in Raumer's hist. Taschenb. 1838, S. 575 u. flg. gehandelt.

Urtheil über den ferneren Fortgang der Umgestaltung dieses wichtigen Reichs zuschreiben zu dürfen. Er liebte auch im Felde der Politik apodiktische Behauptungen, wodurch er nicht selten anstiess und um so mehr, als er den Übergang der legislativen Versammlung zum Nationalconvente verkannte. Erst durch die Schrecken des Jahres 1793 und die blutigen Gräuel der siegenden Pöbelgewalt enttäuscht, verlor er die Hoffnung auf ein stets glückliches Fortschreiten in der Ausbildung der dortigen Zustände. Aber die absichtlich verläumdenden und die wissenschaftlich ungebildeten Gegner der kritischen Philosophie entlehnten begierig diese Nachrichten von Kant's Ansichten der Französischen Revolution, um vor ihm selbst und seinem gesammten geistigen Einfluss als Schriftsteller und Lehrer, wie vor einem gefährlichen Neuerer für die bestehenden Staatsregierungen zu warnen. Gegen solche böswillige Urtheile half nun Nichts, wenn Kant bereits in der Mitte des Jahres 1793 in der Abhandlung[*] „das mag für die Theorie richtig seyn, taugt aber nichts für die Praxis", in dem zweiten Abschnitte „vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Staatsrechte" umständlich seine Ansichten über das Verhältniss der Staatsregierung zu den Regierten vorlegte. Er forderte hier als die Grundlagen des bürgerlichen Zustandes a. die Freiheit jedes Gliedes der bürgerlichen Gesellschaft als Mensch, b. die Gleichheit dieser Glieder als Unterthan, und c. die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens als Bürger. Er verlangte ferner, dass die oberste Macht, welche Gesetze giebt, die Richtung auf das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft festhalte, dass sie den rechtlichen Zustand gegen äussere und innere Feinde des Volkes sicher stelle. Hierüber müsse das Staatsoberhaupt befugt seyn, selbst und allein zu urtheilen, was zum Flor des gemeinen Wesens gehöre, was erforderlich sey, um seine Stärke und Festigkeit nach innen und aussen zu garantiren. Er folgerte ferner, dass alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen wäre, weil es dessen Grundfesten zerstörte. Er behauptete dieses Verbot unbedingt, so dass auch, wenn selbst das Staatsoberhaupt den ursprünglichen Vertrag verletzte und sich dadurch des Rechts der Gesetzgebung nach dem Begriffe des Unterthans verlustig machte, dem Unterthan kein Widerstand als Gegengewalt erlaubt bliebe. Darauf lässt er sich in eine entschiedene Widerlegung des Widerstandrechts der Unterthanen unter gewissen Bedingungen ein, namentlich gegen Achenwall's Naturrecht. Er schliesst mit dem Satze: „Es muss in jedem Gemeinwesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die auf das Ganze gehen), aber zugleich ein Geist der Freiheit stattfinden, da jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu seyn verlangt, dass dieser Zwang rechtmässig sey, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe“. Auf einem Memorienzettel aus dieser Zeit*, der sich in seinem Nachlass befindet, recapitulirt er viele Ansichten aus dieser Abhandlung in gedrängterer Weise, indem er damit zugleich gegen seine (nicht blos hypothetischen) Widersacher folgende Entgegnung verbindet: „Ich glaube nicht, man werde mir Schuld geben, ich habe den Beherrschern mit der Unverletzlichkeit ihrer Rechte und Person zu sehr geschmeichelt; aber so muss man mir auch nicht Schuld geben, ich schmeichle dem Volke zu sehr, dass ich ihm das Recht vindicire, wenigstens über die Fehler der Regierung seine Urtheile öffentlich bekannt zu machen.“ „Hobbes behauptete, das Volk habe nach seiner Übergabe durch den Socialcontract gar keine Rechte mehr, aber er musste sagen, nur nicht das Recht des Widerstandes, aber wohl der Gegenvorstellung und der Bekanntmachung der Ideen des Bessern. Denn woher soll dieses sonst kommen?“ „Was ein Volk nicht über sich selbst beschliessen kann (z. B. eine Anordnung eines allgemeinen Kirchenglaubens festzusetzen), das kann auch der Souverain nicht über das Volk beschliessen. Aber das Volk hat kein Recht zu Feindseligkeiten gegen den Oberherrn, weil dieser das Volk selbst vorstellt. Jemandes Unterthan ist aber der, welcher kein Zwangsrecht gegen ihn hat und doch seinem Befehl gehorcht. — Aus dem Willen des Souverains selbst muss die Reform hervorgehen. Dieser ist aber *in facto* nicht der vereinigte Volkswille, sondern dieser soll allmälig herauskommen. Schriften müssen das Oberhaupt wie das Volk in Stand setzen, das Ungerechte einzusehen.“ „Das, was man sich nicht getraut öffentlich als seine Maxime anzukündigen, und dessen Ankündigung der Maxime sich selbst vernichten würde, ist dem öffentlichen Rechte zuwider*.“

---

[*] Bereits im Septemberhefte der Berliner Monatsschrift 1793 abgedruckt; in unserer Ausgabe, Bd. VII. Abth. I. S. 197—220. — Ferner muss damit verglichen werden der vier Jahre später herausgegebene Abschnitt vom Staatsrechte, als §. 43—52 in der Rechtslehre.

---

* Er ist auf der Rückseite eines Briefes von Biester vom 13. Juli 1793 geschrieben, rührt also nach Kant's Gewohnheit, das leer gebliebene Papier und die Converte der Briefe bald nach ihrem Empfange zu benutzen, wahrscheinlich aus dem August oder September 1793 her.

Auf einem andern Memorienzettel aus dieser Zeit behandelt er abgesondert den Begriff der Majestät folgendermaassen: „Majestät ist die Auctorität einer Person, sofern sie über alle andern Gewalten im Staate Macht hat. Nun kann dieses keine blosse moralische Person, z. B. eine Republik seyn, die zwar Souverainität über sich selbst ausübt, aber doch zugleich die ganze Summe der Unterthanen ausmacht, wo Niemand die oberste Auctorität besitzt, sondern ein Jeder in Ansehung Aller gleiche rechtliche Gewalt hat. Also kommt der Titel Majestät nur einer einzelnen physischen Person zu, die über alle Andere im Staate Gewalt hat (einem Monarchen). Darum kann man es zwar gut vertragen, wenn man von Volkssouveränität sprechen hört. Dagegen fällt der Ausdruck Volksmajestät, welchen sich schwindelnde Republikaner oft entfahren lassen, ins Lächerliche. Majestät nämlich ist diejenige Auctorität in einem Volke, die von keiner höheren eingeschränkt werden kann. Nun ist Keiner im Volke, dessen Ansehen nicht von einer höheren Auctorität, nämlich der des gesammten Volkes als einer moralischen Person eingeschränkt würde: denn das Volk ist die Summe aller Unterthanen. Wenn nun, wie im Königthume, diese Auctorität auf eine einzelne physische Person, um Selbstherrscher zu seyn, übertragen ist, so ist die Befreiung dieser Person von allem möglichen Widerstreben des Volks das, was ihr den Glanz eines selbstleuchtenden Sterns giebt, während alle Staatswürden der Unterthanen, als Reflexe durch jene ausgesandt, verdunkelt werden.“

---

* Vgl. die theilweise schon benutzten Ansichten in der oben angeführten Abhandlung, Werke, Bd. VII, S. 215—18.

Die Anerkennung der Französischen Republik von Seiten einiger der mächtigsten Staaten Europas, wie sie seit dem December 1794 zu Basel verhandelt wurde, erregte die lebhafteste Theilnahme bei Kant. Sie rief seine Abhandlung „vom ewigen Frieden“ hervor, die 1795 in einer Auflage von 1500 Exemplaren herausgegeben, in wenigen Wochen vergriffen war und eine zweite Auflage 1796 schon zur Ostermesse nothwendig machte[*]. Keine Schrift von Kant wurde so missverstanden als diese, weil keine von einem so gemischten zahlreichen Publicum nicht studirt, sondern als eine Flugschrift obenhin gelesen wurde. Man wollte die Wahrheit von des *Abbé Charles Irenée de St. Pierre* politischen Träumereien haben, man hoffte auf eine Vervollständigung der damals so hoch gefeierten Lehren Rousseau's — und man fand einen Vorläufer des

---

[*] Vgl. darüber meine Vorrede zu Bd. VII. Abth. I. S. XIII—XIV.

Kant'schen Systems für das Staatsrecht und für das Völkerrecht. Auf einem Memorienzettel aus dieser Zeit schreibt Kant in Bezug auf den *Contrat social* des Rousseau: „Um ein *pactum sociale* zu einer Republik (im Rousseau'schen Sinne zu einem Staate ohne Rücksicht auf die Form der Verfassung) zu stiften, muss schon eine Republik da seyn: folglich kann sie nicht anders, wie durch Gewalt, nicht durch Einsicht gestiftet werden[*].“ Aber jene Arbeit hatte Kant die Nothwendigkeit gezeigt, jetzt nicht länger mit der Bekanntmachung seiner „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ zu zögern. Seine Kräfte waren stark angegriffen, er lehnte die Übernahme des Rectorats der Universität ab, das in der herkömmlichen Reihefolge für das Sommersemester 1796 auf ihn traf, aber es gelang ihm in demselben Sommer die letzte Redaction der Rechtslehre für den Druck zu beendigen, so dass dieselbe bald nach der Michaelismesse dieses Jahres (doch schon mit der Jahreszahl 1797) erscheinen konnte[**].

Ohne Unterbrechung arbeitete er jetzt an der Tugendlehre, als dem zweiten Theile der Metaphysik der Sitten. Er wurde damit im Winter von 1796 auf 1797 fertig, indem er zugleich auf die Veranlassuug einer Recension seiner Rechtslehre in den Göttinger gelehrten Anzeigen (1797, Nr. 28, vom 18. Febr.) seine „erläuternden Anmerkungen“ zu derselben schrieb[***]. Beide Arbeiten wurden im Jahre 1797 gedruckt, aber Kant hatte in seinem drei und siebzigsten Lebensjahre seinen Kräften zu viel zugemuthet. Eine bedeutende Erschlaffung seines Geistes und eine unbezwingliche Ermattung des Körpers war die unmittelbare Folge davon[*], aus der er sich nur sehr allmälig erholen konnte, und die ihm dennoch die Pflicht auferlegte, seiner akademischen Lehrthätigkeit ein Ziel zu setzen, und von Michaelis 1797 ab auch keine öffentlichen Vorlesungen mehr zu halten. Der verspätete Anfang seiner letzten Vorlesungen wurde doch als ein allgemeines akademisches Fest gefeiert, die gesammten Studirenden erschienen am 14. Juni 1797 in einem festlichen Aufzuge vor dem hochgefeierten Lehrer, um ihre herzlichste Freude an den Tag zu legen, dass er, die Zierde der Albertina seit zwei und vierzig Jahren, noch länger unter ihnen weilen würde, wenn sie auch nicht mehr das Glück geniessen konnten, unmittelbar durch ihn selbst in das höhere Studium eingeführt zu werden.

---

[*] Vergl. darüber zur weitern Ausführung dieser Ansicht den zweiten Abschnitt „vom Verhältnisse der Theorie zur Praxis im Staatsrechte“ in seiner oben angeführten Abhandlung, Werke Bd. VII. Abth. I. S. 197—219.

[**] S. meine Vorrede zu Bd. IX. S. VIII—IX.

[***] Vergl. meine Vorrede im Bd. IX.

Das Geschenk **Hufeland's**, der ihm seine „Kunst das menschliche Leben zu verlängern“ am 12. December 1796 zusandte, äusserte nach seiner Krankheit auf **Kant** einen ungemeinen Einfluss. Er machte sich viele kleine Auszüge aus diesem Buche[**], wie wir auf mehreren seiner Memorienzettel solche antreffen, verglich sein Alter mit dem anderer Philosophen, mit dem seiner Collegen, oder anderer ihm bekannter Menschen aus seinen näheren Umgebungen. Er sonderte die verschiedenen körperlichen, geistigen und Gemüths-Zustände ab, erkundigte sich seit dieser Zeit genauer nach den wöchentlichen Mortalitäts-Tabellen der Stadt, ging auf einige Rechnungen der hierher gehörenden Theile der politischen Arithmetik näher ein, blieb aber auch hierin vorzugsweise wiederum auf dem philosophischen Standpunkte stehen, um psychologisch die Kraft des Geistes und des Gemüthes in der Beherrschung körperlicher Zustände näher zu prüfen. Daraus ging seine Abhandlung hervor, „von der Macht des Gemüthes, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn“; er schrieb sie Hufeland zu und machte sie als dritten Theil seines „Streites der Facultäten“ bekannt*. Hufeland's Brief, auf den sich Kant dort in der Einleitung bezieht, befindet sich im Originale in Kant's Nachlass und scheint hier einen angemessenen Platz zur vollständigen Mittheilung zu finden.

---

[*] In Deutschland war bereits das Gerücht seines Todes verbreitet, wie dies mehrere Briefe erweisen, die später mit den herzlichsten Glückwünschen zur Genesung aus Halle, Jena, Breslau u. a. Orten ankamen.

[**] Auf einem derselben finden wir verzeichnet: S. 9 unten; S. 83 vom Schlaf als der Pause des intensiven Lebens, S. 84 Schlaf der alten Leute. S. 201 von der Ehre alt zu werden und den Philosophen. Alle sehr alte Leute waren verheirathet. S. 243 vom Denken. S. 253 Herrschaft des Magens u. s. w.

„Erlauben Sie, verehrungswürdiger Mann, dass ich Ihnen ein Buch zuschicke, das Ihnen in mehr als einer Rücksicht zugehört, theils als einem der ehrwürdigsten Nestors unserer Generation, der nicht allein zeigt, dass man auch mit angestrengter Geistesarbeit alt werden, sondern dass man auch noch wirken und nützlich seyn kann; theils als einem Manne, dem die Kenntniss des Menschen, die wahre Anthropologie so viel verdankt, und der sich um die Medicin selbst dadurch so viel Verdienst erworben hat und gewiss noch mehr in der Zukunft erwerben wird. Zugleich nutzte ich diese Gelegenheit gern, um Ihnen meine innigste Verehrung zu bezeugen und den Wunsch beizufügen, dass Sie das neueste Beispiel des höchsten Menschenalters mit fortwirkender Geisteskraft geben mögen, was bei einem solchen Vorrath und so harmonischer Wirksamkeit dieser Kraft wohl gehofft werden kann.“

„Glücklich würde ich mich schätzen, wenn Ihnen mein Bestreben, das Physische im Menschen moralisch zu behandeln, den ganzen auch physischen Menschen als ein auf Moralität berechnetes Wesen darzustellen, und die moralische Cultur als unentbehrlich zur physischen Vollendung der überall nur in der Anlage vorhandenen Menschennatur zu zeigen — nicht missfallen sollte. Wenigstens kann ich versichern, dass es keine vorgefassten Meinungen waren, sondern ich durch die Arbeit und Untersuchung selbst unwiderstehlich in diese Behandlungsart hineingezogen wurde.

---

* Bd. X. S. 361 — 88.

Ich wiederhole nochmals meine besten Wünsche für die noch lange Erhaltung Ihres, jedem denkenden und fühlenden Menschen so theuern Lebens, und bin mit der aufrichtigsten Verehrung

Ihr gehorsamster Diener
Jena, d. 12. Dec. 1796. **Hufeland.**

Als **Kant** ihm schon vor der Herausgabe der genannten Abhandlung die Anzeige machte, dass eine solche nächstens von ihm zu erwarten stände, regte **Hufeland** in einem zweiten Briefe vom 30. Sept. 1797 * angelegentlichst zur Beschleunigung dieser Arbeit an, indem er unter anderen sagt: „E. W. haben mich mit der angenehmen Hoffnung sehr erfreut, dass Sie geneigt wären, einen medicinischen Gegenstand zu bearbeiten, und zwar den so interessanten von der Macht des Gemüths über seine krankhaften körperlichen Empfindungen. Wäre es Ihnen doch bald gefällig und wegen anderer Geschäfte möglich! Denn eben in diesen psychologisch-medicinischen Gegenständen hat es noch sehr an philosophischer Behandlung gefehlt, und wie viel würde sich nicht unsere Kunst noch nebenbei an fruchtbaren Bemerkungen und Aufschlüssen versprechen können. Ich wiederhole also nochmals im Namen des ganzen medicinischen Publicums, das Sie Sich dadurch verpflichten würden, die Bitte, dieser schönen Idee bald einige Stunden zu widmen, und füge noch den Wunsch bei, dass Sie dann die Güte haben und den Aufsatz mir für das Journal der praktischen Heilkunde überlassen möchten, wo er am schnellsten im medicinischen Publicum bekannt werden und zugleich diesem Journal zur grossen Zierde gereichen würde. — Übrigens wünsche ich von Herzen, dass Gott Ihre Tage, so wie er Ihre Kräfte und Verdienste verdoppelt hat, eben so verdoppele u. s. w.

Der Ihrige **Hufeland.**

---

* Auch dieser Brief befindet sich im Original in **Kant**'s Nachlass.

Kant fügte sich dem Wunsche Hufeland's, und im Novemberheft des Jahrgangs 1797 seines Journals erschien zuerst die erbetene Abhandlung. Nur wenige Tage später erfolgte der Tod des Königs Friedrich Wilhelm II. am 16. Nov. 1797, worauf sofort die Censurbedrückungen aufgehoben wurden. In dem Zusammentreffen der Zeitereignisse lag für Kant die Veranlassung, das Verhältniss der theologischen zur philosophischen Facultät von Neuem genauer zu beleuchten; er hatte dies schon vorgearbeitet, wie wir oben bei Gelegenheit der Bekanntmachung der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft angedeutet haben. Ein Gleiches lag ihm in der Behandlung der Frage vor, ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Bessern sey, um das Verhältniss der juristischen zur philosophischen Facultät festzustellen. Die Zusammenstellung beider Abhandlungen mit der eben bekannt gemachten medicinischen reichte ein neues zusammenhängendes Werk dar, den Streit der Facultäten, welche im Jahre 1798 erschien *, und von dessen denkwürdiger Vorrede wir schon oben bei der Beschränkung der Schreibfreiheit Kant's über religiöse Gegenstände handelten. In einem Briefentwurfe an Professor Reuss zu Würzburg finden wir aus dieser Zeit noch folgende merkwürdige Äusserung über das Verhältniss der Vernunft zur Religion: „Ich sage nicht, dass die Vernunft in Sachen der Religion sich selbst genug zu seyn zu behaupten wage, sondern nur, wenn sie sich nicht sowohl in Einsicht, als im Vermögen der Ausübung genug ist, sie alles Übrige, was über ihr Vermögen noch hinzukommen muss, ohne dass sie wissen darf, worin es bestehe, von dem übernatürlichen Beistande des Heils erwarten muss."

Die Beschäftigungen dieser letzten Jahre und ihre entschiedenere Richtung auf die praktische Philosophie hatten Kant's Aufmerksamkeit auf Garve erhöht. Seine grössere Theilnahme an dem geistigen Leben dieses be-

---

* Rosenkranz's Vorrede zu Bd. X, S. VI—IX.

deutsamen Gelehrten und trefflichen Menschen, der, durch unsägliche körperliche Leiden gepeinigt [*], auch ein ehrenwerthes Beispiel der standhaftesten Selbstbeherrschung darbot, veranlasste Kant häufig von Garve gegen seine Tischgenossen zu sprechen. Wir finden dessen Namen auf sehr vielen Memorienzetteln aus dieser Zeit, finden seine standhafte Bekämpfung der Schmerzen als wahrhaft männlich und philosophisch gerühmt, und sein Tod, der in der Nacht vom 30. Nov. auf den 1. Decbr. 1798 zu Breslau erfolgte, wird zu wiederholten Malen mit Tag und Stunde, dem Lebensalter des Verstorbenen und ehrenhafter Anerkennung seiner Verdienste auf den Memorienzetteln verzeichnet. Wenn man erwägt, dass Garve zuerst als Gegner Kant's auftrat, dass dieser seine Empfindlichkeit darüber nicht verbergen konnte, weil er absichtlich missverstanden oder unbeachtet zu seyn glaubte, dass beide Männer dann, nachdem sie gegenseitig eine richtigere Überzeugung von sich gewonnen, in zuvorkommender Hochachtung einander nahe traten, so erscheint es um so erfreulicher und ehrenwerther, dass gerade im höheren Lebensalter, wo die Theilnahme an den Forschungen Anderer zu erlöschen pflegt, Kant und Garve unumwunden gegenseitig bekannten, was die Philosophie dem Geiste und dem Scharfsinne ihres früheren Rivalen zu verdanken habe [**]. Garve dedicirte seine letzte Arbeit, die er selbst bekannt machte, an Kant; es war die Übersetzung und Erläuterung der Ethik des Aristoteles 1. Bd. mit einer vorangeschickten Abhandlung über die Moralprincipien, die auch besonders abgedruckt ist. Er begleitete sie mit einem Schreiben (aus dem September 1798, ohne genauere Angabe des Datums), das bis jetzt noch ungedruckt [***] hier als ein würdiges Denkmal des geschilderten Verhältnisses aufgenommen werden mag, und durch seine rührende einfache Sprache für den Schreiber, wie für den, an welchen es gerichtet ist, einnimmt.

---

[*] *Er hatte einen Krebsschaden in der Nähe des linken Auges: wie er sein Unglück Jahre lang ertrug, bezeugen seine Briefe an Weisse aus den J. 1792—98.*

[**] Vgl. Kant's Urtheil, Bd. VII, Abth. 1, S. 290.

[***] Das Original befindet sich in dem Besitze des Geh. Regierungsraths Prof. Dr. Voigt, der es mir gefälligst mitgetheilt hat; es rührt aus dem

„Ich habe diese Abhandlung, welche als eine Einleitung zu der jetzt eben herauskommenden Übersetzung der beiden ersten Bücher der Aristotelischen Moral gehört, besonders abdrucken lassen, um sie Ihnen zuzueignen. Ich glaube Ihnen dadurch den höchsten Beweis von meiner Hochachtung zu geben, zuerst, weil ich diese Abhandlung unter Schmerzen und Schwächen, während der grausamsten Krankheit, durch welche die Natur langsam ihr Geschöpf zerstört, in welcher sie aber, um seine Geduld zu stärken, ihm den Gebrauch seiner Gemüthskräfte frei lässt, ausgearbeitet habe, und weil ich eben wegen der dabei überwundenen Schwierigkeit auf sie einigen Werth lege: und zweitens, weil ich Ihnen dadurch zeige, wie fähig ich Sie halte, ein freimüthiges Urtheil von Ihren Schriften, von Seiten eines Mannes, an welchem Sie Wahrheit und Unparteilichkeit erkennen, nicht nur zu ertragen, sondern auch gern zu sehen und zu schätzen."

„Sie wissen, dass ich nicht lange nach der Herausgabe Ihres grösseren Werkes in einen Briefwechsel mit Ihnen gerieth, der durch das erste über Ihr Werk erschienene öffentliche Urtheil — in der That ein sehr mangelhaftes, einseitiges und unrichtiges — an welchem ich einigen Antheil hatte, veranlasst wurde*: und das Anden-

---

Nachlasse des Kriegsraths Scheffner her, ist mit sehr kleiner Schrift, aber mit noch recht fester Hand geschrieben. Die eigenthümliche Orthographie Garve's habe ich in die allgemein übliche umgesetzt. Der Monat des Briefes wird durch einen gleichzeitig geschriebenen an Weisse bestimmt.

* Garve war aufgefordert worden, eine Kritik der reinen Vernunft für die Göttinger gelehrten Anzeigen zu liefern. Die eingesandte hatte aber der Redaction zu lang gedünkt und war von ihr so verstümmelt worden, dass Garve sie nicht mehr für sein Werk anerkennen konnte und darüber an Kant schrieb. Kant antwortete verbindlich und ersuchte Garve, die vollständige Recension in die allgemeine Deutsche Bibliothek einrücken zu

ken an diese kurze, aber einer persönlichen Bekanntschaft näher kommende Verbindung ist mir noch sehr viel werth. Die Art, mit welcher Sie meine Aufrichtigkeit, mit der ich Ihnen diesen Antheil eröffnete, und die Rechtfertigung, durch welche ich Ihnen zeigte, wie gering und wie unwillkührlich dieser Antheil gewesen sey, aufnahmen, liess mich die Güte und den Edelmuth Ihres Charakters entdecken, da ich bis dahin nur den Umfang und die Tiefe Ihres Geistes gekannt hatte. Ich wünschte nun noch am Ziele meines Lebens, oder während meiner Annäherung zu demselben, in diese Verbindung mit Ihnen zurückzutreten. Ich weiss gewiss, dass Sie mein Verlangen danach auf eine ähnliche Weise, wie ehedem beantworten werden; und ich wünsche es, bei einem solchen Zustande meines Geistes, als der gegenwärtige ist, zu erfahren, wie Sie über diese Schrift urtheilen und noch mehr, welche Gesinnung Sie Ihnen gegen mich eingeflösst hat. Ich sage nichts von ihr selbst, sie liegt vor Ihren Augen. Ich bin überzeugt, dass ich an sehr vielen Orten in der Auffassung Ihrer Ideen geirrt und besonders meine eigenen mit eingemischt habe; ich bin noch mehr überzeugt, dass meine Gegengründe noch weit mehr Unrichtigkeiten enthalten, und dass ich Kennern der Philosophie viele Blössen gebe. Indess wird Sie das nicht abhalten, Nachforschungen nach der Wahrheit zu schätzen, auch wenn die Wahrheit nicht gefunden ist; es wird Sie nicht abhalten, den Fleiss und die Sorgfalt zu erkennen, welche ich auf das Studium Ihrer Schriften gewandt habe; und Sie werden wenigstens den Leichtsinn, die Kürze und die Oberflächlichkeit jener ersten Recension dieser meiner letzten nicht zuschreiben können."

„Sie sind, theurer Mann, soviel ich weiss in einem hohen Alter und geniessen eines gesunden Alters. Die Na-

---

lassen, wo sie auch im Anhange zu Bd. 37—52, Bd. II. S. 838 u. flg. abgedruckt ist. Vergl. darüber die Anmerkungen zu Garve's Briefwechsel mit Weisse u. s. w. Bd. I. S. 455—56.

tur hat Sie mit grossen Geistesgaben ausgerüstet und sie hat Ihnen auch Gesundheit und körperliche Kräfte gegeben, um jene Gaben in einem langen Leben zum Besten der Welt und der Wissenschaften anzuwenden. Mir ist nicht ein so glückliches Loos in der Lotterie des Lebens gefallen. Mit einigen glücklichen Naturanlagen geboren und durch zu anhaltendes Studium mit den Wissenschaften vertrauter geworden, bin ich doch durch das beständige Kämpfen mit einem kränklichen Körper, in meinem eignen Fortgange in Kenntnissen und in den Arbeiten, durch welche ich dem Publicum nützen wollte, sehr zurückgesetzt worden. Der Genuss der Wissenschaften, das Lernen und die Mittheilung des Erlernten ist indess immer der angenehmste Genuss meines Lebens gewesen. Auch in dieser letzten traurigsten Periode desselben ist mir die noch übrige Fähigkeit zu denken und mein Vergnügen daran dasjenige, welches mich am meisten unterstützt. Wünschen Sie mit mir, dass ich diesen Trost nicht verliere, oder dass der lange gespannte Faden endlich reisse, oder einige Erleichterung meiner Übel mir die Ertragung desselben leichter mache.“

„Bleiben Sie noch lange gesund und zum Arbeiten aufgelegt: und wenn Sie zuweilen an mich zu denken veranlasst werden, so schenken Sie mir einige Thränen des Mitleidens, oder lassen Sie Sich durch einige Empfindungen von Freundschaft und Achtung für mich erwärmen. Bei mir sind diese Gesinnungen gegen Sie schon alt[*]; sie werden auch bis an das Ende meines Lebens unverändert bleiben.“

Garve.

---

[*] Dass dieses im vollen Sinne des Wortes Wahrheit war und keine der herkömmlichen Redensarten am Schlusse eines Briefes, geht aus Garve's Briefwechsel mit Weisse und einigen anderen Freunden (Breslau, 2 Bde. 1803, 8.) hervor, wo er an mehreren Stellen Kant's nur mit grosser Hochachtung erwähnt, wie unter anderen Bd. I, S. 340, 426 — 27; Bd. II, S. 211 bis 12, nachdem er Kant's Hauptwerke von neuem studirt hatte, S. 228, 259, 272, 322, 323 u. flg.

Garve's Wunsch für eine noch längere Arbeitsthätigkeit des hochbetagten Philosophen ging aber nicht in Erfüllung, denn in derselben Zeit beschloss Kant seine ruhmvolle Laufbahn als Selbstherausgeber seiner grossen Arbeiten mit der Anthropologie, die in der ersten Auflage* im J. 1798 erschien. Er fügte zu der Vorrede derselben noch eine Schlussanmerkung**, in welcher er bereits erklärte, dass er für die physische Geographie ein ähnliches Handbuch zu liefern durch sein Alter wohl verhindert werden dürfte, die aber von ihm für Vorträge über dieses Lehrfach bearbeiteten Collectaneen wohl schwerlich von einem Anderen wegen Unleserlichkeit zur Herausgabe zusammengestellt werden könnten. Es meldeten sich sofort mehrere seiner Zuhörer, selbst ein praktischer Jurist Mosqua in Warschau, zur Übernahme dieses Geschäftes, aus schuldiger Dankbarkeit gegen ihren verehrten Lehrer, wie sie in den Anschreiben sich äusserten. Kant zögerte zwei Jahre, vielleicht noch in der hoffnungsvollen Erwartung, dass seine Kräfte nur geschwächt wären und er nach einiger Ruhe die Selbstprüfung und Sichtung seiner vieljährigen Untersuchungen auf diesen Gebieten würde übernehmen können. Er beschränkte sich in dieser Zeit auf die Revision einiger seiner Werke, die einer neuen Auflage bedurften, wie dies selbst der Fall schon bei der Anthropologie war, die trotz der 2000 Exemplare (in so starker Auflage war kein früheres Werk von Kant erschienen) bereits zur Ostermesse 1800 neu gedruckt werden musste.

Erst dann entschloss sich Kant, einige seiner jüngeren mit seiner Philosophie vertrauteren Tischgenossen an der Revision seiner Papiere Theil nehmen zu lassen. Magister Jäsche*** erhielt die Erlaubniss zur Herausgabe der

---

* Vgl. meine Vorrede zu B. VII, S. XVI.

** Bd. VII. Abth. II, S. 7.

*** Nachmals Professor der Philosophie an der Universität zu Dorpat, wo er noch jetzt emeritirt als Russischer Staatsrath lebt; über die Herausgabe der Logik vergl. Rosenkranz's Vorrede zu Bd. III.

Logik, Professor Rink für die physische Geographie[*] und die Pädagogik[**]; beide sollten ungehindert mit irgend einem Buchhändler über den Verlag unterhandeln können. In Bezug auf die physische Geographie wurde zwar Kant 1802 im Juli bestimmt, als Rink bereits eine Anstellung als Pfarrer in Danzig erlangt hatte, seine darüber schriftlich ausgestellte Erklärung wieder zurück zu fordern, gab indess doch dem angelegentlichen Wunsche des letzteren nach, ihn in der Herausgabe von Neuem zu bestätigen[***]. Kant wollte nicht durch den zwischen Rink und Vollmer über die Herausgabe dieses Werkes ausgebrochenen Streit in persönliche Streitigkeiten verwickelt werden, da Vollmer früher an Kant ein ausserordentlich hohes Honorar für das Manuscript geboten, dann aber in den Besitz einiger Nachschriften der Vorlesungen Kant's über die physische Geographie gelangt, sich zurückgezogen hatte.

Eine ausführlichere Bearbeitung der Politik glaubten Einige aus dem Schlusse seiner Vorrede zur Rechtslehre erwarten zu dürfen, worin es heisst: „Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den vorhergehenden erwartet werden konnte; theils weil sie mir aus diesen leicht gefolgert werden zu können schienen, theils auch, weil die letzten (das öffentliche Recht betreffenden) eben jetzt so vielen Discussionen unterworfen, und dennoch so wichtig sind, dass sie den Aufschub des entscheidenden Urtheils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können. Nach vier Jahren (1801) richtete ein unbekannter Gelehrter aus Wien, Dr. Andreas Richter, geradezu an Kant die Anfrage, ob ein solches Werk von ihm noch bearbeitet werden würde, und falls dies nicht geschähe, ob er ihm die Erlaubniss geben wolle, nach den Grundsätzen seines Systems ein ausführliches

---

[*] S. meine Vorrede zu Bd. VI, S. XI — XIII.

[**] Meine Vorrede zu Bd. IX, S. XIV — XVI.

[***] Rink's Brief vom 12. Jul. 1802 im Nachlass Kant's.

Lehrbuch der Politik herauszugeben. Er schickte gleichzeitig eine Skizze seiner beabsichtigten Arbeit an Kant[*], die freilich keine grossen Erwartungen von den Geisteskräften dieses Mannes fassen und die spätere Nichtrealisirung seines Plans für die Deutsche Literatur nicht bedauern lässt. Kant antwortete (in der ersten Abtheilung dieses Bandes ist der Brief abgedruckt) bejahend in Bezug auf die Erlaubniss von seiner Seite, liess aber auch jetzt noch die Andeutung fallen, dass er nur auf die Bearbeitung eines ausführlichen Lehrgebäudes der Politik Verzicht leiste, also einen Abriss wohl noch gewähren könnte. Denn er erwiederte auf diesen Punkt: „Dass mein sieben und siebzigjähriges Alter mir es nicht wohl möglich macht, es selbst zu verrichten, vornehmlich mit der Ausführlichkeit, die der mir zugestellte Abriss Ihres vorhabenden politischen Werkes sehen lässt, beurtheilen Sie ganz richtig" u. s. w. Aber wir finden in seinen Papieren aus diesen und den beiden folgenden Jahren keine Spuren einer sorgfältigen Beschäftigung mit einem solchen Abrisse. Denn die vorhandenen Papierstreifen mit Material verwandten Inhalts beschrieben sind mehr als Umschreibung einiger bereits in der Rechtslehre und der Anthropologie verarbeiteten Ansichten oder als Ergänzung derselben zu betrachten, wie als Anlagen zu einer neuen für sich bestehenden Arbeit. Wir geben mehrere derselben zur Probe, zugleich auch als Belege seiner letzten Versuche, sich im zusammenhängenden Gedankengange auf solche Weise geistig zu beschäftigen.

„Vom Charakter des Standes, sofern er erblich ist[**]. Die Meinung eines erblichen Vorrechts zum Gebieten giebt nach und nach die Selbstzuversicht dazu, eben so wie anderseits die Meinung einer erblichen Nachstehung in der

---

[*] Brief und Skizze befinden sich noch in Kant's Nachlass auf der hiesigen Bibliothek.

[**] Er hat es Anhang genannt, und es scheint als eine Ergänzung zum Schlusse der Anthropologie (Charakter der Gattung) gedacht zu seyn.

Reihe der einander untergeordneten Glieder des Staates, ein Misstrauen zu seinem Vermögen es andern gleich zu thun. Die Meinung aber von sich selbst, wenn sie durch die Anderer unterstützt wird, bringt zuletzt das Vermögen oder Unvermögen selbst hervor. Durch Geburt über andere Hervorragende gehören zum Mechanismus einer Monarchie: aber die freie bürgerliche Verfassung verstattet sie nicht. Wo der Adel auch erblich reich ist und bleibt, kann es einen Charakter geben, wie in England."

„Im Grunde heisst es immer die Menschheit degradiren, gewisse Menschen durch die Geburt als eine besondere Species ohne Rücksicht auf Glücksgüter unter andere zu setzen. Als ein die Souveränität einschränkender Mittelstand wird der Adel venerirt, sonst beneidet und gehasst. Wenn die anderen Stände auch ein gleiches Stimmrecht haben, nämlich Bürger, Bauern und Literaten, worunter die Geistlichen, so ist der Adel als vornehmster Landeigenthümer gut, aber nur in dem Staate, wo der Monarch nicht völlig Souverain ist. — Das Thier säuft, frisst, wirft Junge, verreckt; todt ist es Aas. Der Mensch trinkt, isst, gebährt Kinder, ist nach dem Tode eine Leiche u. s. w. Wenn Menschen nicht so unterschieden sind, oder dahin degradirt werden, so kann man sie nicht als Erbunterthanen betrachten, sie sind freigeboren. Aber der Freigeborene ist darum noch nicht adelig, d. i. zum Befehlen geboren. Jeder wird als möglicher Staatsbürger geboren, und damit er es werde, muss er ein Vermögen haben, es sey in Verdiensten oder in Sachen. Erbunterthänigkeit und Leibeigenschaft ist nur der Manier nach unterschieden. Denn wenn man über seinen Stand disponiren kann, so kann man auch über seinen Leib disponiren. Staatsunterthan ist Jedermann und zwar erblich (!). Es muss keine Missheirath geben als blos den Sitten nach. Der gemeine Mann und der Vornehme müssen nicht als Species, sondern als Stellen im Staate unterschieden werden. Des ersteren Ehe ist sonst nur Vermischung. Es kann aber ausser dem oder denen, welche zum Beherrschen des Staates gehören, keinen Herscherstand geben, denn sonst hätte der Unterthan zwei Obrigkeiten.“

„Der Adel kann eine zwiefache Bestimmung haben, entweder zur Begünstigung der obersten Macht im Staate, das Volk mehr einem absoluten Willen unterwürfig zu machen, oder umgekehrt zur Begünstigung der allgemeinen Freiheit, der despotischen Anmassung der oberen Macht zu widerstehen. Oder er hat nur die Bestimmung, die Subordination und zugleich den Ehrbegriff im Kriegswesen als Werkzeug der obersten Macht zu befördern.“

Der Adel, welcher von einem vereinigten Volke selbst eingesetzt werden könnte, würde ein Stand seyn, dessen Würde es zuwider wäre, seine Erhaltung auf ein Lohngeschäft zu gründen: der also kein eigentlich Gewerbe (es sey der Industrie oder freier Künste oder des Handels) triebe, wo er sich fürs Brot den Befehlen Anderer unterwerfen müsste. Er würde also eine liberale Erziehung, d. i. die nach dem Ehrprincip als Endzweck nicht blos als Mittel eingerichtet werden könnte, bekommen, und das bestimmte Mittel seines Unterhaltes müsste der Nutzen vom Landeigenthume seyn. Nun haben alle alten Staaten, welche Adel enthielten, auch Sklaven gehabt (Griechen, Römer, Deutsche, Tataren, Mongolen); und in neueren Staaten, wo sie deren nicht hatten (in monarchisch-souveränen, autokratischen) dient der Adel nur die übrigen Unterthanen mehr zu belästigen. In einem Freistaate dagegen müsste er kein Vorrecht haben, als das des Landeigenthums. Seine Kinder müssten dem Staate in einer Angelegenheit desselben, welche nur durch Ehrbegierde gehörig betrieben werden kann (im Kriege) allein dienen, und gingen sie aus diesem Stande in ein Gewerbe, so müsste ihr Adel erlöschen.“

„Die Frage, ob der alle Gewalt im Staate habende (Souverain) als Herr oder als Eigenthümer des Staates angesehen werden müsse, kommt darauf hinaus: ob er Herr über das Volk ist, weil er Eigenthümer des Bodens ist (dies ist Despotismus), oder ob er nur sofern Eigenthümer des Bodens seyn kann, sofern er Herr (Befehlshaber) über das Volk ist. Das letztere ist die freie rechtliche Verfassung."

„Glückseligkeit ist das Loosungswort aller Welt, aber sie findet sich nirgend in der Natur, die der Glückseligkeit und der Zufriedenheit mit dem vorhandenen Zustande nie empfänglich ist. Nur die Würdigkeit glücklich zu seyn ist das, was der Mensch erringen kann. In dem, was er thut, nicht in dem, was er geniesst oder leidet, d. i. in dem von seiner Natur unabhängigen Selbst, was ihm kein Schicksal verschafft, kann er Zufriedenheit in seine Seele bringen. Dabei kann er aber doch den Überdruss nicht verhüten, den ihm alle Mittel das Leben zu versüssen noch übrig lassen."

„Sowie Klugheit die Geschicklichkeit ist, Menschen (freie Wesen) als Mittel zu seinen Absichten zu brauchen; so ist diejenige Klugheit, wodurch Jemand ein ganz freies Volk zu seinen Absichten zu brauchen versteht, die Politik (Staatskunst). Diejenige Politik, welche dazu sich solcher Mittel bedient, die mit der Achtung fürs Recht der Menschen zusammenstimmen, ist moralisch; die hingegen, welche, was den Punkt der Mittel betrifft, über dieselben nicht bedenklich ist (also die des Politikasters), ist Demagogie. Alle wahre Politik ist auf die Bedingung eingeschränkt, mit der Idee des öffentlichen Rechts zusammenzustimmen (ihr nicht zu widerstreiten). Das öffentliche Recht ist ein Inbegriff aller der allgemeinen Verkündigung *(declaratio)* fähigen Gesetze für ein Volk. Hieraus folgt, dass die wahre Politik nicht allein ehrlich streben, sondern auch offen verfahren müsse, dass sie nicht nach Maximen handeln dürfe[*], die man verbergen muss, wenn man will, dass ein unrechtmässiges Mittel gelingen soll *(aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerunt)*, und dass sie selbst ihre Zweifel in Ansehung der Gesetze, oder die Möglichkeit ihrer Ausführung nicht verhehlen müsse[*]."

---

[*] Vergl. über diese und die folgende Stelle den ganzen Anhang zu sei-

„Der Staat ist ein Volk, das sich selbst beherrscht. Die Fascikeln aller Nerven sind die Zustände, welche durch die Gesetzgebung entstehen. Das *Sensorium commune* des Rechts entsteht aus ihrer Zusammenstimmung.“ — „Es kommt bei dem sogenannten Streite der Rechtsprincipien mit der Politik nicht auf ihre Übereinstimmung an, sondern mit dem der Rechtsgesetze untereinander (nicht einmal mit dem der Ethik und den Glückseligkeitsprincipien). Wehe dem, der eine andere Politik anerkennt, als diejenige, welche die Rechtsgesetze heilig hält. Auch nicht auf Ermahnungen kommt es an: die, welche man an Fürsten oder Unterthanen ergehen lässt, sind das Unnützeste und zum Theil Vorwitzigste unter allen Dingen.“

In naiver Laune schrieb auch Kant auf einem ältern Zettel (wahrscheinlich aus dem Jahre 1794): „Eine Monarchie (despotische) ist ein Bratenwender, eine Aristokratie eine Rossmühle, eine Demokratie ein Automat, welches, wenn es sich selbst aufzieht, und nur immer gestellt werden darf, eine Republik heisst: das Letzte ist das Künstlichste.“

„Der Marchese Beccaria hat aus theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanität *(compassibilitas)* seine Behauptung der Unrechtmässigkeit aller Todesstrafe aufgestellt, weil sie im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten seyn könnte: denn da hätte jeder im Volke einwilligen müssen, sein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen Andern (im Volke) ermordete; diese Einwilligung aber sey unmöglich, weil Niemand über sein Leben disponiren könnte. Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung.“ — Nur mit der Darstellung eines Werkes beschäftigte er sich noch ununterbrochen bis in die letzten Monate seines Lebens. Er nannte es „System der reinen Philosophie in ihrem ganzen Inbegriffe“ und es sollte vornehmlich den Übergang der Physik zur Mo-

---

ner Schrift vom ewigen Frieden, über das Verhältniss der Moral zur Politik, Werke Bd. VII. Abth. 1, S. 270—91.

taphysik vermitteln*. So lange er an seinem Arbeitstische sitzen konnte, lag in dieser Zeit das starke handschriftliche Convolut vor ihm und man fand ihn oft noch 1802 und 1803 darin bis zum Mittag schreiben. Es sollte nach seiner Ansicht ein Hauptwerk werden, aber **Schultz** und **Gensichen**, die nach seinem Tode zur Durchsicht dieser Papiere bestimmt waren, fanden nur Wiederholungen aus seinen älteren Werken, ungeordnete Gedanken, bisweilen untermischt mit Allotria. Dies Manuscript ist aber *jetzt* spurlos verschwunden.

Im Jahre 1802 schwand die Gedächtnisskraft auffallend, es wurde ihm äusserst schwer, eine Reihenfolge von Gedanken zu behalten. Die bekanntesten Namen seiner Umgebungen, sonst häufig von ihm gebrauchte Worte und Redewendungen entfielen ihm, oder wurden von ihm verwechselt, und doch sah er es ungern, wenn ihm zu früh eingeholfen wurde. Als **Scheffner** etwa ein Jahr vor seinem Tode ihn besuchte**, konnte **Kant** im Gespräch das rechte Wort zur Erwiederung nicht finden. Wie aber **Scheffner** einhelfen wollte, ergriff er seine Hand mit den Worten: „nein, mein Freund, helfen Sie mir nicht, mein Kopf muss selbst damit heraus“. Er wandte darauf die Ausdrücke so lange, bis er die ganz richtigen fand, die er mit einem recht zufriedenen „sehen Sie wohl Freund“ begleitete. Es wurde *jetzt* nothwendig, dass er alle Tagesgeschäfte sich vorher aufzeichnete, wozu er sich kleiner Memorienbücher bediente***, von denen mehrere im Nachlasse **Kant's** aufbewahrt werden, andere gleich nach seinem Tode von seinen näheren Umgebungen als Andenken an den grossen Mann mitgenommen, zum Theil gegen sehr hohe Preise für Sammlungen in England aufgekauft sind. In diese Büchlein schrieb er auch die Tagesneuigkeiten, die ihm auffielen, die Namen der Tischgenossen, welche er für den nächsten Tag wünschte und auch die Gerichte, mit denen er sie bewirthen wollte; aber er merkte hier auch an das ihm am meisten Interessirende aus den Gesprächen mit seinen Tischgenossen oder heimischen und fremden Besuchern, die Titel von Büchern, über die er Bericht erstattet haben oder die er selbst lesen wollte. Naturwissenschaften (die damals gerade gemachten Versuche des Galvanismus interessirten ihn sehr*), Reisebeschreibungen und Politik gewährten ihm in dieser Zeit bis zu den letzten Tagen seines Lebens den meisten Reiz und die befriedigendste Unterhaltung. Davon geben diese Memorienzettel die deutlichsten Beweise, wovon hier eine Probe ihren Platz rechtfertigen mag: „Stickstoffsäure ist eine bessere Benennung als Salpetersäure. — Requisita des Gesundseyns. — *Clerici*, *Laici*. Jene *Regulares*, diese *Seculares*. — Von der ehemaligen Belehrung meiner Schüler, Schnupfen und Husten gänzlich zu verbannen (Respiration durch die Nase). — Das Wort Fussstapfen ist falsch; es muss heissen Fusstappen. — Der Stickstoff (*Azote*) ist die säurefähige Basis der Salpetersäure. — Der Winterpflaum (*φλόμος*), den die Schafe von Angora (ja sogar die Schweine) haben, die in den hohen Gebirgen von Kaschmir gekämmt werden, weiterhin in Indien unter dem Namen Shawls Tücher geben, die sehr theuer verkauft werden. — Ähnlichkeit des Frauenzimmers mit einem Rosenknöspchen, einer aufgeblühten Rose und einer Hagebutte. — Vermeinte Berggeister, Nickel, Kobolt. — Duroc, Bonaparte, das Französische Consulat“ u. s. w. „Wem habe ich Pörschke's Briefe über die Natur der Metaphysik geliehen! — *Blé grec* (Buchweizen) zum Geschenk erhalten. — Den Sack von meinem Manuscripte aus der Schieblade zu revidiren und sortiren, Prof. Rink. — Vom Grafen von Windischgütz und meine Correspondenz mit dem in Berlin befindlichen Departement des Hüttenwesens. NB. von Dr. Jachmann das mir vom Prof. Pörschke geschenkte und jenem geliehene Buch der Naturmetaphysik zurückzufordern. — Herrn Criminalrath Jensch zu fragen, wie mein versoffener Bediente (Lampe) abgeschafft werden soll. — Nachher mein Testament, welches bei der Akademie niedergelegt ist, abzusenden. — Die Eingeschränktheit der Chinesen zeigt sich 1. an ihren Gemälden, die keinen Schatten weder im Portrait noch an Gebäuden leiden mögen; 2. an ihrer Schrift, welche wohl 80,000 Charaktere bedarf, um sich ganz verständlich zu machen, statt unserer 24; 3. dass sie nicht in andere Länder reisen; 4. dass ihre Religion (des Foe) ihr Oberhaupt ausserhalb China hat. — Dass wir Pflichten auf uns liegen haben (Obliegenheiten), zeigt der kategorische Imperativ bei jedem Falle des Gebrauchs unserer Freiheit. — Wenn von einem Buche (nicht einer *Farrago*, welche noch Redaction erfordert) als einem *opus* die Rede ist, so kann es in dreifacher Hinsicht einen Zweck haben, wodurch der Mensch gescheuter, klüger (geschickter) und weiser wird, d. i. in pragmatischer, technischer und moralischer Hinsicht. — die pragmatische Hinsicht ist die, welche die Basis der übrigen ausmacht. — Gesunde Organe und ein krankhafter Zustand im System der Organe. Brown's Lehrsystem, alles auf das Princip der sthenischen und asthenischen Complexion zurück zu führen, ist unitarisch. Das Boerhaave'sche (oder Hoffmann'sche) ist pluralistisch. In der organischen Natur, und zwar des Individuums sowohl als der Art ist beides in Wechselwirkung bei lebenden Wesen immer zu erstreben und durch Erregbarkeit immer erweckt zu werden. Aber der krankhafte Zustand ist positiv bestimmt nach der Art derselben; der Zustand des Kränkelnden ist launisch und in Ansehung seiner Gefühle unbestimmt. — Bei Nicolovius (dem Verleger). Weil ich auf diesen ziehen will, so muss ich das Honorarium wissen. Heute noch dem Essen zu fragen. — Von der Lehrmethode, die Denkungsart der Menschen gleich einer *ars veterinaria* (Vieh-Arzneikunde) zu behandeln, z. B. durch Ängstigung mit Fegfeuer und Hölle, und überhaupt auf Sinne, nicht auf Vernunft zu wirken. — Man kann auch die Mathematik philosophisch behandeln, aber nicht umgekehrt: nämlich um die Grenzen ihres möglichen Gebrauchs und des Zweckes derselben zu bestimmen. — Es ist nicht wahrscheinlich, dass ein Anderer suchen werde, den Lampe mir abspänstig zu machen, und ihn an seine Stelle für sich selber anwerben sollte. Denn er ist der Geschicklichkeit nach nur ein schlechter Bediente 1. weil er nicht lesen und nicht schreiben kann, 2. weil er, obzwar ohne, ja gar wider meine Bewilligung, beweibt ist. — Dass der Mensch thue, was das Gesetz ihm gebietet, kann von ihm gefordert werden: dass er es gern thue, nicht. — Von dem alten Streit über Natur und Gnade (Mystik). Verdienstliche und überverdienstliche Werke — von Menschen gegen Menschen: *o curas hominum!* Der Illuminatismus vom Mysticismus unterschieden, worin! — Eigentlich ist der Streit philosophisch und geht nicht von der Schwärmerei aus, sondern kann sie vielleicht herbeiführen. Willmanns konnte allenfalls zur Absicht haben, das eine sowie das andere Princip, durch die Entgegensetzung zweier Theorien, — sich beide vernichten zu lassen. — Man kann nicht besondere Gewissenspflichten annehmen: denn Gewissen ist die Lauterkeit und Festigkeit der sich selbst gethanenen Zusagen und Erklärungen. Hier wird nicht nach dem Object der Zusage, die ich mir selbst thue, ob es gut oder böse sey, gefragt, sondern nur nach der Zuverlässigkeit der Erklärung sich selbst Wort zu halten, gleich als ob eine höhere Macht zur Garantie aufgerufen wäre —. *Conscientia absoluta* ist hier der *hypothetica* contradistinguirt. Die Bedingung ist logisch, gehört nicht zur Moral oder Ästhetik. Festigkeit des Vorsatzes im Wort halten. — Bei der Helligkeit des weissen Papiers schwächt das Licht die Wahrnehmung der blassen Dinte und macht die Buchstaben schmaler und verschwindend. In einer Prachtausgabe von Milton's verlorenem Paradies sind die grossen schwarzen Buchstaben, weil sie scharf abgeschnitten sind, auch durch ihre grelle Abstechung schneidend. Etwas Ähnliches ist in allem Contrast. — Ob es nicht gut wäre, den Herrn Rector Hamann zu bewegen, dass er seines seligen Vaters Übersetzung von Hume's natürlicher Religion, wenn sich ein Verleger dazu findet, in den Druck gebe! Denn die von Plattner hat gar nicht das Geistvolle in sich, was jene enthält" u. s. w.

---

* **Hasse**, merkwürdige Äusserungen **Kant's**, S. 18—20; **Wasianski**, S. 196—98.

** **Scheffner's** Selbstbiographie, S. 389.

*** Vergl. **Wasianski** a. a. O. S. 67 u. fg. — In einem solchen Büchlein, das eben für 4 Wochen ausgereicht hat, finde ich fünfmal verzeichnet: „Mein Barbier heisst **Rogall**.“

---

* Augustin's Schrift über den Galvanismus war eine der letzten, die Kant selbst las.

Diese geistige Thätigkeit, soweit der hinfällige Körper es nach einer unter so ausserordentlichen Anstrengungen durchrungenen Lebensbahn verstattete, regte den ehrwürdigen Greis auch auf seinem letzten Stadium zum achtzigsten Lebensjahre an. Von seinen amtlichen Geschäften war, nachdem er 1797 auch die öffentlichen Vorlesungen aufgegeben hatte, nur die Theilnahme an den Senatsverhandlungen verblieben. Aber persönlich konnte er nicht mehr im Senate erscheinen, doch wurden damals sehr viele und gerade die wichtigsten Geschäfte durch Abstimmung in einer herumgesandten verschlossenen Capsel *(Capsulatio)* entschieden. Indess waren mit der damaligen Stellung eines Mitgliedes im Senat der Universität Königsberg (wozu nur die ältesten zehn ordentlichen Professoren berufen waren, *Decemviri)* gewisse Emolumente aus Stiftungen, Legaten und Getreideeinnahmen verknüpft. Mit Kant war der älteste Professor der Theologie Dr. Reccard in gleichem Verhältnisse der Altersschwäche. Es bildete sich daher im Juni 1798 unter den jüngern Collegen, besonders auf Veranlassung des Kanzlers Prof. Dr. Holzbauer, die Ansicht, die beiden Senioren durch zwei Adjuncte unter den zunächstfolgenden ordentlichen Professoren zu ergänzen, um die Zahl der Decemvire bei den Versammlungen des Senats vollzählig zu erhalten. Dies nahm Kant für einen Eingriff in seine Rechte, den er bei aller sonstigen collegialischen Nachgiebigkeit, da er früher häufig als Vermittler aufgetreten war, oder freiwillig auf streitige Ansprüche verzichtet hatte, gerade jetzt in seinem hohen Alter ernst abwehren zu müssen glaubte. Er gab im Juli 1798 seine sehr entschiedene Erklärung dagegen ab, die ich als seine letzte amtliche* und zugleich als ein selbst redendes Document seiner Charakterfestigkeit hier nicht vorenthalten zu dürfen glaubte.

„Es hat sich eine Neuerung in den Beschlüssen eines Theiles des akademischen Senats erhoben, wodurch eine Integrität desselben beabsichtigt wird, die mit sich selbst in geradem Widerspruche ist; nämlich ein Decret, die Stelle der beständig Ausbleibenden bei den Sessionen desselben durch Adjuncte zu ergänzen, welche für sich selbst stimmgebend seyn sollen, ohne doch Glieder des Senats zu seyn. Denn die Adjungirten, als *non Senatores*, können ganz andere Ansichten haben, als die des Senats. — Bisher ist es so gehalten worden, dass die, welche dem Consess nicht beiwohnen können, vermittelst einer durch den akademischen Ministerialis verrichteten Capsulation ihre *vota* abgaben, und so waren sie authentisch. Was würde dann werden, wenn Stellvertreter, die nicht dasselbe Interesse für die Akademie haben, welches man den Senatsgliedern zutrauen muss, wie Miethlinge den Platz derselben einnehmen und diese Function nach ihrem eignen Kopfe verwalten sollten! — Nach demselben Princip der Vollzähligkeit des Senats im Consess würde auch der, welcher dem Senate zwar gewöhnlich beiwohnt, aber einmal durch Krankheit oder andere Verhinderung davon abgehalten wird, das Senatsgeschäft unkräftig machen. Da also die projectirte Substituten-Integrität an sich widersprechend, die durch Capsulation dagegen in Fällen der

---

* Die Originalschrift befindet sich jetzt im Nachlasse Kant's auf der königlichen Bibliothek. Mehrere Entwürfe zu derselben befinden sich unter den Memorienzetteln, dies zeigt, von welcher Bedeutung ihm die Angelegenheit galt.

Krankheit oder sonstiger Leibesschwäche nicht allein vergönnt, sondern auch zu dem Zwecke hinreichend und von Stiftung der Universität her immer so gehalten worden ist, so verweigere ich meine Einstimmung zu diesem neu ausgedachten Plane, indem die alte Einrichtung, so wie sie weise, auch zugleich die menschlichste ist."

I. Kant.

Die Angelegenheit ging zur Entscheidung an das Preussische Etats-Ministerium, und diese fiel völlig zu Gunsten Kant's aus, mit neuer ehrender Anerkennung seiner amtlichen Verdienste. Sie lautet, Gerichtet an den Kanzler der Universität: „Friedrich Wilhelm, König u. s. w. Auf Eure allerunterthänigste Anzeige vom 28. Juli wollen wir Euch hiermit eröffnet haben, dass wir nicht gemeinet sind, denen Professoren Reccard und Kant, welche der Akademie viele Jahre hindurch mit Ruhm und Nutzen gedient haben, und zu denen wir das Vertrauen hegen können, dass sie, so viel es ihre Kräfte gestatten, auch darin fortfahren werden, Gehülfen für ihre akademischen Geschäfte beizuordnen, zumalen sie selbst darum nicht angesuchet haben. Der akademische Senat ist überdem hinlänglich besetzt, um alle vorkommende Geschäfte betreiben und wahrnehmen zu können, wenn gleich diese beiden Professoren den Sessionen nicht beiwohnen. Anbelangend die Rectorats-Führung, welcher beide nach Eurer Anzeige schriftlich entsagt haben; so wird es dem Senat sehr leicht werden, in der theologischen und philosophischen Facultät ähnliche Veranstaltungen zu treffen, als vor einigen Jahren wegen der Juristen-Facultät, wo Ihr euch eine geraume Zeit ganz allein im Senate befandet, genommen worden u. s. w.

Königsberg den 31. Juli 1798.

Königl. Ostpreuss. Etats-Ministerium.
Graf Finkenstein. Graf Dönhoff.
v. Ostau."

Wenn nun auch von selbst mit jedem der folgenden Jahre mehr diese Geschäftsthätigkeit auf ein einfaches *legi* oder blosse Namensunterschrift sich beschränken musste, so blieb es bei seinem allgemeinen hohen Rufe nicht aus, dass von Behörden und Privatpersonen nicht nur aus den entferntesten Theilen des Preussischen Staates, sondern auch aus dem Auslande Anfragen an ihn ergingen, um über wissenschaftliche Gegenstände, oder über bestimmte Individuen bald gutachtlichen Bericht, bald Rathschläge oder Empfehlungen, oft auch nur ein kurzes Ja als entscheidendes Urtheil abzugeben. Namentlich nach der Herausgabe der Rechtslehre und der Tugendlehre zeigte sich oft zu Kant, als dem angestaunten Urheber dieses Systems, ein unbeschränktes Vertrauen, in ihm den helfenden Rathgeber für alle Zustände und Verlegenheiten des Lebens, in ihm die sicherste Lösung aller Gewissensfragen und peinigenden Zweifel zu suchen. Dieser geistigen und moralischen Dictatur widmete er, soviel es ihm noch immer möglich war, seine Kräfte, und suchte durch Nachfragen, Berichterstattung von Seiten seiner vertrauteren Collegen (Kraus, Pörschke, Schulz, Gensichen, Hagen, Hasse) und jüngeren Umgebungen (Dr. Reusch, Dr. Motherby, Dr. Jachmann), durch eignes vielfaches Überlegen auf seinen Memorienzetteln (das häufige Durchstreichen in solchen Fällen gewährt jetzt noch den Beweis) nach bester Überzeugung zu helfen. Wählen wir nur ein Beispiel davon. Die Einimpfung der natürlichen Blattern spannte damals die Aufmerksamkeit des gesammten gebildeten Deutschlands und bahnte den Übergang zur Kuhpockenimpfung. Kant hatte sie in der Tugendlehre §. 6.* unter den casuistischen Fragen in Bezug auf die Pflicht der Selbsterhaltung aufgestellt. Der ordentliche Professor der Medicin J. C. W. Juncker zu Halle, welcher seit 1792 durch mehrere Schriften und ein besonderes Archiv für Beobachtungen und Erfahrungen über die natürlichen

---

* Werke Bd. IX, S. 275

Pocken sich bekannt gemacht hatte, legte ihm im Mai 1800 zur Begutachtung die Frage vor: ob und wiefern er die Einimpfung der Menschenblattern für sittlich oder unsittlich halte. Als Kant nicht sogleich antwortete, wiewohl er die Anfrage nach seiner damaligen Gewohnheit auf seinen Memorienzetteln durchdachte, wiederholte Juncker* am 27. Juni 1800 seine Bitte auf das inständigste, mit der Motivirung, dass einige der würdigsten Männer ihn dazu verpflichtet hätten, und dass er selbst diese pflichtmässige Rücksicht für sich zu beachten habe. Gleichzeitig wurde diese Frage vom Graf Fabian Emil Dohna auf Malmitz bei Sprottau kurz vor seiner Hochzeit in Bezug auf die Einimpfung seiner Braut (die die Einimpfung wünschte), an Kant gerichtet. Dieser nennt die Tugendlehre Kant's sein Handbuch und bittet ihn herzlich: „Lassen Sie mich wissen, was das Gesetz spricht, sobald als möglich. Vielleicht ist die Einimpfung schon geschehen, wenn Ihre Antwort kommt, aber schonen Sie mich nicht, ich will wissen, ob ich geirrt habe; doch werde ich suchen, es so lange als möglich aufzuschieben.“ Kant's abgesandte Antwort auf beide Anfragen ist nicht bekannt; im Entwurf dazu befindet sich auf einem Memorienzettel folgender Passus: „Heroische Mittel der Ärzte sind die, welche auf Tod und Leben, oder was eben so viel ist, auf die Gefahr des Patienten lebenslang krank zu werden, gewagt werden (auch nur eine Ansteckung beständig fürchten zu müssen). ⊥ Der weise Gebrauch solcher Mittel kann nicht von einzelnen Menschen, sondern muss von der Vorsehung erwartet werden, welche Krieg und Kinderpocken (und zwar absichtlich) gewollt zu halten scheint, um die grosse Vermehrung der Menschen hiedurch zu beschränken. — Ob dieses nun gleich, was den Krieg betrifft, kein den Menschen erlaubtes Mittel ist, so ist doch das zweite Mittel, nämlich das der Kinderpocken durch andere Menschen erlaubt: Dass nämlich die Regierung die Pockeninoculirung durchgängig anbefehle, da sie dann für jeden Einzelnen unvermeidlich, mithin erlaubt ist.“ Gegen die Kuhpocken erklärte sich Kant anfänglich auf das bestimmteste, verweigerte ihnen den Namen der Schutzblattern und meinte sogar, dass die Menschheit sich dadurch zu sehr mit der Thierheit familiarisiren würde und Gefahr liefe, sich eine Art von Brutalität (in physischem Sinne) einimpfen zu lassen. Er befürchtete auch, dass durch Vermischung des thierischen Miasmas mit dem Blute oder mindestens mit der Lymphe, dem Menschen Empfänglichkeit für die Viehseuche mitgetheilt werden könnte*.

---

* Juncker's und Dohna's Briefe befinden sich im Nachlasse.

Über seine abnehmende Geistes- und Körperkraft täuschte sich inzwischen Kant keineswegs. Schon seit 1799 äusserte er nicht selten gegen seine Tischgenossen: „Meine Herren, ich bin alt und schwach, Sie müssen mich wie ein Kind betrachten.“ Über den Tod sprach er seit dieser Zeit ohne Rückhalt, er fürchte ihn nicht und werde zu sterben wissen. Seine zunehmende Schwäche ohne besondere Krankheitsanfälle nöthigte ihn mit dem Jahre 1802 seine strenge Lebensordnung, von 5 Uhr des Morgens bis 10 Uhr Abends ausserhalb des Bettes zu seyn, aufzugeben. Anfänglich ging er nur eine Stunde früher zu Bette und fühlte seine Kräfte dadurch so ersichtlich gestärkt, dass er dieses Hülfsmittel bald verstärkte und schon um 8 Uhr Abends zu Bette ging, aber wie natürlich bald ohne den erwarteten Erfolg. Seine Füsse fingen an ihm ihren Dienst zu versagen, er fiel bald im Gehen, bald im Stehen, aber jedoch immer ohne Verletzung, so dass er jeden Fall belachen konnte, indem er naiv hinzufügte, er könne wegen der Leichtigkeit seines Körpers nicht schwer fallen**. Nur des Morgens liess er sich noch um die früher gewohnte Stunde wecken und auf den Stuhl bringen, wenn er oft auch vor Ermattung wieder einschlief. Er versuchte mit seinem treuen Genossen Wasianski im Sommer 1802, nachdem er drei Jahre lang seine Spaziergänge eingestellt hatte, einige Ausfahrten nach einem Hufengute (dicht vor dem Steindammer Thore), das jener gemiethet hatte: aber sie waren ihm bald lästig, trotz dem dass er seinen sehnlichen Wunsch, wieder ruhiger und ununterbrochener schlafen und mit besserem Appetit essen zu können, dadurch einige Male wesentlich gefördert sah.

---

* Wasianski a. a. O. S. 43.

** Wasianski a. a. O. S. 51—57.

Im Winter von 1802 auf 1803 vermehrten sich seine körperlichen Beschwerden, es stellte sich ein förmlicher Lebensüberdruss ein, er wünschte die Herannäherung seines Todes: „er könne nicht mehr der Welt nützen und wisse nicht, was er mit sich anfangen solle.“ Unangenehme schreckhafte Träume, namentlich Bilder von Raub- und Mordanfall, verscheuchten seinen Schlaf, er verliess in der Nacht häufig trotz seiner Hinfälligkeit das Bett, wurde dann bisweilen von seinem Bedienten liegend auf der Erde getroffen, und konnte sich doch lange nicht entschliessen, seinen Diener in seinem Schlafzimmer schlafen zu lassen, „weil die Gegenwart eines Anderen ihn im Schlafe stören würde.“ Wasianski vermochte endlich ihn auch hiezu zu bewegen, und gegen die immer mehr steigenden Beängstigungen selbst Arzneimittel zu nehmen, gegen deren Gebrauch er sonst stark geeifert hatte. Auf die Feier seines letzten Geburtstags (22. April 1803), zu der er wie gewöhnlich eine grössere Zahl Tischgäste hatte einladen lassen, freute er sich mehrere Tage voraus: aber an dem Tage selbst, mit welchem er sein achtzigstes Lebensjahr antrat, war er abgestumpft und durch das Geräusch der grösseren Gesellschaft betäubt. Zwei Tage darauf schrieb er in sein Erinnerungsbüchlein: „nach der Bibel, unser Leben währet 70 Jahre, und wenn's hoch kommt, 80 Jahre, und wenn's köstlich war, ist es Mühe und Arbeit gewesen.“ Seine drückenden Beängstigungen nannte er Blähungen auf dem Magenmunde, und sie wurden ihm im Mai 1803 so lästig, dass er selbst den Gedanken einer Reise ins Ausland fassen konnte, um von dieser Plage, wie er hoffte, befreit zu werden. Es wurde diese Reise, wie natürlich bei seiner Körperschwäche, gleichfalls nur ein Traumbild, und erst in der Mitte des Juni entschloss er sich wieder zur Wiederholung einer Spazierfahrt nach dem nahen Landhause seines Freundes auf den Hufen, wobei ihm aber der Rückweg schon unerträglich lang schien. Nur noch wenige Male liess er sich zur Erneuerung einer solchen Reise von einer Viertelmeile bewegen und stets mit dem gleichen Erfolge des Verdrusses, zum letzten Male in den nicht einmal so weit entfernten Garten seines Collegen, des Consistorialraths Hasse, auf der Lomse (einem Theile von Königsberg zwischen beiden Pregelarmen). Im September nahm seine Schwäche rasch zu, und das dadurch verursachte häufigere Fallen wiederholte sich so häufig, dass er nicht mehr allein gelassen werden konnte. Seine einzige noch lebende Schwester, Frau Theuerin, die Wittwe eines Handwerkers, nur sechs Jahre jünger als er, aber noch im vollständigen Besitze ihrer Geistes- und Körperkräfte, trat als Pflegerin in sein Haus. Zu verschieden an geistiger Cultur, hatten beide seit einem halben Jahrhunderte in keinem näheren Umgange gestanden, ausser dass Kant eine jährliche Unterstützung ihr gewährte. Auch jetzt konnte Kant sich nur allmälig an seine Schwester gewöhnen, wurde aber durch ihre grosse Aufmerksamkeit in der Pflege, verbunden mit einem bescheidenen zurückhaltenden Betragen zuletzt noch recht günstig für sie eingenommen. Im October verminderte sich auffallend die Sehkraft seines rechten Auges, die des linken hatte er schon fast zwanzig Jahre eingebüsst[*], die Sprache wurde undeutlich. Seine Unruhe wurde ihm jetzt unerträglich, er konnte nur sehr wenig und mit grosser Anstrengung lesen und schreiben, während er noch im August dieses Jahres die feinste Schrift mit unbewaffnetem Auge gelesen hatte, wenn auch nicht auf lange Dauer. Sich vorlesen zu lassen, war ihm langweilig und wurde ihm bald unausstehlich; die versuchte Hülfe, um durch eine Brille oder ein Leseglas ihm Unterstützung zu gewähren, missglückte völlig, denn mit jedem Tage vermochte **Kant** weniger zu lesen.

---

[*] Hasse, S. 42. Man sah es ihm nicht an, wenn man es nicht wusste, und er sprach nicht gern davon.

Am 8. October 1803 wurde er in Folge einer Indigestion von zu viel genossenem Englischen Käse (seiner Lieblingsspeise) von einem ernsten Krankheitsanfalle ergriffen, der ihn fünf Tage im Bette hielt, und nach welchem er seine frühere Heiterkeit nicht mehr gewinnen konnte. Er liess zwar mit dem 13. Octob. wieder seine gewöhnlichen zwei Tischgenossen zu sich einladen, aber die Beendigung des Mahls wurde gegen seine frühere Gewohnheit jetzt von ihm selbst beschleunigt. Er vermochte fortan nicht mehr als nur die Stunden des Vormittags bis zum Mittag ausserhalb des Bettes zuzubringen. Sein College Medicinalrath Professor Dr. **Elsner** behandelte ihn ärztlich, und **Kant** nahm jetzt jede Arzenei ohne Weigerung, wie er sich denn früher schon demgemäss geäussert hatte: „Ich will sterben, nur nicht durch Medicin; wenn ich ganz krank und schwach seyn werde, mag man mit mir machen, was man will, dann will ich Alles über mich ergehen lassen; nur keine Präservative nehme ich ein.“ Im December vermochte er kaum mehr seinen Namen zu schreiben, oder den Löffel beim Essen zu finden, seine Ausdrücke wurden von den sonderbarsten Metaphern entlehnt und konnten selbst von **Wasianski**, seiner täglichen Umgebung, oft nur nach vielem vergeblichen Umhertappen errathen werden. Und kam dennoch das Gespräch zufällig auf wissenschaftliche Gegenstände, namentlich aus der physischen Geographie und den Naturwissenschaften, so zeigten sich oft noch bewundernswerthe Geistesblitze, die den Umfang seiner früheren grossen geistigen Herrschaft verriethen.

Mit dem Januar 1804 wurde er theilnahmlos auch für seine liebsten Gewohnheiten, alle Speisen fand er ohne Geschmack, er konnte sich kaum mehr auf einem mit Kissen ausgefüllten Armstuhle erhalten. Er sprach fast gar nicht und es war ihm auch gleichgültig, ob die Umstehenden sich unterhielten und ihn zu unterhalten sich abmühten. Nur eine unsägliche innere Unruhe schien ihn zu plagen, als wenn er noch jetzt das Bedürfniss nach Thätigkeit in sich fühlte. Seit dem 3. Februar nahm er keine Speisen mehr zu sich, und alle Triebfedern seines Lebens schienen erschlafft zu seyn, die Sehkraft war fast gänzlich erloschen. Sein Arzt Elsner, der gerade damals das Rectorat der Universität bekleidete, pflegte ihn zu einer bestimmten Stunde zu besuchen, um der verabredeten Gegenwart Wasianski's dabei stets versichert zu seyn. Als Kant seine Ankunft am 3. Febr. hörte, versuchte er mit grösster Mühe sich vom Stuhle aufzurichten, sprach von Posten, beschwerlichem Amte, grosser Dankbarkeit und wollte sich nicht niederlassen, da der Arzt noch nicht sass. Wasianski reimte endlich zusammen, dass Kant sich zur grössten Dankbarkeit verpflichtet fühle, dass Elsner als Rector ihn ungeachtet seiner hohen Stellung und vielen Geschäfte doch täglich besuche. Ganz recht, rief Kant aus, und mit erzwungener Kraft, aber unverkennbaren Zeichen eigener Freude setzte er hinzu: „das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen.“ Seit dem 7. Februar konnte er nicht mehr das Bett verlassen; am 9. Febr. verfiel er in einen bewusstlosen Zustand, aus dem er nur auf Augenblicke erwachte, um mit der erloschenen Kraft rührende Zeichen des anerkennenden Dankes seinen nächsten Umgebungen zu geben. Auch diese verloren sich am 11. Februar, in der Nacht auf Sonntag den 12. Febr. schien das Gefühl von Durst ihn zu quälen, doch das mehrmalige Anbieten eines erquickenden Trankes lehnte er mit den letzten Worten seines Lebens „es ist gut“ ab. Um 11 Uhr Vormittags hauchte der grosse Mann seinen letzten Athemzug aus! — * „Sein Tod war ein Aufhören des Lebens und nicht ein gewaltsamer Act der Natur!“

---

* Wasianski, S. 169 - 217.

Sein Kopf wurde vom Professor Knorr in Gyps abgeformt, und seinen Schädel beschrieb der Prosector Dr. Kelch* als eine sehr merkwürdige Form, welche sich durch die regelmässige Bildung der einzelnen Theile und durch die Menge der an ihm stark ausgeprägten Erhabenheiten auszeichnete. „Die hohe, breite und eckige Stirne, die bis zur Kronnaht stark ausgezeichneten Spurlinien, die gerade Richtung des Oberdachs des Schädels, die zu beiden Seiten stark hervorragenden Erhöhungen der Seitenwandbeine, die allmälig sich nach hinten wölbenden Schlafflächen und auf ihnen befindlichen Erhabenheiten, der Eindruck und die Abplattung am Hinterhaupte und das stark nach hinten sich wölbende Hinterhauptabein gaben dem Schädel Eigenheiten, die man in diesem Zusammentreffen schwerlich an einem andern wiederfinden wird. Die an ihm befindlichen Erhabenheiten vermehrten durch ihre übereinstimmende Höhe und Umfang, die Regelmässigkeit seines Baues, und die ansehnlichen Durchmesser lassen auf einen beträchtlichen Raum seiner Höhle schliessen.“ — Sein Körper war so ausgetrocknet, dass er selbst bei den Ärzten allgemeines Staunen erregte, die kaum jemals einen so abgezehrten Leichnam gesehen zu haben vermeinten. Er selbst scherzte schon einige Jahre vorher nicht selten darüber, indem er von sich rühmte, das Minimum der Muscular-Substanz erreicht zu haben.

Die Nachricht von seinem Tode, so lange sie auch erwartet wurde, machte in der Stadt einen unbeschreiblichen Eindruck, und man kann sagen auf alle Classen der Bewohner, denn Kant wurde seit länger als dreissig Jahren als das Kleinod des Landes bewundert und verehrt. Überall war man gewohnt, nur mit ehrerbietiger Hochachtung von ihm zu sprechen, und seine öffentliche Erscheinung auf den Spaziergängen und in grösseren Kreisen zog augenblicklich die Aufmerksamkeit auf ihn. Jedermann von den höchsten bis zu den niedrigsten Ständen wünschte noch einmal die Leiche zu sehen, welche als die leblose Hülle des hervorragendsten Geistes unter seinen Zeitgenossen dalag. **Kant** selbst hatte früher gewünscht, ganz einfach in aller Stille am frühen Morgen begraben zu werden; es finden sich noch mehrere Papierblättchen darüber in seinem Nachlasse. Aber **Wasianski**, als der Curator seines Nachlasses, wich davon ab, weil **Kant**, auf eine seiner an ihn gerichteten Anfragen über diese Bestimmung keinen besondern Werth auf ihre Ausführung gelegt hatte. Am 28. Februar wurde in einem feierlichen Aufzuge der Studirenden*, dem sich zuerst seine näheren Freunde und Tischgenossen und dann ein überaus zahlreiches Gefolge aus allen Ständen anschlossen, unter dem Geläute aller Glocken der Stadt, die Leiche aus dem Trauerhause nach der Dom- und Universitätskirche geleitet, und hier am Eingange derselben von dem Curator der Universität und dem akademischen Senate empfangen. Hier fand die Todtenfeier durch die Ausführung einer Himmel'schen Trauer-Cantate (ursprünglich auf den Tod **Friedrich Wilhelm II.** componirt) und zwei Reden von Seiten der Studirenden statt, worauf die Leiche in der am Chor der Kirche benachbarten Todtengruft (Professorengewölbe) beigesetzt wurde. Der akademische Traueractus erfolgte acht Wochen später, am 23. April, am Tage nach seinem Geburtstage, weil dieser auf einen Sonntag fiel. Die Rede wurde vom Consistorialrath Dr. **Wald** gehalten, der nach **Mangelsdorf's** Tode (1803) neben seinen Lehrämtern in der Theologie und der Orientalischen Literatur auch das der Geschichte und Beredtsamkeit übernommen hatte.

---

* Über den Schädel Kant's, ein Beitrag zu Gall's Lehre, Königsberg, 61 S. 8.

Versuchen wir nun am Zielpunkt seines ruhmwürdig durchgeführten Lebens ein Gesammtbild seines Charakters zusammenzustellen, um auch hier nach dem unverfälschten Berichte treuer Augenzeugen* den Eindruck des Mannes und des Lehrers lebhafter vor die Augen zu führen, während seine Schriften den reinsten Spiegel seines Geistes und Scharfsinns uns vorhalten. Sein Körper schien von der Natur das Gepräge der Schwächlichkeit als charakteristischen Typus empfangen zu haben. Von schwachem Knochenbau, von noch schwächerer Muskelkraft war er kaum fünf Fuss gross; seine Brust war sehr flach und fast eingebogen; der rechte Schulterknochen hinterwärts etwas verrenkt. Die übrigen Theile des Körpers befanden sich in günstigem Verhältnisse zu einander. In seinem nicht sehr grossen Kopfe zog sein sanftes und doch lebhaftes Auge unwiderstehlich an, sowohl beim Lehrvortrag wie in der Privatunterhaltung. Staatsrath Nicolovius** erinnerte noch als hochbetagter Greis mit wahrem Feuer sich des unaussprechlichen Eindrucks, den **Kant**'s strahlendes blaues Auge beim ersten Empfange auf ihn gemacht hatte; **Borowski**, **Jachmann** und **Reusch** bezeugen gleich lebhaft seinen ergreifenden und eindringenden Blick. Seine Haare waren blond, seine Gesichtsfarbe frisch und seine Wangen behielten noch im höheren Alter eine gesunde Röthe. Sein Gehör zeichnete sich durch Schärfe und Feinheit aus, so wie überhaupt alle seine Sinne einer besonderen Stärke und lebhaften Empfindung theilhaftig waren. Ungeachtet des schwachen Baues seiner Brust hielt seine schwache Stimme bis zu den siebziger Jahren eine bedeutende Anstrengung aus, und wurde oft von ihm sehr kräftig erhoben. Sein Geist beherrschte seinen Körper auf eine wunderbare Weise und liess ihn bei den grossartigsten ununterbrochenen Anstrengungen die schwächliche Beschaffenheit desselben ganz vergessen. Er beobachtete aber sehr genau seine körperlichen Zustände (man müsse sich mit seinem Körper einzurichten wissen, pflegte er zu sagen), nahm sie oft zum Gegenstande geselliger Unterhaltung, und dadurch wusste er in Verbindung mit seinem regelmässigen und einfachen Leben bedeutendere Krankheitsfälle bis in sein hohes Alter von sich abzuhalten. Denn es war sein fester Wille, nicht blos seine Theorie, durch den ernst gefassten Vorsatz sich seiner krankhaften Gefühle bemeistern zu können. Und was er einmal nach vorher erwogener Überlegung als Maxime sich festgestellt hatte, in welcher Beziehung es auch seyn mochte, das beobachtete er unverbrüchlich treu bis in sein hohes Alter, ohne jemals auf den Abweg zu gerathen, mit der Maxime selbst zu unterhandeln und zu kürzen.

---

* Die Todtenfeier hat E. G. A. **Böckel**, einer der Unternehmer und Redner aus der Reihe der Studirenden (gegenwärtig Generalsuperintendent im Grossherzogth. Oldenburg), beschrieben und mit den dichterischen und rednerischen Beilagen, Königsberg 1804, 40 S. 8. herausgegeben. Vergl. **Wasianski** 216—20. u. **Borowski**, S. 202—5.

---

* **Pörschke**, Professor der Dichtkunst an der Universität Königsberg, Schüler und Amtsgenosse **Kant**'s, war in der letzten Lebensperiode desselben sein häufiger Tischgenosse gewesen und konnte von einem sieben u. zwanzigjährigen Umgange mit **Kant** sprechen. Ein treues Denkmal seiner Verehrung setzte er in seinem letzten Lebensjahre in einer Rede an **Kant**'s Geburtstage (am 22. Apr. 1812), die **Herbart** im Königsberger Archiv, Jahrgang 1812, S. 536—544 abdrucken liess, und die ich hier benutzt habe. Eben daselbst Jahrg. 1811, S. 1—21 ist **Herbart**'s eigene Rede bei einer solchen Gelegenheit im Jahre 1810 abgedruckt. Vgl. **Jachmann** a. a. O. S. 46 u. flg. u. S. 132 flg.

** In einem Briefe an mich aus dem Juni 1838.

Sein Herz war sanft und wohlwollend, und sein Gemüth wird von seinen treuesten Freunden in verschiedenen Lebensperioden mit voller Übereinstimmung ein wahrhaft kindliches genannt. Mit offenem, frischem, munterem und rein auffassendem Sinn gab er sich vertrauensvoll hin, mit aufrichtiger Achtung ehrte er die verschieden gestalteten Kräfte und Eigenschaften in jedem Menschen, und eine seltene Bescheidenheit zierte ihn bei so hoch überragendem Talente in der Beurtheilung der Verdienste anderer. Seine Urtheile über verdienstvolle Männer, seine Bescheidenheit und Hochachtung alles Würdigen und Edlen mussten ihm aller Herzen gewinnen. Er suchte in Jedem lieber das Gute als das Schlechte auf. Aber auch seinen Schülern, die in näheren Umgang mit ihm gezogen wurden, strebte er gleiche Gesinnungen einzuflössen. Mit lebendiger Lernbegierde, die bei ihm aus dem stets weiter strebenden und sich immer erneuernden Geistesvermögen entsprang, suchte er so im Umgang mit gediegenen Männern aus den verschiedensten Ständen und Fächern, wie in innigerer Vertrautheit mit der Natur die grosse Masse von Kenntnissen und Erfahrungen zu gewinnen, welche er für seine weit umfassenden Lehrpläne benutzen wollte. Seine nie ermattende Liebe der Natur liess ihn alle ihre Werke mit Herzlichkeit umfassen. Von der Fürsorge der Thiere für die Jungen sprach er oft mit Rührung: wer ihn nicht kannte, hätte ihn selbst für empfindelnd halten können.

Gegen seine Collegen handelte er stets human und zuvorkommend; jüngere Gelehrte unterstützte er mit Rath und That und suchte ihr Fortkommen auf die angemessenste Weise zu befördern, um Talent und Neigung derselben durch die Hinweisung in den geeigneten Wirkungskreis höher zu entwickeln. Seine Bescheidenheit gegen Gelehrte von grossem Rufe artete beinahe in Schüchternheit aus. Kästner missdeutete daher einen innigen ehrerbietigen Brief Kant's an ihn aus dem ganz verfehlten Standpunkte einer versuchten Täuschung, und äusserte sich darüber unwürdig gegen andere Gelehrte und selbst Amtsgenossen Kant's; aber er fand in seinem noch geistvolleren Göttinger Collegen Lichtenberg die trefflichste Widerlegung, der keine Gelegenheit vorbeiliess, von Kant mit der grössten Verehrung zu sprechen.

Kant ehrte die Freiheit in der Forschung und im Selbstdenken. Er bildete sich in den Jahren seiner Kraft nie ein, die Bearbeitung einer Disciplin erschöpfen zu können, und duldete solch eitles Ruhmsprechen auch von seinen Anhängern nicht. Er verabscheute jede Art von Schmeichelei, sowie seine lautere Wahrheitsliebe ihn zum entschiedensten Feind jeder Unwahrheit machte. Nur erst als das Selbstbewusstseyn seiner Geisteskraft zu erlöschen begann, konnte eine ähnliche Äusserung von dem Abschlusse der philosophischen Kritik durch ihn auch von ihm gehört werden. Früher schien er sich sogar vor der Ruhe des Geistes zu fürchten, welche durch Vollendung herbeigeführt würde.

Oftmals erklärte er sich gegen seine näheren Umgebungen, z. B. gegen Pörschke, ihm sey der Gedanke einer Ewigkeit ohne Fortschreiten der Geistesentwickelung, die ununterbrochene Einerleiheit, und wäre sie auch hohe Glückseligkeit, ein schrecklicher Gedanke! Er verliess die Schule nie, er lernte immer fort, er erneuerte sich täglich. Seine Vorlesungen hielt er sehr pünktlich. Er sass auf einer geringen Erhöhung hinter einem kleinen Pulte. Er sprach die ganze Stunde hindurch, aber es war kein förmlicher Vortrag zum vollständigen Nachschreiben, sondern er führte täglich den Process des Philosophirens und Reproducirens der eigenen Gedanken seinen Zuhörern vor. Sein Auge glänzte dabei; auf seiner Stirne ruhte der Tiefsinn und die Milde auf seinem Munde. Seine Stimme war im Vortrag sehr leise und erforderte die angestrengteste Aufmerksamkeit, ihn vollständig zu hören und zu vernehmen, wobei die Schwierigkeit blieb, den Zusammenhang des oft scheinbar abreissenden Fadens festzuhalten. In seinen Vorlesungen überbot er oft noch den Geistesreichthum, der in seinen Büchern herrscht. In seinen Tischgesellschaften selbst hat er einen unermesslichen Ideenreichthum verschwendet; er warf oft massenweise geniale Gedanken aus, deren er nachher selten sich mehr bewusst war, oder deren weitere Ausführung und vollständigere Begründung er verschmähte. In ihm erkannte man, wie Kindlichkeit und Genialität oft mit einander nahe verwandt sind; sein Geist trug neben den herrlichsten Früchten zahllose Blüthen, welche oft nur auf Augenblicke ergötzen und nützen sollten. Ein Versinken in seine einmal angeeigneten Kenntnisse, ohne den ferneren Fortschritten in den Wissenschaften zu folgen, fand bei ihm niemals statt. Seine unerschöpfliche Heiterkeit, die ungetrübte Aussicht in die Zukunft, die hohe Verehrung der in Gesellschaft nur auf ihn Hörenden, welche jeden Andern bis zum Ubermuthe verwöhnt hätten, regten ihn zur rücksichtslosen Mittheilung und nie stockenden Gesprächigkeit an, wobei er durch seine über alle Gegenstände ausgebreiteten Kenntnisse und durch sein willig, fast immer treu reproducirendes Gedächtniss unterstüzt wurde.

Unter den glücklichen Menschen seiner Zeit war er einer der glücklichsten, so lange noch nicht die Altersschwäche die rastlose Thätigkeit seines Geistes unterdrückt hatte. Kant blickte hoffnungsvoll in die Zukunft, es werde sich das Menschengeschlecht immer mehr veredeln; sein menschenfreundlicher Sinn und seine Religiosität erhielten in ihm die Meinung von wachsender Veredlung der Menschheit: es müsse im Plane des Weltregierers liegen, die Menschen zu höherer Vollkommenheit zu führen. — An dem öffentlichen Gottesdienste nahm er höchst selten Theil, in den späteren Jahren fast nur bei amtlichen Handlungen. Die vollgültige Erklärung dafür liegt in seiner Ansicht von der christlichen Religion, die er nur als ein höchst wichtiges Staatsbedürfniss erachtete. Die christliche Glaubenslehre verehrte er mit der unumwundensten Hochachtung. Die Bibel erklärte er für das beste vorhandene Leitmittel zur Gründung und Erhaltung einer Landesreligion, die auf wahrhafte Weise Seelenbesserung bezwecke; sie reiche noch auf unabsehliche Zeiten aus zur Unterweisung im öffentlichen Religionsdienste. Mit wie ernstem Tadel er die Richtung angriff, Zweifel gegen die Geheimnisslehren des Christenthums im Volksunterricht und in populären Schriften auszustreuen, haben wir oben bei der Darstellung der Verhältnisse seiner Schriften über die natürliche Religion erörtert; er nannte es geradezu einen unbescheidenen Unfug.

Die Beredtsamkeit erklärte er für eine gefährliche und täuschende Kunst, er nannte sie die Sophistik des Überredens, und es scheint ihm eine saure Arbeit geworden zu seyn, als er einmal während seines zweiten Rectorats zu einer Anrede an das Etats-Ministerium bei der akademischen Geburtstagsfeier des Königs Friedrich Wilhelm II. verpflichtet war. Der Entwurf zu derselben ist noch vorhanden, aber man sieht es dem vielfachen Durchstreichen und der Erneuerung durchstrichener Worte an, dass es eine mühsam errungene Arbeit ist — und für ihn selbst eine völlig werthlose. Die Musik achtete er für entbehrlich, und schien im höhern Alter am meisten noch für Militairmusik sich zu interessiren. Öffentlicher Aufführung von geistlicher Musik oder Concerten wohnte er äusserst selten bei, und in den letzten achtzehn Jahren wohl gar nicht mehr. Zum letzten Male scheint er der Trauerfeier beigewohnt zu haben, mit welcher die Königsberger Judenschaft Moses Mendelssohn's Tod ehrte. Bei dieser Gelegenheit gab er zugleich sein allgemeines Urtheil über die Trauermusik, indem die gehörte wegen ihrer unaufhörlichen Klagetöne ihm missfallen hatte: „Das ist Nichts, eine Trauermusik muss freilich mit der Trauer anfangen, dann aber muss sie belebend sich erheben, am wenigsten darf sie das Gemüth beängstigen.“

In der schönen Literatur gehörte die Satyre zu seiner Lieblingserholung, wenn sie keine persönliche Richtung nahm. Ausgezeichnete humoristisch-satyrische Schriften konnte er zu wiederholten Malen lesen, wie Butler's Hudibras, den Don Quixote, Lichtenberg's Erklärung der Hogarth'schen Kupferstiche, Swift's Mährchen von der Tonne u. s. w. Diese Vorliebe bestimmte auch seine Neigung für Juvenal, neben welchem er im späteren Alter nur noch Horaz und aus alter Anhänglichkeit Lucrez aus den Römischen Dichtern zu lesen pflegte. Unter den Deutschen Dichtern ging seine Kenntniss nicht weit über Haller, Wieland, Lessing und Bürger hinaus, da das Erscheinen der Meisterwerke Goethe's und Schiller's ihn im Andrange der Studien seines Systems und der Herausgabe seiner Kritiken verloren traf, und späterhin die Stumpfheit des Alters ihm die Empfänglichkeit dafür benommen hatte. Von Schiller kannte er nur die ihm näher liegenden philosophisch-ästhetischen Abhandlungen. Solche philosophische Schriften, die sein System erläuterten oder vertheidigten oder mit scharfen Angriffen gegen dasselbe auftraten, liess er grösstentheils unbeachtet. — Unter den praktischen Philosophen verblieb er vorzugsweise bei den

Engländern und Franzosen bei Locke, Pope, Hume und Hutscheson, bei Montaigne und Rousseau. Aber die Hauptlecture für die Erholung und Auffrischung des Geistes bildeten in den späteren Jahren naturwissenschaftliche, selbst medicinische Werke und besonders Reisebeschreibungen, die er roh aus dem Laden seines Verlegers Nicolovius entlehnte und nach vollendeter Lecture wieder zurücksandte. In seinen früheren Jahren, wo er noch regelmässig den Kanter'schen Buchladen, den damaligen Sammelpunkt der Königsberger Gelehrten, besuchte, pflegte er das gesammte Messgut zu durchgehen, um eine allgemeine Übersicht über den ganzen literarischen Ertrag eines Jahres zu gewinnen. — Erholungsspiele, unter denen er in früheren Jahren dem Billard den Vorzug gegeben, später ausschliesslich nur das L'hombrespiel sich verstattet hatte, indem er dasselbe für eine Seelenmotion erklärte, gewährten ihm in den letzten Jahren gar keine Zerstreuung mehr, und wurden entschieden von ihm abgelehnt.

Im bürgerlichen Leben erklärte er sich für die unverkürzte Entwickelung eines reinen Freiheitssinnes, er sprach es als ein Recht der Menschheit an, sich allein anzugehören. Dennoch unterwarf er sich mit strengem Gehorsam in der politischen Ordnung den Befehlen der gesetzlichen Obrigkeit, und nicht selten hörte man ihn mit erhobener Stimme den Ausspruch des Apostels Paulus als Vorschrift empfehlen „Seyd unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über Euch hat.“ Dass er dabei mit seinen Lehren selbst in Conflict gerathen sey, wie neuere Anschuldigungen vermeinen, lässt sich weder nach der genaueren Kenntniss seiner Werke, noch nach seinen bedeutsamen Erfahrungen aus seinem Zeitalter behaupten. Er durchlebte Revolutionen mannigfacher Art und hat sie in seinem Geiste überwältigt: er ging als der treuste, biederste Vaterlandsfreund aus seinen Untersuchungen hervor und hat Tausende getreuer Patrioten durch seine Vorträge und Schriften gebildet, die selbstbewusst, wie ihr Lehrer, zum sittlich kräftigen Handeln befähigt waren, und die danach strebten, das in ihnen angezündete Licht der Selbsterkenntniss weiter leuchten zu lassen!

Die Gesetze der herkömmlichen Ordnung dehnte er selbst auf die Formen des geselligen Lebens aus, wenn sie nur nicht geschmackwidrig waren; er erklärte sich bei jeder Gelegenheit wider die „Singularität“ (auffallende Abweichung). Seine Strenge hierin konnte fast bis zur Schwachheit ausarten, obgleich dabei nur ein menschenfreundliches Wohlwollen zum Grunde lag. Denn er wollte, dass jeder Mensch innerlich und äusserlich seine Bildung vollenden sollte, weil auch die letztere zur Erreichung vernünftiger Zwecke im Leben unentbehrlich, folglich auch Pflicht wäre. — Kant war gross und bewundernswürdig durch seinen Geist und den Umfang seines Wissens: doch nicht minder gross und erhaben steht er da durch seinen Charakter, die Festigkeit seines Willens, seine Wahrheitsliebe, seine ächte Humanität. Kant lebte, wie er lehrte!

VI.

Seine Lebensweise im Hause und in geselligem Umgange.

Die Regelmässigkeit der Lebensordnung war für Kant ein so heiliges Gesetz, dass er seit seinem Eintritt in ein selbstständiges amtliches Leben, das wir mit der ordentlichen Professur im Jahr 1770 annehmen müssen, wohl nur in sehr wenigen Ausnahmefällen davon abgewichen ist. Des Winters wie des Sommers stand er pünktlich um 5 Uhr Morgens auf, indem sein Diener Lampe, den er seit dieser Zeit in seine Dienste nahm und über dreissig Jahre behielt, ihn mit unerbittlicher Strenge wecken musste, selbst wenn er noch ein längeres Bedürfniss des Schlafs vorschützen wollte. Mit soldatischer Pünktlichkeit führte der Diener diesen Befehl aus, und Kant konnte ihn einstmals nach dreissig Jahren in Gegenwart seiner Tischgenossen befragen, ob er sich auch nur einmal in dieser Zeit ein halbes Stündchen vorbehalten hätte. Er erhielt die gemessene Antwort „Nein". Nach dem Aufstehen rauchte er eine Pfeife Tabak und trank zwei Tassen sehr schwachen Thee, obschon er den Kaffee zwar sehr liebte, aber für seine körperliche Beschaffenheit für nicht zuträglich hielt. Dann arbeitete er bis zum Anfang der Vorlesungen, gewöhnlich 7 oder 8 Uhr, und nach Beendigung der Vorlesungen um 9 oder 10 Uhr ging es sofort wieder zur Arbeit bis 12¾ Uhr, wo er sich zum Essen ankleidete. Verstatteten ihm der Sonntag oder Ferien Befreiung von den Vorlesungen, so blieb er ununterbrochen den ganzen Vormittag am Arbeitstische. Bis dass er eine eigene Ökonomie sich einrichtete, von der wir bereits oben gesprochen haben, ass er in einem öffentlichen Speisehause, welches er aber sogleich wechselte, als er bemerkte, dass Leute sich dort eindrängten, um ihm an der Tafel ihre Einwürfe vorzulegen und auch dort zu den Pflichten des Lehramtes zu nöthigen. Er wollte bei Tische sich von allem abspannen, was den Geist anstrengte, und hier, nach seinem Ausdrucke, dem Körper seine Ehre geben. Leute aus allen Ständen waren ihm bei der Mittagstafel lieb, wenn sie nur nicht ihren Stand besonders hervorzuheben oder irgendwie mit Würde und Sprache zu affectiren sich anmaassten. Die Speisen mussten einfach, aber gut zubereitet seyn, der Wein von reiner Beschaffenheit; in den früheren Jahren trank er nur rothen, in den späteren nur weissen Wein. Bei der Tafel wünschte er keine Eile, und rühmte stets das *coenam ducere* der Römer. Die Unterhaltung sollte in einfachem ungekünstelten Tone fortgeführt werden, so dass Kant bisweilen durch den eignen Gebrauch von Provinzialismen seine Mitgäste zur Nachahmung des ungebundeneren Tones aufzumuntern schien.

Nach dem Mittagstische ging er unausgesetzt eine Stunde lang spazieren früher mit Collegen und Studirenden, im höheren Alter (seit 1785 etwa) stets allein, weil er im Gehen nicht sprechen wollte, da es seine Brust zu sehr anstrenge. Auch das schlechteste Wetter machte hiefür keine Ausnahme, nur bei Schnee und Eis liess er sich durch seinen Bedienten begleiten, und machte dann bei glattem Wege den von ihm benannten Trampelgang, d. i. er hob die Füsse hoch auf und machte äusserst kleine Schritte, um nicht zu fallen. Nach der Rückkehr vom Spaziergange* verrichtete er die vorkommenden häuslichen Geschäfte, und las dann die neu zugesandten literarischen Novitäten oder die Journale, Literatur- und politischen Zeitungen, unter denen die letzteren ihn auch bisweilen bei den Vormittagsarbeiten unterbrechen konnten: denn oft hatte er einen wahren Heisshunger nach der Politik. Darauf ging er noch im Zimmer auf und ab, um über die Vorlesungen des nächsten Tages oder schriftstellerische Arbeiten nachzudenken, schrieb die eingefallenen Gedanken auf Memorienzettel und ging dann zwischen 9 und 10 Uhr (im Sommer bisweilen ein wenig später) zu Bette. Für den Schlaf hatte er nur sieben Stunden bestimmt, und gerade die von ihm vor und nach Mitternacht festgesetzten Stunden hielt er für die Basis alles Wohlbefindens. Mittagsschlaf erlaubte er sich niemals, sowie auch keinen Zwischengenuss von Speisen, so dass es nicht wundern darf, wenn Kant bei seinem schwächlichen Körper eine starke (die einzige in 24 Stunden) Mahlzeit zu sich nahm. Sein Getränk war ausserdem reines Wasser; Bier trank er nie, hielt es für schädlich, nannte es wohl auch geradehin ein langsam tödtendes Gift, dem man viele Todesfälle bei noch kräftigen Männern zuzuschreiben habe.

---

* Er besuchte gewöhnlich den nach ihm benannten Philosophengang oder Philosophendamm, und als dieser ihm wegen der vielen Bettler lästig wurde, die er selbst durch reichlichere Gaben wie gewöhnlich zur bestimmten Stunde seines Spazierengehens dorthin gezogen hatte, den Gang nach

Seine Kleidung war in den früheren Jahren zierlich, aber niemals luxuriös; sie blieb auch in den späteren stets anständig gewählt, und in ihrem Zuschnitte musste nie etwas Auffallendes bemerkt werden. Reinlichkeit in der Kleidung wurde von ihm streng beobachtet, so lange er die Schwächen des Alters mit Selbstbewusstseyn beherrschen konnte. Erst in den letzten drei Jahren legte er wohl nicht selten Einspruch gegen den gewöhnlichen Wechsel der Leibwäsche ein, weil er ihm beschwerlich wurde, und suchte das Unnütze desselben zu seiner Rechtfertigung für sich nachzuweisen, weil er nicht in Schweiss gerathe,

---

dem Holländischen Baum und von dort nach dem Steindammer Thor (geradezu, ohne die Rundtheile zu umgehen) und über den Steindamm nach seiner Wohnung. In den letzten Jahren beschränkte er sich vorzüglich auf den Königsgarten.

Den Degen trug er so lange, als die Gewohnheit des achtzehnten Jahrhunderts ihn für Beamte nöthig fand; dann legte er ihn aber sehr gern als ein lästiges und ihm entbehrliches Anhängsel ab. Nur bei dem Hute wechselte er nicht die Mode; den einen trug er über zwanzig Jahre lang (einen kleinen dreieckigen) und gebrauchte zuletzt dessen niedergeschlagene Krämpe als Augenschirm beim Lesen *. — Seine häusliche Einrichtung empfahl sich, als er der Besitzer eines nicht grossen zweistöckigen Hauses wurde, das er allein bewohnte, durch musterhafte Einfachheit. Das obere Stockwerk bewohnte er selbst, im unteren befand sich der Hörsaal. In seiner Wohnung gelangte man durch ein unverziertes Vorhaus in ein grösseres Zimmer, die sogenannte Putzstube, welche ein Sopha, einige mit Leinwand überzogene Stühle, einen Glasschrank mit einigem Porcellan, ein Büreau mit seinem Silber und dem vorräthigen Gelde und das von Kant oft beobachtete Thermometer enthielt. Aus diesem Zimmer kam man in das entlegnere kleinere Studirzimmer, in welchem zwei einfache Tische, ein Sopha, einige Stühle, eine Commode und abermals ein Thermometer und ein Barometer die einzigen Geräthe waren. Dicht dabei befand sich das noch kleinere Schlafzimmer mit einem einzigen gegen die Einwirkungen des Lichtstrahls stets verdeckten Fenster, das auch im Winter nicht geheizt wurde, während er das Studirzimmer selbst bei kälteren Sommertagen erwärmen liess. Der Putzstube gegenüber lag das Speisezimmer, das nur das nothdürftigste Ameublement hatte.

Die strenge Beobachtung eines regelmässigen häuslichen Lebens scheint vorzüglich von ihm als ein Hinderniss betrachtet worden zu seyn, in den Ehestand zu treten. Denn über die Frauen sprach er in den späteren Jahren zwar sel-

---

* Diese Reliquie Kant's, stark durchlöchert, wurde für den dreifachen Preis eines neuen für eine Sammlung in England auf der Versteigerung des Nachlasses erstanden. Näheres über die Kleidung findet sich bei Jachmann S. 108 — 110.

ten, aber stets mit grosser Achtung, wenn gleich er auch von seiner früheren Ansicht nicht abliess, ihnen im Allgemeinen die Herrschsucht vorzuwerfen. Den Ehestand hielt er für ein nothwendiges Bedürfniss, aber Aufmunterungen dazu, die sich auf seine Person bezogen, konnte er nicht ertragen. Entweder verbat er sich nachdrucksvoll, ihn mit Heirathsanträgen zu verschonen, oder er verliess auch mit Unwillen eine Gesellschaft, in welcher man den unpassenden Scherz bis zu einem zudringlichen Vorschlag getrieben hatte *. Dessenungeachtet stand er in den mittleren Jahren zweimal nahe daran, sein eheloses Leben aufzugeben. Das erste Mal gewann seine Neigung eine junge, schöne und sanfte Wittwe, die zum Besuche ihrer Verwandten nach Königsberg gekommen war. Doch seine besonnene Rechtlichkeit verlangte von ihm die sorgfältigste Prüfung seiner Einnahmen und Ausgaben, um durch die genaue Abwägung derselben gegen einander zu ermitteln, ob er auch im Stande wäre, einen Haushalt durchzuführen: und während dieser Verzögerung seines Antrags entschloss sich die Wittwe zu einer anderweitigen Verheirathung. — Späterhin fand er noch einmal ein besonderes Wohlgefallen an einem jungen Mädchen aus Westphalen, das als Gesellschafterin einer in Preussen begüterten Edelfrau hieher gekommen war. Durch eine ähnliche Verzögerung des Aussprechens seiner Wünsche erfolgte die Rückreise des Mädchens in ihr Vaterland früher, als Kant zum festen Beschlusse kam. Dies änderte jedoch nicht Kant's Ansichten über sein Verhältniss zum weiblichen Geschlecht. Er suchte im Gespräche nicht die auf, welche durch ihre Bildung glänzen wollten, sondern er gab denen den Vor-

---

* Der Hospitalprediger Becker, ein schwacher gutmüthiger Mann, wollte Kant noch in seinem 70. Lebensjahre verheirathen, liess dazu eine Empfehlungsschrift unter dem Titel Raphael und Tobias drucken und überbrachte sie Kant selbst, indem er die Hoffnung aussprach, dass der Inhalt dieser Abhandlung ihn noch zur Ehe bewegen würde. Kant bezahlte die Druckkosten und trug mit der heitersten Laune diese Geschichte seiner Tischgesellschaft vor.

zog, die durch eine gute gesunde Vernunft, durch Natürlichkeit, Heiterkeit und häuslichen Sinn seine Aufmerksamkeit auf sich zogen. Er konnte wohl bisweilen in ein genaueres Gespräch über Haus- und Küchenwesen sich mit ihnen einlassen, so dass ihn einst eine von ihm hochgeschätzte Frau darüber zurechtwies, da es ja gerade so klänge, als ob Kant die Frauen nur für geborene Köchinnen ansehe. Aber Kant war mit einer gewandten und feinen Erwiederung gleich bei der Hand. Er suchte auf das subtilste auseinander zu setzen, dass Kenntniss des Küchenwesens und die Leitung desselben jeder Frau wahre Ehre gebe: denn durch Erfreuung und Erquickung des von der Tagesarbeit ermüdeten Mannes verschaffe sie sich selbst wahre Freuden für ihr Herz, errege erheiternde Tischgespräche, und befördere so die Bildung des Gemüthes und das Glück des Hauses. Und diese lebhaft vorgetragene Auseinandersetzung verschaffte ihm an diesem Abende einen glänzenden Sieg über das Herz der anwesenden Damen, die von ihren Gatten augenblicklich das Zeugniss einforderten, der Classe der vom Philosophen geschilderten Frauen anzugehören.

Ausserhalb Königsberg war sein gesellschaftlicher Umgang sehr beschränkt. In den mittleren Jahren seines Lebens besuchte er während der Ferien bisweilen wohl das gastliche Haus des Barons v. Schrötter auf Wohnsdorf, des Vaters der beiden geschätzten Preussischen Staatsmänner, des Staatsministers wie des Kanzlers von Preussen, in welchem er für das behagliche Leben der Gäste sehr zweckmässig gesorgt fand, so dass jeder ungestört seinem Hange nachgehen konnte. Ein einziges Mal folgte er der Einladung des ihm sehr befreundeten Husaren-Generals von Lossow auf dessen bei Insterburg gelegenes Landgut. Aber die Provinz Ostpreussen hat er niemals verlassen, wenn er auch mehr als sieben Meilen bis Pillau gemacht hat. — Das Haus des Oberförsters Wobeser in Moditten, eine Meile von Königsberg gelegen, damals ein häufiger Sammelplatz für die ausgezeichneten Köpfe Königsbergs, wurde von ihm gleichfalls viele Jahre hindurch jährlich auf einige Tage bis auf eine Woche lang besucht*. Der Oberförster, ein durch seine Biederkeit allgemein geachteter Mann, wurde von Kant nach seinem Charakter sehr hoch gehalten, und galt ihm als das Musterbild für seine Darstellung des Deutschen Charakters in der Anthropologie, wenn er auch für den Englischen und Französischen Charakter die Typen von seinen nächsten Bekannten entlehnte, für jenen von seinem oben geschilderten Freunde Green, für diesen vom Kaufmann Laval, einem Associé des sehr achtbaren Handelshauses Toussaint.

Einen regelmässigen Briefwechsel unterhielt er mit seinen älteren Freunden nicht, am häufigsten noch mit dem Geheimen-Oberfinanzrath Wlömer zu Berlin, dessen schon oben unter seinen Jugendfreunden gedacht ist, und der 1797 verstarb. Die Correspondenz vernachlässigte er im Allgemeinen sehr gern, sobald sie nicht ein amtliches Geschäft betraf, oder eine wesentliche Hülfsleistung von ihm in Anspruch nahm, die er für zweckdienlich angebracht hielt. In diesen beiden Fällen liess er auf die Antwort nicht lange warten. Sonst klagte er oft in ärgerlichem Tone über die ausgedehnte Correspondenz, als eine lästige Folge der Celebrität. Und in der That wurde ihm nicht selten zugemuthet, viel Postgeld für die unverschämtesten Anforderungen, für alberne Angriffe seiner Lehren und für Tröstungsbedürfnisse aller Art auszugeben, wo ein Eingehen auf den Inhalt Versündigung an seiner Zeit und seinen Geldkräften gewesen wäre. Von der Anknüpfung eines Briefwechsels mit Sieyes hat sich nach genauerer Prüfung keine Spur gefunden; sie hatte nur in dem Wunsche eines Französischen Consularbeamten in Preussen gelegen, der davon sich Vortheile für Preussen, wohl nur in Bezug auf den Handelsverkehr versprach.

---

* In Moditten schrieb Kant seine Betrachtungen über das Schöne und Erhabene.

Zu seinem persönlichen regelmässigen Umgange wählte Kant, wie ich bereits in den früheren Abschnitten durch einzelne Beispiele dargelegt habe, Männer aus den verschiedensten Ständen, und begründete dies selbst durch die entsprechende Ansicht, dass ein praktischer Philosoph nur auf solche Weise zu einer umfassenden Menschenkenntniss gelangen könne. Die sehr geachteten Kaufleute Green*, Motherby, Hay, Jacobi, Toussaint, die Buchhändler Kanter und Nicolovius, mit welchen Kant in genauem Verkehr stand, boten noch überdies häufig Gelegenheit, in ihren Häusern fremde Kaufleute, Schiffscapitaine mit ausgebreiteten Reiseerfahrungen, durchreisende Gelehrte kennen zu lernen, mit denen der vielfach bewanderte Philosoph seine Kenntnisse und Erfahrungen vortheilhaft austauschen konnte. Doch verlangte er späterhin von den fremden Gelehrten, dass sie ihn vorher besucht haben mussten, wenn sie in Gesellschaften gelegentlich mit ihm sprechen wollten, und lehnte geradezu die Einladung seiner Freunde ab, wenn er vorher von der Anwesenheit und dem Zwecke eines solchen Reisenden gehört hatte, indem er hinzusetzte, „ich glaube diesen Männern eben nicht willkommen oder auch nur etwas interessant zu seyn." So geschah es z. B. bei Nicolovius mit Graf Friedrich Leopold von Stollberg, als dieser auf seiner Durchreise nach Petersburg Königsberg berührte. Auf der Rückreise besuchte Stollberg Kant, und nun sahen sich auch beide in einer Stollberg zu Ehren gegebenen Gesellschaft bei ihrem gemeinschaftlichen Verleger Nicolovius.

Recht häufig besuchte auch Kant die Gesellschaften bei Hippel, Scheffner, Bancodirector Ruffmann, seltner bei Borowski, wobei ich noch an die oben bereits genannten Häuser des Grafen von Kaiserling, des Generals Meyer, des Oberpräsidenten Freiherrn von Schrötter, der Generale Graf Henkel, von Brünneck und Herzog von Holstein-Beck, erinnere. Überall erschien er als der Mittelpunkt geistvoller und liebenswürdiger Unterhaltung, so dass man nie den abstracten Denker in ihm ahnen konnte, der die grösste Revolution in der Philosophie hervorgerufen hatte. Abstracte Ideen wurden von ihm in anziehendem Gewande selbst grössern gemischten Gesellschaften dargeboten, und mit grösster Klarheit suchte er jede von ihm behauptete Meinung auseinanderzusetzen, wobei sein anmuthsvoller Witz eine reizende Abwechselung in den Zusammenhang der Gedanken einführte. Bisweilen war sein Gespräch mit leichter Satyre gewürzt, die er immer mit der trockensten Miene harmlos hervorbrachte*. Selbst den Kindern seiner Freunde wusste Kant's menschenfreundliche Milde Liebe und Verehrung abzugewinnen, so dass der Tag, an welchem Kant in ihrer Eltern Hause das Mittagsmahl einnahm, für ein Festtag galt. Die Knaben prüfte er über ihre Fortschritte in dem Unterrichte, wobei jedoch seine oft halbe Stunden lange Unterhaltung mit den Kindern die anziehendste Hingebung zu dem alten lieben und stets so freundlichen Manne erzeugte, wie ein vor mir liegender Brief eines hochgeschätzten Beamten aus der Erfahrung seines eignen Lebens bekundet.

---

* Seit Green's Tod besuchte Kant keine Abendgesellschaft mehr, da er sonst regelmässig den Abend am Sonnabend bei Green zugebracht hatte.

Mit gleicher Liebenswürdigkeit zeigte sich Kant als Wirth in seinem eignen Hause, nachdem er hier 1787 einen vollständigen Haushalt eingerichtet hatte. So oft er nicht ausserhalb seines Hauses speiste, hatte er täglich in der Regel zwei Tischgäste bei sich, höchstens fünf, die er aus der Zahl der oben genannten Männer, oder seiner Collegen und ehemaligen Zuhörer wählte. Die gewöhnliche Mahlzeit bestand aus drei Gerichten, einem Nachtische und zwei Flaschen Wein, wobei er aber die seltne

---

* Elisabeth v. d. Recke über C. F. Neander's Leben und Schriften, Berlin 1804, 8. S. 109 u. fg. Sie hatte Kant im Keyserling'schen Hause längere Zeit kennen gelernt.

Aufmerksamkeit bewies, dass er bei jedem seiner häufiger eingeladenen Gäste sich die Lieblingsspeise merkte, um sie dann für ihn anrichten zu lassen, wenn er wieder eingeladen wurde. Die ceremonielle Höflichkeit des Nöthigens fehlte bei seinem Tische gänzlich, jeder Gast musste nach seinem Belieben zulangen und sich von allem Zwange befreit fühlen, um so wie in seinem eigenen Hause zu leben. Mit kräftigem Appetite langte er zu, denn er hatte vier und zwanzig Stunden Pause im Essen gemacht: daher suchte er jeder Verzögerung zum Anfang des Mittagsmahls zu entgehen und sah es ungern, wenn die Gäste nach 1 Uhr auf sich warten liessen. Gelehrte Gespräche, die zu tieferer Begründung verleiten konnten, suchte er bei Tische absichtlich zu vermeiden. Politik, allgemeine literarische Gegenstände, sein und seiner Freunde Briefwechsel, die Neuigkeiten der Stadt* und des Landes sollten den Stoff zum Gespräch geben. Aber auch dabei müsse man haushälterisch verfahren, nicht Alles auf einmal zum Besten geben, durch längere Debatte jeden Gegenstand von allen Seiten besprechen, war eine häufig von ihm wiederholte Regel. Keine Windstille dürfte in der Unterhaltung eintreten, womit er das Stocken des Gesprächs bezeichnete. So verstrich die Zeit von 1 bis 3 Uhr, nicht selten bis 4 und 5 Uhr unter der heitersten Erholung, und doch verliess keiner unbelehrt den Tisch, so lange sein Geist in frischer Kraft die Unterhaltung leiten konnte. Vergleichung der Völkerkunde und der Sprachkunde war eine Lieblingsmaterie des Philosophen, wenn die laufenden Gegenstände der Tagesunterhaltung erschöpft waren. Dabei kam es allerdings oft mehr auf humoristische und witzige Auffassung, als auf gründliche Erledigung der Sache heraus. Mögen einige Beispiele davon hier stehen: „Poltron ist eigentlich *pollex truncatus* (ein abgeschnittener

---

* Nur den Gesprächen, die auf grobe Laster der Menschen sich bezogen, wich er gern aus, als wenn die Erwähnung dieser schlechten Handlungen den Anstand in der Unterhaltung sittlicher Menschen verletzte.

Daumen). Die, welche zu Rekruten enrollirt wurden, schnitten sich aus Furcht vor dem Soldatendienst den rechten Daumen ab, um das Pulver nicht auf die Pfanne legen zu können und folglich zum Dienst unbrauchbar zu werden, und davon hiessen sie *pol-trones* d. i. Poltrons." Oder bei dem Persischen Religionsverhältnisse zwischen Ormuzd und Arymann erklärte er das letztere Wort Deutsch „arger Mann", weil die Persische Sprache als stammverwandte viele Deutsche Wörter habe. Bisweilen artete es auch in blosses Wortspiel aus, „weil man an der Mittagstafel nicht alt werden (d. h. sich anstrengen) sollte", wie die Vergleichung eines Frauenzimmers mit einer Thurmuhr, die eine seyn soll, um alles pünktlich auf die Minute zu verrichten, und doch wiederum keine seyn muss, um nicht alle Geheimnisse laut zu verkündigen, oder mit einer Schnecke, die häuslich seyn soll und doch wiederum keine Schnecke, um nicht alles Ihrige an ihrem Leibe zu tragen.

Unter den bekannten Tischfreunden, die noch nicht genannt sind, kamen häufig vor, ausser den Professoren Kraus, Pörschke, Rink, Hasse, Hagen, Gensichen, Schulz, der Regierungsrath Vigilantius, ein durch seine Gelehrsamkeit wie durch seinen trefflichen Charakter ausgezeichneter Rechtsgelehrte, auf dessen Einsicht Kant ein unbedingtes Vertrauen setzte, die beiden Gebrüder Jachmann, von denen der jüngere noch als Schulrath in Königsberg lebt, der Prediger Wasianski nach des jüngeren Jachmann's Abgang von Königsberg (1794) Kant's Geschäftsführer*, der Prediger und Rector Wannowski, der Ober-Stadtinspector Brahl, Pfarrer Sommer, Criminalrath Jensch u. m. a. Zu den jüngeren Tischgenossen gehörten die Söhne seines Freundes

---

* Kant rieth Scheffner seinem Beispiele zu folgen, indem er Wasianski mit den Worten rühmte: „Sie glauben es nicht, wie vortrefflich es ist, einen Freund gefunden zu haben, dem man sein ganzes Hauswesen überlassen kann, mit voller Überzeugung, er werde es wie sein eigenes verwalten." Scheffner's Leben, S. 200.

Motherby, von denen der ältere nach Niederlegung seiner ausgebreiteten ärztlichen Praxis als Gutsbesitzer in der Nähe von Königsberg noch lebt, die Söhne seines Collegen Reusch, der ältere als Professor der Medicin 1813 verstorben, der jüngere gegenwärtig Ober-Regierungsrath und ausserordentlicher Bevollmächtigter bei der Universität Königsberg, der Kaufmann Gädecke, Associé seines Freundes Jacobi u. s. w.

Für seine Tischgenossen, die er näher kennen gelernt hatte und seiner Empfehlung würdig fand, zeigte er sich äusserst thätig, wo er nur irgend etwas für sie wirken, oder sie zu dem Zielpunkte führen konnte, an dem sie in einen ihren Kräften und Talenten angemessenen Wirkungskreis traten. Dies haben Hamann, Borowski[*], beide Jachmann, Brahl und viele andere zu ihrer eignen Ehre mit inniger Dankbarkeit bekannt. Ein neues Document liefert die jüngst erschienene Biographie des geheimen Staatsraths Nicolovius, die sein jüngster Sohn, Professor Alfred Nicolovius zu Bonn bearbeitet hat. Hier heisst es S. 62 aus einem Briefe Kant's, den er im December 1793 an Nicolovius schrieb, welchen er (nach dessen Rückkehr aus Italien und Stollberg's Hause) einige Male als seinen Tischgenossen kennen gelernt und früher als seinen Zuhörer geachtet hatte: „Ihr Vorsatz, von Ihren erworbenen Kenntnissen in Ihrem Vaterlande Gebrauch zu machen, vorher aber meine Meinung von der Art, wie dieses auf eine sichere Ihnen selbst vortheilhafte Art geschehen könne, zu erfahren, ist mir ein Beweis von Ihrer gründlichen, durch Reisebelustigung nicht, — wie es wohl sonst geschieht — für Amtsgeschäfte verdorbenen Denkungsart. Was ich, nach der von Ihnen erklärten Abneigung gegen ein theologisches Amt, zur Basis eines sichern, obgleich anfänglich kleinen Einkommens vorschlüge, ist ein Schulamt. Erschrecken Sie darüber nicht; das Bedürfniss des Publicums, die Schulen dem Fortrücken in der Cultur des Geschmackvollen angemessener zu machen, wird immer stärker gefühlt, und ein Mann, wie Sie, würde hierin bald Epoche machen. — Vor allem scheint mir zu Ihrer Absicht rathsam zu seyn, den Magistergrad zu erwerben; weil es sich wohl zutragen könnte, dass irgend eine Professur, die Ihnen convenirte, hier vacant würde."

---

[*] Von Hamann oben an verschiedenen Stellen. Der Erzbischof Borowski gesteht in der Biographie S. 131 offen ein: „Ich selbst verdanke ihm allein die gute Richtung, die er meiner irdischen Laufbahn gab: mehrere Andere von meinen frühern Bekannten gleichfalls."

Aber eine Eigenthümlichkeit Kant's machte sich bemerkbar, dass er auch bei der gespanntesten Fürsorge für kranke Freunde, nach der Nachricht von ihrem Tode, nur ungern das Gespräch auf die persönlichen Beziehungen derselben übergehen sah. Daher besuchte er auch nicht leicht einen gefährlichen Kranken, wenn gleich er wohl dreimal des Tages nach seinem Befinden sich erkundigen liess. Nur bei Dr. Trümmer, seinem vertrauten vieljährigen Freunde, machte er eine Ausnahme, da er ihn noch zweimal vor seinem Tode sah. Als Hippel gestorben war, um dessen Krankheitszustand er auf das angelegentlichste besorgt gewesen war, äusserte er auf die in seiner Gegenwart erhobene Klage über den grossen Verlust mit kurz abgebrochenen Worten: „Es wäre freilich Schade für den Wirkungskreis des Verstorbenen, aber man müsste — den Todten bei den Todten ruhen lassen." In andern Fällen äusserte er auch wohl scheinbar trocken nichts weiter als „es ist vorbei!"

Besuche, die ihm von vornehmen Leuten oder von Durchreisenden überhaupt aus reiner Neugierde gemacht wurden, um ihn nur als eine Merkwürdigkeit des Ortes gesehen und in ihren Taschenbüchern verzeichnet zu haben, brachten ihn stets in ärgerliche Aufwallung. Als er aber selbst seine Hinfälligkeit merkte, eine Unterhaltung zu leiten sich nicht fähig fühlte, wollte er in diesem Unvermögen doch nicht von Fremden erkannt werden. Er gab daher nur äusserst ungern nach, einen solchen Besuch anzunehmen, und ging dann, nachdem er durch den Bedienten hatte andeuten lassen, ihn nicht aufzuhalten, mürrisch in sein Vorzimmer, stellte sich gestützt an den Tisch, und erwiederte auf die ihm gemachten Complimente: „Was sehen Sie doch an mir alten, abgelebten, hinfälligen und schwachen Mann“!! — Ausnahmen liess er damals nur noch gelten, sobald die Männer an sich einen Werth besassen, wie er im Jahr 1802 noch sehr freundlich den Französischen Gesandten Otto bei dessen Durchreise durch Königsberg empfing, da ihm dieser wegen des mit Lord Hawkesbury in London abgeschlossenen Präliminarfriedens (Oct. 1801) in vortheilhaftem Andenken stand.

Die Wohlthätigkeit übte er gewissenhaft als eine Pflicht gegen die Menschheit, daher aber auch nach reiflich erwogenen Grundsätzen, von denen er nicht abwich. Zwecklose Almosen erschienen ihm immer als eine verschuldete Beförderung der Schlechtigkeit unter den Menschen. Die vielfach-gemachten Versuche mit Namensähnlichkeit sich ihm als Verwandte aufzudrängen, wies er mit entschiedenem Ernste zurück. Aber seine wirklichen Verwandten unterstützte er auf das mildthätigste, so wie sie ohne ihre eigene Schuld in Dürftigkeit gerathen und aus derselben sich nicht mehr durch eigene Kraft emporheben konnten. Als sein einziger Bruder, der oben erwähnte Prediger zu Alt-Rahden in Curland, im Febr. 1800 gestorben war, setzte er dessen Wittwe und Kindern sofort eine jährliche Pension von 200 Thlrn. aus. Kleinere Unterstützungen erhielten seine Verwandten in Königsberg, wöchentliche Beihülfen manche verschämte Arme, so dass Kant in den letzten Jahren gegen 400 Thlr. jährliche Unterstützungsgelder durch Wasianski auszahlen liess, d. h. eine Summe, die fast den vollen Jahresbetrag seines Gehaltes erreichte.

Um dies bewerkstelligen zu können, nebst der Führung seines anständigen Haushaltes, mussten die Zinsen seines allmälig gesammelten Vermögens die wichtigste Beihülfe gewähren. Wie arm er in seiner Jugend gewesen, haben die ersten Abschnitte dieser Biographie gezeigt, in wie späten Jahren er erst zu einem besoldeten Amte gelangte, erkannten wir im vierten Abschnitte. Die erste Grundlage zu seinem Vermögen wurde durch die thätige Beihülfe seines Freundes **Green** gelegt, indem eine Wechselschuld für **Kant** in seinem Hause niedergelegt wurde, die zu sechs Procent verzinst, theils durch diese Zinsen, theils durch neue Zuschüsse sich bald ansehnlich mehrte. Diese Zuschüsse waren vorzüglich die Ausbeute seiner literarischen Arbeiten, obgleich er erst seit der Herausgabe der Kritik der reinen Vernunft (also etwa seit 1780) regelmässig Honorar erhielt. Die früheren Schriften waren zum grössten Theile auf seine Kosten gedruckt, oder hatten ihm mindestens keine baare Einnahme gebracht. Weniger trugen zur rascheren Vermehrung seines Wohlstandes die Honorare für seine Vorlesungen bei, weil er die Hälfte seiner Vorträge öffentlich las und bei den Privatvorträgen doch viele Ausfälle kamen. Aber sein haushälterischer Sinn und sein Abscheu vor Schuldenmachen hatten ihm auch feste Grundsätze in Bezug auf den Erlass des Honorars zur Richtschnur gegeben, und die dabei in seiner vieljährigen amtlichen Wirksamkeit gemachte Erfahrung hielt er oft seinen vertrauteren jüngeren Collegen, wie dem Professor **Kraus**, zur Beachtung vor: „die Studirenden*,“ sagte er, „werden durch diese tadelnswerthe Nachsicht verschwenderisch und gewissenlos; wenn sie den Lehrer verabsäumen und betrügen, so lernen sie auch andere Menschen betrügen. Der zum ordentlichen Zahlen angehaltene Zuhörer wird dadurch gewissermassen immer auch zum Fleisse genöthigt. Wer dagegen durch lässige Nachsicht die Privatvorlesungen vernichtet, der bringt die Universität selbst in einen elenden Stand; umsonst opfert Niemand in der Welt seine Kräfte auf“. Wenn nun die Honorare, die überdies mit dem Jahre 1795 gänzlich aufhörten, auch nicht zur Vermehrung des Vermögens wesentlich beitrugen, so halfen sie ihm doch unzweifelhaft schon früher, den eigenen Haushalt nach seinen bescheidenen Wünschen einrichten zu können. Das Vermögen vergrösserte sich inzwischen so günstig, dass er bei einem sorgenfreien Alter ungestört die Freude geniessen konnte, seine arme Familie reichlich zu unterstützen, und seinem Dankbarkeitsgefühl für geleistete treue Dienste in seinem Testamente vollen freien Lauf zu lassen. Sein Wohlwollen äusserte sich aber in der That in der vollkommensten Übereinstimmung mit seinen festgestellten Maximen, so dass er in Wahrheit einst von sich sagen konnte: „Wer mir noch in meinen letzten Augenblicken eine gute Handlung vorzuschlagen weiss, dem will ich danken"[*]!

---

* **Voigt** Biograph. von **Kraus** S. 437.

---

[*] Nach den mir durch den Hrn. Stadtgerichtsdirector (gegenwärtigen Oberlandesgerichts-Präsidenten) von Keber gefälligst mitgetheilten Actenstücken betrug das gesammte von Kant nachgelassene Vermögen 21,539 Thlr., über dessen Disposition Kant durch ein beim akademischen Senat niedergelegtes Testament vom 14. Decbr. 1801 verfügt hatte. Davon erhielt sein treuer Geschäftsführer Prediger Wasianski als Legat den zwanzigsten Theil mit 1076 Thlrn. und abermals nach einer handschriftlichen Anordnung vom 29. Mai 1803 ein Legat von 2000 Thlrn. Für Professor Gensichen war ein Legat von 500 Thlrn. und seine Bibliothek bestimmt, die indess nach der obigen Beschreibung seiner Arbeitsweise nicht zahlreich war, etwa aus 500 Bänden bestand, von denen fast die Hälfte philosophischen Inhalts von den Verfassern als Geschenke oder als gewidmete Werke an Kant eingesandt waren. Seiner vieljährigen Köchin hatte er ein Vermächtniss von 666 Thlrn. 20 Sgr. bestimmt, seinem zweiten Bedienten Johann Kaufmann (oder wie ihn Kant aus feiner Rücksicht auf seine Freunde aus dem Handelsstande stets nur Johannes nannte) für die treue Pflege in der Krankheit ein Legat von 250 Thlrn. Ein Capital von 2500 Thlrn. in landschaftlichen Pfandbriefen hatte er niedergelegt, um seiner kinderlosen Schwester, der Frau Theuerin ein lebenslängliches Einkommen von 100 Thlrn. sicher zu stellen. Den Rest der Zinsen mit 40 Thlrn. sollte sein vormaliger Bedienter Lampe lebenslänglich beziehen. Derselbe war nach dreissigjährigem Dienste, da seine Trunksucht und Untreue trotz zahlloser Ermahnungen Kant's und Versprechen seinerseits ihn nur täglich mehr hatte sinken lassen und ihn sogar verleitet hatte, selbst Hand an seinen Herrn zu legen, plötzlich am 31. Jan. 1802 aus dem Dienste entlassen. Kant äusserte sich sehr ungern darüber, nur einmal stiess er gegen Wasianski die Worte aus: „Lampe hat sich so vergangen, dass ich mich

schämen muss daran zu denken." Aber **Kant** vergass die vieljährigen Dienste auch seines gewesenen Bedienten nicht. Er hatte in seinem Testamente ihm ein beträchtliches Legat zugedacht; dafür setzte er ihm einen Jahresgehalt von 40 Thlrn. lebenslänglich aus, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, niemals **Kant's** Haus mehr zu betreten: sollte er dies einmal wagen, so würde unwiderruflich ihm dieser Jahresgehalt entzogen werden. Einzelne Hindeutungen auf **Lampe** haben eben die Memorienzettel gegeben. — Den Rest seines Vermögens von 12,727 Thlrn. 23 Sgr. bestimmte er zu gleicher Hälfte an die Kinder (2) seines verstorbenen Bruders und an die zurückgebliebenen Kinder seiner Schwestern und deren Nachkommen, deren es damals sechs gleichberechtigte gab. Dieselben erhielten auch nach dem Tode der Frau **Theyerin** und des **Lampe** das zu deren lebenslänglichen Subsistenz ausgesetzte Capital von 3500 Thlrn. zu gleichen Theilen. Die Disposition seines Testamentes hatte er oftmals umgearbeitet, dieselbe Intention ist stets in der Richtung der Vererbung an die Blutsverwandten und für treugeleistete Dienste beibehalten, aber die Sicherstellung in der festen Ausführung seines Willens machte ihm Sorgen, die er durch Hülfe seiner rechtsgelehrten Freunde **Vigilantius** und **Jensch** zu beseitigen suchte. Vier Entwürfe zu diesem Testamente, von seiner eignen Hand geschrieben, haben wir unter den nachgelassenen Papieren **Kant's** vorgefunden. —

VII.

Ehrende Auszeichnungen. Abbildungen.

Kant's Zeitalter war nicht das Jahrhundert der Orden und der Titel für Gelehrte. Er besass keinen. Ihm genügte der einfache amtliche Titel des Professors, den er aber für seine Schriften auch nicht einmal bedurfte, denn hier gewöhnte er seine denkenden Leser mit dem einfachen Immanuel Kant die gebührende Ehrerbietung für das Studium des Inhalts zu verbinden.

Der Berliner Akademie der Wissenschaften, schon 1763 durch ein ehrendes Accessit bekannt, als Moses Mendelssohn den Preis gewann, wurde er im Todesjahre Mendelssohn's (1786) als ordentliches auswärtiges Mitglied beigesellt. Von der Petersburger Akademie der Wissenschaften erhielt er das Patent eines ordentlichen auswärtigen Mitgliedes vom 28. Juli 1794 ausgestellt. Es ist auf Pergament ausgefertigt, an dem das grosse rothe Siegel in einer goldenen Capsel sich befindet*. Die ehrenden Ausdrücke sind in würdiger Einfachheit gefasst: *„virum celeberrimum suis titulis condecorandum.“* Als Präsident der Akademie hat die bekannte Fürstin Catharina Daschkow sich unterzeichnet, als ihr beständiger Secretär Johann Albert Euler d. jüngere. Nur bei wichtigeren amtlichen Geschäften und öffentlichen Erklärungen bediente sich Kant wohl bisweilen der Hinzufügung dieser Ehren zu seiner amtlichen Würde. — Durch Graf Vargna wurde er im Jahre 1798* ehrerbietig eingeladen, als eines der zwanzig auswärtigen Mitglieder der Italienischen Akademie zu Siena beizutreten. — Bei dem neu errichteten National-Institute der Wissenschaften zu Paris wurde er als einer der ersten Ausländer zum auswärtigen Mitgliede vorgeschlagen, aber die Ernennung hat er nicht mehr erlebt.

---

* Es wird auf der Universitäts-Bibliothek zu Königsberg aufbewahrt.

Mit welcher ehrenden Anerkennung Kant's Verdienste und Auctorität in ganz Deutschland, in Dänemark und Schweden, selbst in Holland, England und Frankreich betrachtet wurden, haben die Briefe und die Biographie an den geeigneten Stellen gelehrt. Zahlreiche Dedicationen reifer Schriften würdiger Männer und die enthusiastisch dargebotenen Erstlinge neu auftretender Schriftsteller dienen als anderweitige Beweise einer selten so allgemein verbreiteten literarischen Ehrerbietung. Es kann hier darauf nicht ankommen, die Sömmerring, Garve, Erhard, Stäudlin, R[illegible]hold, u. s. w. in ehrenhafter Reihe aufzuzählen.** Es reicht aus, daran erinnert zu haben, dann wird es aus den noch vorhandenen vielen Briefen erklärlich, dass es mehr als eine gewöhnliche Höflichkeitsformel war, wenn er allgemein mit der Anrede „Verehrungswürdigster Weiser"** oder „hoher Weiser Mann" begrüsst wurde. Noch weniger dürfte es der Mühe verlohnen, die vielen gelungenen und misslungenen Gedichte aufzuzählen, mit denen bei Kant's Leben und nach seinem Tode seine hohen Verdienste um die Wissenschaften gefeiert worden sind. Nur das eine interessante Denkmal des Holländers Hieronymus van Bosch vermag ich nicht unerwähnt zu lassen, der in 328 lateinischen Hexametern die *ethica philosophiae criticae* besang, sie seinem für Kant's Philosophie begeisterten Freunde Paul van Hemert widmete und an Kant unter dem 6. Juli 1799 einsandte***.

---

* Der Brief ist vom 6. April datirt und abgedruckt bei Rink, Mancherlei zur Gesch. d. metakritischen Invasion, S. 168—170.

** Briefe des gegenwärtigen Oberhofpredigers Ammon, Erhard, Schütz in Jena u. s. w.

*** Abgedruckt bei Rink Mancherlei u. s. w. S. 135—136. und S. 167.

Unter den berühmtesten Männern Königsbergs stand Kant schon als Privatdocent viele Jahre. Daher nahm der Buchhändler Kanter sein Bildniss in einem Ölgemälde als eine der zwölf Zierden seines damals von dem gesammten gelehrten Publicum zahlreich besuchten Ladens auf. Es ist das älteste Originalgemälde, dem Kant gesessen hat, und wurde von einem mittelmässigen Königsberger Portraitmaler Namens Becker als Brustbild in Lebensgrösse ausgeführt*. Es befindet sich gegenwärtig im Buchladen der Handlung Gräfe und Unzer und trägt unverkennbar die jugendlichen Züge der Kant'schen Physiognomie an sich, nur wohl etwas zu sehr verschönert. Nach einer schlechten Copie dieses Gemäldes ist der geringe Kupferstich von Schleuen in dem 20. Bande der allgemeinen Deutschen Bibliothek aus dem Jahre 1773 gemacht, worüber Kant's eigner Brief vom 25. Oct. 1773 an Nicolai zu vergleichen bleibt, den ich [illegible] ersten Abtheilung dieses Bandes (S. 70—71.) habe abdrucken lassen. Dieselbe Grundlage dient zugleich, jedoch in einer noch schlechteren Ausführung, dem Kupferstich von Liebe vor dem 39. Bande der neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften, bei welchem Portrait kaum noch von einigen Zügen der Ähnlichkeit die Rede seyn kann.

Eine neue Basis zur gelungeneren Abbildung Kant's gab einer seiner geschätztesten Freunde Heinrich Collin**, mit dem er oft im Hause seines Freundes Motherby zusammenkam und der damals eine Fayencefabrik besass. Er verfertigte eine Thonpaste *en medaillon* im October 1782, zu der Kant im Juni dieses Jahres gesessen hat, wie es namentlich auf einigen Abdrücken angeführt ist. Diese Paste wurde in verschiedenen Farben der *terra sigillata* angefertigt, sie wurde auf Vasen aus Fayence eingesetzt. Borowski und Reusch halten sie für sehr ähnlich, Hamann wollte dies zuerst nicht einräumen*, aber einige Wochen später muss er doch in einem Briefe an Hartknoch vom 21. Dec. 1773 eingestehen: „Es ist viel Ähnlichkeit in dem Medaillon, aber ich weiss nicht was Verfeinertes im Ausdrucke. Doch vielleicht liegt die Schuld an meinen dummen Augen oder dem darin lauschenden Schalk."

---

* Vergl. Hamann's Schriften, Bd. III, S. 385. und Baczko Nachrichten über Herder in den Beiträgen zur Kunde Preussens, Bd. IV, S. 173.

** Borowski S. 171.

Nach dieser Paste wurde die erste Medaille von Abramson gearbeitet, welche auf Kosten einer grösseren Anzahl von Studirenden in Gold ausgeprägt, ihm im März 1784 überreicht wurde. Sie zeigt** auf dem Avers das Portrait Kant's mit der Umschrift „Emanuel Kant;" auf dem Revers den schiefen Thurm von Pisa mit herabhängender Richtschnur und Senkblei, am Fusse liegt eine bewachende Sphinx, mit der Umschrift „*perscrutatis fundamentis stabilitur veritas*" und dem falschen Geburtsjahr „*Nat. MDCCXXIII.*" Das falsche Jahr 1723 befindet sich auch auf mehreren Exemplaren der Collin'schen Paste, die mir vorgelegen haben, und ist auf diese Weise mit hinüber genommen. Kant's Freude über diese Ehrenbezeigung von Seiten seiner Schüler wurde durch diesen Irrthum etwas gedämpft*** und auch noch späterhin oft gerügt. Das goldene Exemplar dieser Medaille wurde von Kant kurz vor seinem Tode an Wasianski, und von diesem wiederum in ähnlichem Zustande an den jetzt auch bereits verstorbenen Medicinalrath Professor Unger verschenkt.

Bald darauf kam der Jüdische Künstler Joseph Lowe aus Königsberg auf den Gedanken, Kant um einige Sitzungen für eine neue Abbildung zu bitten. Kant willigte darein, aber das Portrait wurde leider eine verzerrte Carricatur, auf dem der Künstler die Unverschämtheit hatte, „*ad vivum pinxit* 1784“ zu setzen, obgleich er selbst gegen den damit höchlich unzufriedenen **Kant*** naiv genug geäussert hatte: „es gefallt mir selbst nit.“ Etwas hat sich **Lowe** später selbst verbessert für die Zeichnung zum Kupferstich von **Clar** im Jahre 1820, zu **Enslin's** Preussischer Chronik hinzugefügt und dann in vielen Abdrücken durch Kauf und Beilagen zu andern Werken vervielfältigt. Aus **Lowe's** Carricatur sind indess in der Zwischenzeit sehr viele Nachbildungen und noch widrigere Copien (wie die zu **Füllehorn's** Skizze) hervorgegangen, die hier am füglichsten verschwiegen werden.

---

* Werke Bd. VI, S. 205, Brief aus dem November 1773, der spätere Brief ist vom 21. Decemb.; S. 205.

** Ich habe diese Medaille und die beiden anderen auf Kant geschlagenen in einer wohlgelungenen Nachbildung von Wagner jun. in Berlin als anziehende Beilage dieser Biographie beigefügt.

*** Hamann's Werke Bd. VII, S. 132. Borowski, S. 96.

Collin's Paste ist auch vorzugsweise von V. H. F. **Schnorr** zur Zeichnung für **Bause's** Kupferstich in gr. 4. 1791 benutzt worden, der als Kupferstich in der bekannten Manier recht brav ausgeführt ist, aber in der Ähnlichkeit viel weniger als jene Paste darbietet. — Nach derselben ist ferner **Lips'** Kupferstich copirt vor dem ersten Bande des Jenaischen Literatur-Repertoriums.

Das gelungenste Ölgemälde lieferte der Maler **Döbler** aus Berlin, ein Schüler des bekannten Portraitmalers **Edmund Francis Cunningham**, der auf einer grösseren Reise sich längere Zeit in Königsberg aufhielt. Ihm sass **Kant** 1791, also in dem Zeitpunkte seiner höchsten geistigen Blüthe, und noch im vollen Besitze seiner genialen Kraft; das Bild wurde Eigenthum der hiesigen Todtenkopfloge. Es ist ein Brustbild und in halber Lebensgrösse, und bis jetzt zur Veröffentlichung noch nicht copirt gewesen. Da ich es in Übereinstimmung mit den noch lebenden Zeitgenossen **Kant's** für das treueste Bild halte, so habe ich mit geneigter Erlaubniss der Besitzerin eine Copie anfertigen lassen, die von dem wackeren hiesigen Maler **Stobbe** eben so geistvoll aufgefasst, als von **Karl Barth** trefflich gestochen, zur wahren Zierde dieser Biographie gereichen wird. Das Fac-Simile habe ich mit Absicht aus derselben Zeit genommen und die Lateinischen Schriftzüge neben den Deutschen noch besonders bemerkbar machen wollen.

---

* Hamann, VII, S. 187, 190, 191, **Jacobi's** Werke IV, Abth. 3. S. 176, 190, 191.

Gleichzeitig befand sich ein anderer Berliner Maler aus Berlin Vernet, ein Schüler der Anna Dorothea Therbusch, in Königsberg und beschloss auch hier sein kurzes Leben. Er malte Kant und mehrere andere Gelehrte, aber mit sehr gemeiner Auffassung. Nach seinem Gemälde wurden mehrere kleine Copien für Kupferstiche genommen, wie z. B. ein Portrait in 8. von dem Berliner Kupferstecher J. F. Bolt 1794. Aber sie streifen an die Lowe'sche Carricatur, wie auch die Nachbildung von Lehmann, Königsberg 1836, 4. und der Abdruck derselben vor den Preussischen Provinzialblättern Jahrgang 1837. In dieselbe Kategorie gehört auch Bil's Lithographie, welche Kant am Pulte stehend abbildet.

Eine neue und recht ansprechende Abbildung lieferte Puttrich für den Kupferstecher Berger in Berlin, um die ganze Figur Kant's auf einem Spaziergang vorzustellen; sie ist in lavirter Manier und in gr. 8. im November 1798 bei Unzer erschienen.

Das würdigste Denkmal seiner Abbildung besitzt indess die Königsberger Universität in seiner Marmorbüste, welche Hagemann (starb bereits 1806), ein ausgezeichneter Schüler des älteren Schadow, gearbeitet hat. Der verstorbene Geheime-Regierungs- und Baurath Dr. Müller und ein Verein von Verehrern und Freunden Kant's gaben dazu die Kosten her*, vorzüglich die Freunde Kant's, die seit dieser Zeit durch ein jährliches Festmahl an seinem Geburtstage das unsterbliche Andenken des Meisters ehren und durch gleichgesinnte Männer die gelichteten Reihen ergänzen. Einem solchen Festmahl verdankt auch diese Ausgabe seiner gesammelten Werke die erste Veranlassung, wie Rosenkranz in der Gesammtvorrede schon darauf hinwies. Friedrich Hagemann kam deshalb 1802 nach Königsberg, und Kant meinte treuherzig gegen den Künstler bei den Sitzungen: „so alt und hässlich, wie er nun wäre, dürfe er ihn eben nicht machen.“ Die Büste ist treu und der Physiognomie und dem Charakter des Philosophen entsprechend ausgeführt. Sie musste noch einmal von Hagemann in Marmor für von Hess in Hamburg, einen Verehrer Kant's, ausgeführt werden.* Auf seines Freundes Scheffner Veranlassung wurde fünf Jahre nach Kant's Tode das nicht mehr zum ferneren Gebrauch bestimmte Professorengewölbe an der Domkirche in eine *Stoa Kantiana*, einen bedeckten Spaziergang für die auf dem Hofe des Universitäts-Gebäudes befindlichen Lehrer und Studirenden, verwandelt. Kant's Sarg wurde auf dem östlichen Flügel versenkt und über denselben diese Büste Kant's aufgestellt. Der Untersatz der Büste aus grauem Marmor hat die Inschrift *Immanuel Kant. Sapienti Amicorum Pietas.* Die Grabstätte selbst zeigte die Aufschrift auf einem Steine: *Sepulcrum Immanuelis Kant nati a. d. X. Calend. Maji a. MDCCXXIV., denati prid. Id. Februar. a. MDCCCIV. hoc monumento signavit amicus Scheffner MDCCCIX.* Die ganze *Stoa Kantiana* erhielt das Distichon zur Inschrift:

---

* Scheffner's Leben, S. 204

„Hier von den Geistern umschwebt ehrwürdiger Lehrer der Vorzeit,
Sinne dass Jüngling auch Dich rühme noch spätes Geschlecht.

Die feierliche Einweihung geschah durch einen akademischen Actus am Geburtstage Kant's, dem 22. April im Jahre 1810. Herbart, Kant's würdiger Nachfolger, hielt die Weihrede*. Späterhin ist die Büste, um sie von je-

---

2

* Schon oben angeführt und besonders abgedruckt mit der Abbildung des Grabmahls und dem Bolt'schen Bildniss Kant's in „Kant's Gedächtnissfeier zu Königsberg am 22. Apr. 1810, Königsbg. 1811. 8.; Vgl. Scheffner's Leben, S. 306—10, und A. Hagen, der Dom von Königsberg, Heft. II, S. 291—95.

der Gefahr einer Beschädigung zu befreien, in dem *Auditorium maximum* (nach dem Ausbau desselben im Jahr 1821) aufgestellt, die einzige Büste eines Gelehrten, die hier ihren Platz gefunden hat; die *Stoa Kantiana* ist aber bis jetzt ihrer Bestimmung erhalten. Ein neues dankenswerthes Denkmal hat die Universität Königsberg durch die Gunst des hohen Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten und des Unterrichts im Januar 1842 zur Erinnerung an den verdienstvollen Lehrer als Geschenk erhalten. Es ist eine kleine sitzende Statue Kant's in Bronze, von 2' 8" Höhe. Sie ist von dem Bildhauer Adolf Bräunlich unter der Leitung seines Meisters Rauch gearbeitet und in der Giesserschule Lequi[illegible]'s gegossen; ciselirt ist sie von Rautenstein, einem Schüler von Coué. Die Gesichtszüge sind der Büste von Hagemann entlehnt. Kant ist in antikem Costum, in sitzender Stellung, mit seiner inneren Welt in sinnigem Verkehr. Diese Statue wurde am Todestage des Philosophen, am 12. Febr. 1842 aufgestellt, zu dessen jährlicher Feier vermittelst einer Preisbewerbung unter den Studirenden um die beste Arbeit (jährlich abwechselnd in Lateinischer oder Deutscher Sprache) der verstorbene Regierungsrath Schreiber eine Stiftung von mehr als 2000 Thlrn. Capital gemacht hat. Ihr Platz ist gleichfalls im *Auditorium maximum*, innerhalb des durch Schranken abgeschlossenen Theiles, in welchem die Universitätslehrer bei öffentlichen Verhandlungen ihren Sitz haben.

Nach der Hagemann'schen Büste hat Fr. Loos eine Medaille auf Kant prägen lassen, die als Kunstwerk unter den drei unbezweifelt den ersten Rang einnimmt. Sie hat auf dem Avers das Portrait in der Gestalt der Büste mit der Umschrift *Immanuel Kant Nat. D. XXII. Apr. MDCCXXIV. Obiit D. XII. Febr. MDCCCIV.*

Auf dem Revers befindet sich ein Genius mit zwei emporgehaltenen Fackeln auf einem Wagen, der von zwei Eulen durch die Wolken gezogen wird. Die Umschrift ist „*Lucifugas Demsit Volucres Et Lumina Sparsit*". Sie ist die zweite auf der beigelegten Medaillentafel.

Eine dritte Medaille hat gleichfalls Abramson nach dem Tode Kant's bearbeitet. Der Kopf ist schlecht gezeichnet und gegen die frühere Abbildung auf der ersten Medaille nur nach der Vernet'schen Zeichnung nicht glücklich verbessert. Der Avers giebt das Portrait mit der Umschrift *Immanuel Kant Nat. MDCCXXIV*; der Revers stellt die Minerva dar und die ihr entgegenfliegende Eule mit der Umschrift *Altius Volantem Arcuit*. Unten steht *Denat. MDCCCIV.* Die Abbildung ist die dritte auf der beigefügten Tafel.

Ein ganz gefälliges Bildchen, auf Elfenbein von Meckelburg, einem Königsberger Maler, in Pastellfarben gemalt, wurde am 28. September 1804 im Namen von 48 Studirenden dem damaligen Rector der Universität mit der Bitte überreicht, es in das grosse Matrikelbuch einheften zu lassen, das seit der Gründung dieser Hochschule (1544) noch gegenwärtig in einem mächtigen Bande besteht: das Bild hat nach dem Wunsche seinen dort gebührenden Platz gefunden, vor der Einzeichnung der Studirenden während seines ersten Rectorats.

Gypsabgüsse von Mittersperger aus Königsberg, und nach denselben von Quittschreiber und mehreren Künstlern in Berlin und Leipzig am Anfange des laufenden Jahrhunderts verfertigt, waren ohne allen künstlerischen Werth und hatten nicht das geringste Verdienst in Bezug auf Ähnlichkeit. —

VIII.

Chronologisches Verzeichniss seiner Schriften und der namhaftesten Übersetzungen.

Da Rosenkranz und ich in den Vorreden zu den einzelnen Bänden die nöthigen literarischen Notizen über die erste Bekanntmachung und die späteren Abdrücke und Auflagen für die einzelnen Schriften bereits gegeben haben, so ist hier nur eine allgemeine Verweisung auf diese Vorreden nöthig, indem in der chronologischen Folge der ersten Bekanntmachung nur der Theil unserer Ausgabe bezeichnet werden darf. Dieses Verzeichniss wird zugleich als ein allgemeines Inhaltsverzeichniss für die gesammte Ausgabe und als Wegweiser für das leichtere Auffinden dienen, namentlich was die Abhandlungen von kleinerem Umfange anbelangt *.

1747.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte . . . . Theil V. Seite 1—232.

1754.

Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderung erlitten habe u. s. w. . . . . VI. 3— 12.

Die Frage, ob die Erde veralte, physikal. erwogen VI. 13— 36.

---

[*] Ich habe hiebei die Recension von C. Weiss in der Hallischen Literaturzeitung, März 1840, Nr. 50 u. 51 benutzt. Sie hat mir eine wahre Freude durch den warmen Eifer für die Herstellung des richtigen Textes und die gründliche Einsicht in die Werke des grossen Philosophen gewährt.

1755.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Theil VI. Seite 39—226.

Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* . . . . V. 233—254.

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio . . . . I. 1— 44.

1756.

Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens im Jahre 1755 . . . . VI. 227—268.

Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen . . . . VI. 269—280.

Monadologia physica . . . . V. 255—274.

Einige Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde . . . . VI. 281—298.

1758.

Neuer Lehrbegriff der Bewegung u. Ruhe . V. 275— 90.

Über **Swedenborg** . . . . VII. a. 5— 12.

1759.

Versuch einiger Betrachtungen üb. den Optimismus I. 45— 54.

1760.

Gedanken bei dem Ableben des Stud. v. **Funk**, Trostschreiben an seine Mutter . . . . . VII. a. 125— 34.

1762.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren . . . . I. 55— 74.

1763.

Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen . . . . I. 113—160.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes . . . . I. 161—286.

---

* Ich wiederhole hier ausdrücklich, dass ich dieses Ineditum aus keiner Abschrift, sondern aus der Originalschrift **Kant's** gegeben habe, die er der Facultät eingereicht hat.

Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral Theil I. Seite 75—112.

1764.

Versuch über die Krankheiten des Kopfs VII. a. 13— 30.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen . . . . IV. 397—463.

Bemerkungen dazu aus dem handschriftlichen Nachlass XI. a. 221—259.

1765.

7½ Entwurf und Ankündigung eines Collegii über die physische Geographie nebst Betrachtung über die Westwinde u. s. w. . . . . VI. 299—312.

Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen über die Philosophie zur Ankündigung derselben im Wintersemester . . . . I. 287—300.

1766.

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik . . . . VII. a. 31—108.

1768.

Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume . . . . V. 291—302.

1770.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis . . . . I. 301— 42.

Kant's und Lambert's philosophische Briefe aus den Jahren 1765—70 . . . . I. 343—370

1775.

Von den verschiedenen Racen der Menschen VI. 313— 32.

1781.

Kritik der reinen Vernunft . . . . . . II. der ganze Bd.

1783.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können . . III. 1—166

Recension von Schulz (in Gielsdorf) Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen Theil VII. a. Seite 135—142.

1784.

Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht . . . . VII. a. 315—336.

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? VII. a. 143—154.

1785.

Recension von Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* . . . . . . VII. a. 337—362.

1785.

Über die Vulcane im Monde . . . . VI. 391—402.

Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks VII. a. 155—168.

Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace VI. 333—354.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten . . VIII. 1—102.

1786.

Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte VII. a. 363—384.

Recension von Hufeland's Grundsatz des Naturrechts . . . . VII. a. 169—174.

Was heisst sich im Denken orientiren? . . I. 371—390.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. V. 303—436.

Bemerkungen zu Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden . . . . I. 391—398.

1788.

Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie . . . . VI. 355—390.

Kritik der praktischen Vernunft . . . . VIII. 103—316.

1790.

Kritik der Urtheilskraft . . . . IV. 1—396.

---

[*] In der Überschrift dieser Abhandlung ist im Texte S. 337 wie in der Inhaltsanzeige S. 410, statt des ersten Theils der beiden ersten Theile zu lesen.

Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll . . . . Theil I. Seite 399—482.

Über Schwärmerei und die Mittel dagegen VII. a. 109—114.

1791.

Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee . . . . VII. a. 385—408.

Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf, herausgegeben von E. Th. Rink . I. 483—578.

1792. 1793.

Vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft aufgenommen . . . . X. 1—248.

Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis . VII. a. 175—228.

1794.

Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung VI. 403—414.

Das Ende aller Dinge . . . . VII. a. 409—428.

Über Philosophie überhaupt . . . . . . I. 579—618.

1795.

Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf VII. a. 229—292.

1796.

Zu Sömmerring über das Organ der Seele VII. a. 115—124.

Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie . . . . I. 619—642.

Verkündigung eines nahen Abschlusses eines Tractates zum ewigen Frieden in der Philosophie . . I. 647—662.

Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streites . . . . I. 643—646.

1797.

Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre IX. 1—214.

Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre IX. 215—366.

Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* Theil VII. a. Seite 293—302.

1798.

Der Streit der Facultäten, enthält zugleich die Abhandlung von der Macht des Gemüths, durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu seyn X. 249—388.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht . . VII. b. ganz.

Über die Buchmacherei, 2 Briefe an Nicolai VIII. a 303—314.

1800.

Kant's Logik, herausgegeben von Jäsche III. 167—340.

1802.

Kant's physische Geographie, herausgegeben von Rink, nebst Ergänzungen aus dem handschriftlichen Nachlasse . . . . VI. 415—808.

1803.

Kant über Pädagogik, herausgegeben von Rink IX. 367—438.

Kant's Briefe, zum grossen Theil zum ersten Mal aus der Handschrift bekannt gemacht, an Mendelssohn, Marcus Herz, Fr. Nicolai, Crichton, J. Engel, Chr. Gtfr. Schütz, Reinhold, Fr. Hnr. Jacobi, Erhard, Biester, Spener, Borowski, Fichte, Stäudlin, Selle, Lichtenberg, Schiller, Meierotto, Bischof Lindblom, Tieftrunk, Kiesewetter, Sömmerring, Richter aus den Jahren 1766—1800 . . . . XI. a. 1 — 194.

Kant's Erklärungen in öffentlichen Blättern auf besondere Veranlassung über Komarnicki, über den Druck der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, über die von J. T. Haupt veranstaltete Sammlung kleiner Schriften, gegen Schlettwein, über Hippel's Autorschaft, gegen Vollmer in Bezug auf physische Geographie . . Theil XI. a. Seite 195—207.

---

* Bei dieser Abhandlung habe ich die Vorrede zu Bd. VII. a. S. XIV. dahin zu berichtigen, dass die Berliner Monatsschrift ihren Namen damals mit einem neuen: Berliner Blätter, vertauscht hatte, die indess unter derselben Redaction, wie die frühere, standen.

Kant's Ehrendenksprüche auf verstorbene Collegen. „ XI. a. 211— 13.

Fragmente aus Kant's Nachlass, vornehmlich aus den Jahren 1788—98 . . . . XI. a 215—277.

Sammlungen von Kant's kleinen Schriften.

a. Ohne Mitwirkung des Verfassers.

1. Kant's kleine Schriften. Neuwied 1793. 8.
2. Kant's neue kleine Schriften. Lingen 1795. 8.
3. Kant's frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften, 2 Thle. Lintz, 1795. 8.; Leipzig und Frankfurt, 1797.
4. Kant's sämmtliche kleine Schriften, nach der Zeitfolge geordnet, 3 Thle. 8. Königsberg und Leipzig, 1797.

b. Unter Mitwirkung des Verfassers.

1. Die von Tieftrunk herausgegebene Sammlung vermischter Schriften, 3 Bde. Halle, 1799. 8., von der ausführlicher in der Vorrede zum 1sten Bande die Rede gewesen ist.
2. Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften, herausgegeben von Rink, Königsb. 800. 8.; diese Sammlung vervollständigt und im Jahre 1801 zu Königsberg neu herausgegeben, bildet auch zugleich den 4. Band der Tieftrunk'schen Sammlung.

Namhaftere Uebersetzungen.

a. Lateinische.

1. *Kantii Opera ad philosophiam criticam latine vertit F. G. Born, 3 vol. Lips.* 1796. 8., wichtiger für das Ausland, als für unsere Literatur, obgleich auch ein solcher Versuch oft das genauere Verständniss des Originals vermittelt.
2. *Constitutio principiorum metaphysices morum, in latinum convertit Zwantziger, 8. maj. Lips.*, 1796.

3. *Prolegomena metaphysices futurae, latine reddidit Kunhardt, Helmstad.* 1797. 8.
4. *Elementa metaphysica juris doctrinae, latine vertit G. L. König, Gotha* 1800. 8. *maj.*

b. Französische.

1. *Principes metaphysiques de la morale, traduit de l'Allemand par C. J. Tissot.* 2. *edit. augmentée avec quelques ouvrages de Mellin, Snell etc., Paris*, 1838. 8.
2. *La religion dans les limites de la raison, trad. de l'Allemand par A. Trullard, avec une lettre de Mr. Edgar Quinet, Paris*, 1841. 8. Im Jahre 1838 war eine vollständige Übersetzung der Schriften Kant's in Paris angekündigt, in welcher der Urtext zur Seite stehen sollte.

c. Englische.

1. *The metaphysic of ethics, translated by J. W. Semple. Edinbrg.*, 1836. 8. und Herbart's Beurtheilung derselben in den Götting. gelehrt. Anzeig., Juli 1837. Nr. 120.
2. *Kant's Critik, an Investigation of pure Reason, translated from the German, London*, 1838. 8. Der Übersetzer hat sich nicht genannt.

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

INHALTSANZEIGE.

Seite.

I. Einleitung 3

II. Kant's Jugendjahre. Sein Leben auf der Universität und als Hauslehrer. 1724—1755 . 12

III. Fuenfzehn Jahre als Privatdocent. 1755—1770 . 34

IV. Die ersten zwanzig Jahre seiner Professorthätigkeit. Der grossartige Einfluss seiner literarischen Wirksamkeit. Seine Pflichterfüllung in allen Geschäften seines amtlichen Lebens. 1770—1790 56

V. Die letzten vierzehn Jahre seines Lebens. Französische Revolution. Religionsedict. Allgemeines Bild seines Charakters. 1790—1804. 109

Seite.

VI. Seine Lebensweise im Hause und in geselligem Umgange 185

VII. Ehrende Auszeichnungen und Abbildungen . . 202

VIII. Chronologisches Verzeichniss seiner Schriften und der namhaftesten Übersetzungen 211

IMMANUEL KANT'S
SÄMMTLICHE
WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

ZWÖLFTER THEIL.

BIBL. VNIVERS. LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1840.

GESCHICHTE

DER

KANT'SCHEN PHILOSOPHIE.

VON

KARL ROSENKRANZ.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

LEIPZIG,
LEOPOLD VOSS.

1840.

VORWORT.

Diese Arbeit mag für sich selbst sprechen. Ich habe nur hinzuzusetzen, dass ich in Betreff des Verhältnisses von Hegel zu Kant weniger weitläufig gewesen bin, als es wohl Manche erwarten. Der Grund davon ist, dass mir die Ehre erzeigt worden, von dem Verein für die Herausgabe der Werke Hegel's an die Stelle des verstorbenen Gans zur Bearbeitung des Lebens Hegel's erwählt zu seyn. Hier werde ich jenes Verhältniss weiter zur Sprache bringen.

Königsberg, am 16. September
1839.

Karl Rosenkranz.

saur

BIBLIOTHEK DER DTSCH. LITERATUR 3-598-51390-9
KANT,I. FN. 1937/060

EINLEITUNG.

Eine Geschichte der Kant'schen Philosophie muss sich durch eine vorläufige Orientirung über die Stelle einleiten, welche sie in der Geschichte der Philosophie überhaupt einnimmt. Wir wollen jedoch, diese zu finden, nicht *ab ovo* anfangen, sondern uns sogleich auf den Boden der Geschichte der neuern Philosophie versetzen. Das Frühere vorauszusetzen, muss der monographischen Behandlung erlaubt seyn. Der Ausdruck, neuere Philosophie, enthält eine Unbestimmtheit. Er bezeichnet keinen Inhalt, nur eine Relativität des Verhältnisses mehrer Zeitabschnitte. Mit ihm fällt uns zugleich der Gedanke bei, dass die neuere Philosophie einst, schon nach Jahrhunderten vielleicht, auch eine alte seyn wird, wie die für uns alte einst auch die neuere und neueste war. Zur specifischeren Benennung könnte man daher für die Gestalten des Geistes seit der Reformation das Wort: modern, als Collectivum vorschlagen, denn obwohl dasselbe zuweilen im Gegensatz zum Antiken auch für das Mittelalter gebraucht wird, so wird es doch auch wieder dem Mittelalterlichen ausdrücklich entgegengesetzt.

Da nun mit dem Begriff der Neuheit noch keine qualitative Bestimmung angegeben ist, so konnte das Aufsuchen der letztern Veranlassung zum Streit geben. Einige, wie Hegel und Feuerbach, vor ihnen Tennemann, haben den Anfang mit Baco von Verulam; Andere, wie Erdmann, mit Cartesius; noch Andere, wie selbst späterhin Feuerbach in der Beurtheilung Erdmann's, mit der Italienischen Philosophie, mit Telesio, Patritio u. s. f. gemacht.

Diese Verschiedenheit erklärt sich genügend. Die Philosophie des eigentlichen Mittelalters war die Scholastik,

d. h. diejenige Speculation, welche in ihrem Inhalt ganz von dem christlichen Glauben abhing. Die moderne Philosophie begann mit dem Abwerfen dieser Abhängigkeit durch eine Doppelbewegung, durch eine, in welcher die Speculation durch das Object als solches sich bestimmen liess; durch eine andere, in welcher das Subject von seiner Selbstbestimmung ausging. Jenes war der Baco'sche Realismus, dies der Cartesius'sche Idealismus. Aber zwischen dieser Philosophie und der Scholastik liegt eine Periode, die einerseits die Auflösung der letzteren, andererseits die Vorgestaltung der ersteren ist. Diese Periode der Gährung kann daher einseitig bald als Ausgang, bald als Eingang genommen werden. Sie ist beides. Durch das Studium der Classiker in dem ursprünglichen Text, durch den erwachenden Sinn für die theoretische Behandlung des Staatslebens, durch die Überraschung des Geistes von der ihm sich nun offenbarenden Natur ward sie zur kühnsten und verworrensten wissenschaftlichen Stimmung erweckt. Es entstand ein seltsames Durcheinander von Aristotelischer Begriffsspaltung, Platonischem Universalismus, ekstatischer Mystik, witzigem Skepticismus und magischer Naturanschauung, die gleichwohl die objectivste Beobachtung nicht ausschloss. Die Italiener traten als systematisirende Dogmatiker auf; die Franzosen als weltkundige, urbane Zweifler; die Deutschen als vom göttlichen Geist selbst in die Offenbarung seiner Wunder eingeführte Theosophen. Die antike Mythologie verschmolz damals mit den christlichen Vorstellungen; die classische Weisheit mit der biblischen; die Nationalsprachen vermählten sich mit dem Lateinischen und Griechischen bis zur Erzeugung des Macaronischen. Die lebendige Erfassung der Natur befreite sich von der Form des Aberglaubens, in welcher sie sich theils kümmerlich, theils widerwärtig erhalten hatte und versuchte die Einigung mit der überlieferten kathedermässigen Wissenschaft. So wird man dem Ficinus, Cardanus, Telesius, Pomponazius, Bruno und Campanella; so wird man einem Montaigne, Charron und

La Mothe le Vayer; so endlich Paracelsus, Valentin Weigel, Jakob Böhme, den Helmonten, die rechte Stelle anweisen können.

Der grosse Reiz dieser Ubergangsepoche war eben das taubenhalsige Schillern der Phantasie und des Verstandes, der Gegensatz wie die Vermischung des Tradirten mit dem Selbstgeschauten. Die moderne Philosophie begann mit der Ernüchterung von diesem Rausche. Sie trat sogleich mit der Richtung auf die Methode des Erkennens auf. Sie befriedigte sich nicht mit einem Wühlen im Inhalt, mit ahnungsvollen Blicken und prächtigen Combinationen. Sie wollte auch die Gewissheit zur Einheit mit der Wahrheit erheben. Das Streben nach der Methode ist es, was die moderne Philosophie von jeder frühern Speculation der nachchristlichen Zeit unterscheidet.

So wenig nun im Allgemeinen die Hauptabschnitte zu verfehlen sind, welche sich die neuere Philosophie gegeben hat, so findet doch in den besonderen Darstellungen derselben eine ausserordentliche Verschiedenheit statt, auf welche kritisch einzugehen hier nicht des Orts ist, da wir, die Geschichte der Kant'schen Philosophie zu schreiben, in dem Fall sind, dass ihr, eine neue Epoche begründet zu haben, allgemein zugestanden wird. Wir können uns hier also mit der Andeutung zufrieden stellen, dass die ganze Periode der modernen Philosophie drei Epochen zeigt, über deren Entwickelung hinaus nicht nur eine andere Epoche, sondern, wenn auch, wie sehr wahrscheinlich, erst nach Jahrhunderten, eine andete Periode mit Epochen unterschieden sich erzeugen muss. Wer nicht einsieht, dass die Philosophie nach ihrer Culminirung nicht sogleich wieder culminiren kann, sondern ihre Fortentwickelung zunächst in der architektonischen Durchbildung ihres Standpunctes finden muss, mag sich's im Schweiss seines Angesichts sauer werden lassen, schon wieder eine Periode heranzuarbeiten. Die erste Epoche der letzten Periode reicht von Baco bis Spinoza; die zweite von Lokke bis Hume; die dritte von Kant bis Hegel.

Die erste, von Baco bis Spinoza, legte die Basis der modernen Speculation. Baco gab allerdings der Philosophie mehr nur eine andere Richtung auf die diesseitige Wirklichkeit und begründete für dieselbe die Methodik, denn in der That kann die Erfahrung als solche nur analogisch und inductorisch sich einen wissenschaftlichen Charakter geben. Nicht irgend eine Methode für die Empirie, sondern schlechthin die Methode derselben hat Baco aufgestellt. Dass sie keine absolute Erkenntniss, nur eine relative Näherung gewähren könne, wusste er selbst sehr wohl, und machte dem Forschenden deshalb die sorgfältige Kritik der Prämissen durch seine sogenannten Instanzen zur Pflicht. — Cartesius dagegen wollte absolute Gewissheit der Wahrheit. Da alle Vertiefung in die Äusserlichkeit sie nicht zu geben vermag, so musste er sich in sich selbst wenden. Die einfache Gewissheit seiner selbst, der sich als das Selbst begreifende nackte Gedanke, oder, was dasselbe ist, das sich als denkend begreifende, von allem Andern unterscheidende Selbst wurde ihm der Ausgangspunct der Philosophie. — Allein obschon das Streben des Cartesius auf die Durchführung der Gewissheit des Selbstbewusstseyns durch alle Momente des Wissens ging, so kam es doch bei ihm noch nicht dazu, sondern er fiel noch wieder in den scholastischen Standpunct zurück, indem er für die Vermittelung der Einheit der Natur und des menschlichen Geistes die unmittelbare Thätigkeit Gottes als einer assistirenden zur Voraussetzung machte. Die Natur, als das schlechthin Andere des Selbstes, vermochte er nur als mechanische Objectivität zu fassen. — Dies Zerfallen von Gott, Natur und Geist hob Spinoza dadurch auf, dass er die beiden letzteren nur als integrirende Momente der Einen göttlichen Substanz setzte, welche sich in sich, als allein Ursach ihrer selbst, gegen die Unterschiede, die der Verstand in ihr wahrnimmt, negativ verhält. Die Natur ist eben so göttlich als der Geist. Das wahrhafte Erkennen Gottes ist das Erkennen Gottes selbst in uns. Aller Unterschied ist ein Schein.

7

In der Baco'schen, Cartesius'schen und Spinoza'schen Philosophie war also der Begriff Gottes überall die Voraussetzung, denn dass Spinoza die Hypothese der Form nach in eine kategorische These verwandelte, hob diesen Mangel nicht auf. Gegen ihn kehrte sich die Lokke'sche Philosophie. Sie wollte das Erkennen vermitteln. Sie wollte keine eingeborenen Ideen gelten lassen. Sie entleerte das erkennende Subject von allem unmittelbaren Inhalt und erfüllte es erst allmälig von Aussen her, gegen welche Veräusserlichung sich Leibnitz wandte und die absolute Erfüllung des Individuums als eines, je nach seinem graduellen Standpunct das Universum in sich vorstellenden, darzuthun suchte. Weil er jedoch den Zusammenhang der Monaden auch wieder nur als eine Voraussetzung, als eine von Gott prästabilirte Harmonie setzen konnte, liess er dem Zweifel wieder offenen Zugang, so dass Hume die Erkenntniss der realen Causalität überhaupt in Frage zu stellen vermochte. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntnisse überhaupt hatte Lokke nicht geleugnet, nur ihre Unmittelbarkeit. Er leitete ihre Entstehung aus einer Wechselwirkung der afficirenden Sinnlichkeit und der an sich leeren Intelligenz ab. Hume aber nahm der Subjectivität Alles, indem er sie selbst auf den Thron setzte.

Man sieht leicht, dass in Lokke der Baco'sche Empirismus, in Leibnitz der Cartesius'sche Dualismus wiederkehrt, jedoch mit der Veränderung, dass beide sich den Begriff der Individualität zum Boden machen. Hume ist der wahrhafte Gegensatz Spinoza's, denn er ist die totale Auflösung seiner Absolutheit, seiner Gewissheit und Innigkeit. Wie bei Spinoza die Substanz Alles in sich aufzehrt und Alles, was da ist, nur eine in sie verschwindende Modification ihrer selbst ausmacht, so ist bei Hume die Subjectivität der Abgrund, in welchen Alles, was da ist, als das Gespenst ihrer stets veränderlichen Meinung zurückstürzt, so dass nur die Gewohnheit den Schein einer Allgemeinheit und Nothwendigkeit erzeugt, für deren Existenz an sich, als der absoluten Wahrheit gar keine Bewährung zu finden ist. Somit ist die zweite Epoche der modernen Philosophie die totale Negation der ersteren dadurch, dass der Begriff des Subjects einerseits als eines ursprünglich inhaltlosen, andererseits als eines ursprünglich mit dem absoluten Inhalt selbst erfüllten, endlich als eines relativ mit Zufälligkeiten sich erfüllenden, mit dem Schein der Absolutheit sich betrügenden gefasst wurde. Denn in der ersten Epoche sehen wir immer das Objective im Vordergrunde, so dass Spinoza, da der Cartesius'sche Zweifel nur Mittel, nicht Zweck war, zuletzt mit einem Dogmatismus endigt, in welchem das Subject ganz verschwindet. Bleibt es im Erkennen als Imagination stehen, so ist dies ein Wissen von Nichtseyendem. Der Begriff der Vollkommenheit aber, des Guten und Bösen, ist auch nur eine Gewohnheit. In der zweiten Epoche dagegen war es der Begriff des Subjects als des erkennenden, von welchem die Bewegung ausging. Sie schloss damit, dass der Zweifel sich als Resultat festhielt und alles dem Menschen als wahr Geltende auch zu einem Product blosser Gewohnheit degradirte, aus welcher man sich eben in eine andere Meinung umgewöhnen könne.

Je schärfer aber das Subject sich für sich erfasste, um so fremder trat ihm auch das Object gegenüber. Und je mehr jenes in seinem Erkennen sich als schwach und unzuverlässig auffasste, um so zweifelhafter wurde ihm auch das Object. Es verlor mit dem Zutrauen zu sich selbst auch das Zutrauen zu dem ihm Anderen. In der ersten Epoche war aus dem Allgemeinen, Substantiellen, immer wieder das Einzelne, die Modification der *res extensa* und *cogitans*, hervorgetreten. In der zweiten dagegen war dem Einzelnen, mochte es accidentell oder substantiell bestimmt werden, immer wieder das Allgemeine, die formale Totalität, als Gott, als Urmonas, als höchstes Wesen, entgegengetreten. Dies war der Standpunct, aus welchem heraus die dritte Epoche ihren Beginn nahm. Sie musste unvermeidlich das Object mit dem Subject auf das Schärfste contrastiren und that dies in dem Gegensatz des Aposteriorischen und Apriorischen, des Phänomenons und Noumenons, der Sinnlichkeit und des Verstandes. Sie fragte: wie ist überhaupt, was wir Erfahrung nennen, möglich? Welches ist der Process des Erkennens? Wie verhalten sich Stoff und Form in demselben?

Diese Epoche eröffnete Kant mit einer Kritik der gesammten Philosophie und suchte sowohl dem Object als dem Subject die ihnen gebührenden Ansprüche zu bewahren. Er benahm sich, wie Jemand, der eine Grenzstreitigkeit zur Zufriedenheit beider Parteien schlichten will. Er widersprach dem Dogmatismus wie dem Skepticismus, dem Indellectualismus wie dem Sensualismus, der bigotten Orthodoxie wie der frivolen Sophisterei. Während er bei diesem Geschäft das theoretische Gebiet sehr beschränkte, erweiterte er zur Schadloshaltung das praktische. Hier schuf er ein frisches Streben, eine neue Belebung alter Hoffnungen, deren Wichtigkeit die Demüthigung der metaphysicirenden Intelligenz für den Augenblick verschmerzen liess. Kant stand ganz auf dem Standpunct des Bewusstseyns. Das Subject hat das Object sich gegenüber, und bezieht sich auf dasselbe. Bewusstseyn ist unmöglich ohne Selbstbewusstseyn. Kant musste auf das Ich, auf das Selbstbewusstseyn, reflectiren. Es begleitet nach ihm alle Handlungen des Selbstbewusstseyns. Die Consequenz, dass, wenn es sich so verhält, im Grunde Alles aus dem Selbstbewusstseyn abgeleitet werden muss, machte nicht er, sondern Fichte. Kant scheuete immer vor dieser Folgerung zurück. Fichte hatte kein eigenes System. Er wollte nur das Kant'sche vollenden, wie Kant selbst, seiner Meinung nach, wenn er sich ganz verstanden hätte, sich hätte entwickeln müssen. Was Fichte ausserdem als ein höchst eigenthümlicher, Napoleonisch-demokratischer, volkspriesterlicher Charakter war, ist eine ganz andere Betrachtung. Die Ergänzung Fichte's in Bezug auf Kant ist Herbart.

Wie aber dem Baco Cartesius, wie dem Lokke Leibnitz entgegenstand, so dem Kantianismus der ebenfalls im disjunctiven Urtheil sich entfaltende **Schellingianismus**, in welchem nämlich das Object und Subject in dem Begriff des von ihrem Gegensatz freien, in ihm nur sich offenbarenden Absoluten aufgehoben wurden. Die Vernunft ist sowohl der Begriff ihrer selbst als auch dessen gegenständliche Darstellung. Das Absolute, stets sich selbst hervorbringend, erscheint sowohl in der Reihe der realen, als in der der idealen Gestalten, sowohl im Reich der Natur als des Geistes, während es selbst an sich die mit sich ewig identische Indifferenz dieser Pole ist. Hier haben wir wieder, so versöhnend dieser Standpunct bereits ist, den nur graduellen Unterschied und einen nur quantitativen Dualismus.

Die Aufhebung dieses Mangels ist das **Hegel**'sche System als diejenige Vollendung des Kant'schen, welche nicht blos, wie das Fichte'sche, das Moment des Selbstbewusstseyns zum Princip machte; nicht blos, wie das Schelling'sche, der Entfaltung des Selbstbewusstseyns eine andere parallel stellte und in endlosem Fortschritt in beiden Reichen das Absolute werden liess, sondern im **Begriff des Geistes** die in sich absolut unruhige absolute Ruhe, das sich offenbarende, aber von seiner Offenbarung wie von dem Act des Offenbarens sich unterscheidende Absolute, die concrete Einheit des Ob- und Subjectiven, das sich selbst zum Subject, nicht blos zum Object, machende und deshalb über alle Objectivität übergreifende Subject erreichte. Hegel hat daher auch zwischen dem Dogmatismus und Skepticismus nicht blos eine transscendentale Synthese, sondern ihre negative Einheit gesetzt. Er ist die Einheit Spinoza's und Hume's. Weil er beide gleich sehr in sich reproducirt, ist der einseitige Standpunct der Substantialität gegen ihn so machtlos, als der der einseitigen Subjectivität. Durch solche Einheit ist er auch der Überwinder des Kant'schen Intellectualismus wie des Schelling'schen Mysticismus. Das Erkennen gebraucht nicht blos die Kategorien als seine Denkgesetze, sondern weiss auch, dass sie reales Daseyn haben. Es schaut Raum und Zeit nicht blos aus sich heraus, sondern weiss auch, dass sie unabhängig von ihm bestehen. Endlich tröstet es sich über den schlechten Weltlauf, über die öfter zu erfahrende Disharmonie von Tugendverdienst und widrigem Schicksal, nicht blos durch die Aussicht auf eine bessere Welt, sondern weiss, dass in der schlechten Welt die beste immerfort sich realisirt, dass Gott nicht blos ein Gott der Todten, sondern auch der Lebendigen ist. Das Hegel'sche System ist daher dasjenige, welches am meisten auf das Kant'sche hat zurückgehen und dasselbe, wie einerseits in seinen einseitigen Bestimmungen am gründlichsten widerlegen, so andererseits als eine unsterbliche und nothwendige That des philosophirenden Geistes hat rechtfertigen und verklären müssen.

Um also die Geschichte der Kant'schen Philosophie gehörig zu verstehen, kann von den Gestalten nicht abstrahirt werden, welche ihre Geburtsstätte umstehen. Es sind dies aber theils ausländische, theils inländische. Kant knüpfte an beide mit vollkommenem Bewusstseyn an und kam unaufhörlich auf sie zurück. Die Consequenzen der Kant'schen Philosophie fallen zunächst nach Deutschland; sie müssen ebenfalls betrachtet werden. Von beiden aber, von den Präcedenzen, wie den Consequenzen, kann die Darstellung hier natürlich nur so weit gegeben werden, als die in diesen Process verwickelten Geister sich direct auf Kant beziehen. Das weitere Detail gehört nicht hierher, sondern in eine allgemeine Geschichte der Philosophie oder gar allgemeine Literaturgeschichte.

ERSTES BUCH.

DIE PRÄCEDENZEN
DER
PHILOSOPHIE KANT'S.

Wir müssen also in den Präcedenzen der Kant'schen Philosophie die inländischen von den ausländischen unterscheiden. Die ausländische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts entwickelte sich vornämlich in England und Frankreich, denn die Slavischen Völker waren zur Philosophie noch nicht reif und die übrigen Romanischen hatten sich durch Ausschliessung der Reform der Kirche von dem Princip des freien Fortschrittes selbst aus- und auf die todte Reproduction der Scholastik abgeschlossen. Deutschland hatte in Jakob Böhme's Magismus eine verstohlene Blüthe der Speculation getrieben, war aber durch den dreissigjährigen Krieg in seiner weiteren Gestaltung sehr gehemmt. In England und Frankreich war der Protestantismus eingedrungen, jedoch so, dass er dort als der der Hochkirche den Anstrich des katholischen Kirchenthums grösstentheils beibehielt, hier aber dem Katholicismus als Staatsreligion gegenüber nur tolerirt ward. In England trug die politische Freiheit zur Entwicklung der verschiedenartigsten philosophischen Meinungen und ihrer ungescheuten Äusserung, trotz alles Widerstrebens der dem Scholasticismus anhängenden Universitäten, nicht wenig bei. Unter den modernen Völkern war der Englische Geist der erste, dem die unmittelbare Wirklichkeit im vollen Reiz ihrer Schönheit erschien. Baco und Shakspeare waren Zeitgenossen. In der zweiten Epoche der modernen Philosophie trat daher England mit seinem Denken wieder voran.

Erster Abschnitt.

Die Englische Philosophie.

Die Englische Philosophie blieb der Richtung getreu, welche sie durch Baco und Hobbes erhalten hatte, nachdem sie einmal von der einseitigen Übersinnlichkeit der Scholastik sich losgerissen. Zwar setzte sich diese, wie der Geist dies immer thut, in einer Reihe von Systemen fort, allein keiner der Englischen scholastisirenden oder Platonisirenden oder der Böhme'schen Theosophie huldigenden Philosophen, wie Cudworth, Ralph, Pordage u. A., ist zum Primat in der Philosophie gelangt. Keiner hat, abgesehen von der relativen Aufregung, die er hervorbrachte, etwas Gediegenes, Entscheidendes in die Wagschaale des Kampfes gelegt. Das Diesseits drängte sich dem Auge des Geistes gewaltsam auf. Er konnte nicht mehr in das Helldunkel der mönchischen Zelle, in die Transscendenz phantastischer Visionen zurück. Er musste die Wunder der Erde und die Mannigfaltigkeit menschlicher Sitte anschauen. Von den fernsten Zonen wurden sie durch die Schiffe nach England gebracht und in Londons immer wachsendem Gewühl versammelt. Die Englischen Philosophen sind Empiriker geblieben, selbst da, wo es auf den ersten Blick nicht so scheinen könnte.

Lokke wollte das Erkennen, so zu sagen, als einen Chemismus der Sensation und Reflexion darstellen. Newton verwandelte den Inhalt der Empirie in die Form von Kräften. Berkeley leugnete zwar die äussere Vermittelung der Vorstellungen, stellte aber den Empirismus des Innern auf. In der Sache selbst blieb bei ihm Alles eben so wie im gemeinen Bewusstseyn stehen. Hume war Gegner der Empirie durch die Empirie. Er unterwühlte das Zutrauen zu tradirten Vorstellungen, weil wir aus Erfahrung wissen, dass dieselbe Wirkung oft aus ganz verschiedenen Ursachen erklärt worden ist und wir, der Erfahrung zufolge, zu verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Völkern, das Entgegengesetzteste als das Wahre geltend finden. Über die Consequenzen, welche für die Moralität und Religiosität aus einer solchen Denkweise folgen mussten, empörten sich die Schottischen Philosophen und beriefen sich, sie zu bekämpfen, abermals auf die Erfahrung, auf den gemeinen Verstand, auf das allgemeine Gefühl des Guten und Wahren, das Jeder, falls er nur auf sich achte, in sich erfahren könne. So ist es denn nicht zu verwundern, wenn bekanntermaassen in England die Empirie überhaupt gegenwärtig den Namen der Philosophie usurpirt hat und jede Maschine ein philosophisches Instrument, jede neue Art zu düngen eine philosophische Methode genannt wird.

Lokke, der 1704 starb, setzte sich der Cartesianisch-Leibnitz'schen Richtung entgegen, welche die Existenz von uns *a priori* immanenten Ideen behauptete, eine Immanenz, die mit dem nicht misszuverstehenden Ausdruck des Eingeborenseyns bezeichnet ward. Mit unserm Daseyn sind die Ideen uns unmittelbar gegeben. Wir brauchen uns nur auf sie zu besinnen. Wir dürfen es nur wollen, so finden wir sie vor. Was den Inhalt solcher Ideen ausmacht, z. B. den Gedanken von Gott, bestritt Lokke zunächst nicht. Allein die Form ihrer Existenz verletzte ihn. Er forderte eine Vermittelung des Unmittelbaren. Hieran hatte er ganz Recht. Das Unmittelbare ist eben so sehr Resultat einer Vermittlung, als es selbst für Anderes wieder vermittelnd wird und sich in diesem Andern vom erst die Existenz desselben bedingenden Element zum Moment herabsetzt, das in dem gewordenen, nun unmittelbaren Daseyn verschwindet. Lokke ging vom Unmittelbaren als dem Unbestimmten aus. Das intelligente Subject, die Seele, der einzelne Geist, sollte nach ihm an sich ohne alle bestimmte Erkenntniss seyn. Viele, die von Lokke nicht mehr wissen, als dass er beiläufig den Geist eine *tabula rasa* nannte, stellen sich seine Negation der Ideen als eingeborener eben so crass vor, als umgekehrt das Eingeborenseyn der Ideen. Von dem noch nicht entwickelten Geist hatte sich Aristoteles im Gegensatz zur Platonischen Anamnese bekanntlich eines ähnlichen, aber ganz anders gewendeten Bildes bedient und Leibnitz stellte dieser so beliebt gewordenen Vorstellung die von einem bunten Marmor entgegen, der, wo ich ihn auch zerschlagen mag, ursprünglich überall schon die Farbenadern in sich birgt. Nach Lokke empfängt der Geist allen Stoff von Aussen durch die Sensation. Die sinnlichen Objecte machen einen gewissen Eindruck auf ihn oder vielmehr auf seine Sinnlichkeit. Eine gewisse Thätigkeit musste er dem Geist lassen, die Reflexion, welche dem mannigfaltigen Stoff die intellectuelle Form gibt, ihn ordnet, das Gleichartige gruppirt, das Unterschiedene auf einander bezieht u. s. w. Doch galt diese reflexive Thätigkeit nicht für den wahren Inhalt des Geistes. Das Erkennen als solches war nur die Synthese jener Antithese der Sensation und Reflexion. Dieser Begriff desselben war es, der durch die ganze Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts sich fortzog, der in der Kant'schen Entgegensetzung und Verbindung der sinnlichen Receptivität und verständigen Spontaneität sich auf den Gipfel trieb und damit sich selbst aufhob. Im Allgemeinen kann man daher Kant's Unternehmen fast mit denselben Worten beschreiben, als Lokke das seinige. Hegel (Krit. Journal d. Philos. 1802, II. 1. S. 24) hält folgende Stelle aus der Einleitung zum *Essay* für die in dieser Hinsicht bezeichnendste: „Ich hielte dafür, sagt Lokke, dass es gleichsam der erste Schritt wäre, den verschiedenen Untersuchungen, die das Gemüth des Menschen gern unternimmt, ein Genüge zu thun, wenn wir unsern Verstand genau betrachteten, unsere Kräfte erforschten und zusähen, zu welchen Dingen sie aufgelegt sind. Wenn die Menschen mit ihren Untersuchungen weiter gehen, als es ihre Fähigkeit zulässt, und ihre Gedanken auf einer so tiefen See umherschweifen lassen, wo sie keine Spur finden können, so ist es kein Wunder, dass sie lauter Zweifel erregen und der Streitigkeiten immer mehr machen, welche, da sie sich niemals auflösen und ausmachen lassen, nur dienen, ihre Zweifel zu unterhalten und zu vermehren, und sie endlich in der vollkommnen Zweiflerei zu bestärken. Würde hingegen die Fähigkeit unseres Verstandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit sich unsere Erkenntniss erstreckt und der Horizont gefunden, welcher zwischen dem erleuchteten und dem finstern Theile, zwischen Demjenigen, was sich begreifen lässt, und Demjenigen, was sich nicht begreifen lässt, die Scheidegrenzen macht, so würden vielleicht die Menschen mit wenigerer Schwierigkeit bei der erkannten Unwissenheit des einen beruhen und ihre Gedanken und Reden mit mehrerem Vortheil und Vergnügen zu dem andern anwenden.“ Man wird zugeben müssen, dass das Geschäft Kant's, die Grenzen der menschlichen Vernunft auszumessen, in diesen Worten sehr gut beschrieben ist. Welch grosses Interesse die Lokke'schen Untersuchungen in Deutschland erhielten, geht unter Anderem auch aus den vielen Übersetzungen hervor, die von seinem Hauptwerk 1731, 57, 91, 95 gemacht wurden.

Da Kant also in der allgemeinen Fassung des Problems der Philosophie mit Lokke viel Ähnlichkeit hat, so kommt er häufig auf ihn zurück, jedoch nicht blos beistimmend, sondern auch tadelnd, da er nicht nur ein vages Reflectiren, sondern die Immanenz bestimmter, allgemeiner und nothwendiger Begriffe in uns setzte und sich dadurch von Lokke ausserordentlich unterschied. Weil Lokke ganz empirisch psychologisch verfuhr, musste er auf seinem Wege die Entstehung der Sprache berühren, gegen welche noch Cartesius und Spinoza, nicht aber Leibnitz, gleichgültig gewesen waren. In der Sprache ist eine concrete Einheit des Sinnlichen und Nichtsinnlichen, ein materieller Ton, der zugleich ideelle Bedeutung hat, vorhanden. Wird das Sprechen als ein sinnliches Nachmalen der empfundenen Objectivität gefasst, wird in seinem Begriff von der logischen Gliederung, deren Immanenz die Laute erst wahrhaft zu Herolden des Geistes macht, abstrahirt, so scheint es für die Annahme, dass alles Erkennen das Erzeugniss einer nur mechanischen Zusammenwirkung der Sensation und Reflexion sey, das schlagendste und ausführlichste Beispiel darzubieten. Diese Art der Untersuchung wurde daher auch von sensualistischen Logikern, von Condillac, Brosset, Crousaz, von Harris, von Lambert eifrig verfolgt. Kant hat sich nur gelegentlich über den Begriff und die Genesis der Sprache geäussert. Herder, wie wir im dritten Buch sehen werden, wandte sie, nach Hamann's Vorgang, gegen ihn.

Lokke's Sensualismus ward durch die mechanische Auffassung der Natur bei seinem berühmten Zeitgenossen Newton (st. 1727) bedeutend unterstützt, denn diesem war das Erkennen auch nur ein in Ordnung Halten des durch das Medium der Sinne gegebenen Stoffs. In der sogenannten Erklärung der Natur beschränkte sich Newton auf die so unbestimmte Kategorie der Kraft. Die Bequemlichkeit, welche dieselbe dem Verstande gewährt, hat sie für den metaphysischen Hausbedarf der Empirie stets sehr beliebt gemacht. Wir finden daher späterhin die engste Vereinigung des Sensualismus und Newtonianismus. Kant hielt Newton ausserordentlich hoch und widmete ihm ein emsiges Studium. Auf dem Titel seiner Naturgeschichte des Himmels, 1755, bemerkt er ausdrücklich, dass sie nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt sey und in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft sind die *Principia philosophica* Newton's fast das einzige Buch, das er citirt.

Die Richtung, welche George Berkeley (st. 1753) der Empirie auf die Innerlichkeit gab, fand keine besondere Ausbreitung und beschränkte sich fast ganz auf ihren Stifter. Berkeley ging nämlich davon aus, dass wir nicht unmittelbar die Gegenstände als solche, vielmehr nur ihre Eindrücke auf uns, ihren Reflex in unserer Empfindung als Stoff des Erkennens vor uns haben. Die Lokke'sche Philosophie hatte dies Verhältniss so genommen, als ob die Sensation uns die Dinge, wie sie an sich sind, direct darstelle. Berkeley that demnach einen nothwendigen Schritt weiter. Er beschäftigte sich bekanntlich in der Schrift: *treatise of vision*, 1709, zuerst mit Untersuchungen über das Sehen. Diese zeigten ihm, dass es nicht unmittelbar das sichtbare Object an sich, sondern das Bild desselben im Auge ist, was wir sehen; weshalb auch der Raum, die Entfernung des Wahrnehmenden vom Gegenstande, für ihn eine subjective Bedeutung zu bekommen anfing. Diese an sich ganz richtige Beobachtung pflanzte er auf den Inhalt anderer Untersuchungen, endlich auf die menschliche Erkenntniss überhaupt, fort. Der Gegenstand unseres Erkennens sind nach ihm nicht die Dinge als solche, sondern nur unsere Vorstellungen, Bilder von ihnen. Der Vorstellende hat somit nur Vorstellungen vor sich. Was ausser ihm zu seyn scheint, ist in Wahrheit in ihm. Hier ist bereits ein skeptischer Keim verborgen, ob überhaupt eine von uns unterschiedene Aussenwelt existirt, da ich bei aller Objectivität doch in meiner Subjectivität bleibe und aus ihr, aus meinen Vorstellungen, nicht heraus kann? Wie ist zwischen dem in sich seyenden Geiste und einem Seyn, das als ein äusseres ihm gegenüber wäre, eine Beziehung möglich? Es war dies eine Ubersetzung der Deutschen Monaden, deren Wesen das Vorstellen, ins Englische. Allein obgleich Berkeley die äusserliche Objectivität problematisch machte, so ist doch ganz richtig, was Hegel (Geschichte der Philos. III. 492) bemerkt, dass, von dieser Beziehung abgesehen, übrigens Alles bei ihm eben so, wie bei Lokke, verblieb. Er hatte die Äusserlichkeit zu einer inwendigen Äusserlichkeit gemacht, jedoch das formelle Verhältniss der Reflexion zur Empirie belassen. In diesem Umstand ist es wohl besonders zu suchen, dass dieser Idealismus Anfangs zwar grosses Befremden erregte, da man nämlich weder im Sensualismus, noch im Wolff'schen Dogmatismus daran zweifelte, im sinnlichen Eindruck selbst schon die Dinge als solche zu besitzen, hinterher aber das Wesentliche des Berkeley'schen Systems als eine Modification des psychologischen Processes sehr gut mit den bestehenden Theorieen verschmelzen konnte. In der That war Kant's idealistische Tendenz, wie durch die Fichte'sche und Schopenhauer'sche Consequenz seiner Philosophie späterhin auch factisch zu Tage kam, eine viel kühnere. Kant hatte den Begriff eines apriorischen Erkennens gefasst, während nach Berkeley die Vorstellung zwar nur im Subject existiren, die Objectivität derselben nur eine subjective seyn und doch wesentlich durch Erregung der Sinne entstehen sollte. Die Gegenstände sind für uns nur als Vorstellungen, von deren Allgemeinheit und Nothwendigkeit jedoch nicht die Rede seyn kann. Berkeley's Philosophiren kann daher wohl ein Idealismus genannt werden, allein es war nur ein empirischer. Weil Berkeley's Ansicht von dem Jahrhundert, dem nichts gewisser schien, als eine palpable Objectivität und die Erfüllung der an sich leeren Receptivität der Intelligenz mit der Mannigfaltigkeit ihrer Eindrücke, zum Theil wie eine Curiosität, wie eine idiosynkratische Überspanntheit genommen, auch wohl als solche belächelt wurde, so war es Kant höchst unangenehm, seinen viel tieferen transscendentalen oder kritischen Idealismus mit dem Berkeley'schen in zu nahe Berührung gebracht, wohl gar verwechselt zu sehen, und er gab deswegen in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik (S. W. II. Suppl. XXI, 772) ausdrücklich eine Auseinandersetzung seines Idealismus von dem Berkeley'schen, den er darin im Gegensatz zum seinigen und zum problematischen des Cartesius den dogmatischen nannte. Und es ist wahr, dass Kant, obwohl er Raum und Zeit zu Formen der Anschauung machte, die Existenz der Sinnenwelt an sich, ihr reales Unterschiedenseyn vom Bewusstseyn, nie geleugnet hat.

Berkeley ging also zwar von der Lokke'schen Beziehung des Sinnlichen und der Reflexion aus, versetzte aber den Inhalt des Sinnlichen in uns hinein. Das skeptische Moment, das in dieser Wendung verhüllt lag, wurde durch David Hume (st. 1776) frei gemacht. Wie Lokke, ging er von sinnlichen Erregungen, Impressionen, aus. Die Copieen, welche wir dadurch von den Dingen erhalten, sind die Ideen. Sie sind weniger lebhaft, als die Eindrücke selbst. Diesem Material des Erkennens gegenüber musste Hume doch auch eine Reflexionsthätigkeit annehmen, welche, an sich schlechthin formal, jene Copieen nach den Kategorien der Ähnlichkeit, des Raumes und der Zeit und der Causalität, verbindet. Allein auf diesem Wege kommen wir nur zu einer Erkenntniss, deren Werth der der Wahrscheinlichkeit ist. Evidenz, d. h. Gewissheit der Wahrheit, deren Gegentheil unmöglich ist, ist nur in der Relation abstracter Vorstellungen, nur in der Mathematik vorhanden. Am wenigsten gibt uns die causale Verknüpfung irgend Gewissheit, denn sie beruht auf der Gewohnheit, mit einem Factum ein anderes so zu verbinden, dass das zweite ohne das erste nicht existiren würde. Die Wiederholung der Thatsache, dass auf einen Gegenstand ein anderer gefolgt ist, lässt uns die Voraussetzung machen, dass im gleichen Falle dies immer geschehen werde. Für unser Handeln schöpfen wir nach Hume allerdings nur aus dieser Gewohnheit alle Zuversicht. Und doch ist dies eine rein empirische Begründung, welche aller Nothwendigkeit und Allgemeinheit entbehrt. Aller Nothwendigkeit, denn es lässt sich der Übergang der Ursache in dasjenige, was wir als ihre Wirkung ansehen, nicht nachweisen; aller Allgemeinheit, denn die Erfahrung zeigt auch, dass zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Menschen dieselbe Wirkung aus den verschiedensten Ursachen erklärt ist. Das identisch Setzen einer Ursach und Wirkung ist somit lediglich die Folge einer relativen, subjectiven, habituellen Ansicht. Es kann für uns keine Gewissheit der Wahrheit an und für sich existiren, nur eine Zufälligkeit, eine Meinung, welche wir mit den Insignien einer solchen Absolutheit zu bekleiden oft anmaassend und unverständig genug sind. Gerade in den wichtigsten Begriffen, worauf dem Menschen das Meiste ankommt, in der Moral und Religion, sehen wir die grösste Abweichung. Für die Unterscheidung erdichteter Thatsachen von wirklichen haben wir kein anderes Kriterium, als die höhere Lebhaftigkeit, in welche uns die letztern versetzen und welche Empfindung wir daher Instinct, auch Glaube nennen können.

Hume hat in den modernen Skepticismus eigentlich nichts gebracht, das wir nicht schon auch im antiken fänden. Nur die Zeit, in welcher er auftrat, die Wendung, die er dem Process des Philosophirens gab, und die Darstellung, in welcher dies geschah, hat seinen Skepticismus so denkwürdig gemacht. Für die Deutsche Philosophie ist er beinahe bedeutungsvoller geworden, als für die Englische; ein Verhältniss, ähnlich dem, welches Shakspeare zur jüngern Deutschen Poesie hat. Kant besonders hat Hume so grosse Bedeutung, solche Verewigung gegeben. Er ward durch ihn entschieden gegen den Wolffianismus aufgeweckt. Die Lectüre Hume's war es, die, seinen eigenen Worten in der Vorrede zu den Prolegomenen (S. W. III, 9) zufolge, ihm vor vielen Jahren den dogmatischen Schlummer unterbrach und seinen Gedanken eine andere Richtung gab, ohne den Folgerungen Hume's sich anzuschliessen. Hume wurde für Kant ein Musterphilosoph. Zwar bekämpfte er ihn, allein stets mit der grössten Hochachtung. Die weltmännische Art, mit der Hume in seinen Abhandlungen sich benahm, die Urbanität seiner Diction, die subtile Vorsicht bei bedenklichen Materien, wie Wunder, Selbstmord, Unsterblichkeit, der Enthusiasmus für moralische Kraft und Unabhängigkeit, die Eleganz seiner Beispiele und Vielseitigkeit seiner Kenntnisse, dies Alles imponirte Kant beinahe. Von seinen Zeitgenossen darf Niemand sich rühmen, mehr Einfluss auf ihn gehabt zu haben. Es bestand zwischen ihnen eine

Wahlverwandtschaft, deren Bethätigung freilich nur auf Kant's Seite fiel.

In Schottland selbst nahm übrigens die Philosophie durch Hume nichts weniger als eine skeptische, vielmehr eine sehr dogmatische Richtung, indem man, ohne von dem Empirismus abzugehen, mit dieser Form einen ganz andern Inhalt zu verbinden anfing, nämlich das moralische Gemeingefühl. So kehrte man zu dem Gedanken der angeborenen Ideen, welchen Baco und Lokke bestritten hatten, zurück. Es war das Interesse, die praktische Welt nicht dem Spiel der Meinung, der zufälligen Metamorphose einer so oder anders bestimmbaren Gewohnheit preis zu geben. Die Reaction des thatsächlichen Geistes gegen den Verdacht, als könne das Gewissen eine blosse Relativität und Einbildung seyn, führte dazu, sich gegen die skeptische Erfahrung auf die dogmatische zu berufen, wozu Hume selbst den Weg gezeigt hatte. Es wurde also das Factum einer Ubereinstimmung des moralischen Gefühls, eines angeborenen allgemeinen Sinnes für das Schickliche, eines Instinctes für das Gute geltend gemacht. Schon gegen die Hobbes'sche Annahme, dass der Begriff des Rechts nur ein abstract positiver, nicht dem Geist des Menschen in ewiger Identität lebendig inhärirender sey, hatte früherhin eine ähnliche Reaction statt gefunden, die sich aber meistens mystischer Formen bediente. Gegen Hume's Consequenzen konnte man seine eigenen Waffen wenden, da er für das Thatsächliche, Reale, einen Instinct zugegeben hatte. Nur begeistete man diese Form mit dem Inhalt der Moralität, d. h. eben, man setzte ein unmittelbar Gewisses, eine angeborene Idee. Auf diesem Standpunct beharrt die Schottische Philosophie noch gegenwärtig. Die psychologische Erklärungstendenz Lokke's ist ihr verblieben. Statt jedoch durch sie jede Gewissheit als eine vermittelte aufzuzeigen, ist ihr, im Widerspruch mit jener Tendenz, die Erkenntniss gerade des Höchsten, zu etwas Unvermitteltem, durch sich selbst Gewissem geworden. Die Bevorwortung der positiven Seite dieser Moralphilosophie lag übrigens bestimmter schon in den Arbeiten von Lokke's Freund, Shaftesbury. Sein Begriff der Sympathie ist im Grunde schon der *common sens*. Die Inconsequenz der Schotten in Ansehung des Sensualismus wurde durch die Reflexion auf die Würde des Inhalts erzeugt. Weil man diesen auch nicht einmal problematisch in der Theorie opfern wollte, knüpfte man an das Zugeständniss des Sensualismus an, dass das Fühlen etwas Gegebenes sey. Auf solche Weise konnte man ihn ganz und gar bis auf jene Grenze der praktischen Folgen bestehen lassen.

Hieraus erhellt wohl schon, dass Kant mit den Schottischen Philosophen, mit Oswald, Beattie, Hutcheson, Reid, Smith, Ferguson, sehr zufrieden seyn musste. Er erwähnt ihrer nicht zu selten und stets mit höchster Anerkennung. Ihre Lage war so verwandt mit der seinigen. Sie mussten dem Skepticismus zugeben, dass ein apodiktisches Erkennen des Übersinnlichen ihnen nicht möglich sey. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, sind aber nichts Sinnliches. Dafür schoben die Schotten das assertorisch-kategorische Urtheil des Gefühls unter. Hierbei blieb Kant freilich nicht stehen. Er suchte jenem absoluten Inhalt, wenn auch sein moralischer Imperativ zunächst nur ein kategorischer war, eine gewissermaussen apodiktische Gewissheit zu erringen.

Zweiter Abschnitt.

Die Französische Philosophie.

Wenn Kant, wie wir so eben gesehen, mit der Englischen Philosophie in wirklicher Berührung stand, so lässt sich von der Französischen nicht ein Gleiches sagen. Dem Inhalt nach war freilich zwischen der Englischen und Französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts kein so grosser Unterschied. Hume selbst galt in den Pariser *bureaux d'esprit* den geistreichen Sophisten als einer der ihrigen und that auch Alles, um bei ihnen in diesem Credit zu bleiben. Was bei den Engländern durch Toland, Tindal u. A. mehr in der Form einer auf Belehrung gerichteten Entwickelung aufgetreten war, wurde bei den Franzosen aus der anfänglichen doctrinairen Schwerfälligkeit bald zur pikanten Äusserung, zum frivolen Scherz, zum gefallsüchtigen *bon mot* verflüchtigt. Alle Vorzüge und alle Schwächen der Französischen Literatur entspringen aus dem Bestreben der Franzosen, gesellig zu seyn. Oder vielmehr ist die Geselligkeit die dem Französischen Volk eingeborene Idee. Sie ist seine Nothwendigkeit. In der Gesellschaft aber giebt man sich einerseits auf, denn, um sich den Andern mitzutheilen, muss man sich ihnen gleich stellen. Andererseits hält man auch wieder an sich. Man sucht eine von den Andern abscheidende Eigenthümlichkeit geltend zu machen. Die Franzosen nennen ein solches Hervortreten sehr charakteristisch: *distinction*. Nur durch das Ungewöhnliche darf man anzuziehen hoffen.

Der Franzose spricht daher conventionell, d. h. nach allgemein bekannten Voraussetzungen und nimmt seine Ausdrücke aus dem gäng und gäben Wortvorrath. Er will klar und verständlich seyn. Allein zugleich sucht er das Allgemeine in seine individuelle Modification umzubiegen. Der *esprit* fordert eine gewisse Exclusivität, die freilich niemals in der Weise des Englischen *Sneer* herbe und abstossend, sondern im Gegentheil verbindlich wirken muss; eine grosse Kunst der Conversation, die man nur in Paris vollkommen lernen kann. Im Geist will man auch seinen Geist zeigen. Man will, so harmonisch mit allen Andern man auch auftritt, dennoch frappiren. Bei dem Überraschenden der Combinationen kommt es im Augenblick nicht darauf an, ob sie wahr, halbwahr oder falsch sind. Wenn man sich nur gut unterhält. Aus diesem Grundzuge der Nation müssen wir uns erklären, weshalb wir im Fach der Speculation bei den Franzosen so wenig auf die Erschöpfung der Sache dringende Arbeiten, wohl aber sehr viele finden, durch welche die Resultate der Philosophie dem grossen Publicum mundrecht und zugänglich gemacht werden; bis so weit, dass auch noch das triviale Raisonnement, das abstracte Geschwätz, als Philosophie gilt, womit also der Franzose dem Engländer recht gegenübersteht, der, wie zuvor bemerkt worden, gerade das handgreiflich Concrete, Maschinen u. dergl. als philosophisch zu betiteln liebt.

Im achtzehnten Jahrhundert war die Basis der Französischen Philosophie nichts Anderes, als der Lokke'sche Sensualismus. Condillac machte zwar Ansprüche auf Originalität, allein kaum in der Behandlung, noch weniger im Princip, kann man sie ihm zugestehen. Der Sensualismus ging in Frankreich ebenfalls zum Skepticismus fort, ohne jedoch eine so gediegene, plastische Gestalt, als die Hume'sche, zu erreichen. Die Geselligkeit ist schon als solche der Skepsis geneigt, denn das in Frage Stellen regt auf. Zweifelnd erscheint man bescheidener. Man dringt sich nicht als tonangebend auf. Man giebt zu verstehen, dass man den Widerspruch ertragen könne, und sieht also den Mittheilungen der Andern keine Schranken. Der Dogmatismus kennt keine so gefällige Rücksichten. Er ist wortkarg oder pedantisch weitschweifig. Die holde Mitte des socialen Wechsels entgeht ihm. Nimmt er das Wort, so sollen die Andern schweigen und nicht an der Wahrheit seiner Lehre zweifeln. Das Problematische in der Form der Äusserung ist daher ein durchgreifender Zug der Franzosen und gibt ihren Schriften so viel Lebhaftigkeit, so viel stimulirenden Reiz. Soll es aber von den plänkelnden Vortruppen zu den Triariern, soll es zur eigentlichen Begründung kommen, so sehen wir nicht selten eine grosse Dürftigkeit und erstaunen, nach einem sehr geistreichen Hin und Her, auf einen ziemlich hölzernen Dogmatismus als den letzten Kern zu stossen. Im achtzehnten Jahrhundert war der affirmative Halt der Französischen philosophischen Literatur der Materialismus, das Mark der skeptischen Velleitäten. *Implicite* war er Atheismus, *explicite* nicht, denn der Gedanke eines Absoluten blieb in seiner Form noch erhalten. Die Materie und ihre Bewegung waren das Göttliche, woran der Begriff sich hielt, nachdem er mit dem Gedanken des Geistes nichts mehr zu beginnen wusste.

Um die sogenannten Philosophen der Franzosen gerecht zu beurtheilen, muss man ihre Lage, ihre geschichtliche Bedingtheit, nicht ausser Acht lassen. Zweierlei war es, wogegen sie sich empörten: die Verzerrung, zu welcher die Idee des Staats, und die, zu welcher die der Kirche heruntergezogen war. Verwechselt man mit diesen Begriffen eine äusserliche, nur noch durch eine gewisse historische Continuität berechtigte Auctorität, so ist es sehr leicht, jene Polemik als ein destructives Thun zu stempeln. Der Staat war im schlechtesten Sinn des Wortes zur Maschine geworden. Die Finanzen einerseits, die stehenden Heere andererseits, waren die Hebel seiner Bewegung. Der weltliche und geistliche Adel verprasste den Schweiss der Bürger und Bauern, welche, bei der schlechten Justizverfassung, so gut als rechtlos geworden waren. Von dieser Gewohnheit der Inhumanität abzulassen, kostete den Einzelnen die grösste Anstrengung. Ein Helvetius z. B., sonst als edel und milde belobt, war doch in Ansehung der Jagdgesetze ein Tyrann. Hiergegen reagirte der Geist. Er forderte, das Recht als das seinige zu wissen. Er wollte den Adel der Menschheit auch in der einzelnen Person anerkannt, nicht sie hündisch zertreten sehen. In Betreff der Kirche aber fand der höchste Druck der Denk- und Gewissensfreiheit statt. In keinem Jahrhundert und in keinem Lande sind so viel Bücher verboten, confiscirt und verbrannt worden, als damals in Frankreich. Diese Verfolgung ward gleichsam zum Gottesurtheil für die Wichtigkeit der Schriften. Die lächerlichsten Gebräuche und sinnlosesten Vorstellungen, der crasseste Aberglauben, sollten als ein Heiliges verehrt werden. Das Verstandlose, Zufällige, sollte man anbeten und kein Urtheil darüber haben. Gerade im Begriff dessen, was uns das Theuerste seyn muss, im Begriff des Göttlichen, sollte man mit stumpfer, knechtischer Passivität sich verhalten; — ein Widerspruch, den der Geist auf die Länge nicht ertragen konnte und daher das, was als positive Religion galt, mit seinem Spott und Hohn zerfleischte. Oft wurde hierbei das Christenthum angegriffen, allein dies war meist die unmittelbare Verwechselung der geschichtlichen Erscheinung desselben, wie man sie gerade in England und Frankreich vor Augen hatte, mit dem Geist des Christenthums selbst. Nicht selten unterschieden jedoch die Schriftsteller die Religion Jesu ausdrücklich von der Religion der Päpste, der Concilien und Jesuiten. Diese Polemik eben ist es, die, recht verstanden, mit den sonstigen ungeheuren Ausschweifungen des damaligen Französischen Geistes wieder versöhnt.

Ja, Vieles muss als eine Rettung des Gemüths erscheinen, was man, vom abstract positiven Standpunct aus, als blasphemisch verurtheilen würde.

Der Naturalismus der Sitte, der elegante Cynismus der Freigeister, so wie der Naturalismus der Doctrin, die Vorliebe für die sogenannten exacten Wissenschaften, die Hinwendung zur Evidenz der Mathematik, zur Anschaulichkeit des physikalischen Experiments, worin selbst Damen etwas zu leisten strebten, das war die Entschädigung theils für die Unnatur der conventionellen Lebensart, der aristokratischen Mode; theils für die Gewaltsamkeit, welche die kirchliche Formel dem Verstande zumuthete. Übrigens war es die Aristokratie, die feine Gesellschaft selbst, welche durch ihre Selbsterkenntniss, durch ihre piquante Sprache der selbstbewussten Zerrissenheit, womit sie in umgekehrter Naivität Alles, auch das Schamloseste, heraussagte und die eigene Verworfenheit geistreich schilderte, die Revolution vorbereiten half und einer aus ihrer Mitte, Mirabeau, dessen Sohn ein so grosses Organ der Umwälzung, wird von der Sage auch als Verfasser des berüchtigten *système de la nature* genannt.

In Deutschland erhielt die Französische Literatur durch Friedrich's des Grossen Hinneigung zu ihr einen Mittelpunct in Berlin. La Mettrie, der Marquis d'Argens, Maupertuis lebten dort. Voltaire, Helvetius hielten sich hier vorübergehend auf. Mit Vielen, namentlich mit Voltaire und d'Alambert, stand Friedrich in Briefwechsel. Was nicht in Frankreich gedruckt werden konnte, wurde in Berlin gedruckt oder nannte, auch wenn es in Holland gedruckt war, Berlin wenigstens als Verlagsort. Dadurch wurde der Ton der sophistischen Debatte auch in Deutschland einheimisch. Friedrich war für so viel Andere das Ideal. Die Berliner Akademie namentlich wurde völlig französirt.

Von den eigentlichen Doctrinairen der Französischen Sophistik, einem Condillac, Robinet, Helvetius, scheint Kant wenig Notiz genommen zu haben. Ganz ignoriren konnte er sie wohl kaum, da man ihre Bücher nicht blos vielfach besprach, sondern auch übersetzte. Kant's Landsmann z. B., Gottsched, gab eine Ubersetzung der Discurse des Helvetius über den Geist mit einer grossen Vorrede und Anmerkungen heraus. Nur Montesquieu macht bei Kant eine Ausnahme. Ihn hat er viel gelesen. Seinem Streben nach geographisch-historischer Universalität, nach lebendiger Anschauung der verschiedenen Völker, Sitten und Regierungsformen, kam besonders der Geist der Gesetze entgegen. Es ist bekannt, wie gern Kant Reisebeschreibungen las. Die comparative Anatomie der besondern Elemente des Staatslebens bei Montesquieu musste ihm daher besonders zusagen. Ausserdem aber fesselte ihn Montesquieu's politischer Anglicanismus, der Gedanke der repräsentativen Verfassung, dem er sein ferneres Leben hindurch treu blieb. Aller Hobbesianismus war ihm eben so verhasst, als ein platter Demokratismus.

Das aber dürften wir, wär' es auch nicht ausserdem durch eigentliche Zeugnisse bewährt, im Voraus annehmen, dass diejenigen Franzosen, welche die universellste Wirkung nicht nur auf ihr Volk, sondern auf Europa übten, Voltaire und Rousseau, obschon keiner derselben Philosoph von Profession war, auf Kant ausserordentlichen Einfluss hatten. Als Rousseau's *Emile* erschien, ward Kant von dessen Lectüre so hingerissen, dass er demselben seinen täglichen Spaziergang zum Opfer brachte; ein Opfer, das man bei einem etwas pedantischen Junggesellen, wie Kant war, nicht so klein anschlagen darf.

Kant dachte weder wie Voltaire noch wie Rousseau, war aber in vielen Puncten ihrer Meinung. Voltaire verfocht die Cultur und forderte deswegen, dass man die Auctorität des als ein Product der Vergangenheit Bestehenden nicht als eine absolute Schranke zu nehmen habe. Dies sey Vorurtheil. Man müsse fortschreiten und das Mangelhafte der existirenden Cultur durch neue Bildungen ergänzen und erweitern. Rousseau verfocht die Natur, forderte aber eben deswegen auch eine Lossagung von der Auctorität des Geschichtlichen, in so ferne dies eben ein Product der künstlichen Zustände des

Menschen sei. Er sah das Vorurtheil darin, dass man dem Bestehenden als demjenigen huldige, was dem Menschen in Wahrheit gemäss sey. Er setzte den Fortschritt in die Vereinfachung aller Zustände durch eine Rückkehr zu dem, was das natürliche Wesen des Menschen ausmache. — Voltaire stimmte in der Anklage seiner Zeit mit Rousseau aus demselben Grunde, jedoch in ganz verschiedener Richtung, zusammen. Der eine wollte, nach Vernichtung dessen, was er politisches und kirchliches Vorurtheil nannte, dennoch aristokratischen Glanz, zusammengesetzten Genuss; der andere aber wollte demokratische Schlichtheit und möglichste Bedürfnisslosigkeit. Der eine wollte den *parfum* gesellschaftlicher Bildung im *esprit* durchrauschten Salon; der andere eine Waldidylle unter dem Gesang der Lerche. Voltaire lebte auch gern mit dem Adel, den Fürsten. Rousseau war auf vornehme Bekanntschaften zwar nicht weniger eitel und naschte sogar gern einen Kuss von den Lippen einer Gräfin, einer Herzogin; am glücklichsten aber fühlte er sich doch in der Einsamkeit, unter einfachen Menschen, in Montmorency, auf der Petersinsel. Voltaire war gut erzogen, war in seiner Haltung edelmännisch und kämpfte oft ritterlich für das Recht Anderer. Rousseau musste sich selbst erziehen, war grösstentheils Autodidakt, hatte sich in allen Schmuz seiner Zeit fallen lassen, alle Standesweisen und Lebensarten, selbst die eines Bedienten und Abenteurers, durchlebt und es nicht an Vergehungen fehlen lassen, die man Verbrechen nennen muss. Voltaire's Leben blieb sich stets ziemlich gleich, Rousseau musste mit sich und der Welt brechen. Der eine starb, als Herr von Ferney, mitten in Paris, erdrückt vom schmeichelhaftesten Lobe, der andere, auf einem eremitischen Spaziergang erkrankend, vielleicht an Gift, in der grössten Zurückgezogenheit. In Voltaire war der Witz, in Rousseau das Gemüth am durchgebildetsten; bei jenem der Witz bis zum Spiel mit Allem, bis zur Frivolität, bei diesem das Gemüth bis zur Hypochondrie.

Mit Voltaire theilte Kant den Antagonismus gegen Alles, was im üblen Sinne Schwärmerei und Fanatismus genannt werden muss. Die kühle Behandlung aller Extreme, der das Verkehrte durchbohrende Witz thaten ihm wohl. Beifällig erwähnt er in seinen Schiften gar mancher Pointen Voltaire's. Fr. v. Schlegel's (Nachgelassene Schriften, herausg. v. Windischmann, Bonn, Bd. II.) machte ihn daher sogar zu einem förmlichen Voltairianer. Voltaire hatte das Vorurtheil von sich, keine Vorurtheile haben zu wollen. Darin setzte er seine Philosophie. Kant emancipirte sich und seine Zeit auch von vielen Vorurtheilen. Als Philosoph konnte er nur das zu seinem Urtheil machen, was er irgendwie zu begründen im Stande war. Vorurtheile, d. h. keine wahre, aus Begriffen abgeleitete Urtheile, sondern begrifflose Meinungen zu haben, widerspricht dem Wesen der Philosophie. Allein Kant hatte nicht die Eitelkeit, mit solcher Stimmung zu prahlen und in die Tendenz und Versicherung schon seine Macht zu legen. Wie abhold er aber allem Gedankenlosen und Excentrischen war, so stimmte er doch mit Rousseau in dem Enthusiasmus für die Verbesserung der Erziehung und Höherstellung des einzelnen Menschen überein. Ohne ins Phantastische zu fallen, wie es Rousseau allerdings begegnete, schwärmte Kant für den Naturalismus einer kosmopolitischen Pädagogik im edelsten Sinne des Wortes. Alles Falsche, Gemachte und Raffinirte, wie alle Anmaassung und Rechtlosigkeit, alle durch die Gesetze eines Staates bedingte Brutalität oder durch die Gewohnheit der Sitte sanctionirte Nichtachtung der Einzelnen war ihm ein Greuel.

Das allgemeine Verhältniss der Französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts zur Kant'schen würde also darin bestehen, dass beide die Berechtigung des Menschen, als denkend die ihn bestimmende Nothwendigkeit als seine eigene zu wissen, vertheidigten. Sie soll aus seinem Innern stammen. Er soll sich keiner fremden und unverstandenen Macht unterwerfen, welche man nur darum respectiren soll, weil Andere uns ihre Befehle als Nothwendigkeit überliefern und uns einen Glauben daran als an die Wahrheit abtrotzen wollen. Der Mensch ist nur in dem wahrhaft frei, worin er denkend sich zu finden vermag. Diese Freiheit ist der Grundton der Kant'schen Philosophie. Von ihr aus gerieth er so gut in skeptische Betrachtungen hinein, als die Franzosen und Engländer. Von ihr aus empörte er sich nicht weniger gegen alle Advocatenkünstelei, welche den Menschen in seinem Recht unmündig macht. Von ihr aus gab er den Fürsten zu bedenken, dass sie „von Gottes Gnaden" hiessen, weil sie als arme Sterbliche für ihre hohe, das Schicksal von Millionen betreffende Verantwortlichkeit Gottes Gnade am meisten nöthig hätten. Von ihr aus verfolgte er, selbst mit Bitterkeit, alle hierarchischen Tendenzen, allen Anthropomorphismus, alle Werkheiligkeit als Afterdienst der Religion.

Dritter Abschnitt.

Die Deutsche Philosophie.

Die Philosophie der Deutschen gewann eine andere Gestalt erst im achtzehnten Jahrhundert. Bei den Engländern starb sie gegen das Ende desselben im Utilismus und Socialismus eben so ab, als sie bei den Franzosen vom Strudel der Revolution, worin sie allerdings noch selbst eine Rolle spielte, verschlungen ward. Die Deutschen hatten im Mittelalter an der Scholastik mässigen Antheil genommen. Einige der trefflichsten Scholastiker, wie Hugo v. St. Victor und Albert der Grosse, waren zwar geborene Deutsche, allein das tiefste philosophische Denken müssen wir bei den Deutschen doch in ihre, mit der schulgerechten Scholastik weniger eng zusammenhängende Mystik in der letzten Hälfte des vierzehnten und der ersten des funfzehnten Jahrhunderts setzen, in welcher sich auch bereits eine eigenthümliche Deutsche speculative Terminologie bildete, die, durch Tauler's Schriften theilweise fortüberliefert, noch einmal im sechszehnten Jahrhundert in Paracelsus, V. Weigel, J. Böhme auftauchte, um dann bis auf F. Baader und Schelling wieder zu verschwinden. Was man im siebzehnten Jahrhundert in Deutschland als Philosophie lehrte, war im Grunde nur die Aristoteles'sche Logik, Physik und Metaphysik. Die übrigen Interessen des Denkens wurden durch die Theologie befriedigt.

Es bedurfte eines so universellen Geistes, wie Leibnitz (st. 1716) es war, um den Deutschen eine ihnen angemessene Gestaltung der Philosophie hervorzubringen, eine solche nämlich, welche, ohne dem Logischen Abbruch zu thun, die Erkenntniss Gottes zur Hauptsache machte. Die Engländer und Franzosen kommen zwar auch auf diese zu sprechen, gehen aber sogleich auf das Concrete, das Materielle und Individuelle. Weil aber der Deutsche mit seiner directen Richtung auf das Absolute nicht selten in ein Vergessen der unmittelbaren Wirklichkeit, in ein Abirren vom Concreten, ins Abstruse verfällt, so bedurfte es zur Mündigkeit des Weltbewusstseyns, der sesshaften Concentration eines Jakob Böhme gegenüber, der inhaltsvollen Unruhe eines solchen Lebens, als Leibnitz es führte, der in Paris, London, Berlin, Wien, Hannover, auf seinen Reisen, im vielseitigsten Verkehr, besonders mit fürstlichen Personen, über die verschiedenartigsten Probleme der Wissenschaft mehr gelegentlich dachte und schrieb. Der Geist ward in die Welt hinausgeführt, ihren Reichthum zu fassen und zu schätzen. In aller Unstätigkeit und Polypragmosyne hatte Leibnitz eine Tiefe der Grundanschauung, auf welche er in näherem oder entfernterem Zusammenhang immer wieder zurückkam und ohne welche er nicht der grosse Philosoph gewesen wäre. Es war dies die Einheit der entgegengesetztesten Begriffe, der Einzelheit und der Allgemeinheit, die den Romanischen Völkern in die Begriffe des Individuums und der Substanz zerfallen waren, welche Leibnitz dagegen als an sich dasselbe zu erfassen suchte. Die Substanz sollte nicht, wie bei Spinoza, subjectlos; das Subject sollte aber auch nicht, wie bei Lokke, substanzlos seyn. Spinoza's Substanz ist so unfrei, als Lokke's Individuum. Dort ist der allgemeine Gehalt ohne Form; hier die in sich unendliche Form ohne wahrhaften Gehalt. Dort wird dem Allgemeinen das Besondere von einem, im Grunde ihm selbst äusserlichen, Verstande, nur zugeschrieben; hier wird dem Einzelnen als einem an sich Leeren das Allgemeine von Aussen nur zugeschoben. Leibnitz's tiefer Sinn wollte diesen Gegensatz in dem, was er Monade nannte, aufheben. Die Monade ist Subject, aber nicht, wie das Lokke'sche, eine *tabula rasa;* sie ist Substanz, aber nicht, wie die Spinoza'sche, unindividuell: die Monade ist vielmehr vorstellendes Subject und der Gegenstand ihres Vorstellens nichts weniger, als das Universum. Auf solche Weise stellte Leibnitz den Begriff der wahren Freiheit her, welche die lebendige Einheit der unendlichen Form und des unendlichen Inhaltes ist und in dem wunderbaren Büchlein von der „Deutschen Theologie" bei uns schon längst eine so schöne Erörterung gefunden hatte. Nach Leibnitz besteht das Universum nur aus Monaden, unter denen er aber die secundären von der primitiven, die geschöpflichen von der Urmonas, dem schaffenden Gotte, unterschied. Dadurch befriedigte er die religiöse Tendenz der Deutschen, ohne welche bei ihnen eine Philosophie niemals rechten Anklang findet. Zwar wusste er das Verhältniss der Monaden auch nur erst als eine durch die primitive Monas gesetzte, durch sie mit der Schöpfung prästabilirte Harmonie zu begreifen, womit er also in den Formalismus der Cartesius'schen Assistenz Gottes noch zurückfiel. Allein hieran nahmen die gottesfürchtigen Deutschen noch keinen Anstoss. Die Zeit überhaupt war noch sehr theologisch. Doch nicht blos durch seinen Begriff der Individualität als der substantiellen Subjectivität; nicht blos durch das Streben, die positiven Lehren des kirchlichen Christenthums im Gegensatz zu den heterodoxen Ausschweifungen, denen sich die sogenannte natürliche Religion bei den Engländern und Franzosen hingab, als die auch wahrhaft philosophischen zu beweisen; nicht blos durch die erstaunenswürdige Mannigfaltigkeit und Gründlichkeit seiner Kenntnisse und das Imponirende seiner persönlichen Verbindungen, machte sich Leibnitz zum wissenschaftlichen Herrscher seiner Zeit, sondern vornämlich auch durch seinen scharfen Verstand, durch die hohe Bedeutung, die er dem Syllogismus wieder beilegte, der damals vielfach missachtet wurde, wie denn z. B. Wolff in seiner Jugend erst durch Leibnitz zur Achtung vor demselben herangezogen ward (Wolff's übrige theils noch gefundene kleine Schriften, 1755, 610, §. 9). Obwohl Leibnitz schon in zartem Alter sich dem Studium der Scholastiker hingegeben hatte und späterhin ihnen, wie den besseren Mystikern, stets einen grossen Werth beilegte, sie auch gegen die Herabwürdigung der Unkenntniss in nachdrücklichen Schutz nahm, so hatte er doch aus ihnen nicht blos eine theologische Bildung sich angeeignet, sondern auch die Kraft des formalen Denkens bis in die kleinsten Subtilitäten hinein daraus kennen gelernt. Und was man auch von dem schwärmerischen Wesen der Deutschen reden mag, ohne logische Bestimmtheit wird bei ihnen eine Philosophie auf die Länge hin eben so wenig als ohne theologische Epoche machen. Endlich wirkte Leibnitz dadurch ausserordentlich, dass er nicht der Form nach ein eigentliches System paragraphenmässig darstellte. Er hatte im Grunde wohl eine Systematik, sie erschien aber nicht, wie bei Baco, Hobbes, Spinoza, Lokke, besonders ausgearbeitet, sondern blieb in seinen Entwürfen, Briefen und auf einzelne Puncte gerichteten Schriften zerstreut, so dass er dem Pedantismus der Schulen unmittelbar gar keinen Vorschub leistete, sondern auch hierin zu einer freieren Entwickelung der Philosophie anregte. Selbst die Verschiedenheit der Sprachen, worin er sich äusserte, war in dieser Hinsicht bedeutend. Wie viel er aber auf die Deutsche gehalten und wie fertig und treffend er selbst darin sich ausgedrückt, ist in neuerer Zeit durch Guhrauer gewürdigt worden.

Dem achtzehnten Jahrhundert fiel bis auf Kant hin die Ausbildung der Leibnitz'schen Philosophie als Erbschaft anheim. Kant selbst hielt Leibnitz in grossen Ehren. Seine erste Schrift beschäftigte sich zum grossen Theil mit einer Kritik Leibnitz'scher Theoreme. In der Vernunftkritik widmete er den Principien der Leibnitz'schen Philosophie eine ausführliche Aufmerksamkeit. In der Streitschrift gegen Eberhard, der in dem Leibnitz'schen System das Kant'sche nachweisen wollte, ebenfalls; er gab hier auch eine summarische Darstellung der speculativen

Hauptpuncte bei Leibnitz (Kant's S. W. I, 478 ff.), der sogenannten Denkgesetze, der Monadologie und prästabilirten Harmonie. Doch lässt sich nicht genau abnehmen, ob Kant Leibnitz's nicht mathematischen Werken ein eigentliches Studium gewidmet habe und es ist wahrscheinlich, dass er ihn, wie auch die Griechischen Philosophen, mehr aus den Berichten kannte, welche in der Wolff'schen Schule darüber herrschend waren. Höchst auffallend ist, dass er nirgends des 1765 von Raspe edirten Dialogs der gegen Lokke gerichteten *nouveaux essais* erwähnt, in welchem für Kant so viel wichtige Anlässe gewesen wären. Überhaupt scheint dies Buch noch immer nicht da zu seyn.

Gewöhnlich spricht man nun blos von der Wolff'schen Philosophie als der Consequenz der Leibnitz'schen. Indessen war, wie schon oben bemerkt wurde, die Deutsche Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts überhaupt bis zur Kant'schen mit der Leibnitz'schen in Zusammenhang. Es unterscheidet sich nämlich allerdings:

Erstens die Wolff'sche Philosophie als die Systematisirung und Fixirung der Leibnitz'schen.

Zweitens aber führte diese methodische Ausbildung von selbst einerseits zu einem Streben nach schärferen oder besser geregelteren Verstandesbestimmungen; andererseits, da sie meistens in Deutscher Sprache gegeben ward, zu der Richtung, über den Kreis der Schule hinauszugehen, sich an das grössere Publicum zu wenden, ihm die Resultate der Speculation zugänglich und fruchtbar und für diesen Zweck die Darstellung rhetorisch schön und anziehend zu machen. Es entstand also die Popularphilosophie, welche für die Masse eben das zu werden bemüht war, was Leibnitz für eine kleinere Zahl weltmännisch Gebildeter zu seyn gesucht hatte.

Drittens jedoch fiel eben hiermit die Philosophie in Verflachung. Die Appellation an den gesunden Menschenverstand des Publicums, welche diesem so sehr schmeichelt, bleibt auch oft dabei stehen, das für wahr gelten zu lassen, was das gemeine, nicht durch den Zweifel und seine

Überwindung wiedergeborene Bewusstseyn dafür hält. Solcher Trivialisirung des Denkens durch den aufklärenden Verstand widersetzte sich das tiefere Gemüth. Gegen das platte Begreiflichmachen aller Dinge im Himmel und auf Erden wendete es sich mit der Patronisirung des Mysteriums, mit einer Neigung wenigstens zur Anerkennung der positiven Religion und einer in dem Menschen durch Gott unmittelbar gesetzten Offenbarung, eine Richtung, welche man gewöhnlich *Glaubensphilosophie* zu nennen pflegt. Bei Leibnitz selbst fehlte diese Richtung nicht. Er liess sich sogar auf den eigentlichen Mysticismus ein und wusste auch in ihm das Wahre zu finden. Kant wurde durch *Hamann* mit ihr in directe Berührung gesetzt, abgesehen davon, dass das Collegium Fridericianum, dem er seine Jugendbildung verdankte, in dieser Zeit einer trüben Orthodoxie huldigte. — Es versteht sich, und wird auch nur für die im Grunde unwissende und daher Alles besser wissende Altklugheit gesagt, dass die Geschichte dieser Entwickelungen hier nur bis auf den Punct des entschiedenen Auftretens und Epochemachens der Kant'schen Philosophie geführt werden kann, welche inmitten derselben entsprang, und, als sie erstarkt war, mit ihnen allen in Conflict gerieth.

Erstes Capitel.

Die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie.

Der Name Leibnitz kann freilich ohne den eines Wolff, nicht aber dieser ohne jenen bestehen. Leibnitz legte das Capital an. Der redliche Verweser Wolff zog davon seine Zinsen. Es bedurfte eines solchen Geistes, als der Wolff'sche war, solcher ruhigen Umfassung, solcher Gelehrsamkeit und Ordnungsliebe, solcher fast peinlichen Verständigkeit, um den Leibnitz'schen Reichthum recht fruchtbar zu machen und seiner Tiefe auch die ihr wünschenswerthe Breite zu geben. Die Wolff'sche Philosophie war in allen Stücken das rechte Gegentheil der skeptischen und naturalistischen Richtung des Auslandes. Sie war eine recht gottergebene, Deutsche Philosophie. Freilich, als sie sich ausbreitete, ward auch sie von ihren Neidern und Feinden des Unglaubens, des Atheismus angeklagt und bevorwortete in ihrem Schicksal das der Kant'schen, Fichte'schen und jeder spätern Deutschen Philosophie.

Leibnitz war ein Sachse, Wolff, der 1754, also ein Jahr vor dem Auftreten Kant's als öffentlichen Lehrers starb, ein Schlesier. Wie der Schlesier Opitz der sogenannte Vater der neueren Deutschen Poesie, die mit dem zuerst aus Sächsischem Land entquollenen geistlichen Gesang anhub, so ward Wolff der Vater der Deutschen Philosophie als Deutscher. Es ist bei ihm von dem Inhalt wenig zu reden, denn dieser gehört, wie schon angedeutet wurde, Leibnitz. Desto wichtiger ist die formale Seite als seine specifische That.

Wolff war Dogmatiker. Er setzte voraus, dass das Denken die Wahrheit zu erkennen im Stande sey und dass es dazu in seiner Thätigkeit sich selbst genüge. Seine Methode war daher auch synthetisch. Sie ging von für sich festen Bestimmungen aus und von einfacheren zu zusammengesetzteren fort. Er suchte die ganze Strenge der Demonstration auf die Philosophie anzuwenden, was auch in so ferne sehr nothwendig war, als Leibnitz viel unausgeführte Äusserungen hinterlassen und viele nur als Meinung hingeworfen hatte. Indem er in diesem an sich löblichen Geschäft zuletzt manierirt wurde, indem er die Grandezza des Beweises auch auf Dinge ausdehnte, die in der That sich von selbst verstehen, so ward er allerdings lächerlich. Hegel hat in der Logik (III, im Abschnitt von der synthet. Methode) einige auffallende Beispiele für diesen Umstand angeführt. Es ist nicht schwer, in Wolff's zahlreichen Schriften noch auffallendere zu finden. Allein dergleichen kommt bei jeder Philosophie vor, welche constructiv oder dialektisch verfährt. Die Fichte'sche, Schelling'sche und Hegel'sche Schule liefern in dieser Hinsicht nicht weniger Lachstoff. Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist auch hier nur Ein Schritt. So widrig zuletzt die Monotonie und Altklugheit der Demonstrationssucht wurde, so sehr muss sie in ihrer ursprünglichen Berechtigung als Zucht des Gedankens anerkannt werden. Ihre synthetische Methode bildete die Gegenseite zu dem bei den Romanischen Völkern überwiegenden analytischen Reflectiren, das in seiner Willkür oft geistreicher erscheint, ohne seinem Gehalt nach philosophisch tiefer zu seyn.

Wolff definirte die Philosophie als die Wissenschaft von allem Möglichen. Den Begriff des Möglichen bestimmte er durch die bekannten Denkgesetze, das *principium identitatis*, *contradictionis* und *rationis sufficientis*. Möglich ist nur, was sich nicht widerspricht und für dessen Existenz ein zureichender, d. h. im Begriff, im Endzweck der Sache liegender Grund, als *causa finalis*, angegeben werden kann. Das mit sich Identische, dem von zwei entgegengesetzten Prädicaten nur eines zukommen kann, ist objectiv das Vollkommene, subjectiv das Wahre. Diese Kategorieen können daher als Prüfstein an alle Dinge oder vielmehr an die Begriffe von allen Dingen angelegt werden. Offenbar liegt in dieser ganzen Fassung der Speculation ein bedeutender Anstoss zur Kant'schen Frage, die Möglichkeit des Erkennens überhaupt zu untersuchen.

Die Dingheit war jener merkwürdige Proteusbegriff, an welchem die Deutsche Philosophie sich zerarbeitete, bis er mit dem Kant'schen Ding-an-sich aus ihr verschwand. Das Ding ist eine ungefähre Einheit einer *espèce* von Substantialität und Subjectivität. Es ist etwas Bestimmtes, in sich Unterschiedenes, in seine Eigenschaften sich Zerlegendes, wie die Substanz in ihre Accidenzen sich auslegt, die, von Aussen her erfasst, ihr als Attribute beigelegt werden. Wenn aber die Substanz unendlich und durch ihre Unendlichkeit, als solche subjectlos ist, so ist das Ding auch endlich und fasst seine verschiedenen Eigenschaften in sich als deren formale Einheit zusammen. Im Unterschiede von andern Dingen erscheint es als eine für sich seyende Existenz. Es ist das Existirende. Gerade wegen solcher Amphibolie vermag nun diese Kategorie im Gebrauch einen Umfang zu erreichen, wie kaum andere. Die Wolff'sche Philosophie erweiterte ihn bis so sehr, dass sie auch das Lebendigste, den Geist Gottes selbst, darunter subsumirte und ihn mit diesem Abstractum ertödtete, eine That, welche nur der härteste Verstand vollbringen konnte, die aber nothwendig war, weil sie die Basis aller Speculation, die Einheit von Seyn und Denken, auf das Äusserste trivialisirte.

Wolff's Metaphysik kannte im Grunde nur diese Eine Kategorie. Seine Ontologie handelte von der Dingheit, *de entitate*, überhaupt; von der Einfachheit und Zusammengesetztheit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Zufälligkeit und Nothwendigkeit des Dinges. Welt, Seele, Gott, waren in der rationalen Kosmologie, Pneumatologie und Theologie die besonderen Dinge, auf welche die ontologischen Kategorieen wirklich nur angewendet wurden. In dieser Weise ward die Metaphysik durch Wolff in Deutschland die herrschende und übte auch auf Kant einen grossen Einfluss. Um dem Hume'schen Skepticismus unmittelbar entgegentreten zu können, bedurfte es auch der kindlichen Naivetät, mit welcher die Wolff'sche Philosophie alle ontologischen Kategorieen behandelte, eine Naivetät, welche Kant, der bis in sein Mannesalter hin so tief darin eingetaucht war, im Ganzen so sehr verblieb, dass er sie als reine Formen des Verstandes ohne Bedenken in sein System aufnahm, ein Zutrauen, das ihm hinterher so oft als ein Mangel an Kritik zum Vorwurf gemacht ist. Noch muss Kant's halber erwähnt werden, dass der Beweis für die Existenz Gottes eine Hauptangelegenheit der Wolff'schen Philosophie blieb. Er war das eigentliche Ehrengeschäft der rationalen Theologie und hatte durch den Skepticismus der Englischen Freidenker, wie durch den Atheismus, dessen man den Spinoza beschuldigte, ein neues Interesse gewonnen. Wolff unterschied auf diesem Felde zuerst mit Bestimmtheit die apriorischen Beweise von den aposteriorischen, gab aber dem ontologischen nicht blos keine weitere Vollendung, sondern verschlechterte eigentlich die originalen Formen, die er bei Anselmus und Cartesius hatte. Anselmus hatte das objective Moment, den Begriff Gottes als solchen, im Sinne. Das Existiren des Absoluten, *ejus, quo majus cogitari non potest*, war ihm eine von diesem Begriff unabtrennbare Bestimmung. Cartesius fasste das subjective Moment ins Auge, dass wir es sind, die wir einen solchen Gedanken, nämlich des Absoluten haben, ihn aber, da wir uns als Zweifelnde und Irrende, mithin unvollkommen Denkende, zu erfahren im Stande sind, nicht haben könnten, wäre der Gedanke des Absoluten nicht seine eigene That in uns, wäre er uns nicht durch es selbst angeboren. Wie nach Anselmus die Wahrheit des Begriffs unmittelbar die Gewissheit seiner Existenz in sich schliesst, so nach Cartesius die Gewissheit des Wahren unmittelbar auch die Gewissheit seiner durch es selbst gesetzten Existenz. Die schöne Wendung, welche Cartesius dem ontologischen Argument gegeben, trat in der Wolff'schen Schule sehr zurück. Sie arbeitete dagegen den logischen Formalismus des Beweises als Verstandesschluss aus, durch welchen er späterhin für Kant so anstössig wurde, dass er ihm alle Wahrheit absprach. Dass Gott als das *ens realissimum*, als der *conceptus realitatum omnium* dies eben nicht seyn würde, wenn ihm die Existenz als eine der Realitäten fehle, schien ihm gar nichts zu beweisen. Er vermochte im Daseyn als solchem keine besondere, keine qualitative oder synthetische Realität zu entdecken. Das Herausnehmen aber eines Prädicates, das schon an sich im Subject liegt, schien ihm eine müssige Arbeit. Es wurde überhaupt der Begriff und das Seyn für ihn etwas Heterogenes und er bezeichnete die ontologische

Argumentation verächtlich als ein Herausklauben des Seyns aus dem Begriff.

Wolff aber war nicht blos Metaphysiker. Er war ein höchst universell gebildeter Mensch, der in Vielseitigkeit und Gründlichkeit der Kenntnisse sehr würdig neben Leibnitz steht. In allen Fächern des Wissens war er zu Hause, selbst in solchen, die ihm, als Lehrer der Philosophie zumal, ferner lagen, wie die Civilbaukunst, die Kriegskunst, Feuerwerkerkunst u. dgl. m. So grossen Ruf hatte er in diesen Fächern, dass man ihn auch mit den merkwürdigsten praktischen Anträgen darin beehrte. Seine Schrift: *Nachricht von Vorlesungen* (1718, 1734 und nach seinem Tode 1755) entfaltet uns die erstaunliche Peripherie seines Wissens. Jedoch war Wolff in solcher Extension mehr ein *aufgeräumt* polyhistorischer, als wahrhaft systematischer Kopf. Er hatte wohl eine Übersicht aller Wissenschaften. Er wusste sie in eine gewisse Ordnung zu bringen, allein diese entsprang nicht aus ihnen selbst, leitete die eine in die andere nicht durch sich hinüber, sondern blieb mehr ein äusserliches Arrangement. Er unterschied im Allgemeinen die *theoretische* und *praktische Philosophie*. In jener unterschied er wiederum Logik, Metaphysik und Physik; in dieser Moral, Naturrecht und Politik, eine Eintheilung, welche in ganz Deutschland üblich wurde und welcher auch Kant noch, besonders als Docent, im Ganzen treu blieb. Erst da wich er immer mehr von ihr ab, als er die Vernunftkritik selbst als die Metaphysik, nicht nur als den Durchgangspunct zu einer solchen, ansah. Kant war übrigens ein bei weitem grösserer Architekt, als Wolff. In Ansehung der praktischen Philosophie ist wohl noch ausdrücklich zu bemerken, dass Wolff bereits dem *Formalismus* sich zuneigte und dadurch dem Kant'schen Formalprincip der praktischen Vernunft den Weg bahnte. Wolff lehrte die Identität der Selbstvervollkommnung und Beseligung auf das Bestimmteste und behauptete, dass der Mensch, *ohne an Gott zu glauben*, doch *absolut* moralisch denken und handeln könne; der Atheist könne ein sittlicher Mensch seyn. Er pries auch ohne Bedenken die *Chinesische* Moral und gab dadurch bekanntlich den Halleschen Pietisten einen grossen Anstoss, wiewohl Wolff ihnen erklärte, dass er die Rede, worin er dies aussprach, sogar zu Rom unter den Augen der Inquisition würde haben drucken lassen können. Diese Abtrennung der Moral vom Glauben war der Übergang dazu, dass Kant die Moral nicht allein verselbstständigte, sondern den Glauben, die Religion, sogar von ihr abhängig machte. Man kann nach ihm wohl moralisch, ohne religiös, aber nicht wahrhaft religiös, ohne moralisch zu seyn.

Wenn man sich übrigens bei Wolff gemeinhin die Vorstellung von einem der Wirklichkeit abgekehrten, in Abstractionen sich vernistenden Menschen macht, so ist das ganz falsch. Die Abstraction war nur eine Seite an ihm. Er war nicht weniger dem Concreten zugewandt und strebte mit ausserordentlicher Ausdauer und Gewissenhaftigkeit, sich aller Realitäten der Schöpfung zu bemächtigen. Ja, er schrieb sogar von dem rein empirischen Standpunct aus; z. B. bearbeitete er in wenigen auf einander folgenden Jahren die Psychologie sowohl nach rationeller als empirischer Methode. So war bei ihm der Gegensatz zwischen Begriff und Anschauung, der bei Kant in voller Schärfe hervortrat, schon vorhanden, aber noch unbefangen und harmlos.

Als ein besonderes Verdienst Wolff's pflegt seine akademische Darstellung der Philosophie in *Deutscher Sprache* erwähnt zu werden. Und gewiss war dieselbe ein grosses Verdienst. Man erinnert sich, dass er nur Thomasius und dieser nur Paracelsus darin zum Vorgänger hatte. Man erinnert sich, welch' Aufsehen Paracelsus mit seinem Wagstück zu Basel machte. Wolff hielt nicht nur seine Vorlesungen in Halle und Marburg Deutsch, sondern schrieb auch sehr Vieles in der Muttersprache und fing erst in späteren Jahren an, alle Theile seines Systems Lateinisch in dicken Quartanten auszuarbeiten. Seine

„Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der menschlichen Seele, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilt“ waren gleichsam die erste Popularphilosophie der Deutschen. Des Thomasius *philosophia aulica* und Tzschirnhausens *medicina mentis* hatten zwar gleichfalls den Zweck der philosophischen Gemeinnützigkeit, erreichten ihn aber nicht so, wie jenes vielgelesene Buch. Mit Wolff legte die Philosophie in Deutschland ihre aristokratische Haltung ab und eröffnete sich der Welt. Wolff hat in seinem Ausdruck eine schlichte Bürgerlichkeit, eine verständige Deutlichkeit, deren Wortvorrath und Wendungen, ohne gerade etwas besonders Hervorstechendes zu haben, durch das ganze Jahrhundert hin fortdauerten und auch bei Kant den Ton angaben. — Unerwähnt kann hierbei nicht gelassen werden, dass Wolff als zugführender Philosoph und Schriftsteller zugleich dem Katheder angehörte. Im Mittelalter war dies fast durchgehends der Fall gewesen. Die Neubegründer der Philosophie aber, Baco, Cartesius, Spinoza, Lokke, Leibnitz, hatten keine Stellung als öffentliche Lehrer, sondern bezogen sich auf das Publicum im Allgemeinen und konnten daher auch in ihren Darstellungen mit mehr Freiheit zu Werke gehen. Bei Wolff drängte sich eben dadurch, dass er einer lernbegierigen Jugend direct gegenüber stand, das Bedürfniss auf, mit möglichster Ruhe Schritt vor Schritt in sorgfältiger Unterscheidung der verschiedenen Begriffe zu Werke zu gehen, was denn auch sein zuletzt in Pedantismus ausartendes Paragraphenthum etwas entschuldigen mag. Merkwürdig ist, dass seit Wolff die Hauptentwicklung der Deutschen Philosophie durch Professoren, wie Kant, Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, gefördert worden ist. Mit Wolff's Zeit verlor sich nämlich schon das Interesse, welches bis dahin die Höfe, der Adel überhaupt, an der Philosophie genommen hatten. Oder, um das Factum noch richtiger und damit zugleich gelinder auszudrücken, es nahm das wissenschaftliche Interesse der Höfe eine andere

Richtung. So lange der Katholicismus und die abstracte Ritterlichkeit noch galten, war es astrologisch gewesen. Mit der Reformation wurde es theologisch. Die Theologie führte aber vom Gedächtniss der dogmatischen Satzungen zur freien Reflexion der natürlichen Theologie, um die an und für sich existirende Nothwendigkeit des Glaubens einzusehen; d. h. man philosophirte. Es verknüpfte sich mit der natürlichen Theologie sehr begreiflich das Studium der Naturwissenschaften. Auch die Fürstinnen und mit ihnen die Hofdamen philosophirten. Wie Cartesius von Christine von Schweden, so ward Leibnitz von der höchst gebildeten Sophie Charlotte von Preussen angezogen. Der tiefe Ernst und Forschungseifer dieser Fürstin, ihre speculativen Unterhaltungen mit einem Toland, Beausobre, ihre Beunruhigung über Bayle's Skepticismus, sind bekannt genug. In Varnhagen's Geschichte dieser merkwürdigen Königin (Berlin 1837, 232) findet sich eine sehr interessante Äusserung derselben, die sie auf ihrem Todbett an eine ihrer Damen richtete: „Beklagen Sie mich nicht,“ sagte sie, „denn ich gehe jetzt, meine Neugier zu befriedigen über die Urgründe der Dinge, die mir Leibnitz nie hat erklären können, über den Raum, das Unendliche, das Seyn und das Nichts.“ Diese Worte sind für das Wesen jener Zeit sehr charakteristisch. Die Königin sah im Tode den philosophischen Räthsellöser, der sie Gott gegenüberstellen und sie an ihn directe Fragen werde thun lassen. Friedrich der Grosse, Kant's Zeitgenosse, beschäftigte sich sein ganzes Leben hindurch mit philosophischen Studien, allerdings nicht im Sinne einer schulmässig systematischen Erkenntniss, sondern in der Weise eines weltmännischen Standpunctes, der der Welt und dem Druck ihrer mannigfachen Erscheinungen auf das Bewusstseyn mit der Waffe einer geübten Reflexion zu begegnen weiss. Seine Zeitgenossen rechneten die Toleranz des *roi philosophe* auch als einen philosophischen Act. Als Kronprinz hatte Friedrich während seines so glücklichen Aufenthaltes in Rheinsberg, wo er mit ähnlich gesinnten

Freunden eine Platonische Akademie stiftete, sich besonders mit dem Studium der Wolff'schen Philosophie abgegeben. Wir besitzen noch (von Preuss mitgetheilte) Briefe von ihm, in denen er seinen Freunden berichtet, wie weit er gekommen sey, welche Aufschlüsse ihm durch Wolff zu Theil geworden u. s. f. Kant widmete ihm, da er schon König geworden war, seine Naturgeschichte des Himmels; die Kritik der reinen Vernunft aber widmete er nicht dem Könige, sondern dem Minister v. Zedlitz, und diese Richtung auf die Regierung als solche, auf das Ministerium, ist in Preussen den Professordedicationen seit jener Zeit verblieben. Das wissenschaftliche Interesse der Fürsten selbst wendete sich seit der Revolution besonders nationalökonomischen, legislativen, überhaupt politischen Studien zu, wodurch denn der Minister des Cultus und des Unterrichts für die Philosophirenden eine grössere Bedeutung bekam. Weder Fichte noch Schelling, weder Hegel noch Herbart haben eins ihrer Werke einem Fürsten, keins aber auch einem Minister gewidmet.

Doch kehren wir von diesem literatur-historischen Curiositätennaschwerk zu Wolff zurück. Unter Umständen, wie die geschilderten, wird es nicht auffallen, dass Wolff auch der erste Philosoph in Deutschland war, der es zu einer Schule brachte. Durch alle Universitätsstädte hin hatte er Vertreter seines Systems. In jedem gebildeten Cirkel rechnete man auf einige Bekanntschaft mit seinen Hauptansichten. Nicolai lässt noch in seiner Geschichte des Sebaldus Nothanker (3te Aufl. 1794. I.) dessen Frau, die Thümmel'sche Wilhelmine, die vom Hof auf die Pfarre kam, als eifrige Wolffianerin auftreten, die bei jeder Gelegenheit zum Ärgerniss ihres Mannes, der ein Crusianer (hiervon sogleich weiter unten) war, sich auf den damals halb allmächtigen Satz vom zureichenden Grunde und auf den Determinismus unserer Handlungen berief und besonders in Wolff's kleiner Logik, namentlich im Capitel vom Nutzen der Bücher, sehr bewandert war. In den Compendien der Geschichte der Philosophie kann man die Masse der Namen derjenigen verzeichnet finden, welche mehr oder weniger als Wolff's Anhänger, als die Entwickler, Ergänzer, Berichtiger und Wiederholer seines Systems angesehen werden können, wie Baumeister, Reusch, Bilfinger u. A. Wir können hier von ihnen nur diejenigen hervorheben, welche zu Kant ein näheres Verhältniss haben, und müssen unterscheiden zwischen denen, welche zu Kant, oder vielmehr zu welchen Kant, bevor er als Reformator der Philosophie auftrat, ein freundliches Verhältniss hatte, und zwischen denen, welche sich, nachdem er dem Dogmatismus die tödtliche Wunde beigebracht, feindlich zu ihm stellten. Von den letztern wird in der Geschichte der Consequenzen der Kant'schen Philosophie, von den ersteren hier in der ihrer Präcedenzen die Rede seyn. Von Gottsched, der 1760 zu Leipzig starb, ist als Wolffianer in Bezug auf Kant, obschon er, im Kirchdorf Juditten bei Königsberg geboren, sein Landsmann war, nichts zu sagen. Desto mehr von Baumgarten und Meier.

Alexander Gottlieb Baumgarten ward zu Berlin 1714 geboren, bildete sich in Halle und starb als Professor der Philosophie zu Frankfurt a. d. Oder 1762. Durch seine persönliche Würde, durch seine gründliche Gelehrsamkeit und präcise Darstellung machte er sich unter den Wolffianern bald zum bedeutendsten. Man findet ihn in den Schriften jener Zeit, auch in den Deutschen Literaturbriefen, obwohl er nur Lateinisch schrieb, stets mit einem auszeichnenden Respect genannt. Kant hielt ihn sehr hoch und erwähnt seiner nicht blos mit Hochachtung, sondern auch mit Innigkeit. In seiner Inauguraldissertation (S. W. I, 1 ff.) nannte er ihn nicht nur mit dem Epitheton *perspicacissimus*, sondern er betitelte ihn sogar den Koryphäen der Metaphysiker. In der Geschichte der Wissenschaft hat sich Baumgarten's Name besonders dadurch erhalten, dass er als Erfinder der Ästhetik angesehen wird. Freilich sollte man in der Philosophie am wenigsten vom Erfinden, sondern nur vom Finden und Entdecken sprechen, denn der Philosoph kann die ewige Wahrheit wohl erfassen, nicht aber sie machen. Allein auch abgesehen von der Schiefheit dieses Ausdrucks, ist die Sache anders, als man sie oft sich vorstellt. In der Einleitung zu Handbüchern der Ästhetik wird sie herkömmlich, aber meist ohne gründliche Kenntniss des genetischen Herganges besprochen. Ästhetik nämlich existirte schon längst, auch ausser Deutschland, nur nicht unter diesem Namen. Man fing nicht erst in der Wolff'schen Schule an, über Schönheit und Kunst nachzudenken. In einer Note zur Kritik der reinen Vernunft macht Kant die Bemerkung, dass man besser thun würde, dieses Namens sich ganz zu enthalten und dafür nach der Weise der Franzosen und Engländer: Kritik des Geschmacks zu sagen. Indessen ist es immerhin gut, dass sich ein Name gefunden hat, der dem mannigfachen unter ihm subsumirten Inhalt nicht gerade entsprechend ist und um so mehr als reines Zeichen wirkt. Die von Kant gerühmte Benennung würde den subjectiven Ursprung zu einseitig zur Schau tragen. Im Wort Ästhetik ist wenigstens immer eine Andeutung der Objectivität des Empfindens enthalten. Die Aufgabe der Deutschen ist hier, wie auf andern Gebieten, die Systematisirung der Sache und daher auch die Erfindung des Collectivnamens gewesen. In ihren Elementen hatte sich die Ästhetik bereits zu einer relativen Ausbildung erhoben. Bevor die elementarische Totalität nicht da war, konnte der systematisirende Process nicht seinen Anfang nehmen, obwohl die einseitige Entwicklung der Momente des Ganzen von selbst und unbewusst der Integration in die Einheit zustrebte. Der Gang war etwa folgender.

Bei den Engländern richtete sich die Untersuchung besonders auf die abstracten Bestimmungen der Idee des Schönen und Erhabenen. Die analytische Metaphysik derselben war ihr Werk. Home, Hogarth, Burke sind hier zu nennen.

Die Schweizer schlossen sich in dieser Rücksicht vielfach den Definitionen der Engländer an. Ihre Eigenthümlichkeit auf dem Felde der Ästhetik war besonders die Analyse des subjectiven Moments des **künstlerischen Producirens**. Die Untersuchung der **Einbildungskraft** als des Vermögens, schöne Vorstellungen und Begriffe zu erzeugen, wie man sich damals ausdrückte, wurde hier der Mittelpunct. Im engsten Zusammenhang mit dieser psychologischen Richtung stand die Untersuchung des Begriffs der **Bildlichkeit** und seiner Artung im Metaphorischen, Symbolischen und Allegorischen. Hier haben sich **Bodmer**, **Breitinger** und Leonhard **Meister** verdient gemacht.

Untersuchungen verwandten Inhalts wie bei den Briten und Schweizern wurden auch von den **Franzosen** nicht vernachlässigt, doch ging ihr Streben mehr auf den Begriff des objectiven Moments der Kunst, auf den Begriff des **Kunstwerkes** und des Unterschiedes der einzelnen **Künste**. Die Erkenntniss der concreten Realisirung der abstracten Allgemeinheit des Schönen durch die geniale Kraft des phantasievollen Subjectes beschäftigte sie vorzugsweise. Die sogenannte angewandte Ästhetik, die *aesthetica practica vel utens*, wie Baumgarten sie betitelte, war ihr Feld: die Doctrin der Sonderung der Kunst in ihre specifischen Differenzen, die technische Hervorarbeitung des Schönen. Ausser **Boileau** für die Poetik ist hier namentlich **Battaux** zu erwähnen, mit seinem Versuch, die schönen Künste auf Einen Grundsatz zurückzuführen, ein Buch, welches durch **Ramler's** Übersetzung und Adolph **Schlegel's** Commentationen auch in Deutschland zu ausgedehnter Wirksamkeit gelangte.

Aus diesem Grunde nun, weil Engländer, Schweizer und Franzosen von den Elementen der Ästhetik bereits Besitz genommen hatten, verhielten sich die **Sachsen**, an deren Spitze bekanntlich **Gottsched** stand, mehr **eklektisch**. Eine solche Disposition musste für die systematische Begründung sehr vortheilhaft seyn. Doch war dieselbe in ihrem Beginn ausserordentlich schwach und einseitig. Baumgarten ging nämlich, indem er die Ästhetik der Logik als Contraposition coordinirte, von zwei Bestimmungen aus, einerseits von der der Schönheit als einer sinnlichen Vollkommenheit, einer Wohlordnung, weil das Ganze als ein Mannigfaltiges doch mit sich in Einheit seyn müsse; anderseits von der Empfindung der Lust, welche dadurch erweckt werde, ein Ausgang, der bei Kant noch genugsam durchschimmert und den er in der Kritik der Urtheilskraft mühsam überwand. Nach Baumgarten sollte die Logik mit nichtsinnlichen, die Ästhetik mit sinnlichen Gegenständen sich beschäftigen. Indem nun durch die Erregung des Gefühls in Lust und Unlust, Beifall und Missfallen entsteht, so ging von da ab die Benennung des Ästhetischen auch auf die praktische Philosophie über, welche bei den Engländern jenen Gegensatz, von Lust und Unlust, an die Spitze gestellt hatte. Im Zusammenhang mit Kant sind es Fries und Herbart, welche die Bezeichnung des Ästhetischen in diesem Sinne erneut haben.

G. Fr. Meier, der als Professor der Philosophie 1777 zu Halle starb, war Baumgarten's Schüler und erwarb sich durch die beispielreiche mit Wärme geschriebene Ausführung der Baumgarten'schen Grundgedanken über das Ästhetische in seinen Anfangsgründen der schönen Wissenschaften einen besonderen Ruf. Hiervon abgesehen, war er in der Philosophie überhaupt ein fleissiger und geschmackvoller Schriftsteller. Seine Bearbeitung der Theorie des Erkennens als Vernunftlehre 1752 suchte dem Schulpedantismus energisch entgegenzuwirken. Uns, auf unserm gegenwärtigen Standpunct, ist es freilich leicht, in einem damaligen Buch auch mit solcher Tendenz noch einen Wust von Pedanterei ausfindig zu machen. Schon an der Sprache stossen wir uns. Wenn vom „gelehrten Denken, von gelehrten Begriffen, vom schönen Denken“ die Rede ist, so klingt uns das sehr schulmässig. Wenn am Schluss des Buchs vom Charakter des Gelehrten weitläufig gehandelt und die Technik des Studirens dahin auseinandergesetzt wird, dass man alle Tage wenigstens etwas meditiren, dass man ein Buch mit Aufmerksamkeit lesen, einen Vortrag mit Aufmerksamkeit hören, als Anfänger keine schlechten Bücher lesen, sich anständig aufführen müsse, so scheint es uns abgeschmackt, solche Trivialitäten ganz ernsthaft in Capiteln und Paragraphen vorzubringen. Die Sache fehlt uns auch nicht. Nur beachten wir sie nicht mehr. Es könnten sonst leicht Hodegetiken der Wissenschaft genannt werden, worin auch jetzt noch den Studirenden solche Weisheit geboten, ja Meier's Pedanterie überboten wird, wie wenn ein Professor der Philosophie vor einigen Jahren wohlmeinend drucken liess, die Studirenden möchten auch nicht zu lange schlafen, denn das dürfe nur das Genie sich erlauben. Damals aber mochten solche Rathschläge der noch so häufigen persönlichen Rohheit und Wüstheit der Studirenden gegenüber wirklich Noth thun. Es ist interessant, zu sehen, wie geistreich Kant in der Einleitung zu seiner Logik diese Materie zu behandeln weiss, obschon er ganz von der Wolff'schen Grundlage ausging. Denn Kant las die Logik nach Meier's kleinem Compendium und schätzte ihn als einen wohlunterrichteten und gewandten Lehrer ausserordentlich.

Zweites Capitel.

Die Philosophie des Verstandes und der Aufklärung.

Die Wolff'sche Philosophie war an sich eine Verstandesphilosophie, denn die Bestimmung und Sonderung, das abstracte Auseinanderhalten der Begriffe, war ihre eigentliche Stärke. Sie trieb das Definiren, Distinguiren und formale Concludiren mit rechter Lust. Auch war sie, da sie sich selbst für die *Wissenschaft von allem Möglichen* erklärte, durch das Streben, Alles begreiflich zu machen, der Verdumpfung des Aberglaubens, dem Zurückbleiben des Geistes in den niedrigen Zuständen einer blossen Gefühlsvegetation entgegen, ohne doch, wie die Franzosen, schon den als Philosophen gelten zu lassen, der sich zum Ritter gegen sogenannte Vorurtheile aufwarf und alle Überlieferung, nur weil sie dies ist, in den Wind schlug. Sie war also an sich schon der formellen Reflexion und Bildung zugeneigt. Indem sich diese aber auch für sich selbst ausbildete, entstand durch solche Selbstständigkeit, obschon an sich nur eine Fortsetzung der allgemeinen Richtung der Wolff'schen Schule, doch eine so bedeutende Modification derselben, dass wir sie hier als eine besondere Gestalt aufführen müssen.

Einerseits nämlich fing die demonstrative Methode an, nicht mehr zu genügen. Man suchte nach einer andern und beschäftigte sich, da Leibnitz das wahrhafte Fundament der Zeitphilosophie war, ganz natürlich auch damit, aus ihm die Mängel der Wolff'schen Philosophie zu verbessern.

Anderseits hatte die Wolff'sche Philosophie durch den grossen Umfang ihrer Schule und den bedeutenden Einfluss der ihr zugethanen akademischen Lehrer allmälig selbst schon die Schranken zwischen einer Abpferchung der Philosophie in der Schule und einer freieren Bildung des Publicums durchbrochen. Es bedurfte nur, wie Hegel in seiner Geschichte der Philosophie ganz richtig sagte, der Abschüttelung ihrer steifen Form und sie war Popularphilosophie. Eine solche ist aber immer, wie schon zu den Zeiten des Sokrates und Cicero, eine Philosophie der Aufklärung, denn das Wesentliche einer solchen Epoche ist, dass der Geist eines Volkes sich seiner als denkend bewusst wird und gegen historische und andere Auctoritäten die Macht der Entscheidung in das Denken legt. Und indem das Denken sich seiner selbst bewusst wird, legt es auch einen grössern Werth auf sich, findet in der Aufnahme fremder Gedanken, wie in der Mittheilung seiner eigenen den grössten Genuss und fordert für sich Freiheit der Äusserung.

I.

Methodische Opposition gegen die Wolff'sche Philosophie.

In der Auffassung des Geschehenen wird nicht selten dadurch gefehlt, dass man die kleinen Zwischenglieder übersieht, welche die Existenz des Grossen zwar nicht erzeugt haben, denn es geht an sich nur aus sich selbst hervor, wohl aber seine Erscheinung haben vermitteln helfen. In sachlicher Hinsicht thut man ganz Recht, sogleich an das Grosse selbst sich zu halten, denn in ihm sind jene Bedingungen aufgehoben. In ihm sind die Vermittelungen verschwunden. Der Kern, d. i. die Wahrheit, hat sich rein herausgeschält. Allein der Historiker hat die Pflicht, auch dem Untergeordneten seine Aufmerksamkeit zuzuwenden und die Erinnerung an die kleinen Übergänge anzufrischen. Ist von der Entstehung der Kant'schen Philosophie die Rede, so pflegt man theils des Wolff'schen Dogmatismus, theils des Hume'schen Skepticismus zu erwähnen und glaubt oft die Präcedenzen derselben damit hintänglich bezeichnet zu haben. Für die Sache in universellem Sinn ist dies auch wohl genügend. Die Specialgeschichte hingegen muss auch die zarteren Fäden des historischen Gewebes aufsuchen und so kann uns denn nicht erlassen seyn, die Mittelstufen zwischen Wolff und Kant anzugeben. Jeder Antagonismus gegen Wolff war ein Schritt vorwärts zu Kant. In solcher Beziehung sind nun hier zu nennen Lambert, Crusius und Platner. Die Opposition gegen Wolff's Philosophie überhaupt zu schildern gehört nicht hierher; sonst müssten noch Andere genannt werden; sondern nur diejenigen sind hervorzuheben, zwischen welchen und Kant ein Contact sichtbar ist.

Der Schweizer J. H. Lambert, aus Mühlhausen im Sundgau, wo seine Mitbürger ihm zum Andenken eine Statue gesetzt haben, starb zu Berlin als Baurath und Akademiker 1777. Er fand sich durch die Wolff'sche Philosophie nicht mehr befriedigt und arbeitete an einer Verbesserung der Logik sowohl als der Metaphysik; das erstere in seinem „Neuen Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein,“ 2 Bde. Leipz. 1764; das zweite in seiner „Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss,“ 2 Bde. Riga 1771. In der ersteren zeigte er schon durch die Eintheilung seine Selbstständigkeit, denn bei Wolff zerfiel auch die Logik in den bei ihm überall wiederkehrenden der reinen und angewandten. Mit besonderer Vorliebe bildete er darin auch die Seite des Calcüls aus, die von Wolff weniger beachtet war. In Leibnitz lag sie. Ausser Lambert widmete Ploucquet dieser Richtung grossen Fleiss. Der allgemeine dabei zu Grunde liegende Gedanke ist, das Denken als ein Rechnen zu fassen. Die Gedankenbestimmungen müssen deswegen ertödtet und zum starren Eins der Zahl gemacht werden, zu welcher Behandlung die formale Logik, namentlich durch die äusserliche Auffassung der Bildung der Urtheile und Schlüsse, verführt. Schon im Mittelalter war dies bekanntlich geschehen. Im achtzehnten Jahrhundert aber beneidete man den mathematischen Wissenschaften ihre sogenannte Evidenz und versuchte wiederholt deren Nachahmung. Ist der Gedanke nur als ein Quantum bestimmt, so wird auch eine willkürliche Combination desselben mit andern Gedanken möglich. Man glaubte also durch eine Arithmetik der Begriffe den Gedankenkreis mit unerwartet hervorspringenden Beziehungen erweitern, man glaubte Gedanken damit erfinden zu können. In diesem Sinn nannte man die Logik wieder eine *ars inveniendi.* Auch der als Geschichtschreiber der komischen Literatur rühmlichst bekannte Flögel in Liegnitz gab damals eine Erfindungskunst heraus, die sich demgemäss ganz consequent zu einer Art von Encyklopädie aller Wissenschaften ausgestaltete. Besonders beschäftigte sich die Logik viel mit der Habhaftwerdung des

Begriffs der Wahrscheinlichkeit, der in der Berechnung der Mortalität, der Verzinsung von Capitalien u. s. f. ein grosses praktisches Interesse erregte. Auch Mendelssohn richtete einen Theil seiner Bestrebungen darauf hin. Lambert, als Mathematiker von Fach, stürzte sich mit Lust in solche Arbeiten. Noch andere, auch schon von Leibnitz angeregte, hingen damit zusammen; insbesondere das Suchen nach einer Bezeichnung der Begriffe nicht durch Wörter, die ursprünglich bestimmten Nationalsprachen, vielmehr einer ideellen, universellen Sprache, einer Pasilalie angehören und demgemäss auch mit abstracten, ganz allgemein verständlichen Zeichen dargestellt werden sollten, woraus sich der Gedanke einer Pasigraphie ergab, in deren halbem Besitz wenigstens man gleichfalls die Mathematiker sah. An und für sich ist dies noch unausführbar. Noch ist die Sprache in ihrer nationalen Besonderung der dem Gedanken am Vollkommensten entsprechende Ausdruck. Damals stand diese Untersuchung mit der Logik dadurch in Zusammenhang, dass dieselbe das phänomenologische Element in sich aufnahm. Es ist oben bei Lokke bemerkt worden, dass aus seiner Theorie sich die neuere Sprachphilosophie entwickelte und dass auch Wolff derselben nicht abhold war. So erklärt sich, wie Lambert die Semiotik zu einer besonderen Abtheilung seines Organons machen und darin eigentlich eine allgemeine Grammatik vortragen konnte. Kant hat sich auf solche Tendenzen niemals eingelassen. In dem Aufsatz über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren äussert er sich (S. W. I. 68 ff.) missbilligend darüber. Er hatte Anderes zu thun. Auch an dem letzten Abschnitt des Lambert'schen Organons scheint er kein besonderes Interesse genommen zu haben. Er spricht nirgends von der Phänomenologie. Und doch war diese in der That wichtig genug, denn es tauchte darin der Gedanke auf, das Negative, den Schein, als ein in der Entwickelung der Intelligenz unvermeidlich vorkommendes, positives Element zu fassen und sogar die verschiedenen Arten desselben auseinanderzulegen, ein Gedanke, der späterhin bei Kant in dem, was er Dialektik nannte, ein so grosse Rolle spielte und für die Umgestaltung der ganzen Philosophie von so grosser Wichtigkeit geworden ist.

Nach Herausgabe des Organon trat Lambert mit Kant in einen Briefwechsel, der uns erhalten ist. Die Veranlassung dazu war das Zusammentreffen beider in kosmologischen Ansichten, ohne dass einer vom andern gewusst hatte, sie also gegenseitig überrascht waren. In den Briefen selbst (S. W. I. 345 — 370) sehen wir die Hauptrichtung beider auf die Änderung der Methode gehen. Indem jeder den andern nach sich interpretirt, scheinen beide mit einander übereinzustimmen. Kant legte um diese Zeit, 1770, in seiner Dissertation zum Antritt der ordentlichen Professur, die Angelpuncte seines Systems. Lambert war vorzüglich mit der Revision der metaphysischen Kategorieen beschäftigt. Er hatte schon früher, in Untersuchungen über die Topik, in den *actis eruditorum*, den Anfang damit gemacht, was denn wohl die Ursache ist, dass er in ihrer ausführlichen Darstellung, der Architektonik, Kant's gar nicht erwähnt. So trocken diese oft wird, und so sehr Lambert in den Formalismus des Calcüls oft am unrechten Ort sich laufen lässt, so muss man doch bekennen, dass eine prägnante Selbstständigkeit sich darin geltend zu machen sucht. Man bedenke nur, was es heisst, einer Auctorität sich zu entziehen, welche in alle Schulen, in die ganze wissenschaftliche Bildung, in das Leben eingedrungen war. Wie kommt er auch überall auf Wolff und Baumgarten zurück! Die Abfolge, die Auffassung, die Benennung der Kategorieen ist bei ihm eigenthümlich und das Buch, wie Lambert dies auch schon im Neuen Organon gezeigt hatte, mit einer schwerfälligen popularen Kraft geschrieben, die sich um die Nachweisung des Abstracten im Concreten oft glücklich bemüht. Zuletzt freilich, nachdem anfänglich über die Identität, das Allgemeine und Besondere, das Seyn und Nichts, treffliche Untersuchungen geführt sind, geht am Schluss Alles lediglich auf das Messbare, auf das Zahlengebäude aus und wird der Begriff des Endlichen und Unendlichen nur in seiner quantitativen Bedeutung erörtert.

Das Wesentliche bei Lambert war der richtige Instinct, die Begriffe an und für sich untersuchen zu wollen, sie nicht blos als Prädicate des schon immer vorausgesetzten Begriffs der Dingheit zu nehmen. Aber, ohne eine schöpferische Totalität in sich zu tragen, marterte er sich noch mit einer Menge von kleinen Gedanken herum. Er ist mehr ein Bild kräftiger Unzufriedenheit mit dem Bestehenden, dessen Mängel er meistens richtig einsieht, als dass seinen vielen Veränderungen Ein einziger tiefer Gedanke Halt und Zusammenhang gegeben hätte. Ähnlich erging es in Ansehung der theoretischen Philosophie Chr. A. Crusius, der, 1712 geboren, als Professor der Theologie und Philosophie zu Leipzig 1775 starb. Auch er fand sich durch die Lehre von den sogenannten Denkgesetzen nicht befriedigt und versuchte eine tiefere Begründung derselben, die, so scharfsinnig sie in Einzelheiten ist, im Ganzen von Verwirrtheit nicht freigesprochen werden kann. Als Theologe wirkte Crusius mit solchem Nachdruck, dass Viele sich von ihm angezogen fanden und selbst als Crusianer, auch in Schriften, zur Vertheidigung ihres Meisters auftraten. Am Ende des Jahrhunderts deckte sie bereits ein gewisses mythisches Dunkel. Schelling in der allgemeinen Übersicht der philosophischen Literatur, die er für das Fichte-Niethammer'sche Journal schrieb, erwähnt ihrer mit Verachtung als hinter der Zeit zurückgebliebener philosophischer Querköpfe. Crusius stellt uns eine jener ehrenwerthen Naturen dar, in welchen der theologisch-praktische Trieb das innerste Leben ausmacht und denen deshalb die Wissenschaft nicht schlechthin, sondern mehr als Mittel gilt, einen Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu führen. Die Wissenschaft soll uns über Gott und Welt und über uns selbst belehren, damit wir kraft solcher Erkenntniss ein recht reines unsträfliches Daseyn erreichen mögen. Dies Ziel ist ihnen der Nerv der Wissenschaft.

Das Wissen als Wissen anzustreben, spielt ihrem Sinn immer etwas in das Unfromme über. Bei einem Collisionsfall zwischen Glauben und Wissen werden sie unbedingt zur Fahne des ersteren schwören und die Speculation als ein gegen das geoffenbarte Wort unsicheres Menschenwerk perhorresciren. In Allem, was die Empfehlung einer solchen Denkweise betrifft, sind sie, weil es ihnen mit solcher Ascetik heiliger Ernst ist, gewöhnlich sehr beredt und anziehend. Crusius bildet in so ferne zwischen dem Pietismus, welcher zur selbstgefälligen Verachtung der Wissenschaft, und zwischen der abstracten Wissenschaftlichkeit, welche egoistisch zur Nichtachtung der statutarischen Religiosität hinneigt, ein merkwürdiges Mittelglied. In seiner Schriftstellerei sehen wir ihn daher auch consequent von allgemeinen Untersuchungen (*De summis rationis principiis. Lips.* 1752. 8. Kurzer (d. h. 1692 Seiten starker) Begriff der Moraltheologie. 2 Bde. 1772 u. 1773. Endlich Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken. 2 Bde. 1774. 8.) immer entschiedener zu praktischen Aufgaben übergehen. Wenn er im Logischen und Metaphysischen als ein etwas desultorischer Modificator Wolff'scher Gedanken erscheint, so trennte er sich in der Moral ganz von ihm und predigte einen strengen theokratishen Dogmatismus. Wolff hatte als Moralprincip die Vollkommenheit und die aus dem Gefühle der Selbstvervollkommnung entspringende Glückseligkeit angenommen. Crusius dagegen setzte das oberste Moralprincip in den Willen Gottes, wie er durch die biblische Offenbarung Alten und Neuen Testamentes sowohl als durch die natürliche Stimme des Gewissens sich ausspricht. Innerhalb dieser Beschränkung hat er ausserordentlich Schönes geleistet. Das Gesetz muss einen Gesetzgeber, das Abstracte einen zureichenden concreten Grund, das Nothwendige einen freien Ursprung haben. Der Moralität ist alle Wärme geraubt, wenn sie nur einem Gesetz unterwirft, das kalt und eisern befiehlt, ohne aus dem Wesen einer persönlichen Liebe hervorzugehen. Crusius beweist auch, was man vielleicht nicht erwartet, viel Kenntniss des Lebens, eine weite Übersicht und eindringliche Durchschauung seiner Verhältnisse. Nur wird er in der Beurtheilung desselben durch seine starre Biblicität, die zwischen der theologischen Dignität des Alten und Neuen Testamentes nicht unterscheidet, oft einseitig und engherzig. Er polemisirt zuweilen in ganz pietistischem Ton gegen Kartenspiel, Romanlectüre, Theaterbesuch und Tanz. In Betreff der moralischen Verweichlichung, zu welcher die Romanlesesucht herunterbringen kann, mochte er, da die Deutsche Belletristik damals in eine neue lebendigere Phase eintrat, allerdings manche schlimme Erfahrung zu machen Gelegenheit gehabt haben. Kant hatte vor Crusius als Metaphysiker wie als Moralisten in jüngeren Jahren grossen Respect. Späterhin verminderte sich derselbe freilich. Doch hat er am meisten gesorgt, seinen Namen in lebendiger Erinnerung zu halten. In der Tafel der Moralprincipien, die er in der Kritik der praktischen Vernunft giebt (S. W. VIII. 154), hat er ihn unter den Begründern objectiver Principien aufgeführt. Man kann sagen, dass, wenn Wolff den subjectiven Eudämonismus in seiner mindest egoistischen Form, Crusius die Heteromonie des Willens in ihrer edelsten Gestalt gab.

Obwohl der chronologischen Ordnung nach von E. Blatner späterhin, bei der Geschichte der Polemik gegen Kant, noch einmal die Rede seyn müsste, so kann doch hier schon ein für allemal von ihm gesprochen werden, theils, weil seine Polemik nur einzelne Puncte und diese nur beiläufig, gleichsam *à part* berührte, theils weil seine ganze Bildung eine zwischen den Wolffianismus und Kantianismus in die Mitte fallende war. Er war es, der die Meinung der Zeitgenossen in dem, was sie als Lehre von Leibnitz ansahen, so oft rectificiren musste. Platner starb als Professor der Philosophie zu Leipzig freilich erst 1818, überlebte also Kant um vierzehn Jahre, allein er befand sich schon lange in einem asthenischen Zustande, der ihm eine ununterbrochene lebhafte Theilnahme an der Literatur oder gar ein kraftvolles Eingreifen in dieselbe versagte. Er erzählt selbst in der Vorrede zur Neuen Anthropologie, Leipzig, 1790, wie ein langer und schwerer häuslicher Kummer ihn entkräftet habe. Als mündlicher Lehrer war er sehr beliebt gewesen. Auf Jean Paul äusserte er eine grosse Wirkung. In einem Brief an den Pfarrer Vogel 1781 (Jean Paul's Biographie von R. O. Spazier, 1835, II, S. 11) vergleicht er ihn mit Lessing und fährt dann fort: „Man muss ihn hören, man muss ihn lesen, um ihn bewundern zu können. Und dieser Mann, der so viel gesunde Philosophie mit so viel Anmuth, so vielen gesunden Menschenverstand mit so grosser Gelehrsamkeit, so viel Kenntniss der alten Griechen mit Kenntniss der Neuen vereinigt und als Philosoph, als Arzt, Ästhetiker, Gelehrter gleich gross ist und eben so viel Tugend als Weisheit, eben so viel Empfindsamkeit als Tiefsinn besitzt; dieser Mann ist nicht blos nur dem Neide jedes schlechten Kopfes, sondern der Verfolgung der mächtigen Dummköpfe und der heimlichen Verläumdung ausgesetzt. Er hat schon viele Streitigkeiten gehabt und noch mehr Feinde sich zugezogen. Er wurde einmal vor das Dresdner Consistorium gefordert, um sich wegen der Beschuldigung des Materialismus zu verantworten. Wenn man ihm etwas weniger Schuld geben kann, so ist es dieses; er ist der erklärteste Feind des Materialismus; man muss seine Aphorismen nicht gelesen, nicht verstanden haben, um es nicht zu wissen. Doch es war ein Consistorium; dieses hat Recht, mit mehr Ehre dumm und mit mehr Heiligkeit boshaft zu seyn als andere Menschen. Er vertheidigte sich, er siegte über die, mit welchen er zu streiten für Schande hielt. Kaufen Sie sich seine philosophischen Aphorismen. Sie treffen in diesen die Leibnitz'sche Philosophie im kernigsten Auszuge und eine Menge Erläuterungen und Bemerkungen in gedrängter Schreibart an.“ Platner war weder, wie Lambert, ein logischer Subtilist, noch ein theologischer Dogmatist, wie Crusius. Es vereinten sich vielmehr in ihm zwei ganz andere Richtungen, die anthropologische und die historisch-philosophische. Die erstere fand in Deutschland mit der von Tag zu Tage seit Boerhaave und Haller fortschreitenden Physiologie immer mehrere und immer gründlichere Bearbeiter. Fast in Einem Jahre trafen von Seiten der Philosophie drei ausgezeichnete Leistungen darin zusammen. Platner gab die erste Ausgabe seiner Anthropologie für Ärzte und Weltweise, Leipzig, 1772; J. N. Tetens, den man wohl mit dem Beinamen des Deutschen Lokke ehrt, Professor in Kiel, zu Leipzig 1776 u. 1777 in zwei Bänden seine Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung; Franz v. Irwing endlich zu Berlin seine trefflichen: Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen in 4 Bänden. An subalternen Schriften dieser Art wimmelte es. Die Tendenz wurde immer allgemeiner, das sogenannte *commercium animi et corporis* aus seiner Unbestimmtheit herauszureissen und die abstracte Entgegensetzung angeborener und von Aussen gegebener Ideen durch die genetische Entwickelung des Erkennens aufzuheben. — 1776 gab Platner zuerst seine trefflichen philosophischen Aphorismen zu Leipzig in zwei Bänden heraus, in welchen er jene Richtung der Anthropologie auf die Immanenz und Transscendenz der Begriffe mit der Bearbeitung der Logik und Metaphysik, denen er später noch ein eigenes Lehrbuch widmete, in Verbindung brachte und darin, wie er es selbst nannte, eine Geschichte des Bewusstseyns zu schreiben unternahm. Er drückte dies auch so aus, dass er eine Vereinung der Aristoteles'schen Logik, d. h. der objectiven Bestimmung der Kategorieen, und der stoischen, d. h. der subjectiven Erfassung derselben anstrebe, wie Kant 1781 in der That die Kategorieen, wenn er sie auch nicht ableitete, als Functionen, als Bestimmungen des Verstandes nahm.

Das andere Element, das Platner pflegte, war das der Geschichte der Philosophie. Diese war bis dahin von Brucker und Andern sehr schwerfällig und kritiklos behandelt worden. Mit Plessing, Hissmann, Fülleborn, Tiedemann begann damals eine neue Periode für dieselbe.

Platner hatte eine gediegene, quellenmässige Kenntniss derselben und verstand sowohl Übersehenes in seiner Wichtigkeit bemerklich zu machen, als auch die eigentlichen Fundamentallehren eines Systems scharf herauszustellen. In der zweiten Ausgabe seiner philosophischen Aphorismen (Leipzig, 1784, I, 281 ff.) unterschied er im Allgemeinen folgende Systeme: das Hume'sche, das des allgemeinen Materialismus, das des Dualismus, des Spinozismus, des Idealismus und das Leibnitz'sche. Platner war eigentlich dem Leibnitz'schen Systeme zugethan, aber zugleich skeptisch gestimmt. Ihn geradezu entweder Leibnitzianer oder Skeptiker nennen, ist beides zu viel. Er war ein Grübler, wie denn sein zerknitterndes Denken auch in seiner aphoristischen Manier zur Erscheinung kam, er besass Feinheit genug, die Mängel Anderer, besonders im Detail, zu sehen; auch Bedürfniss genug, den Versuch einer anderen Darstellung der Philosophie zu machen, allein den Ton eines förmlichen Systems durchhalten zu können, war er, so zu sagen, nicht lungenstark genug. Es verblieb bei nicht uninteressanten Ansätzen. Eine besondere Stärke, worin er vornämlich auch Jean Paul zusagen mochte, hatte er in der Zerfaserung der Empfindungen und Affecte, wie dies auch in der lange nach seinem Tode, erst vor einigen Jahren herausgegebenen Ästhetik sichtbar ist. In jener zweiten Ausgabe der Aphorismen wendete er sich vielfach gegen Kant. Mit einer gewissen Kälte spricht er immer von Herrn Kant. Th. I. 283 ficht er Kant's Polemik gegen die metaphysische Psychologie an. S. 285 wirft er ihm vor, die Nothwendigkeit des Begriffs der Substanz nur in der Phantasie, aber nicht in der reinen Vernunft zu finden. 287 findet er es sonderbar, warum Kant die Einfachheit denkender Wesen aus dem Selbstgefühl des Ich, nicht aus dem Unterschied des Eins und Vielen überhaupt abgeleitet wissen will. 305 bekämpft er Kant's Raumtheorie, welche nur für gesichtsfähige, nicht auch für blindgeborne Menschen passe, wie die Unmöglichkeit, den Raum zu denken, überhaupt nur in der Phantasie und nichts Anderes sey, als die Unmöglichkeit, sich das Nichts bildlich vorzustellen u. s. f. In der Neuen Anthropologie 1790 findet sich keine Polemik gegen Kant, wohl aber macht er in der Übersicht des Inhalts zu §. 595 die Bemerkung, dass er darin, wenn auch nur in einem Beispiel, Kant sehr nahe komme. Bouterwek (Geschichte der Deutschen Poesie u. Beredtsamkeit III, gegen Ende) behauptet, dass Platner, um recht compendiarisch zu schreiben, sich manche Sonderbarkeit, manchen Zwang der Sprache erlaubt habe. Allein er schreibt nur überlegt, gedrängt und reinlich, wie es seinem aphoristischen Denken, das nichts destoweniger zum Schein den Harnisch eines Systems umthut, völlig entspricht. Auffallend ist manche aus dem Streben nach Kürze hervorgegangene Genitivstellung. Dass er sogar schön, die Lessing'sche Anmuth und Bestimmtheit nachahmend, schreiben konnte, beweist der Dialog Sophron und Theodor, der dem zweiten Theil der Aphorismen angehängt ist.

II.

Die Popularphilosophie.

Wir pflegen die Zeit in Deutschland von Wolff's Tode bis zum Jenaschen Idealismus hin die Periode der Aufklärung zu nennen und verbinden mit diesem Ausdruck gegenwärtig meistens einen zweideutigen Nebensinn, nämlich den der Ausklärung, wie Schelling parodisch sagte. Allein es ist nicht ausser Acht zu lassen, dass die Aufklärung an sich eine vollkommen berechtigte Gestalt des Geistes war, welche nur dann erst in den λόγος ἄδικος sich verwandelte, als sie bereits ihren höheren Grund aus sich herausgeboren hatte und sich noch gegen denselben festhalten wollte, als sie ausartete und übermüthig und eitel ward, ein Schicksal, welches sie mit jeder particulären historischen Entwickelung gemein hat. In Folge der geschichtlichen Continuität war die Aufklärung ursprünglich nichts, als die Fortsetzung, als die besondere Fortgestaltung des protestantischen Princips, der subjectiven Freiheit, den

Inhalt meines Bewusstseyns, auch den absoluten, als mein eigenstes Selbst zu wissen. Schon Luther, einer der Reformatoren, hatte nicht blos auf den Buchstaben der Bibel, sondern nicht weniger auf klare Gründe sich gestützt, wodurch er den späteren Supernaturalisten nicht weniger, als Rationalisten, die gleiche Berufung auf sich möglich machte. Die Aufklärung setzte daher das Recht des Verstandes durch, insbesondere auch in der Rücksicht, in der empirischen Wirklichkeit sich wiederzufinden und in ihr vom Genuss der Vernunft ausgeschlossen zu seyn. Sie verhielt sich daher in einer Position und Negation, die für ihre Beurtheilung wohl zu unterscheiden sind.

Sie verhielt sich positiv in Ansehung der Natur, des Wohls der bürgerlichen Gesellschaft, der Moralität als der nach ihrer Meinung allein ächten Religiosität, des Nutzens der Kunst und Wissenschaft für die Veredlung des Menschen.

Die mit dieser Position verknüpfte Negation betraf die Poesie, in so ferne sie als Volkspoesie mit der verständigen Naturwissenschaft in Collision gerieth und als Aberglauben verfolgt ward. Sie betraf die Erziehung, in so ferne die neue Pädagogik dem Individuum eine frühreife Selbstständigkeit gab. Sie zeigte sich in der Überschätzung des Industrialismus, in der Gleichgültigkeit gegen die fundamentalen Dogmen des Christenthums, in der beschränkten Auffassung der Wissenschaft und Kunst nicht als Zwecken an und für sich, sondern nur in Beziehung auf individuelle Cultur.

Wie im funfzehnten und sechszehnten Jahrhundert die Europäische Menschheit für die Natur und Geschichte ganz neue Organe bekommen zu haben schien und die Erde in ungekanntem, heimathlichem Reiz ihr entgegenschimmerte, so, muss man sagen, entwickelte sich in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine ähnliche Regung, ein Nachfrühling jenes Lenzes. Man hatte sich wieder so sehr in dogmatische Streitigkeiten und Grübeleien eingelassen, dass die Erkenntniss des dem Menschen äusserlich Nächsten ihn von Neuem mit bräutlicher Gewalt an sich zog. In der Hingebung daran, in der Aufregung eines materiellen Selbstgefühls ging man dann ins Extrem und verwarf auch das Unzuverwerfliche. Die Aufklärung wurde zur selbstgefälligen Aufklärerei.

Anfänglich behandelte man die Natur noch mit grosser Scheu nur aus theologischem Gesichtspunct. Sie sollte für den physikotheologischen Beweis der Existenz Gottes Beispiele liefern. Das Object sollte noch nicht an und für sich ein Interesse haben, vielmehr die Beziehung auf die Religion, indem es zum Mittel des Gottesdienstes gemacht ward, sollte die Erlaubniss geben, es zu bewundern und zu lieben. Feuerbach in seiner Monographie über Pierre Bayle hat an verschiedenen Orten sehr schön ausgeführt, wie in dieser Andacht die wissenschaftliche sich versteckte. Der leitende Grundgedanke war dieser. Der Mensch findet in der Natur das Zweckmässige als Thatsache vor. Er ist nicht die Ursache desselben. Das Zweckmässige selbst, da es in einem Aussereinander für sich seyenden Existenzen besteht, kann auch nicht der Grund seiner selbst seyn. Es muss demnach ein Wesen, und zwar ein subjectives, existiren, welches das Ineinandergreifen aller der Erscheinung nach zufälligen Existenzen schon vor ihrem Existiren entworfen und berechnet hat. Die teleologische Naturbetrachtung liefert uns also die Überzeugung von dem Daseyn eines weisen Gottes in die Hand. Die Leibnitz-Wolff'sche Theorie der prästabilirten Harmonie fand hier eine weitläufige Bewährung. Das Wichtigste ist, dass durch die Teleologie die Organik eine bedeutende Vorarbeit empfing. Erst die mit dem theologischen Tic zusammenhängende Übertreibung machte sie lächerlich und noch in den Xenien spotteten Goethe und Schiller, dass Gott den Korkbaum unstreitig geschaffen, damit es den Flaschen nicht am Stöpsel fehlen möchte.

Mit einer solchen Vorliebe für die Betrachtung der Naturerscheinungen hing das Streben nach dem Naturgemässen in der Erziehung zusammen. Die Philosophie hielt sich damals für nicht zu vornehm, Abhandlungen zu verfassen über die Pflicht der Mütter, ihre Kinder selbst zu säugen. Man suchte die Kinder von allem Köhlerglauben frei zu machen, indem man ihnen die natürlichen Vorgänge zu eröffnen bemüht war. Die Furcht vor dem Gewitter wurde in Schriften, in Predigten, Gedichten bekämpft. Man solle nicht mit Glocken läuten, nicht aufeinandergehockt mit bleichem Gesicht aus dem Gesangbuch lesen oder zur Bibel als einem vor dem Überall des Blitzes schirmenden Talisman greifen, sondern an dem herrlichen Schauspiel, an dem malerischen Wolkenhimmel, an der kolossalen Musik des Donners sich erfreuen; man solle, mit dem Franklin'schen Apparat ausgerüstet, die Elektricität studiren, den Nutzen derselben bedenken und, Schaden zu verhüten, die Anlegung von Blitzableitern nicht als einen frevelhaften Eingriff in Gottes Rechte und Macht ansehen. Man suchte die Kinder ferner vor grundloser Eingenommenheit gegen manche Thiere, wie Frösche und Spinnen, zu bewahren und setzte an die Stelle von Mährchen und Gespenstergeschichten Raff's — freilich sehr fabelhafte! — Naturgeschichte. Auch das Zeichnen nach der Natur begann, wie Goethe uns in seinem Leben dies recht veranschaulicht. Überhaupt bemühte man sich, den Kindern an einfacher Lebensart, an Abhärtung, an Gemeinschaft mit der Natur Geschmack beizubringen. Milch und Brod sind wohl nie mit mehr Andacht verzehrt, Leinwandhosen und zwilchene Kittel nie mit grösserem Diogenischem Stolz getragen und Sonnenauf- wie Untergänge, der gestirnte Himmel, mit mehr kindlicher Rührung genossen worden, als damals. Die Kräftigung durch die Natur schlug jedoch allmälig in eine cynische Affection und das Bewundern derselben in eine Empfindelei für ihre Schönheit um. Man fing an, auf das Bäurische sich etwas zu gut zu thun und an Duodeznaturschönheiten ein stupides Pathos zu verschwenden.

Hatte die frühere Zucht die Kinder ganz kategorisch behandelt, nach strengem Gebot und mit körperlicher Züchtigung für Vergehen, so fing man jetzt voreilig an, den Menschen schon in den Windeln als fertig anzuerkennen. Auch der junge Weltbürger sollte in seinem Rechte nicht beeinträchtigt, auch seine Würde sollte geehrt werden. Unstreitig entsprang aus dieser Richtung auch viel Gutes, eine grössere Innigkeit des Familienlebens, ein grössere Milde. Aber es fehlte auch nicht an jenem Extreme, welches ein Chodowiecki'scher Kupferstich sehr drollig so vorstellt, dass aus einer geborstenen Eierschaale ein fusslanges Bürschchen in Frack und Stiefeln heraustritt und die Wärterinnen, die mit ihm sich zu thun machen wollen, sehr herbe mit den Worten zurückweist: er sey selbstständig! Auch der Respect vor den angeborenen Anlagen der Kinder steigerte sich oft bis zur Lächerlichkeit, ihretwegen schon der Bildung überhoben seyn zu wollen. Der schöne Geist, wie man damals solchen Naturalismus nannte, bedurfte der Wissenschaft nicht.

Der damaligen bürgerlichen Gesellschaft aber ging die wichtige Einsicht auf, dass jeder ihrer Stände in ihrer Totalität ein nothwendiges Moment sey, dass keiner über den andern als ein für das Ganze an und für sich bedeutenderer sich zu erheben habe und dass nicht die objective Bestimmtheit, die Art der Arbeit, sondern die Gesinnung, mit welcher sie verrichtet werde, den wahren Menschen ausmache. Man fing an, die Quellen des Nationalreichthums zu untersuchen. Italiener, Franzosen, Engländer stellten scharfsinnige Systeme darüber auf. Man überzeugte sich, dass der Bauer und Handwerker vollkommen so viel werth seyen, als der Soldat, der Gelehrte, der formengeschmeidige Hofmann. Wurden doch die letztern Classen von manchen Nationalökonomen sogar für die sterilen erklärt. Man begriff die Nothwendigkeit, einen Staat in pecuniairer Hinsicht selbstständig zu machen und fand in der Arbeit der Agricultur und Industrie, im Handel und den völkerverbindenden Reisen die ergiebigsten Quellen. Man besuchte von nun an Werkstätten und Fabriken. Früh schon führte man die Kinder in sie ein und suchte ihnen vor der Production, auch einer Stecknadel, eine gewisse Ehrfurcht einzuflösen, indem man die Reihe der zahllosen Vermittelungen auseinanderfaltete, die das Werden eines so winzigen Dinges durchgehen muss, und indem man den daraus entstehenden Handelsgewinn überschauen liess. Ja, die Reichen und Vornehmen liessen die Kinder selbst ein Handwerk lernen. Oft schon in zartem Alter fing das Papparbeiten und Buchbindern an. Dies durch die Bildung gesetzte und daher vernünftige Nivellement des Standesunterschiedes und dieser Cultus der Technik wurde mit einem Enthusiasmus gepflegt, der in der That die wärmste Anerkennung verdient. Zu dem ersteren trug die immer steigende Ausbreitung der Logen nicht wenig bei und die schönsten der Deutschen Freimaurerlieder, die vom Jubel der allgemeinen Menschenliebe überfliessen und auch dem Bettler und Neger die Bruderhand drücken, sind damals gedichtet worden. An jenem Cultus der Technik aber hatte die Wissenschaft der Natur durch die erregtere Lust am Experimentiren wesentlichen Antheil, abgesehen von der reinen Freude an solchem Schaffen. Das Abgeschmackte trat erst dann ein, als man diese verlor, nur den kahlen Nutzen ins Auge fasste und mit seinem Egoismus, mit der Verendlichung des Geistes in den niedrigsten Interessen jene anfängliche Freude an der Thätigkeit des Geistes als solcher verunreinigte. Das Franklin'sche Zeit- und Geldersparen und unaufhörlich Beschäftigtseyn, das für einen jungen, sich eben begründenden Staat, der sogar sein Terrain der Natur zum Theil erst abkämpfen musste, vortrefflich passte, wurde mit Deutscher Zähheit zum Zerrbilde gemacht. Je mehr man sich in solche Werkthätigkeit versenkte und durch sie in der irdischen Wirklichkeit sich einheimisch machte, je mehr man das historisch Positive nur als ein den Einzelnen zufällig Begrenzendes, seine reine Menschheit als Race, Vaterland, Stand, Glauben Verhüllendes ansah, um so mehr musste als letztes Kriterium des Menschenwerths die Moralität sich hervordrängen. Denn sie ist es, welche durch die unmittelbare Würde des Willens, der zum Guten sich entschliesst, der sich als den zum Guten strebenden setzt, das Subject ohne alle weitere Äusserung und Bewährung zur Absolutheit erhebt. Ich habe das Gute zwar noch nicht gethan. Ich thue es auch noch nicht. Aber ich erkenne an, dass ich es thun soll und habe auch den Willen, diesem Befehl des Guten zu gehorchen. Solche Gesinnung, sich als Subject der Pflicht zu wissen, ist das Höchste in mir und in Euch. Die Moralität ist es daher auch, die das allen Völkern, wie sehr sie durch Klima, Abstammung, Religion, Sitte, Geschichte getrennt seyn mögen, Gemeinsame ausmacht, worin der Christ mit dem Juden und Heiden übereinzustimmen sich gezwungen sieht. Vor dieser Gewissheit verschwand daher auch der Werth, den man bis dahin auf die statutarische Religion, auf die Dogmen, welche auf das Wesen Gottes sich beziehen, auf die Bibel als göttliche Offenbarung, auf die Geschichte Christi als auf die des Gott mit dem Menschen versöhnenden Gottmenschen, auf den Vorzug des Christen vor Juden, Türken und Heiden gelegt hatte. Im Gegentheil erschien dies Alles gegen die reine kategorische Innerlichkeit des Gewissens als ein Hypothetisches und Äusserliches. Die Aufklärung duldete mit ihrem sogenannten gesunden Menschenverstande keine widerspruchvolle Vorstellungen, wie dass Gott Einer im Wesen, doch dreifaltig von Person, ewig und doch als ein Mensch in der Zeitlichkeit erschienen und gestorben, ein heiliger Geist und doch auch in Sinnlichem, wie Taufe und Abendmahl sich mittheilend, dass er die Vorsehung der Weltgeschichte und doch gegen Millionen Menschen, die zufällig nicht als Christen geboren werden, neidisch, ihnen seine Liebe relativ entziehend seyn solle. Das moralische Bewusstseyn erzeugte in seiner Selbstgenügsamkeit zunächst ein Misstrauen gegen die Wahrheit der Dogmen. England und Frankreich hatten das Beispiel gegeben, sie als Vorurtheile zu behandeln. Der Witz hatte an den Widersprüchen der religiösen Vorstellungen tausend Lächerlichkeiten aufgeblättert. Das

Misstrauen ward sogar zur Überzeugung, wenigstens zur Selbsttäuschung mit ihr. Die neue Überzeugung fing an, sich der alten zu schämen und die Gebildetseynwollenden wetteiferten darin, eine *aufgeklärte*, d. h. auf den Glauben an ein höchstes Wesen und die Moralität reducirte Religion zu haben. Die durch solche Umwandlung des Bewusstseyns bedrohte Orthodoxie liess es zwar nicht daran fehlen, ihren Zorn über solch Verderben auszuschütten, allein die Richtung der Zeit ging unaufhaltsam auf die Befreiung des Menschen von allem Geschichtlichen, auf seine subjectiv-absolute Verselbstständigung, zumal man nicht einsah, welcher Nutzen aus solchen Mysterien, wie die Dogmen der Kirche sich darboten, für das praktische Leben hervorgehen könne, hingegen der *Nutzen* der *Gewissenhaftigkeit* für Handel und Wandel ganz unzweifelhaft war.

Unter solchen Umständen war das Aufblühen der *Kunst* und *Kunstbetrachtung* das grösste Glück für die Zeit, indem dadurch jener abstracte Gegensatz von Sinnlichem und Nichtsinnlichem und jene mit ihren Endlichkeiten prahlende Nützlichkeitskrämerei einigermaassen contrebalancirt wurden. Die Kunst fordert Einheit des Sinnlichen und Geistigen und Wirkung auf das Publicum. Es ist die Aufgabe einer Geschichte unserer Nationalliteratur, wie *Gervinus* sie concipirt hat, zu zeigen, welch' ein Interesse man damals an allen belletristischen Productionen nahm, mit welcher Spannung man von gefeierten Schriftstellern das Neueste empfing, welch' ein Echo auch die kleinsten Gedichte in den Gemüthern hatten und wie man auf ihre Verse als auf kanonische Autoritäten sich berief. Glückliche Schriftsteller, Ihr hattet noch ein aufmerksames, ein dankbares Publicum! Besonders war es das Theater, das in jenen Tagen mit einer Leidenschaft gepflegt ward, wovon wir jetzt, nachdem Häuser, Coulissen, Maschinen und Costume sich verbessert und alle Acteurs in *denkende Künstler* sich verwandelt haben, nichts mehr wissen. Lessing's Dramaturgie bewahrt uns am besten das Bild jener Zeit, wo man noch mit Herzpochen vor dem Vorhang sass und jeden Gestus, jeden Blick und Ton bis in die feinsten Details in sich sog. Allerdings trug die Poesie zur Verbreitung und Befestigung, selbst der Extreme, der Aufklärung ebenfalls nicht wenig bei, aber, auch als Propaganda derselben, übte sie doch ihrer Natur nach eine veredelnde Kraft. Dass man von der Kunst Nützlichkeit verlangte, dass sie die Sitten bessern, schädliche Vorurtheile zertrümmern, gute Lehren geben, das Herz reinigen, zu menschenfreundlichen Gefühlen stimmen, dass namentlich das Theater eine Schule des Lebens seyn sollte, war eine immer noch würdigere Auffassung, als die, welche in ihren Werken nur das Vehikel einer schlaffen Erholung und gedankenlosen Unterhaltung sucht.

Die damalige ästhetische Kritik war voll von solchen Empfehlungen der Kunst. Besonders aber waltete darin von diesem Gesichtspunct der ernsten und heiteren Rührung ein psychologisches Element, das für die tiefere Auffassung des Geistes von grossen Folgen war. Dies war der Begriff des Vergnügens, wie man damals sich ausdrückte, dessen Gegensatz von Lust und Unlust sorgfältig-weitläufigen Betrachtungen unterworfen ward. Weil derselbe der subjectiven Bestimmung anheim fällt, so ist es zufällig, was auf die eine oder andere Seite desselben gestellt wird. Ein und dasselbe kann von einem und demselben Subject hier und jetzt in dieser Beziehung als Lust, dort und dann in jener als Unlust erregend genommen werden. An und für sich ist gar keine Bestimmung darüber möglich. Eine solche hätte man damals aber gar zu gern aus den Gliedern des Gegensatzes gemacht. Die unendliche Fasslichkeit dieser Relativität, die mühelose Leichtigkeit, in ihrem Sinn Versicherungen zu geben, was man angenehm oder unangenehm finde, erhoben diese grenzenlos triviale Kategorie neben der eben so subjectiven und wohlfeilen der Nützlichkeit zur beliebtesten. Es ist in der That unglaublich, wie viel Papier darauf verwendet ward.

Und doch kann man auch hier das Zeitalter nicht so geradezu verdammen, besonders wenn man sieht, wie auch die ersten Schriftsteller des Jahrhunderts, ein Mendelssohn, Garve, Kant, beständig darauf zurückkommen und wie in Betreff der Kunst Lessing z. B. sich angelegen seyn lässt, in seiner Dramaturgie die wahre Aristoteles'sche Lehre von der Reinigung der Leidenschaften durch Furcht und Mitleid in diesem Sinne auseinanderzusetzen. Der Zusammenhang dieser Erscheinung mit früheren und späteren ist etwa folgender.

Bis auf das achtzehnte Jahrhundert hatten objective Bestimmungen das Leben beherrscht. War auch protestantischer Seits die Freiheit der Subjectivität das Princip, so war doch dieselbe zunächst eine inhaltsvolle. Das Subject erkannte die heilige Schrift, die symbolischen Bücher, die Gesetze des Staats, die Auctorität der Geschichte noch an, wenn es sich auch das Recht ausbedingte, darüber seine Gedanken zu haben, diesen Inhalt vor dem Forum seiner Reflexion sich rechtfertigen zu lassen. Sollte es aber zwischen ihm und dem objectiven Gehalt zur freien Einheit kommen, so musste es zur Trennung seiner Subjectivität als der unendlichen Form von allem Inhalt, in so ferne er ein äusserlich gegebener war, fortgehen. Diese Trennung war der Act des Zweifels, der als Freidenkerei, Starkgeisterei, Aufklärerei erschien. Das Subject leerte sich aus von aller Überlieferung. Sie war ihm verdächtig. Es wollte nicht vom Contagium früherer Jahrhunderte sich inficiren lassen, sondern einen reinen Anfang machen. Allein in solcher Negativität war es eben nur die Form der Freiheit, deren Inhalt sie selbst als unendliche Bestimmbarkeit war. Der Fortschritt aus dieser Leere, die Wiedererfüllung des Subjects, das Erobern eines Inhalts fing nun theoretisch damit an, dass der Mensch sich als den Gesetzgeber der Welt betrachtete, praktisch aber mit der Reflexion auf seine Zustände. Früherhin hatte er nicht daran gedacht, auf sich selbst einen solchen Accent zu legen; jetzt aber ward er sich in seiner

Particularität wichtig. Das *Material der empirischen Psychologie* wurde durch Tagebücher, Biographieen, Confessionen, Mittheilung von Briefwechseln, unendlich angeschwellt. Archive wurden dafür gegründet. Um den wahren Menschen zu entdecken, wurde rastlos das Innere ins Äussere, das Äussere ins Innere umgewendet. Oft ward das alte Gebot der Selbsterkenntniss zur hypochondrischen Selbstbeobachtung verkehrt. Der ärgste Heautontimorumenos glaubte, wenn nicht der edelste, doch der merkwürdigste Mensch zu seyn. Im Ausspähen der Falten des menschlichen Herzens, in Gefühlen aller Art, in neuen Classificirungen des oberen und unteren Begehrungsvermögens, im Experimentiren mit seiner Empfindungsfähigkeit suchte man es sich einander zuvor zu thun. Dieser Standpunct war nothwendig, denn wirklich schlägt der über sein Wesen noch nicht wahrhaft aufgeklärte Mensch mit der Oscillation von Lust und Unlust sich unendlich viel herum. In den so berühmt gewordenen Untersuchungen über den *Ursprung und die Nothwendigkeit des Übels* hatte diese Tendenz sich schon vorgebildet. Hier galt es einem noch tieferen Begriffe, dessen theologischen Nimbus man in einer Zeit von sich wies, in welcher man den Menschen vom Hause aus für gut zu halten geneigt war. Man wollte *Glückseligkeit*. Welch' eine charakteristische Zusammensetzung! Die Seligkeit ist gegen das, was wir Glück nennen, gleichgültig. Sie kann mitten im herbsten Unglück bestehen. Sie ist ewiger Art, der gemeinen Vergänglichkeit entnommen. Sie ist der Geist, der in seiner Freiheit die Genüge findet. Das Glück dagegen ist zufällig. Es kommt von Aussen an uns und wird durch Umstände bedingt, die nicht immer in unserer Gewalt sind. Indem man nun das Compositum Glückseligkeit bildete, lag darin eine dunkle Vermischung der ewigen, unbedingten, aus der wahren Freiheit des Geistes entspringenden Seligkeit und des irdischen Wohlergehens. Man wünschte dies zu etwas Perennirendem zu machen, und wir werden bei Kant sehen, wie er diese Frage des Jahrhunderts zu lösen suchte. In die Theologie wurde sie eigends durch Steinbart in Frankfurt an der Oder hineingezogen, der das Christenthum als Glückseligkeitslehre behandelte. Auf welche Weise die früher berührte Kategorie des Nutzens mit der eben geschilderten zusammenhing und wie in beiden die Hauptwendepuncte des Eudämonismus lagen, ist zu einleuchtend, als dass es einer besondern Erörterung bedürfte. Die endliche Erfahrung, mit aller Breite, zu welcher man jene Kategorieen ausdehnte, doch kein Genüge finden zu können, d. h. die dem Geist an sich immanente Unendlichkeit über alle diese Relativitäten, die man umsonst festzuhalten und zur absoluten Wahrheit zu steigern suchte, doch wieder hinausragen zu sehen, der Schmerz des Bedürfnisses eines andern Inhaltes, war der Hebel, der zu einer tieferen Kunst und Wissenschaft führte.

Diese vielverschlungene Aufregung bildet zu der Ruhe, welche die Herrschaft des Leibnitz-Wolff'schen Systems in der ersten Hälfte des Jahrhunderts begleitete, einen starken Contrast und brachte die Popularphilosophie der Aufklärung hervor. Die Belletristik verbündete sich mit der Philosophie. Vornämlich hat die Universität Leipzig die Mission gehabt, für die Popularisirung der Philosophie bis auf unsere Tage thätig zu seyn. Hier war Gottsched, ein Ostpreusse, ein Wolffianer, der für die schönen Redekünste so viel Gutes als Übles that, Professor der Philosophie und schrieb als solcher auch eine gar nicht ungeschickte Encyklopädie der Philosophie, worin er sich eines guten Vortrags befliss, der uns gegenwärtig, hundert Jahre später, freilich oft sonderbar anmuthet, wie z. B. wenn von den Luftbegebenheiten, von den wässrigen Begebenheiten, von den Begebenheiten des menschlichen Leibes, von den Begebenheiten des Menschen nach dem Tode u. dgl. mehr gehandelt wird. Nicht weniger wirkte zu Leipzig Gellert für eine solide didaktische Prosa, namentlich durch seine Vorlesungen über die Moral, die auch, was in Deutschland wohl das erste Beispiel dieser Art ist, gedruckt wurden. Eine Menge Journale endlich, die Bremer Beiträge des Verstandes und Witzes, Gottsched's vernünftige Tadlerin, der Schweizerische dem Englischen *Spectator* nachgeahmte Maler, die Literaturbriefe, die Bibliothek der schönen Wissenschaften, u. a. unterhielten einen steten Verkehr mit dem Publicum und mussten, um sich den möglichst grossen Umfang zu schaffen, eine deutliche und anziehende Schreibart nebst einer beständigen Aufmerksamkeit auf die Richtung des Zeitgeistes sich angelegen seyn lassen. Es wurde oben Hegel's Bemerkung angeführt, dass die Wolff'sche Philosophie an sich Popularphilosophie gewesen sey. Man hat daher das Streben nach einer fasslicheren und gefälligeren Form als eine Reaction gegen den Pedantismus der demonstrativen Methode anzusehen, was ein wahrhafter Fortschritt war. Allein zu Wolff's Ehre muss man bemerken, dass er in kleineren Abhandlungen und Reden, die nach seinem Tode gesammelt wurden, selbst schon eine freiere Beweglichkeit gezeigt und den Übergang also angedeutet hatte.

Historisch lässt sich die Kant'sche Philosophie ohne Berücksichtigung dieser Bewegungen gar nicht recht verstehen. Erst auf diesem genetischen Wege sieht man, wie sehr Kant für den Gedanken seines Jahrhunderts das wurde, was Lessing für die Kritik, Friedrich der Grosse für den Staat, Goethe für die poetische Anschauung. Indessen kann man hier keine ausgeführte Geschichte jener denkwürdigen Periode erwarten, sondern wir müssen uns auf das Hervorheben derjenigen Schriftsteller beschränken, zwischen denen und Kant der Idee oder auch der persönlichen Berührung nach eine Beziehung sichtbar ist, wobei wir zugleich bemerken, dass wir im dritten Buch auf die Popularphilosophie noch einmal da zurückkommen müssen, wo sie gegen die Kant'sche Philosophie sich erhebt.

Einer der tüchtigsten Vertreter der Aufklärung war H. S. Reimarus, der 1768 als Professor am Gymnasium zu Hamburg starb. Er hat durch seine für jene Zeit classische Vernunftlehre (Hamburg 1756, V. Aufl. 1790), durch sein Buch über die Kunsttriebe der Thiere, das erst jetzt in Kirby einen würdigen Nachwuchs erhalten hat, durc seine Abhandlungen über die vornehmsten Wahrheiten de natürlichen Religion (von denen die V. Aufl. zu Hamb. 178 erschien), und durch die Wolffenbüttler Fragmente, wen sie von ihm herrühren, sich einen der ehrenvollsten Name erworben. Seine Naturbetrachtung hatte allerdings noc durchweg einen theologischen Anstrich. Man muss hie selbst die locale Atmosphäre in Betracht ziehen. Brocke war ihm in Hamburg vorangegangen und von diesem bemerkt Gervinus (Geschichte der Deutschen Nationalliteratur III, 551) mit Recht, die Sinne der Deutschen emancipirt zu haben. Je älter Brockes wurde, je systematischer wurde er. Was aber bei ihm, da es noch für Poesi gelten sollte, zur Carricatur ausschlug, ward bei Reimaru zur angemessensten Prosa. Er schrieb einen kühlen, imme auf den Gegenstand gerichteten und darum durch die sachliche Stärke lebhaften Styl. In Hamburg sind Orthodoxi und Aufklärung bis zu ihren Extremen sich in stets neue Erscheinungen gefolgt. Als Republik muss es für sein notablen Bürger auf strenge Sitte halten, welche auch im kirchlichen Leben bis zu grosser Festigkeit sich verdichtet In der Gravität der soliden Firmen hat die Anhänglichkei an den alten Glauben eine bedeutende Stütze. Aber zugleich ist Hamburg Welthandelsstadt. Die Schiffe alle Nationen lassen in ihm ihre Wimpel flaggen. Der Reichthum lockt zum gemächlichen Wohlleben. Der Luxus verliert sich in die Ausschweifung. Hagedorn sang hier sein Scherz- und Weinlieder. Das Seeleben aber bringt s manches Wunder fremder Zonen nahe. Der Blick für di Natur schärft sich und dringt in die Ferne. Die Anschauung des dem Menschen Gegebenen, des Diesseits, vermannigfaltigt sich unwillkürlich. Jene der Niederländische Stilllebenmalerei eigenthümliche Genauigkeit in der Beobachtung des Kleinen, jenes Erkennen des Bedeutendste noch im Geringsten, taucht unverkennbar in Brocke Sinnenschule auf. In Reimarus erscheint der praktisch gesunde Menschenverstand im ächten Verstande de

Worts. Namentlich weiss er, so sehr er die Rechte desselben verficht, den Sophistereien der Englischen und Französischen Gelehrten mit grossem Erfolg die Spitze zu bieten. Eine „Vertheidigung des Deismus, eine Apologie der Vernunft gegen ihre Verschreiung auf den Kanzeln“ konnte Reimarus so, wie er gethan, wohl nur in Hamburg schreiben. Eben so nothwendig war es, dass er, mit der Aufsuchung des Naturzusammenhanges beschäftigt, in ihm die immer gegenwärtige Tiefe des ewig schaffenden Gottes anbetend, an den Wundererzählungen des alten und neuen Testamentes sich stossen musste, denn sie hoben das, worin er Gottes Weisheit und Allmacht zu bewundern so grosse Ursache fand, die Gesetze der in sich unendlich zweckvollen Natur, auf eine willkürliche, nur oberflächlich motivirte Weise auf. Der Durchgang der Juden durch das rothe Meer wurde von ihm ohne Schonung als unmöglich und sinnlos nachgewiesen. Man wird sich erinnern, welch' grosses Interesse gerade dies Wunder im vorigen Jahrhundert durch Niebuhr's Untersuchungen darüber an Ort und Stelle gewann. Eben so ward dem an den Causalnexus gewöhnten Verstand des Reimarus die Auferstehung Christi eine Unmöglichkeit. Ohne die geringste frivole Beimischung, vollkommen gottesfürchtig, aber mit unerbittlichem Scharfsinn, stellte er die Hypothese auf, die Jünger könnten den scheintodten Leichnam entwendet haben. Solche revolutionaire Gedanken wurden in einer Stadt rege, worin der durch Lessing's Polemik negativ unsterblich gemachte Hauptpastor Göze, der zelotische Vertheidiger einer trocknen, buchstäbischen Orthodoxie, lebte, und worin 1723 derjenige geboren ward, der mit marktschreierischer Energie die pädagogische Wiedergeburt des Jahrhunderts, die Bildung zur Philanthropie betrieb und an die Stelle des Rousseau'schen Ideenduftes den übel machenden Geruch seines Philisterknellers setzte, den Goethe als der *ὁ πάνυ* des Jahrhunderts noch leibhaftig empfinden musste.

Der praktische Trieb der Zeit war gross. Eine gewisse politische Unbefangenheit machte damals nicht blos viele Äusserungen möglich, welche gegenwärtig von engherzigen, gegen den Absolutismus servilen Censuren vielleicht niedergeschlagen würden, sondern gestattete auch ein Darangehen an die Verwirklichung von sogenannten neuen Ideen, die oft kaum den Namen flüchtiger Einfälle verdient hätten. Vorzüglich waren die kleinen Fürsten Deutschlands bestrebt, der Kunst und Wissenschaft mit liebenswürdigem Eifer entgegenzukommen und die mächtigeren, wie Friedrich der Grosse, Joseph II., suchten wenigstens nicht zu hindern und, so viel sie konnten, von Oben her ein Beispiel des Interesses für Aufklärung und Fortschritt der Menschheit zu geben.

Allgemein war das Streben nach Verbündung, nach Association der Gleichgesinnten. Von sogenannten Kränzchen zog es sich hinauf bis zu den Logen. Selbst auf Jesus wendete man den Gedanken der Logenstiftung an. Der bekannte K. Fr. Bahrt (geb. 1741, gest. 1792) trieb nicht blos in der Theologie die Neologie auf das Äusserste, sondern beabsichtigte, wie anbrüchig er auch durch ein ungeregeltes Betragen seinen Ruf gemacht hatte, sogar eine Coalition gleichdenkender Deutscher Theologen unter dem Namen einer Deutschen Union, welches Schrittes wegen er auf die Festung von Magdeburg geschickt wurde. In einer solchen Zeit, die mit dem Erglühen für allgemeines Menschenwohl auch dem Naturalismus huldigte, musste sich ein Zimmermann, ein Schweizer, der aber wie Johannes von Müller den grossen Monarchen bewunderte und die Eifersüchteleien der Schweizerstädte verachtete, gegen den „Nationalstolz“ kehren und mit abschreckenden Farben, besonders aus der Geschichte der Klöster entnommen, die „Gefahren der Einsamkeit“ viel greller malen, als die Vortheile, die sie dem Geist bietet. — Einer der durch ein schönes *juste milieu* liebenswürdigsten Schriftsteller war Chr. Garve (geb. 1742, gest. 1798), der eine Zeitlang in Leipzig Gellert's Nachfolger war, jedoch, da ihn das Halten der Vorlesungen zu sehr anstrengte, bald wieder nach seiner Vaterstadt Breslau zurückkehrte. Er hat in die damaligen Journale viele gutgeschriebene Aufsätze geliefert und in grösseren Schriften vornämlich mit der Moral sich beschäftigt. Seine werthvollste noch immer brauchbare Abhandlung ist die über die verschiedenen Principe der Sittenlehre von Aristoteles bis auf Kant. Es blieb diese Manier auch nach Garve noch lange Zeit bei den theologischen Moralisten herrschend. Für die Philosophie wurde derselben durch das Schleiermacher'sche Werk über diesen Gegenstand ein Ende gemacht. Wie Garve mit Kant anfänglich in einem etwas gespannten Verhältniss stand, wird im dritten Buch erzählt werden. Späterhin nannte ihn Kant selbst einen ächten Weisen. Der Geduldsheroismus, mit welchem Garve eine der schmerzlichsten Krankheiten, den Gesichtskrebs, Jahre hindurch bis zum Tode ertrug, flösste ihm die grösste Hochachtung für ihn ein.

Wenn Halle, welches den anstössigen Leichtsinn des Dr. Bahrt vors Thor auf die Weinberge hinauswies, der Sitz der Scholastik und Systematik; Leipzig, durch den Buchhandel und seine centrale Lage auch äusserlich dazu begünstigt, der der socialen Popularisirung; Hamburg der des gelehrten Supernaturalismus und Naturalismus war; so war Berlin recht eigentlich der Ort, in welchem die Aufklärung alle ihre Richtungen concentrirte. Es fehlte hier so wenig, als in den genannten Städten, an der strengsten Rechtgläubigkeit, am staubigsten Pietismus und hierarchischen Fanatismus. Nicolai hat uns im zweiten Theil seines Sebaldus Nothanker (1775, S. 71 ff.) eine Statistik von der Frömmigkeit des damaligen Berlins gegeben, aus welcher man sich, da er, als er dies Buch schrieb, noch kein Ultra der Aufklärung war, wohl ein ziemlich richtiges Bild von der Lage der Dinge machen kann. Allein, wie schon im zweiten Abschnitt dieses Buchs erwähnt worden, war hier der ungezügeltsten Freiheit des Denkens durch Friedrich II. und seine Hinneigung zur Französischen Literatur ein Karavanserai eröffnet. Und wie immer, wo Extreme sich entgegenstehen, bildete sich auch hier eine gewisse Mitte derselben. Ein Theil der Berliner Prediger neigte sich zur Englischen Moral. Der Gemeinsinn der Schotten, Shaftsbury's Sympathie, wurde von ihnen in das Deutsche gute Herz übersetzt. An der Spitze derselben stand Spalding. — Ein anderer Theil gehörte den in Berlin angesiedelten reformirten Gemeinden an. In diesen herrschte damals noch die ganze Sittenstrenge des Calvinismus. Der theoretischen Orthodoxie des Lutherthums stellte sie eine praktische entgegen. Auch ermässigte sie die Licenz, zu welcher die Reformirten durch das unmittelbarste Zurückgehen auf das Bibelwort in der Auslegung desselben fortgehen können, während in der Luther'schen Kirche die Exegese von der Norm der symbolischen Bücher abhängig blieb. Der schärfste Ausdruck dieses Wesens ist für Berlin die Ancillon'sche Familie geworden. Eine besondere Wichtigkeit erhielt die reformirte Kirche überdies dadurch, dass das königliche Haus sich ihr anschloss. — Die wissenschaftliche Mitte der ganzen Bewegung ward die Akademie, die von Friedrich II. aus dem unter seinem Vater entstandenen Verfall wieder hergestellt war. Alle Akademieen, da sie auf Umfassung aller Zweige wenigstens Einer Wissenschaft ausgehen, haben etwas Eklektisches und sind, da sie die Geselligkeit der Meister der Wissenschaft beabsichtigen, dringend auf Urbanität der Form hingewiesen. Das damals in ihr bestehende Herrscherthum der Französischen Sprache steigerte das Conversationelle der Darstellung, abgesehen davon, dass eine Hauptstadt auf die ästhetische Entwicklung immer einen grossen Einfluss übt. So vereinigten sich denn zu Berlin der Geograph Büsching, den Friedrich, da die Göttinger Universität ihm wegen heterodoxer Meinungen in seiner Lehrfreiheit Beschränkungen machte, als Gymnasialdirector nach Berlin rief; die Prediger Zöllner und Teller; der schon oben erwähnte Irwing; der besonders mit der Geschichte der Philosophie beschäftigte Formey; Weguelin, der die Philosophie der Geschichte cultiviste; Gedicke, der sich mit Campe, Resewitz u. A. die Revision des Erziehungswesens zum Zweck machte; Biester, der Bibliothekar, welcher die Berliner Monatsschrift begründete, zu der Kant so Vieles beisteuerte; Sulzer, auch ein Schweizer, geb. 1720, gest. 1779; der unternehmende Nicolai; Engel, geb. 1741, gest. 1802, und Andere. Die meisten dieser Männer waren Akademiker; auch Nicolai war es. Sulzer wirkte besonders für die ästhetische Gelehrsamkeit. Wie er zu seiner Zeit stand, kann man gewiss nicht besser sich veranschaulichen, als durch Goethe's gedankenschwere Kritik sowohl seiner allgemeinen Theorie der schönen Künste in alphabetischer Folge, als seiner Abhandlung: Die schönen Künste in ihrem Ursprung u. s. w. (S. Goethe's Werke XXXIII. 1 — 10 und 24 — 35). Zum Anreiz, die herrlichen Worte selbst nachzulesen, da wir hier nicht weiter darauf eingehen dürfen, nur eine Stelle: „Dass einer, der ziemlich schlecht raisonnirte, sich einfallen liess, gewisse Beschäftigungen und Freuden der Menschen, die bei ungenialischen gezwungenen Nachahmern Arbeit und Mühseligkeit wurden, liessen sich unter die Rubrik Künste, schöne Künste, classificiren, zum Behuf theoretischer Gaukelei, das ist denn der Bequemlichkeit wegen Leitfaden geblieben zur Philosophie darüber, da sie doch nicht verwandter sind, als *septem artes liberales* der alten Pfaffenschulen.“ So viel über Sulzer's Lexikon. Über seine Abhandlung nur diese Stelle: „Er will das unbestimmte Principium: Nachahmung der Natur, verdrängen, und giebt uns ein gleich unbedeutendes dafür: Die Verschönerung der Dinge. Er will, nach hergebrachter Weise, von Natur auf Kunst herüberschliessen: „In der ganzen Schöpfung stimmt Alles darin überein, dass das Auge und die andern Sinne von allen Seiten her durch angenehme Eindrücke gerührt werden.“ Gehört denn, was unangenehme Eindrücke auf uns macht, nicht so gut in den Plan der Natur, als ihr Lieblichstes! Sind die wüthenden Stürme, Wasserfluthen, Feuerregen, unterirdische Gluth und Tod in allen Elementen nicht eben so wahre Zeugen ihres ewigen Lebens, als die herrlich aufgehende Sonne über volle Weinberge und duftende Orangenhaine! Was würde Herr Sulzer zu der liebreichen Mutter Natur sagen, wenn sie ihm eine Metropolis, die er mit allen schönen Künsten, als Handlangerinnen, erbaut und bevölkert hätte, in ihren Bauch hinunter schlänge!" — Engel hatte als Theaterdirector wirklich eine praktische Aufgabe der Ästhetik zu lösen. Und er that dies mit Erfolg. Die Berliner Bühne feierte unter seiner Verwaltung einen ihrer glänzendsten Culminationspuncte. Auch hat seine Mimik sich lange in verdientem Ansehen erhalten. Die Popularisirung der Philosophie förderte er namentlich durch seine Sammelschrift: Der Philosoph für die Welt, in deren zweiten Theil er auch einen Aufsatz von Kant über die verschiedenen Menschenracen als classisch aufnahm.

In speciell philosophischer Beziehung ist hier Moses Mendelssohn zu erwähnen, geb. 1729, gest. 1786. Bis an seinen Tod galt derselbe als einer der ersten Philosophen und Stylisten. Garve (Sammlung einiger Abhandlungen u. s. f. Neue Aufl. II. 65) nennt ihn nebst Lessing und Engel als die einzigen Prosaisten, die wir im didaktischen Fach dazumal den Ausländern hätten entgegensetzen können. Allein man muss jetzt wohl urtheilen, dass Mendelssohn ein besserer Stylist als Philosoph gewesen und dass selbst, in jener Beziehung die Politur der Wolff'schen Deutlichkeit, eine trockne Eleganz, eine beredte Nüchternheit die Hauptsache ausmachen. Eigenthümliche Ideen hat Mendelssohn eigentlich nicht gehabt. Er war ein geschmackvoller Wolffianer und das Schöne seines Styls kann man im Lessing'schen an der Quelle kennen lernen. Die Simplicität seines Lebens, die persönliche Würde in aller Knappheit der Situation, der wissenschaftliche Eifer, der sich durch so grosse äussere Hemmungen hindurcharbeitete, der Wahrheitssinn, der mit immer neuem Durst an die Forschung ging, diese vortrefflichen Eigenschaften waren es unstreitig, welchen Mendelssohn einen grossen Theil der Aufmerksamkeit, die er erregte, der Zuneigung, die er erweckte, zu danken hatte. Aber die Hauptsache lag gewiss darin, dass er Jude war und doch als solcher sowohl das allgemein Menschliche als auch das Deutsche vertrat. Nur als Philosophirender konnte er eine solche Tragelaphengestalt von Kosmopolitismus, Patriotismus und Israelitischem Particularismus seyn. Mendelssohn hatte, so sehr er dem Judenthum anhing und, als der Sohn eines Sopher, dieser Abkunft durch seine Bemühungen um den Pentateuch sich würdig zeigte, dennoch durch Studium und durch Umgang mit einem Lessing, mit Abbt und Nicolai, die Anerkennung des Heiligen Humanus, den Goethe in den Geheimnissen feiert, sich erworben. In jeder Hülle hatte er den Menschen anzuerkennen gelernt. Der Jude wird immer mit Begeisterung für das abstracte Menschenthum sich erfüllen können, so hoch er auch sein Volk als das erwählte über alle Völker hinausrückt, weil der Begriff desselben für seine Erlösung aus dem Druck und Schmuz der *ecclesia pressa* des gewöhnlichen Judenthums nur vortheilhaft seyn kann. Aber eben für diesen Emancipationszweck kann der Jude nicht Hebräisch schreiben. In der Sprache seiner Väter kann er auf die Nationen, unter welchen er lebt, nicht zu wirken hoffen. Er muss also ihrer Literatur sich anschliessen, ihre Sprache, so gut es geht, zu seiner wirklichen Muttersprache machen und durch solche Theilnahme der fremden Volksthümlichkeit auch geistig sich einverleiben. Damit drängt sich die Frage auf: soll ein Volk demjenigen, der in seiner Sprache, nicht nur in seinem Lande heimisch ist, dessen Schriften es als einen Stolz seiner eigenen Literatur nennen muss, den Genuss seiner bürgerlichen Rechte nicht zugestehen? Können wir z. B. Mendelssohn aus der Geschichte des Deutschen Geistes ausschliessen? Mendelssohn ist der erste Deutsche moderne Jude. Das ist seine welthistorische Bedeutung, und die Bahn, die er gebrochen, hat sich bis Unendliche hin erweitert. Lavater muthete ihm allerdings in der Dedication der Übersetzung eines Bonnet'schen Buchs 1769 zu, zum Christenthum überzutreten (worauf Mendelssohn ein Schreiben, Berlin und Stettin 1770, an Lavater richtete, in welchem er den seit jener Zeit so oft wiederholten Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen im Judenthum hervorhebt. Lavater antwortete und diesem Schreiben fügte Mendelssohn wichtige Nacherinnerungen zu). Bei Lavater wird sich Niemand über eine solche Bekehrungslust wundern, allein im Allgemeinen lag im Wesen der damaligen Zeit vielmehr die *Freude* darüber, einen *aufgeklärten*, mit so viel Geist und Charakter ausgestatteten Juden und in ihm die Sehnsucht nach dem allgemein Menschlichen, für das man schwärmte, verkörpert zu sehen. Die Schriften eines Sulzer, Garve, Teller waren im Grunde von den Mendelssohn'schen gar nicht so ausserordentlich verschieden, aber diese Autoren waren keine Juden und entbehrten daher des eigenthümlichen Interesses, das man an jenem nahm. Die Juden selbst waren es namentlich, welche von einer solchen Erscheinung überrascht waren und in ihr den Nathan Lessing's erblickten. Auch wird ja sein Andenken in manchen Synagogen eigends gefeiert. Keine der in den Handbüchern Deutscher Literaturgeschichte renommirten philosophischen Schriften Mendelssohn's, weder seine gedankenarmen Briefe über die Empfindung, noch sein Kunststück, der Phädon, eine geschniegelte rhetorische Schulchrie, noch seine langweiligen Morgenstunden, hat so viel Kraft und Saft, als seine Schrift über das Judenthum: Jerusalem (nicht zu verwechseln mit der Schrift des Braunschweigischen Predigers Jerusalem über die geoffenbarte Religion). Wir werden im dritten Buch auf die Morgenstunden zurückkommen, da sie Kant's Vernunftkritik so nahe angehen. Kant hat schon sehr früh mit Mendelssohn eine Berührung gehabt, indem er gleichzeitig mit ihm bei der Berliner Akademie concurrirte; wovon ebenfalls später.

Der grösste Popularphilosoph war unstreitig *Lessing* selbst, der, geb. 1729, in demselben Jahre 1781 starb, in welchem die Kritik der reinen Vernunft und Schiller's Räuher erschienen. Lessing schuf den wahrhaften, den dramatischen Styl der populären Debatte. Er durchmass den ganzen Umfang aller Interessen der Aufklärung und trat für sie in Briefen, Dramen und Streitschriften unverzagten Muths in die Schranken. Aber Lessing war Lessing auch dadurch, dass er schon zu seiner Zeit die Einseitigkeiten derselben, vorzüglich in theologischer Hinsicht, nicht übersah. Der Häretiker nahm er sich an, so weit sie verkannt waren, allein dem Ansehen der Offenbarung vergab er eigentlich nichts. Er war weit entfernt, mit so manchen seiner Zeitgenossen die Inhaltslosigkeit für das Wahre, die Abwesenheit aller Ideen für die Fülle selbst zu nehmen. Mendelssohn erschrak, als Lessing ein Spinozist gewesen seyn sollte. Indessen wären wohl Gründe vorhanden, ihn auch noch für etwas Anderes, nämlich für einen Christen zu halten. Lessing zwang die Berliner Akademie, sich zusammenzunehmen. Er zeigte die Thorheit, in Pope's Gedichten Leibnitz's optimistische Metaphysik aufstöbern zu wollen. Er erschütterte das ganze dramatische, ja ästhetische Gebiet. Er lehrte — und nicht blos im Kampf mit Göze, auf den man bei dieser Materie gewöhnlich hinblickt, sondern in einer Menge Schriften — die ewige Orthodoxie des Geistes vom Buchstaben als seinem wandelbaren Producte unterscheiden. Er beschränkte das zu günstige Vorurtheil für die Freimaurerei, ohne ihre Mission zu leugnen. Er war unzweifelhaft der gelehrteste und war zugleich der unerbittliche Feind alles gelehrten Pedantismus. Mit Kant hat er keine unmittelbare Relation gehabt und auch bei Kant ist nichts sichtbar, was einem Studium Lessing's ähnlich wäre. In Einem Gedanken trafen sie ganz zusammen, aber mit verschiedener Wendung in seiner particulären Darstellung, indem Kant mehr die politische, Lessing, seiner Zeit adäquat, mehr die religiöse Erziehung des Menschengeschlechts im Auge hatte. Dieser Gedanke war der der unendlichen Fortbildung des Geistes als einer aus seinem Wesen fliessenden Consequenz. Lessing setzte die Offenbarung nicht als eine ein für allemal fertige, sondern immerwährende und nach dem jedesmaligen Standpunct der Menschen sich modificirende. Er fasste die *Veränderung der Religion in der Zeit als Entwicklung der Einen, an und für sich wahrhaften Religion* (wie Kant die verschiedenen, successiv sich folgenden Staatsformen als Entfaltungsmomente der Einen Idee des Staats, so dass die vollendetere, spätere Form die frühere, unvollkommnere in sich integrirt und historisch allerdings durch sie vermittelt ist, ideeller Weise aber selbst die Vermittlung derselben ausmacht). Nach Lessing braucht also die frühere Form dadurch, dass über sie hinausgeschritten wird, nicht als überhaupt nichtig cassirt zu werden. Vielmehr ist sie durch die Angemessenheit zu ihrer Zeit eben so gerechtfertigt, als die spätere, welche aus dem gleichen Grunde auch nicht auf absolute Stabilität Anspruch machen darf und dies Bewusstseyn selbst über sich haben muss. Lessing eröffnete daher die Aussicht, nach einem schon im Mittelalter beliebt gewesenen Ausdruck, auf ein kommendes, drittes Evangelium, in welchem das Wesen der christlichen Religion sich noch vollständiger realisiren werde. Durch solche Programme für die Lehrjahre der Menschheit suchte Lessing der wissenschaftlichen Berücksichtigung der *Wolffenbüttler Fragmente*, die er zum Druck beförderte, Vorschub zu leisten, damit der hierarchische und homiletische Zelotismus sie nicht sogleich ignoriren oder als ein blosses Attentat des Unglaubens verwerfen möchte. Er suchte dadurch die Härte der symbolischen Streitigkeiten, die damals noch immer gross genug war, zu mildern, indem die Anwendung jenes Gedankens der religiösen Erziehung es möglich machte, die Wahrheit in der Totalität aller Standpuncte und in ihrer allmäligen Aufhebung und Verklärung zu Einem ihnen immanenten zu finden, wie der Greis die Erfahrung und Bildung nicht nur des Mannes, sondern auch des Jünglings in sich schliesst. Auch in seinem Nathan fehlt der Gedanke nicht, die Nothwendigkeit der Unterschiede in der religiösen Bildung anzuerkennen. Der Nathan ist nicht, wofür er nicht selten genommen wird, ein Toleranzedict in dem Sinne, als wenn Lessing damit einen Indifferentismus gegen die specifische Besonderung der Religion habe proclamiren wollen. Vielmehr wollte er zeigen, dass die Bekenner verschiedener Religionen, wofern sie nur in das Wesen ihres Glaubens sich wirklich eingelebt haben, allein ächte Toleranz üben können. Lessing unterschied beständig die Praxis der Religiosität von der Doctrin der Religionen und sah in jener das Versöhnende der verschiedenen Glaubensarten. Im Grunde anticipirte er damit Kant's moralische Religiosität. Die Anwendung von dem Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und Muhammedanismus auf das zwischen den verschiedenen christlichen Religionsparteien überliess Lessing dem Publicum. Wie man ihn als einen mit den Extremen der Aufklärung Fraternisirenden hat schildern können, ist unbegreiflich oder nur durch Unwissenheit über ihn erklärbar, denn wir haben ja zum Überfluss seine Herzenserleichterungen über die Seichtigkeit so vieler Neologen jener Zeit in den Briefen, z. B. in jenem bei den Pietisten berühmten, worin er das unreine Wasser auszugiessen warnt, bis man reines habe. Ohne Lessing und Reimarus wäre Kant's Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft nie geschrieben, allein hier zeigt sich auch recht die indessen eingetretene oder vielmehr sichtbar gewordene Umstimmung der Zeit, welche dem Politischen immer mehr entgegeneilte und ihm das Kirchliche und dogmatisch Religiöse in der Noth des Augenblicks unterordnete.

Was Kant unter Aufklärung verstand, hat er in einem eigenen Aufsatz 1784 (S. W. VII. A. 143 ff.) ausgesprochen. Er meint, es sey zwar zu viel, behaupten zu wollen, dass die Zeit bereits eine aufgeklärte sey, allein (a. a. O. 152.) das Zeitalter Friedrich's des Grossen sey gewiss auch das der Aufklärung, d. h. des Strebens nach Wahrheit und Freiheit, deren Äusserung ohne Öffentlichkeit nicht zur verständigen Freimüthigkeit und moralischen Würde sich erheben könne. Lessing starb im ersten

Stadium der Aufklärung, Kant erlebte auch noch ihr letztes. Jeder ist auf seine Weise ein Ausdruck derselben, Kant aber stellt sie in der Hinsicht vollständiger dar, als er, tiefer in ihr befangen, ihre Blössen nicht so durchschaute, dafür aber auch ihr classischer Doctrinair wurde.

Drittes Capitel.

Die Glaubensphilosophie.

Die Wolff'sche Philosophie war das Werk eines redlichen trockenen Verstandes. Die Philosophie der Aufklärung war das eines praktischen, auf das Wohl der Gesellschaft gerichteten Sinnes. Die Wolff'sche Philosophie integrirte noch mit naivem Zutrauen die ganze orthodoxe Theologie. Die der Aufkärung verflüchtigte dieselbe durch die Abstraction von der concreten Bestimmtheit Gottes, indem er ihr zur unsagbaren Allgemeinheit, zum unbegreiflichen höchsten Wesen ward und sie sich desto emsiger um die Endlichkeit kümmerte, in deren Haushalt sie ausserordentlich geschäftig war. Sie holte auf Erden nach, was frühere Zeiten im Himmel verträumt hatten. Der Pädagoge Salzmann gab sogar in zwei Büchern den Himmel und die Hölle auf Erden heraus. Indem aber das Philosophiren, durch die Nähe, in welche man es mit der unmittelbarsten Wirklichkeit brachte, die Stellung der Schulweisheit verliess, sollte es zur Weltweisheit im eigentlichen Sinne werden. *Non scholae, sed vitae discendum!* war ein Herzenssprüchlein der ihre Zeit repräsentirenden Philanthropen. Die Wolff'sche Philosophie hatte die demonstrative Methode zuletzt in Verachtung gebracht. Man langweilte sich, auch das Leichteste in syllogistischen Rüstungen den feierlichen Parademarsch machen zu sehen. Man wurde mit den Franzosen und ihrem gefälligen, spielenden Raisonnement bekannter. Die eigene schöne Literatur entfaltete sich mit kräftigerem Schwunge und forderte dadurch auch die Philosophie auf, ihre Prosa nicht blos *in usum scholarum*, für die Deutlichkeit und Pünctlichkeit der Definitionen, sondern auch für die Unterhaltung, für den guten Geschmack zu bilden. Die Popularphilosophie hatte alle Hände voll zu thun, das ganze Publicum zur Theilnahme an den Denkprocess heranzuziehen. Man fing an, besonders seit Lessing und Mendelssohn, sich auch hier der Schönheit zu befleissen. Dieser Schritt war nicht weniger nothwendig, als der, die Kategorieen der Nützlichkeit, des Vergnügens, der originellen Meinung, einmal zu den herrschenden gemacht zu haben. Die Scheidung der Wissenschaft vom Leben musste also fallen. Die Erkenntniss der Wahrheit, der Genuss derselben, die Schönheit der Natur und Kunst sollten für Alle seyn. Damit war unausbleiblich eine Verflachung der Philosophie, der Bildung überhaupt verbunden, denn die Menge sucht wohl die Resultate zu nutzen, umgeht aber den Process ihrer Auffindung. Hierin liegt die Rohheit, deren sie sich schuldig macht. Dies ist das ewige Schauspiel, das Aristophanes in den Wolken uns aufgeführt hat. Strepsiades ist der Vertreter jener Vielen, welche nur philosophiren, um ihre Schulden bezahlen und behaglicher leben zu können. Amynias mahnt ihn, das ihm geliehene Geld zurückzuzahlen (Droysen's Übersetzung III, 111). Strepsiades antwortet:

Wie willst du das Geld zurückzuerhalten befähigt seyn,
Da du nicht einmal Naturphilosophie verstehst!

Die Entgegensetzung des Geistes gegen sich selbst, wie er aus seiner Tiefe sich in die Breite ausgegossen und gemach zur Unbedeutendheit verdünnt hatte, konnte zunächst nur erst als die unmittelbare Erinnerung an sein Wesen, als das Selbstgefühl der ihm immanenten Unendlichkeit, als der Glaube an seine Berufung zur Erfassung des Wahren und Höchsten erscheinen. Im Leben jener Zeit überhaupt kündigte sich dieser Drang auf verschiedene Weise an. Theils in der Stiftung geheimer Gesellschaften oder Gesellschaften, die ein Geheimniss hatten und durch ein solches von der Gewöhnlichkeit des popularen Wissens sich ausschlossen. Theils als ein Suchen nach Freundschaft, um in einem einzigen Menschen, der als das beste gute Herz oder als ein naturwüchsiges Genie seines Gleichen nicht hatte, eine aparte Offenbarung des Göttlichen verehren und dadurch sich selbst in höherer Weihe gelten zu können. Späterhin als Reiselust, um in der Ferne durch den Reiz des Neuen sich von der blassen Alltäglichkeit und prosaischen Begreiflichkeit erholen zu können. Die Engländer hatten schon geraume Zeit ihre Touristen. Wir Deutsche fingen damals an, nach Italien, der Schweiz und Paris zu reisen. In einer Geschichte der Poesie würde man besonders zeigen können, wie Klopstock die Prosa der Aufklärung idealisirte. In der Philosophie war es nicht sowohl ein eigentliches System, als eine Denkweise, in welcher sich dieser Drang äusserte.

Man spricht allerdings von der Philosophie Hamann's, Herder's, Jacobi's. Indessen kann man dies nur in dem Sinne thun, dass man darunter eine Richtung des Denkens versteht, welche nichst systematisch wurde, sondern mehr gelegentlich in freier Form sich erging. Jacobi selbst hat sich dahin erklärt (S. W. IV. Vorrede). Briefe, Gespräche, kleine Abhandlungen, Romane, waren daher auch die Form, in welcher sie sich mittheilte. Alles trug mehr oder weniger die Farbe der Confession. Es war, wie dies auf dem subjectiven Standpunct nicht anders seyn konnte, ein Lebensfragment der Individualität. Das Hauptmoment ward die polemische Gereiztheit ihrer hochgestimmten Innigkeit, der Aufklärung, wie sie Alles zur Begreiflichkeit machte und in eitler Selbstgefälligkeit aus der Tiefe des Lebens ganz in die Oberfläche abirrte, den Ernst einer gemüthvollen Religiosität entgegenzusetzen, welche sich unmittelbar durch die Macht des Inhalts, nicht durch die Vermittelung des Erkennens in der Verstandesform des Beweises gesetzt weiss. Man würde sich aber von dieser Reaction gegen die Aufklärung ganz falsche

Vorstellungen machen, wenn man glauben wollte, jene Männer hätten ihrer wahren Bedeutung Abbruch thun und ihr Streben auch das verwerfen wollen, wo es ein in der That berechtigtes war. Sie waren, indem sie dem Dünkel der encyklopädischen Alleswisserei und den Fadheiten des Philanthropismus entgegentraten, sehr weit entfernt, dafür einen wissenschaftfeindlichen Obscurantismus und bornirten Patriotismus zu empfehlen. Hamann, der so fest an dem kirchlichen Glauben hing, wollte doch nichts von Autoritätszwang wissen. Dergleichen erklärte er für nicht besser, als die Verehrung des heiligen Kothes des Dalai Lama. Jacobi aber war von der Orthodoxie sogar entschieden entfernt, wie denn in neuerer Zeit Göschel in seinen Aphorismen eigends den Nachweis seines diesfallsigen Dissentirens geführt hat. Mittelaltrige Dogmatik, Hierarchie und Jesuitismus hassten sie so gut als ein Nicolai. Sie hassten allerdings auch, was er liebte, die Reduction der praktischen Interessen der Menschheit auf die kahle Nützlichkeit, waren aber auch hier nicht gemeint, dieser Kategorie selbst ihre relative Nothwendigkeit abzusprechen. Zum Überfluss, damit die Bäume nicht in den Himmel wachsen, war der eine in beschränkten Umständen, hatte sich viel mit äusserlicher Noth umherzuschlagen und diente dem Gott Merkur als Backhofsverwalter; der andere zwar war wohlhabend, fand darin aber keinen Grund, nicht als Beamter im Steuerfach im Churfürstenthum Baiern sich anstellen zu lassen.

Das Allgemeine, worin jene Männer Eins waren und was erst in späterer Zeit, zum Theil durch sie, einen grösseren Eingang in die Masse fand, war die Anerkennung der concreten Subjectivität im Gegensatz zu den Abstractionen des Verstandes. Das Bewusstseyn von der an sich seyenden Unendlichkeit des Subjects nannten sie Glauben, auch Sinn, auch Instinct. Jacobi bezeichnete es späterhin sogar als Offenbarung. Es war darum zu thun, ein Wort zu haben, das eine unmittelbare und doch das Absolute in sich schliessende Gewissheit ausdrückte, wie der kirchliche Glaube, wenn er ein unbefangener ist, dem theologischen, durch Beweise begründeten Wissen entgegensteht. Auch wurde bekanntlich von diesen Männern unter Glaube gar nicht allein die Gewissheit von dem Daseyn Gottes u. s. f. verstanden, sondern eben so sehr die Gewissheit von allem Daseyn überhaupt, das unsrige nicht einmal ausgeschlossen. Dieser Glaube hatte nicht das Wunder zur Folge. Zu dergleichen war man selbst zu aufgeklärt. Wohl aber war er als solcher selbst schon das grösste Wunder. Das Grosse darin war, dass die unmittelbare Gewissheit von der Existenz eines Absoluten als das Ursprünglichste, Eigenste, Festeste im Menschen angesehen und ihr alle durch sinnliche Eindrücke und logische Combination gegebene, alle abgeleitete Erkenntniss, als endlich weithin untergeordnet ward. Man könnte auch sagen, dass in dieser Engegensetzung die alte Opposition der Lehre von den angeborenen Ideen und von den nach Lokke nur durch Sensation und Reflexion in uns erzeugten Vorstellungen sich erneute.

Freilich trieb sich aber der Streit jetzt auf die Spitze, denn wenn die Aufklärung sich darin sehr mangelhaft zeigte, dass sie die Möglichkeit eines wahrhaften Wissens von Gott verneinte und für die philosophische Erkenntniss keine andere Form, als die von der Wolff'schen Schule ererbte formal-syllogistische kannte, so war in ersterer Beziehung die kirchlich nicht sehr gläubige Glaubensphilosophie gar nicht weiter. Sie verneinte auch eine eigentliche Erkenntniss, ein Begreifen Gottes, denn gegen die Erregtheit des Gefühls verwarf sie das speculative Wissen überhaupt. In anderer Hinsicht aber bestand ihre Stärke in der *Versicherung* von der Tiefe, Innigkeit, Reinheit, Heiligkeit, Überschwänglichkeit ihres Gefühls, wo es denn jedem Anderen überlassen blieb, zuzusehen, ob auch in ihm dergleichen sich finde oder nicht. Man musste *rednerisch* werden, um das aufgegebene Beweisen durch die Gluth der Emphase zu ersetzen. Man wusste wohl, wie dieser Standpunct durch Hegel sehr gut bezeichnet ist, *dass* ein Gott, *dass*

Absolutes existire und auch wir mit ihm Gemeinschaft haben, allein man war unvermögend, zu sagen, was Gott sey.

Doch dies ist nur eine allgemeine Schilderung dieses Standpunctes. Im Besonderen hat auch er sich mannigfaltig ausgebildet.

Die innerste Concentration desselben stellte **Hamann** dar, Kant's zeitiger und städtischer Genosse, geb. 1730, gest. 1788. Sein in der Form vollkommenster Gegensatz war **Herder**, zu Morungen in Preussen 1744 geb. und zu Weimar 1803 gestorben. Wenn Hamann das Gähren der Idee zeigt, wie er in dunklen prophetischen Tönen es auszusprechen gezwungen wird; wenn in ihm ein sehr solides, unermessliches Wissen zu mysteriösen Abbreviaturen sich zusammenballte; wenn er, der Magus des Nordens, der Weisheit redende Gott im Silenengehäuse, in unscheinbarer Zurückgezogenheit dem Herrn als ein Zöllner diente, so war Herder nichts weniger als ein so verschlungenes Monogramm. Es lag in ihm eine unendliche Reizbarkeit der Phantasie. Mit weiblicher Hingebung an die heterogensten Eindrücke vereinigte er die glückliche Gabe, sie zu malen. Er war ein grosser Rhetor, dem in den prächtigen Worten mitunter die Gedanken ausgingen und der, wie leider auch sein später zu erwähnendes Betragen gegen Kant beweist, in Betreff seiner Autorehre überempfindlich war. **Jacobi**, von dem hier noch nicht weiter die Rede seyn kann, vereinigte das Tiefsinnige Hamann's mit der Sprachgewandtheit Herder's, die metallische Gediegenheit des ersteren mit dem leichten Fluss der zweiten.

Es kann hier zunächst nur von Hamann die Rede seyn, denn Herder war schon Kant's Schüler und Jacobi ward zu seinem Philosophiren insbesondere durch Kant's Abhandlung über die Evidenz in den moralischen Wissenschaften 1763 angeregt, nach deren Lectüre erst er sich auf das Studium des Spinoza warf. Es ist allerdings darüber gestritten worden, ob man die Jacobi'sche Philosophie, wie **Hegel** und **Chalybäus** in ihren Vorlesungen thun, vor der Kant'schen, oder, wie **Hegel** im kritischen Journal (1802) und sein Schüler Michelet (Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, Berlin, 1837, I.) thun, nach ihr setzen solle. Die Verlegenheit darüber entsteht nämlich dadurch, dass Jacobi im wesentlichen Resultat mit Kant übereinstimmt. Das Absolute ist auch nach ihm unerkennbar. Als die Wahrheit schlechthin kann es nur gefühlt werden. Diese Form unterscheidet ihn wieder von Kant. Es kommt bei ihm wenigstens zur Gegenwart des Absoluten im Menschen, so unbestimmt dieselbe auch noch ist. Da nun Kant als Schriftsteller Jacobi voraus ist, ihn in seiner Bildung influenzirte und der directe Fortschritt der Philosophie von Kant durch Fichte gemacht wurde, so ist in einer Darstellung, welche vornämlich den Zusammenhang der Systeme darlegen will, die Behandlung Jacobi's nach Kant vollkommen zu rechtfertigen. Sie ist es um so mehr, als Jacobi, wenn gleich in einer nicht streng philosophischen Form, den Kant'schen Dualismus von Seyn und Denken, von discursivem und intuitivem Erkennen, von theoretischer und praktischer Vernunft, aus seiner compacten Einheit heraus bekämpfte; als ihm ferner Viele sich anschlossen und seine Polemik gegen Kant theilten; als Fichte und Schelling endlich gegen die Kantianer auf Jacobi's Auctorität, namentlich auf seinen David Hume und seinen Aufsatz, Realismus und Idealismus, sich beriefen. Die Voranstellung Jacobi's vor Kant beruht aber theils literarisch auf den Sympathieen, welche Jacobi mit der Entwickelung der Deutschen Belletristik in den siebziger und achtziger Jahren hatte, theils philosophisch darauf, dass das Kant'sche System, das eigentlich epochemachende war und den Nerv einer Menge Jacobi'scher Assertionen in sich integrirte. In einer ausführlichen Geschichte der neueren Deutschen Philosophie wäre es aber wohl am Gerathensten, jenes Nach nicht weniger als dies Vor wegfallen zu lassen und, episodenhaft, das Hin und Her der Entwickelung unter allgemeineren Gesichtspuncten zu schildern.

Hamann versetzt uns also zuerst auf Ostpreussischen Boden nach Königsberg. Preussen überhaupt ist ein schon von Natur zur Cultur des Gedankens berufenes Land. In einem schon sehr winterlichen Klima eine weite Ebene, hier und da von Hügelreihen durchzogen, von einer Menge von Landseen belebt, von mächtigen Strömen durchschnitten, von Haidekraut, Laub- und Nadelhölzern überwachsen, oder ganz und gar durch Sand und Geschiebe in den sogenannten Palven an den trocken gelegten Meeresgrund erinnernd, fordert es gleichsam die Reflexion heraus. Ein Preusse, Copernicus, war es, welcher die Erde für unser Bewusstseyn in ihren rechten Himmelsort eingliederte. Ein Preusse, Kant, war es, der die alte Weltanschauung revolutioniren half und im Selbstbewusstseyn des Menschen die so lange ausserhalb gesuchte Sonne des Geistes auch für die Philosophie aufgehen liess. Unverständige haben Preussen die Neigung zur Reflexion zum Vorwurf gemacht. An sich aber ist diese Neigung eben sowohl eine göttliche Gabe, als andere Neigungen, etwa zur Musik. Nur der Missbrauch eines Talentes, nicht das Talent, kann getadelt werden, und wenn man an diesem und jenem Preussen im Auslande eine Altklugheit des Wissens, eine Anmaassung der Verständigkeit tadelt, so haben wir nichts dagegen, obschon es natürlich ist, dass ein Volk in seinen Gliedern auch das schlechte Extrem seiner Eigenthümlichkeit darstellt. Ein Volk, das die Armuth der Natur bezwingt und sich zur Ergänzung eine ideale Welt erbaut, ist deshalb nichts weniger als verächtlich. Haben die Athenäer nicht auch einen steinigen Boden zu cultiviren gehabt? Und wirklich thun Manche in ihrer Polemik gegen Preussen, als wäre, dies Land ausgenommen, die Erde überall der romantischen Gegenden voll, in denen der Mensch ohne viel Mühe sich's nur bequem zu machen hätte, und schimpfen auf den Berliner Sand, als wenn nicht Pommern, die Marken, Preussen auch die schönsten Gegenden, die malerischsten Ruinen hätten, denen die Ehre, von den Engländern bereist und in Stahlstich durch die Toilettenzimmer verbreitet zu werden, auch noch zu Theil werden kann.

Königsberg freilich hat nicht den entzückenden Reiz Danzigs, ohne jedoch in seiner Nähe schöner Waldungen und Seen zu entbehren. Auf sieben Hügeln, wie das alte Rom, liegt es in einer fast tellerhaften, durch den glatten Pregelstrom belebten Ebene. Hoch über die weitausgegossene Stadt ragen die Thürme des alten Ritterschlosses hin und erinnern herrisch sogleich an die Entstehung des Preussischen Staates. Seine Civilisation ist ursprünglich ein Product harter Kämpfe des Deutschen Ordens mit den altheidnischen Preussen. Schon früh ward durch den Orden in Preussen das Mechanische der Administration begründet. Man muss bedenken, dass hier, am Ostpreussischen Strande, eine ungeheure Völkermischung vor sich ging. Finnische, Esthnische, Lettische, Slavische Stämme drängten sich hier durcheinander. Colonisten aus allen Gegenden Deutschlands, namentlich aus Norddeutschland, aber noch im vorigen Jahrhundert, als die Salzburger einwanderten, auch aus Süddeutschland siedelten sich hier an. An den Küsten ward das Plattdeutsch die Volkssprache, im Innern hielten sich die Slavischen Dialekte fester. Ziemlich früh und zahlreich nisteten sich die Juden ein. Auch die aus Frankreich geflohenen Reformirten fanden ein günstiges Asyl. Dem Princip nach ist nun wohl die Bildung im Allgemeinen Deutsch; in den unteren Volksclassen ist jedoch noch viel Slaven- und damit, wie in der Sitte des Rocksaumküssens, Sclavenhaftes. Besonders fällt dem Deutschen jene eigenthümliche Indolenz auf, welche das Üble eines Zustandes, der mit geringer Thätigkeit verändert werden könnte, bis ins Unglaubliche hin erträgt, eine Stärke der Passivität, welche nach Erman (Bd. I. seiner Reisebeschreibung) in Russland mit den Worten: *Kak ni bud*, bezeichnet wird.

Königsberg hat, wie Danzig, einen vorherrschend Deutschen Typus, der, noch näher specialisirt, Hanseatisch genannt werden könnte. Oasenhaft concentrirt es die Bildung Ostpreussens und Litthauens, ja Westpreussens in sich. Die Nähe der See und die damit verbundene mercantilische Rührigkeit erhalten der Stadt eine eigenthümliche Frische, Derbheit. In die Verständigkeit des Nordens mischt sich eine erfreuliche Allseitigkeit des Sinnes und, was man besonders dem Plattdeutschen Idiom und dem Meere zuschreiben dürfte, ein gewisser humoristischer Zug. Bei Kant lässt sich die Einwirkung der nahen See auf seine Phantasie sehr wohl erkennen. Eine Menge seiner Bilder sind von ihr und dem Schiffswesen hergenommen. Durch den Umstand, dass Königsberg nach Osten hin einen der letzten Grenzposten Deutscher Cultur und Sitte ausmacht, wird ein desto grösseres Interesse für alle Vorgänge in Deutschland selbst bewirkt. Man erinnere sich, mit welcher Begierde Hamann (in seinen Briefen) den Katalog der neuesten Büchermesse erwartet! Der Handel aber, der nach allen Weltgegenden führt, der nicht blos nach America, England, Holland, Norwegen Getreide, sondern auch nach Guinea zum Schmuck der Negerinnen die beliebten Bernsteinkorallen sendet, erhält jene Aufgeschlossenheit für das Eigenthümliche aller Völker und für die alle angehenden Fragen, die wir oben schon berührten. In einer Note der Vorrede zu seiner Anthropologie (S. W. VII. B. 4.) hat Kant dies selbst ausgesprochen. Er erwähnt hier noch eines anderen wichtigen Umstandes, dass Königsberg nämlich auch Sitz der höchsten Landescollegien und einer Universität sey, denn es wird dadurch eine höhere Spannung der Intelligenz bewirkt. Die Richtung auf den materiellen Erwerb kann nicht so ausschliessend hervortreten. Der Gegensatz der stabilen, Getreide producirenden Agricultur und der mobilen, jeden Zufall der Conjunctur berechnenden Handelsthätigkeit, findet in dem Geist der höchsten militärischen, juristischen und kirchlichen Behörden, im Geist der Wissenschaft ein heilsam ermässigendes Element. Königsberg ist daher in literarischer Hinsicht eine der regsamsten Städte. Da weder eine ausserordentliche Schönheit der Natur, noch grosse Kunstsammlungen zum Genuss locken, allein auch die reine Prosa des Erwerbs und Geschäfts sich nicht herrschend machen kann, so wirft man sich mit grosser Begier auf die Literatur und wetteifert in gründlicher und umfassender Belesenheit. Man muss bei Hamann sowohl als bei Kant erstaunen, wie ihnen, trotz der isolirten Lage Königsbergs und der damals noch so viel langsameren Communication, nicht nur die wesentlichen, sondern auch die untergeordneten Erscheinungen der Literatur geläufig sind. Und da Königsberg nur Titularresidenz, der Aufenthalt des Hofes, etwa im Augenblick der Noth, nur ein vorübergehender ist, so hat dies den günstigen Erfolg, dass jede Aristokratie, welche sich auf etwas Anderes, als Bildung und Humanität, stützen will, kein rechtes Aufkommen findet. Im Mittelalter hat auch Königsberg den Kampf der Stände durchgemacht. Die einzelnen Stadttheile bildeten selbst Städte; der insularische Kneiphof, die Altstadt, der Löbenicht. Mauern und Thore schieden sie von einander. Auch fehlt es selbst jetzt noch nicht an Bestrebungen, einem Stande, einer Familie solche exclusive Stellung zu geben, allein umsonst. Der hochadligen Geburt steht der Reichthum des Kaufherrn und Landwirths; dem *esprit de corps* der Räthe, Officiere, Professoren u. s. f. die Vernunft und Freiheit der allgemeinen Aufklärung entgegen. So hat sich denn allmälig eine merkwürdige Mischung, nicht, wie an manchen andern Orten, charakterlose, den individuellen Unterschied zerstörende Vermischung, der Stände erzeugt, die auch dadurch unterstützt wird, dass die Stadt nicht so klein ist, dem gehaltlosen Geklatsch gewöhnlicher Mittelstädte anheimzufallen, noch auch so gross, um den Einzelnen „in seines Nichts durchbohrendem Gefühl“ als bedeutungslos in der Masse untergehen zu lassen. Vielmehr ist sie gerade gross genug, um der ordinären Philisterei des Kleinlebens zu steuern, und gerade klein genug, dem Einzelnen noch einen wirklichen Zusammenhang mit dem Ganzen zu bewahren. Man kann abermals aus Kant's und Hamann's Leben sich überzeugen, wie sie, geringer Leute Söhne, zu allgemeiner Anerkennung ausserhalb Königsberg erst im höheren Alter gelangend, dennoch mit allen Classen der Gesellschaft bis in die höchsten Kreise hinauf verkehrten. Dieser Demokratismus der Bildung hat unstreitig Kant auch so Manches eingegeben, was man sonst in Englischen und Französischen Einflüssen zu suchen geneigt seyn könnte. In der That ist Königsberg für den Philosophen auch darin eine merkwürdige Stadt, dass sie ihm alle Culturstadien vom Sohn des Waldes bis zum ausgefeiltesten Raffinement vor Augen stellt. Er kann hier nicht blos, wie sonst in grossen Städten, die Rohheit der Corruption im Schmuz des Elendes, das in den Keller- und Dachwohnungen sich birgt, nicht blos die Derbheit des Matrosen, nein, er kann auch die unmittelbarste Natürlichkeit an jenen Polen beobachten, die zur Sommerszeit auf ungeheuern, ohne ein Stückchen Eisen gezimmerten Fahrzeugen, unter der Leitung speculirender Juden, Getreide, Hanf und Matten den Pregel ab bringen; Menschen, die zwar schon Christen, aber doch noch Wilde sind. Endlich darf in Ansehung Hamann's und Kant's nicht vergessen werden, dass Königsberg eine protestantische Stadt ist, in welcher das katholische Element sich sehr wenig bemerklich macht, aber doch nicht gänzlich fehlt.

Diese Andeutungen waren wohl nothwendig, da man ausserhalb Königsberg und Preussen oft ganz unrichtige Vorstellungen von denselben hat und dennoch die Localatmosphäre, in welcher Jemand lebt, niemals so ganz wirkungslos zu seyn pflegt. Dass Kant übrigens nicht reiste, ausser bis Pillau, was man so oft als verwundersam betrachtet, ist zum Theil wohl, abgesehen von dem grossen Stoff, den ihm Königsberg besonders damals in der Blüthe seines Handels darbot, Zufall; Mangel an Mitteln in jenen Jugendjahren, in welchen der Reisedrang, die Entfremdungslust, am stärksten zu seyn pflegen. Im Mannesalter fesselte ihn seine amtliche Thätigkeit und wochenlang sich auf den damaligen Postwagen und Postwegen hundert Meilen durchrütteln zu lassen, bevor man aus dem germanisirten Slaventhum in Deutschere, historischere und reisenswerthere Gegenden eintritt, konnte ihn wahrlich nicht reizen. Man kann sich von den damaligen socialen Zuständen Preussens und besonders Königsbergs auf angenehme Weise kein deutlicheres Bild machen, als wenn man von Hamann's und Kant's berühmtem Freunde und Zeitgenossen, von Hippel, der auch Polizeidirector und Präsident der Stadt war, seine Lebensläufe in aufsteigender Linie liest, deren erster Band zu Berlin mit Chodowiecki'schen Kupfern 1778 erschien. Und will man sich von der hiesigen Natur einen mit Niederländischer Sauberkeit ausgeführten Begriff verschaffen, so muss man eben desselben Autors Handzeichnungen nach der Natur lesen.

Hamann's Leben geht uns hier Nichts an. Höchstens könnte bemerkt werden, dass er, nachdem er im Weltgewühl Londons aus der Völlerei seiner Ausschweifungen verzweifelnd und vereinsamt in die Lectüre der Bibel sich geflüchtet und den Process einer heilsamen Wiedergeburt in sich durchlebt hatte, stets eine feste und aufrichtige Anhänglichkeit an die kirchliche Existenz der Religion bewahrte, gegen welche Kant mit zunehmendem Alter immer indifferenter wurde. Hamann erwähnt in seinen Briefen oft seiner Kirchgänge und gehörten Predigten und verwandelte, indem er mit seinen Kindern geistliche Lieder sang, oder Psalme zum Geburtstage aufsagen liess, auch sein Haus in eine Gemeinde. Überdies hatte er die grösste Belesenheit in allen Zweigen der Theologie, bis in die Adiaphora hinein, wogegen Kant gerade hierin am wenigsten stark war.

In der That, es waren merkwürdige Individualitäten, welche damals in Kant, Green, Hippel, Hamann und Scheffner zu Königsberg, besonders im Motherby'schen Hause, zusammentrafen.

Hamann's intuitive Natur fasste Alles Heraklitisch, das Eine als das in sich Unterschiedene, das Unterschiedene als das in sich Eine. Das *principium oppositorum coincidentiae* war ihm das Regulativ der Erkenntniss. Nichts war ihm daher auch verhasster, als die Mattheit der Wolff'-

schen Denkgesetze, das Ertödten der Reflexionsbestimmungen. Er hielt sich an die christliche Religion, nach welcher alles wahrhaft Göttliche menschlich, alles wahrhaft Menschliche göttlich ist, der Unterschied also des Göttlichen und Menschlichen zugleich ist und nicht ist. Hieran besass er das Universalschema aller seiner Betrachtungen. Die Aufklärerei war ihm daher, sofern sie mit ihrem Deismus zwischen Göttlichem und Menschlichem wieder eine unendliche Kluft befestigte, ein Greuel, und er lag gegen die Nicolaiten stets mit behaglichem Ingrimm zu Felde.

Mit allen Problemen der Philosophie bekannt, mit ihrer Geschichte bis auf ihr vor seinen Augen sich entfaltendes embryonisches Werden vertraut, war er, wie er sich ausdrückte, gegen alle Schulvernunft misstrauisch geworden. Bei Kant zweifelte er zwar nie weder an der intelligenten Macht, noch am Charakter. In ersterer Beziehung nannte er Kant's Kopf einen eisernen, den seinigen einen armen zerbrochenen Topf. In zweiter Hinsicht bürgt nicht nur ihre lebenslängliche Freundschaft für die persönliche Anerkennung, sondern schon von früh auf spricht Hamann sich in diesem Sinn über Kant aus. Schon 1763 nennt er ihn einen Mann, der der Wahrheit aufrichtig nachstrebe und den Ton der guten Gesellschaft liebe. Allerdings vermochte Hamann in Kant nicht den grossen Mann zu sehen, den das Zeitalter in ihm fand. »Das ist aber ganz natürlich, denn nicht blos Kammerdiener werden durch die unmittelbare Nähe und Detailkenntniss einer Individualität an der hohen Meinung, an dem leidenschaftlichen Enthusiasmus gehindert, sondern auch solche Geister, die Bildung genug haben, das Bedeutende einer Persönlichkeit wohl herauszufühlen, sind doch in ihrem Beifall kühler und in ihrem Missfallen strenger, sobald dieselbe ihnen mit allen Anhängseln der Endlichkeit Gegenstand wird. Herder, Wieland, Goethe, zeigen sich ähnlich in ihren Verhältnissen. Jean Paul traf 1812 in Nürnberg mit dem Philosophen Jacobi zusammen. Sein Herz brannte dem Geliebten, dem Hochverehrten entgegen. Er glaubte, ein neuer Himmel und eine neue Erde würden ihm aufgehen. Es erschien ihm daher, wie er seinem Freunde Otto schreibt, als eine Enttäuschung, dass ein Jacobi ass, trank, sich gut anzog, Visiten machte, die Kritiken seiner Werke in Briefpapier gewickelt mit sich herumtrug u. s. f. Deswegen bleibt Jacobi doch Jacobi.

Bei Hamann hatte die Sache allerdings den tiefen Grund, dass er an sich, aber auch nur erst an sich, über Kant hinaus war. Sieht man darauf, was Kant für die Entwicklung des Geistes gethan hat, so steht derselbe viel höher, als Hamann, denn nur dasjenige wirkt, was für das Bewusstseyn heraus ist. Kant war ein architektonischer Geist, der jeder Erscheinung, auch der geringsten, den ihr an und für sich zukommenden Platz zu geben sich befliss. Hamann dagegen, im Innersten durch seinen Glauben sicher, wühlte gern Alles durcheinander, obwohl er, wenn es darauf ankam, gar wohl haarkleine Distinctionen zu machen wusste. Kant musste in seinem schulgerechten Kampf das Sinnliche und Übersinnliche schroff entgegensetzen. Hamann, über solchen Unterschied als eine Abstraction hinaus, meinte gegen Herder, hier eben den Zweizack seiner Kritik eingabeln zu müssen. Da Hamann, der im Sprechen und Schreiben so ökonomisch war, zu einer Darstellung, welche auch nur von fern systematisch zu nennen gewesen wäre, nicht fähig war, sondern in der Paradoxie, im witzigen Verneinen dessen, was dem gewöhnlichen Verstande meilenweit auseinander liegt, seine Stärke hatte, so gibt uns dies auch Aufschluss, weshalb er in systematischen Werken Alles, was nicht wirklich aus der Natur der Sache floss, sondern das Werk eines nur schematisirenden Verstandes war, sogleich durchschaute. Gegen solche unsachliche Combinationen standen seinem fruchtbaren Ingenium tausend andere offen, die eben so gut waren. Es ist ihm daher in seiner speculativen Gedrungenheit nicht zu verdenken, wenn er in Ansehung Kant's sich oft mit einer gewissen ironischen Überlegenheit äussert, ohne doch einen gründlichen Respect vor ihm zu verleugnen. In früheren Jahren schon hatte sich dieser Ton bei ihm festgesetzt, als Kant noch nicht der grosse Weltweise, sondern in Königsberg der beliebteste Universitätslehrer, der in kleinen Schriften angenehm unterrichtende Autor, der witz- und anekdotenreiche Gesellschafter, der ehrenwerthe Mensch war und der Buchhändler Kanter, der einige Schriftchen von ihm verlegt hatte, ihn für seinen neueröffneten Laden malen liess, um sein Portrait als das einer Stadtcelebrität neben das eines Ramler und Mendelssohn zu hängen. Die Buchhändler hatten nämlich damals gegen die Autoren noch eine rührende Pietät, die jetzt, wo sie denselben viel mehr Honorar zahlen müssen, zu den Mythen des goldenen Zeitalters unserer Literatur gehört. Damals erbot sich Hamann in einem Briefe an Kant, ihn, den philosophischen Bacchus, auf seinen weiten, menschenbildenden Zügen als Silen zu umschwärmen. Auch zeigte er sein Interesse für ihn darin, dass er in der Königsberger Stadtzeitung eine kleine Kritik von Kant's Aufsatz über das Gefühl des Schönen und Erhabenen drucken liess; ohne Nadelstiche geht es freilich auch hier nicht ab; die „witzigen Fleuretten“ des Herrn Magisters müssen herhalten. Sie traten sich jedoch in ihrem Verkehr so nahe, dass sie gemeinschaftlich eine Kinderphysik herausgeben wollten, ein Gedanke, der mit dem oben geschilderten pädagogischen, gemeinnützigen Drange der Zeit zusammenhing. Es wurde aber nichts daraus. In späteren Jahren wuchs die innere Entfernung Hamann's von Kant mit jedem Schritte, den die weitere öffentliche Darlegung der Philosophie des letzteren machte. Hamann äussert sich selbst darüber, wie sonderbar es ihm damit gehe. Kant erkläre die Berliner Philosophie eines Mendelssohn u. A. für ein System der Täuschung und er seinerseits wisse von Kant nichts Anderes zu sagen.

Sehr interessant ist an Hamann der völlig uneigennützige reine Wissenseifer, mit welchem er ganze Bibliotheken verschlang. Aus allen Literaturen, todten und lebendigen, aus allen Sprachen und Fächern, Classisches und Triviales, wie es der Tag bringt, las er durcheinander. Die Kirchenväter behagten ihm so gut, als Voltaire und Diderot, ein Commentar zur Apokalypse so sehr, als Stewart's Nationalökonomie. Ein Wörterbuch, wo möglich von recht vielen Bänden, las er eben so gern, als ein schönes Gedicht. Es gehörte ein so starker Geist, als der seinige dazu, in einem solchen Gemisch sich besonnen und urtheilsvoll zu erhalten. Jahre lang konnte er nach einem Buche jammern, seiner habhaft zu werden, wie er z. B. des Monboddo und Harris als Desideraten zu erwähnen nicht müde wird. Sein Briefwechsel mit Lindner, Kant, Herder, Hartknoch und Jacobi ist daher auch in Ansehung der Kritik für die damalige Literaturgeschichte durch seine körnigen Urtheile mehr werth, als Nicolai's allgemeine Deutsche Bibliothek in 258 Bänden.

Hamann sah das Misslingen der Speculation besonders in ihrem Ignoriren der Geschichte und im Verkennen der Sprache. In der letzteren fand er jene so viel gesuchte Synthese des Sinnlichen und Nichtsinnlichen als Factum gegeben. Das Wort ist als Laut sinnlich und als Symbol geistig. Als blosser Laut ist es nicht wirkliches Wort, sondern nur in so ferne derselbe vom Geist eine bestimmte Bedeutung als Odem eingeblasen erhalten hat. Als blosse Vorstellung, als innerlich bleibendes Denken ist es eben so wenig wirkliches Wort, denn im reinen Insichseyn erscheint der Geist sich nur selbst, ist nicht auch für den Geist. Der Geist muss sein Daseyn dem Geist darstellen, um es wahrhaft zur Erscheinung zu machen. Ohne das Wort würde er nicht für Andere als Geist da seyn und sich selbst daher auch nur trübe und verworren erscheinen, denn erst aus der bestimmten Entäusserung kehrt er in sich selbst mit dem bestimmteren Begriff seiner selbst zurück. Die Sprache ist daher die höhere, vom Geist erzeugte Naturform des Geistes. Was sonst beständig auseinander geht, das sinnliche Element und die sinnlichkeitslose Idealität des Denkens, ist in ihm unmittelbar ineinandergewachsen. Hamann's Enthusiasmus für die Sprache als das goldne Vliess, auf welches die speculativen Argonauten auszögen, rechtfertigt sich daher als ein tiefer Griff. Ohne Erkenntniss der Sprache war nach ihm alles Philosophiren umsonst, da die Vorstellung und den Gedanken auszudrükken doch einmal nur in Worten möglich ist. Wir werden im dritten Buch noch auf seine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik und auf Herder sowohl in seinem Verhältniss zu Hamann als zu Kant zurückkommen.

Hamann genoss wohl zu seiner Zeit schon eine grosse Verehrung in dem Kreise der Strebenden, welche mit der Aufklärung gebrochen hatten. Goethe's Äusserung über ihn in diesem Sinne aus seiner Biographie, worin er ihn einem Codex künftiger Entwicklungen vergleicht, und Jean Paul's in seiner Vorschule zur Ästhetik, worin er ihn das schwerbeladene Marktschiff der Deutschen Literatur nennt, ist bekannt. Er war der Nordische mysteriöse Lavater. Allein erst seit Jacobi's Tode, als Roth seine Schriften zu sammeln anfing, ist er mehr in die Literatur eingedrungen und wird er noch geraume Zeit nachhaltig auf sie einwirken, so schwierig allerdings seine humoristisch krausen, an auch ephemeren Anspielungen übervollen Schriften zu studiren sind. Er konnte damals schon deshalb nicht so verstanden werden, weil sein Bibelglaube, seine Anerkennung der Mysterien des Christenthums als der wahrhaften Offenbarung, sein ahnungsvoller, condensirter Geist mit dem sogenannten Zeitgeist in zu hartem Gegensatz stand, während sich bei uns nach den Freiheitskriegen in der Restaurationsperiode eine confuse mysteriöse Denkweise bildete, in welcker Alles beliebt wurde, was die religiöse Sentimentalität unterstützte, was die Philosophie, ausser wenn sie den Glauben zu ihrem Patron erkor, durch Citation von stichwortartig gewordenen Bibelstellen als gehörig christlich sich legitimirte und in *majorem Dei gloriam* von aller speculativen Zeugungskraft sich castrirte, um ihren Credit brachte und was gegen den Rationalismus als Waffe dienen konnte. In dieser Zeit wurde Hamann als eine *espèce* von protestantischem Heiligen behandelt. Man berief sich auf einzelne Aussprüche von ihm, wie die Katholiken auf die Sentenzen der approbirten Kirchenväter. Der literarische Nimbus, mit welchem der Cultus eines Goethe, Herder und Jacobi den Preussischen Seher umgab, war höchst willkommen, um den halb Gebildeten damit zu imponiren. Man witterte in den Hamann'schen Worten eine berauschende Offenbarungsluft, von deren Einathmen man für die eigene geistige Leerheit allerhand erkleckliche Wunder hoffte. Man hatte zum französischen St. Martin noch ein Seitenstück, ausser dessen Lehrer Jakob Böhm, was doch wegen seiner literarischen Wahlverwandtschaften bei weitem fashionabler war. Denn unsere dermaligen Mystiker sind nicht so angethan, Bildung und Mode ganz zu verachten. Damals langte denn die pietistische und hierarchische Seichtigkeit und Mattheit gern auch nach Hamann's Werken, um in ihm zu blättern und ihm seine energischen Blitzworte abzuborgen, sie gegen den Vater des gottlosen rationalistischen Lichts, gegen Kant, zu schleudern.

ZWEITES BUCH.

DIE

PHILOSOPHIE KANT'S.

Nicht wenige, wenn sie daran gehen, von einem grossen Manne zu reden, vermeinen ihn dadurch aufs Höchste zu ehren, dass sie ihn dem bewundernden Blick der Menge ohne Postament, wie eine autochthonische Statue, zur Schau stellen. Allein sie treffen damit nur einen Punct der Sache, nämlich den des Unterschiedes, der Neuheit. Sie setzen das Prädicat der Grösse in die Unmittelbarkeit des Daseyns. Sie vergessen das Werden, die Vermittelung desselben. Solchen einseitigen Auffassungen begegnet daher leicht, dass sich ihnen die andere Einseitigkeit entgegenstellt, welche sich nämlich an die Bedingungen hält, die zum Hervorgehen der Sache in die Existenz nothwendig waren. Man weist also nach, dass Ähnliches als sie ja auch schon vor ihr dagewesen sey, dass ihr Bedürfniss längst gefühlt worden, dass sie ihre Vorläufer gehabt und besonders günstige Umstände gerade für sie sich zusammengefunden hätten. Genug, man zeigt, dass es gar nicht anders habe kommen können. Aber ein solcher Nachweis, wo er sich führen lässt, ist nicht im Geringsten eine Verkleinerung der Grösse. Im Gegentheil ist die Breite der Vermittelung ein nothwendiges Moment ihrer Genesis, denn der grosse Mann soll eben aus seiner Sphäre Alles, was darin zerstreut und widerspruchsvoll auseinanderliegt, in sich zusammenschliessen. Ohne solche Durchdringung mit allen schon gesetzten Resultaten kann er nicht, wie man sich wohl ausdrückt, auf der Höhe seiner Zeit stehen. Dadurch aber, dass er eine der ganzen Sachlage zufolge nothwendige That vollbringt, wird gar nicht das Verdienst aufgehoben, dass nicht Er, dieser einzelne Mensch, es ist, welcher sich zum Schluss aller jener Prämissen, zu ihrer lebendigen Einheit macht, dem elementarischen Gähren der Epoche seine organische Gestalt giebt und durch solche versöhnende, constitutive Macht einen Ruck in der Geschichte hervorbringt. Er beschliesst die alte Zeit, weil er eine neue anfängt. Er wendet sich gegen das Bestehende, um es zugleich in einem höheren, von demselben unbewusst vorausgesetzten Grunde zu verklären.

In der Philosophie gilt nun vor allen Dingen ein solches Zurückgehen in die schon entwickelte, schon vorgefundene Erkenntniss, um dann auch über sie hingreifen zu können und nicht dasselbe noch einmal zu thun. Öfter erscheint dies in der Weise, dass ein Philosoph unmittelbar der Schüler eines andern ist, wie Plato zum Sokrates, Aristoteles zum Plato sich verhielt. Kant hatte in der Philosophie unmittelbar keinen grossen Lehrer vor sich. Die Zeit überhaupt war sein Lehrer. Aber dass er von ihren Richtungen erfasst war, dass der in ihnen liegende Gegensatz in ihm selbst zur höchsten Spannung gedieh und er ihn mit nie ermüdender Tapferkeit zu überwinden rang, das ist seine unsterbliche Grösse.

Baco hatte der realen Objectivität die ihr gebührende Anerkennung zu schaffen gesucht. Er hatte die Wissenschaft zu einer Interpretin der Natur machen wollen. Cartesius, der übrigens diese Manier der naturwissenschaftlichen Empirie fortsetzte, hatte der Subjectivität, der Freiheit, der Selbstbestimmung des Denkens die Bahn gebrochen. Spinoza erschuf der Philosophie die Totalität. Er setzte nur Ein Object, die Substanz, in welcher die denkenden Subjecte eben so gut nur Modificationen eines ihrer Attribute waren, als die ausgedehnten Objecte die eines andern. Seit Scotus Erigena hatte keine, bei allen Inconsequenzen des Details, so organische Einheit der Anschauung existirt.

Alle diese Philosophen dachten nicht daran, die Entstehung des Vorstellens, des Denkens selbst zum Gegenstand ihrer Untersuchung zu machen. Baco hielt sich an die Thatsache, dass wir Erkenntniss, Erinnerung, Phantasie haben. Er fragte: was sind der Erfahrung für Objecte gegeben? Cartesius fragte: wie befreie ich mich im Denken vom Irrthum und wie erkläre ich mir, dass so heterogene Substanzen, als Denken und Ausdehnung, doch, der Erfahrung zufolge, zusammenhängen? Spinoza: was ist in Allem, sey die besondere Qualität desselben, welche sie wolle, das Eine, in allem Welchsel sich gleich Bleibende?

Aber mit dieser objectiven Weite der Anschauung war auch die erkennende Subjectivität immer mehr in die Enge gerathen. Schon Spinoza beschäftigte sich viel mit dem Begriff des Erkenntnissprocesses. Charakteristisch genug kam er mit seinem *tractatus de emendatione intellectus* nicht zu Ende. Die Philosophie musste also den Weg einschlagen, das Erkennen zu erkennen. Lokke machte den ersten rohen Versuch, der Voraussetzung des Denkens als eines unmittelbar fertigen entgegenzutreten, indem er das Subject als die Möglichkeit setzte, von den wirklichen Objecten Eindrücke in sich aufzunehmen. Über diese Veräusserlichung des Erkennens empörte sich Leibnitz und verabsolutirte das Subject zur intellectuellen Substantialität; jede Monade stellt sich das Universum vor und stellt es in sich auch allen andern vor. Indem er aber durch die Hypothese einer prästabilirten Harmonie der Monaden in das theologische Element des Cartesius'schen Occasionalismus zurücksank, so wurde der Causalnexus als ein im Concreten für uns zugänglicher Begriff von Hume ganz geleugnet und die zufällige Meinung gegen alle himmlische und irdische Auctorität als das Wahrste proclamirt.

Lokke fragte also: wie komme ich dazu, Vorstellungen von den Dingen zu haben, da ich doch nicht die Dinge selbst bin? Ich habe aber eine Vorstellung nicht blos von mir, sondern in der That auch von Anderem, was ich nicht bin, wovon ich mich für mich unterscheide. Da nun das Andere ausser mir ist, ich aber mit der Aussenwelt nur durch meine Sinnlichkeit zusammenhänge, so muss ich annehmen, dass durch die Einwirkung der Dinge auf dieselbe Bilder von ihnen in mir erzeugt werden. Leibnitz dagegen fragte: kann die absolute Monas etwas Anderes als Monaden hervorbringen? Ist dies der Fall — und wie will man sonst die Existenz der Welt erklären? — so kann die Monade an sich als substantiell die Vorstellung des Universums nur immanenter Weise besitzen. Sie kann wohl dem Grade der Deutlichkeit, nicht aber dem Inhalt nach, einen Unterschied in sich gesetzt haben. Der Inhalt ist in allen Monaden das identische Universum. Wenn nun aber Leibnitz's Voraussetzung der Existenz einer absoluten Monas nicht angenommen, wenn seinem abstracten Spiritualismus ein abstracter Materialismus entgegengesetzt wird, wogegen er mit Fug nichts einwenden kann, so fällt trotz der an sich vorhandenen Tiefe sein System für den raisonnirenden Verstand zusammen. Es kann gefragt werden, ob Ursach und Wirkung nicht für uns so weit auseinander liegen, dass wir Wirkungen aus Ursachen ableiten, die an sich gar keine Identität mit ihnen haben, ob also nicht unser Wissen überhaupt ein Scheinwissen, unser Erkennen ein völlig problematisches sey? Die Folgerungen, die Hume aus diesem Bedenken machte, sind das Lebenselixier jener Freidenkerei und Starkgeisterei gewesen, welche in England und Frankreich bei so Vielen alles Positive, alles Zutrauen zur Tradition als ein Vorurtheil ertödtete und für die Wissenschaft zuletzt nichts als die Materie und deren mechanische Bewegung übrig behielt.

In Deutschland hatten sich alle diese Richtungen sehr abgemildert. Von dem Baconismus war die treue und emsige Erforschung der Natur geblieben; vom Cartesianismus ebenfalls das naturwissenschaftliche Interesse; vom Spinozismus beinahe weiter nichts, als das Anathema der Gläubigen. Die Heerstrasse der Psychologie Lokke's und der eudämonistischen Moral seines Freundes Shaftesbury wurde mit vielem Anstande breit getreten. Leibnitz's Ideenkeime vertrockneten gemach an dem Spalier der demonstrativen Methode, an welchem die Wolffianer sie emporziehen wollten und den circulirenden Saft mit ihren Distinctionen abbanden. Der Hume'sche Zweifel endlich wurde zur lauen, skeptischen Stimmung, welche, mit dem aufrichtigsten

Glauben an Gott, sich nur vor altfränkischer Orthodoxie, vor Priesterzwang und Aberglauben zu schützen und die Welt der Realitäten auch als Offenbarung Gottes zu würdigen suchte. Daher musste der Deutschen Aufklärung alle Kühnheit des Unglaubens, alle Schönheit des Witzes, aller Reiz innerster mit sich selbst spielender Zerrissenheit fehlen. Hegel bemerkt in der Kritik der Hamann'schen Schriften (Sämmtl. W. XVII, 41.) sehr treffend, dass die Deutsche Aufklärung sich theils gegen Alles wendete, was in Deutschland gewaltsam aufstürmte und einen genialen Flug nahm, theils dass, gerade umgekehrt, wie in Frankreich, die Geistlichen die vornehmsten Organe derselben wurden. Der Wolffianismus nahm daher eben so viel Elemente der Aufklärung, als sie von ihm ohne Störung auf.

So war die Situation, in welche Kant hineintrat. Auf der einen Seite hatte sich das Subject als das durch seine Denkgesetze den empirischen Stoff regulirende fixirt und das Erkennen der Wahrheit mit unbefangenem Sinn getrieben. Auf der andern hatte sich das Object zur Macht über das Subject erhoben und diesem das Geständniss abgenöthigt, dass es niemals recht wissen könne, ob es das Object an sich oder nur einen Schein erfasst habe. Kant musste also das Verhältniss des Subjects zum Object untersuchen. Er musste fragen, ob überhaupt das Wahre erkannt werden, ob eine Übereinstimmung zwischen Object und Subject möglich seyn könne? Er musste fragen, ob das Subject an und für sich über sich hinausgehen, in ein Anderes, als es selbst, eingehen, und in solchem Erfassen eines Andern den Schein selbstbewusst vermeiden könne? Er musste fragen, wie überhaupt von einer Bestimmung zur andern nothwendiger Weise fortgeschritten werden, wie Unterschiedenes dennoch durch sich in Zusammenhang stehen und mit einander eine Einheit ausmachen könne, oder, wie er es ausdrückte; ob synthetische Urtheile *a priori* möglich seyen? Dies Problem war der allmächtige Hebel, mit welchem er die neuere Philosophie bewegte. Kant vermochte weder, wie der Materialismus und Empirismus, vom Subject, noch, wie der Spiritualismus und Hyperidealismus, vom Object zu abstrahiren. Beide hatten ihre Nothwendigkeit unwiderleglich dargethan und die Gegenseitigkeit, worin sie stehen, gerade durch ihren Wechsel und durch die Schroffheit ihrer Opposition in der Geschichte zu schlagend bewiesen. Aber Kant, dies darf man, um nicht ungerecht gegen ihn zu seyn, nie vergessen, machte erst den Anfang zur Aufhebung dieses Gegensatzes. Er schonte daher noch seine Extreme. Er behandelte Object und Subject noch als absolute Selbstständigkeiten. Er wagte noch nicht, wie *Schelling*, sie im Begriff der Absolutheit zu blossen Momenten zu reduciren. Die Einheit, die er gestattete, war eine nur relative. Wie ein Grenzwächter hütete er die Sinnlichkeit, den Verstand nicht durch den Schein der Einbildung zu betrügen; den Verstand, der Sinnlichkeit nicht durch Abstractionen Abbruch zu thun; die Vernunft, nicht sinnlichkeitslose, der Polizei des Verstandes sich entziehende Ideen in das Erkennen einzuschmuggeln.

Fortlage (Deutsche Vierteljahrsschrift, 1838, IV, 114 ff.), vor ihm Hegel (Geschichte der Philos. III, 551) und vor diesem noch Andere haben Kant in seiner Stellung mit Sokrates verglichen und Fortlage besonders hat diesen Gedanken weit und geschickt ausgesponnen. Die Aufklärung, die so viel auf das Praktische hielt, usurpirte die Kant'sche Philosophie mit grossem Jubel, verglich Kant auch in dieser Hinsicht mit Sokrates und wiederholte unzähligemal das Lob seines guten Lebenswandels so wie jenes Ciceronianische Dictum, dass er die Philosophie vom Himmel in die Häuser der Menschen herabgeführt habe. Aber sie hatte auch Mendelssohn als den Sokrates des Jahrhunderts gepriesen. Auch Garve war seines milden Stoicismus und seines Strebens nach Popularität halber so betitelt. Hamann ferner hatte früherhin Kant, später sich selbst so genannt. Genug, welcher rechtschaffene Philosoph wäre nicht schon mit Sokrates verglichen! *Dégérando (Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 1804, *II*, 149) vergleicht wieder Lessing mit Sokrates und nennt Mendelssohn dessen Xenophon. Es heisst zu wohlfeilen Kaufs davon kommen, solche Berühmtheiten, statt sie zu begreifen, mit einem solchen Umtaufen gewissermaassen begriffen haben zu wollen. Indessen ist zuzugeben, dass, wenn einmal verglichen werden soll, bei Kant allerdings zu einer solchen Parallele mit Sokrates noch der meiste Stoff vorhanden ist. Man kann Baco den Ioniern, Cartesius den Pythagoräern, Spinoza den Eleaten, Lokke den Atomistikern, Leibnitz dem Anaxagoras, Hume sammt den Französischen Encyklopädisten den Griechischen Sophisten vergleichen. Ihnen allen trat Sokrates mit der Versicherung entgegen, dass er nichts wisse, d. h. er verlangte eine Rechtfertigung sowohl des Dogmatismus als des Skepticismus. Die Möglichkeit des Wissens überhaupt leugnete er nicht, wohl aber wollte er die Wirklichkeit oder Unmöglichkeit desselben begründet sehen. So auch stellte Kant mit seinem Kriticismus sowohl den Versicherungen des Dogmatismus als denen des Skepticismus sich entgegen. Den Hauptgrund der vielen Irrungen und misslungenen Versuche der Philosophie suchte er darin, dass man stets ein Erkennen der Wahrheit als möglich vorausgesetzt habe, ohne doch diese Möglichkeit selbst zu prüfen. Daher sein kühler, ironischer Ton, der sich so wenig als Sokrates von der Emphase des Glaubens oder vom Hohn und Witz des Zweifels imponiren liess. Sokrates war in der Naturwissenschaft wohl bewandert, allein den Hauptnachdruck legte er auf das Ethische. Kant begann mit naturwissenschaftlichen Studien, behandelte aber doch die Moral immer mit der grössten Vorliebe. Diese Ähnlichkeit beider Männer ist zu evident. Sie bedarf keiner weiteren Erörterung. Sokrates erlebte im Peloponnesischen Kriege die furchtbarste Krise der Griechischen Geschichte, so auch Kant die Französische Revolution. Sokrates war persönlich ein gediegener Charakter, ein allgemein beliebter Gesellschafter, ein emsiger Lehrer der Jugend und musste doch der Anklage des Atheismus erliegen. Auch Kant war ein höchst selbstständiger Mensch, bewegte sich in einer reichen Geselligkeit, war ein Muster von Lehrtreue und Lehrweisheit und musste doch noch in hohem Alter die Erfahrung machen, dass man seine Philosophie nicht blos von Seiten der Wissenschaft, sondern auch von der der Regierung für irreligiös und staatsgefährlich ansah. Wir haben hier Ähnlichkeiten zusammengestellt, die in der That merkwürdig sind, besonders wenn man noch in Betreff der Fortentwickelung der Philosophie, wie so oft geschehen, Schelling mit Plato und Hegel mit Aristoteles vergleichen will. Der Unähnlichkeiten, Kant's Schriftstellerei und Hagestolziat, Sokrates Kriegsleben, seine bürgerlichen Ämter, seine Ehe u. s. f. würden freilich auch nicht wenige seyn. Dass Kant aber, wäre es darauf angekommen, auch den Giftbecher mit ächt Sokratischer Heiterkeit würde getrunken haben, bezweifeln wir nicht im Geringsten.

Es ist seit geraumer Zeit üblich geworden, die Darstellung der Kant'schen Philosophie so zu behandeln, dass man von Kant selbst wegsieht und nur in allgemeinen Zügen sein System als nothwendiges Resultat eines bestimmten, unvermeidlichen Standpunctes der Speculation schildert. Diese Methode hat auch ihr vollkommenes Recht da, wo es darum zu thun ist, die Selbstbestimmung der Idee in dem erkennenden Bewusstseyn, den unaufhaltsamen Fortgang von Moment zu Moment bis zur Erfüllung der Totalität, die Vernünftigkeit der historischen Consequenz in ihrem allgemeinen Gange zu zeigen. Allein es dürfte, nachdem dies hinlänglich und oft genug geschehen ist, von Interesse seyn, Kant's Philosophie, ohne jenen Zusammenhang zu ignoriren, auch einmal ganz geschichtlich zu nehmen, um auch in der Breite der mannigfaltigen literarischen Thatsachen zu sehen, wie sie im zeitlichen Verlauf aus einem unscheinbaren Senfkorn zu einem Baum erwachsen, in dessen Zweigen so Viele sich anzunisten Platz fanden. Man hat zu wenig darauf geachtet, in Kant's individueller Entwickelung die verschiedenen Epochen zu sondern.

Charakteristisch ist in derselben, dass die Wendepuncte nicht so prägnant, wie bei manchen andern Philosophen, hervortreten. Da ist nichts von einem Zwiespalt des wissenschaftlichen Strebens mit einem ehrsüchtigen, Geld und Macht liebenden Treiben, wie bei Baco; nichts von der Qual des Zweifels, welche den Cartesius in der Jugend umherwarf; nichts von jener socialen Vereinsamung, in welche Spinoza aus dem Gewühl und den Verfolgungen Amsterdams sich auf das Land flüchtete; nichts von der Unruhe und Zerstreutheit, in der Leibnitz sich stets verlor und es mehr zu Entwürfen, als zu Entwickelungen brachte: sondern es ist mehr jene simple, von allem Plötzlichen und Auffallenden entfernte Haltung Lokke's und Hume's sichtbar, mit welchem letzteren Kant, als von Schottischem Geschlecht entsprossen, sogar von Seiten der Abstammung eine verwandtschaftliche Einheit hatte. Kant, dieser gewaltige Mensch, der die ganze alte Metaphysik stürzte, der am Ende des Jahrhunderts wie ein Riese dastand, den Mendelssohn bereits 1786 (im Vorbericht zu den Morgenstunden S. II.) den Alles Zermalmenden genannt hatte, dieser umwälzerische Geist scheint sich in der ruhigsten Continuität, in der sanftesten Allmäligkeit gebildet zu haben. Freilich wissen wir von den Vorgängen in ihm während seiner Jugend wenig, fast gar nichts. In der Versicherung Kant's, oft sehr zerstreut gewesen zu seyn, dürfte sich ein Zug der Sinnigkeit spiegeln, ein unwillkürliches Verweilen seines Geistes in anderen Regionen über das unmittelbar Gegebene hinaus, ein halb unbewusstes Arbeiten des jugendlichen Verstandes. In den Spaziergängen der frommen Mutter mit ihm vor dem Thor, wo sie ihn auf die Grösse Gottes in der Natur aufmerksam machte, dürften vielleicht die ersten Anknüpfungspuncte seiner Liebe zur Naturwissenschaft zu suchen seyn. Die Stärke seines Geistes scheint er schon früh empfunden zu haben, wie die Vorrede beweist, die er 1747 seiner ersten Schrift voranschickte und worin §. VII die merkwürdigen Worte vorkommen; „Ich stehe in der Einbildung, es sey zuweilen nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen. Eine Zuversicht von der Art belebt alle unsere Bemühungen und ertheilt ihnen einen gewissen Schwung, der der Untersuchung der Wahrheit sehr beförderlich ist, u. s. f." Er schliesst diese Betrachtung mit den Worten: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen."

Der Genius ist schon früh, schon unmittelbar seiner gewiss. Die Welt wird ihm Veranlassung seiner Entfaltung. Allein nur objectiv, nur durch die That kann er seiner ohne Selbsttäuschung inne werden. Die Meinung als solche ist noch kein Kriterium. Es bildet sich mancher Schwächling Genialität ein, ohne sie durch entsprechende Thaten beweisen zu können. In den allgemeinen Prädicaten sehen sich nun philosophische Genialitäten ziemlich gleich. Solche Abstractionen wissen die Franzosen meisterhaft zu schildern. *Dégérando* sagt z. B. *(Histoire comparée etc. II. 247.)*: „*Le Professeur de Koenigsberg reunit en lui-même la plûpart des qualités nécessaires aux auteurs des grandes revolutions philosophiques, ce coup-d'oeil vaste, qui permet d'assembler, de mettre en ordre un grand nombre de connoissances, cet art de se faire à soi même des points de vue nouveaux au sein même des idées connues, ce talent d'analyse, qui conduit aux distinctions les plus subtiles; cette force de combinaison, qui fonde les systèmes; cette hardiesse, qui pose des questions inattendues; cette adresse, qui évite les grandes difficultés; cette régularité, qui se plait dans les classifications; cette sévérité surtout, qui commande le respect et la confiance des hommes; enfin ces habitudes d'un esprit familiarisé avec les profondeurs de toutes les connoissances, ce génie en quelque sorte encyclopédique, qui, dans un siècle éclairé surtout, devient nécessaire, pour donner des lois à la science mère, de laquelle dépendent toutes les autres.*" Man kann nicht leugnen, dass diese Schilderung auf Kant passt, allein man muss zugleich gestehen, dass sie auch auf manchen Anderen sich eben so gut anwenden lässt. Um die Entwickelung des Kant'schen Geistes in ihrer specifischen Besonderung zu erkennen, muss man wohl auf die verschiedenen Stufen derselben reflectiren, wo sich denn etwa folgende ergeben:

Erstens eine Epoche, in welcher er zwar sein Ziel, die Philosophie, schon fest ins Auge fasste, aber doch noch zu keiner durchgreifend neuen, einfachen Bestimmung ihres ganzen Problems gelangt war, in der Wahl der Gegenstände nach den verschiedensten Seiten hin griff und sich mit kleineren Verbesserungen begnügte. Hätten wir Schriften nur aus dieser Zeit, die bis zu seinem reifen Mannesalter dauerte, so würden wir ihn lediglich für einen der selbstständigeren Wolffianer halten können, welcher durch Aneignung der aufblühenden ästhetischen Cultur zu einer geschmackvolleren, gefälligeren Form gelangt war.

1770 sehen wir ihn fertig. Da hat er, durch Hume's Vermittelung, die ihm gemässe Form, sich die Aufgabe zu stellen, gefunden. Nach einer kurzen, nur gelegentlichen Andeutung derselben begräbt er sich ein Decennium in Stillschweigen und vollbringt darin ihre grossartige Ausführung. Von 1781 erfolgt dieselbe als literarische Mittheilung Schritt vor Schritt, Sieg auf Sieg, bis 1790, wo er in der Kritik der Urtheilskraft den Culminationspunct seiner Speculation erreichte.

Von hier ab ist noch die letzte Zeit seines Lebens abzuscheiden, in welcher er sich vorzugsweise dem Praktischen zuwandte. Hier kann von einer wirklichen Epoche im engeren Sinne nicht die Rede seyn, aber die Durchgängigkeit der praktischen Tendenz in allen aus dieser Zeit stammenden Schriften Kant's nöthigt doch zu einer gesonderten Betrachtung derselben. Jetzt, wo er durch sein vorgerücktes Alter schon langsamer und kälter zu werden anfing, kam ihm die Französische Revolution zu Hülfe. Sie machte in ihm Epoche und gab seiner Speculation noch einen Nachfrühling, eine Ermuthigung, seine heissesten Wünsche für die moralische Veredlung der Menschheit durch bessere Verfassung des Staats und der Kirche, so wie durch grössere Strenge des Einzelnen gegen sich selbst mit lebhafter Beredtsamkeit zu äussern.

Für die Geschichte der eigentlichen Speculation ist nun allerdings jene mittlere Epoche die wichtigste und so kann man denn unendlich viele Darstellungen der Kant'schen Philosophie finden, in denen nur der Inhalt der drei Kritiken angegeben, alles Andere aber mit nur flüchtigem Auge gestreift oder gar ganz unberührt gelassen wird. Allein zum vollständigen Verständniss Kant's sind die Propyläen seiner Ideensystematik nicht weniger nothwendig, als die Postscenien derselben. Ein grosser Mensch ist auf allen Puncten seines Daseyns merkwürdig. Ein grosser Philosoph muss immer zweierlei in sich vereinigen: erstlich muss er das ewige Problem der Philosophie, die Einheit wie den Unterschied des Seyns und Denkens, nicht blos ein untergeordnetes Moment desselben, eigenthümlich gefasst und zweitens die Interessen seines Jahrhunderts zu den seinigen gemacht haben. Dass Kant das Erstere gethan, wird sich uns bei der näheren Darlegung seiner Philosophie in vollem Maasse ergeben; dass aber auch das Zweite bei ihm der Fall war, wollen wir hier im Eingang kurz erwähnen, um so mehr, als dadurch die Eigenthümlichkeit seiner Philosophie selbst erläutert wird.

Das achtzehnte Jahrhundert war das der Subjectivität. Der Protestantismus hatte die äusserliche Autorität auf dem Boden der Religion, indirect dadurch auch auf dem des Staates aufgehoben und nun musste das Princip der Subjectivität, des in sich freien Geistes, der von der Forderung, in allem Objectiven mit sich selbst übereinzustimmen, nicht ablassen kann, um sich zu vollenden und zu erschöpfen, alle Richtungen durcharbeiten. Das Denken, das sich in sich selbst als unumschränkte Macht erfahren musste, brach auch in die thatsächliche Wirklichkeit ein. Als Denken für sich galt es sich als gesetzgebende Macht, die sich zunächst in eine Menge nebeneinander stehender

Allgemeinheiten zersplitterte. Der Mensch nahm die Vernunft als alle Realität, aber auch als seine Vernunft, als eines seiner Vermögen, als das Instrument, das er auf alle Dinge ausser sich anzuwenden habe. Einer solchen Verfestigung des Subjects in sich selbst musste die Natur nothwendig als ein völlig Anderes, als etwas Todtes erscheinen, in welchem nur der Druck und Stoss eines Objects auf das andere eine mechanische Bewegung hervorbringt. Die Cartesius'sche Philosophie hatte diese Ansicht einmal herrschend gemacht. Im Praktischen aber blieb nichts Anderes übrig, als die Atomistik der Subjecte. Für sich musste in dem Einzelnen der Gegensatz von Lust und Unlust und die Reflexion auf das Quantum von Glückseligkeit, das er zu geniessen vermochte, das Höchste werden. Die Nützlichkeit war nur die Kehrseite dieses Standpunctes, indem das Subject durch sie den Dingen ihre Geltung an sich nahm und sie seiner Relativität unterwarf. Gott endlich konnte zu einer so spröden Subjectivität weiter kein Verhältniss haben, als ein Gedanke derselben zu seyn, dem man jedoch keine nähere Bestimmung zu geben vermochte. Er war nur das abstracte Collectivum, der Ausdruck für die Totalität als solche, und es ist in der That gleichgültig, ob dieselbe in Frankreich als Materie, oder, wie dort ebenfalls und noch mehr in Deutschland, als höchstes Wesen genommen wurde. Die eine Bezeichnung wie die andere drückt nur die formelle Identität ohne alle concrete Lebendigkeit aus.

Die Subjectivität liess also in ihrer Schrankenlosigkeit Alles, das Denken, die Natur, die bürgerliche Gesellschaft, Gott selbst, erstarren. Es ist charakteristisch, in wie vielen Wendungen das vorige Jahrhundert den Ausdruck Maschine gebrauchte. Selbst die einsichtigsten, die geistreichsten Schriftsteller thun dies und *La Mettrie's* berüchtigtes Buch: *l'homme machine*, ist nur eine concentrirtere Äusserung des allgemeinen Bewusstseyns. Allein nun muss man nicht übersehen, wie mitten in der Atomistik des Denkens, der Naturanschauung, des politischen und kirchlichen

Lebens, ein höherer Geist sich zu regen anfing. Der Gegenstoss zur intensivsten Vertiefung erfolgte auf der Spitze der Entäusserung des Geistes. Das Subject, als das sich selbst bestimmende, musste zunächst freilich negativ verfahren. Im Gegensatz zu sich musste es Alles zu einer todten Objectivität machen, um sich in seiner unendlichen Freiheit als das Herrschende und Absolute zu setzen. Aber die Subjectivität für sich ist leer. Sie kann das Objective nicht blos als ein Anderes aus sich herauswerfen. Sie muss es auch in sich zurücknehmen, es mit sich durchdringen, sich in ihm finden. Daher sehen wir das Denken durch die Sophistik seine ruhigen Gesetze, die nebeneinander gelten sollen, verwirren. Der Widerspruch zerrüttet die von der Scholastik tradirte Logik und Metaphysik. Für die Natur scheinen dem Menschen die Augen noch einmal von Neuem aufgethan zu werden. Zunächst suchte er nur mittels der Physikotheologie seine Erbauung. Oder es war ihm um den Nutzen zu thun, der ihm aus der Kenntniss der Natur, ihrer Geschöpfe und Gesetze, entspränge. Aber bei diesem Geschäft entwickelte sich ihm der Sinn für ihre Schönheit, namentlich für ihre landschaftliche. Der grosse Physiologe Haller, ein Professor, war es, der das Malerische des Schweizer Alpengebirges zuerst tief empfand und besang und seine Zeitgenossen durch seine Beschreibung entzückte. Die pittoresken Reisebeschreibungen fingen an. Aus jener engen Kategorie aber des Vergnügens und Missvergnügens entspann sich die zartsinnige Auffassung der weniger hervorstechenden, verborgneren Momente des Lebens, welche in der bekannten Welt durch ihre Genrebilder abermals eine neue aufthat. Diese Miniaturpsychologie menschlicher Zustände wusste tausend interessante Bemerkungen aus den verschiedensten, oft niedrigen Situationen hervorzulocken. Man ging darauf aus, überall, vom Palast bis zur Hütte, dasselbe Gleichgewicht von Lust und Schmerz zu erkennen. Endlich, wenn der Mensch sich als reines Subject bestimmt, so muss er jedem andern Menschen nothwendig denselben

Werth zugestehen und in ihm sich anerkennen, wenigstens der Möglichkeit nach. Denn, was nicht das Subject als solches ausmacht, ist ja das durch Anderes, durch Natur und Geschichte an seiner Individualität vermittelte. Will ich es also seinem reinen Begriff nach nehmen, so muss ich von aller concreten Objectivität an ihm abstrahiren. Race, Nation, Stand, Bildung, Glaube, müssen mir gegen den Gedanken gleichgültig seyn, dass der Andere, bei allen diesen Unterschieden und vielleicht bei der Grösse derselben, doch wesentlich, wie ich, an sich denkendes, freies, sich selbst bestimmendes Subject ist. Das vorige Jahrhundert musste daher gegen jene Differenzen zur Indifferenz fortgehen. Daher auch die allgemeine Begeisterung für die Freimaurerei. Der Europäische Fürst musste nicht blos in seinem Bedienten, nein, auch im Huronen und Irokesen, seinen Bruder, er musste in ihm die gleiche Menschheit anerkennen. Da Gott als an und für sich nicht erkennbar galt, so war der Glaube einer der geringsten Scrupel. Allein auch hier ist zu erwägen, dass solche Abstraction nothwendig war, um die intolerante Härte zu erweichen, zu welcher die confessionellen Unterschiede sich verdichtet hatten. Der Begriff des höchsten Wesens, über dessen Oberflächlichkeit allerdings zu tieferen Bestimmungen fortgegangen werden musste, verlieh dem Bewusstseyn damals eine Weite, ohne welche vieles Andere unmöglich gewesen wäre. Das Subject ward dadurch in seinen philanthropischen und kosmopolitischen Strebungen nicht gehemmt und nannte sich ausdrucksvoll Weltbürger.

Es ist wahr, in der Deutschen Aufklärerei, in der Französischen Revolution, ging diese Entwicklung auch bis zum Fanatismus fort. Die an sich unendliche Form ward zuletzt völlig inhaltslos. Es entstand ein Sanscülottismus des nackten Subjects, das alle Errungenschaft früherer Jahrhunderte frech unter die Füsse trat, weil es in jeder eine Kette argwöhnte, seine Freiheit zu zwingen und in Faust'schem Drange ganz von Vorn sich die Welt schaffen wollte. Allein der Fanatismus erwuchs erst aus dem Widerstande, den die geistlos gewordenen Unterschiede des sogenannten Bestehenden mit der zähen Gewalt des Todten leisteten. Die ersten Regungen dieses Princips der absoluten Subjectivität, sich in seiner Einzelheit als frei, als vernünftig, als das erhabenste der geschaffenen Wesen zu wissen, waren schön. Der Mensch wollte einmal mit Natur und Geschichte abrechnen. Er wollte die Krankheiten des Leibes und Geistes als die Schuld früherer Jahrhunderte von sich abthun und zur einfachsten, unverfälschten Gestalt seines Daseyns zurückkehren. Es ist in der That rührend, diese Menschen in ihrer unförmlichen Tracht, in ihren rothen Strümpfen, Reifröcken, in Toupés und Stutzperrücken, unter Chinesisch verschnörkelten Möbeln, in ihren durch die Scheere zu grünen Mauerwerken umgeschaffenen Gärten zu sehen, wie unter dieser steifen Aussenseite bei ihnen die glühendste Sehnsucht nach Freiheit und Natürlichkeit hervorbricht, wie der edle Trieb oft an kleinlichen Gegenständen sich abmüht, bis durch Rousseau und Kant grössere Ziele gesteckt waren. Diese prägten nämlich das Streben nach einer Wiedergeburt zur Idealität aus. Die Subjectivität kann sich in einseitiger Fixirung nicht behaupten. Sie kann alle vorgefundene Objectivität von sich ablehnen und dieselbe als Vorurtheil verstossen. Ihr Wesen ist aber, sich in das Gegentheil ihrer selbst zu verwandeln, Objectivität zu haben. Die Einheit des Sub- und Objectiven, des Begriffs und seiner Realität ist die Idee. Das achtzehnte Jahrhundert erblickte diese Einheit, seinem Standpunct gemäss, als Ideal, d. h. es erfasste die Idee in der Form eines Postulats, dessen Verwirklichung in unendlicher Annäherung anzustreben sey. Die kritische Revision der Geschichte zumal hatte den Widerspruch gegen die Idee gezeigt. Er sollte nicht seyn. Der Gedanke sollte Realität haben! Ohne sich zu realisiren, wäre das Ideal nicht Ideal, nur eine müssige Grille. Und für solche Zukunft schwärmte man. Auf die Nachwelt, auf die Enkel, auf die kommende bessere Zeit, wies man mit einem prophetischen, vom Begriff der Nothwendigkeit beseelten Vertrauen hin, das Paradies an das Ende der Geschichte zu verlegen und mit heitrem Muth sich als Opfer-Samen eines Höheren zu betrachten. Ja in solchem Betracht müssen wir das achtzehnte Jahrhundert segnen und beim Anblick der Züge seiner unsterblichen Vorkämpfer, eines Voltaire, Rousseau und Diderot, eines Klopstock und Lessing, eines Herder, Hamann und Kant, muss uns das Herz höher schlagen!

In Kant ging die eben skizzenhaft geschilderte ungeheure Umwälzung, das Heraustreten der Subjectivität aus den Banden der Objectivität zur unbedingten Selbstständigkeit und wiederum das Heraustreten des Subjects aus sich zur Werdelust des Ideals still, aber gediegen vor sich. Alle Aufgaben des Jahrhunderts fanden durch ihn die am meisten congruente Formel. In seiner maassvollen Bestimmtheit hat er zwar die Extreme des Jahrhunderts, nicht aber dessen Fanatismus getheilt. Alle Töne der Zeit klangen in ihm wieder, allein er suchte sie stets zur Harmonie in sich zu gewältigen und jeden schreienden Misslaut zu versöhnen. An Allem, was die Zeit beschäftigte, nahm er den regsten Antheil. In steter Wechselwirkung mit ihr ging er von der Mechanik und Physik zur Metaphysik, zur physikalischen Geographie, von dieser zur praktischen Philosophie, zur Kritik der Religion und der Anthropologie fort. Der grosse Mann ist nicht, der, seiner Zeit gegenüber, mit etwas ihr ganz Fremdem, Ablegenem sich zu thun, ge sondern der ihr allgemeines Streben zu seinem individuellen macht. Kant hatte daher auch als Schriftsteller die Doppelform, nicht blos in mächtigen systematischen Entwicklungen den centralen Fortschritt der Philosophie zu fördern, vielmehr auch in kleinen, leicht und ansprechend geschriebenen Abhandlungen auf den peripherischen Puncten, wo es ihm passend und dringlich schien, dem Publicum ausserhalb der Schule entgegenzukommen. Er war so sehr eben der Held der esoterischen Weisheit, als der Popularphilosophie und aller dieser Eigenschaften wegen, als deren ruhige, plastische Einheit er dastand, strömten ihm die Sympathieen des Jahrhunderts mit bewunderndem Jubel zu. Reflectiren wir bei dessen Bildungsprocess näher auf Preussen, so müssen wir sagen: was Friedrich der Grosse für die Verfassung des Preussischen Staats, das hat Kant für das ideale Bewusstseyn desselben gethan: er hat ihm die erste durchgreifende Constitution gegeben.

Doch kehren wir zur nähern Schilderung seines Ganges zurück.

I.

Die heuristische Epoche.

1746 — 70.

Die erste Entwicklung Kant's zeigt ihn uns theils noch in den Ansichten der Wolff'schen Schule befangen, theils schon im Kampf mit denselben. Der Wechsel der Gegenstände verräth die Unruhe des Suchens; die Festigkeit des Tones den ernsten Charakter; die materielle Verschiedenheit der Untersuchungen den Umfang des hier erscheinenden Geistes. Es würde eine Künstelei seyn, aus den Schriften dieser Epoche bereits die ganze spätere Philosophie Kant's herauszulesen. Spuren derselben lassen sich jedoch sehr wohl darin verzeichnen. — Es unterscheiden sich im Allgemeinen kleine Schriften naturwissenschaftlichen, logisch-metaphysischen und anthropologischen Inhalts. Obzwar nun Kant, an jeder dieser Materien mit lebendigem Interesse festhaltend, bald zur einen, bald zur andern sich gewendet hat, so ist doch auch die Zeitfolge seines ersten Auftretens in jeder derselben die angegebene gewesen, so dass wir mit Aufzählung der naturwissenschaftlichen beginnen müssen.

Kant trat zuerst 17$\frac{46}{47}$ mit folgender Schrift auf: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben. Nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen.“ (S. W. V. 1 ff.) In formeller Hinsicht stellt Kant sich hier schon gänzlich so dar, wie durch sein ganzes langes Schriftstellerthum. Gelehrt, scharfsinnig, seinen Gegenstand bis ins Kleinste hin zerfasernd, vorsichtig, muthig, bescheiden, auf ein bestimmtes Resultat hinarbeitend und doch seine Entscheidung so limitirend, dass sie fast wieder den Anschein des Problematischen bekommt. Dass Kant mit einem solchen Object der Untersuchung debütirte, ist auch für ihn merkwürdig. Wir sehen hier keinen individuell-pathologischen Drang, nichts, was an den melancholischen Zweifel, an ein particulär praktisches oder religiöses Bedürfniss erinnerte, sondern die einfache Kraft einer gesunden Intelligenz, sich lediglich im Interesse der Wahrheit auf etwas einzulassen. Wir sehen auch ein naives Selbstgefühl der literarischen Ebenbürtigkeit des jugendlichen Verfassers mit den Heroen der Wissenschaft, einem Cartesius und Leibnitz, und ein stetes Hinausblicken aus der Besonderheit des Gegenstandes in den Zusammenhang aller Wissenschaften. Im Inhalt ist der Widerspruch bemerkenswerth, welchen Kant gegen die nur mechanische Auffassung der Materie erhebt. Den Streit der Cartesianer und Leibnitzianer über den Begriff der Geschwindigkeit versucht er, durch dynamische Potenzen zu schlichten. (S. meine Vorrede zu Bd. V. d. S. W.)

Von dem abstract Mechanischen ging Kant zur Betrachtung der freien Mechanik des Himmels fort. Im März 1755 vollendete er anonym die schöne Schrift: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt.“ (S. W. VI. 40 ff.) Es ist, als ob der Geist seines Landsmannes Copernicus auch in ihm sich noch wieder geregt habe. Für eine ursprüngliche Entfaltung der Philosophie ist die Frage nach der Entstehung des kosmischen Universums eine fundamentale. Der unphilosophische Mensch freut sich des Daseyns von Sonne, Mond und Sterne, wie er sich des Daseyns der Erde und seines eigenen freut. Aus solchem Behagen ist der Philosoph herausgeschleudert. Ihm fällt es schwer aufs Herz, dass so etwas, wie die Welt überhaupt, existirt. Ihm hilft die Gewohnheit des Daseyns nicht. Jeden Morgen ist ihm das Wunder desselben neu. Daher auch in den historischen Ursprüngen der Philosophie Speculation und Sternkunde sich öfter begegnen, wie bei Thales. Den Zufälligkeiten und Verworrenheiten des endlichen Lebens gegenüber entfaltet sich für den Aufmerksamen am Himmelsgewölbe das Schauspiel einer ewigen Nothwendigkeit, welche in göttlicher Ruhe dieselbe Bewegung unaufhörlich wiederholt, mit ihrer Veränderung immer in sich bleibt und in sich zurückgeht. Das ist es, was der Philosoph sucht, was er bedarf! Der Rhythmus des Sternentanzes spiegelt ihm den der Idee selbst. Früherhin mischte sich mit der Astronomie auch religiöser und anderer Egoismus. Man machte sie, noch bis ins siebzehnte Jahrhundert, zur Astrologie. Zu Kant's Zeit war die Betrachtung schon uneigennützig geworden. Man forschte auch der Erkenntniss selbst wegen. Kant schloss sich den Newton'schen Principien an und setzte nicht nur das damals schon Bekannte treu und scharf auseinander, sondern anticipirte auch Manches, was die Empirie später bestätigte, wie namentlich seine Voraussetzung der gegen Ende seines Lebens entdeckten Asteroiden. Dass die Schrift ohne seinen Namen erschien, hat ihr wohl die Verbreitung geschmälert. Späterhin legte Kant selbst nicht geringen Werth darauf. Als William Herschel's drei Abhandlungen über den Bau des Himmels bekannt wurden, liess Kant durch den Magister Gensichen zu Königsberg 1791 einer Übersetzung derselben einen authentischen Auszug aus seinem Buche beifügen, worin manche Hypothese, die er nicht mehr billigte, wegblieb, manches Andere, namentlich über die Entstehung des Saturnsringes, hinzu kam, Kant aber die Genugthuung hatte, in vielen Beobachtungen Herschel's, besonders über die bestimmte Art der Bewegung unseres Sonnensystems, eine Bewährung seiner Ansichten zu finden. Lambert in seinen kosmologischen Briefen versuchte 1761 Ähnliches und Kant scheint im Stillen der Meinung gewesen zu seyn, dass derselbe ohne seine Inspiration doch nicht dazu gekommen seyn dürfte. Die berühmte Kosmogonie von Laplace enthält im Wesentlichen Nichts Anderes, als was Kant in seiner Naturgeschichte gegeben hatte, die übrigens zuerst den Titel Kosmogonie haben sollte. Laplace aber versicherte *(Exposition du Système du monde V. 6, 430. éd. 4me)*, er wisse Keinen, der vor ihm ausser Buffon die Entstehung der Himmelskörper zu erklären versucht habe. Merkwürdig ist die Art und Weise, wie Kant in der Einleitung zu seiner Schrift sich gegen die Auffassung zu verwahren sucht, als ob er naturalistisch gesinnt sey, als ob er, weil er die Genesis der Himmelskörper aus der Attraction und Repulsion der Materie erkläre, die Existenz eines Gottes leugne. Bei dem damaligen, im ersten Buch entwickelten Vorherrschen des theologischen Elementes in der teleologischen Betrachtungsweise der Natur konnte er darauf rechnen, dass eine Darstellung des materiellen Universums, welche, von Gott abstrahirend, sich dasselbe immanenter Weise gestalten lässt, bei denen, welche die Ordnung und Schönheit der Natur nicht als solche, sondern als Erzeugungsmittel und Durchgangspunct ihrer Frömmigkeit nahmen, Anstoss erregen würde. Er vertheidigt sich also gegen einen solchen Verdacht, indem er gerade eine solche, aus immanentem Triebe entsprungene Evolution dem Begriff des Schöpfers anständig, in ihr also den existirenden Beweis seiner Existenz findet. Auch lässt er es nicht an ähnlichen Theologumenen fehlen, indem er z. B. am Schluss nach der Wolff'schen Sprachweise „von den Begebenheiten des Menschen im künftigen Leben“ handelt. Mit grosser Besonnenheit weiss er hier allen Luxus einer grüblerischen Phantasie zu vermeiden. Er sagt zuletzt (S. W. VI. 223): „In der That sind die beiden Planeten, die

Erde und der Mars, die mittelsten Glieder des planetarischen Systems, und es lässt sich von ihren Bewohnern vielleicht nicht mit Unwahrscheinlichkeit ein mittlerer Stand der physischen sowohl als moralischen Beschaffenheit zwischen den zwei Endpuncten vermuthen; allein ich will diese Betrachtung lieber Denjenigen überlassen, die mehr Beruhigung bei einem unerweislichen Erkenntnisse, und mehr Neigung, dessen Verantwortung zu übernehmen, bei sich finden.“ Die Einleitung zu diesem Buch enthielt die kühnsten speculativen Gedanken. „Die Materie — ist also an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Verbindungen hervorbringen muss — und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmässig und ordentlich verfahren kann.“ (L. c. 51.) Besonders interessant ist die Art und Weise, wie er den unendlichen Unterschied der mechanischen und organischen Schöpfung hier ausspricht. Ohne Vermessenheit könne man in Rücksicht auf jene sagen: Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! — Ist man aber im Stande zu sagen: Gebt mir Materie, ich will Euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne? „Bleibt man hier nicht bei dem ersten Schritte, aus Unwissenheit der wahren innern Beschaffenheit des Objects und der Verwickelung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit, stecken? Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen: dass eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werden können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe, aus mechanischen Gründen, deutlich und vollständig kund werden wird.“

Im April desselben Jahres gab er seine Doctordissertation: *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio.* (S. W. V. 235 ff.) Er suchte darin die Cartesius'sche Atomistik zu bekämpfen, den Begriff der Elasticität der Materie aus den Newton'schen Annahmen zu folgern und die Wärme sowohl als die Flamme aus der Zusammendrückung des Äthers durch die Vibration der Körper zu erklären.

Was ihn in der Naturgeschichte des Himmels im Grossen beschäftigt hatte, suchte er auch im Kleinen zu erforschen. Ist ein Werden des kosmischen Universums anzunehmen, ist die Erde eine abgeplattete Kugel, so muss auch gefragt werden, wie sie ihre Gestalt gebildet hat? Man kann sie nicht als ursprünglich fertig setzen. Was in der Idee der Natur freilich als ein ideell Coëxistirendes ewig lebt, muss in der Wirklichkeit doch den Kategorieen der Natur, dem Raum und der Zeit, sich fügen. So wenig sie daher in Einem Ort alle ihre Gebilde versammelt, so wenig auch hat sie in Einem Moment ihr Werk vollbracht; ob sie millionenfache Materienergüsse in die Unendlichkeit des Raums, Jahrtausende in die der Zeit hineinstürzt, ist gleichgültig, wenn sie sich nur realisirt. Es muss aber möglich seyn, aus der jetzigen Gestalt der Erdoberfläche auf die früheren Perioden ihrer Bildung und aus den noch jetzt im Leben der Erde thätigen Processen auf die damalige Art und Weise derselben zu schliessen. Die chemischen Verwandlungen, die Wassererzeugung, der meteorologische Process, die stete Metamorphose der Flussufer, die noch immer thätigen Vulcane, die mit ihren Ausbrüchen und dem Meer zusammenhängenden Erdbeben, reichen uns zu solcher Enträthselung eine Menge Thatsachen an die Hand. Die Versteinerungen bieten uns sogar einen chronologischen Faden. Diese Gedanken waren es, welche in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts immer mächtiger sich hervordrängten und auch Kant auf das Lebhafteste in Anspruch nahmen. Schon 1754 gab er in ein Königsberger Blatt eine Untersuchung der von der Königlichen Berliner Akademie gestellten Preisfrage: „ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderungen seit den ersten Zeiten unseres Ursprunges erlitten habe?“ (S. W. VI. 1 ff.) Hieran schloss er eine andere Untersuchung: „ob die Erde veralte?“ (S. W. VI. 14 ff.) Es folgte das Lissaboner Erdbeben, das auch auf ihn den tiefsten Eindruck machte. Den allgemeinen hat uns Goethe in seinem Leben geschildert. Kant stellte noch 1755 alle Nachrichten, die er darüber hatte sammeln und vergleichen können, in einer übersichtlichen Beschreibung zusammen und fügte 1756 Betrachtungen über die seit einiger Zeit wahrgenommenen Erdbeben hinzu. (S. W. VI. 227 ff.) Auf die Vulcaneität kam er eigends 1785 in Betreff der des Mondes zurück (a. a. O. 391). 1756 versuchte er auch über die Theorie der Winde einige Erläuterungen zu geben (a. a. O. 281).

In einer Dissertation 1756: *metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali. Specimen I continet monadologiam physicam* (S. W. V. 255) suchte er den Begriff einfacher Substanzen oder Monaden so zu bestimmen, dass sie nicht aus einer Mehrheit von einander trennbarer Theile bestünden. Die Körper liess er, wie Leibnitz, aus Monaden bestehen, den ins Unendliche hin theilbaren Raum, den die Körper erfüllen, weder aus uranfänglichen, noch aus einfachen Theilen und zog daraus den Schluss, dass jede Monas, d. h. jedes körperliche Element, nicht nur im Raume ist, sondern denselben auch, ihrer Einfachheit unbeschadet, erfüllt. So hoffte er den Streit der Schulmetaphysik und der Mathematik zu schlichten. Den Begriff der Trägheit der Materie, den er hierbei zuletzt berührte, führte er 1758 noch weiter in einem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft“ (S. W. V, 275 ff.) weiter aus. Die letzte der in diesen Kreis gehörigen Abhandlungen schrieb er 1768: „von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden (nicht der Lagen) im Raume“ (a. a. O. 291). Er glaubte darin, einen der vielen hingeworfenen Gedanken Leibnitz's von einer *Analysis situs* aufzunehmen und, was sehr merkwürdig ist, auch den „Messkünstlern“ evident zu beweisen (S. 294): „dass der absolute Raum unabhängig von dem Daseyn aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe.“

Nächstdem widmete er 1775, 85 und 88 in drei verschiedenen Abhandlungen (VI. 313 ff.) der Bestimmung des Begriffs der Menschenrace eine besondere Aufmerksamkeit. Es zog ihn hier das Problem gewaltig an, mit der Einheit der Vernunft des Geistes eine solche Verschiedenheit der Erscheinung zu vereinigen und das Constante des Unterschiedes in Habitus, Farbe, Temperament, Anlage, zu erklären. Sein Hauptgedanke war ganz richtig, die Particularisation der Race nicht als einen das Individuum mit der Gattung vermittelnden Artunterschied, wie in den Classen der Naturreiche der Fall ist, zu setzen. Die Naturwissenschaft richtete sich in jenen Jahren zum erstenmal mit Besonnenheit auf diese Aufgabe; Camper, Blumenbach, Forster. Den letzteren bekämpfte Kant aus speculativen Principien.

Schon seit 1765 hatte er nach dem in diesem Jahr bekannt gemachten Programme (VI. 299) regelmässige Vorlesungen über die physische Geographie überhaupt angefangen, denen er einen grossen Theil seiner städtischen Popularität verdankte und die er vor einem sehr gemischten, oft glänzenden Publicum bis in das höchste Alter fortsetzte. Mit rastloser Wissbegier suchte Kant seine Kenntniss auf diesem Gebiet zu vermehren und mit unermüdlichem Fleiss zu ordnen. Zwar hat er keine Revolution auf demselben hervorgebracht. Geschichten desselben von Fachkundigen erwähnen seiner nicht einmal, aber gewiss hat er zur verständigen Organisation des von Jahr zu Jahr schnell wachsenden Materials und zur Erhöhung der Empfänglichkeit des Publicums für diesen Stoff ausserordentlich viel beigetragen. Referirend liess er sich hier auch auf die organische Natur ein und vergass nicht, im Geschmack der Zeit den Nutzen der Naturproducte und ihre Verarbeitung zu Fabricaten zu vermerken. Am meisten flocht er Ethnographisches hinein und verhielt sich dabei oft ganz Herodoteisch. Er erzählt von gar seltsamen Dingen, nicht gerade gläubig, aber auch nicht vornweg ungläubig. Er hat es in den Reisebeschreibungen so gelesen. Da im Leben der Natur und der Völker wirklich so viel Wunderbares vorkommt, so will er mit weltmännischer Toleranz dem zwar Wunderlichen und Bedenklichen, allein doch nicht geradezu Unmöglichen nicht voreilig das Daseyn absprechen. Sehe der Hörer zu, wie er's verdaut! Man könnte von der Natur und den Nationen sagen, dass Kant in ihrer Betrachtung seine Poesie gehabt habe. Seine Phantasie hat hierin, wenn man seine Virtuosität im abstracten Denken erwägt, eine aussergewöhnliche Kraft bewiesen. Die ganze Erde mit ihren Höhen und Tiefen, Flüssen und Wasserbecken, Steinen, Pflanzen und Thieren, lag vor seinem Auge in der grössten Klarheit, das Bild mancher Städte bis in die Verwicklung ihrer Gassen hinein vor ihm aufgerollt. Und wie waren die Naturwissenschaften noch zurück. Man versteht Kant's Philosophiren von Seiten der Ökonomie seines Geistes nur halb, wenn man in ihm diesen Durst nach dem Realismus der thatsächlichsten Wirklichkeit übersieht, der in ihm den Gegensatz zu seinem Idealismus, namentlich zu dem seiner praktischen Philosophie, ausmachte. —

Von diesen naturwissenschaftlichen Schriften unterscheiden sich zweitens diejenigen, welche sich auf die Logik und Metaphysik beziehen. Die erste von diesen war 1755 die: *nova dilucidatio principiorum primorum cognitionis metaphysicae* (S. W. I. 1), worin er sich mit einer Kritik der Wolff'schen Denkgesetze herumschlug, auch den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes besprach und schliesslich dem Satz des zureichenden Grundes durch das Princip der Succession und Coëxistenz, das er dafür aufstellte, eine grössere Bestimmtheit und Fruchtbarkeit zu geben suchte. — Seine Äusserungen über den Optimismus, 1759 (I. 45), worin er, ausser dem bekannten Sendschreiben beim Ableben des Herrn v. Funk, zuerst auch über ethische Gegenstände sich ausliess, sind die einzige Schrift zwischen den Jahren 1756—62, von wo an er plötzlich mit einem desto grösseren Reichthum erscheint. Er machte 1762 seinen Feldzug gegen „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ (I. 55), der ihm noch am Ende des Jahrhunderts von Eberstein in seiner Geschichte der Logik und Metaphysik in Deutschland als ein Verbrechen an der Logik nachgetragen ward. Dieser kleine Aufsatz ist mit rechter Lust geschrieben. Er kündigte mit ihm dem Pedantismus der Schullogik den Gehorsam auf. Er verwarf die selbstquälerischen Modificationen, wodurch die künstlich erzeugte Verwicklung des Syllogismus auf das einfache Grundschema erst wieder reducirt werden muss. Die formale Richtigkeit der vier Figuren erkannte er an, bestritt sie aber, wenn man andere als zusammengesetzte, aus Zwischenurtheilen gemischte Schlüsse mit den Figuren ausser der ersten zu geben glaube. Am Schluss ist die Bemerkung Kant's sehr tief — und er hat sie späterhin, wie so viel andere Erleuchtungen seines jugendlichen Geistes, wenig beachtet — dass der Begriff nur als Urtheil deutlich und nur als Schluss vollständig sey. — 1763 concurrirte er bei der Berliner Akademie in Beantwortung der Frage nach der Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (I. 75). Mendelssohn erhielt den Preis, Kant das Accessit. Merkwürdig ist darin Kant's Ansicht von der philosophischen Beweisführung, dass sie nämlich wesentlich analytisch sey, während die mathematische synthetisch verfahre. Hier seyen die allgemeinsten Begriffe Voraussetzung, dort seyen sie Resultat. Die Beziehung der analytischen Methode auf die concreten Gegenstände der Theologie und Moral gab er in nur oberflächlichen Umrissen an.

In demselben Jahr schrieb er den Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen (I. 113). Diese kleine Schrift ist eine der tiefsinnigsten und lichtvollsten, die nicht blos Kant geschrieben, sondern welche die philosophische Literatur überhaupt aufzuweisen hat. Man thut Kant nicht Unrecht, wenn man behauptet, dass sie ihm wie ein Meteor entschlüpft und selbst nicht wieder zu Gesicht gekommen sey. Dass er sie in seinen späteren Schriften nicht erwähnt, darf noch nicht verwundern, da er seit Herausgabe der Vernunftkritik die ganze vor ihr fallende Schriftstellerei halb und halb der Vergessenheit übergeben zu haben scheint (ohne jedoch sich ihrer zu schämen, ohne sie zu desavouiren, denn er erlaubte ja Tieftrunk die Sammlung seiner kleinen Abhandlungen). Dass aber der Gedanke selbst, der den Kern jenes Büchleins ausmacht, sich nicht wieder stärker in ihm geregt, sich nicht tiefer in seine fernere Speculation eingemischt, ihn nicht von so manchen Fehlern zurückgehalten, bei seiner Antinomik nicht irre gemacht hat, ist bei der Klarheit, mit welcher er ihn ausspricht, billig zu verwundern und vielleicht nur dadurch erklärlich, dass die ganze Zeit diesem Begriff noch fremd war, ihm darin also nicht nur nicht entgegenkam, sondern ihn durch Abweisung und Ignorirung desselben gleichgültig und wohl gar misstrauisch dagegen machte. Erst mit der Fichte'schen Philosophie und noch mehr mit der Schelling'schen griff derselbe im allgemeinen Bewusstseyn Platz. Die Polarität besonders ward dann die Form, worin er sich, auch für die Naturwissenschaft bequem, darstellte. Kant ging davon aus, einen Begriff der Mathematik in die Speculation einzuführen. Er warf Crusius vor, das Negative nur im Sinne des Nichtseyenden zu nehmen, während es an sich, wie die Mathematiker schon längst wussten, nicht weniger einen affirmativen Charakter haben könne, der nur in Beziehung auf ein Anderes negativ sey. Mit grosser Kraft und durchdringendem Verstande zeigt er, dass die wahre Entgegensetzung immer eine reale sey. Die Negation einer Position kann nicht negiren, wenn sie nicht selbst Position ist. Sie kann aber auch nicht negiren, wenn sie nicht an sich schon ein Verhältniss zu demjenigen hat, was negirt werden soll. Das Negative ist nicht blos, wofür es gemeinhin genommen wird, das abstract Negative, der Mangel, die Abwesenheit, Beraubung von

Etwas, das inhaltslose Zero, das Nichtexistirende, sondern die wirkliche Entgegensetzung hat immer einen Realgrund und ist an sich, nur umgekehrt, dasselbe, was das durch sie Negirte ist. Kant kommt hier so weit, dass er die Nichtigkeit der Trennung der Denkgesetze einsieht. Er begreift, dass die Identität an sich den Unterschied und mit diesem, wie er es nennt, als einer *vis potentialis*, die Möglichkeit, den Grund der wirklichen Entgegensetzung in sich schliesst. Er erklärt sich hierüber auch gegen Crusius, indem er zu verstehen giebt, dass ihm das Gesetz der Identität im Sinne der gewöhnlichen Logik sehr wohl geläufig sey, dass es sich hier aber um etwas ganz Anderes und Höheres handle, als darum, erst die Identität, dann den Unterschied, dann den zureichenden Grund zu denken. Vielmehr weist er das in der Wirklichkeit unauflösliche Ineinanderseyn aller dieser Bestimmungen nach. In den glücklichsten Beispielen erläutert er seinen Gedanken, Abstraction sei negative Aufmerksamkeit, die Verabscheuung sey negative Begierde, Hass negative Liebe, Hässlichkeit negative Schönheit, Tadel negativer Ruhm, Unlust negative Lust, Verbot negatives Gebot, Strafe negative Belohnung. Aber auch auf einen allgemeineren Zusammenhang lässt er sich ein. Namentlich ist es interessant, wie ihm die magnetische Kraft, die Elektricität und die Wärme „durch einerlei Mittelmaterie zu geschehen scheinen.“ S. 141 a. a. O. „Die negative und positive Wirksamkeit der Materien, vornämlich bei der Elektricität (für die er sich übrigens nach Äpinus' Vorgang schon des Ausdrucks der Pole bedient), verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns für jetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint.“ Allein auch über das materiale Universum hinaus will er für den wahren Begriff des Geistes den der *oppositio actualis* geltend machen. Den Begriff der Ruhe als eines Zustandes der Thatlosigkeit leugnet er vom Geist; der Geist scheint nur nichts zu thun, weil er gerade etwas Anderes thut. Ja, Kant sagt S. 154: „Es steckt was Grosses, und wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn v. Leibnitz: die Seele befasst das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellungen klar ist.“ Auch giebt er eben hier im Vorbeigehen den Begriff einer Statik und Mechanik der Seele, wie ihm Herbart eine genauere und ausführliche Entwicklung hat zu Theil werden lassen.

Ebenfalls 1763 gab er den einzig möglichen Beweis zu einer Demonstration des Daseyns Gottes (S. W. I. 161). Es ist im ersten Buch erwähnt worden, wie in der damaligen Zeit der Beweis für die Existenz Gottes gleichsam zur Etiquette der philosophischen Bildung gehörte, wie derselbe aber auch oft zur gänzlichen Mattheit eines äusserlichen Verstandesschlusses heruntergekommen war. Auch ist schon bemerkt, wie Kant in seiner Naturgeschichte des Himmels die Physikotheologie über seine Kühnheit, von ihr zu abstrahiren, beruhigte und 1755 in seiner Habilitationsdissertation ausdrücklich auf den ontologischen Beweis kam; a. a. O. S. 12 ff. Heben wir folgende Momente hervor: *Nihil est verum sine ratione determinante. — Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.* Dies beweist er dadurch, dass er den Begriff der Ursächlichkeit verzeitlicht und somit ein Vor und Nach erhält: *Quicquid enim rationem existentiae alicujus rei in se continet, hujus causa est. Pone igitur aliquid esse, quod existentiae suae rationem haberet in se ipso, tum sui ipsius causa esset. Quoniam vero causae notio natura sit prior notione causati, et haec illa, posterior: idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum.*“ Absurd ist dies nur durch das Setzen der Succession der Zeit in dieser Kategorie. In dem Corollarium kommt Kant auch auf das Richtige, dass der wahre Grund für das Denkenmüssen der Existenz Gottes die Unmöglichkeit sey, das Gegentheil zu denken: „*sed ratione antecedenter determinante plane caret.*“ Im Scholion erfolgt sodann eine

Erklärung, welche „*in eorum gratia, qui argumento Cartesiano assensum praebent*“ die Untrennbarkeit des Begriffs des Absoluten von seiner Existenz in der Weise auseinandersetzt, dass man das Causalverhältniss des Absoluten zu sich nicht reell, sondern ideell zu nehmen habe. Über die Schulbeweise äussert er sich so: *Equidem invenio in recentiorum Philosophorum placitis subinde recantari hanc sententiam: Deum rationem existentiae suae in se ipso habere positam, verum egomet assensum ipsi praebere nolim. Duriusculum enim bonis hisce viris quodammodo videtur, Deo ceu rationum et causarum ultimo et consummatissimo principio sui rationem denegare; ideoque, quia non extra se ullam agnoscere licet, in se ipso reconditam habere autumant, quo sane vix quicquam aliud magis a recta ratione remotum reperiri potest. Ubi enim in rationum catena ad principium perveneris, gradum sisti et quaestionem plane aboleri consummatione responsionis, per se patet.*“ Die folgende Proposition VII lautet dann: „*Datur ens, cujus existentia praevertit ipsam, et ipsius, et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur. Vocatur Deus.*“ Diese Erinnerungen sind wohl für die 1763 geschriebene Entwickelung nicht überflüssig, in so ferne er darin den Begriff der Existenz Gottes auf die angegebene Weise ableitet. Der Begriff der Möglichkeit eines absoluten Wesens widerspreche nicht dem seiner Wirklichkeit; der zureichende Grund, seine Existenz anzunehmen, liege also in dem Begriff des Absoluten selbst. Dass Kant diese Beweisführung für neu halten konnte, lag unstreitig einzig in der Opposition gegen den Schulformalismus, welcher die Vermittelung der Existenz ganz äusserlich nahm, so dass Kant, als er im Grunde nur den wahren Begriff des ontologischen Beweises gefasst hatte, ihm gegenüber in der That ein viel höheres Bewusstseyn haben konnte. Eberstein meint, Cudworth habe den Beweis schon ähnlich geführt, allein in Wahrheit haben Anselmus und Cartesius ihn auch nicht anders gedacht. Ein tiefer, wenn auch nur vorübergehender Instinct Kant's war es, von Gott die Definition an die Spitze zu stellen, dass er ein Geist sey, indem er, bevor er von andern Prädicaten handelt, ihm Verstand und Willen als in der Idee eines absoluten nothwendigen Wesens liegend zuschreibt. Nach dem Schluss des Vorworts möchte man glauben, dass es Kant sehr darum zu thun gewesen, unter der Enveloppe dieser Demonstration seine Ansichten über das Weltgebäude wieder in das Publicum zu bringen. Der mittlere Abschnitt des Buches nämlich wiederholt in Bezug auf den kosmologischen Beweis Vieles aus der Naturgeschichte des Himmels. Lambert's 1761 herausgegebenen Briefe hatten Aufsehen gemacht, während Kant's Buch unbeachtet geblieben war. Er glaubte daher wohl nachträglich die Aufmerksamkeit des Publicums auf sein Verdienst hinlenken zu dürfen, um so mehr, als in Königsberg mehre Glieder der deutschen Gesellschaft und Andere sich gerade damals für die natürliche Theologie auch schriftstellerisch interessirten. Toussaint schrieb in dieser Zeit: der Mensch mehr als Maschine, eine gegen den Materialismus gerichtete Diatribe; ein gewisser Weymann polemisirte von der Schulmetaphysik aus gegen Kant's Demonstration u. s. w. Abgesehen von den Momenten der Kant'schen Deduction, welche einen naturwissenschaftlichen Werth ansprechen dürfen, wie namentlich der Abschnitt über die Bildung der Laufrinne der Flüsse, ist das Wichtigste das Hervortreten des Gedankens, der in der Vernunftkritik die Hauptwaffe gegen die speculative Theologie wurde, nämlich der, dass das Prädicat des Daseyns zum Begriff einer Sache keine wirkliche Bestimmung hinzusetze, d. h. kein wirkliches Prädicat sey, da durch das Prädicat das Subject selbst erst ein erfülltes wird. Das achtzehnte Jahrhundert nahm die Existenz Gottes als eins seiner Prädicate. Freilich, so hölzern hatten weder Anselmus, noch Cartesius oder Spinoza den Zusammenhang des Wesens und der Existenz, der Substanz als eigener Ursach und Wirkung, des Begriffs und seiner Realität genommen. Sie hatten das Existiren nicht als eine besondere

Eigenschaft Gottes neben seine anderen Prädicate gestellt, so dass man nun, wie Kant der Schulmetaphysik vorwarf, den schon zum Voraus in den Begriff Gottes als des allerrealsten Wesens hineingelegten Begriff der Realität des Daseyns gut wieder herausklauben hatte. Könnte er denn wohl das realste Wesen seyn, wenn ihm eine der Realitäten fehlte? Wie Schade, wenn ihm von diesen nun gerade die des Daseyns abginge? Wär' es da nicht ganz umsonst, wenn man ihm noch die übrigen, Allweisheit, Allgenugsamkeit u. dergl. zuschriebe? Vielmehr würde, da das nöthige Subject für sie mangelte, von ihnen zu sprechen lächerlich seyn. Ja wohl! Und in so ferne hatte Kant ganz Recht, wenn er behauptete, dass durch die Bestimmung des Daseyns kein wirkliches Prädicat in dem Sinne eines vom Subject real Unterscheidbaren gesetzt werde. Das Seyn als solches ist allerdings eine blosse Tautologie der Sache, ihre abstracteste, d. h. mit ihr selbst zusammenfallende Bestimmung. Allein auch nur insoweit hatte er Recht, denn er übersah später, dass die Kategorie der Existenz doch nicht dieselbe ist mit der des Seyns überhaupt, sondern dass sie das Hervorgehen des Wesens aus sich als Grund zum Daseyn in sich schliesst. Das Daseyn wird als Existenz aus seiner Unmittelbarkeit auf die Vermittelung zurückgeführt. Der ontologische Beweis zeigt, dass Gottes Daseyn nur als durch ihn selbst vermittelt gedacht werden, dass der Gedanke des Existirens von seinem Gedanken nicht getrennt werden kann. Seine spätere Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen machte ihm nur eine Polemik dagegen möglich. —

Ausser diesen in die Logik und Metaphysik einschlagenden Schriften machte Kant in der ersten Epoche seiner Autorschaft den Anfang zu anthropologischen Untersuchungen. Zuerst gehören hierher 1764 seine Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, über deren Verhältniss zur Kritik der Urtheilskraft ich bereits in der Vorrede zum vierten Band der Gesammtausgabe, worin sie abgedruckt sind, mich habe äussern müssen

Kant's Schrift sollte eine gedankenvoll unterhaltende seyn. Nach unsern heutigen Journalkritikkategorien würde sie wenigstens als **geistreich** bezeichnet werden müssen, denn wenn es mit diesem Wort Ernst ist, so versteht man doch die Fähigkeit darunter, bei der Exposition der Idee immer ihre Erscheinung hervorblitzen zu lassen und umgekehrt die Darstellung des Empirischen und Gegebenen mit dem Glanz der Idee zu überhauchen. Es wird also dazu eben sowohl der Besitz der Idee als Kenntniss des Empirischen gefordert. Beides aber setzt, um in der angegebenen Weise in Verbindung zu treten, ein eben so geübtes Denken als eine gebildete Phantasie voraus. Aus solcher Ehe entspringt jener **Styl**, den wir mit Recht geistreich nennen und in welchem Lessing, Diderot, Jacobi so gross gewesen sind. Heut zu Tage verwechselt man oft ein blosses Bildermachen damit. Dass eine Schrift über das Schöne und Erhabene nicht in pedantischem Paragraphenton reden dürfe, war ein feiner Tact Kant's. Die Bestimmungen, welche er von den besonderen Schattirungen der Idee des Schönen und Erhabenen gab, waren im Ganzen richtig; nur muss man keine systematische Entwickelung erwarten. Der Gang, den er nahm, war, dass er von allgemeinen Begriffen zur Betrachtung des Gefühls des Menschen überhaupt, zweitens des Mannes und Weibes, drittens der verschiedenen Nationen für das Schöne und Erhabene fortging.

In ähnlichem Ton mit vieler Wahrheit schilderte er in demselben Jahr die **Krankheiten des Kopfs** (VII. A. 13), d. h. die verschiedenen Arten der Geistesstörungen. Zur Betrachtung einer derselben wurde er durch das Aufsehen angeregt, welches damals **Swedenborg's Visionen** machten. Aus einem Brief Kant's an eine Dame vom Jahr 1758 geht hervor, dass ihn dieselben sehr ernstlich beschäftigten und dass er nicht sogleich damit im Reinen war. Acht Jahre später, 1766, hatte er sich hierüber eine feste Überzeugung gebildet und wagte mit **Hudibras** zu sagen: „wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobt, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt. Geht er abwärts, so wird daraus ein F—; steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung.“ So schrieb er in den Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, (VII. A. 31 ff.), ein Product, in welchem Kant's aus der Klarheit der Erkenntniss hervorgehende Ironie zuweilen bis zum Humor sich erhebt. Der erste, dogmatische Theil, worin er dem schulgemässen Begriff des Geistes die Daumschrauben der Materie aufsetzte und den Offenbarungen einer geheimen Philosophie antikabbalistisch die schlichten Begriffe einer gemeinen Philosophie entgegenstellte, zeichnete sich besonders darin aus. Der zweite Theil war historisch und beschäftigte sich mit Swedenborg's System. Der dritte, eine praktische Nutzanwendung, die Grenzen der Erkenntniss wohl zu beachten, war der kürzeste. Wolff und Crusius mussten sich übrigens hier als Träumer gescholten zu werden, gefallen lassen. Kant trieb hier den eleganten und piquanten Styl auf die Spitze. Mit dem launigsten Übermuth und sprudelnder Witzfülle gab er die abgelebte Form der Wissenschaft preis und behandelte die häklichsten Puncte der Psychologie und Metaphysik mit einer fast epideiktischen Virtuosität. Es jubelt der freie Geist, durch die Philosophie von dem Alpdruck jener Seelenmacht für immer erlöst zu seyn. Er hat begriffen, dass jene vermeintlichen Offenbarungen Erzeugnisse einer erkrankten Intelligenz, dass sie Phantastereien sind, ohne ewigen Inhalt, der das Siegel aller Offenbarungen, das Kriterium ihrer göttlichen Abkunft ist. Wenn man Kant's so wohlgeschriebene und so wohlbegründete Abhandlung liest, so möchte man, Angesichts der Aufregung, die in unserer Zeit ähnliche Zerrbilder der absoluten Wahrheit gemacht haben, den einfachen und wohlfeilen Wiederabdruck so classischer Schriften als Gegenmittel wünschen, wie man etwa auch mit dem Antwortschreiben Spinoza's an einen jungen Mann, der ihn zum Übertritt in die Römisch-katholische Kirche als die allein seligmachende aufforderte, einen solchen Versuch gemacht hat, denn solche Dinge sollten endlich auch einmal für allemal geschrieben seyn können.

Als Schluss der ersten Epoche von Kant's Entwicklung ist, in Ermangelung anderer Documente, die Nachricht von seinen Vorlesungen anzusehen, die er im Programm des Wintersemesters 1765/66 mittheilte (S. W. I. 287), denn er giebt darin kürzlich seine Auffassung der Philosophie und ihrer besonderen Theile an. Es könnte hier eine Vergleichung mit der Art und Weise angestellt werden, wie er später dies Alles gestaltete, wobei jedoch zu bemerken, dass sein Kathedervortrag sich von hier ab durch sein ganzes Leben ziemlich gleich blieb, und er von dem, was er darin gab, seine Schriftstellerei sorgfältig unterschied. Seine Kritik der reinen oder der praktischen Vernunft hat er als solche nie auf dem Katheder vorgetragen. Nur die physische Geographie und die Anthropologie machen hiervon eine Ausnahme. In der Metaphysik und praktischen Philosophie legte Kant **Baumgarten's**, in der Logik **Meier's** Lehrbuch zu Grunde. Sein Vortrag folgte demselben im Allgemeinen, erging sich aber frei, erklärte, bestätigte, verwarf, schweifte ab, kam zurück. Er ging auch stets von den alten Lateinischen Definitionen aus und knüpfte an sie seine Begriffsbestimmungen. Die Vorlesungen über die Logik, welche **Jäsche** herausgab (S. W. III.), können diese Manier veranschaulichen. Noch deutlicher thun dies die von **Pölitz** 1821 zu Erfurt edirten Vorlesungen Kant's über die Metaphysik, worin die Frische des Vortrags, des mündlichen Denkens, ihm oft die treffendsten Wendungen und Vergleichungen entlockt hat, z. B. wenn er den Raum das Phänomen der göttlichen Gegenwart nennt. Auf der Wolff'schen Basis führt er hier unvermerkt ein ganz anderes Gebäude auf, so dass Grundriss und Giebel gar nicht zusammenstimmen. Es wird nicht unnütz seyn, um das Bild Kant's in dieser Beziehung zu vollenden, ein Beispiel zu geben. Schlagen wir von diesem Deutschlateinischen Kathederjargon aufs Gerathewohl eine

Seite auf; S. 204: „Die Seele ist ein Wesen, welches *simpliciter* spontan handelt; d. h. die menschliche Seele ist frei *in sensu transscendentali.* Die praktische oder psychologische Freiheit war die Independenz der Willkühr von der Necessitation der *stimulorum.* Diese ist in der empirischen Psychologie abgehandelt, und dieser Begriff der Freiheit war auch zur Moralität hinreichend genug. Nun folgt aber der transscendentale Begriff der Freiheit. Diese bedeutet die absolute Spontaneität, und ist die Selbstthätigkeit aus dem innern Princip nach der freien Willkühr. Die *spontaneitas* ist entweder *absoluta vel simpliciter talis*, oder *secundum quid talis.* — *Spontaneitas secundum quid* ist, wenn etwas unter einer Bedingung spontan handelt. So bewegt sich z. B. ein Körper, der losgeschossen ist, spontan, aber *secundum quid.* Diese *spontaneitas* nennt man auch *spontaneitas automatica;* wenn sich nämlich eine Maschine nach dem innern Princip von selbst bewegt, z. E. eine Uhr, ein Bratenwender. Die Spontaneität ist aber nicht *simpliciter talis*, weil da das innere Principium durch ein *principium externum* determinirt war. Das *principium internum* bei der Uhr ist die Feder, bei dem Bratenwender das Gewicht; aber das *principium externum* ist der Künstler, der das *principium internum* determinirt. Die *spontaneitas simpliciter talis* ist eine absolute Spontaneität. — Es fragt sich aber: kommen die Handlungen der Seele, ihre Gedanken, aus dem innern Princip, welches durch keine Ursachen determinirt ist; oder sind ihre Handlungen durch ein *principium externum* determinirt? Wenn das Letzte wäre, so hätte sie nur *spontaneitatem secundum quid*, aber nicht *simpliciter talem* und also keine Freiheit im transscendentalen Verstande. Wenn angenommen wird (welches aber erst in der *Theologia rationali* ausgemacht wird), dass die Seele eine Ursache hat, dass sie ein *ens dependens*, ein *causatum alterius* ist, so ist hier die Frage: ob der Seele, als einem Wesen, welches eine Ursache hat, *spontaneitas absoluta* hat können beigelegt werden? Dieses ist eine Schwierigkeit, die uns hier festhält. Wäre sie ein *ens independens*, so könnten wir in ihr allenfalls *spontaneitatem absolutam* denken. Wenn ich aber annehme, sie sey ein *ens ab alio*, so scheint es sehr wahrscheinlich zu seyn, dass sie auch von dieser Ursache zu allen ihren Gedanken und Handlungen determinirt sey, also nur *spontaneitatem secundum quid* habe; dass sie zwar nach dem innern Princip frei handle, aber durch eine Ursache determinirt werde. Nun ist die Frage: ob ich als Seele denken kann? Ob ich *spontaneitatem transscendentalem* oder *libertatem absolutam* habe? — Hier muss das Ich wieder heraushelfen." u. s. w.

In jenem Programm eifert Kant zunächst gegen das Vorurtheil, als ob das Philosophiren sich in dem Sinne memorienhaft lernen lasse, wie eine historische Wissenschaft. Dann kommt er wieder auf den Unterschied der synthetischen Methode der Mathematik und der analytischen der Philosophie. Die Vortheile der letzteren verfolgt er sogar bis zu der Rücksicht, dass sie für die Collegia besser passe, weil dieselben meist nur im Beginn des Semesters besucht würden, der späterhin wegbleibende Student bei ihr also doch etwas lernen könne, was bei dem synthetischen Vortrag nicht möglich sey. Endlich giebt er eine Übersicht, bei welcher bemerkenswerth, dass die Wolff'sche Theilung in theoretische und praktische Philosophie wenigstens nicht ausdrücklich hervortritt. Wir wollen die Eintheilung selbst hersetzen:

I. Metaphysik. 1. Empirische Psychologie als Einleitung: Lehre vom Menschen. 2. Kosmologie: Lehre von der körperlichen Natur. 3. Ontologie: Lehre von den allgemeinen Eigenschaften aller geistigen und materiellen Wesen, so dass, da auch die Trennung der Wesen betrachtet werden muss, die rationale Psychologie auch hierher fällt. 4. Theologie: Lehre von den Ursachen aller Dinge oder von Gott und der Welt.

II. Logik. 1. Als Kritik des gesunden Verstandes. 2. Als Vorschrift der Gelehrsamkeit, wo sie zu einem Organon der besonderen Wissenschaften wird.

III. **Ethik.** Praktische Weltweisheit und Tugendlehre. Als Vergleichung der Lehre von dem, was durch den Menschen *geschieht*, mit dem, was durch ihn *geschehen soll*.

IV. **Physische Geographie.** 1. Lehre von den drei Reichen der Natur. 2. Lehre vom Menschen. 3. Lehre von den Staaten.

In dieser Ankündigung spricht sich Kant schon mit einem starken Selbstgefühl aus. Bei der Metaphysik weicht er schon in der Stellung der Theile bedeutend von Wolff ab, der mit der Ontologie anfing, wogegen Kant sehr charakteristisch mit dem Subjectiven, und *zwar* in empirischer Form, beginnt. Bei der Logik dämmert der Unterschied hervor, den er statt der Differenz der reinen und angewandten Disciplin als Elementar- und Methodenlehre später zu befolgen pflegte. Die erstere, die Kritik des gesunden Verstandes, nennt er sehr witzig eine Quarantaine des Verstandes für den, der die Universität bezieht. Auch verspricht er, bei der Kritik der Vernunft auf die des Geschmacks oder auf die *Ästhetik* Rücksicht nehmen zu wollen. Bei der Ethik macht er hohe Forderungen und giebt *Shaftesbury*, *Hutcheson* und *Hume* das Lob, einen guten Anfang gemacht zu haben, welches letztere, so viel ich mich erinnere, das erste Mal ist, dass man Hume's bei Kant erwähnt findet. In den Briefen mit *Hamann* citirt dieser jedoch ihn gegen Kant bereits 1759 als einen ihnen beiden geläufigen Autor.

Von Seiten der Kritik, welche Kant in dieser ersten Epoche zu erfahren hatte, ist hauptsächlich die günstige Aufnahme zu erwähnen, die einige seiner kleinen Schriften, z. B. über den einzig möglichen Beweisgrund, in den für jene Zeit so bedeutenden *Literaturbriefen* fanden. Man hat die Vermuthung geäussert, dass sie von Mendelssohn herrühren. Unterzeichnet sind sie Tz. Auch muss Kant's Name nun schon in das allgemeine literarische Bewusstseyn eingedrungen seyn. Unter Anderem, was hier nur als eine reliquienhafte Curiosität verzeichnet werden soll, kommt er

1773 in einer kleinen Recension vor, die Goethe für die Frankfurter Anzeigen (S. W. XXXIII.) von Wetzel's Übersetzung der Holland'schen Anmerkungen zum *Système de la nature* machte. Es heisst hier: „Mit einer guten Belesenheit in Sulzer's, Kant's, Mendelssohn's, Garve's Schriften konnte er schon den Französischen Weltweisen überflügeln."

II.

Die speculativ-systematische Epoche.

1770 — 1790.

Das Charakteristische der ersten Entwickelung Kant's wäre also die Allmäligkeit, Vielseitigkeit und Gewandtheit. 1770 kann man als das Jahr ansehen, in welchem er seinen speculativen Standpunct fixirte. Die Dissertation, *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, mit welcher er sein Ordinariat antrat, enthält den Beweis dafür (S. W. I. 301 ff.). Kant unterscheidet darin das sinnliche Auffassen des Phänomens von dem reinen Begriff des Verstandes ganz so, wie er es in der Kritik der reinen Vernunft thut und macht daraus für die Wissenschaften, besonders auch für den Unterschied des Logischen vom Mathematischen, allerlei Folgerungen. Der wichtigste Abschnitt der Abhandlung ist der dritte, *de principiis formae mundi sensibilis*, und es verlohnt sich wohl für unseren Zweck, die Hauptbestimmungen dieser zwar viel genannten, aber wenig gelesenen Dissertation kurz zusammenzustellen. Von der Zeit giebt Kant (I. 317 ff.) folgende Momente an:

1. *Idea temporis non oritur sed supponitur a sensibus.*

2. *Idea temporis est singularis, non generalis*, d. h. die Zeit ist ihrer Wirklichkeit nach immer nur Moment, das Übergehen von einem *Prius* zu einem *Posterius*.

3. *Idea temporis est intuitus, non sensualis, sed purus.*

4. *Tempus est quantum continuum.*

5. *Tempus non est objectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectiva conditio, per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia, certa lege, sibi coordinandi.* Hier scheint er sich dem abstractesten Idealismus hinzugeben; wir sehen ihn aber doch bald zurückkommen und eine Ermässigung hinzufügen, die ein Vorläufer aller der Modificationen ist, welche er späterhin auch bei der Vernunftkritik für nöthig fand. Er sagt:

6. *Quanquam autem tempus in se et absolute* (d. h. nur, abstract für sich genommen) *positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilium qua talium pertinet, est conceptus verissimus, et, per omnia possibilia sensuum objecta, in infinitum patens, intuitivae repraesentationis conditio.*

Den Begriff des Raumes behandelt er in parallelen Sätzen, von denen wir ebenfalls das Wichtigste herausheben wollen:

1. *Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis.*

2. *Conceptus spatii est singularis repraesentatio, omnia in se comprehendens, non sub se continens, notio abstracta et communis. Quae enim dicis spatia plura, non sunt, nisi ejusdem immensi spatii partes etc.*

3. *Conceptus spatii itaque est intuitus purus — sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis.*

4. *Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi.*

5. *Quanquam conceptus spatii, ut objectivi alicujus et realis entis vel affectionis, sit imaginarius, nihilo tamen secius, respective ad sensibilia quaecunque, non so-*

lum est verissimus, sed et omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum.

Es bedarf nicht erst einer besonderen Ausführung, zu zeigen, dass Kant sich hier schon seiner transscendentalen Ästhetik bemächtigte. Er fragt sich, ob, wie es der gewöhnlichen Logik und Psychologie zufolge nach dem Gesetz der Erhebung des Einzelnen zum Allgemeinen seyn müsste, der Begriff der Zeit und des Raumes an sich wohl aus einzelnen gegebenen Zeiten und Räumen abstrahirt werden könnte? Dies scheint ihm unmöglich, denn Zeitliches, Räumliches, ist immer etwas Beschränktes, Sinnliches, nur an den äusseren Objecten Wahrnehmbares. Wie sollte aber die sinnliche Receptivität über solche Grenzen zu dem Begriff an und für sich hinausgehen können? Kant lässt bei Seite, dass diese Schwierigkeit im Grunde bei jeder Begriffsbildung für die gewöhnliche Psychologie sich wiederholt und schliesst nur, dass wir die reine Anschauung, *intuitus purus*, d. h. eben den abstracten Begriff der Zeit und des Raumes an sich schon als Voraussetzung für die Auffassung des Räumlichen und Zeitlichen in uns tragen. Zeit und Raum sind ihm demnach nur Formen der sinnlichen Anschauung. Sie sind nichts an sich Seyendes, Objectives, sondern nur Subjectives, wodurch für uns das Sinnliche, was immer im Raum und in der Zeit ist, zur Erscheinung kommt. Sie sind also nothwendige Bedingung der Wahrnehmung, obschon sie nichts Substantielles oder Accidentelles, nichts Reales sind. Damit will Kant aber nur sagen, dass sie nicht, wie ein sinnliches Object, gefühlt, gesehen oder gehört werden können und fügt daher, indem er es wagt, Raum und Zeit *entia imaginaria* zu nennen, sogleich hinzu, dass sie in Bezug auf die sinnliche Welt *conceptus verissimi* seyen.

Der vierte Abschnitt, über das Princip der Form der intelligiblen Welt, ist viel unvollkommener und hin und wieder sogar verworren. Kant meint nämlich (a. a. O. S. 326), dass die Angel der Dinge auf diesem Felde sich um die Frage drehe: *quonam pacto possibile sit, ut plures* *substantiae in mutuo sint commercio et hac ratione pertineant ad idem Totum, quod dicitur mundus!* Unter Welt versteht er hier nicht die materiale Natur der Substanzen, sondern ihre Form: *quipote generatim inter plures (substantias) locum habeat nexus, et inter omnes totalitas!* — Das ist die merkwürdige Weise, wie Kant hier die Hume'sche Frage nach dem Causalnexus mit der alten Metaphysik verbindet, indem ihm die Leibnitz-Wolff'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie der Substanzen doch noch sichtbare Scrupel verursacht. In einem Scholion macht er in dieser Hinsicht für seine Bildungsgeschichte merkwürdige Zugeständnisse, indem er unser sinnliches wie unser verständiges Erkennen als von Gott selbst abhängig setzt. Da er §. 20 die Einheit in der Verbindung der Substanzen aus der Abhängigkeit aller von Einem ableitet und die so gesetzte identische Wechselwirkung §. 22. eine *harmonia generaliter stabilita* genannt wissen will; da ferner nach seinem schönen Ausdruck Gott nur dann der Werkmeister der Welt ist, wenn er zugleich deren Schöpfer ist, so darf nicht verwundern, wenn er auf die Consequenz geräth, dass der menschliche Geist nur in so ferne erkennt, *quatenus cum omnibus aliis sustentatur ab eadem vi infinita Unius.* Er fühlt aber, wie er mit solchen Äusserungen den Boden der Theosophie betritt und eilt daher schliesslich, sich wieder zu ernüchtern: *consultius videtur, littus legere cognitionum per intellectus nostri mediocritatem nobis concessarum, quam in altum indagationum ejusmodi mysticarum provehi, quemadmodum fecit Malebranchius, cujus sententia ab ea, quae hic exponitur, proxime abest, nempe nos omnia intueri in Deo.*

Der fünfte Abschnitt handelt von der Methode *circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis* und ist hauptsächlich negativ, kritische Cautelen für das Eerkennen aufzustellen. §. 24 heisst es: *Omnis — methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant.*

Nach solcher Zerklüftung der Sinnlichkeit und des Verstandes vergingen bis 1781 eilf Jahre, bevor Kant von dieser Abhandlung an seine Gedanken vollständig bis zu jenem Umfang, jener Ordnung und Klarheit, entwickelte, wie er sie der Welt dann in der Kritik der reinen Vernunft vorlegte. Es war dies das erste bedeutende Originalwerk der Deutschen in der Speculation in Deutscher Zunge. Alles, was in Kant seit Jahren sich geregt hatte, floss hier zu einem breiten Strom zusammen, der mit kleinem Wellenschlage langsam einherdrängte, aber mit sicherer Gewalt die Verschanzungen der scholastischen Philosophie durchbrach und die Fussangeln des Skepticismus wegschwemmte. Von der Wolff'schen Philosophie entnahm Kant zwar die architektonische Form, allein in ihr von den Engländern die Manier des psychologischen Ganges. In der Sprache vereinigte er die Gravität des umfassenden, den Pfeilerbau der Eintheilungen durchschauenden Systematikers mit der Urbanität des vielseitigen, gewandten, auch in der Doctrin zum Scherz aufgelegten Weltmannes. Man kann in der Kritik der reinen Vernunft alle Gedanken der Philosophie, alle ihre Ausdrucksweisen versammelt finden. Jede Wendung, welche das Erkennen genommen hat oder nehmen kann, wird wenigstens gestreift. Wem es um wahrhaft philosophische Anregung zu thun ist, kann nichts Stimulirenderes lesen. Sie wird ewig ein bewunderungswürdiges Buch bleiben; von Seiten der Energie und des Erfolges Kant's bestes und längstlebiges. Seit Spinoza's Ethik war eine so scharfe und universelle Revision der Philosophie nicht dagewesen. Kant erklärte sich mit ihr gegen Wolff. Er machte ihm den Vorwurf, die Beschränktheit unseres Erkennens nicht begriffen und von Seele, Welt und Gott Vieles gelehrt zu haben, was, da wir nur Endliches, nur Erscheinung fassen könnten, für uns nie einer Evidenz fähig sey. Er erklärte sich aber auch gegen Hume. Er gab seinem Tadel Lokke's Recht, in den Wahrnehmungen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu setzen. Das Sinnliche sey nur ein Zufälliges. Er gab ihm zu, dass

Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ohne welche wahrhafte, d. h. apodiktische Erkenntniss nichts sey, nur in den Verstandesbegriffen, z. B. dem der Causalität, gefunden werden könne. Dagegen warf er ihm vor, dass er die Erkenntniss der Causalität als für uns existirend leugne, denn er erblickte in dem Begriff der Freiheit eine solche Synthese von Ursache und Wirkung, welche nichts Relatives, sondern ihres Gesetzes als eines absoluten, von aller Tradition und Gewohnheit unabhängigen, lediglich durch die Vernunft bestimmten sich bewusst sey.

Kant wollte daher kritisch das Vermögen des Erkennens überhaupt erst untersuchen, bevor Ernst mit demselben gemacht würde. Er nahm dasselbe als ein Medium, als ein Instrument, getrennt vom Object. Dass ein Erkennen sowohl durch Erfahrung, als auch, wie in der Mathematik, rein intellectuell, möglich sey und als Thatsache wirklich existire, leugnete er nicht, allein er fragte — transscendental —, wie Erfahrung überhaupt möglich sey, da in ihr offenbar zwei ganz verschiedene Elemente, Sinn und Verstand, verknüpft seyen, indem durch die Sinnlichkeit das Einzelne, die Materie, durch den Verstand aber die Form, die Ordnung, das Allgemeine gegeben werde.

Die Philosophie der Engländer und Franzosen verfuhr analytisch, weil sie empirisch von dem Gegebenen ausging, die der Deutschen synthetisch, weil sie von allgemeinen logischen und ontologischen Bestimmungen begann, an deren Wahrheit man nicht zweifelte. Die Engländer und Franzosen waren zu dem Resultat gekommen, alles Wissen für problematisch zu halten, weil Seyn und Denken einander völlig entgegengesetzt seyen. Die Deutschen hatten sich mit ihrer Hellenischen Zutraulichkeit zur Beweiskraft des Gedankens in ein Labyrinth von Möglichkeiten und schwerfälligen Distinctionen und Demonstrationen verloren, in welchen die Gewissheit des Wahren wegen der Zudringlichkeit der blossen Verstandesbeweise nicht weniger ungewiss geworden war.

Seine ganze Untersuchung basirte Kant logisch auf den Unterschied eines analytischen und synthetischen Urtheils so, dass das erstere das Prädicat des Subjects unmittelbar aus diesem als schon in ihm enthalten blos herausnehmen, das zweite dagegen das Prädicat nicht im Subject finden, sondern als ein von ihm ganz verschiedenes zu ihm erst hinzubringen soll. Das analytische Urtheil beruht nach ihm auf dem *principium contradictionis*, dass ein Prädicat einem Subjecte zukommen muss, wenn nicht der Begriff des Subjectes selbst aufgehoben werden soll. Es ist daher ein Urtheil *a priori*. Ausdehnung z. B. ist nach Kant ein Prädicat, welches in dem Subject Körper ohne Weiteres gegeben seyn soll; ein nicht ausgedehnter Körper wäre ein Widerspruch, der das Subject als solches negirte. Im analytischen Urtheil wird also die Sphäre der unmittelbaren Identität des Subjects mit seinem Prädicat nicht überschritten. Das synthetische dagegen ist nach Kant ein Erweiterungsurtheil; es wird in ihm eine Bestimmung gesetzt, die nicht unmittelbar aus dem Subject folgt, sondern erst mittelbar mit ihm verknüpft wird. So soll nach Kant das Schwerseyn eines Körpers ein solches Urtheil seyn; oder auch, dass Alles, was geschieht, seine Ursach habe, also Wirkung sey; oder dass 5 + 7 = 12 sey u. s. w. Dass das letztere Beispiel auch ganz analytisch genommen werden könne, ist oft bemerkt worden. Überhaupt ist das, was Kant als analytisch und synthetisch unterscheidet, seinem wahren Begriff nach logisch das kategorisch-assertorische und das disjunctiv-apodiktische Urtheil.

Beide Urtheilsformen haben nach Kant zu einander das Verhältniss, dass die analytische den Stoff zu Urtheilen überhaupt liefert, die synthetische aber uns zu Erkenntnissen verhilft, weil nämlich nach ihm das Erkennen ein Beziehen, ein Synthesiren seiner zweien Bestandstücke, der Sinnlichkeit und des Verstandes ist. Da nun im synthetischen Urtheil Verschiedenes nicht nur, vielmehr auch Entgegengesetztes zur Einheit verbunden wird, z. B. der Begriff von Ursach und Wirkung, so ist auch nicht nur die Frage aufzuwerfen, wie synthetische Urtheile, sondern, wie sie *a priori* möglich sind! Denn im gewöhnlichen Bewusstseyn wird nicht daran gedacht, dass in der Einheit Entgegengesetzter eine Schwierigkeit liege. Es wird nicht gefragt, wie ein solches Wunder möglich sey! Kant hatte sehr wohl ein Bewusstseyn über die speculative Bedeutung dieser Frage, wie besonders aus der am Ende seines Lebens verfassten, wiewohl nicht vollendeten Schrift über die Fortschritte der Metaphysik in Deutschland (S. W. I.) erhellt. Es ist das Räthsel der Welt, zu begreifen, wie Entgegengesetztes *a priori*, d. h. durch sich selbst, nicht nur als äusserliches Compositum, Eines ist. Die andere Wendung dieser Frage, welche bei den Griechen die vorherrschende Form des Problems ausmachte, wie das Eine in sich selbst entgegengesetzt ist, wie es aus sich zur Unterscheidung Entgegengesetzter fortgeht, kommt bei Kant nicht vor, da er eben vom Dualismus des Seyns und Denkens ausging.

Kant theilte die Vernunftkritik, wie von jetzt ab alle seine systematischen Schriften, in die Elementar- und Methodenlehre. Die erstere zerlegte er wieder in zwei Theile, in die Ästhetik und Logik, denn Sinnlichkeit einerseits und Verstand andererseits sind ja die Bedingungen alles Erkennens. Kant nennt sie transscendental im Unterschiede vom Transscendenten. Wenn dieser Ausdruck in der Mathematik das Übergehen einer endlichen Grösse in die Unendlichkeit bezeichnet, z. B. wenn ein Kreis unendlich gesetzt und nun seine Peripherie als gerade Linie genommen wird, so soll transscendental im Gegentheil bedeuten, dass sehr wohl auf die Natur des Endlichen Rücksicht genommen und dessen Grenze sorgfältig beobachtet wird. Transscendentales Erkennen ist dasjenige, welches immer gegen das Begreifen der Wahrheit eine skeptische Stimmung mitbringt und nie vergisst, dass Denken allein, ohne sich von der Sinnlichkeit einen denklichen Stoff geben zu lassen, inhaltslos sey.

Ästhetik hiess also bei Kant nicht die Wissenschaft des Schönen und der Kunst, sondern die Lehre vom Sinnlichen als einer nothwendigen Bedingung des Erkennens. Nicht die sinnlichen Gegenstände werden untersucht, sondern die reinen Formen des sinnlichen Anschauens, Raum und Zeit. Die eigenthümliche Form des Raums ist die Simultaneität, das (gleichzeitige) Nebeneinanderseyn, was Kant in der *nova dilucidatio principiorum metaphysicorum* Coëxistenz genannt hatte; die der Zeit die Succession, die Folge der Momente. Beide sind apriorische Formen, denn an sich können sie nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, sondern liegen vielmehr vor ihr allen unserem Anschauen zu Grunde. An sich sind sie nichts, nur für uns sind sie Erkenntnissformen; von welchen der des Raumes der äussere Sinn des Gefühls und Gesichts, der der Zeit der innere Sinn, das Gehör, entspricht.

Kant fing also ganz psychologisch mit dem Begriff des Sinnlichen als dem einen Bestandstück unseres Erkenntnissvermögens an. Das zweite ganz ungleichartige war ihm der Verstand, welcher Gegenstand der Logik wird. Der Verstand ist so unabhängig von der Sinnlichkeit, als diese von ihm. Er hat seine eigenen Gesetze. Einmal muss nun der Verstand für sich betrachtet werden: die Analytik der Begriffe; dann aber handelt es sich darum, die vorsichtige, transscendentale Haltung des Verstandes von der transscendentalen Überspannung desselben zu unterscheiden: die Dialektik der Logik.

Die Analytik soll demnach untersuchen, theils, welches die Bestimmungen des Denkens an und für sich sind, abgesehen zunächst von aller Anwendung derselben; dann aber auch mit Beziehung auf Anderes, in welcher Hinsicht sie eben Kategorien genannt werden, so dass hier die Kategorie selbst, der Schematismus der Einbildungskraft und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe unterschieden werden muss. Einseitiger Weise behauptet Kant, dass alles Erkennen ein Urtheilen sey, denn nicht weniger ist es ein Bilden von Begriffen und Schlüssen. In dem totalen Erkenntnissprocess, dessen vollständige Form, wie wir oben gesehen, Kant früherhin selbst im Schlusse fand, sind Begriff und Urtheil nur Momente. Nach seiner Voraussetzung wirft sich nun Kant auf die Urtheilsformen als auf diejenigen, in welchen der Verstand sich abschliessen müsse. Es ist nun ganz richtig, dass Kant nicht eine eigentliche Entwicklung der Kategorieen giebt, denn was er Deduction derselben nennt, ist nur der Nachweis, dass ohne sie gar nicht gedacht werden kann. Auch ist ihm dies oft genug zum Vorwurf gemacht, selbst von den grössten Schwächlingen im Denken, die Andern nur nachsprechen und in ihrer Unbildung vielleicht nicht einmal eine Ahnung davon haben, dass Kant seine von ihnen so geringschätzig behandelte Kategorieentafel gar nicht in dem Zustande vorfand, in welchem er sie uns giebt. Hegel dagegen, der eben das von Kant Unterlassene nachholte, d. h. den Zusammenhang der Kategorieen durch sich selbst nachwies und den Werth einer jeden durch die immanente Kritik der Fortbewegung der Idee bestimmte, sprach immer mit Achtung davon, besonders weil mit ihnen durch Kant's grossen Instinct, seit Proklus, die Triplicität der Begriffsmomente wieder in die Philosophie eingeführt sey.

Nämlich Kant unterschied vier Hauptkategorieen: Quantität, Qualität, Relation und Modalität, nach der Differenz der Urtheilsformen; in jeder aber wieder drei Hauptmomente, welche sich immer als Thesis, Antithesis und Synthesis verhalten, folglich die unmittelbare Identität, den Unterschied (den Kant zuweilen auch Bedingung nennt) und die Reduction der Differenz in die Identität ausdrücken.

Allein nicht dies nur ist ein Verdienst Kant's, sondern vorzüglich auch die wenn gleich nur erst subjective Aufhebung des leeren Unterschiedes zwischen Logischem und Ontologischem oder Metaphysischem, ein Verdienst, das oft ganz übersehen wird, indem man zwar ganz behaglich das weltbekannt gewordene Factum erzählt, dass Kant die alte Metaphysik gestürzt habe, allein eigentlich nicht weiss, wie er dies angefangen. Aber gerade durch die Kategorieentafel hat er dies ausgeführt, indem er zu jeder Urtheilsform das ädaquate Correlatum des entsprechenden Verstandesbegriffs aufsuchte. Auch hatte er das Bewusstseyn und sprach es aus, dass seine Kategorieentafel vollständiger und reiner, als die Aristotelische sey; reiner, weil er Raum und Zeit, die bei Aristoteles darin vorkommen, daraus verwies. Freilich muss man nicht glauben, wie es oft nach den Reden der Leute den Anschein hat, als wenn jenes Büchlein von den Kategorieen des Aristoteles metaphysische Hauptthat gewesen wäre. Die wahre Metaphysik des Aristoteles hat Kant aber schwerlich gekannt. Sonst wäre es unmöglich für ihn gewesen, ihrer nicht zu erwähnen.

Er ordnete die Kategorieen so. Die quantitative Urtheilsform der Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit ist als Verstandesbegriff Einheit (Maass), Vielheit (Grösse), Allheit (Ganzes).

Die qualitative ist als Urtheilsform die bejahende, verneinende und unendliche; als Begriff die Realität, Negation und Limitation.

Das relative Urtheil als kategorisches, hypothetisches und disjunctives wird zum Begriff der Substanz, Ursache und Gemeinschaft.

Endlich aus den modalen Urtheilsformen des problematischen, assertorischen und apodiktischen Urtheils ergeben sich die Begriffe der Möglichkeit, des Daseyns und der Nothwendigkeit.

Diese Tafel ist im Gedankenleben der Deutschen habituell geworden und hat ausserordentlich aufräumen helfen. Dass Kant die Kategorieen als inhaltslos bestimmte, ging daraus hervor, dass sie für ihn Functionen des reinen, d. h. weiter nichts als sinnlichkeitslosen Verstandes waren. Inhalt hat wirklich hier nur die untergeordnete Bedeutung der Erfüllung mit Sinnlichem. Die Kategorieen machen eben so nur eine Bedingung des Erkennens aus, als die apriorischen Formen des Anschauens. Sie sind an sich nur ein Rahmen, den von der Empfindung und Anschauung gegebenen Stoff in sich zu fassen. Ohne denselben würden sie für sich leer seyn. Das Denken als solches gilt Kant nicht für Inhalt. Aber auch die Anschauung für sich ist noch kein Erkenntniss. Sie ist mit dem entgegengesetzten Mangel behaftet. Sie ist an sich, wenn sie nicht durch die Anwendung der Kategorieen geordnet wird, eine formlose Mannigfaltigkeit. Ohne das Licht des ihr Chaos erhellenden Verstandes ist sie blind. Erkenntniss, Erfahrung ist nur als Synthesis beider Bestandstücke unserer Intelligenz möglich. Die sinnliche Anschauung muss vom Begriff durchdrungen, der abstracte Begriff von der Anschauung erfüllt werden.

Die Sinne apprehendiren den der Anschauung gebotenen Gegenstand. Die Apprehension des Objects wird von der Einbildungskraft reproducirt. Sie vermag die Anschauung ideell, unabhängig von dem unmittelbar gegebenen Object, zu wiederholen. Aber bei diesem Act tritt zugleich die Recognition ein, ob das Bild, das ich in mir entwerfe, mit dem empirischen Datum, worauf ich es beziehe, wirklich identisch ist? Dieser Gang ist untadelhaft, wenn man auf dem psychologischen Gebiete bleibt. Auch der weitere Fortgang ist es. Eine solche Prüfung nämlich ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass in unserm Erkenntnissvermögen eine Vorstellung sich befindet, welche, dem Mannigfaltigen der Anschauung und den formalen Unterschieden des Verstandes gegenüber, sich immer gleich bleibt, eine Vorstellung, welche uns zwar auch gegeben und doch nichts Sinnliches ist; eine Vorstellung, welche alle andere Vorstellungen begleitet; welche zu den Acten des Apprehendirens, Einbildens und Recognoscirens die einfache Identität ausmacht. Dies Vermögen der transscendentalen Apperception ist das Selbstbewusstseyn. Man sieht, dass Kant das Verhältniss des Bewusstseyns zum Selbstbewusstseyn, des Wissens von Anderem überhaupt zum Wissen von uns selbst als einem Anderen wohl ahnt. Er kann nicht leugnen, dass, wenn das erkennende Subject sich nicht an und für sich als Subject setzte, es gar keine wahre Objectivität sich gegenüber haben würde. Allein er machte erst den Ansatz, den Grund des Bewusstseyns im Selbstbewusstseyn zu entdecken. Daher der wunderliche Ausdruck, den Hegel sogar barbarisch nannte, dass das *Ich* alle unsere Vorstellungen begleite. Es sieht danach so aus, als wenn das Ich nur eine Vorstellung neben andern, nicht die alle Thätigkeit des Geistes durchdringende, in allem Andersseyn sich erhaltende Macht wäre. Zu dieser Immanenz des Selbstbewusstseyns in allen Acten des Bewusstseyns brachte es erst Fichte. Bei Kant ist das Selbstbewusstseyn wie der Sokratische Dämon; es ruft ihm überall zu und enthüllt sich ihm doch nie ganz. Sein *wesentlicher* Standpunct ist erst der des *Bewusstseyns* und des *Überganges* von diesem zum *Selbstbewusstseyn*. Auf diesem steht Fichte mit dem Übergange zur *Vernunft*. Auf diesem wieder Schelling mit dem Übergange zum *Geist*, dessen Begriff, der somit die vorigen, Gefühl, Verstand, Bewusstseyn überhaupt, Selbstbewusstseyn und Vernunft als Momente in sich integrirt, der Hegel'sche Standpunct ist.

Soll es somit zum Erkenntniss kommen, so müssen Sinnlichkeit und Verstand sich vereinigen. Die Einheit derselben lässt sich aber nicht ohne Weiteres durch ihre blosse Beziehung begreifen, denn als völlig heterogen *schliessen sie einander* vielmehr aus und bedürfen also, wie die Substanzen des Cartesius, eines Bandes. Ein Urtheil, worin der empirische Stoff und die intellectuelle Form synthesirt werden, lässt sich nach Kant nur dadurch erklären, dass eine *Vermittelung* des schroffen Gegensatzes durch die *Einbildungskraft* gesetzt wird, um deren Begriff sich daher auch alle *Grundsätze der Urtheilskraft* drehen. Kant zeigt hier in seinem psychologischen Verfahren wieder einen grossen Instinct, den man anerkennen muss, wenn deswegen auch der Tadel, zu den schon gesetzten Vermögen abermals ein anderes, unstreitig höheres, fundamentaleres, Sinnlichkeit und Verstand in sich aufhebendes, nur als ein subalternes Medium äusserlich hinzuzubringen, nicht unterbleiben darf. Er erzählt uns wohlgemuth, welch' wunderbare Thaten die Einbildungskraft vollbringt und merkt nicht, dass er unter diesem Namen im Grunde beständig das Wesen der von ihm verleugneten speculativen Vernunft auseinandersetzt. Denn diese Kraft erzeugt eine Einheit des Allgemeinen und Besondern, Abstracten und Concreten, wie sie weder der Sinnlichkeit, noch dem Verstande, noch der transscendentalen Apperception möglich ist. Ihre Methode ist nicht die Anschauung, nicht der Begriff, sondern deren Identität. Sie ist die reale Brücke der sonst zwischen beiden statuirten Kluft. Sie verbindet die Reiche des Sensualismus und Intellectualismus in holder bräutlicher Dämmerung, welche eine fruchtbare Zeugung des Erkennens begünstigt. Sie bringt nämlich den Schematismus hervor, der uns, ohne sich einseitig in das eine oder andere Element fallen zu lassen, das Sinnliche in Abstractes, das Abstracte in ein Sinnliches verwandelt. Das Schema ist ein Bild, aber keine Copie, d. h. es ist dasselbe, was die Platonischen Ideen sind. Es hat die Allgemeinheit des Begriffs ohne formlose Unsinnlichkeit. Denke ich einen reinen Begriff, z. B. den der Ursache, so fällt dabei alles Anschauliche fort. Stelle ich mir einen bestimmten, sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand vor, so schliesst derselbe die Subsumtion anderer Objecte unter ihm durch seine individuelle Prägnanz aus. Das Schema dagegen individualisirt den Begriff. Der Triangel z. B. ist *in concreto*, als einzelner, ein recht-, spitz- oder stumpfwinkliger, oder das Schema des Triangels ist ohne solche Bestimmtheit und doch kein reiner, völlig anschauungsloser Begriff. So schwebt uns bei dem Worte Baum ein ungefährer Umriss von Wurzel, Stamm und Krone vor, den wir erst näher auszuführen haben, wenn wir eine Besonderung dieser Allgemeinheit, Laubholz, Nadelholz, imaginiren.

Vortrefflich nennt Kant das Bilden der zerflossenen Schemen eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, die er nicht weiter zu erklären vermöge. Die Hauptbedingung für die Function der Einbildungskraft ist der innere Sinn. Dieser entwickelt sich in der Zeit. In Bezug auf die vier Hauptkategorieen entspringen daraus allgemeine Schemata. In Betreff der Quantität als solcher ist dies die Zahl, das Bild der sich succedirenden Momente; sie ist an sich eine nicht sinnliche und doch durch die Todtheit des Eins, das ihr Princip ausmacht, sinnlichkeitsartige Bestimmtheit. Den Grössen entspricht der Raum. — Die Qualität hat ihr Schema an der Empfindung, welche die intensive Realität einer Sache subjectiv darstellt und dazu des Zeitverlaufs bedarf. Eine Empfindung entsteht und vergeht. Wie die Zahl für das Fliessen der Zeitpuncte und damit für die quantitative Begrenzung der Ausdruck wird, so nimmt die Qualität eines Dinges ihren Durchgang durch meine Empfindung. — In der Relation muss der Zeitinhalt von der Zeitordnung unterschieden werden. Die Substantialität eines Dinges hat ihr zeitliches Schema in der Beharrlichkeit, indem sie im Verlauf der Zeit sich nicht verändert. Die Causalität einer Substanz ist allerdings ein Verändern, aber ein solches, das nach einer bestimmten Regel in der Succession der Zeitmomente, welche das hier resultirende Schema ist, geschieht, so dass in dem einen Moment der Grund, in dem andern die Folge gesetzt werden muss. Legt man z. B. eine Kugel auf ein Kissen, so wird sie im Verlauf der Zeitpuncte ein Grübchen eindrücken, welches die Folge von ihr als dem Grunde ist. In der Wechselwirkung ist kein solcher Fortgang nach der Reihe der Momente, sondern ihr zeitliches Schema ist, da bei ihr Thun und Leiden in demselben Augenblick auf beiden Seiten identisch sind, das Zugleichseyn des Einen und des Andern. — Dass endlich die Kategorie der Modalität uns ebenfalls nach der Zeitform im Schema des Zeitinbegriffs erscheint, ist nach Kant dadurch vermittelt, dass, was möglich ist, in irgend einer Zeit seyn kann; was wirklich, dessen Daseyn in eine bestimmte Zeit fällt; nothwendig das, was zu aller Zeit ist.

Wenn von Kant's Vernunftkritik die Rede ist, so pflegt man sich auf den Anfang, auf seine Bestimmung von Raum und Zeit und die Kategorieentafel, sodann aber auf das Ende, auf das negative Resultat der gegen die Dogmen der Wolff'schen Metaphysik gerichteten Dialektik, auf die Antinomik zu werfen. Die Mitte pflegt dagegen oft sehr übersehen zu werden. Und doch ist in ihr eine solche Fülle von Gedanken, ein solches Ineinanderarbeiten der Begriffe, ein so tiefsinniges Experimentiren mit den Kategorieen, dass auch von hier aus die Philosophie eine unendliche, wenn gleich weniger geräuschvolle Anregung empfangen hat. Man vergleiche nur den Zustand der Psychologie, Logik und Metaphysik vor Kant's Vernunftkritik mit der organisch armirten, die abstracte Zerstreutheit der gewöhnlichen Bestimmungen aufhebenden Gewalt dieser Auseinandersetzungen, um den nach Maass zu bewundern, der zuerst solche Arbeit vollbrachte.

Auch begnügte er sich noch nicht mit dem Begriff des Schematismus und dessen Specification, sondern versuchte eine systematische Darstellung aller Grundsätze des reinen Verstandes. Er rückte darin das Logische und Psychologische näher an einander, indem er in der Beziehung des empirisch Mannigfaltigen auf die Allgemeinheiten des Verstandes die verschiedenen Formen der Gewissheit nach den Kategorieen zu sondern unternahm. Für die Anschauung leitete er aus der Quantität die Geltung eines Axioms ab. Alles Anschauen im engeren Sinn soll nach Kant räumlich seyn und auf eine Grösse sich beziehen, ist aber auch unmittelbar durch sich selbst gewiss. — Die Qualität muss von uns schon ursprünglich empfunden seyn; sonst können wir von ihr gar keine Vorstellung haben. Ist sie uns aber einmal bekannt geworden, so ist alles spätere Empfinden derselben nur ein Wiederholen und wir wissen schon vorher, welche Empfindung durch einen Gegenstand in uns entstehen wird. Dies giebt die Anticipation der Wahrnehmung. — Die Relation aber bringt die Analogie der Erfahrung hervor, denn, wenn wir auf etwas Substantielles stossen, so können wir daraus auf das Daseyn von Accidentellem schliessen und umgekehrt. Finden wir etwas als Ursache, so können wir dessen Wirkung und rückwärts von einer gegebenen Wirkung die mit ihr zusammengehörige Ursache aufsuchen. Treffen wir endlich eine Mischung von Activität und Passivität, so dürfen wir daraus die Analogie ziehen, dass der Process, der auf der einen Seite vor sich geht, nicht weniger auf der anderen statt findet. Kant nennt die beschriebenen Verhältnisse den Grundsatz der Beharrlichkeit, Erzeugung und Gemeinschaft. Am Schluss der Entwicklung fasst er diese Bestimmungen als die dynamischen unter den Begriffen der Inhärenz, nämlich des Accidens in der Substanz, der Consequenz und der Composition zusammen. — Die Kategorie der Modalität hat es nicht mit einer Veränderung der Gegenstände, sondern nur mit dem Grad unserer Gewissheit von ihnen zu thun. Wir können die Frage aufwerfen, ob ein Gegenstand, dessen Erfahrung wir machen, an sich möglich, wirklich oder nothwendig ist? So entstehen die Postulate des empirischen Denkens. Bei der Möglichkeit postuliren wir den Zusammenhang des Objects mit formalen Bedingungen; bei der Wirklichkeit mit materialen; bei der Nothwendigkeit mit allgemeinen Bedingungen der Erfahrung.

Da Kant den Schematismus der Einbildungskraft nur als ein der Sinnlichkeit wie dem Verstande äusseres subsidiarisches Moment betrachtet, so kommt er natürlich nur zu einer Annäherung der Extreme des Gegensatzes, nicht zu einer Aufhebung. Das Sinnliche ist ihm *realitas, substantia phaenomenon*; das Nichtsinnliche, der Begriff an sich, *realitas, substantia noumenon*. Sinnlichkeit und Verstand beziehen sich nicht durch sich auf einander, sondern werden nur bezogen. Was wir erkennen, sind nur Erscheinungen, in deren durch das Anschauen gegebene unbestimmte Vielheit und Mannigfaltigkeit der Verstand, der zunächst ohne Beziehung auf Gegebenes seine eigenthümlichen Gesetze denkt, eine Ordnung hineinbringt. Das der Erscheinung zu Grunde liegende Wesen, das Ding an sich, das Noumenon, kann von uns bei der discursiven Natur unseres Erkennens nicht gefasst werden. Es bleibt uns fremd; nur seine Oberfläche ist uns Preis gegeben. Die Gesetze des Verstandes sind nur eine äusserliche Handhabe, uns die Erfahrung der Erscheinung möglich zu machen, denn erst die Synthese der Anschauung und des Begriffs ist Erfahrung im wahren Sinne des Worts. Wir wenden also die Kategorieen auf einen gegebenen, für sich formlosen Stoff nur an, weshalb es bei einer relativen Identität des Sinnlichen und Intellectuellen verbleiben muss. Anschauen und Denken sind bei uns nicht unmittelbar, nicht ursprünglich identisch. In solchem Fall würden wir allerdings nicht discursiv, sondern intuitiv erkennen; nicht blos die Erscheinung, sondern das Wesen selbst. Mit diesem Dualismus schliesst die analytische Logik. Der Starrheit und Leerheit des Dings-an-sich steht zuletzt die gleiche Gestalt- und Bewegungslosigkeit der formalen Einheit des Selbstbewusstseyns, der transscendentalen Apperception gegenüber.

Allein nicht blos, dass es ein grosses Verdienst war, diesem Dualismus recht fest ins Auge gesehen zu haben, so vermissen wir auch hier nicht Kant's schöne Eigenheit, immer über sich, über die von ihm erst so ausdrücklich und feierlich gezogenen Schranken hinauszuseyn. Freilich kann er solche Gedanken oft nur als Vermuthung, als ein Hülfsmittel zu grösserer Denkbequemlichkeit bieten; aber genug, dass sie ihm nicht fehlen. Daran erkennt man den grossen Geist; den kleinen würde der Mangel eines solchen Überflusses charakterisiren.

So macht er denn auch hier einen Anhang, worin er die Amphibolie der Reflexionsbegriffe darstellt, welche auf etwas ganz Ähnliches hinausläuft, als was die alten Skeptiker mit ihren Epochen oder Tropen beabsichtigten.

Da nämlich das Sinnliche und Verständige qualitativ unterschieden sind, so kommt es, wenn ein Gegenstand bestimmt werden soll, zunächst darauf an, in welche Classe wir ihn zu setzen, welchen transscendentalen Ort wir ihm zu geben haben, d. h. nach Kant, ob wir ihn von Seiten der Anschauung oder des Begriffs fassen müssen. Es entsteht dadurch eine transscendentale Topik, deren Nichtkenntniss sowohl Leibnitz als Lokke zu ihren Irrthümern verführt haben soll, indem der erstere nach Kant Alles intellectuirte, der andere Alles sensifizirte. Die reinen Reflexionsbegriffe können nämlich eben sowohl auf das Anschauen als auf das Denken bezogen werden, da sie nicht die Objecte an sich, nur ihre Relation bestimmen, oder, was eben so viel, zur Vergleichung derselben dienen. Man darf aber nicht glauben, durch sie eine Bestimmung der Gegenstände selbst zu geben. Dies ist ein Irrthum, und ihm zu entgehen, muss man vorher die transscendentale Überlegung anstellen, um jeden Gegenstand in die ihm eigenthümliche Sphäre einzuweisen. Als solche reine Reflexionsbegriffe nennt Kant Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, das Innere und Äussere, Materie und Form. In der That sind dies die schärfsten Bestimmungen des in sich reflectirten Seyns, des Wesens; es ist aber unschwer einzusehen, dass dieselben das vollkommenste Anrecht haben, so gut als die reinen Formen der Anschauung oder des Verstandes als nothwendige Elemente des Erkennens behandelt, nicht in einem Anhang beiläufig nachgetragen zu werden. Kant selbst erklärt die Irrthümer Anderer aus ihrer Unbeachtung und giebt ihnen selbst doch nur eine ausserwesentliche Stellung. Man kann von Glück sagen, dass er sie nicht ganz unterdrückt hat; denn wiewohl er ihre Wichtigkeit genugsam hervorhebt, so sollen sie doch wieder nur eine Vorläufigkeit seyn.

Im Grunde müsste hier nun die Theorie des Erkennens abschliessen. Nachdem wir wissen, was das ästhetische und logische Bestandtheil unseres Erkennens als ihrer Synthesis ausmacht und wie die Verknüpfung des aposteriorischen Stoffs mit der apriorischen Form sich vollbringt, wovon könnte wohl noch die Rede seyn? Allein Kant überrascht uns mit einem neuen Ansatz. Er erzählt, dass unser Erkennen zwar factisch auf einem Zusammenwirken der Receptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Verstandes beruhe, dass es aber noch ein Vermögen des Unbedingten, die Vernunft, gebe, von welchem bisher noch nichts verlautete. Dies Vermögen bewege sich weder in Anschauungen noch in Begriffen, weder in Grundsätzen noch in Urtheilen, sondern in Schlüssen. Es sey das Vermögen der Ideen. Wie Galilei, als er von der Leistung des Schwurs, dass die Erde still stehe, sich erhebend murmelte: „sie bewegt sich doch!“ so gemahnt uns Kant, wenn er plötzlich, nachdem er allen Stolz unseres Erkennens auf dem Amboss der Sinnlichkeit mit den Hämmern der Kategorieen zerschlagen hat, über alle empirische und intellectuelle Bedingtheit mit der Versicherung hinausgeht: es giebt ein Vermögen des Unbedingten! Wie muss der Druck des Jahrhunderts auf ihm gelastet und welch' kraftvollen Geist muss er gehabt haben, dass er, nach einer solchen Rechnunglegung, wenn auch nur erst assertorisch und negativ, doch einer solchen Wendung fähig war! Auch das ist ein tiefer Wurf Kant's, dass er, nachdem er bisher nur von Begriffen und Urtheilen gehandelt hat, für die Vernunft als die ihr adäquate Form die des Schlusses geltend macht, denn der Schluss löst die Einseitigkeit des einzelnen Urtheils auf und führt es in den Begriff zurück, der im Schluss auch nicht als blosser Verstandesbegriff, sondern als lebendige Totalität erscheint. Oben hatte Kant gesagt, dass alles Erkennen in Urtheilen bestünde, hier aber nimmt er selbst seine frühere Ansicht wieder auf, dass die Erkenntniss der Wahrheit an und für sich, die er früher als das vollständige Erkennen bezeichnet hatte, nur syllogistisch sich zu entwickeln vermöge. Das Ansehen des vom Inhalt abstrahirenden Verstandesschlusses vernichtete Kant mit Recht für die Speculation und führte den Schluss zu seiner höhern Bedeutung, die absolute Form des Wahren zu seyn, zurück. Auch den Namen der Idee, welchen man, nach Englischem und Französischem Sprachgebrauch im achtzehnten Jahrhundert, auch in Deutschland für jedwede, selbst die trivialste Vorstellung, zu brauchen angefangen hatte, lehrte er wieder im Platonischen Sinne achten, obwohl er noch sehr schüchtern nach seinem Ausdruck sich nicht so hoch als Plato zu versteigen wagte.

Denn in dem Augenblicke, in welchem Kant aus der Kleinkrämerei der Relativitäten herausschreitet, befällt ihn doch sogleich wieder die Besorgniss, er könne eine zu gewagte Speculation machen und den Handel der Erkenntniss verlieren. Er hat so sorglich, nach seiner eigenen Benennung, das Inventarium aller reinen Begriffe aufgenommen, dass er diesen Schatz nicht für das zwar Glänzende, aber noch Ungewisse opfern mag. Er warnt die Vernunft, vor Schwärmerei sich zu hüten. Geht sie auch auf das Unbedingte, so darf sie doch nie vergessen, dass sie durch Sinnlichkeit und Verstand bedingt wird. Dieser Gedanke würde an sich ganz richtig seyn, wenn dadurch die Identität des Erkennens in allen seinen Gestalten, die Selbstbeschränkung des Unendlichen, die eigene Negativität der Idee ausgesprochen seyn sollte. Allein bei Kant wird er der Grund zu einer Trennung des Verstandes und der Sinnlichkeit von der Vernunft. Der an sich wahre Unterschied wird zum Ausschliessen des einen Moments vom andern, zu einem falschen Abfall. Statt dass Sinnlichkeit und Verstand als das unser Erkennen Bedingende in der Unbedingtheit der Vernunft aufgehoben würden, werden sie für dieselbe zu Grenzen in dem Sinn, dass, bei Licht besehen, die Bestimmung der Vernunft als eines Vermögens des Unbedingten, der Idee, ein Titel ohne alle Realität wird. Die Vasallen bemächtigen sich der Souverainetät. Das, was wahr bleibt, ist also, dass sowohl das sinnliche Anschauen als das verständige Begreifen für sich uns zur Erkenntniss von nur Endlichem führen. Diese Zurückweisung der Reflexion in ihre Schranken ist das Meisterstück der Vernunftkritik. Man besass von nun ab einen festen Maassstab für das blos endliche, verständige Erkennen. Allein daraus folgte nicht die Nothwendigkeit, die Schranken desselben mit den Grenzen der Vernunft zu identificiren und so die Philosophie zu einer blossen, wiewohl selbstbewussten, Reflexionsphilosophie zu machen. Die Vernunft in ihrem Primat anerkennen und sie doch durch die Usurpatoren Verstand und Sinnlichkeit gefangen nehmen, war eine Gewaltthat, für welche die bedrängte zunächst bei Kant selbst Schadloshaltung suchte, später durch Andere an ihm gebührende Rache nahm.

Nichtsdestoweniger wurde Kant auch hier der Anstoss zu einer der bedeutendsten Umwälzungen, welche die Philosophie jemals erfahren hat. Er zeigte nämlich, dass aus der Unbekanntschaft mit dem wahren Verhältniss des Verstandes zur Vernunft der Schein einer Erkenntniss entsprungen sey, welchen man mit dem Begriff des Dinges an sich verwechselt habe. Da unsere Receptivität uns nicht dieses, nur einen Eindruck desselben bringt, unsere Spontaneität aber ihre ordnenden Kategorieen nur von Aussen her an solchen Stoff anlegt, so ist es — dies wird von hier ab eine wahre Litanei in den Kant'schen Schriften — eine leere Einbildung, zu meinen, wir könnten das Wesen der Dinge begreifen. Die ältere Metaphysik suchte nach Kant diesen Schein als Schein zu verbergen und nahm die Erkenntniss desselben für die Sache selbst. Die Philosophie aber, nachdem sie einmal den wichtigen Unterschied des transscendentalen Erkennens von der transscendenten Verwegenheit gehörig zu machen gelernt, müsse mit der Fackel der Kritik diesen Schein aufdecken, um zur Einsicht zu verhelfen, dass die Vernunft zwar die Tendenz zum Unbedingten habe, selbst aber durch Verstand und Sinnlichkeit bedingt sey, welche, als endlicher Natur, auch nur Bedingtes zu ihrem Inhalt haben könnten. Wir erinnern uns, dass Lambert in seinem Organon die Lehre vom Schein ebenfalls behandelte. Er that dies aber in ganz anderer Weise, indem er darunter das Verhältniss der Erscheinung als Object zum Bewusstseyn verstand. Kant hingegen fasste den tiefen Gedanken, dass es in unserem Erkennen nothwendig zu einem Scheine kommen müsse, dessen wir uns aber als solchen bewusst werden könnten. Das Geschäft dieser Belehrung habe in der transscendentalen Logik die Dialektik zu übernehmen. Kant gab also auch diesem Worte, wie dem der Idee, seine affirmative Bedeutung wieder, nicht eine blos subjective Virtuosität des philosophischen Streites, sondern die Darstellung eines objectiven, unvermeidlichen Widerspruchs darunter zu verstehen.

Um dies ausführlich zu zeigen, nahm er die ältere Metaphysik in ihren Haupttheilen durch. In jedem wollte er die darin enthaltenen Widersprüche enthüllen. Von der Ontologie konnte hier natürlich nicht mehr die Rede seyn, da sich dieselbe zu den andern Theilen der Metaphysik ganz gleichmässig verhält und von Kant bereits in seiner Analytik aufgelöst war. Dagegen blieben noch die Seele, Welt und Gott als die besondern Gegenstände der Dialektik zurück.

Da Kant jedoch die Form des Schlusses als die der Vernunft adäquate behauptet hatte, so leitete er auf sehr sinnreiche, wenn gleich, wie nicht geleugnet werden kann, etwas gequälte Weise jene Objecte aus den verschiedenen Formen des Schlusses ab.

Der kategorische Schluss führte ihn zum Begriff der Substantialität und dieser zu dem der Seele als einer Substanz; der hypothetische zum Begriff der Causalität und dieser zu dem der Welt als einer Reihe von Erscheinungen, worin immer eine als Ursache die andere in ihrer Existenz als Wirkung bedingt; der disjunctive endlich zum Begriff der Gemeinschaft, des Zugleichseyns, der absoluten Totalität und dieser zu dem Begriff Gottes.

Mit dieser das Reale wahrlich aus dem Begriff recht scholastisch herausklaubenden Feinheit noch nicht zufrieden, erfand Kant auch noch für jeden Schluss in Ansehung dieser verschiedenen Gegenstände einen besonderen Namen. Im kategorischen Schluss, der dem Subject das Prädicat unmittelbar aus seiner Substantialität giebt, fand er ein Voraussetzen der unbedingten Einheit, ein Erschleichen derselben, einen Paralogismus. Im hypothetischen, welcher von *A* auf *B* und von *B* auf *A* schliesst, fand er die gleiche Selbstständigkeit von *A* und *B*, d. h. einen Widerspruch, eine Antinomie. Im disjunctiven endlich soll auf das Eine geschlossen werden, was die an sich unbedingte Bedingung aller besonderen Bedingungen ausmacht, was zu *A* und *B* als das sich gleiche sowohl von *A* als *B* unabhängige, eben deshalb sowohl *A* als *B* bedingende *C* sich verhält. Dieser Schluss ist nach Kant für uns realer Weise unmöglich, aber doch das Prototyp, das Ideal der reinen Vernunft.

Diese Kritik des Inhalts der Metaphysik ist auch deshalb wichtig, weil bis auf Kant hin die neuere Philosophie geschichtlich so gegangen war, dass sie theologisch mit dem Begriff Gottes anfing, dann in der mit dem Verfall der Scholastik aufblühenden Historie der Natur und Völker sich kosmologisch zum Erkennen der Welt wandte, um, mit Fortführung beider Richtungen, zuletzt psychologisch in die Betrachtung des Menschen sich zu versenken. Nach Kant aber wurde der umgekehrte Process rasch durchschritten. Fichte begann mit der concentrirtesten Subjectivität; Schelling expandirte sich in die Weite der Welt, als deren Factoren er Natur und Geschichte aufstellte und in deren Offenbarung der bei Fichte zur blossen moralischen Weltordnung zusammengeschrumpfte Gott sich selbstopfernd verlor; Hegel lehrte, indem er nicht nur den Menschen, sondern auch die Welt frei liess, eben damit wieder die freie Selbstständigkeit Gottes. So hatte er denn auch einen Theologen, Daub, zur Seite und einen Marheineke einerseits, einen Valke und Strauss andererseits zu Consequenzen. Es kam durch die Philosophie wieder zu einer Theologie. Die von Kant ganz aus der Philosophie verwiesene Theologie wurde der Hegel'-

schen so immanent, dass Hegel sogar die Logik als die eigentlich speculative Philosophie bezeichnete, ein Ausspruch, dessen Tiefe bis jetzt wohl nur Wenige gefasst haben. Man ist also vom Psychologischen durch das Kosmologische zum Theologischen in dem von Kant gezeichneten Wege aufgestiegen.

Nachdem die Philosophie durch Kant's Dialektik über die in derselben als objectiv unauflöslich gesetzten Widersprüche hinausgekommen ist, kann man nun wohl einsehen, dass Kant sich gar nicht vorhandene Schwierigkeiten machte. Allein historisch muss man erwägen, dass er mit dieser Dialektik gegen die Dumpfheit und widerspruchvolle Zusammenhanglosigkeit der älteren Metaphysik mit vollem Rechte ankämpfte.

Die *rationale Psychologie* hatte den Begriff der Seele als einer Substanz genommen, dabei die eigenthümliche Bestimmtheit derselben — denn die Seele ist ja nicht die einzige Substanz — empirisch schon vorausgesetzt und nun gefragt, welche Prädicate derselben angemessen seyen? Ob man wohl sagen könne, dass die Seele materiell, zusammengesetzt, veränderlich, vom Raum bedingt, oder vielmehr immateriell, einfach, numerisch identisch, spirituell, nach Kant's Ausdruck, im Verhältniss zu allen möglichen Gegenständen im Raume, sey? Man sieht wohl, dass bei einem solchen Verfahren nur das herauskommen konnte, was herauskommen sollte oder im Grunde schon da war. Die Prädicate wurden dem Subjecte auf ganz äusserliche Weise beigelegt. Um das Subject bekümmerte man sich eigentlich nicht. Es war nur dazu da, die Prädicate in Empfang zu nehmen. Das Hin- und Hersprechen über diese ward die Sache. Kant sah sehr gut das Ungeschickte und Unphilosophische einer solchen Manier ein. Er meinte, alle jene Bestimmungen schwebten in der Luft, weil ihre unbedingte *Einheit* gerade die Hauptsache sey, diese aber nicht bewiesen würde, die Vernunft also bei diesem Widerstreit der vielen, von einander verschiedenen Prädicate und des Einen, sie in sich befassen sollenden

Subjectes in einen Zustand der Entzweiung mit sich selbst verfalle, der nur durch den Begriff der synthetischen Apperception des Selbstbewusstseyns gelöst werden könne. Kant's richtiger Gedanke hierbei war, dass die Prädicate der Seele aus der einfachen Natur derselben abgeleitet werden müssten, wogegen jener Paralogismus eine ungerechtfertigte Vermischung des empirisch Zufälligen mit dem metaphysisch Nothwendigen zeige.

In der rationalen Kosmologie unterschied er zwei Gattungen von Widersprüchen, die mathematischen und die dynamischen und in jeder Gattung wiederum zwei Hauptformen. Hier traf seine Dialektik auf die Verknotung der Antinomieen. Nun ist es allerdings ganz richtig, was nachher die Hegel'sche und Herbart'sche Philosophie behaupteten, dass nicht nur der Begriff der Welt den Stoff solcher Antinomieen zu liefern vermag, sondern dass sie nach Herbart in allen Bestimmungen unseres gewöhnlichen Bewusstseyns, nach Hegel sogar in der Objectivität selbst sich finden. Aller Unterschied kann thatsächlich zur Spannung, zur Collision seiner Momente fortgehen oder subjectiv in der Form sich ausschliessender Extreme aufgefasst werden. Nichtsdestoweniger hat Kant gerade in dem Hervorheben der kosmologischen Widersprüche seinen speculativen Genius wieder bewährt, insofern die von ihm gesetzten Antinomieen wirklich den einfachsten Ausdruck für das Problem der Ontologie, als der abstracten Grundlage der Kosmologie, für das der Naturwissenschaft und der Philosophie des Geistes enthalten. So gut als er der rationalen Psychologie durch die Concentration ihrer Bestimmungen unter seine Kategorieen eine grössere Schärfe gab, eben so wohl brachte er auch eine entschiednere Fassung der kosmologischen Probleme hervor. Er stellte folgende vier Gegensätze als Thesis und Antithesis auf; das Universum ist:

1. endlich und hat einen Anfang und ein Ende in der Zeit oder es ist unendlich und ewig; es ist

2. ein einfach homogenes oder atomistisch zusammengesetztes, somit ins Unendliche hin theilbar oder nicht; es ist
3. nur mechanisch durch eine äussere Causalität bestimmt oder es existirt auch ein Geschehen aus Freiheit; es ist
4. ein an und für sich zufällig und selbstständig oder abhängig und nothwendig existirendes.

Dass hier in der That Widersprüche vorhanden sind, ist wahr. Das Endliche ist nicht das Unendliche; das Einfache nicht das Zusammengesetzte; die Nothwendigkeit nicht die Freiheit; die Zufälligkeit nicht die Nothwendigkeit.

Kant behandelt dieselben aber so, dass er bei der Thesis von der Antithesis, bei dieser von jener abstrahirt. Seine Gegeneinanderstellung der Extreme des Widerspruchs frappirt (nicht blos durch die typographische Parallelisirung, die das Einzige zu seyn scheint, was Viele davon verstanden haben, sondern auch) dadurch so sehr, dass sie im Grunde dies nicht, sondern nur eine Nebeneinanderstellung ist. Kant will ausdrücklich keinen blossen Advocatenbeweis führen; auch sind die Gründe, die er für jeden Begriff anführt, ganz scheinbar; allein er geht doch nur apagogisch zu Werke, indem er bei der einen Thesis die andere negativ wiederholt. Wenn er die Endlichkeit beweisen will, so sagt er: setzet, die Welt sey nicht endlich, so würde folgen, dass sie unendlich wäre; allein dies ist ja gegen die Voraussetzung der Endlichkeit derselben, die ich doch zu denken gezwungen bin. Soll die Unendlichkeit bewiesen werden, so sagt er: setzet, die Welt sey nicht unendlich, so würde folgen, dass sie endlich wäre; allein dies ist wiederum gegen die Voraussetzung der Unendlichkeit derselben, die ich doch zu denken gezwungen bin. Kann man wohl einen Anfang der Welt im Raum und in der Zeit angeben, muss man nicht über jeden gegebenen, d. h. endlichen Raum und jede gegebene, d. h. endliche Zeit zum Gedanken der Grenzenlosigkeit und Anfanglosigkeit fortgehen? Wird man aber wohl dadurch von dem gerade entgegengesetzten Gedanken befreit, dass die Welt, als das in Raum und Zeit sich Verändernde, ein Entstandenes, also auch Vergehendes sey? Hält nicht dieser Gedanke jenem andern das *Gleichgewicht*?

Es ist uns demnach unmöglich, meint Kant, auf die eine oder andere Seite zu treten. Jede hat ihre *Berechtigung*. Die Gewissheit der einen dringt sich so sehr auf, als die der anderen. Das Resultat dieser *gleichen*, eben deshalb sich widersprechenden Gewissheit ist folglich die absolute *Ungewissheit*. Wir können keiner Position uns entziehen. Endlichkeit und Unendlichkeit, Einfachheit und Zusammengesetztheit (oder Theilbarkeit und Untheilbarkeit), ein Geschehen nach nur mechanischer Causalität oder nach sich selbst bestimmender Freiheit, die Zufälligkeit oder Nothwendigkeit des Entstehens der Welt, d. h. einer ganz in ihre Existenz verschwindenden Immanenz oder einer in ihrem Setzen doch von ihr frei bleibenden Transscendenz Gottes, sind Gedanken von gleichem Werth, von denen jeder so gut als der andere bewiesen werden kann.

Kant hat mit der Behauptung ganz Recht, dass diese Bestimmungen in ihrer polarischen Opposition von uns die gleiche Anerkennung fordern. Er folgert daraus, dass eine *objective Auflösung* der Antinomieen unmöglich sey. Er giebt daher eine *nur subjective*, d. h. er gesteht den *verzweifelten* Zustand unserer Intelligenz im Angesicht dieser Widersprüche, die unser höchstes Interesse haben, ein. Er hält allerdings dafür, dass an und für sich kein Widerspruch in der Welt existire, allein es sey eine *Schwäche* unseres Erkenntnissvermögens, an dem Gedanken jener Widersprüche eine *Grenze* zu haben, welche ohne Gefahr nicht überschritten werden könne. Die Vernunft müsse sich in diesem Zustande der Entzweiung der kosmologischen Begriffe mit der Einsicht in die Nothwendigkeit einer solchen Entgegensetzung in unserem Verstande beruhigen. Da jede Thesis bewiesen werden könne, sey ein Drittes ausser dem gesetzten Widerspruch undenkbar.

Dies ist das Falsche. Das Grosse der Antinomik Kant's ist die Anerkennung der Existenz des Widerspruchs; das Verfehlte, dieselbe nur unserer Intelligenz zuzuschieben, sie von den Dingen abzuhalten, als wenn dieselben nicht wirklich in unaufhörlichem Kampf miteinander begriffen wären und die Auflösung nur in eine matte Beruhigung der über ihre Ohnmacht verzweifelnden Vernunft zu legen, somit gar keine wirkliche Auflösung zu geben. Kant hat übersehen, dass eben des Widerspruchs wegen die Entgegensetzung sich durch sich selbst auflösen, dass eine Einheit, die man wohl die höhere zu nennen pflegt, existiren muss, in welcher die Extreme zu Momenten herabgesetzt werden und welche als solche der ursprüngliche Grund ist, worin die Extreme eben sowohl untergehen, als sie daraus hervorgehen. Die Einheit stösst sich aus sich selbst zur Entgegensetzung in sich ab und diese ist somit schon von vorn herein aufgehoben. Wenn das Endliche am Unendlichen, das Einfache am Zusammengesetzten, die Passivität an der Activität, die Zufälligkeit an der Nothwendigkeit ihr von ihnen untrennbares Jenseits haben, so folgt nicht, was Kant folgert, dass man weder für die eine noch für die andere Bestimmung sich entscheiden könne, sondern vielmehr, dass man sowohl für die eine als die andere sich entscheiden müsse. Die eine Bestimmung als die negative der anderen ist nur der Widerspruch gegen sie; aber diese ist eben so sehr gegen die erstere negativ; sie ist auch der Widerspruch und zwar nicht ein Widerspruch überhaupt, sondern der bestimmte Widerspruch, die Negation der Negation. Ich kann keine Position ohne ihre Negation setzen, wie Kant in früheren Jahren den Begriff der negativen Grösse selbst gefasst hatte und was er damals, wie wir uns erinnern, reale Opposition nannte. Der Position oder Thesis ist somit ihre Negation oder Antithesis immanent; sie wird nicht erst von Aussen an sie gebracht und es ist eine Einseitigkeit unseres Denkens, wenn wir die sich widersprechenden Bestimmungen auseinanderfallen lassen, statt sie im Widerspruch als dasselbe miteinander zu begreifen. Nicht als wenn sie nicht gar nicht unterschieden wären, als wenn in der den Widerspruch vermittelnden Einheit das Andersseyn überhaupt aufhörte und eine gleichgültige Unterschiedlosigkeit gesetzt würde. Keineswegs. Aber die Vermittelung selbst, der stete Process des sich Unterscheidens der Einheit, ist die objective, wahrhafte Auflösung des Widerspruchs. Jede antinomische Bestimmung bewegt sich selbst in die ihr entgegengesetzte hinüber. Das Endliche setzt sich das Unendliche voraus, aber auch das Unendliche das Endliche. Die Wahrheit ist nicht, wie Kant sagt, dass wir nur das eine oder das andere denken könnten, sondern dass wir das von ihm geleugnete Dritte, die negative Identität des Endlichen und Unendlichen, d. h. eine Einheit denken müssen, in welcher sowohl das abstract Endliche, das eben so die Negation des abstract Unendlichen wie dies die seinige ist, als das abstract Unendliche, das nur als Negation des Endlichen ist und deswegen umgekehrt an diesem seine eigene Negation besitzt, nur Momente sind. Diese lebendige, erfüllte Einheit, die als die Macht des Gegensatzes an und für sich widerspruchlos ist, sie ist die Wahrheit. — Es genügt hier, diesen dialektischen Schlüssel zu geben. Kant hat sich durch das Abstractum Welt, das er ohne weitere Ableitung als die Totalität der Erscheinungen hinnimmt, in die Schwierigkeit verwickelt, die Reflexionsbestimmungen zu isoliren, statt sie in ihrem Zusammenhang, in ihrem gegenseitigen Übergang in einander zu erkennen. Die Kunst seiner Dialektik, welche die Vernunft mit einer gewissen Schadenfreude zur Verzweiflung bringt, besteht nur darin, dass er die Gegensätze zwar aufeinander bezieht, um feierlich ihre Unvereinbarkeit zu erklären, nicht aber sie sich selbst auf einander beziehen und durchdringen lässt, was eben sowohl möglich. Warum soll z. B. die Existenz der mechanischen

Causalität die einzige seyn! Oder warum soll die Nothwendigkeit mit der Zufälligkeit sich nicht vertragen können! Kant's Beweise beweisen eben darum nicht, was sie beweisen sollen, weil sie die innere Einheit der einen Bestimmung mit ihrer widersprechenden ignoriren und es sich durch Ausschliessung derselben bequem machen. Er kommt zuletzt immer darauf zurück, dass wir nicht im Stande seyen, die ganze Reihe der Bedingungen, alle Glieder der hypothetischen Synthesis aufzufassen. Als wenn nicht der Gedanke des Unbedingten, der in dem entgegengesetzten des Bedingten enthalten ist, das Aufheben solcher Beschränkung wäre! Jedes Extrem als solches ist eine Falschheit, eine Einseitigkeit des Verstandes, der es nicht mit seinem andern zusammenbringt, vielmehr im Verfestigen der abstracten Bestimmung seine „verwundersame" Kraft hat; das zusammen, die Mitte, ist die Vernunft. —

Endlich die rationale Theologie sucht nach Kant die unbedingte objective, d. h. ausser den Dingen existirende Einheit der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt. Eine solche Synthesis nennt Kant das Ideal der reinen Vernunft, indem er meint, dass wir zwar den Gedanken einer solchen Ursache hätten, ihn jedoch nicht in seiner Reinheit denken könnten und daher das Bedürfniss hätten, ihn uns fasslich zu machen. Wir müssten uns das Allgemeinste als ein einzelnes Ding vorstellen. Er unterscheidet die Realisirung, d. h. Objectivirung des Begriffs Gottes, die Hypostasirung und Personificirung desselben. Nach dem heutigen Sprachgebrauch würden wir sagen, Kant will Gott nicht blos als Substanz, das Allgemeinste, sondern auch als Subject, als einzelnes Ding, bestimmen. Der letztere Ausdruck klingt uns, auf Gott angewandt, schon barbarisch. Das Ideal soll also die Vereinigung des Allgemeinen mit dem Einzelnen darstellen. Da Kant vom Begriff der Totalität ausgeht, zum Begriff Gottes zu kommen, so ist es ganz natürlich, dass er auf die Kategorie der Einzelheit verfällt, obwohl dieselbe für den Begriff Gottes nicht ausreicht, denn das Einzelne hat Einzelnes neben sich, Gott aber in seinem Fürsichseyn hat nicht einen anderen Gott oder gar andere Götter neben sich. Im Begriff der Einzelheit ist zwar die Todtheit des numerischen Eins durch ihre Identität mit der Allgemeinheit schon getilgt, allein Subjectivität drückt doch angemessener die unendliche Form des unendlichen, substantiellen Inhalts aus, denn Subjectivität ist die im Unterschied von sich, dem Prädicate, bei sich bleibende, in ihrem Andersseyn sich auf sich beziehende Identität. Die Einzelheit ist die gesetzte, die bestimmte Allgemeinheit, die Beziehung derselben auf sich, lässt aber noch eine Vermittelung durch die Besonderheit in der Weise zu, dass diese zu freier, selbstständiger Existenz gelangen kann, während für den Geist das die Einzelheit mit der Allgemeinheit vermittelnde Moment der Particularisation gar nicht eine solche Festigkeit ansprechen kann und eine nur relative Totalität ist. In Gott vollends ist das Prädicat selbst das Subject. Darin besteht die Einzigkeit Gottes. Als Schluss ist er in allen drei Gliedern derselbe Inhalt. (Vgl. eine Abhandlung Gabler's vor dem Buch von Frauenstädt: die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, Berlin, 1838, XV, XXIV ff.) Kant modificirt daher den Begriff der Einzelheit so lange, bis er ihn zur Hypostase und von dieser zur Personification, der intelligenten Einheit, hinaufgeläutert hat.

Die Hauptsache ist hier die schon mehr erwähnte berühmte und berüchtigte Kritik der speculativen Theologie, d. h. der Beweise der rationalen Schultheologie für die Existenz Gottes. Es ist früher gezeigt worden, in welch' äusserlichen Formalismus dieselben verkommen waren. Dies ist zu bedenken, um nicht über Kant sich zu verwundern, der so viel auf diese Kritik sich einbildete, und nicht über seine Zeit, welche ihm gerade in diesem Punct nicht Beistimmung genug bezeigen konnte. Es war ein tiefer Zug in Kant, dass ihn durch alle seine Schriftstellerei hindurch das Streben nach einem Beweise für das

Daseyn Gottes nicht ruhen liess. Von 1755, von seiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels an, bis in das höchste Alter hinein, kehrte er immer wieder zu diesem Problem zurück, und nicht ohne Rührung kann man bei ihm beobachten, wie sehr er sich freut, diesem Gedanken, nachdem er ihn pflichtmässig im Namen des Verstandes zu einer blossen Hypothese degradirt hat, auf irgend einem Wege doch wieder Zutrauen zu schaffen. 1763 führte er selbst noch, wie wir sahen, den ontologischen Beweis für die Existenz eines absolut nothwendigen Wesens, empfahl aber nicht weniger den kosmologischen und teleologischen mit Vorliebe. In der Kritik der reinen Vernunft stellte er alle diese Beweise sehr sorgfältig so dar, dass er das Beruhen des kosmologischen und teleologischen auf dem ontologischen nachwies. Denn beim teleologischen müsse man zwar auf eine ausserordentliche Intelligenz als Ursache so grosser Ordnung und Schönheit schliessen, allein mit nichts könne man behaupten, dass dieselbe auch die schlechthin grösste, die absolute sey. Das Bestehen der Welt aber als ein zufälliges zu setzen, habe schon immer den Grund im Hinterhalt, der als der durch sich selbst bestehende vorausgesetzt werde. Die Elemente dieser Beweise seyen in ihrer Reinheit das Seyn und Denken. Es werde in ihnen von jenem zu diesem übergegangen und in diesem die Ursache der Welt wie ihrer Ordnung gefunden; eine Ursache, die sich selbst die Ursache ist. Im ontologischen werde vom Denken zum Seyn übergegangen, ohne dass das Seyn ein anderes, als das Gottes selbst wäre. Vom Begriff Gottes wird auf das Daseyn desselben geschlossen. Der Begriff enthält zugleich die Nothwendigkeit, seine Existenz zu denken. Von Seiten der Empirie und des Verstandes, die ungeheuren Räume und Zeiten, die rastlose Triebkraft und bald wohlthätige, bald grausame Consequenz der Natur, die Freiheit des Menschen und das räthselvolle Schauspiel der Geschichte betrachtend, mag nichts widersinniger scheinen, als ein ewiges, die Natur schaffendes, die Geschichte ohne Verletzung der menschlichen Freiheit leitendes, im Allwissen seiner selbst bewussten Wesen zu setzen. Aber der Gedanke selbst ist es, der unseren Zweifel gegen sich nicht etwa nur niederschlägt, sondern auflöst, der das, was dem sinnlich Anschauenden das Unmöglichste zu seyn scheint, dem geistig Richtenden als das Wirklichste, was die ausschweifendste Willkür unserer Intelligenz, als die reinste Nothwendigkeit, was nur ein listig oder platt ersonnenes Hülfsmittel der sonst in tausend Verlegenheiten gebrachten faulen Vernunft, ein verstandloses Wunder zu seyn scheint, als die lebendigste Wahrheit manifestirt. Das Denken überwindet sich selbst. Es wäre ungerecht, Kant nicht zuzugestehen, den ontologischen Beweis formell nicht verstanden zu haben. Was er ihm vorwarf, war der schon 1763 geäusserte Scrupel, dass der Begriff des Daseyns den Begriff der Sache gar nicht verändere, keine Bestimmung hinzubringe, also auch nicht erschlossen werden könne, denn im Schluss handele es sich um das identisch Setzen eines Prädicates mit einem Subject, das dadurch bestimmt, d. h. als ein anderes gesetzt werden soll, als es zunächst an sich ist. Wenn ich aber von Gott das Seyn aussage, so wird dadurch der Begriff Gottes an sich gar nicht bestimmt. Sage ich aber, im Begriff Gottes liegt das Seyn, so ist dies nur ein analytisches Urtheil, nicht ein Schluss. Kant sah das Daseyn für den Begriff der Möglichkeit wie der Wirklichkeit eines Gegenstandes als gleichgültig an und erläuterte dies in einem seiner Zeit ungemein zwingenden Beispiel. Hundert mögliche Thaler seyen, dem Inhalt der Vorstellung nach, so viel als hundert wirkliche. Allein für meinen Cassenbestand mache es einen gewaltigen Unterschied aus, ob das Daseyn derselben nur ein Gedanke oder auch ein Factum sey. Das blosse Vorstellen der hundert Thaler verwandle sie noch nicht in hundert wirkliche, die im Context der Erfahrung angetroffen werden könnten. In der Wolff'schen Schule wurde nämlich der Begriff der Wirklichkeit nur als ein Complement der Möglichkeit und das Daseyn als eine der Realitäten des Dinges bestimmt, welches Gott heisst. Solcher Formalismus widerte Kant an und gegen ihn war seine Polemik berechtigt. Seinem Princip nach, das Sinnliche und Nichtsinnliche abstract zu trennen, konnte er nicht anders, als den metaphysischen Beweis wegen des Mangels eines sinnlichen Elementes in ihm verwerfen. Gott kann nie Object der sinnlichen Wahrnehmung werden; die Verstandesbegriffe aber sind auch nicht im Stande, ihn zu fassen, weil er der Unendliche ist und weil sie lediglich für die Bearbeitung des empirisch Mannigfaltigen, für die Ordnung des Endlichen taugen. Man kann den Begriff des Daseyns aus dem Begriff Gottes wohl herausklauben, wenn man ihn vorher hineingelegt hat. Es steht ja schon fest, dass Gott das *ens realissimum*, der *conceptus realitatum omnium* ist. Soll nun einmal das Existiren mit den übrigen Vollkommenheiten denselben Rang einnehmen, so versteht es sich, dass Gott auch dieses an sich nichtssagende Prädicat zugeschrieben werden muss. Dass im ontologischen Beweis der Begriff der Idee überhaupt, die concrete Identität von Seyn und Denken, der absolute Idealismus enthalten ist, liess Kant gleichgültig, da umgekehrt sein wesentliches Interesse war, das Seyn und Denken auseinander zu halten und nur eine äusserliche Synthese beider zu fixiren.

Demnach musste die Kritik des Erkenntnissvermögens die Unmöglichkeit des Begriffs der absoluten Wahrheit zum Resultat haben. Nur die Erscheinung, nicht das Wesen erkennen wir. Je tiefer ins Empirische hinein, je deutlicher; je höher ins Übersinnliche hinauf, je schwankender und unbestimmter wird unser Erkennen. Und so stellte denn Kant jene seitdem so oft wiederholte Trias von Erkenntnissstufen, das Wissen, Meinen und Glauben, auf. Das Glauben war bei ihm das *asylum ignorantiae*, das nothgedrungene Surrogat für das absolute Wissen, nach welchem uns umsonst lüstert. Der Gedanke Gottes war bei Kant nur eine subjective Hypothese, um in den Begriffen der Vernunft nicht eine zu grosse Lücke zu lassen. Von einer objectiven Bestimmung war so wenig die

Rede, dass sie vielmehr ausdrücklich abgelehnt ward. Die Existenz Gottes hatte nur problematische Gewissheit.

Der zweite Theil der Vernunftkritik, die Methodenlehre, welche von der Disciplin, dem Kanon, der Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft handelte, führte diesen Gedanken weiter aus. Die Vernunft kann nicht constitutiv verfahren, denn alsdann müsste sie wahre Souverainetät besitzen, deren Rechtstitel, im Erkennen wenigstens, von der Sinnlichkeit und dem Verstande streitig gemacht wird. Sie kann nur regulativ wirken, d. h. dem Verstande die leere Einheit vorhalten, ihm dadurch seine Bedingtheit einzuschärfen. Sie ist also auch keine Doctrin, sondern nur ein Kanon des Erkennens, in wie ferne sie uns auf die ungleichartigen Elemente in der Bildung synthetischer Urtheile aufmerksam macht. —

Ein so grosses und eigenthümliches Werk wie die Vernunftkritik kann vom Publicum nicht sogleich assimilirt werden. Erst allmälig kann es dem Zeitgeist als seine eigenste Erscheinung klar werden. Nicht blos Kant musste die Erfahrung machen, wie langsam der Philosoph verstanden wird. Die Geschichte der Philosophie ist um Beispiele zu diesem Satz nicht verlegen. Ein Vorläufer Kant's, Hume, hatte mit seinen Untersuchungen anfänglich ein noch härteres Schicksal. Ein Nachfolger Kant's, Hegel, musste seine Phänomenologie erst durch seine Logik flott machen. Jetzt, nachdem der Werth der Vernunftkritik so allgemein anerkannt ist, hört man öfter die Verwunderung darüber laut werden, dass man denselben nicht sogleich einsehen, das Buch nicht sofort als das ausgezeichnetste habe hervorheben können. Allein ein philosophisches Buch wirkt eben nicht, wie ein Kunstwerk, das sich der Empfindung, der Phantasie, des ganzen Menschen mit dämonischen Kräften bemächtigt. Darin einzudringen, bedarf es eines ernsten Studiums und ein solches ist nicht Jedermanns Sache.

1782 im Januarheft der Göttinger gelehrten Anzeigen erschien die erste Recension der Kritik. Sie verstand dieselbe im Ganzen so, dass Kant den Berkeley'schen Idealismus lehre. Raum und Zeit sind nur subjective Formen des Anschauens. Die Verstandesbegriffe sind von aller Erfahrung unabhängig, Erfahrung aber ohne sie nicht möglich. Die Dinge an sich können nicht erkannt werden. Nur ihre Erscheinung, die Art und Weise, wie sie unsere Subjectivität afficiren, ist für uns. Waren das nicht Materialien genug, einer solchen Auffassung Vorschub zu leisten! Und in der That erschien die Einheit des formalen Selbstbewusstseyns in der ersten Ausgabe der Kritik so in sich vertieft, dass Kant die daraus möglichen Consequenzen hinterher selbst zu scheuen anfing, noch bevor sie im Fichtianismus sich eine besondere Gestalt gegeben hatten. Die empirische Realität zu leugnen und zu einem blossen Schein zu machen, war ihm freilich nicht beigekommen; dass aber im Grunde nur die sinnlichen Phänomene den Gegenstand unserer Erfahrung und nur die Kategorieen unseres Verstandes das Allgemeine und Nothwendige der Erkenntniss sind, liess sich bei Kant nicht leugnen. Seiner Absicht nach sollte allerdings sein transscendentaler Idealismus recht dazu dienen, die nur subjective, aus reinem Verstand, aus reiner Vernunft entspringende Erkenntniss vor Schwärmerei zu hüten, indem derselbe der Spontaneität der Intelligenz stets die ästhetische Receptivität als das andere unumgängliche Erforderniss vorhält, wenn es zu einer Erfahrung, einem soliden Erkenntniss kommen soll, weshalb Kant auch behauptete, dass selbst Raum und Zeit, die doch wahrlich keine materielle Stoffe sind, erst durch ihn ihre Objectivität wahrhaft bewiesen erhalten hätten.

Dass auch Klagen über Dunkelheit und Sonderbarkeit des Ausdrucks sich hören liessen, war in der Ordnung. Jede neue Philosophie muss von ihrem Standpunct aus den vorhandenen Wortvorrath für ihre veränderten Begriffe theils verändern, theils durch Neuschöpfungen vermehren. Die Klage über solche vermeinte, mit dem Geschäft des Philosophirens jedoch nothwendig verbundene Willkür der Philosophen dauert so lange, bis man den Sinn ihres Systems verstanden und darin die Wahl ihres Ausdrucks gerechtfertigt gefunden hat, der alsdann ein Gemeingut, ja ein Vorurtheil der Zeit zu werden pflegt, wie man z. B. als die Naturphilosophie auftrat, diese wiederum von Seiten der Kant'schen Bildung der Dunkelheit und Gesuchtheit beschuldigte.

Um nun dem Verständniss des Publicums entgegenzukommen, um die Hauptpuncte der Kritik in leicht fasslichen Umrissen zu zeichnen, um den Unterschied ihres Idealismus vom dogmatischen des Berkeley, wie vom skeptischen des Cartesius ins Licht zu stellen, und endlich auch, um den Göttinger Recensenten zu widerlegen, schrieb er 1783 seine Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die künftig als Wissenschaft auftreten will. Das Charakteristische dieses Buchs bestand darin, die idealistischen Spitzen der Vernunftkritik abzustumpfen, die eigenthümliche Fassung der Hauptmomente recht geflissentlich zu popularisiren und die theologisch-praktische Ungefährlichkeit derselben nicht nur, sondern auch Nutzen für die Speculation und alle Wissenschaft überhaupt zu präconisiren. Zum Schönsten der Prolegomena gehört ihre herrliche Vorrede, in denen das ächte Selbstgefühl des Forschers, der es sich hat sauer werden lassen, gegen den gemeinen Menschenverstand mit der ihm gebührenden Verachtung sich ergeht, wenn derselbe, so ehrenwerth er in seiner Sphäre als der schlichte, gesunde Verstand, als der wirkliche *bon sens* und *common sense* ist, in Sachen der Speculation das grosse Wort zu haben und der Vernunft mit seiner hausbackenen Weisheit zu trotzen sich erdreistet. Hier erzählte Kant auch mit einigen Worten die Geschichte seines eigenen speculativen Bewusstseyns, wie er durch Hume gegen den Leibnitz-Wolff'schen Dogmatismus aufgeregt worden sey, wenn auch Hume's Skepticismus nur ein Funken, nicht ein Licht gewesen wäre.

Die Prolegomena erreichten grösstentheils die von ihnen beabsichtigte Wirkung, Kant's Idealismus der Menge mundrechter zu machen und ihr das Herbe der primitiven

Gährung zu versüssen. Leider ging Kant in diesem herablassenden-Selbsterklären, in diesem Abmilderungsgeschäft immer weiter. Ein 1786 geschriebener Aufsatz: was heisst, sich im Denken orientiren! (S. W. I. 371) hatte keinen anderen Zweck, als den von ihm eingenommenen Standpunct dem Publicum recht bequem zugänglich zu machen. Besonders aber war es die 1786 veranstaltete zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, in welcher er der Sorge, Missverständnisse abzuwehren, Folgerungen im Sinne eines dogmatischen oder skeptischen Idealismus unmöglich zu machen, die erstere Heftigkeit seines Angriffs auf die alte Psychologie, Kosmologie und Theologie zu dämpfen, den Zweifel an Unsterblichkeit, Freiheit und Gott zurückzuweisen, recht *con amore* nachhing. Die schöne tapfere Vorrede der ersten Ausgabe liess er nicht wieder abdrucken, sondern gab eine weitschweifige andere, welche, nur noch entschuldigerend in Ansehung des ganzen Standpunctes, der einmal nothwendig sey, aber noch eifersüchtiger in Betreff seiner Anerkennung als Stifter einer neuen Philosophie, eine Wiederholung der in den Prolegomenen enthaltenen Apologie gab. Ausserdem aber liess er nicht nur im Text eine Menge Stellen fort, die ihm, den gemachten Einwürfen gegenüber, bedenklich geworden waren, sondern substituirte dafür auch andere, zahmere, breitere, nicht selten eigenen anderweiten Behauptungen widersprechende. (Vgl. meine Vorrede zu der von mir besorgten Ausgabe S. W. II. und den darin abgedruckten Brief des Dr. Schopenhauer an mich, nebst der eben daselbst angeführten Stelle aus Jacobi über das Verhältniss beider Ausgaben.)

Ursprünglich hatte Kant nur eine Kritik der Vernunft als des höchsten menschlichen Erkenntnissvermögens geben wollen. Noch auf dem Titel der Prolegomena sprach er von der Metaphysik, welche künftig als Wissenschaft auftreten will. Allein allmälig vergass er, wie es scheint, dass diese Arbeit eine noch nicht gemachte war und nahm den Ton an, als ob die Vernunftkritik die Metaphysik selbst sey. Dies zeigte sich am deutlichsten bei dem Angriff, den Eberhard auf ihn machte und den er sehr scharf und bitter 1790 in der Schrift zurückwies: über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (S. W. I. 399). So gereizt Kant hierin gegen Eberhard loszog, so subtil er sein System von dem Leibnitz-Wolff'schen unterschied, aus dessen Eingeweiden der Hallische Professor nämlich die Embryonen der Vernunftkritik herausgewühlt hatte, so viel Zugeständnisse machte er doch auch im Eifer, die Crassheit mancher Consequenzen von sich abzulehnen und gerieth dabei, wie es zu gehen pflegt, unvermerkt in gar manchen Widerspruch mit sich selbst, z. B. in der Art und Weise, wie er seinen Begriff des Raumes und der Zeit erklärt, wie er öfter eigenhändig das Ding-an-sich in das gemeine empirische Verständniss herabzerrt, als wenn darunter nicht Noumena, sondern greifliche, fühlbare Dinge verstanden würden u. s. w. Weil sich Kant also in dieser Schrift mit polemischer Erhitzung gehen liess, so ist sie nicht in dem Sinn zu gebrauchen, seine wahre Meinung daraus zu entnehmen. Dazu wird man sich immer an die Kritik selbst halten müssen. Nur das geht daraus hervor, dass Kant von den Widersprüchen, die er in sich anhäufte, bewegt ward. Dies ist für ihn jedoch nicht sowohl ein Tadel, als ein Lob, denn es beweist, dass er sich von Verknöcherung des Geistes frei hielt.

Da die Kritik der reinen Vernunft die Unmöglichkeit eines speculativen Erkennens zum Resultat hatte, so war es ganz natürlich, dass Kant im Fortgang der Darstellung seines Systems zunächst diejenigen Gebiete berührte, welche nicht das Erkennen an und für sich, sondern bestimmte Objecte in sich schliessen. Er untersuchte die Ethik und Physik. Dass er die erstern vorangehen liess, war zu erwarten, da er schon in der Vernunftkritik beständig auf die Moral als auf dasjenige Element hingewiesen hatte, in welchem eine unfehlbare und glänzende Schadloshaltung des Geistes für seinen theoretischen Bankerutt eintrete. Jedoch konnte er diesen Stoff noch nicht sogleich in einer Weise fassen, wodurch er ihn zu einem durchgängigen Analogon der Vernunftkritik gemacht hätte. Die Absicht hatte er, aber es bedurfte, eine solche Systematik in ihm zu reifen, noch mehrer Jahre, weshalb, da ihm das Praktische ausserordentlich am Herzen lag, 1785 seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten als eine Bevorwortung derselben erschien. Es wird aber, ehe wir uns hier in das Besondere einlassen, nothwendig seyn, das Verhältniss, worin bei Kant das Theoretische und Praktische zu einander stehen, im Allgemeinen näher zu bestimmen.

Die abstracteste Formel, welche sich für die Bestimmung der Extreme, mit deren Vermittelung die Philosophie es zu thun hat, finden lässt, ist der Gegensatz von Seyn und Denken, denn in diesem sind die gegen einander negativen Extreme auch positiv bestimmt. In Gegensätzen, wie Seyn und Nichtseyn, Volles und Leeres, ist dies nicht der Fall; Nichtseyn, Leeres, sind nur negative Negationen. In Gegensätzen aber, wie Realität und Idealität, Materie und Geist, Object und Subject, sind die Extreme wiederum schon zu sehr particularisirt und setzen für ihre Bestimmung eine sehr weitläufige Vermittelung voraus. Seyn und Denken dagegen ist die reinste Abstraction, welche auch geschichtlich, sogar als Religion, früher als die zuletzt genannten concreten Formen hervortritt. Das Denken ist die positive Negation des Seyns, so wie Seyn die des Denkens ist. Jedes Substrat, das beiherspielen könnte, ist in dieser Allgemeinheit untergegangen. Wahrhafter Idealismus ist die Philosophie nur, wenn sie die gleiche Dignität des einen wie des andern dieser Begriffe anerkennt. Mag es seyn, dass sie den Gegensatz in dem bestimmten Unterschiede besonderer Formen, wie *res extensa* und *res cogitans*, oder Natur und Geschichte u. dergl. ausspricht. Einseitig und falsch wird der Idealismus erst dann, wenn er das eine der in ihm coincidirenden Extreme dem andern opfert, das Denken dem Seyn als Nominalismus, Sensualismus, Materialismus; das Seyn dem Denken als Universalismus, Spiritualismus, Skepticismus, Mysticismus. Die wahrhafte Idealität ist die in sich unendliche Negativität von Seyn und Denken. Der Monismus der Idee besteht nicht in der wegwerfenden Behandlung des Seyns, sondern darin, dass der Gedanke sich selbst zum Seyn als dem ihm Anderen bestimmt, an sich schon die Entgegensetzung gegen sich in sich enthält. Kant fasste anfänglich das Seyn in der particulären Form des Ästhetischen, das Denken in der des verständig Logischen als den vollkommensten, sich ausschliessenden Gegensatz. Indem er jedoch beide von einander abhängig machte, wollte er sie doch nicht ohne Beziehung auf einander lassen. Erfahrung sollte möglich seyn. Nur dann sollte das Erkennen als rationales wirklich seyn, wenn Sinnlichkeit und Verstand, die ästhetische Sensation und die logische Kategorie als Synthese gesetzt würden. Das Festhalten des qualitativen Unterschiedes in der Bestimmung der Einheit als einer nicht an und für sich, nur durch uns relativ existirenden war das, was er transscendental nannte. Um jene Differenz nicht zu vergessen, forderte er vor jeder concreten Erkenntniss das Vorhergehen einer transscendentalen Besinnung, damit man deutlich wüsste, ob man sich auf etwas Sinnliches oder Nichtsinnliches richte. So unbefriedigend eine solche blos subjective Synthese des Gegensatzes war, so lag doch immerhin der Gedanke darin, dass die Glieder des Gegensatzes für sich in ihrer Einseitigkeit nicht als die Wahrheit gelten dürften. Die Beziehung ist auch noch nicht die Wahrheit, denn diese müsste die negative Einheit der Extreme, nicht blos ihre Zusammensetzung seyn. Wenn nun aber auch die Kritik mit einer solchen individualisirten Contraposition anfing, so endigte sie doch mit der höchsten Verallgemeinerung der Glieder des Gegensatzes. Mit jedem Schritt, den sie vorwärts that, vom Begriff der Sinnlichkeit zu dem des Verstandes, von diesem zu dem der Vernunft, wurde die Spannung und Reinigung der Gegensätze grösser. In der Kritik der speculativen Theologie trat endlich der Widerspruch des Seyns und Denkens in grösster Schärfe hervor. Gott ist zunächst ein Wort, wie andere auch. Es kommt auf seine Bedeutung an. Denken wir etwas dabei, so wird es uns nicht gleichgültig seyn, zu wissen, ob dem, was wir denken, auch eine Existenz entspricht? Cartesius hatte behauptet, dass Gott nicht trüge. Diese Behauptung setzt aber schon die Annahme eines mit dem Worte: Gott, verbundenen Inhaltes als gewiss voraus. Im Allgemeinen bedeutet uns dies Wort negativ die Aufhebung aller möglichen und wirklichen Gegensätze als Relativitäten, eben darum positiv auch die reale Möglichkeit, sich als das Absolute in die Relativität zu entlassen. Dieser positive Act ist die Bedingung für die Wahrheit jenes negativen. Allmacht, Allwissen, Liebe, sind erst Folgerungen aus dem Begriff der Absolutheit. Wie kommen wir nun zu diesem Gedanken, den wir nothdürftig zu beschreiben im Stande sind? Durch die sinnliche Anschauung. Nimmermehr. Sie bleibt in den Endlichkeiten von Raum und Zeit befangen. Durch den Verstand? Auch nicht, denn seine Functionen sind ja an sich leer und können nur dadurch von ihrer Unfruchtbarkeit befreit werden, dass sie auf einen von der Receptivität entlehnten Stoff Anwendung finden. Gott also kann, da er kein sinnlicher Stoff ist, niemals Gegenstand für die Bearbeitung nach den Kategorieen werden. Dass wir Gott denken, ist nicht die That des Verstandes, der für seine lebendige Thätigkeit den Gegenwurf des Sinnlichen fordert. Diese That, das an sich Unbedingte, Alles, was es nicht ist, Bedingende, die unbedingte Synthesis von Allem zu denken, folglich über alles ästhetisch wie logisch Gegebene als ein Beschränktes hinauszugehen und von der Endlichkeit der Sinne wie des Verstandes zu abstrahiren, diese staunenswerthe That ist die eines ganz anderen Vermögens, nämlich der Vernunft. Bis zu dieser Einheit reicht keine Anschauung, keine Kategorie, kein imaginatives Schema. Hier stehen wir auf dem Boden der Idee. Gott, oder vielmehr der Begriff Gottes, ist eine Idee der Vernunft. Darf ich aber wohl daraus, dass ich diese Idee habe, voreilig den Schluss machen, dass ihr an sich Existenz zukomme? Kann ich aus meinem Denken ihr Seyn erfolgeren? Kann ich sagen: weil ich Gott denke, so ist er? Kann ich etwa behaupten, weil ich mir einen Triangel vorzustellen vermag, es müsse auch, im Context der Erfahrung, eine solche Figur geben? Unmöglich, meint Kant. Denn obschon ich nicht umhin kann, eine solche unbedingte Einheit zu denken, so ist das doch nur, wenn ich nicht transscendent werden will, für mein Denken nothwendig. Für dies ist der Begriff Gottes ein willkommener Lückenbüsser. Ohne denselben würde mir eine peinliche Verlegenheit entstehen, wie ich die Reihe der sich *in infinitum* bedingenden Erscheinungen abbrechen und ihre Massen schliessen solle. Die Existenz Gottes kann nach Kant nicht bewiesen werden, weil im Denken an sich das Entgegengesetzte, das Seyn, nicht nothwendig liegt und nach ihm ein wahrhaftes Erkennen nur als Synthese des Bedingten mit Bedingtem denkbar ist. Allein Kant's Tiefe lag eben darin, mit diesem Resultat sich nicht zu beruhigen. Für einen so grossen Denker konnte es nicht gleichgültig seyn, eine Philosophie zu haben, deren Triumph darin bestünde, den Begriff des Absoluten zur abstracten Einheit abgetödtet und das Interesse der Wissenschaft ganz auf die Beschäftigung mit Endlichkeiten heruntergebracht zu haben. Er stellte daher den Verlust der Gewissheit der absoluten Wahrheit in dem Gewinn der Gewissheit der absoluten Freiheit her. Die theoretische Freiheit ist allerdings beschränkt, weil das Erkennen mit der Oberfläche der Dinge sich begnügen muss; aber nicht so die praktische. Alle Beschämung unserer Intelligenz, alle Nothwendigkeit, unser Nichtwissen der Dinge an sich einzugestehen, alle Unfähigkeit, aus einem Begriff ein Daseyn herauszuklauben, das man nicht zuvor selbst hineingelegt hat, verschwindet in dem Gedanken, dass wir frei und demnach eine Causalität sind, welche sich selbst ihr Begriff ist.

Dass das Denken theoretisch eben so frei ist, als praktisch, musste Kant wohl *entgehen*, weil er die Kategorieen für an sich inhaltslose Bestimmungen nahm, als *Gesetze*, welche das Denken zwar als die seinigen weiss, die es aber nicht entwickelt, sondern als gegeben in sich vorfindet. Dies war ja der Grund, weshalb er ihrem Begriff nicht weniger als dem der Anschauung den des Selbstbewusstseyns abstract gegenüberstellte und das Ich die Bedientenrolle spielen liess, alle unsere Vorstellungen nur zu begleiten. Die praktische Freiheit hingegen schien ihm dem Begriff eines synthetischen Urtheils *a priori* vollkommen zu entsprechen.

Ich will! Das ist das Centrum der Kant'schen Schlachtordnung, was immer Stand hält, wenn auch die Flügel aufgegeben werden.

Das Ich ist schon eine synthetische Apperception, ein Begriff, der mir als ein nicht sinnliches Object durch mich selbst als ein nicht sinnliches Subject gegeben ist. Als Urtheil, Ich bin Ich, ist das Prädicat Ich dem Subject Ich völlig gleich. Ich bin für mich als Ich, weil ich Ich bin. Es liegt im Begriff des Ich, sowohl Subject als Object zu seyn. Eben deswegen liegt aber auch der Begriff des Praktischen darin, denn das Object ist nicht blos als ein für den Begriff des Ich, sondern auch als ein durch dasselbe gesetztes zu nehmen. Das theoretische Verhältniss des Selbstbewusstseyns zu sich verwandelt sich durch den darin involvirten Gegensatz der Activität und Passivität in ein causales oder praktisches. Doch diese Fassung fängt bereits an, unkantisch, d. h. Fichte'sch zu werden. Allerdings liegt die im Selbstbewusstseyn als solchem enthaltene Duplicität dem von ihm gesetzten Verhältniss der theoretischen und praktischen Philosophie zu Grunde, allein in der Ausführung sprang er mehr von dem einen Begriff zum anderen ab. Er ging auch hier mehr empirisch zu Werke. Selbst im Ausdruck prägte sich bei ihm diese Auffassung aus. Wie Cartesius sein *Cogito, ergo sum*, als die ihre Wahrheit selbst beweisende Gewissheit setzte, so setzte

Kant in der Thatsache des Willens, die sich selbst als Realität beweisende Idealität. Ein eigentlicher Schluss ist bei ihm hier so wenig, als bei Cartesius zu finden. Es ist so. Die Unmittelbarkeit des concreten Bewusstseyns bricht hier wieder durch. Wir haben nach ihm ein Vermögen, zu handeln, wir finden in uns eine Causalität, welche unbedingt ist; wir entdecken in uns die Kraft, uns, unabhängig von allem Sinnlichen, zu bestimmen. Dies Vermögen ist daher ein Vermögen der Vernunft, weil es den Charakter des Unbedingten hat.

Das Grosse, d. h. Wahre Kant's liegt hierbei im Begriff der Freiheit als eines Vermögens, das nicht nur das Moment der unbedingten Causalität, der Selbstbestimmung hat, sondern welches auch sich selbst seine Gesetze giebt, seine Nothwendigkeit nicht wo anderher entnimmt, sondern aus sich selbst erzeugt. Mit diesem Begriff stellte er die concrete Einheit von Inhalt und Form, die Identität des Seyns und Denkens, welche er in der Vernunftkritik auseinandergerissen hatte, wieder her. Er führte den ontologischen Beweis zwar nicht für Gott, wohl aber für den Menschen. Das Wollen ist ein Factum, aber kein sinnliches, sondern geistiges, gedankenvolles. Das Denken des Ich will ist hier das Seyn. Das Seyn ist nichts vom Denken Getrenntes, sondern es selbst. Wollen ohne Denken ist undenkbar. Aber im Wollen ist das Denken nicht abstracter vom Seyn wegsehender Begriff, vielmehr als Causalität über sich als Begriff hinausgehend, gegen sich als blosse Idealität sich negativ verhaltend, die theoretische Einseitigkeit also aufhebend und sich als Seyn setzend.

Doch nicht nur solche Identität ist hier vorhanden, sondern in ihm auch die Einheit des Gegensatzes von Endlichem und Unendlichem. Ich als solcher bin endlich. Andere sind auch Ich. Es sind viele Ich, nebeneinander, einzelne. Allein das Wollen ist nicht blos eine formale Bestimmung des Ich, vielmehr auch eine reale. Das Gesetz des Wollens ist für Alle, welche des Wollens fähig sind, für alle Ich, das gleiche. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat hier nicht nur den Werth, welchen die Kategorieen ansprechen, sondern einen viel höheren, den der Idee. Die Freiheit ist die Nothwendigkeit, welche alle Relativität sich unterwirft und den Endzweck der Welt ausmacht, daher auch in ihrer Majestät den Menschen für die theoretisch ihm auferlegte Beschränktheit vollkommen zu trösten und zum würdevollsten Selbstgefühl zu erheben vermag. Das Wollen als solches ist schon die Realität; im sogenannten Handeln wiederholt es sich nur äusserlich. Die Handlung, auf welche es ankommt, ist die innere, die freie Selbstbestimmung. Auf diesem Standpunct ist somit der Inhalt nicht mehr ein endlicher, sondern die wahrhafte Unendlichkeit selbst.

Ich bin frei. Die Natur vermag nichts über mich. Ich bin in diesem Bewusstseyn von ihrer Nothwendigkeit nicht gehalten. Ich bestimme mich durch mich, nicht durch sie. Scheint es mir nothwendig, so bestimme ich mich gegen sie.

Ich bin frei. Kein Mensch vermag etwas über mich. Was ein Anderer mir auch rathen oder gar befehlen mag, es ist in meine Gewalt gegeben, ob ich darauf eingehen und mich dadurch bestimmen lassen will. An und für sich gilt mir keine Auctorität für mein Wollen und darf mir keine gelten. Vom Denken versteht sich dies ohnehin.

Ich bin frei. Gott selbst vermag nichts über mich. Ich kann einem Gesetze noch nicht darum gehorsamen, weil es sich mir als ein göttliches aufdringt. Ich muss wissen, ob ich es mit selbst geben, ob ich in ihm mit mir würde übereinstimmen können. Diese Unendlichkeit ist eben die göttliche Natur der Freiheit. Sie schliesst die Möglichkeit in sich, da Gott mich zum Wollen nicht zwingen kann, auch gegen ihn, gegen Gesetze als die ausdrücklich seinigen mich bestimmen zu können.

Die Begeisterung, mit welcher Kant diesen Begriff der Freiheit darstellte, fand in seiner Zeit den lautesten und weithin hallenden Anklang. Sie erkannte sich in der Kant'-

schen Formulirung auf das Innigste wieder an. Die Zuversicht, mit welcher er hier redete, der Eifer, mit welchem er durch seine Lehre auf die Verbesserung und Veredelung seiner Zeitgenossen, der Menschheit überhaupt, zu wirken bestrebt war, der unbestechliche und freimüthige Ernst, womit er sie vortrug und das mit solchem Rigorismus harmonirende Leben des Weisen vereinigten sich zu zauberhaftem Effect. Dass auf Kant solcher Beifall wiederum grossen Einfluss hatte, ist begreiflich und das sogenannte Praktische wurde mit jedem Jahre mehr sein Lieblingsfeld. Unter dem Praktischen hat man bei ihm hauptsächlich das Moralische zu verstehen, d. h. denjenigen Standpunct des Subjects, auf welchem es sich in seinem Handeln, genau genommen, in seinem Wollen, nur nach seinem eigenen Begriff des Guten beurtheilt und Niemandem ein letztes Urtheil über sich zugesteht. Der Standpunct der Moralität muss, um sich in seiner Reinheit hervorzubringen, von allem geschichtlich Gegebenen, allem sogenannten Positiven absehen. Er durchbricht alle Schranken des Herkommens, alle Traditionen der Sitte. Die Moralität macht sich immer geltend, wo die Bande der volksthümlichen Sittlichkeit erschlaffen. Wo eine solche noch in Kraft besteht, ist sie die reflexionslose Nothwendigkeit des Handelnden. Sie, in ihrer concreten Objectivität, ist sein Gewissen. Erst mit dem Beginn des Unterganges Marathonischer Tüchtigkeit traten bei den Athenäern Moralphilosophen hervor. Im Schwanken der Sitte suchte das Subject nach einem Halt in sich. Bei den Römern erschien die Moral im Untergang der Republik und bildete unter der Sittlichkeitsverwüstung der Kaiserherrschaft sich immer weiter. In der modernen Welt ist die nationale Sittlichkeit von vorn herein durch das Christenthum überall gebrochen und mit einer moralischen Färbung durchzogen, denn es giebt dem Einzelnen den Begriff der absoluten Freiheit, der gottmenschlichen und paralysirt dadurch die ursprüngliche Festigkeit und Frische der Volkssitte, aber auch, sonst wäre solche Auflösung nur zu beklagen, die originale

Befangenheit derselben, wie Christus zwar aus dem Jüdischen Volk geboren wurde, aber als Erlöser der Welt, als der allgemeine Mensch starb. Das Christenthum lässt in der nationalen Sitte nur bestehen, was mit seinem Begriff der Freiheit übereinstimmt. Gegen alles Andere verhält es sich polemisch. Es giebt dem Einzelnen das Bewusstseyn, eine in sich unendliche Persönlichkeit auszumachen, welche nur Gott zu gehorchen hat. Da Gott aber als der menschgewordene gewusst wird, so ist die göttliche Nothwendigkeit die dem Menschen selbst immanente, die ihm eigene, keine fremde.

In der Entwicklung der Römisch-katholischen Kirche war die Persönlichkeit allmälig unter eine Menge von Auctoritäten gefallen, welche die Selbstgewissheit der moralischen Qualität der Handlungen, also die subjective Wahrheit derselben, aufhoben. Gut und Böse waren in diesem Formalismus zuletzt nicht mehr aus ihrem Begriff, sondern äusserlich bestimmt und das Handeln galt sogar in seiner trockenen Materialität, ohne die Intention, die Gesinnung, dabei zu berücksichtigen. Es hatte sich eine Heiligung durch die Werke als solche eingeschlichen, die auch ganz sinnlos seyn und doch den Titel von Gott wohlgefälligen, ächt frommen in Anspruch nehmen konnten. — Schon die Reformation hob diesen Wust starrer Gesetzlichkeit auf. Als unerlassliche Bedingung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott forderte sie den Glauben, d. h. die Reinheit und Innigkeit der ganzen Gesinnung, aus welcher die guten Werke für sich nur als vereinzelte Erscheinungen des Wesens hervorgehen. — Im Streben aber nach Sicherung und Befestigung des in ihr wiedergeborenen Princips des Christenthums war auch die protestantische Kirche gemach wieder zu einer gewissen Äusserlichkeit gekommen, welche zwar über den Materialismus der guten Werke hinaus war, dafür aber den Spiritualismus des Glaubens selbst wieder in sich mechanisch verkehrte. Es wurde der Process der Sinnesänderung des natürlichen Menschen von der Dogmatik in seine einzelnen

Momente sauber auseinandergelegt und ein pünctliches Durcherfahren und Durchleben derselben verlangt. Die grosse Passion, welche der Katholicismus in den sogenannten Stationen so oft in Statuen und Bildern oder um die österliche Zeit theatralisch dargestellt hatte, wurde in das Herz verlegt. Durch den an sich wohlgemeinten Eifer, die Paragraphen der Dogmatik in sich zu biographischer Energie zu verwandeln, wurden viele Menschen in unsägliche Angst und Traurigkeit gestürzt, in ein Zerfleischen ihrer Seele, um sich, dem Lehrbegriff der Kirche gemäss, erst recht satanisch zu finden und die Wonne der Rechtfertigung vor Gott lediglich durch den Glauben an das stellvertretende Verdienst Jesu Christi dann desto süsser zu schmecken. Ohne im Geringsten den Ernst solcher Arbeit der Seele an ihrem Heil zu verkennen, muss man doch auch die quälerische Unbestimmtheit, mit welcher sie oft das Gemüth erfüllte und alle Frische und Mannigfaltigkeit des Gefühls abtödtete, nicht in Abrede stellen wollen. — Gegen diese religiöse Schönseligkeit trat die Moral nicht sowohl nur feindlich auf, als sie vielmehr sich daraus entwickelte, denn durch die Strenge, mit welcher auf die genaue Erfüllung aller Momente der Orthodoxie in der Lehre von der Wiedergeburt gehalten ward, musste der Mensch in seine einsamste Innerlichkeit geführt werden, in deren Tiefe die Gedanken unter einander sich anklagen und entschuldigen. Der Mensch musste vernehmen, wie, nach dem damaligen Sprachgebrauch, Gott und Teufel, Christus und Belial, der neue und alte Adam um seine Seele processiren. Das Gewissen als das *forum internum* wurde die herrschende Form, welche der Glaube annahm. Durch den Begriff des Gewissens konnte es somit hier allein zur Entschiedenheit kommen und der heautontimorumenischen Grübelei, welche der wahrhaften Selbsterkenntniss sich allmälig untergeschoben hatte, als einer Schraube ohne Ende ein Ziel gesetzt werden. — Wie nun Luther das unsterbliche Verdienst hat, gegen die Meinung, durch ein formal legales Handeln Gottes Wohlgefallen erwerben zu können, die Innigkeit der Überzeugung gesetzt und die an sich todte Objectivität der sogenannten guten Werke in die Lebendigkeit der freien Subjectivität zurückgeführt zu haben, so ist es das nicht weniger unsterbliche Verdienst Kant's, der in seiner Jugend auf dem Gymnasium *Fridericianum* unter einem zelotischen Director die finstere Gestaltung der Heilsordnung sehr wohl kennen gelernt hatte, den Protestantismus aus der Marterkammer der Gewissensqual, die auch den guten Willen in Verdacht der Bosheit zu haben für göttlich gebotene Pflicht hielt, zu einer ihres Daseyns klarer bewussten Moralität zu erheben. In localer Hinsicht dürfte hierbei nicht unmerkwürdig seyn, dass zu Königsberg im Jahrhundert der Reformation der Professor Osiander in der Rechtfertigungslehre von den Luther'schen Theologen abwich und die Menschwerdung Gottes als nothwendig behauptete, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte. Kant verfiel allerdings in die Einseitigkeit, die Religion in die Moral zu absorbiren. Dadurch wird jedoch die Nothwendigkeit nicht aufgehoben, dass der sich entwickelnde Geist eine solche Stufe betritt. Nur durch Vereinseitigung erschöpft er ein Princip.

Allein nicht nur, dass die Moralität für das vorige Jahrhundert als ein aus dem Wesen des Christenthums, des Protestantismus, unausbleiblicher Standpunct sich ergab, so war sie auch von politischer Seite her der letzte Halt der Einzelnen geworden. Der dreissigjährige Krieg hatte in Deutschland alle Völker durcheinander gewürfelt. Die Erinnerung der Deutschen an ihre frühere Geschichte war in Feuer und Blut erstickt. Es hatte mit dem Absolutismus der Fürsten zugleich die Atomistik der Einzelnen begonnen, weshalb auch charakteristisch der Gedanke von Stammes- und Volkseinheit dem der Gesellschaft Platz machte. Der Einzelne fing an, wie die Fürsten, sich als Zweck, dagegen Nation, Staat und Kirche nur als Mittel seiner Existenz und Bildung zu nehmen. Wenn aber in einem Volke der Typus sprichwörtlicher

Ethik, einer angestammten mit Pietät gepflegten Handlungsweise abstirbt; wenn keine epische Methode der Sittlichkeit das Individuum unbewusst erzieht, sondern an ihrer Statt die Reflexion eine vom Calcül geleitete Zucht nach wissenschaftlich discutirbaren Maximen unternimmt und Commissionen niedergesetzt werden, das bestehende Recht einer kritischen Revision zu unterwerfen, dann ist die Zeit auch hier gekommen, in welcher das Individuum in sich selbst flüchtet und in seiner Brust das Orakel des Gottes sucht, dessen äussere Offenbarung so schwach und unsicher zu werden beginnt. Das achtzehnte Jahrhundert war in der Politik das der autokratischen Monarchie und des mechanischen Gleichgewichts; in der Administration das der Durchführung der Büreaukratie; in der Kunst das des Bernini'schen Schwulstes und in den Moden das der Steifheit. Allein unter dieser Schneedecke trieb ein frisches Saatgrün warmfühlender Menschheit empor. Das in sich wühlende Selbstbewusstseyn suchte nach einer Verdoppelung, der Mensch nach dem Menschen. Kant's Moral traf daher auch von dieser Seite wie ein zündender Blitz in die Zeit. Sie sprach den Menschen auch social und politisch mündig, indem sie ihm die Gewissheit gab, dass er Alles, was mit seiner Moralität nicht übereinstimme, von sich zu weisen das Recht habe. Wie eine Kugel konnte nun das Individuum, das Centrum des Sittengesetzes in sich, den gestirnten Himmel als den ewigen Zeugen des Naturgesetzes über sich, durch die Welt und das Gewühl der Menschen rollen.

Kant's Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft, so wie seine Vorliebe für die letztere, gegen deren allgemein menschliches Interesse er die Cultur der ersteren mehr als das Werk einzelner Gelehrten ansah, entsprach durchaus der Denkungsweise der Zeit, welche besonders mit dem Gegensatz von Kopf und Herzen eben dasselbe bezeichnete. Dass es auf das Herz, auf das gute Herz, auf den Willen, auf die Gesinnung, auf die reine Innerlichkeit ankomme, war das allgemeine Dogma. Es fehlte auch nicht an der Carricatur dieser Richtung. In Predigten, in Kinderfreunden, bei Poeten, wie Blumauer u. a., war das Declamiren von der Seligkeit, welche die eigene Überzeugung der guten Absicht gewährt, auch wenn etwa, sofern der fatale Kopf, d. h. Verstand und Vernunft, die Sache beurtheilen, das Albernste geschehen, an der Tagesordnung. Auch das Malheur wurde oft bejammert, dass man mit dem lieben Herzen allein, so ganz ohne Kopf, nicht durch die Welt zu kommen vermöge.

Kant hielt in dieser Zeit dafür, dass die Eintheilung der Philosophie bei den Griechen in Logik, Physik und Ethik im Grunde die ewig wahre sey. Die Logik habe es mit der absoluten Form des Denkens zu thun, abgesehen von allem concreten Inhalt, auf welchen die Form angewendet werden kann. Die Natur und der Wille seyen dagegen einer zwiefachen Betrachtung fähig, einer empirischen und rationalen. Aus der empirischen entstehe die empirische Physik und praktische Anthropologie; aus der rationalen aber, welche die Principien dieser Wissenschaften *a priori* aufsucht, die Metaphysik der Natur und der Sitten. In der Metaphysik der Sitten aber müsse man wieder die allgemeine Grundlegung von der Ausführung derselben in das Besondere hin unterscheiden. Zunächst wolle er nur jene geben.

Die Darstellung jener Grundlage ist der Inhalt des oben schon genannten Buches, welches vor der Kritik der praktischen Vernunft den Vorzug der Kraft erster Conception und natürlicher Einfachheit voraus hat, während diese sachlich zum Theil nur wiederholt, zum Theil formell die Architektonik der Vernunftkritik nachkünstelt. In dieser Beziehung verhält sie sich umgekehrt, wie die Vernunftkritik zur schlottrigen Nachbildung der Prolegomena. Die Kritik der praktischen Vernunft ist eine Umbildung der schlichten Grundlegung mit allem Putz und Aufwand der fächernden Systematik. Sie erschien 1788. Dass schon die Grundlegung ganz etwas Anderes sey, als Wolff's Propädeutik der allgemeinen praktischen Weltweisheit, sprach Kant selbst in der Vorrede mit Entschiedenheit aus. In dem Gange der Untersuchung ist die Grundlegung phänomenologisch. Sie hält sich an die verschiedenen Stufen des Bewusstseyns. Von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss ging sie zur philosophischen als der populären Moralphilosophie, von dieser zur Metaphysik der Sitten und von dieser zur Kritik der praktischen Vernunft über.

Diese selbst ist also der Form nach ganz das Analogon der Kritik der reinen Vernunft. Sie zerfällt eben so in eine Elementar- und Methodenlehre und die erstere wiederum in eine Analytik und Dialektik. Aber der Sache nach ist sie das gerade Gegentheil. Die Vernunftkritik fängt vom Empirischen an und geht zum Intelligibeln fort. Die Kritik der praktischen Vernunft beginnt mit dem Intelligibeln, freilich als einem Factum, und geht von ihm zum Empirischen. Jene entwickelt, wie die Synthesis der äusseren Eindrücke und der Kategorieen Erfahrung in uns erzeugt; diese, wie wir Vorstellungen als Gegenstände hervorzubringen vermögen. Jene endet mit der trostlosen Einsicht in unser Nichtwissen, mit der Unmöglichkeit, das, was das Höchste unseres Bewusstseyns ist, die Ideen, Gott, zu erkennen, obschon wir, komischer Weise, ein eigenes Vermögen dazu haben sollen. Diese erlaubt uns schliesslich, wenigstens die Wahrscheinlichkeit von Unsterblichkeit, Freiheit, Gott als nothwendig zu setzen. Allerdings ist der Wille nur ein Factum für die innere Erfahrung. Allein dies Factum ist doch ein apriorisches. Der Wille ist nichts Sinnliches, sondern Intelligibles. Und zugleich ist er in sich selbst eine apriorische Synthesis. Er ist Causalität. In der Causalität liegen aber die entgegengesetzten Begriffe der Ursache und Wirkung. Der Wille ist sich selbst die Ursache und bewirkt als solche nichts Anderes, denn sich. Er ist das Vermögen, eine Reihe von Wirkungen unbedingt aus sich anfangen zu können. Folglich ist er autonomisch, d. h. er ist Wille nur, insofern er sich selbst bestimmt. Kant dringt also auf die Unabhängigkeit der Freiheit von Allem, was nicht sie selbst ist. Diese Tautologie, die Freiheit nur aus der Freiheit zu erklären, ist gross. Allein als schlechthin intelligibles Vermögen ist sie den Kategorieen vergleichbar, welche, um in Kant's Sinn wirkliche Erkenntniss zu schaffen, einen durch die Sinne gegebenen Stoff zur Beziehung haben müssen. So steht auch dem *reinen* Willen der *empirische* gegenüber, welcher seine Materie aus der Sinnenwelt schöpft. Die Triebe und Neigungen als die *Formen der Selbstliebe* des Menschen sind es, wodurch dem reinen Willen allererst ein wirklicher Inhalt gegeben wird. Lässt sich der Mensch nur durch diese bestimmen, so ist es nicht die an und für sich freie Causalität des Willens, aus der er handelt, sondern er handelt alsdann *heteronomisch*. Anderes, als er selbst, ist dann das ihn Bestimmende. Im Gegensatz zum reinen Willen ist der empirische die Willkür.

Kant's Bestreben wollte die Moral von allen Elementen reinigen, welche nicht aus dem Begriff der mit sich identischen Freiheit entspringen. Alle *materiellen* Bestimmungen schloss er als heteronomisch und *veränderlich* aus. Lust und Unlust ist etwas Relatives. Es giebt keinen absoluten Begriff der Glückseligkeit. Der eine findet ihn concreter Weise hierin, der Andere darin. Weder die Selbstliebe noch der Eudämonismus vermögen dem Begriff der Freiheit zu genügen, der in sich unendlich und allein sich selbst genug ist. Mit dieser Auffassung des Praktischen that Kant den grossen Schritt aus der Bestimmung desselben durch das Gefühl. Er erkannte sehr wohl den Unterschied eines Handelns, was nicht vom Begriff der Freiheit als solcher bestimmt wird, und eines Handelns, worin dieselbe *sich selbst der Zweck* ist. Er wollte daher für die praktische Vernunft nur ein *formales* Princip, d. h. ein solches gelten lassen, welches nur auf die Selbstbestimmung des Willens in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nicht irgend wie auf Genuss gerichtet wäre oder auch den Menschen einer Nothwendigkeit unterwürfe, welche von ihm nicht als die seinige gewusst werden könnte. So wenig nun Kant ein gelehrter Kenner der Geschichte der Philosophie war, so hat er doch in der Kritik der praktischen Vernunft eine Menge treffender Bemerkungen über die verschiedenen Moralsysteme gemacht und das Verhältniss des von ihm aufgestellten Principes zu anderen scharf ins Auge gefasst. Er unterschied die subjectiven Principien von den objectiven. Unter jenen verstand er die aus der unmittelbaren Subjectivität genommenen. Als äussere setzte er hier das Princip der Erziehung und der bürgerlichen Verfassung; jenes von Montaigne, dies von Mandeville, von Keinem freilich auf systematische Weise vertreten. Wie der letztere überhaupt zu solchem Ruhme gelangt ist, bleibt literarhistorisch merkwürdig! (Vgl. besonders die gute Beleuchtung dieses Autors in Schlosser's Geschichte des achtzehnten Jahrh. u. s. f. Bd. I. Heidelberg 1836, S. 409ff.) Als inneres subjectives Princip setzte er einerseits das physische Gefühl, wie bei Epikur, andererseits das moralische, wie bei Hutcheson. Bei dem objectiven Princip nannte er als das innere das der Vollkommenheit, dem die Stoiker und Wolff folgten; als das äussere das des göttlichen Willens, von welchem Crusius ausging. Ihnen allen machte Kant den Vorwurf, dass sie entweder die Freiheit durch eine nicht aus ihr selbst entspringende Nothwendigkeit bestimmten, oder aber nicht die Freiheit als solche, sondern etwas Anderes, Ruhm, Lust, Vollkommenheit seiner selbst und dadurch Glückseligkeit bezweckten, in beiden Fällen demnach heteronomisch wären.

Moralität kann also nach Kant nur da seyn, wo der Mensch, ohne allen Einfluss materieller Motive, aus der Freiheit als solcher sich autonomisch bestimmt. Hierin hat er durchaus Recht. Man darf das Moment der Subjectivität beim Willen niemals aufgeben. Allein, dies ist die Frage der Analytik der praktischen Vernunft, auf welche Weise erwirbt die Subjectivität sich objective Berechtigung? Wie bekommt das, was sie aus ihrer Unbedingtheit heraus beschliesst, den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit oder der Gesetzmässigkeit? Denn die Selbstbestimmung für sich macht meinen Willen zwar zu einer formalen, aber noch nicht realen Substanz. Die Realität ist hier aber nur die Form der Beziehung auf sich mit Ausschliessung von anderen Gründen. Es bedarf also eines Grundsatzes, der mich im Besonderen leitet. In der Bildung desselben muss ich von mir ausgehen, aber, über meine zufällige Einzelheit mich erhebend, bei den Anderen anlangen. Ich muss in Gedanken Alle an meine Stelle setzen. Auf solche Weise werde ich die Allgemeinheit als Aufhebung meiner Einzelheit erreichen, ohne sie abstract zu verlieren. Aber nicht nur der Allgemeinheit, auch der Nothwendigkeit meiner Maxime muss ich gewiss werden. Dies ist nur dadurch möglich, dass ich sie darauf ansehe, ob sie auch Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne? Mehr kann das Subject nicht thun. Es erweitert seine Einzelheit zur Allgemeinheit, es experimentirt mit seinem Entschluss, ihm das Majestätssiegel der Gesetzlichkeit aufzudrücken.

Freilich ist dies Verfahren precär, denn wie soll nun hier von der Überzeugung des Einzelnen der Irrthum abgehalten werden? Lieben wir nicht die Überredung, dass Alle, in derselben Lage mit uns, auch gleich uns handeln würden? Die Kant'sche Maxime als Paraphrase des alten Denkverses: *quod tibi vis non fieri, alii ne feceris*, enthält kein objectives Kriterium. Das Subject kann mit dieser prophylaktischen Manier das Rechte, Sittliche, allgemein Nothwendige treffen, allein es ist nicht davor gesichert, dass sich ihm nicht bei der Anwendung seiner transscendentalen Maxime das Zufällige als das Nothwendige unterschiebt. Die Maxime leistet nicht, was sie leisten soll. Sie ist nur der Ausdruck des Bestrebens, aus dem Egoismus und der Particularität herauszugehen, ohne doch die Willkür wirklich aufzuheben. Es ist daher ganz begreiflich, dass Kant sich mit dem Begriff des Erlaubten so viel zu thun macht, denn, wie der Dichter sagt, **erlaubt ist, was gefällt.** Kant wollte durch die Maxime den Einzelnen mit der ihm an sich immanenten Allgemeinheit und Nothwendigkeit vermitteln. Ausdrücklich forderte er, im Handeln den Grundsatz zu beobachten, die **Person** stets als **Zweck**, nie als **Mittel** zu betrachten. Ja, er suchte die Identität des Einzelwillens mit dem allgemeinen auch durch einen **Schematismus** der Einbildungskraft zu erörtern. Nach dem **Naturtypus** ist das Individuum mit der Gattung **unmittelbar** identisch; es besitzt die Merkmale derselben. So muss auch der Mensch als praktischvernünftiges Wesen sich die Gewissheit schaffen, in seiner Einzelheit die Allgemeinheit der Gattung darzustellen. Und dazu soll ihm eben die Maxime verhelfen.

Der **Gegenstand** der praktischen Vernunft ist das **Gute als Pflicht.** Ganz richtig meint Kant wieder, dass das wahrhaft Gute in nichts Anderem, als in der Freiheit bestehen könne. Das Gute ist der **Endzweck der Welt.** Schon die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hatte Kant mit den Worten begonnen, dass nichts in der Welt **uneingeschränkt** gut zu heissen verdiene, als nur ein guter Wille. Erst darin, dass das Gute hervorgebracht werden soll, finden alle Zwecke ihre letzte Aufklärung und Verklärung. Das Gute tritt deswegen als **unbedingte innere Nöthigung** unseres Willens auf. Der Thesis: es soll seyn! können wir nicht die umgekehrte: es soll nicht seyn! entgegenstellen. Das Gute zu wollen und zu thun ist daher **Pflicht** für uns. Wir müssen dem Befehl der praktischen Vernunft gehorsamen. Sie unterhandelt nicht mit uns. Sie hat keinen **Preis**, für den sie uns erkauft, mit dem sie unsere Hingebung besticht. Sie befiehlt nicht **hypothetisch**, indem sie uns für unsere Leistung eine Gegenleistung ausmachte, sondern sie zwingt uns gegen alle unsere Neigung als **kategorischer Imperativ** zur Anerkennung ihrer Nothwendigkeit. Ich soll! Nämlich, das Gute thun. Warum? Weil ich es soll. Die Nothwendigkeit stützt sich nicht wieder auf etwas ausser ihr. Sie ist nach Kant die *ultima ratio*. Dass die Nothwendigkeit des Willens aus seiner Freiheit entspringt, verfolgt er nicht weiter, sondern schliesst sogleich vom Sollen auf das Können. Ich würde den Begriff der Freiheit, der praktischen Vernunft, des Guten, der Pflicht, der Unbedingtheit ihres Befehls gar nicht haben, wenn ich nicht auch, ihn zu realisiren, im Stande wäre. Es würde Verrücktheit seyn, in sich, unabhängig von allem Äussern und Relativen, eine absolute Bestimmung zu treffen, welcher doch die Wirklichkeit versagt wäre, und die wir, bei aller Bedeutung, die sie für uns hätte, nur als leere Möglichkeit in uns trügen. Hier also ist es, wo Kant das Cartesius'sche *Cogito, ergo sum*, aus seiner theoretischen Fassung zur praktischen umwendet und die Identität des Denkens mit dem Seyn, den Kern des ontologischen Arguments, das Eingeschlossenseyn der Realität in dem Begriff unzweifelhaft erreicht. Handelten wir nicht der Pflicht, sondern der Glückseligkeit willen, so würden wir nicht gut handeln. Der kategorische Imperativ weist uns aber schlechterdings auf nichts Anderes, auf keine Lust, auf kein Gefühl, auf keinen ausser uns liegenden Willen hin.

Man musste diese Entwicklung ungenügend finden, weil sie das Abstractum des Guten subjectlos hinstellt und alle persönliche Basis seiner Nothwendigkeit entfernt, um nur die formale Identität derselben nicht zu stören. Kant nimmt die Triebe und Neigungen, deren Befriedigung die Glückseligkeit ausmacht, weil sie aus der Sinnlichkeit, also nicht aus dem reinen sich selbst gleichen Willen entspringen, als etwas, das zur Pflicht sich negativ verhielte. Und doch hat der reine Wille ohne den empirischen keinen wirklichen Inhalt. In diesen Dualismus hat sich Kant eben so verrannt, als in den der Receptivität der Anschauung und der Spontaneität des Verstandes oder den der Unangemessenheit des Verstandes zur Vernunft. Es ist nicht abzusehen, warum Triebe und Neigungen an sich, obschon sie sinnlich sind, mit den Gesetzen der praktischen Vernunft nicht sollen übereinstimmen können, warum ich, wie die Xenien parodirend sagten, mit Abscheu thun müsse, was die Pflicht mir gebeut. Diese Abstraction des Sittengesetzes von der Natur, diese Furcht einer Verunreinigung der Freiheit durch die Sinnlichkeit, ist gewiss einseitig und unhaltbar, denn die Natur an sich ist auch Gottes Werk, ist auch Idee und nur die Abhängigkeit von ihr, der Missbrauch derselben durch die Freiheit widerspricht dem Begriff des Geistes. Wenn man aber mit dieser Einsicht noch nicht zufrieden gewesen ist und Kant geschmäht hat, weil er mit dem biblischen Gebot der Liebe und den Gesetzen des Katechismus nicht so ohne Weiteres zufrieden war, sondern eine Rechtfertigung unseres Handelns aus Vernunftgründen versuchte, wenn man den kategorischen Imperativ einen Corporalstock gescholten hat, so ist dies wohl nur aus Mangel an Erkenntniss der hohen Begeisterung geschehen, welche Kant für die der Freiheit immanente Nothwendigkeit hegte.

Obschon nun die Freiheit nach ihm als Selbstzweck gelten, obschon die Pflicht um ihrer selbst willen gethan und bei ihr von jeder anderen, stets materiellen Rücksicht abstrahirt werden soll, so soll doch auf einmal eine Triebfeder zum Guten gestattet werden. Das Princip des Guten soll nur es selbst seyn. Aber von ihm unterscheidet Kant das Motiv, welches einen Anreiz zur Vollbringung von etwas giebt, der dieselbe nicht überhaupt zwar möglich macht, jedoch sie erleichtert. Ein legales Handeln kann sogar aus Motiven statt finden, welche mit der Gesetzlichkeit, die dadurch erfüllt wird, nichts zu schaffen haben. Die Moralität hingegen kann nur ein aus der praktischen Vernunft abgeleitetes, nur ein immaterielles Motiv haben. Eine solche formale Triebfeder ist die Achtung vor dem Gesetz. Achtung ist das Gefühl einer Anerkennung, der man sich nicht entziehen kann. Es steht gar nicht in unserer Macht, etwas achten zu wollen oder nicht. Das Gesetz als die allgemeine Nothwendigkeit des Handelns, wie sie unserem Gewissen sich offenbart, ist ein Gegenstand unserer Achtung. Indem wir aber die Subjecte sind, für welche das Gesetz ist, so können wir nicht anders, als uns achten. Gehorsamen wir dem Gesetz nicht, so folgt einem solchen Verhalten sogleich die *Verachtung unserer selbst*. Diese Triebfeder ist daher gar nicht zu verwerfen, denn, wiewohl sie subjectiv ist, so ist sie doch nicht materiell, indem ihr Gegenstand das Gesetz ist, und wiewohl sie von dem Gesetz sich unterscheidet, so fällt sie doch, als durch dasselbe begründet, mit ihm zusammen. Diesen Gedanken führt nun Kant in populärer Weise noch weitläufig aus, z. B. dass er vor einem viel geringeren Mann, wenn derselbe moralischer, als er, Hochachtung habe u. s. w.

Da nun die Moralität nur als werdende, die Tugend nur als ein Kampf des freien und nothwendigen Willens mit der empirischen und zufälligen Willkür, die Freiheit des Menschen nur ein Negiren der Unmittelbarkeit der Natur, das Daseyn des Sittengesetzes als die unendliche Forderung dessen, was *seyn soll*, gegen das *Ist* des Naturgesetzes existirt, so ergiebt sich daraus die *Dialektik* der praktischen Vernunft in Bestimmung des Begriffs des höchsten Gutes. Denn das höchste Gut setzt die *Einheit* der Moralität und der Glückseligkeit. Indem aber jene wie diese ihre *specifisch* verschiedene Wurzel hat, so stehen sie mit einander in umgekehrtem Verhältniss. Die Zunahme der Sinnlichkeit ist eine Verminderung der Sittlichkeit; die Vergrösserung der Sittlichkeit eine Abnahme der Sinnlichkeit. Die eine bringt sich immer auf Kosten der andern hervor. Machen sich die Triebe der Natur geltend, so ist solche Position des Sinnlichen für sich Negation des Sittlichen; umgekehrt, realisirt sich die Moralität, so muss ihr die Natürlichkeit und Glückseligkeit zum Opfer gebracht werden. Hierin sieht Kant eine *Antinomie*. Das Wahre daran ist jedoch nur, dass die Sittlichkeit von der Sinnlichkeit nicht das Princip ihrer Bestimmung entnehmen soll. Weiter ist nicht abzusehen, weshalb nicht die Sittlichkeit die Sinnlichkeit positiv in sich aufnehmen, mit sich identisch setzen, durch sie hin sich entwickeln dürfen, weshalb eine Collision beider mit einander als nothwendig und perennirend angenommen werden soll! Diese Festigkeit und Durchgängigkeit des Widerspruchs beider ist eine blosse Einbildung Kant's, stimmt aber ganz mit der Weltansicht der Romane und Theaterstücke jener Decennien, in denen, wenn die Tugend sich recht edel zeigen soll, ein Kampf mit der Sinnlichkeit als Collision dargestellt wird, worin einmal die Unrichtigkeit liegt, dass das an sich Ungleiche, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, soll collidiren können, da vielmehr nur das Gleiche mit dem Gleichen, Sinnliches mit Sinnlichem, Freies mit Freiem, in eine Collision gerathen kann; sodann aber das Falsche, als wenn die Sinnlichkeit schlechthin die für den Willen am schwersten zu bändigende Gewalt sey, während die Freiheit noch mit ganz anderen geistgeborenen Dämonen zu kämpfen hat. Auch giebt Kant eine Auflösung jener Antinomie, die, so unzureichend sie ist, doch zeigt, dass es ihm mit jener Antithese nicht absoluter Ernst ist. Er setzt nämlich die Einheit von Moralität und Glückseligkeit als eine überhaupt mögliche voraus, weil durch den Begriff des Sollens der des Könnens mitgesetzt sey. An der Wirklichkeit, an dem Seyn dessen, was seyn soll, an der That, ist am Ende Alles gelegen, denn die entschiedene Ohnmacht der praktischen Vernunft, ihrem Begriff Realität zu schaffen, wäre ihr Todesurtheil. Nun erfahren wir aber, erzählt der Philosoph, dass wir bei gehöriger Anstrengung in der Bändigung unserer Triebe und Begierden immer mehr erstarken und mit solcher Erkenntniss den Genuss der Selbstzufriedenheit erwerben. Jene Bändigung ist noch kein letzter Sieg. In Ansehung unserer Tugend müssen wir immer demüthig seyn. Die Selbstzufriedenheit als das Bewusstseyn, dem Sittengesetz redlich nachgestrebt zu haben, ist noch keine Seligkeit, denn diese ist die Einheit der Heiligkeit und Glückseligkeit. Allein sie ist doch ein Analogon der im Begriff des höchsten Gutes vorhandenen Einheit. Ist auch die Tugend für uns nur Annäherung an dieselbe, so können wir doch von ihr aus einen

Schluss auf die Zukunft und auf die Wirklichkeit der Sache selbst machen.

Kant verwickelte sich mit dieser Theorie in eine Menge von Widersprüchen, in deren subjectiver Lösung er von dem hohen Begriff der praktischen Vernunft allmälig in die Ebene der Gemeinplätze herunterstieg. Die Unbedingtheit des Willens wird hier durch die Sinnlichkeit so sehr eingeengt, dass sie mit einem Progress ins Unendliche und mit dem Urtheil sich begnügen muss, das sie bedingende negative Element zu negiren und zu verkleinern wacker gestrebt zu haben. Käme die Tugend einmal zur vollen Realität, so wäre natürlich durch solche Position die Negation der widerborstigen Sinnlichkeit aufgehoben; das höchste Gut wäre verwirklicht. Weil dies aber hier — als ob unser Hier schlechter wäre als irgend eines im Universum — nicht möglich seyn soll, so muss es bei einer halben Tugend bleiben. Warum nun die Sinnlichkeit einen so durchaus negativen, mit der Sittlichkeit an und für sich unverträglichen Charakter haben solle, ist, wie schon erinnert ward, grundlos; noch mehr aber, warum hier der an sich vollkommen wahre Begriff der Freiheit als Selbstzweck der Natürlichkeit zu Liebe aufgeopfert wird, denn es leuchtet ein, dass nach Kant ohne die zu negirende Sinnlichkeit auch keine Moralität existiren würde, weil dieselbe von dem perennirenden Daseyn ihres negativen Correlates, der Sinnlichkeit, abhängig gemacht wird. Ohne die Empörung der Triebe und Neigungen würde der reine Wille sich gar nicht bethätigen können. Aber nicht zufrieden damit, begründete Kant auf der Unzulänglichkeit der Freiheit in ihrer Erscheinung die Existenz der Vernunftideen, welche im Resultat der Vernunftkritik problematisch blieb. Es erhellte hier nur, dass sie, als sich nicht widersprechend, nicht schlechthin unmöglich wären. Jetzt aber glaubte Kant für die Nothwendigkeit derselben eine tiefere Vergewisserung aus dem Misstande der Moralität ableiten zu können. Eine apodiktische Gewissheit im eigentlichen Verstande ist hier nach ihm freilich auch nicht möglich, aber doch eine von fast gleichem Werth, nämlich die Nothwendigkeit eines Postulats. Um die Realisirung der Freiheit möglich zu machen, müssen wir noch Ergänzungen fordern. Obwohl dies nur ein assertorisches Urtheil, so ist es doch Resultat eines sich unabweislich aufdringenden Schlusses. Das höchste Gut muss zur Verwirklichung kommen. Da nun die Moralität in diesem Leben nur als kämpfende, mithin als unfertige erscheint, so ist das erste Postulat, das sich ergiebt, das einer Fortsetzung unseres Daseyns über den hiesigen Tod hinaus. Wir bedürfen der Unsterblichkeit, um in längerer Zeit die hier versagte Angemessenheit unseres Handelns zur Objectivität des Gesetzes zu erreichen. Aus der Natur der Seele folgerte Kant die Unsterblichkeit nicht. Sie war ihm keine ihr inhärirende Qualität, sondern der unendliche Progress der Annäherung der thatsächlich werdenden Freiheit an die absolute Freiheit war ihm der Grund für ihr Daseyn.

Etwas Weiteres folgte nun eigentlich aus der Unvollendung der Tugend nicht. Der Mensch muss Zeit haben, durch allmälige Näherung dem Begriff in seinem Daseyn zu entsprechen. Allein Kant folgerte weiter die Wirklichkeit der Freiheit, d. h. er wurde gegen die ganze bis dahin gegebene Darstellung der Moralität in seiner geistreichen Weise inconsequent und kehrte zu dem ursprünglich aufgestellten Begriff des Willens als einer von Nichts ausser ihr abhängigen Causalität zurück. Die Freiheit ist nämlich Selbstbestimmung und zwar intelligible, d. h. eine vom Begriff ausgehende und mit ihm die Gewissheit seiner Realität schon besitzende. Die Würde des Guten beruht darauf, dass sein Daseyn nicht durch äussere Umstände bedingt ist, vielmehr schon in der Gesinnung liegt. Diese als solche hat bereits einen unendlichen Werth. Kant will sagen, dass die Selbstbestimmung zum Guten schon das Gute ist. Er hat hier wieder das Wahre, jenen Christlich-Paulinisch-Lutherischen Begriff der Freiheit, dass das Gute in sich selbst, nicht in den Werken liege, deren

Nothwendigkeit, wo sie möglich ist, wie sich von selbst versteht, dadurch nicht aufgehoben wird, da sonst der gute Wille ein fauler, mithin kein guter wäre. Aber die Substanz des Willens ist der Wille selbst. Diese Auseinandersetzung ist nur eine Wiederholung der schon in der Einleitung entwickelten Autonomie des Willens, nur dass Kant den Umfang dieses Begriffs hier dadurch verkürzt, dass er die Wirklichkeit der Freiheit doch wieder blos negativ als die Unabhängigkeit derselben von der Sinnenwelt setzt.

Wenn also schon dies zweite Postulat eine Uberflüssigkeit ist, so ist es das dritte noch mehr, und nöthigt Kant, Zugeständnisse zu machen, die er, seinem Princip nach, gar nicht zugeben könnte. Dadurch nämlich, dass das moralische Subject dem Pflichtgebot zu genügen strebt, soll es sich der Glückseligkeit würdig machen. Die Erfahrung zeigt aber, wie er wenigstens meint, dass es dem Tugendhaften oft schlecht, dem Lasterhaften vortrefflich geht. Da nun im Begriff des höchsten Gutes die Harmonie der Tugend und Glückseligkeit, des Inneren und Äusseren, der moralischen Gesinnung und eines ihrem Verdienst angemessenen Wohlseyns liegt, d. h. da der Tugendhafte nicht tugendhaft genug ist, auf die Glückseligkeit als einen ihm gar nicht schuldigen Tribut zu resigniren und das Bewusstseyn zu haben, auch wenn er Alles gethan hat, doch nur, als seine blosse Schuldigkeit erfüllend, ein unnützer Knecht zu seyn, so sollen wir nach Kant einen Ausweg finden müssen, um der Ausgleichung eines so — unangenehmen — Widerspruchs gewiss zu seyn. Die Unsterblichkeit aber so wenig als die Freiheit, aus der man sie erfolgert, garantiren uns einen solchen Genuss. Wir müssen uns also nach einem Etwas ausser uns umsehen, das ein Interesse an der Erfüllung des Sittengesetzes hat und zugleich mächtig genug ist, die Übelstände, welche das hiesige Leben zeigt, aufzuheben. Da fällt nun der Gedanke Gottes als eines solchen Wesens unstreitig recht erheiternd ein. Wir zwingen ihn kraft seiner Eigenschaften, uns nicht um den Lohn unserer Tugend kommen zu lassen.

Freilich halten wir uns hier nur an eine unbewiesene, aber doch sehr bequeme und für den, der sich den guten Willen inner werden lässt, höchst beruhigende Vorstellung. Gott muss: 1. zufolge seiner Heiligkeit an unserem Handeln Antheil nehmen; 2. zufolge seiner Güte unser Wohl bezwecken; 3. zufolge seiner Gerechtigkeit Böses mit Bösem, Gutes mit Gutem vergelten, also den Widerspruch zwischen Tugend und Unglück, Untugend und Glück vernichten.

Dass ein Gott existirt, kann daher zwar nicht theoretisch bewiesen, wohl aber praktisch postulirt werden. Wir haben nach Kant das Bedürfniss, an Gott zu glauben, um über die schmerzlichen Erfahrungen hinaus zu kommen, welche wir hier so oft vom Geschick des Tugendhaften machen müssen; eine Begründung des Glaubens an das Daseyn Gottes, die freilich schlecht genug ist, weil ihr die Vorstellung des Tugendhaften zu Grunde liegt, am Ende doch nicht der Tugend und Freiheit, sondern der Glückseligkeit wegen eine Anstrengung gemacht zu haben. Der Eudämonismus, dem Kant so rüstig entgegentrat, schleicht sich hier bei ihm selbst im frommsten Gewande wieder ein. Der Gute ist eigentlich selbst böse, denn ist er nicht neidisch! Er kann es nicht ertragen, dass der Lasterhafte in äusserem Glück sollte leben können, er dagegen, der Edle, Hochherzige, für die Freiheit Begeisterte, ins Elend gestossen seyn. Es empört ihn solche Ungleichheit und er fordert einen Gott, von der Hölle eines solchen Gedankens ihn zu befreien. Der Schrei der subjectiven Bedrängniss wird hier gottschöpferisch. Spinoza lehrte umgekehrt, dass die Tugend aus der Seligkeit hervorgehe, nicht ein Mittel zu ihr sey. Bei Kant fallen Freiheit und Seligkeit noch auseinander. Die Verwirklichung der Freiheit, die Tugend, genügt sich noch nicht; sie will auch den Comfort der Lust. Trotzig auf ihr Verdienst, ihrer Demuth, ihrer so meisterhaft geschilderten Selbstzufriedenheit vergessend, denkt sie gar nicht daran, dass sie mit gutem Gewissen die Glückseligkeit nicht als Äquivalent ihrer Leistungen fordern darf. Auch dies ist eine feine Verstellung. Sie hat zum Lohn zwar kein Recht, denn sie weiss sehr wohl, dass sie der Pflicht keineswegs immer gehorchte, sondern auch durch fremde, sinnliche Triebfedern sich hat bestimmen lassen. Und doch postulirt sie! Es ist eine Anmaassung von ihr, wenn sie verlangt, es solle ihr besser gehen, als dem nicht Tugendhaften, den sie voraussetzt, obschon es ihr schwer werden würde, in der Erfahrung, von welcher sie bei ihrer Theorie ausgeht, den Diogenischen, von jeglicher Schmucktugendfeder kahlen Hahn zu finden. Eine unvollendete Tugend ist ja selbst noch mit dem Bösen behaftet. Sie kann also nicht auf die Gerechtigkeit als solche — denn von dieser würde sie verworfen werden — nur auf die Gnade rechnen, dass, obschon sie es der Wirklichkeit nach nicht verdient, Gott doch in Rücksicht auf das Streben, auf die Gesinnung, ein Übriges thun wolle. Kant redet daher vorsichtig auch nur von einem Anspruch auf Belohnung kraft der der Tugend immanenten Würdigkeit.

Diese drei Postulate der Unsterblichkeit, Freiheit und der Existenz Gottes sollen nun das Gegenstück zu dem negativen Resultat der Dialektik der reinen Vernunft in den Ideen derselben: Seele, Welt und Gott, liefern. Es soll durch den Begriff der Moralität als des uns begreiflichen Absoluten auch der Begriff der Seele, der Welt und Gottes gerechtfertigt seyn. Dass Kant die Realität der moralischen Freiheit im Einzelnen als eine unendliche Annäherung an die Idee des Guten darstellte, war allerdings mangelhaft, ging bei ihm aber aus der tiefen Erkenntniss des Guten selbst hervor, wie schwer es dem Menschen werde, zu einer Lauterkeit der Gesinnung zu gelangen. Dass er aber nicht bei dem Sollen als blosser Aufgabe stehen blieb, war wiederum ein Drang seiner Tiefe, auf wie verzwickte Weise er auch die Identität der Freiheit mit der Glückseligkeit, des Geistes mit der Natur, des Innern mit dem Äusseren erreichte. Genug für seinen speculativen Ruhm, dass sich ihm die Wahrheit der Idee, Einheit des Begriffs und seiner Realität zu seyn, nur in sonderbaren Wendungen und Umwegen, in seltsamen Verzettelungen und diplomatischem Notenwechsel, wiederherstellte. Heine (Salon. 1835, II. 292) hat recht witzig geschildert, wie Kant, nachdem er durch seine kritische Dialektik den Gott des Deismus hingerichtet, am Ufer des Pregels spazieren gehend, seinen alten Diener Lampe mit dem Regenschirm hinter sich gehabt. In dieser Person sey ihm das schwache Menschengeschlecht nahe getreten. Er habe Mitleiden mit dem alten Lampe gefühlt, dass er von nun an ohne Gott seyn solle, und, um ihn zu trösten, habe er ein Kunststück gemacht und den moralisch-praktischen Beweis für seine Existenz erfunden.

Die Methodenlehre der praktischen Vernunft ist unbedeutend und bezieht sich theils darauf, zu zeigen, wie die Menschen kein Gegenstand mehr, als die Moralität, interessire, theils darauf, wie man den Vortrag der moralischen Ideen am populärsten einrichten könne.

Wir haben die Kritik der praktischen Vernunft sogleich an die Erwähnung der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten angeschlossen, weil in ihr kein neuer Standpunct, nur eine andere, systematisirtere Ausführung derselben Ideen vorhanden ist. Die eigentliche Parallele aber zu jener Grundlegung bilden die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, die zuerst 1786 erschienen.

In vielen Darstellungen der Kant'schen Philosophie pflegt von denselben gar nicht oder doch nur im Vorbeigehen die Rede zu seyn und das Hauptaugenmerk auf die drei Kritiken sich zu concentriren. Allein für die Totalität der Philosophie Kant's sind sie nicht weniger wichtig. Von frühester Zeit ab hatte er sich mit Mathematik und Naturwissenschaft eifrig abgegeben. Dreissig Jahre, seit 1756, waren vergangen, ohne dass er über die Naturwissenschaft in principieller Hinsicht etwas mehr geäussert hätte, als was er 1781 an verschiedenen Orten der Vernunftkritik darüber sagte. Die Naturwissenschaft selbst hatte unterdessen grosse Fortschritte gemacht. In der Einleitung zu seinem Buch finden wir daher Kant damit beschäftigt, über das Verhältniss der Philosophie der Natur zur empirischen Naturwissenschaft ins Klare zu kommen.

Die empirische Naturlehre ist nach ihm die historische. Dieser Ausdruck stammt aus dem Griechischen her, wie Aristoteles eine *ἱστορία τῶν ζῴων* schrieb. Bei den Griechen lag in Historie sogleich die Beziehung auf das Wissen, welche wir im Deutschen ganz entsprechend durch das Wort Kunde wiedergeben können. Auch in der Lateinischen Terminologie wurde er üblich. Baco von Verulam schrieb eine *historia ventorum* u. dergl. Die Übersetzung des Griechischen *φαινόμενον* mit Begebenheit in der Wolff'schen Schule, wonach von Luftbegebenheiten, von den Begebenheiten der Pflanzen u. s. f. die Rede war, passte sehr gut zu dem Begriff des Geschehens, welchem auch Herbart in der Metaphysik wieder eine höhere Bedeutung zu geben gesucht hat. Die historische Naturlehre theilte Kant wiederum erstlich in die Naturbeschreibung, welche die Facta in ein Classensystem nach Ähnlichkeiten bringt, und zweitens in die Naturgeschichte, welche eine systematische Darstellung der Facta nach localen und temporellen Differenzen giebt.

Der Naturlehre stellte er die Naturwissenschaft gegenüber, welche die Thatsachen nicht blos sammelt und ordnet, sondern auf die Erkenntniss ihrer Nothwendigkeit sich richtet. Diese sollte nach ihm wiederum eine doppelte seyn: erstlich eine rationale, die auf Gründen *a priori*, und zweitens eine empirische, die auf Erfahrungsgesetzen beruht. Kant behauptete also die Möglichkeit eines Erkennens der Natur aus dem reinen Denken heraus; dies nannte er eigentliche Naturwissenschaft, und ein anderes, welches zwar auch auf die Nothwendigkeit sich hinrichtete, aber doch von Abstractionen der Erfahrung ausginge; dies war ihm die uneigentliche Naturwissenschaft. Als Gegenstände derselben setzte er die *ausgedehnte* und die *denkende* Natur, Ausdrücke, welche noch stark an Cartesius erinnern; hieraus entsprangen ihm *Körper- und Seelenlehre*.

Über solche schlottrige Eintheilungen darf man sich nicht wundern. Empirie und Speculation standen sich damals noch sehr schroff gegenüber und bereiteten sich gegenseitig viele Verlegenheiten. Die stolze Metaphysik nahm stillschweigend eine Menge Empirisches in sich auf und die Erfahrungen fingen an, ihren plumpen Definitionen immer unzugänglicher zu werden. Im Allgemeinen war der naturwissenschaftliche Standpunct noch der *atomistisch-mechanische*. Wenn in der Periode der Herrschaft des *Schelling'schen* Systems der Begriff des Lebens, der organischen Selbstständigkeit, den des Mechanischen und Physikalischen zu verunreinigen und zu verfälschen und Astronomie, Meteorologie, Chemie *biologisch* zu behandeln drohte, so war damals noch das Umgekehrte der Fall. Das organisch Lebendige wurde noch durch den überall sich eindrängenden Gedanken des Mechanischen niedergehalten. Aber schon begann dasselbe, seiner Bande sich zu entledigen. Kant selbst wurde einer der bedeutendsten Befreier des Begriffs des Lebens von der Starrheit des Todes. Das Lebendige kann nicht vom Todten abgeleitet werden. In den Anfangsgründen entwickelte er den Begriff des *Dynamischen*, in der Kritik der Urtheilskraft den des *Organischen*.

Es musste ihm darum zu thun seyn, die Naturwissenschaft mit dem Princip der Vernunftkritik in Zusammenklang zu bringen. Da er in dieser Raum und Zeit als Formen der Anschauung bestimmt hatte, so fiel die Natur von dieser Seite der ästhetischen Wahrnehmung anheim. Sollte jedoch eine metaphysische Erkenntniss der Natur gewonnen werden, so musste eine apriorische Entwicklung derselben eintreten. Diese konnte für Kant nur darin bestehen, dass die Natur ihrem einfachsten, den Raum sowohl als die Zeit in sich schliessenden Begriff nach gefasst wurde.

Dieser Begriff ist der der Bewegung, denn die Bewegung durchläuft im Raum eine Reihe von Zeitmomenten. Das Substrat der Bewegung ist die Materie. Materie ist also das Bewegliche im Raum.

Dass ästhetische Anschauungen *a priori* der Darstellung fähig sind, zeigt nach Kant die Mathematik, weil sie eine Construction ihrer Begriffe zu geben vermag, ohne doch diese selbst empirisch zu erwerben. Diese Eigenthümlichkeit war für Kant das Unterscheidende zwischen der Metaphysik und Mathematik. Die Metaphysik der Natur muss aber nach ihm mathematisch zu Werke gehen, da ihr Gegenstand in die ästhetische Anschauung fällt und zugleich, als apriorisch zur Erkenntniss kommend, durch die Construction sich ausweisen muss. Zu diesem Behuf machte sich Kant eine etwas geschraubte Definition der Natur zurecht, die auf einem gemachten Gegensatz zwischen Wesen und Daseyn beruht. Recht Wolffisch soll der Begriff des Wesens auf Alles sich beziehen, was die Möglichkeit eines Dinges angeht. Natur hingegen soll das innere Princip alles dessen seyn, was zum Daseyn eines Dinges gehört. Der Begriff eines Triangels z. B. soll nach ihm ein solcher seyn, der allerdings ein wesenhafter, allein durchaus nicht ein solcher ist, der nothwendig zum Begriff der Natur gehörte; aus seiner Möglichkeit folge noch nicht sein Daseyn. Man sieht wohl, dass dies nur eine neue Wendung der Polemik Kant's gegen die concrete Identität des Denkens mit dem Seyn ist. Soll nach ihm die Natur nicht blos formell, sondern auch materiell begriffen werden, so muss sie, als Gegenstand unseres sinnlichen Anschauens, auch der constructiven Methode fähig seyn. Von der Körperlehre als solcher giebt Kant diese Consequenz ohne Weiteres zu. Von der Chemie bezweifelt er die Zulässigkeit einer streng mathematischen Durchführung. Sie müsse immer nur eine systematische Kunst bleiben. Bei der Seelenlehre will er zwar die Mathematik auch angewendet wissen, allein hier dünkt ihn für uns diese Bestimmtheit noch schwieriger erreichbar, als bei der Chemie. In der Abhandlung über die Einführung des Begriffs der negativen Grössen in die Weltweisheit hatte Kant die von Herbart später ausgeführte mathematische Behandlung der Psychologie schon einmal angeregt. Er kam hier durch eine unvermeidliche Consequenz darauf zurück, hielt aber die Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes für nicht anwendbar, weil sich in der Seele das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch blosse Gedankentheilung von einander absondern, nicht, wie in der Chemie, abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unseren Versuchen, der Absicht angemessen, unterwerfen lasse und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alterire und verstelle. Sie vermöge daher nur so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. h. eine Naturbeschreibung der Seele, nicht wirkliche Seelenwissenschaft zu seyn.

Kant beschränkte sich deshalb lediglich auf den Begriff der Materie und stellte denselben ganz nach der synthetischen Methode dar, eine Methode, die er ausserdem nur in seinem ersten Buche und in seinen Lateinischen Dissertationen angewandt hat. Übrigens finden wir ihn hier, wie überall, klar, behutsam, Alles möglichst berücksichtigend, die tiefsten Blicke werfend, das Grösste oft mehr als Vermuthung, als ein Corollarium aussprechend und die erst mühevoll gezogenen Grenzen selbst wieder überschreitend. Obwohl er seine Naturwissenschaft in den Panzer der Definitionen und Demonstrationen steckte, so liess er deshalb doch nicht von seiner Kategorieentafel ab, sondern machte die Anforderung, dass die Natur als Gegenstand ihr sich unterwerfen müsse, da der Inhalt der Anschauungen nur durch die Kategorieen zur intelligibeln Form gelangen und zur Nothwendigkeit sich erheben könne. Man hat Kant dies mitunter sehr hart zum Vorwurf gemacht. Man hat sein hier geübtes Verfahren als Grundlage des Unwesens angesehen, das in der Schelling'schen Schule mit dem Construiren der Natur getrieben wurde. Man hat ein solches Herankommen mit dem Begriff an die Natur eine Misshandlung derselben gescholten. Es ist wahr, Kant schlug hier den Weg ein, in der Natur Begriffe wieder zu finden, die er schon vorher hatte, und nicht weniger wahr ist, dass die Schelling'sche Schule in ihrer Construction der Natur oft leichtsinnig wurde. Allein wenn in letzterer Beziehung Schelling selbst, worin er auch ganz recht that, sich von der Verantwortlichkeit für solche Ausschweifungen der Seichtigkeit lossagte (Philosoph. Schriften 1809, I, XI.), so kann man doch Kant noch weniger mit derselben belasten. In ersterer Beziehung aber waren ja die Kategorieen ihm nur ein Leitfaden, den durch die Anschauung gegebenen Stoff zu ordnen. Er musste die Voraussetzung machen, dass die Natur als Gegenstand ohne die Kategorieen, den Alles Denkenden, undenkbar sei. Die Natur an sich wollte er nicht durch sie bestimmen, suchte aber an ihnen einen Anhalt für unser Erkennen. Und dies that er mit einem Scharfsinn, welcher ihm Ehre machte, so dass, wenn das Einzwängen eines Stoffs in den Verstandesrahmen schon fertiger, bereitliegender Bestimmungen sich immer in diesem Maass gehalten hätte, es sehr wohl erträglich und der Wissenschaft fördersam gewesen wäre.

Kant betrachtete also die Materie nach seinen vier Hauptkategorieen und gewann dadurch vier besondere Wissenschaften, die ihm den Begriff der Materie erschöpften: die Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie.

Der Quantität nach ist ihm die Materie das Bewegliche im Raum als solches. Sie wird hier als reines Quantum genommen, dessen Bewegung von aller realen Specification abstrahirt. Bewegung ist die Veränderung der äusseren Verhältnisse eines Dinges in einem gegebenen Raum; Ruhe hingegen die beharrliche Gegenwart in einem solchen; sie ist Dauer. Die Bewegung ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Der Form nach erweitert sie entweder den Raum und erzeugt dann theils die geradlinige, theils die krummlinige Bewegung. Ist sie auf denselben Raum beschränkt, so entsteht die in sich zurückkehrende, theils circulirende, theils oscillirende Bewegung. Die besondern Momente der Kategorie der Quantität wagte Kant am Schluss nur schüchtern als von Interesse für den Transscendentalphilosophen dahin anzugeben, dass in der Richtung der Bewegung Einheit, Vielheit und Allheit sich unterscheiden lasse.

Bei weitem wichtiger wurde der zweite Abschnitt, die Dynamik, welche unter der Kategorie der Qualität die Erfüllung des Raumes durch die der Materie immanente Kraft betrachtete. Für die Phoronomie genügt es, das Quantum sich als Punct zu denken. Allein die reale Materie ist compact. Sie ist die positive Negation des ihr vorausgesetzten Raumes. Sie erfüllt den gegebenen Raum nur, in so ferne sie andere Materie von demselben ausschliesst. Sie leistet also Widerstand. Die Materie verhält sich gegen die Materie negativ. Sie ist daher die untrennbare Einheit zweier sich entgegengesetzten Kräfte, der Repulsiv- und Attractivkraft. Die Repulsion für sich würde alle Materie ins Unendliche hin zersplittern, atomisiren; die Attraction für sich würde sie umgekehrt in Einen todten Klumpen zusammenballen. Da sie nun aber das Bewegliche im Raum ist, so müssen beide Kräfte gemeinschaftlich wirken. Nach den Urtheilsformen ist die Repulsion das Moment der Realität; die Attraction das der Negation; die wirkliche Bewegung die limitative Synthesis dieser Extreme. Schon früh hatte sich Kant mit dem Begriff der Bewegung beschäftigt. Er konnte die Materie nicht in der rohen Weise der Corpuscularphilosophie fassen, von welcher schon Wolff nichts wissen wollte, jedoch, während er über die „Urstäubchen" der Atomistiker spottete, mit seinen *massulis* im Grunde oft nichts Anderes lehrte. Kant begeistete die Materie in sich selbst. Den Gedanken der Anziehung und Abstossung nahm er allerdings eben so aus der Newton'schen Mechanik auf, als die Urtheilsformen aus der Wolff'schen Logik. Allein wie er diesen, wenn auch vorerst in subjectiver Weise, eine ontologische Bedeutung vindicirte; so erhob er auch jenen Gedanken auf eine höhere Stufe. Newton hatte jene Kräfte zum Behuf der Erklärung der Bewegung angenommen, die Materie aber als das Object derselben betrachtet. Kant hingegen fasste die Materie selbst als zu gleicher Zeit repellirend und attrahirend. Er verwandelte ihren Begriff in den dieser Kräfte. Ohne Bedenken setzte er daher eine *actio in distans* aller Materie auf alle Materie. Da die Materie sowohl andere Materien von sich auszuschliessen als andere mit sich zusammenzuschliessen strebt, so wird jeder Körper eben so sehr durch alle anderen bestimmt, als er selbst seinerseits alle anderen bestimmt. Kant unterscheidet daher den Begriff der Gravitation als des allgemeinen Zusammenhaltens der Materie mit sich selbst von der Schwere als der Richtung der grösseren Gravitation. Auch machte er die Elasticität zu einem Prädicat aller Materie, denn als Synthesis der Repulsiv- und Attractivkraft muss jede Materie im Augenblick, wo sie gedrückt wird, Widerstand leisten, d. h. sie muss den relativen Raum, aus dem sie durch eine andere Materie verdrängt wird, beständig wieder einzunehmen suchen. Ihn zu erfüllen, ist ihr Wesen. Die Springkraft als die existirende Einheit sich widerstrebender Kräfte ist also in unendlich mannigfaltigen Graden vorhanden, bildet aber kein apartes Prädicat nur gewisser Körper, sondern ist vielmehr allen identisch.

Kant erfasste hier wieder die ganze Idee, liess sie aber auch wieder los. Wie Moses warf er einen Blick in das gelobte Land, ohne es selbst zu betreten. Nach seiner so eben mitgetheilten Entwicklung musste er die Idealität, die Durchdringlichkeit der Materie zugeben. Da er nicht Atome, sondern Kräfte zur Basis derselben machte, welche nur als wechselwirkend die Körper begründen, ein Körper mithin nach ihm kein todtes Compositum, kein Aggregat von Molecülen, sondern in jedem Punct das Setzen und das Aufheben eines Widerspruchs ist, so kann kein Materielles eine absolute Ausschliesslichkeit oder Undurchdringlichkeit behaupten. Man muss nur den Begriff der Durchdringlichkeit der Materie nicht in der abgeschmackten Weise verstehen, als wenn damit gesagt seyn sollte, dass zugleich da, wo dieser Stock den Raum erfüllt, auch ein Fisch liegen könnte. Mit solchen Stockfischgedanken wollte man neulich die alte Fabel von der Unverdaulichkeit der Materie für die Idee wieder zu Ehren bringen. Kant nach seiner Weise und für seine Zeit suchte sich durch den Begriff der Relativität zu retten. Er erklärte in den feierlichen Paragraphen die Materie öffentlich für nur relativ durchdringlich, d. h. zusammendrückbar; in der geheimen Vertraulichkeit der allgemeinen Anmerkung dagegen gab er die Möglichkeit der absoluten Durchdringlichkeit zu. Er berührte den Begriff des chemischen Processes und meinte, dass in ihm doch, wie er sich sehr gut ausdrückte, eine Intussusception der Materie angenommen werden müsse, da im neutralen Product des Processes die vorher differenten Körper bis zur Unterschiedlosigkeit in einander übergehen.

Gegen die Dynamik sind die beiden folgenden Abschnitte unbedeutend. Die Mechanik betrachtet die Materie unter der Kategorie der Relation, in so ferne sie als das Bewegliche bewegende Kraft hat, denn die Dynamik hat mit dem Begriff der der Materie immanenten, mit ihrem Daseyn unmittelbar identischen Kräfte zu thun, die ihr also auch im Zustande der Ruhe zukommen. Die bewegende Kraft erscheint in der Vereinzelung der Materie, in den Massen und Körpern. Die Phoronomie hat es nur mit der abstracten Form der Bewegung, mit dem Grade der Geschwindigkeit, nicht mit der Hervorbringung derselben zu thun. Die Mechanik aber untersucht die Bewegung in ihrer Realität und misst die Geschwindigkeit durch Vergleichung einer Bewegung mit einer anderen. So spricht Kant die Kepler'schen Principien aus. Der Substanz nach bleibt das Quantum der Materie immer dasselbe: das Gesetz der Stätigkeit. Der Causalität nach hat alle mechanische Veränderung der Materie eine gegebene Ursache: das Gesetz der Trägheit. Würde sie nicht bewegt, so würde sie in Ruhe verharren; die Bewegung wird als mechanische von Aussen mitgetheilt. In der Wechselwirkung aber sind Wirkung und Gegenwirkung einander immer gleich.

Unter der Kategorie der Modalität endlich bildet sich die Phänomenologie der Materie als das Verhältniss, worin ihre Bewegung zu unserer Erkenntniss steht, indem es auf die Beurtheilung der Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit einer Bewegung ankommt, um die Scheinbewegung von der an sich seyenden zu unterscheiden. Die Kriterien der *actu* existirenden Bewegung sind folgende. Möglich ist nach Kant die geradlinige Bewegung in einem empirisch gegebenen Raume, wobei es, wie wenn wir auf einem Flusse fahren, zweifelhaft werden kann, ob sich der Gegenstand oder ob wir uns bewegen. Im absoluten Raum ist die geradlinige Bewegung als wirkliche unmöglich, weil sie in ihm richtungslos ist. Die wirkliche Bewegung in ihm ist die Kreisbewegung, denn sie ist die, deren Richtung im Herausgehen über sich eben so sehr in sich zurückgeht. Sie ist also die bestimmteste. Nothwendig ist jede Bewegung, die durch eine äussere Ursache in einer Materie hervorgebracht wird. — In der Kürze und Sorgfalt der Begriffsauseinandersetzung und namentlich im Hervorheben der Kreisbewegung als der wahrhaften im absoluten Raume, zeigt Kant sich hier immer als den grossen Philosophen; doch verschwindet dies Alles als ein mehr Interessantes gegen die Wichtigkeit des zweiten Abschnittes, der die damalige Umwandlung der Naturwissenschaften so ausserordentlich beschleunigen half.

Die Metaphysik der Natur hatte zur Kritik der reinen Vernunft so wenig als zu der der praktischen ein intimes Verhältniss. Sie hing mit der letzteren gar nicht, mit der ersteren nur durch das von ihr entnommene Band der Ka-